汉译世界学术名著丛书

汉译精选大合集

套装120册

商務印書館
The Commercial Press
创于1897

总　目　录

就业、利息和货币通论
繁荣与萧条
资本主义、社会主义与民主
财产、法律与政府
经济史上的结构和变革
风险、不确定性与利润
法国农村史
十八世纪产业革命
金融资本
论财富的分配
政治经济学原理
国民经济学基础
孤立国同农业和国民经济的关系
论货币和贸易
历史方法的国民经济学讲义大纲
人类交换规律与人类行为准则的发展
通货原理研究
论英国本土的公共福利
魁奈经济著作选集
论决定自然利息率的原因
制度经济学（上册）
制度经济学（下册）
配第经济著作选集

资本积累论
旧制度与大革命：权威全译本
希罗多德历史
草原帝国
塔西佗编年史
罗马十二帝王传
罗马史
蒙塔尤
法国革命史
两次世界大战之间的国际关系
法国大革命讲稿
世界征服者史（上下册）
佛罗伦萨史
中世纪的城市：经济和社会史评论
罗马史
琉璃宫史
塔西佗历史
蒙古帝国史
战争史（全二册）
喀提林阴谋朱古达战争
德国的浩劫
往年纪事
逻辑大全
理想国
游叙弗伦·苏格拉底的申辩·克力同
人类的由来

谈谈正确运用自己的理性在各门学问里寻求真理的方法
第一哲学沉思集：反驳和答辩
宗教的本质
论学者的使命人的使命
小逻辑
逻辑学（上卷）
逻辑学
哲学作为严格的科学
纯粹理性批判
实践理性批判
判断力批判（下）
判断力批判（上）
人是机器
人类理解论
悲剧的诞生
权力意志（全二卷）
自然哲学的数学原理
培根论说文集
科学与假设
薄伽梵歌
论个人在历史上的作用问题
回忆苏格拉底
作为意志和表象的世界
伦理学
简论上帝、人及其心灵健康
哲学研究

论英雄、英雄崇拜和历史上的英雄业绩
逻辑哲学论 (汉译世界学术名著丛书)
人性论
生命是什么？
声音与现象
道德情操论
君主论
论美国的民主
政府论（下册）
政府论（上册）
爱弥儿
菊与刀：日本文化诸模式（增订版）
乌托邦
论人与人之间不平等的起因和基础
通过法律的社会控制
宗教生活的基本形式
法的形而上学原理——权利科学
自由主义
社会契约论
一个孤独的散步者的梦
罗马盛衰原因论
代议制政府
法国革命论
托克维尔回忆录
阿奎那政治著作选
教育思想的演进

职业伦理与公民道德
原始分类
波斯人信札
普通法的诉讼形式
拿破仑文选（上册）
拿破仑文选（下册）
对德意志民族的演讲
政治中的人性
什么是所有权
山中来信
论平等
新爱洛漪丝
唯一者及其所有物
雪莱政治论文选
自然政治论
皮佑选集
莱茵河
治国策
奥 义 书

汉译世界学术名著丛书

分科本◎经济

就业、利息和货币通论

（重译本）

〔英〕约翰·梅纳德·凯恩斯 著

商務印書館
SINCE 1897
The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
译者导读
(一)传统的西方就业理论的基本内容
(二)凯恩斯理论的轮廓
(三)思路不清和故作玄虚之处
(四)对本书的基本论点的分析和评论
(五)本书在西方的作用和影响
(六)本书对中国有用吗?
序
第一编 引论
第一章 何谓通论
第二章 古典经济学的假设前提
I
II
III
IV
V
VI
VII
第三章 有效需求原理
I
II
III
第二编 定义与观念
第四章 单位的选择
I
II
III
IV
第五章 预期决定产量与就业的作用
I

II
第六章 收入、储蓄和投资的定义
I 收入
II 储蓄和投资
I
II
III
IV
第七章 对储蓄和投资的意义的进一步考察
I
II
III
IV
V
第三编 消费倾向
第八章 消费倾向：I. 客观因素
I
II
III
IV
第九章 消费倾向：II． 主观因素
I
II
第十章 边际消费倾向和乘数
I
II
III
IV
V
VI
第四编 投资诱导
第十一章 资本边际效率
I
II
III

IV
V
第十二章 长期预期状态
I
II
III
IV
V
VI
VII
VIII
第十三章 利息率的一般理论
I
II
III
IV
V
第十四章 古典学派的利息率理论
I
第十四章附录 马歇尔《经济学原理》、李嘉图《赋税原理》以及其他著作中的利息率理论
I
II
III
第十五章 流动性偏好的心理动机和业务动机
I
II
III
IV
第十六章 关于资本性质的几点考察
I
II
III
IV
第十七章 利息和货币的主要性质

I
II
III
IV
V
VI
第十八章 对就业通论的复述
I
II
III
第五编 货币工资与价格
第十九章 货币工资的改变
I
II
III
第十九章附录 关于庇古教授的《失业论》
第二十章 就业函数
I
II
III
IV
第二十一章 价格论
I
II
III
IV
V
VI
VII
第六编 通论引起的几点思考的概述
第二十二章 略论经济周期
I
II
III
IV

V
VI
VII
第二十三章 略论重商主义、禁止高利贷法、加印货币以及消费不足论
I
II
III
IV
V
VI
VII
第二十四章 对《通论》可以引起的社会哲学的简要总结
I
II
III
IV
V
人名译名对照表
重要名词及书名对照表
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治•法律•社会学、经济、历史•地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏版）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏版”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

译者导读

本书的作者是英国经济学家，约翰•梅纳德•凯恩斯(1883～1946年)。

凯恩斯，英国人，毕业于剑桥大学并在该校执教。1906年通过英国文官考试，进入英国统治印度的机关；1913～1914年间，为印度通货和财政皇家委员会的成员；第一次世界大战期间，在英国财政部工作，战后充任该部的巴黎和会代表，嗣后成为财政大臣顾问团顾问和苏格兰银行董事。由于他对英国的贡献，他在1942年被晋封为勋爵。1944年，他率领英国代表团，参加在布雷顿森林举行的国际货币会议，参与规划和创立了目前仍然存在的国际货币基金和世界银行。1945年，他以英国代表团团长的身份，参加英美贷款谈判，获得巨额美国贷款，用于恢复英国战后的经济。除了政治方面的活动以外，凯恩斯也经营私人企业。他是国民互助人寿保险公司董事长和一家投资公司的负责人并从事金融投机事业。此外，他创建了剑桥艺术剧院，还在数年中担任目前仍继续出版的西方经济学权威杂志之一，《经济学杂志》的主编。凯恩斯的遗产约为50万英镑，大致相当于目前的1000万美元，成为有史以来最富有的西方经济学家之一。

凯恩斯的著作包括十余本书籍和大量的文章，其中本书被公认为是20世纪最重要的西方经济学著作。自从本书于1936年出版以来，凯恩斯主义成为西方世界通用的名词，而由于本书，凯恩斯不但被认为是本世纪最重要的西方经济学家，而且还被置身于具有历史里程碑意义的西方经济学家的行列，能与亚当•斯密相提并论。例如，英国的《泰晤士报》为凯恩斯撰写的讣告说："要想找出一位在影响上能与之相比的经济学家，我们必须上溯到亚当•斯密"。[1] 有的西方学者甚至把本书对世界的重要性和达尔文的《物种起源》和马克思的《资本论》等同齐观。美国著名教授哈里斯于1953年写道："也许我们要稍早一点宣称：《通论》(指本书，下同——引者)和达尔文的《物种起源》以及马克思的《资本论》一起构成过去一百年中出现的最重要的著作"。[2] 另一位西方学者说："如果凯恩斯能和马克思、达尔文、弗洛伊德和爱因斯坦都属于最宏伟层次的创新性的思想家，

从而导致现代思想革命的话，那是由于他在《就业、利息和货币通论》中的对经济学的贡献，其中包括对经济科学和对政策指导的贡献”。[3]

除了其重要性以外，本书也被公认为是一本难于被看懂的著作，特别对初学者来说，更是如此。曾获诺贝尔经济学奖的萨缪尔森承认，他在开始阅读时看不懂《通论》，并且接着说：“根据我个人记忆犹新的回想，我敢断言，而我并不算泄露什么秘密，如果我宣称：在该书出版后的约一年到一年半期间，在麻省剑桥(即美国哈佛大学、麻省理工学院等名牌院校所在地——引者)没有任何其他人真正知道该书的内容是什么”。[4] 虽然介绍、批评、论述、攻击、保卫和发展凯恩斯的经济思想和凯恩斯主义的著作为数众多，以千百种计，其数量在目前仍在继续增加，但是，据译者所知，专门从事解释《通论》的著作却只有一本，即凯恩斯在美国的著名追随者，汉森教授的《凯恩斯导读》[5]。即使这本《导读》也并没有对《通论》中的大多数的公式以及某些晦涩之处加以推导和说明。

有鉴于此，为了使初学者易于阅读和理解本书并在理解的基础上能对它作出比较确切的评价，以便达到“去芜存菁、洋为中用”的目的，译者承担了本书重译的任务，因为本书早已由徐毓枏先生译成出版，由于徐的译文采用的是当时的半文言、半白话的风格，而这种风格会给现在的读者造成阅读困难。除了翻译本书以外，还写了这篇分量较大的“译者导读”并在本书的有关部分添增了一定数量的“译者注”。[6] “译者导读”企图对本书作出较全面的说明，而“译者注”的目的则在于对书中的晦涩难懂之处加以解释，并推导出凯恩斯在本书原注中没有明确推导出的一些公式。通过这两种做法，译者试图表明：在翻译西方经济学的著作中，适当地对原著添增评注部分是有必要的。由于本书的重要性和下面即将论述的特点，对本书添增译注部分更有必要。即使对那些不愿意阅读评注部分的读者，评注也不会造成不方便之处，因为，他们完全可以略去这一部分。

本书之所以难于读懂，其原因在于它的三个特点，下面将依次对这三个特点加以说明。

(一)传统的西方就业理论的基本内容

本书的第一个特点是：凯恩斯把《通论》出版时的西方职业经济学者作为读者对象。他在本书的原文序言中明确指出，本书“主要是为我的同行经济学者而撰写的”。[7] 就是说，他认为，读者已经具备作为西方职业经济学者已经掌握的“古典学派”理论的知识，[8] 即在20世纪30年代已经存在于西方的传统的经济思想。因此，对缺乏这种知识的初学者，阅读本书会有困难。为了弥补这一点，我们首先对传统的西方经济思想加以说明。由于本书所牵涉到的主要是其有关就业理论的部分，所以限于篇幅，我们的说明也仅限于这一部分的内容。

传统西方就业理论的核心是萨伊的销售论，普遍地被西方学者称之为萨伊定律。关于这一定律的错误之处，我们将推迟到“译者导读”的第四部分加以论述。在这里，我们仅仅对它的内容加以说明。

萨伊定律在西方具有许多不同的表达方式，其中最简单的一个是“供给创造自己的需求”；意思是说，生产者进行生产的目的(除了自己使用的部分外)，是为了拿自己的产品和其他生产者进行交换，以便得到他自己所需要的东西，正像农民把多余的粮食拿到集市上来交换日用品那样。萨伊用这种事例来表明，只要社会上存在着一种供给(在这里为粮食)，就会自动地存在着一种相应的需求(在这里为农民所需要的日用品)；换言之，粮食的供给会创造出相应于自己的对日用品的需求。因此，按照萨伊把这一事例普遍化的说法，社会上的一切产品都能被卖掉，从而，不会出现生产过剩的现象。不仅如此，据说由于每个生产者都想享用品种最多和数量最大的各种物品，所以每个生产者都尽量制造出最大数量的产品和别人相交换。就是说，该社会不但没有生产过剩的现象，而且还能使生产达到最高的水平，即达到充分就业状态。

显然，对一个抽象的以物易物的简单商品生产的社会，萨伊定律的没有生产过剩和失业状态的结论是可能成立的。然而，就一个使用货币的高度发展的资本主义而言，上述结论是否还会有效?对于这一问题，传统的西方学者给予了“有效”的答案。为了论证这一答案，他们提出了一套说法，即：传统西方经济学的有关失业的理论。关于这一理论，本文即将加以介绍。

该理论可以说由三个部分所组成：

第一，劳动市场论。按照传统西方经济学的就业论，社会的就业量和实际工资系由对劳动的供求双方所决定。关于劳动的供求，本书第2章的译者注有较具体的说明。这里仅着重论述与目前介绍有关的供给方面。在劳动的供给方面，导致人们从事劳动的动机被认为是得到实际工资，即货币工资所能购买到的实物；而阻挠人们从事劳动的阻力是劳动的负效用，即由于劳动而带来的不舒服之处，如疲倦、精神紧张等。据说对性质相同的劳动(如一小时的木工)，不同的个人具有不同的负效用；懒惰的人负效用较高，而勤奋的人负效用较低。因此，在既定的实际工资水平，凡是认为该水平的工资能补偿其劳动的负效用的人们都已经就业，只有那些嫌工资太低，不足以补偿其负效用的人才会失业。这些不愿"屈就"的人，因为他们拒绝为现行的工资而劳动，所以被西方学者称为自愿失业者。由于人们对产品的需求几乎是无穷的，所以资本家一定会把产量维持在尽可能高的水平，因之而会把雇用劳动者的数量增加到最大的限度，也就是，除了自愿失业者以外的一切人都能就业的限度。就是说，资本主义总是处于充分就业状态；处于这一状态，一切愿意从事劳动的人都会就业；只有自愿失业者或正在转换就业位置的人(即暂时性的"摩擦失业")才会处于失业的状态。然而，据说这种少量的和暂时性的失业并不是由于资本主义本身的弊端而造成的。因为，自愿失业的原因来自劳动者嫌工资低而不愿"屈就"。对这种来自劳动者的意愿所造成的失业，其咎不在于社会，而由于转业或择职而导致的暂时性的"摩擦失业"是经济运行中的正常现象。造成这两种失业的原因既非资本主义制度也非生产过剩。因此，传统的西方学说认为，萨伊定律仍然适用于发达的资本主义社会。

第二，利息论。在萨伊定律的物物交换的例子中，人们用粮食交换日用品；这里不存在生产资料的问题。然而，在发达的资本主义社会中，整个社会必须进行投资，以便改善生产技术和补充被消耗掉的生产资料。这一事实是否会影响萨伊定律的充分就业的结论?传统西方经济学认为，没有影响；其理由来自它的利息论。

按照传统的说法，投资资金的来源是储蓄，而人们储蓄的目的是为了在将来能得到利息，以便获取更多的消费。因此，利息被认为是"节欲"(即节制现在的消费)或"等待"(即等待将来的消费)的报酬。利息率越高，报酬越大，储蓄量也越多；反之，储蓄量越少。另一方面，利息也构成投资必须为之而支付的成本；利息率越高，成本越大，投资量越小；反之，投资量越大。这样，储蓄代表投资款项的供给，投资本身代表投资款项的需求，而利息率则为使供求相等的价格，正和任何商品的价格可以使该商品

的供求相等一样。就是说，通过利息率的作用，整个社会产品的没有被消费掉的部分，即储蓄，能够自动地转化成为投资。因此，即使存在着投资于生产资料的复杂情况，资本主义社会的全部产品都会被购买掉，不是被用于消费，便是被用于投资，从而，该社会不会存在生产过剩的失业现象，正如萨伊定律所宣称的那样。

第三，旧货币数量论。[9] 在上面用以说明萨伊定律的例子中，人们使用物物交换的制度。这种以物易物的制度已经不在发达的资本主义中使用，而代之以货币作为产品交换的媒介。在如此的条件下，萨伊定律的结论是否会受到影响?传统的西方经济学对这一问题的答案仍然是"没有影响"。他们用旧货币数量论对此进行解释。

按照旧货币数量论，人们之所以需要金钱(即货币)，原因仅在于金钱能够买到的物品，如投资品、消费品等。因此，"合乎理性的人"，即企图使自己的利益最大化的人，除了在手中存放一小笔现款，以便购物时的方便以外，不会持有多余的现款，因为，存放于个人手中的现款得不到利息或其他类似的收益，从而不能使自己的利益最大化。因此，如果他具有多余的现款，他会把它用之于购买股票、债券、房地产、从事工商业经营或存放于银行来收取利息；总之，把它使用掉，不是用于购买消费品，便是用于投资。就是说，货币不过是交换的润滑剂，其唯一的作用仅仅是交换媒介。除此以外，它没有任何其他功能。

既然货币只具备交换媒介的功能，而根据上述第一和第二点，资本主义总是处于产量最大的充分就业状态，那么，如果货币的数量增加，其后果不外乎使价格、工资等作同比例的上升；如果减少，则后果相反。据说由于这一原因，货币数量的增减对实际经济变量(如产量、实际工资、就业人数等)不会发生任何作用，而仅能影响这些实际变量的货币数值的大小(如产值、货币工资、就业人员的收入等)，其后果就等于把一切以货币表示的标记作出同比例的增加或减少一样。换言之，货币的引入不会影响经济的运行，从而，也不会影响上述第一和第二点论证的萨伊定律的结论。

上面的三个相互关联的论点构成传统西方经济学有关就业的理论，其目的在于证明：资本主义总是能处于充分就业的状态，而不会出现生产过剩的危机。这显然不过是萨伊定律的另一种表达方式。

在传统的西方经济学断言失业和生产过剩的危机不可能在资本主义发生的情况下，整个西方却在1929年爆发了一次空前严重的被传统的西方经济学论证为不可能出现的危机。这次危机的严重性已经成为众所周知的常识；用最简单的语言来说，它的严重性使得整个资本主义濒于覆灭的地步。直到目前，关于1929年的大危机，西方人士仍然谈虎色变，害怕它的再度到来。

面对如此严峻的经济形势，受到传统"教条"的束缚以致严格遵循萨伊定律的西方学者无法对危机作出解释，从而也就提不出有效的对策。对于这次危机，他们大体采取了两种态度。第一，认为危机是暂时的经济失调现象，从而繁荣即将到来。这种态度可以在美国当时的胡佛总统提出的口号中反映出来。他的口号是："繁荣正在街角的地方拐弯"，意思是说，它即将出现在人们面前。另一种态度表现在传统经济学在当时世界范围内的权威人物，如在英国剑桥大学继承马歇尔教授职位的庇古教授对这次危机所持有的解决办法上。他认为，危机的原因是由于工会人为地把工资规定在过高的水平，从而妨碍了市场机制发生应有的自我调节作用来恢复繁荣；因此，解决危机的办法是削减工资。在当时大量的工人处于饥饿状态之时，庇古教授居然能提出降低工资的解决办法，这至少可以证实这位传统经济学的代表人物坚信他们的就业理论的程度。

凯恩斯撰写本书的目的就在于反对传统的学者所信奉的就业理论以及由此而导致对付危机的态度。具体地说，他企图推翻传统的有关就业理论赖以组成的上述由劳动市场论、利息论和货币论组成的三个部分并且提出他治理危机的对策。从这里可以理解，为什么本书被定名为《就业、利息和货币通论》，而在本书中，削减工资成为一个反复进行争论的重要主题[10]。

必须指出，凯恩斯并没有真正推翻传统经济学的萨伊定律，而不过说明该定律仅适用于资本主义宏观经济运行的一个特殊情况。例如，西方的德鲁格教授写道："凯恩斯并没有抛弃古典学派的任何一个理论。他甚至保留了认为储蓄总是等于投资的'萨伊定律'，使该定律成为一个特殊事例"。[11] 读者在下面即将看到，由于凯恩斯认为他在本书中提出的新理论能适用于包括充分就业和小于充分就业在内的经济运行的一切情况，所以本书的标题中含有"通论"的字样。

(二)凯恩斯理论的轮廓

本书的第二个特点是：凯恩斯对自己提出的新理论的陈述含糊不清。在本书中，凯恩斯不但企图推翻传统的劳动市场论、利息论和货币论，而且也企图在这三个方面提出自己的见解并把三者结合在一起形成一个新的理论体系。然而，对这一新理论体系，凯恩斯却陈述得不够清楚。关于这一点，萨缪尔森写道："在该书(指《通论》——引者)中，凯恩斯的理论体系没有被明确地表示出来，好像该书的作者没有认识到体系的存在以及体系的性质，而在涉及该体系与过去的体系之间的关系的地方，作者的论述特别不清楚"。[12] 因此，有必要在这里提供一个凯恩斯理论的轮廓，以便使初学者易于掌握本书的内容。

在凯恩斯看来，一社会的总产量、国民收入和就业量在短期中是大致等价的概念。所谓短期，系指社会的技术水平和生产资料的数量大致保持不变的期间。由于产量具有不同的物质单位(如一架机器、两斤粮食等等)，所以它只能用价值的多少表示出来，而产量的货币价值即是国民收入；国民收入除以社会的平均工资(即凯恩斯的工资单位)便成为就业量。因此，在短期中，再假设工资和价格大体不变，上述三个概念的数值会保持相同比例的变化，也就是说，三个概念中的任何一个的变化能够表示其他两个概念的相应的变化。三者等价的意思即在于此。在本书中，除了特殊情况外，三者大致被视为相类似的概念而被混同使用。为了避免不必要的纠纷，我们在这里仅使用国民收入的概念。

凯恩斯写作本书的最终理由是想提高国民收入，使它达到充分就业状态，以便解决资本主义的失业问题和生产过剩的经济危机。因此，他想首先在理论上说明国民收入是由哪些变量决定的，而在找出这些变量之后，则企图用国家的政策来控制这些变量，最终使充分就业得以实现。

凯恩斯认为，国民收入系由消费和投资两个部分组成，因此，前者数值的高低取决于后者这两个组成部分的数值的高低。然而，什么因素又决定消费和投资这两个组成部分的数值的高低?按照凯恩斯的意见，消费的数值取决于消费倾向；投资的数量则取决于资本边际效率和利息率。在这里，资本边际效率又取决于预期收益和资本资产的供给价格(或重置成本)，

而利息率则由货币数量和流动性偏好所决定。上述凯恩斯的理论框架可以用下图表示出来：

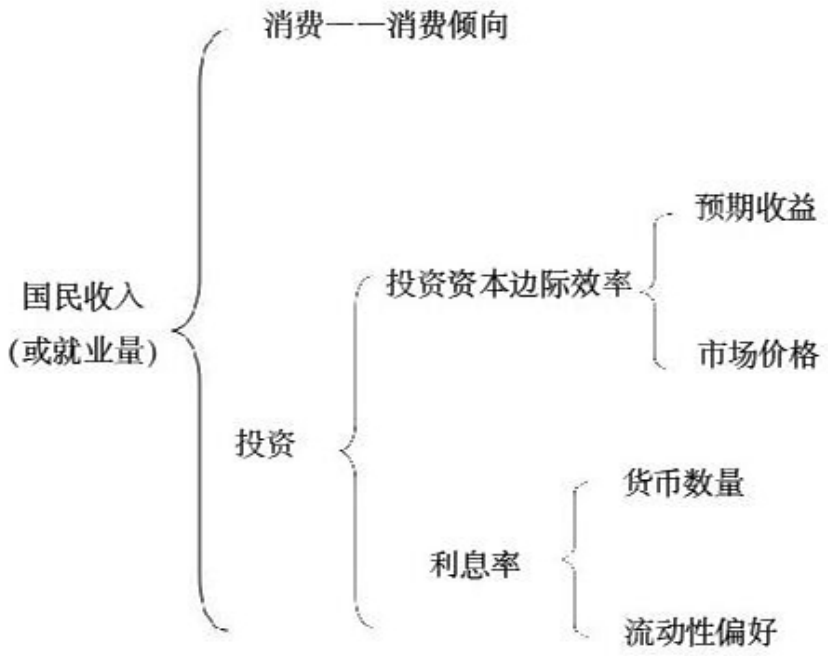

通过上图所表示的理论框架，凯恩斯对国民收入(或就业量)的决定作出解释。先从图的最上方的消费开始。消费倾向代表社会的消费量和国民收入之间的比例。例如，假使一社会的国民收入为100亿，如果其中的60%被用之于消费，该社会的消费倾向为0.60。在一般情况下，由于社会的消费量不会超过它的国民收入，所以消费倾向的数值低于1.0。换言之，社会总是会把国民收入的一部分储蓄起来。例如，假设消费倾向等于0.60，而充分就业的国民收入又为100亿，那么，被储蓄起来的部分便有40亿(100-100×0.6=40)。这个被储蓄起来的部分必须由对投资品的购买加以弥补，否则，充分就业的社会所生产出来的全部产品(其价值=100亿)的一部分便会卖不掉，从而造成生产过剩的危机以及随之而来的失业现象。

然而，按照凯恩斯的理论，资本主义并不能保证投资的数量足以弥补在充分就业条件下被储蓄掉的部分(在我们的例子中为40亿)；因为，根据他的上述理论体系，投资量取决于资本边际效率和利息率的相对的数值，而没有理由认为，二者的相对数值正好使投资量与储蓄量相等。因此，资本主义制度会出现危机和失业的现象。总之，凯恩斯的理论企图论证的是：资本主义制度不能保证决定储蓄量的消费倾向以及决定投资量的资本边际

效率和利息率正好处于能维持充分就业时的数值，而只有在偶然的情况下，才能如此。换言之，危机和失业会在资本主义社会中经常出现，而充分就业仅仅偶然存在。

虽然本书的最终目的在于提出解决资本主义的危机和失业问题的对策或政策，然而，凯恩斯在本书中却没有对此加以系统的论述；[13] 有关这一方面的内容以支离破碎的形式散见于全书之中。总的说来，凯恩斯的意思是：解决危机和失业问题的对策或政策不外乎使消费倾向、资本边际效率和利息率的数值处于能维持充分就业的状态，而要想做到这一点，必须对上图最右方的五个变量加以控制。在五个变量中，消费倾向、预期收益、供给价格和流动性偏好这四个变量系由人们的自发的市场行为所决定，从而，国家的政策很难加以控制。只有五个变量中的一个，即货币数量，能由国家的货币政策所掌握。即使如此，由于本书所提到的种种原因，控制这一变量所取得的效果不会很大。因此，国家必须直接进行投资来使社会的投资量等于充分就业条件下的储蓄量，以便解决资本主义的危机和失业问题。为了达到这一目的，凯恩斯甚至提出了投资社会化的主张。

以上便是本书中的凯恩斯理论体系的轮廓。正如上面已经指出的那样，凯恩斯对这一轮廓的论述是晦涩不清的。为什么如此?译者认为，原因在于：当凯恩斯撰写本书的时候，他已经具有相当大的名声。他知道，不论他的论述是否通畅明晰，人们总是会阅读他的著作。事实上，在《通论》出版以前，当那时的西方经济学者得知撰写本书的信息时，他们已经在等待本书的问世，都想先睹为快。总之，不论原因何在，由于本书的晦涩不清的特点，预先了解凯恩斯的理论轮廓会有助于读者对本书的阅读。

(三)思路不清和故作玄虚之处

除了上述第一和第二个部分所涉及的两个特点以外，本书还具有第三个使人难于看懂的特点，即：凯恩斯有时对他在本书中所论述的问题并没有思考清楚就把他的想法表述出来，因此，他的表述也就不可能使人们完全理解。关于这一点，萨缪尔森对《通论》的书评写道：该书"具有大量的

故作玄虚或令人混淆之处。”[14] 在这里，译者举出两个在西方经济学界众所周知的例子。

第一个例子是凯恩斯的利息论。在本书中，凯恩斯除了建立自己的利息论以外，还在不同的地方，特别在第14章“古典学派的利息率理论”中，对传统西方经济学的利息论的错误加以抨击。他抨击的主要论点是：传统的利息论不能自圆其说。因为，按照传统的说法，对投资的需求曲线和对投资的供给曲线(即储蓄曲线)的交点决定利息率的高低。然而，凯恩斯指出，由于储蓄量的多寡取决于收入的多少，即在富裕时，社会储蓄较多，而在贫穷时，社会储蓄较少；所以，储蓄曲线的位置取决于收入的水平。这就是说，相对于某一个收入水平，存在着一条相应的储蓄曲线，从而，在各种不同的收入水平，就会存在着一系列的储蓄曲线。这些储蓄曲线和既定的投资曲线会有许多代表不同的利息率的交点，而不是单一的交点。换言之，在收入有待于决定的条件下，人们不可能知道，在投资与储蓄曲线所决定的为数众多的利息率中，究竟哪一个代表实际存在的利息率，从而，传统经济学的投资与储蓄能决定利息率的说法不能成立。可以看到，凯恩斯抨击的主要论点即在于说明：在不同的收入水平，储蓄曲线的位置也不相同。为了说明这一点，他还使用了本书第186页的唯一图形。

然而，凯恩斯自己的利息论也具有和他所抨击的“古典学派”利息论相同的错误。按照他的利息论，利息率的高低取决于货币的需求和供给。货币的需求被分为两个组成部分 ，即L1(Y)和L2(r)。[15] 从这里可以看到，货币需求的一个组成部分(L1)的大小取决于国民收入的高低(Y)，从而，对货币需求的总和(L1 + L2)也必然受到Y的影响。因此，正和“古典学派”的储蓄曲线一样，在凯恩斯的利息论中，相对于各种不同数值的收入水平，也有着一系列相应的货币需求曲线。因此，在收入尚未决定的情况下，仅凭凯恩斯的货币需求和供给曲线是无法决定利息率的。

《通论》出版两年以后，希克斯的一篇著名的文章用目前西方教科书中普遍使用的ISLM图形弥补了凯恩斯的错误。[16] 虽然凯恩斯同意希克斯的做法，但他是否认识到他的错误所在尚不得而知。在这里也可以顺便看到，正是由于凯恩斯的利息论需要把收入的因素考虑在内，所以西方经济学教科书把不涉及利息率的收入决定论称为简单凯恩斯模型，而一旦把利息率引入于该模型之内，收入决定论便成为希克斯的ISLM分析。

第二个例子是凯恩斯在本书中所说的投资与储蓄的相等。根据凯恩斯的定义[17]：

收入=产量的价值=消费+投资

储蓄=收入-消费

因此， 储蓄=投资

从上面三个式子中可以看到，储蓄之所以等于投资，来源于凯恩斯的定义。因此，在凯恩斯的定义下，储蓄恒等于投资。所谓恒等就是二者随时随地永远相等。

然而，凯恩斯的整个理论即在于说明：由于投资未必能等于充分就业下的储蓄，所以资本主义才出现危机和失业问题。这样，储蓄又可不等于储蓄。

因此，《通论》出版以后，关于二者是否相等，西方经济学界一度出现混乱现象。最终的定论是：二者时刻相等系指事后的或统计数字的相等，但这并不意味着事前的或意愿的储蓄和投资的相等。事实上，正是由于事前的或意愿的储蓄和投资的不等，所以才导致了事后的或统计数字的储蓄和投资相等于不同的国民收入的水平。这种解释虽然很可能代表凯恩斯的本意，但在本书中，凯恩斯却未能对此加以说明。

除了凯恩斯自己没有思索清楚的地方以外，本书也还存在着他的故作玄虚之处，所谓故作玄虚是指凯恩斯有时也把用简单明了的语言可以说清楚的地方，反而用相当复杂的办法加以解释。这里以本书第17章中"各种商品的自己的利息率"作为例子。

凯恩斯之所以论述"各种商品的自己的利息率"，其目的无非在于说明为什么：(1)货币具有很小的、甚至为零的生产弹性；(2)货币的替代弹性为零或接近于零；(3)当利息率降低到某一低水平时，很难继续下降。[18] 然而，凯恩斯在实际说明货币的上述的特点时却很少使用"商品的自己的利息率"作为解释的工具。因此，在该章的第1和第2节中使用大量的篇幅于"商品自己的利息率"，似乎没有必要，而且还会使读者感到困惑。

按照凯恩斯的追随者，美国的汉森教授的说法，整个第17章在很大的程度上是多余的。他写道："关于利息和货币性质的第17章与第13和第15章所论述的货币与流动性偏好相呼应。但是，论述的内容被提高到非常抽象的水平。当《通论》最初问世的[HJ2.5mm]时候，人们对第17章有点着迷，其部分原因无疑是该章论述的含混不清。然而，在仔细挖掘之后，很快就发现，该章却并非金矿。虽然该章的论述(仍然可以大为改善)并非完全没有价值，从其中某些地方仍然可以找出有意义的论点，但总的说来，如果去掉该章，全书的内容不会失去很多。"[19]

总之，本书的第三个有关思索不清和故作玄虚的特点增加了阅读本书的困难程度。

把上面三个部分所论述的三个特点综合起来，第一和第二个特点表明，凯恩斯在本书中一方面抨击传统西方经济学的有关就业、利息和货币的理论，另一方面也提出了他自己的相应的学说。这样，本书既含有大量的抨击，又含有为数众多的正面观点。抨击和正面观点的并存再加上已经指出的凯恩斯的"随意写来"的写作态度有时使抨击和正面的论点纠缠在一起。同时，代表第三个特点的凯恩斯在某些地方的思路不清和故作玄虚之外又使纠缠在一起的正反面的论点更加杂乱无章。有鉴于此，译者认为，这篇"译者导读"的上面三个部分对这些特点的论述不但可以使阅读本书较为方便，而且还能提醒读者，在某些章节中，读者之所以可能感到困惑，其过错未必一定来自读者的理解能力，而很可能来自本书自身。

(四)对本书的基本论点的分析和评论

本书囊括了凯恩斯的整个理论体系，要想在一篇"导读"中对这一理论体系的全部内容加以分析和评论是不可能做到的，但是，我们却能找出该理论体系的最基本的论点，并且对这个最基本的论点进行分析和评论，因为，对基本论点分析和评论的结果关系到凯恩斯整个理论体系的正确和错误以及据此而制订的政策是否有效。

我们首先找出凯恩斯的最基本的论点。为了找出这一论点，先考察上面的图形。

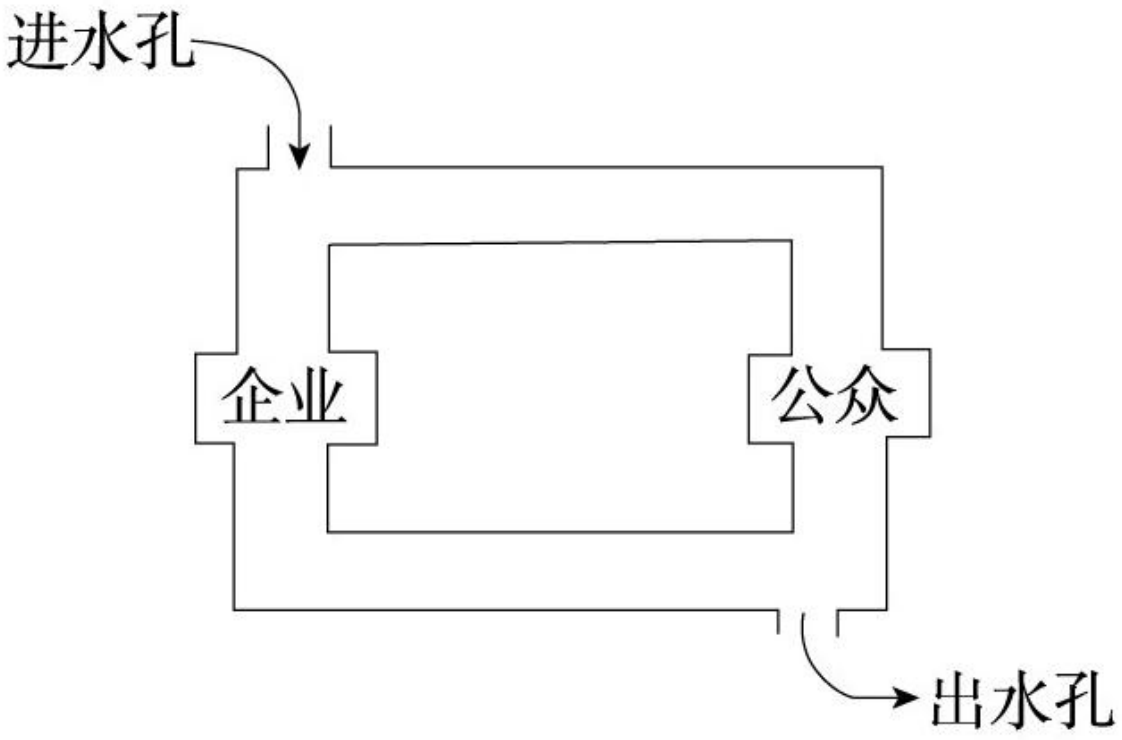

上图表示一个环形管道，管道中的水流量代表一社会(或国家的)国民收入。管道左方的企业表示该社会全部企业合并在一起的整体；右方的公众则为同一社会的全部居民，包括劳动者、资本家和地主在内。管道的左上方和右下方顺次是一个进水孔和出水孔。

暂时不去理会这两个水孔，或者认为它们已经被塞住。假设在某一时期(如一年)中，该社会的全部企业一共生产了卖价(或价格总额)为100元的最终产品。[20] 为了生产这100元的产品，企业必须向公众购买"生产要素"，如劳动、资本使用权和土地使用权。如果把利润也算作为购买生产要素(如风险、管理等)而支付的代价，那么，为了生产100元的产品而必须支付的金额必然也是100元，因为，产品的卖价总是等于由于生产该产品而导致的一切开支再加上它的利润。这些开支和利润又构成图中的"公众"所得到的收入。大致说来，这笔收入(100元)便是凯恩斯在本书中所指的国民收入(Y) [21] 。

现在，图中企业的方框里存在着100元的最终产品，而100元的货币作为居民的收入已经通过下面的管道流入公众的方框。这100元的最终产品被认为是该社会的总供给，公众向企业购买消费品和投资品而花费的钱被认

为是该社会的总需求。如果公众把全部100元货币都用于购买消费品和投资品，总需求即为100元。在这种情况下，总需求等于总供给。100元的货币通过管道的上方流入企业的方框，企业所生产出的产品正好全部卖掉，因此，企业在下一时期(如一年)还会以相同的规模生产出相同数量的100元最终产品。这样，100元的货币流量便在环形管道中反复流动。假设100元代表该社会充分就业的国民收入，该社会的宏观经济运行便处于充分就业状态。

然而，由于上述两个水孔的存在，问题还要复杂一些。图中右下方的出水孔代表公众的储蓄。公众不一定把全部的100元都用之于向企业购买产品，即：消费倾向小于1。例如，他们可以储蓄40元，而把剩下来的60元用于购买消费品(消费倾向=0.6)；这笔40元的储蓄大致代表本书中的储蓄量。这样，市场上有100元的总供给，却仅有60元的总需求。需求小于供给，一部分产品销售不掉，企业便要缩小生产规模。结果，管道中的国民收入的流量减少，整个社会处于失业和萧条状态，即本书所说的小于充分就业状态。但情况是否如此，还要看管道左上方的进水孔。注入此孔的水代表本书所指的资本家进行的投资。假设资本家投资为40元，其数量正好等于储蓄，那么，总需求仍为100元(60+40=100)。这样，总需求还是等于总供给，社会仍处于充分就业的状态。在本书出现以前，传统的西方学说认为，由于利息率的自动调节的作用，所以投资总是会和充分就业条件下的储蓄相等，从而资本主义永远处于充分就业状态。简言之，在环形管道的图形中，出水孔和进水孔是连接在一起的。

然而，本书指出，并没有一条管道把出水孔和进水孔连结在一起。由于投资诱导不足，即由于利息率往往未能小于资本边际效率，所以投资量也往往未能达到40元的水平；因此，市场上的购买力不足(即有效需求不足)，从而导致本书所说的生产过剩的经济危机和萧条状态，也就是小于充分就业的状态。

根据上述分析，凯恩斯的政策建议不外乎使用货币政策和财政政策来弥补私人投资的不足，以便使总投资量等于充分就业条件下的储蓄，从而解决资本主义的危机和萧条问题，也可以说：在环形管道图形中，用政策把出水孔和进水孔连接在一起。然而，由于本书所说的种种原因，货币政策的效果不会很大，所以必须通过财政政策来增加投资量；为此，凯恩斯甚至提出“投资社会化”的主张。[22] 所有上述一切便是本书的基本论点。对本书的基本论点，可以作出下列三点评价。

第一，从本书的基本论点中可以看到，凯恩斯主要通过流通领域来对资本主义的失业、经济萧条和危机问题进行分析。按照他的看法，造成这些问题的原因在于流通领域中没有足够的购买力来使生产出来的全部产品被销售出去，从而造成了生产过剩。既然造成问题的原因被认为是来自流通领域，所以凯恩斯解决问题的办法也必然出自流通领域。他的解决办法是：只要在流通领域中提供足够的购买力，那么，便能避免资本主义生产过剩的危机，使它处于充分就业状态。这种把理论分析和政策建议局限于流通领域的做法是判别本书的正确与错误的关键。

为了判别本书的正确与错误，我们可以用马克思主义经济学对上面环形管道图形所显示的凯恩斯对资本主义失业问题所作的理论分析和政策建议加以说明。

按照上面的数字例子，图中的企业方框具有价值为100元的产品，它卖掉100元产品给公众，然后把所得到的100元用来向公众购买100元的生产要素。这一过程就是简单商品流通过程W—G—W。从公众方框看，原来具有价值为100元的生产要素，出售给企业而得到100元，再向企业购买价值为100元的产品。这也同样是简单商品流通过程W—G—W。本书所涉及的无非是对这两个流通过程是否能完成的解释，而它的政策建议都是为了一个目标，即保持流通渠道的畅通。只有流通渠道畅通，企业和公众的两个W—G—W过程才能完成。这里存在着本书的正确和错误之处。

我们知道，资本主义生产的动机是为了谋取利润，所以它的宏观经济的运行不可能是简单商品流通的过程，而必须是G—W—G′的过程。而且，马克思主义经济学告诉我们，G到G′的变化不仅仅是个流通问题，它首先是在生产过程中产生的。换言之，G到G′的变化必须通过流通和生产这两个领域才能完成。本书着重研究的是流通过程的理论和保持流通渠道畅通的政策。以G到G′的变化必须通过流通领域而论，这对解决资本主义经济面临的问题，无疑有一定作用。在这里，存在着本书的正确之处。但是，以G到G′的变化必须通过生产领域而论，由于本书丝毫没有触及到生产领域，所以它并不能彻底解决西方世界的问题。因为，保持流通渠道的畅通固然有助于实现在生产领域中形成的剩余价值，却不能保证剩余价值必然得以实现，也不能消除剩余价值的存在。当剩余价值不能实现时，资本主义宏观经济的运行便会出现问题。因此，旨在保持流通渠道畅通的宏观经济政策不过是一种治标之道。要彻底解决问题，必须真正理解剩余价值形成的原

因并在此基础上寻求对策。然而，本书对此却只字不提，这便是本书的缺点或错误的地方。

第二，除了上述的正确与错误之处外，本书的基本内容也表明，凯恩斯对失业问题的理论分析和政策建议都局限于资本主义所容许的范围之内。

以理论分析而论，他认为，失业问题的原因是由于消费倾向、利息率和资本边际效率这三个变量的数值不能相互协调，使资本主义达到充分就业的状态，而这三个变量之所以不能相互协调的原因又在于人们的心理状态。正是由于这一原因，一本直到目前仍具有权威性的总结西方危机理论的著作把凯恩斯的理论区分为用心理状态来解释危机的类型。[23] 由此可见，按照本书的理论，造成资本主义失业问题的最终原因是人们的心理状态，而与资本主义制度无关，从而，不能把失业的责任归咎于该制度。这种理论分析显然是资本主义的意识形态所容许的。

再以政策建议而论，他的解决失业问题的对策是在资本主义市场经济的运行中添增出对这一运行加以干预的财政和货币政策。这种干预既不涉及私有制，又不妨碍私有制下的经营自由；干预不过是企图利用私有制下的经营自由来达到政策所要达到的充分就业的目标。显然，凯恩斯的政策建议完全处于资本主义的合法范围以内。

第三，从表面上看来，本书的基本内容似乎否定了萨伊定律，然而事实上，正如上面已经指出的那样，它并没有如此，而仅仅给萨伊定律加上一个条件，即：只要执行正确的宏观经济政策，使投资等于充分就业下的储蓄，萨伊定律是可以成立的。

真正给予萨伊定律以彻底批判的经济学家是马克思。他指出：为了论证资本主义制度下不可能产生经济危机，萨伊"简单地抽去商品流通和直接的产品交换之间的区别，把二者等同起来"。[24] 就是说，萨伊把W—W(直接产品交换)和W—G—W(商品流通)看做是相同的事物。萨伊宣称，既然在物物交换的情况下(例如，本文的第一部分所举的农民用粮食交换日用品的情况)，不可能造成经济危机，那么，在使用货币的商品流通的情况下，由于货币仅具有交换媒介的作用，所以W—G—W的过程相同于W—W的过程。因此，在商品流通的场合，也不可能发生经济危机。这种把W—W和W—G—W等同起来的说法当然是错误的。马克思指出，货币的使用把W—G—

W的过程分为两个部分：即W—G和G—W。卖者在用W交换到G以后不一定在同时同地用其所得来购买其他商品。因此，就存在着危机发生的可能性。[25]

萨伊不仅把W—W和W—G—W等同起来，而且，还把W—G—W和G—W—G′等同起来，因为，他企图论证的没有危机的社会不是简单商品的类型，而是资本主义的类型。对此，马克思指出：萨伊定律"企图把资本主义生产当事人之间的关系，归结为商品流通所产生的简单关系，从而否认资本主义生产过程的矛盾"。[26] 在资本主义社会中，居决定性的生产当事人之间的关系来源于生产过程中的资本与劳动之间的关系，而不是独立的生产者相互交换自己的商品。因此，把W—G—W和G—W—G′混淆在一起就等于否定资本主义的存在；在萨伊定律的情况下，就等于用否定资本主义存在的办法来否定资本主义所特有的失业和危机问题。这种论证的方式显然是错误的。关于这种论证方式，马克思写道："为了证明资本主义生产不可能导致普遍的危机，就否定资本主义生产的一切条件和它的社会形式的一切规定，否定它的一切原则和特殊差别，总之，否定资本主义生产本身；实际上是证明：如果资本主义生产方式不是社会生产的一个特殊发展的独特形式，而是资本主义最初萌芽产生以前就出现的一种生产方式，那么，资本主义生产方式所固有的对抗、矛盾，因而对抗、矛盾在危机中的爆发，也就不存在了。"[27]

既然经济危机和失业问题来源于资本主义制度，那么，要想达到凯恩斯的意图，即在资本主义容许的范围内，通过政策来根本消除危机和失业，那是不可能的事情。正如我们在上面第一点对凯恩斯基本论点的分析所说的那样，凯恩斯的政策建议仅仅是一种治标的办法。它可以缓解问题、暂时解决问题或使问题以被扭曲的方式出现，但却不能真正解决资本主义的失业和危机。这一结论可以为目前存在于西方世界的滞胀所证实。关于这一点，下面将加以简要的论述。

第二次世界大战后的二十年左右的期间，西方各国在不同的程度上先后推行了本书所建议的保持流通渠道畅通的政策，而在同一时期，西方世界在经济上取得了较为稳定的发展。促成这一稳定发展的原因固然是多方面的，但本书所建议的上述政策应该说是促成的原因之一。

然而，这一政策的推行使西方国家对流通领域不断注入新的购买力，以便按照本书所提出的投资必须与充分就业下的储蓄相等的理论来保持充

分就业。另一方面，这一政策所不涉及的生产领域却出现了资本的积累所导致的两个后果：(1)生产与消费的差距的扩大；(2)垄断的规模的增长。前者使国家政策注入的购买力难于弥补生产与消费之间的差距，从而造成失业问题的形成；后者所索取的垄断价格又助长了通货膨胀。因此，大致在1960年中期以后，西方世界出现的被称之为滞胀，即失业和通货膨胀同时并存的问题逐渐严重起来。直到目前，虽然滞胀问题有所缓和，但西方国家仍然提不出彻底解决的对策。

由此可见，滞胀在一定的限度内也可以说是本书所建议的局限于流通领域政策的后遗症。正如我们在上面的分析的结果所示，它虽然对失业和危机具有暂时解决或缓解的作用，但却无法从根本上解决这些问题，甚至使这些问题以扭曲的方式出现。滞胀便是一个例证。关于滞胀，本文的第五部分还将涉及。

综上所述，本文第四部分对本书作了三点评析。第一点表明，尽管存在着缺点、错误和不足之处，本书还是部分地抓住了资本主义危机和失业问题的原因。第二和第三点指出，本书对这些问题的理论解释和解决方案都在资本主义所容许的范围以内。把这三点综合起来有助于说明为什么本书出版后立即得到迅速和广泛的流传。

本书出版于1936年。早在那时以前，比较明智的西方政治家已经主张并且实际推行本书所建议的把资本主义从大萧条中拯救出来的政策。例如，一度任英国首相的劳合•乔治于1929年提出以公共工程解决失业问题的方案；美国总统罗斯福于1933年就任伊始就推行了包括公共工程在内的一系列由国家向社会注入购买力的政策。虽然这些为资本主义所容许的方案和政策得以推行，但却苦于缺乏理论基础。本书以西方学者所尊敬的语言，打破了传统"教条"的束缚，恰好提供了所需要的理论根据，而与此同时，又不违反资本主义的意识形态。由于能符合时代的需要，本书的迅速而广泛的流传便是理所当然的事情了。

(五)本书在西方的作用和影响

在本文的起始部分，我们已经指出本书在西方世界的巨大作用和影响；而由于本书，凯恩斯已跻身于有历史意义的思想家的行列，据说可以

与亚当•斯密、马克思、达尔文、爱因斯坦等人物相提并论。本书在西方的巨大作用的影响可以从三个方面加以论述。

第一，思想方面。本文的第四部分已经指出凯恩斯意图在资本主义容许的范围内，通过国家的政策来解决失业和危机问题。这种主张可以被简称为受到管理的资本主义，而本书又为受到管理的资本主义提供了理论基础。本书之所以能在西方世界引起巨大的反响，其主要原因即在于此。

对西方的坚持自由放任的保守主义者来说，受到管理的资本主义是不能允许的异端；特别在本书的第24章中，凯恩斯提出了"投资社会化"的主张和"食利者阶级的消亡"的前景。与此同时，虽然他明确指出：除此以外，他坚决赞同私有制、个人主义和自由经营的资本主义制度，但是，本书的内容在它最初出现的时期，仍然受到西方保守主义者的排斥和抨击；美国比较保守的前总统胡佛总是把本书所含有的思想称作为"马克思主义者凯恩斯的学说"。[28] 即使在今天，正如我们在下面将要看到的那样，虽然反对的态度有所缓和，但本书还是属于被保守主义者所排斥和抨击的行列。

以西方的中间派而论，凯恩斯在本书中所显示的不伤害资本主义制度的医治失业和危机的方案成为拯救该制度的良药。他们故意忽视本书的上述稍稍带有异端的言论，而把凯恩斯看做资本主义的救世主，从而致力于对本书的弘扬和宣传，使本书的基本内容构成西方主流思想的一个组成部分。

然而，被中间派所故意忽视的"投资社会化"、"食利者阶级的消亡"等说法却对西方的中间偏左的改良主义者具有吸引力。他们认为，这些说法有利于达到社会公正，而且凯恩斯的理论给国家对经济活动的干预开辟了一条道路，因为，在西方，一个比较普遍存在的信念是：对经济活动干预最少的政府便是最好的政府。如果为了解决失业问题，资本主义国家便有理由对市场经济进行干预，那么，为了消除资本主义的其他弊端，国家也可以进行其他方面的干预。干预范围的扩大甚至会导致计划经济。因此，本书也构成西方改良主义思想的一个组成部分，甚至被作为它的理论基础之一。

本书不仅构成改良主义思想的一个组成部分，而且也给少数的西方马克思主义者带来幻想，使他们用凯恩斯主义来代替马克思主义作为指导思想。由于这一原因，西方的马克思主义政党往往对本书的内容持批判的态

度。例如，英国的一位马克思主义者写道："凯恩斯的学说在理论上是不正确的，而且对工人阶级运动极端危险。它的根源和哲学基础都是彻头彻尾的资本主义"。[29]

总之，本书在思想上对不同色彩的西方人士都产生了重大的作用和反响。

第二，政策方面。本书出版以后，经过长期的争论，传统西方经济学的代表人物，庇古教授终于承认，他赞同用需求管理的方法，即用凯恩斯所建议的政策，而放弃他过去所主张的降低货币工资的政策(即本书第19章重点加以论述的主题)来解决失业问题。[30] 虽然工资政策并不是本书所建议的解决失业问题的主要途径，但是，庇古教授在政策上的态度的转变象征着凯恩斯在西方国家经济政策上的完全胜利。在本书的影响下，美国议会于1946年通过了《就业法案》，该法案建立了目前仍存在的"总统经济顾问团"并把维持充分就业作为国家政策的目标。英国政府于1944年即颁布了《就业政策白皮书》。该《白皮书》规定，英国政府要维持足够数量的本书所提出的有效需求，以便达到充分就业的目标。[31]

除了国内的充分就业政策以外，本书的理论，特别是第23章关于重商主义的论述所隐含着的国际经济政策促成了国际货币基金和世界银行这两个重要的国际组织。

大致说来，在第二次世界大战之后，几乎所有的西方国家都在不同程度上采用了本书所建议的政策。对此，西方学者布劳写道：本书出版后的"30到35年中，世界每一个地区的政府都采用了凯恩斯所建议的政策或至少与凯恩斯有关的政策。近几年来，这些政策在很大程度上已被放弃，但许多经济学家仍然继续支持凯恩斯的方案，而把未能解决大量失业和通货膨胀并存的原因归咎于反对凯恩斯的思想"。[32] 关于这一点，我们还将在下面的"学术影响"的部分加以论述。在这里，我们至少可以看到，凯恩斯对西方经济政策的巨大影响。

第三，学术方面。和上述思想与政策方面相比，本书在学术上的影响只能是有过之而无不及。自从本书出版以来，除了较少的例外情况，如数理经济学、计量经济学、新制度学派等分支以外，西方经济学的发展多少都与本书有关。在这个意义上，西方经济学发展的一个很大部分可以说是它对本书所作出的反应。这种反应固然代表西方学者对本书的解释和见

解，但解释和见解又在很大的程度上受到西方世界的实际经济情况变化的影响。上面已经提到，在第二次世界大战结束后的20年中，西方国家的经济大体上处于稳定发展的繁荣状态，既没有大量失业问题，又不存在严重的通货膨胀，而生活水平则逐渐提高。然而，60年代中期以后，情况有所改变；失业问题加剧，而与此同时，通货膨胀又严重起来。这种被称为滞胀的失业和通货膨胀并存的现象是西方世界前所未有的。进入80年代，滞胀问题恶化；例如在美国，失业率和通货膨胀率当时均处于10%左右。在目前，滞胀问题有所缓解，但对如何解决这一问题，整个西方世界还未能提出有效的对策。

在上述的历史背景下，西方学者致力于本书内容的解释和发展。解释和发展在西方被区分为左、中、右三个方向。这里所说的方向的划分主要取决于对传统的西方经济学的态度。

我们已经知道，本书否定了传统的失业论而对传统的失业论的否定又牵涉到对其他有关理论的否定；与此同时，本书又提出了自己的系统的说法。因此，本书的出版使得西方同时存在两种既有关联、又相矛盾的理论体系。一方面，传统的西方经济学是以个量分析为主，根据对单个消费者、厂商和生产要素所有者的分析，得出资本主义市场的各种因素能够自行调节该社会种种矛盾的结论，并据此而主张实行自由放任、国家不干预经济生活的政策。另一方面，凯恩斯则偏重于分析总量变数，根据他所建立的涉及总量变数的理论，得出资本主义市场的各种因素不能自行解决失业问题的结论，并据此而主张实行国家干预经济生活的政策。这样，在西方经济理论体系内部就产生了干预和反干预的对立以及由此而造成的各种矛盾和不调和之处。针对这一情况，被认为是左派的西方学者主张摒弃居于基础地位的许多传统的说法(如稳定的均衡)，并且对本书的内容加以解释和发展，以便对滞胀问题提出自己的见解和对策。与此相反，右派人士认为，本书的内容基本上是错误的，从而，在维护传统理论的基础上发展出新的说法，企图解决滞胀问题。中派的西方经济学界则企图把传统的和凯恩斯的理论加以调和。为了行文的方便，下面将首先对中派加以论述。

为了调和传统的和凯恩斯的说法的矛盾，以萨缪尔森和希克斯为首的西方学者建立了新古典综合派的理论体系。该学派把传统的西方经济学当做研究个量问题的微观经济学，把凯恩斯主义称为考察总量问题的宏观经济学。它宣称：前者是以充分就业为分析的前提，后者则着重研究各种不同水平的就业量的情况，因此，两种理论是相辅相成的，可以被纳入同一

体系之中，而传统的自由放任和凯恩斯的国家干预的主张不过代表同一理论体系所涉及的两种不同的情况。这样，新古典综合派不但企图弥补西方经济理论体系内部的漏洞，而且还企图通过它的理论体系来维护资本主义是理想社会的说法。

新古典综合派的理论体系在第二次世界大战以后一直居于正统地位，并且在西方经济学界享有威信。这种状况在20世纪60年代中期以后由于通货膨胀的恶化而有所削弱。进入70年代以后，西方世界出现的滞胀，即失业与通货膨胀的并存，给新古典综合派以十分沉重的打击。

按照新古典综合派的理论，当经济活动处于充分就业状态时，通货膨胀率应该为零。如果经济活动小于充分就业，那么，不但不存在通货膨胀，而且价格水平还会下降。只有当经济活动大于充分就业时，才会出现通货膨胀的现象。就是说，该学派的理论表明，失业(经济活动小于充分就业)和通货膨胀(经济活动大于充分就业)是不可能同时共存的。这一结论显然违背存在于西方的滞胀的事实。

新古典综合派不但无法解释滞胀的存在，而且也提不出解决这一问题的对策。按照它的理论，在失业问题存在的条件下，政府应该增加预算支出和赤字，以便扩大有效需求，从而增加就业数量；而当通货膨胀出现时，政府必须减少预算支出和取得预算盈余，以便降低有效需求，从而消除通货膨胀。这种政策建议在失业问题和通货膨胀同时并存时便会带来自相矛盾的后果。如果西方国家采用增加预算支出和赤字的政策来解决失业问题，那么，有效需求的扩大必将使通货膨胀恶化。如果它通过减少预算支出和取得预算盈余来制止通货膨胀，那么，有效需求的削弱必将降低消费和投资的支出，使失业问题更加严重。简言之，医治一种疾病成为加重另一种疾病的手段。在失业问题和通货膨胀同时并存的条件下，政策的选择只能处于进退两难的境地。这便是近年来主要西方国家所面临的困难局面。对于这一困难局面，中派的西方学者还没有找到摆脱的出路。我们在下面将看到，左和右派的学者也是如此。

左派学者声称，本书象征着凯恩斯对传统西方经济学的一次"革命"，而中派的调和观点不过是一种"杂牌的"凯恩斯主义。革命之所以成为必要，是因为传统的说法脱离现实，从而不能解决现实问题。他们认为，除了具体论点的差异以外，凯恩斯与传统的理论在基本原则上有三个突出的分歧之处。(1)凯恩斯强调资本主义经济生活中的"不肯定性"，[33] 而传统的说法

则假设人们具有“完全知识或信息”，即对一切现实或将来的情况了如指掌，因之而把“不肯定性”排除在外。(2)凯恩斯指出资本主义是一个使用货币的经济，而货币又具有它自己的特点。[34] 然而，传统的说法却把货币的功能局限于交换媒介，从而在实际上把资本主义看做为一个物物交换的社会。(3)资本主义是具有一定组织形式的社会，如工会、银行、交易所、大公司、院外集团等等，而不像传统的说法所假设的那样，组织形式不过是一些规模大致相同的小商品生产者。按照左派的意见，在凯恩斯所着重指出的上述三点的情况下，滞胀是现代资本主义运行中必然出现的后果，而中派所建议的财政和货币政策也必然无效。要想解决滞胀问题，左派主张实行收入均等化和投资社会化的政策。[35] 由于这两种政策违背资本主义社会的基本信念，所以它们从来没有被认真执行过，从而是否有效尚未见分晓。

右派人士则认为本书的基本内容是错误的，其主要的原因在于缺乏“微观行为的基础”。[36] 就是说，本书所研究的变量是社会中的总体数量；由于总体数量是个体数量的加总，而个体数量又是个体行为的后果，所以本书研究的总量变化必须由个体行为加以解释。例如，本书所指的消费是整个社会的消费，而整个社会的消费又是个人消费的加总；同时，个人消费是个人行为所造成的。但本书涉及总量的理论却没有提供个人行为方面的解释。另一方面，右派学者声称，根据西方学者一致赞同的“理性的人”的行为这一假设条件，资本主义总是会处于“一般均衡论”所代表的状态，即充分就业的状态。因此，本书的小于充分就业的均衡的说法是错误的。不仅如此，据说由于偶然的原因，资本主义的宏观经济运行也会具有轻微的波动，但却会在长期中趋于稳定。右派人士还认为，凯恩斯在本书中把预期作为外生变量加以处理，而事实上，预期应当被看做一个内生变量。作为内生变量的预期，再加上“理性的人”的行为，使人们的预期成为“理性预期”，即：使人们能在长期中正确地预料到将来事件的预期。如果执行凯恩斯所主张的财政和货币政策来消除这些轻微的波动，那么，由于“理性预期”的作用，这两种政策不但不能稳定波动，反而会扩大波动的幅度。因此，按照右派人士的说法，对付滞胀的最好政策仍然是传统的西方经济学所主张的自由放任、国家不加干预的政策。

目前，三派之间的调和、抨击和维护的过程仍在继续发展。上面所说当然不能代表这一过程的全貌而仅仅是其粗略的轮廓。然而，从其粗略的轮廓中可以看到，在第二次世界大战以后，西方经济学的很大一部分发展

都与本书有关。具体说来，本书被作为理论根据，思想渊源或攻击对象。迄今为止，三派中尚没有任何一人提出能令人信服的解释和解决滞胀问题的理论和对策。

(六)本书对中国有用吗?

对我国的研究西方经济思想和政策的专业人员，像本书这样一本有影响的著作当然是一个不可缺少的参考材料。然而，就一般经济工作者而言，本书有多大的有用之处?本书的主旨或基本内容在于说明：为什么在一个具有闲置的资源和多余的生产能力的社会中，会出现大部分人的贫穷问题并且提出解决这一问题的对策。对策是：只要国家通过经济政策提供足够多的购买力，那么，闲置的资源和多余的生产能力便能被使用起来，从而会创造出足够的购买力，以便解决贫穷人口的生活问题。由于购买力代表对商品的需求，所以本书所建议的对策被称为需求管理。在这里，姑且不去理会对本书主旨进行论证的理论上的缺陷、甚至错误之处；这些缺陷和错误的主要方面已经在本文的第四、第五部分加以指出。仅以本书的主旨本身而论，凯恩斯的这本著作对我国用处不大。

当然，我国是社会主义国家，而凯恩斯的论述的对象是资本主义制度；由于社会制度的不同，所以本书的理论和对策不可能对我国具有很多实践意义。然而，即使略去制度差别不谈，本书的基本内容仍然如此；其中的原因在于：虽然我国也存在着贫穷问题，但贫穷的主要根源不是本书所说的资本主义制度造成的“丰裕之中的贫困”，[37] 而是人口过多又没有足够的资源和生产能力与之相适应所导致的贫穷。解决这一类型的贫穷问题的办法恰恰应该与凯恩斯主义的“需求管理”相反。我们必须增加生产，进行“供给管理”。为了达到增加生产的目的，我们在相当长的时期中要勤俭建国，在可能的范围内适当减少购买力，以便积累生产资金；而不是刺激消费和投资来增加购买力，绝对不能采取本书所提到的类似建造金字塔那样的办法。[38] 凯恩斯在本书中提到的“有效需求的不足”是生产与消费的矛盾引起的。它是资本主义市场经济所固有的缺点。正是为了避免这个和其他的缺点，所以我国推行社会主义的，而不是资本主义的市场经济。

然而，在两个次要的方面，本书在实践上也有为我国参考的价值。首先，在我国经济运行过热时，我们也必须实施减少投资的“需求管理”，从而有必要去参照西方的做法。虽然这种管理的具体手段也不会在本书中发现，但是，它们存在于凯恩斯的门徒们根据他的理论而撰写的著作之中，特别是美国的汉森教授的著作之中。汉森教授根据本书的理论，全面地发展出了成套的抑制需求过多和补充需求不足的政策手段。[39] 其次，某些特殊的情况，如不久前存在的东南亚金融危机，也可能导致我国发生“需求不足”的现象。针对这一现象也有必要参照根据本书的理论而形成的西方国家的对策。

尽管本书的基本内容对我国的实践意义并不像它对西方国家那样重大，但本书的论述过程中却存在着一些概念和论点，而这些可以被称之为论述过程中的副产品的概念和论点，对我国还是具有借鉴意义。这里举下列两点作为例子：

第一，消费函数的概念。本书第8、9两章所论述的消费函数表明国民收入与消费之间的数量关系。虽然本书用“人性”来解释这一关系是错误的，[40] 但这一关系在事实上既存在于资本主义社会，也存在于社会主义社会，而且，还可以根据国民收入的统计数字而被计算出来。虽然消费倾向数值难于准确测定，但即使测定的数值是粗略的，那也对我国经济研究有用。以我国对资本主义国家的研究而论，消费倾向是西方国家生产与消费的矛盾的表现形式之一。它的数值可以显示西方国家的生产与消费之间的矛盾已经达到的程度，从而，有助于加深对它们经济运行的理解。另一方面，当我们研究自己国家的经济运行时，消费函数的测定对我国宏观经济的计划和调控是一个不可缺少的参照数据。例如，根据计划中的国民经济增长的速度，我们可以大致计算出下一年的国民收入，而根据下一年的国民收入数字，在消费函数已被测定的情况下，我们可以得知下一年的消费量和投资基金。这两个数字都是该年制订经济政策的重要依据。

除了消费函数以外，本书中的一些其他概念也有借鉴价值。例如，本书第10章提到的乘数论可以普遍适用于变量之间存在连锁反应的情况。又例如，本书第17章中关于货币特点的概念对我们了解社会主义市场经济中的我国的货币也有现实意义。

第二，慎重看待数学在经济学中的应用的论点。数学是一个有用的研究工具。虽然如此，数学在研究中所能取得的效果还要看它的应用是否恰

当。对经济学的研究来说，也是如此。正确的应用固然有助于获得有用的研究结果；错误的应用也会带来虚假的貌似科学的结论。这种结论不但无益于对现实的理解，反而把现实掩盖起来。针对传统的西方经济学者对数学的误用，凯恩斯在本书第21章第3节中作出了分析。他指出，经济现实中的变量往往是相互依赖的，而某些传统的学者却假设它们是独立存在的，从而用偏微分的方法得出一定的结论，而当他们把结论用于现实时，却又忘掉了这些结论赖以存在的假设条件。他把这种数学的使用称之为"伪数学方法"，并写道："在近来的'数理'经济学中，只能代表拼凑之物的部分实在太多了；这些部分的不精确的程度正和它们赖以成立的假设条件是一样的。假设条件使那些作者们能在矫揉做作和毫无用处的数学符号中，忘掉现实世界的复杂性和相互依赖的性质"。[41]

和凯恩斯的时代相比，数学目前在西方经济学中的误用程度和范围决不比过去为小。第二次世界大战以后，在萨缪尔森、希克斯等西方学者的影响之下，数学在西方经济学的应用已经达到非常普遍的程度。在这一学科的专业杂志和专门著作中，不用数学的文献已经不多。在数学化的大量文献中，有价值的作品固然存在，虚有其表以数学符号和公式来掩盖其内容空泛的著作也大量出现。处于这种情况下，凯恩斯对误用数学的批评仍然值得注意。此外，本书对股票市场利弊的分析、对资本主义市场机制的合理性提出的质疑等等都可以加深我们对资本主义经济运行的理解。

除了上述种种以外，本书第12章关于股票市场利弊的论述对我国如何驾驭股市具有参考价值。该章指出：股票市场的资金流动性有利于为长期投资筹集资金，但它也存在着难于避免的弊端，即为赌徒提供在短期中牟取暴利的手段。因此，驾驭股票市场的方针是，在保持股市的资金流动性的同时，尽量制止以牟取短期暴利为目标的投机行为。作为股票市场行家的凯恩斯的这些论断不但早已为股市的实践所证实，而且随着股票市场的发展，特别在目前的金融市场全球化的趋向中，越来越显示出它们的重要性。

总之，无论就本书的内容而言，还是就本书在论证其基本内容时所使用的一些概念和提出的一些论点而言，本书都具有一定程度的借鉴意义。因此，读者对待本书，应该和对待一般西方经济学的著作一样，应该"去其糟粕、取其精华"，以便达到"洋为中用"的目的。

高鸿业

[1] 《泰晤士报》，1946年4月22日。

[2] 哈里斯，“凯恩斯导读前言”，载汉森，《凯恩斯导读》，麦格劳-希尔公司，纽约，1953年，第9页。

[3] 明斯基，《约翰•梅纳德•凯恩斯》，麦克米伦公司，伦敦，1975年，第1页。

[4] 萨缪尔森，“论《通论》”，载哈里斯编《新经济学》，诺泼出版社，纽约，1948年，第146页。

[5] 汉森，《凯恩斯导读》，麦格劳-希尔公司，纽约，1953年。

[6] 为同原注相区别，本书译者注均用六角括号标出。

[7] 见本书序。

[8] 凯恩斯区别“古典学派”的方法与我们所使用的不相一致。我们根据马克思的区分方法，把1830年作为古典学派和其后的庸俗经济学的分界线；而凯恩斯则把本书出版前一切正统的西方经济学称为古典学派。两种区分方法代表重大的理论分歧。关于这种分歧，经济学说史的著作一般都加以说明，这里不再重复。

[9] 这里用旧货币数量论的名称以便和其后的新货币数量论相区别。

[10] 例如，见本书第19章。

[11] 拜耳与克里斯多尔编，《经济理论的危机》，基本书籍出版社，纽约，1981年，第5页。

[12] 萨缪尔森，“论《通论》”，第148～149页。

[13] 关于解决危机和失业问题的对策或政策，凯恩斯的追随者，特别是美国的汉森教授，出版了大量的著作。

[14] 萨缪尔森，“论《通论》”，第149页。

[15] 本书，第206页。

[16] 希克斯，“凯恩斯先生和(古典学者)”，载《计量经济学杂志》，1937年，第147～159页。该文被转载于许多论文集中，其中一本为：林道沃编，《宏观经济学论文集》，自由出版社，纽约，1968年，第53～60页。

[17] 本书第70页。

[18] 见本书第17章，第3节。

[19] 汉森，《凯恩斯导读》，第159页。

[20] 为简单起见，我们使用元为单位。当然，可以用亿元或10亿元为单位。

[21] 假设折旧等于零。

[22] 本书第24章第394页。

[23] 哈勃勒，《繁荣与萧条》，联合国出版，纽约，1946年，第143页。

[24] 《资本论》，第1卷，人民出版社，1975年版，第132～133页。

[25] 《资本论》，第1卷，第133页。

[26] 同上，第133页。

[27] 《剩余价值理论》，第2卷，人民出版社，1975年版，第571页。

[28] 布劳，《约翰•梅纳德•凯恩斯》，麦克米伦公司，伦敦，1990年，第60页。

[29] 伊顿，《马克思反对凯恩斯》，劳伦斯与维希哈特公司，伦敦，1951年，第10页。

[30] 参见庇古，《脱离充分就业的失误》，麦克米伦公司，伦敦，1945年。

[31] 参见哈里斯编，《新经济学》，载汉森，《凯恩斯导读》，第211～212页。

[32] 布劳，《约翰•梅纳德•凯恩斯》，第1页。

[33] 例如，见本书第12章。

[34] 例如，见本书第17章。

[35] 明斯基，《约翰•梅纳德•凯恩斯》，第56～68页，第145～169页；戴维森，“后凯恩斯主义经济学”，载拜尔与克里斯多尔编，《经济理论的危机》，第151～173页。

[36] 威利斯，“理性预期的再革命”，载拜尔与克里斯多尔编《经济理论的危机》，第81～94页；克里斯多尔与帕拉依斯，《宏观经济学的争论》，惠特谢夫公司，纽约，1994年，第5页。

[37] 本书第36页。

[38] 我们在这里这样说，并不否定生产的最终目的是为了消费，而是想指出：在目前，由于我国生产设备和科学技术均相对落后，以致劳动生产率比较低微，所以必须节约消费，把腾挪出来的资金用于生产设备和科学技术的建设，以便提高劳动生产率，从而最终达到西方发达国家的消费水平。至少在资本主义发展的早期，目前发达的西方国家在当时不但不强调“生产的最终目的是为了消费”的观点，反而崇尚抑制消费的节俭。时至今日，诺贝尔经济学奖获得者，索洛的新古典增长模型的结论之一为：人均资金低微的发展中国家必须节约消费，以便积累资金来提高其人均资本的数值，最终提高自己的劳动生产率和消费水平。

[39] 其中最著名的一本是《财政政策与经济周期》，诺顿公司，纽约，1941年。

[40] 本书第8章第3节。

[41] 本书第311页。

序

本书主要是为我的同行经济学者而撰写的。我希望其他人也能看懂它。但是，它的主要目的在于论述有关理论的困难问题，而这一理论的应用在本书中则仅处于次要地位。因为，如果正统经济学说有错误之处，那么，错误不在于它的被精心树立起来的在逻辑上前后一致的上层建筑，而在于它的假设前提缺乏明确性和一般性。这样，除非使用高度抽象的辩解和相当多的争论，我就不能达到我的目的，来说服经济学者，使他们能以鉴别真伪的态度重新考察他们的某些假设前提。我的意图是想使辩解和争论尽量少一些。但是，我认为，重要之点是：不仅要对我的观点加以解释，而且还要说明在哪些方面我的观点不同于现在流行的理论。我预计，那些根深蒂固地置身于被我称之为"古典学派理论"的人会徘徊于两种意见之间：一种意见认为我完全错了，另一种则相信，我没有任何新东西。或者还会有第三种意见。谁是谁非，让其他人加以判断。我在本书中进行争论的段落旨在于提供一些素材，以便使别人能作出判断的答案。如果为了使分歧明确化，我在争论中的文字过于尖锐，那么，我必须请求谅解。我自己在许多年中坚持并且确信我现在所抨击的理论，从而，我认为，我不会不知道该理论的优点。

争论中的问题的重要性是无以复加的。如果我的意见正确，那么，我首先要说服我的同行经济学者们，而不是一般的群众。在争论的目前阶段，虽然欢迎一般群众参加，但他们只能是旁听者，旁听作为争论一方的一位经济学者把他与同行们之间的深刻的意见分歧明确地提出来。这些分歧在目前几乎使经济理论失掉其现实作用，并还会继续如此，一直到分歧得以解决时为止。

关于本书和我在五年前出版的《货币论》之间的关系，对我而言很可能要比对其他人更加清楚一些。被我认为是经过数年思索的思想

的自然演变，有时却可以被读者当做为使人感到混淆的观点的更改。这一使人感到混淆之处并不由于我迫于需要而改变使用的名词而得以减轻。这种名词的改变将在本书的行进过程中加以指出。然而，二书之间的大致关系可以概述如下。当我开始撰写我的《货币论》时，我仍然沿袭着传统的思路，把货币的影响看成好像与供给和需求的一般理论无关的东西。当我完成该书以后，我取得了一些进展，倾向于把货币理论变成一个总产量的理论。现在看来，我之未能从传统的先入之见解脱出来表现为该书理论部分的显著错误(即第3、4编)，因为，我没有对产量水平的改变的作用加以彻底的论述。我的所谓"基本公式"不过代表在既定产量的假设条件下的瞬息间的图像。它们试图说明：在产量为既定的假设条件下，为什么会有各种力量造成利润失衡，从而使产量必须加以改变。但是，对不同于瞬息间的图像的动态发展却未能给予全面的论述并且还是非常含糊不清的。与此相反，本书已经演化成为一本主要研究什么力量或因素决定整个社会产量和就业量的改变的著作；而且，在本书中，虽然货币被认为是在经济制度中占有重要和特殊的位置，但是，货币在技术方面的细节则略去不论。我们会看到，使用货币的经济制度基本上是这样一个制度；在其中，对将来的看法的改变不仅可以影响就业的方向，而且还可以影响就业的数量。然而，在分析这样一个制度的经济行为时，我们所使用的方法仍然是供给和需求之间的相互作用；从而，通过这种方法，我们的方法和基本的价值论就能结合在一起。这样，我们就得到一个更加具有一般性的通论，而我们所熟悉的古典学派的理论则成为通论中的一个特殊事例。

像这样一本自辟蹊径的书籍的作者，如果他想避免过多的错误之处，那么，必须在很大的程度上，依靠批评和交流。如果一个人单独进行思考的时间太长，那么，他会暂时相信愚蠢的东西，甚至达到令人惊奇的程度。特别在经济学(以及其他的伦理道德科学)中，由于经常不可能对人们的构思进行有决定性的检验或试验，情况更是如此。本书的写作，甚至比我在写作《货币论》时，更加经常地得力于R.F.卡恩先生的建设性的意见和批评。如果没有他的建议，那么，本书的很多部分不会达到现在这样的水平。我还从琼·罗宾逊夫人、R.G.霍特

里先生和R.F.哈罗德先生那里得到许多帮助。哈罗德先生校阅了清样。剑桥皇家学院的本苏珊巴特先生编纂了索引。

对于作者而言，写作本书是一个长期的挣扎过程，以求规避传统的思想和说法。如果作者对这些思想和说法的攻击是成功的话，那么，大多数读者在阅读本书时，也会持有同感。本书以如此复杂的方式所表达的思想却是很简单的。困难之处并不在于新思想，而在于旧学说。这些旧学说，对于我们这些大多数受其哺育而成长起来的人而论，已经深入到我们头脑中的每一个角落。

J.M.凯恩斯

1935年12月13日

第一编 引论

第一章 何谓通论

我把本书命名为“就业、利息和货币通论”，用以强调其中的“通”字。这一命名的目的在于使我的论点和结论能与古典[1]学派对同一问题的论点和结论加以对照。正如它在过去一百年中所做的那样，不论在实践上还是在理论上，古典学派的理论支配着我这一代的统治阶级和学术界的经济思想，而我自己也是被这种传统思想哺育出来的。我将要进行争辩，说明古典学派的假设条件只适用于特殊情况，而不适用于一般通常的情况。古典学派所假设的情况是各种可能的均衡状态中的一个极端之点。此外，古典理论所假设的特殊情况的属性恰恰不能代表我们实际生活中的经济社会所含有的属性。结果，如果我们企图把古典理论应用于来自经验中的事实的话，它的教言会把人们引入歧途，而且会导致出灾难性的后果。

---

[1] “古典经济学者”是马克思所首创的名词，用以泛指李嘉图和詹姆斯·穆勒以及他们的前辈们。这就是说，泛指集大成于李嘉图经济学的古典理论的那些创始人。我已经习惯于在“古典学派”中纳入李嘉图的追随者，即那些接受李嘉图经济学并加以完善化的人，包括(例如)J.S.穆勒、马歇尔、埃奇沃思以及庇古教授。我这样做，也许犯了用语不当的错误。

马克思对英国古典政治经济学的划分与凯恩斯不同。前者的划分终止于李嘉图。在目前，西方学者对古典学派的划分和凯恩斯也并不一致。他们所说的古典学派大致终止于J.S.穆勒；而把兴起于1870年以后、包括马歇尔、埃奇沃思、庇古等人在内的西方学说称之为“新古典学派”。——译者

第二章 古典经济学的假设前提

大多数论述价值论和生产论的著作主要既研究定量的资源如何在各种不同用途之间进行配置，也研究在使用这一定量资源的前提下，各种资源的相对报酬及其产品的相对价值如何得以决定。[2]

还有，关于现有可用的资源，如适合于就业的人口的多寡、自然财富的规模以及已被积累起来的资本设备的数量，这些著作往往使用对既定数量进行描述的方法加以处理；但是，关于何种力量在现有可用的资源中决定实际使用量的大小的纯理论则很少以详尽的方式加以考察。如果说这种纯理论根本没有被考察过，那当然是没有根据的。因为，针对就业量的波动的论述为数众多，而且，每一个论述都涉及上述的纯理论。我要说的是：并不是这一主题受到忽视，而是作为这一主题基础的基本理论被认为是如此简单和明显，以至它最多只能被稍微提及一下。[3]

I

我认为，虽然对它们几乎未加讨论，古典学派的就业理论——被认为是简单和明显的——奠基于两个基本假设前提之上。[4] 这两个假设前提是：

1.工资等于劳动的边际产品。

就是说，一个就业的人所得到的工资等于就业量减少一人所损失的产值(减去由于产值的下降而免去的开支之后)；然而，二者的相等是

有限制条件的，因为，根据有关的原理，当竞争和市场具有不完全性时，二者的相等会受到破坏。

2.当就业数量为既定时，工资的效用等于该就业数量时的边际负效用。

就是说：每一个就业者的实际工资正好足以(按照就业者自己的估计)诱使实际就业的人继续维持原有的就业数量；类似于第一个假设前提的竞争不完全性的限制条件，第二个假设前提中所说的相等会由于劳动者联合成为工会组织而遭受破坏。[5] 在这里，负效用必须被理解为由于种种原因，一个人或一群人宁愿失业而不愿接受被他们认为其效用低于某一最低限度的工资。

第二个假设前提与所谓"摩擦"失业并不矛盾。因为，把第二前提应用于现实时，理所当然地应该容许在调整过程中存在的各种不完善之处，而这种不完善之处使得充分就业不能继续存在。例如，由于估算错误或时断时续的需求，专业化的资源的比例暂时失调可以导致失业；或者，由于未预见到的变动而导致的时间的拖延；或者，从一种工作转移到另一种工作所必须有的时间；由于这些原因，在一个非静态的社会中，总会存在着"在不同工作中转移"中而失业的资源。除了"摩擦"失业之外，第二个假设前提也与"自愿"失业并不矛盾。"自愿"失业系指：由于法律规定、社会成规，由于为了能以集体的力量来进行工资协议而形成的工会组织，由于对变革的反应迟钝或者单纯由于人的顽固性，人们拒绝接受相当于他们的边际生产率的产品价值的报酬而去工作。[6] "摩擦"失业和"自愿"失业已经构成失业的全部范畴。古典学派的假设前提不容许第三类失业范畴的存在，这个第三类范围将在以下被我定义为"非自愿"失业。

在这些限制条件的范围内，按照古典学派的理论，就业的资源数量系由这两个假设前提所决定。第一个前提提供就业的需求曲线；第二个提供就业的供给曲线；而就业的数量则决定于边际产品所带来的效用等于边际就业所带来的负效用之点。

根据以上所述，有可能增加就业量的方法仅有四种：

(a)改善组织机构和增强预见性，以便减少“摩擦”失业。

(b)减少以实际工资表示的劳动的边际负效用，从而在每一实际工资下，会有更多的劳动者愿意工作；这样会减少“自愿”失业。

(c)工资品行业中的边际实物劳动生产率的增加 [7] (采用庇古教授的便于使用的工资品这一名词来表示，其价格可以决定货币工资的效用大小的物品)。

(d)非工资品的价格相对于工资品价格的增加，与此同时，非工资收入者把开支从工资品转移到非工资品上去。

据我了解，以上是庇古教授的《失业论》的实质性内容——唯一存在的对古典学派的就业理论的详细论述。 [8]

II

古典学派的两种失业范畴能概括全部失业现象吗?事实是：总有一些人愿意接受现行工资而工作，但却无工可做。大家承认，按照现行的货币工资，只要存在着需求，一定会有更多的人就业。 [9] 古典学派认为，这种现象与他们的第二个假设前提并无矛盾之处。他们争辩道：虽然对劳动的需求在全部愿意为现行的货币工资而工作的人全部就业以前已经得到满足，但这却是由于劳动者之间的公开或暗中的不为少于现行工资而工作的协议。他们还说：只要劳动者整体同意降低货币工资，更多的人就会得以就业。如果情况确实如此，那么，这种失业，虽然看上去显然是非自愿的，但却不完全如此。它应被归纳到上述的“自愿”失业的范畴，因为，这种失业是由于集体协议工资等原因而造成的。

这就引起了两点值得考察之处：第一点牵涉到劳动者对实际工资和货币工资的态度，而这一点在理论上并不重要，但第二点却具有关键性的意义。

我们暂时假设，劳动者不准备接受较低的货币工资而工作，从而，现行的货币工资水平的降低会通过罢工或其他手段导致已经就业的一部分劳动者退出劳动市场。这是否能证明现行的货币工资能准确地衡量劳动者的边际负效用?不一定如此。因为，虽然降低现行的货币工资会导致一部分劳动者退出就业，但如果工资品的价格上升，以致现行的货币工资所能购买到的工资品较前为少时，却不一定导致同一后果。换句话说，实际的情况可能是：在一定的范围内，劳动者所要求的是一个最低限度的货币工资而不是一个最低限度的实际工资。古典学派一向暗中假设着，这不会在实质上改变他们的理论。但是，事实并非如此。因为，如果劳动的供给函数不把实际工资作为它的唯一的自变量，[10]那么，古典学派的论点就会完全崩溃，从而使实际的就业量不能得以确定。[11]他们似乎没有理解到，除非劳动的供给仅仅是实际工资的函数，他们的劳动供给曲线会随着每一次价格的变动而改变。这样，他们的方法与其非常特殊假设条件是分不开的，从而不能被用来处理更加一般的情况。

日常的经验也毋庸置疑地告诉我们：劳动者要求得到的(在一定限度内)是一定量货币工资而不是实际工资的情况远不是一种可能性，而是正常的事例。虽然劳动者通常会抵抗货币工资的削减，但当工资品的价格上升时，他们并不拒绝工作。人们有时说，劳动者抵抗货币工资的下降而不抵抗实际工资的下降是不合乎逻辑的。由于下面(第18～19页)提供的理由，这可能不像骤然看来那样的不合逻辑；而且，正如我们在以后所要看到的那样，事实也是如此。但是，不论是否合乎逻辑，经验表明，劳动者确实是按此行事的。

此外，作为经济萧条的特征的失业是由于劳动者拒绝接受货币工资削减的论点显然没有得到事实的支持。断言美国在1932年的失业问题不是由于劳动者顽固地拒绝接受货币工资的削减，便是由于他们执拗地提出对实际工资的要求超过经济机构的生产率所可能提供的水平这一说法是很难令人信服的。经验表明：在劳动者既没有明显改变最低实际工资要求，又没有明显改变他们的生产率时，却存在着巨大的就业量的变动。劳动者在萧条时期决不比在高涨阶段更加不讲道理——

实际情况确实如此。他们的物质的劳动生产率也并不更少一些。这些来自经验的事实构成确凿的理由来怀疑古典学派的分析是否恰当。

如果能对货币工资的变动和实际工资的变动之间的实际关系作出统计考察，那会是饶有兴趣的。关于某一具体行业的变动情况，我们会期望实际工资的变动和货币工资的变动具有相同的方向。但以整个的工资水平的变动情况而言，我设想统计考察会发现：货币工资的变动和其相对应的实际工资的变动通常远不具有相同的方向，而几乎总是方向相反的。就是说，可以发现：当货币工资上升时，实际工资下降；而当货币工资下降时，实际工资上升。这是由于在短期内，下降的货币工资和上升的实际工资各自出于独立存在的原因而很可能与就业量的减少有关；劳动者在就业量减少时较易于接受工资的削减，而在同一的就业量减少的情况下，实际工资不可避免地要上升，其原因在于：当产量减少时，劳动者在同一数量的资本设备下的边际生产率会增加。

如果现行的实际工资确实是一个最低限度，从而在低于这一限度的情况下，愿意工作的劳动者不会超过现在的就业量，那么，除了摩擦失业以外的非自愿失业就不会存在。但是，认为实际情况一定如此则是荒谬的。因为，按照现行的工资，即使工资品的价格上升，通常总可以雇佣到比现行就业数量还要多的劳动者；由此可见，实际工资是下降的。如果这是正确的话，那么，用现行的货币工资能购买到的工资品就不能准确地代表劳动的边际负效用，从而第二个假设前提不能成立。

然而，还有一个更加基本的反对意见。第二个假设前提来源于一种想法，即：劳动者的实际工资取决于劳资双方在工资上的协议。古典学者们当然承认，双方协议的是货币工资[12]；甚至也承认，被劳动者认为是可以接受的实际工资并不完全与当时的货币工资的大小有关。虽然如此，他们仍然认为，协议所规定的货币工资决定了实际工资的大小。因此，古典学派的理论认为，只要劳动者接受货币工资的削减，他们的实际工资便会降低。实际工资趋于同劳动的边际负效用相等这一假设前提显然意味着：劳动者自己可以决定他为之而工作的实际工资，虽然不能决定在这一工资水平的就业量。

简言之，传统的理论认为：劳资双方的工资协议决定了实际工资；从而，假设在雇主之间存在着自由竞争，而在劳动者之间又没有限制性的工会组织，那么，如果后者愿意，后者可以使他们的实际工资等于在同一工资下雇主们提供的就业人数的边际负效用。如果不是这样的话，那么，就不再有任何理由来期望实际工资和劳动的边际负效用之间的等同趋向。

必须记住，古典学派的结论并不仅仅意味着：一个单个的劳动者可以通过接受被另一个劳动者拒绝接受的较低工资而得到就业机会；这一结论还企图被应用于劳动者的整体。这一结论被认为可以同样被应用于封闭的和开放的社会，而并不受到开放社会的特点的影响，或者一个国家削减货币工资对该国的外贸的影响。这些当然都完全处于本书所讨论的范围以外。这一结论也不考虑以货币衡量的工资总额的减少对银行制度和信用状况引起的某些反应这种间接的影响；这些影响将在第19章中详加论述。他们的结论只是奠基于一个信念，即：在一个封闭的社会中，当货币工资的一般水平降低时，至少在短期内，实际工资必将有某些下降，虽然下降的程度并不总是成比例的；也许会有例外，但例外情况并不重要。

实际工资的一般水平取决于劳资之间的对货币工资的协议这一说法并不具有显而易见的正确性。奇怪的是：很少有人企图证实或推翻这一说法，因为，这一说法与古典理论的一般论调远远不相一致。古典理论引导我们来相信：价格取决于以货币表示的边际直接成本，而货币工资又在很大程度上决定边际直接成本。因此，如果货币工资有所变动，那么，按照古典学派的理论，价格会作出几乎相同比例的变动，从而使实际工资和就业水平基本上与变动前一样。劳动者所经受的任何少量的增益与损失会由边际成本中的其他部分的损失和增益来抵消，从而使边际成本保持不变。[13] 古典学派之所以未能遵循这一思路追究下去，其部分原因在于他们的已经形成的信念，认为劳动者可以决定自己的实际工资，其另一部分的原因也许在于他们的先入之见，认为价格取决于货币数量。而且，劳动者总是可以决定自己的实际工资这一命题，一旦被接受下来，又和劳动者总是可以决定他们自

己愿在何种实际工资下达到充分就业(即在一既定实际工资下的最大就业量)混淆在一起。

综上所述，对古典学派的第二个假设前提，我们有两个反对意见。第一个反对意见牵涉到劳动者的行为。在货币工资不变的情况下，由于价格上升而导致的实际工资下降一般不会使在现行工资下的劳动供给量低于价格上升前的实际就业量。如果说会使劳动供给量低于价格上升前的实际就业量的话，那就等于说：现在的失业者虽然愿意在现行的工资下就业，但却会在生活费用稍微上涨时，拒绝为现行工资而工作。然而，这一古怪的假定却贯穿在庇古教授的《失业论》[14] 的全书之中，这也是正统学派的追随者们在暗中所假定的东西。

但是，另外一个较为基本的反对意见将在本书的以下各章加以发展。这个反对意见来源于我们不同意工资协议可以直接决定实际工资的一般水平这一假设条件。就假设工资协议可以决定实际工资而论，古典学派暗中塞进了这个不恰当的假定。因为，对于全部劳动者的整体而言，可能不存在任何办法来使相当于货币工资的一般水平的工资品等于现行的就业量的边际负效用；也可能不存在任何途径，使劳动者全体能够通过它与雇主们对货币工资的讨价还价来把实际工资改变到某一既定的水平。这就是我们的论点。我们将致力于证明：决定实际工资的一般水平的是某些其他的因素。说明这一问题将是本书的主题之一。我们将进行争辩并且指出：对于我们生活于其中的经济制度在这一方面的运行，一向存在着原则性的误解。

III

虽然在个人或集体之间的围绕着货币工资的讨价还价往往被认为可以决定实际工资的一般水平，而在事实上这种讨价还价所关心的却是不同的事物。由于劳动者的流动性不够完善，从而工资不能精确地反映不同职业的真正的有利之处，所以任何个人和集体如果容许他们的货币工资作出相对于其他人的货币工资的削减，那么，削减就会使

他们的实际工资相对地下降。这已构成充分的理由来使他们抵抗货币工资的削减。另一方面，要想抵抗对一切劳动者影响相同的由于货币购买力改变而造成的实际工资的每一次下降却是不现实的。事实上，来自这种方式的实际工资的下降一般不会遭受抵抗，除非下降的幅度达到极端的程度。此外，在少数几个行业中抵抗货币工资的削减所引起的对增加就业量的阻碍，其严重性要远低于全部行业对实际工资的削减加以抵抗时所引起的同一阻碍。

换句话说，对货币工资的讨价还价主要是影响实际工资总量在不同劳动者集体之间的分配，而不是影响每一个就业者的平均实际工资。我们将会看到，后者取决于一系列不同的因素。一群劳动者通过联合而形成工会组织的作用在保护他们的相对的实际工资。实际工资的一般水平则取决于经济制度中的其他因素。

因此，值得庆幸的是：与古典学派相比，劳动者倒是更加合理的经济学者，虽然他们是在下意识中做到这一点的。以他们抵抗货币工资的削减而论，即使这时的工资的实际购买力大于现行的就业量的边际负效用，他们也会这样做，因为货币工资的削减往往限于个别的行业，并且很少，或者从来就不涉及全体劳动者。相反，他们并不抵抗货币工资不变时的实际工资的降低，因为，这种降低会和总就业量的增加联系在一起。除非降低到如此程度，以致实际工资有可能下降到现行就业量的边际负效用之下。每一个工会都会采取一些手段来抵抗货币工资的削减，不论削减的数量小到何种程度。但由于没有一个工会会梦想到对每一次的生活费用的上涨举行罢工，所以工会并没有对就业量的增加设置障碍，而古典学派却把设置障碍的责任加在工会的头上。

IV

现在，我们必须给第三种类型的失业，即严格的“非自愿”失业下一定义。对这种类型的失业，古典学派不承认其存在的可能。

显然，我们所说的“非自愿”失业并不指工作还没有消耗掉人们的全部工作能力以前的状态。一天工作八小时并不由于人们的精力能维持十小时的工作而被称为失业。如果有一批劳动者由于他们不愿意接受少于某种水平的实际工资而进行劳动，那么，我们也不把他们当做“非自愿”失业者。此外，为了方便起见，也把“摩擦”失业排除在我们所定义的“非自愿”失业之外。这样，我作出定义如下：如果当工资品的价格相对于货币工资作出微小上升时，为了现行的货币工资而愿意工作的劳动供给总量和在同一货币工资之下的对劳动的需求总量都大于现行的就业量，那么，人们便处于非自愿失业状态。另一个可供选择的、其实质内容完全相同的定义将在下一章中加以说明(下面第28～39页)。

根据这一定义，第二个假设前提所假定的实际工资和就业的边际负效用的相等在现实的意义上就相当于“非自愿”失业不存在的情况。[15] 我们把这种没有“非自愿”失业的情况称之为“充分”就业。在这样的定义之下，“摩擦”和“自愿”失业并不与“充分”就业发生矛盾。我们将会发现：这与古典理论的其他特征也是吻合的，而古典理论最好应被称为充分就业条件下的分配理论。只要现实符合古典学派的假设前提，上述意义的非自愿失业是无从发生的。[16] 因此，所有的失业必须来自“从一个工作转移到另一个工作之间的”暂时性的失业、或者来自对高度专业化的资源的时断时续的需求、或者来自工会的不让非工会人员就业的“限雇原则”。[17] 这样，如果接受古典传统的经济学者忽视了作为他们的理论基础的特殊假设前提，那么，他们必然会作出在逻辑上完全符合他们假设前提的结论，即：所有的失业(除了所承认的例外以外)归根结蒂是由于没有工作的生产要素拒绝接受相当于它们的边际生产率的报酬。[18] 古典学派的经济学者可能同情劳动者对削减货币工资的抵抗，也可能承认，为了对付暂时性的局面而接受货币工资削减并非明智之举；但是，对科学的忠诚会迫使他来宣称：无论如何，这种对货币工资的削减的拒绝是问题的最终原因。

显然，如果古典理论仅适用于充分就业的事例，那么，把它应用于非自愿失业的问题就是错误的——假设这种问题是存在的话(谁能否定它的存在?)。古典学派的理论家们很像置身于非欧氏世界的欧氏几何

学家们；这些人发现，他们看到的显然为平行的线段却会相交，于是便指责线段没有画直——作为唯一的能够解决矛盾的出路。然而事实上，除了推翻平行线的假设条件以及建立一个非欧氏几何学以外，并不存在着别的出路。类似的事情也要求今天的经济学者去做。我们需要推翻古典理论的第二个假设前提并且建立一个使严格意义上的非自愿失业成为可能的运行方式的理论体系。

V

在着重指出我们与古典理论体系的分歧时，我们不应忽视一个重要的共同之点。因为，正同过去一样，我们将维持第一个假设前提，仅使它受到和在古典理论中相同的限制条件。我们必须在此稍停一下，来考虑这一做法所牵涉到的是什么。

它意味着：在既定的组织结构、设备和技术的条件下，实际工资和产出数量(从而和就业量)是唯一相关的，因此，一般说来，只有在实际工资率下降时，就业量才会伴随着实际工资的下降而增加。[19] 我并不想对被古典经济学者(正确地)宣称为不可缺少的这个事实提出不同意见。在既定的组织结构、设备和技术的条件下，每一个劳动者所争取到的实际工资与就业量具有唯一(负)相关的关系。这样，如果就业量增加，那么，在短期内，每一个劳动者所得到的以工资品表示的报酬一般必然下降，从而利润上升。[20] 这不过是大家熟悉的命题的另一个方面，该命题为：在正常情况下，各行业的运行会在短期内受到收益递减的限制，而在短期内，设备等都被假设为不变；因此，工资品行业中的边际产品(它们决定实际工资)必然随着就业量的增加而减少。的确，只要这一命题能够成立，任何增加就业的手段必然会导致边际产品的减少，从而，会减少以这种产品所衡量的工资率。

但是，当我们把第二个假设前提推翻以后，虽然就业量的减少必然会使劳动者得到在数值上等于较多数量的工资品的工资，然而，就业量的减少却不一定是由于劳动者要求提高以工资品计算的工资而引

起的；从而，劳动者愿意接受较低的货币工资未必能解决失业问题。我们在这里所涉及的工资论以其与就业的关系只能留待至第19章及其附录，才能加以说明。

VI

自从萨伊和李嘉图时期以来，古典经济学者们都在讲授供给创造自己的需求的学说——其大意是：全部生产成本必须直接或间接地被用来购买所生产出来的产品，但对该学说，他们并没有很清楚地加以说明。

在约翰·穆勒的《政治经济学原理》中，该学说被明白地陈述如下：

> “构成偿付商品的手段的东西还是商品。每人所持有的偿付其他人的产品的手段就是他自己所拥有的产品。既然如此，所有的卖者不可避免地会成为买者。如果我们能突然使一国的生产能力加倍，那么，我们会在每一个市场上使供给加倍。但是，与此同时，我们也会使购买力加倍。每人都会具有双倍的需求和供给。每人所购买的是过去的两倍，因为，他在交换中能提供给别人的也是过去的两倍”。[21]

作为该学说的一个推论，任何具有购买力的个人的节制消费的行为被认为必然会使由于节制消费而解放出来的劳动和商品被用于生产资本品的投资。下面引自马歇尔的《国内价值的纯理论》的一段话可以显示传统的说法：[22]

> “一人的全部收入都是被用于购买劳务和商品的。当然，人们常常听到：一人花费掉其一部分收入，并且储蓄剩下的部分。但是，大家熟悉的一条经济学公理说道：一人用其收入的储蓄部分来购买劳动和商品的情况正是和他用他的被称为消费部分来购买劳动和商品的情况相类似的。当他企图从所购买到的劳动和商品

中得到现在的享受时，这被称为他在进行消费。当他使得他所购买的劳动和商品被用于生产他在将来可以从其中得到享用物的财富时，这被称为他在进行储蓄”。

要想从马歇尔的较后的著作[23]中或从埃奇沃斯或庇古教授的著作中找到类似的话确实是不容易的。该学说在今天从来不以这种简陋的形式出现。虽然如此，它仍然是整个古典理论的一个基础；没有前者，后者便要崩溃。现在的经济学者在是否同意穆勒的说法上可能要踌躇一下，但他们在接受以穆勒的说法作为前提而得到的结论并不会表现犹豫。例如，这种被确信不移的观点贯穿于几乎是全部庇古教授的著作。他相信，除了会增加摩擦以外，有无货币并不会造成实质性的后果；[24]他相信，生产论和就业论可以(像穆勒所做的那样)根据“实物”数量的交换而得以建立，与此同时，货币可以在其后的一章中以无关宏旨的方式被引入进来。这种被确信不移的观点是古典传统的现代化说法。现时的思想仍然深深地浸泡在这种想法之中，认为如果人们不以一种方式把钱花掉，那么，也会以另一种方式这样做。[25]战后的经济学者确实很少能以前后一致的方式成功地维持这一观点；因为，他们在今天的头脑中已经过分地充满了相反的思想倾向，已经充满了过于明显地与他们以前的观点发生矛盾的经验事实。[26]但是，他们没有从中得出足够深远的结果，从而也没有修改他们的基本理论。

在《鲁滨逊飘流记》故事的交易不存在的经济中，个人的收入完全来自他的生产活动。他所消费掉的或保存下来的事实上是、而且只能是他自己生产活动的产物。古典学派把故事中的经济当做现实世界，把由前者中所得到的结论应用于后者。古典学派错误的原因可能即在于此。然而，除此以外，生产成本总是能从由于需求而造成的销售所得中全部收回这一古典学派的结论具有很大的可信性，因为，很难把它与另一个看来和它相似的正确命题分开，而后一个命题是：在社会中从事某一生产活动的各生产要素的收入总量必然等于这一生产活动的生产物的价值。

同样地，人们很自然地会设想：如果一人能增加自己的财富而又显然没有从其他人那里取走任何东西，那么，他必然也会增加整个社会的财富；因此(正如刚才引用的马歇尔的话那样)，一个人的储蓄行动不可避免地会导致出与之相对应的投资行动。因为，按照相同的道理，也可以不容置疑地说：个人财富净增量的总和必然正好等于社会财富净增量的总量。[27]

无论如何，那些以如此方式思索的人都受到了视觉上的幻象之骗；视觉上的幻象把本质上不同的事物看成似乎相同的东西。这些人错误地设想在节制现在的消费和准备将来的消费之间存在着自行协调的关系；而在事实上，决定后者的动机与决定前者动机之间并不存在着任何单纯的联系方式。

这样，把社会总产量的需求价格和其供给价格假设为相等的说法可以被当做为古典理论的"平行线公理"。如果承认这一点，那么，其他各点便会随之而来——私人和国家从事节俭为社会带来的利益、看待利息率的传统的态度、古典学派的失业论、货币数量论、自由放任在对外贸易上必然会带来的利益，如此等等。对于所有这一切，我们将要提出疑问。

VII

在本章以上的各个地方，我们指出：古典学派的理论依次取决于下列的假设条件：

(1)实际工资等于现行的就业量的边际负效用；

(2)严格意义上的非自愿失业并不存在；

(3)供给创造自己的需求，其意义为：在产量和就业的任何水平，总需求的价格都等于总供给价格。这三个假设条件在实质上可以说是

同一事物，因为，三者的存在与否必须是共同的；三者中的任何一个在逻辑上牵涉到其他两个。

---

[1] 这符合李嘉图的传统。因为李嘉图公开表示他对国民收入的数量不感兴趣；他对待国民收入的分配则完全不同。在对分配有兴趣这一点上，他正确地评价他的理论的特点。但他的后继者，由于目光不够清晰，却把古典理论用于有关财富来源的问题。请看李嘉图在1820年10月9日给马尔萨斯的信："你认为，政治经济学是对财富的性质和来源的研究——我认为，它应该研究各个阶级如何瓜分它们共同创造的社会产品的规律。无法得到有关其数量的规律，但比较可靠的关于比例的规律却可以被找出来。每一天，我都更加确信：前者的研究是徒劳的，而只有后者才是经济科学的真正目的"。

[2] 例如，庇古教授在《福利经济学》(第4版，第127页)中写道(我加的重点号)："在讨论的整个过程中，除非明确指出例外的情况，我们略去某些资源的非自愿的失业这一事实。这样做并不影响论证的实质，而却可以使问题简单化。"两相对照，李嘉图公开放弃研究整个国民收入数量的任何企图，而庇古教授在一本专门从事研究国民收入问题的著作中，却声称：同一理论适用于非自愿失业存在和不存在时的情况。

[3] 这两个基本假设前提可以用下列的图形加以说明。下列的图形是目前西方经济学的劳动需求和供给曲线： 图中纵轴的实际工资代表工资(劳动者在一定时间中所能得到的报酬)所能买到的实物量，如若干食品、衣着等。由于这些实物具有效用，所以图中的实际工资也代表效用量的多寡。按照西方经济学的假设，"理性的人"是厌恶劳动的，因为，劳动会产生负效用。由于这一原因，所以只有当劳动者得到的实际工资能够补偿劳动者的负效用时，他才肯从事劳动，即就业。图中横轴的就业量代表整个社会劳动者的就业的数量。

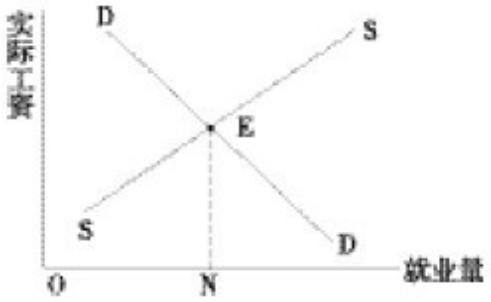

图中的SS曲线是劳动的供给曲线。它表示在不同的实际工资作为报酬的情况下劳动者愿意就业的数量。当实际工资较低时，即它仅能补偿较低水平的劳动负效用时，只有少量的劳动者愿意就业，也就是不很懒惰的劳动者愿意从事劳动。据说随着实际工资的提高，它所能补偿的负效用越大，一部分比以前就业的人较为懒惰的劳动者便会加入就业行列。换言之，愿意就业的劳动者随着实际工资的提高而增加。这就是凯恩斯所指的第二个假设前提。

图中的DD曲线是劳动的需求曲线。它表示在不同的实际工资水平下，企业家愿意雇用的劳动者数量。由于资本主义的生产系以利润为目的，所以只有当劳动的边际产品，即劳动者在生产上能给企业家带来的利益至少等于他的实际工资时，企业家才会雇用较多的劳动者。根据收益递减规律，据说劳动者的边际产品必然递减。因此，DD曲线向下倾斜。该曲线的意思是：随着实际工资的下降，企业家愿意雇用更多的劳动者。这就是凯恩斯所指的第一个假设前提。

根据上述两个前提，凯恩斯以前的传统学者否认非自愿失业的存在，因为，在图上的供求相等之点(均衡点)，一切愿意为现行的工资(由图上的EN表示)而工作的劳动者(由图上的ON表示)都已就业。按照传统的西方学者的说法，如果此时还有失业者存在，那不外乎来自两个方面的原因。一方面，处于转业状态的劳动者，即暂时性的所谓"摩擦失业"；另一方面，劳动负效用较大的人，也就是特别懒惰的人，他们嫌工资太低而不愿意就业，即所谓"自愿失业"。——译者

[4] 按照西方经济学的说法，工会被认为是破坏完全竞争的"垄断组织"。该组织往往人为地规定工资的水平(如每小时若干元)，从而使

人为规定的工资所代表的效用不能和劳动者由于劳动而遭受到的负效用相等。——译者

[5] 即人们嫌工资太低而宁肯失业。——译者

[6] 工资品系指劳动者生活中所需要购买的物品。生产这些物品的行业劳动生产率的增加意味着这些物品的价格降低，从而工资所代表的效用量增加。因此，一部分嫌工资太低而"自愿"失业的劳动者会加入就业行列。——译者

[7] 在下面第19章的附录中，将对庇古教授的《失业论》作更详细的论述。

[8] 参阅上面第9页注①庇古教授的引文。

[9] 这里劳动的供给函数即为上面的第二个假设前提。

[10] 这一点将在下面第19章的附录中详加论述。

[11] 因为在现代社会中，一般不用实物作为工资支付给劳动者。——译者

[12] 照我看来，这个论点确实含有大量的真理的成分，虽然货币工资变动的全部后果较此为复杂，正如我们在下面第19章所说明的那样。

[13] 参阅第19章附录。

[14] 因为，这时的实际工资正好等于劳动的边际负效用，从而意味着一切认为实际工资能够补偿他的劳动边际负效用的劳动者都已就业。因此，此时的失业者只能归之于"摩擦"或"自愿"的范畴。——译者

[15] 因为，第二个假设前提认为，实际工资总是和劳动的边际负效用相等的。——译者

[16] “限雇原则”是西方劳动经济学的术语。它的大致意思是：被雇用的劳动者必须属于工会。——译者

[17] 劳动、资本和土地被西方经济学称之为“生产要素”。这里的“生产要素”显然指劳动者而言。——译者

[18] 按照第一个假设条件，实际工资不但等于劳动的边际产品，而且，当劳动量增加时，劳动的边际产品还会由于收益递减规律而下降。——译者

[19] 该论点可述之如下：受到雇用的人为n个，其中第n个人每日为收获量添增1蒲式耳，从而工资的购买力为每日1蒲式耳。然而，第n+1人每日只为收获量添增 0.9蒲式耳，因此，除非小麦的价格作出相对于工资的上升，一直到每日的工资的购买力为 0.9时，就业量不能增加到 n+1人。这样，工资总额会是910(n+1)蒲式耳，而过去则为n蒲式耳。因此，如果增加雇用1人，那么，这必然牵涉到收入从原有被雇用的人手中转移到企业家那里。

[20] 《政治经济学原理》，第3编，第14章，第2节。

[21] 参阅该书第34页。

[22] J.A.霍布森先生在他的《工业的生理学》(第102页)中引用了上述穆勒的话之后，指出：马歇尔最早在他的《工业经济学》(*Economics of Industry*)(第154页)中已对穆勒的话加以评论：“但是，虽然人们具有购买力，他们可以不去使用它”。“但是”，霍布森先生继续写道：“马歇尔没有抓住这一事实的关键的重要性，并且他似乎把这种行为限于在‘危机’时期”。我认为，从马歇尔的较后的著作来看，这对马歇尔始终是一句公道的评语。

[23] 因为，按照古典学派的意见，“合乎理性的人”不会把货币闲置起来而不去让它增殖。可参阅《译者导读》的有关传统的货币数量论部分。——译者

[24] 参阅艾尔弗雷德·马歇尔和玛丽·马歇尔：《工业经济学》(第157页)："用不耐穿的材料制作衣服对工商业是不利的。因为，如果不把他的购买力用于添置衣服，他们会以其他方式用于给劳动者提供就业机会。"读者会觉察到，我是在再一次引用早期的马歇尔的话。写作《经济学原理》时的马歇尔已经具有足够疑虑程度，以致变为非常谨慎和模棱两可。但是，老的观点从来没有从他思想的基本假设中剔除出去。

[25] 罗宾斯教授的与众不同之处在于：他几乎是单独一人继续维持前后一致的思想体系，他的政策建议属于和他理论体系相同的类型。

[26] 在这里，个人和社会财富净增量系顺次指整个社会的储蓄和投资量而言。——译者

第三章 有效需求原理

I

在开始的时候，我们需要一些名词概念，其定义将在以后加以精确的说明。在既定的技术、资源和成本的条件下，企业家雇用一定数量的劳动者会使他具有两种支出：首先，他付给生产要素的支出(不把对其他企业家的支出包括在内)，以便补偿它们所提供的现行劳务的部分。这一部分被我们称之为所研究的就业量的要素成本。第二，支付给其他企业家的支出，以便补偿他们所提供的产品以及补偿他自己由于提供机器设备和不让机器设备闲置而遭受的牺牲。后者被我们称之为所研究的就业量的使用者成本。[28] 企业家由此而得到的产品的价值超过要素成本和使用者成本的这部分差额是企业家的利润，也被我们称之为企业家的收入。当然，从企业家的观点来看是要素成本的东西在生产要素看来是他们的收入。[29] 因此，要素成本加上企业家利润构成被我们称之为该企业家所提供的就业量的总收入。以如此方式来定义的企业家的利润应该是企业家使之最大化的数量，以便根据最大利润来决定他所提供的就业量为何。为方便起见，我们可以从企业家的方面来看，把一定数值的就业量所造成的总收入(即要素成本+利润) [30] 称之为该就业量的产品的卖价。[31] 在企业家看来，每一数值的就业量都有一个最低的预期卖价；如果卖价低于此最低数值，他便不会提供与之相应的就业量。这一最低卖价就是相应的就业量的总供给价格。[32] [33]

根据以上所述，在技术、资源和每一单位就业量的要素成本均为既定时，每一单个厂商和行业以及社会总就业量取决于企业家

对该就业量的产品所预期的卖价[34]。因为，企业家会致力于把就业量维持在能使预期的卖价超过要素成本的部分为最大的水平。[35]

令Z为雇用N个人时的产品的总供给价格，则Z和N之间的关系可以被写作为Z=Φ(N)；该式可以被称为总供给函数[36]。同样，令D为企业家雇用N个人时所预期的卖价，则D和N之间的关系可以被写作为D=f(N)，该式可以被称为总需求函数。

现在，在N的数值为既定的条件下，如果预期卖价大于总供给价格，即如果D大于Z，那么，企业家就会有积极性把就业量增加到大于N，而且，如有必要，企业家还会在相互之间进行竞争来购买生产要素从而提高成本，一直到N的数值使Z和D相等时为止。这样，就业量被决定于总需求函数和总供给函数的交点，因为，在这一点，企业家的预期利润会达到最大化。总需求函数与总供给函数相交时的D的数值被称为有效需求。[37]由于这就是就业通论的实质内容，我们的任务在于说明这一内容。以下各章的论述主要在于考察影响这两个函数的各种因素。

另一方面，过去一向被明确地表示为"供给创造自己的需求"并且继续统治正统经济理论的古典学说对这两个函数的关系却作了一个特殊假设条件，因为，"供给创造自己的需求"必然指f(N)和Φ(N)在所有的N的数值都相等，也就是说，在产量和就业的任何水平都相等。这句话也指：当Z(=Φ(N))由于N的增加而作出相应的增加时，D(=f(N))必然与Z一样作出相同的增加。换言之，古典理论假设：总需求价格(或卖价)永远使自己同总供给价格相等；因此，不论N的数值为何，卖价D的数值等于相当于N数值的总供给价格Z。[38]这就是说，有效需求不是具有一个唯一的均衡值，而是具有一系列的无穷大个同样可被容许的均衡值；从而，除了劳动的边际负效用所规定的一个上限以外，就业量的大小是不能确定的。

如果这是正确的话，那么，企业家之间的竞争总是会导致就业量的扩大，一直到整个产量的供给不再具有弹性时为止[39]，即：有效需求数值的进一步增加不再会导致产量的任何增加。这一状态显然同

充分就业是相同的事情。在上一章，我们用劳动者的行为来提供一个充分就业的定义。另一个与之相等价的范畴就是我们现在所得到的，即：充分就业是一种状况；在其中，总就业量的产量对有效需求的增加的反应已经缺乏弹性。因此，萨伊定律所意味着的整个产量的总需求价格在一切产量上都与总供给相等的说法就相当于到达充分就业不存在任何障碍这一命题。然而，如果萨伊定律不是一个把总需求和总供给函数联系起来的正确规律，那么，经济理论就有必要来撰写涉及这一问题的十分重要的一章，因为，没有这一章，一切有关总就业量的数值的讨论都是徒劳的。

II

对本书以下各章所要建立的就业理论作一概述，在目前阶段也许会对读者有所帮助，即使概述不能为读者所完全理解。所牵涉到的名词将在以后陆续详加说明。在本概述中，我们假设：当每一劳动者单位的就业量增加时，货币工资和其他要素成本均保持不变。但是，使用这一在以后要放弃的简单化办法仅仅在于论述的方便。不论货币工资等是否会作出改变，我们论点的实质内容完全相同。

我们的理论的纲要可以表述如下。当就业量增加时，实际收入的总量也会增加。社会的心理状态是：当实际收入总量增加时，总消费量也会增加，但增加的程度不如收入。因此，如果增加的就业量仅被用来满足现期消费量的增加，那么，企业家便会蒙受损失。这样，为了能维持既定的就业量，就必须要有足够数量的现期的投资来补偿总产量多出在该就业量时社会所愿意消费的数量部分。因为，除非存在着这一数量的投资，企业家的收入会小于使他们提供这一就业量所应有的数额。[40] 因此，在既定的被我们称为消费倾向的条件下，就业量的均衡水平(即对全部企业家说来没有动机促使他们扩大或减少就业量的水平)取决于现期的投资数量。投资数量又顺次取决于我们所谓投资的诱导；而投资诱导则被发现为取决于资本边际效率表(或曲线)与对各种期限和风险的贷款利息率结构之间的关系。

因此，在既定的消费倾向和新投资量的情况下，只存在着一个均衡水平的就业量；因为，任何其他水平会导致全部产量的总供给价格和总需求价格之间的差异。[41] 均衡水平的就业量不能大于充分就业，即：实际工资不能小于劳动的边际负效用。[42] 但在一般情况下，也没有理由来期望均衡水平的就业量等于充分就业。因为，与充分就业相对应的有效需求是一种特殊事例；只有当消费倾向和投资诱导相互之间处于一种特殊关系时，该有效需求才能得以实现。这种相当于古典理论的假设条件的特殊关系在一定意义上可以说是一种最优的关系。然而，只有在偶然的场合或者通过人为的策划，使现期的投资量对需求所提供的数量正好等于充分就业所造成的产量的总供给价格大于社会在充分就业时所愿意有的消费量的部分，[43] 上述的最优关系才能成立。

这一理论可以被总结为下列命题：

(1)在技术、资源和成本均为既定的情况下，收入(包括货币收入和实际收入)取决于就业量N。

(2)社会的收入和社会所愿意消费的数量(用D_1来表示)之间的关系取决于该社会的心理特征；这一关系被我们称为该社会的消费倾向。就是说，除了消费倾向本身发生变化以外，消费取决于总收入的水平，从而取决于就业量水平N。

(3)企业家所决定雇用的劳动者的数量N取决于两种数量的总和(D)，即：D_1，社会愿意消费的数量，和D_2，社会愿意投资的数量。D就是我们的所谓有效需求。

(4)由于$D=D_1+D_2=\Phi(N)$(在这里，Φ是总供给函数)，由于正如我们在上述第(2)命题所看到的那样，D_1取决于N(我们可以写作$\chi(N)$；χ取决于消费倾向)，所以$\Phi(N)-\chi(N)=D_2$。

(5)因此，均衡的就业量取决于：1)总供给函数，Φ，2)消费倾向，χ，和 3)投资量，D_2。这就是一般就业理论的要旨。[44]

(6)对于每一个数值的N，在工资品行业中存在着相应的劳动的边际生产率；而决定实际工资的便是这一生产率。[45] 因此，(5)受到的限制条件为：N不能超过它把实际工资减少到与劳动的边际负效用不相等时的数值。这意味着：并不是所有的D的改变都不和我们暂时的货币工资不变的假设相抵触。[46] 这样，要想对我们的理论作出全面的论述，取消这一假设条件是必要的。

(7)按照古典理论，对所有的N的数值而言，D=Φ(N)；而在N小于其最大值时，就业量均处于中性的均衡状态。因此，企业家之间的竞争力量会把N推进到它的最大值。在古典理论中，只有在这一点，才会存在稳定的均衡状态。

(8)当就业量增加时，D_1 会增加，但D_1 的增加程度不像 D的增加那样大；因为，当我们的收入增加时，我们的消费也会增加，但增加的量不像收入增加的那样大。在这个心理规律中，可以找到存在于我们现实中的问题的关键。因为，根据这一心理规律，就业量越大，与之相对应的产量的总供给价格(Z)与企业家能够从消费者支出那里收回的D_1 之间的差距也越大。因此，如果消费倾向不变，那么，就业量便不能增加；除非D_2 也同时增加，以便补偿Z与D之间的越来越大的差距。这样——除非依靠古典理论所作出的特殊假设条件，认为当就业量增加时，总会有某种力量发生作用来使D_2 增加到足够的程度，以便补偿Z和D_1 之间的越来越大的差距——否则，经济制度可以处于稳定的N小于充分就业的均衡状态，即处于总需求函数和总供给函数的交点所决定的就业水平。

因此，就业量并不取决于以实际工资衡量的劳动的边际负效用，而在实际工资为既定时，所可能有的劳动供给量仅仅决定就业量的最高水平。事实上，消费倾向和新投资的数量二者在一起决定就业量，而就业量又决定实际工资——并不是颠倒过来的情况。如果消费倾向和新投资量造成有效需求不足，那么，现实中存在的就业量就会少于在现行的实际工资下所可能有的劳动供给量，而均衡的实际工资会大于均衡的就业量水平的边际负效用。

上述分析可以为我们解释在丰裕之中的贫困这一矛盾现象。其原因在于：仅仅存在着有效需求的不足便有可能、而且往往会在充分就业到达以前，使就业量的增加终止。尽管在价值上，劳动的边际产品仍然多于就业量的边际负效用，有效需求的不足却会阻碍生产。

此外，社会越富裕，社会的实际和潜在的产量之间的差距越大；因此，社会经济制度的缺陷就更加明显和难以令人容忍。因为，贫穷的社会往往会消费掉它的很大一部分的产量，所以，数量非常有限的投资便会足以导致充分就业；反之，富裕的社会必须为投资提供远为更加充足的机会来导致充分就业，如果想使该社会的富人的储蓄倾向与该社会的穷人的就业不发生矛盾的话。如果在一个潜在富裕的社会中，投资的诱导微弱，那么，尽管存在着潜在的财富，有效需求原理的作用会强迫该社会减少它的产量，一直到存在着潜在财富的该社会贫穷到如此的程度，以致它产量的多于其消费的部分被减少到与它的微弱的投资诱导相适应时为止。

但是，事态之不幸还甚于此，在富裕的社会中，不仅边际消费倾向 [47] 微弱，而且，由于它的资本的积累已经较多，除非利息率以足够快的速度下降，进一步投资的机会就较难以具有吸引力。这就使我们来研究利息率的理论并且考察为什么利息率不能降低到应有的水平。这是本书第四编的内容。

于是，对消费倾向的分析，对资本边际效率的定义以及利息率的理论是我们现有知识的三个主要空白之处，从而必须加以填补。当这一点被完成以后，我们将发现价格论在我们的通论中的应有位置，即：它是我们通论的一个组成部分。虽然如此，我们还将发现：在我们的利息率理论中，货币起着重要作用，从而，我们将设法弄清楚使货币区别于其他事物的特征。

III

可以忽视总需求函数的想法是李嘉图经济学的基本观点，而在百余年以来，我们所学习的经济学也以这个观点为基础。马尔萨斯确实曾经猛烈地反对过李嘉图的有效需求不可能不足的学说，但却无济于事。其原因在于：由于马尔萨斯未能清楚地解释(除了诉诸于日常观察到的事实以外)如何和为什么有效需求竟然会不足或者过多，所以他没有提供一个可以代替李嘉图观点的另一种学说；而且，李嘉图征服英国的完整程度正和宗教裁判所征服西班牙一样。他的学说不仅达到为市民们、政治界和学术界所接受的地步，而且，它还使争议停止，与其不同的观点完全消失并且根本不被置之于讨论之中。马尔萨斯曾经为之斗争的有效需求这一巨大之谜在经济学文献中完全不见踪迹。在古典理论得到最成熟体现的马歇尔、埃奇沃思和庇古教授的全部著作中，它甚至一次也没有被提到过。有效需求只能偷偷摸摸地生活在不入流的卡尔·马克思、西尔维奥·格塞尔和道格拉斯少校的地下社会之中。

李嘉图胜利的完整程度始终是出乎意料和难以理解的事情。看来一定是由于在一系列事物上他的学说能适合该学说所存在的社会的要求。我设想，该学说所得到的结论和没有经济学知识的普通人所预期的结论具有很大不同之处给它带来智慧上的威信。它的教言在实践上的严酷和难以接受反而使它具有优越性。它的可以被作为宏大而符合逻辑的上层建筑的基础使它具有学术上的瑰丽。它能把社会上的许多不公正之处和明显的残酷事实解释为在进步中不可避免的后果，以及把改变这些事态的企图解释为弊大于利的事情使它受到统治者的赞赏。它为资本家们的自由行动提供理论根据，使它能得到统治者背后的主要社会力量的支持。

但是，虽然一直到不久以前，该学说本身并未受到正统经济学者的怀疑，然而它在科学预测上的失败逐渐在很大的程度上损害了那些把它应用于现实的经济学者的威信。在马尔萨斯以后，职业经济学者们并不为他们自己的理论结果与所观察到的事实之间的差异而感到不安；——这种普通人也能看到的差异使人们越来越不愿意把他们给予其他学科的科学工作者的尊敬同样地给予经济学者，因为，当其他学科的科学工作者的理论被应用于现实时，理论结果符合于现实观察的成果。

传统经济理论的众所周知的乐观主义已经使经济学者们被看作类似甘迪德 [48] 那样的人物；他离开了现实世界来耕种自己的园地，并且教导人们：只要听其自然，在可能有的最美好的世界中的一切都会走向最美好的途径。我认为，这种状态可以被归之于他们忽视了有效需求的不足所造成的对经济繁荣的障碍。因为，在符合古典学派的假设前提的社会中，显然会存在着趋于最优就业量的自然倾向。古典理论很可能代表我们希望我们的经济制度应该运行的方式。但是，把现实世界假设为这样就等于把我们的困难给假设掉了。

---

[1] 在第6章中，将提供使用者成本的精确的定义。

[2] 这里的意思是：企业家在组织生产时，必须顺次支付给劳动者、资本家和地主以工资、利息和地租。三者顺次为生产要素所有者(劳动者、资本家和地主)的收入，但在企业家看来，三者是它的生产成本。——译者

[3] 这里的总收入即为雇用一定数量的劳动者(就业量)所带来的整个社会的收入，包括整个社会支付的工资、利息、地租和利润，因为，在雇用劳动者进行生产时，也必须使用机器设备和土地。此外，企业家必须获得利润才会生产和出售商品。——译者

[4] 此处的原文为"proceeds"，其意义为所得、收益或卖价。为了与西方现在使用的国民收入核算方法保持一致，这里译为卖价。因为，西方表示国民收入最常用的名词GNP(国民生产总值)，即为一国在一年中所创造出的全部产品与劳务的卖价(按市场价格计算)；NNP(国民生产净值)大致为GNP-折旧。——译者

[5] 不要把这里的总供给价格和通常意义的每单位产品的供给价格相混淆。

[6] 读者会看到，我已把使用者成本从既定产量的卖价和总供给价格 中减去，因此，这两个名词应被理解为不包括使用者成本。然而，产品购买者所支付的总额中当然包括使用者成本。这个办法的方便之

处将在第6章中加以论述。主要之点在于：在不包括使用者成本在内的情况下，总卖价和总供给价格的定义是唯一的和明确的。由于使用者成本显然取决于行业之间的联合程度以及企业家相互间进行购买的程度，所以如果把使用者成本包括在内，那么，就不能对购买者所支付的数额给出定义。甚至在给单个生产者的普通意义上的供给价格下定义时，也会遇到类似的困难；而在全部产品的总供给价格的情况下，严重的重复计算的困难便会出现。历来对这种困难并没有设法加以解决。如果这一名词包括使用者成本，那么，只有按照生产消费品或资本品的办法来把企业家分成不同的类型，然后对第一类型的联合程度作出特殊的假设条件，只有这样，才能克服上述困难。然而，这种区分企业家的办法本身是不明确的和复杂的，而且也与事实不符。如果像上面那样，使总供给价格的定义不包括使用者成本，那么，这些困难便不会出现。读者最好等待第6章及其附录，那时可以看到较为全面的论述。

[7] 一位必须决定实际生产规模的企业家当然并不单纯考虑既定产量的对销售卖价的肯定预期值，而是考虑几个具有不同概率和肯定性的设想的预期值。因为，我所说的企业家对销售卖价的预期值系这样一种预期值，如果该预期值被认为具有肯定性的话，那么，由此而导致的企业家行为，与企业家在实际决策时所使用的一系列含混和具有不同可能性的预期值所导致的企业家行为完全相同。

[8] 即企业家的利润为最大时。——译者

[9] 在第20章，一个与之密切相关的函数被称为就业函数。

[10] 狄拉德以下列的图形表示有效需求(见狄拉德：《约翰·梅纳德·凯恩斯的经济学》，第29～37页)：

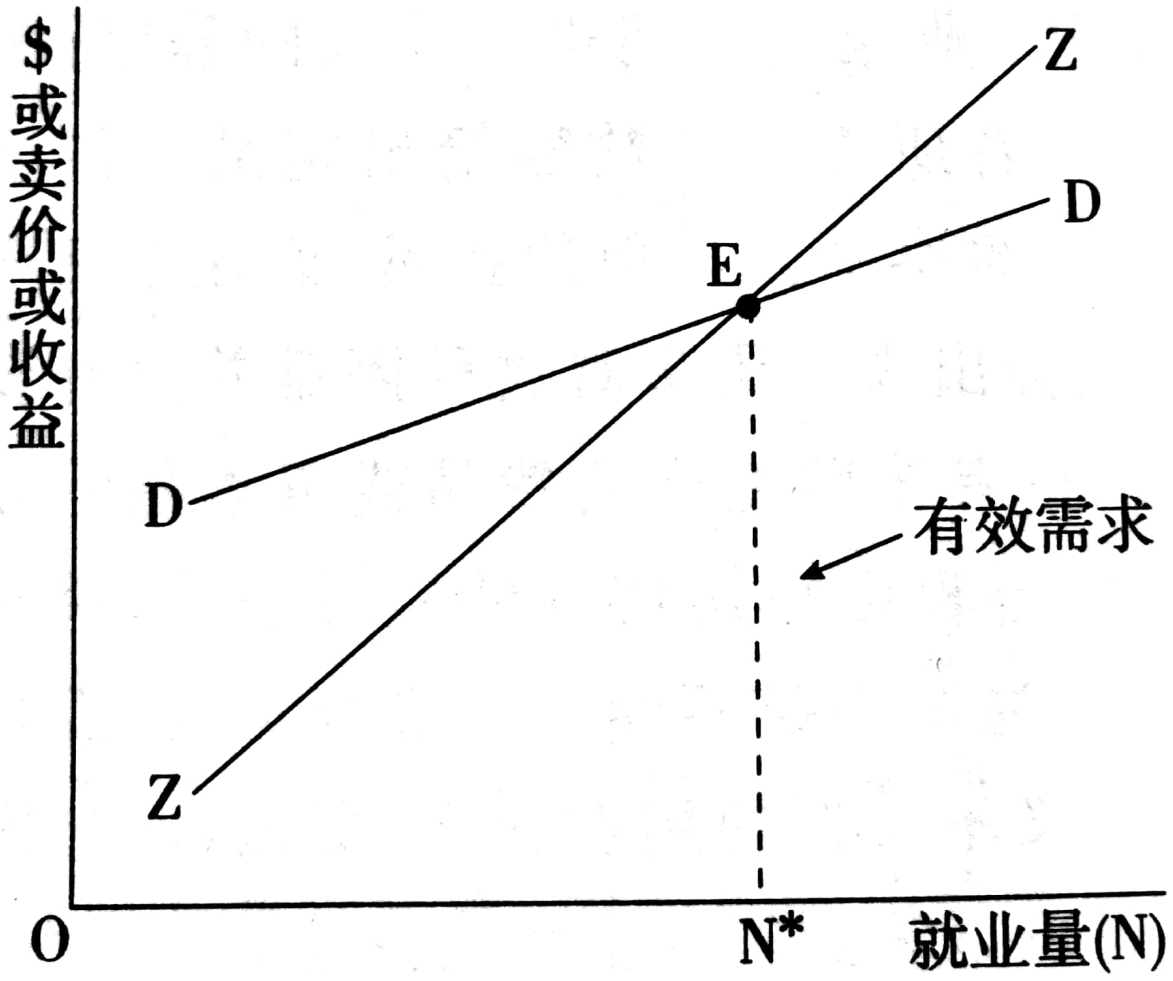

图中的ZZ代表总供给曲线，Z=Φ(N)；DD代表总需求曲线D=f(N)。二者相交于E点；E点为供求相等的均衡点。在该点，整个社会的企业家由于雇用N*的劳动者而期望得到的产品的卖价正好等于整个社会提供N*的就业量所必须得到的最低卖价；此时，意图获得最大利润的企业家得到正常利润。处于E点左方的就业量之下，企业家会取得超额利润，因为，D＞Z；但这种状态不能持续存在，其原因在于：企业家之间的竞争会增加就业量，使就业量向N*移动。处于E点右方的就业量之下，企业家会蒙受亏损，因为，Z＞D；但这种状态也不能持续存在，其原因在于：企业家为了消除亏损，必然会减少就业量，使它缩小到N*的数值。只有在E点，企业家所意图得到的产品卖价或收入才等于整个社会所要求得到的最低值。由于N*能持续存在，所以N　为

均衡就业量；此时的产品卖价或收入即为有效需求，由图中的EN*表示。

大致说来，凯恩斯的有效需求的意思是：能使社会全部产品都被买掉的购买力，而这笔购买力又是由于生产这些产品而造成的。凯恩斯的有效需求与马克思主义经济学的有支付能力的需求看来并不完全相同，但也有相当大的一致之处。

[11] 即总供给和总需求曲线重叠在一起。——译者

[12] 即总供给曲线不再具有弹性意味着总供给曲线在此时变为一条垂直线。——译者

[13] 因为，企业家生产出来的东西不能全部被销售掉，从而将会损失一部分利润；也就是处于Z > D的状态。——译者

[14] 即求大于供或供大于求的情况，从而使就业量增加或减少。——译者

[15] 也就是说：企业家所能提供的实际工资水平不足以使真正的“自愿”失业者出来工作。——译者

[16] 简单说来，企业家进行投资来把充分就业所生产的全部产品中没有被消费掉的部分买走。——译者

[17] 这也就是一般西方经济学教科书中所说的“简单凯恩斯模型”。——译者

[18] 即：古典学派的第一个假设前提，认为工资等于劳动的边际产品，而劳动的边际产品的大小代表劳动生产率的高低。——译者

[19] 这句话的意思大致是：在到达充分就业以后，货币工资会随着物价的提高而上升。在此情况下，货币工资就改变，而不是不变。——译者

[20] 在下面第10章加以说明。

[21] 伏尔泰笔下的哲学讽刺故事中的一个人物。该故事叙述纯朴青年天真汉和其所爱慕的公主以及他的老师乐观主义的空论家邦葛罗斯的种种经历。它讽刺当时唯理性哲学的乐观主义，尤其是莱布尼茨的哲学。——译者

第二编 定义与观念

第四章 单位的选择

I

在本章和其后的三章中，我们的任务是试图弄清某些疑难之处，而这些疑难之处与我们所要考察的特殊问题并没有特别密切的关系。因此，这几章具有脱离正题的性质，从而暂时会打断我们的主要思路。[1] 这些疑难问题之所以在这里加以讨论，仅仅是由于它们还没有以符合本书特殊目的的方式在其他的著作中加以处理。

在撰写本书时，三个最大的疑难之处阻碍了工作的进展；直到问题得以解决以前，我无法恰当地表达自己的想法。这三个疑难之处是：第一，选择一个衡量单位；而该单位适合于牵涉到经济制度整体问题的数量研究；第二，预期在经济分析中的作用；第三，收入的定义。

II

经济学者通常使用的单位的不能令人满意之处可以用国民所得、实际资本的存量以及一般价格水平的概念加以说明：[2]

(1)马歇尔和庇古教授所定义的国民所得[3] 只衡量现期的产量或实际收入，而并不衡量产量的价值或货币收入。[4] 此外，它在一定意义上取决于净产量；——即取决于产品的净增加量；也就是一社会

由于在现期中的经济活动而得到的能用之于消费或保留为资本的产品减去本期开始前已有的资本设备在本期中被消耗掉的部分便是净增加量。在这个基础上，人们企图建立一门能衡量的科学。关于为此目的而形成的上述定义，一个严重的不妥之处为：社会所生产的物品与劳务是一个不同质的复合体，而严格说来，除了某些例外情况，例如，所有产品都以同一比例增加时，这个复合体是不能加以衡量的。

(2)为了计算产品的净增量，当我们试图衡量资本设备的净增量时，困难甚至还会更大。其原因在于：我们必须找出一个共同的基础，以便对现期所生产的新设备同已经被消耗掉的老设备加以比较。为了计算净国民所得，庇古教授 [5] 减去了由于老化而造成的折旧等等；只要老化的折旧"可以被看做是'正常的'，而实际检验正常与否的办法是：要看老化折旧是否足够经常地发生，以致能大致——虽然未必很详细地——被预料到"。但是，由于庇古教授并未使用货币单位，所以被减去的不是一笔货币额。在这里，他是在作出假设：虽然没有实物在外表形式上的变化，却可以存在着实物的具体数量的变化，即：他暗中把价值引了进来。此外，在技术改变的条件下，新设备和旧设备二者并不是等同的。庇古教授并没有创造出任何令人满意的公式 [6] 来衡量二者。我相信，庇古教授所追求的概念在经济分析上是正确而恰当的。但是，在能采用令人满意的单位制度以前，要想对它们作出精确的定义是不可能的事情。把一组实际产量和另一组进行比较以及在计算净产量时通过新设备的减少来补偿老设备的耗损都构成难以解决的问题，而我们肯定，它们是解决不了的。

(3)一般价格水平这一概念所固有的含混不清的性质是众所周知的，也是不可避免的。含混不清的性质使得这一概念非常不适合于应该精确无误的因果分析。

虽然如此，这些困难可以正确地被看做是"无关宏旨的困难"。它们是"纯理论性的"，其原因在于：它们从来不使经济决策复杂化，甚至完全不进入于决策之中；它们对经济事物的因果次序也不发生任何影响，而尽管上述概念在数量上并不精确，经济事物本身却是界限分明和客观存在。因此，得到的结论自然应该是：这些概念不但不精

确，而且还不必要。显然，我们的定量分析必须以不用上述含混不清的概念的方式来加以表达。事实上，正如我希望能加以论证的那样，一旦我们开始这样做时，显然可以看到，如果没有这些意义含糊的概念，我们的工作会做得远为更好。

两组不能加以比较的各种事物本身不能被当做为定量分析的对象这一事实当然并不使我们不能抛开严格的计算而根据判断力来进行统计数字的概略比较；这种比较在一定的限度内可以具有重要性和正确性。但是，类似实际净产量和一般物价水平那样的事物应该属于历史和统计方面的描述领域，其目的应该是满足对历史的或社会的好奇心。为了这种目的，完全的精确性——像我们的因果分析所要求的那样，尽管我们对有关数量的实际数值的知识并不完全或准确——既不普遍存在，也无必要。当我们说：今天的产量比十年前或一年前高一些，但价格水平却低一些时，这一命题在性质上类似于说：维多利亚女王比起伊丽莎白女王来是较好的女王，但并不较为快乐——一个并不是没有意义和兴趣的命题，但却不适合于微积分的数学分析。如果我们试图把这种在部分上含混不清和非定量的概念用作定量分析的基础，那么，我们的精确性便是虚有其表的。

III

应该记住，在任何场合，企业家都在作出决策以便决定以何种规模来使用既定数量的资本设备。当我们说，对需求增加的预期，即总需求函数的上升，会导致总产量的增加时，我们实际的意思是：拥有该资本设备的厂商会因之而雇用较大数量的劳动者。在生产完全相同的产品的单一厂商或单一行业的情况下，我们所指的产量的增减具有确切的意义。然而，当我们把所有厂商的产量加在一起时，除了使用在既定资本设备下的就业量以外，我们无法准确地表示总产量。在使用就业量时，总产量及其价格水平都成为不必要的概念，因为，我们并不需要现行的总产量的绝对数值，例如，那种能使我们对在不同的资本设备与就业量下所制造的总产量加以比较的绝对数值。在这里，

为了描述和粗略比较的目的，当我们论及总产量的增加时，我们所必须依赖的假设条件是：在一既定量的资本设备下的就业量是一个合适的指标来表示由此而造成的总产量——就业量和总产量被假设为共同增加或减少，虽然二者的增加或减少并不是同比例的。

因此，在论述就业理论时，我所使用的基本数量单位仅有两个，即货币价值的量和就业量。二者之中的前者的单位是完全相同的；后者的单位可以人为地使之完全相同。其原因在于：由于不同级别和种类的劳动者以及领薪金的办事人员在报酬上具有相对的稳定性；如果我们把一小时普通劳动者的工资作为我们的单位，而根据特殊劳动者的报酬来换算它的劳动时间，例如，两倍于普通劳动者的报酬的劳动时间被计算为普通劳动时间的两倍，那么，就我们的目的而言，就业量就会有足够确切的含义。我们把衡量就业量的单位称之为劳动单位，而每一劳动单位所得到的工资为工资单位。[7] 这样，如果E代表工资(和薪金)总额，W代表工资单位，而N代表就业量，那么，$E=N\cdot W$。

这种劳动单位完全相同的假设条件并不与不同劳动者的专业技能的巨大差异以及其对不同职业的适用性的巨大差异那些明显的事实相抵触。其原因在于：如果劳动者的报酬与其效率之间保持固定的比例，那么，效率之间的差异已经为上述个人所提供的劳动量与其报酬成比例这一事实所补偿；同时，如果当产量增加时，厂商所增雇的按照工资单位计算的劳动对该厂商的特殊生产目的而言具有越来越小的效率，那么，这不过是在既定资本设备条件下，增雇劳动者所带来的收益递减的因素之一。在这里，我们可以把报酬相等的劳动单位的差异之处归因于资本设备，归因于在产量增加时的资本设备越来越不适用于增雇劳动者的情况，而不把同一事实当做为劳动者在完全相同的定量资本设备下的增加越来越不能与既定的资本设备相适应。这样，如果不存在多余的专业化或有经验的劳动者，而使用比较不合用的劳动者又引起每一单位产品的劳动成本的上升，那么，这一事实可以被解释为：当就业量增加时，来自资本设备的收益递减，其递减的速度快于存在着多余的专业化劳动者时的情况。[8] 即使处于极端的场合，在其中，不同劳动者的专业化高到如此的程度，以致他们在相互

之间完全不能代替，那也不会造成难于解释的问题，因为，这不过表明：使用一种特殊类型的设备所制造的产品的供给弹性在适合于它生产的全部专业化劳动者都已被雇用时，会突然下降为零。[9] 由此可见，除非在不同劳动单位的相对报酬之间存在着巨大的不稳定性，我们所假设的完全相同的劳动单位不会引起困难。如果不稳定性确实出现，那么，我们可以假设劳动的供给和总供给函数的形状都会迅速改变；通过这一假设，甚至不稳定性的困难也会得以解决。

当我们论述整个经济制度的运行时，我相信：只要把我们自己严格地限制于货币和劳动这两个单位，很大部分的繁难之处便会得以避免。与此同时，把产量和设备的具体单位保留到我们单独地分析单个厂商或单个行业时再加以使用；而把类似总产量、资本设备总量和一般价格水平那样的界限不明确的概念使用于我们进行在历史上加以比较的场合，因为，在某种(也许是相当宽广的)限度内，历史上的比较本来就是不精确的和粗略的。

根据以上论述，我们将使用在现有资本设备的条件下的就业人数(不论是被用来生产消费品，还是被用来生产新的资本设备)来衡量现行产量的变化，而就业人数中的熟练劳动者则按照他们的报酬加以折合。我们并不需要把一个产量与在劳动和资本设备的不同结构下的另一个产量加以比较。要想预测拥有既定资本设备的企业家们会如何对总需求函数的移动作出反应，我们没有必要来把作出反应后的产量、生活水平以及一般价格水平与另一不同历史时期的相同事物加以比较，也没有必要来同另一个国家的相同事物加以比较。

IV

不论我们研究的对象是一个具体的厂商、行业或是整个经济的活动水平，可以相当容易地说明：类似通常以供给曲线所表示的供给方面的情况以及表明产量和价格之间的关系的供给弹性都可以在使用我们所选择的两个单位的条件下通过总供给函数来加以处理，而不需要

使用产量数值。因为，一个既定的厂商(或者一个既定的行业或者全部行业)的总供给函数可以如下式所示：

$Z_r = \Phi_r (N_r)$

在这里，Z_r 是能导致就业量水平为N_r 的预期的卖价或收益。因此，如果就业量与产量之间的关系是：N_r 的就业量可以导致O_r 的产量(在这里，$O_r = \varphi_r (N_r)$)，那么，可以看到：

$p = Z_r O_r = \Phi(N_r) \varphi_r (N_r)$

即为普通的供给曲线。[10]

这样，对每一种完全相同的商品而言，$O_r = \varphi_r (N_r)$具有数量上的意义，同时，我们可以用通常的办法来找出$Z_r = \Phi_r (N_r)$；然而，在这里，我们可以把各个N_r 相加在一起，而对各个O_r 则不能这样做，因为，ΣO_r 并不是一个用数值可以表示的量。此外，如果我们能作出假设：在既定的情况下，一个既定的总就业量在不同行业中的分配比例是固定不变的，从而N_r 是N的函数，那么，进一步的简化是可能的。

---

[1] 主要的思路应该是从第1编直接到第3编。读者如跳过本篇不会对以后的阅读造成很大影响。——译者

[2] 在经济学中，为了表示由不同单位组成的总量(如一匹马加两只鸡蛋)，学者们往往用表示它们的价值的货币总量加以表示。然而，由于价格的波动，必须对货币总量进行调整。调整的办法有二，即：用价格指数和用(货币)工资单位。经过调整后，原有的货币总量成为以不变的价格表示的货币量或以不变的货币工资单位表示的劳动(或工作)量。在本章中，凯恩斯说明为什么就本书而言，用工资单位是较合适的办法。事实上，本章的内容仅具有形式上的意义，与本书的内容和结论没有很大关系。——译者

[3] 见庇古的《福利经济学》，特别是第1编第3章。

[4] 国民所得虽应包括一切实际收入，但实际上，为方便起见，只包括可用货币来购买的物品和劳务。

[5] 见《福利经济学》第1编第4章"什么是维持资本完整"；以及他在《经济学杂志》 1935年10月号第225页所加的修正。

[6] 参见哈耶克教授的批评，文章载《经济》杂志，1935年8月号，第247页。

[7] 如果X代表任何以货币表示的数量，那么，用X_W 来代表用工资单位所衡量的同一数量是一个比较方便的办法。

[8] 这是主要的原因，用以说明为什么甚至当与现行使用的完全相同的设备仍然存在时，产品的供给价格会随着需求的增加而上升。如果我们假设多余的劳动供给形成一个向所有的企业家都开放的劳动供应点，而被雇用来从事一种具体工作的劳动者至少是部分地按照努力程度的大小，而不严格地按照他所从事的工作的效率来领取报酬(这在大多数场合是一个合乎现实的假设条件)，那么，该劳动者所面临的递减的功效是一个突出的例证来说明：供给价格之所以随着产量的增加而上升，其原因并不在于内部的经济负效果。

[9] 关于通常所使用的供给曲线应该如何处理上述问题，我说不出来；因为，使用这一曲线的人并没有明确指出他们的假设条件。他们可能假设：为了某一具体工作而雇用的劳动者总是全然按照他在该具体工作上的功效而领取报酬。但是，这不符合事实。把劳动者的功效的变动归于资本设备的主要原因也许在于：当产量增加时，由此而导致的增加的剩余产品在现实中主要由设备的所有者获得，而并不给予功效较大的劳动者(虽然劳动者可以从更经常的雇用中和从较快的提升中得到好处)。就是说，从事同一工作的功效不同的人们很少严格地按照他们各自的功效得到报酬。然而，即使按照劳动者的功效来支付工资，我的方法也可把这一事实考虑在内，因为，在计算受雇用的劳动单位时，单位是通过劳动者报酬的折合而决定的。在我的假设条件

下，当我们论述某一个具体的供给曲线时，显然会出现有兴趣的繁难之处，因为，某一个具体的供给曲线的形状取决于其他方面对适用于该曲线的劳动的需求。正如我已经说过的那样，忽略这些繁难之处是不符合现实的。但是，当我们论述整个就业量时，如果我们假设：某一既定量的有效需求系由各种不同产品的特殊比例所构成，那么，我们就没有必要去考虑这些繁难之处。然而，需求改变的原因的不同却可能使我们的说法难以成立。例如，等量的有效需求的增加可以来自消费倾向的提高，也可以来自投资诱导的增长，二者所面临的总供给函数应该有所不同。然而，所有这一切应该属于对这里所提出的一般思想的详细分析，而这种分析不是我在目前所要研究的内容。

[10] 本书在这里的意思似可大致表述如下：Z_r 、O_r 和N_r 顺次为r厂商或行业的产值、产量和就业量，它们均用工资单位加以表示。因此，

$$p\ (价格) = 产值产量 = Z_r O_r = \Phi(N_r)\varphi_r(N_r)$$

通过上式，可以建立p与N_r 之间的关系，即： $p\ (价格) = \Phi(N_r)\varphi_r(N_r) = f(N_r)$

由于 $O_r = \varphi(N_r)$，所以可以用O_r 来表示N_r 。将此关系代入上式中的$f(N_r)$,可以得到，$p=F(O_r)$,即普通的供给曲线。——译者

第五章 预期决定产量与就业的作用 [11]

I

一切生产的最终目的都是为了满足消费者。然而，在生产者(把消费者考虑在内)支付产品的成本和消费者最终购买其产品之间，通常存在着时间的间隔——而有的时候，时间间隔还很大。与此同时，企业家(包括生产者和投资者这两类人物)必须形成最好的预期 [12] 来推测：在经历一段可能为相当长的时期以后，当他能向消费者供应(直接或间接地)物品时，消费者愿意为此而支付多少钱。如果他果真从事这种消耗时间的生产，他就没有别的选择，只能根据这种预期行事。

这种企业赖以决策的预期可以被分为两类。某些个人和厂商专业化于形成第一类预期的业务；另一些人则专业化于形成第二类预期的业务。第一类的预期所关心的是价格，即：当一个制造商决定开始生产一种物品时，他所预期的他的“制成的”产品的卖价为多少。这里的“制成的”产品系指(从制造商看来)能被使用的或能被卖给另一方的产品。第二类所关心的是将来的收益，即：如果一个企业家决定购买(或制造)“制成的”产品来增加自己的资本设备时，他希望增加的资本设备能在将来给他带来的收益。我们可以把第一类称为短期预期，第二类称为长期预期。

这样，每一家厂商决定其每天 [13] 产量的行为取决于其短期预期——对在各种可能的经营规模下的生产成本的预期、对一定产量的销售卖价的预期；当然，在增加资本设备的情况下，甚至在销售给中间商的情况下，这些短期预期在很大程度上取决于交易的其他方面的长

期(或中长期)的预期。正是这些预期决定了厂商所提供的就业量。产品生产和销售的实际实现的结果只有在它们能改变以后的预期的范围内才能对就业量[14]发生影响，而上一次的预期虽然能使厂商形成现有的资本设备、中间产品的存货和半制成品的存货，但它对下一次的产量决策却不发生影响。因此，在每一次决策时，虽然企业家考虑现行的设备和存货，但决策所依据的仍然是对将来的成本和销售的卖价在目前所作出的预期。

一般说来，预期的改变(不论是短期还是长期)需要相当长的时间才能发生它的全部影响。由于预期的改变而造成的就业量[15]的改变在预期改变后的第一天和改变后的第二天不同，第三天和第二天又不相同，如此等等；即使预期仅仅改变一次，后果也是如此。其原因在于：以短期预期而论，如果预期的前景看坏，那么，这种情况下的预期的改变一般不会猛烈或迅速到如此的程度，以致放弃全部的生产过程，而根据改变后的预期，这些生产过程本来就不应该开始的。如果预期前景看好，那么，需要经历一段准备时间以后，就业量才能达到在看好的预期所应该有的水平。以长期预期而论，如果长期预期前景看坏，那么，资本设备虽不再更新，然而在被磨损掉以前仍需继续维持一定的就业量。如果长期预期的前景看好，那么，就业量最初会偏高，高于在经历一段适应新预期的调整时期后的资本设备所应有的就业量。[16]

如果我们假设：某种预期的状态维持不变的时期很长，长到足以使预期对就业量的作用完全得以实现，以致全部就业量都是根据维持不变的预期而产生的，那么，此时的稳定的就业水平可以被称为相当于该预期状态的长期就业量。[17]由此可见，虽然预期可以经常改变，以致就业的实际水平永远没有足够的时间来达到相应于现行的预期状态的水平，然而，每一种预期状态却可以具有相应于该状态的长期就业水平。

首先，我们考虑一下由于预期的一次性和没有受到干扰的改变而导致的过渡到长期水平的过程。我们首先假设，改变的特点是：新的长期就业量会比原有的要高。一般说来，在开始时，只有投入品的进

货速度会受到较大的影响。换句话说，受到影响的只是新的生产过程的早期的工作，而消费品的产量和在预期改变前的原有生产过程后期的就业量大致相同。如果存在着半制成品存货的话，那么，上述结论应加以修改，然而，在开始时就业量增加有限这一事实很可能仍然是正确的。随着时间的进展，就业量会逐渐增加。此外，不难设想出一种情况，而这种情况可以在某些阶段使就业量高于新的长期就业量。其原因在于：建造能满足新预期要求的资本设备可以导致比长期水平到达以后的情况还要多的就业量和现行的消费量。这样，预期的改变可以导致逐渐形成的就业量的高潮，上升到高峰以后再下降到新的长期水平。如果预期的改变代表消费方向的改变，而这种改变可以使某些现行的生产过程和资本设备过时，那么，即使新的长期就业水平和原有的一样，与上述相同的结果可以出现。如果长期就业量小于原有的水平，那么，就业量的水平在过渡时期可以暂时处于新的应有的长期水平之下。因此，仅仅是预期的改变就可以在预期的改变发生作用的过程中，造成像经济周期那样的波动形式。在我的《货币论》中，在论述情况的改变对流动资本的添增和消耗的影响时，我所讨论的就是这种类型的运动。

像上面那样的不间断地过渡到长期稳定状态的过程在细节上可以是很复杂的。然而，现实的过渡过程更加复杂。因为，预期总是在变动之中。当过去的预期还远远没有发挥出它的影响以前，新的预期又会加在过去的之上；从而，在任何特定时间，经济机器都处于一连串的相互重叠的过程之中，其根源来自过去的各种对前景的预期。

II

现在，我们来探索上面的讨论对我们目前的主题所具有的现实意义。根据上面的论述，任何时间的就业量在一定意义上显然不仅取决于现行的预期，而且也取决于过去一段时期内存在的预期。虽然如此，还没有充分发挥出其作用的过去的预期却体现在今天的资本设备之中，而根据今天的资本设备，企业家又作出今天的决策。在这里，

过去的预期仅仅在它体现在今天的资本设备的限度内影响企业家的决策。由此可见，不论上述的影响为何，今天的就业量可以被正确地认为是取决于根据今天的资本设备而作出的今天的预期。

明确指出现行的长期预期的重要性往往是有必要的。然而，对短期预期不这样做却往往不会造成问题；其原因在于：在现实中，修改短期预期的过程是逐渐的和继续进行的，而修改主要取决于已经实现的结果；因此，预期的和实现的结果交织和重叠在一起来施加影响。它们之所以如此，原因在于：虽然产量和就业量取决于生产者的短期预期，而不是过去的结果，然而，最近的结果往往起着决定性的作用来决定这些短期预期是什么。每当一次生产过程开始时，重新形成一个预期会过于麻烦；此外，这也会徒然浪费时间，因为，从一天到下一天之间，情况通常不会有很大变化。根据上述事实，除非有肯定的理由认为变化会出现，企业家会按照最近实现的结果能继续下去这一假设条件来形成预期是合乎情理的。这样，在现实生活中，以对就业量的决策的影响而言，最近的产量所实现的销售的卖价在很大的程度上就是人们期望从现行的投入品所能得到的销售的卖价；从而，企业家对前景的预测会更经常地根据实现的结果而逐渐加以修改，而不是根据由于预期到前景的变化而加以修改。[18]

虽然如此，我们不要忘记：在生产耐用品的情况下，企业家的短期预期系以投资者的现行的长期预期为根据；而长期预期的特点是不能在短暂的间隔中用实现的结果加以检验的。此外，正如我们将在对长期预期作较详尽的考察的第12章中所看到的那样，长期预期会受到突然的修改。因此，现行的长期预期这一因素甚至在粗略的意义上也不能被实现的结果所排除或代替。

---

[1] 本书的特点之一是强调预期对经济变量的影响。这种对预期的强调对其后的西方经济理论的发展起着相当大的作用。关于这一点，本书"译者导读"已经加以说明。在这里，读者似乎应该注意两点。第一，凯恩斯对预期的论述相当散漫和凌乱，并未得出系统性的结论；第二，虽然凯恩斯使用的方法仍然是西方经济学的"静态"和"比

较静态”分析，但是，预期的引入仅使本书的分析具有一定的“动态”因素。——译者

[2] 关于如何把这些预期值转化成相应的销售卖价，见第3章第30页的脚注①。

[3] 这里的每天系指最短的时期，在该时期结束后，厂商就可以自由地修改它对雇用人数的决策。它可以说是经济学时间的最小的有效单位。

[4] 在本书中，就业量和产量这两个名词往往被混同使用。在一般情况下，由于二者变动的比例大致相同，所以混同使用不致造成很大误解。——译者

[5] “预期的改变造成的就业量的改变”是指：当企业家的预期改变时，他会改变他所雇用的职工人数，从而最终会影响整个社会的就业量。在以下的行文中，类似的意思经常出现。——译者

[6] 如果预期看好，企业家暂时只能增雇职工以便提高产量，然而，经过一段时期后当他新增添的设备已经到来时，他便可以用较少的职工来保持已被提高的产量。——译者

[7] 长期就业量水平并不必须是一个常数，即长期的各种条件并不必须是静态的。例如，财富或人口的稳定增长可以构成不变的预期的一个组成部分。预期不变的唯一条件是：现行的预期应该在足够长的时间以前就被预料到。

[8] 我认为，这里所强调的在对生产作出决策时的预期符合霍特里先生的论点。该论点指出：在价格下降以前，或在售卖产品的损失显示出预期的落空以前，投入品和就业量受到存货的积压的影响。其原因在于：存货的积压(或定货单的减少)恰恰是那种最可能使投入品数量发生变化的事件；投入品数量的变化是相对于全然根据过去产品销售收益的统计数字而决定的下期的投入品数量而言。

第六章 收入、储蓄和投资的定义

I 收入 [19]

在任何一个时期中，企业家都要把他的制成品售卖给消费者或其他企业家；由此而得到的一笔款项可以用A来代表。他也要向其他的企业家购买制成品，由此而支付的款项可以用A_1 来代表。他最终会拥有一些包括半制成品存货或流通资本以及制成品存货在内的资本设备。他的资本设备具有G的价值。

然而，$A+G-A_1$ 中的一个部分并不来自他在本期的经济活动，而是来自本期开始时他已拥有的资本设备。因此，为了得到我们所谓本期或现行时期的收入，我们必须从$A+G-A_1$ 中减去一笔款项，这笔款项代表从上期继承下来的设备在价值上所作出的(在一定意义上的)贡献。只要我们能找到一个合适的方法来计算这笔应被减去的款项，收入的定义问题便会得以解决。

有两种可能的计算这笔款项的方法；而每一种都具有重要性——一种与生产有关，另一种与消费有关。我们顺次对二者加以考察。

(1)资本设备在本期终了时的实际价值G是一个正负抵消后的净数值；该净数值系由于以下两个方面所造成：一方面由于企业家在本期中对资本设备加以维修和改善；他不但向其他企业家购买资本设备而且还在自己的企业中对它进行维修和添增的工作；另一方面，企业家也通过把这些设备用于生产而使它们受到磨损和折旧。如果他不用它们来生产物品，那么，他仍然值得花费一笔最适度数值的款项来对它

进行维修和改善。我们假设：他值得花费B′来进行维修和改善，并假设：由于花费了B′的数量，资本设备在本期末的价值为G′。这就是说：G′-B′是可以从上期那里继承下来的最大的净价值，如果他不把它们用之于生产A的话。[20]

这一笔资本设备的价值超过G-A_1 的部分便是由于生产A而消耗掉的数量，如下式所示：

$$(G'-B')-(G-A_1)$$

这一数值衡量由于生产A而消耗掉的数量，即A的使用者成本，[21] 其符号为U。[22] 企业家为了取得劳务而向其他生产要素所支付的款项被称为A的要素成本F，而从生产要素的观点来看，要素成本是它们的收入。要素成本F和使用者成本U之和被称为产品A的直接成本。

这样，我们就能给企业家的收入[23] 下一定义：企业家收入是他的在本期中被卖掉的制成品的卖价超过他的直接成本的部分。就是说：企业家的收入被认为等于普通所说的企业家的毛利润，而毛利润取决于他的生产规模，也是他想使之最大化的一个数值。上述定义符合常识。由于社会上其他人的收入等于要素成本，[24] 所以总收入等于A-U。

以如此方式加以定义的收入是一个完全明确的数量。此外，由于企业家在决定向生产要素提供何种就业量时，他企图使之最大化的正是收入超过他向生产要素的支付额的部分，所以收入对就业量具有因果关系的重要性。

当然，不难设想G-A_1 可以大于G′-B′，从而使用者成本具有负数值。例如，我们能以某种方式选择我们的时期，以致在该时期中，投入品的数量增加而应该增加的产品数量却还来不及加以完成和被销售出去。[25] 另一种使用者成本为负的事例是：投资的数值为正数，而整个社会的企业又被设想为合并到如此的程度，以致各个企业可以被认为是制造出自己的机器设备时的情况。[26] 既然在这种情况下，使

用者成本为负的原因是企业制造自己的机器设备，所以在一个企业主要由其他企业制造自己的机器设备的现实经济中，使用者成本为正应该是正常状态。此外，很难设想出一个场合，在其中，由于A的增加而导致的边际使用者成本，即dU/dA*竟然会不是正数。*

这里是一个适当的场合来对本章后一部分的内容稍为提及一下。对整个社会而言，一个时期的总消费(C)等于$\Sigma(A-A_1)$，而总投资(I)则为$\Sigma(A_1-U)$。[27] 此外，除了企业家向别的企业家购买的以外，以一个企业家自己的设备而论，U是单个企业家的负投资(而-U则为他的正投资)。因此，在一个完全一体化的经济制度(在这里$A_1=0$)中，消费等于A，而投资则为-U，即等于G-(G′-B′)。由于引入A_1而导致的比上述较为复杂的情况不过是为了对非一体化的经济制度提供一个一般性的方法。

除了上述以外，有效需求不过是企业家从他决定提供的就业量那里所期望得到的包括他将支付给其他生产要素的投入在内的收入。总需求函数把各种设想的就业量和各种就业量下的产量所能期望得到的卖价联系在一起，而有效需求则为总需求函数上的一点；在该点，需求是有效的，因为，把总供给的情况考虑在内，该点相当于能使企业家的预期利润最大的就业量。[28]

这一系列的定义还具有一个优点，即：我们可以和某些经济学者一样，把现在所定义的边际收益(或收入)和边际要素成本等同起来，从而得到一些相同的命题；不过，这些经济学者由于忽视了使用者成本或把它假设为零，却把供给价格[29]和边际要素成本等同起来。[30]

(2)我们现在转入上述第二种方法。到目前为止，我们所论述的资本设备的价值改变是其改变的一个部分，即：把一个时期结束时的资本设备和开始时的加以比较所得到的价值改变，而这种改变是由于企业家企图使利润最大化而自愿作出的决策的后果。除此以外，还存在着资本设备价值的非自愿的损失(或增益)。由于(例如)市场价值的改变、老化或仅由时间的消逝所造成的消耗，或战争和地震灾害所导致

的破坏，资本设备价值的损失或增益来自超过企业家本人所能控制的原因，并且与他的现行的决策无关。当然，这些非自愿的损失的某些部分虽然是不可避免的，但却不是——一般说来——不能被预料到的，如不论使用与否，由于时间的消逝而带来的损失以及所谓"正常的"老化。正如庇古教授所说的那样，这种老化"具有足够的规律性来被人们预见到，即使不能详细地被预见到，也在大体上能够如此"。此外，老化的损失还包括对整个社会的具有足够的规律性的损失，一般被称为"可以被保险的风险"。这些预期的损失的大小取决于进行预期的时期。现在，我们暂时忽视这一事实并且把非自愿的、然而却不是意料之外的设备的折旧，即：预期的折旧超过使用者成本的部分，称为补充成本，其符号为V。在这里，也许并不需要指出：我们的补充成本的定义与马歇尔的不同，虽然二者的基本想法，即表示那种不进入直接成本的那部分的预期折旧，却是类似的。

因此，在计算企业家的净收入或净利润时，通常把补充成本的估计值从他的已经在上面加以定义的收入和毛利润中减去。其理由为：当企业家在考虑他能任意花费或储蓄的数量时，补充成本对他的影响和把补充成本从他的毛利中减去的影响几乎是一样的。在企业家以生产者的身份出现来决定他是否使用他的设备时，直接成本和毛利润是重要的概念。[31] 但当他以消费者的身份出现时，补充成本对他的头脑的作用正同补充成本是他的直接成本的一个部分的作用一样。如果在给总净收入下定义时，我们减去补充成本和使用者成本，从而，总净收入等于 A-U-V时，那么，我们得到一个与消费的数量有关的概念。

仍然未加以处理的是非自愿的和——在很一般意义上——预料不到的资本设备的价格改变；这些改变来源于预料不到的市场价值的变动、特殊情况下的老化以及灾难的破坏那些非自愿的和预料不到的原因。被我们在计算净收入和资本账目时所忽略的上述项目中的实际损失可以被称为意外损失。

净收入在因果关系上的重要性在于它牵涉到的V在心理上对现行的消费量的影响，因为净收入被我们认为是普通人在决定消费量时所

必须考虑的他现行能自由支配的收入数量。当然，在他决定花费多少时，净收入并不是他所考虑的唯一因素。例如，他在资本账目上所得到的意外增益和意外损失也会施加相当的影响。但是，在补充成本和意外损失之间却存在着一个差别之处，即：前者的改变对他的影响方式同他的毛利润的改变对他的影响方式趋于相同。与企业家的消费量有关的是他的现行产量的卖价超过直接成本与补充成本之和的部分，而意外损失(或增益)虽然也进入他的考虑之中，但其程度并不相同——一定量的意外损失与同量的补充成本并不具有相同的影响。

现在，我们必须再度思索一下，补充成本和意外损失——即那些不可避免的、被我们认为应该记入收入账目的借方的损失和那些被认为是能够合理地进入资本账目的意外损失(或增益)——之间的区别之处是部分地来源于成规和心理上的原因，取决于被一般人所接受的估计补充成本的方式。因为，不可能为补充成本的估计建立一个唯一的原则，从而，补充成本的数值将取决于会计方法的选择。当设备最初被制造出来时，补充成本的预期值是一个具体的数量。但如果在以后对它再行估计的话，在设备寿命剩下期间内的补充成本的数值可能会由于我们预期的改变而有所不同；[32] 而资本设备的意外损失则为原来预期的U+V和预期改变后的U+V之间的差额折算成为现价的数值。[33] 英国国内税务署援用得到广泛赞同的一个商业会计的原则：当设备被购置后，即为它的补充成本和使用者成本之和估算出具体数值，并且在设备的全部生命期间，继续维持这一数值，不论在此期间预期的改变为何。在这种情况下，任何时期的补充成本必然被认为是事先规定的数值超过实际的使用者成本的部分。这种办法的有利之处是能保证在整个设备的生命期间的意外的增益和损失均为零。但在某些情况下，在每一会计期间(如一年)中，根据现行的预期而重新估算补充成本也是另一个合理的办法。究竟采用哪一种办法，工商业人员并不一致。我们可以把根据设备购置后刚开始时的预期而计算出的补充成本称为基本补充成本，而把根据现行的预期而重新计算出的同一数量称为现行补充成本。

由此可见，我们已经不能对补充成本下一个更加精确的定义。我们只能说，这种成本是一个典型的企业家在计算他的净收入时，必须

从收入中减去的各种项目，以便能根据净收入而宣布股息的大小(如果是一家公司的话)或者决定他现行的消费多寡(如果是单个的个人的话)。由于资本账目的意外损失或增益不能被排除在考虑的范围以外，所以对不确切知道是否应被包括在补充成本之内的项目，最好把它放之于资本账目，而使补充成本只包括那些显然属于它的项目。因为，不论放入资本账目的项目有多少，其后果都可以通过改变该账目对消费量的影响的大小而得以矫正。

可以看到，我们对净收入所下的定义非常接近于马歇尔的收入的定义。在决定收入的定义时，马歇尔援用所得税司的实际事例，并且——大致说来——把所得税司根据经验而核定的收入当做自己所认可的收入。其理由在于：该司在这方面所作核定可以被认为是最详尽和广泛的考察所可能得到的结果，以便解释什么是通常所说的收入。我们的定义也相当于庇古教授最近所定义的国民所得的货币价值。[34]

然而，由于净收入奠基于各家均能以不同方式加以解释的含糊不清的标准之上，所以净收入仍然是一个不完全明确的概念。例如，哈耶克教授曾经提出过：资本品的个人所有者可以意图使他所拥有资本品所得到的收入保持不变，因此，直到他能节约足够的数量来补偿任何原因所造成的他投资收入的下降趋势以前，他不会自发地把其收入用之于消费。[35] 我怀疑这种个人是否存在于现实之中；然而，在理论上，显然提不出任何理由来反对把上述的节约当做净收入的一个可能的心理标准。但是，当哈耶克据此推断，认为储蓄和投资也具有相应的含糊不清时，如果他指的是净储蓄和净投资，那么，他仅在这一点上才是正确的。与我们的就业理论有关的储蓄和投资并没有这种缺陷，并且能以客观的方式对它们加以定义，正如我们在上面已经说明的那样。

由此可见，全力以赴地强调净收入而忽视(像过去通常所做的那样)收入本身这一概念是错误的。净收入只对消费决策有关，而且它与影响消费的其他各种因素也不易划分。收入却与现行的生产有关，也是一个相当不含糊的概念。

对收入和净收入所下的上述定义企图尽可能地接近日常用语。因此，有必要立即提醒读者：在《货币论》中，我在特殊的意义上给收入下了定义。定义的特殊之处在于总收入中属于企业家的那一部分。我在为这一部分下定义时，既没有采取企业家在现行的经营中实际上取得的利润(不论是毛利润还是净利润)，也没有采取他在决定从事现行的经营时所预期的利润，而采取某种意义上的正常或均衡利润。现在想来，如果我们考虑到生产规模改变的可能性，那么，这种正常或均衡的意义也未得到充分的规定。根据这一定义而导致的后果为：储蓄超过投资的部分即为正常利润超过实际利润的部分。我相信，这一名词的使用已经造成相当程度的混乱，特别在与储蓄相关的使用上更是如此。使用这种定义的结论(牵涉到储蓄大于投资的情况)只有在按照我的特殊意义来解释这些名词时才是正确的。然而，这些结论往往在一般的讨论中加以采用，好像这些被使用的名词具有较多的众所周知的意义。由于这一原因，由于我不再需要用我的过去的名词来准确地表达我的思想，所以我已决定放弃这些名词——并为它们所造成的混乱而感到非常抱歉。

II 储蓄和投资 [36]

在分歧很大的名词使用中，有一点却是大家同意的。据我所知，每人都同意，储蓄的意思是收入超过用于消费支出的部分。因此，对储蓄的意义的任何怀疑必须来自对收入或对消费的意义的怀疑。我们已经在上面给收入下了定义。任何时期的消费开支必须是在该时期中卖给消费者的物品的价值，而这又把我们推回到什么是购买消费品的消费者这一问题。任何一个合理的划分消费品的购买者和投资品的购买者的规定都同样地合乎我们的要求，如果规定是先后一致地加以遵守的话。现有的那种问题，如是否应把汽车的购买当做消费品购买，是否应把房屋的购买当做投资品购买，在过去曾经常常加以讨论，而对这种讨论，我无法添增任何实质性的内容。区别的标准显然必须相应于我们划分消费者和企业家的界限。这样，当我们把A_1 定义为一个

企业家向另一个企业家购买的产品价值时，我们已经暗中解决了这一问题。据此，消费开支可以明确地被定义为$\Sigma(A-A_1)$；在这里，ΣA是一个时期的总销售量，而ΣA_1则为企业家之间的购买量。在以后的论述中，我们一律省略掉Σ，并且用A来代表该时期的全部销售量，用A_1代表企业家之间的相互购买量，而U则为全部企业家的使用者成本的总和。

在给收入和消费下了定义以后，自然也会得到表示收入超过消费部分的储蓄的定义。既然收入等于A-U，而消费又等于$A-A_1$，那么，储蓄必然等于A_1-U。同样，我们用净储蓄代表净收入超过消费的部分，它等于A_1-U-V。

我们的收入的定义也使我们立即得到现行投资的定义。现行投资的意义必然是由于本期的生产活动而对资本设备造成的添增的价值。这显然等于我们刚才加以定义的储蓄。其原因在于：储蓄是收入中的没有被用于消费的部分。我们已经在上面看到，作为任一时期的生产活动的结果，企业家已经销售掉A数量的制成品，而在考虑到企业家之间的相互购买A_1的情况下，为了生产和销售A而造成的资本设备的耗损则由U所代表(如果是改善，则用-U来代表)。在同一时期中，制成品的价值为$A-A_1$的部分被用于消费。A-U超过$A-A_1$的部分，即A_1-U，是由于该时期的生产活动而造成的资本设备的增加，从而也是该时期的投资。同样，在考虑到资本设备即使在不使用时也要蒙受的正常消耗的情况下，以及在不计入意外损失或增益的情况下，A_1-U-V是资本设备的净增加额，也是该时期的净投资。

因此，虽然储蓄数量是单个消费者集体行为的后果，而投资数量是单个企业家集体行为的后果，但二者的数量必然相等。因为，二者的任何一个都等于收入超过消费的部分。此外，这一结论完全不取决于上述收入定义的任何奥妙和特殊之处。只要我们同意：收入等于现期产量的价值，现期投资等于没有被用之于消费的现期产量，而储蓄又等于收入超过消费的部分——所有这一切都符合于常识，也符合大

多数经济学者的传统用法——储蓄和投资的相等是必然的结果。简言之：

收入=产量的价值=消费+投资

储蓄=收入-消费

因此，储蓄=投资

这样，任何系列的定义只要能满足上述条件，便能得出相同的结论。只有否定一个或另一个条件的正确性，才能否定这一结论。

储蓄数量和投资数量的相等来源于交易双方的性质：一方面是生产者，而另一方面则为消费者或资本设备的购买者。被创造出来的收入等于生产者所出售的产量的卖价超过使用者成本的部分；然而，这一产量必然会不是卖给消费者，便是卖给另一些企业家，而每一企业家现期的投资等于他向其他企业家购买的设备超过他自己的使用者成本的部分。因此，从总量上看，被我们称之为储蓄的收入超过消费的部分不可能不等于被我们称之为投资的对资本设备的添增部分。关于净储蓄和净投资，情况是类似的。事实上，储蓄不过是一个余留额。消费的决策和投资的决策在一起决定收入。假设投资决策变为现实，那么，投资必然会减少消费或增加收入。因此，投资行为本身不可能不使被我们称之为储蓄的剩余额或多余额以相同的数量增加。

当然，人们在进行自己要储蓄多少和投资多少的决策时，可能极不正常，以致交易能够赖之以进行的价格均衡点不复存在。在这种场合，我们的名词不再适用，因为，产量不再有一个一定的市场价值，而价格则在零与无穷大之间找不到一个静止之点。然而，经验表明，事实并不如此。在现实中存在着的心理反应习惯可以使购买的愿望与出卖的愿望相等的均衡状态得以实现。在现实中应该存在的产量的市场价值是货币收入具有一定价值的必要条件，也是使储蓄者所决定的储蓄总量等于投资者所决定的投资总量的一个充分条件。

要想对上述种种理解清楚，最好的办法也许是用消费的决策(或者抑制消费的决策)来进行思索，而不是用储蓄的决策来进行思索。是否进行消费的决策确实属于个人的力量所能控制的范围之内，是否进行投资的决策也是如此。总收入与总储蓄的数量是社会上的个人对是否进行消费和是否进行投资自由选择的结果。二者都不能脱离上述有关消费和投资的决策，而根据另一系列决策来得到独立上述决策之外的数值。根据这一理由，在以后的论述中，消费倾向的概念将被用来代替储蓄的意向或倾向。

关于使用者成本的附录

I

我认为，使用者成本对古典价值理论具有重要性，而这种重要性却一向受到忽视。关于这一点，可以说的话比与这里的主题有关的或在这里应说的话要多。但作为一个脱离正题的论述，我们将在本附录中，对使用者成本作一些进一步的考察。

根据定义，企业家的使用者成本等于：

$A_1 +(G'-B')-G$

在这里，A_1 是一企业家向其他企业家那里购买的制成品的数量，G为在一个时期终了时的资本设备的实际价值，而G′则为：如果该企业家不使用该设备而又花费一笔最合算的钱(B′)来保养该设备的话，该设备在时期终了时所可能有的价值。由此可见，G-(G′-B′)，即企业家从上期所继承的设备价值的增值，代表该企业家在本期中对他的设备的投资，从而可以被写成I。这样，由于他在本期中得到的出售产品的卖价A而蒙受的使用者成本U就等于A_1 -I；在这里，A_1 是他向其他企业家所购买的制成品的数量，而I则为他在本期中对自己的设备所进行的投资。稍加思索便可以看到，所有这一切不过是一般性的常识。

他向其他企业家所购买的制成品的数量超过他对自己的设备所投资的部分必然代表他由于出售产品而付出的除了购买生产要素以外的代价。如果读者试行以其他方法来表示这一内容，那么，他会发现：我们方法的优点在于能避免无法解决的(和不必要的)会计问题。我认为，没有任何其他方法能毫不含糊地对一个时期的生产品的卖价[37]加以分析。如果整个社会的各个行业都合并在一起，或者，如果企业家不向外界购买物品，从而，$A_1=0$，那么，使用者成本不过相当于由于使用设备而造成的本期的负投资；[38]但是，这样做的好处是：在分析的任何阶段，我们并不要求把要素成本分配到被出售掉的物品和被保留的设备上。因之，我们可以把不论是合并在一起的、还是单独存在的厂商所提供的就业量当做取决于一个一次性的综合决策——这个办法符合现实，因为，现实中的整个生产与为了当前的销售量而生产之间存在着关联的性质。

此外，使用者成本概念可以使我们对厂商出售的产品的短期供给价格提供一个较明确的定义，因为，短期供给价格是边际要素成本和边际使用者成本之和。

在现代的价值论中，通常使用的办法是把短期供给价格单独地和边际要素成本等同起来，然而，显然可以看到：只有在边际使用者成本为零的情况下，或者，只有在像我所做的那样(上面第29页脚注②)把"产品卖价"和"总供给价格"定义为减去使用者总成本以后的数量，那么，短期供给价格和边际要素成本的等同才是正确的。但是，虽然为了方便起见，在处理整个社会的总产量时，可以把使用者成本减去；然而，如果把这种做法习惯性地(或暗中地)应用于单个的行业或厂商，那么，它就使我们的分析脱离现实。因为，它使一件物品的"供给价格"不符合"价格"的通常的含义，从而，这种做法可以造成某些使人困惑之处。人们似乎往往都已经作出假设，认为对一家单个的厂商所出售的产量的单位而言，"供给价格"具有明显的意义，从而，并不需要加以讨论。然而，对从其他厂商那里购买物品的处理以及对厂商由于生产边际产品而造成的自己设备的费用的处理，牵涉到与收入的定义有关的一系列困难。其原因在于：即使我们假设由于销售一个增加的单位产品而引起的向其他厂商进行购买的边际成本已经从单位产

品的卖价中减去以便得到我们的所谓该厂商的供给价格，我们仍然必须计入由于生产边际产品而引起的该厂商自己的设备的边际负投资。即使所有的生产都由一个合并在一起的厂商来进行，把边际使用者成本假设为零仍然是错误的。就是说，在一般情况下，不能忽视由于生产边际产品而造成的在设备上的边际负投资。

使用者成本和补充成本的概念还能使我们较明确地建立长期供给价格和短期供给价格之间的关系。长期成本显然必须包括一笔款项用以补偿基本补充成本和预期直接成本，而二者又应以适当方式被分摊于设备的寿命年份。就是说，产品的长期成本等于直接成本和补充成本的预期值，而且，除此之外，为了获得正常利润，长期供给价格还要超过上面计算的成本一个数额，其大小等于与设备投资的年限和风险相同的现行利息率和设备成本之乘积。如果我们使用的利息率是“纯”利息率，[39] 那么，我们还必须在长期成本中加进一个可被称为风险成本的项目，以便补偿实际收益和预期收益之间存在差异的未知的可能性。因此，长期供给价格等于直接成本、补充成本、风险成本和利息成本之和，即长期供给价格可以被分解为几个组成部分。另一方面，短期供给价格则等于边际直接成本。因此，当企业家购买或建造自己的设备时，他必然会期望直接成本的边际值超过其平均值的部分能够补偿自己的补充成本、风险成本和利息成本；从而，在长期均衡状态中，边际直接成本超过平均直接成本的部分会等于补充、风险和利息成本之和。[40]

处于边际直接成本正好等于平均直接成本与补充成本之和时的产量水平具有特殊的重要性，因为，在该产量水平上，企业家的交易账目正好收支相抵。就是说，它相当于利润为零之点，而如果产量低于这一水平，他的交易会蒙受亏损。

除了直接成本以外，核算补充成本的必要性由于设备类型不同而有很大差异。下面是两种极端的情况：

(i)维修设备的某些方面是必须与设备的使用同时进行的(例如，给机器加油)。这种费用(除了向外界购买的以外)应被包括在要素成本之

内。如果为了物理上的原因，现期折旧的全部数量都由这种费用所构成，那么，使用者成本(除了向外界购买的以外)会等于补充成本并且和补充成本具有相反的正负号；从而，在长期均衡状态，边际要素成本会超过平均要素成本，其差额等于风险和利息成本。

(ii)设备价值的某些部分只能在该设备被使用时才会因之而降低。这一费用应被纳入使用者成本，假设它并没有随着使用的过程而随时加以弥补的话。如果只存在着这种价值耗损的情况，那么，补充成本为零。

也许值得指出的是：企业家并不仅仅因为设备的使用者成本低廉而首先选用他的最破旧的设备；因为，低廉的使用者成本并不足以补偿它的相对低微的效率，即它的高额要素成本。这样，企业家会使用在每单位产品中使用者成本和要素成本为最低的设备。[41] 由此可见，对有关产品的任何生产量，都存在着一个相应的使用者成本，[42] 但这个总使用者成本并不与边际使用者成本，即由于增产一单位产品而增加的使用者成本，保持相同的关系。

II

使用者成本构成现在与将来之间的环节之一；其原因在于：企业家在对其生产规模作出决策时，必须在目前就消耗掉他的设备还是把它留待将来使用之间进行选择。决定使用者成本的是：设备现在的使用预计会牺牲掉多少将来的利益；而决定他的生产规模的是：这一牺牲的边际数量、边际要素成本以对边际卖价的预期。不过，企业家如何计算某一生产过程的使用者成本呢?

我们已经把使用者成本定义为：在考虑到维修和改善设备的费用和向其他企业家购买物的费用的情况下，和不使用设备相比，使用设备所造成的设备价值的耗损。[43] 因此，要想得到使用者成本，必须计算现在不使用设备情况下，该设备在将来所能带来的收益的现在

值。[44] 这一数值应该至少等于在不使用设备条件下，推迟设备更换的利益的现在值，也可能大于此现在值。[45]

如果不存在多余的设备，从而每年应该生产出更多的类似设备，以便增加设备总量或更换原有的设备，那么，显然可以看到：边际使用者成本能够根据由于使用设备而造成的设备效率或寿命的减少以及根据现行的重置成本而被计算出来。然而，如果存在多余的设备，那么，使用者成本也会取决于多余设备将由于折旧、损失等原因而被消耗净尽的时间中的利息率和现行的(即重新估计的)补充成本。利息成本和现行的补充成本以这种方式间接地进入使用者成本的计算。

当要素成本为零时，[46] 使用者成本的计算最为简单易懂。现以拙著《货币论》第2卷第29章中的像铜原料那样的多余存货的事例为例。我们首先列出一吨铜在将来的各个时间的预期价值。这一系列不同时间的价值取决于多余铜被消耗掉的速度，并随着多余铜的减少而逐渐接近于铜的正常生产成本。从铜价值系列的每一个时间的数值中减去现行的补充成本以及该数值的时间和目前之间的利息成本，所得到的最大的数值即为每一吨多余铜的现在值或使用者成本。

以同样的方式，具有多余数量的船舶、工厂或机器的使用者成本等于多余数量被消耗净尽的日期的重置成本减去现行的补充成本以及该日期到现在之间的利息成本。

在上面的论述中，我们假设：设备系被完全相同的物品所更换。当所涉及的设备被磨损净尽时，如果不用完全相同的物品加以更换，那么，在计算原有设备的使用者成本时，应该计入新设备的使用者成本的一个部分，其大小取决于两种设备的相对效率。

III

读者应该觉察到：在设备并没有老化，却仅仅具有多余的数量的情况下，实际使用者成本和它的正常值(即在没有多余设备时的数值)的差别会由于多余设备被消耗完毕的预期时间的不同而发生变化。这样，如果有关设备的年龄分布比较均匀，从而每年均有一定量的报废设备，那么，除非多余的设备数量过大，边际使用者成本不会有很大的下降。在普遍性的经济萧条存在的场合，边际使用者成本取决于企业家所预期的萧条存在的时间长短。因此，当萧条事态开始好转时，供给价格上升的部分原因可能是由于企业家对预期的修改而造成的边际使用者成本的急剧增加。

有的时候，人们曾提出过与企业家的意见相反的论点，认为：如果企业家们有组织地报废多余的设备，那么，除非这种行动涉及全部多余的设备，价格不会上升。然而，使用者成本的概念却可以说明，为什么报废(譬如说)多余设备的一半也会立即造成提高价格的影响。其原因在于：通过缩短多余设备被消耗完毕的时间，上述政策会提高使用者成本，从而会增加现行的供给价格。这样，企业家似乎能下意识地想到使用者成本，虽然他们并没有把它明确地提出来。

如果补充成本数额庞大，那么，当多余设备存在时，边际使用者成本数额必然低微。此外，当多余的设备存在时，边际要素成本和使用者成本不大可能比它们的平均值超出很多。如果上述两个条件均能具备，多余设备的存在很可能要使企业家的经营蒙受损失，也许会是重大的损失。当多余设备被消耗完毕时，这种蒙受损失的状态不会立即转变为正常利润。随着多余设备的减少，使用者成本会逐渐增加；而边际要素成本超过平均要素成本和平均使用者成本的部分也会逐渐增加。

IV

在马歇尔的《经济学原理》中(第6版第360页)，使用者成本的一部分在“额外设备的耗损”的标题下被包括在直接成本之中。但是，关

于如何计算该项目以及它的重要性则没有提供线索。庇古教授在他的《失业论》中(第42页)明白地作出假设，认为由于边际产量而导致的设备的边际负投资一般可以忽视不计："与产品数量变动相联系的设备的耗损数量以及所使用的非体力劳动的成本数量都被忽视不计，因为，它们的重要性一般说来是次要的。"[47] 确实，处于生产的边际状态，设备的负投资为零的说法存在于大量的现代经济理论之中。但是，一旦想到有必要来解释单个厂商的供给价格究竟是什么时，问题便随之而发生。

由于上述原因，维修闲置不用的设备的成本往往会减少边际使用者成本，特别在被预期为持续很久的萧条状态中，更是如此。这一说法是对的。虽然如此，很低的使用者成本并不是短期本身的特点，而是那些维修闲置不用的机器设备代价昂贵的特殊情况和设备种类的特点；也是那些具有老化快速和多余设备众多的非均衡状态的特点，特别是在新机器设备占有较大比重的情况下，特点更为突出。

在涉及原料的事例中，考虑使用者成本的必要性是显而易见的；——如果一吨铜在今天被使用掉，那么，它就不能在明天被使用，从而，铜在明天被使用的价值显然必须被计算为边际成本的一个部分。但是，铜不过是一个资本设备被使用于生产的一个极端的事例，然而，这一事实却被忽视。把原料和固定资本严格区别开来，认为对于前者，我们必须考虑由于使用它而造成的负投资，对于后者，我们可以毫无顾虑地对同一种负投资加以忽视。这种做法是不合乎现实的——特别在正常的情况下，每年都需更换一定量的设备，而使用设备会缩短更换的期限，这种做法尤其不合乎现实。

使用者成本和补充成本的优点之一在于：它们适用于经营资本、流动资本，也适用于固定资本。原料与固定资本的主要差别并不在于计算使用者和补充成本的不同之处，而在于这一事实，即：流动资本的收益只有一次，而在固定资本的情况下，由于它有耐久性，从而会逐渐被消耗净尽，所以它的收益包括一系列时期的使用者成本和赚得的利润。

---

[1] 当本书在1936年出版时，由英国财政部、美国商业部和全国经济研究所进行的有关西方现代国民收入统计的研究成果尚未出现，也就是说，现有的西方国民收入核算体系及其统计数字均不存在，所以凯恩斯在这里对国民收入的概念作了考察。按照汉森的意见(汉森，《〈通论〉导读》，1953年，第54～55页)，现在的读者如果略去有关国民收入的这一节，不会影响以后的阅读。——译者

[2] 这里的(G′-B′)便是凯恩斯在上一段中所提到的要从A+G-A1中减去的部分。然而，凯恩斯对此却不但没有加以明确指出，反而突然提出了使用者成本的概念，接着又对要素成本F和产品A的直接成本进行解释。在此之后，他在下一段中说明：国民收入=要素成本+企业家收入=A-U。

事实上，在这里，凯恩斯提出了三种等价的国民收入的定义，即：(1)国民收入=消费+投资；(2)国民收入=A-U(使用者成本)；(3)国民收入=工资+利息+地租+企业家收入(利润)。对此，译者在下面加以说明：

(1)国民收入=消费+投资。根据凯恩斯的行文，国民收入=A+G-A1-(G′-B′)=(A-A1)+G-(G′-B′)。

其中A为社会在一段时期(如一年中)的产品的全部卖价，其中的A1为被企业家卖掉给其他企业家的部分，因此，A-A1=消费。G是年终时的机器设备(包括成品和半成品)的价值，(G′-B′)大致代表年初时的机器设备价值。如果G-(G′-B′)为正号，那表明企业家在一年中进行了投资，因此，

A+G-A1-(G′-B′)=(A-A1)+G-(G′-B′)=消费+投资

(2)国民收入=A-U。根据凯恩斯的行文，产品A的直接成本=F(要素收入=工资+利息+地租)+使用者成本；同时，利润(企业家收入)=A-直接成本=A-F-U，因此，

国民收入=全部居民的收入=F+利润=F+A-F-U=A-U。

(3)国民收入=工资+利息+地租+利润。根据凯恩斯的行文，国民收入=F+利润=工资+利息+地租+利润。

上述三种国民收入的定义是等价的，因为， 消费+投资=A-A1 + G - (G′-B′)=A- [(G′-B′)-(G-A1)] =A-U=A-使用者成本=A-U+F-F=F+利润=工资+利息+地租+利润。——译者

[3] 〔1〕大致说来，凯恩斯的使用者成本=为了生产A而消耗掉的原料(A1)加上折旧(G′-B′-G)，因为，根据上面的公式，U=(G′-B′)-(G-A1) =A1+(G′-B′-G)。——译者

[4] 在本章的附录中，将对使用者成本作进一步的论述。

[5] 这里的"收入"与下面要加以定义的净收入是有区别的。

[6] 即除了利润以外的收入，也就是：工资+利息+地租。——译者

[7] 即G的数值很大。——译者

[8] 即G > (G′-B′)，而A_1 接近于零的情况。——译者

[9] A_1 -U=A_1 - [(G′-B′)-(G-A_1)] =A_1 -(G′-B′)+G-A_1 =G-(G′-B′)=投资。——译者

[10] 这段话的大意是：当总供给等于总需求时，企业产品的所期望的卖价就能实现，成为企业的收入，从而也决定了企业所愿意提供的就业量。——译者

[11] 我认为，如果忽视给使用者成本下定义的问题，那么，供给价格便是定义不完整的名词。这一事项将在本章附录中加以进一步讨论。在附录中，我将进行争辩，认为在供给价格中不考虑使用者成本，虽然有时在总供给价格的事例中是合适的，然而，对单个厂商的单位产品的供给价格的问题，却是不合适的。

[12] 例如，我们把$Z_W=\Phi(N)$，或把其另一种形式$Z=W\cdot\Phi(N)$当做为总供给价格(在这里，W是工资单位，从而，$W\cdot Z_W=Z$)。于是，由于在总供给曲线上的每一点，边际产品的卖价都等于边际要素成本，我们得到：

$$\Delta N=\Delta A_W-\Delta U_W=\Delta Z_W=\Delta\Phi(N)$$

就是说：如果要素成本和工资成本之间具有不变的比例，如果每一厂商(厂商的数目假设为不变)的总供给函数和其他行业所雇用的人数无关，从而，适用于每一单个企业家情况的上述方程的各项都可以加在一起来表示全体企业家的情况，那么，$\Phi'(N)=1$。其意义为：如果工资不变，而其他要素成本与工资总额保持固定的比例，那么，总供给函数是线性的，其斜率等于货币工资率的倒数。

[13] 这就是在上面的(1)中提到的与生产有关的计算方法。——译者

[14] 如对设备还能使用多久的预期的改变。——译者

[15] 例如，原来预期设备还能使用5年，而原来没有预期到新发明使设备的使用寿命变为2年，因此，在新的预期下，折旧的数值必须增加。新旧折旧量之间的差额被折算成现值后即为意外损失。——译者

[16] 《经济学杂志》，1935年6月号，第235页。

[17] 参见《对资本的维持》，载《经济》杂志，1935年8月号，第241页以下。

[18] 在本章正文的以下部分，凯恩斯想要说明的是：根据定义，投资总是和储蓄相等，然而，他却未能明确指出，这种统计数字的相等，或事后的相等，并不意味着意愿的(或事前的)投资和意愿的(或事前的)储蓄相等。事实上，按照凯恩斯的理论，正是由于意愿的投资和储蓄不相等，所以才导致了国民收入和就业量的波动。本书出版后，

投资和储蓄的相等和不相等在西方经济学界造成了混乱，经过一段时间的讨论后才得以澄清。汉森认为，凯恩斯之所以未能在本书中澄清这一点，其原因在于：在撰写本书时，凯恩斯自己还未能把这一点彻底弄清楚(见汉森，《凯恩斯导读》，第59页)。——译者

[19] 这里的卖价也就是由于出售掉产品而得到的收入。——译者

[20] 这里的负投资大致可以被理解为一般所说的折旧，但按照凯恩斯的意思并不完全等于折旧。——译者

[21] “纯”利息率即完全没有风险的贷款利息率。——译者

[22] 这种论述的方式依赖于一个方便的假设条件，即：在产量变化的范围内，边际直接成本曲线都具有连续性。[1] 事实上，这一假设条件往往是不现实的，从而，可以存在着一个或数个非连续性的点，特别当我们到达相当于设备的技术上的全部生产能力时，更是如此。在这种场合，边际分析法部分地不再适用；而价格可以超过边际直接成本；在这里，边际直接成本系以产量减少一个小单位所导致的成本减少来加以计算(同样，往往还会有下降方向的、即产量少于某一点的非连续性)。当我们考虑长期均衡中的短期供给价格时，这是很重要的，因为，在这一场合，相当于技术上的全部生产能力之点必须被认为是在运行之中的。这样，长期均衡中的短期供给价格可能要超过边际直接成本(以产量减少一个小单位的情况来加以计算)。

[1] 如果没有连续性，即不能进行数学上的“求导数”，也就谈不上“边际”。

[23] 由于使用者成本部分地取决于对将来工资水平的预期，所以被认为是短期存在的工资单位的降低会使要素成本和使用者成本以不同比例发生变化，从而对使用何种设备会产生影响。可以设想，对有效需求也会产生影响；因为，要素成本决定有效需求的方式可以与使用者成本不同。

[24] 最先使用的设备的使用者成本并不必然同总产量的水平无关(见下面的论述)；就是说，当总产量水平改变时，使用者成本可以随时受到影响。

[25] 即本章正文中的使用者成本定义的公式$(G'-B')-(G-A_1)$。——译者

[26] 设备在生产上消耗掉以后，其产品在那时(将来)能带来一定的利益；把这笔代表利益款项计算出来之后，再打一个折扣(即用计算贴现的方法)来计算出将来的利益在今天值多少。——译者

[27] 如果企业家预期在以后时期可以得到大于正常的收益，而这种收益能延续的时间短暂到不值得为此(或没有足够的时间)来生产新设备，那么，就会大于此现在值。今天的使用者成本是将来使用同一设备所能带来的各种不同收益的最大现在值。

[28] 大致指设备不需要维修时。——译者

[29] 霍特里先生(《经济》杂志，1934年5月号，第145页)曾经注意到庇古教授对供给价格和边际劳动成本的等同，并且进行争辩，认为庇古教授的论点会因之而受到严重损害。

第七章 对储蓄和投资的意义的进一步考察

I

在上一章中，储蓄和投资系以如此的方式加以定义，以致它们在数量上必然相等，因为，对整个社会而言，它们不过是同一事物的不同方面。然而，不止一位现代的学者(包括我自己在我的《货币论》中)曾经对这些名词作出特别的定义，使二者并不必然相等。其他学者的著作则依靠二者可以不等的假设条件，但在论述中并未给出任何定义。因此，有必要把现行的对两个名词的一些不同用法加以分类，以便说明我们过去的论述和其他的对这两个名词的论述之间的关系。

据我所知，每个人都同意：储蓄的意义是收入超过其被用之于消费的部分。如果储蓄的意义不是如此的话，那肯定会很不方便并且会引起误解。对于什么是被用之于消费的开支，也不存在重大的意见分歧。由此可见，用法的差异不是来自有关投资的定义，便是来自有关收入的定义。

II

我们首先考察投资。在流行的用法中，投资的通俗意义是个人或公司对新的或旧的资产的购买。在偶然的情况下，该名词可以专指在证券交易所购买一张有价证券。但是，我们所说的投资却包括投资于(例如)一座房屋、一台机器、一批制成或半制成品，并且一般把用收

入来对任何资本资产的购买称为新投资，以便与再投资加以区别。如果我们把一项投资的出售当做负投资，即投资的反面，那么，我的定义符合通俗的用法；因为，旧投资的买和卖必然相互抵消。当然，我们必须照顾到债务的形成和偿付(包括信用或货币数量的改变)；但由于就整个社会而言，债权数量的增加或减少总是必然等于债务数量的增加或减少，所以当我们涉及的是总投资时，这一信用或货币的复杂之处会相互抵消。因此，假设通俗意义的收入相当于我的净收入，那么，通俗意义的总投资与我的净投资的定义完全一致，即：一切种类的资本设备的净增加额；为得到净增加额而被减去的原有资本设备的价值改变已经在计算净收入中加以扣除。

以如此方式加以定义的投资包括资本设备的增加额，不论是指固定资本、经营资本或是流动资本而言；因此，如果投资的定义有重大的差异之处(除了投资与净投资的差别以外)，那么，差别必然系由于把上述三种资本中的一种或一种以上的增加额排除在投资的定义之外。

例如，霍特里先生认为，流动资本的改变，即意外的存货数量的增加(或减少)，具有很大的重要性，从而提出把这种改变排除在外的一个投资的可能的定义。在这种场合，储蓄超过投资的数量就会等同于意外的存货量的增加，即流动资本的增加。霍特里先生并没有说服我，为什么这便是应该强调的因素；因为，他把全部重点都放在对未预料到的改变的矫正之上，而不放在对预料到的(不论预料是否正确)改变的矫正之上。霍特里先生认为：企业家会由于他的存货量的改变而变动一天和前一天之间的对生产规模的决策。可以肯定，对消费品而言，存货的改变对他的决策起着重大的作用。但是，我找不出任何理由来把其他影响决策的因素排除在外。因此，我倾向于强调有效需求的全部改变，而不仅仅是有效需求所反映的两个期间的存货量增加或减少那一部分的改变。此外，对固定资本而言，闲置设备的生产能力对生产决策的影响相当于存货的增加或减少；而我看不出霍特里先生的办法如何能对这一至少同等重要的因素加以处理。

奥地利学派经济学者所使用的资本形成和资本消费似乎很可能既不等同于上面加以定义的投资和负投资，也不等同于净投资和净负投资。具体说来，资本消费被认为是可以出现于上面加以定义的资本设备没有净减少的情况之中。然而，我还未能找到任何能把这些名词清楚地加以解释的著作。例如，有的著作说，当生产过程延长时，资本形成便会出现。那样的或类似的文句并不能解决问题。

III

我们再来论述储蓄与投资的不等。由于收入的定义的不同，所以收入超过消费的部分不同，从而储蓄与投资不等。我自己在《货币论》中所使用的名词可以作为这方面的例子。正如我在上面第67页所解释的那样，我在该书所使用的收入与我现在的定义不同。该书的定义把企业家的(在一定的意义上)"正常利润"，而不是在现实中实现的利润当做他的收入。这样，关于储蓄大于投资，我的意思是：产量的规模处于如此的状态，以致企业家从他所拥有的资本设备那里得到少于正常利润的收益；而关于储蓄大于投资的数量增长，我的意思是：在现实中的利润已经下降，从而企业家会具有减少产量的动机。

我现在认为：就业量(从而产量和实际收入)是由企业家所决定的，他作出决定的动机是企图使他的现在的和将来的利润最大化(需要扣除的使用者成本的大小取决于他如何通过设备的使用在设备的寿命期间得到最大的收益)；与此同时，能使他的利润最大化的就业量则取决于总需求函数，而总需求函数代表在各种不同设想条件下他所预期的来自消费和投资的产品卖价。在我的《货币论》中，投资超过储蓄的数量的改变这一概念是一种处理利润改变的方法，虽然我在该书中并没有对预期的和已经实现的结果加以明确的区分。[48] 在该书中，我进行争辩，认为投资超过储蓄的数量是决定就业量改变的动力。由此可见，我的新论点(我在本书中所持有的)虽然远为更加精确和易于理解，但基本上是我旧论点的发展。如果用我在《货币论》中的用语加以表达，那么，我的新论点可以被述之如下：在过去的就业量和产

量为既定时，对投资超过储蓄数量的预期的增加会导致企业家来增加就业量和产量。我现在和过去的论点的重要性在于企图说明：就业量取决于企业家对有效需求的预期，而我在《货币论》中所定义的对投资相对于储蓄的增加的预期是有效需求增加的一个准绳。然而，有鉴于我在这里所提出的进一步的发展，我在《货币论》中的表述当然是非常含混不清和不完整的。

D．H．罗伯森先生曾经作出定义，使今天的收入等于昨天的消费加投资，从而，按照他的定义，今天的储蓄等于昨天的投资加上昨天的消费超过今天的消费的数量。在这样的定义之下，储蓄可以超过投资，即昨天的收入(我的意义上)超过今天的收入。由此可见，当罗伯森先生说，储蓄超过了投资，他的意思在实际上就等于我所说的收入在下降，而他所说的储蓄超过投资的部分正好等于我所说的收入的下降部分。如果今天的预期果真总是由昨天实现的结果所决定，那么，今天的有效需求会等于昨天的收入。这样，罗伯森先生的方法可以被当做有别于我的方法的另一种具有相同目标的企图(也许大致近似于我的方法)来对有效需求和收入作出区别，而这种区别对因果分析是至关重要的。[49]

IV

我们在下面将论述"强迫储蓄"以及与此相联系的许多远为更加含混的观点。在这些观点中，是否能发现任何明显的重要之处?在我的《货币论》中(第1卷第171页脚注)，我提供了以前使用"强迫储蓄"的参考文献并且认为，这些文献的用法在某种程度上相近于投资与"储蓄"的差额，而"储蓄"具有我在该书中使用的意义。我现在不再肯定：现实中会存在着我那时所宣称的那样多的相近的程度。无论如何，我敢于肯定："强迫储蓄"以及最近使用的类似名词(例如哈耶克和罗宾斯教授所使用的)与我在《货币论》中所指的投资和"储蓄"的差额的意义没有任何具体关系。虽然这些学者并没有对他们所使用的这一名词加以明确的解释，然而，可以清楚地看到：他们的意义上的"强迫储蓄"

是一种经济现象，该现象直接来自货币数量或银行信用的改变并且可以用这种改变加以衡量。

众所周知，产量和就业量的改变会造成以工资单位来衡量的收入的改变，而工资单位的改变又会造成借款者和放款者之间的收入再分配以及以货币来衡量的总收入的改变。[50] 不论就上述产量和就业量的改变所造成的后果而言，还是就工资的改变所造成的后果而言，都会(或可以)存在着储蓄数量的改变。由于货币数量的改变，通过它对利息率的影响，可以造成收入的数量和分配的改变(正如我们在以后要说明的那样)，所以这种改变可以间接地引起储蓄数量的改变。但是，这种储蓄数量的改变并不比任何客观条件的改变所造成的储蓄数量的改变更具有"强迫储蓄"的性质；从而，除非我们为不同条件下的储蓄量规定正常值或标准值，我们没有办法来区别各种储蓄数量改变的情况。此外，正如我们将要看到的那样，同一个既定货币数量的变动所造成的总储蓄的数量改变是很不相同的；它取决于许多其他因素。

由此可见，除非我们规定一定的储蓄量的标准，"强迫储蓄"是没有意义的。如果我们选定(也许是一个合理的选择)相当于充分就业的储蓄量为标准，"强迫储蓄"的定义会成为："强迫储蓄是实际储蓄超过充分就业在长期均衡条件下应有的储蓄的部分。"这个定义是有意义的，但根据这个定义，强迫储蓄会是很罕见的和非常不稳定的情况；在这种情况下，强迫储蓄的不足倒是通常存在的事实。

哈耶克教授的饶有兴趣的文章《强迫储蓄学说的发展》[51] 表明：这正是该名词的原意。"强迫储蓄"或"强迫节俭"本来就是边沁的概念，而边沁明确说过，他所指的是：在"全部人手都已被雇用并且以最有利的方式被雇用"[52] 的情况下，货币数量的增加(相对于货币可以购买的东西而言)所造成的后果。边沁指出，在这种情况下，实际收入不会增加，从而，过渡时期中的追加的投资会引起强迫节俭，"以国民的生活水平的牺牲和对社会正义的背离作为代价"。所有的19世纪的涉及这一概念的学者都具有同样的想法。但是，要想把这一完全清楚的想法扩大到小于充分就业的条件却会引起困难。当然(把增加的就业量应用于既定数量的资本设备的条件下，由于收益递减规律)，任何就

业量的增加会使已经就业的人牺牲一些实际收入，但是，把这种收入的损失和可能伴随着就业量的增加而增加的投资联系在一起不大可能得到多少研究的成果。无论如何，我还不知道有任何对“强迫储蓄”发生兴趣的现代学者把该概念扩展到就业量正在增加的情况。他们似乎普遍地忽视了这一事实，即：把边沁的强迫节俭的概念扩展到小于充分就业的状态需要某些说明或限制条件。

V

认为在一般意义上的储蓄与投资可以不相等的想法之所以能够流行，其原因在我看来是由于一种视觉上的错误；这种视觉上的错误把单个存款者与他存款银行之间的关系看成单方面的交易，而不是实际存在的双方面的交易。具有这种错觉的人们认为，存款者和他存款的银行可以通过某种手段来实现某种行动，使得储蓄在银行制度中消失掉，从而储蓄不能被用作为投资；或者，反过来说，银行制度可以使投资出现，而又不存在与之相应的储蓄。但不论资产是现金、债权或资本品，除非通过取得一件资产，没有人能够进行储蓄；而没有人能取得一件他以前没有的资产，除非通过两种途径：或者，一件价值相同的新资产被创造出来；或者，另一人把他以前有的一件价值相同的资产脱手。在第一种途径中，存在着相应的新投资；在第二种途径中，另一人必须进行相同数量的负投资。其原因在于：另一人所失掉的财富必然系由于他的消费超过了收入，而不是由于来自资本品资产的价值变动所带来的在资本品账面上的损失，因为，我们在这里所涉及的事例与此人以前特有的资产在价值上遭受损失无关。此人取得了他现有资产的价值，但却未能以任何形式把该价值保持在自己手里；就是说，他必然把它用之于他的消费超过收入的部分。此外，如果银行制度脱手一件资产，那么，某一个人必然脱手现金。根据这些理由，社会上所有的人的总储蓄必然要等于社会上现行的新投资。

一种观点认为，银行制度所创造的信用可以在没有相应的“真正的储蓄”的条件下使投资成为可能。这种观点只看到银行信用增加的一个

后果，而没有看到其他的后果。如果银行对企业家的新放款使企业家能进行没有这笔放款就不能进行的新投资，那么，收入在正常的情况下必然会以快于投资的速度增加。此外，除了在充分就业的情况以外，实际收入和货币收入都要增加。公众将进行"自由选择"来决定如何把他们增加的收入分配于储蓄和消费之间；而那些向银行借款来增加投资的企业家不可能实现使投资增加的速度大于公众增加其储蓄的意图(除非这些企业家的投资系被用来代替其他企业家本来就会进行的投资)。此外，公众所增加的和他们以任何其他方式所进行的储蓄都是一样的十足的储蓄。除非人们乐于持有额外的货币，而不是其他形式的财富，没有人能强迫他们持有相当于新的银行放款的额外货币量。然而，就业量、收入和价格势必以如此方式发生变化，以致在变化后的新情况下，某些人确实乐于持有额外的货币量。不能否认，在一个特殊方面的预料不到的投资的增加可以造成总储蓄和投资量的不规则变化，而这种变化在投资的增加能被充分预料到的条件下是不会发生的。也不能否认，银行提供放款会引起三种倾向——(1)产量增加，(2)以工资单位来衡量的边际产品的价值上升(在收益递减的条件下，随着产量增加而必然有的现象)，以及(3)以货币来衡量的工资单位增加(因为，这经常随着就业量的增加而发生)；这三种倾向可以影响不同人群之间的实际收入的分配。但是，这些倾向是产量增加本身所具有的特点。如果产量的增加来自银行放款(或信用)增加以外的原因，那么，三种倾向也会以相同的程度发生。要想避免它们的发生，只有避免任何能改善就业量的行动。虽然上面的论述是对的，然而，它的很大部分都是现在还没有得出的以后将加以讨论的结果。

由此可见，储蓄总是会引起投资这一老式的说法虽然是不完整的，而且会引起误解，然而，它在形式上却比有储蓄而没有投资或者有投资而没有"真正的"储蓄这种新型的说法要为健全一些。老式说法的错误在于根据个人的储蓄行为便作出似是而非的推断，认为他也会使总投资增加相同的数量。不能否认，当个人进行储蓄时，他增加他自己的财富。但是，他也会增加总财富的结论却没有考虑到一种可能性，即：个人进行储蓄的行为可以影响到另一人的储蓄，从而会影响另一人的财富。

一方面，储蓄恒等于投资，而另一方面，又显然存在着个人储蓄的"自由"，即：不论他自己或其他人的投资为多少，个人可以自由决定他的储蓄数量。二者之所以能调和一致，原因主要在于储蓄和消费一样，也具有两个方面。虽然一个人的储蓄不大可能对他自己的收入具有很大的影响，然而，他的消费数量对其他人收入的影响使所有的人不可能在一起同时储蓄掉一个事先规定的既定数量。每一个通过减少消费来增加储蓄的企图会影响收入到如此的程度，以致这种企图给自己招致失败的后果。[53] 当然，整个社会想要储蓄掉少于现行的投资的数量也是同样不可能的，因为，这样做的企图必然会把收入提高到某一个水平，而处于这一水平，个人想要储蓄的数量的总和正好等于投资的数量。

上面的论述非常相似于另一个命题，即如何使下列两个方面协调一致：一方面，每个人都有自由来改变他所想要持有的货币量，而另一方面，各个人所持有的货币量的总和又必须等于银行制度所提供的现金数量。在这个命题中，两个方面的货币量之所以能够相等，原因在于：人们所想要持有的货币量取决于他们的收入或各种物品的价格(主要是有价证券的价格)；而人们对这些物品的购买自然又成为在持有货币以外的另一种持有财富的方式。这样，收入和各种物品的价格必然会发生变化，一直到新的收入和价格水平能使人们所想要持有的货币量的总和等于银行制度所提供的货币量时为止。当然，这是货币理论的基本命题。

两个命题都不过是根据同一件事实而推导出来的结果。这件事实是：没有卖者就没有买者，或没有买者就没有卖者。虽然对考察个人而言，其交易量与市场交易量相比显得甚为微小，从而可以忽视需求所具有的双重交易的性质而不至造成重大的谬误，然而，当我们涉及总需求时，却不能这样做。这就是总体的经济行为理论和个体的行为理论之间的至关重要的差别，因为，在个体的行为理论中，我们可以假设：个人需求的大小并不会影响他自己的收入的高低。

---

[1] 在该书中，我的方法是把现行的已实现的利润当做决定现行的对利润的预期因素。

[2] 参阅罗伯森的文章《储蓄与贮钱》(载《经济学杂志》，1933年9月号，第399页)以及罗伯森先生、霍特里先生和我自己的讨论(载《经济学杂志》，1933年12月号，第658页)。

[3] 因为，工资单位的改变被认为是可以和物价的涨落伴随在一起。——译者

[4] 载《经济学季刊》，1932年11月号，第123页。

[5] 同上，第125页。

[6] 意思是说，如果大家都想增加储蓄，从而减少消费量，那么，这会引起商品滞销，使整个社会的收入下降，而随着整个社会收入下降，每个人的收入也会下降。当个人的收入下降以后，他就没有能力进行他原先想要进行的储蓄量。——译者

第三编 消费倾向

第八章 消费倾向：I. 客观因素

I

在第一编之后，我们脱离了我们的主题，以便处理一些涉及方法和定义的一般性的问题。现在，我们重新回到主题上来。我们的分析的最终目标是找出：决定就业量的是什么。到目前为止，我们已经得到初步的结论，即：就业量取决于总供给函数和总需求函数的交点。总供给函数主要取决于供给的物质条件，其中牵涉到一些尚未为我们所熟知的考虑之点。总供给函数在形式上可能未为我们所熟知，但其中的基本因素却并不是新的。我们将在第20章中回到总供给函数；在该章，我们讨论总供给函数的反函数，其名称为就业函数。但总的说来，在过去被忽视的是总需求函数；而关于总需求函数，我们将在第3和第4编中加以论述。

总需求函数说明任何既定的就业量与该就业量预期能实现的"卖价"之间的关系。"卖价"系由两种总量构成——当就业量处于既定水平时，社会用于消费的总量以及用于投资的总量。决定这两种量的因素大致上是界限分明的。在本编中，我们将考虑前者，即：当就业量处于既定水平时，什么因素决定消费的总量。在第四编中，我们将进而论述决定投资的总量的各种因素。

由于我们在这里所涉及的是：当就业量处于既定水平时，什么决定消费量的大小，所以严格说来，我们应该考虑的是表明前者的数量(N)和后者的数量(C)之间的关系的函数。然而，为了方便起见，可以使用稍微不同的函数，即把以工资单位衡量的消费(Cw)和以工资单位衡量的相当于一定就业量水平的收入(Yw)联系在一起的函数。这个函

数的缺点是Yw不是N的唯一函数，其原因在于：Yw和N的关系可以取决于(虽然在非常次要的程度上)就业量的具体特点。就是说，具有两种不同分配就业方式的同等数值的就业量N可以(由于不同的单个部门的就业函数会具有不同的形状——将在下面第20章加以论述)导致不同的Yw的数值。在某些特殊情况下，应该照顾到这一因素。但一般说来，把Yw当做N所决定的唯一值已经是足够精确的近似办法。因此，我们把被我们称之为消费倾向的名词定义为：存在于Yw(即用工资单位衡量的既定的收入水平)和Cw(即在该收入水平下的消费开支)之间的函数关系χ。所以，

$C_w = \chi(Y_w)$或者，$C = W \cdot \chi(Y_w)$

社会花费于消费的开支数量显然(i)部分地取决于它的收入的数量，(ii)部分地取决于客观存在的有关情况，以及(iii)部分地取决于该社会居民的主观需要、心理上的倾向性、习惯以及收入分配的原则(当产量增加时，分配原则可能随之改变)。消费的动机是相互影响的，而对这些动机进行分类则难免有划分不当的后果。虽然如此，为了使我们的思路较为明确，可以把它们分为两个大的类别，分别加以考察。这两个类别被称为主观因素和客观因素。我们将在下一章对主观因素加以较详尽的考察，包括那些人类本性的心理特点以及那些社会成规和制度。这些因素虽然并不是不能改变的，但在短时期内，除了处于非正常的或发生革命的情况，很难有较大的变动。从历史的角度加以考察或把不同类型的社会制度加以比较的研究中，必须考虑主观条件的改变以何种方式来影响消费倾向。但一般说来，我们将在以下论述中把主观因素当做既定不变的，并假设：消费倾向仅取决于客观因素的改变。

II

影响消费倾向的主要的客观因素似乎可以列出如下：

(1)工资单位的改变 。消费(C)显然远为更加是(在一定的意义上)实际收入，而不是货币收入的函数。在技术、偏好和决定收入分配的社会条件均为既定的情况下，一人收入的高低取决于他所持有的劳动单位，即取决于他的以工资单位来衡量的收入。当然，当总产量改变时，他的实际收入的上升比例(由于收益递减的作用)要小于他的以工资单位来衡量的收入的上升比例。因此，在粗略的意义上，我们可以假设：如果工资单位有所改变，那么，在既定的就业量下的消费开支，像价格一样，也会以相同的比例改变，虽然在某些情况下，我们还必须照顾到工资单位的改变所造成的企业家与食利者之间的收入分配的改变，因为，这一改变可能对总消费量施加影响。除此以外，我们已经照顾到工资单位本身的变化，因为，我们系用以工资单位来衡量的收入来给消费倾向下定义。

(2)收入和净收入之间的差额的改变。 我们已经在上面说明：消费量取决于净收入，而不是收入，因为，根据定义，当一人决定他的消费规模时，他所据以考虑的主要是他的净收入。在一个既定的情况下，在收入和净收入之间可以存在着比较稳定的关系；稳定关系的意义为：在不同水平的收入和其相应的净收入之间存在着表明二者之间的关系的唯一函数。然而，如果情况不是如此，那么，没有被净收入所反映出来的收入的改变必须被忽略掉，因为，它对消费没有影响。同样，没有被收入所反映的净收入的改变必须要被计算进来。除了例外的情况以外，我怀疑这一因素在现实上的重要性。在本章的第4节，我们再对收入和净收入之间的差额对消费的影响作一较全面的论述。

(3)在计算净收入时没有计入的资本价值的意外变动。 这一项目可以对消费倾向施加远为重大的影响，因为，它与收入之间没有稳定的或规律性的关系。拥有财富的阶级的消费可以异常敏锐地受到它财富价值的意料不到的改变的影响。这一点应该被认为是能在短期中影响边际消费倾向的主要因素之一。

(4)对时间折算的贴现率的改变，即现有物品和将来物品的交换比例的改变。 这与利息率并不完全相同，因为前者计入能被预料到的货

币购买力在将来的改变。它还要照顾到一切种类的风险，如活到能享受将来的果实的可能性，或者，没收性的税收政策。然而，作为一种概略的估算方法，我们可以把这个贴现率和利息率等同起来。

这一因素对既定收入中的消费量究竟有多少影响，很值得怀疑。按照古典的利息理论 [1] 的说法，利息率是使储蓄的供给和需求能够相等的因素。据此，可以简单地设想：在其他条件相同的情况下，消费开支会对利息率的改变作出相反方向的反应，从而，利息率的任何上升显然会使消费开支减少。然而，人们很久以来已经认识到：利息率的改变对现行的消费量的作用是复杂而不肯定的；其作用取决于相互矛盾的倾向，因为，利息率的上升可以有助于加强储蓄的某些主观动机，而又会削弱其他一些主观动机。在长时期中，利息率的相当大的改变很可能趋于在较大的程度上改变社会的习惯，因之而成为影响消费的主观因素——虽然除了根据具体事实加以判别以外，很难说影响的方向为何。然而，短时期的通常类型的利息率的波动不大可能对消费开支施加任何一方向的直接影响。如果人们的总收入保持不变，那么，不会有许多人仅仅由于利息率从5%降到4%而去改变他们的生活方式。在间接的意义上，影响可以较大，但影响的方向不尽相同。通过利息率的改变而对既定收入下的消费意图的最重大影响也许在于利息率的改变对有价证券和其他资产的增值或降值的作用。如果一人的资本的价值获得意料之外的增值，那么，即使以赚取收入的能力来说，他的资本并不比以前为好，他的增加现行消费的动机应该得以加强。如果他经受在资本上的亏损，那么，消费意图会随之而削弱。但这种间接的影响，我们已在上述第3点中照顾到了。此外，我认为，经验所提供的结论是：除非利息率有着不同寻常的巨大改变，利息率对个人在既定收入中的消费量的短期影响相对说来是次要的。当利息率确实下降到很低的水平时，以一定量金钱所能购买到的年金与同量金钱所得到的年利息之间的比例的增加是一个进行负储蓄的重要的原因，因为，比例的增加会促使人们去购买年金以备年老时之需。

消费倾向可以受到急剧影响的非正常情况也许应被置于这里的第4点之中。在这种非正常情况下，人们对将来以及将来会带来些什么具有极端的不肯定性。

(5)财政政策的改变。既然个人的储蓄倾向取决于人们所期望的将来的收益，那么，储蓄显然不仅仅取决于利息率，而且也取决于政府的财政政策。所得税，特别是当该税对"不凭本事而赚到的"收入税率很高时，如利润税、遗产税以及类似的税种都和利息率一样影响储蓄；与此同时，财政政策可能变动的范围至少在预期中可以比利息率的变化要大。如果财政政策有意地被作为取得比较平均的收入分配的手段，那么，它对增加消费倾向的影响当然还要更大。[2]

我们还要考虑到政府为了偿付债务而设置的来源于税收的偿债基金，因为，它对总消费倾向会产生影响。这种偿债基金代表一种集体储蓄，从而大量设置偿债基金的政策应被当做减少消费倾向的因素。正是由于这一原因，当政府从借债的政策转变为相反的设置偿债基金的政策时(或作相反的转变时)，它能造成严重的有效需求的收缩(或相当大的扩张)。

(6)人们改变其对现在和将来的收入水平的差距的期望 。为了形式上的完整，我们才列入这一项目。虽然该项目可以在相当大的程度上影响个人的消费倾向，但对整个社会的消费倾向而言，该项目的影响很可能会由于各个人改变期望的方向不同而相互抵消。此外，该项目属于那种具有很大不肯定性的事物，从而，通常不会施加很大的影响。

因此，我们可以得到结论：如果我们消除掉以货币来表示的工资单位的改变，那么，在既定的情况下，消费倾向可以被当做相当稳定的函数。资本价值的意外变动可以改变消费倾向，而利息率和财政政策的相当大的改变可以施加某些影响；与此同时，虽然其他的客观因素的作用不容忽视，但在普通的情况下，它们的作用不大可能是重要的。

在既定的一般经济情况下，以工资单位衡量的消费开支主要取决于产量和就业量。这一事实是我们能建立约略性的"消费倾向"函数的理由。虽然其他因素可能改变(这一点决不能忘记)，但以工资单位来衡量的总收入一般是主要的变量来决定作为总需求函数的一个组成部分的消费量。

III

消费倾向是一个相当稳定的函数，从而，总消费量一般取决于总收入量(二者均以工资单位加以衡量)，而消费倾向本身的变化则被认为具有次要的影响。在承认这一切的前提下，这一函数的正常形状为何?

根据现有的资料，无论从我们所知道的人类本性来看，还是从经验中的具体事实来看，我们可以具有很大的信心来使用一条基本心理规律。该规律为：在一般情况下，平均说来，当人们收入增加时，他们的消费也会增加，但消费的增加不像收入增加得那样多。就是说：假设Cw代表消费量，而Yw代表收入(二者皆以工资单位来衡量)，那么，ΔCw和ΔYw会具有相同的正负号，但前者小于后者，即： d C w d Y w 的数值为正，但却小于1。

当我们涉及短时期时，情况尤其如此。在短期中，例如在所谓就业量作出周期性的波动的场合；在其中，人类的习惯——有别于其他永久性较大的心理倾向——还没有足够的时间来改变自己，以便适应已经改变了的客观环境。人们已经习惯了的生活水平的费用通常首先从他们的收入中扣除掉，然后，他们会把生活水平的费用和实际收入之间的差额储蓄起来。如果他们由于收入的变化而调整其生活费用的话，他们的调整在短期也是不完全的。由此可见，增加的储蓄往往伴随着收入的上升，而减少的储蓄则伴随着下降的收入。当收入变动时，储蓄最初会比在以后具有较大的改变。

但除了收入水平在短期中的变动以外，较高的绝对量的收入水平显然也会扩大收入和消费之间的差距。其原因在于：满足人们及其家庭的现行的基本生活需要通常要比积累具有较强的动机。只有在到达一定的舒适程度以后，积累的动机才会转变为较强。由于这些原因，当实际收入增加时，人们通常会储蓄掉其收入中的较大的比例。然而，撇开是否储蓄掉收入中的较大比例不谈，我们把下面的陈述当做

任何现代社会的基本心理规律，即：当社会的实际收入增加时，该社会不会使它的消费增加的绝对量等于收入增加的绝对量，从而，除了其他因素同时发生强烈而不寻常的变化外，该社会必将进行较大绝对量的储蓄。正如我们在以后所要说明的那样，[3] 经济制度的稳定性主要取决于这个存在于现实中的规律。该规律的意思是：当就业量，从而总收入增加时，并不是所有的新添增的就业量都会被用来满足新添增的消费量。

另一方面，当由于就业量水平的降低而带来的收入下降具有很大的数量时，它甚至会使消费超过收入。消费之所以超过收入，其原因不仅仅在于某些个人或集体用掉了它们在较好的年景中所积累起来的经济上的储备，也在于政府，不论是否自愿如此，将会造成预算赤字，或者，将以借来的款项来提供(譬如说)失业救济金。由此可见，当就业量下降到低水平时，总消费量的下降数量会小于收入下降的数量。其原因在于人们的习惯性行为，也在于政府很可能要执行的政策。这两个原因可以解释为什么通常在波动幅度有限的范围内，均衡状态能够得以形成。否则，一旦就业量和收入开始下降，它们便可能继续下降到幅度很大的地步。

我们将会看到，这个简单的原理可以引导出和过去相同的结论，即：除非消费倾向有所改变，就业量只能伴随着投资量的增加而增加。其原因在于：当就业量增加时，由于消费者的开支小于总供给价格的增加，所以除非投资的增加能填补二者之间的差距，已增加的就业量会成为无利可图的事情。

IV

我们决不要低估上面已经提到过的事实，即：就业量是预期消费和预期投资的函数，而在其他条件相同的情况下，消费却是净收入，也就是净投资(净收入等于消费加净投资)的函数。换言之，在计算净

投资时，被认为必须扣除的折旧等储备金额越大，一定投资水平对消费的促进影响越小，从而对就业量的促进影响越小。

当这一笔储备金额的全部(或补充成本)都在目前实际上被用于维修已经存在的资本设备时，它的作用不大可能被忽视。但当储备金额超过目前的维修费用时，由此而造成的后果对就业量的影响并不总是能为人们所了解。其原因在于：这一超过的部分既不直接引起现行的投资，也不被用于支付消费。因此，它必须由新的投资所补偿，而对新投资的需求与储备金额为之而形成的旧设备的耗损几乎毫无关系。结果，能够真正形成现行收入的新投资必须减少相应于储备金额超过目前维修费用的数量，从而，要想达到既定的就业量，必须存在着更加强烈的对新投资的需求。此外，大致相同的理由也适用于包括在使用者成本之内的设备的耗损，如果该耗损在实际上并未加以弥补的话。[4]

现以一座房屋为例。假设该房屋直到寿命终了以前均能被居住而无需加以修缮。如果每年都从房客支付的租金中减去一笔折旧费，而这笔折旧费既没有被房主用于维修，又没有被他当做可以供消费之用的净收入，那么，这笔储备金额，不论它被算作U或V的一部分，会在房屋的寿命期间继续压低就业量，一直到该房屋重建时，才突然把以往压低的就业量一次补足。

在静止不变的经济体系中，[5]所有这一切也许会不值一提，因为，在每一年中，旧房屋的折旧费正好为新房屋的建造费用所抵消，而每一年的新房屋又正好能代替在每一年年终时结束其寿命的旧房屋。但对于一个非静止不变的社会，这些因素可以具有重大的作用，特别是处于长期耐用的投资异常活跃之后的一段时期中，更是如此。因为，处于这种情况下，企业家会为已经存在的资本设备扣除较大数量的储备金额，而已经存在的资本设备虽然会逐渐被磨损掉，然而，它们目前所需要的维修费用却远未达到被扣除的储备金额的水平。这样，现行的新投资项目的很大部分会被较大数量的储备金额所抵消。这些事实所造成的后果为：收入只能处于一个低水平，低到能与低数值的净总投资相适应。由此可见，远在重置资本设备的开支(为了这笔

开支才扣除储备金额)能发生作用以前，偿债基金等项目[6]就会从消费者那里抽掉购买力。就是说，这些项目会缩小现行的有效需求，而只有在实际上对资本设备进行重置时才会增加有效需求。如果这种作用被“财务上的稳妥态度”——即为资本设备“扣除”的储备基金大于资本设备的实际被磨损掉的部分才是稳妥的——所加强，那么，加在一起的后果的确是非常严重的。

例如，在美国，到了1929年，以往五年的迅速的资本设备的扩充已经使尚不需要加以更换的厂房设备的偿债基金和折旧费用达到如此庞大的程度，以致需要巨额的全新的投资才能加以补偿；与此同时，要想找到更多的新投资，多到足以补偿当时处于充分就业下的富裕社会所进行的储蓄，那几乎是毫无希望之举。这一因素本身很可能足以造成一次萧条。此外，由于这种类型的“财务上的稳妥态度”继续在整个的萧条状态中为那些能有力量这样做的大公司所采用，所以它严重阻挠了萧条状态在较早的时候进入复苏的阶段。

或者，再以目前(1935年)的英国为例。自从第一次世界大战以来所进行的相当大数量的住宅建造和新投资已经使偿债基金远远超过目前为了修缮和更新而需要的数量。这一倾向又为“健全的”财政原则所加深。对地方当局和公众机构所进行的投资而言，该原则往往要求足够多的偿债基金来补偿投资费用，以便在离需要更新投资设备的时期到来以前的相当长的日期就能收回全部投资费用。这样做的后果是：即使个人能把他全部净收入都花费净尽，那么，处于这种由官方或半官方的条例所规定的而又与同期的新投资完全无关的巨大偿债基金的情况下，要想恢复充分就业会是一项艰巨的任务。我认为，[7]地区当局每年划出的偿债基金目前已占这些地区当局用于新投资的全部费用的一半以上。[8]虽然如此，我们还难于肯定，卫生保健部是否知道，当它要求地区当局设置高额的偿债基金时，它使失业问题的严重程度增加多少。以建筑业协会贷款给人们建造自己的住宅而论，人们尽快清偿债务的愿望会使住宅主人的储蓄大于住宅的耗损所要求的数量——虽然这一事实也许应被归入消费倾向的直接降低，而不是由于净收入的减少所致。从实际数字来看，建筑协会的抵押放款的偿还

额，从1925年的2400万镑增加到1933年的6800万镑，而其间的新抵押放款为10300万镑。在今天，偿还额很可能还要高一些。

从产量统计数字中可以找到的是投资额，而不是净投资额。这一事实在科林·克拉克的《1924～1931年的国民收入》一书中有力地和很自然地体现出来。他还说明：在正常情况下，折旧等项目的数值占有投资额的很大一部分比重。例如，根据他的估计，在1928～1931年间，英国的投资和净投资可以如下表所示。在表中，他的毛投资很可能比我的投资要稍大一些，因为，毛投资可能包括我的使用者成本，而他的"净投资"在何种程度上与我下的定义相吻合则并不明确：

	(百万英镑)			
	1928年	1929年	1930年	1931年
毛投资	791	731	620	482
"原有资本设备的耗损额"	433	435	437	439
净投资	358	296	183	43

库兹涅茨根据他所得到的美国在1919～1933年间的《毛资本形成》(即我的所谓投资)的统计数字作出了颇为相似的结论。产量统计数字中所包含的只能是毛投资，而不是净投资。库兹涅茨先生也发现了根据毛投资计算净投资的困难。他写道："根据毛资本形成计算净资本形成的困难，即为了反映现有的耐用品的消耗而对数字作出调整的困难，并不仅仅在于缺乏资料。能被使用许多年的物品的年耗损这一概念本身就是含混不清的。"[9] 因此，他只能假设"企业的账簿中所扣除的折旧和消耗正确地反映了企业所使用的现有的耐用品的折旧和消耗的数量"。另一方面，他绝不企图对个人手中拥有的房屋以及其他的耐用品扣除折旧。

	（百万美元）				
	1925 年	1926 年	1927 年	1928 年	1929 年
毛资本形成（扣除企业存货变动的净值以后）	30706	33571	31157	33934	34491
企业家的常规维护、修理、检修、折旧和消耗	7685	8288	8223	8481	9010
净资本形成（根据库兹涅茨先生的定义）	23021	25283	22934	25453	25481

	（百万美元）			
	1930 年	1931 年	1932 年	1933 年
毛资本形成（扣除企业存货变动的净值以后）	27538	18721	7780	14879
企业家的常规维护、修理、检修、折旧和消耗	8502	7623	6543	8204
净资本形成（根据库兹涅茨先生的定义）	19036	11098	1237	6675

从该表中呈现出几个突出的事实。在1925～1929年的五年中，净资本形成非常稳定，在后一段时期仅仅上升10%。对企业家的修理、检修、折旧和消耗的扣除额维持着高数值；即使在萧条阶段的谷底也是如此。但是，库兹涅茨的方法肯定会导致出对折旧等的年增加量的过低的估计数字；因为，他的年增加量的数字少于净资本形成的1.5%。尤其重要的是：净资本形成在1929年之后一落千丈；到了1932年，下降到1925～1929年这五年中平均值的95%以下。

在一定的程度上，上述种种是一段脱离正题的论述。然而，重要的是：必须着重指出，对于一个已经拥有大量资本设备的社会而言，要想得到通常有可能被用之于消费的净收入，必须从该社会的收入中减去一定的数值。因为，如果我们忽视这一点，那么，我们便会低估使消费倾向偏低的因素，而甚至在社会愿意把它的净收入的一个很大比例的部分用于消费，这种因素仍然存在。

消费——重复众所周知的事实——是一切经济活动的唯一目标和对象。就业的机会必然会受到有效需求的多寡的限制。总需求只能来源于现行的消费以及现在为将来的消费所作出的准备。我们事先以有利可图的方式来为之作出准备的消费不可能无限地被推迟下去。作为一个社会，我们不能用财务上的措施，而只能用物质产品来满足将来

的消费。由于像我们这样的社会和企业组织把在财务上的为将来消费作准备同在实物上的为将来消费作准备迥然分开，所以取得前者的努力并不必然也取得后者。[10] 这样，在财务上为稳妥的办法就会减少总需求，从而会损害社会福利，正如许多例子所证实的那样。此外，我们为将来而事先准备的消费越多，要想找出更多的为之而事先作出准备的将来的消费渠道就更加困难，从而，我们就更加依赖现行的消费作为总需求的来源。然而，很不幸，我们的收入越多，我们的收入和消费之间的差距越大。因此，正如我们要看到的那样，如果拿不出某种新颖的解决办法，那么，就无法解决这个难题。于是，社会只能保持足够大的失业量来使我们贫穷到如此的程度，以致我们的消费小于我们的收入的数量不超过在今天的有利可图条件下为了将来消费而生产的物质设备的价值。[11]

或者，用另一种办法来解释同一事物。消费系部分地由现行制造的物品所满足，部分地由过去制造的物品所满足，即由负投资所满足。以消费为过去制造的物品所满足而论，现行的总需求会因之而缩小，因为，正是由于消费系由过去制造的物品所满足，现行消费支出的一部分就不能转变为净收入的一个部分。相反，在一个时期中，每当制造一件为了满足以后的消费而从事生产的物品时，[12] 现期的总需求会得以扩大。众所周知，一切资本投资迟早总会以资本负投资的形式而告终。这样，随着资本存量的增加，使资本投资超过资本负投资的数量大到能够足以补偿净收入和消费之间的差额成为日益困难的问题。只有将来的在消费上的开支被预料为是增加时，新资本投资才能超过现有的资本负投资。当我们每一次通过投资的增加来取得二者的相等时，我们就加重了使二者在明天等同的困难。今天的消费倾向的降低只有该倾向在将来的哪一天能提高的情况下，才能使社会受到益处。《蜜蜂的寓言》这本书可以提醒我们——只有明天的欢乐成为事实才能构成今天的刻苦的必不可少的理由。

值得一提的奇怪之事是：对上述的最终会面临的困难，公众的头脑似乎只有在诸如道路建筑、住宅建造等公共投资的场合中才意识到。通常被用来反对政府投资以便提高就业量的理由是它会给将来造成困难。人们问道："当你为将来的数量不变的人口建造出了他们所需

要的一切住宅、道路、市政厅、高压电网、供水设备等等，他们还能干些什么呢?”但是，同样的困难也适用于私人投资和私人产业的扩展这一事实却并不那样容易为人们所理解。特别对私人产业的扩展更是如此；因为，对新厂房设备的需求要远比对住宅的需求容易得到满足，而且，新厂房设备从个人那里只吸收少量的资金。

使得人们在这些例子中思路不清的障碍和使得许多对资本的学术讨论思路不清的障碍在很大的程度上是相同的，即没有充分认识到：资本是不能脱离消费而自我存在的事物。恰恰相反，代表一种永久性的生活习惯的消费倾向的减少必然会减少对资本品的需求以及对消费品的需求。[13]

---

[1] 参阅下面第14章。

[2] 这里可以顺便提一下：财政政策对财富的增长的影响曾经受到重大的误解。然而，对这种误解，在不具备第4编所提出的利息理论的知识时，我们无法加以应有的论述。

[3] 参见下面第18章第3节。

[4] 这里说的“弥补”是指扣除了折旧费而没有把相当于折旧费的款项花费掉。——译者

[5] “静止不变”系指西方经济学的“静止不变的状态”(stationary state)。处于这种状态，一切经济事物都以相同的比例或数量被再生产出来。——译者

[6] 这些项目当然也包括上面说的储备金额。——译者

[7] 实际的数字被认为具有如此之小的意义，以致在两年或两年以后才加以公布。

[8] 在终结于1930年3月31日的年份中，地方当局花费于资本设备的款项为8700万镑，其中的3700万镑系由偿债基金所提供；在终结于

1933年3月31日的年份中，相应的数字为8100万镑和4600万镑。

[9] 这些资料取自国家经济研究所《学术报告》(第52号)。该《报告》提供库兹涅茨先生将要出版的一本书籍的初步结果。

[10] 例如，上面提到的“储备金额”构成“财务上的努力”的一个部分，但是，这一笔款项不一定马上被用之于投资，即“实物上的努力”。——译者

[11] 这里说的物质设备的价值系指投资量。这句话的整个意思是：由于投资量微小，所以整个国家的收入必须减少(即贫困下去)，一直到如此的状态；在该状态，根据凯恩斯的消费函数而计算出的储蓄(收入-消费=储蓄)能和微小的投资量相等。此时即处于凯恩斯所说的小于充分就业的均衡状态。——译者

[12] 这里指新的投资项目。——译者

[13] 凯恩斯在这里企图指出：为了维持高就业量，有必要鼓励消费，因为，消费减少会减少投资，而消费+投资又等于国民收入(或就业量)。——译者

第九章 消费倾向：II． 主观因素

I

仍然存在着第二类对既定收入中的消费量发生影响的因素——即：在既定的以工资单位来衡量的总收入和既定的我们已经讨论过的客观条件下，决定消费开支的主观和社会的因素。然而，由于分析这些因素并不牵涉到读者不知道的新颖论点，所以只需要列出比较重要的因素，而不以较长篇幅对它们加以论述。

一般说来，存在着八个带有主观性质的动机或目标；它们导致人们不把收入用之于消费：(1)为了不时之需而积起一笔准备金。

(2)为了事先料到的个人(或其家庭)所需要的开支与其收入之间的关系的改变而作出储备，例如，为了养老、家庭成员的教育或抚养无自立能力的人。

(3)为了获得利息和财产增值，即：因为，以后的较大量的消费被认为是优于现在的较小量的消费。

(4)为了取得能逐渐增加的生活开支，因为，这可以满足一个普通存在的本能来使生活水平逐渐改善，而不是相反，虽然人们的享受能力可以是日益减退的。

(5)为了取得具有独立生活能力的感觉以及取得能做出事业的量力，虽然对具体的行动并没有明确的想法或意图。

(6)为了进行投机或业务项目而积累本钱。

(7)为了能留下遗产。

(8)为了满足纯粹为守财奴的欲望，即：不合理地但却一贯地禁止消费的行为。这八个动机可以依次被称之为谨慎、远虑、筹划、改善、独立、进取、骄傲和贪婪动机，而我们也能开出一系列与之相应的消费动机，如享乐、短视、慷慨、失算、浮华和奢侈。

除了个人所积累的储蓄以外，在类似英国或美国的现代工业社会中，也存在着大量的被积累起来的收入，其数量占总储蓄量的1/3到2/3。这类储蓄系由中央政府、地方政府、社会组织和企业公司进行——其动机在很大程度上相似于但并不等同于个人。这些动机主要有下列四个：(1)进取动机——取得资金，以便能进行更多的资本投资而又不承担债务或在市场上筹资。

(2)流动性动机——取得流动性资产，以便对付紧急事项、困难情况和经济萧条。

(3)改善动机——取得逐年增加的收入；这可以使经理们免受批评，因为，由于储蓄而带来的收入和由于效率而带来的收入很难加以区别。

(4)财务上的谨慎动机以及处于“正确的地位”的迫切愿望使得储备基金超过使用者成本与补充成本，以便能在资本设备被磨损净尽和老化到不堪使用的期限以前(而不是以后)，清偿债务和收回成本。这一动机的强度主要取决于资本设备的数量和特点以及技术变革的速度。相应于这些能使人们把一部分收入不用之于消费的动机，有时也存在着使消费超过收入的动机。上面列出的导致正数值的储蓄的动机本身就意味着在一段时期以后，使人们的储蓄具有负数值。例如，用储蓄来提供家庭所需要的开支或养老之需。用借款来支付失业救济金可以被作为负储蓄的良好例证。

所有的这些动机的强弱在很大程度上取决于经济社会的体制和组织，取决于种族、教育、成规、宗教和流行的风气所形成的习惯，取决于现在的希望和过去的经验，取决于资本设备的规模和技术以及取决于现行的财富的分配和已经形成的生活水平。在本书的论述中，除了偶然的脱离正题之处以外，我们并不关心社会改变的长远后果，也不关心长期发展的缓慢作用。就是说：我们将把形成储蓄和消费的主观因素的一般背景当做既定的事实。由于财富的分配取决于大致为永久性的社会结构，它也可被认为是在长期中变动缓慢的因素，从而，在本书所涉及的范围内，可以被认为是既定的。

II

根据以上的论述，改变消费倾向的主观和社会的动机一般说来变动迟缓，而利息率和其他客观因素的变动的短期影响又往往具有次要的地位，因此，我们得出的结论只能是：消费的改变主要取决于收入(以工资单位来衡量)的多寡，而不取决于在既定收入下的消费倾向的改变。

虽然如此，我们必须避免引起误解。上述的意思是说：利息率的有限的改变对消费倾向的影响通常是微弱的。这并不意味着：利息率的改变对实际的储蓄量和消费量仅仅具有很小的影响。事实恰恰相反。利息率的改变对实际的储蓄量的影响是非常重要的，但其影响的方向却与通常设想的相反。其原因在于：虽然高利息率所带来的较多的将来的收入具有降低消费倾向的作用，然而，我们却可以肯定，利息率上升的作用会减少实际的储蓄数量。因为，总储蓄受到总投资的控制，而利息率的上升(除非为相应的投资需求曲线的变动所抵消)却会减少投资。所以，利息率上升的作用必然是把收入减少到如此的水平，以致在这一水平，储蓄会减少到与投资相等的地步。由于收入的下降在绝对量上会大于投资的下降，所以，当利息率上升时，消费量会减少。这并不是说，利息率的上升使储蓄增加。恰恰相反，储蓄和消费二者都要减少。

由此可见，即使利息率的上升会使社会把既定收入的较大部分用之于储蓄，我们仍能相当肯定地说：利息率的上升(假设不存在着有利于投资的需求曲线的变动)会减少在现实中的总储蓄量。类似的论证方法甚至可以告诉我们，在其他条件相同的情况下，利息率的上升会使收入降低多少。因为，收入的降低量必须是这样一个数量：在现有的消费倾向的数值下，这个收入降低的数量所造成的储蓄的减少正好等于上升的利息率在现行的资本边际效率下所造成的投资的减少。关于这一方面的详尽的考察将是我们下一章的内容。

只有在收入不变的条件下，利息率的上升才可能使我们进行更多的储蓄。但是，如果较高的利息率阻挠投资，那么，我们的收入不会，也不可能保持不变。收入必须下降，从而会减少进行储蓄的能力。储蓄能力的减少足以抵消较高的利息率所导致的储蓄的积极性。我们越是有德行，越是致力于节约，我们国家和个人的财务越是坚持正统原则，那么，当利息率作出相对于资本边际效率的上升时，我们的收入会下降得越多。对此持顽固不化的态度只能带来惩罚，不会带来利益。因为，上述结果是不可避免的。

按照上面的说法，现实中的总储蓄量和总消费量丝毫不取决于谨慎、远见、筹划、改善、独立、进取、骄傲和贪婪。美德和罪恶都不发生作用。在既定的资本边际效率的情况下，一切取决于利息率有利于投资的程度。[14] 当然，事情并不完全如此，上面的说法有点夸大其词。如果利息率能被控制到使它能继续维持充分就业的程度，节俭的美德仍然会恢复它的影响——资本积累的速度还是要取决于消费倾向的低微。由此可见，古典学派经济学者之所以颂扬节俭的美德，其原因还是由于他们暗中作出的假设条件，即：利息率总是被控制在能维持充分就业的水平。

---

[1] 本节的某些段落已经事先使用了第4编所要引入的论点。

第十章 边际消费倾向和乘数

在第8章中，我们已经确立之点是：就业量只能随着投资的增加而增加。[15] 我们现在可以沿着这条思路前进一步。在既定的就业量随着投资而增加的情况下，我们可以在收入和投资之间确立一个被称为乘数的固定比例，而通过某些简单化的措施，可以在总就业量和直接被用于投资的就业量(被我们称为初期就业量)之间，[16] 确立一个被称之为乘数的固定比例。这个进一步的步骤是我们整个就业理论中的一个不可缺少的环节，因为，有了这一步骤，在既定的消费倾向的数值下，便可以在总就业量、总收入和投资量之间，确立一个精确的关系。乘数的概念系由R.F.卡恩先生在他的论文《国内投资和失业之间的关系》(载《经济学杂志》，1931年6月号)中首先引入于经济理论。在该文中，他的论点来自一个基本的想法，即：如果在各种设想的情况(以及其他一些条件)下，消费倾向都具有既定的数值，如果国家的货币管理当局或其他的领导机关采取行动来刺激或阻挠投资，那么，就业量的增减会是投资量的净增减的函数。该文的目的在于建立一个一般性的原理，用以估计净投资的增量和由此而导致的总就业量的增量之间的数量关系。在论述乘数以前，有必要说明边际消费倾向的概念。

I

本书所考察的实际收入的波动是那种把不同数量的就业量(即不同数量的劳动者单位)运用于既定数量的资本设备而造成的收入波动，从而，实际收入随着所使用的劳动者单位数量的增减而增减。如果像我们一般所假设的那样，在资本设备为既定的条件下，被使用的劳动者

单位的增加会导致收益递减，那么，用工资单位来衡量的收入的增加比例会大于就业量的增加比例，而就业量的增加比例又会大于以产品来衡量的(假设那是可能的话)实际收入的增加比例。然而，以产品来衡量的实际收入和以工资单位来衡量的收入却会同时增加或减少(在短期中，资本设备几乎没有变动的情况下)。由于无法对以产品来衡量的实际收入加以精确的衡量，所以，以工资单位来衡量的收入(Yw)往往被当做实际收入的变动的实用的指标。在某些场合，我们决不能忽视Yw的增加或减少的比例一般大于实际收入的增加或减少的比例这一情况；但在其他的场合，它们总是同时增加或减少的事实使它们成为几乎是可以相互代替的东西。

我们的一般心理规律宣称：当整个社会的实际收入增加或减少时，该社会的消费也会增加或减少，但后者的增加或减少不会像前者那样快。现在，我们一般心理规律可以被改写成为——并不是绝对准确的，而是受到限制条件的约束；这些限制条件是显而易见的，并且很容易地能以完整的形式加以说明——下列的命题，即：ΔCw和ΔYw具有相同的符号，但ΔYw > ΔCw；在这里，Cw为用工资单位衡量的消费。这不过重复在上面第34～35页已经确立的命题。我们把 d C w d Y w 称为边际消费倾向。

这一变量是相当重要的，因为，它可以告诉我们，下一次产量的增量将如何在消费和投资之间进行分割。由于ΔYw=ΔCw+ΔIw，在这里，ΔCw和ΔIw依次为消费和投资的增量；所以，我们可以得到ΔYw=kΔIw,在这里1-1k即等于边际消费倾向。

我们称k为投资乘数 。它告诉我们：当总投资增加时，收入的增加量会等于k乘以投资的增加量。

II

卡恩先生的乘数与这里的稍有不同，因为，他的乘数衡量投资品行业的初期就业量的增量与由此而导致的总就业量的增量之间的比例。就是说：如果投资的增量ΔIw所导致的投资品行业的初期就业量为 ΔN_2 ，那么，总就业量的增量$\Delta N=k'\Delta N_2$ 。我们称k′为就业乘数。

一般说来，没有理由认为k=k′。因为，各个不同行业的总供给函数的有关部分未必具有如此的特征，以致需求的增量 [17] 与由此而引起的就业量的增量之间的比例在各个行业中都是相同的。 [18] [19] 我们能很容易设想出比例不相同的事例。例如，当边际消费倾向和平均消费倾向差异很大时，那么， 4; Y w 4; N 和 I w N 2 很可能具有一些差别，因为，在这种情况下，消费品需求变动的比例和投资品需求变动的比例会有很大的不同。 [20] 如果我们要把这两类行业的总供给函数的有关部分的形状差异之处考虑在内，那么，把下面即将进行的论证改写成更加一般化的方式并不会有任何困难。但为了便于说明基本的想法，还是采取简单化的方式，即k=k′条件下的方式。

根据以上的论述，如果社会的消费心理处于这样一种状态；在这一状态下，人们愿意消费掉(例如)其收入的增量的9/10， [21] 那么，乘数便为10；而在不减少其他投资项目的条件下，(例如)增加公共工程所导致的总就业量便为公共工程所提供的初期就业量的10倍。即使在就业量和实际收入增长时，如果社会的消费量仍维持原状不变，那么，只有在这样的事例中，由于公共工程而导致的就业量才限于公共工程本身所提供的初期就业量。另一方面，如果社会愿意消费掉任何收入的增加的全部，那么，经济的稳定不变的状态便不能存在，而价格将会无休止地上升。在心理状态被假设为正常的情况下，只有当就业量的增加和消费倾向的改变同时发生时，就业量的增加才会与消费的减少联系在一起——例如，在战争时期减少个人消费的宣传可以造成消费倾向的改变。只有在这种场合，投资行业的就业量的增加才能导致消费品行业减少其就业量的反响。

下面的论述不过以一般的语言来总结一下对读者说来现在已经是显而易见的东西。除非公众愿意增加以工资单位来衡量的储蓄，以工资单位衡量的投资便不会发生。在通常情况下，除非以工资单位来衡

量的总收入有所增加，公众不会增加其储蓄。这样，被公众所消费掉的收入增加的一部分便可以推动产量，一直到收入(及其分配)的新水平所导致的储蓄大到足以等于已经增加了的投资时为止。乘数告诉我们，公众的就业量应该增加多少，以便使实际收入的增加大到足以使公众进行必要的额外储蓄；而且，乘数是公众的心理上的消费倾向的函数。[22] 如果储蓄是药丸，而消费是果酱，那么，额外的果酱的多少必须与额外丸药的大小成比例。除非公众心理上的倾向与我们所假设的不同，我们在这里已经建立了一条规律，即：投资的就业量的增加必然会推动生产消费品的行业，从而，会导致总就业量的增加，而增加的总就业量是投资本身所造成的初期就业量的数倍。

根据以上的论述，如果边际消费倾向的数值接近于1时，那么，投资的微小波动固然会导致就业量的巨大波动，但在这里，一个相对微小的投资却能导致充分就业。另一方面，如果边际消费倾向的数值接近于零，那么，微小的投资波动固然会导致相应的就业量的波动，但在这里，要想造成充分就业，就需要投资的大量增加。在前一种场合，非志愿失业会成为易于治疗的病症，虽然如果听任其发展下去，还会造成问题。在后者的场合，就业量的变化固然较小，但却会停留在一个低水平；而且，除非施加极为猛烈的治疗方法，还会顽固地维持这一水平。在现实中，边际消费倾向似乎处于这两个极端之间，比较偏向于1的数值；其后果为：我们在一定的意义上可以说是两害俱全，即：有着相当大的就业量的波动，而与此同时，为了取得充分就业所需要增加的投资数量又大到难于筹措。很不幸，就业量的波动幅度不足以使病疼的性质成为显而易见的事实，而波动幅度的严重程度却大到除非理解病疼的性质便无法加以治疗的地步。

在到达充分就业以后，不论边际消费倾向的数值为何，任何进一步增加投资的企图都会使价格无休止地上升；即：我们已经到达真正的通货膨胀的状态。[23] 然而，在到达这一状态以前，价格水平会随着总实际收入的增加而上升。

III

到目前为止，我们所论述的是投资的净增加量。因此，如果我们想要把上面的内容无条件地应用于(例如)增加公共工程的作用，那么，我们必须假设：(a)不存在其他方面的具有抵消作用的投资的减少，以及当然还有(b)不存在同时改变其数值的社会的消费倾向。卡恩先生在上面引用的那篇文章中主要研究我们应把哪一些可能是重要的抵消作用考虑在内，并且研究对它们作出数量上的估计。因为，在现实的事例中，除了已知类型的投资的具体增加额以外，还存在着能影响最终结果的其他因素。例如，假设政府雇用了10万名额外人员于公共工程，又假设乘数(上面所论述的)为4，那么，作出总就业量的增加额为40万的结论是不可靠的。因为，例子中的那个政策可以引起其他方面的不利于投资的反应。

下面所列举的(根据卡恩先生)似乎很可能是在现代社会中最不容忽视的因素(虽然起首的两点直到第4篇时才能完全加以理解)：

(1)除非货币当局采取步骤加以矫正，公共工程资金的筹措以及就业量的增加和随之而来的价格上升所需要的周转现金的增加量可以引起利息率的增加，从而会阻挠其他的方面的投资。与此同时，资本品成本的增加会减少私人投资的资本边际效率，而这种减少又需要利息率的下降加以抵消。

(2)由于往往会存在的混乱的心理状态，政府的公共工程项目通过它对“信心”的影响，可以增加流动性偏好，或者减少资本边际效率。对此，如果不采取措施加以抵消，那么，它们会妨碍其他方面的投资。

(3)在一个具有对外贸易的开放经济制度中，增加投资的乘数作用的一部分会被消耗于提高外国的就业量，[24] 因为，增加的消费量的一部分会减少我们自己国家的贸易顺差；从而，如果我们所考虑的仅

仅是国内的，而不是整个世界的就业量，那么，我们必须降低计算出的乘数的数值。另一方面，通过乘数作用在外国所引起的经济活动的增加对我们国家的有利反响，我们可以回收这种溢漏的一部分。

此外，如果我们所考虑的是数量相当大的投资变动，那么，我们必须计入随着数量的变动而发生的边际消费倾向的变动，从而也必须计入乘数的变动。边际消费倾向并不是在一切就业量水平上都保持不变，而且，一般说来，当就业量增加时，边际消费倾向趋向于减少。就是说，当实际收入增加时，社会愿意逐渐减少收入被用于消费的比例。

除了刚才提及的一般原则的作用以外，还存在着其他因素来改变边际消费倾向，从而改变乘数的数值。一般说来，这些其他因素的作用似乎很可能在于加强、而不是抵消上述一般原则的作用。其原因在于：首先，由于在短期中的收益递减的作用，就业量的增加趋向于增加企业家所分摊到的总收入的比例，而企业家的边际消费倾向很可能小于其整个社会的平均值。其次，在某些私人和公共部门中，失业的存在很可能要导致负储蓄，因为，失业者会依靠他们自己的储蓄或他们亲友的储蓄或依靠其资金部分地来自借贷的公共救济来维持生活；其后果为：失业者的再就业会逐渐减少这些特殊的负储蓄，从而会减少边际消费倾向；而在没有上述的失业者再就业的情况下，即使国民收入增加的数量相同，边际消费倾向减少的速度也会较为缓慢。

不论在哪一种情况下，当投资的净增加数量微小时，其乘数值要大于投资净增加数量较大时的乘数值；因此，当我们所考虑的情况是投资作出相当大的改变时，我们应该使用根据考虑范围内的平均边际消费倾向而计算出的乘数的平均值。

卡恩先生曾经考察了类似因素在某些设想的特例中对乘数的数值可能造成的影响。但显然很难得出一般性的结论。例如，我们所能说的不过是，对一个典型的现代社会而言，它所消费掉的它收入的增加部分很可能不会大大少于80%。如果它是一个封闭的经济制度，而它对失业者的补助来源于向其他消费者征收的款项，那么，在计入各种抵消因素之后，它的乘数不会大大小于5。然而，在一个进口消费品

占有其(譬如说)20%的消费量的国家中，如果它的失业者的补助来源于贷款或类似的方式，如果补助的数额接近于失业者在就业时的正常消费量的50%，那么，乘数的数值可以降低到2或3。这样，在一个对外贸易额占有很大比重、而失业补助在很大程度上又来源于借贷的国家中(如1931年的英国)，投资的波动所导致的就业量的波动要远小于上述因素较少存在的国家(如1932年的美国)。[25]

尽管如此，我们还是应该依靠乘数的一般原理来解释为什么占有国民收入相对微小比重的投资的波动会造成总就业量和收入的波动，而波动的幅度远远超过投资波动本身。

IV

直到目前，我们的论述奠基于一个假设条件，即：总投资的变动在事前足够长的时间内已经被预料到，所以消费品行业能够和资本品行业同时增加产量，从而，除了增产所引起的收益递减的作用外，消费品价格不会受到其他的干扰。

然而，一般说来，我们应该考察的却是变动来源于没有完全被预料到的投资品行业的产量增加的情况。这种来源的变动显然只能在一段时期以后才能对就业量发生它的全部作用。我发现，在讨论这一显然存在的事实时，往往引起对两种事物的混淆。一种是合乎逻辑推理的乘数理论本身，它在任何连续不断的时间点上均能成立，而且不存在时间的滞后。另一种是资本品行业扩展的后果；它具有时间滞后，从而在一段时间后才能逐渐发生作用。

这两种事物之间的关系可以通过下列各点而得以澄清：第一，没有被预料到的和没有完全被预料到的资本品行业的扩展并不对总投资量立即发生它的全部影响，而是逐渐使投资量增加；第二，它可以使边际消费倾向暂时离开其正常值，然后逐渐回到正常值。

由此可见，资本品行业的扩展在一段时间中会造成发生于一连串时期中的一系列总投资的增加量以及一连串时期中的一系列边际消费倾向的数值。这些数值不同于在投资品行业的扩展能被预料到时所应有的数值，也不同于当整个社会已经习惯于新的总投资水平时所应有的数值。但在每一个上述一连串时期中，乘数理论仍然能够在下列意义上成立，即：总需求的增加量等于总投资的增加量乘以边际消费倾向所决定的乘数。

为了澄清上述两种事物之间的关系，可以考察一个极端的情况；在其中，资本品行业就业的扩大以如此的程度没有被预料到，以致在第一个时期中，消费品行业的产量没有任何增长。在这种情况下，那些在资本品行业中新近就业的人们消费掉其一部分收入的行为会抬高消费品价格，一直到需求和供给得到暂时的均衡时为止。暂时的均衡之所以能得以达到，部分原因在于较高的价格推迟了一部分人的消费，另一部分原因在于较高的价格所带来的利润的增加使收入的再分配有利于多储蓄的阶级，还有一部分原因在于较高的价格造成了存货的减少。以均衡的恢复系由于推迟消费而论，边际消费倾向的数值，从而乘数本身的数值势必暂时降低。以均衡的恢复系由于存货的减少[26]而论，总投资的增加势必暂时小于投资品行业的投资的增加——就是说，在计算乘数的影响中被乘的数值的增量小于投资品行业的投资增量。然而，随着时间的进展，消费品行业会进行调整，使自己能适应新的需求，从而，当被推迟的消费得以实现时，边际消费倾向会暂时上升到高于正常的水平来补偿它过去下降到低于正常水平的地步，并且最终会恢复它的正常水平。与此同时，恢复存货到减少以前的原有数量也会使总投资的增量暂时大于资本品行业投资的增量(与较大的产量相适应的周转资金的增量也暂时具有相同的作用)。

预料不到的改变只能在一段时间以后才能发挥出它对就业量的全部作用这一事实在某些场合是很重要的——特别是在经济周期分析中更是如此(像我在《货币论》中所持有的思路那样)。但是，这一事实丝毫不影响本章所建立的乘数理论，也不使乘数不能被用来表示资本品行业的扩展对就业所带来的有利的全部作用。此外，除非消费品行业的营运几乎已经达到生产能力的极限，从而，要使产量的进一步扩

大必须增添厂房设备，而不是仅仅较为集约化地使用现有的厂房设备，那么，就有理由认为，在一个短暂的时期以后，消费品行业的就业量就会和投资品行业的就业量同时增长，而乘数则大致会照它的正常数值来发生作用。

V

在上面的论述中，我们已经看到：边际消费倾向越大，乘数越大，从而，在定量的投资变动的情况下，就业量受到的影响也就越大。这似乎可能导致一个令人感到疑难的结论，认为：储蓄仅占有收入的微小部分的贫穷社会却比储蓄占有收入较大比例的富裕社会(从而乘数的数值较小)更容易具有猛烈的经济波动。[27]

这一结论忽视了边际消费倾向的作用和平均消费倾向的作用之间的区别。虽然对一定量的投资变动的比例，高数值的边际消费倾向会引起较大的成比例的 影响，然而，如果平均消费倾向也具有高数值，那么，在绝对量上的影响还是微小的。这可以用下列的数字例子加以说明。

假设一社会的消费倾向的具体内容为：只要该社会的实际收入不超过在现有的资本设备的条件下雇用500万人所得到的产量，它消费掉其收入的全部；对于进一步增雇的10万人的产量，它消费掉其中的99%；对于再进一步增雇的10万人的产量，消费掉其中的98%；对于第三次增雇的10万人，则为97%；以此类推。同时，雇用1000万人代表充分就业。根据这些假设条件，当5000000+n×100000人被雇用时，此时的乘数的数值为100n，而投资占国民收入的百分比为 n (n + 1) 2 • (50 + n) 5; 。[28]

由此可见，当520万人被雇用时，乘数的数值很大，即为50，但投资仅占同期的国民收入的极小部分，即为0.06%。结果，如果投资下降的比例很大，譬如说约为⅔，那么，就业量仅仅下降到510万

人，即下降约为2%。另一方面，当雇用人员为900万时，此时乘数的数值相对微小，即为2½，但是，现在的投资却占现有收入的相当大的比重，即为9%。结果，如果投资下降⅔，那么，就业量会下降到690万人，即下降23%。在极端的场合，当投资下降到零时，就业量在前一情况的下降为4%，而在后一种情况的下降为44%。[29]

在上面的例子中，两个社会中的较贫穷的一个固然是由于就业不足而变为贫穷的。但是，如果贫穷的原因是由于工作不够熟练、技术水平低下或机器设备不良，那么，只需略加修改，上述投资能提高收入的道理也可适用。由此可见，虽然在贫穷的社会中，乘数具有较大的数值，然而，在假设富裕社会的现行的投资额占有其现行收入的远为较大的比例的条件下[30]，投资的波动对就业量的影响在富裕的社会中是远为更大的。[31]

从上面的例子中，显然还能看到：当失业问题严重时，一定量的被雇用于公共工程项目的人员会(处于和例子相同的假设条件下)比失业问题解决后的接近充分就业的状态时，对总就业量具有远为更大的作用。在上面的例子中，如果在就业量已经降低到520万人时，额外的10万人被雇用于公共工程，那么，总就业量会上升到640万人。但如果额外的10万人系在就业量已经为900万人时被雇用于公共工程，那么，总就业量仅会上升到920万人。由此可见，只要我们能肯定，当失业问题严重时，储蓄在收入中的比重较小，那么，仅从节约救济资金代价的角度加以考虑，即使其本身的效用尚成疑问的公共工程项目也值得一次又一次地加以推行。但在接近充分就业状态时，这些项目的推行就会成为值得争论的问题。此外，如果我们所假设的边际消费倾向随着就业量的增加而递减的条件是正确的，那么，要想通过持续投资的增加来增加定量的就业数量就会越来越为困难。

根据在不同时期的总收入和总投资的统计数字(如果它们存在的话)，要想建立一张说明在经济周期不同阶段的边际消费倾向的数值的表格，不应该是一件困难的事。然而，在目前，我们的统计数字并不精确到足以(或者按照我们的这一要求来收集到足够的数字)使我们能得出比约略的估计要精确一些的结果。据我所知，以我们的目的而

言，最好的统计数字是库兹涅茨为美国所计算的数字(已经在上面第108页中引用过)，虽然这些数字还很不精确。撇开这些不精确之处之谈，从库兹涅茨的包括国民收入在内的估计数字中所得到的投资乘数比我所期望的数值要低，也比我所期望的较为稳定。如果孤立地考察单个年份，其数字有着大到不合情理的变化。但是，如果把两年的数字编成一组，那么，由此而得到的乘数数值似乎小于3，并且很可能稳定在2.5左右。这意味着边际消费倾向不至于超过60%到70%——该数值对繁荣时期而言是很有可能的，但按照我的判断，以萧条时期而论，该数值却低到难以令人置信。虽然如此，美国公司的极端保守的理财方式也有可能造成这一后果。换句话说，在由于没有对资本设备进行维修和更换而导致投资大幅度下降的情况下，如果仍然在财务计算中扣除维修和更新的储备基金，那么，其后果是压低应有的边际消费倾向的数值。我猜测，这一因素很可能已经在加重美国近来的萧条程度上起着重大的作用。另一方面，统计数字也可能对投资的下降有所夸大。和1929年相比，1932年的投资的下降被认为多于75%，而净“资本形成”的下降则多于95%——这些估计数字的轻微的变动就可以对乘数的数值造成相当大的差异。

VI

当非自愿失业存在时，劳动的边际负效用必然小于劳动的边际产品。前者甚至会远小于后者。对于一个长期失业者而言，一定量的劳动不但不会引起负效用，反而可以具有正效用。如果接受这一点，那么，上面所论述的道理可以说明为什么“浪费式的”举债支出[32]在得失相抵之后还是可以增加社会的财富。如果我们的政治家们由于受到古典学派经济学的熏陶太深而想不出更好的办法，那么，造金字塔、地震甚至战争也可以起着增加财富的作用。

奇怪的是：流行的常识，为了摆脱古典学说所导致的荒谬结论，往往偏向于采用全部“浪费式的”举债支出的形式，而不是部分浪费式的形式，其原因在于：正是由于部分浪费式的形式并不是完全浪费

的，所以，它的采用与否系按照严格的“企业经营”的原则加以判别。例如，用借款来筹措资金进行的失业救济要比用借款来筹措资金进行的效益小于现行利息率的设备改良来得容易为人们所接受。与此同时，被称为开采金矿的在地上挖窟窿不但不能增加世界上的真正财富，反而会引起劳动的负效用，然而，它却是所有的解决办法中的最容易被接受的一个。

如果财政部把用过的瓶子塞满钞票，而把塞满钞票的瓶子放在已开采过的矿井中，然后，用城市垃圾把矿井填平，并且听任私有企业根据自由放任的原则把钞票再挖出来(当然，要通过投标来取得在填平的钞票区开采的权利)，那么，失业问题便不会存在，而且在受到由此而造成的反响的推动下，社会的实际收入和资本财富很可能要比现在多出很多。确实，建造房屋或类似的东西会是更加有意义的办法，但如果这样做会遇到政治和实际上的困难，那么，上面说的挖窟窿总比什么都不做要好。

挖窟窿的办法和现实世界的开采金矿是完全相仿的。在金矿的深度适宜于开采的时期，经验表明：世界的财富迅速增加。当适合于开采的金矿为数很少时，我们的财富数量停滞不前或下降。由此可见，金矿对文明具有极大的价值和重要性。正如战争被政治家们认为是值得为之而进行大规模的举债支出的唯一形式一样，开采金矿也被银行家们当做在地下挖窟窿的唯一借口，认为它合乎健全理财的原则，而战争和开采金矿对人类进步都已经发挥了作用——如果没有更好的办法的话。举一个具体的例子，相对于劳动和原料而言，黄金的价格在萧条时期趋于上升。这种上升有助于经济的复苏，因为，黄金价格的上升增加了值得开采的金矿的深度并且降低了值得开采的金矿的级别。

假设我们受到限制，不能使用增加就业量而又能同时增加有用的财富的办法，那么，开采金矿，除了通过增加黄金的供给所可能造成的对利息率的影响以外，还是一个具有高度现实性的投资形式。其原因有二：第一，由于它带有赌博的性质，所以它可以不太考虑现行的利息率而付诸实施。第二，作为开采金矿的结果，增加了的黄金的存

量并不像其他事物那样，会使它的边际效用递减。因为，一幢房屋的价值取决于它的效用，所以，每增建一座房屋会减少进一步增建房屋所能取得的租金，从而，除非利息率以相同的比例下降，房屋建造的吸引力就会减少。但开采金矿的果实却不会具有这种不利之处；抑制开采的条件只能是以黄金来衡量的工资单位的上升，而除非在就业的情况大为改善时，这种条件不大可能出现。此外，黄金也不像其他耐久性较少的财富形式那样，具有由于必须支付使用者成本和补充成本而带来的负作用。

古代的埃及具有双重的幸运，而其神话般的财富不容置疑地来源于此，因为，它进行了两种活动，即建造金字塔和探索贵金属，而由于这两种活动的果实能不以被消费掉的方式来满足人们的需要，所以它们不会由于数量充沛而降低其效用。中世纪则造教堂和做道场。对于死者而言，两座金字塔、两次道场带来的好处要两倍于一座金字塔和一次道场。然而，在伦敦和约克之间造两条铁路则不是如此。由此可见，我们现在崇尚现实，把我们自己教育成为如此接近于谨慎的私人理财家，以致我们在为后代建造住房时，要仔细考虑这样做对后代所添增的"财务"负担，从而，我们就没有像埃及和中世纪那样简便的避免失业问题的办法。我们不得不接受失业的存在，把它当做运用私人的"致富"之道于国家事务的不可避免的后果，而私人的"致富"之道不过使私人能积累起来大量的他们并不想在任何一定的时期行使的享用权利。

---

[1] 因为，有效需求=消费+投资，而消费倾向的数值比较难于改变。——译者

[2] 例如，假设投资部门增雇了一名劳动者，即初期就业量=1。如果由于增雇该劳动者而引起整个社会增雇5个劳动者，那么，乘数=5÷1=5。——译者

[3] 这里的"需求的增量"主要指投资量的增量而言，因为投资构成需求的一个部分，而凯恩斯在这里所论述的是投资量的增加所引起的后果。——译者

[4] 更确切地说：假设e_e 和e'_e 依次为所有行业的就业弹性和投资品行业的就业弹性，又假设N和N_2 依次代表所有行业的就业量和投资品行业的就业量，那么，我们可以得到：

4; Y w = Y w e e • N 4; N

以及 4; I w = I w e ′ e • N 2 4; N 2 ，

所以 4; N = e e e ′ e I w N 2 N Y w k • 4; N 2 ，

即 k ′ = I w e ′ e • N 2 • e e N Y w k .

如果没有理由认为所有的行业的总供给函数和投资品行业的总供给函数会具有显著的不同之处，从而， I w e ′ e • N 2 = Y w e e • N ，那么，由此可以得到 4; Y w 4; N = 4; I w 4; N 2 。因此，k=k′。

[5] 现将这个结果以较详细的步骤推导出来。根据凯恩斯的定义：

e e = 4; N N 4; Y w Y w = 4; Y w 4; N 4; Y w N ； e ′ e = 4; N 2 N 2 4; Y w Y w = 4; Y w 4; N 2 4; Y w N 2

所以， 4; Y w = Y w e e N 4; N ； 4; I w = I w e ′ e N 2 4; N 2

因此， 4; N = e e N 4; Y w Y w = e e e ′ e N 4; Y w e ′ e Y w = e e I w 4; N 2 N 4; Y w e ′ e 4; I w N 2 4; Y w

但， k = 4; Y w 4; I w ；所以， 4; N = e e I w N e ′ e N 2 Y w k 4; N 2

由此可得到， 4; N 4; N 2 = k ′ = I w e ′ e N 2 • e e N Y w k

根据凯恩斯定义，

所有行业的总供给曲线为：$Y_w = \Phi(N)$

投资品行业的总供给曲线为：$I_w = \Phi(N_2)$

如果两个函数没有显著的不同之处，那么，

I w e ′ e N 2 = Y w e e N

将此结果代入上面第(1)式，可以得到，

k′=k ——译者

[6] 消费品需求的变动会引起消费品行业(或部门)的利润的变动，而利润的变动会使Y从而使Yw有较大的变动，然而，利润的变动却使ΔN变动较小。——译者

[7] 我们的数量皆用工资单位衡量。

[8] 虽然在较为一般化的场合，乘数也是生产投资品和消费品的行业的物质条件的函数。

[9] 参阅下面第21章，第316～318页。

[10] 由于收入增加额的一部分会被用于购买进口货，而进口货的增加会提高外国的就业量。——译者

[11] 关于对美国的估计数字，参照下面第132～133页。

[12] 存货的减少被认为是一种负投资。——译者

[13] 这里的经济波动主要指就业量的波动。——译者

[14] 在这里，乘数=100/n，原因在于：边际消费倾向 = 100 − n 100 × 100000 100000 = 100 − n 100；

因此，乘数 = 1 1 − 边 际 消 费 倾 向 = 1 1 − 100 − n 100 = 100 n 。

据此，可以求出总投资量：

当n=0时，增加的投资量=0。

n=1时，增加的投资量= 100000 × [1-(1- 1 100)] =100000× 1 100 .

n=2时，增加的投资量= 100000 × [1-(1- 1 100)] =100000× 2 100 .

n=n时，增加的投资量= 100000 × [1-(1- n 100)] =100000× n 100 ，

全部增加的投资量=投资量(因为n=0时，储蓄量=0)为：

100000×(1 100 + 2 100 + … … n 100) = 100000 100 (1 + 2 + … … + n) = 100000 100 n (n + 1) 2 .

所以，投资量占收入的百分比= 100000 100 n (n + 1) 2 5000000 + 100000 n × 100 = n (n + 1) 2 (50 + n) 。——译者

[15] 在正文的例子中，投资的数量系由被雇用来生产投资品的人数所衡量。这样，随着就业量的增加，如果出现边际收益递减的情况，那么，以投资品行业雇用人数来衡量的投资量的加倍会少于投资品行业物质产量的加倍(如果存在着能衡量后者的单位的话)。

[16] 在例子中，富裕社会投资占收入百分比为9；贫穷社会为0.06。——译者

[17] 更一般地说，总需求量变动的比例和投资量变动的百分比之间的比例为：

4; Y Y / 4; I I = 4; Y Y • Y − C 4; Y − 4; C = 1 − C Y 1 − d C d Y

随着财富的增加，dC/dY会减少，但C/Y也会减少。由此可见，式中的分数的增加或减少取决于消费增减的比例是小于还是大于收入的增减比例。

[18] 为方便起见，“举债支出”这一名词往往既包括以借贷的方式从私人那里筹措资金的公共投资，也包括从同一来源取得资金的其他公共开支。严格说来，后者应被看做负储蓄，然而，这种类型的官方行动并不受到像私人储蓄那样的心理上的动机的影响。因此，“举债支出”是一个方便的名词来表示政府当局在一切账目上的借款净额，不论借款是用于资本账目的事项，还是用于补偿预算赤字。举债支出的一种形式是用于增加投资，而另一种则用于增加消费倾向。

第四编 投资诱导

第十一章 资本边际效率

I

当一人购买一件投资品或资本资产时，他是在购买能得到一系列未来的收益的权利；在投资品的寿命的限度内，未来的收益等于他所预期的投资所带来的产品的卖价减去由于取得产品而支付的费用。这一系列的年收入Q_1 、Q_2 …Q_n 可以被称之为投资的预期收益。

与投资预期收益相对应的是资本资产的供给价格，其意义并不是指一件资产在市场上能实际上被买到的价格，而是指能诱使制造商生产出相同的资本资产的价格，即有时也被称为重置成本的概念。从资本资产的预期收益和它的供给价格或重置成本之间的关系可以得到资本资产增加一个单位的预期收益和该单位的重置成本之间的关系。这种关系向我们提供了资本边际效率 的概念。更确切地说，我把资本边际效率定义为一种贴现率，而根据这种贴现率，在资本资产的寿命期间所提供的预期收益的现在值能等于该资本资产的供给价格。这是某一具体种类的资本资产的边际效率。各种不同的资本资产的边际效率的最大值即可被当做一般的资本边际效率。

读者应该注意：这里的资本边际效率的定义涉及资本资产的预期的收益和现行的供给价格。如果一笔钱被投资于购买新近生产出来的资产，那么，资本边际效率即取决于这笔钱的预期的 收益率。它的意思并不是指已经过去的历史上的结果，即当一件投资的资产的寿命结束时，我们在该资产的记录中看到的该资产投资费用所取得的收益率。

在任何时期中，如果增加在任何一种资产上的投资，那么，随着投资量的增加，该种资产的资本边际效率就会递减；其部分原因在于：当该种资产的供给量增加时，预期收益会下降；另一部分原因在于：一般说来，该种资产的增加会使制造该种资产的设备受到压力，从而，它的供给价格会得以提高。在短期中，两种因素中的第二种通常具有较大的重要性来导致均衡状态。然而，时期越长，第一种因素就会越来越为重要。由此可见，对每一种资产，我们均可为之建立一张表格或曲线，用以说明：要想使资本边际效率等于某一个既定数值，在同时期中所需要增加的投资量为多少。然后，我们把各种资产的表格或曲线加总在一起，以便得到一张总的表格或曲线，用以说明：总投资量与总投资量所导致的、并与之相应的资本边际效率之间的关系。我们将称此为投资需求表或曲线；或者，称此为资本边际效率表或曲线。

现在，显然可以看到，实际的投资量会增加到如此的地步，以致没有任何种类的资产的资本边际效率会大于现行的利息率。换句话说，投资量会增加到投资曲线上的一点，在该点，一般的资本边际效率等于现行的市场利息率。[1]

上述结果也可以用另一种方式表达如下。如果Q_r是一件资产在r时的预期收益，而d_r则为r年以后的1镑按现行利息率 折算的现在值，那么，$\Sigma Q_r d_r$即为对投资的需求价格。投资会增加到使$\Sigma Q_r d_r$和上面加以定义的供给价格相等的地步。另一方面，如果$\Sigma Q_r d_r$小于其供给价格，那么，对于所涉及的资产种类而言，便不会有任何现行的投资。

根据上面的论述，投资的诱导部分地取决于投资需求表或曲线，又部分地取决于利息率。只有在第4编终了时，才有可能就其实际上的复杂性质来对决定投资量的各种因素作出全面的考察。然而，我要求读者现在就注意到：一件资产的预期收益的数据或者该资产的资本边际效率的数据既不能使我们推算出利息率，又不能使我们推算出该资产的现在值。我们必须从一些其他来源来找出利息率，而只有做到

这一点之后，我们才能通过资产的预期收益的“资本化”来决定一件资产的价值。

II

上述的资本边际效率的定义与一般使用的类似名词有何种关系?资本的边际生产率或资本的边际收益或资本的边际效率或资本的边际效用是我们经常使用的众所周知的名词。但是，要想在经济学文献中找到有关经济学者们在使用这些名词时所企图表达的确切意思并不容易。

至少存在着三个含混之处需要加以澄清。首先，这些名词所表达的究竟是在单位时间内由于增加一个物质单位的资本所引起的物质产品的增量，还是由于增加一个价值单位的资本所引起的价值产品的增量。前者牵涉到对物质资本的单位加以规定的困难，而我认为，这种困难是无法解决的，也是不必要的。当然，人们可以说：在定量的土地上，如果10个劳动者能使用更多的机器，那么，他们会出产出更多的小麦。但如果不引入价值单位，那么，我不知道有任何办法把这句话的内容转换成人们所能理解的数字比例。尽管如此，有关这一主题的许多论述似乎还是主要关心在某种意义上的资本的物质生产率，虽然论述者并没有明确地对此加以说明。

其次，还存在着资本边际效率究竟是一个绝对数量，还是一个比例的问题。从它在使用中的上下文来看，以及按照把它当做具有和利息率一样的维度的惯例，资本边际效率似乎应该是一个比例。然而，构成比例的两项数值究竟代表什么，通常并没有清楚地加以说明。

最后，必须区别两个概念，而二者的混同一向是造成混乱和误解的主要原因。一个概念是：在现有的情况下，使用一定量增加的资本所能得到的价值的增加量。另一个是：在增加的资本资产的整个寿命期间所预期得到的一系列的价值增量。二者的区别也就是Q_1与整个系

列Q_1、Q_2 …Q_r …之间的区别。这会引起预期在经济理论中的地位的整个问题。大多数对资本边际效率的论述对Q_1以外的部分不加理会。然而，除了在所有的Q都相等的静态的理论中以外，[2] 不加理会的做法是不正确的。在通常的分配论中，资本被假设为现在就得到它的边际生产率(不论边际生产率的意义为何)作为报酬。这一说法只有在静止不变状态中才是正确的。资本的现行的收益总和与它的边际效率没有直接的关系；同时，在生产的边际，资本的现行的收益(即产品的供给价格所含有的资本的报酬)是它的边际使用者成本，而边际使用者成本与资本边际效率也没有多少关系。

正如我在上面说过的那样，对于这一切，完全缺乏任何清楚的说明。同时，我相信，我在上面作出的定义相当接近于马歇尔使用该名词时的意义。马歇尔自己所使用的名词是生产要素的"边际净效率"，或者使用"资本的边际效用"。下面的引文是我在他的《经济学原理》(第6版，第519～520页)中所能找到的对此最为有关的文句的汇总。我把一些原本不相联接的句子联接起来，以便表达他的说法的要旨：

> "假设在一家工厂中，可以使用额外的价值为300镑的机器而不致引起任何其他追加的费用，而在减去机器的折旧以后，可以对该工厂每年增加价值为3镑的净产品。假设投资者能把资本尽先投入于一切收益较高的行业，又假设在这样做以后所达到的均衡状态下，使用这种机器仍然正好像上述的情况那样有利，那么，我们可以据此推测出，利息率的年率为3%。但是，这种例子仅能表明决定价值的重要因素中的一部分。它不能被用作利息论或工资论，因为，这样做要犯循环推理的毛病……假设完全无风险的优质证券的年利息率为3%，而制帽业吸收了100万镑资本。这意味着：制帽业能够善于使用这100万镑资本，以致它愿意为之支付年息为3%的纯利息率，而不愿弃置这笔资本不用。可能存在着某些机器设备，当利息率为每年20%时，该行业还是愿意使用这些机器，而不愿把它们弃置不用。如果利息率为10%，那么，该行业会使用更多的这种机器。如果利息率为6%，那么，用的机器还要多。如果为4%，机器会继续增加下去。最后，如果利息率为3%，那么，该行业使用的机器会进一步多下去。当制帽业

使用相当于3%的利息率的机器数量时，机器的边际效用，即制帽业值得为之而使用机器的效用正好等于3%。”

上述引文显然表明，马歇尔完全知道：如果我们试图按照这种方式来决定实际利息率的数值，那么，我们会陷入循环推理之中。[3] 在这段引文中，他似乎接受了上面已经提出的观点，即：当资本边际效率为既定时，利息率会决定将要进行的新投资量为多少。如果利息率为3%，那么，这意味着没有人会用100镑来购买一架机器，除非在扣除成本和折旧之后，该机器还能为他的年净产量添增3镑的数值。但是，我们将在第14章中看到，马歇尔在其他一些段落中并不是那样谨慎——虽然当他的论点使他有可能犯错误时，他还是退了回来。

虽然欧文·费雪教授并未使用“资本边际效率”这一名词，然而，在他的《利息理论》(1930年)中，他对他的所谓“超过成本以外的收益率”下了定义。该定义与我的定义相同。他写道：“超过成本以外的收益率具有那样一种数值；如果把该数值用来计算一切成本和一切收益的现在值，那么，两个现在值就会相等”。[4] 费雪教授说明：任何方面的投资数量取决于把超过成本以外的收益率和利息率加以比较的结果。要想诱使新投资的到来，“超过成本以外的收益率必须大于利息率”。[5] “这一新的数量(或因素)在我们对利息理论的有关投资机会方面起着核心的作用”[6]。由此可见，费雪教授使用“超过成本以外的收益率”在意义上和在目的上和我对“资本边际效率”的使用完全相同。

III

对资本边际效率的意义和重要性的最大混淆之处来源于未能看清：它取决于资本的预期的收益，而不仅仅取决于其现行的收益。说明这一点的最好办法便是指出未来的生产成本的预期的改变对资本边际效率的影响，不论这种预期的改变是来自劳动成本，即工资单位的改变，还是来自新发明和新技术。今天生产出来的机器设备的产品将

在机器设备的寿命过程中和以后生产出来的机器设备的产品相竞争，而以后生产出来的机器设备，可能由于生产它们的劳动成本较低，也可能由于生产它们的技术的改善，可以容许其产品具有较低的价格。因此，以后生产出来的机器设备的数量将会增加，一直到它们的产品价格下降到上述容许的程度时为止。此外，如果全部产品都能以较低的成本被生产出来，那么，企业家来自老的和新的机器设备的利润(以货币来衡量)将要减少。只要这种后果被预计为大致要出现，甚至被预计为有可能出现，今天生产出来的资本品的边际效率便会作出相应的缩减。

通过资本边际效率这一因素，预期的货币购买力的改变可以影响现行的产量的多寡。对货币购买力下降的预期会刺激投资，从而一般会刺激就业，因为，这一预期可以提高资本边际效率曲线，即投资的需求曲线；而对货币购买力上升的预期具有抑制作用，因为，它降低资本边际效率曲线。

这就是被欧文·费雪教授最初称为"增值和利息"理论赖以成立的真理之所在——"增值和利息"理论区别货币利息率和实际利息率，而在矫正货币购买力的改变之后，后者等于前者。从该理论本身的表达方式中，很难理解它的真正含义，因为，它并没有明确指出货币购买力的改变是否被假设为是事先被预料到的。这样，就会存在着一个困难之处，即：如果货币购买力的改变没有被预料到，那么，它对现行的事物不会发生影响；与此同时，如果它是被预料到的，那么，现行物品的价格会立即被调整到使持有货币和持有物品的利益再度相等，从而利息率也就没有必要作出改变，以便补偿在借款期间由于货币购买力的变动而给放款人带来的得益或损失。这一困难之处也未能由庇古教授的权宜之策而得以解决。他假定，一部分人预见到货币购买力在将来的改变，而另一部分人则没有预见到。

这里的错误的原因在于：认为货币购买力在将来的改变会直接影响利息率，而不是影响既定的资本存量的边际效率。既存的资产的价格总是会针对货币购买力在将来的改变的预期而作出相应的调整。这种预期改变的重要性在于：它通过它对资本边际效率的作用而影响生

产新资产的积极性。预期价格上升的刺激作用并不在于它会提高利息率(在这里，利息率的上升会是一个令人感到真假难辨的刺激产量的方法，因为，利息率的上升会削弱这种刺激)，而在于提高既有的资本存量的边际效率。假设利息率随着资本边际效率的提高而作出相应的上升，那么，对价格上升的预期不会具有刺激作用。因为，对产量的刺激取决于既定的资本存量的边际效率相对于利息率的上升。[7] 这样，费雪教授的理论最好被改写成为有关"实际利息率"的理论，而"实际利息率"应该被定义为：由于对将来货币购买力的预期的改变而应该形成的利息率，以致使这种预期的改变不会对现行的产量造成任何影响。[8]

值得注意的是：对将来利息率下降的预期会具有降低资本边际效率曲线的作用，因为，它意味着今天生产出来的机器设备的产品将要在其部分寿命期间和造价较低的机器设备所导致的较低价格的产品相竞争。这种预期并不具有很大的降低作用，其原因在于：对各种期限的将来利息率的预期会部分地反映于相应的今天的利息率之中。虽然如此，仍然会存在着一些抑制的作用，因为，今天生产出来的机器设备的产品会在该机器设备寿命快终结期间和远为较新的机器设备的产品相竞争，而远为较新的机器设备只要求较低的收益，其原因为：在今天生产的机器设备的寿命终结以后的时期，利息率也将较低。[9]

既定量的资本品的边际效率取决于预期的改变。理解这一点是重要的，因为，主要是这一依赖关系才使得资本边际效率具有相当剧烈的波动，而这种剧烈波动可以解释经济周期。在下面的第22章中，我们将说明：资本边际效率相对于利息率的波动可以被用来解释和分析繁荣与萧条的交替的行进。

IV

有两种类型的风险可以影响投资的数量。对这两种风险一般并不加以区分，而区分它们却是重要的。第一种是企业家或借款者的风

险，它来自企业家或借款者对他自己希望得到的未来收益的可能性持有怀疑态度。如果人们系用自己的金钱从事冒险事业，那么，这便是所涉及的唯一的风险种类。

但当借款和放款的体制存在时，即当借款者对所借款项提供一定量的动产或不动产作为担保时，这便涉及第二种风险，被我们称之为放款者风险。放款者风险可以起因于道德不良造成的损失，即故意赖债或其他可能是合法的逃脱之计来不履行债务，也可能起因于缺乏足够的担保，即由于期望未能实现而造成的对债务的非自愿性的赖债。还可以存在着第三种来源的风险，即由于货币购买力的降低而使放款不如不动产来得安全，虽然这种风险的全部或大部分已经被反映于、从而也被计入不动产的价格之中。

第一种类型的风险在一定的意义上是一种实际的社会成本，虽然这种成本可以通过平均化或预期准确性的增加而得以减少。然而，第二种风险却是对投资成本的一个纯粹增加额，因为，如果借款者和放款者同为一人，那么，增加额便不会存在。不仅如此，这一增加额还代表企业家风险的一个部分，使得企业家在计算值得为之而进行的投资项目的最低预期收益时，除了在纯粹利息率之上加进企业家原有的风险额以外，还要再加上这一增加额。其中的原因在于：如果一个投资项目带有较大的风险，那么，借款者会要求在他的预期收益和他认为值得为之而支付的利息率之间具有较大的差距。与此同时，同样的原因也使放款者要求在他所索取的利息率和纯粹利息率之间具有较大的差距，以便诱使他进行放款(除非借款者的实力和富有程度大到使他能提供超过通常事例以外的担保)。即使存在着能在借款者的心目中消除部分风险的非常有利后果的期望，这种期望也不会缓解放款者头脑中的不安状态。

据我所知，到目前为止，这种对一部分风险的重复计算并没有被着重加以指出，然而，在某些情况下，它可以是很重要的。在繁荣时期，人们往往会对借款者风险和放款者风险二者都作出轻率和异乎寻常低的估计。

V

资本边际效率曲线是非常重要的，因为，对将来的预期之所以能影响现在主要是通过这一因素(比通过利息率远为重要)。只有在静态情况下，才能主要以资本设备的现行的收益来对资本边际效率加以解释，而在这一静态情况下，不存在着变动中的将来对现在的影响，从而其后果为：割断今天和明天在理论上的联系。即使以利息率而论，它在实际上 [10] 不过是现行的现象。如果我们把资本边际效率也转变成为同一现行类型的事物，那么，我们在对现行的均衡的分析中，就会割断将来对现在的直接影响。今天的经济理论往往以静态假设作为前提这一事实使得经济理论在很大程度上缺乏现实性。但在引入上面已经加以定义的使用者成本和资本边际效率之后，经济理论又回到现实中来；与此同时，又把它的需要修改之处限制在最低限度。

正是由于存在着耐久性的机器设备，所以经济上的将来和现在能够被联系在一起。因此，对将来的预期会通过久用性的机器设备的需求价格来对现在施加影响。这一说法符合并且反映了我们思想的一般原则。

---

[1] 为了简化论述，我忽略了一点，即：我们所涉及的是相应于不同长短时期的一系列的利息率和贴现率，而只有在不同长短的时期终了后，资产的各种未来收益才能得以实现。但要想照顾到这一点，改换我们的论述方法并不会造成困难。

[2] 在西方经济学的静态理论中，一切变量都被假设为没有时间的先后。——译者

[3] 当他认为边际生产率工资论也同样具有循环推理性质时，他错了吗?

[4] 《利息理论》，第168页。

[5] 同上，第159页。

[6] 同上，第155页。

[7] 因为，如果利息率也和资本边际效率一同上升，那么，二者相等，即：对价格上升的预期不会有刺激作用。——译者

[8] 参阅罗伯森先生的文章，《经济波动和自然利息率》，载《经济学杂志》，1934年12月号。

[9] 从而，新设备的造价也较低。——译者

[10] 并不完全如此，因为，它的数值部分地反映了对将来的不肯定性。此外，各种不同条件下的利息率之间的关系取决于预期。

第十二章 长期预期状态

I

我们在上一章中已经看到，投资数量取决于利息率与资本边际效率之间的关系——有一个现行投资量，即有一个与之相应的资本边际效率；而资本边际效率的数值则取决于资本资产的供给价格和它的预期收益。在本章，我们将较为详尽地考察决定资本资产的预期收益的一些因素。

对未来收益的预期部分取决于既存的事实，部分取决于将来的事件；前者被我们大致当做是肯定的，而后者则只能以或多或少的信心对之进行预测。在前者的既存事实中，可以举出如各种资本资产的现有的存量、资本资产的总量、消费者目前对物品的需求的强烈程度以及对这些物品进行有效率的生产所需要的资本量的多寡，等等。在后者的将来事件中，可以举出资本资产的种类和数量在将来的变动、消费者偏好的改变、在投资品的生命过程中的有效需求的强弱以及在同一过程中可能出现的以货币表示的工资单位的改变，等等。我们可以把包括后者全部内容的心理上的预期状态概括为长期预期状态——以便有别于短期预期，而根据短期预期，企业家可以进行估计：如果他在今天用现有的机器设备开始生产的话，他的产品能给他带来多少好处。关于这一点，我们已经在第5章中加以考察。

II

在形成我们的预期时，如果对非常不肯定[11]的事物赋予很大的比重，那将是愚蠢的。因此，有理由认为，预期在相当大的程度上取决于我们感到比较有把握的事实。虽然这些事实比我们对之感到模糊不清和缺乏了解的事实就面临的问题而论具有较少的关系，我们还是看重比较有把握的事实。由于这一原因，现时存在的事实可以说是不成比例地进入我们长期预期的形成之中；我们通常的行事法则总是：根据现有的情况，然后把它延伸到将来；只有在我们多少有点肯定理由来预期到变化时，才对延伸作出修改。

作为我们决策基础的长期预期状态并不单纯取决于我们所作出的具有最大可能性的预测。它也取决于我们对这一预测的信心——取决于我们对我们最好的预测变为错误的可能性的估计有多大。如果我们预期到会有大的变动，但又对变动的具体形式感到很不肯定，那么，我们的信心必然是微弱的。

对所谓信心状态这一事物，务实的人总是对之加以最密切的注意。但经济学者们却并没有对它进行仔细的分析，而且总是满足于以空泛的辞令对其加以论述，特别是，论述并没有明确指出：它在经济问题上的重要性来自它对资本边际效率的重大作用。影响投资量大小的下列两个因素并不是全然无关的，即：资本边际效率和信心状态。信心状态之所以重要，其原因在于：它是决定前者的主要因素之一，而前者和对投资的需求曲线又是同一事物。

然而，对于信心状态，仅凭理论上的推想是没有多大意义的。我们的结论必须主要取决于对现实市场和商业心理的考察。这就是为什么以下脱离正题的论述和本书的大部分相比，处于不同的抽象层次。

为了论述方便，在下面有关信心状态的论述中，我们假设利息率不变，从而，在下面的各节中，我们把投资数量的改变看做仅仅取决于对未来收益的预期的改变而完全与未来收益赖之于资本化的利息率的改变无关。当然，利息率的改变的影响可以很容易地被加之于信心状态的改变的影响之上。

III

突出的客观事实是：我们对未来收益进行估计时所依据的知识是极端靠不住的。我们通常对决定投资项目在几年后的收益的各种因素了解很少，并且往往根本缺乏了解。坦率地说，我们必须承认：对投资项目，如铁路、铜矿、纺织工厂、有专利药品的信誉、远洋船舶、城市建筑物等，我们所具有的赖之于估计它们在10年以后的收益的知识充其量也是很少，有的时候则根本没有。甚至对投资在5年以后的收益也是如此。事实上，那些企图认真进行这种估计的人，其数量往往少到如此程度，以致他们的行为对市场不起作用。

在过去的岁月中，那时的企业主要为那些创业者或创业者的朋友或合伙人所拥有，从而，那时的投资取决于是否存在着足够多的具有活跃性格和事业动力的个人。这些人把从事企业当做生命的需要，而并不真正依赖于对企业未来收益的确切计算。虽然事情的最终结果主要取决于经营者的能力和品质，但是，它还是有点像买彩票。有些人遭受失败；有些人取得成功。然而，即使在事后，也没有人知道投资额的平均所得是否超过、等于或小于现行的利息率；虽然，如果我们把自然资源的开发和垄断的情况排除在外，投资的实际平均所得，即使在前进和兴旺时期，很可能会使那些为此而创业的人感到失望。企业家所进行的是一场技能和运气兼而有之的游戏；终局之后，参与者无从得知投资的平均所得为多少。如果人类的本性不受投机的诱惑，也不从建造工厂、铁路、矿井和农庄中取得乐趣(除了取得利润以外)，那么，仅凭冷酷的计算，可能不会有大量的投资。

在老式的私有企业中，投资决策在执行后大体上是不能收回的。这对整个社会和个人来说都是如此。在今天通行的所有权和管理权分离的情况下，随着有组织的投资市场的形成，出现了一个很重要的新因素。它有时为投资提供方便，但有时也在很大程度上增加经济制度的不稳定性。在证券市场不存在的条件下，对我们已经承诺的投资项目作出一次又一次的重新估价是没有意义的。但证券交易所却每天都

对许多投资项目重新加以估价，而这种重新估价又经常向个人(虽然并不向整个社会)提供修改承诺的机会。这就相当于一个在早饭后记录下天气温度的农民能决定在上午10至11时之间把资金从农业中提出，然后再考虑在几天后投回到农业中一样。然而，证券交易所每日的重新估价，虽然其目的主要在于为旧有的投资在个人间的转手提供方便，却对现在进行的投资量无可避免地施加决定性的影响。因为，如果建立一个新企业的费用大于购买一个类似企业的费用，那么，就没有理由去建立该新企业。与此同时，如果看上去像是耗资巨大的投资项目的股票能在证券市场售卖出去并且还能立即获得利润，那么，这种投资就具有吸引力。[12] 这样，某些种类的投资取决于股票价格所显示的那些在证券交易所从事经营的人的平均预期，而不取决于实际经营企业的人的真正的预期。[13] 既然如此，那么，那些影响重大的对既有的投资每日、甚至每小时作出的重新估价是如何在现实中进行的?

IV

一般说来，在现实中，人们之间存在着默契，大家都按照在实际上说是一种成规来行事。这一成规的实质——当然，它在实际运行上并不如此简单——是：除非有明确的理由来期望事态的变动，否则，我们会假定现行的情况永远会继续下去。这并不意味着我们真正相信现行的情况会永无止境地延伸。我们从大量的经验中知道，这是很不可能的。在长时期以后，一个投资项目的实际结果很少和最初的预期一致。我们也不能给我们的行为提出合理的解释，从而认为：对一个完全缺乏信息的人而言，他对前景作出偏高或偏低的预期具有相同的可能性，从而，根据相同的概率，可以求出一个统计学上的平均预期值。不能这样解释的原因在于，我们可以很容易地证明：对于缺乏信息的事物赋予相同的概率会导致荒谬的结果。这样做就等于假设：现有的市场价值，不论是以何种方式形成的，却代表唯一正确的数值。这一数值是根据我们现在所知的能影响投资收益的各种事实得出的，从而，它只能随着我们所知的事实的变动而改变。然而，从哲学的观

点来看，这一数值并不是唯一正确的，因为，我们现在所知的事实并不构成充分的根据来计算出正确的数学期望值。事实上，许多在决定市场价值时所考虑之点是与未来收益完全无关的。

虽然如此，只要我们能信赖上述的成规会被维持下去，它在相当大的程度上有利于我们的事态的连续性和稳定性。

因为，如果存在着有组织的投资市场，如果我们能信赖该成规可以被遵守下去，那么，投资者便有理由使自己感到宽慰，相信他所承担的唯一风险是：关于不久的将来 的真正的信息会有所改变。因为，在成规得到遵守的条件下，只有这种改变才会影响他投资的价值，而关于改变的可能性，他尚可形成自己的判断，同时，这种改变也不大可能很大。这样，对投资者来说，投资在短期内成为相对"安全"的事情。因此，不论经历多少个短期，只要他相当肯定上述的成规不会中断，从而在事态变为严重以前，他有修改决策和改变投资的机会，那么，投资仍然是相对"安全"的，他不会单纯由于对他的投资在10年以后一无所知而失眠。在如此的条件下，对整个社会说来是"固定数量"的投资对个人来说成为"可变数量"。

我相信，我们的主要投资市场都是根据类似的思想基础而被发展出来的。然而，不难看出，一个以如此随意的方式来形成对事物的绝对观点的成规不免带有它的弱点，即它的靠不住的性质。这种性质给我们当前的要取得足够多的数量的投资这一问题造成不少的困难。

V

加强这一靠不住的性质的一些因素，可以概述如下：

(1)社会的总资本投资的一部分系为那些既不从事实际经营又对现在和将来不具备特殊知识的人所拥有。由于这一部分的投资在社会总

投资中所占有的比重逐渐增加，拥有投资和进行投资的人在估计投资的价值时所使用的真正知识的部分大幅度下降。

(2)既有的投资的利润经常作出暂时和无关紧要的波动。然而，这种波动趋于对市场施加远为过分的影响，其影响甚至到荒谬的地步。例如，据说美国制冰公司的股票在夏天的价格高于冬天，因为，季节性使夏天的利润高于冬天。全国性的节假日的多次出现可以使英国铁路公司股票的市场价值提高数百万英镑。

(3)作为对事态一无所知的群众心理的后果，成规所决定的市场价值易于受到突如其来的看法改变的影响——看法改变可以是由于与未来收益的关系不大的因素——而作出剧烈的波动，其原因在于：群众心理所决定的市场价值缺乏强有力的信赖基础来使它得以保持稳定。特别在非正常时期，即使没有明确的理由来期望变动，现有的事态能无限制地继续进行下去的说法也比较难以令人置信。这时，市场会为乐观情绪或悲观情绪的浪潮所支配。这种浪潮是盲目的，但在一定意义上也是应该出现的，因为，这时并不存在用理性进行考虑的坚实基础。

(4)但是，这里有一点特别值得我们注意。人们可能会设想：知识和判断能力超越一般投资者之上的市场专家们之间的竞争会矫正缺乏知识的个人的胡思乱想。然而，事实是：专业投资者和投机者的精力和技能却主要被用之于其他的地方。这些人中的大部分在实际上所关心的主要并不在于对投资项目的生命期间的可能的收益作出优质的长期预测，而在于能比一般群众早一点看到根据成规而得出的股票市场价值的改变为何。他们所关心的不是：像购买一项投资项目的股票并把股票长期保存起来的人那样，关心于这项投资真正值多少钱，而是：在群众心理的影响下，上述股票在3个月或1年以后在市场上能值多少钱。必须说明，这种行为并不代表思想怪僻。这是按照上述方式来组织投资市场所带来的必然后果。因为，如果你相信一个投资项目的未来收益能使该项目在今天值30，如果你也相信市场在3个月后使它的价值成为20，那么，用25去购买该项目便不是明智的行动。

这样，专业的投资者就被迫而致力于在新闻和社会气氛中来预测即将来临的某些因素的改变，因为这些因素被经验证明为最能影响市场的群众心理。在一个以所谓“流动性”为目标来进行组织的投资市场里，[14] 这是一个不可避免的结果。在传统的理财的守则中，肯定没有比流动性崇拜更加不利于社会的条目。流动性崇拜的原则认为，投资机构把资金集中用于购买“具有流动性”的证券是一件好事，但是，它忘记了，对整个社会而言，却不存在投资的流动性。技巧高明的投资的社会目标应该是克服把将来遮盖起来的由于缺乏信息和时间因素而造成的模糊不清之处。然而，在现实中，今天的最高明的投资的私人目标却是被美国人表达得很恰当的“起跑在枪响之前”，以便在斗智中胜过群众，从而把坏的和被磨损了的钱币脱手给他人。

不去预测在长期之后一项投资的未来收益，而仅仅对几个月以后的社会成规用以决定股票价值的基础加以预测——这种机智上的斗争甚至并不一定意味着把群众的鱼肉去充填专业经营者的肠胃；斗争可以在专业经营者之间进行。它也不意味着任何人盲目相信社会成规赖之以决定股票价值的基础能在长期中适用。因为，斗争好像是一种“叫停”的游戏，一种“传物”的游戏，一种“占位”的游戏——一种消遣；在其中，胜利者属于不过早或过晚“叫停”的人，属于在游戏结束前能把东西传给邻近者的人，或在音乐停止前能占有座位的人。这些游戏可以玩得很有乐趣，虽然参与者都知道，有一个大家不要的东西在传递之中，而在音乐停止时，总会有一个没有座位的人。

或者，把比喻稍加改变，专业的投资者的情况可以和报纸上的选美竞赛相比拟。在竞赛中，参与者要从100张照片中选出最漂亮的6张。选出的6张照片最接近于全部参与者一起所选出的6张照片的人就是得奖者。由此可见，每一个参与者所要挑选的并不是他自己认为是最漂亮的人，而是他设想的其他参与者所要挑选的人。全部参与者都以与此相同办法看待这个问题。这里的挑选并不是根据个人判断力来选出最漂亮的人，甚至也不是根据真正的平均的判断力来选出的最漂亮的人，而是运用智力来推测一般人所推测的一般人的意见为何。在这里，我们已经达到了第三个推测的层次；我相信，有人还会进行第四、第五和更多的层次。

读者也许会提出问题：如果有一个技能高超的人，不受现在流行的办法的影响，持续地根据他自己所能作出的最优的真正长期预期来进行投资，那么，他在长期中，肯定会从其他参与者那里取得大量利润。对于这一问题的答案是：首先，怀有这种认真态度的人是存在的，而且，这种人的影响是否能胜过那些玩弄游戏的人对投资市场而言是关系重大的。但是，我们也必须看到，在现代的投资市场上，存在着许多因素，使得这种人的影响缩小。在今天，根据真正的长期预期而进行投资已经困难到很难成为现实的程度。那些企图这样做的人肯定要比那些试图以超过群众的精确程度来猜测群众的行为的人花费远为更多的精力并且会冒更大的风险。在智力相同的情况下，前者可能要犯较多的灾难性的错误。从经验中还找不出明确的根据来表明：对社会为有利的投资也是利润最大的投资。克服时间和我们对将来缺乏信息所造成的困难要比"起跑在枪响之前"需要更多的智力。其次，生命的期间是不够长的——人类的本性需要快速的成果；在快速赚钱方面，存在着特殊的热情，而较长时期以后的收益会被一般人大打折扣以后才使它变为现在的价值。对于那些完全没有赌博本能的人来说，专业化的投资固然讨厌和紧张到令人不能容忍的程度，然而，那些有赌博本能的人却愿意为此付出应有的代价。再其次，忽视市场在近期内的波动的投资者为了安全起见需要较多的资金，从而，不能充分利用借来的款项从事规模足够大的经营——这是另一个理由来说明，为什么在相同的智力水平和资本数量下，玩游戏的人会得到较大的报酬。最后，在投资基金由人数众多的委员会、董事会或银行所管理的情况下，[15] 在现实中招致最多的批评的人恰恰是其中的最能促进社会利益的长期投资者。因为，在一般人的心目中，他的行为基本上应该是偏执的、不合潮流和鲁莽的。如果他获得成功，那么，这只会肯定一般人对他的鲁莽的评语。在短期中，如果他遭受很可能要有的失败，那么，他不会得到多少同情与怜悯。世俗的智慧教导人们：就人们的声誉而言，合乎成规的失败要优于不合乎成规的成功。

(5)到目前为止，我们所论述的主要是投机者或投机的投资者自己所具有的信心状态。我们的论述有可能使人感到，我们已经暗中作出假设，即：只要投机的投资者对前景感到满意，他可以按照市场利息率借到任何数量的款项。实际情况当然不是如此。于是，我们必须对

信心状态的其他方面也加以考虑，即考虑放款机构对向它借款的人的信心，有时也被称为信用状态。信心和信用状态二者中的任何一个的低靡不振便足以导致股票价格的崩溃，从而给资本边际效率带来灾难性的后果。虽然二者中的任何一个的低靡不振足以造成经济崩溃，然而，经济复苏却要求二者同时上扬。因为，信用的衰微足以造成经济崩溃，但是，它的加强却仅仅是复苏的必要条件，而不是充分条件。[16]

VI

上述的种种考虑之点都不应被置之于经济学者的视野之外。但是，考虑它们时却应有轻重缓急之分。如果我用投机一词来表示预测市场心理的活动，而用从事企业一词来表示预测资产的整个生命期间的未来收益，那么，现实情况远不能表明：投机的成分总是大于从事企业的成分。然而，当投资市场的组织改善时，投机大于从事企业的危险确实会加大。在世界上最大的投资市场之一，即纽约，投机(在刚才说的意义上)的影响是巨大的。甚至在金融领域之外，美国人总是倾向于对找出一般人所相信的一般人相信的东西感到异乎寻常的兴趣，而这一整个国家的弱点就是股票市场对它所施加的报应。人们说，美国人不像许多英国人仍然在做的那样，是为了取得“股息”，从而，美国人除去为了得到股票升值的好处以外，不太愿意购买股票。这不过是用另外一种方式来说：当美国人购买股票时，他并不把希望寄托于得到股票的未来收益，而是寄托在企业股票市场价格的上涨。就是说，在上述意义上，他是一个投机者。如果投机者像在企业的洪流中漂浮着的泡沫一样，他未必会造成祸害。但是，当企业成为投机的旋涡中的泡沫时，形势就是严重的。当一国资本的积累变为赌博场中的副产品时，积累工作多半是干不好的。以把华尔街当做一个其社会功能可以使新投资按照未来收益流入最有利渠道的机构而论，该街所获得的成功程度不能被认为是自由放任的资本主义的典范——这并不值

得奇怪，如果我下面所说的是对的话；我所说的是：华尔街的最好的头脑却在事实上被引导到一个与其社会功能不同的目标。

这些脱离社会功能的倾向是在成功地组织起“具有流动性”的投资市场之后所带来的不可避免的后果。人们通常同意：为了社会利益，应该使赌场难于进入并且使进入的代价昂贵。相同的话对股票交易所说来，也许仍然是对的。伦敦证券交易所的祸害之所以能少于华尔街，其原因主要并不在于民族特点的差异，而在于：对一般的英国人而论，和一般美国人进入华尔街相比，进入斯罗格莫顿街是非常困难和昂贵的。附加在伦敦证券交易所进行经营的费用，如介绍费、高额的经纪人费用以及向英国财政部缴纳的大量的转手税，可以减少市场的流动性(虽然每两周结账一次的办法具有方向相反的作用)；这在很大的程度上使带有华尔街的特点的交易不能存在。[17] 对一切交易，政府施加相当高额的转手税可能是最切实可行的改进办法，以便在美国减少投机压倒企业经营的可能性。

现代投资市场的奇怪局面使我倾向于这种主张：使购买证券成为永久性的事物；像婚姻一样，除了死亡和其他严重原因以外，不能解约。这也许是治理当代弊端的一个有效手段，因为，它可以迫使投资者考虑长期的前景。然而，对这一解决办法稍加思索又使我们看到一个难题，即：虽然要求投资具有流动性有时会有害于新投资的产生，但它却往往也对新投资的产生有利。此中的原因在于：每个投资者会自以为他投入的资金“具有流动性”(虽然对所有的投资者在一起而言并不如此)；这一事实可以给投资者壮胆，从而使他比较愿意承担风险。如果投资者所投入的资金被弄成不具有流动性，那么，只要存在着个人保持储蓄的其他方式，投资不具有流动性就会严重损害新投资的产生。这就是上述的难题。只要个人能够以贮藏或放款的方式来处理他的财富，那么，除非存在着一个能使投资的资产很容易转换成现款的有组织的市场，购买投资资产的方式就不会具有足够的吸引力(特别是对那些不直接经营和没有这一方面知识的人来说，更是如此)。

医治这种影响现代社会经济生活的信心危机的唯一极端方法是使个人在消费掉他的收入和购置具体的资本资产之间没有选择的余地。

即使这些被购置的资本资产对他来说很难能被算作最有利的投资方式时，也应这样做。可能出现这样的情况，即：当他对前途处于异常的疑虑状态时，疑虑会使他增加消费和减少投资的比重。即使如此，这却会使他在异常疑虑状态时能避免那种灾难性的、自我加重的和影响深远的手段来把他的收入既不用于消费，也不用于投资。

那些强调贮藏现款对社会所带来的危害的人们当然怀有和上述相类似的想法。但是，他们却忽视了危害在其他条件下出现的可能性；那就是：即使贮藏现款的数量不变，或改变的数量微少，危害也会出现。

VII

除了投机所造成的经济上的不稳定性以外，人类本性的特点也会造成不稳定性，因为，我们积极行动的很大一部分系来源于自发的乐观情绪，而不取决于对前景的数学期望值，不论乐观情绪是否出自伦理、苦乐还是经济上的考虑。关于结果要在许多天后才能见出分晓的积极行动，我们的大多数决策很可能起源于动物的本能——一种自发的从事行动、而不是无所事事的冲动；它不是用利益的数量乘以概率后而得到的加权平均数 [18] 所导致的后果。不论各个企业以何种坦率而真诚的程度来宣称：它们从事经营的主要动机已由企业的组织章程所说明；它们在实际上不过是把它们的动机假装成为如此而已。事实上，根据对将来的收益加以精确计算后而作出的经营活动只不过比南极探险的根据稍多一些。因此，如果动物的本能有所减弱而自发的乐观精神又萎靡不振，以致使我们只能以数学期望值作为从事经营的根据时，那么，企业便会萎缩和衰亡——虽然对企业的前景看好和看坏的根据和以前没有什么不同之处。

我们有把握说：对将来怀有希望而兴办的企业对整个社会有利。但是，只有当合理的计算结果由于动物本能而得到加强和支持时，个人主动性才会大到能兴办企业的地步。在个人主动性得到动物本能的

加强和支持下，那种往往使创业者意志消沉而为经验所表明的最终要失败的想法会被放在一边，正如健康的人把对死亡的预期放在一边一样。

不幸的是：上述情况不仅会加深萧条和危机的程度，而且还使经济繁荣高度依赖于对一般工商业者合适的政治和社会气氛。如果对英国工党政府和美国新政的恐惧会抑制从事企业经营的话，其原因可以既不在于合理计算的结果，也不在于具有政治意图的策划——原因可以仅仅在于破坏了自发的乐观状态的微妙平衡。因此，在估计投资前景时，我们必须考虑到决定自发活动的那些主要人物的胆略、兴奋程度、甚至消化是否良好和对气候的反应。

我们不应据此而得出结论，认为一切都取决于非理性的心理浪潮。恰恰相反，长期预期状态往往是稳定的，而且，当它不稳定时，其他因素会施加补偿性的影响。我们不过是在这里提醒我们自己：不论在个人事务、还是在政治和经济问题中，影响着将来的人的决策都不可能单纯取决于精确的数学期望值，因为，进行这种计算的基础并不存在。推动社会的车轮运行的正是我们内在的进行活动的冲动，而我们的理智则在我们能力所及的范围内，在能计算的时候，加以计算，以便作出最好的选择；但以动机而论，我们的理智却往往退回到依赖于我们的兴致、感情和机缘的地步。

VIII

此外，还存在着一些重要的因素以某种方式在现实中减轻我们由于对将来缺乏知识而造成的影响。由于计算复利的作用，再加上随着时间的进展而很可能出现的老化，许多投资项目的主要考虑之点是能否用比较近期的未来收益所收回。以期限很长的投资中的一个重要类别，即建筑物而论，风险经常可以从投资者那里被转移到住房者的身上，或者被二者分摊；其手段是通过长期契约，而长期契约可使住房者感到契约的连续性和有房子住的保障所带来的有利之处会大于冒风

险的程度。以长期投资的另一个重要类别，即公用事业而论，未来收益中的相当大的部分在实际上已经为垄断特权和按照获取一定利润率而定价的权利所保证。最后，还有一个日趋重要的由政府进行的或由政府承担风险的投资类别。在进行这种类别的投资时，政府显然只考虑社会的将来的利益，而不管投资的商业效益会有多大的波动，也不拘泥于使投资收益的数学期望值至少应等于现行利息率——尽管政府所要支付的利息率仍然会起着关键的作用来决定它的财力所及的投资的规模。

这样，在充分顾及到长期预期状态在短期内改变(以便和利息率的改变相区别)的影响的重要性之后，我们仍然有理由把利息率当做至少在正常条件下能影响投资的重大因素，虽然并不是决定性的因素。然而，只有经验才能证明：在何种程度上，控制利息率能够持续地刺激投资，使它处于合适的水平。

以我自己而论，我对仅仅用货币政策来控制利息率的成功程度，现在有些怀疑。我希望看到的是：处于能根据一般的社会效益来计算出长期资本边际效率的地位的国家机关承担起更大的责任来直接进行投资，因为，根据我在上面已经加以论述的原则来计算出的各种资本边际效率的市场估计值似乎很可能具有过分大的波动，以致利息率的任何能实现的改变都不足以抵消这种波动。

---

[1] 我在这里所说的"非常不肯定"和"非常不可能"不是一回事。参阅我的《概率论》，第6章，论"论证的权衡"。

[2] 在我的《货币论》中(第2卷，第195页)，我指出：当一家公司的股票的市场价值很高，从而该公司能以优惠的条件通过发行更多的股票来筹集更多的资金时，这一情况的作用相当于它能以较低的利息率来筹借款项。现在，我应该把这一事实描述为：现行股票的较高价格会引起相应种类的资本的资本边际效率的增加，从而具有和利息率下降的相同作用(因为，投资与否取决于把资本边际效率和利息率相比较的结果)。

[3] 当然，这并不适用于那些可以随时在市场上转让的类型的企业，也不适用于那些不具有类似可转让的证券的企业。属于这种例外情况的企业类型在过去是为数众多的。但从它们在新投资总额中所占比例来看，它们的重要性正在迅速下降。

[4] 这里的“流动性”主要指把资产能被售卖掉来得到现款的难易程度，特别就出售掉股票来得到现款而言。越容易换取到现款，“流动性”越大。——译者

[5] 被保险公司和投资信托部门认为是稳妥的办法是：不仅要计算所持有的有价证券带来的股息，而且还要计算股票的市场价格所导致的股票价值的变动。这种办法也趋于使人们过分重视股票的短期价格的波动。

[6] 这里的意思是：虽然企业家可以借到投资所需要的款项(即信用)，但是，由于对经济前景信心不足(即资本边际效率很低)，他未必愿意进行投资。——译者

[7] 据说，当华尔街交易旺盛时，股票买卖的至少一半以上属于投机者企图在同一天内把买转变为卖、或把卖转变为买的交易。在商品交易所中，情况也往往如此。

[8] 指数学期望值。——译者

第十三章 利息率的一般理论

I

在第11章中，我们已经说明：虽然存在着使投资量上升或下降的因素以便使资本边际效率等于利息率，然而，资本边际效率本身与现行利息率却是不同的东西。资本边际效率曲线(或表)可以被认为是为了进行新投资而需要借进资金的人所愿意支付的代价，而利息率则代表现行的提供资金的代价。因此，为了使我们的理论完整，我们必须知道，决定利息率的是什么。

在第14章及其附录中，我们将考察迄今为止的对这一问题的答案。大致说来，我们将发现：这些答案使利息率取决于资本边际效率曲线和心理上的储蓄倾向之间的相互作用，即：利息率是一个平衡的因素，其作用能够使代表在各种不同利息率下存在的新投资量的对储蓄的需求等于社会心理状态所决定的不同利息率下的对储蓄的供给。只要我们能觉察到：仅仅根据这两个供求因素不可能得出利息率，那么，这些说法便要被推翻。

既然如此，对于这一问题，我们的答案是什么?

II

要想完全体现出一个人的心理上的时间偏好，必须作出两种不同的决策。第一种涉及被我称之为消费倾向的那个时间偏好的方面。在本书第3编所陈述的各种动机的影响之下，消费倾向发生作用来决定每个人把其收入的多大部分用之于消费，又把其收入的多大部分以某种支配权形式加以保存，以备将来的消费之用。

一旦作出这个决策，他还必须作出另一个决策，即：他以何种形式来持有对将来的消费的支配权。不论对他的现行收入还是对他过去的储蓄而言，他都要作出这个另一决策。他是否准备把将来消费以具有瞬息流动性的支配权的方式(即货币或类似货币的东西)加以保持?或者，他是否准备在一定的期限和非固定的期间内放弃这个支配权的瞬息流动性，而听任将来市场情况来决定：在必要的时候，他能以何种比例来把他对某些物品的延期支配权转换成对一般物品具有瞬息流动性的支配权? [19] 换言之，他的流动性偏好的程度有多大?在这里，一人的流动性偏好系用此人在各种不同的情况下愿意以货币形式加以保存的其资产的价值(用货币或用工资单位来加以衡量)。

我们将要发现，已被接受的、现有的利息率理论的错误在于：它企图从上述心理上的时间偏好的两个组成部分中的第一个来得出利息率，而却忽视了第二个部分。我们必须加以补救的正是对第二部分的忽视。

显然应该看到，利息率不可能是储蓄的报酬或被称之为等待的报酬。 [20] 因为，如果一人把他的储蓄以现款的形式贮藏起来，虽然他的储蓄量和不以此方式保存的储蓄量完全相同，他却赚取不到任何利息。恰恰相反，仅凭利息率的定义本身就能告诉我们，利息率是在一个特定期间内放弃流动性的报酬。因为，利息率不过是一笔钱去除它的报酬而得到的比例，其中的报酬系来自在规定的时间内放弃对这笔钱的控制来换取相应的债权 [21] 这一事实。 [22]

由此可见，由于利息率是放弃流动性的报酬，所以在任何时期的利息率都能衡量持有货币的人不愿意放弃流动性的程度。利息率并不是能使对投资资金的需求量和自愿放弃目前的消费量趋于均衡的"价

格”，而是能使以现金形式持有财富的愿望和现有的现金数量相平衡的“价格”——这就意味着：如果利息率具有较低的数值，即如果放弃现金的报酬有所降低的话，那么，公众想要持有的现金量就会超过现有的供给量；如果利息率被提高了的话，那么，就会出现无人愿意持有的多余现金。假使这种解释是正确的，那么，货币数量便是另一个因素来和流动性偏好在一起决定在既定条件下的利息率的高低。流动性偏好是一种潜在的力量或函数关系的倾向，而这一潜在力量或函数关系的倾向可以决定在利息率为既定数值时的公众想要持有的货币数量。这样，如果r代表利息率，M代表货币数量，L代表流动性偏好，那么，我们可以得到M=L(r)。这可以表明货币数量在何处并以何种方式来进入经济体制之中。

然而，在这里，我们回过头来考察一下，为什么像流动性偏好那样的事物能够存在。关于这一点，我们可以运用早已存在的对用做现行业务交易的货币和对用做财富贮藏手段的货币之间的区别加以说明。以这两种使用方式的第一种而论，显然可以看到，在一定限度内，为了流动性而牺牲一定数量的利息是值得的。但是，从另一方面看来，既然利息率从来不具有负数值，为什么人们宁可用收益很少和没有利息的形式来持有他的财富，而不用能赚取利息的方式来持有它呢(在这里，我们当然假设不赚取利息的银行存款和赚取利息的债券具有相同的风险)?对此加以全面解释是复杂的，必须留待到第15章。虽然如此，应该在这里指出一个必要的条件。如果没有这一条件，作为贮藏财富的手段而造成的对货币的流动性的偏好是不能存在的。[23]

这一必要条件便是：存在着对将来的利息率的<u>不肯定性</u>，即：不能肯定将来的各种期限系列的市场利息率的数值。因为，如果能肯定预期到一切将来时间的市场利息率，那么，一切将来时间的市场利息率都可以根据现在的不同期限债券的利息率而被推算出来，因为，现在不同期限的债券利息率会根据已知的将来时间的市场利息率而作出相应的调整。例如，假设$_1d_r$是r年以后的1英镑(￡1)的现在(第1年的)值。如果从第n年开始算起，$_nd_r$是r年以后的1英镑(￡1)在第n年时的现在值，那么，我们会得到[24]：

$_n d_r = {}_1 d_{n+r}\ {}_1 d_n$ 。

从上式可以看到n年后的任何债券的折算成现金的贴现率都可以根据现行的利息率系列中的两个而被推算出来。如果现行的每种期限的债券都具有正数值的利息率，那么，用购买债券的方式来贮藏财富总是比用持有现金的方式要较为有利。

在相反的情况下，如果对将来的利息率是不肯定的，那么，我们便不能保证，当第n年到来时，$_n d_r$ 会等于$_1 d_{n+r}\ {}_1 d_n$ 。这样，在第n年到来之前，如果发生对具有流动性的现金的需求，那么，和持有现金相比，购买长期债券然后把它转换成现金就会冒较大的受到损失的风险。按照现行概率而计算出的统计学上的利润或数学期望值——虽然是否能以如此的方式来加以计算尚未可知，但是，假设它能如此计算的话——必须大到足够的程度来补偿冒损失的风险。

此外，如果存在着有组织的债券交易市场，那么，不肯定性还会为流动性偏好的存在造成更多的理由；其原因在于：不同的人可以对前景的估计具有差异，而一个与以市场价格所表示的主流看法不同的人可以具有充分的理由来持有具有流动性资金，以便当他的看法正确时，即各个$_1 d_r$ 之间的关系处于错误状态时，可以从中谋利。[25]

这很像我们在上面以较多的篇幅针对资本边际效率加以讨论时的内容。在上面的讨论中，我们已经发现：资本边际效率并不取决于“最好的”看法，而是取决于由群众心理所决定的市场价值；与此相类似，由群众心理所决定的对将来的利息率的估计也对流动性偏好产生影响——但是，在这一场合，需要添增的是：那些相信将来的利息率会高于现行市场利息率的人便有理由来持有具有流动性的现金，[26] 而那些对将来的利息率看法相反的人便会有动机来获取短期借款，以便购买长期债券。市场价格会被决定于“空头”的出售量等于“多头”的购买量之点。

我们在上面论述的流动性偏好的三种类别可以被认为是取决于：(1)交易动机，即：由于个人或业务上的交易而引起的对现金的需要；

(2)谨慎动机，即：为了安全起见，把全部资产一部分以现金的形式保存起来；(3)投机动机，即相信自己比一般人对将来的行情具有较精确的估计并企图从中谋利。类似我们在论述资本边际效率时所说的那样，有组织的证券交易市场的存在的必要性给我们提出一道难题。因为，在缺乏有组织的市场的情况下，由于谨慎动机而形成的流动性偏好会大为增加；而与此同时，有组织的市场的存在又会为来自投机动机的流动性偏好提供大幅度涨落的条件。

我们可以对此加以进一步的说明：假设除了考虑到利息率的改变对收入的影响以外由于交易动机和谨慎动机的流动性偏好所吸收的货币数量对利息率的改变不太敏感，从而，货币数量的总量减去上述被吸收的数量后的剩余部分，可以被用来满足来自投机动机的流动性偏好，那么，利息率和债券的价格会被定于如此的水平，而处于这种水平，某些人所愿意持有的现金(因为，处于该水平，他们对债券的将来价格具有"空头"的想法)正好等于可以被用来满足投机动机的货币数量。在如此的情况下，每一次货币数量的增加必然能把债券的价格提高到足够的程度以便使价格高出某些"多头"的预期值，并且使他们出售债券来换取现金，从而加入"空头"的行列。[27] 然而，除了短暂的期间以外，如果来自投机动机的对货币的需求是微不足道的，那么，货币数量的增加几乎立即会把利息率降低到必要的程度，以致能提高就业量或工资单位的数量到足够的水平来通过交易动机和谨慎动机而把增加的货币数量吸收净尽。[28]

一般说来，我们可以假设：表明货币数量与利息率之间的关系的流动性偏好曲线是一条平滑的曲线；该曲线表明：随着货币数量的增加，利息率下降。导致这一结果的原因有几个：

首先，随着利息率的降低，如果其他条件不变，那么，很可能会有较多的货币数量被来自交易动机的流动性偏好所吸收。因为，如果利息率的降低会增加国民收入的话，那么，为了应付交易而持有的货币量将大致按收入增加的相同比例增加，而与此同时，以放弃利息来计算的持有足够现金的方便之处的代价便会减少。除非我们用工资单位而不用货币(在某些情况下较为方便)来衡量流动性偏好，如果利息

率的下降所造成的就业量的增加导致工资的增长，即工资单位的货币价值增加，那么，交易动机所需要的货币量也同样要增加。其次，正如我们已经看到的那样，利息率的每一次下降都会增加某些个人所愿持有的现金数量，因为，他们对将来的利息率数值的看法与市场的看法不同。[29]

虽然如此，也会出现这样的情况：货币数量即使大量增加也只能对利息率施加相对微小的影响。其原因在于：货币数量的大量增加可以造成如此之大的对将来的不肯定性，以致来自安全动机的流动性偏好得以加强，而与此同时，对将来利息率的看法可以达到非常一致的程度，以致现行利息率的微小变化可以使大批的人转向于持有现金。使人感到有兴趣的是：经济制度的稳定性和它对货币数量的变动的敏感性竟然以如此的程度依赖于对不肯定的事物的各种不同看法的存在。能知道将来当然最好。但如果不能的话，那么，如果我们想通过对货币数量的改变来控制经济制度，那么，看法的分歧便具有重要性。由此可见，这种控制办法在美国要比在英国难于见效，因为，在美国，每个人在同一时期倾向于持有相同的意见，而在英国，意见分歧较为经常。

III

现在，我们已经把货币第一次引入我们的因果环节之中，而对货币数量的改变如何对经济制度发生作用，我们作了初步的窥视。然而，如果我们据此断言：货币是刺激经济制度活跃起来的酒，那么，我们必须提醒自己，在酒杯和嘴唇之间还有几个易于滑脱的环节。其原因在于：其他条件相同，虽然货币数量的增加可能使利息率下降，但是，如果群众的流动性偏好的增加大于货币数量的增加，那么，货币数量的增加就不能使利息率下降。此外，其他条件相同，虽然利息率的减少可能增加投资数量，但是，如果资本边际效率曲线的下降比利息率的减少更快，那么，利息率的减少就不能增加投资数量。还有，其他条件相同，虽然投资量的增加可能增加就业量，但如果消费

倾向下降，那么，投资量的增加就不能增加就业量。最后，如果就业量增加，那么，价格将在一定程度内上升；上升的程度部分取决于物质供给函数的形状，部分取决于以货币衡量的工资单位是否易于提高。当产量已经增加，价格已经上升时，这对流动性偏好的影响是：为了维持一定数值的利息率所需要的货币数量必须加大。

IV

虽然来自投机动机的流动性偏好相当于我在《货币论》中称之为“空头状态”的东西，但二者决不是相同的。在该书中，“空头状态”被定义为一种关系。它不是利息率(或债券价格)和货币数量之间的关系，而是资产价格和债券价格在一起和货币数量之间的关系。然而，这种办法会引起利息率改变的后果和资本边际效率改变的后果之间的混淆。这一点，我希望我已加以避免。

V

贮藏货币的概念可以被认为是流动性偏好概念的第一接近值。如果我们用“贮藏货币的倾向”来代替“贮藏货币”，那么，二者几乎是相同的东西。但是，如果我们把“贮藏货币”视作持有的货币量的增加，那么，它的意义便不够完整——而会严重造成误解，因为，它可以使我们把“贮藏货币”和“不贮藏货币”简单地看做两种不是这样做便是那样做的办法的话。其原因在于：“贮藏货币”的决策并不单纯取决于“贮藏货币”的绝对的好处，而且还要考虑脱离流动性而带来的利益——“贮藏货币”的决策是权衡两种利益的结果，因此，我们必须知道另一方面的情况是什么。此外，只要我们把“贮藏货币”看做实际持有的现金量，那么，群众的决策不能改变贮藏的货币量，因为，贮藏的货币量必须等于货币数量(或者，按照某种定义，等于货币数量减去交易动

机所要求的部分)，而货币数量又不是群众所决定的。[30] 群众想要贮藏货币的倾向所能做到的一切不过是决定能使群众想要贮藏的总量等于既存的现金总量时的利息率。忽视利息率和贮藏货币之间的关系的习惯可以部分地解释：为什么利息率通常被当做不花钱的报酬，而在事实上，它却是不贮藏货币的报酬。

---

[1] 在这里，放弃瞬息流动性的支配权系指股票、债券等不能立即用购买商品的票据；具有瞬息流动性的支配权系指活期存款、现钞等。——译者

[2] 传统的西方经济学沿袭马歇尔的说法，把利息当做等待将来的消费的报酬。——译者

[3] 划分"货币"和"债权"的界限要看对具体问题的方便程度而定，这不会影响在这里的定义。例如，我们可以把货币当做对一般购买力的支配权，而这一支配权在3个月内不会和货币所有者脱离。与此同时，把债权当做在此期间内不能收回的支配权。我们可以用1个月、3天、3小时，或任何期间来代替"3个月"。我们也能把在某一场合不能立即充当法定偿债物的东西都排除在货币以外。在现实中，经常使用的方便方式是把银行的定期存款，有时也把类似短期国库券的证券包括在货币之内。作为一个成规，我将和我在《货币论》中所做的一样，假设银行存款也是货币。

[4] 在对具体问题的讨论中，债务的期限是已知的，所以利息率是对一定期限的债务而言，因为，利息率随着期限的不同而有差别。和具体问题的讨论不同，在一般的讨论中，利息率最好指对不同期限的现行的利息率系列，即对不同期限的债务的利息率。

[5] 按照西方经济学者普遍接受的说法，除非存在着一定的理由(即这里所说的条件)，合乎理性的人不会牺牲掉得到利息或其他收益的好处而把现款闲置于手中。——译者

[6] 得到的公式可以用下列方式推导出来：

假设i和j分别代表现在的(第1年)为期n年和n+r年的利息率；h为第n年时的为期r年的利息率，那么，根据j而得到的n+r年后的1英镑的现在值(第一年)为：

$1(1+j)^{n+r}$ ①

根据i和h而得到的n+r年后的1英镑的现在值为：

$1(1+h)^{r}(1+i)^{n}$ ②

在h为一定数值的条件下，则i和j必然会自动调节，使①=②；否则，为了取得n+r年后的1英镑的较大的现在值，人们会使用两种贴现方法中的一种，一直到①=②时为止。因此，

$1(1+j)^{n+r} = 1(1+h)^{r}(1+i)^{n}$

这就是说：${}_{1}d_{n+r} = {}_{n}d_{r} \times {}_{1}d_{n}$

因此，${}_{n}d_{r} = {}_{1}d_{n+r}\ {}_{1}d_{n}$

所以，根据i和j的数值，可以决定h的数值。这里的i和j都是现行的利息率，它们的数值都是已知的。因此，h的数值可以根据i和j而被计算出来。——译者

[7] 这一点也就是我在《货币论》中所讨论的两种看法和"多头一空头"的处境。

[8] 也许有人认为：根据相同的理由，那些相信投资的将来收益要小于市场的预期数值的个人会具有足够的理由来持有流动性的现金。但是，这里的情况并不如此。这些人会具有充分的理由来持有现金或债券而不是股票。然而，除非他也相信将来的利息率要比市场所预期的数值为高，他会更愿意购买债券，而不是持有现金。

[9] 当货币数量增加时，利息率便会下降；利息率的下降意味着债券价格的提高。当债券价格高到一部分的"多头"(即文中所说的某些

“多头”)所期望的最高水平时，他们便认为以后的债券价格不可能再行上升，而只能下降。此时，他们会出售债券，赚取债券的高价所带来的利润。另一方面，他们会把变卖债券所得到的现款存放在手中，以等到债券价格下降(意味着利息率的上升)时，低价收购，待价格再度上升时出售，获取利润。由于他们持有现款，等待价格下降，所以文中说他们“加入‘空头’的行列”。——译者

[10] 上句话系就货币数量的增加额正好使债券价格上升到某种程度；处于这种程度，上句话所说的“某些‘多头’”由于出售债券而得到的现款正好等于货币数量的增加额。这仅仅代表一种现实的情况。

本句所指的是另一种情况，即：货币数量的增加额很大，而债券价格上升所导致的“某些‘多头’”由于出售债券而持有的现款(即文中所说的“来自投机动机的对货币的需求”)又为数甚微。此时，按照凯恩斯的意思，货币数量增加额减去“来自投机动机对货币的需求”以后的多余部分会使利息率下降；下降的利息率(在资本边际效率不变的条件下)又会增加投资，从而使国民收入增加。根据凯恩斯的理论。国民收入会增加到某种水平；处于这一水平，交易动机和投机动机所导致的对货币的需求的增加量正好等于上述货币数量增加额的多余部分，因为，交易动机和谨慎动机所引起的对货币的需求量被认为是主要取决于国民收入。——译者

[11] 这里的意思与第176页译者注〔1〕相似。——译者

[12] 因为凯恩斯认为，货币数量系由西方国家所控制。——译者

第十四章 古典学派的利息率理论

I

古典学派的利息率理论是什么?它是哺育所有我们这些人的一种经济思想，而直到最近，我们对它才完全加以接受。然而，我发现，要想把它准确陈述出来却是困难的，或者，要想在现代古典学派的权威著作中找到对它的明确的论述也是困难的。[31]

然而，相当明确的是：古典学派的传统把利息率当做能使对投资的需求和意愿的储蓄保持均衡的因素。投资代表对可投入的资金的需求，而储蓄代表它的供给；与此同时，利息率则是能使二者相等的资金的"价格"。正和商品的价格必然处于使对它的需求等于对它的供给之点一样，所以利息率也必然在市场力量的作用下，处于能使投资量和储蓄量相等之点。

上述种种并不能逐字逐句地在马歇尔的《经济学原理》中找到。然而，他的理论似乎就是如此；别人以此教我，我在许多年中也以此教别人。拿他的《原理》中的下面一段话作为例子："由于利息率是在任何市场上使用资本而支付的价格，所以它趋于走向一个均衡水平；处于该水平，市场在该水平的总投资量等于在该水平的资金总供给量"。[32] 另一个例子是卡赛尔教授的《利息的性质和必要性》。在其中，他解释道：投资构成"对等待的需求"，而储蓄构成"对等待的供给"；与此同时，利息是一种"价格"，其作用为使二者相等。在这里，和上述马歇尔的情况一样，我仍然找不出他的具体的词句加以引用。卡弗教授的《财富的分配》的第6章显然把利息看做能使等待的边际

负效用和资本的边际生产率保持均衡的因素。[33] 阿尔福雷德·弗勒克斯爵士(《经济学原理》，第95页)写道："如果我们的一般论述是有道理的话，那么，必须承认：自动的调节发生在储蓄和有利可图地使用资本的机会成本之间……只要利息率大于零……储蓄便是有用的"。陶西格教授(《原理》第2卷，第29页)画出一条储蓄的供给曲线和一条需求曲线，"该曲线代表资本数量增加时的递减的生产率"。在此以前，他写道(第20页)："利息率最终会稳定于一点；在该点，资本的边际生产率足以诱导出储蓄的边际增量"。[34] 瓦尔拉斯的《纯粹经济学大纲》的附录I．(III)论述"储蓄与新资本的交换"；在这里，他明确表示：相当于每一个可能的利息率，存在着一个人们要进行储蓄的总量，也存在着一个人们要投资于新资本资产的总量，而二者趋于相等；与此同时，使得二者相等的变数就是利息率。因此，利息率会处于代表新资本的供给的储蓄等于代表对新资本的需求之点。由此可见，他完全沿袭了古典学派的传统。

由传统学说哺育出来普通人——银行家、公务员或政治家——以及受过专门训练的经济学者当然已经接受了传统思想。他们认为：当人们进行储蓄时，人们就自动完成了使利息率下降的行动，而这又会自动刺激资本的生产。他们认为：利息率正好下降到如此的程度，以致由此而导致的资本的产量的增长正好等于储蓄的增加量。不仅如此，他们还认为，这是一个自我控制的调节过程，这种过程会自动发生，不需要任何特殊的干预行动，或者不需要货币当局的祖母般的照顾。同样地——这甚至在今天还是一个更为普遍的信念——每一次添增投资的行动必然会提高利息率，如果这种提高没有被储蓄倾向的改变所抵消的话。

现在，上面几章的分析应该能清楚地说明：这种对上述事物的解释肯定是错误的。为了便于寻求意见分歧的根源，我们从对上述事物的一致之处开始。

不像新古典学派[35] 那样，相信储蓄与投资在现实中可以是不相等的，正规的古典学派接受了二者相等的观点。例如，虽然马歇尔没有明白表示出来，但他肯定相信：总储蓄和总投资必然相等。确实，

古典学派的大多数人把这一信念推广到过分的程度，因为，他们认为：一人的任何储蓄行为必然会造成相应的投资的增加。同时，在目前所涉及的论述范围内，我的资本边际效率曲线或投资的需求曲线与上面引用的古典学派经济学者心目中的对投资的需求曲线并没有任何实质性的差别。当我们谈到消费倾向和它的对应概念储蓄倾向时，我们的意见就开始具有分歧，其原因在于：他们强调利息率对储蓄倾向的影响。但可以设想，他们不会否认：收入水平对储蓄数量也具有重要的影响。与此同时，就我而言，我也并不否认：利息率也许可以对既定收入的储蓄量具有影响(虽然影响的作用也许不像他们所设想的那样)。所有这些一致之处可以被总结为一个古典学派可以接受而我又不会反对的命题，即：假设收入水平是既定的，那么，我们可以推断说：现行的利息率必须处于某一点；在该点，相当于不同利息率的对资本的需求曲线和相当于不同利息率的在既定收入中的储蓄量曲线相交。

然而，在此之后，肯定为错误的东西进入了古典学派的理论。从上述的命题中，如果古典学派仅仅推出这样一个结果，即：在对资本的需求曲线为既定的条件下，以及在利息率的改变对不同收入的储蓄量的影响也为既定的条件下，在收入的水平和利息率之间必然存在着一定的关系，那么，就不会有争论之处。不仅如此，这一命题还自然会引导出另一个体现重要真理的命题，即：如果利息率对资本的需求曲线以及利息率对定量的收入水平中的储蓄量的影响都为既定的，那么，收入的水平必然是使储蓄量和投资量相等的因素。然而，事实上，古典理论不仅忽视了收入水平变动的作用，而且还含有思维上的错误。

因为，正如上面多次引用的那样，古典学派的理论假设：根据自己的理论，它便能进一步考察(例如)资本的需求曲线的移动对利息率的影响，而不需要松动或修正它关于储蓄因之而得以决定的既定收入数量的假设条件。古典利息率理论的自变量是资本需求曲线和不同的利息率在既定收入条件下的不同的储蓄量；而当(例如)资本需求曲线移动时，按照这一理论，新的利息率系由下列两条曲线的交点所决定：一条是新的资本需求曲线；另一条是表明利息率和定量的收入条

件下的储蓄量之间的关系的曲线。古典学派的利息理论似乎在说：如果资本的需求曲线有所移动，或者，如果表明利息率和在定量收入条件的储蓄量之间的关系的曲线有所移动，或者，两条曲线都有所移动，那么，新的利息率便取决于两条曲线的新的位置的交点。然而，这是一个荒谬的理论。其原因在于：该理论所假设的收入不变与它所假设的两条曲线能够相互独立地作出移动是矛盾的。如果二者之中的任何一个有所移动，那么，一般说来，收入就会改变；其后果为：建立在既定收入这一假设条件之上的整个理论就要崩溃。要想使它免于崩溃，必须作出某种复杂的假设条件，即假设当上述曲线移动时，工资单位会自动地改变，其改变的数值足以使它在流动性偏好上所造成的影响能形成新的利息率，而这个利息率正好会抵消上述曲线移动的影响，从而使产量和上述曲线移动以前相同。事实上，关于这种假设的必要性，在上面所引用的著作中，找不到任何有关的论述的痕迹。这种假设顶多只能适用于关系到长期均衡的情况，从而不能构成短期理论的基础。甚至在长期中，也没有理由认为，这种假设能够成立。但实际的情况是：古典学派的理论并没有想到收入水平的改变所起的作用，也没有意识到收入水平在实际上是投资量的函数这一可能性。

上面的论述可以用下列图形 [36] 加以说明：

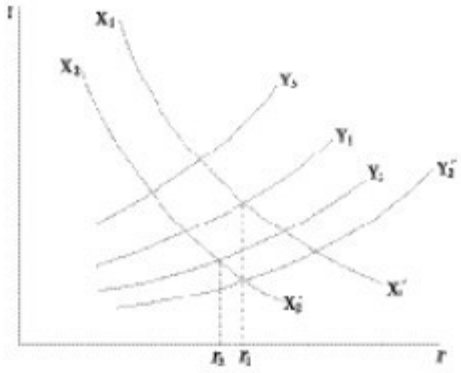

在上图中，纵轴表示投资量(或储蓄)I，横轴表示利息率r。X_1 X'_1 为投资的需求函数的第一次位置，而X_2 X'_2 则为该曲线的第二次的位置。Y_1 曲线表明：当收入为Y_1 时，在不同利息率下的储蓄量。Y_2 、Y_3 曲线等表示当收入为Y_2 、Y_3 时的相应的情况。我们假设：Y_1 曲线

是符合于投资需求曲线X_1 X'_1 的Y曲线，而二者的交点所决定的利息率为r_1 。现在，如果投资需求曲线从X_1 X'_1 移动到X_2 X'_2 ，收入一般也会有所移动。但是，图中所包含的数据并不能告诉我们新的收入的数值为多少，从而，由于我们不知道哪一条曲线是应有的Y曲线，所以我们也就不知道新的投资曲线与应有的Y曲线在哪一点相交。然而，如果我们引入已知的流动性偏好的状态和货币数量，而二者在一起又可以决定r_2 ，那么，整个问题便成为有肯定解的。其原因在于：与X_2 X'_2 相交于r_2 点上的Y曲线即是应有的Y_2 曲线。由此可见，X曲线和Y曲线并不能告诉我们r为多少。它们只能告诉我们收入为多少，如果根据其他数据，我们得以知道利息率的数值的话。假设流动性偏好的状态和货币数量均保持不变，从而，利息率也保持不变，那么，与新投资需求曲线相交于Y_1 曲线与原有的投资需求曲线交点下方的Y'_2 曲线就是应有的Y曲线，而Y'_2 就是应有的新收入水平。

由此可见，古典学派所使用的函数，即：对利息率的改变，投资量所作出的反应以及和在既定收入下的储蓄量所作出的反应，不能提供利息率理论所需要的素材；但是，这些函数可以被用来告诉我们：在既定的(从其他的来源得以决定)利息率的条件下，收入的水平是多少。换一种说法即为：如果收入被保持于一个既定的水平(例如，相当于充分就业的水平)，那么，利息率应该是多少。

古典学派的错误来源于把利息当做等待本身的报酬，而不把它看成不贮藏货币的报酬；正和牵涉到不同程度风险的贷款或投资所得到的不同收益率不应该被当做等待本身的报酬，而应被看成甘冒风险的报酬一样。实际上，这些收益和所谓"纯粹的"利息率之间并没一条明确的分界线；所有这一切都是甘冒这一种或那一种不肯定性的风险的报酬。只有当货币只被用来满足交易的需要，而不被用来充当贮藏价值的手段时，一个不同的理论才是适用的。[37]

然而，有两个众所周知之点；这两点也许已经使我们警惕古典学派的某种错误情况的存在。首先，至少从卡赛尔教授发表《利息的性质和必要性》以来，大家都同意：当利息率增加时，对既定收入中的储蓄量是否会增加并不肯定；与此同时，对投资需求曲线上的各点会

随着利息率的上升而下降，却没有人表示怀疑。但是，如果那些Y曲线和X曲线都随着利息率的上升而下降，那么，就不能保证一条既定的Y曲线和一条既定的X曲线会有交点。[38] 这可以提示我们：不能单凭Y曲线和X曲线来对利息率加以决定。

其次，古典学派往往假设：货币数量的增加具有降低利息率的倾向；无论如何，在短期内的最初情况会是如此。然而，对货币数量的改变为什么会影响投资需求曲线和在既定收入中的储蓄量，并没有提出任何理由。这样，古典学派在它论述价值论的第1卷中的利息论非常不同于它论述货币论的第2卷中的利息论。它似乎没有由于这一矛盾而感到不安，并且据我所知，也没有试图对这两种利息论加以调和。这仅就古典学派本身而言。由于新古典学派企图把二者加以调和，它把事态引入到最糟糕的混乱之中。其原因在于新古典学派作出推论，认为必然存在着两种供给的来源来满足投资需求，即：(1)正常储蓄，也就是古典学派所论述的储蓄再加上(2)货币数量的增加而带来的储蓄(某种对公众的征课，被称"强迫储蓄"或类似的名词)。[39] 这就导致出存在着"自然的"或"中性的"[40] 或"均衡的"利息率的说法，即：存在着一种利息率，能使投资等于古典学派的正常而不包含任何"强迫储蓄"的储蓄。这最终导致出即使算它是对的也是最浅显而易见的解决之道，即：如果能在一切情况下，都使货币数量保持不变，那么，所有的这些繁难之处就不会出现，因为，被认为是繁难根源的投资大于正常的假设情况便不可能存在。但是，正是在这一点，我们陷入于深渊之中。"野鸭子已经潜入水底——深到它力所能及的地方——并且紧紧咬住荒草、根须和水底的一切杂乱之物不放，从而，需要一只特别敏捷的猎狗潜入水中，把鸭子捞上来"。

由此可见，传统的分析是错误的，因为，它未能把经济制度的自变量正确地分离出来。投资与储蓄是为经济制度所决定的因素，而不是决定经济制度的因素。它们是经济制度中的决定因素所导致的后果；这些决定因素是消费倾向、资本边际效率曲线(或表)和利息率。这三个决定因素本身确实是复杂的，而且每一个都会由于其他两个因素的变动而受到影响。但是，在其数值不能相互被推算出来的意义上，三者仍然是自变量。传统的分析觉察到储蓄取决于收入，但它却

忽视了收入取决于投资这一事实。收入取决于投资的意义为：当投资改变时，收入必然会以如此的程度作出必要的改变以致能使储蓄的改变等于投资的改变。

那些企图使利息率取决于“资本边际效率”的理论也并未获得较大的成功。在均衡时，利息率当然等于资本边际效率，因为，直到二者相等之时，增加(或减少)现行的投资规模都是有利可图的。但是，要想由此而形成利息理论或由此推演出利息率却会引起循环推理的问题，正如马歇尔沿着这条解释利息率的思路走到半途时所发现的那样。[41] 其原因在于：“资本边际效率”部分取决于现行的投资的规模，而在能计算出这个规模以前，我们必须首先知道利息率的数值。这里的重要结论是：新投资的数量会被推进到资本边际效率等于利息率之点，而资本边际效率曲线所告诉我们的并不是利息率为多少，而是在利息率为既定的条件下，新投资的数量会被推进到哪一点。

读者会很容易地理解到：在这里所论述的问题具有最基本的理论上的意义和头等的实践上的重要性。其原因在于：经济学者赖以对实际问题提出建议的经济学原理在实质上一向总是认为：其他条件相等，消费的减少会趋于降低利息率，而投资的增加会把它提高。但是，如果上述二者所决定的不是利息率，而是就业总量，那么，我们对整个经济制度的运行机构的看法便会有着重大的改变。在其他条件不变的情况下，如果把消费愿望的减退不当做是增加投资的因素，而看成为是减少就业量的因素，那么，这就代表对消费愿望减退的看法有着很重大的差异。

---

[1] 参阅在本章的附录中，我所能找到的摘要。

[2] 参阅下面192页以及其后有关这一段话的进一步论述。

[3] 要想理解卡弗教授关于利息的讨论是困难的，其原因在于：(1)他所说的“资本边际生产率”、边际产品的数量或边际产品的价值的意义不相一致；(2)他没有对资本的数量给出定义。

[4] 在对这些问题的最近的讨论中(F．H．奈特教授在《经济》杂志1932年8月号中的"资本、时间和利息率"中)，对资本的性质作了许多有意义的和深奥的考察。对庞巴维克的分析的无用性质这一马歇尔的传统观点，他肯定了这一观点的正确性。他所提供的利息论正好是传统的古典学派的模式。根据奈特教授的说法，在资本生产领域中的均衡意味着"这样一种利息率水平，而处于这一水平，储蓄流入市场的单位时间的量或速度正好等于储蓄流入于投资的速度。投资所产生的净收益又正好等于为了使用储蓄而支付给储蓄者的补偿"。

[5] 本章所指的新古典学派与目前西方学者所说的新古典学派不是同一事物。前者主要指以威克赛尔为代表的瑞典学派和哈耶克等人的利息论和对经济周期的理论。后者泛指边际效用学派兴起(1870年)后的追随西方正统经济思想的学者，如萨缪尔森、弗里德曼等。——译者

[6] 这个图形是由R.F.哈罗德先生建议给我的。也可以参阅D.H.罗伯森的部分相似的表达方式，载《经济学杂志》，1934年12月号，第652页。

[7] 参阅下面第17章。

[8] 因为两线可能不相交于第一象限。此时，两线虽然仍可相交，但会出现利息率为负数的违反现实的情况。见克莱因，《凯恩斯的革命》，第85页。——译者

[9] 这里主要指瑞典学派的追随者所提出的"可贷资金利息论"。该论认为，利息率使可贷资金的供给等于它的需求。前者包括储蓄和货币增加量；后者包括投资和货币贮藏量。初学者似乎没有加以深究的必要。有兴趣的读者可以参考克莱因，《凯恩斯的革命》第119～121页。——译者

[10] 现代经济学者的"中性的"利息率不同于庞巴维克的"自然"率，也不同于威克赛尔的"自然"率。

[11] 见本章附录。

第十四章附录 马歇尔《经济学原理》、李嘉图《赋税原理》以及其他著作中的利息率理论

I

在马歇尔、埃奇沃斯或庇古教授的著作中，都没有关于利息率的连贯性的讨论——不过是一些附带加以论述的文句。除了上面(第181页)已经引用过的以外，马歇尔关于利息率的见解可以在他的《经济学原理》(第6版)，第4编，第534和第593页中找到，其要点可见下列引文：

“利息在任何市场中都是为了使用资本而支付的代价。它趋于到达一个均衡水平；在该水平，市场对资本需求总量等于资本供给总量。[42] 如果我们所考察的是一个小市场——譬如说，小城市或一个行业的市场，那么，在该市场的对资本的需求的增加可以迅速地为来自邻近区域或行业的供给量的增加所满足。但如果我们所考察的是整个世界，或一个大国的整体，那么，以此作为资本市场的范围，我们不能认为：该市场的总供给量会迅速改变，并且在相当大的程度上受到利息率变动的影响。其原因在于：资本资金是劳动和等待的成果；[43] 而由于利息率上升的刺激而追加的劳动和等待和原有资本所代表的劳动和等待相比不会很快地形成很大的数量。因此，普遍的对资本需求的大量增加不会在很大程度上为供给的增加所满足，而会由利息率的上升所满足。[44] 利息率的上升可以使资本从它的边际效用最小的用

途中部分地撤回。它只能以缓慢和逐渐的方式来增加资本的总量”(第534页)。

“应该不厌其烦地重复指出：对原有的资本投资而言，‘利息率’一词的适用性是很有限的。[45] 例如，我们也许可以说：这个国家的工商业已经按约为3%的净利息投资了大致70亿英镑于各种行业。这种说法虽然方便并且在许多场合中都是可以的，但是，却不够精确。应该说的是：把所有这些行业中新的资本投资［即边际投资］的净利息率当做3%，那么，如果把所有这些行业投入的资本所能取得的年收入乘以33(即按照3%的利息率加以资本化)的话，得到的结果大致为70亿英镑。这样说的原因在于：已经投入于改良土地、兴造建筑、建造铁路或机器的资本的价值是它将来净收入［或准地租］的经过贴现计算后的现在值的总量。如果它的取得将来收入的力量有所减退，那么，它的价值也会因之而下降，并且应该等于在下降了的收入中扣除折旧以后的资本化价值”(第593页)。

在他的《福利经济学》(第3版)，第163页中，庇古教授写道：“‘等待’劳务的性质受到很大的误解。有的时候，它被认为能提供货币(或金钱)；有的时候，它被认为能提供时间。根据这两种说法，人们进行争辩，认为它并不对国民收入作出任何贡献。两种说法都是不正确的。‘等待’不过是指被推迟了的人们有能力立即进行的消费，从而，它使立即将被消耗掉的资源能被转化成为生产工具[46]……因此，‘等待’的单位是一定量资源的一定时间的使用[47]——例如，劳动或机器的使用……一般说来，我们可以说：等待的单位是年价值单位，或者，用卡赛尔博士的较简单而较不准确的语言来说：是年英镑单位……应该对一个带普遍性的观点指出值得警惕之处，即：任何一年的资本积累量必然等于该年所进行的储蓄量。事实并非如此，甚至即使把储蓄解释为净储蓄，从而消除掉一人借给另一人的被用于消费的款项时，以及略去暂时被存入银行的表示未被使用掉的对劳务支配权的存款时，事实也非如此。因为，由于使用不当而被浪费掉，许多意图变为资本的储蓄并未能达到目的。”[48]

我认为，庇古教授关于什么决定利息率的唯一重要的论点可以在他的《工业波动》(第1版)第251～253页中找到。在该书中，他驳斥了一个观点；该观点认为，由于利息率取决于实际资本的供求的一般情况，所以利息率不可能由中央银行或任何其他银行所控制。针对这一观点，他争辩道："当银行为工商业者创造出更多的信用时，为了银行自己的利益，在第1篇第8章[49]作出的解释的意义上，它们实际上是在向公众强制征收实物，增加它们所掌握的资金数量，从而使长期和短期实际利息率一概下降。简言之，虽然银行放款的利息率和长期的实际利息率具有严格而固定的关系，但是，长期放款的实际利息率却并不处于银行所能控制的范围以外"。

我对上面各家的随着引文的行进而作出的评论已在脚注中说明。我发现，马歇尔的观点的混乱基本上是由于他把属于货币经济领域中的"利息"概念引入他的不考虑货币的分析之中。在马歇尔的《经济学原理》中，"利息"一词确实没有出现的理由——它属于经济学的另一个分支。庇古教授(在他的《福利经济学》中)引导我们去推断：等待的单位就是现行投资量的单位，而等待的报酬就是准地租。他在实际上从来没有提到过利息——这当然是应有的结果，因为，这样做符合他的其他的假设条件。然而，这些经济学者所论述的却并不是一个不使用货币的经济制度(如果世界上果真存在着这种制度的话)。他们非常明确地承认：货币是被使用的，而且，还存在着银行体制。此外，在庇古教授的《工业波动》(这个主要对资本边际效率所进行的研究)或在他的《失业论》(这主要是在假设没有非自愿失业的条件下来研究决定就业量变动的因素)中，利息率所起的作用不比在他的《福利经济学》中多出多少。

II

李嘉图的《政治经济学和赋税原理》中的下列引文(第511页)可以代表他的利息率理论：

“货币的利息并不为银行放款的利息率所规定，不论其放款的利息率为5%、3%或2%，而取决于使用资本时所得到的利润率。这是一个与货币数量以及货币的价值都无关的数值。不论银行贷出100万、1000万或1亿，它们都不会永久地改变市场利息率，而只能改变由此而发行的货币的价值。为了相同的经济活动，一种场合可以比另一种场合需要十倍或二十倍的货币量。这样，向银行请求贷款的数量取决于使用贷款时所能取得的利润率和银行贷款时索取的利息率相比较的结果。如果索取的利息率低于市场利息率，那么，银行可以贷出任何数量的款项；如果索取的利息率高于市场的数值，那么，只有挥霍者和败家子才会去借款”。

这段引文是如此地明确，以致它比其后的经济学者的文句能提供一个较好的讨论的出发点。其后的经济学者虽然并没有真正脱离李嘉图学说的实质内容，但却已具有足够程度的不安心情，从而在含糊其辞中寻求掩护。正和对李嘉图所有的著作一样，上面的引文当然只能被解释为长期的理论，其着重之点为引文中的“永久地”。考虑一下该引文赖以成立的假设条件是有意义的。

所需要的假设条件又是古典学派的通常的假设，即：总是存在着充分就业，从而，如果以产品来表示的劳动的供给曲线没有变动，那么，只存在着一个符合长期均衡的可能的就业水平。在这一假设条件下，再加上通常的其他条件不变的假设，即除了货币数量的改变所导致的后果以外，心理上的倾向与预期保持不变，李嘉图的学说在下列的意义上是正确的，即：在上述假设前提下，只有一个利息率的数值符合长期的充分就业状态。李嘉图及其后继者所忽视的事实是：即使在长期中，就业量并不必然是充分的，而是可以处于变动之中，从而，相应于每一种银行政策，就存在着一个不相同的长期的就业量水平。结果，相应于货币当局的各种不同的利息率政策，就会有长期均衡的各种不同的位置。

如果李嘉图满足于使他的论点只适用于货币当局所造成的一个既定的货币数量的情况，那么，在货币工资具有伸缩性的假设前提下，他的论点仍然正确。就是说，如果李嘉图所争辩的是，不论货币当局

把货币数量固定在1000万或1亿的水平，都不会使利息率作出永久性的改变，那么，他的结论可以成立。但如果货币当局的政策系指货币当局增加或减少货币数量时的条件，即：它在通过改变贴现贷款数量或公开市场业务而增加或减少它的资产时所要求的利息率——这也是李嘉图在上面引文中所指明的货币政策，那么，货币政策既不是不起作用，也不意味着只有一种政策才符合长期均衡状态。当然，在极端的情况下，也存在着只有两种可能的长期均衡位置——充分就业的位置以及相当于流动性偏好为无穷大时(即利息率小到不可能再行下降时)的就业量的位置(假设这时的就业量小于充分就业)。处于这种极端的情况，非自愿失业的存在使失业的劳动者之间发生于事无补的剧烈竞争，从而，货币工资被假设为会无限制地下降。此时，假设货币工资具有伸缩性，那么，货币数量会由于流动性偏好的无限的吸纳而不会发生作用，但是，货币当局改变货币数量的条件却成为决定经济活动的一个实际的决定因素。

应该指出，引文的最后的文句表明：李嘉图忽视了资本边际效率可以随着投资量的增减而有所改变。但是，这可以再一次被当做一个例子来说明，李嘉图在理论上比他的后继者具有较大程度的前后一致性。因此，如果就业量和整个社会的心理倾向都被认为是既定的，那么，确实会只存在着一个资本积累率，从而只存在着一个资本边际效率的可能的数值。李嘉图向我们提供了一个卓越的智慧上的成就，而这种成就是那些智慧上的弱者所达不到的。他把一个远离现实的假想世界当做现实世界，却前后一致地置身于假想世界之中。然而，以他的大多数的后继者而论，现实世界的常识不可避免地介入于理论之中——使他们理论的前后一致性受到损害。

III

米塞斯提出了一个奇特的利息率理论；该理论为哈耶克教授所采纳。我认为，它也为罗宾斯教授所采纳。它的内容为：利息率的改变也就是消费品价格水平与资本品价格水平的相对变动。[50] 这一结论

如何得以作出则并不清楚。但是，论证似乎遵循下列方式进行。通过某种异常简单化的做法，新消费品的价格和新投资品价格之间的比例被认为是可以衡量资本边际效率。[51] 然后，把这一比例与利息率等同起来。根据利息率的降低有利于投资这一事实，所以消费品价格和投资品价格之间的比例的降低也有利于投资。

通过这种办法，个人储蓄的增加和投资总量的增加之间的关系就被建立起来。其原因在于：人们普遍认为，个人储蓄的增加可以造成消费品价格的下降，而下降的幅度很可能要超过投资品的价格的降低。因此，根据以上的说法，这便意味着利息率的减少，从而会刺激投资。当然，某些资本品的资本边际效率的下降，从而整个资本品的资本边际效率的下降具有和上述论点正好相反的作用。其原因在于：资本边际效率曲线的上升 或利息率的下降 都能刺激投资。由于把资本边际效率和利息率混淆在一起，米塞斯教授和他的门徒们得到了恰好与正确结果相反的结论。下面阿尔文·汉森的引文为类似的混淆之处提供一个恰当的例证[52]："某些经济学者认为：消费支出减少比消费支出不减少时的净作用是降低消费品价格的水平；作为其后果，对固定资本投资的刺激会因之而降低。然而，这个观点却是不正确的，因为，它把(1)消费品价格的上升和下降对资本形成的影响和(2)利息率的改变对资本形成的影响混淆在一起。诚然，由于支出的减少和储蓄的增加，所以相对于投资品的价格而言，消费品的价格会较低，然而，实质上，这意味着较低的利息率，而较低的利息率会在那些利息率较高时无利可图的行业中引起资本投资的扩大"。

---

[1] 应该注意，马歇尔使用的名词是"资本"，而非"货币"；是"供给量"，而非"贷款"。然而，利息却是为了借货币 而偿付的东西，从而在这个意义上，"对资本的需求"应该被解释为"为了购买一定量资本品而对货币贷款的需求"。但是，使资本品的供给量和需求量相等的是资本品的价格 ，而不是利息率。利息率能使之相等的是货币贷款的需求和供给，即债务的需求和供给。

[2] 这假设，收入不是 不变的。但是，利息率的上升以何种方式来导致"追加的劳动"并没有解释清楚。由于上升的利息率可以增加储蓄的吸引力，从而也增加劳动的吸引力，我们是否能把引文中的利息率的上升理解为类似实际工资的增加的事物，从而这一事物可以使生产要素能在较低的货币工资之下从事劳动?我设想：这正是D.H.罗伯森先生对类似情况的想法。当然，这"不会很快地形成很大的数量"，然而，用这一原因来解释投资量的实际波动是最不能令人信服的，甚至是荒谬的。我对这一段文句的后半部分的复述应该是："如果由于资本边际效率曲线的增加，普遍的对资本的大量需求没有 为利息率的上升所抵消，那么，作为资本品生产增加的后果的就业量的增加和收入水平的上升会导致出追加的等待的数量。如果用货币来表示这一追加数量，那么，它会正好等于现行的资本品增加量的价值，从而正好满足后者的要求"。

[3] 为什么不能由资本品的价格的上升所满足?例如，假设"普遍的对资本的大量需求"是由于利息率的下降 。我会建议，该段文句应被改写为："因此，以对资本品的需求的大量增加不能立即由增加的供给所满足而论，它必须暂时由资本品的供给价格的上涨所抑制。资本品的价格会作出足够的上涨，以便使资本边际效率等于利息率，而不需要投资的规模作出很大的变动。与此同时(正和任何时候一样)，适用于生产资本品的生产要素将会被用于生产在新情况下其资本边际效率最高的资本品"。

[4] 事实上，我们根本提不到这一点。我们所能提到的仅仅是：为了购买投资的资本品(不管是购买新的还是旧的，或者，为了任何其他目的)而借来的货币 的利息率。

[5] 在这里，用语比较含混，含混之处在于：我们是否能据此而推断，消费的推迟必然会 具有这种作用，或者，它仅仅腾挪出一定量的资源，而该资源是否被闲置不用或被用来投资需视具体情况而定。

[6] 应该注意：并不是持有收入的人可能用于消费，但却没有用于消费的款项；从而，等待的报酬不是利息，而是准租金。这句话似

乎意味着：被腾挪出的资源必然为人们所使用 。因为，如果被腾挪出的资源没有被使用的话，那么，等待的报酬是什么?

[7] 如果我们不计使用不当的投资而计入“暂时被存入银行的表示未被使用掉的对劳务支配权的存款”的话，那么，这一段文句并没有告诉我们：净储蓄会等于或不会等于资本的增量。但是，在《工业波动》(第22页)中，庇古教授明确指出：这种积累对他的所说的“实际储蓄”没有影响。

[8] 此处(同前引书第129～134页)包含庇古教授的观点，该观点关系到银行在创造出一笔新信用时所增加的可为企业家使用的实际资本的数量。在实际上，他企图“从企业家所得到的来自信用创造的流动信用中”减去“银行不存在时以其他方式也会形成的流动资本”。在相减之后，他的论点是非常晦涩的。在开始时，食利者具有1500的收入，其中500被他们消费掉，从而储蓄为1000。信用创造把他们的收入减少到1300，其中被他们消费掉500-x，从而储蓄为800+x。于是，庇古教授作出结论，认为x代表信用创造所增加的能为企业家使用的资本净额。在这里，企业家的收入 究竟被认为增加多少?增加额等于他们从银行借来的 数量(减去上述企图减去的数量)，还是食利者收入减少的数量，即为200?在二者的任何之一的情况下，企业家是否被认为是会储蓄掉全部的增加额?增加的投资是否等于信用创造额减去 上述企图减去的数量?或者，它等于x?庇古教授的论证似乎终止于论证应该开始的地方。

[9] 参见《货币与信用理论》，第339页以及该书的其他部分，特别是第363页。

[10] 如果我们处于长期均衡状态，那么，这可以在特殊的假设条件下得以成立。但是，如果所涉及的价格是萧条状态时的价格，那么，认为企业家在形成他的预期时会假设价格永久不变这一简单化的办法肯定不符合事实。此外，如果他果然如此假设的话，那么，现有的资本品的价格会和消费品的价格作出相同比例的下降。

[11] 参见《经济复兴》，第233页。

第十五章 流动性偏好的心理动机和业务动机

I

现在，我们必须以比较详尽的方式来对在第13章中已经加以初步论述的流动性偏好的动机加以分析。分析的内容在实质上等同于有时在一般著作中的对货币的需求标题下所讨论的内容。分析的内容也与所谓货币的收入流通速度密切有关，因为，货币的收入流通速度纯然表示公众愿把其收入的多大一个比例以现款的形式加以保存，从而，货币流通速度的增加可以被看做流动性偏好的减退的象征。然而，二者并非是相同的事物，因为，个人在流动性和非流动性之间所能进行选择系就他已经积累起的储蓄而言，而不是就他的收入而言。无论如何，“货币的收入流通速度”这一名词具有能导致误解的含义，认为对货币的全部需求量总是与收入保持一定的比例，或与收入保持某种决定性的关系，而事实上，正如我们将要看到的那样，上述的比例和关系仅仅适用于公众所持有的现款的一个部分 。这种导致误解的含义使得人们忽视了利息率在其中所起的作用。

在我的《货币论》中，我在区分三个类别之下研究了对货币的需求总量，即：收入存款、业务存款和储蓄存款。在这里，没有必要重述我在该书第3章中作出的分析。然而，个人为了上述三种目的而持有的货币额在实际上却构成一笔笼统的款项；对于这一笔款项，甚至在个人的头脑中未必有严格区分的界线。同一笔款项有时主要代表一种存款，而有时则主要代表另一种存款。由此可见，一个同样好的，

也许是更好的研究方式是把在一定情况下的个人对货币的需求总量看成为一次性的决策。当然，决策是许多不同的动机共同造成的后果。

然而，在分析这些动机时，仍然有必要把它们区分为不同的类别。第一种类别大致相当于上述的收入存款和业务存款，而后两种类别则相当于上述的储蓄存款。对于这些类别，我已在第13章中加以概述，并把它们区分为交易动机(这可以进一步被区分为收入动机和业务动机)、谨慎动机和投机动机。

(1)收入动机 。持有现款的理由之一是为了在两次收入之间的支付之用。这一动机能导致人们作出持有一定量现款的决策；该动机的强弱程度主要取决于收入的多寡以及两次收入之间的正常期间的长短。在严格的意义上，只有在这一场合，货币的收入流通速度的概念才是适用的。

(2)业务动机 。同样，企业也持有现款，以备在得到售货款之前支付业务开支；经营者所持有的在进货和售出之间作支付之用的现款也属于这一种类。这种需求的强弱程度主要取决于现行的产量的价值(从而取决于现行的收入)以及售卖产品时所需要经过的环节。

(3)谨慎动机 。为了应付突然需要支付现款的偶然事件以及意外的有利的购买机会。为了持有货币价值不变的资产(即货币)以便偿付将来的货币价值额为固定的债务也是持有现款的另一个动机。

所有上述三种动机的强弱程度均部分地取决于需要现款时以某种暂时借贷的方式取得现款的代价的高低和可靠性，特别是银行透支或类似透支方式的代价和可靠性。因为，如果需要现款时能毫无困难地取得现款，那么，就没有保持闲置不用的现款的必要。上述三种动机的强弱程度也取决于被我们称之为持有现款的相对成本这一名词。如果持有现款的代价是牺牲掉对有利可图的资产的购买，那么，这就会增加成本，从而削弱持有一定量现款的动机。如果存款可以得到利息，或者，持有现款可以免除银行所收取的费用，那么，这便会减少成本，从而加强持有现款的动机。然而，除非持有现款的成本具有很大的变动，这很可能只是一个次要的因素。

(4)还剩下一个投机动机。 对此，要比对其他动机加以更为仔细的论述，其原因一方面在于一般人对投机动机的理解并不充分，另一方面在于，该动机在导致货币数量的改变 所造成的后果上，具有特殊的重要性。

在正常情况下， 满足交易动机和谨慎动机所需要的货币量主要取决于整个经济制度的一般活动和货币收入的水平。然而， 正是由于能利用投机动机的作用， 所以对货币数量的控制(或者， 在不加控制的情况下， 货币数量的自我变动)才能施加对经济制度的影响。因为，由于前两个动机而引起的对货币的需求除了对一般经济活动和收入的实际水平的变动作出反应外， 并不受其他因素的影响， 而经验表明：为了满足投机动机而引起对货币需求的总量却呈现出随着利息率的不断改变而继续作出改变的状态； 就是说： 存在着一条具有连续性的曲线， 该曲线能显示出满足投机的货币需求量的变动和债券或其他债务证券的价格变动之间的关系。 [53]

的确，如果不存在这种关系，那么，“公开市场业务”就会是不现实的。我在上面指出，经验已经表明上述的具有连续性的关系的存在，其理由在于：在正常情况下，整个银行制度在实际上总是能够在市场上通过少量地提高(或降低)债券价格来购买(或出售)债券以便换取现款。银行制度想要通过购买(或出售)债券或债务证券而创造(或消除)的现款数量越多，利息率的下降(或上升)就越大。当然，在公开市场业务的买卖仅限于期限很短的债券的地方(如1933～1934年间的美国)，它的影响主要限于期限很短的利息率，而对远为重要的长期利息率则具有很小的作用。

在涉及投机动机的事项中，重要之点是区分开在流动性偏好没有改变的条件下由于能满足投机动机的货币供给量的改变而造成的利息率改变和主要由于能影响流动性偏好本身的预期的改变而造成的利息率改变。公开市场业务对这两种情况中的利息率，确实都能产生影响，因为，它不但能改变货币数量，而且还能引起对政府或中央银行的将来政策的预期的改变。由于信息改变所导致的预期变动而作出变动的流动性偏好本身往往具有非连续性，从而，它所引起的利息率的

相应改变也具有非连续性。只有当信息的改变被不同的人作出不同的解释时，或对不同的人的利益造成不同的影响时，才会在债券市场有出现交易活动增加的可能。如果信息的改变对每个人的想法和做法的影响完全相同，那么，利息率(由债务和债务证券的价格所表示的利息率)会立即被调整到与新情况相适应的地步，而不需要任何市场上的交易。

由此可见，在最简单的情况下，当每个人都是相同的并处于相同的地位时，处境或预期状态的改变不会造成任何货币在人手之间的转移。这种最简单的情况会直接把利息率改变到任何必要的程度，以便抵消处境或预期状态的改变在利息率维持原状的情况下，人们会因之而改变他们要持有的货币量的欲望。由于当处境或预期状态改变时，每个人所要求的上述利息率的改变都是相同的，所以不会引起任何货币转手的交易。相应于每一种处境和预期状态，就会存在着一定数值的利息率，而且不会有任何人改变他通常所持有的货币量的问题。

然而，一般说来，处境或预期状态的改变会在人们之间造成货币持有量的某些程度的调整，因为，在现实中，上述的改变会对不同的人产生不同的影响。影响之所以不同，其部分原因在于处境和持有货币的理由有所不同；另一部分原因在于对信息和对新形势的解释有所不同。这样，新的均衡利息率会伴随着货币持有量的再分配同时出现。虽然如此，我们所注意的主要应该是利息率的改变，而不是现款的再分配。后者是来自个人之间的差异的事项，而在上述最简单情况下出现的现象才是实质性的东西。此外，即使在一般情况下，利息率的变动通常是对信息的改变所作出的最主要的反应。正如报纸经常所说的那样，债券价格的变动"与债券交易量相比要远多一些"。这正是应该出现的事实，因为，在对新信息的反应上，人们的相同之处要大于他们之间的差异。[54]

II

虽然个人所决定的满足交易动机和谨慎动机的现款数量与他所持有的满足投机动机的现款数量并不完全无关，然而，作为第一近似值的大致说法，我们具有充分理由把这两种现款持有量当做彼此独立无关的事物。因此，在进一步的分析中，我们以上述方式来对我们的问题进行区分。

用M_1 来表示满足交易动机和谨慎动机所持有的现款数量，M_2 表示满足投机动机所持有的现款数量。相应于这两种类别的现款，我们会有两种流动性偏好函数L_1 和L_2 。L_1 主要取决于收入水平，而L_2 则主要取决于现行的利息率和预期状态之间的关系。这样：

$$M=M_1 + M_2 =L_1 (Y)+L_2 (r)$$

在这里，L_1 为相当于Y收入的流动性偏好函数，该函数中的Y决定M_1 ，而L_2 是利息率(r)的流动性偏好函数，该函数中的r决定M_2 。由此可见，需要考察的事物有三：(1)M的改变对Y和r的关系；(2)什么决定L_1 的形状；(3)什么决定L_2 的形状。

(1)M的改变对Y和r的关系首先取决于M的改变是由何而来。假设M为金币所构成，从而M的改变只能来自金矿开采的成果的增长，而金矿业又处于我们所考察的经济制度之内。在这一场合，M的改变首先直接与Y的改变有关，因为，新开采出的黄金总会成为某些人的收入。如果M的改变系来自政府为了偿付现行开支而增发的纸币，那么，后果与上述相同——在这一场合，新发行的纸币也会成为某些人的收入。虽然如此，新的收入却不会高到M的增加量完全变为M_1 时的水平，因为M的增加量的一部分会被用于购买债券或其他资产。这种状况会继续存在，一直到r已经降低到如此的水平；处于这一水平，r的降低在一方面所造成的M_2 的增长以及r的降低在另一方面通过Y上升所造成的M_1 的增长等于M的全部增长量时为止。可以看到，这一事例相当接近于下述的另一事例，即：要想发行更多的新货币，必须首先放宽银行制度的信用条件，[55] 以便诱使某些人向银行出售债券来换取新发行的现款。

因此， 我们有足够的理由来把后者当做典型的事例。M的改变可以被认为是能影响r的， 而r的改变会部分地通过M_2 的改变和部分地通过Y的改变， 从而通过M_1 的改变导致出新 的均 衡。处 于新 的均衡位 置， 新增 加的 现款 (新增 加的M)在M_1 和M_2 之间的分配将取决于投资对利息率的降低所作出的反应， 以及收入对投资的增加所作出的反应。 [56] 由 于Y 部分 地取 决于r， 所 以M 的一 定量 的改 变必 然会 使r具 有足够程度的变动， 以便使M_1 和M_2 所作出的改变的总和等于M的上述定量的改变。

(2)货币的收入流通速度究竟应被定义为Y与M之间的比例，还是应被定义为Y与M_1 之间的比例，人们往往不加以明确的规定。然而，我建议使用后一个定义。用V来代表货币的收入流通速度，则：

L_1 (Y)=YV=M_1

当然，我们没有理由认为：V是一个常数。它的数值取决于银行业务和工业组织的特点，取决于社会习惯、取决于不同阶层之间的收入分配，以及取决于持有闲置不用的现款的实际代价。虽然如此，如果我们所考虑的是短期，如果我们有把握来作出假设，认为所有这些因素都没有实质上的改变，那么，我们可以把V大致当做为是一个常数。 [57]

(3)最后，还有M_2 与r之间的关系问题。我们在第13章中已经看到：对于利息率在将来的变化的不肯定性 是唯一的合理的解释来说明为什么人们持有代表流动性偏好L_2 的现款M_2 。因此，一定量数值的M_2 和一定量数值的r之间并没有固定的数量关系——在这里，人们所注意的不是r的绝对 水平，而是r的绝对水平偏离被认为是比较安全 的r数值的程度，其中的比较安全的r的数值系通过概率被计算出来。虽然如此，还存在着两个理由认为：在既定的预期状态下，r的下降会导致M_2 的上升。 [58] 首先，如果一般人对什么构成安全的r的看法没有改变，那么，r的下降会使市场利息率作出相对于“安全的”利息率的减少，从而增加放弃流动性来持有债券的风险加大。第二，r的下降会减

少放弃流动性而持有债券所获得的收益；这种收益可以被看成是一种保险赔偿金，用来抵消由于利息率的变动而造成的债券价值上的亏损；利息率的下降会使这种赔偿金减少，其数值等于新旧利息率的平方 之间的差距。例如，如果长期债券的利息率为4%，那么，除非在权衡得失的概率以后，害怕长期利息率的上升会超过本身的4%，即每年上升.16%，否则，就应牺牲流动性来持有债券。[59] 然而，如果利息率已经低到像2%的地步，那么，每年的利息收入所能抵消的利息率上升的幅度仅为每年.04%。这也许是阻碍利息率下降到很低水平的主要原因。除非人们有理由相信将来的情况会与过去大不相同，那么，已经低到(譬如说)2%的利息率会使他们对利息率在将来上涨的害怕心情大于对其下降的希望，同时，这种低水平的利息率所能提供的利息收入只能补偿很小程度的利息率的上涨。

由此可见，利息率是一个具有高度心理作用的现象。我们将在第5编中看到：它的均衡值不会低 于它相应于充分就业时的水平；因为，当它处于低 于充分就业的水平时，真正的通货膨胀就会出现，其后果为：M_1 总会吸收掉日益增加的现款。但当利息率高 于它的相应于充分就业的水平时，长期市场利息率不仅取决于货币当局的现行政策，而且也取决于市场对货币当局的将来政策的预期。短期利息率易于为货币当局所控制，一方面的原因在于，货币当局不会有困难来使人们相信在很短时期内它的政策不会有很大改变；另一方面的原因是，(除非利息收入接近于零)债券价值的损失和利息收入相比是微小的。但是，一旦长期利息率降低到人们根据过去经验和现在对将来的货币政策的预期而普遍认为的“不安全的”水平时，它便比较难于维持。例如，在一个采用金本位的国家中，如果利息率低于其他金本位国家，那么，这会被认为是由于信心不足而造成的暂时现象。然而，却可以把该国的利息率人为地提高到与金本位国家中最高的 利息率(除去风险以后)相等的程度，远远高出与国内的充分就业不相容的地步。[60]

这样，被公众认为是试验性的或易于变动的货币政策可以达不到大量减少长期利息率的政策目标，因为，当r处于某一既定水平之下时，r的减少会使M_2 作出几乎是无限制的增长。另一方面，如果同一

种政策被公众认为是合理的、有现实性的、有利于社会的、具有坚强信念的，而且不易改弦易辙的，那么，该政策可以很容易地获得成功。

与其说利息率是一个具有高度心理作用的现象，更加准确的说法也许是，它是一个高度遵循成规的现象。因为，它的数值在很大程度上取决于流行的观点认为它应该是多少。任何 一个被足够大的信念认为会持久不变的利息率将会 持久不变。当然，在一个易于变动的社会中，由于种种原因，围绕着这一持久不变的数值，还会有上下的波动；特别是当M_1 的增长比M的增长为快时，利息率会上升；反之，利息率会下降。然而，上下波动所围绕的水平却可以在数十年中长期高于充分就业所应有的利息率数值；特别是，如果流行的观点认为，利息率是会自行调节的，从而，社会成规所决定的利息率水平被当做具有比社会成规远为坚实的客观原因，那么，这样一来，在公众和经济当局的心目中，就业量之所以没有达到最优的数值，与利息率所停留的不合适的水平完全无关。

至此，读者不难看出，要想把有效需求维持在足以保证充分就业的高度，其困难在于，在共同决定有效需求的因素中，长期利息率系由社会成规所决定并且具有相当大的稳定性，而资本边际效

(接上页)影响对机器设备等固定资本项目的投资，从而增加失业。他企图说明，通过货币政策来压低长期利息率是比较困难的(见狄拉德，《凯恩斯的经济学》，第178～181页)。——译者

率则易于变动并且还是非常不稳定的。

从乐观方面加以考虑，唯一值得宽慰的希望在于，正是由于社会成规并不根源于确切的知识，所以它对货币当局持续而一贯的有限度的政策措施往往不会过分加以阻挠。社会的共识能相当迅速地适应利息率的温和的下降，从而，在下降后的基础上，社会成规对将来的预期也会作出相应的调整；这样，就为进一步的下降铺设道路——然而，只能在一定的范围内才能如此。英国在脱离金本位后的长期利息率的下降为此提供了一个有意义的例证——利息率的主要变动是通过

一系列间断性的下降而得以实现的；随着利息率每一次的下降，公众的流动性偏好函数逐渐与之相适应，从而在心理上作好准备，以便能对再一次下降的信息或当局的政策的刺激作出反应。

III

我们可以把上述一切总结成为下面的命题：处于任何既定的预期状态，群众的头脑中存在着某种满足交易动机和谨慎动机以外的持有现款的潜在愿望，而由于这一愿望而持有的现款数量取决于货币当局把货币创造出来时的利息率。流动性偏好函数L_2所总结的正是这种潜在愿望。

因此，在其他条件相等的情况下，相应于货币当局所创造出的每一数值的货币量，存在着一个已被决定的利息率，或者，更严格地说，存在着一整套已被决定的不同期限债券的市场利息率。然而，除了货币数量以外，经济制度中任何一个因素的单独变动也会同样使利息率得以决定。由此可见，这里的特殊分析是否有现实意义取决于在现实中货币数量的改变和利息率的改变之间是否存在着特别密切或特别具体的关系。我们认为这种关系确实存在，其原因来自这一事实，即：大致说来，银行制度和货币行政当局都是货币和债券的经营者，而不是资本品或消费品的经营者。

如果货币当局准备按照具体的利息率来买卖一切期限的债券，或者，更确切地说，如果货币当局准备买卖一切不同程度的风险的债券，[61] 那么，在一整套利息率和货币数量之间就会存在着直接关系。一整套的利息率不过表示银行制度准备购买或出售债券的条件；而货币数量则构成个人手中所持有的货币——个人对一切有关情况加以考虑之后，宁愿持有具有流动性的现款，而不愿意按照市场利息率所表示的条件，用现款来购买债券。在货币管理的技术上，最重要的可行的改善之处也许是由中央银行按照规定的价格买卖一切期限的优质债券，而不是按照单一的银行利息率买卖短期票据。

然而，在今天的现实中，银行制度能决定债券价格的“有效程度”在不同的体制规定之间存在着差异。有时，对价格的控制在一个方向比在另一个方向要更为有效。就是说，银行制度可以按照某种价格购买债券，但却未必愿意在买价之上加进一小笔转手费来出售债券，从而使买价和卖价尽可能地接近。当然，借助于公开市场业务的使用，没有理由认为，价格控制在两个方向不能都是有效的。还存在着一个更为重要的不足之处，即：货币当局总是不愿以相同的经营态度来看待所有的不同期限的债券。在现实中，货币当局往往集中于短期债券，而使短期债券的价格对长期债券价格施加为时已晚和不完整的影响；当然，在这里可以再一次看到，并不存在着当局必须这样做的理由。当这些有限的条件发生作用时，利息率和货币数量之间的直接关系会受到相应的影响。在英国，当局有意控制的范围似乎正在扩大。但在应用这一理论于任何具体的场合时，必须顾及到货币当局在现实中所使用的政策的特点。如果货币当局仅仅经营短期债券，那么，我们必须考虑到短期债券的现在和将来的价格对长期债券所施加的影响。

由此可见，货币当局对不同期限和风险的债券建立一整套利息率的能力具有某些限度。这些限度可以被总结为下列各点：

(1)来自货币当局的限度，因为在现实中，货币当局仅愿经营某一种特殊种类的债券。

(2)由于上面已经论述过的原因，存在着一种可能性，即：当利息率已经降低到某种水平时，流动性偏好几乎变为绝对的，其含义为：几乎每个人都宁可持有现款，而不愿持有债券，因为，债券所能得到的利息率太低。在这一场合，货币当局会失掉它对利息率的有效控制。[62] 虽然这个极端场合在将来可以成为重要的事态，但迄今为止，我还没有看到具体的事例。由于大多数的货币当局不愿意大胆地买卖长期债券，所以没有多少可以实际检验这一事例的机会。此外，如果这一情况当真出现，那么，它意味着，政府本身可以按照极为低微的利息率向银行制度无限制地借款。

(3)由于流动性偏好曲线变成水平线形状的这一原因[63]，利息率完全失去稳定性的最显著的事例曾经在很不正常的情况中出现。在第一次世界大战以后的俄国和中欧；它们都经历过通货危机或逃避通货的现象。那时，不论以任何条件，都无法诱使人们保持纸币或债券，而处于对货币价值日益下降的预期状态，甚至很高或上升的利息率也不能赶上资本(特别是囤积商品)的边际效率的增长。在1932年的某些时期存在着相反的情况——金融危机或流动性的危机；那时，几乎没有人会受到合理的利息率的引诱而与他所持有的货币相分离。

(4)最后，还存在着在第11章第4节所论述的把有效的利息率降低到一定数值之下的困难，而这种困难在利息率数值低微的时期可以是举足轻重的。困难包括把借款者和放款者拉拢到一起的费用，以及放款者所要求的在纯粹的利息率之上还要添增补偿风险的费用，特别是有关赖债等涉及商业道德的风险的费用。当纯粹的利息率下降时，这并不表明上述的费用和风险会随之下降。由此可见，典型的借款者所必须支付的借款利息率可以比纯粹利息率下降得更慢，从而，使现有的银行和金融机构无法把借款利息率压低到某种最低水平之下。如果对商业道德风险的估计占有相当比重，那么，这一点就变为特别重要；其原因在于，当风险来源于放款者怀疑借款者是否诚实可靠时，即使在意图上是诚实可靠的借款者也无法减少取得借款的高额费用。这一点在短期借款(例如，向银行借款)的场合也很重要。在这一场合，借款费用是沉重的——即使放款者的纯粹利息率接近于零，银行还会向它的顾客索取1.5%到2%的费用。

IV

虽然是应该属于以后第21章要论述的主题；在这里，有必要概略地说明上述种种与货币数量论之间的比较。

在一个静态的社会，或者，在一个社会中，没有人由于任何理由而对将来的利息率的数值感到不能肯定，那么，流动性偏好函数L_2或

贮藏货币的倾向(我们也可以使用这一名词)会在均衡状态时等于零。因此，在均衡状态时，$M_2=0$，而$M=M_1$，从而，任何M的改变会使利息率发生波动，一直到收入达到一个水平，而在该水平，M_1的变动等于M的改变量。此时，$M_1V=Y$；在这里，V是过去已经加以定义的货币的收入流通速度，Y则为总收入。这样，如果在现实中有可能衡量现行的产量O和价格P，那么，我们会得到Y=OP，从而MV=OP。这和传统形式的货币数量论是大体相同的。[64]

以解释现实世界的目的而论，货币数量论的最大毛病在于未能区别由于产量改变而引起的价格变动和由于工资单位的改变而引起的价格的变动。[65] 这一忽略之处也许来源于货币数量论的假设条件：它假设没有贮藏货币的倾向，也假设充分就业的永远存在。可以看到，在这种假设条件下，O成为常数，M_2等于零。根据这些，如果我们也把V当做常数，那么，工资单位和价格水平都会与货币数量保持直接的比例关系。

---

[1] 这里所说的"债券或其他债务证券的价格"实际上系指利息率而言。——译者

[2] 因为，债券价格的变动反映利息率的变动，而债券交易象征着货币在人们之间的再分配；卖债券的人得到货币，买债券的人失掉货币。这样，债券价格的变动"与债券交易量相比要远多一些"意味着人们的一致之处大于他们的分歧。——译者

[3] 在这里，主要指降低利息率(或提高债券价格，因为，降低利息率和提高债券价格在西方金融市场上几乎是相同的事物)。——译者

[4] 关于什么将决定新均衡状态的特点， 我们必须推迟到本书第5编讨论。

[5] 这意味着，凯恩斯认为，L_1的形状基本上不取决于r(利息率)，而取决于Y(国民收入)，也就是说：$L_1=L_1(Y)$。——译者

[6] 这就是凯恩斯在(3)中企图说明的主要之点。——译者

[7] 这里以永久性的长期债券(即每年给予一定量利息直到无穷的期限)为例。假设该债券每年支付的定量利息为10元。购买(或持有)该债券的好处有二：其一，每年得到10元的利息；其二，如果市场利息率下降(意味着债券市场价格上升)，那么，把该债券卖掉可得到价格的差额。但是，购买该债券也有不利之处，即：万一市场利息率上升(意味着债券价格下跌)，购买者也会蒙受价格下降带来的亏损。因此，只有当购买者认为，价格下降带来的亏损小于每年的利息时，他才会购买债券。这可以用具体数字加以说明：

在债券的年利息为10元的情况下，如果市场利息率为4%，则债券的市场价格=10.04=250元。

假设利息率上升到(.04+.04^2 =.04+.0016)=.0416,市场价格=10.0416　240元，

二者的差额=250-240=10元，如果差额大于年利息，人们不会购买该债券。

如果市场利息率为2%，则债券的价格=10.02=500元。

假设利息率上升到(.02+.02^2 =.02+.0004)=.0204，市场价格=10.0204　490元，二者的差额=500-490=10元，如果差额大于年利息，人们不会购买该债券。

由此可见，利息率低时(2%)所能容许的利息率波动幅度小于利息率高时(4%)的情况(见狄拉德，《凯恩斯的经济学》，第179页)。——译者

[8] 在这里，凯恩斯所关心的主要是长期利息率，特别是长期利息率太高， 以致

[9] 按 照 具体 的利 息 率来 买卖 债券 就等 于 说，按 照 具体 的价 格来 买卖 债 券。

——译者

[10] 这即是西方学者所说的“流动性陷阱”的情况。

[11] 这里所指的是在利息率很高时，与上面(2)所论述的相反情况。——译者

[12] 如果我们不把V定义为YM_1，而把它定义为YM，那么，货币数量论当然就是一个自我等同的真理。它在一切情况下均能成立，但却没有现实意义。

[13] 这一点将在以后的第21章中加以进一步论述。

第十六章 关于资本性质的几点考察

I

个人进行储蓄的行为——可以被说成是——今天不吃盛餐的决策。但这一决策并不必然导致一星期以后吃盛餐或买双皮靴的决策，也不导致在任何具体日期消费任何东西的决策。这样，它抑制供应今天的盛餐的工商业，而没有在同时助长供应将来的消费的工商业。它并不是用将来的消费需求来代替今天的消费需求——而是单纯减少今天的需求。此外，对将来的消费的渴望在如此之大的程度上取决于现在的消费的经验，以致后者的减少很可能还要压低前者；其后果为：储蓄的行为不仅会压低消费品的价格，而与此同时又使资本边际效率的数值保持不变，反而在压低消费品价格的同时，还要使资本边际效率的数值降低。这样，储蓄的行为，除了会减少目前对消费品的需求以外，还会减少目前对投资品的需求。

如果储蓄不单纯代表节制目前的消费， 而且还同时代表对将来的消费的定货单， 那么， 它的影响确实可以是很不同的。因为， 在这一场合， 从投资上所能得到的某些将来的预期收益会得以改善， 从而， 从供应今天的消费的用途中解放出来的资源可以被转移到供应将来的消费上去。即使在这一场合， 转移到供应将来消费上的资源在规模上未必会等于 从供应现在的消费中所解放的资源， 因为， 消费被推迟期间所要求生产过程可以“迂回延长”到如此不合适的程度， 以致使为将来消费而生产的资本边际效率远低于现行的利息率水平； 其后果为， 由于增加将来的消费而造成的对就业量的有利影响并不能立即实现， 而是在以后的某个时间才能实现， 从而， 储蓄仍然可以对

就业量具有暂时 不利的作用。无论如何， 在现实中， 个人进行储蓄的决策并不必然导致对将来消费的定货单， 而仅仅代表对现在消费的定货单的取消。由此可见， 由于满足消费是使就业存在的唯一理由，所以不难理解为什么消费倾向的减少在其他条件不变的情况下会对就业量具有不利作用。

这样，经济问题便会出现。因为，储蓄的行为所意味着的不是用某种具体的消费的增加来代替现在的消费，而这种具体的消费的增加所要求的现在的经济活动量又能等同于由于储蓄而减少的现在消费所要求的经济活动量。储蓄仅仅代表得到"财富"的欲望，即想要得到一种能在任何时间消费任何物品的能力。一种几乎普遍存在的错误说法认为：对有效需求的影响而论，个人储蓄的行为和个人消费行为会造成同样的后果。错误的说法来源于一个看来似乎有道理的谬论，即：由于持有财富欲望的增加和增加对投资的需求大致是同一回事，所以，通过对投资的需求的增加，前者可以刺激投资品的生产，从而，个人储蓄推动现行的投资的程度等于现行消费的减少量在减少前所应推动的投资的程度。

这一谬论却很难加以纠正。它来自一种信念，认为财富所有者想要拥有的是资本资产本身 ，而他真正想拥有的却是资本资产的未来收益。 未来收益则完全取决于对有效需求和供给之间的将来关系的预期。因此，如果储蓄行为不能改善预期收益，那么，它就不能刺激投资。为了使储蓄者能达到他持有财富的目的，并不需要制造出新的 资本资产来满足他的意图。正如上面已经说过的那样，储蓄的行为是两方面的 ，因此，一人的储蓄行为会迫使另一些人把新或旧的代表财富的物品转移到这个储蓄者的手中；当然，这个储蓄者也会由于其他人的储蓄而同样地把财富转到其他人之手。这些财富的转移并不需要创造出新的财富——甚至正如我们已经看到的那样，它们反而可以不利于新财富的创造。新财富的创造完全取决于新财富的预期收益能否达到现行利息率所规定的水平。边际新投资的预期收益并不由于某人意图增加其财富而得以增加，因为，边际新投资的预期收益取决于对某一具体物品在某一具体日期的需求的预期。

上述结论是无法规避的。如果有人进行争辩，认为财富所有者意图得到的并不是固定量的预期收益，而是可能有的最好的预期收益，因此，虽然代表拥有财富欲望的储蓄的增加能减少新投资的预期收益，储蓄者却会满足于得到减少后的这种收益，从而新投资的数量不会受到影响。即使如此，上述结论仍然无法加以规避。因为，进行争辩的论点忽视了这一事实：除了拥有实际的资本资产以外，总是存在着持有财富的另一些办法，即：拥有货币或债券，从而，使新投资品的生产者能进行生产的预期收益不能低于现行利息率所规定的标准。正如我们已经看到的那样，现行利息率并不取决于拥有财富欲望的强弱，而取决于持有流动性资产的财富和持有非流动性资产的财富的欲望的强弱以及这两种财富形式之间的相对供给量。如果读者到现在还有点困惑不解，读者可以问自己：为什么当货币数量没有改变时，新出现的储蓄行为会在现行利息率不变的情况下减少人们愿意以流动性的形式来持有的财富数量。[66]

当我们试图对问题作进一步深究时，更深层次的令人困惑之处还会出现。这些将在下一章中加以研究。

II

与其说一件资本品是生产性的，还不如说，在该资本品的寿命期间，它的收益超过它的原有的成本。这里的原因在于，一件资本品由于它在寿命期间能提供服务而得到的收益总和之所以大于它的原有的供给价格，其唯一的原因是它具有稀缺性，并且由于制造资本品所需要的款项要求取得利息这一事实而继续保持其稀缺性。如果资本变为具有较少的稀缺性，那么，收益大于原有的成本的数量就会减少，而与此同时，它的生产性并未减少——至少在物质的意义上是如此。

因此，我欣赏古典学派以前的理论；该理论认为，每一件物品都由劳动生产出来，而协助劳动进行生产的是：(1)过去被称为工艺而现在被称为技术的事物，(2)自由取用的或根据其稀缺或丰富程度而支

付代价的自然资源，以及(3)体现在资产中的并且根据其稀缺或丰富程度而具有价格的过去的劳动。因此，应该把包括企业家和他的助手的劳务包括在内的劳动当做唯一的生产要素，而该生产要素则在既定的技术水平、 自然资源、 资本设备和有效需求之下发生作用。这可以部分地解释， 在货币单位和时间单位以外，为什么我们可以只把劳动当做经济制度的唯一物质单位。

确实，某些长期的或迂回的生产过程在物质上是有效率的。但是，某些短期的生产过程也是如此 。长期的过程并不因为时间长才具有效率。某些长期过程，甚至大多数长期过程在物质上却 非常缺乏效率，因为，时间会造成损坏和浪费。 [67] 在劳动大军的数量为既定的情况下，有利地体现于迂回生产过程中的劳动量应该具有一定的限度。除了其他考虑之外，在被安排到制造机器和被安排到使用机器的劳动力之间，必须保持一个应有的比例。随着迂回化越来越大的生产过程的采用，即使劳动的物质效率仍在增加之中，相对于所使用的劳动量而言，产品的最终的价值量 不会无限制地增长。只有当推迟消费的欲望强大到足够的程度，以致能造成一种情况；在该情况下，充分就业所要求的投资量大到使资本边际效率具有负值时，一种生产过程才会仅仅由于它的时间长而成为有利的。在这种情况下，只要在物质上缺乏效率 的生产过程具有足够的时间长度，以致能使推迟消费所带来的利益大于生产过程的缺乏效率，那么，我们才应该采用这一过程。实际上，我们会处于这样一种状态；在其中，时间短 的生产过程应该被保持在足够稀缺的程度，以便使它们在物质上的效率超过由于生产能在短时期内完成而带来的不利之处。 [68] 因此，正确的理论必须能在正反两个方面发生作用，以便能照顾到资本边际效率相当于正或负数值的利息率的情况，而我认为，只有在上面加以概述的稀缺理论才能做到这一点。

此外，还存在着很多方面的理由来说明为什么相对于体现在其中的劳动量而言，某些劳务和设备会成为稀缺的，从而使它们更加昂贵。例如，气味难闻的生产过程必须支付较高的报酬，否则，人们不会从事这一过程的工作。有风险的生产过程也是如此。但是，我们并不据此而形成一个气味难闻或有风险的过程的生产率的理论。总之，

并不是所有的劳动都在同样令人满意的境况下得以实现，而均衡的条件则要求在较难令人满意的境况 (以气味难闻、有风险或时间的消逝) 下被制造出来的物品应该被保持在足够稀缺的程度，以便使这些物品能取得较高的价格。然而，如果时间的消逝成为一个令人满意的劳动境况——这是一个很可能有的情况，并且对许多人而言都是适用的，那么，正如我在上面所说的那样，应该被保持在足够稀缺的程度上的是短期过程。

当生产过程的最优的迂回性的比例为既定时，我们当然要选择尽可能有效率的生产过程，直到达成我们要求的比例时为止。这里所说的最优的迂回比例系指在应有的日期能供应已被消费者推延了的需求。就是说，处于最优的状态，生产应该以如此的方式加以组织，以便能以最有效率的方式进行生产，而与此同时，又能在消费者的需求变为有效需求时，提供出需求的物品。即使物质的产量可以由于改变交货日期而得以增加，不能按期交货的生产是无济于事的——除了譬如说，像一顿更加丰盛的饭食可以诱使消费者愿意提前或推迟开饭的时间这样的事例以外。如果消费者在得知不同开饭时间的饭食的全部内容以后，决定在八点钟吃饭，那么，厨师的职责就是为该时开饭做出最好的饭食，尽管厨师认为要想做出一顿绝对最好的饭食，不应考虑开饭的时间，从而，开饭时间可以在七点三十分，八点或八点三十分。在社会生活中的某些方面，如果我们推迟开饭的时间，那么，我们可能得到在物质上较好的饭食；但在其他的方面，我们也可能由于提早开饭而得到较好的饭食。正如我在上面已经说过的那样，我们的理论必须能照顾到这两种可能性。

如果利息率为零，那么，对于任何一件物品而言，在平均的生产要素的投入于生产该物品的日期和平均的消费日期之间，都会存在着一个最优的间隔时期，而依据这一间隔日期，劳动具有最小的成本——短于最优间隔的生产过程固然可以由于技术的原因而具有较低的效率，然而，长于最优间隔的生产过程也可以由于储藏费用和物质陈腐具有较低的效率。如果利息率大于零，那么，就会出现一个新的成本项目。由于这一成本项目会随着生产过程的长度而增加，所以最优的生产期间会被缩短，同时，为了将来对该物品的交货而投入的生产

要素会被减少，一直到该物品的未来的价格提高到足够的程度来补偿成本的增加时为止——成本的增加一方面来自利息费用，另一方面来自由于缩短生产过程而带来的效率的减少。如果利息率下降到小于零的程度(假设这在技术上是可能的话)，那么，后果相反。当消费者未来的需求为既定时，今天把生产要素投入于生产可以说和另一可供选择的办法，即在较后的时期开始生产，相竞争。结果，只有当较后时期开始生产的办法，由于较高的技术效率或未来价格的改变而得到利益不足以补偿从负利息率中而得到微小的收益时，那么，现在开始生产才是值得的。对绝大多数的物品而言，如果想要在比未来消费日期以前的适当期间还要长的时间来开始生产，那么，这会引起较大的技术上的缺乏效率。这样，即使利息率等于零，要想在事先为未来的消费需求进行有利的生产，提前生产的比例具有一个严格的限度。当利息率上升时，今天为未来的消费需求进行有利的生产比例会随之而缩小。

III

我们已经看到：资本必须在长期中被保持于足够稀缺的程度，以便能使其边际效率在资本的寿命期间至少等于利息率的水平，而利息率则由心理状态以及社会的组织与结构所决定。这种情况能对某一社会引起何种问题?假设该社会的资本设备已经如此充沛，以致它的资本边际效率等于零，而且随着投资的增长，还会变为负数。与此同时，该社会的货币制度能使货币被“保存起来”的储放费用几乎为零而且又安全可靠，以致在现实中，利息率不能具有负数值。此外，在充分就业的条件下，该社会趋于进行相当大数量的储蓄。

在上述情况下，假设我们从充分就业的境况开始。如果企业家继续能以利用全部既存的资本量的规模来提供充分就业，那么，他们必然要蒙受亏损。因此，既存的资本量必须减少，一直到社会贫穷到使总储蓄量等于零时为止。这时，社会中的某些个人或集体的正数值的储蓄为另一部分人的负数值所抵消。由此可见，对于我们所假设的社

会而言，在自由放任 国家不加干预的情况下，它的均衡会处于足够低的就业量的位置，而它的生活水平会处于足够困难的状态，以致能使它的储蓄为零。更加可能的情况会是围绕着这一均衡位置作出周期性波动；其原因在于，如果社会中仍然存在着由于对将来的不肯定性而造成的经济活动伸缩的余地，那么，资本边际效率会偶然地大于零，从而导致"繁荣状态"。在随之而来的"萧条状态"，资本的存量在一段时期中可以下降得很低，低于资本边际效率在长期中等于零的水平。假设对将来情况的预期是准确的，那么，能使资本边际效率正好为零的均衡状态的资本存量当然要小于能使现有的劳动大军充分就业的资本存量，因为，正是由于二者的差距，所以能保证储蓄也为零的失业状态才能出现。

唯一的另一种均衡位置将代表这样一种情况：在该情况下，大到足以使资本边际效率为零的资本存量也代表足够大的财富数量，大到等于整个社会在充分就业和利息率为零时所愿意为将来而进行储备的数量。然而，这却是一个不大可能的巧合事件，因为，充分就业时的储蓄倾向未必恰好会在相应于资本边际效率为零的资本存量之点得到满足。由于这一原因，如果这一比较有利的可能性果真能发生补救作用的话，那么，它的作用可能发生之处，并不在利息率等于零之点，而在利息率为零以前的逐渐下降之点。

迄今为止，我们假设，社会体制和组织的因素使持有货币的费用微不足道，从而，使利息率不能具有负数值。不仅如此，在事实上，社会体制和组织的因素以及心理因素在一起发生作用来使利息率只能降低到的远在零以上的限度；特别是我们在上面已经考察过的把借款者和放款者拉拢到一起的费用以及对将来的利息率的不肯定性。这些因素规定一个利息率下限；在目前的情况下，长期债务利息率的下限也许高达2%或2.5%。如果这种说法是正确的话，那么，处于自由放任之中，在利息率不能再下降的条件下，社会难于使财富继续增长这一困难的局面很快会在现实中出现。此外，在现实中，如果利息率下降时可能达到的最低数值高于零很多，那么，在利息率下降到最低水平以前，要使整个社会积累财富的愿望得到满足就会更加困难。

战后的英国和美国的经验向我们提供了现实的例证。例证表明，被积累起来的财富已经达到如此之大的地步，以致它们的资本边际效率的下降要快于利息率在现有的社会制度和心理因素影响下所可能有的降低程度。这一情况在以自由放任为主的社会条件下，妨碍着生产的技术方面本来就可以提供的合理的就业水平和生活水平。

由此可见，假设存在着两个具有相同的生产技术和不同的资本存量的社会，那么，具有较小数量的资本存量的社会却可以暂时比资本存量较多的社会享有较高的生活水平。当然，当资金较贫乏的社会已经赶上资金较富裕的社会之后——可以设想，最终能做到这一点——那么，两个社会都要面临希腊神话故事中的那位点物成金的米达斯国王的命运。显然，这一令人深感不安的结果根源于消费倾向和投资数量都没有按照社会的利益加以人为的控制，而主要是让它们听任自由放任的支配。

当充分就业存在时，投资的数量等于整个社会所愿意进行的储蓄，而利息率则等于资本边际效率。此时，如果——不论由于何种原因——利息率的下降速度不能像资本边际效率的降低那样迅速，那么，即使把积累财富的欲望转向于拥有不能增殖任何财富的资产，也会增加社会的经济福利。以亿万富翁们建造巍然峙立的巨厦来容纳他们活着时的肉体和建造金字塔来保卫他们死后的遗躯而论，或者，为了忏悔他们的罪恶，以他们兴建教堂、捐赠教会或国外布道使团而论，资本充沛损害产品充沛之日会得以推迟。用储蓄款项来偿付"在地上挖窟窿"的费用不仅会增加就业量，而且还会增加由有用的物品和劳务构成的国民收入。然而，当我们一旦理解了这些偶然的、而且往往是浪费性的缓解之法对有效需求的作用之后，明智的社会继续使用它们就会成为不合理的事情。

IV

我们假设，人们已经采取步骤来保证利息率能符合充分就业情况下的投资量的要求。我们进一步假设，国家的行动已被用作控制的手段来使资本设备的增长逐渐到达饱和点，而与此同时，又使到达饱和点的速度不致对现存的一代人的生活水平构成过分的负担。

在上述的假设条件下，我推测，一个管理良好、具有现代技术所需要的资源而人口增加并不迅速的社会可以在一代人的期间把充分就业均衡时的资本边际效率降低到大致为零的地步；从而，我们的社会应该可以到达一个接近于静止不变的状态；在该状态下，变动和进步纯然来自技术、偏好、人口和体制的改变，同时，资本品和在生产上需要资本量很少的消费品都按照相同的原则来决定价格，即价格与体现在产品中的劳动等形成比例。

我的推测是，要想使资本品充沛到资本边际效率为零的地步是比较易于做到的。如果我的推测是正确的话，那么，这也许是最有意义的方式来逐渐消除资本主义的许多不良的特点。稍加思索就可以感觉到：被积累起来的财富逐渐丧失它的增殖力代表多大的社会变革!人们仍然有自由来把他们取得的收入积累起来以备日后之用。但是，他们被积累起来的财富却不会增殖。他们会像博普之父那样，从商业经营中退休下来并且随身携带一箱金币到他的乡间别墅，并以此来支付他的日常开支。

虽然食利者将会消失，但仍然会存在着企业精神和经营才能发挥作用的余地来对预期收益作出意见可以大不相同的估计。因为，上面所说的主要是就没有把风险或类似的东西考虑在内的纯粹利息率而言，而不是指已经把风险方面的报酬包括在内的资本资产的毛收益。这样，除非纯粹利息率被保持在一个负数值，预期收益带有风险的投资仍然会得到数值为正的报酬。如果规避风险的态度普遍存在，那么，带有风险和不带有风险的资产加在一起也会在一段时间后会取得数值为正的收益。然而，在这种情况下，由于人们过分热衷于从有风险的投资中取得收益，所以这种投资的净收益的总和也有可能成为负数。

[1] 在这里，凯恩斯希望从读者那里得到的答案似乎应该是：在利息率不变的情况下，新出现的储蓄行为会使储蓄大于投资，从而会降低国民收入。国民收入的降低至少使得L_1 (Y)下降。因此，人们愿意以流动性形式来持有的财富数量会减少(参见汉森，《凯恩斯导读》第155页)。——译者

[2] 参阅马歇尔对庞巴维克所作的脚注，载《原理》，第583页。

[3] 凯恩斯的意思可能是，短时间完成的产品进入市场后，由于推迟消费而造成的购买力的不足会引起这些产品的滞销，从而造成失业问题。——译者

第十七章 利息和货币的主要性质

I

从以上的论述中来看，货币的利息率 在限制就业量的水平上似乎起着特殊的作用，因为，它为有可能被生产出来的资本资产的资本边际效率建立了一个必须达到的标准。骤然看来，这一说法是很令人感到困惑的。于是，我们自然要去探求：(1)货币与其他资产相区别的特点是什么，(2)具有利息率的是否只有货币，以及(3)在非货币经济制度中，会存在着何种情况。在回答这些问题以前，我们学说的重要性不会全部得到了解。[69]

货币利息率——我向读者提醒一下——不过是一笔为契约合同所规定的将来支付的款项超过其现值的百分比。例如，如果是一年以后支付的话，即为一年以后支付时的数量超过该数量的"现期支付的"或该数量的现金价格的百分比。因此，应该可以说，对于每一种资本资产，必然存在着类似货币利息率的东西。其原因在于，相当于"现期交货"的100夸特的(例如)小麦的交换价值，必然存在着一年以后交货的小麦数量。如果这一数量为105夸特，那么，我们便可以说，小麦的利息率为每年5%。如果该数量为95夸特，即为每年负5%。由此可见，对每一种耐久性的商品，我们便有一个用该商品量计算的利息率——小麦利息率、铜利息率、住房利息率，甚至炼钢厂利息率。

对于像小麦那样的商品，市场上的"期货"和"现货"合同的价格的差别和小麦利息率保持一定的关系。然而，由于期货合同上所规定的

到期交货的价格是货币单位，而不用现期交货的小麦单位，所以，这里也牵涉到货币利息率。其中的精确关系可以述之如下：

我们假设：小麦的现货价格为每100夸 特100镑；而一年以后交货的“期货”价格为每100夸特107镑；又假设货币利息率为5%。这样，小麦利息率是多少?既然现货的100镑能购买到期货的105镑，那么，期货的105镑就能买到105107·100(=98)夸特的期货。换言之，现货的100镑能买到现在交货的100夸特的小麦，那么，100夸特的现在交货的小麦就能买到98夸特的期货。由此可得到：小麦利息率为每年负 2%。[70]

根据以上论述，没有理由认为：不同的商品会具有相同的利息率——即没有理由认为，小麦的利息率应该等于铜的利息率。因为，从市场上的行情来看，不同商品之间的“现货”和“期货”价格的差别显然很不相同。我们将发现，这给我们寻求的东西提供了线索。线索在于，在各种商品的自己的利息率(我们以此方式来称呼各种商品的利息率)中，真正起作用的很可能是其中最高数值 的利息率(因为，如果新资本品要想被制造出来，它的资本边际效率必须到达这个最高数值的利息率)；而又具有理由认为，货币的利息率往往是其中的最高数值的利息率(因为，我们将会看到，某些能减少其他商品自己的利息率的力量对于货币的利息率不发生作用)。

我们还可以作一些补充说明：正和任何时候都存在着不同商品的利息率一样，货币经营者都知道，即使是两种不同的货币的利息率也并不相同，例如，英镑和美元的利息率就不相同。因为，在这里，用英镑表示的外国货币的“现货”价格和“期货”价格的差额对不同国家的货币来说，一般是不相同的。

上述任何一种商品都可以被用作像货币那样的衡量标准来衡量资本边际效率。这里，我们可以选择任何商品，例如小麦；计算出任何资本资产的用小麦表示的预期收益；以及能使这一系列预期收益等于用小麦表示的资本资产的现行价格的贴现率。这个贴现率就是该资本资产的用小麦表示的资本边际效率。如果作为衡量标准的两种商品的相对价值在将来没有改变，那么，不论用二者之中的哪一种作为衡量

标准，资本资产的资本边际效率是相同的；因为，两种标准的计算资本边际效率的公式的左方和右方的比例仍然相同。然而，如果两种标准的商品的相对价值在将来有所改变，那么，资本资产的资本边际效率会以相同的比例改变，取决于以哪一种商品被用作衡量标准。我们用一个最简单的事例来说明这一点。在该事例中，被用作衡量标准之一的小麦，其货币价值将以稳定的每年a%的比例上升；那么，任何一个资产的以货币表示的其数值为x的资本边际效率会变为以小麦表示的(x-a)%的资本边际效率。由于一切资产的资本边际效率会以相同的比例来改变，所以不论何种商品被用作衡量标准，各资本边际效率之间的差别大小仍然相同。

如果存在着某种复合商品，而该复合商品又可以在严格的意义上具有代表性，那么，我们可以把它的利息率和以它为标准计算出的资本边际效率在一定的意义上当做唯一的 利息率和资本边际效率。但是，这样做所面临的困难当然会和建立一个唯一的价值标准所面临的困难一样。

可以看到：到目前为止，货币利息率并不比其他利息率更具有代表性，而是处于和其他利息率相同的地位。既然如此，那么，过去各章对货币利息率所赋予的在现实中的重大意义究竟来自它的哪一些特殊之处?为什么产出量和就业量更加密切地与货币利息率有关，而不是和小麦利息率或房屋利息率有关?

II

现在我们考虑一下不同类型的资产在一段时间(譬如说，一年)中的商品利息率的可能有的情况。由于每一种商品依次被当做衡量标准，所以每种商品的收益都由它本身的数量所衡量。

不同的资本资产在不同的程度上具有下列三个特点，即：

(1)通过其在生产过程中的作用，或其给消费者提供的服务，某些资产可以生产出一个收益或产品，q。

(2)除了货币以外，不论是否被用于实际的生产之中，大多数资产会仅仅由于时间的进展而遭受耗损或引起某种费用(除了资产之间的相对价值的改变以外)。就是说，它们会引起一种以它自己的单位来衡量的保管费c。以我们现在的目的而论，究竟怎样区别在计算q时应减去的费用，还是在计算c时应加上去的费用都是无所谓的事情，因为，我们在以后所要关心的纯然是q-c。

(3)最后，资产在一段时期中能被换成现款的能力代表该资产的潜在的方便之处或安全之处。尽管各种资产可以具有相同的最初的价值，但是，这种方便或安全之处可以不同。它们可以说是不能由期终时的产量所表现出来的，但是，为了它们，人们却愿意支付一定的代价。人们愿意为了这种换成现款的能力所具有的潜在的方便或安全之处而支付的(除了资产的收益或保管费以外)代价被我们称之为资产的流动性升值，l。

由此可见，在一段时期中拥有一件资产的收益应该等于该资产的收益减去 它的保管费再加上 它的流动性升值，即为：q-c+l。就是说：q-c+l是任何商品自己的利息率；在这里，q、c和l都以该商品自己作为衡量单位。

正在使用中的资本(如一架机器)和消费资本(如一座住宅)的特点是它的收益(q)在正常情况下应该大于它的保管费(c)，而它的流动升值(l)很可能为可以忽视不计。对于一定量具有流动性的商品或对于多余而闲置不用的生产或消费资本而言，它们的特点是承担保管费而又没有任何收益与之相抵消；与此同时，只要它们的既存数量超过有限的水平，除了特殊情况以外，它们的流动性升值通常也可以忽视不计。对于货币而言，它的收益为零 ，它的保管费可以忽视不计，然而，它的流动性升值却相当大。诚然，不同的商品之间可以具有不同程度的流动性升值，而货币也会具有某种程度的保管费，如安全保管费用。但货币和其他一切(或大多数)资产之间的实质性差别在于：货币的流动性升值大大超过其保管费，而其他商品的保管费则大大超过它们的

流动性升值。为了说明这一问题，我们假设住宅的收益为q_1，其保管费和流动性升值均可以忽略不计。小麦的保管费为c_2，其收益和流动性升值均可以忽略不计。货币的流动性升值为l_3，其收益和保管费均可忽略不计。就是说：q_1 是住宅利息率，$-c_2$ 是小麦利息率，而l_3 则是货币利息率。

为了决定不同种类的资产在均衡状态下的预期收益之间的关系，我们还必须知道各资产的相对价值在一年中估计会有的变化。用货币(这里所需要的只是作为记账单位的货币；我们也同样可以使用小麦)作为我们的衡量标准，假设住宅的升值(或降值)比例预期为a_1 %，小麦的升值比例预期为a_2 %。我们已经把q_1、$-c_2$ 和l_3 称为住宅、小麦和货币的自己的利息率；就是说：q_1 是以住宅来衡量的住宅利息率，$-c_2$ 是以小麦来衡量的小麦利息率，而l_3 是以货币来衡量的货币利息率。用货币作为衡量标准，a_1+q_1、a_2-c_2 和l_3 也可以顺次被称为住宅折算成货币后的利息率、小麦折算成货币后的利息率以及货币折算成货币后的利息率。使用这种符号，可以很容易看到：愿意持有财富的人是否需要持有住宅、小麦或货币取决于a_1+q_1 ,a_2-c_2 和l_3 之中何者最大。由此可见，在均衡时，以货币衡量的住宅和小麦的需求价格会处于如此的状态；在这种状态下，各种选择的利益不会具有差别——即：a_1+q_1 ,a_2-c_2 和l_3 要<u>相等</u>。对于这一结果，衡量标准的商品的选择不会造成影响，因为，从一种标准转变成另一种会对全部三项作出相同的改变，即等于新标准对旧标准所造成的应有的增值(或减值)量。

那些其正常的供给价格小于其需求价格的资产会被生产出来；而这些被生产出来的又是那些其资本边际效率(根据正常的供给价格被计算出来)大于其利息率(资本边际效率和利息均用相同的价值标准来衡量，不论衡量的标准为何)的资产。对在开始时，其资本边际效率至少等于利息率的资产而言，当它的数量增加后，它的资本边际效率显然要趋于下降(其原因非常明显，已在过去加以论述)。因此，<u>除非利息率同步下降，</u>那么，就会到达生产这些资产不再有利可图之点。当没

有任何一种资产的资本边际效率大到足够等于利息率时，资本资产的进一步生产将会停止。

我们假设(仅仅作为我们论证的目前阶段的一个假说)，存在着某种其利息率不变(或当其产量增加时，它的利息率比其他商品的利息率作出比较缓慢的下降)的资产(如货币)。在此种资产存在的条件下，情况将如何进行调整?由于$a_1 + q_1$ 、$a_2 - c_2$ 和l_3 必然相等，而且，根据假设条件，l_3 不是固定不变，便是作出比q_1 或$-c_2$ 较为缓慢的下降，所以a_1 和a_2 必然上升。换句话说：相对于它们的将来价格而言，除了货币以外的其他商品的现在价格趋于下降。因此，如果q_1 和$-c_2$ 继续下降，除非被估计为上升的将来的生产成本大于现在成本的差额足以补偿产品在现在和将来之间的保管和其他费用，那么，生产任何商品均无利可图之点就会到来。

现在显然可以看到，我们过去的货币利息率对产量施加限制的说法并不是完全正确的。我们应该说的是：当资产数量普遍增加时，货币资产的利息率下降最慢，而这一事实最终会使其他资产的生产无利可图——除非在上面刚刚说过的那种偶然情况下，在现在和将来的生产成本之间存在着特殊关系。因为，当产量增加时，其他各资产的自己的利息率会一个又一个地以比较快的速度下降到有利可图的生产所要求的水平以下——一直最终达到一种或更多种资产自己的利息率处于超过任何资产的资本边际效率的地步。

如果货币 仅被用作价值标准，那么，可以明白地看到：货币利息率并不必然是造成上述困难的原因。然而，我们不可能使用法令，把小麦或住宅，而不把黄金或英镑当做价值标准，并仅仅以这种办法来把困难解决掉。其原因在于，现在的事态似乎是，只要存在着任何其自己的利息率随着产量的增加而难于下降的资产，同样的困难仍然存在。例如，黄金会继续在一国中充当这种利息率下降相对缓慢的资产，即使该国已经变成行使不兑现纸币的国家。

III

因此，在赋予货币利息率以特殊的重要性时，我们已经暗中作出了假设条件：我们通常所使用的货币具有某些与众不同的特点；而当其产量增加时，这些特点又使货币以自己作为衡量标准的利息率比任何其他资产的以自己作为衡量标准的利息率难于下降。这一假设条件是否合理?经过思考，我认为，为我们所熟知的货币的一般特点可以证实上述假设条件的合理性质。由于已经被认为是价值标准的货币具有这些特点，所以货币利息率是唯一重要的利息率这一结论能够成立。

(1)导致上述结论的第一个特点是：不论在长期还是在短期中，如果不管货币当局的行动，而仅就私有企业的能力而论，货币具有零值的或最多也是很小的生产弹性。在这里，生产弹性 [71] 的意思是：用于生产货币的劳动量的比例的改变除以单位货币所能购买到的劳动量的比例的改变。就是说，货币不能很容易地被生产出来——当以工资单位来衡量的货币价格上升时，企业家不能随意增雇劳力来用于增产货币，而对其他商品的生产，企业家则能这样做。在一个使用不兑现纸币的管理通货的国家中，这一情况完全符合事实。然而在金本位国家中，情况也大致如此，其原因为：除非该国的采金业属于主要的行业，否则，能被用于采金的添增劳动量的最大比例仍然微小。

对那些有生产弹性的资产而言，我们之所以假设它们自己的利息率下降的理由在于：我们认为，随着产量的提高，它们的存量便要增加。然而，对于货币而论——暂时不去考虑工资单位减少的影响以及货币当局有意识地增加货币供给的影响——它的数量却是固定的。因此，货币很难通过劳动的使用而很快地被制造出来的这一特点可以向我们提供初步 理由来表明：相对说来，货币自己的利息率很难下降。另一方面，如果货币像谷物那样能够生长出来，或像汽车那样能被制造出来，经济萧条将会得以避免或得以缓和，因为，如果以货币表示的其他资产的价格下降，那么，更多的劳动量被转移到生产货币——

正像在有采金业的国家的情况那样，虽然就整个世界而言，这种方式的最大转移量几乎是可以忽略不计的。

(2)然而，上述特点不仅为货币所特有，而且也为一切收取纯租金[72]的生产要素或商品所共有，因为，制造这些生产要素或商品是完全没有弹性的。因此，必须提供第二个特点，以便把货币和那些纯租金的生产要素或商品加以区别。

货币的第二个能加以区别的特点在于：它的替代弹性等于、或几乎等于零；其意义为：当货币的相对价值上升时，并不存在用其他要素或商品来代替它的倾向——除非在微不足道的程度上，用于制造货币的商品也被用于制造业或工艺品这一情况。第二个区别特点来源于货币的独特之处，即：货币的效用纯然取决于它的交换价值，从而，货币和其他商品的交换价值会作出同比例的上升或下降，其结果为，当货币的交换价值上升时，并不存在着用其他要素来代替它的动机或倾向，不像在纯租金的生产要素或商品的情况下所要做的那样。

由此可见，当货币的以劳动表示的价格上升时，不仅不可能使用更多的劳动来把它生产出来；而且，当对货币的需求增加时，由于货币价格的上涨不像在纯租金的生产要素或商品的情况下那样能把需求转移到其他价格没有上涨的物品，所以货币还是吸收购买力的无底洞。

对这一点的唯一限制条件为，当货币价值的上升使人们对能否在将来维持住这一上升的价值产生怀疑时，a_1 和a_2 便会增加。这就等于增加商品的货币利息率，从而会刺激其他资产的产量。

(3)即使货币数量不能通过转移劳动力于货币生产而得以增加，然而，它的有效的供给量全然不变这一假设条件还是有不精确之处。特别是，当工资单位的减少会使货币从其他的用途中解脱出来[73]，以便满足流动性偏好的动机；与此同时，当以货币表示的价格下降时，货币存量会占有社会总财富的一个较大的比例。我们应该考虑到这一事实是否会改变我们的各种结论。

按照纯理论的分析，我们不可能否定上述反应是可以使货币利息率作出适度下降的。然而，却存在着几个理由；这些理由在一起可以形成有力的论据来证实为什么在我们身处其境的经济类型中，货币利息率往往很可能难于作出适度的下降：

(a)首先，我们必须顾及到工资单位的下降也会使以货币衡量的其他资产的资本边际效率作出反应——因为，我们所关心的是由此而引起的资本边际效率与利息率之间的差额 。如果工资单位下降的影响是造成它以后还会再度回升的期望，那么，结果会是完全有利于我们的论点。如果影响的方向相反，即造成进一步下降的期望，那么，资本边际效率对此作出的反应可以抵消利息率的下降。 [74]

(b)以货币衡量的工资趋于粘着不变，即货币工资比实际工资较为稳定这一事实会对以货币衡量的工资单位的下降施加限制。此外，如果事实不是如此，那么，处境会变为更坏，而不是更好；因为，如果货币工资易于下降的话，这可能造成工资会进一步下降的预期，其影响会不利于资本边际效率。还有，如果工资被固定在某种商品(如小麦)之上，那么，工资就不大可能继续粘着不变。正是由于货币的其他特点——特别是使它具有流动性 的特点——所以被固定于货币之上的工资才具有粘着不变的性质 [75] 。

(c)第三，我们到达了这里论述的最基本的考虑之点，即货币能满足流动性偏好的特点。这一特点在这里之所以成为最基本的考虑之点，原因在于：在某种经常面临的境况中，这一特点会使利息率不对货币数量相对于其他形式的财富的甚至大量增加作出反应；特别是当利息率处于某一低数值之下时，更是如此 [76] 。换句话说：超过一定低数值之时，货币由于流动性而得到的利息率很难随着自己数量的增加而作出下降的反应；即使有所反应，它也微弱到远远赶不上其他种类资产对自己的相似的增加所作出的反应。

在上述情况下，货币的保管费的低微(或可忽略不计)能起着关键性的作用。因为，如果保管费为数甚大，那么，它会抵消持有货币在将来所能得到的好处。公众之所以对流动性所带来的比较微小的有利

之处(不论是真实的还是被设想的)，很容易作出增加他们的货币持有量的反应，原因就在于：货币的低微的保管费可以使他们不考虑随着时间的推移而带来的大量保管费的抵消作用。然而，在除了货币以外的其他商品的场合，为数不多的商品储存数量固然可以向商品使用者提供某些方便之处。但是，在面临储存较大数量的商品的问题时，即使它代表一笔价值稳定的财富而值得去做，这种有利之处也会为商品的储存费、耗损等费用所抵消。因此，在某一数量以后，持有较大的储存数量必然会蒙受亏损。

然而，在货币的场合，正如我们已经看到的那样，情况并不如此——而且，不如此的情况是由于一系列的原因，即那些使人们认为货币是最"具有流动性"的原因。因此，对此寻求补救之道的改革家们企图为货币制造出人为的保管费，即要求货币必须按期缴纳一定费用来在其上加盖印记或类似的标志，才能继续保持其货币的资格。这些人的思路是正确的，而且，他们的建议的实用性不容忽视。

因此，货币利息率的重要性质来自货币的三个特点的共同作用，即：第一，通过流动性偏好动机的作用，货币利息率可以在相当的程度上不对货币数量在以货币衡量的一切形式财富中所占有的比例的改变作出反应；以及第二和第三，货币具有(或可以具有)零值的(或可以忽略不计的)生产弹性和替代弹性。这里的第一个条件意味着，对财富的需求可以主要集中于对货币的需求；[77] 第二个条件意味着，当这种情况发生时，劳动不能被使用于制造出更多的货币；而第三个条件意味着，虽然某些其他的商品，其价格低廉到足以能代替货币的职能，但它们也无法减少对货币的需求。唯一的缓解之法——除了改变资本的边际效率以外——可以来自(假使对流动性的偏好不变的话)货币数量的增加，或来自——在理论上是一回事——货币价值的增加，从而能使相同数量的货币提供更多的货币方面的服务。

由此可见，当货币利息率提高时，在对利息率具有弹性的一般商品的生产会受到抑制，而与此同时，货币的生产却不能得以提高(根据假设条件，货币的生产完全缺乏弹性)。通过其决定其他的商品利息率的作用，货币利息率在妨碍对其他商品生产的投资的同时，又不能刺

激对货币生产的投资，因为，根据假设，货币是不能被生产出来的。此外，由于来自投机动机的对货币的需求相对于利息率而言富有弹性，所以对这种需求的少量改变不会对货币利息率产生很大影响；与此同时，由于货币生产缺乏弹性(除了官方采取行动以外)，所以要想通过对货币供给量的自然调节作用来降低利息率是不现实的。在普通商品的场合，情况则不是如此。由于把这种商品作为流动性资产而持有的数量缺乏弹性，所以需求方面的轻微变动便会使它自己的利息率急剧上升或下降，而与此同时，供给的较大的弹性又使得它的现货价格不致过多地高于期货价格。因此，如果听任普通商品放任自流，那么，“自然力量”，即市场的一般作用，会降低它的利息率一直到充分就业出现时为止。在此以后，普通商品的供给也会缺乏弹性，正如我们所假设的货币 在正常状态时缺乏弹性的特点那样。由此可见，在没有货币以及没有——我们只能假设如此——任何具有货币特点的商品的情况下，各种利息率只有在充分就业时才能达到均衡状态。

就是说，失业之所以出现，原因在于，人们意图得到像月亮那样得不到的东西——当人们意图得到的对象(即货币)是不能被生产出来的东西，而这种意图又不能轻易加以抑制时，人们便不可能受到雇用。唯一的解决之道是说服公众，使他们理解，纸币也是货币；然后，建立一个由国家控制产量的纸币工厂(即中央银行)。

值得注意的一个有意思之处是：在传统上被认为是使黄金特别适合于充当价值标准的特点，即它的供给缺乏弹性，最终恰恰成为造成问题的根源的特点。

我们的结论可以用最一般的形式(假设消费倾向不变)表达如下。当一切现有资产自己的利息率中的最大者等于一切资产的资本边际效率(用自己的利息率最大的资产作为衡量单位)的最大者时，投资量即不可能再行增加。

在充分就业状态，上述条件必然会得到满足。但如果存在着某种资产，它具有零值的(或相对小的)生产弹性和替代弹性，[78] 而在产量增加时，它自己的利息率又比以它本身衡量的各种资产的资本边际

效率下降较慢，那么，在充分就业到达以前，上述条件也会得到满足。

IV

我们在上面已经说明，一种商品被用作价值标准并不构成该商品的利息率成为唯一重要的利息率的充分条件。虽然如此，我们仍然有兴趣来考察一下：我们所知道的那些使货币利息率成为唯一重要利息率的特征在何种程度上来源于货币被用作债务与工资的衡量标准这一事实。对这个问题，需要在两个方面加以考虑。

首先，契约系用货币标准加以规定，而货币工资又通常比较稳定；这一事实毫无疑问使货币具有很高的流动性升值。如果持有一种资产，其单位和将来要偿付的债务的单位相同，而且能以相对稳定的方式来支付将来的生活费用，那么，持有这种资产的方便之处是显而易见的。与此同时，如果使用一种在产量上具有高度伸缩性的商品作为价值标准，那么，人们会怀疑生产这种商品的货币成本在将来是否还能保持相对的稳定。此外，货币的低微的保管费在使货币利息率成为唯一重要利息率上所起的作用并不亚于货币的流动性升值。在这里，关键性的事实是流动性升值和保管费之间的差额 。除了金、银和银行券以外，大多数商品的保管费至少要等于作为契约和工资的价值标准的商品通常所具有的流动性升值，从而，即使把目前(例如)英镑所具有的流动性升值转移到(例如)小麦之上，那么，小麦的利息率仍然很难超过零值以上。由此可见，虽然契约和工资按照货币作为价值标准来加以规定这一事实在相当大的程度上提高了货币利息率的重要性，然而，这一事实本身很可能不足以造成已知的货币利息率的特征。

需要考虑的第二点是比较微妙的。在正常情况下，人们会预期以货币为衡量标准的产品价值要比以任何其他商品来衡量的产品价值更加稳定。这一事实当然并不取决于工资系以货币为单位加以规定，而

取决于以货币单位规定的工资具有粘性 。既然如此，如果以货币之外的一种或多种商品为衡量单位的工资被预期为比以货币为衡量单位的工资更加具有粘性(即更加稳定)，那么，情况将会如何?这种预期情况的出现不但要求所涉及的商品的以工资单位来衡量的成本相对不变——不论生产规模是大还是小，不论时期是长还是短，都要如此——而且还要求按成本出售后的多余产品能被存放起来而又没有额外的费用，也就是说，该商品的流动性升值超过它的保管费(否则，由于没有希望从较高的价格中取得利润，把该商品存放起来必然会造成亏损)。如果能找出满足这些条件的商品，那么，该商品肯定可以被用做货币的代替品。由此可见，从逻辑推理上看，并不是不可能找出一种商品，而用该商品为单位衡量的产量的价值比以货币为单位来衡量的产量的价值更加具有稳定性。但从事实上看，这种商品的存在似乎不大可能。

因此，我作出结论，被预期为能使工资最有粘性的作为衡量单位的商品不可能不是具有最小数值的生产弹性的商品，也不可能不是其保管费超过流动性升值的数额最小的商品。换句话说，人们之所以预期以货币为衡量单位的工资具有相对大的粘性，其原因在于，货币比任何其他资产都具有较大的流动性升值超过保管费的部分。

根据以上的论述，可以看到，联合在一起使得货币利息率成为唯一重要利息率的各个特点又在相互之间加强各自的作用。货币具有低数值的生产弹性、替代弹性和管理费这一事实会提高人们的预期，认为货币工资会是相对稳定的；而这一预期又会增加货币的流动性升值并且使货币利息率和其他资产的边际效率之间不能形成共同升降的密切关系。如果存在着这种关系，那么，货币利息率便会失去它的重大作用。

庇古教授(还有其他人)总是作出假设，认为实际工资要比货币工资来得稳定。这种假设只有在假设就业量也比较稳定时，才能成立；此外，还有另一个困难之处，即，工资品具有高额的保管费。如果人们试图把工资固定于工资品之上，并以此稳定实际工资，那么，其后果是只能使以货币计算的价格作出剧烈波动。其原因在于，消费倾向

和投资诱导的每次微小的改变会使价格在零和无穷大之间剧烈波动。[79] 货币工资比较实际工资来得稳定是经济制度保持固有的稳定性的条件之一。

由此可见，认为实际工资相对稳定的见解不仅不符合于事实和经验，它也犯了逻辑上的错误。如果我们认为，我们所考察的经济制度是稳定的，即消费倾向和投资诱导的微小改变不会造成价格的剧烈波动，那么，实际工资相对稳定的见解是与此相矛盾的。

V

作为对上面论述的一个进一步的补充，值得强调的是，上面已论述过的“流动性”和“保管费”都是相对大小的问题。“货币”的特点不过在于它的前者相对说来高于后者。

例如，考察一个经济制度；在其中，不存在流动性升值总是大于保管费的资产。这种情况是我能给所谓“非货币”经济制度作出的最精确的定义。换言之，在该制度中，只存在着具体的消费品和具体的资本设备。资本设备大致按它们所能制造的或有助于制造的消费品类别，以及制造所需要的时间长短加以区分。所有这些物品都不像货币那样，它们在储存时会遭受耗损或引起开支，其总和大于它们所具有的流动性升值。

在这种经济制度中，资本设备会在三个方面有所区别：(a)它们所生产的消费品不同；(b)它们产品价值的稳定性不同(其意义为，随着时间的进程，面包比时髦的物品要具有较稳定的价值)；以及(c)它们所体现的财富能够被“流动化”的迅速程度，其意义为，如果需要的话，售卖它们的产品的所得能被重新体现于形式相当不同的物品之中。

于是，财富所有者便一方面考虑各种资本设备的上述意义上的“流动化”的能力，另一方面作出对它们(减去风险以后的)预期收益的最优估计，并且对二者加以权衡，以便决定持有何种财富。可以看到，流动性升值和风险费具有相同的地方，也具有差别之处——差别之处相当于我们能估计出的最优概率和在进行估计时我们所具有的信心之间的差别。[80] 在过去几章中，当我们论述对预期收益的估计时，我们并没有进一步论述估计数字是如何得到的，而且为了简单化起见，我们也没有分开来自流动性的差别和来自风险本身的差别。然而，在计算商品自己的利息率时，二者当然都必须加以考虑。

显然，“流动性”并没有一个绝对的标准，却只存在着一个流动性程度的大小序列——即在估计持有不同财富形式的各种有利之处时，除了使用财富所带来的收益和持有财富的保管费以外，还必须考虑一系列的升值。“流动性”的内涵是一个意义有点含糊不清的概念；它随着时间的差异而有所不同，并且取决于社会成规和制度。然而，关于流动性，在任何既定时间存在于财富所有者头脑中并且被显示出来的偏好程度是固定的，而且足以构成我们为了分析经济制度所需要的一切。

在某些历史条件下，持有土地在财富所有者的头脑中曾经被认为是具有高额的流动性升值。由于土地的低数值的生产弹性和替代弹性类似于货币，[81] 所以能够设想，在历史的片断中，持有土地的欲望和现代的持有货币的欲望一样，把利息率维持在过高的水平。要想把这一作用加以数量化是困难的，因为，我们缺乏土地的能与货币债务的利息率严格相比的期货价格(以土地自己的单位衡量)。虽然如此，我们有时却可以找出非常类似的东西，即抵押土地时的高额利息率。[82] 抵押土地时的高额的利息率往往高于种植土地所可能得到的净收益，这是许多农村经济社会中的常见事实。禁止高利贷法律主要在于反对这种借款，而且，这样做是对的。因为在较早期的社会组织中，现代意义上的长期债券是不存在的。如果抵押放款的利息率太高，那么，它会妨碍目前对新的资本资产的投资，从而，会对财富的增长具有阻挠作用，正和在现代时期中的长期债券的高额利息率所起的作用一样。

经历了数千年持续不断的个人储蓄以后，世界在资本资产的积累上还是如此贫乏；其原因，按照我的意见，并不在于人类节俭欲望的不足，甚至也不在于战争的破坏，而在于过去对土地、现在对货币所赋予的高额的流动性升值。在这一点上，我不同意较老式的观点；这种观点被马歇尔以异常肯定的方式在他的《经济学原理》第581页中表达出来：

> “每个人都知道，财富的积累之所以受到抑制，利息率之所以能维持住，其原因在于，人群中的大多数都偏爱现在的欲望的满足，而不是留待未来的对欲望的满足；即在于他们不愿意进行‘等待’”。

VI

在我的《货币论》中，我把我意图中的唯一利息率称为利息的自然率，并且对它下了定义——用我在《货币论》中使用的名词来说，即能使储蓄量(按照我在该书中的定义)和投资量相等的利息率。我当时相信，我的定义是威克赛尔的“自然利息率”的发展和明确化。按照他的说法，自然利息率是能保持某种没有被他很明确地加以规定的价格水平稳定性的利息率。

然而，我在当时所忽视的事实是，根据这个定义，任何社会在每一就业水平都会有一个不同的 自然利息率。同样，相当于每一个数值的利息率，都存在一个使该利息率成为“自然率”的就业水平；其意义为，在该自然率和就业水平，经济制度会处于均衡状态。由此可见，涉及唯一的自然利息率的说法以及不论就业水平为何而根据上面定义均可得到唯一数值的利息率的说法都是错误的。在当时，我还没有懂得，在一定情况下，经济制度可以处于小于充分就业的水平。

我现在认为，过去被我当做在学术发展上似乎是有前途的“自然”利息率的说法对我们现在的分析不会有多大用处和重要性。它不过是

维持现状的利息率，而一般说来，我们对维持现状本身并没有很大兴趣。

如果存在着这种能被称为唯一和重要的利息率，那么，它似乎应该被我们称之为中性 利息率 [83]；即在既定条件下，在上述意义的一系列自然利息率中符合充分就业的那个数值的利息率。对那个数值的利息率，也许称它为最优 利息率较为恰当。

可以把中性利息率较为严格地定义为：一种特殊状态下的利息率；在这种状态下，产量和就业量所达到的水平使整个经济制度的就业弹性为零。 [84]

上面的论述再度解答了一个问题，即，要想使古典学派的利息理论具有意义，应该具备的假设条件是什么。古典学派的利息理论可以假设实际利息率总是等于我们刚才为之下定义的中性利息率；也可以假设，实际利息率总是等于能把就业量维持在某一不变水平的利息率。如果按照这种方式对传统的古典理论加以解释，那么，我们对它的结论很少会提出异议，或根本没有异议。古典理论假设：货币当局或市场的自然力量能使市场利息率满足上述两个条件之一，而它所考察的是，在这一假设条件下，什么规律支配社会资源的应用与报酬。受到这一假设条件的限制，产量的大小纯然取决于已经被假设为不变的就业水平以及当时的设备和技术。这样，我们就安全地置身于李嘉图的世界之内。

---

[1] 在本节和下一节中，凯恩斯企图用另一种办法(即用各种商品均具有自己的利息率的说法)来说明，为什么货币利息率往往会高于资本边际效率，而这一事实又给投资量、并因之而给充分就业造成困难， 以便为第3节铺设道路。在第3节中， 凯恩斯企图论证， 货币本身所固有的特点使得货币利息率发生高于资本边际效率的作用。

——译者

[2] 这一关系首先为斯拉法先生所指出，见《经济学杂志》，1932年3月号，第50页。

[3] 参见第20章。

[4] 当生产要素或商品的数量大致不变时，它们所取得的报酬或代价被西方学者称为纯租金，如地租。——译者

[5] 工资单位的减少意味着货币的购买力增加，因此，所需要的流通中的货币量降低。——译者

[6] 这个问题将在下面第19章中进一步加以考察。

[7] 如果工资(或契约)被固定于小麦之上，那么，小麦也可能由此而获得货币的某些流动性升值——在下面第(IV)部分，我们将回到这一问题。

[8] 见前面第177～178页。

[9] 意思是说：当对其他代表财富的资产的需求(如对住宅的需求)增加时，供给的增加会减少住宅资产的资本边际效率，从而能减少对该资产的需求量；然而，由于利息率的下降程度轻微，甚至不变，所以即使货币的供给量随着需求量的扩大而上升，利息率很难起着抑制需求的作用。——译者

[10] 零值的 弹性比所需要的必要条件要更为严格。

[11] 例如，如果想要稳定实际工资，那么，货币工资必然要随着物价指数的升降而作出相应的改变。这样，由于消费倾向和投资诱导的改变而导致的物价升降会引起货币工资相应的升降。后者的升降反过来又会加强前者的幅度。二者的相互作用最终会使物价在零和无穷大之间剧烈波动。——译者

[12] 参见上面第152页脚注。

[13] “流动性”的属性绝对不独立于这两个特点的存在之外。因为，在财富持有者的头脑中，如果一种资产的供给量可以轻易地增加或者对这种资产的需求可以通过相对价格的改变而轻易地被转移到其他资产上去，那么，在财富持有者的头脑中，这种资产不大可能被认为是具有“流动性”的属性。

[14] 抵押借款及其利息确实是用货币加以规定的。但抵押者有权选择用被抵押土地本身来清偿借款——如果他到期无钱偿付的话，他也必须用土地来偿债——这一事实在一定程度上使抵押制度近似于一个用土地的期货来偿付土地的现货的契约。也有地主根据抵押制度把土地出售给佃户的事实。这非常接近于期货和现货的交易。

[15] 这一定义并不符合近来的学者对中性的 货币所下的许多定义；虽然我的定义也许与这些学者头脑中所设想的内容有关。

[16] 参阅下面第20章。

第十八章 对就业通论的复述

I

现在，我们已经达到能把我们论证的各个论点加以综合之处。首先，我们分辨清楚在经济制度中，哪一些是通常被我们当做既定的因素，哪一些是我们经济制度中的自变量，以及哪一些是因变量。

被我们当做既定的是，现有的技能和劳动量、现有设备的质量和数量、现有的技术水平、竞争强烈的程度、消费者偏好和习惯、不同强度劳动的负效用、监督与组织活动的负效用以及社会结构。社会结构包括下面所列举的各个变量以外的决定国民收入分配的各种力量。这并不意味着，我们假设这些因素固定不变，而仅仅是说，在我们所涉及的范围内，我们不考虑、也不探求它们的变动所造成的影响和后果。

我们的自变量为：消费倾向、资本边际效率曲线(或表)以及利息率。正如我们已经看到的那样，这些变量还可以加以进一步分析。

我们的因变量为：以工资单位来衡量的就业量和国民收入(或国民所得)。

被我们当做既定的因素会影响我们的自变量，但并不决定它们。例如，资本边际效率曲线部分取决于既存的设备数量，而后者是既定的因素之一；资本边际效率曲线也部分取决于长期预期状态，而后者又不能根据既定的因素得以测定。但还有另一些因素，这些因素完全由既定因素所决定，以致我们也可以把这些被决定的因素看成是既定

的。例如，既定的因素使我们能推断出来相当于既定水平的就业量，以工资单位来衡量的国民收入为多少，从而，在被我们当做既定的经济制度的框架内，我们可以说，国民收入取决于就业量，即取决于现行的用之于生产的劳动量；其含义为，在二者之间存在着具体的统计学上的相关关系。[85] 此外，既定的因素还使我们可以推断出总量供给曲线的形状；该曲线体现了各种不同物品的供给的物质 条件——即对应于每一有效需求(以工资单位来衡量)水平的用于生产的就业量。最后，既定的因素可以向我们提供劳动(或努力)的供给函数，从而，可以使我们知道，特别是在哪一点之后，整个劳动的就业函数[86] 不再具有弹性。

然而，资本边际效率却部分地取决于既定的因素，又部分地取决于不同种类资本资产的预期收益。与此同时，利息率则部分取决于流动性偏好的状态(即取决于流动性偏好函数)，又部分取决于以工资单位来衡量的货币数量。由此可见，我们有时可以认为，我们的最终的自变量包括：(1)三个基本的心理因素，即心理上的消费倾向、心理上的对流动性的态度以及心理上的对资本资产的预期收益的估计，(2)雇主和被雇者之间讨价还价所决定的工资单位，以及(3)中央银行的行动所决定的货币数量；因此，当上述因素(或变量)具有既定值时，这些变量决定国民收入(或国民所得)和就业量。当然，这些变量可以加以进一步的分析；它们并不是各自独立的最终因素。

把决定经济制度的事物区分为既定的因素和自变量这两组类别，从任何绝对的观点来看，当然带有很大的随意性。区分的标准只能完全凭借经验，以便把变动非常缓慢或对我们研究的问题关系很小以致短期内施加微不足道的影响的因素区分为既定因素的类别，而把那些在变动时对我们的问题施加决定性的实际影响的因素归入自变量的类别。我们现在的目标是，寻找在任何时期中，什么因素决定一个既定的经济制度的国民收入以及(几乎为相同的事物)就业量。在对像经济学那样复杂的研究中，我们不可能作出完全精确的具有一般性的结论，而只想找出那些其变动能对我们的问题具有主要 作用的因素。我们的最终任务在于：在我们置身于其中的经济制度中，选择出那些政府经济当局能按照意图加以控制或管理的变量。

II

现在，我们试图把过去各章的论点综合在一起。在进行综合时，各因素出现的顺序与它们在书中出现的顺序相反。

市场上存在的投资的诱导可以诱使新投资达到某一数量；当新投资达到这一数量时，每种资本资产的价格和它的预期收益在一起可以使总的资本边际效率大致等于利息率。就是说，资本品行业中的物质的供给条件、对预期收益所具有的信心状态、对流动性偏好的心理上的态度以及货币数量(最好以工资单位来衡量)在一起决定新投资量。

但投资量的增加或减少会带来消费量的增加(或减少)，因为，公众行为的特点是，只有在人们的收入增加(或减少)时，他们才愿意扩大(或缩小)他们的收入和他们的消费量之间的差额。就是说，消费量的改变和收入的改变大体保持相同的方向 (虽然前者的数量较小)。一定的储蓄的增加量和必然与它相伴随的消费增加量这二者的关系可以由边际消费倾向加以表明。根据边际消费倾向而得到的投资增加量和与它相对应的国民收入的增加量(二者皆以工资单位来衡量)之间的比例可以由投资乘数加以表明。

最后，如果我们假设(作为初步的逼近值)就业乘数等于投资乘数，那么，我们可以用投资乘数去乘由上面已经说过的各因素所决定的投资的增加量(或减少量)，以便推知就业的增加量。

然而，就业量的增加(或减少)会提高(或减少)流动性偏好曲线(或表)。这样，就业量的增加会增加对货币的需求量，其原因有三：第一，当就业量增加时，即使工资单位和价格(用工资单位来衡量)保持不变，产量的价值会得以增加；第二，当就业量增加时，工资单位本身会趋于增加；以及第三，由于短期中成本的增加，所以产量的增加会引起价格(以工资单位来衡量)的上升。

由此可见，上述各种关系的反应可以影响均衡的位置，同时还会有其他的关系的反应。此外，在上述各种自变量中，没有一个不是可以随时改变而又不显示出多少改变的预兆；同时，有时改变的程度还很大。由此可见，现实事件的运行是极端复杂的。尽管如此，把这些自变量孤立出来似乎还是有用和方便的。如果我们按照上面论述的理论框架来考察现实问题，那么，就可以使问题比较易于掌握，而与此同时，我们对现实的直觉和预感(它们所考虑的事实比一般的理论所能处理的要更为复杂和具体)赖以发生作用的不可捉摸的各个方面和角度会得以减少。

III

上面就是对《通论》的总结。但是，经济制度中的实际现象也由于消费倾向、资本边际效率和利息率的特征而呈现出不同的特点。关于这些特点，我们可以根据经验事实把它们如实总结出来，然而，它们没有逻辑上的必然性。

具体说，我们生活于其中的经济制度的一个显著特点为，虽然它在产量和就业量上具有大幅度的波动，但是，它并不是非常不稳定的。确实，它似乎可以在相当长的时期中停留于在正常状态以下的经济活动水平，而又不显示出任何趋于复苏或趋于完全崩溃的倾向。此外，实际例证表明，充分或甚至大致充分的就业量是少有的和短时存在的现象。波动能够以相当明确的姿态开始，但在它已经达到很极端的幅度以前，似乎逐渐地把它自己消耗净尽。既非绝望，又非满意的中庸情况是我们的正常状态。正是由于波动在到达极端以前把自己消耗净尽，而最终又使自己回过头来，所以才能建立起我们的经济周期理论的有规律性的阶段。同样的事实也存在于价格。在价格对出现的干扰作出反应之后，似乎总是可以暂时停留于一个相当稳定的水平。

由于这些经验中的事实并没有逻辑必然性，我们必须设想，现代世界的境况和心理倾向必定具有如此的特点，以致能制造出这种结

果。因此，有必要考虑，什么样的心理倾向会导致出稳定的经济制度；然后，再考虑，根据已知的现代人类的本性，这样的心理倾向是否会存在于我们生活的世界之中。

根据上述分析要想解释对现实世界的观察结果，需要下列稳定条件：

(1)边际消费倾向必须处于如此的状态，以致当社会的产量由于对它的既有的资本设备使用较多(或较少)的就业量而增加(或减少)时，表明产量和就业量二者之间比例的乘数的数值大于1，但数值并不很大。

(2)资本边际效率曲线必须处于如此的状态，以致当资本的预期收益或利息率有所变动时，新投资数量的改变不会与前两个因素的变动过于不成比例；就是说，资本的预期收益或利息率的温和的变动不会造成非常巨大的投资量的改变。

(3)当就业量改变时，货币工资趋于作出同方向的改变，但货币工资的改变不会和就业量的改变过分不成比例；就是说，就业量的温和的改变不会造成非常巨大的货币工资的改变。这实际上是有关价格稳定的条件，而不是有关就业的稳定条件。

(4)第四点与其说是为经济制度的稳定性提供条件，还不如说是为波动在朝着一个方向变动到适当程度后自行扭转方向提供条件。就是说，如果在一段时期中，投资量持续大于(或小于)过去，那么，它就会有助于减少(或增加)资本边际效率，而且，在以年为衡量单位的时期中，减少或增加都不会具有很大的数值。

(1)我们的第一个稳定性条件——即乘数的数值大于1，但又不会很大——是一非常可能的人性的心理特征。当实际收入增加时，对目前的需要的压力会减退，而超过已经形成的生活水平的限度则会增加；当收入减少时，相反的后果会出现。由此可见，当就业量增加时，现行的消费量会得以扩大，但扩大的程度要少于由于就业量的增加而引起的收入的全部增加量；这是一件自然而然的事——无论如

何，对整个社会平均来说是如此。此外，就个人平均来说是对的东西，就政府来说也很可能是对的；特别是处于这样一个时代，日益为甚的失业的增长往往迫使国家从借来的款项中提供救济，情况更是如此。

不论这一条心理上的规律是否能被读者根据先验的理由认为是可信的，我们肯定，如果该规律不能成立，那么，经验提供的现实情况就会大不相同。因为，在该规律不能成立的情况下，不论多么微小的投资量的增加会引起一系列自我扩大的有效需求的增加，一直到达到充分就业之点时为止；与此同时，投资量的减少会引起一系列自我扩大的有效需求的减少，一直到所有的人都失业时为止。然而，经验表明，我们却一般处于中间性的地位。这并不是说，不可能存在着一个范围，在该范围内，不稳定性确实起着主要作用。但如果是这样的话，该范围很可能是狭隘的，而在范围之外的上下两方，我们的心理规律无可置疑地会发生作用。还有，显然也可以看到，乘数的数值虽然大于1，但在正常的情况下，它并不非常之大。因为，如果它是非常之大的话，那么，一定量的投资的改变会引起消费量的巨大改变(只受到充分和零值就业量的限制)。

(2)我们的第一个条件可以保证，温和的投资量的改变不会引起对消费品需求的无限制的巨大改变。与此同时，我们的第二个条件则可以保证，资本资产的预期收益的温和改变或利息率的温和改变不会引起投资量的无限制的巨大改变。由于使用现有数量的设备而大幅度地扩大产量会引起成本递增，现实的情况很可能如此。确实，如果我们在开始时具有大量多余的可用于生产资本资产的资源，那么，在一定的范围内，可能存在着相当程度的不稳定性。但是，当资源的大部分已被使用净尽后，这种情况就不复存在。此外，这一事实也为预期收益的迅速变动所引起的不稳定性规定了限制范围；预期收益的迅速变动系来自商业心理的急剧波动或来自划时代的新发明——当然，限制范围更多地趋于防止向上，而不是防止向下的方面。

(3)我们第三个条件符合我们对人类本性所具有的经验。其原因在于，正如我们在过去已经指出的那样，维持货币工资的斗争基本上是

维持高额的相对 工资的斗争。当就业增加时，这种斗争很可能会在实际事例中得以加强；其原因一方面在于劳动者的讨价还价的地位会有所改善，另一方面也在于，他工资的递减的边际效用和他已经改善了的经济上的宽松程度使他易于承担风险。尽管如此，这些动机只在一定限度内发生作用；劳动者不会由于就业量增加而企求过多的货币工资的增加，也不会由于避免失业而容忍货币工资的大量削减。

在这里，我们再度面临与上述相类似的情况：不论这一结论是否能根据先验的理由而被认为是可信的，经验表明，这种心理规律必须在实际上发生作用。否则，如果失业工人之间的竞争总是会造成货币工资的大量削减，从而会出现价格水平的巨大的不稳定性。此外，还可能出现除了充分就业以外不会具有稳定均衡的事例；其原因在于，工资单位可以无限制地下降，一直达到如此的水平；在该水平，以工资单位衡量的货币数量的巨大改变在压低利息率上的作用足以恢复充分就业。这样，除了充分就业以外，稳定不变的位置不可能存在。[87]

(4)我们的第四个条件与其说是关于稳定性，还不如说是关于萧条和复苏阶段的交替存在。该条件所假设的情况不过是，资本资产具有不同的使用寿命；它们会随着时间的推移而受到耗损并且不都具有很长的使用年限。据此，如果投资量降到某一最低水平之下，那么，只要其他因素没有很大的波动，资本边际效率会上升到足够的程度来使投资量恢复到这个最低水平之上；在这里，资本边际效率的上升仅仅是时间问题。同样，如果投资量处于一期比前一期为高的状态，那么，除非其他因素作出补偿性的变动，资本边际效率会下降到足够的程度来导致一次萧条状态的出现；在这里，资本边际效率的下降也不过是时间问题。

由于我们的第四个条件，复苏与萧条能够在前三个条件所规定的限度内发生。如果这些有限度的复苏与萧条持续足够长的时间而又不受到其他因素的干扰，那么，即使这些有限度复苏与萧条也会造成方向相反的逆转运动，一直到同样的力量再度逆转运动的方向时为止。

由此可见，我们的四个条件在一起足以解释我们经验中的突出特点——即我们的制度会上下波动，但又在上下两个方面避免就业和价格处于严重的极端状态，而只是围绕着一个中间性位置来行进。这一中间性位置在相当大的程度上处于充分就业之下，却又在相当大的程度上处于在其下会使该制度的生存受到威胁的最低就业水平。

但我们不能据此而作出结论，认为这一中庸之道系由"自然的"倾向性所决定——即决定于只要没有旨在于对其作出改正的措施就会持续下去的那些倾向性，从而，中庸之道会被认为是由必然性的规律所建立。事实上，上述四个条件的不受阻挠的统治不过是观察到的现实世界的过去和现在的状况，而不是不能更改的必然性的原则。

---

[1] 在有关的就业量的范围内，不同物品的就业函数可以具有不同的曲度。在现阶段的论述中，我们略去来自这一点的某些复杂之处。

[2] 在下面20章中给出了定义。

[3] 工资单位改变的作用将在第19章中加以详细论述。

第五编 货币工资与价格

第十九章 货币工资的改变

I

如果货币工资改变的作用能在较早的章节中加以论述，那么，这样做会带来有利之处。因为，古典学派的理论一向习惯于使它们所说的经济制度的自行调节的特点依赖于它们所假设的货币工资的自由伸缩，从而，货币工资一旦具有刚性，它们便把不能自行调节的责任推在工资刚性的身上。

虽然如此，只有当我们自己的理论得以全部展开之后，论述这一事项才有可能。因为，货币工资改变的后果是复杂的。正像古典学派的理论所设想的那样，在某些情况下，货币工资的减少很可能会刺激产量。我和古典理论的分歧主要在于分析的差别，从而，直到读者熟悉我的方法以后，差别才能明确地加以论述。

根据我的理解，一般被接受的解释是很简单的。它并不依赖我们在下面将要论述的迂回反应的途径。它们的论点不过是：其他条件相等，货币工资的减少会通过制成品价格的降低刺激需求，从而，会增加产量和就业，一直到如此之处；在该处，劳动者所同意的货币工资的减少量正好抵消随着产量的增加(使用既定数量的设备)而带来的劳动边际效率的缩减。

从古典理论的这种最粗略的方式来看，这就无异于作出假设，即假设在货币工资的减少的同时，对产品的需求保持不变。也许有一些经济学者会宣称，不存在需求会受到影响的任何理由。他们会进行争辩，认为总需求取决于货币数量乘以货币的收入流通速度，而且，并

没有显著的理由表明为什么货币工资的减少会降低货币数量或降低货币的收入流通速度。或者，他甚至会进行争辩，认为利润必然要上升，因为，货币工资已经下降。但我设想，比较普遍同意的观点是，货币工资的减少，通过它造成的一部分劳动者购买力的减少，可以对总需求具有一些 影响，但那些其货币收入并没有被减少的生产要素的实际需求却会由于价格的下降而得以提高。此外，除非由于货币工资改变而导致的对劳动的需求弹性小于1，否则，属于劳动者方面的总需求很可能会由于就业量的增加而上升。这样，当新的均衡形成时，将会存在着比以前为大的就业量；其例外的情况也许是一些在现实中没有重要性的罕见的极端事例。

我根本不同意上述那样的分析。或者，更确切地说，我根本不同意的是存在于上述论证过程背后的分析。其原因在于，虽然上面的叙述能相当准确地表达许多经济学者们的口头或书面的意见，但他们很少把这个意见背后的分析方法详细地用文字表达出来。

虽然如此，他们的论证过程似乎可以述之如下。在任何行业中，存在着一条需求曲线(或表)，该曲线把能够出售的数量和出售价格联系起来。也存在着一系列供给曲线(或表)，把根据不同成本计算出的价格与相应的产量联系起来。这些曲线在一起导致出一条新的曲线：即在其他成本不变(除了产量的改变所引起的以外)的假设条件下，代表该行业对劳动的需求曲线；该曲线把就业数量和相应的工资水平联系起来，而该曲线在任何一点的形状即表示对劳动的需求弹性。然后，这一概念在不加以重大修正的情况下被转用于整个工商业全体，并且认为：根据相同的理由，也存在着一条整个工商业对劳动的需求曲线，而该曲线把就业量和不同的工资水平联系起来。究竟曲线所指的工资是货币工资还是实际工资被认为在论证上是无关重要的。如果所指的是货币工资，那么，我们必须对货币价值的改变加以矫正，但这不足以对论证所得到的有倾向性的结果产生影响，因为，价格的改变肯定不会和货币工资的改变保持正好相同的比例。

如果这就是他们论证的根据(如果不是的话，我不知道他们的根据是什么)，那么，它肯定是错误的。其原因在于，任何一个具体行业的

需求曲线只能建立在一些其他条件不变的假设条件之上，即其他行业的需求和供给曲线不变以及总有效需求不变。因此，把有关个别行业的论点转用到整个经济上去是错误的做法，除非我们也把总有效需求不变的假设条件也转用过去。假如这样做的话，那么，这会使论证变为答非所问的事物。其原因在于，虽然没有人否定在总有效需求不变的前提下 减少工资会增加就业量这一命题，然而，这里所争论的问题恰恰是，减少货币工资能够、还是不能够改变以货币来衡量的总有效需求的数值。或者，争论的问题至少应为：减少货币工资能够、还是不能够使总有效需求下降的比例大到和货币工资下降的比例相等的程度(即如果有效需求下降比例较少，那么，用工资单位衡量的数值会较大)。但如果不能容许古典学派把具体行业的结论以类推的方式扩大到整个经济，那么，该理论就无法回答减少货币工资对就业有何影响的问题。因为，它不具备解决这一问题的分析方法。在我看来，庇古教授的《失业论》 已经使古典学派的理论得出它可能得到的一切；其结果使该书成为一个显著的事例来表明：当该理论被应用于什么决定整个社会的实际就业量的问题时，它毫无用处。 [1]

II

于是，我们用我们自己的分析方法来回答这个问题。问题可以被分为两个部分。(1)其他条件相同，减少货币工资是否具有直接增加就业量的倾向?在这里，“其他条件相同”系指消费倾向、资本边际效率曲线和利息率均保持不变；(2)通过它对这三个因素的某些或可能的影响，减少货币工资对就业量朝着特定方向发生变化，是否具有某些或可能的影响?

对于第一个问题，我们已经在上几章中作了否定的答案。我们已经说明，就业量和以工资单位衡量的有效需求具有唯一的相关关系。我们还说明，由于有效需求是预期的消费与预期的投资之总和，所以，如果消费倾向、资本边际效率和利息率这三个因素均保持不变，那么，有效需求也不可能改变。在这三个因素不变的情况下，如果企

业家还要增加总就业量，那么，全体企业家的收益必将小于他们的总供给价格。

在这里，对上面那个粗略的结论加以批驳也许会有助于我们的论述。该结论认为，货币工资的减少会增加就业量，“因为，它会减少生产成本”。对于该结论，我们按照对它最有利的方式加以解释，也就是说，我们假设，在起始的时候，企业家预计 到减少货币工资会具有增加就业量的作用。当然，在看到他自己的成本的降低之后，单个的企业家很可能在起始时会忽视货币工资的减少对他产品的需求的反作用，并且按照他能比以前销售掉更多产品的设想来行事。如果全体企业家们都按照这一设想行事，那么，他们在事实上是否能成功地增加利润?他们不能增加利润，除非在整个社会的边际消费倾向等于1的时候，也就是在收入的增量和消费的增量不存在任何差额的时候；或者，除非投资的增加等于二者之差额的时候，而只有当资本边际效率曲线作出相对于利息率的增加时，投资的增加等于二者的差额才能出现。由此可见，由于增加产量而得到的收益会使企业家感到失望，从而，就业量会退回到它原有的数值，除非边际消费倾向等于1；或者，除非减少货币工资能够使资本边际效率曲线作出相对于利息率的增加，从而投资得以增加。因为，当企业家们根据预计的产品能被卖掉的价格来提供一定数值的就业量时，他们因之而给予公众一笔收入，其中被储蓄起来的部分将大于现行的投资量，从而，二者的差额势必等于企业家们的亏损。不论货币工资处于何种水平，这一后果必然存在。企业家们顶多只能用他们自己的经营资本的增加额 [2] 来代表他们自己的投资以便弥补二者之差额，并以此来推迟失望到来的日子。

由此可见，除了通过对整个社会的消费倾向、资本边际效率以及利息率的影响以外，减少货币工资不会持续增加就业量。要想探求减少货币工资对就业量的作用，只有继续考察它对这三个因素可能有的影响。

在现实生活中，对这三个因素的最重要的影响很可能如下所述：

(1)减少货币工资或多或少会降低价格。因此，它在一定限度内可以引起两个方面的实际收入的再分配：(a)收入从工资劳动者那里被转移到进入直接成本中的那些报酬未被削减的生产要素，以及(b)收入从企业家那里被转移到靠领取租金和利息为生的食利者那里，因为，后者的货币收入是被契约保证为不变的。

这种收入再分配对整个社会的消费倾向的影响是什么?从工资劳动者到其他生产要素的转移很可能要降低消费倾向。从企业家到靠领取租金和利息的食利者的转移影响则较不肯定。然而，如果靠领取租金和利息为生的食利者整个说来代表社会中的较富有的阶层，而这些人的生活水平是最难于改变的，那么，转移的影响也是降低消费倾向。权衡一切的考虑之点后，对转移的净影响，我们只能加以猜测。它对消费倾向的影响很可能是降低，而不是提高。

(2)如果我们所研究的是一个开放的经济制度，而货币工资的减少又是相对于外国货币工资的减少 (两种工资均以相同的单位来衡量)，那么，这种减少显然有利于投资，因为，它趋于增加贸易顺差。当然，这里所假设的是：有利之处没有为关税、限额等方面的改变所抵消。传统的信念认为，作为一种增加就业的手段，减少货币工资在英国要比在美国有效；该信念的根据很可能是：相对于前者而言，后者是一个比较封闭的制度。

(3)在开放的制度中， 虽然减少货币工资可以增加外贸顺差， 但它也可能使贸易条件恶化。这样， 除了新被雇用的人以外，原来就业的人的实际收入将要降低。这可能趋于增加消费倾向。

(4)如果货币工资的减少被认为是相对于将来的货币工资的减少，那么，这种减少会有利于投资，因为，正如我们在上面已经看到的那样，它会增加资本边际效率；而与此同时，由于相同的原因，它也可以有利于消费。另一方面，如果减少货币工资导致出一种预期，或甚至导致出具有很大的可能性的预期，认为将来的工资还会进一步减少，那么，它会具有正好相反的作用。因为，它会降低资本边际效率并且会使投资和消费都被推迟。

(5)工资总额的减少再加上价格和货币收入的某些降低会缩小由于个人使用和企业经营而导致的对货币的需求，因此，它会按照这种缩小量来降低整个社会的流动性偏好曲线。其他条件相同，这将降低利息率，从而有利于投资。然而，在这一场合，对将来的期望会与刚才加以论述的第(4)点具有相反的趋向。如果工资和价格被认为在将来要再度上升，那么，对长期贷款的有利作用要远比对短期贷款为少。[3] 此外，如果工资的减少由于会造成公众的不满而削弱政治信心，那么，这一方面所导致的流动性偏好的增加可以大于对流通中的货币需求量的缩减。

(6)由于一次局限于某一企业或行业的货币工资的削减总是有利于该企业或行业，所以普遍性的工资削减(虽然它的实际作用不同)也可以在企业家们的头脑中造成一次乐观的情绪。这种乐观情绪可以打破对资本边际效率作出过分悲观的估计的恶性循环，从而使事态能再度按照较正常的预期来行进。另一方面，如果劳动者对普遍性的工资削减作出像企业家那样的错误估计，那么，劳资纠纷可以抵消这一有利之处。除此以外，由于通常并没有同时和同量削减一切行业的货币工资的手段，那么，由于每一行业的劳动者会坚决抵抗属于自己范围内的工资削减，所以这会使对一切行业的货币工资的削减非常困难。事实上，在劳资双方进行工资协议时，对雇主们削减货币工资的抵抗要远为更加强烈于抵抗物价上升时所造成的实际工资逐渐和自动的下降。

(7)另一方面，由于债务负担的加重而对企业家造成的压抑作用可以部分抵消削减工资带来的欢快心情。确实，如果工资和价格下降到很大的程度，那么，大量负债的企业家的财务困难可以很快到达破产的地步[4]——这对投资具有极为不利的影响。此外，较低的价格水平给国债，从而给赋税所带来的实际负担的加重很可能对商情的信心产生不利影响。

以上所述并不能概括削减工资在这个复杂的世界中的全部影响。但我认为，它包括了通常最为重要的作用。

因此，如果我们把论述限制于封闭的经济制度，并且认为收入再分配对社会的消费倾向不具备有利的作用，而只可能起着相反的影响，那么，我们必须把对削减货币工资有利于就业的作用的希望主要寄托在投资的改善之上；而投资的改善可能起因于第(4)点的资本边际效率的增加，也可能起因于第(5)点的利息率的减少。我们现在对这两种可能性作进一步的论述。

使资本边际效率增加的有利情况是：货币工资被认为已经达到最低点，从而进一步的变动只能走向上升。最不利的情况为：货币工资会逐渐缓慢下降，而每一次货币工资的削减都会降低将来是否能维持住现有工资的信心。当我们进入有效需求下降的时期时，如果把货币工资一次性地削减到如此之低的水平，以致没有人相信它还会继续下降，那么，这种办法对加强有效需求最为有利。但这只有政府的法令才能做到，而在一个自由协议工资的制度中，这是很难行得通的。既然不能如此，那么，对工资严格加以固定并且使人相信它不会作出多少变动要比工资在萧条状态中逐渐下降远为要好。因为，在后者的情况下，工资进一步的轻微下降也会被当做一个信息来向人们表明：失业已经又一次上升了，譬如说，百分之一。如果工资被认为在明年要下降2%，它的影响大致可以相当于该年应付的利息率上涨2%。以上所说在作出相应的修正后，也适用于经济繁荣状态。

根据上面的论述，在我们当前世界的现实和制度中，比较恰当的寻求目标是货币工资固定不变的政策，而不是随着失业量的改变而很容易作出反应的有伸缩性的工资政策——就是说，以资本边际效率而论，政策应该如此。但当我们转移到利息率时，这一结论是否还能成立?

上面的结论表明，那些相信我们的经济制度具有自行调节能力的人不得不把他们的论证重点放在工资和价格的下降对货币需求的影响之上，虽然我并不清楚，他们是否已经这样做过。如果货币数量本身的大小就取决于工资和价格水平的高低，那么，按照这一思路，他们就没有希望来取得成果。但如果货币数量几乎是固定不变的，那么，它的以工资单位来衡量的数量却能通过货币工资的降低而无限制

地增加， 从而， 它与国民收入之间的比例一般可以大为增加， 而增加的程度取决于工资在边际直接成本中所占的比重并取决于边际直接成本中的其他因素对工资单位下降的反应。

因此，我们至少在理论上能够以两种方式来造成对利息率的完全相同的影响。其一为，保持货币数量不变而降低工资；其二为，保持工资不变而增加货币数量。既然如此，对第二种方式的有效性的限制，使它不能导致投资量增加到最优状态的理由也应该在作出相应的修正后 适用于第一种方式。关于限制第二种增加货币数量方式的有效性的理由，正如上面已经提到的那样，如果货币数量的增加是温和的，那么，它对长期利息率施加的影响不够大；如果增加很多，那么，它的动摇信心的作用又可以抵消它的其他有利之处。限制第一种削减货币工资的有效性的理由也是如此。对货币工资的温和的削减也会难于产生足够的影响，而大量的削减则要动摇信心，即使它是行得通的话。

因此，没有理由相信，有伸缩性的工资政策可以使充分就业持续存在——正如没有理由相信，通过公开市场业务而执行的货币政策在没有其他辅助办法的条件下能达到同一目的一样 [5] 。两种途径，都不能使经济制度具有自我调节的功能。

确实，如果劳动者总是处于能采取有效行动的地位(而且也这样做的话)，那么，一旦出现小于充分就业的状态，劳动者便能采取一致行动来削减货币工资到任何需要的地步；在这个地步，以工资单位来衡量的货币数量多到使利息率下降到符合于充分就业的水平。如果是这样，我们就应该让工会去承担旨在维持充分就业的货币管理职能，而不应该让银行制度去承担。

以它们都是可供选择的手段来改变以工资单位衡量的货币数量而言，虽然在理论分析上，有伸缩性的工资政策和有伸缩性的货币政策成为相同的事物，然而，在其他方面，二者之间存在着天壤之别。在这里，我提出三个突出的考虑之点。

(1)除了以法令规定工资的社会主义社会以外，不存在任何手段来统一削减每一种劳动者的工资。要想得到削减的结果，只能通过一系列逐渐和不规则的工资变动，而这些变动没有任何符合社会正义和经济利益的理由。最终虽然可能取得一定结果，但却已经经历了各种浪费性和灾难性的斗争；在斗争中，那些讨价还价力量最弱的人会比其他人遭受最大的损失。另一方面，货币数量的改变却早已处于大多数国家的权限之内，如通过公开市场业务和类似的手段。考虑到人类的本性和现有的制度，除非能指出有伸缩性的工资政策优于有伸缩性的货币政策之处，只有愚蠢的人才会选择前者而不是后者。此外，其他条件相同，一个简单易行的政策应该优越于一个很可能困难到难于执行的政策。

(2)如果货币工资没有伸缩性，那么，一部分价格(即除了"被管制"和"被垄断"以外的价格；除了边际成本以外，这些价格的决定还取决其他方面的考虑)的变动在决定性的程度上会反映出现有的资本设备随着产量的增加而出现的边际生产率递减。这样，在劳动和其他的被契约规定为一定量货币的生产要素的报酬之间会维持一个在现实上最公道的收入分配体制；特别是相对于食利者阶级和那些在永久性的企业、组织或国家机关中领取固定薪金的人而言，更是如此。如果社会中的几个重要阶级在任何情况下都具有固定不变的货币收入，那么，最合乎社会正义和社会变通之道的办法就是使一切 生产要素的报酬大致以货币为单位固定下来。考虑到大批的不同社会阶层已经在领取没有伸缩性的货币收入，只有无正义感的人才会选择有伸缩性的工资政策，而不是有伸缩性的货币政策，除非他能指出前者具有后者所没有的优越之处。

(3)通过减少工资单位来增加以工资单位来衡量的货币数量的方法会使债务人的负担成比例地加重；与此同时，在保持工资单位不变的条件下来增加货币数量的方法会得到相同的增加量，但对债务人却具有相反的影响。考虑到许多种类的债务，其负担已经很重，只有对现实缺乏经验的人才会选择前者。

(4)如果利息率的下降是通过工资水平的下降而得以实现，那么，由于上面已经举出的原因，这会从两个方面压低资本边际效率，从而也构成双重的理由来推迟投资。于是，经济复苏的到来更加迟缓。

III

根据以上论述，可以看到，如果劳动者按照逐渐减少的就业量而逐渐减少他所要求的货币工资，那么，通过这种政策对生产量所造成的不利影响，它通常不会达到减少实际工资的目的，甚至反而会增加实际工资。这种政策的主要后果是造成巨大的价格的不稳定性，而不稳定性会如此强烈，以致在我们生活于其中的依赖企业核算才能运行的社会中，企业核算成为多余的事情。把有伸缩性的工资政策当做一个主要为自由放任 的经济制度所应有的附属品的说法恰恰与事实相反。在一个高度集权的社会中，突然、大量和遍及一切的变动可以由法令所规定。只有在这样一个社会中，有伸缩性的工资政策才能成功地加以推行。我们可以设想，它在意大利、德国或俄国会发生作用，但在法国、美国或英国却不会如此。

如果，像在澳大利亚那样，人们试图用立法手段来规定实际工资，那么，相应于被规定的实际工资，就会存在着一定的就业水平。在一个封闭的经济制度中，实际的就业量会在该就业水平和完全没有就业之间剧烈地波动，而实际的就业量则取决于投资量是否符合相应于该就业水平的投资量。当投资量符合相应于该就业水平的投资数值时，价格处于非稳定的均衡状态，以致当投资量低于这个数值时，价格急剧下降为零，而当投资量大于这个数值时，价格急剧上升到无穷大。如果在这样一个制度中存在着起稳定作用的因素的话，那就在于控制货币数量，使货币工资与货币数量相配合，以便能在利息率和资本边际效率之间建立起一种关系，而在这一关系下，投资量可以被维持在上述数值。果然如此，则就业量固定不变(相应于法定实际工资的水平)，而货币工资和价格则会急剧波动，其波动的程度必须足以把投资量维持在上述的数值。在澳大利亚的现实情况中，这种不稳定的状

态之所以没有出现，其部分原因当然在于立法手段总是难于完全达到既定目标；其另一部分原因是：由于澳大利亚并不是一个封闭的经济制度，所以它的货币工资水平本身就是一个决定对外投资的因素，从而也是决定总投资的一个因素；与此同时，贸易条件对实际工资有着重要影响。

由于上述的各种考虑，在权衡得失之后，我现在认为，维持稳定的货币工资的一般水平是在封闭经济制度中最应采用的政策。如果一国能以外汇比价的改变来与其他国家保持国际收支均衡，维持稳定的货币工资的结论也适用于开放经济制度。在具体的行业中，工资的一定程度的伸缩性是有好处的；它有利于促进从相对衰落到相对兴旺的行业的转移。但是，货币工资的整个水平应该尽可能地被维持在稳定的水平；至少在短期中应该如此。

这一政策会使价格具有相当程度的稳定性——至少比有伸缩性的工资政策具有较大的稳定性。除了"被管制的"或垄断价格以外，价格在短期中的变动只是为了反映就业量的改变对边际直接成本的影响；而在长期中，价格的变动只是为了反映由于新技术和新的或增加了的设备而带来的生产成本的改变。

虽然如此，如果就业量有着巨大的波动，那么，价格水平还是随之而具有相当大的波动。但正如我在上面已经说过的那样，波动的幅度会小于有伸缩的工资政策下的情况。

由此可见，在短期中，在执行刚性的工资政策的情况下，要想使价格稳定，必须避免就业量的波动。另一方面，在长期中，我们仍然有两种政策上的选择。一种政策选择是，使价格随着技术和设备的进步而缓慢下降，与此同时，却保持工资稳定。另一种政策选择是，使工资缓慢上升，与此同时，却保持价格稳定。总的说来，我偏向于选择后者，其原因是，预期将来的工资较高要比预期将来的工资较低更加容易把实际的就业量维持在充分就业的一定范围以内。另一原因也在于，逐渐减少债务人负担的社会益处、从衰落行业调整到兴旺行业的较大的方便之处以及货币工资温和上升的趋向在心理上很可能会带

来的鼓舞人心之处。这些考虑之点并不牵涉到经济学的主要原理，从而，把它们的得失双方详加论述会超出我现在的论述目的。

---

[1] 本章的附录将对庇古教授的《失业论》加以详细的批评。

[2] 这里的“经营资本的增加额”指企业家由于产品滞销而增加的存货量的价值。它代表企业家被迫作出的投资。——译者

[3] 在货币数量不变的条件下，工资和价格的下降相当于增加货币数量，从而使利息率降低，后者的降低会有利于贷款的数量。然而，如果人们认为，工资和价格还要再度上升，那么，这意味着，利息率的降低是短暂的，而在将来还会恢复原状。因此，上述的利息率的降低主要在于短期利息率的方面，然而，短期利息率的改变却很少能影响长期贷款。——译者

[4] 因为，工资和价格的下降意味着货币越来越值钱。——译者

[5] 这里用“通过公开市场业务而执行的货币政策”代表“有伸缩性的货币政策”。——译者

第十九章附录 关于庇古教授的《失业论》

在其《失业论》中， 庇古教授使就业量取决于两个基本因素，即： (1)劳动者所要求的实际工资率以及 (2)对劳动的实际需求函数的形状。该书的核心章节系用于论述后者函数的形状。在现实生活中，劳动者所要求的并不是实际工资率而是货币工资率这一事实并未被忽视， 然而， 该书假设， 现实中的货币工资率除以工资品的价格可以衡量所要求的实际工资率。

《失业论》的第90页给出了两个方程。按照庇古教授所说，该方程"代表"对劳动的实际需求函数的"研究的出发点"。他的分析的应用必须受到他暗含的假设条件的限制。由于这些假设条件在开始之际就被混入他的论述之中，我将总结他的论述过程，一直到一个有争议的关键性之点为止。

庇古教授把社会上的各个行业区分为"从事在国内制造工资品，包括制造能在国外换取工资品的出口货的"那些行业以及"其他的"行业：二者可以方便地被顺次称之为工资品行业和非工资品行业。他假设，前者雇用x人；后者雇用y人。x人在工资品行业中的产量的价值额被他用F(x)来表示，而一般工资率则为F′(x)。虽然庇古教授在行文中并没有加以说明，然而，这一做法就相当于假设，边际工资成本等于边际直接成本。[6] 此外，他还假设x+y= (x)；就是说：总就业量是被雇用于工资品行业中的人数的函数。然后， 他说明劳动总量的实际需求弹性(该弹性可以提供我们所寻求的形状， 即劳动的 实际需求函数的形状)可以被 写为：

E_r = ′(x) (x)·F′(x)F″(x)

以符号而论，他的与我自己使用的表达方式没有重大差别。如果我们能把庇古教授的工资品和我的消费品等同起来，并且把他的“其他物品”和我的投资品等同起来，那么，由于他的F(x)F′(x)代表以工资单位来衡量的工资品行业的产值，所以该式和我的C_w 是相同的。此外，他的函数　(在工资品等同于消费品的限度内)是被我在过去称之为就业乘数(k′)的函数。因为，

△(x+y)=k′△y [7]

所以，　′(x)=k′k′-1　1+1k′ [8]

可以看到，庇古教授的“劳动总量的实际需求弹性”是一个复合概念，其中一些组成部分与我的概念相似；这部分取决于工资品行业的物质和技术条件(由他的F所表示)，部分取决于对工资品的消费倾向(由他的　所表示)；当然，上面所说的内容总是从属一个特殊情况的限制条件——即边际劳动成本等于边际直接成本。

为了决定就业量，庇古教授把他的对“劳动的实际需求”和一个劳动的供给函数联合起来。他假设劳动的供给只是实际工资的函数，而不包括任何其他变量。然而，又由于他已经假设实际工资是受雇于工资品行业的劳动者的数量(x)，这就等于假设在现有的实际工资的情况下的劳动供给量是χ的函数，不包括任何其他变量。就是说n=χ(x)；在这里，n是当实际工资为F′(x)时的劳动供给量。

这样，把所有繁杂之处清除掉后，庇古教授的分析就相当于从下面两个方程中找出实际的就业量：

x+y=　(x)n=χ(x)

但这里有三个未知数，却只有两个方程。似乎可以明显地看到，他规避这个困难的办法是使n=x+y。当然，这样做就相当于作出假设，不存在着严格意义下的非自愿失业；也就是说，愿意接受现行的实际工资的劳动者都已经就业。在这一场合，x的数值可以通过下列方程求得：

$(x)=\chi(x)$

而且，当我们通过该方程求得x的数值等于(譬如说)n_1 时，y必须等于$\chi(n_1)-n_1$，而总就业量n则等于$\chi(n_1)$。

在这里，值得暂时停留一下，以便考虑这一切具有何种含义。它意味着，如果劳动的供给函数有所改变，从而，在既定的工资水平，劳动的供给量较前为大(以致在目前，能满足方程 $(x)=\chi(x)$的x数值变为n_1+dn_1)，那么，对非工资行业的需求量的增加额必然具有如此的数值，以致能使 (n_1+dn_1)和$\chi(n_1+dn_1)$仍然能保持相等。能使总就业量发生变化的唯一其他方式是改变工资品和非工资品的购买倾向，以致较大数值的x的减少会伴随着较少的y数值的增加。

n=x+y这一假设条件当然意味着劳动总是处于能决定自己的实际工资的地位[9]；而劳动者总是处于能决定自己的实际工资这一假设条件又意味着对非工资品行业的产品的需求总是服从与上述公式有关的规律。换句话说，这就等于假设利息率总是以如此的方式来自行调节它与资本边际效率曲线的关系，以致能保持住充分就业。如果不具备这一假设条件，那么，庇古教授的分析就要崩溃，从而，提不出一个决定就业量的办法。庇古教授居然认为，他能提供一个关于失业的理论，与此同时，又完全不涉及对投资量改变的论述(即涉及非工资品行业的就业的改变)，而这种改变并非来自劳动供给函数的变动，而应该来自(例如)利息率的改变或对经济状况的信心的改变。

由此可见，他的书名"失业论"有点名不副实。他的书所真正涉及的并非这一主题。该书所论述的是：当充分就业的条件得到满足时，以及当劳动供给函数为既定时，此时的就业量为多少。劳动总量的实际需求弹性这一概念的目的在于说明，相应于劳动供给函数的一定的移动，充分 就业量会上升或下降多少。或者——用另一种或较好的方式来表达——我们可以把该书当做一个非因果性的研究来考察任何既定的就业量及其实际工资之间的函数关系。但它并不能告诉我们什么决定实际的 就业水平。关于非自愿失业的问题，该书则没有直接涉及到。

庇古教授也许会否定我在过去已经下过定义的非自愿失业存在的可能性。假如这样，那么，仍然难于看出他的分析如何能被应用于现实，因为，他没有论述什么决定x与y之间的关系，即工资品和非工资品行业的就业量之间的关系。缺乏这一方面的论述仍然构成该书的致命的弱点。

此外，他虽表示同意，在一定限度内，劳动者在事实上所能规定的并不是一个既定水平的实际工资，而是一个既定水平的货币工资。但在这一情况下，劳动的供给并不单独是F′(x)的函数，而且也是工资品价格的函数。这样一来，以往的分析就会崩溃，因为，这里必须引入一个添增的因素，但却没为这一添增的未知数提供一个添增的方程。虚假的数学方法的危险在于，除了使每一事物成为一个单独变量的函数、然后使所有的偏导数等于零以外，不会取得任何成果。为此，这里提供一个最好的例证。因为，事后承认在现实中存在着许多其他变量，但却仍然按照原来方式继续进行研究，而不对迄今完成的一切结果重新修改；这种做法是毫无用处的。在这里，如果(在一定限度内)劳动者所能规定的是货币工资，那么，即使我们假设n=x+y，除非我们知道什么决定工资品的货币价格，我们所具备的数据还是不够充分。因为，工资品的货币价格取决就业总量。由此可见，除非我们知道工资品的货币价格，我们不能说就业总量会是多少；而除非我们知道就业总量为多少，我们又不能说工资品的货币价格是多少。正如我已经说过的那样，我们缺少一个方程。即使就此而言，暂时作出货币工资而不是实际工资具有刚性的假设却是能使理论比较接近于现实的做法。例如，在英国1924—1934年期间的经济动荡不安和价格波动剧烈的十年中，货币工资稳定于上下波动6%的幅度，而实际工资的波动却超过20%。除非一个理论在货币工资不变(或在一定的范围内不变)或改变的场合都能加以应用，该理论才配称之为通 论(即具有一般性的理论)。政治家们固然有理由认为货币工资应该 具有高度的伸缩性，但理论家却必须对具有或不具有伸缩性的各种事例加以冷静的考虑。一个科学的理论不能强求事实来迎合它的假设条件。

当庇古教授明确地对减少货币工资的后果加以论述时，他显然(对我来说如此)再度使用远为不够的数据来提供答案。他在开始时就否定

一个论点(同上引书，第101页)，即：如果边际直接成本等于边际工资成本，那么，当货币工资减少时，非工资劳动者的收入会和工资劳动者按相同的比例下降。他否定的理由为，只有当 就业量保持不变时，上述论点才是正确的——而就业量是否不变正是需要研究的问题。但当他进行到下一页(同上引书，第102页)时，他又犯了相同的错误；错误在于，他假设“在开始时，非工资劳动者的货币收入不变”；而这一点正是他刚才说过的，只有在就业量并非 保持不变时才能成立——就业量是否保持不变正是需要研究的问题。事实上，除非在原有数据中加上其他数据，不可能对这一问题提供答案。

事实上，劳动者所规定的只是货币工资，而不是实际工资(只要实际工资不下降到某一最低限度之下)。为了说明承认这一事实对整个分析的影响，可以指出，如果承认这一事实，那么，整个分析的大部分赖之为根据的那个假设条件就不能成立；该假设条件是：只有较高的实际工资才能导致出较多的劳动供给量。例如，庇古教授用以反对(同上引书，第75页)乘数论的假设条件为，实际工资已经是既定的，也就是说，既然已经处于充分就业状态，那么，较低的实际工资不会增加劳动供给量。在庇古教授的假设条件下，他的论点当然是对的。但在有关段落中，庇古教授所批评的是一个关系到实际政策的方案。在方案所涉及的时期中，英国的失业统计数字超过2000000人(即当时有2000000人愿意按照现行的货币工资从事劳动)。关于这一时期，庇古教授竟然假设：只要生活费用作出相对于货币工资的上升，不论上升的程度如何轻微，它都会使多于2000000人退出劳动市场而不干活。这种假设远离现实的程度大到难于令人置信。

应该着重指出的重大之点是，庇古教授的那本书全部都建立在一个假设条件之上；该假设条件为，任何生活费用的相对于货币工资的上升，不论上升的程度如何轻微，都会使劳动者退出劳动市场，其退出的数量大于现行的全部失业量。

此外，庇古教授还没有注意到，在相同的假设条件下，他在该书上述段落中(同上引书，第75页)提出的用以反对公共工程能导致出“第二轮”就业量的论点也可以被用来反对同一公共工程所导致的“第一轮”

就业量的论点。其原因在于，如果工资品行业中现行的实际工资是既定的，那么，任何就业量的增加都不可能——当然，除了非工资收入者减少他们的工资品的消费以外。其原因在于，那些新近进入第一轮就业量的人应该会增加他们对工资品的消费量，而这又会减少实际工资并因之而(按照庇古教授的假设条件)导致原来在其他地方已经就业的人退出劳动市场。然而，庇古教授却显然接受了第一轮就业量可能增加的说法。第一轮和第二轮就业量的分界线似乎成为庇古教授的心理上的关键之处；在该处，他的良好的常识见解不再能制服他的拙劣理论。

由于我们不同的假设条件和分析过程所导致的在结论上的差别可以用庇古教授总结他的观点的下列重要文句加以说明："在劳动者之间存在着完全竞争和完全的流动性的情况下，关系(即劳动者规定的实际工资率和对劳动的需求函数之间的关系)是很简单的。强烈的倾向总是在发生作用，使得工资率和需求具有如此的关系，以致每个劳动者都能就业。因此，在稳定的状态下，每个人都会就业。这里的含义是，在任何时间中，失业之所以存在的原因系完全由于需求方面的状况的继续变动以及使工资不能立即作出相应调整的摩擦阻力"。[10]

他作出了结论(同上引书，第253页)：失业主要是由于一种工资政策，而这种工资政策不能把自己调整到足够的程度来适应对劳动的实际需求函数的变动。

由此可见，庇古教授相信，在长期中，失业问题可以通过工资调整得以解决；[11] 而我则认为，实际工资(只有它的最低水平才为就业的边际负效用所规定)的水平主要并不取决于"工资调整"(虽然调整也许可以引起一系列的反应)，而取决于经济制度中的其他因素；其中某些因素(特别是资本边际效率曲线和利息率之间的关系)未能被庇古教授纳入他的理论体系之内，如果我对他的理解是对的话。

最后，当庇古教授论述"失业的原因"时，他确实很像我那样谈论到需求状况的波动。但他把需求状况和对劳动的实际需求函数等同起来，从而忘掉了，按照他的定义，后者具有含义是如何的狭小。根据

定义，对劳动的实际需求函数(正像我们在上面已经看到的那样)仅仅取决于两个因素，即：(1)在既定情况下，就业总量和必须为就业总量提供消费所需的工资品行业的就业量二者之间的关系；以及(2)工资品行业中的边际生产率的状况。然而，在他的《失业论》的第5编中，“对劳动的实际需求函数”的波动却被赋予重要的地位。“对劳动的实际需求”被认为是一个容易作出大幅度短期波动的因素(同上引书第5编，第6到第12章)，而他似乎认为，“对劳动的实际需求”的波动和工资政策未能对此作出敏锐的反应在一起是造成经济周期的主要原因。对读者而言，骤然看来，所有这一切似乎是合理的，而且是熟悉的。读者之所以会如此，其原因在于，除非他回到名词的原有定义上去，否则，“对劳动的实际需求的波动”在他看来具有和我所说的“总需求状况的波动”具有类似的含义。但如果我们回到他的“对劳动的实际需求”的定义上去，所有这一切就会失掉它的令人信服之处。因为，我们会发现，世界上没有任何东西能比这一因素更加难于作出剧烈的短期波动。

根据定义，庇古教授的“对劳动的实际需求”仅仅取决于F(x)和 (x)。前者代表工资品行业中生产的物质条件；后者表示总就业量和与之相应的工资品行业中就业量之间的函数关系。除了在长期中逐渐变动以外，很难找出理由来解释为什么二者之中的任何一个会有所变动。似乎可以肯定，我们没有理由来设想它们有可能作出周期性的波动。因为，F(x)只能缓慢变动，而且只能在一个技术进步的社会中向前作出变动；而除非我们设想一次工人阶级突然转向节约的事件，或者，用更一般性的话来说，一次消费倾向的突然改变，否则， (x)也会保持稳定不变。由于这些原因，事实应该是，在整个经济周期中，对劳动的实际需求几乎会保持不变。我必须再一次指出，庇古教授在他的分析中完全忽略掉不稳定的因素，即投资量的波动，而这一因素往往是就业量波动现象的根源。

我之所以对庇古教授的失业理论作了详尽的批评，其原因并不在于对我说来，他比其他的古典学派的经济学者更加值得批评，而在于他的理论代表我所熟悉的用文字把古典失业理论精确地表达出来的唯

一陈述。因此，对于古典理论的这一最难以驳倒的陈述，我不得不提出我的反对意见。

---

[1] 把边际工资成本和边际直接成本等同起来的错误也许来源于边际工资成本 的意义含糊不清。我们可以把它当做每一单位添增的产品的成本，如果除了添增的工资成本以外，不存在任何添增的成本的话。或者，我们也可以把它当做：在现有的设备和其他资源的协助之下，按照最经济的方式，生产每一添增单位的产品所引起的添增的工资成本。按照前者的意义，我们不能在使用添增的劳动以外，又使用添增的企业经营能力、添增的经营资本以及除了劳动以外的增加成本的东西。我们甚至不能照顾到由于添增劳动而造成的对设备的较快磨损。由于在前者的意义上，不容许把劳动以外的其他成本进入边际直接成本，所以边际直接成本和边际工资成本当然相等。但根据这一前提而得到的分析结果几乎没有应用的价值，因为，分析所根据的假设条件在现实中很难存在。其原因在于，在现实中，我们不至愚蠢到如此程度，以致不把添增的劳动和适量添增的其他生产要素(如果它们在现实中存在的话)一起使用。这样，只有我们假设除了劳动以外的其他生产要素都已被使用到极限，上面的前提才能成立。

[2] 原文为△x=k′△y；疑原文印刷有误。——译者

[3] 根据 x+y=　(x)

所以 dxdx+dydx=d　(x)dx=　′(x)

或者 1+dydx=　′(x)

由于 △(x+y)=k′△y

所以 dxdy+1=k′ 所以 dydx=1k′-1

将上式代入 1+dydx=　′(x)

所以　′(x)=1k′-1+1=k′-1+1k′-1=k′k′-1　(大致等于)1+1k′。——译者

[4] 因为，n=χ(x)代表劳动的供给函数或供给曲线，按照西方学者的解释，处于该曲线上任何一点的劳动者所得到的实际工资都正好补偿他劳动的负效用。补偿他的负效用意味着他愿意为此时的工资而进行劳动。——译者

[5] 参见《失业论》，第252页。

[6] 他并没有作出暗示，认为这一结果系来自利息率的反应。

第二十章 就业函数 [12]

I

在第3章中(第29～31页)，我们已经给总供给函数(Z=　(N))下了定义；该函数表示就业量(N)和与之相应的总供给价格之间的关系。就业函数 和总供给函数的唯一不同之处在于，前者在实质上是后者的反函数而且系以工资单位加以衡量。就业函数表示以工资单位来衡量的有效需求与就业量之间的关系 [13]；其目的在于说明，当一家厂商、一个行业或整个社会的行业面临一定量的有效需求时，该厂商、行业或整个行业应该提供何种就业量才能使其产量的供给价格等于该定量的有效需求。这样，如果一家厂商或一个行业所面临的以工资单位来衡量的有效需求为D_{wr}，而该厂商或行业的相应于D_{wr}的就业量为N_r，那么，就业函数即为$N_r = F_r(D_{wr})$。或者，以更一般化的形式来表示，如果我们有理由来假设：D_{wr}是总有效需求D_r的唯一函数，那么，就业函数即为$N_r = F_r(D_w)$。就是说，当有效需求为D_w时，r行业将提供的就业量为N_r。

在本章， 我们将推演出就业函数的一些性质。但除了这些性质本身所具有的意义以外， 我们还具备两个理由来说明为什么用就业函数来代替普通的供给曲线符合本书的方法和目的。首先， 就业函数表示了与我们研究主题有关的事实； 同时在这样做时， 它所使用的单位符合我们给自己规定的应有的条件， 而不需要引入任何在数量上不精确的单位。第二， 就业函数比普通的供给曲线更加适合被应用于整个

的 行业和产量的问题， 而不是那种有关单一的行业或厂商在既定情况下的问题——其原因可以述之如下：

当我们画出某一种商品的普通需求曲线时，我们总是对社会成员的收入作出一些假设。因此，当成员的收入有所改变时，我们必须重新画出另一条需求曲线。按照相似的方式，当我们画出某一种商品的普通供给曲线时，我们总是对整个行业的产量作出某种假设。当整个行业的总产量有所改变时，该供给曲线也要改变。由于上述原因，当我们考察单个行业对总 就业量的改变所作出的反应时，我们所牵涉到的必然不是每一个行业的一组需求曲线和供给曲线，而是一系列的这种曲线组，其中每一曲线组相当于总就业量的一个既定值。然而，如果使用就业函数，那么，要想得到能反映整个就业量改变的整个行业的函数在现实上是较易于完成的。

我们(首先)假设，消费倾向是既定的，同时第18章中被我们当做既定的其他因素也是如此。我们又假设，我们考虑的问题是投资量的改变所引起的就业量的改变。在这些假设条件下，相应于以工资单位来衡量的每一有效需求的水平，就会存在着一个总就业量，而这种有效需求可以按已知的比例被分解为消费和投资。此外，每一个有效需求的水平都相应于一定的收入分配。因此，我们有理由进一步假设：相应于一个既定的总有效需求水平，存在着唯一的该有效需求在不同行业中的分解。

这使我们能够决定， 相应于一个既定水平的就业量， 每一行业的就业量为多少。就是说， 相应于每一总有效需求水平(用工资单位来衡量)， 我们可以知道每一个具体行业中的就业量； 因此， 根据上面给出的定义， 第二种形式的就业函数所要求的条件已经具备； 该函数为$N_r = F_r(D_W)$。这样， 我们 就会 得到 一个有 利之 处， 即 在具 备这 些条 件的 情况 下， 各单 个行 业的 就业 函数 是可 以相 加的。在 这里， 可以 相加 的意 义为 相当 于既 定水 平的 有效 需求，整 个社会 行业 的就 业函 数等 于 各个单 个行业 的就业 函数 之和；即：

$F(D_w)=N= \quad N_r = \quad F_r(D_w)$

下一个步骤是给就业弹性下定义。对于某一既定行业而论，其就业弹性为：

$e_{er} = dN_r \, dD_{wr} \cdot D_{wr} \, N_r$，

可以看到，该弹性衡量当预期用于购买该行业产品的工资单位的数量有所改变时，该行业所雇用的工资单位的数量对之所作出的反应。整个社会行业的就业弹性可以被表示为：

$e_e = dNdD_w \cdot D_w \, N$。

如果我们能找到足以使人满意的方法来衡量产量，那么，给出所谓产量弹性或生产弹性的定义也是有用的。该弹性表示：当以工资单位来衡量的对某一行业的有效需求增加时，该行业作出的产量增加的反应，即：

$e_{or} = dO_r \, dD_{wr} \cdot D_{wr} \, O_r$

如果我们能假设价格等于边际直接成本，那么，我们可以得到：

$\triangle D_{wr} = 11\text{-}e_{or} \triangle P_r$

在这里，P_r 为预期利润 [14] 。由此可见，如果$e_{or}=0$，即：如果该行业的产量完全缺乏弹性，那么，有效需求的全部增加量(以工资单位来衡量)就会被当做利润而归之于企业家，即：$\triangle D_{wr} = \triangle P_r$ 。如果$e_{or}=1$，即：产量弹性为1，那么，在有效需求的全部增加量中，没有任何部分会成为利润；全部增加量会被进入边际直接成本的因素所吸收。

此外，如果某一行业的产量是该行业所雇用的劳动者数量的函数(N_r)，那么，我们可以得到 [15] [16] ：

$1-e_{or}\ e_{er} = -N_r \quad ''(N_r)p_{wr} \quad \{ \quad '(N_r)\}^2$

在这里，p_{wr} 是以工资单位来衡量的单位产品的预期价格。由此可见，$e_{or}=1$的条件意味着 $''(N_r)=0$，也就是说，随着就业量的增加，由此而带来的规模收益保持不变。

古典学派理论假设，实际工资总是等于劳动的边际负效用，而当就业量增加时，后者也随之增加，因此，如果实际工资减少，那么，其他条件相同，劳动的供给量会降低。以此而论，古典学派在实际上就等于假设，要想增加以工资单位衡量的总支出是不可能的。[17] 如果这对的话，就业弹性会没有应用的余地。在这种情况下，通过以货币衡量的支出的增加也不可能增加就业量，因为，货币工资会随着货币支出的增加而作出成比例的上升，从而，以工资单位衡量的支出不会增加；结果，就业量不会增加。但如果古典学派的假设不能成立，那么，就有可能通过支出(以货币来衡量)的增加来增加就业量，一直到实际工资下降到等于劳动的边际负效用时为止；在该点，根据定义，必然存在着充分就业。

当然，e_{or} 通常具有的数值介乎0与1之间。因此，当货币支出增加时，价格(用工资单位衡量)上升的程度，即实际工资下降的程度，取决于产量弹性对支出(以工资单位衡量)的增加所作出的反应。

用e'_{pr} 来表示预期价格p_{wr} 对有效需求的变动所作出的反应，即：$dp_{wr}\ dD_{wr}\ D_{wr}\ p_{wr}$ 。

由于$O_r \cdot p_{wr} = D_{wr}$,我们可以得到：[18]

$dO_r\ dD_{wr} \cdot D_{wr}\ O_r + dp_{wr}\ dD_{wr} \cdot D_{wr}\ p_{wr} = 1$

或者， $e'_{pr} + e_{or} = 1$

就是说，价格和产量对有效需求(以工资单位来衡量)的变动所作出的反应的弹性的总和等于1。根据这一规律，有效需求的作用可以

被分解为两个部分；一部分影响产量，另一部分影响价格。

如果我们所考察的是整个社会的行业，而且可以找到能衡量全部产品的单位，那么，类似上述的论证过程也在此适用，从而$e'_p + e_o = 1$；在这里，符号的右下方没有r的记号，是指对整个社会的行业而言。

现在，我们用货币而不用工资单位来衡量价值，并且把我们对整个社会的行业所得到的结论推广到用货币衡量的情况。

假设W代表单位劳动的货币工资，而p代表整个社会的单位产量的预期价格，那么，我们可以把对有效需求(用货币来衡量)的变动作出反应的货币价格弹性写作为e_p (=DdppdD)，并且把对有效需求(用货币来衡量)的变动作出反应的货币工资弹性写作为e_w (=DdWWdD)。我们可以很容易地证明：[19]

$$e_p = 1 - e_o (1 - e_w)$$

正如我们将在下一章所看到的那样，该方程代表我们对货币数量论加以一般化的第一个步骤。如果$e_o = 0$，或者，如果$e_w = 1$，那么，产量不会有所变动，而价格则会和有效需求(用货币来衡量)作出同比例的上升。否则，价格将以较小的比例上升。

II

我们现在回到就业函数。我们在过去已经作出假设条件，即：相应于每一水平的总有效需求，存在着该总有效需求在社会各行业之间的唯一分解方式。然而，随着总支出的改变，该总支出中对某一行业产品的支出额在一般情况下却不会作同比例的改变——其部分原因在于，当个人收入增加时，他们对各行业产品的购买量不会按相同比例

增加；另一部分的原因在于，不同产品的价格会对其销售量的增加作出不同的反应。

由此可见，如果我们承认，收入可以用不同的方式被花费掉，那么，我们迄今所使用的假设条件，即，就业量纯然取决于总有效需求(用工资单位来衡量)，不过是粗略地接近于事实的说法。因为，有效需求的增加量在不同行业中的分解方式可以在很大程度上影响就业量。例如，如果增加的有效需求大量流入具有高数值的就业弹性的产品，那么，总就业量的增加就会大于有效需求大量流入低数值的就业弹性产品的情况。

(接上页)所以， $e_p = D\triangle pp\triangle D = e'_p + Dp\triangle D\cdot\triangle W\cdot pW(1-e'_p)$

$= e'_p + e_w(1-e'_p)$

$= 1-e_o(1-e_w)$

按照相同方式，如果有效需求的流向改变到具有相对低微的就业弹性的产品，那么，就业量会下降，而并不需要有效需求的任何改变，就可做到这一点。

如果我们所考察的是短期现象，而短期又系指时间短到无法预料到有效需求的量和方向的改变，那么，上述的考虑之点就特别重要。某些产品的制造需要时间，从而，几乎在事实上不可能很快地增加它们的供给量。这样，如果额外需求突然流向它们，那么，它们会呈现出数值低微的就业弹性；虽然在给予充分准备时间的情况下，它们的就业弹性可能接近于1。

正是在这种场合，我觉察到了生产时期这一概念的主要意义所在。按照我的意见，[20] 如果一种产品的生产时期是n，那么，这意味着，要想使它能达到最大数值的生产弹性，事先准备的时间为n个时期单位。在这个意义上，整个消费品的类别显然具有最长的生产时期，因为，在每一种生产过程中，它们都居于最后阶段。这样，如果扩大有效需求的最初冲击来自消费的增加，那么，最初的生产弹性低

于它最终的均衡水平的数值要比最初冲击来自投资的增加的情况来得大一些。此外，如果增加的需求流到具有相对低微数值的生产弹性的产品，那么，它的较大部分便会成为企业家的收入，而较小的部分成为工资收入者和其他进入直接成本的因素的收入；其可能的后果为：对支出具有一些不利的影响，因为，企业家很可能比工资收入者要储蓄掉他们增加的收入的较大部分。虽然如此，二者之差别不宜过分强调，因为，它们主要的作用还是相同的。[21]

为了将来的需求的改变，不论企业家需要的准备时期长短如何，除非在生产的每一阶段都有过剩的存货和生产能力，由于投资的既定增加量而作出反应的初始的生产弹性不可能具有比它的最终均衡值还要大的数值。另一方面，过剩的存货消耗也是对投资量增加的一种抵消。如果我们假设在初始时，生产的每一阶段都存在着过剩的存货，那么，初始的生产弹性大致接近于1。此后，当存货已经被吸收掉，但较早时期开始生产的产品尚不能充分供应时，生产弹性将会下降。随着新均衡状态的到来，生产弹性的数值会再度上升。然而，这当然要受到某些条件的限制，因为，当就业量增加时，租金的因素[22]可以吸收掉较多的支出额；如果利息率有所提高，那么，后果也可以如此。由于这些原因，在一个经常处于变动状态的经济制度中，价格具有完全的稳定性是不可能的——除非存在着某种特殊的机构，该机构能使消费倾向暂时作出应有程度的变动。但是，由此而出现的价格的不稳定性并不会导致出那种造成多余生产能力的利润动机。因为，价格不稳定所造成的意外的收益会完全为那些在生产上正好处于接近完成期的企业家所获得；而那些未能持有所需的特殊资源的企业家没有办法把这种收益吸引到自己手中。这样，由于变动而不可避免地造成的价格的不稳定性不可能影响企业家的行动，而只能把既成事实的意外收益赋予运气好的人(当变动的方向相反时，后果只需加以相应的修正)。我认为，这一事实在当前的有关稳定价格的实际讨论中往往被忽略掉。在一个经常处于变动的社会中，这种稳定政策不可能完全取得成功。但是，不能据此而认为，价格每一次脱离其稳定性的暂时的微小变动必然会造成越来越大的非均衡状态。

III

我们已经说明，当有效需求不足时，就会存在着劳动者的就业不足；后者的意义是，人们愿意接受低于现行实际工资的工资而劳动，但却仍然处于失业状态。因此，随着有效需求的增加，就业量会增加(虽然所得到的工资等于或小于现行的实际工资)，一直达到一种状态；在该状态，没有更多的劳动者愿意为这时的实际工资而劳动；也就是说，除非货币工资(在此以后)上升得比价格要快，没有更多的劳动者(或劳动单位)愿意从事劳动。下一个要考虑的问题是，如果在这一状态已经到达以后，总支出仍在继续增加，那么，其后果为何。

在到达这一状态之前，把更多的劳动用于既定量的资本设备所引起的收益递减系由劳动者所愿意接受的递减的实际工资所抵消。但是，在这一状态之后，要想得到一个单位的劳动，必须给予的报酬必须相当于更多数量的产品，而使用一个增加单位的劳动却仍然会带来递减数量的产品。因此，在该状态后，严格的均衡条件要求工资、价格以及利润与总支出作同比例的增长，而包括产量和就业量在内的"以实物衡量的"位置却没有任何改变。就是说，我们已经达到这样一种状态，在这种状态，粗略的货币数量论(把货币的"流通速度"解释为货币的"收入流通速度")完全适用。因为在这里，产量不变，而价格却和MV以完全相同的比例上升。

虽然如此，要想把这一结论应用于现实，还必须考虑到下列的限制条件：

(1)至少在一段时期中，上升的价格可以迷惑企业家，使他们把就业量增加到超过他们能获得最大利润(以他们的产品来衡量)的水平。其原因在于，企业家已经如此地习惯于把以货币衡量的销售额的上升当做扩大生产的信号，以致当这种办法在事实上已经不能使他们处于最有利的位置时，他们还继续这样做，即，在新的价格体制中，他们低估了他们的边际使用者成本。

(2)由于企业家必须把他们的利润的一部分以一笔合同事先规定的固定数额(用货币来衡量)作为租金支付给租金领取者，所以上升的价格，即使在产量没有变动的情况下，也会使收入分配有利于企业家，而不利于租金领取者。这种再分配也许会对消费倾向产生影响。然而，这个过程并不是达到充分就业时才开始的——随着总支出持续增加，该过程也不断进行。如果领取租金者比企业家较不易于花费金钱，那么，把实际收入从前者那里转移出来意味着，和相反转移的事态相比，达到充分就业只需较少的货币数量的增长以及较少的利息率的降低。当充分就业已经到达之后，如果处于第一种，即从前者转移出来的事态，那么，价格的进一步上升意味着利息率必须上升，以便阻止价格无限制地上涨，而货币数量增加的比例也将小于总支出的增加。如果处于第二种事态，那么，后果会相反。一个可能出现的情况是，领取租金者实际收入的减少会达到某一点；在该点，作为领取租金者相对贫困的后果，上述的第一种事态会转变为第二种。这一情况在到达充分就业以前或以后都可以出现。

IV

在通货膨胀和通货收缩之间存在的明显的非对称性也许会使人感到有点困惑。可以看到，虽然有效需求收缩到充分就业要求的水平以下会压缩就业量和价格，然而，有效需求膨胀到超过这一水平时却仅仅会影响价格。可是，这种非对称性不过是对事实的反映，即，虽然当实际工资小于某一就业量的劳动边际负效用时，劳动者总是可以拒绝工作，从而使该就业量不能实现，但当实际工资不小于某一就业量的劳动边际负效用时，劳动者却不能强行就业，以便使该就业量得以达成。

---

[1] 那些(完全应该)不喜爱代数学的人可以略去本章第1节，而不会有多少损失。

[2] 在第20和第21章中，凯恩斯的主要目的在于说明货币数量的变动对价格水平的影响，而本章所论述的就业函数等是他说明上述影响的一个必要的环节。——译者

[3] 其原因在于：假设P_{wr}代表以工资单位衡量的单位产品的预期价格，那么，

$\triangle D_{wr} = \triangle(p_{wr} O_r) = p_{wr} \triangle O_r + O_r \triangle p_{wr}$

$= D_{wr} O_r \cdot \triangle O_r + O_r \triangle p_{wr}$

所以， $O_r \triangle p_{wr} = \triangle D_{wr} (1-e_{or})$

或者， $\triangle D_{wr} = O_r \triangle p_{wr} 1-e_{or}$

但是， $O_r \triangle p_{wr} = \triangle D_{wr} - p_{wr} \triangle O_r$

$= \triangle D_{wr}$ -(边际直接成本)$\triangle O_r$

$= \triangle P$

因此， $\triangle D_{wr} = 11-e_{or} \triangle P_r$.

[4] 其原因在于：由于$D_{wr} = p_{wr} O_r$,所以，

$1 = p_{wr} dO_r dD_{wr} + O_r dp_{wr} dD_{wr}$ (1)

$= e_{or} - N_r \quad ''(N_r) \{ \quad '(N_r)\}^2 e_{er} p_{wr}$ 。

[5] 下面的推导过程可能有助于读者得到本原著小注的结果：

$O_r dp_{wr} dD_{wr} = D_{wr} p_{wr} \cdot dp_{wr} dN_r \cdot dN_r dD_{wr} = N_r p_{wr} dp_{wr} dN_r (D_{wr} N_r dN_r dD_{wr})$ (1)

其中$p_{wr}=p_r W=dC_r dO_r /W$ [这里的C_r=直接成本=$N_r \cdot W$；边际直接成本=价格(p_r)=$dC_r dO_r$;O_r = (N_r)]

因此，$p_{wr}=dC_r dO_r /W=dN_r dO_r =1/dO_r dN_r =1/ \quad '(N_r)$

因此，$dp_{wr} dN_r =- \quad ''(N_r) \{ \quad '(N_r)\}^2$

把上面的结果代入本译者注中的第一式，可以得到：

$O_r dp_{wr} dD_{wr} =N_r p_{wr} (- \quad ''(N_r) \quad \{ \quad '(N_r)\}^2) \cdot e_{er}$

把上面的结果再代入于本原著小注的第一式，可以得到

$1=e_{or} -N_r \quad ''(N_r) \{ \quad '(N_r)\}^2 e_{er} p_{wr}$

上式即为上面的原著小注的结果。——译者

[6] 例如，庇古教授的就业函数为N=qYW(见汉森，《凯恩斯导读》，第189页)，其中Y=国民收入，N=就业量，W=货币工资，q=国民收入(Y)中支付给劳动者的比例。按照"古典学派"的假设，当N增加时，W也要增加，同时，Y也会作出相应的增加。因此，在q为常数的情况下，要想通过Y的增加来增加N是不可能的。——译者

[7] 以D_{wr}为自变量对等式两边进行微分。——译者

[8] 其原因在于，由于$p=p_w \cdot W$，而$D=D_w \cdot W$，我们可以得到：

$\triangle p=W\triangle p_w +pW\triangle W$

$=W\cdot e'_p p_w D_w \triangle D_w +pW\triangle W$

$=e'_p pD(\triangle D-DW\triangle W)+pW\triangle W$

$=e'_p pD\triangle D+\triangle WpW(1-e'_p)$(转下页)

[9] 这与通常的定义并不相同，但对我来说，却体现了该概念的真正有意义之处。

[10] 关于上述主题的进一步讨论，见我的《货币论》，第4篇。

[11] 租金在这里系指具有垄断性的产品或生产要素的价格。——译者

第二十一章 价格论

I

经济学者们在论述所谓价值论的问题时，他们习惯于说，价格取决于供给和需求的情况，而特别是边际成本和短期的供给弹性被认为起着重大作用。但当他们进入著作的第2卷，或更经常地进入另一本著作中的货币和价格论时，我们便不再看到这些简单通俗、然而却是易于理解的概念。我们便进入于另一个世界：在那里，价格取决于货币数量、取决于货币的收入流通速度、取决于就交易量而言的流通速度、取决于货币贮藏、取决于强迫储蓄、取决于通货膨胀、取决于通货收缩，如此等等。然而，人们很少或根本不去把这些意义比较含糊的在货币方面的说法和过去的供给和需求弹性等名词联系起来。如果我们对我们所学到的这一切进行思考，并且试图把它们统一起来的话，那么，在较简单的货币方面的讨论中，似乎可以说，供给弹性应该等于零，需求则与货币数量保持相同比例的变动；而在较深奥的论述里，我们坠入大雾之中；在雾中，什么都看不清，而任何事情都有可能。所有的我们这些人习惯于使我们自己有时处于月亮的一面，有时处于另一面，同时又不知道两面相联的路线和旅程。这种情况有点像我们在清醒时和睡梦中的关系。

以往各章的目的之一在于避开这样双重生活方式，并且把整个的价格论和价值论密切结合起来。我认为，把经济学的内容区分为作为其价值论、分配论的一个部分和作为其价格论的另一个部分是错误的方法。我所建议的正确的二分法应该区分两个方面：一方面是单个行业或厂商的理论以及关于既定数量的资源在不同使用上的报酬和分

配；另一方面为整个社会的 产量和就业量。只要我们假设资源的总就业数量不变并且又暂时假设其他行业或厂商的情况也保持不变，而把我们研究的范围限制于单个的行业或厂商，那么，我们可以不去顾及货币的具有重大作用的特点。但一旦我们进入什么决定整个社会的产量和就业量的问题，我们就需要有关货币经济制度的完整的理论。

或者，我们也许可以在静止不变的均衡和移动的均衡之间划出一条分界线——后者系指某一种经济制度的理论；而在该制度中，对将来看法的改变会影响现在的事态。因为，货币的重要性主要来自它是联系现在和将来的环节。我们可以最先考虑一个我们对将来的看法是固定不变并且完全可靠的世界；考虑在该世界中，在正常的经济动机的作用之下，资源如何在不同使用方式之间进行分配才能符合于均衡状态——然后也许作出进一步的区分，即区分为：一种是没有变动的经济制度；另一种为处于变动之中的而且会作出变动的经济制度，但在该制度中，一切将来的事物在开始时都是事先能预料到的。从这种简单化的初步知识，我们也许可以进入现实世界的问题；在现实世界中，我们在过去对将来所作出的预期可以不能应验，而对将来的预期又影响我们在今天的行动。正是在我们作出进入现实世界的转变时，货币作为联系现在和将来的环节的特点必须进入我们的考虑之中。虽然移动的均衡的理论必须以货币经济制度作为研究的依据，但这一理论还是应被当做属于价值论和分配论的范畴，并不属于一个与之相分离的"货币论"的范畴。无论如何，货币的最重要的特点是能把现在和将来联系在一起的微妙的环节；从而，除非使用货币，我们甚至不能开始讨论预期的改变对现行活动的影响。甚至通过取缔黄金、白银以及法定偿债物，我们也不能取消货币。只要存在着具有货币特点[23]的任何耐久性财物，它便会造成货币经济制度的特殊问题。

II

对一个单一的行业而言，它自己所具有的价格水平部分地取决于进入它边际成本的生产要素的报酬，部分地取决于它的产量的规模。

当我们论述整个社会行业时，我们没有理由来修改这一结论。一般的价格水平部分地取决于进入它边际成本的生产要素的报酬，部分地取决于整个产量的规模，即(在既定的设备和技术的条件下)取决于就业量。当然，当我们进而论及整个社会的产量时，任何行业的生产成本会部分地取决于其他行业的产量。但我们必须加以考虑的较此为重要的事项是，需求 的变动对成本和产量这二者的影响。当我们考察整个的需求，而不再是在假设整个需求不变的状态下孤立地考察单一产品的需求时，我们必须引入的新观点正是在需求方面。

III

如果为了简单化起见，我们可以假设，进入边际成本的一切生产要素的报酬都按相同的比例变动，即按工资单位的变动比例来变动，那么，一般价格水平(在既定设备和技术的条件下)应该既部分地取决于工资单位，又部分地取决于就业量。因此，货币数量的改变对价格水平的影响可以被分解为两个部分，即货币数量的改变对工资单位的影响和对就业量的影响。

为了说明这里牵涉到的观点，我们进一步加以简化并且作出下列假设条件：(1)所有的失业资源都是相同的，而且在进行生产时可以相互代替使用，同时又具有相同的效率；(2)只要存在着失业的进入边际成本的生产要素，它们便不会要求增加现行的货币工资。在这种假设条件下，只要存在着任何失业现象，生产的规模收益和工资单位均保持不变。就是说，只要存在着任何失业现象，货币数量的增加对价格没有任何影响；而且，就业量会和货币数量的增加所导致的有效需求作出完全相同的比例的增长。与此同时，一旦达到充分就业以后，工资单位和价格会和有效需求作出完全相同比例的增长。可以看到，只要存在着失业现象，供给曲线便具有完全的弹性；一旦达到充分就业以后，供给曲线就完全没有弹性。如果有效需求和货币数量保持相同比例的改变，那么，货币数量论可以被阐明如下：“只要存在着失业现

象，就业量 会和货币数量作出相同比例的改变；而当充分就业存在时，价格水平 会和货币数量作出相同比例的改变”。

我们作出了足够多的简化问题的假设条件来使得货币数量论得以成立。在以如此的方式来保持传统的学说以后，我们还必须考虑可能在现实中对事态发生影响的各种复杂因素：

(1)有效需求不和货币数量作出相同比例的改变。

(2)由于资源并不完全相同，所以随着就业量的逐渐增加，收益可以递减，而不是保持不变。

(3)由于资源是不能相互代替的，所以，某些商品的供给已经处于缺乏弹性的状态，而与此同时，却还存在着失业的生产其他商品的资源。

(4)在充分就业到达以前，工资单位已经趋于上升。

(5)进入边际成本的生产要素的报酬并不按相同的比例改变。

我们首先考虑货币数量的改变对有效需求数量的影响。一般说来，有效需求增加的一部分系被消耗于增加就业量，另一部分系被消耗于提高价格水平。这样，实际的后果不是失业情况下的不变的价格水平和充分就业情况下的价格水平和货币数量保持相同比例的上升，而是价格水平随着就业量的增加而逐渐上升。由此可见，价格论应该分析的是货币数量的改变和价格水平之间的关系，其目的在于决定价格对货币数量的改变所作出的反应的弹性。因此，价格论必须研究上面列出的五个使问题复杂化的因素。

我们将对它们依次加以考虑。但是，这种做法绝不意味着它们是完全相互独立的。例如，有效需求的增加量被分解为提高产量和提高价格的两个部分之间的比例可以影响货币数量和有效需求数量之间的关系。我们这种做法并不代表一种能给出万无一失的机械式或照搬照抄的操作方法，而代表一种有系统的和有秩序的思维方法来对具体问题找出解决之道。在我们把使问题复杂化的因素一一分离出来并且得

出暂时性的结论以后，我们还要回过头来尽量顾及到各因素之间可能存在的相互作用。这就是经济学思维的性质。任何其他的方式来应用我们理论上的思想原理(当然，没有这些原理，我们会茫然若失，无所适从)都会引导我们到错误的途径。正如我们在本章第6节所说明的那样，用虚假的数学方法把一个经济分析的体系加以公式化和形式化并假设所牵涉到的各种因素之间全然相互独立；这种做法的最大的弊端在于：一旦各种因素之间全然相互独立的假设条件不能成立，那么，它就会失去其说服力和权威性。与此不同，在使用普通方法的论述中，我们并不盲目地进行推导；我们总是知道我们在做什么，也知道其现实的意义是什么；我们可以把必要的保留之处、限制条件和以后要进行的调整"储存于我们的头脑之中"。然而，我们却不能把偏微分所简化掉的复杂关系"储存于"几页代数的推导之中，而这几页代数的推导已经假设：这些偏微分的导数都等于零。在近来的"数理"经济学中，只能代表拼凑之物的部分实在太多了；这些部分的不精确的程度正和它们赖以成立的假设条件是一样的。假设条件使那些作者们能在矫揉做作和毫无用处的数学符号中，忘掉现实世界的复杂性和相互依赖的性质。

IV

(1)货币数量的改变主要系通过它对利息率的作用而对有效需求的数量发生影响。如果这是影响的唯一渠道，那么，影响的数量可以来自三个因素：(a)流动性偏好曲线；该曲线告诉我们，利息率应该下降多少才能使人们吸收到新增加的货币量；(b)资本边际效率曲线；该曲线告诉我们，既定量的利息率的下降会增加的投资量为多少；以及(c)投资乘数；该乘数告诉我们，既定量的投资所能增加的有效需求的总量为多少。

但是，虽然这一分析对我们的研究提供了有用的程序和方法，然而，如果我们忘记：这三个因素(a)、(b)和(c)本身也部分地取决于复杂性因素(2)、(3)、(4)和(5)，而这些复杂因素尚未加以考虑，那么，

这种分析可以使我们误入歧途。其原因在于，流动性偏好曲线本身取决于新增加的货币数量中的多大部分被纳入收入和企业业务的流通之中，而这种流通又取决于有效需求增加的程度并且取决于有效需求如何被消耗于价格的上升、工资的上升以及产量与就业量的增加。此外，资本边际效率曲线部分地取决于货币数量的增加所带来的事态对将来货币市场情况的预期的影响。最后，增加的有效需求所导致的新收入如何被分配于不同阶级的消费者的方式会影响乘数的数值。当然，这里所列举的各种可能的相互影响事项并不包括其全部内容。虽然如此，如果我们能掌握全部数据，那么，我们会有足够多的联立方程来使我们得到具体的解答。我们会得出：当货币数量的增加额为既定时，在照顾到一切事项以后，与该增加额相应的、并与之保持均衡的有效需求的具体增加量应为多少。此外，只有在非常例外的情况下，货币数量的增加才会导致出有效需求数量的减少 。

有效需求量和货币数量之间的比例与我们往往称之为"货币的收入流通速度"的数值是非常近似的——不同之处在于，有效需求相当于能使生产进行下去的预期收入，而不是实际上实现了的收入；它指的是总收入，而不是净收入。但是，"货币的收入流通速度"本身不过是一个什么也解释不了的名词。我们没有理由来认为它是一个常数，因为，正如我们在上面的论述中所说明的那样，它取决于许多复杂和易于变动的因素。我认为，这一名词的运用会掩盖真正的因果关系并且除了引起混乱以外，毫无好处。

(2)正如我们已经在上面(第47～49页)说明的那样，收益递减和收益不变部分地取决于劳动者是否按照他们的工作效率得到报酬。如果是按照工作效率，那么，当就业量增加时，劳动成本会不变(以工资单位来衡量)。但如果不管劳动者个人的效率如何，某一级别的劳动者的工资相同，那么，不论设备的效率如何，劳动的成本就会持续上升。此外，如果设备不相同，那么，使用其中的某些部分会引起较大的单位产品的直接成本。这样，在劳动成本的增加所造成的成本增加之上，还有一个使边际直接成本持续增加的另一因素。

因此，一般来说，当既定设备的产量增加时，供给价格将要增加。由此可见，不论工资单位是否有所变动，产量的增加将要带来上升的价格。

(3)在上面的(2)中，我们已经考虑过供给曲线缺乏完全弹性的可能性。如果在失业的专业化的资源之间，保持着完全符合需要的比例关系，那么，各种失业的资源会同时达到充分就业。但一般说来，当对某些劳务和商品的需求达到它们的供给暂时已经完全没有弹性的情况时，多余的其他资源仍然可以存在并且还没有就业。这样，当产量增加时，会不断地碰到"瓶颈状态"；处于该状态，某些商品的供给已经不再具有弹性，从而它们的价格必须上升到必要的程度，以便使需要转向其他方面。

随着产量的增加，只要每一种有效率的资源都处于尚未全部就业的状态，一般的价格水平很可能不会上升很多。但一旦产量增加到足够的程度，以致开始接触到"瓶颈状态"时，一些商品的价格很可能要急剧上升。

然而，在本点以及第(2)点中，供给弹性部分地取决于时间的长短。如果我们假设足够的时间，使机器设备能改变其数量，那么，最终的供给弹性会具有远为较大的数值。这样，当一次温和的有效需求的变动出现于失业普遍存在的情况时，该有效需求被消耗于提高价格的部分会很小，而会主要地被用之于增加就业。与此同时，一次较大的有效需求的变动，由于事先没有被预见到，则可以造成一些暂时性的"瓶颈状态"，从而，会被消耗于提高价格，而不是增加就业量。这种后果在开始时出现的程度要大于在其后的出现程度。

(4)在充分就业到达以前，工资单位可以趋于上升。这一事实已经无需多加解释和评论。其他条件相同，由于提高某一劳动群体的工资会对该群体的劳动者有利，所以，一切劳动群体都会为提高工资而施加压力。对此，企业家在经营情况较为良好时比较易于接受。由于这一原因，任何有效需求的增加量的一部分很可能被消耗于满足工资单位增长的要求。

由此可见，在最终到达充分就业的关键之点以后，作为对以货币衡量的有效需求增长的反应，货币工资必须和工资品的价格保持同比例的上升，而且，在到此点以前，早已存在着一系列的半关键性之点；处于这些半关键性之点，有效需求的增加还是趋于提高货币工资，虽然提高的程度并不完全等于工资品价格上升的比例。当有效需求减少时，后果是类似的。从实际经验来看，工资单位并不对有效需求的每一微小的变动作出以货币来衡量的连续变动的反应，而是非连续变动的反应。这些非连续的各点取决于劳动者的心理状态，并取决于雇主和工会的政策。在一个开放的经济制度中，上述工资单位变动的各点意味着相对于其他国家的工资成本的变动，而在经济周期的过程中，它们甚至在封闭的经济制度中也意味着相对于预期的将来工资成本的变动。因此，它们可以具有相当重大的现实意义。当经济制度处于这些点之上时，以货币衡量的有效需求的进一步增加便会造成工资单位的间歇性的上升。因此，从某种观点来看，它们可以被认为是半通货膨胀状态，从而，和完全的通货膨胀(参阅下面第317～318页)具有一些类似之处(虽然类似是很不完全的)，而完全的通货膨胀则为在充分就业的境况下，有效需求的再度增加必然导致的后果。此外，这些点还具有颇大的历史上的重要性，然而，要想在理论上对它们加以概括却并不容易。

(5)我们的初步简单化的假设条件包括：进入边际成本的各种要素的报酬都按相同的比例改变。但在事实上，以货币衡量的各种要素的报酬却呈现出不同程度的刚性，而且，它们对货币报酬的改变，也可以具有不同的供给弹性。如果不是由于这一原因，那么，我们应该说，价格水平取决于两个因素，即工资单位和就业数量。

在边际成本中，以与工资单位不同的比例作出变动、并且变动幅度也较大的要素很可能是边际使用者成本。因为，当就业量开始增加时，如果(很可能如此)有效需求的增加使得人们现在对何时有必要更换设备的预期日期有着快速的改变，那么，边际使用者成本可以急剧上升。

虽然就许多的研究目的而言，对进入边际直接成本的一切要素的报酬作出与工资单位保持相同比例的假设条件不失为一个非常有用的初步逼近现实的方法，然而，较好的办法也许是，采用进入边际直接成本的一切要素报酬的加权平均数并称它为成本单位 。因此，成本单位或在上述逼近现实条件下的工资单位可以在基本上被当做价值标准。这样，在既存的技术和设备的条件下，价格水平会部分地取决于成本单位，部分地取决于产量的多寡。当产量增加时，价格水平的增加比例要大于 成本单位，因为在短期中，边际产品会递减。当产量上升到一个水平，而处于该水平，各生产要素的典型单位的边际产品等于维持该水平产量的生产要素所要求的最低报酬时，我们已经达到充分就业的状态。

V

当有效需求的数量的上升不能进一步增加产量，从而完全被消耗于与它上升数量保持相同比例的成本单位的增长时，我们便已经到达可以大致被称为真正的通货膨胀的状态。迄今为止，货币数量扩大的作用完全是程度问题，从而在过去的过程中，我们不能在哪一点画出一条分界线并且宣称，该线表明通货膨胀的到来。以货币数量的扩大能增加有效需求而论，它过去的每一次扩大很 可能被部分地消耗于增加成本单位，部分地被消耗于增加产量。

因此，我们看来可以说，在真正的通货膨胀到来的分界线的两边，存在着某种不对称的现象。当有效需求缩小到分界线以下时，如果用成本单位来衡量，那么，它的数值便要减少。当有效需求扩大到分界线以上时，如果用成本单位来衡量，那么，它的数值一般不会增加。这一结果系来源于我们的假设条件，即各种生产要素，特别是劳动者，总是倾向于抵抗它们货币报酬的减少，而对货币报酬的增加则并不存在相应的动机。这一假设条件显然具有充分的事实根据；其原因在于，如果报酬的改变是非普遍性的，那么，当报酬上升时，对报

酬上升的生产要素有利，而当报酬下降时，则对报酬下降的生产要素会带来损失。

如果情况与上述相反，即只要存在着小于充分就业的倾向，货币工资会无限制地下降，那么，非对称性就会消失。然而，在这种情况下，在充分就业之下便没有稳定的状态，一直到利息率不可能下降得更低，或一直到工资为零时为止。事实上，要想使我们的货币经济制度能有任何稳定性，那么，某种 因素的以货币衡量的价值必须具有粘性，如果不是完全不变的话。

货币数量的任何 增加都会造成通货膨胀的说法(除非所指的通货膨胀 仅就价格的上升而言)来源于古典学派的基本假设条件的影响。该假设条件认为，我们总是 处于一种情况；在这种情况下，生产要素的实际报酬的减少会导致它们的供给量的下降。 [24]

VI

使用第20章所引入的符号，我们可以把上面的论述用符号形式表示出来。

我们令MV=D；在这里，M为货币数量，V是它的收入流通速度(这一定义在某些次要的方面不同于上面已经指出的通常定义)，而D则代表有效需求。如果V保持不变，那么，在e_p (=DdppdD)等于1的条件下，价格水平会和货币数量作相同比例的变动。如果e_0 =0，或者，e_w =1，那么，e_p =1的条件会得以满足(见上面第300～301页)。e_w =1的条件意味着以货币来衡量的工资单位和有效需求保持同比例的上升，因为，e_w =DdWWdD。e_0 =0的条件意味着产量不再对有效需求的进一步增加作出反应，因为，e_0 =DdOOdD。产量在两种条件的任何一种下都不会改变。

接着，我们论述收入流通速度可以改变的情况。在这里，我们引入一个新的弹性概念，即有 效需求对货币数量作出反应的弹性：

e_d =MdDDdM

这使我们得到： [25]

MdppdM=e_p ·e_d；这里，e_p =1-e_e e_0 (1-e_w)； [26]

所以， e=e_d -(1-e_w)e_d ·e_e ·e_0

=e_d (1-e_e ·e_0 +e_e ·e_0 ·e_w)

这里，右下方没有符号的e(=MdppdM)照顾到了一系列e的影响；它衡量货币价格水平对货币数量改变所作出的反应。

由于上面最后的公式告诉我们价格水平对货币数量的改变比例所作出的改变比例，所以它可以被当做货币数量论的一个一般性的表述。我个人并不对这种推导方式赋予多大的价值，并且愿意重述我在上面提出过的应加警惕之处，即这种推导和通常使用的类似方式一样，往往暗含着把某些变量当做自变量的假设条件(从而在整个的推导中忽视偏微分式的存在)。我怀疑，这种推导方式是否能比普通的论述方式使我们得到更多的东西。把这些推导方式写在纸面上的最大有用之处也许是以此来说明：当我们把价格水平和货币数量之间的关系用公式化的形式加以表达时，这一关系的极端复杂的性质可以被明显地表示出来。虽然如此 ，还是有必要指出在货币数量的改变赖之以对价格水平产生影响的四个因素中，即在e_d 、e_w 、e_e 和e_0 中，e_d 代表流动性因素，它们决定在各种情况下的对货币的需求。e_w 表示劳动因素(或者，更确切地说，进入直接成本的因素)，它们决定就业量增加时的货币工资提高的程度。e_e 和e_0 则代表物质因素，当更多的就业量施加于现有设备时的收益递减的程度。

如果公众所持有的货币量是他们收入的一个不变比例，那么，e_d =1。如果货币工资保持不变，那么，e_w =0。如果规模收益在全部过程中保持不变，从而，边际收益总是等于平均收益，那么，$e_e \cdot e_0$ =1。如果已经存在着劳动的充分就业或设备的充分就业，那么，$e_e \cdot e_0$ =0。

假设e_d =1并且e_w =1，或者，假设e_d =1、e_w =0并且$e_e \cdot e_0$ =1，或者，假设e_d =1并且e_0 =0，那么，e=1。显然可以看到，存在着一系列e=1的其他特殊事例。但一般说来，e不等于1；而且，我们也许具有充分理由作出一般性的结论：在大致符合现实世界的假设条件下，除了在e_d 和e_w 的数值变为很大的“对持有货币的逃避”的事例以外，e的数值总是小于1。

VII

到目前为止，我们的论述主要是，在短期中，货币数量的改变如何影响价格。在长期中，二者的关系是否会简单一些?

这是一个对历史作一般性总结的问题，而不是纯理论的问题。如果在历史上存在着某种倾向，以致使我们能对流动性偏好状态的规律性加以衡量，那么，就悲观时期和乐观时期的流动性偏好的平均值而言，在国民收入和用以满足流动性偏好的货币数量之间有可能存在着粗略的关系。例如，可以存在着一个对国民收入的具有相当稳定性的比例。如果利息率处于某种最低水平以上，那么，人们便很难在长期中持有超过该比例以上的在手中不能生息的闲置货币。因此，如果流通中的货币数量超过该比例所要求的数量，那么，经济制度中迟早会出现降低利息率的倾向，把利息率压低到上述最低水平。于是，其他条件相同，下降的利息率会增加有效需求，而增加的有效需求会到达一个或数个具有某种关键性之点；处于这些关键性之点，工资单位趋于作出间歇性的上升，从而会对价格作出相应的影响。如果流通中的

货币数量占有的国民收入的比例低于正常状态，那么，相反的倾向会出现。由此可见，在一段时期中利息率波动的净作用在于形成一个平均数，以便适应国民收入和货币数量之间的稳定比例，而对这一稳定比例，群众的心理作用迟早会使现实状态与之相符合。

这些倾向性在向上发生作用时比在向下发生作用时可能要遭遇到较小的阻力。但如果货币数量在长期中处于非常不足的状态，那么，解决之道通常是改变货币本位或者改变货币制度，以便提高货币数量，而不是压低工资单位，以致加重债务的负担。因此，价格在非常久远时期的历程几乎总是上升的。其原因在于：当货币相对充足时，工资单位上升；而当货币相对稀缺时，人们总是找出某种手段来增加有效的货币数量。

在19世纪，把消费倾向考虑在内，人口的增长、新发明的出现、新开发的地区、人们的信心状态以及战争的次数以每(譬如说)10年的平均数而论，似乎足以形成一条资本边际效率曲线，而该曲线在利息率高到足以满足财富所有者心理要求的情况下，能使就业量的平均水平处于令人感到合理的满意程度。有证据表明，在几乎为150年的时期中，在大金融中心的典型的长期利息率大致为5%，优质债券利息率在3%和3.5%之间；而这种利息率低微到足以使投资量能把平均的就业量维持在能使人容忍的水平。有时候，工资单位会受到调整，而更经常受到调整的则是货币本位或货币制度(特别是通过银行货币的使用)。调整的目的在于保证，以工资单位衡量的货币数量能充足到在大致不低于上述利息率数值的条件下满足正常的流动性偏好的要求。总的来说，工资单位通常是稳定上升的，然而，劳动效率也在增加。因此，各种力量发生作用的后果是使价格具有相当程度的稳定性——根据索贝克价格指数，在1820到1914年间，5年平均指数的最高值仅比其最低值高出50%。这并不是偶然现象。这一现象可以被正确地理解为是那个时代的各种力量所造成的后果。在那个时代中，由单个雇主所构成的各个群体具有足够强大的力量来使工资单位的上升不至过分快于生产效率的提高；与此同时，货币制度具有足够程度的灵活性和保守性，以致它所提供的以工资单位衡量的平均货币供给量能使利息率处于财富所有者在其流动性偏好影响下所愿意接受的最低水平。当

然，就业量的平均水平还是在相当大的程度上处于充分就业之下，但却并不居于如此令人不能容忍的低微位置，以致会引起革命。

在今天和预料中的将来，由于一系列的原因，资本边际效率远低于它在19世纪的数值。因此，我们当代问题的尖锐性和独特性可能起因于合理的平均就业量水平所要求的平均利息率的低微程度，而这一程度使财富所有者如此难于接受，以致仅仅依靠操纵货币数量的手段而建立起来的利息率也无济于事。如果仅仅保证以工资单位来衡量的货币供给具有充沛的数量便能使10年、20年或30年中的平均就业量处于令人可以容忍的水平，那么，甚至在19世纪，也会找出解决问题的办法。如果这就是我们现在的唯一问题——这样，我们所需要做的一切便是一次足够程度的通货贬值——那么，我们在今天也肯定会找出解决的办法。

然而，在我们当前的经济制度中，最稳定，也最难于改变的因素一向是，在将来也很可能是，财富所有者一般愿意接受的最低利息率。[27] 如果能令人容忍的就业水平所要求的利息率远低于它在19世纪的平均值，那么，我们非常怀疑，仅仅依靠操纵货币数量的手段便能做到这一点。资本边际效率代表借款者预期能从借款中得到的收益，而从该收益中，还必须减去：(1)把借款者和放款者拉拢在一起所需要的费用，(2)所得税和附加税，以及(3)需要补偿放款者的风险和不肯定性的费用。从收益中减去这些项目后剩下来的才是净收益，即能被用来诱使财富所有者牺牲流动性的代价。如果在可以容忍的就业量的条件下，这个净收益数量低微到不足道的程度，那么，老一套的解决办法就可以无效。

现在回到我们当前的主题。国民收入和货币数量的长期关系取决于流动性偏好，而价格的长期稳定性和非稳定性则取决于工资单位(或者，更确切地说，成本单位)的上升速度和生产效率增加的速度二者之间的对比。

---

[1] 参阅上面第17章。

[2] 这意味着，要想提高供给量，生产要素的报酬(从而价格)必须和货币数量作出同比例的增长。这样，便可以造成生产要素和价格的上升螺旋。——译者

[3] $e_p \cdot e_d$ =DdppdD·MdDDdM=MdppdM。——译者

[4] 这个e_p 的公式和第20章第299页上的e_p 公式不一致；二者的差别在于，在前一个公式的e_0 之前，多乘了一个e_e 。译者认为，差别的原因是：凯恩斯在论述后一个公式时，他假设e_e =1；为此，他在第20章第2节中加以说明：这“不过是粗略的接近于事实的说法”。由于e_e =1，所以在e_0 之前是否乘以e_e 是无所谓的事情。然而，在论述前一个公式时，他放弃了这一假设；因此，在e_0 之前必须乘以e_e 。

此外，MdppdM=$e_p \cdot e_d$ 这一公式总结了凯恩斯的货币数量论的基本内容。按照他的意见，货币数量论相当于价格水平对货币数量的弹性(MdppdM)，即，当货币数量每1%的变动所引起的价格变动的百分比。他把这一弹性看成是两种弹性的乘积，$e_p \times e_d$ 。e_d 代表有效需求对货币数量的弹性，即当货币数量每1%的变动所导致的有效需求的变动的百分比；对e_d 的存在，凯恩斯仍然用第20章以前的有关就业的基本理论加以解释。e_p 代表价格对有效需求的弹性，即当有效需求每1%的变动所造成的价格变动的百分比；对e_p 的存在的说明构成第20和第21章的主要内容。——译者

[5] 参阅巴杰霍特引用的19世纪的成语：“约翰牛(英国)可以经受得住许多事情，但却经受不住百分之二”。

第六编 通论引起的几点思考的概述

第二十二章 略论经济周期

在以往的各章中，由于我们宣称，我们已说明了决定任何时期的就业量的是什么，所以，如果我们是正确的，那么，我们的理论必须能解释经济周期的现象。

如果我们详细考察任何一次实际的经济周期的过程，那么，我们会发现，它非常复杂，而且，为了对它作出完整的解释，我们所论述过的每一因素都是必要的；特别是，我们将会发现，消费倾向的波动、流动性偏好状态的波动以及资本边际效率的波动都起着各自的作用。但我认为：经济周期的基本特征，特别是能使我们称它为周期 的时间过程和时间长短的规律性，主要是由于资本边际效率的波动。我相信，经济周期最好应被当做系由资本边际效率的周期性的变动所造成；当然，随着这种变动而到来的经济制度中的其他重要短期变量会使经济周期的情况变为更加复杂和严重。详尽说明这一观点需要一整本著作，而不是其中的一章，同时也要求对事实加以详尽的考察。但下面的简短论述足以表明我们过去所提出的理论所意味着的研究经济周期的途径。

I

周期性 的变动是指，当一个经济制度发展到，譬如说，上升的方向时，促使其上升的各种因素最初积聚力量并且相互推动一直到某一点；在该点，它们趋于为作用相反的因素所代替，而这些相反方向的因素又在一段时期中积聚力量并且相互推动一直到它们也抵达它们的最大发展之处，然后，趋于衰落并且让位于作用相反的因素。这里所

说的周期性的 变动并不仅仅指上升或下降的趋向；它们一旦得以开始，并不永远按照同一方向行进，而是最终把方向逆转回来。此外，它还指变动的时间的序列以及上升与下降的期间都具有某种可以被识别的程度的规律性。

然而，要想使我们的说明符合要求，被我们称之为经济周期的另一特点必须加以解释，即解释危机 的现象——下降的倾向代替上升倾向的过程总是以突然和剧烈的形式出现；而另一方面，当上升的倾向代替下降的倾向时，一般说来，总是没有一个类似的急剧的转折之点。

当然，如果没有相应的消费倾向的改变与之抵消，那么，任何 一次投资的波动都会造成一次就业的波动。由于投资量是一个受到高度复杂的影响的变量，所以影响投资量本身或影响资本边际效率的一切因素不大可能全都具有周期性的特点；具体的特殊事例是：有关农业波动引起的经济周期。关于这一特例将在本章的后一节中单独加以考察。虽然如此，我还是认为，以发生于19世纪环境中的典型的工业经济周期而论，资本边际效率的波动应该具有周期性的特点。这里的原因无论就其本身而言，还是就其作为解释经济周期的因素而言都不是陌生的。我在这里的唯一目的仅在于把它们和过去论述的理论结合起来。

II

我进行论述的最好方式是从繁荣阶段的最后时期和“危机”的到来时期开始。

我们在上面已经看到，资本边际效率 [1] 不仅取决于现有的资本品数量的多寡和生产它现在所需要的成本，而且也取决于对资本品将来收益的现行的预期。因此，对耐久性的资产而言，对将来的预期在决定新投资的最优规模上自然、而且是理所当然地起着决定性的作

用。但正如我们已经看到的那样，这种预期的依据是非常捉摸不定的。由于预期的依据捉摸不定，所以它会发生突然和剧烈的变动。

对于“危机”的解释，我们一向习惯于强调利息率上升的倾向，而利息率的上升倾向又是由于来自交易和投机动机的对货币需求的增长。有时，这一利息率上升的因素确实可以起着使事态严重化的作用，偶然也许起着导火线的作用。但我认为，对危机的更加典型的、而且往往是决定性的解释在基本上并不是利息率的上升，而是资本边际效率的突然崩溃。

繁荣阶段的后期特点是：对资本品的将来收益的乐观预期强大到足以补偿资本品数量的日益充沛、它们的生产成本的上涨以及可能出现的利息率的上升。在有组织的投资市场(有价证券交易所和其他类似的市场)中，购买者在很大程度上对他们所购买的东西认识得并不清楚，而投机者则更加关心于预期下一次市场心理的变动，而不是对资本资产的将来收益作出合理估计。在这种影响之下，有组织的投资市场的性质是：当过度乐观和过度购买的幻想破灭时，市场价格会以突然和灾难性的巨大力量下降。[2] 此外，伴随着资本边际效率的崩溃而到来的对将来的惶恐和不肯定性很自然地促使流动性偏好急剧增长——由此而导致利息率的上升。可以看到，资本边际效率的崩溃再加上随之而来的利息率的上升这一事实会严重加剧投资的下降。虽然如此，但造成该情况的实质性的因素还是资本边际效率的崩溃；特别就促成一次繁荣阶段的新投资重点的那些资本品而言，它们的资本边际效率的崩溃作用更大。除了受到交易量增加和投机动机的增长的影响而增加的部分以外，流动性偏好会保持不变，一直到资本边际效率崩溃以后 才开始扩大。

正是由于资本边际效率的崩溃，所以萧条状态才如此难于治理。在萧条状态延续一段时间以后，利息率的下降固然会成为有助于复苏的重大因素，很可能也是必要的因素；但在目前，资本边际效率已经崩溃到如此彻底的程度，以致利息率下降到现实上可能做到的水平都无济于事。如果利息率的下降能够单独构成治疗萧条的有效手段，那么，就有可能很快造成经济复苏而不需要一段拖延的时间，同时，造

成复苏的手段大致也都是那些能由货币当局加以控制的手段。然而，事实表明，通常的情况并不如此。要想恢复资本边际效率并不那样容易，因为，资本边际效率在目前系由无法控制和不听控制的工商业界的心理状态所决定。用普通的语言来说，在个人行为自己作主的资本主义经济中，信心的恢复远非控制所能奏效。经济萧条的这一方面的特点为银行和工商业界人士正确地加以强调，而又为那些对"纯粹货币"的治疗方案具有信心的经济学者们加以低估。

这便使我到达了我论述的目的。要想解释经济周期的时间因素，即解释为什么在经济复苏之前，通常需要一段比较固定的期间，必须向影响资本边际效率的恢复的因素上寻找原因。为什么经济活动下降的阶段所呈现出的时间长短并不具有偶然性，譬如说，在一次经济周期中为1年、然后在下一次中变为10年，而却显示出某种程度的规律性，譬如说，在3年和5年之间。其中的原因有二。第一，既定时代的经济正常发展所决定的、耐久性资产的寿命；第二，多余的存货的保管费。

现在，我们回到危机发生时的情况。只要繁荣阶段继续存在，很大一部分的新投资会具有令人满意的现行的收益。失望的情绪之所以到来，原因在于：有关将来收益的可靠性突然受到怀疑；原因也许在于：随着新生产出来的耐久性物品的存量逐渐增加，现行的收益呈现出下降的征兆。如果现行的生产成本被认为高于它在以后的数值，那么，资本边际效率的下降就具有更多的理由。一旦怀疑开始，它会迅速扩散。可以看到，在萧条状态开始，很可能存在着过多的资本设备，其边际效率已经变为微不足道，甚至变为负数。但要想通过磨损、腐蚀和老化来重新造成资本设备的短缺，需要一段时间，而这段时间的长短大致取决于在既定时代特点下的资本设备的平均寿命。随着时代特点的改变，所需的这段时间的典型的长短也会改变。例如，如果我们从一个人口增加的时期进入一个人口减少的时期，那么，经济周期的萧条阶段就会得以延长。在这里，我们已经提出相当的理由来说明，为什么萧条阶段的时间长短与耐久性资产的寿命和既定时代的正常经济发展应该存在着一定的关系。

第二个使萧条阶段时间稳定的因素是由于多余存货的保管费，而保管费的存在会迫使存货被吸收掉的时间限于一定的范围，既不太短、也不太长。危机发生后的突然停止的新投资很可能会导致半制成品的多余存货堆积起来。这种存货的保管费很少会少于年率10%。由于保管费的存在，存货的价格必须下降到足够的程度，以便使它能在(譬如说)3到5年的期间的限制内被吸收完毕。存货被吸收的过程代表负投资的过程，而负投资又会进一步损害就业。只有当吸收过程结束时，就业量才会有明显的改善。

不仅如此， 在经济活动下降期间， 必然会伴随着产量下降而到来的经营资本的减少构成负投资的另一个因素， 而这一因素可以具有巨大的数量。一旦衰退开始出现， 经营资本的减少会形成强烈的自我扩大的下降影响。在一次典型的萧条阶段刚一开始的时期， 也许会存在着增加存货的投资来抵消经营资本方面的负投资；在下一期间， 存货和经营资本可以同时出现短期的负投资的现象； 在达到经济活动的最低点以后，存货很可能会有进一步的负投资， 而这种负投资可以为经营资本方面投资的重新增加部分地加以补偿；最后，当经济复苏已经进行了相当时间以后， 二者的情况都将有利于投资的增加。正是在这种背景下，可以看出耐久性物品的投资波动所导致出的额外和推波助澜的作用。当这种类型的投资的下降引发了一次周期性的波动以后， 一直到经济周期部分地完成它应有的运动以前， 不存在多少能恢复这种投资数量的希望。 [3]

很不幸，资本边际效率的严重下降也趋于对消费倾向产生不利影响。因为，这种下降会引起股票交易所的股票市场价格的剧烈下跌。对在股票交易所中的投资非常关注的人们，特别是对那些利用借款来从事经营的人们而言，股票市场价格的剧烈下跌自然会产生非常令人消沉的影响。这些人的投资价值的涨落甚至可以比他们的收入的多寡对他们愿意用之于消费的开支额具有更大的影响。对今天美国的有着“股票头脑”的公众而言，价值上升的股票市场几乎是使消费倾向具有令人满意的数值的主要条件；这种直到最近才被人们一般注意到的情况显然会对资本边际效率的下降具有更进一步的压抑作用。

一旦经济复苏得以开始，它的自我扩大的影响方式是显而易见的。但在经济下降的阶段，当固定资本和原料存货都处于多余状态，而经营资本又处于削减之中时，资本边际效率可以下降到如此之低的程度，以致在实际上没有可能通过利息率的降低来使得投资具有能令人满意的数量。可以看到，在以现有的方式加以组织并且易于受到影响的市场中，市场对资本边际效率的估计会具有如此巨大的波动幅度，以致它不能为利息率的相应波动所补偿。此外，正如我们在上面已经看到的那样，股票市场上的相应的变化是压低消费倾向；这种变化的方向又恰恰发生在最需要相反方面的变化的时候。因此，在自由放任的经济体制的条件下，除非投资市场的心理状态能使自己作出毫无理由这样做的巨大逆转，要想避免就业量的剧烈波动是不可能的。我的结论是：安排现行的投资的责任决不能被置于私人手中。

III

上述分析在表面上看来似乎和某些人的观点相一致。这些人认为，投资过度是繁荣阶段的特点，而避免这种投资过度是唯一的治疗下一步即将到来的萧条阶段的办法。他们还认为，虽然由于上面提供的原因，低利息率不能避免萧条的到来，然而，繁荣却可以通过高利息率加以避免。在这些人的论点中，高利息率治理繁荣的效果远大于低利息率治理萧条的效果这一论点确实是有道理的。

但是，如果认为，从我过去的分析中能得出他们的上述结论，那么，这就误解了我的分析，而且，根据我的意见，还会引起严重的错误。因为，投资过度是一个含糊不清的名词。它可以指使投资者感到失败的那种投资，或者指在严重失业条件下没有用处的那种投资，或者指一种状态；在该状态下，每一种资本品的数量充沛到如此的程度，以致甚至在充分就业的条件下，没有一种资本品能在它生命过程中取得超过它的重置成本的收益。严格说来，如果把投资过度的意义理解为：任何进一步的投资只能是对资源的浪费，[4] 那么，只有这种状态才能被称为投资过度。此外，即使这个意义上的投资过度构成

繁荣阶段的特点之一，那么，治疗之道并不在于提高利息率，因为，利息率的提高有可能妨碍某些有用的投资并且也可能进一步减少消费倾向；而在于：采取大胆果断的步骤，即以收入再分配和其他办法来刺激消费倾向。

然而，根据我的分析，只有在前者的意义上才能说，繁荣是以投资过度为特点的。我认为，繁荣阶段的典型情况并不是资本已经充沛到如此的程度，以致整个社会对资本不再具有任何合理的使用方法，而是投资的决策是于不稳定条件下作出的，从而它的进行不可能持续不变，因为，投资系由预期所推动，而预期迟早会不能如愿。

当然，可能出现的情况是——很可能如此——繁荣的幻觉可以使得某些类型的资本资产的生产多余到如此的地步，以致其中的一部分产品在任何条件下都代表资源的浪费。我们可以说，即使繁荣并不存在时，这种事例也会出现。换言之，繁荣会把投资引入到不正确的方向 。但除此以外，繁荣阶段的一个主要特点是：在充分就业条件下能获得，譬如说，2%的收益的投资却在6%的预期收益下作出投资的决定，并以此为根据来估算投资项目的价值。当幻想破灭时，这种预期又被相反的"悲观错误"所代替，其后果为，能在充分就业条件下获取2%收益的投资却被预期为非赔本不可。于是，我们达到了一种状态；在该状态下，在存在着住房短缺的同时，人们却住不起现有房屋。

由此可见，对繁荣的治疗方法不是较高的利息率，而是较低的利息率! [5] 因为，低利息率可以使所谓繁荣继续下去。对经济周期的正确治疗方法并不在于把繁荣消除掉，从而，使我们永远处于半萧条状态之中；而在于把萧条消除掉，从而使我们永远处于接近繁荣状态之中。

因此，注定要走向萧条的繁荣状态系由两个因素共同造成：(1)在预期正确条件下，利息率高于维持充分就业所应有的水平；再加上(2)预期状态为错误的想法所支配，而只要这种预期状态存在，过高的利息率就不能充当刹车的手段。繁荣是一个状态；在其中，过分乐观的心情战胜了某种水平的利息率，而在较冷静的分析下，该水平会被认为是过分高的。

除了在战争时期以外，我怀疑我们近来是否曾经有过繁荣时期，繁荣到能导致充分就业。在美国，按照正常标准，1928—1929年间的就业量是令人满意的；但也许除了少数几个高度专业化的工种以外，我还没有看到任何劳动力短缺的现象。当时已经到达某些“瓶颈状态”，然而，整个社会的产量却仍然能作出进一步的增长。如果投资过度系指住宅的标准和建造住宅的设备已经充足到如此的程度，以致每个人在充分就业的条件下都能得到他所需要的住宅；与此同时，在住宅的寿命期间的收益仅能补偿重置成本，而没有多余的收益来支付利息，那么，当时不存在着投资过度。如果投资过度系指交通运输、公用事业和农业改良已经达到如此的地步，以致进一步的发展已经不能合理地被认为它们的收益能补偿甚至它们的重置成本，那么，当时也不存在着投资过度。恰恰相反，断言美国在1929年已经存在着严格意义上的投资过度是荒谬的。当时存在的真正情况有其自己的不同特点。过去5年中的新投资总量具有如此庞大的规模，以致在冷静的考虑之下，进一步增加投资的预期收益会急剧下降。在正确的预期之下，资本边际效率应该会降低到空前低的数值。这样，除非长期利息率的数值非常低微，除非能避免把投资错误地引入过分开发的领域，当时的“繁荣”不会在健全的基础上继续下去。然而事实上，除了在那些由于投机浪潮的影响而处于过分发展的特殊领域以外，利息率却已经高到足以阻止新投资的进行。如果利息率高到能消除掉投机浪潮的地步，那么，它又会同时消除掉各种应有的新投资。由此可见，对于长期不正常的大量投资的状态，用增加利息率作为治疗的办法，无异于一个通过杀死病人来治疗疾病的办法。

确实，在富裕到像英国或美国那样的国家中，要想在现有的消费倾向的数值下在许多年份中维持大致为充分就业，所需要的新投资量很可能达到如此巨大的程度，以致它最终会导致出这样一种投资充沛的状态；在该状态中，按照合理的计算，任何种类的耐用品的进一步增加都不再能使它的毛收益的总和超过它的重置成本。不仅如此，这种状态可以很快到来——譬如说，25年或更短的时期以内。虽然我断言这种严格意义上的充沛状态的投资从来没有、甚至在很短暂的时期内出现，但读者不要据此而认为我否定这种可能性。

此外，即使我们假定，当代的繁荣阶段会暂时达到充分就业状态或上述严格意义上的投资过度状态，那么，把提高利息率当做正确的治疗方法仍然是荒谬的。因为，如果这一假定能成为现实，那么，这就是那些把病因归于消费不足的人所说的情况。在这种情况下，真正的治疗方法是通过收入再分配或其他方法来提高消费倾向，从而，使维持一定水平的就业量所需要的现行投资量具有较小的数值。

IV

这里也许是一个方便之处来谈论一个重要的思想派别；该派认为，从各种方面来看，现代社会之所以具有长期就业不足的倾向，其根源在于消费不足——就是说，根源在于社会的成规和财富的分配造成了过低的消费倾向。

在现行的情况下——或者，在迄今为止的现行情况下——就业量是无计划和未加控制的。它受到变化多端的资本边际效率的影响，而资本边际效率又为缺乏全面知识或具有投机性的私人的判断所决定。它也受到长期利息率的影响，而长期利息率又很少或从来没有下降到某一种成规所决定的水平之下。作为实际政策的导向，消费不足论无疑是对的。因为，在这种条件下，没有其他办法可以把就业的平均数量提高到比较令人满意的水平。既然增加投资是不现实的，那么，除了增加消费以外，显然没有其他办法来提高就业水平。

在实质上，我和这个思想派别的不同之处仅在于，该派在增加投资仍然对社会很有利的时机，却对消费过分地加以强调。虽然如此，该派在理论上却应受到批评，因为，它忽视了产量可以通过两个 方面来加以扩大这一事实。即使我们认定，资本数量的增加比较迟缓，从而较好的方法是集中力量增加消费，那么，我们在作出决策之前，也要把目光放开，以便对各种可能性都加以适当的考虑。我个人深信增加资本数量能对社会带来的巨大利益，从而，应使它增加，一直到资

本不再具有稀缺性时为止。但这仅是对现实的一个判断，而不是在理论上得出的非如此不可的结论。

此外，我完全同意，最明智的方案是在两个方面同时行动。有鉴于资本边际效率的日益为甚的下降，我支持旨在由社会控制投资量的政策；而与此同时，我也支持各种增加消费倾向的政策。其原因在于：在现有的消费倾向下，不论我们对投资采取何种措施，要想维持充分就业是不大可能的。因此，有充足的理由使两种政策同时发生作用——促进投资，与此同时又促进消费；其目的不仅在于：处于现有的消费倾向下，使消费量随着投资量的增加而有相应的提高，而且还在于，通过消费倾向的提高使消费量达到更高的水平。

假设(为了便于说明起见，我们采用四舍五入的办法)今天的平均产量水平比持续充分就业情况下的水平低出15%，又假设产量的10%代表净投资，90%代表消费。此外，进一步作出假设：在现有的消费倾向之下，要想达到充分就业，投资必须增加50%。这样，当产量从100上升到充分就业的115时，消费从90增加到100，而净投资从10增加到15。在双管齐下的政策下，我们也许可以试图把消费倾向改变到如此的程度，以致当充分就业的消费从90增加到103时，净投资仅从10增加到12。

V

另外一个学派的思想认为，解决经济周期问题的办法并不在于增加消费或增加投资，而在于减少寻找就业机会的劳动供给，即对现有的就业量加以再分配，而与此同时并不增加就业量或产量。

对我来说，运用这一政策的时机似乎还未到来——它到来的时机显然要远于增加消费政策到来的时机。有朝一日，每个人都会达到一种境界，认为增加闲暇时间给他带来的好处要大于增加收入所带来的好处。但在目前，我认为，现实的例证强有力地表明，绝大多数人宁

愿要增加的收入，而不是增加的闲暇。在我看来，没有充足的理由强迫那些愿意得到更多收入的人去享受更多的闲暇。

VI

有一个学派的思想认为，解决经济周期问题的办法是在繁荣阶段的早期使用高利息率来制止繁荣的发展。这种观点居然能够存在似乎是很不寻常的。能被找到的对这一观点的唯一论证来自D.H.罗伯森先生。他实际上是在假设，充分就业是不现实的，从而，我们最好的愿望是比现在远为稳定的就业量水平，其平均值也许比现在的要稍高一些。

如果我们排除掉有关控制投资或消费倾向的政策方面的重大变革，并假设现有的事态大致保持不变，那么，我认为，用提高利息率的方法来把繁荣花朵的幼芽一开始便摘掉的银行政策有可能造成比较有利的平均预期状态，因为，足够高的利息率可以阻挠甚至是最盲目的乐观情绪。以预期的落空为特点的萧条阶段可以导致如此巨大的损失和浪费，以致高利息率阻挠下的投资的平均水平也许会较高一些。即使承认该学派的假设条件，判别它的这一结论是否正确肯定是难于做到的；结论是否正确应根据事实加以判断，而事实的例证又很缺乏。我们可以说，这一结论忽视了增加消费所带来的社会利益。由于消费的增加总是伴随着甚至是完全为盲目性的投资，所以这种投资总比根本没有投资要带来较大的利益。除此以外，面临着像美国在1929年那样的繁荣状态，而又只具备美国联邦准备制度当时所掌握的银行政策手段，即使是最明智的对货币的控制也会感到棘手。在它权限之内的各种不同的办法可能不会对后果有多大影响。不论是否如此，以我而论，摘掉繁荣的幼芽代表危险、而且是不必要的失败主义的想法。它向我们建议，或至少作出假设，我们永远应该过分地承受我们经济制度中的弊端。

这种严酷的观点——当就业水平一旦在相当的程度上高于，譬如说，过去10年的平均值时，就立即用高利息率加以制止的观点——却受到较多的论点的支持，而这些论点除了思想混乱以外完全缺乏根据。在某些场合，论点系来自一种信念，认为在繁荣阶段中，投资逐渐变为大于储蓄，从而，较高的利息率会一方面减少投资，另一方面刺激储蓄，以便由此而恢复二者的均衡。这意味着，储蓄与投资可以是不相等的。除非明确规定这些名词的特殊含义，否则，这一说法便没有意义。或者，有时，人们也提出另一种观点，认为随着投资的增加而增加的储蓄是有害的，而且是不公正的，因为，随着投资的增加，价格一般也要上升。如果事实果然如此，那么，现有的产量和就业水平的任何 上升都应受到谴责。因为，价格的上升主要不是由投资的增加所造成——价格上升的原因在于，在短期中，供给价格通常会随着产量的增加而上升，其原因可以来自物质上的收益递减，也可以来自以货币衡量的成本单位随着产量的增加而上升的趋向。如果处于供给价格不变的情况，那么，价格当然就不会上升。但在这里，不管价格上升与否，增加的储蓄还是会伴随着增加的投资而同样地到来。造成储蓄增加的原因是产量的增加，而价格的上升不过是产量增加的副产品。如果储蓄保持不变，而消费倾向有所增加，那么，仍然会出现价格的上升。任何人都没有用压低产量来购买便宜货的合法权利。

还有，如果投资的增加来源于货币数量的增加而导致的利息率的下降，那么，这便被认为是祸害的原因。然而，下降以前的利息率并没有什么特别可取之处，而新出现的货币并不是“强迫”人们接受的——它之所以被创造出来，原因在于满足利息率较低时或交易量增加时人们流动性偏好的增加。在这种状态存在时，人们愿意 持有货币而不把它以较低的利息率借贷出去。或者，还可以再加上一点，有人声称，繁荣的特点是“资本消耗”。可以设想，“资本消耗”系指负数值的净投资而言；这就是说，系由过大的消费倾向所造成。除非把经济周期的现象和战后欧洲通货崩溃中出现的通货逃避现象混淆在一起，现实证明，情况完全相反。此外，即使所声称的内容符合事实，那么，降低利息率也比提高利息率在治疗投资不足上是一个较为有说服力的方法。除了提出一个总产量不能加以改变的假设条件以外，我从这些

学派的思想中找不出任何可以理解的内容。然而，一个把总产量假设为不变的理论显然在解释经济周期上是没有多大用处的。

VII

在对经济周期的早期研究中，特别是对杰文斯而言，经济周期系由于气候变化而带来的农产品的波动所导致，而并非来源于工业的波动。有鉴于上述理论的内容，这种解释倒是可以构成研究经济周期问题的非常合理的思路。因为，即使在今天，农产品存货量在一年和另一年中的波动是造成现行投资量变动的最重要的因素之一；而在杰文斯从事写作的时代——特别是他的大多数统计数字能适用的时期——这一因素的重要性远远超过其他因素。

杰文斯的理论宣称，经济周期主要是由于农业收获量的波动造成。这一理论可以重新加以陈述如下。当在某年中得到特别大的收获量时，可用于此后数年的谷物存量通常会大量增加。出售特别大量的谷物所得到的卖价的增加量会加在农民的本年收入之上并会被农民当做本年收入；与此同时，卖价的增加量并不会减少社会其他阶层的消费量，因为，支付卖价的款项出自储蓄。就是说，增加量的卖价代表现行的投资的增加量。即使价格急剧下降，这一结论仍然可以成立。同样，当某年歉收时，现行的消费的一部分会取自谷物存量，从而，一部分用之于消费的款项并不构成农民本年的收入。就是说，从谷物存量取走的部分代表相应的现行投资的减少。这样，如果在其他方面的投资保持不变，那么，谷物存量增加较多年份的总投资和谷物存量减少较多年份的总投资量之间的差额可以很大；而在一个以农业为主的国家中，上述差额的数值会远大于通常造成投资波动的其他因素。因此，我们自然会在丰年找到经济上升的转折点，而在歉年找到经济下降的转折点。关于这一理论的进一步的说明，即什么物质上的原因使丰收和歉收具有规律性的周期，当然是另一回事；它与我们在这里的论述无关。

近来，有人提出一种理论，认为对工商业有利的不是丰收，而是歉收；其原因在于，歉收使人们易于为较低的实际报酬而从事劳动；原因也在于，由于歉收而造成的购买力的再分配被看成是有利于消费。不用说，我在上面用收获来解释经济周期时，我心中所想的并不是这种理论。

然而，在目前的世界中，农业的收获作为经济波动的原因比过去具有远为要小的重要性，其原因有二。首先，农产品在社会总产量中所占的比重比过去远为要低。其次，已经形成的包括世界两个半球的大多数农产品市场使丰年与歉年的收获量平均化，从而使世界收获量的波动比例小于单一国家。但在过去，由于每一国都依靠它自己的收获；除了战争以外，很难找到可与农产品储存量的改变相比的原因来解释投资的波动。

即使在今天，密切注意原料存量的变动在决定投资量方面所起的作用仍然是重要的；这里的原料包括农产品和矿产品。我认为，在到达最低点之后，从萧条走向复苏阶段之所以速度缓慢，主要是由于把过多的存货量减少到正常水平所造成的收缩经济活动的作用。紧接着繁荣阶段的消失之后，存货量的积累可以缓和经济活动的下降，但这一缓和的代价却是以后必然出现的复苏速度的迟缓。有时，几乎必须要在存货量减少的过程完成以后，才能出现复苏的势头。其原因在于：如果没有存货的负投资，其他方面的正数值的投资量会足够造成一次经济上升的运动；然而，在负投资存在的条件下，这些正投资量便达不到足够的程度。

我相信，我们已经在美国的“新政”的早期中看到一个显著的例子。当罗斯福总统的为数可观的举债支出开始时，一切种类的存货量——特别是农产品的存货量——仍然处于很高的水平。“新政”的一个组成部分便是大力减少这些存货——通过削减现有的生产及其他各种方法来做到这一点。把存货减少到正常水平是一个必要的步骤——一个必须忍受的步骤。然而，在它进行的约为两年的时期中，它的进行也使得用于其他方面的举债支出有着相当大的削减。只有当它完成以后，规模较大的复苏阶段的准备工作才算完成。

美国最近的经验也为制成品和半制成品的存货——现在通常被称之为“存货”——变动在整个经济周期波动范围内造成的次要波动上所起的作用提供了一个良好的例子。制造商往往会促使各个行业增加生产，以便为以后数月内预期会出现的消费规模作出准备。这些制造商也往往会作出程度有限的错误估计，而错误的估计一般是为期过早地开始行动。当他们发现其错误时，他们会在短期中收缩生产，把生产限制在现有的消费水平之下，以便吸收掉过多的存货。这一过早行动而随后又收缩的步伐已经足以对现行的投资量造成影响，而对投资量的影响在美国现有的完美的统计数字中非常清楚地显示出来。

---

[1] 当我们的意思是指“资本边际效率曲线(或表)”时，如果在行文中不存在误解的余地，那么，我们往往为了方便而写作为“资本边际效率”。

[2] 我已经在上面(第12章)说明，虽然私人投资者本人很少直接负责新投资，然而，对新投资直接负责的企业家会发现，虽然他们掌握较多的投资知识，但迎合市场看法在经济上是有利的，而且这样做是不可避免的。

[3] 在我的《货币论》第4编中，部分的讨论与此有关。

[4] 然而，在某些关于消费倾向在时间过程中的分配的假设条件下，收益为负值的投资可以是有利的，因为，对整个社会而言，它可以使满足最大化。

[5] 见下面(第340～341页，)关于支持相反方面的论点。如果我们受到限制，不能对我们目前使用的方法作彻底改变，那么，我可以同意，在某些情况下，在繁荣期间提高利息率可以是两害取其轻的办法。

第二十三章 略论重商主义、禁止高利贷法、加印货币以及消费不足论

I

大致在200年以来，经济理论家和现实主义者都不怀疑，对一个国家来说，外贸顺差具有一种奇特的好处，而外贸逆差则代表严重的危险信号；特别是，如果外贸逆差引起贵金属的外流，那么，更是如此。但在过去的100年中，却存在着显而易见的意见分歧。大多数国家的多数政治家和现实主义者仍然相信那个古老的学说；甚至在相反意见发源地的英国，也有约为一半的政治家和现实主义者仍然相信它。另一方面，几乎所有的经济理论家都继续坚持，除了照顾到短暂的事态以外，害怕外贸逆差是完全没有理由的，其原因在于：外贸机制可以自行调节，而任何对自我调节机构进行干扰的企图不仅是无用的，而且，会使干扰国受到经济损失；因为，干扰国会失去国际分工所带来的利益。为了论述的方便，我们可以按照传统，把那个较古老的意见称之为重商主义，而把较新的观点称之为自由贸易论。然而，由于两个名词都具有广泛和狭隘的意义，我们对它们的解释要看使用的场合而定。

一般来说，目前的经济学者坚持认为，普遍存在的从国际分工而带来的利益会大于重商主义者所声称的实行该主义所应得到的那些有利之处。不仅如此，他们还认为，重商主义的论点系来自彻头彻尾的思维上的混乱不清。

例如，虽然当马歇尔[6]论及重商主义时，并不完全持否定态度，但对它的基本理论本身，他却没有好感，甚至一次也没有提到该主义含有的真理部分。对此，我将在下面加以考察。[7]同样的态度也存在于现在的自由贸易论者。当他们进行争辩时，虽然他们在(例如)有关幼年工业和贸易条件的改善的问题时，在理论上作出让步，但这些问题对重商主义而言是无关宏旨的。在本世纪最初的25年有关财政政策的争论中，我不记得有任何经济学者承认过贸易保护主义可能增加国内的就业量。最公道的办法也许是引用我自己的文句作为例子。迟至1923年，作为古典学派的一个忠实信徒从而毫无保留地接受、并相信所学到的有关重商主义的一切，我在那时写道："如果保护主义有一件做不到的事，那就是不能医治失业……保护主义有可能取得一些利益，但它们是难于实现的，从而，关于后果为何，并不存在着简单明确的答案。然而，某些支持保护主义的论点却以此作为根据。尽管如此，宣称可以医治失业却是保护主义谬论中的最赤裸裸和粗劣的形式"。[8]关于较早期的重商主义理论，当时无法找到有用的文献，从而，先辈的教导使我们相信，重商主义比胡说好不了多少。可以看到，古典学派的统治是如此绝对的巩固和完整。

II

我首先使用我自己的理论框架来说明什么是我现在认为的重商主义学说中的科学成分，然后我们把这一说法和重商主义的论点相比较。必须指出，这里所说的利益是指一国而言，而不是指整个世界的利益。

在自由放任的条件下，当一国的财富相当迅速地增长时，这一愉快的状态会受到对新投资的诱导不足的阻挠。在既定的社会、政治以及国民特点的境况下，从而，在由此而决定的既定的消费倾向之下，一个向前发展的国家的利益基本上取决于对投资的诱导的足够程度，正如上面已经解释过的那样。这里的诱导可以是对国内投资而言，也

可以是指对外投资而言(后者包括贵金属的积累)，而两种投资在一起构成总投资。在总投资量单独取决于利润动机的条件下，国内投资在长期中取决于国内的利息率；与此同时，对外投资量则必然取决于外贸顺差的大小。这样，在国家不能直接投资的社会中，政府理所当然地要关心国内利息率和外贸顺差。

如果工资单位比较稳定而不会突然作出相当大的变动(一个几乎总是能得到满足的条件)，如果以短期平均波动情况来表现的流动性偏好的状态比较稳定，以及如果银行的行事成规也比较稳定，那么，利息率将取决于能满足整个社会要求流动性的欲望的贵金属数量(以工资单位衡量)。同时，在那个大量对外放款和在国外完全拥有财富都不大通行的时代，贵金属数量的增加和减少主要取决于对外贸易是顺差还是逆差。

因此，正如当时的情况所表明的那样，政府当局关心外贸顺差是为了一箭双 雕的目标，而且也是促进目标实现的唯一可行的手段。在那时，由于政府当局对国内的利息率和其他的国内投资诱导都不能直接加以控制，所以增加外贸顺差是政府能增加对外投资的唯一直接 的手段；而与此同时，外贸顺差对贵金属的流入所产生的作用又是政府所具有的唯一间接 的手段来减少国内利息率，从而会增加对国内投资的诱导。

然而，对这一政策的成效，存在着两个不容忽视的限制条件。如果国内利息率已经被降低到如此之低，以致有足够的投资把就业量提高到使工资单位上升的临界点之上，那么，国内成本水平的上升将要对外贸顺差造成不利影响，从而在这里，增加外贸顺差的政策已经执行得过头，反而会得到不利于政策目标的后果。还有，如果相对于其他国家的利息率而言，国内利息率下降到如此之低，以致使对外放款达到与外贸顺差不相称的程度，那么，就有可能引起足够多的贵金属的外流来抵消顺差而有余。当贵金属的开采规模相对微小时，一国的贵金属的流入量等于另一国的流出量。在如此条件下，国家越大，在国际上的地位越重要，上述两个条件发生作用的危险越多，因为，由于外国的成本下降和利息率上升，所以本国的成本上升和利息率下降

所引起的不利后果会得以加重(如果重商主义的政策被推行得过头的话)。

西班牙在15世纪后期和16世纪的经济史可以提供一个例子来说明过多的贵金属对工资单位所造成的上升影响会摧毁一国的对外贸易。英国在第一次世界大战以前的20世纪的年份提供另一个例子。它们表明，如果一国过分容易地对外放款和在海外购买财产，那么，这会使利息率不能下降到足以保证该国国内的充分就业的水平。印度的一切时期的历史也可以提供一个例子来表明，如果一国的流动性偏好强烈到狂热的程度，以致长期的大量贵金属的流入都不足以使利息率下降到能与该国的实际财富的增长相吻合的水平，那么，该国会因之而蒙受贫困。

然而，如果我们所考虑的社会具有稳定的工资单位，具有稳定的消费倾向和流动性偏好赖之以决定的国民素质以及具有能把贵金属的存量和货币数量紧密联系在一起的货币制度，那么，为了维持充分就业，该社会的行政当局必须密切注意对外贸易平衡的状态。其原因在于：外贸顺差(如果不太大的话)非常有利于刺激经济增长，而外贸逆差则很快会造成持久性的萧条状态。

这并不是说，对进口施加最大程度的限制会有助于得到最大数量的外贸顺差。早期的重商主义者大力强调这一点并且也往往在事实上又同时反对限制贸易，因为，从长远的观点来看，限制贸易会得到不利于外贸顺差的结果。确实，人们可以具有一定理由来认为，在19世纪中期的特殊环境下的英国，几乎完全是自由贸易的政策取得了最有利的外贸顺差。在战后的欧洲，当前的对外贸施加限制的经验提供多方面的例证来说明：设想不周的对自由贸易的限制虽然旨在于增加外贸顺差，而在事实上却造成相反的后果。

由于这个和其他的理由，关于我们的论点应导致的现实的 政策是什么，读者不要过早地得出结论。一般说来，除非在特殊的情况下，我们具备强有力的根据来反对限制贸易。虽然古典学派在很大程度上过分强调国际分工所带来的利益，然而，这些利益是真正存在的而且是相当大的。我们自己的国家从外贸顺差中得到好处会对某一国家造

成同等的坏处(重商主义完全理解这一点)。这一事实不但意味着自我克制的必要性，从而，一国只能得到它合理和公道的贵金属份额，而且还说明缺乏克制的政策可以造成使大家都遭受损失的获取顺差的国际竞争。[9] 最后，即使是为了显而易见的目标，限制贸易的政策也是一个靠不住的手段，因为，私人的利益、行政的无能以及任务本身的困难可以导致与意图恰恰相反的结果。

由此可见，我的批评的重点是针对我所师承和在许多年中我也讲授的自由放任学说的不充分的理论 基础——反对这种说法，即利息率和投资量可以在最优的数值上自行调节，从而没有必要去关心外贸是否平衡。在我看来，经济学界的同行们犯了一个想当然的错误，把数千年来管理国家的一个有现实意义的主要目标当做无聊的盲目信念。

在这种错误理论的影响下，伦敦金融界逐渐设计出一个坏到无以复加的维持均衡的办法，即让银行利息率自由涨落而又维持固定的外汇比价。因为，这样一来，把国内利息率维持在符合充分就业的水平就完全被排除掉了。由于在现实中，国际收支的平衡不容加以忽视，所以逐渐形成了控制它的办法；然而，这一办法不但不对国内利息率加以保护，反而牺牲它，让它听任盲目的市场作用所支配。近来，实事求是的伦敦银行家已经得到不少的经验。我们几乎可以期望：在英国，在它可能造成国内失业的情况下，银行利息率的办法将永远不会再被用来保护外贸平衡。

把古典理论当做单个厂商的理论和在既定数量资源下的分配理论，它作出了不容否认的贡献。如果没有这个理论作为其思想工具的一个部分，人们对这一主题便不能进行有条理的思索。当我提请大家注意古典学派忽视了他们的先驱者的有价值的东西时，我并不是要怀疑该学派的贡献。然而，作为对管理国家的方法的贡献者，16和17世纪的早期经济思想的先驱者关心整个经济制度，关心整个制度的全部资源能达到最优的就业状态，从而他们所使用的方法使他们能抓住在实践中的一部分的明智之道，而这部分的明智之道首先为李嘉图的不合乎现实的抽象方法所忘掉，然后又为他的方法所涂抹掉。通过禁止高利贷法的手段(我们在本章中将回到这一点)、通过保护本国的货币

存量以及通过阻挠工资单位的上升，他们强烈地致力于压低利息率，而这些做法是有其明智之处的。此外，如果由于货币不可避免地向国外流出，由于工资单位的上升 [10] 或由于任何其他原因，货币存量呈现出明显的不足，那么，作为一种最后的手段，他们愿意通过通货贬值而恢复货币存量。这一办法也有其明智之处。

III

早期经济思想的先驱者也可能由于偶然的机会获得了实践中的明智之道，而对其理论上的原因不太清楚。因此，我们要对他们所提供出的原因以及他们的政策建议加以概略的考察。这一工作由于能参阅赫克舍尔教授的《重商主义》的巨著而变为非常容易。在该书中，两个世纪的经济思想的特点第一次被呈献给一般的读者。下面的各段引文主要取自该书 [11]：

(1)重商主义的思想从来都不认为存在着自行调节的倾向来使利息率处于合适的水平。恰恰相反，他们强调指出，过高的利息率是财富增长的主要障碍。他们甚至知道，利息率取决于流动性偏好和货币数量。他们所关心的一方面是减少流动性偏好，另一方面是增加货币数量，而他们中的几个人清楚地说明，他们之所以致力于增加货币数量，其原因就是因为他们想减少利息率。赫克舍尔把他们的这一方面的理论总结如下：

> “在这一方面，正和在许多其他方面一样，比较敏锐的重商主义者的观点在某种限度内是完全明确的。对他们而言，货币是——用今天的名词来说——一种生产要素，其地位和土地相同；货币有时也被当做为‘人为的’财富以便和‘自然的’财富相区别。资本的利息则是由于借入货币而支付的代价，类似土地的地租。以重商主义者意图找出决定利息率的高低的原因而论——他们在这一时期日益为甚地这样做——他们所找到的原因是货币数量的总额。从现有的大量资料中，我只挑选出最典型的例子，以便说明

这一观念是如何持久不变、如何根深蒂固以及如何能独立于现实事件的影响之外而存在。

关于英国在1620年代早期的货币政策和东印度贸易，论战的双方在这一点上是完全一致的。杰拉德·马林纳斯说道：‘充足数量的货币能减少高利贷的价格或利息率’(《商法》和《维持自由贸易》，1622年)。他的厉害的、而且是相当肆无忌惮的对手爱德华·密塞尔顿也写道：‘充足数量的货币可以医治高利贷’(《自由贸易或使贸易兴旺之道》，同一年)。此后50年中居于领先地位的著作家、东印度公司万能的领袖以及最善于为该公司进行辩解的人，蔡尔德，竭力主张由国家规定最高利息率。他在论述荷兰人把钱从英国提走对最高利息率的影响时，提出对付这个令人担心的不利之处的办法是使用比较容易转让的债券。他认为：这肯定会补偿全国使用的货币量的至少一半’。另一个与利息争论完全无关的著作家，配第，解释道：货币数量的增加会使利息率‘自然地’从10%下降到6%(《政治算术》，1676年)，并且，他建议，以收取利息来借出款项的办法来医治一国的过多‘铸币’的情况(《货币略论》，1682年)。在这里，他与其他著作家是完全一致的。

很自然，这种想法决不仅限于英国。例如，数年以后(1701和1706年)，法国商人和政治家不满意当时存在的高利息并且把原因归之于铸币的稀缺。他们渴望用增加货币流通量的办法来降低利息率”。[12]

洛克与配第的争论表明：前者也许是用抽象名词来解释利息率和货币数量之间的关系的第一个人。[13] 洛克反对配第的最高利息率的建议，其理由为：这是不现实的，正如不能规定土地租金的最高值一样，因为，由于“货币的自然价值可以通过利息得到年收入，所以它总的说来取决于同时在国家中流通的货币量与国家的全部贸易量(即一切商品的销售量)之间的相对关系”。[14] 洛克解释道，货币具有两种价值：(i)它的利息率所决定的使用价值，“而在这里，它具有土地的性质，其所得被称为地租，相当于利息”；(2)它的交换价值，而在这里，它具有商品的性质，其交换价值“仅仅取决于货币的多寡与商品的多寡之间的相对关系，并不取决于利息为多少”。由此可见，洛克是双

重货币数量论的鼻祖。第一，他认为，利息率取决于货币数量(把流通速度考虑在内)和贸易量之间的相对关系。第二，他认为，货币的交换价值取决于货币数量和市场上的商品总量之间的关系。但是，——一只脚踩在重商主义的世界，另一只踩在古典学派的世界[15]——他把两种相对关系混淆在一起，而且，他也完全忽视了流动性偏好波动的可能性。然而，他还是急于解释减少利息率对价格水平没有直接影响，而"只有在市场利息率的改变有助于货币或商品的进口和出口，从而使二者在英国的比例比以前有所变动时"，它才会影响价格。就是说，只有在利息率的降低使现金出口或产量增加时，它才能如此。但我认为，他从来没有从事过真正的综合论述。[16]

重商主义的思想很容易把利息率和资本边际效率加以区别。这可以从洛克所引用的《给一位朋友的有关高利贷的信》的一段话中(出版于1621年)显示出来："高额的利息有损于贸易。如果利息的得益大于贸易的利润，那么，富有商人会放弃贸易，把他们的资金用于赚取利息，而较不富有的商人则破产"。福特雷(《英国的利息和改良》，1663年)提供了另一个例子；他强调用低利息率的手段来增加财富。

重商主义者并没有忽视如果过大的流动性偏好把贵金属纳入到储藏之中， 那么， 对利息率的有利之处就会失去。在某些事例(如孟的意见)中，为了增强国家的力量，他们主张由国家囤积金银。但另一些人也坦率地反对这一政策：

> 例如，施勒特使用了重商主义的通常论点来作出明白清楚的结论：国家囤积的金银的大量增加如何会把一国流通中的货币搜括净尽……他也得出完全合乎逻辑的结论，认为寺院囤积金银和贵金属流向国外的净额在逻辑上是完全相同的事物。在他看来，这都是他可以想象出的最坏的事情。达文南特据以解释许多东方国家——它们被认为比世界上任何其他国家具有更多的金和银——的极端贫困的原因是：贵金属"停滞在王子们的钱库里"……如果国家对货币的贮藏顶多也只能被认为是效果值得怀疑的事项而且往往还具有很大的危险性，那么，更不用提私人对货币的贮藏。它被看成是像瘟疫那样的应该加以规避的东西。这代表被无

数的重商主义者所一致谴责的倾向性。我认为，不可能找到任何一个与之相反的观点。[17]

(2)重商主义者知道商品价格低贱的弊病并且也知道过度的竞争所带来的改变贸易条件的危险。这样，马林纳斯在他的《商法》(1622年)中写道："不要为了增加贸易量而削价出售，以致损害本国的利益；因为，当商品价格低贱时，贸易量并不会增加。这里的原因在于：低贱的价格来自需求微小和货币稀缺；它们使得商品价格低贱。因此，相反的情况会增加贸易量。当货币充沛、商品需求增加、价格变为昂贵时，贸易量会增加"。[18] 赫克舍尔教授把重商主义思想中的这一观点总结如下：

> 在一个世纪半的时期中，这一观点一次又一次地以如此的方式被提了出来，认为比其他国家具有相对低微数量的货币的国家必须"低价出售和高价购买……"

甚至在《公共福利的谈话》的初版中，即在16世纪，这种态度已经非常明显。海尔斯已经在说："如果外国人愿意用他们的东西和我们的进行交换，那么，为什么让他们提高他们的东西(而且其中还包括我们从他们那里购买的东西)的价格，而把我们自己东西的价格定得很低呢?这样，由于他们的出售价高和向我们购买价低，我们受到损失，而他们却得到好处。结果，他们致富，我们变穷。如果当他们提价时，我们也提高我们的东西的价格，那么，由此会造成一些人的损失，但损失者的人数要比不这样做要少"。在这一点上，他在几十年后(1581年)得到该书编辑者的赞同。到了17世纪，这一态度再度出现而在基本上没有重大的改变。因此，马林纳斯相信，这个不幸的处境是他最担心的事态的结果，即外国贬低英国外汇的比价……相同的意见以后继续重新出现。在他的《哲言》(写作期，1665年；出版期，1691年)，配第相信，"只有当我们比我们的邻国肯定具有在绝对和相对意义上的更多货币时"，猛烈地增加货币数量的努力才会停止。在上引书的写作期和出版期之间，库克宣称："只要我们的贵金属比我们的邻国为多，我不在乎我们的贵金属是否仅有我们现有量的五分之一"(1675年)。[19]

(3)重商主义者是最早的人物来把“怕货”和货币稀缺当做失业的原因，而这种说法在两个世纪以后被古典学派认为是荒谬的：

> 使用失业作为理由来禁止进口货的事例之一在1426年出现于弗罗伦斯……英国关于这一事件的立法可以追溯到1455年……几乎在同时出现的法国在1466年的法令形成了里昂的丝织业的基础并在以后变得非常有名，但它的意义不大，因为，它在实际上并不是为反对外国货而颁布的。虽然如此，它也提到向大量的失业男女提供工作。由此可见，这一论点已在很大程度上存在于社会的气氛之中……

几乎和一切的社会和经济问题一样，第一次有关这一问题的大规模讨论在英国出现于16世纪中叶或较早一些，在亨利八世和爱德华四世统治的时期。关于这一点，我们只能举出一系列的著作的名称；它们的写作时期显然不晚于1530年代；其中有两种被认为应该是克莱门特·阿姆斯特朗的著作……例如，他以下列的文句说明该问题：由于每年购买大量的外国货物和用品，在英国不但造成货币稀缺，而且还摧毁了一切手工艺行业，从而，为数众多的本来应该以劳动取得货币来偿付他们的食物和饮料的平民，现在却必须闲散无业，以行乞和偷窃度日。[20]

我所知道的重商主义有关这一问题的典型讨论是英国下议院在1621年关于货币稀缺的辩论；那时，一次严重的萧条状态已经开始，特别是在布料出口方面。当时的情况被影响很大的下院议员之一，埃德温·桑兹爵士，加以很清楚地说明。他说道：农民和手工艺者到处都在忍受苦难；纺织机由于国家缺少货币而闲置不用；以及农民被迫撕毁契约，“并不是因为缺乏土地的果实(感谢上帝)，而是因为缺乏货币”。当时的情况使人们详细探求被感到如此严重缺乏的货币究竟在什么地方。很多的攻击矛头指向所有的那些人；他们被认为是从事贵金属的出口(贵金属的净出口量)，或者，在国内从事使贵金属消失的类似的活动。[21]

用赫克舍尔的话来说，重商主义者意识到他们政策的“一箭双雕”的作用。“一方面，国家可以出清不受欢迎的过剩货物；这被认为是失业的根源。另一方面，国家中的货币总量会得以增加”，[22] 其后果为利息率下降的有利之处。

在研究重商主义者从实际经验中得到的观点之后，我们不可能不感觉到：在整个人类历史中，储蓄倾向大于投资诱导是一个长期趋势。在一切时期中，投资诱导的微弱是经济问题的关键。在今天，投资诱导微弱的主要原因在于已经被积累起来的资金的规模；在过去，风险和各种意外灾难可能起着较大的作用。然而，结果却是一样的。个人通过节约消费而增加其财富的欲望通常要大于企业家通过雇用工人来建造耐久性资产以便增加国家财富的诱导动机。

(4)重商主义者并不抱有幻想，认为他们的政策不具有只顾及本国利益的特点以及没有导致战争的倾向。他们承认，他们所追求的是国家的 利益和国家力量的相对 增长。[23]

我们可以批评他们，说他们显然以漠不关心的态度来接受由于一种国际货币制度而导致的不可避免的后果。但从智慧上看，他们的符合现实的观点要远远优于一些现代人士的混乱不清的想法；这些人主张国际上的固定的金本位制和国际信贷的自由放任，并且相信，最有利于和平的正是这些政策。

因为，在一个使用货币契约和具有在相当长时期中大致不变的风俗习惯的经济制度中，国内的货币流通量和利息率主要取决于国际收支的状况，正如英国在第一次世界大战以前时那样。在那时，除了以邻为壑的争取出超和贵金属的进口以外，政府当局没有合乎正统的手段来对付国内的失业问题。在历史上，从来没有像国际金(或者，在以前，银)本位那样有效的办法来造成一国的利益和其邻国的利益之间的对立。因为，这一办法使一国的繁荣直接取决于对市场的和对贵金属的夺取。由于偶然的幸运，当金和银的供给量相对充沛时，夺取的斗争可以有某种程度的缓和。但随着财富的增长和消费倾向的减少，斗争日益趋于造成两败俱伤的后果。由于常识不足以矫正他们错误的逻

辑，正统的经济学者所起的作用全都是灾难性的。其原因在于：这些国家曾经盲目地挣扎着来寻求出路；它们想使利息率能按照自己的要求加以变动，而这种自主的利息率又要求它们抛弃在金本位下的种种义务。当它们这样做时，正统的经济学者却教导这些国家：恢复金本位的桎梏是普遍的经济复苏的第一个必要的步骤。

事实上，相反的做法才是对的。不受国际事态影响的自主的利息率政策再加上旨在取得最优国内就业水平的国家投资计划才具有双重的好处；即可以使本国和邻国同时受惠。如果所有国家在一起同时执行这些政策，那么，不论用国内的就业量水平还是用国际间的贸易量来加以衡量，经济上的健康和力量就会在国际的范围上得以恢复。[24]

IV

重商主义者感觉到问题的存在，但却不能把他们的分析推进到能解决问题的地步。然而，古典学派却无视这一问题，因为，他们所引入的前提条件否定了问题的存在；其后果为经济理论的结论和现实的常识相脱节。古典学派的不平凡的成就是克服"普通人"的信念，同时本身却又是错误的。正如赫克舍尔教授所说的那样：

> 从十字军东征到18世纪，既然对货币和制造货币的原料的基本态度没有改变，那么，这种观念必然是根深蒂固的。同样的观念也许延续到这一时期所包括的500年之后，不过还不到"怕货"那样的程度……除了自由放任时期以外，任何时代都不能摆脱这种观念。只有自由放任学说在智慧上罕见的坚韧不拔的态度才在一段时期中克服了"普通人"在这一点上的观念。[25]

要想清除"怕货"，即在货币经济制度中的"普通人"的最自然的态度，必须对自由放任学说具有无条件的信仰。自由贸易理论否定了似乎极为明显的因素的存在，从而，一旦自由放任 学说不再能以它的意

识形态来束缚信徒们的思想，该理论势必要在一般人的心目中破产。[26]

我记得博纳·劳在一些经济学者面前的那种愤怒和困惑交织在一起的态度，因为，他们否定显然存在的事实。他却无法解释原因之所在。我们只能把古典学派的经济理论的力量和某种宗教的力量相对比，似乎前者还要稍强一些，其原因在于：用一种观点来清除显然存在的东西要比使一般人相信虚无缥缈的东西更加困难一些。

V

仍然存在着一个类似的但却不是相同的学说。关于这一学说， 多少世纪以来， 甚至千百年以来， 开明的社会舆论认为是显然无可非议， 然而， 它却被古典学派斥之为幼稚的说法。在这里， 有必要恢复它的声誉。我所指的学说是： 利息率并不会自动调节到最有利于社会的水平， 而经常上升到过高的位置， 从而， 明 智的 政府 应该 通过 法 令、 风 俗、 甚 至 伦理 道德 的制 裁来 加以 抑 制。

反对高利贷的规定是有记载的最古老的经济实践之一。在上古和中古世界中，过多的流动性偏好对投资的诱导的摧毁是妨碍财富增长的罪魁祸首。事实也应该如此，因为经济生活中的一部分的风险和灾难会减少资本边际效率，而其他部分则会增加流动性偏好。因此，在一个没有人认为是安全的世界中，除非社会使用它所有的一切办法来加以抑制，利息率几乎会不可避免地上升到过高的水平，以致不能形成一个适当的投资诱导。

哺育我的教育使我相信，中古时期的教会对利息率的态度是荒谬的，而且，耶稣教会旨在于对放款所应得到的报酬和对投资所应得到的报酬加以区别的微妙讨论不过代表教士们想为那个错误的理论寻找出路。但我现在却把这些讨论看成是真正学术上的探讨来分开被古典学派混淆和纠缠在一起的东西，即利息率和资本边际效率。现在似乎

可以清楚地看到，经院学派的研究目的在于阐明一个解决问题的办法，该办法一方面容忍资本边际效率曲线处于高的位置，另一方面使用规则、风俗和伦理道德的制裁来压低利息率。

甚至亚当·斯密对禁止高利贷法的态度也是非常缓和的。他清楚地知道，个人储蓄可以被用于投资，也可以被放债所吸收，而现实并不能保证储蓄可以在投资方面找到能被使用之处。不仅如此，他还赞成低利息率的存在，因为，低利息率可能使储蓄具有更大的可能性来找到投资的机会，从而使储蓄不致被用于放债的方面。由于这一原因，他主张有限度地运用禁止高利贷法。[27] 为此，他受到边沁的严厉责难。[28] 此外，边沁批评的主要理由是：亚当·斯密的苏格兰式的谨慎态度对"企业创始者"看得过于保守，因为，规定利息率的上限会使合理的和有益于社会的风险事业得到太低的利润。边沁所理解的企业创始者 是"所有那些追求财富或甚至其他目标的人；这些人在财富的帮助之下试图进入任何具有新发明的部门……会打击在任何行业中企图进行改良 的人……简言之，高额利息率会打击人类的聪明才智的实际应用，使它得不到财富的帮助"。当然，在反对那种妨碍合理的风险事业上，边沁是正确的。边沁继续写道："在这种情况下，一个谨慎的人不会对好事业和坏事业加以判别，因为，他根本不会插手任何事业"。[29]

也许值得怀疑的是，边沁的话是否能表示亚当·斯密的真正的意思。否则，我们在边沁那里所听到的(虽然写作于1787年3月)竟然代表19世纪的英国声音向18世纪说话?因为，只有在投资诱导最大的时代，人们才有可能在理论上看不到它的数值不足的可能性。

VI

在这里，可以顺便提一下那个古怪而被过分忽视的先知，西尔维奥·格塞尔(1862—1930年)。他的著作含有真知灼见之处，只是未能抓住事物的本质。在战后的年份中，他的信徒们把他的大量著作寄给

我，然而，由于他的论点中的明显的缺陷，我竟完全没有发现那些凭直觉而得到的论点的有价值之处。正像经常出现的情况那样，对于分析不完善的凭直觉而得到的论点，在我以我自己的方式得到我自己的结论以后，这些直觉论点的重要性才能显示出来。同时，和其他的学院经济学者一样，我把他的很有创造性的探求看成是和那些异想天开的怪人的作品差不多。由于在读者中很少有人在很大程度上了解格塞尔的重要性，我将为他花费应有的篇幅。

格塞尔是一位成功的在阿根廷经商的德国[30]商人。在阿根廷特别严重的1880年代后期的经济危机导致他对货币问题进行研究。他的第一本著作《币制改革为走向社会国家之桥梁》1891年在阿根廷出版。他对货币的基本思想以《事物精华》的书名在同一年在阿根廷出版。随之而来的是许多本书籍和小册子，一直到他于1906年在瑞士退休。作为一个相当富有的人，他能把他生命的最后一二十年贡献给只有那些不靠工作过活的人才有的两种最愉快的职业：写作和农业实验。

他的主要著作的第一部分于1906年在瑞士出版，其名称为《全部劳动产物权的实现》。第二部分在1911年出版于柏林，书名为《利息新论》。两个部分合在一起在大战期间(1916年)出版于柏林和瑞士，其名称为《经由自由土地和自由货币达到的自然经济秩序》。该书在他的有生之年，出到第六版。英文版(由菲利普·派伊翻译)被称为《自然的经济秩序》。1919年4月，格塞尔参加了时期很短的巴伐利亚的苏维埃，任财政部长，以后受到军法审判。他生命的最后10年在柏林和瑞士度过并且从事宣传他的主张。格塞尔取得了半宗教式的热情拥护，而这种热情在过去被集中在亨利·乔治的身上。他成为一个教派的受到尊敬的先知，在全世界具有数千名信徒。1923年，德(国)瑞(士)自由土地和自由货币协会以及其他各国的类似组织在瑞士巴塞尔城召开第一次国际会议。自从他在1930年去世以后，他这类学说所能激发的特殊热情又转移到其他的(我认为是名声较差的)先知的身上。布希博士是该运动在英国的领袖，但宣传品似乎来自德克萨斯州的圣安多尼城，即来自该运动当今主要的力量所在地美国。在美国的学院经济学者中，只有欧文·费雪教授认识到它的重要性。

尽管他的门徒把他装饰得像一个先知，格塞尔的主要著作系以冷静和科学的文句所撰写，虽然在一些人看来，文句中充满着科学著作所不应有的那种崇尚社会正义的狂热和情感。继承亨利·乔治[31]的那部分内容虽然无疑是该运动的力量的重要来源，但其意义却是次要的。 总的来说，该著作的主要目的可以被说成为建立反马克思式的社会主义，也是对自由放任的一种反动。它的理论基础和马克思的完全不同。不同之处一方面在于，它否定而不是接受古典学派的说法；另一方面也在于，它主张解除对竞争的束缚而不是取消竞争。我相信，在将来，人们从格塞尔那里学到的东西要比从马克思那里学到的为多。如果读者参阅原著的话，《自然的经济秩序》一书的序言会向读者表明格塞尔的道德品质。我相信，回答马克思主义的思想线索可以从该序言中找到。

格塞尔对货币和利息理论的贡献可以述之如下。第一，他对利息率和资本边际效率加以明确的区分， 并且进行争辩， 认为限制实际资本增长的是利息率。第二， 他指出， 利息率是一个纯粹的货币现象。他还指出， 货币利息率的重要性来源于货币的特点， 而货币的特点是， 拥有货币并且把它作为财富储藏物的人不需要支付多少保管费； 同时， 类似一批存货那种形式的需要支付保管费的财富之所以也能得到收益是由于货币能得到收益。他引用了利息率在各个不同时代的相对稳定性作为证据来说明， 利息率不能取决于纯然为物质的条件， 因为， 后者从一个时代到另一个时代的变化必然会远远大于所观察到的利息率的变化。就是说(用我的名词来表示)， 取决于不变的心理因素的利息率经常保持稳定， 而变动剧烈的决定资本边际效率的心理因素所决定的不是利息率， 而是在(大致)既定的利息率的条件下， 实际资本所能增长的数量。

然而，格塞尔的理论具有一个很大的缺陷。他所说明的是：为什么只是由于货币利息率的存在，所以在借出一批商品存货时才能得到收益。他的鲁滨逊·克鲁索和另一陌生人[32]的对话是一个绝妙的经济寓言——不差于过去所撰写的任何一个经济寓言——来表明这一点。他提供了理由来说明为什么货币利息率不像大多数商品利息率那样，不具有负数值。但在此之后，对必须解释的为什么货币利息率具有正

数值的问题，他却完全加以忽视。他也未能解释为什么货币利息率并不取决于(像古典学派所坚持的那样)生产性资本的收益所表示的标准。这是由于他没有想到流动性偏好的概念。他只建立了半个利息率理论。

他的缺乏完整性的理论无疑地可以解释为什么他的著作在学术界受冷遇。尽管如此，他还是把他的理论延伸到足够的地步来得出实际的建议。这种建议虽然在本质上能符合需要，但以他所提出的形式来看，却是行不通的。他争辩道，实际资本的增长受到了货币利息率的抑制；如果这一抑制之物能被取走，那么，在现代世界中，实际资本会以如此之快的速度增长，以致货币利息率很可能要下降为零才能与之相适应。当然不是指立即，而是在比较短的时期中，可以做到这一点。因此，首要之举是降低货币利息率，而且他还指出，通过使货币具有像其他无收益的商品存货所支付的保管费，降低货币利息率的目的便可得以达到。据此，他主张"加印"货币。这是他名声的主要原因，也是为欧文·费雪教授所赞赏之点。根据"加印"货币的建议，流通中的钞票(显然必须包括其他形式的货币，至少应包括银行货币)，像保险单那样， 每月必须加贴印花， 才能保持其价值； 印花则可向邮政局购买。当然，印花的费用可以被规定在任何适当的水平。按照我的理论， 费用应该大致等于货币利息率(不含印花费)减去相当于充分就业的新投资量的资本边际效率。为格塞尔所实际建议的费用为每周0.1%， 相当于每年5.4%。以目前情况而论， 这会太高，但正确的数值应该随着时间的不同而改变， 只能通过逐渐矫正误差的办法来得到。

加印货币赖以成立的基本想法是健全的。确实有可能在有限的规模上来实际应用这个手段。但格塞尔没有想到许多困难之处，特别是，他不知道货币并不是唯一的带有流动性升值的资产，只是在带有的流动性升值的程度上和别的东西不同。货币的重要性来源于它比其他任何东西都具有较大的 流动性升值。由此可见，如果通过加印制度使流通中的钞票失掉它的流动性升值，一个很长系列的代替品会被当做钞票使用——银行货币、随时可偿付的债券、外国货币、首饰以及一般的贵金属，如此等等。正如我已经提到的那样，在过去，有时也

会出现拥有土地的渴求，而不论其收益为多少。这会提高利息率，然而，在格塞尔的体系中，这一可能性却会通过土地国有化而消失。

VII

我们在上面所考察的理论在实质上是针对有效需求中的投资诱导不足的组成部分而发的。把失业的原因归咎于另一组成部分的不足，即消费倾向的不足，也不是新近出现的事物。但这种对当今经济病症的另一种解释——同样地不为古典学派所容许——在16和17世纪的思想中，起着远为要小的作用，而只有在相对晚近的时期，才逐渐扩大其影响。

虽然指责消费不足仅构成重商主义思想的非常次要的方面， 但赫克舍尔教授仍然能找出一些引文； 这些引文关系到他所说的 “根深蒂固的对奢侈品的有利之处的信念和对节俭的有害之处的信念。事实上， 节俭被认为是失业的原因， 其理由有二： 第一， 认为实际收入的减少等于没有回到交换中的货币量； 第二， 认为储蓄把货币从流通中取走”。 [33] 1598年， 拉斐马斯在《置国家于繁华的贵金属》中谴责反对使用法国丝织品的人， 其理由为： 奢侈品为穷人创造谋生之道， 而守财奴使他们在贫困中死亡。 [34] 1662年， 配第为 “娱乐、 华丽的节目、 凯旋门等等” 进行辩护， 其根据是， 它们的费用会流回到酿酒者、 面包房、 成衣匠、 制鞋者等人的钱袋中去。福特雷维护“考究的衣着”。施勒特(1686年)反对限制奢侈的规章并宣称，他希望看到甚至更多的炫耀性的服装和类似的事物。巴尔邦(1690年)写道： “挥霍浪费是一种罪恶， 它不利于本人， 但并非不利于贸易……贪得无厌是一种罪恶， 它对人和贸易都是不利的”。 [35] 1695年， 卡里争辩道， 如果每人都花费更多的钱， 那么， 所有的人都会得到较大的收入， “从而可以使生活更加富裕”。 [36]

然而，巴尔邦的见解主要系通过伯纳德·曼德维尔的《蜜蜂寓言》而得以广泛流传。该书1723年被英国中爱塞克斯郡的大陪审团宣判为伤风败俗；它在人类道德伦理科学史中以声名狼藉而著称。根据记载，为它说一点好话的只有一人，即约翰逊博士。他宣称，该书并不使他难于理解，而"在很大程度上使他对现实生活开了眼界"。莱斯利·斯蒂芬在《本国人名辞典》中的总结确切地表达了该书的邪僻的性质：

> "通过该书，曼德维尔招惹了很大反感。因为该书用别出心裁的、似是而非之论来发扬具有讽刺性的不明是非的道德观……他的繁荣可以通过花钱而不是通过储蓄得以增大的学说属于许多尚未绝迹的同时代的谬论。[37] 他一方面接受禁欲主义者的假设，认为人类欲望实质上是一种邪恶事物，从而会造成私人的恶行，另一方面又接受了普通观点的假设条件，认为财富是一种'公共福利'。二者放在一起，他很容易地证明，一切文明意味着邪恶倾向的发展……"

《蜜蜂寓言》的内容是一首寓言诗——"埋怨的蜂群或变为诚实的欺骗者"。该诗描述了一个富裕社会的令人吃惊的困难处境，因为，为了进行储蓄，该社会所有的公民突然放弃奢侈生活，而国家则削减军备开支：

> 现在不能再认为是光荣，
>
> 那种花费掉全部收入的生活类型；
>
> 车商的招牌搁置一旁，
>
> 人们放弃马车只为了一次歌唱；
>
> 同时出售掉成批的骏马，
>
> 并且为了偿债而卖掉高楼大厦。
>
> 为了虚荣的费用要被看做诈骗而加以避开，

他们不驻扎军队在海外；

不在乎外国人是否尊敬，

以及战争带来的光荣；

人们进行战争只是为了国家，

如果正义与自由是必须支付代价。

那个高贵的克洛艾：

　　缩小她的昂贵的购物清单，

并且整年穿着她的那套耐用的衣衫。

于是，结果如何?

　　现在看看那个光荣的蜂房，并且注意

诚实和贸易如何结合在一起：

奢侈浪费的表现已经走开，它迅速变为稀少；

并且看起来有着非常不同的面貌；

因为走开的不仅是奢侈浪费，

而且还有它每年的大量花费；

然而，依之为生的大量人群，

每天被迫做着相同的事情，

在绝望时转移到其他行业干活，

所有行业同样有过多的存货。

土地和住宅的价格下降，

奇迹般的宫殿的墙，

像底比斯城的墙那样，只有在戏剧中才能树起

听任这种情况继续下去……

建筑业受到很大的毁损；

工匠们不被雇用，

画师不因其作品而闻名，

石匠和雕工也没有他们的名声。

因此，“寓意”是：

单凭德行不能使国家生活之路

处于昌盛状态。能够恢复

到黄金时代的，唯有自由，

对待诚实和对待橡子都应使用这个同一范畴。

紧接着寓言之后的两段文章可以表明，上述观点并不是没有理论基础的：

由于被某些人称之为储蓄的这种谨慎节约的行为是私人增加财富的最肯定的方法，所以有些人就设想，不论一国生产能力是小还是大，如果普遍使用(这些人认为是现实可行的)相同的方法，那么，整个国家会得到相同的结果。例如，如果英国人像其某些邻国的人那样节约，那么，他们可以比现在远为富有。我认为，这一点是错误的。[38]

恰恰相反，曼德维尔作出结论：

> 使一国处于我们称之为繁荣的康乐状态之道就是向每一个人提供就业机会。为了实现这一目的，政府应该第一，促进尽可能多的不同类型的制造业、技术业和手工艺业， 多到人类的智慧可以发明的程度。第二，奖励农业和渔业以及其各种分支行业，从而，迫使整个地球和人各尽其力。正是这种政策，而不是微不足道的对奢侈和挥霍的限制，才能使国家达到伟大和幸福的目标。因为，不论金和银的价值是上升还是下降，一切社会所享受之物总是取决于土地的果实和人的劳动；二者结合在一起，相对于秘鲁的金和玻利维亚的银而言，是一种更加肯定、更加难于枯竭和更加真实的财富。

这种邪僻之论无怪乎在两个世纪中一直受到正人君子和经济学者的一致抨击。他们感到他们所持有的节衣缩食的理论使他们更加合乎道德规范。按照他们的理论，除了个人和国家都从事极度的省俭和节约以外，不存在任何其他健全的解决问题的办法。配第的"娱乐、华丽的节目、凯旋门等"让位于格拉德斯通式的锱铢必究的理财方法，让位于一种国家体制，而这一体制总是表示"国家无力举办"医院、广场、宏伟的建筑，甚至文物保护，更不用说华美的音乐和戏剧。所有这一切被推诿于慈善事业或不节约的个人的宽宏之举。

在另一个世纪以后，该学说仍然没有在受到尊重的人物的圈子里再度出现，一直到马尔萨斯的晚年，那时，有效需求的不足作为对失业的科学解释取得了一定的地位。对此，由于我已经在我的关于马尔萨斯的论文 [39] 中加以相当完备的论述，我在这里只需要重复引用一两段该论文中已经引过的文句：

> 在几乎为世界的每一个部分，我们看到：大量的生产能力都未能加以利用。对于这种现象，我的解释是：由于缺乏一个正确的对生产品的分配，所以没有足够的动机使生产能继续下去……我确实认为，快速积累的意图必然意味着相当大数量的非生产性消费的减少；从而，通过这种对生产动机的巨大阻挠，快速积累的意图势必过早地制止财富的增长……但是，如果快速积累的意

图确实会使劳动与资本之间的分配达到如此的程度，以致几乎会摧毁将来积累的动机和能力，从而，摧毁对日益增加的人口所维持和增加的就业量的能力，那么，我们不是必然要承认，这种积累的企图，或过多的储蓄，可以真正对国家有害？[40]

这种资本的停滞和随之而来的对劳动的需求的停滞系来自生产的增加，而又没有适当比例的地主和资本家的非生产性消费与之相配合。问题在于，这种情况发生怎么会不给国家带来损失呢?怎么会比当地主和资本家的非生产性消费和社会的自然的剩余产品保持适当比例时不造成较少的幸福和财富呢?当地主和资本家的非生产性消费与社会的自然的剩余产品保持适当比例时，生产的动机会继续不受干扰，从而，对劳动的需求起先增加然后势必突然下降的情况会得以避免。然而，事实既然如此，那么，如何还能说，虽然节俭不利于生产者，却无损于国家呢?如何还能说，有的时候，地主和资本家的非生产性消费的增加并不是一个应有的办法来治疗生产动机下降的状态呢？[41]

亚当·斯密曾经说过，资本系通过节俭而得以增加； 每一个节俭的人都有利于社会； 以及财富的增加取决于产品与消费量之间的差额。这些命题在很大范围内的正确性是完全无需怀疑的……但很显然的是， 它们并不是在任何范围内都正确无误； 如果把储蓄的原理扩大到过分的程度， 那么， 它会摧毁生产的动机。如果每人都满足于简单的食品、 最劣质的服装和最简陋的住房， 那么， 可以肯定， 其他种类的食品、 服装和住房就不会存在……这两种极端情况是显而易见的； 因此， 必须存在着一个位于二者之间的点； 在该点，把生产的能力和消费的愿望都加以考虑后， 对财富的增加才具有最大的诱导力量。当然， 政治经济学的知识未必使我们能找出该点。 [42]

在我接触过的才华卓越之士所提出的意见中，在我看来，M.萨伊所说的"用掉或毁掉一件物品就等于堵塞一条出路"最直接与正确的理论相对立，而且也最全面为经验所否定。然而，根据这一新的学说，即只需要在商品与商品之间的相互关系中——而不是在商品与消费者的关系中——来考察商品，萨伊的说法却是应有的结果。我要问一下，如果除了面包和水以外，一切消费都停顿半年，那么，对商品的

需求会成为什么样子?会出现大量的积压。出路何在!这一事实需要多么庞大的市场! [43]

然而， 对马尔萨斯的话， 李嘉图却充耳不闻。这场争论的最后反响可以见之于约翰·斯图亚特·穆勒关于他的工资基金学说的讨论之中。 [44] 该学说在他的头脑中起着重大的作用来驳斥马尔萨斯晚年的观点。当然， 穆勒是在这场论战过程中被哺育出来的人物。穆勒的继承者否定了他的工资基金学说， 但却没有注意到， 穆勒对马尔萨斯的反驳取决于这一学说。这些继承者的否定方法是通过不谈这一问题把它置于经济学领域 之外， 而不是解决它。该问题完全从争论中消失掉。近来， 凯恩克罗斯先生想从维多利亚时期的次要人物中找出该问题的痕迹， [45] 但他所找到的甚至比预期的还要少。 [46] 消费不足理论处于潜伏之中一直到1889年； 那时， 出现了J.A.霍布森和A.F.穆默利合著的《工业生理学》。该书是在许多著作中的第一本并且是最重要的一本。在这一著作里，在几乎为50年的时期中，霍布森先生以不可阻挠的、却几乎是无效的热情和勇气来反对古典学派的正统。虽然该书在今天如此完全地被遗忘掉，但在一定意义上，它的出版却是经济思想的一个时代的标志。

《工业生理学》是与穆默利合著的。霍布森告诉我们该书的缘起如下：

> 一直到1880年代中期，我的经济学的异端思想才开始形成。虽然亨利·乔治先生反对土地价值的战斗、各种社会主义团体反对显然存在的对工人阶级压迫的早期鼓动以及两位布思先生对伦敦的贫困方面的揭露在我的感情上留下深刻的印象，但它们并没有毁灭我对政治经济学的信心。信心的动摇系来自可以说是一次偶然的接触。当我在埃克塞特城的一个学校教书时，我和一个名为穆默利的商人开始个人交往。此人在当时和其后被认为是一个著名的登山运动员。他发现了一条登上马托亨峰的新路，不幸在攀登著名的喜马拉雅山的南加帕拔峰时牺牲。不用说，我和他的交往并不建立在这一运动的基础上。但他也是思想上的登山运动员，具有天赋的发现自己道路的眼光和傲然藐视学术权威的态

度。此人使我和他纠缠于一个有关储蓄过多的争论之中。他认为，储蓄过多是造成在贸易不振时的资本和劳动就业不足的原因。在一个长时期中，我试图用正统经济学的思想武器来反驳他的论点。但他终于把我说服。于是，我们二人一起在出版于1889年的名为《工业生理学》一书中阐述了过度储蓄的观点。这代表我异端生涯的第一个公开的步伐，而丝毫没有理解到这一步伐的关系重大的后果。因为，正是在这个时候，我已经放弃了我在中学的教书职位并作为大学课程普及部的经济学和文学讲师开始新的事业。第一次的冲击是伦敦大学普及理事会拒绝让我讲授政治经济学的课程。我得知，这里的原因是由于一位经济学教授的干扰。他读过我的那本书并认为该书的荒谬程度相当于证明地球的形状是平坦的。既然储蓄的每一部分都被用于增加资本项目和工资基金，那么，有用的储蓄的数量如何会成为过度的呢?当任何头脑健全的经济学者看到这种企图对一切工业的增长来源加以阻挠的观点时，他决不会没有恐怖的感觉。[47] 另一个有意思的我个人的经历使我感觉到我被认为是有罪过的。虽然我不被容许在伦敦讲授经济学，但我已经为比较宽容的牛津大学课程普及运动所允许，可以在乡下讲学，只要我把内容限制在有关工人阶级生活的现实问题。当时有一个慈善事业协会正好在计划一次关于经济主题的学习活动并且邀请我讲授一门课程。我已经表示愿意承担这一讲授任务；就在此时，对我的邀请书突然被收回。甚至在那个时候，我也很难理解，对无限制的节俭的德行表现出怀疑的姿态，我就算犯下了不可饶恕的罪过。

在这本早期著作中， 霍布森和他的合作者对古典学派(他也是这一学派的学说哺育起来的)的直接评论要多于他以后的著作。由于这一原因， 也由于该书代表他对其理论的第一次陈述， 所以我将引用该书来表明该书作者们的批评和直觉具有多么充分的根据。在他们的序言中， 他们指出为他们所攻击的论点的性质如下：

储蓄使个人和社会富有，而花费使他(它)们贫困；这句话可以被认为是一个论断，认为珍惜钱财的有效作用是一切经济福利的根源。它不仅使从事节约的个人致富，而且还能提高工资，使

失业者有工作机会并使受益面遍及各方。从报纸到最近的经济学著作，从教会讲坛到下议院，这一结论被反复讲解和一再陈述，一直到使它似乎完全成为神圣不可怀疑的东西。然而，受过教育的人士，在大多数经济学者的支持之下，尽力否定这一学说，直到李嘉图的著作出版时期为止。它之所以最终被人们接受纯然是由于在那时，人们无法驳倒工资基金论。现在，工资基金论已告崩溃；但这一学说依然存在，并没有随着它在逻辑上赖以成立的基础的瓦解而崩溃，其唯一的理由是主张这一学说人物具有居于统治地位的权威性。对这一学说的来自经济学的批评只敢攻击其具体的细节，但批评害怕触及它的主要论点。我们的目的在于说明：第一，这些论点是没有根据的；第二，储蓄的习惯趋于过度是可能的；以及第三，这种储蓄过度的行为可以使社会贫困，令工人失业，把工资降低并把衰退扩散到整个贸易界，被称为贸易的萧条状态。

生产的目的是向消费者提供"效用和方便"；从起始时的对原料的处理到它作为效用或方便之处而最终被消费掉，整个过程具有连续性。资本的唯一用处在于协助这些效用和方便之处的生产，从而资本被使用的总量必然会随着每日或每周被消费掉的效用和方便之处的总量不同而有所变化。储蓄在增加现有资本总量的同时，也会减少现在被消费掉的效用和方便之处；因此，任何过度扩大这种习惯必然会导致资本积累超过它被需要的使用量，而这个超过的部分会以一般性的生产过剩的形式存在。[48]

在这一段话中的最后一句，出现了霍布森的错误根源，即：他认为，使得实际的 资本积累超过所需要的数量的因素是过度的储蓄，而在事实上，它不过是一个次要的原因；它的存在是由于预期的错误。主要的原因是：充分就业条件下的储蓄倾向大于相当于所需要的资本的数量，因此，除了预期的错误以外，这使充分就业不能实现。然而，在一两页以后，在我看来，他以非常精确的方式把问题表达了出来，虽然他仍然忽视了利息率和预期状态的改变可能造成的影响；因为，可以设想，他把这两个因素当做既定的：

这样，我们就得到一个结论，即，自从亚当·斯密以来的全部经济学说都坚持认为，一社会每年的产品数量取决于该社会的自然资源、资本和劳动的总量；这是错误的说法。恰恰相反，虽然产品数量永远不会超过这三个总量所规定的限度，然而，它可以，而且在实际上已经被减少到这个限度所规定的最大产量之下，其原因在于，过多的储蓄以及随之而来的过多的被积压起来的产品供给会对生产施加限制；就是说，在现代工业社会的正常状况下，消费限制了生产，而不是生产限制了消费。[49]

最后，他注意到了他的理论对正统的自由贸易论的影响：

我们也注意到，正统经济学者一向如此经常地谴责我们美国兄弟和其他保护主义社会，说它们对自由贸易论点愚蠢无知。这种说法不再能被继续使用下去，因为，所有这些论点都依赖于一个假设条件，即：过度的供给是不可能的。[50]

确实，他们的论点在此后的陈述并不完整。但他们却能第一次明白地宣称，资本的存在并不是为储蓄倾向所导致，而是来源于它对实际的和将来的消费所造成的需求的反应。下面的位于不同页数的引文可以表明这种思想：

可以清楚地看到，如果没有随之而来的对商品消费的增加，那么，一社会的资本便不会以有利的方式增加……要想有效，每一次储蓄和资本的增加都要求即将来临的消费作出相应的增加[51]……当我们提到将来的消费时，我们不是指迄今以后的10年、20年或50年的将来，而是指与现在距离很近的将来……如果节俭和谨慎程度的增加导致人们增加现在的储蓄，那么，他们必须同意在将来作出更多的消费[52]……除了为现有的消费提供商品所需要的资本以外，不可能有更多的资本以经济上有利的方式存在于生产过程的任何环节之中[53]……可以很清楚地看到，一人的节约数量并不影响整个社会的节约的数量；它只决定整个社会的节约总量的一个固定部分究竟是由此人还是另一人所执行。我们将说明，社会一部分的节约如何会迫使另一部分人的生活开支超

过他们的收入[54]……大多数现代经济学者都否定消费会有任何不足的可能性。我们能否找到任何经济上的倾向性，其作用可以导致社会处于这种不足的状态，而如果任何这种倾向性存在的话，是否在经济机制中存在着有效的阻遏力量?我们将要说明：第一，在每一个具有高度组织性的工业社会中，总是存在着一种发生作用的倾向性，其自然的作用是导致这种过度的节俭；第二，被认为经济机制可以提供的阻遏力量不是完全不发生作用，便是作用不足以遏制这一严重的经济弊端[55]……李嘉图对马尔萨斯和查默斯的论点的简要回答似乎已经被大多数以后的经济学者当做反对二者论点的足够的论证。“生产品总是由生产品或由劳务所购买；货币仅仅是实现交换的媒介物。因此，生产的增加总是伴随着相应的购买和消费产品的能力的增加，从而，不可能存在着生产过剩的现象”(李嘉图，《政治经济学原理》，第362页)。[56]

霍布森和穆默利知道：除了作为借用金钱而支付的费用以外，利息并不具有其他意义。[57]他们也知道得很清楚，他们的论敌能够宣称，存在着“利息率(或利润)的适当程度的下降来阻止储蓄，从而恢复生产与消费之间的应有的关系”。[58]在回答论敌时，他们指出：“如果利润的下降能使人们进行较少的储蓄，那么，它也必须通过两种途径之一来发生作用；一种为使人们花费较多，另一种为使人们生产较少”。[59]以前者而论，他们认为，当利润下降时，社会的总收入会被减少，从而，“我们不能说，当收入的平均量正在下降时，由于节俭所得到的补偿会作出相应的减少，所以个人会增加他们的消费量”；以第二种途径而论，“我们完全无意于否认由于过度供给而造成的利润下降会阻遏生产，而承认这种阻遏生产作用的存在正是我们的论点的核心内容”。[60]尽管如此，他们的理论缺乏完整性，其主要原因在于他们没有一个自己的利息理论，以致霍布森一方面过分强调(特别在他以后的著作中)消费不足导致投资过多的作用；这里的投资过多系指无利可图的投资而言。另一方面，霍布森未能作出解释，相对微弱的消费倾向之所以能造成失业，原因在于：在这种情况下，要想维持充分就业，必须有补偿性的新投资来弥补消费的不足，但又得不到这种新投

资。虽然在有的时候，由于错误的乐观态度，这种新投资可以暂时出现，然而，一般说来，由于预期利润率下降到利息率所规定的水平之下，它完全没有出现的可能。

自从第一次世界大战以来，曾经涌现出大量的异端的消费不足论，其中道格拉斯少校的理论最为有名。道格拉斯少校的主张之所以具有影响，主要原因当然在于，正统的学说不能对他的很大一部分的毁灭性的抨击作出有道理的反驳。另一方面，他对经济疾病的详细诊断，特别是所谓A+B理论，不过包含着大量的故作玄妙的东西。如果道格拉斯少校把他的B项目限于企业家尚未动用的折旧准备金，那么，他会更接近真理一些。但即使以此而论，仍然必须考虑到这些准备金可以为其他方面的新投资所抵消，也可以为增加的消费开支所抵消。和他的正统学说的论敌们相比，道格拉斯少校有理由宣称：他至少没有遗忘我们经济制度中的那个突出问题。但他所达到的级别——在一支勇敢的异端者的军队中，也许是一名小兵，但决不是少校——很难和曼德维尔、马尔萨斯、格塞尔和霍布森相比拟。这些人凭借着他们的直觉，宁愿对真理作出模糊的和不完整的认识，但决不坚持错误的说法；而那种来自简单逻辑推理的错误说法固然明白准确，固然前后一致，但却建立在不符合事实的假设前提之上。

---

[1] 参阅他的《工业与贸易》，附录D；《货币、信用和商业》，第130页；和《经济学原理》，附录I。

[2] 他的《经济学原理》，第1版第51页的脚注以最有代表性的方式总结了他对重商主义的观点："关于货币与国民财富之间的关系的中世纪的观点，在英国和德国出现了很多的研究成果。总的来说，它们可以被当做对货币的职能理解不清而引起的思想混乱；它的错误倒不在于由于它们故意作出的假设条件而得到的结论；该假设条件为，只有通过贵金属的储存量，一国才能增加它的净财富"。

[3] 载《民族与图书周刊》，1923年11月24日。

[4] 按照相同的理由，在工资单位可以伸缩的条件下，用降低工资的办法来对付萧条状态就是一个以邻为壑来使我们自己得到好处的手段。

[5] 至少从梭伦时代以来(如果我们有统计数字，时间还可推溯到几个世纪以前)，经验表明，对人类本性的理解使我们相信，在长时期中，工资单位具有稳定上升的倾向，而只有在衰落和瓦解的社会中，工资单位才会减少。可以看到，除了社会发展和人口增长这两个原因以外，货币数量逐渐增加是必要的。

[6] 该书比较适合于我的目的，因为，总的说来，赫克舍尔教授本人就是古典学派的追随者，从而，他应该比我对重商主义具有较少的倾向性。因此，可以避免我由于想说明重商主义的明智之处而选择有利于我的引文的危险。

[7] 赫克舍尔，《重商主义》，第2卷，第200、201页；本书作者稍加缩短。

[8] 《关于利息率下降和货币价值上升的后果的一些考虑》，1692年，但写作时间在数年以前。

[9] 他加了一句"并不单纯取决于货币数量，而且也取决于它的流通的快慢"。

[10] 稍后一些，休谟把一只半脚踩在古典学派的世界。在经济学者中，休谟开始强调均衡状态的重要性；这种状态是相对于总是处于变动中的趋向于均衡状态的过渡情况而言。当然，他仍然具有足够多的重商主义的倾向来使他注意到，我们生活于其中的现实是过渡情况。他写道："只有在取得货币与物价上升之间的时期或中间性的情况，增加金和银的数量才是有助于经济活动的……不论货币数量是多或少，这与一国的国内福利没有关系。如果可能的话，执政当局使货币数量处于增加的状态才是良好的政策，因为，通过这一政策，他可以使国家的经济活动的精神振奋，劳动的数量增加，而劳动数量的增加代表一国真正的力量和财富。一个货币数量在减少中的国家比货币

数量相同但却具有增加趋向的另一国家要较为衰弱和贫困”(《论货币的论文》，1752年)。

[11] 这里表明：重商主义的观点，即利息是指货币的利息而言的观点(我现在认为，这个观点毫无疑义是对的)，已经完全被抛弃掉。作为一个实足的古典学派经济学者，赫克舍尔教授以这样的按语来总结他所说的洛克理论——“如果利息当真是借贷货币的价格的同义词，洛克的论点是不容非议的……由于事实不是如此，所以他的论点与所讨论的问题无关”(同前引书，第2卷，第204页)。

[12] 赫克舍尔，《重商主义》，第2卷，第210、211页。

[13] 赫克舍尔，《重商主义》，第2卷，第228页。

[14] 赫克舍尔，《重商主义》，第2卷，第235页。

[15] 赫克舍尔，《重商主义》，第2卷，第122页。

[16] 同上，第223页。

[17] 赫克舍尔，《重商主义》，第2卷，第178页。

[18] “在国家之内，重商主义者追求的纯粹是动态的目标，但他们对世界的全部经济资源却具有静态的看法。二者纠缠在一起构成不能调和的状态，从而导致无休止的商业战争……这就是重商主义的悲剧。中世纪的遍及一切的单纯静态理想和自由放任的遍及一切的单纯动态理想却能避免这一后果”(赫克舍尔，《重商主义》，第2卷，第25、26页)。

[19] 最初由艾尔伯特·托马斯、其后由H.B.巴特勒领导的国际劳动局始终赞成这一真理。在战后的为数众多的国际机构中，该局的见解是卓尔不群的。

[20] 赫克舍尔，《重商主义》，第2卷，第176～177页。

[21] 同上，第335页。

[22] 参见《国富论》，第2编，第4章。

[23] 载于他的《给亚当·斯密的信》，附于他的《为高利贷辩解》。

[24] 既然已经引用了边沁的这段原文，我必须向读者介绍他的最美妙的一段："工艺事业是企业创始人走出来的伟大的道路。这条道路可以被看成为是一个无边际的平原，在其上，满布着陷阱。每一陷阱要求吞没一人，然后关闭，变为平地。但它一旦关闭，即不再张开，从而有如此经历的道路对后来人是安全的"。

[25] 出生于接近卢森堡边界，其父为德国人，其母为法国人。

[26] 格塞尔和乔治不同，前者主张，当对土地国有化时，应该给予补偿。

[27] 《自然经济秩序》，第297页及以下。

[28] 赫克舍尔，《重商主义》，第2卷，第208页。

[29] 同上，第290页。

[30] 赫克舍尔，《重商主义》，第2卷，第291页。

[31] 同上，第209页。

[32] 在他的《英国18世纪思想史》中，关于"由于曼德维尔而具有名声的谬论"，斯蒂芬写道(第297页)："完全驳倒该谬论所需要的学说——如此少有地被人们所理解，以致完全理解它也许是检验经济学者的最好的方法——是，对商品的需求并不是对劳动的需求"。

[33] 和古典学派的先驱者亚当·斯密相比较。斯密写道："凡对私人家庭来说是行之有效的行为，对整个国家来说很难成为行之无效的。"——此话很可能是针对上述曼德维尔的语句而言的。

[34] 《传记集》，第139～147页。

[35] 1821年7月7日，马尔萨斯致李嘉图的信。

[36] 1821年7月16日，马尔萨斯致李嘉图的信。

[37] 马尔萨斯，《政治经济学原理·序言》，第8、9页。

[38] 马尔萨斯，《政治经济学原理》，第363页脚注。

[39] J.S.穆勒，《政治经济学》，第1篇，第5章。在霍布森和穆默利的《工业生理学》中(第38页及其以下)，对穆勒的这一方面的理论，有重要和深刻的论述，特别是对他的"对商品的需求不是对劳动的需求"学说(对于这一学说，马歇尔在很不令人满意的论述中，企图加以辩解)。

[40] 《维多利亚时代的人物和投资》，载《经济史》，1936年。

[41] 在他所举出的著作中，富拉顿的《论对通货的管制》一文最有意义。

[42] 在《工业生理学》第261页中，霍布森以不恭敬的语气写道："节俭是国家财富的来源，从而，一国越是节俭，它会变为越是富有。这几乎是一切经济学者所共同讲授的东西。当他们之中的为数众多的人宣扬节俭的无穷尽的价值时，他们使用一种道学家的庄重语调。在他们的阴沉的歌曲中，这是唯一的为公众所喜爱的调子"。

[43] 霍布森和穆默利，《工业生理学》，第3～5页。

[44] 霍布森和穆默利，《工业生理学》，第6页。

[45] 同上。

[46] 霍布森和穆默利，《工业生理学》，第27页。

[47] 同上，第50、51页。

[48] 同上，第69页。

[49] 同上，第113页。

[50] 霍布森和穆默利，《工业生理学》，第100页。

[51] 同上，第101页。

[52] 同上，第79页。

[53] 同上，第117页。

[54] 同上，第130页。

[55] 霍布森和穆默利，《工业生理学》，第131页。

第二十四章 对《通论》可以引起的社会哲学的简要总结

I

我们生活于其中的经济社会的显著弊端是：第一，它不能提供充分就业以及第二，它以无原则的和不公正的方式来对财富和收入加以分配。本书的理论对第一个弊端的作用是显而易见的。但是，它在两个重要的方面也与第二个弊端有关。

自从19世纪末以来，通过直接税的手段——所得税、超额所得税和遗产税——特别是在英国，消除财富和收入方面的非常巨大的差异的工作已经取得相当大的进展。许多人愿意把这一过程推向远为更加前进之处，但是，两点考虑使他们踌躇不前。一方面，他们害怕，这会使逃避税收成为很值得干的事情，并且还会过分减少冒风险的动机。但我相信，他们的另一个方面的主要考虑之点是：他们相信，资本的增长取决于个人储蓄动机的强弱，而资本增长的一个很大比例的部分取决于富人来自他们剩余金钱的储蓄。我的理论并不影响第一种考虑；但在相当大的程度上，它可以修改我们对第二种考虑的态度。因为，我们已经看到，在到达充分就业状态以前，资本的增长完全不取决于消费倾向的数值低微的程度，而且，恰恰相反，后者会有碍于前者的实现。只有在充分就业的条件下，数值低微的消费倾向才有助于资本的增长。不仅如此，经验表明：在现有情况下，企业的储蓄以及偿债基金所代表的储蓄已经超过所需要的数量，从而，采用可能提高消费倾向的收入再分配的措施肯定会有助于资本的增长。

对于这一问题，公众思想中的困惑之处可以用非常普遍存在于他们之间的信念加以说明。他们相信，遗产税是减少英国资本财富的原因。事实上，假设国家把这一来源的税收所得使用于通常的开支，从而，对收入和消费所征收的税额会有相应的减少或免除，那么，遗产税繁重的财政政策当然具有增加社会的消费倾向的作用。由于习惯性的消费倾向的增加一般会(除了在充分就业的情况下以外)同时增加投资诱导，普通人所作出的推论正好与实际情况相反。

这样，我们的论述可以使我们得出结论，即：财富的增长远不取决于富人的节欲，像一般所假设的那样；它的增长反而会受到富人节欲的阻碍。因此，支持财富应具有很大差别的一个主要论据已经不能成立。我并不是在说，在其正确性不为我们理论所影响的各个论据中，任何一个都不能在一定情况下支持某种程度的财富分配的不平等。但我们的理论确实清除掉了其中一个最重要的理由；正是由于这个理由，我们才一直认为必须谨慎从事。这一点特别影响我们对遗产税的看法；因为，有些支持财富的不平等的论据不适用遗产的不平等。

以我而论，我相信，存在着社会上的和心理上的理由来认为：相当大的财富和收入的不平等是合理的，但不平等的程度应该比目前存在的差距为小。有价值的人类活动的一部分需要赚钱的动机和私有财产的环境才能取得全部效果。不仅如此，通过赚钱和私有财产的存在，人类的危险的癖好可以被疏导到比较无害的渠道之中，而癖好如果不以此种方式得以满足，那么，它们会被用之于残暴、肆无忌惮地对个人权力和权威的追求以及其他方式的自我高大化。人们对他们自己的银行存款实施暴政比他们对他们的同胞们实施暴政要好一些。虽然前者有时被谴责为不过是到达后者的手段，但至少在有的时候，前者提供了一个可供选择的渠道。即使如此，为了刺激这些可供选择的活动和满足这些癖好，并没有必要像现在那样，给参加游戏的赢家提供如此之多的胜利品。较少的胜利品也能达到同一目的，一旦参与者习惯于此的话。改变人类本性的任务决不能混同于管理人类本性的任务。虽然在理想的国家中，可以通过教育、感化和养育来使人们对胜利品漠不关心，但只要一般的人，甚至社会中相当多的一些人仍强烈

地沉湎于赚钱的癖好，那么，稳健的政治家就应该让游戏在规则和限度的约束下继续进行下去。

II

然而，对于财富不平等的前景，从我们的论点中，还可以得到一个远为更加重要的第二个有关之点，即我们的利息论。到目前为止，认为利息率应该具有适当高的数值的理由在于利息率必须提供足够多的储蓄诱导。但我们已经说明，有效的储蓄数量必然要取决于投资的规模，而投资规模却为低 数值的利息率所推动，如果我们不以此种办法把投资规模推进到相当于充分就业之点以外的话。由此可见，如果在既定的资本边际效率之下，把利息率减少到使充分就业得以实现之处，那么，那将是对我们最有利的。

毋庸置疑，上述原则会使利息率远低于迄今在市场上存在的利息率。以我们所能推测到的资本数量的增加对资本边际效率的影响而论，如果要继续大致维持充分就业，那么，利息率很可能要持续下降——除非整个社会的消费倾向(包括国家在内)有着很大的改变。

我感到肯定的是，对资本的需求具有严格的限度；其意义为：把资本数量增加到使它的边际效率下降到很低的数值是不难做到的事情。这并不意味着使用资本设备几乎不用支付代价，而仅仅是说，资本设备的收益在补偿它的折旧和老化费用以后，再减去偿付风险以及技能和决策的运用的费用，剩下来的属于资本所有者的数量不会有多少。简言之，耐用品在它们生命期间的总收益会和非耐用品的情况一样，包含它们的生产的劳动成本再加上 对风险以及对技能和监督代价的补偿。

虽然这种状况相当符合于某种程度的个人主义，但它意味着食利者阶级的消亡，从而也意味着资本家利用资本的稀缺性来扩大其压迫力量的消亡。在今天，利息之不代表对真正作出牺牲的补偿的程度并

不亚于土地的租金。资本所有者能得到利息的原因是资本的稀缺，正和土地所有者能得到地租的原因是土地的稀缺一样。但是，土地的稀缺可以来自与土地的固有特性有关的原因；然而，资本的稀缺却没有与资本的固有特性有关的原因。如果把造成资本稀缺的原因看做与资本特性有关的原因，即必须以利息率作为报酬才能使人们作出真正的牺牲来进行积累这一原因，那么，在长期中，这一原因将不复存在，除非在个人的消费倾向具有特殊性的场合。在这种场合中，消费倾向具有如此特殊的数值，以致在资本具有足够充沛的数量以前，充分就业条件下的净储蓄量已经为零。但即使在这种场合，国家机构仍然可以使社会的储蓄被维持在一定的水平，以致能使资本数量继续增长，直到它不再稀缺时为止。

因此，在我看来，当资本主义的食利者阶级的这一方面完成了它的任务以后，它会作为一个过渡阶段而消失掉。一旦它的食利者阶级的方面消失掉，资本主义的其他方面会有重大的改变。此外，我的主张还有一个很大的有利之处，即食利者阶级和已经没有社会职能的投资者决不会突然消亡；就像我们近来在英国所看到的那样，它们的消失会是一个逐渐而漫长的过程，从而不需要进行革命斗争。

因此，在政策实践上，我们可以树立两个目标(都是可以在实际上达到的)：一方面，增加资本数量，一直到它不再稀缺时为止，从而，已经没有社会职能的投资者不再能坐享利益。另一方面，建立一个直接税制度，使得理财家、企业家和类似的人物(他们如此喜爱他们的职业，以致可以用远为便宜的代价来取得他们的劳务)的智慧、决心和经营的才能可以通过合理的报酬被引导到为社会服务的渠道。

与此同时，我们必须认识到，只有经验才能告诉我们体现于国家政策之中的群众意愿应该在何种程度上被用之于增加和补充投资诱导，以及应该在何种程度上才能安全地被用之于刺激平均消费倾向，而又不妨碍我们在一两个世代中消除资本的稀缺价值的目标。最终的结果可以是，消费倾向会被利息率下降的作用以如此容易的方式加以提高，以致只需要比现有的稍高一点的积累率便能达到充分就业。在这种情况下，对高额收入和遗产征收较多赋税的制度也许会有招致非

难之处，因为按照这种制度，充分就业所要求的积累率会在相当大的程度上小于现在的水平。我并不否定这一后果的可能性，甚至它的很可能出现的概率。因为，在这种事态中，很难预测一般人如何对环境的改变作出反应。如果现实的事态表明，只需要用比现在稍大一点的积累率便能很容易地取得大致的充分就业，那么，一个突出的当代问题至少已经得以解决。至于说应以何种正确和合理的程度和手段来要求活着的一代限制他们的消费，以便在一段时期中为他们的后代建立起一个投资量已经充分的境界，那是另一个仍然存在的有待决策的问题。

III

在其他方面，本书以上的理论在含义上是相当保守的。因为，虽然本书指出，现在主要听任于私人主动性支配的某些事物应加以集中控制的重大意义，但是，仍然存在着广泛的领域，其中的活动不受影响。对于消费倾向，国家将要部分通过赋税制度，部分通过利息率的涨落，和部分通过其他手段来施加引导的作用。还有，单靠银行政策对利息率的影响似乎不大可能决定投资的最优数量。因此，我感觉到，某种程度的全面的投资社会化将要成为大致取得充分就业的唯一手段；当然，这并不排除一切形式的折衷方案，而通过这种方案，国家当局可以和私人的主动性结合起来。但除此以外，似乎很难证实囊括绝大部分社会经济生活的国家社会主义的必要性。重要的并不是生产工具的国有化。如果国家能决定被用于增加生产工具的资源数量，并且能决定对生产工具所有者的报酬的基本额，那么，它就应被认为是完成了它应尽的职责。此外，必要的社会化的步骤可以逐渐采用，从而不会割断社会的一般传统。

我们对已被接受的古典学派理论的批评，重点不在于找出它的分析中的逻辑错误，而在于指出，它所暗含的假设条件很少或者从来没有得到满足，其后果为，它不能解决现实世界中的经济问题。然而，如果我们的中央控制机构能够成功地把总产量推进到相当于在现实中

可能达到的充分就业水平，那么，从这一点开始，古典学派的理论仍然是正确的。如果我们假设总产量为既定的，即取决于古典学派思想体系以外的力量或因素，那么，我们对古典学派的分析并没有反对意见。我们不反对它所分析的私人的利己动机如何决定生产何种产品，以何种比例的生产要素来进行生产，以及如何把产品的价值在生产要素之间加以分配。还有，虽然我们在节俭问题上与古典学派的想法不同，但对现代古典学派理论关于在完全和不完全竞争的条件下的私人和社会利益的一致程度却没有意见。由此可见，除了由中央控制的必要性来实现消费倾向和投资诱导之间的协调以外，我们没有比过去提出更多的理由使经济生活社会化。

更具体地说，我看不出任何理由来认为，现有的经济制度对已经被使用的生产要素具有严重的使用不当之处。当然，存在着预期的失误问题；但是，这些问题并不会由于中央集中的决策而得以避免。当在10000000个愿意而且能够工作的人中，有9000000个人被雇用时，又没有证据表明，这批9000000人有被使用不当之处。对现有的经济制度，我们的不满意见并不是这批9000000人应该被使用于和过去不同的任务，而是应该为剩下来的1000000人提供使其就业的任务。现行经济制度的缺点，并不在于已就业的人如何加以使用的问题，而在于就业量的多寡问题。

因此，我同意格塞尔的意见，认为弥补古典学派理论的缺点不是把那个“曼彻斯特制度”清除掉，而是指出经济力量或经济因素的自由运行所需要的环境，以便实现生产的全部潜力。保证充分就业所必需的中央控制当然会大为扩充传统的政府职能。除此以外，现代古典学派理论本身也要求我们注意到各种不同的情况，而在这些不同情况下，对经济力量或因素的自由运行有必要加以制止，或加以引导。尽管如此，仍然会留下广阔的天地使私人在其中运用他们的动力和职能。在这个天地中，传统的个人主义的有利之处仍然会继续存在。

让我们在这里稍加停留，以便提醒我们自己，这些有利之处是什么。有利之处的一部分是效率——分散化和利己心能够运行的有利之处。决策分散化和个人负责制的有利之处甚至比19世纪所设想的也许

还要大一些，而且，反对借助和利用利己心的意见似乎有点过火。但无论如何，如果能去掉个人主义的缺点和滥用，那么，它仍然是个人自由的最好保障，其意义为：和其他任何制度相比，它在很大程度上扩大了个人选择的范围。它也是生活多样化的最好保障，因为，生活多样化恰恰来自被扩大了的选择范围。在生活单调一致或集权国家的各种损失中，缺乏生活多样化是其中最大的损失。因为这种多样化保存了能体现已往各代人的最妥善和成功的选择的传统。它以它的多样化的方式来使现实具有光彩。此外，由于它是经验、传统和想象的结晶，它也是改善将来的最有力的工具。

因此，虽然对19世纪的政论家或当今美国理财家而言，由于使消费倾向和投资诱导相互协调而引起的政府职能的扩大是对个人主义的严重侵犯，但我要为这种扩大进行辩护。我认为，事实恰恰相反。它不但是避免现在的经济制度完全被摧毁的唯一可行之道，而且也是个人动力能成功地发生作用的前提条件。

这里的原因在于：如果有效需求不足，那么，不但资源浪费所引起的社会反对情绪会达到不可容忍的程度，而且，意图把这些资源运用于实际的私有企业也会遭受注定要失败的后果。这种危险的游戏具有许多数值为零的筹码；所以，如果参加者的精力和意志能使他们把游戏进行到底，那么，对参加者的整体 而言，它是输家。直到目前，世界财富的增加量小于个人正数值的储蓄的总和。二者的差额系由那些输家所补足，因为，这些人虽然具有勇气和主动性，但却缺乏超群的技能和异常的好运。但如果存在着足够的有效需求，那么，只需要一般的技能和好运便能取胜。

今天的集权主义国家以牺牲效率和自由为代价似乎已经解决了失业问题。可以肯定，世界容忍失业的期间不会很久，而失业问题，除了短暂的局势动荡时期以外，按照我的意见，还是不可避免地和现代资本主义的个人主义联系在一起。然而，通过对问题的正确分析，也有可能把疾病治愈，而与此同时，又保存了效率与自由。

IV

我曾经顺便提到过，我们的新体制可以比旧体制更加有利于和平。重复和强调这一方面是有必要的。

战争具有种种原因。对于独裁者和其他的类似人物而言，至少在他们的期望中，战争会给他们带来愉快的兴奋状态。他们感到，比较容易利用人们的好勇斗狠的心理。但在此以外，协助他们煽起群众的激情烈火的却是战争的经济原因，即人口压力和对市场的争夺。由于很可能是上述第二类原因而在19世纪中起着决定性的作用，并且还可能再度如此，所以，在此加以讨论是相宜的。

我在上一章已经指出，处于国内的自由放任和国际上的金本位这种19世纪下半期的典型体制中，除了向外争夺市场以外，一国的政府在国内没有其他办法来缓解本国的经济不振的问题。因为，在这种体制下，除了改善国际收支中的顺差的手段以外，一切的有助于解决长期或间歇性的失业状态的办法都被排除在外。

这样，当经济学者们在一如既往地颂扬既存的国际经济体制，说它能提供国际分工的果实，同时又能调和各国的利益时，他们掩盖了一个不那么美好的作用。常识和对实际事务的正确理解使政治家们相信，如果一个在传统上为富裕的国家忽视市场的争夺，那么，它的繁荣会衰落并以失败告终。但如果各国都能学习到用国内政策来为它们自己维持充分就业(而且，我们还必须加上一句，如果它们也能使它们的人口趋向保持均衡)，那么，就不会存在重要的经济原因来使一国的利益和它邻国的利益相对立。在如此的条件下，仍然存在着正当的国际分工和国际借贷活动的余地。然而，在这里，却不再有紧迫的动机来迫使一国把它的商品强加于另一国，或迫使一国排斥其他国家的商品销售，而这种强加和排斥并不是由于它是否有能力偿付它所愿意购买的商品的考虑，而是出于公开表示的破坏国际收支平衡的目标，以便为自己取得贸易顺差。国际贸易将不再像它现在那样，即作为一个

维持国内充分就业的铤而走险的权宜之计，强行向外国市场推销并限制从那里购买的数量。即使是成功的话，这种方法也不过仅仅把失业问题转嫁给邻国，而邻国则因之会在斗争中受到损害。在我们的新的体制中，国际贸易会成为在互惠的条件下，合乎意愿和不受阻挠的物品和劳务的交换。

V

实现这些思想仅仅是不着边际的希望吗?它们是否奠基于足够的人类动机之上，而这种动机又能控制政治社会的演变?被它们所伤害的利益的体现者是否比它们为之效劳的人要更为强大和明确?

我不想在这里提供答案。答案需要一本与此不同性质的著作，才能仅仅以提纲的形式表示出把这些思想逐渐付诸实施的各种实际办法。但如果思想是正确的——作者必须假设如此，然后再据此而进行写作——那么，我敢作出预言：要想否定它们在一段时期后所产生的力量会是错误的。在目前，一般人都渴望有一个更加基本的诊断；特别易于接受它；而且，甚至只要它在表面上合乎情理，就急于试行把它付诸实施。然而，撇开这种当代的情绪不谈，经济学家和政治哲学家们的思想，不论它们在对的时候还是在错的时候，都比一般所设想的要更有力量。的确，世界就是由它们统治着。讲求实际的人自认为他们不受任何学理的影响，可是他们经常是某个已故经济学家的俘虏。在空中听取灵感的当权的狂人，他们的狂乱想法不过是从若干年前学术界拙劣作家的作品中提炼出来的。我确信，和思想的逐渐侵蚀相比，既得利益的力量是被过分夸大了。诚然，这不是就立即产生的影响而言，而是指一段时期以后；因为，在经济学和政治哲学的领域中，在25岁或30岁以后还受新理论影响的人是不多的，因此，公职人员、政客、甚至煽动者所应用的思想不大可能是最新的。但是，不论早晚，不论好坏，危险的东西不是既得利益，而是思想。

人名译名对照表

A艾尔斯 Ayres

安吉尔 Angell

阿姆斯特朗，克莱门特

Armstrong, Clement

B

巴尔邦 Barbon

巴杰霍特 Bagehot

巴特勒，H.B. Butler,H.B.

巴锡 Bassie

布希 Büchi

布思 Booth

布劳 Blaug

布雷迪 Brady

博尔丁 Boulding

本尼昂 Bennion

边沁 Bentham

伯恩斯，A.F. Burns,A.F.

贝弗里奇 Beveridge

比恩 Bean

C

蔡尔德 Child

查默斯 Chalmers

D

迪拉德，D. Dillard,D.

道格拉斯 Douglas

达文南特 Davenant

丁伯根 Tinbergen

E

埃奇沃思 Edgeworth

F

弗兰德 Friend

弗勒克斯，阿尔弗雷德

Flux,Alfred

费尔纳，W. Fellner,W.

费雪，欧文 Fisher,Irving

福特雷 Fortrey

富拉顿 Fullarton

G

格塞尔，西尔维奥 Gesell, Silvio

格拉德斯通 Gladston

甘迪德 Candide

H

霍特里，R.G. Hawtrey, R.G.

霍布森，J.A. Hobson,J.A.

哈罗德，R.F. Harrod,R.F.

哈耶克 Hayek

汉森，阿尔文 Hansen, Alvin

赫克舍尔 Heckscher

亨德森，H.D. Henderson, H.D.

J

杰文斯 Jevons

吉尔博伊 Gilboy

K

卡莱茨基 Kalecki

卡里 Cary

卡弗 Carver

卡恩,R.F. Kahn,R.F.

卡赛尔 Cassel

克拉克，J.M. Clark,J.M.

克拉克，C. Clark,C.

克鲁索·鲁滨逊 Crusoe, Robinson

克洛艾 Chloe

凯恩克罗 Cairncross

库兹涅茨 Kuznets

克拉克，科林 Clark,Colin

科克，卡林 Kock, Karin

科普兰，D.B. Copland,D.B.

L

罗宾斯 Robbins

罗宾逊，琼 Robinson,Joan

罗伯森，D.H. Robertson, D.H.

罗森斯坦—罗丹，P.N.

Rosenstein　Rodan,P.N.

罗斯福 Roosevelt

赖特，D. Wright,D.

李嘉图 Ricardo

雷德韦 Reddaway

林特纳 Lintner

拉斐马斯 Laffemas

劳，博纳 Law, Bonar

M

马奇，C. Madge,C.

马克思,卡尔 Marx, Karl

马歇尔,艾尔弗雷德

Marshall, Alfred

马克卢普 Machlup

马吉特 Marget

马歇尔，玛丽 Marshall, Mary

马尔萨斯 Malthus

马林纳斯，杰拉德 Malynes, Gerard

穆勒，约翰·斯图亚特

Mill, John Stuart

穆默利 Mummery

穆勒，詹姆斯 Mull,James

莫尔顿 Moulton

莫迪利亚尼，弗兰科

Modigliani, Franco

摩根，E.V. Morgan,E.V.

曼德维尔，伯纳德

Mandevill, Bernard

密塞尔顿，爱德华

Misselden, Edward

米塞斯，冯 Mises， von

N

奈特，F.H. Knight F.H.

纳克斯 Narkse

尼瑟，H. Neisser,H.

P

庇古 Pigou

庞巴维克 B hm Bawerkian

配第 Petty

波拉尼 Polanyi

Q

乔治，亨利 George,Henry

S

斯特尔 Staehle

斯威齐，P. Sweezy,P.

斯旺森 Swanson

斯拉法 Sraffa

斯皮索夫 Spiethoff

斯蒂芬，莱斯利 Stephen, Leslie

萨缪尔森 Samuelson

萨伊，M. Say,M.

施勒特 Schr　tter

施米特 Schmidt

桑兹，埃德温 Sandys, Edwin

沙克尔 Shackle

T

托宾，詹姆斯 Tobin, James

托马斯，艾尔博特

Thomas, Albert

陶西格 Taussig

特尔博 Terborgh

蒂林 Timlin

W

威廉斯，J.H. Williams, J.H.

威克塞尔 Wicksell

维拉德 Villard

瓦尔拉斯 Walras

沃廷斯基 Woytinsky

X

熊彼特 Schumpeter

重要名词及书名对照表

A Letter to a Friend Concerning Usury 《给一位朋友的有关高利贷的信》 洛克

Aggregate demand 总需求

Aggregate supply 总供给

Animal spirit 动物的本能

Austrian school 奥地利学派

Bear 空头

Bottle　necks 瓶颈状态

Bull 多头

Carrying costs 保管费

Classical economics 古典经济学

Closed shop 限雇原则

Cost　Unit 成本单位

Deflation 通货收缩

Discourse of the Common Weal 《公共福利的谈话》 海尔斯

Distribution of Wealth 《财富的分配》

Elasticity of substitution 替代弹性

Economic Journal *《经济学杂志》*

Economica 《经济杂志》

Economics of Industry 《工业经济学》马歇尔

Economics of Welfare 《福利经济学》 庇古

Economic Reconstruction 《经济复兴》汉森

Effective demand 有效需求

Elements of Pure Economics 《纯粹经济学大纲》 瓦尔拉斯

Employment function 就业函数

England s Interest and Improvement *《英国的利息和改革》福特雷*

Essay on Money 《论货币的论文》 休谟

Essays in Biography 《传记集》 凯恩斯

Expectation 预期

Fable of the Bees 《蜜蜂的寓言》 伯纳德·曼德维尔

Factor cost 要素成本

Favorable balance of trade 贸易顺差

Fiscal Policy and Business Cycle 《财政政策和经济周期》 汉森

"Flight from currency" "对持有货币的逃避"

Free trade 自由贸易

Free Trade or the Means to Make Trade Flourish 《自由贸易或使贸易兴旺之道》 爱德华·密塞尔顿

Frictional unemployment 摩擦失业

General Theory 《通论》

Gross Profit 毛利润

Hoarding 贮藏现款

In Defence of Usury 《为高利贷辩护》边沁

Income velocity of money 货币的收入流通速度

Inducement to invest 投资诱导

Industrial Fluctuation 《工业波动》 庇古

Involuntary unemployment 非自愿失业

The Keynesian Revolution 《凯恩斯的革命》 克莱因

Liquid capital 流动资本

Liquidity preference 流动性偏好

Liquidity premium 流动性升值

Marginal disutility 边际负效用

Marginal efficiency of capital 资本边际效率

Marginal product 边际产品

Marginal propensity to consume 边际消费倾向

Mathematical expectation 数学期望值

Mercantilism 重商主义

Mercantilism 《重商主义》 赫克舍尔

Money wage 货币工资

Multiplier 乘数

National Bureau of Economic Research 国家经济研究所

National dividend 国民所得

Nature and Necessity of Interest 《利息的性质和必要性》

"New Deal" "新政"

Non Wage Goods 非工资品

Open market operation 公开市场业务

Participation rate 参与率

Physiology of Industry 《工业生理学》 霍布森

Principles of Political Economy 《政治经济学原理》 马尔萨斯

Principles of Political Economy 《政治经济学原理》 穆勒

Political Arithmetic 《政治算术》 配第

Precautionary motive 谨慎动机

Present value 现在值

Prime cost 直接成本

Prospective yield 未来收益

Propensity to consume 消费倾向

Protectionism 保护主义

Portfolio demand 金融资产选择需求

Real wage 实际工资

Quasi　Rent 准地租

Rentier 食利者，租金领取者

Replacement cost 重置成本

Rigidity 刚性

Shifting equilibrium 移动的均衡

Solon age 梭伦时代

Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money 《关于利息下降和货币价值上升的后果的一些考虑》 洛克

Speculative motive 投机动机

“Stamped” money “加印”货币

“State of bearishness” “空头状态”

Stationary equilibrium 静止不变的均衡

Stationary state 静止不变状态

Sticky wage 粘性工资

Stock of money 货币存量

Supplementary cost 补充成本

The Theory of Money and Credit *《货币和信用理论》米塞斯*

Theory of Unemployment 《失业论》 庇古

Transaction motive 交易动机

Treatise on money 《货币论》 凯恩斯

Unfavorable balance of trade 贸易逆差

User cost 使用者成本

Value of money 货币购买力或货币价值

Verbum Sapienti 《哲言》 配第

Voluntary unemployment 自愿失业

Wage unit 工资单位

Wage goods 工资品

Wealth of Nations 《国富论》 亚当·斯密

Windfall loss 意外损失

Working capital 经营资本

汉译世界学术名著丛书

繁荣与萧条

〔美〕欧文·费雪 著

目录

前 言
第一部分 理论探讨
第一章 引言
什么是萧条？
近 期 的 图 景
萧条的神秘性
第二章 九个主要因素中的前三个
过度负债（第一个主要因素）
过度负债的标准
债 务 循 环
九个主要因素
廉 价 销 售
货币数量（第二个主要因素）
价格水平（第三个主要因素）
“实 际” 债 务
货 币 幻 觉
黄 金 与 信 贷
指 数
恶性螺旋式下降
两 个 悖 论
关 键 的 秘 密
总 结
货币病是可以避免的
第三章 其余六个主要因素
净值（第四个主要因素）
利润（第五个主要因素）
生产、贸易和就业（第六个主要因素）
乐观与悲观（第七个主要因素）
流通速度（第八个主要因素）

囤积，流通速度的降低
另外两个悖论——针对囤积行为的
货币数量减少与囤积货币行为 可能造成的后果
利率（第九个因素）
“实际利率”与货币利率
通货紧缩：几乎是万恶之源
九个因素按时间排序
萧条的最低谷
再次来到繁荣阶段
恶性螺旋式上升
第四章 债务诱因
不能产生收益的债务
能产生收益的债务
关于历史上一些情况的解释说明
阴 暗 的 一 面
只有通货膨胀的情况
诸多因素共同引发萧条
第五章 “此次”商业循环？
循环理念的形成
“被迫的”循环
“自 由” 循 环
任何失衡都会引发循环趋势
但是这些不均衡会逐渐消失
“此次”商业循环是个神话吗？
循环是事实还是趋势？
第六章 其他理论
诸多相互一致的理论
价格紊乱理论（price-dislocation theory ）
前瞻差异理论（inequality-of-foresight theory）
收入变化理论（changes-in-income theory）
贴现波动理论（fluctuations-in-discount theory）
现金余额变动理论（variations-of-cash-balance theory）
过度自信理论（over-confidence theory）

过度投资理论（over-investment theory）
过度储蓄理论（over-saving theory）
过度支出理论（over-spending theory）
储蓄与投资不一致理论（discrepancy-between-savings-and-investment theory）
生产能力过剩理论（over-capacity theory）
消费不足理论（under-consumption theory）
过度生产理论（over-production theory）
结 论
第二部分 事实分析
第七章 导致世界经济大萧条的过度负债
战争与新时代
用借来的钱投资股票
造成的诸多影响
平稳的商品价格水平
投资于海外市场
各种各样的借款活动
赔 款
美国所拥有的政府间债权
国际私人债务
美国国内的公共债务
美国国内的私人债务
经 纪 人 贷 款
1929年债务情况总计
黄 金 与 债 务
第八章 1929—1932年的世界经济大萧条
概 述
美国股票市场
恐 慌
商品市场上的早期苗头
商 品 市 场
货 币
贸 易 和 利 润

形 势 好 转
恶性循环的国际加速器——1931年
平 衡 预 算
关于九个主要因素的概括性总结
美元的实际价值
第三部分 挽救经济的措施
第九章 治标措施与治本措施
当形式就是实质之时
急 救
降 低 成 本
遏制债务方面出现的问题
取代不灵活的债券
增强债务灵活性的其他措施
债务规模调节
1932年的国际债务状况
第十章 治本措施
信 贷 控 制
治疗货币病是宪法的授权
交 易 方 程
货 币 数 量 论
调节信贷以适应商业需要
使物价水平上涨并保持稳定
通过再贴现率进行管制
联邦储备系统
通过"公开市场操作"来实施调控
公开市场操作的标的物
准备金的自动调控
为便利公开市场操作所进行的调控
职 能 的 冲 突
统一的银行系统
稳定是政府的一项职能
由债券来保证的存款货币
对黄金实施控制

富余黄金的水库计划
莱费尔特计划
“美元补偿”计划
流通速度控制
对于银行的信心
刺激借款者和买家
第十一章 全球朝着货币稳定的目标所取得的进步
不完全是新的
目前阶段所取得的进步
美国的立法运动
联邦储备系统所做的工作
1932年的《戈兹布拉夫法案》
对《戈兹布拉夫法案》的反对之声
看问题要看实质
美元的不良记录
战争，导致不稳定的因素
我们能保持资本主义吗？
附 言
附 录
附录I 九大因素按发生时间的一个大致的典型次序
附录II 关于九大因素现有的分类数据
附录III 导致1929—1932年大萧条的债务的统计数据
国际私人债务
公 共 债 务
美国的农产抵押贷款情况
除农产抵押贷款外的其他抵押贷款
企业的长期和短期债务
银行贷款和贴现
经纪人贷款
总体的债务状况
附录IV 1929—1932年以黄金为基础的（和黄金短缺性）大萧条
附录V 1929—1932年大萧条

货币数量和流通速度方面的统计数据（第二个和第八个因素）
1930年上半年
流通中的货币（名义上的）
纽 约 的 情 况从1929年10月到1932年3月
纽约外其他140个城市的情况从1929年10月到1932年3月
包括纽约在内的141个城市 所有会员银行的情况从1921年10月到1932年2月
股票价格（第三个因素）
商品价格
银行止付
利润和收入（第五个因素）
国民收入总额及人均国民收入
农 民 的 收 入
生产、贸易和就业（第六个因素）
建 筑 与 建 造
就业和工资支出总额
利率（第九个因素）
附录VI 全套经济稳定计划的纲要
经济稳定委员会
联邦储备系统的配合
评 论
一些技术上的细节
评 论
联邦储备系统
附录VII 关于通货再膨胀和稳定的 其他计划
让承兑汇票的使用变成一种普遍现象
给生产者的补贴
给零售商的补贴
给零售商顾客的贷款
印花货币计划
黄金休战计划
更多的一些措施

关于白银和黄金
我们还要保持金本位制吗？
总 结
胡佛总统的救济计划
附录VIII 精选参考文献
返回总目录

前　言

我曾受邀于1932年1月1日就1929 - 1932年间的大萧条为美国科学促进会（American Association for the Advancement of Science）做过一次演讲，本书便诞生于那次演讲，是对那次演讲内容的详尽阐述。

“商业循环”这一广阔领域是我以前从未触及的，我也从未试图从一个整体的角度对其进行分析。

本书所讨论的内容基本上限制在研究九个主要因素的作用上，这并不是因为它们涵盖了萧条这一主题的方方面面，而是因为在我看来，当前的这次以及其他几次主要的（即使不是全部的）大萧条所产生的重大影响都主要体现在这几个因素上。

正是由于有了这样的限制，相比于就一个所涉及内容宽泛得没有边际的主题而撰写的一篇论述详尽的专著来说，本书的篇幅有可能更短；同时，我也希望在一个外行读者的眼里，本书也更容易读懂。

无论如何，这九个因素相互之间都有着固有和明显的联系，因此我们不必诉诸经验。在这一领域，实证研究是非常重要和关键的，但通过将那些明显缺乏理性基础的研究排除在外，我们可以清楚地划定哪些是“首要的原则”。

本书中所提供的分析结果大体上来讲都是崭新的。但由于对这一领域的文献非常不熟悉，因此我决定将本书的第一遍草稿以油印的形式提交给一些权威人士，他们中有些人致力于所谓的商业循环的研究。几乎毫无例外，这些人都从我的理论中发现了很多新颖而正确的东西。

然而，由于没有进行持续多年的搜寻，我无法确定这些在我看来很新的东西中有多少已经被早先的一些作者预见到了，因此，本书的原创性贡献（这也是本书力求达到的一个目标）究竟有多大，就留给其他人去评说吧。

你们将会看到，本书的主要结论是，萧条多半是可以提前预防的，防止萧条的出现需要一个明确的政策，而联邦储备系统需要在其中发挥重要作用。这一问题甚至比我们旧有的全国银行系统存在的问题［先是催生了《奥尔德里奇报告》（*Aldrich Report*）的出台，而后又促成了联邦储备系统的建立］更为重要。

在我看来，在这种情况下我们应该不失时机地去采取一些必要的可行措施，包括国际性合作，从而将世界从它自1929年以来所遭受的这场没有必要的苦难中解救出来。

如果这一极具实际意义的任务没有很快得到认真执行，并且在另外一场席卷世界的灾难到来之前也没有圆满完成，那么我们可以预见，一个代表公众舆论的重要实体将会追究某些特定的个人的责任。简而言之，无知不能够作为忽视所有实际经济问题中最重要的一个问题的长期借口。

但由于我所掌握的关于这一主题的知识只是最近才了解到的，因此在本书中，尽管我尽力刻意不去归咎于国内外那些认为如果做了正确的事情就会避免萧条发生的人，但还是感觉有些力不从心。

我要感谢我的几个学生为本书所做的校勘工作。他们是莱斯特·V.钱德勒（Lester V. Chandler）、J.爱德华·埃利（J. Edward Ely）、弗洛伦斯·海尔姆（Florence Helm）、哈罗德·D. 昆茨（Harold D. Koontz）、N.J.林登伯格（N.J. Lindenberg）、小陶尔曼·A.米勒（Taulman A. Miller,Jr.）以及希尔德雷思·温顿（Hildreth Winton）。

我还要感谢多位经济学家和一些朋友，他们带着善意对初稿进行了阅读，并从综合的角度做出了评论。他们是詹姆斯·W.安杰尔（James W. Angell）、伦纳德·P.艾尔斯（Leonard P. Ayres）、J.M.克

拉克（J.M.Clark）、维克多·S.克拉克（Victor S.Clark）、约翰·R.康芒斯（John R.Commons）、约翰·H .科弗（John H. Cover）、艾尔弗雷德·考尔斯三世（Alfred Cowles，III）、W.L.克拉姆（W.L.Crum）、H.C.伊迪（H.C.Edie）、亨利·W.法纳姆（Henry W.Farnam）、沃伦·F.希克内尔（Warren F. Hickernell）、雅各布·H.霍兰德（Jacob H.Holland）、W.I.金（W. I. King）、R.R.库克金斯基（R. R. Kuczynski）、威廉·C.李（William C.Lee）、埃蒙德·E.林肯（Edmund E. Lincoln）、H.L.麦克拉肯（H. L. McCracken）、欧内斯特·M.帕特森（Ernest M. Patterson）、尼古拉斯·拉法洛维奇（Nicholas Raffalovich）、马尔科姆·C.罗蒂（Malcolm C. Rorty）、E.R.A.塞利格曼（E. R. A. Seligman）、卡尔·斯奈德（Carl Snyder）、G.F.沃伦（G. F. Warren）、弗雷德里克·V.沃（Frederick V. Waugh）、E.B.威尔森（E. B. Wilson）、伊万·赖特（Ivan Wright）、昆西·赖特（Quincy Wright）和爱德加·H.约兰德（Edgar H. Yolland）。

我要特别感谢下面这些人，毫无疑问他们为本书牺牲了很多，他们花费了大量的时间和精力认真细致地研究了书稿的部分或全部内容。他们是哈里·G.布朗（Harry G.Brown）、J.D.坎宁（J.D.Cunning）、C.O.哈迪（C.O.Hardy）、哈罗德·L.里德（Harold L.Reed）、N.J.希尔伯林（N.J.Silbering）和查尔斯·蒂皮茨（Charles Tippetts）。

最后，我要感谢我的同事罗亚尔·米克尔（Royal Meeker），他收集了很多事实材料，仔细审读了整个书稿，并帮助我重新撰写了一些内容。感谢我的兄弟赫伯特·W.费雪（Herbert W. Fisher），他从一个外行的角度，努力去让一个艰深晦涩的主题变得更容易理解。有了他们的帮助，才使得我能够以人人都能读懂的浅显语言写就了这本书。

欧文·费雪

康涅狄格州 纽黑文

1932年7月

第一部分 理论探讨

第一章 引言

什么是萧条?

萧条是指企业变得无利可图的一种状况，也可以被称作私人利润病（the private profits disease）。萧条所能产生的最坏结果是众多企业倒闭和大范围的失业。萧条出现时，几乎没有哪个企业可以独善其身。某些实力最为强大、管理最为完善的企业，例如铁路公司，所受的影响是最严重的。如果它们并没有因此而遭受实质性的削弱，那通常也只不过是得益于它们的储备。许多富有的股票持有者也被迫依靠储备过活；不少原本生活状况就很一般的人则变得仅能糊口度日；而那些原本仅能糊口度日的人则失去了工作，有些人依靠救济苟活，有些人则死掉了，还有些人成为窃贼。总之，萧条几乎是一种全体性的贫穷，对有些人来讲是相对的，对有些人来讲则是绝对的。尽管这种贫穷对于社会整体来讲是短暂的，但对于数不清的个体来讲，这种悲剧却会持续很长时间。

近 期 的 图 景

新英格兰的一位演说家曾经这样讲道：

“几个月之前，我们国家史无前例的繁荣景象还是人们津津乐道的话题。资源得到如此程度的开发，个人及公共财富如此迅猛地增长，企业精神如此完美地彰显，对于未来将取得无限成就的看似合理的信心如此地强大——这些都是过去从未有过的。然而，这一切繁荣的景象却戛然而止！那种信心——在当代，尤其是在我们这个国家，它是商业交往的基础——在每个部门都在逐渐丧失。整个国家的经济状况

动荡不堪，一片混乱。有很多商人，由于他们的业务覆盖了很多地区，并且其全部业务都是以安全原则为基础的，因此他们从未担心过自己的生意会陷入困境，而此时他们却发现他们从买家那里收到的用来购买其产品的书面债务凭证、承兑票据或承诺失去了它们的价值；而其自身在履行合约时也是捉襟见肘，然后是不断接踵而至的损失，直到最后关闭工厂、解雇员工。而梦想着暴富的投机者则发现他们所幻想的富有顷刻间便烟消云散。”

★★★

“许多就在几天之前还回荡着机器轰鸣声的大型工厂，现在寂静得有如一座废弃的城市。众多人为之努力工作，期望以最快速度完工的许多公共改良工程都已经中断，处于未完工状态，就像打了无数胜仗的征服者突然被打败一样。贫穷就如同一个带着枪的士兵，正站在成千上万家庭的门口；而就在几天前，日用品行业还为人们每天的舒适生活提供着充足的商品。”

★★★

“在上帝的审判过程中还有什么会出现在我们面前？动荡？骚乱？流血的革命？我们现在无须去想象。我们只需知道这一灾难每个小时都在波及更广的范围，每个小时都变得更加严重，而且到目前为止无论从政治角度还是经济角度都还无法预见到它什么时候会结束。”

★★★

“处于当前的灾难之中，又有关于未来的这些不利的征兆，因此许多人就萧条产生的根源和应对萧条的措施进行探究和辩论是毫不奇怪的。”

对于1932年的大萧条来说，很难找到比上述文字更为真实的场景描述了。而这篇演讲则是由里弗兰德·伦纳德·培根（Reve-lend Leonard Bacon）发表于95年前,即1837年5月21日康涅狄格州纽黑文中心教堂的讲坛上！

萧条的神秘性

在另外几次萧条（如1857年、1873年和1893年的萧条） 发生时，也有人发表过类似的言论。然而，尽管萧条重复发生过多次，而且对萧条进行分析阐述的文献也有很多，但1931年一位银行家却说："这次萧条让我不知所措。"

萧条似乎喜欢以一种晴空霹雳的姿态降临。它不屑于选择一个地球正处于赤贫的时机到来。在萧条到来时，土地不够肥沃吗？绝对不是。缺少雨水吗？也不是。矿藏被开掘尽了吗？更不是。如果有人愿意买的话，它们还可以生产出更多的矿石。那么是不是有很多工厂都经营不善呢？不是，机器可能正处于最高负荷的运转之中。但是，人们似乎突然变得无法工作或不想工作了。然而成群的工人围攻每个就业中心的景象证明了这种判断只是无稽之谈。

而后，世界似乎突然变得人口过剩。但这种情况怎么可能在这么短的时间内就发生呢？当灾难发生的时候，似乎每样物品都多得足以保证每个人都可以得到一份（至少在美国是这样的）；每个人都想得到这些东西，每个人得到它们的愿望都足以让他们有动力去为之工作。然而，有些人却不能如愿，而许多能够如愿得到这些东西的人也只能满足于较少的水平。

有些人将这种个人贫穷的原因归结为集体的富有——并非人口过剩，而是"生产过剩"，即食品过多，其他东西也都过多。

本书后面的部分会有更多关于这一内容的介绍。在这里，我们仅需要指出的是，那些在萧条发生的初期叫嚷着"生产过剩"，期望生产过剩这种状况一旦消失经济就能复苏的人通常会大失所望，因为最终的结果往往是贫穷会蔓延至几乎全部人口。在1932年，如果有人认为仍然存在生产过剩，那么在他做出这样的判断之时应该仔细考虑如下这些问题："我怎么知道存在商品的生产过剩？因为用于销售的商品大于公众的需求。那么为什么公众不想买呢？因为他们手里没有钱。为什么他们会没钱呢？因为他们挣不到钱。为什么他们挣不到钱呢？因

为他们没有从事生产：人和机器都处于闲置状态！”然而，如果问题是出在不生产上，为什么要叫它“生产过剩”呢？

这样来看，问题的症结很可能出在分配机制上。在生产者与消费者之间，肯定存在着一条鸿沟，需要一座桥梁将他们连接起来。但并非如此，此时此刻，哈得孙河（Hudson River）上有一座崭新的桥。有形的桥的数量非常充足，穿过这些桥的铁路情况也都非常好。至于轮船和运河，也都一如既往地配备精良，随时待命提供服务——只不过托运人变得寥寥无几。

然而，还存在另一种分配机制，它的名字叫货币。这种货币机制在抵御出现混乱方面相比于铁路和运河并没有过人之处。此外，利润是以货币的形式来衡量的。一旦货币出了问题，所有东西的利润以一种方式同时受到影响，这种情况不可能出现吗？

第二章 九个主要因素中的前三个

过度负债（第一个主要因素）

债务与货币机制关系密切。事实上，所谓货币市场实际上就是债务市场。我们日常所使用的零用钱，例如纸币，就体现为对其持有者的一种债务。银行支票在存款人看来代表着他“存在银行里的钱”，实际上则代表着银行对存款人的一种负债，这样，存款人便可以开立他的支票账户，以备其向银行讨债。

无论对于生产还是分配来说，负债都是必要的。即使是在“正常”时期，也就是说在既不繁荣也不萧条的时期，实际上每个成年人也都处于负债之中——即使只是为上周的食品杂货而负债。那种将负债与典当行联系起来，并将债务人看成是不幸的受害者的古老观念显然是相当错误的，尤其是在当今世界。如今，真正的典型的债务人是那些机敏的商人和企业。每个企业的资产负债表里都有“负债”这一栏。

然而，对于个人、公司和社会整体来讲，债务是有着程度差异的。在不同情况下，债务可能过多，也可能微不足道。负债多少最为合适其实是一个在相互对立的考虑之间进行平衡的问题。每个人都要自行决定负债多少比较合适或者处于负债状态多久比较合适，就像他要决定储蓄多少、消费多少比较合适或将其收入的多少分配给穿衣、多少分配给吃饭一样。如同在其他经济调整中所发生的情况一样，在债务调整中，个人会在所谓“边缘处”停下负债的脚步，因为此时，他继续扩张债务的愿望会被其可能需要付出更多和承担更大风险的顾虑所抵消。在任何情况下，负债均衡点都会出现在相互对立的考虑达到平衡之时。

那么它们之间会在何时达到平衡呢？

机会与生活之间是不可分的。每个交易都是对机会的一次利用，而任何程度的负债都有可能成为过度负债，只要它过分地增大了破产

的机会。任何一个人，只要不是赌徒，都会给自己设置一个安全边际。他会在他的债务与收账人之间留下一个缓冲区，这个缓冲区就是资产与债务之间的差额。企业将其称为资本和盈余（capital and surplus）。但这个缓冲区是否充分绝不仅仅是一个数量问题。它与负债的性质也密切相关。变现慢的资产与速动负债〔例如通知贷款（call loan）[注1]〕就比速动资产和无须短期内偿还的负债需要更大的缓冲区。变现最快的资产，因此也是当压力来临时最安全的资产，就是现金。期限最短的负债，因此也是压力来临时最不安全的负债，就是通知贷款。过度负债其实主要是一个债务到期日的问题。因此，对资产与负债的整个结构必须要认真思考，不仅仅要考虑资本账户两边的比率以及流动资产与流动负债的比率，而且要考虑收入账户两边的比率、收入与资产的比率、收入与负债的比率、收入与资本和盈余的结平项（balancing item）的比率。资产负债表就是急于努力权衡这些项以及诸多其他方面考虑的结果。

过度负债的标准

银行在向不同类型的借款人发放信贷的过程中，必须要考虑流动性问题和抵押品的安全边际问题。信用调查人员、会计人员、房地产放贷人、经纪人、政府以及立法者，各个主体都有关于过度负债的判断标准。这些标准在某种程度上都只是大致的标准。尽管合理负债只是一个界定模糊的概念，但关于将负债额保持在一个既不轻率也不保守的水平上的历史情况和当前实践，却可以写成一本书。

那么相对于个体来讲，针对国家是否能够设计出一个较为确定的过度负债的标准呢？不论怎样，判断标准无非是国民收入与某些固定支出（如税收、租金和利息）的比率、收入与未清偿债务累计额的比率以及（在金本位制国家中）债务与银行发放贷款所基于的黄金储备之间的比率。正如低收入会让债务人遭受风险一样，黄金储备偏低也会危及债权银行，而这又会令他们向债务人施压。关于最后这两个标准，即国民收入和国家黄金储备，沃伦·F.希克内尔先生曾做过一些有趣的评论。[注2]他得出结论，在某个特定的时刻，未偿付银行贷款与投资总额不应该超过该国年收入的一半，而该国的黄金储备至少应该

等于未偿付银行贷款与投资额的9%。一旦超过这些界限，就会使该国中过多的经济实体出现偿付困难。

这种设置全国性黄金缓冲区的做法很容易受到一种不利状况的影响，而无论是放款人还是借款人都很少考虑过这一状况，那就是黄金在国际间分配的不合理。这种不合理的分配可能是由国际债务（既包括公共债务也包括私人债务）的不均衡状况所导致的，也可能是由关税所导致的，因为关税会阻碍商品形式的国际支付，而强制进行黄金形式的国际支付。如果由于这些以及其他一些原因而将一国的大量黄金耗尽，那么该国的银行就会停止贷款业务，包括一些看上去足够保守的贷款。因此，债权银行一旦失去充足的黄金储备或者失去获得黄金的充足机会，原本的非过度负债便演化为过度负债。这样来看，一国（如美国）关税出人意料的提高会使另一国（如德国）对该国所欠下的债务变得不安全，而这正是因为债权人令债务人支付的难度增大所致。

过度负债的意思就是债务过多了，相对于其他经济因素来讲它的数量太大了。如果其仅仅是相对于一些不太重要的因素来讲有些过多，则可能不会造成什么大的影响。而当债务相对于所有因素——包括资产、收入、黄金和流动性（即资产的变现能力和负债清偿的紧迫程度）来讲都明显过多时，就会出现比较严重的混乱局面。

债务循环

现在，如果债务人或债权人中的一方或双方做出了错误的判断，那么会产生什么后果呢？首先让我们看看债务人的情况。如果他没有借入足够的债务，那么在正常条件下，他可以通过再多借入一些来纠正他的错误。但如果他借入了过多的债务，尤其是如果他对债务的到期日没有把握好的话，那么这时的他便会捉襟见肘。他会感觉到自己有如掉入了一个陷阱一般。如果他在债务到期之时无法偿还，他会尽量推迟偿还的时间。政府和企业通常会偿还一些快要到期的短期债务从而换取其他债务偿还时间的推迟。然而，这种方法并非总是可行

的，如果对于债务的无力偿付已经威胁到了债务人，那么债权人就会逼迫债务人还债，从而令局面更加困难。

当然，无论是个人还是国家，过度负债的状况最终都会消除，有些时候会伴随着个人的破产或企业的倒闭，有些时候则不会出现这样的情况。但有时，进行破产清算以及伴随着破产清算而给人们带来的心理阴影相对于恢复正常的债务状况来说，会对这个国家产生更多的影响。那些由于过度负债而损失惨重的债务人和那些由于过度放贷而损失惨重的债权人——尤其是当这两个群体占据了这个国家人口的大多数时——会变得过分谨慎，从而导致人们对于借贷行为的过分抵触。而后，这种局面可能会逐渐扭转过来，谨慎的情绪又会被人们抛在脑后，过度负债又会重新盛行起来。但这次或许不会再像第一次那样严重。这种过度负债与过分谨慎循环反复的状态可能会永无止境地持续下去，这便构成了一个债务循环；但是，除非有外部力量的介入，否则每次循环的幅度都会较上次而变小。

九个主要因素

然而，这并非债务膨胀与收缩的全部情况。如果是的话，就不会有人考虑写一整本书来讨论这个问题了。但债务的循环趋势恰巧是承载着经济生活中的灾难的至少九个主要循环趋势（cycle tendency）中的始作俑者。我将这九个循环列在了下面，在考虑这些因素向好的方向发展所产生的结果之前，我们先来讨论一下其恶化从而导致萧条的作用机理。因为我们的首要任务就是研究债务结构一旦确立起来，它如何使经济陷入低迷以及会对我们产生怎样的影响。

下面所列的就是我们刚刚提到的九个因素：

1.债务因素

2.货币数量因素

3.价格水平因素

4.净值因素

5.利润因素

6.生产因素

7.心理因素

8.货币周转率因素

9.利率因素

其中，前三个因素（债务、货币数量和价格水平）导致萧条的趋势是紧密联系在一起的，而使它们联系在一起的关键便是廉价销售（distress-selling）。

廉 价 销 售

无论是单纯由绝对数量而引发的过度负债，还是因到期日迫在眉睫而引发的过度负债，当它们被察觉时，人们通常都会采取一些措施来纠正这种状况，廉价销售就是非常常见的措施之一。所谓廉价销售是指，为了保护债权人的利益，债务人的某些财产要被变卖掉，包括他所持有的股票、债券、农场以及他所拥有的其他任何资产。债务人可以自行选择通过变卖他的一部分财产以便于清偿,即使他并没有为他的债务进行过任何财产抵押；也可以选择让他的银行或经纪人将其抵押品变卖;此外，抵押权人也可以取消其抵押品的赎回权；最后，债务人还可以选择进入破产程序，破产管理人（trustee in bankruptcy）随后可以将债务人的资产以拍卖的方式处理掉。简而言之，债务人成为廉价销售的受害者，这可能是他们自愿的行为，也可能是在债权人的要求下被迫所为。

廉价销售会扰乱供求规律的正常运行。通常情况下，销售行为得以实现是因为供求双方达成了一个对卖方有吸引力的价格；但当卖方被迫进行廉价销售时，销售行为的达成完全是出于相反的原因：促成

销售的并不是高价的吸引力，而是低价的强制性。无力清偿债务的风险或实际情况是廉价销售中最重要的考虑因素。

当整个国家都陷入一种廉价销售的状态时，所造成的结果就是该国的价格总水平被拉低。

货币数量（第二个主要因素）

市场中的卖方所表现出的对于达成交易的过度渴望看上去似乎足以解释为什么说廉价销售会拉低价格水平；但它并非最根本的影响。事实上，卖方所丧失的消费能力基本上由买方所获得，而消费能力正是支撑价格的重要因素。但廉价销售过程中所出现的人们竞相清偿债务的局面实际上会收缩货币（即存款货币）的数量，从而对价格水平产生一种根本的影响。

存款是支票簿存根的余额，即人们在银行中所拥有的可以通过支票所转移的“钱”。通常，存款人存在银行的既不是金银，也不是其他形式的货币，而仅仅是他的存托凭证。这样，他便可以实现他向银行欠下的债务与银行向他欠下的债务之间的交易。而他可以得到某种可以流通的东西。他自己的凭证不可以流通，但银行给他的存款债务凭证是可以流通的。凭借于此，他可以开具支票，而这些支票在他自己的商业圈子内几乎如同法定货币一样被普遍接受。简而言之，他将自己的非流通债权转换成了银行的流通债权。新“钱”由此而被创造出来，但创造者不是铸币厂，也不是印钞局,而仅仅是银行与其客户的钢笔和墨水。但当银行客户支付其银行票据时，他相当于做了一个反向交易。也就是说，他将等量的流通债权注销了。从这个角度来讲，一家企业向一家商业银行偿还债务所带来的结果与个人之间偿还债务所带来的结果是不同的。个人之间债务的偿还不会影响流通中的货币量，因此不管用什么货币来偿还债务，法定货币也好，通过支票来转账的存款货币也好，这笔钱都会被另外一个人收到，因此仍然处于流通之中。但当向一家商业银行欠下的一项债务是由存款余额不足的支票来偿还时，同样数量的存款货币就消失了。

这样来看，在银行偿还债务通常会使流通中的货币发生紧缩。但在正常时期，这种状况会被一种相反的趋势所抵消。因为一般情况下，随着银行的某些债务人还清他们的债务，被注销的那些货币会被一些新存款人所获得的新贷款所取代。然而，过度负债通常都会导致人们竞相清偿债务，而新的贷款数额绝对不足以使货币的存量回复到原来的那种平衡的局面，因此存款或"信用货币"的萎缩几乎是必然的。

在这一收缩信用货币的过程中，唯一一类直接涉及的债务便是商业银行贷款。然而，其他债务可能会加剧这一紧缩过程。比如，某人可能欠下的银行债务很少，但在其他领域却欠下了很多债务，为了减少债务总额，他会选择还清他欠下的银行债务。再比如，一个债务人根本没有任何银行债务，但在国外却有很多欠债，他在银行可能会有一笔存款，比如说1,000美元，他会以黄金的形式将这笔存款提出来用于偿还其在国外的欠债。他这样做时，便剥夺了银行利用他这1,000美元发行信用货币的合法权利，而这1,000美元所能创造的信用货币是远超过其本身的数量的。

这种通过从银行提取现金所造成的紧缩可能是一种大规模的紧缩，尤其是当债务人也是一家银行或一家储蓄银行时——它们为了应付存款的挤兑行为需要补充自己的现金，包括金银和纸币，因此可能会从其他银行提现。就连公共债务（包括城市债务、州债务和国家债务）也会通过向那些已经债务缠身的民众所施加的税收压力而对存款货币产生一种紧缩效应。由于这种压力肯定是分散在众多人身上的，因此相对于公共债务的巨大规模而言，其所产生的效应并不大，但这种压力却是持续存在的，而且经常会通过各种途径显现出来，可能采取上面提到的那些方式，也可能采取欠税财产拍卖（tax-sales）的方式——这种方式具有廉价销售通常会产生的全部效应。

信用货币被记录于审计署（Comptroller's Office）的统计数据中，其标题为"凭无须事先通知的支票而支取的个人存款"。它一旦发生紧缩，则意义重大，因为至少在美国，信用货币是20世纪最重要的

货币。全国90%的业务都是通过信用货币来实现的，当它发生紧缩时，价格总水平就会下降，因为资金少了，购买行为也就变少了。[注3]

价格水平（第三个主要因素）

这样来看，最重要的流通媒介的数量与债务的数量，尤其是所欠银行债务的数量（最重要的一种债务）密切相关。因此这种债务量的一个突然变化就会导致货币数量的变化，继而引发价格总水平的变化。正如所有权威机构都认同的那样，货币数量的增长至少在一定程度上会提高价格水平；而货币数量的减少则会降低价格水平。我们现在要思考的问题是，变动的价格水平会以一种怎样的方式改变所有未清偿债务的繁重程度——换种说法就是实际债务（与名义债务或货币债务相区别）的水平。

“实 际”债 务

今天，不了解名义工资或货币工资与“实际”工资之间区别的人已经很少了。如果货币工资保持不变而生活成本上升的话，那么我们所有人都会承认，我们的实际工资下降了；而如果货币工资保持不变而生活成本下降的话，我们的实际工资就会上涨。我们知道货币工资上涨而实际工资下降的情况是可能发生的，就像德国一战[注4]后的通胀时期那样。因为实际工资是货币工资所能购买的商品的预算，所以只有把货币工资转化成实际工资，才能说明一个国家真实的经济状况。

同样的原理也适用于债务。尽管一笔债务可以用同等数目的货币美元来偿还，然而当价格下降时，这些美元会耗费债务人更多的商品。为了赚取这些美元，他必须卖出更多的商品。换句话说，当价格水平下降时，每一美元实际上所代表的价值都更大。

举个例子。假设一位农夫在小麦价格为1.00美元/蒲式耳时欠下一笔债务，然后当价格变为50美分/蒲式耳偿还。显然，对他来说，以小麦来表示的美元的价值翻了一倍，他必须用两倍的小麦来偿还他每一美元的债务。也就是说，当小麦的价格变为原来的一半时，该农夫的

实际债务翻了一倍。同样，当价格总水平变为原来的一半时，人均的实际债务水平也会翻一倍。

然而，这只是债务人窘境的一个方面。从另一方面看，首先，他的商品只能换来相较以前更少的美元（而他们所欠下的美元数额却没有变）；其次，他所持有的证券也会因为美元价值的提高而在市场上出现价格下跌，因此在其债权人眼中这些证券的价值也会降低。债权人并没有意识到他收到了比他有权收到的数额更大的数额，而债务人也没有意识到他偿还了比他所欠下的数额更大的数额。一方得利而另一方受损——但双方都会受到我们即将要讨论的货币幻觉的不利影响。

货 币 幻 觉

很少有人从他们自己的角度对货币进行解读，因为大多数人只是从货币的角度来看待货币，从不对其有任何质疑，认为一美元总是一美元。由于我们衡量其他任何东西的价值都是用美元，因此我们从未真正想过衡量美元本身的价值。例如，很少有人意识到，相比于1929年大萧条发生前的美元，1932年大萧条时期的美元实际上是$1\frac{2}{3}$美元；而能够意识到这一事实的重大意义的人就少之更少。

一单位货币的真正含义是这一单位货币可以买到的商品。经济学家喜欢用商品来衡量美元的价值，而不是用美元来衡量商品的价值。这里的商品并不是指任何一件具体的商品，例如面包，而是商品（例如食品、衣物和布料、家具和房屋、建筑材料、服务和娱乐等）的总体预算（general budget）。当只有面包的价格发生改变时，这很可能是因为小麦的质量或产量发生了某些变化，而不是因为美元发生了变化。但当1,000种商品的价格同时发生变化并且都是朝着同一个方向发生变化，或者大体上是朝着同一个方向变化时，一般来讲，我们就有理由说美元已经朝着相反的方向发生了变化。

然而，货币幻觉[注5]却会让我们一直认为，美元是没有变化的，而发生变化的是其他东西。这种货币幻觉就好比火车上的一位乘客看到外面的物体都好像是从他身边飞驰过去一样。再打个比方就是日出

和日落，让人感觉地球好像是固定的，而太阳则是每天绕着地球转一圈。所以，当价格发生变动时，我们忘记了起决定作用的货币，而将这种变动归因于某些外部因素，如商品、商人、消费者、生产者、土地的贫瘠——可以说是除货币价值外的任何东西。

战后德国的货币为我们提供了一个很好的例子。身处美国的我们是用美元来衡量每件东西的价值，因此我们说马克贬值了。但身处德国的德国人则是用马克来衡量每件东西的价值，他们会说美元升值了。1922年，我去德国进行了考察，特地不辞辛苦地从一些民众那里了解了他们对于飞涨的物价所做出的错误解读。他们基本上把物价的飞涨归因于以下几个因素：某些商品自身出了一些问题、战争后遗症、协约国的封锁、新德国政府的浪费行为，等等。几乎是找遍了所有原因，唯独忽视了最重要的一个，那就是德国政府为了偿还它的债务并支付其他的一些开销而发行了大量新的纸币。

然而，这并不是说德国人比其他国家的民众更容易出现货币幻觉。大约30年以前，当时的英格兰采用的是金本位制，而印度采用的是银本位制，基廷将军（General Keating）在与一位印度商人的谈话中提到了那段时间银制卢比价值的下跌。这位商人听后非常困惑。他说尽管他在印度各地都有代理商，但他从未听说过卢比价值下跌这回事。停顿了一会儿，他继续说道："但我的代理商们却向我提及了英国货币的升值问题。可能你指的就是这个吧。"

有时，一笔交易的双方（即便一方是美国人）同样也会受到误导。战前，一位美国妇女在德国欠下一笔抵押贷款。战争结束后，她去德国的银行打算偿还这笔钱，她认为应该支付7,000美元。银行却告诉她说："这笔债务是以马克记账的，而不是以美元记账的——它应该是28,000马克；按目前的汇率来算，大约是250美元。"

"哦，我不想占马克下跌的便宜，我还是想支付全额的7,000美元。"从马克的角度来考虑问题的银行无法理解这位女士的想法。实际上，这位公正无私的美国妇女只看到了问题的一半，说到底她还是"欺骗"了她的债权人，因为在此时，即使是美元的价值其实也降低了。如果真要按照她当时借入的购买力来全额偿还的话，这位女士应该偿还

的不止7,000美元，而是12,000美元。然而，如果这家德国银行了解到这一点并向这位女士表明，那么这位女士对于这一“不公平”观点的愤怒毫无疑问会超过银行接到28倍于他们认为他们应该得到的债款时所表现出的震惊。

黄金与信贷

如果换成是黄金制成的货币，我们就更容易被欺骗了。人们普遍认为黄金说到底还是非常稳定的，这种对黄金的尊崇其实是祖先崇拜的一种形式。货币是由原始人在不经意间发明的，而现代人一直视此为理所当然。货币虽然出现了一定程度的进化，但有意识的发明创造几乎没有。在货币的进化过程中第一个重大的变化就是人们无意识地一次又一次地尝试使用新的货币材料——牛、贝壳、白银、黄金。而最终黄金能够得到广泛的应用，并不是因为其购买力的稳定性，而仅仅是因为其物理形态上的便利性。人们很少考虑购买力稳定性的问题，直到另外某种东西的出现提供了一种对比——这便是纸币。黄金不会像纸币那样很容易就出现膨胀，但黄金也绝不是稳定的。黄金采自矿中，其产量的多少取决于矿主的意愿和发现金矿的偶然性；如果十多个新的金矿一起全部开采的话，那么大量黄金流入经济中将会降低每一单位金元（gold dollar）及可用黄金来兑换的每一单位纸币美元的购买力。而这种情况曾间或出现过，对价格水平造成了严重的影响。

而且，黄金目前变得非常依赖纸币和支票，这与我们的想象恰恰相反。现代人在发明了支票系统时，并没有想到可以用支票来支取的存款竟然可以被当成货币来使用。但实际上，它们确实是货币，并且在很大程度上决定了黄金的购买力。一单位金元、一单位美元支票及一单位纸币美元，只要它们相互间是可以兑换的，就一定具有相同的购买力；但这种购买力取决于所有因素的影响，而不是只取决于黄金。支票和存款为经济带来了巨大的货币量，使得它们对于黄金购买力的总体影响要远远大于黄金对于支票所产生的影响——尽管除经济学家以外很少有人意识到这一点。而且出于同样的原因，存款货币的不稳定会比黄金供给的严重不稳定对价格水平产生更为巨大的影响。

目前为止我们所提及的价格水平的脱离正轨都是有关通货膨胀的。但对于理解萧条来说最为关键的是通货紧缩，而通货紧缩同样也是无声无息地悄然而至的。1932年谈论着低物价而不是美元升值的美国人与1922年谈论着高物价而不是马克贬值的德国人一样感到困惑不解。那么如何能辨识出什么时候美元在偷偷摸摸地耍它的两个小把戏——贬值或升值呢？现在，到了我们该知道答案的时候了。

指 数

现在有一种统计测量方法应该可以有助于我们消除货币幻觉。这种测量方法就是价格"指数"。它的功能是测量价格的平均百分比变化，即价格总水平或总体价格尺度（general scale of prices）的变化。[注6]

这种测量方法应该可以让我们明白价格尺度与单个商品价格的区别。价格尺度（或价格总水平）同一幅画或一个雕像的比例尺相类似。例如，我们在谈论亚伯拉罕·林肯的雕像时，我们说他的右腿太长，其实是说相对于另外一条腿、两只胳膊或上身来说，它太长了，而并不是说雕像作为一个整体其体形超过了真人。同样，我们也要将某件商品相对于其他商品价格较高与价格总水平高区分开来。供求法则调节着各种商品相对于彼此的价格，但货币可以看作是供与求所处的一种生存环境；如果价格的整体尺度发生了变化，那通常都是因为这种环境发生了改变。

我们也可以把货币想象成一块可更换的透镜，通过它我们可以看到价格的变化。这块透镜可以让所有商品的价格同时全部发生改变，而且可以在不影响供求关系对于单个商品所产生的作用的条件下将所有商品价格放大。因此，指数的作用就是展现价格的整体变化与单个商品价格的变化之间的区别。

价格水平的变化与美元价值的变化是成反比的。例如，如果新的价格水平是过去价格水平的两倍，那么新美元的价值就是过去美元价值的一半，或者说新美元的购买力降低了50%。没有什么比战后德国最严重的通货膨胀时期其宾馆业的情况可以作为对此更好的注解了。

当时，德国的宾馆里都提供一种所谓的乘数，通过它，每位客人可以把他们费用账单上所显示的价格进行转换。[注7]例如，如果客人发现他的晚餐账单上的标价是6马克，它的房间的标价是9马克，那么在他为这些消费埋单时，他都必须用这些标价去乘以这个乘数。这个乘数便是代表着价格水平或价格尺度的系数或指数，它每天都会发生变化，随着马克价值的下降而提高。无论是从晚餐所消耗的劳动力来看，还是从晚餐相对于房间的价格来看，该乘数都与晚餐的实际价格毫无关系。其数值是100,000也好，1,000,000也好，对这些关系都没有影响，只是将晚餐和房间的价格从600,000和900,000变成了6,000,000和9,000,000。乘数或指数的使用省去了在价格水平变动迅速的时期需要频繁打印标价的麻烦。

由于几乎没有人能将一种商品的价格与价格水平或价格尺度区分开来，这就造成了人们头脑中对于本书所探讨的主题的一种混乱。大多数经济学方面的演讲和著作都体现了这种混乱，还包括一些记者、官员、商人、银行家甚至一些拥有经济学家的头衔，但由于某些原因还没有把供给和需求与"交易方程（equation of exchange）"区分开的人所发表的公告或声明。[注8]价格水平的概念、它的指数测量法以及它的倒数，即美元的购买力，都是我们理解1932年所发生的情形的先决条件。

恶性螺旋式下降

有人说，价格水平的变动或"美元的实际价值（real dollar）"的调整（或许现在我们更愿意采用这种说法）会对债务状况产生作用，而正是债务状况首先引起了这种调整。当整个国家都处于过度负债的状况中时，美元会以这样一种方式做出反应，即清偿行为有时可能会扩大实际债务水平而不是使它们减少！当然，从名义上看，任何清偿行为一定会降低债务水平，但实际上（通过提高每一美元的价值）它会令国内每笔债务的未偿付余额增加，因为将要支付的美元在数量上的增速可能会快于欠下的美元债务减少的速度。当这一过程开始后，它可能会一直持续下去，形成一种恶性循环。首先，由于一些经济实力较弱的债务人的大规模偿付会使整个国家的货币升值，因此这削弱了

一些实力较强的债务人的经济地位；于是，他们中的许多人也赶快进行清偿，这使得货币进一步升值，直到削弱了实力更强的债务人的经济地位；因此，这些人也依次去清偿债务，从而继续推动货币升值并继续削弱其他债务人的经济地位。这样便形成了一个恶性循环，或者更准确地说，一种恶性螺旋式的下降——旋尾降落（tail spin），直至使经济陷入萧条。

两个悖论

当一些经济实力较弱、冲动或没有远见的债务人（或他们的债权人）启动了这一恶性循环后，我们就不能再因其他人通过进一步的清偿行为将这一循环继续下去而责备他们，即便是每一次的清偿都会使坏的局面变得更糟。大规模的清偿行为一旦开始，那些不参与其中的人便会发现自己的境况会变得更糟。因为即便他置身事外，他的众多邻居们还是会清偿同样数量的债务，这会使货币价值升高，从而使他的整体债务水平提高而不只是增加其中一部分债务的负担。

同样的原则也适用于作为债权人的银行。当一家银行要求债务人清偿借款时，它只是会对信用货币的紧缩起到一些推动作用；但当其他银行都感到了恐慌而要求债务人还债时，则肯定会发生通货紧缩；而如果某家银行不参与其中的话，那么在它向它的债务人催讨债款前，它的债务人很可能都已经破产了。总而言之，银行也会被迫参与到这场对于现金或“流动性”的残酷竞争中去。

关键的秘密

当负债多得超过了一定的限度以至于其所导致的大规模清偿行为会引发一场危机时，我们得到了一个看似矛盾但却可能正确的观点，我认为它可以解释萧条——至少是某些萧条的所谓神秘之处。用货币价值的提高会增加每个债务人的负担来表达这个观点稍显不足，更准确的表述方式是，货币价值的提高可能（有时确实如此）不仅会让未清偿的实际债务量增加，而且其增加速度会快于债务数量减少的速度。当这种情况发生时，清偿行为并没有真正实现清偿，因此萧条会

持续，直到足够多的人破产从而令萧条产生的原因——债务完全消失时为止。

总 结

到目前为止，我们已经从引致萧条的角度，谈及了我们的九大经济因素中三个的循环趋势。

1.债务（它们的清偿）

2.货币数量（它的紧缩）

3.货币（它的升值——通常从价格水平降低的角度来考察）。

在上述三个容易引致萧条的循环趋势中，第二个（货币紧缩）只是在充当另外两个过程之间的起连接作用的过程时，才具有重要意义，而另外两个循环趋势应该被称作债务病（太多的债务）和货币病（升值的货币）。

大萧条产生的主要秘密就在于货币病——下降的价格水平，这一点已经得到了韦斯利·克莱尔·米切尔（Wesley Clair Mitchell）教授和索普（Thorp）博士的证实，他们的观点大体上是这样的：当价格水平下降时，萧条持续的时间会延长两到三倍；而当运气比较好，某些旨在提升价格水平的干预措施存在时，萧条持续的时间则会非常短。

货币病是可以避免的

虽然债务病可能导致货币病，但这并不意味着一定会这样。只有“在其他条件都不变”的情况下，货币病才是不可避免的。如果其他因素没有保持不变，例如，如果金币恰恰在此时数量大增，那么黄金的膨胀可能会对信用的紧缩起到抵消的作用。价格可能非但不会下降反而会上涨；也就是说，货币可能非但没有升值，反而还贬值了。纸币的膨胀也可能产生同样的结果，例如，当为战争筹措资金之时。

同样，我们也应当清楚，通货紧缩或货币升值并不是一种带有特别指示要给人类制造困难的“上帝的行为”。我们无须等待一场愉快的偶然事件来化解紧缩。我们自己可以通过精心的策划来打败它。人类拥有或者说本就应该拥有对自己的货币的控制能力。

施加这种控制旨在抵消那种容易造成美元升值的状况，当然，这种控制无法让连锁反应链条中最初采取行动的那些不顾后果的债务人躲避他们自身的冲动行为所导致的后果，但他们受到的惩罚将由他们各自的债务性质所决定，因此这种惩罚主要限于其本人，或许会将他的一小圈合伙人也牵扯进来。其余的人则不会受到货币价值变化的影响。就算是冲动的债务人，他也有权以合同中约定的钱数来支付他的债务。因为他是不计后果的债务人，就要求他为他所欠下的1美元支付1.5美元或2美元，显然是不公平的。“实际工资”这一术语中所隐含的公正原则不只适用于挣工资的人，也同样适用于债务人。

总之，如果债务病是不可避免的，那么我们干吗还要再染上货币病呢？如果我们感冒了，为什么要让它发展成肺炎呢？

第三章 其余六个主要因素

净值（第四个主要因素）

假设在货币病发生之前并没有什么偶然事件的发生，人们也没有实施货币控制，那么让我们通过这一系列的经济因素来追踪其进一步的后果。在这些因素中，我们到目前为止只讨论了其中的三个：

1.债务——它们的清偿

2.货币数量——它的紧缩

3.货币——它的升值（通常从价格水平下降的角度来考察）

第四个因素是净值。

价格的下降减少了一个商人所拥有的资产的货币价值（不包括现金和别人欠他的债务），然而他的负债，即债务，却保持"不变"。因此，他的净值——资产与负债的差额——必然会缩水。实际上，它缩水的速度要快于资产缩水的速度，因为净值要小于资产的数值，但却要承担全部的损失。净值要受到资产和负债的共同挤压，它经常会变为负值，从而令其所有者资不抵债。

利润（第五个主要因素）

同净值一样，利润也受到两方面因素的挤压。利润是收入与支出之间的差额，其中收入随价格的下降而减少，而支出，即使不是固定不变的，其对于通货膨胀的反应也不像价格那么敏感。这些相对坚挺的支出包括利息、税收、租金、薪金以及工资（坚挺程度稍次）。支出越是坚挺，其所造成的紧缩就越严重。[注9]因此，利润就减少了，[注10]通常还会演变为亏损——就如同净值减少有时会演变为资不抵债和破产一样。

萧条可以被定义为净值或利润的缩水。

由此，我们的清单扩充为：

1.债务的清偿

2.货币数量的减少

3.货币的升值

4.净值的减少（有时演变为资不抵债）

5.利润的减少（有时演变为亏损）

但是，这里我要再一次指出，如果价格水平的下降被事先阻止了的话，那么净值和利润的下降基本上也可以预防。

生产、贸易和就业（第六个主要因素）

在一个资本主义体系或私人利润体系中，通常由企业主来决定以什么样的速度来经营他的企业。因此，利润的变动或利润预期的变动会导致商人改变其企业的常规经营策略。

当其利润被挤压得太薄而让人产生担忧之时，他自然会削减生产，解雇一些员工，这样就会使该国的总产出、贸易额和就业水平出现大幅度的下滑。

也就是说，当前的产出是随着当前的利润的变化而变化的。

因此，货币数量的减少会通过降低价格及由此导致的利润下滑而造成产出的减少。

有一种特殊种类的生产，那就是建造活动（construction），或称新设备（比如用于提高当前产能的建筑物或机器）的生产。建造活动要比普通的生产或当前的产出对于净利润的变化敏感得多。建造活动的规模在现有设备即将达到最大负荷或临近高度紧张状况之时增长最

为迅猛。然而，它的启动并不比它的停止来得更为突然。就在新设备建造热的时期，几乎是一有麻烦将至的迹象，新的建造活动就会突然停止。它的下滑要比产出的下滑更早更快。事实上，建造活动的减少或停止会造成利润、就业等指标的大幅下滑，它所起的作用就如同一个放大器一样。

这组因素（生产、贸易和就业）的失衡所产生的后果涵盖了商业萧条的大部分明显的和为人们所普遍知晓的征兆。实际上，这种情况经常被称作贸易衰退。

我们的清单再一次得到了扩充：

1.清偿

2.货币数量的减少

3.货币的升值

4.净值的减少

5.利润的减少

6.生产（尤其是设备生产）的削减，同时伴有贸易额的减少和就业水平的降低

但我要再次特别指出：如果价格下跌（货币病）被事先阻止，从而使得净值和利润的减少现象基本上不会发生的话，那么生产、贸易和就业的下滑在很大程度上同样也是可以避免的。

顺便提一句，或许我们还应该注意，货币数量的减少也会通过降低购买力而减少对商品的需求，这样，供给和需求会一起萎缩。也就是说，货币紧缩不仅会通过上述步骤对生产和贸易产生间接影响，还会通过减少购买商品所需要的资金的方式对其产生直接影响。即使没有出现价格的下降，这种效应（因素2对因素6所产生的效应）也会被感受到；实际上，它还更大些。另外，失业也意味着购买力的降低。

乐观与悲观（第七个主要因素）

目前为止我们所提及的所有向坏发展，特别是净值、利润和就业水平的向坏发展，都会产生心理上的影响。我们已经看到，缩水的净值会导致廉价销售，但廉价销售就意味着经济窘境。此时，一些行事谨慎的商人，由于深陷债务之中、被迫进行破产清算，可能会感到心灰意冷，甚至会自杀。当利润水平只是发生下滑时，也会产生经济窘境，但此时，未来的前景仍有向好的希望。

然而，那些算计净值和利润的人同那些就业受到经济萧条影响的人相比只是一个很小的阶层；而且，对于雇员阶层来讲，就业和失业可以说是一个关乎他们生与死的重大问题。因此，萧条是以一种特殊的力量影响着这一阶层的心态的。

当然，有些人的收入是与总的趋势相反的。也就是说，某些债券持有人和工薪族拥有安全、固定的货币收入；无论什么时候价格下跌，这些收入都会买到更多的商品。从实际收入的角度来讲，他们的财产状况其实是改善了。但这些人中的大多数也会像其他人那样有一种恐惧感。事实上，他们恰恰是最不愿意冒险的人，因此，一般的条件发生改变都会令他们感到不安。他们会担心他们的收入最终是否安全无虞。实际上，他们看到他们这一阶层中的一些人要么失去了工作，要么由于他们所幻想的能为其带来安全收入的企业的倒闭而破产。总之，在经济萧条的环境下，悲观其实是一种普遍现象。

这种心理活动也不只涉及情感方面的因素，在一定程度上它也同智力有关，因为它牵涉到幻觉和错误判断。在萧条时期，许多人原来所具有的冷静判断力丧失了，取而代之的是对“艰难时期”的程度及其所造成的破坏力的过高估计。我们的估计基本上就是猜测，猜测别人会怎么做、怎么想，他们会买进或卖出些什么、数量是多少，这其中就有大众心理学的元素。每个人的看法基本上都是受其他人看法的引导的；就连那些有着最冷静头脑的人至少也会“因为其他人的忧虑而感到忧虑”，他们会助长恐慌情绪的滋生，而人们的忧虑正是恐慌的一个组成部分。

现在，我们的清单包括以下项目：

1.清偿

2.货币数量的减少

3.货币的升值

4.净值的减少

5.利润的减少

6.生产的削减

7.悲观情绪的加重和信心的丧失

但在这里还要再次指出，如果破产和失业能够被事先阻止的话，那么悲观的情绪和信心的丧失也可以避免。

流通速度（第八个主要因素）

到目前为止，针对通货紧缩这个主题，我们仅仅考虑了货币（指存款货币）数量的减少。但现在，在探讨完悲观这一因素后我们来到了货币减速这个问题上。因为在廉价清偿行为减少了存款数量的同时，伴随着廉价销售而来的信心的丧失会使所有货币（包括银行存款）的流通速度放缓，因为惊慌的人们会倾向于持有货币更长一点时间，而他们花费货币（各种形式的）的速度会变慢一些。

这里要再次指出的是，各种债务在降低货币周转率方面都有其效果（包括公债，它会借助于税收的压力而达到这种效果），因为各类债务人（包括纳税人）都特别谨慎，特别容易产生担忧情绪。就连廉价销售中的买方，虽然他会获得卖方所失去的购买力，但他仍会很谨慎，并会延迟他的购买行为，多持有货币一段时间。

货币数量的减少和周转率的下降共同促成了充分的通货紧缩。举例来说，假设在货币数量减少50%的基础上，其流通速度也减慢了50%。这意味着只有一半数量的货币在以一半的速度流动着。因此，货币作为一个整体将只会做先前1/4的工作。要么价格降低3/4，要么贸易额减少3/4，要么则是贸易额和价格都下降一定的幅度。而通常情况都是贸易额和价格的双双下降。

没有一件事情会像股票市场崩盘一样能把货币数量的减少同货币流通速度的降低这样"完美"地结合起来。股市崩盘会在出其不意之间让大量的信用货币化为乌有；同时，它也会唤醒人的本性中谨慎的一面，使其比以往任何时候都更会紧紧地抓住现有的各种形式的货币不放。股市崩盘的这两种后果（货币数量的减少和流通速度的降低）结合起来，便造就了一次通货紧缩，它会使该国大部分的现金灭失。股市崩盘本身就已经是一件非常糟糕的事情了，但其影响还不仅仅局限于此。由于商品的价格要以货币的形式表现出来，因此通过其对货币所产生的双重效应，股市崩盘会让商品价格发生与股票价格一样的下跌——速度会慢些，但对于经济结构的基础所造成的危害更大。最终，类似于恐慌这类状况会出现在商品市场中。

囤积，流通速度的降低

货币的囤积是货币流通速度降低的一种极端形式。它是经济萧条时期民众情绪的一种重要体现。这时，家族主妇和养活她们的男人对除钱以外的任何东西都不感兴趣。他们把钞票和硬币或藏进长筒袜和被褥里，或埋在地下，或存在寄存品保管库（safety deposit vault）里（更多的是这种情况）。信用存款（credit deposit）可能也被囤积起来。那些将信用存款视为安全资产的银行持有大量这种存款，但这些存款却处于闲置状态。基于现金存款所开立的支票账户，经常会被改成定期存款，因为它可以产生比支票账户更多的利息。最后，如果某些原因的存在让人们对银行的偿付能力产生了某种担忧情绪，那么银行就会遭受挤兑；当人们把钱从银行取走后，会把它们放在家里藏起来。

我们需要清楚的一点是，囤积货币的现象一旦出现，就会成为恶性循环中的一个重要因素，不管有没有过度负债的情况，它都可以持续下去。囤积货币的行为降低了价格水平。价格水平的下降对企业（无论有没有负债）构成了伤害；而受到伤害的企业对经济形势的担忧度会提高，这种担忧又会加剧囤积货币的行为。

另外两个悖论——针对囤积行为的

我们已经看到了，债务人和他们的债权银行是怎样通过让事态朝着对他们自身更为有利的方向发展，而使得形势对他们整体来说却变得更糟的，这与大规模清偿所导致的货币数量减少密不可分。同样的道理也适用于囤积货币行为所引发的货币流通速度的放缓。每个采取囤积行为的人都是出于对自我利益的保护才这样做的；然而，这种行为会使得让他们产生担忧情绪的那种状况变得更为严重。尤其是当他们将自己的恐慌带给银行的时候就更是如此。银行有时会在其客户对其进行挤兑之前先对其客户进行挤兑。

事实上，银行发现它们自己陷入一场流动性竞赛中。它们开始催讨它们贷出去的款项，然而这样做却使得存款货币进一步减少。而且，每个银行所收到的现金基本上都来自于其他银行；这些银行于是必须补充它们的现金，而要想这样，它们只能也去收回它们的贷款，然而这又进一步加剧了货币数量的减少。银行的这种囤积货币的行为会对存款货币产生一种放大的效应，因为银行里的每1美元储备可能都会支持（比如说）10美元的贷款。因此，当一家银行迫使另外一家银行交出它的1美元的有形储备时，它实际上会使存款货币潜在减少10美元。就连银行家也经常不能理解这种十倍的效应，因为被提走的有形的1美元的初始效应只是存款发生了1美元的减少。[注11]

货币数量减少与囤积货币行为 可能造成的后果

如果所有的存款都这样灭失了（理论上并非不可能），那么唯一保存下来的流通媒介就是公众手头日常持有的零花钱了。这样的话，流通媒介就会发生90%的萎缩，而留存下来的这些货币的流通速

度也会放缓。价格水平可能很快会降为不足原来水平的1/10。然后，几乎所有处于负债状态的商人，包括农民，会彻底破产。

这样，我们又充实了我们的清单：

1.清偿

2.货币数量的减少

3.货币的升值

4.净值的减少

5.利润的减少

6.生产的削减

7.悲观情绪

8.囤积行为和流通速度的普遍性放缓（既包括存款，也包括有形的货币）

但这里我们要再次指出，如果通货紧缩或货币的升值（由货币数量减少和货币流通受阻的双重因素造成）被阻止的话，那么流通速度的放缓和囤积行为也会被阻止。例如，如果货币数量增加而且增加得充分的话，就可以克服流通速度放缓的不利影响。

利率（第九个因素）

债务是有利息的。因此，债务的循环趋势其中也包含着利率的循环趋势。一句话，随着借款人变得对前景失去信心并因此而产生恐慌，利率（至少是在一些大的中心区域）是趋于下降的。对于利率，我们不能像在讨论其他的循环趋势时所说的那样，如果通货紧缩被阻止的话，利率的异常波动也可以被阻止。因为债务的循环趋势本身就

伴随着相应的利率的循环趋势，而且这种关联是直接和必然的。然而，相对来讲，利率的这种循环趋势是没有什么危害的。

“实际利率”与货币利率

这里又有一个悖论：名义利率或货币利率与实际利率之间的不一致。如果去年我借了100美元，而今年打算偿还105美元，那么我的名义利率或货币利率就是5%。但如果与此同时，美元升值了，比如当还款到期日来临时，现在的105美元的价值抵得上去年106美元的价值的话，那么我的实际利率就不是5%,而是6%。[注12]因此，在经济萧条时期，名义利率虽然很低，但有时实际利率会达到每年50%以上！[注13]而真正重要的变数就在于实际利率与货币利率之间的这种差距；如果通货紧缩被阻止的话，这种差距也将不复存在。

通货紧缩：几乎是万恶之源

我们看到，如果我们能够防止清偿行为对货币购买力所产生的膨胀效应的话，也就是说，如果货币被采取了保护措施的话，那么我们的清单上所列的萧条所造成的其他后果（关于货币利率的除外）都会被提前阻止，而货币利率和实际利率也会保持一致。

如果那样的话，那么唯一不好的事情就只有债务本身的波动以及债务的货币利率的波动了；而这就不是什么特别严重的问题了。我们所知道的关于萧条的事情，基本上就是这些了。

九个因素按时间排序

我们已经将九个因素按照下面的顺序进行了阐释：

1.债务的清偿

2.货币数量的减少

3.货币的升值

4.净值的减少

5.利润的减少

6.生产水平、贸易水平和就业水平的降低

7.悲观与不信任

8.货币流通受阻

9.货币利率的降低——但实际利率却提高了

然而，尽管从传授知识的角度来看，上面我们所阐释的九个主要结果的次序是非常合适的，但它并不是一个严格地按照时间顺序所进行的排序。这主要体现在利率和悲观情绪这两个因素上，如果按照时间顺序来排序的话，它们都应该排在比现在靠前一些的位置上。我们有意地把所有会导致悲观情绪的原因都列出来之后，才对悲观情绪进行阐述。它与其他因素相比，可能是时刻都在累积、时刻都在发展的。起初发生的一些清偿行为就会产生一种令人情绪低落的效应，而最初的这点悲观情绪的出现会对货币流通形成阻滞。

就连最初的清偿行为都有可能是由一种失望的心情（要么是债务人，要么是债权人）所引发的，因为他们意识到他们欠下的债务或别人欠他们的债务太多了，应该让它们减少一些。能让人们产生这种意识的原因很多，但是主要的原因可能还是在于收益——当前的收益和预期的收益——已经开始让人们感觉到很多过分的期望要落空，而正是这些期望才导致了大量的债务。人们常说，“循环的拐点（turn of the cycle）”很可能会因为一个很小的突发事件而到来。任何一件可能会使人产生反感情绪的事情都可能会成为最后一根稻草。然后，伴随着清偿行为和廉价销售，萧条的螺旋式循环开始了。

因此，从统计数据上来看，货币流通速度的放缓可能在信贷收紧之前就已经表现出来了，但出于阐述问题的方便考虑，信贷的收紧被列在了前面。而流通受阻这个因素则直到导致它的全部原因都被介绍完后，才被提及。

不仅仅货币流通受阻发生在货币数量减少之前，如果有足够多的谨慎的人刻意地积聚现金的话，很可能在一开始还会出现货币数量实际上的增加。

时间上的错杂还不仅仅表现于此。我们的九个因素不过是任何真实经济萧条的整个复杂图景中的一部分，它们相互间的许多效应还没有得到详尽的描述。如果我们可以同时采用两个不相关的隐喻，那么萧条可以说是充满了各种盘根错节，也充满了许多交叉水流。而且，混乱会以各种表现形式出现。[注14]

萧条的最低谷

但经济的下滑趋势不会一直持续下去。让我们来探究一下第一个因素——债务。清偿过程可能会一直持续下去，直到最后，清偿的速度超过了剩余的债务膨胀的速度，这时它不但会让债务数量减少，而且会令债务的实际规模也减少。每一次经营失败、每一次破产、每一次重组都会将世界上一定数量的债务抹去（不必再偿付），从而加快清偿的速度。而这些失败或破产会阻止清偿行为的恶性传播，将货币价值提高到十倍于最初的水平。而且，由价格下降所引起的贸易量的减少会对价格的进一步下降产生抑制作用。也就是说，当贸易需求也发生萎缩时，相对于贸易需求来讲的货币和信用的短缺就不算是一个特别严重的短缺了。这样的话，通过实际的清偿、破产以及贸易的缩减，下降螺旋的底部最终会被触及。

于是，商业世界开始步入一个负债不足的时期。随后，债务循环可以说进入到一个蓄势待发时刻，它为复苏做好了准备，而复苏则会再次演变为繁荣阶段，这个繁荣阶段与经济最开始滑落下来的那个繁荣阶段相类似。在这个蓄势待发时刻，世界上充满了廉价的东西，当然也包括各种投资品以及为投资者提供的贷款利率。由于每一美元的债务在债务存续期内不会再增长，因此，名义利率不会给人造成一种假象，对于短期借款来讲，名义利率和实际利率暂时是一致的。此时，要想实现复苏还需要的就是一些能挨过萧条，依旧拥有充足的资源从而能够利用这些廉价的东西的个人。

经济下滑本身就容易造就这样的个体。他们是债权人和工薪阶层中运气好的幸存者——未受影响的债券持有人和未受影响的工薪族。正如前面所指出的，对于他们来讲，货币价值升高意味着生活成本下降，而这会鼓励人们在经济风暴过后大量购买残留下来的商品。而且，当那些囤积货币的人确信底部已经到来，他们将囤积的货币重新投入到流通中去会很安全的时候，他们会成为重要的买方。

再次来到繁荣阶段

经济重拾升势起初总是表现为一种恢复，此时，所有上述九个因素都发生了逆转。不信任与失望的情绪让位于信心，接着又让位于热情。被囤积起来的货币重新开始进入流通领域。存款也不再闲置。商品投资和商业贷款又开始涌动。也正是因为这些情况，名义利率出现上涨，但其上涨并未对这种复苏的势头起到抑制作用，因为实际利率是下降的。也就是说，新的购买行为和借贷行为使存款货币再次发生膨胀，既增加了其数量，又加快了其流通速度，这样便提高了价格水平（也就是说，使货币发生了贬值），因此尽管债务量名义上是上升的，但每一单位货币的实际负担却是降低了的。每一单位货币的实际负担降低的速度甚至会比债务的名义数量增加的速度更快，这样，债务总的实际负担便降低了，即使它们的数量在增加。此后，人们的购买和借贷行为变得更加积极。买方进一步加快了完成交易的速度，以便在购买行为还合理时，他们的目标能得以实现。同时，通过提高价格水平而实现的通货再膨胀（reflation）提高了净值，而这驱散了人们对于经营失败的恐惧。企业利润也提高了，这鼓励了企业经营者提高他们的产量、建造量以及用工量。于是，贸易额也开始增长。

恶性螺旋式上升

要是这种复苏运动能够停在平衡点上就好了！但我们在上一段落中的叙述已经暗示将会出现一种恶性螺旋式上升——与恶性螺旋式下降相对应。同螺旋式下降一样，它也涉及九个振荡因素中的三个，即债务、货币流通和货币的实际价值。随着通货再膨胀减轻了债务的实际负担，很多债务人，包括一些新的偿还能力较弱的借款人，都被引

诱去进一步扩张他们的企业；为了达到这一目的，他们会借入更多的债务，这进一步稀释了货币的价值，因此也进一步减轻了实际的债务负担，而这又会诱使商业世界中更多的人（包括一些新的偿还能力更弱的借款人）去借入更多的债务，依此类推——直到债务的货币数量的增长速度再一次快于每一单位货币价值减小的速度，人们意识到必须改变已经存在的一种过度负债的局面时为止。然后，借款行为会减少，清偿行为开始；经济再一次朝着萧条的方向发展。

第四章 债务诱因

不能产生收益的债务

我们是在波峰上，即假定有过度负债的条件下开始我们的讨论的。那么，是什么导致了债务的产生呢?

为了搞清楚过度负债的根源这一问题，我们先将负债做一个分类。

债务主要可以分为两类：能产生收益（productive）的债务和不能产生收益（unproductive）的债务。[注15]

当某种厄运降临，使得借款人的收入流出现了断流时，就会出现不能产生收益的债务。借款人会用这笔钱填充亏空，并等待时运的好转。如果一个工人生病了，在一段时期内不能挣钱了，他就会去借一笔钱以使自己渡过难关。他用这笔钱来弥补家庭收入的不足，而当以后他又可以继续挣钱时，再去偿还这笔借款。当然，这种不幸偶尔可能会在同一时间段内影响到很多人，而这就会导致一种普遍的过度负债情况的出现。大地震、大火灾、洪水、干旱、瘟疫和战争都会导致大规模的不能产生收益的债务。干旱即使不是导致农业萧条和减产的原因，也会加重农业的萧条和减产。而战争则不但创造了巨额的不能产生收益的债务，而且这些债务还被用于破坏性目的。

然而，不能产生收益的债务（除了战争债务外）可能都是零星发生的；因为在每种情况下，这种借款行为都是不情愿的，通常也都是非常谨慎的，很可能受到借款人现有的抵押担保能力的限制。因此，总的来说，（除了战争债务外）这种负债一般不会过度。

能产生收益的债务

作为经济危机或者说大多数经济危机的一种解释，能产生收益的债务要比不能产生收益的债务重要得多——战争债务除外。同不能产生收益的借款行为一样，能产生收益的借款行为的出现通常也是因为收入出现了窟窿，但这个窟窿的出现不是偶然的，是借款者有意为之。当某人看到了一个能够产生巨大收益的投资机会，但此时的他又无法得到一笔贷款时，那么他会非常愿意以他现在大部分的收入所能换取的享受机会为代价，去投资于他认为应该会实现的发财机会，即使他要在未来的一段时间内靠着面包和奶酪过活。也就是说，他把钱用于储蓄而不是消费。但如果他能够得到一笔贷款的话，那么他就不必缩减用于享受的收入。也就是说，他几乎没有牺牲多少当前的消费。如果他发现自己可以很随意地借到资金的话，他可能会被诱使去借入更多的债务，而且其用于消费的支出甚至会多于获得贷款前的水平，而这取决于他的预期投资收益，他要用这笔收益去偿还他用于投资的贷款并为他的挥霍行为埋单。这种人的心理不同于我们前面所讲到的那些不幸的人的心理。他的内心不是充满了恐惧、沮丧和谨慎，而是充满了热情和希望。

通常来讲，投资机会是由新发明、新发现或新的商业方法所造就的。当发明者或他们背后的赞助者认为他们能通过借入一笔利息为6%的贷款而实现100%的利润时，他们怎么会犹豫要不要去借款或要不要继续借款呢？关于这种诱惑的例子包括伊利运河（Erie Canal）的开凿、新铁路的建设、酸性转炉炼钢法的开发、电的新应用以及新的行业（例如汽车、飞机、无线电等行业）的出现。

关于历史上一些情况的解释说明

在1792—1793年间的英格兰，这种诱惑是运河、房地产和机器。在1814—1816年间，当拿破仑对国际贸易的干预被打破时，英格兰地区的这种诱惑是与欧洲大陆重新开展贸易的前景。英格兰的投机资金大量涌向可出口商品。1825年，还是在同一片国度上，存在着各种各样的诱惑：墨西哥、南美及国外其他地区的矿产和其他商贸企业——G.J.鲍威尔（G. J. Powell）所称的“对于即将到来的繁荣过分夸大的远

景”，而这种远景是通过投资所获取的利润实现的。图克（Tooke）说：

> “以一小笔数额的钱作为赌注，换取实现巨大利润的可能性，这是一个难以抵制的诱惑；人类本性中全部的投机倾向不断被激发进而演化成行动，形形色色的各类人——容易轻信他人的人和无知的人、王公、贵族、政客、爱国主义者、律师、医生、教士、哲学家、诗人，以及各个阶层、各种状况的妇女（独身女人、为人妻者以及丧偶女人）——都匆忙将其个人财产的一部分投向某些除了名称外，他们一无所知的项目。”

在美国，主要的几次危机分别发生在1819年、1837年、1857年、1873年和1893年。这些危机中的大多数，在发生前都出现了通货膨胀，随后则出现了由于货币和银行信贷的减少而引发的通货紧缩。在1819年和1837年的两次危机中，是银行所采取的一些冒险的行为引发了通货膨胀。在全部这几次危机中，都无一例外地有房地产投机行为，这是因为——正如维克多·克拉克（Victor Clark）所指出的那样——像美国这样的一个新国家所能提供的创造大量利润的机会，基本上都与新地区土地的开发有关。1819年，东部地区的土地市场经历了一次繁荣与崩盘的洗礼。1837年，主角换成了西部和西南部。无论何时、无论何地，只要有新土地被开发，就会有土地投机行为出现，最近的一个例子是1926年佛罗里达土地市场的兴旺。1837年的危机是因为对土地和棉花诱惑以及运河开凿、汽艇和收费公路等诱惑的追随而爆发的。当时费城的大银行家比德尔（Biddle）领导了这次投机活动。伊利运河的开凿产生了深远的经济影响。来自欧洲的大量贷款使得这些用于国内基础设施改良的投资成为可能。

而伴随着加利福尼亚州新发现的金矿的开采以及铁路的开始兴建、国内基础设施的扩展和西北地区的开发，爆发了1857年的危机。

1873年的恐慌则是在横跨大陆的铁路投入使用以及西部农场被开发后（借助于宅地法案）出现的。这些新的农场被抵押给了东部地区的资金出借人。

在1893年的恐慌出现之前，美国出现了农具的过度使用，这导致了农产品的过度生产，博加特（Bogart）教授曾指出过这个问题。但造成这一现象的主要原因似乎是过多的白银注入货币体系中，使得人们对于货币的状况产生了一种不信任的情绪。作为货币基础的黄金数量太小了。

阴 暗 的 一 面

一些有利可图的新机会的出现仅仅是第一步。起初，在开发新机会的过程中起带头作用的一些人负责吸引公众来投资或为投资而借款。而后出现了一些人，他们不是为了赚取收益而投资，而只是为了投机——买进只为很快再卖给其他想投资的人或其他投机者。后来，又来了一些比较无德的推波助澜者；最后，一些十足的骗子也会参与其中。如果没有秘密交易，大的崩溃可能就永远不会发生。实际上，秘密交易行为被揭露经常是压垮骆驼的最后一根稻草，它会让灾难性的清偿行为在顷刻间发生。欺诈也是这张环环相扣的网中的一个环节，它既是结果也是原因——真正的投资机会的结果和过度负债的原因。没有什么债务会像那种建立在错误希望上的债务一样在数量上如此过分，而当希望破灭时，这种冒险活动便会被当作一种被刺破的"泡沫"遭到千夫所指，例如密西西比泡沫和南海泡沫。

只有通货膨胀的情况

关于引发债务的诱因，我们已经讨论了由灾难（包括战争）所引发的不寻常债务（此时人们的当前收入减少了）和由投资所引发的不寻常债务（此时人们预期未来收入会提高）。但是我们还要介绍一下不以任何不寻常债务为开端的通货膨胀。

这类通货膨胀，无论是计划好的还是意外的，都直接对货币发生作用，没有不寻常的债务出现，但很快就会对债务状况产生影响，因为这类通货膨胀会将令人意想不到的利润注入商业中去，这会令商人扩大生产，开办新企业，而这会给他们带来更多的负债。美国历史上有过很多这样的例子。1849年，加利福尼亚发现的金矿为世界提供了大量的黄金。而在1896—1913年，南非、科罗拉多和阿拉斯加等地又

一次向世界倾倒了大量有害的黄金；差不多在同一时期，由于一种成本较低的从低等级矿石中提取黄金的手段的出现，一些较贫瘠的金矿也重新焕发了生机。世界也曾遭受过许多次纸币大通胀所带来的苦难，尤其是在战争时期。这些通货膨胀都导致了过度负债的出现，而过度负债随即引发了其他八个循环趋势。

诸多因素共同引发萧条

我们发现，有时通货膨胀和预期共同起作用。1857年的危机就是这样的情况。为了投资于矿山，人们一直处于过度借贷的状态。如果从这些矿山中只能开采出铜的话，情况本就已经足够糟糕了；然而从这些矿山中还能开采出黄金，黄金的大量注入所引发的通货膨胀被叠加到债务所带来的影响上。也就是说，黄金的通胀和信用货币的通胀交织在了一起。

从另一方面来看，与人为的或意外的通货膨胀相反，有时可能会出现人为的或意外的通货紧缩。南北战争以后，当19世纪60年代的绿背纸币通胀被1879年黄金支付的重新启用所取代时，便出现了人为的通货紧缩；而且，随后又出现了金矿的意外枯竭，这些或许都是于1893年达到顶峰的经济萧条的重要原因。

在恶性循环中，债务因素和通货膨胀—通货紧缩因素互相推动，它们中的任何一个都可能成为这场角逐赛的始作俑者。引发萧条最重要的一个因素是战争，包括从战争中恢复的阶段。战争本身是通货膨胀的最大诱因；但战后的一段时期却最易造成通货紧缩，因为战争是最大的债务（无论是能产生收益的债务还是不能产生收益的债务，也无论是政府债务还是私人债务）制造者。此外，战争还会刺激其他能引发萧条的因素，例如政府干预。

有时，我们可能会很偶然地碰到各种可以想象的诱发因素共同朝着一个方向发挥作用的情况，例如战争、金矿的发现、拥有更大信贷扩张能力的新银行系统、重大的政府干预以及从近期的萧条中的恢复。这些因素中的很多在美国1913—1919年间以及1926—1929年间都曾同时出现。

第五章“此次”商业循环？

循环理念的形成

以前，人们习惯于将任何经历了繁荣与萧条的情况称为“商业危机”。而此类情况还会有规律地重复发生，并且表现出明显的共性。例如，这一事实在1837年被伦纳德·培根以雄辩的文字进行了阐释，我们在本书的开头引用了这段文字，而这段文字阐释几乎也完全适用于1932年的情形。由于存在这些共性，又有着重复发生的特点，以及危机前和危机后所出现的一些现象的原因，“循环”这一术语逐渐变得比“危机”更为人们所接受。[注16]

1867年，曼彻斯特的约翰·米尔斯（John Mills）在曼彻斯特统计学会（Manchester Statistical Society）大会上朗读了一篇关于“信贷循环和商业恐慌起源”的颇有见解的论文，[注17]在这篇论文里，他指出，繁荣和萧条每隔大约十年就会确定无疑地重复发生。1894年，帕尔格雷夫《政治经济学辞典》（*Palgrave's Dictionary of Political Economy*）中提到的这一周期则是更为粗略的“10年或12年”，它列举的年份为1753年、1763年、1772年、1783年和1793年，以及1815年、1825年、1836年、1847年、1857年、1866年、1878年和1890年。而近来，最为人们所普遍接受的平均数似乎是3.5年左右。前不久，汉森（Hansen）教授曾经这样说：[注18]

> “对于危机和萧条所进行的科学研究的第一个重大成就就是发现了商业是以循环的方式变动着的。所发现的第一个循环是主要循环，它的周期通常是7—11年。克莱门特·朱格拉（Clement Juglar）在其著作《商业危机》（*Des crises commerciales*）（该书首次出版于1860年）中对这一循环进行了有力的证明。而仅仅是在刚刚过去的20年中，人们才证明〔起主要作用的是马伦·M.珀森斯（Marren M. Persons）和韦斯利·C.米切尔的著作〕，至少对美国来说，还存在一种持续时间更短、大约只有40天的次

要循环。之所以说在美国次要循环尤其明显，很可能是因为其国内市场非常大，以致内部的小规模波动可以在国内形成而不会反映在外部世界中。从历史上来看，在美国每两个或每三个次要的萧条会发展成为一个主要的萧条。最后，莫斯科的N.D.康德拉季耶夫（N.D.Kondratieff）教授又指出了‘长波’的存在，每个长波的持续期为45—60年。”

“被迫的”循环

诚然，经济事件具有循环的趋势，而循环有两种类型：从外部强加给经济组织的循环，或者也可以被称作“被迫的”循环，以及内生于经济组织之中的循环。

那些外部施加的循环有众多的诱因。在这些循环中，有些循环的经济节律（economic rhythms）很可能是超过一年的。W.斯坦利·杰文斯（W. Stanley Jevons）认为，他发现了一个被太阳黑子证明了的10年的经济节律。而H.S.杰文斯（H. S. Jevons）似乎发现了一个3.5年的经济节律，他认为这是太阳辐射的结果。H.L.穆尔（H.L.Moore）教授则提出了一个8年的经济节律，并将此归为金星与地球会合的结果。近来，史密森尼学会（Smithsonian Institution）的阿博特博士（Dr. Abbott）一直在研究太阳辐射中的长期循环。当然，这些循环很可能会对地球上的经济事件产生一些模糊的效应。所有这些循环趋势都有可能存在，而且彼此之间相容——尽管还缺乏充分的证据来证明它们的存在。

然而，人世间的事物中也有很多的短节律，它们无疑也是由多种力量诱发的。这些节律包括一年一度的和每天一次的两种。地球围绕着太阳的旋转引发了光、热和水分的改变，而这些改变决定了季节的变化，从而造成了种植和收割上的周期性趋势以及商业活动和银行业活动的某些阶段的周期性趋势。这些一年一度的节律被称作“季节变动（seasonal variations）”，更准确一点，它们或许应该被命名为季节周期（seasonal cycles）或周期性趋势。同理，地球围绕着它自身的

轴的自转会引发光明和黑暗的变化，于是，便给所有的人类活动（包括商业在内）带来了以24小时为单位的周期性趋势。

经济机制外的因素也导致了其他一些循环趋势。它们属于习惯性节律或制度性节律。例如星期日的宗教和传统仪式决定了工资每周支付的节律；而更为随意设定的月份则决定了薪金支付的另一种节律。

所有这些“被迫的”节律，也就是来自于外部的强加于经济机制之上的节律，都是永久存在的，或至少是像风俗习惯及其他施加影响的外部因素一样长期存在的。

“自 由” 循 环

没有人否认这些“被迫的”节律的存在，但这种节律中没有哪一个能和繁荣与萧条的节律清晰地吻合。为了找到导致繁荣与萧条的原因，我们必须深入经济机制的内部，去思考那些相对来说“独立于”外在控制的节律。

但当我们完成了这种尝试后，我们发现明朗和清晰不复存在，取而代之的则是争论。我们发现了相当清晰的“趋势”或者说渐进的改变，但这些趋势或改变都不是节律。而我们也找到了很多关于有节律的趋势的证据，但这些证据都不是很清晰，而且它们的名称也是五花八门。本书只介绍一组循环趋势，它由相互联系的九个要素组成，而就连这些要素之间的相互关系都不是很简单的，而是组成了一个盘根错节的排列组合网络。它们之中的任意两个所构成的可能的（关系）排列总数达到360,000种以上；而如果对这九个要素再进行细分，并加上其他一些要素的话，那么排列总数将会无限增大。

任何失衡都会引发循环趋势

任何因素的失衡，理论上讲，都至少会引发其他多个甚至全部因素的波动。这种失衡可能并不是从我们所讨论过的那两个因素（过度负债和通货紧缩）开始的，有些失衡是从过度生产或生产不足开始的，有些是从过度消费或消费不足开始的，有些是从过度投资或投资

不足开始的，有些则是从过度储蓄或储蓄不足开始的。凡此种种“过度”或“不足”，也就是说，任何对经济平衡的短暂偏离，都能引发向均衡点回复，但却超越均衡点，而后在均衡点附近来回振荡这种趋势，都会成为失衡的起始点。

各种经济力量之间的关系并不像经典经济学家过去所想象的就如同一排物体那样简单，每种经济力量只与其相邻的两种力量发生关系，实际上，正如瓦尔拉（Walras）很早以前曾指出的，这些力量包括各种变量，每种力量都会对其他力量产生影响，因此一种力量发生改变会引发其他所有力量都发生改变。各种经济力量就如同一个碗里盛放着的若干颗玛瑙，动其中任何一颗，其他所有玛瑙都会动。因此，一旦经济平衡失调，我们不应该去寻求任何单个或简单的解释，但我们可以去寻找一些相对于其他因素来讲更为重要且更具有支配性的因素（个头更大、影响力更大的玛瑙）。例如，在经济的池塘中，过度负债和通货紧缩可能会卷起巨大的波浪，而相比之下，过度生产、小麦的减产甚或是佛罗里达州土地市场的繁荣只会制造些涟漪。

但是这些不均衡会逐渐消失

然而，除非有外部力量重新引发失衡，否则任何一般的不均衡最终都会回复到均衡状态。[注19]

而且，在任何类型的作用与反作用中，都存在一种起阻滞作用的因素，我们称之为摩擦。一些机械装置，比如钟摆在运行过程中就会遇到这种情况。于是，我们这样思考似乎也是合情合理的：在所有的经济活动中，也存在类似于机械摩擦的因素，为了方便起见，我们可以称之为“经济摩擦（economic friction）”,这种摩擦会让经济朝向任何方向的运动停止下来。如果确实存在这样的情况，那么当任何经济钟摆朝一个方向摆动时，它再朝另一个方向摆动的幅度都会变小。我们这样有意地阐述只是想说明存在这样一种趋势。实际上，上述情况发生的唯一一种可能是，没有新的使其摆动的外力。然而，无论在经济学中还是在力学中，这种新的外力都是很有可能存在的。

“此次”商业循环是个神话吗？

“此次”商业循环的拥趸们似乎经常忽视其他的一些干扰性的循环趋势和“摩擦”，他们期望由此而产生的实际波动能构成明显的循环（在剔除长期趋势和季节变动因素后），并且在波动的幅度上没有任何减弱。然而，就目前我所了解的情况来看，在他们用图表来表示的连续经济波动中，还没有哪两个形态相似或拥有相等的时间跨度，而且也没有哪个不是始于某些非节律性的外部诱因，例如发现、发明、新市场的开拓、新地区的开发或老地区的一些新资源的开发，以及战争、瘟疫、火灾、洪水或地震等。从历史情况来看，商业循环似乎总表现为这样一种情况，即前述九个诱因中的一个或多个与某些商品的价格、价格总水平、收入、生产、消费、商品存货、债务或经济机制中的一些其他因素发生冲突。而在这九个诱因自身中找寻某些节律性的趋势就更加困难了。萧条给人们带来的苦难通常会刺激发明创造，而一个发明创造经常会导致另一个发明创造，一次战争的发动并不会让所有导致战争的原因都消失掉，这些都是千真万确的；通货膨胀通常会酝酿战争，而战争通常会促进发明创造的出现，这些或许也是正确的；但是，到目前为止又有谁能发现这些因素中真正的节律呢？要么是根本不存在节律，要么就是各种节律都不一致。1815年拿破仑的被捕和美国内战后的铁路大繁荣似乎很难说是某次循环的一部分，更不用说是“此次”循环的一部分了。

近期的大量研究几乎已经否定了实际周期（actual periodicity）的观点。但许多经济因素（如果不是全部的话）中毋庸置疑的节律性趋势仍然驱使着人们去搜寻其中所蕴含的周期性——至少是自我延续性（self-perpetuation），这是项既吸引人又令人困惑的工作。有时，各种萧条的诱因如此迅速地相继发生，以至于在一个因素所引发的振荡消失前，另一个因素就已经开始发挥作用了，这种连续性刺激着搜寻周期性的工作。而有时，如果运气好的话，多个振荡会在没有受到一种新的诱因干扰的情况下完成，而这进一步证实了循环的观点。如果运气更好的话，最初发挥作用的几个诱因有时会表现出一种明显的周期性，它们之间就像钟摆的擒纵机构一样运转。在大概一半的情况下都会发生这样的巧合是相当惊人的；而在另一半情况下，即便是节律

性逐渐消退，这种节律性依然可以令那些笃信周期性或自我延续能力的理论家感到满意。

如果真的有证据表明存在着能够自行启动和自我延续的经济节律，那么我愿意改变我的观点，但到目前为止，我所看到的只是一些巧合和相互矛盾的情况交织在一起，我们可以用一把摇椅和一只出海的小船的例子来说明这一点，它们所处的环境会对它们产生有节律但却不稳定的影响。如果让摇椅处于倾斜状态的话，放开手，它一定会持续摇晃很长时间——但并不会一直这样下去。而掸摇椅上灰尘的家庭主妇的一碰就可能会让它重新摇晃起来或者失去摇晃的节奏。出海的小船如果受到一波海浪的颠簸通常会被抛向后方，并会不停地晃动，但其晃动的节律却会被其他一波一波海浪的冲击所打乱。海浪本身是有节律的，这一点是确定无疑的，然而在现实中由于侧风（cross wind）的作用，其节律是体现不出来的。接下来我们想象一下在一个浪涛起伏的海面上一艘受到颠簸而摇晃的船的甲板上的一把摇椅。这把椅子会受到这么多外因的影响，因此它的运动不会遵循任何简单的节律。其最后表现出来的运动方式将由许多节律和非节律所组成，因此有时会显得很有节律，而有时则完全无节律可言。无论怎样，都没有人想过把摇椅的这种动作称作"摇椅循环"。

简而言之，"自由"循环似乎总会减弱直到消失，而"被迫的"循环则不会，而且在任何一个现实的例子中，我们都不仅能发现趋势和诱因，还能发现自由循环和被迫的循环是结合在一起的。

循环是事实还是趋势?

然而，关键的问题是要承认事实上的循环和循环趋势之间的区别。[注20] 在一些特定的简化条件下，商业的波动将会沿着某条重复的曲线的轨迹进行，就如同在简化条件下，摇椅的晃动也会表现出非常完美的重复性节律一样。而与此要区分开的是，在1929—1932年间或在任何其他历史事件中，商业确确实实是沿着某一条曲线的轨迹波动着的。趋势的出现是有前提条件的，而事实是没有条件约束的。趋势相对简单，而事实却总是很复杂，它是大量趋势综合作用的结果。这

些趋势中有的具有周期性，而有的则根本没有周期性，比如家庭主妇掸摇椅上的灰。

出于这些原因，我不赞成用“循环”这一术语来描述任何实际发生的历史事件。循环这一概念只适用于某种趋势，至多是多种趋势的某个特定的结合。

通过研究最终所表现出的具有合成性质的不平稳运动背后的循环趋势，人们的确获得了一些真知，对于这些知识的价值，我并不否认。事实上，当船的节奏主要是由各种来自天空和大海的非周期性力量的作用而形成，并且只能看清近距离的形势时，水手采取行动与做出反应方面的经验是最为重要的。当船在浪尖之上处于平衡状态的那一刻，各种干扰因素都有可能会对其下一步的运动产生影响；然而，一秒钟之后，它怎样运动便会确定下来，而水手也会清楚地知道它会怎样运动，并会对自己在接下来的五秒钟或十秒钟的时间内采取怎样的措施有个大致的设想。知道这些对他是有好处的。同样，了解商业中的一些循环趋势的知识对我们也有好处——尽管要想使用这种知识，我们还需要了解其他一些非循环性的要素。

于是，经济波动的整个图景就包括这四个要素：被迫的循环、自由循环、诱因和趋势。

第六章 其他理论

诸多相互一致的理论

在涉及这么多振荡因素和这么多能引发振荡的诱因的复杂情况下，如果两个研究繁荣与萧条的循环往复的研究者能得出完全相同的理论，那实在是太罕见了。不同的研究人员会借助于不同的研究方法，因此他们也会得出不同的研究结论。但这些结论之间经常是互为补充的，而不是相互冲突的。然而，令人遗憾的是，在这个问题上，许多研究人员过于执著于某一个因素，而拒绝接受其他所有的因素。而且，那些认为繁荣与萧条循环往复发生过程中的所有现象均可以用唯一一种理论来解释的人，也不欢迎任何新的理论和解释作为他们心目中的那种唯一解释的替代品。就我自己来说，在我的多部隐晦地谈到当前这方面的工作所存在的这个具体问题的著作和文章里，我提到了几个具有振荡性质的因素，[注21]后来，我惊奇地发现，我很快就被分别归到相应的几个派别之中，好像我已经提供了一个对于繁荣与萧条循环的完整解释。

简单地浏览一下人们所提出的一些理论，我们会发现它们之间基本上是相互吻合的，而且与过度负债理论也都一致，尽管在其中任何一个理论中，过度负债都没有被明确地赋予一个最主要的角色。韦斯利·克莱尔·米切尔对于商业循环问题的悉心研究被奉为经典，然而在他对于循环理论所做的评介中，显然也没有具体提及债务循环。实际上，在他的《商业循环》（*Business Cycles*）及汉森（Hansen）的《商业循环理论》（*Business Cycle Theory*）这两本书的索引中，都没有“债务”这一术语。在汉森的书中，唯一一处提到债务的地方（在“信贷”这一章中）是“参见银行信贷”,而这其实只是“债务”这个大概念的一个部分。

我将会在下文中提到这些理论中的一些，主要目的并不是为了指出它们的不足（因为毋庸置疑，没有任何一个理论是非常充分的），

相反，却是要承认它们所包含的真理成分，并且要表明，通过经济机制内部各要素之间永不停歇的相互作用，它们似乎与构成本书主题的过度负债和通货紧缩这两个要素之间并非毫无瓜葛。

价格紊乱理论（price-dislocation theory ）

1.价格紊乱理论主张，当在诸多的价格（例如商品价格、租金价格、利息价格及税收价格）中，某些价格过低，而另外一些价格过高时，商品的交换就会受到阻碍，这包括对于生产和就业所形成的阻碍。

很明显，本书所强调的通货紧缩使价格变得紊乱，当通货紧缩到来时，某些价格，例如租金、利息、税收、工资等，会比其他价格表现得更为坚挺。毫无疑问，各种类型的价格紊乱都会引发经济的混乱。而且，这些紊乱有一种逐渐强化的态势。一组价格越是坚挺，其他价格越是难以撑住。在1932年的大萧条中，一些书或文章的作者坚持认为，呈现出刚性的价格的范围是有史以来最大的。如果价格体系中的较大部分都在经历一种逐渐刚性化的进程（这似乎是很有可能的），那么其余部分的不稳定程度将会变得越来越严重，发生经济崩溃的可能性也会越来越大。

前瞻差异理论（inequality-of-foresight theory)

2．接下来是放款者和借款者的前瞻差异理论。在《利息理论》[注22]中，我已经得出了一些源自这种差异的振荡趋势。在通货膨胀时期，借款人要比放款人更容易看到（感觉到）这一事实，即实际利率很低；而这会诱使其大量借款，从而令其陷入过度负债的境地。

收入变化理论（changes-in-income theory)

3.有些理论强调收入的变化。当然，实际收入的波动和收入的再分配是最为重要的；本书中的分析涉及了其中一些变化，尤其是它们对于利润和失业的影响。

贴现波动理论（fluctuations-in-discount theory）

4.有一种理论，是关于收入资本化所采用的贴现率的波动的。这种波动在许多方面都非常重要。变动的贴现率会影响债务抵押品的价值，并因此而影响偿债能力。

现金余额变动理论（variations-of-cash-balance theory）

5．接下来的这个理论是与人们在银行里的现金余额的变动有关。在某种程度上，本书前面的分析已经涉及了该理论（在"流通速度"那一小节中）。现金余额相对于银行储备的变动尤其重要。霍特里（Hawtrey）曾经指出，存款人的存款余额与银行储备之间的不一致导致了不稳定的产生。

过度自信理论（over-confidence theory）

6.还有一种过度自信和过度乐观理论。这些因素在很大程度上都清楚地体现在本书的分析之中，它们在生产和消费之间存在着较长时间差的工业社会中尤为重要。每个生产者都需要对未来（未来的消费和未来的竞争）进行猜测，但他不可能总是猜对结果。他的失算和错误会给他带来很多困扰，其中一个便是过度负债。过度负债可能是过度自信所带来的一个主要的困扰。当然，如果没有过度负债，过度自信也不会造成破产!

过度投资理论（over-investment theory）

7.或许，与本书所阐述的理论最为近似的理论便是过度投资理论。但是，如果过度投资的出现并不伴随有借款行为的发生，那么像股市崩盘、企业破产的蔓延或大范围的失业等严重的情况似乎就不会随之出现。然而，即便是没有资金的借贷，过度投资通常也会引起一些明显的振荡。

过度储蓄理论（over-saving theory）

8．上述对于过度投资理论的解释也同样适用于“过度储蓄”。事实上，储蓄通常是投资的基础。过度储蓄会导致过度投资和过度负债。

过度支出理论（over-spending theory）

9.与过度投资和过度储蓄相对的是储蓄不足或过度支出（两者是等价的）理论。从最初的振荡方向上来看，过度支出所引发的振荡自然是与过度投资所引发的振荡相反的。那么，为什么我们会因为一件事情既找储蓄的毛病，又挑支出的不是呢？必须承认，在繁荣时期，我们会碰到过度投资与过度支出同时存在的情况。而使这两个看似矛盾的要素能够同时存在的关键便是过度负债。除此之外，我们很难找到能使它们共存的其他方式。如果一个人借入的资金足够多，那么在他身上就可能会出现过度投资与过度支出共存的情形，而如果没有资金借贷行为的话，那么他就不大可能同时犯下这两种错误。

储蓄与投资不一致理论（discrepancy-between-savings-and-investment theory）

10.有些学者非常重视储蓄与投资之间的不一致情况，它们认为这种不一致会带来问题——这种可能性非常大，尤其是当投资是来源于借入的资金而非储蓄时。储蓄与投资之间的不一致基本上都是由债务所导致的。

生产能力过剩理论（over-capacity theory）

11.过度建设和生产能力过剩是过度投资的自然结果，无论这种过度投资是由太多的债务造成的，还是由其他因素造成的。J.M.克拉克（J.M.Clark）教授明确指出，[注23]建设工程的突然中断会造成非常剧烈的振荡。而且如果这些过多的建设工程是靠借款来融资的，这种振荡的幅度还将被进一步放大。

消费不足理论（under-consumption theory）

12．消费不足和对消费品需求的变化这类失调至少会造成一定程度上的振荡。但消费不足看上去好像与过度生产是一回事儿。

过度生产理论（over-production theory）

13.尽管大多数经济学家都对过度生产理论持怀疑态度，但在我看来，至少在繁荣时期，该理论还是存在着理论上的可能的。 我不接受那种陈腐的观点，即"一般意义上的过度生产是不可能的，也是难以想象的"。但这里我并不想就这一话题展开争论。

根据卡尔·斯奈德所做的重要的统计学研究来看，生产似乎是以一种非常稳定的状态向前发展的，因此很难把它想象成一种导致大萧条发生的主要因素。作为许多次大萧条一个共同特征的存货的大量积聚，准确点儿说，似乎更像是萧条的症状或与其相伴而生的结果，而不是其产生原因。

当然，出于生产的目的，企业签下了许多借债合同。如果债务人对于其自身债务安全边际的判断是错误的，那么这很可能是由于他对于其产品的市场接纳程度的预判在一开始便出现了问题。过度生产本身不大可能成为一种令萧条长期存在下去的持续性力量。如果仅仅是过度生产导致了萧条的发生，那么在我看来，经济将很快并几乎是自动地进行自我修正。

尽管如此，过度生产还是可能会令债务的清偿行为突然发生。让借款人和其贷款人对于债务的状况感到惊慌的早期征兆之一很可能是借款人在市场上对于其商品所表现出的失望情绪。或许，这恰恰解释了为什么1929年时（正如我们将会看到的那样），在债务体系崩塌前的两三个月，生产、工资支付总额以及物流运输就已经开始萎缩。此后，就连最英明的生产者也会遭受打击，并不是因为其过度生产，而是因为被卷入了债务清偿的旋涡之中；因此，为了清偿债务，他们被迫将全部商品的生产转化为生产不足。

结 论

上述这些理论很少被提及。有很多理论都与过度负债或通货紧缩有关，或与它们二者都有关联，并且它们都包含着一些重要的真理成分，而上述这些理论只是它们中的一部分。在本书中，我专心致力于九个趋势的讨论——它们只是造成商业扰动（business disturbance）的诸多“首要原理”中的一部分。当然，我们也可以对其他的一些趋势进行一番探讨，从而令它们也拥有被称作“首要原理”的平等权利。本书中所讨论的这几个原理中所包含的真理同其他理论中所包含的真理相比，其重要程度如何仍旧是一个问题。在下任何最终的结论之前，我们都需要做深入的统计研究和历史研究。而为了从定量的角度完善我们在本书中所讨论的这九重循环趋势，我们也需要做进一步的研究。这些研究应该包括下列这些基本问题：任何一种类型的典型循环趋势会持续多长时间？在循环振荡的过程中，它的振幅是否会如我所假想的那样越来越小？如果是这样的话，那么振幅变小的速度如何？另外，这九个或更多的曲线有怎样与众不同的形状？这些曲线之间有怎样的时间间隔？[注24]

接下来的两章将介绍一下对于1929—1932年间实际情况的一个简短研究，它与本书中所选择的这些原理有着特殊的关系，但并非只与它们有关。

第二部分 事实分析

第七章 导致世界经济大萧条的过度负债

战争与新时代

支撑任何一次战争都需要数额巨大的资金。在战争耗费了大量资金后，战后的重建也需要大量的资金。无论是在破坏还是在重建的过程中，私人资金（同公共资金一样）都会参与其中；因为在现代战争中，非战斗人员只是一个名义上的概念。实际上，几乎所有的私人企业都会被征召为战争提供物资。很多企业都需要借款，而在战后，它们又大都需要进行重新调整，这也会牵扯到借款的问题。

战后，世界经济出现了一次令人欣喜的反弹。欧洲似乎正在恢复元气。不会再有战争爆发了。各行各业的人都备受鼓舞。另外，战争还促使很多新发明源源不断地出现，其中一些不只具有破坏性，以后还可以被应用于和平目的。因此，战争极大地推动了发明创造精神的弘扬。在美国，发明创造几乎成为一种行业，像大规模生产这样的活动都与其有密切关系。很多原本在学术研究领域并没有很高知名度的实业巨头都开始建立自己的实验室（在数量上和质量上都超过了大学所能达到的最高水平），并聘请大学教授来运营管理。一份在大约600家工业企业中所展开的调查显示，它们中的大多数都建立了自己的实验室。与之相呼应的是，在1920—1929这十年间，美国国内所授予的专利数量甚至多于这个国家在其建国后的第一个完整的世纪里[注25]所授予的专利数量，其中1926年和1929年的数值最大。

此外，还有不计其数的技术革新没有被记录在专利局的档案里。电力、化工以及交通运输业实现了巨大的发展。道路建设也开始兴旺。科学管理揭开了一个新的篇章。效率工程师（efficiency

engineer）终于显示出其真正的价值。人们开始谈论一个新时代的到来。

用借来的钱投资股票

同时，企业融资领域也出现了一种新的动向。从1921年到1929年，随着经济的日趋繁荣，新企业的融资越来越多地采取股票而非债券的形式。这种降低债券比例的策略会带来一种好的效应：它可以让企业少受债务的拖累；因此，尽管经济处于萧条时期，许多公司依旧在整个萧条过程中保持着大量股票发行的头寸。然而，伴随着债务负担由公司转移到个人，这种好处几乎被完全抵消。也就是说，为了购买股票，许多人都开始借债，于是就造成了这样一种局面：许多个人负债代替了以公司负债为形式的集体负债。而且，他们的借款类型都属于最高危险级别：基本上都是同经纪公司开立的保证金账户（margin account）[注26]，而这些公司的贷款都是通知贷款。于是，在由普通股所构成的企业股份之上，又叠加了一层主要由保证金账户和经济人贷款所构成的股权结构。

一些著作和文章中所发布的大量统计研究也助长了人们对于股票投资的这种偏好，这些研究告诉人们，在过去，债券为投资者所带来的收益低于分散化的股票投资组合所带来的收益几乎是一种常态。[注27]如果情况不再向前继续发展，那么这些研究所产生的效应可以说完全是积极的，因为那样的话整体的债务负担确实会小于债券作为人们主要投资方式时的情况；但是，随着事态的发展，债务在规模上却变得越来越大，其种类也越来越不稳定。

这种新的动向因信托投资的形成而被进一步加剧。信托投资机构的主要业务是将客户的资金分散化地投资于各类股票。这些信托机构如同雨后春笋般迅速发展起来，很快就演化成了一种疯狂。许多信托企业依靠借来的资金进行运营，因此其资本金非常不稳定；而作为这些资本金所有者的个人同样也是使用借来的钱进行的投资，这又进一步推高了债务层级——权益上的权益。

造成的诸多影响

以投资为目的的过度负债之所以会大行其道，投行（包括投行的下属机构）销售人员的鼓吹和煽动是一个非常重要的原因。在这一问题上最有发言权的一位学者曾经这样写信告诉我：

> “我认为美国的投资银行是造成这种局面的罪魁祸首。我不打算谈论在它们将债务逐渐吹大的过程中，经验的欠缺、能力的不足、态度的疏忽以及诚信的缺失究竟起了多大的作用，但我想说的是，所有这些因素在战后的这些年间美国人为住房进行贷款融资的过程中都表现得非常明显。在寻求发行新的金融产品以满足饥渴的公众的过程中，对于债务人偿还能力的漠视，对于可能引发有意愿且有能力的国外债务人清偿债务的漠视，以及对于相关证券持有人现有股权需要重组和合并的漠视，构成了这一时期美国融资贷款市场的主基调。在这一时期，起主导作用的决定因素在于‘所发行的产品是否能够带来可观的利润’。”

当然，一些企业的不诚信也是造成这种状况的一个原因，而这也是繁荣时期的一个特征。

此外，美国的公众虽然缺乏投资经验，但由于在第一次世界大战时曾向美国政府提供资金，因此其投资热情被点燃了。不同于以往的战争，此次战争并非单独由银行家和富人来资助。几乎每个人都进行了投入，甚至达到了发行“婴儿债券”（这也是一个新概念）的地步。在战前，人们根本不了解“投资”是什么玩意儿，而突然之间，他们竟成了骄傲的证券持有者，而且还经常借钱来购买这些证券。

而后就出现了资本利得税（capital gain tax），并被错误地归入收入税中。在市场上涨时期，这种资本利得税会使持有上涨股票的投资者在卖出股票和将收益重新投入市场时迟疑不决；因为投资者清楚，如果他卖出股票，那么他资本金增长中的很大一部分都要被国税局（Internal Revenue Office）抽走。因此，他会一直握住他的股票；而为了把他赚得的这部分收益投资出去，他就会借款——用他升值的股票来购买其他证券。

这种借款热所带来的后果就是使存款货币的数量出现了稳步、大幅的增长。企业的利润上涨，股票市场的价格指数也上涨。这些都是不祥的征兆。

平稳的商品价格水平

然而，一种警告却未能出现——商品价格水平并没有上涨。

因此，批发商品价格指数并不总是一个非常可靠的能够代表货币和商业发展动向的指数。在1923—1929年间，一条介于平缓的商品价格水平曲线和向上陡峭攀升的股票市场价格曲线之间的曲线其实是更为接近于现实情况的。卡尔·斯奈德博士曾经设计了一个“总指数”，该指数可以体现所有可得到的价格类别，包括股票和债券价格、批发商品价格、零售食品价格、租金和工资率。这是一个非常优秀的指数，但目前，它必须要以一些不太可靠的数据和“权重”为基础。因此，在目前，批发价格指数尽管有其理论上的不完善，但仍被普遍看作是最好的价格指数。在第一次世界大战期间及战后，它非常精准地反映了通货膨胀和通货紧缩的状况。如果说它在1923—1929年这段通货膨胀时期的表现不是太好的话，那么其中的一部分原因在于贸易水平随着通货膨胀而增长，而另一部分原因则在于科技进步降低了成本，使得许多生产厂商可以在不索要更高价格的情况下就能得到更高的利润。例如，从1925年第三季度到1929年第三季度，163个工业及杂类公司的季度利润增长了75%。在这一时期，商品市场和股票市场有出现分化的倾向：由于成本的降低，商品价格出现下降；而由于利润的提高，股票价格出现上涨。一句话，这是一个特殊的时期，一个真正的“新时代”。

投资于海外市场

然而，从事投资与投机的美国人绝不会满足于国内市场。处于战后重建阵痛期的欧洲国家和南美洲国家都急需得到资金，而美国人提供了其中的大部分——给他们的国家、他们的市政当局以及他们的私人企业。根据英国国会一名议员的说法，在1931年以前的60年间，英

国的投资者已经因为此类贷款而损失了100亿美元。[注28]然而，一战后，经验欠缺的美国投资者挺进这一领域并成为领头羊。在战争期间，美国人已经借给了协约国大量资金。战后，我们继续着资金的借出，并把钱借给德国，而实际上，德国就是用借款来支付战争赔款的。

通过这种方式，美国推动了这种不健康的繁荣在其他国家的形成，或者说加剧了这种不健康繁荣的态势，这使得我们的邻居和我们自身都陷入了一种即将崩溃的境地。我们为之做出重大贡献的重建过程包含了很多的铺张浪费。中欧国家的很多市政体育场和游泳馆即使不是像被人们经常指责的那样完全是靠借债才建起来的，它们也还是挤占了用于其他市政目的的资金，从而令这些国家依然要靠借债来达成这些目的。1927年，协约国的战争赔偿代理人S.吉尔伯特·帕克（S. Gilbert Parker）对于德国过量借债和提高政府工作人员工资的行为提出了抗议；而德国银行（Bank of Germany）的总裁沙赫特（Schacht）博士也对其国人的行为发出了谴责。他说："靠着从美国人那里借来的钱，你们活得如同富人一般。靠着这些借来的美元，你们每个冬天都去里维埃拉（Riviera）[注29]度假。如果你们借钱是用来改进生产设备，那么这无可非议，但当你们只是把从美国人那里借来的钱用在奢侈品支出上时，你们的这种举动就相当愚昧了。这会让个人破产，对国家来说也是一样的。"[注30]

但其实把钱借出去也是一种挥霍浪费的行为；从这个意义上来讲，美国也相当地浪费，我们的银行家和投资家本应该因为这样的行为而遭受谴责。然而，我们的经济和政治领导人不但不以为耻，还反以为荣地吹嘘说，纽约已经取代了伦敦成为世界的金融中心。

各种各样的借款活动

长期以来，美国农民一直处于一种过度扩张的状态下。在"打赢与小麦的战争"的口号和战时通货膨胀的推动下，美国农民用借来的钱为自己业务的发展提供了资金；而后，伴随着战后的通货膨胀，他们又用借来的钱购买机器并以其他方式进行扩张。

最后要说的是，在各领域的经销商的推动下，分期购买开始以一种史无前例的规模发展起来，这些领域包括住房、汽车、无线电装置、家具、冰箱、真空吸尘器、洗衣机，以及皮衣和其他服装。

赔 款注31

在1918年达成停火协议后，随着离凡尔赛和平会议的时间越来越近，最为协约国所普遍接受的计划便是从战败国那里获得尽可能多的赔款。所谓的"战败国"，实际上指的就是德国，因为它的财富和资源要远远多于奥地利、保加利亚和土耳其。曾有传言说，一位英国的金融家预测德国的赔款在1,000亿—2,000亿美元之间。注32即便是在凡尔赛和约签订后、赔偿委员会做出评估前，协约国各国的财政大臣们还在议论这个数字可能是750亿美元。注33实际得出的评估值（1921年）是330亿美元——这仍然是个庞大的数字，凯恩斯（Keynes）先生曾经指出，这个数额可能会让德国违反停火协议。事实证明，这么大的数额是很难管控的。在协约国与德国之间召开了几次会议，且后来又经过了道威斯和杨格委员会（the Dawes and the Young Commissions）的多次磋商后，一张支付赔款的时间表终于被拟订出来：赔偿的履行从1930年开始，一直持续58年。如果按照这个计划来支付赔款的话，那么德国总的赔款支付额将达到275亿美元。而如果按照5%的贴现率将其贴现到1930年的话，那么这一数额将只有大约90亿美元。注34一直到1932年，德国都是靠借款来支付赔款的；即使是这样，德国还是提出请求，要延期偿付。注35

美国所拥有的政府间债权注36

到1920年，美国政府发放给22个国家的贷款数额总计已接近100亿美元。1929年，债款本金加上逾期未还的债款（不包括5个没有与之进行债务结算的国家）达到116亿美元。通过将本金和利息（220亿美元）的偿还期限规定为62年这样一个较长的时间跨度（同时也降低了利息），我们实际上把债款的数额减少到了一个非常小的现值水平

上——大约59亿美元（如果按照5%的贴现率贴现的话）。但名义上，1929年时的本金依旧没有改变，还是大约116亿美元。

战争赔款及这些政府间债务只可以以商品的形式支付；但美国却通过对这些商品加征特别关税的形式，故意令这种以商品来支付的形式变得困难重重，然后再授予这些国家延期偿付权。

1932年的情况是，美国的私营部门把钱借给德国，德国用这笔钱向协约国支付赔款，而协约国则须用这笔赔款来偿还它们欠美国政府的债务。

国际私人债务

国际私人债务指的美国的私营部门向外国的借款者（包括私人借款者和政府机构借款者）所发放的贷款。在美国，这种类型的对外投资是从1912年开始显著增长的，从1912年到1931年增长了八倍，而从1922年到1931年增长了89%。这种向国外放债的规模并没有随着1929年的到来而停止增长。1929年，危机爆发这一年，这个数字约为140亿美元，加上政府的对外借款，该年美国的对外投资总额超过了250亿美元。

美国国内的公共债务

美国国内的公共债务水平不仅在过去一直处于增长中，而且在1929年以后还继续保持增长态势。从1915年到1919年，联邦、州及地方政府的债务总额增加了5.5倍，而后，到1932年，又进一步增加了14%。[注37]到1931年年末，公共债务总额达到接近340亿美元，人均超过271美元。但在1929年，危机爆发那一年，这个数字大约为300亿美元：州和地方政府债务达134亿美元，联邦政府债务为大约169亿美元。

其他国家也有数额不菲的公共债务，大都是战争遗留下来的。即使是中立国家也未能幸免于此类债务。

美国国内的私人债务

从1910年到1928年，农产抵押（farm mortgage）贷款额增长了超过2　2/3　倍；尽管在这一时期（包含一次通货膨胀和一次通货紧缩）农产的估值实现了一个净增长，但抵押和未抵押的农产的净权益（net equity）值却从1910年的相当于总估值的90%下降到了1928年的相当于总估值的78%；总的债务负担大约为95亿美元（1928年和1929年）。

1929年的其他农业相关债务大约为19亿美元。

根据不完整的数据所做的粗略估计显示，从1920年到1929年，城镇抵押贷款的数额增长了三倍多，1929年达到370亿美元。[注38]

1929年，基于人寿保单的债务额为大约24亿美元。

1919年的企业长期和短期负债约为760亿美元。

关于分期付款购买，则只有最为粗略的猜测。据塞利格曼教授猜测，1926年约有22亿美元未清偿的分期付款购买形式的债务。而1929年，这个数字约为30亿美元。

美国的银行贷款和银行贴现数额从1914年6月到1929年10月几乎增长了三倍；如果从1917年6月算起，增长了两倍；从1922年算起，增长了50%；从1926年算起，则增长了差不多15%。如果从货币监理署（the Comptroller of the Currency）所报告的总贷款和贴现额中扣除经纪人贷款，我们就得到了1929年达到峰值时的商业银行贷款额——390亿美元。

经 纪 人 贷 款

1921年是一次短期萧条的低谷期。股票市场中到处是廉价的股票。大约在1923年，股票市场开始了一波始无前例的牛市行情。在理想情况下，如果一个投资者于1926年购入了一个普通的投资组合，并

一直持有至1929年9月7日，他所投入的100美元会变成200美元——这一切就发生在三年之内。而如果他是从1913年入市，并采取同样的一直持有策略，那么他所投入的100美元则会变成400美元。大概就是在这一时期，已然成为一种热潮的投资信托演化成一个被吹大到极致的泡沫。在1929年的前9个月里，投资信托公司的数量便从200家猛增到400家，吸纳了10亿美元的客户资金——此前已经吸纳了20亿美元。7月，它们发行了2.22亿美元的证券；8月，发行了4.85亿美元；9月，发行了6.43亿美元。

经纪人贷款自然也与此保持同步增长。从1928年10月到1929年10月4日，经纪人贷款增长了50%，达到了创纪录的峰值——约为95亿美元。这其中包括很多违规贷款，此类贷款在上述峰值时曾经是份额最大的一个部分。[注39]

1929年债务情况总计

经纪人贷款	95亿美元
商业银行贷款	390亿美元
创造了信用货币的所有可分离债务的总额	485亿美元
其他国内私人债务	1,298亿美元
国内私人债务总额	1,783亿美元
我们的公共债务以及美国国内未结清的外债	556亿美元
美国国内各种债务总计	2,340亿美元

至于世界上的其他国家，它们的国内和国际债务加在一起，包括赔款在内，要远比我们美国的负担沉重得多。

黄 金 与 债 务

然而，上面这些关于总额的数字并没有告诉我们一个非常详细的情况。我们可能还记得前面曾经提到，过度负债可能会让债务人或债权人感到恐慌（对我们来讲，主要的债权人就是商业银行）。可能会令债务人感到恐慌的重要信号是价格水平的下降，因为这限制了他们偿还债务的能力；而可能令放贷银行感到恐慌的则是黄金供应量的减少，因为这会限制银行延长债务人还款时间的能力。黄金是唯一的一种国际货币；在世界大战期间，纸币和信贷的膨胀会将黄金驱逐出这些纸币国家并迫使这些国家放弃金本位制，而同一时期的美国却因为涌入了大量被廉价的纸币驱赶出欧洲的黄金，而出现了严重的黄金膨胀。战后不久，就出现了对于黄金短缺的抱怨声音，这明白无误地告诉我们，价格水平并没有充分地回落到一个能让各国普遍回归金本位制的水平上。而各国都试图回归金本位制引发了一场"对于黄金的狂热争夺"，这使得黄金在许多国家要么变得稀有，要么继续保持在一种本已稀有的水平上——尤其是在那些债务国。

而债权国相对来讲则比较幸运；至少，毫无异议的是，债权国之一的法国出现了黄金过剩（gold surplus）的情况。而普遍的观点认为，同样的情况也发生在美国。尽管许多美国人包括许多美国的银行家都完全认为这是真的，但这个观点其实只是部分正确的。黄金在第一次世界大战期间流向美国，因为此时其他国家都放弃了金本位制。但是利用这些黄金，我们迅速地建立起了这样一个信贷结构，并把价格水平提到了一个如此高的程度，以至于我们不得不将几乎全部的黄金储备作为基础。的确，在1920—1922年间，美国出现了一个短暂的黄金过剩期，但很快，我们的商业结构和信贷结构的大幅膨胀便令我们本打算让一部分黄金不进入流通或所谓将其"绝育（sterilized gold）"[注40]的想法或多或少成为了泡影。虽然我们是一个债权国，但由于我们从债务国那里不仅没有收回多少贷款，相反，我们还向他们发放新贷款，而且新贷款的数额甚至还超过了他们已经偿还给我们的数额，因此我们实际上并没有多少黄金储备。美国的许多黄金要么是被打上了属于欧洲的标记，要么至少是被加上了可能会被随时取走的限定——因为我们与国外之间的短期信贷。

如果我们早将所有这些已经从欧洲流向美国但注定最终还是要流回欧洲的货币隔离开来并划定为“游资（refugee money）”，然后将它们送回原地或者指定它们的用途，那么美国黄金过剩的这种虚幻场景便不会出现。我们本不应该与欧洲之间有这样数量庞大的资金融通，这对我们双方都不利，换句话说，即便是我们之间有这样的资金融通，我们所签订的合约也应该能够合理地保护我们免遭黄金撤出美国的风险。

这样来看，尽管我们所拥有的黄金数量很庞大，但其中我们可以自由使用的黄金数量并没有大到足以支持以它为基础的信用货币的更多发放。

在1923—1924年间，联邦储备委员会颁布了一项政策，该政策旨在“遣返”美国所拥有的一部分黄金。由于战争的原因，英国脱离了金本位制，但此时的英国想重新回归；为了达到这一目的，英格兰银行通过提高利率吸引黄金的回流，而联邦储备委员会则通过降低美国的利率对英格兰银行的这一举措进行了积极的配合。通过这种方式，美国所拥有的黄金数量在1925—1928年间减少了422亿美元，而在同一时期，其专用黄金（ear-marked gold）的数量从130亿美元增加到了350亿美元。

而且，利率的下降还刺激了纽约股票市场上的投机行为。总之，我们主动削减了我们的一部分黄金基础，同时在原来黄金充斥的领域建立了一种债务结构。

数以亿计的债务加上不牢靠的黄金基础，这两个因素共同促成了1929年的经济崩溃。

第八章 1929—1932年的世界经济大萧条

概 述

对于发生于1929—1932年间的世界经济大萧条，汉森教授曾经这样说道："正如约瑟夫·熊彼特教授所指出的那样，1930年这一年不仅进入了长周期（康德拉季耶夫提出的）中的下降期，而且也位于中周期（朱格拉提出的）的下降阶段，同时，该年中的一段时间（可能是下半年）还跌入了40个月的短周期（珀森斯和米切尔提出的）的谷底。这三种周期会聚于1930—1931年，解释了这次萧条如此严重的部分原因。"注41

本书并不是试图论证过度负债是1929—1932年间经济大萧条的唯一解释，甚至并不认为过度负债以及由此而引起的通货紧缩是导致这次萧条的全部诱因。例如，南美地区的革命、中日之间的战争以及希特勒在德国所从事的一些活动都既是这次萧条产生的原因又是其所导致的结果。汉森教授将此次萧条之所以如此严重主要归因于通货紧缩、国内资本流动以及关税。无疑，这个表单是可以扩充的。但在我看来非常可能的情况是，过度负债和通货紧缩是非常重要且事实上起决定作用的因素。

我们不敢确定此次萧条是有史以来最为严重的一次，因为任何一次萧条都有可能被与其处于同一时代的人们称为"最严重"。这种情况还曾出现在1819年、1837年、1857年、1873年和1893年。维克多·克拉克（Victor Clark）教授的报告指出，在1816—1819年的费城，30个领先的制造部门（主要是棉毛相关行业）所雇用的员工数减少了75%以上。

美国股票市场注42

此次世界经济大萧条在美国最早的征兆出现在1928年和1929年的两个夏天。在1928年夏天，建筑活动开始下滑。1929年夏天，生产、贸易和就业整体上来讲开始出现下降的趋势；7月份以后，物价水平也加入到下降的行列中。然而，这些不好的征兆却被人们普遍忽视了，而此时的欧洲在这些指标方面则出现了更为显著的下滑，但却同样也没有引起人们的充分注意。在美国，第一个警示人们萧条即将来临并真正引起人们警觉的是纽约股票市场的崩盘。

图1和图2分别给出了股票市场短期和长期的历史走势。图1表明，　尽管商品价格水平保持稳定，但股票市场价格水平却持续飙升。1928年，联邦储备委员会通过多次逐步提高再贴现率试图控制这一投机风潮，一次0.5个百分点，从3.5%提高到了5%，但毫无收效。1929年8月8日，再贴现率从5%被大幅提高到6%。这使得股票市场出现了一次不祥的下跌，但下跌时间很短，随即就迅速反弹，到9月7日，市场达到了最高点。

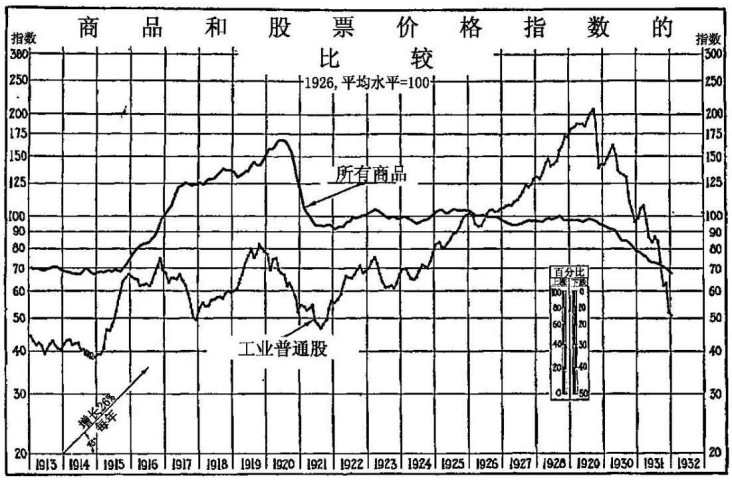

图1

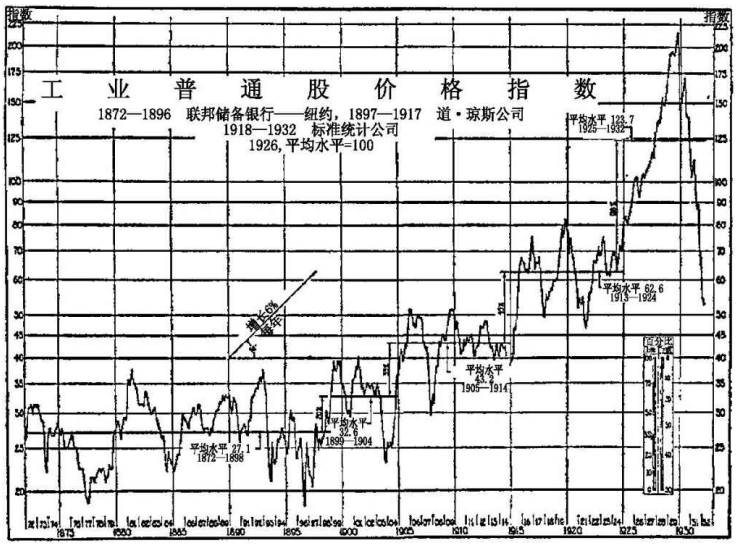

图2

经纪人贷款，或者更准确一点儿说是作为其基础的保证金账户，具有极高的不稳定性，因为债权人可以在不事先通知的情况下要求收回贷款。拥有保证金账户的人总是充满了焦虑之情。这种账户所构成的金字塔既不稳定又非常高。仅仅需要外来的一个推手便可以将贷款和价格水平送入谷底深渊。

然而却出现了两个推手——全都来自英国：一个是在9月20日，另一个是在9月26日。

此时的英国股票市场也刚刚经历了一波牛市行情。在这次行情中，克拉伦斯·哈特利（Clarence Hatry）不计风险地融资收购了大量企业，结果很快，他就发现如果不采取造假的办法，他的金融帝国便难以为继了。然而，这一权宜之计在9月20日那天葬送了他——在这一天，他陷入绝望困境的消息被市场知晓，他的七家上市公司都被伦敦证券交易所暂停交易。随后，他宣布破产，而他的破产令投资者损失6,700万美元。在他于9月20日宣布破产后，持有其公司股票的投资者为了生计不得不卖掉他们在美国股市的股票。这一坏消息以及因此而导致的很多英国人在纽约股市上的卖出行为，加上其对纽约市场价格所产生的轻微的压力，构成了第一个推手。

与此同时，虽然英国此时已重新回归金本位制，但它仍在谋求从美国获得大量的黄金流入。9月26日，英格兰银行的贴现率被提高到6.5%的水平。当时的情况是，美国股票市场的价格已经相当高，以致一流股票的收益非常低。这样，英国不需要提供一个太高的利率便可以吸引那些投资于美国的英国投资者卖掉他们所持有的美国股票并将所得到的收益在伦敦出借。于是，英格兰银行的这一举措在纽约证券交易所里引发了一场抛售股票的效应。这是第二个推手。随之而来的[注43]便像一个退休的纽约经纪人所说的那样："这标志着新时代牛市的终结。"

恐 慌

9月29日，恐慌情绪开始出现。10月24日，1,300万股股票换手。许多人失去了一生的积蓄。另外一些人则买进了这些廉价股票，五天以后，他们也被市场所吞噬。那年的10月29日是纽约证券交易所经历的最为黑暗的一天。据说，当天市场上有100万人进行了交易。接近1,650万股股票换手。这一天，股票自动报价机显得如此迟缓和滞后。打个比方，某人以市价委托的方式卖出某一股票，轮到他的委托被执行时，他是按照40美元的价格成交的，而此时自动报价机显示的价格还是70美元。数十亿美元的市值一天之内便蒸发掉。

接着，第三个也是最后一个引人注目的日子来临了——11月13日。联邦储备系统试图通过在公开市场上购买证券的方式来阻止股市的下跌；它还于14日降低了再贴现率，但效果非常短暂。持续了几周的暴跌终于在11月13日那天结束了，至此，股价水平已经下跌了42%；在10月和11月这两个月期间，230亿美元的市值灰飞烟灭。不过，这只是恐慌的结束，并不是股票市场下跌行情的结束。

1929年10月4日，经纪人贷款开始显露出崩溃的迹象；接下来的时间里，崩溃的速度越来越快，据说，在短短的几周之内，便损失了30亿美元。[注44]到1932年3月，在经历了几次短暂的反弹之后，工业股票价格水平已经跌去了77%，经纪人贷款则减少了94%。

恐怕再没有比这次股市暴跌更好的例子用来解释股票市场贷款和股票市场价格水平之间的恶性循环了。伴随着每一次的廉价清偿，都会有价格水平的下降；而每一次价格水平的下降都会将新的一批人卷入到进一步的清偿过程中来，而这又会进一步降低价格水平，从而引发更多的债务清偿，如此循环往复。

商品市场上的早期苗头

股市崩盘后，大规模的债务清偿行为开始了。我不想武断地臆测美国的物价水平以及生产和就业水平在股市崩盘前就已经开始下滑的原因。许多人将美国在这场现在被认为是一次全球大萧条的浩劫中的损失归罪于欧洲。当时的欧洲同美国一样处于过度负债之中，它们在这次大萧条中的损失超过了我们。从欧洲物价水平（既包括股票市场价格水平，也包括商品市场价格水平）的下滑中，我们可以很明显地看出这一点。欧洲大陆和美洲大陆之间的利益紧密相联，任何一方利益受损迟早都会波及另一方。但欧洲把萧条的罪过归咎于美国似乎就比较合理些。欧洲经济之所以会遇到困难，一部分原因在于其内部在政治上的相互猜忌以及一张关税的大网。这些困难并不完全是人们故意造成的，它们确实很难避免。我们没有帮助欧洲解决这些困难，而是从政治上抛弃了它们。然而我们并没有拒绝施以经济上的援手，但正如我们所看到的，这种经济援助有时对于双方来讲是既有益又有害的。

遵循着政府债务就如同在杂货铺欠下的债务这样的信条，我们从经济上加重了欧洲存在的缺陷。我们在竖起关税壁垒的同时要求欧洲偿还债务。此外，英国在1922年通过回收国库券和英格兰银行券（Treasury and Bank of England notes）,开始实施其灾难性的通货紧缩政策，准备按照战前英镑所代表的黄金重量重新采用金本位制（1925年）。结果，其物价水平被压制，工业被削弱，失业率上升。由于英国在世界贸易和金融领域中有着重要的地位，因此其物价水平的下降极大地加重了其他国家（包括一些欧洲国家和非欧洲国家）物价水平下降的程度。

除了这些对美国造成不利影响的非美国因素外，我们在一些基本商品，尤其是小麦、玉米、棉花、石油、铜、铁和其他初级农产品和矿产品领域都出现了过度生产的情况。过度生产还波及某些制造行业，最为明显的例子要数汽车、无线电和许多奢侈品行业。

但是在这个恶性循环中，哪个因素（商业银行的清偿行为还是物价水平的下降）率先启动是无关紧要的；同样，什么因素（无论远的还是近的）促发了它们的启动也是无关紧要的。它们甚至可以一同启动。但一旦启动，它们就注定要以一个恶性循环持续下去，而且彼此令对方加速。可以确信无疑的是，股票市场的崩盘会迫使我们整个债务体系的其余部分也进入清偿的轨道，而令人绝望的债务水平会使得经济体系的自我纠正变得异常困难。

商 品 市 场

现在让我们来讨论一下，股票市场崩盘以后接着会发生些什么。

首先，许多同时涉足股票市场和商品市场的人为了留住股票会卖掉他们的商品。其次，消费者会感到恐慌，从而减少他们的购买量——换句话说，就是降低他们货币的周转率或流通速度。正如我们已经看到的，商业银行里的活期存款会演变成存款货币。活期存款与商业银行的贷款数量并不完全相当，但大多数的活期存款是建立在商业银行贷款基础上的。除了在一些较短的时期外，这两个要素的运动方向大体上是一致的。紧跟着股票市场的崩盘，某些类别的活期存款会有小幅增长，但所有类别活期存款的流通速度都会降低。这种流通速度的降低不仅仅只适用于经纪人存款（brokers’ deposit），纽约以外的那些地方（在这些地方，经纪人贷款并不是一个重要因素）的存款也同样适用。

1929年10月以后，作为大多数活期存款基础的商业银行贷款开始被清偿。商业银行贷款之所以会减少，可能是由于物价水平此前累计的跌幅所导致的，也可能是由于买方数量的突然不足或预期不足所造成的。这些商业银行贷款（包括经纪人贷款）[注45]在1929年10月达到了峰值，此后对这些贷款的清偿行为就不断地持续着。这个清偿过程

必然伴随着一些存款货币的减少。1930年上半年，活期存款和商业银行贷款共同下滑，但定期存款却呈现了增长态势；[注46]而同期的储蓄存款则增长得更为迅猛。但1931年年中过后，就连定期存款也由于人们囤积货币而开始减少。

货 币

图3和图4非常清楚地说明了货币的数量和流通速度的变化。从1929年10月到1932年2月,联邦储备银行会员银行（来自包括纽约在内的141个城市）的存款货币从187.26亿美元跌落到147.89亿美元，下跌幅度达到21%，即期末的存款货币数量为期初数量的79%；而同期货币流通速度的下降幅度达到了61%，即期末的速度仅为期初速度的39%。于是，1932年维持物价水平以及生产、贸易和就业水平的存款货币的效率仅为1929年的31%。

当然，货币的其他元素所受的影响相对较小，但并没有足够详细的统计数字准确地告诉我们这些元素究竟受到了怎样的影响。“流通中的货币”（money in circulation）一词指的就是存在于美国的货币，但不包括存在于财政部的货币以及联邦储备银行或联邦储备代理机构所拥有的货币。然而，目前公布的所谓“流通中的货币”的数字或多或少都会被高估，因为其中总有一部分货币被囤积起来而根本没有进入流通。如果不知道这个概念所具有的欺骗性，我们就会认为1930—1931年流通中的现金是增长的，但实际上这个增长包含了联邦储备银行券（Federal Reserve notes）数量的增加。一项为期两个多月的研究显示，每年有大约26亿美元的货币被囤积起来。

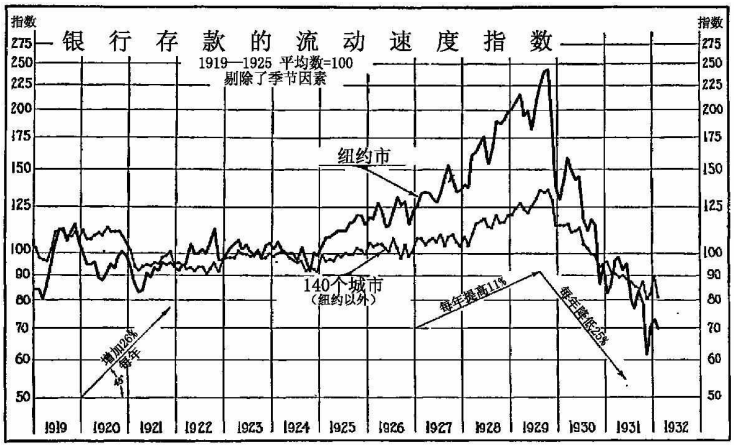

图3

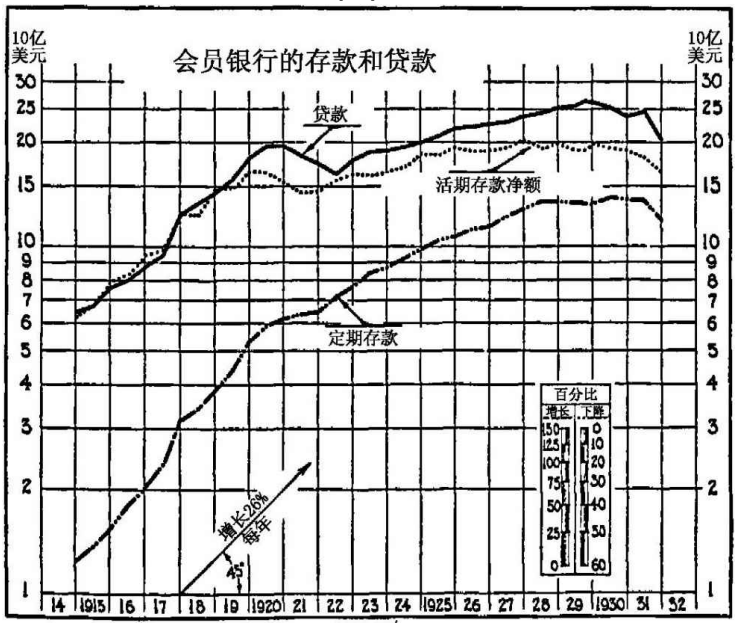

图4

这样，由于恐慌而造成的流通速度的放缓和由于清偿而导致的货币数量的减少使得物价水平下滑，这对商业债务人造成了极大的压力，于是引发了更大规模的清偿行为，而这又导致了物价水平的继续下降，由此又引发了更多的清偿和囤积行为，进而推动了物价更进一步的下滑，依此循环往复，进入了一个恶性螺旋式下降过程。

贸易和利润

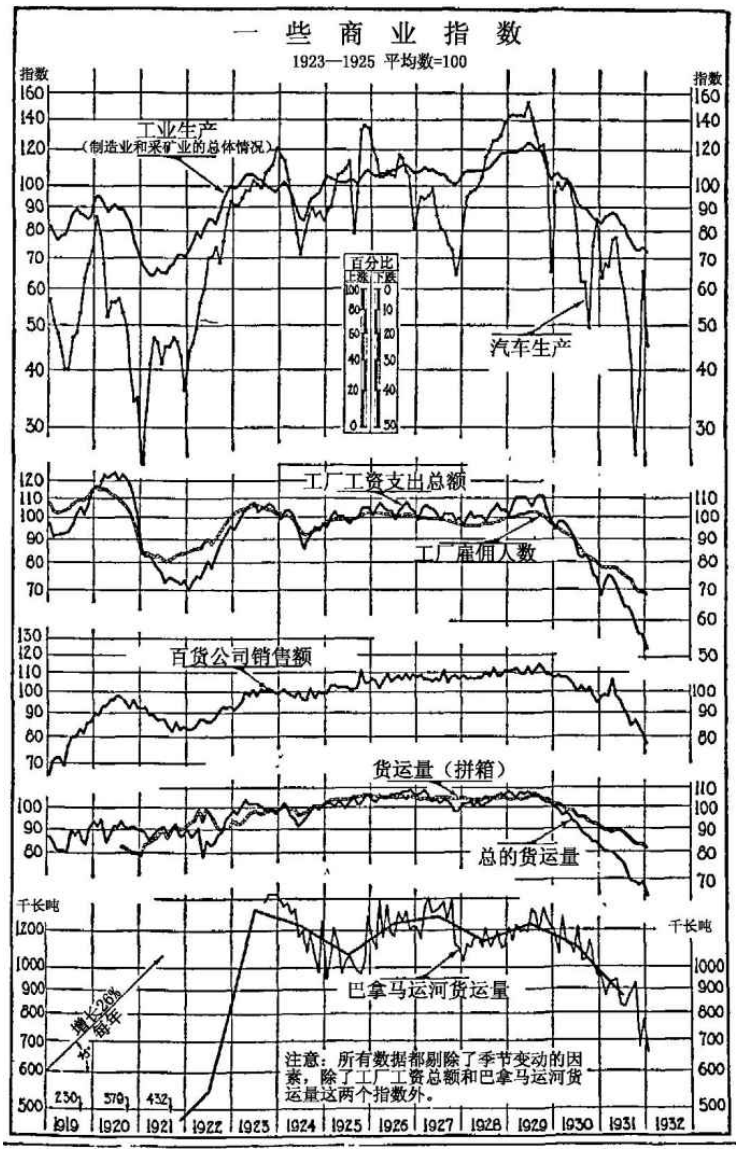

图5

图5表明，一些贸易要素自1929年夏天开始出现了掉头向下的态势。1930年的一些初步数字显示，企业的利润率几乎已经同1921年的水平一样低了。注47 1931年第四季度，163个工业及杂类公司（这些公司在1925—1929年间的利润每季度增幅为75%）报告合计亏损100万美元。该类别公司及其他类别公司的利润情况请参见表1。

表1 企业净利润* （百万美元）

年份和季度	总计 (500家)	电话公司 (103家)	其他大型公用事业公司 (63家)	一级铁路公司 (171家)	工业及杂类公司 (163家)
1925年					
1季度	603	44	165	205	189
2季度	660	46	148	234	232
3季度	767	45	138	359	225
4季度	781	51	181	334	215
各季度平均	703	47	158	283	215
1926年					
1季度	710	51	189	224	246
2季度	772	52	170	272	278
3季度	884	52	156	394	282
4季度	826	57	200	342	230
各季度平均	799	53	179	308	259
1927年					
1季度	745	59	206	227	253
2季度	779	59	185	247	288
3季度	819	56	169	336	258
4季度	739	54	214	276	195
各季度平均	771	57	194	272	249
1928年					
1季度	769	63	226	217	263
2季度	837	66	204	245	322
3季度	953	60	192	358	343
4季度	984	64	246	373	301
各季度平均	886	63	217	298	307
1929年					
1季度	937	70	263	260	344
2季度	1,031	68	245	304	414
3季度	1,080	66	224	397	393
4季度	945	72	275	314	284
各季度平均	998	69	252	319	359
1930年					
1季度	778	67	270	176	265
2季度	805	70	259	200	276
3季度	775	65	223	283	204
4季度	683	68	273	226	116
各季度平均	760	68	256	221	215
1931年					
1季度	382	69	81	107	125
2季度	441	72	78	132	159
3季度	390	67	59	167	97
4季度	267	64	79	125	-1
各季度平均	370	68	74	133	95

* 由联邦储备银行根据500家公司的季度净利润报告编撰而成，这500家公司包括103家电话公司、63家其他公用事业公司、171家一级铁路公司、24家汽车及汽车配件公司、18家石油公司、13家钢铁公司、22家食品公司、20家金属及采矿公司、15家机械制造公司和51家杂类公司。

形势好转

就在1930年股市崩盘开始前，胡佛总统将一些商界和银行界的大腕召集到一起。摩根先生和福特先生也在其中。福特先生将股市崩盘的原因归结为商业的萧条。他建议不要降低物价水平，而应提高工资水平。胡佛总统则提议应该鼓励公共建设和私人建设。1930年年初，股市开始有些起色，而对前景看好的预言此时也开始充斥市场。商品价格水平出现了短暂的上涨（从1929年11月最后一周到1930年1月中旬）后立刻恢复原来的跌势，且一直跌跌不休，除了在1930年第三季度出现了一段横盘走势外，1930年年初的其他商业要素也出现了向好的态势，如股市、存款流动速度、生产和工资总额等等，但就业状况除外。市、州及联邦政府都采纳了胡佛总统的建议；而福特先生采纳了他自己的建议。但不久，福特先生就不得不解雇了他的几千名员工，后来又降低了他所支付的工资率。尽管市、州和联邦政府都做出了很大的努力，但经济形势向好的态势还是很快便终结了。而随之而来的下滑之所以呈现出加速的态势，很可能是由人们对于希望落空的反应所致。

就在1931年之前，经济形势向好的预言非常流行，但这种声音并不是非常自信的。这一次，价格水平并没有什么反应。但在1931年1月，上面提到的那些因素——股市、存款周转率、生产和工资总额都同样出现了向好的态势，这种向好主要是由贷款和百货公司销售额增长所致。就业率连续五个月停止了下滑的态势，但也没有出现上升。

恶性循环的国际加速器——1931年

美国于1930年6月颁布的霍利—斯穆特关税法（Hawley-Smoot tariff）[注48]招致了其他国家极度的怨恨，并在加拿大以及别的一些地方引发了报复行为。1930年12月，所谓的美国银行（Bank of United

States）——一家位于纽约市郊区的小银行——倒闭了。许多欧洲人误以为是美国联邦储备局倒闭了——美国联邦储备局在美国的地位相当于英格兰银行在英国和法兰西银行在法国的地位。于是，欧洲的信心动摇了。

1931年3月。当时几乎已经破产的德国和奥地利于1931年3月寻求建立一个关税同盟（Anschluss）,然而，这一合理的经济举措却遭到了来自法国、意大利和捷克斯洛伐克的政治上的反对。这些国家害怕德国同奥地利之间搞政治同盟，并宣称关税同盟威胁到了奥地利的独立，而这违反了国际联盟（League of Nations）近期向奥地利发放的贷款的条款。

1931年5月。迫于国际政治的压力，这次基于经济逻辑的联合行动以失败而告终，这使得奥地利很快就发生了严重的危机。其影响力最大的一家银行安斯塔特信用银行（Credit Anstalt）由于受到被冻结资产的拖累，无法履行其义务，于1931年5月破产。这是一家大型银行，它的倒闭令德国和英国都陷入了困境。

1931年6月。奥地利的各家银行都开始遭受挤兑风潮的袭击，这种挤兑行为也蔓延到了其他国家。很多国家都出现了大量提取黄金的行为，最终使得所有东南欧国家的金本位制度都受到了严重威胁。美国的银行和投资者也被卷入其中，挤兑金额达1亿美元。一群国际银行家开始了拯救行动，他们将他们的短期贷款延长了两年，奥地利政府也许诺，保证安斯塔特信用银行的债务全部可以得到偿还。

然而，与此同时，本已由于奥地利所陷入的困境而遭受严重打击的德国更是雪上加霜，因为他们的黄金都流向了法国。德意志帝国银行（Reichsbank）[注49]因此而损失了2.27亿美元。同时，有2亿美元德国的资金，都从不稳定的马克兑换成了其他国家的货币。1931年6月，胡佛总统自告奋勇地提出主张，政府间的债务全部延期偿还。然而，法国政府和法国的银行再一次表示出了犹豫不决的态度，这导致了对于延期偿还条款漫长而激烈的讨论。因此，尽管最终这一提议得到了通过和施行，其效果却大打折扣。

1931年7月。英格兰银行开始出手拯救德意志帝国银行。7月，德国的一家大型银行darmstädter und nationalbank倒闭，这使得众多的法国银行发生恐慌，它们竞相从英格兰银行提取大量的黄金，而此时的英格兰银行为支持德国的信贷和工业已经受到了严重拖累。

1931年8月。注50维金委员会（Wiggin Committee）——一个国际银行家委员会，会议地点在瑞士巴塞尔——于4月18日报告说，除非拿出切实可行的办法解决德国的债务问题，否则世界是不可能恢复永久繁荣的。然而，除了英国的金融困境（主要因德国的金融困境而起）使得英国的黄金进一步外流外，其他什么事情也没有发生。

1931年9月。此时的英国已经是岌岌可危。尽管从南非的德兰士瓦（Transvaal）省运来了大量的黄金，尽管从法兰西银行和纽约的联邦储备银行得到了大量的信贷，英国还是于1931年9月21日宣布脱离金本位制，停止其黄金的支付。很快就有23个国家步其后尘，包括丹麦、瑞典、挪威、埃及、希腊、芬兰、罗得西亚（Rhodesia）注51、玻利维亚、哥伦比亚和日本等等。而后，为了防止出现对英镑和英国证券的恐慌性抛售行为，世界各地的外汇交易所，除了美国、加拿大、法国和西班牙外，全部休市。

同样是在9月，美国国内的黄金也遭到了来自欧洲银行的大规模突袭（在某种程度上显然带有国际性质），带头的是法兰西银行。而造成这次黄金大突袭的主要原因似乎就在于美国是德国和奥地利的主要贷款国。这次攻击的意图很明显，就是让美元丧失信用。流言到处散播，大概的意思是美国打算脱离金本位制，金元将会“贬值”或将由银元来替代。在9月最后的几天里，美国的黄金有些出口，有些被用于特定用途，导致联邦储备银行所拥有的黄金减少了3.476亿美元。自从上面提到的美国银行倒闭事件以来，世界就对美国丧失了信心。而美国现在也对自己和世界都失去了信心。人们都明白，上百亿美元的对外贷款（总数超过250亿美元）的大部分很可能永远得不到偿还了。已经有很多家美国的银行都倒闭了。而且众所周知的是，美国其他银行的情况也正变得越来越糟糕，它们的众多“附属公司”在股票市场上都跌得非常惨。

尽管欧洲对美国的突袭并没有造成真正的灾难，但美国的银行家和美国的存款人还是变得非常恐慌，致使囤积行为已经构成了对经济的一种威胁。黄金和联邦储备银行券被从流通中大量撤回。从1931年2月到12月，联邦储备系统将联邦储备银行券的发行量增加了80%。之所以发行这么多纸币主要是由于银行破产造成的，因为银行破产导致了对现金的更大规模的使用。然而，在一波银行倒闭潮后，银行及其存款人开始了相互间的残酷挤兑，这使得新发行的联邦储备银行券失去了作用。

1931年10月。胡佛总统提议成立国家信用公司（National Credit Corporation）,旨在对中小银行实施帮助。该公司由各银行所组成。他还提议成立由政府资助的房屋抵押贷款公司（Home Mortgage Corporation），以刺激住宅建设，这一提议后来被采纳。就在这一月，拉瓦尔总理访问美国并会见了胡佛总统。由于这些原因及其他原因，也许没有什么原因，10月份，希望又被重新点燃。股票市场也出现了一次弱势反弹（10月至11月）。

平衡预算

12月，胡佛总统开始施行其精心设计的、总体上来讲值得称道的救济计划，[注52]但是为了适应迅速变化的形势的需要，每一步措施都过于谨小慎微，等这一计划被纳入法规时，已为时太晚。

（在我和许多其他的经济学家看来，）这个救济计划至少有一处可能的错误。那就是该计划企图平衡预算（因此这个目标并没有真正实现）。对普通人来说，一年进行一次预算平衡是一个不错的主意，他可以让你对收支进行调节。但政府的预算会对货币产生影响，而且在不同时期（如战争、和平、繁荣或萧条时期）对于预算的要求也有很大差别。为了在萧条时期达到预算平衡的目的，政府需要强制施行节约并提高税收，然而这会减少政府的支出，而且（更为重要的是）会减少公众的支出，因为税收抽走了他们的部分收入。而这些都会拉低物价水平。

平衡预算的目的是为了防止政府更进一步的借债行为，从而避免公共债务的增加。然而，这一政策所必然引发的通货紧缩实际上会通过增加债务所包含的每一美元的负担而令实际的债务水平提高。只要有通货紧缩就一定会产生这样的结果，因此财政政策的制定者们不能不考虑他们的政策所产生的通货膨胀或通货紧缩效应。征税通常会带来紧缩，而借债通常会带来膨胀。

在第一次世界大战期间，尽管该时期处于通货膨胀阶段，而借债会火上浇油，但政府却采取了借债的政策。而在1932年——一个通货紧缩时期，政府却没有采取借债和膨胀性质的政策，而是采取了征税和紧缩的政策；此时，[注53]每一美元的债务负担要比1929年高出60%。其实，政府本应该借债并将借来的钱支出去，从而促成通货再膨胀的形成并提高物价水平。物价水平的每一次上涨都会通过美元的贬值而降低实际债务，无论是公共债务还是私人债务。这将对商业构成刺激作用；此外，抑制物价水平的下降将会使企业和个人能够在以后的年份中更容易上缴更多的税款，因为那时可以用于征税的标的更大。你是不可能对真空征税的。

一位对这一问题进行过专门研究的经济学家曾这样写信给我：

“高税率、开支的节俭以及停止借债应该是繁荣时期的标志性特征。低税率、大规模发行公债和增长的公共开支应该是经济不景气时期的标志性特征。”

“平衡预算”这一口号从心理上来讲是有着广泛的吸引力的；但从另一方面来看，在不远的将来将征收新税所造成的心理效应就如同加在纳税人身上的一个额外的负担。

最后要说明的是，赤字基本上是不存在的，因为政府将资本性支出（capital expenditure）当作费用来计算了。[注54]根据布鲁金斯学会（Brookings Institution）的鲁宾（Lubin）博士所做的计算，如果政府在计算自己账目的过程中使用了它要求企业在计算所得税时所采取的方法，那么于1931年6月30日结束的这个财政年度将不会出现赤

字，而是会出现1.09亿美元的盈余。下一个财政年度则将会出现轻微的财政赤字。

关于九个主要因素的概括性总结

从1929年到1932年，本书中所讨论的九个主要因素的表现情况如下：

1．债务：债务的清偿使得经纪人贷款数额减少了94%，商业银行贷款数额减少了22%，美国国内全部的到期债务减少了23%，除了那些实现了增长的债务外（像公共债务）。

2、7、8．货币数量、货币流通速度及悲观情绪：通过联邦储备局会员银行的记录来判断，存款货币在数量上减少了21%，在流通速度上更是降低了61%，因此用于商业目的的货币的效率仅仅为1929年货币效率的31%。而这一记录充分体现了悲观情绪的加重。

3．物价水平：工业股票价格跌去了77%，本已下跌的商品价格水平也没有实现自我纠正，又跌去了35%。截至1932年6月的第三周，下跌幅度已达38%。

4．净值：净值在这一期间的表现可以通过商业破产，包括银行止付（bank suspension）的情况得到最好的说明。1929年，美国有1.04%的企业破产（22,909家）;1931年，破产的企业所占比例达到1.33%（28,285家），年破产率上升了28%。1929年，止付的银行数为642家；1930年为1,345家；1931年为2,550家。

5．收入：163家工业及杂类公司的净利润为负值。

6．生产、贸易和就业：所有这些指标都持续下滑。根据联邦储备系统的一个指数来看，工业生产从1929年6月到1929年10月下滑了5.6%；从1929年10月到1932年1月，工业生产非但没有实现自我扭转，反而又继续下滑了39%。众多指数显示，建造业要比工业生产下滑得更早且更快，正如我们在第一部分所看到的那样。

9．利息：各种利率则根据类型的不同而有着不同的表现。例如，再贴现率、通知贷款率、60—90天定期混合抵押贷款，都是繁荣时期上涨，萧条时期下降。最主要的问题在于，再贴现率上涨得太晚，因此无法限制那些借入资金在牛市上从事投机行为的人；同时，它下降得也太晚，因此无法制止那些借款人争先恐后的清偿行为。也就是说，实际利率可以偏离货币利率很多——上升过程中是如此地轻，下降过程中是如此地重——以至于借款者对名义利率非常不敏感。

美元的实际价值

我们可以用美元的实际价值所发生的遭遇来概括整个悲剧过程。从1929年到1932年3月，由于物价水平下降， 1美元的实际价值涨到了1.53美元（按照1929年的购买力来计算），随后又涨到了1.62美元（1932年6月的第三周）。

这样一来，截至1932年完成的全部清偿行为结束后，剩下的未偿付余额所造成的负担居然比1929年清偿行为开始前全部这些债务所造成的负担还要重（按照美元的实际价值来计算）。只有一种类型的债务无论从名义上来看还是从实际上来看都是减轻了的，这便是经纪人贷款，它名义上减少了94.4%，实际上减少了91%。至于390亿美元的商业银行贷款，尽管直到1932年其中的85亿美元得到了清偿（名义上减少了21.8%），但实际负担不但没有减轻，反而还增加了20%。至于116亿美元的政府间债务，到1932年为止其中的4亿美元得到了清偿（名义上减少了3.4%），然而实际负担却增加了48%。而95亿美元的农产抵押贷款中，19亿美元得到了清偿（名义上减少了20%），但实际的负担却增加了22%。[注55] 如果我们将即使在1929年后名义上也依然保持增长的各类债务排除在外的话，那么其余债务的总额为1,875亿美元，其中的432.5亿得到了清偿（名义上减少了23%），而实际的负担却增加了17%。如果我们把各类债务全部计算在内的话，则总额为2,342.5亿美元，其中将近370亿美元得到了偿付，名义上减少了15.7%,而实际的负担却增加了29%。

总之，尽管有诸多清偿行为，但1929年的2,342.5亿美元债务到了1932年竟然超过了3,020亿美元（如果按1929年美元来计算的话）。注56 到1932年6月的第三周，1商业美元（business dollar）的价值变成了1929年美元价值的1.62倍，以这种膨胀的美元来表示的债务额相应地也增加了这么多。如果没有名义债务的减少的话，1932年的债务总额应该等于3,198亿美元（按1929年美元计算），或者说比1929年增加了36%。即使我们假设因破产和丧失抵押品赎回权而导致的债务清偿数额达到了100亿美元，实际债务也将保持在3,029亿美元（按1929年美元计算）不变。表2给出了具体的情况。我个人认为，正是这种实际债务负担的增加（尽管债务清偿力度很大）构成了1929—1932年经济大萧条的决定因素。

表2 美国国内估计的债务总额
从1929年到1932年所发生的变化

	1929 以1929年美元计算(百万)	1932 以1932年美元计算(百万)	1932 以1929年美元计算(百万)	名义		实际	
				以未针对估值变化做调整的美元计算(百万)	变化的百分比	以1929年美元计算(百万)	变化的百分比
经纪人贷款	9,500	530	811	-8,970	-94.4	-8,689	-91
商业银行贷款	39,000	30,500	46,665	-8,500	-21.8	+7,665	+20
消费信贷	3,000	2,000	3,060	-1,000	-33.3	+60	+2
人寿保单贷款	2,379	3,400	5,202	+1,021	+42.9	+2,823	+119
公司债务(长期及短期)	76,096	64,682	98,963	-11,414	-15.0	+22,867	+30
农产抵押贷款	9,500	7,600	11,628	-1,900	-20.0	+2,128	+22
其他农业贷款	1,875	1,800	2,754	-75	-4.0	+880	+47
非农产抵押贷款	37,000	26,000	39,780	-11,000	-30.0	+2,780	+8
国际私人贷款	14,000	15,200	23,256	+1,200	+8.5	+9,256	+66
州和地方债务	13,400	16,000	24,480	+2,600	+19.0	+11,080	+82
联邦债务	16,931	18,508	28,317	+1,577	+9.5	+11,386	+68
战争贷款	11,600	11,200	17,136	-400	-3.4	+5,536	+48
总计	234,281	197,420	302,052	-36,861	-15.7	+68,291	+29

由Royal Meeker博士根据Carl Snyder博士、Lionel D. Edie博士，以及E.R.A. Seligman教授、John H. Gray教授及其他人的估算和财政、商业及农业部的报告计算、编撰而得。某些情况下得出的一些数字基本上同敏锐的猜测没什么不同，但在大多数情况下，数据都是基于精确的统计资料而得出的。目前还没有人试图对个人、信贷协会、典当行以及高利贷者所发放的小额贷款数额进行估计。消费信贷的下降数额被认为近似等同于汽车业消费信贷的下降数额。

将1932年美元转换成1929年美元依据的是1商业美元在批发商品上的购买力。1932年3月的1商业美元等于1929年的1.53美元。截至1932年6月的第三周，这个数字变成了1.62美元。

第三部分 挽救经济的措施

第九章 治标措施与治本措施

当形式就是实质之时

一位很友好的批评人士反对我在本书中把解释萧条成因的重点放在美元的实际价值上，他认为“货币完全是一种度量单位，而不是被度量的事物”。他更为关注商业中的一些具体的错位和混乱现象。然而，一种几乎涉及每个交易并且时而膨胀、时而萎缩（尽管其对于订立合约的各方来说看起来似乎还是一样的）的度量单位必然会导致混乱，而且是各种问题上的混乱——物价的混乱、数量的混乱、分配的混乱，以及与订立合约各方相关的因素的混乱。这样的混乱（在我看来）必定要比由于一种农作物的枯萎病或另一种农作物的产量过剩，或是某些农作物的枯萎病与另一些农作物的产量过剩同时发生所导致的混乱更为严重、影响范围也更广。

离我家不远处是一家很大的军火企业的工厂。在第一次世界大战初期，这家企业与许多国家签订了巨额合同，为它们提供军火；价格尽管是令人难以置信地高，但却被合同固定了下来。然而，当它的机器设备刚刚开始为生产这些军火运转起来时，战争所引发通货膨胀（1914—1919）便开始了。通货膨胀使得物价水平迅速蹿升，包括生产所需的原材料的价格和劳动力的价格，而麻烦在于，这家企业还没来得及为履约购入足够的这些要素。因此，起初看起来不菲的利润便由于收入的固定和成本的上涨而被榨得一干二净了。到了战后，这家企业发现，在和平时期用这么大的厂房和这么多的工具来生产战时产品完全是一种没必要的浪费，因此便决定将其多余的设备用于生产多种五金装备。相应地，它在全国各地都设立了店面并下了大力度进行广告宣传。而当它刚刚把利息、租金以及新招募员工的工资大体上固

定下来之时，战后的通货紧缩（1920—1921）又开始了，这迫使它的全部产品（无论新产品还是老产品）的价格都开始下跌。于是，利润又一次受到挤压，这一次是受到大体上固定的成本与降低的收入的挤压。而当它好不容易才从困境中突围出来的时候（1921—1929），1929—1932年的价格崩盘又接踵而至。在来来回回遭受了几次沉重打击之后，这家被货币这个多变的度量单位一次次玩弄的苦命企业终于走到了生命的终点。它被出售了，而它原来的所有者们至今仍然很困惑到底是什么让他们如此受伤。毫无疑问，他们认为是商业混乱的泛滥所致。而实际上，罪魁祸首，或者说所有的商业混乱现象或差不多所有的商业混乱现象的原因只有一个，那就是通货膨胀（货币实际价值缩水）和通货紧缩（货币实际价值升高）。

货币出现问题必然导致利润出现问题。这是诊断的核心所在，而救治措施的选取正是以诊断结果为基础的。

在对货币改革（根据本书所做的诊断，它直接针对疾病的根源）进行描述之前，我将简要介绍一下当下主流的"实质疗法"——我无意将它们贬低为无关紧要的方法，而是认为它们在重要性上略逊一筹。在我看来，它们属于治标措施，但并非与直达问题根源的货币改革相矛盾。

急 救

企业利润受损所造成的最严重后果便是失业。无疑，为失业人员提供慈善是非常可取的，但由于慈善是每个人的事情，因此也就不是任何单独一个人的事情。作为吸纳闲置劳动力的一种方式（一种准慈善），有人提出建议，在萧条时期，政府应该扩展自己的职能，充当雇主的身份。政府可以通过随意实施一项公共工程计划来履行这一职能——这一计划可能产生收益也可能不产生收益。然而，在萧条时期，例如1929—1932年，尽管数百万美元被花在了公共工程方面，这也确实为一些人提供了生计，但其对于控制萧条的逐渐加剧却没有起到任何效果或者说基本没有起到任何效果。胡佛总统估计，[注57]在这方面政府的进一步投入在第一年将至多容纳4万人。在不影响利润的

情况下（就业情况最终依利润而定），要将这4万份工作分配给上百万的失业人员，基本上不会产生任何效果——如果我们还继续采用私人利润体系的话。实际上，一项随意的公共工程计划很可能会把资源从更为有用的方面拨离走。

1932年，印第安纳州的加里（Gary, Indiana）推出了一个针对失业人员的巧妙的应急之策。这一年，大量的炼钢企业关门歇业。炼钢业协会、救济机构和印第安纳大学联手帮助大约2万个家庭通过开垦大面积的沼泽地来自行种植他们所需要的粮食食品。注58

针对失业的各种形式的保险也开始出现。其中，通用电气公司的杰拉德·斯沃普（Gerard Swope）就提出了一项计划，该计划虽在一定程度上体现了保险的理念，但它的目的更多的是想通过行业内的合作行动使得现有的工业岗位在经济萧条的年份里得以继续存在，而并没有把关注点放在对于失业的补偿上。这项计划需要进行细致的斟酌。在耽搁了很长一段时间后，电气行业于1932年最终采纳了它。注59但是萧条并非是由失业所引发的；因此，一个被耗尽了利润的行业是不可能将维持就业的计划长期执行下去的。众议员戴维·J.刘易斯（David J. Lewis）提出并坚持这样的观点：尽管这个世界并非“有义务赋予每个人一种谋生的方式”，但对那些能够并且愿意工作的人来讲，总应该有一个工作的机会。这是一个美好的理想，但却是可以实现的，条件是这个社会不再允许它的货币单位发生变化，不再允许它的货币单位几十亿几十亿地将确保工作机会的利润蒸发掉。

降 低 成 本

同慈善一样，效率无论在好的年景还是不好的年景都是一件好事。美国的商业长期以来一直是非常有效率的。但在一个萧条时期，把效率再提高一点至少会对利润产生直接的影响。提高效率的一种方法无疑是通过修正案来放松反托拉斯法的限制，以便可以通过更多的兼并重组来降低成本。过多的武器装备应该被削减，这样可以降低税收负担；另外，阻碍商品交换的关税也应该被降低。效率的提高会波及更多的系统，同时也会出现更多旨在提高效率的发明创造。而所有

这些权宜之计尽管非常重要，但也只是在一个相对较小的范围内起作用的，而美元的实际价值已经上涨了50%。

遏制债务方面出现的问题

我们已经看到，过度负债会引发清偿，从而使货币的实际价值提高，进而提高成本，并最终吞噬利润。因此，各种权宜之计我们都可以采纳，以此来抑制债务负担的不断增加或者（如果这种增加态势已经形成的话，则）遏制债务的廉价清算。可以将一些能引发过度负债的多余的且不能带来收益的政策撤销，例如像资本利得税这样的投机性诱惑。对于那些被怀疑从事过多投机行为的银行附属机构，可以通过法律来制止它们做出一些容易让客户把它们和它们所依附的银行相混淆的宣传。同时，美国的银行应该降低对股票市场抵押品的热情，并将它们近些年来从国外复制来且正在使用的准则进一步贯彻发展下去，即根据资产负债表来贷款的准则——当然，要利用与收入表的勾稽关系来仔细核对资产负债表。另外，考虑到小公司和其他小规模贷款人的利益，还可以对中期的中等规模的贷款提供更多的便利。目前，我们获得中期贷款的一条最方便的途径通常是一种类似于君子协定的办法，即银行承诺在短期贷款合约到期后再将合约续签。然而，这是商业银行业务的一种不正当操作；其所带来的后果是，当出现紧急情况时，商业银行要么选择违约，要么就会受到“冻结的贷款”的不利影响。

取代不灵活的债券

由于对债务到期日考虑不周是形成过度负债的一个主要因素，因此企业可以继续当前的这种更多发行优先股、更少发行债券的融资倾向，因为债务持有者会强迫企业清偿，而股票持有者则不会。我们想要拥有一个与当前不同的债务体系，它很灵活，且不会崩溃。就目前流通中的债券来说，我们可以对其做一些微调，从而使其更容易被偿还。例如，一种债券可以像通常那样包含一种五年后偿还的选择权。它还可以无限期地存续下去，成为一种没有到期日的永久年金。但如果债券到期日到来之时经济处于萧条之中，那么不论债券偿还条款设

计多么合理，债券偿还通常都是不可能的。这样，本就很糟糕的形势将会变得更糟。

增强债务灵活性的其他措施

银行之间也应该加强合作，共同为债务（无论是针对个人借款者欠下的债务还是银行间的债务）的清偿提供更宽松的条件。开办分行是一种不错的办法。这会使当挤兑行为发生时银行之间能够相互支持。旨在推迟清偿时间或避免清偿行为的破产管理可以得到更加自由的利用。而当萧条出现时，一些强迫某些信托机构（例如储蓄银行）在一个下跌的市场中抛售其证券的法律也可以放宽，因为这种集体抛售行为会让个体清偿行为所寻求的安全感消失。美国证券交易所可以采取类似于英国证券交易所的一项制度，即清偿行为只能每两周进行一次，而不是每天都可以。

债务规模调节

利润是收入与支出之间的差额，净值是资产与负债之间的差额。在经济萧条时期，由于货币价值的下跌，利润也相应萎缩（当然，净值也是如此）。而要是能迫使支出和负债也发生同等程度的减少，利润和净值的这种萎缩就会避免。如果工资和债务是可以调节的，那么这种同等程度的减少就基本上可以实现。而且，这样的做法对于工人和债权人来说都是完全公正合理的。因为从实际工资和实际债务的角度来考虑的话，经济萧条实际上会让工人和债权人得到的比双方议定的水平更多。他们应该会愿意放弃一些他们意料之外的“外快”。也可以采取一些办法劝服劳方接受一个短暂的工资下调，但通常来讲，货币幻觉的存在会对此造成阻碍。没有哪个债权人会根据物价水平来调整他的债款数量。

然而，1932年，宾夕法尼亚州物业业主协会（Penn Zone Property Owners Association）发布了一项名为“不要再取消抵押品赎回权”的公报。这一文件指出，取消抵押品赎回权是一种不合适的、代价高昂的收取债款的方式，它会减损被取消赎回权的物业以及临近物业的价值。文件建议抵押人和受押人在困难时期要精诚合作，同时建

议利息应该随着租金的下降而同比例下降。1932年，印第安纳州的加里提出了一项更为激进的方案，根据一篇新闻报道[注60]来看，该方案赢得了不少受押人的认同；这项方案的内容是，利息和本金都要削减，贷款合同到期后续签。

1932年的国际债务状况

如果债务管制是建立在一个指数变动的基础之上或者是自动发挥作用的话，它实际上就与物价水平的管制相类似了。通常来讲，债务管制是不大可能实现的。但1932年的大萧条是一个特例——这一时期大部分的债务都是可调节的，因为其中很多都是政府间的债务。这类政府间债务在一定程度上都进行了重新调整，例如通过各种补偿办法及政府间债务的其他清算办法。

如果能够将大规模甚至全部免除债务与其他的救济措施有效协调的话，将会提高全球的物价水平；而物价水平提高所带来的一个结果就是将会减轻美国的债务负担，并通过刺激商业和提高收入，间接地减轻美国人的税收负担。从另一方面来看，坚持全额偿付将只会加重通货紧缩的程度，使我们以货币的实际价值来衡量的税收负担更重。

目前为止，在这方面所提出的最重要的经济救济措施是德国和它的债权人所签订的《洛桑协定》（*Lausanne Accord*），1932年7月12日的报纸上曾报道过此事。其实协约国早已经把德国的债务从1,320亿马克削减到了340亿马克，但并没有产生令人满意的效果。最后，协约国几乎是整个免除了德国的债务，将这个数字进一步削减到了30亿马克，约合7.14亿美元。[注61]

但通常来说，即使是再大规模的缓解性措施都不是彻底的解决方案——且无论如何都不具备预防性。我们也不大可能通过直接的管制杜绝债务问题的发生，除非我们拥有更完备的债务方面的统计数据以及关于什么是债务过多的标准。这是一个基本的需要，在适当的时候必须得到满足。

第十章 治本措施

信 贷 控 制

债务方面统计数据的缺乏并不会妨碍我们通过对货币病或物价水平病采取直接的应对措施而预防债务病的出现。的确，债务病通常会引发货币病；但通过恶性循环的作用，债务病很快会演变为结果，而货币病则成为原因。例如，在经济繁荣时期，真正的总体过度负债通常是因物价水平的上行而导致的，而物价水平上行会通过放大利润而刺激生产商们借入过多的钱来过度膨胀其业务。

仅仅是新的发明或发现这一个因素并不一定会将总体的负债水平带到一个高位，前提是如果物价水平能够立刻抵挡住由信贷膨胀而非发明或发现所带来的利润诱惑，且能抵挡住发明或发现本身的诱惑的话。这里的关键在于，一有迹象表明物价水平哪怕只是受到了它的一点点影响，就要对信贷膨胀进行控制。

即便是在商品价格水平无法体现通货膨胀的情况下（例如1923—1929年），我们还可以将股票市场当作一个指示器。如果通货膨胀没有被观察到或者被人们忽视了的话，那么为了防止出现后续的结果，实行通货紧缩将变得更加重要。

治疗货币病是宪法的授权

美国宪法第1条第8款第5项这样写道："国会有权……铸造货币、调议其价值……以及制定度量衡的标准。"

除美元外的其他度量单位早已经实现了标准化。它们的属性使它们很容易标准化。它们可以一次性地被确定下来，而后其中的一些便可以被放入一个玻璃器皿中以防止温度和湿度出现变化。从另一方面来看，必须在除了能够衡量美元所包含的贵金属重量外还能够衡量其价值的工具出现前，给出关于美元的详细界定，也就是说，在指数科

学形成之前；这样，尽管美元被称作是一种价值标准或购买力标准，但它实际上成为了一种重量标准。既然我们拥有了指数这一工具，那么只要我们愿意，我们就可以让美元真正成为一种购买力标准。我们可以通过一个简单的等式说明这个问题——在这个等式中，物价水平（即美元购买力的倒数）是一个因子。

交易方程注62

按照这个“交易方程”，价格水平乘以每年的交易量等于流通中的货币乘以它在一年内流通的次数。

用最简单的代数法来表示，这意味着在任何一个给定的年份里，

PT=MV

其中，

P是衡量物价水平的指数〔一个相对于基年（如1913年）的百分数〕；

T是交易量（不按当年价格计算，而是按基年价格计算的年交易量的总价值）；

M是流通中的货币数量（包括存款货币）；

V是货币的流通速度（整个货币的年周转率）。

确定上述各项的数值在统计上是可能的。

物价水平会发生怎样的变化基本上取决于其他三个因素所发生的变化。交易量因素会发生怎样的变化则应该由供需之间的一些法则来决定，而且结果具有较高的确定性，只要作为供需法则表现手段的货币不打乱这些法则所产生的自然结果。尽管这样来看，交易量因素应该由自然因素来决定，但其他两个要素，尤其是M（货币数量），则

在很大程度上会受到人为控制的影响。因此，我们的问题就是：通过调节货币数量以及影响它的流通速度来使价格水平保持基本的稳定。

卡尔·斯奈德已经证明，方程一边的货币流通速度有与方程另一边的交易量的短期变化自然保持同步的倾向。这样，交易量的短期变化就几乎不会扰乱价格尺度。因此，如果方程一边的货币数量与方程另一边的交易量的长期、稳定增长保持同步的话，那么P（物价水平）就会保持相对的稳定。

货 币 数 量 论

尽管我们已经通过交易方程介绍了对M所实施的控制，但这也只是为了简明起见，而且这样做也并不是因为我们可以稳妥地假定T和V是固定不变的，或者T和V的比率是固定不变的，甚至连T和V的比率会发生有规律的渐进变化这样的假设我们都没有十足的把握，尽管这差不多就是真实的情况。我们本可以在不借助于“货币数量论”（即“交易方程”）的情况下对控制M进行一番介绍。我们只需假设流通媒介数量的增加有提高物价水平的倾向，反之，流通媒介数量的减少有降低物价水平的倾向。而对于那种认为由于“除了货币和信贷外的其他因素”也会产生影响，因此任何控制都注定无用的反对之声，我们也无须太过认真看待。因为如果按照这种逻辑，那么在驾驶轮船的时候使用方向舵也是没用的，因为虽然方向舵会对行驶方向有影响，但能产生影响的还有风和浪。

调节信贷以适应商业需要

卡尔·斯奈德博士、莱昂内尔·D. 伊迪（Lionel D. Edie）博士以及詹姆斯·哈维·罗杰斯（James Harvey Rogers）教授曾经提出一项旨在让货币数量跟上交易量（或者准确点儿说，是跟上交易量与流通速度的比率）变化步伐的计划。根据这一计划，交易量过去的增长情况将得到密切监视，其前十年的走向将被当作一种参考和指导。如果这十年的增长率为3%，那么货币供应量每年也将增长3%以满足商业的需要。

货币数量随着交易量的需要而进行调节将会对商人们产生极大的诱惑力，对他们而言，稳定的物价水平或稳定的货币价值只不过是一种空谈。但其实上述这些人所建议的调节是同稳定货币的价值一样的东西。如果我们把物价水平或货币的购买力当作我们的参考标准的话，那么我们所进行的调节可能会更加精确。

使物价水平上涨并保持稳定

假定物价尺度近期内发生较大的变动，从而使得借款者受益而贷款者受损，或者使得放款者受益而借款者受损。在那种情况下，应该首先通过通货再膨胀来修正物价水平，然而再对修正后的物价水平予以保护。

怎样程度的通货再膨胀是适度的？换句话说，通过修正的方式，我们应该将价格水平拉回来多少再令其保持稳定？

答案是：要根据具体情况来决定拉回来的幅度，这个幅度要大到足以消除对借款者或放款者的不利影响为止。然而，不论是借款者还是放款者，他们都不是简单的一个群体。借款者的情况各不相同，放款者的情况也各不相同。在经济上升或下滑时期的不同时点上存在着各种境遇不同的借款者和放款者。站在1932年这个时点上，让我们回顾一下物价水平在1929—1932年间的下降过程。有些债务是1929年时欠下的，有些债务则是在1930年、1931年和1932年欠下的。如果我们把物价水平从1932年的水平拉回到1929年的水平，那么1932年放贷的债权人就会吃亏。而如果不彻底把物价水平拉回到1929年的水平的话，那么1929年借债的债务人就会吃亏。[注63]如果把物价水平拉回到1930年的水平，那么我们就会对1930年的债权人和债务人都做到基本公平，但对于上半年借债的债务人和下半年放贷的债权人来说还是有些许的不公平，而不公平的程度依他们的合同价格与1930年物价水平的差距而定。针对这样的局面，我们还不能坐视不管，必须有所作为。在1932年，受到不公平对待的是一个群体——债务人。如果物价水平被部分拉回正轨，则受到不公平对待的变成了两个群体——债务

人和债权人；而这将是唯一合理的解决问题的方法，因为它会将双方整体所受的不公平对待程度降到最小。

但是，进行价格修正的主要目的必须是：使未来有一个美好的前景，以便经济可以正常运转下去；将利润提高到我们所能达到的合理的水平，以便工业的车轮可以继续前进，且最大数量的失业工人可以重新实现就业。从实际操作的角度来讲，我们应该逐步摸索着将物价水平拉回到一个最能恢复经济活力的水平上来，在我们发现经济足以重新吸纳失业劳动力时停下来。因此，最终所达到的物价水平应该成为全社会共同的福祉并应保持稳定。

通过再贴现率进行管制

对M（货币数量）的调控属于乔赛亚·斯坦普爵士（Sir Josiah Stamp）所谓的货币"机制"的范畴。对V（货币流通速度）的调控则相对来说有些让人无所适从，因为这种管制涉及更多的心理成分。

因此，我们从所谓的货币机制——M开始讨论。

货币，正如本书中这个词所包含的意思一样，通常分为两类：

1.存款货币，或用支票来提取的银行存款；

2.公众日常手头持有的货币（hand-to-hand money）,包括纸币、辅币和黄金。

占一国货币9/10的存款货币，对于任何一个希望打造健全货币体系的计划来说，都是首要项目。

由于存款货币可以用来出借，因此它的数量在一定程度上可以通过利率来调控。利率降低，就会提高人们借入存款货币的数量。而如果利率提高，就会降低人们借入存款货币的数量。许多人没有意识到利率的这一作用。就连联邦储备委员会的一位前委员也是如此，在一场向公众所做的演讲中，他断言，利率"在生产的成本中"是太微不足道的一个要素，因此无法对价格产生影响!然而，问题的关键并不是生

产的成本，而是货币的数量。如果在5%的利率水平上，货币的数量能满足商业发展的需要，那么将利率调整为4.5%就会使货币变得过剩，而且是逐渐变得过剩；而将利率调整为5.5%，则会使货币逐渐变得短缺。当通过排水管排出的水恰好等于通过进水管流进的水时，浴缸里的水会保持不变；然而，在这个均衡点上哪怕是非常轻微地旋转一下龙头，在经过一段时间之后，都会让浴缸装满水或是将浴缸里的水全部排干。而利率的作用就如同龙头一样，它可以让一个国家流通中的存款货币的水库注满水，也可以将其清空。

人类应该忘记对于利率的那些最原始的观念。所有经济改革中最伟大的一项改革，将是在经济条件要求迅速、大幅度地提高利率时，消除人们对此的抵触情绪，以及在经济条件要求降低利率时，消除人们对于将利率保持在高位的惰性。在有些地方，利率在经济状况好时和不好时都保持在6%的水平上。在一个西部城市，我看到一个新的银行大楼的墙壁上刻着“4%”的字样。即便在纽约这个利率比美国其他任何地方都更加灵活的地方，利率的弹性也并不是非常充分的。理想的情况是，任何一个可信赖的借款者都应该能够通过支付一定的利率而获得贷款；而任何一个放款者都可以在某一个利率水平上发放出贷款。

联邦储备系统

为使对利率的调控更加有效，银行之间必须采取一致行动；考虑到联邦储备系统的存在，这一点很容易就能够实现。在该系统中居于核心地位的是联邦储备委员会，该机构位于华盛顿。其次，还有12家区域性银行——所谓的联邦储备银行，每家银行都承担着其所在区域的中央银行的职能。再往下，则是每个区域的会员银行。就贷款而言，正是这些区域银行全权与公众打交道。上面提到的那12家联邦储备银行，除了执行其他职能外，还通过向这些区域银行提供再贴现服务（将这些银行为公众贴现的票据再贴现）来为其提供贷款。位于华盛顿的联邦储备委员会则通过驻扎在12家联邦储备银行的代理人与12家银行保持联系。在这样的制度安排下，会员银行向其客户所收取的利息主要是受它们预期会向储备银行所支付的再贴现率决定的。因

此，这些中央银行通过再贴现率的方式已经在相当大的程度上对整个国家存款货币的数量起着调控的作用——不论结果好坏。

然而，尽管最终来看存款货币的数量会对于再贴现率的变化做出很大的反应，但这个过程却相对较慢；储备银行还控制着一个起效更快的辅助工具。

通过“公开市场操作”来实施调控

每家银行都会根据其存款量而拥有一定的准备金。就联邦储备系统的任何一家会员银行来讲，它所拥有的准备金都由它自己在联邦储备银行的存款余额所构成。根据法律规定，这一余额至少要等于会员银行的客户在这些银行的总存款余额的一定百分比。对定期存款来说，这一比例仅为3%；而对于活期存款——这一块儿是我们最感兴趣的——来说，则根据会员银行所处的地理位置的不同，这一比例可分别达到7%、10%和13%——在一些经济较为繁荣的大型商业中心区域，所要求的比例更高一些。

一家会员银行在储备银行所拥有的存款余额不仅受到再贴现率的影响，而且还受到向储备银行销售证券的数量的影响，交易的收益作为存款保留在储备银行。由此我们可以得出结论，12家储备银行可以通过从会员银行那里购买债券来提高这些会员银行的准备金额，也可以通过将债券卖给会员银行来降低它们的准备金额。如果一家会员银行欠联邦储备银行一笔债务，那么它可以用它的存款余额（超过当前准备金额要求的那部分）来偿还这笔债务。这样，它便失去了利用增加的存款余额作为发行新贷款的准备金的权利。然而，当它的欠债被还清以后，其存款余额的任何增加都必定会被用作未来向公众进一步发放贷款的准备金。

公开市场操作的标的物

这种买入或卖出债券的行为就是“公开市场政策”。

实际上，联储通过公开市场操作的方式可以买卖的唯一标的物就是政府债券和"商业票据"。也正因为如此，公开市场操作也招致了一些不满，认为这种做法对债券市场构成了干扰。从理论上来讲，任何其他的财产或商品都可以成为公开市场操作的标的物。例如，白银就可以被用来买卖——可以是政府也可以是联储。如同购买债券一样，通过会员银行或从会员银行那里购买白银，将使得这些银行将购买力投入到流通中，这样通常会提高物价。然而，麻烦的事情在于这种做法会尤其提高白银的价格，从而使其与其他商品的价格脱节。将标的物换成小麦或棉花也会遇到同样的问题。我们也不能期望因为公平起见而让所有商品都成为标的物，且保持最为适度的比例。例如，易变质或易损坏的商品，就不适合成为标的物。而从另一个方面来说，耐用品也不适合，因为那样的话它们将处于一种长期闲置不用的状态。反对将债券作为标的物的声音也是存在的；然而，从稳定性的角度来考虑，债券是最为合适的标的品种。可选的债券范围自然也可以延伸到除政府债券外的其他债券。

这样，通过调整再贴现率以及实施公开市场操作，12家储备银行可以对美国存款货币的数量进行强有力的调控。

如果联邦储备系统出于影响物价水平的明确目的决定对存款货币施加其巨大的影响力，那么这种调控措施必须与物价水平形成联动。因为一旦允许物价水平出现迅速的上升（比如以每年10%的速度），那么真实利率就会变得非常低，以致即便是名义利率升到一个很高的水平，也很难对借债行为形成扼制——名义利率即使是10%，实际利率也只有0。而一旦允许物价水平出现迅速的下降（比如以每年20%的速度），那么这将会使得实际利率变得非常高，以致接近于0的名义利率都不会对借款者形成诱惑，因为如果实际感受到的利率是20%的话，那么名义利率为0又有什么意义呢？

如果物价水平的这种上升或下降的运动果真变得非常剧烈的话，那便是因为这两种政策（再贴现和公开市场操作）实施得有些迟了。

简而言之，"实际"利率的唯一决定因素就是物价水平，但名义利率也可以决定物价水平——如果发挥作用及时的话。

准备金的自动调控

要想确保及时，调控机制必须要灵活；为达到这一目的，有时需要暂时放松对准备金的要求。这种放松应该通过行政方式来实现，而不要等待过程迟缓的立法手段。联邦储备委员会的职员温菲尔德·里夫勒（Winfield Riefler）先生针对这种放松提出了一项巧妙的计划。这种计划规定了会员银行的准备金额，所依据的原则并不是该银行所处的位置及其存款的特征，而是那些存款的每日活动能力（activity）。存款流通速度越慢，要求的准备金额越小（从而刺激放款能力）；而存款流通速度越快，要求的准备金越多（从而限制放款能力）。

这条准则的优点在于，其不仅适用于不同的地区之间，也适用于同一地区的不同时间段。无论什么时候只要是货币的周转率超出了速度极限，制动装置便会自动开启。而如果经济萧条让货币的流通速度放缓，一种鼓励更加自由放贷的力量也会自动出现。

为便利公开市场操作所进行的调控

法律对于各家储备银行也提出了准备金方面的要求。储备银行的准备金至少要等于其会员银行总的存款余额的35%——这35%包括黄金和任何“法定货币”。由于35%的准备金支持了差不多3倍于其数额的会员存款，而平均来讲每家会员银行又都会向其客户发放10倍于其在储备银行的存款数额的贷款，因此存款货币的最终数量可能会达到储备银行以黄金和法定货币形式存在的初始准备金数量的30倍。

储备银行还有另外一个货币职能：它可以从联邦储备委员会获得分配给它的一定份额的联邦储备银行券。在这项交易中，政府从理论上讲是银行券的发行者并对其提供担保。储备银行从政府那里获得银行券并使其进入流通；对于银行券的赎回，它一方面要向政府负责，另一方面要向钞票的持有者负责。作为从政府那里获得的银行券的担保，储备银行会在联邦储备代理人那里存上100%的抵押品，包括它曾经再贴现过的商业票据、黄金〔根据近来颁布的格拉斯—斯蒂格尔法案（Glass-Steagall Act）的规定〕以及政府债券。而这项工作必须在储备银行实际发行银行券的活动之前完成。当银行开始发行银行券

时，它必须在自己的金库里或在联邦储备代理人那里存上相当于所发行钞票面值40%的黄金，而这意味着以这种方式来使用的黄金仅仅能够支持2.5倍于其本身数额的联邦储备银行券。

这样来看，黄金或其他法律意义上的货币可以支持差不多30倍于其本身价值的存款货币，而黄金还可以支持2.5倍于其本身价值的联邦储备银行券。《联邦储备法》（*the Federal Reserve Act*）授权12家储备银行可以在紧急状况下降低它们的准备金率，另外还应该设立一个机构，它有权在紧急情况下从宽或从严执行为确保12家储备银行能够正确适当地履行信贷职能以及获取和发行联邦储备券的职能而设定的那些要求的全部或一部分。

职 能 的 冲 突

联邦储备系统通过执行上述多样化的职能，可以对商品价格水平起到呵护作用，也可以对股票价格水平产生稳定效应。为防止这些职能之间相互干扰，纽约市标准统计公司的总裁卢瑟·布雷克（Luther Blake）先生曾经提出过一项建议。他主张，应当授予联邦储备委员会一项权力，即无论何时只要它判断经纪人贷款有泛滥的征象，便可以为这种贷款设置特殊的障碍。为此，布雷克建议，向会员银行规定的准备金额应根据贷款级别的不同进行详细分配，而且每个级别的贷款所要求的准备金率应经常做出调整，调整的依据是该级别的贷款是否已经过多。这一计划或许是可行的，因为到目前为止各个信贷池之间还没有保持相互独立。

统一的银行系统

在联邦储备系统于1913年成立之前，美国的银行业混乱不堪。而目前在这一系统之外，混乱的局面依旧存在。任何一个不是很专业的人都依旧称自己为银行家，他们于存活与灭亡之间碰着运气——与他们的客户一道。那种认为美国有30,000个能独立运营的银行的观点是非常荒谬可笑的。对一家银行的一次挤兑可能是非常致命的，然而，如果有着适度的合作，整个银行系统就会联手来营救某个银行，使其渡过难关。在世界其他发达国家，如英国、法国、比利时、德国、荷

兰以及斯堪的那维亚国家，银行之间通过统一的中央银行（central banking）或被称作银行分行制（branch banking）的系统保持着稳固的合作。相应的结果是，在1929—1932年的大萧条期间，法国仅有一家大型银行破产倒闭，奥地利和德国也各只有一家，英国和加拿大则一家都没有，全身而退；而与此形成鲜明对照的是，美国仅在1931年就有2,550家银行暂停支付。

联邦储备系统内部是非常健全的，即使是在目前的体制下，其信贷政策依然在一定程度上或直接或间接地影响着所有银行。但仅有统一的信贷政策是不够的。那些执行信贷政策的银行机构也应该提高应对破产的能力。大多数小型州银行可以通过银行分行制而纳入到联邦储备系统中来。为此，可以采取某些措施，令那些游离于联邦储备系统之外的州银行感受到自己处于一种劣势地位。例如对于结算这些银行的支票征收服务费。1865年，联邦政府通过向州银行发行的银行券征税，迫使许多州银行转变为全国性银行。目前，联邦政府正在尝试出台类似的税种，以便对非会员银行的存款货币征税。

稳定是政府的一项职能

法律对联邦储备系统所提出的要求是“协调商业和贸易”。但有时，协调商业中这样或那样的利益会同协调整个国家物价水平的行动相互冲突。无论调控还是不调控整个国家的基本度量单位，甚至出于非法的目的（如果牵扯到腐败）对其进行反调控，都不能留给半私人性质的储备银行以及完全私人性质但实力强大的银行家们自行决定。得克萨斯州格雷厄姆市的M.K.格雷厄姆（M.K.Graham）先生曾经写过一本书[注64]，在这本书中他得出了这样的论点：“既然存款（也就是银行信贷）属于货币，那么州银行所制造的货币就是违反联邦宪法的，联邦政府迟早会公开宣布的。”

无论如何，法律都不应该只是令物价水平的合理性被放到最重要的位置上，而是应该让物价水平的合理性彻底脱离不可靠的、偶然的控制，将其置于可靠的控制下，这种控制受由指数确定的一个正确、科学、公开发布的标准的指导。

政府将全部的力量都用来支持法定货币；然而，存款却起到了十倍于法定货币的作用，同时也拥有十倍的破坏我们最基本的度量单位——美元的能力。通过向联邦储备委员会派驻代表，政府已经间接地承认它对于这个国家的存款所负有的责任，但如果政府想充分地履行这一职责，那么它最好在其当前的运作方式的基础上再增加一项类似于联邦储备银行的“公开市场政策”的政策。为此，政府已经制订出了下面的计划。注65

由债券来保证的存款货币

首先，将成立一个稳定委员会（Stabilization Commission）。一旦有萧条发生，该委员会将代表政府向银行类机构（基于自愿的前提）销售大量的财政短期债券——这些债券的分配与每家银行现有的存款水平成正比。相应地，银行就需要把一部分定期存款（如一年期的）交由政府作为购买债券的款项。从政府流向银行的利息与从银行流向政府的利息将会是相等的，以便相互抵消。

这样，银行便在不产生额外速动负债的前提下拥有了一项速动资产。它们可以将这笔债券卖出，也可以将其抵押给储备银行，从而获得更多的放贷保证金，而据此银行可以将更多的存款货币发放给公众——1美元的抵押债券可带来10美元的货币（平均来说）。即使银行选择不将债券出售或抵押，即把债券留在手头，充当一个紧急情况下的灭火器，这也可以增加银行的头寸，从而提高其放贷的自由度。萧条过后，同样的方法可以继续使用，也可以逆向操作；也就是说，可以根据当前的趋势是朝向通货膨胀的还是通货紧缩的，运用这种方法来限制或鼓励贷款。

这种机制起效非常快。政府几乎可以在一夜之间就提供100亿美元的债券。在扩大存款货币的过程中唯一可能出现时间上的耽搁的地方就是银行需要时间与其客户就额外的贷款进行磋商。

这种方法在实践中已经于一个较小的范围内悄悄地开展起来，并且取得了不错的效果。

对黄金实施控制

由于信贷这个上层建筑与黄金这个基础之间的关系，信贷控制存在着一定的局限性。黄金唯一真正的重要意义在于其作为一种储备的职能。这种储备的规模越小、越不稳定，则其重要性就越大。简而言之，我们有这样一种看似无理但却很合理的结论：由于黄金只是我们流通体系中很小的一个部分，因此它发挥着重要的作用。通常来讲，在美国，作为货币基础的黄金的数量大概为货币总量的10%。因此，为了使货币总量适应商业和物价水平的需要，首要的前提是要调节黄金的数量，因为黄金支撑着其他的货币，包括信贷。

富余黄金的水库计划

有三种主要的方法可以调节黄金的数量。

第一种方法是保持一个安全边际。也就是说，可以用作货币发行基础的黄金的数量超出了必需的最低数量，但富余的部分要冻结起来或"使其绝育"，根据物价水平对于扩大信贷或收缩信贷的要求，相应地使用或增加这部分被冻结的黄金。

只要我们有富余的黄金，这个扩大或收缩信贷的计划便可以操作下去，而这部分富余的黄金可以让我们通过信贷控制来实现经济的稳定。[注66]但这部分富余的黄金一旦用光，法规就会限制信贷的进一步膨胀。

为确保作为货币基础的金属有富余，我们可以通过用白银或其他金属作为黄金的补充。[注67]

莱费尔特计划

第二种方法是控制黄金的生产。为达到这一目标，就要放弃一个国家单独采取行动的做法；因此，已故的R.A.莱费尔特教授（Prof. R.A.Lehfeldt）[注68]建议成立一个国家联合组织，尤其要将美国和大英帝国（British Empire）包括进来。该联合组织通过一个拥有行政办

事处和科技办事处的委员会来采取行动,要对全世界各地的货币和物价统计资料以及黄金开采规则和地质情况进行研究，进而根据世界整体对货币的需求来鼓励或限制黄金的生产。在紧急情况下，一些生产能力较弱的矿甚至可以被关闭。而上面提到的委员会将会买下这些矿以补偿矿主（也补偿那些因矿被关闭而失业的工人），然后根据世界整体的货币需求情况来决定重开还是关闭这些矿。一旦出现黄金供应不充足的情况，由于事先已经勘测了新的黄金产地，该委员会就会亲自购买所需要的采矿设备或对其进行补贴来开采这些新矿，以支持物价水平。

但这一计划也有其局限性；也就是说，当无法获得充足的黄金的时候，它就会失效。

“美元补偿”计划[注69]

在缺少上述国际控制的情况下，各国可以采用一种最好被称作“美元补偿（compensated dollar）”（如果以美国货币来举例的话）的计划。该计划是指，如果使用了其他各种调节物价水平的措施后，黄金的购买力还是下降，那么金元（gold dollar）的重量就要相应地提高；而如果黄金的购买力上升，那么金元的重量就要相应地降低。

如果采纳这一计划，那么现行流通的金币自然会被停止流通，取而代之的是，金条将被用于偿付金券（gold certificate）[注70]。只有金券会在市场上流通，而且以这些金券来表示的金元的价格会不时地变动。但在买入价格与卖出价格之间会存在一个很小的价差。否则，当价格的变动被宣布时，投机者便可能会从政府那里以今天的价格买进，而以明天的价格再卖出去，或者以今天的价格卖出，而以明天的价格买入，从而以牺牲政府的利益为代价获得利润。

一些私人合同中的黄金条款也不会对这一计划构成挑战，因为政府可以通过对执行这些条款的行为征税的方式而从实际意义上将这些条款废除。

采用“美元补偿”计划将主要有赖于信贷控制，并且只在其他方式效果不显著的情况下才会对金元的重量进行调整，相隔很长时间才会采用一次。

“美元补偿”计划的一个优点在于任何一个国家都可以单独采用这一计划。其唯一的一个缺点是金元重量的每一次变动都会引起美元汇率的相应变动。不过，这只是一个小问题。而莱费尔特计划则必然会对所有国家产生影响；没有一个国家可以在不必控制其他所有金本位制国家的物价水平的情况下来实施这一计划。

但由于全球的经济稳定是人们最渴望实现的目标，因此所有的计划都应该包含国际合作。人们已经意识到了这一点，因此召开关于物价水平问题的国际会议的呼声也已经出现。

流通速度控制

现在我们从货币的数量（M）转向货币的流通速度（V）。当货币流通速度失常时，它与货币数量失常的方向是一致的。例如，我们已经看到，在1929—1932年的大萧条期间，在会员银行的存款货币数量下降了21%的同时，存款货币的流通速度也下降了61%。在物价水平上升的情况下，要找到降低货币流通速度的办法可能必须要在货币数量上做文章，要让部分多余的货币退出流通，因为人们是无法花费他们根本就没有的东西的。这样，物价水平就会降下来，货币流通速度也会降下来。从另一方面来看，人们也可以把他们所拥有的货币囤积起来；这样，在经济萧条、物价水平下降的情况下，仅仅依靠新的货币供应（以取代那些被囤积起来的货币）可能无法提高物价水平（因此这些货币无法进入流通）。例如，如果社会上存在着对于脱离金本位制的担忧情绪，那么扩大信贷的努力就会由于加剧了那种担忧而令自身变得徒劳，从流通中撤走而被囤积起来的货币甚至会超过新供应的货币。因此，要想迅速推动物价的上涨，仅仅增加货币的数量（M）可能是不够的，还需要对人们的心理施加一些直接的影响以提高货币流通速度（V），也就是说，要让公众放弃囤积货币的行为。

负有责任挽救公众在萧条时期的信心的政府当局，一定要小心谨慎，千万不要因为引发了公众错误的期望或采用了会自动引起反暗示的暗示，而使已经不利的局面变得更加糟糕。但是一些可以让公众领会其高明之处的明智措施，政府则应以满腔的热忱进行推广。

对于银行的信心

如果银行能够重新获得那些被囤积起来的货币（并且重拾信心，它们就会为了自己的利益而停止囤积行为），那么它们比任何其他机构都能更好地让这些重新获得的货币发挥作用，因为银行可以通过信用货币的形式将这笔钱放大许多倍。因此，任何能够恢复并支持人们对于银行信心的举措都是非常可取的。例如，如果公众在银行的存款得到了某些机构的担保，且这种担保令存款人很满意的话，那么一些被囤积起来的货币就会逐渐松动并且流回银行，从而有助于支撑信用货币。在美国，这种政府担保的应急之策已经被尝试使用过；但我要非常遗憾地说，由于担保人所提供的担保把一些"严重的风险"排除在外，从而无法为公众提供足够的信心，因此这一举措的效果并不太好。而在国外，担保政策则很明显已经收到了令人满意的效果。

比较适合充当银行担保人这一角色的是银行同盟、联邦储备系统以及政府。最为适合的还是政府，因为在经济萧条时期，银行自身也同公众一样恐慌，而此时只有政府是足够强大的，可以应对这种恐慌。1930—1931年，加拿大政府为了给粮食的销售提供便利，为几家向粮食行业提供贷款的加拿大特许银行（chartered Canadian bank）提供了担保。这一交易是通过枢密院命令（Order of Council）制定特定法律条款的形式来完成的。[注71]

为此，我已经提出过建议：应该扩大联邦储备系统，政府也应该通过把债券存在银行以支持信用货币的办法，来激发自身对信用货币更为直接的关注。除此之外，便再难找到驱赶走萦绕在银行及借款人身上的犹豫情绪的良方了。

刺激借款者和买家

政府可以提供一些补贴（仅仅是在危机存续期间），因为补贴可以起到负利率的效果。[注72]

但是借款者之所以会犹豫不决还有另外一个原因。企业直到确定有了买家后才愿意借款；而在萧条时期，买家等着企业给他们以信心，然而企业只有恢复到按照正常的借款条件借款的情况下，才能让买家看到这种信心。如果买入行为可以被率先启动的话，企业的借款行为就会随之发生。为了达到（直接刺激买家）这一目标，一种独特的"印花美元（stamped dollar）"计划已经被设计出来——一种对于囤积行为所征收的印花税。[注73]直到本书结稿之后，这一计划才引起了我的关注。它为我们提供了控制囤积行为的最为有效的方法，也指出了让经济走出萧条的可能最快的途径。

在本章中，我们已经了解了控制信贷、黄金以及货币流通速度的一些主要方法。对于货币流通速度的控制只是在情势非常紧急的情况下才应该考虑的手段。在一般情况下，通过公开市场操作所进行的信贷控制，再间或辅以对黄金实施的控制以及其他一些手段便足够了。

第十一章 全球朝着货币稳定的目标所取得的进步

不完全是新的

在毕达哥拉斯后2100年，在哥白尼后100年，伽利略仍然不敢告诉人们地球是圆的，他不是担心会受到宗教的迫害（人们普遍认为他会担心这一点），而是害怕会遭到人们的讥讽。

患有肺结核的法国农民依旧关紧他们的窗户，唯恐让新鲜的空气进入室内而令他们的病情更加糟糕；大约30年以前，我们所有人都不相信空气可以治愈"重感冒"（肺结核表面上看来似乎是这样），我们总是被告诫不要让外面的空气进到屋内——房子还有什么别的功能吗？

从获得一种知识到对这一知识的普遍接受之间存在着一个时滞，肺结核知识的这个时滞要比天文学知识的这个时滞短一些，因为肺结核知识的应用对人们来说更具实际意义。而保持货币稳定这一问题的实际意义则居于上述两者之间。它是非常重要的，因为货币的不稳定是引发贫穷以及与贫穷相伴而生的一些疾病（包括肺结核）的一个主要原因。但是，同探究天文真相一样，由于受到一种看似非常有把握的判断但其实是错觉的影响，人们也没有太多的动力去探究货币的真相。但总体来说，全球国家朝着一个完善且有保障的货币单位的目标所取得的进展已经非常令人满意了。虽然我们还没有彻底实现这一目标，但要知道我们才刚刚为一目标努力了一百年而已。

1824年，约翰·鲁克（John Rooke）[注74]建议应该调控黄金的价格以抵消农场工人工资的变动（即使没有指数也很容易察觉这种变动）。

1879年，著名天文学家，同时也是一部优秀的经济学专著的作者西蒙·纽科姆（Simon Newcomb）在《北美评论》（*North American Review*）上发表了一篇题为"价值的标准（The Standard of Value）"的文章。在这篇文章中，他详细介绍并大力推荐了一直以来人们所讨论的"美元补偿"计划。

1888年，瑞典经济学家科努特·威克塞尔（Knut Wicksell）注75提出了一个调控贴现率的详细计划。为了论证他的观点，他引用了韦斯（Weiss）的一部更早的著作。1887年，英国杰出的经济学家艾尔弗雷德·马歇尔（Alfred Marshall）对美元补偿计划以及其他稳定货币的计划进行了阐述。其中有一项计划在实质上和公开市场政策是基本相同的。1898年，博物学家艾尔弗雷德·拉塞尔·华莱士（Alfred Russell Wallace）建议通过采用一种有管理的货币的方式来实现货币的稳定。许多著名经济学家，如卡尔·门格尔（Carl Menger）、查尔斯·吉德（Charles Gide）以及E.本杰明·安德鲁斯（E. Benjamin Andrews）都早就预见到了凯恩斯教授目前正在大力推进的与"有管理的货币"相关的一些提案。

今天，尽管对于采取何种方法还没有达成充分的一致，但稳定世界货币单位的必要性已经得到了如下一些经济学家和商界人士的认同：

（在英国有）乔赛亚·斯坦普爵士,过去是经济学教授，现在是英格兰一家大型铁路公司的董事会主席以及英格兰银行的董事;雷金纳德·麦克纳（Reginald Mckenna），曾担任英国财政部（British Exchequer）大臣，现在是联合城和米兰银行（the Joint City and Midland Bank）董事会主席；洛德·达伯农（Lord D'Abernon），银行家，过去曾是英国驻德国的外交使节；约翰·梅纳德·凯恩斯（John Maynard Keynes），代表英国参加了《凡尔赛和约》的签订，并预言了该和约将会产生的经济后果；尊敬的佩西克-劳伦斯（Pethick-Lawrence）,前国会议员；（在德国有）舒尔茨-加沃尼茨（Schulze-Gaevernitz）教授；（在瑞典有）古斯塔夫·卡塞尔（Gustav Cassel）教授，曾担任国际联盟（League of Nations）的官方顾问；（在挪威

有）拉格纳·弗里希（Ragnar Frisch）；（在美国有）凯默勒（E. W. Kemmerer）教授、约翰·康芒斯（John R. Commons）教授及其他一些人士。

1919年，美国成立了稳定货币联盟（Stable Money League），它就是稳定货币协会（Stable Money Association）的前身。

目前阶段所取得的进步

在一战期间，出现了将理论应用于实践的需求。美国经济协会（American Economic Association）的一个负责战时货币购买力问题的委员会（成员包括凯默勒、罗亚尔·米克尔、韦斯利·克莱尔·米切尔和沃伦·M.珀森斯在内）给出了如下报告："委员会通过国际协议来实现货币单位价值的稳定是可取的，同时从经济的角度来讲也是可行的。政治家和经济学家们应该立刻将关注点放在计划的细节、采纳这一计划的时间，以及国际协议是否是绝对必要的等问题上。"

一战后的1922年，来自35个国家的代表在热那亚一致通过了一项决议，其部分内容如下："欧洲经济重建的一个最为基本的先决条件就是，每个国家都能实现其货币价值的稳定。"同时，该决议还给出了"避免黄金的购买力出现宽幅波动从而导致……"的具体步骤。

道威斯赔偿计划（Dawes Reparation Plan）包含了这样一项条款（主要是由乔赛亚·斯坦普爵士促成），即根据物价水平的变化，调整要求德国赔偿的数额。不幸的是，杨格计划中并没有包含这一条款。

据报道，瑞典中央银行已经为瑞典采纳了一项明确的稳定政策，他们利用一种新的指数作为指导，瑞典一份杂志[注76]中的一篇文章大力赞扬了这一举措，这与英国所做出的声明相得益彰。

在这篇文章发表之时，瑞典和英国以及其他许多国家都已经脱离了金本位制，尊敬的佩西克-劳伦斯询问了它们之间的合作情况，指出这些国家中的许多都已经选择将自身同英镑纸钞（paper pound）而不是黄金联系起来，将英镑纸钞作为一种国际本位。他证实了英国自

从被迫脱离金本位制度后进行货币调控的好处，物价水平随即便出现了上涨，他还预言，除非黄金也能进行调控和管制，或者像他所说的成为“宪法规定的最高统治者，不再掌握独断专行的权力，却会按照人民的意愿来引领国家的命运”，否则英国可能不会再重新回归金本位制了。

在许多人看来，“当物价达到一种能够带来充足的利润边际的水平，或者失业人口降到100万人以下时，建立一个物价水平稳定系统”[注77]是英国的意图。事实上，在1931年，由洛德·麦克米兰（Lord MacMillan）所领导的麦克米兰金融与工业委员会（MacMillan Committee on Finance and Industry）提交给国会的一份报告中说：[注78]“只要我们的国家有能力影响国际物价水平，那么我们的首要目标就应该是将物价水平在现在的基础上提高一个较大的幅度，然后将其保持在这一水平之上，且具有可控的稳定性。我们建议这一目标应该作为这个国家的货币政策指导目标而被采纳。采纳这一目标本身就会带来重大而显著的变化。因为在一战前，几乎没有人认为物价水平能够或者应该成为关注的中心或当务之急，更别说会成为英格兰银行或其他国家中央银行金融政策的主要目标了。”

以前在塔夫脱[注79]执政期间，曾有一份旨在呼吁召开关于物价水平的国际会议的决议通过了参议院的审议，但由于提交到众议院的时间太晚，因此未能赶在该届国会于1913年任期结束之前而生效。

1932年5月14日，众议院货币制度及度量衡委员会（the House Committee on Coinage，Weights and Measures）的一个下属委员会建议总统召开一次国际货币会议。6月，麦克唐纳（MacDonald）首相就美国是否应该考虑召开一次关于提高并稳定商品价格水平的会议向美国国务院征询意见（国务院给出了积极的答复）。后来，美国收到并接受了正式的官方邀请，会议由国际联盟负责召集，探讨的范围涵盖了包括物价水平在内的国际经济领域中的几乎全部问题。

美国的立法运动

《联邦储备法》最初被称为格拉斯一欧文法案（Glass-Owen bill），1913年，在其最早的一部草案中，里面有一个稳定条款是由参议员欧文提出的，然而这一条款最终被代表众议院参加商讨的代表给否决了。

众议员赫斯特德（Husted）于1919年提出了一项稳定法案；而后，众议员达林格（Dallinger）、戈兹布拉夫（Goldsborough）（1922年）和斯特朗（Strong）（1926年）也建议采取类似的措施。针对后面这两项法案都进行了广泛的听证会，尽管起初公众对该类法案并不太关心，但随后公众的关注度便以惊人的速度增长。

近来，美国国内已经感受到了来自于公众的要求加强这一领域立法的真实压力。美国农场局联合会（American Farm Bureau Federation）早在几年前就设立了一个稳定委员会。该组织以及其他的两家龙头农业组织〔全国农场主联盟（National Farmer's Union）和全国农会（National Grange）〕对于稳定建议都给予了积极的支持。一些劳工组织也在一定程度上表示了支持，例如美国劳工联合会（American Federation of Labor）。

联邦储备系统所做的工作

与此同时，联邦储备系统为了实现稳定也做了一些实际的工作，这些工作是悄悄开展的——几乎是秘密进行的。已故的纽约联邦储备银行总裁本杰明·斯特朗（Benjamin Strong）同其他四家储备银行的总裁组成了一个非官方委员会，该委员会成立的目的之一便是利用公开市场政策来防止后来威胁美国经济的通货膨胀。斯特朗的委员会后来被联邦储备委员会接管了，并被扩充成为一个包括所有联邦储备银行总裁在内的委员会。但是除了斯特朗以外，这个委员会的成员从来没有非常肯定地接受过稳定的基本理念。

斯特朗本人不愿意公开、明确地对于稳定政策表示支持态度，甚至有记录表明他曾在国会反对出台一项关于稳定的议案。但在他临终前，他私下里表达了自己对于这一议案的认可，并帮助起草了该议案最后一稿的框架。他还宣称，只要联邦储备委员会公开声明他们支持

这一议案，他也愿意公开发表声明支持它，然而，联邦储备委员会却拒绝这样做。这一议案就是众议员詹姆斯·斯特朗（并非斯特朗总裁的亲戚）提出的议案。

1932年的《戈兹布拉夫法案》

然而，众议员斯特朗和艾伦·戈兹布拉夫却一直在众议员中间进行着关于稳定政策的教育宣讲，而且一坚持就是十年。最终，在1932年，主要是设计用来通过再贴现和公开市场政策来服务于全国物价水平这一特定目的的《戈兹布拉夫法案》被提交投票表决。

当然，《戈兹布拉夫法案》只是第一步。对于美国来说，一个完善的货币体系将不会仅仅依靠联邦储备系统。它应该将全部货币（而不仅仅是存款货币）都置于一个常设机构的控制之下，比如一个全身心致力于这一目标的委员会。这样一个委员会的工作将不会因一些与其主旨无关的私人问题而变得复杂化，例如那些困扰着银行经理的问题，而它却会得到来自众多银行经理以及所有职能与货币有牵连的政府机构的合作。为了计算价格指数、研究工资和其他一些问题，它可以获得劳工统计局的合作。它还会获得财政部、铸币厂以及（最重要的）联邦储备系统的合作。该委员会还将与当地的、外地的以及国际的一些银行进行合作。关于这样一个委员会的具体细节可以参见附录VI。

众议院以一个压倒性的表决结果289:60通过了《戈兹布拉夫法案》。尽管获得了来自各方，包括农业和劳工组织的大力支持，但当它被提交到参议院银行和货币委员会时，却遭到了否决。参议员格拉斯是《戈兹布拉夫法案》未能获得通过的罪魁祸首，他在1913年供职于众议院时就利用其影响力从《格拉斯—欧文法案》（后来成为《联邦储备法》）中删除了稳定条款。

该法案之所以遭到反对是因为它引发了一种担忧，即它将迫使美国脱离金本位制，并开启一场有如德国式的无法控制的通货膨胀。这种担忧情绪在国外表现得尤其明显。造成这种担忧的原因部分出于现实的理由，如黄金的不确定性局面以及将物价推高到法案期望达到的

1921—1929年水平的一种看似不可能性，但更主要的原因还是在于对该法案的误解和因此而导致的歪曲报道，从而令已经因持续太久的萧条而绷得过紧的公众神经再次遭到了过度的刺激。

对《戈兹布拉夫法案》的反对之声

《戈兹布拉夫法案》的一些反对者称，该法案所寻求的对价格的调控是有悖于"供求法则"的。轻率地提出这种反对理由的人既没有意识到供给和需求是以某一个价格水平为先决条件的，[注80]也没有理解个别商品价格与整体价格尺度之间的区别。

更加无理取闹的是那些将《戈兹布拉夫法案》贬斥为"通胀"法案的人。当该法案被提请审议时，美国所面临的主要问题是通货紧缩；而要想治愈通货紧缩这个弊病，唯一的办法就是实行一定幅度的"通货再膨胀"，也就是说，采用通货膨胀的方式来应对近期迅速发展的、严重的通货紧缩是非常合理的。但是，"通货膨胀"是一个有着臭名昭著的历史的词汇；那些使用这一词汇的人所暴露出来的对经济学的无知其实是更加危险的，因为他们居然还在使用一个历史词汇。

看问题要看实质

许多公开指责《戈兹布拉夫法案》为通货膨胀法案的人本身都明确支持财政部部长奥格登·米尔斯（Ogden Mills）先生所描绘（和主张）的"有调控的信贷膨胀"政策。有调控的信贷膨胀和有调控的通货膨胀（或通货再膨胀）实际上完全是同一回事。有调控的通货膨胀正是联邦储备银行长期以来一直执行的在公开市场上购买债券行为的目的，这些公开市场操作得到了许多保守银行家的支持。全国城市银行（National City Bank）1932年5月的官方出版物称："为重振商业和提高物价水平所做的工作应该在各地都得到支持。联邦储备系统正在以身作则。"

最后，有些人认为《戈兹布拉夫法案》将把过多的权力集中于身居华盛顿的一个小型委员会的手里。但联邦储备委员会早就拥有了这样的权力，并且通过使用或未使用这样的权力而给经济造成了足够的

伤害，因为他们无论是使用还是未使用这样的权力，都没有合理地参考物价水平。而《戈兹布拉夫法案》则明确了他们对于物价水平负有责任；物价水平至少会对其权力构成一定的限制——目前就信贷膨胀和信贷收缩（也就是通货膨胀和通货紧缩）来讲，他们的权力是无限的。联邦储备委员会先前的一位成员曾经将联邦储备系统描述为“漫无目的”。它是没有指导而滥用权力的一个很好例证。

美元的不良记录

然而，最荒谬的反对理由莫过于主张（种种阻挠中所暗含的）健全的货币就是过去几十年我们这些受折磨的几代人所拥有的这种货币。健全的首要要求是稳定；而美元购买力的稳定性是与物价水平的稳定性相挂钩的。那么美元具体有多稳定可以通过下面的这张描述其从1860年到1932年历史的图中判断出来（见图6）。

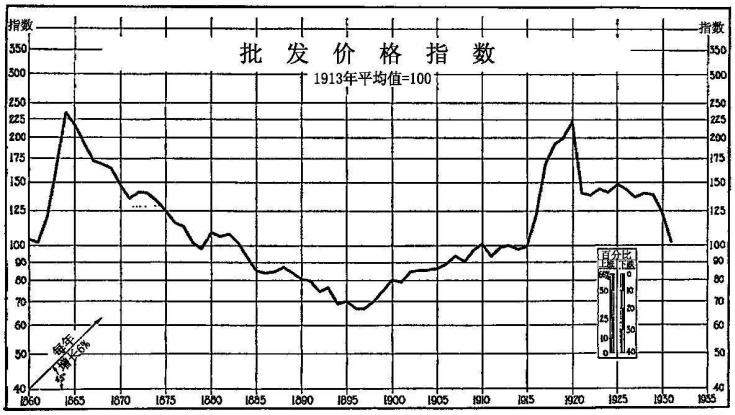

图6

这一曲线有一天应该被刻在不稳定货币的墓碑上。而它也是产生无数真实墓碑的罪魁祸首，这些墓碑的主人包括因劳资双方的争斗而被打死的成年人和饿死的孩子，因为这类争斗基本上是由这一曲线而导致的。该曲线中所包含的每一次下降，包括无数次极小幅度的下降，都意味着成千上万的债务人（在无意之中）被他们的债权人占了便宜；而曲线中的每一次上升则都意味着成千上万的债权人（在无意之中）被他们的债务人占了便宜。无论是在债权人阵营中还是在债务人阵营中，都是既有穷人又有富人。例如，我们假设一个穷人在抵押

贷款的帮助下建起了一间房子。他在1865年借了1,000美元；到了1896年，他已经支付了全部的利息并且偿还了本金1,000美元——此时的1,000美元的购买力相当于1865年时的3,000美元。再举一个穷人作为债权人的例子，某人于1896年将100美元存入银行，1920年他取回了256美元（包括复利利息），然而此时这些钱的购买力仅相当于1896年的77美元。

如果我们把1913年时的1美元当作100美分来看待，那么下面的这张表就向我们展示了自1860年以来的不同时间1美元的不同购买力。

1860年	96美分
1865年1月	47美分
1896年	150美分
1913年	100美分
1920年5月	45美分
1922年	72美分
1923年	69美分
1924年	70美分
1929年	71美分
1930年	81美分
1932年	98美分
1932年3月19日	111美分
1932年6月第3周	118美分

换种表示法，如果1929年1美元是100美分，那么1932年6月第3周1美元就是162美分。

我们的上述算法并没有把一战期间及战后国外所发生的情况考虑在内。这一期间各国出现了德国人所谓的“灾难景气（cala-mity booms）”,它使得很多中产阶级的人群被消灭掉，很多人都死掉了，原因包括自杀，因为他们的收入（包括工资和债券利息）并没有跟随物价的上涨而上涨。在英国，1913—1920年间，物价水平上涨超过3倍；在法国，物价水平上涨超过5.25倍；在意大利，超过6.5倍。在奥地利，在1914—1922年间，物价水平上涨超过17,000倍；1925年则超过了21,000倍。在俄国，1922年的物价水平上涨了400多万倍；而到了1923年，这个数字变成了60亿。在德国，1920年的物价水平仅上涨了15倍，而到了1923年通货膨胀达到疯狂之时，物价上涨达到了超万亿倍的天文数字。[注81]

战争，导致不稳定的因素

从导致货币紊乱（几乎同战争一样残酷）这个角度来讲，战争是打造稳定货币体系的一个最大障碍。没有什么货币设施是战争破坏不了的。战争所产生的债务、战时通货膨胀及战后通货紧缩的规模和范围之大，即使是设计再精细的制度也不可能对其产生有效遏制。

但那种认为能够有效解决边境争端的措施（即司法体系）不应该被用来化解战争的观念是没有道理的。因为战争同边境地区的枪战一样，是一种原生态形式的诉讼，只要有些东西可以引起争议并引发诉讼，而且提起诉讼又没有其他的方法，那么战争就会不断出现。战争罪不在我的知识领域之内，但我认为现在没有学者会把第一次世界大战的全部罪责都归咎于一个国家。有些人认为这次战争的几乎全部责任都应由洛斯·迪金森（G. Lowes Dickinson）所称的“全球混乱（The International Anarchy）”[注82]来承担，在全球混乱的情况下，各国都要应对其所面对的商业竞争。为了避免战争，力量的平衡成了一种安全保证；而它也的确在一段时间内维护了和平。但局面迟早会恶化的，因为任何力量的平衡都不会保持长久。按照上述这种观点，当平

衡被打破之时，所有欧洲大国都像那两个实力稍逊一筹的邪恶国家[注83]一样不情愿地选择了战争。

由于国际诉讼要比国内诉讼晚出现100年，因此达成取代战争这一目标的第一步自然一定是带有准司法性质的，尚不可能是完全司法性质的。

我们能保持资本主义吗?

我们所面临的威胁总是由那些利用了人们想过上更好生活的愿望的人所制造出来的。而这种威胁正变得越来越现实，看看1919年的俄国和1932年智利的情况吧。

战争与不稳定的美元（伴随它而来的饥饿和罢工）都会令一些观点有机可乘。我们所谓的资本主义体系被称作私人利润体系（System of Private Profits）可能更为适合些；经济萧条属于利润病的一种，资本主义尤其容易患上这种病。拥护资本主义的代表性人物尼古拉斯·穆雷·巴特勒（Nicholas Murray Butler）近来宣称，资本主义体系目前仍处于试验中。如果他的话是对的，那么这就意味着资本主义必须进行一次内部清洗，把经济萧条这个污点从利润体系中抹去，否则某些形式的社会主义就会把资本主义的整个大厦彻底摧毁。因为利润总是受不稳定的美元的支配，一旦物价水平下降，利润就有彻底被吞噬的可能，而债务的本金和利息却不会消失。

各个层次的社会主义思想家们都联合起来反对私人利润，并认为，如果没有这种利润的存在，危机便不会产生。于是，1929—1932年资本主义世界所面临的困境就成了俄国人的笑柄，虽然他们自身经济也不是很繁荣，但显然是处于上升通道中，而我们的经济却是在下滑。在这里，我不想讨论两种经济制度各有哪些优势。资本主义总是夸赞自己对积极性的奖励；而社会主义则宣称自己同样可以激励人们的积极性，而且可以让这种积极性的发挥更少地出于自私的动机。但就当前所要达到的刺激经济的目标来说，无论是资本主义体系还是社会主义体系都要被迫互相借鉴对方的优点。例如，资本主义体系并不完全是资本主义性质的：我们看看资本主义国家政府本身，再看看公

立学校、邮局以及巴拿马运河。从另一方面来看，作为唯一一个进行大规模社会主义试验的样板的俄国，在过去的10年间或许也朝向资本主义迈出了如同我们在过去的1,000年间朝向社会主义所迈出的一段距离。

与此同时——为了以本书开篇的引语作为本书的结束——在为我的一本小书《货币幻觉》（*The Money Illusion*）所撰写的序言中，敬爱的乔赛亚·斯坦普爵士这样写道："货币，作为一种有形的交换媒介，使多元化的文明成为可能；然而，也正是把我们带到了当前状况下的货币，通过其对人们所施加的精神效应，但更多的是通过其自身的运行机制，实际上摧毁了我们的社会。"

附 言

正当本书付梓之时（1932年9月），经济复苏的曙光似乎已经初现。在大约两个月的时间里，股票价格已经翻倍，商品价格更是上涨了5.5倍。最早上涨的是欧洲股票的价格，而欧洲买家也是美国股票市场所感受到的最早一批买家。

目前的这种发展态势可能是由多种原因促成的，包括货币数量或货币流通速度的增加，或二者全都增加。但事实上，货币流通速度提高了而货币数量（起初）却微幅减少了。这种看似矛盾的现象预示着物价的上涨。而相反的情况，即货币流通速度下降而货币数量增加则预示着物价的下降。人们的信心之所以被激发起来，一方面是因为《洛桑协定》实际上免除了德国的战争赔款，一方面则是因为我们国家宣布已经为通货再膨胀做好了准备。这些都使得那些被囤积起来的货币被解冻，并提高了价格；而抵押品价值的提升则鼓励了一些一直在苦苦支撑的债务人清偿债务，这会暂时降低信贷货币的流通速度。然而，下列这些举措已经为进一步的通货再膨胀打下了基础：近期颁布的允许增加纸币发行量的《格拉斯通货膨胀法案》；2月份颁布的"解放"黄金的《格拉斯—斯蒂格尔法案》；随之发生的联邦储备系统史无前例规模的公开市场操作；复兴金融公司（Reconstruction Finance Corporation）[注84]的信贷操作；《家庭贷款银行法案》

（*Home Loan Bank Act*）及其他具有通货再膨胀性质的举措。银行已经逐渐获得了“流动性”。黄金也开始从欧洲流回美国。

如果大萧条真的即将结束，那么显然它更多的是人类努力的结果，而非向均衡回复的经济自然规律的结果。

然而，近来人们努力控制物价水平的最令人瞩目的案例发生在瑞典。据卡塞尔教授介绍，本书第十一章中所提到的举措“已经得到了非常成功的实施。瑞典货币当前的购买力，在可避免的统计误差范围内，正好相当于去年9月的购买力。这一成就具有非常重要的意义。它表明，对于纸币的购买力进行有计划的调控是可能的；中央银行通过适当的政策是可以控制纸币的价值的”。[注85]

附 录

附录I 九大因素按发生时间的一个大致的典型次序

下面这张关于九大因素的发生和再发生（连同廉价销售）的表尽管还不够充分，但还是向我们展示了萧条时期各种因素盘根错节发生的复杂图景，其大致的次序还是符合本书正文中所提到的通常次序。（每个因素及该因素的细分因素在第一次发生时我们用斜体来标示。括号中的数字表示我们在正文中最初阐述这些因素时所依据的次序。）

I （7）轻微的悲观情绪出现，信心出现动摇

（8）货币流通速度微幅下跌

（1）债务清偿行为出现

II （9）安全贷款的货币利率降低

（9）但不安全贷款的货币利率提高

III（2）廉价销售

（7）悲观情绪加重

（3）证券价格下跌

（1）更多的清偿行为

（3）商品价格下跌

IV（9）实际利率上涨；实际债务水平提高

（7）悲观和不信任情绪继续加重

（1）更多的清偿行为

（2）更多的廉价销售行为

（8）货币流通速度进一步降低

V（2）更多的廉价销售行为

（2）存款货币的数量减少

（3）货币进一步升值

VI（4）净值的减少

（4）破产企业的增加

（7）悲观和不信任情绪进一步加重

（8）货币流通速度继续减慢

（1）更多的清偿行为

VII（5）利润的减少

（5）亏损的增加

（7）悲观情绪的加重

（8）货币流通速度更慢

（1）更多的清偿行为

（6）股票交易量减少

VIII（6）建造活动减少

（6）产出量减少

（6）贸易量减少

（6）失业

（7）悲观情绪更加浓重

IX（8）出现银行挤兑现象

X（8）出于自我保护的动机，银行削减贷款

（8）银行变卖投资

（8）银行破产倒闭

（7）不信任的气氛加重

（8）囤积货币行为加剧

（1）更多的清偿行为

（2）更多的廉价销售行为

（3）货币继续升值

我们已经说过，上述次序（或者关于此主题的任何次序）都只是一种大致的情况，在不同时期和不同地方都可能发生变化。它只是代表了我当前对于本书选来详细研究的九个因素在不受太多干预的情况下最为可能的一种发生次序的猜测。

但正如我们也已经做出澄清的，一个因素接一个因素发生作用的想法本身就是狭隘的，因为在因素（1）对因素（2）起作用的同时，它也直接对因素（7）产生了作用，因此我们实际上需要拥有一个充满分叉，最好是由一个交互的网络所构成的图景，在这一网络之中，每个因素都既影响着许多或全部其他因素， 同时也受许多或全部其他因素的影响。

附录II 关于九大因素现有的分类数据

为了充分回答第六章中提出的问题，必须进行一番统计研究。下面这些指标的数据在当前都可以获得，它们基本上都比较适合作为统计研究的原始数据。

债务：

获取自银行的经纪人借款；

获取自“其他途径”（如企业）的经纪人借款；

银行抵押贷款；

其他银行贷款；

分期付款销售贷款；

公司债券；

农产抵押贷款；

非农产抵押贷款；

市政债券；

州债券；

联邦债券；

与国外之间的贷款——政府间贷款或非政府间贷款。

（上述各类债券都可以按照期限长短和安全性等进一步分类。）

货币——数量和流通速度：

以支票来提取的个人银行存款；

银行存款的流通速度；

“流通中的货币”；

囤积行为；

贷款—负债比率；

银行投资。

价格：

按照普通股和优先股，铁路股、工业股和公用事业股，以及上市交易股和未上市交易股等方式进行分类的股票的价格；

债券（参见下面“利率”那一段）；

按照消费性商品和生产性商品，原料商品、半成品和产成 品，农产品和非农产品等方式进行分类的商品的价格；

房地产价格；

租金；

工资。

净值：

银行破产（数量及所涉及的价值）；

商业破产（数量及所涉及的价值）。

利润：

红利的支付；

企业利润；

利润和收益的占比。

贸易、生产和就业：

贸易量

股票的交易量；

未完成订单；

铁路货运量；

巴拿马运河运输量；

货运的净吨英里数。

贸易的价值（价格乘以贸易量）

百货公司销售额；

连锁店销售额；

农产品交易额；

进口和出口；

邮寄凭证；

铁路货运凭证；

铁路系统总收益；

新发行的证券；

人寿保险；

广告；

发生在纽约的结算活动（及借记入个人账户的数额）；

发生在纽约以外的结算活动（及借记额）。

产出

生铁产品；

煤、铁、铜、木头、棉花（生产出来的或被消费的）、汽车及某些其他重要品类；

运转中的鼓风炉的数量；

电力消费；

农产品；

牲畜。

设备

建筑许可证；

住宅类；

商业类；

工厂类；

公共建设工程和公用事业类；

其他各类。

就业

就业人数；

工资支出总额；

所有行业的情况；

特定行业的情况。

利率：

通知贷款利率；

商业票据利率；

承兑利率；

实现的债券利率；

工业；

铁路；

政府；

储备银行的再贴现率。

上面的数据中唯一没有提到的九个循环趋势中的一个便是心理因素，也就是信心和失望情绪交替变化的情况。但其他一些统计数据或多或少都可以反映出心理方面的这些变化，例如囤积行为，活期存款，定期存款，从这两类存款账户中分别提取的存款，黄金的出口量，所谓的“流通中的货币”，银行存款的流通速度，高级别债券和低级别债券之间价差的变化情况，银行发行的票据、美联储发行的银行券以及金券之间各自所占比例的变化情况，等等。[注86]

附录III 导致1929—1932年大萧条的债务的统计数据

国际私人债务

表3 美国在海外的私人长期投资* （百万美元）

年份	数额
1912	1,902
1922	8,020
1923	8,877
1924	9,135
1925	10,004
1926	10,876
1927	11,684
1928	12,656
1929	13,973
1930	14,764
1931	15,170

* United States Department of Commerce. A New Estimate of American Investments Abroad, pp. 24-25.

公共债务

联邦债务的数额（战争期间自然是大幅度增长的）下降得非常迅猛，直到1931年为弥补财政赤字所采取的新的借债举措重新带来了20亿美元的债务增长。从1914年6月30日到1919年6月30日，联邦债务总额增长了21倍。

州及地方政府的债务在1922—1928年的六年间增长了76%，年增幅约为12.67%。1922年的这一数字为71.536亿美元（估计值）。

美国146个拥有3万户以上居民的城市的债务额自1913年以来一直保持增长态势。这146个城市的债务额从1903年的23.19亿美元增加到1929年的71.92亿美元。银行变得非常谨慎，它们拒绝向芝加哥、费城、纽约以及其他一些受债务困扰的城市发放贷款，直到这些城市能够拿出足够的证据表明奢侈性的消费在它们的城市已经绝迹。

人均债务水平（联邦、州及地方）在1919年之前增速非常快，并于1919年达到291.95美元的峰值水平。随即便下滑至1930年246.08美元的水平，此后又一路攀升，于1931年12月达到271.18美元的水平。表4给出了全国工业协商委员会（National Industrial Conference Board）对于1928年之前（包括1928年）州和地方政府债务所做出的估计。而表中1928年以后关于这类债务的估计数据则是由罗亚尔·米克尔博士给出的，它们只是些粗略的近似值，但也不可能有太大的出入。协商委员会已经计算出了1922—1928年间各年州及地方政府债务与全国有形财富的比率。这些比率非常有趣，但由于估算全国总财富的工作中有太多猜测的成分，因此这些比率无法令人信服。根据委员会的估计，从1917年到1919年，单位资产（per capital，即每1,000美元的财富）所对应的公共债务增长了2.5倍，而人均债务则增长了5.25倍。单位资产所对应的债务额在1922年达到了最大值，为1915年时的3.5倍。随后，这一数值急剧下跌，于1925年触底后又重拾升势至1927年，然后又开始下跌，至1929年企稳。以1929年为基期，这一数值在

1930年增长了9%，而到1931年12月这一数值则增长了67%。从1929年到1930年，人均债务额微幅下跌；而从1929年到1931年12月，人均债务额仅增长了8%（见表4）。

表4 联邦、州及地方政府的债务合计

财年	州及地方政府债务(百万美元)	联邦政府债务(百万美元)	联邦、州及地方政府的债务合计(百万美元)	人口(百万美元)	人均合计公共债务	以当期美元计算的总财富额(十亿美元)	每千美元的合计公共债务(美元)
1915	4,357.4	1,191.3	5,565.7	99.3	56.05	200.2	27.80
1917	4,917.6	2,975.6	7,893.2	102.2	77.23	351.7	22.44
1919	5,173.8	25,482.0	30,655.8	105.0	291.95	431.0	71.13
1922	7,153.6	22,964.1	30,117.7	109.9	274.05	320.8	97.19
1925	9,802.7	20,516.3	30,319.0	115.4	262.73	362.4	83.66
1926	10,702.7	19,643.2	30,345.9	117.1	259.14	356.5	85.12
1927	11,717.8	18,510.2	30,228.0	118.6	254.87	346.4	87.26
1928	12,608.7	17,604.3	30,213.0	120.0	251.78	360.1	83.90
1929	13,365.2	16,931.2	30,296.0	121.4	249.56	361.8	83.74
1930	14,033.4	16,185.3	30,218.7	122.8	246.08	329.7	91.66
1931(12月末)	16,061.2	17,825.4	33,886.6	124.9	271.31	241.2	140.50

本表中所包含的1915—1928年间各年的州及地方债务数字取自全国工业协商委员会发布的Cost of Government in the United State,1928—1929。而1928年以后的债务数字则是粗略的估计。总财富额的数字取自the Conference Board Bulletin No. 62, February, 1932。1931年12月底的数字是由Royal Meeker博士估计出来的。总财富额估计值的得出是基于这样的假设：有形财富的数量同1929年一致，而其以当期美元所表示的价值由于美元购买力的提高而下降了1/3。

* 以当期美元计算。

其他国家公共债务的情况甚至更糟。在德国，几乎全部的国内公共债务都由于马克的"贬值"（1万亿:1）而一笔勾销。在德国、法国、波兰、奥地利和俄国，货币的贬值也抹去了绝大部分的国内债务。

表5提供了以英镑来表示的英国国家和地方债务的增长情况。

表5 英国的公共债务

	英国政府的债务总额(英镑)	地方政府的债务总额(英镑)	国家和地方债务总额之和(英镑)
1914	706,154,110	562,630,045	1,268,784,155
1915	……	……	……
1916	……	565,556,617	……
1917	……	557,983,804	……
1918	5,921,095,819	550,508,799	6,471,604,618
1919	7,481,050,442	544,184,848	8,025,235,290
1920	7,875,641,961	555,145,292	8,430,787,253
1921	7,623,097,128	657,760,895	8,280,858,023
1922	7,720,532,214	768,566,752	8,489,098,966
1923	7,812,562,525	803,880,725	8,616,443,230
1924	7,707,537,545	820,262,540	8,527,800,085
1925	7,665,880,145	864,882,330	8,530,762,475
1926	7,633,722,502	934,656,498	8,568,379,000
1927	7,652,687,904	1,027,857,547	8,680,545,451
1928	7,630,972,670	1,121,258,965	8,752,231,635
1929	7,620,853,547	1,174,984,992	8,795,838,539
1930	7,596,210,899	……	……
1931	7,582,899,661	……	……

资料来源：Statistical Abstract for the United Kingdom, 1932, pp. 140, 196-7.

美国的农产抵押贷款情况

用过度生产理论解释萧条产生的原因是有一定道理的，这一理论尤其适用于我们的农场，然而，我们的头脑中必须有这样一个概念，即过度生产虽然是诱发其他情况的因素，但它本身也是其他因素所诱发的结果。而它对于农场所产生的结果是非常现实的。只要你有钱，你就可以不断地购买能给你带来便利的商品和奢侈品。而只有当你感到饥饿的时候才会购买食品。从这方面来讲，当前所发生的萧条与1921年的萧条是不太一样的。1921年，农业基本上没有出现过度生产的情况。的确，在这两次萧条中，农产品的价格都下降了。但在1930

年，农产品价格下降的幅度要远远大于没有增加生产的情况下的下降幅度。1917—1920年间出现的农产品价格走高的现象使得大量的土地被投入耕作，再加上农业的改良，这些因素都促使农产品价格降到生产成本之下，从而对农民造成了伤害。

另外一个不利条件差不多是为农民所专属的。当耕地面积到了必须缩减的时候，农民的不可流动性便显露出来。由于无论是丰产还是歉收，农民都要固守其土地，因此他们便进一步成为其债务的受害者。在1910—1928年间（其间出现过一次通货膨胀，也出现过一次通货紧缩），美国农场的净值从356亿美元增长到430亿美元；然而同时期的抵押贷款债务增长得更快，从36亿美元增长到95亿美元。最终的结果是，1910年，农民的资产净值相当于所有农场（无论是抵押的还是未抵押的）总价值的90%；而到了1928年，这个数字降为78%（见表6）。

表6 农产抵押贷款情况*

年份	贷款数额(亿美元)	农场价值(亿美元)	债务与农场价值的比率
1910	35.990	356	10%
1920	78.577		
1925	93.606		
1928	94.685	430	22%
1930	94.000		

* 根据Year Book of Agriculture, 1931以及United States Department of Agriculture所准备的油印资料“Total Farm Mortgage Debts in the United States”编制而成。

参见Report of the Secretary of Agriculture for 1931,p.31。

如果从货币价值的角度来看，那么结果比上表中所显示的结果会更加糟糕。加在农民身上的实际债务负担其实比表中的数字所反映的负担要更重。到目前为止，农民所出售的农产品的价格降到只有1929年价格的45%，[注87]而其他所有商品的价格都只下降到1929年价格水平的65%。以1929年为基期，由于农产品美元（farmer’s produce dollar）的价值已经升为原来的2.2倍，因此抵押贷款债务名义上20%的减少相当于农民抵押贷款负担实际上增长了75%。至于当前其他农业贷款，实际债务的增长幅度为111%。

除农产抵押贷款外的其他抵押贷款

华盛顿布鲁金斯学会不动产研究委员会的约翰·格雷（John H. Gray）和乔治·W.特伯格（George W. Terborgh）教授发布的一份报告为我们提供了众多机构所持有的非农不动产第一抵押贷款（first mortgage）的相关信息，大致情况如下:建设与贷款协会，66亿美元；互助储蓄银行，48亿美元；人寿保险公司，40亿美元；其余全部银行，64亿美元。报告作者又补充道：“当我们意识到这一统计完全没有考虑抵押贷款公司、火灾保险公司、教育及其他机构、基金会、信托公司以及个人投资者时，上述统计结果有多么不完美便显而易见了……但确定无疑的是，总体的数字相当庞大。似乎得出这样的结论是比较保险的，即美国非农不动产第一抵押贷款总额超过250亿美元。”

这一估计没有包括全部的二级抵押贷款及其他非优先抵押贷款。保守估计，1928年非农产抵押贷款债务总额不少于295亿美元，而1929年则为370亿美元。1920年非农产抵押贷款债务总额大约为96亿美元，到1929年这个数字大约增长了3倍。从1929年到1932年年初，各类非农产抵押贷款数额据估计减少了约110亿美元，这一数字可能过于保守了。

企业的长期和短期债务

计算企业总的债务及其变化是没有什么可靠的方法的。《商业与金融纪事报》（*Commercial and Financial Chronicle*）会对所有的新发行债券以及发新债偿旧债的行为进行报道，然而企业长期债务和短期债务的偿付情况却没有办法计算。据卡尔·斯奈德估计，1926年企业债券的总额大概在300亿到400亿美元之间。如果这一估计是准确的，那么这似乎就意味着1929年长期债券以及短期债券和票据的总额约为650亿美元。沃伦教授则引用了国内税收专员办公室（Office of the Commissioner of Internal Revenue）的首席统计学家怀特（E.White）先生所给出的760.96亿美元作为1929年企业债务的权威数据。而自1929年以来企业美元债务的减少很可能不少于114.14亿美元或15%。

1919年，企业债券——无论是新发行的还是以发新债偿旧债的形式发行的在所有证券发行中所占的比重仅为23.1%。1920年这一比重提高到了41.6%,到1921年则提高到了79.1%，此时工业正处于继1920年的经济崩溃而出现的萧条的谷底。长期债券所占的比例持续下降，这种状况一直持续到1926年和1927年，这两年开始呈现出微幅的提高，分别为66.9%和68.7%。1928年，股票市场牛市当道，长期债券所占的比例突然暴跌至45.8%，而普通股所占的比例则从10.5%蹿升至30.2%。1929年，债券所占的比例降至25.3%，而普通股所占的比例则飙升至53.9%。1930年，即大崩溃发生后的第一年，上述趋势开始反转，长期债券所占比例升至56.7%,而普通股所占比例降为22.3%；而到了1931年，它们所占的比例分别为68.7%和8.2%。

普通股所占比例的下降和长短期债券及票据所占比例的提高在1932年依旧持续着，这一点可以通过对1931年1月和2月与1932年1月和2月证券发行情况的对比而看出（见图7、表7和表8）。

表7 1919—1931年企业在国内的证券发行情况（百万美元）

		长期债券		短期票据		优先股		普通股	
	企业在国内发行证券的总额	数额	占总额的百分比	数额	占总额的百分比	数额	占总额的百分比	数额	占总额的百分比
1919	2,739.7	633.7	23.1	540.2	19.8			1,565.8	57.1
1920	2,966.3	1,234.4	41.6	660.8	22.3			1,071.1	36.1
1921	2,419.8	1,915.2	79.1	226.4	9.4			278.2	11.5
1922	2,949.2	2,195.0	74.4	133.8	4.5	$332.8	11.3	287.8	9.8
1923	3,178.9	2,262.5	71.2	180.5	5.6	406.7	12.2	329.2	10.4
1924	3,520.8	2,319.5	65.9	335.7	9.5	346.1	9.8	519.6	14.8
1925	4,222.1	2,667.3	63.2	308.0	7.3	636.8	15.1	610.1	14.4
1926	4,573.7	3,059.1	66.9	294.5	6.4	543.6	11.9	676.6	14.8
1927	6,506.9	4,466.2	68.7	302.5	4.6	1,054.7	16.2	683.5	10.5
1928	6,930.2	3,174.1	45.8	264.9	3.8	1,397.1	20.2	2,094.1	30.2
1929	9,376.6	2,369.4	25.3	250.6	2.7	1,694.7	18.1	5,061.8	53.9
1930	4,957.1	2,810.3	56.7	620.3	12.5	421.3	8.5	1,105.0	22.3
1931	2,371.2	1,628.0	68.7	400.1	16.9	148.0	6.2	195.1	8.2

根据*Commercial and Financial Chronicle* 所发布的统计数据编制而成。

表8 企业在国内的证券发行情况
（1931年和1932年的1月与1931年和1932年的2月）

	企业在国内发行证券的总额	长期债券		短期债券	
		数额	百分比	数额	百分比
1931年1月	460,706,279	392,235,000	85.1	23,168,750	5.0
1932年1月	48,163,750	41,345,000	85.8	2,400,000	5.0
1931年2月	88,225,944	48,420,000	54.9	13,040,100	14.9
1932年2月	44,550,775	30,138,000	67.6	10,600,000	23.8
	企业在国内发行证券的总额	优先股		普通股	
		数额	百分比	数额	百分比
1931年1月	460,706,279	26,503,779	5.8	18,798,750	4.1
1932年1月	48,163,750	4,250,000	8.8	168,750	0.4
1931年2月	88,225,944	7,509,000	8.5	19,256,844	21.8
1932年2月	44,550,775	2,312,775	5.2	1,500,000	3.4

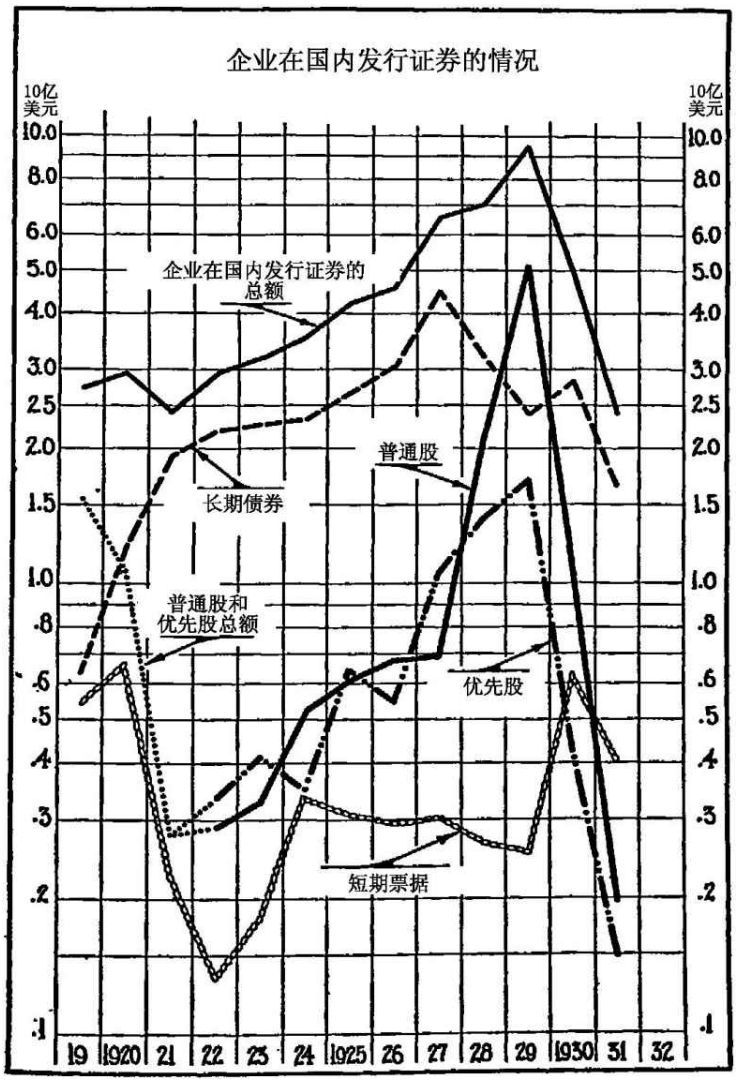

图7 企业在国内发行证券的情况

银行贷款和贴现

所有银行的投资总额从1914年6月的55.41亿美元提高到1928年6月的178.01亿美元的峰值水平，差不多翻了3.25倍。1929年，这一数额下降到166.34亿美元，这基本上相当于1914年水平的3倍。1929年12月之后，投资缓慢增长，于1931年6月又达到了一个新的峰值——196.37亿美元；自此以后，开始慢慢下降，直到1931年12月的184.81亿美元，这比1929年10月的水平还高出了18个百分点。

联邦储备会员银行所发放的贷款总额于1929年10月达到了261.65亿美元的最高额，比1914年12月（64.19亿美元）增长了3倍，比1922年12月（179.30亿美元）差不多增长了50%。增长率同所有银行总体的增长率几乎相当。1931年12月底的贷款总额比1929年的峰值下降了26%，为192.61亿美元，这是自1924年6月以来的最低值。

所有银行贷款总额下降的百分比同联邦储备会员银行贷款总额下降的百分比几乎是相等的。

这里我们要顺便指出的一点是，所有银行的银行存款（定期加活期）总额——与银行贷款和投资直接相关——于1928年12月达到了最大值，为567.66亿美元，比1914年增长了3倍，比1922年增长了50%。联邦储备系统以外的活期存款的数字无法获得。而联邦储备会员银行的活期存款净值于1929年11月达到了峰值的199.79亿美元，比1914年12月增长了3倍多，比1922年12月增长了将近24%。[注88]从1929年开始，这一数额显现出稳步下降的态势。1931年11月的数字是163.58亿美元，相比峰值水平下降了18%。1932年2月，联邦储备会员银行的活期存款净值跌至147.89亿美元，相比峰值水平下降了26%，为1922年3月以来的最低值。贷款数额增减的百分比与活期存款增减的百分比几乎是相等的。

储备银行贷款数额从1929年12月开始下降，直到1931年的2月至7月间，这一期间的平均贷款数额比1929年10月时的数额少了5.25亿美元。贷款的大幅下降几乎抵消了这一时期黄金进口量5.77亿美元的增长。1931年7月后，储备银行贷款开始增长，从当年7月到12月，增长了9.96亿美元，但这一时期会员银行的准备金余额下降了3.38亿美元。准备金余额的下降几乎完全是由于下面两个因素造成的：一是大量黄金因出口而外流；二是由于对美元的稳定性和我们整个银行系统（既包括国内也包括国外）的偿付能力丧失信心，加之大量银行破产所引发的“流通中”的货币数量的增加（见表9、表10和第八章的图4）。

表9 美国所有银行的贷款、投资以及存款总额（百万美元）

	贷款		投资		不包括银行间存款的存款总额	
	6月30日	12月31日	6月30日	12月31日	6月30日	12月31日
1913						
14	15,248		5,541		18,566	
15	15,643		5,823		19,131	
16	17,961		6,626		22,759	
17	20,510		7,777		26,352	
18	22,392		9,421		28,765	
19	24,710		11,860		33,603	
20	30,824		10,861		37,721	
21	28,970		11,029		35,742	
22	27,732		12,224		37,615	
23	30,378	30,778	13,360	13,225	40,688	42,163
24	31,523	32,440	13,657	14,742	43,405	45,853
25	33,865	35,640	14,965	14,963	47,612	49,224
26	36,157	36,759	15,404	15,260	49,733	50,029
27	37,360	38,407	16,391	17,043	51,662	52,909
28	39,464	40,763	17,801	17,504	53,398	56,766
29	41,512	41,898	16,962	16,519	53,852	55.289
30	40,618	38,135	17,490	18,074	54,954	53,039
31	35,384	31,616	19,637	18,481	51,782	46,261

资料来源： Annual Report Federal Reserve Board, 1930, pp. 89-90, tables 42-43 and Federal Reserve Bulletin, April, 1932, p. 297.

表10 所有联邦储备会员银行的贷款和存款额（百万美元）

赎回日期	贷款*	投资	活期与定期存款总额净值**	活期存款净值	定期存款***
1914年12月31日	6,419	2,079	7,468	6,235	1,233
1915年6月23日	6,720	2,044	8,163	6,811	1,352
12月31日	7,622	2,239	9,477	7,971	1,506
1916年6月30日	7,964	2,351	10,001	8,226	1,775
12月27日	8,714	2,561	11,485	9,502	1,983
1917年6月30日	9,370	3,083	11,993	9,690	2,304
12月31日	12,316	4,580	15,643	12,487	3,156
1918年6月29日	13,233	5,274	15,612	12,217	3,395
12月31日	14,224	6,368	18,397	14,563	3,834
1919年6月30日	15,414	6,827	19,069	14,725	4,344
12月31日	18,149	6,630	21,881	16,576	5,305
1920年6月30日	19,533	6,026	22,333	16,422	5,911
12月29日	19,555	5,976	21,533	15,345	6,188
1921年6月30日	18,119	6,002	20,688	14,321	6,367
12月31日	17,394	6,088	20,900	14,449	6,451
1922年6月30日	17,165	7,017	22,714	15,539	7,175
12月29日	17,930	7,649	23,848	16,203	7,645
1923年6月30日	18,750	7,757	24,444	16,066	8,378
12月31日	18,842	7,645	25,027	16,376	8,651
1924年6月30日	19,204	7,963	26,042	16,838	9,204
12月31日	19,933	8,813	28,273	18,468	9,805
1925年6月30日	20,655	8,863	28,658	18,277	10,381
12月31日	21,996	8,888	29,923	19,260	10,653
1926年6月30日	22,060	9,123	29,977	18,804	11,173
12月31日	22,652	8,990	30,362	18,922	11,440
1927年6月30日	22,938	9,818	31,460	19,250	12,210
12月31日	23,886	10,361	32,870	20,105	12,765
1928年6月30日	24,303	10,758	32,629	19,191	13,439
12月31日	25,155	10,529	33,397	19,944	13,453
1929年6月29日	25,658	10,052	32,302	18,977	13,325
10月4日	26,165	9,749	32,269	18,952	13,318
12月31日	26,150	9,784	33,030	19,797	13,233
1930年6月30日	25,214	10,442	32,982	19,170	13,812
12月31日	23,870	10,989	32,516	18,969	13,546
1931年6月30日	24,678	12,106	31,602	18,055	13,548
9月	20,301	12,199	28,218	16,358	11,860
12月31日	18,471	11,314	27,353	15,925	11,428

* 包括再贴现和透支，不包括其他银行的承兑以及经过背书的汇票转让。

** 遵循准备金要求的存款。

*** 包括邮政储蓄存款,但有一点除外，即1917年6月20日之前的州银行（State bank）会员的存款是被计算在活期存款之内的。

资源来源：Seventeenth Annual Report of the Federal Reserve Board, for the year 1930, pp. 94-5; Federal Reserve Bulletin, May, 1932, p. 296.

经纪人贷款

联邦储备系统曾（于1928年和1929年）努力遏制由这种不计后果的投机所带来的繁荣局面，他们所采取的措施其中就包括道义上的劝说以及随后舞动再贴现大棒迫使会员银行对经纪人贷款采取歧视性待遇。有些人就认为，如果能再多一点技巧，行动再迅速一些的话，这些措施原本就能够获得成功了。但即便如此，借贷行为的不稳定性还是太强了，无法通过一个设在半路的闸来有效地控制其流量。由于通知贷款可以得到10%的利息，而向企业进行投资只能得到4%—6%的回报，因此很多公司和个人愿意从事这样的贷款行为，于是他们取代了银行成为资金需求者借款的对象，而这便使得联邦储备系统希望实现的结果落空了。还有一部分所谓"其他部门贷款"是由银行根据其拥有大量存款的外地客户发出的指令而随时待命发放的。在1929年的狂热时期，"其他部门贷款"大大超过了联邦储备会员银行所发放的经纪人贷款。

图8和表11显示了市场繁荣时期包括经纪人贷款在内的全部证券贷款（security loan）[注89]的增长情况以及自1929年以来它们突然之间的大崩溃。

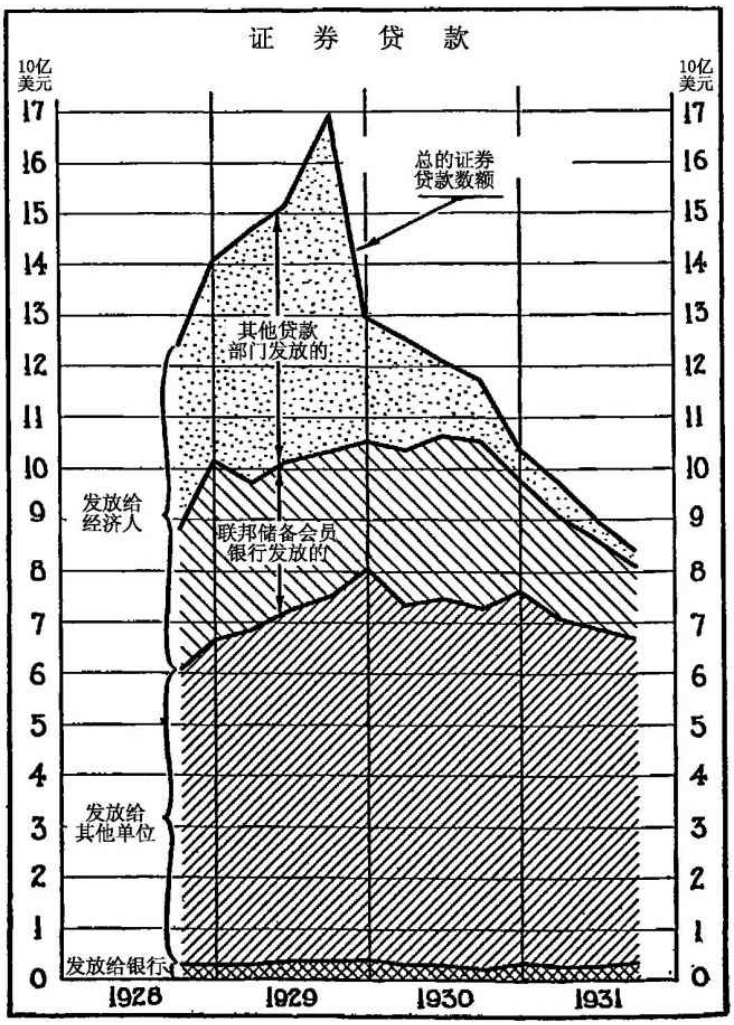

图8 证券贷款

表11 报告的证券贷款总体情况（百万美元）

日期	总的证券贷款数额	经纪人贷款			发放给银行	发放给其他单位*
		总额	会员银行贷款	其他部门贷款		
1928年10月3日	12,429	6,359	2,749	3,610	274	5,796
12月31日	14,052	7,411	3,531	3,880	269	6,373
1929年3月27日	14,643	7,843	2,893	4,950	274	6,526
6月20日	15,144	7,996	2,946	5,050	335	6,813
10月4日	16,954	9,464	2,824	6,640	320	7,170
12月31日	12,955	4,913	2,463	2,450	357	7,685
1930年3月27日	12,544	5,260	3,050	2,210	260	7,024
6月20日	12,085	4,614	3,184	1,430	230	7,242
9月24日	11,701	4,436	3,246	1,190	175	7,090
12月31日	10,364	2,783	2,173	610	315	7,266
1931年3月25日	9,752	2,685	2,205	480	219	6,848
6月30日	8,943	2,112	1,732	380	229	6,602
12月29日†	8,378	1,724	1,444	280	312	6,333

资料来源：Federal Reserve Bulletin, Jan. 1932, p. 18.

* 商业借款人。

† 初步数据。

总体的债务状况

G. F.沃伦教授和F. A. 皮尔逊（F. A. Pearson）教授曾经对公共债务和私人债务的情况进行过估算。注90他们没有将美国国民所欠下的外债计算在内,但其估算中却包含了人寿保险贷款以及典当商和高利贷者所发放的贷款。他们所给出的关于其他类别债务的数字与其他研究人员所给出的数字出入很大。他们没有估算自1929年以来总的货币债务的减少情况，也没有估算以1929年的美元价值计算的当前的实际债务数额。他们这样说道：

对于总体的债务状况所做的极其粗略的估计请参见表12，1929年的债务总额约为国民财富的一半，折算为人均值大约为1,700美元。如

果商品价值下降1/3，并保持在那个水平上，那么债务将大致相当于国民财富的75%。这样庞大的债务根本不可能收回来。价格水平的下降使得放贷者的债款的购买力大增。我们知道，主张降薪者所持的依据是1美元拥有了更高的购买力，那么我们似乎也可以以此作为削减债务——通货紧缩所导致的最严重的问题——的依据。

表12 公共债务和私人债务情况的粗略估计

	数额(10亿美元)	所占百分比	人均数额
企业债务	76	37.4	618
城市抵押贷款*	37	18.2	301
银行贷款	35	17.3	284
州、县及地方债务	21	10.3	171
国家债务	18	8.9	146
农产抵押贷款	9	4.4	73
人寿保险贷款和保险费付款通知书	3	1.5	24
零售分期付款文件*〖KG-*2〗*	3	1.5	24
典当商贷款及各种非法贷款*〖KG-*2〗*〖KG-*2〗*	1	0.5	8
总计	203	100.0	1,649

*承蒙布鲁金斯学院的George Terborgh提供的估计数据。

**基于National Association of Finance Companies的报告。

***Ryan, F. W. “Family Finance in the United States”, The Journal of Business of the University of Chicago, Vol. III, No. 4, Part I, p. 404,October 1930.

本书的表2中由米克尔博士所给出的1932年总的货币债务额的估算值1974.20亿美元[注91]与伊迪博士所给出的“最低1,200亿，很可能超过1,500亿”的估算值大致相当。伊迪博士没有将390亿美元的银行贷款、22亿美元的消费者信贷、256亿美元的外债以及24亿美元的人寿贷款包括在内；如果算上这些的话，那么其估算值将提高到最低1,892亿美元，很可能达到2,192亿美元。

附录IV 1929—1932年以黄金为基础的（和黄金短缺性）大萧条

约瑟夫·基钦（Joseph Kitchin）是研究黄金稀缺问题的一流权威人士。以他的研究数据为基础，古斯塔夫·卡塞尔教授、约翰·梅纳德·凯恩斯以及其他享有国际声誉的经济学家对黄金的稀缺性理念给予了着重强调。国际联盟黄金代表团于1930年和1931年发布的几份报告及国会麦克米兰委员会（MacMillan Committee of Parliament）于1931年6月发布的报告也支持他们的观点。然而，黄金的产量却实现了增长，超过了基钦及一些冶金领域工程师的估测。黄金产量不但没有下降，反而在1930—1931年间从4.168亿美元增长到4.384亿美元，增长了5%，目前这一态势仍然在持续着。有报道称，在加拿大发现了大片新的低等级金矿。印度就像一块饱含黄金的海绵，人们都对它进行挤压，使得它已经成为最重要的黄金出口国之一。1931年，印度出口了9,570万美元的黄金；而1930年，它则进口了5,770万美元的黄金。1932年1月和2月，它出口了5,140万美元的黄金，而在1930年和1931年的这两个月中，它则分别进口了921.4万美元和72.7万美元的黄金。

全世界货币性黄金供应总额每三年的增长情况如下所示：

1913年12月至1916年12月，34%；

1916年12月至1919年12月，2.5%；

1919年12月至1922年12月，23.6%；

1922年12月至1925年12月，6.9%；

1925年12月至1928年12月，11.8%；

1928年12月至1931年12月，12.2%。

在1931年12月到1932年2月的两个月间增长了1%。从1929年开始，黄金的生产和贸易出现了大幅下滑，这极大地降低了货币需求。

黄金在分布上存在着极大的不平衡。在美国，直到《格拉斯—斯蒂格尔法案》将大量黄金释放出来之前，黄金实际上都非常稀缺，根据我们的法律大部分的黄金从技术上来讲是被锁定的，是不可使用的。因此，尽管从统计上来看，黄金产量很大，但就可用性上来讲，它却是稀缺的。而战后物价水平的上涨又令黄金的这种稀缺性更为严重。

还可参见亨利·斯特拉科施（Henry Strakosch）爵士发表于《财富》杂志1932年4月第52—55页和第104—108页上的文章"英国视角"（The English View）以及詹姆斯·哈维·罗杰斯于1931年在耶鲁大学出版社出版的《美国掂量它的黄金》（*American Weighs Her Gold*）一书。

亨利爵士将黄金持续不断地流入法国和美国的原因归于一战赔款和战争债务。他力图证明，以黄金的形式回收债款的政策会引发清偿行为，从而令整个世界都陷入通货紧缩的灾难境地。

亨利爵士说，从1925年年初到1927年年末，除法国和美国以外的其他国家吸纳黄金的速度要比整个世界生产黄金的速度稍快一些。然而，1929年年初，一场反常的黄金运动开始了，它使得1929年1月1日到1931年6月30日期间法国的黄金拥有量提高了76%，美国的黄金拥有量提高了23%，而世界其他国家（不包括俄国）的黄金拥有量则降低了15%。

黄金向法国聚拢的趋势一直持续，没有停下来的迹象。在1930年6月30日到1932年3月之间，美国的黄金持有量从45.93亿美元减少到39.85亿美元，减少了13%，而法国的黄金持有量则从22.12亿美元增加到30.02亿美元，几乎增加了36%。世界其他国家的黄金持有量减少了1.8%。1932年3月，法国所持有的黄金数量占世界货币性黄金总量的26%强，而美国则约为35%。

罗杰斯教授已经证明了，黄金在美国联邦储备银行内的积聚并没有使流通中的货币变得非常充足，也没能使金本位制变得安全，从而避免被来自法国银行及其他短期信贷持有者的突袭所推翻的可能。总的黄金持有量的数字是具有误导性质的。我们的“自由黄金”并没有大大超出我们的合理需求水平——所谓“自由黄金”是指既无须作为联邦储备系统所发行的纸币的抵押品或准备金，也不属于那种披着“美国所有”的外衣而实际上归外国人所有的黄金。也正因为如此，当1931年秋天我们所持有的黄金受到突袭而外流时，我们的银行家们表示了忧虑和不安。

表13是根据《美联储公报》（*Federal Reserve Bulletin*）所发布的数据编制而成的，它给出了1913年到1931年之间的某些年份的年末，以及1932年2月时，黄金在世界各国的分布情况。

表13 各国中央银行和政府的黄金持有情况（百万美元）

		总计	美国	法国	英格兰	德国	意大利	日本	西班牙	其他所有国家
1913	12月	4,933.4	1,290.4	678.9	164.9	278.7	265.5	65.0	92.4	2,097.6
1916		6,619.6	2,202.2	652.9	395.8	600.4	223.4	113.4	241.4	2,190.1
1919		6,788.1	2,517.7	694.8	578.1	259.5	200.1	350.0	471.5	1,716.4
1922		8,394.1	3,505.6	708.4	742.7	239.4	217.3	605.5	487.0	1,888.2
1924		8,947.9	4,090.1	710.4	748.2	180.9	218.4	585.7	489.2	1,925.0
1925		8,965.3	3,985.4	711.0	694.8	287.8	218.8	575.8	489.5	2,002.2
1928		10,018.7	3,746.1	1,253.5	748.4	650.1	265.7	540.9	493.8	2,320.2
1929		10,297.0	3,900.2	1,633.4	709.8	543.8	273.0	542.5	495.1	2,199.2
1930		10,907.4	4,225.1	2,100.2	718.4	527.8	278.6	411.8	470.5	2,175.0
1931		11,242.0	4,051.0	2,699.0	588.0	209.0	296.0	234.0	434.0	2,731.0
1932	2月	11,364.0	3,947.0	2,942.0	588.0	221.0	296.0	215.0	434.0	2,721.0
百分比										
1913	12月	100	26.2	13.6	3.5	5.6	5.4	1.3	1.9	42.5
1916		100	33.3	9.9	6.0	9.1	3.4	1.7	3.6	23.0
1919		100	37.1	10.2	8.5	3.8	2.9	5.2	6.9	25.4
1922		100	42.0	8.4	8.8	2.9	2.6	7.2	5.8	22.3
1924		100	45.7	7.9	8.4	2.0	2.4	6.5	5.5	21.6
1925		100	44.5	7.9	7.7	3.2	2.5	6.4	5.5	22.3
1928		100	37.4	12.5	7.5	6.5	2.7	5.4	4.9	23.1
1929		100	37.9	15.9	6.9	5.3	2.7	5.3	4.8	21.2
1930		100	38.7	19.3	6.7	4.8	2.6	3.8	4.3	19.8
1931		100	36.0	24.0	5.2	1.9	2.6	2.1	3.9	24.3
1932	2月	100	34.7	25.9	5.2	1.9	2.6	1.9	3.8	24.0

根据美联储公报编制而成。

附录V 1929—1932年大萧条

货币数量和流通速度方面的统计数据（第二个和第八个因素）

1930年上半年

联邦储备会员银行报告称，1930年上半年定期存款增加了5.7亿美元，活期存款减少了6.27亿美元。

流通中的货币（名义上的）

正常来讲，每年12月底到次年1月底这段时期内，美国"流通中的货币"总量会突然减少。从1926年12月到1930年12月，货币总量呈现出一个缓慢减少的趋势，1930年12月的数字是49亿美元，比1926年12月减少了16%。1930年"流通中的货币"数量非常少，在8月份触及了44亿美元的低点，随后开始飙升，直到当年12月。1931年，尽管流通中联邦储备银行券的数量大幅增加，但价格的深度下跌所造成的萧条效应却依旧在持续着。联邦储备银行券的增加主要是由于银行的破产而造成的，因为银行破产使得人们不再使用银行的支票，取而代之转为使用现金。1931年12月，"流通中的货币"总量达到了56.5亿美元，比1930年12月增加了16%，比1931年4月增加了22%。联邦储备银行券的流通量增加了80%，从1931年2月的14.6亿美元增加到1931年12月的26亿美元（见图9）。

同时，联邦储备系统会员银行的存款货币（活期存款）的表现情况如下（通过货币流通速度指数来衡量，将1919—1925年间的货币流通速度设为基数100）：

纽 约 的 情 况从1929年10月到1932年3月

货币数量减少了13%（从57.52亿美元减少到49.59亿美元），货币流通速度下降了72%。这导致货币的效率（87%×28%）只有1929年10月的24%。

纽约外其他140个城市的情况从1929年10月到1932年3月

货币数量减少了21%（从133.73亿美元减少到96.16亿美元），货币流通速度下降了44%。货币的效率（72%×56%）只有1929年10月的40%。

包括纽约在内的141个城市 所有会员银行的情况从1921年10月到1932年2月

货币数量减少了21%（从187.26亿美元减少到147.89亿美元），货币流通速度下降了61%。货币的效率（79%×39%）只有1921年10月的31%。

参见表14和图9，也可以参见第八章的图3和图4。

表14 纽约联邦储备银行报表部银行存款流通速度指数

根据每日的数据计算。将1919—1925年间的平均值设为基数。考虑了季节变动的流通速度是以个人账户的借方与每周都要提交报告的联邦储备会员银行所拥有的活期存款之间的关系为基础计算得出的。

I 纽约													
年份	1月	2月	3月	4月	5月	6月	7月	8月	9月	10月	11月	12月	
1919	84	84	80	85	94	104	111	112	106	110	115	105	99
1920	101	95	95	96	89	88	91	95	93	99	101	99	95
1921	95	87	83	84	91	89	93	92	96	95	96	94	91
1922	92	95	95	105	100	100	102	100	106	113	97	97	100
1923	99	103	105	107	102	105	101	99	102	98	104	105	103
1924	102	106	102	100	100	100	97	103	97	92	101	99	100
1925	104	108	108	100	112	112	112	116	117	121	120	115	112
1926	120	118	128	124	114	115	123	132	127	129	115	124	122
1927	127	134	135	134	131	128	135	145	153	144	135	136	136
1928	140	138	162	164	169	177	154	166	190	188	191	201	170
1929	202	210	216	195	201	182	208	228	242	244	189	139	
1930	129	143	159	150	143	146	118	112	118	115	87	95	
1931	83	87	97	99	93	96	80	77	84	80	62	71	
1932	73	70	68										
II 140个城市(纽约以外)													
年份	1月	2月	3月	4月	5月	6月	7月	8月	9月	10月	11月	12月	
1919	103	98	97	96	102	111	112	111	108	108	111	107	105
1920	112	107	107	109	110	109	113	111	111	111	109	105	110
1921	102	94	92	94	95	94	96	95	98	99	101	94	96
1922	96	95	93	94	92	94	94	91	93	96	92	97	94
1923	98	98	98	102	100	100	99	99	102	98	98	100	99
1924	99	100	101	100	98	97	96	97	92	94	93	92	97
1925	100	97	98	97	100	99	101	100	100	103	102	100	100
1926	106	104	105	105	103	101	108	103	98	105	99	101	103
1927	108	108	105	107	108	106	110	104	109	110	106	104	107
1928	109	104	111	116	117	119	114	113	121	117	117	121	115
1929	121	125	128	124	123	126	131	136	135	137	130	115	128
1930	115	115	116	111	112	114	105	103	100	100	94	95	107
1931	97	91	91	90	91	89	88	86	85	88	81	83	
1932	90	81	77										
III 141个城市(包括纽约)													
年份	1月	2月	3月	4月	5月	6月	7月	8月	9月	10月	11月	12月	
1919	95	92	90	93	101	109	113	113	105	110	112	107	103
1920	105	99	100	102	100	97	101	103	101	104	103	103	102
1921	98	89	86	88	92	90	94	93	96	96	98	95	93
1922	94	95	95	101	99	97	99	96	99	104	94	98	98
1923	98	101	100	103	100	100	99	98	98	97	99	103	100
1924	100	102	101	101	99	100	99	103	98	95	98	100	100
1925	103	102	103	99	107	105	106	108	108	111	109	109	106
1926	113	110	117	114	108	108	114	116	110	115	104	113	112
1927	117	120	120	121	120	117	123	126	131	128	124	123	123
1928	128	124	141	143	146	148	134	140	154	150	153	165	144
1929*	160	164	169	155	160	149	167	176	182	195	100	129	164
1930	120	126	136	131	127	130	110	106	108	109	90	97	116
1931	90	89	96	95	93	92	84	81	85	84	71	77	
1932	81	75	73										

*141个城市1929年货币流通速度的下降很可能是由于净同业存款（net due to banks）数字的修正所引起的。因此，1929年后的指数与之前几年的指数并不完全具有可比性。

股票价格（第三个因素）

从1929年12月27日到1930年4月10日，股票价格水平上涨了20%。从1930年4月10日到1930年12月，则下跌了43.5%；随后，跌势一直持续，到1932年1月底，共下跌了48.8%。

商品价格

商品价格指数（令1926年为100）在1920年5月为最高值167.2,1922年1月时下降到91.4，随后在1925年8月达到104.3，1927年5月降到93.7，1928年9月升至100.1，然后又小幅下跌，一直到1929年7月之前，都保持着一种相对稳定的不稳定状态。至于其后发生怎样的情况，参见第八章及该章中的图1；也可参见图10和图11（既包括股票价格，也包括商品价格）。

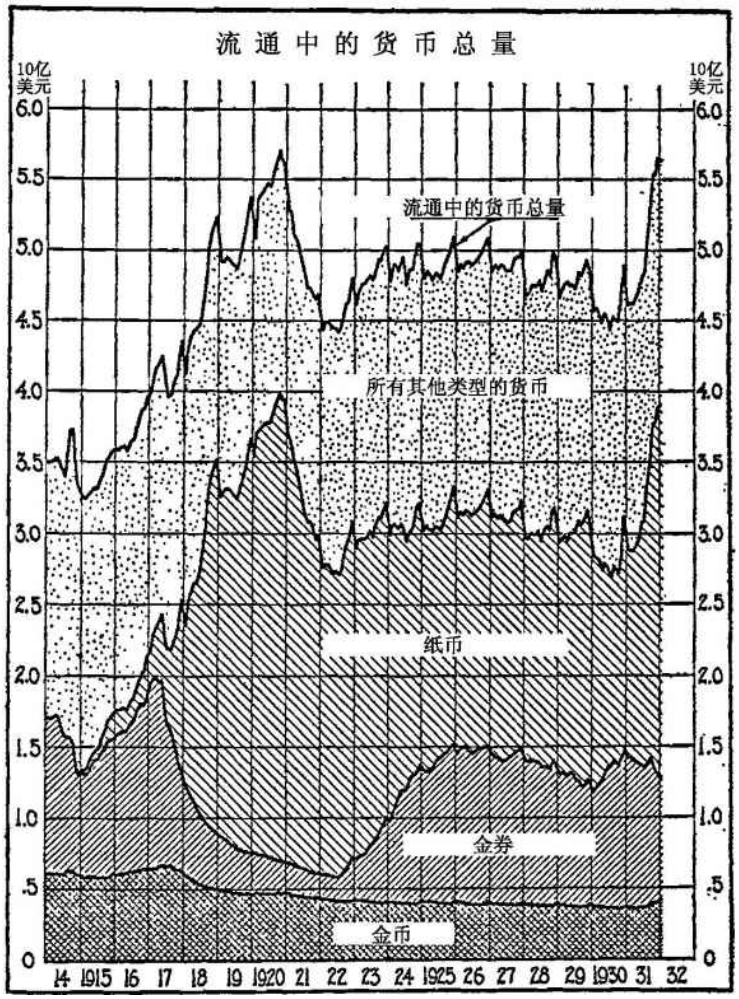
流通中的货币总量
10亿美元
流通中的货币总量
所有其他类型的货币
纸币
金券
金币
14 1915 16 17 18 19 1920 21 22 23 24 1925 26 27 28 29 1930 31 32

图9

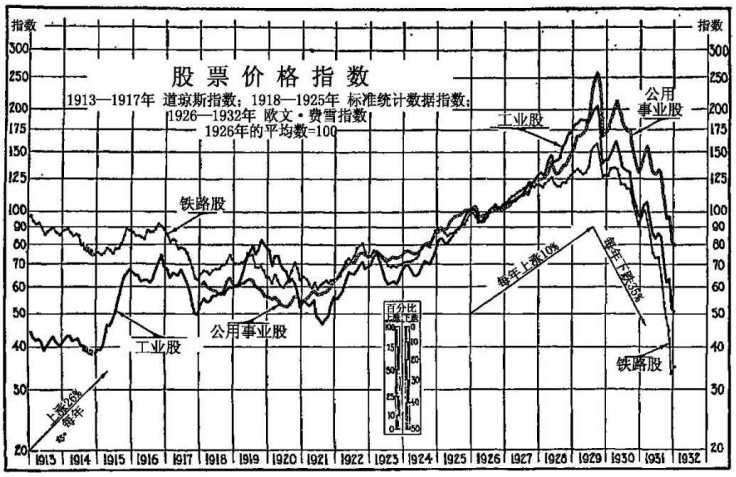
指数
股票价格指数
1913—1917年 道琼斯指数；1918—1925年 标准统计数据指数；
1926—1932年 欧文·费雪指数
1926年的平均数=100
铁路股
工业股
公用事业股
每年上涨10%
每年下跌35%
百分比
1913 1914 1915 1916 1917 1918 1919 1920 1921 1922 1923 1924 1925 1926 1927 1928 1929 1930 1931 1932

图10

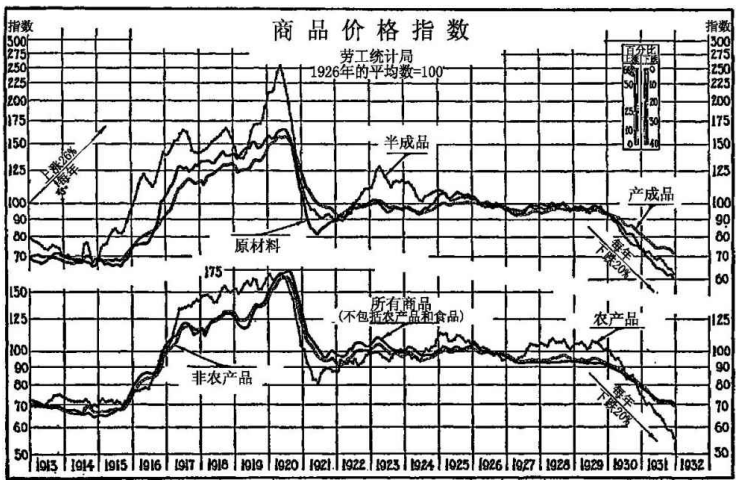

图11

净值和破产（第四个因素）

1919年（第一次世界大战后的第一年）是自1890年以来公司记录最好的一年，这种“最好”不仅体现在现有企业中破产倒闭的企业所占的比例上，也体现在它们的绝对数量和负债总额上。而从那以后一直到现在，尽管各年公司记录的变动非常大，但其总体趋势却是向坏的。无论从破产企业的数量,还是从破产企业的负债，抑或是从破产企业占企业总数的百分比来看，1931年都是情况最为糟糕的一年（见表15）。

表15 在美国破产企业占企业总数的百分比

年份	破产企业数量	企业总数	破产企业所占百分比	年份	破产企业数量	企业总数	破产企业所占百分比
1891	12，273	1，142，951	1.07	1912	15,452	1,564,279	0.98
1892	10，344	1，172，705	0.88	1913	16,037	1,616,517	0.99
1893	15，242	1，193，113	1.28	1914	18,280	1,655,496	1.10
1894	13，885	1，114，174	1.25	1915	22,156	1,674,788	1.32
1895	13，197	1，209，282	1.09	1916	16,993	1,707,639	0.99
1896	15，088	1，151，579	1.31	1917	13,855	1,733,225	0.80
1897	13，351	1，058，521	1.26	1918	9,982	1,708,061	0.58
1898	12，186	1，105，830	1.10	1919	6,451	1,710,909	0.38
1899	9，337	1，147，595	0.81	1920	8,881	1,821,409	0.49
1900	10，774	1，174，300	0.92	1921	19,652	1,927,304	1.02
1901	11，002	1，219，242	0.90	1922	23,676	1,983,106	1.19
1902	11，615	1，253，172	0.93	1923	18,718	1,996,004	0.94
1903	12，069	1，281，481	0.94	1924	20,615	2,047,302	1.01
1904	12，199	1，320，172	0.92	1925	21,214	2,113,300	1.05
1905	11，520	1，357，455	0.85	1926	21,773	2,158,400	1.01
1906	10，682	1，392，949	0.77	1927	23,146	2,171,700	1.07
1907	11，725	1，418，075	0.82	1928	23,842	2,199,000	1.08
1908	15，690	1，447，554	1.08	1929	22,909	2,212,779	1.04
1909	12，924	1，486，389	0.80	1930	26,355	2,183,008	1.21
1910	12，652	1，515，143	0.80	1931	28,285	2,125,288	1.33
1911	13，441	1，525，024	0.81				

资料来源：Dun’s Review, Jan. 16, 1932, p. 6.

银行止付

银行破产或银行止付所引发的后果要远比工业或商业企业破产所引发的后果更为严重，因为银行是资金的保管人，也是大多数企业的债权人。

加拿大很早以前就已经从银行业混乱复杂的局面中走出来。加拿大和我们国家一样，同样受到了本次经济危机和大萧条的冲击，然而没有一家加拿大的银行或分支机构在此期间关门停业。加拿大的银行系统要远比美国的银行系统强大，这是因为他们的特许银行的资金实力非常雄厚，它们通过其众多分支机构服务于这个国家。在加拿大，有10家大型银行，这10家银行共有4,000家分支机构。在过去的22年

间，该国仅发生了三桩银行破产案，总负债额2,780万美元。至于美国的情况，请参见表16和表17。

表16 银行止付情况

银行的数量											
月年	1921	1922	1923	1924	1925	1926	1927	1928	1929	1930	1931
1月	59	51	41	145	103	65	133	53	54	99	202
2月	27	43	41	92	61	52	81	50	60	85	77
3月	45	33	46	69	43	51	75	66	51	76	86
4月	44	28	28	74	48	56	49	43	29	96	64
5月	39	25	30	81	54	68	47	29	112	55	89
6月	20	17	32	51	34	77	41	28	48	66	167
7月	27	14	36	47	29	140	37	24	69	65	93
8月	35	28	46	34	14	52	27	21	17	67	158
9月	31	17	51	36	30	37	36	20	39	66	305
10月	57	28	68	39	53	88	44	41	43	72	522
11月	61	35	110	47	74	154	43	72	68	254	169
12月	57	35	121	62	69	116	49	44	52	344	618
总计	502	354	650	777	612	956	662	491	642	1，345	2，550

1921—1931年间止付银行家数总计——9,541家。

资料来源：Annual Reports of the Federal Reserve Board and the Federal Reserve Bulletin, Jan. 1932.

表17 银行止付情况
存款情况（千美元）

月年	1921	1922	1923	1924	1925	1926	1927	1928	1929	1930	1931
1月	23,301	13,873	9,032	45,403	25,477	13,384	32,038	10,983	16,413	28,903	78,130
2月	25,202	20,024	9,240	26,501	15,593	11,763	25,157	18,352	21,746	32,800	35,123
3月	17,867	15,196	14,629	15,667	10,142	10,249	31,222	16,953	9,002	23,769	35,285
4月	9,653	9,404	7,887	17,843	16,055	12,512	11,750	8,190	7,790	33,388	42,417
5月	13,957	8,430	7,961	29,861	15,930	16,324	13,198	6,394	24,090	19,315	43,963
6月	17,543	4,389	14,110	9,033	10,368	34,229	10,784	13,496	19,219	70,566	195,951
7月	12,315	4,071	13,353	16,620	5,882	48,618	12,162	5,368	66,161	32,333	41,334
8月	6,493	7,733	15,946	7,545	1,837	10,001	17,364	6,147	8,532	21,951	185,902
9月	4,804	3,223	11,367	6,081	14,141	12,050	8,988	7,888	10,050	23,666	236,511
10月	15,972	5,072	21,534	9,824	15,581	18,209	11,542	9,011	13,153	24,599	493,751
11月	18,825	10,105	30,617	10,418	19,791	45,983	11,210	24,784	22,646	186,306	83,409
12月	32,422	9,201	33,129	18,648	22,103	39,166	8,476	11,076	15,730	367,119	287,148
总计	198,354	110,721	188,805	213,444	172,900	272,488	193,891	138,642	234,532	864,715	1,758,924

1921—1931年间止付银行存款额总计——4,347,416,000美元。

利润和收入（第五个因素）

企业所支付的红利和股息是企业收益的一个不太完美的指数，它们在标示国民净收入总额的变动情况方面，经常会产生误导。没有一家管理健全的公司会在其业务兴旺的年景把超出固定费用之上的全部收益都用于支付红利。净收益的一部分会被留存下来以备不时之需，而另一部分则会重新投入到企业中。当企业陷入经营困境时，其主要就是通过累积盈余来实现在尽可能长时间里的红利支付的。

相比之下，企业的净利润是标示企业经营状况的一个较好的指标。纽约的联邦储备银行已经编写了500家公司的季度收益报告，其中包括163家工业公司、171家一级铁路公司、103家电话公司及63家其他大型公用事业类公司。1931年的平均值严格说来与其他年份的平均值是不能相互比较的。

从1925年第3季度到1929年第3季度，所有报告企业的净利润增长了41%，而这一指标在1931年第3季度下滑了64%，在1931年第4季度下滑了15%。

从1925年第4季度到1929年第4季度，电话企业的净利润增长了41%，1931年的第4季度则下滑了11%。其他大型公用事业类公司的利润在此期间增长了52%，而1931年第3季度却几乎下滑了80%，最近一个季度的利润有所增长，相较1929年第4季度下滑了71%。

从1925年第3季度到1929年第3季度，一级铁路公司的净利润增长了11%，到1931年第3季度则下降了58%，而到第4季度，则相对于1929年的峰值水平下降了将近70%。

工业公司的净利润在1925年第3季度至1929年第3季度间增长了75%，到了1931年第3季度则下降了75%，到第4季度更是下降超过100%，成为负值。

第八章的表1体现了上述及其他一些情况。

通货膨胀和过度借贷过分地吹大了企业在1925—1929年间的利润。而始于1929年的通货紧缩和清偿行为又使企业利润极度缩水，在许多关键行业,企业利润甚至转为负值。

国民收入总额及人均国民收入

国民收入总额及人均收入是衡量消费支出水平的较好指标。但它们却无法衡量福利状况，因为它们没有体现国民收入的分配情况。国家经济研究局（National Bureau of Economic Research）、全国工业协商委员会以及英戈尔斯（W.R.Ingalls）先生都曾经对国民收入总额进行过估计。

这些机构或个人进行的估计都只是近似值，有时近似的程度简直就是纯粹的猜测，但它们却显示出了惊人的一致性。[注92]我们在此处列出了国家经济研究局所给出的数字[注93]，因为这些数字是建立在更为认真的研究的基础之上的，而且以当期美元计算的估计值还被转换成了以1913年美元来计算（见表18）。

其中，1929年、1930年和1931年这三年的数字是根据全国工业协商委员会在估计1929和1930年的数字时所采用的方法而得到的。[注94]1931年以当期美元来计算的国民收入总额大约比上年减少了150亿美元或21.2%。以当期美元计算的这些年的国民收入数转换成以1913年美元来计算之所以会缩水，主要原因便在于这些年美国劳工统计局所公布的成本指数在不断上升。

这些数字所造成的最为引人注目的对比是，1917年成为“实际”国民收入总额达到峰值的那一年，1920年并不如人们通常所想的那样实现了国民收入的增长，其实际国民收入总额相较1919年还减少了7.5亿美元，即大约2%。

表18 以1913年美元计算的美国大陆民众实际收入和购买力的估计值（百万美元）

年份	以当期美元计算的国民收入总额	以1913年美元计算的国民收入总额	以1913年美元计算的人均收入额
1909	27,661	29,221	322
1910	29,345	30,207	327
1911	29,660	30,634	332
1912	31,755	32,373	341
1913	33,393	33,413	346
1914	33,227	32,841	335
1915	34,690	34,137	335
1916	40,585	36,996	367
1917	48,314	37,613	368
1918	56,658	37,261	360
1919	61,628	35,098	334
1920	68,442	34,348	322
1921	58,271	33,638	310
1922	61,187	37,623	342
1923	69,295	42,072	377
1924	71,905	43,577	384
1925	76,561	45,191	392
1926	80,284*	47,261*	403
1927	82,921*	49,655*	419
1928	84,119*	50,692*	423
1929	87,500	51,200	421
1930	72,900	44,500	365
1931	57,500	38,900	314

资料来源：The National Income and Its Purchasing Power, by W. I. King, pp. 74 and 77.

*初步估计值。

† 使用全国工业协商委员会所采用的方法进行估计。

除1914—1915年间和1918—1921年间外，人均购买力呈现了持续增长的态势。1914年的经济萧条仅仅将人均购买力从1913年的水平拉低了11美元，即3%。1921年的萧条也仅仅比上年拉低了12美元，即3.7%。1924—1925年的萧条实际上还使人均购买力比上年提高了15美元，即4%。而当前的大萧条则令1931年的人均购买力相比于1929年峰值水平时下降了107美元，即25%，而且这种走低的趋势还在持续。

金（W.I.King）博士指出，1920年和1921年的危机和萧条从一些美国人那里卷走了400亿美元的财富。这主要体现在所有权的转移上。相较于1919年，1920年国民收入的实际损失只有7.5亿美元，人均12美元。统计估计证实了这样的观点，即萧条只是转移了财富和收入的所有权，但几乎没有对实际价值造成破坏。而此次大萧条转移所有权的力度可能比以往任何一次都更大，而且到目前为止似乎已经摧毁了大约34%的货币收入或25%的实际国民收入。实际财富的损失是无法估计的，但厂房和设备状况的恶化已经让人感到触目惊心。

农民的收入

同以往一样，农民又一次成为主要的受害者，仅次于失业人群。首先，农民没有从1920—1922年的萧条中完全恢复过来。农业状况的恶化从1926年开始显现，农产品价格的下降是罪魁祸首，而农产品价格的下降则是由美国、加拿大、澳大利亚、阿根廷、巴西、古巴、俄国和东欧国家农业产量的增加，以及因债务和经济萧条所导致的农产品消费的萎缩而共同引发的。1929—1931年的农业对于任何货币升值行为来讲都可以说是案板上的鱼肉。

商品价格最严重的下跌使农产品遭受重创。美国农业部发布的《农作物报告》（*crop reporter*）这一报告显示，从1929年10月到1932年1月，农产品的价格下跌了55%，而农民花钱购买的其他商品的价格只下跌了22%。1932年1月，农民得到的价格和他们所支付的价格的比率为0.53，这意味着农民所持有的同等数量的“商品美元（commodity dollar）”将仅仅可以买到相当于1909—1915年间可以买到的一半略多一点的商品。任何一位在1929年签下借债合同的农民在今天所要偿还的债务（以农产品的形式来偿还）都相当于其原始债务价值的2.25倍。

据美国农业部估计，1929年的农业总收入为118.51亿美元，1930年为93.00亿美元，到了1931年则仅为69.20亿美元——按照农民的美元收入来计，两年之内减少了42%，尽管大部分农产品的实际产量是增加的（见表19）。

表19 农产品价格指数和农民所支付的零售价格

年份和月份	农产品价格指数(1909年8月—1914年7月 = 100)	农民为其所购买的商品支付的价格*	农民得到的价格和支付的价格之比
1919	209	205	102
1920	205	206	99
1921	116	156	75
1922	124	152	81
1923	135	153	88
1924	134	154	87
1925	147	159	92
1926	136	156	87
1927	131	154	85
1928	139	156	90
1929	138	155	89
1930	117	146	80
1930：			
1月	134	153	88
2月	131	152	86
3月	126	151	83
4月	127	150	85
5月	124	150	83
6月	123	149	82
7月	111	148	75
8月	108	147	74
9月	111	146	76
10月	106	144	74
11月	103	142	73
12月	97	139	70
1931：			
1月	94	137	69
2月	90	136	66
3月	91	134	68
4月	91	132	69
5月	86	131	66
6月	80	129	62
7月	79	127	62
8月	75	125	60
9月	72	123	58
10月	68	122	56
11月	71	120	59
12月	66	119	55
1932：			
1月	63	118	53
2月	60	116	52
3月	61	114	54
4月	59	113	53
5月	56	113	50

资料来源：Crops and Markets, June, 1932。

*这一指数是根据农民为生产和生活中所使用的商品所支付的零售价格计算出来的，这些零售价格来自于3月、6月、9月、12月公布的季度报告。其他月份的指数则是根据相邻两个季度的指数所得出的线性估计值。

† 初步数据。

在较早的一些年份，关于农业生产总收入的各种统计数据经常不一致，令人感到十分困惑，但美国农业部从1924年开始报告农业总收入的数据（见表20）。农民所持有的商品美元购买力的损失，加上农民所得到的美元数量的减少，使得统计数据上呈现出了一幅令人吃惊的农业大萧条的图景。因破产和不履行责任而导致的通货紧缩和清偿行为所造成的恶果在农业中要比在其他任何大型工业集团中都表现得更为明显和严重。

想了解企业利润的情况，参见第八章的表1。

表20 农民的总收入、支出和可投入于资本、劳动力及管理方面的收入余额（百万美元）

年份	总收入	总支出	可投入于资本、劳动力及管理方面的收入余额
(1)	(2)	(3)	(4)
1924	11,337	5,853	5,486
1925	11,968	6,233	5,735
1926	11,480	5,939	5,541
1927	11,616	6,041	5,575
1928	11,741	6,263	5,478
1929	11,851	6,273	5,578
1930	9,300		
1931	6,920		

资料来源：Yearbook of Agriculture, 1931, p. 979.

生产、贸易和就业（第六个因素）

百货商店业销售额的减少不足以体现实物贸易（physical trade）领域所遭受的损失，因为这些销售额的数字是来自很多大型的百货商店，这些大型百货商店在大萧条时期接管了许多规模较小的商店，并

因此在行业整体销售额下滑的同时却实现了逆势增长。而美元的升值使得名义销售额下降的幅度要远远大于商品销量的下滑幅度。百货商店业的销售额于1929年9月达到最大值，从那时起到1932年1月下降了30%[注95]——而商品销售数量可能仅仅下滑了18%。

联邦储备委员会和这几家储备银行，尤其是纽约储备银行编制了许多有价值的与贸易、生产、就业和消费有关的指数。联邦储备委员会编制的指数是以1923—1925年为基期，基期指数为100。铁路货运运输总量指数从1922年5月的78上涨到1929年6月最高的108，上涨幅度为38%，接着开始下跌，到1932年1月跌至64，下跌幅度为41%。能够更好地代表零售贸易情况的零担货运指数呈现了14%上涨，从1922年12月上涨到1929年10月的104，随后一路下跌至1932年1月的81，跌幅为22%。上面提到的这些都是定量指标，因此可以准确地反映铁路货运总吨数的变化情况。铁路货运运输量的下滑在一定程度上是因为来自公路运输的竞争。通过巴拿马运河的月均货物吨数从1925年的197.5万吨增加到1929年的262.1万吨，而到了1931年则降至86.4万吨，降幅为67%。1932年1月，这个数字变为65.2万吨，比1929年1月（285.9万吨）少了77%。

《美联储公报》每个月都会发布工业生产指数。这些指数最初是由伍德列夫·托马斯（Woodlief Thomas）博士为联邦储备委员会编制的，[注96]都是关于实物数量的指数。基期为1923—1925年，基期指数为100。所有指数都是经过调整的，剔除了季节的变动。

综合指数从1921年4月的低点65，一路攀升到1929年6月的峰值125，上涨91%，其间仅在1924年出现过一次微幅下挫。而在随后到1932年3月为止的两年零三个季度里，综合指数下跌了46%，跌至67，下跌的速度要比前八年上涨的速度快得多。在同一时期，制造业生产指数从63涨至109，上涨了105%，随后又降至64，下降了50%。采矿业生产指数从71涨到1929年10月的118，上涨了66%，而后又下跌至1932年3月的84，下跌了29%。

建筑与建造

建筑与建造是最重要的生产活动之一。《美联储公报》会公布签订的建筑合同的价值指数。这些指数能够反映出建筑业出现的异常波动。建筑业综合指数从1921年2月最低点的43，涨至1928年6月最高点的139，上涨幅度为223%。1932年3月这一指数仅为26，比最高点下跌了81%，甚至比1921年的最低点还低了将近40%。在这段时期内，住宅建筑的波动幅度更大，从1921年4月最低点的24，飙升到1928年2月最高点的142，然后转升为跌，直至跌到1932年3月的15。前一时期的上涨幅度为492%，后一时期的下跌幅度为90%，使得1932年3月的指数比1921年4月时还低了大概38%。

在过去的几次经济萧条的过程中，建造行业都是在经济低迷的年份里带动经济运行，并使经济走出低谷的关键行业。而在这次萧条中，它却成为加重萧条程度、延长萧条时间的罪魁祸首。

就业和工资支出总额

就业和工资支出总额指数[注97]是生产活动和薪金总额状况的指示器，如果能够适度谨慎地使用，它们将是非常有价值的。这些指数无法将小企业包括在内，而一些新建的工厂和一些新兴的行业也没有被考虑进来，因此在工业生产、组织以及工艺的变革期，它们很可能会带有误导性。

联邦储备委员会以美国劳工统计局所收集的就业数据为基础，用人口普查所得来的数据对其进行了修正，并进行了季节调整。而基期的设定与联邦储备委员会所发布的其他指数一样，即令1923—1925年为基期，基期指数为100。

工厂总体就业指数从1921年7月80.4的低点，升至1923年6月106.4的高点，并于1929年7月达到了次高点102.8,比1921年的低点上涨了28%。而从那以后，该指数便开始下跌，直至跌到1932年3月的66.4，相比1929年的高点跌去了差不多36%，比1921年的低点甚至都低了17%。

工厂工资支出总额指数在1921年7月为72.2，这是那次经济萧条中记录下的除1922年1月以外的最低值。到1929年9月，该指数达到了最高值——112，上涨幅度为56%。随后开始下跌，于1932年3月跌至52.3，相比最高点下跌幅度为54%，比1921年的低点还低了22%。

生产、就业和工资支出总额下滑的情况在钢铁、机械、纺织、木材和木制品，尤其是汽车行业，表现得格外严重。

钢铁业生产指数在1921年7月为30，到了1929年6月涨至155，翻了5倍多。钢铁业就业指数从1921年7月的54.5涨至1929年8月的101.4，上涨了86%，随后又下跌了40%，直至1932年3月的60.9。钢铁业工资支出总额指数从1921年7月的37.4涨至1929年5月的111.6，上涨了近两倍，随后一路下跌至1932年3月的35.4，下跌了68%。表20中所列各行业的指数在1921年出现最低点的月份和在1929年出现最高点的月份都是各不相同的。汽车业生产指数从1921年最低点的26，涨至1929年的166，上涨了6 2/3 倍，随后又一路下泻至1932年3月的28，跌幅为83%。

需要指出的是，表20中所列出的各行业的生产指数在1932年的值都要大于其在1921年最低点时的值。而食品业和制造业整体的就业指数则要比1921年的低点略低。而各行业的工资支出总额指数也大都低于1921年，除了造纸和印刷业以及汽车业外。

参见表21和第八章中的图5。

表21 进行了季节调整的生产、就业和工资支出总额指数1923—1925年的平均值 = 100

	钢铁业			纺织业			造纸和印刷业			皮革及其制品业		
	生产	就业	工资支出总额	生产	就业	工资支出总额	生产	就业	工资支出总额	生产	就业	工资支出总额
1921年低点	30	54.5	37.4	64	71.4	66.1	60	83.9	76.4	70	73.4	72.0
1929年高点	155	101.4	111.6	121	120.8	108.8	128	106.3	114.9	117	96.0	117.8
1931年11月	46	65.3	41.2	89	73.6	59.3	97	89.7	90.6	77	70.1	47.0
1931年12月	38	65.4	41.0	85	72.2	58.1	97	89.2	91.0	82	75.3	50.3
1932年1月	43	64.0	36.3	89	71.1	55.5	101	88.3	85.5	84	75.4	53.3
1932年2月	41	62.4	37.2	86	72.4	59.8	98	87.2	83.5	89	78.1	61.4
1932年3月	34	60.9	35.4	82	71.0	59.3	99	86.2	82.4	92	80.2	62.3
	汽车业			食品业			制造业整体					
	生产	就业	工资支出总额	生产	就业	工资支出总额	生产	就业	工资支出总额			
1921年低点	25	31.9	25.2	77	92.4	89.8	63	80.4	76.1			
1929年高点	166	131.4	132.0	103	100.1	108.8	129	102.8	111.7			
1931年11月	36	56.1	42.3	90	85.9	83.0	71	69.3	56.2			
1931年12月	66	68.8	48.0	89	86.3	82.7	73	69.4	55.8			
1932年1月	45	67.1	47.7	94	85.3	78.6	71	68.1	52.4			
1932年2月	35	64.7	52.0	90	83.7	76.3	68	67.8	53.5			
1932年3月	28	60.9	51.3	84	83.1	74.4	64	66.4	52.3			

资料来源：1927年3月、1929年11月、1930年11月以及随后若干期的《美联储公报》。

利率（第九个因素）

为了便于比较，图12给出了几种主要类型的贷款的利率变动情况。通知贷款总是最易发生变动的一种贷款。1929年通知贷款的高利率就表明了在经济繁荣时期人们的投机性需求有多么狂热。

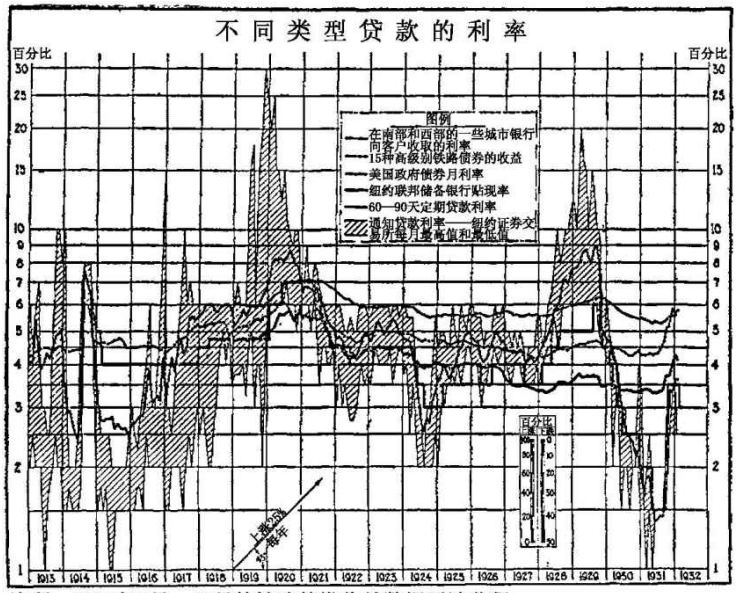

注释：1914年8月—10月的铁路债券收益数据无法获得。

图12

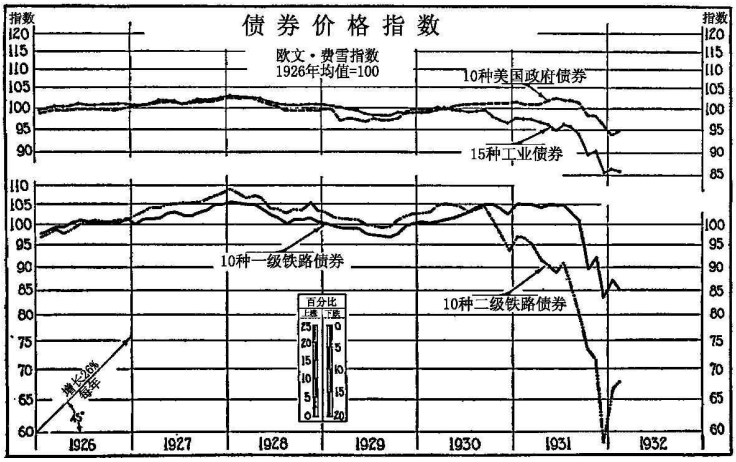

图13

债券价格的变动一方面反映了长期利率的变动，一方面也反映了债券作为一种投资产品，其所具有的风险性的变化。图13给出了政府债券同一级和二级企业债券价格指数的变动情况，它们之间形成了鲜明的对比 。

（为了得出一个给定时期的“实际”利率，可以先计算出美元升值的百分比，然后再把它加到名义利率上。1929—1932年，美元升值了

53%，而到1932年6月的第三周，已经升值了62%。）

附录VI 全套经济稳定计划的纲要

该计划如果被采纳，将为经济提供应急的稳定政策，足以应对各种可能出现的情况。

经济稳定委员会

1.创建一个经济稳定委员会。成员包括：联邦储备委员会主席；总审计长；各联邦储备银行行长所委派的代表（由各银行自己选举产生）；四位其他（被任命的）成员，任期分别为3年、6年、9年和12年，而他们的所有继任者则都要任职12年。委员会要选出自己的主席。

2.根据上述委员会的授权和指示，财政部部长负责运作3%的美国政府短期债券。

3.该委员会根据各家全国性银行和州银行以及信托公司各自所拥有的存款额向它们分配上述债券，而委员会则获得相应的存款。这里的存款指的是定期[注98]存款，并且和上述债券拥有同样的利率。这样，任何参与方都不会有任何开销。

4.上述定期存款只能在一年期满或委员会与相关银行达成协议后才可以被提走。

5.债券是银行的财产，它们可以被转卖出去，也可以抵押给联邦储备银行。

6.委员会同意为支付上述存款，在任何时候都会以票面价格来回购上述债券。

债券作为银行的流动资产将会改善银行的头寸状况，从而使其可以增加贷款额和投资额，这样便为公众创造了新的购买力，并提高了

物价水平。而对于单个一家银行来说，债券所产生的效应基本上等同于向这家银行的金库内注入了相当于其债券配额的黄金。而其中仅有3%被要求作为这些定期存款的准备金。

银行头寸状况的这种改善通过电报在一两天之内就可以实现，甚至在债券进行实物交付或印刷出来之前就可以实现。

7.当物价水平恢复到法定标准以后，委员会须通过重复上述操作或反向操作、增加或减少上述债券的数量以使物价水平保持稳定。

8.这样的稳定措施的执行须得到联邦储备系统的配合，如果可能的话还需要与外国政府和外国的中央银行进行合作。

联邦储备系统的配合

9.联邦储备系统所要采取的主要政策措施包括：

（1）公开市场操作：也就是买进和卖出符合条件的票据和证券。

（2）买进和卖出黄金或金券，以换取美联储发行的银行券或其他形式的资金（除非以后发生变动，黄金的价格为每盎司纯金20.67美元，或者说1美元相当于23.22格令的纯金）。

（3）调整再贴现率。

（4）信用配给。

（5）根据下面内容的规定调节联邦储备银行的黄金储备率。

（6）向会员银行及非会员银行提出建议，使其配合自己稳定经济的政策，这些政策主要包括调整银行对其客户的贴现率、公开市场操作以及与向联邦储备银行进行的再贴现。

（7）与包括设在瑞士巴塞尔的国际清算银行（被称作世界银行）在内的一些非美国银行建立联系、进行磋商、开展合作，并从事合法的交易。

（8）统计分析。

（9）向公众进行宣传。

（10）无论何时，只要联邦储备系统中的自由黄金的数量被认定接近于枯竭的水平，联邦储备系统就有权利用它所持有的政府债券来支持其所发行的银行券。这将把格拉斯—斯蒂格尔法案中同样的条款的有效期延长，而目前该条款的期限为一年。

（11）无论何时，只要联邦储备系统所持有并可以出售的证券被认定接近于枯竭的水平，联邦储备系统就有权在公开市场上发行并销售（在以后的任何时候也可以回购）新的计息债券，数量、到期日及利率都按照它自己所认为的合适的标准来确定。

（12）买进和卖出上述债券以及支付债券利息所产生的所有净利润和损失都会累计到美国政府头上，利润上交给美国财政部，损失也由财政部来弥补。

（13）如果黄金储备率被认为太接近于规定的下限，联邦储备系统有权根据《联邦储备法》第II款c分款中规定的条件和约束来降低联邦储备银行的法定最低储备要求。而如果法定最低黄金储备率被认为定得太低，联邦储备系统也有权提高联邦储备银行的法定最低储备率。

10．如果委员会认为黄金储备太接近于规定的下限，那么在其他得到授权的方法没有明显效果的前提下，委员会有权提高黄金的官方牌价（official price）。而如果黄金储备率被认为太高了，在其他得到授权的方法被证明效果不明显的前提下，委员会有权降低黄金的官方牌价。

11．任何时候，只要黄金价格因此而发生了变动，无论是向上还是向下，委员会都有权在其买进和卖出价格之间临时引入一个点差，该点差要足以防止投机者（通过传播金价可能发生变动的流言）利用委员会、联邦储备系统或美国政府来获利，他们获利的方式要么是先以某一价格从上述机构买进黄金，随后再以一个较高的价格将这些黄金卖给上述机构；要么就是先高价卖出，然后再以低价买进平仓。

12．美国财政部、各铸币厂、政府的金属化验办公室及其他一些机构都被授权在任何时候都要按照联邦储备系统所使用的价格来买进和卖出黄金。之所以要采取特殊的保护措施以防止投机行为对政府所造成的伤害，原因就在于政府与普通的买家和卖家不同，它现在是准备以同样的价格买进和卖出黄金，而并不是想通过低买高卖来获取利润。

当黄金的价格发生的变动足以使储备率恢复到合理的水平，从而新的价格可能又会在相当长的一个时期内保持稳定之后，可以将点差取消，这样黄金的买进价和卖出价就又一致了。

13．买卖黄金的所有利润和损失都由美国财政部来负担。

评 论

可以看出，经济稳定委员会并不是随时都有权去改变黄金的价格的。只有当这种改变对于防止通货膨胀或通货紧缩来讲是必要之时，委员会才有权这样做。只要每盎司纯金等于20.67美元的这一当前的价格标准能维持一个稳定的物价水平，那么这一价格标准就不会发生变动。

但是，如果保持黄金的价格不变并不能维持物价水平的稳定，那么也应该做出一些调整。委员会必须一有需要，就采取相应的动作。然而，当委员会被赋予稳定物价水平、保持法定的黄金储备率的责任时，人们就不应该拿"应该保持黄金价格的稳定"这样的说辞对其进行苛责，只有这样对他们才是公平的。既然保持一个不变的黄金价格的唯一合乎情理的目标是防止通货膨胀和通货紧缩，因此如果调整黄金

的价格能够让这一目标得到更好的实现，那么就不该有人反对这样做。任何带有这一目的的调整都不是对金本位制的放弃，而仅仅是对黄金的重新估值，以反映其在购买力上的重大变化 。如果没有实质性的通货膨胀或通货紧缩，20.67美元/盎司的当前价格或许会长久地保持下去。黄金的价格很有可能在许多年之内都没有必要进行调整。

需要进一步指出的是，为了让黄金储备回复到适度的水平，既不过高，也不过低，黄金的价格可能会经历一次重大的调整，而这一新的价格可能也会在未来很多年内保持不变。

在这种情况下，对于那些把20.67美元/盎司这一数字看得很神圣的人来说，似乎没有什么必要担心未来某一天这个价格会发生变动，尤其是考虑到这种价格调整只是有助于维护金本位制并实现其主要的目标——保持稳定。

这样，在金本位制所有的优点被保留下来的同时，其所带有的一些周期性缺点也被避免了。通货膨胀和通货紧缩所带来的一些周期性不利影响被消除了，取而代之的是黄金价格临时的调整。但黄金价格标准的这种变动仅仅是为了避免商品价格标准的变动。从这个角度来看，这种变动与法国和意大利近年来所进行的重新估值是有所区别的。这两个国家通过让金法郎和金里拉贬值，在经历了战时的通货膨胀后又重新回归金本位制。

上述规定使得金本位制可以在任何情况下永远存在。它们也使得当前的20.67美元/盎司的金价以及相应的1美元所代表的黄金重量得以保留下来，除非必须要调整黄金价格才能协助其他政策工具实现防止通货膨胀或通货紧缩的目标。实行金本位制的一个最主要理由便在于它在某种程度上可以预防通货膨胀的发生，而那些脱离了金本位制、发行不兑现纸币（irredeemable paper money）的国家经常会出现通货膨胀的现象。

但是，仅仅依靠这一项措施来防止通货膨胀也是不够的。例如，在1896—1920年这段期间，美国便经历了一场由黄金所引发的严重的

通货膨胀。而且金本位制对于通货紧缩并没有防御作用，英格兰实际上就是为了不再进一步遭受通货紧缩之苦，而选择脱离金本位制。

在当前的计划下，美国没有必要效仿英格兰放弃金本位制。因为美国将会拥有一个可以既防止通货膨胀又防止通货紧缩的金本位制。这种金本位制实际上与商品本位制即真正的购买力本位制非常相似，这对于债权人和债务人来讲是同样公平的。也许我们永远没有调整黄金价格的必要，但一旦必须调整，那么这种调整就一定是对经济有利而不是有害的。

如果黄金价格被调高了，那只能是因为不调整的话我们将遭受通货紧缩之苦；也就是说，只有当黄金变得稀缺，从而其价格明显应该上调时，我们才可以上调黄金的价格。

反之，如果黄金价格被调低了，那也只能是因为不调整的话我们将遭受通货膨胀之苦。换句话说，也只有当黄金的数量变得过多，以致其价格明显应该下调之时，我们才会下调黄金的价格。

无论何时，只要黄金价格被上调，就会通过以下两种方式自动提高并因此而改善储备率：

1．刺激黄金持有者向联邦储备系统出售他们所持有的黄金，同时抑制从联邦储备系统购买黄金的企图。

2．提高联邦储备银行金库中所储黄金的美元价值。

例如，如果黄金的价格上调1%，则金库里原来价值为20.67亿美元（按20.67美元/盎司计算）的1亿盎司黄金的价值就提高了1%，也就是说，现在的黄金价格是20.8767美元/盎司，总价值为20.8767亿美元，增值了2,067万美元，而这将作为一项利润计入联邦储备银行的账本中。

相反，无论何时，只要黄金价格被下调，就会通过以下两种途径自动降低储备率：

1．抑制黄金持有者向联邦储备系统出售他们所持有的黄金，同时鼓励他们从联邦储备系统购买黄金。

2．降低金库中所储黄金的美元价值。

这种损失当然也要计入联邦储备银行的账本中。

在这一计划下，无论是反通货紧缩还是反通货膨胀，稳定经济委员会这一体系所拥有的权力都是不受限制的。它的购买力几乎是无限的。当它运用其购买力之时，不但会提高那些它所买入的商品和证券的价格，还会提高大量其他商品和证券的价格。这不仅仅是因为证券具有交互传导的性质，也是因为这种购买力一旦被运用，其影响便很难停止。那些接收到这种购买力的人会购买其他的证券和商品，并因此而提高它们的价格，依此类推，这样，这种购买力就会依次无限地传递下去。这种新的购买力的出现并不是以其他某些购买力的消失为代价的，这同个人消费是完全不同的，因为个人消费所花掉的钱在被他们得到之前都已经存在于流通中了。而美联储所发行的银行券及其他形式的信用都是新创造出来的，都是净增加的流通媒介。这种新的流通媒介会持续提高国家每年的购买力水平，直至其被收回。

为了说明联邦储备系统的这种购买力在当前的计划下在维持物价水平方面是如何势不可当，我们假设现在正有一场席卷全国的银行挤兑和囤积货币潮，而这正在导致流通媒介的不断失血。但这种失血不论有多严重，都可以做到失血有多快，补血就有多快：联邦储备系统可以通过购买其所发行的证券的形式向流通中注入联邦储备银行券，也可以用存款余额来支付这笔款项。但如果黄金价格被上调得比较充分的话，就没有必要降低储备率。而且，如果行动足够迅速的话，就不会出现囤积行为，因为囤积行为是通货紧缩的结果。如果行动不够迅速，则囤积行为可能会发生；然而，尽管侵袭着囤积者的那种恐惧经常是无理可循和变化无常的，强有力的行动还是至少可以将其所产生的后果抵消。

同样道理，只要有能力提高黄金的价格，黄金外流到其他国家也不能阻碍这一计划的防通货紧缩能力的发挥。其能力可能受到限制的

唯一情况是，联邦储备系统为了搜集其所控制范围内的所有政府债券以及符合条件的其他证券而穷尽了整个现有的合法的证券市场。

我们再看看相反的情况，假设当前经济正因为投机性的活动而面临着通货膨胀的威胁，贷款数额不断增长，以支票来提取的存款的数量也逐渐膨胀。在这种情况下，如果有必要的话，美联储可以无限制地抛售其新发行的债券，并收回联邦储备银行券（使会员银行及美国政府账本上的存款余额减少）。美联储未偿信贷的缩减会使会员银行也收紧它们向其客户所发放的信贷的规模。因为如果不这样的话，它们的准备金率就将降到法定要求之下。这种信贷的缩减，规模是无限的，因为美联储所发行的债券数量也是不受任何限制的。

只要美联储能够降低黄金的价格，则黄金从国外的输入就不会对美联储控制通货膨胀的效果造成不利影响。

当然，黄金价格的每一次波动都会使汇率发生改变。但由此而对对外贸易所造成的极小的不便如同其他不便一样，可以很容易地被人们考虑进来，而且也不会来得非常突然。况且，与国内贸易得以实现价格稳定这么大的好处相比，这点儿不便实在相形见绌；因为对外贸易的量是非常小的，大概仅为国内贸易的1/10。

而且，目前，我们几个主要的外国贸易伙伴都已经脱离了金本位制，因此基本上不会再给我们带来更多的不便。最终，很可能出现这样的情况，即所有重要的贸易国家都采取统一的稳定法规和政策。

只有在一种情况下我们是无法充分保护物价水平免于通货膨胀和通货紧缩的，那就是通货膨胀由政府主导时。政府由于拥有着最高权力，因此可以破坏任何定下的规则、脱离金本位制、增加货币供应量，以满足其自身的需要。

在出现大灾难的时期，例如战争时期，这种情况通常会发生。法律没有办法防止政府主导的通货膨胀，因为政府就是立法者。但只要制定的规则得到了遵守，经济稳定委员会和联邦储备系统就可以完全

控制流通媒介（包括存款货币），并将通货膨胀或通货紧缩限制在任何可能的水平上。

一些技术上的细节

14.无论何时，只要黄金的价格发生上述调整，

（a）铸币局将停止铸造金币，除非出现下面的（d）中所描述的情况；但其无限制地以官方价格购入黄金的行为将会持续下去。

（b）美国财政部将以官方价格卖出金条，以此来赎回政府券（United States notes）、国库券（Treasury notes）及其他各种形式的纸币，这些纸币现在都是可以用黄金来赎回的，但不能用金券来赎回。

（c）美国财政部将继续以金条或金币的形式从金券持有者手中赎回金券，具体采取哪种形式，金券持有者可以自行选择，赎回价格为当前通行的20.67美元/盎司，或23.22格令/美元。

（d）铸币厂得到授权和指示按照当前1美元23.22格令纯金的标准来铸造金条，也可以为满足金券持有者的需求而制造金币，这些金条或金币都归政府所有。

（e）流通中任何分量充足的金币都可以按照面值向美国财政部兑换金条，它们也将继续作为完全法偿货币而流通。

（f）金条在官方价格（联邦储备系统卖出金条的价格）的水平上将继续充当完全法偿货币，只要这些金条是9/10纯度的标准金条——美国政府根据财政部长的规定对这些标准金条的纯度和重量都打上了官印。

评 论

这样，金券和金币的持有者就没有什么抱怨的理由了，因为他们可以在任何时候成为金币的持有者。而如果金币持有者所持有的金币

美元（23.22格令/美元）含金量比当前新的金条美元含金量高，就可以把它们熔化成金条，这样就可以得到比原来更多的美元。而如果他们的金币美元比当前新的金条美元含金量低，这些金币便可以按照其面值被作为辅币（token coin）来使用,或者被政府用新的含金量更高的金条来赎回。

15．为了应对黄金价格有时可能会发生波动的偶然事件，联邦储备系统有权有组织地积聚金券以换取联邦储备银行券,财政部也被授权在适当的时候有组织地收回并销毁这种金券（前提是它不再被需要），从而最终使得还没等黄金价格波动这一偶然事件发生，流通中的金券就几乎完全被联邦储备银行券所替代了。

16．如果经济稳定委员会认为存在通货紧缩的风险，即使上述银行券回流到联邦储备银行，联邦储备银行也可以重新发行一些银行券，并通过会员银行或其他渠道将其重新投入流通。

17．该法案通过六个月以后，所有债券、票据以及到那时还未履行的包含著名的"黄金条款"（"可以用纯度和重量都符合当前标准的金币来支付"或其他与此含义类似的话）的其他合同义务，都将按照一定的百分比被征税，除非双方在上述六个月内已经达成一致，同意在上述合同中以稳定后的美元代替有着当前规定的纯度和重量的金元。

联邦储备系统

18．如果存在通货紧缩的危险，那么联邦储备系统除了可以采取其他应对这种偶然事件的措施外，还有权降低对各会员银行的最低准备金要求，降低的幅度是统一的。而反过来，如果存在通货膨胀的危险，则联邦储备系统除了可以采取其他应对这种偶然事件的措施外，还有权提高对各会员银行的最低准备金要求，提高的幅度也是统一的。

19.联邦储备委员会的职员里夫勒曾提出了一项计划，并得到了联邦储备委员会的大力推荐，即银行准备金率应该根据存款的流通速度

而进行调整，准备金率应该等于5%+存款日周转率/2（存款日周转率最高限为15%）。这将非常迅速而有效地控制会员银行的信贷能力。

20.1865年3月3日通过的对州银行券征税的法案将予以修正，增加这样一条："联邦储备系统得到授权和指示，要对为所有非会员银行提供的支票结算服务收取一定百分比的服务费。"

或者也可以对州银行的存款征税，就如同在1865年它们的银行券被征税那样，理由也是相同的，即有助于建立一种全国统一的交换媒介。

21.除上述举措外，还可以采取"印花货币计划（stamped money plan）",我们将在附录VII中介绍这一计划。

对于我们前面提到的许多条措施，如果我们采取了其中的一些，那么另一些就没必要再采取了。而之所以要将它们都列示出来，就是为了表明在所有可以想象的条件下，可用于稳定经济的手段是非常丰富的，尽管我们还没有将所有可以采取的手段都囊括在内。对于这些措施和手段，我们需要指出的是：

（1）那些已经在一定程度上有意被采纳来实现经济稳定目标（即对抗通货膨胀和通货紧缩）的手段，正在改变再贴现率和公开市场操作。

（2）对物价水平起效最快的办法可能是本附录第21条和附录VII中所提到的印花货币计划、前面的第3至第9条所介绍的债券储蓄计划，以及第19条中所介绍的根据存款周转率来自动调整准备金。

（3）受限制最少，最为灵活、自由的手段就是调整黄金价格计划。

附录VII 关于通货再膨胀和稳定的 其他计划

让承兑汇票的使用变成一种普遍现象

西屋电工制造公司（Westinghouse Electric and Manufacturing Company）董事会主席安德鲁·W.罗伯特森（Andrew W. Robertson）先生建议，不管在任何地方，只要有可能，我们就应该以90天承兑汇票（与我们做交易的人向我们开具的）来支付我们的账单。这些汇票在一定程度上所起的作用就好像额外增加了交换媒介；如果这一建议能够得到广泛采纳的话，物价水平将会得到显著提升。

给生产者的补贴

马尔科姆·罗蒂上校曾经提出过一项对生产者提供补贴的计划。我们知道，有些项目是政府需要企业去承担的，但企业经常不愿介入，因为承担这样的项目企业需要从银行借入大笔资金，而政府此时为激励企业就需要为敢于这样做的企业提供一定的补贴——企业家要通过竞标的方式来获得这种政府优惠。

给零售商的补贴

零售商补贴计划是由J.B.布鲁厄姆（J.B.Brougham）和E.F.哈维（E.F.Harvery）提出的。根据这一计划，政府应该对于零售商每天存入银行的存款提供一定比例的补贴，从而使得零售商可以给他们的顾客一些折扣。短期来看，这些折扣会降低零售价格，但最终整体的物价水平将会由于支出的增加（即货币流通量的增加）而提高。

给零售商顾客的贷款

一项名为“蒙大拿州大瀑布城”（The Great Falls, Montana, Plan）的计划正在实际运作过程中。该计划是由大瀑布城信用交易所（Great Falls Credit Exchange）的主管拜伦·德福雷斯特（Byron De Forest）所提出的。根据它的执行情况来看，它其实就是一项向社会地位低下又比较困窘的买家提供贷款的计划。几乎所有工作稳定的人最终都还清了贷款。这些发放给他们的无担保贷款同大多数其他贷款一样安全，前提是这些人有健康的身体且有工作。这一计划使得商店的店主们可以通过背书其顾客所开具的票据来筹集资金。德福雷斯特先生是这样表述他的这一提议的：

“我们建议国会成立一家‘融资公司’，按照全美各地的征信机构的征信记录，将几十亿美元的款项贷给那些值得信赖的人，这些贷款可以以分期还款的形式偿还，还款期限可根据需要调整，年利率不超过6%，除了债权人的背书外没有任何担保。这一计划将立刻将几十亿美元的资金释放到交易渠道中去。”

印花货币计划

自从1929年以来，差不多有100亿美元的存款货币已经蒸发掉了。而余下的这些存款货币其流通速度只有1929年时的40%。之所以存款货币的下降速度会这么快，一个主要原因就在于商人们在借款时畏首畏尾。如果他们确信会有大量买家的话，他们就愿意借款。如果可以设计一项计划，通过该计划的实施可以让购买行为首先发生的话，那么商业借款行为就会接踵而至。

为了刺激购买行为，有人提出了一个设计巧妙的计划，但我无法确定是由谁提出的，[注99]我们下面就将介绍该计划的一个变体。让政府印几十亿特殊的美元钞票，这些钞票的背面都被分割成12个部分，每个部分有1美分的印花税票那么大，每个部分都标注上日期，这些日期分别是连续的12个月的第一天。给每个公民（或每个登记注册的选民，或者以其他被认为比较公平、不会出现欺诈或重复领取的方式选出的人）分发100张这样的美元。这一“礼物”其实是取之于我们所有人而用之于我们所有人（因此根本就不算什么礼物），目的就是为了

增加货币流通，提高物价水平。每一美元钞票都是法偿货币，只要它上面有直到它被赎回的那个月为止以前所有各月的印花。任何人都不可以在其面值的水平上拒收它，因为它是一种法偿货币；也没有哪个持有这种货币的人愿意把它保存在手头超过一个月，因为那样的话他们就得为其再交一次印花税，因此也就更别说有人会愿意把它囤积起来了。在许多时候，一张这样的美元钞票一个月内要流通好几次，因为每个使用它的人都想省去一美分的印花税，直到新的月份的第一天到来。据估计，这样的一张美元一年内平均流通次数可达12次以上。这一计划其实就是对囤积行为征收印花税，这既增加了货币的数量，也提高了货币的流通速度。

当12个用于印花的空间都已经满了之后，这种美元钞票将被政府赎回，赎回方式由政府决定，既可以以另外一张同样的印花美元也可以用一张普通的美元来取而代之。如果这样的印花美元经过不断地赎回可以在市场上流通9年（108个月）的话，那么到那时用于赎回的资金其实就可以看作是由公众向政府提供的了，因为公众支付了108美分的印花税——这比一美元还多出了8美分。

如果有4,000万人口收到了这100张印花美元，政府就相当于总共多得到了3.2亿美元（8美元×4,000万）的财政收入。

这一独特的计划使得每一位消费者，包括失业者立即拥有了一定购买力。实际操作中，必要时可以将受惠人群限定为失业者，而最初的“礼物”在数额上可以有所提高，比如说向800万失业者每人派发500美元，这样的话总共发行的印花美元数量还是一样的。这可以立竿见影地解决两个问题：紧迫的失业救济和通货再膨胀。

这些新的美元钞票将成为现有流通媒介的一个增量。而且，它们的流通速度要比货币正常情况下的流通速度更快。[注100]

最终，只要其所产生的提高物价水平的效果被明显地感受到，且人们事先并没有预料到会产生这种效果，那么囤积其他货币的行为就会停止，所有货币，包括存款货币，都会加快流通速度。简而言之，

新货币会通过提供新的购买力，并惩罚任何延迟消费掉它们的行为的方式，来促使经济运转起来。

其他的流通媒介将会出现轻微的萎缩，因为公众需要拿出一部分钱来购买印花税票。但这笔钱仅仅相当于每月新增加的货币的1%。即使政府将公众为购买印花税票所上缴的全部金额在这108个月内都闲置不用，新增的美元钞票的数额也总是比上缴给政府的金额多（最后8个月除外）。货币净增量9年内平均可达大约20亿美元，差不多为总的新发行金额的一半。但据推测，政府不会把公众上缴的所有用于支付印花税票的钱全部闲置不用。[注101]

这一计划的一个优势在于它并没有对黄金储备造成压力。它也不会让财政部感到措手不及，更不是像奖金法案这样特别的法规（除非是作为失业救济）。尽管这一计划如果被用于（尤其是）失业救济，就可能被称作是一种救济行为，但它至少是一种没有成本的救济行为。事实上，如同免除政府间债务可能会使美国的纳税人变得更为富有，而不是变得更加贫穷一样，它也会通过对货币病发动攻击，而使我们其他人变得更加富有。只要人们意识到了修正已经崩溃的价格结构的极度重要性，这些看似矛盾的结论就不会让人感到惊讶。

我们也没必要担心，给失业人员派发这样的礼物会鼓励人们失业，因为除非再出现一次经济萧条，否则就不会再有这样派发的机会。当然，没有哪个失业者会为了再享受一次500美元的待遇而情愿依旧保持失业状态。在此期间，非自愿失业将会随着经济的复苏而消失。

尽管有这么多论据支持印花美元计划，但如果这种向失业者或所有人派发礼物的行为还是遭到反对的话，读者也要知道，印花美元还可以以其他几种方式投入到流通中。

如果我们把印花美元看作是政府向公众发放的一笔贷款，每月按贷款额的1%还款的话，那么这种看似奇怪的计划就会显得不那么奇怪。就好像埃夫里曼先生（Mr. Everyman）[注102]打算以可靠的抵押

品为担保从复兴金融公司贷款一样，他同意以分期付款的形式通过印花税票来偿还这笔钱。

在这些交易中，没有人有任何理由抱怨。政府拥有充足的担保，也就是说，偿还是确定的。借款人（最初得到这一礼物的人）得到了在他看来是对其个人的一件礼物，他似乎可以把大部分的偿还责任转移给其他人——尽管毫无疑问当他收到这些美元的时候，他会被要求提供印花。所有贴印花的人所得到的好处都会大于坏处，因为这一计划会迅速带来经济的好转。每个贴印花的人都会觉得他所支付这笔印花税或消费税简直微乎其微，就像现在人们支付支票的印花税时所感受到的一样。（从1898年开始，以支票提现的人需要自行贴印花。）

当然，这一计划有许多管理上的细节需要安排。如果某人用这种印花美元的一美元来购买价值不到一美元的商品，那么要求他付给另外一方一美分以支付下次的印花税票（这样，另一方就不必承担多于他所应承担的1%的税负），就可能会省去很多争吵。

这一计划也可以作为一项私人的应急之策被用于实际操作中，个人、企业、银行、清算所、市政当局都可实施这一计划，只要联邦政府不提出反对意见——清算所券（Clearing House certificates）目前就已经开始流通了。甚至我们都不需要一部补偿货币法的帮助。这一计划的实施完全采取自愿的方式，与此计划大体上相同的一个计划已经在德国局部地区实施了。[注103]当然，这一计划还是更适合处于政府的控制之下，这样才能实现预定的通货再膨胀。

图14

除了作为对抗萧条、阻止货币囤积行为和启动通货再膨胀的一个应急之策以外，该计划还可以通过改变印花的时间间隔、投入到流通中的印花美元的数量，或者使两者全都改变，来充当一个永久的经济稳定工具。当然，政府也可以发行这种钞票来支付它本身的一些花销或者购买债券。（实际上，最初发行这种钞票时可能就是出于此目的而并非是作为一种礼物来派发的。）

为了使这种钞票能更好地发挥作用，我们可以根据需要对其数量进行调控。这种调控当然应该受到法律的限制，需要参照某一指数来进行，并且只能出于稳定经济的目的。

黄金休战计划

我的指数研究院（Index Number Institute）的欧洲分支机构的院长赫尔曼·沙伊伯勒（Hermann Scheibler）博士提出了一项计划。国际劳工组织1932年4月29日的一份决议声明道：

“为此，大会要求国际联盟尽早将黄金休战提议提交给其相关权力机构进行表决。”国际联盟的经济委员会已经对此进行了讨论。

用沙伊伯勒博士的话来说，这一计划的要点是：

“几个重要的缔约国彼此保证各自拥有当前的黄金份额不变。”

“为了使相互之间的保证切实有效，各缔约国每月或每季度要向一个国际清算办公室报告它们所拥有的黄金的流动情况。在结算日前的这段时期内从国外流入的黄金多于向国外支付的黄金的那些国家，须将超出部分的黄金移交给该国际清算办公室，作为向其提供的一项带有指定偿债基金支付条款的长期计息贷款，其中利率和偿债基金都会事先确定下来。而清算委员会接下来将会把这些结余的黄金转交给那些在这段时期内出现黄金赤字的缔约国。简而言之，在每个结算日，各缔约国所持有的黄金数量会回到其原先的水平上。”

在一些黄金短缺的国家里，黄金撤出流通领域正在使银行业和商业陷入瘫痪之中，而这一计划基本上化解了人们对于黄金撤出流通领域的担心。

更多的一些措施

在经济萧条时期可以采用的其他“通货再膨胀”性质的应对之策包括：

同一战时期一样，可以实施黄金禁运。这将极大地提高能够保持黄金平价的货币的数量，从而有助于避免丧失黄金平价并因此完全脱离金本位制。

全国性银行可以被授权以政府债券为基础发行银行券。[注104]

就像《联邦储备法》通过之前那样，清算所券可以被用作紧急货币（emergency currency）。

关于白银和黄金

世界各国之所以主要采用金本位制，是因为金本位制有着悠久的声望，同时也是因为黄金是最为便利的国际结算媒介。那种认为黄金本身在价值上具有稳定性的想法是没有根据的；1932年（笔者写作本书之时），我们看到有如此多的国家都在脱离金本位制，其中一些国家还在寻求某些更为稳定的东西来取代黄金，由此可以想见，金本位制被各国普遍放弃或调整的可能性非常高。我们在上文中已经对其中的一种调整方式（“美元补偿”计划）进行了介绍。

另外一种调整方式则主要涉及白银地位的恢复，从而使白银和黄金一同发挥功效，以拓宽我们信贷结构的基础。

1926年，英格兰在印度废止了白银的通货地位，这引发了白银价格相对于黄金价格的大幅滑落，同时也造成了白银购买力的下降。中国这个目前仅存的银本位制国家，其商品价格水平的上涨很好地说明了这一点。我们在正文中提到，金本位制国家出现的物价水平的下降已经对其商业和出口构成了伤害，而与此相对，银本位制国家出现的这种物价水平的上涨对其商业和出口则起到了促进作用。

恢复白银的地位将帮助金本位制国家扭转其相对于银本位制国家的这种不利地位。为此，美国值得拿出时间来实现白银价格相对于黄金价格的上涨。但这样做最主要的好处可能是我们刚刚所提到的，即拓宽我们的货币基础。有多种方式可以让我们达到这一目的。白银可以再一次成为法定的银行储备。这正是拓宽我们的信贷结构基础的目标。显然，目前（1932年）并没有充足的黄金来可靠地维持经济萧条前的物价水平。即使现在有足够数量的黄金，若干年以后，这种数量充足的情况也难以为继。这将意味着我们只能面对一种两难选择：要么任由物价水平下降，并对其给债务人造成的困窘状况坐视不管；要么让物价重返原来的水平，从而再次承受物价水平可能崩溃的风险。

无论如何，使白银重新成为银行储备的一种选择，都会有助于将物价水平更加可靠、持久地维持在适当的水平上。恢复白银的地位有诸多方式。其中一种方式就是采用金银复本位制（bime-tallism）。但这种方式的效果不是太令人满意，因为它本身有着很高的不确定性。[注105] 复本位制迟早会转化为其中一种贵金属的单本位制。

还有一种方式是混合本位制（symmetallism）。但这种方式即使在政治上可行，也会要求立即脱离金本位制。尽管从理论上来讲这种方式非常可取，但实际应用起来却充满着诸多复杂的问题，例如包括“黄金条款”在内的一些合同如何处理（尽管我们已经指出，可以通过征税的方式而在实际意义上将这些条款废除掉）。

在我看来最好的一项计划是由小詹姆斯·H.兰德（James H.Rand Jr.）所提出的。他建议我们（能和其他国家一道就更好）像《谢尔曼法案》规定的那样以市场价格买入白银，手握这些白银，我们可以发行或随时准备发行新的金银币。这种金银币的1美元中包含40美分的黄金（兰德先生称其为40%的黄金储备），其白银的含量相当于我们当前流通的银元（silver dollar）中的白银含量。这些新的美元同银元一样，将成为完全法偿货币。而代表这些金银币（或金银条）的券证也将会发行（与银券多少有些类似）。

政府购买白银的数量不是没有限制的，一旦这种金银元真正值1美元，也就是说，其中所含的白银达到60美分，这种购买行为就会停止。60美分的白银加上40美分的黄金，这将构成一张足值的美元。此时，购买白银的行为就会停止。而当白银的价值超过60美分，比如说61美分，从而使1金银元的内在价值达到101美分时，政府就会转而卖出白银，而不是买入，直到1金银元的内在价值不再高于1美元。如果其价值再次降到1美元以下，购买行为又会重新启动。通过这种方式，金银元的价值将会保持或基本保持与面值相等。

这样的金银元可以用作储备，而黄金依然是本位货币。

白银的买入和卖出都应该有一个不可逾越的上限。白银的卖出量要以政府所拥有的白银数量为上限，而买入白银的上限则应以不放弃金本位制为原则来设定。

我们还要保持金本位制吗？

如果金本位制被彻底放弃，所有国家都采取一种有管理的货币的话，那么黄金兑换其他货币的地位就会被有管理的法定纸币所取代。

这种情形我们在联邦储备系统中就可以看到。在联邦储备系统中，“法定货币”，例如银元和银券（从其法偿额远远高于其内在价值这个意义上来看，它们属于“不兑现”货币）就充当着会员银行的存款准备金。这种新的法定货币机制最好能以一种国际纸币为基础，通过签署条约使其在所有国家都成为法偿货币。[注106]

然而，脱离金本位制并不是一件容易的事情，尤其是在美国。

英国脱离金本位制度的过程是这样的：1931年9月20日，星期日，内阁会议决定暂停执行1825年和1844年的《银行法案》，这两项法案规定英格兰银行有义务买入所有以每盎司标准金（11/12的纯度）3英镑17先令9便士的价格出售的黄金，并有义务在每盎司标准金3英镑17先令10.5便士的价格上向所有愿意购买的人出售黄金。关于这一决定的通知被送交到英格兰银行官员们的手中。于是，9月21日周一早晨银行一开业，银行官员们便不再买入和卖出黄金了。其实，银行官员们的这一行为是不合法的，直到国会于当天晚些时候通过了一项法案，正式暂停了黄金的买卖条款。

美国没有英国这种即刻制定法规的传统。当我们的参议院还在就这一问题展开争论时，我们的黄金已经被外国人和投机者抽走了，每家银行都被迫暂停铸币的支付。对于美国来说，似乎没有其他更加有序的脱离金本位制的方式是比较可行的。立法只能等到对经济的伤害已经发生才会姗姗来迟。

1932年，美国曾试图通过立法授权联邦储备委员会对黄金的买卖价格进行调整。制定该项法律的一个意图就是在紧急时期，把政府出售黄金（即用于各种偿付）的价格提高到一个极高的水平，从而使我们迅速脱离金本位制。换句话说，联邦储备委员会会大幅降低金元的重量。这一提案的最主要优点在于在政府真正采取行动之前，其意义可能不会被人所理解。但也恰恰是它不易被人理解这一事实最终使它没有得到采纳。

对于美国来说，脱离金本位制所遇到的一个最主要困难是存在着大量包含黄金条款的合同，这些合同规定，必须以“具有当前重量和纯

度的”金币来进行支付。发行绿背纸币的决议证明了国会有着令美国的纸币成为法定货币的权利，该法定货币可用于支付这项法案出台前所订立的契约中约定的债务，这是千真万确的。然而，该法案只与那些普遍意义上需要进行货币支付的合同相关，而那些需要支付特定种类的货币（例如“具有当前重量和纯度的金币”）的合同则不受该法案的管辖。但布拉德利（Bradley）法官说：“我实在无法理解法院为什么会以多数票做出裁决，认定这项法案把那些规定以金币来支付的合同囊括进来的企图是违反宪法的。这一裁决将使为政府所争取的权力彻底落空。”

但有可靠的法律依据表明，从宪法的角度来讲，国会是没有权力废除那些包含黄金条款的合同的。

显然，应对这些包含黄金条款的合同最有效的一种方式就是对合同的执行征收重税。税收的力量似乎是无限的。

然而，与脱离金本位制相伴而来的混乱和失衡在美国似乎表现得非常严重，以至于单单是出于这个原因，尽可能保留金本位制都是一个明智的选择。

还存在一种可能，值得我们在这里提一下。由于在今天，黄金并没有明显地起到增加其他货币的价值的作用，相反，它几乎完全是从其他货币那里获得其自身的价值，因此下列措施或许是可行的：（1）在法定货币（目前作为会员银行存款的准备金的那部分货币）的基础上增加足够数量的其他“法定的”不兑现货币从而使黄金变得过剩；（2）使这种不兑现货币也成为联邦储备银行券的准备金；（3）由于黄金丧失了作为兑现基础的地位，对黄金的更多需求也随即消失，这样政府就可以将黄金去货币化直到这样的程度，即不再要求以黄金来兑现，而是要求金币必须兑换成其他货币，其他货币则不可以兑换成金币。届时，黄金仍将与其他货币保持价值对等，仍可以服务于国际贸易余额的结算，也仍将在涉及黄金条款的合同中保持其地位。这一措施建议是由阿瑟·萨尔特（Arthur Salter）爵士最近提出的。

理想情况下，不兑现本位制要比任何金属本位制都优越得多；但正如阿瑟爵士所说的，直到有一天我们相信发行这些不兑现货币的政府不会滥用它的这一特权时，其优越性才会真正得到体现。如果并不是仅仅有一个国家支持这种不兑现货币的发行，而是有为数众多的国家都支持的话，那么安全性便提高了。没有哪个国家会允许与之签订协议的国家滥用这一特权。

尽管黄金作为“曾经尝试过的最好的货币标准”的声望由来已久，尽管一些保守的金本位制追随者为力挺它最近做出了很多努力，包括国际联盟黄金代表团于1932年6月所做的多数派报告（这些多数派几乎是固执地、一成不变地信守这一传统），但它远不是一种令人满意的货币标准。

在保守的英格兰，居然有不少经济学家、商人和银行家支持将有管理的货币制度延续下去，这让人感到非常有趣。1931年10月22日的一份报纸引述了英格兰银行董事巴希尔·布莱吉特（Basil Blackett）爵士的一段话：

> “我们一定要问的一个问题是，是否存在一种其他的国际本位制，比如说复本位制、混合本位制或某种非金属本位制，其效果要比金本位制更好。而如果答案是肯定的话，那么接下来的问题就是目前采用这种制度的条件是否已经成熟。”
>
> “如果通过牺牲交易的稳定性，英国可以成为自身经济命运的主宰者，而不再受美联储或法兰西银行的牵制，并且可以给国内的物价水平带来一种实际的稳定，这种有管理的货币体系至少是值得一试的。”

金本位制太过受制于金矿的发现这一偶然事件的影响了，太容易受到各种有意识或无意识的操控了。在金本位制下，有时，由于某些偶然的因素令某些大型银行储备枯竭（就好比1931年英格兰银行所出现的那种情况），经济便会因此而突然陷入萧条之中。

而不兑现货币体制则可以在一个很短的时间内得到加强。我们知道，当前体制下的公开市场操作要求把不兑现货币注入流通领域中，或将其从流通领域中抽出，以保持一个真正稳定的物价水平；而相比之下，不兑现货币体系并不需要这么多的技巧。真正的萧条在不兑现货币体制下基本上不会发生。而一旦真的出现了萧条，政府便可以用不兑现货币来支付账单，而不用采取“平衡预算的策略”，这样便起到了一石二鸟的作用——既解决了公共融资的问题，又解决了通货紧缩的问题。

不兑现货币拥有一个不太好的名声，这也是理所当然的。但它的缺点是纯政治性的，与经济无关，经济学家们不应当害怕谈及其缺点。过去的那种认为货币必须从其他事物中获取自身价值的观念已经被理论和实践所颠覆。在一战期间的瑞典，纸币变得比黄金更有价值，而黄金本是用来赋予纸币价值的。在乌克兰，一战期间入侵该国的德军将领发行了纸币，而当他和他身后的德国政府都在历史上谢幕后，纸币却依旧在乌克兰流通。在这两个例子以及其他我们还可以想到的一些例子中，纸币之所以拥有价值都并不是因为人们希冀某一天可以找政府将其兑现。我们自己的银券只能兑换成银元，其内在价值仅为25美分，且不能兑换成黄金。在1900年的金本位制法案颁布之前，甚至没有明确的平价政策。而且，如果我们要改变这种状况，使银券和银元不再是不兑现货币，而是可以兑换成黄金的话（比如同联邦储备银行券一样要求40%的黄金储备），那么结果将会削弱（而不是加强）我们的货币体系，增加我们黄金储备的压力，使得经济处于被洗劫或操控的风险之中，而这在任何时候都会迅速引发通货紧缩。

然而，更令人惊奇的是，我们现在随意发行的白银货币或纸币都是有着一种传统上的认可的。如果它们不是从前一代代传给我们，而是作为一种新的创意被提出，那么这种提议一定会遭到讥讽——它也本该受到讥讽。

而如果我们继承的是一个致力于价值稳定的合理、系统的不兑现货币体系的话，它在传统上也是会受到认可的。但如果这套合理、系

统的体系是作为一种新的创意被提出的话，它很可能也会受到讥讽——尽管它本不该受到如此讥讽。

然而，很可能我们已经到了该认真考虑巴希尔·布莱吉特爵士的话的时候。无论如何，以不兑现货币体系来代替黄金储备的办法都应该被纳入到我们应对萧条的策略清单中（不考虑政治因素，它从经济理论的角度来想是非常理想的），否则，我们的这个清单就是不完整的。

总 结

无论何时，只要人们对于稳定问题表现出了强烈的兴趣，那么这种情况总是发生在通货膨胀或通货紧缩让经济遭受了一定的苦难之后。但是在严重而迅速的通货紧缩之后，就像在1932年那样，适度的通货膨胀是必要的；而在严重而迅速的通货膨胀之后，就像在1920年那样，也需要适度的通货紧缩。这种对原来趋势的修正的正确的叫法为“通货再膨胀”。

在实践中，作为一项长久的方针政策，通货再膨胀对于稳定经济来说总是最为紧迫的一个问题。

实际上，所有可用于通货再膨胀的方法都可以用于稳定经济；反之，所有用于稳定经济的方法也都可以用于通货再膨胀。我们已经了解到，在这些方法中，联邦储备系统可以采取的方法主要有两种，即调整再贴现率和公开市场操作，它们的目的都是为了进行信贷控制。

然而，任何一家中央银行都总要面对许多其他纷繁复杂的问题，因此它无法成为实行通货再膨胀措施和实现稳定的理想媒介，但是它的影响力永远都不可忽视，而且它总是与其他因素协调发挥作用的。我们真正需要的是政府设立一个特别的机构，比如稳定委员会。

我们已经发现了一些对于这样的一个经济稳定机构来讲最重要的方法：

针对黄金的控制：

美元补偿计划；

金矿控制计划；

绝育或过剩的黄金计划。

针对金本位制下信贷和纸币的控制：

印花货币计划；

债券储蓄计划。

废除金本位制的主要方法是：

调整不兑现的纸币，使其代替黄金成为信贷的基础。

这种纸币如果在国际范围内都受到支持就更好了。在那种情况下，每个国家基于上述国际纸币都有其自己的信贷结构调控系统，正如现在是基于黄金一样。

无论是在金本位制下还是在一种替代制度下，每个国家拥有其自身独立的调控系统都是可能的。如果它们都采用相同的指数，比如说伦敦批发价格指数，那么它们可以使它们之间的外汇交易保持大体的稳定，也可以使它们的几种货币单位之间的比率以及它们的物价水平之间的比率大体上保持稳定。

除此之外，我们还可以打造一个世界性的经济稳定系统。

胡佛总统的救济计划

胡佛总统在1931年12月8日发表的年度咨文中向国会提交了一份全面的紧急救济计划，以及几项可以减轻经济的繁荣和危机程度的措施。

政府和国会试图采取的这一计划包括如下内容：（1）提前制订公共工程计划，从而在萧条时期创造就业；（2）成立一个经济委员会以规划生产并防范失业或对失业人员施以关怀；（3）对政府间的债务进行调整，以恢复德国和整个世界的清偿能力；（4）成立由众多银行所组成的国家信贷公司，从而解冻被冻结的银行资产，救助那些受到不利影响的存款人；（5）成立铁路联营（Railroad Pool）机构以帮助实力较为弱小的铁路偿付其债券；（6）成立住房抵押贷款公司（Home Mortgage Corporation），从而使房地产贷款变得更加容易得到，利率也更低，这样便刺激了建筑业，尤其是住宅建筑业的发展；（7）复兴金融公司要向陷入困境的农民、银行及其他任何陷入困境的企业提供贷款，以解冻那些被冻结的资产，并使货币和信贷重新流动起来；（8）对《联邦储备法案》进行了修正的《格拉斯—斯蒂格尔法案》使联邦储备会员银行可以以其自己开具的本票从储备银行获得贷款，并发行由美国政府债券作为担保的联邦储备银行券，这样便释放了黄金储备，从而扩大了银行信贷规模；（9）联邦储备银行方面要通过降低再贴现率和在公开市场上购入美国政府债券的方式实施强有力的反通货紧缩政策，这样可以增加会员银行的黄金储备并鼓励它们开创更为灵活自由的贷款政策；（10）进一步修正《联邦储备法案》，将全部或几乎全部银行都纳入到联邦储备系统中，从而统一并强化银行系统；（11）开展反对囤积货币的运动；（12）为使未被利用的银行准备金发挥作用，成立一些由银行家和工业家所组成的委员会。

其中的一些措施并没有达到最初预想的效果，公共工程计划、农业委员会的周转性基金和债务延期偿付计划尤其令人失望。

复兴金融公司可以被看作是第一次世界大战期间发挥了积极作用的战时金融公司（War Finance Corporation）在和平时期的复制品。复兴金融公司号称拥有20亿美元资本，但其股本最初不过5亿美元，全部为“美国所捐赠，而其资金流向则完全或部分依公司董事会的要求而定”。后来，公司的股本增加了20亿美元。公司可以将这些资金以贷款的形式发放出去，并发行15亿美元的票据和其他到期日不超过五年的证券。农业部部长得到了公司的5,000万美元贷款，以开展农业紧急

救济，而且其可用资金额最高还可以提到2亿美元。该公司“有权按照它可以确定不违反该法案的条款和条件，向依据各州或美国法律所组建的任何银行发放贷款，包括由已经关闭的银行或处于清偿过程中的银行的资产所担保的贷款，而贷款对象涵盖储蓄银行、信托公司、建筑和贷款协会、保险公司、抵押贷款银行、联邦中期信贷银行（Federal intermediate credit bank）、农业信贷公司、家畜信贷公司（live stock credit corporation）等”。不超过200万美元的款项被用于救济关闭的银行。公司也可以“经州际商务委员会（Interstate Commerce Commission）批准，向那些从事州际贸易的铁路公司”以及正处在建设过程中的或处于破产清算中的铁路提供贷款援助。

附录VIII 精选参考文献

更为详细的参考文献请参见：

Books about Business Cycles, Illinois University College of Commerce and Business Administration, Bureau of Business Research, Bulletin no. 22, Urbana, 111., 1928.

Schmid, Anton, “Bibliographic der Konjunktur- und Krisenforschung,”Archiv der Fortschritte betriebswirtschaftlicher Forschung und Lehre, Vol. IV, 1927, pp. 183-99.

Abbati, A. H.,The Final Buyer, P. S. King & Son, Ltd., London,1928.

Adams, Arthur B., Economics of Business Cycles, McGraw-Hill Book Co., Inc., New York, 1925.

Adams, Arthur B.,The Trend of Business, 1922-1932, Harper & Bros., New York, 1932.

Aftalion, Albert,Les Crises Periodique de Surfroduction,Paris, 1913.

Ahern, J.,Economic Progress and Economic Crises, London,1928.

Altman, George T.,An Investigation into the Causes of the Trade Cycle by Way of Mathematical Theory, George T. Altman, 35 East Wacker Drive, Chicago, 111., 1932.

Anderson, Montgomery, “An Agricultural Theory of Business Cycles” The American Economic Review, Vol. XXI No. 3, September 1931, pp. 427-46.

Beckhart, B. H.,The Discount Policy of the Federal Reserve System, Henry Holt & Co., New York, 1924.

Beckhart, B. H., The New York Money Market, Columbia University Press, New York, 1932.

Berridge, William A.,Cycles of Unemployment in the United States 1903-1922,Houghton Mifflin Co., Boston & New York, 1929.

Beveridge, Sir William H., Unemployment, a Problem of Industry,2nd ed., London, 1910.

Beveridge, Sir William H., "Weather and Harvest Cycles," Economic Journal, Vol, XXXIDecember, 1921, pp.449-51.

Beveridge, Sir William H., "Wheat Prices and Rainfall in Western Europe，" Journal of the Royal Statistical Society,Vol. LXXXXV ， May, 1922, pp. 412-59.

Bonn, M. J.,The Crisis of Capitalism in America, John Day Co., New York, 1932.

Bouniatian, Mentor, Les Crises Êconomiques, 2nd ed., M. Giard, Paris, 1930.

Cannan, Edwin,Modern Currency and the Regulation of Its Value, P. S. King & Son, Ltd., London, 1931.

Cassel, Gustav,Theory of Social Economy, Harcourt, Brace & Co., New York, 1932.

Clark, J. M., The Economics of Overhead Cost, University of Chicago Press, Chicago, 1923.

Commons, John R., "Farm Prices and the Value of Gold," North American Review, January and February, 1928.

Crum, W. L., "Cycles of Rates on Commercial Paper,"Review of Economic Statistics, Preliminary Vol. V., January, 1923, pp. 17-29.

Donham, Wallace Brett,Business Adrift, McGraw-Hill Book Co., New York, 1931.

Douglas, Paul H. and Director, Aaron,The Problem of Unemployment, MacMillan Co., New York, 1931.

Edie, Lionel D.,The Banks and Prosperity, Harper & Bros., New York, 1931.

Edie, Lionel D.,Money, Bank Credit and Prices, Harper & Bros., New York, 1928.

Foster, William T. and Catchings, Waddill,Profits, Houghton Mifflin Co., Boston and New York, 1925.

Frank, Lawrence K., "A Theory of Business Cycles," Quarterly Journal of Economics, August, 1923, pp. 625-42.

Frisch, Ragnar, "A Method of Decomposing an Empirical Series into Its Cyclical and Progressive Components," American Statistical Journal, Supplement, March 1931, pp.73-78.

Graham, Frank D.,The Abolition of Unemployment, Williams and Wilkins, Baltimore, 1932.

Hall, Lincoln W.,Banking Cycles, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1927.

Hansen, Alvin Harvey, "The Business Cycle in Its Relation to Agriculture,"Farm Economics, Jan., 1932, pp. 59-67.

Hansen, Alvin Harvey,Business Cycle Theory, Ginn & Co., New York, 1927.

Hansen, Alvin Harvey,Economic Stabilization in an Unbalanced World, Harcourt, Brace & Co., New York, 1932.

Hardy, C. O.,Credit Policies of the Federal Reserve System, Brookings Institution, Washington D.C., 1932 （In Press）.

Hastings, Hudson B., Costs and Profits, Their Relation to Business Cycles,Houghton Mifflin Co., Boston and New York, 1923.

Hawtrey, R. G.,Currency and Credit, Longmans, Green & Co., New York, 1928.

Hawtrey, R. G.,Trade and Credit, Longmans, Green & Co., London, 1928.

Hayek, F. A.,Prices and Production, George Routledge & Sons, London, 1931.

Hexter, Maurice Beck,Social Consequences of Business Cycles, Houghton Mifflin Co., Boston and New York, 1925, p. 206.

Hobson, J. A.,Economics of Unemployment, G. Allen & Unwin, Ltd., London, 1922.

Hobson, J. A.,The Industrial System, Longmans, Green & Co., New York, 1909.

Hull, George H.,Industrial Defressionsy, Frederick A. Stokes Co., New York, 1911.

Huntington, Ellsworth,World-Power and Evolution, New Haven, 1919, Chs. II-IV , pp. 29, 42.

Jerome, Harry,Migration and Business Cycles, National Bureau of Economic Research, New York, 1926.

Jevons, Herbert Stanley, "The Causes of Unemployment: III, Trade Fluctuations and Solar Activity," Contemporary Review, Vol. XCVI, August, 1909, pp. 165 ff. Reprinted with added preface and summary, as The Sun's Heat and Trade Activity, London, 1910.

Jevons, W. Stanley,Investigations in Currency and Finance, Edited by H. S. Foxwell, London, 1884.

Jones, Edward D., Economic Crises, MacMillan Co., New York, 1900.

Juglar, Clement,Des Crises Commerdales, Librairie Guillaumin etc., Paris, 1889.

Kempster, J. W.,Banking Credit and the Crisis, London General Press, London, 1932.

Keynes, John Maynard,Essays in Persuasion, Harcourt, Brace & Co., New York, 1932.

Keynes, John Maynard,A Treatise on Money, 2 vols., Harcourt, Brace & Co., New York, 1930.

King, Willford I., "Credit in the Business Cycle," Burroughs Clearing House, November, 1930.

King, Willford L.,Employment Hours and Earnings in Prosperity and Depression, United States, 1920-1922, National Bureau of Economic Research, New York, 1923.

King, Willford L., "The Immediate Cause of the Business Cycle," American Statistical Association Supplement, March, 1932, pp. 218-230.

Kondratieff, N. D., "Die langen Wellen der Konjunktur," Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 56, Heft 3.

Kondratieff, N. D., “Die Preisdynamik der industriellen und landwirtschaftlichen Waren,” Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 60, Heft I.

Kuznets, Simon S.,Cyclical Fluctuations, Adelphi Co., New York, 1926,

Kuznets, Simon S., “Random Events and Cyclical Oscillations,” Journal of the American Statistical Association, September, 1929, pp. 258-275.

Kuznets, Simon S.,Secular Movements in Production and Prices, Houghton Mifflin Co., Boston and New York, 1930.

Lescure, Jean,Des Crises Generales et Periodiques de Surfroduction, 3rd ed., L. Tenin, Bibliothéque d’Économie Politique et Sociologie, III, Paris, 1923.

Lescure, Jean, “Crises,” Encyclopaedia of the Social Sciences,Vol. 4, MacMillan Co., New York, 1931, pp.595-599.

Lightner, Otto C.,The History of Business Degressions, The Northeastern Press, New York, 1922.

Martin, P. W.,The Problem of Maintaining Purchasing Power, P. S. King & Son, Ltd., London, 1931.

Mitchell, Wesley C., “Business Cycles,” Encyclopaedia of the Social Sciences, Vol. III, MacMillan Co., New York,1930,pp.93-106.

Mitchell, Wesley C.,Business Cycles, University of California, 1913.

Mitchell, Wesley C.,Business Cycles, The Problem and Its Setting, National Bureau of Economic Research, New York, 1927.

Mises, Ludwig,Geldwertstahlisierung und Konjunkturfolitik, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1928.

Moon, Parker Thomas, Editor, Collection on: "Depression and Revival," Proceedings of the American Academy of Political Science, Vol. XIV, No. 3, June, 1931.

Moon, Parker Thomas, Editor, Collection on: "Can Prices, Production and Employment Be Effectively Regulated?" Proceedings of the Academy of Political Science, Vol. X IV No. 4, New York, January, 1932.

Moore, Henry L.,Economic Cycles: Their Law and Cause, MacMillan Co., New York, 1914.

Moore, Henry L.,Generating Economic Cycles, MacMillan Co., New York, 1923.

Persons, Warren M.,Forecasting Business Cycles, John Wiley & Sons, Inc., New York, 1931.

Persons, Warren M., "Theories of Business Fluctuations," Quarterly Journal of Economics, Vol. XLI, November, 1926, pp. 94-128.

Persons, Warren M., Foster, W. T., and Hittinger, A. J.,The Problem of Business Forecasting, Houghton Mifflin Co., Boston & New York, 1924.

Pigou, A. C.,Industrial Fluctuations, MacMillan Co., New York, 1929.

Pownall, G. H., "Periodicity of Crises," Palgrave's Dictionary of Political Economy, Vol. I, A-E, MacMillan & Co., Ltd., London, 1925, pp. 466-467.

Reed, H. L.,Federal Reserve Policy, 1921—1930, McGraw-Hill Co., 1930.

Ricci, Umberto, "Les Crises Economiques et la Depression Presente," UEgyfte Contemforaine, Vol. XXII , pp. 249-307.

Riefler, W. W.,Money Rates and Money Markets in the United States, Harper & Bros., New York, 1930.

Robertson, D. H.,Banking Policy and the Price Level, P. S. King & Son, Ltd., London, 1926.

Rogers, James Harvey,America Weighs Her Gold, Yale University Press, New Haven, 1931.

Roos, C. F., "A Mathematical Theory of Price and Production Fluctuations and Economic Crises," Journal of Political Economy, Vol. XXXVIII , No. 5, October, 1930, pp. 501-522.

Salter, Sir Arthur,Recovery, the Second Effort, The Century Co., New York, 1932.

Schumpeter, J.,Theorie der Wirtschajtlichen Entwic Uung, Duncker u. Humblot, Munchen, 1926.

Snyder, Carl,Business Cycles and Business Measurements, MacMillan Co., 1927.

Sombart, Werner,Der moderne Kapitalismus, 3 vols., Vols. I-II, 3rd ed. Duncker u. Humblot, Munich und Leipsig, 1919; Vol. III, 1927.

Soule, George, A Planned Society, MacMillan Co., New York, 1931.

Spiethoff, Arthur, "Krisen," Handworterbuch der Staatswissenschaften,Vol. VI, 4th ed., Jena 1925, pp. 8-91.

Sprague, O. M.W.,History of Crises under the National Banking System, Supt. of Documents, Washington D.C., 1910.

Sprague, O. M. W., "Major and Minor Trade Fluctuations," Journal of the Royal Statistical Society, Vol. XCIV , Part IV, 1931, pp. 540-549.

Strong, Benjamin,Interpretations of Federal Reserve Policy, Harper & Bros., New York, 1930.

Thorp, Willard Long and Mitchell, Wesley C.,Business Annals, National Bureau of Economic Research, Inc., New York, 1926.

Timoshenko, V.,The Role of Agricultural Fluctuations in the Business Cycle, Mich. Bus. Studies 2, June, 1930.

Tugan-Baranovski, Michel,Les Crises Industrielles en Angleterre, Paris, 1913.

Wagemann, Ernst,Economic Rhythm, McGraw-Hill Book Co., New York, 1930.

Walker, Karl, Das Problem unserer Zeit und seine Meisterung, Rudolf Zitzmann Verlag, Lauf a. Pegnitz.

Warren, G. F. and Pearson, F. A., "Commodity Prices," Farm Economics, New York State College of Agriculture, February, 1932, pp. 1659-1705.

Warren, G. F., and Pearson, F. A., "The Future of the General Price Level," Farm Economics, New York State College of Agriculture, Jan., 1932, pp. 23-46.

Warren, G. F., and Pearson, F. A., "Prices," Farm Economics, New York State College of Agriculture, Jan., 1932, pp. 1742-1751.

Wicksell, Knut,Vorlesungen fiber Nationalokonomie; Geld und Kredit, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1928.

Young, A. A.,Analysts of Banking Statistics for the United States, Harvard Press, 1928.

The World's Economic Crisis and the Way of Escape, by Sir Arthur Salter, Sir Josiah Stamp, J. Maynard Keynes, Sir Basil Blackett, Henry Clay, Sir W. H. Beveridge, The Century Co., New York, p. 185.

Interim Report of the Gold Delegation of the Financial Committee of the League of Nations, Series of League of Nations Publications II. Economic and Financial, 1930, II.26.

Second Interim Report of the Gold Delegation of the Financial Committee of the League of Nations, Series of League of Nations Publications, II. Economic and Financial, 1931, II. A2.

Final Report of the Gold Delegation of the Financial Committee of the League of Nations, Geneva, June 1932.

Report: Committee on Finance and Industry, H. M. Stationery Office, London, 1931.

Report:The Course and Phases of the World Economic Depression, Secreta-riat of the League of Nations, Geneva,1931.

Report of the Committee of the President's Conference on Unemployment,Business Cycles and Unemployment, McGraw-Hill Book Co., New York, 1923.

Hearings before the Committee on Banking and Currency of the House of Representatives, on Goldsborough Bill, H.R. 11788, 1923, H.R. 494, 1925.

Hearings before the Committee on Banking and Currency of the House of Representatives, on Strong Bill, H.R. 7895, 1927, H.R,

11806, 1928. （See especially testimony of J. R, Bellerby, W. R. Burgess, John R. Commons, Gustav Cassel, E. A. Goldenweiser, Adolph C. Miller, Edmund Piatt, Walter W. Stewart, R. A. Lehfeldt, O. M. W. Sprague, Henry A. Shearer, Benjamin Strong, Owen D. Young, Roy A. Young.）

Hearings before the Sub-Committee on Banking and Currency of the House of Representatives, on Goldsborough Bill （similar to Strong Bill of 1927 and 1928）, H.R. 10517, 1932. （See especially testimony of Willford I. King, Irving Fisher, Robert L. Owen.）

Hearings before the Joint Commission of Agricultural Inquiry, Senate, 1921. （See especially testimony of Governor Strong.）

刊载有关于这一主题的特别文章的杂志：

Econometrica （创刊于1933年1月；将会特别关注繁荣与萧条这一主题）

Review of Economic Statistics

Journal of the American Statistical Society

Journal of the Royal Statistical Society

American Economic Review

Journal of Political Economy

Quarterly Journal of Economics

Journal of the Royal Economic Society

Vierteljahrshefte zur Konjunkturforschung （Berlin）

注1　西方商业银行贷款的一种形式。是一种无固定期限，可由借贷任何一方随时通知清偿的一种贷款。通知贷款盛行于证券市场，借款人大多是交易所经纪人或证券购买人。通知贷款的利率较低，但须以证券或其他财产作为担保，如借款人无力偿还，银行有权处理担保品。通知贷款的性质属于短期拆借，对于银行来说，具有较大的流动性，但不利于借款人有计划地使用资金。所以，工商企业一般很少借用这种贷款。——译者注

注2　What Makes Stock Market Prices? By Warren F. Hickernell, Harper & Bros., 1932.

注3　这与很多著名的原理都是一致的。可参见 *The Purchasing Power of Money* , by Irving Fisher （MacMillan, New York, 1931）。

注4　原文为"war"。本书著于1932年，而第一次世界大战爆发于1914年，第二次世界大战爆发于1939年，因此书中提到的"war"、"world war"等均指第一次世界大战。为了读者阅读方便起见，本译文亦将相关词直接译为"一战"。——译者注

注5　参见 *The Money Illusion,* by Irving Fisher （The Adelphi Company, New York, 1928）。

注6　当然，指数有很多种，它们的区别在于取平均值的方法不同（可以是算术平均、几何平均、综合平均、加权平均或简单平均）、针对领域的不同（可以是股票价格指数或商品价格指数，后者还可以分为批发价格指数、零售价格指数、价格总指数）以及代表这一领域的样本构成的不同（可以是100种商品，也可以500种商品；可以基本上都是食品和农产品，也可以不是这样）。最为完善的指数是美国劳工统计局（United States Bureau of Labor Statistics）的批发价格指数，它的样本选取了784种商品，根据这些商品在经济中的重要性赋予其权重，用综合方法进行平均计算而得到结果。要想讨论这些差异尤其是公式的问题，参见 *The Making of Index Numbers,* by Irving Fisher（Houghton, Miffline & Co., 1927）。

注7　参见 *The Money Illusion*，by Irving Fisher （The Adelphi Co., 1928），pp.48-9。

注8　参见 *The Purchasing Power of Money*，by Irving Fisher （MacMillan, 1931）。

注9　由此可得出结论，现代企业尤其会感受到紧缩的痛苦，因为其管理费用和固定支出占了很大的比例。如果商业组织继续保持它们较多的固定支出、较少的经营费用的这种倾向（这种情况似乎非常可能），那么它们的利润对于价格水平的变动将会越来越敏感。

注10　当通过各种干预措施、技术上的改进以及优化的科学管理使得支出也大幅减少时，这种效应可能会减轻或避免。

注11　放大过程的细节已经由艾奥瓦大学的切斯特·菲利普斯（Chester Phillips）院长在其所著的《银行信用》（*Bank Credit*）一书中进行了阐释；近来，耶鲁大学的詹姆斯·罗杰斯（James Rogers）教授还用数学方法对这一过程进行了进一步的说明。

注12　货币利率与实际利率之间的区别就如同货币工资与实际工资、货币债务与实际债务之间的区别一样。但它要更为复杂一些，因此也更容易被忽视。我们在一个时点上就可以将货币工资转换成实际工资或将货币债务转换成实际债务。但要想将货币利率转换成实际利率，我们必须将至少两个时点纳入到我们的考虑之中，即订立债务契约的那个时点和偿还债务的那个（或那些）时点。想了解进一步的分析，请参阅Irving Fisher所著 *The Theory of Interest* （MacMillan, 1930）一书的第XIX章。

注13　但各种名义利率本身变化也是不均等的。放款人的悲观情绪会使他们对一些资质比较差的借款人提高利率，而不是降低利率——至少相对于他们给安全性更高的贷款所设定的利率是提高了的。也就是说，在经济萧条时期，这两个级别的贷款之间的自然差距被拉大了。

注14　附录I中提供了一个表格，里面涵盖了这九个因素的一些复杂的时间顺序。

注15　要想了解关于这一分类更充分的讨论，参阅 *The Theory of Interest,* by Irving Fisher （MacMillan, 1930）。

注16　这主要是通过Wesley Clair Mitchell的影响力实现的。

注 17　*Transactions of the Manchester Statistical Society,* December, 1867.

注18　*Economic Stabilization in an Unbalanced World,* by Alvin H. Hansen （Harcourt, Brace & Co., 1932）, p. 93.

注19　也就是说，我们把大多数的均衡都看作是稳定的。因此，不稳定的均衡会自我破坏且不可重复。

注20　参见"Business Cycles as Facts or Tendencies,"by Irving Fisher, *Economische Opstellen* angeboden aan Prof. Dr. C.A. Verrijn Stuart, Haarlam, 1931。

注21　想了解迟变利息（lag interest）的作用，请参见我所撰写的 *Theory of Interest* , MacMillan,1930,想了解价格变化的作用，请参见"Our Unstable Dollar and the So-called Business Cycle," *Journal of the American Statistical Association* , June, 1925, pp.179—202。

注 22　*The Theory of Interest,* by Irving Fisher, MacMillan, 1930.

注 23　*The Economics of Overhead Cost* , by J.M.Clark, University of Chicago Press,1923.

注24　附录II中有关于这类研究的一些建议。

注25　即1800—1899年。——译者注

注26　亦作透支账户、信用账户。投资者在证券公司开设的一种账户形式。通过该账户，投资者可以用股票做抵押，按账户资产总市值的一定比例借用证券公司资金进行投资。如果市场出现下跌，股票市值达不到抵押的最低标准，投资者必须追加保证金或抛售股票。在美国，透支账户由联邦政府法规管辖；联邦储备局会对透支比例做出特别规定。——译者注

注27　Edagar Larence Smith所撰写的优秀著作 *Common Stocks as Long Term Investments* ,造成了比较大的影响。

注28　*United States Daily* , March 18, 1931, "Foreign Lendings in 1930."

注29　地中海沿岸区域。包括意大利的波嫩泰、勒万特和法国的蓝岸地区。北部因有海滨山脉和利古尔诸山作为屏障，冬季温暖多雨，夏季炎热干旱，但从全年看，阳光充足，降雪日和阴雨日都很少。由于受这种地中海式气候影响，区内植物种类很多，花卉四季均可栽种，岸边景象嵯峨壮丽，海上风光吸引着众多的游客来此度假避寒。——译者注

注30　参见 *What Makes Stock Market Pric* es, by Warren F. Hickernell，Harper & Bros., 1932。

注31　附录III中给出了比较完整的债务数据，其中还有图表和资料来源。关于德国的赔款，参见Keynes, *Economic Consequences of the Peace* and *A Revision of the Treaty* ; James W. Angell, *The Recovery of Germany* （Yale University Press, 1929）； *New York Times* , June 14,1931, "German Reparations and Allied War Debts" by Edwin L. James, and November 1, 1931, "The War Debt Puzzle" by Charles Merz。

注32　参见Keynes, J. Maynard, *Economic Consequences of the Peace* , p. 141（American Ed.）。

注 33　Keynes, J. Maynard, *A Revision of the Treaty,* p.39（American Ed.）.

注34　大多数用来抵消赔款的实物此时已经被运离德国。

注35　1932年7月12日，在瑞士洛桑，这种情况发生了变化（在战争赔款促成了危机之后）。

注36　参见1927年的财政部部长年度报告，p.630，及后续报告；另见 *New York Times* , June 14, 1931, Edwin L. James 所撰写的文章"German Reparations and Allied War Debts"，以及 *New York Times* , November 1, 1931, Charles Merz所撰写的文章"The War Debt Puzzle"。

注37　然而，如果以人均来计算的话，那么这种增加的态势到1919年就停止了。

注38　以Metropolitan Life Insurance Company的W.A.Berridge对1932年的数据的估计为基础。

注39　从1928年10月3日到1929年10月4日，各类证券贷款的总额增长了36%，并于1929年10月4日这一天达到了峰值——接近170亿美元。

注40　在金本位制下，黄金的输入将使通货供给量增加，导致通货膨胀，物价上涨。为了防止此种问题发生，必须阻止黄金流入对通货及物价上涨的影响，因此美国财政部于1926年采取了卖国债以收购黄金，将黄金入库的举措，这些入库的黄金便被称为"绝育的黄金"。——译者注

注41　*Economic Stabilization in an Unbalanced World* , by Alvin Harvey Hansen （Harcourt, Brace & Co., 1932）, p.95.

注42　参见 *The Stock Market Crash and After,* by Irving Fisher（MacMillan, 1930）。

注43　*What Makes Stock Market Prices?*（p. 173） by Warren F. Hickernell （Harper & Bros., 1932）.

注44　统计数据夸大了经纪人贷款下滑的速度，因为许多经济窘迫的贷款客户将他们的义务转移给了银行，期望再坚持一段时间，于是，这些短期贷款转变为定期贷款，而定期贷款的数量一直持续增长，直到12月份。

注45　但违规贷款并不包括在内。

注46　参与调查的联邦储备银行的会员银行（member banks）报告的数据是：定期存款增长了5.7亿美元，活期存款减少了6.27亿美元。

注 47　"Corporate Earning Power" by Prof. W. L. Crum in *Corporate Practice Review* , January, 1932.

注48　1930年6月7日，美国总统胡佛签署了国会通过的霍利—斯穆特关税法，提高75种农产品和925种工业品的关税率，整个关税的平均税率由33％提高到40％。结果导致德、意、加、西等国以牙还牙，纷纷高筑关税壁垒，激烈的经济战使世界经济秩序陷入混乱，萧条阶段被延长。——译者注

注49　曾是德国的中央银行，建于1876年，1948年结束营业。——译者注

注 50　参见 *What Makes Stock Market Prices?* By Warren F. Hickernell, Harper & Bros., 1932, p. 186。

注51　津巴布韦的旧称。——译者注

注52　参见附录VII。

注53　1932年6月的第三周。

注54　资本性支出是指取得的财产或劳务的效益可以涉及多个会计期间所发生的那些支出。因此，这类支出应予以资本化，先计入资产类科目，然后，再分期按所得到的效益，转入适当的费用科目。如果一次性计入费用，势必人为夸大了当期的费用，拉低了当期的利润，甚至使当期出现亏损或赤字。——译者注

注55　如果我们使用农产品美元来计算的话，增加的比例会更大。

注56　当然，这些数字仅仅比较了两个特定日期的估值情况。它们没有将签订贷款合同的各个日期和偿还贷款的各个日期的情况进行比较。

注57　*New York Times* , May 23, 1932.

注58　据Associated Press报道，1932年7月31日。

注59　*New York Times* , Jan. 31, 1932.

注60　*New York Times* , August 4, 1932.

注61　德国将向位于瑞士巴塞尔的国际清算银行（世界银行）上交7.14亿美元利率为5%的债券。这些债券将在签订清算协议的三年后才能进行买卖，而如果国际清算银行在15年之后都无法将这些债券售出的话，则这些债券将被整体注销。

注62　见 *The Purchasing Power of Money,* by Irving Fisher（MacMillan, 1931）。

注63　Arthur Salter爵士在 *Recovery-The Second Attempt* 一书中推荐采用1929年的物价水平。国联金团（League of Nations Gold Delegation）的少数派报告推荐采用1928年的物价水平，实际上和1929年是一样的。Gustav Cassel推荐将偏离1929年水平的幅度缩小一半，这种观点对我非常有吸引力。

注64　*Continuous Prosperity* by M. K. Graham （The Parthenon Press,Nashville, Texas, 1932）.

注65　By James H. Rand, Jr., Ranger Frisch, and Irving Fisher.

注66　前提（也是学术界唯一感兴趣的地方）是富余的黄金的量不能过大，以致为了防止通货膨胀的发生，必须停止所有的信贷活动。

注67　参见 *Rand Plan* , Appendix No. VII。

注 68　参见 *Restoration of the World's Currencies* , by R.A.Lehfeldt （P.S.King & Son, Ltd., London, 1923）。

注 69　参见 *The Purchasing Power of Money* （MacMillan 1931）, *Stabilizing the Dollar* （MacMillan 1920）, *The Money Illusion* （Adelphi Company 1928）, by Irving Fisher。

注70　为了兑取黄金，美国政府于1870年开始发行金券。该券票面上印有"持有人可凭此兑取金币"字样。它是由美国财政部发行的以百分之百黄金作为准备的货币。从南北战争结束到1933年，金券可自由兑换金币，并作为美国货币供应的一部分在市面上流通。1931年随着金本位制崩溃，1933年金券也就停止兑换黄金。——译者注

注 71　*Budget Speech* of Hon. Edgar N. Rhodes, Minister of Finance in the House of Commons, April 6, 1932. （F.A.Acland, Ottawa, 1932.）

注 72　参见附录VII来了解Col. Malcolm C. Rorty、H. B.Brougham、E. F. Harvey和Byron De Forest的一些建议。

注73　参见附录VII来了解Silvio Gesell的反囤积计划。该附录中还提供了更为充分的细节，包括本章中没有提到的一些稳定经济和通货再膨胀的方法。

注74　参见 *Inquiry into the Principles of National Wealth*，Edinburgh, 1824。

注75　参见 *Geldzins und Gutepreise*。

注76　*Skandinaviska Kreditakttebolaget,* No. 4, October 1931, article on "The Suspension of the Gold Standard."

注77　来自一封写给本书作者的信。

注78　June, 1931, pp. 117-8.

注79　威廉·霍华德·塔夫脱（William Howard Taft，1857年9月15日至1930年3月8日），美国第27位总统（1909年3月4日至1913年3月3日）。

注80　可参见 *Elementary Principles of Economics*，by Irving Fisher, MacMillan, 1928。

注81　1923年12月为1261560000000倍。另外一个由官方给出的数字（1923年11月）为1422900000000倍。

注82　参见以此命名的作者的一本专著。

注83　指"一战"同盟国一方的德国和奥匈帝国。——译者注

注84　1932年，胡佛总统为应对大萧条而设立的复兴金融公司是美国中小企业管理局（SBA）的前身，主要向在经济危机中受到损害的公司提供联邦贷款，其职能在此后的罗斯福总统任内得到了进一步强化。——译者注

注85　参见 *Quarterly Report* of the Statistical Department of the bank "Skandinaviska Kreditaktiebolaget," Gothenburg, Stockholm, Malno, Sweden, July, 1932。

注86　参见 *The Journal of Political Economy* , Vol. XL, No. 1, February, 1932, "Distrust of Bank Deposits as Measured by Federal Reserve Note Issue," by Harold L. Reed。

注87　参见 *Crop Reporterf,*　February，1932, p. 87。

注88　参见"Reports of the Federal Reserve Board" for 1930, pp. 94 and 95, and *Federal Reserve Bulletin* for June, 1931 and for April, 1932。

注89　证券贷款是一种以某种资产被宣布当作一项贷款的抵押品作为向借款人发放贷款条件的抵押贷款形式。同其他类型的贷款安排形式不同，用于抵押的资产可以是房地产、股票和债券等证券，以及其他可以相对容易清偿到期贷款的财产。——译者注

注90　*Farm Economics,* No. 74, February 1932, pp. 1667-1668.

注91　原文为2,342.81亿美元，疑为笔误。——译者注

注92　英戈尔斯先生在他的文章"The National Income for 1929 Tentatively Estimated at Eighty-Three Billion"（*The Annalist,* January 30, 1931, p. 270）中比较了这三个研究主体对于1920—1928年间国民收入情况的估计值。

注93　*The National Income and Its Purchasing Power* , by W. I. King, National Bureau of Economic Research, Inc., New York, 1930, pp. 74 and 77.

注94　参见 *New York Times* , January 25, 1932, p. 30, and *Conference Board Bulletin* , Feb. 20, 1932, No. 62, pp. 497-500。

注95　家具的销售额在同期增长了大约18%。

注96　1927年2月和3月的《美联储公报》完整地描述了这些指数的编制方法。

注97　经过修订的就业指数见于1930年11月的《美联储公报》，经过修订的工资支出总额指数见于1929年11月的《美联储公报》。

注98　也可以以活期存款的数量作为分配标准。活期存款的优点是短期内便可能产生效果，其缺点在于在经济萧条时期，银行大都不太愿意接受活期存款的形式。活期存款使得征税变得没有意义。这恰恰就是第一次世界大战时出现的情景。政府用这些存款购买战争物资，并因此而提高了物价水平（在当时对国家造成了不利的影响）。

注99　上文的内容写完后，我就已经基本上了解到，这一计划是由阿根廷的Silvio Gesell于1890年提出的。而1931年，德国的一些地方采用了这一计划。参见Hans R.L.Cohrssen发表在 *The New Republic*（1932年8月10日）上的一篇文章。

注100　参见 *The Purchasing Power of Money,* by Irving Fisher（chapter XII）, MacMillan, 1931。

注101　此外，经济中可能还会出现其他形式的一些调整。例如，一旦囤积起来的货币被释放出来，流通中就会出现短暂的货币过多现象。这将导致一些多余的货币——基本上是联邦储备银行券——被存入银行。存款人将会收到一张存款凭证，这样，存款货币的数量便增加了。联邦储备银行券将被送往联邦储备银行并被注销，而用于支持这些银行券的相当于其数额40%的黄金将被释放出来充当这些银行存款的准备金。

注102　埃夫里曼为英语everyman的音译，这里用"埃夫里曼先生"来借指每个人。——译者注

注103　所谓的"Wära"货币是由100%的德国马克作为准备金来支持的，这样用它来代替流通中的那些马克就不会对总的流通媒介带来净增加，它的唯一优势在于它的流通速度特别快。图14给出了一张曾经真正流通过并贴上了几个印花的"Wära"券摹本的背面图样。

注104　这一部分是早先写就的。现在，为此已经通过了格拉斯—博拉（Glass-Borah）法案。

注105　参见“The Mechanics of Bimetallism,” by Irving Fisher,（British） *Economic Journal* , 1894。

注106　James H. Rand, Jr.建议，这种货币可以作为国际债务结算计划的一部分被创造出来。

汉译世界学术名著丛书

资本主义、社会主义与民主

〔美〕 约瑟夫·熊彼特 著

商務印書館

Joseph A．Schumpeter

CAPITALISM，SOCIALISM AND DEMOCRACY

© George Allen & Unwin（Publishers）Ltd，1976

Reprinted 1992 by Routledge

本书根据劳特利奇出版有限公司

1992年重印版译出

评熊彼特的《资本主义、社会主义与民主》

（一）

约瑟夫·熊彼特（Joseph Alois Schumpeter，1883—1950年），美籍奥地利人，是当代资产阶级经济学界的一个重要代表人物。《资本主义、社会主义与民主》一书是熊彼特的主要代表作之一，它综合地表述了熊彼特在哲学、政治学、经济学等方面的思想观点。

熊彼特于1883年出生于奥匈帝国摩拉维亚省（Moravia，今捷克境内）特利希镇（Triesch）的一个织布厂主家庭。他幼年就学于维也纳的一个贵族中学；1901—1906年肄业于维也纳大学，攻读法律和经济，是庞巴维克（Eugen von Böhm-Bawerk）和维塞尔（Friedrich von Wieser）的及门弟子。当时他的同学好友中有后来成为奥地利社会民主党领导人物的奥托·鲍威尔（Otto Bauer），以及后来成为德国社会民主党人、第二国际首领之一的希法亭（Rudolf Hilferding）等人。随后两年，熊彼特游学伦敦，向新古典学派大师马歇尔登门求教。他还推崇洛桑学派瓦尔拉等人。1909—1918年，他先后在奥匈帝国的捷尔诺维兹（Czernowitz）大学和格拉兹（Graz）大学任教授，中途曾以互换教授名义赴美国哥伦比亚大学短期讲学，并获得该校名誉博士学位。1918年，他以党外“经济专家”身份，任德国社会民主党的“社会化委员会”（Sozialisierungs-Kommission）的顾问，该委员会的领导人是考茨基、希法亭等。1919年2月，由于奥托·鲍威尔的推荐，熊彼特被任命为奥地利共和国的由社会民主党和基督教社会党组成的混合内阁的财政部长；是年10月，因亲英、法并反对工业国有化等等，与社会民主党人意见不合而去职。1921年他任维也纳私营皮达

曼银行总经理，1924年银行破产。1925—1932年，他又从官场仕途回到资产阶级学术界，先应邀赴日本任客座教授，不久任德国波恩大学经济学教授。1932年因受聘哈佛大学而迁居美国，从那时到1950年1月逝世，一直任哈佛大学经济学教授。1937—1941年，他担任“经济计量学会”会长；1948年起任“美国经济学会”会长。1949年，当代的一些资产阶级学者筹设“国际经济学会”，曾一致同意将来由熊彼特担任第一届会长。

作为当代资产阶级经济学家，熊彼特在他的一生中撰写了许多专著和论文。他的主要代表作，除本书外，还有三本大部头专著：《经济发展理论》，1912年以德文出版，1934年译成英文，还译成了意、法、日文和西班牙文；《商业循环：资本主义过程的理论的、历史的和统计的分析》，1939年出版（两卷）；《经济分析史》，生前未完成，1954年由他的夫人伊丽莎白编辑出版。这三本书中，除《商业循环》至今尚无中译本外，《经济发展理论》和《经济分析史》近年均已译成中文，并于1987年和1988年分别由笔者作序，由商务印书馆于1990年和1991年先后出版。

从熊彼特的出身、学历、工作经历和著作来看，我们可以明了，熊彼特一方面直接承袭了近代资产阶级经济学大师庞巴维克、瓦尔拉、马歇尔等人的理论；另一方面又与早期社会党人有过密切的关系。这些是我们了解熊彼特的哲学观点、政治见解和经济学说渊源的重要依据。前一方面的渊源，决定了熊彼特是资产阶级经济学的真传嫡系，使他在当代资产阶级经济学界占有重要席位；后一方面的渊源，又使熊彼特的学说和主张带有一些社会主义色彩，以致有人把他看做是“社会主义者”。

《资本主义、社会主义与民主》一书，于1942年在纽约和伦敦出版，是熊彼特生前发表的最后一部著作。据他在第一版序言中宣称，这部著作“是把几乎40年来我对社会主义这个主题的大量思考、观察和研究写成一本易读读物的努力的结果”。全书分为五篇：《马克思的学

说》，《资本主义能存在下去吗？》，《社会主义行得通吗？》，《社会主义与民主》，《各社会主义政党史略》。1947年的第二版增加了《第二次世界大战的后果》一章；1950年的第三版又增加了著者逝世前不久（1949年12月）在美国经济学会年会上提出的一篇演讲论文：《大步进入社会主义》。此书出版后，曾受到资产阶级经济学界的热烈赞扬，但同时也遭到有些资产阶级学者的反对。几乎和著者的另一代表作《经济发展理论》一样，被译成多种文字，1946年译成了德文和西班牙文出版，著者逝世后又译成了法、意、日文出版。正由于此书适应着当代资产阶级的需要，所以在资产阶级经济学界曾广为流行。现在，将这本书翻译成中文出版，供我国学术界研究评论之用，是有其现实意义的。

（二）

本书第一篇，熊彼特以“马克思的学说”为标题，分为四章，连续撰述了“先知马克思”、“社会学家马克思”、“经济学家马克思”、“导师马克思”。在文中，尽管熊彼特在不少地方对马克思的学说表示了不赞成或反对，但总的说来，他对马克思及其学说是非常推崇的。他在本篇开头的“前言”里写道：“大多数智力或想象力的创作，经过短的不过饭后一小时，长的达到一个世纪的时间，就永远消失了。但有一些创作却不这样。它们遭受几度隐没，复又重现，它们不是作为文化遗产中不可辨认的成分而重现，而是穿着自己的服装，带着人们能看到的、摸到的自己的瘢痕而重现。这些创作，我们完全可以称之为伟大的创作——这个把伟大与生命力联结一起的称谓不会不恰当。从这个意义上说，无疑这伟大一词适合马克思的理论”。这里，熊彼特显然称颂马克思的学说是伟大的。

本篇“马克思的学说”，后来收入熊彼特的遗作《从马克思到凯恩斯十大经济学家》一书中。该书由熊彼特夫人（伊丽莎白·熊彼特，亦为经济学家）于1951年，根据作者生前从1910到1950年1月所写的传

记和评论文章，加以编辑或从德文转译而成，1952年以英文出版。中译本已于1965年由商务印书馆出版。为此，本文对这一部分不拟详加评述，而只就其经济理论方面稍予讨论。

熊彼特在《资本主义、社会主义与民主》一书中，以“创新理论”为根据，提出了“资本主义将活不下去”，并且将自动进入“社会主义”的“过渡”理论。

熊彼特一方面大力推崇马克思是学识渊博、智慧超越、钻研精深的经济理论家，另一方面又反对从李嘉图到马克思的劳动价值理论。熊彼特提出两条反对“劳动价值论”的理由：“首先，在完全竞争以外的情况下，它完全不起作用。其次，即使在完全竞争的情况下，除非劳动是生产的唯一要素和所有劳动都是同一性质，否则它绝不会顺利地起作用”。基于这种理由，熊彼特认为“边际效用价值论”在许多方面要“优越于”劳动价值论，因为边际效用价值“一方面适用于垄断和不完全竞争的情况，另一方面也同样适用于存在其他要素和存在许多不同种类、不同性质劳动的情况”。我们认为，熊彼特在这里提出的论点是值得商榷的。因为首先，他所提出的反对劳动价值论的“两点理由”并不能成立；因为如果把“假设条件与实际情况之间存在重大矛盾”这一点作为反对理由，那这也同样适用于“边际效用价值论”。其次，更加重要的关键的一点倒是在于：所谓“边际效用价值论”只是一种以主观评价作为基础的主观价值论；而“边际效用”作为一种生活现象虽然存在，但各个消费者千差万别，变动无常，要把它作为最终形成价值和衡量价值的客观依据，不论是“基数”效用论，还是“序数”效用论，那都是不可能的。

以上是就价值论而言的。就分配论来说，这里值得提到的是在利息学说上熊彼特和他的恩师庞巴维克的有名的争论。我们知道，庞巴维克是奥地利学派的代表人物，他和他的弟子们在价值论上都是信奉边际效用论的；但在分配论上师徒之间并不一致。当年庞巴维克以倡导“时差利息论”而名闻经济学界。他认为人们对“现在财货”的评价通

常大于对“未来财货”的评价，这种由于对“现在”和对“未来”评价之不同而带来的价值上差异，就是“时差”。时差的存在，要求未来财货所有者必须对现在财货所有者支付“补偿”或“贴水”，这就是“利息”。按照此说，利息来源于时差，与劳动无关。

熊彼特则不赞成老师的“时差利息论”，而提出独树一帜的“创新利润、利息论”。关于“利息”的形成，熊彼特早年就在其成名之作《经济发展理论》中提出了三大要点：[(1)]第一，利息实质上来自“剩余价值”或“余额价值”（the surplus values）。在正常的经济生活里，除了上述“余额”或“剩余”，如前所述，乃来自“创新”引起的“经济发展”。因此，在“循环流转”的情况下，也就是在没有“经济发展的”情况下，就不会有利息。第二，“发展”带来的“余额”或“剩余”价值，一般分为两类：一类是企业家利润；一类是同“发展”本身相联系的结果。显然，利息不能来自后者，因此，利息只有来自也必须来自企业家利润。利息便是从这种报酬中支付的，如同对利润的一种“课税”。第三，在一种通行“交换经济”也就是“商品经济”的社会里，利息不是暂时的，而是一种永久现象。

从这一有名争论中，我们可以认识到两点：其一，庞巴维克认为利息来源于“时差”，与劳动无关，更与对劳动的剥削无关。熊彼特认为利息来自利润，最终来自“创新”。两人都不赞成马克思的利息学说，认为正常的利息不是剥削收入。其二，熊彼特在利息学说方面，和乃师庞巴维克争辩达十数年之久，最后仍然是各执己见，并不服从对方。这种师徒之间相互尊重、平等待人的争论精神，是值得今天我们学术界大为提倡的。

（三）

从本书第二篇到第四篇，熊彼特提出了并且回答和解释了三个命题：

第一，“资本主义能存在下去吗？”熊彼特回答说：“不，我不认为它能存在下去”。

第二，“社会主义能行得通吗？”熊彼特回答说：“当然行得通”。

第三，“社会主义与民主的关系如何？”熊彼特回答说：“在我们所界说的社会主义和我们所界说的民主之间并没有必然的联系：两者之中任何一个都能够没有另一个而存在”。

现在我们就来简要地剖析一番，看看熊彼特对这三个命题的答案究竟是怎么一回事。

第一个命题：关于“资本主义能不能存在下去”的问题。

熊彼特说“资本主义不能存在下去”。他所说的“资本主义”究竟是什么呢？这种“资本主义”又为什么“不能活下去”呢？

熊彼特认为，“资本主义本质上是一种经济变动的形式或方法，它不仅从来不是、而且也永远不可能是静止的”。他说：“开动和保持资本主义发动机运动的根本推动力，来自资本主义企业创造的新消费品、新生产方法或运输方法、新市场、新产业组织的新形式”。他借用生物学上的术语，把那种所谓“不断地从内部 使这个经济结构革命化，不断地破坏旧结构，不断地创造新结构”的这种过程，称作“产业突变”（Industrial Mutation）；并说“这个创造性破坏 的过程（Process of Creative Destruction），就是资本主义的本质性的事实”。他还比喻说，在建立理论体系时，如果忽视了资本主义的这种本质要素，也会“像没有丹麦王子的《哈姆雷特》”。很清楚，熊彼特所说的“资本主义”，乃是生产力变革或技术变革的一种形式或方法，他所谓的作为资本主义的“本质因素”的“创造性的破坏”过程或“产业突变”，也只是生产技术的变革过程。在熊彼特的分析里，资本主义的生产关系完全看不到了，资本对雇佣劳动的剥削实质也完全被掩盖了。如果要用上述比喻的话，这些被他掩盖起来的东西，倒真正是莎士比亚的名剧《哈姆雷特》中的丹麦王子。

关于“资本主义之所以活不下去”，熊彼特认为这是由于企业家的“创新职能”日弱，“投资机会”日渐消失所致。他说，像前面所提到的“企业家”的“这种社会职能的重要性正在丧失，……其重要性必定还会加速丧失……革新本身已降为日常事务了”。“经济进步日趋于与个人无关和自动化。机关和委员会的工作日渐取代个人的活动”。“此时将出现或多或少的静止的状态。本质上属于一个进化过程的资本主义就会萎缩衰退。此时，企业家将无事可做。……利润以及与利润亦步亦趋的利率都会趋向于零。靠利润和利息为生的资产者阶层将趋于消失。……一种非常清醒型的社会主义将几乎自动地出现”。最后熊彼特归结说：“如果资本主义的进化——‘进步’——停止了，或者变得完全自动化了，那么，产业资产阶级的经济基础，……最后将降为付给日常行政工作的工资。因为资本主义企业由于它本身的成就使它的进步自动化，我们可以由此得出结论：它倾向于使自己变得多余——它会被自己的成就压得粉碎。……而且到最后它还会撵走企业家，剥夺作为一个阶级的资产阶级。……社会主义的真正开路人不是宣扬社会主义的知识分子和煽动家，而是范德比尔特、卡内基和洛克菲勒这类人”。

这就是熊彼特关于“资本主义不能活下去”的分析和说明。他的这种论点，是以他在1912年出版的《经济发展理论》一书，特别是其中的“创新学说”，为其理论基础的。他的“资本主义”和“企业家”，是以不断“革新生产技术”、不断进行“创造性的破坏”为其本质特征和基本职能的。按照他的说法，一旦“经济进步”使一切都“自动化”了，无需“人的作用”了，“投资机会”也就没有了，“企业家”也就用不着了，“资本主义”也就活不下去，而将“自动地”进入“社会主义”。更值得注意的是，在他的笔下，当代垄断资产阶级集团如范德比尔特、卡内基、洛克菲勒等人居然成了“社会主义的真正开路人”，因为照熊彼特看来，正是他们这些“企业家”，“不断革新技术”，“创造了资本主义的成就和自动化”，以致不得不使“资本主义自动进入社会主义”。他把这些垄断资本

家，说成既是“资本主义的功臣”，又是“社会主义的先驱”，显然是太言过其实了。

（四）

第二个命题：关于“社会主义能否行得通”的问题。

熊彼特认为，社会主义社会是指一种制度模式，在这个社会中，对生产资料和生产本身的控制权是授予一个中央当局的，社会的经济事务原则上属于公众，而不属于私人范围。在1950年补充到本书里的《大步进入社会主义》一文中，熊彼特又给社会主义下了一个定义。他说：“我把（中央集权的）社会主义的定义规定为：不是由私人占有和经营企业，而是由国家当局控制生产资料、决定怎样生产、生产什么以及谁该得到什么的那种社会组织”。我们要判断熊彼特的“社会主义”是什么内容，关键问题是要看他所说的“中央政权”或“公共政权”究竟是什么性质。从以上可以看出，熊彼特所说的“中央当局”或“公共权力机关”，仍然是现代资本主义国家的政权；因而他所说的作为社会主义标志的“公有”和“公营”，实际上仍然是资产阶级国家的国有化和国营，根本没有改变或触动资本主义的私人占有制。熊彼特的这种以“公有化”和“公营”为特点的“社会主义”，既然没有触动生产资料的资本主义私人占有制，它在实质上就只能是国家垄断资本主义。

熊彼特认为，从资本主义向“社会主义”过渡，可以分为三种形式：1．成熟状态下的社会主义化，2．不成熟状态下的社会主义化，3．变法前的社会主义政策。“成熟状态下的社会主义化”，表明“所遇到的困难，不仅不是不可克服的，甚至也不是很严重的”。“成熟意味着遇到的抵抗将是微弱的，即将出现所有 阶级中大部分人的合作——其征兆之一就是通过宪法修正案的确切可能性，也就是修正案能以和平的不破坏法律连续性的方式通过”。“不成熟状态下的社会主义化”，表明这时“在物质与精神上都尚无这样的准备”。“那时局势的一个征兆将是必须使用暴力来反对一些集团和一些阶级（而不是反对一些孤立

的个人）的必要性，另一个征兆是不可能修改宪法，即不破坏法律连续性来通过社会主义原则：新秩序必须通过革命，尤其是通过可能是血腥的革命来建立”。关于“变法前的社会主义政策”，熊彼特以英国实行银行、保险、运输、采矿、电力、钢铁、建筑等业的国有化为例，作为采行“社会主义”政策、向“社会主义”过渡的说明。

在三种形式中，熊彼特极力赞扬并主张所谓“成熟状态下”的和平过渡，也赞同在变法前采行实质上是资产阶级国有化的所谓“社会主义政策”，而竭力反对所谓“不成熟状态下”的革命转变，把它描述为“极端恐怖的”。他说：成熟状态下和平过渡的社会主义，将“及时实现它的蓝图中所固有的一切卓越成就的可能性是顺理成章的”，而国有化的“社会主义政策”，亦可免于各种束缚以及财政上或其他方面的负担。总之，熊彼特认为，“在资本主义体系内 的逐步社会主义化，不仅是可能的，而且是最明显可以期望的事情”。

（五）

第三个命题：关于社会主义与民主的关系问题。

首先，熊彼特认为：“民主是一种政治方法 ，即，为了达到政治——立法与行政的——决定而作出的某种形式的制度安排”。他接着解释说：“如果把‘决策’和‘统治’等同起来，那么我们才可能得出民主的定义是民治 ”。他在另一个地方又给“民主”下定义说：“民主的方法”就是“某些人通过争取人民选票取得作决定的权力”的方法。他还解释说，“民主政治的原则因此仅仅意味着，政府的执政权应交给那些比任何竞选的个人或集团获得更多支持的人”。这里，熊彼特的所谓“由人民作出决定”或“由人民来统治”的民主，当然只能是资产阶级国家的民主。

其次，熊彼特认为当时在苏联所实行的社会主义是“不民主的”。他说“现存的社会主义可能是民主的真正理想。但社会主义者在实现社会主义时，并不总是那么讲究方法。革命 和专政 这些字眼出现在圣书中使我们感到刺目”。他又说：“一俟我们检查各社会主义政党的记

录时，对它们所说的它们一贯拥护民主信条这句话的真实性就难免要有所怀疑了”。

最后，关于社会主义与民主的关系，熊彼特得出的结论是：“在我们所界说的社会主义和我们所界说的民主之间并没有必然的联系：两者之中任何一个都能够没有另一个而存在。同时，两者也不是互不相容的：在适当的社会环境状况下，社会主义发动机可以按照民主原则运行”。从熊彼特在本书中所作的分析，我们知道他所界说的社会主义有三种过渡形式，实际上他是指两种社会主义：一种是当时已在苏联实行的社会主义，即他所谓的“在不成熟的状态下”用暴力革命实现的社会主义；另一种是在资产阶级国家宪法允许的范围内逐步加以改良的“社会主义”，即他所谓的“在成熟的状态下”通过修改宪法而和平过渡的“社会主义”，或通过资本主义国家的国有化政策而和平过渡的“社会主义”。熊彼特竭力反对前一种社会主义；而极力主张和赞扬后一种“社会主义”，即实质上是国家垄断资本主义的“社会主义”。

行文至此，我们还要知道，在当代资产阶级经济学界，熊彼特向来是以“不成学派的大师”著称的。当代资产阶级经济学者哈伯勒（Gottfried Haberler）曾经大力推崇熊彼特在解释“熊彼特学派”为什么没有形成时说：“熊彼特的博学、虚怀，以及他的体系的复杂性，使得难于形成一个熊彼特学派”。[(2)] 但是我们知道，这个“不成学派的大师”却是属于当代资产阶级经济学界的一大学派，而且是它的主要代表人物之一。事实上，熊彼特无论在理论上或方法上，对当代资产阶级经济学的影响都是很大的。特别是美国和日本资产阶级经济学界的许多头面人物，比如“后凯恩斯主流经济学派”（又称“新古典综合派”）的保罗·萨缪尔森，被认为对马克思主义有所研究的美国进步经济学家保罗·斯威齐（Paul M．Sweezy），以及当前位居日本资产阶级经济学界前列的中山伊智郎、东畑精一、都留重人等，莫不出自熊彼特的门下，受过他的熏陶，并在不同程度上一直传播和宣扬熊彼特的学说和学风。凡是曾经受业于熊彼特的人都认为：熊彼特在讲学和讨论中

有一个突出的特点，就是“兼收并蓄”，从不把自己的观点强加于人。但也正因为这样，他通过潜移默化，对他接触过的青年学子的影响就更大。

张 培 刚

1964年7月原稿

1978年11月修改

1996年6月再次修订

---

(1) 参阅熊彼特，《经济发展理论》，英文本，哈佛大学出版社1936年版．第5章“资本的利息”，第173—175页。中译本，商务印书馆1990年版。第175—177页。

(2) 哈伯勒，《约瑟夫·阿罗斯·熊彼特，1883—1950年》，美国《经济学季刊》1950年第3期，第307页。

目　　录

评熊彼特的《资本主义、社会主义与民主》
导论
初版序言（1942年）
第二版序言（1946年）
第三版序言（1949年）
大步进入社会主义

第一篇　马克思的学说

前言
第一章　先知马克思
第二章　社会学家马克思
第三章　经济学家马克思
第四章　导师马克思

第二篇　资本主义能存在下去吗？

前言
第五章　总产量的增加率
第六章　似乎合理的资本主义
第七章　创造性毁灭的过程
第八章　垄断的做法
第九章　禁猎期
第十章　投资机会的消失
第十一章　资本主义文化
第十二章　倒塌中的围墙

Ⅰ．企业家职能的过时
Ⅱ．保护层的毁坏
Ⅲ．资本主义社会制度结构的毁坏
第十三章　日益增长的敌意
Ⅰ．资本主义的社会气氛
Ⅱ．知识分子的社会学
第十四章　解体

第三篇　社会主义行得通吗？

第十五章　准备行动
第十六章　社会主义蓝图
第十七章　几种蓝图比较
Ⅰ．前言
Ⅱ．讨论比较效率
Ⅲ．社会主义蓝图优越的理由
第十八章　人的因素
一个警告
Ⅰ．论据的历史相对性
Ⅱ．关于神人和天使长
Ⅲ．官僚机构管理问题
Ⅳ．节约和纪律
Ⅴ．社会主义中的权威性纪律；俄国的教训
第十九章　过渡
Ⅰ．识别两个不同的问题
Ⅱ．成熟状态下的社会主义化
Ⅲ．不成熟状态下的社会主义化
Ⅳ．立法前的社会主义政策；英国的事例

第四篇　社会主义与民主

第二十章　问题的背景
Ⅰ．无产阶级专政

II．社会主义政党的记录
III．一次心理实验
IV．探索定义
第二十一章　民主政治的古典学说
I．共同福利和人民意志
II．人民意志和个人意志
III．政治中的人性
IV．古典学说存在的理由
第二十二章　民主的另一个理论
I．竞争政治领导权
II．应用的原则
第二十三章　结论
I．上文分析的几点含义
II．民主方法成功的条件
III．社会主义制度的民主

第五篇　各社会主义政党史略

前言
第二十四章　未成年期
第二十五章　马克思面对的形势
第二十六章　从1875年到1914年
I．英国的发展和费边主义精神
II．一方面是瑞典另一方面是俄罗斯
III．美国的社会主义团体
IV．法国的状况；工团主义分析
V．德国党和修正主义；奥地利社会主义者
VI．第二国际
第二十七章　从第一次世界大战到第二次世界大战
I．“大叛变”
II．第一次世界大战对欧洲社会主义政党前途的影响
III．共产主义和俄国成分
IV．管理资本主义？

V．当前的战争和社会主义政党的未来
第二十八章　第二次世界大战的后果
统治世界的是很少的一点儿智慧
I．英国和正统社会主义
II．美国的经济可能性
III．俄国帝国主义和共产主义
人名译名对照表
返回总目录

导　论

熊彼特此书，如他本人所说，是他对社会主义这个主题几乎40年思考与研究的成果。正如他在最早的序文中表达本书主旨时指出："社会主义形式的社会将不可避免地从同样不可避免的资本主义社会的解体中出现"，但后来在增入本书第三版的题为《大步进入社会主义》的一篇论文中，熊彼特对这个直率预言作了一些修改。他以十分明确的语调否认他试图预言未来，声明他的研究是对"观察得到的趋势"的分析，这些趋势将依据不同的抵抗和相反趋势的力量，有可能产生形形色色的结果，而抗拒与相反趋势的力量是很难甚至不可能预见的。这次他的结论是，"资本主义秩序倾向于毁灭自己，而中央集权的社会主义是……一个很可能的继承人"。

自从熊彼特进行他的研究迄今，几乎又有40年过去了，他对那些"观察得到的趋势"的分析显得有多少道理呢？首先，资本主义以什么方式倾向于毁灭它本身？根据熊彼特的见解不是因为资本主义产生不能解决的经济问题。本书写于20世纪30年代经济大萧条接近结束之际，他直率地反对普遍认为即将出现资本主义经济崩溃的观点。特别是，他强烈地反对他称之为"投资机会消失的理论"，这个理论认定，资本主义有一种经济停滞的长期趋势，那是利润率下降和缺乏新的有利投资与有利经营企业机会的结果。在熊彼特的心目中，资本主义将被它的经济成功而不是被它的经济失败杀死，因为这些成功造成一种不利的社会与政治气候，或者如他所说，造成一种"几乎普遍地仇恨它自己的社会秩序的气氛"。

在产生这种反资本主义看法中有三个过程是重要的。第一，资本主义经济发展本身破坏熊彼特认为是资本主义基本特征的创业或创新的机能，因为大企业的技术进步和官僚式经营往往使创新成为日常例

行的事情，并以专家委员会和专家小组的活动代替个人的创造性。第二，资本主义毁坏从先前社会形式存活下来的保护层——士绅、小工商业者、农民和其他阶层——并削弱个人所有权来支持现代公司中那种较分散的所有制，从而侵蚀了它自己的制度基础。第三，资本主义鼓励一种理性的和批判的心态，它最终反过来反对自己的社会制度，它造就巨大的知识分子阶层，由此大大支持了这个过程，据熊彼特看来，知识分子"在社会动乱中有既定利益"。

20世纪30年代末以后时期所发生的事件，为熊彼特的论点提供了一些支持。毫无疑问是战争使资本主义有可能从衰退中开始恢复，但在它战后的发展中，并没有什么停滞或迫在眉睫的崩溃的迹象。即使70年代中期的衰退，现在也开始表明只是暂时性的挫折，整个战后时期，经济增长速度特别快。这种增长在50年代和60年代是如此明显，当时"富裕社会"的理论日渐普及，以至于对资本主义社会的激进批评往往从经济分析移向文化批评，这样的转变，在马库塞的著作中和在60年代后期激进运动的思想中表现得最为鲜明。就在这段时间，"文化革命"和"反文化"的理论具有相当大的影响，在当时激进运动中知识分子发挥的很大一部分作用可以认为与熊彼特所说的资本主义衰落过程中的一个重要因素正好一致。

但还有某些重要的差异。以往10年里的许多激进批评，并未使资产阶级理性主义反对资本主义社会制度，而是更倾向于向任何形式的高度有组织的工业社会（不管是资本主义还是社会主义）中科学和技术思想所体现的理性主义观点的思想意识优势地位挑战。这个行动并未扩散开来形成普遍反对资本主义，而往往把从事文化批评的知识分子阶层和大部分主要关心经济增长因而关心进一步发展和使用科学技术的大部分人区分开。从这个方面说，可以这样认为，普遍敌视资本主义的思想并没像熊彼特想象的那样增长和扩展，而是主要被较快经济发展所遏制，也就是说，被新的经济"成功"所遏制。

而且战后的趋势、尤其是近些年的趋势，对熊彼特的分析提出某些其他怀疑。资本主义经济制度的继续存在依靠创新和扩展，可以这样说，在为了保护自然资源必须限制经济增长率的条件下（包括限制人口增长和使用能源等），这样的扩展很可能越来越困难。在这些考虑之外，还可以加上对继续以过去几十年获得的速度进行技术创新的可能性，和出现过去由铁路随后由汽车发展所提供的那种规模新投资机会的可能性的疑问。熊彼特论述了一些这样的问题，但与现在发生的状况十分不同，他对资本主义经济前景的看法，甚至他对他关心的大约40年的中期未来前景的看法，可能显得过分乐观了。

无论如何，资本主义的衰落（不管如何发生）并不招致社会主义社会的出现，而熊彼特认为社会主义是"很可能的继承人"的观点是以这样的论点为根据的，大意是经济过程倾向于使本身社会化。他进行分析的现代社会发展体系有三个阶段，我们可以称之为进取的资本主义、有组织的或官僚结构的资本主义和社会主义。从一个阶段到下一个阶段的过渡是作为经济变化的后果来到的，在这些变化中最重要的是那些创建以现代科学和合理管理为基础的大实业公司的那些变化。应该注意，熊彼特为社会主义下的定义只是作为一种经济制度，"一种由中央当局控制生产手段和生产本身的制度模式……或者说，原则上社会经济事务属于公有范畴不属于私有范畴"。他在论述中把社会主义的文化目标搁置一旁，以带几分骑士的风度谈到他称之为"社会主义文化不确定性"的东西。结果是，在他的分析中从不思考社会主义是一场阶级运动，它要求消灭和缩小阶级差别，从而获得更大的社会平等，把人民群众从统治阶级强加的抑制中解放出来。熊彼特只关心社会的经济改革，而当他查究社会主义能否发挥良好作用时：他的意思是指社会主义在经济上是否有效率和能否增加生产。

这样看待社会主义运动是非常狭隘的观点，也是夸大社会主义文化多样性的观点。现代社会主义尽管形式多样，可以肯定的是，它们集中关心的是与社会平等和个人自主与自决有关的问题。另一方面，

社会主义者中很少有人把社会主义等同于中央集权的公有制和计划经济，或者更广泛地说，把社会主义只想象为一种生产模式。如果一定要用一句话说出社会主义的特性，较适当的是指出它是一场人类解放的运动，在这场运动中，经济制度改造只是一个要素，它本身使建设不同类型的社会制度有多种多样的选择。

熊彼特关于资本主义和社会主义民主的论述也有点儿狭隘。在用经济术语为社会主义下定义同时，他为民主下了个经济性质的定义，把它想象为类似市场的制度安排。在那样的民主中，不同的集团和个人——相当于企业和企业家——争取选举人，即政治"消费者"的选票。熊彼特特别强调经济与政治组织之间的这种相似性，为了说明这点，他援引一位政界人士的话，大意是"生意人不懂的东西恰恰就是他们做石油生意而我做选票生意"。这个仅仅是选举政治领导人的方法 的民主理论（马克斯·韦伯在他后期政治著作中已经表示过这个想法）是作为替代熊彼特反对的"经典理论"的理论提出来的，根据经典理论，民主包括关于公民参与政治生活和关于政治领袖与人民之间关系的性质的特定政治理想。

熊彼特并非总是十分严格地坚持他自己的概念，这一点是确实的，他在论述资本主义形成和现代民主出现之间的历史性联系甚至偶然关连时，他介绍的理性行动、个人责任心、自我约束、容忍等等思想，看来更确切地是属于经典理论。可是，把民主看做争取政治领导权，看做是对任何社会或政治目标没有明确实质的一种形式的观念依然处于中心地位；这种情况使熊彼特不考虑民主是一种历史现象，这个现象可以出现发展和扩大的趋势，也会出现停滞和衰退的倾向。熊彼特提到民主时，只把它作为一种机械，指出它"可行"或"不可行"，它的机能较好或较坏；在他的思想体系中，似乎没有办法检验一个社会的民主是较多还是较少的问题。

但正是这个民主扩大问题是整个上一世纪社会主义运动理论和实践发展中的根本要素，并在近些年来的"分享民主制"思想中找到新的

表达。这个世纪的全部阶级斗争和民族解放运动均以这种或那种方式旨在建立一个更民主的社会，在这样的社会里，大部分人（尤其是迄今被排斥的人）将在以各种规模作出影响他们生活的决定中发挥更加直接和更为有效的作用，不管在工作单位、家庭和当地社区，或者在全国和国际范围都是一样。要这样扩大民主的困难现在已非常明显，那些社会主义社会的困难也一样多，在那里，经济落后、专制统治的传统、缺少先前的自由民主形式和单一政党的统治全都反对建立在社会生活各方面保证由人民真正自治的制度。

情况也可能是这样，如熊彼特提出的——后来许多批评社会主义的人追随使用他这个论据——中央集权的经济计划实际上有害于民主参与，往往产生权力完全集中在政治领导人和计划制订者手中，不管这些人选择任何手段。但这里，熊彼特在市场经济和中央集权社会主义之间（用近期作家的话说是市场经济和指令经济之间）所划的界线太刻板了。完全不允许有任何选择或替代。因为在大体上由中央计划的经济可能在决策中依然有相当程度的权力分散。此种权力分散的一个特色就是社会主义市场经济的出现，所以许多领域的经济生活的决定可能是由许多不同的活动中心作出的，而不是一律由上级布置的。在最近10年里，对于社会主义国家中的此类发展以及遵循这个方向的某些实际经济改革，已经有过许多讨论。

权力分散的另一方面，熊彼特在简短评论第一次世界大战后德国社会化委员会时几乎只字不提，它就是社会主义经济中个人企业的生产组织问题。这里也有各种不同的选择，包括由上级或多或少全盘的独裁控制到南斯拉夫模式的自治管理制度。尽管南斯拉夫制度遇到了各种问题，在我看来，它构成公有企业可以存在的有前途的形式，代表20世纪为扩大民主参与社会生活最有意义的贡献之一。自治管理的思想近些年来影响越来越大，不论在社会主义国家还是在资本主义国家的劳工运动中都是这样，看来有可能，关于社会主义与民主或社会

主义民主的争论将逐渐以这些条件以及关于现在已经可行的工人自我管理生产的历史经验为准则。

考虑到它的所有局限性，熊彼特把民主视作选择政治领导人方法的观念中还有任何巨大价值的东西吗？也许它最重要的特色（虽然这点不为熊彼特重视）是包含在其中的异议和反对的思想。竞选政治领导权使那些对他们在社会中所处地位不满或对社会政策总方向不满的集团有可能表达他们的批评意见和对那些眼下的政治领导人施加某种影响。但这仍旧不是保证社会可以接受批评和改革以及政策的决定不是用独断方式作出或不是为特殊利益集团服务的唯一重要手段。对于一个完全民主社会有效运作来说，至少有另外两件事是极端重要的：第一，要有尽可能多的公民参与决策，也就是说，他们应该有机会和经验在各种领域为他们生活的某部分行使政治领导权；第二，应当有各种各样的相对自治社团（包括国有工商企业），在这些社团里可以实行这种自治管理办法，它们为对社会安排的持久而不受阻止的批评与改革提供基础。

熊彼特此书刚问世时获得的成功和它对读者持久的吸引力，我想可以用如下事实来解释：它对当代从资本主义到社会主义的伟大社会过渡时期进行了认真和全面的检验（并把有启发性的对马克思理论的批判性赞扬放在全书开端，作为对值得注意的过渡时间的唯一社会主义分析），而不是因为书中对这个社会改革过程所作的那种性质的评价。熊彼特完全不欢迎社会主义的到来，他似乎和马克斯·韦伯一样，以同样阴郁的忧虑心情对这个问题作过沉思。但这个态度并不阻止他尽可能仔细和平心静气地分析那些使社会主义可能出现的趋势，而这种分析可能加强了他对某些形式社会主义出现的困难和危险的认识，社会主义思想家本身在经过多次受骗之后现在能够更容易地意识到这些困难和危险。

汤姆·博托默尔

布赖顿，1976年

初版序言（1942年）

本书是把几乎40年来我对社会主义这个主题的大量思考、观察和研究写成一本易读读物的努力的结果。民主问题之所以硬挤进它目前在本书中所占的位置，是因为要陈述我对社会主义社会制度与政府的民主方法之间关系的看法，要这样做不对后者作相当广泛的分析、证明是不可能的。

我的工作比我所想的还要困难。部分必须整理的性质迥异的材料，反映出一个人的观点和经验，他在他生活的不同阶段具有非社会主义者通常具有的较多的观察机会，他以非传统的方式对观察到的事物作出反应。我不希望抹掉这种痕迹。如果我试图去掉它们，那么本书应有的那种趣味，许多就会消失。

再者，这份材料也反映出一个人的分析努力，他虽然始终认真地试图探索表象下面的真相，但从不把社会主义问题作为他任何一段时间专业研究的重要主题，因此对某些主题比别的主题有多得多的话要说。为避免造成我旨在写出一本处处均衡的专题著作的印象，我想最好把我的材料分辑在5个中心题目之下。它们之间的连接和联系，当然已经准备就绪，我希望大致上已经达到表述上的系统统一。但在本质上，这些题目——虽然不是独立的——几乎是自成篇幅的几篇分析文章。

第一篇以非技术性的写法，概述了我对马克思主义学说这个主题一定要说的意见——事实上也是我已经教授了几十年的见解。以对这个真理的说明作为讨论社会主义一些主要问题的开端，是马克思主义者做事的自然次序。但在由一个非马克思主义者建造的房屋的门厅内作这样的说明的目的是什么呢？它在那儿证明我这个非社会主义者相信马克思主义道理具有的独特重要性，这种重要性完全与你接受它或

拒绝它无关。但它读起来很困难。此后各篇没有使用马克思主义的工具，虽然此后各篇的一些结论还要一再和这位伟大的社会主义思想家的教义作比较，对马克思主义不感兴趣的读者因此可以从第二篇读起。

在第二篇——“资本主义能存在下去吗？”——中，我试图说明，社会主义形式的社会将不可避免地从同样不可避免的资本主义社会的瓦解中出现。许多读者会感到奇怪，为什么为了得出正在迅速变成甚至在保守主义者中间也是普遍意见的结论，我却认为必须作那么吃力和复杂的分析。理由是，虽然我们大多数人都同意这个结论，但是对于正在杀死资本主义的这个过程的性质以及对于“不可避免”这个词的精确意义，我们的意见是有分歧的。我相信已提出的大多数论点——不论是关于马克思主义还是关于较通俗的理论——都是错误的，我觉得我有责任不怕相当麻烦，不怕打搅读者，以便有效地引导大家理解我这个似非而是的结论：资本主义正在被它的成就所消灭。

明白了——我想我们都会明白——社会主义是一个实践命题，由于当前这场战争的后果，它可能变成立即 实践的命题，所以我们在第三篇——“社会主义行得通吗？”——里将考察有关可望社会主义秩序成为经济成功条件的许多问题。这一篇为包括“过渡”问题在内的各种不同主题作了最接近均衡的论述。爱和憎严重地模糊了迄今对这个问题所作的认真研究的结论——这种研究并不很多——以致即使只是重述被广泛接受的观点，看来到处都证明是有道理的。

第四篇——“社会主义与民主”——是论述已在美国进行了一段时间论战的文章。但应该注意，这一篇只论述原则问题。有关这个主题的事实和评论，分布于全书各处，尤其是在第三篇和第五篇中。

第五篇如它意欲做到的，是一个梗概。我希望在这一篇中比在其他各篇更严格地限定自己，只阐明根据我个人观察和极零星的研究得到的必须说出的意见。因此，编入这一篇的材料无疑是令人遗憾的不完整，但在那里的材料都是生动的。

本书的任何章节都从未出版过。但是有关第二篇论点的一份早期草稿，曾成为1936年1月18日在美国农业部研究院演讲的基础，由该院油印成册。承院务委员会主席A．C．爱德华兹先生允许，我将它的增订本收入本书，特表感谢。

第二版序言（1946年）

这一版除增加新的一章外，不作任何变动地重印了1942年的原书。我为什么在清楚地应该作文字改动的好些地方保留原状的理由是：这本书中论述的问题，改变文字而不改变意思是不可能的，或者至少会引起意思改变了的怀疑。我确认下面事实有一定重要性：不论是过去4年发生的事实，还是评论文章中提到的批评，都没有影响我对形势的诊断和预测，正相反，在我看来，这些业已出现的新事完全证实了我的诊断和预测。新增加的一章的唯一目的是，以这些新的事实来增强旧版本中，尤其是第19章第4节和第27章第5节中所论述的某些论点，并表明目前形势如何符合本书已略述大概的历史哲学。在这个序言中，我准备谈谈某些针对本书所作的（不一定在书刊上发表的）批评，或者应该说某些批评的代表。但我想这么做的目的是，我希望我必须提出的答复可能证明对读者有些用处，并不是因为我从本书所受的待遇中挑剔毛病。正相反，我要利用这个机会，向本书的评论者表达我永恒的亲切和好意，并向它的7种外国语译者的大量的努力，表示我诚挚的感谢。

首先，让我谈谈两个专业性质的批评。一位有国际声誉的杰出经济学家表示不同意我下列的命题：本书指述的作为社会过程的一部分，利润有消失的长期趋势。他说，销售努力总将博得它的代价。我不认为我们之间存在任何真正的分歧。我们只是以不同的含义使用“利润”这个名词。已经安定下来从事稳定的日常经营的经济中，仍然需要的这样的销售努力，它和属于企业管理范围的其他每一种活动一样，无疑必须获得它的报酬。但是我把这种报酬包括在管理部门的工资里了，为的是突出并强调我相信它是产业赢利的基本来源的收入，即资本主义秩序给予成功地引入新商品、新生产方法或新组织形式的利

润。我看不出怎能否认产业史令人信服地证明了的资本主义报酬中这个要素的重要性。我认为，随着产业“进步”的日益机械化（研究部门的协同工作等等），这个要素连同和它一起的资本家阶级的经济地位的最重要支柱，总有一天必定崩溃。

我听到的对本书纯粹经济学论点的最频繁的批评——它有时上升为告诫——是针对许多读者认为是为垄断行为辩护的议论。是的，我真的相信，大多数 关于垄断流行的谈论，与目前所有关于储蓄的悲惨后果的谈论一样，只是激进的思想意识，全无事实根据。在心境较轻松时，我偶尔表达比这更强烈的意见，尤其是对以那种思想意识为基础的实际的和计划的“政策”更是如此。但这里，出于专业责任，我只希望说明，读者将在本书中找到的关于垄断的全部论述，最后分析起来，可以归纳为我认为没有一个名符其实的经济学家能够否认的下列命题：

1．垄断定价的古典理论（古尔诺—马歇尔理论）不是全然没有价值的。尤其是当它经过彻底整理以便不但论述垄断收益的即时最大化，而且论述一段时间最大化的时候更是如此。但它要有若干假定才能运用，而这些假定又如此具有限制性，以致使它不能直接 应用于现实。特别是它不能应用于目前教学中正在使用它的那种目的，即用以比较纯粹竞争性经济运行的方式与包含重大垄断要素的经济运行的方式。为什么是这样的，主要理由是，这个理论假定一定的需求条件和成本条件在竞争情况下和在垄断情况下是相同的，而对现代大企业极端重要的是，由于它产出数量的巨大，它的需求条件和成本条件比完全竞争制度下同类企业的需求条件和成本条件远为有利，而且必然是这样。

2．当前的经济理论几乎都是管理特定产业机构的理论。但比资本主义管理特定产业结构方式远为重要的是它创造这些产业结构的方式（见第7章和第8章）。而垄断要素必然进入这个创造过程。这一点

使垄断问题具有一种全然不同的外貌，也使对付垄断问题的立法和行政方法大大不同。

3．严厉攻击卡特尔和其他产业自治方法的经济学家经常断言，任何事物的本身都是对的。但他们没有加上必要的限制条件，略去必要的限制条件就不能表达整个真理。还可以提出其他一些说法，但为了转而谈谈第二类反对意见，我就不提了。

我认为，我已非常注意让大家十分清楚，本书不是一本政治书籍，我并不想鼓吹什么主张。尽管如此，使我觉得好笑的是，有人把“鼓吹外国集体主义”的意图加在我头上。就我所知，这种指责不止一次，虽然不是在报刊上公开发表的。我提到这件事，不是为了这件事本身，而是为了指出隐藏在这种指责背后的另一种反对意见。如果我不是在鼓吹外国的或本国的集体主义，或者实际上不鼓吹其他东西，那么我究竟为什么写作？根据观察到的事实，煞费苦心地进行推论，而后却不推荐实际的主张，这不是完全枉费心机吗？不论什么时候，当我碰到这样的反对意见时，我觉得极为有趣——它正是现代生活中能说明许多问题的一种态度的十分明显的征兆。我们常常计划得太多，思考得太少。我们讨厌有人要我们思考，憎恨不符合我们已经相信或想要相信的东西的陌生的议论。我们蒙着眼睛走向未来，正如我们蒙着眼睛走向战争。这正好就是我想要服务于读者的地方。我真的要使他们思考。为了做到这一点，要紧的是不要从任何特定立场出发去讨论“应该对它做些什么”，从而分散他的注意力，因为这种讨论会独占他的兴趣。分析有它的明确任务，我希望我能履行这个任务，虽然我完全明白这样的决心使我花费大量时间去回答两三页实际结论会引起的种种意见。

最后，这种情形导致我受“失败主义”的指责。我全然否认这个名词适用于一件分析，失败主义指的是只有牵涉行动时才有意义的某种心理状态。事实本身和从事实作出的推论，永远不能是失败主义的，也不能是任何东西的对立面。某一条船正在下沉的报告不是失败主义

的。只有收到这个报告时的精神状态才能是失败主义的：水手们可以坐下来饮酒，但也可以冲向水泵。如果有人否定这个报告（虽然它已被仔细地证实），那么他们是逃跑主义者。此外，即使我对趋势的陈述比原来打算表达的更明确地相当于预言，这样的陈述依然不带有任何失败主义的暗示。哪个正常的人仅仅因为他深信早晚总要死去而拒绝保护他的生命？这一点同样适用于责难我的两类人：私人企业社会的支持者和民主社会主义的倡议者。如果二者都能比他们通常更清楚地看到他们注定要在其间行动的社会形势的性质，他们一定会得益。

坦率地叙述有不祥征兆的事实，从来没有比今天更为必要，因为我们已经把逃跑主义发展成为思想体系。这是我写新的一章的动机，也是我为写了这一章而表示的歉意。那里提出的事实和推论当然不会使人愉快或舒适。但是它们不是失败主义的。失败主义者是对基督教和对我们文明的一切其他价值说了许多好听话却拒绝起来去保卫它们的人——不管他把它们的失败作为预知的结局接受下来，还是把无用的希望当作希望欺骗自己。因为现在是这样的一种形势，在这种形势下，乐观主义只不过是背叛的一种形式罢了。

第三版序言（1949年）

这个新版本给我一个机会按照本书的立场评论最近两年英国的发展状况，并按原样把它们插入我努力建立的分析总框架中。在可由我安排的时间和篇幅里，我所提供的不过是一些断肢残骸。但是另外还有一点我希望从一开始就让大家清楚地了解，我内心根本没有批评别国政策或向它提出“忠告”的打算，我认为这样做是十足不礼貌的。如果在某些字里行间读起来仍然好像我怀有这样意图的话，请读者理解，这仅仅是由于文字极端简略而造成的许多令人不快的后果之一。

在阅读下文之前，读者应细读第19章第4节和第28章第1节的内容，这两节和本书其余部分一样，没有一点改动。

1．从我们的立场看来（从任何其他立场看来也一样），英国的发展图像是复杂的，它的主要特色被下列事实弄得模糊不清，那就是一个社会的转变过程干扰了另一个转变过程，反过来前者又被后者所干扰；这后一个过程因为在当前的国际关系下很难说是从战时经济到平时经济的转变，所以最好还是称之为受抑制通货膨胀条件下的再调整过程。虽然从逻辑上说，这两个过程明显不同，但它们密切交织在一起，不容分开来论述。但我们还是要快刀斩乱麻似的把它们区分开来。我们之所以能够以相对轻松的心情做到这点，是因为一个现代保守党政府（如下次大选产生保守党政府的话）在特定环境中，在劳工利益占支配地位而自由企业的“指路灯在烟雾中熄灭”的社会里，也将不得不设法进行再调整。换言之，如果工党政府被保守党取代——这是我不能自称有能力回答的问题——除了当然不再实行国有化之外，恐怕情况不会比热情的工党党人声称相信的有多大的不同。

2．那么让我们看一下近两年来英国经济政策的成分，它可以解释为“行动前的社会主义政策”——按照第19章第4节指定给这个短语的

意义。读者将注意到，迄今为止，工党政府的行动保持在制定在那里的国有化纲领范围以内，关于该纲领中最有争议的一点——即第6点：钢铁工业国有化——工党以明显温和的态度决定在下一次大选之前不采取决定性行动。我乐意承认，对于这种社会化或国有化纲领到底是否应称之为社会主义，可容许认真的意见分歧。但是我可以确定的是，没有别的任何实际已做的事情可以称为社会主义。因为大部分已经实际执行或提出的"计划"，没有一件按性质可算为社会主义，除非我们采用的社会主义定义过分广泛不能作任何分析之用。当然某些计划方案，尤其是为贯彻这些计划方案所做的某些研究工作的确指向社会主义方向，但是能够期望收益账户和投入产出分析——这两项工作美国比英国先进——结出可消费的社会主义果实之前，一段很长的时间将已过去了。

可是更重要的是形势的另一方面。两年里英国发生的所有事情中最使我有鲜明印象的是沿社会主义方向前进途中遇到抵抗的微弱。议会中反对党——保守党，严格遵守议会日常办事章程行事，对社会主义重建问题产生的反应还不如对待过去相对次要问题——自由贸易、爱尔兰和国民预算——来得热烈。不论在议会还是在全国，主要以完全镇静态度面对社会重建问题的保守党中的重要部分已经占了上风。当然，保守党的报刊提出它的批评，它像以前多次所做的一样，进行争论、规劝、嘲讽，但不比以前更加激烈。批评性的书籍和小册子纷纷出现，情形也像以前几次讨论重大争执问题的时候一样；但是，如果有一位有统计头脑的观察者以"反对者"所出版的报刊书籍的份数和页数来衡量争论问题的重要性，他不可能把社会主义问题的重要性评定得很高。这种现象不是一个强大民族对它所坚决拥护的原则受到攻击时作出反应的方式。我由此推断，在他们中间已不再存在自由企业的原则，社会主义不再受道德感情的抵制。它已成为根据功利主义论点进行讨论的问题了。当然还有个人主义的死硬派，但看来他们不能

指望在政治上激起足够的支持。这正是 坏事的征兆——资本主义精神消失的证明。

3．在我看来这种形势足以证明我1942年诊断的正确，并证实了——只要这样的问题可能证实的话——我作出这个诊断所根据的论点的正确。我以尊敬和钦佩的心情读了我卓越的同事朱克斯教授所写的杰出的书。[(1)] 但我必须承认，我改变信念的真诚愿望没有实现。朱克斯教授对待问题的这个方法——他的方法更密切地针对再调整政策中发生的恼人事情，而不是针对社会主义的各种问题——甚至可能是在支持本书论题的许多证据中增加新的证据。

以议会民主这个手段解决不管是社会化或者不是社会化问题的可能性已经确立，因而与这种政治制度同性质的特殊方法也确立了，那就是一件一件逐步进行社会化的方法。所作的开端可能不比这个更多，可能仅仅指明一个长期的趋势，但是，看来它们清楚地告诉大家，我们要理解的不仅是民主社会化，而且也是民主社会主义。它们表明，只要民主的定义如本书第22章所限定的那样，那么社会主义和民主是可以和谐共存的。第23章指出，政治民主的原则——政府应从争取选票的斗争中产生——在某种程度上的确可以保证言论自由和新闻自由，对于保障其余的自由，民主就力不能及了。尤其是关于经济学家关心的"自由"，即投资自由、消费者选择自由、选择职业的自由，现在在我们面前有令人发生兴趣的实验材料，它们证明，这些"自由"可能受到的限制就像社会主义政府在正常条件下可能要求的那么多，在某些方面甚至更多。在现代税制条件下，私人投资自由无论如何已经失去了它的大部分意义；但我们还看到投资怎样从私人领域转入公有领域，不管我们作为个人对其结果有怎样的想法。消费者选择自由在正常条件下运行的社会主义社会能够比现在大得多，但是此外，我们知道人们趣味的适应性比观察家过去想象的更大，因为，即使每个人并不明白限制的实际必要性，人们对限制的憎恨不会达到想要积极抵制的程度。同样，除了相对少的事例外，职业选择的限制正

常地没有达到“强迫”的程度，尤其是如果一系列可容许选择的职业配置有报酬的差别，我们明白，以合适条件接受政府“指导”的人是不大介意这些的。

让我再重述一遍，虽然没有这样做的必要：上面所说的话都是以有完全确实的事实为根据的推断，但绝不是我个人的喜爱的表达。就我个人而言，我宁愿要另一种文化模式。

4．如我业已指出的，对工党政府经济政策的批评主要指向它“在受抑制的通货膨胀条件下进行再调整过程中”的管理与安排。政府及其官僚机构实际上为批评者批评自己提供大量弹药，例如它不断为大量鸡毛蒜皮之类小事制订详细规则；它不恰当地考虑行政决策；它公开发布容易惹起讥笑的文件。这些规则、决策、文件扼杀原来会改善国家经济状况的许多有开拓创业精神的活动。但它们还是避免了战后灾难性的再调整，带领劳工在提高实际收入水平上不失业地度过艰难的年月。如果在许多经济学家看来这是唯一得到承认的经济政策的目标，它可以说是成功的，但从别的角度来看，同样也可以说是失败的。还应该说，这个目标并未完成，如果依靠更多地关心未来，它本来是可以完成的。政府进行的大量国家投资，就个别项目而言是该受批评的，但事实仍旧是，政府并没有忽视使国家经济机构重新充满活力的必要性，尽管许多人发出了反对过量投资的抗议，而且他们中间有几个卓越的经济学家。无论如何，我们只关心一个问题，那就是在马歇尔援助时期内逐渐排除经济形势中脆弱特性，将如何影响我们对问题的预测：社会主义还是资本主义？或者换句话说，因为纯粹社会主义可能提出的解决办法显然不是实际的政治，又因为到终了不得不从相反方向去找寻解决办法，英国或任何其他地方的社会主义将会遭受挫折吗？私人企业制度将得到另一次新生吗？

我不认为答复这个问题十分困难。如果不发生另一次世界大战，社会主义虽将有挫折，但不会是很严重或持续时间很长的挫折。私人企业会重新得到它失去的一些地盘，但不是很多。从根本上说，社会

形势将保持目前的状况，加在私人企业上的枷锁不可能去掉很多，使它能根据设想那样发挥作用。导致作出这个结论的论据将在这篇序言的随后两节中简要论述。这个结论只适合英国。很清楚，对美国的诊断和预后完全不同。某些欧洲经济学家似乎抱有这样的虔诚希望，即美国将出现惊人的衰退——不是那种再调整危机——这次衰退将意味对资本主义的致命打击，但是，不论美国政治在无疑会在最近的将来出现的大量可能性面前做些什么，这种希望不可能成为事实。

5．在英国形势的脆弱特征里，我没有把配给制和对消费者与生产者行为的详细规定包括在内。这些仅仅是抑制通货膨胀后果的方法，当达到目的时即将取消，有一些地方它们业已不见了，但是受压制的通货膨胀状态其本身就是更根本的一些困难的结果，如果没有这些困难，早就可用众所周知的传统补救办法容易地加以对付了，如为了减少过剩购买力采取特别税收以保证预算盈余和适当的信贷政策。这些办法实际上目前正在使用——并非毫无成功——虽然在特定环境中使用这些办法不能充分有效。因为只要仍旧像现在那样存在食品补贴，就不可能有巨大的预算盈余；因为就较高收入阶层情况而言，征税的可能性业已耗竭——在英国不再存在“税后富裕”的人；还因为较高的利率遇到显然不可克服的抵抗。但基本的困难在于过度消费，也就是，实际工资支出加上实际社会服务费用，一方面与只有目前生产力水平的英国经济的其他条件不一致，另一方面就是阻止生产力上升到较高水平的障碍。通常，这个问题总是以另一种较少令人不快的方式谈论的。英国的国际收支差额造成英国经济形势图像中的一个脆弱特征，所以在马歇尔援助时期中要达到的目标看来在于出口盈余，有了出口盈余将使英国重新加入世界经济，并保证做到英镑与美元的有效互相兑换。这样提出问题的方法不是错误的，错误在于相信它就是与我们的诊断不同的诊断。因为，为了达到这个目标，并能在没有外部援助和内部压力下保持它，就有必要使英国国内局势正常化，只要略加思考和具有初级经济学知识就足以明白这个道理。或多或少重商

主义地利用英国国际地位的有利条件和调整进出口政策，的确可以有某些收获。最后，当目标已映入眼帘时，英镑贬值可以有助于越过达到目标的最后几步。但持久成功的基本条件在于以如下的方式调整她的经济过程：即要使她的经济在再次生产她国内消费需要的商品和生产准备支付她进口商品所需要的商品和劳务的同时，还能生产为国内外投资所需要的真正净盈余。但是没有消费的暂时性减少和生产的长期性增加，这个目标是达不到的；转过来说，没有不受欢迎的公共开支的减少和更不受欢迎的赋税负担的移转，上面两个条件不可能达到。

6．在衡量这个目标的内涵时，读者不难了解它所包含的政治问题的重要性。要达到的目标不论是什么，必须要在无数问题上运用困难的策略达到它。看来，有理由预测，任何地方，成功不会超出绝对最小的程度，因为眼前状况就是这样，每一个行动都将解释为工人某些既得利益的无偿牺牲；绝对最小成功不足以重新建立自由企业社会，不足以使它表明它有能力做些什么。如果需要这方面的证据，本世纪20年代经历的事实提供了充分证据。所以我们不能指望社会趋势的中断。对私人企业生动吸引力的向往不是不可能出现的，这点不但在保守党统治下如此，而且在工党统治下也是如此。但要是它真的出现，更多的是因为社会主义政策与战后盛衰不合逻辑的结合，而不是因为人们讨厌（不论逻辑上是否站得住脚）这些社会主义政策本身。

---

(1) 约翰·朱克斯，《接受计划的严峻考验》1948年。对他彬彬有礼地批评我的论点，我满怀感激，但我必须承认，无论如何在批评我的所有观点中我认不出我自己的观点。例如，我应该更加愿意说，由于能预测的范围稳步扩大，企业家的作用必然逐渐过时，但不是说现在它实际上就完全无用了。我也不打算否认，至今尚有出现军事领导人的可能，只不过现在军事领导人的含义不完全等同于过去当拿破仑站在阿尔科尔桥上子弹在他周围呼啸时候的军事领导人了。

大步进入社会主义(1)

I

为了使发生误解的危险降低到最小程度（这种误解在这次会议讨论一个主题时曾经出现过），我首先要在着手论述我的主题"目前通货膨胀压力状况对美国经济前景有何关系"之前，澄清几个初步论点。

1．为了这篇论文的目的，我把（中央集权的）社会主义的定义规定为：不是由私人占有和经营企业，而是由国家当局控制生产资料、决定怎样生产、生产什么以及谁该得到什么的那种社会组织。因此，说大步进入社会主义，我们所指的就是把人民经济事务由私人领域转移到公有领域。虽然社会主义者和反社会主义者对于这个主题当然各有自己的想法，但几乎不可能设想，这种意义上的社会主义可以没有庞大的官僚机构来管理生产和分配过程，同样不可能设想，这样的官僚机构可以不受像我们今天具有的那种政治民主机关——议会或国会——和一批依靠竞选获得地位的政治官僚的控制。因而我们可以把大步进入社会主义与国家征服私人企业等同起来。经典社会主义学说把这个同样过程描述为"国家的消亡"而引起的表面上自相矛盾之处，若考虑到马克思主义关于政府的理论，就不难解决。进一步观察，社会主义并不排除行政意义上的分散决策，恰如一支军队的集中管理并不否定下属单位司令官的全部主动性一样。最后我们观察到，我们见解中的社会主义并没有必要——即根据逻辑上的必要——排除竞争机制的使用，如我们从兰格-勒纳模型中见到的那样。消费者选择自由和选择职业自由在社会主义中也许会受到限制，但不一定必然受到限制。

2．我并不宣扬社会主义。我也不打算讨论它是否值得想望，不论这种讨论有什么意义。但更重要的是，要说得十分清楚，我对此决不作什么“预示”或预测。任何预测，如果企图超越诊断观察得到的趋势，和根据这些趋势本身的逻辑发展说明将产生什么结果，那就是超科学的预测。这种诊断和说明本身不等于预测或预知，因为在选择的观察范围以外的种种因素可能插进来阻止这些趋势逻辑发展的完成；因为社会现象完全不同于天文学家有幸面对的那种可以舒适观察的条件，在社会现象中，观察到的趋势即使允许它自发发展，也可能不止与一个结果相适应；因为现有趋势与各种抵抗力量相抗争，也许不能完整地发展为合乎逻辑的结果，也可能最终在半途“搁浅”。让我们逐点说明这个道理。

第一，在斯托雷平时代的俄国没有一个有能力的——当然也是充分超然的——观察家能够断定竟会出现朝向像列宁体系那样的趋势，或者说，事实上竟会出现绝非迅速的经济发展以及各项制度滞后与发展结果不能适应的情况。产生布尔什维克政权的是战争和随后的军事与行政的崩溃，对于这个事实，非科学的宿命论是全然不适用的。第二，为了简短起见，我谈到中央集权的社会主义只是因为它在我的论述中处于重要地位，其他可能性也不应该忽视。大家熟悉的我们自己工会做事的实情告诉我们，向某种形式基尔特社会主义的发展不是完全不可能。另外一些大家熟悉的事实告诉我们，有些观察得到的趋势，或者它们中的某几个，可能与根本不是社会主义的、至少不是本文采取的意义上的社会主义的社会改革诸形式是一致的。例如，按照教皇通谕《四旬斋的一年》的路线进行的社会改革，虽然推测起来只有在天主教社会，或天主教会力量足够强大的社会才是可能的，但它无疑提供了可以避开以“无限权力国家”来替代社会主义的方案。第三，大多数任何性质的观察得到的趋势会在完全实现前突然停止，因而，这个国家的社会主义政权如果曾想到触动一下受补助农民的独立性，确实将是十分勇敢的了。甚至“小工商业者”的地位，也可以证明

非常强大，不是官僚机构能够征服的，所以有很大一部分比较次要的问题只有用妥协的办法含糊地处理了。

可是更重要的是另外一些事情。随着人们对经济的关心由私人领域转移到公有领域，许多造成这种转移的迫切要求得到全部或部分满足，因此这种趋势可能会失去它的势头。有些经济学家还会说，任何逐渐趋向中央计划经济的行动将为出现相反的发展提供机会，而后者可能对前者起制动作用。我没有时间解释为什么我认为这两种可能性都不很大的理由，尤其是，为什么相当重要的社会集团感到不利的结果更可能发挥推进作用，而不是发挥抑制作用——也就是说，不成功社会化的补救办法不是较少实行社会化而是更多地实行社会化。但就我们的目的而言，注意到以下的情形是极端重要的，即为了达到有利于私人企业生存下去的结果而提出的大多数论点，实际上并不否定存在朝向我们设想的那种社会主义的趋势，而只否定这个趋势将完整地成为现实。由于无人能驳倒这个可能性，论战有沦为言辞之战的危险，尤其是在十分重视言辞的美国，在那里，除了某些人数相当少的团体外，社会主义这个词不受欢迎，在那里，许多人喜欢这件事同时却不喜欢这个词，宁愿用另一个词——如自由主义——来替代它。[(2)] 因此作简单分类的打算似乎是必要的。

3．相信资本主义制度趋向于毁灭其本身，中央集权的社会主义——有上面提到的限制条件——可能是它确定继承人的理由，我已经在别处说明过。这些理由可以简略和浅近地概括为四点。第一，实业阶级发展这个国家生产力的这个成就，以及这个成就为一切阶级创造新的生活标准这个事实，却自相矛盾地破坏了实业阶级的社会地位和政治地位，它的经济职能虽然没有陈腐得难以使用，却趋向于被废弃之中，并变得日益官僚主义化。第二，资本主义活动本质上是“理性的”，但它趋向于传播理性的心理习惯，趋向于破坏上下级之间的那种忠诚和习惯，而这些仍是生产工厂制度化了的领导权有效运行所必不可少的：完全以（法律上）平等的缔约各方间签订的自由契约为基础

的任何社会制度，（并设想在这些社会制度中指导每个人的只是他自己短期的功利目标）是不可能行得通的。第三，实业阶级集中于工厂和办公室的工作，这种情况有助于造成一种政治体系和一个知识分子阶级，知识分子阶级的结构和利益产生独立于大型企业利益的态度，最后形成对这种利益抱敌视的态度。因而大型企业越来越没有能力抵御攻击保护自己，从短期看来，这种情况对别的阶级十分有利。第四，由于所有这一切的缘故，资本主义社会的价值体系，虽然是由于它经济上的成功建立的，但不但在公众心目中，而且对各色资本家本身，正在失去它的吸引力。不需多少时间——虽然比我能有的时间要多——就能表明，现代追求安全、平等和调节（经济工程学）的努力为何可以用这些话加以解释清楚。

要了解资本主义社会的这种解体过程已经走得多远，能使我们自己满意的最好办法莫过于观察实业阶级本身和大批经济学家（他们认为自己百分之百地反对社会主义，并一贯否认存在朝向社会主义的任何趋势）认定资本主义社会已经解体到什么程度。仅就后者而言，他们不但毫不怀疑、而且赞许地接受以下几点：（1）防止衰退或至少防止萧条的各种稳定政策，也就是由政府大量管理工商业的局势，即使它不是按照充分就业的原则。（2）“更大的收入平等的愿望”在做不到绝对平等时，很难确定它们准备走多远；与这个愿望有关，是实行再分配性的税收原则。（3）经常被反托拉斯口号合理化的各种各样的控制手段，如关于价格控制手段。（4）政府控制劳动力和货币市场，虽然控制的方式多种多样。（5）无限扩大需求的范围，这些需求现在或最终由国营企业予以满足，或者是免费的，或者是按照某种邮局的原则办理。（6）当然还有一切类型的社会保障立法。我相信，在瑞士的一座山上召开过几次经济学家的大会，大会不赞成上边提出的全部或大部分办法。但那些办法并没有引起强烈攻击。

如果你们认为我“不赞成”或者要想批判这些政策中任何一条，那就是对我论点的完全误解。我也不是标榜这些政策的全部或某几条是

“社会主义的”那些人们中的一个。其中有几条，甚至在18世纪时已经为保守的甚至专制的统治者所采纳；另外几条已列入保守政党的党纲里，远在“新政时期”以前很久已付之实施。我想要强调的是，我们确实已经远离放任资本主义原则的这个事实，要强调的另一个事实是，很有可能发展和调整资本主义制度，以与真正社会主义计划相差无几的方式来制约私人企业的工作。我记得起的一些经济学家，他们无疑强调了他们认为可能持续下去的差别。他们并非全都同意安放他们可移动的折中方案的确切所在。但他们全都明白马克思未能明白的道理：一方面，资本主义机器巨大生产的可能性允许无限地提高群众的生活水准，辅之以种种免费服务，毋需完全“剥夺剥夺者”；另一方面，事实上可以在一定程度上剥夺资本家利益不至于使经济机器停顿，而经济机器在一定程度上可以按照劳动者的利益运行。他们发现这种劳动者资本主义的可能性后，继续得出的结论是，这种资本主义可能无限期地生存下去，至少在某种有利条件下是如此。情况可能如此，但这并不等于否定我的论点。资本主义并不仅仅意味着家庭主妇可以选择豌豆或大豆来影响生产；或者年轻人可以挑选他要去工作的工厂或农庄；或者工厂经理们在决定生产什么和怎样生产上有某种发言权。资本主义意味着一种价值体系，对生活的一种态度，一种文明——不平等的和家庭财产的文明，可是这种文明正迅速逝去。让我们每个人随自己意愿为这个事实欢欣鼓舞或悲叹哀悼吧；但不要让我们对它闭上眼睛。

一个真正的问题尚未解决。支持有利于劳工主义存在下去的各种道理的诊断完全沉重地依赖于推断目前社会生产力的惊人发展会继续下去。但这里存在一个令人怀疑的因素。过去的成就或多或少是自由资本主义的成就。不进一步认定劳工主义继续会有同样的表现就不能假定有同样的成就。我们不必接受停滞主义的论点，因为这个论点使人担心：如果加在私人企业制度身上的永久性负担和“控制”超过它忍受力的话，停滞主义的论点有可能最终成为事实。在这样的情形下，

一种十足的社会主义解决办法甚至可能作为较轻的祸害强加在敌视社会主义者的头上。

II

从一种社会制度转变为另一种社会制度是一个不停顿的、其本身又是很缓慢的过程。对一位研究一段不很长“平静”时期的观察家来说，他看到的社会结构看起来好像根本没有变动。此外，这个过程常常出现倒退，看到这种倒退现象，可能使他认为是一种相反趋向。但我们也时时看到这种过程的加速现象，这种加速现象的最明显原因之一是大的战争。在过去，胜利的战争可以增加统治阶层的威望，增加与统治阶层有关的社会制度的力量，但在现代条件下情况不再是这样了。我们自己时代的第一次世界大战对美国形势的影响不大，因为战争的消耗和战争时间的延长都不足以留下永久性的标记。可是在欧洲，情况就不同了。在战败国里，社会结构着了火，倾向社会主义重建的潜在趋势浮现到表层上来证明它的存在，并在一个短时期内占据绝对优势。更加意味深长的是，在战胜国中，也发生类似的情形，当然规模要小得多。在法国，资产阶级共和国不能再像1914年前那样行使它的职能。在英国，虽然不是社会主义的，但受社会主义一派影响的工党勃然升起，它诚然没有执政，但至少进入了内阁。在这两个国家中，政界对私人企业的态度悄悄地经历了根本性的变化。

假定有一种朝着社会主义目标的预先存在的趋势，就不难理解这一点。虽然要求继续执行战争经济时期确立的政策的呼声并没有引起很大反响，虽然有一个时候公众对战时管制的怨恨阻止进一步推进这种政策路线，恢复战前政策证明是不可能的，即使在有人试图这样做的地方也不可能。英国的金本位政策及其最后的失败令人吃惊地证实了这一点：在不再是自由企业世界的世界里，金本位——这个不停地诉说不愉快真理的淘气孩子——拒绝发挥作用。

世界经济危机和第二次世界大战是外加的“加速剂”，这次它们又在美国表明自己的作用，它们制造了一种局势，使人们——正确地或错误地——感觉到这个局势不是推荐给自由企业时代人们的治疗法所能奏效的。实业阶级本身害怕应用那些治疗法所需要的各种“调整措施”，它接受——虽然自始至终喃喃抱怨——可以阻止1929至1933年旧事重现的细琐的管理办法，以后又接受可以防止1921年那样的战后危机的另一些办法。这个阶级在过去的四分之一世纪里学会的东西很多，没有学会的东西更多。它还接受新的财政负担，50年前这样负担的一小部分就会使它负担不了——顺便说一下，所有当时的主要经济学家都认为是不胜负担的。实业阶级接受或不接受这个新形势无关紧要。劳工力量本身几乎足够强大，加上它与其他事实上（如果不是口头上）背弃私人利润经济价值体系的集团结成联盟后力量更加强大，足以阻止超出偶尔削弱其粗糙锋芒的任何复旧。

让我再说一遍：我从不认为，任何单纯的“事件”，甚至“全面战争”那样重大的事件，或者由此造成的政治局势，或者个人或团体对这些局势所怀的态度或心情，能支配社会历史的长期面貌——它关系到一些更加深刻的力量。但我确实认为：此类事件以及由此产生的局势可以廓清更根本趋势发展道路上的障碍，否则这些障碍会绊住社会进化的步伐。请注意，这样说并不为严肃的社会主义者构成欢迎此类事件的理由。没有这类事件，向社会主义发展将会放慢但却更加稳定，很少可能出现倒退和难以控制的局势。国民生活各部分的发展将会协调得更加完善。因为，正如存在着一个有效的反对党是民主政府有秩序地行使其职能的一个必要条件，存在抵抗制度变动的各种经济力量，可能是使这种变动保持在安全限度内所必需的。

现在，使社会变动加速的最强有力因素之一是通货膨胀。有那么多的权威人士告诉我们，再也没有任何东西像通货膨胀那样破坏社会的基础，对这个命题没有必要详加论述。如果我们接受上面的论断，那么就可以从刚才所说的话说下去，根据所有可以想象的立场——只

有不负责任的革命家的立场除外——战后调整国家经济过程最重要的办法就是制止出现进一步的通货膨胀。同时很清楚的是，在每个人都害怕此种政策的短期后果的地方，在必要的某些调整措施——尤其是提高先前受控制的物价而不提高货币工资——根本不是“政治上可能”[(3)]的地方，这是世上极端难办的事情。在这种环境中所采取的而且1945年后实际执行的一条明显的路线——在互相责备中实施，但仍得到大量同意——就是使用有控制的和平时期通货膨胀的手段来缓和过渡期间的困难，并通过军费开支和对欧洲援助政策，继续保持高水平的国家支出，使上述办法更加有效。实质上，这一切全达到了目的，因为大多数人都已明白——虽然不是所有经济学家都明白——强劲有力的经济发展所必然会引起大量投资需要的时期马上就要来到，而希望避免重大的动乱，希望美国经济将在一个缓慢上涨的物价水平上扩展，这种希望只要不发生另一次世界大战，不管国外发生什么变动，在一个时间内不是完全不合理的。

但这种类型的思路没有把预示不详的事实考虑进去。在不论是“自然的”或由高就业政策促成的高就业水平上（我们似乎终于放弃了充分就业口号），增加雇佣劳动货币成本的工资需求和其他需求变得不可避免并会引起通货膨胀，它们之所以不可避免，因为高就业水平失去了工资需求和其他需求不应提高的唯一理由。它们之所以会引起通货膨胀，是因为在高度利用资源情况下，向银行借款和向上调整价格为满足这些要求提供最容易的方法。虽然谈判仍和各别工会进行，而满足工资需求实际上是普遍的行动，所以我们正进入凯恩斯所说的境地，即货币工资率不再影响产量和就业，而只影响货币单位价值。只要工会领导和政府的情况像目前那样，任何东西都阻止不了这个过程——不包括由于某些企业的特殊形势所产生的例外——它意味着持续不断的通货膨胀压力。对国库不断提高的需求和我们特高的累征税制当然使这种局面更加严重，当然这种局面并不是它们造成的。

没有必要说明，像已经出现过的和还将发生的物价下跌，并不证明不存在通货膨胀的压力。即使不提战后农产品价格的变化和其他不言自明的事例，每次通货膨胀过程中都特有地出现这种物价下跌，这种情形可以用第一次世界大战后德国的通货膨胀恰当地加以说明。“受通货膨胀痛苦”的人们此时大声呼吁通货紧缩，与我们同时代的那些经济学家这时也呼吁收缩通货，他们曾持有通货紧缩的预后办法以改正过去的错误，无论如何，他们似乎没有能力预见除了通货紧缩以外的任何事物。但这是对美国产业生产力的称赞，因为是无心的所以更加真诚，关于我们社会受通货膨胀还是受通货紧缩的威胁，美国产业完全可能对此表示怀疑。

III

持续不断的通货膨胀压力状态，从质的方面说，将产生削弱社会结构和加强起破坏作用的倾向的后果（不管怎么小心地用“自由的”词语包裹起来），每一个有能力的经济学家习惯于把这种后果归因于较触目的通货膨胀。但事实不仅如此。此外，对这样局势的某些标准补救办法不会缓和，甚至还可能加剧目前的局势。在我看来，人们似乎还没有充分理解这一点。所以让我们以最简短方式，谈一谈三种类型的补救办法。

1．控制通货膨胀的全部办法中最正统的方法是通过利率或信贷配额之类的手段对借款数量采取行动。我当然充分理解，如果要达到的是自由企业经济意义上的正常状态，利率必须从低利率政策的控制下摆脱出来，对于每一个希望恢复这样正常状态的人来说，解放——或重建——自由货币市场必定是极端重要的一点。但这点不会改变这样一个事实，那就是目前限制性的信贷政策产生的后果将十分不同于旧信贷政策理论促使我们指望的那种后果。不附带任何条件地接受旧信贷政策理论——为方便论述起见——我们不禁要说，它适用于任何事物皆完全灵活可变的世界，而那个世界不怕我可以称之为补救性衰

退的那种东西。在那样的世界里，提高利率被认为会减少工作量、货币工资和就业机会 。这些后果目前肯定不会出现，万一出现这些后果，将立即引起政府采取行动以抵消其作用。换言之，信贷限制在目前除了增加工商业困难外达不到别的目的，甚至对消费者信贷的限制也有某种程度的同样后果，虽然在这个领域里无疑有某些事情可做。

2．以增加税收的办法来控制通货膨胀同样是正统的补救办法，而且它是受否定信贷限制的现代经济学家欢迎的补救办法，但在它面前也有同样的困难。提高消费税可完成某种意图是十分确实的。在通货膨胀形势下这个办法甚至算得上良好的凯恩斯主义。但是，如果增加的是公司税和高收入阶层的所得税，对通货膨胀压力的作用充其量也很小，甚至可能产生相反的作用。因为，如果目前产业发展的速度要继续下去，从而目前设备报废率要继续下去，为弥补可使用的非通货膨胀集资手段的减少，不得不日益依赖通货膨胀性质的银行信贷。反过来，降低产业发展和设备报废的速度，的确可以减轻通货膨胀压力于一时，但从长期看却会增加通货膨胀的压力。[(4)]

3．第三种通常的补救办法是直接控制——限定物价，列出优先项目以及诸如此类的办法（包括补助金制度）。某些舆论为什么对这些办法如此喜爱是不需要在这里评论的问题。特别对官僚政治机构来说，重新采用这些办法等于再度征服已经丧失的地盘；对于工会来说，这意味着在争夺有利项目中取得决定性的优势；对工商业来说，这意味退路的丧失，因为在此之前，对它的大部分（即使不是全部）打击可以部分地（即使不是完全地）用物价调整来抵消。或者说，采用了这些办法至少将使工商业的退路要取决于政府的许可，没有理由相信政府会为获得改进生产机器的手段而给予这种许可。换言之，价格控制可能造成私人企业向政府当局投降，就是说等于向完全的计划经济跨出一大步。

[到这里，约瑟夫·熊彼特停止了把演讲摘记改写成文的工作。听过他这篇演讲的人会记得，在演讲末尾，他几乎没有时间回过头来谈谈开场时提到的有关问题，只是极简短地总结一下在现存政治条件下这个国家的经济未来和目前通货膨胀压力

状况。他“极端简略”地提到的某几个论点，可以在《资本主义、社会主义与民主》的美国第2版或英国第3版，或者在1948年6月号《全国商业》杂志刊登的《还有时间制止通货膨胀》一文中找到比较详尽的论述。

以下几段是根据回忆和根据演讲的摘记整理出来的。]

我并不假装有能力预言；我仅仅辨明事实并指出那些事实表明的趋势。

持续的通货膨胀压力对于官僚政治结构最后征服私人企业制度能够发挥重要作用——由此产生的磨擦和僵局归咎于私人企业，并作为进一步限制和管理私人企业的论据。我并不是说，任何集团有意识地执行这条路线，但执行一条路线达到一个目的从来不是完全有意识的。非常可能出现一种局势，在这个局势中大多数人将认为完全的计划经济是可能造成的所有祸害中最小的祸害。他们当然不会称这种局势为社会主义或共产主义，推测起来，他们在计划中可能为农民、零售商人和小工厂主作出某种例外的规定；在这种环境下，作为价值体系、生活方式和一种文明的资本主义（自由企业制度）也许不值得人们操心了。

美国大规模生产的才能（对这种生活方式所抱的乐观情绪完全依托在过去这种才能的表现上）能否经得起这种考验，我不敢肯定；造成这个局势的种种政策有没有可能颠倒过来，我也不敢肯定。

马克思断定资本主义崩溃的方式是错误的；但他预言资本主义最终瑟将崩溃并没有错。停滞主义者 对资本主义进展停滞原因的诊断是错误的；但他们诊断——即使有国家部门的充分帮助——资本主义发展会停滞，看来可能还是正确的。(5)

1949年12月30日

---

(1) 约瑟夫·熊彼特1949年12月30日在纽约美国经济学会上发表“大步进入社会主义”的演讲，他讲话不是根据准备好的手稿，而是根据他的摘记。他为学会公报把这些摘记改写成论文，在去世前一天晚上才差不多把这篇论文写完。他原望在第二

天（1950年1月8日）去芝加哥华尔格林基金会发表演讲之前完成这篇论文稿。现在发表在这里的论文是它的初稿，和所有他的稿件一样，由他亲手书写，而且写得很仔细；但他没有机会作细微处的改正，也没有机会写完结尾几段文字。我们所作的校正工作主要是补上一些标点或偶尔遗漏的字，尽量保持原样不作更动，简短的结尾几段是由他的妻子根据他的摘记和她的记忆补上的。

(2) 由于明显的理由，在更多情况下，把共产主义一词（不是俄国所说的那种共产主义）作为社会主义同义词使用。

(3) 另一条路线，即压低货币工资和物价，不但更少"政治上的可能"，而且更难不引起严重的经济萧条。

(4) 我不难理解为何这个主张不能打动我们的激进朋友。但我坦率承认，我觉得很难理解某些卓越经济学家的立场，丝毫不能怀疑他们欢迎我们产业机器不能成功地运转，但他们认为在美国和英国，可以把降低产业投资作为制止通货膨胀可接受的办法之一。附带说，应当注意某些忠实的保守分子的意见，他们认为推行高额和高度累进的税制可能有助长通货膨胀的危险，而（在恰当场合）降低税收则可能减少通货膨胀的危险，这个意见不一定应受它常常受到的嘲笑。

(5) 本文为美国经济学会的《论文与记录汇编》（1949年12月）而写，现得到该学会允许重印于此。

第一篇

马克思的学说

前　　言

大多数智力或想象力的创作，经过短的不过饭后一小时，长的达到一个世纪的时间，就永远消失了。但有一些创作却不是这样。它们遭受几度隐没，复又重现，它们不是作为文化遗产中不可辨认的成分而重现，而是穿着自己的服装，带着人们能看到的、摸到的自己的瘢痕而重现。这些创作，我们完全可以称之为伟大的创作——这个把伟大与生命力联结一起的称谓不会不恰当。从这个意义上说，无疑这伟大一词适合马克思的理论。把几度复活解释为伟大还有另一个好处：这样解释可以独立于我们的爱憎之外。我们不一定要相信，一个伟大的成就必然是光明的来源，或者根本主旨或细节上必然毫无缺陷。相反，我们可以相信它是黑暗的力量；我们可以认为它是根本错误的，或者不同意它的一些特殊论点。就马克思的理论体系而言，这样的反面评价甚至正确的驳斥，不但不会给予它致命的伤害，只会有助于显示出这个理论结构的力量。

过去20年出现了最令人感兴趣的马克思理论的再度流行，以至于这位社会主义教义的伟大导师在苏俄得到他应得的荣誉就不足为奇了。这样的加圣号过程存在着唯一的特征，那就是在马克思理论的真正意义和布尔什维克实际行动和思想意识中间有一条鸿沟，它至少有卑谦的加利利人的宗教与红衣主教或中世纪好战领主的实际行动和思想意识之间的距离那么大。

可是它在另外一个地方的再度流行就较难解释了，那就是马克思主义在美国的再度盛行。这个现象之所以令人感兴趣，是因为20世纪前，在美国的劳工运动中或在美国知识分子思想中均不存在马克思主义的重要种子。那时候的马克思主义一直是肤浅的、无意义的和没有声望的。此外，布尔什维克类型的复活在过去最盛行马克思学说的那

些国家里没有产生同样的迸发。特别在德国，它是所有国家中马克思主义传统最强烈的国家，在第一次大战后的社会主义兴旺时期，那里实际上有一个小小的正统派和以前萧条时一样继续存在。但社会主义思想的领导人（不仅指与社会民主党结成同盟那些人，而且也指在实际问题上走得远远超过该党谨慎保守主义的那些人）显露出没有多少兴趣恢复老教义；虽然崇拜这个神祇，却十分小心地与它保持距离，并和别的经济学家完全一样地讨论经济问题。因此，在俄国以外，美国现象是独特的。我们并不关心它的原因。但值得花时间探讨一下如此众多的美国人把它作为自己信条的这个理论的轮廓和含义。[(1)]

---

(1) 本书提到马克思著作的地方将限于最小程度，对于他的生平也不提供什么资料。看来这样做是必要的，因为任何希望有一份他著作清单或知道他生平概况的读者可以从任何词典，尤其可从《不列颠百科全书》或《社会科学百科全书》中找到他所需要的一切。对马克思的研究，最方便的是从《资本论》第一卷（1886年恩格斯编辑的S．穆尔与E．艾夫林合译的第一本英译本）开始。尽管有大量新近的著作，我仍旧认为F．梅林的马克思传记是最好的，至少从一般读者的观点来看是这样。

第一章　先知马克思

我允许与宗教界相似的名词闯入本章的标题不是由于疏忽，而是有超出比拟的道理。在一个重要意义上，马克思主义是一种宗教。首先，对它的信徒来说，它提出体现生活意义的一套最终目标，这些目标是判断事物和行动的绝对标准；其次，它提出达到这些目标的指导，那就是一个救世计划和指出人类或人类中经过挑选的一部分人可以免除的罪恶。我们可以进一步详细说明：马克思的社会主义也属于允许在人世间建立天堂的宗派。我相信，一个圣典学家对这些特征的系统阐述将给人们分类和评述的机会，而这样的分类和评述比单纯经济学家所说的任何理论可能会远为深刻地挖掘出马克思社会学的本质。

上面所说道理中最不重要的一点是，它解释了马克思主义成功的原因。[(1)]纯粹的科学成就，即使比马克思的成就远为完美，决计得不到属于他的历史意义上的不朽。对方装备党派口号的武库也做不到这一点。他成功的一部分，即使是很小的一部分，确实应归功于他交给他的信徒的可以在任何讲台上现成使用的许多白热的言词、热情的控诉和愤怒的姿势。在这方面需要说的是，这批弹药过去曾经、现在还在很好地为它的目的服务，但是弹药的生产也带来不利：为了铸造在社会斗争舞台上使用的那种武器，马克思有时不得不歪曲或偏离从他理论体系逻辑地引申出来的主张。无论如何，如果马克思只是一个空泛的布道者，到现在他早已默默无闻了。人类不会感谢那种服务，会很快忘记为政治歌剧写歌词者的名字。

但他是一位先知，为了弄懂这个成就的性质，我们必须在他自己时代的背景中理解它。当时是资产阶级成就达到高峰、资产阶级文化落入低谷而机械唯物主义盛行的时代，当时的文化环境还没有透露出

新艺术和新的生活方式已经孕育在它的母胎里的信号，仍放纵在最可厌的陈腐之中。社会与所有阶级急剧地消失任何真正意义上的信仰，与此同时，唯一的一线光明（从罗奇代尔态度[(2)]和储蓄银行发出的除外）在工人世界中熄灭了，而知识分子则声称他们对穆勒的《逻辑学》和济贫法甚为满意。

现在，马克思主义关于社会主义人间天堂的学说，对于千百万人的内心意味着一道新的光线和新的生活意义。如果你愿意，可以叫马克思主义宗教为冒牌货，或者是一幅对信仰的讽刺画——对这个看法有许多话可说——但不要忽视或者不去称赞这个成就的伟大。不要介意这千百万人中几乎全部不能懂得和正确评价这个教义的真正意义。那是所有教义的命运。重要的是教义已经构想出来，并以当时具有实证主义思想的人可以接受的方式传播开去——这种思想本质上无疑是属于资产阶级的，说马克思主义基本上是资产阶级思想的产物并不荒谬——做到这一点有赖于，一方面要以无比巨大的力量系统阐述受挫败和受虐待的感情（这是许多不成功者自我治疗的态度），另一方面要宣称社会主义解救那些痛楚的肯定性经得起理性的检验。

看吧，这里最高超的艺术如何成功地把二者交织在一起，一个衰落的宗教任其像丧家之犬那样跑来跑去的超理性渴望，另一个是不容忍任何没有科学或只有伪科学内涵信条的当时必然出现的理性主义和唯物主义的倾向。宣讲今后目标不会有效果；分析社会发展过程只能使几万个专家感兴趣。但穿上分析的外衣宣讲，着眼于深切的需要进行分析，这就是马克思主义者得到人们热情皈依和最高奖励的原因，它使人们深信，他信仰的和支持的东西绝不会失败，必然在最后取得胜利，当然，这个成就的原因还不止于此。个人的力量和先知的闪光，独立于教义力量以外而起作用。没有它们就无法有效地启示新的生活和新的生活意义。但在这里，这点与我们无关。

关于马克思试图证明社会主义目标的不可避免性的说服力和正确性还必须说上几句。但是关于上文所说他对许多失败者的感情所阐述

的东西只需一句话就足够。这的确不是对有意识或下意识实际感情的真实阐述。我们宁可称它是以社会进化逻辑的真实或虚假的启示来代替实际感情的一种企图。由于他这样做了，由于他把自己的术语“阶级意识”很不现实地说成是群众自发的，他无疑歪曲了工人的真实心理（工人心理主要想成为小资产阶级，希望政治力量帮助他达到那个地位），但一旦他的教导起了作用，他也就扩张它和拔高它。他不曾为社会主义理想的美人一洒感伤之泪。这是他自称强于他称为空想社会主义者的优点之一。他也不称赞工人为日常辛劳操作的英雄，而资产阶级在担心分不到他们红利时倒喜欢这样做。有一些他的较差的追随者，具有十分明显拍工人马屁的倾向，而他从不这样做。他也许非常了解群众的特点，他的目光注视社会目标，远远高于群众，超越群众所想所要的境界和目标。他还从不以他自己所定的任何理想教导群众，这样的虚夸作风是他不曾想到的。正如每一个真正的先知都说他自己是上帝的卑微的代言人一样，马克思同样只宣讲历史辩证过程的逻辑。这一切显示出来的尊严能抵消许多褊狭和粗俗的缺点，在他的著作和生活中，这种尊严与这些缺点形成十分奇怪的结合。

最后另外还有一点也应该提到。马克思个人教养极深，不会同意那些粗俗社会主义教授们的意见。那些人见了神殿却不认识。他完全能够理解一种文化和这种文化价值的“相对的绝对”价值，不管他觉得他自己离开它多么遥远。在这方面，《共产党宣言》为他的胸襟广阔提供了最好的证明，这个宣言不乏称赞资本主义光辉成就的叙述[(3)]；即使在宣布资本主义未来死刑的时候，他也从不否认它在历史上的必要性，当然，这个态度暗示马克思本人不愿接受的许多东西。但是，由于他的历史理论给予事物有机逻辑观念一种特殊的表达，这种态度无疑加强了他的地位，也使他更容易采取这种态度。在他看来，社会事物是有一定秩序的，在他一生的某些关键时刻，不管他可能多像一个咖啡馆阴谋家，他真实的自我却厌恶这类事情。对他来说，社会主义不是抹煞所有其他生活色彩，并制造对其他文明怀有不健康和

愚蠢的憎恨的偏见。因之，在不止一种意义上，有理由把由他的根本立场融合一起的他那种社会主义思想和社会主义意志称为科学社会主义。

---

(1) 马克思主义的宗教性质从正统马克思主义者对反对者的特别态度上也看得出来。对于他，如同对于任何宗教信徒一样，反对者不仅仅犯了错误而且犯了罪。不但从理论上驳斥他，而且从道德上责备他。一旦真理昭示，反对者不能再得到宽恕。

(2) 罗奇代尔是英国合作事业的诞生地。——译者

(3) 这句话看来是夸张，让我们从权威的英译本中摘录一些话："资产阶级……首次证明了，人类的活动能够取得怎样的成就。它创造了同埃及金字塔、罗马水道、哥德式教堂根本不同的艺术奇迹；……资产阶级……把一切民族……都卷入文明……它创立了规模巨大的城市，使城市人口比农村人口大大增加了起来，因而使很大一部分居民脱离了乡村生活的愚昧状态……资产阶级争得自己的阶级地位还不到一百年，它所造成的生产力却比过去世世代代总共造成的生产力还要大，还要多。"鉴于提到的所有成就都单独归功于资产阶级，这比许多彻底资产阶级经济学家所说的还要多。这是我说上面这段话的全部意思——完全不同于今日粗俗化的马克思主义的观点或现代非马克思主义激进派凡勃伦的废话，让我现在就说清，我将在第二篇关于资本主义成就里要说的意思。

第二章　社会学家马克思

现在我们必须做一件使信徒非常不愉快的事情。他们自然不满意有人对他们认为是真理之源的东西进行冷酷的分析。但最使他们憎恨的一件事是把马克思的著作分解成片断，逐一加以讨论。他们会说，这个行动表明资产阶级没有能够领会辉煌的整体，这个整体的每一部分相互补充和解释，因此一旦以任何一个部分或方面被分开来单独考察时，真实的意义就失掉了。但我们别无选择。我冒大不韪，谈论先知马克思之后又谈论社会学家马克思，我既无意否定存在社会见解的统一性（它成功地给马克思著作以某些程度的分析统一性和更多的统一外表），也无意否定这个事实，即它的每一部分不论本质上怎么独立，都由作者使它与别的部分相互关联。但这巨大领域里的每一部分仍保有足够的独立性，使学者可能接受这一部分中他的劳动成果，同时舍弃另一部分中他的劳动成果。在这个过程中，许多宗教性的魅力消失了，但由于抢救了重要而激动人心的真理而有所收获，这个真理本身要比如果它被缚在绝望的遭难船上要有价值得多。

这一点首先适用于马克思的哲学，关于他的哲学我们三言两语就可以一劳永逸地不再加以议论。像他那样受过德国训练具有思辨头脑的人，他对哲学有完整的基础和热烈的兴趣。那种德国式的纯哲学是他的出发点和青年时的爱好。有一段时间他认为研究哲学是他真正的使命。他是一个新黑格尔派人，所谓新黑格尔派大致上就是在接受老师的基本态度和方法的同时，他和他的同志舍弃黑格尔许多门徒加给黑格尔哲学的保守主义解释，代之以他们的许多相反见解。这种背景情况在他所有的著作中只要有机会就表现出来。他的德国和俄国读者由于相类似的思想倾向与训练，他们首先抓住这个要素，把它作为理解马克思思想体系的关键，就不足为奇了。

我相信这样说是一个错误，是对马克思的科学力量的不公正。在他的整个一生中，他保持他早年的爱好。他喜欢某些形式上的类似，这种类似可以在他与黑格尔的论点中找到。他喜欢证明他的黑格尔主义，喜欢使用黑格尔的术语。但事情仅止于此。他在任何地方都没有背叛实证科学去玩弄形而上学。在《资本论》第1卷第2版的序言中，他自己就这样说过，他在那里说的都是真的，分析他的论据可以证明他并不自欺，而他的论据在任何地方都以社会事实为根据，他的主张的真正来源，没有一个出自哲学领域。当然，本身只从哲学方面出发的评论家或批评家做不到这一点，因为他们不完全懂得其中包含的社会科学。此外，哲学体系建立者的癖好使他们只知道根据某个哲学原理的解释反对任何其他解释。所以他们把哲学看做对经济事实的最实事求是的陈述，由此把讨论岔到错误的轨道上去，把朋友和敌人同样带上错路。

社会学家马克思进行工作的手段主要是广泛掌握历史和当代的事实。他对当代事实的知识常常显得有点过时，因为他是最有书卷气的人，因此，有别于报纸上资料的基本资料到达他那里时往往稍晚。但他那个时候的任何具有一般重要性和影响的历史著作他几乎都看过，虽则有许多专门文献逃过了他的眼睛。虽然我们不能像称赞他在经济理论领域中的博学那样称赞他在这个领域见闻的完备，但他还是能够不仅使用巨大的历史图景而且也能使用种种历史细节来说明他的社会见解，他使用的大多数历史细节的可靠性都高于而不是低于他那个时候其他社会学家的水准。他用穿透乱七八糟不规则的表层深入历史事物的宏伟逻辑的眼光抓住这些事实。要做到这样，不仅要有热情，不仅要有分析的劲头，而且必须两者兼备。他试图系统阐述那个逻辑的成果，即所谓经济史观[(1)]无疑是迄今社会学最伟大的个人成就之一。在这个成就面前，究竟这个成就是否完全首创，有多少荣誉应部分地给予德国和法国的先辈们，这些问题就成为无关紧要的了。

经济史观并非指 人们有意识或无意识地，完全地或主要地受经济动机的驱使。相反，非经济动机的作用和机制的解释以及社会现实如何反映在个人精神上的分析是这个理论的重要成分，也是它最有意义的贡献之一。马克思并不认为，宗教、哲学、艺术流派、伦理观念和政治决断可以简化为经济动机，或者无关紧要。他只是试图揭示造成它们、并成为它们兴衰原因的经济条件。全部马克斯·韦伯的事实和论点[(2)]完全符合马克思的体系。社会集团和阶级以及它们自认本身存在的地位和行为的方式，当然是马克思最感兴趣的事情。他对按表面价值接受那些态度及其浮夸辞令（意识形态或如帕累托所说的衍生物），并试图用它们解释社会现实的历史学家发泄了最暴烈的愤怒。但是，如果说在他看来，思想或价值不是社会过程的主要推动力，它们也不是毫无作用的。如果我可以使用比拟的话，它们在社会机器里具有传动带的作用。我们还不能谈论这些原则最有趣的战后发展——知识社会学，[(3)]它会提供用以解释这个问题的最好例证。但必须把这个问题说透，因为马克思在这方面一直受到误解。甚至他的朋友恩格斯，在马克思墓前的演说中，也把这个理论的确切含义解释为个人和团体主要受经济动机的支配，这个解释在某些重要方面是错误的，在其余方面也平凡得可怜。

当我们说到这点时，我们也可以保卫马克思免受另一种误解：经济 史观一直被称为唯物 史观。马克思自己也这样称呼它。这种用语大大增加它在某些人中的声望，而在另外一些人中却大不受欢迎。但这个称谓完全没有意义。马克思的哲学不比黑格尔的哲学更加唯物主义，他的历史理论也不比任何其他运用经验科学方法说明历史过程的尝试更加唯物主义。应该明白，这在逻辑上是和任何形而上学或宗教信仰相容的，恰如世界的任何自然图景与它们相容一样。中世纪神学本身提出了可能建立此种相容性的一些方法。[(4)]

这个理论的真正含义可以归纳为两个命题：（1）生产形式或条件是社会结构的基本决定因素，而社会结构则产生各种态度、行动和

文化。马克思以著名的陈述说明他的意思，即“手工磨坊”造成封建社会，而“蒸汽工厂”造成资本主义社会。这个说法把技术要素强调到危险程度，但理解了单纯技术不是一切，它还是可以接受的。通俗化一点儿说（并认识到通俗化使我们会丧失许多意义），我们可以这样说，我们的日常工作形成我们的思想，我们在生产过程中所处的地位决定我们对事物——或我们看到的事物的各方面——的看法，并决定我们每个人可以支配的社会活动范围。（2）生产方式本身有它们自己的逻辑；也就是说，它们根据内在的必然性而变化，以致只凭它们自己的作用就产生它们的继承者。用马克思的同一例子说明：以“手工磨坊”为特征的生产体系造成一种经济和社会形势，在这个形势里，采用机器方法磨粉成为实际的必然性，这种必然性是个人或集团无力改变的。“蒸汽工厂”的出现和运作转过来造成新的社会职能与社会地位、新的集团与观点，这些新东西发展壮大相互作用，以致冲破和舍弃它们自己的框架。那么，在这里我们有了推进器，它首先是经济变化的原因，由于经济变化，又成为任何社会变化的原因。这个推进器动作本身不需要任何外来的推动力。

这两点无疑包含大量真理，在我们以后的叙述中它们还要多次出现，它们是非常宝贵的假设。大部分流行的反对意见全都彻底失败，如针对伦理或宗教因素影响的反驳，或已由爱德华·伯恩斯坦以可爱的单纯提出的那个反对意见（他断言“人有头脑”，因而能根据他们选择的去做）。说了上面这些话以后，几乎不需要详述这种论点站不住脚的地方。当然，人们可以“选择”的行动路线不是受环境的客观事实直接强制决定的，但他们根据他们的立场、观点和癖好来进行选择，而他们的立场、观点和癖好并不构成另一组独立的事实根据，它们本身都是由那套客观事实根据构成的。

可是，这里产生一个问题：经济史观是否不仅是个方便的近似法，必须认为它运用在某些事例要比在其他事例中较难使人满意。一个明显的限制条件从一开始就出现了。社会的结构、类型和态度是不

容易熔化的铸币。它们一旦成形，会持续下去，可能长达数世纪之久，因为不同的社会结构和类型显示不同程度的这种生存能力，所以我们几乎总会发现，一个集团和一个民族的实际行为与我们应该期望的根据生产过程主要形式推断的行为有或多或少的距离。虽然这个情况十分普遍，但只有在一个高度持久的结构整个从一个国家转移到另一个国家时看得最清楚。诺曼征服西西里在当地造成的社会形势，可以说明我所说的意思。这样的事实马克思不会忽略，但他几乎不理解它们的全部含义。

一个有关的事例具有更不吉利的意义。看一下六七世纪时法兰克王国封建型地主私有制的出现吧。这当然是极其重要的事件，它形成延续许多世纪的社会结构，也影响包括需求与技术在内的生产条件。但它最简单的解释可以从明确征服新领地后变成封建领主的家庭和个人（仍保有军事领导职能）先前担任的军事领导职能中找到。这并不完全吻合马克思的公式，而且很容易被解释为指向不同的方向。这种性质的事实无疑也可以借助于辅助性假设使其符合命题，但插入这样假设的必要性通常是一种理论告终的开始。

以马克思主义公式解释历史的尝试过程中会产生许多其他困难，这些困难能够以承认生产领域和其他社会生活领域之间存在某种程度相互作用而得到解决。[(5)]但环绕这个公式周围的基本真理的魅力明确地依靠它所断言的单程关系的精确和简单。如果做不到这一点，经济史观将必定处于与其他类似命题同等地位，成为许多局部真理之一，否则就让路给能够说出更多基本真理的理论。可是它作为一种成就的地位，或者作为一种有用假设的方便性，不会因此受到损害。

对信徒来说，当然它简直就是揭开人类历史全部奥秘的万能钥匙。如果我们有时感到想嘲笑有人对它作相当天真的应用，我们应该想到被它取代的是哪种论点。即使经济史观的跛子姐妹——马克思的社会阶级理论，当我们记起这一点时，就变得较易理解了。

再说一遍，首先它是我们必须记录下来的一个重要贡献。经济学家认识社会阶级现象令人奇怪地缓慢。当然，他们经常把各种力量分成不同阶级，这些阶级相互作用，产生他们加以研究的过程。但这些阶级几乎就是显示某种共同性的一批批个人，例如把某些人归类为地主或工人，因为他们占有土地或出卖他们劳动的服务。可是，社会阶级不是分类观察家的创造物，而是这样存在的活生生的实体。他们的存在必然有种种后果，而把社会看做是个人或家庭无定形的集合体的公式完全看不到这种后果。在纯经济理论领域的研究中，社会阶级现象究竟有多大重要性，是完全可以讨论的。它在许多实际应用上和对于一般社会过程的所有较广泛方面是十分重要的，这点无可怀疑。

粗略地讲，我们可以说，在《共产党宣言》包含的社会历史是阶级斗争历史的那句名言里，社会阶级这个概念初次露面。当然，这是把这个概念放在最高地位上。但是，即使我们压低它，改口说历史事件经常可以用阶级利益和阶级态度来解释，现有的阶级结构在解释历史中常常是重要因素，仍有足够的理由使我们有权利说，它是和经济史观本身有差不多价值的概念。

很清楚，由阶级斗争原理开辟的前进道路上的成功依赖于我们自己作出的特殊阶级理论的正确性。我们对历史的描绘和我们对各种文化模式以及社会变化机制的所有解释，将根据我们选择的理论的不同而不同。例如选择种族的阶级理论，就像戈比诺那样把人类历史归结为种族斗争的历史，或者选择施莫勒或涂尔干式的劳动分工的阶级理论，把阶级对抗分解为职业集团利益之间的对抗。分析中可能出现差异的范围不限于阶级的性质问题。不论我们对此持什么观点，根据阶级利益的不同定义[(6)]和关于阶级行动怎样表现的不同意见，就产生不同的解释。这个主题至今是产生偏见的温床，还没有达到它的科学阶段。

十分奇怪的是，就我们所知，马克思从未系统地阐明显然是他思想枢纽之一的东西。很可能他推迟这个工作直到为时过晚，显然是因

为他的思想专注于阶级概念，使他不觉得完全有必要花力气对此作明确的陈述。同样可能的是，有关这件事的某几个问题，在他自己的思想里尚未解决，他趋向成熟的阶级理论的道路被某些困难堵住了，这些困难是由于他对这个现象坚持一个纯经济的和过分简单化的概念从而为自己制造的。他本人和他的门徒都把这个未成熟的理论应用于特殊事例，他自己的《法兰西阶级斗争史》是这种情况的突出例子。[(7)] 除此之外，没有得到真正的进步。他的主要合作者恩格斯的理论是劳动分工型的理论，它的涵义基本上不是马克思主义的。除此之外，我们只有一些间接说明和概略——其中有一些具有惊人的力量和光辉——散布于这位大师的全部著作，特别在《资本论》和《共产党宣言》中。

把这些片断拼合在一起的工作是棘手的，不能在这里尝试。但基本思想足够清楚。划分阶级的原则在于占有生产手段的所有权或被排斥在所有权之外，如厂房、机器、原料以及列入工人预算的消费品。这样，我们基本上有两个而且只有两个阶级。那些占有者即资本家，那些一无所有被迫出卖劳动的，即劳动阶级或无产阶级。当然不能否定存在二者之间的中间集团，如由雇用劳动但也参加体力工作的农民或手工业者组成的集团，由职员和自由职业者组成的集团；但它们被当作不正常的集团，将在资本主义发展过程中趋向消失。这两个基本阶级，由于它们所处地位的必然性和完全独立于个人的任何意志，本质上彼此对抗。每个阶级内部的分裂和阶级内各小集团的冲突发生了，这甚至可能具有决定性的历史重要性。但在最后分析中，这样的分裂和冲突是偶然的。唯一不带偶然性而是资本主义社会基本结构中所固有的对抗，是建立在生产手段的私人控制上：资产阶级和无产阶级间关系的真正性质是冲突——阶级斗争。

如同我们即将了解的那样，马克思试图表明，在阶级斗争中资本家如何彼此毁灭并最后毁灭资本主义制度。他还试图说明，资本占有如何导致进一步积累。但这样的论辩方式以及把占有某些物品视为社

会阶级特征的那个定义只有利于增加“原始积累”问题的重要性，也就是说，只有利于增加资本家最初如何成为资本家或者他们怎样获得如马克思理论所说为了能够开始剥削所必要的那批商品这个问题的重要性。在这个问题上，马克思说得很不明确。[(8)]他轻蔑地驳斥“资产阶级养成所”这个童话所说的：某些人（而不是其他人）过去变成，现在仍旧天天在变成资本家，是因为他们在工作中和在储蓄上有超人的智慧和精力。他讥笑这个好孩子的故事是经过深思熟虑的。因为，犹如每个政治家所知，引起一场哄笑肯定是埋葬掉令人不舒服的真理的极妙办法。每个以无偏见的眼光正视历史和当代事实的人，都不会看不到这个孩子的童话虽然远远没有说出整个真理，却说出了大量真理，过人的智慧和精力十有八九是事业成功特别是建成 事业的原因。在资本主义和每一个个人企业的初创阶段，储蓄不论过去和现在都精确地是创业过程的重要要素，虽然不完全像经典经济学所说明的那样。确实，一个人通常难以靠工资或薪金储蓄的资金装备他的工厂得到资本家（工业雇主）的地位。巨额积累来自利润，因而先得有利润——事实上这是区别储蓄和积累的正确 理由。创办企业需要的资金通常靠借用他人的储蓄（储蓄由无数小宗款项形成是容易说明的）或者依靠银行为供未来企业家使用而积集的存款。不过，后一个来源的确可以说是惯例：他储蓄的作用是使他不必为每天的面包天天做苦工，给予他休息时间以便考虑问题，使他能制订计划取得合作。因此，作为经济理论而言，当马克思否定储蓄具有经典经济学家归属给它的作用时，他有实际的理由，虽则他把它说得过分了。只是他由此作出的推论没有同等的理由。要是经典经济学理论正确的话，那种哄笑很难证明它有比它应得的更多的理由。[(9)]

但这场哄笑的确有其作用，有助于为马克思另一种原始积累理论廓清道路。可是这另一种理论不像我们希望的那样明确。对群众的暴力、抢劫和征服的理论，征服便利于他们的掠夺，而掠夺的结果反过来又促进征服，这当然是对的，极妙地吻合各种类型知识分子共同具

有的思想，而且在今天比在马克思当年更加吻合。但它显然没有解决某些人怎样获得制服人和掠夺人的权力的问题。通俗的作品不为此操心。我不会想到从约翰·里德的著作里找到这个问题的答案。我们在讨论马克思对这个问题的看法。

现在，至少有一个近似的解决办法由马克思全部主要理论的历史特性提出来了。对他来说，资本主义出生的社会的封建状态不仅仅是事实，而且对资本主义逻辑是极端重要的。在这种情况下，当然也出现关于社会阶级形成的原因与机制这样一个相同的问题，但马克思实质上接受了封建主义是暴力统治这种资产阶级观点(10)，认为群众在这种统治下受压迫和剥削是既成事实。主要为资本主义社会条件设想出来的阶级理论扩充到它的封建先辈身上——犹如资本主义经济理论的许多概念一样。(11)某些最棘手的问题都被偷偷丢到封建的院落里，然后以已经解决的状态，以可靠事实的形式，重新出现于资本主义模式的分析中，封建剥削者不过是由资本主义剥削者来替代罢了。在封建领主实际上转化为产业家的那些事例中，单是这一点便能解决遗留下来的问题。历史证据给予这个观点一定程度的支持：许多封建领主，特别在德意志，事实上建造并经营工厂，常常从他们封建地租那里取得资金，从农业人口（不一定，但有时是他们的农奴）那里得到劳动力。(12)在所有其他事例中，可以用来充塞裂口的材料显然很差。表明这种形势的唯一直率方法是：按照马克思主义观点，无法作出令人满意的解释，也就是说，不依靠会令人联想起非马克思主义结论的非马克思理论，是不会有任何解释的。(13)

但这就使这个理论的历史依据和逻辑依据两方面失去效用。因为大部分原始积累的方法也是以后积累的方法——原始积累看来继续贯穿整个资本主义时期——所以不可能说马克思的社会阶级理论是完全正确的，除了解决遥远过去积累过程中的困难。但对于甚至在最有利的事例中还不能说明它打算说明的现象的核心，因而早就不该严肃对待的理论，坚持指出它的缺点也许是多余的。这些最有利的事例主要

可以在以中等规模由业主自己经营的企业盛行为特色的资本主义发展时期找到。在那种类型以外，阶级地位虽然在大多数情况下或多或少反映相应的经济地位，它常常是经济地位的原因而不是后果：企业的成功显然并非在任何地方都是社会显赫名望的唯一来源，只有在生产手段所有权能够决定一个集团在社会结构中的地位的地方才是这样。但即使在那个时候，把所有权看做决定社会地位的要素，其合理性等于把一个碰巧有一支枪的人看做士兵一样。把一些人连同他们的下代永远看做资本家，把另一些人连同他们的下代永远看做无产阶级，在二者之间作严密的划分，正如有人常常指出，不但绝对不现实，而且是看不到社会阶级的显著特点——各别家庭不断地上升进入和下降退出高等阶层。我提到的事实全都明显而无可争辩。如果这些事实没有出现在马克思的论述中，理由只能是它们的非马克思主义含义。

可是，考虑一下那个理论在马克思主义结构中所扮演的角色，并问问我们自己，马克思的意思要它服务于哪种分析目的，不会是多余的。

一方面，我们必须记住，对马克思来说，社会阶级理论和经济史观不像我们看来它们是两种独立的学说。马克思眼里，前者以特殊的方式补充后者，从而限定——使之更加明确——生产条件或生产形式的运用方式。这些决定社会结构，并通过社会结构，决定文化的所有表现形式以及文化史与政治史的整个进程。但在全部非社会主义时期，社会结构以阶级——两个阶级——表示，那两个阶级是真正的历史舞台的登场人物，同时是资本主义生产制度——通过它影响其他任何事物——逻辑的仅有的直接 创造物。这就是为什么马克思不得不把他的阶级说成是纯粹的经济现象，甚至是非常狭隘意义上的经济现象。由此他不可能对它们有更深刻的认识，而是把它们放置在他分析纲要的精确位置上，他只能这样做，别无选择。

另一方面，马克思希望用为阶级划分下定义的同样特征来为资本主义下定义。只要略作思索就能使读者深信，这不是必需或自然要做

的事情。事实上，这是分析战略的大胆一着，这一着把阶级现象的命运和资本主义的命运联结在一起，以致实际上与社会阶级存在与否没有关系的社会主义，按照定义成为除原始群落以外的唯一可能的无阶级社会。除了马克思选择的阶级定义和资本主义定义——私人占有生产手段——外，再也没有任何定义能够同样好地获得有独创性的同义反复了。因此，那里必须刚刚有两个阶级（有产者和无产者）；因此，所有其他划分原则（其中有几个相当言之成理）必须予以忽视，或者贬低其价值，或者转化为那个原则。

在这个意义上的资产阶级和无产阶级之间划分界线的明确性和重要性的夸张，只被对它们之间存在对抗的夸张超过。对于未被拨弄马克思主义念珠习惯造成偏见的人来说，在正常时候，它们之间的关系基本上是合作关系，这该是明显的，任何相反的理论必然多半拉扯一些反常的例子来证明它的正确。在社会生活中，除了极罕见的情况外，对抗和融合当然都是普遍存在和事实上不可分离的。但我不禁想说，在陈旧的和谐观点中虽然也充满胡说，但这种胡说比马克思想象的生产手段占有者和使用者之间的不可逾越的鸿沟那种绝对性胡说还要好一点。但马克思还是别无选择，并非因为他想要达到革命的后果——他同样能从许多别的可行纲要获得这些后果——而是因为他自己分析的需要。如果 阶级斗争是历史的主题，也是带来社会主义曙光的手段，如果 必定要刚好有那两个阶级，那么它们的关系在原则上必须是对抗性的，否则在他的社会动力学体系中的力量就会失去。

现在，虽然马克思从社会学角度即以私人控制生产手段制度为资本主义下定义 ，但资本主义社会的机械学 却是由他的经济理论提供的。这个经济理论表明，包含在阶级、阶级利益、阶级行为、阶级间交替这类概念中的社会学论据是怎样通过经济价值、利润、工资、投资等的中介而作出的，它们又怎样精确地产生最后将打破自己制度框架同时为另一个社会制度出现创造条件的经济过程。这个特殊的社会阶级理论是分析工具，它联结经济史观和利润经济概念，调度所有的

社会事实，使所有现象集中在一个焦点上。所以，它不是单单解释个别现象不作别用的个别现象理论，它具有一种有机功能，这种功能对马克思主义体系的实际重要性比解决紧迫问题的成功手段大得多。如果我们要理解马克思这样有能力的分析家怎样能容忍这种理论上的缺点，必须要看到这种功能。

现在有，过去也一直有赞美马克思社会阶级理论本身的一些热心人。但更加可以理解的是所有那些人的心情，他们赞美作为整体的那个理论的力量和伟大，达到愿意原谅各组成部分里几乎任何数量的缺点的程度。我们将试图为我们自己对它进行评价（第4章）。但首先我们必须了解马克思的经济机械学如何完成他的总计划给予它的任务。

---

(1) 第一次发表在对蒲鲁东《贫困的哲学》的毁灭性攻击的著作中，题为《哲学的贫困》（1847年）。另一次的阐述包括在《共产党宣言》（1848年）里。

(2) 这里指韦伯对宗教社会学的研究，特别指他著名的著作《新教伦理和资本主义精神》，此文收在他的全集里。

(3) 知识社会学的德语是*Wissenssoziologie* 。应该提到的最好作家是马克斯·谢勒和卡尔·曼海姆。后者在德文《社会学词典》中关于这个主题的文字，可作入门作品读。

(4) 我曾碰到几个天主教激进分子，全是虔诚的天主教徒，其中有一个是神父；他们都具有这个观点，事实上他们宣称自己在任何方面都是马克思主义者，除了有关他们信仰的事情。

(5) 在他的晚年，恩格斯直率地承认这一点。普列汉诺夫在这方面走得更远。

(6) 读者将能察觉到，一个人关于阶级是什么和关于什么促使阶级存在的观点并不能独一无二地决定那些阶级的利益是什么，和每一阶级将怎样根据"它"——例如阶级领导人或一般群众——所认为或感到（长期的或短期的，正确的或错误的）是它的利益所在而行动。集团利益问题充满它自己的荆棘和陷坑，完全与研究中的集团性质无关。

(7) 另一个例子是以后将提到的社会主义者的帝国主义理论。O．鲍尔有趣地试图以资本家与工人间的阶级斗争来解释居住于奥匈帝国内各不同民族间的对抗

（《民族问题》，1905年），也值得一提，虽然分析者的技术只表明他所用工具的不适合。

(8) 见《资本论》第1卷，第26章，“原始积累的秘密”。

(9) 我不想一直强调，虽则我必须指出，甚至古典经济学理论也不像马克思声称的那么错误。最严格意义上的“储蓄”不是不重要的“原始积累”的方法，尤其在资本主义的早期。此外，还有另一种和它同类的虽然不是完全相同的办法。17世纪和18世纪时，有许多工厂只是一个人的双手就能搭起来的工棚，只要极简单的设备就可以开工。在这样的例子里，未来资本家的体力工作加上很小一笔储蓄资金就是所需要的全部东西了——当然还要有头脑。

(10) 马克思以外的许多社会主义作家对暴力要素和控制实施暴力的物质手段的解释价值，表示出无批判的信任。例如，费迪南·拉萨尔在解释政府权威时，除了大炮和刺刀外，几乎没有提出什么东西。我觉得迷惑不解的是，这么多人竟会看不到这样一种社会学的弱点，看不到这样的事实，即说权力导致控制大炮（和愿意使用大炮的人），显然要比说先控制大炮然后产生权力要正确得多。

(11) 这是马克思学说和K．罗德贝图斯学说相类似的一点。

(12) W．桑巴特在其《现代资本主义理论》的第1版中，试图充分利用那些事例。但他把原始积累整个以地租积累为基础的企图表明是毫无希望的，这点桑巴特本人最后也认识到了。

(13) 即使我们承认抢劫的程度达到可能这样描述而不会侵犯知识分子稗官野史领域的最高限度，这一点依旧是正确的。在许多时候许多地方，抢劫实际参与商业资本的积聚。腓尼基人和英国的财富提供大家熟知的例子。但即使如此，马克思的解释也不适当，因为作为最后一着，成功的抢劫必定以抢劫者个人优势为基础。只要承认这一点，一个十分不同的社会分层理论就出现了。

第三章　经济学家马克思

作为一个经济理论家，马克思首先是十分博学的人。人们对我称作天才和先知的作家，认为有必要对他的这个特点作出如此突出的评价，看来可能有点奇怪。可是，赞扬这个特点是重要的。天才和先知通常并不精于专门学识，如果他们有什么创造力，常常正是由于他们在专门学问上无过人之处。但在马克思的经济学中，没有什么缺点可归结为他在理论分析技术中缺乏学识和训练。他是个诚实的读书人和不倦的工作者。他很少遗漏有意义的文献。他读什么消化什么，仔细考虑每一个事实或每一个论点，热情地深入细节，这对于一个目光习惯地环绕整个文化和长期形势发展的人来说是极不寻常的。不论是批判、反对，或是接受、同意，他总要把每一个问题理解彻底。这一点的突出证明是他的著作《剩余价值学说史》，这是一本热情研究理论的不朽之作。这种要求增加知识和掌握应该掌握的任何学问的不断努力，使他能够在一定程度上摆脱偏见和超科学的目标。虽然他肯定地为了证实一个明确的见解而工作。对他强大的智力来说，对作为问题来研究的问题的兴趣是最最重要的，是不由他自主的；不管他把他研究的最后结果 的意义看得怎么大，当他工作时，他主要关心的是淬砺他那由时代科学所提供的分析工具，解决逻辑上的困难，和在这些成就的基础上建立起在性质上和意向上都是真正科学的理论，不管它可能有什么缺点。

为什么朋友和仇敌都误解他在纯经济领域所取得的成就的性质，是容易明白的。在朋友眼中，他不仅是一个专业理论家，以致给予他这方面工作过多的颂扬，看来几乎是对他们自己的亵渎。敌视他的态度和论证背景的敌人，觉得几乎不可能承认，在他著作的某些部分中他所做的工作，若出于别人之手，正是他们将大加赞赏的那种工作。

此外，经济理论冰冷的事实，在马克思的文章中用大量热气腾腾的言辞表达出来，以致得到的不是它自己自然具有的热度。不论是谁，凡怀疑马克思有权利被认为是一位科学意义上分析家的人，当然只想到这些措辞，没想到思想，只想到充满热情的语言、和对“剥削”与“贫困化”的强烈控诉（贫困化immiserization一词也许是德文verelendung最好的译法，verelendung不是好德文，正如英文immiserization不是好英文一样。这个词在意大利文中是immiserimento）。可以肯定，所有这些事情和许多其他事情（如对奥克尼夫人的恶意嘲笑和庸俗评论）[(1)]，都是论述中的重要部分，对马克思本人是重要的，对他的信徒和非信徒也是重要的。它们部分地说明了，为什么许多人坚持认为，在马克思原理中，他们看到了比他老师的相似命题更多的东西，看到了甚至与他老师的相似命题根本不同的东西。但这些并不影响他分析的性质。

那么马克思有老师吗？是的，要真正了解他的经济学，首先要认识，作为理论家，他是李嘉图的学生。他是李嘉图的学生不仅因为他自己的议论显然从李嘉图的命题出发，更重要的是他从李嘉图那里学会推理的艺术。他一直使用李嘉图的工具，他碰到的每一个理论问题都是以他深入研究李嘉图学说时出现的困难的形式和他在研究中找到的作为进一步工作的启发的形式出现的。这些，马克思本人大都承认，当然他不会承认他对李嘉图的态度是典型的学生对教授的态度：到教授那里去，聆听他连续多次讲人口的过剩、过剩的人口以及使人口过剩的机器，然后回到家里努力把道理悟出来。对马克思主义进行长期争论的双方不乐意承认这件事，也许是可以理解的。

李嘉图的影响不是施加在马克思经济学上的唯一影响，但任何其他影响都没有像魁奈的影响那样需要略加叙述，因为马克思从他那里得到整个经济过程的根本概念。1800年和1840年间，一批试图发展劳动价值理论的英国作家可能已经为他提供许多见解和细节，但按照我们的意图，这一点我们在提到李嘉图思潮时已包括在内。对某几个作

家，马克思的态度是离他越近的他越不客气，而他们的著作，在许多方面与他相近似（西斯蒙第、罗德贝图斯、约翰·斯图尔特·穆勒）。这些人不必提到，凡与主要论题无直接关系的一切事情同样不必提到——例如马克思在货币领域明显微弱的成就，在这方面他没有成功地达到李嘉图的水平。

现在，为了对马克思的论据作最最简单的素描，不可避免地要在许多方面对《资本论》结构有不公正之处，这部部分未完成部分受成功的攻击打击的著作，依然在我们面前展现它强有力的轮廓！

1．马克思使价值理论成为他理论结构的基石，说明他赞成他那个时代以及较晚时代理论家的普通倾向。他的价值理论是李嘉图式的价值理论。我相信像陶西格教授那样的杰出权威不会同意这个说法，并一直强调他与他们的不同之处。在用语、演绎方法和社会学含义方面有许多区别，但在原理上并无不同，而只有原理才与今天的理论家有关。[(2)] 李嘉图和马克思都说，一切商品的价值（在完全均衡和完全竞争中）与包含在该商品内的劳动量成比例，只要这种劳动与现有生产效率标准（"社会必要劳动量"）相一致。两人都以工作小时作为劳动量的度量标准，并使用同样方法以便使不同质量的工作化为单一标准。两人同样一开始就遇到由这个方法带来的困难（就是说，马克思遭遇到从李嘉图那里得知的那些困难）。两人都没有对垄断和我们现在称为不完全竞争的现象说过任何有帮助的话。两人都以同样的论据来答复批评者。不过马克思的争辩较缺礼貌、较为冗长、更有"哲学气味"——从这个词的最坏意义上说。

谁都知道，这种价值理论不能令人满意。在有关这种理论所进行的连篇累牍的讨论中，的确不全是单方面正确，它的反对者使用了许多错误的论点。实质性的争执点不在于劳动是否是经济价值的真实"来源"或"原因"。这个问题对要由此推断出产品伦理权利的社会哲学家可能有极大兴趣，马克思本人对问题的这一方面当然不会不感兴趣。因为经济学是一门实证科学，无论如何它必须叙述或解释实际过程，更

重要的是查问一下作为分析工具的劳动价值理论工作得怎么样，而使用它的真正困难就在于它工作得非常之坏。

首先，在完全竞争以外的情况下，它完全不起作用。其次，即使在完全竞争的情况下，除非劳动是生产的唯一要素和所有劳动都是同一性质，否则它绝不会顺利地起作用。[(3)] 假使两个条件中有一个不齐备，就必须使用外加的假设，而分析的困难会很快增加到不可收拾的程度。因而根据劳动价值理论的路线推理等于根据一个没有实际重要性的十分特殊的事例进行推理，虽然，如果用大致近似相对价值的历史趋势的意义来解释它，还可能为它说出一些道理来。取代它的理论——最早的、但现在已过时了的形式称作边际效用理论——可以说在许多方面都比它优越，其真正的优点是具有大得多的普遍性，可以同样恰当地应用于各种条件，一方面它适用于垄断和不完全竞争的情况，另一方面也同样适用于存在其他要素和存在许多不同种类、不同性质劳动的情况。此外，如果我们把上面提到的限制性假设引入这个理论，就会推得价值和使用劳动量之间的比例。[(4)] 因此，应该很清楚，不但马克思主义者怀疑（如一开始他们想做的那样）边际效用价值理论（这是他们面对的）的正确性是完全荒谬的，而且称劳动价值理论为"错误"也是不恰当的。无论如何它已经死掉并已被埋葬。

2．虽然，不论是李嘉图还是马克思，看来都不完全知道他们采取这个出发点使他们自己处于很不利的地位，但他们十分清楚地看到某些不利因素。特别是他们两人都努力设法排除起作用的自然力要素的问题，他们倡导的单独根据劳动量的价值理论，剥夺了自然力在生产和分配过程中的正当地位。大家熟悉的李嘉图的地租理论，本质上是完成这个排除工作的一个企图，马克思的理论是另一个。一旦我们掌握了一种分析工具，用它像清理工资那样自然地清理地租，全部困难将不再存在。因此，关于马克思主张的与级差地租不同的绝对地租固有的功过，或者关于它和罗德贝尔图斯学说的关系，不需要再多说。

但是，即使我们把这一点放过去，我们仍面对由于出现大批生产资料形式的资本（其本身也是生产出来的）而引起的困难。在李嘉图看来，这个问题很简单：在他的《政治经济学及赋税原理》第1章著名的第4节中，他丝毫不加怀疑地介绍和接受一个事实，那就是在把诸如厂房、机器和原料等资本货物用于生产一种商品的地方，这种商品出售的价格将使那些资本货物的所有者获得一份净收益。他懂得，这个事实和从投资到产出可售产品之间的时间长短有某种关系，当经过的时间在各产业中不一样时，它将迫使产品的实际价值偏离"包含"在产品内的工时——包括投入生产资本货物本身的工时——的比例。他冷静地指出这点，好像这个现象符合而不是和他关于价值的基本定理抵触，除此之外，他实际上没有再深入一步，而是把自己局限在由这方面引起的某些次要问题上，显然相信他的理论依然是论述价值的基本决定因素。

马克思同样介绍、接受和论述同一事实，从不怀疑它是事实。他也了解，这点看来会拆穿劳动价值理论的虚假性。但他认出李嘉图对这个问题处理得不适当，所以当他按李嘉图提出的形式接受问题本身时，开始认真地钻研它，在李嘉图花了几句话的地方，他花费了几百页的篇幅。

3．马克思在这样做的时候，不仅显出他对有关问题的性质有更敏锐的感性认识，而且改进了他接受下来的概念机制。例如，他为了自己的目的，以不变资本和可变资本（工资）之间的区别代替李嘉图固定资本和流动资本的区别；用以不变资本和可变资本之间关系为根据而又比它严密得多的"资本有机构成"的概念，代替李嘉图关于生产过程持续时间的初步观念。他还对资本理论作出许多其他贡献。但我们现在只限于讨论他对资本净收益的解释，即他的剥削理论 。

群众并不总是觉得被损害和受剥削。但为其制作观点的知识分子一直告诉他们，他们在被损害和剥削，而没有任何精确的东西说明这一点。没有这个用语，马克思即使想做也做不出什么来。他的功绩和

成就是，他看出在他之前充当群众思想的老师试图用来说明剥削如何发生，而且今天甚至仍为寻常激进分子提供武器的各种不同论点的弱点。任何关于讨价还价能力和欺骗手段的普通口号都不能使他满意。他想要证明的是，剥削不是产生于偶尔的或意外的个别情况；而是由资本主义制度的必然性所产生的，它是不可避免的和完全独立于任何个人的意图之外。

这就是他的看法。劳动者的头脑、肌肉和神经从来是潜在劳动力（Arbeitskraft通常不能令人满意地译为劳动力）的一笔资金。马克思把这笔资金看做一种确定数量存在的物质，在资本主义社会里和别的商品一样也是商品。想想奴隶制度的情况我们可能澄清我们自己的思想：在马克思的思想里，工资契约和奴隶买卖之间没有本质上的区别，虽然有许多次要差异——“自由”劳动力的雇主购买的当然不是像奴隶制度的情况那样是劳动者本身，而是他们潜在劳动力总量中一个确定的份额。

现在，既然这个意义上的劳动力（不是劳动服务 或实际的工时）是一种商品，价值规律必须对它适用。这就是说，在均衡和完全竞争中，它必须取得与“生产”它所花费的人工小时 数成比例的工资。但“生产”贮藏在工人体内的潜在劳动力的人工小时 数是多少呢？那就是以前和现在抚育劳动者，为劳动者提供吃、穿、住的人工小时 数。[(5)] 这构成那份潜在劳动力的价值，如果他出卖它的若干部分——以日、周或年表示——他将得到与那部分劳动力价值相当的工资，恰如奴隶贩子卖掉一个奴隶，在均衡状况下将得到与那些人工小时 总数成比例的价格。应该再次说一说，马克思因此小心地避开了所有这些通俗口号，这些口号以这种或那种形式持有这样的见解，即在资本主义劳动市场上，工人受掠夺或欺骗，或者由于他的软弱，他简直被迫接受强加的任何条件。事情并非如此简单：他得到了他潜在劳动力的全部价值。

可是一旦“资本家”获得潜在劳务量，他们就处在使劳动者工作更多小时的地位，也就是叫劳动者提供比生产这份潜在劳动量更多人工小时或实际劳务。在这个意义上说，他们能够勒索比他们支付的更多的实际劳动小时。由于这样生产的产品还是以与生产它们所花费的工时成比例的价格出售，于是出现两种价值之间的差额——它只不过是从马克思主义价值规律的运用中出现的——这个差额必然由于资本主义市场机制的原因而归资本家。这就是剩余价值。(6)由于侵吞了这个价值，资本家就“剥削了”劳动，虽然他付给劳动者的不少于他们潜在劳动的全部价值，他从消费者那里得到的不多于他出卖产品的全部价值。还应该说一下，这里不存在求助于不公正定价、限制产量或在市场上进行诈骗这类行为。当然，马克思无意否认存在这类行为，但他正确如实地了解它们，因此从不根据它们作任何基本结论。

顺便让我们表扬一下他的教学法：不管剥削 这个词现在取得的意义如何特殊，如何远离它平常的含义，不管它从自然法、经院哲学和启蒙作家那里得到的支持如何可疑，它终于被接纳进科学争论的范围，从而符合安慰奋勇向前进行战斗的门徒的目的。

关于这个科学论证的功绩，我们必须小心区分它的两个方面，一个方面一直受到批评家的忽视。在静止经济过程的寻常理论水平上，很容易指出，根据马克思自己的假设，剩余价值学说是站不住脚的。劳动价值理论，即使我们同意它用在其他每一种商品上都有效，它绝不能适用于劳动力这个商品，因为这将暗示，工人和机器一样是在合理成本计算下生产出来的。既然他们不是，那就没有正当理由假定劳动力的价值与“生产”劳动力所花费的人工小时数成比例。从逻辑上说，马克思如果接受拉萨尔的工资铁律，或干脆像李嘉图那样，按马尔萨斯的理论进行论证，本来可以改善他的地位。可是，由于他自作聪明地拒绝这么做，他的剥削理论从一开始就失去一根极其重要支柱。(7)

此外，可以看得出来，在全部资本家雇主都能取得剥削收益的形势下，不可能存在完全竞争的平衡。因为在这种情况下他们人人努力扩大生产，而这样做的总效果不可避免地趋向提高工资率，使剥削收益减少到零。毫无疑问，如果求助于不完全竞争理论，引入竞争活动中的摩擦和制度性抑制，强调货币和信用领域中各种障碍的全部可能性等等，有可能稍稍改善这种情况。但用这些方法只能勉强造成两可状况，而这是马克思由衷蔑视的。

但这个问题还有另外一方面。我们只需看一下马克思的分析目标就不难理解他无需在十分容易被人打败的地方迎战。只要我们明白，剩余价值理论仅仅是关于在完全均衡状态中静止经济过程的一个命题，打败他就是十分容易的。因为他想要分析的不是一种均衡状态，在他看来资本主义社会决计达不到这种状态，而是恰恰相反，他分析的目标是经济结构中不停地改变的过程，这样一来根据上述理由所作的批评就不是完全决定性的了。剩余价值在完全均衡状态下也许是不可能产生的，但是，因为那种均衡绝不会出现，剩余价值就能永远出现。它们可能总是趋向 消失，但是一直存在，因为它们不断地被重新创造出来。这个辩词救不了劳动价值理论，特别是应用在劳动本身这个商品时是这样，也救不了现在这样的剥削论据。但它将使我们能够对结论有一个比较令人满意的解释，虽然一个令人满意的剩余价值理论将夺走它特有的马克思主义涵义。问题的这一方面证明具有相当大的重要性。它还使马克思经济分析装置的其他部分有了新的意义，并能更好地解释为什么那个装置没有因针对它基础的成功批评受到更致命的损害。

4．但是，如果我们在寻常进行马克思主义学说讨论的水平上继续探索，我们将越来越深地陷入困难，或者毋宁说，我们会察觉到马克思主义信徒试图遵顺老师指出的道路时遇到的困难。首先，剩余价值学说并不使解决上边提到的问题比较容易，这些问题是劳动价值理论与经济现实的一般事实间的差异造成的。相反，它加重了问题的严

重程度，因为根据它，不变资本——即非工资资本——转入产品中的价值正好等于它在生产中失去的价值；只有工资资本增加价值，而因此获得的利润，在各企业之间要根据它们资本的有机构成而有所不同。马克思深信资本家之间的竞争带来剩余价值“总量”的再分配，这样，每家企业应赚得与它总资本成比例的利润，或者说，各企业的利润率将趋于平均。我们很容易看出，这个困难的性质属于不合逻辑问题那一类，它经常是由于试图运用不健全的理论引起的，(8)而解决办法只能是对绝望的忠告。马克思相信，不但竞争有助于统一利润率的出现和有助于解释为什么各种商品的相对价格偏离它们的劳动价值，(9)而且他的理论为在经典学说中占有重要地位的另一个“规律”提供解释，那就是声称利润率有下降的内在趋势。事实上它似乎是相当有理地从工资—商品产业中总资本的不变部分的相对重要性有所增长推理出来的：如果那些产业的厂房和设备的重要性增加（如资本主义发展过程中表现的），如果剩余价值率或剥削程度不变，那么总资本收益率一般将下降。这个论点博得很多赞美，马克思本人也可能以十分满意的心情看待它，如果我们自己的理论能解释一个原来它不曾解释的观察结果时，我们也习惯于体会到这种心情。不理会马克思对它作推断时所犯的错误，以它本身的优点来讨论它是令人感兴趣的。我们不需要一直这么做，因为这个论点受到它诸前提的足够指责。不过还有一个同源但不完全相同的命题，它既提供了一种马克思动力学最重要的“力量”，并提供了剥削理论和马克思分析结构中下一个情节之间的纽带，这个命题通常称为积累理论 。

从被剥削劳动力那里榨取来赃物的主要部分（在有些门徒看来实际是赃物全部），资本家把它变为资本——生产资料。就它本身说，除去马克思用语引起的含义，这当然正是寻常的储蓄和投资二词来描述的最最熟悉的事实。然而对于马克思，这个单纯的事实是不够的：如果把资本家这种做法用无情的逻辑来阐明，这个事实必定是这个逻辑的一部分，实际上这意味着它一定是必要的。承认这个必要性产生

于资产阶级的社会心理也不能令人满意，例如这种心理在某种程度上类似马克斯·韦伯的心理，他把清教徒态度——不把个人的利润用于享乐主义的享受显然十分适合他们的作风——说成是资产阶级行为关系重大的决定因素。马克思不轻视他觉得能从这个方法获得的任何支持。(10) 但是对像他这样设计的体系必须有比这更实质性的某种东西，这些东西迫使资本家进行积累，不管他们对此的感觉如何；这些东西十分强有力，其本身足以说明是那种心理状态的原因。很幸运，这些东西是存在的。

在阐明那种储蓄的强制性质时，为方便起见，我将在一个要点上接受马克思的教导，那就是我将像他那样假定，资产阶级进行储蓄根据事实本身就是意指实际资本的相应增加。(11) 这个动作最初总是发生在总资本的可变部分（工资资本），尽管资本家意在增加不变部分，特别是李嘉图称作固定资本的那一部分——主要是机器。

在讨论马克思的剥削理论时，我曾指出，在完全竞争经济中，剥削收益将诱导资本家扩大生产或者试图扩大生产，因为从每一个资本家的观点看来，扩大生产意味着更多利润。为了这样做，他们必须进行积累。这样做的重大后果——通过随后引起的工资率上升，如果不是通过随后引起的产品价格的下降——趋向于减少剩余价值，这是马克思十分重视的资本主义固有矛盾的极好例证。而那个趋势本身对个别资本家而言构成了为什么使他们感到被迫积累的男一个理由(12)，虽然这种积累对整个资产阶级来说，最后将使事情更糟。因此，甚至在否则便会静止的过程中也会有一种迫使积累的强制，如我上文业已提到，这种静止过程难以达到稳定的均衡，除非积累使剩余价值下降到零，从而毁灭资本主义本身。(13)

可是，远为重要和远为剧烈地激动人的是另外某种事情。事实上，资本主义经济不是、也不可能是静止的。它也不仅仅以稳定的方式扩大。它是由新的企业从内部 进行不停的彻底改革，其方式是新的商品或新的生产方法或新的商业机会在任何时刻闯入现存的产业结

构。任何现存的结构和经营企业的所有条件一直处于变动的过程中。每一种局面在它有时间耗尽其力量之前就被推翻。资本主义社会的经济进步意味着骚动。我们将在下一篇里看到，在这种骚动中，竞争起作用的方式与它在不管怎样完全竞争性的静止过程中起作用的方式迥异。以生产新产品或更便宜地生产旧产品可得到的获利可能性一直成为事实并招来新的投资。这些新产品和新方法在与老产品和老方法竞争时不是处于平等条件，而是具有可能意味着后者死亡的决定性优势。这就是资本主义社会出现"进步"的情形。为逃避廉价出卖，每一家企业最后被迫学样，进行新的投资，为了能够这样做，只能保留利润的一部分进行再投资，这就是积累。[(14)]这样每一家企业都积累。

马克思比同时代任何别的经济学家更清楚地看到这个产业变化的过程，更全面地理解它的关键重要性。这点并不意味着他正确懂得了它的性质或正确分析了它的机制。对他来说，这个机制只能归结为构成大量资本。他没有适当的企业理论，他未能分辨企业家与资本家的区别，加上有缺点的理论分析技术，这些就是出现许多不根据前提的推论和许多错误的原因。但是，单是对这个过程的看法，其本身就成为马克思所考虑的许多论题。如果不符合马克思论点的东西能从另一个论点推断出来的话，不根据前提的推断就不再是致命的反对理由，甚至明显的错误和错误的解释常常可从争论过程中出现的主旨的正确性那儿得到补救——特别是那些可视为不妨害进一步分析的错误，而那些错误在未能意识到这种似非而是情况的批评家看来，似乎理应一棍子打死。

前面我们曾举过一个这样的例子。就其实际内容而言，马克思剩余价值理论是站不住脚的。但因为资本主义过程确实经常多次产生暂时的超过成本的剩余收益（这种情况其他理论能够解释得头头是道，虽然使用的完全不是马克思主义的方法），所以马克思的下一步，即他在积累理论中所说的道理，不会由于他先前的失误而完全失效。同样，马克思本人并没有令人满意地证明积累的强迫性，而这点对他的

论证是十分关键的。但他说明上的欠缺并不产生巨大的损害，因为使用上面提到的方法，我们自己便能够轻易地提供一个更令人满意的解释。在我们的解释里，别的不说，利润下降这一点能自动地找到正确的原因，整个工业资本的总利润率从长期来看不一定下降，不管是因为马克思提出的不变资本相对于可变资本在增加的理由，或是因为任何别的理由。(15) 正如我们业已知晓，每一家工厂的利润不断受到新产品或新生产方法实在或潜在竞争的威胁，这些竞争或早或迟将使工厂亏损。所以我们得到所需要的推动力，甚至得到马克思主张不变资本不产生剩余价值这个命题的类似物——因为没有一个个别的资本货物的集合体能永远保持为剩余收益的来源——不必依赖他理论中那些效力令人怀疑的部分。

另一个例子是由马克思体系链条的下一个环节——即他的集中理论——提供的，这是他对资本主义过程中工厂和控制单位的规模日益增长的趋势进行研究的结果。他在解释中必须提出的全部议论，(16) 除去形象化的描述，可以归结为这样平淡的陈述，竞争战是以商品的低廉化来进行，廉价商品在"其他事情不变，商品的低廉取决于劳动的生产率"；而这又依靠生产的规模；因而"较大的资本会打击较小的资本"。(17) 这种说法很像当前教科书对这个问题所说的，本身并不深刻或值得赞美。特别是这种说法并不适当，因为它独特地强调各个"资本"的规模，同时在他对效果的描述中，马克思受到他技术的阻碍，他的技术不能有效地处理垄断或少数控制的问题。

可是，有这么多马克思信徒以外的经济学家声称对这个理论感到钦佩不是没有理由的。首先，预言大企业的出现（考虑到马克思当时的条件）其本身就是一种成就。但是他所做的远不止此。他利索地把集中和积累过程拴在一起，或者毋宁说他把集中设想为积累过程的一部分，不仅是这个过程实际模式的一部分，而且是它逻辑的一部分。他观察到的某些后果是正确的——例如"各别资本量的日益增大成为生产模式本身不断革命的物质基础"——而观察到的另外一些后果是片面

的或扭曲的。他使用阶级斗争和政治的发电机在这个现象四周大气中充了电——仅此一项就足以使他对这个现象议论的吸引力远远超过有关的枯燥的经济定理，特别对没有自己的想象力的人更是这样。最为重要的是，他能够继续前进，无论是他构图中的个别笔触的动机不当，还是从专家看来他论点中缺乏严密性，都几乎完全不能加以阻挡。因为归根到底，产业巨人确实出现在地平线上，它们必然要创造出来的社会形势也已可见。

5．再加上两项，这个概述就完全了。这就是马克思的贫困化理论和他与恩格斯的经济周期理论。在前者，分析和见解无可补救地失败；在后者，两方面都显出高明之处。

马克思无疑认为，在资本主义发展过程中，实际工资率和群众的生活水平，在较高工资阶层会下降，在最低工资阶层无法改善，这种情形的出现不是由于任何偶然的或环境的条件，而是由于资本主义过程本身的逻辑。[(18)]作为一种预言，它当然突出地不恰当，各种类型的马克思主义者曾作过艰苦努力，把面对的显然不利的证据作有利的解释。最初，甚至在直到今天还有的某些孤立事例中，他们在挽救这个“规律”（说它是从工资统计数字产生的实际趋势）的努力中表现出惊人的固执。尔后，他们试图把它说成另一种意义，也就是说，说它指的不是实际工资率或工人阶级所得的绝对份额，而是指劳动收入在国民总收入中的相对份额。虽然在马克思著作的几段文字中事实上可以解释有这样的意思，但这显然违反他大多数论述的含义。何况，接受这样的解释也无济于事，因为马克思主要结论的前提是：劳动的绝对 人均份额必将下降，或者说，至少不增加。要是他曾确实想到相对份额，那只会增加马克思主义的困难。最后，这个说法本身仍然是错误的。因为工资和薪金在总收入里的相对份额逐年变化极小，长期来看明显地不变——肯定不会显示出任何下降的趋势。

但是，摆脱困难似乎还有另一条出路。有一种趋势可能在我们统计的时间数列中看不出来——它可能像在这个事例那样甚至显示出相

反的趋势——但它可能是在研究的这个体系所固有的，看不出来是因为它可能被意外条件所隐藏。事实上这种论调是大多数马克思主义者持有的。所谓意外条件可以在殖民地扩大或者更普遍地在19世纪新国家的开创中找到，他们认为这些事件为剥削下的受难者带来“禁猎季节”。(19)本书下一篇将有机会谈谈这个问题。与此同时，让我们注意到，有些事实给予这个论点一些证据确凿的支持，在逻辑上这个论点也是无懈可击的，因此，如果那个趋势确实存在的话，这个论点可能解决困难。

但真正的困难在于马克思的理论结构在那个部分根本不可以信赖，如同观察力一样，它的分析基础也有缺点。贫困化理论的基础是“产业后备军”的理论，即生产过程机械化造成的失业。(20)而产业后备军理论又是以李嘉图论机器那一章里详细阐述的理论为基础。马克思学说的任何部分——当然除了价值理论——都没有像这一部分那样不作任何重要补充完全依赖李嘉图的理论。(21)当然我在说的只限于这个现象的纯理论。马克思像平常一样，确实添加许多小小的润色，如用巧妙的概括方法把不熟练工人替代熟练工人进入失业的概念，他还添加了无限丰富的例证和辞藻；最重要的是，他添加了给人深刻印象的布景，即社会过程的广阔背景。

李嘉图最初倾向于同意任何时候都普遍具有的观点，即生产中引入机器能给群众好处。当他终于怀疑那个意见，或者无论如何怀疑它的普遍有效性时，他带着特有的坦率态度修改他的主张。同样特有的是，他在这样做的时候仰身后靠，用他惯用“想象的有力例证”的方法，作出所有经济学家所熟知的用数字表示的例子，来表明事物也可能产生另一种结果。一方面，他无意否认他证明的不过是一种可能性——虽然不是一种不可能的可能性——另一方面，他也无意否认，最终说来，劳动者的净利益产生于机械化，是通过机械化对总产量、价格等等的进一步影响而实现的。

这种例子就其本身范围来说是正确的。[22] 今天多少更精致的方法支持它的结论达到这样程度，即它们既承认它想要建立的可能性，也承认相反的可能性；它们所起的作用还不止于此，它们还说出决定将随之产生这个或那个后果的正式条件。当然这是纯理论能够做到的全部事情。要想预测实际的效果，进一步的资料是必要的，但就我们的目的而言，李嘉图的例子呈现另一种有趣的特色。他设想一家拥有一定数量资本和雇用一定数量工人的企业，它决定实行机械化。相应地，它指派一批工人去建造一部机器，一俟装置完成就将使企业能解雇这批工人中的一部分。利润可能最终不变（经过竞争性调整将使暂时性收益消失），但总收入将受到削减，下降数字正好是先前付给现在已经被"解雇"的工人的工资数。马克思的由不变资本代替可变资本（工资）的概念几乎就是上述方式的精确复制品。马克思强调接着发生的剩余人口 同样与李嘉图强调接着发生的人口过剩 完全相似，马克思使用剩余人口一词作为"产业后备大军"这个术语的替代词。李嘉图的教导实际上被他全部吞了下去。

但是，在李嘉图设定的有限目标范围内可以合格的东西，一旦用它考虑马克思在这个脆弱基础上建立的上层建筑时，便变得完全不合适了——事实上，最终结果的正确见解这次难以补救另一个不根据前提推理出来的结论。看来他本人也曾有这样的感觉。因为，他使用有点不顾一切的精力抓住他老师有条件的悲观主义结论，好像他老师强有力的例证是唯一可能的例证，他使用更加不顾一切的精力与那些发挥李嘉图在论补偿时暗示的涵义的作家们进行争论，李嘉图的涵义认为，机器时代会支持劳动，即使在引用机器的直接后果带来损害的地方也是如此（所有马克思主义者对补偿理论均抱恶感）。

马克思采取这种方针有充分的理由。因为他急需为他的后备军理论找到一个坚实的基础，这个理论将有利于（除几个次要目标外）两个极其重要的目标。第一，我们已经明了，由于他厌恶使用马尔萨斯的人口论（这点本身完全可以理解），他的剥削理论丧失了我们所说

的一根关键性支柱。他用永远存在（因为永远再创造的）[(23)]常备军的理论代替这根支柱。第二，他采用的关于机械化过程特别狭隘的观点是为了激发《资本论》第1卷第32章内响亮语句所必不可少的，这一席话在某种意义上说，不但是那一卷、而且是马克思全部著作的最为关键的结论。我要加以全部引用——比在讨论的论点所需要的更完全——目的在于让读者看一看马克思的态度，它同样适当地说明某些人对它热情另一些人对它蔑视的原因。不管它是并非如实的事物的混合物，或者是先知真理的中心。原文如下：

“和这种集中或多数资本家为少数资本家剥夺的现象联在一起，……一切民族在世界市场网中形成的密切联系，从而，资本主义制度的国际性质，跟着发展起来。把这个转化过程所有的利益横加掠夺，并实行垄断的资本大王的人数在不断减少，贫穷、压迫、奴役、退步、剥削的总量，则跟着在增加；但是，人数不断增长，为资本主义生产过程的机构自身所训练、所联合、所组织起来的工人阶级的愤激反抗，也跟着在增长。资本垄断，成了这种和它一起，并且在它下面繁花盛开起来的生产方式的桎梏。生产资料的集中和劳动的社会化，达到了同它们的资本主义外壳不能相容的地步。这个外壳会被炸开。资本主义私有制的丧钟响起来了。剥夺者被剥夺了”。

6．马克思在经济周期领域的成就特别难以评价。它真正可估价的部分就是几十个观察结果和评论，其中大多数有偶然的性质，这些文字几乎散布在他所有的著作中，包括他的许多信札。要根据这些零星片断重新组成整体的企图任何地方都没有真正出现过，也许甚至在马克思自己的思想里也没有存在过，除非只是一种胚胎形式。这样的企图若由不同的人来做容易产生不同的结果，它可能因为马克思崇拜者可以理解的美化马克思的倾向而失去真实性，他们依靠合适的解释方法，使用他们自己同意的几乎所有那些后来研究的结果，为马克思歌功颂德。

普通的朋友和敌人过去从不、现在也不理解评论者面对任务的性质，这是因为马克思对这个主题所作贡献的性质千变万化。他们看到马克思如此频繁地对它发表意见，又看到它显然与马克思的基本主题十分贴切，他们就想当然地认为必定有某个简单而明确的马克思主义周期理论，这个理论有可能产生于他对于资本主义过程逻辑的其余部分，正如剥削理论产生于劳动理论。相应地，他们开始寻找这样的理论，在他们面前出现的会是什么，是不难猜想的。

一方面，马克思无疑赞美——虽然他没有很充分地宣扬——资本主义发展社会生产能力的巨大力量，另一方面，他不断地强调群众日益增加的不幸。因此作结论说，危机或萧条是由于受剥削群众买不起永远扩大的生产设备生产出来或准备生产出来的东西，和因为我们不需重说的这个或那个理由使利润率下降到破产水平，难道不是最最自然的事情吗？因此，我们看来确实需要根据我们想要强调的那个因素，谈一谈最可轻视类型的消费不足理论或生产过剩理论。

马克思主义的解释事实上可归入把危机归因于消费不足理论一类。[(24)]有两个条件可以援引来支持这个理论。第一，在剩余价值理论和其他问题上，马克思的教导与西斯蒙第及罗德贝尔图斯的学说的亲密关系是显然可见的。这两个人的确支持消费不足观点。我们推断马克思也可能如此不是不自然的。第二，马克思著作中的几段话，特别是《共产党宣言》里关于危机的简短陈述，无疑说明了可以作这个解释，虽然恩格斯的言论更加表明是这样。[(25)]但是，由于马克思表现出卓越的判断力，明确地舍弃了它，这些也就无关紧要了。[(26)]

事实是这样，马克思没有单纯的经济周期理论。从他的资本主义过程的“规律”中也不能逻辑地引申出这个理论。即使我们接受他关于发生剩余价值的解释，同意积累、机械化（不变资本的相对增加）和过剩人口（它无情地加深群众的不幸）确实联成一条逻辑的链，这个链的末端是资本主义制度的大崩溃——即使到那时我们还是找不到一个因素来说明周期性波动必然成为过程的一部分，并是繁荣与萧条内

在交替的原因。[27] 毫无疑问，我们手头一直有大量偶然的小事情可供我们拿来补充下落不明的重要解释。存在计算错误、预期错误和其他各种错误，存在乐观主义和悲观主义的浪潮，存在过度投机行为和对这种行为的反应，存在"外部因素"不会枯竭的来源。然而，马克思的积累的机械过程是以均匀的速度前进的——没有什么可以表明，在原则上它不应这样——他描述的过程可能 也是以均匀的速度前进的；至于就它的逻辑而论，本质上既无繁荣又无萧条。

当然这不一定是不幸。许多其他理论家过去一直认为、现在还是认为，不论什么时候只要某种相当重要的事情出现差错，就会发生危机。它也不完全是障碍，因为它有一次使马克思从他体系的束缚中解脱出来，使他自由自在地不加曲解地看一看事实。从而，他考虑了各种各样多少有关系的因素。例如，他不无肤浅地利用在商品交易中有货币作中介的现象——就是这个，没有别的——使萨伊关于不可能出现普遍供过于求的命题失去效用；或者利用银根宽松的货币市场指出以大量投资耐用资本货物为特征的行业中不成比例发展的原因；或者利用诸如市场开放或出现新社会需求这样的特殊刺激物，来解释"积累"的突然迸发。他不很成功地试图把人口增长列为产生波动的一个因素。[28] 他注意到（虽然他未作真正说明）生产的规模以"突发的痉挛式的"扩大，而这种形式的扩大是"它的同样突然收缩的序曲"。他说得很好，"政治经济学的肤浅性也表现在它把信用的膨胀和收缩，把工业周期各个时期更替这种单纯的征兆，看做是造成这种更替的原因。"[29] 当然，他要求一连串偶然小事作出重大贡献了。

所有这一切都是常识，本质上是健全的。我们实际上发现，凡在认真分析经济周期中曾加以考虑的所有因素，基本上很少错误。此外，一定不要忘记，单是察觉到周期活动的存在，在当时就是伟大的成就。在他之前的许多经济学家都看到周期的细微迹象。可是，他们主要把注意力集中在后来称为"危机"的引人注意的衰退上。他们看不到这些危机的真实面貌，就是说，按照周期过程看来，这些危机仅仅

是小事件。他们考察时不看看它们的前景或基础，认为它们是孤立的灾祸，它们是由于错误、过度、指导出错或信用机构工作不妥才出现的。我相信，马克思是超出传统看法和先于——统计补充除外——克雷蒙·朱格拉研究工作的第一个经济学家。虽然如我们所觅，他对经济周期并没有提出理由充分的解释，但他清晰地看清在他面前的这个现象，并了解它的许多机制。和朱格拉一样，他毫不犹豫地说出"受小波动打断的"十年一次的周期。(30)他对这种周期原因可能是什么的问题有很大兴趣，考虑到它可能与棉纺业中出现机器有某种关系。还有许多其他迹象说明他曾专心研究与危机问题有关的经济周期问题。这就足以保证他在现代周期研究的先驱者中处于很高的地位。

还必须提一提另外一方面。在大多数情况下，马克思以它的寻常意义使用危机这个词，和别人一样说到1825年的危机和1847年的危机。可是他也以它的另一种不同意义使用它。相信资本主义发展总有一天会瓦解资本主义社会的制度结构，他认为在真正崩溃来到之前，资本主义将开始在越来越多的摩擦中运行，并显出它致命疾病的症状。对于他当然设想为或久或暂症状延长的历史时间这个阶段，他也使用同一名词。同时他显示出一种倾向，要把那些一再发生的危机与资本主义制度这个独特的危机连在一起。他甚至提出，前者在某种意义上可以看做是最后崩溃的预演。既然对许多读者来说，这可能像是理解寻常意义上马克思危机理论的线索，就有必要指出，按照马克思意见，促成最后崩溃的一些因素，没有恰当的外加假设，不可能是成为一再发生萧条的因素，(31)而那个线索并不能使我们超出这个平庸的命题："剥夺剥夺者"在萧条时期要比在繁荣时期是更容易做到的事情。

7．最后，资本主义发展将冲破——或生长得太快必须舍弃——资本主义社会制度（灾祸不可避免的理论），这个论点提供了把不根据前提的推理与有助于补救这个结论的深刻见解结合在一起的最后一个例子。

马克思的“辩证演绎法”是以驱使群众起来反抗的悲惨和压迫的增长为基础的，使建立贫困不可避免地增长这个论点无效的不根据前提的推理，也使演绎法失去效用。此外，在其他方面是正统的马克思主义者长久以前就开始怀疑产业控制的集中必定与“资本主义外壳”不相容这个命题的正确性。这批人中第一个以组织良好的论证说出这个怀疑的是鲁道夫·希法亭，(32)他是重要的新马克思主义者团体的领导人之一，他实际上倾向于相反的推论，即通过集中，资本主义可能获得稳定。(33)我对这个问题必须说的，我打算推迟到下一篇里再说，我现在要说的是，在我看来希法亭走得太远了，虽然，如我们将要看到，在美国的目前的趋势里，相信大企业将“变成加在生产方式上的桎梏”是没有根据的，尽管马克思的结论不是从他的前提推演出来的。

但是，即使马克思所据的事实和所作的推理，其缺点比现在人们指出的更多，就其断言资本主义发展将毁灭资本主义社会基础这点而言，他的结论是正确的。我相信这一点。我称1847年就把真理揭示得如此清楚的见解为深刻的见解，我不认为我言过其实。现在它是毫无疑义的道理。第一个提出这个见解的人是古斯塔夫·施穆勒，施穆勒教授阁下是枢密院顾问官和普鲁士贵族院议员，他不是激进的革命者，也不热中于宣传鼓动。但他平静地说出这个真理。至于为什么 和如何会这样，他同样平静地保持缄默。

几乎没有必要作细致的总结了。不管怎么不完整，我们上面的概述应该足以证实：第一，没有一个认真关心纯经济分析的人能够说是无条件成功的；第二，没有一个认真关心大胆创立学说的人能够说是无条件失败的。

在审理理论技术的法庭上，裁决必定是不利的：坚持一种一直是不适当的在马克思当时就迅速变得过时的分析工具；一长串不是从正确前提推理出来的、或者是彻底错误的结论；如果改正将改变基本推论，有时变为完全相反推论的错误——所有这些都可以拿来合理地指责这位理论技术家马克思。

即使在那个法庭上，有两个理由必须对上面裁决加上限定条件。

第一，虽然马克思常常犯错误，有时是无望的错误，他的批评者远非总是正确的。由于在这些批评者中有杰出的经济学家，这件事实应该算是他的光荣，特别因为他不能亲自与他们中大多数人见面。

第二，马克思在大量个别问题上的贡献（有批评性的也有建设性的）也应该是他的光荣。在本文这样的概述中不可能一一列举，更不用说公正地评价它们了。但在我们研究他对经济周期的论点时，对其中几个已经提出我们的意见。我还提到能改进我们有形资本结构理论的他的见解。他在这个领域中设计的图式虽非毫无缺点，但它再次证明对处处显得宣扬马克思主义的近期著作很有帮助。

可是上诉法庭——即使仍限于审理理论问题——可能想完全推翻这个裁决。因为有一个真正伟大成就可以抵消马克思理论上的轻微过失。通过他分析中的有缺点甚至非科学的全部东西，贯穿着一个没有缺点也不是非科学的根本观念——一种理论观念，不仅是无数不连接的各别模式，也不仅是一般性经济数量的逻辑，而是那些模式或经济过程的实际序列，它在历史进程中以自身的动力前进，每时每刻产生由本身决定下一个状态的状态。因而，这位有许多错误观念的作者也是想象出即使在今天仍可算是未来经济理论的第一人，为了这个经济理论，我们正在慢慢地、吃力地积累石块和石灰、统计资料和函数方程式。

他不只怀有这个观念，他还试图实现这个观念。使他著作受损害的全部缺点，由于他的论证试图达到的伟大目标，必须不同地加以判断，即使如在某些情况下那样，这些缺点不能由此完全抵消的地方也应如此。但有一件对经济学方法论极端重要的事情实际上是他完成的。经济学家总是或者自己写经济史或者利用别人所写的经济史。可是经济史中的事实都被放置在单独的分开的地方。如果它们进入理论，仅仅担任说明问题的角色或者可能担任证明结论的角色。它们与理论只是机械地混合。可是马克思的混合是一种化学结合；也就是

说，他引用事实进入产生结论的论据之中。他是系统地看到和教导他人经济理论如何可以进入历史分析和历史叙述，如何可以进入历史理论的第一个一流经济学家。[34]有关统计学的类似问题他不想解决。但从某种意义上说这个问题在其他问题中已有暗示。这也回答了这么一个问题，即马克思经济理论使用上一章末所解释的方式在多大程度上成功地完成他的社会学体系。这个工作没有成功；但在失败中，他建立起一个目标和一种方法。

---

(1) 威廉第三的朋友——这位国王在世时不受欢迎，那时已成为英国资产阶级的偶像了。

(2) 可是，与马克思本人有关系的是否全在于此，这是可以怀疑的。他有与亚里士多德相同的错觉，即以为，价值虽然是决定相对价格的一个因素，它还是与相对价格或交换关系不同的和独立存在的东西。商品价值就是包含在商品内的劳动量这个命题，很难有别的任何意义。如果是这样，那么李嘉图与马克思之间存在着差异，因为李嘉图所说的价值就是交换价值或相对价格。这一点值得指出，因为，如果我们接受这个价值观念，他理论中很多在我们看来站不住脚或甚至毫无意义的东西就会不再如此了。当然我们不能这样设想。如果我们根据某些马克思研究者的说法采取这样的看法，即不管它是不是独特的"实体"，马克思的劳动量决定价值的学说，其意图仅仅是用它来说明社会总收入应划分为劳动收入和资本收入（那时个别相对价格理论就成为次要问题）。因为，我们很快就将明白，马克思的价值理论也不能完成这个任务（就算我们能把这个任务与个别价格问题分开）。

(3) 需要第二个假设特别有害。劳动理论也许能够处理由于训练（获得技术）产生的劳动质量的差别：用于训练过程的适当工作定额必须加到每一熟练工作小时中去，因而我们可以不离开原则范围使熟练工人所做的工作小时相等于非熟练工人一小时工作的确定倍数。但是，在由于智力、意志力、体力、敏捷性等引起的工作质量"自然"差异的情况下，这个方法就不适用了。于是必须求助于分别由天然低能工人和天然优秀工人作出的每小时价值的差额——这是其本身不能用劳动量原理解释的价值。事实上，李嘉图确实是这样做的。他直率地说，这种质量上的差别可以用发挥市场机制的办法设法使它们进入正确的关系，这样我们毕竟可以说，工人A所做的工作相当于工人B所做工作的若干倍。可是他完全忽略了在他以这种方式辩解时，他求助于另一种确定价值的原理，并且实实在在放弃了劳动量原理。可见这个

原理由于出现劳动以外的其他要素，在它一开始，在它自己的境界之内，在它有机会失败之前，就失败了。

(4) 事实上，按照价值的边际效用理论，为了达到均衡，每个要素必须这样地分配在向它开放的生产用途上，使得分配在任何用途上的最后一个单位产生出与这个单位分配到其他每一个用途上相同的价值。如果，除了一种性质和质量的劳动外没有别的要素，这显然意味着，所有商品的相对价值或价格必然与包含在它们之中的劳动时间的数量成比例，只要存在完全的竞争和流动性。

(5) 除"劳动力"和劳动之间的区别外，这种解释，S．贝利的《关于价值的性质、尺度和原因的批判研究》（1825年）事先就认为它是荒谬的，马克思本人不是没有注意到（《资本论》第1卷第19章）。

(6) 剩余价值率（剥削的程度）被确定为剩余价值与可变资本（工资）之间的比率。

(7) 下文我们将见到马克思如何争取恢复那根支柱。

(8) 然而，其间有一个因素不是不健全的，觉察到这个因素（不论如何模糊）应该是马克思的功绩。生产出来的生产手段会在完全静止状态中产生净收益这个事实，并不像迄今几乎全体经济学家相信的那样，是无可怀疑的。如果实际上它们确实似乎产生净收益，那很可能是由于经济从来不是静止的缘故。马克思关于资本净收益的论点，也许可以解释为承认这件事的迂回办法。

(9) 对这个问题的解答，他收录在手稿内，他的朋友恩格斯据以编成他死后出版的《资本论》第3卷。因此我们不知道马克思本人最后想说的话。正因为如此，大多数批评家毫不犹豫地断定，他的第3卷肯定和第1卷的理论有矛盾。从表面上看，这样的断定没有道理。如果我们使自己站在马克思的立场上——在讨论这种问题时我们有责任这样做——把剩余价值看做由社会生产过程产生的一个"总体"，看做一个单位，并把遗留下来要做的事情看做这个总体的分配问题，是并不荒谬的。假如说这不荒谬，那么依旧可以认为，第3卷中推断的商品相对价格是根据第1卷的劳动数量理论演绎而来。因此，像从莱克西斯到科尔那些作家那样，断言马克思的价值理论完全脱离他的价格理论，对后者毫无贡献，是不正确的。但马克思坚持认为，清除矛盾对他没有什么好处。其余的指责是颇有道理的。关于马克思体系中价值与价格如何彼此相关的整个问题的最好著作（它也提到一场并不真正迷人的争论中某些较好的议论）是L．冯·博尔特凯维兹的《马克思体系中价值计算和价格计算》（《社会科学及社会政策汇编》1907年）。

(10) 例如，在一个地方（《资本论》普及本第1卷第654页），他异乎寻常地使用生动的修辞论述这个主题——我想，对于经济史观的作者来说，未免走得太远了一点。积累对资产阶级可能是、也可能不是"摩西和所有的先知"（！）这样想象

力的奔放可能会、也可能不会大大使我们觉得可笑——马克思以那种风格，使用那种类型的议论，常常令人联想到他有必须加以掩饰的某种弱点。

(11) 在马克思看来，储蓄或积累等于"剩余价值向资本"转化。就这点而言我不想争论，虽然个别的储蓄企图不必然和自动地增加实际资本。在我看来马克思的观点比许多当代人发起的反对他的观点更接近真理，以致我不认为在这里值得花时间向它挑战。

(12) 一般说来，来自较小收入的储蓄当然比来自较大收入的储蓄少。但任何一定数目的收入，如果不希望它保持长久，或者预料它会减少，那么来自那个数目收入的储蓄将比至少能稳定地保持目前数目的同样收入的储蓄多。

(13) 马克思在某种程度上承认这一点。但他认为，如果工资上升由此妨碍积累，积累率势将减低。"因为利润的刺激变得迟钝了"，因此"资本主义生产过程的机构，本来会把它暂时造成的障碍物除去"（《资本论》第1卷，第25章，第1节）（中译本，人民出版社1963年版，第23章，第1节，第681页）。现在资本主义平衡自己的机制肯定有了问题，对它作任何断言需要（从最低限度说）仔细地附加限制条件。有趣的是，我们应该称那种说法是绝对非马克思主义的；如果碰巧我们在其他经济学家著作中见到它，只要它是站得住脚的，它会大大削弱马克思论证的主旨。在这一点上和在其他许多点上一样，马克思显示出他那个时代资产阶级经济学加给他的惊人程度的桎梏，而他自信他已经打碎了这个桎梏。

(14) 当然这不是为技术改良集资的唯一方法。但实际上它是马克思考虑的唯一方法。因为它确实是一种非常重要的方法，在这里我们不妨跟着谈谈这个方法，虽则其他方法特别是向银行借款（即创造存款）方法会产生它们自己的后果。为了给资本主义过程画一幅正确的图像，谈谈各种方法确有必要。

(15) 根据马克思的理论，利润当然能够由于另一个理由，即因为剩余价值率的下降而下降。而剩余价值率的下降是由于工资率的增加，或者由于如立法通过的工作时间的减少。即使根据马克思主义理论，也可以这样说，这个情况将诱导"资本家"使用节省劳动的资本货物来代替劳动，因而也会暂时增加投资，不论有没有新商品和技术进步的冲击。但我们不能深入讨论这些问题。不过我们可以提一提一件奇怪的事情。1837年，纳索·W．西尼尔出版一本题为《论工厂法的信》的小册子，他在书中试图表明，提出缩短工作日时间将造成棉纺业中利润的消失。在《资本论》第1卷第7章第3节中，马克思一反常态严厉指责这个说法。西尼尔的论证事实上近乎愚蠢。但马克思是最不该指责他的人，因为西尼尔所说的情况，完全符合马克思自己的剥削理论。

(16) 见《资本论》第1卷，第25章，第2节，中译本，人民出版社，1963年版，第23章第2节，第688页。

(17) 这个结论常被称为剥夺理论，它对马克思来说，是资本家彼此毁灭的那种斗争的唯一纯经济基础。

(18) 马克思主义者和大多数辩护士一样，习惯于设置这样的第一道防线来提防埋伏在如此直截了当陈述后面的批评意图。马克思不会完全看不到事情的另一方面，他常常"认出"工资上升之类的情况——实际上任何人不可能认不出——涉及的事情是，他完全预见批评者必定会说的任何意见。经常用多层次历史分析插入其论证的如此啰唆的作家自然比任何教堂神父会为这样的防线留出更大的余地。但是"认出"难对付的事实，如果不允它影响结论又有什么用处呢？

(19) 这个观念是由马克思本人提出的，虽然新马克思主义者对它有所发挥。

(20) 这种失业当然必须和别种失业区分开。特别是，马克思注意到因商业活动周期变化而产生的那种失业。由于这两种失业不是独立的，由于在他的论证里他时常依据后者而不是依据前者，于是出现了不是所有批评家都完全了解的解释困难。

(21) 任何理论家必须研究《资本论》下列章节来明白这点：第1卷第15章第3、4、5节，尤其是第6节（这里马克思论述补偿理论，上文业已指明），还有第24和25章（中译本章次各推前2章——译者），这里重复和较精细地论述同样问题，只是形式上稍有不同。

(22) 或者，可以纠正它而不失其本意。关于这个论点有一些可疑之点，也许是由于它可悲的技巧造成的——这种技巧是好多经济学家喜欢永久使用的。

(23) 强调不停地创造当然是必要的。像某些批评家那样，把马克思的语言和含义想象为：他假定引入机器将把工人逐出工作岗位，于是此后他将永远失业。这是很不公平的。他不否定吸收。以每次造成的失业都会被吸收的证据为基础的对马克思的批评，属于无的放矢。

(24) 虽然这种解释已成为时髦的事情，我只提两个作家，一个对这个理论作了修正，另一个可以表明是坚持这个理论的。杜干-巴拉诺夫斯基的《马克思主义的理论基础》（1905年）责备马克思以那个理由为根据的危机理论；M．多布的《政治经济学与资本主义》（1937年）对马克思这个理论给予较多的同情。

(25) 恩格斯关于这个问题的有点平凡的观点，在他题为《欧根·杜林先生在科学中所实行的改革》（1878年）的论战著作中的已成为社会主义文献中援引的最为频繁的章节中表现得最为明显。他在书里对危机形态的十分生动的描述无疑十分优秀，可供通俗演讲之用，但"市场的扩张赶不上生产的扩张"这个意见，它的涵义人们还要找寻解释。他还赞许地提到傅立叶以不言自明的语言表达的"充血性的危机"的意见。但马克思写了该书的第10章，他对全书分担责任。

我注意到，包括在这个概论里的对恩格斯的几处评论有贬抑的性质。这是不幸的，不是出于任何轻视这位杰出人物功绩的意图。但我的确认为，应该坦率承认，

在智力上，特别作为一个理论家，他远远不如马克思。我们甚至不能肯定，他一直理解后者的意图。因此他对马克思理论的解释，必须小心地使用。

(26) 《资本论》1907年英译本第2卷第476页，但也见《剩余价值学说史》，（英译本）第2卷，第3章。

(27) 对外行来说，对立面是如此明显，即使我们有充分篇幅，要确立这个说法也是不容易的。读者使自己相信它的真理的最好办法是研究李嘉图有关机器的论点。那里描述的过程可能引起任何程度的失业，但任这个过程无限地继续下去，不会引起不同于制度本身最后崩溃的崩溃。马克思会同意这个说法。

(28) 这样做的也不止他一个人。认为他最终会看到这个方法的弱点，对他不是不公平的。指出他关于这个主题的文字出现在第3卷，不能相信这些话必定是他的最后看法，这样说是适当的。

(29) 《资本论》第1卷第23章第3节，人民出版社1972年版。紧接这段话之后，他朝研究现代经济周期理论的学者十分熟悉的方向迈出一步："而结果又会成为原因，于是不断地再生产出自身条件的 整个过程的阶段就采取周期性的形式"。（黑点是作者加的——译者）

(30) 恩格斯走得比这更远。他在马克思的第3卷中所作的注释说明，他也怀疑存在较长时间的摆动。虽然他倾向于把19世纪70年代和80年代的较弱繁荣和较强萧条解释为结构变化造成的，而不是较长幅度萧条阶段的结果，恰恰就像许多现代经济学家关于战后发展事态尤其对于最近10年发展事态所作的判断一样。康德拉季耶夫关于长周期 著作中的某种预见也可以看做这一类。

(31) 为了使自己相信这一点，读者只需再看看上面的引文。事实上，虽则马克思经常玩弄这个观念，他对此并不深信不疑；这点意味深长，因为错过一次概括的机会，不是他研究理论常用的方式。

(32) 《金融资本论》（1910年）。怀疑以一些次要的事实为根据，拿这些事实来表明马克思过分地使用他认为他所确立的趋势，并表明社会发展比马克思指出的要复杂得多和远非始终如一的过程，当然这种怀疑以前经常出现。提一提E．伯恩施坦就够了（见第26章）。但希法亭的分析并不以情有可宥的情况为理由，而是根据原则和马克思自己的理由来攻击这个结论。

(33) 这个命题时常（甚至被它的作者）与另一个命题相混淆，后者主张经济波动将随着时间推移会慢慢缓和。情况可能是这样，也可能不是这样（1929—1932年证明这点）。但资本主义制度 的较大稳定，即我们价格和数量的时间数列表现出较少的变幻无常，不一定意指较大稳定，即资本主义秩序 有承受攻击的较大能力；反过来说，后者也不是意指前者。这两件事当然互相关联，但不是一件事。

(34) 如果虔诚的门徒因此声称，马克思为经济学的历史学派设定了目标，这个声称不能轻率地不予考虑，虽然施穆勒学派的著作当然完全与马克思的启发无关。但如果这批人继续声称，马克思（只有马克思）懂得怎样使历史合理化，而历史学派诸君只知道怎样描绘历史事实而不知道它们的意义，他们将把事情弄糟。因为那些人实际上知道怎样进行分析。如果说他们的概括不够彻底有力，他们的叙述不够去芜存菁，这全是对他们的称赞。

第四章　导师马克思

马克思主义结构的主要组成部分现在已放在我们面前。这个宏大的综合体从整体上说怎么样呢？这不是多余的问题。如果它是正确的，在这种情况下，那是整体比各部分的总和更多点什么的缘故。此外，这个综合体可能糟蹋了精华或利用了糟粕（几乎每一部分都有这两种情形），以致整体可能比它的任何部分单独看来更加正确或更加错误。最后，有一种信息只来自整体。但关于它不能多说什么。我们每个人必须满足于他对它所能体会到的东西。

我们的时代厌恶专门研究的绝对必要性，因而大声疾呼，要求作综合研究，这种呼声在社会科学方面声调最高，因为在这个领域里非专业因素所占分量最大。[(1)]马克思体系表现得十分清楚：虽然综合可能意味着新的启示，它也意味着新的桎梏。

现在我们已经看出，在马克思论证中社会学和经济学互相渗透。在意图上，某种程度也在具体实践上，它们是一件事。因此所有重要概念和命题既是经济学的又是社会学的，在两个平面上具有相同意义——按照我们的观点，我们仍可以称之为论证的两个平面。因此，经济学范畴的"劳动"和社会阶级的"无产阶级"至少在原则上是一致的，在事实上是同一的。或者经济学家所说的职能分配——也就是解释收入作为各种生产服务的报酬而出现的方式，与领取这种报酬者属于哪个社会阶级无关——而在马克思主义体系中就呈现社会阶级之间分配的形式，于是得到不同的涵义。或者在马克思主义体系中，资本只有在明显的资本家阶级手中才是资本，如果在工人手里，同样的东西就不是资本。

由此给予分析的生命力是不能怀疑的。经济理论的一些幽灵似的概念开始呼吸。无生气的定理逐渐能够活动、奔驰和呐喊；不失其逻

辑性，它不再仅仅是一个关于抽象体系的逻辑特性的命题；它是描绘社会生活急剧动乱的画笔的笔触。这样的分析不仅传达了比所有经济分析所描绘的更丰富的意义，而且它还包含远为广阔的领域——它把每一种阶级活动绘入图画，不管这种阶级活动是否符合经济程序的一般规律。战争、革命、各种类型的立法、政府结构的变化，总之，所有非马克思主义经济学完全当作外部干扰对待的一切事物，全都与（譬如说）机器投资或劳动交易一起，找到它们的位置——单一的解释性图式包罗了每一件事物。

这样的做法同时有其缺点。受这种做法束缚的概念布置，在效力方面的损失很可能与在活力方面的收获一样多。工人——无产阶级这一对概念可以用作一个有力的虽然不免有点陈旧的例子。在非马克思主义经济学中，个人的劳务报酬全是工资性质，不管那些人是大律师、电影明星、公司经理还是扫街工人。因为从有关的经济现象的观点看，所有这些报酬有许多共同之处，所有把它们这样归为一类不是无益或无效的。相反，即使对事物的社会学方面而言，这样做也有启发作用。可是，把劳动和无产阶级等同起来，我们把它弄混了；事实上我们把它从我们的画面上全都抹掉了。同样，一项有价值的经济学定理可以由于它的社会学变形，得到的是错误而不是更丰富的含义，反过来说也是一样。因而，一般性的综合，尤其是根据马克思主义路线的综合可能容易造成较坏的经济学和较坏的社会学。

一般性的综合——不同前进路线各种方法和结果的配合是很少有人能够处理的难事。因之通常根本不这样处理，而从所受教育只能看到个别树木的学者那儿，我们听到断断续续的要求看到森林的喧嚷。但他们不理解，困难的部分原因是材料多得令人困惑，而综合的森林可能看来极不寻常，像是一座知识的集中营。

马克思主义路线的综合——着眼于把任何事物都纳入单一目标的经济学分析和社会学分析的综合——当然特别容易看来像是知识集中营。目标——资本主义社会的历史论证——足够广泛，但分析体制不

够广泛。这里确实有政治事实和经济定理的密切结合；但它们是被强制结合在一起的，两者都没有生命力。马克思主义者宣称，他们的体系解决了非马克思主义经济学解决不了的重大问题；事情确实是这样，但他们只是用阉割它们的方式做到的。关于这一点需要说得详细一点。

刚才我说过，马克思的综合体包括所有那些历史事件（战争、革命、立法变化）和所有那些历史制度（财产、契约关系、政府形式），这些事件和制度在非马克思主义经济学家眼中习惯于把它们当作干扰因素或数据资料，也就是说，他们不打算解释它们，而只分析它们的作用和后果。无论如何，为了为任何研究计划限定对象和范围，这样的因素和数据资料当然是必要的。如果说它们总是没有被明显地详细说明，那只是因为作家预期任何人都知道它们是什么。马克思主义体系的独有特性是，它使那些历史事件和社会制度本身服从于经济分析的解释过程，或者用行话来说，它不把它们当作数据资料，而是当作变数。

因此，拿破仑战争、克里米亚战争、美国内战、1914年世界大战、法国的投石党运动、法国大革命、1830年和1848年的革命、英国自由贸易、整个劳工运动及其任何特殊表现、殖民地扩大、制度改变、每一国家每一时期的国家和政党的政策——所有这一切都进入马克思主义经济学领域之内，马克思的经济学根据阶级斗争、企图剥削和反抗剥削、资本结构中的积累和质的变化、剩余价值率和利润率的变化找到理论解释。经济学家不再满足于为技术问题作出技术解答；他教导人类它斗争的隐蔽含义。“政治”不再是可以和必须从基本原理研究中提取的独立因素，当政治真的闯入时，它根据人们的爱好，或者扮演顽童的角色，他在工程师转过身去时恶意地瞎弄机器，或者扮演具有哺乳类可疑种族的神秘聪明、被崇敬地称为“政治家”的天外飞来的救星的角色。不，政治本身受经济过程的结构和状况决定，它在经济理论范围内和在任何买进或卖出中同样完全地变成财物管理人。

再说一遍，理解综合施展的魅力是最最容易的，综合给予我们的正是这个。青年人和那些看来上帝已经赐给他们永恒青春的新闻界几十个知识分子特别了解这种魅力。不耐烦地渴望走好运，热望用这种或那种方式拯救世界，厌恶无法描写的单调的教科书，因为自己的努力做不到综合，从感情上和理智上感到不满，他们从马克思那儿找到他们祈求的东西。那里正好有打开所有最深奥秘的钥匙，有能指挥大小事件的魔杖。他们看到能说明一切的图式——如果我可以暂时信奉黑格尔主义的话——这个图式既是最一般的又是具体的。他们在重大的人生事务中用不着因找不到答案而徬徨，他们一下子看透对周围事物一窍不通的政界和实业界自负的木偶。考虑到能得到的可选择的办法，谁能责备他们呢？

是的，当然是这样——但除了这点外，马克思主义综合体的这种用途还有些什么呢？我不知道。描述英国转向自由贸易或早期英国工厂立法成就的谦卑的经济学家不可能忘掉——过去也从不会忘掉提到产生这些政策的英国经济的结构条件。如果他们在写一篇纯理论的文章或一本书中不提到这一点，那只会使分析更简洁和更有效。马克思主义者必须添加的只有对原则的坚持以及用以补充原则的特别狭隘和有偏见的理论。这个理论无疑产生结论，而且是十分简单和明确的结论。但我们只需系统地把它应用于个别事例上，就会对占有人与非占有人之间的无穷尽的阶级斗争滋生彻底的厌倦，我们便会痛苦地感到它的不适当，或者更坏一点，会痛苦地感到它的浅薄无聊，如果我们不信赖作为该理论基础的图式，我们感到它的不适当，如果我们信赖这个图式，我们会感到它的浅薄无聊。

马克思主义者习惯于洋洋得意地指出他们对据说是资本主义发展中固有的经济和社会趋势的诊断是成功的。如我们已经看到，这个说法有点道理：马克思比他同时代的其他作家更清楚地辨认出朝向大企业的趋势，他不仅看清这一点，还看清随后出现的形势的某些特色。我们还看到，在这件事例中，见解帮助了分析，补救分析的某些缺

点，并使综合体的含义比综合前在分析中起作用的一些因素更加正确。但也只有这么些。这个“贫困日益增长”预言的失败必然抵消马克思主义的那个成就，这个预言是错误见解和不正确分析的联合后果，大量马克思主义关于社会事态未来进程的推测，都以这个预言为根据。谁要是信任作为整体的马克思主义的综合体，用它来理解目前的形势与问题，往往陷于可悲的错误。[(2)]这一点，事实上现在有很多马克思主义者看来已经感觉到了。

特别是没有理由摆出一副骄傲的样子，好像马克思主义综合体说明了最近10年的经历。长期的萧条或不能令人满意的复苏证明了悲观的预测的正确，也恰好证实了马克思主义预测的正确。在这种情况下，意气消沉的资产阶级和洋洋得意的知识分子的言论制造出一种相反的印象，由于他们的害怕和希望，他们的言论自然带有马克思主义的色彩。可是没有确凿的事实证明任何明确的马克思主义诊断是有道理的，更无法证明下述推断的正确：大意是，我们目击的并不是一次简单的萧条，而是如马克思预期发生的那种资本主义过程中结构变化的症状。如我们将在下一篇中看到，因为所有观察到的现象，如超过正常的失业、投资机会的缺乏、货币价值的下跌、企业亏损等等，都未超出19世纪70年代和80年代严重萧条时期人所共知模式的范围，对于那些年代的萧条，恩格斯的评论语调克制，它为今天热情的追随者树立一个榜样。

有两个突出的例子可以说明被看成解决问题机器的马克思主义综合体的功过。

首先我们来考虑马克思主义关于帝国主义的理论。它的全部根据可以在马克思的主要著作中找到，但一直由本世纪最初20年十分昌盛的新马克思主义学派加以发扬，这个学派虽未与像卡尔·考茨基那样的卫道士断绝联系，它确实为仔细检查马克思体系做了许多工作。维也纳是新马克思主义学派的中心；奥托·鲍尔、鲁道夫·希法亭、马克斯·阿德勒是它的领导人。在帝国主义问题上，他们的工作由其他许多人

继续下去，只是在侧重点上有稍微的转移，这些人中著名的有罗莎·卢森堡和弗里茨·斯登堡。他们的论点如下。

一方面，因为没有利润资本主义社会就不能存在，它的经济制度就不能运行；另一方面，因为这个制度本身的运行使利润永远在消失中，使保持利润的不停努力成为资本家阶级的中心目标。如我们业已看到，积累伴随着资本构成中质的变化，是一个补救办法，这个办法虽然能暂时缓和个别资本家的困难处境，但最终使事情变得更坏。因此听任日益下降的利润率摆布的资本——我们记得利润率下降是因为不变资本相对于可变资本的增加，也是因为如果工资趋向上升和工作小时在缩短，剩余价值率就下降——企求在那些有劳动力可以任意剥削，机械化过程无充分发展的国家寻找出路。这样，我们看到资本向不发达国家输出，这种输出基本上是资本设备的输出或者是消费品的输出，输出消费品的目的在于购买劳动力或者交换可以用以购买劳动力的东西。[(3)]但也有这个词寻常意义上的资本输出，因为输出的商品不是——至少不直接——由输入国的货物、劳务或现金支付的。如果为了保护投资防止当地人民的仇恨反应（你如果愿意可以说为了防止当地人对剥削的抗拒），也为了防止其他资本主义国家的竞争，就得使不发达国家处于政治上受支配的地位，于是资本输出就成为殖民化的工具。殖民化一般用军事力量完成，武装力量由进行殖民的资本家自己装备，或者由他们母国政府提供，这种情形符合《共产党宣言》里所作的定义：现代国家政权是……管理整个资产阶级共同事务的委员会。当然这种武装力量不只用于保护性目的，它将使用于征服，使用于资本主义国家间的摩擦和敌对资产阶级间的自相残杀的战争。

另一个因素使这个帝国主义理论完善到现在寻常见到的样子。至于由资本主义国家下降的利润率促使的殖民地扩大，它发生在资本主义发展的后阶段——事实上，马克思主义者说帝国主义是资本主义的一个阶段，更愿意说是资本主义的最后阶段。这个阶段与资本家控制

企业高度集中和作为中小企业时代特征的那种类型的竞争处于衰落的时间相一致。马克思本人并不十分重视由此引起的朝向产量垄断性限制的趋势和随之发生的朝向保护国内禁猎区反对其他资本主义国家越境偷猎者侵入的趋势。也许他是一位能力极强的经济学家不会过分相信这种论证方法。可是新马克思主义者却乐于利用它。因此我们不仅得到推行帝国主义政策的另一个刺激因素和帝国主义种种纠葛的另一个原因，而且还得到作为副产品的、其本身不一定是帝国主义现象的理论——现代保护主义。

注意在这个过程中还有一个索结，它将使马克思主义者在解释进一步困难的工作中处于有利地位。当不发达国家取得发展时，我们谈论的那种资本输出将减少。嗣后有一段时期，宗主国和殖民地的交易将以制造品交换原料进行。但到最后，制造品的出口也必将减少，那时殖民地的竞争将在宗主国里坚持自己的利益。阻止这种状况出现的企图将是产生进一步摩擦（这次产生在老资本主义国家和其殖民地之间）和发生独立战争等等冲突的根源。但无论如何，殖民地的门户最后将向宗主国资本关闭，这种资本不再能够从国内正在消失利润的环境逃往国外比较富饶的市场。缺乏出路、过剩的生产力、完全的停滞，到最后经常一再出现的全国性破产和其他灾难——也许是因为资本家彻底失望而爆发的世界大战——这些都是有把握预料到的。历史就是这么简单。

这个理论是一种相当好——也许是最好——的例子，说明马克思综合体试图解决问题和借此获得权威的方式。整个事情似乎绝妙地根据牢固地植根于马克思体系基础里的两个根本前提引申出来的：阶级理论和积累理论。我们时代的一系列重要事实似乎可以完全用它们来说明。整个国际政治的迷宫似乎可以用单一的、有力的一次分析便能澄清。我们在这个过程中看到，本质上一直保持相同的阶级行动为何和怎样根据只决定策略方法和术语用法的条件，有时采取政治行动的形式，有时采取经济行动的形式。如果一群资本家掌握的手段和机会

就是这么多，倘若商谈借款比较有利，就会商谈借款。如果手段和机会就是这么多，倘若发动战争比较有利，就会发动战争。后者的抉择和前者抉择有同等权利进入经济理论。甚至纯保护主义现在也很漂亮地从资本主义发展的逻辑中生长出来。

此外，这个理论充分表现出它和通常称为应用经济学领域内大多数马克思主义概念有一种共同的优点。这就是它和历史事件与当代事件密切结合。也许没有一个读者，读了我的概述，对这个论证的每一步都能十分容易地得到大量历史例证会不感到惊讶。难道他没有听到过在世界的许多地方欧洲人压迫土著劳工吗？难道他没有听到过例如中南美洲印第安人在西班牙人手中受苦受难吗？或者他没有听到过猎取奴隶、贩卖奴隶和苦力劳工吗？资本输出在资本主义国家不是永远存在吗？资本输出不是几乎不变地伴随着有利于降服土著人和与其他欧洲强国作战的军事征服吗？殖民化即使完全由商业公司如东印度公司或英国南非公司管理时，不是总有相当明显的军事一面吗？马克思自己想望的例证能有比塞西尔·罗得斯和布尔战争更好的吗？在1700年以后的所有事件中，殖民野心至少是欧洲纷争的一个重要因素，不是极为明显吗？至于现代，谁没有一方面听到关于“原料战略”，另一方面听到关于热带地区当地资本主义的成长对欧洲的反击？如此等等。至于保护主义——啊，它比什么都明白。

但我们最好还是慎重一点。根据未经详细分析的乍一看有利的事例作出的明显证据可能是很靠不住的。而且，正如每一个律师和每一个政治家都知道的，有力地诉之于大家熟稔的事实大大有助于诱导陪审团或议会接受他希望提交给它们的建议。马克思主义者充分地利用这个技术。在这个例子中这种技术特别成功，因为正在谈论的事实兼有两个优点：每个人都肤浅地知道它；只有极少数人彻底地理解它。虽然我们不能在这里详加论述，但事实上，甚至匆匆地想一想，就足以产生“事情并非如此”的怀疑。

关于资产阶级与帝国主义的关系，我们将在下一章作简单的论述。现在我们要考虑这么一个问题，那就是，如果马克思主义对资本输出、殖民化和保护主义的解释正确，那么当使用帝国主义这个松散而误用的名词时把它用作解释我们想到的所有现象的理论是不是也适合呢。当然，我们能够把帝国主义的含义限定为正如马克思主义解释的意思；我们也能够一直自认深信，所有那些现象必定 可以用马克思方式加以解释。但此时帝国主义问题——姑且承认这个理论本身是正确的——只能老生常谈地加以"解决"。(4) 马克思主义的方法，或在这个问题上，能否以任何纯经济方法提出不是老生常谈的解决办法还仍需加以考察。但我们在这里不必对它担心，因为在我们对它进行稍稍深入考察之前，它的基础就崩溃了。

乍看起来，这个理论似乎还适合某些事例。最重要的事例是由英国和荷兰在热带地区的征服提供的。可是对在新英格兰进行殖民的另一种事例，却全然不适用。甚至前一类型事例，马克思主义的帝国主义理论也不能描述得令人满意。承认获利的诱惑在推动殖民地扩张上发挥作用显然是不够的。(5) 新马克思主义者不想主张如此令人憎恶的陈词滥调。如果这些事例对他们有用，那么也有必要指出，殖民地的扩大是在资本积累对利润率的压力下以上面指明的方式出现的，因而它是衰败中的资本主义，无论如何是充分成熟的资本主义的特色。但殖民冒险的英雄时代，恰恰就是早期和未成熟资本主义的时代，那时积累刚刚开始，任何这样的压力——特别是剥削国内劳动力的任何阻碍——显然尚不存在。垄断的因素不是不存在，正相反它的存在比今天远为明显。但那只是增加这个解释的荒谬性，它把垄断和征服说成是后期资本主义的特征。

此外，这个理论的另一条腿——阶级斗争——情况也不较好。人们必须戴上有色眼镜才能集中注视殖民地扩张的那一方面，那一方面几乎不曾发挥超过次等的作用；也必须戴上有色眼镜才能用阶级斗争这个术语来解释那种提供了一些最瞩目阶级合作事例的现象。阶级合

作是提高利润的运动，同样它也是提高工资的运动，而从长期看来它给予无产阶级的好处肯定比给予资本家的多（部分因为剥削殖民地劳动力）。可是我不想强调它的后果 。最重要的一点是后果的起因 与阶级斗争没有多少关系，它和阶级结构的关系最多也只是那些属于资本家阶级（或由于殖民地企业而上升为资本家阶级）的集团和个人的领导权所暗示的关系。但如果我们去掉有色眼镜，不再把殖民化或帝国主义看做仅仅是阶级斗争的附属品，这个问题中按特性属于马克思主义的东西就所剩无几了。亚当·斯密有关这个问题所说的话说得同样好——事实上还要更好些。

那个副产品，即新马克思主义的现代保护主义理论，还需一谈。经典文献充满对"邪恶利益"的抨击——在当时主要（决非全部）指的是农业利益——它吵吵嚷嚷地要求保护，犯下损害公众福利的不可饶恕的罪行。因此经典著作有很好的保护主义成因的理论——不仅仅有其后果的理论——如果我们现在添加对现代大企业的保护主义利益，我们已经走到这个理论合理范围的尽头了。同情马克思主义的现代经济学家真应该懂得多一点，不要说他们的资产阶级同事们甚至到现在还看不到朝向保护主义的趋势与朝向大控制企业的趋势之间的关系，虽然这些同事可能认为没有必要去强调一件这样明显的事实。不是说经典学派及其迄今的继承者关于保护的看法是正确的，因为对保护的解释过去是、现在还是和马克思主义的看法同样是片面的，而且他们对后果和所涉及的利益的评价常常是错误的。但是，马克思主义者懂得的保护主义中的垄断成分，他们对它的了解至少已有50年。鉴于这个发现的平凡性质，了解它不是什么困难的事情。

经典派在一个很重要方面优于马克思主义理论。不论他们经济学的价值如何——也许它是不大的——他们通常对它坚持不渝。[(6)] 在这种情况下，这是一个优点。认为许多保护性税收的产生是由于大企业希望利用这些税收来使它们产品在国内的价格高于未征税前的价格，以便使产品在国外卖得更便宜一些而施加的压力，这个论调虽是老生

常谈但却是正确的，虽然从来没有一种关税的征收是整个地或主要地由于这个特殊原因。就是马克思主义综合体使这个说法显得不适当或错误。如果我们的愿望只是想理解现代保护主义在政治上、社会上和经济上的全部原因和涵义，那么它是不适当的。举例说，美国人民只要有机会表达他们的想法，他们总是一贯地支持保护主义政策，这种态度不是因为他们爱护大企业或者受大企业的控制，而是出于热望建立和保持一个自己的世界，并摆脱世界其余部分盛衰变化的任何牵连。忽视这个情况中的此种因素的综合，绝不是资产而是负债。可是，如果我们的愿望是要把现代保护主义的所有原因和涵义（不管它们是什么）归结为现代产业的垄断因素，把它看做唯一的主要原因，如果我们相应地对这个命题作系统的阐述，那么它就是错误的。大企业一向能够利用群众的感情，并且鼓励这种感情；但要说大企业造就这种感情则是荒谬的。产生——我们毋宁说，假定——这种结论的综合比根本没有综合更糟。

如果我们不顾事实和常识，把那种资本输出和殖民化的理论吹捧为国际政治的根本解释，把国际政治分解为一方面是垄断资本集团之间彼此斗争，另一方面是每一个垄断资本集团和它自己的无产阶级之间的斗争，则事情会变得非常糟糕。这种说法对党派文献可能有用，否则的话，它仅仅表明是童话不是资产阶级经济学的专利品。事实上，大企业——从富格尔家族到摩根家族这一类金融资本家——施加于外交政策的影响微乎其微。在此种大企业或大金融业能够试一试它们身手的大多数情况里，它们天真的浅薄涉猎都以失败告终。资本家集团对他们国家政策的态度主要是适应性的而不是成因性的，在今天比以往任何时候更加如此。而且，他们的态度受短期考虑影响达到惊人的程度，他们同样很少关心深谋远虑的计划和任何明确的“客观的”阶级利益。在这一点上，马克思主义降格为群众迷信的配方。[(7)]

在马克思主义结构的所有各部分中，还有类似情况的事例。提一下其中之一。刚才从《共产党宣言》中援引的政府性质的定义，其中

肯定有真理成分。在许多情况下，这个真理可以说明政府对比较明显的阶级对抗现象所抱的态度。但就真实性而言，这个定义中所含的理论却是价值不大的。值得不嫌麻烦讨论一番的是，在大量事例中，这个理论为什么 和怎样 不能与事实相符，或者即使相符，也不能正确地描绘那些“管理资产阶级公共事务的委员会”的实际行为。而且，实际上在所有事例中，人们能用反复论述的办法使这个理论变得正确。因为除了消灭资产阶级的政策外，任何政策都被看成有利于资产阶级的经济或超经济、短期或长期的利益，至少从它能挡住更坏局面的意义上说是这样。但这并不能使这个理论有较多价值。让我们转而谈谈马克思主义综合体解决问题能力的第二个例子。

科学社会主义，按照马克思说法，它有别于空想社会主义的标志就在于证明：不管人的意志或愿望如何，社会主义是不可避免的。如上文已述，这句话的全部意思是，资本主义发展由于其本身逻辑，趋向于毁灭资本主义的事物秩序，并产生社会主义的事物秩序。[(8)]马克思在证实这种趋势的存在上，得到多大程度的成功呢？

关于自我毁灭的趋势，这个问题已经有了答复。[(9)]资本主义经济由于纯粹经济理由而不可避免地崩溃的学说，从未被马克思证实，如希法亭的反对意见足以表明这一点。一方面，他对于与正统立论极为重要的未来事实的某些命题，尤其是关于苦难与压迫不可避免地增加这个命题是站不住脚的；另一方面，这些命题即使全对，也未必能由它们引申出资本主义秩序的崩溃。但资本主义过程发展形势中的其他因素以及（我希望表明是这样）最后结果本身是马克思正确地看到的。关于后者，可能有必要以另一种连接关系来代替马克思主义的连接关系，而“崩溃”一词那时可能被证明用词不当，特别如果把它理解为由资本主义生产机器发生故障而引起的那个意思的崩溃；但这点不影响这个学说的本质，不管它对这个学说的构架和某些涵义有多大的影响。

关于朝向社会主义的趋势，我们务须首先了解，这是个性质截然不同的问题。资本主义秩序或任何其他事物秩序可能明显地溃崩——或者经济和社会发展可能把它冲破——但社会主义的凤凰未必会从它的灰烬中升起。可能出现混乱，除非我们把任何取代资本主义的无混乱的秩序叫作社会主义，否则还有其他可能性。普通正统马克思主义者——至少在布尔什维克出现前——似乎在期望的特殊类型的社会组织肯定只是许多可能情况中的一种。

马克思本人虽然很聪明地不详细描述社会主义社会，但他着重地指出它出现的条件：一方面是存在巨大产业控制单位——当然能大大促进社会化——另一方面是存在被压迫、被奴役、受剥削但人数众多、有纪律、团结一致、组织起来的无产阶级。这显然暗示将出现成为两个阶级间长期战争激烈阶段的最后战斗，那时这两个阶级将作最后一次的列阵交锋。这还暗示将随之出现的某些情况；它暗示这样的无产阶级将进行"接管"，通过它的独裁终止"人对人的剥削"，造成无阶级的社会。如果我们的目的是要证明马克思主义是千年至福信条这个家族的一个成员，说了这些实际上足够了。因为我们关心的不是那一方面，而是科学的预测，它显然是不够的。施穆勒所处的地位要安全得多。因为虽然他也拒绝作详细的描述，他显然设想这个过程是一个逐步官僚化、国有化等等的过程，结局是国家社会主义，这种社会主义不管我们喜欢与否，他至少表白了明确的意思。因此，即使我们完整地同意马克思的崩溃理论，他也没有把社会主义可能性成为肯定性；要是我们不同意这个理论，那么失败是当然之事。

不管我们是否接受马克思的推理或者任何其他推理，无论如何社会主义秩序在任何情况下不会自动实现；即使资本主义的发展以可以想象的最符合马克思主义的方式为它提供一切条件，实现社会主义仍需特殊的行动。[(10)]这一点当然符合马克思的教导。他的革命不过是他的想象力喜欢披在这种行动上的特殊外衣。对暴力的强调，对于在思想定型年代经历了1848年全部骚动，虽然很能鄙视革命空论但从未

能摆脱它的束缚的人来说，也许是可以理解的。此外，他的大部分听众大概不愿听缺乏神圣而响亮的号角声的道理。最后，虽然他看到和平过渡的可能性——至少对英国是这样——他也许没有看到可能成功的迹象。在他那个年代，这种迹象不是很容易看到的，而他喜爱的列成战斗阵势的两个阶级的思想使得看到这种迹象更加困难。他的朋友恩格斯艰辛地研究革命策略。但是，虽然革命可能被降格为非本质的混合物，对独特行动的必要性依然如故。

这能否解答他的门徒为何划分为革命派和渐进派的问题？如果我真正了解马克思的意思，答案不难作出。在他看来，进化是社会主义的父母。他受社会事物固有逻辑的感染如此强烈，以致不能相信革命可以替代进化所做工作的任何部分。不过革命仍然会来到。但革命是为了在一整套前提下写出结论才来到的。所以马克思的革命在性质和职能上全然不同于资产阶级激进派和社会主义阴谋家提出的革命。它本质上是时机成熟的革命。(11)确实，不喜欢这个结论，尤其不喜欢把它应用于俄国事例的门徒们，(12)能够从圣书中指出许多似乎和它矛盾的段落。但在那些段落中，马克思本人和《资本论》的分析结构明确无误地说出来的话与他最深刻和最成熟的思想相矛盾——由于任何思想必然受事物固有逻辑观念的浸染——并在可疑的宝石的奇异闪光下，带有显然保守的涵义。再说，究竟为什么不该这样呢？从来不曾有过一种严肃的论点无条件地支持任何"主义"。(13)说马克思允许对他的论点（删去一些空话）作保守意义的解释，这只是说他是可以被严肃对待的。

---

(1) 马克思的一些崇拜者表现的非专业因素特别强烈，这些人的态度比典型的马克思主义经济学家更加偏执，依旧坚持马克思作品中的任何表面价值。这一点十分重要。在每一个国家的马克思主义者中，有一个学识丰富的经济学家至少有三个门外汉，而这个经济学家通常只是本篇引言中限定意义上的马克思主义者，他向神礼拜，但在做他的研究工作时却不理会这个神。

(2) 有些马克思主义者会回答说，非马克思主义经济学家对于了解我们时代简直没有作出贡献，所以马克思的门徒在这方面要强一些。究竟什么也不说好，还是说些错话好，这个问题暂且不谈，我们务必记住，上面的说法是不对的，因为非马克思主义的经济学家和社会学家提出的见解事实上也有重大贡献，虽然大多数在于个别问题上。马克思主义者的这个说法，如果把马克思教导与奥地利、瓦尔拉或马歇尔学派的教导作比较，绝对找不到根据。这些学派成员的兴趣在大多数情况下全部（在所有情况下，主要）集中于经济理论。因此他们的成就与马克思的综合体是不能作比较的。它只能与马克思的理论工具作比较，而这方面的比较结果都对他们有利。

(3) 想一想卖给酋长以交换奴隶或者交换雇用土著劳动力的工资货物的奢侈品。为简要起见，我不考虑这样的事实，那就是我们设想意义上的资本输出，一般地将作为两国总贸易一部分而出现，总贸易也包括与我们所想的特殊过程无关的商品交易在内。这种商品交易当然会大大促进那种输出，但不会影响那种输出的原则。我也不想谈别种类型的资本输出。我们讨论的理论不是、也不打算是关于国际贸易和金融的一般理论。

(4) 强加给我们的这种空洞的老生常谈的危险在个别事例中有最清楚的说明。例如，法国用武力征服阿尔及利亚、突尼斯和摩洛哥，意大利用武力征服阿比西尼亚，并没有任何重大的资本主义利益迫使它们这样做。事实是，此种利益的出现是很难成立的托词，这种利益的随后发展是一个缓慢的过程，这个过程在政府的压力下以令人不满的速度继续发展。如果这样说不是完全马克思主义的，那么只有这样回答：那种行动是在潜在的或预期的资本主义利益的压力下采取的；或者回答说：在最终分析中，在那种行动的底部"一定"有某种资本主义利益或客观必要性。于是我们能追寻确凿的证据，这种证据绝不会全然缺乏，因为资本主义利益和其他利益一样，会受到不管什么样的形势的影响，也会利用不管什么样的形势，因为资本主义有机体的特殊条件总是呈现并不荒谬地与那些国家扩张政策相连接的某些特色。显然，促使我们这样不顾一切地进行一项工作的不是别的，是先入为主的信念；没有这种信念我们绝不会从事这项工作。我们确实不需找这个麻烦；我们大可以这么说"事情一定如此"，就让它这样吧。这就是我所说的老生常谈的意思。

(5) 强调每一个国家实际上的确"剥削"殖民地也是不够的。因为这是作为整体的国家剥削作为整体的另一个国家（或者说所有阶级剥削所有阶级），它与马克思主义特殊种类的剥削无关。

(6) 他们并不总是使自己局限于经济学。当他们不局限于经济学的时候，效果绝不是令人鼓舞的。詹姆斯·穆勒的纯经济学著作虽然不是特别有价值，但不能简单

地认为它毫无价值而置之不理。真正的胡言乱语——极其平凡的胡言乱语——是他论政府及与此同类主题的文章。

(7) 这种迷信和许多可尊敬而又头脑简单的人所怀有的另一种迷信完全一样，他们以这样的假设解释历史，以为在某个地方有个由极端聪明而恶毒的犹太人组成的委员会在幕后操纵国际政治，也许是一切政治。马克思主义者不是这种特殊迷信的受害者，但他们迷信的水平并不较高。说来好笑，当我面对这两种迷信的任何一种时，我总觉得很难以使我自己满意的方式加以回答。这不仅因为对于根据事实的断言总是很难加以否定，主要困难来自这样的事实，那就是对国际事务及其有关人物缺少第一手知识的人们也缺少察觉荒谬的任何本领。

(8) 见第2篇引言。

(9) 见上文第3章第7节。

(10) 参见第3篇第5章。

(11) 应该注意这一点，以后我们还要提到它。我们将多次回到这个主题，除讨论别的事情外要讨论"时机成熟"的标准。

(12) 卡尔·考茨基在他给《剩余价值学说史》所作的序言中甚至宣称1905年的革命拥护马克思社会主义，虽然大家都明白，少数知识分子使用的马克思主义词汇就是社会主义的全部。

(13) 这个论点可以进一步加以引申。特别是，在劳动价值理论中没有什么东西按性质是社会主义的；熟悉这一学说历史发展的任何人当然会承认这一点。这点对剥削理论（当然除言词外）同样是正确的。我们只需承认，马克思称之为剩余的这个东西的存在，是——至少过去是——我们包括在文明一词中所有事物出现的必要条件（事实上这是难以否认的），我们认识到这一点。成为一个社会主义者，没有必要一定是一个马克思主义者；但要作为一个社会主义者，仅仅做一个马克思主义者也是不够的。在任何科学理论之上可以加上社会主义或革命的结论；但没有一种科学理论必然意指它们。没有一种科学理论使我们处于萧伯纳在某个地方描述的社会学狂热，除非它的作者为了激动我们的情绪，故意写成这个样子。

第二篇

资本主义能存在下去吗?

前　　言

资本主义能存在下去吗？不，我不认为它能存在下去。但是像任何其他经济学家就这个主题发表的意见一样，我的这个意见本身是完全不令人感到兴趣的。作任何社会预测，有价值的不是由总结事实与论据所导出的是 或否 ，而是那些事实与论据本身。它们包含着在最后结论中合乎科学的一切东西。此外的一切不是科学而是预言。不论是经济分析还是别的分析，得到的最多只是关于可以观察到的模式中所呈现趋势的一份报告书，这些趋势永远不会告诉我们这个模式将 发生什么，只会告诉我们，这些趋势如果像我们观察时一直活动那样继续活动，如果没有别的因素侵入时会发生 什么。“不可避免性”或“必然性”绝不会有比这更多的意义。

读下文论述时必须记住这个条件。但决定我们的结论及其可靠性的还有其他一些条件。社会生活过程是众多变数的函数，许多变数经不起任何尺度的检验，甚至用它对某种事物状态作诊断也会变成可疑的事情，更不用说在我们试图作预测时立刻会碰到可怕的出错的苗头了。但不应夸大这些困难。我们应该看到，画面上占主要地位的特色清楚地支持某个推论，不管必须加上任何限制条件，这个推论是如此有力，不能因为不能像证明欧几里得命题那样被证明，而加以忽视。

在我们开始讨论正题前还有一点要说一说。我将努力建立的论点是，资本主义制度的实际和预期的成就足以否定它要在经济失败的重压下崩溃的观点，但就是它的成功破坏了保护它的社会制度，“不可避免地”创造出资本主义不能生存下去并强烈地指定社会主义为它继承人的条件。因此，虽然我的许多论点不同于许多社会主义作家、特别是所有马克思主义者的论点，我的最后结论却与他们并无不同。但为了接受这个最后结论，不一定需要是一个社会主义者。预测并不是意指

事态按照他称心地预计的方向发展。如果一个医师预计他的病人将立刻死亡，这并不是说医师希望他死亡。有人可以憎恨社会主义或者至少以冷酷的批判态度对待社会主义，但他还是可以预见它的出现。许多保守主义者过去和现在都是这样。

作为一个合格的社会主义者，并不一定要接受这个结论。人们可以热爱社会主义，热情地相信它在经济、文化和道德上的优越性，但同时仍然相信资本主义社会并不含有自我毁灭的趋向。事实上有一些社会主义者相信，资本主义秩序随时间推移正在聚集力量，正在使自己处于牢固地位，所以希望它崩溃是幻想。

第五章　总产量的增加率

我们马上得加以解释的对资本主义的敌视气氛，使人们对它的经济和文化成就形成合理的意见比没有这种气氛要困难得多。现在公众心理对它变得如此彻底的心情恶劣，以致使谴责资本主义及其全部工作成为预定的结论——几乎成为符合论述规则的需要了。不论他的政治倾向如何，每一个作者和演说者都急于遵守这个规则，强调他的批判态度，表明他没有“满足情绪”，他相信资本主义成就的不足，他厌恶资本主义和对反对资本主义利益集团的同情。任何其他态度不但被看成愚蠢无知，而且被看成是反社会和不道德的奴隶心理的表现。这种情形当然是完全自然的。新的社会宗教总有这种效果。只是使分析者完成其任务更加困难了：公元300年时，向热情的基督教信徒详细讲解古代文明的成就在当时也是不容易的。一方面，最明显的真理从一开始就被置之不理，(1)另一方面，最明显的错误意见得到宽容或者得到喝彩。

经济成就的第一个检验标准是总产量，即一个单位时间内——一年、一季或一月——生产的全部商品和劳务的总量。经济学家试图从一系列代表各种商品产量的数字中得到指数，用以度量总产量数量的变化。“严格的逻辑是冷酷的老师，如果有谁尊重它，他就绝不会编制或使用任何生产指数”。(2)因为，不但资料和编制此种指数的技术的可靠性极可怀疑，而且这个以永远变化着的比例生产的不同商品的总量的概念也是很靠不住的。(3)但是，我相信，这个办法可以足够可靠地给予我们一个总的概念。

在美国，从内战以后就有数量充足的很好的系列资料保证可以用来编制这样的产量指数。选择称为戴·珀森斯总产量指数(4)，我们发现从1870年到1930年的平均增长年率为3.7％，其中制造业为4.3％，

让我们集中谈谈前一个数字并努力了解其含义。为了做到这一点，我们首先必须作一点校正：由于工业耐久设备的相对重要性一直在增加，可用于消费的产量不能与总产量以同一速度增加。我们必须把这一点考虑进去。但我相信，留出1.7％的余地是够多的了；[(5)] 这样我们"可得到产量"的增长率可以达到每年2％（按复利计算）。

现在假定资本主义机器在从1928年开始的另一个50年中保持这个增长率。对这个假定有种种不同的反对意见，我们嗣后还要谈到，但反对的理由绝不能是：从1929年到1939年的10年中资本主义已经不能达到这个标准。因为从1929年最后一个季度到1932年第3季度经历的萧条不能证明资本主义生产推进机制中已经出现长期的停顿，因为这种严重程度的萧条曾经一再出现过——大约55年一次——还因为一次这种萧条的后果——从1873年到1877年那一次——已经计算在每年2％的增长率之中。1935年前低于正常的复苏，1937年前低于正常的繁荣以及其后的不景气，很容易看出是由于适应新财政政策、新劳工立法以及政府对私营企业态度的普遍改变而引起的困难，所有这些在后来规定的意义上都能与生产机构的作用区分得开。

因为对这一点的误解特别非所愿，我希望着重指出，上边所说的最后一句话本身并不意指对新政 的各项政策的非难，也不意指这样的主张——我确信它是正确的，但我当前不需要它——即这种类型的政策从长期观点看会与私人企业制度的有效运转不相容。目前我有意指出的是，社会舞台上如此广泛而急剧的变化自然会在一段时间里影响生产成就，大多数热情的新政拥护者必定也能够 承认这一点。我本人就看不出，否则怎么有可能说明这样的事实：有最好机会迅速恢复的美国却明显地是经历了最令人不满的恢复过程的国家之一。唯一有点类似的情况是法国的经历，法国情况支持同一推论。由此可见，从1929到1939这10年间事态的进程本身并不构成拒绝听取上面提出的论证的充分理由，这个论证无论如何有助于说明资本主义过去成就的意义。

如果从1928年起在资本主义制度条件下可得到的产量继续像此前那样发展，即以每年2％的长期平均增长率增长，50年后，到1978年产量将达到1928年数字的大约2.7倍（2.6916倍）。为了把这个增长用每人平均 实际收入来说明，我们首先要说，我们总产量的增长率大致上相等于可用于消费的私人货币收入总数的增长率，[(6)]这个数字业已根据消费者的美元购买力的变动作了校正。其次，我们必须具有我们预期的人口增长的观念：我们选择斯隆先生的估计数，他认为到1978年达到16000万人，因此那50年间的人均收入将增加到略多于1928年数字的两倍，1928年人均收入约650美元，1978年增至1928年购买力的1300美元。[(7)]

也许有些读者觉得，关于总货币收入的分配应该加上附加条件。直到大约40年前，马克思和其他许多经济学家相信，资本主义过程趋向于改变国民总收入的相对份额，以致根据我们的平均数所作的明显推论，可能由于富者越富和贫者越贫而归于无效，至少相对无效。可是不存在这样的趋向。不管我们对为此目的而编造的统计数字有怎样的想法，下面的说法是肯定的：以货币表示的收入的金字塔结构，在我们使用资料所涉及的时期内没有很大变化——关于英国的资料包括整个19世纪[(8)]——在这段长时间内，工资加上薪金的相对份额实质上始终不变。只要我们在讨论，如果让资本主义机器独自运行，它将会干出什么来，就没有理由相信，收入分配或者我们平均数的分布到1978年会大大不同于1928年。

表达我们研究成果的结论是，如果资本主义从1928年起的下一个半世纪里重复它以往的表演，将使按现在标准可称为贫穷的任何东西绝迹，甚至在最底层的人民中也会如此，只有因疾病而贫困者例外。

事情还不止此，不论我们的指数能说明或不能说明其他问题，它肯定没有夸大实际增长率。它没有算上可以随意支配的闲暇 这种商品。把重点主要放在基本商品和中间产品的指数，往往未列入新出现的商品或只列入它们中的一部分。由于同一理由，几乎完全没有考虑

商品质量的改进，虽然改进质量在许多方面是所获进步的核心——没有办法充分表示1940年的汽车和1900年汽车的区别，或表示汽车每单位效用的价格已经跌落的程度。估量一定数量的原料或半成品比过去多生产成品的比率更接近可以办到——一个钢锭或一吨煤虽然自然质量上没有变更，其经济效率已是60年前的两倍。但这方面的工作几乎没有做。如果有办法用上述这些因素或类似因素来纠正我们的指数，我不知道这个指数会发生什么变化。但可以肯定的是，它的变化百分率将提高，我们在这里已留下余地，足以使我们采取的估计数保证不会受任何可以想象的往下修正的影响。而且，即使我们有了测量工业产品技术效率变化的办法，这个方法仍不能传达出适当观念来表明这样变化对人生的尊严、充实或快乐有什么意义——老一代的经济学家把这些全都列在需求的满足 的标题下。对我们来说，这毕竟是需要恰当地考虑的事情，是资本主义生产的真正“产品”，是我们对生产指标及其中的磅数和加仑数发生兴趣的原因，而这些数字本身是不值得花时间考虑的。

但让我们坚持我们的2％。要正确估价这个百分数还有很重要的一点要注意。上文已经说过，粗略地说，国民收入的相对份额在过去100年里一直保持实质上的不变。可是，这只是在我们用货币来计量时是正确的。如果用实物计量，相对份额会发生有利于低收入阶层的变动。这点是根据以下事实得出的，即资本主义机器始终是大规模生产的机器，它不可避免地也意味着为在个人收入阶梯上向上爬的群众而生产，我们发觉个人收入花费在个人服务和手工制品上的比例不断提高，而这种服务和商品的价格主要是工资率的函数。

证明它是容易的。无疑有一些现代工人可以得到的物品是路易十四本人极喜欢得到但无法得到的东西——如现代的牙科医术。但从整体上说，那种高水平收入的人从资本主义成就中得到真正想要得到的东西是极少的，甚至快速旅行对于一个高贵的绅士来说也不是很值得重视的事情。电灯对有钱买足够蜡烛和雇佣照料蜡烛的任何人来说，

不是巨大的恩惠。便宜的衣服、便宜的棉织品和人造丝织品、皮靴、汽车等是资本主义生产的典型成就，但一般说来这些并不是对富人生活有了不起的改进。伊丽莎白女王有丝袜。资本主义成就并非典型地在于为女王们提供更多的丝袜，而在于使丝袜的价钿低到工厂女工买得起，作为稳步减少劳动量的回报。

如果我们看看经济活动的长波，同样的事实更加明显，对它的分析能把资本主义的性质和机制看得比什么都清楚。每一次长波包含一次"产业革命"和对它后果的吸收。例如，我们能够从统计数字上和从历史上看到——现象是如此清晰，以致即使我们稀少的资料也足以证实——这样的长波在18世纪80年代末升起，高峰在1800年左右，它向下冲刷，然后是一段在19世纪40年代初结束的恢复期。这就是教科书作者喜爱描述的产业革命 。但接踵而来的是产生另一次长波的另一次这样的革命，那次长波在19世纪40年代升起，高峰正在1857年以前一段时间，退潮直到1897年，这个长波转过来又被再一个长波追随，它的高峰约在1911年，而目前已处于它的退潮期。(9)

这些革命用引入新的生产方法、新的商品、新的组织形式、新的供应来源、新的贸易路线和销售市场等而改变现有产业结构的形状。新生产方法包括机械化和电气化工厂、化学合成法等；新商品包括铁路服务、汽车、电气用具；新组织形式指企业合并；新供应来源如拉普拉塔的羊毛、美国棉花、加丹加的铜等。这个产业改变过程掀起为经济界定基调的轩然大波：当这些新事物刚创造出来时，我们有了旺盛的开支和占支配地位的"繁荣"——无疑要受较短周期消极方面的干扰，这种较短周期是加置在大波之上的——当这些新事物齐备时，它们的成果层出不穷，我们消灭了产业结构中过时的因素和占支配地位的"萧条"。因此出现了长期的价格、利率、就业等的上升和下降，这些现象构成使生产结构多次恢复青春这种过程的机制的一部分。

这些成果每次都表现为永久地加深与拓宽实际收入流的消费品的剧增，虽然一开始，这些成果招来骚动、亏损和失业。如果我们看看

这些消费品的剧增，我们又会发觉，每一次剧增的是群众消费的物品，并增加工资美元的购买力，增加得比任何其他美元更多。换言之，资本主义过程逐步提高群众生活标准并不是巧合，而是由于它的机制，它做到这点是通过盛衰交替的过程，而这个过程的严重程度刚好和前进速度成比例。可是它做到这点非常有效。向群众供应商品的一个又一个问题，都使用资本主义生产方法范围内提供产品从而成功地解决了。[(10)]其中还未解决的一个最重要问题即住房问题，它通过使用预制件造屋的办法也接近解决。

这还不是全部。如果评价一种经济秩序，只停留在相应的经济传送器传送给社会不同集团的产品上，而不描述经济传送器不直接传送，但为此提供手段和政治意志的所有那些东西，以及由经济传送器产生的精神状态诱导出来的所有那些文化成就，那么评价就是不完整的——附带地说，也是非马克思主义的。关于文化成就，留待以后考察（第11章），我们现在先谈谈前者的某些方面。

争取社会立法斗争的技巧和气氛模糊了否则十分清楚的事实：一方面，部分立法是先前资本主义成功（换言之，即资本主义企业先前创造的财富）的先决条件，另一方面，社会立法产生和普及的许多东西是很早就由资本家阶层本身行动首先提出的。当然，这两件事必须加到资本主义总成就里去。现在，如果资本主义制度像它在1928年以前60年中那样，还有另一个60年，真正达到了人均 1300美元的生产总值，那就容易看出，任何社会改革家迄今支持的所有迫切需要的东西——实际上毫无例外，甚至包括大部分幻想在内——或者会自动地得到满足，或者毋需重大地干预资本主义过程 便能得到满足。特别是给予失业者的丰盈供应，到那时不但是可以容忍的负担，而且是很轻的负担。不负责任地制造失业和资助失业者，当然在任何时候都会形成难以解决的问题。以寻常谨慎态度进行管理，对连同家属在内平均数 为1600万的失业者（占人口10％），提供平均 每年160亿美元开

支，在可用国民收入达到数字级2000亿美元（1928年购买力）情况下，本身不会是严重的问题。

我可否提请读者注意，为什么每个人都同意必定是讨论资本主义时最重要问题之一的失业——有些批评家甚至把它作为控诉资本主义的唯一根据——在我的论证里却扮演比较次要的角色？我不认为失业是一种像贫穷那样资本主义发展本身能够消灭的罪恶。我也不认为从长期看来存在失业百分比上升的趋势。包括一段相当长时间间距的唯一数列——大致是第一次世界大战前60年——让大家看到英国工会失业会员的百分比。它是一个典型同期性数列，并不表示一种趋势（或者一种水平型的趋向）。[(11)]因为这点在理论上是可以理解的——没有理论上的理由怀疑这个证明——所以我这两个意见看来对1913年前的战前时期来说是可以确立的。在战后时期的大多数国家里，甚至直到1930年前，失业处于极不正常的高水平上。这个情况以及30年代更严重的失业都可以用一些理由加以说明，这些理由与资本主义机制本身所固有的原因 而引起失业百分比增加的长期趋势无关。上文我已提到完全可以作为资本主义发展过程特征的那些工业革命。超过正常的失业是紧跟每次革命带来"繁荣阶段"之后的适应时期的特色之一。我们在19世纪20年代和70年代见到它，1920年后的一段时间简直就是另一个这样的时期。只要这种现象本质上是暂时性的，就不能用它来推断未来。但还有一批别的因素往往使失业趋于激化——战争的影响、国外贸易的混乱、工资政策、某些制度的变更（它使英国、德国财政政策中的统计数字扩大；1935年后对美国也很重要）等等。在这些因素中，无疑有一些是资本主义将以递减效率运行那种"气氛"的征兆。但这是我们以后一定要注意的另一回事。

可是，不管是持久的还是暂时的，不管是否越来越严重，失业无疑现在是、并且经常是苦难的根源。在本书的下一篇里我们将在主张社会主义制度优越性的断言中间列入可能消灭失业的方法。然而我认为，真正的悲剧不是失业本身，而是失业加上不可能适当地为失业者

提供救济而又不损害进一步发展经济的条件 。显然，如果失业者的生活不因失业而严重恶化，那么我们意想中与失业同在的苦难与堕落，即人的价值的毁灭，将大部消失，失业的可怕实际将不再存在，虽然生产资源的浪费还存在。人们对资本主义的控诉提到，在过去——譬如说，约在19世纪末之前——资本主义秩序不但不愿意而且完全没有能力保证做到这一点。但如果资本主义能在今后半个世纪内保持它过去的成就，它便有能力做到这一点。到那时候，人们对它的控诉，如童工、16小时工作日和5人合居一室等悲惨情景将被遗忘；当我们谈到为资本主义成就过去所付的社会代价时，强调这些是很正确的，但在为将来权衡选择对象时，说这些就不一定合适了。我们自己的时代正处在资本主义发展早期阶段的无能力和资本主义制度充分成熟阶段的有能力之间的某一点上。至少在美国，甚至现在就能不使这个制度过度紧张地完成这个任务的大部分。困难看来主要不在于缺乏充分的剩余资金去抹掉画面上的最黑暗部分，而在于：一方面因为反资本主义政策促使失业人数的增加超出30年代应有的数字，另一方面当舆论一旦意识到对这个问题的责任时，它立即坚持一些经济上不合理的筹款救济方法和松弛而浪费的管理赈济方法。

这同一论点大部分适用于将来——在很大程度上适用于现在——资本主义发展为照顾老人和病人、为教育和卫生等等提供的可能性。而且，从个人家庭立场而言，可以合理地期望越来越多的商品不再属于经济物品的范畴，实际上人人可以得到达到充分满足的程度。这个任务或者可以通过政府机构和生产企业之间的安排，或者可以用国有化或市有化的方法实现，用这些方法取得逐渐进步当然是将来发展的特色，甚至是未受束缚资本主义将来发展的特色。

---

(1) 但是还有另一种对待明显但不舒服的真理的办法，那就是讥笑它毫无价值。这样的讥笑所起的作用同反驳一样，因为一般观众总是对事实毫无所知，这就使得否认成为不可能——社会心理的绝妙标本。

(2) 参见A．F．伯恩斯，《1870年以后美国的生产趋势》，第262页。

(3) 这里我们不能深入讨论这个问题，但在下一章我们再谈到这个问题时，我还将略加论述；较详细的论述见我所著的《经济周期》，第9章。

(4) 参见W．M．珀森斯，《经济周期预测》，第11章。

(5) 事实上这个余地留得过大了。参见F．C．米尔教授的估计数：1901—1913年期间为3.1％，1922—1929年期间为3.8％（不包括建筑业；《美国的经济趋势》，1932年）。

(6) “消费”包括购买诸如汽车、冰箱和住宅那样的耐久消费品。我们不把易耗消费品和有时称作“消费资本”的东西区分开来。

(7) 这就是说，人均实际收入将按$1\frac{3}{8}$％复利率增加。在第一次世界大战前的一个世纪中，英国的情形就是这样，全国人口的人均实际收入几乎正是按这个速度增加的（参见洛德·斯坦普《财富和纳税能力》）。对这种巧合不能给予很大的信任。但我认为这一点有助于表明我们的计算并不过分荒谬。在《全国工业会议委员会研究丛书》第241号第6页和第7页表1中，我们发现，经纽约联邦储备银行调整的“人均实际国民收入”和全国工业会议委员会的生活费用指数在1929年的数字为1829年的数字4倍还略多一些——这是个类似的结果，虽然其可靠性仍值得认真怀疑。

(8) 见斯坦普前书。如果我们去掉后一段时间内各种资料所证明的不同长短周期的干扰性影响，在所有国家内都可见到同一现象，有足够统计资料表明这一点。维尔弗里多·帕累托设计的收入分配测度法（或收入不平等测度法），有多处可以反驳。但事实本身和这个方法的缺点无关。

(9) 这些叫“长波”，在有关经济周期的作品中，这个名称最早是由N．D．康德拉季耶夫提出的。

(10) 这当然也适用于农产品，大量廉价的农产品完全是资本主义大企业（铁路、航运、农业机械、化肥）的杰作。

(11) 这个数列常常被制成图表并加以分析。例如，见A．C．庇古的《工业波动》或我的《经济周期》。在每个国家里似乎都有一个不能减少的最小数额，加在这个数额上面是周期性的运动，运动的最强烈部分大约有9到10年的时间。

第六章　似乎合理的资本主义

上一章的论证似乎会招来对我显然不利的答复。1928年前的60年中获得的总产量的平均增长速度，我把它设想在未来的发展中。如果这仅仅是为了说明过去发展的重大意义的一种方法，这样做没有什么能动摇统计学的良心。可是当我意指今后50年实际上可能出现同样年均增长速度时，我显然犯了统计学上的罪行；当然，很清楚，过去任何一段时期的历史产量记录，其本身根本不证明外推法是正确的，[(1)]更不用说半个世纪之久的外推法了。因此，很有必要再次强调，我的外推法并非打算预测未来实际产量。除了说明过去成就的意义外，它仅仅想告诉我们一个数量概念：如果资本主义机器在今后半个世纪里重复它过去的成就，可想象它将达到怎样的成就，而今后实际表现则是完全不同的事情。至于能不能期望它做到这一点，回答与外推法本身完全无关。为了这个目的，我们现在就必须作一番漫长而困难的研究。

在我们能够讨论资本主义有无可能重复它过去的成就之前，我们必须弄清楚，观察到的产量增长率在什么意义上真正测定了它过去的成就。毫无疑问，提供数据的时期是比较自由的资本主义时期。但这个事实本身并不能充分说明过去成就与资本主义机器之间必然存在联系。为了使人们相信这不只是巧合，我们必须证明：（1）资本主义制度和观察到的产量增长率之间存在一种可以理解的联系；（2）有了这样一种联系，增长率确实是由于这种联系而不是由于和资本主义无关的某些特殊的有利条件产生的。

必须先解决这两个问题才能提出能否有“重复成就”的问题。然后第三点就是，有没有任何理由使资本主义机器在今后40年里不能继续像它过去表现的那样运作。

我们将依次论述这三个问题。

第一个问题可以重新表达如下：一方面，我们有完全可以说明“进步”速度的大量统计数据，甚至严厉的批评者对之也表示钦佩。另一方面，我们有关于那个时期这个经济制度的结构和关于这个结构运作方式的一批事实；分析工作根据这些事实已经提炼出专门术语称之为资本主义现实的“模型”的东西，也就是关于资本主义本质特征的一幅概括性图画。我们希望知道，那种经济类型对我们观察到的成就是有利的、无关的还是不利的，如果是有利的，是否可以合理地认为那些特征能为这种成就提出适当的解释。尽量撇开技术细节，我们将以常识为根据探讨这个问题。

1．和封建领主不一样，商业和工业资产阶级以事业成功而升起。资产阶级社会是从纯经济模子里铸造出来的：它的基础、梁柱和指向标完全用经济材料制成。建筑物面向生活的经济方面。奖励和惩罚用金钱来衡量。上升和下降的意思就是赚钱和亏本。这些情况当然没有人能否认。但我还想说，在它自己的构架内，社会秩序是非常有效率的，过去所有事实都表明这一点。这部分由于它呼吁、部分由于它创造一种无比简单和有力的动机图式。它提供富裕的指望和贫穷的威胁，它以无情的果断予以实行。凡是资产阶级生活方式充分显示自己、足以使其他社会体制信标黯然失色的地方，这些指望就有力地吸引大多数优秀人才，并把个人的成功等同于经营企业的成功。这些指望不是随便提出的；这里的确存在各种诱人的机会：这场赌博不像轮盘赌，更像打扑克。指望是对有才能、有精力和有不寻常工作能力的人提出的；但是，如果存在衡量一般才能或衡量获得任何特定成功的个人业绩的方法的话，这个制度实际给予的奖励可能远远超过二者中任何一个。它以比激发特定努力所需多得多的惊人的奖赏，给予少数胜利者，从而能以较平等和较“公正”的分配方法更为有效地推动大多数实业家积极工作，他们中有的得到很有限的补偿或者得不到补偿或者还要亏本，但他们还是尽力工作，因为有巨大的奖赏闪耀在他们眼

前，他们过高估计了好好干所能得到的机会。同样，威胁是对无能者提出的。可是，虽然无能的人和过时的工作方法有时很快被消灭，有时过一段时间被消灭，但失败也威胁或实际上压倒许多有才能的人，它同样比较平等和比较"公正"的惩罚制度能更加有效地鞭策每一个人。最后，经营的成功和经营的失败理想地清楚，二者都不是嘴上说说的事情。

为今后提到时方便，也为了它在目前讨论中的重要性有一个方面应予以特别注意。体现在私人企业制度中的资本主义秩序以上面指出的方式、也以下文将论述的其他方式把资本家阶层有效地束缚在它的事业上。但它做得还要多。决定在任何特定时间使个人和家庭成为资产阶级的表现条件的同一机制，根据同样条件挑选上升进入该阶级或下降退出该阶级的个人和家庭。决定机能和挑选机能的这样结合并非必然之事。正相反，大多数社会选择方法与生物选择"方法"不一样，它不能保证被选择个人的成就，它做不到这一点，这就形成社会主义组织的一个至关重要的问题，这个问题将在我们研究的另一阶段讨论。就目前而言，我们要做的仅仅是观察资本主义制度如何巧妙地解决这个问题：在大多数情况下，首先上升进入 实业阶级而后在这个阶级里 也是一个能干实业家的人，很可能他的能力越强，上升得越快——这完全是因为在那个图式里，上升到一定地位和在这个地位上干得出色，一般说来过去和现在都是一回事。这个事实常常被失败者为否定它而进行的自我解嘲的努力弄得十分模糊，这个事实在评价资本主义社会及其文明时比从资本主义机器纯理论里能够搜集的任何东西重要得多。

2．但是，我们从感兴趣的"最理想地挑选出来的一批人的最高成就"中推论而得的全部论证会因进一步的事实而归于无效吗？进一步的事实是：那种成就不是为了社会服务——我们可以说为消费而生产——而是为了赚钱，也就是它的目的是利润最大化而不是社会福利。在资本家阶层以外，这当然一直是普遍的意见。经济学家们有时反

对、有时支持这个意见。在反对和支持中，他们提供了比他们各自达到的最后判断本身更有价值的某种东西，而最后判断在大多数情况下只不过反映他们的社会地位、利益、同情或反感。这些东西慢慢地增加我们的实际知识和分析能力，以致我们今天对许多问题的回答要比以往正确得多，虽然没有我们先辈的答复那样的简洁和彻底。

不必追溯太远，所谓古典经济学家[(2)]实际上都持一个见解。他们中的大多数人不喜欢他们那个时代的社会制度和那些制度工作方式中的许多东西。他们反对地主利益，赞成并不完全符合自由放任主义路线的社会改革——尤其是工厂立法。但他们坚信，在资本主义制度构架中，工厂主和商人争取最大成就的自我利益对全体人民有利。面对我们正在讨论的问题，他们会毫不犹豫地把观察到的总产量增长率归因于相对自由企业和利润动机——也许他们会提到作为一个条件的“有益的立法”，可是他们所说的有益的立法可能指取消束缚，尤其可能指取消或降低19世纪时的保护性关税。

此时此刻要公正地对待这些见解特别困难。这些见解当然是英国资产阶级的典型见解，而资产阶级的有色眼镜几乎在古典作家所写的每一页上都显然可见。其他种类的有色眼镜同样显而易见：古典经济学家根据他们无批判的理想化的特殊历史条件进行推理，他们无批判地据以引出一般性的结论。而且，他们中的大多数人似乎只根据英国利益和他们那个时代的问题进行争论。这就是为什么在别的国家和别的时代人民不喜欢他们的经济学以致常常不想理解它。但是因为这些理由而舍弃他们的教导是不对的。一个怀偏见的人还有可能说出真理。从特殊事例引出来的命题还有可能是普遍有效的。古典经济学的敌人和后继者过去和现在都有不同但同样多的有色眼镜和偏见；他们过去和现在都设想不同的但同样特殊的事例。

从经济分析家的观点看，古典经济学家的主要功绩在于他们除了驱除许多其他重大错误外还驱除了这样的幼稚思想，即资本主义社会中的经济活动因为以利润动机为基础，单单这个事实就必然与消费者

的利益背道而驰；换句话说，赚钱必然使生产背离它的社会目标；或者最终的结论是，私人利润本身和由它引起的经济过程的扭曲一直是获得利润者除外的所有人的净损失，因此只有使私人利润社会化才能使人民获得净收益。如果我们看到任何有资格的经济学家都不想为之辩护的这些命题和类似命题的逻辑，古典派的反驳似乎并没有什么了不起。但一旦我们看到有意识或下意识地暗示这些命题的所有理论和口号（今天有人再次把这些理论和口号搬了出来），我们将更加尊敬古典派的成就。让我立即再加上一条，古典派作家也清楚地看到（也许他们有点夸张）储蓄和积累的作用，他们以基本上（或者只是近似地）正确的态度把储蓄与他们观察到的"进步"速度联结在一起。总之，他们的学说有实际智慧、负责的长期观点和与现代歇斯底里呼喊相对照的果敢的气度。

但在实现追逐最大利润的目标和力图做到最大生产成就之间并非必然是互不相容的，为了证明前者必然——或者在大多数事例中——意味着后者，其间还存在比古典经济学家所想的更宽阔的鸿沟。他们从来没有成功地把二者沟通过。现代研究他们学说的学者从未停止怀疑他们怎么可能满意他们的论证，怎么会错误地把这些论证当作证据；根据后来的分析表明，不管古典经济学家想象力 中可能含有的真理分量有多少，他们的理论 被看成是一座纸牌搭成的房子。[(3)]

3．后来的这个分析，我们将分两步来讨论——为了弄清楚我们问题的需要，我们要详加说明。从历史上说，第一步把我们带到本世纪第一个10年，第二步包括科学经济学战后发展的若干情况。坦率地说，我不知道这样做对非专业的读者有多大好处；像我们知识的其他每一分支一样，经济学由于分析方法的改良，它命中注定地远离了使每个受过教育而未受专门训练的人能够懂得全部问题、方法、结果的幸福阶段。但我将尽力而为。

第一步与迄今仍受无数门徒尊敬的两个伟大名字连在一起——只要门徒们不认为对他们中间许多人显然钦佩的任何事物或任何人表示

尊敬是一种不好的形式——艾尔弗雷德·马歇尔和克努特·威克赛尔。[(4)]他们的理论结构与古典经济学没有什么共同之处——虽然马歇尔尽力隐藏这个事实——但它保留了古典派的命题：在完全竞争情况下，生产者对利润的关心倾向于使生产达到最大限度。它甚至提出几乎令人满意的证明。只是在作更正确的说明和证明过程中，这个命题失去许多内涵——当然，命题确实是从运作中出现的，但它一出现就没有力量，勉强存活而已。[(5)]在马歇尔-威克赛尔分析的一般假设里，依旧能够看出，企业不能够以它们的个别行动对其产品价格或对其使用生产要素的价格施展任何影响——因此它们为生产的任何增加倾向于减少产品价格和增加生产要素价格的事实而哭泣是没有用的；但企业还将扩大其产量，一直达到为了产量有另一次微小的增加而必然出现的新加成本（边际成本）刚好与它们能为微小增加量获得的价格持平的程度，也就是说，它们将生产不亏本条件下尽量多的产量。这个产量可以表明就是"社会希望"生产那么多的产量。用专业术语说，根据个别企业的观点，在那种情况下价格不是变数而是参数；如果那个地方的情况确实如此，那里就存在所有产量全达到最高、所有要素皆充分运用的均衡状态。这种情况通常称为完全竞争。回想起关于对所有企业及其经理人员起作用的选择过程说过的话，受利润动机驱使的一批精心挑选的人，在那种模式中绷紧每一根神经，以便取得最大化产量和最小化成本，我们对他们作出的成果，自然可以怀有非常乐观的期望。尤其是，乍一看似乎是符合这个模式的一种制度将明白显示不存在社会浪费的主要根源。但稍作思考即将明白，这事实上仅是陈述上面一句话内容的另一种方式罢了。

4．让我们谈谈第二步。马歇尔-威克赛尔的分析当然没有忽视不符合那个模式的许多事例。在这个问题上，古典经济学家也没有忽视它们。他们认清"垄断"的事例，亚当·斯密本人仔细地谈到限制竞争各种措施的盛行[(6)]以及由此产生的价格灵活性的所有差异。但他们把这些事例视为例外，而且，既然是例外早晚必将被消灭。那种看法，

有些也是马歇尔具有的。虽然他发展了古诺的垄断理论。[7]虽然他后来的分析，提请人们注意这个事实，即大多数企业拥有它们专有的市场，在这种市场中它们决定价格而不仅是接受价格，[8]他和威克赛尔一样，对完全竞争模式作出他的一般结论，很像古典经济学家所为，他提出完全竞争是常规。不论是马歇尔和威克赛尔还是古典经济学家都不把完全竞争看做例外，但即使它是常规，也不像人们想象的那样有许多理由值得庆贺。

如果我们更细致地看一看为产生完全竞争必须具备的条件——马歇尔和威克赛尔没有清楚地说出、甚至没有清晰地看到全部条件——我们就会立即了解，除了大规模农业生产外，不可能有许多完全竞争的事例。事实上农民在这些条件下供应棉花和小麦：从农民的立场看，棉花或小麦的市价是数据，虽然是极具变化的数据，他的个人行动不能影响它们，他只以其产量来适应这个数据；因为全体农民都这样做，价格和数量最终会像完全竞争理论要求的那样进行调整。但甚至还有许多农产品的情况并不是这样——例如鸭子、灌肠、蔬菜和许多乳制品。实际上就工商业的所有成品和劳务而言，每一个杂货商、加油站和手套、修面膏、手锯的制造商都有他们自己的小小而不稳定的市场。他们试图——必须力图——以价格战略、质量战略（产品变化）和广告来建立和保持他们的市场。这样我们得到一个完全不同的模式，在那里似乎没有理由指望产生完全竞争下所产生的结果，却更适合于垄断的图式。在这种情况下，我们谈到垄断性竞争 。提出这个理论是战后经济学的一个重要贡献。[9]

还有一大批性质上相似的产品——主要为工业原料和诸如钢锭、水泥、未染色棉织品等半成品——对于这些产品，出现垄断性竞争的条件似乎还未成熟。事情就是这样。但一般说来，在那些产品领域里，由于大部分产品由一些最大规模的企业（独资或合伙）经营，它们有能力即使不改变产品也可操纵价格，因而产生相似的后果，这就

是少数寡头垄断 。垄断图式经过适当改制，看来比完全竞争图式更加适合这类行为。

一旦人们承认垄断竞争或寡头垄断或二者联合的优势，马歇尔-威克赛尔那一代经济学家以最大信心常常用以教导人们的许多命题就变得不适用了，或者变得难以证明了。首先，这些命题只有针对均衡的基本概念才是正确的，也就是说，只适用于针对经济有机体的一种确定状态，任何经济有机体的特定状态总倾向于这种确定状态，它显出某种简单的特性。在寡头垄断的一般情况下，事实上根本不存在确定的均衡，非常可能有无穷尽的一系列运动和反运动，有企业间无限的斗争状态。在许多特定情况下，从理论上说存在均衡状况是正确的。其次，即使在这些情况下要得到均衡不但比在完全竞争情况下困难，而且要保持均衡更加困难，但"有益的"古典型的竞争看来可能被"掠夺的"或"残酷的"竞争或者干脆被为控制金融领域的斗争所取代。这些事情是众多社会浪费的根源，还有许多其他的浪费，如广告战的耗费、扼杀新生产方法（为了不使用新方法而买下专利）如此等等。最为重要的是：在人们面对的条件下，均衡，即使以付出极大代价的方法最后获得，也不再保证它能达到完全竞争理论所说的充分就业或最大产量。均衡可能 在没有充分就业条件下存在；但它必然 （看来如此）在低于那个最高标志的产量水平上存在，因为在完全竞争条件下不可能实行的保持利润战略，现在不但成为可能，而且必然出现。

这点还不能证明一般人（实业家除外）对私人企业一直在想的是什么吗？现代分析不是完全驳斥古典学说而赞成通行的观点吗？一般认为在为利润而生产和为消费者而生产之间没有什么平行不悖的可能，认为私营企业只不过是为了攫取利润（当时人们正确地称之为通过税和赎金）而削减产量的一种手段，终究不是十分正确的吗？

---

(1) 按照一般原则，这个命题适用于任何历史的 时间数列，因为历史连续性概念意味着经济结构发生不可逆转的变化，它必然会影响任何既定经济数量规律。所

以，甚至最谨慎的外推法也需要理论上的证明和一般地需要统计数字上的处理。但是可以说，我们的推理得到下面事实的支持，即在以产量数列所表示的综合体中，个别项目的特异性质将在某种程度上互相抵消。

(2) 古典经济学家一词在本书中指的主要是英国经济学家（他们的著作发表在1776到1848年之间）。亚当·斯密、李嘉图、马尔萨斯、斯图尔特·穆勒父子是杰出的名字。这点务请牢记，因为这个名词更广泛的使用，后来是很流行的。

(3) 读者会记得我在马克思事例中强调的一个人的理论和他的想象力之间的区别。但永远重要的是，记住一个人正确地看事物的能力可能（常常）与他正确推理的能力不相符，倒过来也一样。这就是为什么一个人可以是十分优秀的理论家，但在他碰到要诊断作为整体的具体历史模式的任务时，会说出极端荒谬的语言来。

(4) 马歇尔的《经济学原理》（1890年第1版）和威克赛尔的《讲义》（1901年瑞典文第1版。1934年英文译本），我认为是杰作，因为两书对许多人在他们思想形成阶段的影响，也因为两书以完全求实的精神叙述理论。根据纯科学理由，领先地位应属于莱昂·瓦尔拉的著作。在美国应该提到的名字是J．B．克拉克、欧文·费雪、F．W．陶西格。

(5) 在提到后面论证之前（见第8章第6节），我在这个注释中简单澄清上面这段话。对利润经济机制的分析不但导致发现对竞争行业趋向于有最大化产量这个原理的种种例外，而且发现这个原理的证据本身需要种种假设，以致使它沦为与老生常谈差不多的东西。它的实际价值特别受以下两点考虑的损害：

1．这个原理——只要它最后能被证明——适用于静态均衡状况。但资本主义现实始终是一个变化过程。因之在对参与竞争企业成就的估价中，探讨企业在经济过程完全均衡静止条件下会不会倾向于使产量达到最大限度这个问题，几乎是无的放矢。

2．如威克赛尔所说，这个原理是一个更具雄心的命题遗留下来的东西——后者虽具有较纯净的形式，但在马歇尔的著作中仍能找到——那就是竞争行业趋向于产生最大地满足欲望的状态的原理。即使我们不坚持认真反对的态度，不谈看不见的心理重要性，这个原理也很容易被看做陈词滥调，不管资料怎么样，尤其是不管社会制度如何，人的行动（只要是有理性的）总是努力做到最好地利用任何一定条件。事实上这个原理变成理性行动的定义，因而社会主义社会相类似的原理能与它并行不悖。但最大产量的原理也能做到这一点。两者都不能提出私营竞争性企业的特有优点。这样说并不意味着不存在这样的优点。但它的确意指，这些优点并非完全是竞争逻辑 所固有的。

(6) 斯密甚至以对现时人们态度有惊人启发性的方式强调每一行业利益与公众利益之间的不一致，他谈到反对公众利益的阴谋，他认为这些阴谋可能是在实业家

宴会上发起的。

(7) 奥古斯丹·古诺，1938年。

(8) 这就是为什么后来的不完全竞争理论完全可以追溯到他的原因，虽然他并未对它详加论述，他对这个现象的看法比大多数研究这个现象的人更正确，特别是他没有夸张它的重要性。

(9) 特别见E．S．钱伯林的《垄断竞争理论》和琼·罗宾逊的《不完全竞争经济学》。

第七章　创造性毁灭的过程

垄断竞争理论和少数企业操纵价格竞争理论以及两者的通俗变体可能被用来以两种方式服务于这样的观点，即资本主义现实不利于生产的最大成就。人们可能认为情况一直如此：尽管当事的资产阶级长期进行破坏，产量始终在扩大。倡导这种主张的人必须提出证据，说明瞩目的增长率能够归因于一系列与私人企业机制无关的、其强烈程度足以克服私人企业机制抵抗的有利条件。这正是我们打算在第9章讨论的问题。但支持这个主张的那些人至少避而不谈另一种主张倡导者不得不面对的有关历史事实的麻烦。历史事实证明资本主义现实曾经趋向于促进最大生产成就，或者无论如何，生产成就达到如此可观，以致成为对资本主义制度任何严肃评价中的主要方面。可是后来垄断结构的盛行，扼杀了竞争，如今把趋势倒了过来。

首先，这个过程包括创造一个纯属想象的、完全竞争的黄金时间，在某个时候不知怎么变形为垄断时期，而十分清楚的是，完全竞争在任何时候都没有像今天更接近现实。其次，必须指出，产量的增长率从19世纪90年代起没有降低过，我以为，至少在制造业中，最大规模企业的盛行也必须追溯到那个时候。在总产量时间数列中，没有任何迹象表明“趋势的中断”。最为重要的是，群众的现代生活标准在相对自由的“大企业”时代有所改善。如果我们历数进入现代工人家庭预算的物品，并观察1899年后购买这些物品以劳动时间（不是以货币）计算的价格——即以每年支付的货币价格除以每年的小时工资率——我们不能不为进步的速度而吃惊，再考虑到物品质量的明显改善，看来生活标准的提高比以往任何时候较大而不是较小。如果我们的经济学家少一点一厢情愿的思想，多观察一点事实，便立即会对那个引导我们希望产生很不相同后果的理论的现实价值发生怀疑。事情

还不止于此。一俟我们深审细节，去探究进步最为瞩目的个别项目时，引导我们的线索不是把我们带到在比较自由竞争条件下工作的那些企业的门前，而是明确地把我们带到大公司的门前——大公司和农业机器的情况一样，取得进步的大部分发生在竞争部门——于是我们心头升起强烈的怀疑，大企业在创造生活标准（而不是降低它）上可能起了较大的作用。

上一章结尾提到的结论事实上几乎是完全谬误的。可这些结论是根据观察和几乎完全正确的定理作出的。[(1)]经济学家和通俗作家又一次轻易接受他们偶尔碰上的某些现实片断。这些一鳞半爪本身大多数看来很正确，它们的表面特性也大多数得到正确发展。但根据这样的零碎分析得不出关于整个资本主义现实的结论。如果我们还是要从零碎分析获得结论，只有在偶然机会中我们才能是正确的。有人这样做了，但没有出现幸运的偶然机会。

要掌握的实质性要点是，研究资本主义就是研究一个发展过程。看来奇怪的是，有人竟会看不到卡尔·马克思很久前就强调过的如此明显事实。可是产生了大批有关现代资本主义职能命题的那种零碎分析却固执地忽视这个事实。让我们再次指出这一点，看看这个事实对我们的问题有什么影响。

资本主义本质上是一种经济变动的形式或方法，它不仅从来不是、而且也永远不可能是静止不变的。资本主义过程的这种进化性质不仅是由于经济生活是在变动着的社会与自然环境里继续下去，而且这个环境的变动改变了经济活动的数据。这个事实很重要，这些变动（战争、革命等）常常是产业改变的条件，可是这些变动并不是产业改变的主要推动力量。资本主义过程的这种进化性质也不是由于人口与资本半自动的增加或由于货币制度的变幻莫测，但人口、资本和货币制度的确也是产业改变的条件。开动和保持资本主义发动机运动的根本推动力，来自资本主义企业创造的新消费品、新生产方法或运输方法、新市场、新产业组织的形式。

上一章中我们已经看到，劳动者预算的内容（譬如说从1760到1940年）不光是以不变的形式增加，它们经历了质变的过程。同样，一家典型农场生产设备的历史，从作物轮作、耕种与施肥的合理化开始到今天的机械化装置——由传送机和铁路连接起来——是一场革命的历史。从木炭炉到我们今天炼钢炉的钢铁工业生产设备的历史，从上射水车到现代电厂的电力生产设备的历史，从邮车到飞机的运输史也全是革命的历史。国内国外新市场的开辟，从手工作坊和工场到像美国钢铁公司这种企业的组织发展，说明了产业突变的同样过程——如果我可以使用这个生物学术语的话——它不断地从内部 使这个经济结构革命化，[(2)] 不断地破坏旧结构，不断地创造新结构。这个创造性破坏 的过程，就是资本主义的本质性的事实。它是资本主义存在的事实和每一家资本主义公司赖以生存的事实。这个事实从两方面支持我们的论点。

第一方面，由于我们是在研究一个过程，这个过程的每一个要素需要相当时间才能揭示其真正特色和最终效果，因而在估价那个过程的成就中没有理由以某一瞬间视界所及为根据；我们必须从一段长时间来判断它的成就，根据它经过几十年几百年展示出来的实际情况来下判断。一个制度——任何经济或别的制度——能在每一个 特定时刻充分利用它的可能性达到最有利的程度，但从长期来看这个制度可能还不如在任何特定时刻做不到这一点的另一个制度，因为后者之所以做不到这一点，可能就是达到长期成就的水平和速度的条件。

第二方面，由于我们是在研究一个有机过程，所以对这个过程任何特定部分所发生事情的分析——譬如说发生在个别公司或行业的事情——实际上可能弄清楚机制上的细节，但除此之外是无法确定的。每一个经营战略只是在这个过程的背景下和在这个过程造成的形势中才有它真正的意义。必须在不停的创造性破坏的风暴里它所担负的任务中去看它；不理会风暴，或者假设风暴后有长期的平静就不能理解它。

但只在某一时刻，从少数寡头垄断行业——由几个大企业组成的行业——的行为中寻找事例的经济学家，看到这个行业里众所周知的运动和反运动，这些运动的目的似乎只在于保持较高的价格和限制产量，他们显然就作出这样的假设。他们接受瞬间形势的数据，好像既无过去又无将来，他们认为已经了解他们想要了解的东西，以为可以用与那些数据有关的最高利润原则解释这些企业的行为。一般的理论家论文和一般的政府委员会报告实际上从不试图把这些企业行为看做是过去一段时间历史的结果，也不把它看做是应付肯定立刻就要变化的形势的企图——这些企业要在正从它们脚下溜走的地面上站住脚跟的企图。换句话说，一般在想的问题是，资本主义是如何管理现有结构的，而与此相关的问题是，资本主义是如何创造并破坏这个结构的。只要不认识这个问题，研究者所做的工作就没有意义。一旦认识了这个问题，他对资本主义实践及其社会效果的看法就会大大改变。(3)

改变的第一件事是对竞争所起作用的传统观念。经济学家现在终于从只见到价格竞争的阶段摆脱出来。一旦容许质量竞争和销售努力进入神圣的理论境域，价格变数就被逐出它所占的支配地位。但在不变的条件、不变的生产方法、特别是不变的行业组织形式的僵硬模式中的竞争，实际上依旧是人们唯一注意的中心。但在迥然不同于教科书所说的资本主义现实中，有价值的不是那种竞争，而是新商品、新技术、新供应来源、新组织形式（如巨大规模的控制机构）的竞争，也就是占有成本上或质量上决定性优势的竞争，这种竞争打击的不是现有企业的利润边际和产量，而是它们的基础和它们的生命。这种竞争比其他竞争有大得多的效率，犹如炮轰和徒手攻击的比较，这种竞争是如此重要，以致在寻常意义上它的作用发挥得快还是慢，变得比较无关紧要了；可是从长期观点看，扩大产量和降低成本的有力杠杆无论如何是用其他材料制成的。

几乎没有必要指出，现在我们所想的这种竞争不但在它存在时起作用，而且在它还仅仅是一种永远存在的威胁时也起作用。它在攻击之前先进行训练。实业家觉得自己处身于竞争的形势中，或者在战场上孑然一身，或者虽然不是只身孤影而是在守住阵地。但进行调查的政府专家看不到在这个战场或邻近的战场上，在他与任何其他企业之间有任何有效的竞争，因而专家得出结论是，经过调查，他关于为竞争而忧虑的话完全是装模作样。在许多情况下（虽不是全部），从长期看来这种情形会迫使企业的行为变得十分类似完全竞争的模式。

许多理论家持有相反的观点，这在下边例子里最清楚地表达出来。我们假定一个地区有一定数目的零售商，他们试图用服务和"气氛"来改善其相对地位，但避免价格竞争而严守当地传统的做法——一幅停滞的和按部就班的画面。随着另外一些人闯入这个行业，这个半均衡的局面当然被打破了，但出现的状况对他们的顾客不利。由于每一家商店周围的经济空间变小了，店主人不再能够以此为生，他们将试图在心照不宣、彼此同意下提高价格来补救局面。涨价会进一步减少其销售，就这样螺旋般步步升级，从而出现一种局面：增加潜在供应招来的不是减价而是涨价，不是增加销售而是减少销售。

这样的情况确实发生，把它们表达出来是正确而适当的。但正如一些实际例子表明的那样，它们只是在离开最典型的资本主义活动最遥远的地方才能找到的最次要的事例。[(4)]何况它们的性质是短暂的。在零售商例子中，重要的竞争不是由增加同类型的商店引起的，而是来自百货店、连锁店、邮购商店和超级市场，这些商业机构迟早必然毁灭那些销路越来越窄的零售商店。[(5)]现在，忽视这个事例中本质要素的理论结构，也忽视了这个事例中属于最典型资本主义的所有东西；即使在事实和逻辑上是对的，它也像没有丹麦王子的《哈姆雷特》。

---

(1) 事实上，那些观察和定理并不完全令人满意。寻常论述不完全竞争理论的文章对许多重要的情况没有给予应有的注意。在这些情况中，甚至按照静态理论，不完全竞争也有近似完全竞争的结果。在另一些情况中，不完全竞争不能取得近似的结果，但它也提供补偿，这些补偿虽不进入任何产量指数，但对产量指数最终企图衡量的东西还是有所贡献的——例如一个企业用质量或服务来建立信誉以保卫其市场。可是为了简单起见，我们不准备以这个理论本身的理由来和它进行争论。

(2) 这些革命严格地讲并非是不停顿的；它们以不连续的冲刺形式发生，它们彼此分隔，中间有比较平静的间距。但整个过程的作用不断，不是革命就是对革命后果的吸收，它们一直存在，二者一起形成称为经济周期的过程。

(3) 应该理解，这只是我们对经济成就的评价，不是我们的道德评定，二者大不相同。由于它的意志自由，道德的赞成和反对完全独立于我们对社会（或任何别的）效果的评价。除非我们恰巧采用如功利主义那样的伦理体系，按定理，这个体系根据社会效果决定道德上的赞成和反对。

(4) 我们在论述不完全竞争理论中，经常遇到的定理也表明这一点。这个定理说，在不完全竞争条件下，生产或销售企业总是不合理地小。因为与此同时，他们把不完全竞争看成是现代产业的杰出特色，我们不能不奇怪，这些理论家生活在哪个世界里，如上文所说，他们的思想里所有的只是一些最次要的事例。

(5) 在小型零售商这种特殊的环境条件和人员条件中，仅仅这种竞争的打击的威胁不可能具有寻常的惩戒影响，因为小商人严重受成本结构的制约，他在他逃避不掉的有限范围内不论管理得如何出色，他绝不能适应竞争者的手法，这些竞争者有能力以他进货的价格出售货物。

第八章　垄断的做法

迄今所说的一切确实足以使读者能够应付他可能碰到的大部分实际例子，并且了解那些直接或间接依赖不存在的完全竞争来对利润经济进行的批评大多数是不适当的。但因为我们针对那些批评提出辩论的意义可能在初看之下不很明显，为了使我们议论中的几个论点更加清晰，值得花时间作比较细致的阐述。

1．刚才我们已经知道，作为事实和作为威胁的新事物——例如新技术——对一个行业现有结构的冲击，大大减少了旨在通过限制产量来保持既得地位和使既得地位产生的利润达到最大限度的这种做法的长期前途和重要性。现在我们还必须认清进一步的事实，这种限制性做法（只要行之有效）在创造性破坏的长期风暴中得到新的意义，而在静止状态或在缓慢而平衡增长状态中是得不到这种意义的。不论在静止状态还是在缓慢而平衡增长状态中，限制战略产生的结果只能是以牺牲顾客来增加利润，除非在平衡发展状态下这个战略仍旧可以证明是筹集资金用以提供增加投资资金的最容易和最有效的办法。[(1)] 但在创造性毁灭过程中，限制做法大大有助风浪中船只的稳定和减轻暂时性困难。事实上这个论点是经常在经济萧条时候出现的很熟稔的论点，正如人人皆知，它受到政府及其顾问们的欢迎——国家复兴法案可以为证。虽然它多次被误用和十分错误地被执行，由于这点，大多数经济学家从内心蔑视它，他们中那些为法案负责的顾问们全都看不到它的非常一般的理论基础。[(2)]

实际上，任何投资必须有（作为企业家行动的必要补充）某种保护行动，如保险或套头交易。在急剧变动的条件下，尤其在新商品和新技术冲击下任何时刻都会变动的条件下进行长期投资，就像打不但模糊而且活动——颠簸地活动——的靶子。因而有必要依靠这样的保

护措施，如申请专利、生产方法的暂时保密，在某些情况下，依靠事先签订长期业务合同。但这些保护措施，虽然大多数经济学家承认是合理经营的正常办法，[(3)]但它们只是包括许多其他措施的更大保护办法中的特殊情况，而大多数经济学家谴责其他措施，其实其他措施和得到认可的措施之间并无根本的不同。

例如，倘若战争风险可以投保，那么没有人会反对企业从买它产品的买主那儿收集它的保险费用。但这种风险也是企业长期成本中一个要素，如果没有承保这种风险的机构，在这种情况下，针对同一目标的企业价格战略似乎会涉及不必要的产量限制，并产生超额利润。同样，如果得不到专利权，或者有了专利权不能有效地起保护作用，为了证明这笔投资是正确的，可能不得不使用其他手段。其他手段中就有价格政策，它有可能更快地摊销投资，虽则不那么合理；或者追加投资，以便提供只用于侵略或防御目的的额外生产能力。还有，如果长期合同不能在投资前签订，可能必须设计其他方法，以便牢牢吸引未来顾客到投资企业来。

在分析给定时刻的这些业务战略中，研究这个问题的经济学家或政府代表都看到在他看来是掠夺性的价格政策和在他看来与损失生产机会同义的产量限制。他没有看到，在长期风暴条件下，这种类型的限制是长期扩张过程的附带事情，并常常是不可避免的附带事情，它们保护而不是抑制扩张过程。这样说较之说汽车因为 装了刹车装置比没有装刹车装置时开得更快，没有更多的矛盾。

2．在任何时候都有新事物和新方法对其现有产业结构发生影响的那些经济部门中，上面所说的情形呈现得最为清楚。要得到产业战略生动而现实的印象的最好方法，莫若具体观察那种引进新商品或新方法的新企业的行为（如铝工业），或者观察部分或全部改组的企业的行为（如原美孚石油公司）。

正如我们业已知道，这样公司在本性上就是侵略者，它们挥舞真正有效的竞争武器。它们的入侵，只在极少数情况下未能改进总产量

的数量和质量，两方面的改进都是通过新方法本身——即使任何时候都没有发挥全部优势——和通过新方法施加给原有企业的压力。但这些侵略者的处境使他们为了攻击和防御的目的不得不需要（除了其产品的价格和质量之外）几件盔甲，同时必须一直战略性地操纵产品的价格和质量，以致在任何时候他们似乎只是在限制产量和保持高价。

一方面，最大规模计划如果从一开始就不知道沉重的资本需要或经验不足将阻挠竞争，或者不知道可以找到挫伤或打败竞争对手的手段，借以得到进一步发展的时间和空间，这样的计划在许多情况下根本不能实现。甚至对原来处于无懈可击地位的竞争企业财政控制权的征服，甚至获得与公众公平竞争观点背道而驰的利益——铁路运费折扣——只要单独设想它对总产量的长期效果，也就呈现出不同的面貌；[(4)] 它们可能 是廓清私有制放置在进步道路上的障碍的方法。在社会主义社会里，同样需要时间和空间。在那里由中央当局的命令保证获得那种时间和空间。

另一方面，新办企业如果从一开始就不知道可能出现特别有利的局势，不知道如果操纵价格、质量、数量来利用这种局势将产生的利润足以度过在老一套管理下将出现的特别不利局势，在大多数情况下这个企业是办不起来的。这又需要从短期看来常常是限制性的战略。在大多数成功的事例中，这种战略正好用来达到目的。但在某些事例中，这种战略是如此有效，以致获得的利润远远超过吸引相应投资所需要的水平。于是这些事例提供诱饵，引导资本走上未经试验的荒芜小径。这些事例的存在部分地说明这样大的一部分资本主义世界怎么有可能无利润地经营：在20年代中期，美国大约有一半公司有的亏本，有的毫无利润，有的所赚利润之少，如果能事前预见，就不足以招来经营企业的努力和费用。

让我们的议论超出新公司、新方法和新行业的范围。老企业和现有行业不管是否受到直接攻击，依旧生活在长期的风暴中。在创造性毁灭过程中出现了一些局面，在这些局面里许多企业可能不得不灭

亡，如果它们能经得住一场特殊风暴的话，有可能精力充沛和有用地活下去。没有这样的普遍危机或萧条，局部的局势出现了，在这种局势里，作为那个过程特色的数据急剧变化，在一段时间里严重地打乱了一个行业，以致招来无谓的损失并造成可以避免的失业。最后，试图无限期地维持过时的行业当然没有必要，但试图设法避免它们一下子崩溃却是必要的，也有必要努力把一场混乱——可能变为加重萧条后果的中心——变成有秩序的撤退。相应地，在早期经营不善但仍获得而不是丢失其阵地的行业中，存在着可称为有秩序前进的东西。(5)

所有这些当然是最平凡的常识。可人们十分顽固地坚持忽略它，以致有时会怀疑这些人是否真诚。结果是，在创造性毁灭过程中，理论家习惯于把这个过程的所有现实写入论经济周期的书籍和论文中去。工业的自我组织问题也还有一些侧面是理论家们所没有想到的。卡特尔类型的"贸易限制"以及仅仅属于价格竞争中默契的组织，在萧条情况下可能是有效的治疗方法。只要它们行之有效，它们最终可能使总产量有稳定和大量的增长，增长的程度要比完全无控制冒进能得到的更大，而后者难免遭受灾难。但也不能说这些灾难在任何情况下都会发生。我们知道在每个历史事例中发生了什么。考虑到这个过程的惊人步伐，如果完全没有这样的做法，我们对会发生什么情况就只有极不完整的概念了。

但即使像这样把范围扩大，我们的论证还未包括所有的限制性或控制性战略，无疑有许多战略对长期产量发展具有损害性的影响，可是人们无批判地把这种影响归到全部战略上，即使在我们论证包括的事例中，净效果是个别行业的环境问题和该行业在每一个个别情况下控制它自己的方式与程度问题。当然，可以想象一个包罗万象的卡特尔制度可能破坏一切进步，它也有可能以较小的社会成本与私人成本实现人们设想完全竞争能实现的一切。这就是为什么我们的议论不等于反对国家控制议论的理由。情况确实表明，无区别地"打倒托拉斯"或者取缔够得上贸易限制的一切，也不合一般道理。政府当局有区分

地控制是合理的还是恶意的，是个极端微妙的问题，特别在反对大企业的呼声中，并不是每一个政府机构都能得到信任来解决这个问题的。[(6)]我们为驳斥有关现代资本主义和总产量发展之间关系的一个流行理论 及由它得出的推论而提出的论证，只不过产生另一个理论，即对事实的另一种观点和另一个解释事实的原则。就我们的目的而言，这就足够了。至于其他，事实本身有其发言权。

3．其次，对近来受到这么多注意的刚性价格 这个主题说几句话。它实际上只是我们一直在讨论的那个问题的一个特殊方面。我们把刚性一词定义如下：凡价格对供需条件变化的反应比在完全竞争中不敏感的就是刚性价格。[(7)]

从量的方面说，价格的刚性程度在那个意义上要根据我们选择的资料和测定方法而定，因此是可以怀疑的事情。但不管资料和方法如何，价格并不像它们表面上看来那么僵硬。有许多理由表明实际上价格的变动不显示在统计图表上；换言之，有许多理由造成非常虚假的僵硬。我只提出与我们分析所强调的事实密切相关的一个理由。

一般地对资本主义过程，特殊地对资本主义的竞争机制，我曾注意到新商品闯入的重要性。现在新商品可以有效地降低先前存在的价格结构，以低得多的每一服务单位的价格满足一定的需求（例如运输服务），而在这样的过程中不需要改变一项原定的价格；形式意义上的刚性可以伴随恰当意义上的伸缩性。还有其他不属于这个类型的情况，在这种情况下，企业推出一个新商标的唯一动机是降低价格，而让老商品保持先前的标价——这又是一种不表现出来的减价。此外，绝大部分新消费品——特别是所有适合现代生活的新发明——最初以试验和不能令人满意形式引入，以这样形式它们绝不能征服潜在的市场。因之改进产品质量实际上是公司和行业发展的普遍特征。不管这样的改进是否需要外加成本，一个正在改进商品的每单位的不变价格，在未作进一步调查之前，不应说它是刚性的。

当然，还是存在真正价格刚性的大量事例——有的价格不变是因为业务政策，有的保持不变是因为难以变动，例如卡特尔经过艰苦磋商订立的价格。为了估计这种事实对产量长期发展的影响，首先必须理解这样的刚性实质上是短期现象。不存在长期价格刚性的重大事例。我们选择作一段时间调查研究的有一定重要性的不论哪家制造业或哪一些制造品，我们实际上总是发现，从长期看来价格无不使自己适应技术进步——响应技术进步，价格经常作触目的下降[(8)]——除非受货币变动和政策的阻挠，或者在某些情况下，受工资率自动变动的阻挠，不能降低价格。当然应该重视工资率的变动，恰如应该重视产品质量的变动一样，并据此作适当的纠正。[(9)]我们先前的分析充分表明，在资本主义发展过程中何以必定如此的缘故。

在讨论的经营战略的真正目标——无论如何，就能够达到的全部目标而言——是要避免价格的季节性、任意性和周期性的波动，做到价格只有在作为那些波动基础的条件发生较根本性变动时才相应变动。由于看清这些较根本性变动需要时间，它以不连续的步子慢慢变动，因之要保持价格不变，直到看到新的相对持久的趋势出现为止。用专业术语说，这个战略的目标是使价格沿着近乎趋势的等级函数运动。这就是大多数情况下真正和自愿的价格刚性的含义。事实上，大多数经济学家承认这一点，至少暗示同意这一点。因为，虽然他们某些关于刚性的论点只对长期现象才是正确的——例如他们的多数论点断言，价格刚性不让消费者分享技术进步的果实——实际上测定和议论的主要目标是周期性的刚性，尤其是指在萧条和衰退中许多价格没有或没有很快下降的事实。因之真正的问题是，这种短期刚性如何影响总产量的长期发展。[(10)]在这个问题上，唯一真正重要的关键是：在萧条或衰退中居高不下的价格无疑会影响处于周期这个阶段的经济形势；如果这种影响有强烈损害性——使事情比价格完全灵活时糟得多——那么每次都在起作用的破坏性也可能影响嗣后的恢复期和繁荣

期的产量，从而永久地降低总产量的增长率，使之低于不存在刚性能达到的水平。人们提出了两个论点支持这个看法。

为了使第一个论点尽可能清晰，让我们假定，一家在衰退期里拒不减价的企业继续销售与如果减价能销售的同一数量的产品，因而，买主口袋损失的钱等于该企业从价格刚性中得到的利润。如果买主是罄其所有的那种人，如果这个企业或分得它纯利的人不花费企业多得的钱，而把钱闲置在家或归还银行贷款，那么经济中的总支出因而减少。如果发生这种情况，其他行业或企业可能遭受损害，如果因此它们也一个个实行限制，我们可能承受累积的不景气的后果。换句话说，刚性可能严重影响国民收入的总数和分配，以致减少资金余额，或增加闲置资金余额，或者增加——如果我们使用普遍误用的名词——储蓄。这样的情况是可以想象的。但读者毋需担忧，他可以自慰的是，它的实际重要性，如果有的话也是十分有限的。(11)

第二个论点是，在各个企业或其他地方，如果价格刚性导致额外的产量限制，即导致比萧条时期任何情况下必然发生的还要大的限制，它可能产生打乱正常秩序的作用。由于这些作用是伴随而来失业增加的最重要导体——就业的不稳定事实上是最普通的、直接针对价格刚性的指控——和随后导致总开支的减少，这个论点于是走上了第一个论点的途径。由于考虑到在最惹人注目的事例中，导致价格刚性的显然是需求对短期价格在行得通的范围内的变化不敏感，这第二个论点的重要性大大降低，虽然经济学家对它的重要程度有很大的不同意见。在萧条时期为自己今后担心的人们，不可能购买新汽车，即使价格减去25％也一样，特别是如果这笔购买容易推迟，和减价使人们期望进一步减价时更加如此。

但除了这一点，这个论点也是无说服力的，因为它又有附加"在其他一切相同"这个我们研究创造性破坏过程所不容有的条件的缺陷。根据较灵活的价格能在"其他一切相同"条件下卖出较多数量产品这个事实，也不能由此得出结论说，所讨论商品的产量或总产量以及就业能

因此有实际的增加。因为我们可以假定，拒绝降价加强了采取这个政策的行业的地位，因为这样做增加了收入或者因为这样做避免了它们市场的混乱——就是说，只要这个政策在它们一方有一定作用——它有可能使原来可能是遭劫中心的地区变成堡垒。正如我们业已知道，根据较一般的观点看来，使用由这个政策带来的限制要比听任萧条严重破坏价格结构更能使总产量和就业保持在较高的水平上。[(12)]换句话说，在资本主义发展所创造的条件下，完全和普遍的价格灵活性在萧条期间可能会使价格体系进一步不稳定，而不会使它像在一般理论所设想的条件下那样保持稳定。这一点在经济学家同情直接有关的利益集团的那些事例中，在很大程度上得到承认，例如在议论劳工和研究农业的事例中；在这些事例中经济学家很乐意承认，看来像是僵硬的东西可能只是受控制的适应罢了。

读者也许会感到吃惊，前几年谈论得如此之多的理论，分析之下竟所剩无几。价格刚性在某些人看来已变成资本主义机器的突出缺陷，它几乎又成了解释萧条的根本要素。但这种情况没有什么可奇怪的。有些个人和团体抢夺可称为发明的又能支持当前政治倾向的任何东西。具有少许值得赞扬的真实性的价格刚性理论远远不是这种事情中的最坏例子。

4．另一个理论已成为一个具体的口号，即在大企业时代，维持现有投资价值——保存资本——成为企业家行动的首要目标，有可能停止一切降低成本的改进。因此资本主义秩序变得与进步不相容。

如我们已知，进步必然会使与新产品和新生产方法竞争的阶层里的资本价值遭到破坏。在完全竞争的环境里，旧投资必须以牺牲来适应新情况或者干脆放弃；但是，当不存在完全竞争时，和当每一个行业都由少数大公司控制时，这些旧投资就能以不同方式与威胁它们资本结构的攻击进行斗争，并努力避免资本账户的损失；就是说，它们能够而且将和进步本身进行斗争。

只要这个理论仅仅阐明限制性经营战略的一个特定方面，就没有必要在本章概述的论点上增加任何东西。至于这个战略的运用界限和它在创造性毁灭过程中的功能，我们只要重复我们已经说过的就行了。如果我们看到保存资本价值和保存利润是一回事，上面所说的道理就更明显了。现代经济理论事实上倾向于用资产净现值 （等于资本价值）这个概念来代替利润 概念。不论资产价值还是利润，当然不是简单地保存而是要使之最大化。

但是关于破坏降低成本的改进这一点，仍需附带地加以评论。稍作思考便能明白，只要考虑一下一家拥有一项技术设计——如某项专利——的公司，使用这个设计将使公司部分或全部机器装备废弃这样的事例就够了。当一位不受资本家利益束缚的经理人员（如社会主义经理人员）能够和愿意使用这个设计为所有人谋利益的时候，这家公司为了保护它的资本价值会不会制止利用这个设计呢?

提出这个事实问题是很诱人的。一个现代企业，一旦发觉它力所能及，它首先要做的一件事就是建立一个研究部门，这个部门的每一个成员都懂得，他的生计取决于他设计改进办法的成功。这种做法当然不表示对技术进步的厌恶。我们回答说，公司获得的专利权没有很快被利用或者根本未被使用也不是厌恶技术进步，因为这样做可能有完全正当的理由；例如，获得专利的发明可能结果证明它没有用途，或者至少不能保证在商业上可以应用。不管是发明者本人还是调查研究的经济学家或政府官员都不是这件事的公正的裁判者，从他们的抗议或报告，我们很容易看出一幅十分歪曲的图画。(13)

可是我们关心一个理论问题。大家都会同意，私人企业和社会主义企业的经理人员如果期望每单位产品的总成本小于现有生产方法的每单位产品的主要成本，他们都愿意引进新生产方法来改进现状，如果这个条件得不到满足，那么人们认为，私有企业经理人员在现有厂房设备完全摊销之前，不愿采取节省成本的方法，而社会主义企业经

理人员为了社会利益，一俟可获得任何新的节省成本方法，就会用它替代旧的方法，即他们不顾资本价值。可是事实并非如此。[(14)]

私人企业的经理人员，如果受利润动机的驱动，他们对保持任何给定建筑或机器价值的兴趣，不会比社会主义企业经理人员更大。私人企业经理人员试图去做的全部行动是，使相等于预期净收益的贴现价值的现有总资产净值达到最大。这就是说，他们永远会采取新的生产方法，因为他们相信新方法将产生的每单位相应于将来支出流的将来收入流（两者都折为现值）大于现有方法产生的收入流。过去投资的价值（不论是否抵得过必须摊提的债券债务）根本不列入考虑的范围，除非鉴于它也进入社会主义企业经理人员决策所依据的计算。只要使用旧机器比立即引用新方法能节省将来的成本，这些旧机器服务价值的剩留部分当然是资本主义经理和社会主义经理决策时的一个要素；否则对二者来说，过去的就让它过去吧，任何保存过去投资价值的企图不但违反为社会主义企业经理人员行为规定的规范，同样违反根据利润动机形成的规律。

但是，私人企业拥有的设备，其价值受到也由它们控制的新方法的威胁（如果它们不控制新方法，就不存在问题也不存在矛盾），它们只有在新方法和总单位成本小于使用旧方法的主要单位成本时，或者只有在旧投资已经根据新方法出现前决定的计划 完全摊销时，才采用新方法，这种看法是不正确的。因为新机器装置起来时，企业期望它的使用期要比先前规定的旧机器使用期限的剩余部分长，旧机器在剩留时间里的折扣价值是需要考虑的另一项资产。由于类似理由，认为行为合理的社会主义企业经理人员总会立刻采用有希望以较小总单位成本生产，从而对社会有利的任何新方法，这个看法也是不正确的。

可是有另一种要素，它深刻地影响人在这件事情中的行为，却始终被忽视。[(15)] 它就是可以称为期望进一步改进而作的事先 资本保存。一家在经营的公司并非经常（如果不是在大多数情况下）简单地

面对是否采用一种最好的、立刻可以得到的、并能期望它保持优势地位一段相当长时期的新生产方法的问题。一种新型机器一般说来只是改进锁链中的一个环节，可能很快变为过时。在这样的情况下，不管每次资本损失，循着锁链一节一节改下去，显然是不合理的。所以真正的问题是公司在哪一节上采取行动。答案的性质必定是在主要属于种种猜测性考虑之间的妥协。它一般说来包括等待，以便看清这锁链是怎样发展的。由外界人士看来，这样做外表很像为了保存现有 资本价值而试图抑制改进。倘若一个社会主义企业的经理人员竟愚蠢到遵从理论家的劝告，年复一年地继续废弃机器和设备，那么甚至最有耐心的同志也会起来反对的。

5．我把这一章的标题定为垄断的做法，因为本章大部分论述一般说来是与垄断和垄断做法有联系的事实与问题。迄今我尽可能少用这些名词，为的是保留对特别与它们有关的少数主题的一些评论放在单独一节里。但绝不是说，我们不曾碰到这种形式或那种形式的垄断做法。

（a）先说说这个名词的本身。垄断者意思就是独家卖主。因此从字面讲，凡出售包括包装、地点和服务等每一方面都不和其他人出售的东西完全相同的任何人就是垄断者，如每一个杂货商、每一个缝纫用品商或在没有排满出售同一牌子冰淇淋小贩的路旁出售“好脾气”冰淇淋的每一个小贩。但这些不是我们谈到垄断者时意指的人。我们意指的只是那些他们的市场不向想要成为同一商品生产者开放，也不向类似商品实际生产者开放的独家卖主，说得稍稍专门一点，意指的是那些面对一定需求表的独家卖主，这种需求表与独家卖主自己的行动完全无关，也与其他公司对它行动所作的反应完全无关。经过后来作家扩充和修正的传统古诺-马歇尔的垄断理论认为，只要我们以这种方式为它下定义，看来没有理由把不适用这个定义的任何东西叫作垄断。

但如果我们因此下这样的定义，那么立刻很清楚，纯粹的长期垄断的事例必定非常罕见，甚至稍稍近似这个概念的条件，一定比完全竞争的事例更为少见。任意地利用一种给定的需求模式——或者其变化与垄断行动和由垄断行动引起的反应完全无关的需求模式——的权力，在完整的资本主义条件下，其持续的时间很难长到足以对总产量的分析起任何作用，除非受到政府当局的支持，如在财政垄断的事例中那样。一家未受这样 保护的现代企业——即使受进口税或禁止进口措施保护——仍在运用那种权力的例子（除非是暂时的）是不易找到的，甚至是不易想象的。即使铁路和电力公司也首先必须创造人民对它们服务的需求，在完成这一步时，而后再保护市场对付竞争者。在公用事业领域以外，独占卖主地位一般地能够被占有——并保持几十年——但只有占有者不像垄断者那样办事才行。现在谈谈短期垄断。

那么为什么到处都在谈垄断？这个问题的答案对于研究政治心理学的学者是颇有兴趣的。当然，垄断的概念正如任何其他概念一样，正被松弛地使用着。人们谈论一个国家对这些物品或任何其他物品实行垄断，即使谈论的行业是高度竞争的等等。(16) 情况还不止此。在这个国家里的经济学家、政府代理人、记者和政客显然爱用垄断这个名词，因为它已成为肯定会引起公众对被贴上垄断标签的任何利益集团产生敌意的邪恶名词。在英美世界，垄断一直受到咒骂，并被看做一种无效用的剥削，在16和17世纪，就是英国政府建立大量垄断地位的做法一方面很好地回答了垄断行为的理论模式，另一方面完全证实群众对它的愤怒浪潮是正当的，甚至伟大的伊丽莎白对这一阵阵怒潮也有忘不掉的印象。

任何事情都没有一个民族的记忆保持久远。我们的时代提供了别的更重要的一些事例，说明一个民族对几个世纪前发生的事情的反应。这种习惯使得说英语公众对垄断如此敏感，以致实际上使他们养成把工商界里他们不喜欢的任何事情归因于这个罪恶力量的习惯。特别对典型自由主义资产阶级而言，垄断几乎成为所有弊病的根源——

事实上，成为它的头号妖魔。亚当·斯密首先想到都铎王朝和斯图亚特王朝型的垄断，他以令人生畏的庄严态度表示对垄断行为的痛心疾首。[17]罗伯特·皮尔爵士和大多数保守党人一样，有时知道怎样从煽动者的武器库借用武器，在他最后一届任期发表的大大激怒他的同僚的著名的离任演说中，提到面包或小麦的垄断，虽然英国的谷物生产尽管有保护措施，当然是完全竞争性的。[18]在这个国家里，垄断实际上正在变成任何大规模做买卖的同义语。

（b）简单和有差别的垄断理论告诉我们，除了少数例外，垄断价格比竞争价格高，垄断产量比竞争产量低。倘若二者的生产方法和生产组织——以及其他一切——完全一样，这样说是对的。可实际上，垄断者能得到优越的生产方法，一大批竞争者或者根本得不到这些方法或者很难得到它们；因为有一些有利条件虽然并不是竞争性企业绝对得不到，但事实上只有垄断企业能够得到，例如，因为垄断化可以增加才能高者的势力范围减少才能低者的势力范围，[19]或者因为垄断企业享受财政支持的比例特别高。当处于这种情况的时候，上面的说法就不再正确了。换言之，此时竞争情况下的这个要素可能完全失去作用，因为垄断价格和垄断产量与那种和竞争假设相一致的企业能达到的生产效率和组织效率水平上的竞争价格和竞争产量相比，价格不一定较高，产量不一定较小。

没有理由怀疑，在我们的时代条件下，这种优越性事实上是典型大规模控制单位的突出特征，虽然单单规模大并不是取得这种优越性的必要和充分条件。这些单位不但在创造性毁灭过程中产生，并以完全不同于静态图式的方式发挥作用，而且在许多有决定重要性的情况下，它们为取得成就提供必要的形式。它们利用的东西主要是它们创造的。因而关于它们对长期产量产生坏影响的通常结论归于无效，即使它们是这个名词的专业意义上的真正垄断组织。

动机是不重要的。即使取得机会制定垄断价格是唯一的目的，改进了的方法的压力或大型机构的压力一般地往往使垄断组织的最适合

点移向或超出上述意义上的竞争性成本价格，这样就做了竞争机制——部分、全部或多于全部——的工作，[20]即使实施了限制并始终明显地存在过多的生产能力。当然，假如垄断化或与垄断化有关的行动不能像寻常卡特尔那样改进生产方法和组织方法等等，古典派关于垄断价格与垄断产量的定理势将再度流行。[21]另一个通俗观念，即垄断化具有催眠作用的观念也会流行起来。因为有关后者的例子也不难找到。但不应据此建立起一般性理论。因为垄断地位，特别在制造业中一般地不能高枕无忧。由于垄断地位能够设法挣得，所以只有用警惕与精力才能保持它。现代企业中的催眠作用别有原因，这一点下文还要提到。

（c）从短期看来，真正的垄断地位或近似垄断的地位是十分常见的。俄亥俄河旁村庄里的食品商在一次洪水期间可能是若干小时、甚至是若干天内真正的垄断者。每一次成功的囤积居奇行为可能在当时形成垄断。一家专门印制啤酒瓶纸质标签的企业可能处于这样的环境中：潜在的竞争者了解，一旦它们进入这个行业，现在看来不错的利润立即会化为乌有，因而这家企业至少在金属标签粉碎它的需求曲线以前，能够自由自在地在一个中等但仍有限的一段需求曲线内活动。

新生产方法或新商品（尤其是后者），即使只有单独一家企业使用或生产，本身并不构成垄断。新生产方法生产的产品必须与旧方法生产的产品竞争，新商品必须介绍出去，也就是说它的需求表必须建立起来。一般说来，不管专利权还是垄断行为都无法做到这一点。但是，如果新发明具有显著的优越性，尤其是如果它像制鞋机那样可以租赁；或者新商品在专利权满期以前已建立起永久性的需求表，就能做到这一点。

所以，在那些企业家利润之中包含或者可能包含一种真正垄断收益的因素，它是资本主义社会颁给成功革新者的奖金，这是正确的。但那个因素的数量重要性、它的短暂易变的性质、和它在出现过程中的功能，使它自成一类。对一家企业而言，由专利权或垄断策略获得

的独家卖主地位的重要价值，主要不在于可以有暂时根据垄断图式行事的机会，而在于它提供了应付市场暂时混乱的保护和保证企业执行长期计划的空间。不过，这个论点到此已与以前提出的分析融合为一了。

6．回顾上文所述，我们理解到，本章所述的大部分事实与论点，倾向于使以前环绕完全竞争的光环黯然失色，同时这些事实与论点提出较有利于垄断的观点。现在我将从这个角度简要地重述我们的论据。

传统理论本身，即使在它所选择的静止经济或稳定增长经济领域内，自从马歇尔和埃奇沃思时代起，已经发现对完全竞争附带地对自由贸易这个旧命题越来越多的例外，因而动摇了从李嘉图到马歇尔之间这一代人——大约就是英国J．S．穆勒这一代和欧洲弗朗切斯科·费拉拉这一代——怀有的对完全竞争的无条件信任。尤其是这样的命题，即完全的竞争体系能最理想地节约资源，并能按照一定收入分布状况以最合适的方式分配资源（与产量状况极为有关的命题），现在不再能保持人们原有的信任了。[(22)]

远为严重的是动态理论领域内近期著作（弗里希、丁伯根、鲁思、希克斯等人）造成的突破口。动态分析是连续时序的分析。在解释某一经济量（如价格）在某一时刻为何呈现我们所见的模样时，这种分析不但像静态理论所做的那样，考虑同一时刻其他经济量的状况，而且还要考虑它们在以往各个时间的状况以及预期它们今后的价值。我们在制定与各个不同时点数量[(23)]有关系的命题中发现的第一件事是，一旦平衡遭到某些干扰的破坏，建立新平衡的过程不像完全竞争旧理论建立新平衡那样的可靠、迅速和方便；而为调整所作奋斗的结果可能导致这样的一种状况，即离开新的平衡更加遥远而不是更加接近。除非遭受的干扰很小，否则在大多数事例中会发生上述的情况。在许多情况下，滞后的调整足以产生这种后果。

这里，我能做的只是使用最古老、最简单和最熟悉的例子来加以说明。假设在完全竞争市场中小麦的需求和预期 供应是平衡的，可是坏气候使收成低于农民预定的供应量。如果价格相应上升，而后农民随即生产小麦的数量是如果新价格是平衡价格农民值得生产的数量，那么第二年势将发生小麦市场的价格暴跌。如果此时农民相应限制产量，可能造成比第一年更高的价格，诱导农民生产比第二年更大的产量。就这样无限地继续下去（就这个过程的纯逻辑而言）。读者对上述假设的观察不难看出，我们用不着担心更高的价格和更大的产量轮番出现直到世界末日。但即使把它们降低到适当的比例，这个现象足以表明完全竞争机制中瞩目的弱点。一旦懂得这一点，美化这个机制的理论的实际含义的大部分乐观主义，通过象牙之门消散得无影无踪了。

但是按照我们的立场，我们必须作进一步的探讨。[(24)] 如果我们试图想象完全竞争在创造性毁灭过程中现在怎样工作或者今后怎样工作，我们得出的结论更令人沮丧。考虑到这个过程中所有重要事实，在产生有关完全竞争的传统命题的一般经济生活图式中并不存在，得出这样的结论便不会使我们惊奇了。我不惮重复，愿再次说明这一点。

完全竞争意指自由地进入每一种行业。在这个一般理论中，自由进入所有行业是做到资源最佳分配因而达到最大产量的一个条件，这是完全正确的。如果我们的经济世界由一些以现有的基本上不变的方法生产大家熟悉商品的现有行业组成，如果在这个世界中除了增加的人和增加的储蓄结合起来建立现有模式的新企业之外，什么也不发生，那么阻止任何人进入他们希望进入的任何行业，将会给社会带来损失。但是，完全自由地进入新领域可能使进入新领域成为根本不可能。引进新的生产方法和新的商品很难想象从一开始就使用——完全迅速地——完全竞争的办法。这即是意指，我们称为经济进步的大量东西和完全竞争是不能共存的。事实上，甚至在不那么完全竞争的条

件下，任何时候引进任何新的东西（自动的或者用有目的设计的方法引进的），完全竞争总是暂时中止。

同样，在传统体系中，对刚性价格的指责是完全正确的。价格刚性是对适应的抗拒，而完全而迅速的竞争不存在价格刚性。对于那种适应，对于传统理论一直在探讨的那些条件而言，说这样的抗拒招致损失并降低产量，这也是十分正确的。但我们了解，在创造性毁灭过程的突然迸发与盛衰变化之中，相反的结论也许是对的，因为完全而即刻的灵活性甚至可能产生失去功能的灾难。当然这一点也可以为一般动态理论所证实，如上所述，动态理论表明，有些旨在适应的意图加剧了不平衡的程度。

再说，根据它自己的假设，传统理论的下列命题是正确的：在每一个别事例中，利润超过为引起平衡数量生产手段（包括企业家才能）所必需的界限，其本身就表明是净社会损失；企业旨在保持利润的经营战略，有害于社会总产量的增长，完全竞争会阻止或立刻消灭这种过多利润，使那种战略无存在余地。但是，因为在资本主义的发展过程中，这些利润获得了新的有机功能——我不想重复指出它们是些什么功能——就总产量的长期增长率而言，无论如何不再能把那个事实无条件地认为是完全竞争模式的优点。

最后，确实可以指出，根据等于排除资本主义现实最突出特征的同一假设，完全竞争经济比较地可以避免浪费，尤其可以避免我们最容易把它与垄断联在一起的浪费。但这点并没有告诉我们，在由创造性毁灭过程建立的条件下，完全竞争看来有怎样的重要性。

一方面，大部分不提那些条件而看来不会减轻浪费的事情，当与那些条件适当联系时，就不再能说是浪费了。例如由于“在需求之前建设”的做法，或者由于为周期性需求高峰提供生产力的做法造成的那种类型的过多生产力，在完全竞争制度下将大大减少。但当考虑到这个例子的全部 事实时，说完全竞争有这么大的优势就不再是正确的了。因为，虽然一家只能接受价格而不能制定价格的企业，事实上将运用

它可以按现行价格计算的边际成本进行生产的全部生产能力，但是，不能因此说，这家企业会具有大企业由于它处于可以“战略地”运用其生产能力的地位而已经建立和有能力建立的那种数量和质量的生产能力。这种类型的额外生产力在某些情况下的确可以成为，在另一些情况下则不能成为声称社会主义经济优越性的理由。但不应无条件地列为资本主义经济中完全竞争模式比较“垄断本位”模式优越的理由。

另一方面，在资本主义发展条件下运作的完全竞争制度显示出它自己的浪费。与完全竞争适应的那种类型的企业，在许多情况下其内部效率，尤其是技术效率很差。如果确是这样，那么它浪费了机会。因为它在发展和判断新的可能性时处于不利地位，它在努力改进生产方法上也会浪费资本。而且，如我们已在上文见到，一个完全竞争的企业在进步的冲击或外部的干扰下比大企业更容易垮台，因而更容易扩散经济萧条的细菌。美国农业、美国的煤矿业和纺织业，作为最后一着只有加价使顾客花更多的钱，并对总 产量起很坏的影响，这些行业如果由十几个善于经营的人控制，本有可能不至于此。

因此，提出因为完全竞争在现代产业条件下是不可能的——或者因为它一直以来是不可能的——所以必须把大规模的控制机构或单位作为与经济进步分不开的必要的祸害接受下来，而大规模控制企业的生产设备的内在力量阻止了它对经济进步的破坏，但这样还是不够的。我们必须接受的是，大规模控制企业已成为那种进步的最强有力的机器，特别成为总产量长期扩展的机器，这是不仅不忽视而且在相当大程度上运用这个战略的结果，当在个别事例中和从个别时刻观察这个战略时，它显得具有很大的限制性。就这方面说，完全竞争不但不可能而且效果不佳，它没有资格被树立为理想效率的模范。因此把政府控制产业的理论建立在应当使大企业像各个企业在完全竞争体制中运行那样运作，在原则上是错误的。社会主义者在批评资本主义时，应依靠社会主义经济的优点，不应依靠竞争模式的优点。

(1) 理论家们往往把承认这种可能性的任何人看成犯了重大错误，并且直接证明，向银行或私人储蓄者借款筹资，或国营企业从所得税收入中筹资，要比通过限制政策而获得剩余利润来筹资合理得多。就某几种行为模式而言，他们是对的。但就另外几种行为模式而言，他们是完全错的。我相信，资本主义和俄国型共产主义属于后一类。但重要的是，理论性思考，尤其是短期性的理论性思考不能解决我们将在下一篇里再次碰到的问题，虽然这样的思考有助于解决这个问题。

(2) 特别是在旨在维持"平准价格"的政策中，很容易指出那里存在没有意义的和有大量害处的东西。

(3) 但某些经济学家认为，甚至那些措施也是进步的障碍，虽然在资本主义社会里它们也许是必要的，但在社会主义社会它们不会存在。这个看法有一定道理，但它并不影响下述命题，即由专利权等提供的保护，在利润经济条件下，衡量起来是推进因素，不是阻碍因素。

(4) 我想外加的条件会消除由上述命题可想象地引起的攻击的任何正当理由。万一这个外加条件不够清楚，我请求允许我再说一遍，在这个情况下和在任何情况下一样，道德方面必须完全不受经济争论的影响。至于其他情况，让读者细思，即使在处理确凿有据的犯罪行为时，每个文明法官和每个文明陪审员也要考虑发生犯罪行为所追求的隐蔽目的，考虑一个犯罪行为有或没有他们认为对社会说来是可取的影响。

另一个反对意见更说到点子上。如果一个企业只能凭这种手段取得成功，本身不就证明它不能带来社会收益吗？能提出一个很简单的论点来支持这个说法，但这个论点必须加上严格的"假使其余情况相同"的限制性条件。就是说，它提出的条件正好等同于排除创造性毁灭过程——资本主义现实。试加思考就可以看出，我们正在讨论的做法和专利权极为相似一节，就足以说明这一点。

(5) 说明这一点——事实上说明我们许多一般性论点——的极好例子是战后汽车工业和人造丝工业的历史。汽车工业的历史恰当地说明我们可以称之为"经过校订的"竞争的性质和价值。繁荣期大约在1916年结束。不过以后有大批企业涌入这个行业，这些企业中的大部分到1925年都垮了台。通过猛烈的生死搏斗有三个企业崭露头角，现在它们的销售量超过全行业总销量的80％。尽管它们占有稳固的地位、出色的销售和服务组织等优势，但它们仍处于竞争的压力之下，如果不能保持和改进产品的质量，或试图结成垄断性的联合，就会招来新的竞争者。在它们自身中间，这三家企业的行为应称之为各自为政而不是竞争：它们尽量不采取某种侵略性的措施（顺便说一下，在完全竞争中也不会有这种措施）；它们彼此跟上，在这样做的时候争取在尖端领域领先。到现在这种状况已继续了15年。如果在那15年中实行那

种理论上的完全竞争条件，现在市场上能否有更好、更廉的汽车提供给公众，是否能有更高的工资和更稳定的职业提供给工人，就不清楚了。人造丝行业在20年代有它的繁荣期。它向原来没有空隙的领域介绍一种商品所呈现的特色和它在这种情况下使用的政策，比汽车工业更加清楚。这两个行业之间有许多其他差异，但基本情况是类似的。人造丝产品在数量上和质量上的发展与提高是众所周知的。然而限制政策在有些时候还是统辖着发展。

(6) 不幸的是，这个说法阻止人们同意政府政策。其效用几乎就像最彻底否定任何政府控制的理由一样。事实上它会使讨论变得过激。政治家、政府官员和经济学家能够忍受我有礼貌地称之为"经济保王党人"的全部反对意见。对他们能力的怀疑——在我们思想中充满这种怀疑，特别在我们见到法律精神起作用时——是他们极难忍受的。

(7) 这个定义能满足我们的目的，但不会满足其他人的目的。见D．D．汉弗莱文章（《政治经济学杂志》1937年10月）和E．S．梅森的文章（《经济统计评论》1938年5月）。梅森教授的文章指出（除其他问题外），与广泛传播的见解相反，价格刚性不再加剧，无论如何它不比40年前更加严重，这个结论足以使目前流行的刚性理论的某些含义黯然失色。

(8) 它们的下降不像在完全竞争条件下必然下降那样是一种规律。但这只是"在其他一切相同"的附带条件下才是正确的，而这个附带条件夺走这个命题的所有实际重要性。我以前提到过这一点，下文（第5节）还将再次提到这一点。

(9) 从福利观点看，采用与我们定义不同的定义，以劳动小时测定价格变化是恰当的，劳动小时是目前赚取能购买一定量工业消费品（考虑其质量变化）美元所必需的。在以前论证过程中我们已经做到这一点。于是显露出一个长期的价格向下的挠性，这是真正使人有深刻印象的。价格水平的变动产生另一个问题。只要变动受货币的影响，为研究刚性的主要目的，应剔除这种变动。但如果价格变动反映了一切生产行业正在增加效率的联合作用，这种变动不应剔除。

(10) 但是，应该看到，这个短期所持续的时间可能比"短期"一词寻常所指的时间较长——有时达到10年甚至更长。不止一个周期，而是有许多同时发生的历时长短不等的周期。最重要的一个周期平均持续约9年半。要求价格调整的结构变动在一些重要事例中确实持续了这么长的时间。惊人变化的全过程只出现在比这长得多的时期中，对于铝、人造丝、汽车的价格，必须调查研究45年左右才能作出公允的判断。

(11) 研究这个问题的最好方法是小心地作出所有 有关的假设，不仅要注意想象中最有力的事例，还要注意在实践中同样可能出现的较不重要的事例。此外，不应忘记从保持高价得到的利润也许是避免破产的手段或至少是避免停工的需要，这

两点在向下“恶性循环”开始时，可能比减少总支出的后果更加实际。见对第二个论点的评论。

(12) 理论家说明这点的方式是，在萧条期间，如果钉住价格的全部钉子都拔掉，需求曲线可能会向下移动，达到十分猛烈的程度。

(13) 附带说一下，应该注意到，就算正在讨论的那种限制做法在相当大的范围内存在，这种做法对社会福利并非没有补偿作用。事实上，奢言破坏进步的那些批评家同时强调资本主义进步速度带来的社会损失，特别是那个速度引起的失业，而失业以放慢进步的步伐来得到一定程度的缓解。对他们来说技术进步太快了还是太慢了，他们最好决定下来。

(14) 应该看到，即使这个论点是正确的，依旧不足以支持资本主义在设想的条件下“与技术进步不相容”的命题。这个论点所能证明的全部，只是在某些情况下，引进新方法存在一段并不太长的时间滞后罢了。

(15) 当然还有许多其他要素。务请读者理解，在研究少数原则问题时，不可能对提到的任何论题，全都做到完全的公平。

(16) 这些所谓垄断后来与拒绝向侵略国运去某些原料一起引起人们的注意。这类讨论的教益由于性质类似，对我们的问题也有意义。开始时人们对这种武器的可能作用想得很多。以后经仔细观察，人们发觉列入禁运单上的原料种类应该缩减。因为越来越清楚，只有极少数原料是禁运地区不会生产或找不到代用品的。最后怀疑开始出现，人们慢慢明白，从短期看即使能对它们施加某些压力，但长此下去可能最终实际上破坏留在禁运单上所有原料的生产。

(17) 亚当·斯密和一般古典经济学家不合批评原则的态度比他们后继者采取同样态度有较多的理由，因为那时我们所说的大企业尚未出现。但即使是这样，他们还是走得太远了。一部分是由于他们没有令人满意的垄断理论，这就导致他们不但把这个词运用得很杂乱（例如亚当·斯密，甚至西尼尔把地租解释为垄断收入），而且把垄断者的剥削权看成实际上是无限的，当然即使在最极端事例中，这也是错误的。

(18) 这个例子说明垄断这个词是怎样渐渐被不合理地使用。保护农业和垄断农产品完全是两回事。斗争针对保护而不是针对并不存在的地主或农民的卡特尔。但在与保护作斗争中，用这个词也是为了博得喝彩。显然，把保护主义者称作垄断者是最简单的达到目的的方法。

(19) 读者应能看到，虽然通常说来，那种类型特殊的优越性是完全不容置辩的，可是智力较低者，尤其他们完全受排斥的时候，不可能承认这一点，而公众和人云亦云的经济学家的同情心放在他们一边，不同情别人。这种情形也许与人们贬

低半垄断联营组织的成本或质量优越性的趋势有关，这种联营组织的发起人过去以典型的创议书或宣言书夸张这些优越性，至今仍作这样的声称。

(20) 美国铝业公司不是上面所说严格意义上的垄断组织，因为除其他理由外，它必须建立它的需求表，这个事实就足以说明它的行为不符合古诺-马歇尔所说的图式。但大多数经济学家称它为垄断组织，而在真正事例不足的情况下，我们为了这个脚注的目的，也把它作为垄断企业对待。从1890年到1929年，这个铝的独家卖主的基本产品价格下降约12％，或者说，按价格水平变动（劳动统计局批发价格指数）校正，大约下降8.8％。产量从30公吨上升到103400公吨。1909年中止专利权保护。批评这家"垄断企业"成本与利润的论点必定认定下列事实为当然之事：各种各样竞争企业在降低成本的研究中、在生产设备合乎经济原则的扩展中、在宣传产品的新用途中和在避免浪费性的损坏中，都会取得同等的成功。事实上，这类批评都假定了这一点，也就是现代资本主义的推进要素被假定掉了。

(21) 参见上文第1节。

(22) 由于我们不能对这个主题详加论述，我向读者介绍R．F．卡恩先生所写题为"概论理想的产量"的论著（1935年3月《经济杂志》），该文对这个主题有深入的论述。

(23) 动态这个词的使用不是很严密的，含有许多不同的意义。上述定义由拉格纳·弗里希作出。

(24) 应该看到，动态理论明确的特色，与使用它的经济现实的性质没有关系。它是一般分析方法，而不是对一个特殊过程的研究。我们能用它分析静态经济，正如可以使用静态方法（"比较静态"）来分析演化中的经济。因而，动态理论不必（事实上没有）特别注意我们把它看做是资本主义精髓的创造性毁灭过程。毫无疑问，在分析这个过程本身出现的许多机制问题的研究中，动态理论比静态理论有较多的有利条件。但是，它不是分析这个过程本身，它分析的是由这个过程造成的具有某种状况与结构的个别干扰，恰如它分析其他干扰一般。根据资本主义进化立场来判断完全竞争的功能，因而与根据动态理论的立场来判断完全竞争的功能不是一回事。

第九章　禁猎期

上文分析在多大程度上达到了其目的，这要由读者来断定。经济学只是一门观察和解释的科学，这意味着在像我们所讨论的那样的问题中，意见分歧的范围可以缩小，但不能完全消除。由于同一个理由，我们第一个问题的解决只能导致另一个问题的开始，这种情况在实验科学领域根本不会发生。

我们的第一个问题是要弄明白，在各种不同"模型"所描绘的资本主义结构特征和以总产量指数所表示的未受干扰或相对自由的资本主义时代的经济成就之间，是否存在我在上文所说的"一种可以理解的关系"。我对这个问题作肯定的回答，有遵循大多数经济学家赞同的路线所作的分析为根据，这条路线指向寻常称作登上历史舞台的垄断控制的现代趋势。在这之后，我的分析离开了寻常路线。旨在表明实际上使每个人承认完全竞争资本主义的理由（不管是理论设想还是有时是历史现实）必然也会使每个人承认、甚至在更大程度上承认大企业资本主义。但是，由于我们不能把驱动力和机器放在实验站里，以便让它们在小心控制条件下进行试验，因而我们无法（不可能怀疑地）证明，它们有充分的能力产生同样的结果，即产量有瞩目的发展。我们所能说的是，以前有过相当惊人的成就，资本主义制度有利于产生这样的成就。显然这正是为什么我们不能停留在我们的结论上，必须面对另一个问题。

推断地说，仍旧有可能把瞩目的成就归因于在任何制度模式中都会出现的例外环境。探究这个可能性的唯一办法是仔细检查那个有关时期的经济与政治历史，并探讨我们也许能够发现的这样的例外环境。我们探究这个问题要着重考虑不属于资本主义经济过程中固有

的、担任例外环境角色的、经济学家或历史学家曾经提出过的那些候选人。这样的候选人有5个。

第一个是政府的行动。虽然我十分同意马克思的主张，他认为政治和政策不是独立的要素，而是我们正在分析的社会过程的成分，就这场议论的目的说，可以把它看做是一个经济界之外的要素。约莫从1870年到1914年的这段时期呈现出几乎是理想的状况。很难找到另一个同样不存在由社会过程的政治方面产生促进作用和抑制作用的时期。对企业活动，一般地对工商业种种束缚的解除在这个时期之前业已完成。新的和不同的种种束缚和负担——社会立法等——却加了上来，但没有人认为它们是1914年前经济形势中的重大要素。这期间有过几场战争，但是没有一场战争在经济上重要得能以这种或那种方式施展重大影响。为德意志帝国奠定基础的普法战争可能是例外。但是，在经济上发生重大作用的事件毕竟是关税同盟的建立。这期间有军备费用支出。但是在被认为军备费用达到真正庞大的1914年以前10年的环境中，这种开支对经济只是一种障碍而不是刺激。

第二个候选人是黄金。十分幸运的是我们用不着深入研究大约1890年后开始爆发的新黄金过剩事实所包含的一大堆问题。因为在这段时期开始的20年间，实际上黄金是稀少的，又因为黄金总产量的增长率当时并不比以后为低，黄金生产不管对经济的繁荣与衰退起过什么作用，它在资本主义生产成就中不可能是一个重大要素。关于货币管理的情况也是一样，当时货币管理采取的是适应性的类型而不是进取性的类型。

第三，人口增加了。不管它是经济进步的原因还是结果，它在经济局势中肯定是一种占支配地位的要素。要是我们打算断言，它完全是经济进步的结果，并假定总产量的任何变动将永远引起人口的相应变动，同时拒绝承认它是经济进步的原因，这样说当然是完全荒谬的，这个要素必须列为合格的候选人。目前，只要简短几句话足以澄清问题。

较多的有收入的就业人数，不论在什么样的社会组织中总比较少的人数生产较多的东西。因而，如果那个时期内人口实际增长率的任何部分可以假定为——当然可以——它的发生与资本主义制度产生的结果无关，也就是假定它在任何制度下都会发生，那么根据那个理由人口必定列为一个外部要素。根据同样的理由，总产量可见的增加也不能算为资本主义的成就，而是夸大了它的成就。

可是，其他情况相同，较多的有收入的就业人数，不论在什么样的社会组织中，按就业者或人口的人均计算，总比较少人数生产较少的东西。这是根据这样的事实断定的，即工人的人数越多，每个工人用以生产的其他要素的数量就越少。[(1)]因此，如果选择人均产量来衡量资本主义成就，那么可见的增加是容易使人低估实际成就的。因为成就的一部分一直被吸收去抵补人均产量的下降，如果没有这部分成就，人均产量的下降就会出现。这个问题的其他方面以后再予考虑。

第四和第五个候选人得到经济学家较大的支持，但只要我们看一看过去的成就便能容易地加以否定。其一是新增的土地。从经济上说，在那个时期内有大量新土地进入欧美范围；土地上大量涌出数量浩大的食物和原料，包括农产品和其他产品；在土地提供产品的基础上到处发展的城市和行业——难道土地不是产量扩展中一个十分特殊的要素，事实上一个独一无二的要素吗？不论它出现在什么样的经济制度中，难道它不是产生巨大财富的天施恩惠吗？社会主义思想中有一个学派采取这个观点，事实上他们用这种方式解释马克思关于日益贫困化的预言未能应验的原因。他们认为处女地开发的结果是使我们看不到更多剥削劳动的原因；由于这个要素，使得无产阶级享有一个禁猎期。

新地域的存在所提供机会的重要性是毫无疑问的。当然这些机会是无可匹敌的。但“客观机会”——这就是说独立于任何社会制度而存在的机会——一直是进步的先决条件。每一次机会都是历史上罕有

的。英格兰出现煤矿和铁矿，或者这个国家和别的国家出现的石油也具有同等重要性，它们形成同样无可匹敌的机会。整个资本主义过程，和任何其他在进化的经济过程一样，就在于——唯独在于一俟这样的机会进入实业家的视野就利用它们，因此试图把在讨论的一个机会特地挑出来，将它认作外部要素是没有意义的。由于开发这些新地域是一步一步通过工商企业完成的，又由于工商企业为开发它提供全部条件（铁路、电厂的建设、航运、农业机器等等），这样做更加没有道理了。可见那个要素是资本主义成就的一部分，与其余要素完全相等。所以其效果完全有权进入我们的2％。我们可以再次祈求《共产党宣言》的支持。

最后一个候选人是技术进步。可见的成就难道不是由于引起生产技术革命化的一系列革新而不是由于实业家对利润的追求吗？回答是否定的。要把那些技术革新付诸实现是实业家追求利润的主要行为。甚至革新本身，如同我们将立刻详尽说明的那样，是资本主义过程的机能，就是它引起产生革新的心理习惯。所以，像许多经济学家所说，资本主义企业是产量明显发展的一个突出要素而技术进步是第二个突出要素是十分错误的，也是极端非马克思主义的；两者本质上是同一件事情，或者我们也可以说，前者是后者的推动力量。

一旦我们着手推断，新土地和技术进步可能变得有点麻烦。虽然资本主义成就可以被想象为不能重复的成就，虽然现在我们已经建立一个合理的论点，大意是在成熟资本主义时期，人均产量的可见成就不是偶然的事，可以把它看做衡量大致上资本主义成就的标准，但我们仍然面对另一个问题，那就是假定资本主义机器——如果允许它这么做——在不远将来（譬如说另一个40年）将继续像它过去一样成功地运作，这个假设在多大程度上是合理的呢？

---

(1) 这个说法远不能令人满意，但它看来对我们的立论是足够了。这个世界的资本主义部分，从整体上说，在那时肯定已经发展到超出相反趋势起作用的限度

了。

第十章　投资机会的消失

这个问题的性质在当代讨论的背景上能最清楚地显示出来。当代的经济学家亲眼目睹的不仅有异常严酷和持久的世界范围萧条，而且还有随后的停滞和令人不满的复苏时期。我已经提出了我自己对这些现象的解释，[(1)]并说明我为何不认为它们必定是表示资本主义进化趋势中断的理由。但我的许多（如果不是大多数）经济学同行采取不同的观点是自然的。事实上他们恰像1873年和1896年间他们的某些先辈所感到的一样——虽然当时这种意见主要限于欧洲大陆——感到有一种根本性的变化就要降临在资本主义过程的头上。按照这种观点，我们眼见的不仅是由于反资本主义政策而加深的一次萧条以及令人失望的复苏，而且是生命力永久丧失的症状，人们必定预期它会继续下去，为资本主义交响曲未完乐章提供占支配地位的主题；因而他们不能从资本主义机器的功能和资本主义过去的成就对未来做出推断。

许多不以愿望为思想依据的人持有这个观点。但我们应理解那些思想产生于愿望的社会主义者为什么特别乐意利用这个意外收获——他们中有些人竟把他们反资本主义的论点完全转移到这个根据上来。在这样做时，他们获得能够再度依赖马克思传统理论的额外好处。这种传统理论，如我以前曾经指出，他们中间深受熏陶的经济学家已经感到不得不渐渐舍弃它。因为，如第1章中所解释的，马克思曾预言过这样的事态：在他看来，资本主义在真正瓦解之前将进入一个持久的危机阶段，虽然在这个阶段中经济有微弱上升或出现有利机会。事情还不止于此。根据马克思观点提出问题的一种方式是，强调资本积累和资本集中对利润率的作用，以及强调通过利润率对投资机会的作用。因为资本主义过程总是由大量现有投资开动，所以即使投资的部分消失也足以使预言资本主义过程行将受阻垮台的议论听起来颇有道

理。马克思主义论证中的这个意见无疑不但符合过去10年中突出的事实——失业、过多的储备、货币市场资金过剩、令人不满的利润边际、私人投资的停滞——而且也符合几种非马克思主义的解释。当然在马克思与凯恩斯之间不存在像马克思与马歇尔或威克赛尔之间那样的鸿沟。不论是马克思主义学说还是非马克思的理论都可以以我们将使用的不言自明的短语非常清楚地表达出来：正在消失的投资机会的理论。[(2)]

应该注意，这个理论确实提出三个性质截然不同的问题。第一个问题是与本篇标题相类似的问题。既然在社会世界中任何东西都不是永远存在，既然资本主义秩序本质上不仅是经济过程的构架，而且也是社会变化过程的构架，所以答案也不会有什么不同。第二个问题是消失中投资机会理论提供的力量与机制是不是应强调的力量与机制。在嗣后几章中，我打算提出另一个是什么将最后消灭资本主义的理论，但有许多类似的问题将依然存在。但是还有第三个问题，即使消失中的投资机会理论所强调的力量和机制本身足以证实在资本主义过程中存在朝向最后僵局的长期趋势，但并不一定因此可以推定过去10年的盛衰变化是由于这些力量与机制引起的——以及为了我们的目的加上这句话是重要的：不能根据这点就期望在今后40年中还会有同样的盛衰变化。

目前我们主要关心第三个问题。但在我打算说的许多话中也与第二个问题有关。人们据以证明对最近将来资本主义成就的悲观预测是正确的，以及据以否定资本主义以往成就可能再现的观念的那些因素可以分作三组。

首先是环境因素。我已说过，并必将被证实，资本主义过程产生一种政治权力分配和一种社会心理态度——由相应的政策表达出来——它们敌视这个过程，并可望积聚力量最终阻止资本主义机器的运行。这个现象我准备暂且搁下待以后加以考虑。接着要说的话必须和适当的附带条件一起谈。但应该注意，那种态度和与它性质相同的因

素也影响资产阶级利润经济本身的动力，因而那个附带条件涉及的范围超过人们乍见时可能想到的——无论如何不仅仅是“政治”性的。

其次是资本主义机器本身。消失中投资机会的理论不一定包括另一种理论，但事实上常常与它连结在一起，那个理论认为现代大型企业表现了僵化的资本主义形式，在这种形式中，限制性的做法、价格刚性、唯独重视保存现有资本值等等特色是自然地固有的。关于这点我上文已经论及。

最后，有一种可以称为供资本主义机器滋养的“原料”，它就是向新企业和新投资开放的机会。正在讨论的这个理论非常强调这一点，用它来证明我们给它贴上的标签是正确的。这个理论认为给予私人企业和投资的机会正在消失的主要理由有这么一些：投资饱和、人口、新土地、技术上的可能性以及许多现有投资机会属于公共范围而不是属于私人投资范围的环境。

1．对于人的需要和生产技术（从此词尽可能广泛的意义来理解）的每一个给定状态来说，当然，对于每一个实际工资率而言，有了一定数量的固定资本和流动资本就会饱和。如果需要和生产方法永久固定在1800年的状态，那么早就达到饱和点了。但是，有没有可能想象，到某个时候需要完全得到满足，嗣后永远冻结不动了呢？立刻会出现与这种情况有牵连的一些问题，但只要我们探究的是今后40年中会发生的事情，我们显然不必为这种可能性而烦神。

如果这个想象变成现实，那么目前出生率的降低，更重要的是人口的真正下降，将真的变成除设备更新以外投资机会减少的重要因素。因为，要是每个人的需要得到满足或接近满足，那么消费者人数的增加按假设将是增加需求的唯一主要来源。但是与那个可能性无关，人口增长率的降低本身并不危及投资机会或人均总产量的增长率。[(3)]我们只要简单地考察一下相反的一般论点，就能容易地彻底弄清楚这个道理。

一方面，人们这样想，总人口增长率的降低会促使产量增长率的降低，从而促使投资率的降低，因为前者限制了需求的扩大。事情并非如此。需要和有效需求不是一回事。倘若它们是一回事，最贫国家势将是表现出最强有力需求的国家。事实是，由下降出生率解放出来的收入部分可以进入别的渠道，在不生孩子的动机是希望扩大各种需求的事例中，收入特别容易转入别的渠道。强调以不断增加人口为特征的需求方向特别容易计算，从而提供特别可靠的投资机会这个事实，确实可以作出有一定道理的论证。但在给定需要满足的状况下，提供各种可选择机会的愿望，也有相类似的功能。当然，对某些个别生产部门、特别对农业的预测，前景不很光明。但这个预测一定不可与对总产量的预测相混淆。(4)

另一方面，我们可以争辩说，人口增长率的下降将从供应方面限制产量。急剧的人口增加在过去经常是产量明显发展的条件之一，我们也可以反过来作出结论说，劳动要素的日益稀缺，可以指望是一个限制因素。可是我们很少听到这个议论，也很少把它当作充足的理由。美国制造业产量在1940年初大约为1923～1925年平均数的120%，而工厂雇佣人数为同期平均数的100%光景，这个观察结果为可以预见的将来提供合适的回答。目前失业的程度；随着出生率下降，妇女有越来越多的时间参加生产性工作，以及下降的死亡率意味着生命中有用时期的延长；无穷尽的节省劳动设施的问世；与人口急剧增加情况相比较，相对地增加避免使用劣质生产辅助要素的可能性（部分地挡住报酬渐减律的作用）——所有这些充分支持科林·克拉克先生的预期：每人/小时产量在下一个世代还将上升。(5)

当然，通过高工资和短工时政策和通过从政治上干预劳动力纪律的方法，可以人为地制造劳动力稀缺。把美国和法国1933～1940年时期的经济成就与日本和德国同期的经济成就作比较，表明这种情况事实上已经出现。但这是属于环境因素这一类的。

由于我不久还要充分说明我的论点，对于正在讨论的现象我的确远未讲清楚。正在降低的出生率在我看来是我们时代的一个最有意义的特色。即使从纯粹的经济观点来看，我们也将看出，不论作为正在变动的动力的征兆，还是作为它的原因，它都是极端重要的。可这是一件比较复杂的事情。这里我们关心的只是人口增长率下降的机制效果，这些效果肯定不会支持对今后40年人均产量的发展作悲观主义的预测。从现在情况看来，那些以此为据预言资本主义"失败"的经济学家，几乎就是在做不幸的经济学家过去一直喜欢做的事情：像他们一度以很不充分的理由使公众担心要养活过多人口必将出现经济危机一样，现在他们又以同样不充分的理由使公众担心人口不足引起的经济危机。(6)

2．接着谈谈开发新土地——永远不能再有的独一无二的投资机会。即使为了辩论之故，我们姑且承认人类的地理疆域的开拓已永久封闭——但鉴于目前有一些沙漠地区过去曾是沃野和人口稠密的城市这个事实，这个论断本身不是明显可靠的——即使我们进一步承认，对人类福利 而言，任何东西能作的贡献都不如那些新土地生产的食物和原料那么大——这点比较言之成理——也不能因此预言，在今后半个世纪中，人均总产量必定下降，或者只有很小的增长。如果19世纪中进入资本主义领域的土地一直被以报酬递减的方式利用，由于这个规律的作用，的确可以作这样的预言。但情况并非如此，正如刚才指出，人口增长率的降低使人们不再考虑这个念头，即大自然对人类努力的报偿或者已经、或者会立刻变得不如过去那么慷慨。技术进步有效地扭转任何这样的趋势。我们现在最可靠的预言之一是，在可预见的将来，我们将生活在食物与原料的烦人富饶之中；让总产量尽量扩大吧，我们知道怎样使用它。这点也适用于矿物资源。

还有另一种可能。虽然食物和原料人均现有产量不一定会降低，甚至可能增加，开发新地区工作提供的对企业以致对投资的巨大机会似乎会随着工作的完成而消失，人们正预言由此造成的储蓄出路减少

会造成各种各样的困难。为论证方便，我们再次假定，这些地区实际上已经开发完了，而不能适应出路减少的储蓄，除非有新出路出现，可能引起麻烦和浪费，这两项假设当然极不现实。但我们没有必要加以追究，因为未来产量发展的结论却意外地要根据完全没有理由的第三个假设，也就是不存在其他出路的假设。

这第三个假设完全由于缺乏想象力，是经常错误地曲解历史解释的例证。历史过程中使分析者有深刻印象的特征，往往在他心里成为历史事件的根本原因，不管这些特征有没有权利担任这个角色。例如，寻常称为资本主义兴起 的东西，时间上大致与白银从波托西银矿流入同时，也和王公们习惯于使开支超出收入，他们不得不不断地借债的政治形势同时。这两桩事情显然以不同的方式与当时的经济发展有关联——甚至说农民暴动与宗教骚动与经济发展有联系并不荒谬。因此分析家极容易得出结论说，资本主义事物秩序的兴起与它们有因果关系，因为没有它们（以及其他少数几个同类型因素），封建世界就不能转变为资本主义世界。但这实际上是另一个命题，是一个从表面上看没有根据的命题。能够断言的只是，这是历史事件足迹经过的道路，但不能由此推断没有别的道路。顺便说一下，在这种事例中，甚至不能断定那些因素有利于资本主义发展，因为，虽然它们肯定在某些方面有利于资本主义，它们显然在别的方面阻挠它的发展。

同样，如我们在上一章已经看到，开发新地区为企业提供的机会当然是极好的，但这只是从所有机会都是极好的这个意义上说的。不但假定"边疆的封闭"将引起真空是没有理由的，而且假定进入真空地带的任何东西必然较不重要（从我们为此词选择的任何意义上说），也是没有理由的。征服空间的重要性可能比过去征服印度的重要性更大——我们必不可混淆地理上的边疆与经济上的边疆。

当一种类型投资机会被另一种类型的投资机会替代时，国家或地区相对地位可能有重大的变化，这样说是正确的。一个国家或地区越小，它的命运与生产过程中一个特定要素结合得便越密切，当这个要

素告罄时，我们对今后贮藏它便感到越没有信心。因此，农业国家或地区可能 在竞争的合成产品（如人造丝、染料、合成橡胶）面前永远失败。把生产过程看做一个整体，这些国家或地区可能在总产量上有净收益，但在这些产品上无法得到满足。这样的可能后果在经济世界分裂为敌对国家势力范围时可能大大严重，这也是正确的。最后，我们所能断言的是，新国家发展引起的投资机会的消失——如果已在消失中——不一定 引起必然影响总产量增长率的空白，这也是正确的。我们不能断言，消失的机会实际上将由至少差不多的机会来替代，但我们可以指出这样的事实，根据那种发展，进一步的发展自然会在那些同一国家或其他国家出现；我们可以相信资本主义机器寻找或创造新机会的能力，因为这样才适合这个论题。但这样考虑问题并不能使我们摆脱消极的结论，回想我们讨论这个主题的理由就足够了。

3．一个类似的论点适用于那个得到广泛认可的观点，即技术进步已经迈出很大步伐，但只有很小的成就。这个观点不仅反映每次世界危机时期和以后——当时显然缺乏头等重要的新鲜主张，这是任何一次大萧条时期人们熟悉的模式的一部分——各种事态给予人们的印象，而且它还是比“人类边疆的封闭”更好的例子，说明经济学家是多么容易犯解释性错误。我们现在正处于创造电厂、电器工业、电气化农场和家庭以及汽车的伟大事业浪潮的退潮阶段。我们发觉所有这些是非常新奇的，在我们毕生中，我们不能看出差不多重要的机会将从何处而来。但事实上，单是化学工业传出的希望就比譬如说1880年时可能预期的机会大得多，更不必提单是利用电气时代的成就和为群众建造现代住宅足以为将来一段长时期提供的投资机会了。

技术可能性是未经探测的海洋。我们可以测量一个地理区域，并评估个别地块的相对肥沃程度，虽然只关系到一定的农业生产技术。认定那种技术，不顾它将后的可能发展，那么我们可能设想（从历史上看这样做是错误的），最好的地块首先耕种，次好的地块第二批开垦，依此类推。在这个过程的任何时刻，只有相对贫瘠的地块留待今

后开发。但我们对技术进步的将来可能性不能以这个方式推理。不能因为某些技术比其他技术利用得早，就推定前者比后者有更大的生产能力。那些我们还茫然不知的技术，它们比现在已被我们注意到的任何技术可能有较大、也可能有较小的生产能力。这点也只能得出一个消极的结论，即使技术"进步"通过系统的、合理的研究和管理往往可以变得更加有效和更加可靠，但消极结论没有力量变成积极结论。可是消极结论对我们足够了：我们没有理由预期会出现由于技术可能性的耗竭而使产量增长率放慢。

4．正在消失投资机会这个理论的两个变种有待评介。某些经济学家认为，每一个国家的劳动力到一定时候必然会以必要的设备装备起来。他们争辩说，这点在19世纪大体上已经完成了。当正在进行时，它不停地创造对资本货物的新需求，除增加的外，更换性的需求以后永远存在。资本主义武装自己的时期因此证明是一段绝妙的插曲，其特点是资本主义经济尽最大努力来为自己创造必须补充的工具和机器，就这样，它为以现在不可能保持的速度生产更多产品的目的而装备起来。这是那个经济过程的真正惊人的图画。18世纪时或者我们祖先住在洞穴里时难道没有生产设备吗？如果有生产设备，为什么19世纪增添的设备会比过去增加设备更加饱和呢？此外，资本主义增添的盔甲一般说来与先前存在的盔甲相竞争，它们把后者的经济有用性毁灭掉，由此，提供设备的任务绝不能一劳永逸地解决。替换品储备足以解决设备问题的情况——在没有技术变动时它能解决正常设备问题——成为例外。在新产业体现新生产方法的地方，这种情况特别清楚；显然，汽车工业的资金不是从铁路折旧账户提取的。

读者无疑能看到，纵令我们能够接受这个论点的前提，不一定会因此得出对有关总产量增长率的悲观预测。相反，读者可能得出相反推论，即具有不断更新能永远维持经济生命力的大批资本货物，如果能起作用，就能促进总产量进一步增加。要是他的推论是这样，他是很正确的。这个论点的依据完全在于一种适合资本生产的经济在面临

相应需求增长率减低时可望出现的骚动。但这种骚动不是突然发生的，它很容易被夸大。例如，钢铁工业从一个完全生产资本货物的产业转变为主要生产耐久消费品或生产制造耐久消费品的半成品的产业过程中没有经受巨大困难。虽然每一个现存资本货物企业内部不可能得到补偿，但在所有事例中牵涉的原则是相同的。

另一个变种是这样的。过去常常认为把繁荣的征兆散遍所有经济机体的巨大经济活动的突然兴旺，当然总是与生产者开支的扩大相联系的，转过来开支扩大又与建造更多的工厂和设备相联系。现在有些经济学家发现或者他们认为已经发现，在目前，新技术方法的采用所需要的资本往往比过去需要的少，特别比铁路建设时代少。由此作出的推论是，基本建设开支的相对重要性也因而减小。因为这种情形转过来影响间发的经济活动的突然兴旺，就显然也会影响总产量可见的增长率。进一步的推论是，总产量增长率必然下降，尤其是如果储蓄以原有的速度继续增加。

新技术变得越来越节省资本的这个趋势，迄今尚未充分证实。1929年前的统计数字——此后的数据此处不适用——指向相反的方向。这个理论提倡者提出的全部证据是一些可能与其他事例相反的孤立事例。但姑且让我们承认存在这个趋势，在我们前面还是存在使过去许多经济学家在节省劳动措施上发愁的同样形式的问题。这些措施对劳工利益也许有利也可能不利，但没有人怀疑，从整体上看它们有利于产量的扩大。除了人们争相夸大的储蓄一投资过程中可能产生的干扰外，节省资本货物最终产品每单位 费用的各种措施全能促使产量扩大。事实上，说经济上可行的几乎任何新办法，均能节省劳力和资本是不大会错的。运输同一数量的旅客和货物，使用铁路要比使用马车或货车节省资本。同样，用桑树和蚕生产丝可能要比——我不知道——生产相当数量的人造丝织物消耗更多的资本。这对已把资本投入前者的资本所有人也许是不愉快的事。但这并不意味着投资机会的减少。这当然不意味产量扩展速度的降低。谁若仅仅因为单位资本比以

往更多地用于提高效率这个事实，从中看到资本主义的瓦解，他可能不得不长时间等待下去。

5．最后，既然希望公众懂得政府赤字开支必要性的经济学家一般地研究这个主题，当然会出现另一个论点，那就是剩留下来的投资机会由私人企业投资不如由国家企业投资更为合适。这一点在某种程度上是正确的。首先，随着财富增加，从成本—利润计算不能进行的某些开支项目也可能进行了，如美化城市的开支、公众卫生的开支等。其次，规模越来越大的产业活动部门趋向于进入政府管理的范围，如交通设施、码头、电力生产、保险等等，这是因为这些产业越来越有接受政府管理的必要。这样，国家和市场的投资可望绝对和相对地扩大，即使在彻底的资本主义社会，也恰如其他形式的国家计划一样会普遍起来。

但是事情到此为止。为了认清这点，用不着对产业活动的私营部门的事物发展作任何假设。此外，就当前的目的而言，今后投资和随之而来的产量扩大由国家出资和管理的比由私人出资和管理的不论较多还是较少，这点关系不大，除非另外有一种意见认为，因为私人企业无法承担今后任何投资可能出现的亏损，国家资金势将担负起这个责任。但这点在前面已经讨论过了。

---

(1) 参见本书第5章。

(2) 见我的《经济周期》，第15章。

(3) 这点对不久前英国发生的绝对人数的微量减少也是正确的（见E．查尔斯，《伦敦和剑桥经济服务所第40号备忘录》）。大量绝对人数的下降将引起外加的问题。但我们对它们可以略而不论，因为这些问题不能预期会在我们考察的期间发生。此外人口的年龄老化会产生另外一些属于政治和社会心理以及经济的问题。虽然这些问题已开始显现——实际上已有如"老人院外集团"这样的事物——我们不能对它们中的任何一个加以讨论。但应该看到，只要退休年龄不变，那些不作贡献但须供养者人数的百分比不会受15岁以下人数百分比的减少的影响。

(4) 许多经济学家似乎有一种看法，意思是人口增加本身提供另一个投资需求的来源。为什么——不需为所有这些新工人装备工具和补充原料吗？无论如何这点绝不是明显的，除非允许给增加的工人较低的工资。至于投资机会的形成，还缺乏动力，甚至在那种情况下，还有很大可能出现按每个受雇佣人数计算的投资减少。

(5) 《国民收入与支出》，第21页。

(6) 17世纪以来的经济学家对未来人口的预测实际上一直是错误的。但造成错误有一些借口。可能甚至是马尔萨斯学说之故。但我认为这种错误延续到今天是不能原谅的。到19世纪下半叶，任何人都应明白，马尔萨斯人口论唯一有价值的是它的限定条件。本世纪头10年明确地表明，它是一个妖怪。可是像凯恩斯先生那样的权威人物竟在战后年代还试图再赋以生命力！迟至1925年，H．赖特先生在他的论人口著作中还谈到"以人口数量之增加，浪费文明之所获"。难道经济学家永远不会成熟了吗？

第十一章　资本主义文化

离开纯经济研究领域，现在我们转而谈谈资本主义经济的文化方面——如果我们愿用马克思主义的语言，它就是社会心理的上层建筑——谈谈作为资本主义社会尤其是资产阶级特征的精神状态。我们用最简略的语言，把它的突出表现叙述如下。

“史前史学家”、社会学家和人种学专家都同意，5万年前人类面对他周围的危险和机会的态度与现代原始人的态度约略相同。[(1)]这个态度的两个要素对我们特别重要：原始人心理过程的“集体的”和“情感的”性质以及与这种性质部分一致的我这里不十分正确地称之为巫术的这个东西的作用。就第一个要素来讲，我指的是这样的事实，即在小的和未分化或分化不大的社会集团中，个人思想中的集体观念要比大而复杂的社会集团中的个人强固得多；而所作结论和决定是以我们看来是相反准则为特征的方法作出的，这个准则漠视我们称为逻辑的东西，特别漠视排除矛盾的规律。第二个要素我指的是使用一组信仰，它们当然不完全违反经验——没有一种巫术的做法在一连串失败后能存在下去——但它们将从非经验来源得到的实体或影响插入一系列见到的现象中。[(2)]这种类型的心理过程与神经病患者的心理过程的相似性已由G．德罗马尔（1911年；他的术语解释神经病（*délire d'interpretation*）特别有启发性）和S．弗洛伊德（《图腾及禁忌》1913年）指出。但不能由此推定，我们时代的正常人的内心完全没有这种心理。相反，对政治问题的任何讨论都能使读者深信，我们自己心理过程的很大和最重要的——决定行动的——一部分恰恰属于同一性质。

所以，合乎理性的思想和行为以及理性主义的文化并不意味着不存在上边提到的准则，而仅仅是社会生活的扇面缓慢而不停的展开，

在这个社会生活里，个人和集团以如下方式应付所遭遇的局势：第一，试图或多或少地——从不是完全地——按照他们自己的见解最好地利用局势；第二，按照我们称作逻辑的那些一致性的规律最好地利用局势；第三，根据能符合以下两个条件的假设来最好地利用局势，两个条件是，他们的人数最少和他们中每个人都有责任按照潜在感受作出表达。[(3)]

这一切当然是不充分的，但足以满足我们的目的，不过关于理性主义文化这个概念我这里还要提出一点供今后参照。当日常生活中的合理分析习惯和合理行为已习以为常和相当成熟的时候，它转过来使群众产生集体的观念，批评和在一定程度上以质疑来"合理化"生活中的某种现象，他们提出为什么要有国王、教皇、臣属关系、什一税和财产。附带地说，注意到下列情况是重要的，那就是虽然我们中大多数人承认这种态度是心理发展"较高阶段"的征象，但这个评价在任何意义上说不一定能为其后果所证实。理性主义态度在缺乏情报和技术条件下可能发挥作用，而由这种态度引导的行动——尤其是普遍的外科医生癖好——以后的观察者即使以纯智力的观点来看，它也比当时大多数人认为由于低智商形成的态度引导出来的行动和反外科医生癖好更加低劣。17和18世纪很大一部分政治思想说明了这个被永久忘记的真理。较晚的"保守派"的反批评不但在其社会见解的深度上而且在逻辑分析上显然有其优越之处，但对于启蒙时期作家来说，它仅仅是笑柄而已。

看来，人类心理上的理性态度首先是由于经济上的必要性才不得不如此的；就是说，日常经济工作才使我们人类获得理性思想和行为的基础训练——我毫不犹豫地说，所有逻辑俱来自经济决策的模式，或者用我爱用的话说，经济模式是逻辑的母体。由于下述原因看来这样说是有道理的。假如某个"原始"人使用所有机械中最原始的机械，即已为我们猩猩表兄弟有意识使用的棍子，又假如那根棍子在他手中断作两截。如果他试图用念咒语的方法挽救棍子的损坏——例如他可

以喃喃地念“供给与需求”或“计划与控制”，希望念到第9遍时这两截断棍恢复为一——那么他还处于前理性思想的境界之内。如果他探索最好的方法把两截断棍接上，或者设法取得另一根棍子，他就处于我们所认为的理性境界。当然这两种态度他都可能采取。但应该这样说：在这个事例和在别的大多数经济活动中，咒语不起作用是明显的，要比希望打仗取胜或求爱成功或消释良心上犯罪负荷那种情况下咒语的不起作用明显得多。那是由于经济活动领域的极端明确性，和在大多数情况下有明显的量的特性，这是人类其他活动领域所不能比拟的，也许还由于经济“需求与满足”这个节奏没完没了的缺乏感情的单调乏味。理性习惯一旦养成，就会在有利经验的陶熏下扩展到其他领域，使其他领域人们也睁开眼睛看到令人惊奇的东西——事实 。

这个过程独立于经济活动的任何特定形式，因而也独立于资本主义形式。利润动机和自身利益也一样，也与任何特定形式无关。前资本主义时期人的“掠夺性”事实上和资本主义的人一般。例如，农奴或封建领主俱以野兽般的精力维护他们自己的自身利益。可是资本主义发展了理性，并用两种相互联结的方法增添理性的新锋芒。

第一，它把货币单位——本身不是资本主义的创造物——提高为计算单位。就是说，资本主义实践把货币单位转变为合理的成本—利润计算的工具，计算的最高成就是复式簿记。[(4)]我们不需深入观察就能注意到，原本是经济理性发展产物的成本—利润计算法反过来对理性起作用；成本—利润计算法做到数字上的具体与明确，它强有力地推进企业的逻辑性，从而为经济部门确定内容与数量，于是这种类型的逻辑（态度或方法）开始了它的征服者生涯，强制地决定——合理化——人的工具和哲学、他的医药实践、他的宇宙观、他的人生观，事实上包罗万象，包括他的审美观念、正义感和他的精神抱负。

在这方面具有高度重要性的是，现代数学—实验科学在15、16、17世纪的发展不但与通常称为资本主义兴起 的社会过程同步前进，而且是在学究式思想堡垒之外并面对它的轻视和敌意前进的。在15世

纪，数学主要与商业算术问题和建筑学上的问题有关。由工匠一类人发明的实用机械装置是现代物理学的根源。伽利略倔强的个人主义是上升资本家阶级的个人主义。外科医生开始在接生婆和理发匠的上面升起。同时身兼工程师和企业家的艺术家——他们中间的芬奇、阿尔贝蒂、切利尼使这个类型的艺术家永垂不朽；甚至丢勒也为筑城堡计划忙个不停——最好地说明我意指的一切。意大利大学中的学究式教授们诅咒这一切，表示出他们有比我们相信的更多的理智。麻烦不在于个别非正统的命题。可以相信任何体面的经院教师为了适应哥白尼的理论体系都会曲解他的经文。但是那些教授们非常正确地意识到这些功绩背后的精神——理性个人主义的精神，上升资本主义所产生的精神。

第二，上升的资本主义不但产生现代科学的心理状态，即提出某些问题并以某种方式进行答复的态度，而且产生人和手段。上升的资本主义破坏封建环境，干扰采邑和村落的智力和平（当然修道院中也有大量事情可以讨论和争吵），尤其是为主张在经济领域中突出个人成就的新阶级创造社会空间，它于是把具有坚强意志和丰富知识的人吸引到那个领域。前资本主义经济生活不可能获得逾越其阶级界线的成就，或者换句话说，它不适合创造与当时统治阶级成员社会地位可以比拟的社会地位。这并不是说它一般地排除上升之路。[(5)]但总的说来，工商业活动基本上处于从属地位，即使在手工业行会中间达到成功的顶峰，还是难以打破这个模式。上进的主要道路和巨大收益的所在是教会——整个中世纪和现在这条路同样可以进入——教会之外还有大领地贵族的办事机构和骑士领主的等级官僚制度，这两条道路在12世纪中叶以前凡肉体和精神上合格者都容易进入，嗣后也不是很难进入。只有当资本主义企业——最早是商业和金融，以后是矿业，最后是工业——展开它的种种机会时，超乎寻常才能和抱负的人才开始趋向经营工商业这第三条道路。成功是迅速而显著的，但就其开始时所占有社会分量而言，是被过分夸张了。例如，我们细致地看一看

雅各布·富格尔或阿戈斯蒂诺·基吉的事业，我们容易证明上面论断的正确，因为他们与查理五世或教皇利奥十世制定政策的方针没有什么关系，而他们为他们享有的特权付出沉重的代价。[(6)]但是除了封建社会的最高阶层外，企业家的成功对每个人都有魅力，足以把最好的人才吸引过来由此产生更大的成功——为理性主义的机器生产外加的蒸汽。因而在这个意义上说，资本主义不仅仅是一般性的经济活动，它毕竟是人类行为理性化的推进力量。

现在我们终于面对那个复杂而不适当的争论想要导致的直接目标。[(7)]不但现代机械化的工厂和它所生产的大量产品，不但现代技术和经济组织，而且现代文明的全部特色和成就都是（直接地或间接地）资本主义过程的产物。它们必须包括在资本主义过程的资产负债表内，包括在它的功过判决书中。

理性科学有充分的成长，它的应用可以列出一份长长的清单。飞机、冰箱、电视以及诸如此类的东西很快就能认出是利润经济的结果。虽然现代医院一般来说不是为利润而经营，但它仍是资本主义的产物，不但因为（再说一遍）资本主义过程提供了手段和意愿，而且更重要的是因为资本主义的理性提供了在这些医院里使用的各种方法的心理习惯。对癌症、梅毒和结核病的胜利——虽不完全但已不远——和汽车、输油管或贝塞麦钢一样，也是资本主义的成就。在医药方面，使用的方法也属于资本主义专业，因为这个专业在很大程度上按企业精神办事，还因为它是工业资产阶级和商业资产阶级混合剂。但是，即使并非如此，现代医药和卫生正像现代教育一样，仍是资本主义过程的副产品。

还有资本主义艺术和资本主义生活方式。如果我们只举绘画作为例子——一是为了简略，也因为我对这个领域比其他领域所知略多——如果（我想是不对的）我们同意以乔托的圆形剧场壁画作为一个时代的开始，然后循着一条线（虽然这种“线性”议论是很糟糕的）：乔托—马萨乔—芬奇—米开朗琪罗—格列柯，无论怎么强调格列柯作

品的神秘热情，对于任何一位具有洞察事物眼光的人来说，都能看清我的论点的正确性。对于希望用他们手指尖触摸到资本主义理性的怀疑者而言，芬奇的实验可以提供证明。这条线如果延伸下去（是的，我懂得），将把我们带到（虽则也许会气喘吁吁地）德拉克鲁瓦与安格尔之间的强烈反差之中。是的，我们到达了那里；其余可由塞尚、凡·高、毕加索或马蒂斯来说明。表现主义作家对客体的清理，形成令人称赞的逻辑结论。资本主义小说的情节（在龚古尔的小说《写下的文件》中达到登峰造极）有更好的说明。但这是很明显的。资本主义生活方式的进化能够容易地——也许是最有力地——用现代普通西服的起源加以说明。

最后，还有可以用格莱斯顿自由主义的象征性名言来包括的一切。用个人主义民主 一词也同样合适——事实还更好些，因为我们想要包含另外一些格莱斯顿不赞成的东西和包含一种他实际上敌视的隐藏在信念深处的道德与精神状态。要是激进分子的祷告主要不在于形象地否定我想表达的思想，我原想对这个问题说到这里为止。激进主义者可能坚持认为，群众正呼吁拯救他们脱离难忍的苦难，在黑暗与绝望中他们身上的铁链锒铛作响，可是过去的确 从来没有像现代资本主义社会那么多的个人身心的自由，那么多人愿意容忍甚至资助领导阶级的死敌，那么多人积极地同情真正的和虚构的苦难，那么多人乐于接受负担；农民村社以外不论什么样的民主历史上都是紧跟现代和近代资本主义之后发展起来的。可是，从过去历史中也可以援引大量事实组成相反的论证，这个论证将是有效的，但与目前条件和将来不同条件的讨论是不相干的。[(8)] 如果我们真的决定从事历史探究，那么，甚至激进批评家看来适合他们目的的许多事实，如果以比较前资本主义经历的相应事实的方法来观察，就常常呈现不同的模样。不能归因为“它们属于不同的时代”。因为很显然，造成这种区别的是资本主义过程。

有两点必须特别提一提。上面我曾指出，社会立法，或者更一般地说，为群众利益而进行的制度变革，并不仅仅是为缓和穷人日益加深苦难而形成的不可避免的必要性强加给资本主义社会的东西，而是资本主义过程除了以它的自动效用来提高群众生活标准外，它还为社会立法提供手段和“意愿”。引号里这个词需要进一步解释，它可以从资本主义传播理性这个原理中找到。资本主义过程使人们的行为与思想理性化，这样一来，赶走了我们内心形而上学的信仰，也赶走了各种各样的神秘和浪漫的思想。这样，不仅改造了我们达到目的的方法，而且也改造了最终目的本身。由此产生的在唯物主义一元论、世俗主义和务实地接受人世现实这个意义上的“自由思想”，确实不是逻辑上的必然，却是十分自然的。一方面，我们承袭下来的责任感已被剥夺了传统的基础，变得以改善人类条件的功利思想为中心，这点当然不合逻辑，但它看来比（譬如说）敬畏上帝更经得起理性主义的批判。另一方面，同样的灵魂理性化从每一种阶级权利身上抹去超经验约束力的全部魅力。这点加上典型的资本主义对效率与服务 的热情——与旧时典型骑士所说的有关效率与服务的思想体系迥然不同——在资产阶级本身中间产生了这种“意愿”。本质上属于资本主义现象的女权运动更清楚地说明这一点。读者将明白，这些趋势必须“客观地”加以理解，因而，不论反女权主义者或反改革主义者谈论 得怎么多，或者甚至对任何特定措施的暂时性反对，都不能证明这个分析是错误的。这些现象就是他们假装要打倒的那种趋势的征兆。关于这点，以下几章还要加以详尽论述。

资本主义文明是理性主义的和“反英雄主义的”。这两种主义当然是联在一起的。工商业的成功需要大量精力，而工商业活动本质上不是骑士心目中的英雄主义——用不着挥舞刀剑，不需要体力上的英勇，没有机会跨上披盔甲的马冲入敌阵，毋宁说这些是一种异端或野蛮行为——赞美为打仗而打仗、为胜利而胜利那种观念的意识形态，可以理解地会在写字间里、在所有数字栏目中渐渐消亡。因此，拥有

吸引盗贼和税吏的资产，不沾有、甚至讨厌与其“理性”功利主义相冲突的骑士意识，工商资产阶级基本上是和平主义者，倾向于坚持把私人生活的道德观念应用在国际关系中。确实，和平主义和国际道德——不像大多数资本主义文明特色，而像资本主义文明的某些其他特色——也得到非资本主义环境的支持，也受前资本主义机构的支持，例如在中世纪受罗马教会的支持。现代和平主义与现代国际道德仍然是资本主义的产物。

鉴于马克思学说——尤其是新马克思学说，甚至许多非社会主义思想——如我们在本书第1篇中所见，与这个见解严重相悖。[(9)]有必要指出，这个见解并不想否认很多资产阶级分子曾为他们的家园作过出色的战斗，也不想否认几乎纯粹的资产阶级共和国当看来有利时常常表现出侵略性——如雅典和威尼斯共和国——或者否认任何资产阶级分子都喜欢战争利润和由征服产生的贸易优势，他们不会拒绝封建领主或首领对他们施加的和某些特殊利益集团宣传的好战民族主义训练。我的全部主张是：第一，这种资产阶级分子好战的例子不能如马克思主义所说的那样——完全地或主要地——以经常造成资本主义征服战争的阶级利益或阶级地位来解释；第二，做你以为是你生活中正常的事业，你为它一年到头进行锻炼，你根据它决定你的成功与失败，和做不是你本行的工作，你的正常事业和你的精神状态使你不适合做这种工作，它的成功将增加大部分非资产阶级职业的威望，这二者之间是有区别的；第三，这种区别坚定地表明——在国内事务中和国际事务中都一样——即使衡量金钱利益显然对进行战争有利的地方（在现代环境下一般不大可能出现这种情况），也应反对使用武力，赞成和平安排。我们清楚地看到，事实上一个国家的结构和态度资本主义化越完全，这个国家越是主张和平——越倾向于计算战争的代价。由于每个个别事例的复杂性质，这个结论只有细密的历史分析才能证实其正确性。但资产阶级对军事（常备军）的态度，资产阶级社会进行战争的精神和方法，以及在任何长期战争严重情况下他们愿意

屈服于非资产阶级统治的事实，本身就足以作出结论。因此马克思主义认为帝国主义是资本主义发展最后阶段的理论，即使完全不顾其纯经济学上的缺陷，也是站不住脚的。

可是我不打算遵照读者可能希望我做的那样进行总结。就是说，我不打算在读者决定信任未经考验的人所倡导的未经试验的另一种主张之前，就邀请他去再次看看资本主义秩序的令人难忘的经济成就和给人印象深刻的文化成就，以及这两种成就所显示的巨大希望。我不打算争论说，这种成就和这个希望其本身足以支持这样的论点：让资本主义过程继续运行——容易地再加上一句——让它甩掉人类肩上的贫穷。

这样做是没有意义的。即使人类像生意人有自由从两部机器中间作选择那样有自由作出选择，也不一定能根据我上文试图说明的事实与事实之间的关系作出决定性的价值判断。就经济成就而言，不能说在今天工业社会里的人比中世纪采邑或村落中的人们生活得"更快乐"甚至"较舒适"。就文化成就而言，即使人们同意我所写的每一句话，他们还是会从心底憎恨它——功利主义和由功利主义造成的人生意义的全部毁灭。此外，在我们讨论社会主义候补者时我还必须再次强调指出，人们可能较少地注意资本主义过程在生产经济价值和文化价值中的效率，较多地注意由资本主义过程产生而后由他们各行其是并漫不经心地把他们的生活弄成一团糟的那种人。有一类激进分子，他们对资本主义文化的否定完全出于愚蠢、无知或不负责任，他们不能或不愿正视最明显的事实，更不用说理解这些事实的广泛含义了。但完全的否定判断也可以达到较高的水平。

可是，对于资本主义成就的价值判断，不论是肯定的还是否定的，都没有什么意义。因为人类没有选择的自由。这不但是因为人民群众不是处于可以理性地比较各种可供选择途径的地位，他们总是接受别人告诉他们的东西。还有一个更深刻得多的理由。经济的和社会的事物按照它们自己的动能运动，由此而产生的形势迫使个人和团体

以某种方式去做他们想做的任何事情——强迫的方式不一定破坏他们选择的自由，而是塑造他们选择的心理状态和缩小他们选择可能性的范围。如果这是马克思主义的精髓，那么我们所有人都是马克思主义者了。结果是资本主义成就甚至不适合作预测了。大多数文化在它们有时间完成它们全部许诺之前就消失了。因此我不打算以那种成就为依据来争辩说：资本主义插曲可能会延长下去。事实上，我现在正准备作出截然相反的推论。

---

(1) 这方面的研究由来已久。但我相信，吕西安·莱维—布吕尔的著作必然开创了一个新阶段。特别参看他的著作《低级社会中的心理机能》（1909年）和《原始人心理中的超自然和自然》（1931年）。第一本著作所持的观点和第二本著作所持的观点区别很大。从《原始人的心理》（1921年）和《原始人的心灵》两书中可以辨认出他观点转变的原因。对于我们，莱维—布吕尔是特别有用的权威，因为他持有与我们一样的论点，事实上他的著作就是从这个论点出发，即思维的"执行"功能和人的心理结构（至少部分地）由它们在其中发展的社会结构决定。就莱维—布吕尔来说，这个原理并非来自马克思而是来自康德，但这点无关紧要。

(2) 对上段文字的一位友好批评者劝告我说，这段话不可能是我真正的意思，因为照这样说，我将不得不把物理学家的"力"叫作巫术手段了。很明显，那确实是我的意思，除非人们同意"力"这个词仅仅是指常数乘位移的第二次导数的名字。见本文中的下一句话。

(3) 选择这句康德派的词句是为了防止一个明显的反对意见。

(4) 桑巴特曾经强调，而且突出地过分强调这个要素。复式簿记是漫长而曲折道路上的最后一步。在它之前的做法是随时盘点存货，计算出赢利还是亏本；见A.萨波里在《托斯卡纳历史丛书》1932年第7卷中所说的话。吕卡·帕乔利论簿记的论文（1494年）发表时间很早，可算是重要的里程碑。就美国的历史和社会学而言，注意到下列事实有极为重要的意义：18世纪以前国家基金管理尚未使用合理的簿记，甚至到18世纪，簿记还很不完善，仍处于"官房"账册的原始形式。

(5) 我们太容易把中世纪社会结构看成是静止而僵硬的。事实上，用帕累托话说，当时存在不停息的"贵族政治循环"。900年左右组成最高阶层的成分，到1500年实际上已经不见了。

(6) 梅迪契家族不是真正的例外。因为，虽然他们的财富使他们能控制佛罗伦萨共和国，可是，是这个统治权而不是财富本身使这个家族扮演统治者的角色。无论如何，他们是上升到与封建社会最高阶层平等地位的唯一商人家族。我们只有在资本主义进展创造一个新的环境或完全打碎封建阶层的地方——例如在威尼斯和荷兰——才能找到真正的例外。

(7) 因为前面几页的分析对其他目的也极有用处，所以直接 目标事实上对资本主义和社会主义这个重大主题的认真讨论是至为重要的。

(8) 这类控诉在马克思时代还不像今天看来这么荒谬，甚至马克思也显然认为，详细论述即使在当时也已成过去或明显地正在成为过去的一些条件，对于加强他的地位是有利的。

(9) 见我们对马克思有关帝国主义理论的讨论，第1篇第4章。

第十二章　倒塌中的围墙

Ⅰ．企业家职能的过时

我们在讨论正在消失投资机会的理论时，曾作过一个保留，主张有这么一种可能性，即人类的经济需要到某个时候可能得到充分满足，那时就不会再有推动人的生产努力进一步提高的动力。但是，即使我们保持目前的需要进度，离充分满足的情况无疑是非常遥远的；如果我们考虑到这样的事实，即一旦较高的生活标准达到了，这些需要将自动扩大，而新的需要会出现或者被创造出来，[(1)]满足成为一个正在前面的目标，特别是，如果我们把闲暇包括在消费品之中，情况更加如此。可是，让我们看一看那个更加不现实的可能性，即假定生产方法已经完善到不容进一步改善的境地。

此时将出现或多或少的静止的状态。本质上属于一个进化过程的资本主义就会萎缩衰退。此时，企业家将无事可做。他们将发现自己处于与完全确保永久和平的社会中将军们同样的地位。利润以及与利润亦步亦趋的利率都会趋向于零。靠利润和利息为生的资产者阶层将趋于消失。工商业的管理将成为日常行政管理的事情，而管理人员将不可避免地具有官僚主义的特性。一种非常清醒型的社会主义将几乎自动地出现。人的精力将离开工商业。经济领域以外的事业将吸收才智之士，并为他们提供活动机会。

就可以预计的将来而言，上面这种看法没有什么重要性。而下面的事实却有较大的重要性：我们可以期望由于需要接近完全满足或由于技术绝对完善，对社会结构和生产过程的组织所产生的许多后果，也能够期望由已经清晰可见的发展事实而产生。进步本身就像管理静止经济一样可以机械化，这种进步的机械化几乎会像经济进步停止一

样严重地影响企业家精神和资本主义社会。为了看清这一点，只要说明以下两点就行了：第一，企业家的功能是什么；第二，它的功能对资产阶级社会和资本主义制度的生存有什么意义。

我们已经知道，企业家的功能是：通过利用一种新发明，或者更一般地利用一种未经试验的技术可能性，来生产新商品或者用新方法生产老商品；通过开辟原料供应新来源或产品的新销路；和通过改组工业结构等手段来改良或彻底改革生产模式。早期的铁路建筑、第一次世界大战前的电力生产、蒸汽和钢铁、汽车、殖民地风险投资是大批成就中最瞩目的例子，成就中还包括无数比较细微的事例，小到成功地制造特殊灌肠和牙刷这类事业。这类活动就是能使经济机体革命化的多次发生的“繁荣”和由于新产品或新方法造成干扰平衡的冲击而经常出现的“衰退”的主要原因。从事这样的新事物和建立一种截然不同的经济职能是困难的，首先是因为它们不属于人人懂得的日常事务，其次是社会环境抗拒这种新事物。抗拒的方法多种多样，根据社会条件不同而不同，从简单地拒绝投资生产新产品或拒绝购买新产品，到对试图生产新产品的人进行人身打击。在熟悉的标志灯的照明范围之外，满怀信心地敢作敢为，并克服那种抗拒，需要目前只有少数人具有的显示企业家风格和企业家职能的智力与才能。这个职能主要不在于发明某种东西或创造供企业利用的条件，而在于有办法促使人们去完成这些事情。

这种社会职能的重要性正在丧失，即使经济过程本身——企业家精神是主要推动力——继续不减缓地进行下去，在今后，其重要性必定还会加速丧失。这是因为，一方面做不属于熟悉的日常事务的事情现在比过去容易得多——革新本身已降为日常事务了。技术进步越来越成为受过训练的专家小组的业务，他们制成所需要的东西，使它以可以预计的方式运行。早期商业性冒险的浪漫气氛正在很快消失，因为许许多多事情现在都能严密计算，而在过去，必须要有天才的闪光才能看出它来。

另一方面，在已经习惯于经济变革——最好的例子是新消费商品和生产商品潮水般不断涌现——和不但不抵抗变革而且作为当然之事接受变革的环境中，人格和意志力量的重要性降低了。只要资本主义秩序存在下去，来自受生产过程中革新的威胁的利益集团的抵抗不可能消失。例如，这种抵抗是走向大规模建造便宜住宅道路上的巨大障碍，而大规模住宅建造又以机械化和全部消灭建造计划中低效工作为先决条件。但一切其他性质的抵抗——特别是消费者和生产者对新事物（只是因为它是新的）进行的抵抗——几乎早已消失了。

这样，经济进步日趋于与个人无关和自动化。机关和委员会的工作日渐取代个人的活动。参照与军事方面相类似的地方，将再次帮助我们看清事情的本质。

在旧时代，在拿破仑战争以前（包括拿破仑战争），将才意味着领导才能，成功意味着统帅个人的成功，他获得相应"利润"，即社会威望。在当时的战争技术和军队结构下，统帅的个人决策和指挥能力——甚至他骑上高头大马亲临战场——是战略和战术形势的基本要素。拿破仑亲临前线是战场上实际（而且必然）感觉到的事情。现在情况不再是这样，合理化和专业化的办公室工作最后将抹去个人的影响，可以计算的结果最后将抹去"想像力"。领导人不再有机会投身于激烈的冲突中，他正变为办公室中的一个工作人员——而且不总是难以替代的一员。

再举一个与军事上相似之处。中世纪战争是与个人关系很大的事情。身披甲胄的骑士施展一种需要终生训练的武艺，每个骑士的价值在于各人的武艺与英勇。不难理解为什么这种技能竟成为一个社会阶级——按这个词的最全面和最丰富的意义上说——的基础。可是社会和技术的变化破坏和最终毁灭了那个阶级的职能和地位。战争本身没有因此而终止。它只是变得越来越机械化——最后机械化达到这样程度，以致战争中的成功现在仅仅是专业上的成功，它不再具有个人成就的内涵，不再使个人和他的集团上升到持久的社会领导地位。

现在，一种同样的社会过程——归根到底是同样的社会过程——破坏了资本主义企业家这个角色以及与之连在一起的社会地位。企业家角色虽然没有与中世纪军阀一般的魅力，它或多或少也是（不论现在或过去）由取得成功的个人力量与个人责任心而获得个人领导权的另一种形式。一旦它在社会过程中的职能失去重要性，企业家的地位就和武士阶级的地位一样受到威胁，而它的职能之所以失去重要性，或者因为由它作贡献的社会需要不复存在，或者因为那种需要改由别的非个人的方法来满足。

这个过程影响整个资产阶层的地位。虽然企业家一开始不一定是甚至典型地是资产阶层成员，但他们如果成功，就能进入这个阶层。因此，企业家本身并不形成一个社会阶级，但资产阶级吸收他们、他们的家庭和亲戚，从而经常地补充资产阶级自己和使自己重新充满活力，虽然与此同时，一个或两个世代以后，他们中间与"企业"切断积极关系的家庭就脱离这个阶级。在他们中间有大量我们称之为工业家、商业家、金融家和银行家的人；他们处于企业家风险投资和仅仅是日常管理祖传事业之间的中间阶段。这个阶级生活所依靠的利润是由这个或多或少积极活跃部分的成功产生的，这个阶级的社会地位也依靠它的成功——这一部分（正如在这个国家里一样）占资产阶层90％以上——此外也依靠正在努力争取上升进入这个阶级的一些个人的成功。因此不论从经济学观点还是从社会学观点来看，资产阶级直接和间接都依赖企业家，它作为一个阶级，和企业家同生共死，虽然很可能出现一个或长或短的过渡阶段——资产阶级感到既不能生也不能死的最后阶段——就像封建文明确曾有过的那样。

总结一下这部分的论点：如果资本主义的进化——"进步"——停止了，或者变得完全自动化了，那么，产业资产阶级的经济基础，除了还能苟延一段时间的准地租与垄断利润的残余外，最后将降为付给日常行政工作的工资。因为资本主义企业由于它本身的成就使它的进步自动化，我们可以由此得出结论：它倾向于使自己变得多余——它会

被自己的成就压得粉碎。完全官僚化了的巨型工业单位不但驱逐中小型企业，“剥夺”其业主，而且到最后它还会撵走企业家，剥夺作为一个阶级的资产阶级。在这个过程中，资产阶级不但失去收入，而且丧失远为重要的它的职能。社会主义的真正开路人不是宣扬社会主义的知识分子和煽动家，而是范德比尔特、卡内基和洛克菲勒这类人。这个结论可能不论从哪方面都不合马克思主义社会主义者的口味，更加不会适合通俗的（马克思会说庸俗的）那类社会主义者的口味。但就预测本身来说，它和他们的预测并无不同。

Ⅱ．保护层的毁坏

迄今，我们讨论了资本主义过程对资本主义社会上层阶级的经济基础、社会地位及威望造成的影响。但影响还进一步扩大到保护他们的制度结构。在说明这个问题的时候，我们使用制度结构这个词的被最广泛接受的含义，即它不但包括法律制度，而且包含公众心理和政府政策。

1．资本主义发展首先破坏封建社会的制度安排——采邑、村落和手工业行会。这个过程的事实和机制我们都十分熟悉，毋需赘述。破坏是沿三条道路进行的。工匠行业的破坏主要是受来自资本主义企业家竞争的自动后果的影响；取消低效的组织与规章的政治行动只是表明这个后果罢了。领主和农民世界主要是被政治行动——有时是革命行动——破坏的，资本主义只不过主持这个适度的转变过程而已，例如把日耳曼采邑组织转变为大规模的农业生产单位。但是，与这些工业和农业革命同时进行的还有立法当局与公众舆论中普遍态度的同样革命性的变化。与旧经济组织一起，过去在那些组织里起领导作用的阶级与集团的经济、政治特权，特别是土地贵族、乡绅和教士的免税权和政治特权，统统被消灭了。

从经济上说，所有这一切对资产阶级意味着打碎许多枷锁和撤除许多障碍。从政治上说，这一切意味着资产阶级在其中被列为臣仆的社会秩序为另一个更符合其理性主义精神和其直接利益的社会秩序所取代。但是，从今天的观点来观察那个过程，观察者可能意存犹豫，不知这样的彻底解放到底对资产阶级及其世界是否有好处，因为那些枷锁不只是起阻碍作用，它们也起保护作用。在作进一步讨论之前，我们必须仔细地对这点进行澄清和评价。

2．资产阶级兴起和民族国家兴起这两个互相关连的过程，在16、17、18世纪，产生了一个在我们看来似乎是两栖的社会结构，虽

则它不比任何其他社会结构有更多的两栖或过渡的性质。看一看路易十四王朝提供的绝妙例子吧。王权压服了土地贵族，与此同时，又以提供官职、给予年金以及有条件地接受他们的要求，让他们登上统治或领导阶级的地位，来和他们和解。王权还压服教士阶级，并和它结成同盟。[(2)]王权最后加强了对资产阶级的支配，资产阶级原是王权和领地大贵族斗争中的同盟军，王权保护和推进它的企业的发展，为的是要反过来更有效地剥削它。农民和幼小的工业无产阶级同样受政府当局的管理、剥削和保护——虽然法兰西旧政权的保护行为远远不及玛丽亚·特蕾西亚或约瑟夫二世的奥地利那么显著——并由地主和工业家代行这些职责。当时政府不是19世纪自由主义类型的政府，也就是说，它不是以最低岁入支持的为行使有限职能而建立的社会机构。原则上，这个君主政权驾驭一切，从人的良心到里昂丝织物的图案；财政上，它的目标是达到最大限度的岁入。虽则国王从来不是真正独裁的，政府职能却是包罗万象的。

对这个模式的正确理解对我们的主题至为重要。国王、宫廷、军队、教会和官僚机关在越来越大的程度上依靠资本主义过程所创造的收入过日子，甚至纯粹的封建性质的收入来源也由于当时资本主义发展的影响而大大增加。国内国外政策的制订和制度的改革也在越来越大的程度上适合并推进这个发展。在这样的形势下，所谓专制君主制度结构中封建分子的进入只能是一种返祖现象——事实上这是人们在乍见之下自然采取的判断。

但是，作较细致的观察，我们便能理解，那些分子存在的意义不仅如此，君主制结构的钢架依旧由封建社会的人组成，这些人依旧按照前资本主义模式行事。他们充斥着国家机关，指挥军队，制订政策——他们发挥统治阶级的作用，虽然考虑到资产阶级的利益，总小心翼翼地与资产阶级保持距离。位居中心的是上帝恩宠的国王，他宝座的根基是封建的，不仅是历史学意义上的封建，而且是社会学意义上的封建，不管资本主义提供的经济可能性对他有多大好处，也不会改

变这个立场。这一切的意义远大于返祖现象。它是两个社会阶层的积极共生，其中一个阶层无疑在经济上支持另一个阶层，反过来在政治上又受后者的支持。不管我们认为这种安排有什么成就和缺点，不管资产阶级本身在当时或后来对它怎么想——不管对酒囊饭桶或游手好闲的贵族怎么想——这是那个社会的真实情况。

3．只有那个 社会是那样吗？随后事情的进展回答了这个问题，英国的情况是最好的例子。贵族分子继续当家作主，直到上升阶段充满活力的资本主义的结束 。无疑，那些分子——任何地方没有像英国那样有效率——不断地从进入政治的其他阶层吸收人才；他们使自己代表资产阶级的利益，并为资产阶级的战争作战；他们放弃最后的法律特权；有了这些资格，并为了不再属于他们自己的目的，他们继续为政治机器提供人才，继续管理国家，进行统治。

资产阶层中从事经济工作那部分人并不反对这种情况。从总体上说，那种劳动分工适合他们，他们喜欢这种分工。在他们确实反抗这样安排的地方，或者在他们不经反抗就掌权的地方，他们的统治并没有出色的成功，也未能证明他们能够支撑得住。于是出现了如下的假定是否真正可靠的问题：他们的失败仅仅是由于他们缺乏获得经验的机会，或者是有了经验，但缺乏政治上统治阶级的气度。

这个假定不可靠。失败有更根本的理由，法国或德国资产阶级觊觎统治权的经验提供这样的例证——对照一下工业家或商人的形象和中世纪封建领主形象就能最好地阐明这个理由。领主的“职位”不但使他有资格令人敬佩地保卫他自己阶级的利益——他能为这种利益亲自战斗——而且这个职位给予他周身的光环，使他成为众人的统治者。肉体上的争斗是重要的，可是神秘的魅力和高贵的气度更加重要——支配人使人服从的才能和习惯带来使社会所有阶级和生活的每个层次表示崇敬的威望。那种威望是如此崇高，那种气度是如此有用，以致阶级地位比形成这种阶级地位的社会条件和技术条件更加经久，并证明它能以转变阶级功能为手段，适应十分不同的各种社会条件和经济

条件。领主和骑士以最最优闲而雅致的姿态变为廷臣、显宦、外交官、政治家，变为那种与中世纪骑士完全不同的军官。这种古老威望的残余——不仅仅在我们的女士们身上——甚至到今天还存在，当我们想到这点时，它定是最令人吃惊的现象。

工业家和商人的情形正好相反。他肯定没有丝毫神秘的魅力，这种魅力正是统治他人所必要的东西。证券交易所是圣盘的蹩脚代替品。我们见到过工业家和商人（只要他们是企业家）也完成领导任务。但这种类型的经济领导不可能像中世纪领主的军事领导那样，上升为国家的领导。相反，分类账和成本计算吸引他们的注意力和限制他们的发展。

我称资产阶级中人为理性主义者和非英雄主义者。他只能使用理性主义和非英雄的手段来维护他的地位或迫使国家服从他的意志。他能以人们可以从他经济成就中预期得到什么而给人深刻印象，他能为他的事业辩护，他能允诺付钱或者威胁着要收回款项，他能雇佣兵队长、政客或记者做卑鄙的勾当。但以上是他能做的全部，而这些行为的政治价值被人们大大地高估了。这种生活经验和习惯也不能扩大他的个人魅力。一个业务办公室里的天才在办公室以外连对一只鹅喝声呸的胆子都没有——在宫廷接见室和在演讲台上同样胆小如鼠。他知道这点，他希望人们不来打扰他，他也不去过问政治。

读者在这个问题上也会碰到例外。但这些例外同样没有重大意义。在欧洲，资产阶级人士在市政管理上表现的才能、兴趣和成功是唯一的重要例外，这种例外只会加强而不会削弱我们的理由。在现代都市出现（它已不再是资产阶级人士的事务）之前，市政管理极似工商业管理。在市辖区内的问题与权力自然地落入制造商和商人手中，而当地制造业和商业的利益构成当地政治的主要内容，因而适宜于以工商业事务所的办法与精神加以处理。在特别有利的条件下，从这些根源上滋长特殊的事态发展，如威尼斯和热那亚共和国的成长与发展。低地国家的情况属于同一模式。以下事实具有特别的启发性，即

商人国家在国际政治大竞赛中无一不失败，实际上在每一个紧急关头，商人国家不得不把统治权交给封建主义的军阀。至于美国，不难列举它的独一无二的有利环境条件——在迅速减少——这些条件造成它的目前状况。[(3)]

4．结论是明白的：除了这类特殊情况外，资产阶级具备的条件不足以应付国内外的问题，这种问题是大国小国正常要面对的。资产阶级本身感觉到这一点（尽管口头上予以否认），群众也意识到这一点。在不是由资产阶级材料制成的保护结构中，资产阶级可能取得成功，不但在政治防御上能成功，在进攻中也能成功，尤其是作为反对派时更是如此。有一个时候，它感觉到它的地位十分稳固，以致有余力去攻击保护结构本身；像德意志帝国内存在的这类资产阶级反对派充分说明了这一点。但没有某个非资产阶级集团的保护，资产阶级在政治上孤立无助，它不但不能领导国家，甚至不能照顾它特殊的阶级利益，以上情况等于说，它需要一个主人。

但资本主义过程，由于它的经济机制和它的心理—社会影响，抛弃这个保护它的主人，或者像在美国那样，从不给主人或其替身有发展的机会。这件事的含义还由于资本主义过程的另一个后果而加强。资本主义进化不但消灭了上帝保佑的国王，也消灭了由村社和工匠行会建成的（若能证明其可以防守）政治堑壕。当然，这两种组织都不能保持当资本主义发现它时那种明确形式而不变。但资本主义政策摧毁的范围远远超过不可避免要毁灭的东西。它攻击原可永远存在下去的传统保留行业内的工匠。它在农民头上强加早期自由主义的祝福——自由而无保护的租入土地以及为了自缢而需要的个人主义索套。

在打破前资本主义的社会结构中，资本主义就这样不但冲破阻挡其进步的障碍物，而且也拆除了防止它崩溃的支架。以其冷酷必然性给予人印象深刻的那个过程，不仅仅是去掉制度上枯株朽木的过程，而且也是去掉资本主义阶层的伙伴的过程，与这些伙伴共生是资本主义图式的基本模式。在弄清楚这个被许多口号弄得模糊难辨的事实之

后，我们可能发生这样的疑问：把资本主义视作能够独立自成一类的社会形式是否完全正确，或者事实上应把它看做仅仅是我们称为封建主义这个东西瓦解过程的最后阶段。从整体上说，我倾向于相信，它的独特性足以成为一个类型，并承认在不同时代、不同过程中存在的各阶级共生是规律而不是例外——至少在这六千年中，即自从原始掘土人变为骑马游牧人的子民的六千年中，这一直是规律。至于提到的相反看法，我看不出有很大的缺陷。

III．资本主义社会制度结构的毁坏

我们不再继续叙述带有大量不详事实的离题话。这些事实虽不十分多，却几乎已足够证实我们的下一个论点，那就是，资本主义过程毁坏了封建社会的制度结构，也以完全相同的同样方法毁坏它自己。

上文业已指出，资本主义企业的成功自相矛盾地倾向于损害早先和它联合的那个阶级的威望和社会权势，巨型的控制机构倾向于剥夺资产阶级借以获得社会权势的职能。资产阶级世界的制度及其典型态度的内涵的相应变化，以及随之而来的活力的丧失，其踪迹是易于找出的。

一方面，资本主义过程不可避免地打击小生产者和小商人的经济立足点。它对前资本主义阶层所做的事情，它同样——通过同一竞争机制——施加给资本主义行业的较低阶层。在这点上马克思所说是正确的。工业集中的事实并没有实现认为公众已受教育愿意接受它的想法，也是正确的（见第19章）。这个过程的发展要比人们从许多通俗文章得知的要慢些，而且会遇到较多的挫败和曲折。特别是，大型企业不单消灭小生产企业和小商业，而且也在一定程度上为它们（尤其是商业企业）创造生存空间。对于农民和农场主，资本主义世界最终证明它愿意也能够执行一项代价昂贵但在总体上有效的保护政策。但从长期看来，很难怀疑我们正在设想的事实及其后果 。而且在农业领域以外，资产阶级显露出它不大懂得这个问题，以及这个问题对资本主义制度生存的重要性。[(4)] 生产组织合理化，尤其是商品从工厂到达最后消费者这条曲折道路上成本的降低从而获得的利润，是典型工商业者内心无法抗拒的。

现在，明确领会这些后果为什么是重要的。一种我们曾听到过的非常普遍的社会批评哀叹“竞争的衰落”，并把它等同为资本主义的衰落，因为批评者把美德归于竞争而把邪恶归于现代产业“垄断”。在这

种解释的图式中，垄断起了动脉硬化症的作用，并通过越来越令人不满的经济表现对资本主义制度的命运起反作用。我们知道反驳这个看法的理由。从经济上说，无论赞成竞争的理由还是反对集中经济控制的理由，都不及这个论点所含的理由那么有力。且不论这个看法的强弱如何，它没有对准突出点。即使巨型公司全都经营得非常完美，赢得天上神仙的喝彩，集中的政治后果依旧如故。一个国家的政治结构深刻地受到一大批中小型企业消失的影响，这些企业的所有人兼经理，加上他们的家属、亲信和业务上有关系的人，在投票上是有分量的数字；中小企业还掌握我们可以称之为领班阶级的人们，这是大型单位经理部门从来不曾有过的。私有财产和自由契约的真正基础在一个国家里销蚀了，在这个国家里，它的最有活力、最具体、最有意义的典型从人民的道德视界中消失了。

另一方面，资本主义过程在大单位领域里也攻击它自己的制度结构——让我们继续把"财产"和"自由契约"设想为整体的所有部分。除了实际上由单一个人或家庭拥有一家公司的那种仍有相当重要性的事例外，业主形象连同明确的业主利益都从画面上消失了。有领薪金的董事和全体领薪金的经理和部门经理。有大股东。然后还有小股东。第一类人倾向于持有雇员的态度，很少（即使有）把自己利益与股东利益看做一回事，即使在最有利的情况下，即在他们己身利益等同于公司利益的情况下，也不能改变这种态度。第二类大股东们即使认为他们与公司的关系是永久性的，即使他们实际上像金融理论所描绘的股东那么行事，他们还是与企业所有人的职能和态度有距离。至于第三类小股东们，他们常常不大关心对他们大多数人说不过是小小收入来源的事情。不论他们关心与否，除非他们或他们的几个代表出来利用他们所讨厌的东西的价值，他们很少为它操心；因为经常受不公正的对待，更经常的是他们以为自己受不公正的对待，他们几乎总是对"他们的"公司抱敌视态度，一般地对大企业抱敌意，特别在经济不景气的时候，对资本主义制度抱敌意。我无条件地把这些持典型态度者归纳

为三类人，这三类人中没有任何一类人采取意义如此丰满、消逝如此迅速、可以用“财产”一词加以包含的那种奇怪现象为特色的态度。

契约自由的状况也是一样。在它具有全部活力时，它意指在无限可能性中由个人选择订立的个别契约。今天那种老一套的、非个人的、不具人格和官僚主义化的契约——它应用的范围很普遍，但我们可以把注意力集中在劳工契约上——它呈现有限的选择自由，大多数成为取决于抓住或放手的问题，它不复有旧时的特色，特色中最重要部分，对于那些与别的大公司、非个人的工人集体或消费者群众打交道的大型公司来说，已变得不可能了。这个空白正由迅速成长的新法律结构来填补——略经思考就明白，事情不可能是另一个样子。

就这样，资本主义过程把所有那类制度，尤其是财产和自由契约制度推入幕后，财产和自由契约制度表现了真正“私人”经济活动的需要与方法。在资本主义过程尚未废除这些制度的地方，就像它在劳工市场已经废除自由契约一样，它通过变更现有法律形式的相对重要性——例如属于公司企业的法律形式的重要性增加，属于合伙和个人企业的法律形式的重要性减少——或者变更现存法律形式的内容与含义，来达到同样的目的。资本主义过程以一包股票代替工厂的围墙和机器，夺走财产这个观念的生命力。它松弛了过去一度抓得很紧的东西——人们根据自己爱好使用自己财产的法律权利和实际能力；所有权持有人丧失了为“他的”工厂和他对工厂的控制权，从经济上、肉体上、政治上进行战斗，如有必要在工厂台阶上战死的意志。这种对我们可以称之为财产的物质实体——看得见摸得着的实体——的观念上的淡薄，不但影响财产所有人的态度，同样影响工人以致一般公众的态度。非物质化的、无功能的、不在当地地主式的所有权不如有生命力的财产形式那么引人注目和能唤起人们道德上的忠诚。最后真正愿意支持它的人将不留一个 ——在大公司内外没有一个支持它的人。

---

(1) 成廉·冯特称此为“目的的再生”（*Heterogonie der Zwecke*）。

(2) 高卢主义不过是它在意识形态上的反映罢了。

(3) 这方面的论据将在第4篇中再次讨论。

(4) 虽然有几个政府是懂得的；德意志帝国政府做了很多事情反对这个特殊的合理化，而现在在美国出现仿照它行事的强烈趋势。

第十三章　日益增长的敌意

Ⅰ．资本主义的社会气氛

从前面两章的分析，不难理解资本主义过程怎样产生对它自己社会秩序那种几乎普遍的敌意，这点我在本篇开端业已提到。这种现象如此惊人，而马克思主义者和通俗作家对它的解释又如此之少，因此很有必要稍稍把这个现象的原因说得详细一点。

1．如我们已经知道，资本主义过程最后降低了资本家阶级赖以生存的职能的重要性。我们也知道，它倾向于销蚀掉它的保护层，毁掉它自己的防御工事，驱散它堡垒的警卫部队。最后我们还知道，资本主义创造了一种批判的心理结构，这个结构在毁坏许许多多其他制度的道德权威之后，最后掉过头来反对它自己；资产阶级人士惊异地发现，理性主义态度在得到国王和教皇信任状后没有停步，而是继续攻击私有财产和资产阶级价值的整个体制。

资产阶级堡垒于是变得在政治上没有防御能力。没有防御能力的堡垒招来侵略，尤其如果其中有大量财物可得就更加如此。侵略者逐步设法使敌意成为合理化状态[(1)]——这是侵略者一贯的做法。暂时用收买办法缓解侵略无疑是可能的。但一俟侵略者发现他们能占有一切时，这最后的手段也就失败了。这样说部分地解释了我们力图解释的东西。只要这个解释管用——当然它不会永远合用——我们理论中的这个要素就可以从资产阶级的无防御能力与对资本主义制度敌视之间历史上存在的紧密相互关系得到证实：只要资产阶级的地位稳固，原则上不会有多大敌意，虽然当时产生敌意的理由很多；敌意的传播与防护围墙的倒塌是同步的。

2．但是，有人很可能要问——事实上，真实地感到他和社会所有阶级一起尽他的责任的许多工业家正以天真的迷惑心理提出疑问——为何资本主义制度需要非资本主义力量或超理性的忠诚的保护？难道它不能高举自己的旗帜通过这场考验？我们自己先前的论点不足以表明它有大量的功利证书可以提出吗？难道不能为它提出充分完美的理由吗？那些工业家肯定不会不指出，一个明白事理的工人在衡量他与（比如说）一家大钢铁公司或大汽车公司签订的合同的好处和缺陷时，可能很容易作出这样的结论：考虑到各方面，他干得很不差，他与公司这笔交易的优势不是全在一方。是的——当然不错，只是这一切全是不相干的。

因为第一，相信政治性攻击主要产生于不满，而提出正当理由可以避开攻击是错误的。政治性批评很难以合理的论证予以有效的满足。不要因为对资本主义制度的批评是从批判的心理态度出发的，也就是从一种拒绝对超理性价值表示忠诚的态度出发的，就能推定理性的反驳将被接受。这类反驳可能撕掉攻击的理性外衣，但决计达不到一直潜伏在外衣后面超理性的驱动力量。资本主义的理性不会消除次理性或超理性的冲动。它只是去除神圣或半神圣传统的约束使它们不受支配。在缺乏训练和指导它们的手段甚至意志的文化里，它们将造反。一旦它们起来造反，也无关重要，因为在理性主义文化中，它们的表现一般地多少有点理性化。正如人们从不怀着可能接到满意答复的公正心态向国王、大公和教皇要求功利证书一样，资本主义站在口袋里装着死刑判决书的法官面前受审。不管法官可能听到什么样的辩护词，他们只准备传达这个判决；被告有可能取得胜利的唯一办法是改变起诉书。功利主义的理由作为集团行动的主要原动力无论如何是无力的。它绝不是超理性行为决定因素的对手。

第二，我们只要懂得接受支持资本主义的案件意味着什么，这场诉讼的胜利就变得十分容易理解。这个案件的理由即令比它实际强有力得多，也从来没有人能把它简单明了地说清楚。普通人要理解它，

必须掌握他们完全不可能掌握的洞察力和分析能力。以往关于资本主义说过的胡说八道都得到某个专业经济学家的支持。即使不谈这一点，理性地认识资本主义的经济成就和认识资本主义为将来提供的希望，就要求穷人具有几乎不可能具有的明辨是非的能力。只有我们用长期观点看问题，资本主义的成就才显然可见；任何拥护资本主义的论点必然以长期考察为依据。用短期观点来看，画面上主要可见的是利润和低效率。昔日的平均派或宪章派人为了甘心于他的命运，不得不把希望寄托在他的曾孙身上来自慰。为了和资本主义制度认同，今天的失业者得完全忘掉他个人的厄运，今天的政治家得忘掉他个人的野心。社会的长期利益完全混合在资产阶级社会的上层，人们把它看做只是那个阶级的利益是十分自然的。对于群众来说，值得考虑的是短期观点。像路易十五一样，他们也觉得不管死后洪水滔天；按照个人主义的功利主义观点看问题，群众具有像这样的感觉当然是完全合理的。

第三，在任何社会制度里，每个人都有必须与之斗争的日常困难和可能出现的困难——那些损害人、麻烦人、折磨人的摩擦与失望以及大大小小不愉快的事情。我想，我们每个人或多或少都有把困难完全归咎于与他全然无关的那部分现实的习惯。为了克服我们由环境激起的敌意冲动，对社会制度的感情上 的依恋是必需的，而这正是资本主义在制度上不能产生的东西。如果没有感情上的依恋，那么敌意冲动将一意孤行，成长为我们心态中永久成分。

第四，永远上升的生活标准，特别是现代资本主义为完全就业工人提供的闲暇.....好了，我不必说完这句话，也不必详尽阐述那个在所有论点中最平凡、最古老、最老生常谈的论点，不幸的是这个论点太真实了。被视为理所当然的长期改善，配上受尖锐怨恨的个人无保障，当然是哺育社会骚动的最佳食谱。

II．知识分子的社会学

可是，不论是攻击的机会，还是真实或虚幻的不满情绪，其本身不论怎么强烈，不足以产生反对社会制度的紧急敌对状态。因为要造成那样的一种气氛，必须要有一些集团，它们的利益在于煽动和组织仇恨，哺育它、宣扬它和领导它。如我们将在第4篇中谈到，人民群众从不表达他们自己首创的明确的意见。他们更不能清楚有力地说出他们的主张，不能把意见变成一贯的行动。他们只能追随或拒绝追随这些集团提供的领导。在我们发现有资格充当那个角色的社会集团之前，我们关于敌视资本主义气氛的理论是不完整的。

粗略地说，有利于形成普遍敌视一个社会制度或形成对这个制度的明确攻击的条件，在任何情况下均会招来利用这个条件的集团。但在资本主义社会的情况下，还有一个事实值得注意：不像其他类型的社会，资本主义不可避免和由于它文明的逻辑会造就、教育和资助一个在社会骚动中有利的既得利益集团。[(2)]对于这个既奇怪又重要现象的解释，见第11章里我们的论点，但涉猎一下知识分子的社会学，读者可能得到更生动的印象。

1．对知识分子这个类型不容易下定义。事实上，困难在于表明物种的属性。知识分子不像农民或工业劳动者那样构成社会阶级，它不是一个社会阶级；他们来自社会的所有角落，他们的大部分活动在于彼此打斗，在于组成不是为他们自己的阶级利益的先锋。但他们逐渐形成集体态度和集体利益，其坚强程度足以使大多数成员行为的方式会使人联想起社会阶级这个概念。他们也不能简单地定义为所有具有较高教育程度的人们的总和；这样的定义会模糊这个类型的最重要的特色。然而任何有过较高教育的人——除了特殊例外，谁都有过——都是潜在的知识分子；还有他们的内心思想相同的事实，便利于他们之间的理解，并形成一种结合力。把知识分子这个概念与自由职

业成员视为同义，对我们下定义的目的并无帮助；例如医生或律师并不是贴切意义上的知识分子，除非他们谈论或撰写不属于他们专业擅长的题材，无疑他们时常这样做，尤其是律师。可是在知识分子和专业人员之间存在密切关系。因为某些 专业——特别是如果我们把新闻记者计算在内——实际上的确几乎整个属于知识分子类型的范围；所有 专业工作者都有机会成为知识分子；许多知识分子为生活承担某一专门职业。最后，若采用与体力劳动相对就是知识分子这个定义，又嫌过分广泛。[(3)]而威灵顿公爵所说的"一批摇笔杆的人"，范围似乎太狭隘。[(4)]"文士"（*Hommes de lettres*）的含义也太窄了。

但我们可能做得比跟着铁公爵[(5)]走还要糟。事实上知识分子是一群挥舞说话和写作力量的人，他们不同于其他做同样事情者的特色之一是他们对实际事务不负直接责任。这个特色一般又是另一种特色的原因——他们没有实际事务的第一手知识，这种知识只有从实际经验中获得。此外，从作为旁观者知识分子地位出发的——在大多数情况下也是局外人——同时也是从他表现自己的主要机会在于实际或潜在的损害他人的价值出发的批评态度，应该列为第三个特色。是非专业人员的专业？是专业人员的浅薄涉猎？是因为什么都不懂才包罗万象地高谈阔论的人？是萧伯纳笔下《医生的两难处境》中的新闻记者？不，不，我没有这样说，我没有这种意思。这类事情会冒犯人，也是不真实的。让我们放弃试图用语言下定义，改用"实物"来解释：在希腊博物馆里，我们能见到贴着美丽标签的人物。公元前5世纪和4世纪时的诡辩家、哲学家、修辞学家——不管他们如何反对被扯到一起，他们全属同一种类——理想地说明了我的意思。他们实际上全是教师，但不会破坏这个说明的价值。

2．在分析资本主义文明的理性主义性质时（第11章），我指出理性思想的产生当然早于资本主义制度达数千年之久；资本主义所做的是给这个过程以新的推动和特定的转折。同样地——不提希腊罗马世界——我们在（例如）法兰克王国和由法兰克王国瓦解后建立的一

些国家中看到完全前资本主义条件下的知识分子。但他们人数很少；他们是教士，多数是修道士；他们的写作只有人口中极少部分的人才能看到。无疑，有力量的个人偶尔能够形成非正统的观点，甚至把这种观点传达给平民听众。但一般地说，这种情形是对一个组织得十分严格环境的对抗——同时要脱离这个环境是困难的——要冒被视为异端的危险。即使这样，没有某个大领主或大首领的支持也不可能这样做，就像教士们采取的策略充分表明的那样。因此从整体上说，知识分子受人严格掌握，不服驾驭会有严重后果，甚至在非常混乱和放纵的时期，如黑死病时期（1348年及嗣后若干年）也是如此。

可是，如果说修道院产生了中世纪社会的知识分子，那么资本主义使他们自由自在，给予他们印刷机。世俗知识分子的缓慢发展仅仅是这个过程的一个方面；人道主义与资本主义出现在同一个时候是十分惊人的。人道主义者最早是语言学家，但是——绝妙地证明上文所说的一点——他们很快扩展到礼仪、政治、宗教和哲学领域。这不单单因为他们连同文法一起翻译的古典著作的内容，从批评经文到批评社会，这个过程的时间比外表看来较短。虽然如此，典型的知识分子并不欣赏依旧等待着异端分子的火刑架的观念。一般地说，荣誉与舒适更中他们的意。可是这些终究只有从现世的或宗教的王公贵族处才能得到，虽然人道主义者是拥有现代意义上的民众的第一批知识分子。他们的批判态度一天天强烈。但对社会 的批判——不同于对天主教会特别是它的首领的某种攻击——在这样的环境里并不风行。

但荣誉和报酬的来源不只一端。阿谀和奉承所得的酬劳常常不如相反态度得到的多。这个诀窍不是阿雷蒂诺[(6)]发现的，但没有人在利用这个诀窍上胜过他。查理五世是一个忠实的丈夫，但在每一次要使他离开家许多个月的战役中，他过着他那个时代他那个阶级的绅士生活。很好，假如那种有分量的议论及时交给这位伟大的政治与道德批评家，公众——和对查理特别有关的他的皇后——必然绝对不知道。查理为此付出代价。但问题在于，这不是那种通常只是单方受益

并给对方无补偿损失的简单讹诈。查理知道他为什么要付出代价，虽然无疑有可能用代价较低但更加激烈的办法保证缄默。他没有表示愤恨。相反，他甚至一反常态奖赏此人。显然他需要比缄默更有价值的东西，事实上，他得到了他赏赐物品的全部价值。

3．因此，从某种意义上说，阿雷蒂诺的笔确实比剑更强。但也许出于无知，我不知道在以后的150年里是否有过那种类型的类似事例，[(7)]在这个时期里，知识分子在既有职业——主要是法律和教会——之外，似乎没有扮演过伟大的角色。现在看，这种挫折与资本主义发展的挫折发生的时间大致相当，在欧洲大陆大多数国家中这种情形发生在那个困难时期。随后资本主义企业的复苏，知识分子也同样分享。更便宜的书籍，廉价的报纸和小册子，加上范围扩大的公众，公众的增加部分是书报价廉的结果，部分则是由于工业资产阶级获得财富和社会地位以及随之产生的无名公众舆论的政治重要性增加所引起的独立现象。所有这些有利条件以及越来越多的去除束缚增加自由是资本主义机器的副产品。

在18世纪的前75年中，个人庇护人缓慢地失去他在知识分子事业开始时占有的至高重要性。但至少在这个事业成功的顶峰中，我们清楚地分辨得出这个新的因素——集体庇护人（资产阶级公众）的支持。在这点上和在任何其他方面一样，伏尔泰提供了最有价值的例证。就是他的肤浅使他有可能接触从宗教到牛顿光学的一切东西，加上他不屈不挠的活力和不能满足的好奇心，对任何事物全无禁忌，对他那个时代的幽默感他有正确的直觉并全盘接受，所有这些使这位批评不当的批评家和平庸的诗人兼历史学家能够使人入迷，兜售他的一套东西。他还投机、欺骗、接受礼物和职位，而且总保持着建立在他与公众良好关系巩固基础上的独立性。卢梭的情况和类型虽然完全不同，讨论他这个例子将有更大的启发意义。

在18世纪的最后几十年中，有一段令人吃惊的插曲向大家展示一个自由作家知识分子力量的性质，他什么也不干，只研究被称为公众

舆论的社会心理机制。这事情发生在英国，当时这个国家在资本主义发展道路上走得最远。约翰·威尔克斯对英国政治制度的攻击的确是在最有利的条件下发动的；不能说他真的推翻了比特伯爵的政府，这个政府肯定没有任何出路，有许许多多理由使它必然倒台；可是威尔克斯的《北不列颠人》是压断比特伯爵政治脊梁的最后一根稻草。《北不列颠人》第45期在保证取消一般搜查令和向出版和选举自由迈出一大步的战役中开了第一枪。这不等于创造历史或为社会制度改革创造条件，但它确实起了譬如说接生婆助手的作用。[(8)]威尔克斯的敌人无法阻挠他的行动，是全部经过中最有意义的事实。他们显然具有组织由他们控制的政府的所有力量，但某种原因把他们挡了回去。

在法国，大革命前几年和革命年代像雨后春笋似的出现了许多小报（《马拉》、《德穆兰》）。这些小报并不像我们的小报完全抛弃风格和文法（这点我们必须急忙赶上去）。恐怖时期（更系统地在第一帝国时期）结束了这一现象。然后跟着的一个时期（中间插入"资产阶级国王"的统治），实行或多或少的坚决镇压，直到第二帝国才被迫放松严厉控制——这大约在19世纪60年代中期。在欧洲中南部，这个时期持续的时间大致相同，在英国，从美国独立战争开始到坎宁执政，出现类似的情况。

4．这个时期中实际上全体欧洲政府要知识分子就范的企图——有几次，时间很长，态度坚决——的失败，表明在资本主义社会结构内要挡住这个潮流是多么不可能。它们的历史不过是许多威尔克斯功绩的翻版罢了。在资本主义社会里——或者在含有决定重要性资本主义要素的社会里——对知识分子的任何打击必然会撞上资产阶级企业的私人堡垒，这些堡垒或其中的一些堡垒将庇护被打击的对象。此外，这样的打击必须根据资产阶级立法和行政实践的原则进行，而这个原则无疑具有伸缩性，但严禁迫害超过某个界限。当资产阶级被激怒或受威吓时，它可能同意甚至欢迎非法的暴力，但也只是暂时的。在纯粹的资产阶级政权下（如路易·菲利普统治下），军队有可能向罢工者

开枪，但警察不会围捕知识分子，或者逮捕后必须立即释放；否则资产阶级阶层不管怎么强烈地不满他们的某些做法，仍将支持他们，因为不同时砸碎它赞成的自由，就不能砸碎它不赞成的自由。

请注意我不是以非现实主义的慷慨大度或理想主义来相信资产阶级。我也不是不适当地强调人们所想、所感觉和所需要的东西——对其重要性我几乎（虽不十分）同意马克思的看法。在保护作为集体的知识分子时——当然不是每一个个人——资产阶级也保护了它自身以及它的生活方式。只有非资产阶级性质和奉行非资产阶级信条的政府——在现代环境中只有社会主义政府或法西斯政府——才充分有力去驾驭知识分子。为了做到这点，那种政府必然改变典型的资产阶级制度，并急剧缩减国内所有 阶层的个人自由。这样的政府不大可能——甚至做不到——突然禁止私营企业。

根据这点可以推断，资本主义制度既不愿意又不能够有效地控制知识分子阶层。所谓不愿意是不愿一贯地使用与资本主义过程形成的精神状态不一致的方法；所谓不能够是指在资本主义过程形成的制度结构内，不屈服于非资产阶级统治就不能做到这一点。因此一方面，公开讨论的自由包含对资本主义社会基础吹毛求疵的自由从长期看来是不可避免的。另一方面，知识分子集团不能不吹毛求疵，因为它以批评为生，它的整个地位依赖蝥人的批评；对人的批评和对当前事务的批评，在没有任何东西是神圣的形势中，将注定成为对阶级和制度的批评。

5．再有几笔就将完成这幅现代的图画。生产手段在不断增加。群众的生活标准和闲暇也增加了，这就改变了并仍在改变集体庇护人的构成状况，因为庇护人的爱好是知识分子必须提供的。书籍、报纸越来越贱了，又有了大规模的报业公司。[(9)]现在又有了无线电广播。以前和当前都存在完全消除限制的趋势，逐步破除那些短期性的抵抗企图，在这样做的时候，资产阶级社会证明自己是如此无能和偶尔有严重孩子气的实施纪律者。

但还有另一种因素。资本主义文明后期的最重要特色之一是教育机构、特别是高等教育机构的急剧扩展。这种发展和大规模工业单位的发展过去和现在同样是不可避免的，[(10)]但与后者不一样，它过去和现在都受到公众舆论和政府当局的鼓励，因此它的进步要比听任它自己的能量能做的要快得多。不管我们用别的立场来考虑这件事，不管它的确切成因是什么，有几个结果与知识分子集团的规模和态度有关。

第一，由于高等教育增加对专业、半专业劳务的供给，最后增加整个"白领"职业劳务的供给，超过从成本—收益考虑决定的界线，高等教育发展可能是造成局部失业的特别重要的原因。

第二，与这种失业同时存在，或取代这种失业，它造成不能令人满意的就业状况——就业于低标准的工作，或就业于低于收入较高的体力劳动者工资水平的职业。

第三，高等教育迅速发展可能造成特别令人沮丧类型的无力就业状况。受过大学或专门学校教育的人，不一定具有（譬如说）专业工作的雇佣价值，却容易形成心理上不愿接受体力劳动工作。他之所以如此，可能由于他缺乏天然的才能——这和他通过学业考试完全不矛盾——或者由于不适当的教育；这两种情况将绝对地和相对地越来越多，因为进入高等教育的人一直增加，需要的教育力量随着增加，而教师和学者的人数却不能相应增加。忽视这一点，根据只要有钱就能多办学校、学院和大学的理论，其结果十分明显，不说也能明白。十几个全都有正式资格的人申请一项工作，却没有一个人能令人满意地胜任这项工作，这种事例凡与招收人员多少搭界的人都知道——有判断能力的每一个人都知道。

所有那些失业的、对职业不满的和无力就业的人都流入标准最不明确、不同等级的才能和学识均能包罗兼蓄的行业中。他们扩大了严格意义上知识分子的队伍，他们的人数因此不相称地增加。他们以绝对不满意的心情进入这个队伍。不满滋生愤恨。他们常常通过批评社

会使自己变得合理，如我们业已知道，他们的批评，特别在理性主义和功利主义的文明中，无论如何是知识分子对人、对阶级对制度的旁观者态度。哎，现在我们有了许多人；有了一个具有无产阶级色彩的含义明确的集团地位；集团利益形成集团态度，这种态度比那个理论更现实地说明他们仇视资本主义制度的理由，那个理论本身是心理学意义上的理性化，根据那个理论，知识分子对于资本主义错误行为的正义愤怒完全代表从残暴事实推理出来的逻辑结论，那个结论不比情人们认为他们的感情完全代表他们所爱之人的美德那种逻辑结论更加高明。[(11)]此外，我们的理论还说明，随着资本主义进步的每一个成就，这种敌意只会增加而不会减少。

当然，知识分子集团的敌意——相等于对资本主义制度道德上的非难——是一回事，环绕在资本主义机器周围的总的敌视气氛是另一回事。后者是真正有重要意义的现象；它不是简单的前者的产物，而是部分地来自独立的来源，其中有一些已在上文提到；就其作用而言，它是知识分子集团工作的原料。这二者之间有一种相辅相成的关系，要说明这种关系需要很多篇幅，这是我做不到的。无论如何，这样的一次分析描绘，总的轮廓已充分明显，同时我认为有必要把知识分子的主要任务再说一遍：他们是刺激、加强、夸张地描述和组织这种原料，给它添加些什么只是次要的事情。某些特殊表征将证明这个原则。

6．资本主义发展产生劳工运动，它显然不是知识分子集团制造的。但这样一个机会和知识分子造物主二者会相互寻找，这点不会令人惊奇。劳工从不恳求知识分子领导，但知识分子闯入劳工政治。知识分子有重要贡献要做：他们声嘶力竭地宣扬这个运动，为它提供理论和口号——一个绝好例证是阶级斗争——使它意识到自己，并在这么做的时候改变运动的意义。以他们自己的观点解决这个任务时，他们自然地使它变得激进，最终把革命的倾向输入大多数资产阶级工会工作，这种倾向是大多数非知识分子工会领袖最初深恶痛绝的。但知

识分子这样做还有另一个理由。听到知识分子的宣传，工人们几乎一致感到的如果不是极端不信任就是有一条不能逾越的鸿沟。为了掌握工人和与非知识分子工会领袖竞争，知识分子被迫采取的路线是经受得起别人不满的非知识分子领导人完全不需要的。没有真正的威信，并感觉到一直有被人粗暴地告诫不要他多管别人事情那种危险，使他必须奉承、允诺和煽动，扶植左翼和沉着脸的少数派，发起可疑的或不着边际的辩论，呼吁渺茫的目的，声称自己准备服从——总之，他对群众的行为就像他先辈最早对教会修道院长，稍后对王公和其他庇护人，再后对资产阶级集体主人的行为。(12)因而，虽然知识分子没有制造劳工运动，但他们的工作使劳工运动成为本质上不同于如果没有他们原来会成为的样子。

有关形成这个社会气氛的理由，我们已谈论了不少，这种气氛说明为什么政府政策对资本家利益越来越敌视，最后敌视到在原则上拒绝考虑资本主义机器的需要，并成为资本主义机器运转的严重障碍。但知识分子集团的活动与反资本主义政策有一种关系，它比他们参与宣传这种政策所暗示的关系更加直接。知识分子很少进入职业政治，更少取得负责的职位。但他们在政治机关里供职，撰写政党的小册子和演讲稿，起了秘书和顾问的作用，造成个别政治家所办报纸的信誉，这种信誉虽不是顶顶重要的资本，但几乎没人敢于忽视它。知识分子在做这一切事情时，他们在某种程度上把他们的思想压印在几乎每一件所做的事情上。

所发挥的真正影响要看政治状况如何而有巨大的差异，有的仅仅是纸上夸夸其谈，有的成为政治上可能或不可能的标准。但它总有巨大的活动空间。当我们说个别政治家和政党是阶级利益的代表时，我们充其量强调了一半真理。同样重要的（如果不是更重要）另一半，只有当我们考虑到政治是职业，它要形成自己的利益，而这种利益可能与一个人或一个政党“代表”的集团的利益相冲突或相一致时，才看得出来。(13)个人和政党的意见在直接影响个人或政党前途或地位的

政治形势中对那些因素比任何其他东西更为敏感，某些因素受知识分子集团的控制，情况十分酷似一个时期的道德准则，它把某些利益集团的事业抬得很高，把另一些利益集团的事业默默地放在一边，不屑一顾。

最后，社会气氛或价值准则不但影响政策——立法的精神——而且还影响行政措施。但在知识分子集团和官僚之间还有更直接的关系。欧洲官僚的血统是前资本主义和非资本主义的。随着几个世纪的逝去，不管官僚人员的组成有了多大的改变，他们从来没有把他们自己、他们的利益或他们的价值标准完全等同于资产阶级，他们只不过把资产阶级看做为了君主利益或国家利益而管理的一宗资产罢了。所以除了由于专业训练和专业经验的阻碍外，他们容易接受向现代知识分子转化；他们与现代知识分子，通过相同的教育，二者有许多共同之处，(14)同时，以前在许多情况下令人难接近的绅士风度，在过去几十年中已从现代公仆身上消失了。此外，在政府行政机构迅速扩大的时候，所需要的增补人员必须从知识分子集团中吸收——我们美国就有这种情况。

---

(1) 希望不要因为我在两个不同意义上使用"合理化"这个动词而引起混淆。当一家工厂的每一费用单位的生产效率提高时，我们说这家工厂正在"合理化"。不管我们的真正推动力是什么，当我们为我们自己或他人的行动提出能满足我们价值标准的理由时，我们说我们"合理化"我们的行动。

(2) 每一个社会制度对反叛都很敏感，在每一个社会制度中，万一成功，煽动反叛是有报酬的事业，因而对知识分子和体力劳动者都有吸引力。在封建时代的确如此——完全如此。但对上司反叛的武士贵族，攻击个别的人或阵地，他们不攻击封建制度。而封建社会从整体上说不存在鼓励——故意的或非故意的——攻击它自己整个社会制度的倾向。

(3) 很遗憾，我发现《牛津英语词典》没有列出我希望属于此词的含义。该词典列有转义的短语"知识分子的宴会"，但在与此词有关的"超等智力"这一项里，所指

的是完全不同的意思。我感到相当困惑，可是仍未能发现另一个能同样好地适合我目的的名词。

(4) 公爵的短语出于《克罗克文集》（L．J．詹宁斯编，1884年）。

(5) 即威灵顿公爵。——译者

(6) 比特罗·阿雷蒂诺（1492—1556年）。

(7) 但在英国，写作小册子的规模和重要性在17世纪时大大增加。

(8) 我不担心任何政治史家会发现我夸大了威尔克斯功绩的重要性。但我的确担心有人反对我称他为自由作家和我暗指的他的成功全应归功于集体庇护人而丝毫不归功于个人庇护人的说法。开始时，他无疑受到圈子里人的鼓励。但细加检查，我想应该承认，这点没有决定的重要性，他以后得到的所有支持和所有金钱和荣誉，只是以往成功的结果和他在公众中独立地获得地位的礼品。

(9) 大规模报业的出现及其迄今为止的经历证明我急于强调的两点：第一，社会模式的每一具体要素都有多种方面、多种关系和多种作用，这就排除简单和单方向的命题；第二，区分短期现象与长期现象是重要的，由于这样，不同的、有时是相反的命题都是正确的。大规模的新闻企业在大多数情况下只是一家资本主义企业。但这并不意味着它拥护资本家或别的阶级的利益。它可能这样做，但只出于下列动机中的一个或两个，其重要性有限是显然可见的：因为它宣扬资本家集团的利益或观点而接受它的津贴——这家报业和它的销路越大，这家报纸的重要性越小；因为它总是向公众兜售资产阶级的趣味——这种做法在大约1914年前十分重要，现在越来越多地使用别的办法；因为登广告的人宁愿使用相宜的媒体——但在大多数时候他们对事物采取十分务实的观点；因为报纸所有人坚持某种路线，不顾他们发行利益——在某种程度上他们这样做，他们尤其在过去是这样做的，但经验告诉我们，如果与发行中他们的金钱利益冲突得太厉害，他们不会坚持下去。换言之，大规模报纸企业是知识分子集团提高地位和增加其势力的最有力的工具，但它甚至到现在还没有完全受他们的控制。它意味着一种职业和有较广大的公众，但它也意味着“操纵木偶的线”。这些只有从短期看是重要的；个别新闻记者在争取他喜欢怎么做就怎么做的更大自由的斗争中容易碰到失败。但这种短期情况——以及这个集团对过去情况的追忆——是进入知识分子内心的东西和决定他为公众描绘的这幅奴役和殉难图画的色彩的东西。实际上，它应是一幅征服的图画。像在许多其他情况中一样，图画中的征服和胜利是由失败组成的一幅嵌镶画。

(10) 现在大多数人有一种理想，希望任何类型的教育机构能被所有愿来使用它们的人使用。这个理想成为强烈的信念，对它的任何怀疑几乎被普遍认为不成体统，是持异议者的评论（常常是轻率的）未能改进的状态。实际上，我们在这里接触的是极端复杂的教育社会学和教育理想的问题，这些问题在这篇有限的概论中无

法细加探讨。这就是为什么上边一段话只限于论述两个无可争辩和不表明意见的琐屑小事的原因，这些是我们为解决当前问题所需要的。当然它们不能解决较大的问题，这些问题暂且搁置，以表明我叙述的不完全。

(11) 读者将看出，即使资本主义事实或被爱者美德的确如社会批评家或情人所相信的那样，这样的理论还是不现实的。注意到下列事实也很重要，在绝大多数情况下，批评家和情人显然是真诚的；一般而言，不管心理社会学机制还是心理生理学机制，除非戴上理想化的面具，都不会进入自我 的受人瞩目的中心。

(12) 所有这些第5篇中还要说明和进一步阐述。

(13) 这一点在考虑知识分子本身与他们出身的阶级或在经济和文化上他们所隶属的阶级的关系时，当然也是同样正确的。这个题材将在第23章中还要论述。

(14) 例如参见第26章。

第十四章　解体

1．面对周围日益加剧的敌意和由那种敌意产生的立法、行政和司法措施，企业家和资本家——事实上接受资产阶级生活方式的整个阶层——最终将停止发挥作用。他们的目的正迅速变得无法实现，他们的努力正变得徒劳无益。最有魅力的资产阶级目标，即建立工业王朝的目标，在大多数国家已成镜花水月；甚至比较小的目标，也极难达成，以致人们越来越理解这些状况的永久性质，不再认为值得为它们进行奋斗。

考虑一下在解释近两三个世纪经济史中资产阶级推动力的作用，它受社会不利反应窒闷欲绝，或者它被废弃不用而遭到削弱，无疑构成足以充分解释资本主义过程失败——如果我们把它看做永久现象——的一个因素，而且是比投资机会消失论 所描述的那些因素中的任何一个重要得多的因素。因而看到那个推动力不仅受到资产阶级思想以外种种力量的威胁，而且倾向于被内部种种原因所消灭是使人感兴趣的。这两者之间当然存在密切的相互依赖关系。但是，除非我们理清它们的关系，否则我们是难以作出正确诊断的。

那些“内部原因”之一我们已经碰到过。我称它为财产实体的蒸发。我们知道，现代工商业者不论是企业家或者仅仅是经营管理人员，一般总是善于实干类型的人。从他的地位推断，他具有在官僚机构工作领薪金雇员的心理状态。不论是否是股东，他战斗的意志和坚持的意志，不是、也不可能是懂得真正意义所有权和所有权责任的人的意志。他的价值体系和他的责任观念发生了深刻的变化。仅仅是持股人当然不再算得上数——这与一个控制和收税的国家削减他们的股份完全无关。这样，虽是资本主义过程产物的现代公司，却使资产阶级的

思想社会化了；它无情地缩小了资本主义推动力的范围；不但如此，它最终将毁坏资本主义的根基。[(1)]

2．但是，更重要的是另一个“内部原因”，也就是资产阶级家族的瓦解。我正在提到的事实是大家太熟悉的事实，不需再加叙述。在现代资本主义社会的男女们看来，家庭生活和双亲观念的意义不如过去重要了，因而作为行为规范的力量大不如前；公然蔑视“维多利亚”准则的叛逆儿女，不管他们如何不对，表达了一种不可否认的事实。这些事实的分量不会因我们不能以统计数字表明而有所减轻。结婚率不能证明什么，因为婚姻 这个词包含的社会学意义和财产 这个词一般多，过去一直以结婚契约形成的那种结合可能完全消灭，同时一点也不改变契约的法律结构和契约的频率。离婚率也不比结婚率更为重要。有多少对婚姻通过法律离异这点并不重要，重要的是有多少对婚姻缺少了旧模式至关重要的内容。如果在我们这个统计年代，读者坚持要统计数字，那么不生孩子或只生一个孩子的婚姻的比例虽然还不足以确定我所说现象的数量，但已十分接近我们希望的那样，指明它数字上的重要性。现在这个现象已或多或少扩大到所有阶级。可是这个现象首先出现在资产（和知识分子）阶层，它对我们论述的目的所具有的征兆价值和原因价值也完全在那个阶层。它可以完全归因于生活中每一种事物的合理化。我们见到的这种合理化是资本主义发展的后果之一。事实上它只是合理化扩展到私人生活领域的结果之一。在说明中经常援引的所有其他因素都能容易地归结为那个因素。

一旦男人和女人学会功利主义这一课，拒绝把社会环境为他们造成的传统安排视为理所当然，一旦他们养成为任何未来行动衡量对个人有利和不利的习惯——或者我们也可以这样说，一旦他们在他们的私人生活中引入一种不能言达的成本计算体系——他们就一定能知道在现代条件下由家庭纽带尤其是取得父母身份给他们带来的沉重个人牺牲，并且知道，除去农场主和农民外，孩子不再是经济上的资产。这些牺牲不仅包括可用金钱衡量的项目，而且还包括生活舒适的无限

丧失，无忧无虑生活自由的无限丧失，以及享受越来越有吸引力和五花八门可供选择的生活乐趣机会的无限丧失——这些生活乐趣和正在经受严厉的挑剔性分析的做父母的乐趣相比较，这种想法可能由于这份平衡表不完善甚至基本错误不但不削弱反而加强了。因为最重要的资产，即做父母对身体和精神健康的贡献——我们可以称之为"正常状态"——特别对妇女来说，几乎无不逃脱现代个人的理性目光的探索，这些人不论在公开场合还是私下生活里都倾向于集中注意力于可探明的有直接功利关系的细节，轻视人性自然或社会机体看不见的必要性的观念。我想说的要点，我以为不作进一步论述也是清楚的。它可以归总为许多未来父母心里十分清楚的一个问题："为什么我们应当抑制我们的抱负和贫乏我们的生活，只是为了在我们老年时受人侮辱被人轻视？"

当资本主义过程由于它所创造的精神状态逐渐使家庭生活价值失去光辉，并拆除旧道德传统在趋向不同生活方式的道路上设置的良心障碍时，它同时补充了新的爱好与兴趣。至于不要孩子，资本主义的创造力生产了效率越来越高的避孕方法，它克服了人类最强烈冲动本来会作出的抵抗。至于生活方式，资本主义的发展减少了资产阶级家庭的称心合意，为资产阶级家庭提供可供选择的替代物。我在上边已经谈了工业财产的蒸发；我现在必须谈一谈消费财产的蒸发。

直到19世纪最后几十年，到处的城市住宅和乡村住所不但是较高收入水平私人生活的快乐与便利的窝巢，而且是生活中必不可少的东西。不但规模不同、格式迥异的待客款式，而且甚至家庭的舒适、庄严、安静和精致都决定于拥有属于自己的并充分配备了服务人员的住宅。家这个名词所概括的种种安排被具有资产阶级地位的普通男女作为当然之事相应地接受下来，正如他们把婚姻和子女——建立家庭——看做当然之事一样。

现在，一方面，资产阶级家庭的舒适比起它的负担来已不那么明显了。以挑剔时代的挑剔目光看来，家庭似乎主要是烦恼和昂贵费用

的根源，常常被看做得不偿失的事情。即使不谈现代的税收和工资，不谈现代家庭服务人员的态度，情况依然如此。所有这一切是资本主义过程的典型后果，当然会大大加强家庭在最近将来会被普遍认为是过时的和不经济的生活方式的理由。在这方面也像在其他方面一样，我们正处于过渡阶段。普通资产阶级家庭倾向于减少管理大住宅和大乡村别墅的困难，代之以小巧的和机械化的设施，加上最好的外来服务项目和家外生活——招待客人则越来越多地移到饭店或俱乐部举行。

另一方面，老派的家不再是资产阶级舒适而雅致生活必不可少的条件。公寓房子和公寓旅馆是一种合理化类型的住宅和另一种生活方式，当这种住宅全面发展时，无疑能满足新形势的要求和提供真正的舒适和精致。当然，这种生活方式及其窝巢还没有到处全面发展，只有我们考虑到管理一处现代大住宅带来的困难和烦扰，它们提供的成本优势才显示出来。但它们已经提出一些别的优势——使用各种各样现代享受设备的便利，旅游和搬迁的便利，把现有家务小事的负担卸给高度专业化强大组织的便利。

不难看出这种变化反过来对资本主义上层社会的孩子问题有怎样的影响。这里也有相互作用：巨大宽敞的住宅——只有在这种住宅里，成员众多家庭的丰富生活才展得开[(2)]——过时了，大住宅在起作用的同时带来日益增加的摩擦，这提供避免作父母烦恼的另一个动机；但对子女之爱的式微，又转过来降低宽敞住宅的价值。

我已经说过，资产阶级生活的新方式还没有提供任何决定性的成本优势。但这点仅指服务于私生活需要的经常或主要成本而言。至于间接成本，甚至纯金钱利益则已十分明显。如家庭生活中最耐久项目的开支——尤其如房屋、图画、家具——过去一直主要用先前的收入支付，我们因此可以说，这个转变过程使积累“消费资本”的需要大大缩小。这点当然并非意指“消费资本”的需求现在（甚至相对地）小于过去；中小收入者对耐久消费品日益增长的需求远远超过这个影响造

成的缩小。但这确实意指，就获得动机模式中的享乐主义成分而言，超过某一水平的收入愿望减少了。为了在这个问题上满足自己，读者只需设想一个具有彻底务实精神者的情况：成功的男人或夫妻或者“社交界”的男人或夫妻，他有能力支付最好的旅馆、轮船和火车舱位的费用，有能力支付最好质量个人消费和使用的物品的费用——这种高质量物品越来越多地由大规模生产的传送机生产出来[(3)]——他们在所有情况不变的条件下，一般地能使他们自己得到他们有任何程度 需要的一切。很容易看出，根据那种生活方式编制的预算将远远低于“封建领主”生活方式所需要的支出。

3．为了理解所有这一切对资本主义生产机器的效率起什么作用，我们只需回想一下，家庭和住宅过去一直是典型资产阶级利润动机的主要原因就行了。经济学家始终没有对这个事实给予适当重视。当我们较细致地观察他们对企业家和资本家自私利益的看法时，我们一定会发现，从这个看法产生的结果根本不是人们期望单身的个人或无子女夫妇合理的自私利益会产生的行为，这些个人或夫妇现在不再通过他们家庭住宅的窗口来看世界。那些经济学家有意识或无意识地分析那种人的行为，以为他的观念和动机由这样的家庭住宅形成，他的工作和储蓄主要是为了妻子和孩子 。一旦这些观念从企业家的精神视界中消失，在我们面前就出现一种不同的经济人 ，他关心不同的事物，以不同的方式行事。对他来说，从他个人主义的功利主义观点看来，那种老式的行为事实上完全不合理。他失去剩留在非浪漫主义和非英雄主义的资本主义文明中的唯一一种浪漫主义和英雄主义——*navigare necesse est*，*vivere non necesse est* [(4)]的英雄主义。他失去资本主义伦理观——为将来工作，不问你自己能否收获。

最后一点可能更加有力。上一章中已经谈到，资本主义制度把社会的长期利益托付给资产阶级上层。实际上，长期利益是托付给在那个阶层里起作用的家庭动机。资产阶级工作主要为了投资，资产阶级为之斗争并试图抗拒持短期观点政府[(5)]的目的，并不全在于提高消

费标准，更多还在于提高积累标准。随着由家庭动机提供的推动力的衰弱，企业家的时间视界（*time-horizon*）缩小了，大致上相当于他的估计寿命。现在即使他知道没有理由害怕结果只会增加他的税单，他可能与以往相比不大愿意去实行赚钱、储蓄、投资的职能。他逐渐形成反储蓄心态，并越来越乐意接受作为短期哲学 标志的反储蓄理论。

但他接受的还不止是反储蓄理论。他对所服务的公司采取不同态度，加上对私生活采取不同的方式，他往往养成对资本主义事物秩序的价值和标准持不同的观点。也许画面上最令人吃惊的特色是，资产阶级除了教育它自己的敌人，还容许敌人反过来教育它本身。它吸取当前激进主义的口号，似乎十分愿意经受改信仇视其自己存在的信条的过程。它犹豫地和勉强地承认这个信条的部分含义。当然最惊人极难解释的事实是，典型的资产阶级正在迅速失去对它自己信条的信念。一旦我们了解，产生资产阶级信条的社会条件正在成为过去，这一点又变得可以完全理解的了。

当特殊的资本家利益集团和整个资产阶级面对直接攻击时，他们所表现的极富特色的方式证明了这一点。他们议论纷纷提出抗议——或者雇人为他们做这些事情；他们不放过每一个妥协的机会；他们永远准备让步；他们从不在他们自己理想和利益的旗帜下进行战斗——在美国，对于几十年来强加的极沉重的财政负担或与有效企业管理无法相容的劳工立法，到处没有真正的抗拒。此刻，读者已一定知道，我绝对没有高估大企业或一般资产阶级的政治力量。此外，我准备为他们的怯懦留出巨大余地。但是，防护的手段还不是完全没有，历史上充满着少数人成功的事例，这些人对他们的事业有信心，手持枪支雄伟屹立。我们看到的这种驯服态度的唯一解释是，资产阶级制度在资产阶级本身看来不再有任何意义，这个阶级不再真正关心其盛衰，它只是什么都说，却什么都不干。

这样，以减少企业家和资本家职能重要性、打破保护层和保护制度、造成敌视气氛来破坏资产阶级地位的同一经济过程，也从内部瓦解资本主义的原动力。再也没有其他事实能这么清楚地表明：资本主义制度不但建筑在非资本主义材料造成的支柱上，而且它的精力来自非资本主义的行为模式，与此同时它必然要破坏这些材料和模式。

我们又发现了过去以不同立场和（我想）不充分理由经常发现过的东西：在资本主义制度内部有一种固有的自我毁灭的趋势，这个趋势在它的较早阶段可能十分明显地表现为阻滞进步的趋势形式。

我不想一再重复指出，客观和主观的经济和非经济因素怎样以惊人的一致性相互支援来达到那个结果。我也不想坚持说明应该已很明白并在以下几章中将变得更加明白的道理，那就是，那些因素不仅是毁灭资本主义文明的原因，而且是社会主义文明出现的原因。那些因素全指向那个方向。资本主义过程不单毁灭它自己的制度结构，它还为另一个制度结构创造条件。毁灭毕竟不是正确恰当的词。也许我该说是转变。这个过程的结果不是简单的空白，可以用碰巧出现的不论什么东西去补充；事物与人以这样的方式进行转变：它们变得越来越适合社会主义的生活方式。随着资本主义结构的木栓去掉一个，社会主义计划的不可能性也消除一个。在这两方面，马克思的看法 是对的。我们也能同意他的意见，即可以把在我们眼前进行的特殊社会转变与经济过程连在一起，认定后者是前者的主要推动力。我们的分析（如果正确）所否定的东西不管它在社会主义信条中发挥的作用有多么重要，毕竟是次要的东西。归根到底，说资本主义衰败是由于它的成功或者说是由于它的失败，这两句话之间并不像人们想象的那样有很大差异。

可是我们对作为本篇标题的那个问题的回答，提出的问题比解决的问题更多。鉴于本书随后要讨论的问题，读者务必记住下列三点：

第一，迄今关于将来可能出现的社会主义的性质，我们还一无所知。对于马克思及其大多数信徒来说，社会主义只指一个 确切的东

西，这点过去和现在都是他们学说中最严重的缺点。但这种确切性实际上不过就是工业国有化那一套，以及与之同来的看起来和它相协调的各种各样不明确的经济和文化可能性。

第二，关于可以期望社会主义来到的确切道路，我们同样一无所知，只知道必定有许许多多可能性，从逐步的官僚主义化到最别致的革命。严格地说，我们甚至不知道社会主义是否真的会来到。再说一遍：觉察到一种趋势和想象这个趋势的目标是一件事，预言这个目标将确实来到和由此造成的事态能切实可行（更不用说将永久延续下去）是完全不同的另一件事。人类在社会主义地狱（或天堂）中窒息（或享乐）之前，它很可能在帝国主义战争的恐怖（或荣耀）中化为灰烬。[(6)]

第三，我们试图描绘的这个趋势的各种不同成分，虽然到处辨认得到，但没有一个地方全部显露。在不同国家事物发展的进度不一，但没有一个国家的发展进度足以允许我们有把握地说，它们到底将发展到什么程度，或者允许我们断言，它们的“潜在趋势”已变得十分强烈，以致不会遭到比暂时挫折更加严重的麻烦。工业一体化远未完成。实际和潜在的竞争在任何经济形势中仍是重要因素。企业仍甚活跃，资产阶级集团的领导仍是经济过程的主要推动者。中产阶级仍是一股政治力量。资产阶级标准和资产阶级推动力虽然正遭到日益剧增的损害，依然有生命力。种种传统的存在——控制成批股权的家庭所有权——依旧使许多企业董事们的行为和旧时业主兼经理的行为一样。资产阶级的家庭尚未死亡；事实上它非常执着地抓住生命，以致没有一个负责任的政治家敢用税收以外的办法去触动它。根据当前实践的立场和为了短期预测的目的——在这些事情上一个世纪属于“短期”[(7)]——所有这些表面现象可能比在深层下缓慢起作用的朝向另一个文明的趋势更加重要。

---

(1) 许多人会否认这点。这是因为他们所获的深刻印象来自过去的历史和由过去历史产生的口号，那时由大公司带来制度变化尚未充分表现出来。他们也可能想到公司业务过去经常非法地满足资本主义推动力的范围。可这正好说明我想要说的意思：在公司业务中，公司董事等高级人员除非利用非法或半非法的手段，否则他们不可能取得超过薪金和红利的收入，这个事实确切地表明，公司的结构概念是反对这种行为的。

(2) 现代父母与子女之间关系当然部分地为家庭生活稳定结构的崩溃所决定。

(3) 大批生产物品的日益增加的合格率对消费者支出的影响，由于大批生产物品和定制相应物品的差价而大大加强，差价的增加是因为工资的增加，以及定制物品相对受欢迎程度的降低所致；资本主义过程使消费民主化了。

(4) “航海是必要的，生命不是必要的”。不来梅一所老房子上的铭文。

(5) 有人曾说，在经济事务中“政府能采取长期观点”，但是除了与党派政治无关的某些事务外（如保护自然资源），政府很少做到这一点。

(6) 写于1935年夏。

(7) 这就是为什么本章和以前两章中提出的一些事实和论据并不使我关于今后50年资本主义发展可能造成的经济结果的推理归于无效的理由。30年代很可能显示为资本主义的最后喘息——这种可能性当然由于当前的战争而大大增加。但情况可能又不是这样。无论如何不存在纯粹经济 理由说明资本主义不应有另一轮成功，这是我希望证明的全部。

第三篇

社会主义行得通吗?

第十五章　准备行动

社会主义能行得通吗？当然行得通。一旦我们假定：第一，必要的工业发展阶段已经达到，第二，过渡问题能够成功地解决，社会主义行得通是不可能怀疑的。当然人们对这样的假定本身或者对能否指望社会主义形式的社会是民主的，或者不论它是否民主，它行使它的职能好到什么程度，感到担忧。所有这些问题随后都要讨论。但是，倘若我们接受这些假设，消除这些疑虑，那么对其余问题的回答是干脆的肯定。

在我试图证明这一点以前，我愿清除在我们面前的某些障碍。在此之前我们对某些定义很不注意，现在我们必须弥补这个缺点。我们将只展望两种类型的社会，其他类型的社会只附带提一下。这两种类型我们称之为商业社会和社会主义社会。

商业社会的定义决定于一个制度模式，关于这个模式我们只需提出两个要素：生产手段的私人所有和生产过程由私人契约（或私人管理或私人积极性）调节。但这种类型的社会一般不是纯资产阶级的社会。因为我们已在第二篇中谈到，除非与非资产阶级阶层共生，工商资产阶级一般难以生存。商业社会与资本主义社会也不是一回事。资本主义社会是商业社会中的一个特殊形式，资本主义社会有外加的创造信用的现象——由银行信贷向企业提供资金，也就是银行为此目的而创制的货币（钞票和存款）的做法，形成现代经济生活如此众多瞩目的特色。但是，由于商业社会（与社会主义非此即彼）实际上常常看来好像是资本主义的特殊形式，如果读者愿意保持资本主义与社会主义的传统对照，也不会有多大出入。

社会主义社会这个概念我们指的是这样一种制度模式，在这个模式中生产手段和生产本身的控制权都授予中央当局，或者我们可以

说，在这个模式中，原则上社会的经济事务属于公共范围而不是属于私人范围。社会主义一向被称为知识分子的普洛丢斯[(1)]。有许多给它下定义的方法——许多可以接受的方法，也就是说，除了如社会主义意指使所有人有面包吃这种可笑的方法不计——我们的定义不一定是最好的。但关于我们这个定义，有几点务须提一提，尽管有被指责卖弄学问的危险，但这样对我们有好处。

我们的定义排除基尔特社会主义、工团主义和其他类型的社会主义。这是因为可以称为中央集权社会主义 的东西在我看来所包括的范围如此清楚，因而再考虑其他形式成为浪费篇幅了。但是，如果我们采用这个名词是为了指明我们将要考虑的唯一一种社会主义，我们必须小心避免误解。使用中央集权社会主义一词，其用意只在于表明不存在控制单位的多元化，每一个单位原则上代表它自己的各自利益，尤其是不存在地区自治部门的多元化，这种多元化将很快重新产生资本主义社会的对抗。这样的排除局部利益很可能被认为是不现实的。可这是本质性的。

但我们使用的名词——社会主义，并不是意指中央当局必然是专制独裁的中央集权主义，这个当局我们不是叫它中央局 就是叫它生产部；并不是意指企业高级人员的积极性完全来自中央当局的中央集权主义。关于第一点，中央局和生产部可能必须向国会或议会提出它的计划。也可能有一个监督和检查的权力机关——一种审计机关，可以想象它甚至有权否决特定决议。关于第二点，必须把某种行动自由，可以把几乎相当大的自由留给“现场负责人”，即各别行业或工厂的经理们。目前我大胆假设，合理范围的自由已从实验中发现，并且实际上已经给予，这样，单位下属人员放肆的野心不会损害效率；堆积在部长办公桌上的报告和未作批复的问题也不致影响效率；同样，部长发布的令人想起马克·吐温关于收获土豆规律的命令也不会影响效率。

我未曾为集体主义和共产主义单独下过定义。前一个名词我根本不会使用，后一个名词只有在提到自称为共产主义的集团时附带涉

及。然而，如果我不得不使用它们，我谈到它们时它们是社会主义的同义词。分析历史上使用这两个名词的情况，大多数作者试图给予它们与其他名词不同的含义。的确，人们相当一致地选择共产主义这个名词来指比其他思想更为彻底和激进的思想。但社会主义经典著作之一的书名是“共产党”宣言。原则上的分歧从来不是根本性的——社会主义阵营中存在的分歧并不比存在于社会主义阵营与共产主义阵营中间的分歧更小。布尔什维克称他们自己为共产主义者，是真正和唯一的社会主义者。不管他们是不是真正和唯一的社会主义者，他们肯定是社会主义者。

我避免使用自然资源、工厂和设备的国家所有或财产权这些名词。这一点在社会科学方法论上有一定重要性。当然，像需要、选择或经济财货这些概念对任何时代或社会都没有什么区别。但另外一些名词虽然在日常意义上对不同时代和不同社会有区别，但它们经分析者精炼已经失去这种区别。价格或成本二词就是适当的例子。[(2)]另外还有一些名词，就其性质而言经不起移植，并且常常带有特定制度结构的气味，脱离它们所属的社会或文化去使用它们是极端危险的，事实上这样做等于歪曲历史情况。现在，所有权或财产权——我相信还有税收——是属于商业社会世界的词汇，正如骑士和采邑是属于封建世界的词汇。

国家一词也是这样。当然我们可以用主权标准为它下定义．然后说到一个社会主义国家。可是，如果这个概念还有它的内容，不仅仅是法律和哲学抽象意义，那么不允许国家一词闯入封建社会或社会主义社会的讨论，这二者都不能表现出私人领域和公共领域之间的分界线，而这个词含义的较好部分端在表明这一点。为了保护这个意义以及它所有的大量职能、方法和态度，看来最好这么说，国家是封建领主和资产阶级之间冲突和妥协的产物，它将构成社会主义凤凰由此升起的灰烬的一部分。所以，在我所作的社会主义定义中，我不使用国家这个词。当然，社会主义可能来自国家的行动。但我以为，我说国

家在这个行动中死亡并无不便——就像马克思指出并由列宁重申的那样。

最后，一方面我们的定义同意我曾碰到的所有其他定义，也就是说，它的同意是针对完全经济上的意义说的。每一个社会主义者都希望社会从经济角度上发生激烈变动，他期望的全部祝愿皆通过经济制度的改变而来到。当然这含有社会因果关系论的意思——即认为经济模式是在我们称为社会现象的总和中真正起作用的要素。无论如何，有两段话可以说明这个问题。

第一，上一篇谈到资本主义时已经指出，现在谈到社会主义时还必须指出，无论对于我们这些观察者还是对于信仰社会主义的那些人来说，名词意义的经济方面不是唯一重要或甚至是最最重要的方面。以前我在下定义时，我并不想否定这一点。为了公正地对待我曾见过面或读过他的著作的所有有教养的社会主义者，我应说这一点对他们同样是正确的：他们因为他们的信条指明经济要素具有原因上的重要性而重视它时，他们并没有表示，除了牛排和无线电收音机再也没有值得为之奋斗的东西。当然也有作如此想法的使人难以容忍的故步自封的人。许多并不停滞不前的人，在争取选票中仍然强调经济前途，因为它有直接的吸引力。在这样做的时候，他们歪曲和贬低他们的信条。我们不做同样的事情。相反我们将牢记，社会主义瞄准比塞饱肚子更高的目标，正如基督教的意义远比关于天堂和地狱的带点享乐主义的价值要高。最最重要的是，社会主义意味一个新的文化世界。为了这个目标，一个人即使相信社会主义安排可能在经济成就上较差，可以想象他可以仍是一个热情的社会主义者。[(3)]因之仅仅是赞同或反对的经济论点，不管其本身如何成功，绝不能是决定性的。

第二，可是是什么样的文化世界？我们可以调查合格社会主义者的实际声明，来看看从那些声明中是否出现一种典型，然后再试图回答这个问题。乍一看，材料似乎十分丰富。某些社会主义者双手交叠，脸上挂着满足的微笑，胸有成竹地唱着一般地赞美正义、平等、

自由，特别地赞美从“人对人剥削中”获得解放的歌曲，唱着和平和爱的赞歌，唱着打碎枷锁、释放文化能量、打开新视野、揭示新尊严的赞歌。但是，那是卢梭里面掺杂一些边沁。另一些人只是呼喊工会运动激进派的利益和欲求。但是，还有一些人却出奇地缄默。是因为他们看不起廉价的口号而又想不出别的东西呢？还是因为虽然他们完全能想出另外一些东西，但他们怀疑它对公众的吸引力？或者因为他们知道他们和他们的同志，在意见上无望地不同？

因此我们不能由这条路线继续走下去。掉转头来我们必须面对我称之为社会主义文化不确定性 的东西。事实上，根据我们以及大多数其他人的定义，一个社会可能是完全和真正的社会主义，但仍受一个专制统治者的领导，或者以所有可能方法中最民主的方法组织起来；它可能是贵族的或者是无产阶级的；它可能是神权和等级的，或者是无神论或不关心宗教的；它可能有比男人在现代军队里还要严格的纪律或者完全没有纪律；它在精神上可能是禁欲主义的或者是享乐主义的；它可能是精力充沛或者是松松垮垮的；它可能只想到未来或者只想到今天；它可能喜爱战争和民族主义或者喜爱和平和国际主义；它可能是平等主义或者正好相反；它可能具有领主的伦理观念或者具有奴隶的伦理观念；它的艺术可能是主观的或者是客观的；[(4)] 它的生活方式可能是个人主义的或者是标准化的；对我们中某些人，它本身足以博得我们的忠诚或者引起我们的蔑视；它可能从它的优秀世系相应地产生超人或者从它的次等世系相应地产生低能儿。

为什么会这样？读者可以有他的选择。他可以说马克思错了，经济模式并不决定文明，也可以说完整的经济模式会决定文明，但没有进一步经济数据和假设的帮助，我们思想中形成社会主义的这个要素并不决定文化。顺便说一下，倘若我们试图单单用体现在我们对资本主义所下定义中的一些事实，重新构思资本主义的文化世界，我们在那样的资本主义里不会生活得更好一点。在这种情况下，我们无疑有一种确定性的印象，并发觉有可能根据资本主义文化的趋势进行推

论。可这只是因为在我们前面有历史现实，它向我们提供全部我们需要的外加数据，并且根据现实，排除无数可能性。

但我们已经在相当严格和专门意义上使用了确定性这个词，此外又联系了整个文化世界。在这个意义上的不确定性并不绝对禁止人们试图去发现这样的社会主义制度比其他制度有更大可能产生的某种特色或趋势，尤其是去发现文化有机体上特定部位的特色或趋势。构想出合理的外加假设也不是不可能的。从上面对可能性的调查中这点十分明显。例如，如果我们像许多社会主义者那样相信——我想是错误的——战争只是资本家利益冲突的一种形式，那么就容易得出这样的推论：社会主义一定是和平主义者，不喜欢战争。或者，如果我们假定，社会主义与某种类型的理性主义一起发展，并与它不能分开，我们就将得出结论说，它如果不是反宗教的，就很可能是漠视宗教的。我们自己将在这里和那里亲手试一试这场游戏，虽则大体上说来，我们最好还是把讲坛让给在这个领域里唯一真正伟大的表演家柏拉图。但所有这一切不能排除这样的事实，即社会主义是真正的文化上 的普洛丢斯。只有在我们甘心只谈论社会主义大族内的特定事例时，才能把它的文化可能性说得比较确切一些，社会主义大族中的每一个分支对于支持它的人来说，当然是唯一正确的东西，但这个大族中的任何一个分支我们都有可能碰到。

---

(1) 希腊神话中的海神，喻变幻不定的东西。——译者

(2) 价格在现代理论中的定义仅仅是商品转化的一个系数，成本在机会成本意义中是一般的逻辑范畴，我们将很快回过来谈这个问题。

(3) 反过来说当然也是正确的：人们可以赞同由社会主义代表的经济要求，但由于文化理由而憎恶它。

(4) 听起来有点自相矛盾，个人主义和社会主义不一定对立。有人争辩说，社会主义组织形式将保证个人主义个性的"真正"实现。事实上这个说法符合马克思理论。

第十六章　社会主义蓝图

首先，我们必须弄清楚社会主义经济的纯逻辑性有无错误的地方。因为，虽然那个逻辑性健全的任何证明并不能使任何人相信社会主义，或者事实上不能很好证明社会主义是一个实际可行的计划，逻辑上的不健全，甚至试图证明逻辑健全的失败，其本身足以判定它有固有的荒谬性。

更明确地说，我们的问题可以综合如下：假设想象的那种社会主义制度，它有可能根据它的数据和根据合理行为规律作出生产什么和如何生产的独一无二的决策吗？它有可能把同一事物编制成正确经济学口号，在社会主义经济条件下，利用那些数据和规律，编制出独立的、一致的——即没有矛盾的——和有足够数目来卓越地决定中央局或生产部面临问题的未知数的方程吗？

1．回答是肯定的。社会主义的纯逻辑性并无错误。事情十分明显，如果不是因为它经常被否定的这个事实，和正统社会主义者在具有强烈资产阶级观点和感情的经济学家教给他们本领之前，提不出满足科学要求的答案这个更奇怪的事实，我本来不会坚持要说这一点的。

我们需要提到唯一否定社会主义纯逻辑性正确的是L．冯·米塞斯教授，[(1)]他从合理经济行为必须要有合理的成本计算，因此要有成本要素的价格和为成本要素定价的市场为先决条件这个前提出发，他的结论是，在社会主义社会里，因为没有这样的市场，就不存在合理生产的指路明灯，因此社会主义制度（如果能运作的话）不得不以盲目的方式运作。对于这种和类似这种的批评，也许对于他们自己的某些怀疑，社会主义正统派中的合格代表人物最初没有提出很多的反对意见，只能争辩说，社会主义管理部门能够从它的资本主义先辈所发

展的价值体系开始——这无疑和讨论实际困难有关，但和原则问题根本无关——或者能够从对他们天国奇迹般的光荣的赞歌开始，在天国里很容易全部省却像成本合理化那种资本主义的玩意儿，在天国里同志们以随便取用从社会主义商店涌流出来的大量礼品来解决全部问题。这等于接受那个批评，有些社会主义者看来实际上甚至到今天还抱有这个想法。

除了论述得更详细一点和澄清一些次要点之外几乎不需要任何补充的解决这个问题的经济学家是恩里科·巴罗尼，对想要知道严密内容的读者，我请他们去查看他的论证。[(2)]这里介绍一个简要的轮廓就够了。

从经济学家的立场来看，生产——包括运输和由销售带来的一切工作——只是现存"诸要素"在技术条件强加的约束范围内的合理结合。在商业社会中，结合着的诸要素的任务包括购买和雇佣技术条件，而在这种社会中典型的个人收入就产生于购买、雇佣的这个过程中。就是说，社会产品的生产和分配不过是同时影响二者的同一过程的两个不同方面。现在，商业经济和社会主义经济之间最重要的逻辑——或纯理论——区别就是后者不再是这样了。因为乍一看，不存在生产手段的市场价值，更重要的是，因为社会主义社会的原则不允许生产手段的市场价值（即使它存在）成为分配的标准。因而商业社会的那种分配自动机制在社会主义社会中是不存在的。自动机制的空缺由政治行动（让我们说由国家宪法）填补。于是分配变成一种不同的工作，至少在逻辑上完全和生产分离。这个政治行动或政治决定必然产生于这个社会的经济和文化特性及其行为、目的和成就，反过来又对它们的形成有很大的影响。可是，当从经济观点来看时，上面的说法一定是全属武断的了。如上文业已指出，国家可以采取平等主义规则——这点在任何意义上可以和平等主义理想联系起来——或者只允许不平等达到认为合适的程度。国家甚至可能在任何所想望方面以产生最大成就为目的来进行分配——这是一种特别令人感兴趣的情况。

国家可以研究个别同志的愿望，或者决定给予他们当局认为对他们最好的东西。“按需分配”的口号可能具有这两个意义中的任何一个意义。但某种 规则必须建立。就我们的目的而言，考虑一个十分特殊的例子就足够了。

2．其次假设我们社会主义国家的伦理信念是彻底的平等主义，但同时规定，同志们应有自由在生产部有能力和愿意生产的所有消费货品中根据喜爱进行选择——当然社会可以拒绝生产某些商品，如酒精饮料。让我们进一步假定，采取的特定平等主义理想实行的办法是分发给每个人——儿童、可能还有一些人只发给一般人的一部分，由当局决定之——一张凭证，这张凭证代表他或她有获得一定数量消费品的权利，数量相等于本会计年度可分配社会产品除以要求分配者的人数，到会计年度结束所有凭证失效。这些凭证可以想象为在规定时期中已生产和正在生产供消费的（为送交消费者而生产的）全部食物、衣服、房屋、家庭用品、汽车、电影等X分之一的要求权。只是为了避免不这么做便会在同志们之间必然发生的复杂而不必要的大量交换，我们才不以货品来表示要求权，而以等量的为了方便而选择的但毫无意义的单位来表示它——我们可以率直地称它为单位，也可以称它为太阳、月亮甚至称之为美元——并规定在得到每一种货品的单位数量时必须付出所标数目的单位。社会商店所索的这些“价格”，根据我们的假设，一定要满足这个条件，即商品的每一种价格乘以该商品现有数量，加起来等于同志们所持该商品要求权的总数，否则这个总数就是任意决定的。可是生产部不必固定个别商品的“价格”，除非是作为最初建议提出的。假如已知同志们的爱好与平均的“美元收入”，根据他们对这些最初建议的反应，就知道他们在什么价格上愿意拿走除那些根本没有人想要的货品以外的整个社会产品，同时生产部如果希望出清仓储，那时就必须接受那些价格。这点若能相应地做到，平等分配的原则就将非常通情达理地以十分决断的方式得到贯彻。

当然，这样做要以已经生产出一定数量的各种货品为先决条件。真正的问题（它的可解决性已被否定）显然是，怎样才能合理完成这个先决条件，也就是用什么方法在现有资源、技术可能性和其余环境条件下，最大限度地满足消费者。[(3)]很清楚，由同志们的多数票来作出生产计划的决定完全无法满足这个要求，[(4)]因为在这种情况下，肯定有一些人，可能所有人将得不到他们需要的东西，有更大可能得不到给了他们不会降低别人满足的东西。但是，同样清楚的是，这个意义上的经济合理性能够以另一种方法获得。对于理论家来说，这个结论来自这样的初步前提，即估计（“所需要的”）消费品价值的消费者事实上也估计进入那些消费品生产的生产资料的价值。就普通人而言，在我们社会主义社会中，制定合理生产计划可能性的证据，能以下述方式提供。

3．为使问题谈起来方便，我们假定生产资料的数量是既定的，并且是暂时不可变的。现在让中央局分解成为进入每一个特定行业的委员会，或者更妥当地，让我们为每一个行业建立一个权力机关来管理它，并与中央局合作，而中央局控制和协调所有这些行业的经理部或管理局。这个中央局按照某种规律把生产资源——所有资源都在它控制之下——分配给这些行业的经理部门。假定中央局规定，行业经理部门可以有它们所需要的任何数量的生产资料和劳务，但需遵守三个条件。第一，它们必须尽可能节约地进行生产。第二，要求它们为它们需要的每一单位生产资料和劳务上交给中央局它们从先前出售消费品得到的言明数目的消费者美元——我们也可以同样妥当地说，中央局宣称准备向任何行业管理部门以言明的“价格”出售无限数量的生产资料。第三，要求行业管理部门取走和使用（以最节约办法生产）它们能够使用的数量（不能少于此数），这个数量的限度是它们不必为了取得相应数量的生产资料必须上交给中央局美元不足而不得不“出售”部分产品。用较专门的术语说，这个条件的意思是各行各业的生产必须达到“价格”相等于（不仅仅比例于）边际成本。[(5)]

每个行业部门的任务在当时是单独规定的。恰如今天在完全竞争行业中的每一家企业，只要技术可能性、消费者的反应（他的爱好和收入）和生产资料的价格都确定了，就知道生产什么、生产多少和怎样生产，我们社会主义国家的行业经理部门只要一俟中央局公布了生产资料的“价格”，一俟消费者透露了他们的“需求”，它们就知道生产什么、怎样生产和向中央局“购买”多少数量的生产要素。

从某种意义上说，这些“价格”和消费品的“价格”不一样，它们由中央局单方面制定。但我们也可以说，行业经理们对生产资料表示的一种独特地决定的“需求”，很像消费者对消费品所表示的需求。为完成我们的证明，所需要的只是符合最高标准的中央局定价行为的规律。可是这个规律是明显的。中央局只是对每一种类别和质量的生产资料确定单一价格——倘若该局使用区别定价，即同一种类和质量货品对不同经理部门索取不同价格，一般来说这种情况一定出于非经济理由[(6)]——务必使那个价格正好“出清市场”，也就是市场上不再有积压的生产资料，也不再需要更多的以那些价格出卖的东西。这个规律正常地足以为合理的成本会计提供保证，因而能保证生产资源经济地合理分配——前一点不过是保证达到后一点并证明后一点正确的方法——从而保证了社会主义社会生产计划的合理性。考虑到只要这个规律得到遵守，就不会有生产资源要素能够转移到任何其他生产部门中去，如果有这种转移，必然会引起以消费者美元表示的消费者价值的破坏，其分量等于（或多于）这些要素在它新使用中所增加的价值。从这样的考虑中我们得到我们的证据。这等于说，生产正在社会环境一般条件所允许的所有方向进行，生产进行得合理地能够做到的那么快，正好符合我们认为社会主义计划在经济生活静止过程中具有合理性的论述，在这样的静止过程中，每一件事能正确地预见，每一件事情都一再重复，其间不会发生任何事情打乱计划。

4．但是，如果我们的讨论超出静止过程理论的领域，承认随产业变化而来的现象，也不会出现很大的困难。就经济逻辑而言，不能

认为想象的那种社会主义虽然从理论上说能够应付管理静止经济经常出现的任务，但它必然无法解决由“进步”提出的问题。稍后我们将明了以下这点对社会主义的成功依然是重要的，因为它从事的事业不但有它资本主义先辈的极其丰富的遗赠——除资源外还有经验和技术——而且是在资本主义度过放荡不羁生活和做完它的工作之后，正接近静止状态时候进行的。但是，这么说的理由倒不在于我们没有能力为社会主义社会设计出一个合理和独特决定的路线，使它能在出现改善工业设备的机会时采用。

假设为X行业的生产过程设计出一种新的有更高效率的机器。为了排除由筹集投资资金引起的问题——马上要考虑的——和为了单独突出一组与众不同的现象，我们假设新机器能够由迄今为止一直生产效率较差的机器而花费同样的生产资源成本的同一批工厂生产。X行业的管理部门服从它的第一条守则，即尽可能节约地生产的规律，它将采用新机器，从而可以用比以前较少数量的生产资料生产出相同的产量。此后它上交给工业部或中央局的消费者美元就将少于它从消费者那里收入的美元。这中间的差额，你高兴叫它什么就叫它什么，比方说叫它D或铲子或“利润”都行。的确，这个经理部门如果实现了这笔“利润”，它就违反了它守则的第三条规定的条件；如果它遵守这一条款，为满足这个条件而立即生产现在需要的较大的产量，那些利润就永远不会出现。但利润潜伏地存在于经理部门计算之中的这个事实，完全足以使它自己履行在我们的假设中它具有的职能，即以独特决断的方式指明现在可以合理实现的资源重新分配的方向和范围。

在社会可用资源已经完全运用于提供一定消费水平的任务，如果出现一项需要外加生产要素或者（我们也可以说）外加投资的改进措施，如一座新桥梁或一条新铁路时，同志们或者不得不延长工作时间，超过迄今我们假定的由法律规定的时间，或者限制他们的消费，或二者兼有。在这个情况下，我们用尽可能简单方法为解决基本问题而作出的假设，排除了三个规律中的一种“自动的”解决办法，也就是

说，中央局和行业经理部门只能被动地遵照客观迹象的指引作出决定。但是，当然这是我们方案的无能，不是社会主义经济的无能。如果我们希望有这样的一种自动解决办法，我们必须做到废除规定在一定使用期内未使用的消费品要求权全部无效的法律，放弃收入绝对平等的原则，并授权中央局奖励超时工作和——我们应怎样称呼它？让我们说——储蓄。使可能的改进措施和投资的条件执行到这样的程度，即做到最少诱惑力的改进或投资能产生相等于为了引起超时工作或储蓄（或二者）必须给予奖励的"利润"。假如超时工作和储蓄在适当时间间隔内是个别奖励的单一价值函数，[(7)]那么这个条件就独特地决定我们问题所介绍的所有新变数。为此支付出去的"美元"可以方便地假设是增加到以前发出的收入美元中去的。由此各方面必须做的调整，我们不需要为它多花时间论述。

这个关于投资的论点使问题更加清楚，看来最适合我们特定目的的图式既不是唯一可能的社会主义经济蓝图，也不一定是自行推荐给社会主义社会的蓝图。社会主义不一定是平等主义的，但我们能够合理地期望社会主义社会可容忍的收入不平等的程度，不可能产生资本主义社会在周期阶段平均产生的投资率。即使资本主义的不平等也不足以产生足够的投资率，它必须得到公司积累和"创造的"银行信用的增援，这些方法既不是特别自动的，也不是独特决定的。因此，如果社会主义社会希望达到同等甚至更大的真正投资——当然它不需要——必须依靠储蓄以外的方法。从可以允许的"利润"中提取积累而不是让它保持潜在状态，或者如上边提到的类似建立信用的某种办法是完全行得通的。但是，让这件麻烦事交给中央局和国会或议会，通过它们，能够把它作为社会预算的一部分加以解决，那就更为自然；虽然对社会经济运作的"自动"部分进行投票纯属表面文章，也许起监督作用，对投资项目的投票——至少对投资数额投票——含有真正决策的意义，与对军事预算等等的投票同样重要。使这样的决策与各别消费品的数量和质量的"自动"决策相协调，不会出现任何不可克服的困

难。但在接受这个解决办法时，我们应该在一个十分重要问题上背弃对我们图式基本原则的忠诚。

我们蓝图中别的特征甚至在它的总框架中也能改变。例如，对超时工作就有一个条件例外，我没有把它留给个别同志去决定他们打算做多少工作，虽则作为一个有表决权者并在其他方面他们对这个决定也和他们在收入分配等的决定上一样有很大影响。我也没有允许他们具有与中央局在它的总计划需要内可以和愿意给予他们的相比更大的择业自由。这个安排可以想象为十分类似义务兵役制。这样一个计划相当接近这个口号："各尽所能各取所需"——或者无论如何，它只要小小修改就能符合这个口号。但我们还是把它留给个别同志去决定他们打算做多少工作和做哪种工作。可见劳动力的合理分配必须使用一套诱导制度——提供奖励，这里不但对超时工作实行，而且对一切工作实行，以便保证任何地方"提供"的各种类型和等级的劳动力，适合消费者需求结构和适合投资项目。这些奖励必须与每个职业的引人入胜和令人厌倦挂上钩，必须与劳动者为完成工作而具有的技术挂上钩，因而与资本主义社会的工资方案挂上钩。虽然工资方案和这样的社会主义奖励制度之间的相似性不应说得过头，我们还是可以说一个"劳动力市场"。插入这个机制当然会使我们的蓝图出现许多差异。但这并不影响社会主义制度的确定内涵。它形式上的合理性事实上会更明显地突出。

5．商业经济和社会主义经济间的家族相似性也更加明显地突出，这点是读者始终不会注意不到的。因为这种相似性似乎使非社会主义者和某些社会主义者感到愉快，使其他社会主义者感到烦恼，所以最好还是清楚地重新说明相似的所在和原因，这样一来就能看清，不管是愉快还是烦恼都没有什么理由。在试图构想社会主义经济的合理图式时，我们曾使用我们在讨论资本主义经济的过程和问题中熟稔的术语在传统上规定的作用和概念。我们说到一种作用过程，只要我们说出"市场"、"购买与销售"、"竞争"等名词，人们立刻懂得它们的作

用过程。我们看来都使用过，或者难以避免使用这类有资本主义气味的名词，如价格、成本、收入甚至利润，而租金、利息、工资和其他名词（包括货币）则几乎天天都要碰到。

让我们考虑在大多数社会主义者看来肯定是最坏的事情之一，那就是意指使用自然资源（让我们说"土地"）而获得的报酬——地租。我们的图式显然不能含有该将地租付给任何土地所有人的意思。那么它含有什么意思呢？简而言之，不是在可以预计的将来有充分数量超过全部需要的任何种类土地必须节约地使用或合理地分配，恰如劳力或任何其他生产资源一样，为达到这个目的，土地必须具有一种经济重要性的指标，出现任何新的使用，必须与指标进行比较，根据指标土地进入社会簿记行列之中。如果不这么做，国家将作出不合理的行为。可是这么做也不意味着对资本主义或对资本主义精神让步。有关地租中一切商业和资本主义的东西（在地租的经济学和社会学联想中）和可能是同情私有财产辩护士的一切东西（私人收入、地主等）已被全部消除了。

我们从一开始给予同志们的"收入"不是工资。分析起来事实上"收入"看上去是完全不同的经济要素的混合物，人们只能把这些要素与边际劳动生产率连在一起。我们后来引用的奖金，与资本主义社会的工资关系较多。但后者的对称物，实际上到处都不存在，除非只存在于中央局的账册上，和为了合理分配的目的，存在于与各种类型和等级的劳动力有关的重要指标中——这是已经消失了属于资本主义世界全部意义的指标。顺便提一提，我们可以看到，既然我们能够随心所欲地称呼由代表同志们消费品要求权的凭证分裂而成的单位，我们也能够称它们为劳动小时。既然这些单位总数——在因方便而规定的限度内——同样是任意设想的，我们可以设想总数相等于实际工作小时（各种类型和等级的劳力以李嘉图—马克思方法调整为某一标准质量）。最后，我们的国家（正如任何其他国家一样）能采用"收入"应与每个同志所做标准工作小时成比例的原则。于是我们应有一种劳动

票据制度。关于这件事，令人感兴趣之处在于，不提目前我们不大关心的技术困难，这样一种制度将证明是完全行得通的。很容易看出，为什么甚至到目前这些“收入”还不是工资的原因。同样明白，这样一种安排的可行性并不为劳动价值理论证明任何东西。

几乎不需要在利润、利息、价格和成本上再做一遍同样的工作。不重做这样的工作，家族相似性的原因现在已显然可见：我们的社会主义没有从资本主义借用任何东西，而资本主义从完全一般的选择逻辑借来许多东西。任何合理行为必然表现出与其他合理行为有某种形式上的相似之处，情况是这样，在经济行为范围内，单是理性的榜样作用就十分明显，至少就它的纯理论而言是这样。表示行为主义模式的概念浸透了一个历史时期的一切特殊意义。它往往使门外汉的内心牢记这样获得的色彩。如果我们对经济现象的历史理解是在社会主义环境里形成的，当分析资本主义过程时，我们似乎在借用社会主义的概念。

迄今，有资本主义思想的经济学家在发现社会主义毕竟只能够使用资本主义结构和类型时，没有什么值得庆祝的。社会主义者也没有什么理由加以反对的。因为只有最幼稚天真的人才会对社会主义奇迹没有创造自己的逻辑而感到失望，只有社会主义信条中最粗鲁、最愚蠢的变体才会受到那种议论的威胁，根据那种变体的论证，资本主义过程完全是根本没有任何逻辑或秩序的一片混乱。这两派中有理智的人可以在这种相似点上取得一致，但他们的观点仍旧有以往一样大的距离。可能依然保留着术语方面的反对意见：有人会争辩说，使用含有外来的但十分重要含义的术语，又不能信任每个人都会抛弃这种含义，是不方便的。此外，我们必不可忘记，人们可以接受社会主义经济逻辑和商业生产经济逻辑本质上一致的结论，但仍然反对我们借以达到这个结论的特定图式和模式（见下文）。

可是，事情还不止此。某些社会主义经济学家以及某些非社会主义经济学家不但意欲而且急于承认所设想类型社会主义经济和完全竞

争类型商业经济之间的特别强烈的家族相似性。我们几乎可以谈到一个社会主义思想学派，它倾向于称颂完全竞争，并以那样一种理由鼓吹社会主义，即社会主义提供能使现代世界得到完全竞争效果的唯一方法。把自己放在这个立场上所能收获的策略上的好处当然十分明显，足以解释为何这些人乍看起来似乎有令人惊愕的广阔心胸。和任何其他经济学家一样清楚地看清马克思学派论点和通俗学派论点全部弱点的一个有能力的社会主义者，在这种情况下就能够在不放弃他确信的信仰同时承认他认为应该承认的任何东西，因为他承认的是一个历史阶段，这个阶段就算曾经存在过，也确实早已死去被埋葬了；由于他明智地把他的谴责性定论限于针对非竞争情况，他能够对那种认为现代资本主义生产为的是利润而不是为人民的消费此类控诉给予有保留的支持，否则这类意见只能是蠢话了；他能够困惑善良的资产阶级人士，告诉他们社会主义者一直只依照他们真正需要的和他们自己经济先哲经常教导他们的道理行事。但强调那种家族相似性的分析优势没有同样的大。[(8)]

正如我们已经知道，经济学理论为它自己的目的而构成的完全竞争的苍白概念依赖于各个企业能不能凭借它们单独行动影响它们产品和成本要素的价格。如果不能——就是说，如果每家企业仅是海洋中的一滴水，因而不得不接受市场中起支配地位的价格——那就是理论家所说的完全竞争。可以看出，在这种情况下，全体个别企业的消极反应的集体作用将形成市场价格和表现为一定形式财产的产量，后者相类似于经济重要性的指标和我们社会主义经济蓝图中的产量。但在真正重要的所有事情中——在决定收入形式、工业领导人的选择、创造性和责任心的分派、成功与失败的定义等诸原则中——总之在形成竞争性资本主义特征的一切事情中，这个蓝图与完全竞争完全背道而驰，它离开完全竞争比离开大企业型资本主义远得多。

虽然我并不因而认为，人们有理由指责我们蓝图里的东西多从商业主义借来，或者指责它浪费社会主义的圣油涂在非神圣的东西上，

我仍很同情那些以其他理由反对它的社会主义者。的确，我本人曾说过，建立消费品“市场”和根据市场标志确定生产方向的方法比任何其他方法（例如由多数选票作决定的方法）更能给予每个同志他所需要的东西——比市场更民主的制度是不存在的——从这个意义上说，这个方法将导致“最大的满足”。但这种最大满足只是短期的满足，[(9)]而且它与同志们当时感觉的实际欲望有关。只有彻底的牛排社会主义才能满足于这样的目标。我不能责备任何社会主义者看不起这个目标而梦寐以求人类也许是全新人类的新文化形式；社会主义的真正前途（如有的话）就在这里。持有这种思想的社会主义者可能仍旧允许他们的国家由只表现出享乐主义者面貌的同志们对事物的实际爱好进行引导。他们采取全国性计划，不但用于投资政策（如我们自己有条件时所做的那样），而且也用于呈现另一种面貌的所有目的。他们依旧可能让同志们在豌豆和大豆之间根据喜好挑选。至于牛奶和威士忌以及药物和改善住房，他们就犹豫难决了。而且他们不允许同志们在游荡和神庙间作选择——即使同意后者象征日耳曼人粗俗而生动地称为客观文化（表现的）东西。

6．因而有必要问一问，如果我们把我们的“市场”抛入大海，合理性和确定性是不是也落了水。答案是显而易见的。必须有一个权威来估价，即为所有消费品确定重要性指标。有了它的价值尺度，那么权威就能用绝对坚决的方式为它们估价，正像鲁宾逊·克鲁索能做的那样。[(10)]计划过程的其余部分能够按常规发展，很像它在我们原来蓝图中所做的那样。凭证、价格和抽象单位依旧有助于控制和成本计算的目的，虽然它们将失去它们与可自由使用收入及收入 单位的亲缘关系。由经济行为一般逻辑获得的所有概念将会再次出现。

因此，任何种类的中央集权社会主义能够成功地清除第一道障碍——社会主义计划逻辑的明确性和一致性——我们立刻可以同样越过第二道障碍。第二道障碍是“实际上的不可能性”，看来大多数反社会主义经济学家在纯逻辑问题上失败后目前倾向于退到这个障碍。他们

认为，我们的中央局将遭遇无法处理的复杂任务，[(11)]他们中一些人还说，为了使社会主义安排起作用，必须有灵魂或行为的全面改造为先决条件——随便我们喜欢用哪种方式去形容它——历史经验和常识证明这种改造是不可能做到的。后一点我们推到以后去考虑，我们就能容易地解决前一个问题。

首先，看一看我们解决理论问题的方法将使读者满意地感到这个方法非常适合使用；就是说，它不仅证明逻辑上的可能性，而且在实行时也表明这个可能性可以在实际中成为现实的步骤。即使这样认为，为了公正地面对问题，我们要求生产计划从一开始就制订好，也就是说没有任何有关数量和价值的先前经验，出发的基础就是调查可用的资源和技术以及关于同志们是哪一类人的一般知识。此外必须牢记，在现代条件下，社会主义经济要求存在一个庞大的官僚机构，或者至少存在有利于它的出现和发挥职能的社会条件。这个需要条件造成为什么在讨论社会主义经济问题时必定要提到社会环境的一定情况或历史形势的理由。这样的行政机构不论是否应受我们中有些人习惯加诸官僚主义的全部贬抑性评论——我们自己现在就要评论它——但此刻我们并不关心它在完成它任务中表现好坏的问题；重要的是，如果它终究存在了，没有理由相信它将被任务压垮。

在任何正常形势中，它将掌握大量信息足以使它能从一开始就相当接近地达到主要生产部门的正确产量，其余的任务是用有信息根据的反复试验进行调整。至于理论家在说明一种经济制度如何获得完成某种最高条件意义上的“合理”或“最适”状态时遇到的问题，或者经理们在实际经营中必然碰到的问题，到现在为止，社会主义经济和商业经济在这方面都不存在很大的根本性差异。[(12)]如果我们像大多数社会主义者所做的那样，尤其是像卡尔·考茨基一贯做的那样，承认从先前经验出发，那个任务当然大大简单了，特别是倘若那个经验是大企业类型的经验。

其次，再一次检查我们的蓝图会出现一些别的问题：解决社会主义经理部门面对问题的办法不但像实际解决商业社会经理部门面对的问题那样是可能的，而且更加容易。关于这一点我们只要观察一下经营企业的最重要困难之一——耗费一位成功企业领导人最多精力的困难——在于围绕每个决策周围的不确定性，就会深信不疑。这些不确定性中最重要的一类依次又在于关于实际和潜在竞争者反应的不确定性，和关于一般业务形势将是如何形式的不确定性。虽然其他种类的不确定性无疑将在社会主义国家中坚持存在，但这两种不确定性可以合理地期望其几乎完全消失。社会主义的产业和工厂的经理部门能确切地知道别人想做什么事情，没有东西能阻止他们合在一起进行协调行动。(13) 中央局能够、而且在某种程度上愿意不可避免地担当信息交换所和决策协调人的角色——至少会像包罗一切的卡特尔的执行局那样工作。这种做法将大大减少工厂管理人员要做的工作量，管理这样一个制度所必需的知识要比引导一家有任何重要性的公司通过资本主义海洋惊涛骇浪所需要的知识要少得多。这点足以证明我们立论的正确。

---

(1) 1920年出版的他的论文现在有英文译本；见《集体主义经济计划》（F．A冯·啥耶克编，1935年）。又见他的《公有经济》，英文译本书名为《社会主义》（1937年）。

(2) 在巴罗尼之前，有多达十几个经济学家曾暗示了解决问题的办法。他们中间有这样的权威，如F．冯·维塞尔（见他的《自然价值》，1893年，德文原本，1889年）和帕累托（《政治经济学概要》第2卷，1897年）。两人都认为经济行为的根本逻辑在商业社会和社会主义社会是一样的，并根据这个认识得出解决办法。但巴罗尼（他是帕累托的信徒）是作出这个解决办法的第一人。见他的题为"集体主义国家的生产部"的论文（《经济学杂志》，1908年）；英文译文收录在前注提到的《集体主义经济计划》一书中。

不可能、也没有必要为后来的大量著作作公正的评价。我只提出在这里或那里特别重要的作品：弗雷德·M．泰勒的《社会主义国家的生产指引》（载《美国经济

评论》，1929年3月）；K．蒂施的《社会主义集体经济……内的经济计划和分配》（1932年）；H．查森豪斯的《计划经济理论》（载《国民经济杂志》，1934年）；特别是奥斯卡·兰格的《论社会主义经济理论》（载《经济研究评论》，1936/1937年，后作为兰格和泰勒合著的书出版，题目不变，1938年）；A．P．勒纳的文章在后面的脚注中还要提到。

(3) 如果现代理论家竟反对这段话的措辞，让我请求他们考虑一下，较正确的词句将招致多少完全不必要的累赘话，而对于这个论点的目的却无任何帮助。

(4) 这并不是说，它不会根据另一个合理性的定义的立场来满足要求。关于正在讨论的安排与其他安排相比究竟怎样，这里不作断言。关于这个问题不久还要谈到。

(5) 从一般选择逻辑产生的这个原则，在A．P．勒纳先生在许多注释和论文中强调它和为之辩护之前，没有得到普遍接受，这些论文大部分发表在《经济研究评论》（还发表在《经济学杂志》1937年9月），它们对社会主义经济理论作出重要的贡献，我趁此机会提请读者注意它们。作为那个选择逻辑的前提，说上述条件在它与"价格相等于每单位总成本"这个规律发生矛盾的任何时候，前者应该胜过后者，也是正确的。但它们二者之间的关系由于各种事物的混淆被弄得模糊不清，有必要加以澄清。

边际成本的概念意指如果要使生产有少量的增加必然会引起总成本的增加，只要我们不把边际成本和明确的一段时间联系起来看，它是不明确的。这样，如果问题是一辆无论如何要开的火车要不要增加一位乘客，这里要考虑的边际成本可能是零，在任何情况下是很小的。这点可以用这样说法来表达，从一段极短的时间——一个钟头、一天甚至一个星期——的观点来看，实际上每样东西都是间接费用，甚至滑润油和煤也一样，那种间接费用不进入边际成本。但设想的时间越长，进入边际成本的成本要素越多，开始时进入的是全部通常包括在直接成本概念中的要素，后来越来越多地包括企业家叫作间接费用的要素，直到从很长时期看，或从计划一个尚不存在工业单位的观点看，没有东西（或实际上没有东西）留在间接费用的项目里，甚至包括折旧在内的任何东西都得放在计算边际成本中考虑进去。即使在考虑铁路轨道那样的生产要素情况下，这个原则也不因它只有在极大单位才可使用的技术事实（不可分性）而被修正。因而边际成本总是应该与（边际）直接成本区别开。

现在我们常常把正在讨论的条件和社会主义——正和资本主义一样——的经理部门（如果他们要行动合理）在任何时候都应让过去的过去算了这个规律联系起来；就是说，在其决策中他们不要考虑现有投资的账面价值。但这只是在特定环境中决定短期行为的规律。它并不意味着他们会忽视事先能预见的并将凝结为固定成本或

间接费用的那些成本要素。在有另外一种方法使用它们的任何时候，忽视那些要素，将形成对进入间接费用生产的劳动小时和自然资源单位的不合理行为。但只要万事按计划进展，考虑它们一般地意指使价格等于产品每单位总成本，因为例外情况主要是由于技术达不到由不可分性代表的合理性，或由于事情的实际进程偏离了计划，而这些计划的逻辑毕竟是用价格相等于每单位总成本这个原则表达的。虽然在短期情况下它可能是该做的最合理事情，但它绝不是以赤字经营企业的那个逻辑的一部分。有两个理由使这点值得重视。

第一，有人否定它，甚至有人提出，如果价格永远相等于短期 边际成本（不包括折旧），而间接成本（如桥梁费用）应由税收开支，从长期看来福利就将增加。在正文中指出的我们的规律没有这个意思，这不是该做的事情。

第二，在1936年3月的法令中，俄国中央当局命令许多行业取消前此一直在实行的津贴制度，规定价格应调整为等于每单位平均总成本加上积累。对于规律的前一部分而言，可以说它虽然不是绝对正确，但它比后一部分会引导人们去猜测的不正确表述，要更接近于正确规律；关于后一部分，一旦我们考虑到迅速发展的条件或必要性，针对它的明显反对意见会大大减弱——读者能回忆起第二篇对资本主义发展提出的论点——而说苏联政府采取津贴政策（相等于向亏损企业投资）是对的，1936年苏联政府部分取消这种津贴也是对的，是完全可以想象的。

(6) 关于这点有一些例外，这些例外很重要，但不会影响我们论点的要旨。

(7) 可以看出，这个问题只由新投资引起。为了保持静止过程继续下去，这样的投资是需要的，它正如所有其他成本项目一样是能够得到供应的。特别是，新投资没有利息。我想乘此机会说一说，社会主义者对利息现象的态度不是一模一样的。圣西门承认它几乎是理所当然。马克思把它从社会主义社会排除出去。几个现代社会主义者又承认它。俄国人的实践也承认它。

(8) 见第8章。

(9) 可是，它是可以证明的最大满足，它建立起那种类型社会主义的经济合理性，正如竞争的最大满足建立起竞争性经济的合理性。在这两种情况中，合理性都没有很大意义。

(10) 这也许是马克思对克鲁索经济学表现出有很大兴趣的缘故。

(11) 这是接受社会主义逻辑信任状的大多数怀非社会主义信念的作家所持的见解。持有这种观点的主要权威人士可以提一提的是罗宾斯教授和冯·海克教授。

(12) 有些作家似乎暗示，达到平衡的过程和在完全竞争状态中是一模一样的。但事实并非如此。在单独对价格变化作反应中一步一步的调整很可能完全迷失目标。这就是为什么我在正文中说到“有信息根据的”反复试验的缘故。

(13) 只要资本主义经济中正在做到这一点，它就是趋向社会主义的最重要的一步。事实上，它能逐步减少过渡的困难，其本身又是过渡阶段开始的迹象。无条件地反对这个趋势相等于反对社会主义。

第十七章　几种蓝图比较

Ⅰ．前言

读者读到这里很自然地会期望我开始对社会主义计划作一次比较性的评价。也许使这个期望落空是得策的。因为不是完全缺乏责任感的任何人都不会看不到，要把我们在其间生活的一个制度与一个还只是心里想象的制度——没有一个社会主义者会同意俄国经验是重要的现实——作比较必定是极端危险的。但我们愿意冒这个风险，时刻记住在我们准备涉足的事实和论据领域以外还有我们无法进入的个人爱好、信仰、价值观的领域。但是，我们只要严格限制我们的目标和坦率承认存在困难与陷阱，我们将增加成功的机会。

尤其是我们不应比较商业社会和社会主义社会两种文化世界。我称为社会主义文化不确定性的东西，其本身就足以阻止这样的企图。可是我们不打算这样做还有另一个原因。即使社会主义文化只指一个明确的模式，比较性的评价仍然是可怀疑的事情。有那么一些理想主义者和偏执者，他们看不到这样做的困难，并愉快地采用某种特征作为比较的标准，他们认为这个特征远比其他任何东西价值高，他们期望他们的社会主义呈现这个特征。但是，如果我们决心要比那种办法做得更好，同时尽我们洞察力之所及，看清与这个文明同生共死的各个方面，我们就会立刻发觉，每一个文化都自成一体，不能与任何其他文化相比较。

但有一个论点支持实际与可能的文化成就的比较，同时又不越出我们那种分析的范围。有人时常声称，社会主义计划能解除个人肩上的经济忧虑，它将释放出现在浪费在艰辛地谋日常生活的无法计算的文化精力。这点在一定程度上是正确的——任何“有计划”社会可能做

到这一点，但由于其他理由以及在其他方面它也可能窒息文化前景。就我们所知政府当局难以负起发现人才和培育人才使才能开花结果的责任，说政府当局发现和赏识凡高会比资本主义社会更快，可能有人反对。但这种反对没有击中要害。因为政府当局不需要走得那么远。它必须做的只是让凡高像每个人一样得到他的“收入”和使他工作得不过分辛苦；这样，在任何正常情况下，就足以有必要的机会来保护创造性的才能了。虽然在我考虑这个问题时，我不能肯定，在凡高那样的事例中，这样做是不是足够了。

可是还有一个反对意见更有分量。社会主义鼓吹者在这个问题上也像在别的问题上一样，可能忽视了——他总是热烈地坚决不承认——他的某些理想在现代社会中得到实现的程度。资本主义在比我们大多数人相信的更大程度上为人才提供向上攀登的梯子。激怒许多上等人的典型资产阶级的残忍口号“那些不能从这些梯子向上爬的人，不值得为之操心”之中，含有一定的真理成分。梯子可能不合我们选择设立的标准，但不能说它不存在。现代资本主义不但在它发展的较早阶段系统地提供保护和培养几乎任何种类人才的手段——手段非常之多，以致在一定范围里困难不在于如何为人才找到手段，而在于如何为提供的手段去找到可以适当地称为人才的人——而且以它自己结构的规律倾向于把有才能的个人推向高处，把有能力的家族更有效率地向上推。因而，虽然可能出现社会损失，特别在那批半病态天才中间，但损失不可能很大。[(1)]

II．讨论比较效率

让我们继续讨论经济方面的事情，虽然我希望我已经清楚表明，我不认为经济问题具有第一位的重要性。

1．我们讨论的范围的限度是明显的，因此在我们讨论还只涉及蓝图的第一步，犯错误的危险性最小。把过渡的困难推迟到以后单独讨论，暂时先假定困难已被成功地克服，我们只需看一看社会主义图式可能性与实际可行性的证据的含义，就能理解有极充分的理由相信它的优越的经济效率。

只有关于大企业或"垄断"资本主义的优越性需要证明，因为证明了这点，高于竞争性资本主义的优越性便更有理由了。根据第8章中我们的分析，这点是很明白的。许多经济学家凭借在完全不现实条件下编造对竞争性资本主义各种各样阿谀之词的事实，已经习惯于赞美资本主义，贬低它的"垄断主义的"继承人。因此我愿再次表示，即使那些赞美词证明完全有道理——其实并非如此——即使那个理论家主张的完全竞争在工业和运输业领域已经实行——绝不可能如此——最后即使针对大企业的全部咒骂证明完全合理——远非如此——事实仍是，在最大规模单位时代的资本主义生产机器的实际效率要比先前中小型企业时代大得多。这是有统计数字记录的事情。但是，如果我们回忆这个事实的理论解释，我们会进一步了解，控制单位及其经营战略规模的不断扩大，不但是不可避免的事情，而且在相当大范围内也是反映在那个统计记录上成就的条件；换言之，那种中小型企业前面的技术与组织的可能性（这种类型企业与接近完全竞争条件可以和谐共存）绝不可能产生同样的结果。因此，现代资本主义在完全竞争条件下将如何运作就成为毫无意义的问题。所以，除了谈论社会主义将继承"垄断"资本主义而不是继承竞争性的资本主义外，我们除非偶尔涉及，不需要再为竞争性资本主义多费笔墨。

我们要把一个制度的经济效率凝缩为生产效率。甚至生产效率一词也绝不容易下定义。要比较这两个可相互置代的名词当然必须指的是同一时间——过去、现在或将来。[(2)] 但这样还不够。因为贴切的问题并不是从某一时间看来社会主义经理部门使用该时间存在的资本主义机构能够做些什么——这点对我们来说，不比社会主义经理部门使用一定数目消费品能做些什么更令人发生兴趣——而是如果是社会主义经理部门而不是资本主义经理部门主持建设，将存在什么样生产机构，或者已存在什么样的生产机构。关于我们实际和潜在生产资源的大量信息是过去20年里积累起来的，不管它对其他目的有多大价值，但在同我们的困难作斗争中没有什么帮助。我们能做的只是列举我们能够察觉的社会主义社会和商业社会两者的经济机器之间的差异和尽可能正确地估价它们的重要性。

我们要求进行比较时候的人口的数字、质量、爱好和年龄分布两者应该相同，那么我们才可以称那个制度有相对较高的效率，我们有理由期望它从长期观点看来 能生产每平均时间单位的较大消费品流。[(3)]

2．这个定义需要解释。看得出来这个定义没有把经济效率与经济福利或与一定程度的需求满足等同起来。即使在我们看来任何 可以想象的社会主义经济肯定比任何 可以想象的商业经济效率更低，大多数人——他们事实上全是典型社会主义者关心的人——可能在社会主义中比在商业经济中“生活更好”或“更快乐”或“更满意”。我首先和主要的回答是，甚至在这些情况下，相对效率仍保持独立的意义，在任何情况下它将是一个重要的需要思考的问题。但其次，我不认为我们若采取一个忽视这些方面的标准，将遭受很大损失。无论如何，这是一个极可争论的问题，把它弄得明白一点有好处。

首先谈谈这件事，即深信不疑的社会主义者从仅仅生活在社会主义社会这个事实上得到满足。[(4)] 社会主义面包滋味比资本主义面包更甜，只是因为它是社会主义的面包，甚至他们在面包里发现老鼠也

是一样。此外，如果采用的特定社会主义制度碰巧符合人们的道德原则，例如平等主义的社会主义符合许多社会主义者的道德原则，这个事实以及随后给予人们正义感的满足，当然要列入那个制度优越性的名下。对于这个制度的运作来说，这样的道德忠诚绝不是无足轻重的；它的重要性甚至就我们概念中的效率而言，今后还必须加以评论。但除此之外，我们所有人最好还是承认，我们关于正义等等用语主要只是表达我们是不是喜欢某一种社会形式的措辞罢了。

但是，似乎有一种赞成平等社会主义或赞成其结构容许有较大收入平等的任何社会主义的纯经济论点。那些经济学家，至少那些把需求的满足看做可测定数量和认为不同人们的满足程度可以比较和合计而不感内疚的经济学家，有权利坚持说，有了一定量消费品流的积存，一般说来只要平均分配就将产生最大的满足。与商业经济制度有同等效率的平等主义经济制度将在较高福利水平上运行。甚至效率略低的平等主义制度也可以这样做。大多数现代理论家丢弃这个论点，他们提出的理由是，满足是不能测定数量的，不同人们的满足程度的比较和合计是没有意义的。我们不需走这么远。只要指出平等主义的论点特别容易受我们对垄断主义实际做法的分析所提出结论的反对就够了：问题不在于如何分析一定的数量而不顾收入分配的原则。工资收入在允许无限制不平等的商业社会里可能要比平等社会主义的平均收入高得多。只要对这点不作合理的肯定，即不肯定社会主义生产机器现在或过去或者在比较时能够期望它至少有接近商业经济机器的效率，关于分配的论点依旧是非结论性的——事实有待证明的——即使我们选择接受它也是一样。[(5)] 一旦生产效率问题得到解决，分配论点在大多数情况下就是多余的了；除非这个论点完全建立在道德理想上，它只在模棱两可的事例中占优势。

3．为什么相同的生产效率水平可以和不同的福利水平联在一起还有另一个理由。大多数社会主义者认为：社会主义社会的一定国民收入比资本主义社会的一定国民收入能办更多事情，因为前者能更节

约地使用它。采取节约措施是出于以下事实，即某种类型的社会按照其组织特性可能把一大部分资源分配作某种目的，而另一些类型社会也根据其组织特性不关心甚至反对这个目的。例如，和平主义的社会主义节约军费，无神论的社会主义节约教会费用，这两种社会可能由此建立更多医院。事情确是这样。但因为它涉及不同估价问题，我们不能有信心把不同估价一般地归因于社会主义——虽然可以归因于许多个别社会主义者——这点与我们在这里讨论的无关。

几乎任何社会主义社会——虽然不包括柏拉图式的社会主义——都一定会实行另一种类型的节约措旋，即从消灭有闲阶级——"无所事事的富人"——来实行节约。因为从社会主义立场看，不理会属于这个集团中个人需求的满足和估价这批人的文化功能为零是十分正确的——虽然有教养的社会主义者常常为保全他们的面子，总要加上一句："在当今世界里"，社会主义政权这样做显然会得到净收入。我们的效率测试忽略了这一点，我们因此会受到多大的损失呢?

当然，即使不提为应付当前战争经费而运用的财政措施，现代所得税和遗产税迅速使这个问题的重要性大大降低。可是这种税制本身表现了一种反资本主义态度，它也许是完全消灭典型资本主义收入阶层的开端。因此我们必须把我们的问题对准其经济根基尚未受攻击的资本主义社会。就美国而言，挑选1929年的数据资料看来是合理的。[(6)]

让我们把富人的标准定为收入5万美元或以上的那些人。这批人在1929年的收入占国民总收入约930亿中的130亿美元。[(7)]从这130亿美元中我们必须减去税收、储蓄和对公益事业的捐赠，因为取消这些项目绝不会形成社会主义政权的节约；只有富人为自己消费的支出，才是真正意义上的"节省"。[(8)]富人的这笔支出数字很难精确估计。我们能希望的只能是一个巨大概数的概念。愿冒风险的大多数经济学家猜测这个数字不足130亿美元的1/3，说这笔支出不超过43.3亿美元或约为国民收入总数的4.6％是相当有把握的。这个4.6％包括高

级企业家和专业人员收入的全部消费开支，所以游手好闲富人花费的不可能超过余数的1％或2％。只要家庭动机依然有活力，不能认为全部开支与促进经济机器效率的表现无关。

有些读者一定会觉得5万美元的额度高得过分。当然很清楚，取消或降低不论贫富所有游手好闲者的收入水平，低到只够维持生活的程度，从经济角度说，能有更多的节约。[(9)]人们也可以设想，让高收入分配合理化，使得收入更符合工作表现，还能够做到更加节约。但我将在下一节中提出的论证，会表明对这方面所抱的很大希望可能遭受失望。

但我不想坚持。因为，如果读者认为这些节约措施具有超过我认为恰当的重要性，那么我们即将达到的结论，只会更加适合。

III．社会主义蓝图优越的理由

这样，我们判断优越或低劣的标准毕竟包括比它表面上看来更多的理由。但是，如果我支持这个标准，我上边所说社会主义蓝图优越的有力理由是什么呢?

细读第8章分析的读者可能感到奇怪。通常提出以支持社会主义政权反对资本主义政权的大多数论点，一俟正确地叙述后者以迅速进步的速度为经济创造的条件时，如我们所见，就站不住脚了。这些论点中有一些，经仔细检查，甚至反而对资本主义有利。许多认为是病理的现象看起来像是生理现象——在创造性毁灭过程中执行重要的职能。许多浪费带有补偿，有时完全（有些情况下部分）使推论失去作用。社会上不合理的资源配置，并不像有人所说的那样频繁和严重，此外，在某些情况下，这种缺点在社会主义经济中同样可能发生。过剩的生产能力在社会主义经济中也是部分地无法避免的，但它总是有可解释的地方，足以反驳人们的批评。甚至无法纠正的缺点最终只是成就中的附带事情，成就之大足以抵消许多过错。

对于我们问题的答案可从上一章的最末一段推理而得。在资本主义发展的鼎盛阶段，答案的确当性可能还有怀疑，一俟资本主义永久地 松垮下来，这答案就成为决定性的，不论根据经济机制内在的理由还是根据经济机制以外的理由来看都是如此。

在某些情况下，资本主义行业处于价格和产量在理论上不确定的环境中。当卖方垄断市场时，这种情况可能出现，虽然不是频繁出现。在社会主义经济中，每一件事——除没有实际重要性的有限事例外——都是不平常地被事先决定的。但即使存在理论上可决定状态时，资本主义经济要做到万事事先决定也比社会主义经济困难得多，代价也大得多。在资本主义经济中，无穷无尽的运动和反运动是必然的，决策必定在不确定的环境中作出，这就使行动迟缓拖宕，而在社

会主义经济中，不存在那样的决策和行动，不存在那样的不确定性。这个判断不但适用于“垄断”资本主义，而且更适用于——虽然有其他理由——竞争性资本主义，这在猪产量的周期中就看得清楚，[(10)]或多或少完全竞争性行业在大萧条时期或在它们自己盛衰起伏中也表明这一点。

但这一点所含的意义比乍一见时想到的要多。根据给定数据观点看来是合理或理想的生产问题的确定解决办法，以及任何能缩短、畅通和保护通向取得解决办法的道路的任何措施，必然能节省人力和物资，并能降低获得一定成果的成本。除非这样节省下来的资源被完全浪费，否则我们所说的效率必然提高。

在这个论证下，上面略述的对资本主义制度的一些综合的控诉获得合格的辩护理由。拿过剩生产能力作为例子。说社会主义中完全不存在过剩生产能力是不正确的；中央局坚持要充分利用一条通过无人烟地区的新铁路是荒谬的。说过剩生产能力在所有情况下都意味损失也是不正确的。但有些类型的过剩确实带来损失，而社会主义经理部门能够避免这种损失，其主要例子是为进行经济战而保留的后备生产能力。不管这个特殊例子有多大重要性——我不认为重要性极大——它告诉人们我已经宣布过的一个论点：有些东西在资本主义发展条件下是（或可能是）完全合理甚至必要的，所以按资本主义秩序的观点看来，它们根本不构成缺点；它们也不构成相对于竞争资本主义的“垄断”资本主义的弱点，只要它们（作为条件）与垄断资本主义的成就有关连，而这些成就是竞争性资本主义达不到的；可是即使情况如此，但与社会主义蓝图相对照，它们仍旧构成弱点。

这点对造成商业周期机制的大部分现象而言特别正确。资本主义企业不缺乏调节器，有些调节器很可能在社会主义生产部的实际行动中再次见到。但进度计划，尤其是各行各业中新风险投资的及时系统协调和有秩序分配，对于防止资金有时过度充塞另一些时候萧条不足所起的效用，比任何利率的自动的或操纵的变化和信贷供应能起的效

用，有不可比拟的优越性。事实上，这些措施会消灭周期性上升和下降的成因，而在资本主义制度中，它只可能缓和起落的程度。至于废弃过时设备的过程，这在资本主义中——尤其在竞争性资本主义中——意味着暂时的瘫痪和损失，也就是部分失去机能，而在社会主义中，“废弃过时设备”不过是事先编制一份全面计划，让一般人知道，要把过时工厂或设备件中未过时的部件移作他用而已。具体的说：以棉纺业为中心的一场危机，在资本主义制度里可能使住宅建设停工；在社会主义制度里这场危机也会发生，此时一纸通知马上使棉织品生产作大幅度削减，虽然这种情形不大可能发生；而且这种危机会是加快住宅建设而不是停止住宅建设的理由。

无论何人所希望的无论何种经济目标无不旨在实现他的愿望，社会主义经理部门能以较少骚乱和损失达到目标，且不一定会惹起影响资本主义制度构架内计划进度的不利条件。这点可以用下列人们常说的话来表明它的一个方面：社会主义经理部门能够朝向接近产量长期趋向的路线前进，从而自然地形成如我们见到过的对大企业政策并不陌生的趋势。我们的整个议论可以归结为下面几句话，即社会化的意思是在大企业标出的道路上迈出超越大企业的一大步，或者换句话说，社会主义经理部门可以想象地证明它优于大企业资本主义，而大企业资本主义已证明它类似竞争性资本主义，一百年前的英国工业就是后者的原型。很可能，今后几个世代看待议论社会主义计划不足的论点就像我们看待亚当·斯密关于合股公司的论点，它也不是完全错误的。

当然，到此为止我所说一切只提到社会主义蓝图的逻辑，并由此提到社会主义实际上可能很难实现的“客观的”可能性。但就蓝图逻辑而言，社会主义蓝图根据较高合理水平绘制，这是不容否定的。我相信，这是处理事情的正确方法，这不是合理与不合理的事情。农民对猪与饲料价格产生的猪周期的反应，个别地说和从当时的观点来说，他的行动完全合理。一家公司的经理部门在卖方垄断市场形势中施展

手腕也是对的。一家企业在业务兴旺时扩展在业务不景气时收缩也是合理的。所不同者仅仅是合理性的性质和范围。

能提出为社会主义计划辩护的当然不止这一点。但就社会主义经济的纯逻辑而言，不能证明为错误的大部分论点事实上都包含在上面举出的那一点之中。

头等重要的一个例子是失业。我们在第二篇中业已见到，关于失业者本身的利益，处于任何阶段的资本主义社会，凡其进步程度足以为成功的社会主义化需要提供机会的，大概不会留下太多他们希望解决的问题。但就社会的损失而言，上文论点的意思是，在社会主义社会中失业将减少，主要是消灭了经济萧条的后果，而在出现失业的地方（主要由技术改进引起），生产部将想方设法——不管它实际上做什么——重新指引人们进入其他职业。只要能实现计划提到的可能性，在任何情况下总会有新职业等待他们。

社会主义计划较高合理性还含有一个较小的优点，它来自这样的事实，即在资本主义制度中，通常在个别企业里发生的改进，在推广中需要许多时间并会遇到抗阻。如果进步的步子迅速，总有许多企业紧紧抱住老方法或者低效率的方法不放。在社会主义社会里，每一项改进理论上能够以法令加以推广，而低标准的做法就能很快被消灭。我称这个优点为小优点，因为资本主义通常也相当有效地对付低效率问题。这个特殊优点的相似之处不论大还是小，由政府机关来实现就是另一回事了；一个公正的机关总是可以被信任，能把它所属的成员全部上升到它制订的标准，但这样说与这个标准本身如何完全无关。读者务须始终记住，那个可能的优势也许会在实际中变成实实在在的劣势。

而且，中小型企业的经理或业主兼经理通常不是工程师就是销售人或是组织者，即使他们都是有本领的人，也很难样样事情做得一般好。我们经常发现，甚至成功的企业在这方面或那方面管理得很差——有效率专家的报告为证——它们的领导人因而部分地是没有尽到

责任的。社会主义经济如现代最大规模企业所做的那样，能够把这些人使用在他们真正熟悉的岗位上，使他们发挥最大的专长。可是不需要我们详加解释的明显理由，不允许我们对这种优点抱很大希望。

但有一个十分重要的优点在我们绘制的蓝图上看不出来。商业社会的突出特色是私人领域和公有领域的划分——或者，如果你愿意可以说，在商业社会中的私人领域所包含的内容要比封建社会或社会主义社会分派给它的多得多。这个私人领域与公有领域分得清清楚楚，不但在概念上如此，在实际上也是如此。这两个领域在很大程度上由不同的人管理——地方自治政府的历史提供最显著的例外——二者根据不同的、常常是互相冲突的原则进行组织和管理，于是产生不同的、常常是互不相容的标准。

这样的安排只能暂时没有摩擦，这样安排的自相矛盾的性质，如果我们不是对它早成习惯，就会是我们惊讶的根源。事实上，摩擦远在它发展成对抗之前早就存在，而对抗是由公有领域的人们越来越成功地进行资产阶级领土征服战争的结果。这种对抗导致斗争。政府在经济领域上的大多数行动于是呈现为显然具有老资产阶级经济学者所说的特性——政府干预 。政府这些行动事实上的确是这个词任何意义上的干预，尤其是考虑到这些行动阻碍和瘫痪私人的生产机器。不能说这些干预常常成功，甚至在提高生产效率方面也是如此。但就干预行动来说，社会主义中央局的行动将有更大机会取得成功，而由于斗争而产生的成本和损失在社会主义经济中是可以完全避免的。这种损失相当巨大，尤其是要是我们把由不停调查和起诉引起的不安以及随后对私人推进事业精力的沮丧作用计算在内，损失就更大了。

这些成本中的一个重要成分应该特别一提。它就是把才能专注于仅属保护性的活动，律师所做全部工作的一大部分用于企业与国家及其机关的斗争。我们称这类工作为邪恶地妨碍公益也好，或称它为保护公益反对邪恶阻碍也可以。无论如何事实依旧是，在社会主义社会里，这部分法律活动既不需要也无活动余地。由此形成的节约不能用

从事这种活动的律师费来令人满意地衡量的。律师费并不多，但为数可观的是许多优秀才智之士从事这种非生产性职业带来的社会损失。想一想才智之士何等稀少，他们若能转移做其他职业，对社会的好处可能不在少数。

私人领域和公有领域之间的摩擦或对抗首先由于下列事实而加剧：自从王公的封建收入不再有很大重要性以来，政府一直依靠私人领域中为私人目的而生产的收入，这笔收入必须用政治力量从这些目的中挪出来。(11)一方面，税收是商业社会的一项基本标志——或者，如果我们接受第一章中引用的政府的概念，它是政府的基本标志——另一方面，它几乎不可避免地具有伤害生产过程的性质。(12)大约在1914年以前——要是我们同意只考虑现代——这种伤害还局限在狭小的界限以内。但从1914年以后，税收逐步增加，成为企业和家庭预算的最重大项目，成为造成令人不满经济成就原因中的主要因素。此外，为了从不自愿的机体中榨取不断增加的税额，出现了庞大的行政机构，它只是为它收入中的每一美元与资产阶级作斗争。那个机体的反应是发展防护器官，为自我保护做了大量工作。

没有其他东西如此清楚地表示出由社会机体结构性原则冲突所造成的浪费。现代资本主义依赖利润原则解决它的日常生活，但拒绝允许这个原则占主导地位。在社会主义社会不存在这样的冲突，因此也不存在这样的浪费。因为社会主义社会控制了全部收入来源，税收就能和国家同时消亡，或者，如果我对国家概念得不到大家的赞成，那就说税收和资产阶级国家一起消亡。因为，作为常识来说，说中央局先付出收入，付了以后，再追在领受者后面，以求重新收入一部分，这显然是荒谬的。倘若激进分子不那么喜欢作弄资产阶级，以致他们除了看到税收太低外看不到税收还有任何毛病，在此之前早该承认，我们已经掌握了一个最重要的优越性的归属权，可以提出来支持社会主义计划。

(1) 即使在调查中这种损失像往常一样并未消失，但根据调查例子所作的推论夸大了事实。此外，有一些那种损失的出现与特定的社会组织无关；在资本主义制度中的此类损失并非全部是资本主义制度产生的。

(2) 这个规律应该是不言自明的，可是它常常被破坏。例如，苏联目前的经济成就常常被拿来与第一次世界大战开始时的沙皇政权作比较。但是四分之一世纪的消逝使这样的比较失去全部意义。唯一可能有意义的比较只能是，如以1800—1914年间的数字为基础所推知趋势的价值与现今价值作比较。

(3) 因为资本主义和社会主义的实际收入流在某种程度上都由不同的商品构成，它们包括两种制度中共有的只是比例有点差异的商品——虽然没有关于可花费收入分布变化的外加假设，不可能估计这种差异的重要性——比较引起微妙的理论问题。如果资本主义社会比社会主义社会生产较多的酒和较少的面包，两个收入流哪个较大呢？在任何试图回答这个问题的努力中，由比较同一社会结构一个年份与下一个年份的收入流遭受的困难（那就是编制任何总产量指标中遇到的困难）非常之巨大。但无论如何，就我们的目的而言，如下的定义就足以解决理论上的 问题：两个收入流中的一个如果（只有如果）比另一个产生较大的货币总数，就称这个收入流是较大的收入流，在对二者的估价中使用两种价格体系中无论哪一种都一样。如果两种收入流都以资本主义价格体系估价，其中一种收入流产生较高数值，与此同时如二者都以社会主义价格体系估价，那种收入流却产生较少的数值，那时我们说二者是相等的，恰如它们使用两种价格体系实际上产生相同总数一样——这意味着，我们相信在那种情况下一般说来差异不会很大。这个定义当然没有解决统计 问题，因为我们不能同时得到两个收入流的数字。

为什么我们把从长期观点看来 这几个字插入正文里的理由，从第7章我们的分析中应是很明显的了。

(4) 事实上我们有时为了成为社会主义社会成员的优遇，就被引导忽视社会主义计划的缺点。这个论点陈述坦率，表示了真正的社会主义者的感情，它绝不像初听起来那样完全没有道理。它的确使所有其他论点成为多余。

(5) 我们这样舍弃的论点可能有如下的意思：在其他条件相同的情况下，社会主义最高效率大于竞争经济的最高效率。但由于两种最高效率的纯形式性质，比较它们说明不了什么问题，这点在上文的讨论中应是很明白的了。

(6) 美国是实施这个效率测试条件最好的国家。大多数欧洲国家问题比较复杂（至少19世纪甚至直到1914年的情况是这样），那里出现的高收入是前资本主义时期开始的，在资本主义发展中更加增多。

(7) 见H．G．莫尔顿、M．莱文和C．A．沃伯顿的《美国的消费能力》（1934年），第206页。一般认为数字极端粗糙。它们包括职业收入和投资收入，也包括出售财产和持有住房的估计收入。

(8) 可以看出，社会主义当局大致上会把这些储蓄和捐赠用于不同目的的事实并不影响这个论点。

(9) 但应注意，完全由投资利润组成的收入并不是利润收入者在经济上无所事事的标志，因为他的工作可能体现在他的投资活动中。用教课形式解释这个道理和长篇议论能起相同作用：假设有一个人用他的双手开垦一块土地；他此后得到的报酬是"由人制造的工具的报酬"，或如经济学家所称的是准地租。如果对土地的改良是永久性的，报酬将变得与地租本身难以区分，因而看起来像不劳而获收入的化身，实际上，如果我们把工资定义为由个人进行生产性劳作所得的报酬，那么它只是工资的一种形式。总而言之，我们可以说，经过努力取得收入，这种收入可以采取工资形式，但不一定采取工资形式。

(10) 参见第8章。

(11) 解释税收相似于俱乐部会费或购买医生执照的费用的理论，只能证明社会科学的这一部分离开人的科学的思想习惯是多么遥远。

(12) 也存在例外，但它们不影响实际目的。

第十八章　人的因素

一个警告

许多社会主义反对者很可能接受我们刚才得出的结论。但他们的同意多半会采取下面的形式："哦，好呀，当然，如果你们有神人指导社会主义机器，有天使长为它配置人员，一切可能会这样。但问题在于你没有神人和天使长的帮助，而人性如此，因此资本主义替代物连同它的动机模式以及它的责任和报酬的分配方式，毕竟提供了虽然不是最好的合乎想象的安排，但不失是最好的合乎实际的安排。"

回答这席话，是有一些可说的。一方面，现在我们必须防止的不但是藏在任何企图把某种现实去与一种思想 作比较的后面的危险，而且也要防止任何把某种现实与一种理想 作比较所固有的错误或诡计。[(1)] 另一方面，我想我已经把这一点说得十分清楚：就事物的本性说，绝不可能有社会主义的全面状况，只有有关一定社会条件和一定历史阶段的状况，这种相对性现在比我们只讨论两种蓝图时重要得多。

Ⅰ．论据的历史相对性

用比拟来说明这一点。在封建社会中，我们所有人（包括私有财产的最坚决支持者）现在认为是纯属政府机关领域的许多事务，都以这样的一种办法来管理，即在我们看来这些政府职能变作了私人所有的东西和私人收入的来源；在君臣关系的等级制度中的每一个骑士和领主，他为利润而持有采邑，不把它看做他管理采邑 付出劳务的报酬。与它有关的现在所称的政府职能，当时不过是为某个上级长官服务的奖赏。甚至这样说还没有完全阐明这个问题：他持有他的采邑，因为他是一位骑士或领主，因为他有权利持有一个采邑，不管他干了什么或者没干什么，这种事物状况，缺乏历史知识的人对此容易看做是"种种积弊"的混合物。但这是胡说。在它自己时代的环境下——和每一种制度结构一样，封建主义活得比真正是"它的"时代还长——这种制度是唯一合适的制度，它体现了能够履行那些公共职能的唯一方法。如果卡尔·马克思出现在（譬如说）14世纪，他如果竟愚蠢到鼓吹另一种政府行政方法，那么他定会遭到这样的回答：这样的制度是一种值得钦赞的制度，它能做成没有它便根本做不成的事情，特别是"人性依然如此"，利润动机对行使政府管理是不可缺少的；消灭这种政府机构事实上将招致混乱，从而可以很适当地说这是不现实的梦想。

同样，在英国棉纺织业是资本主义经济高峰的时候——1850年以前那个时代——社会主义不是实际的命题，没有一个明智的社会主义者在当时或现在会认为它是实际可行的命题。使牛变肥、使沙成金的术士的眼睛，和生金蛋的鹅以及其他诸如此类的家常空话，当时只是思想简单、智力愚钝者说的或者说给他们听的不可否定的真理的表示。我向社会主义朋友提出，在遇到这种空话时有比嘲笑更好的办法——他们之所以嘲笑，是希望对方（像他们自己一样的虚荣而敏感的知识分子）在觉察到他要遭到取笑时立刻停止争论——那就是承认那

些鹅在它们恰当的历史背景中的正当权利要求，把对它们的否定限于其他历史背景。这样，我们至少可以面对中肯的问题——即那些鹅现在有多少权利——同时依旧为我们的异议保留大量发挥的余地。

如果比较资本主义现实与社会主义成功的机会有任何意义，我们必须设想出一个明确的资本主义模式，让我们选择我们自己时代的资本主义，也就是选择受束缚的 大企业资本主义。让我们说，第一，虽然这样说限定了一个时代和一个模式，但没有限定任何特定的日期，甚至不限定以几十年计算的时期，因为受束缚的资本主义模式在特定时间内（譬如说在目前）已经把它的特性发展和稳定到何种程度的问题仍需有待作事实的调查；第二，对于我们论证的这一部分而言，那些束缚资本主义的桎梏（不管它们是什么）是资本主义过程本身逐渐形成的，还是可以看做是过程以外的某种力量强加给它的，没有多大关系；第三，虽然我们现在打算讨论比较实际的问题——即人们能够期望社会主义要多久才可以收刈它蓝图中隐约描绘的收成——我们依然还只能说些碰机会的话，我们还必须使用种种假设，来补正我们关于等待我们的究竟是哪种社会主义的无知。

II．关于神人和天使长

反驳谈论神人和天使长的资产阶级人士时，我们容易对付神人这个话题：用不着神人来指导社会主义机器，因为如我们业已知道，一旦过渡时期困难应付过去后，要解决的任务，比起现代世界工业界首领人物面对的任务，不但不更加困难，而且更加容易。天使长象征一个著名的主张，即社会主义形式的存在，必须有道德水平为先决条件，像现在这样的人，不能期望他们达到这个水平。

要是这种类型的议论竟会增加反社会主义者的分量，那得责怪社会主义者自己。那些社会主义者谈论资本主义压迫和剥削的可怕，指出为了立刻显示人本性的全部美德，或者无论如何为了开始一个改造人的灵魂的教育过程，以便导致所要求的道德水平，必须消除这种压迫和剥削。[(2)] 因此他们不仅使自己被指责为阿谀群众达到可笑的程度，而且还被指责为支持现在已被完全驳倒的卢梭主义。可是根本没有必要这样做。不这样做，也尽可以提出完全合乎常识的理由。

为了这个目的，让我们采用证明有用、但可能遭受心理学家反对的区分。第一，一组特定的感觉和行动的习性可以因社会环境的改变而改变，而习性下面的根本模式（“人的本性”）保持原来的样子。我们称这种变化为改革造成的变化 。第二，依旧在根本模式之中，环境改造可能和人的感觉和行动习性相抵触，虽然它们最终可顺从地因环境改变而改变——特别是，如果这些环境改变是合理地实行的——但暂时还会有抗拒，并在抵抗时制造麻烦。这个事实使我们可以联想到习惯 一词。第三，根本模式本身也可以改变，或者在同一人体砧木之中加以改变，或者使用消除其中顽固成分加以改变；人性肯定在某种程度上是可锻造的，特别之处在其组成成分可以改变的集体中。这种可锻性有多大是有待于认真研究的问题，而不是在讲台上轻率肯定或同等轻率否定可以有效应付的问题。我们不需要使自己有义务加以肯

定或否定，因为为了使社会主义有效运作，并无必要有那种人的灵魂的根本性改造。

我们很容易证明这一点。我们可以先把预期会引起最严重困难的土地部分排除出去。如果社会主义经理部门限制自己只做与业已进行的实际工作只有程度上不同的农业计划。我们的社会主义依旧是社会主义。制订生产计划；合理地勘定地界（土地使用）；向农民供应机器、种子、饲养的牲畜和肥料等等；确定产品价格并按定价从农民那里收购产品——这就是必须做的一切，这么做将仍使农业世界及其势态基本上保持原样。还有其他可能的一些途径。但我们认为重要的是那种执行时不会引起摩擦和可以无限期执行而不会损害这个社会有权称为社会主义的权利。

第二，对于劳动者的世界和职员的世界，不要求他们经历灵魂改造和痛苦的适应过程。他们的工作基本上保持原状——有了以后增加的一个重要限定条件，他们对工作将显示同样的态度和习惯。工人或职员下班后回家或者去做日常事务和消遣，关于这些事情社会主义幻想可以爱怎么想就怎么想，例如，他可以踢社会主义足球，而现在在踢资产阶级足球，但这些还是同一类家庭和同一种消遣。在这方面不会出现很大困难。

第三，有一个集团会出现问题，自然地预料它会成为社会主义制度的牺牲品——简单地说就是上层或领导阶层的问题。根据现在已成为范围远远超过社会主义阵营的人们所信奉的神圣教义，解决不了这个问题；这个教义说，组成那个阶层的只是喂得过饱的吃人的野兽，他们占据经济和社会地位显然只是靠运气和残忍，他们的“职能”只是从工人群众（或消费者，视情况而定）那里强行扣留他们辛勤劳动的果实；此外这些吃人野兽无能地把他们自己的工作搞得一团糟；增加一句较有现代色彩的话，以他们囤积大部分俘获物的习惯制造经济萧条；社会主义社会不必为他们操心，只要瞧着他们迅速被逐出他们原有的地位，并防止他们进行破坏活动就行了。不管这个教义有什么政

治上和（对智力逊常者）精神疗法上的优点，它甚至不是健全的社会主义。因为任何有教养的社会主义者，如果他善自检点并想要得到认真的人的认真对待，他会承认有关资产阶层有良好品质和成就的许多事实（它与这样的教义是不相容的），并继续争辩说，资产阶级的高阶层根本不会成为牺牲品，正相反，他们也要从制度的镣铐中解放出来，这个制度从道德上压迫他们，一点不亚于它从经济上压迫群众。从这个符合马克思教导的立场来看，就接近于得出这样的结论：资产阶级分子的合作与社会主义制度的成败有极大关系。

那么，这个问题的要旨是，这里有一个阶级，依靠产生这个阶级的选择过程，它积贮超常品质的人才，[(3)]因之成为国家的资产，任何社会组织使用它都是合理的。单是这一点的含意就不止是不该消灭这个阶级。此外，这个阶级正在履行非常重要的职能，这个职能今后在社会主义社会里也是一定要完成的。我们已经知道，资产阶级过去和现在实际上与全部资本主义时代的文化成就有因果上的关系，与资本主义时代除因劳动人口增长而造成的部分经济成就以外的经济成就，也就是说与寻常称为劳动生产率（每人/小时产量）的全部增加有因果上的关系。[(4)]这种成就反过来与具有独特效率的奖惩制度有因果上的关系，而这个制度是社会主义必定要消灭的。所以问题在于，一方面能不能把资产阶级财富用来为社会主义社会服务，另一方面资产阶级履行的而社会主义必须从它手里取走的那些职能，能不能由其他集团来履行，或者用与资产阶级不同的方法来履行，或者由其他集团用不同的方法来履行。

III．官僚机构管理问题

合理使用资产阶级人才无疑是社会主义政权感到最最困难的问题，而断言这个问题将成功地解决要有一定的乐观主义精神。但是，这主要并非由于问题内在的困难，困难在于社会主义者必须承认问题的重要性和以合理的心理状态去面对它。上边提到的关于资本家阶级的本性和职能的教义本身就是强烈憎恶这样做的征兆，而且可以把它看做是拒绝这样做的心理和技术准备。这是不必惊奇的。个别社会主义者，不管他是自由作家还是党的领导人，或者是公务人员，都天真地但自然地把社会主义的来到看做他 掌握政权的同义语。对他来说，社会主义化意味着"我们"准备去接管。撤换现在的经理人员是这出戏的重要也许是最为重要部分。我承认，在与好斗的社会主义者交谈中，我常常感到怀疑，如果社会主义政权由另外一些人治理，不论在其他方面管理得如何完善，他们中某些人甚至大多数人是不是真正胜任者。我必须立即加上一句：另外一些人的态度是无可指责的。[(5)]

问题本身的解决，首先要求允许资产阶级人才去做他的才能与传统有资格做的工作，因而选择经理人选采用的方法要以胜任为原则，不可歧视以前的资产阶级人士。这样的方法是可以设想的，有些方法甚至比大公司时期运用的资本主义方法更好。但是被允许做他的工作所涉及之事比任命给他一个适当位置范围更大。当被这样任命时，他必须被授予他职责范围内行动的自由。这就引起经济生活官僚化 的问题，这个问题构成许许多多反社会主义说教的主题。

我这个人不能想象，在现代社会条件下，社会主义组织能采取不是一种庞大而包罗万象的官僚机构的任何形式。我能够想象的每一种其他可能形式必将招致失败和垮台。但肯定地说，这种形式不会使那些了解经济生活——甚至一般生活——的官僚化已经走得多远的人和那些懂得如何理清环绕这个主题的闲言碎语的人感到惊恐。如对"垄

断”的情况一般，这些闲言碎语有许多牢牢印在我们的心中，它们有它们的历史根源。在资本主义上升时期，资产阶级断言自己主要是通过与由君主制官僚机构代表和执行的封建权力进行斗争而崭露头角的。使商人和制造商感到烦恼和受愚蠢干预的大部分事情，在资本家阶级的集体思想里是与官僚机构或文官机关有联系。这样的联系是长期不会泯灭的事情；这件特定的事情证明已如此深入人心，以致甚至社会主义者本身也害怕这件令人头痛的事情，并时常一反常态，向我们保证，在他们计划中首先要根除的就是官僚政权。[(6)]

在下一篇中我们将能看到，官僚政治对民主政体不是阻碍，而是不可避免的补充。同样，官僚政治对现代经济发展也是不可避免的补充，而在社会主义国家中它比任何时候更为重要。但认识全盘官僚化的不可避免性并不能解决由官僚化引起的问题，不妨利用这个机会说明困难的内容。

消灭我们专门强调的利润和亏损动机不是最重要的事情。此外，感觉到必须为自己的错误支付自己钱财的责任心无论如何正在消逝（虽然消逝得不像一相情愿思想叫我们相信那么快），而存在于大规模公司中的那种责任心无疑能在社会主义社会中重新出现（见下文）。官僚机构或文官制度特有的选择领导人的方法；不一定像有人常说的那样缺乏效率。文官制度的任命和晋升的规则并非没有可观的合理性。这些规则有时在实践中做得比在纸上表明的还要好：特别是机关里对某人的共同意见，如果得到适当的重视，的确对有才干的人有利——至少对某一类型有才干的人有利。[(7)]

另一个问题要重要得多。官僚主义经营企业的方法以及这种方法散布的精神气氛，无疑常常对最积极的人施加消极的影响。这点主要由于官僚机器中固有的调和个人积极性与机器运行机制的困难。这部官僚机器生产的东西常常很少鼓舞人的积极性，更多的是窒息人的积极性的邪恶企图。因为这样，结果会产生令人感到挫败和空虚的感觉，它转过来又引导出对别人努力作摧残性批评的心理习惯。当然事

情不一定是这样；许多官僚更加熟悉他们的工作从而提高效率。可是避免消极作用是困难的，没有克服消极面的简单药方。

但是，把资产阶级出身的人安插在机器的适当位置上并改造他们的工作习惯并不困难。我们以后会了解，至少在社会主义化条件完全成熟的时候，精神上接受事物的社会主义秩序，思想上把忠诚转向社会主义制度的条件是可能满足的，自然不需要政治委员来遇事掣肘和动辄申斥。那时为了取得前资产阶级分子的最好表现，只要合理对待他们，正像对待任何别种出身的经理人员一样，不需要其他任何东西。所谓合理对待指的是什么这个问题，早已由某些社会主义权威人士十分理智和十分心平气和地作过回答，这里只要对几个重点作极为简略的评述就够了。

我们最好从一开始就承认，完全信赖纯粹的利他主义的责任感就和全盘否定它的重要性和可能性一样，是不现实的。即使为与责任感同类的各种不同情操（如从工作和指导中获得的满足感）留出充分余地，某种酬劳制度，至少如社会重视和社会威望这种形式的酬劳制度，大致上可以证明有良好效果。一方面，普通的经验告诉我们，很难发现一个男人或女人，不管有多么高尚的胸怀，他或她的利他主义或责任感能够完全不沾那种一己利益（或者你愿意这么说），能够完全不沾他或她为突出自己的虚荣心或愿望而发挥作用。另一方面，构成这种感情上常常很明显的事实基础的态度，显然有比资本主义制度更深的根源，它属于任何社会集团内的生活逻辑。所以我们不能用资本主义害人虫侵染他们的灵魂扭曲他们的“自然”本性这些话来对付这个事实。但对待这种类型的个人自我主义，以便利用它为社会服务是很容易的。而社会主义社会处于这样做的特殊有利地位。

在资本主义社会中，对个人表现的社会重视或社会声望带有强烈的经济内涵，因为根据资本主义标准，金钱收益是成功的典型标志，又因为大多数构成社会声望的东西——特别是所有经济利益中最微妙的东西：社会身份 ——必须购买而得。这种私人财富的声望和特殊价

值当然一直得到经济学家的承认。并无极好预见能力或洞察才能的约翰·斯图尔特·穆勒看到这一点。很清楚，在促使非凡表现的刺激物中，这是最重要的一种。

第二篇中业已指出，资本主义发展本身倾向于削弱其他动机同时削弱冀望财富的动机。因而社会主义对现在形成最高阶层的人们的生命价值，不需像100年前那样作差不多郑重的估价。此外，声望动机比任何其他动机更能用简单的改变条件的方法塑造出来：有重大成就的人可以用允许他们在裤上钉上一分钱硬币那么大的徽章的特权——如果用隆重的节约方法授予——可以想象将使他们满足得像一年收入一百万。这不是不合理的。因为，假定这一枚徽章足以深深影响环境，使周围的人对裤上别徽章者另眼相看，它给予他许多好处，为了这些好处，正是他目前珍视一年一百万的缘故。这个论点没提到这样的事实，那就是这种做法不过是恢复过去曾广泛使用、并取得良好效果的一种手段。为什么不这样做呢？托洛茨基本人接受过红旗勋章。

至于实际收入的优待，首先应该看到，这点在某种程度上是合理对待现有社会人才问题，与刺激积极性完全是两码事。正如赛跑的马和角斗的牛都得到人们衷心感激的注意，如果把这种感情给予每一匹马和每一头牛，那是既不合理、也不可能的，所以，如果要使经济合理性的规则普遍施行的话，必须对作出非凡成绩者给予优待。当然可以不这样做，社会可以选择实施排除这种做法并拒绝像他们看待机器一样地看待人的理想。经济学家对此有权利说的只是：社会不应该一意孤行而不顾这样的事实，即这些理想是要付出代价的。这一点相当重要。许多高得足以引起非难的收入给予收受者的生活条件和工作条件——包括社会身份和免受小麻烦侵扰——并没有超过让他们保持适合于干他们在干的工作的程度。

只要把这一点考虑进去，就能同时解决（至少部分解决）提供纯经济刺激问题。但是我想，社会主义社会一定会大大超过由赛跑的马和机器强加的界限，取得巨大的收益，这又是推理力问题。这样做的

理由又一次来自两个方面，一方面来自对行为的观察，另一方面来自分析资本主义的经济和文明。资本主义未能支持这样的观点：即社会可以从优待人才上获益的主张是资本主义条件的产物。这个主张是社会上进行有价值努力的推进器。倘若这个主张被否定，那么所有的满足机会和效果就要比它们原来可以达到的小了，虽然不可能说出小了多少。虽然当社会主义接管后，经济过程越稳定，这个要素的重要性就越小。

这样说并非意指，为了对这种刺激作用的可能性作公正的评价，名义收入必须达到现在这样的高度。在目前，收入包括税收、储蓄等等。这些项目的消失本身就足以剧烈降低名义收入的数字，这点是我们时代小资产阶级心理很不愿意的。此外，我们已经知道，高收入阶层的人们越来越受到较简朴思想的熏陶，事实上他们正失去大部分（声望动机以外的）希望保持过去支持他们过豪华生活那种开支的收入水平的动机；到可以预期社会主义即将成功时，他们的思想将更加谦虚。

很自然，经济上的法利赛人还会因神圣的恐怖而举起双手。为了他们的利益，我请求指出，慰抚他们顾虑的办法早就准备停当。这些办法出现在资本主义世界，但在俄国有巨大的发展。它本质上等于是支付实物结合大方地供给现金，总起来被认为是适当履行某项任务的代价。在大多数国家里，高级官员的薪给是很微薄的，常常低到不合理程度，重要的政治职位大多数只领取装饰性的极少的现金薪给。但至少在很多事例中，微薄的薪金部分地（在某些事例中充分地）得到种种补偿，不但有荣誉上的补偿，而且还有配备由政府支付工资人员的官邸，“官方”招待客人的津贴，使用旗舰和游艇，担任国际任务或在军队司令部供职的特别供应等补偿。

Ⅳ．节约和纪律

最后，资产阶级现在交卸的，必然由社会主义政权从它那里接收过去的职能将怎么样？为回答这个问题，我们来讨论节约和纪律。

关于前者，它几乎全部是资产阶级、尤其是它的上层履行的职能。我不打算争辩说，节约是不必要的或反社会的。我也不打算要求读者信赖各个同志的节约习性。用不着忽视同志们的贡献，但是除非把社会主义经济想象成半静止的，否则这些贡献是不够的。如我们看到，中央当局可以通过直接配置部分国家资源用于建造新工厂和新设备，能够做到现在由私人节约所做的一切，而且效率更高。俄国的经验可能在许多问题上不是结论性的，但在这点上却是结论性的。俄国强制实行艰苦和"禁欲"，这是任何资本主义社会从来没有实行过的。在经济发展比较进步阶段，为了取得资本主义速度的进步，没有必要强制实行类似的严格手段。要是资本主义先辈达到了半静止阶段，甚至自愿的节约也足够了。这个问题总是可以解决的。但它又一次表明，不同的形势需要不同的社会主义，而田园式社会主义只有经济进步被认为无关紧要，在那种情况下经济标准不再受重视，或者经济进步在先前虽受重视，现在则认为早已过时，到将来更毫无价值，此时才能成功。

至于纪律：在经济机器的效率和统驭雇员的权力之间存在明显的关系，商业社会利用私有财产和"自由"契约制度，使雇员隶属于资产阶级雇主。这个关系不光是为了富人能够剥削穷人而授予他们的特权。在直接有关的私人利益背后，在生产设备的顺利运行中还存在社会利益。在特定形势下，私人利益实际上在多大程度上服务于社会利益，以及把社会利益信托给雇主个人利益过去造成雇员无报酬劳苦的程度有多大，人们的意见可以有很大分歧。但在历史上，无论是对于那种社会利益的存在，还是关于在未受损伤的资本主义时期显然是唯

一可行的那种方法的普遍有效性，不可能有意见分歧。因此，我们有两个问题要提出来。那种社会利益在社会主义环境中还继续存在吗？如果回答肯定，社会主义计划能提供所需要数量的不管是什么样的权威吗？

使用权威的补足语“权威性纪律”来代替权威这个词是方便的，前者可用来指不是由接受纪律者本人而是由代理人反复灌输而形成的服从命令、接受监督和批评的习惯。根据这一点，我们可以把纪律区分为自我纪律——注意，它至少有一部分是由于以前，甚至上代接受过权威训练的影响——和集体纪律，集体纪律是集体意志对集体中每一个成员施加压力的结果，同时还部分由于过去受过权威性训练。

现在可以期望在社会主义制度中有两件事有助于建立更严格的自我纪律和集体纪律。像许多别的情况一样，这个情况几乎会被愚蠢的理想化所破坏，譬如说，工人们作愉快的游戏后回来休息，大概通过充满智慧的讨论作出决定，画出一幅荒谬的图画，然后提出来在快乐的竞赛中执行。不过这类事情不该使我们看不到事实和根据事实的推论，事实和推论支持具有较合理性质的更美好的预期。

第一，社会主义制度大概将得到人们越来越不愿给予资本主义的忠诚。几乎不需强调，这就使工人对待工作的态度要比他们在他不赞成的制度下能有的态度更为健康。此外，他之所以不赞成现有制度主要是他受到影响的结果。他之所以不赞成是别人告诉他这么做的。他的忠诚、他对良好工作成就的骄傲，正在被人们系统地说服而消失。他对生活的整个世界观正被阶级斗争的变态心理弄得扭曲了。但是，我在前边一个场合称之为社会骚动中既得利益的东西，在很大程度上将会消失，或者如我们马上会见到的那样，将与所有其他既得利益一起被消灭。当然，这点必然会被个人自己经济命运责任心所施加的纪律影响的消失所抵消。

第二，社会主义制度的一个主要优点在于，它能无误而清晰地显示经济现象的性质，而在资本主义制度中，经济现象的表面罩盖上利

润利益的面具。如果我们高兴，我们可以认为（社会主义者这样认为）面具背面犯有许多罪恶与蠢事，但我们不能否认面具本身的重要性。例如，在社会主义社会里，任何人不可能怀疑，一个国家从国际贸易中所得的是进口，而出口是为了获得进口不得不承担的牺牲，而在商业社会里，这个常识观点对一般人说通常是完全看不见的，所以他高兴地支持对他不利的政策。或者，社会主义经理部门工作得不论怎样笨拙，它肯定不会给任何人奖金来明确地诱导他不要 从事生产。或者，任何人都不能对节约问题胡言乱语而不受批评。比眼前问题远为重要的是，经济政策要合理，有些最严重的浪费根源要避免，完全因为每个同志都明白方法与过程的经济重要性。每一个同志在了解其他种种事情外，更应了解工作中不听指挥的真正意义，尤其是罢工的真正意义。他没有追溯既往去谴责资本主义时期的罢工，这丝毫没有关系，只要得出结论："现在"的罢工就是对国家福利的反社会攻击。如果他还要同样的罢工，他就是怀有不良之心，受到公众的责难。特别是，不会再有好意的资产阶级男女认为向罢工者和罢工领导欢呼是令人非常兴奋的。

Ⅴ．社会主义中的权威性纪律；俄国的教训

但是那两个事实使我们得到一个结论，大意是只要这些事实是真的，社会主义社会能有更多的自我纪律和集体纪律，因而与受束缚的资本主义社会相比，不需要那么多的权威性纪律。两个事实告诉我们的还不止此，它们告诉我们，不论什么时候需要，权威性地执行纪律将证明是轻而易举的工作。[(8)]在提出为何要相信这点的理由之前，我必须提出理由使人相信社会主义是不能够省却权威性纪律的。

首先，只要自我纪律和集体纪律（至少在相当程度上）是权威性纪律提供的过去（也许是祖辈相传的）训练的结果，要是那种训练中断相当长时间，这个结果也将消蚀殆尽，与社会主义制度是否为保持所要求类型的行为提出外加的理由完全无关，尽管这些理由可能吸引个人或集体的合理思考或道德上的忠诚。这样的理由和接受这些理由是引导人们服从训练和服从约束制度，而不是使他们能够我行我素的重要因素。如果我们想到我们正在考虑的是单调老一套日常生活中的纪律，缺乏热情缺乏光耀，在一些（如果不是全部）细节上惹人厌烦；想到社会主义制度至少将消除一些求生存动机的压力，而在资本主义社会里求生动机是主要促成自我纪律的要素，这方面的重要性就增加了。

第二，与对正常人不断进行训练的必要性密切相连的是对付表现低于正常者的必要性，所谓低于正常者并非指个别由疾病引起的事例，而是指范围广泛也许占25％的人数。只要低于正常表现是由于心理上或意志力上的缺陷，指望它与资本主义一起消失是不现实的。人类最大问题和最大敌人——低于正常者——到那时还和现在一样有那么多。单独使用集体纪律很难对付它——虽然权威性纪律机器当然可

以这样建造：使它能通过低于正常者所在的集体发挥（至少部分地）作用。

第三，虽然可以期望社会骚动中的既得利益将消失一部分，有理由相信它不会全部消失。制造麻烦、在工作中进行破坏，依旧是一桩事业或事业成功的捷径；这种事情像现在一样，它是不满他们地位或一般地不满现状的理想主义者和追逐私利者的自然反应。此外，社会主义社会中将有大量斗争。在引起全部重大争论的原因中将被消灭的毕竟只有一个。除了显然可能的局部利益的部分复活外——地域利益和行业利益——还可能有意见上的冲突，例如眼前享乐与未来世代的福利孰重孰轻，而支持未来世代福利的经理部门很可能面对完全类似今天劳动者和一般公众对待大企业及其积累政策的态度。最后同样重要的是，回忆一下在论社会主义文化不确定性这个主题时所说的话，我们将必然理解，许多国民生活的重大争论还是和任何时候一样存在着，几乎没有理由希望人们将停止为它们而争斗。

现在，在评价社会主义当局应付上面三点可能出现的困难的能力时，我们务必牢记，比较是与今天的资本主义甚至是与预期在进一步瓦解阶段行使职能的资本主义作出的。当讨论自从杰里米·边沁时代以来的许多经济学家完全忽视的个别企业内部的毫不犹豫的服从的重要性时，[(9)]我们看到资本主义发展倾向于消失它的社会心理基础。工人愿意服从命令绝不是因为理智地深信资本主义社会的优点，或因为理智地意识到它能给他个人任何好处，而是因为资产阶级主人的封建先辈反复灌输的纪律。无产阶级把他们祖先在正常情况下对他们封建主人的尊敬，部分（绝不是全部）转给现在的主人，而封建主的下代在资本主义历史的大部分时间里留在政治权力圈内，使资产阶级办事大为容易。

由于反对保护阶层，由于在政治领域接受平等的理想，由于教导劳动者他们和其他人一样是可尊敬的公民，资产阶级丧失了那个优势。有一段时间，还留下足够的权威来遮盖逐步而不断的变化，这个

变化必然会瓦解工厂里的纪律。到现在，大部分优势已经消失，大部分维持纪律的手段，更严重的是，甚至运用这个手段的权力已经消失。过去给予雇主与违反纪律现象斗争的社会同情也已消失。最后，主要由于那种同情的丧失，政府机关原来的态度也改变了；我们能看出一步一步改变的途径，从支持雇主到中立，通过中立的不同细微差别 到支持工人权利，认为工人是交易中平等的合伙人，从支持工人到支持工会，反对雇主和个别工人。(10) 这幅图画到形成受雇佣的企业高级人员的态度的改变算是完成了，他知道，如果他声称为群众利益进行战斗，他甚至不会引起愤怒只会引起欢呼，由此他作出结论，受人称赞为进步——或者去度假——要比做没有人承认是他责任的事而招来耻辱或危险愉快得多。

想一想这种事态，我们毋需过分突出其中固有的趋势，也能想象得到社会主义可能是恢复社会纪律的唯一途径 的形势。但无论如何已十分清楚，社会主义经理部门在这方面所占有的优势是如此之大，以致在生产效率的天平上也能显出巨大分量。

第一，社会主义经理部门将有许多实施权威性纪律的工具供它调度，其数量比资本主义经理部门任何时候能够具有的数量多得多。开除的威胁实际上是遗留下来的唯一工具，它符合边沁学派的思想，即以社会平等地位合理地订立和取消契约，但在资本主义社会里，那个工具的手柄是这样构成的，谁企图使用那个工具就要斩断他的手。但社会主义经理部门的开除威胁意味着不给生活资料，甚至换一个职业也得不到生活资料的威胁。此外，在资本主义社会里对工人的处置要么开除，要么什么处分也没有——因为舆论原则上不赞成契约一方惩罚另一方那种观念——而社会主义经理部门能够在看来合理的程度上使用那种威胁，并可使用其他制裁方法。在其他制裁方法中比较温和的措施有好几种，但资本主义经理部门无法使用，因为它缺乏道德上的权威。在新社会气氛中，仅仅劝告也可以收效，这种效果现在是不可能有的。

第二，社会主义经理部门将发觉，行使它所有的不论哪种权威性纪律的工具是很容易的。那时没有政府的干预。作为集体的知识分子不再怀有敌意，而那些再次相信它自己标准的知识分子将受到社会的约束。这样的社会在引导青年方面特别坚决。再说一遍，舆论将不再支持它认为是准犯罪的行为。罢工就是叛乱。

第三，社会主义当权集团比资本主义民主政治下的政府有多得多的动机来维护权威性。目前政府对企业的态度使我联想起政治生活中反对党的态度：它总是吹毛求疵、挑剔和基本上不负责任。在社会主义中情况不会如此。生产部将对经济机器的运行负责。当然，那种责任只是政治上的，漂亮的辞藻可以遮盖许多罪恶。可是政府的反对党利益必定绝迹，取代它的将是做好工作的强烈动机。经济上的必要性不再是闹着玩的事情。企图使工作瘫痪和使人们反对他们的工作等于攻击政府。能够合理地预期政府将对攻击进行反击。

又和讨论节约问题时一样，对俄国经验普遍化可以提出的各种不同反对意见不会损害俄国经验的价值，这是因为在一个更成熟或更接近正常的社会主义社会中，应出现更少而不是更多的困难。相反，我们很难希望为上述论证的要点取得较好的例证。

1917年，布尔什维克革命完成了俄国小而高度集中的工业无产阶级的瓦解。群众完全不受控制，以无数次放假式的罢工和占领工厂来实施他们对事物新秩序的概念。工人委员会或工会的管理是当时的制度，并被许多领导人当作当然之事接受下来。1918年初达成的妥协困难地为工程师和最高委员会取得最小的权力。彻底糟糕的工作状况是1921年着手搞新经济政策的主要动机之一。当时有一段时间工会又陷入瘫痪状态，它的职能和态度就像在受严重束缚的资本主义时一样。但第一个五年计划（1928年）改变了这一切；到1932年，工业无产阶级所受控制比最后一个沙皇统治下更为严格。不论布尔什维克在任何其他方面受到怎么样的失败，他们在这方面得到从来未有的成功。他们做到这一点的办法是很有启发性的。

工会未受压迫。相反工会受到政府的扶助：工会会员人数剧增，早在1932年就近1700万人。可是它们从集体利益的倡导者和阻挡纪律与良好表现的障碍物发展成为社会利益的倡导者和促进纪律与表现的工具，它们的态度变得和资本主义国家工会的态度如此不同，以致某些西方的工党党员完全拒绝承认它们是工会。它们不再反对由工业化步伐带来的艰苦工作。它们乐意不增加报酬延长工作日。它们舍弃平等工资的原则，拥护奖金和其他奖励工作的制度，如斯达哈诺夫运动等等鼓动办法。它们承认——或服从——经理任意 开除工人的权力，反对"民主大会制度"——工人讨论收到的命令，只有大会批准后才执行的制度——工会和"同志法庭"及"肃反委员会"合作，采取相当强硬的反对怠工者和表现低于正常者的路线。再也听不到罢工权和工人管理生产这种术语了。

从思想意识上说，这种做法根本没有困难。我们可以对古怪的术语苦笑。他们把任何不完全符合完全利用劳动力这个政府利益的东西贴上反革命和反马克思教导等标签。而事实上那种态度并不反社会主义。在阶级斗争中，妨碍生产者的做法应该取消，集体协议的性质应该改变，这是符合逻辑的。批评者忽略自我纪律和集体纪律的重要性是错误的，这个制度有能力建立它们，它们完全证实我们对这个主题讨论时提出的预期。与此同时，忽视权威性纪律在经济成就中扮演的角色也是同样错误的，它强有力地支持和同样强有力地补充其他纪律。

各级工会和它们的中央机关工会总理事会一直接受政府和共产党的控制。过去曾被描绘为党内工人反对派的人士早被镇压，那些坚持承认工人特殊利益的工人领导者早被调离工作岗位。这样，自从1921年，更肯定地说自从1929年以后，工会没有权力说或做可能违背最高统治集团意愿的任何话或任何事情。它们已变成权威性纪律的工具——这个事实很好地说明了上文提出的一个论点。

再说，因为现代工人对本身工作的不健康态度是由于他接受的影响。如果把责任感和工作成就的自豪感不断地灌输给他，而不是不断地对他说些相反的话，结果就会截然不同，这点是非常值得注意的。俄国情况和资本主义国家不一样，它能够使对青年的教育与指导强制符合它的目的和结构观念，从而大大增加它创造一种有利于工厂纪律气氛的能力。知识分子显然对此没有干预的自由。也不存在鼓励违反纪律的舆论。

最后，开除意味着贫困，调动等于放逐，突击队的"访问"，偶尔由红军同志的"访问"，不论这些手段的法律结构如何，它们实际上是政府手中用以保障工人表现的独立办法。有使用它们的动机，它们被毫无顾忌地使用着，这是普遍承认的事情。无论哪个资本主义雇主即使他有权力也不会想到使用的制裁措施，使具有稍稍仁慈心的人深蹙双眉。

所有这些的罪恶内涵对于我们的论证并不重要。在我试图调查的东西中没有什么罪恶。对个人和对整个集体的残酷主要可归因于形势不成熟、这个国家的环境和这个国家统治人物的素质。在另一种环境里，在发展的另一个阶段和由另一批人统治，不一定出现这种局面。如果能证明根本没有使用任何制裁措施的必要，那就更好。要点在于至少有一个社会主义政权已经实际上能够培养集体纪律和强制实施权威性纪律。重要的是原则，而不是原则付之实践时的个别特殊形式。

这样，即使不提蓝图的优点与缺点，与受束缚的资本主义相比，社会主义取代者并不显出不利的地方。必须再次强调的是，我们所谈的只是可能性问题，它在意义上不同于我们对蓝图的讨论。为了使这些可能性可以肯定，或者甚至转变为实际可能，许多假设是必要的；而采取另一些会产生不同结果的假设无疑是同样合理的。事实上，为了使我们自己相信社会主义有可能遭到完全的、甚至可笑的失败，我们只需要假定那种我定名为田园诗式的社会主义的思想会广泛盛行就行了。这甚至不是可能出现的最坏结果。如此明白以致惹人讥笑的失

败是能够补救的。更危险和更可能发生的倒是政治心理技术能使人民相信其为成功的不太完全的失败。此外，对经济机器蓝图的偏离和对管理制度原则的偏离当然和商业社会同样可能出现，而且这样的偏离证明更加严重和更少自我纠正的机会。要是读者重温一下我们论证的步骤，我想他将能感到满意，因为根据这类考虑提出的反对意见不会严重伤害我们的理由——或者更明确地说，它们反对的不是我们为我们目的所下定义的社会主义本身，而是特殊类型社会主义可能显现的特色。但不能由此得出结论说，为社会主义奋斗是毫无道理或居心不良。只能说为社会主义奋斗的含义不明确，除非加上将起作用的是哪一种社会主义的概念。至于这样的一种社会主义与我们通常用民主一词所指的政体是否相容，那是另一个问题。

---

(1) 一种思想、图式、模型或蓝图都体现一种理想，但只在逻辑意义上是如此；这样的一种理想只意味不存在非本质的东西——我们可以说如未经掺杂的设计。至于什么应包括在内，什么应被看做是偏离，依旧是可以争论的问题。虽然这点应该是一个分析技术问题，但在理想中还是包含爱憎：社会主义者倾向于把他们认为不好的东西包括到资本主义的蓝图里，尽可能多的作为它的特性；反社会主义者以同样的手段对付社会主义的蓝图；双方都竭力美化自己，在蓝图中尽量写上一些非本质偏差中的"小缺点"，同时暗示是可以避免的。即使在任何特定情况下，他们同意把某些现象看做偏差，他们还会依旧不同意他们自己制度所犯偏差和他们对方所犯偏差的程度。例如，资产阶级经济学家倾向于把他们自己不喜欢的任何东西归咎于"政治干预"，而社会主义者则认为，这些政治是资本主义机器运作方法所造成的资本主义过程和形势所不可避免的结果。虽然，我承认把所有这些困难陈列出来的目的在于避免这些困难，但我不认为这些困难会影响我的主张，这点有专业知识的读者将会注意到。

(2) 在新马克思主义者中间，主要犯这种错误的人是马克斯·阿德勒（不要和另外两个维也纳人阿德勒相混淆，他们在奥地利社会主义史中占有重要地位。维克托·阿德勒是党的伟大组织者和领袖，他的儿子弗里茨·阿德勒是刺杀首相施蒂尔克伯爵的凶手）。

(3) 见第6章。更细致地说，资产阶级中的众多个人在智力和意志力上优越于工业社会中任何其他阶级的众多个人。这点从来没有在统计上证实过，此后也很难做到，但这个推断来自对资本主义社会的社会选择过程的分析。这个过程的性质也决定理解优越这个词的意义。经过对其他社会环境的同样分析，可以表明，对我们掌握其历史资料的所有统治阶级来说，这个推断也是正确的。也就是说，在所有事例中均能表明，第一，个人在他们出生的阶级里的上升和下沉，其方式符合这样的假设，即他们的升沉是因为他们的相对才能；第二，同样可以表明，他们以同样方式上升和下沉穿过他们的阶级界线。这样的上升到较高阶级和下沉到较低阶级一般说来要超过一个世代的时间。因而这些分子指的是家族不是指个人。这点可以解释为什么集中注意于个人的观察家往往找不到人的才能与其阶级地位之间的关系，而且还倾向于得出与此相反的结论。因为个人的起步点，除了非凡的个人成就的事例外，的确遇到十分不同的阻碍，此外，那种只指出一种模式并留有许多例外的关系，如果我们忽略观察以每个个人为一环的整条锁链，这种关系就显得很不清晰。这些说明当然不足以证明我的论点，而只是表明，如果在本书的框架内有可能证明我的论点的话，我应怎样从事这项工作。可是不管如何，我可以向读者提到我的一篇论文"在单一民族环境下的社会阶级理论"，它载于1927年《社会科学文汇》。

(4) 如在第一篇中已经指出，这点是马克思本人承认的，见《共产党宣言》的一段最有权威性的文字。

(5) 关于这点，请见评论德国社会化委员会一段文字中的评论，第23章。

(6) 在俄国，作这样的声明还有另外一个理由。令人头痛的事情变成了替罪羊，所有领导，尤其是托洛茨基知道怎样利用它。他们正是相信国内外公众缺少考虑，就把俄国不受人称赞的任何事情推到"官僚政治"身上。

(7) 见下文第24章。

(8) 如果能够证明，赞成某种类型社会主义模式是合理的期望，那么这点的重要性无论怎么说也不会是夸张的。纪律不但能改进劳动质量，如有需要也能增加劳动小时。除此之外，纪律是头等重要的节约因素。它滑润经济机器的轮子，大大减少浪费和每工作单位的总劳力。计划的效率，尤其是现有经理部门的效率可以提高到远远超过在现行条件下可达到的水平。

(9) 见第11章。

(10) 对等于鼓励像建立工人纠察线那种行动的容忍，在不是沿笔直路线的行进中可以当作有用的界标。在美国，立法，尤其是行政措施特别令人感兴趣，因为它们在提出有关问题时，有时强调，有时轻描淡写，这是由于变化经长期延迟后，在极短时间内一齐来到了。在它对劳工问题的态度中，除关心工人阶级短期利益外，一点也不知道政府也许有其他社会利益需要照顾，这和它半心半意但意味深长地采

取阶级斗争的策略一样，都是政府的特色。这样做的大部分原因，可以用特殊政治结构来解释，也可以用美国特别不可能使用任何其他办法使无产阶级成为一个有效组织来解释。但美国劳工形势作为例证的价值，不因此而受到实质性的损害。

第十九章　过渡

Ⅰ．识别两个不同的问题

我相信，从资本主义制度过渡到社会主义制度，不管它出现时的情况如何，总会引起一些特有的问题，这是每个人、特别是所有正统社会主义者都承认的。但由于过渡出现时资本主义发展所处阶段的不同，和由于实行社会主义的集团能够使用和愿意使用的方法的不同，预期遭遇困难的性质和程度会有极大的不同，因此设想两个不同的事例，以便构成两组不同的环境作为典型，有利于我们的讨论。因为过渡在何时 出现和怎样 出现之间存在明显的联系，使这个设想更加容易做到。可是对这两个事例的论述只涉及完全发展的和"受束缚的"资本主义——我不打算在资本主义较早阶段可能出现与不可能出现的问题上浪费篇幅。记住这一点，我将称它们为成熟社会主义化的事例和未成熟社会主义化的事例。

本书第二篇中的大部分论证可以归结为下列马克思主义命题，即经济过程趋向于使本身社会主义化——同时也使人的灵魂社会主义化。我们这样说的意思是，社会主义在技术上、组织上、商业上、行政上和心理上的先决条件倾向于日趋成熟，让我们再次想象，如果那个趋势达到成为现实时未来将出现的事物状态：除农业部门外的产业由少数官僚化公司控制。进步放慢了，进步成为机械的和事先计划好的事情。利率逐步趋向于零，这种趋势不是暂时的，也不是政府压力造成的，而是由于投资机会减小而变为永久性的事情。工业财产及其管理变得与个人无关——所有权只剩下持有股份和债券，企业高级人员养成类似于公务人员的心理习惯，资本主义的动机和标准全部消失

了。十分清楚向社会主义政权过渡已是瓜熟蒂落的结论。但有两点应该提一提。

第一点，不同的人——甚至不同的社会主义者——距离将使他们满意的那种状态的接近程度是彼此不同的，他们在任何特定时间对实际达到的接近程度的判断也是彼此不同的。这是很自然的，因为在资本主义过程中固有的趋向社会主义的步伐以缓慢的速度行进，它绝不会通过大家都辨认得出的不可能有怀疑的确切表明道路开放时间的交通信号灯。严重意见分歧的可能性由于下面的事实而大大增加，即成熟所需的条件不一定以同一步调进展。例如，人们可以振振有词地争辩说，1913年美国的工业结构本身要比德国更接近于"成熟"。但很少有人怀疑，如果在这两个国家作实验，国家分裂的德国人获得成功的机会要比美国人大得不可同日而语，因为前者具有世界上从未有过的最好官僚政治和最好的工会的领导和训练。但在认真的意见不同——包括因性格不同而产生的那种不同，类如具有相同能力和认真态度的几个医生对一次手术是否得当的那种意见不同——之外，常常还有一种根深蒂固的猜疑，争论的一方绝不想承认成熟，因为他们并不真正想有社会主义，另一方在不论什么情况下都假定为已经成熟，其理由可以产生于理想主义的基础，也可能不是出于理想主义。

第二点，即使假定，正确无误的成熟状态已经来到，过渡还需要有特殊的行动，仍会出现许多问题。

资本主义过程为社会主义塑造事物和灵魂。在有限事例中，它塑造得如此完善，以致最后一步不过是一个形式。可是即使在那种时候，资本主义制度本身不会变成社会主义制度；这样的最后一步——正式通过以社会主义作为社会的生活准则——还必须采取（譬如说）修改宪法的形式来实现。但实际上，人们不会等待有限事例的出现。对他们来说等待也是不合理的，因为实际上成熟可能在资本主义的利益和态度尚未从社会结构的每一个角落与隙缝完全消失之前来到。那时宪法修正案的通过就不仅仅是一种形式了。那时会出现某种抗拒和

某些困难有待克服。在讨论这些之前，让我们先介绍另一种过渡的特性。

从根本上说，事物和灵魂自动地把自己塑造成适应社会主义，也就是这个适应过程独立于任何人的意志，并与为此而采取的措施无关。但这个过程除产生别的影响外，也产生这样的意志和随之出现这样的措施——制定法规、采取行政手段等等。这些措施总的是社会主义化政策的一部分，而实现社会主义的政策要执行很长的一段时间，无论如何需要几十年。可是这段历史自然地分为两部分，中间以采取和组织社会主义政权的立法行动为界，在立法行动之前，社会主义化政策是——不管有意无意——准备性的，立法之后，它才是建制性的。关于前一部分，我们只在本章的末尾加以简要的讨论。现在我们要集中讨论后一部分。

II．成熟状态下的社会主义化

在成熟社会主义化情况下，作为“立法后社会主义化”的首要任务，即必须加以对付的困难，不但不是克服不了的，而且甚至不是很严重的。成熟意味着遇到的抵抗将是微弱的，即将出现所有 阶级中大部分人的合作——其征兆之一就是通过宪法修正案的确切可能性，也就是修正案能以和平的不破坏法律连续性的方式通过。按照假定，人们理解这个步骤的性质，甚至大多数不喜欢这个步骤的人也会耐心地容忍它。没有人会感到迷惘，或者感觉到世界在他面前崩溃。

当然即使如此，牌还没有完全出完，还可能有突变。但这样的危险不大。不但有组织抵抗和暴力骚动的绝迹或接近绝迹将减少发动突变的机会，而且将有一批有经验和负责任的人准备掌握舵柄，他们能够并愿意维护纪律和使用合理方法把震动减到最小。他们将得到受过良好训练的政府和企业官僚机构的支持，这些机构习惯于接受无论哪种立法当局的命令，无论如何它们不会很偏袒资本家的利益。

一开始我们将简化落在新的生产部或中央局前面的过渡问题，用的是同以前我们简化它们永久问题一样的方法，也就是假定它们将把农民问题基本上搁置一旁。这样做不但将消除可能证明是致命的困难——因为没有任何别的部门对财产的兴趣有像农场主或农民那样热烈的；农业世界的人并非到处都是俄国农民——而且还会获得额外的支持，因为不会有人憎恨大规模企业和特殊的资本主义利益有像农民那么深的。也可以期望中央局会安抚其他类型的少数人：在社会主义化的工业周围，小手工业者可以（至少在一段时间里）被允许做他们的行业赚钱，小本的独立零售商可以被允许出售他们的货物，就像今天在政府专卖烟草制品的国家里卷烟零售商那样。在天平的另一头，凡对其工作作个别估价的那批人的个人利益——让我们说那种高级官员

的利益——能容易地以前面指出的准则给予照顾，以避免经济机器的运行产生严重故障。激烈主张平等主义理想会把一切事情弄糟。

资本家的利益怎么办？在上面指出的时机成熟时，我们大致上可以把它等同于股份与债券持有者的利益，债券持有者包括抵押债券和保险单持有者。对于除了神圣教义外一无所知，并认为资本家集团由少数非常富有的游手好闲者组成的社会主义者来说，结果将使他们大吃一惊；到成熟时期，这个集团的人可能构成选民的大多数，那时他们不会赞成没收他们从个别计算无论怎么微小的权利的提议。但是不必操心社会主义政权能不能或"应不应"无偿地剥夺他们的权利。我们认为重要的是这样做没有经济上的必要性，如果决定没收，那也是社会遵循它可以采纳的伦理原则的自由选择，而不是由于非做不可。因为支付个人持有的债券和抵押债券的利息，加上支付根据保险合同的索赔权，加上中央局发给前股票持有人的代替股息的债券的利息，只要一看有关统计数字就能知道，这笔支出不会构成难以承受的负担，而当这些股票持有人失去投票权时，仍能保留大致上相当于适当选择的过去股息平均数的收入。对于今后要继续使用私人储蓄的社会主义国家来说，负担这笔开支显然是明智的行为。时间的限制是做得到的，或者把这些支出转为有期限的年金，或者使用适当的所得税和遗产税，使这些税制在永远消失之前，提供最后一次效用。

我想，上面这席话充分证明了"立法后社会主义化"可行方法的特性，在我们设想的环境里，可以期望这些方法能坚定地、安全地、温和地实现过渡的任务，在进行中使人力物力的损失和对文化及经济价值的伤害限制在最小程度。大型公司的经理人员只有在有特殊理由更换的时候才更换。如果在过渡时刻，在准备社会主义化的行业内尚有私人合伙企业，首先应把它们改为公司，然后和其他企业一样加以社会化。新私人企业的创办当然要禁止。公司之间关系的结构——尤其是控股公司——应该使其合理，使这种关系有利于提高管理效率。所有银行全都改组为中央银行的分支机构，在这种形式中可以依然保留

它们的某些机能——至少一部分社会簿记职责有必要转移给它们——可能还要保留对工业经理部门的某种权力，如有权给予或拒绝“贷款”；如果是这样，可能让中央银行独立于生产部，成为一种总的监督机构。

这样，中央局开始时发展缓慢，而后逐步揽起控制权而不发生急剧震动，使经济体系稳定下来并确定方向，同时能够逐个解决由过渡产生的较小问题。开始时有必要对生产作小量调整——充其量调整总产量的5%——因为，除非平均主义观念比我假定的更加强烈，需求结构不会受到巨大影响。人们（例如律师）转向其他职业的规模相当大，这是实情，因为有些人在资本主义产业中能发挥作用，在社会主义经济中不再有用武之地。但这点也不会引起严重困难。有些较大的问题，如消灭低效的生产单位，向最佳机会作进一步的集中，随着人口移动而产生的地域布局合理化，消费品和生产资料的标准化等等问题，在经济体制消化掉机构变革的影响并能在原有轨道上顺利运行之前不会、或者无论如何不必出现。对于这种类型社会主义，期望它能及时实现它的蓝图中所固有的一切卓越成就的可能性是顺理成章的。

III．不成熟状态下的社会主义化

1．在第二种情况下，即在不成熟地采用社会主义原则的情况下不可能作上面那样的预测。所谓不成熟状态下的社会主义化，指的是从资本主义制度向社会主义制度过渡的时候处于如下的状态：当时社会主义者有可能夺取资本主义国家中央机构的控制权，但在物质与精神上都尚无这样的准备。让我再说一遍，我们不打算讨论不成熟到如此程度的局势：那时成功的希望在任何心智健全的人看来是狂想，而夺取政权的企图只不过是一场可笑的起义 。因此，我不打算坚持说，不成熟社会主义化必然不可避免地以彻底失败而告终，或者说由此产生的制度势必崩溃。我依然正视着目前类型的受束缚的资本主义，根据它的现状，至少可以合理地提出这个问题。在这样的背景下，这个问题迟早可能提出来。长期形势变得越来越有利于社会主义者的抱负，更重要的是可能出现短期形势——德国在1918年和1919年的形势是很好的例子；有人还指出美国在1932年的形势——在这些短期形势中，资本家阶层及其机构的暂时瘫痪，提供了诱人的机会。

2．正是这个事物和精神的无准备或不成熟状态表示出来的意义，读者翻回几页前所描绘的成熟形势的图画，就容易理解了。可是我希望为1932年美国的特殊事例说上几句。

一个充满活力的——尽管从变化速度来说并非不正常的——工业活动时期，紧接着一个萧条时期，萧条程度之凶猛证明了“进步”的后果亟需调整的程度。这个进步在一些主要方面显然不完善——关于这点只要指出农村电气化、家庭电气化、化学工业的全部新事物和建筑业面对的可能性就够了。因此，可以有信心地预言，由于官僚主义化的社会主义化，会招来企业家精力、生产效率和群众未来福祉的相当大损失。在萧条时期的歇斯底里气氛中，有社会主义倾向的知识分子能够传递给公众的总的观念却正好相反，理解这点是令人感到有趣

的。但是，如果说这是对那个形势的经济学解释，不如说是对那个形势的社会心理学诊断更为贴切。

不成熟也表现在工业和商业组织中。不但中小企业的数目依旧相当可观，它们在同业公会中和其他方面的合作远未完善，而且大企业本身的发展（虽然它是许多无批判的惊讶和敌视的主题）还远远未达到能安全而轻易地使用我们的社会化的方法。如果我们把具有5千万美元以上资产的企业划作大规模企业的界线，那么在全国总资产中只有53.5％为大公司所占有，如果我把金融企业和公用事业除去，则只有36.2％，而制造业的大企业资产仅占46.3％。[(1)]在这条界线以下的公司一般不大容易社会主义化，不能期望它们以现有的形式在社会主义下继续经营。但是，如果我们把界线下移到一千万美元，我们会发现上边的三个百分数分别不超过67.5％、52.7％和64.5％。仅仅“接管”一个像这样构造的机体的任务是可怕的。使它发挥机能和改进它的更可怕的任务将必然面临种种困难，如没有一个有经验的官僚政体，而劳动力又组织得极不完善，且部分接受可能逸出控制的可疑的领导，必然会碰到使这个机体发挥功能和改进它的更可怕任务。

精神比事物更没有准备。尽管受到萧条引起的震动，不但工商界人士，而且很大一部分工人和农民仍以资产阶级制度的方式来考虑和认识事物，对任何改变并不真正 有明晰的概念；对他们来说，社会化甚至比它远为温和的观念仍旧是“非美国的”。不存在有效率的社会主义政党，实际上除了持斯大林主义信念的共产主义者外，任何正式的社会主义团体得不到相当数量人数的支持。尽管社会主义者不嫌麻烦一再向他们保证，农民还是不喜欢社会主义，只是比他们一般地不喜欢大企业和特殊地不喜欢铁路，在程度上略轻一点罢了。当支持微弱，而大多数支持不是显然另有所图就是不痛不痒时，抵抗必然是强大的。进行抵抗的人认真地感到，他们在做的事情，没有人（尤其是政府）能够做得一样好，在抵抗中，他们认为他们为之战斗的不仅仅是他们的利益，而且是公众共同的利益——反对绝对黑暗争取绝对光

明。美国资产阶级正在丧失它的活力，但并未完全丧失。它将以明晰的良知进行抵抗，并有能力拒绝赞同和合作。那时局势的一个征兆将是必须使用暴力来反对一些集团和一些阶级（而不是反对一些孤立的个人）的必要性；另一个征兆是不可能修改宪法，即不破坏法律连续性来通过社会主义原则：新制度必须通过革命，尤其是通过可能是血腥的革命来建立。可能有人反对这个不成熟形势的特殊例子，理由是这种例子属于极端无望事例的范围。但上面的画面综合地描述了由不成熟社会化呈现的主要特色，因而有助于总的情况的讨论。

当然这种状况是正统社会主义者期待的，他们中大多数人不能容忍比无产阶级圣乔治令人瞩目地屠杀资产阶级毒龙此类壮举较少迷人魅力的任何事情。可是，促使我们探索由于政治上的机会与经济上的无准备二者结合而产生的后果的，并不是因为早期资产阶级革命思想意识的不幸遗风，而是因为作为通常理解的社会化行动的特色的那些问题，只发生在这种情形下。

3．那么，假如革命的人民——在布尔什维克革命中，这个名词像最笃信基督的国王一样，成为一种正式的称号——征服了政府的中央机关、非社会主义政党、非社会主义报纸等等，并配置了他们的自己人。这些机关的工作人员以及工商企业的工作人员部分被迫——按假定——接受非自愿的合作，部分被工人中的领导人物以及从咖啡馆奔跑到这些岗位上来的知识分子所取代。对于新建的中央局来说，我们应该承认两件事：红军强大，足以平息公开的抵抗和压服过火行为——特别是胡搞的社会主义化[(2)]——它们公平地向右派和左派开火，明智地让农民或农场主单独留在上文指出的道路上。至于对待过去统治阶层成员的手段达到何种合理和人道的程度，则没有人假设过。事实上，在那种环境里为何只有可能使用最残忍的对待手段是很难理解的。凡知道他们的行动被他们的对手认为是邪恶的侵犯，并知道他们正有遭受卡尔·李卜克内西和罗莎·卢森堡那样命运危险的人，将很快被迫走上超出他原来意图的暴力道路。新掌权者很难避免那些在他们

看来是凶狠的罪犯的对手使用犯罪的凶狠的行动——那些对手有些仍旧坚持旧秩序，有的组成必然会出现的左派政党。但暴力和虐杀都不能解决问题。中央局除了抱怨破坏和为了对付阴谋分子和破坏分子要求更大权力之外，它将做些什么呢？

第一件必须做的事情是制造通货膨胀。银行必须夺取，使之与国库合并或者与国库协调，中央局或生产部必须尽可能使用传统做法吸收存款和发行钞票。我相信通货膨胀是无法避免的，但我一定还会碰到一些社会主义者，他否定在我们讨论的情况下，社会主义革命至少将使经济过程暂时瘫痪，同时否定因此之故国库和金融中心会暂时缺少现成的支付手段。社会主义的会计制度和收入单位尚未处于可以工作和发挥作用的状态，什么都没有，有的只是类似第一次世界大战后德国或1789年革命后的法国的那种政策，虽然在那两个事例中人们显然不愿意结束私有财产制度，不愿终止商业社会长时间实行通货膨胀的方法；在“社会主义革命后日子”里，什么都没有成型，因此上面的这种不同并不重要。

但是，除了必要性之外还应指出有另外一个动机使革命后社会主义走上这条道路。通货膨胀本身是减轻某些过渡困难和实施部分剥夺的绝妙手段。关于第一点，很明显货币工资率的急剧增加，在一段时间里有助于在实际工资率下降时消除群众愤怒的可能爆发，而实际工资率的下降至少暂时不得不这样做。关于第二点，通货膨胀以令人喜悦的简单方式剥夺货币持有者。中央局为了能使事情更加容易处理，它甚至可以付给实际资本——工厂等——所有人任何数量的赔偿，如果它同时决定这些赔偿金不久将变得毫无价值。最后，务必不可忘记，通货膨胀将有力地打击必须暂时让其存在的一批私人企业。因为如列宁曾经指出，没有任何东西像通货膨胀那样起瓦解作用：“为了破坏资产阶级社会，你必须败坏它的货币”。

4．第二件要做的事情当然是社会化。过渡问题的争论是从社会主义者中间的早期争论开始的，更正确地说，这场争论是在社会主义

者和恰当地称之为工党党员之间开始的，前者主张全盘的一举解决的社会化，后者主张部分的或者渐进的社会化。许多社会主义者似乎认为，为了信仰的纯洁性，和对社会主义优越功效的真正信念，在任何情况下都得拥护前者的主张，蔑视在这个问题以及其他问题上受极不方便的责任感阻挠的不坚定的工党党员。可是我倒准备赞成那些真正的信仰者。[(3)]我们现在不是在讨论资本主义制度下的过渡政策；它是我们立刻要讨论到的另一个问题，那时我们将了解，在资本主义体系内的逐步社会主义化，不仅是可能的，而且是最明显可以期望的事情。我们在讨论的是完全不同的过渡政策，它是政治革命建立起社会主义政权以后要实行的过渡政策。

在这种情况下，即使只发生一些不可避免的最少数量的过火行为，即使一只强有力的手强制实施相对有秩序的措施，还是难以想象有这么一个阶段：此时一些大企业已在社会主义化，而其他企业仍可望照常经营，好像什么都没有发生似的。革命政府掌权后，它必然至少要做到它在不负责任时宣传的某些主张，在它统治下，任何尚存的企业很可能停止经营。我所想的那时的阻挠主要不是如预期那样来自企业家和一般资本家利益集团。他们的力量现在正被夸大，这种力量在政治委员的注视下大部分将不再存在。拒绝履行日常责任不是资产阶级人士的行为方式，他们的行为方式是紧紧抓住日常责任。会有抵抗，但抵抗将在政治领域里，在工厂之外而不是在工厂之内。未被社会主义化的企业将停止发挥功能，完全是因为它们被监视它们的政治委员或者被它们的工人和公众的情绪阻止以它们自己的方式——资本主义企业能发挥功能的唯一方式——发挥作用。

但这个论证只适用于大规模企业和容易组成大规模控制单位的那些事例，它不完全包括我们已排除在外的农业领域和大规模企业中间的全部行业。在那批行业中，主要是中小型商业，中央局大概能够根据便宜行事的标准加以操纵，特别是根据不断变化的条件指挥其进

退。这样做依旧是完全的（在我们解释此字意义范围内的）社会主义化。

还需加上一点，很清楚，在任何不成熟到需要革命的形势下的社会主义化，不但有中断法律连续性的意思，而且有随接出现恐怖统治的意思，不论从短期或长期看，这种情况不可能有利于除了那些发动革命者以外的任何人。煽动革命的热情，颂赞敢冒可能由此招来风险的勇气，可能是职业煽动家较少教诲作用的责任之一。不过至于学究式的知识分子，唯一能反映出他声誉的勇气是进行批判、警告和抑制的勇气。

Ⅳ．立法前的社会主义政策；英国的事例

那么我们是不是必须真的作出结论说，在目前和此后50年或100年间，严肃的社会主义者除宣传和等待外，什么都不能干吗？事实上，不能期望任何想要保持其党员队伍的政党会这样做；同时不应允许从这个过分人道观点引起的所有争论——和嘲笑——遮住另一个事实，即有一个有分量的论点赞成这个结论。它合乎逻辑地争辩说，社会主义者能从推进对他们有利的现有事态发展中得到好处，因而应该解除资本主义的束缚，而不是更紧地去束缚它。

但是，我不认为这样说的意思是社会主义者无论如何在我们自己的时代条件下无事可干。虽然对于大多数大国和许多小国来说，当前任何建立社会主义的企图无疑等于自招失败——像这样的社会主义失败也许是（应该说肯定是）对这次冒险行动负责的社会主义集团的失败，而另外一个不一定是通常意义上的社会主义的集团当时可能披上前者的外衣容易地溜之大吉——结果是，立法后的社会化政策也许是十分可疑之事，而立法前的社会主义化政策提供好得多的机会。和别的政党一样，社会主义者能够作政策尝试而不损害其最终成功的机会，而且他们比其他政党成员对本身的目标有更清晰的概念。我对这个问题想说的一切在一个特殊例子中能最清楚地表达出来。

我们能希望我们的例子表现出来的所有特色出现在现代英国。一方面，英国的工商业结构显然尚未成熟到进行成功的一鼓作气的社会化，特别因为公司控制的集中程度还远远不够。根据这种情形，不论是经理部门、资本家或者工人都不愿意接受社会主义——那里还留有大量有生命力的“个人主义”，无论如何它足以发动战斗和拒绝合作。另一方面，大约从20世纪开始，出现一种可以察觉的企业家努力的松弛，这种现象加上其他原因产生一种后果，即重要行业如电力生产由政府领导和控制，不但得到<u>所有</u> 政党的同意，而且是它们的要求。在

英国比在任何其他地方更有理由说，资本主义完成了它的绝大部分工作。此外，从整体上说英国人民现在已经受了国家生活的锻炼。英国工人组织得很好，一般得到负责任的领导。她有一个具有完善文化与道德标准的有经验的官僚行政机构，可以信任它能吸收国家活动领域扩大时需要的新成分。英国政治家无可匹敌的诚实，和存在具有独一无二能力与教养的统治阶级，使许多事情容易解决，这是其他地方办不到的。特别是这个统治集团以对新原则、新形势和新人物的绝对适应性，团结了坚持正式传统人士中的最有作为的部分。它想要统治，而且乐意代表变化了的利益集团去统治。它管理农业英国，也管理工业英国，管理保护主义的英国，也管理自由贸易的英国。它拥有无可匹敌的才能，不但能接过反对党的纲领，而且能接过反对党的人才。它吸收迪斯累里，此人若在另一个地方，必然成为另一个拉萨尔。如有必要，它会吸收托洛茨基本人，或者在那种情况下他肯定会成为普林基波伯爵。

在这种条件下，社会化政策由于实行广泛的国有化纲领，可以想象一方面可以向社会主义迈进一大步，另一方面有可能使不包括在这个纲领内的所有利益集团和活动，无限期地不受触动和干扰。实际上，这些利益集团和活动可以从现在困扰它们的许多束缚和负担（财政和其他）中解放出来。

以下经济活动部门可以社会化而不致对留给私人经营的部门产生严重的效率损失或受到严重的影响。补偿问题可以按我们讨论成熟社会主义化时提出的办法解决；有了现代的所得税和遗产税的税率，这不会是严重的问题。

第一，英国的银行机构无疑已十分成熟，适合社会化。英格兰银行相等于国库部门，事实上它的独立性比秩序良好的社会主义社会非常希望它的金融机构具有的独立性更小。在商业银行界，集中和官僚机构化看来已做了全部工作。可以建立大康采恩吸收尽量多的可以吸收的独立金融机构，然后与英格兰银行合并为国家银行总管理局，这

个机构也可以吸收储蓄银行、建房互助协会等，客户除非阅读报纸，不会知道这些变化。金融服务机构的合理化协调的好处可能是巨大的。从社会主义立场看，它使政府对非国有化部门的影响增加，也是一种好处。

第二，保险业是国有化的老候选人，现在它在很大程度上机械化了。至少与一些社会保险机构合并是行得通的，保险单的出售成本可以大大降低，控制保险公司基金的权力由国家掌握，社会主义者可能为此而再次雀跃。

第三，很少有人想要在铁路甚至汽车货运国有化上制造巨大麻烦。实际上内陆运输是国家经营最能成功的领域。

第四，矿业特别是煤矿的国有化，以及煤和焦油以至于包括苯产品提炼的国有化，还有煤和这些产品销售的国有化，可能造成提高效率的直接好处，如果劳工问题处理得令人满意，这些国有化将证明是巨大的成功。从技术和商业观点来看，情况是清楚的。但看来同样清楚的是，在化学工业中私营企业一直相当活跃，国有化行动要是超越上面指定的界限，就很难以同等信心期望取得同样的成功。

第五，电力生产、输送、分配的国有化基本上已经完成，在这一点上剩下可说的是，电气工业是可以依然寄希望于私营企业的典型例子——从经济上说，主张全盘社会化或者完全反对社会化都是没有道理的。但电力生产的情况也表明，经营一个社会化企业要它赚钱的困难；如果国家打算吸收这么大一部分国民经济生活，同时仍要完成现代国家的全部任务，利润仍旧是成功的基本条件。

第六，钢铁工业的社会化大家觉得是迄今比任何争论更难解决的命题。但是这个工业肯定已经历了它放荡不羁的青年时期，今后可以接受"管理"——当然管理包括建立一个大型的研究部门。从协作中能得到某些好处。这里不大会有丧失企业家干劲所造成的后果的危险。

第七，除了可能有建筑工程人员参加股份的例外，我相信建筑业和建筑材料业能由合适的公营单位成功地经营。很多这种企业业已以

这种或那种办法受到管理、津贴和控制，可能对效率提高有所裨益，这个好处也许足以抵消可能发生的损失而有余。

上面列举的不一定包括全部。但超过这些项目的任何步骤必须以特殊的大多属于非经济理由来说明其必要性——军火工业或基础工业、电影、造船、食品工业都是可能的例子。无论如何，上述七项足够今后相当一段时间去消化了，如果他把这些都做好，也足以成为一个负责的社会主义者了；足以使国有化以外的企业赞美他的工作，同时要它们接受让步也是合理的了。如果他还坚持使土地国有化——我假定让农民地位维持原状——也就是把全部现有的地租和土地使用税转归国家，我作为一个经济学家对此不持异议。(4)

当前的战争将必然改变我们问题的社会、政治和经济数据。许多事情成为可能，另外许多事情成为不可能，这种情况以前不是这样的。本书最后几页将简短地谈谈这方面问题。但是，为了澄清政治思想，设想这个问题与战争的影响无关，这点在我看来是很重要的，否则问题的性质永远不能照它应有的样子突出表现出来。因此，我让本章的形式与内容完全保持1938年夏天我写它时的原样。

---

(1) 见W．L克鲁姆，《公司控制的集中》，载《商业杂志》，第8卷，第275页。

(2) 胡搞的社会主义化——一个有官方地位的术语——指的是工厂工人企图替代经理部门，并打算万事由他们作主的行为。它们是每个负责的社会主义者害怕发生的现象。

(3) 但是权威著作并不支持他们。如果读者读一下《共产党宣言》，他将发现，就在最有关的章节中，就有最令人困惑的“逐步地”字样。

(4) 这里不适于表达个人的爱好。但是，我希望人们理解，上面的阐述是作为专业责任而作出的，并不表达我爱好那个建议，对于它，如果我是个英国人，我会恰恰相反，尽全力加以反对。

第四篇

社会主义与民主

第二十章　问题的背景

Ⅰ．无产阶级专政

任何事情都没有这件明显事情这样的具有欺诈性。过去20或25年间发生的事情教我们看到隐藏在本篇标题背后的问题。在大约1916年以前，社会主义和民主之间的关系似乎对大多数人都十分清楚，尤其是对受信任的社会主义正统派的拥护者更加清楚。任何人都不会想到否定社会主义者加入民主俱乐部的权利。当然社会主义者本人——除了少数工团主义团体外——甚至声称是唯一真正的民主主义者，绝不可以与资产阶级假民主混淆的真正民主的独家卖主。

他们不但努力以民主价值来提高社会主义价值；而且还提出一个证明使他们满意的理论，即社会主义与民主是不可分割地结合在一起的，这对他们来说是很自然的。根据这个理论，私人控制生产资料是资产阶级能够剥削劳动和资产阶级能够把符合它阶级利益的命令强加在全社会管理政治事务的部门头上的根源；因此资本家阶级的政治权力看来只是它经济权力的一种特殊形式。结论是，一方面，只要存在私人控制生产资料的权力，就不可能有民主——那种单纯政治民主的说法必然是欺人之谈——另一方面，消灭那个权力将同时结束"人剥削人"的现象，并带来"人民的统治"。

当然这番理论本质上是马克思主义的论点。正是因为它逻辑上来自——事实上重复了——马克思理论的词语定义，它必然与马克思理论同命运，特别是与"人剥削人"的理论同命运。[(1)]我将很快提出在我看来是对社会主义团体与民主信条之间关系的更现实的分析。但我们还需要可能存在于社会主义本身和民主本身之间关系的更现实的理论，也就是可能存在于我们所说的社会主义制度与民主政治的具体做

法之间独立于愿望和口号之外的关系的更现实的理论。为了解决这个问题，我们必须探究民主的本性。可这里还有另外一个问题需要立即予以澄清。

现存的社会主义可能是民主的真正理想。但社会主义者在实现社会主义时，并不总是那么讲究方法。革命 和专政 这些字眼出现在圣书中使我们感到刺目，许多现代社会主义者更直言不讳地声明，他们不反对使用暴力和恐怖来打开社会主义天堂的大门，暴力和恐怖对于较民主地号召群众改信社会主义的手段是一种帮助。马克思本人对这个问题的立场无疑能够作出足以使他在民主主义者眼中是清白的解释。在本书第一篇中，明白地表明他对革命和进化的观点是可以调和的。革命不一定含有少数人企图把他们的意志强加给不愿顺从的人民头上的意思；革命的意思可以是革除由一心想保持旧制度的利益集团利用旧制度设置的违反人民意志的障碍。无产阶级专政可以作相同的解释。为证明我的看法，我可以指出《共产党宣言》中有关段落的措辞，在这些段落中马克思谈到"逐步地"从资产阶级那里夺取东西，谈到阶级差别"在发展过程中"消失——这些词句尽管强调"武力"，看来指的是包括在寻常理解的民主手段范围内的过程。(2)

但这样解释的根据远非结论性的，因为它几乎把著名的社会革命和同样著名的专政贬低为旨在点燃人们想象力的煽动性的宣传辞令。许多是马克思门徒的社会主义者和许多自称为马克思门徒的其他人，对此持有不同的见解。服从真正犹太法学家和法利赛人的权威（他们比我更懂得律法），并按照阅读《新时代》各卷给我的印象，我必须承认有这样的可能性：如果马克思不得不作出选择，他可能使社会主义建立在遵守民主程序的基础上。

在那种情况下，他无疑将和在他之后许多人所做的那样宣布，他实际上并不背离真正的民主道路，因为要把真正民主带给社会，就有必要消除窒息民主的资本主义乌烟瘴气。现在，对于民主的信奉者而言，遵守民主程序的重要性显然随着我们争论点的重要性的增加而成

比例地增加。因而遵守民主程序与根本性社会重建相比，绝不需要用一切能得到的保证作更谨慎的守护和更小心的保卫了。不论谁放松这个必要条件，或者坦率地接受非民主程序，或者接受以非民主手段保证表面上民主决定的某些方法，这里可以作出结论说，他把其他东西的价值看得比民主价值更高。彻底的民主主义者对于任何此类社会重建，不管他多么赞同它在其他方面的优点，他一定认定它在根本点上是有缺陷的。试图强制人民拥抱据信是美好和光荣的但他们并不真正需要的东西——即使可望他们在经历它的后果时便会欢喜的东西——就是反民主信仰的真正标志。如果不民主行为的唯一目的是实现真正的民主，而且这些行为又是唯一的手段，那么这种不民主的行为是不是例外呢？只有让诡辩家去决定了。对于这个问题，即使承认它是例外，但它不适用于社会主义事例，如我们业已了解，社会主义只有在用民主方法有可能成功的时候，才是可望实际成功的时候。

但在任何情况下，任何主张在过渡时期不使用民主的论点为逃避对民主的全部责任提供绝好的机会，这是很明显的。这样的临时性安排可能持续一个世纪或者更长，它是胜利的革命造成的统治阶级用以无限期延长这个安排或者用以采取那种没有实质的民主形式的有用手段。

II．社会主义政党的记录

一俟我们检查各社会主义政党的记录时，对它们所说的它们一贯拥护民主信条这句话的真实性就难免要有所怀疑了。

首先，有一个庞大的社会主义共和国，由属于少数的一个政党统治，对任何别的政党不给任何机会。那个政党的代表参加党的第18次代表大会，聆听报告，一致通过决议，毫无任何类似我们称之为讨论的过程。他们一致紧张地投票通过——如官方所说——"俄罗斯人民（？）无条件地忠于列宁—斯大林的党，忠于伟大的领袖，接受我们时代最光辉的文件——斯大林同志的报告——中提出的宏伟工作计划，并毫不动摇地完成它"和"在伟大斯大林的天才领导下，我们的布尔什维克党进入一个新的发展阶段"。[(3)]那种一个候选人的选举，加上装样子的讯审和国家保安部的作法，无疑可以形成"世界上最完美的民主"，如果指派给民主这个词以合适意义的话——但这个意义恰恰是大多数美国人所不能理解的。

可是在本质上，至少在原则上，这个国家是社会主义国家，在巴伐利亚，尤其在匈牙利舞台上这种类型的短命创造物也是社会主义国家。现在，无疑存在一些社会主义团体，这些团体到今天一直保持着我们意指民主理想 的东西；例如大多数的英国社会主义者，比利时、荷兰和斯堪的纳维亚诸国的社会主义政党，诺曼·托马斯先生领导的美国党以及流亡国外的德国社会主义团体。根据这些团体的观点，和根据观察家的观点，否定俄罗斯制度是"真正的"社会主义，并认为至少在民主方面它是一种畸形变体是有诱惑力的。但是，除了"我们欢喜的社会主义"之外，"真正的"社会主义的含义是什么？除了承认事实，即承认存在不能获得所有社会主义者忠诚并包含非民主社会主义的种种社会主义形式之外，说这些话有什么意义呢？一个社会主义政权可以是非民主的，这点确实无法否认，如同我们业已了解，根据纯逻辑理

由，确定社会主义特征并不包含任何关于政治程序的东西。只要这个道理正确，那么唯一的问题就是这种社会主义政权能不能 算是民主的，和在何种意义上它可以 说是民主的。

第二，那些社会主义团体一贯坚持民主信仰，从来没有机会和动机去信奉任何其他信仰。它们生活在强烈愤恨不民主的言论和行动的环境中，事实上始终讨厌工团主义者。在某些场合里，它们有各种理由信奉那个庇护它们和它们活动的民主原则。在另外一些场合里，它们中大多数人对可望由民主原则产生的政治和其他后果感到满意。不难想象，如果英国或瑞典的社会主义政党表现出严重的反民主倾向的症状的话，会碰到何种反应。同时这些政党觉得它们的力量正在逐渐增长，负责任的职位正缓慢地、自动地向它们走来。当职位来到时，它们满意。所以，它们声称信奉民主政治，不过表示它们一直在做显而易见的事情。它们的政策不受列宁喜欢的事实，并不证明假使列宁处在他们的地位上会采取不同的态度。在德国，社会主义政党发展得更好，但在1918年之前，那里的党进入政治权力的道路似乎被阻塞，面对强大而敌意的政府的社会主义者，不得不依靠资产阶级的同情和最多只是半社会主义的工会力量以求保护，他们更少偏离民主信条的自由，因为要是这样做，他们只能是做对他们敌人有利的事情。[(4)] 他们自称社会民主主义者 ，对他们说是一种合适的慎重态度。

第三，但结果表明有利的考验事例是极少的，而且是很少说服力的。[(5)] 1918年德国社会民主党有一个选择的机会，它决定选择民主政体，而且（好像这是信仰民主的证据）它无情地全力镇压共产党人。可是社会民主党在这个问题上分裂了。它的左翼受巨大损失，而持异议的脱党者比留在党内者有更大至少有同等权利佩戴社会主义的徽章。何况留在党内的人有许多虽然服从党的纪律，却并不赞成党的做法。在赞成这种做法的那些人中，许多人之所以赞成仅仅由于这样的理由，即至少从1919年夏天起，采取较激进（在这里就是反民主）路线取得成功的机会极微小，尤其是，柏林的左倾政策即使未曾立刻

遭到毁灭性的失败，也意味着莱茵兰和美因河以南地区脱离德国的严重危险。最后，对于大多数人或者无论如何对于党内的工会会员来说，民主给予他们真正想望的每样东西，包括职位在内。无疑他们得与中央党（天主教政党）分赃。但这笔交易双方都是满意的。不久，社会主义者真的变成吵吵闹闹的民主主义者，但这是持反民主信条的反对党开始起来反对他们时候的事情。

我不打算为了他们表现出来的责任感或甚至为了他们安坐在衙门里舒适的安乐椅上那种自鸣得意的样子去责备德国社会民主党人。后者是人类共有的缺点，前者如我将在本书最后一篇说明的那样，完全是他们的荣誉。但把他们提出来作为社会主义者对民主程序的毫不动摇的忠诚的证据，未免有点乐观了。我也想不出任何更好的考验事例——除非我们真的同意接受俄国和匈牙利的事例，这两个事例都表明夺取政权的可能性与以民主手段夺取政权的不可能性的严酷结合。奥地利的事例清楚地说明了我们的困难，奥地利事例的重要性由于领导集团（新马克思主义者）的特出名望而扩大，大大超过这个国家的重要性。奥地利的社会主义者在1918年和1919年时的确坚持民主政治，当时形势尚未像以后那样很快变成为自卫问题。但在权力的垄断似乎还是他们力所能及的几个月里，他们中许多人的立场并不是很明确的。那时弗里茨·阿德勒把多数决定的原则称作“算术上的偶然”（*Zufall der Arithmetik*）的拜物教，其他许多人对民主程序规则耸耸肩膀地爱理不理。可是这些人乃正规的党员并非共产主义者。当布尔什维克主义统治匈牙利之时，选择路线问题变得迫在眉睫。任何人只要注视到那个时代的争论，都不会不理解当时党的思想受以下准则的指导：“我们不特别喜欢必须向左转的前景（等于采取苏维埃方法）。但是，要是我们必须如此，那么我们就全体向左转”。[(6)]这种对国家总的形势和对党的危机的估计有极充分的理由，根据估计的推理也很合理。可是不论是估计还是推论都缺乏显著的对民主原则的热烈忠

诚。他们最后改变了信念。但信念的改变并非由于认识的悔悟，而是由匈牙利反革命的后果造成的。

请别认为我在斥责社会主义者的不忠实，或者我希望让他们受到蔑视，把他们看成恶劣的民主主义者或无原则性的权谋家和机会主义者。我完全相信，尽管他们中某些预言家沉迷于幼稚的马基雅维里主义，他们中的大多数基本上总是和任何其他人一样忠于他们的信念。此外，我不相信在社会斗争中有何不忠实可言，因为人们总要去想他们要想的事情，总要去想他们不停地宣称信奉的道理。对于民主，社会主义政党大概不比任何其他政党有更多的机会主义者；他们只不过在民主主义符合他们的理想与利益而不是相反的时候拥护民主主义。为了免得读者吃惊，免得读者认为这样卑鄙的观念只有最冷漠无情的政客才具有，我们想立刻做一次心理实验，它将同时为我们探究民主的性质提供出发点。

III．一次心理实验

假设有一个社会按照使读者满意的民主标准，作出镇压异教徒的决定。这个假设的事例并非纯属幻想。我们大多数人乐意承认，被认为民主政体的社会曾用火刑柱烧死异端——如日内瓦共和国在加尔文时代所做的——或者以我们道德标准所不容的方式迫害异教徒——殖民时代的马萨诸塞人的作为可以为例。这种类型的事例如果发生在非民主政体国家，对我们的实验也不失为适当的事例。因为相信在一个专制政体里民主过程完全不发生作用，或者相信一个专制君主绝不希望根据人民意志办事或完全服从人民的意志办事都是幼稚天真的。不论他做了什么事情，我们可以下结论说，这种事情在民主模式的政治制度里也同样会出现。例如，至少对基督徒迫害的早期肯定得到罗马舆论的赞同，如果罗马是一个纯民主政体，恐怕也不会采取比较温和的态度。[(7)]

捕杀女巫提供了另一个事例。它出于群众的灵魂，绝不是教士和君主凶暴的创造，相反，后者一旦觉得有能力时就立刻制止这种行动。天主教会惩罚巫术，这是确实的，但是，如果我们把教会实际采取的手段与罗马当作职责进行的反对异端采取的手段相比较，我们立刻会有这样的印象，即在巫术问题上，教皇屈从于舆论而不是由他煽动舆论。耶稣会教士反对捕杀女巫在开始时没有成功。到17世纪末和18世纪——也就是说，到欧洲大陆确立君主专制制度时——终于普遍出现政府禁止此种行动。像玛丽亚·特蕾西亚女皇那样强大统治者开始禁止此种行动时采取出奇的小心翼翼方式，清楚地表明她知道她正在反对人民的意志。

最后，选择与现代问题有一定关系的例子，反犹太主义一直是犹太人在总人口中占相当比例的大多数国家中最根深蒂固的公众态度之一。在现代，这种态度在资本主义理性影响下已有部分消融，但余留

下的还足以保证有意利用它的政客大得人望。我们时代除率直的社会主义外的大多数反资本主义运动，事实上从那里学到教训。但在中世纪，说犹太人能生存下来是由于教会和君主的保护并不过分，他们在反犹群众面前庇护了犹太人，最后又解放了他们。[(8)]

为了我们的实验，现在让我们设想，我们处身于假设的国家，那里以民主的方式迫害基督徒，焚死女巫和屠杀犹太人。我们当然不会因为这些行为是通过民主程序的规则决定的，因而赞成这种做法。然而关键性的问题是：我们是赞成可以避免这种做法的不民主政体呢？还是更愿意要产生这种后果的民主政体？如果我们不要后者，那么我们的行为恰如狂热社会主义者的行为，对于他们来说，资本主义比猎杀女巫更坏，所以他们准备接受不民主的方法来扼杀资本主义。只要这个推论是对的，我们与他们可以说是在同一条船上。大多数热忱的民主主义者把最终理想和利益看得比民主政治更重要，如果他声称毫不动摇地忠诚于民主政治，他的意思就是，他深信民主政治能保证这些理想与利益，如信仰和言论的自由、正义、廉洁政治等。

为什么是这样的理由是容易找到的。民主是一种政治方法，即，为达到政治——立法与行政的——决定而作出的某种形式的制度安排。因之其本身不能是目的，不管它在一定历史条件下产生的是什么决定都是一样。任何人要为民主下定义必须以此为出发点。

不论民主的方法具有什么与众不同的特色，我们刚才见到的历史事例告诉我们关于它的一些事情，这些事情极为重要，有必要再加以清楚地说明。

第一，这些例证足以排除向刚才所说的命题挑战的任何企图，即民主是一种政治方法，所以它同其他任何方法一样，其本身不能是目的。有人可能反对说，作为逻辑问题，像这样的方法可以是一个绝对的理想或最终的价值。它完全可以。无疑可以想象有人可能认为，民主程序用一定历史模式努力完成的事情无论怎么邪恶或愚蠢，人民的意志必然占上风；或者除非用民主程序批准的方法，无论如何不能反

对人民意志。但在上面所述的情况下，称他们为暴民不称他们为人民，人们以可以使用的一切手段与他们的罪恶和愚蠢作斗争，似乎更为自然。

第二，如果我们同意，对民主的无条件忠诚只能是由于我们对期望民主带来的某些利益或理想的无条件忠诚，我们提出的事例也排除这样的反对意见，即虽然民主本身不是绝对理想，可是由于它必然、一贯、到处有助于我们得到我们愿意无条件为之奋斗和牺牲的某些利益或理想，它不失是绝对理想的替身。显然这种说法是不正确的。[(9)]和其他任何政治方法一样，民主总是产生同样的后果或促进同样的利益或理想。所以对民主的合理忠诚必须有两个先决条件，即不但要有超理性价值的图式，而且要有可期望民主能以我们赞同的方式发挥作用的社会状况。关于民主作用的命题，如果不限定一定的时间、地点和局势是没有意义的，[(10)]所以当然是反民主的论点。

毕竟这是很明显的。任何人不会为之吃惊，更不会为之震惊。因为它与任何特定局势中民主信念的热忱或尊严毫无关系。理解自己信念的相对正确性而又毫不畏缩地支持它，这就是文明人区别于野蛮人的地方。

Ⅳ．探索定义

我们已经有了进行考察的出发点。可是我们还见不到能够帮助我们分析民主与社会主义之间关系的定义。有几个开端时的困难依旧挡住我们的视野。

查阅亚里士多德的书对我们不大会有很大的帮助，他使用民主这个词指一种对他的秩序井然共和国理想的背离。但回忆我们曾为政治方法这个名词所指定的含义，我们的困难就有几分解决的希望。它指一个国家用以作出决策的方法。我们必须指明这些决策由谁作出和怎样作出，才能明白这种方法的特性。如果把"决策"和"统治"等同起来，那么我们才可能得出民主的定义是民治 。难道这还不够明确吗?

不够明确，因为这个定义包含许许多多意义，就像"人民"这个概念（古希腊的*demos* 、罗马的*populus* ）的全部可能定义与"统治"这个概念（*Kratein* ）的全部可能定义间可以组合的意义那么多，也因为这些定义并不独立于有关民主的论点。关于第一个概念，populus在宪法意义上完全不包括奴隶，部分地排除其他居民；而法律可以承认介于奴隶和完全公民甚至特权公民间的许多身份 。不顾法律上的歧视，不同的集团在不同时期声称他们是人民 。[(11)]

当然我们可以说，民主社会是不搞区别对待的社会，至少是在有关公共事务方面，诸如在公民权利上不搞区别对待的社会。但是，首先有一些国家实行我们提到的歧视，但仍表现出通常与民主政治有联系那种大部分特征。其次，歧视绝不可能全部绝迹。例如，任何国家不论怎样民主，选举权不可能扩大到特定年龄以下。但是，如果我们追索这个限制的理论基础，我们发现这个理论基础也适用于大量超过年龄界限的居民。如果说不允许年龄界限以下的人参加选举，我们不能称那些由于同样或相似的理论而不许其他人参加选举的国家不民主。注意：我们这些观察家不管是否承认这些理由或者剥夺部分人口

选举权的实施规则的正确性，这并无干系；有干系的是，这些国家的社会承认它。也不应反对这样的意见，即虽然这点适用于因个人不合格（即懂事年龄）的理由而被剥夺选举权，它可不适合于与理智地使用投票权能力无关的理由而被大批地剥夺选举权。因为合格不合格是意见问题和程度问题。什么叫合格和什么叫不合格必须以某种法令条例加以确定。这样的认识可能是不荒谬和不虚伪的：合格应以个人养活自己的能力来衡量。在宗教信仰强烈的国家，可以这样认为——同样是不荒谬和不虚伪——不信奉国教者是不合格的，在反女权国家里，女性也是不合格的。种族意识强烈的国家，合格与否可以以种族异同来区分。(12) 如此等等。再说一遍，突出点不是我们 对这些可能无资格的一部或全部怎么想，突出点在于——如用合适的观点看这些和类似主题——由于经济地位、宗教信仰和性别等理由产生的不合格就与我们认为与民主相符合的那种不合格属于同一类别。我们可以不同意它们一定是对的。可是，如果我们这样做，我们应以健全的逻辑来驳斥关于财产、宗教、性别、种族等重要性的理论，而不应称这样社会为不民主社会。举例来说，无论我们怎样解释民主的含义，宗教热情肯定可以与民主政体和谐共存。有一类宗教态度，把异教徒看得比疯子更可怕。根据这种态度必然主张应禁止异教徒参预政治决定，把他们等同于疯子。(13) 我们必不可让每个平民（populus）决定他自己合格与不合格吗？

有人常常在民主过程理论中使用外加的假设来规避这个不能逃脱的结论，以下两章将讨论其中的一些情况。同时我们将看到，这个结论廓清我们探索路上的许多迷雾。别的不说，它揭示出这个事实，即民主与自由间的关系必定比我们习惯相信的要复杂得多。

关于与民主政体概念不可分的第二个概念“统治”的解释有更加严重的困难。任何“统治”的性质和方法一直是难于说明的。法律的权力从不保证行使这种权力的能力，尽管它是重要的行为准则，也是重要的约束力量；传统的威望总能起一定作用，但绝不会无所不能；个人

的成功和（部分与成功无关的）个人的权威对制度模式的法律成分与传统成分有作用，也受到它们的反作用。任何君王、任何独裁者或任何寡头集团从来不是绝对专制的。他们统治的手段不但服从于国家形势，而且还必须与一些人一起行动，与其他一些人和谐相处，使另一些人保持中立，去压服其余人。这种做法的实行方式千变万化，每一种方式将决定一种特定的正式制度对实行这种制度的国家或对科学的观察者真正意味着什么；把君主政体说成好像它指的是一个明确的东西，这种认识是很浮浅的。但是，如果进行统治的是人民（无论用什么定义），就出现另一个问题。“人民”怎么有技术上的可能性去进行统治?

有一类事例尚未出现这种问题，至少没有以尖锐的形式出现。在小而原始的只有简单社会结构的社会里[(14)]不存在很多意见分歧的问题，可以想象，根据宪法规定组成人民的所有个人，实际上都参预所有立法和行政的责任。甚至在这样的事例中，依旧可能有某些困难，研究集体行为的心理学家，对于领导权、宣传术以及别的偏离人民对民主政治的理想的事情，依然有问题可说。但它在谈论社会或人民的意志或行动中——由人民统治——是有明显重要性的，特别是，人民能在全体参加的会议中以争论方式作出政治决定，如在希腊的城邦会议或新英格兰市镇会议人们所做的那样，就更有重要意义了。后一种情况有时称之为“直接民主”，实际上这种情况可以作许多政治理论家议论的出发点。

在其他所有事例中的确出现我们的问题，但是，要是我们准备舍弃民治，代之以由人民批准的治理，我们可能比较容易地对付这个问题。这样做有许多理由可说。我们在民主问题上通常断言的许多命题，对于能获得人民大多数普遍忠诚的所有政府，特别是能获得每个阶级中大多数人普遍忠诚的所有政府来说是完全正确的。这点尤其适用于通常与民主方法相关的美德：人的尊严，人们感到政治事务大体上符合他认为该怎么办的想法的满意，政治现实与公众意见相协调，

公民信任政府并与之合作的态度，政府依靠一般群众的尊重和支持——在我们许多人看来是民主精义的所有这些以及其他许多事情是十分吻合由人民批准治理这个思想的。除非实行“直接民主”，人民本身绝不能真正进行统治或管理，由于这个道理十分明显，下这个定义的理由似乎是完善的了。

我们依然不能接受它。专制政体的事例非常之多——它们也许占历史事例中的大多数——有受天命的君主政体，有独裁的专政政体，有非专制类型的各种王朝，有贵族和财阀寡头统治的专制政体，它们正常得到各阶级人民中绝大多数人的无条件并常常是热情的忠诚，它们考虑到它们的环境条件，它们做得很好，能得到我们大多数人认为民主方法应该得到的一切。有必要强调这一点，有必要承认——在这个意义上——有大量民主要素进入这些事例。为纯粹形式崇拜，甚至纯粹的辞令崇拜下这样一副解毒剂的确是很惬人意的。但这并不改变这样的事实，即接受这个解决办法，我们将会失去我们希望验明的现象：民主政体将逐渐消失于范围更大的包含各种显然非民主成分在内的政治制度里。

可是我们的失败告诉我们一件事。在“直接”民主之外还有无限多的可能形式，使用这些形式，“人民”可以参预管理、影响或控制实际在进行统治的那些人的事业。在这些形式中，尤其是在可以发挥作用的这些形式中，如果按这两个字的真正意义来说，没有一个形式具有明显和独一的权利称为民治 。要是这些形式中的任何一个要获得这个权利，那只是由于把武断下定义的习俗硬加在“统治”这个词上。这样的习俗当然总可能存在；人民实际上从未统治过，但他们总是能被定义弄得像在进行统治。

17和18世纪形成的民主的法律“理论”确实旨在提供这样的定义，要把某种实际或想象的政府形式与民治 这个思想意识联结起来。这个思想意识为什么被人接受的理由是不难理解的。那时候，至少在西欧各国，上帝赋予权威的服饰正从王族的肩上落下来[(15)]——当然这个

过程的来到还要早得多——作为伦理原则和解释性原理，人民意志 或人民主权 突出地成为准备舍弃特殊神授最高权威，但没有替代物就不准备舍弃它的那种心理状态者最愿接受的替代品。

问题就这样提了出来，法学家遍搜他思维产物的废品堆栈找寻工具，用它来调和那个假设与现存的政治模式。根据虚构的人民隶属于君主的契约，(16) 认为有主权的人民已把他的自由或权力出卖了，根据同样虚构的契约，说人民把他的权力或权力的一部分授予了挑选出来的代表，这些道理实际上就是废品堆栈供应的货色。这种货色对某些实际目的不论起多好的作用，对于我们它们是一文不值的。从法律观点看来，它们甚至是站不住脚的。

为了从根本上把事情说清楚，授权和代表这两个词必不能只归属于个别公民——那是中世纪庄园的理论——而应归属于整个人民。那样的人民必须被想象为把他们的权力授予（譬如说）将代表他们的议会。但只有一个（具有肉体或精神的）人才能合法地授权给代表或被授权为代表。这样，派遣代表出席1774年起在费城召开的大陆会议——所谓的"革命国会"——的北美殖民地或州，事实上是由这些代表代表它们的。但这些代表并不代表这些殖民地或州的人民，因为这样的人没有法律上的人格：说人民授权给议会，或者说议会代表人民完全没有法律上的意义。(17) 那么议会是什么呢？答案不难找到：它是一个国家机关，完全与政府和法院一样。如果说议会真的代表人民，它必须在另一个意义上做代表人民之事，至于做些什么还有待我们去发现。

但是，这些关于人民主权和关于授权与代表的"理论"不仅反映了思想意识的基本原理和一些法律专业知识，它们还补充了有关国家的社会学或社会哲学，这个学科部分在希腊思辨哲学复活的影响下，部分在当时政治事件的影响下，(18) 逐渐形成，并在18世纪末达到其顶峰，而且实际上试图解决这个问题。虽然这样的一般性言词决计不够充分，也不是严格的正确，我愿冒险把它描述为——以寻常方式——

根本上是理性主义、享乐主义和个人主义的：以享乐主义的词语来解释个人主义的幸福，使这个目的及其适当手段赋有一个清楚的概念——或有义务接受灌输清楚概念的教育——那就是可以把这种幸福想象为生活的意义和私人领域及政治领域里行动的崇高原则。我们可以同样合适地用约翰·斯图尔特·穆勒使用的名词——功利主义 ——来称呼这个早期资本主义产物的社会学或社会哲学。根据功利主义的含义，符合这个原则的行为不但是合理和正当的，而且根据事实也是"自然的"。这个命题是联结没有它便会大不相同的边沁理论和卢梭社会契约 之间的桥梁。这两个名字对于讨论这里必须暂时不谈的其余问题，可以作为我们的指路标。

如果像这样极端的简略不妨碍读者了解我的论点，那么这个哲学对于民主主题的意义应该是清楚的了。这个哲学的其他作用不提，它显然提出了关于国家性质的理论和国家存在的目的。此外，由于这个哲学重视理性主义和享乐主义的个人及其伦理上的意志自由，看来它能够告诉我们管理国家和达到这些目的——最大多数人的最大幸福以及诸如此类目的——的唯一正确的政治方法。最后，这个哲学为相信人民意志 （volonté générale）和相信被称为哲学激进派 的那批作家[(19)]总结民主含义后提出的意见，提供看来像是合理基础的道理：教育人民，并让他们自由地投票。

反对这种解释的批评，作为反对18世纪理性主义总反应的一部分几乎立刻出现，而理性主义是继革命战争和拿破仑战争之后兴起的。关于通常称为浪漫主义的那个运动的功过不管我们怎么想，这个运动肯定表明对前资本主义社会和对一般的历史演进有较深切的理解，从而揭露功利主义和以它为基础的政治理论的某些根本性错误。嗣后的历史学、社会学、生物学、心理学和经济学分析证明了两者都是破坏性的，今天很难找到研究社会过程的学者对两者有好评。但看来奇怪的是，在这个主义被粉碎的所有时间中，人们继续根据这个理论行

动。越是证明它站不住脚，它越是完全地成为官方用语和政治家的词藻。这就是为什么下一章必须讨论什么是民主古典学说 的原因。

但没有一种制度、实践或信仰与任何时候向它提供支持的理论共存亡。民主制度也不例外。实际上，创立一个重视集体行动现实和公众思想现实的民主过程的理论是可能的。这个理论将在第22章提出，那时，我们最终能说，可以期望民主制度怎样在事物的社会主义秩序中生存和发展。

---

(1) 个人和集团的权力不可能用纯经济术语来界定这个事实——如马克思的社会阶级理论所界定的——无论如何是不能接受这个论点的更根本的理由。

(2) 在第25章中我将回过头来谈谈民主问题是怎样成为引起马克思本人注意的问题。

(3) 我不懂俄文。上引文字是忠实地从德文报纸翻译过来的，这份德文报过去在莫斯科出版，它接受对它俄文翻译的不正确处的批评，虽然这份报纸当然不可能出版未经当局完全同意的任何东西。

(4) 本书第5篇将全面讨论这种局势。

(5) 我们的讨论限于社会主义政党对国内政治的态度。他们对非社会主义或非工会会员的工人的做法，以及工会对这些人的做法，当然更少说服力。

(6) 用易懂的英语说，党的杰出领导人之一的这句话的含义表示，他们完全了解，一个全部依靠资本主义大国供应粮食而法国和意大利军队已临国门的国家，实行布尔什维克主义所包含的危险，但是，如果俄国通过匈牙利施加的压力极大，他们将不会使党分裂，可能试图率领整个所属，投向布尔什维克阵营。

(7) 一个事例可以为这个说法提供证据。在苏埃托尼乌斯所写的《尼禄传》中（载《恺撒传》第6篇），第一次提到尼禄在位时的那些行为，对于那些行为，苏埃托尼乌斯认为有一部分是无可指责的，有一部分甚至值得称赞（partim nullu reprehensione，partim ediam non mediocri laude digna），然后才谈到他的错误行为（probra ac scelera）。他把尼禄迫害基督徒的行为不列入第二个标题下而列入第一个标题下，列于一系列有功的行政措施之中（afflicti suppliciis Christiani，genus hominum superstitionis novaæ ac maleficœ）。没有理由认定，苏埃托尼乌斯表达的绝不是人民的意见或意志。实际上，怀疑尼禄的动机在于取悦于人民，不是牵强附会的。

(8) 教皇的保护态度可以用1120年“虽是犹太人”的训令为例，继任教皇加里斯都二世再次肯定这个训令，证明继续执行这个政策和它遇到的抗拒。君主的保护态度只要指出一点就能了解：对犹太人的放逐与屠杀意味着他们急需的财政收入的损失。

(9) 特别是，说民主总是能够比专制更好地保护宗教自由，更加不真实。有最著名的一次审讯为证。从犹太人的观点来看，彼拉多（Pilate）肯定是专制政体的代表，可是他试图保护自由。他向民主屈服。

(10) 见下文第23章。

(11) 见伏尔泰在他的《关于英吉利民族的信札》（英语版，1733年出版；第一版于1926年由彼得·戴维斯书店重印，第49页）中所下的定义：“人类中人数最多、最有用、甚至最有德行的、因之也是最可尊敬的那部分人，包括学法律和科学的那些人，包括商人和工匠，一句话包括不是暴君的所有人；那就是称为人民的那些人”。目前“人民”好像指的是“群众”，但伏尔泰的观念更接近与我国宪法规定的人民相一致。

(12) 就这样，美国剥夺东方人，德国剥夺犹太人的公民身份；在美国南部，黑人也常常被剥夺选举权。

(13) 在布尔什维克看来，任何非布尔什维克均属同一范畴。因此布尔什维克党的统治本身，不足以使我们有权称苏维埃共和国是不民主的。只有布尔什维克党本身受不民主方式的管理——显然它是这样——我们才有权说它不民主。

(14) 人数少和人居住的地域集中，是主要原因。文明的原始和结构的简单不是主要原因，但大大便利民主政治的施行。

(15) 罗伯特·菲尔默爵士的《君权论》（1680年出版），可以看做英国政治哲学中君权神授理论的最后一个重要论述。

(16) 这些契约是纯粹法律上的虚构。但现实中存在与它们相似的情况，即6到12世纪盛行的自由业主自愿地或通过契约隶属于中世纪领主。自由业主接受领主的管辖权，并负担某些经济上的义务。他放弃作为完全自由人的身份。作为交换，他得到领主的保护和其他好处。

(17) 同样，把公诉案说成是“人民对××人”的案件也是没有法律意义的。提起公诉的法人是国家。

(18) 这点在英国尤其在约翰·洛克案件中特别明显。作为政治哲学家，他以一般辩论的姿态，直截了当地反驳詹姆斯二世，为领导“荣誉”革命的他的辉格党朋友辩护。这件事说明推理方法的成功，如果没有实践上的涵义，这种方法本来是毫不足取的。政府的目的在于人民的幸福，幸福在于它保护私有财产，而私有财产是人们“进入社会”的原因。人们为了这个目的走到一起，制订一份服从共同权威的“原始

契约 ”。坦率地说，当时属于辉格党的贵族和伦敦商人，他们认为这份契约被破坏了，财产和自由受到危险，他们起来抵抗是正当的。

(19) 要知道这个学派总的倾向，特别应参见肯特的《哲学激进派》；格雷厄姆·沃拉斯的《弗兰西斯·普莱斯传》；莱斯利·斯蒂芬的《英国功利主义者》。

第二十一章　民主政治的古典学说

Ⅰ．共同福利和人民意志

18世纪的民主哲学可以用下面的定义来表达：民主方法就是为现实共同福利作出政治决定的制度安排，其方式是使人民通过选举选出一些人，让他们集合在一起来执行它的意志，决定重大问题。让我们比较详细地讨论一下这个定义的涵义。

那时人们认为存在着一种共同福利，它是政策的指路明灯，它一直是容易解释清楚的，每一个正常人通过合理争论都能了解它。因此没有任何借口说不了解它，事实上没有理由说还有不了解它的人，除非是无知——这是可以改变的——愚笨和反社会利益集团。此外，这个共同福利可以回答所有问题，因而每一桩社会事实，每一种采取或准备采取的措施都可以被它来毫不含糊地划分为"好"或"坏"。由此，所有人必须同意，至少在原则上同意：存在人民的共同意志（即全体有理智个人的意志），它完全与共同福利、共同利益、共同福祉或共同幸福是一回事。除了愚笨和罪恶的利益集团外，有可能产生意见分歧和可能出现反对派的唯一一件事，即几乎全体人民的共同目标究竟应以何种速度达到它这个意见的分歧。因此，意识到这个目标，知道他或她内心思想，分辨得出什么是好什么是坏的每一个社会成员都会积极负责地促进好的和反对坏的，把全体成员团结在一起，管理他们的公共事务。

管理某些事务需要专门的才能和技术，这是实在的，因而不得不委托具有才能和技术的专家。但这点不影响那个原则，因为这些专家完全为了执行人民意志而行动，正如医生为了执行病人要求治愈的意志而行动。在一个任何规模的社会里，特别是在表现出劳动分工现象

的社会里，要每个公民为了行使统治或管理的职责，必须在每一个问题上与其他全体公民接触，一定极不方便，这也是真实的。较方便的办法是，只保留最重要的决定由每个公民表态——譬如用公民投票的办法——其余事情让由他们任命的委员会来办理——代表大会或议会将通过普选选出。如同我们业已了解，这个委员会或代表机构在法律意义上不代表人民，但在较小的技术意义上它代表人民。它将表达、反映或代表选民的意志。这个委员会的规模如果很大，它可以按照公共事务的不同部门分解为较小的委员会，这也是为了方便起见。最后，在这些较小委员会之间将有一个总事务委员会，主要处理日常行政事务，称为内阁或政府，在它头上可能有一个总书记或替罪羊，他就是所谓的总理。[(1)]

一旦我们接受这个政治机体理论提出的——或它暗示的——全部假设，民主确实获得一个完全不含糊的意义，除了怎样付诸实行外，对它不再有什么问题。此外，我们只需要忘掉几个逻辑上的疑虑，就能够补上一句话：在这种情况下，民主制度不但是所有可以想象的制度中最好的制度，而且不再有多少人愿意去考虑任何别的制度。可是，同样明显的是，这些假设是那么多事实的陈述，如果我们要作出上面的那个结论，每一个陈述的事实必须得到证实，而实际上反驳这些事实却要容易得多。

首先，不存在全体人民能够同意或者用合理论证的力量可使其同意的独一无二地决定的共同福利。这点主要不是因为某些人可能需要不同于共同福利的东西，而是由于更根本的事实，即对不同的个人和集团而言，共同福利必然意指不同的东西。功利主义者由于他们对人的价值标准看法的狭隘而看不到这个事实，这个事实将使一些原则问题产生隙裂，它不是合理的论证所能弥合的，因为最终价值——我们认为生活和社会应该是怎样的观念——不是纯逻辑推理所能解决的。隙裂可能用妥协方法在一些事例中得以弥合，但在另外一些事例中就做不到。有些美国人说，“我们要这个国家武装到牙齿，然后为全世界

争取我们认为正确的东西。”另一些美国人说，“我们要这个国家解决自己的问题，这是这个国家为人类作贡献的唯一途径。”二者面临对最终价值的不能缩小的分歧，妥协只能使事情更糟。

其次，即使有一种充分明确的共同福利——譬如功利主义者提出的最大经济满足[(2)]——证明能为所有人接受，这并不意味着对各个问题都能有同等明确的回答。对这些问题的意见分歧可能重大到足以产生关于目的本身“根本性”争论的大部分后果。例如，以眼前满足对今后满足的估价为中心的问题，甚至以社会主义对资本主义的估价为中心的问题，即使在每个公民都相信功利主义之后，还是解决不了。“健康”也许是所有人都想望的，可是人们对种痘和切除输精管仍旧意见不一。诸如此类的情况不止一端。

提出民主学说的功利主义先驱们之所以看不到这件事情的全部重要性，完全因为他们中没有一个人认真考虑到资产阶级社会的经济结构和习惯的本质性改变。他们看不到18世纪五金商以外的世界。

第三，作为前面两个命题的结果，功利主义者据为己有的这个人民意志的特殊概念就烟消云散了，因为这个概念必须以存在人人认辨得出的独一无二地决定的共同福利为先决条件。与浪漫主义者不同，功利主义者的观念中不存在赋有自己意志的半神秘实体，即历史上的法学派曾大肆宣扬的“人的灵魂”。他们坦率地从个人意志引申出他们的人民意志。除非至少从长期看来存在全体 个人意志被其吸引的中心——共同福利——我们就得不到特殊类型的“自然的”共同意志。功利主义的重力中心一方面统一个人意志，以理性讨论的方法将它们融入人民意志，另一方面授予它们以古典民主信条具有的独有的伦理尊严。这个信条不仅仅在于崇拜人民意志本身，而是依赖对意志的“自然”目的的某些假设，这个目的得到功利主义理论根据的批准。这种普遍意志的存在和尊严一到我们不相信共同福利这个概念时也就不存在了。古典学说的两根支柱不可避免地崩溃了。

II．人民意志和个人意志

当然，反对人民意志这个特殊概念的这些论点不管具有何等结论性，它们并不阻止我们试图建立另一个更现实的概念。我不想怀疑当谈论国家意志时我们想到的社会心理事实的现实性和重要性，分析这些事实肯定是使研究民主问题有所进展的先决条件，但最好不要袭用这个名词，因为它往往会使人看不到这样的事实，即一旦我们割断人民意志与它的功利主义涵义之间的关系，我们不仅在建立一个同一事物的不同理论，而且在建立一个完全不同事物的理论。我们有一切理由提防那些民主保卫者前进路上的陷阱，那些人虽然在越来越多的证据压力下，接受越来越多的民主过程的事实，可是还试图在由民主过程产生的成果上涂上从18世纪的坛子里取出的圣油。

不过，虽然某种共同意志或公众意见依旧可以说是从"民主过程"的个别的或集群的形势、意志、影响、作用和反作用的无限复杂的混乱中出现的，但其结果不但缺少合理的一致性，而且缺乏合理的认可。所谓缺少合理的一致性的意思是，虽然从分析的观点说，民主过程不仅仅是混乱的——对分析者来说，凡能解释的任何事物都不是混乱的——而且其结果本身（除非碰巧）是没有意义的，例如它不能像实现任何明确目的或理想时那样有明确的意义。所谓缺乏合理认可的意思是，因为那个 意志不再与任何"福利"相一致，为了使声称这个结果具有伦理上的庄严，有必要退回到无条件信任政府本身的民主形式——原则上不得不与后果的是否称心合意完全无关的一种信任。正如我们业已了解，要自己采取这种观点是不容易的。但是，即使我们采取这种观点，舍弃功利主义提倡的共同福利，依然会在我们手中留下一大堆困难。

特别是，我们依然有实际需要把根本不现实的独立性和理性这些品质加在个人 意志头上。如果我们坚持说，公民意志本身是一种值得

尊重的政治因素，它首先必须存在。也就是说，它必须是较之松散地对道听途说的口号和错误印象发生影响的一组不确定的含糊冲动更有意义的某种东西。每个人必须明确地知道他要支持的是什么。这个明确意志的贯彻要有正确地观察和解释每个人直接能接触的事实的能力和批判地取舍他未直接接触的事实的信息的能力。最后，根据这个明确的意志和根据这些已证实的事实，就能以极高的效率，按照逻辑推理的规律，对一些特殊问题必然可作出清晰而敏捷 的结论——此外，每个人的意见可以被认为大致上和任何其他人的意见几乎一样，不存在触目的荒谬。(3) 综上所述，一个模范公民必定独立自主地行动，不受集团压力和宣传力量的影响，(4) 因为强加在选民头上的意志和论断显然不足以取得民主过程的最终论据的资格。这些条件是否已完成到能使民主政治起作用所需要的程度的问题，不应鲁莽地加以肯定，也不应鲁莽地加以否定。只有在一大堆互相矛盾的证据中作艰辛的鉴别和评价，才能作出回答。

但是，在讨论这个问题之前，我要真正弄清读者是否完全懂得上文已经提到的另外一个问题。因此我想再说一遍，即使民主过程使用的每个公民的意见和愿望是充分明确而独立的可以作为根据，即使每个人都以理想的理性和敏捷性按照这样的意见和愿望行事，也不一定能推论说，这个过程用这些个人意志为原料而生产的政治决定，可以有说服力地称为代表人民意志的东西。任何时候把个人意志分割成许多份，由此产生的政治决定不但可以想象而且非常可能不会符合"人民真正的需要。"也不能这样回答：如果决定不正是他们需要的，他们将得到"公正的折衷办法"。可能有这种折衷。那些属于数量性质的问题和允许逐步进行的问题出现折衷的机会最大，如倘若每个人赞成为失业救济花钱，准备花多少的问题。可是属于质量性质的问题，如应否迫害异教徒或应否参战问题。决定的结果可能同样使所有人厌恶，虽然厌恶的原因有多种多样，而由非民主机构强加的决定，可能证明更容易为他们所接受。

有一个例子能说明问题。我认为，我可以把拿破仑当第一执政官时的统治称作军事独裁。当时最紧迫的政治需要之一是宗教上的和解，它能廓清大革命和执政府时期留下来的混乱局面，并为千万人的心境带来和平。这件事的成功是由于他的一些妙着，其最重要者是与教皇达成的契约（1801年）和"体制条款"（1802年），它们调和了不可调和的事情，把正好适当程度的自由给予宗教礼拜，同时大大地提高国家的威望。他还改革法国天主教的组织和财政收入，解决微妙的"宪法"教士问题，还以最小的摩擦使新建体制得到最大的成功。如果认为人民实际要求某种确切的东西有正当理由的话，上述的安排提供历史上最好的一个事例。不论是谁看了当时法国阶级结构必然会明白这一点，而拿破仑的教会政策大大有助于执政府享受几乎绝对的威望的事实也充分证明了这一点。但是，很难看出用民主方法怎能获得这样的成就。反教会情绪尚未熄灭，这种情绪绝不限于被击败的雅各宾党人。怀有这种信念的人或他们的领导人不可能妥协到那个程度。(5) 在天平的另一端，愤怒的天主教情绪的高潮正逐渐获得动力。具有那种情绪的人们以及依赖他们善意的领导人，他们的行动不可能停止在拿破仑划下的限度内；特别是，当时他们正在注视事情向哪个方向发展，他们虽没有让步的动机，但他们也不能十分坚决地对付教皇。而需要教士、教堂和教仪比什么都迫切的农民的意志势必因十分自然的恐惧而瘫痪，他们害怕一旦教士——尤其是主教——再次掌权，可能危及土地问题的革命性解决。任何以民主方法解决问题的企图最可能的结果将是引起越来越大愤怒的僵局或无休止的斗争。但拿破仑能够合理地解决问题，确实是因为不能自愿地放弃他们自己主张的所有那些集团同时也能够并愿意接受强加给他们的安排。

这个例子当然不是孤立的例子。(6) 如果，从长期看来证明能使一般人满意的结果可以视为民享 政府的试金石的话，那么古典民主学说所想象的民有 政府常常通不过这个检验。

III．政治中的人性

还有几点有待回答，即关于投票人意志的明确性和独立性，他观察和解释事实的能力和他清楚而迅速地运用意志与能力作出合理推断的才能。这个主题属于社会心理学一章，题目可以是政治中的人性 。[(7)]

在上个世纪的下半叶，作为同质单位的人的个性的观念和作为行动主要动力的明确意志的观念，甚至在泰奥迪勒·里博和西格蒙德·弗洛伊德时代之前已逐渐趋于湮没。特别是，这两个观念在社会科学领域越来越不受重视，而人类行为的超理性和无理性要素在那个领域却越来越得到重视，这点有帕累托的《心理与社会》为证。在累积许多反对理性假设证据的众多学说中，我只提下面两个。

其中一个依旧是——尽管后来有远为精细的著作——与群集心理学（*psychology of crowds*）的创始者或无论如何是第一个有效阐述者古斯塔夫·勒邦的名字连在一起。[(8)]他的学说告诉人们（虽然过分强调）人在群集影响下其行为的实际情况——特别是，在激动情况下思想和感觉中道德约束与文明方式的突然消失，原始冲动、幼稚行为和犯罪倾向的突然爆发——他使我们面对每个人皆知但无人愿意正视的毛骨悚然的事实，他由此给予作为古典民主学说和关于革命的民主传说基础的人性画面沉重一击。无疑关于勒邦的结论的事实基础的狭隘性有许多话可说，例如他的结论不适合英国人或英裔美国群众的正常行为。批评家尤其是讨厌社会心理学这个分支涵义的那些人成功地利用它的许多弱点。但另一方面绝不可忘记，群众心理现象绝对不限于在拉丁市镇的狭窄街道上暴动的暴民。每一个议会，每一个委员会，每一个由十几位60岁开外的将军组成的军事会议，无不流露出（不论以怎么温和的形式）暴民闹事时那种十分触目惊心的特征，特别是流露出责任心的削弱、思考水平的低下和对非逻辑影响的较多的

敏感。此外，这些现象也不限于作许多人群集意义解释的人群。报纸的读者、广播的听众、一个党的党员，即使不亲身聚集在一起，他们也非常容易逐步发展为心理学上的人群，形成疯狂状态，在这种状态中，试图进行理性争论只会煽起兽性。

我即将提到的另一个幻想破灭的例证要次要得多——只是一派胡言而没流血的场面。学会更细致地观察事实的经济学者开始发现，甚至有关最寻常的日常生活，他们的消费者也不能完全做到经济学教科书所传达的观念。因为，一方面消费者的需要极不明确，他们根据需要的行动极不理性和敏捷。在另一方面，他们很容易接受广告和其他宣传方法的影响，以至于看来生产者常常指导消费者，而不是接受消费者的指导。成功的广告技术特别具有说服力。的确几乎总是存在一定的对理性的吸引力。即使仅仅使用断言，只要再三反复，往往比理性论证有更大的效果，直接进攻采取试图引起全属超理性（常常是非理性性质的）快乐联想形式的下意识，也有同样的效果。

结论虽然明显，作出结论必须小心。在作寻常的、常常是作过多次的决定时，个人要受有利和不利经验的合理和有益的影响，他也受相对简单和不成问题的动机和利益的影响，而这些动机和利益只偶然受情绪激动的干预。从以往的事实看，消费者想要鞋的欲望至少部分是生产者提供吸引人的鞋和大事宣传而形成的；可是在一定时间内，它是真正的欲望，它的明确性超出"一般鞋"范围，它长时间的实验廓清了原来可能围绕它的许多非理性的东西。[(9)]此外，在那些简单动机的刺激下，消费者在公正的专家忠告下学会了在某些事情上（住房、汽车）怎样行动，而他们自己在其他事情上成为专家。说主妇们在食物、熟悉的 家庭用品、衣服等方面容易受愚弄是完全不正确的。就像每个销售人知道他的成本一样，大多数主妇有一套坚持要她们确切需要物品的方法。

当然，在画面上的生产者一方，这点当然更显然是正确的。无疑，生产者也许是个懒汉或一个蹩脚的机会判断者，或者才不胜任；

但有一种有效的机制改造他，或者消灭他。泰勒学说就是以这样的事实为根据，即人可以从事简单的手工工作几千年，仍然做不好这些工作。但尽可能合理地行动的意愿或者对趋向理性的稳定压力，在我们挑选出来观察的任何水平的工业或商业活动中，都不成问题地存在。[(10)]

在每个公民充满现实意识的内心小圈子里，对日常生活所作的大部分决定就是这样的。粗略地说，决定涉及的都与他直接有关的事情，包括有关他自己、他的家庭、他的职业、他的嗜好、他的朋友与敌人、他的区乡与选区、他的阶级、教会、工会或其他任何他积极参预的社会团体——他亲自观察得到的事情，他熟悉但不是报纸告诉他的事情和他能直接施加影响或管理的事情，以及与他的行动的有利或不利结果直接有关因而负有一定责任的事情。

再说一遍，思想和行动的明确性和合理性[(11)]不是这种对人和对事的熟稔，也不是那种现实感和责任感所能保证做到的。好多别的条件常常不能具备，但它们是做到这一点所必需的。例如，人们一代又一代因卫生问题上的不合理行为而受苦，仍然不能把他们的苦难与他们的陋习联系起来。只要做不到这一点，客观后果不论怎么有规律，肯定不会产生主观的经验。因此证明，人类要理解传染与流行病的关系有无法相信的困难。这些事实在我们看来是不可能误解的，但在18世纪末以前，医生们在隔离传染病人（如麻疹和天花患者）方面几乎无所作为。在既无能力又不愿意承认患病的因果关系时，或者在为某种利益反对承认这种关系的时候，情况可以想象必然会更坏。

但是，尽管有人在很多方面具有种种良好条件，每个人凭他现实感、熟悉感和责任感所能辨认的领域是极为狭窄的，当然狭窄程度在不同集团和不同个人之间是不同的，而且差距不是一点而是很大。这个能辨认领域包含着相当明确的个人意志。这些意志可能常常是非理性、狭隘、自私的，使我们感到惊讶；可能不是每个人都明白，当这种意志作出政治决定时，为什么我们应对它们的神龛顶礼膜拜？更不

明白为什么我们应该感到必须把每一个政治决定算作一个神龛，而没有一个决定算两个或更多的神龛呢？无论如何，要是我们一定选择要去膜拜，至少我们不应发现那个神龛是空的。[(12)]

现在这个比较明确的意志和比较合理的行为，不会在我们不再关心教育和训练我们的那些家庭和事业的日常生活时突然不见。在公共事务领域里，有一些部门比起其他部门来，在公民心目中更加重要。首先，对当地事务，公民就比较关心，即使在当地事务上我们发现人们辨别事实的能力减退，根据事实的行动准备松懈，人们的责任心减弱。我们都知道有这么一种人——他常常是很好的典型——他说当地行政事务与他毫无关系，他面对当地实际事务冷淡地耸耸肩膀，他宁死也不愿在他自己的办公室里为这些事务受苦。怀着劝告心情的高尚公民，他们宣传选举人或纳税人的责任心，可是他们莫不发现，选举人并不感到对当地政治家所做的事情有责任。而且，尤其是在范围不大，人们接触较多的社会里，爱乡土的观念在“使民主政治起作用”中可能是非常重要的因素。而且，一个乡镇的问题在许多方面类似一家工业企业的问题，熟悉后者的人在某种程度上也熟悉前者。制造商、杂货商和职工们不需要跨出他的世界，也能对街道整洁或市政厅的作为有一个合理的、说得头头是道的意见，当然它可能是对的，也可能是错的。

第二，有许多全国性问题与个人和集团的关系非常直接和明显，以致激起足够真实和明确的意志。涉及投票人个人或集团的直接和本身金钱利益的问题提供最重要的事例，如直接税、保护性关税、白银政策等等。自古以来的经验表明，一般投票人对任何这类事情反应得迅速而合理。但民主政治的古典学说显然从这种理性表现中得不到什么好处。因此，投票人证明他们自己在这种问题上是蹩脚的实际上是腐化的判断者，[(13)]而且他们甚至对他们的长期利益也是蹩脚的裁判，因为政治上产生效果的只是短期的许诺，有效地表明自己的只是短期合理性。

可是，进一步离开个人关心的家庭和工作场所，进入全国性和国际性事务领域（与个人关心的事情没有什么直接明确的关系），个人意志、对事实的掌握、推断的方法立即不再满足古典学说所需要的条件。最使我吃惊的和在我看来是困难核心的，是现实感的完全丧失。[(14)] 在正常状况下，在典型公民的心理经济学中，重要政治问题和他们的够不上嗜好的业余兴趣及不负责任的闲谈主题处于同等地位。这些问题看来如此遥远，它们根本不像业务上的计划；国内国际大事中的危险可能根本不会成为事实，要是真的来到，它们可能证明不很严重；人们觉得自己进入一个虚幻的世界。

这种减弱了的现实感不但造成责任感的削弱，而且促使有效意志的丧失。当然，人有他的空话，有他的愿望、白日梦和抱怨；尤其是，人有他的喜爱和不喜爱的东西。但一般地说，这些并不等于我们所说的意志——有目的负责任行动在心理上的对应物。事实上，对于思考国家事务的公民来说，这样的一种意志并无发挥作用的余地，也没有它承担的任务。他是一个不起作用的委员会——整个国家委员会——的成员，这就是为什么他花在理解政治问题上的精力还没有花在打桥牌上的精力多的原因。[(15)]

责任心的减弱和有效意志的缺乏转过来又说明为何普通公民对国内国际政策的无知和缺乏判断力，这种情况出现在受过教育与在非政治性事业中取得成功的人们中间要比出现在地位低微、未受教育的人们中间更令人吃惊。报道甚多，俯拾即是。但这看来并不使事情有所不同，我们也不应对此大惊小怪。我们只需比较一下一个律师对他辩护状的态度与他对报纸上所载政治事件报道的态度，便能明了是怎么一回事了。在前一种情况下，这位律师知道专业才能是他的利益所系，在这种明确的刺激下，经历多年有目的的努力，他有资格鉴别他经办案件中各种事实的中肯与否；在某种同样有力的刺激下，他于是集中他的知识、智慧和意志，推敲辩护状的内容。在后一种情况下，他没有下苦功去取得鉴别的资格；他不关心去收集信息，不想把他得

心应手的批评武器使用在信息上；他也没有参预漫长而复杂争论的耐心。所有这一切表明，没有来自直接责任心的主动积极性，不管面前有怎么完整而正确的大量信息，不会改变无知的存在。甚至作出值得称赞的努力，不仅提供信息，并且利用讲座、课堂、讨论会来教导人们如何使用信息，无知会仍然坚持不去。效果不会一点没有，但小得可怜。硬把人们抬上梯子是不行的。

因此，典型的公民一旦进入政治领域，他的精神状态就跌落到较低水平上。他会毫不犹豫地承认，他辩论和分析的方法是幼稚的，局限于他实际利益的范围。他又成为原始人了。他的思想变得易于引起联想和充满感情。(16) 这种情形必然带来两个具有预兆意义的后果。

第一，即使没有试图影响他的政治集团，典型公民在政治问题上往往会听任超理性或不合理的偏见和冲动的摆布。他在政治上应用的推理方法的软弱无力，他对得出的结论缺乏有效的逻辑控制，这些本身就足以造成那种状况。此外，就因为他做不到"头脑清醒"，他甚至达不到他通常的精神水平，偶尔他还向黑暗的冲动让步，私生活的条件本来有助他抑制这种冲动。至于他的推论和结论的智慧和合理性，如果他屈从于一阵愤怒的爆发，同样不可能是合格的。这种情形使他更难看清事物的正确形象，甚至最多只能一次看到一件事物的一个方面。因此，如果他有一次真的不再像寻常那么模糊不清，确实表现出民主经典理论规定的明确意志，他很可能变得比平时更不聪明更不负责。这种状况在某些关键时刻，可能证明对他的国家是致命的。(17)

第二，无论如何，公众心理过程中的逻辑成分越弱，合理批评以及个人经验和责任心所施展的合理影响消失得越干净，而某些另有企图集团的机会越多。这些集团包括职业政客、经济利益的代表、这种那种理想主义者或者只是对上演政治戏剧和控制政治表演有兴趣的人们。这些集团的社会学观点对当前争论无关重要。这里唯一重要的一点是：既然政治中的人性 是现在那样，这些集团就能够在很大限度内改变甚至制造人民的意志。我们在分析政治过程中遇到的主要不是真

正而是由人制造出来的意志。这种人工制造的东西常常在现实中与古典理论中的一般意志 相适应。只要这种情形存在，人民的意志不会是政治过程的动力，只能是它的产物。

制造争论问题的方法和制造对任何重大问题的人民意志的方法完全类同商业广告的方法。我们发现接触下意识的同样企图。我们发现创造赞成和反对联想的同样手法，这些联想越不合理越有效率。我们发现同样的规避策略，同样的缄默策略和同样的以一再重申主张来制造舆论的诡计，这个诡计显然能成功地躲避合理的争论和避免惊醒人民批判能力的危险，如此等等。只是所有这些技术在公共事务领域比在私人和专业生活领域有无限大的发挥余地。世上曾有过的最美姑娘的照片，从长远观点看，它无力维持劣质香烟的销路。在政治决策问题上同样没有有效的保证。许多命运攸关的重要决定不具有公众可能以低廉代价在空闲时候加以实验的性质。即使有实验可能，一般说来，作出判断不像实验香烟那么容易，因为政治效果是难以说得清的。

可是上述这类技术以商业广告领域所未闻的程度，使自称诉诸理性的那些政治广告形式失去效力。对于观察者来说，反理性的或者至少是超理性的呼吁以及受害者的没有自卫能力，当用事实和论据掩盖时反而更加清楚地显突出来。从上文我们已经了解，使公众知道关于政治问题的正确信息以及由此作出的逻辑正确的推论是如何的困难，为什么关于政治问题的信息和论点只有当它们与公民先入之见相连接时才能“挂上号”。但一般说来，这些先入之见不够明确，不能决定是否接受特定的结论。因为它们本身是可以制造的，有效的政治论证几乎不可避免地意味着是一种把现存意志的前提扭曲成特殊形式的企图，而不仅是贯彻这些前提或帮助公民作出决定的企图。

这样，真正被接受的信息和论点很可能成为政治意图的奴仆。因为人们为他们的理想或利益愿意做的第一件事是说谎，我们预期，事实上我们发现，有效的信息几乎总是经过掺假或挑选，[(18)]而政治上

有效的推理主要就是试图把某些主张提高为公理，把其他主张说成不值一顾；于是这样的推理只能是一种上边提到的心理技术了。认为我过分悲观的读者，只需自问他有否曾听人说过，或者他本人是否说过，这种或那种讨厌的事实必不可公开宣扬，或者某种推理的思路虽然有根据，却是要不得的。如果那些根据流行的标准可称为可尊敬的甚至是心胸高尚的人，尚且对这种情形心安理得，他们岂不是由此表示了他们对人民意志的价值甚至人民意志的存在是怎么看的吗？

当然，所有这一切是有限度的。[(19)]杰斐逊的格言说，最终，人民毕竟比任何个人聪明，还有林肯关于不可能“永远愚弄所有人民”的格言，其中是有真理的。可是这两个格言都意味深长地强调从长期来看这一点。毫无疑问，有可能争辩说，在一定时间里集体心理将会发展成高度合理甚至极为敏锐并常使我们吃惊的意见。可是，历史由一连串短期形势组成，它们可以永远改变事情发展的线路。如果所有人民在短期里能被一步一步“愚弄”到接受不是他们真正需要的东西，如果这个情况不是可以忽视的例外事例，那么不论有多少事后回顾的常识不能改变这样的事实，即实际上人民既不提出问题也不决定问题，决定他们命运的问题是正常由别人为他们提出和决定的。民主爱好者较之任何其他人有更多理由接受这个事实，更有理由洗刷有人说他们的信条依靠假话骗人的诽谤。

Ⅳ．古典学说存在的理由

但是，一种与事实如此相悖的学说为何有可能存在到今日，并将继续在人民心中和在政府官方语言中保持其地位？反驳的论据是人人皆知的；每个人以完全坦率态度，常常用讥讽的坦率态度接受这些论点：学说的理论基础——功利主义的唯理论——业已死亡；没有人把它当作正确的国家理论来接受它。为什么这样，问题是不难解答的。

首先，虽然集体行动的古典学说可能得不到经验分析结论的支持，但它得到与宗教信仰有关思想的有力支持，这一点我已经说过。乍一看这种情况也许不明显。功利主义领导人绝不是宗教这个词通常意义上的宗教领袖。事实上他们相信自己是反宗教的，人们也普遍认为他们如此。他们以采取他们认为显然是非形而上学态度而自豪，他们完全不同情当时的宗教制度和宗教运动。但我们只要看一下他们所画社会过程的图画，就可以发现画面体现出基督教新教信仰的本质特性，事实上它来自那个信仰。对于抛弃宗教信仰的知识分子来说，功利主义信条提供了宗教的替代品。对于保持宗教信仰的许多人来说，古典学说成为宗教的政治补充物。(20)

古典学说进入宗教范畴时，它的性质变了。结果以它为基础的民主信念也变了，于是不再需要对共同利益 和最终价值 产生逻辑上的顾虑了，所有一切都由主宰万物的造物主的计划为我们安排好了。以前看来不明确或无目的的东西一下子变得十分明确和有说服力。例如人民的呼声就是上帝的意旨。以平等 为例，它的含义是拿不准的，只要我们囿于经验分析的范围，就很难有任何合理根据把它提高为基本原理。但基督教教义含有强烈的平等成分。救世主为所有人而死，他对于不同社会地位的人一视同仁。他这样做，证明各人灵魂的内在价值是不容分成等级的价值。在我看来，这不是对"每个人只能算一个，任何人不能算几个"的认可，而且是唯一可能的认可吗？(21) 这不是对

将超尘世意义注入民主信条的条文中（除此外很难找到别的）的认可吗？这样的解释当然没有托出整个理由，但就其所涉范围，它似乎解释了许多除它之外无法解释、实际上也毫无意义的事情。特别是，它解释清楚信仰者对批评的态度。又和社会主义的情况一样，根本不信这个道理，被看做不仅错误而且有罪；它不仅引起逻辑上的反驳，也引起道德上的愤怒。

我们可以用另一种方式讨论我们的问题，说用这种方式推动的民主不再是像蒸汽机或消毒剂那样可以合理地讨论的单纯方法了。它实际上成为我从另一个角度看原以为它不可能成为的东西，那就是一个理想，或者应该说是事物理想图式的一部分。民主这个词可以成为一面旗帜，成为一个人所宝贵的所有一切的象征，成为他对他的国家所爱的（不管是否合理地具备条件）任何东西的象征。一方面，民主信仰中意指的种种不同主张怎么会与政治事实相关的问题将变得与它无关，就像对虔诚的天主教徒来说，亚历山大六世的所作所为怎么会与围绕教皇宝座的超自然光环相符合一样，变得与他无关。另一方面，这种类型的民主主义者在接受含有大量平等、友爱涵义的基本原理同时，也一定会完全真诚地接受几乎有任何程度偏离这些原理（可能包括他自己行为或立场）的东西。那种情形甚至不是不合逻辑的。仅仅与事实有距离不是反对伦理准则或神秘希望的理由。

第二，存在这样的事实，古典民主政治的形式和言辞在许多国家里与它们历史中的事件和发展相联系，这些事件和发展得到大多数人的热情赞许。对一个现存政权的任何反对，不管反对的含义与社会基础如何，很可能使用这些形式和言辞。[(22)]如果反对得势，如果嗣后的发展证明使人满意，那么这些形式将会在国民意识中生根。

美国是突出的例子。它作为主权国家的存在是和一场反对君主和贵族政治的英国的斗争相联系。除了少数保皇党人，美国人在格伦维尔当政时期可能已不再把英国君主看做他们的 国王，把英国贵族政府看做他们的 贵族政府。在独立战争时期，他们作战的对方实际上在他

们感情中已经变成干预他们政治和经济利益的外国君主和外国贵族政府。从困难时期的早期阶段起，他们根据不可剥夺的人的权利，按照古典民主政治总的原则，提出他们的事业（实际上是全国的事业）是“人民”反对其“统治者”的事业。独立宣言的措辞和宪法的措词都采用了这些原则。接着的巨大发展吸引了和满足了大多数人民，从而似乎证实了这个国家神圣文件中所标榜的学说。

当掌权集团的力量和成功处于鼎盛时，反对派很少取胜。19世纪前半期，信奉古典民主信条的反对派起事，最终压倒政府，这些政府——尤其在意大利——显然处于衰败状态，已经成为无能、残暴和腐朽的笑柄。自然地虽然不是完全逻辑地，这种情形增加了民主信条的信誉，当拿这些信条与那些政府提倡的蒙昧迷信作比较，更加显示出它们的优点。在这样的环境中，民主革命意味着自由与体面生活的来到，而民主信条意味着理性和生活改善的福音。可以肯定，这个优点必然将失去，而民主政治的学说与实践之间的鸿沟必然会暴露，但曙光的魅力消逝得缓慢。

第三，必不可忘记，在有些社会模式里，古典学说之确实适合于事实达到足够近似的程度。如上文业已指出，许多小而原始社会的情形就是这样，事实上这种社会就是这个学说的创立者们用以作原型的社会。有些社会虽然并不原始，只要它们内部分化不太严重，不存在任何严重的问题，也属于同样情形。瑞士是最好的例子。瑞士这个农民社会很少争吵，国内除旅馆和银行外，没有大型的资本主义工业，国家政策问题如此简单和稳定，可以期望绝大多数人了解这些问题并在这些问题上达成一致。但是，如果我们能作出结论说，在上述情况下古典学说近似于现实，我们必须立即加上一条：其所以如此，并非因为它描绘出一个政治决策的有效机制，而是因为在那些社会里没有重大决策要作。最后，为了说明即使在一个庞大而高度分化的有重要问题有待决定（假如已不存在无法解决的问题）的社会里，古典学说有时看来也适合于事实，还要再提一提美国这个例子。这个国家在进

入第一次世界大战之前，公众心理主要关心开发利用国内经济可能性问题，只要这个事业未受严重阻挠，对于以好脾气的轻蔑看待政客们古怪动作的普通公民来说，就没有什么根本重要的事情。有些阶层的人可能会被关税、白银、当地政府管理不善或偶尔与英国争吵所激动，一般人不很关切，只有一次实际上产生整个国家灾难的严重分歧——内战——例外。

第四，政客们当然欣赏既能讨好群众又能提供极好机会来逃避责任和用人民名义压倒对手的辞令。

---

(1) 内阁部长职责的官方理论认为，任命部长是为了保证在他的部门里人民的意志得到贯彻。

(2) "最大幸福"的含义仍然值得认真怀疑。但是，即使这种怀疑能消除，即使一批人经济满足的总和能够确定明确的意义，所谓"最大"仍然相对于特定的形势和特定的估价，而形势和估价标准也许不可能使用民主的方法加以改变和妥协。

(3) 这说明古典的民主学说和普遍持有的民主信念两者皆有强烈的平等主义特性。我们嗣后将要指出，平等 怎样会取得道德基本原理的地位。说平等是人的本性，从任何可以想象的意义说不可能是正确的。人们认识这点，并常常改变这个基本原理的含义，以便意指"机会平等"。但是，即使不顾机会这个词中固有的困难，这样改变含义也不能对我们有很大帮助，因为，如果在决定重大问题时每个人的投票具有相同分量的话，政治行为事务中需要的正是实际的、而不是潜在的行动平等。

应该顺便说一下，民主辞令一直有助于促使任何种类的不平等与"不正义"联在一起，这种想法是失败者心理模式一个非常重要的因素，也是利用失败者的政客的武器库里的一件非常重要的武器。这方面最奇怪的现象之一是雅典的贝壳放逐制度，或者毋宁说是这个制度有时使用的方式。贝壳放逐法指的是以公民投票来放逐一个人，不一定要有任何特定理由：这种办法有时可以用作消灭一个令人不安的、令人感到"作用超过一个人"的杰出公民的方法。

(4) 这里宣传这个名词是按照它原来的意义使用的，而不是按照现在它迅速取得的意义使用的，现在它的定义是：宣传是从我们不喜欢的来源里发生的任何言论。我猜想这个词是来自从事传播天主教信仰的红衣主教委员会的名字——传教事务主教会议。所以其本身并不带有贬义，特别是它没有歪曲事实的意思。例如，人

可以为一种科学方法作宣传。它的意思仅仅是提出事实和论据，旨在在一个明确的方向上，影响人们的行动和意见而已。

(5) 立法机构虽然害怕，但它实际上完全没有支持拿破仑的这个政策。他最信赖的几个将军反对这个政策。

(6) 其他例证事实上可以从拿破仑的实践中援引出来。他是一个独裁者，在与他的王朝利益和外交政策无关的时候，他总是努力做他认为人民想要和需要的事情。这就是他给欧仁·博阿尔内的信中谈到后者治理意大利北部时给予忠告的意思。

(7) 这是历史上最可爱的英国激进分子之一格雷厄姆·华莱斯的坦率而迷人的著作的书名。尽管在他之后许多人写过这个题材，尤其是尽管他们对具体事例的研究现在有可能对问题看得更清楚，还是可以称赞此书是研究政治心理学的最好的入门指南。可是，作者以可称赞的诚实，反对无批判地接受古典学说后，他未能作出明显可见的结论。因为他坚持科学思考态度的必要性，因为他责备布赖斯勋爵在其所著《美国联邦》一书中自称"不屈地"决意要从幻想破灭的许多事实的迷雾中间看到蓝色的天空这个事实，这一点便更加令人瞩目。看来格雷厄姆·华莱斯似乎要吃惊地呼叫，对于坚持说从一开始他就看到蓝色天空的气象学家，我们能说什么呢？但在他著作的建设性部分中，他采取完全相同立场。

(8) 德文群众心理学（Massenpsychologie）有警告的意思。群集心理学（the psychology of crowds）必不能与群众心理学（the psychology of masses）相混淆，前者不一定带有阶级色彩，它本身与研究（譬如说）工人阶级的思想与感觉方式无关。

(9) 上文说过，非理性的意思是不能按照特定愿望合理地行动，它不是指观察家意见中愿望本身的合理性，注意到这一点是重要的，因为经济学家在估计消费者的非理性程度时，有时由于把两者混淆就夸大了非理性的程度。因此，一个工厂女工的华丽服饰，在教授眼中看来是非理性行为的标志。对这点除了归因广告设计人的艺术外，别无任何解释。实际上这可能正是她渴望的。如果这样，她在服饰上的开支按上面指出的意义来说，可能是理想地合理的。

(10) 当然，这个水平不但因时代和地点不同而有所不同，而且在一个特定的时间和地点，也因不同的工业部门和不同的阶级而有所不同。不存在理性普遍模式这样的东西。

(11) 思想合理性和行动合理性是两种不同的事情。思想合理性并不总能保证行动的合理性。没有任何有意识的深思熟虑也会出现行动合理性，它与正确地制定他的行动的理论基础的能力无关。观察家，特别是使用采访和表格调查方法的观察家常常忽略这个道理，因而对行为非理性的重要性有夸张的想法。这点是我们频繁地碰到那些夸大其词言论的另一个原因。

(12) 应该说明，我谈到明确和真正的意志时，并没有把它们提高为所有社会分析的最终根据，当然它们是社会过程和社会环境的产物。我的意思只是它们可以作为某种特定目的分析的根据，经济学家从任何时候都是“现成的”和不需每次作进一步分析的趣味或需求来求得价格时就会想到这个根据。同样，为了我们的目的，我们可以说真正的明确的意志的产生，在任何时候都与制造它们的企图无关，虽然我们承认这些真正意志本身是过去环境影响（包括宣传家影响）的结果。这种真正意志与制造意志的区分（见下文）是很困难的工作，不是在任何情况下和对所有目的都适用。可是就我们的目的而言，指出对我们目的有用的、明显的常识性事例就足够了。

(13) 边沁主义者为什么忽视这一点的理由，在于他们没有认清在现代资本主义中群众腐化的可能性。他们在政治理论中犯了与他们在经济理论中同样的错误——他们假定“人民”是他们自身个人利益的最好裁判，而个人利益必然符合全体人民加在一起的利益——并不为之内疚。对他们来说，这样做定要容易些，因为他们虽不是有意却在实际上把资产阶级利益这个名词哲学化了，而资产阶级利益从过度节省的国家中得来的比从直接行贿得来的更多。

(14) 威廉·詹姆斯，《辛辣的现实感》。这点的贴切中肯，格雷厄姆·沃拉斯曾特别强调过。

(15) 假如我们问问自己，为何桥牌桌上显示出来的聪明才智和清晰头脑远远比非政治家之间的政治性讨论中表现出来的多得多，就有助于弄清这一点。在桥牌桌上我们有明确的任务；我们有必须遵守的规则；成功和失败规定得清清楚楚；我们不准乱打，因为我们做出的每一个错误不但立刻发生影响，而且立刻自食其果。普通公民的政治行为里不存在这些条件，这就表明为什么他在政治中缺乏他可以在职业中表现出来的所有机灵和判断力。

(16) 见第12章。

(17) 这种爆发的重要性不容怀疑。但怀疑它们的真实性是可能的。在许多事例中分析的结论表明，这类爆发是被某个集团的行动诱导出来的，而不是人民自发产生的。在这种情况下它们属于（第二）级现象，对此我们将加以讨论。我个人相信，真实的例子是存在的。但我不能确知，更彻底的分析会不会揭出在它们底下有过某种心理技术的努力。

(18) 经过选择的信息，即使本身是正确的，也是一种以说真理方式来欺骗大家的企图。

(19) 如果重大问题频繁地用公民投票来决定，就有可能更清楚地表明这种限度。政客们大概知道，为何他们几乎一致地仇视那个制度。

(20) 注意它与社会主义信仰的类似，后者对有些人也是基督教信仰的替代品，对另一些人也是基督教信仰的补充物。

(21) 人们可能反对说，为平等 这个词加上一个普遍性 的含义无论怎么困难，但在大多数情况下（即使不是所有情况）从它的上下文可以演绎出这样的含义。例如，可以容许从葛底斯堡发表演说的环境，推断出林肯"所有人生来自由和平等的"这句话的意思就是：法律地位平等与承认奴隶制所暗示的那种不平等正好相对。这个意义足够明确。但是，如果我们发问，为什么这个主张在道德上和政治上具有约束力，同时如果我们拒绝回答："因为每个人生下来就和别人完全一样，"那么我们只能求助于基督教信仰提供的神的旨意。这个解答可以想象地包含在"上帝创造的"一词的含义中。

(22) 有人可能认为，对于建立公开专制政权的反对派应该看做例外。但作为历史事实，甚至大多数专制政权也以民主方式崛起，它们的统治也以得到人民的赞同为基础。恺撒不是被平民杀死的。但杀死恺撒的贵族寡头们也使用民主的言辞。

第二十二章　民主的另一个理论

Ⅰ．竞争政治领导权

我想大多数政治学学者现在终于接受上一章中针对古典民主学说的批评了。我还认为他们中的大多数人会同意或者不久将会同意接受另一个理论，它更忠实于生活，同时它拯救了民主方法的倡导者使用这个名词时真正所指的许多意义。这个理论像古典理论一样，可以被纳入一个定义之中。

读者能够回忆起，关于古典理论，我们的主要困难集中于这样的命题，即“人民”对每一个问题持有明确而合理的主张，在民主政体中，人民以挑选能保证他们意见得以贯彻的“代表”来实现这个主张。这样，选举代表对民主制度的最初目标而言是第二位的，最初目标是把决定政治问题的权力授予全体选民。假如我们把这两个要素的作用倒转过来，把选民决定政治问题放在第二位，把选举作出政治决定的人作为最初目标。换言之，我们现在采取这样的观点，即人民的任务是产生政府，或产生用以建立全国执行委员会[(1)]或政府的一种中介体。同时我们规定：民主方法就是那种为作出政治决定而实行的制度安排，在这种安排中，某些人通过争取人民选票取得作决定的权力。

对这个想法的辩护和解释很快表明，就假定的正确性和命题的可靠性而言，它大大地改进民主过程的理论。

首先它为我们提供了相当有效的标准，可以用来辨别民主政府和非民主政府。我们知道，古典理论之所以在这一点上遇到困难，就是因为在许多历史事例中，根据民主这个词可接受的用法衡量不能称为民主的政府能同样或更好地符合人民的意志和幸福。现在，我们的地

位有所改善，部分因为我们决心强调程序方法，它的存在与否，在大多数情况下是容易核实的。[(2)]

例如，像英国那样的议会君主政体完全符合民主方法的条件，因为君主实际上只能任命议会选举出来的人为内阁官员。“立宪”君主政体没有资格被称为民主政体，因为选民和议会虽然具有议会君主政体中选民和议会的所有其他权利，但却没有权力强制把它们选出的人进入执行委员会：在这种情况下内阁部长成为君主名义上和实质上的仆人，原则上能够由君主任命和罢免。这样的安排可能使人民满意。选民可能投票反对改变这个安排的建议，来再次肯定这个事实。君主可能深得民心，以致有能力挫败对最高职位的竞争。但是，由于从来没有实现这种竞争的机器，所以这种事例不合我们的定义。

其次，这个定义所体现的理论留有我们为恰当认识领导权这个极端重要的事实所希望保有的充分余地。古典理论做不到这点，如我们已经知道，它认为选民具有完全不现实的高度首创精神，实际上等于抹煞领导权。但是，每个集体几乎无不接受领导而行动——实际上这是任何集体行动的主要方法，要比机械反应进步。考虑到这一点作出的关于民主方法的运用与效果的命题，比没有考虑这一点的命题，必然具有无限多的现实性。前者不仅执行一般意志，并将在一定程度上说明一般意志怎样产生或者怎样被取代和被伪造。我们称作制造的意志的东西不再受这个理论的排斥，不再是我们虔诚祷告希望其不存在的东西；它理所当然地登堂入室。

第三，但是，只要实际上存在真正的集体表示的意志——如失业者要求得到失业救济的意志，或其他团体帮助失业者的意志——我们的理论不会忽视它们。相反，我们现在就能恰当地分派它们担任它们实际在演的角色。这样的意志一般说来不会直接地表现自己，即使它们一直强烈而明确地潜伏在那里常常达几十年之久，一直要到某位政治家把它们唤醒，使它们成为政治因素。政治家做到这一点，或者由他的代理人为他这样做，他们的手段是组织这些意志，逐渐激励这些

意志，最终把它们包括在他竞选纲领的合适条款中。局部利益和公众舆论间的相互作用以及它们产生我们称为政治形势的模式的方法，从这个角度观察，能出现新的更清楚的含义。

第四，当然，我们的理论并不比竞争领导权的概念更加明确。这个概念表现出与经济领域的竞争概念有同样的困难，拿它与经济竞争概念作比较也许是有用的。在经济生活中，竞争从不完全停止，但很少是完全的。(3)同样，在政治生活中，总有某种争取人民忠诚的竞争，虽然也许只是潜在的竞争。为了简单起见，我们把说明民主政体的争取领导权的竞争只限于自由投票的自由竞争。这样做的理由是，民主政体看来是指导竞争的公认方法，而选举方法实际上是任何规模社会唯一可行的方法。但是，虽然这么做排除了应该排除的许多取得领导权的方法，(4)如以军事叛乱夺取领导权；但它并不排除与我们称之为"不公平"或"欺诈"竞争或限制竞争这些与经济现象极为酷似的种种情况。我们不可排除它们，因为倘若把它们排除掉，我们就只留下完全不现实的理想。(5)在这个并不存在的理想事例和以武力禁止与现任领袖进行一切竞争的事例之间，存在着一连串的变体，从民主产生政府的方法以不能察觉的差异逐渐转为专制产生政府的方法。可是，倘若我们希望理解而不希望把它哲学化，这就是恰如其分的事情。我们所持标准的价值不会因此受到严重伤害。

第五，我们的理论看来澄清了存在于民主政体与个人自由之间的关系。如果个人自由我们指的是存在一个个人可以自主的范围，它的界限在历史上是有变化的——任何 社会甚至不会容忍信仰和言论的绝对自由，任何 社会也不会把容忍范围缩减到零——问题显然在于程度的大小。我们已经懂得，民主方法保证的个人自由不一定比在同样环境中另一种政治方法能允许的个人自由多，很可能反而更少。但在两种方法之间存在一种关系。如果至少在原则上每个人都有向选民陈述主张，竞争政治领导权的自由，(6)在大多数情况下（虽然不是在所有情况下）这就意味着有讨论任何事情 的大量自由，特别是它正常地

意味着相当可观的新闻自由。这种民主与自由之间的关系不是绝对严格的，而是可以改动的。但从知识分子的观点看，它仍然是十分重要的。同时，它们间的关系就是这些。

第六，应该注意，我说建立政府（直接的或通过中介机关）是选民的首要职能时，我的意思是这句话也包括取消政府的职能。前者的含义就在接受一个领导人或一批领导人，后者的意思就是取消这个接受。这样说是考虑到读者可能忽视的一个要素。他可能认为选民设置政府也控制政府。可是，因为选民在正常状况下无论如何并不控制他们的政治领导人，除非拒绝重选他们，或者拒绝重选支持他们的议会多数党。以我们定义中指出的方法，减少我们想象中选民控制领导人的作用，看来是适当的。偶然也有直接地推翻政府或推倒个别部长或者强制执行某种行动路线的自发的突变发生。但这不但是例外情形，而且如同我们即将明白，它们与民主方法的精神背道而驰。

第七，我们的理论向一桩长期争论提出非常需要的见解。不论是谁接受古典民主学说，随即相信民主方法能保证根据人民意志决定问题和制定政策，他必定因下面的事实而吃惊：即使人民意志是无可否认的真实和明确，简单多数作出的决定在许多情况下歪曲人民意志而不是实施人民意志。显然，多数人的意志是多数人的意志而不是"人民"的意志。人民意志是一件镶嵌工艺，多数人意志完全不能"代表"它。用定义把两者等同起来不解决问题。但是，制订各种不同比例代表制 计划的作者曾试图找出真正解决问题的办法。

这些计划遭到有实际根据的驳斥。事实很明显，比例代表制不但为各种不同的派系提供表演的机会，而且可能阻止以民主程序产生有效政府，因此证明它在紧急时期是一种危险。[(7)] 可是，在作出结论"如果民主的原则始终贯彻下去，民主政体将会难以运转"之前，最好问问我们自己，这个原则是否即指比例代表制。事实上它指的不是比例代表制。如果接受领导人是选民投票的真实职能，比例代表制的存在理由就垮了，因为它的前提不再具有约束力。民主政治的原则因此

仅仅意味着，政府的执政权应交给那些比任何竞选的个人或集团获得更多支持的人。这一点转过来又保证了多数制度在民主方法逻辑范围内的地位，虽然我们还是可能以那个逻辑范围外的理由谴责它。

II．应用的原则

现在，我们以民主国家政治机器的结构和运行的较为重要特征来验证上节所概述的理论。

1．如我曾说，在民主政体里，选民投票的首要作用是产生政府。这点可以是选举一整套官员的意思。但这种做法主要是地方政府的特色，此后将略而不论。[(8)]我们只考虑全国性政府，可以说，产生政府实际上等于决定领导人应该是谁。[(9)]和前面一样，我们称他为总理。

只有一个民主国家的选民的投票直接选出总理，那就是美国。[(10)]在所有其他国家中，选民投票不是直接产生政府，而是产生一个后来称为议会的中间机关，[(11)]它承担产生政府的职能。从历史的根源和从便利运行的理由来说明采取这种制度，或者应该说推进这种制度的原因，以及这种制度在不同社会模式中采用各种各样形式的原因，似乎是不难的。但它不是逻辑的构成物；它是自然的生长物，这个生长物的微妙意义与结果完全不是官方学说所能说明的，更不用说法律学说了。

议会怎样产生政府呢？最明显的方法是选举政府，或者较实际地说，先选举总理，然后再投票表决由他提出的部长名单。这个方法很少使用。[(12)]但它表明这个程序的性质优于任何别的程序。而且，那些别的程序都不出这个程序的窠臼，因为成为总理的人在正常情况下是议会要选的人。他实际登上这个职位的途径，在英国由国王任命，在法国由总统任命，在魏玛时期的普鲁士自由邦由特定的机构或委员会任命，这些仅仅是形式问题。

传统的英国做法是这样的：大选之后，胜利的政党正常地占有议会中的多数席位，这样，这个政党就有能力对除它自己领袖外的任何人进行不信任投票，而该党领袖则可以通过与此相反的方法，“由议

会”指定为国家领导人。他从国王那里得到任命——“吻手”——向国王提出他的部长名单，内阁阁员名单是这份名单的一部分。在这份名单中，他列入1．几个党的元勋，这些人得到可以称为表示敬意的职位。2．几个党的第二级领袖，他指望这些人在议会当前战斗中出力；他优先提升他们，部分由于他们积极的政治价值，部分由于他们有可能捣乱的价值。3．一些新进人物，他邀请他们担任迷人的官职，以便“从与党离心的议员中吸收才智之士”；4．有时还有少数几个他认为特别适合担任某个职位的人。(13)但在一切正常的情况下，这个做法也往往产生与议会选举部长同样的后果。读者将明了，在总理（首相）具有解散议会（“诉诸全国”）实际权力的地方（如英国），只要选民支持他，其后果在某种程度上与我们可期望由选民直接选举内阁所产生的后果相接近。(14)一个著名的事例可以说明这一点。

2．1879年，当时比肯斯菲尔德（迪斯累里）政府经历了几乎六年顺利兴隆的任期，并在柏林会议取得瞩目成功时达到顶峰，(15)从所有正常情况看来，有条件在大选中期望取胜，可是格拉德斯通突然以一连串力量无与伦比的演说（中洛锡安竞选）使全国振奋，演说中非常成功地渲染土耳其人的残暴，以致使他处于群众对他个人的热情浪涛的巅峰之上。执政党对之袖手旁观。几个党的领导人实际上是不赞成的。格拉德斯通已在几年前辞去领导人职务，单枪匹马地议论国事。但当自由党在他的激励下取得压倒性胜利时，任何人都明白他必然会再次被接受为党的领袖——不，他是以全国领导人身份担任党的领袖的，几乎没有任何其他人有这个资格。他在光荣的晕圈中执掌政权。

现在，这个事例告诉我们许多关于民主方法运行的情形。开始时，必须了解这个事例的独特处只在于它的喜剧性质，此外没有别的。它是正常品种的特大标本。皮特父子、皮尔、帕默斯顿、迪斯累里、坎贝尔·班纳曼等人的事例与它只是程度上的不同。

首先，关于首相的政治领导地位。[16]我们的例子表明，它由不同的三个要素组成，三者必不可混淆，三者在任何情况下均以不同比例混合在一起，混合的情况决定每一位首相统治的性质。首先，表面上他是作为议会中 他的党的领导人担任首相的。但他一旦就职，他就成为议会的 领袖，直接地是他担任议员的下院的领袖，间接地也是上院的领袖。这种情形比官方所说的委婉词语具有更大意义，也比他掌握自己的党所含的意义更多。其次，他能影响其他党和其他党的成员，也会激起他们的反感，这样对他的成功机会也造成很大的不同。在有限的情况下，罗伯特·皮尔爵士的实践是最好的例子，他可以利用另一个党来强迫他自己的党。最后，虽然在所有正常情况下，他也是国家中 他的党的领袖，做得十分成功的首相这个职位能在国内获得完全不同于他领导党组织自动获得的地位。他创造性地领导党的政见——塑造它——最终使他上升为领导超越党路线的公众舆论，上升为在某种程度上领导独立于党的政见的全国性舆论。毋需说，这样的成就是完全属于个人的，在党与议会之外有这样的立足点的重要性有多么的巨大。它交给这位领袖一根鞭子，劈啪一声可以使不自愿和有二心的下属紧跟在他后面，虽然鞭梢也会抽痛挥舞鞭子不当的手。

这个比喻为我们的命题提供一个重要的合格证明，在议会制度下，产生政府的职能落在议会身上。议会的确正常地决定谁将是首相，但在这样做的时候，议会不是完全自由的。它的决定不是倡议而是接受。除非在像法国议院那样病态事例中，议员的愿望一般不是产生政府程序的最后根据。议员不但受党员义务的束缚，他们也受他们要"选举"的人的驱赶——被赶去参加"选举"，一旦选出了他又受他的驱赶。每匹马当然有脱缰的自由，但它也不总是服从驾驭的。反叛或消极抵制领袖的领导就是他们之间的正常关系。这种正常关系是民主方法的实质。格拉德斯通在1880年的个人胜利是对官方理论——议会创建和罢免政府——的回答。[17]

3．其次，关于内阁的性质和作用。[18]它是形状古怪的两面人，是议会和首相的联合产品。首相指定内阁成员请求任命，如我们已知，议会接受但也影响首相的选择。从党的立场来看，内阁是或多或少反映党本身结构的次级领导人的集合；从首相的观点来看，内阁不但是志同道合的同志的集合，也是有自己利益和前途要考虑的党人的集合——一个微缩的议会。为了形成这种联合并使其运转，未来的内阁部长们必须下定决心——不一定出于热爱——在X先生手下为X先生服务，适应他的政纲，这样他内阁中的同事们就不会像官方辞令所说的，常常感到像"要重新考虑他们的地位"，或者像在继续进行一场静坐罢工。这样，内阁——也适用包括未入内阁的政治官员负责的较大的部——在民主过程中就具有与首相、党、议会和选民完全不同的职能。这种中间领导的职能与若干部门的内阁官员个人执行的事务有联系但不以这种事务为基础，这些官员之所以被任命到那些部门去，是为了使领导集团控制官僚机器，它与"保证人民的意志在各部门得到贯彻"如果有关系也只有疏远的关系。在最好的例子中表示得十分明显：给予人民的是人民从未想到的结果，也是他们事先没有认可的结果。

4．再说说议会。上文我曾指出在我看来是它的主要职能，并提出我这样说的理由。但可能有人会反对说，我的定义不够重视它的其他职能。议会除了建立和推倒政府之外显然做了大量其他工作，它立法。它甚至还行政。因为，虽则除了决定和颁布政策外，议会的每一行动是制定正式意义上的"法律"，但还有许多行动必须被看做是行政措施。预算是最重要的例子。制定预算是一种行政职能。譬如在美国，预算由国会制定。即使预算由财政部制定由内阁批准（如英国），议会必须对它进行投票，投票通过后它就成为议会的法律。这岂不驳倒我的理论？

当两军交战时，它们各自的行动总是以它们战略或战术形势决定的特定目标为中心。它们可能争夺一特定地带，或者争夺一座特定的

山头。占领那一地带或山头的愿望必须出于战略或战术的目的，也就是打败敌人。说占领它们的企图是因为那个地带或山头具有超军事的价值，那显然是荒谬的。同样，每个政党的首要目标是压倒对手取得或保持政权。根据政治家的立场来说，政治问题的决策，像占领那个地带或山头一样，不是目的而是议会活动的材料。由于政治家射出的是语言而不是子弹，由于那些语言不可避免地由正在争论的问题所提供，所以它总不如军事例子表现得那样明白。但战胜对方仍然是两种比赛的实质。[(19)]

那么从根本上说，议会不断作出对国家问题的决定就是议会用以保持或拒绝保持当权政府的方法，也是议会用以接受或拒绝接受首相人选的方法。[(20)]除了即将提到的例外，每一次 投票都是一次信任投票或不信任投票。而在法律上这样称呼的投票不过抽象地 表示出所有投票共有的基本要素罢了。使我们满意的是，我们看到提出事项请议会决定的主动性一般说来在于政府或者在于反对党的影子内阁，而不是在于议员个人。

首相从不断出现的问题中挑选那些他准备提交议会决定的问题，就是说，他的政府建议把那些问题变成法案（或者如果他没有充分把握），至少对那些问题作出决议。当然每届政府从上届政府那儿接收它可能无法搁置的遗留下来的有待解决的问题；另一些问题是日常的例行公务；只有在取得极大光辉成就的情况下，首相才有条件把他自己创议的关于政治问题的措施提出来。但无论如何，政府的选择和领导（不管是不是自由的）是支配议会活动的要素。如果反对党提出议案，这意味着它提出挑战：这种行动是一种攻击，政府对此要么用偷梁换柱的办法打败它，否则就要失败。如果一件重大的议案，不是由政府提出，而是由执政党的一部分人提交，这意味着反叛，部长们就是以这种角度看待它，而不是把它看做额外的战术功绩。它甚至会引起一场争吵。除非由政府提议或批准，否则这种行动成为政府失去控

制力的象征。最后，如果一项措施是政党一致提出的，这意味着比赛不分胜负，或者是因为战略原因避免了一场争斗。[21]

5．政府在“代表制”议会中起领导作用这个原则的例外，只有助于表明这个原则多么现实。例外有两种。

第一，没有一种领导是绝对的。按照民主方法行使的政治领导甚至比其他领导更少绝对性，因为竞争的要素是民主政治的本质。从理论上说，因为每一个追随者都有权利更换他的领导人必因为几乎总有几个追随者具有这样做的真实机会，于是个别议员——要是他觉得他这样做有很大成功的机会——和核心圈子内外的部长总是遵循一条在无条件忠于领袖旗帜和无条件高举自己旗帜之间的中间路线，有时还以真正可钦佩的精确性来平衡风险与机会。[22]在领袖一方面，他回答的也是一条中间路线，介乎坚持纪律和听凭别人反对自己之间。他以或多或少的审慎的让步来缓和压力，称赞与不满并用，恩惠与惩罚兼施。这场比赛的结果，随个人及其地位的相对力量的不同而有很大的变异，但在大多数情况下造成相当程度的自由。特别是，强大到足以使别人感到其愤恨，但还没有强大到因此有利可图，即能使它的主将和它的纲领纳入政府的安排的集团，通常将在次要问题上，或者无论如何在能诱使首相认为次要或只有局部重要性的问题上，被容许有参与的权利。这样，追随者集团或者甚至个别议员可能偶尔有机会提出他们自己的议案；当然，领袖对仅仅是批评或者不对政府的每一个议案机械地投赞成票的做法可以表示更大的宽容。但我们只需以实事求是精神加以观察，便可在使用此种自由的限制上，看出它体现的不是议会运行的原则，而是对这个原则的偏离。

第二，在某些情况下政治机器不理会某些问题，或者是因为执政和在野的高层领导力量不了解这些问题的政治价值，或者是因为这些价值确实令人怀疑。[23]像这样的问题此时可能被在一个现存政党里的宁愿独立地争取权力的局外人所利用。当然这完全是正常的政治活动。但还存在另一种可能。一个人可能对一个特定问题非常关切，以

致他进入政治舞台，仅仅为了使问题按照他的方式解决，丝毫不怀有开始从事正常政治生涯的愿望。可是，这种情况太不寻常，很难找到具有头等重要性的这类例子。也许理查德·科布登是这样的一个例子。但二等重要的例子比较常见，尤其是参加社会运动类型的例子较为普遍。但任何人都会认为，这些例子肯定是对标准做法的偏离。

我们可以作如下的总括。观察人类社会，一般说来我们要指明被研究的社会所争取的不同目标是不难的，至少作大略的常识性说明并不困难。可以说这些目标提供相应个别活动的理论基础或意义。但不能因此说，一种类型活动的社会意义必然提供这种活动的推动力量从而也提供这种活动的理由。如果不是这样，那个以分析有待实现的社会目的或社会需要为满足的理论，不能被认为充分说明了旨在实现那些社会目的或需要的种种活动。举例来说，为什么存在像经济活动这类事情的理由，自然是因为人们要吃饭要穿衣等等。提供生活资料来满足这些需要是社会目的或者是生产的意义。可是我们全都同意，这个命题为商业社会中经济活动的理论造成最不现实的出发点，要是我们从利润命题出发，我们将能做得更好。同样，议会活动职能的社会意义无疑在于制订立法和部分行政措施。但为了理解民主政治怎样使这个社会目的成为事实，我们必须从竞争性的争取权力和职位出发，同时懂得社会职能事实上是附带地实现的，正如生产对于谋取利润来说，也属于附带的意义一样。

6．最后，至于选民的任务，还须提一提另外一点。我们知道，议员的愿望不是产生政府过程的最终根据。对选民必须再说一遍同样的话。选民的选择——在意识形态上被尊称为人民的召唤——不是出于选民的主动，而是被塑造出来的，对选择的塑造是民主过程的本质部分。投票人不决定问题，而且也不是以完全坦荡的心情从符合条件的人中挑选议员。在一切正常的情况下，主动权在企图取得议员职位和取得这个职位所体现的当地领导权的候选人那里。投票人只限于接受他比较欢喜的一个或者拒绝接受。甚至大多数由选民真正挑出当选

人的特殊事例也属于上述情形，其原因不外下列二者之一：第一，一个人如果他已经得到领导权，他自然不必再去竞争领导权；第二，情况可能这样，一个能够控制或影响选举的地方上的领导人，但他不能或不愿亲自参加竞选，指定另一个人参加，此时此人看来像是由选民根据他们自己主动性挑选出来的。

但是，即使选民的主动性有接受一个竞选的候选人所表示的那么多，这种主动性还是受政党存在的进一步限制。一个政党并不是如古典学说（或埃德蒙·伯克）要我们相信的那样，是旨在"按照他们全体同意的某个原则"来推进公众福利的一群人。这种合理推断是十分危险的，因为它非常诱人相信。因为任何政党在任何特定时间里当然要为自己准备一套原则或者政纲，这些原则或政纲可能是采取它们政党的特征，对它的成功极为重要，就像一家百货公司出售货品的商标是它的特征，对它的成功极为重要一般。但百货商店不能用它的商标来确定它的内容，一个政党也不能用它的原则来确定它的性质。一个政党是其成员打算一致行动以便在竞选斗争中取得政权的团体。如果这样说不对，就不可能有不同政党采取完全相同或几乎完全相同政纲这种情形了。然而这种情形是尽人皆知的。政党和机器一般的政客是由于选民群众只会一窝蜂似的随大流之外不会行动才变成这个样子的，他们企图调节政治竞争完全与同业公会调节商业竞争一模一样。政党管理和政党宣传、口号和进行曲等心理技术不是可有可无的东西，它们是政治活动的精义所在。政治首领也是政治活动中不可或缺的。

---

(1) "执行委员会"这个含义模糊的词极易误解。要是我们用它指公司的董事会时，它的意思就明确了。公司的董事会所做的事远远超过"执行"股东的意志。

(2) 见下文的第4点。

(3) 在第二篇中有说明这个问题的一些例子。

(4) 它也排除不应排除的一些方法，例如由人民缄默接受而取得的政治领导权或通过准天命的选举而取得政治领导权。准天命的选举与投票选举只是技术上的不

同。而前者即使在现代政治中也不是完全没有重要性；政党头目在他党内 掌握的支配权常常以党员心照不宣地接受他的领导为基础，但比较地说，我想这些在这样概略的说明中是可以略而不计的细节。

(5) 如同在经济领域中一样，某些 限制隐含在社会的法律和道德原则中。

(6) 这里所说的自由与每个人有开办另一家纺织厂的自由同义。

(7) 反对比例代表制的论点，已由F．A．赫门斯在《民主政治的特洛伊木马》一文中有力地论述，该文刊于《社会研究》1938年11月号。

(8) 我这样做只是为了简略，这种做法完全适合我们的图式。

(9) 这点只是近似的正确。选民投票确实使一批人掌权，在一切正常的情况下，这批人承认一个领导人；但在一般情况下，处于第二级、第三级的领导人也有属于他自己的政治力量，为首的领导人必须把他们安排在适当的职位上。这个事实立即会得到大家承认。

还有一点必须牢记。虽然有理由期望，上升到最高指挥岗位上的人一般总是有相当个人力量的人，不管他在其他方面怎么样——这点我们在下文中还要讨论——但不能据此断言情况永远如此。因此，“领导”或“领导人”这类名词的含义不是说被这样称呼的人必然赋有领导的才能，或者这些人一直在作出亲自的领导。有一些政治形势会造成把没有领导才能（有别的资格）的人推上去，这就不利于建立强有力的个人地位。因此一个政党或政党联盟偶尔会群龙无首。每个人都承认，这是一种病理状态，是失败的典型原因之一。

(10) 我认为，我们可以不管选举人团。在称呼美国总统为总理时，我希望强调美国总统职位基本上与其他民主国家总理的职位相同。但我不想缩小两者之间的差异，虽然某些差异只是表面上而不是实质性的。其中最不重要的是，美国总统也履行法国总统同样的主要是礼仪性的职能。很重要的是美国总统不能解散国会——法国总统也不能这样做。另一方面，由于美国总统至少在法律上不需要他的党在国会中占多数，所以他的地位比英国首相的地位强；但从实际上看，他如果没有多数就要被挫败。同样，他可以（几乎）任意地任命和罢黜内阁官员。这些官员很难称之为按此字的英国含义解释的部长，实际上只是“秘书”一词在通常用法上的职位。所以，我们可以说，在某种意义上，美国总统不仅是总理，而且是唯一的部长，除非我们在英国内阁部长的职能与美国国会行政首脑的职能之间找到相似之处。

要解释和说明美国和使用民主方法的任何其他国家的这些和许多别的特点是不难的。为了节省篇幅，我们只考虑英国模式，而把其他国家的情况看做对这个理论或多或少的“偏离”，因为迄今为止，民主政府的逻辑在英国实践中（虽然不是在法律形式中）体现得最完整。

(11) 可以回想得到，我曾把议会解释为国家的一个机关，虽然这样做只是因为从形式（法律）逻辑看这个定义特别适合我们民主方法的概念。因此议员就是一种官职。

(12) 例如，奥地利在1918年崩溃后曾采用这个方法。

(13) 有些人悲叹在这些制度安排中胜任的人多么少，但这件事与我们叙述的问题无关；政治价值应优先考虑，胜任与否只是附带的事，这是民主政府的本质。见下文第23章。

(14) 如果像法国的情况那样，总理没有这种权力，议会里的小党派就有很大的独立性，那么由议会接受一个人当总理和由选民接受同一个人当总理之间的这种并行性就会被削弱或破坏。这是议会政治的客厅比赛出现极度混乱的形势。从我们的立场看来，这是对民主政府这架机器原来设计的偏离。雷蒙·普安卡雷持有相同的看法。

当然这样的形势也出现在英国。因为首相解散议会的权力——严格地说，他"进言"国王解散下院的权力——在他的党的核心层如果坚决反对他这么做，或者没有机会运用选举来加强他控制议会的力量的时候，就不起作用。就是说，他在议会中的力量也许比他在全国的力量更强（虽然也可能更弱）。一届政府当权数年后，往往有规律地出现这样的事态。但在英国政治制度中，这种偏离设计的情形不会持续很久。

(15) 我的意思不是说，俄土战争引起的问题的暂时解决，以及获得完全无用的塞浦路斯岛这两件事本身是政治家才能的杰作。我的意思是，从国内政治角度来看，它们正是那种显眼的成功，通常能满足一般公民的虚荣心，并将在沙文爱国主义气氛中大大加强政府的胜利前景。事实上，普遍认为，如果迪斯累里从柏林一回来立刻解散议会，他本来会取得胜利。

(16) 这是英国人办事方法的特征，对首相职位存在的正式承认一直拖延到1907年，当时允许这个职位出现在宫廷正式排名的前列。但它和民主政府一样早已存在。不过，由于从来没有以明确的行动介绍民主政府，它是作为全面的社会过程的一部分缓慢形成的，甚至要指出它大致上诞生的日期或时期都不容易。在一段很长时间内出现过萌芽形态的事例。把这个职位出现的日期定为从威廉三世统治开始是有诱惑力的，威廉三世的地位远比本地出生的国王弱，他似乎有很大可能产生这个主意。对这个说法的反对意见，并不怎么强调当时英国还不存在"民主政体"——读者可以回忆起，我们并未以选举权的程度作为民主政体的定义——它强调的是，一方面，丹比的萌芽状态事例出现在查理二世统治时期，另一方面，威廉三世从不向制度安排妥协，他成功地把某些事情抓在自己手里。当然，我们必不可将首相与单纯的顾问相混淆，不管后者在国王面前有多大权力，不管他们如何牢固地盘据在国

家权力的中心——这样的人，如黎塞留、马扎林或斯特拉福德，安妮女王治下的戈多尔芬和哈利显然都是转瞬即逝的事例。受当时普遍公认并得到政治史学家承认的第一个人是罗伯特·沃波尔爵士。但他和纽卡斯尔公爵（或他们兄弟亨利·佩勒姆或二人加在一起），事实上直至谢尔本勋爵的全部领导人物（包括老皮特，虽然他是外交大臣，实质上 十分接近于符合我们的条件）都缺乏三个要素中这一个或那一个。最具备条件的标本是小皮特。

注意到这个情况是有趣的，即在罗伯特·沃波尔爵士的事例中（和以后在卡特雷勋爵，即格兰维尔伯爵的事例中），当时社会并不承认存在一个正在穿透萎缩组织而出现的与民主政府关系极大的职位。正相反，当时舆论认为它是十分可怕的肿瘤，它的生长是对国民福利和民主政体的威胁——"唯一部长"或"第一部长"是沃波尔的敌人向他投来的咒骂的名词。这个事实意味深长。不但指出新制度通常遇到的阻力，还指出人们感到这个制度与古典的民主学说不相容，事实上这个学说中没有我们设想的政治领导的地位，因而没有地方容纳首相这个职位的实际存在。

(17) 格拉德斯通本人强烈主张这个理论。1874年当时他竞选失败，他仍旧竭力要求召开议会，因为通过罢免政府的决定应由议会作出。当然，这一点意义也没有。他以同样的方式认真地声称无限尊重王权。一本又一本的传记作者都对这位伟大的民主领袖的这种谦恭态度感到惊讶。但可以肯定，如果我们根据维多利亚女王1879年后对格拉德斯通的强烈不满（传记作家都把它归因为迪斯累里的反面影响）来判断，女王表现出比那些传记作家有更好的识别力。真的有必要指出对国王表明尊重可以意味着两种不同的含义吗？以故意的谦恭对待他妻子的男人一般说来不是接受两性间平等同志关系的人。实际上，谦虚态度显然是规避这种关系的方法。

(18) 比首相职位的演化更加微妙，内阁的演化被遮盖一个制度性质变化的历史连续性弄得模糊不清。直到今天，英国的内阁从法律上说是枢密院的执行部分，而枢密院当然是前民主时期管理国事的工具。但在这个表层底下，一个全然不同的机构演化而出。一旦我们理解这个事实，我们发觉确定内阁出现日期的任务要比发现首相出现日期的相似任务稍为容易。虽然萌芽状态的内阁存在于查理二世时期（"阴谋"部（"cabal"ministry）是一个，与坦普尔实验有关系的四人委员会是另一个），威廉三世治下的辉格党的"小集团"是最高职位的公平的候选人。从安妮统治时代起，意见不一致的只剩下阁员资格和内阁职能等少数问题了。

(19) 有时候，政治家从言辞的迷雾中露出真相。举一个没有人能说它轻薄的事例：伟大的政治家罗伯特·皮尔就辉格党政府对牙买加政策在议会辩论中战胜对方后说，"牙买加是一匹出发上路的好马"。充分表明了他政治手腕性质的特征。读者应好好体味这句话的含义。

(20) 当然，这点适用于维希政府以前的法国和法西斯以前意大利的做法，正像它适用于英国的做法。但在美国不一定是这样，因为在美国，政府在重大问题上的失败不会带来总统的辞职。可是，美国的做法完全由于这样的事实，即体现不同政治理论的美国宪法不允许议会的做法根据它的逻辑发展。事实上，这个逻辑并非完全不能起作用。政府在重大问题上的失败，虽然国会不能把总统赶下台，但一般说来会严重削弱他的威信，使他难于领导。因为失败将在短时间内造成一种不正常的局面。但不管总统在以后的选举中取胜或失败，那时冲突会得到解决，解决的方式基本上与英国首相解散议会应付同样局面时的方式相同。

(21) 另一个十分重要的英国技巧略述如下。如果一项重大议案在二读时只得到微弱的多数，这个议案以前和现在一般就不继续审议下去。首先这种惯例承认多数原则在实际运用于实施良好的民主政体中的重大限制：说少数在民主政治里总是被迫投降是不正确的。但还有第二点，虽然少数不一定总是在争论的特定问题上被迫向多数投降，但在实际上少数总是——甚至这点也有例外——在内阁是否继续掌权的问题上被迫屈服，一个重大的政府议案在二读中遭到这样的投票表决，可以说既是信任投票又是搁置议案投票。如果成问题的是议案的内容，要是目的不在于将它列入法令全书，为这个议案而投票表决就没有什么意义了。但是，如果议会关心的主要是使内阁继续掌权，那么这样的策略马上就变得可以理解了。

(22) 一个最有启发性能说明上面问题的例子是19世纪80年代约瑟夫·张伯伦在有关爱尔兰问题上采取的路线。他最终出奇制胜地挫败了格拉德斯通，他在开始竞选时他还是后者正式的热情支持者，但这件事特殊之处只在于此人的力量和智慧。正如每个政治首脑都知道，只有平庸的人才能被指望忠诚。这就是为什么那些政治首领中的最伟大的人物（如迪斯累里）的周围只有全属第二流的人物。

(23) 从未曾加以试验的问题是典型的第一类例子。为什么政府和反对党的影子内阁尽管理解这个问题的潜在重要性，却策略地同意不去理会它，典型理由是处理它的技术上困难和害怕它会引起局部性麻烦。

第二十三章　结论

Ⅰ．上文分析的几点含义

竞争领导地位的理论已经证明是对民主过程一些事实的令人满意的解释。所以我们自然用它来阐明民主政治与社会主义制度间的关系。如同上文业已说到，社会主义者不但断言两者可以和谐共存，他们还断言民主政治意味着社会主义，除了社会主义不可能有真正的民主。在另一方面，读者不会不熟悉美国前几年出版的无数小册子中的至少某几本，它们证明，计划经济——更不必说完完整整的社会主义——与民主政治全然不能共存。这两种观点从竞争的心理背景来看是容易理解的，从双方为争取绝大多数热情信仰民主政治的人民的支持这个自然愿望看也是容易理解的。但假定我们发问：真理在哪一方呢?

本书这一篇和前几篇中的分析很容易得出对这个发问的回答。在我们所界说的社会主义和我们所界说的民主之间并没有必然的联系：两者之中任何一个都能够没有另一个而存在。同时，两者也不是互不相容的：在适当的社会环境状况下，社会主义发动机可以按照民主原则运行。

但请注意，这种简单的陈述以我们认为什么是社会主义、什么是民主政治的看法为基础。因此，我们陈述的含义比争论任何一方所想的不但比较简单，而且有所不同。由于这个原因，还由于在单纯相容问题后面不可避免地会出现深一层的问题，即民主方法在社会主义政权下运用比在资本主义政权下运用效率较高还是较低，所以我们还有大量解释工作要做。特别是，我们必须努力确定可望民主方法产生令

人满意结果的诸条件。这个问题将在本章第2节中解答。现在我们先看一看我们分析民主过程的几个含义。

首先，根据我们所持的观点，民主政治并不意味也不能意味人民真正在统治——就“人民”和“统治”两词的任何明显意义而言——民主政治的意思只能是：人民有接受或拒绝将要来统治他们的人的机会。但是，因为人民也能用全然不民主的方式来决定接受或拒绝，我们不得不增加另一个识别民主方法的标准，来缩小我们的定义，那就是由未来领导人自由竞争选民的选票。现在，定义的一个方面可以用这么一句话来表达，即民主政治就是政治家的统治。清楚地理解这句话所含的意义是极端重要的。

许多民主学说的倡导者曾努力要消除政治活动的任何职业性含义。他们顽强地、有时狂热地认为，政治活动必不是一项职业，任何时候政治成为职业，民主政治就堕落了。可这仅仅是空论。说实业家和律师可以被选入议会，偶尔甚至做上大官，但他们主要依旧是实业家和律师，这是确实的；说许多主要是政治家的人继续依靠别种工作为生，这也是确实的。[(1)]但在正常状况下，一个人政治上的成功，特别是不止一次地上升为内阁官员，就意味他已职业性地集中精力于政治。此人的其他活动已降为副业或必要的打杂。如果我们希望公正地面对事实，我们务必承认，在除瑞士以外的任何类型现代民主制度中，政治不可避免地是一种职业。这点又会使我们承认各个政治家的特殊职业利益和这种政治职业的特殊集团利益。把这个含义插入我们的理论至关重要。一旦我们考虑到这一点，许多谜团就迎刃而解了。[(2)]除廓清别的疑惑外，我们能立即懂得，为什么政治家的行为如此经常地不符合他们阶级的利益，不符合与他们个人有关系的集团的利益。从政治上说，谁要是还没有真正领会和永不忘记一位历史上最成功的政治家的话：“实业家不了解的是，正如他们在经营石油，我在经营选票。”他在政治上还是在幼儿园阶段。[(3)]

让我们认真想一想，没有理由相信这种情况在社会主义社会组织中会变得较好或者较坏。打算从事医生或工程师职业取得成功来满足其抱负的医生或工程师，将一直是一种特殊类型的人，有特殊的利益模式；打算从事改革他们国家制度的医生或工程师，将是另一种类型的人，有另一种利益模式。

第二，研究政治组织的学者总是怀疑庞大而复杂社会里民主政治的行政效率。特别是有人坚持认为，与其他制度相比，民主政府的效率不可避免地要受到损害，因为议会内外无休止的争斗使领导人的精力蒙受巨大损失。由于同样理由，政策不得不迁就政治斗争的紧急情况，从而进一步损害行政效率。这两点理由都不容怀疑，二者均是我们上文说过一句话的推论，我们曾说，民主方法产生的立法和行政，只能是政治职位斗争的副产品。

例如，设想一下总理的处境。在政府动荡不安像法国1871年到1940年政府频频垮台那种情况的地方，总理的注意力必然集中于有如用台球建造金字塔那样的任务上。在这种环境里只有具备不寻常力量的人才能省出精力根据议案处理日常行政工作；也只有这样特殊的人才能在他的文官下属中有一点威信，他的下属和所有人一样知道他们的长官不久于位。当然，英国的情况没有这样糟，不稳定的联合政府是不常见的，正常一届政府能指望存在五六年。部长们可以安于其位，在议会里不会很容易被撵下台。但这样说的意思不是表示他们可以免去斗争。总有不断的较量，如果政府不是经常处于岌岌可危的境地，那只是因为一般说来它有能力抑制日常的攻击不使其达到危险点罢了。首相必须随时注视他的对手，必须不断地领导他的下属，必须准备应付随时可能出现的背叛，必须一直参加在辩论中的法案的工作，必须控制他的内阁——所有这一切等于说，当议会在开会的时候，如果他在早上还有两个小时思考问题和进行实际工作，他就是幸运的了。政府的个别失策和失败，从整体上说常常是由于领导人或领

导班子心力耗竭的缘故。[(4)]因此有理由发问，他怎能承担起领导和监督一个包罗所有经济生活问题的行政机构的责任呢？

但是，这种浪费政府精力的原因还不止于此。为了取得职位或者保持职位的无休止的竞争，使他们对每一件政策和议案的考虑都带上偏见，这种偏见从“票数上做买卖”这句话中看得十分清楚。在民主政府中首先必须注重一项政策、议案或行政措施的政治价值这个事实——也就是说，迫使政府依靠议员和选民的选票这个民主原则的事实——很可能扭曲赞成者和反对者的主见。尤其是，这个事实迫使掌握枢要或参预枢要的人采取短期观点，极难要求他们为远期目标作持久努力，为国家长期利益服务；譬如外交政策就有屈从于国内政治斗争的危险。合理地采取对付各类问题的措施也有同样的困难。政府着眼于本身政治机会，做出的决定不一定是能对国家产生最好效果的决定。

因此，民主政体里的总理好像是一个全神贯注于不要摔下马来的骑手，他难以计划好他的马上旅行；或者好像一心想知道他的军队能否接受他命令的一个将军，他无法考虑整个战略。尽管可以引出一些用以辩解的事实，这点总归是事实，而且必须承认，在像法国、意大利诸国中，这一点是反民主情绪传播的根源之一。

首先，出现这些令人感到难以忍受后果的事例，常常能够用社会模式还达不到实行民主制度这个任务的理由来解释。如法国和意大利事例表明，在文明程度远比某些成功地实行民主制度国家进步的国家里，也发生这样的后果。但是，如果换一种说法，人们批评的分量就会减轻：民主方法的令人满意的运行要依据是否具备某些条件而定——这是我们立即要讨论的主题。

于是出现二者择一的问题。这些弱点在非民主模式中显然不是不存在。铺设一个人非民主地走上（譬如说宫廷中）领导地位的道路所消耗的精力和扭曲对问题的看法，其程度和民主争斗中消耗和扭曲的一样多，尽管后者的浪费和扭曲没有前者那样公开明显。这等于说，

想要比较地评价政府机器，还必须考虑制度原则以外的其他许多因素。

此外，我们中间某些人将回答批评者说，较低水平的政府效率可能正是我们想要的。我们肯定不想做有效率的独裁制度下的人民，不想做仅仅是政治深层斗争的材料。像国家计划那种东西，在美国目前是不可能的，但这点岂不正好证明，在这个国家里，与俄国国家计划相类似的东西会破坏合众国的有机结构和精神吗？

最后，适当的制度设计可以做些事情来减轻对领导人的压力。例如美国的制度安排就能在这方面表现出优点。美国的"总理"无疑必须注视他的政治棋盘。他也不必为每一个措施负责。同时他不老坐在国会里，至少可以免除因此产生的肉体紧张。他有他想要的培养他力量的所有机会。

第三，我们在上一章中的分析，突出了以民主方法选到领导地位上去的人的品质问题。关于这方面的众所周知的论点几乎不需回忆：民主方法创造职业政客，然后又把他们变为业余的行政长官和"政治家"。这些人本身缺乏处理放在他们面前的工作所必需的条件，他们任命麦考利勋爵那样的"不懂法律的法官和不懂法文的外交官"，破坏文官制度，使所有最好的文官灰心丧气。还有另外一点与专门能力和专门经验无关，但却更加糟糕：使一个人成为候选人的智慧与品格，不一定就是做一个卓越行政长官的智慧与品格，以投票中获得成功的方法选出的人并不一定是在领导工作中取得成功的人。即使选举的产物证明在位时能取得成功，这种成功很可能对国家是失败。足智多谋的政客能成功地经历多次行政失败而不倒。

在所有这些说法中，对真理成分的承认也会被对片面事实的承认所冲淡。特别是在二者取一的考虑中，认为民主政治有理由占有优势：在任何社会环境中没有一种选举制度——也许竞争性的资本主义除外——能完全测试得出候选人的实践才能，能像驯马家挑选赛马那样进行挑选。所有选举制度，虽然程度不同，都重视候选人的其他品

质，包括常常有害于实践才能的品质。但我们也许还可以这样说，在一般情况下，一个人在政治上的成功并不证明他有什么才能，而政治家只是业余玩政治的人。虽然这样说不十分正确，但有一点非常重要，即他十分内行地知道怎样操纵人。作为一般规律来讲，能赢得政治领导地位的才能至少具有一定的个人力量以及其他才能，这些对制造总理是十分有用的。在把政治家带上国家首脑地位的溪流中毕竟处处布有礁石，它们对于阻止白痴和牛皮客宦途上进，不是完全没有作用的。

在这类问题中，这样或那样的一般性争论不会导致明确的结论，这应在我们意料之中。更奇怪和更有意义的是，事实证据至少在乍见之下不具有更多的结论性。再也没有比罗列一份给人印象深刻的民主方法的失败事例的清单更容易的事了，尤其是如果我们不但把实际挫折或国家失败包括在内，而且还把国家生活虽然健康繁荣但政治方面的表现显然差于其他方面表现的事例包括进去的话，情况更加如此。可是，要排列对政治家有利的同样给人印象深刻的证据也同样容易。让我们举一个突出的事例：古代战争中的技术性没有后来战争那样重要，这是实在的。可是人们还是认为，在战争中取得成功的能力，即使在当时与一个人能被选入领导地位的能力毫不相干。但共和时代的全部罗马将军都是政治家，他们全都是直接通过他们担任的或凭曾担任的由选举产生的官位而当上军队统帅的。因为这个事实产生过最可怕的灾难。但从整体上看来，这些政治家将军干得十分出色。

为什么会这样呢？这个问题只能有一个答案。

II．民主方法成功的条件

如果一个物理学家观察到，同一个装置在不同时间和不同地点运行得不一样，他的结论是这个装置的运行取决于装置以外的诸条件。我们也只能作出同样的结论。要知道可以期望古典民主学说在可以接受程度上适合现实的条件是什么是不难的，就像了解这个学说过去适合现实的条件是什么一样容易。

这个结论明确地表明，我们持有我们一向表明的严格的相对论的观点。正如没有不问时间不问地点的赞成或反对社会主义的理由一样，也不存在赞成或反对民主方法的绝对普遍的理由。正如对社会主义一样，对民主方法也很难使用"其他条件相同"这一条来论证，因为在民主政体是可行的或者是唯一可行制度的局势与民主政体是不可行的制度的局势之间"其他条件"不可能完全相同。民主政体在显示出某种特征的社会模式中盛行，去查问在不具备那些特征的其他社会模式中民主政体的进展如何，或者在那些别种社会模式中人民怎样运用民主这些问题有没有意义是大可怀疑的。我认为民主方法在有可能运行的社会中，它要取得成功必须具备的条件可归纳为四个[(5)]——我要说的只限于现代类型的大工业国家。

第一个条件是，人的政治素质——领导和管理政党机器的人，选出来进入议会和上升担任内阁职务的人——应该有足够优秀的水平。这点意味着光有足够数量的有充分才能和道德的人还不够。如上文业已指出，民主方法不是简单地从全民中挑选人，它只从愿意接受政治职务的人们中，更确切地说，从愿意竞选的人们中挑选人。当然，所有选举方法都是这样做的。所以，所有方法根据某种职务对才智和品德的程度不等的吸引力，可以在选举中有高于或低于全国平均水平的表现。但争夺当权职位的竞争，一方面浪费了人员和精力，另一方面民主过程很容易在政治领域里创立一些条件，一旦这些条件确立，就

将把能在政治领域以外其他领域作出成就的大多数人赶出政治领域。由于这两个理由，充分适当的人才对于民主政府的成功特别重要。说人民在民主政治中总会有他们需要的或该有的那种性质和品格的政府，那是不确实的。

也许有许多方法能获得品质极为良好的政治家。但迄今为止，以往经验看来表明，唯一有效的保证在于存在一个社会阶层，它本身是最严格选择过程的产物，又理所当然地一心一意从事政治，如果这样的一个阶层对于外来者既不完全排斥又不来者不拒；如果它强大到足以同化它不断吸收的成员，它不但将为政治事业提供已在其他领域成功地通过考验的——就像在私人事务中充当过练习生——值得信任的产品，而且它还将赋予他们体现经验的传统、专业的法规和共同的观点，增加他们对政治事业的适应性。

能完全满足我们条件的唯一国家——英国——也是具有这种意义的政治阶层的唯一国家，这不仅仅是巧合。更有启发意义的事例是德国在魏玛共和国时期（1918—1933年）的事例。正如我希望在第5篇中说明的，对于通常被认为是惊人失败的那个时期的德国政治家，没有什么缺陷可被指摘的。议员和总理、部长一般是诚实、理智和正直的。所有政党也是这样。但在对这里和那里表现的点点滴滴的才能给予应有敬意同时（虽然在高级领导圈中这种才能很少见），还必须指出，这些人中的大多数明显地低于一般标准，在某些方面还低得可怜。显而易见，这并非由于整个民族缺乏才能与精力，而是由于精力旺盛的才智之士摒弃了政治事业。没有一个阶级或团体的成员把政治看做他们矢志从事的事业。政治制度陷于困境有许多原因。但这个制度最后在一个反民主领袖手中遭遇彻底失败，还是表明缺乏有鼓舞人心能力的民主领导力量。

民主政治成功的第二个条件是，政治决定的有效范围不应扩展太远。它能扩展到多远，不但要根据上一节提出的分析得出的民主方法的一般限度，而且还要根据每一个个别事例的特殊环境。说得具体一

点，有效范围不仅取决于——举例说——为政治生命不得不紧张地不停斗争的政府能成功地处理问题的性质和数量；而且在任何特定时间和地点，也取决于组成政府人员的素质以及这些人必须在其中工作的政治机器的类型和社会舆论的模式。就我们民主理论的观点而言，没有必要要求——不像古典理论观点那样——政治机构只应处理一般民众能彻底理解和有严重意见的事情。比较不严重需要的同样性质的事情依然有处理的必要，这点还要再加评论。

当然，首相领导的议会，如果有必要，通过宪法修正，使自己服从自己的决议，不能有任何法律上的限制。因而埃德蒙·伯克在有关英国政府和议会对美洲殖民地所采取行为的讨论中竭力主张，权力无限的议会要做到运行恰当，必须为自己加上限制。同样，我们也可以说，即使在必须提交议会投票决定范围内的问题，政府和议会在通过议案时也常有必要使它们的决定看来纯属形式性质，最多是纯属监督性质的决议。否则，民主方法会产生反常的立法现象。以十分庞大和十分专门的刑法典为例。不管一个国家是否准备编纂一部法典，民主方法适用于这个问题。民主方法也适用于政府为作出不仅是形式的政治决定时想要挑选的某些"问题"——如劳工或雇主联合会的某些做法应不应被认为是犯罪。至于其他问题，政府和议会不管本身怎么想，不得不接受专家的意见，因为犯罪是一个复杂的现象。事实上犯罪这个词包括许多没有共同点的现象，有关犯罪的民众通用的口号几乎都是错的。合理地对待犯罪要求在这个问题上的立法既要防止惩罚主义，又要防止感伤主义，而政府和议会里的门外汉总容易一会儿犯这种毛病，一会儿犯那种毛病。这就是我强调政治决定有效范围 应有限制想要表达的意思——在这个范围内，政治家作形式上的决定，也作实质上的决定。

而且，在讨论中的条件当然可以用相应限制国家活动的办法来实现。但如果读者认为这样的一种限制是必须施加的，那是严重的误解。民主政治并不要求国家的每一种职能都受它政治方法的支配。例

如，在大多数国家中，赋予法官不隶属于政治机关的独立性。另一个例子是1914年前英格兰银行所持有的地位。它的某些职能事实上是国家性质的职能。然而把这些职能给予在法律上只不过是一家商业公司的机构，它完全独立于政治部门之外，有它自己的政策。美国的某些联邦机关也是具有同样性质的例子。州际商业委员会的设立体现了扩大国家权力范围而不扩大政治决定范围的意图。或者再举一个例子，美国的某些州"无条件地"为州立大学拨款，也就是说，不干预大学在某些情况下等于实际上完全自治的独立性。

因此，除了通过授予权力和建立使用权力的机关的议案所指的那种事务，以及除了政府的一般监督作用所意指的那种接触外，几乎任何类型的人的事务，可以想象地隶属于国家的范围，不成为竞争政治领导地位斗争的一部分材料。当然，这种监督作用可能蜕变为腐化的势力。政治家任命非选任国家机关工作人员的权力，如果滥用，常常足以使这些机关腐化。但这点对我们正在讨论的原则没有影响。

第三个条件是，现代工业社会里的民主政府为了做好国家事务领域所包括的所有事务，必须有能力支配一个赋有强烈责任感和同样强烈集体精神以及有良好名望和传统的训练有素的官僚机构的工作。这样的官僚机构是对有人提出由业余人士管理政府的最好回答。可能它也是在美国常常听到的一个疑问的唯一答案，人们怀疑，民主政治业已证明其本身不能产生像样的市政府，如果把什么事情，最终包括整个生产过程，统统交给它去做，我们怎能期望这个国家能好好存活下去。最后，它也是刚才我们第二个条件提到的问题的主要回答，(6)即国家管理范围太大时，依仗的就是这个官僚机构。

这个官僚机构应有效率处理日常行政事务，有能力提供良好意见是不够的。它必须强大得足以引导充当各部部长的政治家，若有需要，去教导他们。为了能够做到这一点，它必须能够逐渐形成自己的原则，并有足够的独立性去维护自己的原则。它必须是一种凭自己重要性取得的力量。就是说，人员的任命、任期和晋升，事实上，虽然

不是形式上，必须主要取决于——在政治家不敢轻易破坏的文官制度规则范围内——它自己的共同意见，尽管当政治家或公众发觉他们的意见被它抵制时（他们常常会碰到这种抵制），肯定会引起各种各样的喧嚷。

又和政治官员的情况一样，官僚机构得到合用的人选问题是头等重要的，训练虽然重要，但和这相比只处于第二位。如果存在一个充分优秀和有相当威望能够招徕人才的社会阶层——不太富也不太贫，不坚拒外来者也不让人随便进入——就容易获得所需要的人才和能使官僚阶层发挥作用所必要的传统规则。欧洲的官僚机构，尽管招来不少敌意的批评，把它们的良好记录弄得模糊不清，仍足以成为我试图表达的意思的极好例子。这些官僚机构是长期发展的产物，从中世纪诸侯的管家（原来是为管理和军事目的挑选出来的农奴，这批人由此得到小贵族的身份），经历了几个世纪，直到现在我们看到的强有力行政机器的出现，这部机器不是一下子创造出来的，它也不能用金钱“雇佣”，可是它到处成长，不管一个国家采取什么样的政治方法，在今后，它的扩展是一件可以肯定的事情。

第四个条件可以用民主自制 四个字来概括。每个人一定会同意，要使民主方法顺利运行必须要国内所有算得上数的集团乐意接受一旦列入法令汇编上的立法条款，和接受由合法主管当局发出的行政命令。但民主自制的含义远不止此。

首先，选民和议会必须在智力和道德水平上有相当高度，足以保证不受骗子和狂人或现在还不是、但即将被驱赶成为骗子和狂人的那批人的礼物。此外，如果通过的议案没有顾到其他人的权利要求和国家的形势，也会出现玷污民主政治的信誉和破坏对它的忠诚的失败。主张改革议会或行政措施的个别建议必须满足于像在面包店门前秩序井然的排队，必定不可企图冲到店里去。读者回忆一下上一章中关于民主政治的做法所说的话就会理解，这样做要有许多自愿的服从。

特别是，议会里的政治家一定要克制自己，不要在看来做得到的时候就不能抗拒颠覆政府、破坏政府的诱惑。要是他们反其道而行，那就不会有行之有效的政策。就是说，政府的支持者务必接受它的领导，允许它制订政纲和执行政纲，反对党应该接受在它上面的"影子内阁"的领导，允许它把政治斗争约束在某些规则之内。满足这个要求，可以看做提倡恰如其分、不太多也不太少的传统主义，习惯性地破坏这个必要条件，就是民主政治结束的开始。保护这个传统主义，事实上就是议会程序和成规存在的目的之一。

议会外边的投票人必须尊重他们本身与他们所选政治家之间的劳动分工。他们必不要在两次选举之间过早地收回对当选人的信任，他们必须理解，一旦他们选出一个人，政治行动是这个人的事情，不是他们的事情。这意味着他们必不可教导他应该怎么干，这是爱德蒙·伯克时代以来历来宪法和政治理论所公认的原则。可是这个道理不是大家都懂得的，一方面，很少人知道这个原则与古典民主学说有冲突，实际上意味着放弃古典学说。因为，如果人们准备以事事亲躬那种方式进行统治，对他们来说，还有什么比对他们的代表发布指令，像1789年和此前法国议会选举人那种做法更加自然的呢？另一方面，人们更少认识到的是，如果这个原则得到承认，不但像法国选民请愿书那种正式的指示，就连比较非正式的限制议员行动自由的一切言行——例如不断地写信和打电话给他们——必然在同样禁止之列。

我们不能讨论种种微妙的问题，因为人们关心的是我们确定的民主政治的真实性质。这里与我们有关的只是，在庞大而复杂的社会里，成功的民主做法无不仇视在后面指手划脚的人——甚至因此采取秘密外交和用谎话隐瞒意图和许诺——公民方面要约束自己不这么干，需要很大的自制力。

最后，有效地竞争领导权需要对意见分歧有高度的容忍心。上文业已指出，这种容忍绝不是、也绝不能是绝对的。但是，必须使每一个竞争领导权的人，只要他未被法律剥夺权利，都有可能提出他的主

见而不会出现混乱。这一点的意思是，当有人攻击你最宝贵的利益或冒犯你最珍爱的理想时，你得耐心地站在一旁聆听——或者反过来说，持有这种观点的竞争领导权的人也应相应地克制自己。若不能真正尊重其他公民的意见，达到愿意使自己意见处于从属地位的程度，以上两点都不可能做到。

每一种制度都能经得起一定程度上脱离常规的实践。但是，即使最小程度的必要的民主自制，显然需要某种类型的民族特性和民族习性，而这二者不是任何地方有机会逐渐形成的，也不是依靠民主方法本身能产生的，而那种自制力在任何地方都经不起超过某种程度的严格考验。事实上，读者只要回顾一下我们提到过的几个条件，便能充分了解，即只有所有起作用的利益集团实际上不但一致地忠于国家，而且一致地忠于现存社会的结构原则的时候，民主政府才能充分发挥其有利条件。无论何时，这些原则受到怀疑，引起了使国家分裂为两个敌对阵营的争论，民主政治就在不利条件下运行。一旦涉及的各项利益与理想是人民拒绝与之妥协的利益与理想，民主政治可能根本运行不了。

这些情况可以概括为如下一句话：在困难时期，民主方法将处于不利地位。事实上，一切类型的民主政治一致承认存在某种形势，在那种形势下，放弃由竞争产生领导，采取垄断性的领导是合理的。在古代罗马，宪法规定在紧急时期授予一个非选举产生的职位以这样的垄断领导权。这个职位的任职者称作magister populi或独裁者。我们知道，实际上所有宪法都有同样规定，美国自己的宪法规定：美国总统在某种情况下将取得一种权力，使他实质上成为古罗马那种独裁者，不管二者在法律意义上和具体细节上的差异有多大。如果垄断受到有效的限制，或者限于一个明确的时间（如古罗马最早实施的那样），或者限于明确的短期紧急状态的时限，那么竞争领导权的民主原则只是短期中断。如果垄断不论在法律上还是在事实上都没有时间

的限制——倘若没有时间的限制，当然往往就成为没有任何其他限制——民主原则荡然无存，我们就处于现代意义的独裁统治之下了。[(7)]

III．社会主义制度的民主

1．在提出我们的结论时，我们最好从民主和资本主义制度间的关系开始。

由舌典学说反映的民主的意识形态，以人的行为和生命价值的理性主义图式为基础。根据上文第11章的论证，这个事实本身足以表明它是资产阶级的理论。历史清楚地证实这个说法是正确的：在历史上，现代民主政治与资本主义同时兴起，并和资本主义有因果关系。而从民主实践上看，这样说也是正确的：在我们竞争领导权理论意义上的民主政治，主持了政治和制度的改革过程，资产阶级利用这个过程重新塑造它占优势前原有的社会和政治结构，并依照自己的观点加以合理地改造。民主方法是这场重建工作的政治工具。我们知道，民主方法也在某些非资本主义和前资本主义社会中运用，而且运用得特别好。但现代的民主政治是资本主义过程的产物。

民主政治是不是将随资本主义一起死亡的那些产物之一，当然是另一个问题。资本主义社会运用由它形成的民主方法，运用得怎么好还是怎么坏又是另一个问题。

说到后一个问题，资本主义社会在一个方面运用得很好，这是很清楚的。资产阶级有一套特别适用于怎样把政治决定领域缩减到可以用竞争领导权的方法加以处理那种程度的解决办法，资产阶级处理事物的方案用限制国家权力的领域来限制政治领域；它的解决办法在于实行理想的极度节约的国家，这种国家的存在，主要为了保证资产阶级的合法性，并为所有领域内自主的个人努力提供坚实的精神构架。此外，如果考虑到和平的——无论如何至少是反军国主义的——和自由贸易的种种趋势（我们发觉这是资产阶级社会固有的），就能看清资产阶级国家中政治决定作用的重要性至少在原则上能够降低到无能的政治部门所需要的任何程度。

现在这种国家无疑对我们不再有吸引力。资产阶级民主肯定是一个十分特殊的历史情况，代表它提出的任何要求显然要依据是否接受不再是我们的标准而定。可是要说我们不喜欢的解决办法不是解决办法，资产阶级民主不是民主，那是荒谬的。相反，由于它的色彩消退，认识它在充满活力时如何鲜艳；它为家族（如果不说为个人）提供的机会是如何广泛而平等；它给予通过它考验的人们（或者给予他们的孩子）的个人自由是如何充分，就更加重要了。还有，认识至少在数十年间它应付不适宜条件的严峻考验是多么巧妙，当它面对不符合和仇视资产阶级利益的要求时它发挥的功能是多么确当，也是很重要的。

在另一方面，全盛时期的资本主义社会完全能承担使民主政治获得成功的任务。一个让它不受干扰去实行民主自制最能符合它利益的阶级，要比自然地试图依赖国家而生存的阶级，能比较容易地完成这个任务。主要专心致志从事他私人事业的资产阶级人士，一般说来只要这些事业不受严重威胁，他非常可能比其他任何阶层人士，表示出对不同政见的容忍和尊重与己不同的意见。此外，只要资产阶级标准在社会中占支配地位，这样的态度很可能传布给其他阶级。英国土地利益阶级以相对优雅的姿态接受1845年的失败。英国劳工为摆脱本身的无力地位而斗争，但直到本世纪初，得到所要求权利的过程十分缓慢。在其他国家，这样的自制的确还很不明显。这些对原则的偏离并非一直都很严重，或者一直只与资本主义利益有关联。但是，在某些事例中，政治生活几乎全归结为压力集团的斗争，在许多情况下，不符合民主方法精神的做法变得十分重要足以扭曲民主生活。可是认为资本主义制度中不可能。有真正的民主政治显然是一种过火的说法。(8)

但是，不论在哪一方面，资本主义正在迅速失去它素来持有的优势。与国家理想结合在一起的资产阶级民主，运作起来越来越不灵活已有一段时间了。如我们已经知道，这部分由于：当国家在根本性社

会结构问题上有巨大分歧的时候，民主方法决不能有最好的运用。这个困难转过来又被证明是特别严重的，因为资产阶级社会显然不能满足使民主方法发挥作用的另一个条件：资产阶级产生能进入由非资产阶级组成的政治阶级并在争取政治领导权上取得成功的个人，但它并未产生它自己的成功的政治阶层，虽然人们会想，工业资产阶级的第三代具有一切机会去组成这样的阶层。为什么会这样的原因在第二篇中已有详细解释。所有这些事实加起来似乎对这种类型的民主政治提出一个悲观的预测。这些事实还提出一个解释，说明为什么在某些事例里民主政治以明显安然自得的态度向独裁政体投降。

2．经典社会主义的思想意识是资产阶级思想意识的后裔。特别是前者完全有后者的理性主义和功利主义的背景以及包含在古典民主学说中的种种观念和理想。在这种情况下，社会主义者事实上未经任何困难就占有了资产阶级遗产的这一部分，并为这个命题——社会主义无法吸收的那些古典学说的要素（例如强调私有财产的保护），实际上是与它的基本原则不一致的——找到理由。这类信条甚至在全属非民主形式的社会主义中也能存在，我们可以相信舞文弄墨者和伪君子们能以适当的辞令，填平可能存在于信条和实践之间的鸿沟。可使我们感兴趣的是实践——由竞争领导权学说所界说的民主实践的命运。因此，由于我们知道非民主社会主义是完全可能出现的，于是真正的问题又是，假使社会主义试图负起使民主方法发挥作用的任务，它能做得很好还是很坏。

应掌握的真正要点是这样的。没有一个有责任感的人能够以泰然的心态注视民主方法扩展的后果——也就是说从“政治”领域扩展到一切经济事务的后果。如果一个有责任感的人相信民主社会主义扩展的后果完全相同，他将自然地作出结论说，民主社会主义必然失败。但不能说这是必然的推论。正如上文业已指出，国家管理范围的扩大并没有政治管理范围一定相应扩大的意思。可以想象，前者可以扩大到

把国家经济事务都吸收进去，而后者可以依旧保持在民主方法限度所设立的界线之内。

但确能由此推定，在社会主义社会里，这些限度会引起十分严重的问题。因为社会主义社会缺乏资产阶级的事物安排方式会施加给政治领域的那种自动性限制。而且，在社会主义社会里，人们再也不可能从“资本主义政治程序的低效毕竟是自由的保证”这个想法中得到慰藉。缺乏有效管理将带来缺乏面包。但是，受命操作经济机器的机关——第三篇所说的中央局以及受命管理各别工业或各别企业的下属机构——的组织和人员配置的方式，可能在执行日常任务中不受政治家的干扰，或者不受吵吵嚷嚷的市民委员会或它们工作人员的干扰。就是说，它们可以远离政治斗争的环境，不会出现与官僚主义 这个词有关系的低效率之外别的低效率。即使前一种低效率也可以 设法大大减小，如在某些人身上适当集中责任，采用恰当的奖惩制度，在奖惩制度中任命和升迁的办法是最重要的部分。

严肃的社会主义者，当他离开竞选讲台肩负责任时，他总是明白这个问题，也明白“民主政治”不是解答这个问题的办法。德国社会化委员会对这个问题的深思熟虑提供一个有趣的例子。当1919年德国社会民主党明确反对布尔什维克主义时，它党员中的激进分子仍然相信某些社会化措施是十分迫切的实际需要，于是任命一个委员会来明确目的和推荐方法。这个委员会的成员不限于社会主义者，但社会主义的影响占主导地位。卡尔·考茨基担任主席。委员会只在关于煤的问题上作出明确的决定，甚至这些决定也是在越来越浓厚的反社会主义情绪下作出的，没有令人很感兴趣的地方。较有兴趣的倒是在有抱负的希望还很浓郁时的讨论中出现的一些观点。工厂经理应由该厂工人选举的想法受到坦率而一致的谴责。在普遍崩溃几个月中成长起来的工人委员会是被嫌恶和怀疑的对象。试图尽可能疏远关于工业民主 这个流行思想的委员会[(9)]，尽最大努力把这个思想打扮成无害的模样，不关心去发挥它的作用。更有甚者，这个委员会关心加强工厂当局的

权威，保护经理人员的独立性。主要考虑的是如何不使经理人员失去资本主义活力和陷入官僚主义老一套中去。事实上——如果有可能谈谈立刻要失去实际重要性的讨论的结果——这些社会主义经理们与他们资本主义先辈没有很大的区别，在许多情况下得到重新任命的还是同一个人。因此，我们从不同的途径达到第三篇已经作出的那个结论。

但现在能够把这个结论与社会主义下民主问题的答案联系起来。当然，从某种意义上说，目前民主程序的形式和机构，正和民主基本原则本身一模一样，是资产阶级世界的结构和利害关系所产生的结果。可没有理由说它们应与资本主义一起消失。大选、政党、议会、内阁和总理可能依旧证明是社会主义制度为作出政治决定可以保留下来以处理议事日程的最为方便的工具。那时这些议事日程中将减去目前由于私人利益冲突引起的和为调节私人利益需要引起的那种事务。可是会有新的项目替代进来，如投资量应如何决定或原有的社会产品的分配应如何修正等等问题。关于效率的一般辩论和那种英国皇家专门调查委员会类型的调查委员会可能将继续执行它们现在的职能。

这样，内阁里的政治家，特别是作为生产部首脑的政治家，无疑将通过有关管理经济机器一般原则的立法手段，和通过他们不可全无的或全属形式的任命职务的权力，来维护政治要素的影响。但他们这样做必不可达到与效率起矛盾的程度。生产部长不需比英国卫生部长和国防部长干预各自部里的内部工作更多地干预各个工业的内部事务。

3．不需说，按照指出的方式实行社会主义民主是一项全无希望的任务，除非这个社会具备本书第三篇列举的全部“成熟的”条件，即有能力以民主的方法建立起社会主义制度，和有一个充分能力和经验的官僚阶层。可是真正具备这些条件的社会——我不想再提任何其他条件——首先必定拥有下述可能是极端重要的优势。

我曾经强调，除非所有阶级的绝大多数人坚决遵守民主竞争的规则，这点又表明他们实实在在同意他们制度结构的基本原理，否则不能期望民主政治发挥令人满意的作用。目前，后一个条件尚未具备。许多人拒绝，更多人打算拒绝对资本主义社会准则效忠，单凭这点，民主政治势必遭遇越来越多的摩擦。但在可预见的阶段，社会主义可能弥合这个裂隙，它可以在社会组织的构造原则上重建意见的一致。如果它能做到这一点，那么剩余的对抗完全是民主方法有能力对付的。

第三篇内业已提出，那些剩余的对抗，由于消灭了彼此冲突的资本主义利益，将会在数量上和重要性上进一步减少。农业和工业的关系、大型工业和小型工业的关系、钢铁生产工业和钢铁消费工业的关系、保护主义和出口工业的关系将——或者可能——不再是要由压力集团的相对力量来解决的政治问题，而成为专家们有能力找出冷静而明确答案加以解决的技术性问题。虽然，指望这些关系之间不再存在不同的经济利益或冲突也许是空想，期望不再有意见分歧的非经济问题是更加不可能的空想，但有充分的理由期望，争论不休的问题的总数，即使与全盛时期的资本主义比较也将有所减少，譬如说，不会再有弄虚作假的人。政治生活将单纯得多。

从外表来看，社会主义对于其他形式社会由于出现一个具有稳定传统的政治阶级而解决的问题，提不出明显的解决办法。上文我曾说，将出现一种政治职业。可能会逐渐形成一个政治队伍，关于它的品质，猜测是没有用的。

到目前为止，社会主义占有上风。也许还有人会说，这个优势很容易被可能产生的重大偏差所抵消。在某种程度上我们对这种说法有所准备，我们坚持认为经济的成熟意味着不必要求这一代人为下一代人的利益作巨大的牺牲。但是，即使没有必要通过国家计划使人民艰苦劳作，维持民主过程的任务也证明是极端微妙的。使掌权者能正常成功地解决这个任务的环境也许不容易想象，比较容易想象的环境

是，面对着从政治部门传遍整个国民经济的瘫痪局面，可能迫使掌权者采取一条行动路线，这条路线对于眼见社会主义组织内固有的统治人民巨大权力的人们必定一直是具有某种诱惑力的。归根到底，社会主义经济的有效管理，意味着工厂内对无产阶级实行专政而不是由无产阶级来专政。的确，在工厂里受严格纪律抑制的人在选举中是有主权的。但是，正如工人可以使用这种主权来宽松工厂纪律一样，政府——正是把国家未来放在心上的政府——可以利用这种纪律来限制这种主权。作为实际的必然，社会主义民主最终将被证明比资本主义民主更加虚伪。

无论如何，那种民主政治并不意味个人自由的增加。再说一遍，它并不意味更接近于古典民主学说所推崇的理想。

---

(1) 例子当然甚多。特别有启发性的是法国众议院和参议院的律师。有几位杰出的政治领袖也是著名的律师，沃尔德克-鲁梭和普安卡雷就是很好的例子。但在通常情况下（如果我们有意忽略这样的事实，即律师事务所有一个合伙人是重要的政治家，常常担任政治职务，这家事务所的业务就奇迹般地发达）充当律师的成功和政治上的成功是不能兼得的。

(2) 值得注意，这个论点是怎样和第13章第2节中我们对知识分子的地位与行为的分析联接起来的。

(3) 这样的观点有时会被责备为轻薄或嘲讽。相反，我认为，空口白话地赞美口号反倒是轻薄或嘲讽，因为这种赞美说穿了只是占卜者的微笑而已。但是。指出正在讨论的观点并不像从表面看来那样贬低政治家是对头的。它并不排除理想或责任感。说政治家类似实业家将使这点更加清楚。正如我在别处说过，任何了解工商业现实的经济学家绝不会认为，对服务和效率的责任感和理想在形成实业家行为中不起丝毫作用。而且这同一位经济学家，如果他以利润动机为根据的图式作为解释实业家行为的基础，那完全在他的权利范围之内。

(4) 举一个不详的例子：研究1914—1918年世界大战起源的学者，无不对英国政府面对从大公被刺到宣布参战这段时间所表现的消极忍受的态度感到震惊，并非因为未作努力来避免战争的爆发，而是这些努力全然无效和远远没有达到当时可以做到的程序。当然可以把这种情况解释为阿斯奎斯政府不是真正希望避免战争。但

如果如我所想的那样，这个解释不为人们所满意，那么我们不得不选择另一个解释：完全有可能，议会中的政府大臣们正全神贯注于政治比赛，以致警觉不到国际形势的危险，等到惊醒过来为时已晚。

(5) 这里所说的“成功”，我的意思只是指，民主过程能稳定地保持下去，不会出现被迫依赖非民主手段的局势；它还能以所有与政治有关的利益集团从长期观点看来能接受的方法处理日常问题。我的意思不包括使每个观察者根据他们各自观点都得称赞民主过程的后果。

(6) 参看第18章中对官僚机构这个主题的一些评论，将使读者深信，在所有三个条件中，用官僚机构作为回答，无论如何不能认为是理想的。另一方面，读者不应听任自身受官僚机构一词通俗说法引起联想的不适当影响。不管怎样，这样回答是唯一现实的回答。

(7) 在古罗马（我们习惯误用那个时代的术语），一个独裁出现并有所发展，在几个世纪里表现出与现代独裁制度相似的某些特色，虽则不应把它们说成完全一样，但除了G．J．恺撒那个事例外，那时的独裁政权不使用共和政府独裁官的头衔。苏拉的独裁只是为了一个明确的目的（宪法改革）而设立的临时行政长官。此外全是十分“正规”的事例。

(8) 应该说，存在某些偏离民主原则的情况，这些情况与有组织的资本主义利益集团的出现有关。这样纠正后，不论从古典民主理论观点还是从我们自己理论的观点来看都是正确的。从古典观点得到的结论是，私人利益集团使用的手段常被用来挫败人民的意志。从我们的观点得到的结论是，那些私人手段常被用来干扰争取领导权这种机制的正常运作。

(9) 工业民主或经济民主是出现在许多准空想社会主义者口中的词语，它保留极少的精确含义。我认为，它主要指两件事：第一，由工会统辖工业关系；第二，由工人在管理委员会或其他机构里的代表实施集权制工厂的民主化，以保证工人在工艺技术改良、一般经营政策、当然特别在维护工厂纪律（包括雇用和解雇的方法）方面的势力。分享利润是方案中的一个万灵秘方。有把握地说，在社会主义政权下，这种经济民主势将消失得一干二净。而且这个方案并不像它听起来那么咄咄逼人。因为这种民主所想保卫的许多利益，那时将不再存在。

第五篇

各社会主义政党史略

前　　言

由我来写一部社会主义政党的历史是不适合的。不论是铺叙它们兴衰的背景，还是描绘它们解决问题的方式，需要有比我更宽广的视野和更有力的手笔才行。而且，要做这项工作的时机尚未来到：虽然过去20年间已经产生了许多有价值的论文，让我们知道某些特殊形势下和特殊方面需要了解的知识，但还要做大量研究工作，才能写出符合学术条件的现代社会主义活动史。为了补充本书以上诸篇中所说的许多见解，并把它们放置在恰当的位置上，提出某些史实是需要的。我在研究中或亲身观察中发现的另外一些要点，[(1)]我希望把它们提出来，因为它们本身看来使人感兴趣。由于以上双重原因，我收集了如下的一些片断，即使一鳞半爪，希望它们能指明整体的轮廓。

不是每一位读者——甚至不是每一位信奉社会主义的读者——赞成我收集的片断给予马克思和马克思主义的中心地位。我乐于承认在这个问题上我有个人的偏见。在我看来，社会主义政策的魅力所在——使政策特别值得注意，并使它具有自身知识上和道德上的尊严的东西——就是它与学说基础有清楚而密切的关系。至少在原则上，它是由行动或无行动来执行的理论，而有无行动取决于对历史必然性认识的正确与错误（见第1篇）。甚至为了权宜之计和仅从策略上考虑，也带有那种不能消除的特性，并且总是按那个原则进行讨论。但所有这些只有马克思主义那一正统是真实的；在资产阶级众多学说里，当然没有比人们意味深长地称之为“哲学”激进派的边沁激进派更真实的了。所有非马克思主义的社会主义团体或多或少和别的团体和政党差不多；只有纯粹的马克思主义者始终服膺那个对他们来说包含所有问题全部答案的学说。读者能够理解，我并不无条件赞美这个态度。很可以称它为狭隘甚至幼稚。但各类教条主义者，尽管他们没有

实干能力，他们有某种美的品格，足以使他们超出一般政客，而且他们拥有的力量源泉，是一般政客绝不能懂得的。

---

(1) 这些要点之一已在本书其他地方加以论述。见第20章。

第二十四章　未成年期

社会主义学说中某些根源大概和最早言之成理的思想一样古老。只要这些学说没有办法使任何人信服社会发展过程必然导致实现社会主义的话，它们是美丽的或可怕的幻梦，是由接触社会现实产生的无力的渴望。只要它与现存的或潜在的社会力量源泉没有确定的接触，社会主义者的努力等于对着荒野说教——柏拉图式的说教，没有一个政治家需要为之操心，没有一个社会过程的观察家需要把它列入能起作用的要素。

这就是马克思批评先于他的或与他同时的提出竞争性教义的社会主义者的要旨，和他为什么称他们为空想社会主义者的理由。理由不全在他们的许多计划是显然的怪念头或者都在知识上低于一般水平，而是因为这些计划根本上没有执行过也不能执行。有一些例子可以说明这一点，而不需要翻阅大量文献。这些例子还足以表明，马克思判断的错误达到多大程度。

托马斯·莫尔爵士（1478—1535年）的《乌托邦》直到19世纪上半叶一直被广泛阅读、称赞甚至抄录。它表明卡贝和贝拉米的成功。向人们展示一幅朴素、高尚和平等社会的图画。那个社会恰恰和莫尔时代的英国社会相反。书中的理想只能是一种批判社会的文学形式。也许我们不必把它看做莫尔想望的实际社会计划目标的表现。但是，如果它真的被人们这样理解——过去是这样理解的——困难不在于它的不能实行。在某些方面它并不比现时田园诗式的社会主义更少实际可行性。例如，它正视权威问题，它坦率地接受较低的生活标准的前景，无疑还把低标准称道为美德。真正的困难在于书里不想指出，社会怎样逐渐趋向那个理想境地（除非可能通过信仰上的改变），或者什么是产生理想境地所依靠的真正要素。我们可以喜欢或憎恶这个理

想，可是我们对它不可能做出有影响的事情。把实际问题的解决寄托在空洞的理想上，是难以据此建立政党和制订政纲的。

另一种类型可以以罗伯特·欧文（1771—1858年）的社会主义为例。欧文是一位制造商和实际改革家，他不满足于想象——或采取——小型自给自足社会的思想，在那种社会里人们根据共产主义原则（按此词的最大胆意义）生产和消费自己的生活资料。他实际上着手去实现他的想法。首先他希望政府有所行动，然后他试图建立一个典型来实施他的计划。所以看来他的计划比莫尔更能实行；它不仅有理想，它还有通向理想的桥梁。可是实际上，这种桥梁只有助于更明确地说明乌托邦主义的性质。因为不论是政府行动还是个人努力都作为天外飞来的救星引入——这件事之所以必须要做，只是因为某个人认为它值得做。指不出或无法指出有任何社会力量为这个目标努力。没有土壤供给玫瑰花生长。让它们饱餐人们对它们美丽的称赞吧。[(1)]

这番话同样适用于蒲鲁东（1809—1865年）的无政府主义，只是他学说中确切的经济学错误要比轻视经济学论证的其他无政府主义的经典著作明显得多，不论是强调自由的和无政府的个人合作，还是强调为个人合作开辟道路就要完成破坏的任务，他之所以能避免推理错误主要在于他避免推理。像"诗人、精神病人和爱好幻想者一伙人"那样，他们在本质上做不了任何事情，除非捣乱社会主义计划和在革命激动形势中增加混乱。马克思对M．巴枯宁的所作所为，感到厌恶，有时还掺杂着绝望，是容易得到同情的。

但无政府主义是带有复仇心理的乌托邦思想。我们提到这种病态的乌托邦思想，只是为了把事情说清楚，即这种14世纪心理状态的复活，不应该与真正乌托邦社会主义相混淆，后者在圣西门（1760—1825年）著作中有最精辟的阐述。在他的著作中，我们发现理智与责任心结合成强大的分析力。设想的目标并不荒唐也不虚幻。欠缺的是方法。他建议的唯一方法又是政府行动——在当时，由政府采取行动基本上是资产阶级的点子。

如果人们同意这样的看法，那么结束社会主义未成年期的巨大转折，事实上必然和卡尔·马克思的名字及著作联在一起。倘若这种转折有可能确定时间的话，我们可以把它定在《共产党宣言》的出版（1848年），或者定在第一国际的成立（1864年）。就是在那个时候，理论上的标准和政治上的标准都可以严肃地说是符合了。可是一方面，这个成就只是总结了几个世纪未成年期的发展，另一方面这个成就以特殊方式使这些发展公式化，那种方式也许在实际上（肯定不是在逻辑上）是唯一可能的方式。因此，正统社会主义对未成年期一些人的判断必须在某种程度上予以修正。

首先，如果说几个世纪里的社会主义计划方案全是梦想，那么方案的大多数是合理化了的梦想。个别思想家在合理化上取得或多或少完美成功的，不单单是他们个人的梦想，而是非统治阶级的梦想。因此，这些思想家不是完全生活在云端上；他们也帮着把在下面打瞌睡但准备苏醒过来的人带到上面来。在这方面甚至无政府主义者——可以追溯到活跃于许多修道院中，更多活跃在方济各会第三级教士团体中的中世纪先辈——也有马克思主义者通常不给予他们的重要性。他们的信仰在正统社会主义者眼中不管如何低贱，但推进社会主义的力量许多来自由他们呼喊出来的那些饥饿——而不贪婪——的灵魂的非理性渴望，甚至到今日还是如此。[(2)]

第二，未成年期的社会主义思想家准备了后来证明有用的许多砖块和工具。社会主义社会这个思想毕竟是他们创造的，由于他们的努力，使马克思和他的同代人能够像讨论每个人都熟悉的东西那样讨论社会主义社会。而且许多空想社会主义者做得更多，他们制订了社会主义计划或某种社会主义计划变种的细节，以此系统地阐述各种问题——不论怎样不恰当——和清理许多场地。甚至他们对纯经济分析所作的贡献也不能轻视。它为没有它便会黏滞得无法下咽的布丁提供十分必需的发酵剂。何况许多分析简直是专门的著作，改进了当时的理

论，对马克思大有好处。精心阐述劳动价值说的英国社会主义者和准社会主义者——如威廉·汤普森等人——就是最好的例子。

第三，并不是被马克思指定为空想社会主义者那些人，与群众运动全无接触。某种接触是不可避免地由这样的事实促使的，那就是使知识分子的笔动起来的社会和经济条件也将使某些团体或阶级动起来，包括农民、工匠、农业劳动者或甚至流浪汉和暴徒，许多空想社会主义者与他们建立起十分密切的接触。16世纪革命时，农民的要求是由知识分子系统阐述的，在嗣后几个世纪里，知识分子与农民的协调和合作逐渐变得更加密切。法国大革命时期唯一纯社会主义运动的领袖人物"格拉古"巴伯夫（"Gracchus"Babeuf），被认为是对政府十分重要的人物，1797年送他上断头台加以表扬。这种情况在英国也有最好的例证。我们只需要从这个角度来比较17世纪的平均派运动和19世纪的宪章运动就可以理解。在平均派运动中，温斯坦利以个人身份参加和领导这场运动；在宪章运动中，大批的知识分子组成一个团体行动，虽然他们的合作最终集中为基督教社会主义，它不是完全脱离当时群众运动的一批学者的秘密活动。在法国，1848年路易·布朗的行动提供了最好例子。所以在这方面也像在别的方面一样，乌托邦社会主义与"科学"社会主义只是程度上的不同，不是性质上的迥异。未成年期社会主义与阶级运动的关系是偶然性的，一般说来不是根本原则，阶级运动与马克思及马克思以后社会主义的关系，显然是根本原则性的，类似政府与常备军的关系。

还有非常重要一点要提出来，我希望它不会是一个障碍。我曾经说过，断言存在朝向社会主义的趋势[(3)]和它与现存的或潜在的社会力量源泉有永久性的接触——建立社会主义的两个必要的严肃的政治要素——的学说肯定是在19世纪中叶的逻辑上不是唯一可能的方式建立起来的。马克思和大多数同时代人坚持认为，工人阶级是积极与这种趋势有关的唯一阶级，因而它是社会主义者可以开发的唯一力量源泉，正是这种观点使他们的学说带有一种特殊的倾向性。对于他们来

说，社会主义主要意味着把工人从剥削中解放出来，而“工人的解放必定是工人阶级自身的任务”。

现在不难理解，为什么工人利益的获得，作为一个实际命题，较之任何其他事业更能吸引马克思，为什么他的学说根据工人利益为中心而形成的原因了。但这个思想甚至在非社会主义者的心中也植根甚深，以致完全抹煞花了九牛二虎之力才解释清楚的某些事实，即工人运动虽然经常和社会主义联结在一起，但直到今天仍与社会主义有区别。事实证明，社会主义者要在工人世界建立势力范围，尽管在他们信条中认为是理所当然之事，还是绝不容易的。无论如何我们可以解释这些事实：应该清楚的是，工人运动在本质上不是社会主义的，正如社会主义不一定是工人的或无产阶级的。这并不令人惊异，因为我们在第二篇中业已见到，虽则资本主义过程缓慢地使经济生活以及别的许多事物社会化，但这是整个 社会机构的变化，社会的所有 部分受到同等的影响。在这个过程中，工人阶级的实际收入和社会重要性都有提高，而资本主义社会却变得越来越没有能力应付劳工难题。但这个观点是马克思描绘的工人被日益难忍的苦难赶进伟大革命的图画的蹩脚的代替品。如果我们丢弃这幅图画，懂得工人在资本主义制度中所占份额的实际增加，我们将不可避免地认为以进化的逻辑向工人阶级作特别的号召没有多大意义。更难相信马克思主义指派给无产阶级在社会戏剧大变动中的任务。如果转变是渐进的，无产阶级要做的事情极少。如果发生伟大革命，无产阶级只能被说服被恐吓表示同意。矛头由知识分子在半犯罪暴民支持下组成。马克思对这个问题的想法只能是“空想”——正像空想社会主义者的任何信仰一般，都是空想。

马克思与他的大多数先辈不同，他意欲使一个现存的运动（不是梦幻）合理化，他和他的继承人确实部分控制了这个运动，这点基本上仍是正确的，但他和空想社会主义者的差别比马克思主义者要我们相信的更小。如我们已经知道，空想社会主义者思想中有较多的现实

主义，而在马克思思想中有较之他们承认的更多的非现实主义的梦想。

根据这个事实，我们将更加看重未成年期社会主义者的见解，因为 他们并不唯独强调无产阶级的作用。特别是，在我们看来，他们对政府和对无产阶级以外各阶级的期望要比马克思看来较少幻想性、较多现实性。因为国家，它的官僚机构以及管理政治机器的集团，对于寻找社会力量源泉的早期社会主义者看来是有光明前景的。现在应该清楚，他们很可能有和群众相同的"辩证的"必然性走上所想望的方向。而且，我们称为费边社会主义的资产阶层的赘疣也是有启发意义的。(4) 马克思所选择的社会动力就这样产生了一种特殊情况，这种情况虽然实际上极为重要，但在逻辑上与正统社会主义者眼中属于骗局和异端的其他情况一模一样。

---

(1) 夏尔·傅立叶（1772—1837年）的同类计划的情况也一样，但不是每个人会称他的计划为社会主义，因为在他的计划中工人只能得到社会产品的5/12，其余都拨作资本和经理费用。虽然计划本身这样划分是考虑到现实情况的值得称赞的意图，但可笑的是工人在那种理想状况下的条件比在资本主义社会里的实际状况更坏。例如在战前英国（见A．鲍利，《工业产品的分配》，1921年，第37页），制造业和矿业中，160镑以下的工资和薪金占净产值的62％，160镑以上的薪金占净产值的68％。当然傅立叶的理想主要不在经济上，但就经济问题而言，这件事很好地说明，在改良主义者的信条中，对资本主义事实多么无知。

(2) 这就是为什么受过训练的社会主义者想努力舍弃他自己承认是未受教育信仰者信条中毫无意义和全属幻想的思想但从不完全成功的原因。社会主义受欢迎的魅力不是产生 于能合理地证实的东西，而显然产生于资产阶级与社会主义经济学家一致予以谴责的那些神秘的异端邪说。社会主义者试图远离那些邪说时，他不但对推动它的浪潮毫不领情，而且它还招来浪潮力量被其他方面利用的危险。

(3) 要知道这句话的确切意义，读者应再次翻阅第一篇和第二篇中我们的讨论。这里它意指两件事：第一，真正的社会力量独立于人们的愿望，它有助于建立社会主义，所以社会主义将日益获得实际命题的性质；第二，既然如此，采取社会主义路线的政党目前 就有活动的空间。第二点将在第25章里加以讨论。

(4) 见第26章。马克思主义者自然会回答：那些现象仅仅是真实现象的派生物，仅仅是无产阶级大步前进的结果。如果这么说的意思就是指后者是在过去和现在一直产生前者的形势中的要素之一，那是正确的。但从这个意义上说，这个命题并不形成一个反对意见。如果这么说的意思是指无产阶级和国家社会主义之间只有单向的或纯因果的关系，那么这个命题确实形成一个反对意见，但它是错误的。第二篇内描写的社会心理过程，不用任何自下而上的压力，就将产生国家社会主义和费边社会主义，它们反过来甚至会有助于产生那种压力 。正如我们将马上见到，有道理这样发问，没有政治上的同情者，哪里会有社会主义？可以肯定，没有资产阶级出身的知识分子，社会主义（有别于工会型的劳工运动）是不可能成功的。

第二十五章　马克思面对的形势

1．按照恩格斯的说法，马克思在1847年喜欢使用“共产主义”这个词胜过“社会主义”这个词，因为社会主义这时候带有资产阶级体面社会地位的气味。不管这是否事实，如果这是事实，不管我们喜欢怎样去解释它——不止一次我们发现有充分理由将社会主义解释为资产阶级智力的产物——说马克思和恩格斯本人是典型的资产阶级知识分子是不会有错的。资产阶级出身和传统的背叛者——这个定义确切地说明了马克思的思想和他提出的政策与策略。令人震惊的是他思想流行的广大范围。

首先，这位被赶出家园的知识分子，带着1848年永远烙印在他整个灵魂里的形成他性格的经历，抛弃了他自己的阶级，也被他自己阶级所抛弃。从此他能接近的和能信任的只有同样被赶出家园的知识分子和稍为疏远一点的无产阶级群众。这段话解释了我们在上一章见到的急需解释的理论，即工人能够“解放他们自己”的理论。

第二，这位被赶出家园的知识分子在感情上 自然成为国际主义者。这不光是意味着任何特定国家的问题和盛衰——甚至是某个国家无产阶级的问题和盛衰——不是他主要关心的，始终放在他感兴趣范围的外缘。这还意味着对他来说，创立超国家的社会主义宗教和构想一个国际无产阶级——阶级内的组成部分至少在原则上彼此结合得比与它们自己国内不同阶级同胞的关系密切得多——是十分容易的。任何人能够用冷酷的逻辑构成这个显然不现实的概念，用它解释过去的历史，并形成马克思主义政党外交政策的观点。但是，这个概念必定会受到由祖国环境使人产生的爱恋情绪的竞争，有千丝万缕感情与国家黏结在一起的人绝不会热情地接受它。在马克思看来不存在这样的黏结剂。他自己没有祖国，便轻易地深信无产阶级也没有祖国。

我们立即会明白这个教导为什么能存活和能存在多久，在不断变动的环境中提出这个主张的用意何在。马克思本人无疑接受它的不干涉主义与和平主义的含义。他肯定认为，不但“资本主义战争”与无产阶级毫不相干，而且战争还是更全面使无产阶级屈服的手段。也许有人认为他已作如下的让步，即参加保卫自己国家抵抗攻击与忠于无产阶级的义务并非不相容，这显然只是一个十分必要的策略办法而已。

第三，不管他的学说怎么教导人，[(1)]这位被赶出家园的资产阶级分子的血液里有民主精神。这就是说他相信以民主为中心的那部分资产阶级价值观，它不单是他那个时代或者任何其他时代社会模式特有条件的理智概念，也不仅仅是策略上的事情。真的，社会主义者的活动（和他的个人工作）在不是信奉当时理解的民主原则的任何环境中是无法进行的，或者无论如何进行起来是极多摩擦的。除了非常罕见的事例外，每一个反对派必然赞成自由——对于他自由意味着民主——并全身心忍受“人民”驱使。当然，这个要素过去是，甚至在某些国家里现在还是十分重要的。正如我曾指出，这一点显然就是为什么社会主义政党的民主表白在它们的政治力量强大到足以具有选择力之前是没有多大意义的理由，特别是为什么它们在社会主义逻辑与民主政治逻辑之间未能建立任何根本关系的理由。但看来有把握这样说，在马克思眼光中，民主不需要讨论，而其他任何政治模式不值得讨论。必须承认这种看法是1848年型革命者所固有的。[(2)]当然，要他接受如此重要的一项资产阶级信仰是根本不可能的。这就暴露出最烦人的巨大的共同点。但我们在上一篇中业已看到，他知道怎样去应付这个困难，办法就是大胆宣称只有社会主义民主是真正的民主，资产阶级民主根本不是民主。

2．这些就是马克思的政治先验论。[(3)]不需强调它完全不同于与他同时的甚至任何时候的一般英国社会主义者的先验论，差距如此之大，以致几乎不可能互相同情，甚至不可能互相完全了解，这与黑格尔主义或其他学说上的障碍无关。如果我们拿马克思和另一个具有十

分类似背景的德国知识分子费迪南德·拉萨尔（1825—1864年）作比较，这种不同显得更加突出。由极相类似文化传统模型中铸造出来的同一种族的后裔和同一阶层的产物，同样接受1848年经历和资产阶级民主思想的熏陶，可是拉萨尔以一种难以用个人因素解释得透的方式与马克思不同。比这点更重要得多的是，马克思是被赶出家园的人，而拉萨尔不是。拉萨尔从不割断与他的国家和无产阶级以外的阶级的关系。他从不像马克思那样是个国际主义者。提到无产阶级，他指的是德国无产阶级。他不反对与当时的国家合作。他不反对个人与俾斯麦和巴伐利亚的国王接触。这些事情是重要的，也许比最深刻的理论分歧更加重要，重要得足以产生不同性质的社会主义和无法调和的对抗。

现在让我们站在马克思先验论的立场上看一看他面对的政治条件。

首先，马克思所写和所想的庞大的产业大军，只存在于英国一个地方。即使那里，在他找到他的方位的时候，宪章运动已经偃旗息鼓，工人阶级越来越变得现实主义和保守。因先前激进活动失败深感失望，工人再也不理睬炫耀一时的政纲和他们有全部产品权利的高调。他们清醒地只想增加他们在全部产品中的份额。工人领袖正小心地试图在资产阶级社会的政治构架中确立、支持和增强工会的法律地位和经济力量。不但在原则上，而且从明显的策略考虑，他们势必把革命的思想和行动看做有害的事情，看做对工人的严肃事业的愚蠢而轻浮的破坏。同时，他们关心的是工人阶级的上层，至于对下层，他们怀着近乎蔑视的感情。

但无论如何，马克思和恩格斯当时所处的环境和所属的类型，他们绝不会想到挺身而出按照他们自己的想法去组织工业无产阶级或这个阶级中的任何特殊集团。他们所希望的只是接触工会领袖和工会官僚机构。一方面他们看到“可尊敬的”工人的态度，另一方面他们也看到（当时）大城市无法组织的群氓的态度[(4)]——对于后者他们几乎不

想去组织——他们面对令人厌烦的两难境地。他们不会不认识工会运动的重要性，这个运动将逐步地完成把工人群众组织成为像一个有发言权阶级那样的巨大任务，就是说，去解决他们自身认为最最重要的问题。但是，由于完全处于工会运动之外，并了解这个阶级有可能持资产阶级立场和采取资产阶级态度的危险，他们必然不喜欢和不信任工会，其程度就像工会不欢喜和不信任他们——只要他们能注意到——一样。就这样，他们被赶回具有经典社会主义特征的位置上，这个位置到今日在重要性上虽已大大降低，仍表示社会主义知识分子和工人之间的根本性对抗（在一些重要事例中，约略相等于社会主义政党和工会之间的对抗）。对于他们来说，工会运动应该改宗阶级斗争的教义；每当劳工纠纷使群众变得激进，并足以使工会官员忧虑和激动得去诱导群众听取福音的时候，作为使运动改宗的手段，就他们的信仰来说偶尔与工会运动合作是正确的。但是，只要改宗尚未完成，特别是只要工会的意见在原则上仍旧反对革命行动，甚至反对采取政治行动，工会运动就不会蒙受天恩，相反它是走上错路，认错了它自己真正的目标，以比无所作为更坏的浅薄无聊来欺骗自己；因而，除非为了要从内部进行破坏，信徒们务必远远地离开它。

这种形势甚至在马克思生前已起了变化，在恩格斯生前变化更大。工业无产阶级的成长最终使它在欧洲大陆也成为一支力量，加上那个时期经济萧条引起的失业，增加了他们对劳工领袖的影响，虽然他们从未对群众有过直接影响。但归根到底为群众提供工作材料的主要是知识分子。可是，尽管他们在那个领域的成功相当可观，而知识分子给予他们的麻烦远远多于工人对他们的冷淡有时称得上敌视的态度。存在那么一批社会主义知识分子，他们既不反对参加工会，也不反对参预资产阶级激进型甚至保守型的社会改良。这些人当然执行一种全然不同的社会主义，他们强调眼前利益，是危险的竞争者。此外还有一些知识分子，最典型的是拉萨尔，他在群众中拥有一定地位，具有更直接的竞争性。最后还有一些知识分子，就革命热情而言，他

们更为高涨，但马克思和恩格斯十分正确地把他们看做是严肃社会主义的最坏的敌人——像布朗基那样的“盲动主义者”、梦想家、无政府主义者等等。不论出于策略上考虑还是理论上考虑，用毫不动摇地喝一声“不”来对付这些所有形形色色的人群是绝对必要的。

3．那种理论背景和那种策略形势使马克思非常困难回答下面两个问题，而这两个问题是每个追随者或未来追随者肯定会提出来的。那就是对待资产阶级政党政策的态度问题和当前实行的政纲问题。

关于第一个问题，不能劝导社会主义政党眼看着资产阶级政治活动而默不作声。他们明显的任务是批评资本主义社会，揭穿阶级利益的假面具，指出每一件事在社会主义天堂里要变得多么好，并到处寻找参加社会主义的新党员，总之，一方面批评，一方面组织。无论如何任何要保持一定政治重要性的政党不可能持完全消极的态度，虽然这种态度作为原则是令人满意的。这样做将不可避免地与大多数有组织劳动者的真正需要相冲突，如果比较长期地坚持这种态度，将使这个政党的追随者减少为少数政治上的苦行者。就1914年前马克思教导对伟大德国党和许多较小政党施加的影响而言，看一看他怎样对付这个困难是很有趣的。

只要他感到有可能这样做，他就采取唯一逻辑上无懈可击的立场。社会主义者必须拒绝参预资产阶级用以欺骗无产阶级的假改良。这样的参预——后来被称为改良主义——意味背叛信仰，背弃真正的目标，缀补理应毁灭的东西的阴险企图。像倍倍尔那样一度背离正道后再去神殿进香膜拜的门徒被严厉地归属于这一类。马克思和恩格斯本人在他们1847年共产党时代，曾打算与左翼资产阶级团体合作，这是确实的。而《共产党宣言》也承认偶尔妥协和联盟的必要性，正如它允许策略必须根据时间、地点的条件而有所不同。嘱咐信徒利用各国资产阶级之间的所有对抗和每一个国家里不同资产阶级团体间的所有对抗的箴言也隐含同样的意思——因为不与它们中某些部分合作，就做不到这一点。但所有这些话不过是用来修饰原则，目的在于使它

更加有效罢了。在每一桩事例中，例外情况必须严格予以审查，根据设想总是反对这样做的。此外，可以想象的合作是在某种确实紧急状态中——较可取的是在革命中——的合作，而不是包括寻常政治生活谅解在内的长期联盟，后者可能危及信条的纯洁性。

马克思主义者在面对资产阶级敌人提出的显然有利于无产阶级的特定政策时应该怎么办，这点我们可以从大师本人在一个十分重要事例中所作的榜样推论而得。自由贸易是英国自由主义政纲中的一个主要政策要点。马克思这样一位高明的经济学家，绝不会看不到在当时环境下，它给予工人阶级多大的好处。这种好处可以被缩小，资产阶级自由贸易主义者可以被谩骂，但这样做并不解决问题，因为社会主义者肯定不得不支持自由贸易，特别是食品的自由贸易。当然他们这样做并非因为便宜的面包是一种恩惠——啊，不！——而是因为自由贸易会加速社会进化的步伐，从而加速社会革命的来临。这个策略性的计谋是值得称赞的，再者这个论点极为正确，可以在大量事例中加以运用。但大师的言论并没有说到，面对虽有利于无产阶级却未能推动资本主义进展的政策——如大部分社会改良、社会保险等法案——或者面对虽能推进资本主义发展但对无产阶级无直接利益的政策，社会主义者应该怎么办。可是，如果资产阶级阵营在这类问题上分裂，革命的道路就可"利用资本主义的纷争"这个名言而廓清。马克思也是从这个角度出发来对付资产阶级以外如土地贵族与缙绅分子为反对资产阶级而发起的种种改良主张，虽然在他的纲要里并没有这种现象的独立地位。

第二个问题同样棘手。任何政党若没有提出如何满足眼前利益的政纲就不能存在。但在逻辑严格的马克思主义里没有提出这样的政纲。在污浊的资本主义环境中积极做成的或要做的任何事情，就根据它是在资本主义环境中做出的这个事实，就是受了玷污的。实际上，马克思和恩格斯对此深表忧虑，他们一贯阻拦门徒制订含有资本主义制度内建设性政策意味，又不可避免带有资产阶级激进主义气味的政

纲。但是，当他们自己面对1847年问题时，他们坚决用快刀斩乱麻。《共产党宣言》非常不合逻辑地列举若干社会主义政策的当前目的，简直把社会主义的驳船靠在自由主义的班轮边上。

免费教育、普选权、禁止童工、递进的所得税、土地和银行以及交通运输事业的国有化、扩大国有企业、开垦荒地、强制工业为全体人民服务、全国铺开工业中心——所有这一切清楚地表明马克思和恩格斯允许他们自己成为机会主义者（在当时）达到何种程度，尽管他们总是否定其他社会主义者有这种特权。关于他们这个纲领的惊人之处是，其中不存在任何政策要点，能使我们在其他追随者主张中见到它便能认出它是典型社会主义的或者是社会主义所独具的；政纲中任何单独一条都可以出现在非社会主义政纲之中——甚至土地国有化也被其他方面属于资产阶级的作家以特殊理由鼓吹过——其中大部分简直是从激进派的材料库里取来的。当然他们这样做是唯一可做的明智之举。可是它仍然是道地的权宜之计，其目的显然在于掩饰恼人的实践上的弱点。要是马克思对那些项目的本身含义感到兴趣，他必将别无选择，只能与资产阶级自由主义激进派联合在一起。事实是，他对它们毫不关心，并不认为有为实现它们作任何牺牲的义务；如果资产阶级激进派全部实现它们，这对马克思可能是十分不称心的意外。

4．同样的原则、同样的策略、同样的政治论据组成他1864年在国际工人协会（“第一国际”）的开幕词。国际工人协会的成立当然意味着从德国1847年的劳动教育协会和同年的小型国际组织前进了一大步。当然它不是社会主义政党的组织——虽然例如有两个德国社会主义政党加入，而拉萨尔的全德工人联合会很快就退出——更不是无产阶级的国际组织。但许多地区和许多类型的工人团体确实派代表出席，甚至英国的工会表示出相当浓厚的兴趣——虽然态度不明朗，并着眼于可能获得的眼前利益——足以在一个时间内与它维持一种志趣似乎并不相投的联盟关系。乔治·奥杰列名于发起人之中。[(5)]协会和某些协会历史学家关于协会在当时革命运动和重大劳资纠纷中的任务

所作的断言必须打折扣。但是，如果说它的影响极小，说它从未对那些运动和事件作过领导或控制，但至少它提供了统一的词汇。它还建立各种接触，这种接触在愚蠢得为它做广告的资产阶级敌人的好心支持下，最终把它抬高到具有实际重要性的地位。开始时，一切进行得很顺利，最初的四次“大会”是出色成功的，某些非社会主义的小事情，如关于支持继承原则的投票，被正统会员们巧妙地忽略过去。可是巴枯宁的闯入（1869年）和被开除（1872年）给协会一个沉重的打击，事实证明协会不能从这个打击中恢复过来，虽然它勉强存在到1874年。

马克思从一开始就知道这个收容可疑立场的知识分子，同时收容那些显然决定根据不同环境或者利用或者舍弃协会的工会工作者的庞杂队伍所固有的种种可能性和危险。这些正是他一直在争取的可能性和一直在防止的危险。首要的任务是保持组织团结，其次是使它倾向马克思主义，这两个任务都要在这样的事实面前解决，即他个人的追随者总是占少数，而他对其他成员的影响要比从他受推选——应该说受允许——作政纲演说这件事所推断的要小得多。结果，这篇演说包括了对非马克思主义观点的让步，这些观点和马克思本人吃惊地在德国社会民主党哥达纲领（1875年）中发现的那些观点极为相似。同样，明智的策略和妥协嗣后更为明显，这种事情有一次曾使马克思以半幽默的绝望口吻惊呼：“我自己就不是马克思主义者。”但妥协的意义如何要依据作出妥协的人和作出妥协的精神来判断。只关心趋势的他可能会容忍许多偏差。显然马克思相信他本人一直在注意他的趋势，并能在每次偏离之后回到正确的方向。可是我们应该了解，每当他看到别人玩同样手法时，他总感到担忧。因此可以看出，在他的策略性转变路线中和他恶毒地谴责别人的转变路线中，存在着比单纯自我主义更多的东西。

当然，嗣后一直成为正统社会主义经典政策的策略和原则都有可以批评的地方。马克思建立的策略例子使他的追随者可以毫无约束地

使用大师的某个行动或格言来证明几乎任何行动或不行动的路线都是正确的。这个原则已被指摘为指向死胡同。更重要的是理解它的基本原理。马克思相信无产阶级革命，他还相信——虽然他自己的学说本应使他怀疑这点——革命来到的时刻不会太远，犹如大多数早期的基督徒相信最后审判的日子就要来到。因此，他的政治方法当然建立在错误的诊断上。那些颂扬他政治敏锐性的知识分子，(6)全然看不到进入他实际判断的有多少是如意算盘。但在他视野之内的事实和根据他认为当然正确的这些事实所作的推断，就像他对有直接后果的问题和他与资产阶级改良主义者在会议桌上的合作关系立即会产生的看法一般，立即产生那种工作方法。按照这个观点看来组成一个以各国有组织无产阶级为基础的、向着目标大步前进而不丧失它革命信念的、在前进路上永葆朝气的成分纯洁的政党，的确是极端重要的任务，与这个任务比较，其他一切都是无足轻重的了。

---

(1) 见第20章和第23章。

(2) 1848年产生的热情态度也使他不可能懂得（更不用说公正对待）驱逐他的非民主政权。冷静的分析就不会不看到那个政权的成就与成功的可能性。但在这种情况下要作这样的分析是他做不到的。

(3) 我所知道的语言都未正式承认这个词是名词。可是要使它成为名词是一桩非常方便的词语改动。

(4) 应记住，马克思主义者很欢喜提到无产阶级群氓（Lumpen protelariat）一词。

(5) 他甚至担任过国际总委员会主席。这有许多理由，因为他原是最杰出的工会联合和团结的推动者之一，又是一个伦敦工会评议会的组织者，还是城市工人选举权改革联盟的一个领导人。

(6) 例如，见贝内代蒂诺·克罗齐，《历史唯物主义和马克思主义经济学》，C．M．梅雷迪思译，1914年版。

第二十六章　从1875年到1914年

Ⅰ．英国的发展和费边主义精神

这两个年份具有某种象征意义。1875这一年诞生了其力量强大到可算是一种政治因素的第一个纯粹的社会主义政党。这个重大的事件是通过两个德国政治团体——拉萨尔的团体和倍倍尔、李卜克内西于1869年建立的团体——合并为社会民主党而发生的，该党在当时（哥达纲领）虽然对拉萨尔的政纲作出相当大的让步，[(1)]最终它接受了马克思主义（埃尔富特纲领，1891年），并稳步地开辟自己的道路，到1914年占有值得骄傲的地位，但就在那年，它和所有社会主义政党一样，遭遇致命的危机。[(2)]在评论一个马克思主义政党毋需作出牺牲原则性的妥协，眼看就能取得议会领导权的惊人发展之前，我们应先看一看其他国家事态发展的过程，首先看一看那个时期的英国社会主义，从表面上看，它提供了与德国党完全不同的令人惊奇的和有启发意义的对照。

在表层底下，当然存在本质相似的社会过程和（作为过程一部分的）本质相似的劳工运动。英国和德国事态发展之间有基调、意识形态和策略的不同，其原因是容易解释的。自从欧文派的全国团结总工会于1834年垮台以来，或者说自从宪章运动销声匿迹以来，英国的劳工运动不再产生任何坚决的敌对行动。某些工人的经济目标得到自由党的支持，另一些目标得到保守党的同情。[(3)]例如，1871、1875和1876年的工会法通过时都没有发生刺激工人好斗心理的任何事情。此外争取普选权的斗争是由非社会主义团体进行并解决的，群众除了欢呼或讥笑外，没有很多的事情可做。在所有这些事情中，英国工人基层群众的优秀品质充分地表现出来，英国政治社会的优秀品质同样明

显地表示出来：在证明它们能够避免走上与法国大革命同样道路，能够消灭由昂贵面包引起的危机后，它们还懂得怎样控制日益艰难的社会形势，怎样体面地放弃自己的某些主张——1906年的劳资纠纷法可以为证。[(4)]结果是英国的无产阶级经历较长的过程才具有“阶级觉悟”，才达到基尔·哈迪能够组成独立工党（1893年）的标准。但是新工会运动[(5)]的兴起，最终宣布与德国工人运动基本上没有什么不同的（除了语言表达外）事态的来到。

当时存在的这种差异的性质和程度，如果我们看一看能最完整地表达其目的与方法的团体——费边社——就会十分清楚地显现出来。马克思主义者会轻蔑地讪笑在他们看来必定是对从不标榜自己的那个知识分子小团体重要性的严重夸张。事实上，在英国，费边主义者及其态度就像德国马克思主义者同等重要。

费边主义者出现于1883年，在我们整个时期一直是个资产阶级知识分子的小团体。[(6)]他们来自边沁和穆勒学派，继承两者的传统。他们像在他们之前的哲学激进派一样，对人性抱有同样巨大的希望。他们以同样的实事求是的进步理论，努力为理性的重建与改善而工作。

他们很注意他们的论据，他们中有些人不辞无限艰辛通过大量研究和对某些论点与措施的批判来收集这些论据。可是他们对他们目标的基本原理——包括文化的和经济的——完全不加批评。他们把这些目标看做理所当然之事，就像好心的英国人那样，总是以为自己是对的，不过以另一种方式说出来罢了。他们看不到贫民窟与上议院之间的差别。二者皆是“坏东西”，不是吗？这是常识。至于较大的经济平等、印度的自治政府、工会或自由贸易显然是“好东西”，谁能怀疑？必要思考的是怎样清除坏东西和怎样取得好东西；其他每一样思考只会激起无益的行动。在所有这些思想中，全心全意为公众事业献身的精神和不能容忍对个人价值和国家价值有别种看法的态度同样明显，还具有小资产阶级憎恶带有贵族情调的（包括对美的欣赏）任何事物

的情绪——他们表达这些观点的方式和马克思主义者表达的方式完全一样。

起初，费边社成员得不到任何支持。他们开始劝说愿意听他们讲话的任何人。他们向工人阶级和中产阶级群众发表演说。他们能干地和大量地写作并分发小册子。他们推荐特定的政策、计划和法案，或者抨击它们。但他们施展影响的最重要的途径是接触"要人"，或者不如说接触政界、企业界和劳工界领袖人物的随从人员。他们的国家和他们本人在国内的社会和政治地位为建立和利用这种接触提供绝好的机会。

英国政治社会并不总是接受外界的劝告，但它比起任何其他社会都乐意倾听别人的意见。而某些费边社成员不是外人，有些人能够利用在牛津和剑桥大学学生联合会和公共休息室建立起来的联系。从伦理上说，他们不是生活在另一个星球上。他们中大多数人不是现有制度的不可调和的敌人。他们全都强调愿意合作，不愿意敌对。他们不打算出来组织政党，他们非常讨厌阶级斗争和革命的词藻。任何时候只要有可能，他们宁愿做个有用的人，不愿做被人嫌恶的人。他们总有一些主见提供给议员或行政官员，而后者总是欢迎告诉他们应该做些什么和怎样去做的建议。

现代内阁部长一般说来能在他的部内找到他需要的大部分情报和建议。特别是他绝不会感到缺乏统计材料。19世纪80年代和90年代的情况不是这样。那时除偶有例外，各级文官只知道他们的例行公事，其他一无所知。担任官职的议员，尤其是未担任官职的议员，除了原有政策外，总是得不到有关"新"社会问题的论据与主意。占有论据与主意并一直愿意把它们贡献出来的团体，把它们妥善编排，准备供政府大臣或一般议员使用，这个团体肯定拥有进入权，尤其是从后门进入的权利。各级文官接受了这些论据与主意，他们不但对费边社成员的眼前目标相当同情，而且还心甘情愿地接受这些主意的宗旨。反过来，费边社成员也接受充当非正式公务人员的角色。事实上他们很合

适充当这个角色。他们没有个人野心。他们乐意在幕后服务。通过人数日增、权力日大的官僚机构所进行的活动（这是他们预见到的和赞成的）十分完美地适合他们民主的国家社会主义的总方案。

但是，马克思本来很可能会问，小小的英国马克思主义团体（1881年成立的海因德曼的民主联盟）确实曾经问过：如果这种成就不能算是与资产阶级利益集团政治上拥护者的共谋，它还能算是什么呢？它怎能被称为社会主义？如果可以这么称谓，它不是乌托邦社会主义（按上文所说的马克思主义解释的意义）的另一种版本吗？不难设想，费边社成员和马克思主义者相互必定多么憎恶，各自对另一方错误观念的蔑视必定多么深切，虽则费边社成员的做法是一贯避免讨论基本原则和策略，而这些正是马克思主义者津津乐道的，他们以稍稍带有保护者的同情态度耐心等待费边社成员来讨论所有问题。然而就超然的观察家来说，回答这些问题并不困难。

费边型的社会主义努力，在任何别的时间不能算是一回事，但它在1914年以前的30年间有很大的价值。因为在那期间各种事物和人的思想适合并乐于接受这种信息，不需要比它保守或比它激进的思想。整理和组织现存的思想是使每种可能性变成清楚易懂政策所必要的，正是费边社成员以最勤奋、最实际的态度在做这个“组织整理”工作。他们是改革者，时代精神使他们成为社会主义者。他们是真正的社会主义者，因为他们的目标在致力于社会的根本性重建，最终使经济管理成为公共事务。他们是志愿的社会主义者，因此他们在任何早期阶段必然被划为马克思主义者观念中的空想社会主义者。但他们有等待他们的目标，所以以上看法所涉的含义并不符合他们的情况。从他们的观点看来，以空谈革命与阶级斗争使资产阶级那个猎物意识到危险是十足的疯狂。惊醒阶级觉悟正是他们想要避免的事情，至少在开头时是如此，因为这将使他们的原则不可能和平而有效地传遍整个资产阶级社会的政治和行政机构。当事物足够成熟时，他们就毫不犹豫地帮助建立独立工党，遂即与1900年的劳工代表委员会合作，并展开工

会的政治活动，促使进步党在伦敦市议会里提出自己的路线，首先宣传在市里实行社会主义，然后宣传在全国实行社会主义，最后倡导苏维埃制度的优点。

所有这一切无疑有另外一方面，即容易使他们的组织受到指斥。但无论如何，如果说他们从未发表过更加马克思式的战斗宣言，从未确切地告诉资产阶级那个猎物他们准备怎样对付它，他们同样从不去保护它。对准费边社成员的另一个批评来自相反的立场，它指出他们的方法使他们有在资本主义制度的外国防御工事上被阻住的危险，而这种方法不可能导致大规模的对阵战。这个批评没有考虑到他们特有的态度。可以代表他们作这样的回答：如果他们尽一切可能攻击资本主义制度，不消灭它而成功地对它进行充分的改造，这当然是值得庆祝的事情。至于对阵战，他们事先就以突出巧妙的方法，采用罗马将军的名字，来回答革命的批评家，那位将军尽管小心谨慎，但在把汉尼拔赶出意大利的斗争中，却比他任何急躁的前任起了更大的作用。

因此，这样说可能是正确的，在阶级斗争问题上也像在其他问题上一样，费边主义正好与马克思主义站在对立面上；也可以这样认为，费边社成员在某种意义上说是比马克思本人更好的马克思主义者。集中注意于实际政治范围内的问题，与社会事物进化的步调保持一致地前进，暂且不问最终目标，这些实际上要比马克思本人任意嫁接在他基本理论上的革命思想意识更符合他的基本理论。对资本主义的迫在眉睫的灾变不抱幻想，理解社会主义化是缓慢的过程，这个过程往往能改变社会上所有 阶级的态度，甚至能琢磨出基本学说的优越性。

II．一方面是瑞典另一方面是俄罗斯

每个国家有她自己的社会主义。但在那些对人类文化价值宝库作出与其国土大小不相称的惊人贡献的大陆国家——特别是尼德兰与斯堪的纳维亚国家——中，事物与英国的范例并无多大的不同，以瑞典为例。像她的艺术、科学、政治、社会制度和许多别的事物一样，她的社会主义和社会主义者之迥然不同于其他国家，不是由于原则或意向的任何特色，而是由于造就瑞典民族的材料和她特出均衡的社会结构。这就是为什么说，其他民族试图抄袭瑞典的榜样是十分荒谬的原因；要抄袭她的唯一有效方法，只有请来瑞典人，让他们执掌主权。

既然瑞典人是那样的人，他们的社会结构是那样的社会结构，我们就能容易地理解他们社会主义的两个突出特征。几乎总是得到干练而认真领导的社会主义政党；它和十分正常的社会过程合拍地缓慢成长，并不试图走在正常发展的前面，不想为对抗而对抗。所以当它执政时未产生任何骚动。它的领导人自然地担任负责的职位，他们能够以平等地位并主要在共同基础上对待其他政党的领导人。到今天，虽然一个共产主义团体理所当然地出现，各党对当前政治的分歧已降为讨论这样的问题，如对一致同意的某个社会项目是否应多拨款几百万克朗，还是少拨款几百万克朗。在该党内部，知识分子和工人之间的对抗，只有凭借显微镜才看得清楚，因为从双方的水平看，他们之间已不存在巨大的文化鸿沟，也因为瑞典的社会有机体比其他社会有机体产生相对少的难以就范的知识分子，被激怒的和激怒人的知识分子没有别的地方那么多。这种情形有时被描绘为工会一般地对社会主义运动特别地对社会主义政党施加的“削弱性控制”。对沉湎于当前激进主义词藻的观察者来说，这种情况显得更加真切。可是这样看问题没有正确看到社会和种族环境的重要性，不仅那里的工人而且还有知识分子都是这个环境的产物，这个环境阻止他们把社会主义提高为一种

宗教。虽然在马克思的教导中可能找到这种模式的位置，但当然不能期望一般马克思主义者赞同地看待瑞典型的社会主义政党，甚至不能期望他们承认它是真正社会主义努力的事例。反过来，瑞典的社会主义者所带的马克思主义色彩是轻微的，尽管他们特别在与其他社会主义团体的国际关系中，经常使用符合当时认为是社会主义规格的语言。

在天平的另一端，在俄国，我们发现几乎纯粹马克思主义的、因此具有全部马克思主义色彩的、但不难从其环境加以理解的社会主义。沙皇俄国是主要带有前资本主义面貌的农业国。工业无产阶级——就职业社会主义者可接受的意义来说——只占1.5亿总人口中的很小一部分。[(7)]工商业资产阶级的人数相应的少，较之其他任何阶级并不更有能力，虽然由政府促进的资本主义进化当时正在迅速积聚力量。插入这个结构中的是一个知识界，他们的思想对当地人是陌生的，犹如俄国上流社会妇女的巴黎服装。

对于许多知识分子来说，当时实行的政府形式当然是令人憎恶的，它是由一个专制的国王（独裁者）率领一个庞大的官僚机构，与土地贵族和教会结成同盟。全世界舆论接受他们对历史的解释。甚至最仇视接替沙皇政权的那个政权的作家，无不急急忙忙地向他们的读者保证，他们对沙皇制度这个怪物感到极度的厌恶。于是简单的真理就完全陷入无意义语言的迷宫，茫无踪迹了。其实，那种政府形式之对于产生它的社会模式，并不比英国的议会君主制和美国的民主共和制更不适合。那种官僚机构的运用效率，考虑到它进行工作的条件，也比人们要世人相信的高得多，它的社会改良——农业的和其他的——和它走向初步宪政的蹒跚步伐，做到了在那种环境里可以期望的一切。和民族精神抵触的是外来的激进主义和知识分子的集团利益，不是沙皇的君主制度，相反这个制度牢牢掌握了所有阶级的绝大多数。

综上所述，可以得出两点结论，乍见之下它们显得自相矛盾，虽然没有一个严肃的历史学者会认为如此。一方面，循着组成卡捷特党（立宪民主党）的自由主义派律师、医生、教授和文官所希望的方向作巨大而突然的行动是不可能的，主要不是因为他们的政纲不能为君主政体所接受，而是因为他们太软弱无力了。让这些人当政就等于让那样的一个集团当政，它与执行沙皇主义的原来集团相比，在群众中能得到的支持不是更多而是更少，对群众的感情和利益的同情不是更多而是更少。那里不存在资产阶级政权出现的余地，更不用说社会主义政权了。在法国1789年形势和俄国1905年形势之间没有相同的地方。1789年瓦解的社会结构是过时的，它阻塞了国内几乎每一个有生气事物前进的道路，它没有能力应付当前的财政、经济和社会问题。俄国在1905年的形势不是这样。由于在日本手里吃了败仗威信扫地，因此出现社会不满和混乱。可是这个国家证明自己不但有能力克服混乱，而且能够解决混乱背后的各种问题。在法国，结果出现罗伯斯比尔，在俄国，结果出现斯托雷平。要是沙皇制的生命力像法国旧政体那样已经消失，情况就不可能是这样。没有理由假设，倘若没有第一次世界大战使这个社会组织过分紧张，俄国君主政体不能在国家经济发展的影响下并随着经济发展的步伐和平而成功地进行改革。[(8)]

另一方面，显然是因为社会结构的基本稳定，才使不能希望使用正常方法取得优势的知识分子被迫采取不顾一切的激进主义，走上犯罪暴力的道路。他们采取的是那种其剧烈程度与实际可能性成反比的那种激进主义，也就是软弱无能的激进主义。暗杀是无效的，它只能产生镇压，但此外又没有很多的事情可干。镇压手段的残酷反过来产生报复，于是悲剧就这样发展下去，残忍和犯罪的悲剧不断地相互加剧，这是全世界看到和感觉到的全部情况，也是我们可以期望的正确判断。

可是马克思绝不是盲动主义者，对于俄国革命者中某些小丑，尤其是巴枯宁式的那些小丑，他怀有极大轻蔑和同样多的憎恨。此外，

他应该看到——也许他确实已看到——俄国的社会和经济结构不具备根据他自己学说规定的那种类型社会主义胜利甚至出现所必需的任何一个条件。但是，从逻辑上说，如果这一点本该阻止俄国知识分子信奉他的教导，那么我们就容易理解，为什么情况却相反，他的教导在他们那里取得巨大成功。他们是或多或少诚实认真的革命者，他们的目的却含糊不清。这里正好有一个力量无与伦比的革命真理。马克思闪闪发光的词藻和千年至福的预言正是他们想要逃出民粹主义可怕荒漠所需要的东西。此外，这个经济理论、哲学和历史学混合物适合俄国人口味达到完美的程度。他们毫不介意这个真理完全不适用于他们的情况，对他们没有真正的指望。笃信者一直听到他们想听的道理，不管预言者实际讲的是什么。实际形势离开马克思设想的成熟状态越远，俄国知识分子——不单是他们中公开宣称自己为社会主义者——越是准备指望从他那里得到解决问题的办法。

因此，一个马克思主义团体早在1883年就出现了，1898年渐渐演化为社会民主党。开始时领导人和党员当然大都是知识分子，虽然它在"群众"中的秘密组织工作取得充分成功，足以使抱同情态度的观察者说它是工人团体在马克思主义领导下的联合。这点说明了为何俄国没有出现有强大工会组织国家中其他马克思主义团体所遇到的很多困难。无论如何在开始时，进入这个组织的工人以绝对驯顺的态度接受知识分子的领导，甚至很少自称要为他们自己决定任何事情。结果，理论和行动都循着严格的马克思主义路线并在高水平上发展。这自然得到德国这种信仰保卫者的祝福，他们看到这种绝对服从的美德，显然感到马克思提出的真正的社会主义只能从成熟资本主义崛起的论点一定有某些例外。但1883年这个组织的创始人和该组织最早20年的领导人普列汉诺夫（他对马克思学说的有才气和有学问的贡献得到普遍的尊敬）却真正接受这个论点，因而认为不能希望社会主义过早实现。在与威胁信仰纯洁性的改良主义和其他当代异端邪说进行英勇战斗的时候，在坚持革命目标与方法的信仰的时候，这位真正马克思主

义者必然早就为在党内兴起一个看来倾向于在最近将来采取行动的团体而感到忧虑，虽然他同情这个团体及其领导人列宁。

使党分裂为布尔什维克和孟什维克的那次不可避免的冲突（1903年）所具有的意义，要比两个集团名字所暗示的仅仅是有关策略的分歧严重得多。当时，没有一个观察家——不论他的经验如何丰富——能彻底理解这次分裂的性质。到今天其结症应是很明白了。两个集团保留的马克思主义辞令把它们中的一个集团已经无可挽回地从经典马克思主义分裂出去的事实弄得含糊不清。

列宁显然对俄国局势不抱幻想。他看到沙皇政权只有在它军事失败被暂时削弱时才能成功地打倒它，而在随后出现的政权瓦解中，只有一个抱有决心而训练良好的集团以无情的恐怖行动可以推翻可能企图取代沙皇政权的其他政权。对于这个可能性，他似乎比任何别人理解得更加清楚，他决定准备适当的工具。他不喜欢农民的小资产阶级思想意识——当然在俄国农民构成重要的社会问题——更不喜欢那个为了完成伟大的革命，有必要等候工人提高他们自己的积极性的理论。他需要的是一支除了他谁的议论都不听、任何顾忌都没有、对理性或人道的呼声无动于衷的、训练精良的革命近卫军。在这种环境下，根据质量的要求，这样的军队只能从知识分子阶层招募，而能够得到的最好材料只有在党内才找得到。因此他想控制党的企图等于企图毁灭党的灵魂。多数派及其领袖L．马尔托夫一定感觉到这一点。他不批评马克思或鼓吹新的分离。他以马克思的名义抵抗列宁，支持马克思主义的无产阶级群众政党的学说。这个新颖的论调受到列宁的攻击。

从记忆不起的时候起，异端分子无不宣称，他们从不打算毁灭他们拥有的任何真理，而正相反，他们试图设法恢复它的原来纯洁性。列宁采取这个历史悠久的做法，他赞扬马克思，说得比马克思还要高得多，从不丢弃对马克思主义的忠诚。充其量他首先提出了这个见解，这个见解可以用一句后来大受托洛茨基和斯大林欢迎的话来概

括，即“帝国主义时期的社会主义。”读者很容易看到，列宁不难采用纯粹马克思主义的形式和内容直到某种关键性的范围。同时也容易看到，列宁从这个堡垒出击，占领本质上非马克思主义的阵地。非马克思主义指的不仅仅是在显然不成熟形势下利用宣言实行社会主义化的思想；更多的是指认为“解放”不是（像马克思教条所说的）无产阶级本身的事业，而是一批统率暴民的知识分子的工作的思想。[(9)]这点要比关于鼓动做法和妥协做法的意见分歧严重得多，也要比对马克思主义学说次要点上有不一致的看法严重得多。这点意味着背离马克思主义学说的最核心的意义。[(10)]

III．美国的社会主义团体

在美国，一种全然不同的社会模式证明它和俄国社会一般不利于真正社会主义群众运动的生长与发展。因此两个社会出现的类似之处和它们之间的差异之处，同样令人感兴趣。尽管俄国乡村结构中固有共产主义特征，俄国的农业社会实际上不接受现代社会主义的影响，而美国农业社会证明是反社会主义的力量，它准备除掉其重要性足以引起它注意的任何马克思主义活动。如果说俄国的工业部门由于资本主义发展缓慢未能产生举足轻重的社会主义群众政党，美国的工业部门由于资本主义以令人眩晕的步伐猛冲地发展，因而也未能做到这一点。(11)

最重要的差异在各自知识分子团体之间：与俄国不同，美国在19世纪结束之前没有产生一群就业不足和饱受挫折的知识分子。由开发国家经济可能性这个全国性事业引起的价值方案几乎把全部才智之士吸收进实业界，并把实业家的观念深深印在民族灵魂中。纽约以外我们想象中的那种知识分子人数不多。他们中的大多数接受这个价值方案。要是他们不接受，主要街区的人就拒绝听他们的话，并本能地憎嫌他们。这种态度在训诫他们上，要比俄国政治警察所采取的手段更为有效。中产阶级对铁路、公用事业和大企业的普遍敌视，吸收了当时几乎全部"革命的"精力。

一般有才能和可尊敬的工人都是务实家，也感到自己是务实家。他成功地致力于利用他自己的机会向上攀登，或者无论如何尽可能有利地出卖他的劳力。他理解他雇主的思想方法，也具有同样的思想方法。当他发觉与同一企业内的同等地位的人联络一气是有益的，他就以同样的精神和他们结合在一起。大约自从19世纪中叶起，这种做法逐步越来越多地采取雇员委员会的形式，它是战后城市中取得充分经济与文化上重要地位的公司工会的前驱。(12)

除此之外，对工人来说，在全国规模上与别地的本行业成员联合起来常常有好处，因为这样做可以改善直接对付雇主间接对付其他行业的谈判地位。这种利益产生了许多典型的美国工会，主要表现在它们都采取行会原则，这个原则在排除未来参加行会者方面比任何其他原则远为有效，真正产生了工人卡特尔。自然，这些卡特尔不表现出丝毫激进主义，这种状况过去和现在都使国内外社会主义者以及同路人有理由感到痛心。他们关心的只有工资率和工作时间，他们十分愿意研究公众甚至雇主在其他每一桩事情的愿望，特别是雇主说出来的愿望。这点已为个别工会和美国劳工联合会的领导人体现那种精神的风格和行为完整地证明，也为工会机构企图以工会基金投入它们十分合意的工业与金融企业领域的做法完整地证明。(13)

可以肯定，信条和口号——意识形态——十分不革命和十分厌恶阶级斗争的事实，其本身只有有限的重要性，美国的工会运动者不大喜欢讲理论。如果他们曾经谈到理论，他们可能以马克思主义来解释他们的所作所为。但这样说仍然是对的，且不谈讨价还价，他们认为自己在所有事情上都没有丢失立场，至于与雇主合作——我们中那些不喜欢这种做法的人称之为勾结——不但符合他们的原则，而且符合他们面临形势的逻辑。除少数问题外，政治行动不但是不必要的，甚至在他们看来是无意义的。就其能够施展的影响而言，激进的知识分子可能同样试图改变宾夕法尼亚铁路董事会。

但在美国劳工界中还有另外一个世界。在移民中与品质优秀者一起来的，从一开始就有一些品质低于标准者，这些人在内战以后在相对数量和绝对数量上都有增加。这些人的数量激增还因为有许多人虽然在体力适应性或智力或精力上并不低于正常人，但是，由于过去的不幸，或者由于生活在长期不利环境中所受的影响，或者干脆由于不安分守己，不能适应环境的脾气或犯罪的倾向，而沦入到这批人中。所有这种类型的人容易成为剥削的牺牲品，而道德约束的阙如使剥削肆无忌惮，于是某些人的反应是盲目和冲动的仇恨，这种仇恨心情很

容易酿成犯罪行动。在许多聚集各种各样出身和倾向人们的最近迅速发展的工业社会里，法律和秩序必须以其本身不合法的行动来维持（如果要维持的话），粗暴的人们以比他们受到的待遇更粗暴的行为来对付雇主或雇主的代理人，雇主及其代理人尚未养成责任感，往往出于害怕他们财产受损甚至生命危殆被迫采取残酷的行动。

因此社会主义观察家总是这样说，存在最最毫不夸张的阶级斗争——实际上响起隆隆炮声，借以说明马克思主义思想的正确。事实上不存在这类事情。很难想象有任何条件比这些更不利于政治上保护劳工主义和严肃社会主义的发展，只要这些条件不改变，二者均难出现。

劳动骑士团这个不问技术不问行业——事实上只要愿意加入——的全体拿工资工人重要的全国性组织的历史，大约有10年时间（1878—1889年）具有很大力量，进行过有意义的活动。1886年"侠义骑士团"的成员几达70万人。其中由工业劳动者——大部分为非熟练工——组成的一部分人在当时几次经济萧条中精力充沛地参加或甚至倡导罢工或抵制。仔细地查阅纲领和宣言，就能发现它是各种各样社会主义、合作主义偶尔还有无政府主义思想的有点支离破碎的大杂烩，如果我们愿意，还能追索到门类繁多的来源——它们之中有欧文的英国农业社会主义者、马克思主义者和费边主义者。它的政治观点十分明显，总的计划和社会主义重建的思想也极显著。但是，我们之所以可以发现这种明确的目标，实际上是由于我们是以自己时代的观点来复述当时情况。事实上那里并无明确的目标，有的只是追求良好生活 的思想（缔造人尤赖亚·S．斯蒂芬斯受过担任牧师的教育）与美国宪法思想特征的总和，而美国宪法对包括农民和自由职业者在内的许多人有吸引力。这样，侠义骑士团成为各种改革者计划的交换场所。就这一方面而言，它的确完成了当它的领导人强调它活动的教育作用时牢记在心中的任务。可是由如此不同的人组成的组织在构成上就不能有

所作为。当它明确支持社会主义信仰时就破裂了。同类的运动（人民党运动、亨利·乔治的运动和其他运动）重复了同样的经历。

明白的结论是，在美国当时的环境下，没有、也不可能有进行社会主义群众运动所需要的材料或所需要的动力。追索从劳动骑士团到世界产业工人联合会这条线就能证明这一点。这条线体现在马克思主义知识分子丹尼尔·德·利昂一生的事业中，应该对忠诚信仰者具有相当特殊的分量。(14)正是在他的指挥下，劳动骑士团里的社会主义者于1893年起来反对原来领导人波德利，由于这个风波，结果使该组织受到致命的打击。造反的目的是想创立或多或少根据马克思主义路线进行政治活动的工具。打算由一个无产阶级政党发动阶级斗争、革命，毁灭资本主义国家以及其他行动。但不论是社会主义劳动党（1890年）还是德·利昂的社会主义职工同盟（1895年）都没有在这场变动中显示出生命力。不但跟着走的工人阶级人数很少——这点本身不是决定性的——而且甚至像俄国那种成功——占有控制知识分子的核心——也没有得到。社会主义劳动党先是分裂，然后把留下来的大部分地盘输给了新成立的社会党。

社会党和美国任何社会主义团体一样接近于取得正统的成功。首先，它的出身是正统的。它兴起于1892—1894年的劳工斗争，当时罢工由于当局使用武力而失败，联邦政府和司法部门给雇主以坚决的支持。(15)这使许多原是"保守"行业工会所属的人们的思想有所转变。无论如何，这使尤金·V．德布斯首先投向产业工会主义，然后赞成政治行动的原则。其次，社会党采取的总的态度是正统的。它试图与工会一起工作，从而"在内部进行破坏"。它建立起正规的政治组织。在原则上它赞成和欧洲社会主义大党同样意义的革命。它的理论不是十分正统的。事实上，它不论在德布斯还是其后任的领导下都不认真重视理论方面，它允许在党员中展开的教育工作有相当大的自由。可是，虽然它从来未能成功地吸收全国各地到处兴起的当地劳工小党，但它直到共产党开始竞争的战后时期为止发展一直十分顺利。我想，

大多数社会主义者都会同意称它为美国的唯一真正社会主义政党。它的竞选力量虽然和大多数社会主义政党一样是靠非社会主义同情者才扩大的，但仍可衡量其严肃社会主义努力的程度。

可是德·利昂还有另一个机会。这个机会来自——也消失于——西部矿工联合会。该联合会的激进主义与任何理论背景毫不相干，完全是粗鲁的人们面对艰难环境作出反应的产物。这个工会为世界产业工人组织（I．W．W．）的建立提供基石。德·利昂和他的同事们在这个组织里加进他们自己和其他垮台组织的残余，同时还加进从各处来的或不知来处的大多数性质可疑的分子，有知识分子，有无产阶级，也有有知识的无产阶级。但该组织的领导人——还有他们所说的话——是强有力的。除了德·利昂外，还有海伍德、特劳特曼、福斯特等。

无所不为的突击战术和不妥协的战斗精神，获得一连串孤立的成功，只有革命词藻和突击战术，此外一无所有是最终失败的原因；与共产主义者的争吵和共产主义者的背信以及内部不断的倾轧加速了最终失败的到来。我毋需重述人们以各种观点讲过多次的故事，与我们有重要关系的是，这个组织曾被称为工团主义——甚至无政府主义——后来几个州实施的工团主义惩治法就是用来对付它的。现场"直接"行动的原则和对西部矿工联合会理论上的让步，指明了产业工会在建设社会主义社会中的基本任务——这是德·利昂对经典马克思主义的贡献，也是他对马克思主义的偏离——无疑表明它是工团主义的组织。但把它说成是工团主义的因素插入实质上一直是马克思主义树干的分株里，要比把它说成完全是工团主义看来较为正确。

这样，这位伟大的社会学家，这个普通人，这次又说对了。他说社会主义和社会主义者都是非美国的。如果我理解他这句话的意思，它完全等于我正在罗嗦地试图说明的道理。美国的发展实际上跳过社会主义阶段，这个阶段目击纯粹马克思主义的经历和第二国际的盛衰。它们的本质性问题是难以理解的。对待它们的适当态度是把它们看做偶尔从国外输入的东西。美国的问题和态度偶尔借用这些外来的

东西。但事情就限于这些。下一阶段的事件冲击着尚未从马克思学校毕业的知识分子和无产阶级。

Ⅳ．法国的状况；工团主义分析

工团主义到底是什么，我们在法国图像中看得最清楚。[(16)]在察看这幅图像之前，我们应大体上扼要说一说关于法国社会主义的几件事。

1．法国社会主义思想意识的历史相当悠久，也许比任何其他地方更为著名。但那里没有一个社会主义思想，在完美的净化上和为人忠诚信仰的广度上比得上（譬如说）费边社型的社会主义和马克思型的社会主义。费边社会主义需要英国的政治社会，而法国没有出现过像英国的那种社会——大革命以及贵族分子和资产阶级分子随后的失败合起来阻止那种社会的出现。马克思的社会主义要求有广泛而统一的劳工运动；或者有作为召集知识分子的信条，它要求有与法国人无忧无虑天性极不相同的文化传统。但当时已出现的所有其他社会主义信条，只对特殊的精神状态的人和特殊社会地位的人有吸引力，是有宗派性质的。

2．法国是典型的农民、工匠、职员和小食利者的国家。资本主义发展以标准的步伐进行，大型工业限于几个中心，把法国社会分成这些阶级的不管是什么问题，它们首先在经济上是保守的——其他地方的保守主义没有这么广阔的基础——嗣后它们日益支持倡导中产阶级革命的那些团体，其中包括激进社会党，可以用一句话把这个党形容透彻，即它既不激进、也不是社会主义性质的。许多工人属于同一社会学类型，具有同一思想。许多专门职业者和知识分子使自己适应这个情况，从而说明知识分子的生产过多和就业不足的情形虽然存在，却不如我们预期的那么严重。骚动是有的。但在不满分子中间，反对第三共和国中由各种不同环境形成的反教士倾向的天主教徒比讨厌资本主义秩序的人更为重要。正是由于前者而不是由于后者，引起德雷福斯事件（affaire Dreyfus）时期对资产阶级共和国的真正危险。

3．结论是，虽然还是由于不同原因，法国发展严肃社会主义的余地不比俄国或美国更多。因此她有各种各样的社会主义和准社会主义而没有严肃的社会主义。寄希望于“少数意志坚决者”行动的布朗基主义的党就是很好的例子：一小撮热衷于阴谋活动的知识分子和职业革命家，加上巴黎和两三个大城市的暴民，这就是出现在那种团体视野中的一切。但最后由盖德和拉法格建立起具有得到马克思本人批准的阶级斗争纲领的马克思主义工人党（1883年）。它遵循正统路线发展，在一条战线上与埃尔韦型的盲动主义和无政府主义作战，在另一条战线上与饶勒斯的改良主义作战，这情形与德国马克思主义党所做的十分相似。可是它从未得到与德国党同等的重要性，在群众或知识分子眼中也从来没有与德国党近似的意义，尽管社会主义团体于1893年在议会中合并（占有48个席位，而执政的共和党占300席）并最终导致统一社会党的成立（1905年）。

4．我只想简单地谈一谈下面的事实（不打算详加评述），即上面粗略看到的社会模式不可能产生英国类型的有纪律的大政党。相反，每个人都知道，法国的议会政治变成小型不稳定团体的不断更换舞伴的交谊舞，这些团体按照短暂的形势和个人的利益及阴谋，时而联合时而解体，根据我上面提到的客厅游戏的原则，一会儿建立内阁，一会儿搞垮内阁。这种议会政治的后果之一，就是政府的低效率。另一个后果是，法国社会主义团体和准社会主义团体得到内阁职位的机会要比别的国家快得多，在那些国家里尽管社会主义政党有强大得多的力量，但那里的政治是按照比较合理的方法运行的。在1914年国家进入紧急状态之前，盖德及其团体证明不受诱惑，以最佳的正统风格，一贯拒绝与资产阶级政党合作。但这个改良主义团体，渐渐变为资产阶级的激进主义，它奉行的原则——不经过革命的改良——不谴责这样的合作，实际上也没有理由那样做。于是饶勒斯并不为在德雷福斯危机时（1898年）为了保卫共和国而支持资产阶级政府而感到内疚。就这样，一个长期存在的社会主义原则和策略问题（它在英

国或瑞典根本不成问题而在别的任何地方都是一个根本性问题）突然以最实际的形式在社会主义世界爆发了。这个问题由于一个外加的条件显示出它特别的刺激性。这个条件是：支持资产阶级政府是一件事，尽管从严格的正统派观点看够坏的了，而实际参加政府并分担其责任完全是另一回事。M．米勒兰做的正是后一件事。1899年他加入瓦尔德克-卢梭内阁，与M．德·加利费共事，加利费是一个保守的将军，以其1871年参预镇压巴黎公社而举世闻名。

两位爱国者牺牲个人的观点以便在国家危急关头联合力量——这是什么性质？我猜想这个问题会迫使大多数我的读者作出回答。我不需向读者保证，就我个人而言，我不愿认为这两位绅士使自己丢脸。此外，有理由提出这样的问题：即在那个时候还应不应该称M．米勒兰为社会主义者。(17)最后，法国工人阶级有充分理由以感激的心情怀念他担任内阁职位时在立法上和行政上作出的功绩。

与此同时，我们必须设法了解"米勒兰主义"为何必然要打击法国的盖德主义者和整个欧洲的正统社会主义者。对他们来说米勒兰主义是错误与罪恶，是对目标的背离和对信仰的玷污。这是十分自然的，阿姆斯特丹国际大会（1904年）对它的诅咒也是十分自然的。可是在理论上诅咒以外和在它的背后是个简单的常识。如果无产阶级不想支持有野心的政治家，不使他们利用这种支持爬上权力高峰，就必须最小心地注视对批准了的做法的每一次偏离。每当形势适合野心家企图获得权力的时候，奢谈国家紧急危机的诡计——说到底，是否有过政治家不认为是紧急危机的形势——是太老生常谈和太丧失信用，不足以骗过任何人，尤其是已经学会从政治言辞中看出真正价值的法国无产阶级。存在着群众有可能轻蔑地厌恶政治社会主义的危险。(18)

事实上，不仅仅有这样的危险。群众确实已经讨厌这种社会主义了。瞧，整个国家都看到政治效率低下、无能和草率从事的可悲景象，它是上文末全面地概述的社会学模式的产物，群众不信任政府、政界人物和粗制滥造的作家，群众不再尊重他们中的任何人，实际上

除了对过去几个伟大人物的怀念外，不再尊重任何人和任何事物。一部分工业无产阶级保留天主教信仰，其余的人失去信仰。对于那些已经克服资产阶级倾向的人，工团主义比任何可以得到的、可靠的社会主义更有吸引力，那种社会团体的发起人有可能在较小规模上如法炮制资产阶级政党的游戏。以工团主义为主要继承人的法国式的革命传统当然有助于它的兴起。

工团主义不仅是革命的工会主义，它可以包含与后者无关的许多东西。工团主义厌恶政治和反对政治，因为它一般地蔑视传统政治机构的活动和通过它进行活动，尤其蔑视议会的活动。它反对知识分子，因为它既蔑视根据理论制订的建设纲领，也蔑视知识分子的领导。它确实 诉诸工人的直觉——不像马克思主义诉诸知识分子想象中必定是工人直觉的那个东西——它答应工人他能理解的东西，也就是占有他工作的工厂，以肉体的暴力去占领，最后以总罢工去占领。

和马克思主义或费边主义不同，工团主义不能为受过经济学或社会学艰苦训练的任何人所信奉。它没有理论基础。遵照任何事物必须达到合理化这个假设行事的作家，如果试图为它设立一个理论，不可避免地会使它荏弱无力。有人把它与无政府主义相联结，作为社会哲学的无政府主义与它在根源上、目标上和意识形态上是完全不同的，尽管巴枯宁的工人阶级追随者的行为（1872—1876年）在我们看来多么与它相似。另一些人企图把工团主义作为以特殊策略癖好为特征的特殊部分，纳入马克思主义的范畴。这就得抛弃对两者都是最为重要的东西。另外还有一些人构想出一个新的社会主义品种，作为柏拉图式社会主义思想发挥作用——基尔特社会主义——他们这样做就必须使活动按照一个明确的、有最终目标的图式，而没有这种图式正是它的突出特色之一。组织和领导奉行工团主义信条的劳工总同盟（1895—1914年）的那些人绝大部分是真正的无产阶级或工会官员或者兼有两种身份的人。他们充满着憎恨和战斗意志。他们并不费神考虑假使成功了他们对这堆烂摊子将做些什么。这还不够吗？我们为什么应该

拒绝承认生活每天教导我们的真理——有这么一种抽象的好斗性，它既不需要、也不注意任何议论，关心的只是胜利本身。

但是任何知识分子都能以适合他口味的方式填满这个残酷暴力后面的空虚。暴力本身加上反知识和反民主倾向，若以无数人有各种理由嫌恶的分崩离析的文明为背景加以观察，就有了颇具深意的内涵。那些当时有这种感觉，但对资本主义社会经济制度的憎恨没有对资本主义民主理性主义的憎恨那么深的人，没有自由退到正统社会主义那里去，因为正统社会主义具有更多的理性主义。对于他们智力上的反智力活动来说——不论是尼采派还是柏格森派——工团主义崇尚暴力的反智力活动在群众中作为他们自己信条的补充具有很大的吸引力。就这样，一种十分奇特的同盟实际上产生了，工团主义终于把乔治·索雷尔看做它自己的哲学家。

当然，任何时候共存的所有革命行动和革命思想总是有许多共同之处，它们都是同一社会过程的产物，必然在许多方面以同样方式、对同样需要作出反应。同样，它们在它们的争吵中彼此不免借用对方的观点和宣扬自己的观点。最后，不论团体还是个人常常不知道他们的归属（如果有归属的话），有时是出于无知，有时是出于正确的优势概念，他们把相互矛盾的原理混合成他们自己杂乱的信条。这一切使观察者糊里糊涂，也是目前对它有多种解释的原因。特别是曾在一个短时间盛行，很快被知识分子拥护者遗弃的工团主义的情况更为混乱。然而，无论如何我们可以评价工团主义对索雷尔意味着什么和索雷尔对工团主义意味着什么，他所写的《暴力论》和《进步的幻想》确实有助于我们作出评价。至于他的经济学和社会学观点与马克思完全不同，这件事本身并无多大意义。但是站在反智力活动激流中，索雷尔社会哲学充分表明了社会力量的第一次实际表现，这股力量从某种意义上说过去和现在都是革命的，而从这种意义上说，马克思主义不是革命的。

Ⅴ．德国党和修正主义；奥地利社会主义者

可是，英国的方法和策略为什么在德国不能奏效呢？为什么加强对抗并把国家分裂为两个敌对阵营的马克思主义的方法和策略却得到成功呢？如果没有另外一些社会主义团体为社会重建努力，或者如果统治阶层不理会它们的建议，这个问题原来是容易理解的。可是，一俟我们知道德国当局对当时社会紧急状态比英国政治社会表现出较多而不是较少勃勃生气，而英国费边主义者的工作在德国由十分类似的团体做得效率更高而不是较低的时候，这个问题就变成一个谜团了。

德国并不落后，在主要与劳合·乔治的名字连在一起的社会保障立法通过之前，一直在"社会政策"事务上领先。使那些社会改良法案列入法令全书的是政府的创议，而不是来自下面的以令人恼火的斗争坚持其权利的压力。俾斯麦倡导社会保险立法。发展它并加上其他社会改良项目的是执行威廉二世指示的保守的文官（冯·贝雷普施，波萨多夫斯基伯爵）。创立的制度确实是令人钦佩的成就，全世界都这样认为。同时，工会活动不受束缚，政府当局对待罢工的态度发生了重大的改变。

所有这一切都是在君主制度的外衣下出现的，这一点与英国的过程相比无疑是不同的。但这种不同能趋向更大而不是较小的成功。可是，德国的君主政体向经济自由主义（它的批评者称之为"曼彻斯特主义"）作一段时间让步之后，干脆恢复了它的老传统——有一些必要的变更——为工人做它过去为农民所做的事情。比英国发展得更好和更有力量的文官制度提供了完善的行政机器和立法思想以及起草法案的技术。这个文官制度至少和英国文官制度同样能接受社会改革的建议。它主要由贫穷的容克组成，其中许多人除了够过清苦生活的薪水

外别无其他生活资料，他们全心身投入工作，受过良好的教育和专业知识训练，他们尖锐地批判资本主义社会的资产阶级，他们喜欢工作如鱼之喜欢水。

这个文官机构官员的主见与建议通常来自他们大学里的教师——“讲座上的社会主义者”。我们对组织“社会主义政策协会”的教授们的科学成就不论怎么想，[(19)]他们的工作往往缺乏科学性的精心安排，但他们为社会改革的真正热情是炽热的，他们传播改革思想得到完全成功。文官们坚强地面对资产阶级的沮丧，不但制订实际改革的各个方案，而且大事宣传改革的精神。他们像费边社成员一样，主要对手头的工作感兴趣，不赞成阶级斗争和革命。但是，他们也像费边社成员一样，知道他们追求的目标——他们知道但不介意社会主义在他们前面道路尽头渐渐出现。当然，他们设想的国家社会主义限于一国，也是保守的，但它既不是假的，也不是空想的。

一般世人绝不会懂得这个社会模式和由这个模式产生的立宪君主制的性质。无论如何，世人已经忘却了他曾经知道的任何事物。但一旦我们瞥见真实情况，我们发觉更难理解，在那种非豪富统治的环境中，这个所有社会主义政党中最伟大的党，怎么有可能根据纯马克思主义纲领和前所未有刻毒的马克思主义言辞而发展壮大，并假装向无情的剥削和成为奴隶监工皮鞭下奴隶的国家作斗争。的确，这个问题不能用“客观社会形势的逻辑”来解释。

那么，我想我们必须再次承认，从短期看来——在这类问题上40年是短期——方法和错误，个人和团体的缺乏才干，可能比形势逻辑更能说明问题。此外我能指出的任何其他理由显然是不适当的。当然，个别邦的议会里有扩大选举权的斗争。可是对工业群众最重要的事情在帝国议会（*reichstag*）的权限之内，为此，俾斯麦一开始就实施成年男子的普选权。更重要的是保护农业——提高面包价格。这个措施无疑对社会气氛很有害处，尤其因为它的主要受益者不是农民，而是东普鲁士大中型庄园。但是，至于这个措施所发挥的实际压力，

这个事实是无可争辩的，即到1900年左右向外移民实际上才停止。不——这条路线是找不到解释的。

但是这种才干缺乏再加上德国行事风格，我们可以就德国在国际关系中的行为的明显特性把事情弄得较为清楚。1914年以前，德国的殖民野心和其他对外野心——隔了这么一段时间后这样说看来是对的——确实不过分，尤其如果我们拿它和当时英国和法国扩大帝国的、干脆而有效的行动作比较就更加清楚。德国实际上做的或表示某种意图要做的，没有一件事可与（譬如说）英国征服特勒凯比尔、布尔战争、征服突尼斯或法国征服印度支那相提并论。比较放肆和比较咄咄逼人的倒是德国人惯于使用的说话方式，令人难以容忍冒犯的倒是德国人即使在提出合理要求时表现的恃强凌弱的姿态。比这更坏的是，德国人从不坚持一条路线；轻率地冲向永远在改变的方向，突然变为狂暴地退却，一会儿有失尊严地抚慰，一会儿毫无必要地拒绝，直至所有这些因素使全世界舆论大哗并彻底厌恶。[(20)]在国内事务上情况也无区别。

致命的错误实际上是俾斯麦犯下的。这个错误只有假说他完全误解那个问题的性质才可解释。那就是他试图以强制手段镇压社会主义活动，这种手段以颁布一项特殊法令（社会主义者镇压法sozialistengesetz）达到高峰。这个法令实施于1878年，一直生效到1890年（当时威廉二世坚持废除它），也就是其时间之长足以教育德国党，使它在1890年后的战前全部时期里接受经历过监禁和流放并具有罪犯和流放者精神状态的那些人的领导。通过种种环境不幸的结合，结果是恶化了以后发生的整个历程。那些在流放中定型的人无法忍受的一件事是军国主义和军事光荣的思想。而君主政体——它在其他方面同情一大部分有理性的社会主义者认为是眼前实际目标的事情——无法忍受的一件事是对军队和1870年光辉业绩的蔑视。主要是这个差异而不是任何其他分歧使双方把对方看做敌人而不仅仅是对手。在党的大会上，一方面加上马克思主义的词汇——不管有多么明显的

空谈味道——另一方面加上前文说过的咄咄逼人的态度，你就能看清这幅图画。不管有多少富有成果的社会立法，不管有多少遵守法律的行为，都不能避免相互呼喝“不行”（*non possumus*），隔着纸板屏障两个主持人互相谩骂，向对方摆出一副最可怕的面孔，原则上要把对方生吞活剥——所有这一切并无真正严重伤害对方的意思。

从这种状态下形成的局势，无疑有其危险性——不负责任的巨大权力总是危险的——但局势全然不像它看来那么令人不安。联邦和邦政府——或者晋升到内阁一级组成那些政府的文官们——主要关心诚实而高效的行政机构，关心有益的总体上进步的立法，和关心陆军和海军的预算。这些目的都未受到社会主义者投反对票的严重危害，特别是海陆军预算的通过大部分时候由于绝大多数国民的支持而得到保证。而组织良好由奥古斯特·倍倍尔杰出领导的社会民主党，一心一意巩固和扩大它的得票数，选票事实上增加得非常迅速。政府并不对此进行严重干扰，政府机构谨慎地遵守给予党徒活动实际需要的所有行动自由的法律条文。[(21)]政府机构和该党双方都有理由感谢对方，尤其在比洛执政期间，政府为人们作演说的过多的能量提供发泄机会，这种机会是双方都需要的。

因而，这个党不但令人满意地发展，而且安定下来。这个党有一个办事机构，建立了党报，有一批资深政治家为其支柱，所有人员都有适当的收入。一般地在各自岗位上安心工作，总的说来受到高度的尊敬——就这个词的任何（包括资产阶级的）意义上说。一个工人阶级成员的核心成长起来了。对于核心成员来说，参加党不再是选择问题而是当然之事。越来越多的人“生来就是党员”，养成了毫不怀疑地接受党的领导及其教义问答手册的习惯，就某些党员而言，当时的教义手册对于他们不多不少等于教会的教义手册之对于今天的普通男女。

所有这一切，由于非社会主义政党没有能力有效地竞争工人选票而大大得到促进。这方面有一个例外。中央党（天主教政党）一方面

拥有它所需要的所有人才，因为它有质量非同一般的全体教士的支持，另一方面它准备设法争取劳工的选票，办法是尽量在不会激怒它的右翼而它自觉能够做到的范围内进行社会改革，并采取两次教皇通谕《不朽的上帝》（1885年）和《新事物》（1891年）中教义的立场。[(22)]但是所有其他政党，出于不同理由在不同程度上都站在和工业无产阶级互不信任（如果不说互相仇视）的立场上，从来不想对任何数量的劳工投票人作自我宣传。这些劳工投票人，除非是活跃的天主教徒，他们相应地除了社会民主党外很难有任何政党可以信任。按照英国和美国的经验看来，这样愚蠢的事情令人难以相信，然而允许社会主义大军——在谨防它带来可怕危险的所有叫嚣声中——大步进入政治上毫无防卫的领域，却是事实。

现在我们可以了解从表面上看来如此难以理解的事实，即为什么德国社会主义者如此固执地坚持马克思主义信条的原因。一个能够提出具有特色的信条然而不但被完全排斥在政治责任之外而且没有任何担负政治责任近景的强大政党，一旦它接受了马克思主义，自然会保持这个信仰的纯洁性。那种对非社会主义改革和资产阶级国家一切行为的一味否定态度——如我们在上文见到，这是马克思推荐的除某些特殊情况外适用于一切环境的策略原则——实际上是强加给它的。领导人既不是不负责任，也不是不管死活，而是他们懂得，在这种形势下，党除了批判和高举马克思主义旗帜外没有更多事情可做。任何牺牲革命原则的事均属有害无益，它只能瓦解他们的追随者，不会给予无产阶级比由君主政体创议（而不由其他政党创议的）的任何情况下更多的好处。由这种行动可能得到的些许额外利益，不值得党去冒风险。于是，严肃的、爱国的和守法的人继续高喊革命和造反的口号——这种血腥气的口号非常奇怪的出自许多爱和平和戴眼镜者之口——幸运的是，他们意识到这个事实，即他们极少可能一定要照口号行动。

可是不久，他们中有一些人开始渐生疑虑，恐怕革命的言辞有一天可能碰到政治争论最致命的武器——微笑。也许微笑是对这种言辞性质的理解，或者就是对马克思主义言辞和当时社会现实间那种几乎荒唐可笑脱节的感觉，这个感觉最终促使老恩格斯这样的重要人物宣布赦免——也就是他在马克思《法兰西阶级斗争》的新版序言[(23)]中所写的——说，街垒战毕竟有某些不便之处，信徒们不一定要感到非参加不可（1895年）。

这个及时的和小小的调整激起一小批彻底急性人的愤怒。特别是卢森堡夫人在愤怒谴责老人中表现得非常激动。可是这个调整得到党的默认——也许带着宽慰的叹息——嗣后朝同一方向迈出的更小心的步子也许是策略地制订的。无论如何，当爱德华·伯恩斯坦冷静地着手"修正"党的信条的整个结构时，发生了重大的争吵。经过我对形势的说明，这场争吵是不会令人惊奇的。

即使最老于世故的政党也知道改变其重要政纲会带来的危险。一个政党，其政纲及其本身的生存均寄托在它的信条上，而信条的每一个细节都是用神学的热情制订出来的，在这种情况下要作彻底的改革势必发生可怕的震动。这个信条是信徒准宗教崇敬的对象。它已经被高举达四分之一世纪。在它的旗帜下，党大踏步走向成功。它是党必须明示的一切。现在心爱的革命——革命对于他们犹如基督再临之对于早期的基督徒——就要不举行仪式地取消了。不再有阶级斗争，不再有毛骨悚然的战争呼叫，有的是与资产阶级政党的合作。所有这一切竟来自一个老赤卫队员，一个以前的流放者，事实上还是一个最可爱的党员！

但伯恩斯坦[(24)]走得还要远。他把他亵渎的手放在教义的神圣基础上。他攻击黑格尔的背景。劳动价值论和剥削理论也遭到责难。他怀疑社会主义的必然性，把它说成是可争取的"合乎需要的东西"。他以怀疑的目光看待经济史观。经济危机不会杀死资本主义的龙；相反，随着时间推移，资本主义将增加稳定性。当然，日益加重的不幸

是胡说八道。资产阶级自由主义已经产生值得努力加以保持的永久价值，他甚至说无产阶级不是最重要的阶级。这还了得！

当然这是党所不能忍受的。即使伯恩斯坦在每一个论点上都是无可争辩地正确，也会是无法容忍的，因为体现在组织中的这个信条不容以大破坏来改革。而且他也不是全对。他是个杰出的人，可不是马克思智力上的对手。如在第一篇中我们已经看到，他在他并不全部理解的经济史观问题上走得太远了。他断言农业部门的发展反驳了马克思经济控制集中化的理论，也说得过火了。还有别的一些论点招来有效的反驳，以致正统派战士考茨基[(25)]发觉掌握他的论据——或其中一部分——并不很困难。同样不很清楚的是，如果伯恩斯坦推荐的策略占了上风，对党是否有利。此时有一派必然要分裂出去，党的威望会大大受损。正如上文已经说过，不会产生眼前的好处。因此，对于“保守的”观点有许多话可说。

在这种环境下，倍倍尔采取的路线既不明显随和也不明显专横，如一些同路人和别的批评者当时指出的那样。他强有力地斥责修正主义，借以掌握左派。他在汉诺威大会（1899年）和德累斯顿大会（1903年）上咒骂修正主义。但他要把重申阶级斗争和其他信仰条文的决议写得使“修正主义者”有可能顺从，这批人的确顺从了，于是没有采取进一步的措施反对他们，虽然我相信有过某些惩罪行动。伯恩斯坦本人在党的支持下被允许进入帝国议会。冯·福尔默继续留在党内。

工会领袖们耸耸他们的肩膀，对一再灌输的理论窃窃私议。他们早就是修正主义者了。但只要党不干预他们当前利害攸关的事务，只要它不叫他们做他们的确不喜欢的事情，他们是不很介意这些的。他们保护几个修正主义者，也保护他们的文化机关。他们十分明确的表示，不论党的哲学如何，公事公办，要做的就是这些。

把理论视作十分重要的知识分子修正主义者和某些非社会主义同情者（他们想要参加不强调阶级斗争和革命的社会主义政党）想的当

然不同。就是他们在谈论党的危机，并对党的未来大摇其头。他们这样做是有充分理由的。因为他们在党内和党周围的前途确实受到危害。事实上，本人不是知识分子也不是尚空谈的温和激进分子朋友的倍倍尔急忙警告他们丢掉这种想法。然而党的基层党员受这一切的干扰不大，他们跟随他们的领导人，一直高喊他们的口号，毫不在乎马克思或倍倍尔对这件事会说什么，直到他们为保卫他们的国家急忙拿起武器。

奥地利党平行而不同的发展对我们刚才概略评述的事态作了一些有趣的说明。[(26)]根据该国慢得多的资本主义发展步伐，使它多花20年时间才成为一个重要的政治要素，这是符合我们预期的。从微小而不大可靠的起点缓慢兴起，它终于在维克托·阿德勒领导下在1888年成立（海因费尔德大会）。他在团结居住在该地区的所有各民族的社会主义者这个几近绝望的事业中获得成功，他以无比的才能在此后30年中领导他们。

这个党也是正式马克思主义的党，形成党知识分子核心的才华横溢的犹太人小圈子[(27)]——新马克思主义者，如我们在第一篇已经提到，它甚至对马克思主义理论的发展作出大量的贡献——沿着正统的路线前进，在做法上无疑有所改变，但严厉而有力地打击试图想同样做的其他任何人，并一贯以它最不妥协的方式固守革命的意识形态。它与德国党的关系密切而亲善。同时，每个人都知道阿德勒受不了胡言乱语。由于文化和种族的理由，他对他的知识分子极端主义者比倍倍尔对他的知识分子极端主义者有更大的权威。他有能力允许他们在咖啡馆里有他们想要的马克思主义，并在他认为合适的时候允许他们使用它，但不让他们干预他认为真正重要的事情——组织、党报、普选权、进步立法，是的，还有政府的正常工作。这种结合马克思主义理论与改良主义实践的做法收到令人满意的成效。奥地利政府很快发觉这个重要性不比教会或军队更小的政治要素，发觉根据其本身的利益，这个要素必然支持中央当局，支持它与阻挠议案通过的民族主义

反对派（特别是日耳曼人和捷克人）的长期斗争。历届政府——主要是像德国那样的文官内阁，由于国王不断企图安插一些官员于其中，至少充当不管部长——以此把恩惠施加予该党，而受惠的党也充分地给予回报。[28]当一届政府（高奇男爵为首的文官内阁）开始实施普选权时，阿德勒在没有遇到他追随者任何反对的情况下，能够公开宣布，眼下社会主义党是“政府党”了，虽然内阁职位没有让他们担任，也不会被他们所接受。[29]

VI．第二国际

马克思主义政党政纲中的国际主义政策要求组织一个像已消逝的第一国际那样的国际组织。以马克思信条衡量，其他社会主义团体和劳工团体都不是国际主义的。但是，部分因为继承了资产阶级激进主义，部分因为对各自国家内上层阶级政府的厌恶，它们全都具有（虽然程度不同）国际主义与和平主义的观点与感情，因而它们很容易进行国际合作。第二国际的成立（1889年）体现了真正试图调和不可调和事物的妥协，并且一直工作到1914年。对于这个主题只要说上几句就够了。

它有一个国际局，有代表大会正式辩论策略和原则问题。以实质性的成就来衡量，第二国际的重要性可能正好等于零。革命活动家和劳工组织成员确实评价它为零。但事实上，这个评价并不是对任何种类的直接行动来说的；不论革命行动还是改良主义行动在当时只在一个国家内进行。第二国际要组织所属政党和团体之间的接触，要统一观点，要协调行进的路线，要限制不负责任的行为，要鞭策落后者，要尽可能快地造成国际社会主义舆论，从社会主义者的观点看来，这一切都是极端合乎需要的和重要的，虽然根据这些事情的性质，积极的结果要几十年时间才能成熟。

因而，国际局的首脑和成员绝不是国际社会主义的指挥部。他们不像第一国际那样制订政策和施行政纲。各国党和劳工团体有完全的自主权和自由加入其他适合它们特殊目标的国际组织。它们喜欢、甚至企求参加工会，还有合作社和教育团体，但它们在那些团体中不发挥领导作用。各国党仍然保持一个共同点，这个共同点颇为广泛，足以使这一边的斯陶宁和布兰廷和那一边的列宁和盖德继续合作。这个国际组织中的某些成员无疑看不起另一些成员那种胆小如鼠的自我克制，而后者则反对前者头脑发热的激进主义。有时候事态发展到可怕

地接近你死我活的程度。但从整体上看来，他们全都从对方手中上了一堂社会主义外交手腕的课。由于这种和解方式——有允许分歧的充分自由——是唯一可能的方式，其本身就是巨大的成就。

听起来有点奇怪，第二国际的成立主要是德国人——在俄国人和盖德主义者支持下——的努力。他们是马克思主义的一个大党，他们在共同点上披上马克思主义的外衣。可他们很清楚懂得，德国以外的声称为社会主义力量的大多数人不是马克思主义者。对于这些人中的大多数来说，签署39条是一件事，同时保留解释它的无限自由。很自然，比较热情的信徒对此深为震惊，并明言信仰正堕落为没有实质的形式。无论如何，德国领导人还是容忍了这种情况。他们甚至容忍明明白白的异端邪说，要是在国内，他们早就予以激烈攻击了。倍倍尔知道他能走多远，他的忍耐事实上立刻碰上英国人的忍耐，他知道他的忍耐最后将得到报酬，如果不发生战争，他的目的肯定会达到。就这样，他运用策略巩固无产阶级阵线，意图及时使它具有生命力，在这样做时，他显示出卓越的才能，倘若德国外交有同样的才能，有可能阻止第一次世界大战的爆发。

某些结果确实成熟了。第一个10年左右时间中进行的有些不明确的讨论终于集中到外交政策上，有点像共同观点那样的东西终于开始出现。这是与时间的赛跑。这场赛跑失败了。现在提到那个时期的每一个记者都感到有资格为他所想象的国际社会主义在大战爆发时垮台的原因谴责第二国际。可这是采取最肤浅的观点。1912年巴塞尔非常大会和大会呼吁各国工人努力争取和平，肯定是它在那种环境中可能做的一切。向一个哪里都不存在只存在于少数知识分子头脑里的国际无产阶级发出总罢工的呼吁，不会有更大的效果，它的效果要少得多。争取做到有可能做到的事情不是失败而是成功，不管最后证明这个成功是怎么的不足。要是有失败的话，它发生在各国社会主义政党的国内战线。

(1) 拉萨尔的主要秘方是把工人组织为有国家支助的生产合作社，以它与私人企业竞争，并最后消灭私人企业。这个办法十分明显带有乌托邦主义的气味，因此不难理解马克思厌恶它的原因。

(2) 当时它在帝国议会里占有397席位中的110席，又由于资产阶级议会党团没有能力组成意见一致的联合体，这点比数字本身表明的意义更大。

(3) 在保守阵营中出现亲劳工态度特别令人吃惊。为了说明这一点，可以提一提保守阵营内由阿什利勋爵领导的集团和青年英格兰团体（迪斯累里的托利民主党）。

(4) 目前已难理解，这个法案怎样必然会对依然相信以私有财产制度为中心的国家与法律体系的人们是一个沉重的冲击。因为放松关于和平布置罢工纠察线的阴谋法——这实际上等于承认包含武力威胁的工会行动的合法——和免除工会基金对属于侵权行为 的损害负有赔偿责任——这实际上等于规定工会不会做错事——这个法案事实上把国家一部分权力交给工会，赐予工会一种特权地位，这种地位是雇主协会形式上免税范围的扩大所无力比拟的。而且这个法案是1903年建立的皇家委员会提出报告的结果，那时正是保守党执政，在该党领导人（贝尔福）的三读致词中，痛痛快快地接受了它，毫无不愉快的表情。无疑1906年的政治形势更能说明该党采取这种态度的原因。可是这一点并不影响我这个论点的有效性。

(5) 新工会运动意味着一些正规而巩固组织的向外扩展，这些组织在19世纪90年代中期基本上只限于有熟练技术的行业，并养成职业自豪感和资产阶级体面感的态度（80年代的几个领导人——如克劳福德——常常强调那种隔绝可尊敬的工会官员与无产阶级群众的鸿沟）来对待在他们底下的程度不同的非熟练工人。那些非熟练工人对自己的谈判能力毫无把握，因此较易接受社会主义的宣传，接受单是罢工是不安全的武器，应该用政治行动加以补充的论点。因此，在工会主义向下扩展与工会对政治行动和对社会主义的态度有所改变中间有了一条重要衔接的链环。就是在那个时候——1889年码头工人大罢工几年之后——工会全国大会开始通过倾向社会主义的决议。

(6) 这个团体的成员从来没有超过3000—4000人，实际上比它宣布的成员人数还少。至于起作用的核心会员，不超过会员总数的10％或20％。这些核心成员不但出身和传统都是资产阶级，在别的方面同样如此：大部分会员在经济上是独立的，至少他们有可以赖以生活的收入。

(7) 1905年工厂工人约为150万人。

(8) 这一段分析当然引起一些大有兴趣的问题，这些问题一方面涉及我们习惯上称为历史必然性那个东西的性质，另一方面涉及个别领导人的品质对历史过程的

作用。我想，很难认为俄国是被冷酷的必然性赶入战争的。至少，在和塞尔维亚争吵中受到威胁的利益并没有极端的重要性。1914年国内局势并没有严重到一定要采取作为最后手段的军事侵略政策。前一个原因无疑刺激了民族主义分子，后一个原因刺激了一些（不是全部）极端反动分子以及一些别有企图的个人与集团。但是，沙皇若能在最后表现出少许一般的谨慎和坚决，无疑能够避免参战。当后来不利的形势已经明显，特别是戈尔利采战役以后，所有取得军事胜利的希望已成泡影时，要挽救巨大灾难比较困难，但还不能说已无可能。甚至在君主政体崩溃以后，克伦斯基政府若能谨慎地节约使用资源，拒不同意协约国再三要求，不下令发动铤而走险的最后进攻，绝不能肯定他的政府无法挽救危局。可是资产阶级革命以前的沙皇社会和革命后的资产阶级社会，竟以麻木不仁的状态眼睁睁地看着日益临近的灭亡，这种状态是千真万确的，然而也是难以解释的。这时，出现了一个阵营的集体荏弱无能和另一个阵营的明智干练和精力充沛，当然不能归因于偶然的机会。但在这个事例中，旧政权的无能仅仅表明它没有能力应付全面瓦解的局势，这种局势原来无疑是能够避免的。

读者不会料到我对俄国社会主义及其环境条件的分析会与托洛茨基在《俄国革命史》（英译本M．伊斯门译，1934年）中的分析相一致。更有意思的是二者没有太大的差别，特别是托洛茨基考虑到这样的问题，即如果革命运动冲击的是一个“不同的沙皇”，会发生什么情况呢？他没有从考虑那种情况作出明显的推论，这是实在的，但他承认马克思主义学说并不强制我们忽视个人的因素，虽则看来他并不承认个人因素在分析俄国革命过程中的全部重要性。

(9) 事实上，与犯罪分子建立联系的虽然不是列宁本人，而是由在场的他的随从人员进行的，但这导致了“没收者”（从事实际“没收行为”的抢劫突击队）在俄国本土和波兰的活动。这是纯粹的土匪行为，虽然西方知识分子吞下了为它辩护的“理论”。

(10) 就我们的目的而言，对众所周知的历史事实细节没有必要进一步评论。只说下面的一节话就足够了。列宁并未成功地制服俄国社会主义党，相反，党的领导人随着时间推移日益离开他。这些人处境的困难可用普列汉诺夫的犹豫踌躇来很好地说明，其原因在于他们希望保持一种像联合阵线那样的东西，又不放弃他们的原则。可是列宁确实成功地保持住他的集团的团结，成功地使它完全服从于他，成功地使它的路线适应1905年革命及其后果造成的问题，问题包括在杜马里出现列宁主义分子。与此同时，他成功地保持与第二国际的接触并保持在该组织中的地位（见下文），他参加三次第二国际的代表大会，有一段时间他代表俄国党参加国际的政治局。要使他的观点和活动能像给予大多数俄国社会主义者的印象那样使国际中其他国家代表有同样深刻的印象几乎是不可能的。事实上，第二国际和一般西方社会

主义舆论，只是把他看做正统派左翼的杰出人物，对他以及他固执的极端主义表示厌烦，对他的某些方面表示称赞，在其他方面并不认真看重他。就这样他在政治领域里扮演双重角色，很像沙皇政权扮演的角色，后者的对外态度（可以它发起国际仲裁和国际安全为例）也和它的对内态度大不一样。

不管他的这些成就还是他对社会主义思想的贡献——其中大多数是显著的平庸（顺便说一句，和托洛茨基一般平庸）——都难以保证他在第一流社会主义者中间占有一席之地。俄国在世界大战中崩溃以后他获得的崇高地位，既是各种环境条件独特结合的结果（它使他的武器发挥作用），也是他在运用这些武器中有超人能力的结果。从这方面说（虽然没有别的方面）拉斯基教授在《社会科学百科全书》（乌里扬诺夫条）中对他的崇高评价是完全可以理解的，当然还应说说，知识分子必然 拜倒在他们时代的偶像之下。

(11) “西部边疆”的存在当然大大减少摩擦的可能性。但这个因素的重要性（虽然不小）很可能被估计过高了。工业发展的那种步伐不断地创造出新的工业边区，这个事实要比打点行装到西部去的机会重要得多。

(12) 这种安排的一般意义和它特别适合美国的条件是十分明显的，正如它成为工会和后来激进知识分子的眼中钉肉中刺一样明显。我们时代的标语口号——近来才正式定下来——诬蔑公司工会是雇主阻挠有效代表工人利益努力的恶毒企图的产物。虽然从无产阶级的好斗组织其性质是一个道德原则的观点看——和按照在我们眼前出现的总体国家的观点看——这个说法也是完全可以理解的，可是它玷污了历史的解释。雇主们为这种类型的组织提供方便，经常采取主动并试图影响它，以便能够与它融洽相处，这个事实并不能排除或反驳另外一个事实，即公司工会以及它们的先驱完成了十分必要的任务，在正常情况下它们很好地为工人的利益服务。

(13) 机车司机兄弟会沃伦·桑福德·斯通的形象为最后提到的那个方面提供极好的（虽然时间上晚一点）例证。塞缪尔·冈珀斯时代提供的进一步例子，读者一定容易想到，所以毋需再提。但上边所说不应被理解为那种收高额入会费和大批人等着入会的看起来奇怪地像是警察开设独卖商店的工会过去和现在是美国唯一的一种工会。正相反，外来移民输入每一种形式的工会和那些与欧洲建立的形式相同的工会，并在条件适宜的地方，特别在相对悠久和巩固的工业地区和工业部门发展起来。

(14) 鉴于列宁本人极不寻常地一反以往的作风对德·利昂的著作和思想表示敬意，这个分量更大了。

(15) 可以看出，这个行动是在大多数欧洲政府迅速采取另一种态度时作出的。可是，这不能简单地认为大西洋这一边的“落后”。这一边实业界的社会和政治威望比任何其他地方高得多，因之美国的民主政体对劳工问题的看法要比（譬如说）普

鲁士的容克政府狭隘许多。当然人们可以根据他的道德或人道主义准则来认识甚至判断这个问题。但与此同时他还能认识到，部分由于国家行政的不发达状态，部分由于存在使较开明的方法无法起作用的种种因素，部分由于国家决心在经济发展道路上尽快前进，使问题的确呈现出不同的面貌，即使一个完全不戴资产阶级有色眼镜的政府机构，也会做出同样的行动。

(16) 意大利和西班牙的工团主义几乎能看得同样清楚。只是与文盲人数相比较，无政府主义者的数字增加得如此之多，以致扭曲了我认为是真正特性的东西。无政府主义者有他们的地位，但不应过分强调。

(17) 的确，他是以保护罢工领袖在"左翼人士"中成为杰出人物的，当他参加瓦尔德克-卢梭内阁时，他被称为"社会主义左派"的60个议员中的主要人物，但他不过做了资产阶级激进分子也能够做得同样好的事情，以后他作为公共工程部长（1909年）和作为国防部长（1912年）的态度并不像他的敌人有意夸张的是非常之大的突变。他1920年后在总统任期内与民族主义集团的联合和与左翼联盟的冲突是不同性质的问题，对它们也可以有言之成理的辩解。

(18) 意大利社会主义者确实谢绝参加内阁的邀请，三次邀请是焦利蒂发出的（1903年、1906年和1911年）。

(19) 我真的希望能说服读者细读那个独特组织的短短的历史，这段历史真正表现出德意志帝国真实情况的特色，虽然此书尚未、也许永远不会译为英语。历史作者曾担任协会秘书数十年，他的记叙是如此翔实和朴实无华，给人以更深刻的印象（弗兰茨·伯兹，《社会政策协会史》，柏林，1939年）。

(20) 我要把这一点说得十分清楚，那就是上面这段话并不想把这个政策整个或主要归因于威廉二世，他不是一个不足道的统治者。此外，他完全有资格当得起比洛亲王对他的评价，它是议会中对君主曾经有过的最不寻常的辩护："你想怎么说就怎么说，反正他不是庸人。"如果说他和曾经教导他统治技术的一个人争吵，批评他对待俾斯麦行为的人不应忘记，这场争吵主要是关于对社会主义者的迫害——皇帝希望中止迫害——和关于开始一项庞大的社会立法计划。如果人们不管所说的话，根据皇帝一年年的行动，重新构想他的意图，就必然会得出结论，他对于当时重大问题的看法常常是正确的。

(21) 行政机关的迫害无疑是存在的，而社会主义者当然把任何能说成是迫害的事情尽量渲染。但这类事情他们做得并不十分多。事实上1890年到第一次世界大战之间的社会主义活动史足以证明。此外，这类迫害的性质确实对"受迫害的"政党有好处。

(22) 让我们顺便注意一下一种有趣的（几乎是美国式的）现象：我们看到这个政党，其内部几乎包含尽可能多的有关经济和社会问题的各种意见，从最僵硬的保

守主义到激进社会主义，然而它还是一架最强有力的政治机器。绝对不同的类型、出身和愿望的人们，包括极端民主主义者和极端专制主义者，毫无摩擦地进行合作，单就他们对天主教会忠诚的力量而言，就有可能引起马克思主义者的嫉妒。

(23) 据梁赞诺夫说，此书编者随意更动恩格斯的原文。但对编者笔下的篡改作最可能的估计也不影响文中的论点。见梁赞诺夫《卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯》（库尼茨英译，1927年）。

(24) 他的与我们目的最有关的两本书是《社会主义的前提与社会民主党的任务》（1899年；E．C．哈维译，1909年）和《关于社会主义的历史和理论》（1901年）。

(25) 从那时以后，《新时代》的创办人和编者以及论马克思主义理论几篇论文的作者考茨基持有只能用教士的语言才能描述的立场，他坚持"革命的"理论反对修正主义，正如后来他坚持正统理论反对布尔什维克异端。他是最教授气的人，但没有伯恩斯坦可爱。但总的说来，必须对党的两派庆贺它们战士的道德水平和智力水平。

(26) 提到奥地利，这里我指的是奥匈帝国西半部，那里从1866年起有自己的一个议会和一个政府（但没有外交部和国防部），这两个机构在平等基础上与东半部匈牙利的议会及政府相协调，后者的正式名称为"圣斯蒂芬神圣国王的国土"。匈牙利社会民主党按照奥地利党的模式建立，但党员人数一直不多。

(27) 托洛茨基（当时还叫勃伦斯泰因）偶尔出现在他们中间，似乎受过他们的影响。

(28) 这就是社会主义者一再用来帮助政府的手段。当民族主义阻挠议事分子使议会瘫痪，一切事务都陷于停顿时，社会主义者就提出关于预算的"紧急议程"。当这个动议实际上及时通过时，这意味着用这种方式宣布为紧急的议案，如果有多数赞成（在预算问题上总能得到多数赞成）就算通过了，不必去管阻挠议事分子要想使它成为不可能遵守的议会程序的正式规则。

(29) 我想，主要困难在于德国党在这个问题上采取的强硬立场。奥地利社会主义者本身的顾忌倒是次要的。奥地利政府机构或年老皇帝的反感——如果也起作用的话——在阻止那种和谐完美的因素中是第三位起不好作用的因素。

第二十七章　从第一次世界大战到第二次世界大战

Ⅰ．“大叛变”

作为第二国际的成员，社会主义政党为了防止战争，做了它们能做的一切事情。但当战争依然爆发时，它们迅速重新集合在它们的民族事业下，确实令人惊奇。德国马克思主义者甚至比英国工党成员更少犹豫。[(1)]当然，必须记住，每个交战国全都深信它在进行纯粹防御的战争——在进行战争的所有国家眼里，每一场战争都是防御性的，或者至少是预防性的。[(2)]而且，如果我们回想起社会主义政党拥有宪法赋予的不容置疑的投票反对战争预算的权利，和在资产阶级民主政治的总的道德规范内没有拥护国家政策的义务——事实上在所有交战国里与社会主义反军国主义完全无关的人都反对战争——看来我们碰到我们可疑地引证马克思或引证倍倍尔和冯·福尔马先前所作的如果他们的国家遭到攻击他们将予以保卫的宣言解决不了的问题。回想起马克思关于这个主题的正确教导应是不难的。此外，保卫祖国的意思不过是参军尽自己的义务；并没有投票支持政府和加入“神圣同盟”的意思。[(3)]在战时内阁任职的法国盖德与桑巴和比利时的范德费尔德以及投票赞成战时预算的德国社会主义者就这样对他们国家要求的效忠，做得比当时普遍理解的更多。[(4)]

这个谜团只有一个解答。不管大多数社会主义政治家是否信仰马克思的国际主义——也许这个信仰在当时已与对宏伟革命的同性质信仰遇到了同一命运——他们肯定知道，根据这个福音采取的任何立场，都会使他们丧失追随者。群众开始时会盯着他们看，接着他们会

不再表示忠诚，从而用行动来反驳无产阶级无祖国和阶级战争是与他们利害攸关的唯一战争的马克思主义学说。在这个意义上——附有一个但书，意思是如果战争的冲击发生在资产阶级结构内部经过了较长时间的进化之后，情况可能有所不同——马克思主义结构的最重要的支柱在1914年8月断裂了。(5)

这点实际上是大家都感觉到的。保守阵营感觉到它。德国保守派人突然开始用极其谦恭的语言谈论社会主义政党。社会主义阵营中仍然对信仰保持原有热情的那一部分人也感觉到它。在英国，麦克唐纳不但没有参加战时联合政府，甚至失去在工党中的领导地位，最后丢了议席。在德国，考茨基和哈泽离开了多数派（1916年3月），于1917年组织独立社会民主党，虽然该党大多数重要党员在1919年回到原来的党。(6)列宁宣告第二国际业已死亡，社会主义事业被出卖了。

这里有一定的真理。就马克思主义政党的大多数人而言，处于十字路口的社会主义事实上经不起考验，它没有选择马克思主义的道路。信条、口号、最终目标、组织、办事机构、领导人并未变动。大叛变前夕它们怎样，大叛变之后依旧怎样。可是它们体现和支持的东西全变了。经过这次十字架上的考验之后，不论是社会主义者还是反社会主义者不再能够以与前同样的眼光来看待那些政党。那些政党本身也不再能继续它们原来的古怪行为。不管怎样，它们已经走出它们的象牙之塔。它们已证明这个事实，即对于它们来说，国家的命运比社会主义目标更加重要。

但是，像斯堪的纳维亚诸国社会民主党那样从未置身于任何象牙之塔的那些政党的情况就不同 。此外还有另外一些政党，它们的情况由从不认真看待那种革命滑稽戏的观察家看来 也是不同的。特别就德国党来说，十分接近事实的说法是，这个“社会叛徒”——人们给它的绰号——只不过从非现实主义的云端走下来，国家的危急状态教会它用脚站在地上，不要用头站在地上。我们有些人还要说，这完全是值

得赞扬的事情，根本不是叛变。不论我们采用什么观点，毫无疑问这种新的负责任的态度大大缩短了1914年前似乎横亘在它们与每个政党自然目标——官职——之间的很长间隔。我确实从不认为德国社会民主党人有这种打算，从不怀疑他们决定不在资产阶级社会做官的真诚。但事情很清楚，他们在战争开始时采取的立场，使他们在战争结束时（如果我可以这样说）处于“极其有利的地位”。与其他政党不同，他们没有大喊大叫要离开从而有损自己的名誉。但他们也没有在危难时刻遗弃他们的国家。

II．第一次世界大战对欧洲社会主义政党前途的影响

1．任何以失败告终的重要战争都会动摇社会结构和威胁统治集团的地位；军事失败造成的威望丧失是一个政权要生存下去的最难对付的事情之一。我不知道这条规律有任何例外。但是逆命题就不是那么肯定。除非胜利来得迅速，或者无论如何它与统治阶层的政绩有突出而清楚的联系——例如像德国在1870年取得的胜利那样——否则，甚至在战胜的情况下，经济上、物质上和心理上的衰竭，定会对各阶级、各集团和各政党的相对地位产生影响，本质上与战败所受的影响没有什么不同。

第一次世界大战证明了这一点。在美国，战争努力的时间不长，消耗不大，不足以表明这种影响。即使在美国，对战争负责的政府在竞选中遭到惨败。在所有其他战胜国中，统治阶层的威信及其对人民的驾驭能力，没有加强反而削弱。德国和英国的社会主义政党交上好运，它们获得权力，或者无论如何获得官职。在德国，社会把中央机构的控制权硬塞到社会主义党的手中。虽然为了争理论上的面子，党内某些人以及一些反社会主义者坚持说是通过了一场革命，事实他们是应邀请——谦恭的要求——而执政的。在英国，工党的选票在1910年1月还只稍稍超过50万张，1918年还不到225万张，[(7)] 1922年上升到4236733张，1924年更升到5487620张（1929年达8362594张）。麦克唐纳再次成为党的领导人，1924年该党进入政府（如果说尚未真正执政的话）。在法国，政界的构成阻止出现上述鲜明的完美情节，但总的轮廓是同样的：战后工团主义者立即又活跃起来，但劳工总同盟让新成立的工团主义的劳工总同盟和共产主义的统一劳工总同盟去

吸收到处不适应的分子，它阻拦革命进程，为承担占优势的政治角色缓慢地作准备。

此外，当时肩负落到它们身上的责任的社会主义或准社会主义政党，可能深深感到它们几乎垄断了使它们事业成功所需要的许多资格。比任何其他团体高明，它们有能力对付因不满而激动的群众。如德国事例表明，此时它们甚至处在比任何其他政党更有利的地位上来坚持对付革命的爆发——如果有必要就使用武力。无论如何，他们是开社会改革正确处方的最好人选：一方面进行改革，另一方面使群众接受改革。最最重要的是，从他们的立场来看，他们完全有理由相信，他们也是医治"帝国主义战争"造成的创伤，恢复国际关系和清理不是他们过失纯粹是资产阶级政府作为和平代价造成的混乱局面。在这方面，他们犯了与他们的资产阶级竞争者根据不同立场犯下的同样错误——相信集体安全和国际联盟，重建金本位货币和取消贸易壁垒。但只要我们承认错误的前提，我们也必须承认，社会主义者希望获得成功，特别希望在外交政策上获得成功是对的。

2．两届麦克唐纳政府的成就——麦克唐纳和亨德森在外交部的工作——足以证明这一点。可是德国的情况更有意义。首先，只有社会民主党人才在道德上有条件接受和约。以及支持旨在实行条约规定的政策。当然他们悲叹国家的灾难和灾难带来的沉重负担。但他们有军事光荣的感觉，战败本身和签订和约都没有给他们带来无法忍受的耻辱。他们中一些人几乎赞成英法的战争理论，他们中大多数人不关心重整军备。当其他德国人以冷漠的厌恶心情旁观时，他们以全然不带剧烈仇恨——如果不是全然不带怨恨——的心理为与胜利者达成和平谅解而工作。在别人看来是强加的民主制度问题上，他们甚至和西方国家的看法完全一致：解决了1918—1919年共产主义者叛乱和以明智的妥协在国内政界取得支配地位，他们处于最民主的精神状态。

其次，他们控制群众十分有力，足以使这种态度有政治上的效果。当时全国人民中有一大部分人对事物持有与他们相同的看法。他

们对形势的看法以及对付形势的正确方法，不管执政政府的政见如何，一时成了官方的看法；他们为谈判道威斯计划和洛迦诺公约的联合政府提供政治支持，没有他们就无法组成联合政府，即使组成，也绝不能采取那条路线。斯特莱斯曼不是社会主义者，可是和他名字联在一起的政策是社会民主党的政策——由于这个政策他们在10年中获得极大声誉，也由于它，他们在另一个10年中备受惩罚。

第三，他们在与国外政治舆论的关系中处于有利地位。世界几乎不知道德国发生的事情。但世界知道两件事：一方面它了解有一个愿意永远接受许多战后安排的政党，事实上该党十分赞成其中的某些安排，这个党是英国和法国曾经深信是它们 敌人的敌人。另一方面，世界了解，不需要在其他问题上害怕德国社会民主党——一个政府不论怎么保守，它没有必要像它反对俄国社会主义那样反对德国人。从长远观点看来，这是一个弱点。这种了解与处理德国抱怨问题没完没了的情况有很大关系。这种看法引导英国和法国外交部相信，德国将永远是一个恭顺的请求者，保证它有一天会上升到与强国平等地位就能使它十分快乐。但从短期观点看来，尤其在入侵鲁尔的黑暗日子里，它是一宗资产：这个党——或者应该说大家知道依靠该党支持的政府——具有不给其他人的进入权。

第四，社会民主党与其他国家相应政党从第二国际年代起就有长期的接触。这些接触并没有被战争完全割断。毕竟，第二国际从未正式解散，其中许多个人和团体——尤其是（但绝不仅限于）中立国家的个人和团体——仍原封不动地保持着国际主义的信念。国际书记（C．胡斯曼）继续在活动，1917年在斯堪的纳维亚社会主义者的建议下，他甚至试图召开代表大会，只是因为协约国当时决心粉碎其敌手，拒绝发给护照，才没有开成。[(8)]这样，许多社会主义者认为复活国际组织是理所当然之事，也就很自然了。

3．国际恢复了，但不是没有困难。1919年和1920年为恢复国际举行的最初几次会议只取得有限成功。与此同时，出现了共产国际

（第三国际）（见下文），它所具有的吸引力证明是世界劳工政党和社会主义政党团结的严重障碍。几个不想与共产党人共命运的重要团体仍然希望有比第二国际更现代化的某种组织。这个局势被一项聪明的策略措施成功地满足了。根据奥地利的社会主义者在德国独立社会民主党人和英国独立工党参与下提出的创议，一个新组织“国际社会主义政党联盟”（所谓维也纳国际）组成，其目的在于使复活的第二国际里的团体激进化，抑制那些过分倾向共产主义的团体，通过明智地制定目标，使两方面趋向一致。[(9)]

这个事业的意义由共产主义者很快为它找到的绰号“两个半国际”确切地描绘出来。这正是为什么它能满足当时需要的道理。在汉堡大会上（1923年），第二国际和维也纳国际联合起来组成工党和社会党国际，它给和平打上“帝国主义”烙印，号召建立反对国际反动势力的统一战线——这点无论如何听起来很动人——号召八小时工作日，号召争取国际社会立法。一年以前（1922年法兰克福会议决议）宣布必须把德国赔款降低一个明确而合理的数字，取消协约国间的债务和从德国领土上撤军。从嗣后发生的事情看，我们不会不理解这是多么伟大的成就和贡献。

III．共产主义和俄国成分

1．与此同时，共产主义政党也正在迅速发展。这件事本身在我们意料之中，它也没有什么危险。任何经历过清醒的负责任地位影响的政党，不可避免地不得不为左翼（或右翼）团体的发展留出余地，这样的余地不大可能长时间一直空着。只要脱党行为能保持在一定范围内，不必把它看做极大的损失，这甚至比把不可靠分子留在党内还要好些。社会主义政党与过激派之间总有麻烦。[(10)]这样的"左派"团体在战后困难日子里应能发展壮大，它们会抓住机会获得与其他政党不同的重要地位，这并不比他们袭用传统惯例并称自己为"共产党人"或他们显示出比官方党当时所表示的强烈得多的国际主义倾向更令人吃惊。

请记住，所有这一切与俄国方面的共产主义发展毫无关系。如果沙皇依旧统治俄国，也会有好些共产主义政党和一个共产主义国际。但是，因为俄国成分已成为形成全世界社会主义和共产主义命运——事实上形成我们时代的社会和政治历史——的一个因素，很有必要再讲一遍它是怎样发展的和怎样评估它的性质与重要性。为此目的，我们把它的发展分成三个阶段。

2．第一个阶段——也就是布尔什维克于1917年取得政权以前——关于共产主义团体的发展，除了那个最强有力的人碰巧是俄国人以及在他的思想体系里存在一股蒙古人专制主义之外，没有什么东西特别是俄国的。战争爆发时，第二国际实际停止活动，当时列宁宣告，第二国际业已死亡，执行更有效的方法的时刻即将来到，很自然，那些与他有相同感觉的人就聚集在一起。在瑞士齐梅瓦尔德（1915年）和金塔尔（1916年）两次大会上出现了机会。因为实际上全部拥护他们国家事业那些人都没有出席，参加会议的斗士们发觉程度不同地集合到列宁提出的化帝国主义战争为国际革命的纲领之下没有什么困难。

这样做要比单纯声明信仰纯洁的马克思主义以及提出救世主式的许诺有更大意义。与会的某些人清楚地察觉到各国资产阶级完全看不到的真理，即资产阶级社会结构经受不了长期“总体”战争的紧张和压力，至少有几个国家会崩溃。但是，除此之外列宁的领导未被接受。大多数出席者想要说服、威吓和利用现存的社会主义政党而不愿毁灭它们。此外——列宁同意这点——国际革命要由国内的无产阶级的各别行动来实现，首先在“先进”国家发动。

第二个阶段的时间我定为从1917年到1927年，也就是从布尔什维克在俄国掌权到托洛茨基被布尔什维克党的中央委员会开除（1927年10月）。这10年目击一些共产党和共产（第三）国际的出现。这10年还目击它们与社会主义政党和工人政党（暂时的）断然的决裂，这种决裂在德国由于1918年冬到1919年当权的社会民主党人采取严厉镇压手段而达到无可修补的地步。最后这10年看到俄国锁链的扩展。

但是在整个这10年里，这条锁链既没有磨损也没有变形。必须记住，布尔什维克赢得所有大国中最落后国家的统治权纯属侥幸。(11) 列宁本人在某种程度上也承认这一点。他一再重复谈到，只有较先进国家革命力量的行动才能赢得最后胜利，而这个行动才是真正重要的事情。当然，他像先前一样命令共产党人，他坚持共产国际是严格中央集权的组织——它的执行局有权指挥各党的每一个行动——但他以共产主义领袖的身份而不是以俄国专制君主的身份进行指挥。这一点有重要的区别。共产国际的总部在莫斯科，实际的领导人是俄国人，但指导政策的是彻底的国际主义精神，丝毫没有特别考虑俄国的国家利益，制订政策的原则是各国共产主义者实际上同意的。虽然国际执行局和苏联政权政治局之间的个人关系(12)在当时要比以后密切得多，可是二者仍是截然不同的机构。因此，国际本身和各共产党的行为与它们没有俄国关系时的行为不会有什么不同。

所以，在这10年间，与俄国关系的重要性虽然很大，但再大也不会超过这一些。首先，有一件有分量的事实，即一个共产主义团体的

成员不管在质量和数量上如何微不足道，不管这个团体没有多少权利使别人郑重对待，它能享受到征服一个帝国的另一个共产党反射过来的光荣，它能从这样的支持下得到鼓舞。第二，布尔什维克的现实尽管存在恐怖、悲惨和喀琅施塔得叛变后采取新经济政策一事暗示的承认失败，但从此以后可以指出一个"能运转的"社会主义制度。布尔什维克党人证明自己是利用可能性艺术的大师，能使英国和美国的舆论吞下任何东西，只要它是以熟悉的口号形式端上来的。这当然也增加其他共产党的优势。第三，只要各国共产党人（包括列宁本人）相信世界革命近在眼前，俄国军队对他们来说，就像19世纪第二个25年中沙皇尼古拉一世的军队对各反动团体同等重要。(13) 1919年时这种希望比现在人们准备相信的更加合理、更接近于实现。确实，共产主义共和国只在巴伐利亚和匈牙利实际上成立。(14) 但是在德国、奥地利和意大利，社会结构危险地接近于倒塌，如果托洛茨基的战争机器在当时准备就绪，而不是使用在内战和波兰战争中，那些国家也许还有更西边的国家会发生什么情况就很难说了。(15) 不应忘记，共产国际是在迫在眉睫的生死搏斗的环境中建立的。许多后来具有不同意义的事情——如对各个党有无限权力并剥夺各党一切行动自由的中央集权控制——在当时的环境看来是充分合理的。

第三个阶段我定在从开除托洛茨基开始（1927年），因为这是斯大林绝对权力上升的、方便的时间界标。那时以后，每一项政策的实际决定看来都是他的事情，虽然直到"审判"加米涅夫和季诺维也夫（1936年），甚至直到叶卓夫的恐怖统治（1937年），他还在政治局里和其他地方遇到某些反对。在我们看来，这意味着嗣后的每一项决策是由这位俄国政治家根据合理化了的专制主义立场，代表俄国国家利益作出的决策。如果这样说是正确的，它反过来又决定他对共产国际和对外国共产党的态度必定是怎么样的。它们变成俄国政策的工具，在这种工具的巨大武库中各占一席之地，并被现实主义地根据环境条件估计相对于其他党的价值。在可能重新掀起世界革命的目前这

场战争之前，世界革命一直是冻结的资产。留存下来的老战士和国际共产主义的新战士可能受人轻视，但他们依然有用处。他们能宣扬俄国政权的光荣。他们能够被当针使用来刺伤怀有敌意的政府。他们增加俄国与他国讨价还价的力量。所以，为了使他们保持顺从，为了用秘密警察来监视他们，并在共产国际执行局里使用害怕得发抖的绝对巴结的农奴来承担工作，增加一些麻烦和花费一点钱是值得的。

3．在这种情况下（和安于这种情况），斯大林遵行多年来既定的做法。大多数国家政府的做法也和他一样，对他表示特别的愤慨纯属伪善。信奉一种宗教信条的政府的做法提供最明显的例子。只要有关信条有充分的生命力足以激发行动，这些政府常常利用信奉同一信条的外国团体以达到自己的目的。可是，如1793到1815年的历史充分证明，这种做法比这些例子表明的要普遍得多，受到这类做法影响的政府的反应——口头上的和其他的——同样千篇一律：所有类型和所有阶级的政治人物莫不乐于抓住这个机会称对手为卖国贼。

但对于俄国以外的共产党来说，从现代沙皇掌握中的有名无实的废物那里接受命令是一件严重的事情。他们可怜的奴颜婢膝引起两个问题，一个是为何这样做的原因，另一个是这样做对今后革命社会主义的特性和命运可能发生的作用。

第一个问题也许比从它表面看来较易回答。我们必须做的只是把自己放在共产主义者的位置上，考虑到他的类型，以求实精神察看他的形势，他绝不会从人道主义考虑反对斯大林政权。他可能甚至以屠杀为光荣；某些神经衰弱的堕落者——饱受失败和忿忿不平的共产主义者——和别的人的确从某个阶级牺牲者的苦难中得到满足。再者，既然资产阶级人们对这个政权盲目崇拜，他为什么要对它的残酷行为表示愤怒呢？在坎特布雷大主教并不谴责布尔什维克主义的时候，为什么他应为这个理由谴责它呢？[(16)]真的，为什么？

而且，共产主义者以“热月政变”为据，就几乎没有任何理由表示反对。这句话首先由新经济政策的反对者使用，但托洛茨基后来用它

来指责斯大林政权是“反革命”，理由是1794年推翻罗伯斯比尔那些人的行动是“反革命”。但这样说根本没有理由。毕竟，是斯大林实行农业集体化，“清算”富农，推倒新经济政策。事实上，他像一个高明的策略家，镇压了反对派，实质上实行反对派的纲领。

最后，对于其他国家的共产主义者来说，只要保护他的权力对待他公正，苏联党在本国做些什么并无头等重要性。即使它对他不公正，他准备怎么做？锁链拉得紧而且擦伤人，而且它也支持他。社会主义政党绝不会接收他。正常心理健康的工人哼的一声掉头离开他。他就将像托洛茨基一样惶惶无所适从。没有这条锁链他什么也不能做，(17)接受他的奴隶身份同时，他可能还在希望——他可能依旧希望着——时机将会出现，那时他能够飞黄腾达……这场世界大战后，也许……

最后一点在某种程度上回答了第二个问题。当然，有这种可能性，即俄国专制主义将遍布欧洲文明的废墟——或甚至还会超越这个范围——在这种情况下全世界共产党将变作俄国的警卫部队。但还有许多别的可能性。其中之一是，俄国政权将在这个过程中失败崩溃，或者在伸展到其他国家时它取得与这个国家土壤更加相宜的特性。这种变化的特殊事例是，到最后俄国成分在未来革命社会主义特性中不再存在 。指望这样的发展无疑有风险。可是这样指望并不比希冀我们的文明将从眼前的大火中不受损伤地挣脱出来更为愚蠢——当然，除非这场大火比我们有权利期望的熄灭得更快。

Ⅳ．管理资本主义？

1．然而，我们迄今没有见到令人信服的理由，说明社会主义政党1918年后负担的政治责任的实验为什么没有完全成功的。再说一遍：有几个国家里——如瑞典——社会主义者不过继续巩固他们以前得到的政权；在另外几个国家里，政权不必用革命行动去争夺，自然地送到他们手中；在所有国家里，他们似乎比任何其他政党更能够尽力解决当时的重大问题。如我前面业已提到，看来他们几乎独占了取得成功的主要条件。此外，虽然他们中的大多数以前没有任何从政的经验，他们获得了最有用的组织、谈判和管理的大量经验。实际上应该立刻指出，他们几乎从未做过一件十足的蠢事。最后，不论是左派社会主义者新政党的不可避免的出现，还是那个政党与莫斯科的关系，对他们来说，都没有他们的对手试图说成的那么严重。

但尽管这样，不论在哪个国家他们的形势都是不安全的。对于诚笃的信徒来说，这种情况似乎是很不可能的。尽管有这些策略上的优势，优势后面隐藏着他们无力排除的困难。战争和由它引起的混乱，把社会主义者推上政坛；但在旧外衣的破片底下，社会机构尤其是经济过程依旧和以前的一样。就是说，社会主义者必须管理一个本质上是资本主义的世界。

马克思曾经设想，夺取政权是实行社会主义的先决条件，后者是唾手可得的。这句话的意思是，无论如何，事实上马克思论点的意思完全是，当资本主义走完它的过程时，或者用我们自己的话来说，当物质和精神成熟时，夺取政权的机会就会出现。他想的崩溃是资本主义经济机器由内因促使的崩溃。[(18)]资产阶级世界政治上的崩溃只是经济崩溃的附带事件。可是现在，政治崩溃——或与它类似的事情——业已发生，政治机会业已出现，而经济过程没有一个地方接近成

熟。“上层建筑”比推进机制运动得更快。这是一种最非马克思主义的局势。

关在书房里的学者也许会推测，如果认清事物现状的社会主义政党拒绝充当执政的特洛伊木马，继续留作反对党，并同意资产阶级去对付战争与和平时期留下来的烂摊子，事物将会怎样发展。也许这样对他们、对社会主义、对世界都会更好一点——谁知道？但对当时已经懂得他们自己与他们的国家共命运，并采取负责任观点的人来说，没有选择的余地。他们坚定地面对一个根本解决不了的问题。

这是一个除非按照资本主义路线否则便无法运行的社会和经济制度。社会主义者可以控制它，根据劳动者的利益调整它，榨取它，直到损害它的效率——但他们不能做特别属于社会主义的事情。如果他们想要管理它，他们必须按照它的逻辑来管理它。他们必须“实行资本主义”。他们这样做了。为把他们的措施用社会主义的言辞装扮起来，要做一些事情，还要多少成功地使用放大镜来察看他们的政策与每个事例中想象的资产阶级使用的政策之间的每个差异。但实质上，他们必须做自由党人或保守党人在同样环境中也一定会做的事情。虽然这是唯一可行的途径，但对社会主义政党来说，这是它们遵循的最危险的途径。(19)

情况并非完全绝望，或者从社会主义信仰的立场而言，并非完全不能防护。本世纪20年代初，欧洲的社会主义者有理由希望，有好运气加上小心把握方向，他们会使自己处于政治权力的中心或附近，这就可以有能力挡开任何“反动”的危险，保护无产阶级的地位，直到有一天可能不经暴力破坏，使社会社会主义化；他们将主持资产阶级社会的溘然去世，与此同时，确保死亡过程一切顺利，保证它不会卷土重来。要是除了那些进入社会主义者的或劳动者社会画面的因素之外不存在其他因素，这个希望可能实现。

站在社会主义信仰的立场进行辩护，可能就是以上面提到的命题为基础，那就是形势是从未见过的，是马克思预见不到的。资产阶级

受难者转向社会主义者请求庇护——这种情况显然在马克思的图式中是没有规定的。可以这样说，在这种环境下，甚至仅仅“管理资本主义”也是向前迈进一大步。这也不是根据资本主义利益来管理资本主义问题，而是在社会改革领域中做诚实的工作和以工人利益为中心建设国家的问题。无论如何，如果选择民主道路的话，这是唯一可做的事情，因为形势不成熟明显而确实地表现在没有大多数人选择社会主义这个事实上。难怪在这样环境中决心要接受官职的社会主义政党大声宣布它们忠于民主政治！

这样，这班渴望官职的政客是能够从最高理论根据和无产阶级利益中找到正当理由的。读者不难想象，这样的大惬人意的协调一定会给激进批评者怎样的印象。但是，因为后来的事态演变引发许许多多人谈论那个政策的失败，并教导当时的领导人他们本应当做些什么，我真的希望着重指出他们观点的基本原理以及他们不得不在其中这样做的社会模式的强迫性质。如果有失败的话，其原因必须在愚蠢和背叛之外别的地方去找寻。为了使我们对此深信不疑，我们只需要看一看英国和德国的事例。

2．一俟民族主义狂潮随着战争结束而消退，在英国出现真正的革命形势，例如，群众愤怒的情绪在政治罢工中突出地表现出来。负责的社会主义者和负责的工党党员被那种情况——也被全国正受形势促使产生真正反动情绪的危险——完全驱使在一起，从此接受共同的领导，至少就议会上运用策略而言是如此。联合力量的主要部分致力于劳工利益和（属于劳工利益一部分的）几个大工会办事机构，以致几乎立刻引起对此不满的知识分子的反对。这些知识分子反对这个联盟的亲劳工性质，声称他们看不到这种做法是社会主义的。工党党员思想意识上的机会主义使这种看法显得有点可信，但我们重视实际形势不重视口号，就劳工力量当时接受麦克唐纳领导而言，我们仍然把他们等同于德国的社会民主党人。

成功地从革命形势中脱颖而出，工党在1924年麦克唐纳执政之前逐步改善其地位。麦克唐纳及其党员表现得如此出色，以致甚至不满的知识分子也暂时表示服从。在外交和殖民政策方面，这个政府能够执行自己的主张——特别在与俄国关系上。在国内事务上，做起来比较困难，主要因为依靠一部分工人选票的保守党政府一直（并继续）按照条件允许尽可能执行财政上的激进主义。可是在立法上，工党政府只限于做相对微小的工作，它证明有资格管理国家事务。斯诺登在财政大臣任上出色的政绩，足以向全国和全世界表明，工党适合执政。这件事本身对社会主义事业是一个贡献。[(20)]

由于工党政府在议会中是少数，它不但必须依靠自由党人的合作——与他们有很多的共同点，如自由贸易观点——而且在一定程度上得依靠保守党的宽容，这个事实当然大大促成上边所说的成功，也使取得其他方面的成功增加很大困难，甚至变得不可能。他们的处境和保守党人于19世纪50年代和60年代短暂执政时期的处境非常相似。它要像占有多数地位那样采取负责态度是很困难的。但如上所说，它尚未占有多数的这个事实，即使用马克思主义来判断，证明采取较强硬行动路线的时间尚未到来——无论如何以强硬行动实行符合民主要求的任何计划的时间尚未到来。

但一般党员并不理解这一切。群众更不理解：他们应该感激工党，不但因为该党本身所完成的业绩，而且为了争取工人选票的保守党为他们做的那部分工作也是工党的赐予。他们思念壮观的重建建议和对他们切身利益的允诺，不知道他们天真地质问："现在社会主义者上了台，为什么他们不为我们做点事呢？"是多么不公平。不甘心处于次要地位的知识分子自然利用这种情绪提供的机会来攻击工党分子支配真正的社会主义者，来煽动当前的不满情绪变成可怕的错误行为，而专横的工会官僚们对此漠然置之。在他们的影响下，独立工党在此后在野的几年中，尤其是麦克唐纳不接受他们主张执行更激进的纲领

时，逐渐变得不受控制。[21]就这样，在许多人眼中，成功看来很像失败，负责任看来很像怯懦。

但这是无法避免的。社会主义政党政策（包括在“不成熟”条件下执政）中固有的困难和危险，被麦克唐纳第二次组阁的历史更清楚地证明了。[22]历史学家已经懂得对罗伯特·皮尔爵士的政治家才能与风度应公正地评价。[23]我相信，他们将学会以公正的态度对待麦克唐纳的政治家才能与风度。他突出的不幸是他登台于世界经济萧条开始之时，而这次萧条正是以国际联盟为代表的国际体系崩溃的直接原因。

有少许人可能在想——事实上少许人确实这样想——根本性重建的机会已经到来。这种想法会使国家分裂为二，这样的结果是不容怀疑的。但除了根本性重建外，实施扩大纸币量加上非根本性社会改革——例如个别的国有化措施和外加的社会保障立法——并在国际关系领域依靠重商主义政策，这是有许多人推荐的计划。可这个计划的一部分无疑会加强经济萧条，而其余部分——放弃英镑的金比值和重商主义政策——意味着非常激进地与国家传统决裂，与工党本身的传统决裂，以致社会主义者几乎难以实行它，更难成功地实行它。要安全而有效地实行它，必须得到其他党的同意，也就是要由联合政府来实行。

因此，鉴于没有可能组成联合政府，麦克唐纳及其助手投身于使他们建立的体系运转起来的任务。在这样的条件下，这个任务是他能够承担的所有任务中最困难的一个。当每个人叫嚷必须立刻做“某种事情”的时候，当各种类型的不负责任者有其讲坛的时候，当群众在抱怨，商人感到绝望，知识分子慷慨陈词的时候，他们坚定地为他们认为正确的事情而斗争。在国内，他们维护金融秩序，他们支持英镑，他们制约立法机器的增速运转。对国外，他们竭尽全力——相当成功地——使日内瓦体系发挥作用，降低全世界的危机和紧张局势。当时

机来到，国家利益值得该党冒险时，他们断然行动，帮助举国一致政府的成立。

在许多重要场合中，一个政策越是贤明，必然使公众和知识分子批评者越不欢迎，回想起来使人忧郁。这是一个确当的例子。对于不能把那种政策与英国比较温和的经济萧条和随后的稳步恢复相联系的知识分子批评者来说，那种政策中没有任何优点，只有荏弱、无力、褊狭的传统主义，如果不说它背叛地放弃社会主义事业。它也许是民主政治历史上最好成就之一，也许是根据经济和社会形势的正确理解而负责地决定行动的最好例子之一，却被批评者用"羞耻和憎恶"的目光看待，充其量他认为麦克唐纳只是一个使马失前蹄的蹩脚骑师。可是对他最有吸引力的假设是，麦克唐纳政府在英国银行家有魔法的耳语下，（或更坏）或者在他们的美国支持者的压力下投降了。

不幸的是，这种胡言乱语是有真实重要性的一个因素，在试图作任何预测时必须把它考虑进去。它会严重干扰社会主义政党在我们生活着的过渡时代服务于文明事业的能力。但是，如果我们舍弃这个因素，也舍弃为国家利益作出牺牲的任何政党从短期看来将为之受苦的陈词滥调，我们将没有什么困难地认清，从长期看来劳工势力极可能由于麦克唐纳第二次组阁而得到加强。与罗伯特·皮尔爵士的第二次内阁的相似性再一次有助于说明这一点。皮尔的保守党多数在废除谷物法问题上分裂。皮尔一派虽然在人数上和重要性上大大超过麦克唐纳的个人追随者，但它很快解体。保守党受到重创，证明没有能力执政——虽然它又三次组阁——直到1873年迪斯累里的伟大胜利。但从那以后，直到亨利·坎贝尔-班纳曼爵士1905年的胜利，保守党执政的时间占三分之二。比这更重要的是，从政治上说，英国的贵族和绅士一直来 坚持他们自己的做法要比不曾去掉提高面包价格的恶名时他们原来会做的好得多。

事实上，工党在紧跟着分裂后的几年里很快恢复和巩固在国内的地位。有把握说，即使在事物的正常进程中——也就是不考虑战争

——社会主义者具有增加了的力量和更好的成功机会，不久就会再次组阁，而且他们会有能力采取比以往采取的更强硬的路线。但有相等的把握说，鉴于他们制订的纲领和实施纲领的能力，他们的政策与麦克唐纳的政策只有程度上的不同——主要在于实行社会化的某些个别手段。

3．德国社会民主党的战后经历，在许多细节上当然不同于英国工党。但是留在社会民主党内的德国社会主义者一旦参加政府，决心反对共产主义，他们就和英国同事完全一样从事于“管理资本主义”。如果我们同意这些前提，并考虑到他们过去没有、在可以预计的将来也不能期望在联邦议会中或普鲁士议会中或在总人口中占有多数这个事实，其他一切事情都将以无情的逻辑随之而来。1925年总人口约为6200万，无产阶级（劳动者及其家属，我把家庭佣仆包括进去）的人数不足2800万，这个阶级部分选票归其他政党。“独立劳动者”人口比上数少不了很多——大约2400万——大部分不接受社会主义的信念。即使我们不算上层阶层——比如说100万——只计算可望投票的集团——农民、工匠、小商贩——能争取到的选票不会很多，这个情况不但眼前如此，即使在近期的将来也是如此。介于这两部分人中间，有人数不少于100万的白领雇员（包括他们的家属）。社会民主党当然理解这个阶级的关键位置，花大力气争取它。但是，尽管取得相当成功，这样的努力只有助于表明，白领阶级比起根据马克思社会阶级理论所说的是严重得多的障碍。[(24)]

这样，即使共产主义者是社会民主党人的同盟者而不是他们的死敌，这个党依旧属于少数。确实，非社会主义多数的所有派别并非都抱严重敌意：左翼自由党人（民主人民党）人数不多能力很强，他们一贯愿意合作（在一定范围内）。这个多数分裂为许多团体，它们没有能力和谐一致地行动，它们的成员和支持者也不像社会民主党人本身那样有纪律，但那些既无能力又不愿意从事充满惊险事业的明智的

人们依旧觉得，对于他们只有一条道路可走——民主道路——这条道路就是联合政府。

最合格担任同盟角色的党是天主教党（中央党）。它强大而有力量。在希特勒登上政治舞台之前，看来什么都不能动摇它的支持者的忠诚。它的组织极为出色。倘若教会的利益得到保护，它准备在实行眼前实际性质的社会改革方面走得和社会主义者本身一样远，在某些方面甚至走得更远。对被取代的王朝不抱特殊热情，它断然支持魏玛宪法。最后但同样重要的是，它欢迎能保证它独占利益不受侵害的分赃安排。这样，谅解就以在外国观察家看来是惊人容易的情况下达成。社会主义者以最尊敬和最得体的方式对待天主教会。他们毫无困难地与教皇达成契约，契约给予教士的比在异端霍亨索伦王朝统治下教士曾经得到的还多。至于政策方面，几乎完全没有意见分歧。

但是，虽然这两个党的联盟是主要的，但没有一个表示忠于魏玛宪法的政党被排除在政府之外。民主党人、国家自由党人、国民党人（保守党人）全被接纳，甚至担任极重要职务。联盟作为普遍原则意味着妥协作为普遍原则。在各种措施上的必要让步事实上是事先商定的。不能动军队，实际上它由自己选择的管理部门管理，得到充分的供应。东普鲁士得到补贴，一般说来农业是十分小心关注的对象。这一套政策的某些含义可能不十分符合社会主义的规范，把这个东西称作计划，使它更合出钱的无产阶级的口味——也许读者会感觉到，这些东西说白了，没有一样是新的。

在它对工业群众和对它自己的纲领的态度上，社会民主党越来越和工党一样。开始时，它通过一个十分温和的法案，把包含在“社会化”一词中最激进的特色插入法案的标题中作为象征性的报偿（1919年）。可是社会主义者很快把这一切束之高阁，以便致力于制订美国人在新政中熟悉的那种劳工立法。这样做使工会满意，工会办事机构越来越被允许成为该党制订政策机器的工作部门。

人们可能会想，对于一个有马克思主义传统（这种传统继续在党的学派中流行）的党，这样做该是有困难的。但情况不是如此。除了一定数目共产主义者拂袖而去外，可以期望在党内提出反对意见的知识分子，牢牢掌握在党的手中。和英国党不同，德国党已经在帝国、各邦和大都市的行政机构里有牢固基础。此外，它在它的新闻出版业及别的地方有可以提供的自己的许多职业。这种任命职务的权力得到最大限度的运用。在文官职位、学术事业、大量公共事业及其他单位中，顺从招来晋升。这些手段有效地使激进分子就范。

社会民主党人对国家行政机器各部分的牢牢掌握，不但有助于更严格的纪律，而且有助于增加党员和党可以指望的选票。当然，它还用别的办法增加力量。例如，社会主义者在普鲁士自由邦得到占支配地位的权力。这使他们能控制警察力量，他们小心地选择党员或可靠的热衷名利者充当大城市的警察局长。他们就这样巩固他们的阵营，直到他们的地位根据寻常标准看来达到坚不可摧的程度。再根据政治分析的一般规律，甚至正统的马克思主义者也以提出如下论点而自慰，那就是，在那些战壕里他们可以十分舒服地安顿下去，直到事物按照其长期进程，使他们从少数变为多数，目前只要拉上掩蔽最终目标 的帷幕就行了。引自《共产党宣言》……

撇开党的权力机器的机制不顾，一般的社会形势以及政治体制看来显著的稳定。此外，针对许多个别的立法和行政措施不论有什么样的反对意见，从总体上说，联合政府的政策有利而不是不利于稳定。它所做的许多事情必定能得到我们真挚的尊敬。它所做的事情中没有一件证明比缺乏威信与魅力的政权所做的引起公众不满的一般性措施更坏。唯一可能的例外在金融领域。这个政府体系的文化与政治成就的一部分，与政府支出的大量迅速增加有关。再者，支出资金的筹集方法——其中虽然包括十分成功的销售税——吸干了积累的来源。只要国外资本继续流入，一切进行得比较顺利，虽然预算困难甚至现金困难在资本流入停止一年多以前开始出现。当它真的停止时，那种众

所周知的将破坏最具魅力的领导人地位的形势就出现了。但总而言之，对党及当政时期的指挥提出意见的社会主义批评家有理由夸耀不凡的成就，如果他们万一能执政，他们应干得一样漂亮。

V．当前的战争和社会主义政党的未来

当前战争将如何影响现存社会主义团体的命运，当然要看战争的持续时间和结果。就我们的目的而言，我不知道怎样加以推测。可是让我们运用事例分析的方法，从大量可能事例中考虑两种事例。

即使到现在（1942年7月），许多观察家似乎预期，战争结束俄国将获得巨大的力量和威望，事实上斯大林将作为真正的胜利者出现。如果情形确实这样，也未必可以作出推论说，其结果将是共产主义世界革命，或者甚至是欧洲大陆的"俄罗斯化"，以及上等阶层的消灭和对非共产主义的社会主义（和托洛茨基主义）团体的彻底清算。因为，即使不谈英美可能对俄国势力扩张的抵抗，也不能肯定俄国专制政权的自我利益会采取那种做法。但可以肯定的是，发生这样一种结果——完全实行列宁纲领——的机会大大地增加了。不过这种世界革命可能与马克思的想象不同，对于那些愿意接受它作为代替品的人来说，它无疑不再是白日梦，而且不只是与欧洲有关。

在那种情况下，正统社会主义及其所有主张的命运将被决定。在欧洲大陆上，假使法西斯政权不被打败，它们的命运也毫无二致。但是，如果我们假设英美俄同盟获得完全胜利——就是说依靠英美的力量实现无条件投降的胜利——那时我们很可能看到德国社会民主党型或者工党型的正统社会主义有好得多的机会在欧洲大陆生存下去，至少能生存一段时间。相信这个事态的一个理由是，人民如果发现走向布尔什维克和法西斯的道路俱被堵塞，很可能倾向社会民主共和国作为可以选择的最明显的道路。但还有一个最重要的理由，工党型的社会主义可获得战胜国的好感。根据我们现在的设想，一个完全胜利的结果将是由英美控制战后世界的事务——一种英美的统治，它在我们眼前采取的形式，根据我们知道的观念，可以称之为伦理帝国主义 。在这种世界秩序中，其他国家的利益与抱负只有在得到英国和美国理

解和赞成时才能算数，这种秩序只有凭借军事力量建立；只有永远准备使用武力才能维持。也许不必要解释，在我们时代的政治和经济条件下，为什么对英美两国说来，这样建立起来的只能是适当地称为军国主义的社会主义的社会组织。但很清楚，控制和警卫世界的任务是轻而易举的，因为一方面在欧洲重建和新建小而无效率的国家，另一方面又设置工党型或社会民主党型的政府。尤其在德国和意大利，社会民主党的破片是建立政府的唯一政治材料，这样的政府可能在战败屈服期以后仍旧接受这个世界秩序，并能毫无心理保留地与世界保护国的代理人合作。不论这样做的价值如何，这是自由 社会主义 的机会。

可是按照本书主旨的立场（不是按照其他立场），所有这一切都只有第二位的重要性。不论某个或某些特定的社会主义团体的命运如何。毫无疑问，当前的大战将——到处不可避免地与战争的结果无关——意味着趋向社会主义制度迈出的另一大步。根据我们经验中第一次世界大战对欧洲社会结构的影响，就足以使我们作出这样的预测。不过这次在美国也跨出了一大步。

但那种经验虽然是一个有价值的指南，却是不充分的指南。四分之一世纪过去了。它甚至对于走向本书第二篇说明的那个意义上社会主义的社会力量而言，也是不能忽视的一段时间。其他一切不谈，我们在这场战争结束时将面对与1918年时根本不同的经济形势、社会环境和政治力量的分布。无论如何这许多变化是在最近25年内发生的，是难以单单根据社会的一般趋势预测到的。其中尤其是大萧条，它冲击微妙的形势，震动社会结构的基础，对任何地方都没有对美国厉害。破坏社会结构更厉害的是对付萧条所采取的政策，这主要归因于部分是偶尔形成的政治结构，后果是明显的。特别是已经逐渐形成庞大的官僚机构，到现在它的强大力量足以保持它的阵地和执行根本性重建的政策。

工商业和工商业阶级的战时赋税负担，没有一个国家会以1919年后减轻的速度降低。这点本身可能足以使资本主义机器永远瘫痪，因而为政府控制提供另一个论据。通货膨胀，即使其趋势不再超过譬如说美国眼前政治模式不能避免的程度，它完全可能直接地，或者通过被剥夺的债券和保险单持有人思想的激进化而间接地做完其余的事情。此外，战时管制在任何地方不会取消到1918年以后几年的经验使我们相信的程度。管制手段可以移到他处应用。在美国已经采取步骤为政府控制战后调整准备舆论，不考虑资产阶级的抉择。最后，没有理由相信，政府将放松对资本市场和投资过程已经实行的管理。可以肯定这一切加起来不等于社会主义。但在这样的条件下，社会主义可能自称为唯一可以取代僵局和不断磨擦的实际办法向人们兜售。

细节和用语在不同国家当然不同，政治策略和经济成果也有不同。英国的发展比较容易预见。工党人员进入丘吉尔政府响应国家危急的号召。但如上文业已指出，与危急状态无关，他们当时在官职与权力道路上已走得很远。因此，他们很自然地有能力单独管理，或者——证明是最有效的办法——在他们控制的联合政府里管理战后重建工作。战时经济将会实现他们某些当前目标。在相当大程度上他们只要保持他们已经得到的东西就行了。在没有多少东西留下来可供资本家争夺的条件下，进一步向社会主义目标前进，可以期望是相当轻易的。进行的方式有可能证明是坦率的，清醒地以井然有序的方法和主要得到同意后实行社会化。有许多理由，但主要是因为官方社会主义党的衰弱，美国的情况较难预测，但最后结果不可能不同，虽然口号几乎肯定不同——福利上和文化价值上的代价也不同。

再说一遍：只有本书限定其意义的社会主义，才这样可以预测。其他意义上的社会主义无法预测，特别是没有什么理由可以相信，这种社会主义的实现意味着正统社会主义者梦想的文明的来临。更有可能出现法西斯的特征。这是向马克思祈祷者奇怪的回答。但历史有时喜欢开令人难解的玩笑。

(1) 事实上英国工党于1914年单独采取了严肃的支持和平的立场，虽然以后它参加了战时联合政府。

(2) 这就是为什么战胜国在强加的和平条约上，以一个条文来决定战争责任问题的企图不但很不公平而且是很愚蠢的原因。

(3) 说不这样做会损害国家事业，这也不是正确的。莫利勋爵的辞职显然并未损害英国。

(4) 目前我们中有些人想法不同。但这仅仅表明我们离开自由民主主义的老锚地有多远。把国家团结上升为道德准则是使人们接受法西斯主义的一条最重要的原则

(5) 这个情况在某种程度上也必须归因于非社会主义改良的成功。

(6) 值得指出的是，独立社会民主党的党员绝不是完全从不妥协的马克思主义者中招收的。考茨基和哈泽属于那种人，但加入他们的党的许多人不属于那种人。例如伯恩斯坦加入该党，一些其动机不是尊重马克思主义信仰的人也加入了。不过这种情况不足为奇。正统马克思主义当然不是一个社会主义者不赞成多数派所采取路线的唯一理由。这些修正主义者只不过具有与拉姆齐·麦克唐纳同样的信念罢了。

(7) 从1910年到1918年的增加完全是因为妇女获得选举权和简化选举资格的缘故。

(8) 在此之前，实际上在瑞士开过两次会议——1915年在齐梅瓦尔德，1916年在金塔尔——我相信与原来的意图相反，这两次会议由于出席者不是官方党的代表，因而具有不同的色彩。下文我将对它们略加叙述。

(9) 在那些目标中，有几个会替18世纪外交家增光。巨大的障碍是阶级斗争。欧洲大陆上的一些团体不谈阶级斗争活不下去，英国人有了它活不下去。所以，当合并工作在汉堡大会上完成时，在德文本和法文本上保留了“阶级斗争”（klassenkampf和lutte des classes）字样，而在英文本上这二字由难以辨认的委婉辞令代替。

(10) 英国和德国在战争问题上出现的分裂当然是一个不同的事情，但只有暂时的重要性。即使于1916年由卡尔·李卜克内西和罗莎·卢森堡创立的德国“斯巴达克同盟”，虽然它在反对战争上比独立社会民主党所赞成的走得更远，它从容地培养起明确的敌对态度，但即使在那个时候，它的言行也不超出（至少在正式场合）坚守埃尔富特纲领文字的范围。据我所知，不论李卜克内西还是卢森堡夫人从未完全断绝与该党的关系。后者是布尔什维克做法最无情的批评者之一。

(11) 谈到这种侥幸，布尔什维克主义可能应感谢德国总参谋部，根据它的命令，把列宁递送俄国。如果有人认为这样说夸张了他个人在1917年事件中的作用，在这个局势中还有其他足够多的碰运气的因素，使我们相信这段历史的奇特性。

(12) 在列宁时代，政府权力由他本人领导的政治局、属于托洛茨基领地的军事委员会和当时由捷尔任斯基管理的契卡行使的。苏联国家宪法没有提到所有这三个机构，宪法把权力授予"人民委员苏维埃"。也许在理论上应该称它们三者为党的机关。但党就是国家。

(13) 应该注意到，共产主义者已经像丢弃民主主义一样轻易地丢弃反军国主义和不干涉主义。

(14) 匈牙利事例（贝洛·库恩政府）颇有启发性。上等阶级的瘫痪和农民的漠不关心使一个知识分子小团体有可能不遇重大抵抗夺取政权。他们是一伙奇怪的人——有些人表现出（在巴伐利亚也一样）真确无误的病态症状——完全不胜任这种或任何别种严肃的任务。但他们对自己和他们的信条有无限信心，不反对任何恐怖主义的方法，这些都有充分的证明。如果协约国不准许（或不命令）罗马尼亚军队驱逐他们，同意他们上演他们的歌剧，有可能永远继续下去。

(15) 因此，说西方大国半心半意支持俄国各种不同反革命，特别是支持邓尼金和弗兰格尔的冒险事业是愚蠢和无效的是否正确值得怀疑。在我看来，不论是由于清醒地估计形势还是由于运气，西方国家得到它们能够希望得到的东西：它们使苏联在紧要关头保持中立，由此阻止了布尔什维克主义的前进。支持得太少会危及它们自己的社会制度；支持得太多会陷入长期的、代价昂贵的、也许毫无好处的努力，所消耗的人力物力可能轻易地破坏它们的目标。

(16) 那个教士所写书中表达的情感，根据下面说法是站不住脚的，他认为"俄国实验"的原则是一回事，而它执行的方式是另一回事。其实斯大林政权真正可怕的地方不是它对几百万牺牲者所做的事情，而是如果它希望存在下去，它就不得不这样做 。换言之，那些原则和那种做法是分不开的。

(17) 当然，这点特别适用美国的共产主义团体。美国的政治条件不利于正式共产党的出现——几个县的党的司库的工作一直停留在招募党员阶段。但共产主义成分的重要性绝不可用是不是正式党的党员来衡量。那些既非正式党员又不是同路人的知识分子的确没有参加党的动机。他们只想留在党外，因为他们不带党的徽章，如果能够在制造舆论的委员会或在行政机关等地方占有一席之地，并能自由和完全真实地否认他们是政党意义上的共产主义者，就能更好地为共产主义服务。像这样的看不见的团体，如果没有莫斯科的领导是无法采取一致行动的。

(18) 这部分说明了旨在表明资本主义事实上由内因促使崩溃的理论在美国备受推崇的原因。见第10章。

(19) 我不建议讨论另一种可能性，即从根本上重新构思俄国的路线。因为在我看来，这样的企图必定会以混乱和反革命告终，这是十分明显的。

(20) 此外，从党的策略观点看，这点使保守党人遭遇的困难要比任性的激进主义给予的严重得多。

(21) 那个纲领提出银行和某些关键工业的社会化，因而与正统社会主义路线是不符合的。但在当时环境下，它自吹自擂为真正的社会主义，而麦克唐纳的纲领是“改良主义的”——根据这个词的经典用法，同样很适用独立工党的纲领。

(22) 读者可能未见到关于1926年总罢工的一篇评论。虽然争相把总罢工征象重要性缩到最小是符合两党利益的，虽然官方对罢工的理论业已相应形成，罢工的严重性要比在某种形势下产生的一系列策略错误大得多，在这种形势下工会大会必然会“发出吓唬”，而保守党政府必须会“责备吓唬”。我们只要问问自己，罢工成功对政府权威和对民主政治的后果是什么，就能理解罢工是具有头等重要性的历史事件。如果这个武器证明有效，工会将变成英国的绝对主人，其他政治、司法或经济的力量除非得到工会的默许，将不可能继续与之共存。处于这样的地位，它们将不再保持过去的样子。工会领导人无论如何不愿意、也不得不使用强加在他们身上的绝对权力。

就我们的目的而言，只有两点需加注意。第一，上边描述的形势，特别是基层成员中遍布的并为不负责任分子孜孜不倦地加以鼓动的不满情绪，与引起罢工有很大关系。第二，罢工并没有像原来可能做到的那样损害党的权力。相反，罢工的失败似乎产生群众的激进化，群众的这种情绪是1929年该党成功的部分原因。

(23) 麦克唐纳与皮尔的相似之处不但在于二人面对的政治和经济形势的某些特点（虽然皮尔有1836—1839年危机后进入内阁的有利条件），还有政治上的细节事情。两人都大胆地甘冒党的分裂的风险，并最后大胆地接受党的分裂；而党的领导人都被认为是“叛徒”。

(24) 面对这个事实，社会主义者通常用如下论点以自慰：非社会主义雇员正是迷途羔羊，他们尚未找到他们正确的政治位置，但他们最后肯定会找到的，或者说他们受到雇主不准他们参加政党的无情压力。第一个论点不能使马克思主义团体外任何人相信——我们看出社会阶级理论是马克思一系列理论中最薄弱环节中的一个。第二个论点的虚妄是明明白白的事实。不管它在别的时候可能包含多少真理，20世纪20年代的德国雇主，除了极少数例外，不可能影响他们雇员的选举。

第二十八章　第二次世界大战的后果

统治世界的是很少的一点儿智慧

上节谈了战争对我们时代社会结构和对正统（即非共产主义）社会主义团体的地位和前途的影响，现在（1946年7月）还能再说上一些。到1942年7月，事情已很清楚，不论各社会主义团体 命运如何，总会出现另一次向社会主义制度 的大踏步迈进，这一次的迈进也出现在美国。同样清楚的是，现存社会主义团体的命运决定于战争的持续时间和结果。最后还提到，如果战争以英美俄联盟彻底胜利告终（意指敌人无条件投降），正统社会主义遭遇的结果将根据斯大林是否以真正胜利者出现还是全部荣誉归英美而有所不同。要是发生后一个情况，德国社会民主党型的正统社会主义或英国型的劳工政党将有极好机会改善它们在欧洲大陆的地位。

斯大林是东欧已经出现的主人。英国和美国争取在中欧和西欧保持其势力。社会主义政党和共产主义政党的命运反映了这些事件。但还有极大地影响全世界社会局势的另一个要素，那就是可以断定有利于资本主义制度的美国经济发展。因此，本章首先论述正统社会主义和劳工主义的地位，特别论述英国的形势；其次论述美国引人瞩目的工业成功可能产生的影响；最后论述俄罗斯政治成功的可能影响。所以我们的议论自然地分作三个部分，即

Ⅰ．英国和正统社会主义

Ⅱ．美国的经济可能性

Ⅲ．俄国的帝国主义和共产主义

Ⅰ．英国和正统社会主义

许多事实表明，不计俄国因素，第二次世界大战对欧洲社会局势的影响和第一次世界大战的影响相似，只是更为强烈。也就是说，我们将看到现有的向社会主义生产组织（本书限定意义上的）发展的趋势加快。

这些事实中最重要的事实是英国工党的胜利。如在上一章中业已指出，这个胜利在意料之中，不会使任何人惊讶。这个胜利也不比我们预期的更加完美。由于英国选举制度的性质，实际议席再分配很容易示人以夸张的画面。工党得票约1200万张，保守党为1000万张。自由党的好日子当然已经过去。但仅存的十几个自由党议员所代表的选民超过任意挑出来的72个工党议员所代表的选民。换言之，在比例代表制下，工党并没有占有超过保守党与自由党加在一起的议会多数，而且工党—自由党的联合能得到宽余的多数。英国选举制度的基本原理在于产生强有力的政府，避免出现相持不下的僵局。这个例子里的情况就是这样。但在估计什么在政治上可行，什么在政治上不可行时，与议会形势不同的国内形势依旧是需加考虑的事情。这个明显的推论由于下列事实而加强：即比官方工党更激进的团体在选举中显然未能改善它们在议会中的地位：独立工党刚好保持它的三个议席，共和党（Commonwealth）加上共产党失去它们原有四个席位中的一个。鉴于存在许多期待"激进化"的理由，这一情况确实值得注意，也是英国政治成熟得令人瞩目的证据。

这种形势必定会表现出来。事实上它已经在内阁的面貌和在采取或预示的措施中表现出来。请读者重读一下本书上文《立法前的社会主义政策》中的内容（第19章，第4节）就能看到，首先，工党想做的或提出要做的全部事情全都符合那段文字简略举出的纲领的精神和原则；其次，实际做法没有走得这样远。特别是英格兰银行的国有化

是极有意义的象征，因而可以算是令人注目的历史里程碑。可是这件事的实际重要性可以说等于零：这家银行自从1914年以来一直是财政部的一个部门，在现代条件下任何中央银行都和它一个样。其他如煤业法案或充分就业立法，在英国几乎不再争论。工党政府处理这些事情的方式或者可能采取的方式，推测起来会得到几乎普遍的同意。对根本原则问题的辩论无疑会使严肃的工作活跃起来；这不是因为这些问题或对这些问题的分歧十分重要，而是因为没有它们政府和议会将无所事事，名存实亡。这一切均是应有之义。无疑这又是"管理资本主义"的做法，但由于这场战争，还由于时间的推移，这样做的时候目的更加明确，措施更加坚决，并且更清楚地看到最终消灭私有企业的前景。无论如何有三点应予特别注意。

第一，显然，政治行动与社会及经济形势事实这种几乎理想的一致性是非常重要的，从私有财产社会的立场来看是非常危险的。不论知识分子极端主义者可能怎样说——当然工党政府的态度使他们有事可做——向社会主义英国迈进的步伐更加坚实了，因为对此胡说八道是不大听到了。认真负责地采取的步伐，绝不会往回退。除了从外部来的扰乱，有可能避免出现社会、政治和经济的灾难。如果政府成功地把握住它的路线，它将恰当地完成处在权力不足的工党政府（如麦克唐纳政府，见上文27章第4节）的任务和未来工党政府（它将占有议会多数和选民多数）的任务之间的任务。这是民主社会主义的唯一希望，欧洲大陆的这种希望当然会因英国范例而多少得到加强。

第二，在上一章我们曾经提到，早期的社会主义思想家绝不能预计到，也不能期望他们预见到，会出现政治权力硬塞给工人而资产阶级受害者会向工人要求保护的局面。我们还提到一件他们不能预见的另一件事，即证明不需正式 破坏资本主义制度的法律体制，只使用诸如税收和工资政策这种非激烈革命手段就有可能征用资产阶级的社会政治结构。战时税制和战时控制肯定不能完全保留。但从那些措施上后退，可能会在能自动完成某些最受欢迎的社会主义政纲项目的那一

条线上停顿下来。纳税后收入的平均化已经实行到损害俄国人说的诸如医师或工程师那样的“专家”的效率的程度。这肯定是由臃肿而浪费的机关做出来的，人们不久就会看到，较好的办法是限制交纳直接税后的收入，而不是支付以后又得收回的收入。但无论如何，要榨汁的橘子连同许多激进的辞令，总是容易变成干巴巴的。

第三，假使在下次大选中，工党改进了它目前的地位，得到大多数选民的支持，政府将做些什么？他们在平均收入方面会走得稍稍再远一点；他们会根据贝弗里奇计划或别的方针比任何政府更多地改进社会福利；他们在企业社会化方面会走得相当远。可是这三项工作并不好做。我们已经懂得，在现代英国的条件下，对大规模社会化不会产生多大纯粹经济上的反对，资产阶级的抗拒也不可能是严重的障碍；英国依靠她的实业家的程度比1917年的俄国大得多，可是，除非不必要地引起他们的对抗，是可以得到他们的合作的。最后我们也不需把对社会化热忱信徒有强大吸引力的论点，即内阁制不适合实行社会化任务，看得十分重要：那些沉湎于专制手段幻觉的知识分子当然会怀疑它的效率；但要民主地实行社会化，它是唯一有用的制度——对社会化企业的实际管理当然需要半自治的机构，内阁必须像与（譬如说）军队总参谋部合作那样与这些机构合作。真正的问题是工人。除非社会化招来经济崩溃，一个社会化的政府不可能忍受目前工会的所作所为。最不负责任的政治家，在可以设想的情况下，必须面对只有俄国业已解决的现代社会的基本问题——工业中的纪律问题。意欲实行大规模社会化的政府将不得不实行工会的社会化。事实表明，在一切事物中工会是最难社会化的。但问题不是无法解决的。在英国，以民主的政治方法成功地解决问题的机会要比其他任何地方为多，但解决的途径可能是曲折而漫长的。

除俄国外，欧洲大陆的政治形势基本相同。在有选择自由的地方，我们看到群众保持或恢复忠于社会民主党或忠于天主教政党的强烈倾向。最明显的例子是斯堪的纳维亚诸国。但同样的倾向甚至在德

国也感觉得出来，可以有把握地断言，如果德国有自由和不受外来影响，某种十分类似魏玛共和国的东西将从目前苦难中出现。虽然这方面的证据由于英美当局对社会民主党人表示的喜爱而部分失效，但它又因俄国当局允许在它的地区里恢复社会民主党组织而加强。把办不到的政治和经济条件不合理地强加在德国人民头上当然会使工人政党政府丧失信誉，并消失现尚存在的巩固其地位的机会。但是，如果为了心理实验起见，我们选择不考虑俄国因素，同时如果我们进一步愿意假定，美国和英国会以通常体面和合乎常识的方式对待德国，以上就是可以采取的一般判断和预测。其他国家也可以采取同样的预测，虽则有各种不同的限定条件：工党政权——在天主教国家里多半与天主教政党组成联合政府——在其左面有土生土长的不太重要的共产主义团体，其政策比20年代更为进步，但不论经济上、政治上、还是文化上，它体现的还是同一路线。奥地利这个小小的例子很有启发性。基督教社会主义者（保守分子组成的天主教政党）干得很好，共产主义者干得不好，社会民主党人差不多恢复了原有地位，大多数幸存的原领导人牢牢地占据党的高层领导岗位。就总的原则而言，甚至这个党的纲领与以前相比也没有多大的变化。新近趋向社会化的行动，不是经过选择作出的。其他小国家的情况——只要不受俄国操纵——也属于同一类型，包括意大利在内。法国的情况，由于共产党的力量强大，与这个类型不同（见下文第3节）。只因我们除了自己模式外，没有能力懂得其他任何模式，使我们不能理解西班牙的情况确实是所有各国事例中最不成问题的。[(1)]

Ⅱ．美国的经济可能性

（1） 通过税收的收入再分配
（2） 巨大的经济可能性
（3） 实现经济可能性的条件
（4） 过渡问题
（5） 停滞主义者的论点
（6） 结论

（1）在讨论英国事例的时候，我们已注意到，在现代条件下，有可能运用税收和工资政策从资产阶层抽走大部分马克思主义术语称为剩余价值的东西，这在一定程度上是19世纪马克思主义者梦想不到的。[(2)]这种观察结果也适用于美国。在一定程度上（这点不能被普遍意识到）美国的新政甚至在战争之前就在剥夺高收入阶层的收入。指出一组数字就足够了，这组数字表明1936年以前（个人）所得税 和累征所得税 增加的后果：1929年实际付出的总收入 估计为806亿美元，可征税收入超过5万美元的阶层在征收所得税和累征税后保留52亿美元；到1936年，实际付出的收入总数估计为642亿美元，5万美元以上收入阶层所保留的收入只有12亿美元。[(3)]10万美元以上的可征税收入，如果把遗产税计算在内，那时甚至全部都被征收光了。从天真的激进主义观点看来，使用这种手段和嗣后没收手段的唯一不足是它们还不够彻底。但这并不改变我们眼前关心的事实，即与战争无关的庞大数字的财产转移实际上业已实行，其数量可以与列宁实行的转移相比较。目前可处理收入的分配与俄国实际施行的分配完全可以比较。特别是从下边事实来看更加如此，即由于上等阶层支出中个人服务项目和包含相对多劳动量的商品所占比重越来越大，上等阶层美元的购买力在美国要比下等阶层美元的购买力下降得很多。[(4)]此外，

我们可以再说一遍上文有关英国的另一种观察结果。上等阶层所受的压力当然不限于“5万美元或以上者”。它扩及下至5千美元的收入，但压力程度递减。这种情况有时形成许多必需效率的损失，尤其是对于中等成功的医师是这样，这是不能有任何怀疑的。

那么，迄今战争及其自然后果——劳工纠纷——对美国社会结构的影响，看来和英国的情形完全一样。美国没有组织良好的全国性工人政党的事实，可能会使我们推测，美国有朝向基尔特社会主义而不是朝向中央集权社会主义发展的可能性。要不然，这个事实只会加强本书详尽论述的预测，由于压力集团和政党一样有强大力量而责任心却少得多，因而是更有效率的攻城槌。

（2）但是美国形势的另一种事实是世界任何其他地方没有的，可以想象这个事实影响我们对至少今后50年左右短期内私营企业制度机会的判断，它就是我们现在目睹的巨大工业成功。某些观察家似乎在想，打赢这场战争加上保护美国工人免受匮乏的工业成功，也将支配战后局势。在一定程度上有可能消灭建立社会主义的全部理由，只要这个理由纯属经济性质。让我们以最乐观的观点谈谈这个论点。

暂时不谈复杂的过渡问题，把1950年定为第一个“正常”年份——预测者十分通用的做法——我们以劳工统计局1928年物价水平指数来计算这一年的国民生产总值——生产的全部商品和劳务未扣除折旧和损耗前的价值——假定为2千亿美元。当然这不是这一年可以期望的生产实际量的预测；也不是高就业水平下（即使不是充分就业）能达到的可能生产量的估计数。这是若能满足某些条件就可以达到这个生产量的估计数（条件将马上提到）。像这样的数字是高的，但它既非不正常——有人提到过更高的数字——也非不合理。它符合过去经历的这个经济制度的长期平均成就：如果我们把“每年3.7％正常增长率”（见上文第5章）应用到1928年大约900亿的国民生产总值数，我们得到1950年的数字稍稍低于2千亿。当然不应该给予这种计算法不应有的重要性。但我仍然要再说一遍，有人反对说，这样的推断没有意

义，因为 30年代的产量没有达到这个增长率，可是反对意见没有看到问题的要害，只证明反对者没有能力掌握它。无论如何，就可能的生产量而言，这个制度战时实际表现所提供的标志肯定有更大的说服力：要是战时统计数字可以用作依据的话，1943年国民生产总值按1928年的物价水平调整后，其数量远远不止达到1950年2千亿的目标。

现在假定 这个可能性实际上实现了。[(5)]同时让我们留出充分的400亿用作替代旧投资和增加新投资（包括住房建筑），这个数字是2000亿的20％，百分率相等于库兹涅茨教授所说的1879—1929年50年的平均数。[(6)]其余1600亿的重要意义如何，要根据两个事实而定。第一，只要没有恶劣的管理失当，这个数字代表的庞大有用的商品和劳务（仍不包括新住宅）能允许甚至最贫穷的社会成员（包括老年人、失业者和患疾病者）也达到满足经济需要的水平，能消灭（在每周40小时工作条件下）任何可以称为苦难或匮乏的状况。本书论述中曾经强调，建立社会主义的理由决非完全是经济的，还指出日益增加的实际收入迄今完全不能博得群众或他们知识分子同盟者的好感。但在这个事例中，允许的东西不但惊人的多而且立即兑现：实现这个允许主要是我们具有战争中业已证明的能力与资源，把为战争目的而生产（包括向盟国出口消费品）转变到为国内消费而生产；1950年后这个论点的应用更不容置疑。第二，只要没有恶劣的管理失当，所有这一切能够在不破坏资本主义经济有机条件下完成，有机条件包括对企业成功的高额奖励金，以及为使资本主义机器按照设计运转所需要的一切收入不平等。只有在美国，在现代社会改良计划后面不会潜伏着选择 经济进步与选择立即增加群众实际收入的两难困境，这是任何其他地方都会瘫痪每个负责任者意志的根本性的困境。

此外，有了2000亿的国民生产总值，要在不损害经济机器条件下筹集400亿国家收入就不困难了。按照1928年的物价，有300亿的收入就足以提供资金使联邦、州和地方政府在1939年实际完成其任务，并

能提供大大扩展的军事设备的经费和支付1939年后出现的公债和其他长期债务的本息。[(7)]这样支出后1950年大致上还可留下100亿——按1928年物价计算，如出现较高物价水平，这个数字也相应提高[(8)]——在下一个10年里留下的数字还要大得多，可用作创办新社会服务事业，或者改进现有的社会服务事业的资金。

（3）就是在这里，即在政府财政和管理领域里，我们上述但书——“没有恶劣的管理失当”——使我们深切地感到极为生动。因为在这个领域里，我们确实有过真正恶劣的管理失当。按照目前的原则和目前的做法，要从2000亿国民生产总值水平上筹集400亿，又要不伤害经济机器是不实际的。而300亿——或者在1928年物价水平上相当于300亿的任何数字——能满足上面提到的需要也是不实际 的，只有整个国家行政机关实行合理化，消灭了双轨或三轨活动——如我们在所得税事例中必须提到的一个例子——才有实现的可能。所谓双轨和三轨指的是联邦机构与联邦、州和地方机构的重叠，缺乏有效的协调和明确的各自责任。在联邦方面主要由于没有组织严密的“部”，却存在众多的半独立的“部门”或“委员会”，以及许多其他产生浪费和阻碍提高效率的根源，但最重要的是存在花费1亿足够的地方喜欢花10亿的那种浪费风气。目前的事态预示政府管理财政金融和工业凶多吉少，事实上，事态本身就是许多非“经济保皇党人”[(9)]反对这个事态的正当而充分的理由。

事情还不限于此。节约 ——这个词现在变得多么不得人心！——在某种意义上说，对一个穷国十分必要，对富国就不很必要，换言之，浪费在穷国而不在富国形成匮乏的威胁。但从另一个意义上说，节约——真正的节约而不是官僚机构和议会那种虚假的节约（它们在十分乐意节省几个便士的同时乱花几十亿）——使富国有效利用其财富和使穷国保证人民温饱上二者一般必要。[(10)]这点不但适用于政府行政机构的费用。也适用于各种不同福利支出的基金的使用。当然最适当的例子是支付给个人的失业救济金，除非就业的和失业的工人的

行为像俄国那样在政府的控制之下，为支持失业者基金的节约使用，不可避免地意味着失业者得到的救济金必定大大低于他能希望得到的工资。如美国劳工流动统计数字表明，这个国家里正常有大量支付给半自愿和半非自愿失业的救济，救济金负担由于宽松的失业救济金管理或者由于它相对于工资的高比率，必然不断加重，势必破坏达到2000亿目标的可能性。

为了证明这个可能性是合理的，还有另一个条件必须做到："政治活动"和官僚机构务必不可阻碍我们达到这个目标。最明显不过的是，当经济有机体最重要的"作用参数"——工资、价格、利息——被转移到政治领域，并在那里根据政治比赛的需要而运作，或者有时更加严重，根据某些计划者的主观意念而运作时，一定不可能按照原来设计那样发挥作用。有三个例子必定足以说明这个道理。第一，当前实际的劳工形势，如果继续下去，其本身足以阻塞向2000亿国民生产总值的目标进展，更不必说超过这个目标。造成这种情况的唯一理由是这种形势形成的工资率；企业家计划的混乱和就业工人的无组织，也同等重要。这些状况不但阻碍产量的可能的扩大，而且使就业低于原来可能达到的水平，因为它们使每个人觉得尽可能少雇工人才对他们有利——导致一种"逃避雇用工人"的倾向。(11)

第二，不管读者相信价格控制有什么好处，这个办法实施至今证明是妨碍产量扩大的另一个障碍。我听说斯大林主义政权鼓励人们批评它的官僚主义。显然我们并没有这样做。我愿遵从现行的礼节，直率地承认许多有才能的人在价格管理局内作出了极佳的服务；许多才能略逊的人竭尽他们的努力；同时我愿抑制存在于我内心的对它迄今为止取得成就的怀疑，特别是因为它最显著的失败与它未加控制的环境有关。但确实应该承认，至少在当前和以后，除非意图迫使 私营企业屈服，否则鼓励工资率增加政策加上价格控制对于促进产量扩大是不合理和有害的；我们应该承认，由于价格管理机构能够非常有效地"控制"某些没有什么政治力量的生产者的价格，不能同样地管理政治

力量较大的生产者的价格，结果打乱了相对价格体制，降低了这个体制的经济效率；我们还应承认，并非固定价格本身造成全部损害，同等重要的是，“津贴”高成本生产者和“榨取”低成本生产者的办法奖励了低效率。[(12)]

像现在这样受舆论强烈支持的官僚机构对工业自治——自行组织、自行调节、相互合作——的顽固敌意是走向有序进步的第三个障碍，从而也是向可能解决许多经济周期政策问题最后还有解决社会主义政权过渡问题发展的第三个障碍。官僚机构的发言人莫不否认说，这个看法毫无根据，因为实业家的联合行动只有含有“勾结性抑制”的意思时才成为非法并被起诉。但即使对流行做法的这个解释可以接受——对什么是形成勾结性抑制或是一般性反社会行为的官方理论也可以接受[(13)]——下面三点还是正确的：（a）“抑制”这个概念包括许多在价格与产量政策方面进行工业合作的意图，甚至这种合作确实能发挥极为需要的职能；（b）那种是非比较难分的问题和那些具有抑制成分但不形成协议主要点的问题，不一定为许多人公正地加以考虑，他们中有的不够熟悉商业问题的性质，有的猛烈反对这个制度或者至少反对这个制度中的“大企业”部分；（c）永远存在因违法受检举的威胁，而违法行为与不违法商业行为总是难以区分的，这就可能对商业行为产生谁也不愿施加的影响。

最后一点说明从未得到应有注意的劳工纠纷、价格管理局纠纷和“反托拉斯”纠纷的一个侧面，那就是企业家和管理人员的精力耗尽，实业家不停地被迫离开他的事业正道，不但必须面对天天变样的法制规则，而且必须被“召唤”去这个或那个委员会，再也没有解决技术问题和业务问题的精力。十个经济学家中没有一个认识实业家这个特定的“人的要素”毕竟就是个人的机体——虽然任何明白事理的人不可能不会（例如）把1945年工业生产中的体力量指数的相对可怜的表现与这个人的要素联系起来作为许多原因之一，这就充分暴露了经济学家的机械态度和他们远离“实际生活”。事情还不限于此。管理企业的成

功在目前条件下绝大部分依靠应付劳工领袖、政治家和国家官员的能力，而不是依靠经营能力——这个词的正确含义。因之，除了有条件雇用各种专家的最大企业外，占有企业的领导位置的往往是“向官方行贿或疏通者”和“处理麻烦事情老手”，而不是“管理生产的里手”。

读者可能觉得，执行这一切现象所表明的路线的政策是不会成功的。它必然会在正义愤怒的风暴中崩溃，在毁灭的岩石上或其他形式的抵拒下失败或垮掉，因此，2000亿的目标本身比白日梦好不了多少。可是，事实并不完全这样。一方面，美国的经济机器强大，足以经得起某些 浪费和不合理现象——如我们知道，包括某种可以避免的失业和为个人自由付出的代价。另一方面，政治家和公众近来表示出某些“苏醒过来”的迹象。我们必不可忘记本书多次强调的人性可锻性（特别见第18章，第2节）。新政的实验和战争时期的实验可能不是结论性的，因为工业资产阶级从不期望这些条件会持续下去。可它们也许起了某种“教育”作用。这样，对现有税制作相对微小的调整也许就是所需要的全部，即使不能达到最高效率，也能达到适当程度的效率。(14) 另一方面，相对微小地增加法律保护——也许可用恰当制订工业法规做到这点——有可能去掉实业家工作日中遭受专横干预造成烦恼的毒刺或威胁，而管理机构不断增加的经验和工作人员的更好训练可能做好其余的一切。(15) 此外，不久以前，有一定证据证明美国愿意接受像国家复兴法案那样的立法。至于劳工形势，也许从下面事实可以得到一些慰藉，那就是根据深思熟虑路线所制订的政策，不但不需放弃大多数人认为是新政中社会改革重大成就的任何一个项目，而且为进一步前进提供经济基础。特别应注意的是，年工资制度 只有以做最大坏事的方式来引进、管理和供给资金时，它才威胁我们达到目标的机会。就其本身而言，它是一个完全可能的命题。(16)

即使如此，要期望这些必要的调整都能实现——或者甚至期望国家的政治条件能够产生承担如此严肃而无私、为口号丑化的、充满细节困难的、显然无人感谢的工作的意志——是要有充分乐观精神的。

许许多多人会喜欢从这个任务中浮现而出的美国，但他们憎恨承担这个任务的人。

（4）我们尚未提到过渡的问题 。这些问题事实上只有下述这方面和我们的主题有关：过渡困难所产生的局势和导致采取的手段很可能半永久性地阻止产量的扩大并使我们对“可能性的估计”全部落空。最严重、也是最明显的情况是通货膨胀的危险。1920年批发价格指数大约是1914年的2.3倍。价格上升发生在一场战争努力之后，而那次战争努力不但在商品和劳务消耗上远比最近这次战争努力数量少、时间短，而且每单位商品和劳务支出也比较谨慎负责。现在需求量之大是当时不能比拟的。而税收优惠为投资者永远保持大量战时公债提供充分动机。目前的情况是，调整后的存款总数 （不包括银行相互间存款、美国政府存款和在途未收存款）和银行外通货总数在本年4月份达到1740亿（1929年6月为551.7亿，1939年6月为609亿），还没有说到公众持有的政府债券有多少会变为现金用于还债以外的其他用途 。任何明白事理的人应能对这些在特定环境下意味着什么形成自己的意见，尤其是鉴于政府鼓励或默许任意而普遍地要求较高的货币工资率——因为通货膨胀通过工资清单到来。[(17)] 这位明白事理者在宣扬“不存在通货膨胀”的作家[(18)] 和看到猖獗通货膨胀迫在眉睫的作家之间会发觉不难作出判断。为了提出与我们的论证有关的一个论点，并在面对不可能在这里令人满意地讨论这个问题的情况下，让我仅仅为了使事情明确起见，提出我的见解：在我看来有可能把1950年的价格水平定为大约高过1928年数字的50％（这段时间中间有几次突破这个水平）；在我看来，在这个范围内使价格水平运动作为调整的工具是合理的；在我看来，人们对一般价格的这种程度的增加的恐惧和对以后几年价格从这个水平下降的恐惧是被大大夸张了。但为了使价格不可避免的增加保持在那个限度之内，必须实施几个措施，这些措施全都极不受欢迎，为使它们产生预期效果，需要具有我尚未遇见过的丰富经验和才能，其中有几个措施将在某种程度上降低产量扩大的速

度；任何人知道如果不干预生产，就不能阻止威胁人的通货膨胀。现在从另一方面说，如果什么都不做，只设立另一个价格管理局，甚至根据激进派所持的理论，向未受通货膨胀威胁的收入课重税，同时不顾后果地提高工资率，那么极可能出现一种局势，此时，华盛顿政府可能不顾一切地依靠笨拙而蛮横的手段，如采取货币贬值、"冻结"存款、实行"直接控制"、惩罚"投机暴利者"和"垄断者"或其他替罪羊，同时小心地不侵犯农民的利益。这一切会破坏原来计划，以至于把我们带到（不是2000亿目标）某种半生不熟社会主义的边缘。有这种可能。当然还有其他种种可能。

（5）还要注意对许多经济学家说来是战后典型的问题：怎样保证有充分的消费。迄今，我们的确看到许多理由，使我们怀疑规定的目标——1928年美元价格水准的2000亿国民生产总值——到1950年能否实际达到。但所有理由都建立在对经济过程以外 的障碍可能阻塞实现目标途径的可能性上。无论如何，经济过程本身能完成那个目标的力量已经引起许多经济学家的怀疑，他们中的大多数人（不是全部）写过关于政治信念和科学信念的文章。我们想用一个相当流行的名词称呼他们：停滞主义者。[(19)]

停滞主义理论适宜的典型是由已故凯恩斯勋爵提出来的。读者只要研究一二项最近几年出现的对战后需求的估计，就能使自己十分熟悉这个理论应用于当前事例的情形。[(20)]作这些估计的作者在估计1950年潜在 生产量的数字上与我们是一致的，也就是与我们同样巨大，以致为了简单起见，我们可以继续主张2000亿国民生产总值。他们甚至比我们更乐观，因为他们不坚持一定需要一个有利于资本主义成功的环境条件，[(21)]理由是他们心照不宣地假定，当前的政治、行政和劳工的实际状况是不会改变的。此外，我不坚持反对他们提出的失业必然减到最小的估计或对他们统计方法有效性表示异议，我还接受他们作出国民净收入 和可支配收入 （个人支付税和强制性非税支出后的收入总数）数字可以达到的种种假设。为了明确起见，让我们

假定这笔可支配收入合计大约为1500亿，而公司未分配的利润数约为60亿。[22]

战后需求指的是预期私人家庭花费在消费品上（不计新住宅）的总数，它当时是这样得到的：根据战前时期（譬如说1923—1940年）的数据，计算每人在这些消费品上的支出和每人的可支配收入（二者均按生活费用指数调整），算出二者之间的平均关系，再把这个关系应用到1500亿的可支配收入上去。[23]如果这个计算方法得到的总数为1300亿，那么剩余200亿的数量是储蓄，或者，如果我们在此数上面加上公司未分配利润，储蓄就是260亿。这个论点通常继续去探查这笔储蓄总数可能的出路即投资机会（新住宅建设、存货、工厂和设备的增加、国外投资），并作出结论或者提出意见认为，这些投资机会不可能吸收1950年充分就业水平下国民收入中人们想要储蓄的那么多的数字，至少没有政府帮助不可能完全吸收。因此，政府的国内支出或政府强制"国外投资"的行动是必要的。但后来另一个建议为人们所喜爱。因为在当前条件下，主张政府赤字开支的任何人显然有被人取笑的危险，华盛顿的经济学家已经转变方向推荐平衡预算了，他们要求在极高水平税收上平衡的预算，税收采用高累进率，用以消灭高收入，而这正是威胁储蓄的主要原因。因为高收入获得者才有储蓄。所以这样做符合"在现代社会里，失业的最终原因是收入不平等"的口号。

由此可见，我们期待能解决许多经济和社会问题的高水平的国民收入，其本身反而成为所有问题中最严重的问题。因为高收入意味着高储蓄，又因为这些储蓄不能被投资支出完全抵消，经济就不可能保持在收入和就业的高水平上——除非财政政策硬把水平保持在那里——如果真的能达到这个高水平的话。应该看到，这种理论能得到（至少部分）舆论的支持，特别是实业界舆论的支持。没有比下面这个观点更普通了，那就是只要我们能够引导人们"全部用光他们的收入"，或者只要我们能够"得到足够的消费者需求"，一切问题都能解

决，一切都能顺利。为什么与任何政治纲领（包括政府支出或收入平均化）肯定没有利害关系的明智之士对这一点仍感到关心，这是一个有兴趣的问题。这个国家的推销员心理加上战前20年的经验，就是我为这个在讨论的理论没有被一笑置之的惊人事实所能提供的全部解释。

那些反对这个理论的人没有看到这一点，他们争辩说，国民生产总值和由此产生的国民收入要比估计者假定的数字小，而投资机会实际上比估计者设想的数字大，估计者估计前者时是这么的乐观，而在估计后者时却是这么的悲观。这些议论以及类似的议论可能包含不少真理。特别是，可以着重指出，1830年时没有人预见到或者能够预见铁路时代的资本需要或者50年后电气时代的资本需要。但决定性论点比所有这些简单得多。这个理论建立在这样的假设上，即按照不变的心理学规律，[(24)]个人储蓄与有没有投资机会无关。显然这不是正常的情况。在正常情况下，人们储蓄希望得到金钱的回报或某种"投资利益"的服务。不但是大量的个人储蓄，而且实际上所有的工商业储蓄——形成总储蓄的大部分——都是怀有特定投资目的去储蓄的。投资的决定一般总是先于储蓄决定，投资的行动常常先于储蓄决定。甚至在一个人不怀有特定投资目的而进行储蓄的那种情况下，在他作出投资决定前的时间延误，使他受到延误时间内报酬损失的惩罚。看来可以由此推定，第一，除非人们看到投资机会，他们不会正常地储蓄，在消失投资机会的情况下，很可能也消失储蓄；第二，每当我们看到人们表现"宁愿保存现金和存款"的倾向时，也就是说他们只有储蓄愿望而没有投资愿望——一种窖藏的愿望——必须以特殊理由来解释，不能求助于专门设想出来的心理学规律。

这种特殊理由是存在的。其中有一个理由在周期性经济萧条的最低点——大致上平均10年中的1年——有相当重要性。当周围事物漆黑一团，人们不论干什么，能够预期的只是损失。那时候他们当然拒绝用现有储蓄去投资（甚至拒绝他们先前事业结束时收回的资金作再投

资），或者他们将延迟投资，以便在价格进一步下跌中获利。与此同时，由于人们预期他们的经营收入即将受损或者即将失业因而减少收入，储蓄的数额不但不会减少反会增加。这是萧条机制里的一个重要因素，而政府的赤字开支确实是一项最明显的打破此种“恶性循环”的手段。无论如何，不能以此为据，为任何“过度储蓄”理论辩护，因为这个理论的出现只能是经济萧条的后果，因而不能用它来解释其本身。可是它产生了凯恩斯心理学规律的心理学解释。1929—1932年的大萧条和随后的缓慢复苏依旧留在每个人的思想里。心理学规律以及以此为根据的窖藏理论简直就是那个经验的概括。(25)

因此，萧条引起的窖藏在我们下面的总命题中不是真正的例外：储蓄决定依靠投资决定，并是投资决定的先决条件，虽然反过来说是不正确的，因为很明显，银行贷款可以为投资提供资金，在这种情况下，与个人储蓄就没有关系。(26)除表面上的例外外也有真正的例外。但两者都不重要。真正例外的例子是，窖藏的目的在于积聚每个人知道只有在印度、中国和埃及曾经广泛有过的大量财富；以及暂时性的出于习惯的储蓄，这种习惯和其他任何习惯一样，一旦形成可能存在得比理论解释得通的时间还长。(27)表面例外的例子（和我们提出的萧条—窖藏的事例相类似）如为准备一项十分巨大投资的资金而积贮，这是一个可能有、但显然不重要的例子；或者为了准备发生意外事件，预备老年使用等目的而进行储蓄，这种储蓄即使除了安全感之外即使没有机会取得“报酬”还是会进行的。(28)

因此，如果停滞主义者的忧伤是唯一使我们烦恼的事情，我们就不必为达到2000亿国民生产总值担忧了。如果证明200亿这个数字超过了按照使边际储蓄者满意的利润率进行新投资的数额，那么人们只会太高兴他们不会花掉多余部分。我们不必担心如何促使他们“全部用掉他们的收入”，也不必担心公司和个人储蓄的出路。特别是，我们不应认为强制国外投资是必要的，在目前条件下提倡国外投资只不过试

图把一笔实际上的战争赔偿硬加在这个国家身上，使它接受时感到惬意罢了。[29]

另一方面，我们应该在这样的范围内同意政府赤字开支的鼓吹者：每当有“累积的下降过程”的危险时（不论由于经济周期机制所固有的原因或由于任何别的原因），也就是说，每当A对生产的限制导致B对生产的限制如此扩散遍及整个经济的形势威胁着要出现时，此时价格在原来下降基础上进一步下跌，失业在原来基础上进一步扩大，政府赤字开支将停止这种“恶性循环”，因而，如果我们有意忽略其他一切应该考虑的因素，正好称它为有效的补救办法。[30]真正要反对的不是紧急情况出现时可以产生收入的政府开支，而是制造紧急危机的政策，在危机中这种开支非付出不可。

（6）但不幸的是，如果它是预测会实际发生什么的问题，我们的结论与停滞主义者的结论无很大出入，这是读者可能预料的。虽然从人们的储蓄嗜好来说，没有什么可怕的，但从别的因素说有大量可怕之处。工人骚动、价格控制、烦人的行政措施和不合理的税收足以使收入和就业产生正像停滞主义理论证实的结果，可能真的产生政府赤字支出非产生不可的形势。我们甚至能够看到很像过度储蓄的现象，就是人们不愿执行他们投资决定的情况。我们一直在讨论一种可能性。我们已经发觉，在经济过程本身中没有固有的原因阻止这种可能性的实现。我们也看到在经济过程之外有种种原因会起阻止作用。此外，我不假装懂得实际结果将是什么。不论它是什么，它将是社会形势中占支配地位的要素，不但美国如此，全世界都是这样，可是只有此后半个世纪左右是这样。本书详细论述的长期预测不受影响。

III．俄国帝国主义和共产主义

与我们预测有关的另一个因素是俄国对她的盟国的胜利。这个胜利和美国的经济成功不一样，它不仅是一种可能性，眼下还是既成事实。从并不强大的地位出发——在这个地位上，根据所有通常政治比赛的规律，俄罗斯可能必须接受她的盟国认为适当施加的任何条件，并在新的国际秩序中处于不顶重要的位置——她上升到远远超过沙皇统治下她曾经有过的强大地位，尽管人们可能设想，英国和美国曾经希望或曾经争取过不出现这种情况。．而且——最高成就！——她的政治系统特有的方法使她能够扩展她的实际力量超出她正式征服的地域，同时使她的权力范围看起来比实际小得多——所以那些在危险关头她所作的使逃跑主义者和绥靖主义者满意的虚假的让步，即使没有为她带来实际上的收益（如有时事实表明的），却从不包含真正的牺牲。[(31)]假如读者回忆起1939年以来美国政府制订政策的目标——民主、免于恐惧和匮乏的自由、小国独立自主等等——他必然理解现在发生的事情等于俄国战胜她的两个主要盟国，可以期望得到差不多完全的投降。

首先要解释何以产生这个结果。我担心那些只认识非个人因素——也许还加上机会因素——的历史分析家做不好这个工作。非个人或客观因素都对俄国不利。甚至她庞大的军队也不是众多人口和富裕经济的产物，而是一个人工作的结果，此人强大得足以使人民习于赤贫和顺从，能够把不发达和有缺陷的工业设施的力量集中于军事目的。但这还不够。那些从来不懂运气与天才怎样纠缠在一起的人们，在以伟大胜利告终的一长串事件中，当然只注意幸运的机会。可这一连串事件包含一样多或者更令人绝望的形势，在这些形势中布尔什维克政权有过多次毁灭的机会。政治天才的含意显然在于非常完美地利用有利可能性和消除不利可能性的才能，但在事后，肤浅的观察家只

看到前者而看不到后者。察看从第一次惊人杰作——与德国达成"谅解"——引起的一系列事件，我们看到一位大师的手笔。斯大林从未遇到能力可以与他匹敌的人，这是确实的。但只会加强历史哲学的正确性，即历史为领导人的才能——在这个特殊事例中为领导个人的才能——留下充分的发挥余地。现实主义分析能为"非个人理论"所作的唯一让步是，一个独裁者在对外政策问题上不受那些会分散民主政治领导人注意力的需要考虑事情的牵制。(32)

第二，虽然我们通过对种种细节发展的注意，可以懂得这种难以置信的形势是如何出现的，但这并不帮助我们懂得现在世界打算怎样对付显现在每个人眼前的形势。这个问题最终要看美国的态度。因为欧洲大陆的一些国家正处于衰竭、饥饿，并毫无保护地随时有被俄国报复的可能，当然不能指望它们作有意义的抵抗。真正独立于俄国的唯一欧洲大陆国家是西班牙——俄国对她的政策使我们大多数人深受感触。几乎同等独立的法国其国内的共产党是所有共产党中最强大的俄国卫戍部队。(33)至于英国，大量征象表明，要是她有能力作决定，1941年以来事态发展的整个进程早就大不相同了，所有能从政治上看问题的英国人莫不带着厌恶与忧虑的心情注视当前的局势。可是她仍然不采取强硬的路线，这只能是由于这样的事实，即如果她这样做事，她将冒可怕的风险，冒单枪匹马和俄国作战的风险。虽然美国很可能与她站在一起，但这是不确定的 。为什么?

对于一个从另一个星球来的观察家来说，再明显不过的事情是，从荣誉和利益考虑，美国不能容忍这样的一种局势，在这个局势里一大部分人被剥夺我们认为是基本人权的东西，在这个局势里有比战争更残酷和更不法的行为要加以制止，在这个局势里巨大的权力和威望集中在象征否定基本原则的政府的手中，而这些原则在美国大多数人心目中是宝贵的。要美国人民承担牺牲去进行一场使数百万无辜妇孺经受无限恐怖的战争，而主要结果是从两军包围中除掉所有独裁者中最强大的独裁者，那当然是不值得的。但这肯定是一件半途而废比不

做更坏的事情。而且未做的另一半不但可能而且相当容易完成，因为日本投降以后，美国的军事力量和技术（不必说她的经济力量）保证她无可匹敌的优势。

但是，如果来自另一个星球的观察家对这些道理进行争论，我们不得不回答他，指出他不懂政治社会学。在斯大林主义俄国，外交政策仍是沙皇统治时的外交政策。在美国，外交政策就是国内政治。的确有一个由华盛顿总统忠告传下来的传统。可是它本质上是孤立主义的。它没有玩任何其他外交政策复杂游戏的传统和机关。在受到宣传的猛烈刺激时，美国会采取或接受干预海外事务的积极活动的路线。可是她会很快对之感到厌倦，而现在她已经厌倦了——厌倦现代战争的恐怖，厌倦牺牲、税收、兵役，厌倦官僚机构的规章，厌倦战争口号，厌倦世界政府的理想——十分渴望回到她习惯的生活方式。在没有立即受攻击危险的时候，任何力图促使她进一步加紧努力的企图，对于任何希望这样做的政党或压力集团是很失策的政治行动，任何政党或集团看来都不怀有这样的希望。那些痛恨德国或国社党政权的人现在满足了。他们使用他们过去常常指责为逃跑主义的同样论点来支持对俄政策，这个政策在希特勒德国时代常常被指责为绥靖政策。如果我们遍查形成美国政治模式的利益集团名单，我们发现它们（虽然由于不同理由）全都赞成绥靖政策。农民对此不大关心。有组织的工人可能受到、也可能没有受到真正亲俄派的重大影响，工会或者某些工会会积极阻止对俄开战，这个看法也许是正确的，也可能不正确。我们不必讨论这个问题——通常讨论时不是毫不在乎地否定就是毫不在乎地肯定——因为目前在政治家看来与形势关系最大的事实是，没有人会怀疑，1940年拥护战争的工人现在明确地反对战争。可是令人最感兴趣的观察结果是，工商阶级也持有相同的观点，虽然它们的态度在感情和意图上当然不是亲俄的，但在后果上实际是亲俄的。激进的知识分子喜欢说资产阶级怀有置苏维埃共和国于死地的意图。他们当然会把对俄战争描绘为大资产阶级向社会主义发动的战争，再没有

比这种说法更不现实了。工商阶级同样厌倦战争口号，厌倦税收和控制。对俄作战将堵住眼前对工商业有利的趋势，意味着更重的税收和更严的控制。它将使工人处于更强有力的地位。此外，它不但将打乱国内工商业的生产与贸易，而且将失去十分诱人的工商业发展前景。同时苏俄可能成为非常巨大的顾主。她从不曾延迟付款。许多资产阶级反社会主义信念正在被这个事实破坏。这就是资产阶级的思想方法——即使见到绞刑架上的套索时还一直这么认为。但是要想把这个不愉快的景象文饰过去是不难的。任凭俄国再吞噬一两个国家。那有什么关系呢？让她充分得到她需要供应的任何物品，她就会不再蹙眉不快了。20年后俄国人会和我们一模一样地爱好民主与和平，他们所想所感也和我们一样。此外，到那时斯大林也不在世上了。(34)

再说一次，本书目的不是引导读者达到明确而实际的结论，而是提出使读者取得自己实际结论有用的一个分析见解。此外，在由机会决定的问题和易受新的意想不到的要素侵入的问题中，预测不可能比先知预言更有意义，因此不可能有科学根据。相信读者能彻底理解这一点，我现在仍然要以总结我们这部分论点的方式，采用一个看来合理的结论，但我的目的只是确定我们的看法。换言之，我们准备要做的恰恰就是本书一般地关于伟大社会主义主题一直在做的事情。我们正在推断一些观察得到的趋势。

我们已经看到的一些事实说明，除非斯大林犯了他一生中的第一次错误，否则在今后若干年内不会有战争，俄国将不受干扰地开发她的资源，重建她的经济，建立起全世界从未见过的不论在绝对上、还是相对上最为强大的战争机器。前面插入的“除非……”，我想它限制而并未消灭这个结论的实际价值，那就是一次赤裸裸的侵略行动——它是那样的赤裸裸，甚至同路人也难以把它解释为全属正当的“防御”——无疑会在任何瞬间突然发生战争。但是要防止这个可能性必须具备下列条件：第一，斯大林政权的外交政策必须以谨慎忍耐为最突出的特性；第二，这个政权在忍耐中能得到各种好处；第三，在达到帝

国主义成就的顶峰上，这个政权能够在出现真正危险信号时，或面对“更强硬语调”时，做到忍耐并放弃前哨阵地，就像它近来不得不做那样。[35]但是在10年重建时期之后，这个看法将大大地改变。战争机器准备完毕可以使用，此时要想不用它越来越困难。而且，除非英国信奉布尔什维克主义，还得舍弃她的全部传统立场，否则仅仅存在的那个独立的岛屿国家可能证明是俄国独裁政权所不能容忍的，正如她为拿破仑独裁政权所不能容忍一样——反过来说也一样。对这个事实的理解当然是丘吉尔警告的实质，也是业已开始的军备竞赛的理论根据。

但为了正确评价所有这一切，另一件事情必须记在心里。在和平时期和在可能即将发生战争的时期，尤其在没有战争但充满战争威胁的中间 形势下，全世界共产主义团体和政党对俄国外交政策自然有最大的重要性。[36]结果是，官方的斯大林主义近来恢复宣传资本主义和社会主义日益接近的斗争——迫在眉睫的世界革命——以及只要资本主义还存在就不可能有持久和平等就不足为奇了。远为重要的是，了解像这样的口号虽然从俄国观点看来是有用或必要的，但它们扭曲了俄国帝国主义[37]这个实际问题，除了第五纵队需加考虑外，它们与社会主义毫不相干。俄国的麻烦不在于她是社会主义，而在于她是俄国。事实上，斯大林政权本质上是军国主义专制政权，因为这个政权以单一的严格纪律的政党统治国家，不允许新闻自由，它具有法西斯主义[38]的一个明确特征，并剥削（在此词的马克思主义意义上）群众。我们可以谅解并惋惜美国知识分子，他迫于环境不得不把这个政权称作民主社会主义——至少说它业已在望——虽然我们愤慨在他期待受到信任意图中所暗示的对我们智力的侮辱。但这样一个政权向整个欧亚扩展统治权的可见趋势显然不能简单地等同于任何社会主义的扩展。甚至不能推论说俄国统治的扩大将有助于（这个词任何较为通用意义上的）社会主义。究竟它会不会扩展要完全依据俄国专制政权的实际利益和想象的利益（见上一章最后一节）。这点可以用斯大

林主义宗教政策的相似例子来说明：只要专制政体需要，宗教就是人民的鸦片；一旦他懂得东正教会证明可能在世界某些部分比共产主义或世界工联（1945年）是更为有用工具的时候，就宣布俄国是“爱基督的国家”，于是在沙皇“圣教会议首席大主教”的位置上与新任大主教一起出现了一位“东正教教务会议”的共产党员主席，而那位大主教很快证明是一位东方各国的热忱观光者。在俄国可以自由行动、不必顾虑外交政策上的策略考虑而束手束脚的所有国家里，期望实行工业国有化的确有充分理由，因为国有化工业使征服者更容易管理和剥削，不会成为反对的中心。除此以外别无其他理由。不可能断定这个动机是否压倒其他可能的动机。(39) 甚至可以想象，俄国力量的进一步扩展可能最终证明是朝大多数人在说社会主义这个词时想到和感到的方向发展的障碍。

把俄国问题和社会主义问题混淆在一起——除非是为了效劳俄国所做的诡计——就是误解了世界的社会形势。俄国问题只在两个方面和社会主义问题有关系。第一，共产主义团体和非共产主义团体中亲俄派的存在，形势的必然结果倾向于使工人政治活动激进化。也不是总是如此，例如法国共产党人曾投票反对两个重要的社会化法案。但总的说来，如果唯一目的在于瓦解资本主义国家，形势的必然结果一定会出现。第二，在战争情况下，我们将得到战争的社会后果和政治后果，这是现代条件下任何战争都有的，即使是一场想象的社会主义国家和想象的资本主义国家之间的战争，也不会有什么两样。

---

(1) 佛朗哥政权只不过根据大家容易理解的必要性复制19世纪西班牙建立得很好的制度模式而已。佛朗哥过去与现在所做之事都是在他之前纳瓦埃斯、奥唐纳、埃斯帕特罗、塞拉诺已经做过的事情。目前不幸的西班牙变成国际大国政治比赛中的足球（在这场比赛中她本身没有利害关系）的事实，成为出现混淆原来十分简单事态的宣传的原因。

(2) 读者当然会看到，上边的论述并不断言，这样的一种政策对国民收入的大小——和长期增长率——有任何影响。特别是，这个论述并不排除这样的可能性，即从长期看来，如果收入完全平均化，工人实际收入在总数上有可能要比马克思主义者所说全部剩余价值归于"资本家"阶层时还要少。

(3) 见德弗格富有启发性的文章《储蓄，投资和消费》，载《美国经济评论》（1941年2月，第53届年会的论文和记录汇编）。书中解释说，计算纳税后收入总数所根据的数据包括资本所得，不包括完全免税的政府债券收入。又这些总数与实际付出总收入的数字（商业部估计数）当然不能作严格的比较。后一个数字无论如何可以看做可比数字的指标。我为什么不简单地从《收入统计》那里采用后一个数字的理由很清楚，但选择比较的年份须加解释：1929这一年所得税和累征税后超过5万美元的收入是绝对最高额，选择1936年是因为它，第一，未受1937—1938年经济衰退影响和第二，它是完全未受1939年起出现的严重战争影响的最后一年。

(4) 不同国家间的比较当然困难，也许绝不会有很大说服力，但俄国1940年4月4日关于所得税的法令显露，低到年收入为1812卢布的收入就要征收所得税。这项法令还显露存在每年超过30万卢布的收入，当时征税率为50％。现在，让我们完全不顾最低收入的征税，把收入1812—2400卢布这一组的众数定为2千卢布；再让我们把最高一组众多纳税后收入定为不高于15万卢布（虽然那些纳税前30万卢布收入是较低的限额）。那么我们发现，这些较高众数是较低众数的75倍。即使我们把1940年美国的最低众数（当然不是指购买力，而是指收入等级的相应位置）定为1000美元，我们显然不会找到美国税后 收入的分配（即使不提由于战时财政需要特别提出的折扣）中有很多东西（以俄国范例作标准）足以支持当前流行的说法，如万恶的不平等，以收入集中衡量的"权力集中"等是有根据的。宾斯托克、施瓦茨和尤戈夫合著的关于俄国《工业管理》名著中提出的证据倾向于支持这个观点。许多指向同一方向的其他细节，例如在美国那些过去雇得起而现在雇不起家庭仆人的这类职业，在俄国的确还能享受这个特权，这要值一吨家用电器设备。所有这一切还没有考虑到不通过收入账的优越条件。俄国企业经理的权力和社会地位——这是估价高收入的主要理由之一——尤其是布尔什维克党地方党委的领导人的权力和地位，是美国工业家远远不能比拟的。

有趣的现象——这种观念的落后！美国许多好心的人们，现在 对社会不平等表示害怕或愤怒，这种不平等在50年前确实存在，但现在不再存在。事物变了，口号依旧。

(5) 人们设想，这个可能性的实现必须做到每周工作40小时，加上紧要关头的超时工作。可是人们没有设想充分就业。充分就业的定义和能满足任何给定定义的就业量变化很大，不但牵涉统计问题，而且牵涉到某些相当微妙的理论问题。我必

须满足于作这样的说明：在美国劳动市场条件下，并假设1950年的劳动力总数约为6100万（包括军队二、三百万），我看不到统计表上 失业男女的人数在那一年有可能低于五、六百万人。在这个数字中除了真正非自愿失业（即在任何 定义中都是非自愿的失业）外，包含大量属于半非自愿失业和纯属统计上的失业。这个数字不包含"隐蔽的"失业。我相信这个失业数字符合那一年2000万国民生产总值的估计。这与特别属于资本主义制度的邪恶没有什么关系，反而与资本主义社会给予工人的自由有很大关系。甚之在威廉·贝弗里奇爵士论充分就业一书中，也有指导就业和强制就业的隐约暗示。但还应指出，我把1950年设想为周期繁荣的一年。倘若不是这样，那么应该理解，我们讨论所指的是这一年之后的繁荣的一年。把好年份与坏年份平均一下（统计的平均数），失业数应在500万人到600万人以上——也许达700万人到800万人。这毋需害怕，如下文还要解释，因为能给予失业者适当的生活供应。但资本主义经济的周期性波动是造成过多地超过"正常"失业的主要原因。

(6) 10％到12％的折旧率对于进行高水平生产的经济制度并不是过分的高。8％到10％的"新"投资当然是充裕的，根据大多数预测者的看法是太多了。见下文第5节。

(7) 就眼前目的而言，没有必要区分国家用于商品和劳务的支出和用于"公共事业"的开支。但可以大致上假定，这300亿中以250亿用于前者，50亿用于后者。应该看到，这些支出中未列入1950年老兵的年金和其福利开支，这部分支出是应该分开处理的。

(8) 一般说来，不能认为政府收入能与物价水平成比例变化。但我们的目的只在于得到粗略的概念，我们可以用这个方法来简化假设。

(9) 指新政拥护者。参看第8章的有关注。——译者

(10) 与此针锋相对的理论将在下文第5节讨论。

(11) 可以看到，产量的增加和就业的增加不能看做同义语。事实上在某些限度内，减少雇用而不减少产量或者增加雇用而不增加产量是可能的。为什么在当代文献中，常常把产量和雇用说成按比例变化的理由，可以从凯恩斯理论体系的一个根本特征中找到。这个体系假定工业设备的数量和质量保持不变，各生产要素的结合不能有巨大的变化，因之这个体系被限于论述相当短期的因果关系。要是事情确实如此（在最短期内事情接近如此），那么产量和雇用当然是一起变化的，虽然一般说来，变化并不成比例。

还能够看到，我们的论点表示，货币工资率的变化可以引起就业人数向相反方向变化。我相信，事实上，美国货币工资率的高水平一直——但尤其在30年代——是美国人失业的重要原因，如果高工资政策继续下去，今后还可以期望有相同的后果。这个命题与凯恩斯的正统经济理论以及某些其他经济学家的主张有矛盾，在这

里尚不能证实。因此，就我们眼前目的而言，幸运的是，如果只谈到1950年不及以后的发展，一个较弱的命题能解决这个矛盾，它必将博得已故凯恩斯勋爵的同意：在今后4年内，在大概会在美国盛行的条件下，除非物价有额外增加起抵消作用，较高的工资率势必对产量与就业起相反的影响，对就业的影响要大过对产量的影响。

(12) 我并不假装知道，总统否决第一个价格管理法，并在一个月后通过一个法案规定迅速取消管理，由此造成混乱局面最终有什么结果。可是，因为我准备坚持，从价格管理局的实际作用看，它必然堵塞走向有效和平经济的道路，再因为那场混乱局面的可能结果肯定是保持价格管理必要性的正面证据，我必须请读者考虑两件事。第一，主张废除价格管理的论点并不是主张当没有人希望它取消或者看来准备取消它的时候就听任它消失，不准备用过渡办法替代它。第二，如果价格管理局为本身的失败作出反应，它报复地猛打那些因其不受欢迎而并非有任何言之成理的理由挑选出来的靶子，由此产生的后果完全与取消价格管理本身无关。至于通货膨胀问题请看下文第4节。

(13) 可是事实上，这些理论是无法接受的。它们的确有不少做法是每个人都同意必须由法律系统宣布为非法。但在这些做法之外，另外有不少做法，法律精神对之只是采取由社会通行偏见教导它的态度。许多实例的重要根源是歧视。甚至大多数有能力的经济学家在分析某个事例的全部 长期后果时都会碰到相当多的困难。如果正义只受示威"运动"的支配，根据一般法律口号或流行口号去执行，那么反歧视态度含有的健全思想要素可能荡然无存。旨在体谅形式上非法歧视对所有有关各方都有利益那种案件的本意良好的有选择的检举方法——凡学过基本经济学课程的每个人都知道，或者应该知道这种案件——那时可能只会增加最恼人的专横作风。说我们能够指出补救这种事态的方法，只不过随便说说罢了。

(14) 例如——我只不过从一组可能方法中举一个例子——以下措施可能很够了。（a）取消以股息付出的那一部分公司利润的双重征税；鉴于英国的做法，很难证明"正义愤怒风暴"是对的：我们的做法是德国做法，对这种做法的纯属形式的论证出自德国经济学家阿道夫·瓦格纳（1835—1917年）。（b）允许从应征税收入中扣除用以投资的个人收入部分。我个人同意欧文·费雪教授的意见，储蓄那部分应该扣除（特别鉴于通货膨胀的危险）。但为了免得凯恩斯主义者的怀疑，我自己只说投资部分。技术上的困难并不严重，至少不是不可克服的。（c）采取几个办法中合用的一种，以便全部扣除这一时期的各种损失。（d）销售税或营业税的国有化、系统化和扩展。这点应能投俄国崇拜者之所好，不致引起他们的勃然大怒。事实上，像俄国那样的税率〔即质量最好面粉每磅31分（1940年莫斯科），但由于卢布数折合美元数难以确定，故而改用按零售价计算：土豆征税62％，食糖征税73％，食盐征税80％；见P．亨塞尔，《苏联财政》，载于《财政杂志》第1号，1946年〕，在

俄国那样极度贫困的人口中，这样的销售税的确是可怕的惩罚；但在像美国那样富裕的国家，采用适度的税率，销售税是极好而完全无害的国家财政工具，特别适合专门有利于低收入群众的财政目的。这种税可以收集50亿美元或60亿美元而不致使任何人感到负担沉重。但由于州政府和地方政府因销售税国有化引起的收入损失必须给予补偿——当然，说这种税是"新引进"的税，严格说来是不正确的——加上对现有货物税必须作某些调整，所以联邦国库净收入估计不能超过20亿美元或30亿美元，这样，销售税加上特种货物税总数可能达到90亿美元到100亿美元光景。（e）为了照顾妻子和孩子，把遗产税国有化并大幅度往下调整，这样做的理由是，现行立法以没收超过中等数字的遗产为手段，作为消灭资本主义事物秩序的一个最基本要素。不论是谁以非经济理由赞成这种没收，根据他的立场，倡导这方面的宪法修正是理所当然的；不论是谁以已故凯恩斯勋爵在《就业、利息和货币通论》第373页提出的经济学论点——或者由此引申出来的理由——赞成这种没收是十分错误的。

我们不关心如何满足政治上受到影响的利益集团的问题。但事实上迄今大多数出自实业家团体的关于税收改革的建议显然是温和的，这些建议虽与我们的论述无关，它们看来表明，实业阶级所受的教育多么有效。

(15) 我这里注意到一点，它对许多别的主题比对在讨论的主题更加重要。良好的官僚机构是缓慢成长的，不是随意创造的。美国的官僚机构表现出一定程度快速成长的失调，这种情况使暂时的减速政策不但符合公众利益，也符合其本身的利益。华盛顿官僚机构不谈别的，它至今尚未发现自己的位置。它的个人成员一再希望有自己的纲领，觉得自己是改革家，不与他们的领导人商量就和众议员、参议员及其他机构的成员进行谈判。某种想法会突然获得使人非相信不可的力量，但没有人知道这个想法的来源。这种方式的前途是混乱和失败。

(16) 为了说明这一点，让我们稍稍回忆一下近期的历史。30年代早期的新政人物，采取嘲笑改革对复旧 这个口号的做法。这种嘲笑证明他们完全理解口号中的真理成分。事实上，就政治口号而言，这个口号是相当公正的。但应当懂得，所指的是实行"改革"的粗暴而不负责任的方式，不是指它宣告的目的。现在我们处于相似的地位，不幸的是，对资本主义经济过程的伤害，对某些人来说正是他们最喜欢的改革的特色。没有这种伤害的改革对他们几乎没有吸引力。他们限中最糟糕的是改革使用了保证资本主义取得成功的政策。

(17) 读者会愉快地看到，这句话是凯恩斯主义的意见，因而应得到华盛顿经济学家的同意。

(18) 在这些作家中间我们必须把那些战后需求的预言家包括进去，他们预言，紧接着政府大部分战时需要终止，肯定会出现一场经济衰退和广泛失业，同时呼吁

政府实行进一步的赤字开支。对于这些（短期）预言，见即将出版的《经济统计评论》上E．希夫的文章。相应的长期预测，将在下文第5节讨论。

(19) 关于停滞主义理论的某些一般方面，见第10章。

(20) 最重要战后需求的估计已由A．G．哈特著文批判地分析，文章标题为"模型制作和财政政策"，载1945年9月《美国经济评论》。所以没有进一步提出参考书目的必要。

(21) 我承认，我有时弄不清楚他们是否知道这种说法所暗示的对私人企业的极大赞赏。

(22) 这些数字接近于一个战后需求估计者提出的数字。这些数字不是我的，它们与我们在第2节中据以推理的实验数字也不相符。把这些数字应用到过去时期的程序——当然此时假设被事实取代——（见《联邦储备委员会公报》，1946年4月，第436页。）但应该看到，第一，这些数字指的是当前美元；第二，数量庞大的"净个人储蓄"不能证明"正常"时期的储蓄百分率，即使1937、1938、1939和1940年的数字也不应无批判地加以接受，尤其不应不参照商业部通过的储蓄定义而加以接受。

(23) 实际上，这个程序比这里所说的稍为复杂。使用的回归方程式包括一种倾向要素，也就是要考虑这段时间关系的可能变化。此外，也要考虑延迟需求和流动收入积累的影响。但为了集中讨论突出的要点，我们对这些情况就略而不谈了。

(24) 这个心理学规律说，一个社会的消费支出C（由此产生的社会愿意储蓄数S）决定于国民收入Y，它们的规律是，当Y增加为△Y时，C增加为△C<△Y或者$\frac{\triangle C}{\triangle Y}<1$。这是被称为消费函数的真正凯恩斯假设。可凯恩斯本人偶尔使用他的追随者经常使用更强有力的假定，即随着收入的增加，储蓄的百分比也增加。现在我们只关心那个真正的假设。但应该看到，称它为心理学规律是名词的误用。在经济学中，心理学规律充其量只是令人怀疑的顾客。但正在讨论的命题与另一个命题比较，较少资格被称为心理学规律，另一个命题是，在我们一片接一片吃面包时，我们对面包的需求是递减的。

(25) 人们希望把上面的论点稍加变动，加上某些战时因素，就能不必求助于人性中固有的对窖藏不能满足的渴望这个假设来解释人们战时囤积流动财产的原因。

(26) 无论如何，我们的命题没有像不熟悉1936年凯恩斯勋爵《通论》出版以来所进行的讨论的读者看来那么简单。我们的命题很像是、但不是重复"古典理论"（杜尔哥、A．斯密、J．S．穆勒）的一个古老定理，不能用可以满足古典理论的推理来支持这个命题。为了全面证实它，需要冗长而乏味的论证，作这样的论证十分令人沮丧，因为它产生不了多少有趣的结果，此外只会毁坏30年代艰苦建立起来的共识。但由于篇幅限制，使我们不能进一步对它详细探讨。可是有一点必须提一提，以免产生自然会发生的令人遗憾的误解。虽然我们的命题表明，停滞理论不能

以储蓄这个要素为基础，虽然，我们可以说在这个意义上 不存在储蓄问题来表达这个意思，可是这并不等于说在别的意义上 不存在储蓄问题。问题是存在的。大多数问题集中表现为这种情况，即以购买有价证券方式的个人储蓄用于偿付企业在扩充工厂与设备时向银行借的债务。可是这是另一回事了。

(27) 在资产阶级生活方式中，尤其在清教徒生活方式中植根深厚的持久的储蓄习惯看来不是不重要。但使那些习惯显得不合理的投资机会的消失，在没有外部因素影响下，是一个缓慢的过程，在这个过程中有时间进行调整与适应。希望断言已经成为不合理的持久的储蓄习惯仍然是经济形势中一个要素的华盛顿经济学家因此面临不值得羡慕的抉择：他们不得不承认30年代是萧条一窖藏时期，这就等于向长期停滞理论投降；或者承认投资的吸引力相当突然地受外部要素的干预而下降，这个要素不是别的，而是他们自己支持的各种政策。如果他们承认后者，当然我不反对。

(28) 这些事例之所以不重要，主要根据两个事实：第一，这些积累目前正消耗殆尽（虽然，由于不断变动的国民收入和人口的年龄分布，增加和减少在一般情况下不是正好平衡的）；第二，只要存在由货币利息吸引的储蓄，在总"供应"中出现不是由利息吸引的储蓄并不证明有趋向过度储蓄的倾向。这个理由不需强调就能自明。但实际上，由于看到现代条件下保险事业的发展大大降低了为不测事件必须进行储蓄的数量，如为老年准备和为妻子儿女需要而存储那种正常意味着积贮"财产"的储蓄（当然这笔数字不是藏着不投资），加强了这个理由的分量；现在这种准备可以用从"消费中撙节"出等于保险费金额来实现。所以，最近25年中保险的增加表明，其趋势刚刚和停滞主义者所写的著作所指出的方向完全背道而驰。

(29) 我从来没有说过或者暗示过，不可能有使美国人民基于道德或政治原因作出巨大牺牲的事实。但这个事实必须坦率地根据道德或政治的理由，而不是根据可疑的经济状况否定这些牺牲的现实意义。建议把过多储蓄可以有用地投向显然没有希望收回（不必说赢利）的渠道是更加阴险的，因为本来其任务是反对这种政策的阶级将欣然接受它：因为在政府作保的体制下，个人企业家所冒的风险微乎其微。他对国家损失关心极小（如果有一点的话）——尤其是有人告诉他这种损失是因为保证就业的缘故，实际上是国家的收益。

(30) 这就是为什么默里法案的原来形式（不仅是它通过时的形式）就纯粹经济上考虑而言 是无可指摘的缘故。在任何情况下全盘谴责产生收入的政府开支都是可以理解的，在许多人看来是理由十足的，他们认为，一旦准许使用这种工具，让各种不负责任的立法与行政手段出笼的大门就洞开了。但从纯经济理由上说，不能赞成这种指责。

(31) 例如，答应处于完全控制下的国家（如波兰）以虚假的独立（我们坚持把她看做独立国家），增加了俄国在国际机构中可以支配的选票，也增加俄国政府可以收到的津贴和贷款；如果俄国率直地并吞波兰，她就不会像现在这么强大。

(32) 有些读者会看到，此刻我们正接触到历史社会学家之间，也是历史学家之间的一个长期争论不休的问题。因此，有必要声明，我不宣扬"英雄崇拜"或者赞成"（个别）人创造历史"这些口号。本书论点中包含的方法论不外乎这些：在解释各种事件的历史过程时，我们使用大量系统的资料，在这些资料中有各国的气候、土地的丰度、幅员大小等等，还有那里人口短期内不变的品质。由于人口的品质并不单独决定政治人员的品质，而后者也不单独地决定领导人的品质，这两者必须分开排列。换句话说，在特定形势中，掌舵人物的头脑与神经，正像一个国家铁矿中铁的含量和这个国家有没有钼和钒一样，都是客观事实。

(33) 这个事实极端有趣。也许有些美国人相信，法国人会以欢乐和感激的心情欢呼他们的解放，同时他们会立刻专心致志于重建一个民主法兰西的任务。而事实是，我们发觉莱昂·布鲁姆委婉地描写为病后休养期心身疲乏的实情，或者用平易的英语说，普遍不愿运用民主方法。有3个政党，它们大致上有相等的党员，三者都没有力量根据民主原则产生有效的政府：共和人民运动（天主教和戴高乐主义的党）、正规的社会党和共产党。有三点与我们有关：第一，实际上完全不存在"自由主义"团体；第二，不存在美国政治家可以全心全意与之合作的团体；第三点最重要，共产党有强大力量。很明显，共产党的强大不能用有人数众多的法国人改信共产主义原则来解释。其中许多人从理论意义上说根本不是共产主义者。那些理论上不信共产主义的人是特定的共产党员，也就是说，他们是由于对国家局势的看法才成为共产党人的。这意味着他们只是亲俄国。他们把俄国看做"我们时代的伟大事实"，看做与法国真正利害攸关的强国（重建美元是另一回事），是法国必须攀附的强国，为了获得再生，在未来反对英国和美国的斗争中，法国必须依附的强国，因此很清楚，未来斗争将成为世界革命形式的斗争。迷人的许多问题就从这一点上展开！可是我为不可能深入讨论这些问题而感到的遗憾，因深信我的读者不会相信这个论点而稍感安慰。

(34) 最后几句话全是摘引来的。它们是这样的有揭露性和有价值，显然因为它们不是别人提出问题的答复，由被访问者作这般承认的。它们是不自觉的言词，是说话人不知道自己在暴露心理活动时说出的，更确切地说，它们是他试图为自己 找理由的合乎逻辑的半自觉的态度。除了含义天真可以分开来理解的第三句外，整段话（或者说十分相似的话）人们听到过不止一次。几乎每一次都有人指出他态度的不合理（包括这个态度与1939—1941年态度之间的矛盾），但从来没有任何逻辑上

像样的回答或反应，有的只是（a）表现出好脾气的烦恼或（2）表现出看来接受批评的绝望的姿态，但又带有这样的但书："有什么好处呢？"

从本节前面提到的一个观点来看，无论如何我必须加上一句话：事实上在第四次逃避现实中有些重要事情可说，要是真是像我认为的那样，那些俄国领导人的能力在其他民族中极为少见，那么看来大自然的行动在适当时候能解决许多问题。如果承认这个论点有相当道理，那么还应该说，从这个论点可以引出太多的东西。在某些方面，一个有至高能力的敌人要比一个能力较差的敌人容易对付——这的确不是谬论。此外，虽然要建立标准石油公司确实需要第一流的天才，但一旦公司建立后并不需要天才去管理它。俄国世纪一旦开始，它可能沿着几乎是它自己的方向走。

(35) 应该看到（为了说明这个论点的有力）这三件事实没有一件在1939年德国的事例中出现。有些读者在有关第三件事实上，至少根据慕尼黑会议以后盛行的形势否定这一点。但这只是因为我们对德国野心的态度与现在对俄国野心的态度大不相同。从政治角度看，决定性的一点是，德国当时没有全部恢复她的国土，而斯大林政权只要在外国领土的取舍上作出妥协，这件事做起来要容易得多。此外，正文中提到的"更强硬的语调"只是赖以防止更多的侵占罢了。

(36) 就要探究的这个论点的目的而言，很幸运没有必要去解答在美国的共产主义第五纵队实际上有多么强大的问题，无论如何它要比任何统计数字显示的、或任何工人团体发言人正式宣布的强大得多，肯定不可忽视。对这个问题的讨论和亲俄态度对战争努力效率的可能影响的讨论，我想几乎毫无价值，这不仅因为出现很多有偏见的夸大或缩小的言词，而且因为参加讨论的人未能把问题界线划分清楚。有人的态度在我们看来实际上是亲俄的，但他在感情上和意图上不是亲俄的。有人是共产党人，实际上却不是亲俄的。所有这些变异必须仔细地加以区分，一旦战争实际开始，某些态度和一个人的行为并无关系。

(37) 帝国主义一词是整个通俗政治理论中最被误用的名词之一，有必要确定这里使用这个词的含义。但为了我们有限的目的，没有必要像30年前出版的专题著作里企图做到的那样分析帝国主义现象，也没有必要采用一个适合于细致分析的定义。只要使用下面这个定义就足够了，虽然我认为它极端不充分（但它符合本书第4和第11章该词的用法）：帝国主义是一种政策，它旨在把一个政府的违背非同民族意志的统治扩展到这些民族集团。这就是俄国所做的，在战前如外蒙和芬兰的情况，在战时和战后有其他许多情况。其要点是这个政策没有固有的限度。行动时与所说的动机无关。

(38) 这是因为误用而失去全部明确意义的另一个词语。美国人通常说话中，这个词的用法事实上暗示了这样的定义：法西斯是使用这个词的说话者或写作者所不

喜欢的任何政策、集团或国家。但在本书的正文中，根据本书第22章提出的政治理论，它的意思是指相对于竞选领导权的独占的政治方法。看得出来，这句话的意思并不等于说，在任何或每一个其他方面，斯大林主义和希特勒主义或意大利法西斯是“一回事”。

(39) 读者将高兴地注意到，上边论证中所作的或暗示的事实陈述，如有需要可以从俄国官方资料得到证实。事实上，对我们论证，尤其对我们所说俄国政权性质的判断十分重要的一切材料，可以不需求助于任何受怀疑的事实陈述而确立。我有意不提那些——不管它们在进一步说明这个政权的性质上如何有价值——可以引起对事实怀疑的任何事实，诸如在征服或控制国家里的屠杀，格鲁吉亚用铁链锁在一起的囚犯队和集中营。即使能称为暴行的事情是完全不存在的，我们的论证丝毫不受影响。

人名译名对照表

（按汉语拼音排列）

A

Adler，Fritz　阿德勒，弗里茨
Adler，Victor　阿德勒，维克托
Adler，Marx　阿德勒，马克斯
Alberti　阿尔贝蒂
Asquith　阿斯奎斯
Ashley　阿什利
Aretino，Pietro　阿雷蒂诺，比特罗
Orkney　奥克尼
Odger，George　奥杰，乔治
O'Donnell　奥唐纳
Hervé　埃尔韦
Edgeworth　埃奇沃思
Espartero　埃斯帕特罗
Ingres　安格尔

B

Bernstein，Eduard　伯恩施坦，爱德华
Burns，A．F．　伯恩斯，A．F．
Boese，Franz　伯泽，弗伦茨
Burke，Edmund　伯克，埃德蒙
Blanc，Louis　布朗，路易

Blanqui　布朗基
Branting　布兰廷
Blum，Léon　布鲁姆，莱昂
Bottomore，Tom　博托莫尔，汤姆
Bortkiewicz，L．von　博尔特凯维兹，L冯
Beauharnais，Eugène　博阿尔内，欧仁
Bailey，S．　贝利，S．
Bellamy　贝拉米
Berlepsch，von　贝雷普施，冯
Barone，Enrico　巴罗尼，恩里科
Bakunin，M．　巴枯宁，M．
Bülow　比洛
Beaconsfield　比肯斯菲尔德
Powderly　波德利
Posadowsky　波萨多夫斯基
Bismark　俾斯麦
Bebel，August　倍倍尔，奥古斯特
Bannerman，Campbell　班纳曼，坎贝尔
Picasso　毕加索
Bentham　边沁
Bienstock　宾斯托克
Bauer，Otto　鲍尔，奥托

C

Charles V　查理五世
Charles，E．查尔斯，E．
Zassenhaus，H．　查森豪斯，H.

D

Dromard，G.　德罗马，G.
Debs，Eugene V.　德布斯，尤金V.
Delacroix　德拉克鲁瓦
Tugan-Baranowsky　杜干-巴拉诺夫斯基
Turgot　杜尔哥
Dürer　丢勒
Denikin　邓尼金
Dobb，M.多布，M.
Tinbergen丁伯根
Disraeli迪斯累里

E

Engels　恩格斯

F

Fisher，Irving　费雪，欧文
Ferrara，Francesco　费拉拉，弗朗切斯科
Fabian　费边
Philippe，Louis　菲利普，路易
Filmer，Robert　菲尔默，罗伯特
Wrangel　弗兰格尔
Frisch，Ragnar　弗里希，拉格纳
Foster　福斯特
Vollmar，Von　福尔马，冯
Fugger，Jacob　富格尔，雅各布
Vinci　芬奇
Voltaire　伏尔泰
Freud，Sigmund　弗洛伊德，西格蒙德

Fourier傅立叶
Wundt，Wilhelm　冯特，威廉

G

Grenville　格伦维尔
Gladstone　格拉德斯通
Gladstone　格莱斯顿
Greco　格列柯
Gobineau　戈比诺
Godolphin　戈多尔芬
Coperni　哥白尼
Guesde　盖德
Goncourt　龚古尔
Gompers，Samuel　冈珀斯，塞缪尔
Cournot，Augustin　古诺，奥古斯丹

H

Hart，A．G．　哈特，A．G．
Harley　哈利
Hayek，F．A．Von　哈耶克，F．A．冯
Hardie，Keir　哈迪，基尔
Haase　哈泽
Humphrey，D．D．　汉弗莱，D．D．
Hannibal　汉尼拔
Hegel　黑格尔
Wallas，Graham　华莱斯，格雷厄姆
Huysmans，C．　胡斯曼，C．
Haywood　海伍德

Hohenzollern　霍亨索伦
Hermens，F．A．　赫门斯，F．A．

J

Giolitti　焦利蒂
Jefferson　杰斐逊
Calixtus　加里斯都
Galileo　伽利略
Chigi，Agostino　基吉，阿戈斯蒂诺

K

Clark，Colin　克拉克，科林
Clark，J．B．　克拉克，J．B．
Croce，Benedtto　克罗齐，贝内代蒂诺
Crawford　克劳福德
Cabet　卡贝
Carnegie　卡内基
Kahn，R．F．　卡恩．R．F．
Kautsky，Karl　考茨基，卡尔
Cole　科尔
Cobden，Richard　科布登，理查德
Kun，Béla　库恩，贝洛
Kuznets　库兹涅茨
Comte　康德
Kondratieff　康德拉季耶夫
Caesar　恺撒
Kent　肯特
Canning　坎宁

Quesnay　魁奈

L

Rodbertus　罗德贝尔图斯
Robbins　罗宾斯
Robespierre　罗伯斯比尔
Lassalle，Ferdinand　拉萨尔，费迪南德
Lafargue　法拉格
Ricardo　李嘉图
Liebknecht　李卜克内西
Leon，Daniel De利昂，丹尼尔·德
Le Bon，Gustave勒邦，古斯塔夫
Lerner，A．P．　勒纳，A．P．
Lévy-Bruhl，Lucien　莱维-布吕尔，吕西安
Lexis　莱克西斯
Reed，John　里德，约翰
Ribot，Théodule　里博，泰奥迪勒
Luxemburg，Rosa　卢森堡，罗莎
Rousseau　卢梭
Richelieu　黎塞留
Lenin　列宁
Locke，John　洛克，约翰
Lincoln　林肯
Roos　鲁思
Ryazanov　梁赞诺夫

M

Martov，L．　马尔托夫，L.

Marcuse　马库塞
Marshall，Alfred　马歇尔，艾尔弗雷德
Matisse　马蒂斯
Malthus　马尔萨斯
Masaccio　马萨乔
Mill，F．C．　米尔，F．C．
Mises，L．von　米塞斯，L．冯
Millerand，M．　米勒兰，M．
Michelangelo　米开朗琪罗
Mill，James　穆勒，詹姆斯
Mill，John Stuart　穆勒，约翰·斯图尔特
Moulton，H．G．　莫尔顿，H．G．
More，Thomas　莫尔，托马斯
MacDonald　麦克唐纳
Macaulay　麦考利
Morgan　摩根
Mazarin　毛佐林
Mason，E．S．　梅森，E．S．

N

Nero　尼禄
Nicholas Ⅰ　尼古拉一世
Newcastle　纽卡斯尔
Newton　牛顿
Narvaez　纳瓦埃斯
Noman　诺曼

O

Owen，Robert　欧文，罗伯特

P

Plekhanov　普列汉诺夫
Prinkipo　普林基波
Poincaré，Raymond　普安卡雷，雷蒙
Pareto，Vilfredo　帕累托，维尔弗里多
Pacioli，Luca　帕乔利，吕卡
Palmerston帕默斯顿
Pigou，A．C．　庇古，A．C．
Peel，Robert　皮尔，罗伯特
Proudhon　蒲鲁东
Pit　皮特
Persons，W．M．　珀森斯，W．M．

Q

Churchill　丘吉尔
George，Lloyd　乔治，劳合
Cellini　切利尼

R

Jaurés　饶勒斯

S

Strafford　斯特拉福德
Snowden　斯诺登
Sternberg，Fritz　斯登堡，弗里茨
Smith，Adam　斯密，亚当

Sloane　斯隆
Stamp，Lord　斯坦普，洛德
Stephen，Leslie　斯蒂芬，莱斯利
Stolypin　斯托雷平
Stephens，Uriah S．　斯蒂芬斯，尤赖亚S．
Stone，Warren Sanford　斯通，沃伦·桑福德
Stauning　斯陶宁
Stresemann　斯特莱斯曼
Stalin　斯大林
Schmoller　施莫勒
Schwarz　施瓦茨
Stürgkh　施蒂尔克
Say　萨伊
Sapori，A．　萨波里，A．
Sombart，W．　桑巴特，W．
Sembat　桑巴
Gézanne　塞尚
Serrano　塞拉诺
Sulla　苏拉
Suetonius　苏埃托尼乌斯
Sorel，Georges　索雷尔，乔治

T

Theresa，Maria　特蕾西亚，玛丽亚
Trautmann　特劳特曼
Thomas，Norman　托马斯，诺曼
Trotsky　托洛茨基
Twain，Mark　吐温，马克

Tisch，K.　蒂施，K.
Taussig，F．W.　陶西格，F．W.
Taylor，Fred M.　泰勒，弗雷德·M.
Thompson，William　汤普森，威廉

W

Wicksell，Knut　威克赛尔，克努特
Wilkes，John　威尔克斯，约翰
Wellington　威灵顿
Wallas，Graham　沃拉斯，格雷厄姆
Walpole，Robert　沃波尔，罗伯特
Walras，Léon　瓦尔拉，里昂
Wagner，Adolf　瓦格纳，阿道夫
Winstanley　温斯坦利
Wieser，F．Von　维塞尔，F．冯
Weber，Max　韦伯，马克斯

X

Hilferding，Rudolf　希法亭，鲁道夫
Hicks　希克斯
Hitler　希特勒
Senior，Nassau　W．西尼尔，纳索·W.
Sismondi　西斯蒙第
Shaw，Bernard　萧，伯纳
Shelburne　谢尔本

Y

Joseph II　约瑟夫二世

Yugov　尤戈夫
Aristotle　亚里士多德

Z

James，William　詹姆斯，威廉
Jennings，L．J．　詹宁斯，L．J．
Chamberlain，Joseph　张伯伦，约瑟夫
Juglar，Clément　朱格拉，克雷蒙

汉译世界学术名著丛书

财产、法律与政府

〔法〕弗雷德里克·巴斯夏 著

目录

汉译世界学术名著丛书出版说明
前言
第一章 看得见的与看不见的
1. 破窗理论
2.军队复员
3. 赋税
4. 剧院与高雅艺术——国家应该补贴艺术吗？
5. 公共工程
6. 中介
7. 贸易管制
8. 机 器
9. 信 用
10. 阿尔及利亚
11. 节俭与奢侈
12. 就业的权利与保证获取利润的权利
第二章 法律
《法律》导言
《法律》前言
博 絮 厄
费 纳 隆
孟德斯鸠
卢 梭
雷 纳 尔
马布利
孔狄亚克
圣茹斯特
罗伯斯庇尔
比洛德-瓦朗纳
勒佩勒蒂埃

恶性循环
第三章 财产权与法律
第四章 正义与博爱
第五章 国家
第六章 财产权与掠夺
第一封信
第二封信 逻辑的力量真是不可抗拒！
第三封信
第四封信
经济学家
平等主义者
圣 西 门
社会主义者
共产主义者
第五封信
孔西代朗先生的抗议与巴斯夏先生的回应
第七章 贸易保护主义与共产主义
第八章 掠夺与法律
第九章 学位与社会主义
费 纳 隆
罗 兰
孟德斯鸠
卢 梭
马 布 利
第十章 反对政治经济学教授的战争宣言
第十一章 关于压制产业工会的讲话
第十二章 致民主人士
第十三章 贸易差额
第十四章 蜡烛制造商关于禁止太阳光线的陈情书
翻译说明
返回总目录

汉译世界学术名著丛书出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从20世纪50年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建设现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财务和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行，至2011年已先后分十二辑印行名著500种。现继续编印第十三辑。到2012年出版至550种。今后在积累单行本著作的基础上仍将陆续以名著印行。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议、帮助我们把这套丛书出得更好。

商务印书馆编辑部

2012年1月

前言

F．A．哈耶克

即使那些怀疑巴斯夏作为经济学家没有什么出众之处的人也会同意，他是一位天才的政评作家。约瑟夫·熊彼特曾称他为“有史以来最出色的经济新闻记者”。为了介绍现在您手头这本收入了他写给普通公众的最成功的文集，我们倒是很乐意承认这一点。我们甚至可以同意熊彼特对巴斯夏的苛评，他说“他不是一位理论家”，但这一点却也并不足以抹杀他的地位。在其非常短暂的写作生涯快要终结的时候，他确实曾想为他的一般性概念提供一种理论上的论证，但他最终没有讨得专业圈内的欢心。一位针对公共事务仅仅撰写了5年评论，然后在绝症迅速地侵袭之际的几个月时间内，为自己截然不同于既有学说的论点进行辩护而取得如此大的成就，可能真的就已经是一个奇迹了。然而，人们可能会问，恐怕不会仅仅是他年仅49岁时就英年早逝的事实，才使他没有取得更大成就。但是，他那雄辩的著述当然证明，他对什么是重要的问题具有洞察力，也具有把握事物本质的天赋，而按说这能够为他提供丰富的材料，从而对科学作出真正的贡献。

证明这一点的再好不过的例子，就是收入本书的第一篇，他那著名的《政治经济学中什么是看得见的什么是看不见的》。从来没有人用这么一句简单的话就清楚地揭示了理性经济政策的关键难题所在，我还想加上一句，也为经济自由给出了决定性的论证。正是因为他把整套这种观念浓缩为这么几个单词，我才在上一段中称他为“天才”。他围绕这句话组成的一篇文章，就清楚地阐明了一整套自由至上主义的经济政策体系。这句话尽管只是头一篇文章的题目，实际上它是整本书的一个提纲挈领。巴斯夏在反驳他那个时代流行的谬见的时候，一遍又一遍地阐明了其含义。我后面将会提到，尽管他所驳斥的那些看法，今天只是穿上了一件更为复杂的外衣，但其实质自巴斯夏以来，并没有根本改变。不过，首先我想就他的核心观念的一般含义多说几句。

显而易见的是，如果我们仅仅根据经济政策措施的当下的和可以具体地预测得到的效应判断这些政策，那么，我们就不仅不可能实现某种可以维续的秩序，还将必然一步一步地丧失自由，从而阻止了比我们的措施所可能产生的后果更好的东西之出现。自由对于各不相同的个体充分地利用只有他们自己才了解的具体环境和条件来说，是非常重要的。因此，如果我们限制他们以自己乐意的任何方式服务于其他人的自由，那么，我们从来不知道，我们已然阻止了什么样的有益的行动。而所有的干预行动，就正是这样的限制。当然，这些干预行动总是许诺要达到某些明确的目标。而只有完全阻止一些个体的某些不为人知、却有益的行动，政府的这类行动才能每次都达到其事先预见到的直接结果。其后果就是，如果这样的决策一个接一个，并且不受对作为一种普遍原则的自由的忠诚的约束，那么，我们必然会在几乎所有方面丧失自由。巴斯夏把选择的自由看作是一种道德原则，绝不能出于权宜的考虑而牺牲自由。这是十分正确的，因为，假如只有在废止自由的具体损害能够被明确指认出来时才尊重自由，那么，自由的任何方面就都不是不能废止的了。

巴斯夏对他那个时代谬种流传的诸观点予以迎头痛击，今天，很少有人再像当时那样那么天真地使用那些论证，但我请读者不要自欺欺人，以为同样的谬论在当代经济学讨论中已经销声匿迹了：今天，那些观点只不过是以一种更为复杂的形态出现，因而也更难察觉。读者如果逐渐认清以更简单的形态表现出来的这些大量的谬误，那么，当他看到从那些看起来更为科学的论证中得出的同样的结论，至少就会更为小心。当代经济学的一大特征，就是用那些日新月异的证据来论证那些十足错误的见解，这些见解的魅力非常之大，因为从它们那里推论出来的定理太令人愉快或者是太方便了：支出是好事情，而储蓄是坏事情；浪费有益，节约会伤害广大群众；钱掌握在政府手里，要比掌握在民众手里更好一些；保证每个人得到自己应得的东西是政府的职责，等等。

在我们这个时代，所有这些想法仍在大行其道。唯一的区别就在于，巴斯夏在驳斥这些看法时，有整个专业经济学家队伍站在他一边反对利益集团所使用的那些流行的俗见，而今天，同样的看法却是由某种极有势力的经济学派，用门外汉根本就不懂的、给人印象深刻的词汇提出来的。在这些谬论中是否有某一点，人们原本以为巴斯夏已将其一劳永逸地驳倒了，恐怕再也难以见到其复活了？这一点还真成

疑问。我不妨举一个例子。在巴斯夏非常著名的经济学寓言《蜡烛制造商关于禁止太阳光线的陈情书》中讽刺说，应该禁止房子上安装窗户，因为蜡烛制造商的繁荣会给所有人带来好处。然而，法国一本颇为有名的经济学史教科书最新版上却为这篇文章加了一条脚注："必须注意到，按照凯恩斯关于不充分就业的假设及乘数理论，严格地说，蜡烛制造商的说法是完全成立的。"

有心的读者将会注意到，巴斯夏驳斥了那么多我们似曾相识的经济学万应药，不过，我们这个时代的一个重要危险他却似乎没有预料到。尽管他也批驳了他那个时代信用问题上的种种奇谈怪论，不过在他那个时代，由政府赤字造成直线上升的通货膨胀，却不是太大的危险。在他看来，支出的增加必然立刻导致加捐增税。原因就在于，在他那个时代，所有的人，只要一生经历过一次大的通货膨胀，就再也不会容忍货币持续贬值这样的事再发生。因此，如果有读者看到巴斯夏觉得需要加以反驳的那些很简单的谬误之后有一种优越感，那他应该记住，就某些方面而言，100年前的那些人其实比我们现在的人要明智得多。

第一章 看得见的与看不见的 [1]

在经济领域，一个行动、一种习惯、一项制度或一部法律，可能会产生不止一种效果，而是会带来一系列后果。在这些后果中，有些是当时就能看到的，它在原因发生之后立刻就出现了，人们都能注意到它；而有些后果则得过一段时间才能表现出来，它们总是不被人注意到，如果我们能够预知它们，我们就很幸运了。

一个好经济学家与一个坏经济学家之间的区别就只有一点：坏经济学家仅仅局限于看到可以看得见的后果，好经济学家却能同时考虑可以看得见的后果和那些只能推测到的后果。这种区别可太大了，因为一般情况都是，当时的后果看起来很不错，而后续的结果却很糟糕；或者恰恰相反。于是，事情经常就是，坏经济学家总是为了追求一些当下的好处而不管随之而来的巨大的坏处，好经济学家却宁愿冒当下的小小的不幸而追求未来的较大的收益。

当然，无论在卫生和道德领域都存在同样的现象。通常，一种当时让人觉得舒坦的好习惯，后来总是带来痛苦，比如，生活放荡、懒惰、挥霍浪费。一个人如果仅仅注意到一种习惯的可以看得见的后果，而没有洞悉那些当时看不到的后果，他就会沉溺其中而不能自拔。他这样做，不仅仅是天生的嗜好，也自以为是经过深思熟虑的。

这说明了人必然要经历一个痛苦的过程。当他还在摇篮中时，处于无知之中，他就根据行动的当下的后果调整自己的行动，在他年幼时，也只能看到这种后果。只有在经过较长时间后，他才知道还应该考虑其他后果 [2] 。有两个截然不同的导师教会他认识到这一点：经验和远见。经验有效而残酷地教育了他。我们的深切感受教导我们了解一个行动的所有后果：火如果烧到我们自己，从这一感受中，我们最终必然认识到，火在燃烧。不过，我还是想尽可能地用一个更温和的导师即远见替代这位过于粗暴的导师。为此，我将研究几个经济现象的各种后果，把看得见的后果与看不见的后果进行一番对比。

1. 破窗理论

你是否见过这位善良的店主——詹姆斯·“好人”先生 [3] 生气的样子？当时，他那粗心的儿子不小心砸破了一扇窗户玻璃。如果你置身于这样的场合，你恐怕会看到这样的情景，围观者，哪怕有三五十个人，都会异口同声如此这般地安慰这位不幸的店主：“不论发生什么不幸的事，天下总有人会得到好处。人人都得过日子呀，如果玻璃老是不破，要玻璃工干什么呀。”

现在，这种千篇一律的安慰已经形成为一种理论，我们将用这个简单的例子来说明这一理论。我们会发现，很不幸，就是这样的理论在指导着我们绝大多数的经济制度。

假定这块玻璃值6法郎，你就会说，这个事故给玻璃工带来了6法郎的生意——它提供了6个法郎的生意——这我承认，我绝不会说这不对。你的话很有道理。这位玻璃工赶来，履行自己的职责，然后拿到6个法郎，在手里掂量掂量，而心里则感激那个莽撞的孩子。这些都是我们能够看到的。

但是，另一方面，假如你据此推论，得出结论——人们确实常常得出这样的结论——说打破玻璃是件好事，说这能使资金周转，说由此可以导致整个工业的发展，那就容我大喝一声：绝不会有这种好事！你的理论只看到了能看到的一面，而没有考虑看不到的一面。

看不到的那一面就是，由于我们的这位店主在这件事上花了6个法郎，他就不能用这6法郎办别的事了。你没有看到的是，如果他不修补这扇窗户，那么，或许就可以换掉自己的旧鞋，或者给自己的书架上再添一本新书。简而言之，如果没有发生这起事故，他就可以用这6法郎干别的事。

下面让我们把工业作为一个整体，来看看这一事故对它的影响。现在窗户打破了，玻璃工的生意增加了6个法郎，这是我们已经看到的。如果窗户没有破，鞋匠（或别的什么人）就会增加6个法郎的营业额，这是我们看不见的。

而如果在看得见的一面之外——这是积极的事实，也考虑一下看不见的一面——这是消极的事实，那么，我们就会明白，不管窗户是打破还是完好，对整个工业，乃至全国的就业，都没有好处。

现在，让我们站在詹姆斯·好人先生的角度考虑一下。第一种情况，如果窗户被打破了，他花了6法郎，那么，他从窗户中得到的享受，既不会比从前少，但也不会比从前多。第二种情况，假如窗户没有被打破，他也就可以拿这6个法郎去买鞋，于是，他在继续享用窗户的同时，还可以得到一双鞋。而由于詹姆斯·好人先生是社会的一个组成部分，因此，我们必然可以得出结论，综合起来考虑，对享用和劳动进行一下估计，那么，我们已经丧失了被打破的窗户的价值。

作一个概括，我们可以从中得出这么一个出人意料的结论："有些东西被毫无意义地毁灭，社会损失了某些价值。"我们必然会同意这么一个令贸易保护主义者毛骨悚然的公理："破坏、损坏和浪费，并不能增加国民就业"，或者更简单地说，"破坏并不是有利可图的"。

《工业观察报》[4]对此会有何看法？或者令人尊敬的查曼斯先生[5]的弟子们，你们对此还有何话说？你们的老师曾经那么精确地计算过，如果烧毁巴黎，那将有那么多房子要重建，会带来多少生意啊。

我很抱歉打扰了人家很有独创性的计算，尤其是因为这种精神已经渗透到我们的立法中。不过我还是请他另算一遍，先把那些能看见的一面放到一边，考虑一下那些看不见的一面。

读者在进行观察时，必须谨记，在我讲的那个小故事中，并非只有当事的两个人，还有第三个人隐藏在幕后，我请他对此予以关注。一方是詹姆斯·好人先生，他代表着消费者，他本来可以有两样享受，但由于一个破坏行为，现在只能享受一样。代表另一方出场的是玻璃工，表示生产者，他张开双臂欢迎窗户打碎的事故。第三方则是鞋匠（或者别的行当的商人），他的劳动却由于同一事故而遭受了同样大小的损失。这第三个人一直藏在阴影中，使我们一直没有留意到，但他却是这一问题中一个必不可少的因素。正是他向我们揭示了我们从破坏行动中能得到利润的想法是多么地荒唐。正是他，马上就可以教导我们，以为从限制贸易中能够得到多少好处的想法，其实更荒唐。

毕竟，所有的破坏性行为中，再也没有比这更荒唐的了。因此，如果你把所有为贸易限制辩护的论证追根溯源，你所看到的，其实就只是老百姓的这句话：如果没有人打破窗户，玻璃工干什么去呀。

2.军队复员

一个国家跟一个人差不多。如果一个人想让自己舒服一些，他就得弄清付出的代价是否值得。对一个国家来说，获得安全保障可以说是最大的幸福。如果为了获得这种保障，必须动员十万人，花费一亿法郎，那我就无话可说了。这是付出了巨大的代价来换取的一种享受。

对于我想就这个问题发表的看法，请大家不要有误会。

一位议员提出要复员十万军人，这将减轻纳税人一亿法郎的税负。假定有人现在对他的提议作出反应："这十万人和这一亿法郎是维护我们的安全所不可或缺的，这的确是某种代价，但是如果不付出这些代价，法国就会陷入内乱，或者可能会遭外敌入侵。"在这里，我不想反驳这种看法，这种看法在不同的场合，可能正确，也可能错误，不过，至少从理论上说，却不算经济学上的胡言乱语。真正的胡言乱语是说，这种代价本身就体现了某种收益，因为它能给有些人带来好处。

如果我没有弄错，提出这一复员议案的人刚从讲台上走下来，就有一位雄辩家冲上去，开始讲起来：

> 裁撤十万人！你在想什么？他们会成为什么样子？他们靠什么生活？他们从哪儿搞到收入？你难道不知道现在到处都有失业现象吗？所有的职位都有很多人等着想干？难道你想把他们扔进市场，加剧竞争，压低工资水平？如果最后他们不足以维持基本的生存，不得不由国家来供养这十万人，又有什么好？再考虑一下军队所消费的酒、服装和武器，这些让很多工厂和驻军城镇有生意可做，对于无数供应商来说，这可是飞来的横财啊。想想你的那种想法可能让这么多工厂关门大吉，你就无动于衷吗？

从这番讲话中我们弄清楚了，他之所以赞同维持十万兵员，并不是因为国家需要这么多人在军队中服役，而是由于经济理由。我下面要驳斥的正是这些说法。

纳税人花上一亿法郎，不光能使十万将士自己过得不错，这一亿法郎也能让他们的供应商过上好日子：这些是看得见的。

但是，来自纳税人口袋的这一亿法郎，就不能用于这些纳税人和他们的供货商的生计了，数额也是一亿法郎。这是看不见的。算一算，想一想，然后你说说，对于全部国民来说，好处在哪儿？

我本人则会告诉你我们在哪儿蒙受了损失。为了让事情容易理解，下面我不说十万人和一亿法郎，我们就说说一个人和一千法郎吧。

假定这儿有个A村庄，征兵官到处转悠，征召到一个人。税务官也同样在村里转了一圈，征到一千法郎的税款。这个人和这笔钱都被押送到东北部的梅斯城，这个人在这里可以过上一年跟以前不一样的生活，什么也不用干。如果你只注意梅斯——是的，你确实已经看了几百遍了——你觉得这样可真不错，有利可图啊。但是，如果你回头再看看A村庄，那么，除非你是个瞎子，否则，你就会看到，这个村庄损失了一个劳动力，也损失了可以作为他的劳动报酬的一千法郎，也损失了他细水长流地花这一千法郎所能带来的生意。

乍一看，这些损失似乎已经弥补上了。本来应该在村庄里发生的事现在搬到了梅斯。村庄里的人、钱，仍然好好地在梅斯呢，似乎什么也没有丧失。在那个村庄中，他是一个土里刨食、辛苦劳动的人，是个劳动人民；而在梅斯，他成了位士兵，他的生活整天就是“向右看齐！”、“向左看齐！”而已。在两个地方，金钱的使用和循环是一样的。然而在一个地方，有某个人每年三百天都在从事生产性劳动；而在另一个地方，他每年三百天却是在干没有收益的事。当然，我们这是假设，对于公共安全来说，军队的一部分是必不可少的。

现在，要遣散这些军队了。你跟我说，市场上突然增加了十万工人，会加剧竞争压力，从而抑制工资水平。这是你所看到的。

不过，还有你没有看到的一面。你没有看到，把十万士兵遣散回家，并不是把一亿法郎给弄没了，而是把它归还给纳税人了。你没有看到的是，用这种办法把十万工人扔进市场的同时，也把一亿法郎投入到市场中用以支付他们的劳动；因而，在增加劳动力供应的同时，劳动力的需求也等量增加了，据此，可以得出结论，你说工资将被压低，仅仅是幻觉而已。你没有看到，在遣散之前和遣散之后，与十万人配套的都有一亿法郎，而唯一的不同之处在于：在遣散之前，国家把一亿法郎给那十万人，他们却什么也不干；而在遣散之后，这一亿法郎却可以让十万人工作。最后一点，你也没有看到，纳税人交出自己的钱，不管是给一位士兵，结果什么也得不到，还是给一位工人，换取某种产品或服务，在这两种情况下，这些金钱周转的比较长远的后果都是相同的，唯一不同的地方就在于，在第二种情况下，这位纳税人能够得到某种东西，而在第一种情况下，他什么也得不到。结论就是，对于国家来说，维持没有用处的军队是净损失。

我在这里批判的这种诡辩，不可能经受住将其推论到极致的考验，而这是所有理论原则的试金石。不妨考虑一下，如果扩大军队规模能够有利于国家，那么，干吗不征召本国所有的男人都穿上制服呢？

3. 赋税

你是否曾经听什么人说过："纳税是最好的投资；它们是生命的甘露。想想吧，赋税让多少家庭得以维持生存，然后再想象一下它们对工业的间接影响，它们的好处可真是无穷无尽，就像生活本身一样无边无际。"

为了驳斥这种说法，我不得不重复前面的论证。政治经济学非常清楚，它的论点并不怎么有趣，以至于随便什么人都能说三道四；重复则是最让人高兴的。因此，跟Basile [6] 一样，政治经济学也为自己的应用"准备"了好几个谚语，可以肯定，在它看来，教育就是重复。

政府官员花销他们的薪水所享受的好处是可以看得见的，这些钱给他们的供应商带来的好处也是可以看得见的。就你那有限的视野而言，那些话是正确的。但是，希望减轻税收负担的纳税人的不幸，你却没有看见；供应他们必需品的那些商人由此而遭受的损失，你就更看不见了。尽管这些事实是明摆着的，完全可以从理智上认识到。

假如一位政府官员自己多花了100苏（法国过去的一种货币单位，20苏等于1法郎。——译者注），这就意味着，纳税人自己就要少花100苏。政府官员的花费是看得见的，因为这种事情已经发生了，而纳税人那边的情况却是看不见的，因为，唉，他没办法再花那笔钱了。

你把国家比喻成一块炎热干旱的土地，而赋税就是救命的及时雨，的确如此。不过，你也应该问问自己，这场及时雨是从哪儿来的，这场及时雨是不是从潮湿的地方吸上来从而使这个地方也变得干涸了？

你应该再进一步问问自己，这块土壤从这场及时雨中得到的宝贵的雨水，是不是比它由于蒸发而损失的水分要多？

完全可以确定的一点是，当詹姆斯·好人先生掏出100苏给税务官时，他什么回报也没有得到。后来，当一位政府官员在消费100苏的时候，又把它还给詹姆斯·好人先生，以换取他所需要的同等价值的小麦或者服务。最终的结果是詹姆斯·好人先生损失了5个法郎。

政府官员确实——如果你愿意的话，也可以说几乎总是——能够向詹姆斯·好人先生提供等值的服务，补偿他交纳的那笔税款。如果是这样，那么，双方就都没有损失。这仅仅是一种交换关系。因此，我上面的论点一点都不涉及官员的那些有用的功能。我想说的是：如果你想创造一个政府职位，那么，就请先证明它的用处何在。向詹姆斯·好人先生证明，他付出那笔钱是物有所值，他能得到它所提供的等值的服务。而除了这些内在的固有效益之外，不要再像支持创建新的官僚机构的人士那样，说什么这些机构可以为官僚本身、为他的家人、为那些供应他们日常用品的商人带来多大好处；也不要说这能创造多少就业机会。

如果詹姆斯·好人先生把100苏给某位政府官员并得到了真正有用的服务，那么，这种情况就跟他把100苏给某位鞋匠从而换到一双鞋一模一样。这是一种买卖交换关系，其结果对双方都是公平的。但是，如果詹姆斯·好人先生交出100苏给政府官员，却没有得到相应的服务，甚至给自己带来了麻烦，那么，这就相当于他把自己的钱给了个盗贼。说政府官员花费的这100苏会给我们国家的工业生产带来多大的好处，这种说法毫无意义；比起政府官员来说，盗贼也可以用这些钱做更多的事，詹姆斯·好人先生如果没有倒霉地碰上这两位非法的或合法的寄生虫，也完全可以给这笔钱派上更多用场。

因此，我们一定不能仅仅根据看得见的方面就作出判断，而要习惯于根据看不见的方面进行评价。

去年我还在议会财政委员会，因为当时反对党的成员还没有被人从制宪国民大会中全部给轰出来。当时，制宪者们的行为还算很明智。我们曾经听梯也尔先生[7]说："我毕生都在跟那些保王党人和教会党人作斗争，但自从我们都面临共同的危险以来，我开始了解他们，我们也经常在一起面对面谈话，我发现，他们并不是以前想象中的怪物。"

是的，如果双方不能经常接触，那么，敌意就会被夸大，而仇恨就会越来越强；如果多数派能够允许少数派成员进入各个委员会的圈子，那么，也许双方都会认识到，他们的理念之间的差异并不如想象中的那么大，而最重要的是认识到，他们的意图并不像想象的那样不正当。

这种情况并非不可能，去年我就在财政委员会。每次，我们的同事一说到要把共和国总统、内阁部长、驻外大使的工资固定在一个比较适中的水平上时，就会有人对他说：

> 为了得到良好的服务，我们必须让某些官员能够置身于某种声望和尊严的气氛中。这是吸引这些人士奉献他们的才智的办法。无数不幸的人都有求于共和国总统，而如果他总是不得不拒绝帮助他们，他就会处于痛苦之中。各部委和驻外使馆某种程度的奢华，正是宪政政府正常运转的一个组成部分，如此等等。

不管这样的说法是否值得商榷，但总是值得严肃对待的。不管他的想法是对是错，这样的说法总是基于公共利益的；而就我本人而言，我可以比我们的很多反对这种说法的人士给出更有说服力的论证，这些反对者不过是被狭隘吝啬和嫉妒心理所驱使罢了。

但真正触动我的经济学家良知，让我为我的祖国的知识声誉感到羞愧的是，他们从这些论点继续发挥（他们总是忍不住继续发挥一番），最后提出下面这种荒唐的陈词滥调（却总是有人乐于接受）：

> 除此之外，政府高官的奢华生活也可以促进艺术、工业和就业。国家首脑和他的内阁部长们如果不能举行欢宴盛会，就无法把自己的生活完全融入到政治中去。降低他们的工资，就必然使巴黎的经济成为无源之水，从而也使整个国家的经济陷入萧条。

看在上帝的份儿上，先生们，您至少得尊重算术吧，别不知羞耻地跑到国民制宪大会上说，一个数字加另一个数字的总和，会由于是用这个加那个还是用那个加这个而有所不同，还怪人家不支持你。

那么，好吧，假设我正准备找个工人来帮我在我的田里挖一条沟，为此我准备出100苏。就在我跟工人快要谈妥时，税务官跑来，拿走了我的100苏，经过一系列的程序，最后这100苏到了内政部长手里。我跟工人的生意没法做了，而部长大人的晚宴上多了一道菜。你是根据什么竟然可以断言，这位官员的支出增加了全国的经济总量？你难道不明白，这仅仅是一次简单的消费和劳动的转移？一位内阁部长的餐桌的确更加丰盛了，这没错，但相应地，一位农民的田里的排水却不畅通了，这同样是千真万确的。我承认，巴黎的某位包办宴会者能拿到100苏了，但你也得承认，外省的某个挖沟工人也少挣了5个法郎。对此我们所能说的就是：官员的餐桌和心满意足的包办宴会者是看得见的，而让雨水淹了的田地和挖沟工人没活可干就是看不见的了。

上帝啊，在政治经济学中要证明2加2等于4竟是这么地艰难！而如果你竟然证明了这一点，有人肯定会大喊起来：“这本来就很简单嘛，谁不明白？你烦不烦啊？”然而，在他们投票的时候，却仿佛你从来就没有证明过任何东西一样，他们该怎么来还是怎么来。

4. 剧院与高雅艺术——国家应该补贴艺术吗？

关于这一问题，正反双方都能说出一大堆理由。

有些人会说，艺术可以扩大民族的视野，提升民族的精神水平，并使民族的心灵富有诗意，为此，国家应该扶持艺术。这些人说，艺术可以将本民族从物欲的沉迷中解救出来，可以使本民族对优美的东西有一种渴望，因而也可以对她的行为方式、对她的习俗、她的道德甚至还有她的经济产生有益的作用。他们会问，如果没有意大利剧院（Théatre-Italien）和音乐学院，那么，法国的音乐会是什么样子？如果没有法兰西剧院（Théatre-Franais），法国的戏剧艺术会是什么样子？如果没有我们的画廊和博物馆，我们的绘画和雕塑艺术会是什么样？人们甚至可能更进一步指出，如果没有对高雅艺术的集中管理（centralization）和补贴，那么，是否能够发展出这种高雅的趣味？这是法国人的心血所取得、并奉献给整个世界的高贵的成就。面对这么高尚的成就，放弃这种补贴，难道不是最轻率的行为吗？这种补贴分摊到每个公民身上，根本就没有多少，而归根到底，艺术的成就可以让我们在整个欧洲人面前觉得自豪和光荣。

这种种理由，我得承认当然是很雄辩的，不过，我们也可以给出很多同样雄辩的驳斥。首先，我们可以说，存在着一个分配性正义（distributive justice）的问题。立法者的权力是否大到可以使他研究艺术家的工资水平问题，从而对艺术家的利润给予补贴？拉马丁[8]曾说过："如果你取消对剧院的补贴，那么，你在这条路上要走多远？按你的逻辑，你是不是也要关闭大学各个系科、关闭博物馆、研究所和图书室？"对此，人们可以这样回应：如果你想补贴所有美好而有用的事业，那什么时候才是尽头？按你的逻辑，是不是也应该为农业、为工业、为商业、为教育同样拨出王室专款？而且，你怎么就那么确定，补贴就一定有利于艺术的进步？这是一个远没有答案的问题，而我们亲眼看到，那些繁荣兴隆的剧院恰恰是那些靠自己的努力维持生存的剧院。最后，如果从更深层次进行考虑，我们就会看到，需求和欲望是此消彼长的，要让全国的财富满足这些需求和欲望，那么，必然是越高级的欲望占的比例就越小；政府决不能多管闲事干预这一过

程，因为不管现在全国的财富有多少，通过税收来刺激奢侈品产业，都不可能不伤害基础产业，从而必然会逆转自然的文明进程。人们也会指出，人为地扰乱需求、趣味、劳动和人口之间的相应比例，将把国家置于一种不稳定而危险的境地，使之丧失稳固的基础。

这是反对国家干预某种秩序的人士提出的一些理由，在这种秩序中，民众相信他们应该自己满足自己的需求和欲望，因而可以自己决定自己的行动。我坦白承认，我也认为选择和刺激应该来自下面而不是上面，来自民众而不是立法者，而与之相反的理论，在我看来，将导致自由和人的尊严的毁灭。

然而，你知道人们现在是怎么根据错误而不公正的推测而骂经济学家的吗？如果我们反对补贴，人们就指责我们反对要进行补贴的这一艺术活动本身，我们被看成所有这些艺术活动的敌人，原因仅仅是，我们想让这些艺术活动成为人们的自愿活动，应该自己去寻找恰当的报酬。因此，当我们要求国家不要用税款干预宗教事务时，我们就被人看成是无神论者；如果我们要求国家不要用税款干预教育，那么，我们就被人看成是憎恨启蒙；如果我们说国家不应该通过税款人为地虚增某块土地或某个工业部门的价值，我们就成为财产权和劳工的敌人；如果我们认为国家不应该补贴艺术家，在某些人眼里，我们就成了主张艺术无用的野蛮人。

我决不能同意上面的这些推测。我们决不会荒唐到想取消宗教、教育、财产权、劳工和艺术的地步；我们要求国家保障所有这些人的活动自由发展，但不应该用别人的钱来供养他们；恰恰相反，我们相信，所有这些至关重要的社会活动都应该在自由的气氛中协调地发展，不管是哪一类活动，都不应该成为麻烦、弊端、暴政和混乱的根源，而这种状况今天恰恰所在多有。

我们的论敌则相信，一项活动，如果不给予补贴或者不加以管制，就等于取缔该活动。我们认为恰恰相反。他们所信任的是立法者，而不是普通人。而我们信任的是普通人而不是立法者。

于是，拉马丁先生说了："根据这项原则，我们恐怕就不得不取消能够给这个国家带来财富和荣誉的公共博览会。"

对拉马丁先生，我的回答是：按照你的观点，不予以补贴就是取缔，因为你是从下面的前提出发的：除非依靠国家，否则，任何东西都不能存在；据此你得出结论，如果不用税款来支撑，任何事情都办不成。但是，我会就你说的事举一个恰恰相反的例子：我要告诉你，迄今为止最大、最壮观的博览会，就是现在伦敦正在筹备的博览会[9]，这个博览会乃是建立在最自由、也最普遍的理念基础上的，我想就是用“人道主义”这个词，在这里也并不算夸张，而正是这个博览会，政府却一点都没有插手，也没有一点税款补贴。

回头再来看看高雅艺术吧，我想重复一遍，人们可以提出很充分的理由来赞成或反对补贴制度。而读者当然明白，为了与本文的具体目的保持一致，我无须再陈述这些理由，或者在两种立场中间进行选择。

但是拉马丁先生提出的一个论证，却是我不能假装没有看到、坐视不理的，因为他的论证正好就落在我的经济学研究的范围之内。他说：“剧院的经济问题可以用一个词来概括：就业。这种职业的性质就不用多说了；它跟别的任何行业一样，在创造就业机会方面也是很有潜力很管用的。你们都知道，剧院的工资支撑着不少于8000名各式各样的人的生活——美工、砖瓦匠、装潢、服装道具、建筑师等等，他们都是活生生的生命，他们的产业的产值占我们首都的1/4强，他们应该有资格获得你们的同情！”

你们的同情？翻译过来就是：你们的补贴。

还有呢：“巴黎的赏心乐事为外省各部门提供了就业机会和消费品，富人的奢侈是整个共和国靠复杂的剧院经济为生的20万各行各业工人的工资和面包之所在，他们都通过这些高雅的活动获得报酬，而这些高雅的活动使得法国的形象光辉灿烂，正是这些高雅的活动使他们得以维持自己的生计并给他们的家人和孩子提供生活所必需的东西。你们拨付的这6万法郎，正是为了这一目的。”（好啊！好啊！热烈的鼓掌。）

而从我的角度看，我不得不说：糟透了！糟透了！当然，我的这一判断仅仅是针对拉马丁先生的经济观点。

是的，我们现在讨论的这6万法郎至少有一部分会到达剧院员工的手中。肯定有不少会在路上就被人截留。如果仔细地进行追究，我们甚至可能会发现，馅儿饼的大部分都落入了别人的手中。如果竟然有一些碎渣留给他们，实在就是他们的福气！不过现在我倒愿意假设，全部的补贴都能送到美工、装潢、服装道具、发型师等人士的手中。这些是看得见的。

然而，这些补贴是从哪儿来的？这是硬币的另一面，考察这一面跟考察它的正面一样重要。这6万法郎是从哪儿蹦出来的？假如某次议会投票没有抢先一步让这笔钱从市政厅流向塞纳河左岸[10]，那么这笔钱会流向什么地方？这则是看不见的。

确实，没有谁会说，议会的投票活动能让这笔钱从投票箱中自己孵出来；没有人敢说这笔钱是对国民财富的一个净增加；也没有人敢说，如果没有这奇迹般的投票，这6万法郎就仍然是看不见、摸不着的。我们恐怕得承认，议会投票时的多数派唯一能够做到的，就是来决定，从某个地方拿出这笔钱，然后把它派送到别的地方，这笔钱只有从一个地方转移出来，才能被送到其要去的另一个地方。

这就是事情的真相。很清楚，纳税人一旦交出一个法郎后，就再也不能使用那一个法郎了；很清楚，他被剥夺了那一个法郎所能带来的享受，而本来准备满足他这一个法郎之享受的工人，不管他是谁，就都得不到这一个法郎的收入了。

因此，我们千万不要有那种天真幼稚的幻想，以为5月16日的投票真的凭空增加了国民财富和就业机会。它只不过是重新分配了财富，重新分配了工资，如此而已。

是不是有人会说，它所补贴的那种能给人满足的事物和那种职业，是一种更急需、更道德或者更合理的东西或职业？对此我无话可说。我要说的是：你拿走纳税人的6万法郎，提高了歌唱家、发型师、装潢工和服装师的收入，那么，庄稼汉、挖沟工、木匠、铁匠的收入就相应减少了同等数量。没有任何东西可以证明前一个阶层就比别的阶层更重要，拉马丁先生也并没有这样说。用他自己的话说，跟其他行业相比，剧院的工作是一样地有效率，一样地有成效，而不是

更多。然而，这种说法似乎值得商榷，因为剧院行业没有比别的行业更有效率的最好的证据就是，它竟然呼吁别的行业补贴它！

不过，对不同职业内在价值和优点的这种比较，并不是本文的目的所在。我在这里竭力证明的只是，拉马丁先生及那些为他的说法鼓过掌的人士，假如已经看到了那些向演员们提供必需品的商人们所获得的收益，那么，他们也应该看到另一面，看到那些供应纳税人必需品的人们所蒙受的收入损失。如果他们做不到这一点，他们就难免被人讥笑为把某种重新分配错当成了某种净收益。如果他们的理论讲究逻辑性，那么，他们就应该要求对所有东西给予补贴；因为在一个法郎或6万法郎身上应验的东西，放在10亿法郎身上，也不应该失灵吧。

先生们，如果涉及税款的问题，我们可以用某些理由来证明它是有用的，但千万不要用下面这种拙劣的说法："公共支出能使劳动阶级维持生存。"这种说法的错误之处在于它掩盖了一个我们必须从根本上了解的事实：即公共支出无非是私人投资的一种替代而已，其结果也许会很有力地支持一位工人替代另一位工人，却不会让作为一个整体的工人阶级的总体收入增加一丁点。你们的看法很时髦，但十分荒唐，因为你们的推理过程是不正确的。

5. 公共工程

当国家确信在某个行业创办一个大企业会为社会带来好处后，就用从民众那儿征收上来的资金创办这样的一家企业，天下再也没有比这更自然的事了。不过，当我听到有人竟然用这样的经济学谬论——"除此之外，这种企业还是为工人创造就业机会的一条办法"——来为这种事情辩护时，我承认，我立刻火冒三丈。

国家开通一条公路，建筑一座宫殿，修缮一条街道，挖掘一条运河……这些工程确实可以为某些工人带来就业机会。这是可以看得见的。但这种做法也剥夺了另一些工人的就业机会，这是不大容易看得见的。

假定正在修筑一条公路。有一千名工人日出而作，日落而息，并挣得自己的那份工资；这一点是确定无疑的。如果政府不准备开辟这条道路，如果议会没有投票为其建设拨出资金，这些善良勤劳的工人就干不了这份工作，也拿不到这些收入；这一点也是确定无疑的。

但这就是事情的全部吗？再全面地考虑一下，整个过程中是否还有点别的什么事情我们没有注意到？当迪潘先生 [11] 以庄严的语言宣布："议会已经决定……"的时刻，那几百万法郎难道真的像不可思议的月光一样，自然而然地就洒落进富尔德先生 [12] 和比诺先生 [13] 的保险箱中？为了完成这一过程，国家除了花钱之外，难道不得组织人征集这笔资金？难道不得先派税务官到全国各地征税，纳税人个个不都得作贡献？

因此，必须从两个方面来研究这一问题。一方面要注意到，国家要用议会拨付的几百万法郎干某些事情，同时也不能忽视，纳税人本来可以用这几百万做什么事情——而现在再也不能干这些事情了。因此，你明白了，公共企业是一枚有两面的硬币。一面画的是一位忙碌工作的工人，这幅图案是看得见的；另一面画的则是一位失业的工人，这幅图案却是看不见的。

把我在本文中批判的诡辩运用到公共工程中，就更为危险，因为这种诡辩就是在为最愚蠢的浪费事业进行辩护。如果一条铁路或一座桥梁真的有用，那么，还可以根据这一事实来论证它所带来的种种好处。而如果这些公共工程并没有多大用处，那些人会怎么做呢？他们一般都会搬出下面的胡言乱语："我们要替工人们创造就业机会。"

从有人先是下令修建战神兵营（the Champ-de-Mars） [14] 后来又下令废弃不用这样的事实中，我们就能看出这种意思。据说，伟大的拿破仑在下令挖开一条沟然后又填上之时，也自豪地认为，自己在干一件很有博爱精神的事业。他也曾说过，"这样做有什么效果呢？我们就是想让财富流入到劳动阶级中。"

让我们从根子上探讨一下这个问题。货币使我们产生了一种幻觉。以货币的形态要求所有公民对一项公共工程提供资助，实际上就是要求他们提供真实的物质上的资助，因为，他们每个人所交纳的税款都是通过自己的劳动才挣来的。现在，假如我们把所有公民召集起

来，要求他们为一件有利于所有人的工程贡献自己的一份力量，也即提供劳役，大家都会理解这件事情，因为他们的报酬就是这项工程所能发挥的作用本身。但是，如果把他们召集起来，强迫他们修筑一条根本不会有人要走的道路，或者修建一座根本没有人愿意住的房子，唯一的理由是这项工程可以为他们创造出就业来，那也未免太荒唐了，他们当然有正当的理由予以反对：我们宁肯不要这样的工作，我们还不如自己给自己干呢。

如果公民们拿出来的不是劳役，而是货币，事情的性质并没有任何改变。但是，如果公民上交的是劳役，损失要所有人承担，而如果公民们贡献的是金钱，那些由国家出面雇佣的人就不会损失他们的那一份，而那些已经上交了一笔税款、却没有在这里谋到工作的人，却还得再蒙受更多的损失。

《宪法》中有一条是这么写的：

“社会要……通过国家、各部委、市政当局所组织实施的、雇佣失业者的适当的公共工程，以帮助和鼓励劳工的发展。”

作为应付严冬的一种临时应急措施，代表纳税人进行的这种干预具有良好的效应。这并没有增加就业数量，也没有提高工资总量，而是把平时的一部分就业和工资拿出来，在困难时期作为一种慈善事业，施舍给他们，这实际上是一种损失。

而把这作为一种持久的、普遍的、系统的措施，就完全是只有负面影响的骗人把戏，是根本不可能坚持实行的，是自相矛盾的；表面上，它似乎创造出一点点就业机会，并且搞得大张旗鼓，这是可以看得见的；但它掩盖了一个事实：有更多的就业机会因此而被排挤掉了，这是看不见的。

6. 中介

社会是人们强制或自愿地彼此相互提供之所有服务的总和，强制提供的即公共服务，自愿提供的即私人服务。

第一种是由法律所强加或管制的，一般都不大容易随着需求的变化而调节。它们总是具有超长的生命力，即使已经没有任何用处而完全成了公共害人精，却仍然大言不惭地自称为公共服务。第二种则是自愿的、也即个人承担责任的领域。在交易之后，每个人都卖出他所拥有的而买进他所希望得到的。我们可以认为，这些服务肯定都是有真正的用处的，这种用处的大小可以用它们的比较价值来准确地衡量。

正是因此，前者就通常都是静态的，而后者则遵循着进步的法则。

尽管公共服务部门过度的发展已经导致了资源的大量浪费，在社会中造成一群病态的寄生虫，然而，令人惊奇的是，很多现代经济思想流派却把这些坏现象归罪于自愿的私人服务部门，他们企图转变这些职业所发挥的功能。

这些思想流派在攻击他们所说的中介时简直是义愤填膺。他们强烈地要求消灭资本家、银行家、投机分子、企业家、商人和小店主，指责他们横插在生产者与消费者之间，向两边都榨取钱财，没有为生产者和消费者增加任何价值。不过，这种中介的职能好像不大容易彻底消灭，于是，改革家们宁愿由国家担负起中介的角色。

有人关于这一点的诡辩就在于，他们大肆宣扬公众为其获得的服务向中介支付了什么，而刻意掩盖如果取消中介他们将向国家支付什么。我们又一次遇到了同样的冲突：我们可以亲眼看到的，与我们只能在心智中意识到的，也即看得见的与看不见的。

尤其是在1847年和大饥荒时期[15]，社会主义学派成功地普及了它们那些错得离谱的理论。它们明白，即使是这荒唐的宣传，也能够吸引那些正在遭受灾难的人们；饥饿是魔鬼的引路人[16]。

于是，这些动听的词语就有如神助：人对人的剥削，饥荒中的投机行为，垄断。他们的目的没有别的，就是抹黑企业的名声，就是抹杀企业的好处。

他们说："为什么要把从美国或克里米亚进口食品的任务交给那些批发商呢？我们国家或各部委或市政当局不能组织一个供应服务机构、建立储备货栈？这些机构可以以成本价出售商品，于是，人们、穷人就不用再向那些自由的、也即自私的、个人主义的、无法无天的商人上贡了。"

人们支付给商人的那些利润是看得见的。而在社会主义制度下，人们支付给国家或其办事机构的贡品却是看不见的。

人们支付给商人的这种所谓的贡品是什么？它的来源是这样的：两个人在竞争的压力下、根据协商后达成的某一价格，充分自由地相互对对方的某种服务给予补偿。

如果巴黎人的胃觉得饿了，而能满足这种欲望的小麦是在俄罗斯的奥德萨，那么，在小麦进到胃里之前，人们的痛苦是不会消失的。有三种办法可以使胃得到满足：饥饿的人自己跑去寻找小麦；他们也可以把这事完全托付给专门从事这门生意的人；第三种办法则是他们甘愿让国家征收一笔税款，然后由政府官员来承担这一任务。

在这三种办法中，哪一种最有优势？

在所有时代的所有国家中，比较自由、文明、有阅历的人，如果可以自愿选择的话，总是毫不例外地选择第二种。我承认，在我看来，这已经足以证明它的优势了。我的心智不会承认，人类会在这么一个显而易见的问题上自己欺骗自己[17]。

不过，我们还是仔细研究一下这个问题吧。

让3600万人都统统跑到奥德萨去搞到他们必需的小麦，显然是不可行的。第一种办法没有任何可行性。消费者不可能事必躬亲；他们不得不转而求助于中介，不管是政府官员还是商人。

然而，我们得注意到，这第一种办法应该是最自然的办法。从根本上说，谁觉得饿了，那他自己就有责任去搞到自己要吃的小麦。这是一个只关乎他自己的任务，按说，这项任务只能由他自己来完成。假如别人，不管他是谁，为他提供了这项服务，替他完成了自己本该

完成的任务，那么，这个人就有权获得补偿。我们这里所谈论的其实正是这一点：中介的服务内含着某种获得补偿的权利。

不过，我们必须面对社会主义者所说的寄生虫问题。我们姑且承认中介是寄生虫，那么，两种寄生虫——商人或公共服务机构——中，到底哪一个的寄生性少一点？

商行（我假定它是自由的，否则的话，我的论证就无法进行下去了）是受它自己自私自利的动机驱使的，它研究季节的变化，日复一日地了解农作物的生长环境，接受来自世界各地的报道，预测人们的需求，采取预防措施。它的轮船时刻准备着，它在所有地方都有合伙人，它完全是自私自利的。而正是这些，使它能以尽可能低的价格买进，能有效地利用经济运转过程中的细枝末节，从而能以最小的代价获得最大的结果。时刻忙碌着满足法国人的日常需求的，不仅仅是法国的商人，还有世界所有地方的商人；如果自私自利能驱使他们以最低的成本完成他们的任务，那么，他们之间的竞争也同样能够迫使他们让消费者从他们已实现的实惠中分享好处。一旦小麦运到，商人就希望能在最短时间内将其售出，以降低自己的风险，实现自己的利润；如果有机会的话，把这一过程再重复一遍。私人企业在价格比较的指引下，会把食品配送到整个世界范围内，而且总是从最紧缺的地方开始，也就是说从人们的需求最殷切的地方开始。因此，我们无法想象，还有别的什么组织能够更好地满足饥饿者的利益？这组织之优美——当然不是社会主义者所能看到的——恰恰是由于下面的事实：它是自由的，也就是说，是自愿的。是的，消费者必须向商人支付他花在陆上运输、跨洋运输、存储、委托等方面的费用，但是在哪种体系下，那些消费小麦的人可以不支付将其运送到自己手里的费用呢？当然，除此之外，消费者还必须为商人的服务买单；但是，中介的份额可以通过竞争压缩在最低水平；至于公正问题，如果马赛的商人能够为巴黎的工匠服务，那么，巴黎的工匠怎么会不为马赛的商人服务？

如果按照社会主义者的方案，在这些交易中由国家取代私人商人，将会出现什么局面？求求你，让我看看，这样做能给公众带来什么样的实惠。零售价格会降低？然而想象一下，4万个市政当局的代表在某一天——在需要小麦的那一天——同时涌到奥德萨，你以为这对价格会产生何种影响？运输费用会降低？然而，运输同样东西所需

要的轮船、水手、远洋货轮、仓库会减少吗？或者我们真的可以不为所有这些东西花一分钱？商人的利润会减少？然而，那些市政代表和政府官员到奥德萨难道一无所求吗？他们大老远跑去难道是出于兄弟友爱？他们就不需要生活吗？他们的时间就不值钱吗？你以为这些费用不会达到商人准备获得的2%～3%这样的利润率的上千倍？

然后，再想想征收这么多税款来配送这么多食品的难度，想想必然伴随这样的活动而来的那些不公正和陋习，想想政府是否能够担负起这么重大的责任。

那些发明了这些愚蠢想法并在不幸时刻将这些想法灌输进群众大脑中的社会主义者，大方地给自己冠以"高瞻远瞩"的称号，该词的这种用法蕴涵着一种真正的危险，语言的暴政给这个单词及其所蕴涵的判断标准赋予了正当性。"高瞻远瞩"的意思就是说，这些先生的目光要比常人深远得多；他们唯一的失误就是过于超前于他们的时代；而如果消灭私人企业即他们所谓的寄生虫的时间还不成熟，那出错的就是公众，是他们没有跟上社会主义的脚步。但根据我的意见和知识，与此相反的想法才是正确的，我不知道我们要倒退回什么样的野蛮时代，才能对这一点的认识，找到跟社会主义者的水平相当的理解。

现代社会主义流派不断地反对当今社会中的自由结社。他们没有意识到，自由社会是一个真正的合作体，要比他们从自己丰富的想象中编造的任何形式的合作都要优越得多。

我们用一个例子来说明这一点：

某个人，早上一觉醒来，可以穿上一套衣服，在一块圈起来的土地上，施肥、疏浚、耕耘，种上某种植物，然后在上面牧养一群羊，从这些羊身上剪下羊毛，这些羊毛经过纺纱、编织、染色，然后织成布料；布料经过裁剪、缝纫，做成衣服。这整整一系列的过程需要无数他人的介入，需要利用农牧业、养羊业，需要工厂、煤炭、机器、货运等等。

假如社会不是非常真实的合作体，那么，不管是谁，要想有一套衣服穿，就都不得不自己独立奋斗，也就是说，要自个儿完成上面所说的数不胜数的一整套操作过程，从最初开始的挥镐翻地到最后的拿针缝衣。

好在我们就有现成的协作，这是我们这种动物的根本属性，这些操作过程已经被分解到无数劳动者之中了。为了共同的利益，他们再继续往下细分，直到某一个点。在这里，只要消费需求增加，每一单独的专业化的操作过程就可以成为一个新的行业。整个生产过程分解之后，每个人都为总体的社会价值贡献自己那份价值。如果这不是协作，我倒要请教，这是什么。

注意，每个劳动者都不可能自己凭空制造出他所需要的最细小的原材料，因此，他们必然会互相利用对方的服务，为了一个共同的目的而互相协作；每个群体都跟其他群体联系在一起，因此，所有的人都可以被看成是中介。举个例子，假如在整个生产交换过程中，交通运输变得十分重要，足以雇佣某一个人，下来是纺线，再下来是织布，那么，我们凭什么说头一个人比别人更像寄生虫？是不是没必要存在交通运输了？不是有人在花费时间和心思来完成这一任务吗？他干吗不把这些时间和心思节省下来让别人来干？是他们会干得比他好，还是仅仅由于他们干的是不同的事情？至于他们的报酬，也即他们在生产交换过程中应得的份额，难道不是都得遵从同样法则的约束，限定于协商达成的价格之范围内？这种劳动分工和这些充分自由地决定的制度安排，难道不是有利于共同利益？我们是否因此而需要一位社会主义者，打着计划的旗号跑过来，专制地摧毁我们的自愿性组织，消灭劳动分工，用自己孤零零的努力取代合作工作，从而逆转文明的进步？

我在这里所描述的协作难道就不是协作吗？在这里，每个人都可以自由地进入或退出，可以在其中选择自己的位置，可以按自己的意愿作出判断进行交换，自己承担一切责任，而正是自己的自私自利，赋予了他的行动以力量，也是成功的保证。是合作，就要名副其实，那么，所谓的改革家跑过来把他自己的想法和意志强加给我们，比如，把全人类都集中在他周围，那还叫合作吗？

我们越是深入地考察这些“高瞻远瞩”的思想学派，我们就越是深信，归根到底，这些思想完全是建立在无知的基础上的，它们宣称自己永不会出错，并打着这种不会出错的名义，要求获得专制的权力。

希望读者原谅我有点离题了。在这个当口，我多说了一些上面的话，也许并不是一点用处都没有，因为圣西门主义、法朗吉的宣传

者、伊卡里亚岛之崇拜者的著作[18]，激烈地反对中介的长篇大论，充斥着报纸，回响在国民公会，严重地威胁着劳动和交换的自由。

7. 贸易管制

贸易保护主义先生[19]（这个大名不是我起的，而是迪潘先生的创意）把自己的时间和精力都用在把它的祖国土地上的矿石转化成铁。由于大自然对比利时人更慷慨，他们可以用比贸易保护主义先生更诱人的价格向法国人出售铁。这就意味着，所有的法国人，或者说整个法国，从好心肠的佛兰德斯人[20]那儿购买一定量的铁，只需付出较少的劳动。于是受他们的自私自利的激励，法国人就充分地发挥这种局面的优势，每天都有无数的制钉者、金属加工工匠、车匠、技工、铁匠、犁匠或者是本人，或者是派遣中间商，跑到比利时去购买他们所需要的铁。贸易保护主义先生却一点都不喜欢这个样子。

他的第一个想法就是自己赤手空拳进行直接干预，以阻止这种陋习继续蔓延。这当然是收效甚微，因为只有他自己会受到伤害。于是，他对自己说，我要扛起我的马枪，我要在我的腰里别上四把手枪，我要在弹夹中装满子弹，我要打开枪上的刺刀，最后，他全副武装起来。我要到边界上去，我首先要杀了那些金属加工工匠、制钉匠、铁匠、技工、锁匠，他们竟然只管追求自己的利润，而不管我的死活。我要给他们点颜色看！

然而，就在他要起身的时候，他又有了一个想法，让那战斗激情凉了半截。毕竟，那些跑去买铁的人，我们的那些同胞，也是我的敌人，也很有可能采取自卫行动，最后的结果也许不是我杀掉他们，而是他们可能干掉我。而且，即便把我的全部仆人都派上阵，恐怕也未必能守住整个边界。还有，我这么大张旗鼓，付出的代价也太大了吧，比我能从中得到的好处并不大。

贸易保护主义先生只好长叹一口气，颓然倒下，听之任之。突然，他有了一个很棒的主意。

他记起来了，巴黎有一个伟大的法律工厂。他自问道，法律是什么玩意儿？法律就是这样一种措施，一旦颁布，不管好坏，每个人都得遵守。为了执行这一法律，政府组织了一支公共警察队伍，而为了维持这支所谓的公共警察队伍,国家专门拨出了人力财力。

那么，如果我能让这间伟大的巴黎工厂搞出一部小小的精密的法律，宣布"查禁比利时出产的铁"，比利时铁就只能接受这样的结局：政府会派两万人去替代我的那几个仆人，到边界上去对付我痛恨的那些金属加工工匠、锁匠、铁匠、手艺人、技工和犁匠。当然，为了让这两万名关税官员保持良好的精神风貌和健康的体魄，就需要每年拨给他们2500万法郎，而这笔钱，自然也出自那些铁匠、钉匠、手艺人和犁匠的腰包。经过这样一番组织，就可以达到保护的目标了，而我自己却什么也不用付出；我再也不会显得像掮客那样野蛮了；我可以按我自己喜欢的价格出售铁了。看着我们伟大的人民这么被人不体面地愚弄，我的心里真有一种说不出的快感。他们老是宣称自己是欧洲一切进步的先驱和推进者，这下总算给他们当头一棒。这可真是一个聪明的主意，完全值得一试。

于是，贸易保护主义先生来到法律工厂（也许我会另找个时间来讲讲他在这里所进行的阴暗的、见不得人的勾当，不过今天，我只想谈谈他公开的、大家都看得见的那些活动步骤），他站在那些尊敬的议员先生面前，说出了下面一番话：

> 比利时铁在法国的售价是10法郎，逼得我不得不也以这个价格出售。我们其实更愿意以15法郎的价格出售，但由于这些讨厌的比利时铁，我却不敢这么做。因此，赶紧制造一部法律，规定"比利时铁不准进入法国"。我立刻就可以把我的售价提高5法郎，其结果则如下：
>
> 我卖给大家的每100千克铁的价格不再是10法郎而是15法郎，因此，我自己将更快地富裕起来，我可以扩大自己的生意，我将雇佣更多工人。我和我的雇员会花销更大，从而给供应我们的那些人带来更多好处。这些供应商也有一个更大的市场，将对整个工业下更多的订单，慢慢地，这种积极效应会扩散到整个国家。你们投进我的保险箱中的这100苏硬币就像一颗石子扔进湖里，将形成无数个同心圆沿着同一个方向扩散到很远的地方。

法律制造家们给这一番话迷住了。他们完全沉浸在这样的想法中：仅仅通过立法就可以这么容易地增加国民财富啊。于是他们投票通过了禁止法令。他们说："干吗还要说什么劳动和储蓄？如果一项法令就可以搞定一切，那么，增加国民财富的这些痛苦的办法还有什么用处？"

的确，法律会具有贸易保护主义先生所预料的所有后果，不过，除此之外，还有其他一些后果；公平地说，他的推理也许并没有错，只是很不完整。为了寻求特权，他指出了能够看得见的那些效应，却掩藏了那些看不见的效应。他指明了两个人物形象，而实际上，在这幅图景中还存在着第三个人物。我们的任务就是补上他遗漏的那些情节，不管是他真的不知道还是故意遗漏的。

是的，通过立法程序落入贸易保护主义先生保险箱的那5法郎对他本人和那些因此而得到就业的人来说，当然是一件大好事。如果是法律下令从月亮上落下这5法郎，当然就不会出现什么坏效应来抵消这些好效应。不幸的是，这奇迹般的100苏并不是从月球上掉下来的，而是来自金属加工工匠、针匠、车匠、铁匠、犁匠、建筑工的腰包，一句话，出自詹姆斯·好人先生的口袋。今天，他掏出了这笔钱，却连一毫克的铁都没有得到。于是，我们现在讨论的问题立刻就变了样了，因为非常明显，贸易保护主义先生得到的好处，将被詹姆斯·好人先生的损失所抵消，贸易保护主义先生当然可以用这5法郎促进国内工业的发展，但这5法郎如果在詹姆斯·好人先生手里，他也同样能够做到这一点。石子之所以刚好是扔到这个湖里的某个地方，完全是因为，法律禁止把它扔到别的湖里。

于是，看不见的东西抵消了看得见的东西；而整个这么一个过程的后果则是某种不公正，而这种不公正却正是法律所导致的，再也没有比这一点更可悲的了。

但这还不是问题的全部。我还要说，有一个第三者还藏在阴影中。我得让他在此显身，而他将能揭示我们还得再损失5个法郎，这样我们才算搞清楚了整个过程中的全部后果。

詹姆斯·好人先生有15个法郎，这是他劳动的果实（我们是在追溯他还可以自由行动的那个时候）。他怎么使用这15个法郎？他用10个

法郎买了一顶女帽，他用这顶帽子来换取（或者由他的中介替他换取）100千克比利时出产的铁。他手里还有5个法郎。他不会把它们扔到河里去，而会用它们付给某位匠人或者别的什么人，来交换可以满足自己需要的某些东西——比如，用它跟某位出版商换取一本波舒哀[21]所著的《通史》。

因此，他对国内工业的贡献是15个法郎，即：

支付给巴黎的女帽制造和贩卖商的10个法郎

支付给出版商的5个法郎

至于詹姆斯·好人先生，他用他的15个法郎得到了两样能够满足他需要的东西，即：

（1） 100千克的铁

（2） 一本书

现在却颁布了法令。

詹姆斯·好人先生会怎么样呢？国内工业会怎么样呢？

詹姆斯·好人先生把这15法郎一股脑儿全部给了贸易保护主义先生，换取他的100千克铁，然后，他除了可以使用这些铁之外，就一个子儿都没有了。他丧失了那本书或者别的任何一个与此价值相当的东西带来的享受。他也损失了那5法郎。你都赞成这种说法吧，你不能不同意这种说法，你不能不承认，贸易限制抬高了价格，消费者则损失了这5法郎的差额。

然而，有人却说，国内工业得到了这个差额。

不，它没有得到这个差额；因为，颁布法令后，这笔钱带来的促进作用是一样的，都是15法郎。

由于颁布了法令，詹姆斯·好人先生的15法郎只能全都交给冶铁商，而在法令颁布之前，这笔钱却可以分成两份，分别给女帽制造贩

卖商和书商。

而从道德的立场看，贸易保护主义先生个人在边界上所能动用的力量，和这项法令为他的利益所发挥的力量，是截然不同的。有些人竟然认为，抢掠只要变成合法的，就不再是不道德的了。就我本人而言，我无法想象比这更令人惊心的事了。但是，也许有一件事情是确定的，那就是其经济后果总是不会有什么两样。

你可以从随便什么角度来研究这个问题，而如果你冷静地考察这一问题，你就会发现，从合法或非法的抢掠中是得不到任何好处的。我们并不想否认，这可能为贸易保护主义先生或他的行业，或者如果你愿意的话也可以说为国内工业，带来了5法郎的好处。但我们也可以肯定，这种行为也导致了两层损失：一是詹姆斯·好人先生，以前他买那些铁只需要10法郎，现在却需要支付15法郎；另一个蒙受损失的是国内工业，它不再能够得到那5法郎的差额。你自己选择一下，我们所承认的那些好处能够补偿哪个损失。你没有选择的那一项就必然是一个净损失。

道德：使用暴力并不是生产，而是破坏。天哪，如果使用暴力也算生产，那么，法国就该比现在富裕得多啊。

8. 机 器

“我们诅咒机器！年复一年，这些机器日益强大的动力使成百万工人陷入贫困之中。机器夺走了工人的工作机会。剥夺了他们的工作，就是剥夺了他们的工资；而剥夺了他们的工资，就是剥夺了他们的面包！我们诅咒机器！”

这是来自无知的成见的呼声，这种呼声回响在我们的报纸上。

然而，咒骂机器，就是咒骂人的心智。

令我迷惑的是，竟然还真有人信服这样一种理论！[22]

因为，归根到底，如果这些说法是可信的，那么，其严格的逻辑后果是什么？必然是：只有那些愚昧的、精神处于静止状态的民族，上帝没有赋予他们思考、观察、发明、创造、用最小的代价获取最大的成果的那些天赋的可怜的民族，才有可能获得安乐、财富、幸福。相反，那些努力寻找和探索铁、火、风力、电力、磁力和化学、力学法则——一句话，即探索自然的力量——及自身所蕴藏的力量的民族，则必然只能得到衣不蔽体，屋不遮雨，陷入贫穷和停滞，这可真是应了卢梭的一句话："不管是谁，只要一思考，就成了堕落的动物。"

但这还不是全部。如果这种理论是正确的，那么，人们所思考和发明创造的一切，事实上是从头到脚一切的一切，人的每时每刻的存在本身，人们努力想让自然的力量为我所用，以小搏大，尽量减少自己的体力劳动或服务于他们的那些人的体力劳动，用尽可能少的劳动量获得最大限度的能满足自己需求的东西，所有这些努力，就都是该咒骂的；我们必然要得出结论：就是因为这种渴望进步的聪明才智似乎在折磨着这个世界上的每个人，所以，整个人类都正在走向堕落。

因此，我们应该能够从统计学上肯定，兰开斯特 [23] 的居民必然会为了不使用机器，而跑到爱尔兰去，那里的人们还不知道使用机器；因此，按照那种理论，在历史上，应该是野蛮的阴影笼罩文明的新纪元，而文明必然在无知和野蛮的时代才能繁荣。

显然，在这种理论中存在着很多自相矛盾之处，有些可以说令人震惊，并警示我们，这个问题掩盖了对解决该问题非常重要的因素，对此尚无人充分地予以揭示。

所有的秘密都在于，在看得见的东西后面还有看不见的东西。我下面就是要揭开这看不见的东西。我的论证无非是前面已经讲过很多遍的东西的重复，因为这里的问题其实没有什么两样。

人具有一种天性，如果不受暴力阻挠，他们就希望进行交换，也就是说，交换某种东西，获得能满足自己需求的同等价值的东西，以节省自己的劳动，不管这种东西出自能干的外国制造商之手，还是出自能干的机器制造商之手。在这两种情况下，反对人的这种天性的理论上的理由都是一样的。不管在哪种情况下，人们都指责他们显然是

减少了工人的工作机会。然而，其实际的效果并不是使工作机会减少，相反，它们能够解放人的劳动，使之从事其他工作。

正因如此，面对外国人和机器的竞争，都设置了同样的障碍——同样的暴力。立法者禁止外国产品的竞争，也不许机器进入竞争。让这些人士压抑所有人的天性、取消他们的自由的，还能有什么理由呢？当然，在很多国家，立法者只禁止一种形态的竞争而对另一种形态的竞争只是口头上抱怨抱怨而已。这只能证明，在这些国家，立法者还不够持之以恒。

这不应该让我们觉得奇怪。在错误的道路上，总是会出现这种不能贯彻到底的事，假如不是如此的话，那人类岂不是早就完蛋了。我们从来没有看到过、也希望永远不要看到，把某个错误的原则贯彻到底。我曾经在其他地方说过：荒谬的东西必然是前后不一的。我愿意再加上一句：前后不一也正是其荒谬性的证据。

我们还是接着来谈机器问题吧，我不用费太多口舌。

詹姆斯·好人先生有两个法郎，可以让两个工人挣走。

但是现在，假定他发明了一套滑轮装置，使同样的工作只需要原来一半的时间就可以干完。于是，他的需求得到了同样的满足，却节省了一个法郎，少雇佣了一个工人。

他没有雇佣某一位工人：这是可以看得见的。

仅仅看到这一点的人就说了："对文明来说，这是多么不幸的一件事啊！你看看，自由对于平等来说，可真是致命的威胁啊。人的心智搞出了一个新玩意儿，立刻就有一位工人永远地陷入到贫困的深渊了。也许詹姆斯·好人先生还可以继续雇两个人给他干活，但他却不可能再给他们每人10苏了，因为这两个工人会互相竞争，最后只能以更低的价格来出卖他们的劳动。就这样，富人越来越富而穷人却越来越穷了。我们必须改造我们的社会。"

真是一个很杰出的结论，也是一个与预设前提相匹配的结论。

幸运的是，这里的前提和结论都是错误的，因为在可以看得见的那一半现象的背后，还有另一半看不见的东西。

人们没有看到的就是，詹姆斯·好人先生节省下来的那一个法郎，和节省下来的这笔钱必然会带来的效应。

由于利用了自己的发明创造，詹姆斯·好人先生为实现自己的需求，不用再花费两法郎而只用花一法郎，他手里还留下一法郎。此时，如果市场上有一个想出卖自己劳动的工人无事可做，那么，在另一个地方，也必然有一个资本家在为他手里的一法郎寻找出路。这两个因素会相遇，然后就结合在一起。

很显然，此时，劳动的供应和需求之间的关系，工资的供应和需求之间关系，都没有任何改变。

现在，发明出来的新技术和那个获得了第一个法郎的工人将一起完成以前由两个工人干的活。

另一个工人则会获得另一个法郎，干一份新工作。

那么，这个世界因此会有哪些改变呢？整个国家的满足程度提高了；换句话说，新发明是一种凭空得来的好处，整个人类都可以获得一种不用付出任何代价的好处。

从上面给出的这一论证中，有人也可能会得出下面的结论："正是资本家拿走了从机器的发明中所获得的全部好处，而劳动阶级最初要暂时地承受机器带来的痛苦，却从中得不到好处，因为，根据你上面说的那番道理，机器的发明不过使劳动阶级在全国各个产业中的比例有所调整，这个过程中确实没有减少工作机会，但也没有增加工作机会呀。"

在这一篇文章中不可能回答所有的疑问。本文的唯一目的是驳斥一种无知的偏见，这种偏见非常危险而又广为流传。我希望证明，新机器的发明在创造出一定数量的工人可得到的工作职位的同时，也必然创造出可支付他们的工资的资金。这些工人和这些钱最终会结合在一起，从而生产出在发明之前根本不能想象的东西；由此可以得出结

论：发明创造的最终结果就是，人们的满足程度增加了，增加的数量就等于节省下来的劳动的数量。

那么，谁获取了这部分满足人们需求的超额的东西？

是的，首先是资本家获取了它，是发明家、是最早成功地使用这台机器的人获取了它，这是对他们的天才和勇气的奖赏。在这里，我们已经看到了，他实现了生产成本的节约，节省下来的钱，不管他怎么花（反正他总要花出去），总是可以提供就业机会，其数量就等于机器节约出来的就业岗位。

但是很快，竞争就会迫使他降低他的产品的售价，直到不再能够占有节约的那些成本为止。

这时候，发明家就不再能够占有发明创造的好处了；占有这些好处的将是这种产品的购买者，消费者，公众，其中也包括工人——一句话，是整个人类。

这就是看不见的：节约下来的那部分钱，会由所有消费者获取，从而形成了一笔资金，这笔资金可以转化为工资，用来雇佣那些被机器淘汰的工人。

最初（回到前面的例子），詹姆斯·好人先生要支付两个工人的工资才能得到一件产品。由于他的发明创造，现在他只需要为体力劳动支出一个法郎。

如果他以同样的价格出售这件产品，那么，在制造这件产品的过程中就要少雇佣一个工人，这是看得见的；但是，詹姆斯·好人先生节省下来的那个法郎又可以多雇佣一个工人，这是人们看不见的。

随着整个事态的自然演变，詹姆斯·好人先生渐渐就得把这件产品的价格降低一法郎，直到他不再能够比别人省钱；这时候，他就不再能够腾出一个法郎为整个国家创造生产新产品的工作岗位。但是总有某个人，或者是整个人类取代了他，得到了这笔节省下来的钱。不管是谁购买这件产品，都可以少花一个法郎，节省一个法郎，他必然把节省下来的一个法郎转变为工资基金。这同样也是看不见的。

人们还提出了解答这一问题的另一条思路，好像蛮有道理。

有人说："机器压缩了生产成本，降低了产品价格。价格降低必然会刺激消费增加，而这必然又会促进生产增加，最后，就会使用跟发明创造之前同样数量的工人——或者更多工人。"为了支持这种论点，他们引用印刷术、纺纱机、印刷机的例子。

这种说法是不科学的。

从这种说法中，我们必然会得出结论，如果我们正在探讨的这种产品的消费保持平稳或基本上保持不变，那么，机器就会对就业造成损害。事情当然不是这样的。

假定在某个国家，所有人都戴帽子。如果使用了机器，使帽子的价格下降了一半，这未必会使帽子的销售量也增加一倍。

是不是可以这样说，如果真是那样，那么，全国劳动力中就有一部分人无事可做？如果根据无知的推理过程，我们的回答就是：是；但如果根据我的理论，回答就是：否。因为，即使在这个国家，不会有人去多买一顶帽子，但整个国家用作工资的资金总量却并没有发生变化；我们看到，所有消费者所节省下来的钱如果不是都流入帽子加工业，那就会转变为由于机器的出现而多余出来的整个劳动力的工资，从而推动所有工业取得新发展。

这才是社会的现实。我以前看的报纸都要卖80法郎，现在却只卖48法郎。节省下来的那32法郎归了订户。我们不能肯定，至少不敢说这32法郎必然会继续流入新闻行业；但我们可以肯定，事情也必然是，这些钱如果不流向这个地方，就要流向另一个地方。一个法郎可能用来买更多的报纸，另一个法郎可能买更多的食品，第三个法郎可能买来更好的衣服，第四个法郎可以买来更好的家具。

因此，各行各业都是紧密相连的。它们构成一个巨大的网络。在这个网络中，所有的线都通过不为人知的方式连接在一起。一个行业中的节约会有利于所有行业。重要的是清楚地认识到，永远，永远不要以就业和工资为借口来干扰经济[24]。

9. 信 用

所有时代，尤其是在最近几年，人们一直梦想着通过使信用普遍化而实现财富的普遍化。

我敢肯定，可以不夸张地说，自从二月革命 [25] 以来，巴黎炮制了不下一万本小册子来贩卖这种解决社会问题的方案。可惜，这种解决方案完全是建立在一种错觉的基础上的，假如某种错觉竟然可以算是什么东西的基础的话。这些人先是混淆了产品与硬通货，然后又混淆了硬通货和纸币；他们就是从这两点混淆出发的，却假装自己了解到事实真相。

在探讨这一问题时，绝对有必要忘记货币、硬币、钞票和其他人们用于交换产品的媒介，我们只需仅仅关注产品本身，这才是贷款的真正本质所在。因为，一个农民为了买犁而借进50法郎时，实际上他所借的并不是50法郎，而是那犁具。如果一个商人准备借2万法郎买一栋房子，那么，他欠人家的并不是2万法郎，而是那栋房子。

货币之所以出现，仅仅是为了便利各方之间的安排。

彼得可能并不愿意把自己的犁借给别人使，但詹姆斯却很乐意借出自己的钱。这时候威廉该怎么办？他会从詹姆斯那儿借钱，然后用这笔钱去从彼得那儿买犁。

事实上，没有人会为了钱本身而去借钱，我们借钱总是为了得到某种产品。

那么，没有一个国家能够把超出现存产品、不存在的东西，从一个人手里转移到另一个人手里。

不管硬通货和纸币的数量有多少，借方所能拿到的东西总不可能超出贷方所能提供的犁、房子、工具、必需品或原材料的总量。

因为我们必须牢记，每一个借方都必然意味着存在一位贷方，而每一笔借款后面总得有一笔贷款。

如果我们承认这一点，那么，信用机构有什么作用呢？他们可以使借、贷双方更容易地彼此寻找到对方，并比较容易地彼此理解。而他们不可能做到的事就是同时增加借进、贷出的东西的总量。

然而，信贷机构为了实现社会改革家们的目标，却恰恰在做这样的事，因为这些先生们所渴望的不是别的，正是要让所有想得到犁、房子、工具、供应、原材料的人都得偿所愿。

那么，他们是如何想象自己能够做到这一点的呢？

通过由国家对贷款提供担保。

我们还是深入地探讨一下这个问题吧，因为在这里，也有一些东西是看得见的，有一些东西是看不见的。我们要努力地观察到两个方面。

假定这个世界上只有一张犁，而有两个农民都需要它。

彼得是全法国唯一的一张犁的所有者，约翰和詹姆斯都想借用它。约翰用他的诚实、他的财产和他的名誉来做担保。我们可以信任他，他很有信用。詹姆斯则不是那么让人信任，至少看起来不是那么可信，最后的结果，自然是彼得把犁借给约翰。

然而现在，在社会主义精神的鼓舞下，国家干预进来，对彼得说："把你的犁借给詹姆斯，我们将向你提供偿付担保，这个担保要比约翰的担保值钱得多，因为，他只是自己对自己承担责任的个人，而我们，尽管确实拿不出一件实打实的东西，却掌握着所有纳税人的财富；如有必要，我们会用他们的钱来偿还詹姆斯欠你的本金和利息。"

于是，彼得把他的犁借给了詹姆斯；这是我们能够看得见的。

于是，社会主义者就欢呼起来，说，"你看，我们的方案是多么成功啊。正是依赖国家的干预，贫穷的詹姆斯才有了一张犁。他不用再

自己动手翻地了，他现在就可以创造自己的财富了。这对他本人有利，也有利于整个国家。”

啊，不，先生们，这并不是国家之福，因为这里，有些东西你们没有看到。

没有看到的一面就是：这张犁之所以到了詹姆斯手中，就是因为它没有借给约翰。詹姆斯是不用再翻地了，他可以用犁耕地了，但你们没有看到的是：约翰却不得不动手翻地，而不能用犁耕地了。

因此，你以为是额外增加了贷款，其实不过是贷款的重新分配而已。

你还没有看到，这种重新分配制造了两个严重的不公正：对约翰不公正，本来是他应该得到的，他可以用自己的诚信和自己的实力赢得的信用，却眼睁睁地被剥夺了；对纳税人也不公正，他们不得不承担起偿付跟他们没有任何关系的贷款的责任。

那么，政府就不能向约翰提供与詹姆斯同样的机会吗？但是，由于只有一张犁在那个地方，那么，就不可能同时借给两个人。于是，他们的论证就又返回到宣称：由于国家的干预，可以借到的东西会多于能够出借的东西，因为，犁在这儿只是用来表示可以利用的资本的总量的。

确实，我是把整个过程简化到最简单的形态来论述的，但是，用同样的试金石来检验最复杂的政府信贷机构，你肯定会相信，它们所能做到的也只能是重新分配信贷，而不可能增加信贷数量。在特定的国家的特定时刻，可以利用的资本的总量总是一定的，它们总是要投放到某个地方。国家向可能破产的债务人提供担保，当然可以增加借款人的数量，从而提高利率（这些成本则要全体纳税人承担），但它不可能增加贷方的数量，也不可能增加贷款的总价值。

不过，我祈求上帝保佑大家不要误解我的意思。我是说，法律不应该人为地鼓励借贷，我并没有说法律应该人为地阻挠借贷活动。如果在我们的制度中或者在任何别的地方，有什么东西妨碍信用的扩张和运用，那就应该由法律将其清除，没有什么比这更好、更公正的

了。但是，社会改革家如果真想名副其实，在改革的同时维护自由，就应该求助于法律。[26]

10. 阿尔及利亚

有四位雄辩家都在国民公会上声嘶力竭地讲着，先是一起大喊，然后又是一个接一个地喊。他们都说些什么？说的确实都是些很美好的东西，说的是法国的实力和伟大，说的是我们广阔的殖民地灿烂的前景，说的是重新配置我们的过剩人口的好处，等等。这些雄辩的杰作，总是装点着这样一个诱人的结论：

> 拨款5000万法郎（有的人说得多一些，有的人要得少一些），在阿尔及利亚修建港口和公路，从而使我们能够把殖民者运进那里，为他们建造房屋，为他们平整出土地。这样，我们就可以从法国工人的肩上卸掉一些负担，促进非洲的就业，增加马赛的贸易，所有人都可以从中受益。

是的，在国家花费这5000万法郎时，如果我们只考虑这些钱将流向哪儿，而不考虑它们是从何而来的；如果我们只考虑它们离开税务官的保险箱后所带来的好处，而不管征收这些税款所带来的损害，或者不考虑这些钱由于进了政府的保险箱而使纳税人自己无法受益，那么，确实，所有人都在受益。而且，可以说，如果这样考虑问题，那么，所有事情都是有利的：建在北非伊斯兰教区的房屋是看得见的，建在北非沿岸的港口是看得见的，这里所创造的就业岗位也是看得见的；法国的劳动力在某种程度上会有所减少是看得见的，马赛的商业活动会繁荣起来，也是看得见的。

然而，有某些东西是这些人士没有看到的，这就是：政府花了这5000万法郎，纳税人自己就不能再花这笔钱了。从公共开支所带来的一切好处中，我们必然可以推论出妨碍私人开支的全部坏处——起码在我们还没有过分到竟然说,詹姆斯·好人先生根本不在乎他辛辛苦苦挣来、却被税务官拿走的那5法郎；而这乃是一个荒唐的说法，因为，他之所以不辞辛劳地去挣那5个法郎，就是希望可以用这些钱获

取某些满足自己欲望的东西。他本来可以雇人给自己的花园扎上篱笆，现在却办不到了；这是看不见的。他本来可以雇人给自己的田里施肥，现在也办不到了，这是看不见的。他本来可以增添一些设备，现在也不行了，这是看不见的。他本来可以吃得更好一点，穿得更漂亮一些；他本来可以让自己的儿子接受更好的教育；他本来可以多给女儿一些嫁妆……这些，现在他都做不到了，这些是看不见的。他本来可以加入互助会，现在没有办法了，这是看不见的。一方面，他被剥夺了一些必需品的享受，他办事要依赖的东西眼睁睁地就没有了；另一方面，他的那笔钱本来可以使他所在村子里的雇工、木匠、铁匠、裁缝、教师有更多的活儿可干，而现在，这些工作机会不复存在了，这些都是看不见的。

我们的国民会好好地考虑阿尔及利亚未来的繁荣景象，当然，我们承认这一点；但也得让他们同时考虑考虑法国必然要蒙受的损失。人们向我展示了马赛商业繁荣的前景，然而，假如这种繁荣是税款催生出来的，那我倒宁愿指出，国内其他地区的商业将遭受的损害有多大。他们说："每运送一位殖民人口到北非伊斯兰地区，就可以减轻留在法国的人们所面临的人口压力。"对此，我的答复是："问题是，在我们把这位殖民者运送到阿尔及利亚的同时，我们是不是也得运送比他在法国维持生存所需要的东西多二三倍的资本？"[27]

我唯一的目的就是希望读者明白，不管是什么样的公共开支，在其表面的好处的背后，都存在着更加难以洞悉的坏处。我一直在尽自己最大的努力使读者养成一种习惯，在看到看得见的一面的同时，也能洞察看不见的一面，对二者进行全面的权衡。

当有人提出增加公共开支的时候，我们必须仔细地考察它给我们自身带来的好处，而不仅仅考虑其在增加就业机会方面带来的所谓正面效应，因为这方面的效应无非是一种幻觉。公共开支在这方面能够做到的，私人来投资可以做得更好。因此，就业机会问题根本就与此不相干。

评估投入阿尔及利亚的公共开支的内在价值，并不在本文讨论范围之内。但我还是忍不住要作一个一般性考察。因为，人们从来没有对通过税收而进行的公共支出带来的正面经济效应作出过正确的评价。为什么？我提出下面的理由。

首先，公正总是会因此而蒙受损害。因为詹姆斯·好人先生辛辛苦苦地挣来100苏，是想用来满足自己的需求的，现在却将这笔钱征收走，他肯定会生气，至少会说，税务官把他的一些享受拿走，给了另一个人。于是，那些征税的人当然得给人家一些好听的理由吧。我们看到，国家总是会讲出这么一个令人生厌的理由："用这一百个苏，我会让某些人有活可干。"詹姆斯·好人先生（只要他脑子清楚）必然会回答："天啊！我本来是可以用这100苏让别人为我干活的！"

国家曾经提出过上面的论点，有人曾赤裸裸地提出过这种看法，则公共财政官员与可怜的詹姆斯先生之间的辩论就非常简单了。如果国家对他说："我要从你这儿拿走100苏，用来雇佣警察，他可以满足保障你安全的需要，也可以雇人修筑你每天都要走过的马路，也可以雇佣文官，他可以负责保护你的财产权和自由权利，也可以供养军队以保卫我们的边界。"对此，詹姆斯·好人先生恐怕无话可说，我的多虑也是大错特错。但是，如果国家这样对他说："我从你这儿拿走100苏，是想拿出1苏作为奖赏，如果你好好地耕种自己的田地，或者教你的儿子学习你不想让他学习的东西，或者让某位内阁部长在他的晚宴上增加第101道菜，我就奖给你1苏，我也可能拿这100苏在阿尔及利亚修建一座小别墅，不用说也可能拿更多钱去维持某位在那里的殖民者的生活，或者用一笔钱供养一位士兵保护这位殖民者，再用一笔钱供养一名将军来控制这些士兵，如此等等"，那么，我想，詹姆斯先生肯定会大叫起来："这套司法体系简直就是丛林法则的翻版！"如果国家预见到了这些反对的理由，它会怎么办呢？它就会胡搅蛮缠；它会提出某种对讨论问题没有助益的令人生厌的论点。它会大谈，这100苏可以创造多少个就业机会；它会说，有多少个厨师和零售商因满足部长大人的需求而获益；它跟我们大讲，这5个法郎可以养活一名殖民者、一位士兵或一位将军；总而言之，它讲给我们的，都是那些看得见的东西。而假如詹姆斯·好人先生不知道下一步就该探讨那些看不见的一面，就必然会被愚弄。正是考虑到这一点，我才要高声教给他这种观察方法，并且来来回回地重复。

公共支出只能重新配置就业岗位，而不可能增加工作岗位，从这一事实中我们必然得出结论：这种支出的质量是低劣的，必须严词拒绝。重新配置就业岗位意味着使工人的位置发生变化，扰乱控制着人口在整个地球上分布的自然法则。如果这5000万法郎留给纳税人，由于他们分散在全国范围内，所以这笔钱可以促进全法国4万个市镇的

就业；如果能这样，这笔钱就是一个纽带，把每个人都跟他的祖国联系到一起；它可以在尽可能多的工人中间和所有可以想象出的行业中配置。而现在，假如国家拿走国民的这5000万法郎，将其集中起来，花到一个地方，必然会吸引其他地方相应数量的工人迁移到这个地方来，而一旦这些钱花完。这些工人就会流离失所，形成流动人口，失去原来的社会地位。那时，我敢说，这些工人的处境就很艰难了。然而，现在的情况却是（这里我又回到本文的主题了）：这种狂热的举动、也即把所有的钱都投向一个小地方，吸引了每个人的注意力，这些是看得见的；人们拍手叫好，人们惊叹于其过程的美好和轻而易举，还要求重复这种过程，扩大实施的范围。看不见的则是在法国的其他地方，却再也创造不出同样数量的工作岗位了，而且是可能更有用的岗位。

11. 节俭与奢侈

看得见的一面遮蔽了看不见的一面，这一点，并不仅仅表现在公共支出问题上。由于无视政治经济学的智慧，这种看得见和看不见的现象形成了一种错误的道德标准，导致人们把他们的道德利益和物质利益看成是对立的。还有什么比这更令人沮丧或更令人悲伤的了？请看：天底下所有的父亲，无不教导自己的孩子遵守秩序，持家有道，讲究实惠，力求节俭，适度消费。天底下所有的宗教无不痛斥摆阔气和奢侈无度。这些都很好，很有益。然而，另一方面，还有一些比这些格言更流行的说法：

“聚藏钱财会使民族的血脉枯竭。”

“大人物的奢侈可以使小人物生活得更舒服。”

“纨绔子弟毁了自己却富了国家。”

“穷人的面包，就是用富人的浪费做成的。”

在这些话语中，道德观和经济观之间当然存在着不可调和的矛盾。有多少杰出人物在有人指出这种矛盾之后，竟然可以作出一副若

无其事的样子！对此，我实在是无法理解。因为在我看来，再也没有比在自己内心中看到这两种趋势彼此冲突更令人痛苦的了。不是由于这一端，就是由于那一端，反正人类总是得堕落！如果讲究节俭，人类就将陷入可怕的短缺状态！而如果挥霍浪费，人类便会跌入道德破产的深渊！

幸运的是，这些广为流行的格言对节俭和奢侈的看法是错误的，它们只考虑了短期的、可以看得见的后果，而没有考虑那些看不见的、比较长远的效应。我们下面就对这种不完整的看法做一些矫正。

蒙多尔和他的兄弟阿里斯特平分了父亲的遗产，每人每年有5万法郎的收入。蒙多尔的生活就是现在最时髦的：花钱大方慷慨，挥霍无度。他一年之内就几次更换家具，每月就换一辆新马车，人们都在想着搞出新奇好玩的东西，好尽快将他那些钱榨干净。总之，他让巴尔扎克、大仲马小说中生活奢糜的主人公也相形失色。

这样的人却被人奉若神明，备受赞誉！“给我们讲讲蒙多尔的事吧！蒙多尔万岁！他可真是劳动阶级的大恩人，他是民族的善良天使。他确实沉迷于奢华无度的生活，他的马车确实给行人溅了一身的泥水，他本人的尊严和人类的尊严确实多多少少蒙受了损害……但这又有什么呢？即使他确实不是靠自己的勤劳使自己成为对社会有用的人，他也通过自己的财富造福于社会了。他让钱周转起来了，他的院中商人们络绎不绝，每个商人都满意而归。人们不是说金币是圆的，本来就应该转起来嘛。”

阿里斯特的生活方式则跟他的兄弟截然不同。如果说他不是个自我中心主义者（egoist），那至少也算个人主义者；因为他花钱的时候很理智，只追求一些比较适度、合理的享受，总是考虑自己孩子的未来，简而言之，他节俭度日。

现在，我想让你听听大伙儿是怎么说他的！

“这个富人、这个守财奴这样生活对社会有什么好处？当然，毫无疑问，他的简朴生活很感人，动人心弦，而且，他是仁慈的，善良的，大方的，但是，他也太会算计了。他没有挥霍自己的全部收入。他的房子没有一年到头都光彩照人，也不是门庭若市。那么，你想，木匠、车匠、马商和糖果商人能对他有什么好印象吗？”

这些评判对道德伦理是有害的。之所以得出这种看法，是因为人们只看到了一件事：纨绔子弟的挥霍；而没有看到另一件事实：比较节俭的兄弟的花销，其实是同样多，甚至更多。

不过，造物主所安排的社会秩序是如此的美好有序，跟万事万物一样，在这种秩序中，政治经济学与伦理绝不是互相冲突的，相反，是彼此和谐一致的。因而，阿里斯特的智慧不仅更珍贵，而且比起荒唐的蒙多尔来，甚至能带来更多好处。

我说能带来更多好处，并不仅仅是指为阿里斯特本人带来更多好处，甚至也不仅仅是对整个社会带来更多好处，也包括能给当下的工人、对当代的产业带来更多好处。

为了证明这一点，我们必须在心智中观照人的行动所带来的那些肉眼所看不见的隐蔽的后果。

是的，蒙多尔挥霍的效应是所有人都能看得见的：每个人都能看见他各种各样的马车，比如四轮双座有篷马车，双排座开合式顶篷四轮马车，四轮敞篷轻便马车；人们也都能看见他房中天花板上精细的绘画；看见他名贵的地毯；看见他那富丽堂皇的豪宅。每个人都知道，他在赛马中驾驭着纯种马。他在巴黎豪宅中举行的宴会，足以使林荫道上的行人心醉神迷，人们争相传诵说，“有一个很慷慨的家伙，他一点都不吝惜自己的钱，他很可能在他的钱袋子上开了个眼。”

从工人角度看，阿里斯特的收入怎么有益于工人，却不大容易看得清楚。但是，如果我们认真地探究，就可以完全肯定地说，他的所有收入，直至最后一个子儿，都会用来雇佣工人，其作用跟蒙多尔的收入一模一样。唯一的区别是：蒙多尔荒唐的挥霍必然使其口袋迅速瘪下去，最后总有没钱的那一天；而阿里斯特明智的花钱方式却会是使他雇佣工人的数量一年一年地增加。

如果这一点的确有道理，那么，公众的利益自然就跟伦理道德和谐一致了。

阿里斯特每年为他本人和家人的生活花去2万法郎。如果这还不足以使他觉得幸福，那他就不会被称之为明智了。他有感于穷人所承受的不幸，觉得有一种道德上的义务，多少也要救济一下他们，于

是，每年拿出一万法郎从事慈善活动。他在商人、制造商、农民中总有一些朋友，他们可能会暂时陷入财政困境中，他了解到他们的处境，决定拉他们一把，当然要考虑周到，并且帮忙要帮到点子上，在这方面每年又花去一万法郎。最后，他也不会忘记，自己的女儿需要有副好嫁妆，自己的儿子要有个好前程，于是他告诫自己每年必须为此而储蓄、投资一万法郎。

因此，下面就是他的收入的用途：

（1） 个人花销2万法郎

（2） 慈善事业1万法郎

（3） 帮助朋友1万法郎

（4） 储蓄1万法郎

如果我们仔细地考察一下这些支出项目，那就会明白，所有的钱同样都投入支持了国家的工业，一个子儿也没剩。

（1） 个人花销。对于工匠和店主来说，这些钱的效应跟蒙多尔花同样数量的钱的效应完全相同。这一点不言而喻，我们不用更多地讨论。

（2） 慈善活动。他为此目的而捐献出的一万法郎跟别的同样数量的钱一样扶持了工业，这些钱会流入面包师、屠户、裁缝、家具商手中，只是用那些钱换来的面包、肉、衣服，并不是要直接地满足阿里斯特的需求，而是满足那些得到他的捐献的人们的需求。而一个消费者替换另一个消费者，对于整个工业并没有任何影响。同样100苏，是由阿里斯特本人直接消费，还是他请一位穷人去消费，结果是完全相同的。

（3） 帮助朋友。阿里斯特把钱借给某个朋友，或者不图回报，而是用这笔钱为朋友举办葬礼，其经济结果跟我们的说法也没有矛盾。他的朋友会用这些钱购买商品或者偿还自己的债务。在前一种情况下，这些钱会促进工业发展。谁敢说蒙多尔用一万法郎购买一匹纯种马给工业带来的好处，要大于阿里斯特或他的朋友用一万法郎购买

布料所带来的好处？如果这笔钱用来偿还一笔债务，其结果是将出现第三个人，债权人，他将拿到这一万法郎，但是他也必然会用这笔钱在他的企业、工厂中干某些事情，或者开发利用某些自然资源。他的出现只不过是在阿里斯特和工人之间又多了一道中介而已。人名变了，但钱总得花出去，因而照样会促进工业发展。

（4） 储蓄。还有一万法郎储蓄起来了。正是这一点，从表面上看，从促进艺术、工业发展和创造就业机会的角度看，蒙多尔似乎要比阿里斯特表现得好一些，尽管阿里斯特在道德上似乎要比蒙多尔优越一点点。

如果伟大的自然诸法则之间确实存在着这种矛盾，那么，我不可能不陷入实实在在的肉体的痛苦之中。如果人类沦落到只能在两者之间进行选择，要么是自己的利益蒙受损害，要么是自己的良心遭受折磨，那么，我们恐怕就要对人类的前景绝望了。所幸，事实并非如此[28]。要看清阿里斯特的生活方式在具有道德上的优越性的同时，也具有经济上的好处，我们只需明白下面这个令我们欣慰的公理即可，而这个表面上看起来自相矛盾的公理是颠扑不破的：储蓄也是支出。

阿里斯特怎么储蓄他那一万法郎？是不是在自家的花园中挖一个坑把那20万苏硬币埋起来？不，当然不是。他还想增加自己的资产和收入呢。因此，他会用这笔不用的钱来购买一块地、一栋房子，购买政府债券、购进一家工业企业，他也可能把它委托给某位经纪人或是银行家打理。这些钱的用处不管是这里假设的哪一种，你都得承认，这笔钱也会通过买家、卖家的中介，最后促进工业发展，其效果跟他的兄弟用它来换取家具、珠宝、良驹没有两样。

当阿里斯特用他那一万法郎购买一块土地或一笔债券，他之所以这么做，是因为他觉得，他不用消费这笔钱。这一点似乎让你觉得他没有尽到促进工业发展的责任。然而，出售这块土地或者债券的人，最后也必然会以某种方式花掉他得到的那一万法郎，不会有任何例外。

因此，不管怎样，钱总是会花出去的，不管是阿里斯特本人花，还是别人代替他来花。

因此，从劳动阶级的立场和扶持工业的角度看，阿里斯特的行为和蒙多尔的行为之间只有一个区别：蒙多尔的支出是由他本人直接花费的，并且只为满足自己的欲望；这是看得见的。而在阿里斯特的行为中，有一部分钱是通过中介渠道花费的，经过了一些曲折；这是看不见的。然而，实际上，对那些受他们消费活动影响的人来说，看不见的行为的效应与看得见的行为的效应是完全相等的。能够证明这一点的就是，在这两种情况下，钱都在周转，存留在明智的哥哥的保险箱里的钱，并不比存留在挥霍的弟弟保险箱里的钱更多。

因此，说节俭会对工业带来实际的损害，是错误的。就促进工业而言，节俭和奢侈的最终效果是一样的。

然而，我们觉得，这些钱如果不是用于及时行乐，而是细水长流，那么，对工业的好处会更多，此话怎讲？

10年过去了。蒙多尔、他的财产、他的广为传诵的轶闻，如今安在哉？这一切早已经烟消云散了。蒙多尔已经玩完了，他早就不能每年为经济注入5万法郎了，相反，他可能早就开始靠公众供养了。不管现在他怎么样，反正他不再是店主的乐趣所在了；他不再被当成是艺术和工业的促进者了，他对工人也不再有任何用处了；他对他的子孙也毫无用处，他把他们抛置在悲惨生活之中。

同样是在10年之后，阿里斯特却不仅继续将其收入投入货币周转中，而且，每年贡献出的钱还在增加。他为国家的财富加砖添瓦，也就是说，他增加了用于工资的资金数量；而由于对工人的需求取决于这些资金的数量多少，因而他为劳动阶级提供了越来越多的报酬。而到他去世时，他留给孩子的，将是这些进步和文明的成果。

节俭从道德上要优越于奢侈，这是无可争辩的。令人欣慰的是，从经济的角度看，节俭也同样是优越的。不管是谁，只要他不是仅仅考察事物的直接效应，而是深入探究其深层效应，就必然会承认这一点。

12. 就业的权利与保证获取利润的权利

“兄弟们，匀出你的一些钱让我有活可干。”这是就业的权利，是初级的或者说是初级水平的社会主义。

“兄弟们，匀出你的一些钱让我有钱可赚。”这是保证获取利润的权利，是比较精致的，或者说是中级水平的社会主义。

这两者都是靠看得见的那些效应来维持其生命力，而那些看不见的效应自会令它们丧失合法性。

可以看得见的是，靠向社会搜刮钱财，的确创造出了这些工作机会和利润；而看不见的则是，如果这些钱留在纳税人自己手中，也同样能够创造出这么多工作机会和利润。

在1848年，就业的权利曾经在一段时间显示了其双重面孔。这就足以把它毁在公众舆论手中。

一副面孔被称之为：国立工厂。另一副面孔则是：加税45分。[29]

每天，有上百万人从塞纳河两岸涌入国立工厂工作。这是这枚硬币美好的一面。

然而，这枚硬币还有另一面。为了从保险箱中拿走那几百万法郎，首先得有人挣出那数百万法郎。于是，就业权利的那些创办者最后都不得不转而向纳税人伸手。

于是，农民们说了：“我必须交纳45分。因此，我就会失去一件衣服；我不能再给我的田地施肥了，我不能再雇人修缮我的房子了。”

于是，等人雇佣的手艺人们说了：“由于我们的老板没法添置新衣服，所以，裁缝的活儿就少了；由于他无法再给自己的田地施肥，所以帮工的事也少了；由于他没钱修缮房子，所以木匠和砖瓦匠的工作也少了。”

因此，事实已经清楚地证明了，你不可能从一桩买卖中两次获利，也证明了，由政府掏钱创造工作岗位，其代价就是纳税人不能再

掏钱创造就业岗位。这就是就业权利的最终结局，大家都看到了，它既是一种不公平，也是一种幻想。

然而，获取利润的权利无非是就业权利的一种扩展而已，却仍然很有生命力，仍然大行其道。

贸易保护主义者让社会所扮演的角色是不是多少有些可耻？

贸易保护主义者对社会说："你必须给我提供工作岗位，更有甚者，你必须给我提供有利可图的工作岗位。我曾经愚蠢地选择进入这个行业，结果，我现在亏损了10%。如果你对大家征收20法郎的税金时，给我来个免税，那我就从亏损转为赢利了。现在，实现赢利就成了一种权利，你有义务满足我的这种权利。"

社会听信了他的这一番诡辩，在对全社会都征税时却让他例外。社会没有认识到，那个行业的亏损被它勾销，并不等于它不亏损了，而是其他人被迫承担起了那个亏损——我倒是觉得，这个社会也只配承担别人强加给它的这些负担。

因此，从我上面讨论的很多问题中我们看到了，不了解政治经济学，会使我们在面对某一现象的直接效应时昏了头；而了解政治经济学之后，就能够全面地考虑各种各样的效应，既包括直接效应，也包括远期效应 [30] 。

我本来还可以找出一大堆问题进行一番同样的分析，不过，我还是决定不这么做了，因为道理都是一样的，论证起来都是千篇一律，我希望把夏多布里昂 [31] 谈论历史的一段话用到政治经济学上，作为本文的结语：

> 历史总有两种后果：一种是当下的，几乎同时就可以认识到的；另一种则是比较遥远的，最初觉察不到的。这两种后果经常是互相抵触的，前者出自我们短视的智慧，后者则需要我们具有目光长远的智慧。幸运的结果总是合乎人性的结果。在人的后面站着上帝。有人尽管竭力拒绝获得至上的智慧，不相信这种智慧的力量，或者玩弄概念，把普通人称之为天意的东西称为"环境的力量"或者是"理性"；但是，看看那些已经完成的事情的结局，你

就会发现，如果一件事情不在一开始就建立在道德与公正的基础上，则其结果必然会是南辕北辙，适得其反。（夏多布里昂，《墓外回忆录》）

---

[1] 本文发表于1850年7月，是巴斯夏最后写作的一篇作品。它的问世耗费了一年多时间。时间之所以拖得这么长，是因为在搬家时丢失了本文的手稿。寻找了很长时间，最终也没有找到。他决定全部重写，并挑选自己刚刚在国民公会发表的讲话作为论证的主要基础。写完之后，巴斯夏又觉得自己太过于严肃了，于是将其付之一炬，重新写了现在我们看到的这篇文章，因此，本文是名副其实的三易其稿。——法文版编者注

[2] 参见《和谐经济论》第十章。——法文版编者注

[3] 在法语中Jacques Bonhomme就像英语中的"约翰牛"一样，用来指讲究实际的、负责任的、傲慢不逊的普通人。——英译者注

[4] 当时法国贸易保护主义组织——国内工业保卫委员会办的一份报纸。——英译者注

[5] Auguste，Vicomtede Saint-Chamans（1777—1861），复辟时期的议员和国务委员，贸易保护主义者，贸易平衡的鼓吹者。巴斯夏所引的他对"壁垒"的著名的立场见他的Nouvel essai sur larichesse de snations（1824），后收入他的Traité d'é conomie politique（1852）。——英译者注

[6] 在《塞维利亚的理发师》第二幕中，音乐家Basile说："我已经准备了好几个不同的谚语。"——英译者注

[7] Louis Adolphe Thiers（1797—1877），法国政治家和著名历史学家。在其漫长的政治生涯中，曾担任过议员和首相（1836年和1840年），最终则在1871年当选为法兰西第三共和国总统。——英译者注

[8] Alphonse Marie Louisde Lamartine（1790—1869），法国重要的浪漫主义诗人，后来成为著名政治家。1834年第一次当选议员，

在1848年革命时期，他的声望达到顶峰，当时他是建立共和制的最积极的鼓吹者。他运用自己雄辩的口才说服了那些威胁要毁灭巴黎的暴民，并成为临时政府领导人。不过，他更多地是个理想主义者和演说家，而不是一位实际政治家，因此，不久他就失去影响力，并于1851年退休。——英译者注

[9] 指1851年伦敦海德公园举行的万国博览会（The Great Exhibition），由旨在推动工艺和工业发展的一个协会——伦敦工艺协会（The London Society of Arts）主办。这是大型国际博览会即"世界博览会"的第一届，博览会是在一个引人注目的建筑中举行的。维多利亚女王的丈夫艾伯特亲王主持了博览会。——英译者注

[10] 即从市政厅到塞纳河左岸的戏院区。——英译者注

[11] Charles Dupin（1784—1873），法国著名工程师和经济学家，艺术和工艺学院教授，众议员，参议员。他对政治经济学的最大贡献是在经济统计领域。——英译者注

[12] Achille Fould（1800—1867），政客与金融家。——英译者注

[13] Jean Martial Bineau（1805—1855），工程师和政客，1852年担任财政部长。——英译者注

[14] the Champ-de-Mars，最初是巴黎塞纳河左岸的一处阅兵场，现在是埃菲尔铁塔和军事学院之间的一处公园。——英译者注

[15] 由于1846年北欧和西欧谷物、土豆歉收，导致1847年食品价格上涨，使农业、工业和金融都陷入衰退。——英译者注

[16] "饥饿是魔鬼的引路人"，见维吉尔的叙事诗《埃涅伊德》（Virgil's AeneidVI，276）。——英译者注

[17] 作者经常把所有人在实践中普遍赞同的东西假定为真理使用。尤其是参见《和谐经济论》第十三章，《文集》第六章的最后（法文版），及《和谐经济论》第六章中题为《财富的道德观》（中译本见193页）。——法文版编者注

[18] 圣西门（Claude Henride Rouvroy, Comtede Saint-Simon, 1760—1825）是法国社会主义的创始人；法朗吉即公共建筑，是傅立叶（Francois Marie Charles Fourier）1832年在其报纸《法朗吉》（Le Phalanstère）中提出的，每个法朗吉有600人，是其社会主义纲领的组成部分；《伊加里亚旅行记》（*Voyageto Icaria*），是卡贝（étienne Cabet，1788—1856）写的一本乌托邦著作。——英译者注

法朗吉是傅立叶所幻想的理想社会（即"和谐制度"）的基层组织。他本人曾多次进行试验，均告失败。他的门徒也曾在美国进行试验，也没有成功。卡贝是法国空想共产主义者，曾在欧文支持下，在美国得克萨斯州建立伊加利亚社会组织，很快就宣告失败。他的《伊加里亚旅行记》描绘了建立在平等、博爱、统一和民主基础上的理想社会。——中译者注。

[19] 在法语中，M.Prohibant这一讽刺性单词是指贸易保护主义者，诚如巴斯夏所说，是由迪潘最早使用的，大致可以翻译为"贸易限制论先生"（Mr.Restrainer-of-Trade）或"贸易保护主义先生"（Mr.Protectionist）。——英译者注

[20] 比利时境内有东、西佛兰德斯省。——中译者注

[21] Jacques Bénigne Bossuet（1627—1704），Condom和Meaux主教，是当时著名的布道者，他在皇室成员葬礼上的演说辞是法国古典风格和力量的杰出典范。他曾担任路易十六的王位继承人的导师，写作了《通史》（Histoire universelle），是法国几代学生捧读的经典。他最坚定地反对新教，也领导了限制宗教权力的运动，这使他独立于法国天主教会，因而成为教会史上和文学史上的重要人物。——英译者注

[22] 参见法文版Vol.V，第86和94页；《经济学的诡辩》第一部分第14、18章；也可参见 本书第7章 。——法文版编者注

[23] Lancaster，英国英格兰西北部工业城市。——中译者注

[24] 参见《和谐经济论》第3章、第8章。——法文版编者注

[25] 1848年2月22日抗议首相基佐（Guizot，1787—1874，法国政治活动家，著名历史学家）的群众示威活动，结果导致他被国王路易·菲力浦撤职。然而，这场谨慎的运动却没有让国王吸取教训，相反，次日，军队向示威群众开枪。愤怒的巴黎民众发动了武装起义，于24日冲进杜伊勒里宫，国王逃跑，以拉马丁为实际首脑的十一人革命临时政府成立，25日宣布成立共和国，即法兰西第二共和国。——中译者注

[26] 参见法文版全集Vol.V，p.282.，论无息信贷的第12封信结尾。——法文版编者注

[27] 战争部长最近宣布，把一个人送到阿尔及利亚，要花去国家8000法郎。而我敢肯定，现在一个普通人如果每年有4000法郎，就可以在法国生活得很不错了。那么，我就想知道，如果你在带走一个人的同时，带走了可以供养两个人的钱，你是怎样有利于法国人的？——作者原注

[28] 参见法文版Vol.V，第86和94页；《经济学的诡辩》第一部分第14、18章；也可参见 本书第7章 。——法文版编者注

[29] 二月革命时成立的新政权发起创建国立工厂，以解决失业问题，同时也把间接税率提高了45分。而事实证明，这种工厂并不是解决失业问题的令人满意的办法，简直是一场闹剧，作用很小，甚至根本就无法运转。但当政府决定取消国立工厂，把失业者安排进军队、公共工程或私人工业企业时，巴黎的劳动阶层对政府背叛"就业权利"义愤填膺，在1849年发动了革命，经过一番激烈的战斗后才被镇压下去。——英译者注

[30] 如果一项行动的所有后果都有益于该行动者，那么，我们就该马上修正我们的理论。然而，这个例子并不能说明什么问题。有时，看得见的好的效应都让我们赶上了，而看不见的坏效应却由别人承担，因而就使那些坏效应更不为我们所知了。因此，我们必须等候那些承受了行动的坏后果的人们作出反应才能观察清楚。这经常需要较长时间，而这会延长错误流行的时间。一个人做了某些事，给自己带来了相当于10法郎的利润，给大家带来了相当于15法郎的损失，但却在30个人中间分摊，那么，每个人所承受的损失就只有半法郎。从

总体上说，出现了亏损，因而他们必然会作出反应。但是，我们必须承认，这种反应要在很长时间之后才能看到，因为坏效应广泛地分摊在大量人口中，而好效应却集中被一个人获得了。——出自作者未出版的散篇

[31] Vicomte Francois René de Chateaubriand（1768—1848），法国浪漫主义文学运动先驱，出身贵族，在政治上属于忠实的保王党人，坚定地拥护波旁王室。曾参加反对革命的军事斗争，也曾反对过拿破仑的统治，多次流亡国外。1814年波旁王朝复辟后成为贵族院议员，出任外交大臣。1830年七月革命后专事写作，主要著作有《革命史论》、《基督教的真谛》、《关于罗马帝国崩溃的历史研究》，最著名的则是其积40年之功力写就的回忆录《墓外回忆录》（中文节译本译为《墓中回忆录》，三联书店，1997），被奉为法国散文的典范。——中译者注

第二章 法律 [1]

《法律》导言

沃尔特 E.威廉姆斯 [2]

头次阅读弗雷德里克·巴斯夏的经典著作《法律》已是40年前的事了。当时有个不知名的人士——我将永远感激他——主动给我寄来一本。读了本书后，我确信，如果不接触巴斯夏，自由主义的文科教育就是不完整的。阅读巴斯夏的著作使我惕然醒悟，我以前真是虚度年华，过去的生活哲学不过是从一条邪路走向另一条邪路而已。《法律》不仅仅使我的哲学观发生变化，还使我深入思考自由和人们正当行为的秩序。

很多哲学家都写出了论述自由的巨著，巴斯夏也不例外。而巴斯夏最伟大的贡献在于，他使这种论述走出了象牙塔。他对自由理念的阐述是那么地清晰，即使是未受过教育的人士也可以理解，让那些鼓吹极权的人们再也不能迷惑他们了。要说服我们的同胞相信个人自由在道德上的优越性，清楚明晰是至关重要的。

跟其他作者一样，巴斯夏认识到，对自由的最大威胁正是政府。而他明晰的论述有助于我们辨析并认清政府所搞的合法化掠夺行径。巴斯夏说，“我们看到，法律从拥有某种东西的人那里攫取，将其给予并不拥有该东西的人；法律以牺牲他人为代价造福于某一公民，而要是该公民本人从事这样的行径肯定是犯罪行为。”看了巴斯夏对合法化掠夺如此准确的描述，我们不能不得出结论，政府——包括我们的政府——的大多数行为，都是法律意义上的掠夺，或者用现代的语言说，是以法律之名行盗窃之实。

巴斯夏是我们《独立宣言》签署者的同路人。这些建国者对自由及政府恰当职能的看法，体现在下面不朽的句子中：

> 我们认为下面的真理是不言自明的：人人生来平等，他们被造物主赋予某些不能剥夺的权利，其中包括生命、自由和追求幸福之权利。为保障这些权利，人们组建政府……

巴斯夏提出了同样的看法，他说，

> 生命、能力和生产——换句话说，人身、自由和财产——就构成了人。尽管政治领袖们耍尽了手腕，但上帝赐予的这三样礼物却是先于并高于所有人类的立法活动的。

巴斯夏为政府之存在给出的理由与我们的建国者一样，他说，“生命、自由和财产不会因为人们制定了法律就不复存在；相反，生命、自由和财产是人们制定法律之前就已然存在的事实。”这种对于自然权利或上帝赋予的权利的阐述，再也没有比我们的《独立宣言》和《法律》更精当的了。

巴斯夏对美国寄予厚望，他说，“……看看美国，这个世界上没有一个国家像美国那样，法律被严格地限制在其正当范围内：即保护每个人的自由和财产。因此，在这个世界上，也没有一个国家像美国那样，将其社会秩序建立在最稳固的基础上。”巴斯夏该文写于1850年。他注意到当时的美国有两大缺陷：“奴隶制是借助法律侵害自由。保护性关税则是借助法律侵害财产。”

如果巴斯夏活到今天，他一定会对我们未能将法律限制在其正当范围而感到失望。经过一个半世纪的努力，我们创造了五万多部法律。其中大部分法律都允许政府对那些并没有伤害他人的人施暴。这些法律从禁止在公共场所吸烟和社会保障“捐税”，到各种许可证法律和最低工资法。每一部这样的法律都使那些坚定地要求和捍卫上帝赋予之权利的人士陷入孤立，最终被我们的政府所毁灭。

巴斯夏指出，社会主义者希望扮演上帝，他们要求用法律限制和平、自愿的交换，惩罚那些不愿受人干预者。社会主义者将人民看成是可以塑造成各种社会形态的原材料。在他们——精英——看来，“人民与立法者的关系就相当于黏土与制陶工的关系”。对持有这种观点的

人，巴斯夏唯一一次大发脾气是在冲着那些空想的社会改良家和未来的统治者的："啊，你们这些可悲的家伙！你们觉得你们很伟大！你们觉得人类很渺小！你们想改造一切！为什么不先改造你们自己！对你们来说，这就已经是很艰巨的任务了！"

巴斯夏是一位乐观主义者，他以为，捍卫自由的雄辩可以拯救社会。但历史却不在他一边。人类的历史就是一部精英们通过教会、但大部分时间是通过政府，系统地、专断地滥用权力和控制的历史。这是一部悲惨的历史，几亿不幸的生灵被屠杀，大部分葬身于自己的政府之手。二三百年后的历史学家将会看到，自由只在人类很小的一部分——主要是西方国家——存在过很短的时间——也就是一两个世纪，不过是历史上的奇闻逸事而已。这位历史学家也将注意到，这段奇闻逸事也只是转瞬即逝的现象，人类又回复到了传统的状态——专断的滥权和控制。

幸运的是，历史也将证明，悲观主义的估计也会是错误的。整个世界的人们尊崇空想社会主义理念的心态之崩溃表明，人类还有一线希望。另一个有希望的征兆是，技术创新将使政府获得有关公民的信息并控制他们，变得更为困难。信息访问（information access）、通信和电子货币结算等技术创新，将使政府实施控制的成本更高，更难以实施。这些技术创新也将使整个世界的公民在政府不知晓、未批准、不允许的情况下沟通和交易。

论及自由在美国的前景，……技术创新与有利于传播巴斯夏观念的、充满活力的自由市场组织，这些都是最足以令人乐观的因素。美国人肩负着艰巨的重任和道德责任。如果自由在美国死了，也必将在整个世界消亡。而更仔细地了解巴斯夏的自由理念，则是重新点燃美国人对自由精神的尊重和热爱、并使之复苏的重要一步。

《法律》前言

谢尔登·瑞奇曼 [3]

国家是一个巨大的虚构体，每个人都试图借助它以牺牲他人为代价维持自己的生存。

——巴斯夏

弗雷德里克·巴斯夏（1801—1850）在热爱自由的人们的心灵和思想中占有特殊位置，这不难理解。巴斯夏最大的吸引力在于他的思想的完整和明晰。他的著作所展示的透彻和论理之激情，是现代学者中少有的。他的作品很容易理解，具有说服力。

透过通俗的话语，巴斯夏巧妙地摧毁了当时的法国人对经济学的曲解。今日的美国，知识分子和政治家还不断跟我们说，外国产品自由进入美国将使我们变穷，而地震或飓风可以创造出重建的需求从而可以带来繁荣，这就是对巴斯夏无知的后果。

不过，仅仅以为巴斯夏是个经济学家，是低估了他，巴斯夏也是第一流的法学家。我们这么说的依据就是《法律》。本文写于法国受社会主义错误理想诱惑之时，巴斯夏是从古典意义上理解法律的，他指引自己的理性发现了最适合于人类的社会组织原则。

他一开篇就指出，个人必须为维持其生存而有所作为。他们得把自己的才能运用于自然世界，将其种种物质转化成对人类有用的产品。巴斯夏写道，“生命、能力、生产——换句话说，人身、自由和财产——就构成了人”。而由于这些是人性的本质所在，因而它们“先于、也高于任何人类的立法活动”。很少有人明白这一点，即使是那些鼓吹个人自由的人士，也备受法律实证主义的痛苦的折磨（例如边沁功利主义的信奉者）。这种理论认为不存在什么权利，权利先于立法的看法是错误的。而巴斯夏则提醒我们，“生命、自由和财产不会由于人们制定了法律而不复存在。相反，生命、自由和财产是在人们制定法律之前就已经存在的事实”。

在巴斯夏看来，法律是否定性的。他同意一位朋友的说法，这位朋友指出，说法律能够创造公正，乃是不正确的。事实上，法律只应当防止不公正。“只有当不公正不存在时，才有公正”。这可能让一些读者感到疑惑。然而仔细想一下，我们就可以发现，自由而公正的社会只能是不存在对个人的强制干涉，即他们不受干扰的社会。

法律的目的是保卫生命、自由和财产。巴斯夏指出，这是“个人集体行使其正当自卫权的组织”。每一位个体均有捍卫其生命、自由、财产的权利，因而一群人也拥有聚集资源以保卫自己的“集体性权利”，“因而，集体性权利的原则——其存在的理由，其正当性——乃是以个人权利为基础的。从逻辑上说，这一保障其集体性权利的公共力量除了充当一种替代品之外，没有任何其他目的或使命。”如果法律的目的就是保卫个人权利，那么，法律就不能被用于——这必然是自相矛盾的——去做个人无权去做的事。“对这一力量的这种滥用是……与我们的前提相矛盾的”，其结果必然是非法之法。

建立在正当法律概念之上的社会是井然有序和繁荣的。然而不幸的是，有些人却更喜欢掠夺而不是生产，只要前者所需付出的勤劳比后者少。如果制定法律（立法活动）的阶层倾向于掠夺，就会出现致命的危险。巴斯夏写道，其结果将是“合法的掠夺”。最初是一小撮立法者进行合法的掠夺，然而，这将开启一个过程，那些遭到掠夺的阶层不会争取消灭法律之扭曲，而是拼命争取自己也参与掠夺。“似乎在实行正义的统治之前，每个人都必须体验一番残酷的报偿似的——有些是由于其邪恶，有些则是由于缺乏理解力。”

由于普遍的合法掠夺使道德和法律陷入对立之中，其结果是道德上的混乱：“如果法律与道德彼此冲突，公民将不得不面临痛苦的抉择：要么丧失道德感，要么不再尊重法律。”巴斯夏指出，在很多人看来，法律上规定的东西就是正当合法的，于是他们就陷入混乱、陷入矛盾之中。

假如我们允许法律偏离其正当目的，不是保卫财产权而是侵害财产权，那么，每个人必将争相参与立法活动，或者是为了保护自己免受掠夺，或者是为了利用法律进行掠夺。政治问题就将总是压倒一切，吸引所有人的注意力。立法大厦的门前将争斗不止，大厦内的斗争也一样激烈。

似曾相识?

除了渴望战利品外，巴斯夏在合法化掠夺背后还发现了另一种动机：“错误的博爱之心”。他在这儿又看出了一种自相矛盾。如果博爱不是出于自愿，它就将摧毁自由和正义。法律如果不先取于某人，就

不可能给予某人。他将这一分析框架应用于种种形式的政府干预活动，从关税到所谓的公共教育。

巴斯夏的话听来如此新鲜，仿佛就是今天写的。他说，如果我们看到，法律授权把某人的财产给予他人，就是合法的掠夺行径。应当“毫不迟疑”地取缔这样的法律。然而，他又警告说，“那些从这些法律中获益的人们会苦苦哀求，会捍卫他的既得利益”，捍卫他所获得的政府津贴。巴斯夏的建议则直截了当：“不要听信这些既得利益者的诡辩。接受这些论辩就将把合法掠夺塞进整个制度中。在现实中，已经形成了这种局面。人们总是错误地以为可以以牺牲他人为代价让某人富裕起来。”

巴斯夏写道，导致法律扭曲的那种世界观，把人看成是某种被动的实体，自己没有动力，而静等着明智的立法者来操纵和设计。他引了一段卢梭的话：“立法者是发明机器的工程师。”圣茹斯特则说，“立法者操纵未来。正是他，将造福于人类；正是他，使人类成为他希望他们成为的那样子。”罗伯斯庇尔非常尖锐地说过：“政府的职责是指挥国家的物质和精神力量迈向国家所欲追求之目标。”

巴斯夏重申了亚当·斯密对“体系之人”（man of system）的批判，这种思想把人看成是可以在棋盘上随意移动的棋子。立法者为了实现自己的目标，必须消灭人的差异，因为这差异妨碍他的方案之实施。那时的秩序将是强求一致（还能是什么样的一致）。巴斯夏在这里引用了一些作者的话，然而回应说：

啊，庄严的作家们！请记住，你们如此任意揉搓的这些泥土、沙子、肥料，都是人！他们是你们的同类！他们也跟你们一样是理智而自由的人类。跟你们一样，上帝也赋予了他们进行观察、制订计划、思考、自行判断的天赋。

在引述了几位想重新设计人类的作家的话之后，巴斯夏实在忍不住自己的怒火：

啊，你们这些可悲的家伙！你们觉得你们很伟大！你们觉得人类很渺小！你们想改造一切！为什么不先改造你们自己！对你们来说，这就已经是很艰巨的任务了！

无限民主也没有逃出巴斯夏的锐利眼光。他同样敏锐地把握了这一问题的本质。民主党人为人民的智慧而欢呼。这些智慧都表现在哪儿？就是挑选全能的立法者的能力——仅此而已。“那些在大选期间如此明智、如此道德、如此完美的人民，现在却不再具有这些趋向了；如果说他们有什么趋向的话，那就是堕落的趋向……如果人民是政治家所说的那样的无能、邪恶和无知，那么，为什么他们却如此热情地捍卫这些人的选举权？”“如果人类的天性是如此恶劣，因而让人们的自由很不保险，那么，为什么单单这些组织管理者的天性如此美好呢？”

巴斯夏在结尾呼唤自由，拒绝把人为的社会秩序强加于人的种种见解。他恳请所有“立法者和空想的社会改良家拒绝所有这种制度，而不妨试试自由”。

自《法律》一文发表后，古典自由主义传统中很少有人再写出过如此明晰、如此有力、几乎具有诗一般品质的文章来。唉，整个世界都忘记了《法律》所总结的教训。巴斯夏一定会对今日美国的情形感到伤心。他曾经警告过我们。他已经揭示了正当的人类社会所不可或缺的原则，并使之可为任何人理解接受。在终结国家主义的合法掠夺、在捍卫个人自由的斗争中，对一个人，我们还能有什么要求呢？

1995年11月

（译者注：上面两篇文章所引用巴斯夏话语，因所取译本不同，因而与下文略有不同。）

法律已经走上了邪路！与法律一体的国家的所有集体性力量也都走上了邪路！我不得不说，法律不仅已将自己的正当目标抛置一旁，反而在追求一种完全相反的目标！法律变成了形形色色的贪婪之心的工具，而不是其约束者！法律本身就正在犯下本来它应该惩罚的那些罪行！当然，如果事情果真如此，那就是一个相当严重的问题，我想提请我的同胞们对此予以关注。

我们从上帝那儿获得了一种赐予，对我们而言，就是一切天赋的根本：生命——肉体的生命，理智的生命和道德的生命。然而，生命并不能仅靠自身维系。上帝在赐予我们生命的时候，也把维护它、发展它、保护它的责任留给了我们。

为此目的，上帝也向我们提供了种种不可思议的本领。他也把我们安置在各种各样的资源之中。通过把我们的能力运用到这些资源中，就形成了吸收利用和占有的现象，借此，生命得以完成自己特定的历程。

生存、能力、吸收利用——换句话说，人身、自由和财产权——这就是人之为人的本质所在。

如果不听信种种蛊惑人心的诡辩，那么，对于这三项，我们就可以说，它们要先于、并且优位于所有的人为立法。

并不是由于人们制定了法律，人身、自由和财产权才得以存在，恰恰相反，是因为已经存在着人身、自由和财产权，人们才去制定法律。

那么，法律到底是什么？我在别的地方曾经说过，法律就是个人行使其正当自卫权利的集体性组织。[4]

我们每个人当然都从自然、从上帝那里获得了保卫自己的人身、自由和财产的权利，因为它们是构成或维系生命的三个基本因素。这三大因素是互为补充的，要理解它们，三者不可缺一。因为，如果我们不延伸我们的人身，那我们如何具备各种能力？如果我们没有扩展我们的能力，那又何来财产？

如果每个人都有权保卫他的人身、自由和财产，甚至可以使用暴力，那么，若干人也就有权团结起来，获得某种共识，组织某种集体性暴力，以正规化地提供这种防卫服务。

因此，集体性权利的基本准则，其存在的理由，其合法性基础，乃在于个人之权利；据此，我们可以说，集体性暴力除了它所替代之个人性暴力的目的和作用之外，不可能具有其他的目的和作用。

因此，如果个人使用暴力侵害另一个体的人身、自由和财产的行为不可能是合法的，那么，由于同样的原因，运用集体性暴力摧毁某个人或某一阶层之人身、自由和财产权也不可能是合法的。

因此，不管出于什么样的理由，不正当地使用暴力，都是与我们的前提相对立的。谁敢说，我们被赋予暴力，不是为了捍卫我们的权利，而是为了要摧毁我们的兄弟同样的权利？如果每个个体个别地滥用暴力是不正当的，那么，无非是个别的暴力之有组织的联合的集体性暴力之滥用，又怎能是正当的？

因此，如果真有什么东西是不言自明的，那就是：法律乃是行使天赋之正当自卫权利的组织；它是用集体性暴力替代个人的暴力，它只能在它有权行使之范围内行使，只能做它有权做的那些事情：即确保人身、自由和财产权之安全，使正义之治降临于所有人。

假如某个国家是据此而建立的，那么，在我看来，秩序就将在那里取得实际的统治地位，如同理论中所描述的那样。在我看来，这样的国家必会是最单纯的、最经济的，是负担最轻的，烦扰最少的，干预最少的，最公正的，因而也可以设想，它的政府是最稳定的，不管它采取什么样的政治形态。

因为在这样的政治制度之下，每个人都将清楚地领会，他的生命的全部享受，以及由此而带来的全部责任，都属于他本人，并且只属于他本人。只要他的人身受到尊重，他可以自由地劳动，他的劳动果实绝对不会遭受任何不公正的侵犯。那么，绝对不会有人会拒绝接受这样的国家。在走运的时候，我们不会把我们的成功归功于国家——这确是实情；而在陷入不幸的时候，我们也不会将自己的不幸归罪于国家，就像我们的农民不会把自己的不幸归罪于冰雹或霜冻一样。我们仅仅是在感受到安全的无以估量的好处时，才知道国家之存在。

我们还可以肯定，正是由于国家没有干预私人事务，欲望和满足需求之物才会沿着其自然的秩序发育成长。我们不会看到贫穷的家庭在获得面包之前从书本中寻找教导。我们不会看到，以牺牲农村为代价把人口移民到城市，或牺牲城市而把人口迁往农村。我们不会看到由于立法措施所导致的资本、劳动和人口的那种严重脱节，这种脱节已经使生存所必需的最基本的东西陷入不确定和不稳定之中，从而把那么巨大的责任加之于政府肩上。

不幸的是，法律已根本不再被局限于其正当的作用之范围内了。它不仅已成为冷漠和值得质疑的东西，已经不再发挥其合法的职能，

它的情况比这还糟糕，它走上了与其自身目的完全相反的道路；它已经摧毁了它自身的目标：它已经被用来取缔正义，而它本来是应该维护正义的；它已经越过了权利的界限，而它的职责本来是该尊重这些界限的；它已经使集体性暴力服务于那些利用他人的人身、自由和财产为自己谋利的人没有任何风险，也不再有任何顾忌；它已经把掠夺粉饰为一种权利，旨在保障这种权利，而它也已经把正当防卫说成是一种犯罪，从而可以惩罚这种防卫行动。

法律是如何被人如此滥用的？这种滥用造成了什么样的后果？

法律是在两个大相径庭的理由下被人不正当地利用的：愚蠢的自私自利和虚伪的仁爱之心。

我们先来谈谈第一个理由。

自我维系和自我发展是所有人共同的愿望，因此，如果每个人都可以自由地发挥他的能力，自由地支配其成果，那么，社会的进步就必然会是持续的、不间断的和无穷无尽的。

但是，还有一种倾向也是所有人共有的，那就是：如果可能的话，就以他人为代价来求得自己的生存和发展。这并不是一个轻率的指控，也不是孤僻和悲观主义精神状态的表现。历史可以为这一点作证：史书上充满了漫长的战争、大规模的迁徙、教会专制统治的法令、普遍实行的奴隶制、商业欺诈、垄断，等等。

这种倾向的根源就在于人性本身，在于那种驱使人们追求自身幸福而规避痛苦的原始的、普遍的、无法克服的天性。

人们只有通过不断地吸收、利用和占有，也就是说，通过劳动，把自己的能力持续作用于一些东西，才能够生存，并享受生活。这就是财产的由来。

然而，事实上，他也可以通过利用和占有他人劳动之成果维持自己的生存，并享受生活。这就是掠夺的起源。

唉，劳动本身是痛苦的，而人们的本能也倾向于避免痛苦，结果就是——历史已经证明了：不管在什么地方，只要掠夺比劳动更省

劲，就必然会大行其道；在这种情况下，任何宗教或道德规范都不能阻止人们这么干。

那么，掠夺什么时候才会收场？只有在掠夺比起劳动更费力、也更危险时。

因此，再明显不过了，法律的目标就应该是运用集体性暴力强大的阻碍作用，阻止这种有害的倾向，因而，法律就应该保护财产权而反对掠夺。

然而，在通常情况下，法律是由某个人或某个阶层的人制定的。而由于如果没有制裁措施，如果没有占有优势之暴力的支撑，法律就无法存在，因而，这种暴力不可避免地会落到那些制定法律的人手里。

这种无法避免的现象，再加上我们看到的、存在于人内心深处的不良倾向，可以解释最常见的不正当地利用法律的现象。据此，我们可以理解，法律是如何沦落为某些人从事不公正行为的工具，而不是约束这些不公正。事实上，法律已经成为那些人最无可匹敌的工具。据此也可以理解，与立法者的权利相应，在不同程度上，法律为了立法者的利益，通过奴隶制摧毁了其他人的人身权利，通过压迫摧毁了他们的自由权利，通过掠夺摧毁了他们的财产权。

人天生就必然反抗导致他们成为牺牲者的那种不公正。因此，只要存在着立法者为了自己的利益而利用法律进行的掠夺，那么，遭受掠夺的各个阶层必然会通过和平或革命的手段，寻求介入制定法律。这些阶层在努力获取自己的政治权利时，根据其所获得的文明启蒙程度之不同，可能提出两种不同的目标：他们可能会希望彻底埋葬法律中的掠夺行为，他们也可能会要求自己享有掠夺的权力。

对于国家来说，不幸的是，当轮到群众掌握制定法律之权力的时候，他们却总是被后一种想法完全控制了。

在此之前，仅仅是少数人在干那些从法律上掠夺多数人的行径，因为在大多数国家，制定法律的权力集中控制在少数人手中。然而，现在，制定法律的权利成了普遍的权利，于是，如果想做到公平合理，平衡各方利益，就必然鼓励普遍的掠夺行径。于是，社会不公正

没有被消除，反而变得更普遍了。曾经被剥夺了特权的阶级一旦获得了它们的政治权利，涌现出的第一个念头，并不是消除掠夺现象（这对它们而言应该是比较明智的），而是组织一个报复其他阶级的体系，这种报复其实对它们自己也是有害无益；仿佛在正义统治之前，必须让所有人都遍尝某种严酷的报复，有些人是由于其曾经对他人不公而招致报复，有些人则完全是因为其无知而希望通过报复获得正义。

一个社会所实行的制度，再也没有比下面一点更不幸更邪恶的了：那就是把法律变为掠夺的工具。

这种不正当地利用法律的后果是什么呢？要想全面描述这些后果，需要写好几本书。我们这里仅指出其荦荦大者。

首先销蚀了每个人的良知，使他们不能区分何者是正义，何者是不正义。

如果尊重法治的态度在某种程度上不能占据主流，那么，任何社会都维持不下去；但是，令法律得到人们普遍尊重的最可靠办法是，法律本身是值得尊重的。如果法律和道德规范是冲突的，民众就会发现自己陷入一种两难境地，要么是丧失道德感，要么是不尊重法律，这两种罪恶彼此不相上下，人们恐怕很难从中作出抉择。

法律的本质就在于使正义获胜，因而在普通民众心目中，法律和正义完全就是一回事。我们所有的人都具有一种强烈的倾向，就是尊重正当的法律，因而有很多人，在很大程度上，就错误地认为，一切正义皆源于法律。这种认识就足以使法律把掠夺行径神圣化、赋予其合法性，从而在很多人的良知中，掠夺行径也似乎成了正义的、神圣的。奴隶制、贸易限制、垄断都不仅在从中得利的群体中获得了支持者，甚至在那些蒙受其害的群体中也能找到辩护者！如果你企图对这些制度的道德性提出一丁点质疑，人们就对你说，“你是个危险的革新者，乌托邦分子，理论空谈家，蔑视法律的家伙；你正在破坏我们社会的根本基础。”如果你试图开设伦理学或政治经济学课程，官方组织就会向政府发出这样的呼吁：“自此以后，经济科学不仅不能从自由贸易（或者是自由、财产权、正义）的角度来讲授，而且尤其不能触及

法国工业界目前占主流的事实与法律（这些正好违反了自由、财产权和正义）。”

“由于教职员工的工资都是由国库支付的，因此，教授们必须坚决避免哪怕是最轻微地损害目前民众对于法律所持的尊重态度。”[5]

这样看来，如果确实存在着支持奴隶制、垄断、压迫或掠夺的法律，不管其以何种形态存在，人们恐怕就不敢谈论它；因为，只要你谈论起它，怎么可能不损害人们对该项法律的尊重？而且，伦理学和政治经济学也必然将从法律的角度讲授，也就是说，这些课程将基于下面的假设：仅仅因为它是法律，所以它就是正义的。

这种可悲的滥用法律的另一个后果是，使政治激情和政治斗争，事实上是政治领域的一切的一切，具有某种异乎寻常的重要性。

我可以从各个角度证明这一主张。不过，下面我仅举一个例子，从最近非常热门的一个话题来分析一下这一问题：普选权。

卢梭学派自认为非常进步，不过我相信，他们要比时代落伍了20个世纪，不管他们对普选权（指这个词比较严格的含义）有何看法，反正我觉得，普选权并不是什么神圣的教条——仿佛仔细地考察它或者怀疑它，就是一种犯罪。

我们可以郑重地提出很多理由反对实行普选权。首先，“普遍的”这个词就掩盖着一个明显的诡辩。法国有3600万人口。如果选举权确实是普遍的，那么，就必须将其赋予3600万选民。而在最广泛的选举制度中，也只有900万选民是合格的。这就是说，4个人中就有3个被排除在外，更有甚者，他们是被那第四个人所排斥的。那么，这种排斥根据的是什么样的原则？根据是有些人不具备能力。于是，普选权就仅仅意味着那些具有能力的人的普遍的选举权。不过这里就有一个问题：什么样的人算是具备能力的人？仅仅根据年龄、性别、犯罪记录，就可以确定一个人不具备能力？

如果我们更进一步地考察这个问题，很快就会察觉到为什么普选权要以能力为取舍标准的理由了。就此而言，最普遍的选举制度与最

有限的选举制度唯一的区别在于，它们是根据不同的特征来判断一个人是否具备能力。这仅仅是一种程度上的差异，而非本质上的区别。

理由就在于，选民的行动不仅是为了他自己，也是为了所有人。

如果像具有古希腊、罗马遗风的共和派所宣称的那样，普选权是每个人与生俱来的权利，那么，成年男子限制妇女和儿童参加选举就是不公正的。为什么不让他们参加选举？因为他们被认定不具备能力。为什么把不具备能力作为排斥他们的一个理由？因为承担一个选民的投票之后果的，并不仅仅是该选民本人；因为每一票都会涉及和影响整个社会；因为社会显然有权要求获得投票决定的法案所提供的某些保障，社会的安宁与生存都有赖于此。

我知道，对此，人们会作何反应，我也知道，人们会如何反驳。不过，这里并不是深入争论这一问题的地方。我只是想提请大家注意，如果法律正当地履行了其所应当履行的职责，那么，这一极具争议性（也是最具政治色彩的问题）、曾经令整个国家骚动不安、纷纷扰扰的问题，就不至于这么重要了。

事实上，如果法律仅限于保障所有人的人身、自由和财产权利；如果它仅仅是个人行使其正当自卫权、预防、监督、惩罚所有压迫和掠夺行径的组织，那么，我们这些平民百姓干吗还要这么激烈地争论什么选举权是否应该是普遍的？这样的纷争难道不是已经威胁到了社会最大的利益，即公众的和睦吗？被剥夺的阶层为什么不愿和平地等待它们时来运转？难道不是因为那些既得利益者过于贪恋他们的特权？我们不是已经看得很清楚了，所有人的利益都是一致的、共通的，被赋予投票权的人们的投票行为并不会给其他人带来多大的不便？

然而，一旦实行那种灾难性的原则，在组织、管制、保护或者鼓励的借口下，法律拿走一些人的东西给另一些人，把所有阶层创造的财富中的一部分抽取出来以增加某个阶层的财富，不管这个阶层是农民、制造商、商人、船主，还是艺术家或演员什么的，那么，在这种情况下，很自然地，每一个阶层都有最充分的理由要求插手立法过程，都会宣称自己拥有投票的权利，都觉得自己是合格的选民；而如果他们未能获得这种权利，就会威胁要推翻现有的社会秩序。甚至乞

丐和流浪汉都可以向你证明，他们也拥有不容争辩的选举权利。他们会告诉你："我们买酒、烟和盐的时候，从来没有说我们可以不纳税，而这些税款中有一部分，却由法律以奖赏和补贴的形式，让那些比我们更有钱的人拿跑了。另有一些人则利用法律人为地提高了面包、肉食、铁制品和布料的价格。既然所有的人都在利用法律为自己谋利，那我们也要这么干。我们希望法律能够赋予我们获得公共救济的权利，这是穷人应该掠夺的那一份。为此，我们也必须成为选民和议员。这样，我们就可以为我们阶层组织大规模的救济，因为你们也已经为你们阶层的利益搞了大规模的保护性关税。别跟我们说，你们会代表我们的利益，你们肯定会把我们踹到一边，就像米默勒尔先生[6]提议的那样，用600万法郎收买我们，给我们扔下一根骨头让我们啃，让我们安安静静地待着。我们有很多要求，不管怎么样，我们要自己掌握自己的命运，因为其他阶层也都是自己只为自己的利益奔波！"

对这样的要求，我们能怎样回应？是的，只要我们从原则上承认，法律可能会偏离其真正的使命，它可能会侵犯财产权，而不是保障财产权，那么，每个阶层就都必然想制定法律，不管是为了保护自己不受他人的掠夺，还是想为了自己的利益而搞掠夺。于是，政治问题就必然弥漫在社会的方方面面，在社会中占据支配地位，也最为吸引人。简而言之，人们都会不断地争相叩击立法机关的大门。而立法机关内部的斗争，也同样激烈。欲了解这一点，不需要观察法国和英国议会中正在进行的斗争，只要看看那里都在争论哪些问题，就足以明白了。

这种对法律的可恶的滥用，正是仇恨、混乱和社会失序的根本原因所在。这一点还用特意提出证据予以证明吗？看看美国就够了。这个世界上，恐怕没有哪个国家像美国那样，法律非常严格地局限于履行其正当的职能，即保障所有人的自由和财产权。同样，这个世界上也没有哪个国家像美国那样，其社会秩序建立在相当稳定的基础上。尽管如此，即使是在美国，也存在两个问题。而仅仅就是这两个问题，自其建国以来，已经好几次将其政治秩序推入危险境地。这两大问题是什么呢？奴隶制问题和关税问题。而这两个问题，恰恰与这个共和国的一般精神相冲突，而体现了相关法律的掠夺性质。奴隶制是对人的权利的一种侵犯，却得到法律的认可。保护性关税是对财产权的侵犯，也得到法律的认可。当然，更引人注目的是，很多其他方面

的争论也是肇端于这两大掠夺性法律。这是它从旧世界继承的恶劣的遗产，而其中的随便一个，都有可能导致联邦的瓦解。法律成为不正义的工具，确实难以想象一个社会还会有比这更严峻的局面了。如果这一在美国属于例外的事实，给美国已经造成了这样可怕的后果，那么，在这种情况随处可见，并且已自成体系的欧洲，其后果将有何等严重？

德蒙塔朗伯尔先生 [7] 吸收了卡尔利埃先生 [8] 在其非常著名的宣言中表达的思想，他曾经说过："我们必须对社会主义开战。"这里的社会主义，按照查尔斯·迪潘先生的定义，肯定是指掠夺者。

不过，他所说的是哪种类型的掠夺？因为存在着两类掠夺：一类是未经法律授权的掠夺，一类是法律上的掠夺。

未经法律授权的掠夺，跟盗窃和坑蒙拐骗一样，是由刑法所界定的，在刑法中有相关规定，并会受到刑法的惩罚。我觉得，我们不能笼统地将其装进社会主义的概念中。系统地威胁着社会根基的，并不只是社会主义。再者，反对这类掠夺的斗争是不用等到德蒙塔朗伯尔先生和卡尔利埃先生打响信号后才开始的。事实上，自从人类诞生以来，这场斗争就一直在进行着。远就二月革命以前，早在社会主义出现之前，法国就一直与这种非法掠夺进行斗争，一整套的法庭、警察、宪兵、监狱、地牢、绞架等就是进行斗争的工具。法律本身一直在进行着这场战争。在我看来，法律对掠夺行径始终如一地保持这种态度，实在是应该的。

然而，事情并非总是如此。法律有时竟然会站到掠夺者的一边。有时，法律自己就干下掠夺的行径，为的是减少其受益者良心上的羞耻、危险和担心。有时，法律会使一整套法庭、警察、宪兵、监狱体系服务于掠夺者，而遭受掠夺的人如果进行自卫，反而会被投进监狱。换言之，存在着一种法律授权的掠夺行为，毫无疑问，这才是蒙塔朗伯尔先生所说的那种掠夺行径。

这种法律上的掠夺行径可能只是国家立法活动中一个不怎么常见的瑕疵。如果真是这样，那么，我们所要做的，就不是愤世嫉俗，唉声叹气，而是尽可能迅速地清除这些瑕疵，尽管这样做可能让既得利益者恼羞成怒。

那么，如何确认这种法律上的掠夺现象？非常简单，我们只需看看，法律是否将某种东西从其拥有者手中拿走，然后将其给予本来不拥有这些东西的人。我们只需看看，法律是否为了一个公民的利益，而损害其他人的利益，而如果是后者自己这样干，却不可能不被指控为犯罪。必须毫不迟疑地废除这样的法律。这种法律本身就是不公正的，同时它也是各种不公正的肥沃的土壤，因为它会招致报复，而一不留神（开始时的例外），很快就会变成普遍的现象，自我复制繁殖，最后发展成一种有自身生命力的制度。毫无疑问，受惠于该法律的人必会对废止该法律大声抗议，他会利用他所获得的一切权利阻止废除这种法律。他会说，国家有义务保护和促进他所在的产业；他会宣称，国家让他富裕对国家也有利，因为他富裕起来后，会花更多的钱，从而会给穷困的工人撒下更多工资。千万小心，不要听信这种诡辩，因为系统地阐述这些说法，恰恰会使法律上的掠夺行径制度化。

实际上，已经出现了这种局面。我们这个时代很流行的一种幻想是，能够通过互相牺牲，最后实现所有阶层的共同富裕——在用法律组织掠夺的幌子下，使掠夺行径普遍化。于是，人们可以用数不胜数的借口去干法律上的掠夺行径；于是，也就存在着数不胜数的组织掠夺行径的方案：关税，贸易保护，补助金，补贴，优惠政策，累进所得税，义务教育，就业权，利润权，工资权，获得救济的权利，生产资料权，无息贷款，等等。而所有这些方案的共同点是，它们都是法律授权的掠夺行径，在社会主义的名义下，它们接踵而至。

既然上面所说的种种社会主义措施已经成为一种理论体系，那么，你针对它的斗争就必须是理论斗争，除此之外，还能是什么样的斗争呢？你觉得这种理论是错误的、荒唐的，令人憎恶的，那驳倒它。假如它的理论错误更严重，更为荒唐，更加令人憎恶，那你就能更轻松地驳倒它。然而，如果你希望更为强大，那么，最重要的工作则是，从你的立法活动中根除那些潜伏在其中的一切空想因素，而这，却并不是一项轻而易举的任务。

一直有人指责德蒙塔朗伯尔先生企图动用残暴的力量来对付社会主义。他是不应当遭受这种不白之冤的，因为他曾正式宣布：“我们要发动的针对社会主义的斗争，必须符合法律、荣誉和正义。”

然而，德蒙塔朗伯尔先生怎么从来就没有觉察到，他正在把自己置于一种恶性循环之中呢？

你想用法律抵制社会主义？但是，渗透在法律中的，恰恰就是社会主义啊。社会主义所寻求的并不是未经法律授权的掠夺，而是法律上的掠夺。与形形色色的垄断一样，社会主义也在竭力地利用法律本身；一旦它有法律撑腰，那么，你怎么能够指望法律反而会对付它？你怎么会指望你的法庭、警察、监狱会跟你自己作对？

那么，你该怎么办？你想阻止社会主义插手立法过程，你想把它拒之于立法机关门外。容我斗胆说一句，你是不会成功的。立法机构所通过的法律，肯定都是合乎法律上的掠夺原则的。如果你竟然还有别的念头，那未免太不合情理，也太荒唐了。

我们必须毅然决然地解决这种法律上的掠夺问题。我们只有三条路可走：

少数人掠夺多数人；

所有的人掠夺所有的人；

没有一个人掠夺他人。

部分掠夺，普遍掠夺和消灭掠夺——我们必须作出选择。法律只能从这三条道路中选择其一。

只有一部分人享有选举权时就会出现部分掠夺制度，为了避免社会主义的侵害，有些人希望回到这种制度。

自从选举权普及之后，我们就一直面临着普遍掠夺制度的威胁，刚刚获得选举权的群众所形成的想法，正是在他们未获得选举权之前的立法者们所运用过的法律上的掠夺原则。

不存在掠夺，则是正义、和平、秩序、稳定、和谐、理智的原则，我会竭尽我的肺部的所有力量宣示这种原则，死而后已。[9]

说实话，对于法律，除了要求它不存在掠夺之外，夫复何求？具有必要的制裁力量的法律，除了用于保障每个人的权利之外，我们还能将其合理地用于干别的事情吗？我怀疑，把法律扩展到这一界限之外，难保不会滥用它，因而也难保不会使之成为侵害人的权利的力量。而这是我们能够想象到的最可悲、最不合理的社会乱象。因此，我们必须清楚地认识到，在经历了艰难的上下求索之后，社会问题唯一的解决之道，就包含在下面非常简单的一句话中：法律是有组织的正义。

这样看来，通过法律——也即借助暴力——来妥善安排正义，就必然要排除运用法律或借助暴力组织人的任何活动的想法，不管这种活动是劳动、善举、农业、商业、工业，还是教育、高雅艺术或宗教；因为，用法律组织所有这些次一级的活动，都不可避免地会摧毁那根本性结构——正义。说实话，我们怎么可以设想，侵害公民自由的力量竟然不会被用来损害正义本身，从而恰好与其正当目标背道而驰呢？

在这里，我与当代最流行的偏见存有冲突。人们不仅希望法律是正义的，还希望法律是博爱的。正义应当就是保障每个公民自由而不受妨碍地发挥其肉体、智力和道德发展之能力；他们不满足于此，还要求法律在整个国家范围内直接提供福利、教育和道德规范。这就是社会主义诱人的一面。

然而，我想重复一遍，法律的这两个功能是彼此冲突的。我们必须从中作出抉择。一个人，不可能同时是自由的和不自由的。拉马丁先生曾写信给我说："你的理论只说出了我的一半纲领，你只停留在自由层面，我则进一步说到了博爱互助。"我回信给他说："你那另一半纲领将会毁掉这一半。"事实上，在我看来，根本不可能把"互助友爱"这个词活生生地从"自愿"中分离出来。在我看来，绝对不能设想，互助友爱竟然可以运用法律强制地实现。如果是这样，自由不被法律摧毁、正义不被法律踩在脚下，那才叫怪事呢。

法律上的掠夺有两大根源：一个就是我们前面提到的，人的自私自利，另一个则是虚伪的博爱之心。

在进一步论述之前，我觉得应该解释一下我赋予“掠夺”一词的含义。[10]

我决不是在某种含糊的、不确定的、近似的或比喻的意义上使用这个词的，而一般人经常这样使用这个词；我是在其精确、科学的意义上使用这个词的，是指那种与财产权相对立的理念。如果财产未经其所有者的同意，未给予补偿，不管是通过暴力还是通过欺骗，将该财产从拥有它的人手里，转移到并未创造它的某个人手里，我就要说，财产权受到了侵害，发生了掠夺行径。我觉得，这种行径，恰恰是需要法律予以查禁的，不管其发生在何时何地。如果法律本身就干下了这种它本来应当予以查禁的行径，我要说，它仍然是一种掠夺行径，就其对社会的影响而言，这是一种更为恶劣的掠夺行径。而在这种情况下，要对此行径承担责任的，并不是干下掠夺的具体的人，而是法律，是立法者，是社会本身，而其政治危险恰恰就在于此。

令人遗憾的是，“掠夺”这个词是个贬义词。我曾经徒劳无益地努力找到另一个词来表示这个含义，因为我从来不愿意尤其是在这个时候，不愿意给我们已经喧闹的纷争再添乱。因此，不管大家是不是相信我，反正我自己觉得，我并不想用这个词来贬低任何人的动机和道德水准。我之所以批判这种观念，是因为我相信，这种观念是错误的，这种体制在我看来是不正义的，这种不正义或许是在我们每个人获得好处之时不期而至的，我们已经遭受了损害，却依然处于懵懵然无知的状态。我并不想怀疑贸易保护主义、社会主义甚至共产主义的鼓吹者们的真诚，谁要怀疑这一点，那他必然是在党派偏见或恐惧的支配下写作的。但是，需要指出的是，上述三个主义乃是一种东西发展的三个阶段而已，从根本上说是一回事。人们唯一可以得出的认识是，法律上的掠夺，在贸易保护主义下最明显，因为前者的掠夺仅限于特殊利益集团[11]，而后者的掠夺则是普遍的。由此我们可以得出结论，在这三种体制中，社会主义是最模糊、最为犹豫不决的，因而也是最真诚的。

不管是否真诚，那些赋予法律上的掠夺权利的人的动机都是不容置疑的，我已经说过，他们乃是基于某种博爱之心才这么做的，尽管这是一种错误的博爱之心。

在明白了这一点后，我们来讨论一下下面这种流行的想法：即企图通过普遍的法律上的掠夺来实现普遍的福利，让我们看看这种想法的价值何在，根源何在，由此将导致何种结果。

社会主义者曾经反问我们："既然法律能够实现正义，那么，为什么它就不能够组织管理劳动、教育和宗教？"为什么不能利用法律达到这些目标？因为如果法律要组织管理劳动、教育和宗教，那就必然会扰乱正义。

不要忘了，法律乃是暴力，因而，把法律的正当功能扩大到其正当的暴力范围之外，就不可能是正当的了。

如果法律和暴力欲将一个人限制于正义的界限之内，那除了某种纯粹的否定之外，它们不能再把任何东西强加于他。它们唯一可以强加于他的义务乃是避免伤害他人。它们不能侵害他的人身或自由或财产。它们只能保卫所有人的人身、自由和财产。它们处于防卫的地位，它们捍卫所有人的平等的权利。它们所履行的这种职责，显然是无害的，其益处是明白无误的，其正当性也是不容争辩的。

我的一位朋友曾经评论说，法律的目标就是使正义获得胜利。根据上面的分析可以知道，严格地说，这种说法是不准确的。我们应该说：法律的目标是防止不正义占据支配地位。事实上，使法律得以存在的，不是正义，而是不正义。只有在不正义不存在之时，才能获得正义。

然而，如果法律在其不可避免的执行机构、暴力的干预下，某种劳动制度、某种教育的方式和目标、某种信仰或宗教被强加于人，那它就不再是否定性的了，而是肯定性的了。它以立法者的意志取代个人的意志，用立法者的计划取代个人自己的计划。如果果真如此，那么，人们就无法协商、比较、事先制订计划了，而法律本来就是为他们进行这些活动而设的。他们不再是真正意义上的人了；因为他们丧失了他们的人身、自由和财产。

你能想象在不践踏自由的前提下，法律可以把某种劳动制度强加于社会吗？在不侵犯财产权的情况下，竟然能够实现财富的转移？如果这些情况都不能想象，那么，你就必须承认，法律也不能组织管理劳动和工业，假如你不想制造不正义的话。

如果某位政治理论家在埋头书桌之余，抬头看一眼书斋外面的社会，他一定会为社会中存在的种种不正义现象所震惊。他会为我们如此多的兄弟承受如此沉重的苦难而扼腕叹息。而社会另一极所呈现的奢靡和富裕，更加重了他们的痛苦之感，这一点更足以令我们的这位理论家拍案而起。

面对此情此景，这位政治理论家应该问自己，这种社会状况的根源，难道不正是古代征服活动中的掠夺行径，是最近在法律干预下的掠夺行径？他应该考虑到，假如所有人都渴望幸福和自我实现，那么，正义占据支配地位，难道不足以使进步的力量进入到迅速发展的轨道，从而实现最大程度的平等？这种平等是与上帝所规定的个人所应承担的责任相一致的，即个人的美德和罪行必将得到公平的报偿。

然而，这位政治理论家却根本不是这样想的。他的想法已经转向了计划、安排，合法的或者说人为的进行组织管理。然而，他所开出的药方，却只能使产生这些病态的条件强化、永久化。我们已经看到，正义乃是一种纯粹否定性的概念，那么，所有这些肯定性的法律安排，怎么可能不包括法律上的掠夺原则？

你会说："确实有一些人，他们实在是没有钱啊"，于是你诉诸法律。然而，法律并不是一只自己会产奶的乳房，法律所分泌的乳汁除了取自社会外，不可能凭空自天而降。如果不迫使某个公民或某个阶层奉献出自己的财富，那么，国库是不可能用这些财富来造福于另一个公民或另一个阶层的。如果每个人拿出某些财富，然后又能获得同等数量的财富，那么，你的法律确实不是掠夺性的。然而，这样的法律对于那些没有钱的人，也没有任何意义；它也根本不能促进收入的平等。法律要想成为实现平等的手段，就只有一个办法，那就是从一个人那儿拿走财富，送给另一个人。而这恰恰就是掠夺的办法。为证明这一点，你不妨仔细考察一下保护性关税，补贴，保证获取利润的权利、保证就业的权利，获取公共救济的权利，获得教育的权利，累进税制，无息贷款，公共工程，等等。你总会发现，这些东西所依据的正是法律上的掠夺，有组织的不正义。

你会说，"有些人确实缺乏教育啊"，于是你就诉诸法律手段。然而，法律并不是一支自己可以发光照亮远方的火炬。放眼整个社会中，总是有些人具有知识，而有些人没有知识；有些人想要学习知

识，而有些人则愿意教这些知识。而让他们各得其所，只有两种办法：一种是让这种交换自由进行，也就是说，让那些想教书的人自愿地去满足想学习的人的需求。另一种办法就是使用强制，从某些人那里拿走一些钱，支付给教师，然后指派他们去教那些没有钱的人。然而，第二种办法却不可能不侵害有的人的自由和财产，也就是说，它不可能不是一种法律上的掠夺。

你会说，“有些人确实缺乏必要的道德和宗教信仰啊”，于是你诉诸法律手段。然而，法律乃是一种暴力，我是否还有必要特意指出，把暴力引入到这些领域，是十足狂热和愚蠢的行径呢？

然而，社会主义者尽管自我感觉良好，似乎不可能觉察不到，法律上的掠夺的怪物，恰恰就源于他们的计划和成就。然而，他们是怎么干的呢？他们在互助友爱、团结一致、社会组织、社团等的诱人招牌下，掩饰掠夺的行径，他们聪明地用那些幌子遮住所有人的眼睛，甚至遮住自己的眼睛。而我们没有像他们那样呼吁制定那么多法律，我们所要求的仅仅是法律向我们提供正义，于是，社会主义者就声称，我们拒绝互助友爱、团结一致、社会组织、社团，他们轻蔑地把我们斥为个人主义者。

然而，他们应当知道，我们所拒绝的，并不是自然形成的组织，而是强制捏合的组织。

我们所否定的，并不是自由结社，而是社会主义者企图强加于我们的种种形态的社团。

我们所反对的，并不是自发的兄弟情义，而是法律所规定的互助友爱。

我们所排斥的，并不是上帝赐予我们的团结，而是那种人为的团结一致，它无非是责任感的不正当的替代品罢了。

社会主义与作为它的源头的那些古代政治思想一样，把政府与社会混为一谈。正因为此，每当我们反对由政府干某一件事时，社会主义者就得出结论说，我们根本就不想干这件事。我们反对国家主办教育，于是，我们就被看成是反对一切形式的教育；我们反对某种国家宗教，于是，他们就说我们根本不要任何宗教；我们抵制由国家强加

的平等，于是，他们就以为我们反对一切平等，如此等等。他们差点就要说，我们不想让人吃饭，因为我们也反对由国家组织农业耕作。

那么，法律可以制造它根本无能为力的东西——那些肯定意义上的善，比如财富、科学和宗教——这种奇怪的想法，是如何在政治领域中大行其道的呢？

现代政治理论家，尤其是社会主义学派的那些理论家，尽管其学说形形色色，但都建立在一个共同的假设基础上，这种假设可谓有史以来人的心智所能形成的最奇怪、最自负的想法。

他们把人分为两类：第一群人是普通人，除了他自己以外，所有人都属于这个群体；而政治理论家本人，则构成第二个群体，一个迄今为止最重要的群体。

事实上，这些政治理论家首先假定，普通人既没有被造物主赋予积极性，也没有洞察力；他们也全然没有主动创造性；他们根本就是没有生命力的物体，是消极被动的琐屑的存在物，是没有自觉意识的原子，对自己的生存方式漠不关心，过着一种呆板单调的生活。他们假定，普通人容易受到他人意志和力量的影响，可以被塑造成各种各样的形态，或多或少是整齐划一、富有艺术性、完美的形态。

接下来，他们立刻就假定，他本人——其头衔可以是组织者、发现者、立法者或建国者——就是控制普通人的那种意志和力量，是宇宙的原动力，是造物的力量。他的崇高的使命就是用这些零碎的普通人做原材料，重新构造社会。

这些理论家看待人的方式跟园丁看待其花园内林木的方式没有什么两样。园丁可以根据自己的趣味，把树木随意修剪成金字塔形、伞状、立方形、圆锥形、花瓶状、纺纱杆型和扇状，同样，每个社会主义理论家也都根据自己的奇思异想，把可怜的人类修整成不同的集团、系列、中心、次中心、细胞、社会工厂，彼此和谐、或者彼此冲突，等等。园丁需要斧子、锯子、修剪镰刀和大剪刀来修剪树木，同样，那些主张人为计划建立某种社会秩序的人士，则需要那种只能从法律中寻找到的力量来组织他心目中的社会：这些法律包括关税法，税法，救济法，教育法，等等。

社会主义者确实相信人类就是原材料，可以用各种各样的社会模子塑造，不过有时，他们并不十分肯定这些安排是否能够成功，因此，他们就要求，至少可以拿一部分人作为原料来进行试验。现在我们就明白了，试验各种各样的制度的想法，在他们中间是那么普遍。众所周知，他们中的一位领导人曾经郑重其事地要求立宪大会拨给他一个区连同其全部居民，以供他做试验用。

这种要求不难理解，每个发明家都会在制作出全尺寸机器之前先做一个缩小的模型。化学家为了证实自己的某种想法，可以先牺牲一点试剂，农民也乐意为此而在他的一小块田里费些种子。

然而，园丁与他的树木之间、发明家与他的机器之间、化学家与他的试剂之间、农民与他的种子之间，差距不可以道里计。社会主义者也十分真诚地相信，他与社会其他人之间的差距，正是如此。

因此，当我们看到19世纪的政治理论家把社会看成是源于立法者之天才的某种人为的东西，我们就无须惊奇了。

这种想法乃是古典教育的结果，这控制着我们这个世纪所有思想家和伟大的作者。他们全都把人与立法者之间的关系等同于泥土与制陶工之间的那种关系。而即使他们不得不承认，在人的内心中存在着行动的天性，在人的理智中具有洞察的天资，他们也会觉得，上帝赋予人类的这种天赋乃是致命的。他们觉得，人类在这两种冲动的影响下，不可避免地会趋向于堕落。事实上，他们认为，如果立法者放任人们由着自己的性子胡来，那么，他们的宗教忙来忙去，最后得到的只能是无神论；他们自己搞教育，最后必然是陷入无知状态；他们自己自由地进行劳动和贸易，最后只能导致所有人堕入贫困之中。

根据这些作者的理论，幸运的是，还有一些人——即统治者和立法者——他们得到了上天赐予的与此相反的天赋，这些天赋不仅仅是属于他们本人的，也是为所有人准备的。

人类趋于邪恶，而他们却趋于良善；人类正在堕入黑暗，而他们却立志要进行启蒙；人类被恶习吸引，而他们却为美德醉心。正是依据这种假设，他们呼唤暴力。这样，他们就可以处于某种居高临下的位置，从而得以用他们的这些高尚的取向，替代人类的那些不良的倾向。

随便翻开一本哲学、政治学或历史学著作，几乎都可以看到，这种想法——这是正统思想研究的结果，也是社会主义的根源——在我们的国家是多么地根深蒂固。在这些理论家们看来，人类不过是没有生命的物体而已，必须从政府那里获得生命、组织、道德和财富；或者可能更糟糕，人类本身总是趋向于自甘堕落，只有立法者那只神秘的手才能将其拉住不至于堕落至地。陈腐的经典无处不在告诉我们，在被动的社会的后面有一种神秘的力量，它被冠以法律或者立法者之名，有时则用别的术语，将其称为具有某种无可辩驳的影响力和权威的不具名的人或群体，“他们”鼓动、控制、造福或改造人类。

博 絮 厄

让我们先来看看博絮厄（Bossuet，路易十四国王的皇太子的导师）的一段话：

> 在埃及人心灵中留下（由谁？）最强烈印象的一件事，乃是对他们的国家的热爱……任何人都不得拒绝效力于国家。法律为每个人指派了相应的职业，这种职业父子代代相传。没有人可以拥有两种以上职业。没有人可以从这个职业跳槽去干另一种工作……但是，有一项职责，没有任何人可以拒绝顺从：这就是学习法律和智慧。不能以任何理由为借口不去了解国家的宗教和政治规章。而且，每项职业都被指定（由谁指定？）限制于特定的地区……在所有这些良好的法律中，最好的规定是，每个人都必须接受培训（谁的培训？）来服从这些法律。其结果就是，埃及人的心智中充满了非凡的创造力，所有能使生命更安逸、更宁静的东西，都不会逃过他们的慧眼。

于是，在博絮厄看来，人单靠自己什么也干不出来：爱国主义、财富、产业、智慧、发明创造、管理和科学，所有这些，人们都只能经由法律或国王的调教才能获得。普通人唯一要做的事，就是服从他们的领导。

博絮厄坚持国家乃是一切进步之源泉的看法甚至到了一种荒唐的地步。有人说，埃及人曾经抵制过摔跤和音乐，博絮厄不由大怒，“这怎么可能呢”，博絮厄说，“因为这些艺术本来就是特利斯墨吉斯忒斯[12]所发明的嘛”。

至于波斯人，博絮厄也声称，他们的所有东西都来自法律和国王所赐：

> 君王的首要职责之一是促进农业发展……他必须设置官职来确定军队的规章制度，同样，他也必须设置官职来指导农业生产……波斯人对皇室的权威尊重到了极点。

在博絮厄看来，古希腊人，尽管非常聪明，仍然不能控制他们自己的命运，就像马和狗一样，靠它们自己，甚至发明不出哪怕是最简单的运动项目。在古典思想中，人们通常都认为，所有的东西都来自外力，没有什么是人类自己所成就的。

古希腊人之所以很聪明，很勇敢，是因为早年他们受到过来自埃及的国王和殖民者的熏陶教育。正是从埃及人那里，他们学到了体育锻炼、竞走、赛马和战车比赛……而埃及人教给古希腊人的最好的东西则是，人应该温顺听话，应该为了共同利益而由法律塑造他们。

费纳隆

这些古典理论（晚近的教师、作家、立法者、经济学家和哲学家心目中的理论）都坚持，人所享有的每一样东西都源于他们本身之外，这一点是毋庸置疑的，我们可以再举费纳隆[13]的例子。

他见证了路易十四的权势。他接受了古典正统学派的教育，非常羡慕古代，因而，自然地，费纳隆接受下面的看法：人类应当是被动的；人的不幸与兴隆——邪恶与美德——都是由法律和立法者所加之于他们身上的外部力量影响所致。因而，在其构想的萨朗蒂姆的乌托邦[14]中，他将人——连同他们的兴趣、才能、欲望和财产——都置

于立法者的绝对支配之下。不管什么事情，他们都不能自行作出决断，而必须由君王决定他们的命运。构成国家的群众是不成形的，而君王则是他们的灵魂。思想、远见、所有的进步和一切组织的法则，都存在于君王心中，因而，一切责任均系于他一人之身。

为了证明这一点，我本来应当引述费纳隆的整整10卷书。不过，我希望读者自己找来看一看，我自己则从这本名著中随便摘录了几段，就足以令我对他的所有论述大表钦佩了。

崇拜古代社会人士的一个典型特征是盲目地轻信。费纳隆认为，埃及人个个幸福，而他们的幸福并不是源于自己的智慧，而是来自国王的统治。这种想法忽视了理性的权威和基本的历史真相。

> 富裕的城镇乡村，人人安居乐业；从来不休耕的农田里，年年都是五谷丰登；牧场上，牛羊成群；工人被沉重的粮食压弯了腰，这是大地奉献给耕耘者的；牧人的笛声一遍一遍地回响在大地上。对所有这一切，我们不能视而不见。太傅 [15] 说："幸福属于那些在一位明君统治下的人民"。

接下来，太傅要我们注意，整个埃及，两万两千个城镇，无处不洋溢着幸福丰裕。他羡慕这些城镇中完善的市政管理，羡慕劫富济贫的公正制度，也羡慕孩子所受的健康的教育，使他们学到了顺从、勤奋、冷静、热爱艺术和学问；也羡慕他们在所有的宗教仪式中所体现的细心；羡慕他们的慷慨、高度敬重荣誉、彼此信任，敬畏神灵，每个父亲都会把这些教给自己的孩子。他并不是仅仅羡慕这个国家的繁荣，他告诉我，"那些由一位明君按这种方式统治的人民是幸福的。"

费纳隆对克里特岛 [16] 的描述更加诱人，那位太傅接着说：

> 在这个迷人的海岛上，你所能看到的一切，都是米诺斯 [17] 的法律的成果。他规定孩子所接受的教育必使他们的身心都健全而强壮。他们从小就习惯了朴素、节俭而勤勉的生活，因为法律认定，一切欢快的感觉都会使他们的肉体和心灵脆弱。这些法律所允许他们享受的，只有美德所带来的快乐和获得荣誉后的欢乐……在这里，法律惩罚三种罪恶：忘恩负义、伪善和贪婪，而在其他民族那里，这些是不会受到惩罚的。法律从来不需要限制

> 人们摆阔气、挥霍浪费，因为这些东西根本就不为克里特人所知……他们从来不准拥有名贵的家具、华丽的服饰或金碧辉煌的宫殿。

于是，太傅准备——毫无疑问是以最良好的动机——把他的学生改造、锤炼为伊萨卡人[18]，而为了让他的学生信服这些观念所蕴涵的智慧，太傅就向他讲述了萨朗蒂姆的榜样。

正是从这类博爱之心中，我们获得了我们的最重要的政治观念！人们教导我们，对待人，就要像德瑟雷斯[19]教导农民整治和照管土壤那样。

孟德斯鸠

现在，我们来听听伟大的孟德斯鸠是如何谈论这一问题的：

> 为了维护商业的精神，就需要一切法律都有利于它。这些法律也必须把商业活动所创造的财富接相应比例进行分配：应当向每个穷人都提供充分安逸的环境，从而使他们能够跟其他人一样生活工作；使每个富人的状态适度地降低，从而使他们为了生存或改善自己的生活而不得不努力工作。

于是，法律决定着所有财富的安排！

> 尽管财富的平等是民主国家的本质所在，但是，我们很难说，十全十美地做到这一点总是有利的。只要大家达成一种共识，在一定程度上缩小或者调整财富的这种分化，就已经足够了。只要做到这一点，那么，向富人课税以救济穷人，实现财富平等，就可以留给具体的法律来解决。

这里，我们再次看到了，要用法律、用暴力来实现财富的平等。

在古希腊，存在过两类共和国。一类是军事性的，比如斯巴达；另一类则是商业性的，如雅典。在斯巴达，国家希望公民无所事事，

而在雅典，国家则努力地引导公民热爱劳动。

我想提请读者注意斯巴达立法者所具有的伟大的天才：他们贬低所有公认习俗——故意混淆所有公认的美德观念——他们早就知道，整个世界都会佩服他们的智慧。把公正的精神视同盗窃罪，把最极端的自由跟最残酷的奴隶制画等号，把最伟大的中庸之道看作是最残暴的感情，通过这样一些办法，莱克格斯 [20] 给他的城邦带来了稳定。他似乎使他的城邦抛弃了它的一切资源、艺术、商业、货币和防卫；在斯巴达，人们有野心，但没有改进物质生活的指望；在那里，人的自然天性得不到宣泄，因为他们不是某人的儿子，或某人的丈夫，或某人的父亲；甚至贞洁都不再被看作是高尚的了。正是由此，斯巴达通往了伟大和光荣……

希腊的各项制度中所能看到的那些异乎寻常的现象，在我们这个时代的退化与堕落的人们中间也可以看到。某位凑巧出现的诚实的立法者塑造了一个民族，于是，在这个民族中间，人们天生就是诚实的，就像斯巴达人天生就勇敢一样。比如，彭威廉先生 [21] 就是一位真正的莱克格斯，尽管莱克格斯将战争作为自己的目标，而彭威廉先生却以和平作为自己的目标，但他们有一点是相同的，即他们都对自由人施加了自己的道德影响，从而使他们能克服偏见，约束激情，领导他们各自的人民走上正途。

巴拉圭国家 [22] 则给我们提供了另一个例子，说明了民族是由其立法者所塑造的。一个人，如果认为发号施令的纯粹的愉悦感乃是生活中最大的快乐，那么，他就可能对社会犯下大罪，这一点毋庸置疑；但是，按这样的方式进行统治并使统治者能够更为幸福，也总是一种高尚的理想……

那些想要建立这样的制度的人，必须照下面的原则做：就像在柏拉图的共和国那样，确定财产的共同所有权；要像柏拉图所要求的那样敬畏上帝；要使本民族与外国人严格区分开来，以维护本民族的道德规范；应由国家，而不能由公民自己来搞商业。立法者应该向我们提供艺术，而不是奢糜，他们应当满足我们的基本需求，而不是横流的人欲。

那些没有脑子、稀里糊涂的大众会惊呼说："孟德斯鸠曾经这样说过，所以，这是高尚的，也是崇高的！"但是，我还是鼓足勇气有话要说。我想说的是：

"什么？你竟然说它优美？也太厚颜无耻了！"[23]

而这也太可怕了！可恶！这些从孟德斯鸠著作中随便拿出来的话——我还可以再加上一些——揭露了，在孟德斯鸠看来，人的人身、自由、财产权，人类的一切，无非是立法者用以炫耀其聪明才智的物料而已。

卢 梭

现在，我们来看看卢梭这方面的思想。这位政治理论家，民主的最高权威，将社会的大厦建立在公意的基础上。尽管如此，我们完全不能接受他下面的看法，他把人类看成是操纵在立法者手中的完全被动的东西：

> 如果伟大的君主确实比较罕见，那么，伟大的立法者是不是更罕见呢？君主只能遵循立法者所创造的那些典范。立法者是发明创造这台机器的设计师，而君主仅仅是操作它运转的工人而已。

那么，在这中间，普通人算什么？他们不过是这台被人创造和操作的机器而已，事实上，他们也许只不过是用于制造这台机器的原材料而已！

因此，立法者与君主之间的关系，就相当于农业专家与农民之间的关系；而君主与人民之间的关系，就类似于农民与他的田地之间的关系。那么，这位政治理论家又比人类高多少档次呢？原来，是卢梭本人支配这些立法者，他用下面这些命令的口气教导他们如何从事自己的职业：

你们想不想实现国家的稳定？如果想的话，那就要尽一切可能把极端的因素清除干净。既不要宽容富人，也不要纵容穷人。

如果土壤过于穷乏或贫瘠，或者国家对其居民来说过于狭小，那就致力于发展工业和技艺，来换取你所需要的粮食产品……而如果生活在土地肥沃的地方，居民稀少，那就全神贯注于发展农业，因为这可以使人口成倍增长；同时要取缔一切技艺，因为这只能使国家人口减少……

如果你占有漫长而可以利用为港口的海岸线，那就充分地发展船运业，但你的人民的生命会辉煌而短暂；如果你的海岸线上净是无法利用的悬崖绝壁，那就让你的人民停留在野蛮状态，以渔猎为生，他们的生活会更宁静——或许更美好；当然，他们也会比那些航海家更幸福。

一句话——这也是所有民族共通的一条公理——每个民族都自己具体的独特环境，这就意味着其立法活动只能适应于自己的环境。

因而，以前的希伯来人、最近的阿拉伯人，将宗教作为他们首要追求的对象；而雅典人追求的是文学；迦太基人和推罗人[24]追求的是商业；罗得岛人[25]追求的是航海；斯巴达人的志向是战争，罗马人追求的是美德。《论法的精神》的作者孟德斯鸠已经向我们揭示了，立法者应当通过什么样的技巧来指导教育以追求这些目标……

然而，如果立法者错误地理解了他的目标，采取了一条与他的人民的自然天性所显示的不同的原则，会发生什么样的事呢？如果他选择的原则，一会儿是创造奴隶制，一会儿是追求自由；有时是追求财富，有时是实现人口增长；有时是和平，有时是征服，又会发生什么样的情况呢？立法者目标混乱的结果，必然是逐渐地削弱法律，破坏宪法；国家必然会陷入持续的动荡局面，最终可能毁灭或发生变革，而无敌的自然又会恢复其控制。

但是，如果自然是如此地不可征服，会恢复其控制，那么，为什么卢梭不承认，最初就根本不需要立法者来实现这种控制？为什么他

不承认下面一点：人，按着自己的本性行事，即使没有某个莱克格斯或梭伦或卢梭的非常容易出错的干预，自己就完全能够知道，如果土壤肥沃，就应该从事农业，如果海岸线漫长而良好，就应当进行海上贸易？

不管怎样，我们已经看到，卢梭所加之于社会的创建者、组织者、领导者、立法者、操纵者身上的，是多么可怕的重担！于是，他对他们提出了非常高的要求：

> 不管是谁，如果想勇敢地投身于创造一个民族，那他就应当相信，他具有改造人性的能力，而他本人则必须是完美的、与众不同的，他能够把每个人改造成为一个更大的整体的一个小小的组成部分，只有通过这一整体，个人才能获得其生命和其存在的全部或某一部分。这个立志创造一个民族的人应当相信，他有能力改造人的体质，可以增强人的体质，可以用一种道德的、作为整体的组成部分的存在，来取代其肉体的、独立的存在[26]；一句话，他必须清除人身上自然的力量，赋予其不同于其天性的力量。

可怜的人类！如果他们把自己交付给卢梭的信徒，不知道人的尊严是否还有立足之地？

雷 纳 尔[27]

现在，我们来看看雷纳尔对立法者如何塑造人的论述：

> 气候，也即空气和土壤，是立法者最重要的指导原则。他所占有的资源决定着他的使命。他首先必须考虑自己的地理环境。一个生活在沿海地区的民族必须制定处理航海问题的法律……如果是在内陆有一块居住区，那么，立法者就必须考虑土壤的类型和肥沃程度……

立法者的智慧尤其体现在财产的分配中。不管什么时代，在世界上所有国家，在建立一块居住地时，要把土地分配给所有人，也就是说，每个人都要获得足以维持其家人生存的土地。如果你是把孩子移居到一个无人居住的孤岛上，那么，你只要任真理的种子随着孩子们理性的发育成熟而健全完善起来就可以了……但是，如果你是想把一个具有历史的民族安置在一个新国家，那么，立法者的技巧就在于允许人们继续保持其古老的、有害的心态和习俗，如果无法改造、纠正的话。如果你希望这些有害的心态和习俗不要传递给子孙后代，那就要让所有孩子都到公共学校中接受教育。君主或立法者如果不首先指派圣贤指导青年人，就不可能建立起一个国家……在一个新国家中，那些希望人们的习俗和行为方式纯正的立法者，有充裕的机会实现自己的理想。如果他具有美德和天赋，那么，他能够支配的那些土地和人民就将激发他形成自己的社会计划。理论家们事前对这个计划只能根据一些不怎么可靠的假设形成某种含糊的设想，由于环境的千差万别，高度复杂，所以，很难事前对其作出详尽的预测，想出完善的办法……

雷纳尔向立法者提出的如何管理人民的教导，就相当于农业教授讲给他的学生管理农作物的方式：气候是农民要考虑的第一个指导原则。他的资源决定着他的耕作方法。他首先必须考虑他所在的地理位置。如果他所在的地方属于黏土土壤，他就应该如此这般；如果土壤是沙质的，那他就必须如彼那般。农民如果想平整和改进他们的土壤，到底需要做哪些事，事前都是未定的。如果他具有比较出众的能力，那么，他就会在某个时间发现可能需要施肥了。而对这样的计划，农业教授事前只能根据不怎么可靠的假设有一个大概的设想，而环境是千差万别的，因而事先很难准确地预测和处理。

啊，多么高尚的理论家！不过，您或许应该记住，你如此随意地处理的这些黏质土、沙质土，这些肥料，都是人啊！他们跟你是一模一样的人，他们跟你一样是有理智的自由人。你所具有的能力，他们也同样都从上帝那里获得了。他们也可以进行观察，事前作出计划，进行思考，并为自己作出判断！

马布利 [28]

他想象某个国家的法律废弛，国家的安全受到忽视，由此他继续发挥说：

> 在这种情况下，人民必须确信，政府的发条就松弛了……而只要重新再上一下这个发条（马布利是讲给读者听的），就又可以防止罪恶了。必须予以惩罚的错失的数量减少了，而需要奖赏的事情却多了。这样，你就会使你的共和国恢复青春的活力。正是因为自由人对这种办法一无所知，他们就失去了他们的自由。但如果罪恶已经相当严重，以至于用通常的管理手段都不能解决，那就必须实行特别行政官制，其任期更短，权力则更大。如此一来，公民就再也不敢胡思乱想了。

他的整整20卷著作中，都贯穿着这种想法。

在这种学说——它构成古典教育的基础——的影响下，必然会出现这种局面：每个人都希望把自己置于人类之外和之上，从而可以按照他自己的方式管理人类、组织人类、教育人类。

孔狄亚克 [29]

下面来看看孔狄亚克对立法者和人类的看法：

> 啊，上帝，如果没有莱克格斯或梭伦这样的人物，人类将会怎样。在你读完这篇文章之前，你肯定会对把法律赋予那些野蛮人的想法嗤之以鼻。然而，让这些游牧部落定居下来，教导他们圈养牛羊……努力地让上帝深植于他们内心深处的良知发育完善……强迫他们开始履行人的使命……使用惩罚措施，令肉欲的享乐在他们眼里成为讨厌的东西。然后，你就会发现，你所订立的每条律法，都促使这些野蛮人放弃邪门歪道而得到美德。

所有的民族都拥有法律，但他们中只有少数能获得幸福。为什么会这样呢？因为立法者本身对于社会的目标——即通过公共利益把所有的家庭团结为一体——也通常总是一无所知。

法律的公正包括两层意思：同时实现公民在财富上的平等和人格尊严上的平等……只要你的法律实现了更大程度的平等，在每个公民眼里，法律才更值得珍惜……如果实现了所有人在财富和尊严上的平等……如果法律使破坏这种平等的所有企图都没有实现的机会……那么，人们怎么会为贪婪、野心、放荡、懒惰、羡慕、憎恨、嫉妒等情感而疯狂呢？（随后是一段田园牧歌式的描述）

在这一问题上，斯巴达共和国的做法对你有何启示？没有任何一个国家制定的法律，比它更严格地合乎自然的秩序，即平等的秩序。[30]

一点也不惊讶，17、18世纪的理论家把人看成是某种没有生命的物体，可以接受伟大的君主、伟大的立法者、伟大的天才给予他们的任何东西，比如外形、体格、冲动、运动和生命等。在这两个世纪中，人们醉心于古典历史的研究。而古典时代，各个地区，埃及、波斯、希腊、罗马等古代文明所呈现的，都是少数人按照自己一时的兴致，通过暴力和欺骗塑造大多数人的情景。然而，这并不能证明，这种局面就是可取的。它只能证明，由于人和社会是具有进步的能力的，因此，在人类发展的初期，必然是错误、无知、专制、奴隶制和迷信相对来说比较盛行。我上面所提到的那些理论家的错误，并不在于他们发现了古代的制度是这样的，而在于他们要求未来的人们也敬畏和效仿这些制度。他们的错误在于，盲目地赞赏古典时代这些矫揉造作的社会中那些不能容忍的东西，即其壮丽、尊严、道德和幸福，他们没有丝毫的批判精神，非常幼稚，盲目崇拜传统。他们没有认识到，文明教化的发展和传播是需要时间的，只要人类获得了文明教化，就不必再用暴力来维护权力了，社会也就重新获得了自行发展的权利。

而事实上，我们今天所看到的世界上的政治斗争都是什么性质的斗争呢？无非都是所有民族本能地争取自由的斗争[31]。那么，这种自由是什么？仅仅是自由这个词，就使人们激动万分，就撼动着整个

世界。自由不就是所有自由权利——良心自由、教育自由、结社自由、新闻自由、迁徙自由、劳动自由、交换自由——的总和吗？一句话，自由不就是每个人充分地发挥自己的才能的自由，只要他不妨害他人也发挥自己的才能？或者换句话说，自由不就是摧毁一切专制统治吗？哪怕是法律授权的专制统治。说到底，自由不就是把法律限制在其合理范围内吗？也即协调个人合法自卫和镇制不公正的权利。

我们必须承认，人类热爱自由的这种天性在很大程度上受到了阻挠，尤其是在法国。这主要是由于我们的政治理论家中普遍存在的一种致命的幻想，一种从古典教育中熏陶出来的幻想：他们幻想可以把自己置于人类之上，可以按照自己喜欢的方式安排人类、管理人类、教育人类。

社会正在为实现自由而斗争，然而，那些自命为社会灵魂的大人物们却满脑子装的都是17、18世纪的精神。他们只想着让人类服从他们自己所发明创造出来的仁慈的暴君。就像卢梭一样，他们想强迫人类温顺地接受他们自己幻想出来的那种共同幸福的枷锁。

这一点在1789年时非常明显。旧制度刚被推翻，大革命的领导人就把同样是人为设计的制度强加于社会，这种制度总是建立在同样的前提之上的：法律是万能的。

圣茹斯特 [32]

立法者掌控着未来。正是他决定着人类的利益。正是他能使人成为他所想望之人。

罗伯斯庇尔

政府的作用就在于指引民族的物质和道德力量趋向于实现政府赖以建立之目标。

比洛德-瓦朗纳 [33]

一个民族要想获得自由，就必须经过一番改造。因为必须摧毁旧的成见，改变旧的习俗，改正那些堕落的倾向，限制那些过多的欲望，根除那些根深蒂固的恶习……为此就需要强大的力量，有力的行动……莱克格斯的不容挑战的严厉统治所造就的公民，是斯巴达共和国的稳固基础，而梭伦的软弱和轻信，则使雅典沦为奴隶制社会。这两种态度及其结果贯穿在有关政府的整个科学中。

勒佩勒蒂埃 [34]

考虑到人类目前堕落的程度，我确信，人类必须经历一个再造过程，换句话说，如果可能的话，必须创造出新人。

你现在明白了吧，人只不过是原材料而已。在这些人士看来，人不可能靠自己取得进步，他们根本没有这种能力。根据圣茹斯特的说法，只有立法者有这种能力。人仅仅是立法者随心所欲塑造出来的东西而已。

按照罗伯斯庇尔的观点——他则是照搬卢梭的思想，立法者必须先决定国家所欲追求的目标。在确定了这一点后，政府唯一要做的就是指引全国的物质和道德力量迈向这一目标。而此时，民众则是完全处于被动状态的。根据比洛德-瓦朗纳的理论，除了立法者要求他们所具有的见解、喜好和要求之外，普通人是不得有任何成见、习俗和欲望的。他甚至于宣称，某个人的不可动摇的严厉统治，乃是共和国的基础。

如果所谓的罪恶非常严重，以至于用常规的治理程序无法矫正，马布利就建议实行专政，以增进人的美德。他说，“就必须实行特别行

政官制，其任期更短，权力则更大。如此一来，公民就再也不敢胡思乱想了。”这种学说从来就不乏信奉者，听听罗伯斯庇尔的说法：

> 共和国政府的原则是美德，而建立美德必须要用的手段就是恐怖。在我国，我们希望用道德代替自私，用诚实取代面子，用原则取代习俗，用责任取代礼仪，用理性的治理取代时尚的暴政，用鄙视恶行取代鄙视不幸，用自豪感取代傲慢，用心灵的充实取代空虚，用热爱荣誉取代热爱金钱，用好人取代好好先生，用功劳取代诡计，用天才取代小聪明，用真相取代夸饰，用幸福的魅力取代及时行乐的倦意，用普通人的伟大取代大人物的渺小，用慷慨、强大、幸福的民族，取代伪善、琐屑、颓废的民族，一句话，我们希望用共和国全部的美德和奇迹，取代君主制下的一切恶行和愚蠢行径。

罗伯斯庇尔把他自己置于人类之上的一个多么居高临下的地位！也请注意他的话里透露出的自负。他并不满足于仅仅表达自己对人的精神大觉醒的希望，也没有说通过一个常规的政府来实现他的目标。不，他所希望的是改造人类，并且是借助恐怖手段。

从上面所引罗伯斯庇尔那一大串对比中我们可以看出，他是想解释应当指导革命政府的道德原则。注意，罗伯斯庇尔要求实行专政，绝不是为了驱逐外国入侵，也不是为了镇压反对派。相反，他之所以要求实行专政，是为了把他的道德原则强加于整个国家。他是说过，这只是制定一部新宪法之前的一个临时性措施。然而实际上，他的全部欲望就是使用恐怖手段从法国彻底根除自私自利、好面子、习俗、礼仪、时尚、空虚、爱钱、好好先生、诡计、小聪明、淫荡和贫乏。在他，罗伯斯庇尔完成这些奇迹——他曾正确地将其称之为奇迹——之前，他是不会让法律重新统治社会的。啊，你这无耻之徒，你竟然如此地自负！你竟然认为人类是如此的无足轻重，你竟然想改造一切。先改造你自己吧！这对你来说就是个艰巨的任务了。

然而，一般来说，这些老爷们——社会改造家、立法者、政治问题理论家——倒也并不是直接要求对人类进行专制。啊，不，他们要中庸、仁慈得多，所以不会直接提出这种要求。相反，他们所要求的只是法律的专制、绝对统治和无所不能。他们仅仅要求制定这种法律。

要想揭露这种奇怪的念头在法国知识分子中是如何地普遍，我不仅要研究马布利、雷纳尔、卢梭、费纳隆的所有著作——还得加上博絮厄、孟德斯鸠长长的语录，恐怕还得逐字逐句摘录国民公会的会议记录。我再也没有兴致做这桩事了，读者们可以自己找这些文献来看看。

这种观念对拿破仑有异乎寻常的吸引力，是一点都不奇怪的。他热烈地信奉这些观念，并且积极地将其付诸实施。拿破仑自认为是个化学家，他把整个欧洲都看成自己做试验的材料。然而，很不幸，这些材料起的反应却竟然是推翻了他。在圣赫勒拿岛[35]，拿破仑基本上醒悟过来了，似乎终于认识到，人似乎是具有某种主动性的。在认识到这一点后，他对自由的敌意似乎有所消解。尽管如此，这并没有使他在遗嘱中把自己的这一教训传承给儿子，他仍然宣称，“统治就是提升和传播道德、教育和幸福。”

我们似乎用不着再小心翼翼地引用摩莱里[36]、巴贝夫[37]、欧文、圣西门、傅立叶的陈词滥调了。不过，这儿想请读者看看布朗基[38]论述劳动组织的著作中的一句话：“在我们的方案中，社会发展的动力乃是政府。”

那么，政府给予社会的这一推动力量是什么样的力量？就是使用暴力把布朗基先生的方案强加于社会。而社会，无非就是人。因而，按照布朗基先生的定义，人只能从布朗基先生那里得到动力。

当然，据说，人们可以自由地决定接受还是拒绝这一方案。诚然，人们可以自由地接受或拒绝任何人给予他们的意见。然而，布朗基先生却不是这么看待这一问题的。他希望把他的方案转化成法律，然后借助暴力将其强加于人：

> 根据我们的方案，国家只需制定一系列法律（当然也请执行之），借助这些法律，工业活动能够、并且必然会完全自由地发展。国家只需把社会放在一段下坡路上（仅此而已吗？），然后，社会就会在其自身力量的驱使下、在既定的机制自然作用下，自己一路滚下去。

那么，布朗基所说的这段下坡路是什么呢？这条路难道不正是通向深渊？不，它通往幸福。如果果真是幸福，那么，社会为什么没有自己选择这条路呢？因为社会不知道自己需要什么。社会必须要有一种来自外部的驱动力量。那么，这种驱动力量是什么？就是政府。那么，谁能为政府提供驱动力量呢？啊哈，就是这种机制的创造者，就是布朗基先生本人。

恶性循环

我们永远难以走出这一恶性循环：人类是被动的，所以需要伟人利用法律的力量来驱策人类。

一旦社会被置于这个斜坡上，社会是否将享受某些自由？当然当然。那么，请问布朗基先生，自由到底是什么？

> 我们坚定地认为：自由不仅仅是某种被赋予的权利，更在于个人被给予在公正统治下和法律的保护下，发挥和发展自己才能的某种能力。

这种区分并不是无足轻重的：其含义是极其深刻的，其后果是难以估量的。一旦我们承认，人想要真正自由，就必须具备发挥和发展自己才智的能力，那么，我们就必然得承认，每个人都有资格要求社会提供某种教育，从而能使自我发展。也必然得承认，每个人都有权利要求社会提供生产资料，因为没有这种资料，就不可能真正有效地从事人的活动。那么，由谁来进行干预，迫使社会给予其每个成员必要的教育和必要的生产资料？不是国家，还能有谁？

于是，自由就等于能力。那么，这种能力是指什么？是指接受教育？是指被赐予生产资料？谁来提供教育和生产资料？社会，社会对每个人都负有不可推卸的责任。社会要通过什么途径向那些不拥有生产资料的人提供生产资料？当然是通过国家干预了。那么，国家会从谁那儿得到这些东西呢？

读者不妨想想这个问题。你会注意到，国家的手已经伸进了我们的腰包，正在拿走我们的东西。

我们这个时代最奇怪的现象之一——肯定会让我们的子孙后代惊奇的现象——就是建立在下面三个假设之上的理论：人类从根本上说是没有主动性的，法律是全能的，立法者则是不会出错的。这三种观念，已经成为自称为彻底的民主党人的那些人士的神圣象征。

他们也自命为社会的。由于他们讲究民主，所以他们对人类有无限信心。但又由于他们讲究社会性，所以他们就把人类当成泥巴随意揉搓。我们更细致地分析一下这种矛盾。

如果讨论的是政治权利，如果立法者是从人民中间选择出来的，这位立法者会怎样看待人民呢？在他看来，啊，人民具有某种天生的智慧；他们被赋予了令人倾倒的直觉能力；他们的意志总是正确的；公意是不可能出错的。

选举权已经十分普遍了。很显然，在投票选举的时候，社会没有要求任何选民具有充分的选举能力。人们认为，理所当然地认为，他们具有明智地抉择的意志和能力。人民怎么可能犯错误呢？我们不正生活在启蒙时代吗？什么？怎么能够把人民永远置于监护状态下？他们不是已经付出了巨大的努力和牺牲而赢得了权利了吗？他们不是已经提供了足够证据证明了他们的明智和智慧了吗？他们不是已经成熟了吗？难道他们没有能力作出自己的判断？难道他们不知道什么对自己最有利？竟然有人，或有个阶层胆敢声称，自己有权把自己置于人民之上，代替他们作出判断、采取行动？绝对不允许这样，人民是自由的，也应该是自由的。他们希望自己治理自己的事务，他们一定能做到这一点。

然而，一旦立法者被选择出来，不再受选战承诺的约束，哈，他的口气就完全变了。人民又成了被动的，死气沉沉的，没有自觉意识的；而立法者则成了全知全能的人物。现在轮到他来创造、指挥、驱使和组织了。人们除了服从之外别无选择。专制时代又降临了。现在，我们看到了这种致命的观念：在选举过程中还那么明智、那么道德、那么完美的人民，现在，却不再具备任何自然的天性了，当然，如果说他们还有什么天性的话，那就是不断堕落的趋势。而你们却要

让他们保留一点点自由！孔西代朗 [39] 曾经说，难道你们不知道吗，自由必然会导致垄断。我们认为，自由就意味着竞争，而在布朗基先生看来，竞争，必然会使商人破产，并毁灭人类。因此，一个民族越自由，就越接近于破产和毁灭（布朗基先生或许应该看看竞争在瑞士、荷兰、英格兰、美国等国的成就）。布朗基先生又说了，竞争会导致垄断。于是他告诉我们，由于同样的原因，低价也必然会导致高价；竞争最终会耗尽所有人的消费能力，从而使生产变成为破坏性活动；竞争力量在迫使生产增长的同时，也会使消费减少。由此必然会得出结论，自由人的生产并不是为了消费；自由就意味着人们中间的压迫和疯狂；而布朗基先生必然会得出这样的结论。

那么，立法者应该为人们保留多大程度的自由？

良心自由吗？但是，如果允许他们有这种自由，我们就会看到，人们会利用这个机会堕落成无神论者。

教育自由吗？然而，如果他们拥有这种自由，父母们必然热衷于花钱请老师教导他们的孩子不道德和错误的东西。此外，根据梯也尔先生的看法，如果人们拥有教育的自由，那么，就会国将不国，我们肯定会向我们的孩子传授土耳其人和印度人的观念，万幸的是，现在我们实行的是教育的合法的专制，因而，我们的孩子很幸运地能够学习罗马人的高尚的思想。

那么，赋予人们劳动自由？然而，劳动自由必然意味着竞争，进而必然导致生产出很多消费不了的东西，让商人倒闭破产，毁灭整个民族。

或许可以实行自由贸易？然而，众所周知——贸易保护主义者一遍又一遍地证明给我们看了——贸易自由将使每个从事这一行当的人破产，因此，为了使社会繁荣昌盛，就必须取缔贸易自由。

结社自由呢？然而，按照社会主义者的理论，真正的自由与自愿结社是互相对立的。因为，他们的目的就是：为了强制人们真正自由地团结在一起，所以就要剥夺他们的结社自由权利。

现在，我们就明白了，即使是好心肠的社会民主党人，也不可能允许人们拥有自由。因为他们相信，人的本性总是趋向于陷入形形色色的堕落和不幸。因此，很自然地，就需要立法者来为他们制订方案，拯救人类。

既然如此，一个饶有兴趣的问题就是：如果人是如此的无能、不道德、无知，那他们为什么嚷着要捍卫这些人的普选权？

这些人间的组织管理者所提出的那种种要求还让我们想到了另一个问题。我常常跟他们提起这个问题，然而，据我所知，他们从来没有正面回答过：如果人类的自然天性是如此的恶劣，根本就不能赋予他们自由，那么，为什么这些组织管理者的天性却偏偏是那么好呢？这些立法者和他们的手下不也都属于人类吗？难道他们真的相信，比起别人来，自己是用特殊材料制成的？这些组织管理者宣称，社会如果不加以指挥，就必然会一路走向毁灭，因为人性就是如此地执迷不悟。立法者要求获得权力，以阻止人们在这条自我毁灭的道路上越滑越远，使人们走上正道。那么，很显然，立法者已经从上帝那儿获得了某种才智和美德，从而使之超越于人，高于人，而这给了他们表现自己优越性的资格。他们想让自己成为牧羊人，想要我们成为他们的绵羊。而这种安排的前提条件当然是，他们天然地优越于我们这些凡人。那么，呼唤这些立法者和组织管理者，在我们堕落之前来验证他们的优越性，就是完全正当的了。

请注意，我并不想否定人家发明创造社会秩序的权利，不想否认人家宣传自己、推广自己的信念，进行社会试验的自由，只要他是自己付出代价，自己承担风险即可。我只是觉得，他们没有权利通过法律——即借助暴力——把自己的发明创造强加于我们，并且强迫我们用我们的税款为他们的试验买单。

我没有说，卡贝主义者[40]、傅立叶主义者、普鲁东主义者[41]、古典主义者、贸易保护主义者等形形色色的社会主义理论的支持者应该放弃他们自己的观念。我只是说，他们应该放弃他们中间共同的一种想法，他们应该放弃下面的想法：他们有权用暴力强迫我们接受他们的社会组织方式，接受他们的社会工厂，接受他们的无息银行，接受他们希腊罗马时代的道德规范，接受他们对商业的限制。我只是请求他们高抬贵手，允许我们有权自己决定是否采用这些方案，而如

果我们觉得这些方案可能会损害我们的利益，或者有违我们的良心，请不要直接或间接地使用暴力强迫我们接受它们。

然而，这些组织者希望通过征税和法律的暴力来实践他们的方案。这种想法除了是压迫性的、不公正的之外，还蕴涵着一个致命的自负：组织者是不会出错的，而人类是低能的。然而，我们又得问一句，如果人类的能力低下，根本不配自主判断自己的事情，那么，他们干吗都在大谈特谈普选权？

很不幸但合乎逻辑的是，这种观念上的自相矛盾在法国诸多历史事件中都能看到。比如，法国人一直在争取权利——或者更准确地说，追求政治权利——的斗争中走在欧洲各国前头。然而，这一事实却没有阻止法国人成为欧洲受统治最严密、受管制最多、受强制最严重、受束缚最紧、受剥削最深重的民族。比起其他国家来说，法国也是革命最频繁、并且最有可能继续发生革命的国家。在这种背景下进行分析，那种自相矛盾就不难理解了。

只要我们的政治理论家们仍然接受布朗基先生曾经很精辟地表述过的观念——“社会发展的动力来自政府”，那么，这种局面还将持续下去；只要人类仍被看作是消极被动的；只要人们觉得自己没有能力运用自己的才智，通过自己的努力来改进自己的生活，增进自己的幸福；只要他们仍然指望法律赐予他们一切，一句话，只要他们认为，自己跟国家的关系就等同于羊群与牧羊人的关系，那么，这种不断革命的局面就不会改观。

同时，如果上面的观念占了上风，那么，很显然，政府的责任就必然是无限的，一个人是幸运还是不幸，是富裕还是贫穷，社会是平等还是不平等，个人具有美德还是恶行，所有这些，都必得依赖政治当局。我们把所有事务都托付给它，由它来处理一切问题，它无所不为，因此，它就要对一切负责。如果我们很幸福，我们当然会满腔热情地感谢政府；而如果我们身处不幸，政府就成了我们唯一的替罪羊。我们的人身和财产现在不都成了政府可以随意处置的了吗？法律不成了全能的了吗？

由于实行的是教育的垄断，所以政府必须设法满足已被剥夺了自由的父母对孩子教育的期望。如果这种期望落了空，除了政府，还能

归罪于谁？

由于政府管制了经济，因此就有义务使经济繁荣。如果做不到这一点，政府剥夺经济自由就没有道理。那么，如果经济遇到了困难，人们不怪罪政府还能怪罪谁？

政府既然通过征收关税而扰乱了贸易的平衡，那就有责任实现贸易的繁荣。它如果不能做到这一点，反而使贸易衰退，那么，责任还能由谁承担？

如果政府剥夺了国防工业的自由而将其置于保护之下，那就有义务使其赢利。如果这些企业最后竟然成了纳税人的负担，那么，谁该对此负责？

如果不是政府自己要担起这些责任，那么，人们也不会由于上面这些事而怪罪政府。因此，政府的每一次处理不周就导致法国面临一次革命的威胁，这又有什么奇怪的呢？

面对这种威胁，人们提出的又是什么样的救治之道呢？无限制地扩大法律管辖的范围，也就是说，无限制地扩大政府的责任范围。

然而，如果政府承诺要控制和提高工资，而它没有做到；如果政府承诺照顾所有缺衣少食的人，而它没有践诺；如果政府保证要向所有工人提供养老金，而它无力做到；如果政府答应了向所有借贷者提供无息贷款，而它后来失信了；总之，如果政府很遗憾地没有做到拉马丁先生下面的话中提出的要求，“国家自以为它的目的就是教化、发展、提高、加强、尊重人们的心灵，并使之富有灵性”；如果政府没有做到所有这一切，那在每次失望之后（这可太有可能了，唉），不可避免地总会爆发一次革命。

现在，回到本文的主题，经济科学与政治科学之间的关系，政治经济学的发展从逻辑上必须要先于政治学。从本质上说，经济学是研究人们的利益是天然地和谐还是互相冲突，而政治学则首先要搞清楚政府的正当职能。政治学的第一个最为重要的问题就是：

法律是什么？它应该做什么？它的正当性的范围何在？它的界限何在？因而立法者的特权应该止于何处？

我毫不迟疑地回答：法律就是用以防止不正义的集体性暴力手段，简而言之，法律就是正义。

立法者对我们的人身和财产不拥有绝对的权力。因为，这些早在立法者出现之前就存在着了，因而他的职责不过是为其提供保障而已。

法律的职责不在于管理我们的良心、我们的观念、我们的意志、我们的教育、我们的意见、我们的工作、我们的生意、我们的才能和我们的娱乐。法律的正当职责是保护我们自由地行使这些权利，并防止任何人侵犯他人同样自由地行使自己的这些权利。

由于法律必然要求暴力的支持，所以，法律的正当范围仅仅在于那些必需合法使用暴力的领域，也即正义。

每个人都有使用正当自卫之暴力的权利，因此，集体性暴力——它不过是个人暴力之有组织的联合而已——也只能用于同样的目的；用于其他的目的，都是不正当的。

因此，法律不过是在法律出现之前就存在的个人所拥有的正当自卫权之结合所形成的组织。法律就是正义。

法律的使命绝不是压迫个人，掠夺他们的财产，即使这么做是出于博爱利他之心。因为它的正当使命是保护人身与财产。我们绝对不能说，如果法律不作出任何压迫或掠夺行径，那就可以是博爱利他的：这种说法是自相矛盾的。法律不可避免地会对人身和财产产生影响；法律如果不是保护我们而是干任何除此之外的什么事情，那么，它的任何行动，仅仅是它的存在本身，就必然会侵害我们的人身、自由和财产。

法律即正义。

法律就是这么简单、明了、精确而有限度。每个人都可以理解这一点，人人都可以看到这一点，因为公正是固定的、永恒的、不可能改变的，除了这一点之外，不可能是别的什么。

如果你超出这个正当的界限，如果你企图通过法律追求宗教目标，实现兄弟友爱，实现社会平等、博爱，促进经济、文学和艺术发展，那么，你必然会迷失在一个未知的领域中，你必然会陷入模糊与不确定性之中，堕入某种强制的乌托邦，或者更糟糕，会搞出好多个乌托邦争相篡夺法律，并将其强加于你我。因为，兄弟友爱、博爱利他之类的东西，跟公正不一样，是没有准确明晰的界限的。那么，一旦走上这条路，什么时候才是个尽头？法律的最终界限在什么地方？德圣克里克先生[42]想把他的博爱之心仅仅赋予某些产业，他希望法律能够控制消费者从而使这些制造商赚钱。孔西代朗先生则捍卫劳工阶层的利益，他要求利用法律来保证他们获得最低限度的衣服、住房、食品等生活必需品。第三位是布朗基先生，他以同样的理由说，这种最低限度的保障只是通向彻底的兄弟友爱的一个基本的开端而已，他会说法律还应该向每个劳动人民提供生产资料和免费教育。第四位又说，这种安排仍然可能导致不平等，因此他呼吁法律应该为每个人——即使是生活在最遥远偏僻的村落的村民——提供奢侈品、文学和艺术。于是，你就直接通向了共产主义；或者是，立法活动将成为——事实上现在已经成为——形形色色的梦想和毫无顾忌的贪欲互相争夺的战争。

法律即正义。

如果我们接受这一命题，我们就可以构想出一个简单而持久的政府。我倒要听听，如果政府的有组织的暴力仅仅局限于取缔不公正的行径，那么，革命、起义，或者哪怕是小骚乱的念头，又从何而来呢？在这样的政治制度下，必然会实现社会的繁荣，这种繁荣景象会为更多人平等地分享。而面对自己无法摆脱的那些痛苦不幸，人们就不会想到要去怪罪政府。这是因为，如果政府的暴力仅仅局限于镇制不公正，那么，政府当然就与这些痛苦不幸无关，就如同政府与气温的变化没有任何关系一样。为了说明这一点，不妨考虑一下这一问题：你是否见过有谁跑到上诉法院或某个治安法官那里聚众闹事，要求获得更高的工资、无息贷款、生产资料、保护性关税或政府创造的就业机会？人人都知道，这类事情根本就不在上诉法院或治安法官的职权范围之内。如果政府把自己限制在其正当范围之内，那么，每个人也都会清楚，这些事情是在法律管辖范围之外的。

然而，如果法律是根据友爱的原则制定的——从而表明不管是好是坏，都是法律的结果，法律会为每个人的不幸和所有的社会不平等承担责任，那么，政府就不可能摆脱无穷无尽的抱怨、愤怒、动乱、革命了。

法律即正义。

如果法律真做除此之外的事情也算正当，那实在是太奇怪了。正义不就是正当吗（right）？正当不就是平等吗？那么，法律强制我遵守米默勒尔先生、德默伦先生[43]、梯也尔[44]先生或布朗基先生所规划的社会秩序，有何正当性？如果法律这么做也具有道德上的正当性，那么，法律为什么不强制这些先生们遵从我的方案？难道你们觉得我没有从上帝那里得到足够的想象力从而梦想不出一个乌托邦？难道法律的作用是从这种种荒诞的白日梦中随便挑出一个，然后就运用政府的一切有组织力量来实现这一梦想？

法律即正义。

我们不要再大谈——然而事实上人们却一直在这样说——什么法律应该是无神论的，是个人主义的，或者是冷酷无情的；说什么法律应该按这些观念塑造人类。这实在是荒唐的结论，只有那些盲目崇拜政府、以为人类无非是法律的创造物的人，才会这样想。

我们如果能够自由行动，这些政府崇拜者是否就得出结论，说我们会什么也不干？在这些政府崇拜者看来，如果法律没有赋予我们动力，我们就根本没有任何动力了；如果法律仅仅局限于保障我们自由地发挥自己的才能，我们就根本没有什么才能可以发挥的了；如果没有法律来把某种宗教、合作模式、教育方式、劳动规则、贸易规章、慈善计划等强加于我们，我们必然马上会堕落成无神论者，陷入孤僻、无知、贫穷、自私之中。在他们看来，如果我们自由了，我们就体认不到上帝的力量和仁慈；我们就不会互助友爱，互相帮助；就不会爱我们的同胞，救助我们的不幸的兄弟；就不会研究自然的奥秘，也不会努力地提高自己、最充分地发挥自己的才能。

法律即正义。

只有在公正的治理下，在正义的治理下，在自由、安全、稳定和责任感的影响下，每个人才能实现他存在的真实的价值和真正的尊严。只有在公正之法律的治理下，人类才能以某种坚实而有序的方式，迈向——虽然很缓慢，但方向是确定无疑的——上帝为人类设计的目的。

在我看来，这个真理是在我这一边的。对于我们讨论的任何问题——不管是宗教哲学、政治或经济问题；不管是涉及繁荣、伦理、平等、正义、公正、进步、责任、合作、财产、劳动、贸易、资本、工资、税收、人口、财政或政府——不管我们从科学的角度探讨哪个问题，我们都无一例外会得到同样的结论：各种社会问题的解决之道都在于赋予人们以自由。

经验能不能证明这种看法？看看当今世界的现状吧。哪个国家的人民最和平、最道德、最幸福？是那些法律对私人事务干预最少的国家的人民。在这样的国家中，人们几乎难以察觉到政府的存在，个人拥有最大的活动范围，自由的公共舆论具有最大影响；在这些国家，行政权力最小、也最简单；税负最轻，也最接近平等，引起公众的不满最小，这种不满也最没有理由；在这里，个人和群体最积极地履行自己的责任，因而即使这里的道德并不完美，也必然会逐渐地改进提升；在这些国家，贸易、集会、结社所受的限制最少，劳动、资本、人口被强制安置的可能性最小；在这里，人类基本上接近于顺乎自己的天性生活，人的发明创造与上帝的法则最为和谐；一句话，最幸福、最道德、最和平的民族，是那些最接近于遵从这一原则的民族：人类是不完美的，尽管如此，在公平的范围内，人类社会的一切希望都系于人的自由、自愿的行动；人们使用法律或暴力，仅仅是为了追求普遍的正义，除此之外，别无所求。

是啊，这个世界上有那么多“伟”人——立法者，组织者，社会的奠基人，民族领袖，国家创建人，等等。这么多人都把他们置于人类之上，这么多人俨然以组织管理人类、统治人类为己责，要人类对他感恩戴德。

人们也会对我说：你看，你自己不就十分关注人类嘛。

这没错。不过，你必须承认，我是从完全不同的角度关心人类的，我的关心跟他们是截然不同的；如果说，我也跻身于所谓改革家之列，那么，我的唯一目标就是说服这些改革家们高抬贵手，饶过这些凡人吧，让他们自己决定自己的事情。我绝不会像沃康松[45]看待他的自动机器那样对待人类。相反，我会像一位生理学家对待客观存在的人体那样，也接受人类的现状。我只是研究人类，并对人类创造了那么多奇迹感到惊奇。

我对待其他人的态度，跟下面这个故事中所描述的这位著名旅行家的心态一样：有一天，他来到了一个野蛮部落，正巧有个妇女在生孩子。一大群戴着指环、吊钩，穿着长袍的占卜者、巫师、庸医围在这里。一位说，“如果我不拉长他的鼻孔，这个孩子以后恐怕品尝不了烟斗的芳香。”另一位说，“如果我不把他的耳朵扯得耷拉到肩膀上，这孩子以后就是个聋子。”第三位则说，“如果我不弄歪他的眼睛，他以后恐怕看不到阳光了。”还有一位说，“如果我不弄弯他的腿，他就站不直。”第五位又说了，“如果我不抹平他的头盖骨，那他以后就不会思考。”

这位旅行者大喊一声：“停停停！该上帝做的，他已经做得很完美了。别假装自己比上帝还有能耐。上帝赋予了这种脆弱的生物以各种器官，那就让这些器官自己发育，并通过实践、试错过程、体验、自由而生长出越来越强大的能力。”

上帝已经赋予人以应付其命运所必需的所有能力。我们已经幸运地获得了人的某种存在形态，也幸运地拥有了某种社会形态。而人类的这些社会机制是由上帝构造的，因而它们必能在自由、清新的空气中和谐地发育成长。因此，我们应该远离那些庸医和计划者们，远离他们的指环、项链、吊钩、镊子等！远离他们人为的体系；远离他们的社会工厂、空想的共产村庄；远离他们的国家主义，他们的中央集权；远离他们的关税，他们的大学，他们的国家宗教，他们的无息贷款或金融垄断，他们的管制，他们的限制；远离他们虔诚的道德说教，也拒绝他们通过税收实现平等的计划。那么多立法者和空想的社会改革家把那么多人为的制度强加于人类，但最终我们发现这一切是徒劳无益的，那么，我们也许该回到我们的起点了：让我们赶走所有这些人为的制度，而给自由一个机会——自由，正是对上帝及其作品的信心的认可。

[1] 1850年巴斯夏在Mugron与家人在一起时写作了这篇文章。——法文版编者注

正文前的导言和前言则译自单行本The Law, translated by Dean Russell, Foundation for Economic Education,1998。

[2] 作者Walter E.Williams系美国弗吉尼亚州费尔法克斯之乔治·梅森大学经济学教授、经济学系主任。

[3] 作者Sheldon Richman是美国经济学教育基金会（The Foundation for Economic Education）出版之Ideason Liberty杂志的编辑，并担任自由前景基金会（The Future of Freedom Foundation）高级研究员。著有*Separating School & State: How to Liberate America s Families; Your Money or Your Life: Why We Must Abolish the Income Tax and Tethered Citizens; Time to Repeal the Welfare State.*

[4] 参见本书 第8章《掠夺与法律》的最后两页 。——法文版编者注

[5] 制造业、农业与商业委员会（May 6，1850年5月6日会议记录）。——法文版编者注

[6] Pierre Auguste Remi Mimerel de Roubaix（1786—1872），纺织品制造商和政客。1848—1849年，他是活跃的贸易保护主义活动分子，曾激起过巴斯夏的愤怒。这之后，他被拿破仑三世任命为国务顾问和制造商委员会委员。1849年他当选为议员，1852年被拿破仑指定为参议员。——英译者注

[7] Charles,Countde Montalembert（1810—1870），政论作家，自由主义天主教的代表人物。——英译者注

[8] Pierre Carlier（1799—1858），法国政客和警官。1830年到1848年革命期间长期担任巴黎警察局长，1849年被任命为法国警察总监。——英译者注

[9] 巴斯夏在这里提到了肺病，后来正是这种病要了他的命。——英译者注

[10] 法文原文是laspoliation，英语使用plunder要比spoliation合适。参见下文对 第6章标题的脚注 。——英译者注

[11] 在法国，如果只有一个阶级能享受到保护——比如说铁加工企业主，那么，这就是一种很荒唐的掠夺行径，它肯定不能长期维持下去。因此，我们看到，受到保护的各个产业总是抱成一团，进行其共同的事业，甚至会组织一个协会，吸收方方面面的成员，使之看起来囊括了全国的各行各业。它们本能地感觉到，掠夺行径必须要在普遍化的幌子下进行。——作者注

[12] Trismegistus，即Hermes Trismegistus，埃及智慧之神Thoth的希腊名，其职司与希腊神话中的Hermes相似，相传曾著有魔术、宗教、占星术、炼金术等方面的书籍。——译者注

[13] Francois de Salignac de La Mothe-Fénelon（1651—1715），加莱地方天主教大主教、作家、教育家，路易十四的孙子勃艮地公爵的导师。他支持寂静主义，主张限制王权、教会脱离政府控制，为国王及教会所贬斥。著有寓言集《死人对话》（the Dialogues of the Dead）和《泰雷马克历险记》（Tèlèmaque）。——中译者注

[14] Salentum，在法语中，是一个传说中的城市，费纳隆在其著作《泰雷马克历险记》中，在那里构想了他的乌托邦政府。——英译者注

[15] 在《泰雷马克历险记》中，太傅是年轻的君王的导师。——英译者注

[16] Crete，位于地中海东部，这里是古希腊文明的发源地之一，约在公元前2000—1700年间，为米诺斯早期王宫时代。——中译者注

[17] Minos，克里特岛国王，宙斯和Europa所生之子，秉公治国，死后为阴曹地府三判官之一。——中译者注

[18] Ithaca，史诗《奥德赛》中主人公奥德赛的家乡，在希腊西岸爱奥尼亚海中。——中译者注

[19] Olivierde Serres（1539—1619），法国农业之父，亨利四世的顾问。——英译者注

[20] Lycurgus，传说公元前9世纪斯巴达的立法者。——中译者注

[21] 疑即William Penn（1644—1718），英国基督教新教贵格会领袖，北美宾夕法尼亚殖民地创建人（1681），曾与印第安人缔结和平条约。——中译者注

[22] Paraguay，当时的巴拉圭，要比今天大得多。它是由耶稣会士建立的殖民地，让印第安人定居在村庄中。他们的统治更加温和，总的来说，印第安人由此而免受了更加热衷权势的征服者的更加残暴的统治。——中译者注

[23] 这是Alceste对他的朋友Philinte的答复，这位朋友曾伪善地赞美一首非常差劲的十四行诗（见莫里哀《愤世嫉俗》第一幕第二场）。——英译者注

[24] 迦太基，约公元前814年由推罗殖民者在今突尼斯湾所建立的古代国家，经营海上贸易是迦太基人致富之源。推罗，古代腓尼基的重要城市，今黎巴嫩的苏尔（Sur），其文明在公元前10世纪强盛，积极从事海外贸易和殖民活动。——中译者注

[25] 罗得岛位于爱琴海东南部，古典时期，该岛人主要从事海上贸易，于公元前900年制定了世界上最早的海商法。——中译者注

[26] 在卢梭看来，社会人的存在，在其完全成为社会的一部分后，就是作为整体的部分的存在，只有在他知道自己是如此的存在后——并且从整体的立场来思想和感觉——他才是道德的。——英译者注

[27] Abbé Guillaume Raynal（1713—1786），法国历史学家、哲学家，其论述法国中世纪文学的著作最为出名。——英译者注

[28] Gabriel Bonnotde Mably（1709—1785），法国历史学家，哲学家，空想共产主义者。他认为私有制是一切社会灾难之源，但消灭私有制、恢复公有制已经不可能，因此，他主张不消灭私有制而尽可能做到平等，主张人民是最高主权的体现者，人民有权以暴力方式改变现存政权。——中译者注

[29] étienne Bonnotde Condillac（1715—l780），法国哲学家，启蒙运动的重要人物，他发展了约翰·洛克的所有知识和经验都来自感觉的理论，认为感觉是人类知识的基础，著有《论人类知识的起源》和《感觉论》。他关于政治经济学的看法则可参见其《商业与政府》（*Le Commerceetle gouvernement*）。——中译者注

[30] 在《学位与社会主义》一文中（收入本书第9章），作者接连引用了类似的段落，再次揭露了同样一些谬种流传的错误。——法文本编者注

[31] 如果一个民族想要幸福，那绝对不可或缺的一点就是：构成该民族的个人必须具备远见、审慎及彼此的信任，只有彼此信任，才有安全感。

而这些素质，只有通过经验才能获得。在不具备远见的情况吃了亏，人们就会变得深谋远虑；只有当人们因为草率行事而受到惩罚，他们才会学会审慎行事，等等。由此我们可以得出结论，自由在最初阶段总是伴随着一些不幸，这些不幸乃是人们未经深思熟虑运用自由所带来的后果。

看到这些，有些人就跳出来，要求禁止自由，他们说，“还是让国家来强制每个人深思熟虑、审慎行事吧。”

对此，我有以下疑问：

1.这是否可能？从一个没有任何经验的民族中，能否形成一个经验丰富的国家？

2.最起码，这种做法是不是从一开始就会妨碍人们丰富自己的经验？如果通过暴力强制人们干具体的事情，那么，个人如何能从他的行动的后果中总结教训？那么，他是否要永远处于别人的监护之下？

而国家，如果要控制一切东西，那它也就必须对一切东西承担责任。

在这里，蕴涵着无穷无尽的革命的火种，因为人们已经获得了新的经验，却被禁止不准进步，他们必然要发动革命。[摘自作者手稿——法文本编者注]

[32] Louis Antoine Léonde Saint-Just（1767—1794），法国大革命时期雅各宾派领袖之一，罗伯斯庇尔的助手，曾任公安委员会委员（1793—1794），是大恐怖的始作俑者，残酷镇压了埃贝尔派和吉伦特派。在热月政变其恐怖统治被推翻后，他跟其导师一样，被送上了断头台。著作有《圣茹斯特全集》、《圣茹斯特演说与报告集》。——中译者注

[33] Jean Nicolas Billaud-Varenne（1756—1819），法国大革命时期国民公会委员，最初是罗伯斯庇尔的朋友，后来两人反目为仇，在大恐怖时期被驱逐出国。——英译者注

[34] Louis Michel Lepéletierde Saint-Fargeau（1760—1793），革命时期国民公会委员，在他投票赞成处死路易十六后遇刺身亡。——英译者注

[35] 1815年6月，拿破仑（1769—1821）在滑铁卢被反法同盟军击败，第二次退位，被流放至该岛，并口述了回忆录。——中译者注

[36] Morelly，18世纪法国空想共产主义者，摩莱里为其笔名，本名及生平均不详。他热情地渴望改革当时的社会弊端（参见其论著Essai sur l'esprit humain, Essai sur le coeur humain, 1745; Physique de la beauté,1748; Le Prince...systeme d'un sage gouvernement，1751），从唯理论和社会契约论出发，描述了共产主义理想，带有强烈的平均主义和奇特的父权民主制色彩。其著作《巴齐里亚达》（Naufrage desîles flottantes ou Basiliade，1753）是一本乌托邦"史诗"，《自然法典》（*Code de la nature* , 1755）则包含着空想共产主义的激进观念，对巴贝夫产生了强烈影响。——中译者注

[37] Babeuf（1764—1797），法国空想共产主义者、法国大革命时期的政治家。革命期间曾领导"先贤祠俱乐部"、建立"平等会"和密

谋起义委员会，因密谋泄露而被处死。他认为革命应依靠少数人组成的密谋团体以暴力方式发动，从革命开始到共产主义完全建成的过渡时期，应实行革命专政。新政权将建立国民公社，集中管理，人人劳动，剥夺私有财产。其充满禁欲主义和平均主义色彩的理想，对布朗基派产生了重大影响。——中译者注

[38] Louis Blanc（1811—1882），法国革命家、空想共产主义者、历史学家，长期从事反政府活动，有33年在狱中度过。他从道德和理性出发批判资本主义，认为社会的罪恶源于竞争的压力，因而要“按需分配、按能贡献”；强调组织秘密团体举行武装起义，建立少数革命家的专政，以建立新社会。著有《社会批判》、《武装起义指南》、《祖国在危急中》。——中译者注

[39] Victor Considérant（1808—1893），傅立叶学派的社会主义者，是马斯夏经常予以批评的对象。——英译者注

[40] 法国社会主义者、理论家、试验者卡贝（étienne Cabet，1786—1856）的追随者。他们在法国、在美国德克萨斯州的红河和伊利诺伊州的Nauvoo创办了合作社，以实践卡贝著作《伊加里亚旅行记》中所设想的社会制度。——英译者注

[41] 普鲁东（Pierre Joseph Proudhon，1809—1865）是法国社会主义者，无政府主义创始人之一，著有《什么是财产？》、《哲学的贫困》、《一个革命者的自白》、《税收理论》等，宣扬激进的无政府主义思想。巴斯夏曾与他就无息贷款问题展开过激烈辩论。他的学说和政治活动在法国工人运动中形成了一种很有影响力的改良主义和无政府主义思潮——普鲁东主义，认为最理想的社会是以个人所有为基础的“互助制”社会，同时敌视一切政府、组织。——中译者注

[42] Pierre Laurent Barthélemy, Comte de Saint-Cricq, 1828年1月4日至1829年8月8日任下院议员，商业部长，后为上院议员。

[43] Armand de Melun（1807—1877），法国著名慈善家，Society of Saint Vincentde Paul领袖，政治上是一位温和的保守主义者。——英译者注

[44] Louis Adolphe Thiers（1797—1877），法国政治家与历史学家，反对自由贸易，在巴斯夏时代，他也鼓吹法国应采取对英国采取进攻性政策。参见本书 第15页注① 。

[45] Jacques de Vaucanson(1709—1782)，他因为发明若干自动机器而出名，最有名的是“长笛演奏机”和“鸭子”——英译者注

第三章 财产权与法律 [1]

我的同胞们对我充满信心，给了我议员的头衔。

如果我像卢梭那样理解这个头衔，那我当然会拒绝这种荣幸。

他说，“不管是谁，如果斗胆许诺创建一个国家”，那肯定是觉得“自己具有改造人性的能力，也就是说，要把每个就其自身而言完美无缺、作为一个独立的整体而存在的个人，改造为一个更大的整体的一个组成部分，个人由此而获得其生命和存在，要改造人的肉体结构以使之更为强壮，等等……如果伟大的君主已经很少见了，那么，伟大的立法者恐怕会更罕见吧？君主只不过是遵从他已创立的规制而已，后者则是造物主，是他发明创造了这台机器，前者只不过是操作这台机器之启动、关闭而已。”

卢梭相信，社会是人的某种创造物，因而他觉得必须把法律和立法者置于极其崇高的位置上。他认为立法者和普通人之间存在着一道鸿沟，或者更像是一道不可逾越的深渊，就相当于机器的发明者与他所创造的没有自己生命的机器之间的关系一样。

在他看来，法律应该改造人，应该创造或者消灭财产权。而在我看来，社会、人、财产权都是先于法律而存在的，尤其是对于财产权。我要说，并不是由于有了法律才有财产权，恰恰相反，是因为有了财产权才有了法律。

这两种认识之间的对立具有重大意义。由于我们一直在回避正视由此而得出的结论，因此，我希望大家允许我更为准确地说明这一点。首先，我想声明，我是在一般意义上使用“财产权”一词的，而没有使用其特定的含义，即土地财产。我很遗憾，或许所有经济学家都跟我一样觉得遗憾，因为这个词让我们不知不觉地联想到占有土地这

种想法。我理解的财产权，是指劳动者对他的劳动创造的价值所拥有的权利。

如果大家都接受我的这种用法，那么，我就要问，这种权利是由法律创制出来的？还是恰恰相反，它不是法律创制出来的，而是先于并高于法律；是否得先有了法律，然后才出现了财产权利？或者是相反，财产权利是一个先在的事实，是这种权利导致了法律的出现？如果实情是第一种，那么，立法者的职责就是组织、完善财产权；如果它觉得有益于社会，甚至可以取缔财产权。而如果第二种说法有道理，那么，立法者的权限就仅仅限于维护和保障财产权利。

在现代最伟大的思想家德拉芒内斯 [2] 起草的一份宪法草案前言中，我看到了下面的句子：

“法国人民宣布：他们认识到了，权利和责任先于并高于所有成文的法律，并且不依赖于这些法律。”

“这些权利和责任直接源自上帝，它们构成了三条信念，可用下面几个神圣的单词来表达：平等、自由和博爱。”

我疑惑的是，为何没有把财产权包括在内，这种权利也是源自上帝的，也先于法律，反而是法律存在的根源所在。

不像有的人所认为的那样，这是个理论性的、没有价值的问题。相反，这是个重大的、根本性的问题。当前，社会最迫切地需要解决的正是这一问题。我希望，大家在看完我对有关财产权、法律的起源的两种思想体系及其后果的比较后，能够信服这一点。

经济学家相信，财产权乃是上天的旨意，就跟人的存在一样。法律不可能带给一个人生命，同样，也不可能带来财产权。财产权乃是人性的必然结果。

从这个词的完整意义上说，人生来就是一个所有者，因为他生来就具有一些需求，只有满足这些需求，他才能维系生命。他生来就具有各种器官和官能，而要运用这些器官和官能，就必须要满足这种需求。官能不过是人的延伸而已，而财产无非是人的官能的延伸而已。

把一个人与他的官能分离，只能使这个人死亡；把一个人与他的官能所创造的产品分开，则同样会让这个人死亡。

有那么一些政治理论家，他们热衷于探究上帝当初应当如何造人。而我们，则只研究上帝事实上是如何造人的。我们注意到，人，如果没有某些东西来满足他的需求，他就无法生存；如果他不劳动，他就不能满足自己的需求；如果他不能确信可以用自己的劳动果实来满足自己的需求，那他就不会主动地去劳动。

正是因此，我们相信，财产权就是这样神圣地形成的，而人们制定法律的目的就是保护或保障其财产权。

财产权先于法律，这一点是确定无疑的，即便是尚没有法律或者最起码尚没有产生成文法的野蛮人，也承认这一点。假如一个野蛮人投入自己的劳动建造了一间草房子，就绝不会有人会怀疑他对这间房子的占有权或所有权。另一位更强壮的野蛮人确实可以把他从这间房子中轰出去，但整个部落不可能不因此而群情汹汹。而正是这种暴力的滥用，促成人们达成了协作、共同协议和法律，以利用公共警察暴力来保护个人的财产权。因此，法律生来就是为了保护财产权的，而不是相反，财产权并不是因法律而出现的。

我们可以说，甚至在动物中间也是承认财产权原则的。燕子都是在自己付出心血建造的巢中哺育自己的后代的。

甚至植物也是借助吸收养分、通过占用某些东西而生存发育成长的。它们得占有特定区域内的土壤、空气、盐分。如果这一吸收占用的过程被打断，那么，它们就必然会枯萎、凋零、死亡。

人也是通过占用某些东西而生存、发育成长的。占用是一种自然的现象，对于生命而言是天赐的，是根本性的；而劳动则赋予所占用的财产以某种正当性。如果劳动使某些以前不能利用、不能占有的物质可以被利用、被占有，那么，我实在不明白，有些人为什么要声称，这种正当地占有的行动非得造福于别人，而不应当为付出了劳动的本人带来好处。

正是为了回应这些最基本的事实，回应人性的必然的后果，法律就应运而生了。生命和自我发展的欲望诱使强者掠夺弱者，从而侵害

弱者对其劳动果实的权利，于是大家就同意，把社会所有成员的力量联合起来，用以防止和镇压这种暴力侵害行径。因此，法律的职责就是保护财产权利。人们所达成的协议所构造的不是财产权，而是法律。

现在，我们来探究一下相反的理论体系的根源。

我们过去的所有宪法都宣布，财产权是神圣不可侵犯的。这一事实似乎说明了，社会组织的目标就是私人社团或个体通过自己的劳动自由地发展。这意味着，财产权先于法律，因为法律的唯一目的一直就是保护财产权。

然而，我想知道，我们的宪法中是否真正地写进了这样的宣示，也就是说，是否仅仅是个虚伪的句子，是一个形同虚设的规定。最重要的是，这一条是否真正构成了我们社会信念的基础。

如果像有些人说的那样，文字著述确实是社会的某种反映，那么，对上面这一点，我们不能不有所怀疑；因为那些政治理论家们在谦恭地赞美过财产权原则后，又那么深情地呼唤法律的干预。他们不是要求法律保护财产权利，而是要求法律矫正、削弱、改造、均分和管理财产权、信用与劳动。

于是，人们就以为，对于人身和财产的绝对权力属于法律，因而也就是属于立法者。

这一点可能让我们难过，但我们却不应该觉得惊奇。

我们从什么时候开始抛弃我们关于这些事务的看法，甚至是权利的概念本身的？从拉丁和罗马时代就是如此了。

我没有研究过法律，但我也能知道，我们的理论的源头是在罗马法，我们肯定了他们中错误的东西。罗马人必然会把财产权看成是某种纯属约定的东西——即成文法的某种产物、某种人为创造的东西。显然，他们不可能像政治经济学家那样追溯基本的人性，也不可能察觉人的需求、官能、劳动与财产权之间所存在的关系和必然的联系。他们如果做了，反而是荒唐的，对他们而言，也是自杀性的。因为当时，他们就是靠掠夺为生。他们的所有财产都是掠夺而来的，他们的

全部生活方式都是建立在奴隶制的基础上。那么，他们怎么可能有那种认识？如果他们把财产的真正权利来自自己的劳动这一观念贯彻到立法活动中，怎么会不动摇他们社会的根基？不，他们不可能这样说，也没办法这样想。他们不得不满足于对财产权下一个纯粹经验的定义——“使用和滥用的权利”[3]——这个定义仅仅指出了效果，而没有说明理由或根源，因为事实上，他们只能对此假装没有看见。

众所周知，19世纪的法律科学仍然是建立在古代阐明奴隶制之合法性的诸原则之基础上的，这一点真让人觉得悲哀，但却很容易理解。因为在法国，法律学说被某些人垄断着，而垄断则排斥了进步。

法学家确实不可能创造一切公共舆论，但我们必须承认，目前的大学和神学教育使法国年轻人非常轻松地就可以接受法学家们关于这些问题的错误观念，因为在我们生命最美好的10年中，这种教育把我们都置于蕴涵渗透于罗马社会的那种战争和奴隶制的气氛之中。

因此，当我们看到18世纪的人们在重复罗马人关于财产权是关联于习俗和法律制度的问题的观念时，就不要觉得惊讶了；在他们那里，法律根本不是财产权的逻辑结果，相反，财产权是法律的逻辑结果。我们都知道，在卢梭看来，不仅仅是财产权，还有整个社会，都是某种契约、某种发明的结果，是立法者精神的某种产物。

“社会秩序是一种所有东西赖以为基础的神圣正当性，”然而，这种正当性却并非来自自然。因而，它是根据约定确立的。

可见，赖以作为所有其他东西之基础的正当性，纯粹是约定性的。因此，作为次一级正当性的财产权，也是约定性的。它并非源于自然。

罗伯斯庇尔完全继承了卢梭的衣钵。这位门徒关于财产权所说的每一句话，在其导师的理论甚至是诡辩中都可以看到。

“公民们，我首先要向你们提出几条想法，以使我们的财产权理论完善起来。别让这个想法吓着了你们。你们这些只知道崇拜金钱的肮脏的灵魂，不要害怕，我并不想把你们的财富弄到我手里，不管怎

样，这些财富都是肮脏堕落的……相反，我宁可出生在非比里修斯[4]的草屋中，也不愿出生在卢卡拉斯[5]的宫殿中”，等等。

这里应该注意，一个人在剖析财产权概念的时候，如果把这个词等同于富裕，会更糟糕，等同于通过不正当手段获得的财富，那就是非理性的、危险的。非比里修斯的棚屋也是一种财产，跟卢卡拉斯的豪宅一样。不过，我想提请读者注意下面一段话，这段话就可以概括这种思想体系：

“想要捍卫自由，人的最基本的需求，他的最神圣的自然权利，我们可以完全正确地说，自由就是对其他人的权利的限制。那么，你们为什么不把这一原则运用于社会创造出来的财产？仿佛永恒的自然法则要比人的约定俗成更没有神圣性似的。”

在给出了这么一番导言式的评论后，罗伯斯庇尔开始阐明他自己的原则：

“第一条：财产权是每个公民享有和支配法律为他提供的那一份物品的权利。

第二条：跟所有其他权利一样，财产权利要受尊重他人权利义务之限制。”

于是，罗伯斯庇尔就把自由与财产权截为对立的两橛。存在着两种来源大相径庭的权利：一个源于自然，另一个则是社会创造出来的；第一种是自然的，而第二种则不过是约定俗成的。

罗伯斯庇尔对这两种权利都施加了同样的限制，由此必然会觉得，这两种权利的起源其实是相同的。不管我们讨论的是自由还是财产权，反正都得尊重他人的权利。而在他看来，这不会摧毁或削弱该权利，反而是承认和强化了该权利。恰恰是因为财产权和自由都是先于法律而存在的权利，因而，只有在尊重他人同样的权利的条件下，两者才能存在。于是，法律的职责就是确保人们遵守这些约束，而这正好就意味着承认和支持这种原则本身。

不管怎样，我们可以确定一点，罗伯斯庇尔对卢梭亦步亦趋，认为财产权是社会创造出来的，是约定俗成的。他没有把财产权与其真正的合法性来源——劳动联系起来看。他说，财产权就是支配法律赋予他的那部分物品的权利。

正是通过卢梭和罗伯斯庇尔的鼓吹，罗马人的财产观念渗透到我们时代形形色色的自命为社会主义的思想流派中，对此，不用我再费口舌了吧。我们知道，布朗基《论革命》第一卷就是对那位日内瓦哲学家和那位国民公会领袖 [6] 狂热的颂歌。

据此，财产权是社会创造出来的，财产权是立法者的某种发明创造，是法律的产物，一句话，财产权是自然状态下的人所不知晓的。这种观念，通过法律学说、通过古典思想研究、通过18世纪的政治理论家、通过1793年的大革命、通过有计划的社会秩序的现代鼓吹者，从古罗马一路传承给我们。

现在，我们来思考一下我上面说的两种思想体系的不同后果。我们先看看财产权源于法律这种思想体系的后果。

第一个后果就是为乌托邦空想家开辟了最广阔的想象空间。

这一点是显而易见的。一旦我们从原则上承认，财产权的存在乃是源于法律，那么，梦想家的脑子里能想象出多少种法律，就有多少种组织管理劳动的方式；一旦我们从原则上承认，立法者的使命就是以他自己喜欢的方式管理、组合、构造人和财产，那么，他们就可以想象出无数管理、组合、构造人和财产的方式。这样，在巴黎，当然会有几百种如何安排劳动的设想，不用说关于如何安排信用也同样有几百种方案。这些方案之间无疑是彼此对立冲突的，但它们背后却都有一个共同的思想基础：财产权利是由法律创造出来的，而立法者则是绝对的主宰，应支配劳动者及其全部劳动果实。

在这些形形色色的构想中，最吸引公众注意力的当属傅立叶、圣西门、欧文、卡贝、布朗基等人的方案。然而，假如你以为只有这五种社会组织模式，那就太荒唐了，因为这种组织模式是无穷无尽的。每天早上，都会有人脑子里蹦出新的奇思异想，都可能比前一天的方案更诱人。我把这些留给你的想象力，你不妨设想一下，如果某一个

方案已经被强加到我们的头上，然而现在，又突然出现了某个更加诱人的方案，你说人们该怎么办。人们只有两种选择，要么每天都改变自己的生活模式，要么就沿着一条据说是错误的道路一直走下去。这条道路之所以被说成是错误的，仅仅因为它是人们已经踏上的道路。

第二个后果是唤醒所有这些梦想家对权力的渴望。假设我构想了一种组织管理劳动的制度。如果这种制度确实不错，如果我假定，主动权在每个普通人手里，那么，我所要做的就是阐明这种制度，然后等着人们觉悟之后采用它。然而，在我现在考察的这种思想体系中，主动权却是掌握在立法者手里的，诚如卢梭所说，“立法者应该强大到足以改造人性”。因此，我所要奋斗的目标就是成为一位立法者，这样才能把我发明创造出来的某种社会秩序强加于人间。

很显然，建立在财产权是社会创造出来的观念之上的各种思想体系，最终是导致高度的集权，还是导致彻底的共产主义，取决于其创始人的意图是善是恶。如果他的意图是邪恶的，他就会运用法律牺牲多数人而为少数人谋利。如果他的天性是仁慈的，他就会运用法律拉平人们的生活水平。而为了实现这一目标，他就要设计某种制度，以保证每个人对不管是谁生产的财富都拥有平均占有一份的权利。那么，我们就应该探讨一下，在这种情况下，是否还有可能生产出任何东西。

关于这一点，国民议会内[7]最近的活动为我们提供了一幅最怪诞的情景。如今已经是19世纪中叶了，就在二月革命（这场革命正是打着自由的旗号）[8]结束刚几天，我们却听到有个人——比内阁部长更高级的官员，事实上是临时政府成员，一位被授予革命之无限权力的政府官员很冷静地质问：让那些有力气、有才能、勤劳、能力出众的劳动者获得更高的工资，也就是说，获得他自己所生产的财富更好一些呢？还是不管本人是否努力，也不管其劳动的成果是多少，从此以后，给每个人统一发放工资，更好一些？这等于要求：一个懒汉向市场提供了一尺布，一位勤劳的工人向市场提供两尺布，现在却要求他们两人应当获得同样的收入。而这个人在经过一番论证之后宣称，他更倾向于统一发放工资，而不管各人生产的可供出售的产品的数量和质量如何。这无异于说，在他的脑子中，两个人生来就是两个人，然而，法律要让他们成为一个人。

于是，我们就明白了，为什么在有些人那里，法律要比自然的力量更强大。

那些听他讲话的人士显然都明白，这种恣意妄为是直接与人性背道而驰的，生产了一尺布的人永远不应该得到两尺布的报酬。如果真是这样，那么，真正的竞争就被消灭了，而代之以比其更恶劣千百倍的另一种形式的竞争：每个劳动者都会想尽办法少干活，争相成为付出最少的人。因为，反正有法律提供的保证，反正干多干少，得到的收入是一样的。

然而，公民们[9]，布朗基先生已经预料到了我们会这样反驳，为了防止人性中这种偷懒的天性——唉，如果不给钱，他们就不好好干活——于是，他在自己所构想的社会中就设置了一个布告牌，专门公布那些懒汉的名字。不过他却没有说清楚，在那里，是否也有侦察人员专门侦察谁在偷懒，是否要有法庭来审判他们，是否得有警察来执行其判决。而我们一直以为，乌托邦空想家从来都不会考虑搞什么庞大的政府机构，来使其法律机制运转起来。

不过，国民议会议员们看起来有点将信将疑，于是，公民布朗基的秘书维达尔[10]立刻跑上来，对他的导师的思想大声喝彩。公民维达尔紧跟卢梭，提出的建议无非就是改造人性，改变上帝的法则。[11]

上帝赋予每个人特定的才能，因而必然会具有特定的后果，也赋予每个人特定的需要，并带来特定的后果，由此而产生了自私自利，或者换句话说，形成了自我维持生存的本能和自我发展的欲望。这是人类伟大的推动力。然而，维达尔先生却准备改变这一切。他详尽考察了上帝的工作成就，然后觉得，上帝干得不怎么样。于是，就从法律和立法者无所不能的原则出发，他准备通过政令抑制人的自私之心。他想代之以讲究荣誉的法令。于是，人们为了生存和发展，为了养活家人，就不再必须工作了，而是要保持他们的荣誉，要避免站在错误的立场上。在他看来，这种新的动机不算另一种类型的自私之心。

维达尔先生不断地唠叨着要忠于军队所奉行的那一套荣誉法令。然而，唉，我们还是要请他给我讲讲全部的事实真相，如果他的计划

是把劳动者按军队进行编制，那么，请他说说，届时，规定了30种死罪的军法，是否将成为约束大家的法令？

我这里严厉批驳的这种有害原则的更可怕的后果则是不确定性，它就像达摩克利斯之剑一样，始终高悬在劳动、资本、商业、工业的头上，其后果非常严重。我想请读者非常认真地对待这一点。

在美国这样的国家，财产权被置于法律之上，在这里，公共警察的唯一职责就是保护这种自然权利，每个人都可以充满信心地把他的资本和劳动投入生产活动中去。他不用担心，他的计划和考虑会被朝令夕改的立法活动打乱。

然而，如果我们遵循的是与此相反的原则，即财产权的基础是法律而非劳动，如果我们允许乌托邦空想家通过法令、以某种普遍的方式，把他们的纲领强加给我们，那么，我们难道不明白，大自然深植于人的心灵中的远见和审慎，反而会阻碍经济的繁荣？

因为，在这样的地方，不管什么时候，哪个人还敢创办工厂或投资开办企业？昨天的法令还说，他只能在固定的时间内工作，今天的法令却说，某类工人的工资应该固定。谁知道明天、后天、大后天又会搞出什么新花样？一旦立法者处于这种无可匹敌、至高无上的地位，并且真心相信，他可以安排人们的时间、劳动、交易以及他们的一切财产，那么，数遍全国所有的人，有谁能知道明天法律将把强制安排在什么位置，派给他什么样的工作岗位？而在这种情况下，谁还能够或者愿意干事？

当然，我不想否认，这一错误原则所导致的数不胜数的思想体系中，有很多，甚至可以说大多数，都是出自仁慈的、善良的意愿。但是，这一原则本身却是错误的。乍一看，每个方案的目的，都是想实现财富的平均化。然而，这些方案中所体现的原则更可能导致的后果，则是使所有的人平等地贫穷。其后果是强制勤劳致富的家庭沦入穷人的行列，而穷人则在饥寒交迫中成批成批地死亡。

我承认，一想到这种危险的原则使我们国家的财政困境更加严重，我就对我们国家的前途担忧。

2月24日，我们看到政府发表了预算，开支远远超过法国正常情况下所能获得的收入水平。除此之外，现任财政部长还说，还有10亿法郎的债务也马上就到偿付期了。

在这种令人担心的局势下，开支仍然在不断增长，而收入却在持续下降。

这还不是问题的全部。我们的国家正被政府的两个理想拖垮，每一个都是无底洞。根据头一个理想，国家用公共资金建立了大量慷慨的、但耗资巨大的机构；根据第二个理想，所有的税收又在减少。于是，一方面，托儿所、收容所、免费小学和中学、国立工厂、企业退休养老金等机构正在大量繁殖；国家准备向奴隶主支付赔偿金，也准备为奴隶支付损害赔偿；国家正在创建信贷机构，向工人出借生产资料，把陆军的规模翻了一番，重新组建海军，等等；而另一方面，国家却取消了盐税、通行费以及最不受欢迎的消费税。

当然，不管我们对法国的财源怎么看，最起码总得承认，为了同时满足这么巨大而又互相冲突的双重目标的需要，必须培育这些财源。

可以认为，完成这些异常艰巨的目标，乃是超出人的能力之外的。为此，必须把国家所有的力量都引导投入生产性活动中。然而，就在这时，却出现了一种喧嚣：财产权是法律创造出来的。据此，立法者就可以按照自己所认可的随便什么理论，任意颁布法令，而这必然会打乱企业的所有计划。劳动者不再由于他是某件东西或某种价值的创造者而成为该物品或价值的所有者，而仅仅是因为今天的法律授予了他，他才是该物品或价值的所有者。而明天的法律很可能取消这种授权，那么，所有权就不再是正当合法的了。

那么，这一切所必然导致的后果是什么？资本和劳动都会担惊受怕，它们再也不能为未来着想了。在这种学说冲击下，资本必然会隐藏、流失，被毁灭。而劳动者，那些你深深地、诚挚地热爱着，但却无知愚昧的工人们，会变成什么样呢？如果农业生产停止了，他们会吃上更好的食品吗？如果没有人愿意创办工厂，他们能穿上更好的衣服吗？如果资本都不存在了，他们还有更多的就业机会吗？

同样，你从哪儿征收赋税？你用什么办法充实国库？你拿什么供养军队？你怎么偿还国家的债务？你用什么钱来购置生产工具？你用什么财源来支撑你用法令那么容易地就创办起来的这些慷慨大度的机构？

我还是赶紧避开这些实在令人郁闷的思考吧。我将继续考察与今天流行的原则相反的那种经济学家的原则，这种原则正确地认为，财产权源于劳动，而不是源于法律。这种原则指出：财产权先于法律；法律的唯一职责就是维护财产权，不管它是如何存在的，不管它是如何形成的，也不管劳动者是如何生产出它的，是自己单独生产出来的还是跟别人联合生产出来的，只要他也尊重他人的权利即可。

最重要的是，法学家的原则——财产权是法律创造的——所隐含的是名副其实的奴隶制，而经济学家的原则——财产权先于法律——则意味着自由。财产权就是根据自己的理解享受自己的劳动果实的权利，工作、发展的权利，发挥自己才能的权利，而国家除了对此予以保护外，不得进行其他干涉：这，才是自由的含义。我一直没有弄明白，为什么那么多反对自由的党派，竟然还允许自由一词飘扬在共和国的旗帜上。他们中有一些确实已经抹掉了自由一词，代之以团结一致。相对而言，他们更诚实，也更讲究逻辑。不过，他们其实应该谈论共产主义，而不是奢谈什么团结一致，因为跟财产权一样，人的利益的结合，在法律的管辖范围之外也可以存在。

经济学家的财产权原则还意味着一致性。上面我们已经看到了，如果是立法者创造了财产权，那么，乌托邦空想家的头脑中有多少种胡思乱想，就会存在多少种财产权模式。也就是说，财产权模式是无数的。相反，如果财产权是上帝的恩赐，先于一切人类立法活动，而人间的立法活动不过是保护它而已，那么，就不可能再存在其他财产权制度。

经济学家的财产权原则也意味着更安全更有保障。种种证据已经表明，如果人们真心承认，每个人都有义务自行维持自己的生存，每个人都有权享受他自己的劳动果实，这种权利先于、高于法律，如果人间的法律的存在和介入，仅仅是为了保障人们付出劳动、并拥有其果实的自由，那么，法律就可以为所有勤奋努力的人提供一个有充分保障的未来。我们就没有理由再担心，立法机构颁布一道又一道法令

会抑制人们的努力，打乱人们的计划，妨碍人们的远见。在这种保护伞下，资本会被迅速地创造出来。而劳动价值增加的唯一推动力量，就是资本的迅速积累。于是，劳动阶层的状况也会得到改善，他们自己也会通过合作创造出新资本来。更进一步，他们也可以从工薪阶层摇身一变而成为投资者，投资于企业，甚至自己创办企业，从而重获尊严。

最后，国家不应当是生产者，而应当为生产者提供安全保障，这一永恒的原则也必然有利于公共财政的节约和井然有序；惟有根据这一原则，才能实现繁荣，并公平地分担税负。

我们永远都不要忘记，事实上，国家本身是创造不出任何财富的。它一无所有，如果它不从劳动者那里拿走某些财富，它就什么也没有。因此，如果它插手每一件事情，它就是用自己机构的糟糕的、代价昂贵的活动，取代私人活动。如果像在美国那样，人们普遍地认识到，国家的职责就是为所有人提供充分的安全保障，那么，国家就可以只用几千万法郎完美地履行这一职责。通过这种节约措施，再加上工业的繁荣，最终就有可能实行某种单一税制，即只对各种各样的财产征税。

为此，我们就必须等待，等待人们从经验——也许是残酷的经验——中认识到，我们对国家的信任应该少一点，而对人自己应该多一点信任。

最后，我想就自由贸易协会 [12] 说几句话。协会因为采用这个名字而遭到了极大的批评。反对者欣喜若狂，支持者则灰心丧气，双方都觉得用这个词是个失误。

“为什么要传播惊慌？”自由贸易的支持者说，“为什么要把某个原则写在你的大名上？为什么不把自己仅仅局限于要求对进口税进行明智而稳妥的改革？这种进口税已经到了非改不可的地步了，而我们也已经有了有利的经验证明这种改革的必要性。”

为什么呢？至少在我自己看来是因为，自由贸易从来就不仅仅是进口税的问题，而是权利的问题，正义的问题，公共秩序的问题，财产权的问题。因为特权——不管它表现为什么样的形式——都意味着

拒绝承认或是蔑视财产权；因为国家干预实现财富平均，以牺牲某些人为代价而增加另一些人的份额，就是共产主义，哪怕只是一滴水，跟整个大海一样，也都同样是水；因为我已经看到了，财产权只要受到一种形式的削弱，很快就会遭到成百上千种不同形式的攻击；因为我从来不会把自己局限于仅仅争取削减关税，这就意味着我也信奉那种法律先于财产权的错误观念了，相反，我必须奋力拯救在贸易保护主义思想体系威胁之下的另一套原则；因为我深信，在关税问题上，土地所有者和资本家在其思想深处早就相信目前令他们恐惧的共产主义信念了；因为他们要求通过法律手段增加他的利润，从而损害工人阶级的利益；我也清楚地看到，劳动阶级毫不迟疑地打着平等的旗号，要求法律要有利于实现财富的平等，而这正是共产主义。

如果我们的批评者读过我们协会在1846年5月10日召开的筹备会上发表的第一个声明，他们就会相信，这是我们主要的理念：

“跟财产权一样，交换是一种自然权利。每个生产或获得了某件产品的公民，都应当可以自行决定是自己将其立刻使用掉，还是将其给予这个地球上随便某个人，只要他同意作为交换，给予我某件我所需要的东西。而在他没有违反公共秩序和道德的时候剥夺他的这种能力，要求他满足他人的需求，就等于把掠夺行为合法化，这是违反正义的法律的。

“更进一步说，这也破坏了公共秩序赖以维系的环境；因为，如果一个社会中的每个行业都企图借助操纵法律，利用公共警察的力量、靠压制其他行业获得成功，那么，这个世界会形成什么样的秩序呢？”

我认为问题远不仅仅涉及关税，因此，我们又说：

“签署本声明的我们并不是反对国家对通过其边界的商品征税的权利，假如这些税收是用于公共开支，假如税收完全是根据公共财政的需要而确定的。

“然而，如果税收不再具有财政的性质，它的目的乃是为了排挤外国产品，为了人为地抬高国内同一种产品的价格而不惜损害国库收入，强求整个社会为某个阶级的利益让步，据此而对其给予保护，甚至不惜掠夺他人，那么，这一原则就是本协会所竭力反对的，我们也发誓要将其从我们的法律中彻底清除掉。”

当然，如果我们仅仅是想争取立刻削减关税，如果我们就像有人形容的那样，是某种商业利益的代言人，那么，我们肯定会很小心，不把意味着某种原则的词写在我们的旗号上。难道我自己没有预见到，这份向不公正开战的宣言书会给我们前进的道路平添多少障碍？难道我自己一点都不知道，通过侧面迂回，通过掩饰目标，让我们的思想半遮半掩，我们可以更迅速地获得胜利或者是部分的胜利？然而，这种胜利——事实上总是短暂的——能够挽回、保护财产权的大原则吗？很难，因为如果那样，这些原则只是我们的背景，根本就不在讨论的范围。

重申一下，我们要求取消贸易保护主义制度，不是将其视为善良的政府采取的某种措施，而是视之为一种公正的行动，视为自由的实现，视为权利高于法律观念的成果。我们不应该把我们真实的期望掩藏在某种容易让人误解的言辞后面。[13]

我们不同意在我们协会的名字中塞进某种诱惑，某个陷阱，某种令人惊奇之事，某种模棱两可的话，而是直截了当地表述某种秩序和正义的永恒原则；总有一天，人们会认识到，我们的这种做法是正当的；从根本上说，这个世界上只存在一种力量：只有这些永恒原则才是照亮人的心智的光芒，能够照亮那些已经误入歧途的信念。

近来，一种普遍的恐慌就像砭人肌肤的寒风一样横扫整个法国。只要有谁提到共产主义这个词，每个人都会胆战心惊。眼看着最奇怪的制度公然地、几乎是冠冕堂皇地形成，看到破坏性法令一个接一个地出台，而由于担心随后还会出台更加糟糕的法令，每个人都在问，我们这是往哪个方向发展。资本惊慌失措，信贷纷纷抽逃，工厂停顿下来，也没有人拉锯挥斧辛勤劳作了，仿佛一股可怕的电流突然使所有人的精神和双手瘫痪了。那么，到底是怎么啦？原来，本已受到贸易保护主义制度严重威胁的财产权又遭受了一个又一个的打击；因为法律强行干预工业领域，企图稳定价值、拉平收入，而这种干预，最初是表现在贸易保护主义制度中的，现在则可能有无数种我们已经知道或者不知道的表现形态。是的，我想毫不隐瞒地说：土地所有者曾经被认为是最卓越的财产所有者，而今，他们却在破坏财产权，因为他们一直呼吁通过法律手段人为地抬高他们的土地和农产品的价格。资本家也提出了通过法律手段平分财富的观念。贸易保护主义是共产主义的先驱；我还要说：贸易保护主义是共产主义的初级表现形态。

那些受苦受难的阶级现在要求的是什么？他们要求的不是别的，正是资本家和地主曾经要求并且已经获得的东西。他们要求通过法律干预来实现财富分配上的平衡、均衡和平等（balance, equilibrium, equality）。最初，那些贸易保护主义者是通过关税来实现其目标的，现在，这些受苦受难的阶级则是利用其他手段，但其原则却是一脉相承：利用法律手段拿走某些人的东西，转身给另一些人；因此，地主和资本家们，如果那些比你们更不幸的人要求法律给予他们好处，你们就不要抱怨，因为你们自己过去一直承认这个恶劣的原则。他们至少还具有某种你们不具有的资格。[14]

但人们终究会睁开眼睛的，他们会看清楚我们正在一步步走近的深渊的性质，因为这种做法首先破坏了所有社会维持稳定的根本条件。富人今天被某种错误学说的侵害吓得胆战心惊，而正是他们自己，为这种学说奠定了邪恶的基础。他们曾相信这种学说可以悄悄地为他们带来好处：这难道不是一个可怕的教训，一个坚实的证据，证明了因果链的存在，证明了上天报应的正义终究是会显示出来的。是的，鼓吹贸易保护主义的人士，你们就是共产主义的推动者。不错，土地财产的所有者们，你们曾经破坏过我们思想中的正确的财产观念。政治经济学给予了我们这种正确的观念，而你们却一度禁止这种观念，因为它以财产权的名义反对你们不公正的特权[15]。如果信奉这些令你们惊恐的新派思想的人士掌了权，他们做的第一件事会是什么？就是压制政治经济学，因为政治经济学一直在抗议用法律手段均分财富。你们过去曾经这样做过，而今，别人正照着你们的样子做着同样的事。你们要求法律给予你们的东西，是任何人不应当向法律提出的，也是法律所不应当给予任何人的。你们要求法律给予你们的，不是安全保障（这当然是你们正当的权利），而是某种额外的价值，不应当属于你们、多于你们所应得者，而为了满足你们的要求，不可能不侵害他人的权利。而今，你们的愚蠢变成了某种普遍的愚蠢。如果你们想躲开可能会毁灭你们的风暴，你们就只有一条路可走：承认你们的错误，放弃你们的特权，让法律回归到其正当的领域，把立法者约束在其正当的职责范围之内。你们抛弃过我们，攻击过我们，因为你们确实并不理解我们。现在，你们察觉到了，是你们自己亲手挖掘了自己将要掉进去的深渊，于是，你们急急忙忙要我们来捍卫财产权，要我们赋予这个词以最宽泛的含义，让我们揭示财产权同时包括

人的能力及他的能力所生产的一切东西——不管是通过劳动还是通过交换。

我们所捍卫的理论，由于其非常简单朴素而招来了某些反对之声；我们的理论只是要求法律为所有人提供安全保障。人们很难相信，政府的职能可以减少到这种程度。而且，这种理论把法律限制在维护普遍的公正的范围之内，这种理论由于把博爱排除在外而备受指责。政治经济学认为这种责难没有道理。不过，这一点，已经是下面一篇文章的主题了。

---

[1] 本文发表于1848年5月15日的《经济学家杂志》（*the Journal desé conomistes*）上。——法文版编者注

[2] Félicitéde Lamennais（1782—1854），法国哲学家，天主教神父，改革家，工人阶级的热情洋溢的捍卫者。试图把天主教理论与自由主义结合在一起。——中译者注

[3] 原文为拉丁文jus utendi et abutendi。——中译者注

[4] Gaius Luscinus Fabricius,古罗马著名的将军和执政官，非常诚实正直。公元前280年，他受命出使古希腊伊比鲁斯城邦，准备用赎金交换罗马在赫莱克莱亚（公元前280年）和奥斯库卢姆两战役中被俘的罗马将士，结果，他的品德感动了其国王皮洛士，没有付赎金就换回了俘虏。他一生清廉，没有积蓄，去世之后，只得由国家出面为其女儿提供嫁妆。——中译者注

[5] Lucullus（大约110—56BC）罗马大将，曾担任财政官、行政长官等，以其豪宅、华宴著称于当时。——中译者注

[6] 前者指卢梭，后者指罗伯斯庇尔。——中译者注

[7] 原文为the Luxembourg，指法国国民议会所在地。——英译者注

[8] 1848年2月22日爆发的巴黎民众推翻七月王朝、建立第二共和国的革命。——中译者注

[9] 这是法国大革命期间常用的一个称呼，当然，这里作者用这个呼吁是一种反讽，就像我们这个时代用"同志"一样。——英译者注

[10] Francois Vidal（1814—1872），记者，政客，经济学者。编辑了多份报纸杂志，包括La Presse，热情地鼓吹政府干预劳资关系。1848年革命后，布朗基请他出任自己所在的劳动组织委员会秘书。后来积极投身于反对路易·波拿巴的政治斗争中。他最著名的著作是De la rèpartition de richesses ou De la justice distributive en èconomie sociale（1846），对当时各种经济学说进行了批评性考察。——英译者注

[11] 参见巴斯夏全集（法文版）第一卷对维达尔先生著作《财富的分配》的评论及第二卷对维达尔先生在报纸La Presse上发表的五封信的回复。——法文版编者注

[12] 1846年，巴斯夏协助创办了波尔多自由贸易协会，不久就被任命为巴黎自由贸易协会秘书。——英译者注

[13] 参见巴斯夏全集（法文版）第一卷，作者于1845年1月致de Lamartine的信：《论就业权》。——法文版编者注

[14] 参见作者全集第二卷（法文版）关于补贴问题的文集，及本书 第7章《贸易保护主义与共产主义》 。——法文版编者注

[15] 参见本书 第8章《侵吞劫掠与法律》 和 第10章《反对信奉政治经济学人士的宣言》 。——法文版编者注

第四章 正义与博爱 [1]

经济学思想在很多方面都是与自称更先进的各种流派的社会主义针锋相对的。我倒是乐意承认，人家更活跃，也更流行。我们的论敌（我不想说他们是诋毁者）有共产主义者 [2] 、傅立叶的门徒、欧文的追随者，有卡贝、布朗基、普鲁东、勒鲁克斯 [3] ，等等。

特别有趣的是，各流派社会主义者之间的分歧，最起码也跟他们与我们之间的分歧一样严重。因此，我们必须确认某个我们不能接受、而他们却必然共同接受的某个原则；接下来，这一原则必须能够解释我们在他们中间看到的那种无穷无尽的多样性。

我相信，把我们跟他们截然分开的是这一点：

政治经济学坚定地要求，法律除了维护普遍的正义外没有别的目标。

而社会主义，尽管形态各异，表现多样，其数量是数不胜数，但都一致地要求法律实现博爱原则（principle of fraternity）。

那么，这种差异的后果是什么呢？社会主义者步卢梭之后尘，预设了法律是整个社会秩序的基础。我们都知道，卢梭把社会建立在某种契约的基础上。而布朗基则在其论述大革命的著作的第一页上写道：

“博爱的原则就是，把人类大家庭的所有成员看成一体，每个人彼此守望相助，期待着有一天，作为人的杰作的社会，能够按人的身体的形式——这是上帝的杰作——来组织。”

从社会是人的产物、是法律的产物这一前提出发，社会主义者必然会得出结论：社会中，除了立法者事先规定和安排的东西之外，不

存在任何东西。

于是，由于看到政治经济学把自己局限于要求法律为任何地方的所有人提供正义，也即提供普遍的正义，他们就觉得，政治经济学不承认社会关系中存在博爱。

他们的论证似乎完全合乎逻辑："由于社会秩序完全是建立在法律之上的"，他们说，"而由于你们仅仅要求法律维护正义，于是，你们把博爱排除在法律之外，因而也就是排除在社会之外"。

于是，僵化、冷酷、残忍、枯燥等责难，一股脑儿地落到经济科学及教授经济学或接受其学说的人们头上。

然而，他们的主要前提是否合理？社会秩序难道真的完全是建立在法律之上的？如果事情并非如此，那么，很显然，所有这些责难立刻就成为无根之谈。

我们说，制定法（positive law）总是由某个权威利用强制来运作的，总是有某种强制性暴力的支撑，刺刀和监狱加强了它的惩罚的力度，这样的法律是不可能规定爱情、友谊、挚爱、忘我、献身或牺牲的。由于同样的理由，这种法律也不能规定这种情感之总和——博爱。那么，我们这么说，是不是就等于消灭或者否认我们天性中这些高尚的品行？当然不是，我们只是说，社会中有些东西是法律管不了的，人们的大量活动，很多情感，都是在法律之外，超出法律管辖范围的。

就我自己而言，我以科学的名义，最强烈地抗议他们恶毒的说法。根据这种说法，由于我们认识到法律是有限度的，因此，他们就指责我们不承认这一界限之外的所有东西。相信我们，当我们听到博爱一词时，我们的内心也充满炽热的感情。这个词18个世纪以前从圣山上传布给我们，并将永远地写在我们共和国的旗帜上。我们也热切地希望个人、家庭、民族，在凡俗艰难的历程中彼此团结、互帮互助、共渡难关。我们在阅读那些伟人的高尚事迹时，心潮澎湃，热泪盈眶，不管他们是为人们平凡的生活增添了光彩，还是把不同的阶级团结为一个紧密的国家，还是推进了处于进步和文明先驱位置的民族滚滚向前。

难道我们只知道谈论自己吗？如果真是这样，你们可以仔细地审查我们的活动嘛。当然，我们倒是十分乐意看到，我们这个时代的很多政治理论家——他们希望彻底遏制人们内心中的自私自利之情，他们对他们所说的个人主义深恶痛绝，他们不断唠叨着“奉献”、“牺牲”、“博爱”等词汇——我们希望他们本人都是在他们要求别人遵守的这些高尚动机的指导下行动的，希望他们遵奉他们所鼓吹的那些信条，希望他们严格地使自己的行为符合他们的学说。我们也确实希望他们言行一致，也宁愿相信他们都是无私的、仁慈的。然而，归根到底，我们可以斗胆指出，在这方面，我们也不遑多让。

他们中每个希望成为未来的德西乌斯 [4] 的人士都有一套使人类幸福的计划，他们都用那种口气说：我们之所以反对他们，那是因为我们担心失去自己的财产或者是我们的社会地位。不。我们之所以反对他们，是因为我们认为，他们的想法是错误的；是因为我们相信，他们的建议是幼稚的，必将导致悲惨的结局。如果他们确实能够向我们证明，幸福可以通过人为的社会组织或者通过下令所有人必须博爱而降临人世间，那么，即使我们是经济学家，我们也情愿支持这种做法，哪怕是为此流尽最后一滴血也在所不辞。

然而，我们并没有看到任何迹象表明，强加于人可以获得博爱。事实上，不管它表现为何种形态，假如它能强烈地激发我们的感情，那恐怕就是因为它恰好发生在所有的法律规范之外。博爱要么是自发的，要么就根本不存在。颁布政令只能彻底消灭博爱。法律确实可以强迫人维持正义，但法律如果企图强迫他们具有自我牺牲精神，只能是徒劳的。

并不是我自己发明这种区分的。我已经说过，18个世纪以前，我们宗教神圣的奠基人就宣示了这些话：

“法律对你们说：己所不欲，勿施于人。”

“我要对你们说：己所欲，施于人。”

我相信，这些话为区分公正与博爱划定了界限。此外，我还相信，这些话在受制于法律的领域与人的自发性（spontaneity）的无限

领域之间划定了一条分界线。我不想说这是绝对的、不可逾越的，而是从理论上说，这是合理的。

如果大量家庭，不管他们是孤立的，还是联合起来的，都感到必须为了生存、为了致富、为了改善自己的境遇而努力，把自己的力量汇合到一起，这时候，对于这种共同的力量，他们除了要求其保护所有人的人身，保护所有人的劳动果实，所有人的财产、权利和利益之外，还会有什么要求呢？难道除了普遍的正义之外，还能是别的什么吗？显然，每个人的权利都要受他人完全一样权利的制约。因而，法律除了承认这种界限，并保证人们尊重这种界限之外，不应该再有其他任何目的。如果法律竟然允许少数人逾越这种界限，那必然会伤害到他人，法律就是不公平的了；如果法律竟然不仅容忍这种侵犯行为，而且规定可以侵犯他人，那就更为不义了。

举个例子，假定我们讨论的是财产。这里的原则就是，每个通过自己劳动生产出来的东西都归自己所有，那些技能更出众一些、更有耐性、更成功的，因而也是更有效率的人，劳动果实会更多一些。如果两个劳动者想把他们的力量联合起来，按照事先双方协商达成的条款分享其共同成果，或者交换他们所生产的产品，或者一个人借钱、送钱给另一个人，这种种行为跟法律有何关系呢？没有任何关系。在我看来，如果说他们对法律有所求的话，也就是执行合同，防止或者惩罚歪曲、暴力和欺诈等行为。

这是否意味着禁止自我牺牲和慷慨的行为？我们有过这种想法吗？但是否可以由此更进一步命令他们这么做呢？这恰恰是把经济学家和社会主义者区分开来的要害所在。

如果社会主义者的意思是说，在某些特殊情况下，在紧急状态下，国家可以征用某些资源救助某些不幸的人，帮助他们适应不断变化的环境，那我们当然也赞成。国家现在就在这样做，我们希望可以做得更好一些。然而，在这条路上有一个点，是不能逾越的。这一个点就是，政府的考虑取代了个人的考虑，因而彻底取消了个人的考虑。由此观之，很显然，有组织的慈善博爱活动所造成的长远损害要远大于一时半会儿的好处。

不过，我们这里并不考虑特殊情况下国家可能采取的措施。我们要讨论的是：从某种普遍的、理论的观点考虑，法律的职责到底是为事先已经存在的人们的权利划定一个界限、并监督这些界限得到尊重，还是相反，为了让人们幸福而直接强制他们采取具有慈善、忘我、互助、牺牲精神的行动？

后一种制度中最引人注目的（因而也是在这些匆匆草就的文章中经常谈论的话题）是，它使所有人的活动及其结果都陷入不确定性中，使主体对它所生活于其间的社会处于无知状态，而这种无知状态足可以使所有人有劲无处使。

我们都知道正义是什么，它存在于何处。它有某种固定不变的含义。如果法律以正义为指针，那么，每个人都知道它在说什么，并知道相应地自己该干什么。

但如果换成是博爱，那么，有没有一个明确的含义？它的界限在哪儿？它的形态是什么样的？显然，这些都不明确。根据定义，博爱是指为了他人的利益而为他人作出牺牲。如果这种牺牲是自由的、自发的、自愿的，那么，我表示理解，我也会高声喝彩。如果这种牺牲是全心全意的，那我会更加敬重钦佩。但如果像有些人声称的那样，由法律强制人们博爱，或者更直截了当地说，通过立法活动分配劳动果实，而根本不考虑劳动者本身的权利，那么，谁敢打保票，这样的原则在多大程度上可行？反复无常的立法者会想出什么样的花样，而法令建立的制度是不是会一天一个样儿？我真的怀疑，不管是哪个社会，在这种状况下是否还能够存在下去。

注意，牺牲跟正义不一样，就其性质而言，是没有明确的范围的。可以从扔给乞丐一分钱到献出自己的生命，“即使是死，也要死在十字架上”[5]。教导人们博爱的《福音书》（*The Gospel*）最完美地解释了博爱的含义：“如果有人唾你的右脸，把左脸也转向他；如果有人拿走了你的外套，那么，连你的大衣都一起给他。”基督更以实际行动向我们解释了博爱的含义；各各地之颠[6]耶稣的殉难给了我们最完美、最感人、也最高尚的楷模。

那么，是否可以像有些人说的那样，无限制地运用立法活动和行政管理手段推动博爱原则的落实？或者在这条道路上还是有止步的时

候？那么，哪个地方是个头？我们根据什么样的法则决定该止步了？结果只能是今天依靠这次投票，明天依靠另一次投票。

博爱原则的表现形态也同样充满了不确定性。既可能是强迫少数人为大家牺牲，也可能是强迫大家为少数人作出奉献。那么，谁能告诉我，法律该如何规定？谁也无法否认，实现博爱的公式方法有无数种。恐怕每天都不得不通过五六部法律，而且你等着瞧吧，每部法律的规定都会完全不同。一个国家如果接受了某种原则，据此，一天到晚、日复一日，立法者们将由着自己的性子，按自己当时所喜欢的博爱的形式来塑造整个国家。如果你竟然相信这样也能够实现心灵的宁静和物质的繁荣，岂不是太疯狂了？

我来比较一下经济学家和社会主义者分别提出的上述两种制度最重要的后果。

首先，我们设想，有一个国家，将普遍的正义作为其立法活动的基本原则。该国的公民就会对政府说："我们自己会对我们的生存承担全部责任的，我们愿意自己照管自己的劳动，自己的企业，自己的教育，自己的发展，自己的宗教；你的唯一的职责就是使我们所有人在自己采取行动的时候，保持在正当的权利范围内。"

我看到，在我国，或者在随便哪个国家，大家已经尝试了那么多事情，那么，至少让我们也尝试一下这种制度吧。当然，我不想否认，这种机制是简单到了极点。每个人按自己的意愿行使自己的权利，只要他不侵害他人的权利即可。对这种制度的检验结果更加有趣，因为，实际上，那些比较接近这种制度的国家，在安全、繁荣、平等、尊严等方方面面，都要比其他国家略胜一筹。是的，如果我还能再活十年，那么，我宁可放弃九年而只活一年来看看我国进行这种制度实验。在我看来，那时，我将会是下面这些结果的幸运的见证人：

首先，每个人都会对自己的未来比较有把握，最起码对可能受法律影响的那些问题有把握。我上面已经说过，严格的正义是有明确界定的东西，因而，只考虑维护正义的立法原则实际上就是固定不变的，唯一可能变化的是尽可能彻底地实现保障所有人的人身和权利这一目标的手段。因此，每个人都能够放心地投入各种各样诚实的事业

中而不用担心，也避免了不确定性。所有职业对所有人开放；每个人都可以自由地发挥自己的才能，做什么完全取决于自己的兴趣、自己的天性、自己的才智和自由的条件；在这里，既没有特权，也没有垄断，更没有五花八门的限制。

而政府也可以最大限度地实现自己的目标，因为政府把自己全部的力量都用于防范和镇制捏造、欺诈、失职、犯罪及暴力行为，而不像现在这样撒胡椒面，管了很多与它的基本职责完全不搭界的事情。我们的论敌恐怕也不能否认，国家的基本职能是防范和镇制不正义。那么，防范与镇制不正义这一精致的艺术，何以使我们如此没有长进呢？那是因为我们赋予了国家成千上万乱七八糟的职责，结果反而牵制了国家发挥其最基本的职能。正是因此，安全保障这种状态就不属于法国社会——我们离这种状态远着呢。然而，在我上面分析的那种制度下，我们却是可以获得安全保障的。我们的未来将是有安全保障的，因为没有人可以盗用公共警察力量把某种乌托邦强加于我们；我们当下也会有安全保障，因为公共警察力量仅仅被用于打击和消灭不正义。

这里，对安全保障所带来的好处，我必须说上几句。在这种状态下，各种类型的财产——土地财产、个人财产、实业财产，智力财产、体力劳动财产——都是十分安全的。它们不会受到犯罪分子的侵害，更进一步说，也不会遭受法律的侵害。不管是劳动者提供给社会或彼此交换或与外国人交换的劳务的性质是什么，总之，这些劳务都可以保持其自然的价值。这种价值确实会受到环境不断变化的影响，但至少，绝不会受到法律的变幻无常的影响，不会受到苛捐杂税、受到议会的阴谋、要求和实力的冲击。因而，商品和服务的价值波动的幅度最小，而在这种情况下，工业不可能不迅速发展，财富不可能不急剧增加，资本不可能不高速积累。

那么，现在，如果资本不断增值，它们之间就会竞争加剧；资本的报酬就会递减，换句话说，利率就会降低。资本对产品价格形成的贡献越来越小。资本在其与劳动结合而形成的产品中所占的份额会持续下降。随之，生产资料会分散到越来越广泛的人口中。由于资本总量所占份额减少，消费品价格下跌，生活成本下降，而对于劳动阶级获得独立自主性而言，这是最基本的前提条件。[7]

与此同时，由于同样的原因（资本的快速积累），工资必然会上升。事实上，如果资本不投入到周转过程中，就不可能产生任何回报。如果工人数量是既定的，工资基金增加得越多，那么，就有更多的资金用于支付其报酬，工资也就涨得越高。

因此，这样维护严格的正义，也就是维护自由和安全的政治制度的必然结果是，从两个方面纾缓受苦受难的各阶级之痛苦：首先，降低他们的生活成本，其次，提高他们的工资水平。

而如果工人的精神世界没有相应的提高，变得比较文雅，那他们的生活状况就不可能自然而然地、成倍地改善。而现在，我们也正在逐渐地实现平等。我这里所说的，不仅仅是这种法律所必然规定的法律面前人人平等的那种平等——因为这种法律已经排除了一切不公正——还指比较实在的物质和精神上的平等。而导致这种平等的，正是劳动报酬的增加，甚至资本所占份额的减少也有助于这种平等之实现。

我们再来观察这种国家与其他国家间的关系，我们会发现，所有这样的国家都热爱和平。这样的国家的唯一对外政策就是保障自己不受侵略。它既不威胁别人，也不会受到别人威胁。它不需要外交，更不要说那种基于力量平衡的外交。由于各国奉行的是普遍正义原则，所以，没有任何国家能够阻止公民们买卖外国产品。这些国家的商业关系是自由的，自由无所不在。没有人会否认，这种关系有助于维护世界和平。这些关系本身就构成了某种真正的、宝贵的国防体系，它将使兵工厂、军事堡垒、海军、常备军等几乎都丧失用武之地。于是，各国都把全部的精力用于生产性劳动，从而又导致资本的增长，由此又形成了上面说过的种种正面效应。

我们可以很容易地看到，在这样的国家中，政府规模必将缩减到非常有限的程度，而行政管理机构也将一切从简。政府必须要做的是什么？我们赋予公共警察力量的唯一职能是保证正义主宰公民的行为。目前法国每年的政府开支是2600万法郎，到那时，只需要一点点就够了。因此，我们可以断言，在这样的国家，不用纳那么多税。我们可以更肯定地说，文明和进步将逐渐使国家越来越简单、节省，因为，随着正义逐渐成为良好的社会习俗，慢慢地，没有政府的强制也可以维持正义。

如果一个国家靠税收支撑，那么，没有什么事情比平等地征税更难的了，甚至可以说，平等征税简直是不可能的。统计学家和财政专家甚至已经不再徒劳地做这种努力了。而更困难的是把税收负担加之于富人肩上。国家只有从每个人尤其是从普通民众那里征取税款，才有可能国库充裕。然而，在我所徒劳地呼唤的那种简单的政治制度下面，政府只需要有几百万法郎就够了，那么，公平地征税就不是一件难事了。为此，只需实行单一税即可，按每个人拥有财产的数量，根据同一税率对每个家庭征收，还可以节省目前各地方税务机构本身的开支。不会再有国库老是填不满的情形了，不会再有贪得无厌的官僚机构了，它们现在已经成了国家的蛀虫和寄生虫；不会再有那些苛捐杂税，不会再有巧取豪夺了；不会再有人对我们的每一笔生产性劳动都设下圈套，不会再有套在我们身上的种种枷锁。它们不仅剥夺了我们的财富，更剥夺了我们的自由，这种损害其实更严重。

秩序井然是这种政治制度的必然结果，这一点不用我再证明了吧？怎么可能会有秩序失调现象呢？不会再有贫穷来扰乱秩序了，因为至少在这种制度维持了一段时间的国家中，贫穷已经不存在了；即使某些人偶然地遇到了一些暂时性困难，也没有人会怪罪国家、政府和法律。而现在，一个公认的原则是，国家的职能就是向每个人分配财富，那么，国家就必须要履行它的这项承诺。为此，国家就必须不断地加税，结果，在救助一些穷人的同时，又制造了更多的穷人。于是，公众不断提出新的要求，国家不断增加新的税种，我们也就不得不从一场革命走向另一场革命。然而，如果我们清楚地认识到，国家取之于民的税收，仅限于最低限度所必需的保障民众免受一切欺诈和暴力之苦，那么，我不能想象，在这样的国家，又何来混乱？

有的人可能觉得，这种制度未免太简单、太容易实施了。在这种制度下，社会恐怕必然会一塌糊涂。那些国家大事会变成什么样子？政治家们干什么去呀？国民大会本身的职能是不是得缩减到仅仅是完善民法和刑法？公众是不是再也看不到议员们唾沫横飞、激情万丈地争论、斗争的场面了？

所有这些疑虑其实都出自一种观念，即政府和社会合二为一，就是一回事。这实在是一个完全错误而有害的观念。如果两者真是一回事，那么，简化政府当然就意味着缩小社会的作用。

然而，把公共警察力量局限于仅仅维护正义，这一点对公民的主动创造性能有什么负面影响吗？即使在今天，公民们的行动难道就仅仅局限于法律所规定的范围之内吗？只要他们并没有越出正义的界限，凭什么不允许他们按自己的意愿建立自然、宗教、慈善、工业、农业、思想方面的合作组织和社团，甚至是建立法朗吉和伊加利亚[8]式的组织？而资本的充裕有利于所有这些事业。对这一点，难道还有什么疑问吗？但是，每个人都应该是自愿地与他人联合，他自己必须承担风险和责任。某些人总是希望由国家出面来构建这些合作组织，这必然是让公众承担风险，让公众付出代价。

有些人会毫不迟疑地说：在这种政治制度下面，我们确实看得到正义、繁荣、自由、财富、和平、秩序和平等，但却没有博爱啊。

我们应该再问自己一声：人们的内心中难道只有立法者塞进去的东西吗？博爱难道是有了投票箱之后才出现在这个地球上的吗？如果法律要求你必须履行的义务仅仅是正当行事，那它怎么会禁止你行善呢？自我牺牲精神和同情怜悯之心不是出自法律的命令。难道妇女们的内心因此就没有了自我牺牲精神和同情怜悯之心？那么，有哪条法律规定年轻女性要走出她母亲的怀抱，又有哪条法律强迫她在那些阴暗的住宅中伺候老年人？在那里她们所看到的惟有丑陋的躯体和受到创伤的精神。哪一条法律规定了牧师的天职？是哪一条成文法律、哪一项政府干预，创建了基督教、造就了信徒们的热诚，铸就了殉难者的勇气，塑造了费纳隆和弗兰西斯·德保罗[9]的仁爱以及我们当代很多人士的忘我牺牲精神？他们为了人民的事业获胜，无数次地把自己的生命置之度外。[10]

每当我们认为某种做法是善的和美好的时候，我们就很自然地想要把它变成一种普遍的规范。而现在，如果我们看到社会中有某种力量，所有的人都要对其退避三舍，那么，我们的第一反应就是利用法律，规定人们的行为，并将其强加于所有人。然而，问题在于，把某种本质上是自发的、自愿的行为变成所有人的义务，难道不会因此而使这种力量和这种行为的性质都堕落变质？反正在我本人这里，我不能想象，作为一种暴力的法律能够有效地适用于镇制不公正、保护正当行为之外的其他目的。

我已经描述了我认为比较正当的国家的情形。现在让我们设想，这个国家的人民中间普遍流行的看法是，法律不应该仅仅局限于维持正义，法律应该更进一步努力地推进博爱。

由此会发生什么？对此我不想多费口舌，读者只需要把我上面的描述颠倒过来就可以了。

首先，一种严重的不确定性、一种致命的不安稳感将笼罩私人活动的领域；因为博爱可以以几十亿种说不清、道不明的形态表现出来，因而立法者会相应地搞出几十亿条事先根本无法预见的法规。每天都会有人提出无数议案，每个议案都会威胁已有的社会关系。有人可以以博爱的名义要求实现工资的平等，于是，劳动阶级将会回到印度种姓社会的状态。不管他们是有能力、勇气，还是勤奋而有才智，都不可能再让他们提高工资了，因为一部蹩脚的法律将压低他们的工资。对他们来说，这个世界将成为但丁所描述的那个地狱：你要想进入，就得抛弃所有的希望。另有一位将以博爱的名义要求把工作时间减少到10小时、8小时、6小时或者4小时；于是，生产活动将立刻会陷入停顿状态。于是，将没有面包来填满饥饿的肚子，没有衣服来遮蔽我们免受寒风的侵袭。第三个人则提议用法定纸币来取代面包和衣服。我们现在不是用钱买东西吗？他就说，钱多了就等于面包和衣服多了，多印纸币就等于钱多了。OK，证明完毕。第四位则要求通过法规取消竞争。第五位要求用法律消灭自私自利之心。这一位要求国家为大家提供工作岗位，另一位要求国家提供教育，再一位则要求为全体公民提供养老金。还有人想把地球上所有的国王废黜，所以想以博爱的名义发动世界战争。够了。很显然，如果我们沿着这条道路走下去，要搞的乌托邦简直是数不胜数。有的人会说，我们会抛弃这些乌托邦的。同意。但是，也有可能这些乌托邦不会被抛弃；而这，就足以造成不确定性，而这，正是劳动的最大的祸害。

在这种制度下，不可能形成资本。资本会非常稀缺，非常昂贵，集中在少数人手里。这就意味着工资将会降低，不平等将会演变为不断加深的社会阶级鸿沟。

不久前，我国的公共财政陷入完全混乱的状态。如果国家得承担起为所有人解决所有问题的责任，除此之外，还能有什么结局呢？人

们会被沉重的捐税压垮，一笔一笔贷款烟消云散。在榨干了今天的财富之后，国家就会开始挥霍明天的财富。

最终，由于我们会从原则上承认，国家有责任代表其公民建立、巩固博爱，于是，我们就会看到，全体人民反倒成了乞求者。地产、农业、工业、商业、航运、实业公司，所有人都会忙着争取国家的优惠照顾。国库将成为名副其实的掠夺者。每个人都有充足的理由证明，法律意义上的博爱就等于下面的意思："让我得到好处，让别人付出代价。"所有人的精力都投入从立法活动中占好处、搞特权的活动中。受苦受难的阶层尽管呼声最强烈，却未必能取得最多的好处；与此同时，他们的人数又在不断扩大。由此得到的结果，就只能是一场接一场革命。

简而言之，我们看到，呈现在我们面前的这一副凄惨的景象，目前已在某些现代国家初露端倪，原因就在于他们采取了这种可悲的法律博爱观念。

不用说，这一整套观念的根源在于人们慷慨的感情，在于无私的动机。恰恰是因为这一点，所以这种观念才迅速为广大群众所接受。因此，如果这套观念最后证明是错误的，那么，我们就肯定已踏在深渊边缘了。

就我自己而言，假如能够证明这一整套观念不是错误的，那我也会很高兴。天哪！如果可以颁布法令使人人都具有博爱精神，如果可以用公共警察力量有效地执行这些法令；如果自私自利的动机如布朗基所希望的那样，能够很简单地通过举手表决的方式消灭；如果和平民主的纲领中的一条"不要自私！"可以通过立法而轻松实现；如果我们可以做到，国家能给任何人他所需要的东西，而不用从任何人那里拿走任何东西；那么，就让人家竭尽所能地去做好了。当然，我也会投票支持这样的法令，我也会为人类可以用这么简短省事的办法就获得尽善尽美和幸福快乐而喜悦。

然而，我们必须坦率地说，在我们看来，这样的观念纯属空想，毫无价值，可谓幼稚之极。这些观念激起了那些没有时间仔细思考的劳动阶层和受苦阶层的期望——这倒没什么奇怪的。但是，这样的观念何以竟也能够让那些才能出众的政治理论家如醉如痴？

这些人士相信，我们的大多数同胞所遭受的痛苦可以归咎于自由，也即正义。他们的看法是，自由的制度，即严守正义的制度已经接受了法律实践的检验，事实证明，它已经失败了。由此，他们得出结论，已经到了立法活动迈出一大步的时候了，法律最后应当完全贯彻博爱的原则。于是，就出现了圣西门主义者、傅立叶主义者、共产主义者、欧文主义者；于是，就出现了动员组织管理劳动的各种努力；于是，就出现了国家应当负责每个公民的生存、财富和教育的种种说法；他们声称，国家应当是慷慨的、仁慈的，应当管每件事情，应当关心每个人；国家的使命是哺育婴儿，教育年轻人，保证每个力所能及的人有工作可干，为残疾人提供生活保障。总而言之，国家应当进行直接干预，以解除所有人的痛苦，满足并预见所有人的需求，为所有活动提供经费，教化所有人的思想，医治所有人的创伤，补偿所有人的不幸，甚至到了这种地步，让法国人流热血抛头颅去帮助世界上所有被压迫者。

谁不愿看到，所有这些好处，可以通过法律、通过某个源源不断的源头而为全世界所有人分享？看到国家解除上帝——他的心思可真是令人难以理解——加之于人类的所有的艰难、所有的防备、所有的责任、所有的义务、所有费力而又沉重的任务，留给个人的都是那些最诱人、最省事的东西——满足感、享受、确定性、平静、休憩，还有一个万事无忧的现在，一个美好的未来，只有财富没有忧愁，一个不用承担责任的家庭，不用抵押的贷款，不用付出努力的生活：拥有这些，谁不高兴？

如果这一切真能实现的话，我们当然也喜欢享有。然而，它可能吗？这才是问题的关键所在。我们不能理解，人们所说的国家是什么意思。我们相信，国家的这个永恒的化身，是对国家的最怪异、也最不光彩的神秘化。这个国家靠什么担当起全部的美德、全部的责任和一切慷慨大度的活动？它从哪儿获取那些由它进行分配从而给个人带来好处的资源？这些资源难道不就是来自这些人吗？那么，在过了那些寄生于国家肌体而又贪婪的官员一道又一道手之后，这些资源会有所增加吗？恰恰相反，整个政府机构本身反倒要消耗很多有用的资源，从而会相应地减少劳动者的份额，这一点难道还不明显吗？劳动者在丧失他们的一部分财富的同时，还会因此而丧失一部分自由，这一点不也是显而易见的吗？

不管从哪个角度思考人间的法律，我都看不出，除了合理地要求法律维护正义之外，我们还能对它有何要求。

举个例子，有人可能会要求国家干涉宗教事务。当然，如果这个世界上只有一种信条、一种信仰、一种礼拜形式，只要它是正确的信念，那么，这当然挺不错的。然而，尽管这种一律是可欲的，但是，多样性，也即探索和讨论，更值得我们追求，除非到了某个时刻，所有人都看到了真理的光芒，都承认这种唯一正确的信仰。而在此之前，国家为了实现信仰一律而进行的任何干涉，即使是打着博爱的旗号，也只能被视为压迫行动，被视为不义；因为，谁能够保证，国家不是——哪怕是无意地——在扼杀真理而鼓励谬误？信仰一律只能是具有信仰自由的人们一致同意的结果，只能源于真理对于人的精神的那种天然的吸引力。因而，我们对法律的全部要求，就是信仰自由，哪怕由此而导致精神上的无政府状态。这种无政府状态有什么可怕的？信仰的一致不应该是精神进化的开端，而只能是其结果。它不是出发点，而是终点。把某种信仰强行塞进人间的法律，必将是不义的。如果说，正义并不必然意味着博爱，那么，我们至少得承认，博爱总不包括不义吧。

教育问题上也是如此。显然，如果人们都认为，不管就内容还是方法来说，存在着某种最佳的教育模式，那么，某种统一的公共教育体系就更可取，因为在这种情况下，可以通过法律手段把谬误排除在外。然而，假如我们还没有发现这样的统一标准，只要立法者和公共教育部长本人还没有成为永远不会出错的人，那么，正确的方法就是为发现和替代留下充裕的空间，在这里，有多样性，可以试错，可以进行试验，个人也可以努力争取对自己最有利的结果——一句话，在这里，人们享有自由。在通过法令建立的统一的教育体系中，人们却没有这样好的运气，因为在这样的体系中，错误是永久的、普遍的、无法挽回的。有些人打着博爱的旗号，要求法律确定应该教孩子们什么，并将其强加于所有人。他们应当认识到，自己可能要冒一种风险：法律规定并强迫人们教授给孩子的，可能恰恰是错误的东西；因为司法禁令可能使那些相信自己掌握了真理的人思想扭曲，从而颠倒事实真相。那么，我就要问一声，博爱，真正意义上的博爱，难道就是诉诸暴力，把错误强加于人类，或者至少有这种危险？多样化令人恐惧，人们将其污蔑为无政府状态。然而，这种状态恰恰是人们的态度和信念多样性的结果，而这种种多样性，只能随着讨论、学习和阅

历增多而逐渐趋于消失。同时，我们要问，一种理论有何资格通过法律或暴力将自己凌驾于其他理论之上？在这里，我们再次看到了这种博爱是假装的，它利用法律或法律的强制力量所要追求的目标，是完全与正义对立的。

在新闻出版领域，我们可以看到同样的现象。事实上，我很不明白，那些要求建设一套统一的国家教育体系的人士，为什么没有要求搞一套统一的国家新闻出版体系？因为新闻出版也是另一种形态的教育。新闻报刊认可讨论，因为它就是赖此为生的。在这里，也同样存在着多样性和无政府状态。那么，为什么不成立一个舆论部，全面地掌管法国所有的书籍和所有的报纸？要么国家永远不会出错，则让国家来全面控制人们的思想，就是再好不过的了；要么国家也可能出错，那么，在这种情况下，国家控制教育而不控制新闻，就一点道理都没有。

至于我们的对外关系，我觉得，没有任何规则比正义更审慎、更健全、更能为所有人接受的了——换言之，可以成为某种法则。让对外关系遵守法律规定的、强制的博爱原则，只能导致永久的、普遍的战争；因为这等于是为了那些令立法者同情激动的目标，而应随便什么人之请，牺牲我们的力量、我们公民的鲜血和财富。这实在是一种奇怪的博爱。塞万提斯早就刻画过这种做法的荒谬可笑和徒劳无益。

尤其重要的是涉及劳动的问题。在我看来，人们梦想着把博爱塞进我们的法律条文中，并制定出带有刑事条款的各种法律，此时，博爱的教条在这里是最危险的，是与构成这个神圣的单词之本质的观念相对立的。

博爱总是意味着奉献与牺牲；正因为如此，它才能博得我们衷心的钦佩。如果有人说——有些社会主义者就是这样说的——无私奉献的行为对行为者本人也有利，那么，他们就根本不必颁布法令：人们干对自己有利的事时，是不需要法令催促的。这种诉诸法律的立场，恰恰大大地贬低了博爱观念，使之失去了其本来的光彩。

因此，让我们尊重博爱的本质，这种本质就蕴涵在博爱一词中：由无私的情感所决定的自愿的牺牲。

如果你认为博爱是法律所规范的事情，博爱行为是事先规定好的，那么，这个定义还是完整的吗？除了牺牲之外，什么都没有了；只有非自愿的、强制的牺牲，由于害怕受到惩罚而作出的牺牲。说实在话，为了他人的利益而强迫一个人作出牺牲，这种牺牲是什么性质的呢？这还是博爱的典范吗？不，这是一种不义的表现；我们必须得说：这是一种法律上的掠夺，是最坏的掠夺，因为这种掠夺是系统的、永久性的、无可逃避的。

巴尔贝斯 [11] 在5月15日的议会会议中，以穷苦阶级的名义提出征收10亿法郎税收的法令时，他是在干什么？他就是在把你们的原则付诸实施。没错，索布里埃 [12] 的公告跟巴尔贝斯讲话的结论没有任何两样，开篇第一句话就是："我们认为，博爱不能仅仅是一句空话，必须付诸实施，国家必须下令：资本家应当按其财富多寡出钱"云云。

你们对此表示抗议。然而，你们有什么正当理由谴责巴尔贝斯和索布里埃？你们自己不也曾经这么干过吗？人家只不过是照着你们的逻辑又进了一步，把你们的原则又推进了一点而已。

我想说的是，不管什么时候，只要这种原则被引入立法活动，即使在刚开始只是初露端倪，也会立刻使资本和劳动瘫痪，因为，没有什么东西能够阻止它无限度地扩展。已经有那么多论著雄辩地证明，如果人们不能确信自己享受自己的劳动果实，那么，他们就会完全放弃劳动或者少干活。众所周知，不安全感是资本市场最主要的杀手。它会赶走资本，会妨碍资本形成；那么，我们本来想救助的那些阶级会从中得到什么好处呢？我真诚地相信，仅这一原因就足以导致最富裕的国家在很短时间内下降到土耳其那样的水平。

借助征税法令，以一些人的名义强迫另一些人作出牺牲，显然本身就已经丧失了博爱的性质。那么，谁可以当得起博爱的美誉？是议员们吗？他所做的只是计算他的选票箱而已；是税务官吗？他之所以遵守法令，只不过是害怕被人撤职而已；是纳税人吗？他只是很不情愿地掏钱而已。那么，在这里，究竟谁可以称得上是自我牺牲？哪儿能找到这种博爱伦理？

所有人都对非法掠夺行径深恶痛绝，这种行为是与公共舆论的全部力量背道而驰的。这种力量会促使人们站在正义一方。而借助法律

进行的掠夺却可以不用遭受良心的困扰,因而它不可能不削弱一个民族的道德基础。

只要自己谨慎从事，并且有足够勇气，人们就可以保护自己不受非法掠夺之害。但是，没有谁可以躲开合法的掠夺。如果你想躲避，社会会出现什么样可悲的情形？掠夺者用法律武装着，而受害者却在对抗法律。

如果法律条文以博爱为借口，强迫公民们互相牺牲，那么，人性就必被扭曲。每个人都会尽量为公共利益少付出而多占有。那么，在这场斗争中获益的，会不会是那些最不幸的人？当然不会，相反，只能是那些最有势力、也最会算计的人。

那么，最起码，团结、一致、和谐总可以看作是博爱的结果吧？当然，博爱是一种神圣的纽带，把个人、家庭、民族、种族最终联结起来。然而，博爱要发挥这种作用，就必须保持其本来面目，也就是说，博爱之心必须是完全自由、完全自发、完全自愿，最有价值、最虔诚的情感。而假冒伪劣的博爱是不可能实现这一奇迹的；合法的掠夺可以盗用博爱之名，也可以装出博爱的样子，可以假冒博爱的规则，可以盗用博爱的标记，但它终究是争吵、混乱的原则，是为不当要求张目的原则，是恐怖、不幸、懒惰、仇恨的原则。

有人对我们的说法很不以为然。他们说，不错，自由、法律下的平等确实属于正义，但是严格意义上的正义必须在富人和穷人、在强者与弱者、聪明人与无知者、在有产者与无产者、在本国同胞与外国人之间保持中立。而人们的利益决定了他们自然是相互对立的，那么，法律的干涉如果仅仅是为保护人们的自由，就等于是牺牲穷人、弱者、无知者、无产者以及赤手空拳进入角斗场的角斗士。

孔西代朗先生说：

> 人们寄予厚望的工业自由，著名的自由竞争原则——人们相信这种竞争具有最突出的民主性质——会带来什么后果？不可能有别的，只能是广大群众普遍遭受奴役。他们的资本、工业装备、生产资料以及最重要的东西——教育，都将被那些拥有企业、装备精良的阶级剥夺。人们告诉我们，“竞技场的大门是敞开的；所有人都可以自由地进入这里进行搏斗；环境对所有参赛者

来说都是平等的。”很好，不过，你们忘记了一件事——在这个巨大的战场上，有些人受过全面的训练，武装到了牙齿。他们掌握着大量装备、军需和战争机器，他们也已经占据了最有利的战略位置；而其他人，那些穷困、无知、饥饿、遭受掠夺的人们，为了维持生存、为了养活老婆孩子，不得不乞求他们的对头随便赏给自己个工作干，哪怕工资再低也可以。

这是什么话！竟然把工业比作战争！竟然把这些被称为资本、由各种各样的商品构成、除了用于征服不驯服的自然之外没有别的用处的资本，跟那些人们在战争上互相厮杀、沾满鲜血的武器相提并论，这实在是无耻的诡辩！人们为了谴责工业而借用一整套关于战争的词汇，此时，贬低工业秩序就是一件最容易不过的事。

社会主义者和经济学家最深刻、也最无法调和的分歧在于：社会主义者相信，人们的利益从根本上是对立的；经济学家则相信，人们的利益天然是和谐的，或者说，必然会一步一步地实现和谐。这就是全部分歧所在。

从人的利益根本对立这一前提出发，逻辑上，社会主义者必然企图寻找某种组织，以消灭利益冲突，只要有可能，甚至要消灭人们心中的自私之情。这就是他们如今企图在议会干的事情。然而，假如他们狂热到去进行尝试的地步，他们却不一定有取胜的坚强决心；不说别的，就只讲一点：他们在他们的书中猛烈批判个人主义，然而，他们却照样对自己的书抽取版税。在日常生活中，他们的表现也跟别人没什么两样。

如果人们的利益确实是根本对立的，那么，我们就必须把正义、自由以及法律之下的平等踩到脚下。我们必须重新建造这个世界，或者如他们所说，要根据他们不停地炮制出来的无数方案重新构造社会。至于自私自利、所谓的无组织的原则，则必须代之以法律规定的、强制的、非自愿的、暴力胁迫的自我牺牲——一句话，代之以有组织的掠夺；而由于这一新原则只能招致人们的反感和抵制，所以，一开始，就必须盗用博爱的名义，使之为人接受，然后，动用法律的暴力来维护他们的社会制度。

然而，如果上天没有错，如果它按下面的方式安排了万物：在正义的法则之下，人们的利益总会自然地以最和谐的方式彼此调适；用拉马丁先生的话来说，如果在自由的制度下，人已经获得了在任何专制制度下都不可能获得的正义；如果权利的平等是我们实现真正的平等的最可靠、最直接的途径，那么，对法律，我们只能要求其维护正义、自由、平等，这就像只有清除每一滴水落下的障碍，最后才能形成我们眼前的大海。

而这，正是政治经济学家所得出的结论。政治经济学并不是在专门寻找的过程中得出这个结论的，而是于不经意间获得的。但它也为这一发现而喜悦，因为，当有些人堕落到企图借助专断的手段实现自由的时候，我们却从自由中看到了和谐，我们怎能不为这种发现而喜出望外呢？

社会主义者经常用来咒骂我们的话，实在是莫名其妙。假如我们真的不幸犯了大错，他们怎能不表示痛心？我们想的是什么呢？我们想说的是：经过深思熟虑，我们必须承认，该上帝做的事，他做得很出色。因此，进步的最大机遇就在于正义和自由。

社会主义者相信我们错了，这是他们的权利。但是，他们至少应该为此而悲伤；因为我们的错误——如果果真是错误——就意味着，必须赶紧用人为的替代自然的，用专制替代自由，用人的偶然发明取代永恒的神圣观念。

设想一下，有一位化学教授跑过来说："一场严重的灾难正威胁着整个世界；而上帝并没有替我们早作防备。我已经分析了从人的肺中呼出的空气。我的结论是，空气已经不适合我们呼吸了。因此，经过计算大气的总量，我可以大胆预测，总有一天，全部空气都会受到污染，人类将会死于肺病，除非他们采用我发明的人工呼吸机器。"

另一位教授则跑过来说："不，人类不会灭绝的。确实，支撑动物生命的空气正在遭受污染，然而，这种空气却恰恰适合植物生长的需要，而植物呼出的空气又有利于人的呼吸。有些人根据不完整的研究就轻易地得出结论说，上帝出错了，然而，更严密的研究则显示，上帝的作品是和谐的。人类仍可以继续自自然然地呼吸。"

如果第一位教授对第二位教授破口大骂说："你是个冷酷、顽固、心硬的化学家，你鼓吹可怕的自由放任理论，你一点都不爱人类，因为你竟然证明我的呼吸机器没有用处。"

这就是社会主义者与我们争吵时所说的话语的概括和本质所在。我们跟他们一样，都渴望和谐。他们想用自己发明出来的方案、通过法律强加于人来实现这一目标，我们则在人和万物的本性中看到了这种和谐。

本来，这里应该论证一下人们的利益趋于和谐的趋势，因为这是问题的关键所在，不过，这需要一门政治经济学课程才能说清楚，请读者原谅，我们在这么短的篇幅中无法完成这样一个任务[13]。在此，我只想指出：如果说政治经济学确定得出了人们的利益是和谐的这样的高见，它之所以能得到这一洞见，是因为，它没有像社会主义者那样仅仅停留在对现象的直接因果关系的理解水平上，而是更进一步探索这些现象的长远和终极效应。这正是全部奥秘所在。这两个思潮的区别，完全相当于我上面所讲的两位化学家的分歧：一位只看到了部分，另一位则看到了全部。举个例子，如果社会主义者肯耐心地探究一下竞争最终对消费者带来的好处，而不是仅仅停留在对生产者的影响上，他们就会发现，竞争是国内、国际平等与进步的最强大的推动者。正是因为政治经济学从这种终极效应中看到了和谐，它才说：在我的学科领域中，应该多学少做。之所以要多学，是因为一连串因果之间的关联，只有付出巨大的努力才能搞清楚；之所以要少做，是因为整个现象的和谐都来自于其最终效果。

我曾经跟一位在大革命中被推到前台的一位显赫绅士讨论过这个问题。我对他说，"对于靠暴力手段维持的法律，我们所能要求于它的，惟有正义。"

他觉得，人民除此之外还希望法律能给予人们博爱。去年8月，他写信给我："如果在危机时刻，我能处于掌舵的位置，那么，你的观念将成为我的信条的一半。"

我给他回信说："你的信条的另一半会扼杀这一半的，因为你如果因为博爱而立法，那么，你的立法就不可能不是不义的。"[14]

最后，我想对社会主义者说：如果你们以为，政治经济学拒绝合作、组织、博爱，那你们就错了。

合作！难道你们不知道，社会本身就是个联合体，不停地自我完善着？

组织！你们难道不知道，正是组织造成了不同人群之间和上帝的杰作之间的一切分歧？

博爱！你们难道不知道，如果对内心热烈的冲动从心智上予以冷静的算计，那么，博爱不就等于正义吗？

我们跟你们是一致的。我们为你们在人类中间撒播一种将来会结出果实的种子而拍手叫好。

但当你们要用法律和赋税，也即强制和掠夺进行干涉的时候，我们就要反对你们；因为这种诉诸暴力的想法本身就显示了，你们更相信自己而不相信人类，除此之外，你们的作为也足以令我们看清，你们是想损害自然本身，伤害你们想努力实现的博爱本身。[15]

---

[1] 本文最初发表在1848年6月15日的the Journal de séconomistes上。——法文版编者注

[2] 当然，在马克思之前，巴斯夏与其他人一样，用这个词主要是指那些鼓吹用集体主义手段增进社会平等的政治理论家。——英译者注

[3] Pierre Leroux（1797—1871），法国哲学家，出版家，和百科全书编纂者，圣西门的信徒，Le Globe的编辑。——英译者注

[4] Decius（201—251），罗马帝国皇帝（249—251），曾任元老院议员、执政官和多瑙河地区军事长官，后被部下拥立为皇帝。在位时迫害基督教徒，在抗击哥特人入侵时阵亡。——英译者注

[5] 原文为：usque ad mortem, mortem autem crucis。——中译者注

[6] Golgotha，耶稣被钉死在十字架上的地方。——中译者注

[7] 参见作者的小册子《资本与租金》及《和谐经济论》第7章《资本》。——法文版编者注

[8] 即法伦斯泰尔，是法国空想社会主义者傅立叶所幻想建立的社会基层组织。伊加利亚是法国空想社会主义者卡贝幻想的一个理想国。——中译者注

[9] Francis de Paul，疑即St. Francis of Assisi，天主教圣芳济会创始人（1181？—1226）。——中译者注

[10] 在实际生活中，我们总是严格地区分商业交易和慈善活动。有时看到我认识的那些最慈善的人、最虔诚的心灵、最博爱的灵魂做这样那样的活动，我也感到非常快乐。我们村庄的牧师就具有罕见的自我牺牲精神。他热爱自己的邻居，尤其是爱穷人。这位朋友已经到了这种地步，为了能够帮助穷人，就需要从富人那里搞到钱，于是，这种诚实的好人有时为此竟然会不择手段。他曾经把一位因为大革命而流离失所的70岁的修女安置在自己家中，为了让他的房客能够开心，我这位从来没有摸过牌的朋友，也努力学习玩牌；你真应该看看他是如何假装自己热衷于打牌的样子了，而修女也一定觉得她对她的恩人也是有用的（可以陪他打牌！）。这种情形一直持续了15年之久。然而，有一件事足以使这种简单的恩赐心态变成一桩真正的英雄壮举：这位善良的修女身患一种癌症，浑身散发着臭气，而自己却浑然不觉。这位朋友特别注意在玩牌的时候不吸烟，因为他害怕这个可怜的病人会因此知道自己的身体状态。今年刚刚获得罗马军团十字勋章的人士，不管是哪位，恐怕连一天都不能忍受这种生活，而这位牧师却这样度过了15年，够英勇的吧。

我亲眼看到这位牧师的事迹，而我敢打赌，如果他做生意，也会斤斤计较，跟随便哪位巴黎诚实的商人一样。在分量、尺寸、质量、价格等方方面面，都会捍卫自己的利益，他决不会把慈善与博爱混进生意买卖中。

因此，我们应该把最近加在博爱这个词上面的各种错误、幼稚、雄辩的含义剔除掉。[这是作者未发表的手稿，写于1847年末。——法文版编者注]

[11] Armand Barbès（1809—1870），巴贝夫的信徒，1838年与布朗基和Martin bemard组织“四季社”（Society of the Seasons），试图组织1839年起义，最后失败。由于参与此事，他被判处死刑，最后减刑为终身监禁，不过1848年革命后被解禁，最终在自我流亡中去世。——英译者注

[12] Marie Joseph Sobrier（1825—1854），编辑，1848年5月起与人共同编辑出版一份日报La Commune de Paris, Journal du citoyen Sobrier, moniteur des clubs, des-corporations,d'ouvriers et de l'armée, 1849年9月底停刊。——英译者注

[13] 当时《和谐经济论》中有几章中已经在the Journal des économistes杂志上发表。——法文版编者注

[14] 1847年8月在马赛举行的一个支持自由贸易的公共集会上，巴斯夏巧遇拉马丁，与他就商业自由问题长谈一番，并谈到了一般的自由，以及政治经济学的基本原则。参见法文版巴斯夏全集第二卷，马赛讲话后面的附注。也请参见第一卷，拉马丁的两封信。——法文版编者注

[15] 人们可能生活在三个层次的世界上：在较低水平时，是掠夺主宰的世界；在高级水平时，是仁慈主宰的世界；在中间水平时，则是正义主宰的世界。

政府只能在人们认可的范围内使用暴力。也即，法律可以强迫某人行为正当，但不可以强迫他对人仁慈。法律如果要用暴力去做伦理靠说服做的事，那么，它绝不会把人提升到慈善的世界，反而将把人抛入掠夺的世界。

法律和政府的正当范围就是维护正义。

[这些想法是作者亲笔写在一份手稿上的。1850年，the Society of Men of Letters将其送往伦敦世界博览会参展。法文版文后收入这些话，因为它能够概括作者在这篇文章中所阐述的理论。]——法文版编者注

第五章 国家 [1]

我希望有人愿意提供一笔大奖，不是可怜的500法郎，而是100万法郎，还有十字勋章、花冠、绶带，等等，只要谁能对一个词——国家——给出一个准确、简单而又能够理解的定义，他就可以获得这笔大奖。

如果谁真有这等本领，他可是为社会作出了巨大的贡献！

国家！它是什么样的？它在哪儿？它在干什么？它应该干什么？

关于国家，我们所知道的仅仅是，它是个神秘的角色，当然是这个世界上人们再三恳求的，是备受折磨的，最繁忙的，被人考虑最多的，受的指责最多的，被利用得最多的，也是最能让人激动的角色。

我无缘结识阁下，不过，我敢以一赔十打赌，过去半年时间中，你肯定曾经有过某个乌托邦念头，我还敢一赔十赌你把实现你那乌托邦的责任交给了国家。

你，亲爱的夫人，我敢肯定，你从内心深处希望疗救人类所有的缺陷，如果由国家能做到这一点，你是一点都不会内心不安的。

但是，唉！不幸的国家，就像费加罗一样，不知道该听谁的，也不知道该干什么。人们七嘴八舌，大喊大叫，每人都有自己的一套看法：

“组织管理劳动和劳动者。”

“根除自私。”

“抑制资本的傲慢和暴虐。”

“进行有关肥料和鸡蛋的试验。”

“把铁路开进乡村。”

“在平原上兴修水利。”

“在山区植树造林。”

“建立模范农场。”

“创办和谐的工厂。”

“在阿尔及利亚开拓殖民地。”

“养育婴儿。”

“教化年轻人。”

“赡养老人。”

“把城里人送到乡下。”

“实现各行业利润一致。”

“向索要贷款的人发放无息贷款。”

“解放意大利、波兰和匈牙利。”

“改进骑用马的品种。”

“鼓励艺术，培养音乐家和舞蹈家。”

“限制贸易，同时创建商船队。”

“发现真理并将其灌输进我们的头脑。”

“国家的职责是教化、发展、提升、增强民族的心灵并使之具有灵性。”[2]

“噢，先生们，稍安毋躁，”国家以哀求的口气说，“我会尽力满足你们，但是，我总得拥有某些资源吧。我已经准备开征五六种税了，给这个世界打上一个新的、很轻微的烙印。你们会看到，人们会很乐意掏钱的。”

然而，这下可招来了哭喊：“可耻！可耻！如果人们有这些东西，他自己也可以干成自己想干的事！因此，你根本就不配叫做国家。你不仅不能再给我们加新税，还应取消那些旧税，废除：

盐税，

酒税，

印花税，

货物入市税[3]，

许可证，

兵役（Prestations）”。

在这喧闹声中，在国家由于没有满足这些需求而发生了好几次革命之后，我却非要说，他们的要求是自相矛盾的。上帝！我在想什么？我就不能自己闷头想，而不说出这些不合时宜的话吗？

于是，我在这个国家就永远地声名狼藉了；现在大家都公认一个事实：我是个没有心肝、冷酷无情的人，是个乏味的哲学家，是个个人主义分子，是个资产阶级——一句话，我不过是个英美式经济学家。

啊，高尚的作家们，请原谅我，什么都难不倒你们，即使自相矛盾也难不倒你们。无疑是我错了，我真心诚意地收回我的错话。你们可以相信，我别无所求，我只想求你们真能在我们所有人之外找到一个取之不尽、用之不竭、被叫做国家的东西，它供应所有人食物，给所有人提供就业，为所有企业提供资本，为所有工程提供贷款，治疗所有人的创伤，抚平所有人的痛苦，为所有困惑的人提供建议，给出所有难题的解决方案，为所有思想找到真理，为所有厌世的人找到消

遣之所，为每个人供应牛奶，为每个老人供应美酒；它将提供我们一切必需品，预见到我们的所有欲望，满足我们各种稀奇古怪的需求，改正我们最荒唐的错误；自此以后，我们再也不需要什么远见、审慎、判断、睿智、经验、秩序、节俭、节制和勤奋了。

我干吗不想要这样的国家？愿上帝饶恕我！我越想越觉得，所有的问题都太轻松了，我也就越是渴望无穷无尽的财富和精神资源，渴望这个宇宙的医生，渴望取之不尽、用之不竭的国库、永远不会出错的大臣，也就是你们叫做国家的那个东西，赶紧降临。

因此，我希望，你们把这个国家给我展示一下，把它说个明白。正是因此，我提议，拿一笔赏金，奖给那个可能头一个发现这一稀有之物的人。因为毕竟，我们不得不承认，人们还没有作出这一宝贵的发现；因为到目前为止，人们立刻就推翻了出现在他们面前的那个叫做国家的东西，就是因为它没有满足人们彼此冲突的要求。

我们也许应该说，我们为什么如此容易地就被人类心智中最怪诞的幻想骗得团团转？

人人都不愿受苦受难。而人自打一生下来就命中注定了，如果他不为生计而勤奋工作，那就得遭受匮乏之苦。因此，他只能在这两种不幸中二者择一。怎么做才能同时避开两者？迄今为止，他已找到、并且只能找到唯一的办法，就是享用他人劳动的果实；也就是按某种方式安排社会，从而使痛苦和享受不是按每个人自然应得的份额进行分配，而是把人分成被剥削者和剥削者，所有的痛苦都归前者，而所有的享受都归后者。奴隶制就是建立在这一原则基础上的，这是形形色色的掠夺行径——战争、暴力行为、贸易限制、欺骗、欺诈——的基本原则。这些行径尽管十分恶劣，却与导致这些活动的观念严丝合缝。人们可能憎恨或反抗压迫者，但他不能说压迫者是荒谬的。

感谢上帝，奴隶制已经寿终正寝，我们捍卫自己财产的天性使明目张胆的掠夺难以得逞了。然而，有一件事却没有变。人类那种不幸的原始天性使所有人都把自己的生命分成两部分：把痛苦都推给别人，把享乐都留给自己。这种可悲的倾向依旧，只不过以新的形式表现出来。

压迫者不再用自己的暴力直接压迫被压迫者。是的，我们的良心已对此绝对不能容忍。然而，人类仍然有压迫者与受害者之分，只不过他们中间多了一个中介，即国家，也就是法律本身。怎么做才更好地打消我们的犹疑——或者最起码——压服所有的抵制行为？于是，我们所有人，不管有何要求，都以他人的名义，向国家诉苦了。我们对国家说："我觉得，我的享受与我的劳动之间的关系不怎么让人满意。我很想从另一个人那里拿点东西，好让自己心里平衡一点。但这太危险了。你是不是可以把这件事变得容易一点？你能不能给我在政府机关里找到一份好工作，或者给我的竞争对手的生意捣捣鬼，或者更大方一点，把你从别的正当的所有者那里拿到的资本无息贷给我，或者用公家的钱教育我的孩子，或者给我发点补贴，或者我过了50岁后让我能有好日子过？用这种办法，我可以达到自己的目标而问心无愧，因为法律本身是为我而设的，所以我可以随便掠夺，而不用承受任何风险，也不会招人厌恶。"

于是，一边是（可以肯定），我们所有人都会向国家提出这些要求，而另一边则是一个无可辩驳的事实：国家如果不增加别人的负担，就不可能满足你的需要；在等待别人对国家给出个定义的时候，我相信，我自己已经有了自己的定义。不知道能不能夺得那份大奖，我的定义就是：

国家是一个庞大的虚构的实体，每个人都竭力通过它，以牺牲他人为代价维持自己的生活。

今天，跟历史上任何时代一样，我们每个人，或多或少地都希望享用他人的劳动成果。没有谁会公然表露这种感情，人们总是将这一点掩藏得严严实实。然后，他会怎么干？他会设想搞一个中介；他会乞求国家，于是，每个阶级都会轮番找国家："国家啊，你可以光明正大地拿东西，可以拿来公众的东西，然后跟我们分享。"唉，国家只好准备听从这些恶魔般的提议；因为国家就是由内阁部长、由官僚、由人组成的。这些人大都一样，心里都时刻惦记着自己的欲望，总是急切地抓住一切能使自己的财富和影响力增长的机会。于是，国家很快就明白了公众要求它扮演的角色的效应。它将成为所有人命运的仲裁者、主宰者。它会拿走很多东西，并给自己留下很多东西；它会扩大其权力涵盖的范围；最终它会占有绝大多数资源。

而最引人注目的是，公众对此令人吃惊的无知。当获胜的士兵将把征服者贬为奴隶时，他的确很野蛮，但他们一点都不荒唐。他们跟我们一样，目标是牺牲他人而维持自己的生活，跟我们不一样的是，他们能做到这一点。而我们这些人却显然没有意识到，互相掠夺也完全是掠夺。仅仅因为这是互相掠夺，人们就以为不是掠夺。他们也仅仅因为这是合乎法律程序的，是井然有序的，就没有意识到，这也是犯罪；这对公共福利没有任何益处；而我们称之为国家的这个挥霍的中介本身的开销，就要大大减少公众的福利。

我们已经在《宪法序言》中讲了一个大神话，准备教导全体人民；《宪法序言》是这么说：

“法兰西共和国之建立，乃是为了……将其全体公民之道德、教化、福利提高到一个较高水平。”

于是，虚构的法国国家，要把现实的法国人提高到一个较高的道德和福利水准。这不正是被诱惑我们享受别人的东西的那种怪诞幻想迷惑住了吗？这不就等于说，在法国人之外和之上，还存在着某个善良、文明、富裕的东西，它能够、也应该为法国人普洒甘露？这不等于假定——当然是最没有道理的了——在法国与法国人之间，也即在用于代表这些个体的概括的、抽象的概念，与无数个人之间，存在着某种父子、师生、监护人与被监护者的关系？我现在才完全明白下面的事实了。我们为什么有时打比方说什么“祖国”（直译为“父亲之国”——译者注）或者说法国是“温柔的母亲”。然而，为了最充分地揭露被塞进我们宪法中的这些陈述的浅薄，我必须揭示，这一点是可以颠倒过来的，我不能光说人家的不好，也得说说什么是好的。宪法序言如果这样说，是不是会准确一些？

“法国人之所以建立共和国，是为了把法国的道德、教化和福利提升到一个较高的水平。”

而现在，如果把主语和宾语随便互换，那么，一个公理还有什么价值？每个人都能理解下面的陈述：“母亲将哺育婴儿”，但说，“婴儿将哺育母亲”就是荒唐的了。

关于公民与国家的关系，美国人则形成了另一种观念，其宪法的开头是下面这些很朴素的话：

“我们，合众国人民，为了组织一个更完善的联盟，实现正义，保障国内的安宁，建立共同的防御，增进全民福利，确保我们自己和我们的后代享有自由的福祉，特颁此法。”云云。

在这里，没有什么虚构的国家之类的东西，也没有公民向其求索无度的抽象的东西。他们依靠自己和自己的努力，而不指望别的什么东西。

如果我大胆地批评了我们宪法的第一句话，那么，这并不像有些人所想的，仅仅是为了某种形而上学的卖弄。相反，我认为，把国家拟人化，过去是、未来也仍将是灾难与革命的祸根所在。

在这里，一边是民众，一边是国家，被看成是两个完全不同的东西。后者决心要对前者遍洒甘露，前者则有资格对后者要这要那，要求后者赐给他以人间一切福气。那么，最终的结局会是什么？

铁的事实是：国家不是、也不可能只有一只手。它有两只手，一只管拿，一只管送——换句话说，它有一只粗暴之手，也有一只温柔之手。为了干第二件，必须先得干第一件。然而严格说来，国家只能拿而不能给。国家一般把它们拿到的东西给自己留下一部分，有时甚至是全部，这种事情，我们都看到过，并且用国家之手的渗漏、吸收的性质来解释。而国家给公众的比它从公众那儿拿的还要多，这种事情，我们还从来没有看到过，也永远不可能看到，甚至根本就难以想象。因此，当我们向国家索取的时候，我们就太愚蠢了，我们简直把自己当成了乞丐。国家在把某种东西送给社会某些成员的时候，不给整个社会造成更大的损失，这是根本不可能的。

于是，国家发现，由于我们不断提出要求，它被置于一种很明显的恶性循环之中：

如果它克制自己不去满足有些人对它提出的需索，它就被指责为虚弱，恶意，无能。如果它企图满足这些需索，它就不得不向人们加税，带来的坏处大于好处，也就是说，招致普遍的不满。

于是，我们发现，在公众方面，有两个期望，在政府方面，有两个承诺：享受好处，而不用纳税。这种期望和承诺是互相冲突、难以两全的。

这难道不是我们历次革命的根源吗？因为在过分大方地许下无法兑现的承诺的国家，与抱有不切实际的期望的公众之间，介入了两类人：野心家和乌托邦分子。他们完全是时势造出来的人物。我们的宪法就足以令这些煽动家对人民声嘶力竭地喊："这些台上的家伙欺骗了你们；如果我们上台，我们将会给你们带来更多利益，而且免除你们的税负。"

人民相信了，人民燃起了希望，人民发动了革命。

那些煽动家们一旦掌权，公众就要求兑现他们那些美好的承诺。人民说，"给我一个工作，还有面包，救济，贷款，教育，殖民地，同时，要兑现你的承诺，减免我的税负。"

新建的国家一点都不比旧国家的麻烦更少，因为那些是不可能办到的。人们当然可以随便许诺，却没有办法兑现。它要竭力延长自己掌权的时间，所以就要搞大量的项目。它会从做一些小事开始：一方面，它可能稍微扩大一下基础教育，另一方面，也可能略微减免那么点酒税（1830年）。然而，它始终面临着同样的矛盾：如果它要广施博爱，就必须不断加税；如果它减免税收，它也必然会放弃博爱。

这两个承诺总是、并且必然是彼此冲突的。调和两个承诺冲突的一个办法是借钱，也就是提前支取明天；这可以给今天带来一点好处，而付出的代价则是，明天蒙受更大损害。这样的做法带来的是破产，损害的是信用。那么，应该怎么办呢？于是，新建立的国家就对其批评者采取了一种强硬的立场：它对它的力量重新组合，以维护自己的权力；它压制各种意见，它诉诸专断的法令；它攻击它以前鼓吹的公理，它宣布，统治嘛，总是不那么受人欢迎的；简而言之，它宣称自己就是政府。

而这，正是其他政治煽动家求之不得的。他们利用人们同样的幻想，采取同样的办法，最后也能同样获得成功。结局也一样，被同一个深渊所吞没。

我们正是沿着这条道路走向二月革命的。当时，本文所探讨的这个幻想以及社会主义理论，在民众思想中空前地流行。人们比任何时候都更殷切地期望，这个采取共和政体的国家敞开其慷慨施舍的大

门，而关闭税收的闸门。人民说，我们以前老是受人骗，这次，我自己要好好监督国家，确保自己不受人骗。

而临时政府能怎么办呢？唉，它所做的也仍然是在这种情况下一切政府所能做的：许愿，然后拖延时间。它不能不这么干，一本正经地许下一堆愿，并且将其变成权威的法令："国民公会一开幕，就将立刻宣布……提高工资，缩短工作时间，发放救济、贷款，实行义务教育，鼓励农业垦殖，清理土地，同时也会降低盐税、酒税、印花税、肉税。"

国民公会开幕了。然而，由于这两个承诺是彼此冲突，所以，它的任务、它那些可怕的任务根本无法完成。于是，临时政府的所有法令，一个接一个地被撤销了，尽可能不引人注目地。

当然，为了使人们的失望不至于过分强烈，临时政府也作出了一些妥协。某些承诺还是兑现了，有些承诺则是象征性地兑现了。而现在，政府则正在争取加税。

现在，展望未来的几个月，我自己都不敢想，当新任命的国家公务员跑到全国各地，对遗产、收入和农业收益征税的时候，到底会发生什么事。也许上帝会证明我的预感是错误的，但现在，我再次看清了政治煽动家所扮演的角色。

读一下最新的《山岳派宣言》[4]，这个宣言是总统大选期间发表的。这个宣言很长，却可以简单地概括为下面几句话：国家对公民应当多给少取。这些人总是采取同样的策略，或者你如果乐意，也可以说是犯同样的错误。

"国家应当为所有公民提供免费的教育和培训"。

国家应当"根据每个公民的需求、职业和能力尽可能地为其提供恰当的普通教育和职业教育。"

国家应当"教导每个公民了解他对上帝、对他人、对本人的义务；开发他的情感、智力和能力；一句话，让他掌握自己的工作技能，理解自己的最佳兴趣，了解自己的权利。"

国家应当“使每个人都能够接触到所有文学艺术、人类思想的遗产、精神财富和所有能提高和加强其心灵的精神享受。”

国家应当“使公民们不再受一切疾病、火灾、流血，等等（这个‘等等’的含义可也太广泛了）之困扰。”

国家应当“干预资本与劳动的关系，成为信贷的管理者。”

国家有义务“切实鼓励和有效保护农业。”

国家应当“收购全部铁路、运河和矿山。”

无疑，国家也得利用其具备的专业技能管理这些企业。

国家应当“促进值得赞许的企业，鼓励和帮助他们，用一切资源使它们取得成功。作为贷款管理者，国家将从根本上扶持工业和农业合作社，以确保其经营成功。”

国家在做这些事情的时候，不得损害它今天所提供的那些服务；比如，它必须始终采取一种威胁外国的政策，原因则如这个纲领的设计者所说：

“有我们神圣的团结，有法兰西共和国的先例，我们有理由代表那些在暴君压迫枷锁下的人们，把我们的事业和希望扩展到专制统治在各民族之间所划定的边界之外。如果可能，我们希望我们光荣的军队能再次成为自由的军队。”

你看到了国家的温柔之手，你想象，在山岳派统治下，政府的善良之手和给予之手将会非常繁忙。或许你不相信政府的暴虐之手、伸进你腰包的手、掏空你口袋的手也会同样繁忙？

不要再自欺欺人了。政治煽动家如果没有掌握在炫耀温柔之手的同时掩藏暴虐之手的技巧，他们就还没有精通自己的行当。

他们的统治确实意味着纳税人的狂欢。

他们说，“我们只对奢侈品征税，而不对必需品征税。”

为了造福于我们，国库仅仅拿走我们过剩的资金，这难道不算幸福？

还有呢。山岳派还说，“税收将失去其压迫性质，从今以后，税收也是一种博爱的行动。”

真是天堂般的日子！我总算明白了，现在的时髦是无处不可搞博爱。不过，我不能不怀疑，税务官开的收据是不是也可以叫做博爱。

为排疑解惑，宣言的起草者们说：

“我们要求立刻取消对盐、酒等基本必需品的税收。”

“改革房产税、货物入市税和牌照费。”

“免费司法审判，也就是说，简化表格，降低费用。无疑这也与官方邮费有关。”

于是，房产税、货物入市税、牌照费、印花税、盐税、酒税、邮费——所有这些都将予以取消。这些绅士们似乎已经发现了尽情使用国家那只温柔之手而不用暴虐之手的奥秘。

真的吗？我想问那些不偏不倚的读者，这难道不是十足的天真，更进一步说，这难道不是危险的天真吗？在“国家不取而多给”的矛盾变成现实之后，人民为什么还要发动一场又一场革命、还在不停地欺骗自己？

难道人们真的相信，让山岳派掌权，自己就不会变成他们用来占取别人东西的那个工具的牺牲品？

公民们，在整个人类历史上，这两种政治制度一直在互相冲突，而两者都有很充分的理由。一种制度说，国家应该多做点事，但同时就得多拿。在另一种制度下，这两种行动都不怎么明显。我们必须得在这两种制度之间作出抉择。然而，又出来了第三种制度，是前两种制度的混合，它对国家提出了这样那样的要求，却什么也不给国家，这种制度是空想的，荒唐的，幼稚的，自相矛盾的，也是危险的。那

些提倡这种制度的人，为了自个儿享受痛骂政府无能、并唆使你们跟着乱骂的快感，而讨好你们，欺骗你们，至少是欺骗自己。

至于我们，我们认为，国家不是、也不应当是别的什么东西，它仅仅是一种公共警察力量，它不是压迫和互相掠夺的工具，相反，它只是为每个人提供一种保障，并使正义和安全主宰所有人。[5]

---

[1] 欲理解本文的形式，请注意，它最初是发表在the Journaldes débats杂志1848年8月25日一期上的。——法文版编者注

[2] 最后一句出自拉马丁，作者在本书第二章《法律》中也引用了这段话。——法文版编者注

[3] 法国对带入城镇和市区的特定货物（食品、饲料、酒、燃料、建筑材料等）征收的一种地区税。——英译者注

[4] Manifesto of the Montagnards，指1848年社会民主党人发表的宣言。其名字则可以追溯到法国大革命时期丹东和罗伯斯庇尔所组织的好战的"山岳"派。——英译者注

[5] 参见《和谐经济论》第17章，及法文版巴斯夏全集第一卷，作者写于1830年的小册子To the Electors of the Department of Landes。——法文版编者注

第六章 财产权与掠夺 [1]

第一封信 [2]

1848年7月

摆在国民公会面前的是一个很大的难题，如何解决这一难题，将在很大程度上影响法国的繁荣与安定。人们吵着要把一种新的权利塞进宪法中：就业权。这些人不仅仅要求把这种权利纳入宪法，还更进一步要求，用这种权利全部或部分地取代财产权。

布朗基先生已经提出了关于这种权利的暂行法案，而我们知道，它是能够通过的。

普鲁东先生要求保障就业权，以彻底消灭财产权。

孔西代朗先生则为了使财产权更有保障，而要求制定保证就业权的法律。

根据这些政治理论家的看法，财产权是不公正的、错误的，是一种致命的微生物。我则要竭力论证财产权本身是正确的，是正当的，其中蕴涵着进步和生命的原则。

他们似乎觉得，在将要爆发的斗争中，穷人志在夺取就业权的胜利，而富人将会起而捍卫财产权。我相信，我可以证明，财产权从本质上是民主的，而企图否定或侵犯财产权的所有人，从本质上说都具有贵族化和无政府主义色彩。

我一直在犹豫，是不是在某份报纸上找一块地方讲讲政治经济学，现在是了却这个心愿的好机会。

首先，这个论题是严肃的，也是紧迫的。

其次，布朗基、孔西代朗、普鲁东等诸位先生不仅是政治理论家，也是各个思想流派的领袖人物。在他们背后有无数热情的追随者，有证据显示，他们在国民公会中颇为活跃。他们的理论目前在企业界具有相当大的影响——在我看来，是有害的影响。正统的经济学大师也对其眉目传情，因而，这确实是一个需要严重关切的问题。

最后一点——干吗不承认呢——我的良知告诉我，透过这些热烈的争论，我也许能够出人意料地看清一个领域中难题的实质，在这一领域中，或许可以实现不同学派的调和。

我希望，这些信件能为读者们所接受。

我应当先罗列出那些针对财产权的批评。

孔西代朗先生很简明扼要地表述了这一点。我对他的陈述做了提炼，我想不致篡改他的原意吧。

“每个人都合法地拥有他的劳动所生产的果实。他可以消费它，可以送人，可以交换，或者留给后人，任何人，甚至作为一个整体的社会，对此，都不应说三道四。

“因此，地主不仅可以合法地拥有他的土地所生产的产物，而且除此之外，还拥有他通过耕作而赋予土地本身的那些附加价值。

“然而，有一样东西却不是他创造的，不是任何劳动的果实：未开垦的土地，初始资本，自然资源的生产力。现在，地主却占有了这种资本。这是侵占，是强占，这是不公正的，永远是不道德的行为。

“人类之所以被安置在地球上，是为了在此生养繁衍。因此，作为一个整体的人类拥有地球表面的使用收益权。然而，现在，地球表面却被少数人占有了，多数人却被排除在外。

“这种占有确实是不可避免的；因为如果每个人都可以随便地、任意地行使其自然权利也即野蛮人的权利，那么，土地如何才能开垦呢？

“因此，财产权不应被摧毁，而必须予以合法化。如何合法化？通过承认就业权。

“实际上，原始人只有参与劳动才能行使其四大权利（狩猎、捕鱼、采集食物、放牧），因而，社会有义务保证无产者对其被剥夺的东西拥有同样的收益权。

“简而言之，社会对于所有参与劳动的成员都有义务提供工资，使他们获得一个比原始人更有利的立足点。

“由此，财产权就将获得完全的正当性，而富人和穷人之间也可实现和解。”

这就是孔西代朗先生的理论[3]。他声称，财产权问题是最简单的一个问题，只要稍具常识就可以解决。然而，尽管如此，在他之前，却没有一个人完全理解这一点。

这种恭维恐怕很难讨得人们的喜欢；不过，另一方面，我只能对作者的结论之极端谦逊表示惊奇。

他对社会的要求是什么呢？

他要求社会认识到，就业权就相当于处女地的使用收益权，是整个人类应得的收益。

他估计这些权益的价值是多少呢？

多少未垦殖的土地可以维持野蛮人的生存？

由于5平方英里才足以供养一个居民，因而，法国的地主当然可以很轻松地将其非法占有正当化。他们只要承诺把三四万没有土地的工人的生活水平提高到爱斯基摩人的水平就行了。

对此我能说什么呢？为什么要谈论什么法兰西？在这种理论体系中，根本就不应该再有什么法兰西，也已经不再存在任何国民财产了，因为按照自然权利，土地的使用收益权属于整个人种，属于人类。

不过，我并不想仔细地探讨孔西代朗先生的理论。那会让我离题万里。我只想研究一下这一理论中很重要的理论基础，也即地租问题。孔西代朗先生的理论体系可以概括如下：一种农产品之所以形成，要通过两种活动的结合：一种是人的活动，即劳动，它是财产权形成的前提；另一种是自然的活动，它是免费的，而地主却不公正地占有其收益，正是这一点，构成了对人类权利的侵犯。

因此，如果我能够成功地证明，在农产品的交易中，人们仅仅是为彼此的劳动付款，在农产品交换的价格中并不包含自然活动因素，那么，孔西代朗先生就应当心满意足了吧。

普鲁东先生对财产权的抱怨与孔西代朗先生一样。他说，“在劳务是互惠的时候，财产就将成为不正当的。”那么，如果我证明了，人们彼此交换的仅仅是其劳务，而并没有为利用上帝免费给予所有人的自然的力量付费，那么，普鲁东先生就会同意，他的乌托邦应该算是已经实现了吧。

那时，这两位政治理论家不应该再有理由要求什么就业权了吧。他们是从针锋相对的两个立场上——在孔西代朗先生看来，这种权利将使财产权正当化，而在普鲁东先生看来，这种权利将彻底消灭财产——发现著名的就业权的，这一点无关紧要。事实依然是：假如我们可以清楚地证明，在私人所有权制度下，人们是用劳动交换劳动，用努力交换努力，用工作交换工作，用劳务交换劳务。在成交的商品中，自然因素的贡献永远都是不用付费的东西，因而在人类所有的交易中，大自然的力量都是可以忽略不计的：如果我们证明了这一点，那么，它就不再是一个问题。

很显然，在这里，问题的关键是地租的正当性，因为他们都假定，消费者支付给地主的报酬中，全部或者部分而言不公正的，并不是支付给其本人劳务的那一部分，而是支付给自然之免费赐予的那一块。

我已经说过，我们这个时代的改革家们可以从最重要的经济学家们所提出的理论中找到某些根据。[4]

事实上，亚当·斯密就说过，地租通常是花费在土壤改良上的资本的合理的利息，但这种利息也仅仅是地租的一部分而已。

麦库洛奇[5]对此做了一番发挥："地租的正确含义是为使用自然的、内在固有的地力所支付的报酬。它完全不同于为使用建筑物、围场、道路或其他人为设施而支付的报酬。因而，地租一般都是一种垄断。"

布坎南[6]更进一步说："地租是落入到地主口袋中的一部分消费者收入。"

李嘉图[7]："地租中的一部分是用于改良土壤、建筑房屋等的资本的利息；其余部分则是为利用原始的、不可毁坏的地力而支付的报酬。"

斯克洛佩[8]："土地的价值及其产生地租的能力可归结为两个因素：首先，自然能力的利用；其次，用于改进土地的劳动。在第一种关系中，地租是一种独占的权利。它限制了上帝赐予人类用于满足其需求的东西的使用收益权。这种限制只有在其系公共利益之所需时，才是正当的。"

塞涅尔[9]："生产的手段包括劳动和自然因素。自然因素被人占用之后，使用者就以租金的形式为利用它支付报酬，这种报酬并不是对任何消耗的补偿，享受这种报酬的人既没有付出劳动，也没有储蓄，而仅仅是伸出他们的双手，接受社会的献礼而已。"

在指出地租的一部分是资本的利息之后，塞涅尔又说："剩余之所以被自然因素的所有者占有，成了他的报酬，并不是因为他付出了劳动或者省吃俭用，而仅仅是由于他在能够克制的时候没有克制，因为社会允许人们接受自然的赐予。"

当然，在准备与这些人士展开论战的时候，我们不能对局势的严重性视而不见，或者简单地把我们的论敌贬为空想家、乌托邦分子、

疯子，甚至革命家，尽管这些人士所宣称的理论本身是似是而非的，特别容易在苦难阶层中激起希望和同情性回应，其理论也有这么多权威来支撑。我们必须深入透彻地研究并试图解决这个问题，而这则必然是一桩沉闷的事情。

我相信，如果我能够证明，地主不仅把自然资源的免费使用收益权留给了所谓的无产者，他们也把这种收益权成十倍、上百倍地提高了，那么，这个问题就会以皆大欢喜的方式解决。我斗胆希望，从这种论证中，可以形成一种清楚的看法，能够调和各个学派对问题的理解，能够满足各个学派的要求：政治经济学家，社会主义者，甚至共产主义者 [10] 。

第二封信 逻辑的力量真是不可抗拒！

残忍的征服者把一座岛屿一分为二，他们靠租金过着悠闲自在的生活，而被征服者则不得不辛勤劳动，艰苦度日。于是，经济学就说，在劳动之外，还存在着另一个价值的源泉。

于是，它就开始分析地租，然后，对整个世界宣扬这种理论：

“地租有一部分是投入的资本的利息。其余部分则是被侵占和利用的自然资源的垄断权。”

英国这一派政治经济学刚越过海峡传进法国。社会主义的逻辑立刻抓住了它，并对工人说：“注意！你吃的面包涉及三大要素。一个是农民的耕作，这是你必须支付报酬的；一个是地主的劳动，这也是你必须支付报酬的；还有一个是自然的运作，对这个，你不欠任何人的。斯克洛佩说了，据此拿走你的钱，是一种垄断权；塞涅尔说了，这是对上帝赐予你的东西抽税。”

经济学看到了这种区分所带来的危险，但它并没有收回这种理论，而是辩解说：“地主在社会有机体中的作用确实是值得称赞的，但是，这种作用并不是不可或缺的。人们为他而劳动，而他回报给他们

的是只是阳光的温暖和露珠的清新而已。不过，事情只能如此，因为，否则的话，土地到现在也不会被开垦出来。”

逻辑则说了：“不用担心，要消灭不公正现象，我可以拿出成千种组织社会的方案。我们并不是非得容忍这种局面。”

于是，由于英国学派的一个错误的原则，逻辑就开始攻击土地财产权。这种攻击会在何种程度上歇手？直到你不再相信什么财产权为止。否则的话，就不叫逻辑了。

它也已经对农民说了：“植物发育的规律不可能是私人财产，不应该为你带来利润”；它也对布匹制造商说了：“万有引力定律不可能是私人财产，不应当为你带来利润”；它对亚麻布制造商说：“蒸汽膨胀的规律不可能是私有财产，不应该给你带来利润”；它对铁匠说：“燃烧定律不可能是私有财产，你不应当享有那些利润”；它对船主说：“流体力学定律不可能是私人财产，你不能独吞利润”；它对木匠、细木工、木雕师说：“你们得用锯子、斧子、锤子；你们做工时都得依靠这些东西的硬度和材料的阻力。而这些定律属于每个人，不应该给你们带来利润。”

是的，这种逻辑如果继续延伸，最后很有可能颠覆整个社会。如果拒绝土地的财产权，那么，必然会基于地主和资本家是因为使用自然力获得报酬的想法，拒绝承认资本的生产力。因此，重要的是证明，这种逻辑乃是源于一个错误的前提，不管是哪种技术、哪门专业、哪个行业，以为人们为自然支付了报酬，都是不正确的。在这一点上，农业也不例外。

有一些东西对我们是有用的，却不需要劳动的介入：土地，空气，水，太阳的光照和热量——这些是原材料，是大自然赐予我们的力量。

有一些东西则只有在把劳动施加于原材料，并利用这些力量，才能变得对我们有用。

因此，效用（utility），有时只归功于大自然，有时只源于劳动，但绝大多数情况下来自劳动与自然的联合活动。

让别人沉溺于自己的定义中去吧。就我而言，我对效用的理解就是每个人对这个单词的理解，它的语源学就非常精确地显示了其含义。所有那些可以使用的东西，不管它们是来自自然的赐予，还是劳动的成果，都是有用的。

我只能评估劳动给予或者加到某些东西上的那部分效用，因此，对它们做了劳动的那些人彼此自由地交换它们的时候，这两样东西才有价值。下面是我的理由：

什么东西会使一个人拒绝某个交换？他所获得的生产这件东西的知识，可能使他付出的劳动比他本来需要付出的劳动要少一些。下面这样的话对他是没有价值的："我干得比你少，但是万有引力帮了我的忙，我已经把这一点包括在我的估价里了。"他会回答说："我在劳动中也可以利用跟你同样多的万有引力。"

如果两个人彼此隔绝，那么，他们工作就纯粹是为了满足自己的需要；如果有了交换活动，那么，每个人都为他人提供劳务，并接受他人提供的等价的劳务。如果其中一个人利用了另一个人也可以支配的某种自然资源，那么，自然资源就不应该计算在价格之内。拒绝对这些不应该计算在内的东西给予补偿是正当的。

鲁宾逊·克鲁索打猎，星期五捕鱼。显然，在这里，用于交换的鱼的数量将由所投入的劳动所决定。如果鲁宾逊对星期五说："大自然使打鸟比捕鱼更难，因此，你应该给我更多的劳动才能换取我较少的劳动，因为大自然让我付出得更多，你得补偿这一点。"星期五恐怕不得不这样回答："不要跟我在这儿扯什么大自然的功效，我也会这样说。应该比较的是你的劳动和我的劳动，如果你想把我们的关系建立在我要比你更多劳动的基础上，那么，我也要去打猎，如果你愿意，你来捕鱼吧。"

我们看到，在这种假设场景中，大自然的赐予不可能成为运用暴力维护的垄断权。我们可以进一步看到，即使它在效用中占很大比重，在价值中也什么都不算。

我曾在别的地方说过，暗喻这种修辞手法是政治经济学的大敌，现在我还想说，转喻这种修辞手法同样是政治经济学的大敌。[11]

当我们说“水价值两个苏[12]”时，我们用的是不是非常精确的语言？

据说，有一位著名的天文学家，永远不会从他嘴里听到这样的话：“啊，多么美丽的日落景色！”即使是有女士们在场，他也会以奇怪的语言感叹：“啊，太阳光线以一个切线照射到地球球面上所形成的景色，是多么的美丽！”

这位天文学家是很精确，但也未免有点可笑。经济学家也同样会这样说话：“从山泉把水取来所花费的劳动价值两个苏。”

然而，这种曲里拐弯的叙述并没有减损其精确性。

实际上，水一分钱也不值。它没有任何价值，尽管它有效用。如果我们每个人脚下正好有个泉眼，那么显然，水就没有任何价值，因为我们根本不需要交换它。但是，如果泉眼在半英里以外，我们必须走过去取水。这就有了劳动，这正是它的价值的源泉。如果泉眼在一英里以外，要付出加倍的劳动，其价值也加倍，尽管其效用是一样的。对我而言，水是大自然免费的赐予，但条件是我得去取。如果我本人这样去取水，我就要付出一些辛劳来补偿这种劳务。如果我托付别人去取水，我给他增添了一些麻烦，我就欠了人一些劳务。于是，这里就有两种辛劳、两种劳务需要进行比较和讨论。大自然的赐予向来是不用花钱的。事实上，在我看来，价值取决于劳动，而不在于水，而我们说“水值两个苏”时，就跟我们说“我喝了两瓶（酒）”一样，是个转喻。

空气是大自然的赐予，它没有价值。经济学家说，“它没有交换价值，但它有使用价值。”这是什么话！喂，先生们，你们是不是成心要使经济学令人厌烦啊？为什么不直截了当地说，“它没有价值，但有效用”？它有效用，因为它有用处。它没有价值，因为大自然不会做任何事情，不会劳动。如果这里不涉及劳动，那么就没有人会为此补偿、接受、或者回报任何劳务。没有人为此费神，或进行交换；没有东西可以进行比较，那儿不存在价值。

但是，如果你进了一只潜水钟，让一个人用一台泵给你送两小时空气，他就要费一些事，他应该获得你的一些劳务作为补偿，你必须

得报答人家。你是在为空气掏钱吗？不，你是为劳动付钱。那么，空气是否具有人们赋予的价值？如果你图省事，可以这么说。但不要忘记，这种说法仅仅是一种转喻，空气本身依然是免费的；没有任何价值可以赋予它；而假如说它有某种价值，这种价值只能用人所花费的努力来衡量，只能拿与它进行交换的东西进行比较。

一位洗衣工用很庞大的取暖设施来烘干衣服，另一位则在太阳底下晾干。后者付出的努力较少，他不能、也不会要求得到跟前者一样多的报酬。因此，他不会要我为太阳的光线掏钱，尽管我作为消费者获得了太阳光的好处。

因此，经济学的主要法则是：

劳务需用劳务来交换。

Doutdes；doutfacias；facioutdes；facioutfacias.你为我做这个，我将为你做那个。这一原则是再微不足道、再普通不过了，然而，它也自始至终贯穿于整个经济学中。[13]

我们可以从这个例子中得出一个普遍的结论：消费者所支付的是他获得的劳务，是他给别人带来的麻烦，是他所占用的别人的劳动；他尽管享受了生产者投入使用的大自然的力量及自然免费的赐予，却是不用为此掏钱的。

这三个人尽管利用了我也有份的空气、水和光热，除了他们的辛劳之外，我是不用为别的东西掏一分钱的。

那么，我们能说，那些同样利用了空气、水和光热的农民可以要我为这些自然资源的所谓内在固有的价值掏钱吗？他能要我为他自己创造出来的效用和不是他自己创造出来的效用一起买单吗？比如，售价为18法郎的小麦是否可以分为下列三部分：

12个法郎支付当前的劳动；

3法郎支付以前的劳动——上述两者是合法财产；

3法郎支付空气、雨水、阳光和植物生长——这一项是不合法的财产。

为什么英国学派的所有经济学家都会以为，后一个要素已经偷偷摸摸地混进了小麦的价值中？

第三封信

劳务要用劳务交换。我不得不克制自己抵制这种诱惑：这个公理是多么的简单、正确而富有成效！

一旦我们明白理解了这一公理，诸如使用价值与交换价值、物质产品与非物质产品、生产性部类与非生产性部类之类的区分还有什么价值？制造商、律师、医生、公务员、银行家、商人、水手、士兵、艺术家、工人，除了剥削者之外，我们所有的人，都在付出、接受劳务。因此，只有这些互惠的劳务是可以互相比较的，价值仅在于这些劳务，而不取决于那些无偿的原材料和他们投入使用的那些免费的自然资源。所以，我们不要再像现在时髦的说法那样把商人说成是寄生的中介。他是不是付出了努力？他是不是为我们投入了劳动？他是不是提供了劳务？如果他提供了劳务，他就跟制造商一样，创造了价值。[14]

制造商使用的是蒸汽机，他利用空气的重量和蒸汽的膨胀性转动纱锭。与此相同，商人利用风力和水流运输他的货物。但他们中不管是谁，都不会让我们为他们利用的这些自然力量掏钱。因为他们越广泛地利用这些力量，就越得降低产品的价格。因此，这些力量仍旧是上帝赐予整个人类的，是无偿的东西，只要劳动，就可以利用它们。

在农业领域，有什么不同吗？下面我将考察这一点。

假设一个大岛上住着很少一些野蛮人。其中有个人突然有个念头，想开垦土地。为此他准备了很长时间，因为他知道，这个事业在产出一点点回报之前，需要很多天的劳动。他积累了各种生活必需

品；他制造了一些粗糙的工具。最后，他圈了一块地，并将其平整出来。

这引出了两个问题：

这个野蛮人是否侵害了整个社区的权利？它是否损害了社会的利益？

由于这座岛上还有数百倍的土地可供开垦，因而他对整个社区权利的损害可谓微乎其微，不会比我从塞纳河中取一杯水喝，或者从大气中呼吸一立方英尺空气对全国人造成的损害更严重。

他也没有损害社区的利益。恰恰相反，由于他不再打猎，或者减少打猎次数，别人可以有更大的狩猎空间；此外，假如他生产的食物超出自己的消费需求，就还有剩余来进行交换。

在这种交换中，他对他的同胞们是否构成了强制？不，因为他们可以自由地决定接受还是拒绝交换。

他是否会要别人为土地、阳光和雨水掏钱？不会，因为每个人都跟他一样，可以利用这些免费的生产资源。

如果他想出售他的这块土地，他从中获得的是什么？是他的劳动的等价物，仅此而已。如果他说："首先，得把我已经投入到土地中的劳动等价的东西给我；其次，再把土地未开垦时的价值的等价物给我。"别人会这样回答："你的地旁就有未开垦的土地（你尽可以从那儿随便拿）。我只会补偿你投入的那些劳动；因为，假如我投入同样的劳动用于开垦土地，那么，我现在也可以处在你现在的位置。"如果送水工人要求我们为他的劳务费付两个苏，再为那些水付两个苏，我们的答复也完全相同。显然，土地和水在这一点上是共通的，两者都具备效用，但两者也都没有价值。

如果我们所说的这位野蛮人想出租他的田地，他所获得的租金不是别的，只是他的劳动的另一种形式的报偿。如果他还要得到别的报酬，必然会有人这样毫不客气地回敬他："在这个岛上还有土地呢"，就像无忧无虑的磨坊主所说的"在柏林还有法官呢"那样，而结局会更完美。[15]

因此，至少是在最初，地主，不管他出售他的土地出产的产品，还是出售土地本身，或者是把土地出租，都不过是放弃并且获得等量的劳务而已。正是这些劳务是可以比较因而是具有价值的，而我们说土地本身具有价值，则不过是是一种省略的说法，或者是一种转喻的说法。

我们来看看这个岛人口大量繁衍、土地大规模开垦之后的情形。

很显然，这个岛上每个人更容易获得原材料、供应和劳动了，每个人都不具有特权了，现在的美国就是这样。地主把他们自己置于比工人更有利的位置上，是完全不可能了，因为，随着土地供应更加充沛，如果农业比别的行业更加有利可图，那么，每个人就都可以选择进入这个行业。这种自由就能够维持劳务的等价交换。它也足以确保农业等很多行业所利用的大自然的力量，不是为生产者带来利润，而是造福于广大消费者。

两兄弟各奔东西，一个去捕鲸，另一个去遥远的西部开荒。然后他们用鲸油交换小麦。这难道意味着，土地对这一交易中的某一方当事人的价值，要高于鲸鱼对于另一方当事人的价值？能够进行比较的，只能是接受和出让的劳务。因而，只有这些劳务是有价值的。

这一点是非常正确的，因此，如果大自然对土地格外慷慨，也就是说，如果粮食丰产了，小麦的价格就会下跌，而渔民则会从中受益。如果大自然对海洋更慷慨，换句话说，如果捕捞产量增加，那么，鲸油价格就会便宜，从而有利于农民。再也没有什么比这更好地证明了，尽管生产者利用了大自然无偿提供的东西，但消费者却是不用为此掏一分钱的。消费者所要掏的钱仅仅是支付生产者投入的劳动，也即他的劳务。

因此，只要农村存在着充足的未开垦土地，那么，互惠的劳务之间就可以保持平衡，地主就不可能享有任何特殊的优势。

但是，如果地主成功地禁止开垦新的农田，情况就会不同了。在这种情况下，很显然，他们完全可以将自己的条件强加给社会其他成员。随着人口增长和社会对食品的需求越来越强烈，显然，地主就可以要求他人为他们的劳务掏更多的钱。对这一事实，通常人们就说——这是一种转喻的修辞手法——土地更值钱了。然而，法国和巴黎

的例子就证明了，这种不公正的特权来自于人为地赋予地主的劳务以特殊的价值，而跟原材料无关。法律用我们上面说过的那种办法，限制经纪人、政府债券经销商、律师、屠夫的数量，结果是什么呢？结果是让这些人处于一种可以为自己的劳务确定更高价格的地位，法律创造了一种有利于他们的资本，而在不管哪种物质形态中，都不可能包含这种特权资本。我们为了简便，就说，“这个职业、这个事务所、这种牌照可真值钱”，这显然是转喻的说法。土地亦复如是。

最后，我们来分析一下最后的假设，就是说，整个岛上的土地都由一个人拥有，并由一个人耕种。

看起来，在这种情况下，两个阶层的相对关系将发生变化。

事实上，人口会继续增加；这些人会逐步占满所有的土地，那些已经有人先占的除外。于是，地主就能够自己单方面设定交换条件了。约束某种劳务的价值的，并不是出让它的人的意愿。当地主的出价高到对方认为不如放弃交易，或者不如他自己去做，或者不如与别人去做生意时，才能对地主劳务的价值构成约束。而现在，无产者将没有任何选择的余地了。以前，他可以对地主说：“如果你要我为你的劳动支付更多的报酬，那我就去自己开垦土地，”地主就不得不作出让步。而现在，地主就可以回敬他说：“这个地方已经没有无主的土地了。”于是，不管土地的价值是由土地本身赋予的，还是由劳务赋予的，反正土地的开垦者会从缺乏竞争中获得好处；而由于地主又可以将自己的条款强加给租户和农民，他们实际上是把这些条款强加于所有人。

显然，出现这种新局面唯一的一个原因是，无地者不再能够约束地主的要价了，他无法再说，“我自己可以去搞到没有开垦的土地。”

那么，如何才能让该劳务的价值继续维持稳定，使目前这种局面回复到从前呢？只有一件事可以做到这一点：在本岛之外又出现了第二个岛屿，或者又发现了一个从未开发的新大陆，就更好了。

在这种情况下，劳动会继续得到发展，以恰当的比例在农业和其他行业中间分配，不管从哪个方面看，都不可能形成压迫；因为，如果地主对工匠说，“我想以高于劳动正常报酬的价格出售小麦”，后者

就马上可以回答他，“我要去找新大陆的地主，他不可能会提出这种无理要求。”

到了这个时候，广大民众真正的安全保障就在于自由交换，在于严格意义上的就业权利。[16]

就业权利的本质是自由，是自我所有权（the right to own property）。公匠是他本人劳动、劳务之产品的所有者，也是他出售这些产品的价格的制定者。在这一点上，他的权利跟地主是一模一样的。只要在具有这种权利的前提下，他可以用自己的产品在全世界范围内交换农产品，他就肯定能把地主约束在我以前曾描述过的那种状态中，即用劳务交换劳务。比起占有蒸汽机或者哪怕是最简单的工具来说，不考虑劳动因素，仅仅占有土地本身，并不具有更大的优势。

然而，如果地主借用立法权阻止无产者在海外购买农产品，那么，劳务间的平衡就会被打破。由于尊重科学的精确性，因此，我不会说，他们因而人为地抬高了土壤或自然地力的价值；我是想说，他们人为地抬高了他们的劳务的价值。他们付出了较少的劳动，而要别人付出更多的劳动。他们压迫了其他人。他们的所作所为就是特许垄断者那一套，就是我们上面所说的禁止新开垦土地的地主干过的事：这正是社会不平等和贫穷的原因；他们践踏了正义和财产权的理念；他们在自掘坟墓。[17]

然而，无地者可以在那些空想家的就业权宣言中发现什么妙计呢？这种新的权利是否能够增加广大群众可以获得的食物和就业岗位的数量？所有的资本不是已经都归政府使用了吗？从国库过那么一道手后能否增加资本总量？通过税收把这些资本拿走，国家消灭的就业机会跟它创造的就业机会至少应该是一样多吧？

那么，你们创立这种权利会使谁受益？根据你们的理论，这将有利于那些失去了自己那一份土地占有使用权益的人们。然而，银行家、商人、制造商、律师、医生、政府官员、艺术家、工匠都不是地主。你难道是说地主要负责保证所有这些人的就业？然而，所有这些人是彼此互相创造就业机会的。那么，你的意思是说，不管是不是地主，都应当帮助穷人？那么，你正在谈论的就是慈善施舍，而不是由于土地所有权而导致的某种权利。

我们必须要求的权利——因为这种权利是无可争辩的、不容侵犯的和神圣的——是真正意义上的就业权利，也即自由，自由支配自己的劳动、智力、能力、人身的权利，而不仅仅是占有土地的权利。如果要禁止一个阶层侵犯另一个阶层的这种权利，那就必然要求其劳务的自由交换，不仅在国内，也要在整个世界范围内自由交换。只要人们拥有这种自由，土地财产权就不会成为一种特权；它就会跟其他自由一样，仅仅是人们对其劳动果实的权利而已。

从这一学说中，我还会得出几个结论。

第四封信

重农主义者 [18] 经常说：只有土地是生产性的。

有些政治经济学家也说：只有劳动是生产性的。

当我们看着农夫弯腰扶犁耕作土地，用自己额上的汗水浇灌土地的时候，我们很难否认他对生产活动的贡献。然而，大自然也是不知疲倦的。阳光穿破云层，风力驱动着云层，云层又带来雨水，雨水遍洒大地，使土地湿润肥沃。幼小植物的生长也展现了生命的神秘力量——所有这些已知或未知的大自然力量——就在农夫回家休息的时候，自然也在为人类的收获忙碌着。

因而，人们不能不承认，是大自然和人类劳动的携手，才形成了生产现象。人类赖以生存的效用正是这种合作的产物。事实上，不光是农业，其他行业中也都同样如此。

然而，在人类彼此进行的交换中，唯一用来比较、并且能够用来进行比较的只有一样东西，那就是人的劳动，即我所说的人们出让和接受的劳务。只有这些劳务是可以彼此进行衡量比较的，只有它们应该得到报酬；价值只存在于它们之中；人本质上只是他自己劳动的所有者，这种说法是完全正确的。

至于可以归功大自然的贡献的那部分效用，尽管可能确实比人所贡献的那部分还要更大、更重要，但仍然是无偿的赐予。它免费地从一个人手里转到另一个人手里，严格来说，它是不具备价值的。谁能估计、衡量或确定自世界初开以来，人的劳动所利用的自然法则的价值之大小？它们如何进行比较？我们如何估计其价值？如果它们具有某种价值，它们就应该算进我们的账目和我们的财产清单中；我们应当为使用它们而付费。我们如何能赋予其价值呢？因为它们属于我们所有人。也就是说，在同样的条件下，所有人都可以利用它们。[19]

因此，在所有对人有用的产品中，属于大自然运作的那部分，是人无偿享用的，而出于劳动的，则可以得到酬劳。

然而，对具有特定效用的一个产品来说，这两种要素，即人的劳动和自然的力量之间的比例，并不是固定不变的。绝不会如此！社会的进步就包括自然的贡献持续的增加，相应地，人的劳动贡献减少。换句话说，对于给定数量的效用来说，大自然的无偿合作将越来越趋于替代劳动的有偿合作。共有的份额不断提高，而需要支付报酬的、被人占有的份额则会下降。

假如你想把一担东西从巴黎运送到里尔，如果不借助任何自然力量，也就是说，如果是自己背过去，那么，你可能得辛苦一个月。如果你自己不想干这份重活，让别人替你干，那么，你就得支付人家同样的劳务。否则，人家就不会干。而随着雪橇、推车、铁路的出现，随着每一次技术进步，就有一部分工作由大自然承担起来了，于是，你就可以少干一些活，或者说，需要付酬的劳务就减少了。于是，每减少一些费用，显然就表示一次胜利。这种胜利不属于那些出让这些劳务的人，而属于接受了这种劳务的人，即整个人类。

在印刷术发明之前，抄写员不可能在一年之内抄完一本《圣经》，你要想拥有这本《圣经》，就得支付人家一年多的报酬。今天，人们只花5法郎就可以买到一本《圣经》，花不了一天的劳动。于是，大自然的慷慨力量替代了300天需要支付报酬的劳动中的299天。在这300天中，l天代表人的劳务，仍然是私有财产，而299天则代表大自然的奉献，是不用再掏钱的，因而也就属于免费享用、所有人共同拥有的范围。

每一件工具、器具、机器，无一不导致人的劳动对一件产品的价值或构成财产的基础的东西的贡献之减少。

我知道，这里对此看法的阐述还十分不完善。在我看来，这些看法应当成为目前不幸地支配着公共舆论的各种思想流派关于财产权和自由问题的共识。

这些思想流派可以分别概括为下面的公理：

经济学家的公理：自由放任（Laissez faire, laissez passer）。

平等主义的公理：劳务的互惠。

圣西门主义的公理：按能分配，以产定能。

社会主义的公理：在资本、天赋、劳动之间公平分配。

共产主义公理：财货的公有（Community of goods）。

下面我将简要地说明（因为在这里我无法展开论述）我在前面阐述的理论，可以满足所有这些思想流派的要求。

经济学家

无须多说，经济学家肯定能够接受这种从斯密和萨伊[20]的学说发展而来的理论，它所体现的，正是他们所发现的普遍规律的逻辑延伸而已。自由放任——这就是自由一词的本质含义所在，我怀疑，如果没有自由，如何能够设想什么财产权概念？如果我不能自由地出让我的生产能力、我的劳动、我的劳动的产品以换取我需要的东西，那我还算是这些东西的所有者吗？难道我不能自由地为自己的生存而努力？——这必然会涉及交换，或者把我的力量转移给我的同伴，这可以说是一种合作，或者说是另一种形态的交换。

而如果自由受到限制，财产权怎么会不受损害？同时，如果我们彼此互惠的劳务不是自由交换的，如果法律禁止人以劳动去追求报酬最高的劳务，那么，互惠的劳务又如何能各自获得其应有的相对价值？财产权、公正、平等和劳务的平衡显然必须以自由为基础。而且，正是自由使大自然力量的贡献成为免费的，并为所有人共有；只要法律规定的特权赋予我占用大自然力量的垄断权利，那么，我就不仅会要求人们为我的劳动掏钱，也会要求人们为这种自然力量掏钱。我知道，今天的时髦是嘲笑自由。我们伟大的歌曲作家的反讽歌词在这个时代似乎要变成真的了[21]：

“我的心中满是痛恨，痛恨一切自由，呸呸自由！打倒自由！”

至于我本人，由于我总是打心眼里热爱自由，所以，我简直没法理性地给自由下个定义。

平等主义者

他们所渴望的劳务互换恰恰是私人所有权制度的结果。

显然，人是他所拥有的所有东西及其所包含的一切效用的所有者。实际上，他仅仅是他的劳动的价值，即他的劳动所提供的那部分效用的所有者，因为，在出售它的时候，只有他所付出的劳务能够获得报酬。平等主义的头面人物最近抨击财产权，不过仅限于抨击他所说的高利贷、土地、房屋、信贷等。然而，这种高利贷必然是、也不可能不是源于劳动。获得某种劳务，就意味着必须出让等量的劳务。这就是劳务互换的本质所在。我把我挥汗如雨生产出来的、本来可以记入自己账目的一件东西借给别人，就是把某个劳务出让给借方，那么，他就相应地也有义务给我同样的劳务。如果到了年底他把这件东西归还给我，他就不用补偿我了。而在这一年时间中，他就应当用从我的劳动中所获得的好处来弥补我的损失。如果我是因为超出我的劳动之外的东西而获得报酬，那么，平等主义的反对理由还是讲得过去的。然而，事情根本就不是这样。假如他们真的确定他们连篇累牍地阐述的理论是真理，如果他们注意逻辑的连贯性，那他们就应该加入

我们的行列，竭力捍卫财产权，要求实现财产权所必需的东西，或者说，就是构成它的基础，即自由。

圣西门

按能分配，以产定能。

这一理想也只能在私人所有制下实现。

我们互相出让劳务以实现互惠，然而，这些劳务并不与我们劳动持续的时间和强度成比例。这些劳务无法用测力计或计时器来测量。我到底是干了一个小时还是一天，获得我的劳务的人根本就不在乎。他所关心的并不是我所花费的努力，而是我让他可以节省的努力。[22] 为了节省劳动和时间，我会努力利用大自然的力量。假如除我之外，谁都不知道如何利用这种力量，在同样的时间中，我出让给其他人的劳务，就会多于他们自己能够获得的劳务。那么，我就会获得更高的报酬，在不损害任何人的情况下，我自己富裕起来了。在这种情况下，自然的力量只让我一个人获得好处；我的能力获得了报偿：这就是按能分配。然而。很快，我的秘密就泄露了。我的技术被人模仿，竞争迫使我降低我的要价。产品的价格会下跌，一直到我所接受的劳务不再大于所有同类劳动的正常报酬为止。但是，大自然的力量并没有到这里就消失了，我失去了它，整个人类却得到了它。从此以后，只需要付出较少的劳动，人们就可以获得同样的满足。不管是谁，为自己消费而利用这种力量，都只用付出比以前少得多的辛苦，而利用它为别人提供劳务的人，也只能得到较少的报酬，这是很正常的。如果他想增加自己的财富，那么，除了增加劳动之外，没有别的办法。只能根据每个人的产量来确定各个人的能力。从本质上说，这是一个干得更好或者干得更多的问题，而这，正是圣西门主义公理的含义所在。

社会主义者

在才能、资本、劳动之间实现公平分配。

分配的公平源于下面的法则：用劳务交换劳务，前提是，交换是自由的，也就是说，承认和尊重财产权。

很显然，关于才能，那些具有更出色才能的人花费同样的努力可以出让更多劳务，据此，他自然可以获得更多报酬。

至于资本和劳动，请原谅在此我不能不多说几句，因为在公众心目中，再也没有比对资本和劳动的看法更错误、更危险的了。

资本经常被看成是某种贪婪的怪物，是劳工的敌人。于是，两种势力陷入了完全失去理性的对抗状态。而实际上，两者具有一样的起源和一样的性质，是携手合作、相互帮助的，谁离了谁都不能存在。因此，当我看到劳工对资本大发脾气的时候，我看到的仿佛就是饿汉在拒绝食物。

我是这样定义资本的：在使用原材料、机器工具和生活必需品时，我们不要忘记，凡是制造它们的时候所利用的大自然的那一部分，都是免费的，人们要掏钱的只是其中属于劳动的产物的那一部分。

为了制造某种有用的东西，需用原材料；然而，即使是制造很简单的东西，也需要工具机器；即使花费很短的时间，也需要食物等必需品。举个例子：要修筑一条铁路，社会就必须留出足够几千人几年中所需的各种必需品。

原材料、器具和生活必需品本身是以前劳动的产物，迄今仍然没有获得报酬。于是，当以前的劳动与当下的劳动合起来于一个活动、追求一个目的时，它们就分别获得了各自的报酬；双方根据一致同意的条款进行劳动的交换，劳务的交换。哪一方当事人将获得更有利的条件？是对他人要求较少的一方。我们在这里面对的是无情的供需法则；抱怨它是幼稚的，也是自相矛盾的。有人说，在劳工供应充分而资本短缺的时候，应当给予劳动以更高的报酬，这就等于说，生活必需品越短缺时，每个人吃得反而应越好。

劳工要比较抢手，要获得好报酬，国内的原材料、器具和生活必需品——换句话说，资本——就必须比较充裕。

由此可以得出结论，工人的基本利益恰恰在于资本迅速地形成；随着资本迅速积累，原材料、器具、生活必需品将陷入彼此激烈的竞争中；只有这样，才能提高大多数工人的报酬。而资本形成的根本条件是什么？就是确保每个人都是其劳动及其储蓄的真正的所有者，不折不扣的所有者。财产、安全保障、自由、秩序、和平、繁荣，所有这些，对每个人都有利，但却尤其、并最有利于无产者。

共产主义者

在每个时代，都能看到具有诚实、仁慈品性的人物，像托马斯·莫尔[23]、哈灵顿[24]和费纳隆，他们深为人类所遭受的痛苦和财富的不平等所震撼，试图在乌托邦的共产主义中为人类寻找避难所。

然而，也许有点闻所未闻吧。我想指出，在我们看来，私人所有制恰恰会使这样的乌托邦逐渐成为现实。至于其理由，就是我在文章一开头就说过的，财产权从本质上是民主的。

什么东西使人类得以生存和发展？是所有那些为人类所用的东西，是一切有用的东西。在这些有用的东西中，有一些是不需要人的劳动投入的，比如空气、水、阳光；这些完全是免费的，归大家所有。而有一些东西，则只有把劳动和大自然的力量结合才能成为有用的。因而，它们的效用可以分解为两部分：一部分可以归因于劳动，只有这一部分可以获得报酬，具有价值，构成为财产权。另一部分则来自自然资源，这一部分仍然是免费的，归所有人共有。

那么，在用于制造效用的这两种力量中，第二种，即免费的、所有人共有的那一部分，会不断地替代第一种，也即耗费人的劳动、因而需要支付报酬的那部分。这就是进步的法则。这个地球上没有一个人不在努力寻求自然力量的帮助；他一旦找到自然力量的奥秘，就可以通过相应地降低产品价格，从而立刻能使整个人类都分享其力量。

因此，在每种产品中，效用中免费的那一部分在逐渐地取代需要耗费人力的那部分。因而，人类共有、所有人都可以使用的那部分，在比例上会逐渐地超出被私人占有的那部分。人们可以说，对于整个人类而言，人类共有、所有人都可以使用的范围在不断地扩大。

进一步说，很显然，只有在实现自由的地方，效用中依然需要支付报酬、或者说被私人占有的那部分，即使不是完全平等地进行分配，至少也是按照出让劳务的比例进行分配的，因为这些劳务本身正是报酬的衡量标准。

因此，我们看到，私人财产权，那无法阻挡的力量会逐渐在人类中间实现平等。它会建立某种共有基金，每个人可从中得到的回报会不断提高，由此，社会将逐渐趋于平等；由于那些被抹去了的价值（大自然的力量）对每个人来说都是平等的，因此，需要支付报酬的效用会不断减少。书籍价格中被印刷术抹去的那一部分，所有人都可以平等地分享。

至于人的劳动所创造的那部分效用，即需要付出努力、需要技巧的那部分效用，竞争会使报酬趋于均衡。唯一保留下来的不平等，是那些由于努力、劳苦、劳动、技能的不平等——一句话，由于出让的劳务的不平等而造成的正当的不平等；这种不平等是永远正当的，因为，谁不明白，假如没有这种不平等，人类的所有努力就都会立刻停止。

我可以想象，有些人会反对我上面的说法。他们会说，“这些政治经济学家也太乐观了！他们完全沉溺在理论之中，而从来不去直面现实。现实中人们为什么会对平等主义趋之若鹜？还不是因为整个世界都呈现出一副光怪陆离的景象：富裕与贫穷的对立，奢华的人嘲弄贫困的人，游手好闲的人剥削辛勤劳动的人，有的人大腹便便而有的人食不果腹？”

我不想否认这种种不平等、这种种不幸、这种种痛苦。谁能否认这些呢？但我想说的是：这些决不是私人财产权所带来的，恰恰相反，这是由掠夺的原则造成的。

这就是下面我要论证的问题。

第五封信

不，政治经济学家并不像有些人经常指责的那样，主张我们已经生活在一个好得不能再好的世界。他们对社会的种种罪恶并没有视而不见，对那些受苦受难者的呻吟并不是充耳不闻。但是，他们要追溯这些罪恶的根源，而他们相信，他们已经发现了：在社会必须面对的问题中，没有一个比不正义的危害更严重、也更广泛的了。因此，他们最强烈地要求实现普遍的正义，将此摆在最优先的位置。

人们都想改善自己的命运，这是他的天性的第一法则。而为了能有所改善，他首先必须投入一些劳动，或者经历一些劳苦。驱使人们改善自己福利的考虑，也同时驱使他竭力逃避为实现这一目标而必须付出的辛劳。因此，在自己动手劳动之前，他总是经常想去占有他人的劳动。

因而，我们可以借用古希腊寓言家伊索形容闲言碎语的话来形容自私自利：这个世界上，没有比它更好的东西了，也没有比它更坏的东西了。自私自利之心创造出了人类赖以生存和发展的一切东西：它刺激了劳动，形成了财产权。然而与此同时，它也给这个世界带来了形形色色的不公正。这些不公正的形态各异，但都可以用一个词来概括：掠夺。

财产权和掠夺，一个是社会的救赎之道，一个是社会苦难的根源；一个是善良的天才，一个是罪恶的天才。其实，它们是一个父亲所生的孪生姐妹，自从人类控制整个世界的命运开始，这两种力量就在争斗。

财产权和掠夺出于同一个源头，这一事实可以使我们很容易理解，卢梭及其现代门徒为什么心安理得地攻击和扰乱社会秩序：他们只看到了自私自利的一个方面。

我们已经看到，人自然而然地就是其劳动产品的所有者，我们也已经看到，在他们交换这些财产的时候，他们彼此都会出让自己的劳务。

因此，掠夺的一般特征，就是利用暴力或者欺骗不让我们获得等价的劳务回报。

用于进行掠夺的方案，与人类的创造力资源一样，丰富多彩，数不胜数。劳务的交换要想被人认为是合法的，必须具备两个条件。首先，交易的一方当事人不被另一方歪曲事实所误导。其次，交易是自由的、自愿的。如果一个人成功地欺骗另一个人，让他相信他给他的回报是一种真实的劳务，实际上却完全不是那回事，这就属于掠夺。如果像迄今为止的那样，掠夺者诉诸暴力，那就更不用说了。

我们一般都倾向于认为，唯一一种掠夺形式就是刑法所规定并予以惩罚的盗窃行为。如果果真如此，那我对社会舆论予以谴责、法律坚决禁止的这些异常情况之社会意义，未免也太看重了。然而，唉！确实还存在着另一种掠夺，是在法律允许下进行的，是通过一整套法律体系进行的，并且得到了社会的默许甚至是赞成的掠夺。而只有这种大面积的掠夺，才足以改变财富在社会中的分配状况，在很长时间中阻止自由所推进的社会趋于平等的趋势，导致永久性社会和经济不平等，使有些人陷入贫穷的深渊，使整个世界罪恶泛滥，而有些浅薄的人却将此归罪于财产权。我上面说过，从人类控制世界之初就有人主张的、是社会苦难的根源的那种原则，说的就是这种掠夺。我们下面简单地提一下这种掠夺的表现形式。

首先，战争是什么，尤其是古代人所理解的战争是什么？有些人联合起来组成一个国家。但他们不屑于利用自己的劳动力开发大自然，以获取生存所必需的东西。相反，他们等到其他民族积累起了财富之后，就用武力进攻人家，周期性地掠夺人家的财富。而这些胜利者不仅得到了战利品，还得到了荣誉：他们是诗人讴歌的对象，是妇女们崇拜的对象，是国家感激的对象，也是其后代钦佩的对象！当然，人们普遍地接受这种观念和这种制度，不可避免地会造成很多磨难和不幸，必然导致人与人的不平等。这是财产权的过错吗？

后来，掠夺者改进了他们的方法。他们逐渐明白了，把被征服者从肉体上消灭，等于损坏了一笔财富。只夺取一个人的财产，得到的只是短时间的享受，而控制这个人连同他所拥有的一切，可以一直把他掠夺下去。于是出现了奴隶制。它把掠夺推到了其逻辑的极端，因为它掠夺了被征服者一切现有的和一切未来的财产、劳动及其产品、

智力、生产能力、情感和他的整个人身。概括地说就是：我所需要的一切，都可以从他那儿获得，而我什么都不用给他。那很久以前才被我们抛弃的社会状态就是这样的。雅典、斯巴达、罗马等地尤其明显。想想真是可悲，我们的老师要我们景仰的、在我们年轻时候灌输给我们的，竟然正是这些国家的风俗习惯和观念。我们就好像被栽培者注入了颜料的植物，最后就只能长成某种无法去除的人工颜色。一代一代接受这种教育的人没有能建立其良好的国家，又有什么可惊奇的！不管怎样，我们都必须承认，这是不平等的一个原因，而这是不能归罪于我们上一节所说的私有财产权制度的。

我将略而不谈农奴制、封建制及1789年前实行的制度，不过，我还是忍不住要提一下长期以来滥用宗教权威而进行的掠夺行径。你接受了人家有用的劳务，而回报给人家的却是虚构的、欺骗性的、不牢靠的、可笑的劳务，这就是在掠夺人家。即使得到了人家的同意，也只不过使你的罪行更加恶劣而已，因为这意味着掠夺者已经扭曲了一切进步的源泉，即人的判断力。对此，恐怕不用多说什么。人人都知道，由于真正的或假冒的宗教的种种弊端，宗教已经失去公信力，在印度、埃及、意大利、西班牙等地，教士与俗众之间已经出现了一道鸿沟。难道这也是财产权的过错？

现在已经是19世纪了，那些严重的社会不公正已经在我们的国家留下了很深的烙印，但谁能否认，即使我们使财产权——这是唯一的自由，是普遍的正义的唯一表现形式——在我们的所有法律和各种社会关系中占据主导地位，要完全清除这些烙印，也仍然需要假以时日？我们可以想一下，在我们这个时代，欧洲仍有一半地方处于农奴制下；在法国，封建制被彻底推翻，也只是半个世纪前的事；在英国，封建制仍然基本上完好无损；而所有国家都在投入空前的热情维持常备军。这意味着，要么是这些军队彼此互相威胁对方的领土，要么是这些军队本身就成为进行大规模掠夺的榜样。我们也可以想一想，所有的国家都背负上了沉重的债务负担，而这些债务肯定是我们以前的愚蠢造成的；我们也不要忘记，我们自己每年就要付出数百万法郎人为地延续遭受奴役的殖民地的存在；我们每年还要另拿出数百万法郎，用以阻止非洲海岸的奴隶贸易（这把我们拖入到最大的外交麻烦中）；我们每年还要把一亿法郎给殖民地，以表彰上述种种掠夺行径给我们所带来的牺牲。

因此，过去的阴影仍然控制着我们，不管我们对此怎么说。我们只能逐渐地摆脱它的控制。如果平等主义原则、即财产权迄今仍未受到足够的尊重，那么，人们中间存在不平等，又有什么值得惊奇的呢？到底是什么可以确保我们实现当代人热衷鼓吹的各个阶级的平等？其最宝贵的特征又是什么呢？只能来自于朴素的正义、来自于实行下面这条法则：用劳务交换劳务。两种劳务，必须按照其真实价值进行交换，要完成这件交易需要当事人具备两样东西：明晰的判断力和交换的自由。如果他们的判断力不清晰，不能判断什么是真正的劳务，那么，就会接受假冒的劳务，甚至是自愿地。这种结局可能比暴力干预交易更糟糕。

我们当然承认，人类存在着的不平等是有历史根源的，因而只能随着历史的发展而逐渐消失。那么，我们不妨看一下，至少是在本世纪——正在确立正义在所有地方的主宰地位——我们是否能够最终从人类社会中消灭暴力和欺骗，从而使劳务的等价交换原则顺利地确立起来，并使保护财产权这一民主和平等主义的目标最终获胜。

唉，我在新秩序的地平线上，看到了那么多新出现的弊端，看到了那么多的例外，看到了那么多直接、间接背离这一原则的事情，我不知道这些东西是何时出现的。

首先，我们弄出了形形色色的执照。不管是谁，假如想当出庭律师，内科医生，经纪人，政府债券承销商，法律顾问，代理律师，药剂师，印刷工，屠夫，甚至面包师，都会遇到法律上的种种限制。所有这些，都是劳务的一种具体形态，然而，法律却禁止随便进入。于是，那些已经获得执照的人就可以肆意抬高他们的价格。最后就变成了，仅仅拥有这种执照本身，也具有很大价值，哪怕什么劳务也不提供。提供这些劳务必须具备相应的证书，对此，我无话可说。但是，说实话，最灵验的证书就是有人接受他们的劳务，并向他们付款。然而，这些证书本来是不应当把他们排除在外的。好吧，你可以要求我掌握当法律顾问或内科医师必须掌握的知识，但不能要求我必须在这个、那个城市学习若干年，等等。

我们还想通过征收关税，对小麦、肉类、布匹、铁、工具等日常生活最必需的东西人为地制定价格，以获得超额的价值。显然，这是企图破坏劳务的等价交换，是粗暴地践踏人们对其劳动和生产能力之

果实的最神圣的财产权利。我前面已经论证过了，如果一个国家所有土地都已被私人全部占有，而劳工人口继续增加，那么，国家就有权对地主的要求加以限制，鼓励工人为出口而工作，并从国外进口粮食。工人只能用自己的劳动交换生活必需品；显然，如果方程式的一侧——劳动不断增加，而另一侧却保持不变，那么，用较多的劳动只能交换到较少的生活必需品。这种效应具体将表现为工资下降，如果这是由自然因素引起的，就必然爆发大饥荒，而如果是由于法律的实施所导致的，那就必然会引发犯罪浪潮。

下面谈谈税收。税收已经变成了某种很吃香的谋生之道。我们知道，政府工作岗位的数量一直在稳定地增长，我们也知道，想进入政府工作的申请者的增长速度比工作岗位数增长得还要快。那么，这些申请者中是否有谁问过自己，他所提供的公共劳务，能否等于他期望得到的报酬？这种灾难的根源是否快走到尽头了？如果我们看到，公共舆论本身就想让所有的事情都由这个虚构的东西——即由无数领薪的官僚组成的国家——来做，那么，我们可不敢相信它正在走向尽头。我们曾经认定，所有人无一例外都有能力治理国家；现在我们又等于宣布，他们自己没有能力自我治理。很快，每个法国人就会摊到两三位官僚，其中一位专门防止他过于辛勤地工作，一位负责向他提供教育，另一位则向他提供信贷，第四位插手他的生意，等等。有一种幻想使我们相信，国家是一个不用占用我们的财富、相反倒拥有无穷无尽的财富的东西，这种幻想将把我们引往何处？

人们已经开始认识到，政府机构是要花钱的。然而，他们还不明白的是，这种负担不可避免地要落在自己头上。他们相信，如果说迄今为止，自己的负担还比较沉重的话，那么，共和国则是一种对他们有利的手段，可以在普遍增加负担的同时，至少把自己应该负担的份额转移到富人肩上。真是致命的幻想！毫无疑问，税务官是有可能去纠缠某一个人而放过其他人的，他确实可能从富人那儿拿到实实在在的现金。然而，税款交过之后，事情却并没有就此结束。它对社会将产生进一步的影响。它会影响各种劳务的相对价值，这些负担最终必然得由所有人、包括穷人承担。因而，这些负担并不会只打击一个阶层，相反，由于利益共同体把所有人都联系为一体，所以必然会影响所有人的利益。

那么，现在是否有什么迹象表明，我们已经看到了税负降低的曙光？

让我直截了当地说吧：我相信，我们正在走向一条死胡同。在这里，最温柔、最狡猾、最有独创性的掠夺，打着团结和博爱之类的美丽旗号，正大摇大摆地逼近我们，其严重程度出乎我们的想象。我们将看到掠夺是如何进行的：在国家的名义下，公民作为一个集体，被看成是某种真实存在的东西，具有自己的生命，拥有自己的财富，似乎跟一个一个公民的生命和财富毫不相干似的；于是，每个人都对这个虚构的东西需索无度。有的人要它提供免费教育，有的人要求它安排就业，有的要求获得信贷，有的人要求得到食品，等等。而如果国家不先从公民那里拿来东西，它就什么也给不了他们。经国家这一道手续，唯一的效应是财力的极大消耗，然后是劳务的等价交换受到彻底破坏；因为每个人都想给予国库尽可能地少，而从国库拿走尽可能地多。换句话说，国库将遭受掠夺。

难道我们没有看见这样的事情目前正在发生着？有哪个阶层没要求国家给予优惠照顾？似乎生活的根本就在于国家。除了国家自己数也数不清的机构之外，农业、制造业、商业、手工业、剧院、殖民地、造船业等等都希望从国家那儿得到一切。他们要国家平整和灌溉土地，希望国家开拓殖民地，希望国家教育自己的子女，甚至希望国家管自己的娱乐消遣。人人都想得到奖金、补贴、刺激，尤其希望得到无偿的某种劳务，比如教育和信贷。人们为什么不要求国家无偿提供所有劳务？为什么不要求国家为所有公民提供免费的食品、酒、衣服和住房？

还有一个阶层尚没有提出过这种愚蠢的要求：

“至少这里还有最后一位可怜的仆人，他还没有受到坏风气的感染。”[25]

这个阶层正是所谓的劳动阶层。然而，现在，他们也要求“分一杯羹”了。他们对国库作出了那么大贡献，那么，如果要讲公平，根据平等的原则，他们也同样有权加入到其他阶层已经开了个好头的这种普遍的侵吞掠夺行列中。这可实在是太令人遗憾了，当他们能够发出自己的声音的时候，他们所要求的却是自己在掠夺中也有份儿，而不是

要求彻底消灭掠夺行径。然而，这个阶层又如何能比其他阶层更文明开化呢？他们难道不也是受了那个曾经误导了我们所有人的幻想的蒙骗？

但是，正是由于乞求者的数量已经等于公民的总人数，所以，我这里所指出的错误是不可能长期维持下去的；我希望我们能够进入一个新时期，那时，人们要求国家提供的唯一的劳务，将是诸如正义、国防、公共工程之类的东西。

我们还一直面临着不平等的另一个根源，比其他因素更活跃的一个根源：攻击资本。无产者获得解放的唯一途径是资本不断增长。如果资本增长的速度高于人口增长速度，那必然会出现两个对多数工人改善生活都有决定性作用的效应：产品价格降低，工资提高。但是，资本要实现增长，首先就需要安全保障。如果资本担惊受怕，就会藏起来，就会抽逃，就会被挥霍浪费，就会被摧毁。那时，劳工就要失业，或者只能挣较低的工资。因此，对劳动阶级来说，最大的灾难就是被那些讨好他们的人拖入反对资本的战争中，这不仅是荒唐的，也是可悲的。这是一种持续的掠夺威胁，比掠夺本身更可怕。 最后我想说的是，如果自由——我所指的就是个人按自己的意愿支配自己的财产的权利，因而也就是对财产权的最大保证——如我上面已经论证的，必然会导向公平的等价交换，使社会越来越趋于平等，同时提高所有人的生活水平，那么，我们就不应该把我们看到的这个世界上的令人痛心的不平等归罪于财产权，而恰恰应该归罪于与之相反的原则，即掠夺。是它在我们的星球上释放出了战争，奴隶制，农奴制，封建制，利用公众的无知和轻信，特权，垄断，贸易限制，国家贷款，商业欺诈，过高税负，最后，还有对资本的战争，以及所有人都荒唐地要求牺牲所有人以图自己生存和发展。

孔西代朗先生的抗议与巴斯夏先生的回应 [26]

亲爱的先生：

在关于社会问题的严肃探讨中，我决不允许把不属于我们的看法强加在我的头上，也不允许别人歪曲我的真实想法或者不作如实描述。

按照巴斯夏先生的说法，似乎在过去20年时间中，我从来就没有反对圣西门主义者——他们反对遗产继承权——巴贝夫主义者、欧文主义者等形形色色的共产主义者，以捍卫财产权，从而让巴斯夏先生把我也放进了反对财产权的行列中。但我相信，我已经为这种权利确立了合乎逻辑的正当性，这一根基是别人很难摧毁的。

似乎我从来没有在国民公会中批判过布朗基的理论，似乎我也没有被普鲁东先生多次攻击为财产权最坚定的捍卫者。我可从来没想过让巴斯夏先生在自己的头脑中，把我和那两位社会主义者合起来，虚构出一个反对财产权的三驾马车。

我不想强迫您——这有失公正——在你的专栏中刊登我的文章的那些段落，不过您可能会同意我的一个请求，我请求您在巴斯夏先生犯下更严重的错误之前转述他，有些评论最好少来点，免得逼得我又要对他作出回应，甚至可能占用整个专栏。

1.我不想巴斯夏先生——即使他相信他是在如实地分析我的思想——在分析的时候加引号，好像那些话是引自我论述财产权和就业权的文章，或者是我别的作品。事实上，那些话是他说的，尽管在某个地方他把这些话算在我头上，然而，这些话恰恰跟我的意思相反。这种手法可实在让人不敢恭维，这种做法可能使原作者本人都认不出自己说过的话来。你自己愿意怎么提炼、愿意怎么分析，那是你的事，但是，不要让你的分析性概括看起来像是引用原文。

2.巴斯夏先生说："他们（包括我在内的三位社会主义者）似乎觉得，在将要爆发的斗争中，穷人志在夺取就业权的胜利，而富人将会起而捍卫财产权。"在我本人看来，我不相信这种事，我甚至不相信我能够相信这种事。相反，我相信，今天，富人比穷人有更充分的理由接受就业权。这一思想贯穿在我的所有著作中，而这些著作首次发表的时间，不是今天，而在10年以前，它

们旨在对政府和财产所有者发出一个有益的警讯。与此同时，也想捍卫财产权，反驳那些反对财产权的人士的可怕的逻辑。进而我相信，财产权有益于富人，但也同时更有益于穷人；我认为，否定这种权利就是否定个性原则；而如果压制这种权利，那么，不管社会处于何种状态，在我看来，这都是该社会回归野蛮状态的征兆，而就我所知，我可从来没有说过要回到这种状态。

3.最后，巴斯夏先生说了："不过，我并不想仔细地探讨孔西代朗先生的理论……我只想研究一下这一理论中很重要、很严肃的理论基础，也即地租。孔西代朗先生的理论体系可以概括如下：一种农产品的形成，要通过两种活动的结合：一种是人的活动，即劳动，它是财产权产生的前提；另一种是自然的活动，它是免费的，而地主却不公正地占有其收益，正是这一点，构成了对人类权利的侵犯。"

我实在要请巴斯夏先生原谅，上面这段话中，没有一个字出自我的文章，而巴斯夏先生却十分无理地把这些东西归到我的头上。一般来说，我很少掩饰自己的想法，如果我指的是"中午"，那么，我就不会说"下午两点"。如果承蒙巴斯夏先生不弃，如果先生真想批判我的文章，那就直接批判我本人说过的东西好了，而不要批判他自己概括的什么东西。我在那篇文章中没有写过一句反对地租的话；我知道，我想所有的人也都明白，那儿根本就没有涉及地租的问题，不管是从内容还是形式，都没有涉及；而当巴斯夏先生笔下的我说"自然的活动……应当是免费的"，地主"不公正地占有其收益"，而在我看来，"构成了对人类权利的侵犯"，这里的思想，跟我自己所持的想法，相差十万八千里；他把我本人认为荒唐的想法归到我头上，而这种想法与我的整个理论是完全背道而驰的。事实上，我根本没有抱怨说，地主从大自然的活动获得了收益；我是为那些没有从中收益的人要求一种就业权，从而使他们能够跟地主一道创造产品，并在他们没有财产（农业或工业财产）作为工具的时候，靠自己的劳动养家糊口。

至于其他问题，先生，我不想为了反驳巴斯夏先生，而鲁莽地要求在您的专栏中阐明我的观点。我没有这种资格是我的福气和荣幸。就让巴斯夏先生随心所欲地编造我的理论体系吧。我相信，我有权要求您善意地允许我在十分必要的时候予以反驳，我

只是想订正他对我的曲解，他把我根本不应该承担责任的话塞到我的理论中。我清楚地知道，让自己的论敌说自己想让他说的话，而不管人家本人实际说了什么话，这是在论战中获胜的好办法；我也知道，如果某人要打败社会主义者，那么，把他们作为一个整体进行批判，比分别批评他们各自的看法，要更省事一些。不过，我只对我自己说过的话承担全部责任，不管是对是错，除此之外，我概不负责。

编辑先生，巴斯夏先生在您的专栏中展开的讨论涉及如此微妙、严肃的主题，那么，你至少应该就此听听我的看法。因此，我确信，您会支持我的正当反应的，您也一定会出于公正，在您的专栏的醒目而显著的位置上刊登我的抗议。

V.孔西代朗

人民代表

巴黎

1848年7月24日

孔西代朗先生责怪我没有如实表述或者说歪曲了他对财产权问题的看法。如果我确实犯了这种错误，那也不是故意的，而要纠正这种错误，最好的办法莫过于引用原文。

孔西代朗先生先论证了存在着两类权利，一种是自然权利，体现的是事情本身之间的关系，另一种是习惯上的或法律上的权利，只有在人为的关系有效的情况下这种权利才能存在。在这之后，他接着说：

“我们直截了当地说吧，迄今为止所有工业国家普遍确立的财产权，其实在一定程度是不合法的，是罪恶的。我们必须承认这一点。人类为了生存和发展而被安排在星球上，因此，整个人类拥有地球表面的使用收益权……

“在所有文明国家现有的财产权制度下，人类完整地行使其使用收益权的共同基础已经遭到侵害；它已被少数人侵占，而多数人被排除

在外。事实上，哪怕只有一个人的权利遭到剥夺，那么，这种剥夺本身就构成对人类权利的某种侵害，而由此获得正当性的私有财产权制度也将是不公正的、不合法的。

“文明社会中每个降临到这个世界的人如果一无所有，看到周围的土地都被人占据，他难道就不能对那些要求他尊重现有的私有财产制度的人士这样说：‘我的朋友们，让我们互相理解，做一些区分好吗：只有在别人尊重我的财产权的时候，我才会坚定地支持财产权，并尊重别人的财产权。那么，我也是人类的一分子，我也对土地的占有使用拥有权利，因为它属于整个人类，据我所知，大自然并没有说把它给某个人而不给其他人。我发现我降生的这个地方，由于私有财产制度，公共土地已经被瓜分了，并且都保护得严严实实。因此，你们的私有财产权制度乃是建立在窃取我的使用收益权的基础上的。不要把财产权与我所看到的根据你们的人为权利而建立的某种财产权制度混为一谈。”

“因而，目前的财产权制度是不正当的，基本上是建立在掠夺基础上的。”

孔西代朗先生最后试图以下面的一句话概括财产权的基本原则：

“每个人正当地拥有他的劳动、他的才智或者更概括地说他的勤劳所生产的东西。”

为了论证这一原则的内涵，他想象出在孤岛上开垦土地的第一代人，这代人劳动的成果可以分为两类：

“第一类包括第一代人通过他的劳动和勤奋而在土地之上繁殖、种植、开发出来的产品，这些未加工或加工过的产品可能是消费品，也可能是生产工具。显然，这些产品是完全合法的财产，属于那些通过自己的勤劳生产出这些产品的人……

“这代人生产出来的不仅包括上述产品……还包括通过耕种、建筑等他在土地上投入的一切劳动和在其上修建的一切设施，从而在土地的原始价值之外额外增加的那部分价值。

“这种额外增加的价值本身，显然也是一种可以归功于第一代人辛勤劳动的产品，一种价值。”

孔西代朗先生承认，这第二种价值也是合法的财产。然后他又说：

“因此，我们可以清楚地认识到，当第二代人降生的时候，他会看到两类土地资本：

“A.原始的或自然资本，不是第一代人自己所创造出来的，即土地未开垦时的价值；

“B.由第一代人创造的资本，首先，包括未被第一代人消费和使用的产品、日用品和工具；其次，包括第一代人的劳动附加在未开垦土地上的那部分额外价值。

“很显然，根据刚刚论证过的财产权的基本原则，我们无疑、也必然会得出下面的结论：第二代的每个人都对原始的或自然的资本拥有平等的权利，但他对其他资本、对第一代人所创造的资本，则没有任何权利。第一代人则可以把他所创造的那部分资本按自己的心愿随便给予第二代的任何人——孩子、朋友等等。”

于是，在第二代人中就出现了两种人：一种人继承了前代人创造的资本，另一种人则没有。也有了两种资本：原始或自然的资本与创造出来的资本。后者合法地属于遗产继承人，但前者则正当地属于每个人。第二代的每个人对原始资本都拥有平等权利。然而，人们却发现，被创造出来的资本的继承人也占有了不是他的前辈创造出来的资本，一直在暗中蚕食这些资本，侵占这些资本，私吞这些资本。正是因此，现行财产权制度就是不正当的，是违反正义的，主要是建立在掠夺基础上的。

我当然有可能搞错，但在我看来，我似乎相当准确地转述了这种理论，尽管用的是其他人的话，是布坎南、麦库洛奇、塞涅尔关于地租的话。他们也都承认劳动所创造的财产的合法性，但他们也认为侵占孔西代朗先生所说的未开垦土地的价值——他们称之为土地的生产力——是非法的。

现在让我们看看如何矫治这种不公正：

“生活在丛林和草原上的野蛮人享有四种自然权利：狩猎、捕鱼、采集食物和放牧。这些是人类的初始权利。

“在所有文明社会中，那些没有继承任何东西、不拥有任何东西的无产者的这种权利被完全彻底地剥夺了。因而，我们不能说初始权利在这里改变了形态，因为它已经不复存在了，它已经随着他失去土地而消失了。

“那么，在工业社会中，可以通过什么形式找回这种权利呢？答案很容易找到。在原始状态中，为了行使自己的权利，人们必须有所行动。捕鱼、打猎、采集食物和放牧等劳动，就是他行使自己权利的条件。因此，初始权利就是从事这些劳动的权利。

“因此，已经占用了土地，完全剥夺了人们赖以在地球表面随意而自由地行使自己四种自然权利之能力的工业社会，就必须承认每个人的就业权，以补偿他被社会剥夺了的这些自然权利。享有这种就业权后，从原则上说，个人不应再有怨言，当然他可以就具体的形式进行讨价还价。事实上，他的初始权利就是在简陋的作坊中、或者在大自然的原野中劳动的权利；现在，他在条件更好、装备更先进的工厂中劳动，所行使的正是这种权利，而个人的辛劳会生产更多的东西。

“因此，财产权获得正当性的必不可少的条件就是，社会要赋予无产者以就业权，社会要保证无产者至少能挣到他在原始状态下维持生存需要付出的劳动在今日所应获得之报酬。”

现在，我想让读者自己来判断，我是否曲解或者歪曲了孔西代朗先生的观点。

孔西代朗先生相信自己是财产权坚定的捍卫者。无疑，他捍卫了他心目中的财产权，然而，他是按自己的方式理解财产权的，那么，问题就是：这是不是一种正确的理解方式？至少，它不是大家公认的含义。

他自己说，尽管解决财产权问题只需具备一些常识就够了，不幸，却始终没有人认识到这一点。我不同意对人类理智的这种指责。

孔西代朗先生所指责的不仅仅是理论。关于这一点，我与他有同感，我同意他的看法，也同意他对很多别的问题的看法。

但是，他也谴责普遍的规则，他直截了当地说：

“迄今为止所有工业国家普遍确立的财产权，由于严重地践踏了人的权利，而在一定程度上是不正当的，是罪恶的。”

那么，即使孔西代朗先生是财产权的坚定捍卫者，可至少，他心目中的财产权概念确实不同于这个世界自诞生以来人们所公认并坚持的财产权概念。

我坚信，布朗基先生和普鲁东先生也自称为自己所理解的财产权的捍卫者。

至于我自己，我只是对我自己相信是正确的财产权概念给予解释而已，舍此别无他求，当然，我的理解有可能也是错误的。

我相信，看似自然形成的土地财产，其实总是劳动的成果；因此，它恰恰是建立在孔西代朗先生提出的原则之上的；这种权利并没有剥夺无产者对原始土地的使用收益权，恰恰相反，这种权利使他们的使用收益权增加了成十上百倍；因此，这种权利并没有不正当的色彩；而我们破坏这种权利的一切行动和信念，对拥有土地的人和不拥有土地的人所造成的损害是同样的严重。

正是因此，我才乐于在报纸的专栏中竭尽所能地论证这一点。

巴斯夏

---

[1] 法文为laspoliation，英文的同源词spoliation与之意思相同，即“通过暴力或欺骗盗取”，但译文中基本没有使用这一词，而使用plunder，以求更接近于laspoliation中所包含的那种情感色彩。——英译者注

[2] 参见Considérant发表的题为《论财产权与就业权》（*Théorie du droit de propriété et du droit au travail*）的小册子。——法文版

编者注

[3] 并不仅仅是孔西代朗先生持这种看法，在Eugène Sue 的*The Wandering Jew* 中可以看到下面的段落：

“禁欲也许最集中地反映了维持生存的东西完全匮乏的状态，而公正地组织起来的社会对每个活着的诚实的劳动者都负有义务、强制性的义务，因为文明剥夺了他对土地的一切权利，于是，他生下来唯一的遗产，就是自己的一双手。

“野蛮人并不享有文明的种种好处，但至少他拥有森林里的动物，空中的飞鸟，原野上的野果可以填饱他的肚子，大森林中的树木可以让他有个暖和的家。

“因而，在上帝的赐予被剥夺之后，那些认为财产是神圣、庄严的文明人，在每日辛勤劳动、使国家富强之余，也有权利要求足以维持生存的收入——不多也不少。”[作者原注]

[4] 在《和谐经济论》第5章和第9章更全面地发挥了这一点。——法文版编者注

[5] John Ramsay McCulloch（1789—1864），英国经济学家与统计学家，著有《政治经济学原理》（*Principles of Political Economy*，1825）。——英译者注

[6] 比较年轻的David Buchanan（1779—1848），记者，著有若干经济学著作，1814年亚当·斯密著作的编辑者。——英译者注

[7] David Ricardo（1772—1823），英国古典经济学家。——英译者注

[8] George Poulett scrope（1797—1876），英国经济学家和地质学家，著有大量小册子，尤其是批判马尔萨斯理论的文章。——英译者注

[9] Nassau William Senior（1790—1864），英国经济学家，牛津大学第一位政治经济学教授。——英译者注

[10] 参见 本文结尾处这第一封信所招来的孔西代朗先生的抗议以及巴斯夏的回应 。——法文版编者注

[11] 参见《经济学的诡辩》第一卷结语部分。——法文版编者注

[12] sue，法国货币单位。——中译者注

[13] “仅仅说明价值不在于事物本身或者不在于大自然的力量，是不够的。仅仅说明价值在于劳务是不够的，也有必要说明，劳务本身不应当具有夸大的价值。因为，一个为小麦支付了很高价钱的可怜的劳动者最关心的是什么？他既不关心地主应该从土地的生产力中得到多少报酬，也不会关心地主的辛苦应该得到多少报酬。

“竞争的功能就是在公正的基础实现劳务的均衡。它一刻不停地发挥着这种作用。”（作者未出版的笔记）

（为理解价值和竞争观念的发展，请参看《和谐经济论》第5章、第10章。《经济学的诡辩》第一卷第4章还举了更多例子。）——法文版编者注

[14] 关于中间人的问题，参看本书 第一章《看得见的与看不见的》第2节 ，及《和谐经济论》第6章开头。——法文版编者注

[15] 这里说的是一位18世纪的智者、诗人、剧作家Andrieux讲述的“无忧无虑的磨坊主”（Le Meunier de Sans-Souci）的逸闻。腓特烈大帝正在建造自己的行宫，他发现，规划中的一条林荫道的视线被一个磨坊挡住了。他召来磨坊主，开出很高的价钱，购买这个讨厌的磨坊。磨坊主很顽固，出什么价都不卖。腓特烈大怒，说，“你难道不知道，只要我乐意，我就可以用暴力拆掉你的磨坊，不给你一个子儿？”

这位磨坊主回答说，“哈哈，当然，假如柏林没有法官的话，你可以这么做”。

据Andrieux说，腓特烈被这个天真的家伙给逗乐了，就允许这位磨坊主保留了自己的磨坊。显然，巴斯夏觉得这个故事是个很适当的例子，所以在别的地方也提到了这个故事。——英译者注

我们最近听到有人说，地租是一种不正当的收入。先不说这个。事实上，很多人都觉得很难理解，为什么资本应当以利息的形式带来永久的收入？他们说，“资本一旦形成后，怎么能够一直产生利息呢？”我们可以用一个例子来说明利息为什么是永久的，并解释其正当性：

我有一百口袋小麦，为此我投入了自己有用的劳动，我本来是可以用它们维持自己的生存的。但我没有这么自己消费，而是将其贷出一年。那么，借这些小麦的人欠我什么呢？他欠我的就是这一百口袋小麦的全部利润。他欠我的就是这些吗？在这个情况下，我提供了某种劳务，却没有得到任何回报。因此，他欠我的，除了我借给他的东西的利润之外，还有某种劳务、某种报酬，其数量取决于供需法则，这就是利息。显然，到了年底，我仍然拥有这一百口袋小麦可以借给别人，并且可以年复一年地借下去。这种利息只在我借给别人的东西所蕴涵的劳动中占很小的比例，如果我有足够多的小麦可以借给人，那么，我就可以靠利息维持生存。于是，在不损害任何人的情况下，我能够成为一个有闲阶级。这个例子可以很容易地揭示出，获得空闲本身就是社会进步的一个动力。——作者自注

[16] 作者在其致M.Thiers的信中重新考察了这一假说。参见本书第7章《贸易保护主义与共产主义》最后12段 。——法文版编者注

[17] 关于土地财产权，参见《和谐经济论》第9、13章。也请参见作者全集（法文版）第二卷，1846年9月29日在Montesquieu Hall发表的讲话中的第二个寓言。——法文版编者注

[18] 重农学派是18世纪法国自由主义古典政治经济学流派，主要代表人物是魁奈（Franocis Quesnay, 1694—1774）和杜尔哥。其理论的出发点是“自然秩序”，认为人类社会存在着与“人为秩序”对立的“自然秩序”，因此他们反对任何人为的干预，尤其反对对农业和工业的干预。可以用“自由放任”概括他们的学说。因此，他们坚决反对重商主义，要求保证绝对的贸易自由。他们也认为一切财富源于土地，农业是提供纯产品、增殖财富的唯一经济部门。他们的理论对亚当·斯密曾产生过重大影响。——中译者注

[19] 对基于自然资源的所谓垄断理论的反驳，参见作者全集（法文版）第五卷，论《无息贷款》中的第24封信，及《经济学的诡辩》第一卷第14章最后两页。——法文版编者注

[20] Jean-Baptiste Say（1767—1832），法国经济学家，法兰西学院第一位政治经济学院士，自由贸易坚定的捍卫者，他对巴斯夏有很大影响。——英译者注

[21] Pierre Jean de Béranger（1780—1857），这首歌名为La Liberté,作于1822年，是为了抗议复辟时期对言论自由的镇压。巴斯夏所引用的这一段的法文原文是Mon coeur en belle haine A pris la liberté. Fi de la liberté！ à bas la liberté！ ——英译者注

[22] 节俭是价值的最重要的构成要素，关于这一点，可参见《和谐经济论》第5章。——法文版编者注

[23] Sir Thoams More（1478—1535），英国空想社会主义者，曾担任国会下院议长、大法官，因反对英国宗教改革、拒不承认国王为英国宗教领袖而以叛国罪被处死。其《乌托邦》一书为欧洲第一本空想社会主义杰作，以拉丁文出版于1516年，后以英文出版。全书以对话写成，第一部分是他对那个时代英国和欧洲其他国家的社会经济制度和政治制度的批判，第二部分则描述了他所虚构的乌托邦岛国的社会制度，在这里，实行的是公有制。——中译者注

[24] James Harrington（1611—1677），英国政治哲学家，其论述理想国家的著作题为《大洋国》（*Commonwealth of Oceana*），强调成文宪法，总统间接选举，秘密投票，官员轮流。他的这些设想对美国等民主国家产生了影响。——英译者注

[25] 莫里哀的戏剧Femmessavantes中，敏感的丈夫Chrysale如此形容他的房东。他的仆人，除一人之外，都学他的妻子的样子，只顾享乐，而不管家务。——英译者注

[26] 发表于the Journal des débats，1848年7月28日。——法文版编者注

第七章 贸易保护主义与共产主义

致梯也尔先生

亲爱的先生：

不要对二月革命不领情。它让您感到惊讶，甚至让您感到震惊，但它也使您作为作者、雄辩家和有利害关系的顾问而获得了意外的成功。[1] 在这些成功中，有一样是最为非凡的。最近我们在《新闻报》（*La Presse*）上看到：

“国内工业保护协会（即从前的米默勒尔委员会）刚刚向本报记者发布一篇新闻稿，宣布将捐献一笔资金，用以购买梯也尔先生论述财产权问题的书籍，以在工厂中广为散发。协会自己还订购了五千本。”

我真想在您看到这振奋人心的消息时就在您身旁。这消息一定会给您带来一些快乐。

我们有充分的理由说，上帝的做法是不可预测的，也是不会出错的。如果您能给我片刻工夫，那么我很快就可以向您证明，贸易保护主义已经变得如此普遍，如果上帝还让其继续存在，就会演变成共产主义，就像小毛病会变成大灾难一样。我将向您揭示，贸易保护主义的捍卫者却摆出一副共产主义毁灭者的样子，是多么的不可思议；而更异乎寻常、更让人鼓舞的是，一个为传播共产主义理论和实践而建立的强大组织（它一直为它的成员带来好处），今天却拿出其半数资金摧毁它用另一半资金所支持的那种邪恶。

重复一遍，这可真是令人鼓舞的景象。它使我们打消了对真理必将获胜的疑虑，因为它向我们显示了，颠覆性理论的第一位真正的传播者，由于害怕这些理论获胜可能带来的后果，现在正在同一个实验室中调和毒药和解毒剂呢。

这表明，共产主义和贸易保护主义的原则是一脉相通的。当然你或许不承认这种同一性，不过说实话，我自己反正是不可能在写了一本400多页论述财产权的著作之后，却一点都不受其影响。也许您觉得，我投身自由贸易事业微不足道的努力，我在最后不了了之的讨论中的急切心态，我的战斗热情和斗争的尖锐性，使我总是透过放大镜观察我的论敌，就像我们的雄辩家常做的那样。我觉得，您的观点对《工业观察报》的理论的打击与对《人民报》（the Populaire）的理论的打击一样沉重；毫无疑问，您会觉得这纯属我的想象，您是为了声援贸易保护主义者才写这本书的啊。大制造商、有名望的地产主、富裕的银行家、能干的政治家怎么可能使自己成为共产主义在法国的创始人和传播者呢？他们对共产主义可是一无所知，并且决不想这样啊。而我倒想问您，为什么不会呢？那么多劳动者都真诚地相信就业权，因而也在不知不觉中成为共产主义者，而他们自己本来也决不会听任自己变成这样的人啊。其间的原因在于，在社会的各个阶层中，自私自利之心影响着其意志，而意志，如帕斯卡所说，则是信念的主要因素。很多实业家，尽管在别的方面都令人尊敬，但却在积极推进共产主义事业（在别的名义下的共产主义），因为只要有机会瓜分或者分享别人的东西，人们总是会毫不犹豫地那样做。然而，一旦依照这一原则轮到别人分享自己财产的时候，他们就对共产主义深恶痛绝了。从前，他们推销《工业观察报》，而今，他们则在赠阅论述财产权的书籍。如果对此觉得惊讶，那说明这个人对人的心理、对其内在的灵活性、对其总爱耍小聪明有些无知。

不，尊敬的先生，并不是激烈的斗争使我这样看待贸易保护主义理论的；恰恰相反，是因为我在斗争之前先看到了该理论的致命之处，所以才投入到这场斗争中去的。[2] 请相信我，驱使我这样做的动机从来都不是希望促进我们的对外贸易，尽管在这方面确实间接地产生了不菲的效果。我以前相信，现在仍然相信，这是事关财产权利的问题。我过去相信、现在仍相信，我们的保护性关税借助其赖以存在的精神状态及为其辩护的观念，为践踏财产权敞开了大门，据此，所有破坏财产权的立法都有可能获得通过。在目前的公共舆论下，在我看来，某种形态的共产主义（我必须承认，我们尚未意识到它的存在及其程度）正在向我们迎面走来。在我看来，这种形态的共产主义（因为共产主义有多种形态）帮忙论证了贸易保护主义的正当性，而这只是其逻辑的必然结论而已。因此，正是在这一基础上，我认为反

对共产主义是有用的；因为，自从贸易保护主义用米默勒尔委员会所传播的诡辩武装起来之后，除非从公众思想中彻底驳倒这些诡辩，否则，是不可能战胜贸易保护主义的。

这就是我们在波尔多、在巴黎、在马赛、在里昂建立自由贸易协会的立场。从本质上说，商业自由毫无疑问对世界各国都是非常重要的东西。然而，毕竟，如果我们所考虑的仅仅是这一点，那么，我们就应当把我们的组织叫做商业自由协会，或者更世故一点，干脆就叫做关税改良协会得了。然而，自由贸易一词所指的是一个人支配自己劳动果实，换句话说即他的财产的自由，而这正是我们选择它的理由所在[3]。当然，我们知道，这个词会给我们带来很多麻烦。它坚持了一条原则，因而，必然使所有反对这一原则的人都变成我们的对手。而且，那些本来应该最坚定地支持我们的人士，也即商人，也与我们大相径庭，如今，他们最关心的是降低关税而不是打败共产主义。阿夫勒市（LeHavre）尽管完全支持我们的观点，却拒绝加入我们的阵营。方方面面的人都对我说："如果我们不提出那些太绝对的要求，那么，我们就已经能够有很好的机会实现降低关税的目标了。"

我的回答是："如果这就是你们要追求的全部目标，那你完全可以通过你们的商会去行动。"

他们又对我说："自由贸易这个词太扎眼了，会阻碍你们成功的。"

完全正确。但是，恰恰是这个词所引起的惊骇使我有最充分的理由采用这个词。我要说的是："它越吓人，就越能证明，财产权观念已经在人们思想中荡然无存了。贸易保护主义理论已经导致人们接受了错误的观念，而错误的观念又导致更多贸易保护措施。通过耍手腕或者是商业部长发善心，我们是可以降低一点点关税的，但这只能减轻贸易保护主义观念的影响，而不可能完全消灭其根源。"

因此，尽管它给我们带来了障碍，我们还是保留了"自由贸易"这个词，因为我们就是想制造这种障碍；这种障碍显示了我们思想中的病灶所在，恰恰向我们揭示了正在受到威胁的社会秩序的基础所在。

用一个口号来显示我们的目标是不够的；我们还要对它予以界定。这一点我们已经做过，这儿摘录一下本协会已经发表的宣言，这是本协会所采取的第一个行动：

“在团结起来捍卫一种伟大的理想之时，我们全体签名者认为，有必要阐明他们的信念；宣布他们协会的目标、范围、手段和性质。

“交换，与财产权一样，乃是一种自然的权利。每个生产或获得某一产品的人都应该可以选择或者立刻将其用于自己的目的，或者将其转让给地球上任何人，只要该人同意以某种他所希望得到的东西与他交换。如果他并未有任何违反公共秩序和良好道德的行为，而仅为满足另一个人的便利，那么，剥夺他的这种选择权，乃是把掠夺行径正当化，是对正义的法律的践踏。

“进而言之，这种行径是对公共秩序赖以形成的环境的破坏；因为，如果每种产业在法律和公共警察力量的支持和煽动下，企图以压制其他行业为代价而确保自己的利润，则这样的社会将形成什么样的秩序？

“它也是对主宰人的命运的上帝之旨意的漠视，因为上帝赋予人们的气候、季节、自然能力和爱好各不相同，上帝并不是在人们中间同等配置一切，为的就是让他们通过贸易、以普遍的兄弟情谊为纽带团结起来。

“它也阻碍着公众的财富的增长，因为不能自由地交换的人，就不能自由地选择他的工作岗位，他会发现他把自己的努力、能力、资本和自然赋予他的种种力量用在了错误的地方。

“最后，它也会威胁国际和平，因为它割裂了各国之间的商业联系，而本来商业联系会让各国轻易不会发动战争。

“因而，本协会以自由贸易作为其目标。

“我们并不想反对国家为维持公共开支而对穿越其边境的货物征税的权利，但条件是税率仅仅是根据国库之需要而确定。

“然而，一旦税收不再具有财政性质，其目的是为了排挤外国产品，为了人为地抬高国内同类产品的价格，因而也是为了某个阶层的利益而要求整个社会作出牺牲，甚至不惜为此损害国库收益，那么，从这一刻起，它就变成了贸易保护，或者毋宁说是掠夺；而这，正是本协会将致力于批驳的原则。本协会将致力于从我们的法律中彻底清除这种原则，不管别国是否也奉行这种原则，排挤我国产品。

“本协会致力于彻底摧毁贸易保护主义体系，但这并不意味着，我们要求这样的改革在一天之内，通过一次选举就完成。即使是从坏制度变成好制度，从人为状态回归自然状态，我们也必须始终谨慎行事。结束贸易保护主义的具体措施需要政府来设计执行，本协会的职责是传播和普及自由贸易的基本原则。

“至于本协会为实现这一目标而采用的手段，则永远不会利用宪政和法律以外的任何方式。

“最后，本协会完全是无党无派的。它不为任何一个行业、阶级或地区谋求利益。它信奉永恒的正义、和平、团结、自由来往、普遍的兄弟情谊之理想，追求公共福利，不管在何地，不管在哪个方面，都是与消费者的利益完全一致的。”

在这个纲领中，每一个字无不表达了巩固或者是重新在人们头脑中确立财产权观念的热切期望，这种观念已经被贸易保护主义理论给扭曲了。很明显，在这个纲领中，商业利益是第二位的，社会利益才是第一位的。从行政管理或者是从财政角度看，关税本身是好还是坏，我们并不关心。然而，只要关税被有意用来进行贸易保护活动，也就是说，只要开征某种关税的目标是进行掠夺，也即从根本上否定财产权，我们就起而反对它。我们反对的不是这种关税，而是这种贸易保护制度。我们说了，“这就是我们致力于批驳的观念，要努力将其从我们的法律中清除出去。”

人们肯定会问，我们为什么心里想的是一个非常重要的普遍性问题（财产权），却将自己斗争的目标局限在这么具体的问题上（贸易保护主义）。

原因很简单。我们必须成立自己的组织以反对论敌的组织，我们必须壮大自己的队伍。我们清楚地知道，如果不能提出并且最终解决

所有问题，与财产权有关的道德、政治、哲学和经济等方方面面的问题，贸易保护主义者与自由贸易论者之间的论辩就不可能坚持下去，而由于米默勒尔委员会主要关注的是具体问题，却危害到了财产权，所以我们也希望通过直接致力于与之相反的目标（自由贸易），以重申财产权之原则。

不过，我曾经说过什么或想过什么，有什么关系呢？对贸易保护主义与共产主义之间的关联，我是否已经察觉或者我是否相信自己已经察觉到了，这也并不重要。重要的是证明，确实存在这种关联，这就是我下文的任务。

你们肯定还记得，你们一直如饥似渴地求索着什么，终于有一天，你们从普鲁东先生著述中看到下面这句话——这句话现在已经很有名了——“把我的就业权给我，我就让你拥有你的财产权。”普鲁东先生没有掩饰下面的事实：在他看来，这两种权利是不相容的。

如果财产权与就业权不相容，如果就业权的依据与贸易保护主义是同一个原则，那么，由此得出的结论只能是：贸易保护主义本身是与财产权不相容的。在几何学中这是一个不容争辩的真理：如果两个东西都等于第三者，那它们就必然相等。

现在，来了一位杰出的雄辩家比洛特先生[4]，他觉得自己应该发表一个支持就业权的讲话。不过，比洛特先生大概不大容易清楚地认识到，他顺嘴引用的普鲁东先生的话——让国家干预以实现财富平均、使每个人的生活水平保持在同一个水平——就已经使自己走上了通往共产主义之路。那么，为了说服国民公会践踏财产权，他都说了些什么呢？他非常纯真地告诉你们，他要你们做的，就是你们通过关税已经在做的那些事情。他的要求无非就是把你们已经接受和运用的理论，应用到更广泛的领域。

下面是他的话：

“让我们看看我们的进口关税。依靠保护性关税、歧视性关税、补贴等等方法，社会扶持、限制或者鼓励我们的全国工业计划。（很好！）这样不仅能维持它所保护的本国劳工与外国劳工之间的平衡，也越来越深入广泛地干预国内各个产业。我们不断听到一个产业抗议

另一个产业的呼声。举个例子，我们都看到了，那些使用铁的行业抱怨国家保护国产铁，限制外国铁的进口；而那些使用亚麻布和棉线的人则抱怨政府保护国产棉线而排挤外国棉线；其他行业也有这种现象。于是，社会（他其实应该说政府）发现，它必然要卷入经济的各种斗争和所有麻烦中。它每天都在积极地干预，或者是直接的，或者是间接的；只要涉及关税问题，你就会看到，不管你愿不愿意，你都不得不有所偏袒，不得不自己对这些要求作出评价。

“这并不足以构成反对‘社会对贫困的劳动者应承担起义务’之理念的理由，这种观念就需要政府干预工业事务。”

请注意，比洛特先生这样一番论证，完全不是说反话。他很乐于暴露贸易保护主义的自相矛盾之处，但他绝不是冒充自由贸易论者。不，比洛特先生本人是不折不扣的贸易保护主义者，他追求的是通过法律手段实现财富平等。他认为关税法案对实现这一目标是有用的，但他发现，财产权是实现这一目标的障碍。他就像你一样，略过不理财产权；接下来他提出的是就业权，这是这条路上的第二站。他又发现财产权是个障碍，他又一次跳过不理。然而，他回头一看，很惊奇地发现，您并没有跟着他走。他问你为什么。如果您对他说，“我原则上承认，法律可以侵犯财产权，但是，我觉得以就业权的名义侵犯财产权，有点不大合适”，比洛特先生应该能够理解您的意思，并想跟您讨论什么样的做法是恰当的这样一个次要问题。然而您却提出财产权本身，也不想讨论这个问题。这令他大为惊讶，他觉得他有资格对您说，“已经到了这种时候，就不要跟我讲什么大道理了，即使你不承认就业权，那最起码你也不能把这种想法建立在财产权基础上啊，因为你在自己觉得合适的时候就曾经利用保护性关税侵犯过财产权啊。”他还会加上这样的理由：“利用保护性关税，你一般侵犯的都是穷人的财产权，而偏袒富人的财产权。而实现就业权，你则是侵犯富人的财产权而造福于穷人。那么，为什么到了现在，你才良心不安呢？”[5]

因此，您和比洛特先生之间只有一个区别。你们两个都已经走上了通往共产主义之路。不过您只迈出了一步，而比洛特先生已经迈出了两步。就这一点而言，最起码在我看来，您处在有利地位。然而，沿着其逻辑走下去，您就会丧失这种有利地位。因为，您走的路正是他已走过的，尽管您走得更慢，但最后必然也会走向反对财产权。因此,您摆出一副财产权捍卫者的样子，就当然很可笑了。比洛特先生本

来是能够避免这种自相矛盾的，然而，唉，这种逻辑最后只能沦为拙劣的诡辩！比洛特先生那么聪明的人，竟然没有意识到，哪怕是模模糊糊地意识到，顺着他的这条路，每走一步，都必然离共产主义更近一步。在他侵犯财产权的时候，却做出一副捍卫财产权的样子，他一点都没有觉得有什么荒谬之处。然而，他是用什么魔法使自己以为已经证明了自己的观点的正当性？他用的是那些企图调和根本无法调和的两种东西的所有人最爱用的公理：没有什么绝对的原则。私有财产权与共产主义两者，根据具体的环境，可以一样来上那么一点。

“在我看来，文明的钟摆总是根据时代的需要，从一个原则摆向另一个原则，而在强调个人主义的绝对自由原则之后，回归到强调政府行动的必要性，总是意味着更大的进步。”

于是，在这个世界上，没有什么正确的东西，也没有什么绝对的原则，因为，钟摆总是根据时代的需要，从一个原则摆向另一个原则。啊，比喻，如果我们只用比喻，你要把我们带到什么地方！

诚如您在讲台上曾经说过的，一个人不可能同时说清各种事情，更不要说写出来了。想必您很清楚，我在此并不想全面地考察贸易保护制度的经济影响，也不想探讨，从国民财富的角度看，这种制度是利大于弊还是弊大于利。我只是想证明，贸易保护无非是共产主义的一种表现形态而已。比洛特先生和普鲁东先生就是样板。下面我将进一步论述这一点。

首先，我们该如何理解共产主义的含义呢？有若干种办法可以实现，或者至少可以用来尝试实现财产的共有。拉马丁先生说有四种办法。你觉得有上千种办法可以实现共有制。我同意你的说法。不过，我觉得，所有这些方法可以归为三大类，而在我看来，只有一类是真正危险的。

第一种，两个或两个以上的人可以设计共同劳动和生活。只要他们并不准备直接、间接地扰乱治安或限制他人的自由或侵占他人的财产，那么，即使他们造成了什么伤害，也只是自己害自己而已。这些人最好是到遥远的荒无人烟的地方去实现自己的梦想。我们只要稍加思索就知道，这些可怜的家伙必将困苦而死，必将成为他们的幻想的牺牲品。在我们这个时代，这种类型的共产主义者给他们空想的极乐

世界安了个名义：伊加利亚。看样子，他们对自己正在追求的可怕的灾难已经有了不祥的预感。我们应当为他们的愚昧而悲伤，也应当警告他们，假如他们准备听我们的劝告的话；但是，我们不用担心他们的幻想会对社会造成危害。

另一种共产主义，当然也是最残酷的共产主义，则是把所有现存的财产都予以没收，并予以平均分配。这是把掠夺变成一种普遍的法律规则。它不仅摧毁了财产权，也摧毁了劳动和激励人们辛勤工作的驱动力本身。这种类型的共产主义太暴虐、太荒唐、太凶暴，因而我倒不认为它有多大实现的危险。这番话是我在其尚未吸引相当多选民——其中大多数都属于受苦阶层——前说的。对我这番话，人们议论纷纷。

我想简单说说我对这些议论的看法。他们说："什么，巴斯夏先生竟敢说这种共产主义不危险？那他就是个共产主义者！哈，我们早就看出来了，共产主义者、社会主义者和经济学家都是一丘之貉。"我还真有点百口难辩。但是，那种共产主义本身突然夭折，证明了我的说法是正确的。是的，如果共产主义以其最天真的形式出现，如果只有完完全全赤裸裸的掠夺，那它就不危险。我之所以说它不危险，是因为它令人害怕，因而人们将敬而远之。

我得赶紧加上一句，如果说贸易保护主义与共产主义可以、并且应当相提并论的话，那么，我所指的并不是这种形态的共产主义。

然而，共产主义还有第三种形态。

让国家进行干预，赋予它以稳定利润、平均财富的使命，让它未经某些人同意就拿走他们的财富并将其无偿地分配给另外一些人，让国家出面借助掠夺手段实现平等，这，确实也算共产主义。国家到底用什么样的办法实现这些目标并不重要，用什么名义装点它们的观念也不重要。国家不管是用直接手段还是间接手段，是通过限制措施还是通过税收，是借助关税还是借助就业权，是以平等、团结的名义进行掠夺，还是以博爱的名义进行抢劫，其本质并没有什么不同。对财产的掠夺，不可能因为是通过法律以一种定期的、有序的、系统的方式进行的，就不是掠夺。

补充一句，在我们时代，这是真正危险的共产主义形态。为什么？因为在这种形态中，我们看到，它得寸进尺，意在蚕食一切财产权。好好地看看吧。有的人要求国家免费为匠人和农民提供生产工具。这等于要求国家从其他匠人和农民那里偷盗这些生产工具。另一位要国家发放无息贷款，而如果不侵犯他人的财产权，当然无法做到这一点。第三位呼吁国家提供各级义务教育！义务！意思就是说，纳税人掏钱吧。第四位要求国家补贴工会、剧院、艺术家，等等。然而，这些补贴资金的每一分钱，都得来自那些正当地挣到这些钱的人。第五位则乞求国家人为地抬高某种产品的价格，以照顾出售这种产品的人。而这必将令那些购买这种产品的人蒙受损失。是的，很少有人不是这种意义上的共产主义者。您是，比洛特先生也是，我怀疑，我们法国所有人多多少少都是这种共产主义者。国家的干预似乎可以使我们能把掠夺的责任分摊到每个人头上。换句话说，任何人都不用承担自己的责任，这种安排使我们在享受他人财产的时候可以心安理得。我们这个时代最正直的人、令人尊敬的图勒先生 [6] 在担任部长的时候，不就用下面的话为他提出的促进农业发展的法案辩护吗："为了促进农业发展，光给予农民指导是不够的，我们还必须向他们提供生产工具。"在说了这番话之后，他向国民公会提交了一份法律草案，其第一条是这样写的：

"第一条，在1849年度预算中，必须拨出一千万法郎给农商部部长，以分配给农地所有者及所有者协会。"

我们得承认，立法语言掩饰了其真正的含义，这一条说的其实是下面的意思：

"在1849年度，应该授权农商部长从一些农民口袋里掏出一千万法郎——他们也急需这些钱，这些钱本来属于他们——然后把这些钱放进另一些农民的口袋，他们也需要这些钱，但这些钱却并不属于他们。"

这难道不是共产主义法案？如果这种法案普遍化，难道不是赋予共产主义以合法地位？

同样，那些宁死也不会偷别人一分钱的制造商，却毫不犹豫地向立法机关提出下面的要求："制定一部法律，提高我生产的布料、铁和

煤炭的价格，好让我能够从容地榨取顾客的钱财。”他提出这种要求的基础是，他对通过自由交换或者自由贸易（不管别人怎么说，反正我认为这两者是一回事）获得的利润不满足；而另一方面，我们所有人都对我们的利润不满足，也都想求助于立法机关；那么，至少在我看来，显然，如果立法机构不这样回答：“我们不会考虑你的这种要求；我们并没有权力侵犯财产权，相反，我们承担着保障财产权的责任，”如果他们不这样回答，我们就快陷入完全的共产主义了。国家行政机关为满足人们的这种要求所采取的手段可能不同，但其结局是一样的，依据的也是同一个原则。

假定我跑到国民公会上说：“我开办了一家企业，我觉得我的利润太少了。因此，我请求你们发布一道法令，授权税务官从法国每个家庭征收一分钱给我。”如果立法机构同意了我的请求，人们在这里看到的——假如他愿意看的话——就只能是一次法律授权的掠夺行径而已，这恐怕还算不上共产主义。但是，如果所有法国人，一个接一个，都跑到国民公会提出同样的要求，而立法机构根据财富平均原则审查这些请求，那么，我相信——你们恐怕也不得不相信——其结果就是共产主义。

立法机构为了实现这一目标，是利用关税官员还是征税员，是直接征税还是间接加税，是借助限制措施还是搞补贴，都是无关紧要的事。它难道以为，自己有权无偿地剥夺、给予？它难道以为自己的职责是平均利润？它能按照这样的信念行事吗？绝大多数公众同意和支持这种行动吗？如果真是这样，那么，我就要说，我们正在走向共产主义，不管我们是否意识到。

假如有人对我说：“照你看来，国家不应该代表所有人这么做，而只能代表少数阶层这么做？”我的回答是：“如果是后者，那只是通往更恶劣的共产主义之路而已。”

先生，我清楚，人们很容易被这个问题搞糊涂而对我的论证表示怀疑。人们会举出完全正当的行政管理行为。在这些案例中，国家的干预既是公平的，也是有益的。于是，他们就得出结论，说这些案例与我所竭力反对的案例中间，看起来没有什么不同，因此，是我弄错了。他们对我说：“要么你不应当从保护性关税中看出共产主义的影子，要么你就应当从所有政府行动都看出共产主义。”

我可不想掉进这个陷阱中。因此，我觉得有必要明确，到底在何种情况下，国家干预会具有共产主义性质。

国家的职能是什么？公民应当把什么样的权利委托给政府的有组织的暴力？应当把什么东西留给私人活动？要回答这些问题，毋宁要上一堂政治哲学课。幸运的是，为了解决现在讨论的问题，我并不需要这么做。

如果公民们不愿意自己向自己提供某种服务，而求助于公共服务，也就是说，当他们觉得，联合起来完成某项工作或者共同获得某种满足是合适的，那么，我不会说这是共产主义。因为在这里，我看不出共产主义的特点：通过掠夺实现平等。国家确实在通过征税拿走民众的财产，但又通过提供服务偿还了这些财产。这是一种特殊但也正当的交换形态，是所有社会正常运行的基础。我还想进一步说明这一问题。公民在授权国家提供某种特殊服务的时候，可以处理得好，也可以处理得不好。如果他们处理得好；如果国家很好地提供了这种服务并且比较经济，就说明他们处理得比较好；反之就是处理得不好。但在这两种情况下，都不会出现共产主义的原则。如果处理得好，公民们就成功了，如果处理得不好，他们就犯错误了；仅此而已。即使说共产主义是一种错误，却并不能由此就说，所有的错误都是共产主义。

政治经济学家对政府干预通常持深刻的怀疑态度。他们从干预中看出了种种麻烦——减少了个人的自由、活力、审慎和经验，而这些，却恰恰构成了一个社会最宝贵的资源。因而一般情况下，他们都反对这种干预。但他们反对贸易保护主义，却根本不是从这一立场出发，也不是由于这个理由。我们对自由的偏爱——或许是过于明显了——不应该被拿来作为批驳我们的论据。我们不希望听人这样说："由于这些绅士们反对各种形态的国家干预，所以，他们反对贸易保护主义就一点都不奇怪。"

首先，说我们反对一切国家干预是不正确的。我们承认，国家的职能就是维护秩序和稳定，保护人身和财产，镇制欺诈和暴力行为。什么样的干预是积极的呢？我们只能遵循下面的规则：只有在确信国家的干预可以实现资源总量上的节约时，才能进行干预。然而，看在

上帝的份儿上，在进行这种估计的时候，我们最好还是考虑考虑国家垄断所带来的种种不便之处。

接下来，我不得不重复一遍，在权衡各方面的利弊之后，如果发现授予国家某种新的权力会带来不便并导致国民的损失，然后，投票反对授予国家这种权力，这是一回事；而由于授予国家的某种权力是不正当的、是掠夺性的，等于是授权政府去干它理当防范和惩罚的事情，因而投票反对授予这种权力，这是另一回事。现在，人们说，我们是同时根据这两种论据反对贸易保护主义制度的。然而，事实上，在我们猛烈攻击贸易保护主义制度的斗争中，我们更多地是出于后一个理由——当然，是用合法的手段。

因此，举个例子来说，如果问题是某个市政委员会想弄清，是让每个家庭自己跑上半里地去打水合适，还是由市政当局征收一笔税金然后雇人把水送到村里更划算，对这个问题，原则上，我不反对进行一番调查研究。在这里，权衡所有的利弊是决策需要考虑的唯一因素。人们的考虑可能出错，但一次错误只能导致一笔财产的损失，而不可能导致人们的财产权受到系统的侵害。

然而，如果市长提出，为了一个行业的利益而压制另一个行业，为了鞋匠的利益而禁止别人穿木屐等等诸如此类的事情，那么，我就要对他说，这已经不是权衡利弊得失的问题了。在这里，我们所看到的已经是权力的滥用，是对公共警察力量的不正当使用。我要对他说："你是公共权力的受托人，你的职责本来是执行法律，惩罚掠夺行为，你自己怎么胆敢利用这种权力和暴力保护和组织掠夺行径？"

如果这位市长的想法获胜了，如果我看到，这个村庄里的各个行业都争相要求市政当局牺牲别人的利益照顾自己——这种情况是有先例的——如果在肆无忌惮的野心的喧闹之中，我看到的正是破坏财产权的想法，那我就完全有理由认为，为了使这个村庄免于继续沉沦，需要做的第一件事就是对他们大声发出警告，告诉他们，那项措施作为这可悲的链条的第一个环节，是如何的不正义。

先生，从您的著作中我们不难找到一些段落，讨论的正是这个话题，并完全坐实了我的看法。事实上，随便翻开本书就可以发现这些东西。是的，如果我们再玩一次小孩子的游戏，想在这本书上扎一只

大头针，那我就应当在随便翻开的一页上，找找有没有谴责贸易保护主义制度（事实已经证明这种制度跟共产主义是一回事）——的字句，不管是明确的还隐晦的。我干嘛不做一下这种试验？好吧，现在我就验证一下。在283页上就有一只大头针在闪光：在这里，我读到下面的话：

“因此，一味怪罪竞争，而没有看到，如果国家是一个生产者，那么它同时也是一个消费者。如果它搞到的东西少（对此我不承认，你本人在下面几行也否认了），那么，它付出的也就会少。因此，在抑制人的勤奋的制度与给予人的勤奋无限活动范围、告诉它不要停止的制度之间，就仍然有区别。——这些都是严重的错误。”

我不同意您说的。在我看来，发生在比达索阿河 [7] 两岸的竞争，跟发生在卢瓦尔河 [8] 两岸的竞争，不会有什么区别。让我们再来扎个大头针，这次是在325页：

“权利要么存在，要么不存在。如果它们存在，就会产生绝对的结果……而且，如果某种权利存在，那它就会每时每刻都存在，它在今天、昨天、明天、后天，不管春夏秋冬，都绝对会存在，不仅在它请你有效地宣布它的时候存在，在它请工人利用它的时候也存在。”

您是否在主张，某位冶铁商拥有某种不受限制的、永久性的权利，可以阻止我在我工作的地方——即葡萄园——偷偷地生产两英担铁，为的是保护他在自己的工厂——铁厂——只生产一英担的优势？这种权利也是要么存在，要么不存在。如果存在这种权利，那它不管是在今天、昨天、明天、还是后天，不管是春夏秋冬都会存在，不仅在它请你有效地宣布它的时候存在，在它请冶铁商利用它的时候也存在。

我们再来碰碰运气。我们在63页上又找到了。在这里我读到下面的警句：

“如果我在消费它的时候却不给予，财产权就不存在。”

就我们而言，我们想说的是：“如果我不能在消费它之外交换它，财产权就不复存在。”请允许我加上一句，交换的权利最起码跟赠送的

权利一样宝贵，一样具有社会重要意义，一样是财产权的属性。我们觉得很遗憾，在一本全面论述财产权问题的著作中，你觉得应当用两章来论述赠送，却没有舍得用哪怕是一行来论述交换，而这种权利在法律中却恰恰遭到了粗暴的践踏。

又扎了一针。哈，这是在47页：

“对自己的人身和劳动的权利是人的第一位的权利。对他的劳动产品——未必是他存在的一部分，而不是那么神圣——的权利则是次一级的权利，这些产品的总和构成了所谓的世俗的财货，而保障他拥有这些东西对社会有极大的好处。因为，如果没有这种保障，就没有人愿意干活，而如果没有努力干活，就不会有文明，甚至不会有那些生活必需品，而只有贫穷、抢劫和野蛮。”

好吧，先生，如果您乐意，我们就详细地说说这一点。

与你一样，我认为，财产权首先是支配自己人身的自由，然后是支配自己劳动的自由，最后是支配自己劳动成果的自由——顺便说一句，这证明了，从某种角度看，自由和财产权是彼此不可分割的。

我实在不敢像您那样断言，一个人对自己的劳动产品的权利，不像生产技能本身那样，也是我们的存在的有机组成部分。从物理学上看，这一点当然无可置疑，然而，一个人不管是被禁止使用自己的劳动，还是被剥夺了劳动产品，其结果其实都是一样的。这种结局就叫做奴隶制——这是自由从根本上等于财产权的又一证明。如果我使用暴力迫使一个人为我而劳动，这个人就是我的奴隶。当然，我也可以允许他自己按自己的心愿干活，但我仍然通过某种办法，或者是用暴力，或者是用欺骗手段，攫取他的劳动果实。第一种压迫更可憎一些；第二种更狡猾一些。当主人发现，让被征服者自愿劳动，他会更聪明、生产效率更高，他就会说：“我们就不要直接占有我们的奴隶的劳动了，我们应该让他们自己劳动，然后我们就可以从他那里攫取更多财富。咱们给这种新型的奴隶制度起个好名字，就叫做保护吧。”

您还说，社会应该致力于保护财产权；我完全同意。只是我要您更进一步，如果你所说的社会是指政府，那么，我就要说，对于财产权问题，政府唯一可以做的事就是保护它；如果政府企图平均财产，

那么，这种作法本身，就是侵犯财产权而非保护财产权。这一点，有必要进一步予以阐明。

有一群人，他们如果不劳动，如果不拥有财产就无法生存，假如他们联合起来掏钱建立一支公共警察力量，那么，很显然，他们的目的是想在十分安全的状态下创造和享有自己的劳动果实，而决不会让他们的劳动和财产受这种力量的支配。我相信，即使是在所有形态的正规政府制度建立之前，个人自卫的权利、个人捍卫自己的人身、自己的劳动自由和自己的财产的权利，也是无可置疑的。

不要假模假样地在这里把政府的起源和权利的范围问题哲学化，对我这不大好使的脑子来说，这样的论题未免太大了，简直让我害怕，所以，我只局限于讨论您的一个观念。在我看来，国家的权利没有别的，就是使已经存在的个人权利规范化、系统化。就我而言，我无法想象竟然会有某种集体性权利，其基础竟然不是个人权利，或者竟然不以个人权利为先决条件。因此，要想知道国家拥有的某种权利是否正当，我们必须问，个人就其本性而言，在不存在任何政府管治的情况下，是否享有这种权利。正是据此理由，我在若干天前，公开反对就业权。当时我说：由于彼得并没有权利要求保罗直接给他就业机会，因而他也不应该通过政府的中介而行使这种虚构的权利；因为，国家只不过是彼得和保罗掏钱为了明确的目的而创造的公共警察力量，它并不能赋予那些不正当的东西以正当性。正是根据这一试金石，我也对国家的贸易保护和平均财富政策作出了评价。为什么国家有权保护所有人的财产权，有时甚至使用暴力？因为这种权利是在国家出现以前个人就拥有的。个人为了打退对他们的人身、劳动自由或财产的侵略，拥有正当自卫的权利，如果需要的话，可以使用暴力。我们不可能否认这种权利。因此，我们可以理解，由于这种个人权利属于每个公民，所以，它也可以呈现为一种集体的形态，从而赋予公共警察力量以正当性。那么，国家为什么没有权利平均财富？这是因为，如果要这么做，我们必须要拿走一些人的财产交给另一些人。而由于三千万法国人没有任何一个有权以平均财富的名义用暴力拿走别人的财产，我们就不明白，他们怎么可以利用公共警察力量行使这种权利？

请注意，平均财富的权利是对国家应该保护的权利的破坏。我们来看看野蛮人尚未建立政府时的情景。每个野蛮人都有正当自卫的权

利，我们不难看到，正是这种权利，将成为合法的公共警察力量的基础。如果有一位野蛮人投入自己的时间、精力和聪明才智造出了一张弓箭，而另一位却跑过来想抢走它，整个部落肯定都会同情这位受害者；如果让部落里的长老来断这个案子，那个掠夺者肯定会受到谴责。某种公共警察力量，只不过是长老的这种作用的延伸而已。这种力量的功能，至少是其正当的功能，到底是让人们根据自己本来就有的权利捍卫自己的财产，还是践踏这种权利，让有的人侵占他人的财产？如果集体性暴力赖以建立的基础不是个人的权利，而是对这种权利持久的、系统的侵犯，这可真是前所未闻的。是的，我眼前这本书的作者是不可能支持这种论旨的。然而，他不支持这种论旨则罢了，他还反对这种论旨。仅仅批判有些宗派分子在某些声名狼藉的小册子中所提出的那种粗糙的、荒唐的共产主义形态是不够的。我们更需要揭露和批判那些更大胆、更狡猾的共产主义形态，而这种形态的共产主义通过曲解国家权利的正当观念，已经悄悄地渗透到我们立法机构的某些分支，并有可能侵入整个立法机构。

因为，下面的事实是无可争辩的：由于征收关税，由于实行所谓的贸易保护主义制度，政府已经造成了我描述过的那种悲惨局面。由于把某种虚构的、通过掠夺平均财产的权利——这种权利在政府出现之前从来就不存在，由于同样的原因，这种权利也不可能在社会中维持下去——强加于政府头上，政府不再支持每个公民在国家存在之前就拥有的正当自卫权利，而这种权利才是政府赖以存在的基础所在，维护这种权利也是政府必须履行的根本职责所在。

但是，在这里坚持这些一般性观念有什么益处？在这里论证共产主义的荒谬有什么用处？对这些东西的论述，你可能做得比我还精彩（只有一点除外，你没有指出共产主义的一种表现形态——在我看来，也是在实际中最危险的表现形态——的荒谬）。

也许您会告诉我，从原则上说，贸易保护主义制度与财产权并不是对立的。那么，让我们来透视一下这种制度的具体作法。

作法主要有两类：鼓励出口，限制进口。

关于补贴，其影响是显而易见的。我绝不相信有的人所说的，鼓励出口制度即使是在最极端的情况下，也不可能导致完全的共产主

义。诚如你说的，公民们在公共警察力量的保护下工作，每个人要对维持自己的生活承担全部责任，所谓各得其所。然而现在，国家，具有世界上最仁慈的意图的国家，却承担起一种责任，一种非常新奇、与其最基本的责任截然不同的责任。在我看来，这种责任不仅与其基本责任不相容，而且简直是对基本责任的破坏。国家当然巴不得成为利益的仲裁者，由它来决定哪类劳动不应当获得充分的报酬，而哪一类劳动应该获得超额报酬；它也乐于扮演稳定器的角色，用比洛特先生的话说，就是让文明的钟摆摆向偏离个人主义的自由的一侧。于是，国家为了照顾某种产品的出口商的利益，而以补贴的名义对整个社会征税。它声称自己在促进产业发展，其实应该说是以牺牲所有产业为代价，促进某一产业发展。我不得不指出，国家是以牺牲最有效率的部门为代价，扶持效率低下的部门；然而，一旦走上这条路，政府怎么能拒绝赋予所有劳动者以要求获得补贴的权利？如果他能证明自己的收入不如他的邻居多；国家的职能难道就是听取并评估所有这些要求、然后予以公平处理？我当然不这样认为。但是，那些这样认为的人士也应该有勇气正确地表达他们的思想，大声疾呼："政府的职能并不是保护财产权，而是平均财产。换句话说，不存在财产权了。"

我在这里所关心的仅仅是一个原则问题。如果我想全面地考察出口补贴的经济影响，那大家看到的肯定是一副荒唐的情景，因为，出口补贴不是别的，纯粹就是法国人无偿送给外国人的礼物。获得这笔补贴的，其实并不是出口商，而是外国的购买者，就像你本人在论述税收问题时所提出的那种法则：归根到底，是消费者承担了所有的生产负担，那么现在，就是外国消费者获得了补贴的全部好处。因此，这些出口补贴，是我们所能遇到的最丢脸、也让人迷惑不解的事情。有些国外政府会这样想："法国纳税人掏多少补贴，我就把我们的进口关税提高多少。很显然，我们的消费者仍然感受不到什么变化，因为东西到他们手里，价格还一样。一件商品的价格，在法国那边降低了5法郎，那么，到了德国这边就多交给我们5法郎的关税。这可真是一条让法国国库承担我们的公共开支负担的好办法。"而我相信，有的国家的政府则更精明，它们会这样想："法国提供的出口补贴实际上是法国送给我们的礼物；而我们如果提高关税，那么，这种商品进入我们国家的数量就不会比以前更多，我们就等于自己拒绝这些好心的法国人的慷慨大度。因此，我们要倒过来做，就是临时取消这些关税；鼓励他们的布料更大量地出口我国，因为每一尺布都能给我们带来一笔

无偿的礼物。”在头一种情况下，我们的补贴进了外国国库；在第二种情况下，他们给外国民众带来了好处，且其数量更大。

我们再来看看进口限制。

举个例子，我是个匠人，是个木匠。我有一间小木工厂，有工具，还有一些原料。这些东西无可争辩地都属于我，因为是我做的这些东西，或者说用另一种方式得到了这些东西。我购买了这些东西，为这些东西付了钱。而且，我还有一把力气，有一定的智力，还有不小的决心。就是靠着这些，我可以维持我自己和家人的生活所需。请注意，我不可能生产出我需要的一切东西，我生产不出铁，也生产不出木头，还有面包、酒、肉、布料等等，我都自己生产不出来。但是，我可以生产出买这些东西的财富来。归根到底，可以说，这些东西一定能从我的锯子、刨子下面生产出来。我最关心的就是，让自己的每一份劳动都尽可能地换取最大数量的我自己不能生产的生活生产必需品，当然是公正地。我之所以说到公正地，是因为我不想侵犯任何人的财产权或自由。当然，我也绝不希望任何人侵犯我的财产权和自由。我和其他劳动者都一致同意，我们自己作出一些牺牲，把我们的一部分劳动转交给那些叫做政府官员的人，我们授权他们成立专门机构，保护我的劳动及劳动果实不受任何侵犯，不管是来自外部还是来自内部。

事情这么安顿好之后，我就准备用我的才智、我的力气、我的锯子、我的刨子投入工作。自然，我会全身心地争取获得那些维持我的生存所必需的东西。我只能靠创造出购买这些东西所需要资金的方式间接地获得它们。因而，我的问题就是，发挥自己的最大优势创造财富。因此，我会全面地考察各地的各种产品的价值，这种价值体现为各种商品的现价。根据有关这些现价的信息，我注意到，举个例子，以尽可能小的劳动获取尽可能多的燃料的途径，在我看来，是做好家具卖给一位比利时人。作为回报，他会给我煤炭。

然而，在法国，也有个工人在地下挖煤。现在，政府官员——他本来是由这位矿工和我掏钱养活的，他们应当保护我们每个人的工作自由和支配自己产品（也即我的财产）的自由——却突然有了另外一个全然不同的念头，想要发挥完全不同的职能。这种念头就是，他们认为，他们必须平均我的劳动和矿工的劳动。于是，禁止我用比利时

煤炭取暖，我带着自己的家具到边界线上取比利时人给我的煤炭时，我发现，这位政府官员禁止比利时煤炭入境，这跟禁止我带着我的家具离开我家的结果是一样的。于是我就想：我们可从来没有想过，养活这些政府官员是为了让他们给我们捍卫自己的财产添乱。如果换成那位矿工，他有权跑到边界线上，借口我不出口这件家具对他更有利，从而禁止我进行对我更有利的交换吗？他当然没有这种权利。如果他提出这种不正当的要求，我们就可能当场打起来。他受自己的不正当要求的驱使，而我则要坚定地行使自己的正当自卫权。我们之所以指派一位政府官员，正是为了避免这种冲突。现在，我却发现，矿工和官员一致同意要限制我的自由和我的事业，要缩小我的生产能力可以发挥的范围。这是怎么啦？如果政府官员站在我一边，我明白，这是他份内之事；他的权利来自于我自己的权利，因为正当自卫权是一种实实在在的权利。然而，在矿工不义的时候，他却帮矿工。谁给了他这种权利？于是，我明白了，政府官员已经改变了他的职能。他不再是个凡人，由其他人，也即拥有这种权利的人授权他们行使某种权利。是的，他现在已经成了优越于整个人类的超人，他的权利来自他自己；他谎称在这些权利中，他拥有拉平每个人收益的权利，把所有人和各个社会阶层都拉平到一个同等的水平。“很好”，我想说的是，“如果真是这样，那么，只要我看到这个世界上随便什么地方某个人比我富裕，我就会反复不断地要求跟他平等。”

回答却是，“他不会听你的，因为如果他听你的，他就是一个共产主义者；他绝不应该忘记他的职责是保护财产权，而不是平均分配财产。”

多么混乱而自相矛盾的政策！从这种混乱而自相矛盾的观念中，你能得到什么结果？在与共产主义的斗争中，你会一无所获。如果你仍然偏向它、纵容它、珍爱它已经浸透其中的法律，你的努力就是徒劳的。它是一条大毒蛇，由于你的支持，由于您的热心，它的头已经潜入我们的法律和习俗中。现在，它的尾巴偶尔露出来时，您却大感愤慨！

先生，你有可能对我作出让步。您也许会对我说：“贸易保护主义制度是建立在共产主义原则之上的。它是与正义、与财产权、与自由势不两立的。它使政府偏离了正轨，赋予了政府没有理性基础的专断

的特权。所有这些都十分正确。但贸易保护主义制度是有用的，没有了它，国家就会面临外国的激烈竞争，就会被打败。”

这就需要我们从经济学角度仔细地考察进口限制。抛开有关正义、道德、平等、财产权、自由等一切的考虑，我们将把进口限定为一个纯粹实用的问题，一个生意问题来讨论，不过，如你所知，这并不是本文的目的。另外也请您小心，您根据实用而把您对道德的蔑视正当化，您就等于在说：“被正义所唾弃的共产主义，或者掠夺，却可以被作为一种权宜之计接受”。您应该承认，这种说法是非常危险的。

尽管我并不想在此讨论经济学问题，不过我还是想提出我的看法。我坚信，我已经撇开各种更高层面的考虑而仅仅从经济学的角度对贸易保护主义的利弊得失做过准确的估算。我还相信，我已经得出了结论，各种限制进口的措施都会在带来一种好处的同时，带来两种坏处，或者换句话说，在一个人获利的同时，有两个人蒙受损失。而每个人的损失都等于获利者的收益；由此得到的只能是一个完全的净损失，这一点可以让我们完全肯定地断言，在这里，跟别的方面一样，效用与正义是和谐的，我敢说，在所有领域都是如此。

这确实仅仅是一个论断，但数学的证据可以证明这一论断。

在这一问题上，公共舆论之所以得出错误的看法，是因为贸易保护主义措施的一个收益是肉眼可以看得见的，而它所带来的两个损失，一个被广泛分摊给所有的民众，另一个则只有经过心智的探索才能看见。

我不想让人以为，我是假装高明已经论证了这一点，下面我将简单说明这一论断的基础。

两件产品A和B，在法国的正常价值分别是50法郎和40法郎。我们假定，A在比利时只值40法郎。在这种假设条件下，如果法国采取贸易保护主义制度，得通过投入相当于90法郎的劳动才能获得A和B，因为它不得不直接生产A。在自由贸易制度下，相当于90法郎的劳动总量将可以用于：（1）生产B，它将被运到比利时以交换A；（2）为自己生产另一份B；（3）生产C。

正是用于生产C的那一部分可以利用的劳动，也就是说，创造出相当于10法郎新财富的劳动，由于没有使法国丧失A和B，所以，很难被人们看到。如果把A换成铁（这是比利时具有相对优势的），把B换成酒、丝绸和巴黎的各种时尚产品（这是法国具有相对优势的），那么，C就是人们渴望得到的种种财富——不管是什么，你都会发现，贸易保护主义政策必然会减少国民财富。[9]

您是否喜欢我们做这些乏味的代数题？我当然乐意奉陪。您无法否认，如果贸易保护主义制度想成功地为煤炭工业带来某些好处，唯一的办法只能是通过提高煤炭价格；您也无法否认，从1822年至今煤炭价格的升涨，已经导致所有使用煤炭的人需要为生产每个单位热量掏更多钱，换句话说，它是一种损失。我们能说，实施这种限制性措施，煤炭生产者能得到等于这种损失的额外收益，也即超出投资于受损产业的资本之利息和该产业正常利润之上的收益吗？如果真是这样，那么，我们可以先不管这是不公正的，是可恶的、掠夺性的，是共产主义的，至少也可以证明，从纯粹经济的角度看，这种措施是中立的，因为我们可以将其看成是共同掠夺，仅仅是重新分配财富而并没有消灭财富。若果真如此，贸易保护措施还有点道理。然而，您本人在236页上断言："Aveyron，Alais，Saint-étienne，Creusot，and Anzin等地的煤矿，无一例外都没有为投资于其中的资本创造出4%的收益！"在法国，在没有保护的情况，正常的资本平均收益率是4%。那么，这种收益如何抵消上面提到的损失？

不仅如此，另一个国家也蒙受了损失。由于煤炭的相对价格提高，所有煤炭消费者都蒙受了损失，外国也不得不相应地限制其他产品的消费。我国的各个产业都必然相应地感受到其负面影响。而对这种损失，从来没有人考虑过，因为它一点都不引人注目。

请允许我再阐明一点。这一点，大多数人都没有注意到，对此，我颇为惊讶，也即：农产品贸易保护会对所谓的无产者造成不折不扣的负面影响，同时也将最终损害土地所有者自身的利益。

让我们设想，在南海有一座岛屿。在这里，土地已经成为一定数量的居民的私有财产。

设想在这个有限而又已经被人完全占有的地区，无产者的人口一直在增加，或者趋于增加。[10]

无产者阶层成员无法直接生产其生存所必不可少的生活必需品。他们不得不出卖他们的劳动给那些可以供应这些必需品的人。作为交换，他们获得食品，甚至获得原料——谷物、水果、蔬菜、肉、羊毛、麻布、皮毛和木头，等等。

显然，市场上出售这些东西的数量越多，越符合他们的利益。市场上这些农产品供应越充分，劳动者每一单位劳动所能获得的东西就越多。

在自由贸易制度下，会有大量商船驶到外岛和大陆去寻找更多的粮食和原材料，用本岛生产的制成品去交换。由此，地主也将享有他们有权获得的大量财富，在工业劳动与农业劳动之后将形成一种公平的平衡。

然而，这个岛上的地主却这样算计："如果我们阻止无产者为外国人干活，不准他们从外国人那里交换生活必需品和原材料，工人就不得不来买我的东西。他们的人口在不断增加，由于他们之间的竞争越来越激烈，他们就会大声要求我们在留出自己需要的产品之后，把余下的那部分粮食和原材料拿出来出售，我们就可以以很高的价格出售我们的产品。换句话说，他们的劳动与我们的劳动之间的相对价值平衡就会被打破。他们将为让我们满意而不得不付出更大数量的劳动。那么，咱们就赶紧制定一条法律来禁止出口他们的制成品。不过，这对我们来说可不是件愉快的事。而为了执行这部法律，咱们就创建一支政府官员队伍，无产者将和我们一起来养活这些官员。"

我想问您，这是不是最严厉的压迫？是不是对一切自由的、最基本的、最神圣的财产权的公然践踏？

然而，请注意，对地主来说，诱惑工人接受这种法律也许不是桩难事。他可以告诉他们，这一法律对他们是有益的：

"我们这样做并不是为了我们自己，而是为你们好。我们根本没有想到自己的利益，心里想的只是你们的利益。正是借助这种明智的措

施，农业将会繁荣发达；我们地主会变富裕，这将使我们能够拿出更多东西给你们，给你们支付更高的工资。如果没有这些措施，我们就会变穷，那你们会受到什么影响？这个岛上会被外岛来的生活必需品和原材料所淹没。你们的船不得不一直在海上航行。国家将何其不幸！你们的各种生活必需品的供应确实会很丰富，然而，你们能分享人家的财富吗？不要说你们的工资还能维持目前的高水平，更不要说能够提高了，因为外国人不会干别的，只会提高他们的产品价格。谁能向你们保证，他们不会突发奇想把他们的产品免费送给你们？如果真是这样（我们都破产了），你们不用再劳动，也失去了工资收入，那你们就得在丰富的供应之中被毁灭。相信我们，你们应该对我们的法律心怀感激。不管怎么样，我们土地上的产品，除了我们自己消费的之外，留在岛上的生活必需品的增加和增值，都会用来交换你们的劳动，这些东西终究都是属于你们的。最重要的是，不要相信有人说的，这里的对立是你们和我们之间的冲突，好像你们的自由和财产受到了危害。永远不要听有些人告诉你们的这些话。要相信，这种冲突是你们跟外国人之间的冲突，显而易见，这些野蛮的外国人——上帝诅咒他们！——是想在以后突然翻脸，开出天价剥削你们，那时，你们愿不愿意都没有用了。”

对立法者不断重复这样的说教，再装点上种种诡辩，什么贸易平衡，我国的工业、农业、战争的前景，等等，未必不能获得巨大的成功，并且有可能说服被压迫者自己。假如征求他们的看法，他们也可能支持这种压迫性法令。这种情形以前已经出现过，以后还会再次发生。

然而，地主和无产者的美好想象，并不能改变事物的本质。结果将是，人们受贫穷煎熬，陷入饥饿、无知和扭曲状态，营养不良、疾病和堕落将使人口减少。更深一层的结果就是，道德、财产权、自由和真正的国家主权的观念受到严重破坏。

而我在这里非常希望证明的一点就是，惩罚也很快会降临到地主头上。由于消费群体的毁灭，他们也面临被毁灭的命运；因为岛上的生活环境变得越来越恶劣，岛上的人只能消费得起质量最差的东西。在有的地方，他们可能靠采摘栗子维持生存，在有的地方靠玉米生活，在有的地方靠糜子、荞麦、燕麦或马铃薯生活。他们将不会知道小麦和肉是什么滋味。地主将会十分惊恐地眼看着农业日见衰落。他

们自己忙活、搞什么委员会都没有用，一个劲儿重复下面的谚语也没有用："多加料，多养牲口；多养牲口多积肥，多积肥多打小麦。"他们设立新税种，补贴苜蓿生产者也没有用。他们面对下面的情景将束手无策：备受贫困煎熬的人没有购买肉类的能力，因而，也不能为这一熟悉的周转提供第一个刺激力量。他们将会从自己付出的代价中逐渐认识到，自己多费点劲儿为争夺富裕的消费者而努力，要比由一位垄断者独占所有消费者对自己更有利一些。

因此，我想说：贸易保护一开始就使穷人唯一的财产——他们的技能和劳动——受富人的支配；它对所有人带来一种净损失，最后，以富人与穷人一起破落而告终。它赋予国家某种特殊的权利，可以把穷人本来就不多的东西拿走，为的是让富有的人更富有。而最后，在这个世界上无所继承的人也根据同样的原则，强烈要求倒过来，通过国家的干预对财富进行更公平的再分配。我实在不知道原来那些获利的人如何应对穷人的这种要求。不管如何，最基本的、也是最好的回应就是：放弃一切压迫。

不过，我想把这些想法联系起来看。毕竟，我们是因为什么而发生争论的？我们是怎么说的，您是怎么说的？在一点上，在一个重要的问题上，我们都一致认为：立法者进行干预，平等地分配财产，拿走一些人的东西给另一些人，这就是共产主义；而这，就意味着一切劳动、节俭，一切幸福、公正的终结，以及社会的瓦解。

在您那方面，您认为您已经察觉到，这种有害的理论已经渗透到各种各样的报刊书籍中。换句话说，已经侵入纯粹的思想领域中，您就要在这个领域与之顽强搏斗。

而就我而言，我相信，我已经发现，在您的赞成和帮助下，它早就已经渗透到我们的法律和政策、行动领域中，而我正是在这些领域中与之斗争的。

接下来，我希望您能注意到，如果您一方面在理论上反对共产主义，另一方面却宽恕——甚至鼓励——实践中的共产主义，您就陷入前后矛盾中了。

如果您回答我说："我之所以这样做，是因为实行保护性关税而导致的那种共产主义，尽管与自由、财产权和正义是背道而驰的，却合

乎效用原则，正是这种考虑使我没有理会其他方面的问题。”难道您不觉得，您已经先损害了您著作的整个成就，您已经使书中的观点互相抵消了，您已经剥夺了您的观点的力量，至少是在哲学和伦理问题上，站在了形形色色的共产主义一边？

那么，先生，一个如您这样文明的有思想的人能够承认实用与正义之间截然对立这种说法吗？您希望我直言相告吗？与其冒险提出这种破坏性、不虔诚的论断，倒不如说：“在我看来，效用和正义是彼此冲突的，这是一个很特殊的问题。我很高兴那些耗费一生精力仔细研究这一问题的人士得出了相反的结论。我确实对这个问题没有充分的研究。”我对此没有充分研究！那么，承认这一点就是那么痛苦，以至于某些人由于不想承认这一点，而准备自相矛盾到彻底否认主宰着社会发展的上天的法则，宣称正义与效用是根本无法和谐的？还有什么比这更彻底地否认上帝的圣明的？我始终认为，一个有理智、有良知的人所能遭受的最大的灾难，就是在这一点上陷入迷途。面临这样非此即彼的选择的时候，一个有头脑的人会站在哪边？他决定站在效用一边？那些自称讲究实惠的人经常就是这样说的。然而，除非他们看不到一个念头与另一种念头之间的关联，否则，他们也肯定会对系统的掠夺和不公正的后果感到恐惧。他毅然决然地决定站在正义、理想的一边，而不管付出何种代价，“不管发生什么事，我都要作正义的事”。那些合乎正道的人经常都是这样说的。然而，谁能承担得起将自己的国家和整个人类推入不幸、荒芜和死亡之中的责任？任何人，如果他相信效用与正义是对立的，他就无法在两者之间作出任何抉择。

我错了。有人将作出抉择，人心如此，自私自利将压倒良心。事实已证明了这一点。不管在什么地方，人们都相信，贸易保护主义制度有利于人民的福利。人们采用了这种政策，尽管口口声声说着正义；然而，很快，不可避免的后果就出现了。对财产权的尊重被摧毁了。人们学比洛特先生的样儿说：财产权既然已经受过贸易保护主义的践踏，那为什么就不能再受就业权的损害？有些人追随比洛特先生，走出第三步；还有些人则跟随另一些人，走出第四步，直至共产主义大获全胜为止。[11]

还好，像您这样健全的思想家，对这种恶果来得这么快大惊失色。他们企图收回覆水。他们确实是想收回覆水，您在您的书中就是这样说的，而贸易保护主义制度，只要一个社会迈出第一步，只要这

一步，就会从致命的斜坡上滑下去。而看着目前对财产权的这种否定，如果您不是坚持下面的公理，“权利要么存在，要么不存在。如果它们存在，就会引起全部相应的结果”，而是说，“这儿情况特殊，在这里，为了国民的幸福，需要牺牲某种权利”，此时，你在书中所表达的力量和逻辑，就只能变成虚弱和自相矛盾。

因此，先生，如果您要完善您的著作，您就必须公开您对贸易保护主义制度的立场，而要这么做，就绝对有必要从解决经济问题入手。您必须集中研究这种制度的所谓效用问题。因为，即使假设我已经看到了您从公正的角度谴责了这种制度，您也并不能完全打败这种制度。重复一遍，人性如此，如果要让他们在一种具体的好处与抽象的正义之间进行抉择，正义的理想必然会危乎殆哉。如果你想了解这方面明显的证据，那就请看看发生在我身上的事。

我 到巴黎的时候发现，形形色色号称自己是民主党人和社会主义者的思想流派，如你所说，都在搬弄“原则”、“利他主义”、“自我牺牲”、“博爱”、“平等”、“和谐”等等词汇。他们以轻蔑的态度对待财富，在他们眼里，财富如果不是可鄙的，起码也是次要的；而由于我们重视财富，于是，我们就被人家看成是冷酷的经济学家，自我主义者，个人主义者，资产阶级，无情无义的人，只知道为了低级的自私自利而感谢上帝。[12] “好吧”，我对自己说，“这儿都是些心灵高尚的人，我没有必要跟人家讨论经济学观点。这些问题太微妙了，而巴黎的政治理论家一般都无人愿意对这类研究投入太多精力。不过，跟这些人讨论自私自利的问题，则不应该有什么障碍，他们要么由于信仰神圣的智慧而相信，自私自利是与正义和谐的，要么乐于牺牲个人的私利，因为他们都渴望成为忘我的人。那么，如果他们同意我说的，自由贸易是一种抽象的权利，那他们应该毅然团结在它的旗帜下面，因此，我将向他们陈述我的呼吁。”你知道他们是怎么回答我的？他们是这样说的：

“你的自由贸易是个美丽的乌托邦。它是建立在道德与正义之上的；它使自由稳固，使财产权神圣；它会促进国际和睦，人类的和平和友爱。原则上，你是正确的，一千倍的正确。但是，我们将用各种办法，毫不妥协地与你斗争，因为，外国的竞争对于国内工业是致命的。”

我举出自由回应他们：

“我不承认外国的竞争对我国工业是致命的。最起码如果真是这样，那你们将不得不在自私自利——在你们看来，这是贸易保护主义政策的基础，与正义——诚如你们承认的，这是自由的基础——之间作出选择。如果我，金钱的崇拜者，让你们作这种选择，那么，你们这些自称是忘我的人怎么会为了满足自私自利而把原则践踏在脚下？主宰着世间凡人的那种动机，也完全主宰着你们，你们不要再为这种动机巧言辩白了。”

这一经验让我认识到，我们首先需要解决这一最重大的问题：正义与实用之间到底是和谐的，还是彼此冲突的？这之后，我们必须从经济学方面研究贸易保护主义理论。如果兄弟友爱的鼓吹者自己在面临钱财损失的时候也不免犹豫，那么，很显然，仅靠兄弟友爱是不足以保卫普遍的正义理想的。我们也必须承认那种卑俗的、低级的、可鄙的、受人轻视的，但也是最强大的动机，即自私自利。

借这次机会，我在寄这封信时也冒昧地给您寄了两卷书[13]，里面对此有一些论述。我完全相信，如果您像经济学家一样，能够从道德原则之外的角度来分析贸易保护主义制度，如果我们只是对其效用有不同看法，那么，您就不会拒绝仔细地研究，终极解决方案里的这两大要素是互相冲突的还是彼此和谐的。

这里存在的是和谐，至少在我看来，这一点是显而易见的。但愿您也看得很清楚！那么，就请您运用您那杰出的说服力去反对最危险的空想共产主义形态，您会对给予它致命的一击。

看看英国正在发生的事情吧。如果说共产主义确实可以在这个世界上找到一块最适合它成长的地方，那非大不列颠莫属。那儿的封建制度使社会分化为极端贫困的阶层和极端奢华的阶层，按说，这应该使那里的人们的思想最易受这种错误理论的影响。然而，我们看到的是什么？这些理论使欧洲大陆陷入动荡之中，而在英国社会，甚至连一点波澜都没有掀起。人民宪章运动[14]并没有在那里扎下根。你知道为什么吗？因为在过去10年中，人们一直在讨论贸易保护主义制度的组织，清楚地阐明了财产权和国家的合理职能。

毫无疑问，揭开贸易保护主义的假面具就能打击空想共产主义，由于同样的理由，即由于两者的密切关系，反过来，如果打击共产主义，比如你那样的做法，则可以同时打击这两者。贸易保护主义是不可能长期顶住一个明晰的财产权界定的冲击的。因此，如果说有什么事情令人惊奇，并让我高兴的话，那就是看到那个旨在为垄断特权辩护的组织，却消耗自己的资源传播你的著作。这可真是最怪异的一幅景象，或许可以令我以前的努力不算白费。米默勒尔委员会的这种作法无疑会使你的著作再版多次。如果真是这样，那就请允许我指出：您的著作中存在着若干严重的疏漏。以科学的名义，以真理的名义，以公共福利的名义，我恳请您满足我的需要，迫切地请求您对下面两个问题作出回答：

1.贸易保护主义制度与财产权之间是不是从根本上就是不相容的？

2.政府的职责是保护每个人按自己的意愿发挥其生产能力及支配其劳动果实的权利，也即财产权，还是拿走一些人的东西给另一些人，从而实现利润、机会和生活水平的平等？

啊，先生，如果您得出了我那样的结论；如果运用您的才能，您的名望，您的影响力，使这些结论在公共舆论中占据主流地位，您对法国社会所作出的贡献将是多么巨大啊。那时，我们将会看到，国家被严格限制在其正当职责范围之内，也即保障每个人按自己的意愿运用自己的生产能力、支配自己的财产的权利。我们将会看到，国家会放弃其大量不正当的特权，并从其所承担的可怕的责任中解脱出来。国家会把自己完全限制于镇制对自由的滥用，也即使人们只承认自由本身。国家将确保公平对待所有人，而不保证任何人稳获成功。公民们将学会对国家所提出的要求进行分析，哪些是合理的，哪些是幼稚的。他们将不会用无数诉求和要求淹没它；他们也不会再把自己的不幸归罪于国家；他们将不再对国家抱不切实际的幻想；在热切地追求利益的时候，国家不再是施舍者。我们不会看到他们把每一次失望都归咎于立法者和法律，然后要求替换官员和政府形态，建立起一个又一个制度，又砸烂一个又一个制度。我们将看到，人们会抛弃通过国家代价高昂而危险的干预互相掠夺的普遍的狂热。政府将严守其职能和责任，一切从简，成本低廉，不把它们一环套一环的沉重代价强加于被统治者，以获得公众的好感。这样的政府将具有凝聚力，而这种

凝聚力是我们国家从来没有过的东西；我们也可以彻底解决一个大难题：终结革命。

---

[1] 本文发表的时候，即1849年1月，梯也尔在伊利宫（路易·拿破仑担任共和国总统时的官邸）很走红。——法文版编者注

[2] 参见巴斯夏全集法文版第一卷，1845年1月和1846年10月致de Lamartine先生的信，及第二卷的一篇注明是1847年6月27日的文章Communism——法文版编者注

[3] 参见巴斯夏全集（法文版）第二卷收录的注明为1846年11月20日的文章《自由交换》（*Free Exchange*）。——法文版编者注

[4] Auguste Adolphe Marie Billault（1805—1863），法国律师、政客。他没有什么坚定的政治信念，但具有辩才和野心，在1848年的二月革命时期是个很有影响的人物，在第二帝国时期，曾担任内政部长、参议员和不管部部长。——英译者注

[5] 作者认为比洛特先生为了加强自己的论点而可能提出的这种看法，很快就被另一位贸易保护主义者说出来了。1850年4月27日，米默勒尔先生在议会制造业、农业、商业委员会上发表的一次讲话中正是这样说的。参见 第8章《掠夺与财产权》所引本次讲话的段落 。——法文版编者注

[6] Charles Gilbert Tourret（1795—1857），工程师、政客，1837年当选议员，曾任农业与商业部长。——英译者注

[7] Bidassoa，法国和西班牙之间的一条界河。——英译者注

[8] Loire，法国最长的河流。——中译者注

[9] 参见作者法文版全集第二卷的文章One Profit against Two Losses, Two Lossesagainst One Profit。——法文版编者注

[10] 参见本书 第6章《财产权与掠夺》第三封信 。——法文版编者注

[11] 参见本书 第8章《掠夺与法律》最后几页 。——法文版编者注

[12] 参见作者全集法文版第二卷，Polemic against the Newspapers中的大多数文章，尤其是题为The Democratic Party and Free Trade的文章。——法文版编者注

[13] 作者寄给梯也尔先生的两卷书就是《经济学的诡辩》第一、二卷。——法文版编者注

[14] 1838到1848年间，英国发生的以争取普选权为核心的劳动群众政治运动，主要参加者为工人。后失败。——中译者注

第八章 掠夺与法律 [1]

致制造业委员会中的贸易保护主义者

先生们，让我们以中庸和友善的态度来说道说道。

你们是不希望政治经济学家信奉和教授自由贸易。

你们似乎在说："我们不希望政治经济学家关心什么社会、贸易、价值、道德、法律、正义或财产。我们只承认两个原则：压迫和掠夺。"

在你们看起来，是不是存在着不关心社会的政治经济学，存在着没有交换的社会，而交换竟然也可以在用以交换其价值的两种东西或两种服务之间没有某些关系的时候存在？你们是不是觉得，在参与交换的当事人的自愿同意之外，也可以形成价值之间的这种交换关系？你们是不是觉得，即使一方当事人不是自愿的，也可以知道两种产品的价值？你们是不是觉得，在没有自由的情况下，双方当事人也可以达成自愿的同意？你们是不是以为，一方当事人即使被剥夺了自由，也算不上是被另一方压迫？你们是不是以为，即使是压迫者和被压迫者之间的交换，也并没有破坏交换的等价原则，因而也没有践踏法律、公正和财产权？

那么，实话实说，你们的愿望是什么？

你们不希望交换是自由的。

然则，你们希望交换不是自由的？

那么，你们是否希望交换在压迫的环境中进行？因为，如果交换不是在压迫的环境中进行的，它就是在自由的状态中进行的，而这并不是你们想要的。

还是承认了吧，让你们难受的是公平，也即正义，让你们难受的是财产权——当然不是你们的，而是他人的。你们不愿意别人自由地支配自己的财产（这是成为财产所有者的唯一途径）；你们想支配你们的财产，——还有他人的财产。

于是，你们要求经济学家把这种种十足荒唐的东西炮制成系统的理论，为你们炮制出掠夺的理论。

然而，这正是他们永远不会干的事；因为在他们看来，掠夺是憎恨和混乱之源，而其最可恶的形态正是法律中的掠夺 * 。

在这里，我要特别提到达齐先生 [2] 。您是一位中庸、公正、慷慨的人士。您没有一心只想着自己的利益和自己的财富；这些正是您不断宣称的。最近您在制造业委员会上说："如果让人们致富的唯一办法，就是让富人放弃自己的财产，那么，我们都已经准备好要这么做了。"（是的，是的，这是真的。）昨天，您在国民公会上又说，"如果我觉得，给所有工人提供他们所需要的工作岗位的重任都有必要由我来承担，那么，我会拿出我所有的财产来完成这一重任的；……不幸的是，我一个人做不到这一点。"

尽管您说无法作出牺牲让您如此痛苦，就像巴塞里说，"钱啊钱，我鄙视你，可是我多么想拥有你" [3] 一样，没有人会相信。不过，没有人会怀疑这么完美的慷慨大度的，尽管这也是根本没有用处的。让自己看起来比较谦虚，也是一种美德，尤其是这种表态是完全含而不露和否定性的时候。就您自己而言，您从来都不放过在议会、在立法机构的讲坛上向全法国表现的机会。大家都看出了，您的行善的冲动是那么的情不自禁，尽管您觉得很遗憾，不得不抑制自己行善积德。

但是，毕竟，并没有人要求您放弃您的财富，我也同意，这样并不能解决社会问题。

您愿意慷慨解囊，您却不能了却这一心愿；那么，我就斗胆请您公正一点。您仍然拥有您的财富，但让我也继续拥有我的财富。我尊重您的财产权，也请您尊重我的财产权。这个要求或许不算太过分吧？

假设我们是生活在一个实行交换自由的国家，人人都乐意自由地支配自己的劳动和财产。您是不是有点毛骨悚然？别担心，这只是个假设而已。

那么，在这里，我们每个人都是一样的自由。事实上，在这里有一部完全合乎立法准则的法律。这部法律是完全公平、公正的，绝不会减少你的自由，而是保障你的自由。只有当我们试图压迫别人，你压迫我，或者我压迫你的时候，这部法律才发挥效力。也有一群政府官员——即官僚或政客——获得授权使用暴力，但他们仅仅是执行法律而已。

在这种状况下，我们假没，你是个铁加工厂主，而我是个帽商。我自己或者我的商店需要铁。很自然地，我会自己问自己一个问题："我如何用最少的代价换得我所需要的铁？"考虑过我的处境和相关的资料后，我发现，对我来说，最好的办法是我制造帽子，将其卖给比利时人，作为交换，他们将会卖给我铁。

但是，你是个铁厂厂长啊。你对自己说："我当然可以让这个流氓（这是你对我的称呼）光顾我的店铺。"

于是，你浑身披挂着马刀、手枪，并把你的几位仆人全副武装起来，然后跑到边界线上。这时，我正准备完做交易，你对我大喊一声："住手！要不然我打爆你的头"。

"但是，先生，我需要铁啊。"

"我会卖给你的。"

"但是，你的铁价太高了啊。"

"我这样不是无缘无故的。"

"但是先生，我也有理由希望低价买到铁啊。"

"哈，那好吧，我们就在这里决定是你有理还是我有理。伙计们，揍这家伙。"

简而言之，你阻止了比利时铁进入法国，同时，你也阻止了我的帽子出口到比利时。

根据我们现在的假设，即在自由贸易制度下，你不能否认，你的这种行为是一种公然的压迫和掠夺行径。

于是，我们就赶紧求助于法律、官员和公共警察力量。他们介入，你被审判，遭到谴责，也很公平地受到惩罚。

然而，这却让你想到了一个好主意。

你对自己说："我可真蠢，自己给自己招来这么大的麻烦。这是什么事嘛，我竟然要冒险杀人或者被人干掉！我自己大老远跑过来，还带着自己的仆人，花了那么大的成本，让自己成了掠夺者，活该受到国家法庭的审判，而这一切只是为了让一个可怜的帽商到我的店铺里以我开的价码买铁！要是我让法律、官员、公共警察力量站在我一边多好！要是我能让这些政府力量出面干我自己在边界线上干的那些事多好！"

这诱人前景让你激动，你想办法让自己成了立法者，你投票支持一部包括下列条款的法律：

"第一条，应该向每个人，尤其是可恶的帽商征收某种税。"

"第二条，应该拿这笔税款养活那些在边界线上保卫铁工厂主利益的人们。"

"第三条，他们将监督禁止任何人用帽子或其他商品交换比利时出产的铁。"

"第四条，内阁部长、国家检察官、海关官员、税务官和狱吏将各尽所能地负责执行本法。"

我得承认，先生，采用这种形式，掠夺将变得非常容易，对你能带来更大好处，比你自己最初赤膊上阵的危险也更小。

我得承认，对你来说，这可真是一条惬意又轻松的路子。当然，你肯定会露出胜利的笑容，因为你现在把所有的成本都转嫁到了我的肩上。

但我也敢肯定，你已经把破坏、不道德、混乱、憎恨和无尽的革命之源带给了社会，你开启了形形色色的社会主义和共产主义试验的大门。

你可能觉得我的说法言过其实了。那好，咱们换个位置。放到你的位置上，我也觉得太言过其实了。

现在我们假设，我是个劳动者，而你仍然是铁厂主。

如果能廉价甚至不掏钱搞到我需要的工具，那可太好了。现在，我知道，你的仓库里有锯子和斧子，我也不跟你废话，就闯入你的仓库，拿上我要用的东西就走。

而你，则运用你正当自卫的权利，先是以暴易暴，然后，你找法律、官员、警察来帮忙。你把我投入监狱，你这么做很正当。

于是我对自己说："我可真笨。如果你想霸占别人的财产，你不能不顾法律，而必须利用法律，假如你不是个笨蛋的话。"于是，你不是个贸易保护主义者吗？我就变成个社会主义者。你僭称自己有获利的权利，那我就诉诸就业权或占有生产资料的权利。

而且，在监狱中，我读到了替我说话的布朗基先生的著作，我把下面的理论烂熟于心："无产者解放自己所需要的是生产资料；而政府的职能就是向工人提供生产资料。"还有：

"一旦我们承认，要想获得真正的自由，人们必须有能力使用和开发自己的生产潜能，因而，社会必须向其所有成员提供教育，没有它，人的心智就无法发育；向其提供生产资料，没有它，他就不可能发挥自己的才能。那么，社会要赋予其所有成员合适的教育和必要的生产资料，能做这一点的，除了国家之外，还能有谁？"[4]

于是，由于这需要国家发生革命性变革，所以，我也迫使自己跻身立法机关。我也让法律牺牲你的利益增进我的利益，扭曲法律，让

法律做那些以前我直接干的时候遭受惩罚的那些事。

我的法令就是直接模仿你的：

第一条，向所有公民，尤其是铁厂主征收某种税。

第二条，国家将用这些税款来养活一支全副武装的队伍，号称博爱警察。

第三条，这些博爱警察将进入放着斧子、锯子的仓库，拿走这些工具，将其分配给需要它的工人。

先生，你也会看到，借助这种很有创造性的机制，我也就不必再冒被指控为掠夺的风险、代价和恶名了。国家会替我偷盗我需要的东西，就像它曾替你盗窃你需要的东西一样。我们两个玩的是一个把戏。

我们大家都已经看到，如果我设想的第二种情况成为一个既成事实，法国社会会变成什么样子。至少我们应该已经看到，我设想的第一种情况现在已经基本上完整地实现，而大家都看到法国社会是什么样的。

我在这里不想探讨这一问题的经济含义。人们都相信，假如我们呼吁自由贸易，我们仅仅是受一种需求驱使：允许劳动和资本流向最具优势的地方。就此而言，公共舆论弄错了，这仅仅是我们相对次要的考虑。贸易保护主义制度使我们痛心疾首、让我们极度厌恶的是，它否定了法律、正义和财产权；它使本来应该是维护正义和财产的法律，走向了其反面；它败坏和扭曲了社会赖以存在的前提条件。而我要求你们最认真地考虑的，其实正是这一点。

那么，什么是法律，或者起码来说，法律应当是什么样的？其合理的、道德的职能是什么？难道不就是维护所有权利、各种自由、和种种财产权的严格的平衡吗？不就是使正义在所有这些因素中间占据主导地位吗？不就是防范和镇制压迫和掠夺行径，不管是什么人搞的？

如果有一天，法律本身被授权可以犯下它本来应予惩处的犯罪行径，如果有一天，法律在理论上和实践中走向了自由和财产权的反面，你们难道不会为引入这个世界的那些巨大、激进而可悲的新奇制度而惊骇吗？

你们为现代社会所展示的种种症状而震惊；你们对我们的各种制度和理念中的大混乱而痛心。然而，这不正是你们的原则所致吗？它扭曲了一切东西，扭曲了理念，也扭曲了制度。

法律不再是被压迫者的庇护所，而成了压迫者的武器！法律不再是盾牌，而成了一把剑！法律不再是以其威严的指针维持天平的平衡，而成了不可靠的砝码和扳手！而你们却竟然还想让社会秩序井然！

你们的原则现在已经把下面的话挂在了立法机构的入口处："不管是谁，只要获得了影响力，就可以获得他合法掠夺的份额。"

结果是什么？每个阶层都竞相拥挤到立法机构门前大喊："我也要参与掠夺，我也要！"

二月革命后宣布实施普选权，我曾一度希望，我们终于会听到一种强大的呼声了："都不要再掠夺了。公正对待所有人。"因为这是社会问题的唯一解决之道。然而，事情却并没有如我预料的这样发生；几个世纪的贸易保护主义宣传已经严重地腐蚀了人们的情感和观念。

是的，每个阶级都根据你们的原则，蜂拥到国民公会前，要求把法律变成自己进行掠夺的工具。人们要求实行累进税，无息贷款，最低工资制，义务教育，对工业的资本鼓励，等等。一句话，人人都想靠牺牲他人而保证自己的生存和发展。

那么，他们是根据什么权威提出这些要求的？依据的正是你们以前的先例；他们用的是谁的诡辩？正是你们宣传了几个世纪的那些理论。他们跟你们一样，也在说要使劳动条件平均化。他们跟你们一样，也抗议无政府的竞争。跟你们一样，他们也嘲笑自由放任，也即嘲笑自由。跟你们一样，他们也说，法律不应当仅仅局限于维护正义，而应当成为濒于破产的产业帮手，应当保护弱者不受强者欺凌，应当以整个社会为代价保护某些人的利益，等等。一句话，社会主义

——或者用迪潘先生[5]的话说，掠夺理论——流行起来，发展起来。你们自己造就了这种制度，而现在，你们却希望政治经济学教授们跟你们一道，捍卫你们的利益。

你们这些贸易保护主义者尽管那么精明，尽管已经低声下气，炫耀自己无处发挥的慷慨，用充满感染力的呼吁恳求你们的对手，但这些都没用，你们无法阻止逻辑自身的力量。

你们无法挡住比洛特先生这样对立法者说："你们曾经照顾过某些人，现在你们必须把这种好处给所有人。"

你们无法不让克雷米厄克斯先生[6]对议员们说："你们以前让制造商富起来了；现在也得让无产者富起来。"

你们也没有理由阻止纳多先生[7]要求议员们："你们不能拒绝为受苦阶层提供你们曾经向特权阶层提供的那些好处。"

你们甚至不能不让你们的领袖米默勒尔先生对议员说："我给工人退休基金拨出25000法郎补贴"，也不能阻止他用下面的话来为自己的行动辩护：

"这不正是我们的立法机构通过那些法律的基本原则吗？国家应该推动各项事业，承担科学教育的支出，补贴高雅艺术，扶持剧院，向已经幸运地享受了高等教育的人提供丰富多彩的娱乐消遣、艺术的享受和老年保障，这些不正是你们的理论吗？——你们把所有这些都给了那些根本就不知道贫穷是什么滋味的人——你们让那些一无所有的人为自己根本享受不到的好处掏钱，却竟然拒绝给予他们任何东西，哪怕是生活必需品？"

"……先生们，我们法国社会，我们的习俗，我们的法律就是这个样子。国家的干预可以说是无处不在，我们或许会为此而叹息，因此，除非国家插手，否则，没有任何东西是稳定的，也没有什么东西是永恒的。正是国家造出了塞夫勒[8]瓷器和哥白林挂毯[9]，是国家掏钱定期举办展览，展出我们的艺术家和制造商的产品，也是国家向那些饲养牲口和繁殖鱼类的人们支付工资。所有这些都需要付出很高的成本；不断地有新税种，要所有人交纳——你们明白，是所有人。

而人们从中得到了什么直接的好处？你们的瓷器、你们的挂毯、你们的展览给他们带来了什么好处？我会好好地赞赏你们抵制你们所说的过分狂热状态，并将这视为一个原则问题，尽管就在昨天，你们还投票同意向亚麻生产提供补贴；我会赞赏这一点的，但必须在你们考虑到这个时代的精神，最重要的是，在你们确凿地证明你们是不偏不倚之后。我已经从方方面面很公正地揭示了，迄今为止，国家都在更积极地满足那些养尊处优的阶层的需求，而不是照顾那些处境较差的人。如果确系如此，那么，这种赤裸裸的偏袒必须到此为止了。那么要实现这一点，是不是就非得取消哥白林挂毯的生产、禁止继续进行展览？当然不是，而是要让穷人直接参与这些利益的分配。”[10]

人们注意到，这里所列举的一长串以牺牲所有人为代价而给予少数人的种种优惠中，却遗漏了一项——关税优惠。尽管这是合法掠夺最明显不过的表现形式，这恰恰表现了米默勒尔先生高不可攀的智慧。不管是支持还是反对他的所有雄辩家，都表现了同样的保留。可真是太精明了！也许他们希望让穷人参与这些利益的直接分配，让他们得到些好处，从而继续维持严重的不公正局面，但他们却闭口不谈这一点。

他们是在自己哄自己。他们真的以为他们通过设置进口壁垒犯下局部掠夺罪行后，其他阶层就不会努力通过其他途径进行普遍的掠夺？

当然，我知道，你们总是成竹在胸，总有辩词。你说了：

“法律赋予我们的优惠并不是为了实业家的利益，而是为了整个工业。我们利用这些措施，以牺牲消费者为代价，而使整个市场上供应减少的商品，仅仅是我们手里有积压的那种商品。”

“这些关税保护措施确实使我们富裕了，但我们的财富将使我们可以增加开支，从而可以扩大营业，而我们的利润则可以像甘露一样遍撒劳动阶层。”[11]

这就是你们的话，而令我们痛心的是，你们的这种恶劣诡辩已经深入到民众心中，因而今天，他们正是用你们的这些理论赋予所有法律上的掠夺行动以正当性。受苦阶层也说：“我们也通过立法手段来霸

占别人的财产吧。那样，我们的生活也会更舒适更惬意。我们也可以购买更多的小麦、更多的肉、更多的衣服、更多的铁。我们通过税收获得的财富，也可以像甘露，遍洒资本家和地主。”

然而，就像我已经说过的，我今天并不想讨论法律上的掠夺的经济后果。如果贸易保护主义者愿意，他们会发现，我们已经详尽地批驳过所谓的连锁反应的诡辩[12]，这种诡辩可以被人用来赋予所有的偷盗和欺骗行径以正当性。

此处，我们仅仅考察通过立法手段剥夺交易自由的政治和道德后果。

我想说的是，已经到了弄清法律是什么、应当是什么的时候了。

如果你们使法律成为所有公民的自由和财产权的保障，如果法律就是公民个人正当自卫权的组织化，那么，你们就会在正义的基础上，建立起一个合理、简朴而经济的政府。它可以为每个人理解，受每个人爱戴，得到所有人支持，被授予十分明确而极为有限的责任，被赋予牢不可破的凝聚力。

相反，如果你们使法律成了个别人或阶层为了自己的利益而进行掠夺的工具，那么，每个人都会竭力去操纵法律，每个人都会为了自己的利益而操纵法律。立法机构的门前肯定会人头攒动，而立法机构内部也必然充满无穷无尽的斗争。人们的精神将会陷入混乱，一切伦理都将毁灭。特殊利益的鼓吹者中间暴力频仍，选举战将愈演愈烈，大家互相咒骂、揭丑、讽刺，毫不掩饰彼此的憎恨。公共警察力量将被用来干那些不公正的掠夺勾当，而它本来是应当防范这种行径的。所有人心中不再有对、错之分了。因为所有人的良心中已没有正义与非正义之分了。政府将承担起维持所有人生存的重任，并将被这一重任压垮。将会出现政治动荡，出现毫无意义的革命，出现堕落。由此，形形色色的社会主义和共产主义就乘虚而入了。这是扭曲法律所不能不导致的必然灾祸。

因此，你们贸易保护主义者利用法律压制贸易自由、也压制财产权的时候，就为所有这些灾难敞开了大门。不要大嗓门咒骂社会主义，它正是你们帮忙建立起来的；也不要嫌共产主义不好，它也是你

们帮忙建起来的。现在，你们要我们这些经济学家为你们搞出某种理论，站在你们一边，为你们辩护。不，谢谢。你们自己干吧。[13]

* 作者三年前曾表达过这样的看法，见发表于1847年11月28日LeLibre change上的文章。他回应贸易保护主义倾向的《工业观察报》（the Moniteurindustriel）说：

请读者原谅我们，我们可能要当一会儿诡辩家。我们的对手迫使我们不得不戴上博学之士的方帽长袍，而由于他提到我们时总爱说"博士"，那么我们这么做就更有正当性了。

一桩不合法的行动总是不道德的，就因为它违反了法律；但是并不能由此得出结论说，它本身是不道德的。如果一位泥瓦匠（我们请求我们的朋友们能够对这样的小事予以关注）在辛苦劳作了一天后，用他的收入去交换一件比利时衣服，他并不算干下了本质上不道德的事。这桩行动本身并不是不道德的；但它却是违法的。证据就在于，如果有机会被修改，就没有人会认为这种交换有什么不对。在瑞士，它就绝不是不道德的。因此，本身不道德的事情，在不管什么地方、什么时间都应该是不道德的。《工业观察报》难道会主张一个人的行为是否道德要取决于时间、地点？

由于存在着不合乎道德的非法行动，因而也存在非法的不合乎道德的行为。如果我们的朋友们篡改我们的话，要从中找出本身并不具有的含义；如果某些人，私下宣称自己热爱自由，写文章和投票表决时却反对它；如果一个奴隶主鞭打奴隶让他干活；这种种行径可能没有触犯法律条文，但每个人的良心都难以接受。我们对贸易施加限制，正是属于这类行为的范畴，也是最声名狼藉的。假设某位法国人对另一个法国人说："我禁止你购买比利时布料，因为我想要强迫你到我的店铺。这可能让你觉得难受，但我却很受用;你可能会损失4法郎，但我却可以得到两法郎，而这对我来说就足够了。"我们会说，这是一种不道德的行为。他是利用自己的暴力冒险这么干，即是诉诸法律手段，都不能改变这种行为的性质。就其性质而言，它是不道德的，从本质上就是不道德的。在一万年前它就是不道德的，在南极、北极它也是不道德的，在月球上它同样是不道德的，因为不管《工业观察报》怎么说，法律不可能把坏事变成好事，尽管法律可以一直干这种坏事。

事实上，我们会毫不迟疑地说：法律的共谋只能增加这种事情的不道德性。如果法律没有搀和，如果，举个例子，制造商自己雇人去实施他所构想的贸易限制，那么，《工业观察报》自己也会为这种不道德行为震惊。但是现在，看看发生了什

么。由于这位制造商找到了不给自己增添麻烦的捷径，也即让公共警察力量为我所用，把压迫的一部分成本转嫁给被压迫者，不道德的事情摇身一变成了善事了！

确实可能出现这样的情况：那些因此而受压迫的人们设想，这样的法律也可以为我所用，也有可能这种压迫正是来自压迫者和被压迫者都犯的同样的错误。这种错误将赋予他们的目的以正当性，使那些本来被认为可恶的行为具有正当性。在这种情况下，多数会批准这样的法律。我们只能遵从它，我们不会跟其唱对台戏。但是，没有什么可以阻止我们对多数说：在我们看来，这是错误的。——法文版编者注。

---

[1] 1850年4月27日，在经过一番非常有趣的讨论之后（发表在the Moniteur上），制造业、农业和商业总委员会通过了下面的决议：

“由政府支薪的教授不应当仅仅根据自由贸易的理论观点教授政治经济学。他也应该，并且尤其要从法国工业的实情和管理法国工业之法律的立场上教授政治经济学。”

针对这一决议，巴斯夏写了本文, 最初发表在1850年5月15日的the Journal des économistes——法文版编者注

[2] Denis Benoît d'Azy（1796—1880），法国政客，路易·菲力普时代的议员，1849年任立法公会副主席。他是一位顽固的保守分子和贸易保护主义者。作为一位金融家和铁路管理人，他对国家作出了重大贡献。——英译者注

[3] 巴斯夏本文所引的几句话中有一句出自Beaumarchais的《塞维利的理发师》。此处，很显然是他根据记忆大致引用的，因为这些话出自护卫Bartolo之口，而不是乐师说的。——英译者注

[4] Organisation du travail, Introd., pp. 17and 24.

[5] Charles Dupin，法国著名工程师、经济学家和政客。参见本书 第25页注[1] 。——中译者注

[6] AdolpheIsaac Morse Crémieux（1796—1880），是当时著名的犹太人，1842年到1848年当选议员。作为一位稳健派，他参加了1848年的革命政府，1870—1871年任司法部长。他呼吁赋予阿尔及利亚犹太人以投票权，并创建了the Alliance Israélite Universelle。第二帝国时期，他由于一度反对拿破仑三世而被投入监狱。1875年当选参议员以迄去世。——英译者注

[7] Martin Nadaud（1815—1898），法国政客，空想共产主义者卡贝的追随者。1849年当选为立法公会议员，曾被拿破仑流放，1870年返回巴黎，其后多次当选议员。——英译者注

[8] Sèvres，法国北部城市（在巴黎西南）。——中译者注

[9] Gobelin tapestries, 法国巴黎哥白林挂毯厂生产的挂毯。——中译者注

[10] Moniteur of April 28，1850。——法文版编者注

[11] Moniteur of April 28. See the opinion of M.Devinck。——法文版编者注

[12] 指《经济学的诡辩》第一卷第12章和第二卷第4、第13章中对贸易保护主义的批驳。——法文版编者注

[13] 这篇回应贸易保护主义者的文章，是作者离开兰德斯省时所写，简明地阐述了自己对于立法问题的看法，写完之后，他觉得有必要更全面地予以论述，于是，几天后，在Mugren短暂停留的几天中，他撰写了《法律》（本书第二章）——法文版编者注

第九章 学位与社会主义

尊敬的议员先生们：

我曾经向立法公会提交过一份旨在取消大学学位的修正案[1]。由于健康原因，我无法亲临国会阐述我的提案，请允许我以书面形式再次提出[2]。

这是个极为严重的问题。但是你们委员会起草的法律很不完备，我相信，如果能根据我的提案做一些修正，就将让目前的公共教育现状获得重大进步。

目前的大学学位制度具有三重问题，一是教育千篇一律（千篇一律并不是统一），二是把最糟糕的行政管理强加于教育之上，三是使教育没有灵活性。

如果说，这个世界上有什么东西生来就是进步的，那就是教育。确实，教育如果不是一代一代地传承社会所获得的知识、也即每日每时都在深化和增长的财富，还能是什么呢？

自中世纪黑暗结束以来，法国的教育何以仍然保持着千篇一律和停滞状态？因为教育被大学学位垄断着，被封闭在一个自我陶醉的小圈子中。

有一个时期，人们为了获取随便什么知识，都必须学习拉丁语和希腊语，就好像巴斯克人和巴斯-布里多尼人生来就必须学习法语一样。人们日常使用的语言是变动不居的，而印刷术还没有发明出来，人的心智也不知道自己去探索自然的奥秘。于是，要接受教育，就必须知道伊壁鸠鲁和亚里士多德是怎么想的。上等阶层的人士都以不识字而自豪。唯一掌握和传承知识的阶层是僧侣教士。那时候的知识是什么呢？显然，它仅仅是指那些使用已经废弃的语言，主要是拉丁文

记录的知识。书籍都是拉丁文的；人们也都用拉丁文写作。拉丁文是宗教用语，教士能教别人的只能是他们自己曾经学过的语言——拉丁文。

于是，我们也就可以理解，在中世纪，教育完全就是学习已经废弃的语言。这种语言被人很不恰当地称之为学术语言。

而到了19世纪，还把拉丁文视为学术语言，这自然吗？有用吗？拉丁文还是获得知识的必要手段吗？仅仅通过罗马人留给我们的著作，我们能学到宗教、物理学、化学、天文学、生理学、史学、法律、伦理和工业技术或者社会科学吗？

掌握一门语言，跟知道如何读书一样，意味着掌握了一种工具。我们耗费自己的全部青春年华，用于掌握一种根本没有任何用处的工具，或者说没有太大用处的工具，这难道不是很奇怪的一件事吗？因为，我们刚开始掌握它就忙着忘掉它。唉，假如我们能够尽快忘记学到的那些可怜的东西该多好啊。

如果圣西尔军事学校 [3] 本来想向我们的青年传授现代军事科学，而教给他们的却全是如何用弩机发射石头，我们会作何感想呢？

我们国家的法律规定，没有获得学士学位 [4] 的人被排除在一切最令人尊敬的职业之外。

它还规定，一个人要想获得这种学位，就必须脑子里填满拉丁文的知识，别的任何东西都没有用。那么，结果怎样呢？众所周知，年轻人都会精打细算，只要达到能获得这种学位的程度即可，达到这种水平，他们就立刻不再进一步学习。你们对此摇头叹息。然而，难道你们不明白，这正是他们对社会强迫他们付出这么多没用的努力所发出的抗议？

一个人学习一种工具，刚刚知道怎么用它，就将其永远弃之不用，这是很不合理的。那么，这种事为什么竟然延续至今？理由恐怕只有一个词：垄断。垄断天生就能够摧毁跟它沾边的一切东西。

因此，我希望国民公会能够维护教育的自由，也即教育的进步。现在看来，这已经不大可能了，我们不能拥有完整的自由了，那就让我尽最大努力哪怕是挽救一点点教育的自由。

诚如法学家所说，可以从人身的角度及其与对象间的关系来认识自由；因而，取消教育方法上的竞争，其对自由的侵害，一点也不比取消人们之间的竞争更小。

有些人会说，“作为一种职业，教学工作将会获得自由的，因为人人都可以进入这个行当。”这是一个巨大的幻觉。

国家——或者毋宁说那些短暂地、哪怕是合法地掌握政府权力的政党、派别、宗派、个人——能够让教育走上自己所希望的方向，按照自己的意愿塑造人们的思想，而要做到这一点，只需有个学位制度就足矣。

在允许每个人自由地进行教学活动的同时，却把授予学位的权力只赋予一个人，那么，最终的结果必然是，教育会陷入被奴役状态。

我是一家之主，我雇教师来教我的儿子。我和老师都相信，真正的教育应该是教孩子们学习物质规则和道德规则，认识各种东西，并认识其所具有的用途。我们可能觉得，如果他能够对社会现象形成最准确的观念，能够准确地把握原因与结果之间的关系，就是最成功的教育了。我们当然希望把教育建立在这种认识的基础上。然而，国家却另有想法。它觉得，有知识的意思是他能够背诵普劳图斯 [5] 的诗句，能够引用泰利斯 [6] 和毕达哥拉斯对火和空气的看法。

那么，国家会怎么干呢？它对我们说：“你们想教你们的孩子什么东西，随便，但在他20岁的时候，我会考他几个跟泰利斯和毕达哥拉斯的看法有关的问题；我会要他背诵普劳图斯的诗句。如果在这些课程上他不能达到相应的水平，那就证明了，他的整个青年时代没有全部投入到这方面的学习中，那么，他就休想成为医师、律师、文官、领事、外交官或教师。”

于是，我不得不低头屈服，因为我可不敢冒险让自己的孩子被排斥在这些职业之外。你会跟我说，我是自由的。但我想说，我不自

由，因为你让我不得不逼自己的儿子成为一个学究——至少在我看来是如此，也许会成为一位可怕的小雄辩家。无疑，这是对我的意愿的粗暴践踏。

如果获得学士学位所必须掌握的知识，都直接关乎我们当代的需求和兴趣，那该多好！而现在要求青年掌握的古典知识，如果只是没有用处，倒也罢了；事实上，这些知识是非常有害的。它使人们的思想混乱颠倒——这就是它所造成的难题，而这个难题要由被赋予教育垄断权的人来解决。下面我将论证这一点。

从争论一开始，大学和教士就互相指责对方。

教士们说，“你用你的启蒙理性主义弄乱了我们青年人的思想。”

大学则回答说，“你用你们的宗教教条使他们麻木不仁。”

这时来了个调解者，他说，“宗教和哲学是姐妹。我们应该把自由探索和权威结合起来。大学和神职人员，你们可以轮流掌握垄断权，大家分享，别再争论了。”

我们曾经听到令人尊敬的朗格勒斯主教 [7] 这样对大学说：“是你们给我们培养出了1848革命一代的社会主义者。”

而克雷米厄克斯很快就用下面的话反击这种非难：“正是你们教育出了1793年一代的革命分子。”

如果这些话中确实包含着真理，那我们可以得出什么结论呢？结论就是：两种教育体系都是有害的。就这一点而言，两者是没有差异的，而是一丘之貉。

是的，这就是我的想法：这两种教育体系有一点是共通的，那就是都在过分重视经典学习，而正是由于这一点，这两种教育体系都扭曲了国人的判断力和道德。他们的区别仅仅在于，一个主要是利用宗教，另一个则主要利用哲学。然而，并不是宗教和哲学本身有害——有的人就这样指责它们——事实上，它们还减轻了损害。我们没有像野蛮人那样粗野，还得感谢宗教和哲学，而拉丁学者却一个劲地要求我们模仿这些野蛮人。

让我做一番想象，这个想象或许有点牵强，但它有助于大家理解我的意思。

假设在某个地方，在地球表面跟我们正好相对的一个地方，有一个民族，憎恨和鄙视劳动，它的整个生活方式都建立在世世代代掠夺和奴役他人的基础上。这个民族把它的政治、伦理、宗教和公共舆论都建立在维护和发展自己的残忍的原则之上。由于法国已经把教育的垄断权力给予了教士阶层，这些教士觉得，最好是把所有法国年轻人发送到上面说的这个国家，让年轻人过那样的生活，让这些年轻人汲取那些人的感情，使其对那些热情有加，对待那些观念就像呼吸空气一样自然而然。不过请注意，每个学生离开的时候都带了本叫做《福音书》的东西。一代又一代人就这样回到祖国，然后爆发了一场革命。我想请读者自己想象一下，这些学生在革命中将发挥什么作用。

看到发生了这么多事，国家就决定收回教士的教育垄断权，而将其交给大学。大学也忠于传统，它也把年轻人派到那个地方，派到那些进行掠夺、占有奴隶的民族中，然后，每个人都得到了一本叫作哲学的东西。有五六代人接受了这种教育，他们根本就不了解本国实际，然后又爆发了第二场革命。由于他们与自己的前辈是在同样的学校中成长起来的，所以他们觉得，自己完全可以跟他们一争高下。

于是，两个垄断者之间爆发了战争。

教士说，“是你们的破书导致了这些灾祸”。

大学回敬道，“是你们的破书招来的。”

不，先生们，你们的那些书本根本没有这么大的作用。招来灾祸的其实是你们两边都想出来并付诸实施的奇怪的念头：要把法国青年送到别的地方学习。本来我们应当让他们学到劳动、和平和自由，你们却让强盗、奴隶的感情和看法渗透了他们的思想。

我想说的是，号称社会主义或共产主义的破坏性理论，都是经典教育的结果，而这种古典教育，有的是教士提供的，有的是大学提供的。我还想说，学士学位制度甚至把古典教育强加于那些人们本以为自由的学校中，而这些学校乃是根据法律所设立的。因此，我要求废除大学学位制度。

有人盛赞学习拉丁文可以开发人的智力。这纯粹是一种偏见。古希腊人没有学习过拉丁文，却并不缺少聪明才智。我们也都清楚，法国妇女并没有学过拉丁文，可她们并不缺少常识。假如人的心智不被扭曲，就得不到提高，这种看法未免太怪异了。古典教育号称所具有的这种好处——如果确有这种好处的话——是很成疑问的，它听任罗马人的观念、感情、看法和其风俗习惯被拙劣模仿，随着他们的语言，渗透到法国人的心灵中，这必然带来可怕的后果，难道我们就不明白，我们为那些所谓的好处付出的代价不是太昂贵了么？

早在上帝对人类宣布"你脸上的汗水使你有面包吃"以来，维持自己的生计，对人类而言，就是一件非常艰巨、也非常吸引人的事情，而由于人们用于维持自己生存所利用的手段各不相同，于是，他们的习惯、看法、伦理和社会习俗也就存在巨大的差异。

靠狩猎为生的民族与捕鱼为生的民族不同，游牧民族也不可能跟航海民族一个样。

然而，如果两个民族之间，一个以劳动为生，一个以盗窃为生，那么，上面说的那些差异与这两个民族之间的差异，根本就不能相提并论。

不管是狩猎，还是捕鱼，还是放牧、经商、务农或从事制造业，都有一个共同点：都是努力作用于身外的物质，来获得满足自己需求的东西。他们所欲控制的对象是自然。

而那些以掠夺为生的人则要对人类的其他成员采取行动，他们一门心思想控制的是他们的同类。

人们为了生存，必须作用于自然的行动，就叫做劳动。

这种行动的果实应该造福于那些付出劳动的民族。然而，也有一种可能，就是别的民族通过欺骗和暴力，把这些辛勤劳动的民族置于控制之下，从而占有这些劳动果实。

在此，我无法全面展开这一想法；不过，只要我们稍加思索，就会相信，处于两种截然不同处境的两群人，他们的习惯、风俗、心态、社会组织、道德、宗教，所有这一切，都必然截然不同，甚至用

于描述最根本的社会关系的词汇，像“家庭”、“财产权”、“自由”、“美德”、“社会”、“政府”、“共和”、“人民”等，这两个民族也不可能看法一致。

一个尚武的民族很快就会明白，家庭生活会影响人的战斗热情（我们自己也能感受到这一点，因为我们也禁止我们的士兵过家庭生活）。但是，也不能妨碍人口增长呀？那么，该如何解决这一问题？柏拉图在理论上提出，而斯巴达的莱克格斯实际推行的，就是乱交（promiscuity）。然而，长期以来，我们却恰恰把柏拉图和莱克格斯的名字当作偶像来崇拜。

至于财产权，我不相信谁能从古代文献中找到对财产权的可靠的定义。今天我们可以说：“每个人都拥有他自身，因而也可拥有自己的劳动，因而也可以占有他的劳动产品”。而罗马人相信过这种观念吗？作为奴隶主，他们会说：“每个人怎么可能属于他自己？”他们鄙视劳动，他们会说，“每个人怎么可能是自己劳动果实的所有者”？在他们看来，这种观念无异于让他们集体自杀。

那么，古代人的财产权建立在什么基础上？在法律基础上，这真是一种造成惨重损失的观念，是这个世界上出现过的最可怕的观念，因为这种观念让使用和滥用各种东西获得了正当性，它请法律来确认财产权，哪怕是盗窃来的东西，甚至是人本身。

在这些野蛮时代，人们是不可能正确地理解自由的。自由是什么？是我们所有人的自由权利的总和。自由涉及每个人自己的责任，自由地思考和行动、言论和写作、劳动与交换、教学与学习，只有这些是可以自由的。人们从小被训练就是要进行无穷无尽战争的民族，怎么可能知道自由为何物？是的，罗马人篡改了这个词，用它来指由于战利品分配不公而引发的内战中的某种勇敢行为。领袖们想占有一切，人民则要求分享。于是，广场上总是喧闹不休，阿芬丁山建起了收容所[8]，颁布土地法，护民官频繁干预，阴谋诡计猖獗；于是，就形成了这样的公理：“我喜欢自由，即使充满危险”，等等，它也进入了我们的语言，上学时，我也曾经把它题写在自己的所有课本上：

啊自由！你们的狂风暴雨在伟大的灵魂看来，是多么迷人！[9]

植根在法国青年的心灵中的，就是这些可敬的事例、崇高的规则、珍贵的种子！

罗马人的道德又是什么样的呢？在这儿，我不是说父子、夫妻、主仆、资助人与委托人、人与上帝之间的关系，仅仅是奴隶制度中的种种关系，就足以使其整个社会堕落；在此我想要探讨的是据说是共和国令人钦佩的一面，也即爱国主义。这种爱国主义是什么样的？憎恨外国人，毁灭所有文明，扼杀一切进步，用火和剑蹂躏整个世界，把妇女、孩子和老人都绑在凯旋的战车上，这就是他们的光荣，这就是他们的美德。雕塑家却用雕像赞美这样的暴行，诗人用诗句歌颂这样的暴行。唉，面对这种景象，有多少次，我们的年轻人的心灵都充满羡慕之心，争相效仿！而我们的教师们，可敬的牧师们，却一直在努力让我们过上基督教的和文明的生活。成见的力量多么地巨大啊！*

这些课程是不能忘记的；无疑正是从罗马，我们知道了下面的格言：一个国家的所失，就是另一个国家的所得。这一格言，就盗窃而言，是正确的，但就劳动而言，则是错误的。但它依旧主宰着这个世界。

想象一下，在巴黎市中心，有一个组织，学到了罗马人的道德，他们憎恨工作，企图通过欺骗和暴力满足自己的需求，于是与社会处于敌对状态。无疑，在这样的组织中，也会很快形成某种道德规范，甚至是某些共同的美德。勇敢、坚定、自制、审慎、纪律，在遭遇不幸时坚贞不屈，严守机密，献身于共同体——所有这些，都肯定属于美德。而这些也会发展成为强盗中间占据主宰地位的精神；这些也是海盗的美德，也正是罗马人的美德。或许有人会说，罗马人的事业是如此伟大，他们取得了如此巨大的成功，这本身就为他们的犯罪行为遮上了一层遮羞布，把犯罪变成了美德。也正是因为如此，古典教育才是有害的。罗马人犯下的不是一般意义上的罪恶，而是粉饰了一层美丽色彩的罪恶，是诱惑人的心灵的罪恶。

最后，关于社会，古代世界把两个错误观念流传给了现代世界，从而破坏了社会的稳定，并将继续破坏社会的稳定。

第一种观念是：社会形成的条件与自然无关，而是契约的产物。这种观念，在今天看来是完全错误的，但在古代倒也不无道理。罗马和斯巴达确实是人们为了一种共同的、明确的目的组成的群体：这个目的就是掠夺。严格来说，他们不是社会，而是军队。

第二种观念是上述观念的必然推论：法律创制了权利，因而，立法者与普通民众的关系，就相当于制陶工与黏土的关系。米诺斯、莱克格斯、梭伦、努马 [10] 分别塑造了克里特、斯巴达、雅典和罗马社会。柏拉图则构造了一个想象中的共和国，想使之成为未来某个民族的创造者和建国者的蓝图。

下面我们来看看，这两种观念恰好构成了社会主义的突出特征和明显标记，我们是从贬义上用这个词的，用它来代表各种形式的社会乌托邦。

不管是谁，如果他没有认识到，国家就像人体一样，是按照自然法形成的，那他就会梦想人为地创造出一个社会，按自己的意愿随意操纵家庭、财产权、法律、人，而这，就是社会主义。他不想研究生理学；他要把雕塑家的凿子用在同类的身上。他不进行观察，自己闭门发明创造。他不信奉上帝，他相信他自己。他不是个科学家，而是个暴君。他不是服务于他的同胞，而是支配他们。他不研究他们的人性，而是按照卢梭的教导，改变人性。 [11] 他从古代汲取灵感：他追随着莱克格斯和柏拉图的足迹。拥有学士学位的人，正是这样的人。

肯定会有人说："你也太夸张了吧，我们好学的年轻人从优美的古代学到的，不可能是这么可怕的看法和情感。"

那么，你还能指望他们从古代学到什么呢？好好回忆回忆，你刚离开学校进入社会之时的思想状态。当时的你，难道不是一门心思渴望效法地球上的掠夺者和讲坛上的煽动家？反正就我自己而言，当我看到下面的情形，实在是非常惊奇，当今社会用布鲁图 [12] 和格拉古兄弟 [13] 的模子来塑造成千上万的青年人，其宗旨就是教育他们不进行任何诚实劳动（这被认为是奴隶的事），而是跑到大街上成为暴民，而这些年轻人竟然能经受住这种考验。因为，古典教育不仅仅使我们鲁莽地急于重温罗马的生活，还使我们始终对它心向往之，把它当成全人类的理想模式，当成现代人的崇高榜样，尽管高不可攀，我

们永远不能以为自己可以达到那种水平，但我们也必须努力争取效仿它[14]。

社会主义已经控制了渴望获得学士学位的阶层，这话有什么错吗？

梯也尔先生说：

“中等教育要教富裕阶层的孩子学习古代语言……当他们学习希腊语和拉丁文的时候，学到的不仅仅是单词，还可以学到那些高尚和庄严的东西（掠夺、战争和奴隶制）；认识到人类历史上简朴、伟大、不可磨灭的一幕……中等教育教育出来的是国家的文明阶层。今天，尽管文明阶层并不能构成整个国家的主体，它们却能赋予整个国家以自己的特色。它们的恶习，它们的品质，它们的善恶倾向立刻会传遍整个国家；它们通过传播自己的观念和自己的感情来决定国家的形态。”[15]

要解释我们的历次革命的危害和反常性，再也没有比这更准确、更好的解释。

梯也尔又说：

“我敢充满自豪地说：古典时代是这个世界上最值得赞美的时代。先生们，请让我们的孩子热爱古代，将其作为宁静、和平、健全的精神之庇护所，惟此才能保持他们的纯洁和完美。”

罗马的宁静？罗马的和平？罗马的纯洁？啊，如果梯也尔先生那么多人生经验和那么非凡的常识都没有能够阻止他不犯糊涂，那么，你怎么能指望我们天真热情的青年能抵御它的诱惑呢？

最近，国民公会中也出现了一场很滑稽的对话，堪与莫里哀的喜剧媲美：

梯也尔先生，从高高的主席台上很严肃地对圣伊莱尔先生[16]：“你喜欢希腊文，而不喜欢拉丁文，这是错误的。我这样说不是从艺

术，而是从道德角度看的。在法国人看来，你尤其大错特错，因为法国人属于拉丁民族。”

圣伊莱尔先生也不是在说笑：“那么柏拉图呢？”

梯也尔先生仍然很严肃：“鼓励青年人学习希腊和拉丁语是很明智的，非常明智。我是出于道德考虑而更喜欢拉丁文学习。但是与此同时，也需要这些可怜的年轻人了解德语、英语、精确的科学、自然科学、历史等。”

要知道这是什么？这是罪恶。沉浸在罗马的生活方式中，怎么可能是道德的！

梯也尔先生不是第一个、也不是唯一一个相信这种幻象的人。我或许可以说，这是一种虚伪可笑的表演。下面我将简要地谈谈古典教育对法国的文学、道德和政治留下了多么深刻的影响。我没有精力、也不想描述完整的图景，因为有哪个作者未受其影响呢？我只想勾画出一个大概就可以了。

我不用说蒙田了吧，人人都知道，他是多么地向往斯巴达，而他的品位是多么地卑琐。

至于我很佩服的高乃依[17]，我相信，他那些表面上优美的诗句对他那个时代的精神造成了伤害，让矫揉造作、暴烈、反社会的情感看起来也仿佛崇高庄严，比如下面的话：

“为公共利益牺牲自己的所爱，忘我地投入战斗……只有我们具有这种美德……入选罗马军队，我毫不迟疑，我充满真诚的喜悦。我出嫁了自己的姐妹，我要为自己的兄弟而战。”[18]

我得承认，我不希望自己具有库里亚斯[19]的那种感情，我指的不是他对具体史实的看法，而是他对罗马整个历史的看法：

“感谢上帝，尽管我不是罗马人，但我心中仍有人性。”

费 纳 隆

公正的共产主义让人惊恐，因为它让我们害怕。但不正是其长期浸淫于古代世界，才使费纳隆成为一位共产主义者？而现代欧洲人一直认为他是道德完美的最令人尊敬的典范。读一下他的《泰雷马克历险记》——一般父母都很早就让孩子读这本书——你会看到，费纳隆自己就是那位虚构的贤人，他把法律完全交到立法者手中。他准备根据什么样的方案组织他的理想社会呢？一方面，立法者反思、发明、行动；另一边则是社会，被动而迟钝，听任自己受人摆布。于是,普通人的道德冲动、行动原则就被剥夺了，这成了某一个人的特权。费纳隆是现代最大胆地鼓吹人为计划社会的人士之先驱，正是他决定着他所幻想的萨朗特社会中所有居民的衣食住行和职业。只有他可以决定，允许他们吃什么，喝什么，可以怎样建他们的住宅，应该拥有几间屋子，应该购置什么样的家具。

他说——我还是让他自己来说吧：

“贤人创设官员负责管理商人的库存、利润、成本和企业……在此之外，商人拥有完全的贸易自由……他禁止进口任何可能导致奢侈和糜烂生活的外国产品……他取消了曾经出售锦缎等产品的商人……他为各个阶层处于不同生活水平的人们创建了有关服装、食品、家具和住宅规模与装饰的规章制度。

“他对国王说，`应该根据其与生俱来的等级制定相应的服饰规矩……仅次于您的第一等级将穿白衣服；……第二个等级的人，穿蓝衣服；……第三等级，穿绿衣服；……第四等级，穿黄衣服；……第五等级，穿浅红色或粉红色衣服……第六等级，穿灰色亚麻布衣服；……第七等级，也就是最后一个等级，穿白、黄相间的衣服。这是七个等级的自由人的服装。所有的奴隶则应该穿深灰色服装。不容许擅自更改布料类型和服装样式。” [20]

他也以同样的方式管理公民和奴隶的食品。

“然后他取缔了一切靡靡之音。

“他为建筑确定了朴素而高尚的标准。他要求自由人所建的每栋房子都必须有客厅和立柱走廊，而房间则不能宽敞。

“但是贤人的中庸和节俭并不妨碍他批准建设一座很大的建筑，用来进行赛马和战车赛及摔跤和拳击比赛。

“在贤人看来，绘画和雕塑属于艺术，不应当全部废止，但他只允许在萨朗特有少量这类艺术家存在。”

我们难道看不出来，这是阅读柏拉图的著作、学习莱克格斯的榜样而激发出来的一种想象？他们的乐趣就是用人做试验，仿佛这些人就是原材料。

我们不应当说，这些没有价值的空想是心灵过于仁爱的产物，而认可其正当性。这样的空想还有很多，他们无不提出。组织或者打乱社会的方案。

罗 兰 [21]

罗兰就是一位，他在智力和感情的深度方面与费纳隆不相上下，他对教育的关切程度更超过费纳隆。唉，他与古典世界长期打交道，并没有阻止这个好人的智力和道德不断退化。不管是谁，读他的著作，都不能不感到悲哀、同情。我们无法肯定他是基督徒还是异教徒，因为他对上帝和偶像不置可否。他已经准备把古代英雄时代的传奇，当作《圣经》所讲述的奇迹那样信奉。在他那平静的面容上，我们总是能看到尚武激情的阴影；他热衷于谈论标枪、剑和弩。在他眼里——博絮厄同样如此——最有意思的社会问题就是，在战场上，马其顿的密集方阵是否比罗马的军团厉害。他赞美罗马人把科学严格限制在下面的领域：雄辩、政治、战争。在他看来，除此之外的一切知识都是堕落之源，只能使人们倾向于和平；因而他小心防备不让这些知识进入他的学校。梯也尔先生应该对此叫好。他最敬重的是马尔斯和贝娄娜 [22]；因此，他简直没有闲工夫再去崇拜基督。他所受的教育中，古典教育占据主导地位，因而受到传统看法的愚弄，他极为崇

拜罗马人。只要是涉及罗马人，那么，假如某位罗马人克制自己没有干出十足的坏事，在罗兰看来，就成了最高尚的美德。亚历山大大帝为暗杀自己最要好的朋友而遗憾，西庇阿[23]没有抢走人家的妻子，在他眼里，也都是无与伦比的英雄品质的表现。一句话，他曾经认为，我们每个人都是生活在矛盾之中，那么，他本人就是最完美的典范。

有人认为罗兰是共产主义和斯巴达制度的崇拜者。我们还是对他公平点吧，他的崇拜并不很彻底。只要有机会，他就责备斯巴达立法者由于四个小小的缺陷而毁灭了自己的事业：懒惰，男女乱交，杀婴，大规模屠杀奴隶。然而，每次说完这些保留意见后，这个好人就大谈有关古典时代的那些流俗的见解，认为莱克格斯简直就不是凡人，而是神灵，认为他的政治完美无缺。

在罗兰看来，立法者干预一切事务是绝对必要的。因此，当他读到一位名叫佩拉斯奇斯（Pelasges）的家伙告诉希腊人如何吃橡子的时候，他由衷地为希腊人高兴。他说，在这之前，希腊人就像牛一样吃地上的草。

他还说：

“作为对罗马人的伟大美德的奖赏，上帝赐予他们一个帝国，这一点看似不可能，实则显而易见。要与他们的美德相称，除此之外的任何奖赏都是对他们不公的，他们自己根本就不追求物质享受，这只不过是个补偿而已。”

在这里，我们不是可以很清楚地看到，流俗的看法与基督教观念在罗兰可怜的心灵中发生了冲突？我们上面所引的话，恰恰概括了法国教育创始人所有著作之本质所在。他自己自相矛盾，他眼里的上帝也自相矛盾，从而使我们也陷入自相矛盾——这就是罗兰的学说，这就是那种通往学士学位的教育之实质。

如果说男女乱交和杀婴使罗兰对莱克格斯创建的制度稍有微词，那么，他对斯巴达别的制度则是热情洋溢，他甚至能赋予盗窃行径以正当性。这可真是一件有趣的事情，也跟我的论题有很密切的关系，所以值得分析一下。他是这样论证的。

罗兰先假设，原则上，是法律创制了财产权——一个可怕的原则，而这正是所有鼓吹人为社会秩序（artificial social orders）的人所信奉的。我们看到，卢梭、马布利、米拉波[24]、罗伯斯庇尔和巴贝夫都信奉这一原则。那么，由于财产权的基础在于法律，法律就不能以盗窃为基础？你如何反驳这种论证？

“斯巴达是允许盗窃的。而在斯基台社会[25]中，盗窃会受到严厉惩罚。这种差异的原因是显而易见的：法律，只有法律能决定财产权和物品的使用权。在斯基台社会中，法律没有赋予某个人去动用他人物品的权利，而在斯巴达，法律的规定则相反。”

于是，这位好人利用最无可争辩的权威——上帝的权威，代表盗贼和莱克格斯发出最热情的呼吁：

“对他人的财产，人人都拥有同样的权利，再也没有比这更普遍的现象了；因此，上帝不仅赋予了穷人采摘他人葡萄园中的葡萄、到他人田中拾麦穗及抱走一整捆麦子的权利，也赋予了每个过路人同样随心所欲地进入他人葡萄园尽情地享用葡萄的权利，而根本不用管葡萄园主是否同意。上帝本人就给出过这样做的第一个理由。正是在属于他的以色列的土地上，以色列人可以在必要的条件下享用他人的葡萄。”

有人肯定会说，这种理论只有罗兰信奉，是个特例。这正是我要说的。我将证明，由于一味沉溺于可怕的古代社会的习俗，即使是最可敬、最诚实的知识分子身上，也存在着非常严重的道德缺陷。

孟德斯鸠

说到孟德斯鸠，正是他重新发现了人的权利。他是最伟大的学者之一，他的每一句话都具有无上的权威，上帝也不会让我损害他的荣耀。然而，当我们看到，古典教育竟然也如此成功地影响了这颗高贵的心灵，诱使他赞美古代最野蛮的制度，我们该作何感想呢？

“古代希腊人深深地觉得，为了生活在一个受欢迎的政府之下，人们有必要接受美德的训练。他们专门设计了各种制度来满足这种目的……克里特的法律就是斯巴达的法律的原型，柏拉图的法律则修正了斯巴达的法律。

“我要请读者注意这些立法者所具有的伟大的天才：他们公然蔑视一切公认的习俗，摧毁一切世俗的美德，向整个世界展示了他们的智慧。莱克格斯把盗窃罪与公正的精神、把最野蛮的奴隶制度与最充分的自由、把最凶暴的感情与最伟大的节制结合起来，从而给他的城邦带来了稳定。他似乎剥夺了它的全部资源、艺术、商业、货币和防御。在斯巴达，人们有野心而绝不会向往致富，人们有自然的友爱，却不是他人的孩子、父亲和丈夫；甚至连贞洁都不再受人尊敬了。而正是这种生活方式，使斯巴达通往了伟大和光荣；它的制度是如此地坚不可摧，因而即使有人在战场上打败了它，但如果战胜者不能成功地将这些制度从其政治中清除出去，就不可能真正赢得胜利。”[26]

“那些希望拥有同样的制度的人们应该建立这样的政权，在那儿，就像在柏拉图的共和国中一样，财产将由所有人共有。他将要求人们尊敬诸神，为了维护道德而将本国人与外国人隔离，由国家而非公民经营商业；他将给予我们艺术，而不让我们接触奢华，将满足我们的基本需求而不是奢望。”

孟德斯鸠用下面的话解释古代人对音乐的高度重视：

“我相信我可以解释这一点。我们可以探讨古希腊城邦国家的精神，尤其是那些以战争为主要任务的城邦的精神。各种赚钱的行业和职业，自由人都不屑一顾。色诺芬说，‘绝大多数手艺都将使人的肉体柔弱无力；那些工匠不得不坐在阴凉中或者靠近火炉；他们没有时间结交朋友，也没有精力为共和国作贡献。’只有在某种民主制度堕落之后，匠人才获得了公民身份。这就是亚里士多德教导我们的，他主张，一个好的共和国是绝不可能给予他们公民权的。”

“农业一直是奴隶从事的职业，通常都是由被征服的民族务农：在斯巴达是其农奴阶层（希洛人），在克里特是珀里俄基人（Perioecians），在帖撒罗尼迦是珀尼斯忒人（Penestaeans），在别的共和国，也同样是由被奴役者从事农业。

“一句话，在古希腊人看来，所有的商业都是没有出息的。这就必然意味着，公民与奴隶、佃户、外国人交换劳务的想法，是与古希腊的自由精神背道而驰的。因此，柏拉图要求法律惩罚那些竟敢经商的公民。

“在古希腊共和国，要把这些观念付诸实施，也面临着相当大的不便和困难。一方面，法律要求公民不得从事商业、农业或手艺；而另一方面，他们又不能游手好闲。于是，他们就把自己的时间都花在竞技训练和与战争有关的技艺方面。他们的制度不允许他们从事别的职业。因此，希腊人必须被看成是一个由运动员和武士组成的社会。当然，这些训练非常适合于使人们强健和勇敢，也需要其他东西调和一下，从而，能使他们的生活方式精致、优雅一些。音乐则能透过身体器官触及人的精神，很适合实现这一目的。”[27]

这里，我们看到了下面的观念：古典教育给予了我们自由。现在，我们来看看它是如何教导我们理解平等和节俭的：

“实现财富的平等是民主国家的本质所在。尽管如此，人们不难认识到，要实现完全的平等，并不总是很合算。缩小不平等，并将其限制在一定范围内就足矣。在这之后，就制定具体的法律，通过对富人征税，向穷人提供救济来逐渐拉平仍然存在的不平等。”[28]

“在一个好的民主国家，仅仅平均分配全部土地还不够，每块土地还必须足够小，就像罗马那样……

“财富的平等会使人节俭，而节俭则会维持财富的平等。这两者尽管不同，但两者彼此互相依赖，缺一不可。”[29]

“萨莫奈人[30]有一种习俗，这种风俗，在小国，尤其是在处于他们那种处境的小国，效果极佳。所有的年轻人都被集中起来，让人们进行评判。被宣布为最优秀的青年可以挑选自己喜欢的姑娘作自己的妻子；接下来，由比他稍差一些的青年再来从剩下的姑娘中挑选自己的妻子，依此类推……很难设想还有比这更高尚、更动人的奖赏，对一个小国来说，成本最低，对两性也都最有激励作用。

“萨莫奈人是斯巴达人的后裔；柏拉图的律法则不过是对莱克格斯的法律的完善，仅靠他自己，是达不到这种水平的。”[31]

卢 梭

论起对法国大革命的巨大影响，没有人能超过卢梭。布朗基说，“他的著作就放在公安委员会的会议桌上。当时的人们认为，他的那些与常理相反的论点不过是文学上的夸张而已。然而，那些话很快就在国家的公共集会上被看成是唯一的真理，像刀剑一样犀利。”因而，也不应忽视把卢梭与古代连接起来的精神纽带。热情赞颂罗伯斯庇尔的布朗基说，“他的文风让我们联想到高乃依那充满激情的动人语言。”

除此之外，谁不知道，卢梭还是那些一般都归之于罗马和斯巴达的观念和习俗的最热情的赞颂者！他本人就说过，正是阅读古希腊历史学家普卢塔克的著作，才使他成为我们看到的那副样子。

他的第一篇文章就是直接反对人类精神的。其第一页就打上了他的独特印记：

“我能忘记那座城市吗？它曾经在古希腊的中心繁荣。我们一直渴望重建这座城市，它因其公民幸福的无知和法律的智慧而著名。与其说它是世间的国家，不如说它是半人半神的国度，相比于凡人，他们的美德是多么地出众啊。啊，斯巴达，它让任何空洞的理论黯然失色。当精致的艺术导致恶行在雅典蔓延的时候，当暴君那么热心地收集诗人作品的时候，你们却把所有的艺术和艺术家、科学和学者从你们的疆界中彻底清除！”[32]

在他的第二部著作《论状态之不平等》（*The Discours sur l'inégalité des conditions*）中，他更猛烈地抨击社会和文明的一切基础。他之所以这样激烈，是因为他相信，自己就是古典智慧的诠释者：

“我设想自己站在雅典的学园中，复习着导师的教导，让柏拉图和色诺芬给我作评判，而人类就是我的听众。”

这部著名作品的中心思想可以概括如下：我们之后的人生来就是不幸的，由于他们将在我们的基础上获得更多知识，于是等待着他们的，只能是最可怕的命运。我们生产能力的发展已经使我们十分不幸了。我们祖先的不幸要比我们少，因为他们更无知。罗马已经接近完美状态了，斯巴达则实现了这种完美——迄今为止，完美就是所有人和谐地在社会中生活。然而，人类真正的幸福只存在于自己赤身裸体、孤独地生活在森林中的时候，人们之间彼此没有联系，没有友爱，没有语言，没有宗教，没有观念，没有家庭的时候——简而言之，人们生活在一种跟野兽没有多大区别的状况下，他可能就是野兽，尽管他能直立行走，尽管没有长爪子而有两只手。

很不幸，黄金时代无法持久。人类经过了某个中间阶段，这里倒不无吸引力：

“当他们满足于居住在乡村小屋，以皮毛为衣，以羽毛、贝壳装饰自己，在自己身上画上种种色彩……当他们从事的职业只需要自己一个人就可以完成的时候，他们仍然是自由的、健全的、善良的、幸福的。”

唉，他们却不知道文明的这第一阶段就此打住：

“……从有个人需要他人帮忙（就此不幸地形成了社会）那一刻起；从一个人占有可供两个人使用的资源的时候起，平等就消失了，出现了财产，劳动成了必需……

“冶金和农业两种工艺的出现，造成了这场大革命。对诗人来说，这是黄金白银，在哲学家看来，这是铁和小麦，正是它们导致了文明人的出现，最后引导他走向毁灭。”

于是，人们必须脱离自然状态进入社会了。这是卢梭的第三部著作《社会契约论》探讨的主题。

在这里，我不想详尽地分析这本著作，我只想指出，这本书的每一页都是在复述希腊-罗马的观念。

由于社会是一个契约，所以每个人都有权提出自己的条款。

“只有那些联合起来的人有权调整他们组成社会的条款。”

然而，这也不大容易。“那么，他们如何调整这些条款？是通过共同协定，还是灵机一动？……盲目的群众通常不知道自己想要什么，他们如何自己完成设计一种立法体系这样一个巨大而艰难的事业？……于是，就需要一位立法者。”

于是，从理论上接受普选权，不一定就比在实践中推行起来更快。

从各方面看，这位立法者必然是一位超凡出众的人。他敢于承担起创建国家的重任，他认为自己有能力改变人性，改造人的生理和精神结构。一句话，他准备发明一台机器，而人不过是他手中的原材料而已，那么，他该从何处着手呢？

卢梭在这里很清楚地论证了，立法者不可能依靠暴力或说服，那么，他靠什么达到目的呢？靠欺骗：

“这就是为什么所有时代的建国之父都不得不乞求于上苍的力量，并把自己的智慧说成是神的旨意。……这种具有神圣理据的法令是超出普通人的理解力的，立法者将其归功于不朽的神明，以神圣的权威来赢得那些凡人的支持，而以凡人的智慧是不足以吸引他们的。但并不是任何人都能让神说话的。”（诸神！不朽的诸神！这可真是对古典观念的隔代遗传）

跟他的导师柏拉图和莱克格斯一样，跟他心目中的影像斯巴达人和罗马人一样，卢梭赋予“劳动”和“自由”两个概念的含义，实乃两种不相容的观念。在社会中，人们必须作出选择：要么放弃自由，要么被饿死。不过，有一条摆脱困境之道：奴隶制。

“从一个国家的人民选举其代表时起，他们就不再是自由的了。

“在希腊，一切人民必做的事他们都自己来做；人民不断地在市场上举行集会。一切工作都由奴隶来完成。他们最关心的是他们的自由。如果没有这种优越的条件，如何能够维护这种权利？而你们更关

心增加你们的物质福利而不是维护你们的自由，你们更怕贫困而不是奴役。

“什么！只有在有奴隶制支撑的时候，自由才能存续？也许吧。两极相遇。一切不自然的东西都有其不便之处，就这一点而言，公民社会比其他方面尤甚。有时，人们会处于一种不幸的处境：一个人要维护自己的自由，必须以牺牲另一人的自由为代价；公民要想完全拥有自由，就必须以奴隶悲惨地做奴隶为条件；斯巴达就是这种情形。你们现代世界各国没有奴隶，但你们自己就是奴隶。”云云。

这里，我们看到了古典教育所传播的传统流俗的极佳例证。古代人由于其生性残忍而采用奴隶制。既然它是一种不可避免的结果，是一种传统，于是，学术圈中人就觉得，他们的一举一动都值得赞美，并根据他们的制度对自由的本质作出种种深奥复杂的论证。

卢梭把自然状态与社会划分为截然对立的两极，其对公共道德、对私人道德的破坏都是致命的。按照他的概念体系，社会是契约的产物，这种契约变成法律，法律再凭空创制出正义和道德。在自然状态下，既没有正义，也没有道德。父亲对儿子没有义务，儿子对父亲也没有责任，夫妻之间也都没有义务。“我不欠任何人任何东西，我也不向任何人承诺什么。我觉得不属于我的东西，当然就是对我没有用的东西。我对诱惑我、我也能得到的所有东西，都拥有无限制的权利。”

由此必然得出结论：假如已经通过的社会契约一朝瓦解，那么，社会、法律、道德、正义、责任等一切东西就立刻完蛋了。卢梭说，“将重新获得其原初的权利和自然的自由，这种权利和自由在人们获得约定的自由之时曾放弃了。”

现在，我们也必须了解，这种社会契约是非常容易瓦解的。每时每刻，只要有某个人违背了他的协定或者对随便什么人从事了非法行径，契约就瓦解了。如果社会对一个被判罪的罪犯说“你罪有应得”，而这个家伙竟然逃跑了；如果某位公民拒绝纳税，如果某位会计沾了公家的便宜，这个时候，社会契约就立刻被打破了，所有的道德义务都不存在了，正义也不存在了；父母与孩子、丈夫与妻子之间就谁也不欠谁的了；每个人都对他希望得到的东西拥有毫无限制的权利——一句话，整个人类又回到自然状态了。

我想请读者自己想象一下这种理论在革命年代所能造成的那些浩劫。

这种理论对私德的破坏也是致命的。年轻人充满热情和激情地进入社会时，对自己说“我内心的冲动是自然的声音，它永远都不会错。约束我的种种制度都是人为的，都不过是专断的惯例而已，而并未征得我的同意。把这些制度踩在脚下，我就可以获得双重快乐：既满足了我的天生的激情，也让我相信自己就是个英雄。”结果将会如何？

这儿，还用我们回想《忏悔录》（*the Confessions*）中那些令人哀伤而忧郁的话吗？

“我的第三个孩子跟前两个一样也送到了育婴堂，后面的两个也如法炮制；因为我共有过5个孩子。在我看来，这种安排很好，我并不吹牛，但我要说，我这样做确实是为了他们的母亲着想……把孩子抛给公共教育……我觉得自己已经是柏拉图共和国的一员了！”

马 布 利

众所周知，马布利是个希腊-罗马狂。他跟卢梭是同一类人，但比起卢梭来，心胸更狭窄，也更没有同情心。他更没有资格接受那种观念，搞得也更混乱。他跟所有古典作家一样坚信，人类只是社会规划者的原材料而已，他也想跟他们一样成为规划者，要对这些原材料进行规划。于是，他把自己看成了一位立法者。他先是想在波兰发挥自己的这种才能，但看样子似乎并不怎么成功。然后，他又向美国人端出了斯巴达的油腻肉汤，不过，他也没有让他们相信它的好处。美国人的这种愚昧令他大怒，他预言，美国肯定要垮台，维持不了五年。

让我在这儿对我的论述做一个限定。在引用费纳隆、罗兰、孟德斯鸠、卢梭等人的荒唐而具有破坏性的理论的时候，我当然不敢否认这些伟大作家的很多著作也充满了智慧和道德感。而他们著作中的错误就源于他们接受了古典时代的传统看法，但其正确理论则具有完全不同的来源。我的主旨正好是说，恰恰是希腊、拉丁文的教育，使我们都陷入自相矛盾之中。它使我们对过去持一种盲信的态度，哪怕是

最可怕的灾难，也成了光荣的事情；而只有当代的精神——基督教，人们不能不承认其为正确的良好的常识，能向我们展示未来应该追求的理想。

我就不引用摩莱里、布里索[33]和雷纳尔等人论述热爱战争、奴隶制和教士的种种欺诈行径、财产共有、懒惰等行为的正当性的话了——不仅如此，他们甚至在赞美、歌颂这些行为。这些理论的根源何在，不会有谁弄错的。我重复一遍，其根源正是在学士学位课堂上强加给我们的古典教育。

古典时代古老的观念——据说是那样的宁静、和平和纯洁——不仅毒化了学者之思想，也毒化了法学家的思想。我相信，甚至在那些关于财产权问题已得出合理观念的法学著作中，读者也不难看出这一点。那么，我们无法想象，不具备这种观念的立法活动又该是什么样的。最近我偶然翻阅瓦泰尔[34]的著作《万国法》（*Traité du droit des gens*）。我注意到，作者用了整整一章讨论下面的问题：是否容许诱拐妇女？显然，这种珍闻我们只能归功于罗马和萨宾人[35]的传奇故事。他非常严肃地权衡了各种支持和反对意见之后，最后给出了肯定的回答。这要归功于罗马的光荣。罗马人怎么会错呢？传统的观念是禁止我们这么思考的。人家是罗马人，这就足够了。罗马虽然干尽了烧杀抢掠的事，但依然是宁静的、和平的、纯洁的。

有人可能会提出，我在这里所批判的东西，仅仅是这些学者个人看法而已。是这样吗？如果不是古典教育导致的一致行动，再加上蒙田、高乃依、费纳隆、罗兰、孟德斯鸠、卢梭、雷纳尔、马布利等人的不断巩固，从而在社会中形成了崇拜古典时代的普遍心态，我们的社会或许会更幸福一些。这一点仍有待人们了解。

与此同时，我们还看到，共产主义理念不仅在个别人头脑中而且在整个人类的精神中获得了支配地位，支配了那些最博学的人和最有势力的人。当耶稣会士准备在南美巴拉圭创建一种社会秩序的时候，他们想到的是什么样的方案？正是米诺斯、柏拉图和莱克格斯的方案。他们创建了一个共产主义社会，当然最终，不可能得到什么好结果。那里的印第安人的生活比野蛮人还要惨。尽管如此，欧洲人偏爱共产主义制度的先入之见是如此根深蒂固，这种种制度在他们眼里是

如此地完美无缺，于是，人们纷纷赞美这些在耶稣会士权杖下默默地生存着的无名无姓的生物（因为他们根本就不是人）的幸福和美德。

这种使命伟大的传播者卢梭、马布利、孟德斯鸠、雷纳尔，是否想过用历史事实核实他们的理论？从来没有过。希腊和拉丁文著作怎么会出错呢？一个人遵循柏拉图的教导怎么会误入歧途呢？于是，巴拉圭的印第安人是幸福的，或者应该是幸福的，尽管这种统治带给他们的是最深重的痛苦。阿萨拉[36]、布干维尔[37]等旅行家正是带着这些先入之见开始他们的旅行的，他们本来是准备为这么美妙的奇迹唱赞歌的。当悲惨的现实第一次映入他们眼帘时，他们都无法置信。然而，他们不得不接受现实，他们最后不得不非常遗憾地宣布，想象中诱人的空想共产主义理论，付诸实践的结果是可怕的。

给定前提，则必然得出不可避免的结论。显而易见，我上面所引几位作者都不敢把他们的理论推到其逻辑终点。摩莱里和布里索自认为已经修正了这种逻辑一致性的缺陷。他们是柏拉图真正的追随者，他们公开鼓吹财产和妇女共有；值得注意的是，他们鼓吹这些东西时，不断引用的正是人人都认为值得赞美的奇妙的古典时代的例证和规则。

当法国大革命爆发的时候，教士所提供的教育就使法国人对家庭、财产、社会的普遍看法堕落到这种状态。毫无疑问，我们也可以用古典教育之外的其他理由对此予以解释。然而，这种教育本身也是错误的观念、残忍的感情、破坏性的乌托邦、致命的试验的大杂烩。对此，恐怕没有什么可怀疑的吧？只要读一下当时人们在立法公会和国民大会上的讲话，就能明白这一点。他们的语言正是卢梭和马布利的语言。他们无非是法比里西乌斯（Fabricius）、加图[38]、两位布鲁图、格拉古兄弟和喀提林[39]等人的应声虫、传声筒而已，是对他们的深情呼唤。一桩暴行，只要是罗马人干的，就是光荣的。这种教育灌输到人们思想中后，就必然会表现到人们的行动中。如果大家都承认斯巴达和罗马是榜样，那么，人们就必然会效法它们或拙劣地模仿它们。这个人希望恢复奥林匹克运动会，那个人希望再搞土地法，还有人会希望大街上摆上黑乎乎的斯巴达肉汤。

在这里，我无法全面地探讨这个问题，这需要深思熟虑，需要专门写一篇文章论述《希腊罗马文学对我们的大革命精神的影响》。下

面，我集中探讨几个最突出的问题。

两个大人物主宰着法国大革命，可以说是其人格化身：米拉波和罗伯斯庇尔。对于财产权问题，他们持何种看法呢？

我们已经看到了，古典时代那些将其生活方式建立在掠夺与奴隶制之上的国家，从来没有能够为财产权奠定坚实的基础。他们倾向于认为，财产权不过是约定俗成的东西；他们认为，对财产的权利源于法律，因而就制定出了法律，赋予奴隶制和盗窃以合法性，罗兰人就曾经这么天真地解释过。

卢梭也曾经说过："财产权是人们约定的一种制度，而自由才是自然的赐予。"

米拉波也表达过同样的看法：

"财产权是社会的产物。法律不仅保障和维护财产权，法律也创制财产权从而使之形成；法律决定公民对其财产之权利的范围和程度。"

当米拉波说这番话的时候，他不仅仅是在陈述一种理论，他的真正目标是阐明议员们限制公民行使那种完全取决于他的法令之权利，因为这种权利正是他创制出来的。

罗伯斯庇尔则重复了卢梭的定义：

"自由是人的第一位的需要，是他的最神圣的自然权利，在给自由下定义的时候，我们曾经十分正确地指出过，自由的限度取决于他人的权利。为什么你们不把这一原则用于财产权？它也是一种社会制度，难道自然法还没有人的约定那么神圣？"

在开门见山说完这段话后，罗伯斯庇尔开始给财产权下定义：

"财产权乃是每个公民享有和支配法律保障他所拥有之物品的权利。"

于是，自由与财产权的定义就是截然对立的。它们成为具有不同源头的两种权利。一种来自自然，一种源于社会制度。一种是自然

的，另一种则是人为的，是约定的。

那么，谁来制定法律呢？是立法者。于是，他就可以影响人们行使其对财产的权利，因为这种权利正是他随心所欲地赋予公民的。

于是，罗伯斯庇尔就不难从这种定义中推论出就业权、济贫权和累进税制了。

“社会有责任为其全部成员提供赡养，或者给他们提供工作岗位，或者保证失业者达到一定生活水准。”

“向穷人提供必要的帮助是富人对穷人的义务。将由法律来确定富人如何履行这种义务。”

“收入不足以维持其生存的公民，可以豁免其缴纳公共开支的义务。其他人则有义务根据其财富多寡累进地向国家作出贡献。”

絮德勒 [40] 指出，罗伯斯庇尔据此采用种种措施，要把私有财产制度转变为共产主义。不仅其支持者这样认为，事实也正是如此。他把柏拉图《法律篇》中所提出的原则应用于现实，企图建立《理想国》中所描述的那种社会，尽管没有成功。

（众所周知，柏拉图写过两本著作，一本是《理想国》，描述了一个理想社会（财产和妇女公有），另一本则是《法律篇》，描述了向这种理想过渡的步骤。）

除此之外，罗伯斯庇尔还是古典时代所谓宁静、和平和纯洁的仰慕者。他关于财产权问题的讲话中就充满了对这些古典气质的感人的赞美：亚里士多德应该不会羡慕过克罗伊斯 [41] 的财富，而住在小茅屋的法比里西乌斯也从来不羡慕克罗伊斯的宫殿！如此等等。

一旦米拉波和罗伯斯庇尔从原则上授予了立法者以调整财产权限度的特权，那么，他们认为，这一限度应该限制在什么程度才算合适，就不重要了。他们或许会觉得只要有就业权、济贫权和累进税制就足够了，而有些更坚定的人则不会就此止步。如果创造和支配财产的法律可以向平等迈出第一步，那为什么不能迈出第二步？为什么不能实现完全的平等？

于是，不可避免地，圣茹斯特[42]就比罗伯斯庇尔走得更远。同样不可避免地，巴贝夫超过了圣茹斯特。一个人假如走上了这条道，那就只有一个合理的终点。神圣的柏拉图早已经指出了这一点。

圣茹斯特——哎呀，我已经说过，要把谈论的范围限制在财产权问题上。我忘了，我还得揭示古典教育是如何扭曲我们的道德观念的。如果我说，圣茹斯特在通往共产主义的道路上比罗伯斯庇尔走得更远，我想，读者会相信我的话的，现在回到我们的主题。

最重要的是，我们必须明白，圣茹斯特的错误是跟他所受的古典教育有关系的。像他那个时代和我们当代的所有人一样，他身上也渗透着古典时代的精神。他总觉得自己就是布鲁图。在他还没有到巴黎施展他的政治抱负前，他曾写道：

“啊上帝，如果布鲁图没有生活在罗马，他一定会憔悴的；不过，我相信，如果布鲁图没有杀死别人，他也会自杀的。”

杀人！这似乎就是生活在这个地球上的人的命运。

古希腊、罗马的一切崇拜者都同意，共和国的基石是美德，而上帝知道他们用这个词指什么！于是，圣茹斯特写道：

“共和政府如果不是建立在恐怖之上，就是建立在美德之上的。”

在古典时代，流行的看法是，勤奋劳动是丢人的。于是，圣茹斯特也这样声讨劳动：

“对于真正的公民来说，做生意是病态的。人长出双手，仅仅是为了耕种土地和携带武器。”

为了防止人们自甘堕落竟去做生意，他要求给每个人都分配一块土地。

我们已经看到，根据古代人的想法，立法者与人类的关系，就相当于制陶工与黏土的关系。不幸，这种想法流行起来之后，没有人想做黏土，每个人都想做制陶工。我们当然可以理解，圣茹斯特给自己指派的正是这种美好的角色：

“如果有一天，我确信自己不能再增进法国人的美德以促进和平，让他们在思想上警惕，并坚定地抵制暴政和不公正，我宁愿自己结束自己的生命。”

“如果人民善良，则万事大吉。因此，我们需要种种制度来改进公众的道德品质。改进其道德的第一步是满足他们的需求和利益。人人都必须获得土地。”

“孩子必须终年穿亚麻衣服。他们得睡席子，每天只睡8个小时。他们必须吃同样的东西。他们只能以植物块根、果实、蔬菜、面包和水为生。16岁之前，他们不得吃肉。”

“男子在25岁之后每年必须到神殿中公开宣布自己的朋友的名字。不管是谁，如果没有合适的、充足的理由而抛弃了自己的朋友，就应当遭到放逐。”

于是，圣茹斯特效法莱克格斯、柏拉图、费纳隆、卢梭，僭称自己对法国人的道德、情感、幸福和孩子问题的判断，比所有法国人加起来还要正确，还要有力。和他本人比起来，人类是多么地无关紧要！人类必须都靠他才能生存。他的大脑是整个人类的大脑，他的心灵就是人类的心灵。

这就是留恋古典时代之传统偏见中影响了法国大革命的东西。柏拉图设想的理想终于实现了，17、18世纪的教士和俗人都对其大唱赞歌。行动的时刻到来了，米拉波迈出了第一步；罗伯斯庇尔迈出了第二步，圣茹斯特迈出了第三步，昂托纳勒 [43] 迈出了第四步，巴贝夫比他的前辈都更坚定，一步步迈向终点，达到了彻底的共产主义，完美的柏拉图主义。我本来应该引用一些他的论述，不过，在这里我只想指出一点，他说他们是小格拉古，由此可见他的性格之一斑。

仅就我们这儿讨论的问题而言，大革命的整个精神状态，可以从下面的引语中清楚地看出：罗伯斯庇尔希望什么？“把人们提升到古典时代的国家曾经达到的共和美德的水平。” [44] 圣茹斯特想干什么呢？“让我们享受斯巴达和雅典的幸福快乐。” [45] 此外，他还希望“所有公民都随身携带布鲁图的匕首”。 [46] 残忍的卡里埃 [47] 想干什么呢？“自此以后，每个青年都沉思斯凯沃拉 [48] 之火，苏格拉底之毒药，西

塞罗之死，加图之剑。”拉波·圣-厄蒂安纳[49]又想什么呢？“国家应该效法克里特和斯巴达，从摇篮，甚至从一出生就全面照顾每个人。”[50]坎泽-万特斯派[51]想要什么呢？“建立一个献祭给自由的教会，建立起祭坛，贞洁的处女在其上燃烧起不灭之火。”[52]整个国民大会希望什么呢？“自此以后，我们各市镇的人民，人人都是布鲁图和帕布里科拉斯[53]。”所有这些宗派，的确都是抱着最美好的信念，而这使他们对社会更为危险；因为真诚地献身于错误，就导致了盲信，而盲信是一股强大的力量，尤其是它可以使广大民众群起响应。所有人普遍地狂热追求某种社会理想，不可能没有任何结果；公共舆论，不管是文明开化的，还是被误导的，都是这个世界的主宰者。如果某种根本错误，比如说古典时代光荣正确的观念，通过教育，从每个人的理智刚刚觉醒时就深入其心灵，从而成为一种根深蒂固的传统观念，被所有人毫不迟疑地接受和同意，那么，这种错误就会从理论变成实际，从思想变成行动。当一场革命降临，把理论付诸实践之时，谁会说这是一百年前一个叫做费纳隆的家伙以一种可怕的面目又再现人间了？他曾经以小说的形式表达过自己的想法。当时，他只是个诗人，现在，他却成了一位烈士。当时，他只是觉得社会太可笑了，现在，他却颠覆了社会。

然而，现实中确实有一种力量，要比最流行的传统观念还要强大。当教育在公共舆论中播下某种致命的种子后，在国家肌体中就会出现一种自我保护的力量，使它自己在经历了很多折磨、在经历了无数苦难和血泪之后，最终彻底清除它所感染的那些有害的细菌。

因此，在乌托邦式共产主义使社会陷入严重的惊恐状态并危害社会之后，某种反动就是不可避免的了。法国开始向专制统治倒退。这种倒退也很激烈，人们连革命的正当成就也无暇顾及。我们又回到了执政官和帝国的时代。然而，唉，人们醉心于在这个新时代维护古罗马的种种规制，这一点，不用我多说吧？古典时代总是有很多东西，可以给暴行赋予正当性。从莱克格斯到凯撒，有多少榜样可供挑选啊！于是——在这里，我想借用梯也尔先生的话——“我们开始是与伏尔泰同行的雅典人，中间一度成为国民大会统治下的斯巴达人，最后则成了拿破仑统帅下的恺撒的士兵。”我们怎么可能没有意识到，我们跟古罗马调情最后给我们时代留下的烙印呢？仁慈的上帝啊，这种迹象随处可见：我们的议院，我们的纪念碑，我们的文学，帝制时代的

种种时尚，我们给我们的制度所起的可笑的名字，无不可见古罗马的印记。因此，我们看到，执政官、皇帝、元老院议员、护民官、罗马长官、元老院法令、鹰标、特洛伊拱门、罗马军团、希腊式城市公共会堂、雅典学园等等玩意，在我们的时代层出不穷，当然不是偶然的。

革命原则与反革命原则间的斗争似乎到1830年7月就结束了。这之后，这个国家的知识热情都转向了社会问题研究——就研究本身而言，这是一种非常自然而有益的追求。不幸的是，大学仍然为我们的精神生活设定路线方针，并再次指引我们回归古典时代的思想源头。于是，我们不幸的国家又堕落到唠叨其历史的水平，又一次从头开始，又经历一番同样的历程。我们似乎又在经历一个循环：乌托邦空想、试验、反动；书本上的柏拉图主义、军事专制主义；费纳隆、罗伯斯庇尔、拿破仑！还能有什么呢？随着文学和新闻的再度复兴，我们的年轻人不是去努力探索和阐述社会的自然规律，而是局限于论证古希腊-罗马人的公理：社会秩序是立法者创造出来的——这一拙劣原则为想象开辟了无限的空间。最后就是通向社会主义的永恒重生。因为，如果社会是人创造发明出来的，那么，谁不愿意成为创造者？谁不想当米诺斯、莱克格斯、柏拉图、努马、费纳隆、罗伯斯庇尔、巴贝夫、圣茹斯特、圣西门、傅立叶、布朗基、普鲁东？谁不想享受建国者的荣耀？谁不想被人称为国家之父？谁不想以自己喜欢的方式把家庭和财产权——仿佛它们都是化学元素——组合起来？

然而，为了使这些空想不仅仅停留在报纸专栏而拥有更广大的挥洒空间，就必须掌握权力，必须占据核心权力。从这里指挥政治权力放射出的每一道光芒，是所有社会试验必不可少的先决条件。于是，每个宗派、每个思想流派都竭尽全力要把主流学派或宗派从其掌握政府权力的位置上赶走，由自己取而代之。因而，在古典教育的影响下，政治生活不可能是别的，而只能是一连串无穷无尽的斗争和革命，以决定哪个乌托邦拥有用人类进行试验的权利，仿佛人就不过是原材料而已。

是的，我要指出，正是获得学士学位所必须完成的课程，令人痛心地使整个法国青年都成为社会主义乌托邦和社会试验的后备军。无疑，这正是一种非常奇怪的现象的原因所在，即那些相信自己已经受到社会主义的威胁的人，却没有能力起而反驳这种现象。毕竟，对于

中等阶层、地主、资本家来说，圣西门的理论、傅立叶所设想的社会制度、布朗基的制度、勒鲁克斯的制度、普鲁东的制度，都不过是一种理论而已。你们说，他们都错了；那你们为什么不反驳他们呢？因为你们自己喝的正是同一杯水；因为你们也与古代有千丝万缕的联系，你们也醉心于古希腊、罗马的一切，因此，你们思想中也渗透着社会主义。

“你们的心灵也受到社会主义的某种污染。”

你们提出通过关税来平均财富，你们的穷人救济法，你们要求的免费公共教育，你们的奖励和补贴措施，你们的中央集权，你们对国家的信赖，你们的文学，你们的剧院——所有这些都表明了，你们也是社会主义者。你们跟社会主义的传道者只有程度上的差别，但你们跟他们实际上是一丘之貉。因此，当你们觉得，你们被人压过一头时，你们不是起而反驳，因为，你们不知道怎么反驳，你们要反驳别人，就不能不骂自己；相反，你们抓耳挠腮，苦思冥想。最后，你们只有呼吁采取压制措施，你们可怜兮兮地说，“这是为了法兰西。”

不，法兰西无需如此。事情自有其必然规律：当你们沉湎于毫无意义的悲伤之时，社会主义正在经历自我颠覆。社会主义的鼓吹者中间已经争得不可开交了。傅立叶空想的共产村庄——法朗吉走到头了，三人小组已经完蛋了，国立工场已经不复存在了，你们的平均财富事业也会终结。至今还剩下些什么呢？无息贷款。你们为什么不骂它荒唐呢？唉，原因就在于，这正是你们自己发明出来的。这些东西，你们鼓吹多年了。你们发现自己无法彻底取消利息，你们就管制利息。你们在你们提出的利息法中规定了一个固定的最高利率，于是，你们就给人们一种印象，财产权是法律创造出来的，而这，恰恰就是柏拉图、莱克格斯、费纳隆、罗兰、罗伯斯庇尔的想法，我敢说，这也不仅是社会主义，更是共产主义的本质所在。那么，就不要跟我说这种教育的课程有多好，因为它没有教给你们应该了解的东西，而只能让你们在面对某些莽汉脑海出现那些疯狂的念头时却无计可施。由于你们自己不能用真理来对付谬误，那至少也应该让各种谬误彼此自相残杀。用不着钳制乌托邦分子的言论，从而让人们以为，正是由于他们遭受迫害才有那种念头的。如果不是中等阶层，那么，最起码，广大劳动者已经对社会问题产生了兴趣。他们将成功地为“家庭”、“财产权”、“自由”、“争议”和“社会”等概念找到新的定义，比起

我们的教育所提供的定义来，当会更准确。他们不仅将打败那些自我标榜的社会主义，也将打败那些自己也浑然不知的社会主义。他们将摧毁你们的极权主义国家干预制度，你们的中央集权，你们人为的国家团结，你们的贸易保护主义制度，你们的官办慈善事业，你们的利息法，你们粗野的外交，你们的垄断性教育。

因此我才说：不，不是法兰西要如此这般。从这种斗争中出现的社会，比起你们所要塑造的社会来说，将更幸福、更文明、更井然有序、更伟大、更自由、更道德，也更虔诚。

最重要的是请记住：当我批判古典教育的时候，并不是要求禁绝它。我没有呼吁国家强迫每个人都接受我的看法，我毋宁是说，不要强迫我接受别人的看法。这两者之间有巨大的差异，我们不要混为一谈。

梯也尔先生、德里昂塞[54]先生、德蒙塔朗伯尔先生、圣伊莱尔先生觉得，罗马的气氛非常适宜于塑造青年的心灵和思想。很好，那就由着他们让自己的孩子去感受这种气氛。悉听尊便。但他们也得给我让自己的孩子摆脱这种邪恶的气氛之自由。对你们这样的保守派来说，这种气氛是庄严的，但在我看来，却是可恶的；它能让你们的良心得到满足，我却愿对其敬而远之。没问题，你们可以去追求自己的理想，但也让我追求我的理想。我不强迫你们，你们干嘛要强迫我？

你们坚信，从社会和道德的角度看，社会理想的生活方式只能到古代去寻找，而在我看来，只能在未来找到。梯也尔先生宣称："我们可以以百倍的自豪说，古典时代是人类历史上最值得赞美的时代。"至于我，我却很高兴自己没有你们这种可悲的见识。我之所以说可悲，是因为，根据你们不幸的规律，人类就是一个不断退化的过程。你们认为人之初是最完美的，我则认为，人类到终点才会完美。你们相信，社会是在退步，我则相信，社会在进步。你们相信，我们的见解，我们的观念，我们的整个生活方式都应当尽可能地符合古代的模子。而我在研究了斯巴达和罗马的社会秩序之后发现，那里所上演的只是暴力、不义、欺诈、无尽的战争、奴隶制、堕落、错误的政治、错误的道德和错误的宗教而已。你们所赞美的，正是我所痛恨的。但你们可以坚持自己的看法，那也让我保持自己的判断。这里，我们不是律师，我们不是在集会上，一方要求实施古典教育，一方反对这种

作法，不是非得作出判决，从而不是伤害我的良知，就是损伤你们的良心。我所要求于国家的，仅仅是它保持中立。我要求你享有自由，我也享有自由。至少就不偏不倚、中庸、谦虚这一点而言，我要比你们略高一筹。

教育可以根据施教者的来源分为三种：国家教育、教士教育以及所谓的自由教师教育。

我所要求的是后一种。也就是说，教师可以在教学活动中自由地尝试新的、更有效的方法。就让国立大学去教它所珍视的希腊、罗马去吧，就让教士去教它所通晓的希腊、拉丁文去吧，就让这两种教育去生产柏拉图主义者和政治煽动家去吧，但不要让他们阻止我们用别的方法为我们的国家、为我们这个时代培养人才。

如果不准我们拥有这种自由，那人们每时每刻告诉我们“你们拥有自由”的所谓自由，就成了莫大的笑柄。

在2月23日的议会会议上，梯也尔先生第四次宣称：

“我想重复一遍我曾经说过的话：我们所起草的法律赋予的自由，是符合宪法的自由。

“我希望你们能够证明还存在别的自由，并向我证明这不是自由；至于我，我坚持认为，除此之外，不可能存在任何自由。

“以前，如果不经政府批准，我们不准随便教育自己的孩子。我们已经消灭了以前的政权；人人都可自由地安排教育内容。

“从前总有人对我们说，教这个教那个，不准教这个教那个。今天，我们可以说：你想教孩子什么就教什么。”

听到这些挑战性的话却必须保持沉默，是一件痛苦的事情。假如我的嗓子问题没有阻止我站上讲台，那我就会这样对梯也尔先生说：

那么，让我们从教师、从孩子的父亲、从社会的角度，来看看你所说的这种完美的自由到底是什么货色。

根据你的法律，我创办了一所预备学校。我必须向学生收取学费，用于购买或租赁设备，给学生提供餐饮，支付教师的工资。但在我的学校旁边就有一所国立学校。它可不用费心考虑去如何搞到钱添置设备、养活教师。包括我在内的纳税人已经掏了这笔钱。于是，国立学校就可以把其学费降到很低的水平，以至于我的学校根本没法维持下去。这就是自由吗？但是，我起码还可以安慰自己：我提供的教育要比你们的优越，正是公众梦寐以求的，因而，尽管你逼得我不得不收费，尽管我的学费相对较高，但学生还是源源不断地涌到我的学校。但这时候你插手了，对我说："你可以教你喜欢的东西，但如果你偏离我的方法和课程，你的学生不得从事任何需要学问的职业。"这是自由吗？

现在，假设我是孩子的父亲。我把我儿子送到"自由的"学校。我会面临什么处境？作为孩子的父亲，我得为孩子的教育掏钱，没有谁来帮我一把；作为一位纳税人，一位天主教徒，我要为他人孩子的教育掏钱，因为我不能不交纳用于国立学校的税金，也不能不在大斋戒季节投一枚硬币到教堂的募捐箱以资助教会学校。当然，在后一种场合下，我确实是自由的。但是，纳税也是一种自由吗？根本不是！你可以说你实现了社会主义意义上的社会团结，但不要说你已经建立了自由。

这还只是问题的次要的一面，更严重的问题在后面呢。我喜欢自由的教育，因为你的官方教育（你还强迫我为其掏钱，尽管我没有从中受益）在我看来，是共产主义的和异教的；我的良知使我不愿意让自己的孩子被灌输斯巴达和罗马的观念。在我看来，这些观念完全是对暴力和抢劫的赞颂。因此，我不得不自己掏钱支付孩子的学费，又掏钱交税支付别人的孩子的学费。然后我看到了什么？我看到，通过你的精明的学位制度，你的神学和尚武教育也渗透到我们的自由的教育体系中了。我的良心只能屈从你，否则的话，我的孩子就会成为社会上的贱民。你已经对我说过四遍，我是自由的。即使你对我说上一百遍，我也会一百遍地回答你：我不自由。

你自相矛盾，这是必然的；我也承认，在公共舆论目前的状态下，你不可能关闭官办的预备学校。但可以减少一下你的自相矛盾吧。你每天不是都在抱怨我们年轻人的社会主义心态和倾向，抱怨他们疏离宗教观念、崇尚军事冒险吗？这种尚武激情如此之高，以至于

在我们的协商会议上，竟然不准说出“和平”这个单词。我们在演说的时候必须百倍警惕，以免在涉及外国人的时候提到正义这个单词。这种可悲的心态无疑是有原因的。你那神学的、柏拉图主义的、好战的、煽动性的教育，难道与此就没有一点关系？不过，我不想对你说，改变你们的课程。这对你来说，未免求全责备。我只是想对你说：既然你已经允许所谓的自由学校在你的国立学校之外成长，尽管它们处境艰难，那就索性也允许他们尝试开设基督教和科学课程，结果是好是坏，全由它们自己承担。这种试验是值得一试的。谁知道呢？也许会取得不错的进展。而你却想将其扼杀在萌芽状态！

最后，让我们从社会的角度考察一下这个问题，最重要的是考察一下，如果教师和孩子的父亲没有自由，那么，断言社会的教育有自由就是很奇怪的事。

梯也尔先生1844年论述中学教育的报告，第一句就说出了这一可怕的真相：

“公共教育也许是文明国家最关注的问题；因此，控制教育也是各政党争夺的最重要的目标。”

由此可以得到的一个结论是：一个国家，如果不想让教育成为各政党争夺的目标，就应该尽快取缔公共教育，也即国家主办的教育，并宣布实行教育自由。如果教育体系在政府管辖的范围之内，各政党就有无数理由去争夺权力，因为，出于同样的原因，它们会控制教育体系，这是它们最重要的目标。支配的野心不正由贪婪引起的吗？这种野心不是已经引起了无数的斗争、革命和混乱码？用控制教育这样一种具有潜在影响力的诱惑来唤醒更多的野心，恐怕不算明智吧？

那么，为什么各政党那么热切地要控制教育方向？因为它们都知道莱布尼茨说过的话：“让我成为教育的主宰者，我就可以改变整个世界。”政府权力主宰教育，就是各政党主宰教育，就是暂时获胜的某一派主宰教育，这时候的教育就代表着某一种观念，某一种理论体系，而把其他政党和派别排斥在外。罗伯斯庇尔曾说，“我们已经缔造了共和国，下面的任务就是创造共和主义者”；——1848年，这种想法又复活了。而波拿巴则只想培养士兵；弗雷瑟努斯 [55] 只想培养宗教狂热分子，维勒曼 [56] 只想要雄辩家，基佐 [57] 只想培养空谈家，昂方坦

[58] 只想培育圣西门主义者；而我，对人类不断堕落感到愤怒。我若有能说"朕即国家"时，也许会受到诱惑专门培养经济学家。我们真的始终认识不到，各政党一旦掌权，就有借机用暴力将他们的看法——不，是他们的谬误——普遍地强加于所有人的危险性？这确确实实是通过法律手段、用暴力禁止人们学习除他们自己醉心的观念之外的其他观念。

尽管在这方面共和派表现得比谁都更坚决，但这种要求从本质上说是君主专制主义的，因为它建立在这一假设之上：治于人者是为治人者造出来的，社会属于掌握政治权力者，他们可以按自己的设想构造社会；而根据我们付出那么大代价才赢得胜利的法律，政治权力不过是社会的派生物而已，是社会思想的一种具体表现而已。

就我而言，我无法想象，尤其是无法从共和派立场上设想比这更荒唐的恶性循环：年复一年，通过普选，国民的意见汇总到官员那里，然后，官员就可以随心所欲地塑造国民的看法。

这种理论隐含着下面两个主张：国民的看法是错误的，政府的看法则是不会出错的。

如果真是这样，那么，共和人士也就重新建立起了独裁统治，国立教育、君主制、国王权利神圣不可侵犯，也认同了政府的权力是绝对的、可以不承担责任的、永远不会出错的，因为所有这些都建立在同样的原则之上，具有共同的基础。

如果这个世界存在着不会出错的人（或者政治派别），那么，我们确实可以把自己的教育，还有我们的全部权利都交给他，放心地让他替我们打理一切。但如果并不存在这样的人，那么，就让我们尽自己所能摆脱愚昧，而别让我们放弃自己的权利。

现在，我再一次提出我的问题：从社会的角度看，我们正在讨论的法律是否能建构出自由？

从前，有一所国立大学，要教育孩子必须得到它的许可。它把它的观念和方法强加于社会，人们必须投其所好。那么，根据莱布尼茨的看法，它就是时代的孕育者，因此，它的领导人确实可以当得上大

校长（Grand Master，也有伟大的主宰者的意思）这个很郑重其事的头衔。

现在，这一切都已经结束了。诸多现在只剩下两种特权：其一，为了获得学位，我们必须得掌握某些东西；其二，不准那些不遵守第一条的人进入行业。

有人对我们说，这算不得什么。而我要说，这才是最要害的。

因此，我不得不对教育问题讨论中经常出现的一个单词"统一（unity）"说上两句。因为很多人把学士学位制度看成是引导所有人的思想走向唯一一个方向的办法，这个方向即使不是合理的、有益的，至少也是有利于统一的，因而也是可取的。

有很多人赞美统一，这一点并不难理解。我们每个人在觉得自己领会了上天的旨意后，都对自己的判断充满信心。我们都相信，这个世界上只有一种正确的看法，那就是我们自己的。因此，我们觉得，立法者如果能把自己的看法强加于所有人，那就是最好不过的；如果我们自己总能立于不败之地，那就更好了，所以，我们都希望自己成为立法者。然而，立法者总是不断轮替。结果怎么样呢？每换一茬，就用一种统一取代另一种统一。因而，如果我们单独观察某个历史时期，国立教育确实实现了人们思想的统一，但如果我们把立宪公会时期、督政府时期、帝国时期、复辟时期、二月王朝时期、共和时期等各时期合起来看，就会看到差异。更糟糕的是，所有变换都给思想领域带来了严重的破坏，就好像在一出戏剧中，舞台管理的反复无常造成布景乱换一样。我们能够听任国民思想和公众的良知陷入这种堕落和被凌辱的深渊吗？

统一共有两种，一种是作为起点的统一。它是那些短暂掌握权力的人通过暴力强加于人的。另一种则是作为结果的统一，是人类完美状态的圆满实现，它是人的思想自然地趋向真理的必然结果。

第一种统一乃是建立在对人类的蔑视之上的，其实现手段就是专制。罗伯斯庇尔就是这种统一的鼓吹者，他曾说，"我们已经缔造了共和国，下面的任务就是创造共和主义者"。拿破仑也是这种统一的信奉者，他说，"我热爱战争，我要让所有法国人都成为战士"。弗雷瑟努斯也在追求这种统一，他说，"我已经形成了一种信念，我想通过教育

把这种信念灌输到所有人的良心中”。普罗克汝斯忒斯 [59] 也痴迷于这种统一，他说，“我要以我的床的尺寸为标准，凡是比我的床长的人，我就把他截短，比我的床短的人，我要把他拉长。”学士学位也把这种统一强加于青年人：“所有人，不管是谁,如果不按我的课程，我就不准他生存。”大学最高理事会绝不应每年都改变课程，因为这会为所有人带来数不尽的麻烦，那么，整个国家就该变成黏土，听任那位曾经把它捏成某种样式的人在不满意的时候随便就将其打破么？

在1844年报告中，梯也尔先生清楚地表明了，自己也是这类统一的拥护者，而我们必须很遗憾地说，这是与现代国家的精神不相容的。

“在没有教育自由的国度，国家是由某个绝对意志驱动的。他希望用一种模子塑造全国所有青年人，就像铸造硬币一样，按自己的设想打上自己的印记。他是不会允许教育体系存在多样性的，用不了几年，就会使所有孩子都穿上同样的衣服，吃同样的食品，让他们学习同样的东西，进行同样的锻炼，等等。

“但是请注意，不要诋毁国家把某种统一的品质强加于整个民族，不要将其视为暴政手段。相反，人们几乎可以肯定地说，国家使所有公民都遵守某种统一的模式的这种决心，对于培养爱国精神是有益的。在古典时代的各共和国，祖国是最崇高的，人们也最积极地献身祖国。国家对公民的道德和理想提出了严格的要求……而我们在上个世纪，经历了人类社会的种种类型。我们曾经当过与伏尔泰同行的雅典人，一度是国民大会统治下的斯巴达人，也曾经是拿破仑统帅下的恺撒的战士，即使我们曾经梦想过把国家的枷锁完全套在教育头上，那也是在国民大会统治时期，在人们的爱国热情最高涨的时候。”

我们对梯也尔先生不应存有偏见。他并没有提出我们应该效仿这些作法，他只是说：“我们不必效法这些作法，也不应污蔑人家。这些作法确实是精神错乱，但也是爱国主义的精神错乱。”

尽管如此，事实却是，梯也尔先生也在这儿表明了，自己仍然相信他以前提出的一个判断：“古典时代是这个世界上最值得羡慕的时代。”他表露了自己对国家专制统治的秘而不宣的偏爱，对克里特和斯巴达的本能的羡慕。在这样的国家，立法者有权用一种模子塑造整个

国家的青年，就像铸币一样.可以按自己的设想，在他们身上打上自己的印记，等等。

在这里，我不得不指出——因为这跟我的论旨有关——偏爱古典时代的流俗，要我们景仰古代的美德，而其实这些所谓的美德，不过是人类最残酷、最不道德的欲望的产物而已。我不得不再重复一遍，人们经常赞美的那些古代人是靠掠夺为生的，他们在希望获得某种东西的时候，从来没有想过通过劳动获得。他们把整个人类视为自己的敌人。正是他们，发动了持续不断的战争，使所有人面临要么永远获胜要么被毁灭的抉择。于是，对他们而言，这个世界上只有一种职业，并且只能有一种职业，那就是战士。社会不得不一律集中于发展所有公民的军事美德，而公民则不得不屈从于这种统一性，以求维持自己的生存。**

然而，这些野蛮时代与我们的时代有哪些共同点呢？

今天，为什么所有公民都可以被别人像铸造硬币一样，根据同一种设想来塑造成某种预先设计好的东西？不就是因为他们想从事那些高尚的职业吗？有些人是根据什么用同一个模子塑造他们？谁掌握这个模子？这是一个严重的问题，我们应该多说几句。谁掌握这个模子？如果确实存在某种模子（学士学位就是一种），那么，人人必然都想掌握它：梯也尔先生、帕里西斯先生、圣伊莱尔先生，激进分子、反动分子、保守分子、坏蛋，等等。于是，我们就必须展开斗争，以解决这一基本问题，而这样的问题却总是被一再提出。打破这一致命的模子，真诚地赋予人们自由，不是更简单吗？

因为，自由是形成真正的统一的土壤，是使之开花结果的空气。竞争的效果是鼓励、发现、传播好的方法，而排除坏的方法。我们必须认识到，人的心智天然地亲近真理而不是谬误，亲近善良的东西而不是邪恶的东西，亲近有用的东西而不是有害的东西。如果不是这样，假如正确的东西必然导致失败而错误的东西却注定会成功，那么，我们所有的努力就都是徒劳的；就像卢梭所说的，人类就不可避免地走向堕落退化我们就不得不附和梯也尔先生的话："古典时代是这个世界上最值得敬仰的时代"——而这句话不仅是错误的，也是亵渎人类。人们正确理解的利益是彼此和谐的，人们内心的光芒把这种和谐利益显现给人类，它光辉灿烂照耀着人类。因此，他们个人和集体的

努力，他们的经验，他们的探索，甚至他们的失望，他们的竞争——一句话，他们的自由——都会使人趋向于统一，这是人性的具体表现，也是共同利益的圆满实现。

自由党怎么也会陷入某种奇异的自相矛盾中，漠视人的自由、尊严和完美，而宁愿选择某种人为的、死气沉沉的、可耻的统一，即由形形色色的专制政权轮番强加于民众的那种统一？

这有几个原因：首先，自由党也深受古典教育灌输给他们的罗马精神之害。他们的领袖人物不也都拥有学士学位吗？其次，他们希望通过制造议会动荡，使这一宝贵的工具落入自己手中——按照梯也尔先生的说法，这是思想的模子，是所有野心家的目标。最后，抵御1792年欧洲入侵的需要，对强大的国家团结观念在法国的普及，也起到了不小的作用。

然而，迫使自由主义者牺牲自由的最大推动力量是，他们担心，教士阶层会侵蚀教育，这种想法使他们的行为扭曲了。

我不同意他们的看法，但我可以理解他们。

自由主义者说，看看法国教士的现状吧：它有学术等级，有强大的纪律，有4万民兵力量（所有未婚和绝大多数占据其社区重要职位的教士），而它举行的仪式对民众的日常生活都有重大影响。他们在布道坛上讲话的时候，没有人会质疑他们的权威。他们也控制着忏悔，这些就使他们跟国家联结的纽带很牢固，保证他们可以从国家预算中得到资金，而他们的精神领袖却是一个外国的国王！它还可以从热心奉献的信徒那里得到捐助，拥有更多资源，然后又进行施舍。想想吧，他们认为自己的首要使命就是控制教育。现在，你来说说，在这种情况下，教育自由怎能不是陷阱？

要研究这样一个大问题及相关问题，需要一整本书，我只想提出一点来讨论：

在自由的教育体系下，不会是教士来支配教育，而会是教育反过来支配教士。不会是教士按他们的设想塑造这个时代，而会是时代将按自己的风尚改变教士。

一旦取消国立大学的学位特权，将教育从其枷锁中解放出来，并使其摆脱偏爱古典时代的流俗，那么，在竞争的刺激下，教育必然会探索新的、更有成效的路子。这一点有什么可怀疑的吗？自由学校将会在国立学校和教会学校之外艰难地成长起来。它会认识到，必须向人的心智提供真正的营养，也即关于万物本身是什么的知识，而不是两千年前的人如何看待万物的知识。培根说过，古典时代是世界的童年时代，那么，我们可以恰当地说，我们的时代才是古典时代，因为我们时代的世界获得了更多知识和经验，也更成熟老练了[60]。遵照道德的秩序和物质的秩序来学习了解上帝和大自然的杰作，这就是真正的教育。当学校摆脱政府控制后，这种教育将大行其道。接受过这种教育的年轻人，在理解力、判断力的可靠性和对现实生活的兴趣等方面，肯定要比国立大学培养出来的视野狭窄的修辞学家和被灌输了一脑子早已过时的教条的教士表现更好。如果我们让前者承担我们时代的重任，那么，后者必然会忘掉他们已经学到的东西，然后去学习他们应该掌握的东西。看到这种结果，孩子的父亲必然会喜欢充满了活力和生命力的非官方学校，而抛弃那些培养驯服的奴隶的学校。

接下来会发生什么事呢？教士也想继续维持自己的影响力，那么，最好的办法就是用关注现实的教育替代关心书本的教育，用积极研究事实的教育替换诵读传统理论的教育，用理解事物本质的教育代替仅仅触及事物表面的教育。

然而，要想教人，自己得先懂，自己要懂，得先学习。于是，教士也不得不改变其学习研究的方向，神学院也会必然进行改革。那么，你是否觉得不同的菜谱并不能养育出不同的性情？不过，我们不要忘了，不仅仅是神学教育的内容会发生变化,其教学方法也会发生变化。有关上帝和大自然的杰作的知识，只有通过不同于用来学习研究神谱的那种方法才能掌握。观察事实及其之间的关联是一回事，毫不怀疑地接受某种神圣的书本并从此推导出结论是另一回事。于是，教士就会用科学代替知觉，用怀疑代替权威，用哲学的方法代替完全依赖教条的方法；不同的目的需要不同的方法，而不同的方法会使人的心智产生不同的倾向。

那么，毋庸置疑，教育自由的必然结果是把科学引入神学院，最后，也不可能不逐步改变这些机构中根深蒂固的思维习惯。我相信，

这种变化将预示着一场伟大的、值得追求的革命的曙光——由此，我们将实现真正的宗教统一。

我在这里所讨论的偏爱古典时代的传统成见，使我们生活在矛盾之中：我们是法国人，有法国人的需要，我们所受的却是罗马人的教育。那么，从宗教的角度看，我们是不是也生活在矛盾之中呢？

我们都从内心深处感受到一股不可遏制的力量，它驱使我们信奉宗教；与此同时，我们也在思想中感受到一股同样不可阻止的力量，使我们疏离宗教——实际上，这种力量越强大，我们越是积极地修炼我们的心智。因此，一位伟大的学者 [61] 曾经说过："有学问的人总是最没有信仰的人。"

啊，这是多么可悲的景象！至今，我们一直听人在哀叹人们的宗教信念日见淡薄。而最奇怪的是，正是那些听任信仰最后的火花在他们的心灵中熄灭的人士，却最充分地表现出他们很不得当的怀疑情绪——对他人的怀疑。他们对大家说："放弃你们的理性，否则，你们将失去一切。依赖我的理性是再好不过的了，因为我的理性是特殊材料制成的；我要别人遵守摩西十诫，自己却未必相信它会显灵；即使我稍微背离了它，罪恶也并没有多大；但如果是你，那后果就不同了：你违背它，就必然会危害社会……和我的安宁。"

于是，人们出于敬畏，寻求伪善的庇护；并不相信，但却作出一副相信的样子。人们的怀疑潜伏在内心深处，表面上看起来很虔诚，实际上，一种新的传统观念，最糟糕的那种观念，却玷污着人的心灵。

但即使在这里，也绝不会只有伪善。尽管人们什么都不相信，但拉芒内斯说过，在人的内心深处，依然存在着永不干涸的信念之源，即使这里并没有正式的宗教仪式。

怎么会出现这种奇怪而危险的局面呢？原始而根本的宗教真理，不正是所有思想流派都一致遵守的吗？而随着时间的流逝，人们搞出种种机构、惯例和礼仪以增加对其理解，结果，这些信念本身却无人相信了？即使是在教士心中，人们搞出来的这些东西，除了那种与无

可匹敌的原始信念有关的基本教义之外，还能有什么东西支撑其存在？

宗教统一是可以实现的，但只有当每个宗派都放弃我所说的那些寄生性机构后才有可能。大家还记得，博絮厄在跟莱布尼茨讨论所有基督教忏悔仪式恢复统一的办法时曾经多少提到这一点[62]。19世纪的学者竟然认为17世纪的伟大学者过于大胆，怎么会有这种事情？不管怎样，教育自由将使新的精神习俗渗透到教士阶层心中，必然会成为伟大宗教复兴的最强大武器，此后，只有这一宗教能够满足人的良心之需要，并拯救社会。

人类一直具有某种伦理需求，希望以上帝的名义，创造出种种机构，作为道德的守护者和施与者，而它们由此而获得了对于凡人的无限的权力。经验告诉人们，再也没有比无限制的权力更容易使人腐败的了。于是，我们就进入了这样的时代：在这里，牧师根本不再是宗教的工具，相反，是宗教成了牧师的工具。从此之后，这个世界陷入一种致命的对抗状态。信念与理性都竭力想压倒对方。牧师不断地在神圣的真理之外增加错误，他却宣称这仍然是神圣的。这种做法为俗人坚定地反对他提供了更坚实的理由，为支撑自己的立场提供了更多的论据。牧师把错误假冒为真理，俗人则在批判错误的时候连真理也消灭了。宗教变成了迷信，而哲学则充满了怀疑。在这两个极端之间，则是广大群众无所适从；我们可以说，人类正在经历一个危机时期。我们脚下的深渊比以前什么时候都深，不仅人与人之间展开斗争，每个人的良心内部也在斗争，而其结果则是形形色色的。如果政治动荡让整个社会陷入恐慌[63]，它又会惊恐地投入信仰的怀抱。某种伪善的虔诚占据了支配地位，牧师相信，他正是赢家。然而，一旦重新出现平静，一旦牧师准备发挥自己胜利的优势，理性就再次强调它的正当性，再次发挥作用。那么，这种无政府主义状态何时才能终结呢？我们何时才能承认理性与信仰实际是一体的呢？如果有一天，信仰不再是一种武器；牧师名实相符，成为宗教的工具，放弃种种客套和礼仪，牧师最关心的基本上正是人类主要关心的，那时，宗教和哲学就不仅仅只是姐妹，那时我们恐怕得说，他们是不可分割地融为一体了。

不过，还是从这崇高的理想走下来，回到大学学位这个主题吧；我怀疑，教士干吗要强烈反对抛弃古典教育的老方法。不管基于何种

考虑，他们都没有理由非得这样做。

柏拉图的共产主义、异教、奴隶制和强盗所信奉的观念和道德原则、贺拉斯的《歌集》、奥维德的《变形记》等东西最后的捍卫者和传播者，竟然是法国的牧师，岂不是一个莫大的讽刺？我并不是想劝他们怎么样。但他们应当允许我在这里引用一份报纸中的一段摘录。而如果我没弄错，这份报纸正是教会人士办的。

那么，在教会学者中，谁是异教教育的的辩护人呢？是圣克莱门特 [64] 吗？他写道，亵渎神灵的科学相当于水果和甜品，只有在吃完了肉食之后才能端上来；是奥利金 [65] 吗？他曾写道，异教诗歌的金杯中有致命的毒药；是德尔图良 [66] 吗？他曾称异教哲学家是异教的老前辈；是圣伊雷纳尤斯 [67] 吗？他曾宣称柏拉图是所谓异端的佐料；是拉克坦修斯吗 [68] ？他曾说，在他那个时代，有学问的人都是最没有信仰的人；是圣安布罗斯 [69] 吗？他曾说，对基督徒来说，花费时间搞什么异教的修辞，是危险的；最后，是圣哲罗姆 [70] 吗？他在致埃斯塔基乌斯（Eustachius）的信中，激烈地抨击学习研究异教徒的著作。他说："光明与黑暗间有什么共同点？基督与彼勒 [71] 会有什么一致性？贺拉斯与赞美诗又有何相干？维吉尔跟《福音》有什么关系？……"圣哲罗姆很后悔自己年轻时花了那么多时间学习异教的学问："我是多么的不幸啊，为了西塞罗，我废寝忘食，大清早我都手捧普劳图斯诵读不已。有时我反观己身，开始阅读先知书，但他们的风格在我看来似乎太粗俗了。由于我缺乏判断力，我竟然拒绝了光明！"

然后我们再来听听圣奥古斯丁是怎么说的：

"曾经教会我读、写的那些简朴的书籍，实际上，要比我后来投入精力学习的东西更有用，也更可靠。这些东西中有记述埃涅阿斯 [72] 冒险的书籍，我曾经为黛多 [73] 的命运和爱情之死而潸然泪下，而忘了我自己的罪孽，我发现自己也被这些有害的书籍毁灭了。……而这类愚蠢的书籍，在一般人眼里，却比那些让我学会读、写的书还要可敬、还要有用！（Tales dem entiae honest iorese tuber ioresl ittera eput antur）……就让这些高雅文学的贩卖者大声抗议我的想法吧，我不会理睬他们的。我会竭尽所能摆脱我曾经走过的这条邪恶之路……

确实，学习这些东西，可以让我掌握很多以后可以派上用场的表达方式。但是，不用阅读这些轻佻的东西，在别的地方也可以学到这些表达方式，而孩子们却不会被引上一条危险的道路。然而，有谁敢对你说，别学这些东西？啊，习惯的力量是多么可怕！……不就是为了遵守你指引的路线，我才阅读了朱庇特的故事，这个在打雷的时候还通奸的家伙的故事！我都清楚地知道，这些事情是对立的，然而，因为他能够打雷，于是，他的通奸行为似乎就不那么可怕了。而年轻人却会受到诱惑，去模仿邪恶的神的行为。

“然而，所有的孩子都被卷进你这来自地狱的洪流，这股洪流大多数都是那类应当受到谴责的习俗。这些习俗在那些领取我们给的薪水的官员们的眼皮底下，堂而皇之地招摇过市……这是谬误之酒，而我们已被灌醉的老师却把这种酒端给我们的孩子；当我们不想饮下这毒酒的时候，他们还惩罚我们。面对他们的惩罚，我们却无处申诉，因为所有的法官都已经喝过这酒。因此，我的心灵备受不纯洁的情绪之折磨，因为这世上来自魔鬼的诱惑很多。”[74]

除了这些，还有天主教文献中的激烈的批评。这些猛烈的谴责、这些动人的忏悔、这些明智的忠告，难道不都是动人心弦的悲叹，既是对圣奥古斯丁写作的那个时代，也是对我们这个时代？圣奥古斯丁曾经激烈地抨击过的这种学习研究体系，现在却不正在古典教育的名义下活得好好的？异教的洪流难道还没有淹没整个世界吗？不是有成千上万孩子每年都被扔进这股洪流中，从而失去他们的信仰和道德原则，失去人的尊严感，失去对自由的爱，失去对自己的权利与义务的了解？他们的表现不是清楚表明了，他们的思想已经完全浸透了错误的异教观念、错误的伦理、错误的美德、异教的邪恶及其对人类的巨大诱惑？

这种可怕的道德失序状态之所以出现，并不是由于个人行为反常，甘愿放弃自己的自由意志；不，这种反常完全是法律通过大学学位制度强加于人的。德蒙塔朗伯尔先生本人在后悔自己对古典文学的学习还很不充分的时候，引用了督导员和大学各系主任的报告。这些报告都提到了这种教育所遭遇的抵触情绪，我则宁可说，这种抵触是一种反抗，是公众对这种荒唐而有害的暴政的反抗。人人都能看到，法国青年精打细算，清楚地知道，在古典课程中该学会什么，不用学习什么，只要刚刚够获得学位的程度就万事大吉。而对人类其他各门

知识，却不存在这种情况。我们不是都知道吗？在这种体制下，有一百个投考者，他们都具有超出学习那些课程所需要的才智，却只录取十个人。就让立法者来向公众舆论和时代精神阐明他们为什么要这么做。

胆敢在此插嘴的是野蛮人、哥特人、古代英格兰的皮克特人吗？对古典时代所矗立的文学丰碑或古希腊民主制度对人类文明事业作出的贡献的伟大之处，难道笔者真的一无所知吗？

当然不是；我不得不在此再重复一遍，笔者并不要求法律禁止什么，而是要求法律不要禁止什么。笔者要求法律允许公民自由地按自己的意愿行事。他们是能够用正确的眼光看待历史的，他们会敬仰值得敬仰的东西，贬斥应当贬斥的东西，并把自己从残酷地折磨着现代国家的偏爱古典时代的传统偏见中解放出来。在自由的制度中，自然科学与异教学问，基督教与异端都会在教育中获得自己应得的位置；由此，将重新实现人的观念、利益、生活方式的和谐。这是个人维护良知的条件，也是社会井然有序的关键。

* 人们脑海中的古代人庄严的形象，跟实际差得不是一丁点。假如有人跟我们谈起古罗马公民，我们脑海中出现的图像，一般并不是以牺牲其他和平民族为代价而抢夺战利品和奴隶的强盗，我们不认为他半裸着身子，出奇地肮脏，在大街上闲荡；我们也没有看到，他鞭打奴隶直至流血，如果这名奴隶有点活力和精神，甚至会被他打死。相反，我们宁愿想象，他有一个优美的头颅，给人印象深刻的、庄严的身体，就像古典雕像一样。我们乐于想象,他正在沉思自己祖国的最终命运。我们似乎看到，他的全家人都聚集在壁炉前，他置身其中如众星捧月；妻子正在为武士准备简单的饮宴，满怀信心而深情地注视着丈夫的脸；幼小的孩子在专心听老人讲课，他时不时地向他们讲述自己祖先拓荒的故事和他们的美德……

啊，我们怎么可以沉溺在这种幻象中，如果我们真的走进历史，漫步在罗马大街上，就近仔细观察他们，我们就会发现，我们那么赞美他们，未免太天真了！……（作者未发表的文章片断，约写于1830年前）。——法文版编者注

** 作者在一些零散的段落中曾经考察过这样两个问题：首先，作为政治动机，自我牺牲是否比自私自利更可取？其次，古代人，尤其是罗马人是否比现代人具有更多自我牺牲精神？

如所周知，他对这两个问题的回答都是否定的，下面是他就第二个问题给出的一个理由：

“当我拿出我自己一部分财富用来建造围墙和屋顶，以保护我不受盗贼侵犯，不受风雨肆虐之时，恐怕不能说我是出于自我牺牲精神，恰恰相反，我是在寻求自我保护。

“同样，当罗马人弥合内部分歧以保障自己的安全，当他们征战疆场，当他们承受几乎难以容忍的纪律之时，他们并不是在牺牲自己的利益。正相反，他们是在利用他们保卫自己避免灭绝的唯一手段，因为他们始终受到他们利用暴力手段征服的那些民族要起来推翻他们的威胁。

“我知道，有些罗马人确实具有伟大的自我牺牲精神，把自己奉献给罗马的幸福安宁。但这很容易解释。决定其政治组织自私自利的，并不仅仅是他们自己的动机。那些习惯于永远胜利，并对他们不了解的社会总是抱敌视态度的人，必然具有一种民族自豪感、一种很高尚的爱国精神。从最野蛮的游牧部落，到只是偶然打仗的文明民族，所有的尚武民族，都迷恋这种奔放的爱国主义。罗马人有更充分的理由这样做，他们的生活本身就是连绵不断的战争。这种高尚的民族自豪感，加上尚武习俗所产生的勇敢，加上这种勇敢所激发的视死如归气概，加上对荣誉的珍爱、加上希望永远被子孙后代记住，必然会促使有些人作出令人赞叹的行动。

“因此，我并不是说，在一个纯粹的军事社会中不可能形成美德。如果这样说，显然是无视历史事实，因为我们从抢劫团伙中也能看到勇敢、活力、献身、视死如归、慷慨等美德。我想指出的是，跟抢劫团伙一样，进行掠夺的民族在自我牺牲精神这一点上，并不比从事工商劳动的民族更优越；我还要加上一句：前者所造成的巨大的、永久性的罪恶，是若干个人的令人赞叹的行为所无法抵消的，这种行为本身甚至都说不上是美德，因为它们也对人类构成了伤害。”（作者未出版的文章段落，约写于1830年前）——法文版编者注

---

[1] 重要的是区分美国的独立学院和大学制度与法国的制度。美国的制度是自由的，有很广阔的选择范围，自己确定授予学位所需具备的条件。巴斯夏所抗议的法国大学制度则始建于第一帝国时代。在法国，所有的高等教育全部集中在一个叫“大学”（l'Université）的大学团之下，由一位“大校长”（le grand maître）和一个最高理事会（le Conseil Supérieur）领导。这个组织全面控制本国所有学校和大学的课程、方法和授予各种学位的必备条件。因此，巴斯夏并没有夸大“大

学”所拥有的垄断性权力。直到1875—1885年第三共和国时期，法国才开始教育自由化改革。——英译者注

[2] 早在20年前作者在他写的第一篇文章就已经指出，教育自由是国家必须努力争取进行的改革之一。参见作者法文版全集第一卷To the Electors of the Deparment of Landes。——法文版编者注

[3] Saint-Cyr，法国最重要的军事学院。——中译者注

[4] 当时法国的学士学位（baccalauréat），大致相当于美国学院的头两年，是由预备学校（the collège or the lycée）授予的。但是其标准要高，研究也要精深，因此，学生要想获得学士学位，必须完成普通教育。获得这种学位后就有资格进大学进一步深造获取更高学位。——英译者注

[5] Plautus（254—184BC），古罗马喜剧作家，主要作品有《一罐金子》、《驴子的喜剧》、《吹牛军人》等。——中译者注

[6] Thales（624—546BC？），古希腊哲学家、数学家、天文学家，米利都学派创始人，“希腊七贤”之一，认为水为万物本原。——中译者注

[7] Pierre Louis Parisis（1795—1866），法国高级教士，政客，1835—1851年是Langres主教,1851年到1866年是Arras主教。他曾被选入1848年的立宪大会，直言不讳地主张君主制，拥护反动势力。1848年以后，他一直是“大学”最高理事会理事，尽管拿破仑1852年的政变使他丢失了其他政治职位。——英译者注

[8] 意大利罗马的一座山丘，古罗马城建在7座山丘上，这是其中一座。——中译者注

[9] 原文为“O liberté！ que tes orages Ont de char me pour les grands ccurs！”——英译者注

[10] Numa Pompilius（活动时期约在700BC前后），传说中古罗马王政时代的第二代国王（715—673BC），曾创立了宗教历法，并建立各种宗教制度。——中译者注

[11] “凡是准备创建一个国家的人，都必然感觉到自己有能力改变人性……改变人的身体和精神构造。”（《社会契约论》，第7章）。——法文版编者注

[12] Brutus（85—42BC），罗马贵族政治家，刺杀恺撒的主谋，后逃亡希腊，集结军队对抗安东尼、屋大维，兵败自杀。——中译者注

[13] the Gracchi，即Tiberius Sempronius Gracchus（153—121BC）和Gaius Sempronius Gracchus（163—132BC），古罗马政治家。——中译者注

[14] 参见 第2章《法律》 。——法文版编者注

[15] 梯也尔先生论《中等教育法》的报告，1848年。——法文版编者注

[16] Jules Barthélemy de Saint-Hilaire（1805—1887），法国学者和作家，法兰西学院拉丁、希腊语教授，1840年曾任教育部长。1848年进入政界，曾任临时政府首席秘书，后任议员。期间在“1850年法案”事件中公开反对巴斯夏等人的批评，为现有的“大学”体系辩护。他曾经是非常有名的保守分子，甚至有些反动，晚年却相当具有自由主义色彩。为了抗议拿破仑三世，他辞去在法兰西学院的教授职位和行政管理职位。1870年后，他成为梯也尔的追随者，被选人国民公会，成为梯也尔内阁成员，1875年当选参议员，1880年任外交部长。——英译者注

[17] Pierre Comeille（1606—1684），法国剧作家，古典主义悲剧奠基人，擅长运用戏剧场面揭示人物内心冲突，剧作有四大悲剧《熙德》、《贺拉斯》、《西拿》、《波里耶克特》等30余部。——中译者注

[18] 出自高乃依剧作《贺拉斯》，*Horace*，II，iii。——英译者注

[19] Guriace，高乃依剧作《贺拉斯》中的人物，荷拉斯三兄弟和库里亚斯三兄弟决斗，以决定罗马和Albe谁将统治谁。一开始，贺拉

斯两兄弟被杀，而库里亚斯三兄弟都受伤，剩下的那位贺拉斯逃跑，后来却又爱上了库里亚斯的妹妹，但最后，他将库里亚斯三兄弟逐个杀死。——中译者注

[20] 那些希望像揉搓面团那样塑造社会的人士有时也很谦逊，他们不会说"我将如何如何，我将安排什么……"相反，他们更喜欢利用间接的形式，但意思却完全一样："你们应该做什么，你们应该计划……"——作者原注

[21] Charles Rollin（1661—1741），教育家，为大学的特权辩护，也鼓吹古典教育。著有*Traité des études*（1726）。——英译者注

[22] Mars and Bellona，均为古罗马战神，贝娄娜为马尔斯的妻子或妹妹。

[23] Scipio（237—183BC），古罗马统帅，曾攻入迦太基，击败汉尼拔，两度出任执政官。——中译者注

[24] Honoré Gabriel Riqueti, Comtede Mirabeau（1749—1791），法国大革命时期君主立宪派代表人物。由于国王和王后的抵制，他的君主立宪设想没有能够实现，最终导致1789年局势急剧变化。他曾担任雅各宾俱乐部主席和国民公会主席。1790年起，与宫廷联络，次年病死。——中译者注

[25] 古代欧洲东南部以黑海为中心的一个地区。——中译者注

[26] *Spirit of the Laws* , Bk. IV, chap.6.——法文版编者注

[27] *Spirit of the Laws* , Bk. IV, chap.8.——法文版编者注

[28] 同上.Bk.V，chap.5.——法文版编者注

[29] 同上，Bk.V，chap.6.——法文版编者注

[30] Samnite，古代居住在意大利中部操奥斯卡语的部落，公元前350—前200年间曾三次卷入反抗罗马人的战争。——中译者注

[31] *Spirit of the Laws* , Bk. VII, chap.16。——法文版编者注

[32] *Discours sur le ré-tablissement des sciences et des arts* . ——法文版编者注

[33] Jacques Pierre Brissot（1754—1793），小册子作者、记者、社会改良家和革命者。法国第一共和国初，他是举足轻重的雅各宾派议员，编辑《法兰西爱国者报》，曾草拟废黜国王的请愿书。他在法国取消奴隶贸易的运动中很活跃，是温和的共和派团体——吉伦特派领袖，反对山岳派，其成员最初就被称为布里索分子。1792年8月10日起义后，力图解散巴黎公社和雅各宾俱乐部。次年6月被流放，逃跑未遂被捕，10月被处死。著有《刑事法理论》、《美国南方黑人杂忆》等。——中译者注

[34] Emerich de Vattel（1714—1767），瑞士法学家，他的《万国法》（*Law of Nations* ，1758）试图把自然法运用到国际关系中。从气质上讲，他是个自由主义者和人文主义者，他提出自由与平等的原理，捍卫战时的中立权，他的著作影响了后来国际法的发展，在美国尤其有影响。——中译者注

[35] the Sabines，古代意大利中部一个部族，公元前3世纪时被罗马人征服。——中译者注

[36] Don Felixde Azara（1746—1811），曾有20年时间担任划定西班牙和葡萄牙在南美洲殖民地的边界线的西班牙专员，著有*Voyage dans l'Amérique méridionale depuis* 1781 jusquén 1801（Paris，1809），融南美博物学的观察与巴拉圭探险与历史记录于一书。——英译者注

[37] Louds Antoine de Bougainville（1729—1811），法国航海家和探险家，著有*Voyage au tour du monde* （1771），描述其环游世界（1767—1769）的经历。他航行经过的所罗门群岛中最大的一个岛屿就以他的名字来命名。——英译者注

[38] Cato，大加图（234—149BC），古罗马政治家、作家，曾任执政官和监察官，维护罗马传统，著有《史源》、《农书》等，是拉丁散文文学的创始人；小加图（95—46BC），大加图的曾孙、政治

家、斯多葛派哲学信徒，支持元老院共和派，反对恺撒和喀提林，因共和派战败而自杀。——中译者注

[39] Catiline（108？—62BC），罗马共和国贵族，因竞选执政官失败而策动武装政变，被执政官西塞罗镇压，失败战死。——中译者注

[40] Théodore Rose Léon Alfred Sudre（b.1820），法国政论作家，经济学家，著有*Histoire du communisme, ou Réfutation historique des utopies socialistes*（1848）。——中译者注

[41] Croesus（？—546BC），吕底亚末代国王，敛财成巨富，后供职于波斯宫廷。西方多以他代指富豪、大财主。——中译者注

[42] 法国大革命时期雅各宾派领袖之一。参见本书 第119页注[1]。——中译者注

[43] Pierre Antoine, Marquis d'Antonelle（1747—1817），记者、政客，著有*Catéchism edutiersétat*（1789）。他主持了对玛丽-安托瓦内特和吉伦特派的审判。——英译者注

[44] 3Nivôse, Year III.——法文版编者注。Nivôse是法国革命历法的第四个月。——英译者注

[45] 23Nivôse, Year III.——法文版编者注

[46] Nivôse，Year III.——法文版编者注

[47] Jean Baptiste Carrier（1756—1794），法国大革命大恐怖时期最为臭名昭著的执法者。1794年，为了防止旺代（法国西部一地区）叛乱蔓延到南特，他建立了一个革命法庭，把大量囚犯送上断头台、火刑场，及——最有创造性、也最有效率的——溺刑（noyades），就是用一种船底带活门的船把囚犯淹死在卢瓦尔河。他本人最终也在1794年11月被送上断头台。——英译者注

[48] Scaevola，传说中的罗马英雄，曾刺杀一围攻罗马的部族之王，被捕后受审时将右手伸入祭坛烈火中而神色自若，令敌方感佩，

获释荣归。——中译者注

[49] Jean Paul Rabaut Saint-Étienne（1743—1793），吉伦特党人，该派垮台后被送上断头台。——英译者注

[50] 1792年12月16日。——法文版编者注

[51] Quinze-Vingts收容院，最早是为收养三百位穷苦的盲人而建，后来被置于一个特别行政部门的管理之下，建成为一家工场。——英译者注

[52] November 21，1794年12月21日。——法文版编者注

[53] Publius Valerius Publicola，古罗马将军，在公元前510年领导了驱逐塔昆（传说中的罗马第七代国王，实行独裁统治，被元老院驱逐——中译者注）的斗争，并抵御了沃尔西人、伊特鲁里亚人和萨宾人对罗马的围攻。——英译者注

[54] Henri Léon Camusat de Riancey（1816—1870），具有天主教和保皇主义倾向的法国政论家和政客，他1850年创办L'Union杂志，并自任编辑。1845年入选议会，公开反对共和政府，要求改变教育体系。——英译者注

[55] Denis de Frayssinous（1765—1841），狂热的教会人士、大学校长。——英译者注

[56] Francois Villemain（1773—1854），索邦神学院教授、文学批评家、公共教育部长（1839—1844）——英译者注

[57] Francois Pierre Guillaume Guizot（1787—1874），法国政治家，历史学家。1812年受聘为巴黎大学近代史教授。在政治上为君主立宪主义者，曾于1814年和1830年两度参与起草宪法。七月王朝时期，曾担任内政、教育、外交等大臣，最后于1847年至1848年任首相，1848年二月革命时下台。晚年致力于历史著述。1833年创立法国历史学会。——英译者注

[58] Barthélemy Prosper Enfantin（1796—1864），法国工程师、圣西门主义的创始人之一。——英译者注

[59] Procrustes，希腊神话中的阿蒂卡巨人，他专门羁留旅客，将其绑在床上，身体比他的床长，就截短，比他的床短的，就拉长，此即普罗克汝斯忒斯之床。——中译者注

[60] *Aduancement of Learning* , BookI.——英译者注

[61] Lactantius.——英译者注

[62] 博絮厄的想法不过是各个宗派都回归罗马天主教会。——英译者注

[63] 比如1848年革命。——英译者注

[64] 可能是指Clement of Alexandria，雅典人，生于150年，死于211至215年间，拉丁名为Titus Flavius Clemens，是基督教护教论者，向希腊化地区传教的神学家，是亚历山大学派第二位著名的领导人和教师。——中译者注

[65] Origen（大约185—254）古代基督教著名希腊教父之一，《圣经》学者,主要著作有《基督教原理》等。——中译者注

[66] Tertullian（大约160—220），迦太基基督教神学家，用拉丁文写作，从而使拉丁文成为教会语言及西方基督教传播工具，著有《护教篇》等。——中译者注

[67] St.Irenaeus，活动于2世纪的基督教教士，里昂主教。——中译者注

[68] Lactantius，4世纪的基督教护教论者。——中译者注

[69] St.Ambrose（大约339—397），意大利米兰主教（374—397），竭力维护基督教会的权威，在文学、音乐方面造诣颇深，12月7日是他的纪念日。——中译者注

[70] St.Jerome（347—420），早期西方教会教父，《圣经》学家，通俗拉丁文本《圣经》译者。——中译者注

[71] Belial，基督教《圣经》中魔鬼的别名，弥尔顿《失乐园》中的堕落天使之一。——中译者注

[72] Aeneas，特洛伊战争中的勇士，特洛伊沦陷后，背父携子逃离该城，经长期流浪到意大利，据说其后代建立了罗马。——中译者注

[73] Dido,Carthage的建国者及女王，拉丁史诗中记载她坠入了埃涅阿斯·洛文尼斯的情网，因埃涅阿斯与她分手而绝望自杀。——中译者注

[74] St.Augustine, *Confessions* , Bk.I,xiii—xvii.——英译者注

第十章 反对政治经济学教授的战争宣言[1]

政治经济学竟然顽固地拒绝为某些人保护自己的利益而限制他人贸易的措施大唱赞歌，我们知道这些人士的抱怨是多么的悲切。假如说他们并不是想完全压制这门学科，那他们至少也是想解雇那些讲授这门学科的人士。他们效法的是中世纪宗教裁判所总结出来的充满智慧的公理："你想打败你的论敌吗？那就封上他的嘴。"

因此，议会在起草一份关于大学各系组织的法律时，向公共教育部长发来一篇很长的备忘录。里边出现了我们用自己的话叙述的下面这些意思，当我们得知此事时，我们根本就不应惊讶：

"你是否认识到你在干什么，先生？你竟然要把政治经济学理论引入大学课程！这样做的必然结果就是我们的特权将声名扫地！

"如果说有什么公理是颠扑不破的，那就是这一条：在所有国家，教育都必须与其政府的制度保持一致。你是否以为在斯巴达或罗马，国库会付钱给教授们去高声攻击战争中的掠夺行径或反对奴隶制？那么，在法国，你怎么能允许教授们批判贸易限制政策！[2]

"先生，这是自然的旨意，每个国家都只能靠自己劳动的果实生存，而上帝又使劳动成为一件痛苦的事。因此，我们看到，所有时代，各个地方的人们都热切地希望掠夺他人。把自己的负担加到邻人肩上，而把好处留给自己，这是多么的惬意啊。

"战争，可以说是实现这一目标的最重要的手段。要想抢占他人的财产，这是最迅捷也最简单的办法。

“奴隶制次之。这是一种更优雅的办法，历史已经证明，不再杀死俘虏而是将其作为奴隶，是文明的一大进步。

“最后，随着时间的推移，出现了一种更为狡猾的办法，取代了上面两种比较粗暴的掠夺方式。这种办法能长时间维持下去，而它的名字‘保护’，也更能掩藏其可恶之处。你不明白，名字有时能够大大有助于我们掩盖真相。

“先生，你得明白，在当代鼓吹反对贸易保护，就相当于在古典时代反对战争和奴隶制。这就意味着扰乱社会秩序，干扰最值得尊敬的阶层的宁静。如果异教的罗马镇压那个跑到他们民众中间散布威胁平静和友爱的新教派（指基督教），从而显示了其超凡的智慧和有先见之明的保守主义精神，那么今天，我们怎么竟然同情政治经济学教授？而且，我们并没有要你把他们喂给狮子吃。你看，我们的办法是多么地文雅，我们是如此地讲究中庸之道。只要不让他们讲课，我们就心满意足了。

“或者最起码，如果他们确实打心眼里希望讲课，那他们怎么就不能稍微显得公正一些呢？他们怎么就不能调整一下他们的课程以满足我们的希望呢？所有国家的政治经济学教授难道注定了非得用理性的武器反对贸易保护主义制度不成？即使这种制度有一些缺陷，可它怎么也应该有一些长处吧，因为它对我们有好处。教授们难道就不能不说其缺点而多讲其优点？

“而且，如果学者不去搞科学发现，那要学者有什么用呢？谁会养活他们去创造一种专门反对我们的政治经济学？显然，他们是存心跟我们作对。当罗马宗教裁判所裁定伽利略认为地球自转的想法是错误思想后，这位伟人毫不迟疑地改口说，地球不转了。他甚至跪在地上发表了这一声明。他确实低声咕哝了一声，据说是Epursimuove（“但它还在转”）。应该让我们的教授们也公开跪地发表声明：自由是无益的，即使他们低声嘀咕什么Epurèbuona（“但它确实有益”），我们也并不在意。

“不过，我们希望更中庸一些。一个人必须不偏不倚，先生，你不会否认这一点吧。那好，由于世界上有两种互相对立的学说，一种信奉这样的座右铭：允许自由贸易；另一种则提出：禁止自由贸易。那

么，为了公平起见，就平等对待这两种理论吧，让他们同时教授两种理论。务必保证大学要教授各种流派的政治经济学。

“看到科学总是站在自由一边，难道不是很令人丧气的事吗？科学是否不应该有这样强烈的倾向呢？应该如此，可是，只要设立一个教授职位，他立刻就表现出美杜莎的头[3]，自由贸易主义者的面孔。

“于是，萨伊[4]树立了典范，而布朗居伊[5]、罗西[6]、米舍尔·舍瓦利埃[7]和若瑟夫·加尼埃[8]紧随其后。假如你的前任没有投入更多精力限制这些人的有害学说，我们现在会变成什么样？谁知道呢？即便是这样，我们这些年也不得不承受面包降价之苦。

“在英国，亚当·斯密、杜加尔德·斯图亚特[9]、拿骚·塞涅尔[10]等成千学者也搞出了同样造谣惑众的理论。牛津大学还创立了政治经济学教授职位，让谁担任此职？——一位未来的大主教[11]，于是，大主教先生也在散布宗教与科学和谐的理论，而谴责我们从贸易保护制度中得到的好处。结果如何呢？渐渐地，公共舆论受到诱惑。在两年之内，英国人很不幸地实现了其贸易自由。他们可真是罪该万死！

“同样的事情在意大利也发生了。大大小小的国王、君主、公爵可真是轻率，竟然容忍经济学教学活动，而没有强迫这些教授搞出支持贸易限制的科学来。不出所料，日诺维西[12]、贝卡里亚[13]及当代的西亚罗扎[14]等无数教授都积极宣传自由，而今，托斯卡纳实行了自由贸易，那不勒斯正在削减关税。

“你也知道，这一思想运动在瑞士的结果是什么，它总是让人们的思想倒向经济学知识。瑞士是自由的，又处于欧洲中心，就像一盏明灯，明晃晃地让我们很尴尬。因为，当我们宣称‘自由贸易的结果就是毁灭农业、商业和工业’时，人们总是情不自禁地提到瑞士。这时，我们可真是无言以对。感谢上帝，《新闻报》（*La Presse*）总算把我们从这种困窘中解脱出来，它帮我们想出了一个很好的理由：瑞士之所以没有被毁灭，仅仅因为它是小国。

“科学，可恶的科学，很有可能在西班牙也释放出同一个魔鬼。西班牙可是贸易保护的典型。看看它是如何地繁荣昌盛！即使不算上它

从新世界榨取的财富及从自己富饶的国土上掠夺的财富，单是贸易保护主义制度就足以解释它所取得的伟大成就。然而，西班牙也有了政治经济学教授，比如拉萨格拉 [15] 、弗洛雷兹·埃斯特拉达 [16] 和目前的财政部长萨拉曼卡先生 [17] 等人士，他们都提出要恢复西班牙的信誉，完全通过自由贸易的力量提高国家的收入。

“先生，你还想怎样？在俄国，只有一位经济学家，而他也赞成自由贸易。

“你知道，世界上所有反对贸易壁垒的学者的阴谋都是不能容忍的。驱使他们这样做的动机是自私自利吗？不是。如果他们愿意，他们也可以很好地宣传贸易保护，他们又不会给饿死。那么，宣传自由贸易，纯粹是心怀叵测。他们的看法一致，这是非常危险的。你知道人们会怎么说？看到经济学家的想法如此一致，人们会得出结论，他们也会由于同样的理由而团结在一种信念之上，就好像自阿基米得之后，所有的几何学家对直角三角形之斜边的平方等于什么有同样的结论一样。

“先生，当我们请你下令大学不偏不倚地同时教授两种相反学说的时候，在我们看来，这仅仅是权宜之计，因为我们预料到会发生什么：你强令要求传授贸易保护主义理论的人，通过自己研究，很快也会转而信奉自由贸易理论。

“因此，最好是一劳永逸地禁止经济学和经济学家，回归明智的帝制传统。不去创设什么新的政治经济学教授职位，而是干脆废掉这种教职，如果幸运的话，仅留下极少数。你知道政治经济学的定义是什么吗？就是教劳动者保护属于自己的财产的科学。显然，如果这种可怕的科学四处传播，那人类的四分之一就会被毁灭。

“让我们牢牢坚持美好的古老的古典教育，它对任何人都不会造成伤害。让我们向我们的青年人灌输古希腊和拉丁文。如果他们一天到晚都在审视他们笔下的《田园诗》的六步格，那怎么可能伤害到我们？让他们与格拉古兄弟和布鲁图一起生活在罗马社会。在这里，元老院中谈论的都是战争，而城镇的广场中讨论的都是如何分配战利品；就用贺拉斯文雅的哲学来教化他们：

‘特拉拉拉拉（表示欢快），我们的青年

特拉拉拉拉，在这里成长。’

“有必要教他们劳动和交换的法则吗？罗马教他鄙视劳动，这是奴隶才干的事，除了为被征服者悲哀、为尚武的奴隶主呐喊之外，他们不承认任何交换的正当性。这样，我们就使我们的年轻人为进入现代社会做好了准备。这里，确实有一点点小小的危险。我们的年轻人可能会多多少少成为共和主义者，他们对自由和财产权会有一些奇怪的看法；他们盲目地崇拜残酷的暴力，因此，他们或许可能跟整个欧洲反目为仇，他们会喜欢在大街上用铺路的石头来解决政治问题。这是不可避免的，坦率地说，多亏了提图斯皇帝和李维[18]，我们多多少少都沾染了这个习性。不过，对于这种危险，你可以用那些好心的警察来对付。但是，你能用什么样的警察力量对付这些经济学家的颠覆性观念？他们在其课程中竟然厚颜无耻地这么定义财产权：当某人自己挥汗生产出某一东西后，由于他有权消费它，所以他也有权交换它。[19]

“不，不，对这些人我们必须竭力予以驳斥。

“快点——一个马嚼子（gag），两个马嚼子，三个马嚼子！”

---

[1] 在《掠夺与财产》一文（本书第8章）中提到的决议通过3年前，主张贸易保护主义的米默勒尔委员会正式要求解雇政治经济学教授，取消政治经济学教席。不久它变得温和一些，仅仅要求在教授自由贸易理论的同时，也必须教授贸易保护理论。1847年6月13日，巴斯夏在报纸Le Libreéchange上运用讽刺手法批驳了这种要求，当时米默勒尔委员会头一次提出这种要求。——法文版编者注

[2] 这显然是《学位与社会主义》（第9章）一文的初步想法，这一点，下面的段落表现得更明显。——法文版编者注

[3] Medusa，希腊神话中的蛇发女怪之一，凡看她一眼的人都会变成石头。——中译者注

[4] J.B.Say（1767—1832），法国古典经济学家，他认为劳动、资本和土地构成生产三要素，而工资、利润和地租就是其各自服务的报酬，并把政治经济学分为生产、分配和消费三论，为19世纪经济学所普遍接受。著有《论政治经济学》、《政治经济学教程大全》等。——中译者注

[5] Jérôme Adolphe Blanqui（1798—1854），法国经济学家，巴黎商业学校（the Parisé cole de Commerce）领导人。——英译者注

[6] Pellegrino Luigi Eduardo Rossi（1787—1848），政客、法学家，著名政治经济学家。由于参加意大利统一战争而被驱逐，成为日内瓦研究院法学教授（1819），及日内瓦派驻联邦议会的代表。1833年成为法兰西学院（the Collège de France）政治经济学教授，1834年成为索邦大学宪法学教授。1848年遇刺身亡。他与萨伊一起代表着一种实用唯心论（the practical idealism），在巴斯夏看，这正是政治经济学的本质。——英译者注

[7] Michel Chevalier（1806—1879），法国经济学家和政论家。早年热衷于圣西门主义，曾任Le Globe编辑，此后，成为文明产业主义（enlightened industrialism）的鼓吹者，认为它可以促进社会进步和个人自由。由于这一点，也由于他鼓吹自由贸易，所以是巴斯夏的同仁。他也跟英国自由贸易主义者科布登一起，参加了1860年著名的英法商业条约谈判过程。——英译者注

[8] Clement Joseph Garnier（1813—1881），亚当·斯密文集的评注者，公认为法国最杰出的经济学家之一。巴黎商业学校教授。——英译者注

[9] Dugald Stewart（1753—1828），托马斯·里德（Thomas Reid）创立的"常识"学派的苏格兰哲学家、古典政治经济学家。——英译者注

[10] Nassau William Senior（1790—1864），英国经济学家，牛津大学第一位政治经济学教授。——英译者注

[11] 指Whateley，都柏林大主教，他在该城创建了政治经济学教授职位，是牛津大学教授。——法文版编者注

[12] Antonio Genovesi（1712—1769），意大利哲学家、经济学家、那不勒斯大学教授。作为自由主义者和洛克的信徒，他代表着启蒙运动的精神。——英译者注

[13] Cesare Bonesanade Beccaria（1738—1794），意大利哲学家，刑法学家、经济学家。他是法国启蒙运动的热心信徒，在本国，积极地争取更公正、更人道的刑事审判程序。他的著作《犯罪与惩罚》（Crimes and Punishments，1764）是经典著作。——英译者注

[14] Antonio Scialoja（1817—1877），意大利经济学家和政客，都灵大学政治经济学教授，鼓吹自由贸易。1860年后，当选议员，并曾出任内阁部长。——英译者注

[15] Ramónde La Sagra（1798—1871），植物学家、议会议员、经济学家。他的重要著作有*Lecciones de economia social*（1840），*Organización de trabajo*（1848）和*Banco de lpueblo*（1849）。——英译者注

[16] Alvaro Florez Estrada（1765—1833），19世纪上半叶西班牙最著名的经济学家。——英译者注

[17] José de Salamanca y Mayol（1811—1883），西班牙银行家、政客。除担任过财政部长外，后来还担任过众议员和参议员。参与了西班牙铁路线的建设。——英译者注

[18] Titus（39—81），古罗马皇帝，曾镇压犹太人起义，荡平耶路撒冷，所建凯旋门至今犹存。Livy（59BC—17AD），古罗马历史学家，著有《罗马史》142卷，记述罗马建城至公元前9年的历史，大部分散佚。

[19] 参见作者法文版全集第二卷the declaration of principles of the Society for Free Trade。——法文版编者注

第十一章 关于压制产业工会的讲话 [1]

议员同仁们：

我在这儿支持我尊敬的朋友莫兰先生的修正案，而要支持这一修正案，我就不得不仔细考察委员会的提案。要讨论莫兰先生的修正案，就不能不探讨一般性原则问题，也需要我们讨论委员会的结论。

事实上，莫兰先生的修正案并不是对最初的提案的简单修正，他是用一种思想体系反对另一种体系，而要作出取舍，我们必须得仔细进行比较。

公民们，我并不想以任何党派成见或是阶级偏见来讨论这一问题。我也不想利用你们的感情，而立法大会已经注意到，我的肺 [2] 也无法忍受议会中的喧闹；我需要议会最仁慈的关照。

为了评价委员会的理论体系，让我先回顾一下其可敬的书记员德瓦特默斯尼尔先生 [3] 的一些话。他曾说，“《刑法典》第44条及其后条款包含这一普遍的原则，即，联合，不管是雇主的联合还是工人的联合，只要有这种企图，或者开始发挥作用，就触犯了刑律。”这一点赫然写进法律中，而正是这一原则，立刻引来可敬的莫兰先生的一个评论：他曾向你们指出过：“因此，工人就不可能联合起来，也不可能跑到雇主那里，跟他们体面地讨论工资问题！”（他说的是“跟雇主体面地讨论”。）

瓦特默斯尼尔先生插话说：“请原谅，他们可以联合起来，他们显然可以这样做，不管是联合起来找雇主，还是指定一个委员会去找雇主，都可以；按照刑法条款，只有当他们企图或者已经开始结成组织之时，也就是说，当他们开始讨论相关条款之后，才触犯刑律；尽管雇主为了自身利益而希望以和解的精神解决这类问题，工人依旧可以对他们说：‘由于你不会满足我们向你提出的全部要求，我们将辞职。

我们将通过使用自己的影响力，通过施加那种众所周知的、有赖于我们的利益一致和同志情谊的压力，我们将获得别的工厂的工人通过罢工获得的那些待遇。’”

读了这一段之后，我弄不清楚，哪儿犯法了。因为在这个立法公会中，在我看来，对于这一问题，不可能存在所谓的多数派或少数派。我们都希望镇压犯罪行为，我们都不想仅仅为了以惩罚人为乐，而把虚构的、想象的罪名写进刑法典中。

我实在不清楚，联合有什么错。联合、罢工或者仅仅暗示要施加压力，算犯罪行为吗？据说，“联合本身就构成了犯罪行为”。我不能接受这种说法，因为联合 [4] 这个词本身就是结社的同义词；跟结社一词，语源相同，含义相同。如果不考虑联合所要追求的目的和要用的手段，联合本身不能被认为是犯罪行为。可敬的书记员先生以为可以回答莫兰先生，莫兰先生问的是，工人是否可以跟其雇主讨论工资问题，可敬的瓦特默斯尼尔先生说：“他们当然可以；他们可以个别去找或者所有人一起指定一个委员会。”那么，要指定委员会，他们当然必须达成某种共识，共同制订计划，发生联系；他们必须结成一个组织。那么，严格地说，单是联合本身并不能构成犯罪。

然而，有的人却希望将其定罪，他们说，“结成一个组织本身，就是犯罪的开端”。然而，开始进行一项清白的活动也算有罪吗？我不这样认为。即使一项行动本身就是坏的，法律也只能在其实施之后予以惩治。事实上，我想说的是，正是一个行为的开端使该行为得以完成。相反，你们的话却等于说，看一眼就是犯罪，但在人们开始看之前却不算犯罪。瓦特默斯尼尔先生本人也承认，不可能探知一件犯罪行为背后的想法。那么，一件行为如果本身就是无罪的，行动过程也是无罪的，那么，显然，就不能控告其有罪，这种性质是不可改变的。

那么，“实现联合的开端”这个词是什么意思呢？

联合可以以成千上万个不同方法形成，可以以各种方式开始付诸实施。但是，我们关心的不是这成千上万的方法，而是罢工本身。在这种情况下，如果罢工就是结成联盟的开端，那么，假定罢工本身就是犯法，我们就惩罚罢工；假定罢工将受到惩罚，那么，不管是谁，

如果由于工资水平不能达到他的要求而拒绝工作，就将受到惩罚。如果是这样，你们的法律尚算诚实。

然而，是否有人敢说，不管使用什么手段，罢工本身就是犯法？在工资水平不合己意时，一个人难道无权拒绝出卖自己的劳动？

有人会这样回答我："如果这里说的只是一个人，当然没有问题，但如果人们为这一目的而联合起来，那是另一回事了。"

然而，先生们，一个本身清白的行为，不会因为涉及人数增加就变成犯罪行为。如果一个行为本身就是坏的，那么，我承认，如果是多个人进行这一行为，我们可以说，这种行为更加恶劣；但是，如果行为本身是无罪的，不可能由于是多人从事这一行为，就变成犯罪行为。因此，我不明白，我们怎么可以说，罢工是犯罪行为。如果一个人有权对另一个人说："在如此这般的条件下，我不想工作"，那么，两三千人一起也同样有这种权利；他们有权拒绝工作。这是一种自然权利，也应当是一种法律上的权利。

然而，我的论敌却非要把污名强加于罢工之上。他们是怎么干的呢？他们自己插入了这些话："由于你不能满足我们提出的要求，所以，我们不想干了；我们将施加那种众所周知的、有赖于我们的一致利益和同志情谊的压力……"

于是，罢工就成了犯罪行为。众所周知的压力——暴力和胁迫，这确实是犯罪行为，这是你们应当予以惩罚的。事实上，这正是令人尊敬的莫兰先生的修正案所提出的。那么，你们为什么不支持他？

然而，他们却采用另一种论证方式，他们说："联合有两个特点，可以被归入犯罪范畴：联合本身是有罪的，它造成的结果对工人、对雇主、对整个社会都有害。"

首先，联合有害这种看法是成问题的。它是否有害，取决于其提出的目标，最重要的是其采用的手段。如果其手段仅限于消极怠工，如果工人团结一心，达成一致，说："我们不想以这样低的价格出卖我们自己的商品，也即劳动，我们想提高工资。如果你不答应，我们就准备回家，或者到别的地方找工作。"在我看来，不应该把这说成是犯罪行为。

但是你们却认为，这是有害的。这里，尽管我对尊敬的书记员先生的能力表示万分敬佩，但我相信，他的论证混淆了问题，这还是客气的说法。他说："罢工对雇主是有害的，因为缺了某个或某些工人，会给他带来麻烦。罢工对他的生产带来不良后果，因此，罢工者侵害了雇主的自由，因而触犯了宪法第13条。"

可以说，这完全是颠倒是非。

我碰上一位雇主，我们讨论工资水平问题。他开的价我不满意，我没有做任何过激的事，我自己离开，而你却说，我侵害了雇主的自由，因为我不愿意按他开的价码工作对他的生产活动有不良影响！看来，你所期望的不是别的，正是奴隶制！如果法律强迫一个人在他不同意的条件下工作，这个人不是奴隶还能是什么？（左派："说得好！说得对！"）

你们要求司法介入，因为我侵犯了雇主的财产权，那么，你们有没有想过，强迫我工作不就等于雇主侵犯我的权利？如果他可以通过法律手段把他的意志强加于我，那么，自由何在？公平何在？（左派："说得好！说得对！"）

不要说我没有如实概括你们的论证，因为你们的报告和讲话俱在，就是这个意思。

于是，你们就会说，工人如果联合起来会损害自己的利益，你们由此得出结论，法律应当禁止罢工。我同意你的说法，在大部分情况下，罢工会损害工人自己的利益，但正是因此，我才希望他们拥有罢工的自由，因为，只有自由能教他们明白，罢工对他们自己有害。而你们得出的结论却是法律应当干涉，应当把他们禁锢在工场。

于是，你们就使法律走上了一条很危险的道路。

你们每天都指责社会主义者企图让法律干涉一切事务，企图消灭个人的责任感。

你们每天都抱怨，只要哪儿有罪恶、有痛苦或者是不幸，人们就总是想到法律和国家。

至于我自己，决不会因为一个人罢工了，每天坐吃山空，于是要求法律跑过来对这个人说："你必须到那家店铺工作，即使他们没有满足你的工作要求。"我不能接受这样的理论。

最后，你们说，罢工对整个社会有不良影响。

这一点是毫无疑问的；但是，论证过程是一样的：一个人可能觉得，放弃现在的工作，可以在一周或十天内找到另一个收入更高的职位；这些天内整个社会确实会蒙受劳动损失，但对此，你能怎样呢？你要法律包治百病？这是不可能的；如果真是这样，我们也必须说，商人等待一个更好的时机出售自己的咖啡或是糖，也会对社会不利。于是，我们就必须经常动用法律，要求国家干预。

有人提出了反对委员会提案的理由，而在我看来，这种理由过于随便，因为这是一个严肃的问题。据说："问题的核心是什么？一方是雇主，而另一方是工人；我们所要讨论的是确定工资水平的问题。显然，如果工作是由自然的供需活动所决定的，那么，可欲的就是供应和需求同样自由，或者如果你乐意，也可以说同样受到约束。为实现这一目的，只有两种办法：要么我们必须允许工人联合使自由更完善，要么我们必须完全禁止工人联合。"

人们反驳这一观点的理由是——你们也承认——你们的法律在两者之间保持平衡是完全不可能的，因为大量工人的联合，由于是大规模而于光天化日之下组织的，所以，处理起来，要比雇主的联合要容易得多。

你们承认这种难度，但你们又说了："法律不能过多地考虑这些细节问题。"我的回答是，法律应当停下来多考虑一下这些细节问题。如果法律本身只有以最骇人听闻、也最严重的不公态度对待社会各个阶层时，才能镇制某种假想的犯罪活动，那么，它就应当好好想想自己在干什么。现实中有成千上万种这样的情况，法律都应当停下来好好想想。

你们自己承认，在你们的立法机构的统治下，供需双方不再处于平衡状态，因为雇主比较难以联合起来；然而，很显然，如果两三个雇主聚餐一顿，是没有人知道他们在干什么的。而另一方面，工人的联合却是可以察觉到的，因为他们的活动总是公开的。

由于一方可以摆脱法律的监督，另一方则不能，那么，法律的必然后果就是冲击供应的一方而不是需求的一方，也就是说，至少在其一定程度上，将改变自然工资水平，而且是以一种系统的、永久的方式。而这，是我所不敢苟同的。我想说的是，由于你们无法制定出一部平等地适用于有利害关系的各方的法律，由于你们不可能给予他们法律上的平等，那么，就给予他们自由，自由之中就包括平等。

但是，如果实施委员会提案的结果却并不能获得平等，那么，是不是至少可以在表面上获得这种平等？是的，我当然相信，委员会付出了巨大努力，力图实现哪怕是名义上的平等。然而，这种努力迄今并不成功；为了证明这一点，只需要对比一下刑法第414条与415条即可，前者涉及的是雇主，后者讲的是工人。前一条非常简单：是不会让人搞错的；有人触犯而受惩罚，那是公正的，而雇主要为自己辩护的时候，也清楚地知道规则是什么：

“1.各家雇主之间任何旨在强制压低工资的联合，如果具有这种企图或者已经开始实施，应予以惩罚。”

我提请你们注意“强制”一词，它给雇主提供了很大的辩护余地。他们会说，“我们两三个人确实有同谋，我们是想采取措施降低工资，但我们并没有想强制实施。”这是一个很要紧的词，而在下面一条中却没有。

事实上，第415条是很有弹性的：它所涉及的不是一项行为，而是大量行为：

“工人组成的任何旨在同时中止工作、禁止在商店工作、禁止在某个时间之前或之后出现在某个场所，或者一般而言，旨在拖延怠工以图影响或提高劳动价格（它没有提到“强制”），如果有这种企图或已开始实施这种行为，云云。”

假如你们说我对“强制”一词吹毛求疵，那么，我想提请委员会注意它自己赋予这一单词的重要性。（哗然）

（一位左派议员）：右派在捣乱。只要一谈到正确的事情，他们就总想打断人家说话，而一说到错误的东西，他们却听得津津有味。

巴斯夏先生：如果想做到某种程度的公正，哪怕是名义上的公正（因为是不可能有真正的公正的），对于第414条中所包含的“不公正”和“滥用”的含义，委员会可以采取两个办法予以纠正。

这些让雇主可以随便为自己开脱的单词，要么应当予以撤销，要么也同时添到第415条中，让工人也可以为自己开脱。而委员会当初却决定不使用“不公正”和“滥用”这两个词。委员会是根据什么这样做的？恰恰是根据这些单词后面的词——“强制”；这个单词在其报告的一页中就出现了5次，足见委员会高度重视它。事实上，委员会已经直截了当地阐述了这一点：

“如果达成一项协议，旨在实施某些违反法律的措施以图强制降低工资，则这种行为就是不正当的。这样的行为必然是不公正的，是滥用权利，因为通过某种违法的、冷酷的约定，强制降低工资所导致的工资下降，并不是工业环境和自由竞争的结果；因此，再使用‘不公正’和‘滥用’这两个词是不合理智的。”

那么，他们是如何论证划掉“不公正”和“滥用”这两个词的正当性的？他们说：“这些单词是多余的，‘强制’一词就可以将其全部概括。”

然而，先生们，一涉及工人，就不见“强制”一词了，于是，工人就没有同样为自己辩护的机会了；第415条仅仅规定，工人不能提高工资，不是说不准使用强制手段、不公正地滥用权利提高工资，而只说不准提高工资。这里，最起码存在着漏洞、缺陷和某种不平等，并被转换成我刚刚谈到的那种更大的不平等。

先生们，这就是委员会提出的理论。在我看来，这种理论不管从哪个方面看都是错误的。理论上是错误的，实践上是邪恶的，这种理论使我们根本不能确定什么才算违法。是联合本身，是罢工，还是滥用权利，还是强制？我们不清楚。我相信，每个人，甚至是那些最讲究逻辑的人，也不会明白，何种情况下不会受惩罚，什么时候必须受惩罚。你们对我说：“联合就是一种违法行为。不过你可以任命一个委员会。”然而，根据你们的报告中之种种说法，我却不能确定，能不能任命一个委员会或者派一个代表团，因为从你们的报告中我可以得出结论，联合本身就是违法活动。

其次，我还想说，从实际效果看，你们的法律充满了不公正，它没有公平地、合理地适用于对立的双方，而你们是想消除这种对立的。这可真是消除双方对立的很古怪的办法，看人下菜碟！

至于莫兰先生的思想，我不想多说了，它本身就很清楚明晰，它是建立在颠扑不破的、公认的原则之上的：让自由发挥作用，抑制滥权行为。不管是谁，只要具备理智，就不能不同意这一原则。

问一下随便哪位初来乍到者，如果法律仅仅局限于镇制胁迫和暴力，那它会是不公正、是有所偏私的吗？每个人都会告诉你们："不公正和偏私行为本身就是名副其实的犯罪。"此外，法律既是对无知的人制定的，也是针对学问渊博之士的。人们的心智必须立刻能够掌握某一犯罪行为的定义，人们的良心必须都能够承认之。人们读了法律后，肯定会说，"这确实是一种犯罪行为。"你们大谈什么尊重法律，而这种直觉反应就是尊重的基本含义。你们又如何指望人们会尊重一部不理智的、莫名其妙的法律？这是不可能的。（左派表示赞同）

在我看来，先生们，将这儿正在发生的事情，与德瓦特默斯尼尔先生昨天在这里谈过的另一个国家——英国——一直发生的事情进行一下比较，是很有价值的，对处理工会、劳工纠纷等问题，英国有很丰富的经验。我相信，他们的经验是值得在此探讨的。

你们都曾听说过，英国自废除相关法律以后，涌现了大量力量强大的工会。不过，你们恐怕没有听说过在这之前的情景吧。我们则必须谈谈这一点，为了对两种理论作出评判，我们必须比较一下前后的情形。

在1824年以前，英国备受无数可怕、激烈的工会的折磨，不得不颁布了37部法令以控制这种灾难。而你们都知道，在这个国家，传统就是法律的一个构成部分，在这里，即使是荒唐的法律，也仅仅因为其源于古代而受到人们的尊重。英国确实被工会的魔鬼搞得狼狈不堪，筋疲力尽，不得不通过一个又一个法令，最后，在很短时间内，颁布了37部法令，一个比一个更严厉。结果又如何呢？这些法令并没有达到目的；灾难越来越严重。直到有一天，他们突然醒悟过来："我们已经想尽办法了。我们已经颁布了37部法令。我们就试试一种最简单的办法能不能成功：公正与自由。"我倒是希望人们把这一推理应用

到很多问题上。采取这种解决办法并不如想象的那样难。简单地说吧，这一次，这种理论占了上风，被应用于英国。

于是，在1824年，根据休默先生 [5] 的提案——该提案非常类似于杜特勒 [6] 、格勒波 [7] 、伯努瓦 [8] 和富尔德等诸位先生提出的议案——通过了一部法律：它规定，彻底废除迄今为止通过的一切有关工会的法律。于是，在英国，面对工会，司法自己缴械了，甚至连暴力、恐吓和威胁都放任不管了，而这些行为却会使工会变质。对这些行为，唯一可以适用的法律是有关恐吓和街头斗殴的法律。于是到了次年，1825年，司法大臣提议制定一部专门法，允许人们完全自由地联合，但将加重对一般暴力行为的惩处力度。这就是1825年法律的本质。

第三条宣布："任何从事胁迫、恐吓或暴力等活动的人都将被判处监禁和罚款，等等……"

"胁迫"、"恐吓"、"暴力行为"等词一再出现。而"联合"一词，甚至根本没有提到。

接下来是两个非常引人注目的条款。这两条在法国恐怕是不可能通过的，因为这两条实际上包含着这样的公理："法律未予禁止者即是允许者。"

1825年的法律说："凡联合、联盟以图影响工资水平或达成口头、书面协议者……不受本法之约束。"

一句话，在英国，明确地赋予了人们以最广泛、最完整的自由。

我想说的是，法国的情形与此类似。委员会所提出的用以为你们的想法辩护的理由，正是英国的旧制度，那37部法令所体现的原则。而杜特勒先生及其同仁的提案，就相当于休默先生的提案，要求废除所有法令，对于共谋的暴力活动并不予以额外的惩罚；尽管人们不能不看到，一定数量的人所策划的暴力活动所带来的危险，肯定要大于单个人在大街上犯下的暴力罪。最后，尊敬的莫兰先生的提案完全相当于英国1825年颁布的最后法律中所揭橥之原则。

现在，有人对你们说："自颁布1825年法律以来，英国的情况就不怎么好。"不怎么好！我只能说，在我看来，你们就此问题所作的声明缺乏深思熟虑。我曾几次游历英国，曾向很多制造商询问过有关这一法律的问题。我敢断言，我所遇到的所有人中，没有一个不称赞它，没有一个人不对英国能在这种情况下勇敢地奉行自由原则表示高兴的。也许正是由于这一点，后来英国在很多问题上也都奉行了自由原则。

你们提出1832年罢工，这确实是一个很难对付的理由；但我们在分析事实的时候得注意，不要脱离了时代背景。那一年，英国出现了粮食歉收，每夸脱小麦卖到95先令，当时发生了持续数年的饥荒。

书记员德瓦特默斯尼尔先生：那么，1842年的罢工呢？

巴斯夏先生：1832年出现了饥荒，1842年出现了更严重的饥荒。

书记员：我说的是1842年的罢工。

巴斯夏：我的论点放到1842年，更有说服力。在这样的饥荒时代，会发生什么事？人们几乎所有收入都用来购买生活必需品。他们不再购买制成品；工厂闲置，很多工人失业，劳工市场饱和，工资下降。

如果出现了工资下降，如果又加上大饥荒，那么，在一个自由的国家出现工人的联合，就一点都不奇怪。

英国的情况就是如此。它是否因此而修改了法律？根本没有。

它知道这种工人组织工会的事，但它坦然面对它。谁搞恐吓和暴力活动，它就惩罚谁，除此之外，它没有惩罚任何人。

我们面前就呈现着这样一幅可怕的工人社团图景，而据说，他们将会成为政治性组织。

先生们，就在我们上面提到的那个时期，英国还面临着一个大问题。这个问题比当时的环境、比粮食歉收所造成的问题更严峻。当时，工业人口与土地拥有者即贵族之间正在展开斗争，贵族希望以尽

可能高的价格出售小麦，于是就禁止进口外国小麦。结果如何呢？昨天还被亲切地称之为“工会”的组织，那些享有联合自由的组织发现，他们联合起来为提高工资而进行的所有努力，并没有什么成效……

有人插话：这可太糟糕了……

巴斯夏先生：你说这太不幸了，而我却要说，这是大好事。工人们本来以为，工资水平并不取决于雇主，而是取决于社会的法律。而现在他们明白了：“为什么我们的工资无法提高？原因很简单：因为法律禁止我们为出口而生产，至少是禁止我们用自己的钱购买外国小麦。看来，我们是错怪雇主了，我们应该怪罪贵族阶层，他们不仅拥有土地，而且能制定法律。只有当我们也拥有政治权利后，我们才能影响工资水平。”

（左派：“说得好！说得对！”）

巴斯夏：先生们，的确，从英国工人这种非常简单而自然的行为中所能看到的某些异乎寻常的东西，简直可以说是把对法国仍没有实行普选权的抗议带到了这个讲坛上。（左派更热烈地赞成）

由此得出的结论是，英国工人通过行使自由权利已经得到了一个大教训：他们明白了，他们的雇主并不应对工资的升降承担责任。今天，继土豆枯萎病、农业严重歉收、铁路狂热及席卷欧洲的革命、工业品出口受阻等灾难之后，英国正在经历非常艰难的两三年，它从来没有经历过这么严重的危机。但是，从来没有人把这种危机归罪于工会或其暴力活动。他们有了经验之后已经放弃了这种行为；我们已经有了一个榜样，现在该我们反思了。（左派欢呼）

简而言之，我最关心的只有一件事。你们希望人们尊重法律，这没错；但是我们决不能因此而要人们忘记正义的含义。

我们面对着两种理论：委员会的理论和莫兰先生的理论。

想象一下，如果分别根据两种理论起诉工人会有什么结果。假设根据现有的工会法起诉工人，他们甚至不知道法律想要他们怎么样；他们相信，他们如果限于联合、并合谋策划，那就是正当的，你们自己在某种程度上也承认这一点。他们会说：“我们的储蓄花光了，我们

没法活了。这不是我们的错。这是社会的错，它在折磨我们；这是老板的错，他在剥削我们；这也是司法的错，它把罪名强加在我们头上。”他们将会满腔怨恨地出现在被告席上，他们会被人看成是受害者；不仅他们自己有抵触情绪，那些没有被起诉的人也同情他们：我们那些总是热情洋溢的年轻人，还有追求自己理想的著名政论家们。你们相信，对国家的司法来说，这种局面好受吗？有利吗？

接下来，假设根据莫兰先生的理论来起诉工人。他们被起诉，而共和国检察官会对他们说：“我们并不因为你们组织工会而起诉你们，这方面你们拥有完全的自由。你们要求提高工资，我们也不管。你们一起策划，我们也不管。你们要罢工，我们也不管。你们试图说服你们的同志，我们也不管。但你们使用了武器、暴力、恐吓，据此，我们起诉你们。”

被你们起诉的工人会低头认罪，因为他会觉得他错了。他会承认，他的国家的司法是公正的和公平的。（“说得好！”）

先生们，我想进一步提出一些想法以结束这次发言：

在我看来，劳动阶级中正在讨论的很多看似重要的问题，其实是劳动者被误导才想出来的。我提请你们注意这一点：某个国家如果存在着不同的阶层、阶级和社会等级，最上层的阶级僭称自己具有某种特权，而比它低一个等级的阶层希望获得支配地位，在这种情况下，是随时会爆发革命的。自然，这第二个等级也会呼吁其他阶级帮助它实现公平和正义的理想。革命之后，第二个等级掌权了，通常，用不了多久，它就赋予自己某些特权。第三个等级和第四个等级如法炮制。这些确实令人痛恨，但却很容易发生，只要较低的等级能够承担其特权的代价。

而二月革命的结果则是，整个国家，所有人，包括最低等级的人，都通过选举、通过普选权而达到或者应当达到自我治理的程度。于是，人们就互相模仿——对此我深感痛心。但在我看来，也很正常——人人都觉得，他们可以通过也赋予自己特权而弥补自己所遭受的不幸；我认为，获得无息贷款的权利、就业权等要求，都是货真价实的特权。（骚动）

而事实上，先生们，如果在我国各个阶层之下，或者说在我们的视野之内还存在一个庞大的阶层，比如说3亿中国人，来承担其代价，那么，赋予每人特权倒也罢了（众笑）。然而现在，并不存在这么一个阶层；因此，每种特权的代价都必将由我们自己的人民承担，都要从他们的口袋中掏出，他们不仅不可能享受任何好处，反而会经由各种复杂的机制，承担一切代价。

因此，我要求立法公会与这些要求进行斗争。对此，立法公会不能掉以轻心，因为，很要命的是这些要求都很真诚。我想说的是，你们有责任与之斗争。而如果劳动阶层所提出的要求是合情合理的，他们仅要求正义和自由，而你们竟然拒绝，那你们又如何能成功地抵制那些特权要求？我相信，如果你们在这里能表明你们是不偏不倚的，你们必能获得伟大的力量，你们将被人们视为所有阶层尤其是劳动阶层的保护者，假如你们不偏不倚地、公正地对待他们。（左派高声支持）

总结一下：我拒绝委员会的提案，因为它仅仅是权宜之计，而所有的权宜之计的特点就是脆弱和不公正。我支持莫兰先生的提案，因为它是基于某种原则，唯一一种能够满足人的思想、赢得人心、获得所有人的良知一致同意的原则。有人曾经问过我们："你们是仅仅因为对自由的柏拉图式热爱而希望称颂自由么？"就我而言，我的回答是："是的。"自由可能使国家遭受考验，但只有自由能够启蒙、教育和启发国民。失去了自由，就只有压迫；热爱秩序的人们应该记住，如果各阶级的团结、对法律的尊重、每个人利益的保障、国家的安宁建立在压迫之上，那这种制度就时日无多了，假如真的存在过这种制度的话。

---

[1] 《刑法》第413、415、416条以一种很不公平的方式惩罚雇主和工人结成联盟。立法公会向一个委员会提出一个议案，要求废除这些条款，该委员会裁定不能废止，认为完全有必要维持这些压制性措施，不过，它同意修改这些条款，使之更加公正。

但该委员会提出的修正案并没有达到这一目标。来自德雷默的制造商和议员莫兰坚信，工人与雇主间的和谐只能建立在法律面前的平等基础上，他希望按照这一原则修正委员会的结论。在议会1849年12

月17日的会议上，巴斯夏发言支持他提交的修正案。——法文版编者注

[2] 一年多后，巴斯夏就死于肺结核。——英译者注

[3] Antoine Francois Henri Lefeburede Vatimesnil（1789—1860），同情教会的反革命的官员和政客。1828年任公共教育部长，七月革命后他支持路易·菲力浦。——英译者注

[4] 原文为法文lacoalition。——英译者注

[5] Joseph Hume（1777—1855），英国政治家和自由主义改革家，詹姆斯·穆勒和杰里米·边沁的追随者，积极反对有利于雇主的关于工会组织的旧法律，并推动废止了禁止机器出口和工人移民的法律。——英译者注

[6] Paulémile Doutre，律师，1846年发表了一本论述选举权的专著。——英译者注

[7] Louis Greppo（1810—1890），极左派政客。——英译者注

[8] Adrien Théodore Benoît-Champy（1805—1872），法官、外交官、众议员、参议员。——英译者注

第十二章 致民主人士

——评莫蒂默特尔诺克斯修正案 [1]

不，我并没有弄错；我觉得我的心，一颗民主的心，正在嘭嘭地跳动着。那么，为什么，我总是时不时地发现，我跟那些宣称自己才是民主之代言人的人士正好唱反调？

不过，我们必须彼此理解。民主这个词难道真有两种相反的含义？

我来谈谈吧，在我看来，促使人们改进其物质、精神和道德环境的那种期望，与上帝赋予他们实现这些期望的能力之间，是有某种联系的。

因此，我希望每个人都自己对自己负责，可以自由地处置、安排和管理自己的人身、自己的行动、自己的家庭、自己的生意、自己的社团、自己的理智、自己的能力、自己的劳动和自己的财产。

在美国，人们就是这样理解自由和民主的。在那里，每个公民都时刻警惕着保持自己的独立自主性。而正是拜这种自由之赐，穷人有望摆脱贫穷，而富人也有望保有他的财富。

事实上,我们看到，正是这套制度，使美国人在很短时间内就达到了相当高水平的成就、安全、富裕和平等，创造了人类历史上独一无二的伟业。

当然，美国跟所有其他地方一样，也有人总会毫不犹豫地侵害他们的同胞的自由和财产权，以此为自己谋取私利。

因此，就出现了法律，法律就是借助公共警察暴力的手段，来防止和镇制这种侵略倾向。

在维护这种暴力时，每个人彼此合作，都出自己的一份力。法律并不像有些人所说的，是牺牲一部分人的自由以维系其他人的生存。恰恰相反，法律乃是保障所有人之自由的最简单、最公正、最有效、也最经济的手段。

政治中最难的一件事就是防范受托使用这种公共警察暴力的人，去做那些本来该由他们来阻止的事。

然而，法国的民主人士却似乎从完全不同的角度看待这些问题。

毫无疑问，他们跟美国民主人士一样，也谴责、反对、蔑视人们可能受诱惑运用自己的力量侵害他人的掠夺行径——即一个人侵害另一个人的财产权、劳动、自由的一切行径。

然而，尽管他们反对个人之间的掠夺行径，却将其视为实现财产平等的手段，因而，他们就把进行掠夺的权力授予法律，授予公共警察部队，而我认为：我们搞出法律和警察本来是要防范掠夺行径的。

于是，一方面是美国的民主人士，他们把惩罚个人之间的掠夺行径的权力授予公共警察，他们也非常小心不让这种力量本身蜕变为掠夺性力量；另一方面，法国的民主人士却恰恰利用这种力量作为掠夺的工具，这一点恰恰成了他们所设计的制度的基础和本质。

对这种制度，他们赋予了种种冠冕堂皇的名号，组织呀，合作呀，友爱呀，团结呀。由此，他们对最残忍的欲望也无所顾忌了。

“彼得比较穷，蒙多尔比较富裕，他们不是亲兄弟吗？那他们不应该互相帮助吗？他们不应该互相合作，不应该组织起来吗？那么，就让他们分享财富，这样对大家都好。当然，彼得是不能自己去拿蒙多尔的东西，这没错。但我们会制定法律，创造出某种力量，由它们来负责完成这个过程。于是，蒙多尔的反抗就可以被当作是叛乱，彼得就心安理得了。”

在这类立法的历史上，有的时候，掠夺行径表现得尤其地骇人听闻。这种情形一般都发生在法律被用来劫贫济富时。

然而，面对这种情形，激进的山岳派人也拍手叫好。最主要的原因是什么？难道不是因为他们把已经稳固建立的通过法律进行掠夺的原则，看作是自己以后也可以效法的先例？假如多数人曾经支持将劫贫济富的行径合法化，那么，你如何拒绝劫富济贫的法律？

如果在一个国家，本来是用来保障每个人权利的神圣的法律力量，被扭曲为侵害自己权利的力量，这个国家可太不幸了！

昨天，在立法大会上，我们就看到了这样的一幕，看到了一幅令人憎恶的可悲图景，我们也许可以将其称为一出愚弄人的闹剧。

我们来谈谈这里面的问题吧。

每年有30万孩子年满12岁。他们中，只有l万人能进国立大学和高中。他们的父母是不是全都是富人？我对此一无所知。不过，我们当然基本上可以肯定，他们是这个国家最富裕的人。

很自然地，他们必须承担自己孩子的吃喝、教育和培养的费用。然而，他们发现这笔费用太高了。于是，他们就诉诸法律手段，并且真的搞到了一部法律，对酒、盐征税，然后把从29万个孩子的父母那里搞到的钱，通过赠送、奖励、补偿、补贴等途径，分配给父母更为富裕的孩子。

莫蒂默-特尔诺克斯先生提出，这种稀奇古怪的局面该结束了，然而，他的努力却失败了。极右人士觉得，让穷人为富人的孩子上学掏钱是最便利的办法；而极左人士则发现，抓住这样难得的机会，把通过法律进行掠夺的制度牢牢地建立起来，是最合适的策略，于是也支持这种法律。

我问我自己：我们这是要往什么方向发展？立法公会必须直接受某些原则指导；它必须致力于公正地对待所有地方的所有人。然而，事实上，它却一头扎向大家彼此通过法律掠夺的制度，在致力于建立实现所有阶级完全平等的制度，也即共产主义。

昨天，立法公会等于宣布：穷人必须纳税以救济富人。那么，它还能有什么脸面拒绝其他人提出的“榨取富人”以救济穷人的法律？

就我自己而言，当我站在选民面前时，我不能忘记这一点，我曾对他们说过：

“你们是否支持建立在下面这种安排之基础上的政治制度：你们自己将为自己的生存承担全部责任；你们将通过付出你们自己的劳动、努力、勤奋，以换取你们自己所需要的食品、衣服、住房和教育，并实现富裕、幸福，也许还有兴旺发达。政府跟你唯一有关的事，就是确保你不受任何干扰和侵犯。至于政府方面，为了完成这一任务，它只要求你们交纳最低限度的赋税。你们是否想要这样的政府？”

所有人都大喊：“我们只要这样的政府。”

现在，如果我能重新站在那些贫穷的农民、那些诚实的工匠、那些善良的工人面前阐述我的看法，那我会对他们说：

“你们将要交纳更多的赋税，比你们原来想的要高；你们只能获得比原来想望的更少的自由；在某种程度上，这是我的错，因为我抛弃了你们当初选我时我所持有的关于政府制度的想法。4月1日，我投票支持增加盐酒税，为的是帮助那些把自己的孩子送进国立学校的极少数国人。”

不管听众们会有何反应，反正我自己是不愿意对那些曾经信任我的人发表这么一番讲话，从而把自己置于那种可悲而又可笑的境地的。

---

[1] Louis Mortimer-Ternaux（1808—1871），法国政客、历史学家，政治上比较反动，1830年到1871年间断断续续地担任过政府公职、当选过国民公会议员和国会议员。其Histoiredela Terreur最集中地体现了他的观点。——英译者注

在立法公会于1850年4月1日召开的会议讨论公共教育预算案时，议员莫蒂默特尔诺克斯提出一份修正案，将为中等阶层子女开办的大学预科、学院和研究机构的支出减少30万法郎。极左派议员和极右派议员在这一问题上倒是立场一致，最后该修正案因在投票表决时遭到微弱多数的反对而夭折。就在次日，巴斯夏在一家日报上发表了本文，对这次投票发表了自己的看法。——法文版编者注

第十三章 贸易差额 [1]

贸易差额乃是一种信念。

我们都知道，它的意思是说：如果一个国家的进口额大于出口额，它就蒙受了逆差损失，反之，如果该国的出口额大于进口额，这个盈余就是其收益。这被人们当成一条公理，很多法律都是据此而制定的。

正是根据这种假说，莫居安先生 [2] 前天引用统计数字警告我们说，法国搞的对外贸易，每年要损失2亿法郎，实在是令人伤心，根本没有必要再搞这种贸易。

“11年中，通过贸易，你们损失了20亿法郎。你们明白这意味着什么吗？”

然后，他把他那无可挑剔的规律用于具体数字。他说，“1847年，你们出口了价值6.05亿法郎的工业制成品，而只进口了1.52亿法郎，在这里，你们赚了4.50亿法郎。”

“但原材料方面，你们的进口额是8.04亿法郎，出口额仅为1.14亿法郎，因此，你们损失了6.90亿法郎。”

这是天真幼稚的人士从一个荒唐的前提合乎逻辑地得出一个错误结论的又一个好例证。莫居安先生已经发现了让达尔布莱 [3] 、勒伯夫 [4] 等先生对贸易逆差冷嘲热讽的奥秘。这可真是一个伟大的成就，我还真禁不住有点嫉妒呢。

让我来说道说道莫居安先生及所有的贸易保护主义者据以计算收益和损失的那条规律的有效性。就举两个企业的生意为例吧，我一直都在做这种生意。

我住在波尔多，我生产了一桶葡萄酒，价值50法郎；我把它发送到英国利物浦，海关就在其记录本上记上一笔：出口50法郎。

在利物浦，这桶酒卖了70法郎。我的代表用这70法郎购买了煤炭，它在波尔多市场可以卖到90法郎。海关马上又记下一笔：进口90法郎。

贸易差额，也即进口额高于出口额的价值是40法郎。

在我看来，这40法郎，进了我的账面，是我的收益。然而，莫居安先生却告诉我，我损失了40法郎，由于我的这笔生意，法国损失了40法郎。

莫居安先生为什么在这儿看到的是损失？因为他认定，只要进口额大于出口额，就必然意味着要用现金来弥补这个差额。然而，在我讲的这个交易中——所有赚钱的生意其实都是这个路子——谁说非得用现金来支付那个贸易差额？商人总是要比较不同市场上的价格，只有在他确信或者至少是有可能做到，出口的东西再返回来时之价值有所增加才会做生意。这一点，应该不至于太难理解吧？因此，莫居安先生所说的损失，其实应当叫做收益。

我做完这笔交易后没有几天，就觉得后悔了。我后悔怎么没有再等几天。因为，波尔多的葡萄酒价格下跌了，而利物浦的酒价上涨了；那么，如果我不是那么性急，我就可以只花40法郎在波尔多买进葡萄酒，然后以100法郎在利物浦售出，如果真是这样的话，我相信，我的收益会更大。然而，莫居安先生却告诉我说，如果真是这样，我蒙受的损失会更大。

我的第二笔生意结果则完全不同。

我花100法郎从Périgord买进了一些食用菌，准备卖给两位高贵的英国内阁大臣，价钱很高啦，我想可以换回不少英镑吧。唉，现在想来，我真应该自己享受这些美味（我说的是食用菌，而不是英镑或者托利党人）。那样的话，我就不会鸡飞蛋打，什么也没捞着，因为很不幸，货轮航行途中失事沉没了。海关官员本来已经在其记录中记下了出口100法郎，然而，这回却再也不会有什么东西进口了。

于是，莫居安先生就说了：法国赚了100法郎；因为，幸好轮船沉没了，出口额现在就大于进口额了。如果事情是另一个结局，轮船没有失事，我赚回了相当于200或300法郎的钱，贸易差额就刚好相反，于是，法国就成了受损失的一方。

从科学的观点看，在做生意的商人看来亏损了的生意，在那些整天搬弄理论的理论家们看来却成了赢利，这无论如何，也是件可悲的事。

而从现实的角度看就更可悲了，这种认识上的错位会导致什么结果呢？

假定莫居安先生有权（由于他具有选举权，因而他已经具有某种程度的权力）不顾商人的考虑和愿望，而根据自己的考虑和愿望建设“有益于国家的商业和工业组织，大大推动国内工业的发展”，那么，他会怎么做呢？

莫居安先生必然会通过法律手段取缔一切在国内低价买进然后在国外高价卖出并且从国外进口国内急需之商品的交易，因为恰恰是这种生意，使进口额超出了出口额。

相反，他必然会容忍，事实上，他可能会鼓励——如果必要的话就（用大家交纳的税款）给予补贴——在法国高价买进然后低价在国外出售的一切生意；换句话说，出口那些对我们有用的东西而进口那些对我们没用的东西。因此，举个例子，他肯定会让我们随便从巴黎购进奶酪拿到阿姆斯特丹出售，然后从阿姆斯特丹买进最新时尚产品到巴黎出售；因为只有在这样的贸易中，贸易差额才始终对我们有利。

是的，如果立法者不让有利害关系的当事人在这些问题自己为自己作出决定、采取行动，自己享受收益、承担风险，那将是可悲的，甚至是可耻的。由他们自由行动，至少每个人都会为自己的行动承担责任；如果出错，他自己遭受惩罚，自己也会学乖。然而，如果立法者横加限制，那么，他必然会作出完全错误的判断，不断地犯错就将成为整个民族的行为规律。我们法国人十分热爱自由，我们却没有真正地理解自由为何物。啊，让我们好好地弄清楚自由的含义！否则的话，我们还不如别爱它。

莫居安先生还泰然自若地说，在英国，政治家们无一例外地接受贸易差额理论。在按照他的理论计算完贸易逆差带来的损失之后，他大声疾呼："如果这种局面出现在英国，他们就会坐不住了，下院议员们无一例外都会觉得自己的位子不稳当了。"

而在我看来，我敢断言，如果某人跑到英国下院说，"我国的出口总值超过了进口总值"，只有在这时候，议员们才会觉得有问题了，我实在是怀疑，有谁敢在这句话后面再画蛇添足："这种贸易顺差代表的是收益。"

英国人坚信，进口大于出口对于国家的发展是非常重要的。他们也早就注意到，这是所有商人的一致心态；正是如此，他们坚定地支持自由放任政策，致力于恢复自由贸易。

---

[1] 在讨论1850年的总开支预算时，莫居安先生很天真地阐述了非常古老而完全错误的贸易平衡理论（Moniteur of March27.）。巴斯夏在其《经济学的诡辩》中已经对此给予了驳斥，但他觉得，应该给予批判，尽管身体不好，他已经无法再登上讲坛，于是他写成本文，在3月29日投书一家日报，提出了自己的思考。请注意，作者在本文阐述自己的论题的时候简化了其假设，并且没有提到他在1845年已经论述过的内容。（参见《经济学的诡辩》第一卷第六章）。——法文版编者注

[2] Francois Mauguin（1785—1854），法国律师与演讲家，他坚信自由主义，为很多他认为受到政府迫害的人士进行司法辩护并获得胜利。1827年首次当选议员，在路易·菲力普统治时期声名远播。——英译者注

[3] Auguste Adolphe Darblay（1784—1873），法国实业家，1840年到1848年间为议员。——英译者注

[4] Louis Lebeuf（1792—1854），金融家，1835年任法兰西银行董事。贸易保护主义者，是保卫国内工业委员会领导人之一，1837年当选下院议员，1852年当选上院议员。——英译者注

第十四章 蜡烛制造商关于禁止太阳光线的陈情书

蜡烛、纸媒、提灯、烛台、路灯、烛花剪、灭烛器制造商，动物油脂、植物油脂、树脂、酒精及与照明有关的各种商品的生产者，致尊敬的国会议员们：

先生们：

你们走上了正确的轨道。你们抵制了各种抽象的理论，你们完全不理会商品供应是否充足、价格是否低廉，你们主要关心生产者的命运。你们希望他们不受外国竞争者的压力，也就是说，把国内市场完全留给国内企业。

我们乐意提供一个很好的机会，让你们应用自己的——我们怎么称呼它呢？你们的理论？不，再也没有比理论更具有欺骗性的了；你们的学说？你们的思想体系？你们的原则？不过，你们讨厌各种各样的学说，你们厌恶思想体系；至于原则嘛，你们认为，政治经济学中不存在任何原则；那么，我们就将其称之为你们的惯例吧——没有理论、也没有原则的惯例。

我们正在遭受一个外部竞争者的毁灭性竞争，他生产光线的自然禀赋要比我们的优越得多，他以一种难以置信的低廉价格向国内市场倾销光线；只要他一出现，我们的生意就完蛋了。所有的消费者都去用他，法国的一个工业部门——其派生出的影响是数不胜数的——就完全陷入停顿状态。这个竞争者，不是别人，正是太阳。他向我们发动了无情的战争，我们怀疑，他是受可恶的英国佬的挑唆才对我们下毒手的（多么出色的外交手腕！），因为他对那个不讲信义的阿尔比恩相当关怀，对我们却没那么慷慨！[1]

我请求你们发善心通过一部法律，要求关闭所有窗户，老虎窗、天窗、内外百叶窗，拉上窗帘，关上窗扉，关上船上的圆玻璃窗，舷窗盖，拉上遮阳篷——一句话，关上能使阳光照进屋子的所有口子、洞眼、裂口和缝隙，因为它损害了我国的这一重要产业，我们充满自豪地说，是我们向国家奉献了这一产业，而国家如果不经过一番搏斗就抛弃我们，那绝对是忘恩负义。

尊敬的议员们，请你们发发善心，严肃地对待我们的请求；至少在倾听我们陈述应该扶持这一产业的理由之前，不要轻易地拒绝这一请求。

首先，如果你们下令尽可能地切断自然光照进室内的一切渠道，因而创造出对人工照明的需求，那么，法国所有行业都可以从中受益，不是吗？

那时，法国要消耗更多的动物油脂，那就需要饲养更多的牛羊。于是，我们会看到平整过的田地、肉类、羊毛、皮革，尤其是农业健康发展离不开的肥料会大大增加。

如果法国消耗更多的植物油，我们会看到，罂粟、橄榄、油菜的种植面积会扩大。这些植物高产但消耗土壤地力，而我们上面提到的家畜饲养数量增加，生产出更多的肥料，正好可以弥补土壤地力的消耗。

我们的荒地也会遍布能生产油脂的树林。无数蜜蜂将从山区飞出来，采集这里宝贵的花蜜，而现在，这些蜜源都白白浪费了。由此，各种农作物的产量都会提高。

船运业也会大发展。成千上万只船会出海捕鲸，只需要很短时间，我们就可以形成一支庞大的船队，足以捍卫法国的荣誉，并使我们这些陈情者——蜡烛商的爱国热望得偿所愿。

巴黎各个制造业部门会如何呢？今天，种种烛台、提灯及枝形大烛台上的金箔、青铜和水晶令大型商业中心熠熠生辉，而如果你们通过这部法律，那时，这些商业中心的景象必将相形见绌了。

于是，那些在沙丘之颠劳作的贫穷的树脂采集工、那些在阴暗矿坑中冒险的矿工，都可以获得更高的工资收入，也能逐渐发财致富。

先生们，只需稍加思索，就可以肯定，如果你们答应我们的请求，那么，整个法国，从富有的昂赞公司 [2] 股东，到最卑微的火柴商人，所有人的生活条件都会大为改善。

先生们，我们已经预计到了你们拒绝我们的请求之理由；但是，这些理由无一不是出自自由贸易鼓吹者的陈词滥调。我们敢说，你们提出用以反驳我们的每句话，其实都可以用以反驳你们自己和你们赖以制定你们所有政策的原则。

你们是否要告诉我们，尽管通过这种保护措施我们获得了益处，但法国作为一个整体，却不会得到任何好处，因为消费者得承担所有的代价？

我们已经有答案了：

你们根本没有资格在这里谈什么消费者利益。一直以来，你们一旦发现消费者的利益与制造商的利益不一样，你们就毫不犹豫地牺牲消费者的利益。你们这么做是为了促进工业、为了提高就业。这次，基于同样的理由，你们也应该做同样的事。

你们自己确实也已经预料到了这种反驳理由，当人们对你们说，消费者有权自由获得铁、煤、芝麻、小麦和纺织品，你们回答说，“不错，但是生产者也有资格排斥这些东西”。说得很好！如果消费者确实拥有自由获得各种商品的自然权利，那么，生产者也有禁止其进入的权利。

你们还可以说：“而生产者和消费者本来就是合二为一的。如果制造商从贸易保护政策中收益，他也能使农民富裕起来。反过来说，如果农业繁荣，也能为制成品开辟市场。”说得好。如果你赋予我们在白天提供照明的垄断权，那么，我们为满足生产需要，肯定会购进大量动物油脂、木炭、植物油、树脂、蜡、酒精、银、铁、铜和水晶，而我们和我们的供货商发财之后，我们的消费也会增加，从而会给国内各个行业带来繁荣。

你们会不会说，太阳光照是大自然慷慨的赐予，拒绝这样的赐予就等于拒绝这种赐予本身，借口却是想鼓励人们自己生产这种东西？

而如果你们采取这一立场，你们就是自掘坟墓。记住，迄今为止，你们一直在排斥外国商品，而这些外国商品就相当于大自然慷慨的赐予。你们只需要拿出满足其他垄断者要求的一半理由，就足以满足我们的请求了，而这是与你们一贯的政策完全一致的；仅仅由于我们的要求比他人的要求更有根有据就拒绝我们的要求，等于承认这样的方程式：+×=+-。换句话说，这将是滑天下之大稽。

同样是生产一种商品，在不同的国家，由于气候条件不同，劳动和大自然是按不同比例结合的。而大自然所贡献的那部分总是无偿的，人的劳动所贡献的那部分才构成了价值，才需要掏钱购买。

假如里斯本出产的橙子价钱只有巴黎出产的橙子的一半，那是因为，前者拥有充足的自然光照，这当然是不用掏钱的，而后者却需要人工温室，当然得购买者掏钱了。

于是，如果我们购买了一只产自葡萄牙的橙子，我们就可以说，与巴黎的橙子比起来，有一半是免费赠送，换言之，只需要掏一半钱。

现在，正是由于它是半卖半送（原谅我们用这个词），你们坚持要禁止它进入法国。你们说，“如果法国劳工得拼了命工作，而外国劳工只用付出一半努力，而另一半由大自然慷慨赐予，那么，法国劳工如何能够抵挡得住外国劳工的竞争？”然而，如果一件产品的一半是免费的，就让你们发布禁令排斥它，那么，对一件完全是免费的东西——光照——你们怎么竟然允许它进入竞争？你们要想不陷入自相矛盾，就应当在排斥那些只需半价因而伤害我国工业的产品之外，禁止那些完全免费的东西，对此应当有更充分的理由，你们也应当有更大热情。

另举个例子：如果我们从外国进口一种商品，比如煤、铁、小麦或纺织品，如果我们掏的钱比我们自己生产的要少，两者之间的价差，就是我们所获得的无偿赠送。这一赠送的多少与价差的幅度是成比例的。如果外国人只要我们掏3/4、1/2或l/4的价钱，那我们就相应得到了1/4、1/2或3/4的无偿赠送。而如果慷慨的赠与者一个子儿也不

要，比如太阳赐予我们的光线，那我们所得到的就全是无偿赠送。因此，问题就是我们前面已经提出过的，你们是希望法国从无偿使用光线中获益，还是希望从维持那些昂贵的生产活动获得所谓的好处？请你们作出选择，但请讲究逻辑；因为，如果你们像现在这样，禁止进口外国的煤、铁、小麦和纺织品，这些进口品的价格越来越低，接近于零，那么，你们允许价格本来就是零的太阳光线一整天都在照射，就是自相矛盾的。

---

[1] “不讲信义的阿尔比恩”（Perfidious Albion）是指英格兰，法国人通常用这个词嘲笑英格兰的浓雾，在英格兰，由于经常有雾遮挡阳光，它所需要的人工照明，跟法国差不多。1840年，法、英关系一度非常紧张。——英译者注

阿尔比恩（Albion）是希腊人和罗马人对英格兰或不列颠的称呼。——中译者注

[2] Anzin Company当时法国最大的煤炭公司。——中译者注

翻译说明

弗里德里克·巴斯夏1801年6月30日出生在法国西南港口城市巴荣纳（Bayonne）。10岁的时候父母双亡，是由祖父抚养成人的。17岁那年，他结束学业，到家族在巴荣纳镇开办的出口企业中工作。在这里，他亲身感受到了贸易保护主义带来的不便和恶果：由于政府奉行贸易保护政策，这个地区商店纷纷倒闭，人口外流，失业人口增加。这是他后来毫不妥协地反对贸易保护主义的思想基础。

25岁那年祖父去世，他继承了家族在米格龙的财产，从而使他在以后的25年中不用为衣食奔波，过上了“体面的农民”和学者的生活。巴斯夏雇人经营家族企业，从而得以集中精力追求学术事业。他大量阅读了萨伊（Jean-Baptiste Say）、亚当·斯密、德特拉西（Destutt de Tracy）、孔德（Charles Comte，也许是他最钟爱的作者）和迪诺耶尔（Charles Dunoyer）等古典政治经济学家的著作。当时他最亲密的朋友是他的邻居库德罗伊（Felix Coudroy），他们在一起阅读了大量哲学、历史、政治、宗教、旅行、诗歌、政治经济学、名人传记等方面的著作，并经常展开热烈的讨论。就在这些阅读和讨论中，巴斯夏逐渐形成自己的观念，他的思想逐渐成熟。有趣的是，库德罗伊最初是卢梭的信徒，也跟当时卢梭的大多数信徒一样，是个社会主义者。而巴斯夏曾经说过，他喜欢面对面的谈话，而不喜欢在大庭广众下讲话。最终，他把库德罗伊转化成了个古典自由主义者。

巴斯夏第一篇见诸报章的文章发表于1834年4月，是对波尔多、里昂等商人的一份请愿书的回应，这些商人们要求取消农产品关税，但另一方面，却又要求保留制成品关税。对前者，巴斯夏表示赞赏；对后者，巴斯夏则予以批判，并指出这两者是自相矛盾和伪善的。他写道，“你们争取少数人的特权，而我则要求赋予所有人自由。”然后，他解释了，为什么应当全面取缔一切关税。

接下来一篇文章《税收与葡萄》则反对对葡萄酒征任何税，在这篇文章中，他继续发展自己的经济自由理念；第三篇文章则反对一切土地税和各种形式的贸易限制。然后是1844年夏天，巴斯夏将一篇论述法国、英国关税的影响的手稿寄给当时法国最负盛名的经济学期刊《经济学家学报》（*the Journal des Economistes*），在1844年10月号上发表，题为《英国和法国的关税对两国人民的未来的影响》（*The Influence of Frenchand English Tariffson the Future of the Two Peoples*）。毫无疑问，它是当时法国、甚至整个欧洲捍卫自由贸易及更一般意义上的经济自由的最有说服力的文章。此时，巴斯夏已经成长为自由放任主义坚定而不知疲倦的捍卫者。

这之后，巴斯夏一发而不可收拾，为报纸撰写了大量小册子和文章，开始了他短暂而辉煌的写作生涯。他的这些文章结集为两卷本的《经济学的诡辩》（*Economic Sophisms*），先后在1844年和1845年出版。

巴斯夏还是一位活跃的社会活动家。1845年巴斯夏见到了英国自由贸易主义代表人物、曼彻斯特学派领袖科布登（Richard Cobden），决心组织法国的自由贸易主义社会运动。1846年，他在波尔多成立了自由贸易协会，并在全国范围内宣传自由贸易、经济自由观念。然后他到巴黎，成为他参与创办的一份宣传自由贸易的周刊《自由贸易》（*Le Libreéchange*）的秘书和编辑。

当时的法国人厌倦了代表着特殊利益集团的君主的腐败，1848年二月发动革命，迫使国王退位。然而在随后的动荡中，种种乌托邦争相在社会上表演。为了与这些观念进行斗争，已经身患肺结核的巴斯夏竞选成为国民公会议员。他最初与诗人拉马丁关系还不错，并使这位在后来的革命和临时政府中举足轻重的人物具有自由贸易色彩。但当拉马丁开始采取国家干预主义政策后，巴斯夏就公开反对他的做法。在国民公会，他坚定地捍卫财产权，为公民自由辩护，并据此对右翼和左翼的限制主义的经济政策左右开弓。他反对君主专制主义、贸易保护主义、军国主义，也反对社会主义和空想共产主义。不幸的是，其时的大多数议员都沉溺在狂热的改造社会的幻想中，而对他的理性洞见没有兴趣。他的健康每况愈下，但他仍勇敢地与攻击经济自由和公民自由的种种学说进行斗争。

巴斯夏曾经深刻地剖析过法国政治的困境，结果果如他的预言，法国不断地重复自己的错误，新生的共和国垮台了，君主又回来了。不过，巴斯夏没有看到拿破仑三世加冕，就于1850年圣诞之夜在罗马病逝，刚刚写完其最完整地表述其经济理论的《和谐经济论》第一卷和第二卷的部分章节，其中有一部分在他死后才发表。在他生命的最后一个月，他抱病写作了其最著名的论文《看得见的与看不见的》（What Is Seen and What Is Not Seen）。巴斯夏先是搬家丢失了已经写成的手稿，然后重写一遍。但自己觉得太学究气，很不满意，就付之一炬，写了该文的第三稿。这就是我们现在见到的经济学名篇。

巴斯夏的著作多写作于1848年法国革命前后，其时，形形色色的乌托邦激进主义和保守主义思潮甚嚣尘上。他的文章直面民众错误的想象和精英分子知识上的谬误。由于他的文章大多都是专为报刊而写作，因而所谈论的都是他那个时代最紧迫的问题，但行文中却贯穿了他对最基本的经济学、政治哲学、法哲学等领域基本理论的思考，因而使他的文章在引人入胜的文笔下面，透出深刻的思想内涵。

法文版的巴斯夏《全集》（*Oeuures Complétes* , Paris: Guillaumin，various dateso fpublica tionan dreissue）共有7卷。他的著作大约有2/5被翻译成了英文，组织翻译出版的则是美国经济学教育基金会。其中《和谐经济论》是全译本，而《经济学的诡辩》（*Economic Sophisms* ）则并没有把法文两卷本《经济学的诡辩》中的所有文章全部译出。

本书收录了集中反映巴斯夏方方面面思想的文章，包括他最著名的论文《看得见的与看不见的》和《法律》等。另外，译者将《经济学的诡辩》中的《蜡烛制造商关于禁止太阳光线的陈情书》一文译出作为最后一章。在翻译《法律》一文的过程中，译者参考了两个英文译本。书中注释有三种，一种是巴斯夏法文版全集编者所加的注解，一种是英文译者的注解，还有一种是中文译者的注释，均已逐条注明。

经济学理论与文章的机智、雄辩，一般是很难相提并论的，而在巴斯夏的文章中，这两者完美地结合在一起，巴斯夏的文章充满了有趣的寓言、辛辣的反讽、机智的辩论，阅读他的文章本身，就是一种愉悦。然而，由于本书是经过英文转译的，加上译者的英文理解能力

和汉语表达能力有限，巴斯夏行文之妙，或许只能传达一二，实为莫大的遗憾。

汉译世界学术名著丛书

经济史上的结构和变革

〔美〕道格拉斯·C. 诺思 著

Douglass Ceil North

STRUCTURE AND CHANGE IN ECONOMIC HISTORY

Copyright ©1981 by Douglass Ceil North
Chinese (Simplified Characters) translation copyright ©1998 by Commercial Press

Published by arrangement with W. W. Norton & company, Inc.
through Arts & Licensing International, Inc., USA

ALL RIGHTS RESERVED

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年至1997年先后分七辑印行了名著三百种。现继续编印第八辑。到1998年底出版至340种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部
1998年3月

目录

译者序言
序　言
第一编　理论

　第一章　问题
　第二章　经济结构导论
　第三章　新古典派的国家理论
　第四章　一个分析历史上经济组织的框架
　第五章　意识形态和白搭车问题
　第六章　经济史上的结构和变革

第二编　历史

　导　言
　第七章　第一次经济革命
　第八章　第一次经济革命的组织后果
　第九章　古代社会的经济变革和衰落
　第十章　封建制度的兴衰
　第十一章　近代欧洲的结构和变革
　第十二章　工业革命的反思
　第十三章　第二次经济革命及其后果
　第十四章　1789—1914年美国经济的结构和变革

第三编　理论和历史

　第十五章　制度变革理论和西方世界经济史
　参考书目

返回总目录

译 者 序 言

《经济史上的结构和变革》于1981年出版，是美国著名经济学家和经济史学家道格拉斯·C.诺思近年来最重要的一部著作。诺思曾任美国经济史学会会长、西方经济学会会长、华盛顿大学经济系主任，现任该校政治经济研究中心主任。

诺思在学术上的贡献和影响主要有三方面：

（一）他为1790—1860年美国经济发展设计出一种可称作"一国三方"的经济模式。他在1961年发表的《1790—1860年美国经济增长》一书中第一次提出了这个观点。诺思认为，在1815年刚刚起步的美国经济不是一个整体，而是由三部分独立的经济组成，即"北部"，从新英格兰和大西洋中部各州沿岸到宾夕法尼亚和北达拉华；"南部"，包括使用黑奴的各州；横贯阿巴拉契亚山脉的"西部"。19世纪初，交通运输业的发展才逐渐将这三部分连成一片，但各地仍保留各自的相对经济优势。北部为南部和西部提供服装、鞋靴和工业制品；南部为北部提供棉花原料；西部为北部和南部提供粮食和农产品，为北部提供皮革。美国经济模式如同一个三足鼎，每个地区都依赖另外两个地区，三部分共同支撑着美国的经济。诺思运用现代经济学的资源禀赋理论、比较利益理论，被认为第一次圆满地解释了美国经济的增长，并且为从经济上解 释日益加剧以至最终引发内战的地区矛盾提供了一个理论框架。目前这个观点已成为大多数教科书所采用的标准体系。

（二）诺思是60年代支持创立美国新经济史学的主要人物。他于1966年出版的《美国历史上的发展和福利：新经济史》使他成为美国经济史新的研究方法的主要实践者。据另一位著名的新经济史学家休斯所说，"新经济史"一词就是诺思首创的。诺思和其他提倡这种研究方法的学者反对为叙述历史而叙述，建议经济史学家应用当代经济理论的观点和方法提出假设，验证和利用档案资料。他们主张任何假设都应当通过收集有关数量资料并用统计学和计量经济学方法所进行的

分析来严格检验。诺思在阐明和传播新经济史的研究方法中起了主要作用。1960—1968年间他是这门新学科的领袖，1960—1966年他参与主编了《经济史杂志》，使这本最有声望的经济史刊物为自觉应用新古典主义经济理论或计量经济学方法的文章敞开了方便之门。在这个时期，诺思发表的论文有《美国经济史的定量研究》（1963年）、《经济史现状》（1965年）和《经济史》（1968年）。他于1966年出版的《美国历史上的发展和福利：新经济史》向人们显示了新经济史的威力。在这本论文集中，诺思应用经济理论和表格式的数量资料向当时流行的观点提出挑战，他证明可以利用最基本的经济理论对一些历史解释提出质疑。由于该书是第一本、在许多年内也是惟一的一本适用于大学本科的新经济史教材，因此，在一个时期该书一直拥有许多读者。至于他在该书中提出的一系列创见则在美国学术界引起了浓厚的兴趣和热烈的争论，从而扩大了新经济史的影响。在这种情况下，社会上对按照新方法培养出来的经济史学家的需求 剧增，于是诺思所执教的华盛顿大学和格申克龙所执教的哈佛大学等机构成为新经济史学者的培训中心。在不长的时间里，一大批第二代新经济史学家脱颖而出，在全国大学经济系里担任了职务，并在这一学科里占据了支配地位。

（三）诺思及其合作者设计出一个有关制度创新和制度变革的经济模式，从产权制度、法律制度以及其他组织结构的变革与创新来解释长期经济增长的原因和人类社会的历史进程。

诺思在学术上的开拓进取是孜孜不倦的。他并不满意新经济史学依附于新古典经济理论的状况。1973年，诺思在就任经济史学会会长时所作的题为"超越新经济史"的演说中指出，新古典主义经济理论对于经济史学家来说有两大缺陷，一是它的目的不在于解释长期的经济变化，另一是即使它试图解释这个问题，它提供的答案也有相当大的局限性。

为了弥补新古典主义经济理论的不足，诺思及其合作者努力创建适合于研究课题和特定时期具体情况的模式。1971年，他与戴维斯合作出版了《制度变革与美国经济增长》，1973年，他与罗伯特·托马斯合作出版了《西方世界的兴起：新经济史》，1981年诺思又单独出版了《经济史上的结构和变革》。如果说前两部著作还属于个案分析，在理论上还没有系统的建树，实际考察也仅限于美国二百年的经济增长及西欧封建主义的兴衰和英、法、荷兰、西班牙四国的不同历程，那么，诺思在80年代出版的《经济史上的结构和变革》则相当完整地提出了一套经济史理论，并且用这套理论考察和解释了自史前人

类的经济生活至现代经济增长的漫长历史。诺思从现代经济学的理性选择假定出发，运用交易成本、公共 产品、相对价格等分析工具，构建了包括产权理论、国家理论和意识形态理论在内的新经济史学理论体系。诺思在本书中集中表述了这样一个中心思想：由于人类受其自身生产能力和生存环境的约束，只有通过交换即交易这一基本活动获得经济效益和安全保障，而产权是交易的基本先决条件，产权结构的效率引起经济增长、停滞或经济衰退。国家则规定着产权的结构并最终对产权结构的效率负责。此外，由于约束行为的衡量费用很高，如果没有思想信念约束个人最大限度追逐利益，会使经济组织的活力受到威胁。因此，意识形态的作用是不可替代的，它是一种节省时间精力的工具，有助于实现决策过程简化并使社会稳定和经济制度富有黏合力。诺思从制度创新和制度变革来解释长期经济增长和人类社会的演进，显然是富有启示意义的。早在70年代，当《西方世界的兴起》等著作出版后，在新经济史学研究领域便不断有追随者竞相仿效，运用类似的方法研究制度变革与经济增长过程，提出种种重新解释西方各国历史的观点。《经济史上的结构和变革》一书将新经济史学更加理论化和体系化，考察的时空跨度也更大。因此，在西方经济学界和经济史学界赢得了更广泛的推崇和赞誉。我们将本书介绍给中国学术界，相信随着中国改革开放事业的进展，广大读者会对此书的价值作出应有的评价。

序　言

本书旨在为分析经济史提供一个新的框架。其所以需要新的框架，是因为经济史学家们所运用的分析工具，已不能解决经济史上那些主要的问题：即如何说明作为经济系统成就的基础的制度结构和获得这一成就的原因，以及如何说明此种结构的变革。制度变革理论的发展，是对社会科学家的一项重大挑战。本书为这种理论提供了某些——当然不是全部——要素。

自亚当·斯密以来，经济学家都把他们的模型建立在收益来自贸易的坚实基石之上。专业化和分工是《国富论》的关键。不过，经济学家在构建他们的模型时，对于这种专业化和分工所需要的成本一直忽略不计。这些交易成本支撑着决定政治—经济体制结构的那些制度。因而，本书的理论框架便与其他社会科学有一部分相重叠，并把政治组织和意识形态看作是解释制度变革的基本成分。相应地，本书的目的在于，使读者更为广泛而不仅限于经济史学家。心存此念，我力图尽量不用技术性的经济学语言。虽然在第一章我用正式的经济学术语提出了问题，但在本书的其他各章节，我都尽量使论点能够为非经济学者一目了然。

第一编的理论，提出把大部分经济史重新铸成新的模型；第二编，对西方经济史从农业起源到20世纪这一万年作了适当处理。 对经济史之所以要进行如此广泛的考察，理由在于，解释经济史上的进展，需要有一种概念基础。我们对过去的理解并不比我们所用的理论更好，不幸得很，理论一直是有缺陷的。本书中的理论和据此而写成的历史论文，为系统考察和验证新假设提供一个基础，这些新假设将引起对新证据的研究，而后对假设进行修改或反驳。

为了对知识有所贡献，理论就其潜意义应当是可驳的：既可直接根据研究所含的假定进行检验，也可间接根据逻辑引出的假定（从论据得出）加以检验。在不可能对经济史的解释作出最后验证的情况下，可以料想，不同部门所坚持利用的解释也是对立的，因而现今的

政策法令才彼此冲突。不过，我提出一个现实的、而不是令人沮丧的忠告：如果我们相信对历史可以作出惟一科学的解释，那么我们不过是在欺骗自己；但如果我们不试图去达到那个目标，那么便是低估了经济史这门学科。持续研究可验证的假定和不断累积证据，可以使对立的解释数目减少。我们不可能在一切争论问题上都达成一致，但我们希望，在这些或那些问题上，我们能将可供选择的解释加以缩减。

本书是对与兰斯·戴维斯合作在《制度变革和美国经济成长》（1971年）和与罗伯特·托马斯合作在《西方世界的兴起：新经济史》（1973年）里开始的关于制度变革的研究的继续。我非常感谢在以前的研究中与我合作的这两位作者。此外，对于给予我目前这项研究以很大帮助的许多经济学家、经济史学家、历史学家以及其他学科的社会科学家，也至为感谢。我对四位背景不同的读者，抱有特殊的感激之情。是他们从不同的角度对整部手稿给予了详细的评论。他们是乔治·本特森、斯坦利·恩格尔曼、玛格丽特· 利瓦伊和曼库尔·奥尔森。此外，我对交易成本和经济组织的理解，很大程度上应归功于我的同事张五常。

华盛顿大学的其他同事中，对我的部分研究提供了有益批评的有：约拉姆·巴泽尔、阿瑟·费里尔、迈克尔·赫克特尔、保罗·海涅、罗伯特·希格斯、莱维斯·科钦、卡罗尔·托马斯和迪安·沃斯特。

这部手稿的各部分曾在一些大学和几次会议上试用过，一些章节曾征求过这些大学的同事的批评意见。给我提供了特别有益的批评的有：摩西·阿布拉莫维茨、阿曼·阿尔切安、雷·巴塔利奥、理查德·比恩、卡尔·达尔曼、维克多·戈德堡、乔纳森·休斯、查尔斯·普洛特、加斯顿·里姆林格尔、汤姆·萨文、西奥多·舒尔茨、弗农·史密斯、戈登·塔洛克、伯顿·韦斯布罗德和奥利弗·威廉森。此外，我还要感谢在那些讨论会上帮助改进这项研究的许多同仁。

伊丽莎白·凯斯编辑了全部手稿。在这一过程中，她促使我去澄清我自己在每一页上的思想。

密歇根州，贝城
1980年8月

第一编　理论

第一章　问题

我把经济史的任务理解成解释经济在整个时期的结构和绩效。所谓“绩效”，我指的是经济学家所关心的、有代表性的事物，如生产多少、成本和收益的分配或生产的稳定性。在解释绩效时，最初强调的是总产量、人均产量和社会收入分配。所谓“结构”，我指的是被我们认为是基本上决定绩效的一个社会的那些特点。这里，我把一个社会的政治和经济的制度、技术、人口统计学和意识形态都包括在内。“整个时期”表示经济史应能解释结构和绩效的短暂变化。最后，“解释”是指明晰的推理和潜在的可驳性。

这项研究致力于经济史的两个主要的然而却被忽视的任务：一是将经济的结构理论化，另一是既说明这些结构的稳定性，又说明它们的变化。我将运用一个简单的新古典模型集中去考察绩效的总产量和人均产量方面。不过，为了解释收入分配和一个经济的结构，我们还必须把理论延伸到传统的新古典领域以外。

我们先来描述一下新古典派用以分析经济绩效的方法所具有的基本特征。这一方法假定面临普遍匮乏，个人作出的选择反映了一组欲望、需要或偏好。这些选择是根据放弃的机会做出的。因而多工作一小时的机会成本（和所得到的增加的收入）等于放弃的闲暇。这一效用，即福利最大化，要求假定个人对收入、闲暇等 有一组固定的偏好，因而边际选择（即当个人决定多工作一小时时所作的选择）是指在得到（更多收入）还是应当放弃（闲暇）之间所作的权衡。[1] 这一行为假定在各种经济制度（无论资本主义还是社会主义）都起作用。

既然最大化假定宣称个人宁可选择较多的而不是较少的商品（和劳务），既然提高生产潜力（要牺牲为现期消费而进行的生产）可以生产较多的商品，因而整个社会，人人都将为增加资本存量贡献他们的部分成果——因为资本存量的大小决定着构成一种系统产生的商品和劳务的流量。资本存量的规模由人力资本（劳动）、实物资本（机

器、工厂、农业改良等）和自然资源的数量构成。这些又取决于可以利用的技术（即人对自然的支配），换言之，可用的技术决定着劳动体现的技艺（人力资本）、实物资本的质量和自然资源的构成。技术变革被认为是内生的，并被看作是社会成员投资于发明和创新的结果。不过，“发明的潜力”又取决于知识的存量（对自然环境的认识）。

因而，决定产量的资本存量是实物资本、人力资本、自然资源、技术和知识的函数。最大化假定将导致对具有最高收益率的那部分资本存量进行投资，那部分存量相对于其他存量在数量上将会增长，从而保证使收益率逐渐拉平。而后，新的实物资本和人力资本将会创造出来，而新的自然资源则会被发现，此时，将放弃的消费（即储蓄）投资于发明或发现那些特别的技术和自然资源而得到 的收益率超过了现有各种机器和技艺的扩张而得到的收益率。如果劳动力规模相对于资本存量增长，那么，调整人力和实物资本的形式以适应资本劳动力比率的变动，将是有利可图的。同样，也可以对自然资源存量进行某些调节。

在这些情况下，总产量的增长和人均产量的增长，是由已储蓄的（和已投资的）收入部分和人口增长率所决定的。如果已储蓄的收入部分导致的产量增长正好等于人口的增长，那么，人均收入增长为零。另一方面，如果储蓄率高于人口增长，那么，将导致实际人均收入率增长。

从经济史学家的观点看，新古典派的这一公式似乎是用未证实的假定来解释一切令人感兴趣的问题。它所涉及的社会是一个无摩擦的社会，在这种社会中，制度不存在，一切变化都通过完善运转的市场发生。总之，获得信息的成本、不确定性和交易成本都不存在。但是，恰恰因为这种不存在，新古典派公式才提出那些有待探讨的基本假定，以便发展一种关于结构和变革的有用理论。

首先，模型假定一种刺激结构将使个人按全部差额得到投资的社会收益，就是说，使个人和社会的收益相等。其次，它假定，新知识的获得和利用的收益不递减，因为在成本固定下能够增加自然资源的存量。第三，它假定，储蓄有实际收益。第四，假定生育后代的个人和社会费用是相等的。最后，人们的选择和预期的结果是一致的。让我们对每一点依次进行考察。

规定完善和无需成本实施的所有权（即零交易成本）是坚持第一个假定所必需的。这样的条件从来没有具备过。而当今像整个历史一样，许多资源更接近于公有财产而不是专有财产。因此，达 到同等边

际效率解决所必需的条件，无论是罗马共和国，还是20世纪的美国或苏联，从来就不曾有过。在已经历过的那些社会中，最好的不过是把个人收益提高到与社会收益相当接近的程度，以便提供足够的刺激来达到经济增长。然而，增长与停滞或衰退相比要少见得多。这一事实表明，“有效率的”产权在历史上并不常见。特别是个人向来不具备从知识和技术存量的增加中获得社会收益的能力，或者说，这种能力很不完善。因此，不仅技术进步在整个历史的大部分阶段是缓慢的，而且，自然资源存量的收益递减也是人类最重要的经济难题。

那个难题使我们得出模型的第二个假定：科学和技术仅仅在现代才合而为一，真正克服了收益递减。虽然西方国家在上个世纪不曾经历过自然资源收益递减，但它们必定在更久远的往昔经历过。

储蓄的实际收益的存在，也取决于产权结构。在整个历史上，已储蓄的收入的比例和资本构成的比率（实物资本和人力资本）通常是极低的，有时为零或负数。对产权的担保是储蓄和资本构成比率的一个重要的决定因素。

生育后代的个人成本和社会成本的一致，不仅意味着人口出生率受人的控制，而且意味已有的刺激和抑制结构随时调整个人的生育决策，以适应于人口增加所需社会成本的变化。马尔萨斯危机在整个历史上反复出现就充分证明这一条件尚未具备。

最后，我们要提一下最后一个假定：选择与结果的一致。新古典理论与经济史的基本含义有关的一个颇有影响的见解是，在不确定的情况下，个人利润即福利的最大化是不可能存在的（因为没 有人能肯定一项决策的后果），不过，福利最大化的结果仍然存在。它之所以存在，只是因为在普遍不足的情况下，竞争决定着比较有效率的制度、政策或个人行为会存在，而无效率的制度、政策或个人行为则归于消灭。[2] 这一见解是理解经济组织的制度形式演变的基础，但在一个非市场社会，政治结构低效率的决策方式的确持续了很长时间。另外，个人、团体和阶级对现实的看法各不相同，解释它们周围社会的理论各不相同，推行的政策也各不相同甚至彼此冲突。导致无效后果的“谬误的”理论，将促使奉行这种理论的那个团体让位于奉行后果有效的理论的另一个团体。但坚持低效率的政治经济结构反过来又使对立的意识形态成为理解经济史的一个重要问题。社会生物学家对人类社会生存特征的洞察是一项重要贡献，但他们必须与确凿的事实相结合，这一事实就是，至少在对历史学家说来是决定性的、相当漫长的时间里，人类文化产生过种种相反的、冲突的和无效的解决方案。

揭示新古典模型的这些假定，便于指出我将在本书中所选择的方向。解释历史上的经济绩效需要有一个人口统计变动理论、知识存量增长理论和制度理论，以便弥补上述新古典模型的缺陷。针对第一种需要，我直接利用了关于人口统计变化的文献。至于知识存量的变动，则与体现在制度中的激励结构变革一道加以考察。研究最初集中于制度理论上。这一理论的主要部分为：

（1）产权理论，描述个人和团体的激励制度；

（2）国家理论，因为是国家规定着和实施着产权；

（3）意识形态理论，解释各种不同的关于现实的观念如何影响个人对变革"客观"环境的反应。

在以下四章，我将发展经济制度结构理论的各个要点，但我首先要将经济学家必须解决的另一个基本问题作一番叙述：这就是历史上的变革问题（或其反面：经济制度的稳定性）。

让我们回到上述新古典模型上来。在该模型中，除市场外没有组织或制度，而且在这一框架中，变革是通过非个人市场上相对价格的变动而发生的。这种框架提供一套有力的工具，不仅解释自行调节的市场，而且表明怎样随着参数的改变来调整市场。由于该模型是新古典经济学运用于历史的最有力的分析工具之一，因此，值得对这一点详加阐述。

为简明起见，让我们来描述在一个政治经济单位里发生的变化。这个单位土地固定，没有外部贸易（或生产要素的流动），经历了人口增长。直接后果是食品（和原料）价格上升，因为短期供给曲线完全没有弹性。就是说，粮食销售者发现，按原有的价格会有更多的人需要他的食物，于是，他会把食物用光以便提高价格。一个工人的实际收入下降，因为他的工资买到的食物减少了；地主的实际收入增加了，因为他出售的产品，虽然数量相同但得到的收入却多了。由于拥有土地可能盈利的能力提高，土地的价格被哄抬上去。投资者将提高资本对土地的比率，因为运用资本越多（改变排水系统、增加灌溉等），从一定数量的土地上得到的产量越多，结果便越有利可图。确切的替代数依生产函数（即技术状况）而定。经过这一过程，即便在很短的时间里，粮食的供给曲线也会变得较 有弹性。不过，调整过程远未结束。工人养育子女的费用提高了，结果，为了不致使其生活标准下降，工人家庭决定减少子女。发明食物生产的新技术（开发肥料或种子，培育高产作物、多产动物）以改变生产函数将提高盈利能力。于是，从长远看，人口增长率降低、食物供给增长（即长期供给

曲线可能完全有弹性）。工人的实际工资提高，土地价格降回到最初的均衡状态。

读者很快可以看出，这个新古典模型假定个人和社会的成本收益是一致的（即规定完善和无需费用实施的产权）。按照相对价格变动提供的“信号”改变差额以完成调整过程，乃是模型的一个组成部分。相对价格的变动使生产要素无摩擦地转向它们最有盈利的用途，并且所有的变化都是个人对成本收益最大化变化的迅速反应。

现在让我们仔细考察同一个方案，不过，这次是在一个存在制度和实际交易费用的现实社会。需求开始改变加上农产品供给曲线无弹性，固然导致市场价格上升，但调整过程是由信息成本所决定的。市场越是“不兴旺”，信息传播的技术便越是原始，调整过程发生所需的时间便越长。此外，在一个时期里，享有通常生活标准的工人（特别是城市工人）可能闹事以抗议食物成本上涨，或者呼吁政府限价以阻止涨价。土地的潜在价值将会上升，但如果有习惯的土地协议（或关于土地转让的禁令），调整的性质便成为不确定的了。在对土地没有独占的产权的情况下，农民可能得不到对土地资本密集利用的增益。农民会请求国家改变产权，以便他们能得到土地产权的独占收益，但如果把以前使用土地的人排除在外，他们将会反对产权的这种变革。虽然生育子女的社会成本会 上升，但可以察觉出的个人成本并不怎么大（因为增加一个劳动力除家庭成本外，还有社会成本，因而使工资率降低，而单个人增加则会变得更加拥挤，并可能使疾病传播）。结果与社会最适条件相比可能是一种延迟的反应。投资新知识和开发新技术的盈利能力，需要有某种程度的对思想和创新的产权。在缺乏这种产权的情况下，新技术便不可能来临。

这一方案决没有排除人口增长的可能后果，但它确实针对本书的两个基本问题。

1．重要的是说明经济制度结构，以便有意义地探讨一种经济绩效的动力。

2．虽然某些变化恰好以新古典经济学内含的方式（即个人成本收益的变化导致行为自动改变）在边际发生，而另一些变化则不是如此。特别是闹事和这种行为对生命安全带来的潜在威胁并不符合单个城市工人的利益。新古典主义的个人不会采取行动，而会让别人去做。无论农民承担组织费用呼吁政府改变产权——或者组织损失者同这种变化作斗争，都是不合算的。在每一种情况下，白搭车难题都会得出不同的答案。

让我们公正地对待白搭车问题吧。曼库尔·奥尔森（1965年)推广了新古典主义的范例，用来论述在新古典世界存在的团体行为方式。他发现小团体存在的地方，它们活动的个人收益超过成本，或者可以强迫个人行动，而在大团体（例如美国医学协会和工会）存在的地方，其成员可以得到局外人得不到的独占的个人收益。他还论证，当组织大团体发动变革而其成员并不享有某些独占的收益时，这些团体往往不稳定，而且是要消失的。总而言之， 当个人收益靠白搭车而仍可以得到时，有理性的个人便不会承担参与大团体活动的费用。

奥尔森的著作给经济史提出一个基本的问题。日常随处而得的印象进一步证实，白搭车行为是普遍存在的。但随处可得的印象也证实，发生大团体活动并成为变革的一支基本力量的这种情况是很多的，——只是这种活动不能用新古典派术语讲清楚罢了。用新古典派术语构筑其模型的经济史学家，已经将一个基本矛盾铸入其模型之中，因为新古典派模型没有办法说明我们在历史上看到的大量变革。

马克思主义靠证明阶级是结构变革的发动者便取巧地解决了整个问题，但那个论点则根本没有被说明，因为马克思主义完全不考虑白搭车问题并使信念来了个大飞跃，认为人民为了阶级的利益会将他们自己的个人私利置诸不顾，甚至自愿承受重大的个人牺牲。然而，马克思主义积极分子本身提供了证明这不是标准行为的最好根据，正是他们把莫大精力贡献出来，试图使无产阶级确信能像一个阶级那样行动。

可以将说明变革的难题简述如下。新古典派经济理论可以说明人民为其自身利益行动的行为方式；它可以解释为什么人民不为选举所惑；它也可以解释由于白搭车问题在个人利益受到忽视的地方，人民之所以不参与团体活动的原因。但是，它不能有效地解释这个问题的另一面，那就是为自身利益算计的行为并不是动因。我们究竟怎样说明利他行为（如隐姓埋名的无偿献血），怎样说明人民甘愿去从事要冒重大牺牲而无明显可能利益的事情（在历史上，会给个人或团体带来牢狱之灾和牺牲的没有休止的游行， 难道是为了一些抽象的原因）？我们究竟怎样解释为数很多的人民去投票，或者在个人收益甚少或可忽略的地方，个人为参加自发性组织而作出大量的贡献?

新古典理论同样不足以解释稳定性。为什么人民在社会规章妨碍他们获得自己利益时竟对社会规章加以服从？当然，个人对成本收益的算计表明，欺诈、偷盗、逃避义务、行凶杀人可能是随处可见的。我们的确看到了这种种行为，但与它们并存的是，我们也看到，当他

们侵犯重大利益而可以不受罚时，有些人却得服从规章。确实，新古典世界是一个弱肉强食的世界，没有社团能够生存。

在从事一项非法活动前，个人提出高于其机会成本的酬金是对他合法（一种意识形态上的考虑）提出的价值的一种衡量。同样，个人在试图推行变革中承担的净成本，是对个人所感受的不公正和异化的衡量。为了说明变革和稳定，还需要有个人对成本收益算计以外的东西。人们在试图变革结构的过程中，可能会忽视这种算计，那是因为认为制度仍是不公正的那种思想信念太根深蒂固了。个人也可能服从习俗、规章和法律，那是因为认为它们是合法的信念根深蒂固的缘故。历史上的变革和稳定性，需要有一种关于意识形态的理论来解释同新古典理论关于个人主义合理算计相背离的那些情况。

---

[1] 参见贝克尔的导言（1976年）对新古典派假定的一个传统论述。弗洛伊德（1969年）关于新古典派方法运用于经济成长的出色阐述使我受益不浅。

[2] 参见A.阿尔切安（1950年）关于这一论点的经典论述。这整个研究所用的“有效率”和“无效率”术语，都是为了比较两组约束的含义——在一组里，参加者的最大化行为带来产量增长；而在另一组里，则不带来产量增长。

第二章　经济结构导论

自从人类首次培育植物和驯养动物，从而加快了从野蛮到文明的漫长进化以来，在一万年间，已经有过一系列令人迷惑的经济组织，与其他非经济的制度相互影响着。我们能不能从这些事物中将决定经济绩效的基本结构提取出来？非经济制度与直接含有生产和交换关系的那些制度是怎样相互作用的，这一点很难确定。此外，这些制度的——经济的和非经济的——建立和破坏，并不是发生在真空里，而是人民在历史上归结的机会和从价值准则中所引出的观念的结果。“现实”的内容与人民在历史上所归结出的关于其周围社会的理性化有关，而在基本方面，则受到他们关于现存习俗、规章和制度是正确或谬误的见解的影响。

我们可以从着眼于人口和资源之间的紧张状况（这一点过去是，今后也仍将是经济史的中心）开始，利用保存着的资料来发展结构。自从托马斯·马尔萨斯于1798年写成他的第一篇关于人口的论文以来，学者们对他的关于人口增长超过资源基础的悲观预见一直有争论。诚然，对马尔萨斯命题的社会含义的反应，导致了人口统计学与经济学的分离，这一分离直到近年来才重新弥合。

尽管现代就人口与资源之间的这种关系作了许多研究，但仍有许多方面是未知的，或被争论弄得很混乱。我们确实知道，尽管 断断续续地有时在一个长时期中出现过人口的绝对下降，但纵观整个史前史和历史，人口是增长的。如果认为在更新世末期人口总计约800万这一推测是正确的，那么在前一二百万年间，增长率也许每年为0.0007%—0.0015%。农业出现后，增长率似乎加快了，提高到0.036%，直到公元一世纪人口达到3亿。从一世纪到1750年，增长率一直为0.56%——结果人口增长到8亿。此后从1750—1800年，增长率急剧上升到0.44%；19世纪上升到0.53%。20世纪前五十年里为0.79%，而1950年以来为1.7%——从而使目前世界人口超过了40亿。[1]

当我们试图把原因归之于人口和资源之间的关系时便引起了争论。人口增长模式与马尔萨斯理论是一致的吗？埃斯特·博塞鲁普（1965年）将马尔萨斯的论点颠倒过来，证明人口增长刺激技术变革（从而刺激资源基础的增长）。还有一种观点，来自现代对原始部落的研究，这些部落似乎呈现出人口的自动平衡。在南非卡利哈里沙漠的丛林土著那里，事实表明，他们一天只用4或5个小时便可以得到他们的食物供给，为防止人口大量增长——从而为防止资源耗尽，活着的孩子隔得很开。[2] 我们可不可以认为史前部落具有同样的行为？在第10章里将考察这个问题。

经济史也涉及对资源变化的反馈效应。资源基础的缩减，肯定会通过饥馑和抗病力衰减而导致死亡率上升。需要多长时间降低人口出生率？它的社会机制是什么（与生理上的自动减少相对 比）？延迟结婚、改进避孕方法、杀婴？随着资源基础扩大，人口如何反应？最近的研究已经表明，现代人口的巨大增长，不是通过医学发现和免疫使死亡率下降的结果而是通过改善营养和环境使死亡率下降的结果。最后，我们如何解释在经济迅速增长之后出生率的下降？

由于许多这类问题没有解决，因此本书的研究不能不带有推测性。在生育孩子的个人成本和社会成本之间似乎确有重大的不同，生育孩子的个人成本的变化反应似乎更迟缓。新古典派对人口出生率的一项严格研究——即新家庭经济学——无疑是一个有价值的分析工具；但它究竟能解释到什么程度，以及文化上即意识形态上的考虑能在多大程度上严格修正人口统计学的成本收益计算，仍然是众说不一的。[3] 看来，马尔萨斯人口压力也像一种历史的真实；此外，有时人口压力引起过技术的、社会的或其他方面的变化，这些变化（至少暂时）减轻了人口对资源基础的压力。[4] 另外，瘟疫在改变历史上的死亡率方面显然也起过重要作用，气候的变化也曾经改变过不同时期的资源基础（从而改变了死亡率）。[5]

不过，虽然研究必然带有推测性，但本书的论点却是明确的。

1．在人口与资源的比率方面，历史上有过两次大的中断，我 称之为第一次和第二次经济革命。

2．在这两次革命之间为马尔萨斯人口压力时期，这一压力有时被生理上和社会上的反应所抵消，有时则是被经济制度效率的改变（它改变了资源基础）所抵消。

让我们详细考察这后一方面的情况。资源的数量与技术状况有关。在前一章的简单的新古典模型里，我们可以让土地和自然资源不出现，采取假定它们在广义上可以被看作是资本存量的一部分。这不

失为合理的现代假定，但却是对以往历史的解释的基本歪曲——因为只是到了上个世纪，随着第二次经济革命，自然资源报酬递减才不再是人口增长时老是存在的一种威胁或现实。不过，模型的确展示出一个基本点，那就是资源基础的扩大取决于技术的改进，从而最终取决于知识存量的增长。

人类的创造才能，使人有别于几百万年前的其他灵长类动物，就是一项对过去一万年间技术史的有保留的研究，也使人们对人类的创造性惊讶不已。[6] 发明和创新似乎是人类所固有的癖好。发明活动不是这里的争论之点，这里争论的问题是，什么在决定着历史上发明活动的速度和方向。在这项对经济结构分析的初步探讨中，有三点需要指出。

1．在整个历史上，在发明和创新的个人收益和社会收益之间，几乎始终存在着巨大的差距。问题是，如何规定对思想的产权和在经济活动中应用这种产权；想出对技术发展的产权比想出对 产品或资源投入的产权更为困难。由于对知识产权和创新的程度难以计量，以及对这任何一种产权难以实施，这两者一直是个人收益和社会收益有差距的基本原因。

2．如内森·罗斯伯格（1976年）和保罗·戴维（1976年）所强调的，技术发展是相互联系的。列奥纳多·达芬奇在其出色的笔记中所提到的创新思想，如果没有工程、物理和化学的辅助性发展，那是不可能实现的。只是由于有了光学上的辅助性发展（产生了显微镜），发现才有可能。因而，技术发展是建立在知识提前累积的基础上的，这决定着以后发明活动的方向。

3．除非基础知识存量增长，否则，新技术发明最终将陷于收益递减。基础知识取决于物理学和其他科学的发展；决定这些学科发展的一些因素，直到相当晚近的时代才完全独立于新技术发展。不过，在科学和技术合而为一的第二次经济革命的近代社会，仍不妨把基础知识的增加看作是技术进步的派生需求。

知识存量和技术存量扩大人类福利的范围，但它们不决定人类在那些范围内怎样达到成功。决定经济绩效和知识技术增长率的是政治经济组织的结构。人类发展的各种合作和竞争的形式及实施将人类活动组织起来的规章的那些制度，正是经济史的中心。这些规章不仅阐明了指导和决定经济活动的激励制度和抑制制度，而且决定着一个社会基本的福利和收入分配。理解结构有两个必不可少的工具，那就是国家理论和产权理论。

国家理论之所以不可缺少，原因在于，国家规定着产权结构。国家最终对产权结构的效率负责，而产权结构的效率则导致经济增长、停滞或经济衰退。因此，国家理论不仅要为产生低效率产权 的政治经济单位的固有的趋势提供解释，而且必须说明历史上国家的非稳定性。不幸的是，这一重要的理论工具并没有用在经济史上说明长期变革。

产权理论对于说明人类为减少交易费用和组织交易而发明的各种经济组织是必不可少的。如果可以假定有一个"中性的"国家，那么，假定存在着对技术的压制、信息成本和不确定性，在短缺和竞争的社会里出现的各种产权，就其为一种最低成本方法这一意义而言，应当是有效的。事实上，出现产权是国家统治者的期望与交易双方为减少交易费用所作的努力之间紧张状态不断加剧的后果。这一简单的两分法实际上却决不是简单的，因为交易双方要拿出资源影响政治决策者去改变规章。但至少作为推理的最初起点，将国家理论与研究产权的交易成本方法加以区分是有用的。

政治和经济组织都具有一组共同的基本特点，这正是我们的研究中心。发明这两种组织，是为了利用专业化（包括暴力行为的比较利益）带来的交易收益而使资本财富最大化。这两种组织都必需：

1．用法规和章程来建立一组对行为的约束；

2．设计出一套程序，以便对违反法规、章程进行检查和遵循法规、章程；

3．辅之以一组道德伦理行为规范以减少实施费用。

法规、章程规定着本主（即政治组织的统治者和选民或市场的生产者和消费者）之间或者本主和代理人（在等级性政治经济组织中为统治者和官僚、所有者和经理、经理和工人）之间的交易条件。 宪法、法律结构、产权规定、组织细则、工会合同——凡此种种都体现着对行为的约束。

遵循措施涉及对违反法规、章程和已签订的合同协议的检查，对奖惩的规定和实施。如果可以不付费用地衡量交易商品和劳务的性能及代理人的成绩，那么，检查违章的问题便不重要了。衡量是对一种商品和劳务的正式描述，因而，如果没有某种衡量形式，产权既不能建立，交换也不可能进行。遵循费用还包括对无绩效而施以处罚的费用。因为衡量是需付费的（而且，要衡量得精确，就必须付很高的费用），加之还有实施费用，因此，充分重视违背协议的行为对交易各方都有利。如果合同的任何一方不完成他或她承担的那部分合同，而可以不受损失地得到交易的收益，那么，这样做便是对他或她有利。

逃税、诈骗、敷衍塞责、投机取巧、代理的问题（及用于监控和计量的资源），便因遵循措施费用昂贵而上升为主要问题。因此，无论是规章形式的行为约束，还是用来检查和强制遵循规章的那些措施，都是为使受到这些交易费用制约的本主的收益最大化而发明的。

有一部重要的文献论述在技术约束下最大化的组织含义，[7] 但是要发展一种关于政治经济制度的理论，则应当将那种约束与遵循成本带来的交易约束合并起来。在以下两章里，将对国家和经济组织约束最大化模型的要点加以展开。

不过，论据显然是不完善的。遵循需付代价，如果没有某种程度的对最大化行为的个人的约束，实施任何规章，都会使政治或经 济制度没有可行性——因此，要进行巨大的投资，以使个人相信这些制度的合法性。一种政治和经济制度结构（和变革）的理论，必须与意识形态理论结合起来，后者是第5章的内容。

---

[1] 参见安斯利·科尔（1974年，第42页），也可参见卡洛·奇波拉（1962年）。

[2] 参见杜蒙德（1975年）关于这一证据的讨论。

[3] 参见查尔斯·蒂利（1978年）关于历史上人口统计学状况的出色概述。

[4] 关于马尔萨斯人口压力的证据，参见阿纳利斯学派的大量研究，或罗纳德·李为这些问题所作的一个比较准确的模型："适用于英国的前工业社会动力模型"，载蒂利编的《出生率变化的历史研究》（1978年）。博塞鲁普（1981年）就人口压力和技术变革之间的关系作过探讨。

[5] 参见威廉·麦克尼尔（1976年）关于天灾在历史上的作用的论述和勒鲁伊·拉杜里（1979年，第17、18章）关于气候变化的讨论。

[6] 例如，要消除古代社会人类多么落后的观念，只需读一读亨利·霍奇斯的《古代社会技术》（1970年）一书，便会对古代社会非凡的技术发展留下深刻印象。

[7] 参见论生产职能的文献，或者说为了弄清历史的叙述，参见钱德勒（1977年）。

第三章　新古典派的国家理论[1]

第　一　节

国家的存在对于经济增长来说是必不可少的；但国家又是人为的经济衰退的根源。这一自相矛盾的情况，使得有关国家的研究成为对于经济史是至为重要的：国家模式应当是任何有关长期变化分析的一个明确的组成部分。然而，尽管在漫长的历史探索的过程中，历史学家和政治学家提出了各种关于国家的理论，经济学家们却向来不大注意这个问题。

不过，近来新古典经济理论——已证明是有力的分析工具——的最新进展已被应用于各种政治问题。[2] 想来是一种选择理论的新古典理论至少提供了一种严格的、逻辑上一致的、有关国家研究的方法。这一理论提出了发展非市场决策的可驳性命题的希望。此外，对经济组织的研究，显示了经济组织与政治组织的密 切关系。一种令人满意的企业理论，曾对国家理论的发展起过重大作用。[3]

当然，我们应当注意到新古典派理论的局限。公共选择理论——应用于政治学的经济学——在解释政治决策方面其成功充其量是有限的。利益集团政治学不能有效地解释选举行为；意识形态上的考虑则似乎能说明大多数政治决策和司法决策。[4] 此外，需要提出的问题与日常政治决策程序不在同一水平上。对经济史学家来说，关键的问题是解释逐渐由国家规定和强制实施的产权的性质和解释强制实施的效力；最有趣的挑战，是解释结构的变革和产权在这期间的实施。

第 二 节

开始，人们确实对准确界定国家是什么这一问题感到困惑。例如，中世纪庄园究竟在哪些方面可以归入从自发组织到国家这一连续整体之中？就其作用来说，国家是一种在行使暴力上有比较利益的组织，它对纳税选民拥有的权力决定其地理疆域的延伸。产权的实质是排他的权力。而一个享有行使暴力的比较利益的组织便处于规定和强制实施产权的地位。与政治学、社会学和人类学文献经常提到的理论相比，这里理解国家的关键在于，潜在地利用暴力来实现对资源的控制。离开了产权便不能提出一种有用的 国家分析。[5] 总的说，对国家有两类解释，即契约理论和掠夺或剥削理论。关于国家的契约理论由来已久。契约理论近来再度受到新古典经济学家们的注意，因为这些理论是交易原理的合乎逻辑的延伸，在交易中，国家充当了使社会福利最大化的角色。因为一项契约限制着每个人与他人有关的活动，从而对经济增长具有重要意义，这样，契约理论方法便为促进使经济增长的有效的产权的发展提供了一种解释。[6]

形形色色的社会学家，包括马克思主义者（至少按他们对资本主义国家的分析）和某些新古典经济学家，则坚持掠夺或剥削的国家理论。这种观点认为，国家是一个集团阶级的代理机构；其职能是代表那个集团或阶级的利益榨取其他选民的收入。掠夺的国家将规定一套产权使当权集团的岁入最大化，而不顾它对整个社会的福利有什么影响。

契约论可以解释为什么国家可以潜在地提供一个节约利用资源的框架，从而可以促进福利增长。不过，作为每项契约的第三方和最终的强制根源，国家却在变成为争夺对其决策权的控制而进行战斗的场所。每一方都希望能对福利和收入进行再分配以有利于他们各自的团体。契约理论解释缔约的最初收益，而不是不同利益的选民后来使利益最大化的行为，掠夺理论则不考虑缔约的最初收益，而专注于操纵国家的那些人如何榨取选民的租税。不过，这两种理论并不是矛盾的，正是“暴力潜力”的分配使它们一致 起来。契约理论假定暴力潜力在本主中间平等分配。掠夺理论假定不平等分配。

带来持续经济增长的产权很少支配整个历史，但连最偶尔的对人类经验的观察都指明，曾有一些政治经济单位获得过长期的、巨大的

经济增长。在经济持续增长的情况下，我认为产量比人口增长得更快。这种现象不限于工业革命以来的这两百年。早在公元前八千年和公元后头两个世纪的罗马帝国的和平时期，财富便在农业发展中有过积累。在这些世纪中，整个文明确实衰落了甚至消失了，但也有一些文明，如美索不达米亚、埃及、希腊、罗得斯，当然还有罗马共和国和帝国却经历了长期的经济增长。尽管工业革命的创造就是经济史学家所说的神话，然而，关于持续的经济增长已没有什么新内容了。除了政治经济单位最终的经济衰落，没有什么是不可避免的。

我将在这一章提出一个简单的国家模型，以便解释对经济史来说是基本的两个方面：国家的普遍趋势是产生低效率的产权，从而不能达到持续增长；各国所固有的不稳定性导致经济变革，结果，最后引起经济衰退。首先，模型考察的是有一个统治者的国家。不过，我还要考察统治者和选民之间的紧张关系，这种关系导致统治者控制的削弱和政治上多元化的出现。关于合法性和转让搁到第五章去研究。[7]

拥有一个使福利或效用最大化的统治者的国家的模型，有三个基本特点。一个特点说明统治者与选民的交易过程；其他两个 特点说明决定交易费用的条件。

首先，国家用一组服务——我们可以称作保护和公正——来交换岁入。由于提供这些服务有规模经济，当有组织的专门从事这些服务时，所得到的社会总收入要高于社会上每个人保护其各自财产时所得到的社会总收入。

其次，国家试图像一个有识别力的垄断者那样行动，将每个选民团体分开，为每个选民团体发明产权以最大限度增加国家的岁入。

第三，既然永远存在着能提供同一组服务的潜在的竞争对手，国家是受其选民的机会成本所制约的。竞争对手有其他国家，另外还有在现存的政治经济单位内可能成为统治者的个人。统治者垄断权力的大小是不同选民团体替代密度的函数。

如果更深入地考察这三个假设，我们不仅可以使模型的内容更充实，而且可以为经济史学家引出某些有益的含义。

第　三　节

国家所提供的基本服务，是一些根本性的竞赛规则。无论以不成文的习俗形式（如在封建庄园里），还是以成文的法规形式发展，它们都具有两个目标：一个目标是规定竞争和合作的基本规则，以便为统治者的所得租金最大化提供一个产权结构（即规定要素和产品市场的所有权结构）；另一个目标是，在第一个目标的框架内，减少交易费用，以便促进社会产出的最大化，从而增加国家的税收。这第二个目标导致一组公共（或半公共）产 品和服务的供给，用以降低规定、谈判和实施构成经济交易基础的契约的成本。与发明法律、司法和防御制度有关的规模经济则是文明的根本来源；在第一次经济革命以后的一千年间所创造出的国家，乃是以后一切经济发展的必要条件。尽管定居农业出现后的一万年，在历史上追溯起来，出现过一幕幕大多由国家统治者或其代理人所导演的战争、杀戮、剥削（不过是有限的）、奴役乃至大规模的屠杀，但仍必须着重指出，一个国家对于经济进步是至关重要的。在整个历史上，个人在国家——虽然它可能是剥削性的——和无政府状态之间所作的选择对国家是有利的。凡是有规章便比没有强。再者，把规章定得令人讨厌、毫无生气对统治者也没有好处。

这些目标有以下三个重要含义。

1．总的说有两个不完全一致。第二个目标含有一组旨在使社会产出最大化的、完全有效的产权；第一个目标试图规定一组基本规则，能使统治者最大限度地增加自己的收入（或者，如果我们希望放宽有关单个统治者的假定，则为最大限度地增加以统治者为其代表的团体或阶级的垄断租金）。从古埃及王朝的再分配社会、希腊和罗马社会的奴隶制度到中世纪庄园，在统治者（及其团体）最大限度增加其租金的所有制结构同减少交易费用和鼓励经济增长的有效率的制度之间，一直存在着紧张关系。这一基本的二元结构，是社会未能经历持久的经济增长的根本原因，我将在这一章的稍后部分，对它进行更详细的考察。

2．造就用以规定和实施一组产权的基础结构，需要授权于统治者的代理人。代理人的效用函数与统治者的效用函数不完全相 同，统治者规定一组规则，而要与其目标一致的代理人去执行。[8] 不过，

统治者权力扩散到一定程度，代理人便不完全受规章约束。其后果将是统治者的垄断租金减少。我们通过考察经济的几部分交易费用可以预示这一官僚制度的结构。

3．统治者所提供的服务有不同形式的供给曲线。当某些服务是纯公共产品时，另一些服务则为典型的U形成本曲线，反映平均成本上升超过了某种产出。保护的成本曲线与国家的军事技术有关，并说明当保护的边际成本等于税收增值时，政治经济单位的规模是“有效率的”。从希腊城邦到罗马帝国，从封建时代分散的小政治组织到民族国家，军事技术和军事技术的变化在形成供给曲线上起了重要作用。[9]

为解释国家规模变动而提出的两个局部性理论，是与上述边际条件一致的。威特福格尔的水力社会（1957年）实际上是一种自然的垄断，具有由一个综合用水制度的不可分割性所派生的规模经济。弗里德曼关于国家规模和形式的理论（1977年），探讨税收类型同国家规模和形式的关系，论证：如果贸易是主要的政治税收来源，结果可能造成一个大国，租金可能意味着小国；而劳动则可能意味国家有封闭的疆界，或在文化上是同类的。

第　四　节

经济是由具有不同生产函数——反映出政治经济单位的技术、资源基础和人口的各种活动构成的。统治者规定一组产权，通过对经济的每个可分离部分的投入产出进行检查和计量，最大限度地增加各部分的垄断租金。衡量投入产出所需的费用，将制约不同经济部门的各种产权结构，因而产权结构是受衡量技术的状况所决定的。衡量资源的费用超过收益的地方，从来是共同财产资源存在的场合。标准度量衡的发展，几乎像政府一样久远，并象征性地受到国家的鼓励。标准化行使着降低交易费用和使统治者获取最大租金额的职能。衡量多种产品和服务的成本越高，租金消耗得越大。[10]

在历史上，统治者采用了以下组织形式，包括组织宽松的、由地方州长及其官僚构成的联邦结构；直接服务于统治者的、中央集权的官僚制度；执政官制度；包税制度。尽管为检查煞费苦心，在以上每种组织结构中，统治者的代理人还是不完全受约束，他们的利益与统治者不完全一致。其典型后果是，统治者或多或少地为代理人消耗了垄断租金；在有些场合，代理人和选民串通一气来分享部分垄断租金。

第　五　节

统治者总是有竞争对手的：竞争的国家或其国内可能成为统治者的人。后者类似于一个垄断者的潜在竞争者。[11] 在没有势均力敌的替代者的地方，现有的统治者在特征上便是暴君、独裁者或专制君主。替代者的势力越是接近，统治者所拥有的自由度便越小，由选民所持有的边际收入的比例便越大。每个不同选民的机会成本是不相同的，它将制约着每个选民团体按产权规定所拥有的谈判权力以及所带来的纳税负担。机会成本还将制约着统治者所提供的一定范围服务（即不是纯公共产品）的分配，因为统治者为势力接近的替代者提供的服务，大于为没有替代可能的人提供的服务。

选民可以按某种成本转向一个竞争的统治者（即另一个现存的政治经济单元），或支持目前国内统治者的竞争者。[12] 前一种选择依赖于竞争性政治单元的结构。当然是地理上比较接近的人有优势。统治者为获得或保留住选民而作的努力，将由保护的供给曲线和从增加的选民中得到的边际收益决定。

后一种选择依赖于竞争选民可能拥有的相对暴力。统治者自己的代理人也许能通过提供对现有租金更好的分配，来组织反对派和吸引选民中的支持者。不管怎样，其他控制足够资源、获得军 事能力的人（或在封建社会有军事能力的领主）就是潜在的竞争对手。

第 六 节

刚才所描述的简单静态模型，将给统治者带来两种约束：竞争约束和交易成本约束。这两种约束的共同特点是产生无效率的产权。在第一种约束下，统治者将避免触犯有权势的选民。如果同可能接替的统治者接近的团体，在福利或收入上受到产权的不利影响，统治者便会受到威胁。相应地，他将会同意使产权结构有利于那些团体，而不顾这样做对效率有何影响。

同效率较低的产权相比，有效的产权可以提高国家的收入，但因为有交易费用（检查、计量和征收这种税收的费用）而降低统治者的岁入，因此，统治者常常认为，符合其利益的是承认垄断而不是可能导致竞争形势加剧的产权。

这两种约束一道说明低效率产权何以会广泛传播。实际上，使统治者（或统治阶级）租金最大化的产权结构与导致经济增长的产权结构是冲突的。[13] 马克思主义关于生产方式矛盾的概念是它的一个变种，按照这个概念，所有权结构与实现技术变革发展所带 来的潜在利益是不相容的。当国家像上述契约所规定的那样运行时，经济增长便有保证（如果个人在储蓄和预期孩子数目上的选择的假定合乎理性）。不过，如果结构是前述模型，纯契约的情况显然只发生在不寻常的环境，即统治者所规定的所有权结构与新古典增长模型（如《共产党宣言》中所描述的资本主义）所指的那种效率标准相一致。事实上，一种为有效的资源配置提供刺激的所有权结构（即一组使创新、人力资本投资等的个人收益率接近社会收益率的产权）才是实质性的。但是，我们应当马上指出，由于技术变化和更有效率的市场的扩展等将改变相对价格和选民的机会成本，并可能最后导致与所有权的基本所有权结构发生冲突，所以，后果必然是不稳定的。

总之，增长过程对一个国家意味着内部的不稳定。我将在下一节探讨一个国家对这些变革的调整适应过程。

不过，如果增长是不稳定的，那么当一个政治经济单元存在于许多政治经济单元竞争的社会，增长更会是不稳定的。如果邻国更有效率，那么效率较低的所有权便威胁到一个国家生存。结果，统治者面临着抉择，要么废除要么修改基本的所有制结构，使社会能够降低交易费用和提高增长率。不过，我们还要进一步指出，具有调整能力

的，假定是单一的统治者，而不是决策来源多元时陷入难题的人。[14]

只要本国选民的机会成本或竞争国家的相对实力没有变化，停滞国家便可以生存。这后一个条件通常指国家接近垄断的地位 并被弱小国家（即征服这些国家对统治者来说没有净收益）所包围。

第　七　节

如前几节所述，国家内部的不稳定性可能是显而易见的。信息费用、技术和人口（或通常所说的相对要素价格）的变化，都具有明显不稳定的影响。还有一点很重要，那就是统治者的死亡。

相对价格变化，增强选民群体的谈判能力，从而可能导致变更规则，使该群体收入增加，或者选民可能迫使统治者放弃他制定规则的某些权力。“代议制”政府往往就是在统治者面临外部威胁时出现的。希腊城邦从君主制过渡到寡头制进而过渡到民主制（以雅典为例），是由于军事技术的变化（方阵的发展）而出现的，这一转变只能由公民军队来完成；统治者给的价格是对其制定规则权力的削弱。与此相似，在近代初期的欧洲，军事技术的变化（长矛、大弓和黑色火药）在某些场合导致将规则制定权委托给国会或三级会议，以换取更多的税收满足生存需要。

军事技术的变化，在古代和中世纪是多元或代议制政府发展的主要的（虽然肯定不是惟一的）原因，而现代对国家控制的改变，则与第二次经济革命引起的相对价格的剧烈变动有关。19世纪以前，农业在西方世界的生产中一直处于主导地位，这造成了为控制国家的斗争都与分配地产和收入（包括农产品和资源的运销收入）有关。由于第二次经济革命，地租（和地主）的重要性相对下降，制造业和服务业增长，劳工所得收入份额增长，特别是人力资 本的重要性提高，凡此种种，改变了生产结构，造就了新的利益集团；而这些集团又是上个世纪以来为控制国家进行斗争的基础。 [15]

第 八 节

不稳定性是一种情况，发生变革和调整的过程又是一种情况。在这里，经济原理的应用同其他社会科学和马克思主义原理的应用有着重要的区别。前者是在市场调整过程中产生的，在这一过程中，边际变化引起瞬间调整。在政治学和经济学中，调整只发生在个人收益超过个人成本的场合；反之，白搭车问题将会阻止调整。这种情况严重限制着选民的调整意愿；并且它虽有助于解释无效率产权的存在，但显然不足以说明当个人收益微不足道或为负数时，大集团改变产权结构的行为。

另一方面，其他社会科学和马克思主义提出的理论解释了大集团改变产权的行为，但没有为解释克服白搭车问题的方法提供任何令人信服的理论基础。

这一理论缺口是解释长期变革的一个关键问题。非正式的经验主义提供充足证据表明大集团有时对改变国家结构起作用；但 没有模型，我们不能预测白搭车问题何时会妨碍、何时不会妨碍这种作用。意识形态研究和白搭车问题的某些实证模型的发展，对于制定一种国家变革的动态理论是必不可少的准备工作。

我们还应指出在白搭车问题会阻止大集团活动的场合严格坚持新古典方法的含义。这些含义加强了新古典模型的解释能力，同时也增强了它的局限，在总结这一讨论时，我希望就其若干要点概述如下。

首先，白搭车可以解释国家在整个历史上的稳定性。个人反抗国家强制力的费用，历来导致对国家规章的冷漠和顺从，而不管这些规章是多么不堪忍受。当代许多民主国家投票人名额减少与这一历史状况相应的则是个人不能作为阶级起作用，大集团不能推翻过时的社会。虽然这一简单观察的意义似乎在许多关于国家的文献中没有得到正确评价，但是马克思主义关于阶级意识、阶级团结和意识形态的浩繁文献却充分地（虽然并非是有意地）证实了这一点。列宁和后来的马克思主义活动家们，都清醒地意识到马克思主义理论和革命实践已面临白搭车这个十分现实的问题。

其次，制度创新来自于统治者而不是选民，因为后者始终面临着白搭车问题。至于统治者一方，他将不断使制度变革创新以适应相对价格变动，因为他没有白搭车问题。这样，土地和劳动相对短缺的变

化使劳动变得匮乏，从而导致统治者创新制度变革以适应劳动力租金上升。只要劳动的机会成本不变（即来自其他统治者的潜在竞争没有变化），这些创新便将进行下去。

第三，革命将成为统治者的代理人或竞争的统治者所发动的宫廷政变。

第四，凡是统治者充当一个集团或阶级的代理人的地方，为了尽量减少统治者死亡时发生破坏性变革或革命的机会，将会发明一些规章来解决继承问题。如上所述，破坏性变革或革命，大多数可能便是由统治者的代理人引起的。

以上四点，有助于解释大量有关国家在整个历史上结构变革的根源和稳定性的情况。不过，只用一种分析来说明行动者只认同个人纯收益（狭义的经济学术语），那会给国家结构变革的研究造成重大障碍。为了解决白搭车问题，必需构建一种意识形态理论。

---

[1] 这篇论文最初曾以"经济史上的一个分析国家的框架"为题刊载于《经济史探索》（1979年7月）。

[2] 参见鲍莫尔（1962年）；布坎南和塔洛克（1962年）；唐斯（1957年）；尼斯卡宁（1971年）；布雷顿（1974年）。

[3] 参见科斯（1937年）；阿尔切安和登塞茨（1972年）。

[4] 参见诺思（1978年）。

[5] 在对国家起源的另一有趣的分析中，卡尼耶洛（1970年）未能将国家与产权的建立联系起来。

[6] 昂见克的分析（现有的）是最认真的分析。

[7] 在这一章我也不考察国家政策对生育率和死亡率的影响。

[8] 关于代理理论的进一步讨论，参见詹森和梅克林的论述（1975年）。

[9] 经济史中最不受重视的部分之一，是对与国家规模密切相关的军事技术的研究。虽然有大量的关于军事技术本身的文献，但很少探讨它对政治结构的含义。比恩的论述（1973年）为这方面的一个例外。

[10] 参见巴泽尔（1974年）；切昂（1974年）。

[11] 参见登塞茨（1968年）关于垄断情况的分析。

[12] 这两种选择与赫希曼的退场和发言略相似。参见赫希曼（1970年）。

[13] 在零交易费用条件下，统治者可以先设计一组有效的规章，而后议定他的租金，但这一福利经济学的假定完全没有考虑实际

的交易费用，而这是竞赛的实际情况。连最偶尔的一些对历史和当代社会的观察都表明，“无效率的”产权就是规章，而并非例外。

[14] 格申克龙的相对落后假设仅在这一点上有意义。

[15] 产权和多元主义的分配含义，在别处作过探讨。我在这里只想强调，无论是选民跟统治者就产权谈判，还是争取到对规则制定权的某种控制，就产权有效或无效而论，结果可能是一样的，前面第6节提到的论点仍然有效。我可以用以下例证更有力地证明这一点。在当代世界上，像苏联和美国，在国家控制上就有巨大差异。前者与我的单一统治者国家模型接近，后者当然是一个多元主义国家。在前一种场合，关于产权的谈判是在控制结构内进行的；在后一种场合，利益集团普遍为控制国家而斗争。但我知道，光凭这一差异 是没有理由预见这个或那个国家的产权的相对效率的。

第四章　一个分析历史上经济组织的框架

第　一　节

在整个历史上，经济活动是通过多种组织形式来进行的。从所谓的埃及王朝的再分配社会到罗马共和制下庇护者与被庇护者关系再到封建庄园，这些组织形式一向是历史研究的课题；但大多数研究都缺乏分析内容。[1] 这一批评差不多也适用于一些经济学家论述现代经济组织的著作。事实上，直到最近，1968年出版的《国际社会科学百科全书》都没有收入有关市场这一现代西方经济的最重要的制度、也是以往经济绩效核心内容的论文。

为了有分析地说明经济组织，我们必须将交易成本理论与国家理论一道加以运用。交易成本理论之所以必不可少，是因为在普遍短缺因而竞争的条件下，比较有效的经济组织形式在其他情况相同 的条件下将取代效率较低的组织形式。不过，如同我在前 一章所论述的，国家只是在有效的产权与国家管理者的福利最大化目标一致的限度内，才会鼓励和规定有效的产权。这里模型的要求便是将两者结合起来。这里，我应从展开对经济组织交易成本的研究开始，而后将这一研究与我在前一章提出的对国家的分析结合起来。

我从第2章暂时搁住的地方开始。任何形式的经济组织都必须有一些条款来规定和履行交易条件。暂且不论国家的作用。组织形式的选择，受制于一定量的产出所需资源的相对量。市场价格体系是需付费的，因为开始衡量交易产品和劳务而后履行交易条件都要付出费用。除此以外，其实还有第三种费用：即与衡量不完善带来的外在效应有关的费用。对比一下等级组织形式代替中央集权的指令：一种契约性的安排，限制着交易双方在一方将决策控制出让给另一方时的选

择自由。[2] 这种组织形式的费用是衡量代理人绩效的费用；低效率与不完善的衡量有关；也与实施费用有关。因为遵循的资源费用不同于市场价格体系所含有的费用，遵循的资源费用带来不同的后果。让我举市场交换为例，接着探讨企业（或其他等级组织）存在的原因，而后再尝试解释历史上的经济组织。

第 二 节

我先简要叙述一下我每周在本地公共市场上进行的交易，即购买一定量的柑橘（1980年1美元14个柑橘）。我买柑橘是为了得到柑橘汁，因此，我需要的柑橘要含有大量的汁液（不是果肉），还要有酸味。我在交易中实际想规定的是一定量的橘汁，还要带有能产生我想要的那种味道的有机成分。柑橘为什么不按我刚好能得到我想要的那一种方式被出售呢？在某种意义上，柑橘的情况就是这样的。巴伦西亚的柑橘是多汁的柑橘，其出售不同于脐橙或其他食用柑橘。我从柑橘中得到的橘汁量和味道在费用上便不可能定得很低。如果估量出这些成分可以不付费用或所费甚少，那么，我会得到我想要的恰当的组合。反之，则要根据数量、重量、个头大小（体积和长度）来实现购买；于是为了查验是否符合这些客观的衡量特征，便要动用资源。

柑橘的销售者从批发商那里进货；他收到的篓子里的柑橘不是完好无损的。他不得不为这些柑橘赔钱，因为要是他想按原价把这些柑橘卖给我，我就会到市场上别的货摊去购买。总之，人数众多的销售者的竞争约束着他的行为。他会不会把少量坏柑橘塞到我袋子的底层，好让我到家前不会察觉？如果他预料不会再见到我，他兴许会这么做，因为这是他可以摆脱那些柑橘的惟一办法，否则便要受到损失。这正是我每周到同一个零售商店莫利斯那里购货的缘故。他知道，如果他把那种柑橘塞进我的袋子，我就不会再光顾他的商店。我作为一名老主顾是有用的；反复多次的 交易约束了机会主义。在莫利斯方面，他接受我的支票当美元，则用不着查询我在银行是否有足够的资金支付支票，也用不着查询他用我的支票兑现得到的美元会不会被他的批发商或他想去购买货物或劳务的其他人毫无疑问地接受。

显而易见，不仅这一简单行为就其基本特征而言实际上是复杂的，而且我们也只考察了它们表面的现象。交易的基础——使交易成为可能——是一个法律及其实施的复杂结构。无论莫利斯还是我，都承认各自拥有的对柑橘和货币的所有权——并且都承认这些权利可以由法庭实施。莫利斯把一张纸作为对一定数量的其他资源的支配的合法代表加以接受，他知道，他可以用它来达到那个目的。简而言之，不确定性减少了，或完全被一种产权及其实施的公认结构消除了。

让我总结一下上述例证的含义。

必须能够按等级衡量一种商品的数量，因为它是专有财产并有交换价值。凡是衡量费用很高的地方，诚意便会成为一种共有的财产资源。衡量的技术和度量衡的历史是经济史的重要内容，因此，随着衡量费用的下降，交易费用也在下降。上面列举的14个柑橘，不完全代表预期的数量，即有一定味道的、一定量的液汁。区分柑橘或给柑橘分等级是健全管理的一个手段，但只要一种有经济价值的诚意的某些特征衡量不出来，在个人成本和社会成本之间便有差异。[3]

信息费用由于买方和卖方人数众多而减少。在这些条件下，价格体现着单个买者和卖者在缺乏组织的市场上得到同样信息需付出的巨大调查费用。[4]

机会主义受到人数众多的竞争（和交易个体化）的约束。在这个意义上，我们可以灵活地将机会主义看作是交易的一方通过他或她的不合乎合同的行为，违反协议来牺牲另一方而使自己受益。

单个所有者的产权，通过在市场上订合同来转移，于是要求权利是专有的。[5] 权利不仅必须能够衡量，而且必须可以实施。转移过程有两个阶段需要注意。第一阶段，包括在没有交易时，规定和维持专有性的费用；第二阶段，含有与洽谈和履行交易合同及产权转移有关的费用。

国家作为第三方，通过发展一套非个人的法律实施可以降低交易费用。由于法律的发展是一种公共产品，便具有与之有关的重要规模经济。如果有一套法律存在，谈判和履行的费用便可大大减少，因为基本的交易规则早已清楚。

最后，在结束这一实例前，让我再说一点。即使莫利斯明白他不会再看见我，他大概也不会把坏橘子塞到我的袋底；至于我这一方，当莫利斯转过身去装袋子时，我也不会把两个橘子塞进我的口袋，即使没有被发现的可能。其原因在于，我们双方把交易看作是正当的或合法的，那种信念约束着我们的行为。这个问题将在第5章考察。

第　三　节

企业为什么代替市场，这是罗纳德·科斯在其论文“企业的性质”（1937年）中提出的问题。他把企业描绘成市场体系置于其上，并由权力和指令来完成资源配置的一系列交易。阿尔切安和登塞茨在（1972年）处理这同一问题时，着重说明了在联组生产（由专业化和分工引起）的收益使衡量投入变得困难的地方，检查投入具有重要意义；詹森和梅克林（1976年）将检查的理由延伸到本主（一组产权的所有者）力图控制代理人（本主雇来替他们完成劳务的人）的行为，使之为本主的利益行事。科斯、阿尔切安和登塞茨的不同之处需作一些阐释。

按照科斯的看法，企业比市场交易的有利之处，在于减少了交易费用。（实际上，企业减少了一组交易——产品市场上的交易——而增加了另一组交易——要素市场上的交易。因此，企业的规模由边际收益与边际成本相等时的规模决定。）阿尔切安和登塞茨着重强调协同生产的生产收益，而这一点是科斯所忽视的；但他们后来都强调，协同生产的副产品将是敷衍塞责或欺诈行骗，因而检查是减少这些交易费用不可缺少的。[6]

威廉森（1975年）和克莱因、克劳福德和阿尔切安（1979年）强调机会主义在导致经济活动纵向合并中所起的作用。凡是资产比 较明确而有可用准租金（定义为资产价值超过其次优用途）的地方，订合同的费用将上升，超过纵向联合的费用；我们看到，纵向联合会防止合同的另一方在关键时刻可能改变协议条款造成企业重大损失来把持一个企业。

阿尔切安和登塞茨（还有詹森和梅克林）强调，企业只是一个合法的假设，一种合同关系的联结，而科斯则强调企业受权力支配。科斯的看法在某些方面与马格林一类新左派批评家的观点接近，后者证明（1974年），由著名的斯密式专业化和分工带来的生产率增益并不要求企业是等级组织，还证明存在的原因在于，它是老板用来剥削工人的一种剥削工具。差异在于，科斯强调实际的交易费用得自企业（大概至少部分是由于权力的缘故），而马格林和其他新左派批评家则证明，由于企业带来等级制，而没有实际成本节约。不过，马格林的论点经不起推敲。如果等级森严的企业结构没有实际的成本节约，

那么我们一定会注意与企业有效竞争的非权威性组织形式。既然在美国经济史上确实有过无数乌托邦式的、合作的或其他实验性的组织形式，因而我们推测，许多形式在与传统企业竞争中可能会保留下来。然而它们并没有保留下来，连偶尔的、对它们失败原因的考察都表明，妨碍这些非权威性组织形式存在的根本原因是交易费用问题。如果以上证据还不够，我们可以同样看看社会主义国家的许多试验。显然，等级制组织既有生产成本的优点（根据规模经济）又有交易成本的优点。 [7]

第　四　节

让我们考虑一下在分析国家之前，我们能否使前两节的一些片断，成为一个关于经济组织的一般交易成本的框架。[8]

用在遵循上的资源费用随着组织经济活动的选择方式而有所不同。这些遵循费用包括可供选择的组织形式的衡量费用和履行协议的费用。显然，市场的衡量费用同等级组织的衡量费用适成对照。

市场以对消费者出售商品为主，既有主观的衡量因素（如产品的新鲜程度或橘汁的味道）又有所费不多但也不甚精确的客观衡量费用（如商品消费者用的可见的代用品——的重量、数量、颜色或等级）。当我们从橘汁转到诸如电视机、汽车维修工作质量或医疗服务质量等比较复杂的商品或劳务时，衡量的费用便大大增加，结果，我们往往要依靠诸如商标、招牌、担保单、信誉等各种替代形式；但关键的因素，是约束本主的竞争程度。

当我们转到中间产品和劳务，如制造汽车用的机床时，交易既可以是市场交易也可以是企业内部交易，但衡量费用不同。当交易包括市场购买时，竞争约束着销售者去适应有关合同的衡量规范，否则便要输给竞争者。因而销售者的货币收入直接与绩效相联系。当机床在企业内部组装时，为了使机床符合质量规格，也为 了使企业利用诸如质量管理监督员和会计方法等检查手段来衡量绩效，仍需要有衡量。不过，工人现在作为制造机床的联组生产的一部分（是代理人而不是本主），其收入不再直接与他或她的生产活动相联系。市场不再直接对绩效起约束作用。假如衡量单个工人的产出（数量和质量）不需费用，那么市场确实会成为同样有效的一种约束，工人的收入将直接与其绩效相联系，而且工人将按他或她的产出取酬（按件取酬），而不是按投入取酬（按时计酬）。但由于衡量单个人的绩效需要费用（而且往往不可能有完善的衡量），敷衍塞责和欺骗行为十分普遍，工人们又都按投入取酬，因而为减少敷衍赛责，只得采用各种需付费用而不完善的检查手段。

履行一项合同也需费用：衡量合同的一方受到的损失或损害的费用，实施处罚的费用和对受损失一方赔偿的费用。

要衡量损失，先得衡量绩效；因而合同含有详细的规定，用以说明交易中表示绩效的那些特点。

对损失课罚和赔偿，不仅需要有法律、司法程序和履行，而且在很大程度上受行为道德伦理规范（即受明显可见的、法律的合法性和契约关系）的影响。在简单的尚未专业化的社会，个人交易依赖于实施这类行为准则，而契约关系明显的合法性则严重影响法官和陪审员。假如衡量是完善的，司法程序正好判给因契约被违反而受到损失的一方以"适当的"损失费，那么，机会主义就起不到它影响经济组织所起的那种作用。但是，司法程序是由统治者的代理人来完成的，他们本身不会完全受到约束，而要受他们自身利益以及他们对契约公正性的主观评价的支配。

因而履行是不完善的，特别是对未来价格和风险不能规定的 长期契约一类协议的履行更是如此。[9] 在采用专门的实物资本或人力资本——能使阻滞或机会主义变得有利可图——的地方，履行同样是不完善的。

家庭生产没有交易费用：既然个人为他们自己的效用函数制作他们的家庭产品，因而不需要有什么来代表主观衡量。虽然有完整的纵向合并，但是牺牲了专业化。

专业化和分工越大，生产过程从最初的生产者到最后的消费者所经历的阶段便越多，衡量的总成本便越大（因为每一阶段都要出现衡量）。组织形式的选择受产品和劳务的特点影响，也受衡量性能的技术影响。

等级组织取代市场，首先是因为（联组）生产有规模经济；但规模经济的出现，是以联组（代理机构）内单个成员绩效的衡量费用较高为代价的。"一个企业使外在效应内在化（即实现规模经济），是通过使个人的生产活动成为外在的或不受其生产所得的货币收入的支配"（麦克马纳斯，1975年，第346页）。因此企业雇佣检查员约束代理人的行为，并减少敷衍塞责现象和欺诈行为。

等级组织也将在以下场合取代市场交易，在这些场合，专门的人力或实物资本投资使本主容易受到不符合契约的、机会主义的干扰，因为契约履行得不完善。凡是有大量准租金可用的地方，纵向合并便会使阻滞的可能性减少；不过，要有上述那种检查费用。

所有现代新古典文献都把企业当作对市场的一种替代来讨论。对经济史学者来说，这一看法是有效的；不过其用途有限，因为它忽略了历史的一个关键事实：等级组织形式和交易的契约安排都早于定价市场（如柑橘市场）。最著名的定价市场在公元前6世纪出现于雅典人的广场，但交易早在这以前一千年便进行了。我们现在有线索来说明这种早期的组织形式。

为了做到这一步，我们必须对卡尔·波拉尼和许多后来的作者所传播的混乱加以澄清[10]。波拉尼认为市场与定价市场同义。但显而易见，任何自愿订立契约的交易都含有市场，而且其形式受以上提到的那些重要情况支配。波拉尼有一个重要的失误，即认为任何对广场式市场的背离都意味非经济行为：连他在《大变革》（1957年）中看作是市场精神集中体现的年代，都具有不是定价市场的多种契约性安排。[11]两种重要情况妨碍了公元前6世纪以前定价市场的存在。一种是本章的问题即交易费用的情况，另一种是国家统治者的福利最大化目标。

定价市场要求有完善规定和实施的产权。必须能够衡量产品和劳务的大小。此外，由此而产生的权利必须是专有的，还必须有维护产品交易的实施机制。由于缺乏规定完善的产权或不能预测在交易协定有效期内形势的变化，导致参加交易的人数不多，以及机会主义的可能性和不确定性，从而造成替代的契约性安排来减少附带的交易或生产费用。

第　五　节

以上的分析假定在短缺和竞争普遍的条件下，较有效率的组织形式替代效率较差的组织形式，还假定，可以预测将会存在哪些形式。即便出现了按契约理论运转的国家，也会修改组织形式，因为任何征税形式都可能改变有关的衡量费用和相应的组织；不过，前一章阐述的关于国家的理论指的是很大的修改。

国家将规定章程，以使统治者及其集团的收入最大化，而后在其约束下，将发明一些章程来降低交易费用。非自愿的组织形式如果对统治者有利（如非自愿的奴隶制）将会存在；如果比较有效的组织形式从内部或外部威胁着统治者的生存（如今天苏联的集体农庄，或古典世界雅典谷物贸易的组织），[12] 相对低效的组织形式也会存在。此外，统治者衡量征税的费用较低的那些组织形式，即使效率相对较低也会持续存在下去（如柯尔伯特当政时法国专利权的转让）。

不过，假定最初有这一约束，统治者将提供一组章程即公共产品并加以实施，以期降低交易费用。其中包括统一的度量衡规格，[13] 一组鼓励生产和贸易的产权，一种解决争端的司法制度和履行合同的实施程序。

第 六 节

上述对经济组织的新古典研究，至少有两个方面的缺陷。

第一，由于选民集团能够得到国家的利益，对政治控制分配得越扩散，预测或解释将会发展的后起的产权形式便越困难。解释埃及古代王朝再分配社会的经济组织并不太困难，困难得多的倒是解释现代民主社会的复杂的经济组织。在这种社会，许多利益在控制国家、变革产权进而改变经济组织中的互相竞争。[14]

一个更严重的问题是理论不完整，甚至偶尔查阅一下工业组织的文献都会证实这种情况。这种文献涉及单纯的自利与带有欺诈（投机行为）的自利；有时人们互相欺骗，有时不这样做；有时人们努力工作，有时又不这样做。诚实、符合道义的君子协议在契约性安排中是大量的；同样，普遍的怠工、欺诈行径、白领人员犯罪和故意破坏也屡见不鲜。

简而言之，约束行为的衡量费用是很高的，以至如果没有思想信念约束个人最大限度的追逐利益，经济组织的活力便会受到威胁。对合法性的投资需要的经济组织的费用与本章前几节所提到的衡量和实施费用一样多。的确，如上简述，实施的主要问题就是契约关系中的明显的合法性。

---

[1] 卡尔·波拉尼的著作是一个例外。参见诺思（1977年）对其贡献所作的评论。

[2] 就这一点论，权力不过是一种暗含这一委托决策的契约和一种已定的决策结构。如果没有国家的强制，这种强制会推行非自愿的组织形式，新古典定义应当是适用的。不过这个问题我将在考察有关企业的文献和考虑意识形态时作进一步的考察。

[3] 参见巴泽尔（1974年）和切昂（1974年）。

[4] 最初的贡献是哈耶克提供的（1937和1945年），也可参见斯蒂格勒（1961年）。

[5] 转移的权利必须是专有的，但我们应注意，诚意即劳务的出售并不含有无限的权利。当我出售我的房子时，新所有者在利用他的房子时也像我一样要受分区法的约束。我转移的是一宗具体的权利。

[6] 不过如麦克马纳斯（1975年）所指出，阿尔切安和登塞茨断言联组生产本身是问题的起因，则是不正确的。检查费用的产生，是由于衡量投入产出要付出代价。

[7] 与个人绩效相比，有一些心理实验证明并衡量出团体的敷衍塞责，参见拉塔尼、西尼阿姆斯和哈金兹的论著（1979年）。

[8] 参见麦克马纳斯（1975年）和巴泽尔（1980年尚未发表的）对这里提出的论点所作的阐释。

[9] 戈德堡（1976年）已经把这种契约关系称作"有关系的交易"。

[10] 虽然波拉尼对经济学家影响不大，但他对其他社会科学家并在历史学家中有相当大的影响。

[11] 参见诺思（1977年）。

[12] 参见波拉尼关于雅典谷物贸易的叙述（1977年）。

[13] 不过应当指出，度量衡的发明与使统治者收入最大化的目标是一致的。度量衡的历史，只有当我们认识到统治者利益居于优先地位时才能解释。

[14] 在《钟声》和《法律和经济学》杂志这类专业刊物上不断刊登的文献，为这种困难提供了充足的证据。

第五章　意识形态和白搭车问题

第　一　节

在前两章，我说明了新古典关于国家和经济组织的一些假定。我现在回到这些假定已经启发但没有解决的一个问题上来。

新古典模型将一个不对称的难题纳入其行为函数，因为，它既假定福利最大化，又采取霍布斯的国家模型，这一模型将制约行为，产生一种可行的政治制度。如果个人按第一个假定合乎理性地行动，那么，他们按第二个假定便要不合乎理性地行动。当然，同意建立一组支配个人活动的规则来约束行为，是符合新古典行动者的利益的：因此，认为霍布斯的国家是新古典模型的逻辑延伸的观点适用于国家理论。但是，每当个人对收益成本的算计支配这类活动时，不服从那些规则同样也符合新古典行动者的利益。不过，那种活动可能导致任何国家都无法生存，因为规则的实施费用，即使不是无穷大，至少也大得使制度难以运转。而日常的观察所提供大量证据表明，虽然个人的算计可能让他采取其他行动，但他仍服从规则。偶尔的观察也提供证据，表明出现了大量的变化，因为面对白搭车问题的逻辑，大团体活动便不可能发生。让我们 用新古典术语来具体考察一下这个难题。

大量的个人行为，可以按新古典行为假定来解释——这是新古典模型的威力。白搭车问题确实可以说明，凡是不存在特定一方利益的地方大团体便不稳定。人民厌恶投票选举、匿名的自由献血不能为医院提供充足的血浆。但是迄今为止，新古典模型还不能充分说明正面的现象。大团体在没有明显收益补偿个人参与付出的大笔费用时确实在行动；人民确实去投了票，他们确实参加了匿名献血。我并不是在证明这些行为不合理——我只是想证明，我们所用的成本收益计算过于有限，未能抓住人民在决策过程中的一些其他因素。个人效用函数比目前在新古典理论中体现的简单假定只不过更复杂而已。[1] 社会

学家的任务是扩充理论以预见到人民何时会像、何时不会像白搭车人一样行动。没有一个扩充的理论，我们便不能说明由大团体行为促起和完成的许多长期变革。

我们一方面看到人民在收益超过成本时不服从社会的章程，另一方面也看到，他们在个人算计理应使他们采取其他行动时却循章而为。为什么人民没有把乡村搞乱？为什么当可能的惩罚与收益相比显得微不足道时，他们并没有去欺诈偷盗？我且不谈产生于互惠的个人行为——例如，温良俭让的行为，这种行为在与我们接触的其他人的互惠行为中得到报偿。我讨论的是家庭和学校教育反复灌输的那些价值观念，它们引导个人约束自己的行为，不 采取像白搭车人那样的行为。例如，一个优美的乡村不管是否被我搞乱了，我都将得到它在审美意义上的好处；为了不搞乱就得付很大代价，而且我的行为对乡村质量的影响可以忽略。对社会学家们来说，问题变成我要承担多少额外费用而后才能成为一个白搭车人并能向车窗外抛啤酒罐呢？

我在政治组织部分提出过这个问题，但这个问题对于经济组织的生存同样十分重要。由于衡量的问题，个人劳动的数量和质量只能受到规章不完善的控制。计件工资不失为一种解决办法，但只适用于个人贡献能够付费很低地加以衡量而且质量不变的场合。用来衡量劳动产出的其他检测手段同样不完善。由于思想信念起作用的程度（可以减少不负责任），工人们有"勤勉的"、"努力工作的"和"凭良心办事的"与"怠惰的"、"磨洋工的"或"得过且过的"之分，从而造成了产量上的差异。

对不负责任适用的，同样可以适用于偷窃、欺诈、白领工人犯罪、虚报开支账目——一般投机取巧行为。目光短浅和缺乏想象力使新古典经济学家看不到即使有一套经久不变的规章、检查措施和处罚规定，在个人行为被约束的程度方面仍有巨大的差异。一个社会的健全的伦理道德准则是使社会稳定、经济制度富有活力的黏合剂。

如果没有一种关于意识形态的清晰理论，或更广泛意义上的关于知识社会学的理论，那么，我们解释现行资源配置或历史变革的能力便会有很大的缺口。除了不能解决白搭车问题这一根本难题外，我们也不能解释每个社会都能正当进行的巨大投资。这包括决不能解释成人力资本投资或消费品的大部分教育制度。我们 不能预见在利益集团的分歧消释后仍有很大的地方议员们的投票行为。我们也不能解释（在那里，终身任职和终身享有薪金，可以消除一般利益集团的大部分压力）独立法院系统作出的裁决，这些裁决往往违背大利益集团的压力。在解释上个世纪的宪法方面，用什么来解释长期以来司法上的

重大转变和根本变革？同样，我们既不能解释历史学家们第一代都要重写历史的癖好（诚然可以夸耀这种癖好），也不能解释许多历史争论中充满强烈感情的内容。

在本章的其他地方，我来探讨这些问题。而在一开始我必须先声明，像知识社会学理论那样重要的东西尚未出现。我们离这样一种理论还有一大段路，而本章更切近的目标，是指出某些问题和强调某些尝试性的假设，这些假设对于试图从我们陷入的理论禁区中挣脱出来的经济学家、历史学家或经济史学家可能有用。此外，我之所以特别强调白搭车问题，是因为这个问题在解释历史上的政治和经济组织的结构和变革方面，起着十分重要的作用。

以下依次探讨意识形态的本质、意识形态的变革和成功的意识形态的特征。第5节考察意识形态对经济学和经济史的含义，并为一个实证理论提出某些假设。

第 二 节

知识社会学涉及的是如何获得知识。[2] 就其最基本的意义而言，它是前理论的，即个人的日常行为受一组习惯、准则、行为规范所支配。这些习惯、准则和行为规范最初得自于家庭（初级社会化），而后得自于教育过程和教会一类其他制度（次级社会化）。而当我们把日常生活看作是受“常”识支配时，这样的知识便基本上是理论的了，而意识形态是使个人和集团行为范式合乎理性的智力成果。事实解释不了我们周围的世界；解释需要理论——不一定是自觉的、清晰的理论，然而得是理论。理论不能被证明是“正确的”，理论只能用证据来驳倒。而用来解释我们周围世界许多现象的理论却是对立的。也不存在最后的验证，除一种解释外将其他一概排除。

经济学的选择理论方法假定，在进行选择时，价值观念是存在的，而且是确定的，人民只是在有效利用信息的意义上合理地行动。这第二个假定是新古典派的锐利武器，因为信息费用对理论冲突的持续至少作了部分解释。假定对投票作了成本收益计算，投票者为获取验证各种对立解释所必需的信息以便能将选择与预期结果连接起来便是完全不值得的。此外，连专业社会学家得到的信息也存在着对立的理论。简直没有可用作最后验证的证据来排除对立的解释。显然，意识形态是普遍存在的，不限于哪个阶级；而且与“虚假的意识”无关，因为意识形态是指某种“真实的意识”，它并非拥有一个方面。重要的是强调意识形态的三个方面。

1．意识形态是一种节省的方法，个人用它来与外界协调，并靠它提供一种“世界观”，使决策过程简化。

2．意识形态与个人所理解的关于世界公平的道德伦理判断不可分割地交织着。这一情况显然意味有几种可供选择的 方案——几种对立着的合理化或意识形态。关于收入“适当”分配的规范性判断便是意识形态的一个重要部分。

3．当个人的经验与他们的意识形态不一致时，他们便改变自己的思想观念。实际上，他们试图提出一套更“适合”他们经验的新的合乎理义的准则。不过，在这里强调与托马斯·库恩的发现有一点相似之处是很重要的。在《科学革命的结构》（1962年）中，库恩着重指出，在“常规科学”和科学根据之间总是存在着某些异常性，还指出，

需要将这些异常性累积起来以促使科学家接受新的型范。这一点与意识形态相似：经验和意识形态的矛盾必须先积累，而后由个人来改变其意识形态。对新古典理论来说，含义是很重要的。有关的一套价值准则的单独变化不能改变个人的观点和决定，但违背个人合乎理义准则的持续变化或其福利的重大后果的变化，则会促使他改变意识形态。

第　三　节

根据上一节，我们应该能够用严格的经济学术语来预测意识形态的许多变化了。贝克尔和斯蒂格勒（1977年）正好研究了这个问题。他们认为时间价值、人力资本等后果便是决策。例如按严格的机会成本概念，人们可以预测一个年青的成年人的意识形态应不同于一个中年成年人的意识形态。但是贝克尔和斯蒂格勒的方法太受限制，不能说明大多数的意识形态。其原因有二。首先，对大多数合理化或个人拥有的理论来说，没有最后的验证据以决定替代选择的结果，个人的经验并未为贝克尔—斯蒂格勒方法 暗含的明确选择作准备。根据经验采取不同立场的人民对于周围世界有不同的、合乎理性的准则和观点，而且对于这些不同的观点既没有确定的坚持，也没有确定的拒绝。

其次，贝克尔和斯蒂格勒都忽视作为个人思想构成的一个完整部分的伦理道德判断。对于"制度"公平或正义的判断，是每个人的意识形态所固有的一部分。尽管这一判断超出每个人所面临的交易的特定意义，然而这些意义对评价制度的公平性是极重要的。例如，我提出相对价格的四种变化，这些变化将改变个人对制度公平性的观念并导致他或她的思想观点发生变化：

1．否定个人资源增长的产权方面的变化，而在此之前，个人资源增长已被看作是符合惯例的或合法的（如圈占公有地）；

2．要素或产品市场的交易费用从合理的交换率下降；

3．个别劳动集团的相对收入地位下降；

4．信息费用减少，使个人发现在别处可能有不同的、更有利的交易条件。

我完全意识到将公平概念引入产权文献有多么困难。个人怎样获得合理交换率的概念以及合理比率在哪一点上变成不合理的呢？如果概念对作出选择的方式无关紧要，那么我们在试图使人们确信他们立场公正或不公正方面便陷入困境，难以对整个历史上投入的大量资源作出解释。确有几种使我们周围世界合乎理性的原则在互相竞争着，这正是历史的基本要素，因为很久以前伯里克利的修辞学就是在他争取雅典公民的支持、反对西蒙的斗争中发明的。这一要素从那时以来一直支配着历史上的冲突。而贝克尔和斯蒂格勒则置基督、穆罕默

德、马克思以及1980年的霍梅尼 于不顾，没有提到历史上的其他许多思想来源。

没有知识分子指引思想也可以发展，只不过知识分子很少这么做。我不打算就产生我称作意识形态的知识企业家的报酬制度加以分析；无论如何，每当由于不同经验而大相径庭的关于我们周围世界的观点发展时，企业家便涌现出来。

意识形态不同起源于地理位置和职业专门化。首先，地理位置指所处的经验地带具有与其他地区所不同的语言、习俗、禁忌、神话、宗教，乃至意识形态。这些种族的差异至今犹存，从而产生出冲突的意识形态。

职业专门化和分工也带来不同的经验并产生出各种相互冲突的现实观。马克思认为，“意识”依赖于人在生产过程中的地位，这一见解是解释“阶级意识”发展方面的一项重要贡献。

第　四　节

无论意识形态证明现存产权结构和交易条件正当也罢，或者攻击现行结构不公正也罢，都必须具有以下讨论的特征才算成功。

因为意识形态是由一种有内在联系、通观世界的看法构成，它应当说明现存产权结构和交易条件怎样成为一个大系统中的一部分。它对于按与这组合理性原则相一致的条件解释过去，同样也很重要。如果像历史学家所说的每代人都重写历史，历史便不是典型的，因为后来的证据发展了明显可以驳倒先前假设的验证，而且，因为人们把重要性之不同归因于现有证明材料提供的与当前意识形态一致的解释之不同。我并不想说历史学家从未发现新的 证据；他们显然有这样的发现，并且就这种证据提供对先前假设验证的意义而言，历史知识的状况有了进展。然而，就是在拥有大量信息的现代社会，学者们对复杂庞大的假设（解释长期变革所含有的假设）进行明确验证的能力仍很有限。因而彼此对立的解释往往有一种严重的意识形态倾向。马克思主义者将经济史写成一部阶级斗争史；自由市场思想家把历史写成有效率的市场的发展。对于工业革命时期的生活标准或美国奴隶制状况一类历史题材的激烈争辩，是不能像纯学术讨论那样完全讲清楚的。它们确应被理解成总看法的一部分，照这一看法，历史乃是敌对意识形态的一个战场。我不是在论证——像我将在下面要阐明的——全部历史或社会科学的理论化只剩下意识形态。我证明，在最后验证彼此对立的解释是不可能的意义上，将会有许多关于过去的学术性解释——和解释现在的理论。

成功的意识形态必须是灵活的，以便能赢得新团体的忠诚，或随着外部条件变化也得到老团体的忠诚。

随着上个世纪实际工资的提高及半无产者和蓝领工人在劳动力中所占比例的下降，马克思主义意识形态已经与这一看来与卡尔·马克思的分析相矛盾的现象适应了。与马克思主义关于剩余价值和失业后备军的正规理论相反，马克思主义意识形态试图说明这些变化（和美国缺乏阶级意识的现象），并同时得到由于看出自己地位不公正而作为马克思主义后继者的新团体的补充。一个灵活的理论必须吸引少数民族、妇女和近来的第三世界的人民。可以预见，结果是大量新理论试

图将这些团体纳入马克思主义的意识形态中，同样还可以预见，在马克思主义者中间，对“修正”理 论会发生争论。

关于自由市场的意识形态，由于近年来认识到广泛存在着外在影响和发展了资源配置的非市场形式，也面临了同样的危机。在这里，也发展了新理论来解释这些现象；但与马克思主义相对照，自由市场意识形态没有在一个综合了社会的、政治的和哲学的（不是指抽象的）理论的框架里发展。[3] 因此，它在争取获得处于这些变化条件的团体的忠诚方面，便遇到了严重的困难。

最重要的是，任何成功的意识形态都必须克服白搭车问题。其基本目标是为不按简单的、享乐的、个人对成本收益算计来行动的团体注入活力。这是主要的意识形态产生的重大推力，因为没有这种行动，无论维持现存秩序、还是废除现存秩序都不可能。

维持现存秩序的成本反而与现存制度的明显的合法性有关。在参与者相信制度是合理的范围内，实施规章和产权的成本由于以下简单的事实而大幅度下降，这就是甚至当私人成本收益算计认为不服从规章或违反产权是合算时，个人也不会这么行动。如果人人都信奉个人住宅“不可侵犯”，房屋便用不着关闭，即使空闲也不必担心盗窃或有人故意破坏。如果一处优美的乡村被认为是一种公共“产品”，人们便不会去搞乱它。如果人人信奉政治民主的价值，他们便会出于公民的义务去投票。劳工会努力工作，而管理部门会孜孜不倦地关心所有者的利益；契约不仅会受到法律文书而且会受到发自内心的尊崇。如果将问题准确地表述，使人民成为白搭车者所必需的额外费用与现存制度的明显合法性有关 系。一个社会的教育制度，用狭隘的新古典术语是不能简单地解释清楚的，因为其中许多情况显然是指反复灌输一套价值观念而不是对人力资本投资。虽然最近的马克思主义文献强调美国教育制度的这一价值观念灌输的方面，但某些马克思主义作者显然忽略了这一点并不是“资本主义”所独有的。对合法性投资是苏联和中国社会的一个更突出的特征。诚然，在中国的共产主义中，这种投资既支配正规的教育机构也支配非正规的教育机构。无论新古典经济学家们忽略（或未领会）每个社会的本质部分也罢，或者他们是正确的也罢，每个社会对合理性进行的巨大投资都是多余的支出。

如果主导的意识形态试图让人民将公正想象成与现存规章同样久远，进而从一种道德意义上服从这些规章，那么一种成功的、对立的意识形态的目标则是让人民相信，不仅明显的不公正是现存制度固有的一部分，而且一种公正的制度只有通过个人积极参加变革制度才能产生。成功的、对立的意识形态不仅应提供一幅可信的图像，显示不

同集团已觉察出的明确的不公正同知识企业家希望改变的大系统之间的联系，而且应提供摆脱这些不公正的乌托邦计划和行动的指导原则——个人通过适当的行动以实现那种乌托邦计划的途径。马克思主义关于阶级意识、阶级团结、意识形态和知识分子作用的浩繁文献充分说明，马克思主义革命者意识到白搭车问题已成为马克思主义理论和革命实践的非常现实的问题。

此外，偶尔的发现表明，普遍存在的个人行为范式只是用道德义愤作为成本收益计算中的一种收益来装备。抗议运动，可能遭到 监禁或发生死亡的个人活动，在历史上已司空见惯，毋庸赘述；至于在充斥着诸如哈壳联盟、苏联知识分子们和1978—1979年伊朗穆斯林暴徒等形形色色团体的现代社会，这些情况也同样很明显。

第 五 节

从关于意识形态的这一讨论中，我想归结出几点对经济学和经济史的含义并提出几个假设。简言之，首先采用意识形态概念并不贬低经济理论在引出对竞争假设的可驳性验证的意义上能够是科学的。其次，一方面实证性意识形态理论的发展对解决白搭车难题必不可少（而且这种解决对社会科学理论化的许多方面的进一步发展也很重要），另一方面，它对说明非市场资源配置的理论的进一步发展同样是必不可少的；此外，它在解释许多长期变革方面也是很重要的。现在让我就这些想法作一些说明。

既然意识形态是普遍存在的，学者也不能不像其他人一样受影响。正如熊彼特于1948年在他当选为美国经济学会会长时的致词中所说的，经济学家按一组思想信念来处理问题，这组信念影响着对挑出来的问题的选择和最初对问题的态度，但是，如果经济学家发展出能够提供可驳性检验的理论，便有可能使学科得到科学意义上的提高。[4] 因为经济学家很少能完全成功地提出明确的反驳使意见完全归于一致；结果各种理论和假设始终与新古典经济学并存；但是贬低新古典方法的人忽略了新古典主义已经就资 源在市场上的配置提供了令人信服的解释，致使这个问题不再成为学术讨论的争论之点。简言之，新古典经济学充分地揭示出市场关系的许多方面，我们不过是忘记了这样一些发展有多少科学贡献罢了。

涉及本主之间以及本主与代理人之间契约关系的经济理论，必须着眼在使约束契约双方的必要费用合法地成为适当的制度。在没有任何办法尽量减少困难的情况下，一种实证的意识形态理论对进一步发展交易费用分析是必不可少的。约束性的最大化模型因限于规章及其实施的制约，留下了一个只能通过调节伦理道德准则的力量来缩小的很大的后遗症，伦理道德准则决定着个人作为白搭车者从事活动所需要的费用。一个社会的专业化和分工越大，与交易有关的衡量成本便越大，发明有效伦理道德准则的成本也就 越大。这一自相矛盾的难题，乃是发源于第二次经济革命的近代社会的许多问题的根本原因（留待第13章探讨），因而对经济理论的进一步发展也十分重要。

资源配置通过政治和司法程序来进行，便为思想信念支配决策过程提供大量的机会。最近一些研究表明，对立法选举行为最好的预

测，不是任何明显的利益集团而是美国人用来衡量民主活动的思想信念和其他评价体系。[5] 利益集团压力不会不是政治决策的重要来源；这些压力当然是政治决策的重要来源，而且公共选择理论是探讨决策过程的一种有用的工具。更确切地说，立法者、管理者和行政部门面临许多选择，这些选择使意识形态在一定场 合得以成为决定性的因素，这些场合便是思想信念的成本很小或可以忽略，利益集团在某个问题上相持不下，或成本收益太分散，结果轮到个人太小，以致把大量资源用于利益集团压力对任何个人或集团都不合算。最后，强有力的思想信念可以并确实经常使政治决策者作出与已经形成的利益集团压力相违背的决定。

但更重要的是，利益集团本身的构成和活动，用排除思想信念的利益集团压力是解释不清楚的。在确认利益集团压力反映了相当多的参与者的实际个人净收益的某些场合可以解释这种行为；但在许多场合是不能解释的。近代环境运动就是这样的一个事例。

关于意识形态的主导作用，有一个最明显的例子，那就是独立的司法制度。终身任职的法官，相对不受利益集团压力的影响。他们最初的任命确实可能反映这种压力（虽然往往根据主要思想立场）；但是他们后来对一系列政策所作的决定反映他们自己对"公益"的信念。如布坎南（1975年）和诺思（1978年）已经指出的，用利益集团观点（兰德斯和波斯纳，1975年）来解释独立司法制度所作的尝试是完全不能令人信服的。米兰达判决，实际还有沃伦法院的许多判决，不仅是法律进步对一个冗长判例作出的改判，而且是对直接利益集团的违反。此外还有一些例证，如法院支持学校出车接送学生和博尔特法官就印第安人享有在华盛顿州捕鱼权所作的判决；这类司法判决确实太常见了，反映法官对公益看法的报告天天可见。一种实证的意识形态理论对于分析独立司法制度在影响资源配置中所起的作用，是必不可少的。

解释长期变革同样急需一种实证的意识形态理论。适用于经 济发展和经济史的新古典经济学，可以很好地说明某一时期经济的成就，或借助比较统计资料来比较经济在一个时期的成就；但它没有，也不说明变革的动力。经济在一个时期变化的主要原因是经济学家历来坚持的那些参数的结构改变——技术、人口、产权和政府对资源的控制。政治经济组织的变革以及后来它对激励的效应，对于将结构变革的这些原因加以理论化是首要的；而制度变革指人类有目的的活动。目前的理论除了相对价格变动引起自动迅速的反应一类常见的事例外，并不打算解释这些变化，而制度是指既得利益有受益者也有受损

者，两者要集结资源来拥护或反对预期的变革。受益者对受损者很少给予补偿，而双方为冲突用去的资源按照成本收益则几乎不可能说明。我无意否定曼库尔·奥尔森（1965年）就强权周围的团体行为和成员只能得到有限利益所作的解释。这对许多像美国医学会、工会或农业社一类团体行为是正确的。不过，奥尔森本人承认，他的理论解释不了各式各样的团体（奥尔森，第160—163页），虽然就明确贬低意识形态在"稳定、秩序良好、冷漠而思想僵化的社会"的意义而言，他夸大了自己的例子。[6] 他指出农业保护运动的不稳定性不具有有限利益，然而，他忽视了按他的模型保护运动根本就不该存在。他不承认这些保护运动严重影响了政治和法律政策：实际上，这些运动的大多 数目标最后体现为新的法律解释（包括芒恩对伊利诺伊斯的诉讼），也体现为民主党的纲领。另外，他对于在当今第三世界国家占优势的反市场思想、被他归入不稳定国家的群众运动或"革命和动乱"时期所作的解释（第112页），也使我们感到惊异。

简单的事实是，一个动态的制度变革理论因限于新古典主义对个人主义的、合乎理性的和有目的的活动的严格约束，使我们不能解释从古代犹太人的顽强斗争直到1935年通过社会保险法其间大部分的长期变革。长期的经济变革之所以发生，不仅因为新古典模型所强调的相对价格变化，而且由于意识形态观点的演进，使个人和集团关于其地位公平合理的看法大相径庭，结果他们各行其是。

---

[1] 像帕森斯和希尔斯一类社会学家试图将一些广义的心理要素融汇到观念行为概念之中——特别是德基姆的社会应力要素。参见格尔茨（1973年，第8章），他在一项自由推论式的探讨中，强调了符号和印象对观念形成的重要意义。

[2] 伯杰和勒克曼的著作（1966年）对这个问题有很好的讨论。

[3] 冯·米塞斯和哈耶克的奥地利学派是这一论述的部分例外。

[4] 参见熊彼特的"科学与意识形态"（1949年）。

[5] 参见考和鲁宾（1979年）关于文献和证据的一份摘要。

[6] 奥尔森：第162页。引号内的引文是丹尼尔·贝尔1960年出版的一部书的标题。但只有当我们认为贝尔的标题意味着像美国马克思主义这样大规模综合的意识形态衰落了，它才有意义。但这段话全部含义为，随着现代信息费用下降，意识形态已变得更加支离破碎，知识企业家不能将它们拼接成一个单一连贯、能赢得大批民众的意识形态（不过1979年伊朗的穆斯林运动除外）。

第六章　经济史上的结构和变革

第　一　节

在整个历史上，知识存量的累积大体说来是不可逆转的，但人类的经济进程便不是这样：政治经济单位——且不提整个文明世界——的兴衰肯定是无可置疑的。这种不同表明一个重要之点——那就是人类组织的成功和失败说明了社会进步和倒退的原因。知识和技术的进步是必要的条件，但是我们要想有效地探讨经济兴衰的原因，就必须撒开大网。在这一章，我将把前几章的思路聚拢起来，并利用这个灵活的框架提出关于西方经济史的总看法，以便为第二编的历史各章布置好舞台。经济史学家用来工作的唯一建筑材料不外乎古典主义、新古典主义和马克思主义理论，因此，我从选择对这一理论框架有用的那些理论结构的要素开始。

且从我们在第一章论述相对价格变化——人口增长——对经济的效应时停住的地方说起，我们看到，新古典派的结论是一系列的调整，调整完成时便达到了一种新的均衡。影响长期增长道路的基本力量仍将由已储蓄收入的函数决定；人均增长率是当时人口增长率的结果。试将这一模型与马尔萨斯和李嘉图的古典模型 加以对比。古典模型的结论是悲观的，因为存在着一种固定的要素——土地和资源——如果再加上人口扩张的普遍趋势，将导致长期最低工资趋势。无论是新古典经济学的乐观模型还是古典经济学的悲观模型，都对经济史提供了有力的洞察。前者以其新知识的弹性供给曲线和全部边际替代能力，接近于第二次经济革命以来西方经济所经历的前所未有的增长。后者则将经济史置于人口和资源基础之间持续的紧张状态，因而不失为一种探讨19世纪中期以前一千年间人类经验的颇有裨益的出发点。

这两种模型都有不完善之处。最原始的新古典模型——具有中性国家、零交易费用和不变偏好等试验条件——只有在大体上接近这些

试验条件时，才能起到分析框架的作用，虽然体现实际交易费用的修正形式和一种国家理论给我们提供的只是理论的某些部分。古典模型没有提供摆脱悲观含义的出路。虽然像埃斯特·博塞鲁普曾令人信服地证明（1965年），人口有时刺激新技术的发明（只是她没有提供理论上的中介，来解释一种固定要素如何克服收益递减）。

很难将马克思主义模型加以约束，因为似乎有多少马克思主义理论家，几乎就有多少对马克思的解释。马克思把技术变革而不是把人口增长看作是变革的原动力。他批评了马尔萨斯的观点，后者认为，人口往往在生活资料限度内生殖并将出生率看作是由文化来决定的。[1] 在马克思主义模型中，技术变革是现存经济 组织内其潜力不能实现的生产技术的先导。结果促使新阶级推翻现存制度，并发展出使该阶级得以实现新技术潜力的一组产权。

马克思主义的框架之所以是目前对长期变革最有力的论述，恰好是因为它将新古典框架舍弃的全部要素都包括在内：制度、产权、国家和意识形态。马克思之强调的产权在有效率的经济组织中的重要作用以及现存产权体系与新技术的生产潜力之间紧张关系在发展的观点，堪称是一项重大的贡献。在马克思主义体系中，正是技术变革造成紧张状态，而变革又是通过阶级斗争实现的。

马克思主义模型的局限性，在于没有一个理论解释技术变革率，还在于在无视其他变革原因的情况下对技术的强调。[2] 例如马克思轻视人口变动在历史上的重要作用。马克思不想让人口变动在他的模型中起重要作用是可以理解的；但是一个马克思主义模型要是吸收人口增长则将大大提高它的说服力。单独的技术因素几乎不能解释许多长期性的变革，在这些变革中，技术似乎没有重大的变化，或技术变化似乎没有要求重大的组织变革来实现其潜力。

另外，阶级作为基本行动单位，这个集团太大了，内部情况也很不一样。马克思在许多非正式的分析中承认这一事实，并对资产阶级或无产阶级中间的不一致状况加以讨论，不过，那种讨论相当于特定的推论。新古典经济学的个人主义算计不失为一种更好的出发点。利益的共同性决定的聚合，使模型更具有弹性而又不 损害一致性。聚合体确实可以大得像一个阶级——就像成员们认为他们自己有共同利益的情形，这种强调利益的共同性也使人们得以探讨一个阶级内的冲突，实际上这种冲突可以解释为数甚多的长期变革。不过，无论马克思主义方法还是新古典方法，都没有解决白搭车问题，这个问题对解释集团活动是至关重要的。

新古典经济学拥有机会成本工具并着重于相对价格，是一种比建立在劳动价值论上的马克思主义模型远为精确的分析工具。如第4章的分析所试图阐明的，吸收了交易费用概念的扩展的新古典分析，提供了一种用以分析经济组织和探讨现存产权结构与一种经济的生产潜力之间紧张关系的重要的理论工具。

但是前几章所提出的交易费用和产权方法，具有完全不同于许多标准新古典文献的含义。不仅没有经济组织必须是“有效的”含义，而且所强调的是由于衡量不完善和实际的实施费用一切组织都要损失收入。在国家统治者的利益和经济组织的实际交易费用为既定的情况下，促使经济增长的经济组织毫不奇怪通过以下方式可以很好地做到这一点，那就是使收益内在化和使成本外在化，从而依靠将成本摊给社会其他团体来提高“生产性”经济活动的个人收益率。理想化的国民收入核算当然要考虑全部社会收益和成本。但是理想的和我们当前在经济史中所用的这两者之间差距如此之大，以致我们离真正决定许多投资和经济活动的社会收益率——我们按照惯例将它与经济发展联系起来——还相当远。

在新古典主义和马克思主义的推理之间，还有一点不同也很重要。新古典模型的变化是相对价格变化引起的边际变化。新古典模型的存量和流量间的关系对经济史学家是很重要的。存量反 映由来已久的对知识、技术、实物资本和人力资本的限制，只能在一段时间内渐渐地加以改变。根据这一方法，有效地得出历史经验必要的连续性和经济变革的渐进特点。另外，改变相对价格这一长期变革的力量的意义也不易过分强调。

一方面，影响经济绩效的存量只能缓慢地增长（虽然存量很容易急剧减少），另一方面，改变国家控制的革命很难服从于新古典方法，而意识形态在新古典框架中也不起什么作用。如上所指出，与新古典方法相比，马克思主义框架则将一种对长期变革的更复杂的分析纳入它的框架之中。[3]

第 二 节

给我们留下的都在哪里呢？如前几页所阐明，这些模型是根本不同的（虽然共同起源于古典派关于福利最大化行为假定的经济理论）；但在前五章，我已经将它们的思想都吸收到我自己的框架之中。让我们利用这一框架对人类经济史作一简略说明，以便了解在第二编我们在哪些方面有进展，而后再强调哪些内容仍旧被忽视。

我们首先介绍人口增长，这似乎是过去一千年间一种普遍的长期趋势。由于技术不变，结果最后出现马尔萨斯危机。此外，只 要所有资源都是公有财产，改进技术（如在狩猎和采集环境中发明弓）只不过导致更快地耗尽资源基础。收益递减和生活标准下降可能会带来阻止人口增长的后果，虽然由于部落群之间的竞争，这种后果就大部落群会把小部落群排除在资源之外的意义而言，也许是不合理的，但它们确实带来了一个部落群对一个地区的专一产权，结果，获得资源知识的收益率上升。其结果就是第一次经济革命，这是第二编第一章的主题。

专一的公共 产权的发展，导致专业化和分工的扩大和一种规定、裁决和实施产权的特殊组织形式——国家——的出现。未能解决的是，究竟国家是作为一种进攻和剥削乡间村民的掠夺性团体而发生的（国家的一种掠夺性起源）；还是从乡间村民对组织的公共需要而发展起来的（国家的一种契约性起源）。更有意义的是，一个在强制方面具有比较利益的团体，从长远看，其后果便是产生了一个国家，一方面发明出一组使统治者收益最大化的产权，另一方面，在那个框架内，发展一套旨在提高经济效率从而增进税收的法律及其实施机构。

自然地理条件、地区资源和国家的军事技术在决定国家的规模和特点以及在塑造经济组织的形式方面，起了决定性作用（假如决定检查机构费用的衡量技术和业已发展的产权形式为既定）。从农业起源到罗马帝国衰落其间经历了八千年，这一阶段特点是人口增长、愈益复杂和有效的经济组织形式的出现以及国家规模的扩大。第一次经济革命在组织意义上的作用留待第8章讨论。

与部落社会公有的经验和意识形态相比，在历史上，专业化和分工的扩大产生了不同的经验以及随之而来的不同的“现实”结 构，在与分工有关的产出的分配（即收入分配）上发生了冲突。政治经济单位

的成功与意识形态的发展有关，这些意识形态令人信服地将现存产权结构及相应的收入分配合法化了。如果这些结构是在一场广泛的宗教运动中建立的，那是最成功的；统治者与神合为一体（如在法老的埃及）是最令人信服的合法形式。

维持一种思想一致的成本与信息费用有相反的关系，而与相对价格稳定有直接的关系。虽则一个统治者能有效地控制前一种情况，但由于前几章提到的理由，却远不能控制后一种情况。选民群体的相对福利如果从合理点下降，将导致对现存经济秩序正当性的再评价。这样，立足于这些互不相容的群体之上的思想企业家，便有机会来建立一种相反的意识形态。这种意识形态如果要使各群体活跃起来变革现存经济秩序，就必须克服白搭车问题。正如一种政治经济单位的兴起在历史上与价值准则的一致有关，它的衰落也与共同的价值体系的瓦解有关。

八千年间出现了周期性人口压力和对它的反应，如努力降低出生率、殖民以及创造更有效的制度和技术。有些周期是成功的；例如公元前5世纪的雅典、4世纪的罗得斯，或者公元后头两个世纪的罗马帝国。在这些周期中出现了空前的繁荣，经济有大幅度的增长。但是雅典后来被斯巴达击败，最终被并入罗马帝国。罗得斯在罗马的猜忌下遭到毁灭，它对东地中海贸易的称霸历史，也以罗马建立德洛斯为自由港而告结束。至于罗马本身，最后也被野蛮毁灭。无论衰落是由外部引起或通过内部腐朽而由内部引起，根源都在于城邦之间的冲突或政治经济单位结构所固有的内在不稳定性。古典时代，有些变革可以按相对价格来解释，而有些 变革需要把意识形态的一些重要因素考虑进去。特别是大规模的宗教运动——从犹太人的抵抗到基督教会的大分裂——引起的变化，需要有一个意识形态的变革区分开来，但无论何种情况，都不否认在经济变革中一直都含有这两种因素。

从一万年的经济史角度看，罗马的衰落不过是漫长的文明兴衰演进过程中的一个插曲。但从西方历史的角度看，罗马的衰落对经济增长、对日益复杂的经济组织、技术进步以及政治经济单位规模的扩大则是一次显著的破坏。秩序之岛只得逐渐在西欧漫无秩序的大海中再现。

再者，正是军事技术及其变化，支配了政治单位在规模和结构方面的变化。一个武士阶级建立有生气的经济组织的能力，受到土地和劳动力的相对价格以及交易费用的制约。封建庄园制度的出现导致贸易的复兴和人口增长，也引起了14世纪的危机。军事技术的变化使封建贵族逐渐落伍，还导致适度规模的政治单位的增加和（与相对价格

变化一道）产权的根本变革。封建制和庄园制的兴衰留待第10章讨论。

从封建制度终结到工业革命这段时期，是地理大发现和商业扩张的时代（17世纪），也是国家控制发生危机的时代。地理大发现和商业扩张的后果，最终是使世界上的其他部分与西欧的扩张的经济融为一体，并将母国的各种产权结构强加于它们的殖民地，对这些殖民地的活力产生了长远的影响。在国家控制上发生的冲突，有不同的后果，不仅造就出产生了比较有效的经济组织形成的国家，而且创造出在相对或绝对意义上都已衰落的国家。统治者和选民的相对议价力量在这些后果中具有决定意义。西欧的扩张 和西欧国家的危机留待第11章讨论。

工业革命通常被经济史学家看作是经济史的分水岭。它是不是一场革命?第12章列举的理由是，市场规模的扩大导致专业化和分工的发展，从而导致交易费用增长。增长引起经济组织的改变，又降低了技术变革的成本和加速了经济增长；这些变革为更大的变革即第二次经济革命铺平了道路。

19世纪后期，科学和技术的结合是一场与农业发展意义相等的革命。第一次经济革命之所以是一次重大的变革，原因在于，它使有效资源基础的扩大成为可能，并且通过产权提供的动力刺激使改进该资源基础的个人收益率得到了提高。人类在第二个一万年里，已经使那场变革产生了效果。众所周知，这个阶段出现了一次又一次马尔萨斯危机，但由于发明了更有效率的经济组织和技术变革，一次次的危机都被克服了。而最终毕竟有一个相对固定的因素。技术的进步最后依赖于科学的系统发展，这就要求提高“纯”知识的收益率。不发展科学，人口增长将最终导致不能在成本不变的基础上进一步扩大资源基础。

第二次经济革命产生了新知识的弹性供给曲线、资本密集型技术、以及进行经济组织剧烈变革以实现该技术潜力的必要性。与在此以前和以后为延长生产和分配过程的系列而增加衡量和实施规章的费用相比，它是大得多的专门化，因而需要有新的组织形式来约束本主和代理人。但专门化也造成了意识形态的多样性，第二次经济革命的深远后果，一方面是异化和政治不稳定性，另一方面，是在发明有效率的经济组织中不断出现的问题。第二次经济革命及其组织含义将在第13章予以讨论。

在第二编最后一章，我将比较详细地探讨结构改革——特别是政府的发展——作为第二次经济革命的后果是怎样在美国出现的。

在第三编里，我将对第一编的理论和第一编的理论在经济史中的应用加以归纳，并提出制度变革理论的一些要点。

第　三　节

在我们进行历史尝试前，强调一下我描述的理论部分所忽略的内容很重要。我在理论部分并未建立一种经济史理论。这种理论只能从人口统计学、知识存量和制度等理论与新古典生产理论（第一章）的融合中产生。我已经试图做的，首先是对经济史学家提出的问题重新组织，以便至少使他们能公正地对待经济史所说明的任务，其次提供一组相互联系的假设，使我能表明这一方法的前途。主要的缺陷则可以清楚地说明如下：

1．没有关于人口统计变化的理论。本书的重点在于政治的和经济的制度，因此，我只能就人口统计变化提出几点与历史根据一致的看法。

2．没有关于军事技术发展的理论，正如论国家的那一章和以上概述所表明的，军事技术及其变革对历史上国家的结构和规模有重要影响。

3．国家模型还有一些缺陷，而且当我们从单一统治者进到现代多元国家时，这个模型尤其显得不够。解决这种国家冲突的理论，一直使现代政治家们感到困惑。

4．虽然制度变革理论的大部分要点已经提出（第15章），但是框架没有规定简明的新制度安排的供给函数。一个社会为适应相对价格变动所发明的组织形式方案是由什么决定的呢？制度创新是一种具有这种产品的全部特点的公益，包括白搭车问题。

5．最后，我要提醒一下读者，在我们提出一种关于知识社会学的实证理论以前，我们还有一段路。

不过这些已足以防止误解。且让我们看看能用手头的工具做些什么吧。

---

[1]　参见米克（1953年）关于马克思和恩格斯对马尔萨斯看法的论述。不过萨缪尔森指出，如果马克思的模型再加上土地和自然资源的限制，那么像斯密、李嘉图和马尔萨斯提出的那种古典模型便告终了。参见保罗·萨缪尔森（1978年）。

[2]　参见罗森伯格（1974年）对马克思关于技术的一些深刻看法——探讨对技术知识的需求和供给——所作的阐释。

[3] 最近马克思主义者探讨长期变化的研究，如佩里·安德森的《从古代到封建制度的过渡》（1974年）已经表现了许多可能是由这一框架得出的有价值的见解。另外，最近某些马克思主义者的研究已开始正视白搭车问题。参见A.布坎南的论著（1979年)。

第二编　历史

导　言

第二编有八章论述历史，重点为西方经济的长期结构变革；该编作用在于表明这一研究方法对经济史大有前途。我得强调一下，第一编的理论框架被用来组织第二编的中心，但我并没有详细说明政治经济组织的历史形式而为检验模型提供一个坚实的基点。

这些历史概述应用的第二手资料来源，使它们的解释价值受到很大的限制。不过，我不想为利用第二手资料来源表示遗憾。第二手资料之所以得到肯定，原因在于，它们实际上是介于原材料和综合性解释的中间产品。而限制则产生于要有选择地利用这些来源以及有用的证据有限。

虽然我请教过年代周期方面的专家，而在这方面，我只是个爱好者而已，但结果表明我对这些周期还缺乏专门的知识。就资料稍熟悉的年代周期而言，我感到为难的是，缺乏直接针对我提出那些理论问题的有条理的根据。历史学家很少将他们的学术兴趣贯注在我考察的这些问题上。我希望，这些探讨性的历史论文会使他们着手从事这项工作。

第七章　第一次经济革命 [1]

第　一　节

在人类脱离其他动物后的一百多万年里，他们在大地上漫游着，从事狩猎和采集植物的活动。已得到的材料尽管稀少，但它表明，旧石器时代人的生活方式已将他与低等动物区别开，虽然像它们一样，他的生存能力仍受变化莫测的自然的影响。人们一群一伙地生活，有时穴居，有时干脆露宿。每当群伙耗尽了一个地区的动植物供给，便不得不准备迁移。

在这一漫长的狩猎和采集时代，各种不同的人类生活方式和文化发展起来。旧石器时期人和艺术才能的范例是在法国的多尔多涅谷发现的，在该处洞穴的岩壁上，残留着动物和狩猎场面的图画。这一马格德林期文化虽则被考古学家们看作是更新世时期最辉煌的成就，然而，在欧洲其他地区也有发达的文化遗存。考古学家们发现了刻有动物或植物图案的工具和武器；小雕像上发现有 怀孕妇女的突出特征；而埋葬地点表明，史前人类关心死后的生活。不过，尽管有这些艺术的和美学的成就，人类生活仍跟其他动物非常相似，要从自然获取他所能杀死或采集到的东西。生活的局限是由他还不能加以改善的资源基础所规定的；他只能在大地上生物约束的限度内生存。

大约一万年前，人类开始发展了一种固定的农业：放牧饲养牲畜和栽种粮食。扩大资源基础能力的开发，其结果相当于一场重大的经济革命。从狩猎和采集过渡到固定农业——考古学家V.戈登·蔡尔德称之为新石器时代的革命——大大改变了人类进步的速度。它大大加快了认识的进程，这说明，在人类编年史上，刚过去的10分钟与以前的23小时50分钟相比，取得了空前的发展。

理解这一变革是极其困难的，在某种程度上还需要推测。当然没有书面文字提供证据，而只有少量的人工制品遗存下来。不过，考古

学家出色的探测工作给了我们许多帮助，而植物学家、生物学家、地质学家、物理学家和地理学家的联合努力又为我们提供了许多线索，帮助我们重建（不过是暂时的）必然会发生的一切。

在考察这第一次经济革命以前，有必要概括一下与一种革命理论一致的、有关史前人类经历的、公认的重要证据。

1．固定农业的发展大约发生在一万年前，而人类是在一百万年前与其他动物区分开的。人类物质进步的速度自从发明农业以后就大大加快了。

2．这一发明似乎于不同时期，在“肥沃的新月带”、中美洲、可能还有秘鲁、中国的北方以及其他地区都独自出现了。[2]

3．农业的推广用了几千年。在欧洲，推广的速度似乎每年平均只有一公里左右。（L.L.卡瓦利—斯福札，1974年）

4．多种大动物是在旧石器时代后期灭绝的。大约有两百多种已列为消失。（保罗.马丁和N.E.赖特，1967年）

5．在农业发明前，人类已经开始利用多种食物资源。在人类的食物中，大动物不占主要地位，而小动物、家禽、贝壳类动物、蜗牛、坚果和种籽则占主要地位。这种利用被称作“大范围的革命”。（弗兰纳里，1968年）

6．人类的人口增长了，然后，便迁移到新的地区；最突出的是人类向新大陆和澳洲的迁移。（戴维斯，1974年）

第　二　节

我先在一个比较静态的经济模型里考察可以说明第一次经济革命原因的那些条件。这一模型的目的在于得到群伙中稀缺的劳动资源从传统的狩猎、采集活动向农业转移的条件。[3] 假定群伙的主要资源是其成员的劳动。群伙可以选择如何利用其劳动来生产合意的产品和劳务。它试图按照使稀缺劳动资源的价值最大化从而使群体的经济福利最大化的方式来分配资源。在没有市场决定这两种产出（狩猎、采集和农业）的相对价格的情况下，由群伙的 偏好来确定它们的相对价值。为了分析起见，我假定它们保持不变。在这里，每种活动的劳动边际产品或机会曲线，成为群伙决定如何在两个部门之间分配其劳动的重要变量。[4]

首先假定劳动力固定。狩猎部门的劳动机会是狩猎劳动的边际产量曲线的值。[5] 还假定资源存量由生物决定，因而随着狩猎成果增加收益递减。[6] 于是，图示的狩猎边际产值曲线在收益不 变期后（图1的oqd ）会最后下斜，狩猎部门劳动需求的相应下斜部分为图1的qd ·qc 。农业部门——反映这一时期土地丰裕是合适的——呈现出劳动单位增加而收益不变。这样，相应的农业劳动需求部分为qc 以外的水平部分。群伙劳动的有效总需求可以看作是图1上的实线。该曲线——如再加上可用劳动量——决定劳动的边际产值和怎样在这两个部门间分配可用劳动。

如果全部可用劳动充分利用后，狩猎劳动的边际产值仍高于农业中所用劳动的第一个单位的边际产值，那么人们将全力投入狩猎。如果劳动力规模为图1qc 或更小，便会发生这种情况。

假定劳动力规模暂时低于qc ，那么只有两种参数移动可能导致劳动从狩猎到农业的再分配。一种是移到狩猎劳动的边际产值的左边，反映该部门生产率普遍下降。如果发生这种移动，那么群伙将把先前投入狩猎的那部分劳动力——其产量现在低于如投入农业可能有的产量——重新分配到农业。其结果还意味群伙生活水平的下降。

第二种参数移动——将劳动从狩猎重新分配到农业——为农业劳动的边际产值曲线向上移动，反映该部门劳动生产率上升。这种性质的移动与上述的结果有某些相似：如，重新分配到农业上，先前用于狩猎的劳动力部分的生产率现在就会提高。结果就会发生劳动的转移。不过，如果这样，群伙的生活水平会提高。如果有一种参数转移相当显著，或两种参数转移都很显著，结果便可能将全部劳动从狩猎转移到农业。如果每个部门劳动的机会曲线不变，我们任劳动力增长，那么结果最终会是劳动转移到农业。如果最初劳动力少于图中qd，那么劳动力增加达到该点后，将导致 用于狩猎的劳动边际生产率的下降。这种趋势将持续到劳动力达到图1的qc 。因此，按我们的假定，劳动的边际生产率不再下降，劳动力的增量将加到农业部门。最后，如果人口继续增长，而且增加的每个部分都被分配到农业上，该部门将逐渐在经济生活中起主导作用。

总之，有三个变化可以解释从狩猎到农业的转变。狩猎劳动生产率下降，农业生产率上升或是劳动力规模持续增长，这三种变化单独也好，一道起作用也好，都可能导致人们从专一的猎人日渐转变为农民。

第　三　节

考古学家提出了许多理由来解释从狩猎到农业的转变。每个人都对这一转变提出了一些看法，有时也用上述模型来解释；但没有一个是完全令人满意的——一则因为它没有解释以上概括的那些证据；另则，因为其理论是不完善的。V.戈登·蔡尔德（1951年)强调，随着最近的那次冰川期的逝去，气候发生了根本性的变化。近东和北非——曾是水源充足、草木茂盛、野生动物出没、植物很容易为人类获得的地区——相对而言，变得干燥了。因此，可以得到的食物供给——动物和植物——都集中在生物可以生存的水源和绿洲附近。在为数不多的绿洲上，人们与动植物密切相关。他可以仔细观察它们并能使一些动物免遭食肉动物的伤害。食草动物渐渐成为家养的，因为人类发现保护和放牧这些动物为它们提供饲草和谷物对自己有利。

蔡尔德的理论——就以上提到的历史材料范围内来考虑——是依据于环境的变化，这种变化造成了包括动物灭绝在内的自然资源基础的缩小。自然资源基础的缩小表明，用于狩猎的劳动生产率下降，这反过来使人类需要扩大对剩余资源的控制以便维持生存。在这一过程中，人类学会了怎样提高农业生产率，而要这么做，就得减少他的狩猎机会。蔡尔德的解释包括转移到狩猎边际产值的左边，以便一部分人口能靠转移到农业而有所得益。

蔡尔德的理论受到两方面的批评。其一，前一次冰河退去后为什么没有出现这一发明？其二，也许更有本质意义的是，历史气象学家并没有发现气候变化与向农业转变的时间地点恰好一致，而且，气候的变化并不始终伴随着物种的消失。蔡尔德的假设既未解释采用农业的速度，也未解释新石器时代人类人口的扩张。不过，气候变化倒是可能缩小资源基础，并导致某些地区的植物和动物相对日益稀缺。

第二种理论，即所谓中心区理论，是由罗伯特·J.布雷德伍德（1963年）提出的。布雷德伍德的中心区理论依据的是一种文化发展的现实，在这一发展中，人类逐渐增长了对其周围动物和植物的了解。布雷德伍德把中心区定义为"一种包括多种可能和准备驯化的野生动植物的自然环境"。布雷德伍德把他的理论概述如下：

“食物生产革命似乎是作为文化差异扩大的顶点和人类共同体的专业化而出现的。公元前8000年前后，栖息在新月 带高地的居民已经很熟悉他们的住处，他们开始把自己采集的植物和捕猎的动物加以驯化。……从这些中心区起，文化扩散把新的生活方式推广到世界其他地区”。

布雷德伍德解释的理由为农业的边际值向上移动。布雷德伍德的中心区理论的一个吸引人的方面是，某些地区的植物和动物最初可能比其他地区的植物和动物更适宜驯化。而且，布雷德伍德强调，人类并不是突然熟悉动植物的，而是逐步掌握这方面的知识。布雷德伍德的解释所忽略的是变化的因果联系。布雷德伍德的描述并未圆满解释固定农业的原因、地点、独立发展或缓慢推广；也未对人口的增长或某种动物的灭绝作出圆满解释。显然，开始了解动植物虽然是农业革命的必要条件，但并不是充分条件。

这两种理论都没有把人口增长看做是对人类转到农业所作的解释的一个组成部分。刘易斯·R.宾福德提出而由肯特·弗兰纳里发挥的第三种理论应运而生。按照这一理论，人口增长通过移民给资源基础施加压力并造成竞争集团为生存而斗争。宾福德（1968年）推测，在某些特殊地区，不同的社会文化集团引起失衡：

“从受迁区的观点看，移民集团的闯入，会打乱现有密度的均衡系统，并可能使人口密度上升到我们预期食物资源会缩减的水平。这一状况会明显增加对受迁集团的压力，从而有助于提高生产率。另一方面，迁入集团则将被迫进行调整 以适应他们的新环境。无论哪一种压力有多大，都有利于这两个集团发展更有效的生存技术”。

弗兰纳里（1969年）在一份详细叙述可能发生的过程的研究报告中阐发了宾福德的解释。他对在狩猎和采集模式中人口压力的变化作了描述：人类从猎捕大哺乳动物转向猎捕小哺乳动物直至最后从采集转向发展农业。

宾福德和弗兰纳里的解释内容为人口增长超过qc ，因而一部分人口转移到农业。不过，它的缺陷在于，没有支持其解释的人口统计理论，也没有对人口增长为什么导致农业发展提供任何说明。

第　四　节

这里提到的模型假定当两种方案的选择摆在史前人面前时，他往往选择能使他境况改善的那一种方案。我并没有表示这一假定准确描述了任何一个史前人或群伙的行为。在一个不确定的世界，是不可能先验地知道哪种选择是“正确的”选择。相反，由于许多群伙面临类似的决定，结果，在生存斗争中，少数探索新情况而有反应的决定便是“正确的”选择。就是说，这些决定使群伙大大改善了境况，从而相对于其他群伙增加了它的生存机会。选择“正确的”方案的群伙，无论是有意识地还是偶然地，都将在自然选择过程中处于有利地位。而另一些集团起初选择其他活动方式可能进展不大，在一段时间里，要么改换成比他们成功的对手的技术， 要么便灭亡。 [7]

如上述简单比较的静态均衡模型所假设的，史前人类有两种基本的、可供选择的职业来保证他的劳动。选择使产值最大化方式的那些群伙，在一段时期里将会比未作这种选择的那些群伙有利。因此，我在本章一开始提到的简单比较均衡模型，就这点而言是可以接受的。不过，该模型对我们的用途是不完善的，因为它既没有清晰地思考史前人类已存在于其中的现有产权的性质，也没有把任何人口统计的假定包括进去。既然现存产权结构引导着人类的经济行为，因此，个人会发现，在这组产权下的所作所为对自己有利而在那组产权下则不利。史前人是在自然资源共同配合下利用他的劳动来谋生的。自然资源无论是捕猎到的动物、还是采集到的植物，最初都是作为公共财产拥有的。这种产权意味着大家都可自由接近资源。经济学家们熟悉的一个命题认为，不受约束地接近资源基础将导致资源利用的无效率。这种无效率随着对资源需求的增长最后导致资源耗竭。耗竭可以采取——如果是一种可以再生产的资源——使生物存量降到持续产出所必需的水平以下。

这个例子是由于文化的或制度的（产权）不适当而引起的激励失灵的一个范例。个人或是群伙都受到一种不考虑一定成本的激励，这造成资源的过度利用，以至其继续存在或许都受到了威胁。

让我们考察一下几个群伙为了共同拥有迁移的动物而竞争的情况。动物只有在被捕获以后才对群伙有价值。群伙这时受到一种刺激，要将资源利用到使最后杀死的动物的价值等于为杀死它个人所付

出的成本。采集将继续到耗尽在个人产权下已经得到的全部稀缺资源收入为止。[8] 就是说，在一个竞争的环境，没有群伙会要求保护资源，因为留下再生产的动物可能被其对手利用。动物的存量因而可能处于灭绝的危险。造成这种无效率的重要原因，是缺乏一种机制来约束对共同所有的资源基础的利用。当个人或群伙看出从事狩猎的个人收益大于从事其他活动的收益时，他们便会参加狩猎。结果，狩猎的人就太多了。当利用到一定的限度，存量规模开始下降，于是全体猎人付出的成本便上升（生产率下降）。狩猎上劳动的机会曲线（狩猎的边际产值）向回移动；不过，这一事实并不会阻止新猎人参加狩猎，只要他们的狩猎生产率高于他们从事其他替代活动如农业的生产率。

这表明，如果将某些潜在的参加者排除在利用资源之外，便不会将全部收入都耗尽（张五常，1970年）。这样，原始农业——必须将它组织成专一的公有产权——按产权的效率来衡量就比狩猎有利。不可理解的是，从一开始最早的农民便不将局外人排除在分享他们的劳动成果之外。此外，群伙可能是一种很小的团体，可以很容易地检查其成员的活动，以保证集体行为不致将团体公有的土地资源利用过度。这样，群伙至少在原则上可以通过规章、忌 讳、禁令来约束其成员利用其在农业的机会，几乎像私人产权建立起来一样有效。[9] 我们可以看到，狩猎的公有产权和农业的专一公有产权之间的这一差异，对解释第一次经济革命是至关重要的。必须将狩猎部门置于共有财产资源的框架里考虑，而农业部门则是作为专一的公有产权来管理的，以便在影响人们行为方面近似于私有产权。[10]

这两种性质的产权，分别支配着狩猎和农业，两者的差异有重要含义，在于技术变革对群伙的长期福利所具有的效应。史前人类无疑是有发明创造的。工具的发明所带来的进步是这一事实的充分证明。这个时代的特点是边干边学，边试验边学习。在稀缺条件带来的刺激下，人们都致力于一项工作，越做越熟练，最后，发现了做好它的办法。

这些变革对史前人类的经济福利具有长期影响，不过，如果技术改进应用在公有产权占优势的地方与应用在专一的公有产权占优势的地方，其长期影响就大不相同了。短期效应是相同的。使人类狩猎生产率改进的那种技术变革，使打猎在初期比农业活动有相对较多的报偿（狩猎劳动的机会曲线，即图1的边际产值曲线将向外移动）。而农业技术变革中也有同样的情况，使农业的边际产值曲线向上移动，从而使农业成为报偿相对较多的职业。但从 长期看，从事农业所得报

偿是持续增长的，而狩猎的报偿，则会由于该地区捕获增多对资源基础所产生的影响而耗尽。狩猎的劳动机会曲线开始时会向外移动，把较多资源吸引到狩猎方面，结果，加快了对动物存量这一公有财产的消耗，最后导致曲线移到其开始位置的左边。与农业不同，狩猎业的产权保证技术变革最后会导致劳动移到农业方面。 [11]

第　五　节

另一个重要的分析要素，是关于人类史前人口指标的假定。在这个世界上，人口的数目显然在一段时间里是既非持续也非稳定地增长起来的。固然，长期趋势是上升的，但趋势是不平稳的，时而有中断。对人类人口的这些波动作出圆满的解释，不是我们这里的任务。不过，将含有这一解释的某些要素加以阐述，对我们的目的来说却是必需的。

对头一个一百万年间人口变动所作的简单计算表明，人口增长速度是十分缓慢的。但显然，人口毕竟在增长。这样，尽管在气候改变时人口可能倒退，但出生率一般仍超过死亡率。[12] 只要生活标准高于一定水平，便会出现人口大量增长的趋势。尽管要素效应往往周期性地使死亡率上升，但人口趋势仍是上升的。这条理由与人类学家的观察直接相反，他们发现，当代那些处于石器时 代部落的人口往往是稳定的。此时，这种部落保持的人口水平似乎很可能低于会损害资源基础的那个水平。人类学家和考古学家在现代的观察已经表明，以上提到的关于人口动态的看法是不恰当的，可以置诸不论，而应当支持史前人类趋于人口静态的一种假定。

从现代处于石器时期的部落延伸到历史上它们的祖先有几个困难。让我们考察一下可以建立并维持人口静态的那些条件。首先，应当提到资源固定造成人口增加而收益递减。其次，必须存在对资源专一的公有产权，以消除对立集团之间的竞争。其三，必须存在公社对接近资源的某种管制以控制团体成员的经济行为。

第一个条件必须存在，或者说人口增加不会使团体承担费用——因而团体没有理由试图限制人口。如果要避免公有产权的后果，就必须有第二和第三个条件，暂且假定，一个群伙忙于利用一种公共资源并能成功地将其人口限制在不威胁资源的水平。假定出现了另一个群伙希望分享资源。第一个群伙排除第二个群伙的能力确实是其人口规模的函数。人口越多，就变得越能排除其他群伙。因而，不打算限制其人口的群伙，往往支配着与他们相互。交往时限制其人口的群伙。静态人口只能存在于孤立的群伙之中。确实，当今发现这些群伙的地点都在远离其他民族竞争的地区。[13]

在史前人类社会，试图调整其人口以适应当地资源基础规模的那些群伙，最后都输给了那些鼓励人口大量增殖的群伙。这样， 史前时代，人类的人口，无论在生活标准允许时，还是在人口增长有一种共同趋势时，都形成了自己的行为。

第 六 节

现在，让我们在考古学家和人类学家所提供的证据范围内，对这个模型作一番考察。以小群伙生活的人类，在当地食物供给减少时，不得不准备迁移。小孩和老人是一种负担。群伙尾随着要捕猎的动物迁移，人们在他们所能找到的天然的藏身处栖息。没有证据表明有过永久性的村落，虽然发现过少数半掩蔽的小屋。作为猎人，在大约一百万年的人类历史上，人口是增长的，群伙分而再分、四处迁徙寻找食物。起初，人们捕猎大动物。已经发现在一些屠宰地有大量的骨头，表明常用的捕猎办法是把大动物赶下悬崖。人们猎获大型寒冷气候的动物——如退往北方的猛犸和多毛的犀牛——越来越有办法，这可能导致25000到12000年前这一时期这类动物的灭绝。[14] 大约30000年前，人口的增长，便迫使人类穿过白令海峡从亚洲进入美洲。此后，他们就在这块广袤的土地上迁徙。与人类的出现一道的是几种大型动物的消失。

现在可以对我们的经济框架作一个很概略的描述。起初，这个世界上人类赖以为生的动植物的供给好像是无穷尽的。由于人类人口的扩张威胁了一定地区的食物供给，群伙会化整为零，迁到新的地区，因而，逐渐派生出新团体。人类学家把这一 过程描述成开放性供血系统。根据模型，在这个社会，增长劳动力的收益不变，结果，人口增长导致产量成比例的增长。只要有大量生产率相同的土地供增长的人口利用，这个收益不变的社会便会一直存在。只要这一条件存在，便不会有动力刺激人们去制定对植物或动物的专一的产权。不过，我们可以料想，那些认为自己处于人口限界内的团体，最初会试图发展群伙人口和资源基础之间的稳定关系，因为这种关系要受其他群伙的约束，而目前又没有办法扩大资源基础。这种人口团体会试图完全达到那种人类学家描述、也在当代原始社会中存在的自动平衡关系。这些群伙靠禁忌、杀婴和其他手段来限制出生率，试图保持人口和资源基础不变之间的关系。另外，我们还可以料想，这些群伙已试图发展一套习俗和规章来控制狩猎，以期保持稳定性。这种努力由于以上讨论的原因而告失败：自动平衡的人口只能在相互隔绝的群伙中间存在。[15]

一旦人口增长到资源基础被完全利用的地步，那么，人口的任何进一步增长，便会引起狩猎、采集劳动边际产品的下降。不过，如果竞争部落的特点和公共财产资源给定，人口将继续增长。我可以在上面的图1中对这一后果加以说明。人口增长到qd ，可以在不减少资源基础存量下发生，但进一步增长则导致收益递减。大动物越来越少，渐渐地，人们被迫在较低级的动物中去寻找新的食物来源。我们的确知道，大约在公元前20000年初，人们已开始使自己适应于食用各种动植物（弗兰纳里，1969年）。这个时代本 身只是一个过渡阶段，因为人口压力持续增长和对这些公共财产资源竞争不已，连这些动植物也越来越稀缺了，结果，采集劳动的时间相对更加"昂贵"。

解决史前人类所陷入的这一共有财产困境的办法，是发展专一的公有产权。当动植物相对于人类人口的需求一直充裕时，没有动力刺激人们为建立对它们的产权而付费。只有在稀缺性越来越严重的这一过渡阶段，才值得为建立和实施这种产权——可以限制资源利用的速度——付出必要的费用。

产权的演进，从历史上看包括两个步骤，先是把局外人排除在利用资源的强度以外，而后发明规章，限制局内人利用资源的强度。如弗兰纳里所指出的（1968年，第68页）："我们知道，在地球上没有人类群体会原始得不顾植物与其由以长出的种籽之间的关系"。根据图1，当人口达到qc 时，增加的劳动可能会被更有效地用于耕作和放牧。在达到这一点之前，由于狩猎的边际收益递减，较多的努力可能会用于采集。在某种意义上，这是群伙试图找到一些自然沃土、拓殖和击退新的来犯者的一个合乎情理的步骤。因而，在限界内住的群伙渐渐过起定居生活。随着这些群伙人口的增长，地区内的自然资源也就得到更加集约地利用。

有趣的是，以上描述的弗兰纳里的观点已经引起某些人类学家和考古学家的怀疑，他们认为，动植物最初的驯化并不是发生在它们自来丰裕的地方。相反，他们推断，驯化最初可能发生在自然收获不太丰饶的地方。因为，如果人们通过采集可以获得充足的野麦，他们便不会为耕作去操心了。哈伦和佐哈里评论道（1966年）："在自然生长的作物像栽培作物一样密布的地区，人们为什么 要去栽培谷物呢？……农业本身可能不是在盛产野麦的地区，而是在毗邻的地区发生的"。[16] 这一论点忽略了人口增长压力与共有财产资源这一根本性的难题。而更有可能的倒是，人们发现富饶地区有丰富的野生谷物，可以用镰刀收割，而后对这些地区加以保护，以防范入侵者。这样，我们可以推测，野生谷物的集约栽培——在琼·佩罗特看来（1966

年），这是在巴勒斯坦半定居的纳图菲亚人的栽培做法——较之在边远土地上培育种子的做法更有可能是向驯化发展的步骤。[17]

有关纳图菲亚人栽培的材料表明，农业可能是狩猎的一种早已存在的替代选择。世界上不同地区农业的独立发展及其穿过欧洲向西北方缓慢的传播，似乎都与这一假定一致。但重要的是指出，即使新知识对从事耕作和放牧是必需的，专一的产权将提高对获得新知识的刺激这一基本论点仍不受损害。这一节的概略说明既可以看作是一种向已知的替代转变的描述，也可以看作是这样一种解释，即群伙发明了对一片丰饶的野生谷物的产权，而后受到刺激极欲获得培育和驯化所必需的知识。大概第一个步骤是建立专属区域，就像现代的原始群和部落中已看到的那种情况。登塞茨（1967年）引用人类学家埃利诺·利科克的著作，描述了蒙塔格纳伊斯的印第安人创立的捕猎河狸专属区，以应付赫德森·贝公司日益增长的需求。[18] 建立专属区为植物和非迁移动物付出的 成本可以相对降低，而只需为迁移动物付出较高成本。专属性一经确定，清除杂草、原始灌溉和选种便可以在"错了再试"的边干边学的过程中逐渐发展起来。于是，栽培的生产率提高了，农业中投入的劳动的边际产值向上移动。

栽培与驯化之间的差异是微小的。后者指为增进植物或动物对人类的价值，而使其在遗传学意义上发生的变化。[19] 有两个史前的例子很有名。其一是双粒小麦和单粒小麦从籽粒脱落演进到籽粒不脱落，其二为野山羊改良成性情驯顺的家畜。这两个驯化的例子可能是作为选择过程中的偶然结果出现的。但是在专属产权下，驯化所得报偿会鼓励"错了再试"的选种和动物选择过程。

当然不是说从狩猎到农业的转变很快就发生了。考古学家积累的资料表明，转变需要一段相当长的时间。转变之所以发生，原因在于持久的人口压力造成了史前人类所利用的资源相对稀缺。与这些发展相适应，单个群伙开始力图排斥局外人，不让他们接近资源基础。在这一过程中群伙渐渐成为定居的。专一公有产权的确立，增加了群伙试图提高资源基础生产率的收益的努力。许多团体可能没有进行这一转变，但有一些团体有幸或碰巧设法完成了这一转变，我们所说的农耕的发明和经济增长，在一万年前就是从这些起点发生的。

第一次经济革命不是一场革命，因为，它使人类的主要经济活动从狩猎、采集转到定居农业。它又是一场革命，因为这一转变为人类造成了一种来自其主要部分的刺激的变化。刺激的变化来源 于两种制度下的不同的产权。如果存在着资源的公有产权，那么，掌握优良技术和学识的刺激便很小。反之，专一产权给所有者以报偿，为增进效

率和生产率，或者在更基本的意义上为获取更多知识和新技术提供直接刺激。的确，应当用刺激的这一变化来解释人类在最近一万年相对于它在漫长的原始狩猎、采集时代的缓慢发展所取得的迅速进步。

---

[1] 本章依据道格拉斯·诺思和罗伯特·保罗·托马斯题为“第一次经济革命”的论文（载于《经济史评论》，1977年3月）。

[2] 参见斯特鲁埃弗就农业发明的时间和地点而提供的资料（1971年）。

[3] “群伙”一词取自科林·伦弗鲁（1972年，第363页）。参见他就人类学家关于群伙、部落和国家之间区别所作的讨论（第363—365页）。

[4] 在整个这一节，我假定人类在实际转变前，事实上有足够的关于植物和动物的知识来从事耕作和（或）放牧。我将从模型推知这些条件。在最后一节，我将放宽这一假定，以便证明后果将与一旦创造出专一产权的情况相同。我所主张的是，农业的发明并不是最重要的问题。相反，正是专一产权引起的激励机制的变化必然会创造出农业。

[5] 自此以后，“狩猎”应理解为意指狩猎—采集。

[6] 一个更明确的假定是模型规定了动物有一个生物学的增长法则。参见史密斯（1975年）的著作，他提出一个与本章分析一致的模型。区别在史密斯提供的是一个常规而精练的比较静态模型。而这篇经济史论文，则试图描述由狩猎、采集转变为农业社会的时间途径，并认为需要制度变革来进行这种改变。特别的是，它试图解释考古学家已经发现的这一发明的特点。

[7] 资源的稀缺性保证着竞争，从而又保证与福利最大化假定一致的看得见的行为会通过选择过程显露出来，即使不是有意计划的。

[8] 按戈登的看法（1954年），公共财产资源模型是古典派论文提出的。还可以参见史密斯（1975年）和张五常（1970年）的有关论述。

[9] 经济学家解决公有财产难题的办法是使用费、改变为私有财产或实施行为规则。参见史密斯的论述（1975年）。

[10] 尽管没有证据表明在旧石器时期的古人群中存在过产权，但后来为在猎人中间建立这种产权，确曾进行过广泛的尝试——参见史密斯的上述引文。衡量和实施这种产权的成本与现代捕鲸业的情况有相似之处。

[11] 看待这一过程的另一思路是，狩猎业的技术变革将减少狩猎的个人成本，提高公有财产资源的利用率，因而加快了资源的过度利用。

[12] 参见科尔的“人类的人口”（1974年）。

[13] 参见宾福德对现代幸存的那些民族所作的讨论（1968年）。

[14] 参见史密斯对这一现象所作的经济分析（1975年）。

[15] 在中美洲，大范围革命似乎出现在公元前大约5000年以后。

[16] 参见哈伦和佐哈里的论述（1966年，第1074—1080页）。

[17] 参见佩罗特的论著（1966年）。

[18] 参见麦克马纳斯所作的说明（1972年），他指出一种集团的生存准则战胜了内部的个人分配。史密斯（1975年）则对许多人类学家关于原始产权的研究作出描述。

[19] 参见艾萨克关于栽培和驯化的讨论（1970年）。

第八章　第一次经济革命的组织后果

第　一　节

定居农业的开端和罗马帝国的顶峰相隔大约八千年。由于资料数量与时间长度不相称，我们往往把这段时间看作是王国、帝国和整个文明迭次出现，而后在战争、叛乱、阴谋和杀戮中又相继消失的历史。然而，毕竟还有一些这些社会发展的世俗基础；因而尽管资料不够，仍可以重新构造出这些社会的某些发展。我们特别想知道那种曾支撑了一个个文明使庞大帝国赖以存在——其中有些持续了几个世纪之久——的经济结构。我们还想多知道一些关于它们财产转让的情况，而不是有关一场大战、一座都市失陷和其居民死亡或沦为奴隶的趣闻。

让我就几个问题特别作一点说明。在第一编里我强调一种经济的成就依赖于其组织结构。在我现在要考察的这八千年间，出现了一系列令人迷惑的经济组织，其中大部分与我们今天所熟悉的颇不相同。例如，在现代社会，市场不但被用来分配生产要素而且被用来分配产品和劳务。在漫长的古代，并不存在组织好的市 场。什么形式的组织来代替这样的市场呢？何种产权存在过和交易是怎样进行的呢？怎么说明政治经济单位的规模和政府组织采取的不同形式呢？而最重要的是，这些制度对经济成就的后果是什么？经济增长出现了吗？。

在下一节里，我要就这一时期经济结构和成就的主要趋势作一概述，然后，再特别转到对国家演进的考察。正是"暴力潜力"在政治经济单位内部 和之间 的分配，对古典社会的经济结构进而对其成就具有最重要的潜在影响。虽然地理限制给国家的可行规模和生存能力带来了不同后果，但必须将这些限制与军事技术特点综合起来解释内部

控制结构和随后发展的产权结构。在第3节，我简要讨论一下国家的发展，而后在第4至第7节里，按大致的年代顺序（有时部分有重叠）考察中央集权制的埃及新王朝国家、非中央集权制的波斯帝国、希腊城邦、罗马共和国和帝国。对每一种情况下出现的经济结构作一简述。最后一节将评价古典世界的全部经济成就。

第 二 节

可以认为，在纵贯古代的这八千年间，某些主要的趋势是一直存在的。

1．人口明显增长，其速度在当时是空前的。人类定居区也扩大了。例如地中海周围的土地，当时人口已经相当稠密。

2．从狩猎、采集到农业的过渡是渐进的，而且在一段时间，经济活动的主导方式已变成定居农业。

3．国家的政治组织初次出现了。国家在这个时代所采取的具体形式，从君主制到民主制是多种多样的。不过，虽则形式多样，但每一种都承担了政府的职责。国家是伴随战争和政治不安定而出现的。国家的规模一直扩大到整个西方世界被并入罗马帝国。

4．技术发明获得了重大进展，在这八千年间，青铜时代让位于铁器时代。

5．贸易发展和扩大了。特别是这个时代，地区间的贸易有了重大增长。最后，创造了非个人市场并越来越用于资源配置。

6．市区初次发展起来。城市的规模扩大了，功能也复杂了，最后延伸到了地中海世界。

7．出现了不同形式的经济组织。苏美尔、埃及和迈锡尼希腊的再分配经济代表一个极端；古希腊和罗马定价市场的扩大则代表另一极端。

8．不同的产权构成各类经济组织的基础。最初，专一的公有产权由最早的农业共同体建立；在有些地区，公有产权已让位于专一的国有产权，而在另一些地区，则让位于个人私有产权。在建立了个人私有产权的地区，对产品、土地和劳动的那些权利都以奴隶制形式发展。

9．出现了值得注意的经济增长。这一得益，部分被用来支持人口增长，部分提高了总的生活标准。

10．由于很早便出现了很大的差别，收入分配明显地变得更不均等了。

我想对这些趋势作一番比较详细的考察。先比较一下狩猎、 采集共同体的组织特点与定居农业需要的组织特点有何不同。一个狩猎、采集共同体由一个寻觅食物的群伙构成。群伙的成员一道狩猎，通常

由几个家庭单位组成。除了狩猎需要协作外，不需要什么组织。群伙成员之间没有什么差别——用我们的术语说，就是收入分配很平等。

相比之下，定居农业则需要复杂得多的社会经济组织。首先，为了使共同体以外的成员不得分享共同体活动所生产的物品，必须建立一组专一的产权。对动物和植物的这组产权的发展，包括共同体的某种防卫形式。

成功的农业实践要求就种什么、何时种、何时收以及如何把握种植和收割之间各种必要活动作出决定。除了要决定种什么和何时种以外，还必须作出由谁完成这些任务的重要决定，以及提供某些制度来确保预定任务圆满完成。一个定居社会还得有机会贮藏物品，以防周期性的饥荒和干旱。盘存物品要求协作，还需要造出仓储设施。一个制度和实施共同决策的组织，对于一个有活力的农业共同体是绝对必要的条件。

如果早期农业包括灌溉，如巴勒斯坦、埃及和两河流域的某些考古遗存所表明的，那么，组织问题就更复杂了。必须筹集到一个灌溉系统所需要的资本，为了在灌区分配用水，需要开凿和维修沟渠、组织排水系统、安排水闸和水槽等等。

定居农业已有分工。在狩猎、采集社会，专业化限于简单的角色分配：通常，狩猎由男人完成，采集由女人承担。相比之下，定居农业则要考虑比较复杂的分配。在早期的农民中，有些人专门提供保护；另一些人则充当教士，处理人与环境"合理化"方面的问 题。在农业共同体内，新情况出现了。公元前第二个一千年结束时，手工业可能发展了。在迈锡尼文化的B碑上列举了陶工、金属制造工、编织工、砖石工、木工、造船工、青铜工和金工这些专业（伦弗鲁，1972年，第341页）。这些专业和分工标志着采集和狩猎造成的无差别社会发生了巨大的变化。由专业化的个人组成的社会，需要建立一种在人口中分配共同体产品的机制。这种机制，在狩猎和采集社会是相对简单的，而在存在专业化和分工的社会，则含有多得多的协作和决策。

因而，一个农业共同体在决定生产什么、怎样生产和为谁生产上面临的问题比猎人和采集者群伙面临的问题复杂得多。必须确定的有以下事项：组织共同的防卫，预防饥荒，就生产什么、何时生产及如何生产作出决策；管理和协调定居生活所必需的日益专业化的工作；对种类日益增多的商品在人口中进行分配作出决定；等等。

已经发展了的制度可能不是从头 创造的，而是从比较简单的游牧群伙的共同决策机制演变而来。这种机制不会为农业共同体的形成带

来严重问题。既然农业共同体规模很小，因此每个成员都会处理自己在共同体中的利害关系。作出这种共同体决策的成本理应是最低的。如果真的发生敷衍塞责的现象，也很容易觉察。

不过，农业共同体的成功，本身往往使共同决策机构受到重视。农业生产率在一个时期往往会增长，而储备食物的能力则会减少歉收可能带来的威胁。这两种变化都将有助于人口增长。反过来，人口增长又将提高共同体决策的成本和刺激个 人逃避共同体分派给他的义务（因为衡量逃避义务要增加所付费用）。共同体的扩大，还将增加协调生产决策和分配共同体产品的费用。

第　三　节

国家的出现，一系列规定内部结构的规章，以及实施那些规章和同其他国家竞争的强制权力的相伴而生，是古代世界最重要的成就。这一章强调成就的积极方面：这些成就的创造在复杂的文明发展和古代世界巨大的经济增长中所起的作用。下一章的重点放在其固有的不稳定性和每个国家最后都要遭遇的、不可避免的衰落上。

虽然考古学资料不断提供有关早期城市遗址的新证据（如杰里科可追溯到公元前8000年、安纳托利亚的查塔尔·胡约克其年代为公元前6000年），但在农业开端和"城市国家"（是在美索不达米亚的苏美尔和阿卡德平原上及埃及第一王朝时发展起来的）之间仍有四千年。[1] 国家起源无论是靠契约还是靠武力，产生一个有活力的政治结构，都是一个漫长的创新制度组织的过程。宗教在使君主的强制权力合法化方面起了重要作用，因此，这些早期国家都具有神殿社会的特点；埃及法老是统治者又是神。这些国家的规模扩大了；公元前2350年萨戈削弱了美索不达米亚那些城市国家的重要性，创建了一个中央集权的政府。上下埃及也于公元前3100年统一。就这两个国家来说，地理条件在影响国家发展和 决定国家规模变化方面起了重要作用。这两个国家都依赖于灌溉系统，从而要求决策协调和一体化。灌溉系统的不可分性助长了国家规模的扩大，但这两个国家的水力系统的有效规模并不相同。在美索不达米亚，规模经济无疑促使统一，突破了单个城市国家，不过与埃及相比，还是很有限，在埃及，第一瀑布以下的整个尼罗河谷已成为一个自然单位。此外，在地理上还有一些重要差别，如沙漠和水将埃及同入侵者分隔开，结果直到第十二王朝末期，喜克索斯人侵入才使埃及受到骚扰。相反，美索不达米亚则遭到印欧人（赫梯人）和闪米特人的多次入侵和骚扰；结果后继的统治者和大小不等的帝国令人眼花缭乱。更重要的是，政治经济组织形式脱离神殿经济发展起来，相比之下，在埃及经济则一直由全权的法老主宰。

从巴比伦的汉谟拉比统治时期（公元前1792—前1750年）到波斯帝国（公元前550—前331年）有一千多年，而随着居鲁士大帝的帝国的出现，政治经济单位的规模大大扩展了，并从爱琴海延伸到印度河

以远。在大流士（公元前521一前466年）统治下，帝国被分成20个行省即总督辖地，每个行省有一个总督、法院和自己的国库。

希腊文明是在与波斯冲突中最后出现的，并在亚历山大统治下战胜了波斯帝国，它呈现出根本不同的结构。希腊政治经济组织的核心是城市国家即城邦。城邦规模不大，富有活力，海洋切入起伏不平的丘陵，小平原星星点点错落其间。虽则雅典领土近1000平方英里，斯巴达近3300平方英里，但大多数希腊城邦都不到400平方英里。如果说相信有共同的祖先、共同的语言和宗教， 利用同样的神谕以及共同参加希腊竞技比赛，培育了希腊整体，那么城市国家之间的抗衡，则促成了希腊的竞争。即使没有公元前481年波斯人的入侵，也能把他们完全联合起来。普遍的竞争则导致一次次的结盟和内战，在雅典和斯巴达之间的伯罗奔尼撒战争中达到顶点（但没有终止）。直到公元前338年，才由马其顿的腓力实行了希腊统一；其子亚历山大缔造了希腊化社会和帝国，并一直延续到他死后。当希腊文化迭加在波斯帝国和埃及法老社会之上时，西方的罗马正在同迦太基帝国展开殊死的竞争。罗马胜利后，首先建立了对东地中海的霸权，继而出现了公元后头两个世纪罗马帝国统治下的统一。

这几千年的趋势很清楚：国家变大了。不过对整个这一时期的规模变化的解释则很不清楚。水利可以解释埃及的统一，也有助于说明美索不达米亚城市国家的扩张，但还应当考虑军事技术，并用它来解释较大的政治经济单位的存活力。马匹、联弩、战车和方阵成功地改变了战争技术。军事单位的规模无疑是扩大了。然而，希腊对波斯的优势表明，除必需的最低限度规模外，纪律和组织替代了规模（突出的例子是色诺芬所详细描述的万人行军）。

第　四　节

漫长的埃及王朝的历史证明，法老对贵族有不同程度的支配权，但从公元前1580年开始的新王国，却代表一种典型的中央集 权的埃及政治结构。[2] 尽管法老在理论上像古王国和中王国一样仍是神，但他在新王国的权力，是建立在对政府机构、立法机关、司法机关、军队、警察，“显然还有僧侣”（《剑桥古代史》，1970年，第2卷，第314页）的绝对控制上。国家的行政管理是一条组织严密的指挥链，国家分成南北两部分，每部分都有自己的大臣和司库。大臣直接负责管理每个地区的经济活动。直接对大臣负责的是镇长和周围乡村的村长一类官员。司库的职责是核查产量、收入和税收，他虽然一般受大臣监督，但仍有自己的广泛组织。与司库密切相关的，是粮食和家畜的监管，在监管下会计的责任，是每年对谷物和家畜作一次统计调查。

税收本身归一名官员管，他被称作“农田书记员和两块地的头”（《剑桥古代史》，1970年，第2卷，第359页）。每年都以法老的名义，对劳动者的产量征税；劳动这个词通常也表示税收（《剑桥古代史》，1970年，第2卷，第381页）。承租人和经济活动的管理人要纳税，管理人设法在法老要的岁入之外留一些利润。税收征的是实物，如收获税，征燕麦和大麦，税率按“农田书记员”估算的每块土地的生产率而有差别（农田书记员每年都对土地勘察、估算）。在生产的各个方面都有这样的检查和征税。连猎取的野味也要征税。对外省的土地征取贡物；对水路征通过税；关税进一步增加了岁入。此外，共同体还要为所有政府官员提供食宿；各地要为军队、舰船、警察提供给养（数额从税金中扣除）。法老也直接拥有巨大的田庄。

埃及的新王国军队，是一支职业的常备军，要听从喜克索斯的训诫。它配备有战车队、联弩、重青铜斧、剑和长矛。战略和军事战术已经成为职业官员训练计划的一部分。在吐特摩斯三世统治下，新王国统一并加强了它对努比亚和北苏丹的控制，进而将其势力延伸到南叙利亚。

以上对十八王朝的政治行政结构的描述，是对埃及在其成就最大、效率最高时期的结构的概述。这是一个拥有惟一独裁统治者的社会，全部财产权最终都授予法老，没有相当的替代供臣民们选择（如

中王国的贵族与法老之间的那种竞争），高度集权的官僚制度，是为检查和计量产量并最后使统治者最大限度增加租金收益而设计的。它已被证明在总体上具有持久性，当亚历山大死后波斯帝国分裂时，托勒密埃及（该帝国的一部分）只能在原有的中央集权制行政结构之上推行希腊的规章。[3] 不过，托勒密仍采用了一项前所未有的稽查措施：特别要求包税商将行政官员征收的数额记下。政府官员必须补偿短欠之数，至于剩余，则可以任其私有。这样便对行政官员进行了有效的检查（罗斯托夫采夫，1941年，第一卷，第328—329页）。

新王国和以后的埃及经济，是一种产权最终授予法老的经济。诚然，似乎有过某种土地私有权，而且寺院拥有（可能只是为了使用）巨额财富并行使对大地产的控制；但整个经济结构的顶端只有一个人。国际贸易实际上是一种主要由法老的代理人从事的国家 垄断；国内经济组织则按等级构成，既直接作为法老资产的一部分，又间接通过官僚组织（已在上节作过简介）将岁入输送给法老。

整个农业产量依赖于对每年尼罗河洪汛的控制，因此，每年在一定季节，不仅要占用劳动力的相当大的一部分建造、维修和有效利用灌溉系统，而且还必须动用大批官员来监管灌溉系统的有效利用。

残存的记载不可能确定奴隶的数量、准确的劳役形式或徭役的性质，似乎要求所有的劳动都收割庄稼、维修灌溉系统、营建大型公共纪念碑和建筑物，劳动在经济中的依附地位是显而易见的。农民虽然在严格的法律意义上是自由的，能够拥有对财产的某种私有权，但要向政府或寺院交纳劳务捐。一般而言，所有劳动者都交付实物。诚然，也出现了某种小规模的零售市场和地方贸易。虽然没有流通手段，但金、银、铜有度量比率，被当作记账单位。

韦伯（1976年）描述过严格的等级结构逐渐松弛的情形，包括自由劳动的增长、个人土地产权的扩大（虽然仍与义务相关连）、货币经济和内部贸易的扩张（韦伯，1976年，第126—130页），与此相反，罗斯托夫采夫则主张基本的等级结构在托勒密时代并没有发生重大变革，希腊人只是力图通过减少统治集团代理人对租金的耗费，来使等级结构更有效率（例如通过包税商。罗斯托夫采夫，1941年，第271—322页）。

应当附带指出的是，亚历山大里亚是在托勒密时期作为西方世界最大的城市和文化学术中心出现的；但是，它并不是埃及不可分割的一部分，而是一个似乎像自由的和自治的希腊城市那样的 城市国家（罗斯托夫采夫，1941年，第415页）。

第 五 节

埃及是一个同构单位，而波斯帝国则是将许多宗教和政治各异的单位拼凑成高度分权制帝国的一个庞大的联合体。[4] 波斯人无论在政治上还是军事上都处于核心地位。“大王”从7个显贵家族中产生；其顾问和政府官员大多数由波斯贵族充任，在常备军中，波斯人军队占优势。帝国分成22个总督辖地，每个总督辖地拥有程度不等但都相当大的自主权。有代表性的，是它们都有各自的法庭、民政机构、司法当局，甚至可以接纳邻国使节。总督或省长是出身高贵的人。有时，以前独立存在的王国的那些统治者，事实上已变成了世袭总督及几代相续的名门望族。总督的职责就是征收波斯统治者规定的赋税或贡物；按希罗多德的说法，这一数额多寡不等，印度为4680塔兰特金粉，亚述和巴比伦为1000塔兰特，第七总督辖地（位于印度和巴克特利亚之间）少到170塔兰特。此外，还有包括土地税和通行费的实物税。这些收益主要用来维持军队以及总督和副总督的家族。

波斯帝国构成上的复杂性，是与它将各种不同的宗教和经济组织兼容并蓄而俱生的。帝国分权结构的功能，既是其固有的缺陷也是其成功之处。其所以是成功的，因为企图将一个统 一的中央集权结构强加于各个不同单位的任何做法，都要付出巨大的费用，确实是极大的代价。宗教上的容忍和主动适应地方宗教具有稳定局势的重要作用。例如，大流士声称，与埃及太阳神有关系，试图以此名义为波斯人支配埃及增加合法成分，从而减少实施费用。

重建各个经济组织，将导致无政府状态和岁入大幅度减少。反之，安定和内部市场广阔，对现行经济影响良好，但代价为贡赋苛重。其缺陷在于，总督制造成了潜在的替代和竞争的统治者，因而，发明一套能预先觉察和阻止独立的侦察办法，一直是波斯大帝要解决的问题。那些只受总督统辖的波斯军队的要塞，不仅要定期巡视，而且要派员驻守。然而，半自治的总督一直是竞争和反叛的根由，最终也是倾覆帝国的根源。

罗斯托夫采夫称帝国的中心波斯为“封建的和宗教的”（1941年，第77页）；描述巴比托尼亚继承了汉谟拉比时代以来政教合一的官僚制度的古代传统，并在土地私有制、商人、银行家和广泛的长途贸易的基础上，继承了它的繁荣经济（1941年，第78—79页）。当时腓尼

基人有长途航海和殖民传统，还有比布罗斯、乌加利特和阿勒米纳等兴旺的港口；小亚细亚的希腊城市的政治经济结构与阿提卡和伯罗奔尼撒半岛的相同；在叙利亚和阿拉伯沙漠有贝督因人的游牧部落。至于吕底亚，早在公元前700年已流通了由金银合金压印成的金属货币。此外还有远东和埃及的总督。用罗斯托夫采夫自己的话来说：

> “波斯君主政体就是这样——它是不同经济体的混合又 是波斯君王们控制下的一个经济单位，他们一直不曾放弃将其帝国的各个不同部分合为一体这一艰巨任务。他们的成功主要归因于坚定的分权政策。他们很少干预总督辖地的社会经济生活，同时又为它们提供了必需的军事保护及发展其经济关系和商品交换的受欢迎的新机会。出色的‘王家’，大道将波斯帝国的各个部分连成一体；新的海上航线（如从印度的河口到红海和尼罗河）开辟出来；一种完全信实可靠的‘王家，金银通货便利了商品交换。总督辖地承受的沉重税收，如果与它们从世界帝国的各部分（不是独立的州）所得到的利益相比并不过分。
>
> 毫不奇怪，波斯享有富饶国家的名声。我们无法衡量它的财富。当然，波斯王的富有是人所共知的。我们知道，他们每年的岁入和金银都收藏在波斯的各首府。王室的财富不一定意味着国民的福利。但在波斯时代，腓尼基城市、叙利亚和美索不达米亚的商旅和巴比伦出现了空前未有的繁荣，这表明，统治者的财富是建立在其国民财富的基础之上的。应当指出，大多数波斯总督辖地不同于埃及和小亚细亚，至少享有了长达3个世纪的持久和平，这在古代社会的历史上是少有的情况。”（罗斯托夫采夫，1941年）

韦伯（1976年）虽然承认不同经济组织永远存在，但对波斯规章的后果作了颇不相同的描述。按照他的看法，这是一个经济停滞时期：巴比托尼亚的运河系统处于衰败，而无论腓尼基城市还是希腊城市都没有兴盛，“虽然就整个广大地区而 言，这意味着和平和统一”（韦伯，1976年，第222页）。他归结如下：“波斯帝国经济的政府部门不是有生气的，这必定对外贸产生影响。实际上，经济发展在一个统一达150年的广大地区明显处于停顿状态”（韦伯，1976年，第223页）。韦伯将这种停滞归咎于税收苛重、征收系统、缺乏与政治扩张相关的必要的刺激（韦伯，1976年，第222页）。无论是波斯帝国促进了经济增长，还是抑制了巴比托尼亚、腓尼基和爱奥尼亚和希腊的

经济繁荣，都不可能在这里予以解决。而且问题并不重要，因为，希腊组织的最高权力和希腊在亚历山大率领下打败波斯人并最后战胜波斯帝国，才是古代世界经济史的主要思路。公元前331年，亚历山大死后出现的希腊化帝国将希腊的结构强加于古代世界，最后与罗马帝国并为一体。

第 六 节

希腊城邦受到一种可能使小规模政治经济单位富有活力的地理条件制约。[5] 亚里士多德认为，公民人数（成年男性的自由民）超过10万的城邦就不算是城邦。与小规模相提并论的是生存要求，即在面临普遍竞争和许多邻近独立单位的敌视时，要能补充足够的男子来履行军事职责。这样，如古典派历史学家所描述的，从贵族城邦到装甲步兵城邦再到公民城邦，这种传统的演进反映了 军事基础的必要扩大（从少数武器精良备有骑乘的武士到装甲步兵方阵，此外，在雅典和少数几个城邦还配备有海军舰队）以及政治基础从小到大的转变和民主制社会的产生。

在雅典贵族和农民的冲突中产生了改革者（梭伦）和僭主（庇西特拉图）；而到了伯利克里时期，雅典已是一个由全体公民大会和从全体公民中抽签产生大多数官员（除军事指挥官外）统治的直接民主制度[6]

虽然在雅典民主制占据优势，但在希腊的其他城邦，还是寡头制占优势。在那些城邦，贫富之间、债务人与债权人之间的对立——总之，在财富和收入的分配方面——是一种像城邦之间的对立那样普遍的现象。

在雅典和其他一些民主制城邦，公民参与了国家的管理：出席陪审团，当然也服兵役。这种参与，使公民花去了大量时间，公民每天可领到两个后来为三个奥波尔来补偿他为政治和司法所作的参与。虽然自愿参与是希腊城邦的基本成分，但要依靠一种法律和产权结构才能实现，在这种结构下，非公民（奴隶和外邦人）提供岁入，富人自愿捐赠（公餐），在雅典称霸期间，雅典同盟也捐纳贡物。泰米斯托克利决定将劳里昂奴隶开采的银矿岁入，从分配给公民转移来兴建海军舰队，以应付公元前483年波斯人的威胁，这不仅表明雅典政邦公共财政的基本状况，也说明它的经济基础。

不过，城邦不是在孤立隔绝中存在的，无休无止的联合结盟， 周而复始的一个城邦与其他城邦一道称霸或对其他城邦称霸，在古代希腊的舞台上几乎随处可见，就像内部争夺对城邦的控制和财富分配一样普遍。雅典和斯巴达之间的伯罗奔尼撒战争，不过是无数冲突即无休止竞争中的最著名的一例。

在希腊国家，其选民的机会成本由生存所必需的军事条件规定。扩大选举基础是生存的一个必要条件，并不可避免地伴随着对财富分配的持续斗争，正如与其他城邦联盟必然导致一场类似于在城邦之间争夺霸权的斗争。希腊民主政体不可与希腊奴隶制（或斯巴达的希洛制）[7]分割，因为使公民享有直接民主的政治经济组织结构，需要奴隶劳动力或希洛人来完成基本经济职能，以便公民解脱出来得以参与政治、司法和军事活动。

在迈锡尼时代之后几个世纪中发展起来的希腊城邦经济，建立在个人土地所有权基础上，这种所有权已经取代了氏族集体所有权。Kleros（家庭小块地）在公元前5世纪以前是否已经可以转让，一直是有争议的问题，而斯塔尔认为，可转让性得到了有分量的证据的支持（斯塔尔，1977年，第150—151页）。梭伦新经济制度的氏族划分（它代替了建立在军事能力之上的老的阶级划分，即：骑士要养得起马，牛轭级要能把自己装备得可以加入装甲步兵方阵作战，最后，雇工为劳动者）建立在土地的占有上。财产资格依据于每年生产的谷物、酒或橄榄油（单位大约为1½蒲式耳，相当于8½加仑），雇工生产不到200单位，牛轭级为200—300单 位，骑士为300单位，而"第一级"骑士为500单位。不过，据斯塔尔估算，公元前600年，应有为数很多的雅典公民既没有土地也没有足以自给的财物（斯塔尔，1977年，第155页）。

著名的梭伦改革表明，土地兼并和债务奴隶是一种日益严重的现象。由梭伦而后由庇西特拉图在土地所有权上进行的引人注目的变革，提高了公民中两个最低阶级的经济（和政治的）地位（从而保证军事支持有了比较广泛的基础）。不过，一旦为雅典公民废除了债务奴隶，外邦人（大部分是色雷斯人、腓尼基人和叙利亚人）因此而大量沦为奴隶便不足为怪了。增长的奴隶人口主要被用于家务、采矿和其它非农业经济活动。但奴隶在农业中被利用到什么程度，是一个有争论的问题。

在公元前800至前500年间，有确凿的材料证明，专业化和分工在扩大，结果，内部贸易和外部贸易随着货币经济的兴起而出现了。[8]许多兴起的手工艺活动和贸易由侨民（metics[9]）控制，工资和利息一般也不受政府限制（《剑桥古代史》，第5卷，第1章）。雅典人越来越依赖从黑海进口谷物，这宗贸易主要也受侨民和外国人控制，作为国际贸易组织的一部分，他们也获得了海上货款。

公元前5世纪，即战胜波斯人到伯罗奔尼撒战争这段时间，是伟大的雅典时代。雅典人在政治上和军事上都处于希腊边界的领导地

位；在经济上，则是一个以国际贸易和国内商业不断发展为基 础的繁荣的时代。谷物、木材、奴隶和奢侈品的进口要用白银、橄榄油、陶器和其他出口品来偿付。雅典同盟者的贡物有助于维持雅典帝国的海军力量，于是减少了海盗行为，增强了国际贸易的安全，特别是使谷物贸易（这对雅典人的生存极其重要）有了保障。这种经济繁荣的基础，正是人（奴隶）和其他生产要素以及商品和劳务的产权结构，这一产权结构以法律形式逐渐从德拉古、梭伦克利斯提尼和伯里克利演变而来。

古典派学者强调城邦在雅典政治经济的这一演变中起了重大的根本作用，当然是正确的。另外，人们也同意波拉尼认为国内定价市场的形成和"管理贸易"在国际市场上的发展也是雅典城邦的后果这一观点（波拉尼，1977年）；不过这一结构（以及由此而来的罗马共和国和帝国的经济组织）的逻辑含义却在历史上引起了争论，迄今没有结果。如第四章所指出，波拉尼从互惠角度分出一方面为市场、节约行为和资本主义，另一方面为再分配的和家庭的经济。后者的目的不同于前者，现代新古典（或马克思主义的）经济学不能对它进行有用的分析。在波拉尼看来，城邦的优势表明，后一种情况不仅支配了希腊而且至今支配着全部的经济。但是这种区分是不合逻辑的。国家是按主要权力集团（在这种场合是雅典公民）的利益来规定产权，而后受其制约，规定出尽最降低交易费用的经济组织形式：在这种情况下，一个自由的国内商品和劳务市场是靠产权结构来支持的，它一方面规定了土地资本和劳动的私有权和可转让性，另一方面控制了谷物的国际贸易以保证食物供给（往往按津贴价格）。波拉尼强调，当雅典的生存依赖于流动不息的谷物进口时，它是负担 不起一个自由的国际谷物市场的。在这方面，他的看法当然是正确的。谷物进口对雅典（稍后对罗马）的战略意义，相当于当今20世纪石油对那些进口国家的战略意义；在政治经济中，这种相似现象确实十分引人注目（但没有人会认为保证石油进口的动机是非经济性的）。

在雅典衰落后的很长时间里，由城邦发展而来的政治经济，在古典世界起了主导作用。虽然马其顿腓力的遗产是君主制国家，但其子亚历山大强加于他所创建的希腊化世界的结构，却是由希腊城邦派生的。在塞琉古帝国，希腊的上层结构确实完全照搬到波斯帝国，在托勒密埃及，希腊的权力则被置于埃及的等级结构之上；而且东地中海那些富有生气的经济扩张中心，一直都坚持城邦传统。特别是罗得斯作为东地中海的经济中心，在公元前3世纪出现了。它不仅成了谷物、奴隶和其他东地中海贸易的集散中心，而且提供了金融业务、商

法和使海盗行为减少的一支舰队。后来罗马出于妒忌使德洛斯成为自由港（并将大量的谷物贸易从罗得斯引开）从而削弱了罗得斯的优势，具有希腊化世界特点的商业扩张才仅仅囿于这一岛屿。

第 七 节

此后，西方古代社会的经济史便成了一部罗马的历史；罗马历史的核心像希腊一样，乃是发展起来的政治结构和随后形成的编纂成罗马法的产权，其遗产在现代欧洲大陆一直保留下来，像它之前的伊特拉斯坎人那样，罗马城邦与早期希腊城邦也有许多相似 之处。它是贵族政治；但与希腊城邦的情形一样，军事上需要拥有一支自备武器的装甲步兵军队迫使贵族统治作出让步。韦伯认为，当骑士的简单战斗被平民的装甲步兵方阵取代时，军事上的保护关系（这时，被保护人得到了军事装备，因而跟随保护人参加战斗）变成了障碍而被自由的保护关系所取代（这时，无地的个人和已解放的奴隶为保护人提供劳役，而得到保护和支持作为回报。）（韦伯，1976年，第280—289页）。十二铜表（公元前450年）提出了在政府中有平民代表。在债务、土地占有和公地 分配上的争论与希腊历史有许多相似之处。然而，在三个重要方面却不尽相同。第一，虽然平民在以后的三个世纪中有了越来越多的政治代表，而且随着罗马的征服为公民开辟了新土地，公有地扩大了，但逐渐形成的政治结构并没有变成像雅典那样的民主政体：富有的平民出任执政官管理国家，而其政治结构从贵族制发展成寡头制。其次，在以后四个世纪，频繁的内乱甚至内战的焦点是土地分配方面的斗争。最后结果——尽管有格拉古兄弟及其他人领导了改革和革命——是土地分配越来越不平均，增加的公民部分并没有拥有土地，从而最后沦为城市无产者 ，而大地产则在罗马征服所得到的奴隶劳动的基础上发展起来。第三，或许也是最重要的，是城邦变成了官僚制帝国。重要的步骤是首先将公民制推广到意大利的其他城市，继而在凯撒和卡拉卡拉统治下延伸到意大利境外，结果，罗马的城邦让位于一种最终支配地中海帝国的政治结构。罗马的行政结构从城邦发展成帝国时期的庞大行政官僚制度，这一演进，在共和国时期便具有以下特点：元老院控制对外事务（《剑桥古代史》，第8卷，第12章），从与友好国家结盟，逐渐变成控制依附国 家——同时继续勉强地对意大利以外的地区进行着管理（《剑桥古代史》，第九卷，第十章）。

不过，帝国的确扩大了。公元前146年，它拥有了6个行省：西西里、撒丁、两个西班牙、阿非利加和马其顿；在公元前133年，帕加

马的国王阿塔罗斯把他的王国让给了罗马。在以上行省，行政结构是简单的。总督由罗马委派，税金要征收（与意大利不同），但地方自治一般是受到鼓励的，因为在共和国期间不存在文官机构（《剑桥古代史》，第9卷，第10章，第466页）。

一个后果是，收税人、私人承包商的作用扩大，他们不仅供应物资而且征收税金。[10] 这一制度是否像许多历史学家所认为的是无效的，并导致了因通过贪婪的总督和聚敛致富的收税人而引起大量租金的耗费，乃是一个有争议的问题。[11]

但不可避免的是，在奥古斯都统治下，罗马帝国终于发展了与波斯帝国和希腊化君主制颇为相似、也为更复杂的控制系统。即定期进行人口普查，建立文官制度，从元老院贵族中指定经验丰富的总督去管理行省，建立一支常设的职业雇佣军。将税收结构改变成不依赖于收税人，税收金负担不仅由外省人承担，而且也落到住在意大利的罗马公民身上（在此以前，他们为奴隶解放仅交付5%的税）。

与这一政治变革相伴随，罗马法以要素和产品市场上专一个人产权为其基础得到了发展和阐释。雅典人的产权结构依据于法 律，而罗马的贡献则在于，精心搞出了一个完整的民法体系，从而使高度发达的交易经济的契约关系——公元后头两个世纪已在整个地中海世界发展起来——得以巩固。商法的编集成典，是罗马社会的一项主要经济成就。涉及奴隶（早期帝国劳动力的主要来源）产权的财产法也具有同样重要的意义。

第 八 节

人口增长是古代经济史上最重要的基本要素；对古代社会经济成就的评价，确实应从人口增长开始。定居农业增加了食物供给，从而导致人口增长率的提高。由于人口集中在定居的村落，传染病的传播增加了，从而也可能使人口增长定期受到较大程度的抑止。但是，人口增长以及那些使两河流域的早期帝国兴亡的人口迁移，至少部分是对人口压力的反应，正像多利安人在希腊的扩张一样。我们有更确实的理由将腓尼基人、希腊人和罗马人在地中海和黑海的殖民化说成是人口增长的一种反映，同样，我们也可以把它看成是发展母邦和有补充资源的地区之间的固定贸易模式的一种反映。如果移民和殖民化是人口增长的一种反映和反应，那么，专一个人产权的发展和在土地分配上的冲突，便是另一种反应了。只要可以得到上等土地的供给，我们便应想到在移民、殖民和建立个人产权上花成本可能是不值得的；而在收益递减时期，这类活动却可能加快。

人口压力在当时也像在今天一样，是一柄两边开刃的剑。它是内外冲突、政治动乱和衰落的主要原因；但在这里，我要探讨它 积极作用的一面，即导致社会革新政治经济组织形式来促进生产率提高到持续经济增长时期。不用怀疑，持续增长确实发生过。我不是指在这几千年间导致对整个地中海湾拓殖及在北欧和北非扩散的那种广泛增长。相反，我指的是人均收入增长，即每隔很长一段时间，产量就比人口增长得快。雅典在公元前5世纪与斯巴达爆发自相残杀的战争之前，罗得人在公元前3世纪控制东地中海时代以及罗马帝国在公元后头两个世纪，显然便是这种情况。当时人的描述，提供了大量有关经济繁荣和主要人口生活标准的定性资料。确实，在新石器时代，为数很多的人只能勉强维持生活；他们的生活标准，大体上可能就是这种状况。在公元前500年，只有富人才有酒喝；而到前200年，酒的消费扩大到收入较低的集团。橄榄油的应用同样也扩大了，并有证据表明，当时食物种类增加了，有肉、鱼、水果和菜蔬等（福克斯，1955年）。奴隶制推广本身，就表明自由劳动者高于最低生活标准，不然，奴隶制便不会是一种有生命力的制度。

生产率提高，这一经济原因是古代文明繁荣的基础。我们无需为了说明这一点而扯远了。国家制度组织的改进（我们依次对埃及、波

斯、希腊、罗马进行了考察）导致了交易费用下降、地区专业化发展和市场扩大。产权在和平时期增强了安全感——如公元后头两个世纪——从而造就了一个泛地中海市场。除了与经济组织改进有关的生产力增益外，这八千年间还发生了巨大的技术变革。当然速度与现代社会相比是缓慢的；而且从青铜过渡到铁、从象形文字和难解的符号中衍生出文字（这对契约的说明和使非个人交易得以发展的衡量费用的下降至关重要）、农业技术的改进以 及工程的发展，也仅仅是这数千年间巨大技术变化中最重要的一部分。[12]

无可怀疑，在古代社会的确发生过持续的增长。公元后第二世纪，罗马帝国自由居民的人均收入，可能超过了19世纪以前的任何社会。不过，如果不对伴随这一增长的财富和收入的分配加以说明，这些论述是不完全的，而我们在这方面的知识如同讨论增长情况一样也是不精确的。不用怀疑，收入变得越来越不平等。在新石器时代，乡村没有什么差别，而分工和专业化出现以后，则确实带来了较大的不平等。不过，这一范式不是都一样的。埃及王朝不平等之严重，跟罗马帝国的不平等状况一样。在那些地方，某些贵族的财富大得惊人（据普林尼说，尼禄时代6个贵族竟拥有北非的一半）。然而，人们从公元前5世纪雅典人的文献中得出的印象，则是财富在自由民中分布得比较适当。不过，后来出现了财富和收入在自由民中越来越不平等的趋势和劳动力沦为奴隶的比例上升的趋势。

本章从新石器时代的原始村落开始，以罗马在公元后第二世纪其权势臻于鼎盛时截止。人类学家现今正在新几内亚非洲和南美洲考察的那些原始社会的遗存，为我们提供了肯定与原始村落相似的某些迹象。至于希腊和罗马社会的成就，我们仍可以看到巴台农神庙；看到罗马人在尼姆引水道上显示的工程成就；读到修昔底德、波里比阿或李维的历史著作；观赏到阿里斯托芬的戏剧。这种文化的创造，千真万确是堪与现代相比的、令人难忘的成就； 但它一直被经济史学家置诸一旁或弄得含混不清，其原因在于，横在中间的“黑暗年代”似乎使它变得难以理解，而不是成为经济史学家在研究中可以证明的题材的一部分。然而这些成就无论按文化成就还是按更切实的经济成就来衡量，都是我们的遗产，并占了我们经济史的五分之四。

---

[1] 在印度河谷，莫恒卓达罗和其他一些城市在公元前2500年已经发展了。

[2] 以下描述摘引自《剑桥古代史》第二卷第一部（第3版）第九章。

[3] 参见罗斯托夫采夫的《希腊化世界社会经济史》（1941年）第1卷，第271—331页。

[4] 这段论述主要取自《剑桥古代史》，第4卷，第7章和罗斯托夫采夫的《希腊化世界社会经济史》（1941年，第1卷，第77—90页）。

[5] 这一节引自埃伦伯格（1969年），韦伯（1976年）、迪金森（1958年）、福里斯特（1966年）的论著；《剑桥古代史》，第4、5卷；斯塔尔（1977年）的论著。

[6] 相反，斯巴达保留了有两个王的君主制和一种由相对少数的公民和许多依附民组成的军事结构。

[7] 希洛制，指斯巴达的奴隶制，斯巴达国家是在多利亚人侵入拉哥尼亚平原和征服原有居民的过程中形成的，原有居民大部分变成了奴隶，称为希洛人。——译者

[8] 按照这项研究的理论框架，货币的发展依赖于衡量的技艺和统治者的收益。希克斯（1969年）出色地描述了与这一框架一致的货币的出现（《经济史理论》第63—68页）。他关于城邦对市场兴起的意义的论点与这里提出的论点也大体上一致。

[9] metics为享有某些公民权利的古希腊城邦的侨民。——译者

[10] 参见巴迪安的论著（1972年）。

[11] 传统的观点见于《剑桥古代史》第10卷，第7章。参见巴迪安对收税人的一种相反的看法（1972年）。

[12] 参见霍奇斯所作的一个资料丰富的概述（1970年）。

第九章　古代社会的经济变革和衰落

第　一　节

无论在人均实际收入下降的绝对意义上，还是只在与竞争的政治经济单位相比的相对意义上，一切社会最终都得经历经济衰落。通常，经济衰落导致国家作为一个君主国的消亡；而假定第一编提出的模型含有内在不稳定性，那么出现上述情况便不足为奇。不过，有些社会已经显示出异乎寻常的长久生存的能力；另一些社会却显得缺乏这种适应能力。罗马的覆灭有如其存在近乎一千年那样令人注目，比历史上的任何事件更鲜明地标志着一个时代的终结。

第8章以简要讨论古代世界财富和收入的分配而结束。我们对经济变革和衰落的探讨即从这一点开始，因为，无论是国家内部还是国家之间，为财富和收入进行的斗争，是这种变革和衰落的最重要的原因。

前一章的中心是组织的政治形式的革新和演进以及由此产生的相应的产权结构。埃及王朝的特征是，除喜克索斯人入侵外，未 介入外部竞争，新王国的内部结构没有相当于法老的替代物；经济稳定，但可能没有生产力的增长或增长很小。波斯诸王统治下的经济增长问题没有解决，而总督中一直存在着国王的潜在竞争者，这对波斯内部政策有重要影响。希腊城邦的演进，基本上是由军事安全需要和内部争夺土地产权分配（财富的基本来源）之间的紧张关系制约的。在罗马共和国的整个发展中，都存在这样的紧张关系。

古代世界的突出特征，是战争常常使胜利者受益。罗马人的凯旋，便是用奴隶和黄金来大肆炫耀胜利者的掳掠；这些征服带得的土地，也在胜利者中分配。在罗马帝国后期，蛮族只需通过有威胁的入

侵，便可以从罗马人那里掠到大宗黄金。军事征伐告捷以及随后将掳获物分给忠实的部属和士兵，曾经是雄心勃勃的罗马人在政治上成功的一个重要手段，正如扩大附属区提供了巨大的税基和廉价奴隶劳动的供给。

第 二 节

甚至在没有人口增长的情况下，也会发生为再分配财富而争夺对国家控制的斗争；但正是人口增长，在形成这几千年间冲突与调整的模式上，发生了深刻的、根本性的影响。

在第7章，人口压力被描述成定居农业共同体代替狩猎、采集群伙的原动力。在那一章应用的模型中，狩猎、采集劳动增加，而收益递减。相反，农业投入增加则收益不变。农业的相应增长，致使第八章所描述的那些文明渐渐出现。也使人口在这八千年间， 相对于狩猎、采集社会的局限，而有大幅度增长。由于发明公有产权提高了获得新知识的收益率，因而，有了两个互补的增长源，使人口得以增长。一个是可以开发并用于农业的土地和资源的供给；另一个是由动植物驯化和农业技术变革带来的生产力增长。但是，可以利用的土地和资源的供给是有限的；而认定生产力提高会自动跟上人口增长，也没有逻辑依据。调整的过程，有时是成功的：第八章强调了文明的发展。不过，人口这把剑的另一面锋刃，在古代世界同样会显露出来。

我们可以简要地勾画一下由于人口增长和收益递减而造成的衰落的特征。某些政治经济单位可能正经历持续的按人均计算的经济增长，因为仍有丰裕的上好土地，非农业部门收益递增超过农业收益递减，或者农业产权的改变引起生产率增长抵消收益递减。同时，另一些国家可能正经历实际收入下降，因而入侵和征服富有邻国的诱惑越来越大。结果，繁荣的经济便要为入侵者行贿，或使军事支出增加，没完没了地付费。增加的税赋，由政治影响最小的那些团体承担；但随着成本继续上升，国家的统治者被迫还得寻找他们所能得到的任何岁入，即使要冒脱离选民或抑制生产活动的风险。结果，不是促使选民转向对能为他们提供更好条件的竞争者——包括在某些场合下潜在的入侵者——效忠；便是导致产品和资源部门产量停滞，乃至绝对下降，从而最终减少税收（和败在入侵者的手下）。实际上，征税和没收财产使产权结构改变以致从事生产性活动的刺激削弱了。

以上这种情况可以被称作为“蛮族叩门”。还有第二种情况，即从内部腐败。人口增长和农业收益递减——已导致一个政治经 济单位实际收入的下降——有代表意义的是，刺激了为规避这种两难困境而作的各种努力。如前所述，殖民是一种常用的办法；对土地仍充裕的邻

国进行征伐，是另一种常用手段。如果没有这些手段，内部政治结构面临的压力会越来越大。小农至少最初对现存国家的统治者影响不大。相比之下，土地所有者不仅易于接近统治者，而且希望重组产权，废除公有制和争取租金提高。这种对产权的重新确定，将否认小土地所有者或无地农民享有以前归他们使用的土地。因而，财富的再分配实际上对大地主们有利。国家统治者对这样重新确定产权是有动力的，因为，这种做法将增加产量和税收。不过，国家统治者毕竟太冒险了，因为这种做法会促使许多潜在的竞争者公开争取对政府不满的团体的效忠和支持。如果没有大量详细的规定，后果将不堪设想，当然，各种妥协方案（如小恩小惠）、部分土地分配计划，还有征服和殖民或许会推迟那样的结局。二者必居其一，要么人口增长会放慢，甚至可能将生殖率降得很低，致使人均产量增长上去——特别在重新确定产权为生产率增长提供了一种刺激的情况下。要么一个受到无地者支持的对手，可能取代现有的统治者，继而对土地重行分配，把土地分给无地者；然而也就使产权改变，以致使生产率的提高得不到鼓励——例如，采取土地不得转让或对农产品销售实行限价的办法。

第　三　节

无论古代世界的稳定，还是以上述结局呈现的变革，大部分都经得起第一编提出的古典派和新古典派分析的检验。在本节，我 将作一些具体的应用。

1．变革的积极力量绝大多数是与改变制度有直接利益的个人。而大部分人的典型反应是被动的和迟钝的。一个在长时期里显示了稳定性的社会，其特点为有一个稳固的结构，而不容许出现竞争者对统治者挑战。如在埃及王朝，竞争被限制在继承权方面；在新王国以前，有过贵族，教士和法老之间的斗争，但在那之后，制度一直很少变革地存在下去。马克思（还有别人）一度认为，东方的生产模式是一种独特的、无变化的制度。独特之处就是，政治结构稳固，不容许内部竞争者发展，再就是地理上封闭隔绝，从而提高了外来竞争者的侵略成本。不过，还有两个重要的特点。在对尼罗河的一体化控制中，真正的规模经济导致了中央集权官僚制度的建立并使之成为一个整体稳固的结构。[1] 另外，埃及在罗马帝国开始以前的三千年间，人口肯定是以较低的比率增长的，结果，没有发生收益递减。虽然收入分配极不平等，但埃及被视为罗马最富裕的行省之一，是其主要的粮食供给来源。极不平等的收入分配，可能使农民处于很低的福利水平，这对将人口增长控制在低水平上，从而带来长期稳定而不是古代西方世界其他地区所特有的长期动荡，具有重大影响。[2]

2．在古代世界的其他地区，人口增长是通过土地相对短缺加剧（即相对价格变化）引起变革的。从美索不达米亚的赫梯人和阿摩列伊人的迁移，到赫尔维蒂请求罗马准许他们越过高卢，以摆脱 先进的德国游牧民族的压力（这带来了公元前58年尤里乌斯·凯撒的重大胜利），再到罗马帝国后期，游牧部落进逼罗马人在多瑙河和莱茵河的防线，移民、征服和战争都是由人口压力造成的。哪里还有空地，便可能发生殖民——而最后的结果，是对欧洲和近东的拓殖。在内部，土地影子价格的上升为发展专一个人所有权带来了越来越大的压力，致使围绕土地的斗争遍及古代世界。

3．以征服和革命的形式出现的变革，是由统治者或代理人鼓动的。从萨尔贡在美索不达米亚创建的第一帝国，到阿拉里克在公元410年攻陷罗马（传统的看法认为，这是帝国在西方的终结），发动

战争的都是国王、法老和首领。其他方面的革命，则通常由统治者的代理人——总督、省长、附属君主或军事长官策动，围绕土地的内部冲突，激起了意欲控制国家的竞争野心：在雅典，有伯里克利和西门，在罗马内战中，主要人物有格拉古兄弟、马里尤斯和苏拉。

4．国王、篡位者和改革者用选定的刺激口号来吸引追随者：在战胜的士兵中间瓜分战利品（包括授予土地），提供免费的军事保护，应允将土地重新分配给无地者；至于乌合之众，他们有时干脆就收买、煽动。

5．奴隶制的兴衰反映了其盈利性的变化。奴隶供给在希腊古典时期直至罗马帝国都是通过征服来扩大的，而在帝国的头两个世纪，则靠奴隶繁殖来增加供给。由于当时正值和平时期，奴隶价格上升得很快（琼斯，1966年，第296页）。对奴隶的需求，反映了奴隶对自由劳动力的相对盈利性：在希腊，最初反映在采矿和家务上；而后在罗马共和国时期，除采矿和家务外，由于市场扩大，使大规模农业有利可图，又反映在大庄园对奴隶的需求上。连罗马 帝国时期奴隶的普遍解放，大体上也可以从经济方面找到解释，因为奴隶们提供的激励制度，已导致增加的边际劳动足以补偿主人在废除奴隶后未来的人力损失。奴隶制的衰落，反映了奴隶制盈利的下降。当奴隶价格升到相当高的时候，如罗马帝国头两个世纪所表明的，用自由劳动来替代，便成了有盈利的事情（琼斯，1966年，第296页）。相反，在帝国后期，当自由劳动价格或对农产品的需求，由于贸易中断而下降时，将奴隶（和自由劳动）变成隶农 （coloni）便不失为合理的反应。[3]

6．在古代社会，经济活动地点的变化，有时是由战争、骚乱引起的，因而，相应缺乏可靠的产权；有时如罗得斯的情况，是交通和贸易障碍上的变化所致；但经常性的原因是技术扩散和相对价格变化。雅典在生产酒、橄榄油和陶器方面处于技术领先地位，并自公元前5世纪起在这些商品的贸易方面已卓有成就。不过，一旦新技术变成标准化并广泛传播，随着生产成本（质量不变）拉平和交易成本由区位决定，生产势必要扩散到其他地区。[4] 在公元后第二世纪，意大利面临来自阿非利加谷物、高卢酒和西班牙橄榄油的日益严重的竞争（冈德森，1976年，第54页）。随着城市在高卢的发展，地方市场的规模导致工业从意大利转移到高卢，结果，运输成本由于该地区有河网而下降，致使高卢成为商业和工业的中心（罗斯托夫采夫，1926年，第91页、第150页）。

7．帝国的官僚制度——埃及人的、波斯人的、希腊化和罗马人的——反映了在统治者与代理人之间一直存在的紧张关系，前者企图使

其岁入最大化并控制其选民，后者的利益则很少与统治者的利益完全一致。尽管官僚制结构的演进反映了统治者通过改进对其代理人的监察，力图阻止租金耗费，但这种努力充其量只能取得部分成功。[5]

8．政治稳定性的主要危机来自继承人问题。在罗马帝国，奥古斯都的帝位从来就不是合法世袭的，而事实上，世袭继承的只是规章。有时皇帝为了使继承有保证，在世时，便让其子嗣成为皇帝。不过常见的是，皇帝如果在没有继承人的情况下死去，围绕着合法继承人会爆发冲突或篡位者在部分军队的拥戴下会称帝；结果，似乎会演变成一场无休止的内战。罗马帝国已愈益成为一个军事国家，而军队则是这一变动中的决定因素。通常，是有实权的将军通过傀儡皇帝进行统治。[6]

第 四 节

如果说上一节的主题，似乎是老生常谈和不言自明的，那么重要的是认识到考察古代世界的历史学家和其他社会学家已指出构成古典派和新古典派经济学基础的种种动力，是经不起古代社会 分析的检验的。[7] 同样重要的是要记住，以强调稳定和变化开始的部分多半都可以用这些动力来解释。此外，还有一种情况也很重要，那就是反对这种分析并要求引入意识形态方面的考虑。

1．早期社会、美索不达米亚和整整一千年埃及王朝的稳定，由于统治者以神自居而得到增强（其结果降低了实施成本）。

2．尽管人口压力和为再分配财富收入而普遍争夺对国家的控制是古代社会变革的主要的长期动力，但它们没有完全解释犹太人为保持他们的同一性，历经几个世纪的迫害而进行的顽强斗争。他们的坚持不懈，迫使罗马人从凯撒时代起对他们实行特殊的制度。不得在安息日传讯或控告犹太人，不得征募犹太人，虽然犹太人不能建造新教堂，但可以修缮遭到破坏的教堂。君士坦丁改宗（312年）前的基督教，在罗马皇帝断断续续的迫害下显示了同样的生存特征。而且基督教一经被采用，围绕着正确的神学解释的斗争，便使罗马帝国（东罗马帝国和西罗马帝国）陷入严重的纷争。强加于尼吉亚宗教会议（325年）的君士坦丁教义，并没有带来持久的联合，而是诱发了经常伴以暴行和战争的无休止的教派分立。吉本的观点倒不必都接受，他认为，基督教徒和基督教教义的冲突在罗马帝国后期的事务中起过关键作用，从而使基督教在罗马帝国的衰落中的作用令人注目。不过，吉本生动描述了阿里亚争论、多纳蒂斯特分立及其他许多教派对真理的要求而引起的冲突和杀戮。对帝国后期特有的宗教狂热来说，这种描述仍不 失为一种清醒的回忆。[8]

3．变革的力量也不都是国王、皇帝或其代理人，还包括下面这样一些人，像拉比·埃金巴·本·约瑟夫和他的门徒拉比·迈耶（是他们开始使犹太法典系统化）；[9] 拿撒勒的耶稣；塔尔苏斯的索尔（他在基督教的传播上，也许有决定性的影响）；和公元后7世纪的穆罕默德。

4．不止是有选择的物质刺激为犹太人反对希腊文化的持久斗争提供了基础，并导致他们在耶路撒冷（公元70年）和马萨达（公元72

年）抵抗韦斯帕芗。基督教的传播，也同样充满了以思想信仰为基础的各种活动。

第 五 节

罗马帝国覆灭，是少数一直引起历史学家关注的问题。早在吉本的著作问世以前，它已经是历史学家关心的一个中心议题，至今仍然如此。道德沦丧、基督教、人力短缺、使用铅管中毒，只是就罗马衰落所作的一部分解释，许多学者认为，经济力量才是关键性的；[10] 但古代社会不是受过经济学训练的学者们的领域，并且，许多被认为是解释了衰落的理由不仅含义模糊，而且一点也不中肯。[11]

实际上，关于罗马帝国覆灭有两个问题要回答：（1）它为什么瓦解？（2）它为什么在西方没有被另一个帝国取代？后者帮助前者布置了场景。从共和国的庞培和凯撒时期到公元3世纪，罗马的军事优势是明显的。甚至到5世纪，罗马的小分队仍可以击败大股蛮族武装（琼斯，1966年，第228页）。只是优势已经小多了，而蛮族在军事上则越来越老练，轻易地削弱了罗马人的比较优势。当帝国的军事优势相对衰落同官僚控制费用上升连袂而至时，结局显然便是地方自给自治程度愈益严重而引起的失衡。

随着时间的推移，罗马人在莱茵河和多瑙河上游沿岸的防线，已成为越来越沉重的财政负担。为使蛮族集团不来侵犯，不光要向他们交付越来越多的黄金，罗马集团的开支也上升了：戴克里先统辖的军队的人数大概就有35万。此外，罗马还要免费供养它的12万公民。这样，一方面开支从而税收结构的需求一直在增长，而另一方面，税基却在侵蚀。享有优越政治权利的人是被免税的，于是，得到政治优惠的团体便加重了负担。这样一来，市民和农民慢慢地对他们在罗马人与蛮族人之争中归哪一方便无所谓了（琼斯，1966年，第368页）。

要注意的是，税收增加本身不引起经济衰落，如果支出增加导致公共产品的增加，这一点很重要。但是，就罗马来说，为了提供同量的防卫却需要不断增加税收。另外，税赋的转移最终产生了一种对经济活动的自我抑制作用，最后，使税基受到侵蚀。事实上，这么改变产权再也造就不出有生气的经济制度了。

自从吉本论述罗马帝国衰落以来，我们在某些方面一直有误解。似乎真正发生过的是上述事件最终导致的衰落，以及经常被描述成黑暗年代的那种情况。然而，当时的进程与一种简化的衰 败模式并不相

符。比较恰当的描述，乃是各个选民作为号称世界大帝国的罗马的成员，他们的利得随着他们税金的增长和他们所享有的贸易保护遭到侵蚀而有大幅度下降。帝国的各个部分越来越发现，地方单位为它们提供的保护，多于它们从内部折磨罗马国家的争吵中所能得到的保护。于是，它们开始相信它们的福利要靠地方自治。[12] 短期后果无疑是它们不再忍受罗马国家的重负，长期后果是地方自主滋长了，贸易因长途贸易不再有保护而下降了，经济结构也发生了重大转变。奴隶制不再有盈利，因为不再有大规模的市场，结果，依附劳动的农奴日渐更适合一个地方自治和很少有贸易的社会。

作为对衰落 原因的一种纠正，我们应当说，罗马帝国存在的理由，只有当其军事优势丧失殆尽及幅员广大的国家不再为产权提供保护和实施时方才消失。

罗马帝国的分裂，也许是经济史上存在的最令人注目的界标。对西方世界来说，它预示了一个几乎达一千年之久的小规模政治经济单位阶段的开始。大规模政治经济单位所具备的优势，在以后的年代不是不具备，便是严重削弱了。诚然，在东方，罗马帝国还存在，一直到君士坦丁堡于1453年被土耳其人最后占领为止；诚然，按新宗教的神圣信仰建立的穆斯林世界，在北阿非利加还创建过伸入欧洲的帝国。不过，这些例外和为时短暂的加洛林帝国，并不否定这样一个重要之点，即，使一个帝国有可能控制整个地中海世界的那种规模经济确实已经不复存在。

---

[1] 对威特福格尔的水利社会来说，埃及比他援引的其他大多数情况更合适。

[2] 威廉·麦克尼尔在《瘟疫与人民》中提出的人口稳定系因寄生虫病削弱了农民体质所致的论点与这一论述一致。

[3] 马尔克·布洛切在"Comment et pourquoi finit I'esclavage antique?"（1947年）中作了经典性说明。

[4] 参见杰拉尔德·冈德森关于古代社会在酒、橄榄油、陶器和玻璃吹制业方面技术领先的扩散效应（未出版的）论著。

[5] 例如，为了根绝参政权（官员出售）作了不懈的努力，但在罗马帝国版图内（从君士坦丁到查士丁尼）从来就没有成功过，尽管为了将它肃清已经作出了巨大的努力。参见琼斯（1966年，第148—150页）。

[6] 参见琼斯关于帝国继承人的讨论（1966年，第125—128页）。

[7] 参见前一章和芬利关于卡尔·波拉尼的讨论（1971年）。不过，芬利的许多研究实际上是适合经济分析的（虽然他似乎没有意识到这一点），而且，他关于帝国覆灭所作的解释，如他本人所承认的，在本质上是经济的（第176页）。

[8] 参见吉本的著作（1946年），尤其参见第1卷，第21章。

[9] 参见罗思的著作（1954年），第12章。

[10] 参见伯纳迪所作的精辟的概述（1970年，第16—83页）。

[11] 关于经济学家对这一理由的看法，参见冈德森的论述（1968年，第43—68页）。

[12] 参见冈德森关于这一论点所作的阐释（1968年）。

第十章　封建制度的兴衰

第　一　节

罗马帝国是在公元5世纪的乱世中消失的；一份多少有点武断的历史年表，将封建主义的终止期定在大约一千年后即1500年。在这期间，西欧逐渐从罗马秩序瓦解引起的无政府状态中显露出来，并发明了一种足以带来秩序和稳定的政治经济结构，接着，又引起一次次导致这一结构解体和预示民族国家发展的变革——而后，才出现最近四个世纪的经济发展。

重要的是在开始时指出，在西欧游荡的日耳曼人游牧民族，相对而言，是原始的部落集团，“黑暗年代”的历史（就我们所知）并不是较早出现的希腊和罗马文明的重演。诚然，人口变动和战争特点在这两个例子中都起着决定性作用。但西欧的出现，基本上是由希腊—罗马文化的遗产所决定的，这一遗产（特别在南欧）保留了下来，作了一些修改，最后形成了6至10世纪的多种制度。庄园似乎直接承继了罗马的田庄（villa），而依附的隶农（coloni）则是封建社会农奴的前身。奴隶制也一直持续到中古时代。罗马法的遗产保留下来了，并在近代欧洲产权结构的形成中再度充分发挥了作用。

将古典社会的文化遗产一直保留到中古时代的乃是教会；教会是学识储藏所，是人迹罕至的文化中心。寺院在中古时代经常是最有效率的农业中心。[1] 教会的作用不可一概而论。一方面，教会是罗马帝国后期上层臃肿的官僚制度、物质财富的重要中心，靠出售对灵魂的拯救换取财富和土地。另一方面，教会是禁欲主义的，其成员是一些过着极简朴的隐士生活、信仰虔诚的传教士。比如，在8世纪皈依了内德意志而于754年在弗里西亚殉难的博尼费斯就是一例。[2] 就其第一个方面的能力而言，教会具有一个国家的特点，有统治者教皇，还有一个庞大的官僚制度，教皇通过这个制度聚敛财富和集中权

力，结果，其代理人（大主教和主教）本身中饱自肥，变得既富有又有权势。教会像国家那样，出售保护和公正；此时还出售对灵魂的拯救。这样，它对世间民众拥有一种绝无仅有的控制，在这个尘世上，大多数民众前世注定的命运，被认为就是堕入阴间地狱。这种思想信仰连同教会的禁欲方面，都给中世纪生活烙上了特有的印记。

西北欧——在那里封建主义是逐渐出现的——气候与一直是希腊、罗马文化发祥地的地中海岸不同。与地中海地区不同，西北欧降雨量充沛，森林密布，土地泥泞难耕。虽然葡萄种植向北移到了莱茵河流域，但与地中海岸相比，高卢和英格兰更适宜于牲畜饲养和谷物生产。气候条件的微小变化，引起了农业产量的巨大变化，有时甚至是灾难性的变化。

如果要描述一下这一千年结构的特征，可以认为，这是一个日耳曼人和罗马人的制度由于屡次战争、入侵和动乱而渐趋合流的时代。加洛林帝国出现了，并且在查里曼大帝统治下，似乎成为罗马帝国在西方的复兴；但在北欧海盗、马扎尔人和穆斯林人的入侵下，很快便发生了崩溃，渐渐出现了一种封建结构，即分权的政治组织、等级财政义务，和以相对自给自足为特征的庄园经济结构。经济活动恢复了，地方贸易和长途贸易发展了，城镇兴起了，城市手艺人的产出增加了，货币经济也扩张了。最后，封建庄园结构在饥馑、瘟疫和战争充斥的一个世纪中瓦解，而逐渐代之以较大的政治单位和一组其变化依君主和选民集团的谈判实力而定的关于土地、劳动和资本的产权。

第 二 节

本章的重点在封建主义的兴起和衰落；人口变化和战争为解释有关结构的变革提供了钥匙。战争是政治单位规模和结构的决定因素，人口变化通过它对土地和劳动的相对价格的影响，在经济组织和产权的变革中起着同样有决定性的作用。让我们先说明一下封建庄园制的一般特征，再探讨人口和战争在这组制度安排的兴衰中所起的作用。

10世纪的西欧经济具有以下起码的条件。法律和秩序一般只在定居区内存在，这个条件严重限制了贸易和商业；因为商品受较高的交易费用的限制，故而商品一般比劳动的流动性小得多。土地充裕，然而它只有与劳动和保护相结合才是可贵 的。因为土地相对丰裕，当劳动与生产产品的土地结合时，劳动呈现费用不变。由于城堡的不可分性，就这一点说，保护是有规模经济的。不过，随着领主保护的居民数增多，已耕地与城堡的距离拉长了，最后导致保护费用上升。简言之，保护呈现出经济学家所熟悉的那种U形成本曲线。庄园的"有效"规模，决定于提供保护的边际成本等于领主在边际劳动产品中所占份额的价值（即税金）。

当地的城堡和骑士是保护的关键。地方领主与大领主一直到最大领主——国王，在封建义务等级制中是有联系的。在地方领主和国王之间可能有几个中间等级；而在每一个等级上，较低的领主都得为其直接上司提供兵役。封建主义的产权，实际上是一种土地使用权的有条件的转让，而得到的回报则为兵役。在封建主义从罗马覆灭后的几个世纪的动乱中兴起的过程里，领主及其骑士已不仅成为一个武士阶级，而且变成了一个高度专业化的统治阶级，其生存和存在的理由 都依军事技术而定。[3] 骑士风尚似乎使这个阶级罩上了一轮思想上的灵光，该词令人想起亚瑟王、圆桌会议、兵役、风度翩翩的谈情说爱，然而，实际上对这个阶级来说，该词的真谛是靠暴力生存。

这个结构的基础——它提供了产品的丰饶产量和劳务，而得到的回报为已存在的各种保护措施和公正——是奴隶、农奴和自由劳动者。虽则奴隶制在某种程度上延续到中古时期，但特有的 庄园组织是在佃农和自由人的基础上建立的；《剑桥中世纪史》对这一结构作了很好的概述：

“英国的‘庄园，是最有特色的庄园乡村，虽然其分布范围最狭小，然而是组织得最严密、也最持久的形式。它包括经济的和行政的这两种完全不同的成分，并力求达到两个密切相关的目标，即维持村民的生计及领主的收益和权力。在整个基础之上，是乡村共同体。在简短的描述中，受无数参差不一的情况所限，只能得出一个平均数。在正常情况下，村民（villanus villein）拥有30英亩庭院地 和条状地（或其一半，bovate），这些土地，一条条稀疏地散布在庄园的两三处敞地上，庄园的土地可能与乡村大小正好相当，也可能只是乡村的一部分。村民对其条状地的栽培、耕作、播种和收割都遵照庄园的规定（‘习俗’），在敞地上，几乎不可能随意耕作。每年两三块地中轮流有一块地（看情况而定）休闲，不加圈围，用来放牧牲畜；已耕地四周则要圈围起来。他自己的牲畜有一定数目，在‘荒地’上自由放牧；他有自己的一份草地。庄园领主自己掌握的条块地即领地 与敞地上承租人的条块地相间。不过，有一种强大的趋势，将庄园自用农场的领地分出来。村民为承租土地，得在这种领地上提供很大一部分劳役。每个佃农家庭（一个劳动者）通常一周有3天要在领地上从事耕作，包括提供其份内的犁、牛和各种劳动运输工具。雇农（cottars）（其财产相当少）交付的劳动当然少一些。在最繁忙的收割期，还需要各种帮工（boon-work），这时自由民、佃农和其他人（在交付租金或履行其他自由契约条款下占用地产的人）还得提供部分劳役。不过，自由民可以按佃农占有条件拥有土地，反之亦然。开垦的荒地通常不用负担苛重的租佃税。庄园佃农和自由民承担的各种税用家禽、鸡蛋或其他特殊的给付来缴纳。佃农除被束缚于土地外，其女儿结婚须交纳婚嫁费（merchet）和依附金（formariage），他死了要征收他最好的牲畜作为遗产税（heriot）或称死手权（mainmorte）；他要按领主的意愿交付货币税金；他的谷物要在领主的磨坊里碾磨；在法兰西，领主的烤炉和酿酒榨汁机是封建领主的专利品。佃农可能被选为采邑管理人和乡村庄园经济的其他小头目。其处境由于庄园习俗的发展毕竟有所改善，无论如何，使他苦恼的那些勒索被固定下来，从而使他能保有自己的遗产。他像自由民一样，出席庄园法庭，庄园的习俗及其实施是在这里发布的。许多庄园领主将管家和代理人派到各地去收取利润、征收农产品，作为他在定期居住地的给养。总之，村民除维持生计外，他们的劳动为好斗的

统治阶级和有关的教会上层人士提供生活资料，通常他们都把自己所得到的短暂的和平、正义和启蒙归功于以上那两种人。”

像封建等级制的上层结构一样，佃农和地产拥有者的产权，是一种土地占有权的有条件的转让，用来交换上述的各种劳役、实物产品和货币给付。这一庄园结构有三个方面引起了许多争论。这三个问题是，劳役是农奴和自由劳动者对领主义务的主要部分；农 奴制的基本特征是一种制度；各个劳动者的条块地，如以上引文所述，散布在敞地上。

我和罗伯特·托马斯在较早的研究（1971年，1973年）中，为劳役和农奴制的特征提供了解释。我们认为，劳役是在没有专业化和交换时形成有组织的市场而需要极高的交易费用的一种结果。在这种情况下，合意的消费项目通过将劳役分配去生产合意的产品和劳务的组合可以按较低的成本来实现。总之，领主利用归他所有的劳动捐来增加他想要的产品较之每次他希望消费下个季节的不同产品时与其他农奴进行商议的花费要少。缺乏市场，使劳动捐成为最有效的经济组织形式，尽管这种安排含有对怠工的鼓励。为了降低怠工的费用，庄园习俗（法规）为不同任务规定了劳动时数，确定了管理员来监督农奴劳动，并对发现的怠工者处以罚金。

至于农奴制是一种制度的问题，我们证明，它在实质上，就是以上所述的那种契约性制度，还有，庄园制度最突出的特征就是实施农奴—领主契约的性质。由并非公正的第三方来执行合同。即庄园法庭执行庄园的习俗——不成文法，在法庭上，庄园主或其代理人作为仲裁者主持其事。然而，庄园主却是与其农奴有利害关系的一方。这样的安排，显然为领主剥削其农奴提供了许多机会。不过，领主毕竟受到了一种制约，从而有效地限制了他的权力。劳动短缺，领主便经常要为农奴而竞争，而且未必能使逃亡的农奴返回。这样，领主便受到一种刺激，不得不遵守带有庄园习俗痕迹的契约安排，并把它们看作是“约束”。如果他不这么做，他的农奴便会毁约逃离庄园。

我们就劳役和农奴制的契约关系所提出的论点，引起了大量争论，我们从中获益匪浅。根据那些批评和有关问题的文献，我将对这两个论点加以修改。[4]

对于我们有关劳役的论点，主要的批评是在11、12世纪时市场远比我们所说的普遍，因而，通过市场获得大量消费品的交易费用与分配劳役相比，并不是一种成本高的选择。波斯坦（1972年，第11章）令人信服地列举了中世纪英格兰的贸易多于我们模型所说的。达比描

述了1100年以后在大陆北半部劳役制瓦解的情形，在那里，货币经济的发展起了决定性的作用。领主发现，比较有利的是出售自由，从他们对面包烤炉和磨坊的垄断中获取收入及用租金收入来代替劳役。总之，比较明智的做法是"不要人'当差'了，因为，那些服劳役的人'漫不经心、没精打采、得过且过'、产出甚少所费甚多……因而，比较可取的是，将这种'当差'换成农民比过去更容易到手的现金"（达比，第226页）。[5] 达比分析的推论是，在要素和产品市场上，贸易和货币交换的发展比我们的分析提到的要早一些。显然，他的论点与认为劳役早已存在可能是由于货币经济发展前交易费用高的观点不一致。[6]

我和托马斯关于农奴制的基本性质的论点，就更容易导致批评了，这不仅因为我们将关系纳入契约的框架之中，而且我们对安 排的片面性未给予足够的强调。如同我们对结构所描述的，它显得太像是保护和公正对劳役和实物支付的平等交换。而芬诺阿尔蒂（1975年a）指出保护和公正并非真正的公共产品是正确的，因为可以按低成本把农民排除在外，比较准确的看法，也是一种与第一部分提出的国家理论相一致的看法是，武士阶级与秘密团体相似，从农民那里榨取收入。阿卡迪乌斯·卡亨（1973年）在对农奴制的一次有创见的讨论中强调，沿用至今的关于农奴一领主关系的契约概念，是一个令人印象深刻、却会引起误解的现代概念。农奴受领主约束，他的活动和迁移受其地位严重制约；而自愿协议是不含有这种情况的。不过，重要的是再强调一下我们分析的一个关键点：即，使庄园制度发生变革并最终导致其瓦解的，是边缘部分领主和农奴的机会成本的改变。

分散的条状地的存在，诱发了许多交易成本论点来解释个体农民耕作一块块散布在典型庄园的整片三圃田上的条状地是明显无效率的。两种解释已经展开。综合起来看，它是农村决定的结果；分开来看，它是一种对地产集中风险上升的反应——即一种保险方案——（麦克洛斯基，1976年），又是一种双重生产功能的后果，这种功能要求将大地产保持为一个单位，以期实现牲畜放牧的规模经济——因而坚决要求按村庄划定单位（达尔曼，1980年），或是大多数乡村成员所采取的平均主义立场的后果（乔治斯库一罗埃吉恩，1969年）。

另一种解释强调统治者对被统治者的剥削关系，并证明分散的条状地的存在导源于领主为检查佃农和自由劳动者的产量，以便能减少消极怠工（霍尔，未发表的论著）和将农民的地产规模调 整到最低限度，从而增加领主的领地（和收入）（库拉，1976年）所作的尝试。

由于存在着不同的条件和多种安排，已不可能对条状地的延续所作的一个个可供选择的解释进行有效的区分了。每种解释都既有支持

的证据，也有反对的证据。不过，如果第一编提出的国家模型已给定，检查产量以便以损害农民来增加收入，则应当是领主的一种合理的反应——如果领主的机会成本使这种做法成为一种可行的选择的话。[7]

第　三　节

人口及军事技术和组织，是一千年间变革的两个主要动力，我们关于人口的知识，从最好处说，也是很不完整的。学者们一般认为，罗马帝国后期人口在下降。这一下降，大概在6世纪时因鼠疫蔓延而加快了，鼠疫蔓延似乎使流行病延续到七世纪。如果在这以后人口开始了增长，如达比（1974年，第71页）所认为的，那么假如动乱的条件一直存在，增长必然很慢。

但封建制度为这一动乱世界提供了一种秩序和安全的手段，并导致人口和经济活动同步增长。西北欧大部分仍被森林覆盖，人口增长余地很大。由于人口增长最终引起人口拥挤以至当地收益递减，合乎逻辑的出路乃是殖民：兴建庄园，开辟荒野。于是边 疆运动应运而兴。新庄园向西北欧延伸，此外，由于庄园间盗匪藏匿的无人定居区渐趋缩小、城市发展受到鼓励（在那里可以发展专业化技艺，生产制造品）、再加上对要素禀赋颇不相同的区域的拓殖，贸易的潜在利得增长了。布尔戈尼、波尔多、摩泽尔的酒，英格兰的羊毛、德意志的金属制品、佛兰德的羊毛服装、波罗的海的鱼和木材等等，都表明在资源和人力资本投资方面，要素禀赋是有差异的。简言之，边疆拓殖运动导致贸易的交易费用下降和贸易收益增长。

市镇制定了各自的法律，并逐渐设立了各自的商事法庭。最初实施市镇法可能是采用贝壳放逐法，后来才发展了当地政治单位的治安权力。随着商业法规的颁布，它们在一个较大的地区得到了承认——例如查尔特·多莱罗恩（在法兰西的拉罗歇尔附近）法规，在12世纪时曾得到佛兰德、荷兰和英格兰的普遍承认。

在市镇里，为满足当地制造业主和商人的需要，发展了行会。围绕非农产品生产的产权是与行会不可分割地联系着的，行会的早期形式是自愿协会，但很快就变成了得到法律承认的国家的一部分。行会提供了最初的一套章程并私下维持秩序来保护其成员的财产，但在12世纪末，在意大利的一些城市，行会变成了政治行政机关的一部分。

在西欧，人口增长带来的一般收益递减，似乎在12世纪末便已发生。接着，要素相对稀缺发生了变化：劳动价值下降，而土地则变得比较值钱。土地价值上升，引起了各种尝试来规定专一产权和转让的可能性。在庄园里，如果所有居民有同等机会进入公有地，公有地往

往会被利用过度。对这种利用作出的反应，是限制 进入的庄园条例以习俗的形式体现出来。一个家庭在公有地上放牧的牲畜数受到限制，这类限制性安排已变成了习俗惯例。13世纪，在英格兰，一个粗具轮廓的土地法发展起来，它以圈地为开端，而最后使转让土地真正成为可能。同样的发展也发生在法兰西的布尔戈尼和香巴涅。土地价值上升，增强了改变产权的刺激，结果使当时愈益短缺的资源得到更有效的利用。[8]

12和13世纪是国际贸易繁荣时期。本章没有足够的篇幅，来追溯那些在发展已组织的产品和要素市场取代地方自给自足和以货易货方面起过创新作用的制度安排。香巴涅集市、威尼斯、热那亚和其他意大利城市经营的兴盛的地中海贸易、都市化的佛兰德的金属制品和服装贸易，不过是那个时代商业扩张的一些主要表现。从本章的观点看，最值得注意的方面，是对产权的保护，由自愿团体的私自行使转变为国家控制。各地王侯都担保（在有酬金的情况下）行商活动安全，对外商实行保护，为他们提供专一的贸易优惠，实行商事法庭仲裁，将产权转让或委托给兴起的市镇。

毋庸置疑，由于交易费用下降，非农业部门生产率有了大幅度增长；不过，这一部门仍然只占整个经济活动的很小一部分。人口增长引起农产品价格相对于其他产品的上涨，结果，实际工资在下降。人口增长加上收益下降，导致大多数人生活水平下降。农业生产受到了影响：出现了牲畜相对减少而谷物相对增多。这一变 化反映在农民的饮食中为碳水化合物代替了蛋白质。西欧居民的生活接近于最低水平，连生存都失去了保障。14世纪初期遍及西欧广大地区的饥馑证明了这一点，不仅如此，还预示着更坏的事情将会发生。1347年的鼠疫变成了流行病一再发生，致使人口在一个世纪里可能都是下降的。因而，商业贸易的数量减少了。西欧经历了一场马尔萨斯危机。

在非农业部门，这一危机最显著的后果是行会势力兴起，为保护当地手艺人而组织起来，以应付市场的急剧萎缩。在保护当地垄断者不受外部竞争侵犯方面，行会的力量经常得到国王和大领主的强制权力的支援。汉萨同盟就广泛代表这样一种城市防御联盟，保护他们缩小的市场免受敌对城市的竞争。

在农业部门，再次出现了一个土地充裕而劳动稀缺的时代。各地贫瘠的土地不再继续生产；谷物种植变成牲畜生产；实际工资上升、租金下降。相对的议价力量从领主转移到农民一方。农民的机会成本提高了，因为逃往城市（一年零一天后得到自由）提供了一种使地方领主感到压抑的选择。尽管将工资调整到最大限额还要反复努力，但

地主中间的竞争毕竟使租佃条件越来越宽容，工资也在增加，结果农奴制中的主仆关系让位于对不动产保有权的承认并终止了依附义务（虽然在英格兰，直到1666年，这种依附义务才被合法地廓清）。在英格兰，13世纪时，自由人已经逃脱了庄园法庭的裁判，而得到国王法庭的庇护。久而久之，佃农也被置于国王的正义之下，而庄园法庭则慢慢丧失了司法裁判权。14和15世纪的商业大收缩，诚然引起了某种回到黑暗时代的倒退，动荡不宁、战乱四起，致使所有权愈来愈没有保障。然而，贸易虽然减少 了，但并没有消失；市场连同货币经济一道都保存下来了。

本节前几页所描述的变革，发生在整个西欧。人口压力和饥荒疫疠的影响是有地区差异的，但不管有多大差异，整个西欧都感受到了要素相对稀缺的变化。然而，以发展制度安排和产权来作出反应，在整个西欧则有所不同。为了论述适应这些变化而有所不同的模式，我们必须回到对中世纪社会变革起过作用的其他因素即战争的技术和组织上来。

第　四　节

前一章在以下这个问题上终止了：与军事组织有关的规模经济曾使一些大国和团体在幅员广大的版图内得以存在，但在罗马帝国后期消失了或被大大地削弱了。在下一个一千年，一个以劫掠、袭扰和勒赎为生的武士阶级，占据了舞台。这个阶级只稍稍受加洛林帝国的约束，甚至在与封建主义一道出现的保护和秩序有了相对增长时，这种生活方式也基本上没有改变。通常，战争规模不大，但很普遍。不过，到这个时代终结时，战争的特点发生了重大变化，这个武士阶级也落伍过时了。

当查理·马特于公元753 [9] 年在普瓦蒂埃击退阿拉伯人时，西欧的无政府状态才稍稍中止。公元800年，查理曼已兼并和征服了从穆斯林西班牙边区到萨洛林、巴伐利亚和伦巴底的意 大利的广大地区，在该年圣诞节，查里曼在罗马圣彼得大教堂，由教皇加冕称帝。随之而来的加洛林王朝的复兴与早期的“黑暗年代”适成对比，而它在9世纪的分裂和解体则令人信服地表明：有活力的政治经济单位的规模是比较小的。非集权的行政和财政结构出现了，实际上将其帝国暂时捏在一起，这是查理曼的创造。遗产瓜分引起内部冲突；北欧海盗、穆斯林和马扎尔人的袭扰则加快了分离。 [10] 北欧海盗于786年出现在英格兰海岸，于795年出现在爱尔兰，于799年出现在高卢，于841年攻陷伦敦。海盗还乘着他们的长艇溯河而上，进攻像北方的鲁昂和南方的图卢兹这样一些完全分隔的城市。穆斯林海盗在地中海攻击基督教的船只，从南意大利到普罗旺斯都遭到了他们的劫掠。匈牙利人的骑兵，沿着古罗马大道，于915年侵入不来梅，于937年最西到达奥尔良。

一个远方的国王提供不了什么保护来防范这些掳掠匪帮。筑垒设防和用重甲装备骑士才是可行的应付办法。后者对步兵的比较优势由于马术的传布而得到了直接增强。这为乘马装甲骑士兼用人力畜力消灭对手提供了便利（怀特，1962年）。上述封建主义等级集权结构是有效果的。那就是出现了本章前面所说的地方秩序和经济扩张的恢复，另外，海盗也进入北欧定居，成为结构中的一部分。

军事上出现了相持不下的局面，从而增强了小政治经济单位 的持久性。除了最持久、资金雄厚足以负担得起旷日持久的围困来饿死堡

内居民的军事行动外，战争的特征一般是重甲骑士之间的小规模冲突。

可是，如果说战争技术巩固了封建制结构，那么，由此恢复的经济活动却逐渐削弱了这个结构。货币经济的发展，导致了兵役免除税——一种代替兵役的货币给付。国王现在可以雇人当兵，来代替依赖一年服40天的兵役。国王军队的规模，现在依他的钱袋而定。从长远看，事实上一向因在军事上比国王强大而构成威胁的那些陪臣的权力削弱了。但从短期看——整个14世纪——战乱扩大，雇佣兵市场也随之扩大。雇佣兵一旦组成现有的帮伙，当发现敲诈勒索、抢劫有利可图时，便成了西欧灾难的根源。在一场战争中，无论受雇于哪一方，他们都利用这种有利机会谋生。

从13世纪到15世纪末，在军事战争方面出现了一系列重要的技术变革。[11] 长矛、大弩、大炮，最后为陆上战争的步枪和与海上大炮有关的海船建造方面的改进。1302年，在考特雷，佛兰芒的长矛手以实例证明，重甲骑兵容易受到长矛队的攻击；在克里西，又像曾在普瓦蒂埃和阿让库尔发生过的情形那样，英国大弩手与徒步骑士配合，击溃了法国人。在15世纪（1450年在福米格尼和1453年在卡斯蒂尼昂），法兰西借助野战炮转败为胜，法国人在进入英国弓箭手的射程以前便把他们的队列击溃了。此外，围城 炮的发明，摧毁了以往那些久攻不下的城堡，法兰西在1449——1450年收复了英国诺曼底的大部分筑垒防地。

我们已经知道，中古后期，从斯威士的长矛手到英吉利的弓箭手，这些有特长的雇佣兵既有效率又要谋取利益。他们不仅对敌人是危险的，而且对他们的雇主也是一种威胁，当他们不被雇用和薪饷无着时，便劫掠乡间。作为对已雇外籍士兵的这种掳掠行径的直接反应，法兰西的查尔斯七世于1445年创建了西欧第一支常备军。[12] 最后颁布了康帕格尼敕令，建立一支12,000人的军队，薪饷为，持有武器者每人每月10里夫都尔（livre tournois)，其“随从”每人每月4或5里夫都尔。

究竟交换经济的发展是扩大战争最适规模的充足条件，还是技术创新扩大了战争规模，这仍可以争论。毋庸置辩的是，战争规模确实扩大了。结果，政治上的幸存者的条件急剧改变。幸存者现在需要的不仅是一支人数众多的军队，而且是一支受过训练、遵守纪律、由昂贵的大炮和步枪装备的军队。手持长矛的装甲骑士的时代已经过去了；骑士时代宣告终结。陆上和海上的战争（海船规模和武器装备增

长得惊人）已经显著改变了幸存者所必需的财政资源的规模[13]。

到此，我们不妨将我们的历史叙述停一停，从经济理论中找出相似之处，或许不无裨益。让我们来考察一个拥有为数很多的小 企业的竞争性行业。如果采用了一项变革使规模经济相对于市场规模更有效，从而使有效规模的企业必然扩大。从旧时的竞争性均衡到新的（也许是不稳定的）寡头独占办法，发展的轨迹如下。最初的小企业都要扩大规模，不是进行联合，便是被迫破产。为了幸存下来，将进行无情的竞争。不可避免的后果便是留下少数规模最优的大企业。但甚至这时，均衡可能仍不稳定。在一个寡头独占的情况下，要为合谋定价作出无穷的努力，而单个企业按照协商来行骗，却总是有利的。终于合谋时期中止，而继之以无情竞争的阶段。

如果我们将以上描述与中古后期政治领域加以比较，便会发现有许多明显的相似之处。在1200至1500年间，随着地方庄园让位于兴起的民族国家，西欧许多政治单位经历了一次次冲突、结盟和联合。这几个世纪，阴谋诡计充斥，战争规模空前。另则，国家的规模有时扩大了，但决定性的因素不是单纯扩大政治单位的规模而是能够增加岁入。竞争中的民族国家，都面临着支出的巨大增长。战争一年，意味政府的费用至少增加4倍——而大多数年份都有战争没有和平。以往靠他们自己就可以为生的国王们，再也不能这样下去。君主不断受到财政危机和债务日增的困扰，常常只得求助于危险的应急办法。国家破产的忧惧不仅是一种时隐时现的威胁，而且破产经常是一种现实。

直到1157年，佛兰德的伯爵才获取了其实物岁入的一大部分。在法兰西，可能要到13世纪，实物收入才显出是君王的收入。在封建时期，国王的宫廷习惯于从一个地方迁到另一个地方消费实物产品和劳务。随着货币经济的发展，岁入愈来愈货币化。不 过，在14世纪和15世纪期间，岁入在下降，因为人口在减少，地租也就减少了——更确切地说，其时生存需要有更多的岁入。

面对着岁入下降和财政需要增长，欧洲的君王们陷入了一个空前严重的两难困境。他们从小领主那里强征到的税收，受到了习俗和传统的限制。如大宪章所证明的，一个国王如果逾越了公认的习俗惯例，便可能激起反叛。在国王的陪臣中，有许多人几乎像他（事实上，勃艮第公爵这时就比法兰西国王有权势得多）一样有权势，当然，他们同心协力就更强大了。觊觎王位的竞争者往往不止一个。甚至在没有积极的竞争者的情况下，强大的陪臣也会形成直接的威胁，

不是推翻国王，就是勾结境外入侵者，像勃艮第勾结英格兰反对法兰西王权那样。增加税收会使欧洲王权陷于危险之中。

借钱的可能性是有的，而且，这也确实是应付战争带来的短期财政危机的一个重要手段。由于不能因债务而控告君主，所以出借人要求实行高利率，通常得作一点掩饰以规避高利贷法。作为对风险高的补偿，贷款往往以担保品（经常为君王的土地、君王的珠宝、关税承包、或是某种垄断特许权）作抵。赖账拖欠是常事。爱德华三世使佩鲁兹和巴迪破产，稍后，查尔斯五世和菲利普二世使吉诺伊斯和富格斯破产。

国王可以依赖贷款使政府度过一场战争，但是，应付偿债这一难题就只得求助于财政岁入了。必须确立正规的岁入来源以偿还战争贷款，这影响了并且在当时就决定了国家和私人部门之间的 关系。[14]

统治者的自由度颇不相同。他可能会强行征用财产。如果他能够使其臣民确信，他们受到进攻或入侵的威胁，他便可以征收一种强迫性的借款。他可能会给予优惠——产权和对产权的保护——而要求以岁入作回报。显然，国家从庄园主手里接收了对产权的保护对经济是有利的。由于贸易和商业已经发展到庄园和城市以外，农民、商人和发货人发现，私人保护费用会因君主权威加强而下降。在私人部门和国家之间存在着互利性交易的基础。既然在私人部门个人始终受白搭车的刺激想逃税，国家必需找到一个既可以衡量、也容易征集的收入来源。与现代税收结构不同，当时没有一个制度结构可用来进行这些活动。新兴的民族国家于是力图从那些相对容易征税的经济活动中得到岁入。在统治者面前呈现了许多可能性。

凡是对外贸易成为经济的重要一部分的地方，衡量贸易范围和征收税金所需的费用一般都比较低——特别是水运贸易更是如此，因为港口数目有限。而在贸易主要是地方性的、限于一个城市或一个地区、或者主要是经济内部的那些地方，衡量和征收的费用一般就高得多。因而，对外贸易是一种比国内贸易更有吸引力的潜在岁入来源。

这时常用的另一种选择办法，是将某种产权转让给可以为他纳税的团体，或通过法规禁止那些威胁政府岁入的做法。君主在用产权交换岁入时，采用了多种的（和巧妙的）办法，这里，我们只能略加介绍。在英格兰，土地转让权于1290年（根据置地法Quia Emptores）授予自由农民，于1327年授予贵族，因为不然国王便因实行封土分赐而丧失岁入。稍后，威尔士法令（1540年）颁布，允许遗产继承，因为“用益权”的广泛遗赠使王权丧失了岁入。相同的法令也在法兰西、

香巴涅和昂儒颁行。这种法令不仅阻止了岁入的丧失，而且使国家得以对土地转让征税。城市获准从事贸易并获得垄断特权，而以每年纳税作为回报；外国商人获准享有合法权利，并不受行会的限制，也是用纳税作为回报。行会获得了专一的垄断特权，以向王权纳税作回报。此外，作为对垄断特权的回报，在进出口方面也设立了关税。

在大多数情况下，王权开始都是被迫才将税率管制权转让给"代理"机构（国会、三级会议），而要它们投票赞成收税作回报。在有些例子中，代理机构保留了这一特权；在另一些例子，它们则丧失了这一特权。这后一种情况需要特别强调一下，并加以进一步的阐释，因为它是我们在欧洲看到的那些不同的未来发展模式的关键。为了得到生存所必需的税收，统治者必须放弃什么呢？就是说，什么决定着统治者对其选民的议价实力？上面提到的论点表明，有三个基本情况影响议价过程：（1）接替地方领主或自愿团体保护产权的国家，能为选民创造的潜在利益有多大；（2）国家的竞争者提供同样服务的能力；（3）决定政府各类税收的收益费用的经济结构。

在下一章，我们将考察这三个因素怎样影响在法兰西、西班牙、荷兰和英格兰出现的政府类型，以及政府的类型又怎样影响这些国家的经济增长。

---

[1] 参见达比关于克卢尼祝福修道院的组织所作的论述（1974年，第213—221页）。

[2] 参见普雷维特—奥顿的论著，第1卷，第12章（1966年）。

[3] 本章前面提到达比著作的法文书名《Guerriers et Paysans》，而最初的书名比一般化的英文书名更好地抓住了达比对7至12世纪研究的精髓。

[4] 参见芬诺阿尔蒂的论述（1975年a)。

[5] 第8章讨论货币支付的总趋势。

[6] 芬诺阿尔蒂根据领主在其自己的领地上用的技术比较优越或经济组织形式虽然经济效率低、但维持了领主的优越社会地位，提出了另一种关于劳役的交易成本论点。

[7] 东欧后期的农奴制似乎与这一模式相符，它是威托德·库拉的重要研究的中心。

[8] 就土地和劳动产权的变更所进行的详细议论，可参见诺思和托马斯的论述（1973年）。

[9] 当为732年。查理·马特该年在普瓦蒂埃战役击溃阿拉伯侵略军，迫使阿拉伯人退回到比利牛斯山以南，这一战役的胜利，保卫了法兰克国家的独立。——译者

[10] 根据有关加洛林帝国崩溃的描述。参见普雷维特一奥顿的著作第1卷，第14章（1966年）。

[11] 关于15世纪陆上战争的讨论，参见《剑桥中世纪史》（1969年）第8卷，第21章。关于海上战争的讨论，参见西波那的论著（1966年）。

[12] 土耳其的贾尼西里斯早已证明了东欧常备军的优势。

[13] 参见比恩（1973年）及林格罗斯和罗埃尔的评论（1973年）。

[14] 它也在教会的相对衰落中起了重要作用，教会在中古时期拥有大宗聚敛的财富。如本章前面所指出的，教会在整个这一时期一直是一个敌对的国家，并处于无休止的阴谋诡计的中心；但由于新兴的世俗政治单位寻找岁入，征用和没收教会的收入和财富，便成了越来越有诱惑的选择。被教皇逐出教会的威胁与毁在竞争者手上相比，不幸似乎还要小一些。

第十一章　近代欧洲的结构和变革

第　一　节

从1450年到1650年，这两个世纪在欧洲之所以引人注目，首先是由于对新大陆和印度的延伸探险、开发、贸易和殖民，其次是由于对危机部分和政治经济单位的结构改革。扩张的后果是最终将世界的其他部分与西欧各国连为一体；而其近期后果为市场扩大和盈利机会增加，进而为实现那些机会对结构变革的政治压力加大。由此而来的结构变革，产生了奠定最近三个世纪经济增长的基本条件。[1]

第　二　节

亨利·皮雷内在其20世纪前期的作品中已证明，欧洲人在黑 暗年代的发展，基本上受伊斯兰教势力的影响，伊斯兰教势力包围了欧洲，遏止了贸易，并最后使欧洲离开地中海而转向大西洋（1939年）。历史学家们提出了一个类似的论点来解释后一种探险和殖民模式；在这种观点看来，土耳其人于1453年对君士坦丁堡的占领，切断了与东方的香料贸易，从而导致葡萄牙人（和其他人）寻找一条抵达印度的替代航路。

仔细推敲起来，没有一种假设是完善的。黑暗时代贸易在整个地中海盆地没有中断，尽管水平大大下降了；土耳其人占领了东方贸易的门户之后，香料贸易通过勒旺 [2] 地区依然进行。不过，上面这两种假设在解释中含有一种重要因素：相对价值的改变。在皮雷内的论文中，地中海贸易相对于 其他潜在的贸易更不安全；在香料贸易方面，土耳其人的征服，提高了发现通往印度的另一条航路的潜在收益率。

促使葡萄牙的亨利公爵进行阿非利加海岸探险的动机是"为上帝尽力和发财致富"。将狂热的思想倾向低估为这种实利主义的努力，也许是一种误解，因为在整个这一时代，为上帝服务使参与者们的选择范围受到了约束（至少在短期内）。然而寻找黄金、香料、白银、奴隶和其他常用的贸易品，终究是一种根本动力。正是这种动力，驱使葡萄牙人、西班牙人、荷兰人、英吉利人和法兰西人绕过好望角（有充足理由称之为风暴角）；重新发现美洲，占领和劫掠了玛雅人和印加人文明世界；寻找西北通道；相互之间以及与 穆斯林和土著居民发动一场场无休止的战争。17世纪中叶，世界的总轮廓已被发现（或重新被发现），为日后发展带来持久影响的殖民地拓殖模式也已确定。罗马教皇的训令，提出一条假想的分界线，将巴西划给葡萄牙，中南美洲的其他部分划给西班牙。荷兰虽然一度以贸易著名，但在将葡萄牙人从巴西的蔗糖海岸逐走并保住在北美洲立足点（新阿姆斯特丹）方面，只获得了暂时成功。不过，他们的海运和贸易的效率，对于法兰西特别是英格兰的对外政策的形成，却起了重要作用。英国在从事有利可图的贸易冒险事业上，相对而言是后来者，逐渐发展了一种殖民拓殖和在其西印度群岛与北美洲之间进行优惠贸易的制度。这一制

度，从消极方面旨在排除荷兰人（和其他人），从积极方面则为了将殖民地与母国连成一体。航海条例关于在殖民地和母国之间的费用和收益是许多文献的主题。[3] 优良的西方帆船、大炮奠定了葡萄牙、荷兰和英国贸易在远东的地位。如西波拉所指明的，他们的贸易不局限于东西方贸易，除此而外，他们还充当"亚洲各国巨大商业活动网的中间人……"（1965年，第136页）。

按第一编提出的框架，上述欧洲的扩张和世界其他地区与大西洋各国连成一体具有两个重要后果：母国带来的制度和产权造成了殖民地区域以后的发展，贸易和生产要素（劳动和资本）流动的模式有助于形成大西洋各国自身发展的模式。

西班牙人、葡萄牙人和法国人拓居地的经济组织与英国人拓居地的经济组织是不同的，这种差异肇始于母国带来的产权和殖 民地的要素禀赋。西班牙人在墨西哥的监护制，用西班牙的监护人代替阿兹台克人的统治者。作为对"保护和公正"的回报，新统治者获得了贡物和被强制的劳动。葡萄牙的产糖殖民地，是靠从阿非利加输入的奴隶建起来的。法国试图按一种反映母国封建土地组织的模式拓殖法属加拿大——其结果可想而知：对拓殖者吸引力不大。

英国的拓殖地比西班牙和葡萄牙的拓殖地晚一个世纪出现，它反映了该国产权结构的变革。虽然弗吉利亚公司和其他一些殖民冒险事业是由共同耕种土地开始的，但灾难性的后果很快使情况发生变化，结果，事实上发展了土地私有权。劳动短缺在不同的殖民地依资源禀赋而有不同的后果。契约制最初提供了诱人的机会，使穷人得以偿付他们的移居费用，而以承担一个固定时期的义务劳动作为报偿。在南方，凡是烟草、稻米和靛青种植园有较大规模发展的地方，契约仆役则被奴隶代替。相比之下，新英格兰和中部的殖民地具有个人土地所有制的特点，早期的经济发展以农业、渔业和海运业为基础。

美洲的开发是下一章的主题。本章的重点在于西欧国民经济的兴起；上述经济增长影响了西欧各国。对葡萄牙和西班牙来说，它最初意味着财富和经济机会，但后来随着西班牙陷入停滞，这些利得便不复存在了。对荷兰来说，增长是指一种靠它在海运和贸易上的比较优势建立起来的经济；对英国来说，殖民地已经成为帝国的一部分。要理解欧洲发展的不同模式，我们必须考察17世纪的结构危机。

第　三　节

普遍认为17世纪有一种危机，但在危机的根源或特点上，意见却不一致。这个时代的特点，是饱受战争的蹂躏，如德国的30年战争；工资下降；社会大动乱；宗教纷争。到这个世纪的末叶，某些政治经济单位的结构已经发生了根本性的变革。对马克思主义者来说，17世纪是辩证发展过程中的一个大难题。因为封建主义似乎到1500年已经灭亡，而在传统上与工业革命有关的资本主义，在几乎三个世纪中并没有出现。在马克思主义体系中，导致新阶级出现的技术变革既然是外生变量，所以马克思主义者有三个世纪的空白。他们的解释是，新兴的资产阶级用了几乎三个世纪来发展政治权力和创立基本的产权，而后才引起工业革命。英国和法国的革命是打开现代资本主义大门的突破口。[4]

在休·特伦沃—罗珀看来，危机是寄生性的官僚制度及其税负过重，在17世纪欧洲扩张停止时造成了极度紧张、灾害和破产。[5] 勿庸置疑，曾出现财政危机，但如J.H.埃利奥特在其对特伦沃—罗珀的评论中所指出的，它是由战争造成的，而不是由文艺复兴时宫廷的大肆挥霍所造成的。[6] 这样，马克思主义的论点似乎与证据更相符，事实上，正是在国家控制上的结构性危机最终导致了一组鼓励现代经济增长的产权的出现。然而，既然工业革命 的技术是结构变革的后果而不是结构变革的先导，因此，马克思主义对技术的强调，已经将马克思主义者引入了歧途。虽然火药、罗盘、良好的船舶设计、印刷术和造纸术都在西欧经济增长中起过作用，但结果颇不相同。与工业革命有关的技术变革需要优先 发展一组提高发明和创新的私人收益率的产权。以下提到的解释从人口变动开始，并建基于经济机会变化与国家财政要求之间的相互作用上。

第　四　节

中古后期的社会具有周期的特点。前两个世纪（在1300年或1350年至1475年之间）的人口增长带来了饥荒、瘟疫和经济萎缩；第二个增长周期（1475—1600年），引起了17世纪的经济萎缩。17世纪危机的蔓延，给整个欧洲带来了不同的后果。英国和荷兰几乎（如果不是全部的话）不受影响，而法国和西班牙（特别是西班牙）却受到广泛的影响。英国和荷兰由于产量比人口增长得快，因而未受马尔萨斯危机的影响；法国虽然没有停滞，但明显落后于英国；至于西班牙，虽然以前曾经是欧洲最强大的国家，但现在已经沦为绝对衰落的国家。[7]

17世纪欧洲那些合并而成的民族国家之所以有不同的经济增长率，其原因被认为在于每个国家已经发展了的产权的性质。 已确立的产权的类型，乃是每个民族国家发展的特殊道路的产物。政府和它的国民在扩大国家的 税收权方面的相互作用特别重要。我们已经看到，每个新兴的民族国家都极欲得到更多的岁入。达到这一目的采用的方法对国家的经济是至关紧要的，因为在每种情况下都含有对产权的改变。

以两个成功的国家来说，已确立的产权提供了更有效地利用生产要素的刺激，并将资源导向发明和创新的活动。而在两个不成功的国家，绝对征税水平和获取财政收入的独特方式，则促使个人趋向正好相反。这一节简述一下这种差导是怎样发生的。

让我们从法国开始。民族国家出现在法兰西，开始是作为对百年战争所造成的灾难的一种反应。英国的军队占领了法国的一部分，没有薪饷的士兵成帮结伙四处抄掠，而大贵族们则热衷于无休止的争斗。法兰西在查理七世于1422年登上王位时，在名义上才成为一个国家。他面临的严峻任务是重建法律和秩序，从英国人和勃艮第人手中收复他要求拥有主权的一大半王国。

这一任务要求增加王室岁入。为了使王室的特别税得以通过以应急需，设立了一个称作三级会议的代表机构。查理七世在位初期，不得不一再要求三级会议增加岁入。他可以要求、也可望得到的数额，受到占领法兰西的英国对手和勃艮第对手的征收水平的限制。

查理七世有效地利用这一财政岁入，与勃艮第达成一种有利的和平，将英国人撵走，取缔了各地非法组织。随着权力的扩大，他开始将例行的税收调整权当作他的特权，而最初这是由三级会议作为特别税通过投票来决定的。三级会议极欲终止法国动乱的 愿望，使王室不经被统治者同意便夺取了征税权，造就这一权力的紧急形势过去之后，这一权力却长久地保留下来。

能够有效地实施产权，排除或抵消地方竞争者以及获得无限的征税权，这些便赋予了法国王室专一的转让或改变产权的权力。新兴的民族国家之间的竞争使对财政岁入的需求不断增长。王室谋求一切可以搞到的岁入。用产权交换税收是一种富有成效的短期解决办法，而其长期后果则是有害的。

百年战争之后出现的法兰西王国不是一种全国性经济，即使它正在成为一个民族国家。它的经济是由许多区域和地方的经济构成的。王室不得不按类别对每个地区进行征税，这项任务要求有庞大的官僚组织并辅之以各种现存的自发组织。由于14世纪和15世纪经济活动衰减，行会在法国城市的权力不断壮大。行会试图利用垄断限制来保护不断缩小的市场免受外部竞争。王权为增加财政岁入，在这些行会中找到了一种早已发展了的基础结构。王权为地方垄断担保，增强了行会的实力，而要求行会交纳税金作为回报。这样，王权实际上便以在当地的垄断权换取了一种有障的税收来源。这一财政制度在17世纪经科尔伯而更加发展、更加复杂。在法国，由于从征税中排除了贵族和教士，从而消除了这些潜在的对手。为了控制财政系统，建立了一个庞大的行政官僚组织。一旦这种官僚组织处于适当的地位，如科尔伯完成的这一制度所证明的，利用它来管制经济就相对容易了。[8]

这一财政制度的逻辑和后果，可以很容易地按这项研究的分析框架来解释。

随着内外竞争对手的权力的削弱，王权扩大了它从其选民中索取收入的能力，但受衡量主要来源于当地生产和贸易的财富和收入的费用的制约。用产权交换岁入的制度提供了一个解决办法，但要求有一套复杂的代理机构来监控这一制度。随之而来的官僚组织不仅吮吸它带来的一部分收入，而且成为法国政治结构中的顽固力量。尽管王权和官僚组织的岁入增长了，但增长的后果却是经济增长的阻滞。法国的经济继续带有地方性，结果市场扩大的增益牺牲了。为数众多的地方垄断组织，不仅利用了它们的合法地位而且阻滞了创新，从而损失了竞争的收益。在法国，提高市场效率的收益为国家的财政需要作了牺牲。结果法国未能摆脱17世纪的马尔萨斯危机。

西班牙不是这样。早在西班牙历史上土地还很丰裕的时候，羊毛业便已发展了。牧羊人夏天把他的羊群赶到高地冬天赶到低地。1273年，地方牧羊人行会（称作牧主团）被阿尔方斯十世合并成一个行会，叫做卡斯提尔的牧羊主荣誉会。

> “动机只有一个，即国王遇到的财政困难；他认识到征收牲畜税比征人头税容易得多，于是便将牧主团合并成一个可以为君主提供可观收入的组织。靠交换这些税金，牧羊人从阿尔方斯十世那里得到了一系列特权，其中最重要的是，扩大了对所有在卡斯提尔王国迁徙畜群、包括迷路牲畜的管理。这一管理功能逐渐扩大，一度甚至扩大到当地牧主团放牧 的永久性，羊只和沿着个别市区的河岸放牧的牲畜”（维韦斯，1969年，第25页）。

牧主团作为王权重要的岁入来源，资助了王权与摩尔人的战争，而得到的回报是享有在西班牙来回迁徙羊群这一扩大了的特权；结果，发展有效的土地产权在几个世纪里一直遭到反对。

> “16世纪牧主团会议已经成为一种特权制度，穿过王国的路线受到保护，每年羊群有巡回的执法人员和武装警卫陪同，有权凌驾利益冲突各方之上，阻止在羊群行经的道路上圈占土地，有权与最有势力的地主进行集体议价，免交销售税（alcabala)和地方销售税。牧主团会议拥有其他制度不曾涉及的司法权和种种经济特权。”（施瓦茨曼，1951年，第237页）

继几个世纪与摩尔人的冲突和几乎无休止的封建领主间的内战之后，民族国家在斐迪南和伊萨白拉统治下出现了。出于对内乱的厌倦，西班牙的代议机构卡斯提尔国会将征税管制交给了王权。在1470年到1540年之间，税收增长了22倍，像法国那样，国家转让垄断权是收入的一大来源，其后果也相似，虽然更加有害。

随着1516年查理五世登位，西班牙对欧洲称霸的伟大时代开始了。这个时代初期非常繁荣，来自阿拉贡、那不勒斯、米兰特别是繁荣的低地国家的财政岁入有巨大增长。在那些年里，来自其他各种资源的岁入包括来自西印度群岛的财宝，增长了10倍。不过，由于查理五世在欧洲维持了一支最大的（也是训练最好的）军 队和海军，其经费的增长也与岁入的增长不相上下。查理五世及其继承人腓力二世为了维持这个帝国，每年都要耗费许多经费。当荷兰的税收由于低地国

家的反叛而停止以及来自新大陆的财富也减少时，就更需要有新的岁入了。为了增加岁入，将专一的地方垄断权转让给了城市行会。地产被充公征用，贵族的身份（可免除征税）被出售。然而即使采用了这孤注一掷的应急办法，也未能使王权免于破产。1557年、1575年、1596年、1607年、1627年和1647年都发生过破产。

由于垄断、高税率和财产充公，贸易和商业衰落了。惟一不受王权危害的是教会、政府部门或贵族。一种广泛流传的意见认为，西班牙的下级贵族对贸易、商业抱有反感，而对教会、政府或军队职业怀有偏爱，从而表明他们是一些合乎理性的人。在对政府的财政政策的反应中逐渐形成的产权结构，只鼓励那些不受国家影响也对社会没有产出的活动，而阻止个人去从事各种生产性活动。

法国和西班牙的经历，在许多方面是相同的。在这两个国家，人民最初都强烈地希望受到保护和实施基本产权，以致国家能够获得对征税的管制权。对越来越大的财政岁入的需要，导致了这两个国家基本上都用产权来换钱。但产权的转让并未促进效率，而是适得其反。17世纪时西班牙承受的苦果甚至比法国还多。

法国和西班牙在整个17世纪遭到挫折，而联省的人口和人均收入却经历了稳定的增长。结果，荷兰在政治上的重要性与其很小的规模完全不相称。由于荷兰是一个资源相对贫乏的国家，它的成就就更有意义了。荷兰通过发展一种比其强大对手更有效率的经济组织，以及利用与在西印度群岛和美洲的发现和贸易有关 的扩大的世界贸易，克服了它的资源匮乏。

联省一向归勃艮第公爵所有，直到按继承权移交给西班牙国王。它们的统治者无论是勃艮第人还是哈布斯堡家族的人，都积极阻止垄断特权在布鲁日和根特这些公认的服装业城市里存在。虽然遭到了这些城市的反对，统治者们还是得到了新兴的工商业中心的支持，结果振兴了国际贸易。这些新地区之所以有效率，在很大程度上应归因于没有行会和贸易的限制。因此，一般说是低地国家，个别说是安特卫普在工商业方面已经上升到空前未有的重要地位。

这个地区的统治者阻止限制性做法、积极鼓励竞争和商业贸易的发展，这一点如果从法国和西班牙的那种不同的发展角度来看，或许显得很特殊。这个谜的答案就在地区主要经济活动的性质上。低地国家是欧洲贸易的自然中心，它们最初在服装制造业方面的比较优势，导致了一个国际市场的发展，在这个市场上，用来交易的商品多种多样。

1463年，善心的腓力创立了一个叫做议会的代议机构。议会制定法律，帮助当局投票通过统治者所需要的征税决定。议会的设立，对于鼓励商业贸易发展和使这种发展成为可能的对私人产权的转让和保护是有利的。此外，荷兰甘愿以一系列通常为少量的贸易税来偿付那些权利。就任何一项权利来说，税收水平相对而言总是低的。哈布斯堡家族顺从了议会的愿望，只要有足够的岁入被批准通过。而低地国家的繁荣又有可能提供足够的岁入。由于低地国家把大部分税收交付给了西班牙国王，于是受到了哈布斯堡帝国的宠爱。不过，最后腓力二世诛求无已的需求还是导 致了北方七省成功的反叛。在叛乱期间，西班牙攻陷了安特卫普，结果商业中心转移到阿姆斯特丹。已经出现的共和国，保留了曾使荷兰商业成就居于首位的法律和产权结构。

商业贸易的增长是荷兰经济的原动力。贸易的扩张，导致荷兰市场运转效率的提高。市场是受规模经济制约的，市场的扩大使交易费用下降。随着贸易量的增长，进行个人交易的成本下降。首先在安特卫普而后在阿姆斯特丹，贸易开始在连续拍卖市场上成交。报告现行市场交易的价目表是众所周知的。专门与贸易有关的标准合同和法庭也确立了。

兴旺的资本市场与商业一道发展起来，并引起其自身的变革。现有的书面契约渐渐变成了商人用以扩大支付的汇票。

有利于商业发展的产权，也有利于农业效率的提高。荷兰的农业变成了比较资本密集型的，荒地被排干、开拓出来，肥料应用得很广。国际市场的兴起，导致低地国家内部区域的专业化。葡萄园消失了，乳制品业发展起来。引进了新的作物以供城市商业部门之用。

荷兰在近代初期已经成为欧洲的经济领袖，它地处中心，又有一个政府以转让和保护私人产权及阻止限制性做法来鼓励有效率的经济组织。一度在安特卫普而后在阿姆斯特丹享有盛名的欧洲市场的发展，使商业成为国家最易征税的部门。在商业交易中进行交换的无数商品来自欧洲各地，它们之所以出现在低地国家，是因为那里的市场有竞争性，有效率。认识到这一形势，低地国家的商人为了确立和实施私人产权及废止限制性做法，通过议会向他们的统治者交付了税金。尼德兰因而成了第一个达到持久经济增 长的国家。此外，即使当欧洲的经济中心转移到英格兰时——其时，这个较大的国家有意或无意地模仿了荷兰的成功，联省仍一直保持繁荣。

英国经济成功地摆脱了17世纪的危机，这可以直接追溯到已经形成的私人产权制度。英国政府面临着像欧洲其他兴起的民族国家一样的财政需求（虽然入侵的威胁压力不大）。法国的规模、西班牙的财

政能力和尼德兰的经济组织的效率使这三个国家成为欧洲的强国。英格兰被迫与这些新兴的民族国家竞争。它找到一个中间地带：一方面不顾西班牙的反对，经营了一块新大陆，并试图孤立荷兰；另一方面规定了同样的产权和制度安排。到1700年，英国已经作为世界上发展得最快的国家，成功地取代了荷兰。

然而在两个世纪前，还没有什么迹象表明英国会选择导致经济增长的道路。像法国那样，民族国家在英格兰的出现，是一个漫长而代价很高的过程。在14世纪和15世纪期间，英国历经百年战争和玫瑰战争，随后动乱、叛变接踵而来，司法管理不善与贵族权势削弱相伴发生。

结果，都铎王朝将英国的君主制推到了顶峰。亨利七世尽管仍被认为要靠他自己为生，但确已能够用现在我们十分熟悉的办法——出售转让和特权——来增加他的税收。他的继承人亨利八世除了照搬这套办法外，还增加了对寺院土地的没收。王权巩固和同一时期王室岁入增长的过程，肯定使都铎王朝触犯了许多、也许是大多数的贵族和教士。都铎王朝依赖新兴的商人阶级和下议院的支持，下议院充分代表了这个阶级以及土地贵族。都铎王朝在对待产权问题上与任何欧洲大陆的国王一样是机会主义的。他 们寻找可以找到的一切收入而置经济效率于不顾。他们扶持而不是压制议会，因为这么做有利。

斯图亚特王朝继承了都铎王朝的衣钵。斯图亚特王朝把政府视为它们专有的特权，而国会则把王权看作要受普通法的限制。为了赶上花费越来越多的竞争国家，斯图亚特王朝找到了新的经费来源；国会证明是难对付的，结果舞台上展开了一场斗争，王权归于失败。

国会有权批准征税，是15世纪后期在争夺对羊毛贸易的控制中出现的，到这时已有很长时间了。羊毛，长期是英国国际贸易的大宗出口品，王室岁入的可观来源。王室、羊毛出口商和国会（充分代表养羊售毛业者）三方为征税范围展开了斗争。这场斗争的结局，是大家作出了某种妥协。王权获得了税金岁入，国会赢得了规定征税水平的权利，而商人得到了对贸易的垄断。最后，羊毛垄断消失了，羊毛税也成了政府税收的次要来源，但国会专有的征税权却保留下来。

因此在英国，代议制的国会一直把持着重要的征税权，虽然争端直到1689年才最后解决。在受到斯图亚特王朝挑战时，国会仍保有它的权威。这样一来，王权在两个世纪里对产权的初步控制便转移到由商人和土地贵族所组成的国会手中——这个集团的利益将终止限制性规定，并以限制王权来保证私人产权和竞争。

让我们考察一下当国会在法国和西班牙衰落和消失之际，代议制国会在英国何以壮大的某些原因。英国作为一个岛国，其地理位置使它与其对手分隔开。外来入侵从来不像它对大陆那样构成严重的威胁，这样，对保护的集中供给对英国就不像对法国那样 重要。在国内，常有几个王位的竞争者，他们的存在限制了英国国王或王后的权力。经济的性质导致了对大宗出口品羊毛的依赖，羊毛提供了一种容易衡量和征收的财政岁入来源。这种税的征收不需要一个依赖王权的庞大的官僚组织，而可以把税包给一个自愿的商人组织。总之，不存在将王权对产权和征税的权威加以集中的理由，更不存在维持一个庞大的中央政府的理由。

国会的出现，造成了英国产权的性质与大陆模式大相径庭。转让产权的权力愈益落到了这样一个集团，私有权和取消王室垄断可以更好地为它自身的利益服务。如果不发生这样的转移，英国经济史或许会大不一样。如同我们已经看到的，都铎王朝的经济政策与大陆国王们的经济政策如出一辙。如果它们能自由地用垄断和其他限制性权力交换岁入，那么，经济效率的后果也应当是相似的。但是在英国，王权恰恰相反。在试图发展一个综合的产业管理制度方面，都铎王朝颁布的规章条例已证明是无效的。[9] 这些规章条例——与法国成功地颁布的那些规章条例相似——竟干脆被撇开了。最后，王室创立垄断的特权本身按照国会的一项法案也被终止了。

16世纪时的人口增长，就是在发展了一组有效的产权的情况下出现的。在法国和西班牙，人口增长遇到了一组限制性的产权，从而使有效适应要素比例变化成为不可能；而英国与荷兰一样，情况就不同了。在英国，人口增长意味着商业和贸易的复兴。为了促进贸易的利得，逐渐形成了各种制度性安排。利用市场组织经济活动的成本下降是这个时代生产性增益的主要来源。随着市场 扩大，荷兰人所熟悉的那些商业、工业和农业的创新也被英国人所采用。17世纪时，英国得以摆脱马尔萨斯抑制而法国和西班牙则未能幸免，原因就在于，英国确立的私人产权和商业贸易的竞争引起了交易费用下降。

---

[1] 对长期变革同样重要的一个力量，是这几个世纪现代科学的开始，但由于科学的各学科发展的经济后果很晚才出现，所以在后面几章里探讨这个问题。

[2] 勒旺是地中海东部诸国家和岛屿（包括叙利亚、黎巴嫩等在内的自希腊至埃及的地区）。——译者

[3] 参见沃尔顿关于这些文献的一份评述（1971年）。

[4] 参见霍布斯鲍姆："17世纪的危机"，阿斯顿编（1967年)。

[5] "17世纪的危机"，阿斯顿编（1967年）。

[6] 参见J．H．埃利奥特附在特伦沃一罗珀论文后的评论。

[7] 这一节出自诺思和托马斯的第三部（1973年）。关于西欧经济的更详尽的论述，参见德弗里斯的论述（1976年）。

[8] 赫克谢尔（1955年），内夫（1957年）和诺思一托马斯的著作的第10章（1973年），是讨论这一制度的历史文献。最近的分析，可参见埃克隆和托利森的著作（1980年a)。

[9] 关于进一步的讨论参见埃克隆和托利森的论述（1980年b）。

第十二章　工业革命的反思

第　一　节

现代经济史学家普遍认为，工业革命是把人类历史分开的分水岭。工业革命以前的时代，被看做是18世纪下半期开始在英国迅速发生的社会经济变革的序幕。这种对于工业革命的偏见是容易理解的。历史学者们相信，开始于1750年至1830年之间的持久的经济增长过程从根本上改变了西方所有人的生活方式和生活标准。假设一位古希腊人能被奇迹般地送到1750年的英国，他或她会发现许多熟悉的事物。不过，如果希腊人再晚两个世纪被送来，就会发现，自己宛如置身于一个“幻想的”世界，什么都不认识，甚至什么都不理解，人类的情况在那短暂的历史瞬间竟发生了这么多的变化。

有些什么变化呢？可以简述如下：

1．人口前所未有的增长。人口统计学家估计，1750年世界人口大约为8亿。1980年超过了40亿。（科尔，1974年，第43页）

2．西方社会达到的生活水平是以往不可比拟的。一般公民享有的奢侈品连早先社会最富有的人都得不到。此外，在发达国 家，平均寿命几乎翻了一番。

3．在西方社会，农业不再是主导的经济活动；在经济中，工业和服务部门在重要性上取代了它。农业生产率的极大增长才使这一变化成为可能。在美国，百分之五的人口从事农业，可以供养其他百分之九十五的人口，并仍足以使美国在农产品出口方面一直居于世界领袖地位。而在殖民时代，人口在产业中的分布比例则相反。

4．结果，西方世界变成了一个城市社会，其含义为专业化扩大，分工，相互依赖和不可避免的外在效应。

5．技术变革连续不断，已经变成了常规。新能源被用来为人类造福，新物质、新材料不断创造出来以满足人类的需要。

虽则上述发展是无可怀疑的，然而这些变化发生的原因、开始的时间以及我们所谓的工业革命一词的含义，却一直是聚讼纷纭的话题。本章的论点是，工业革命是创新率的一种加速，其起源可以回溯到传统年代（1750—1830年）以前。规定得更完备的产权（不是像自由放任那种情况）改善了前一章所描述的那种要素和产品市场。由此而来的市场规模扩大，又引起更大的专业化和分工，从而增加了交易费用。为了降低交易费用而设计了组织变革，结果不仅大大降低了创新成本，而且，同时扩大的市场规模和对发明的规定完善的产权还提高了创新的收益率。正是这一系列发展为真正的技术革命——第二次经济革命（它将科学和技术结合起来）——铺平了道路。正是19世纪后半期的这后一种发展，产生了新知识的弹性供给曲线和以上概述的那些史无前例的发展。

为了正确地看待这一历程，我们必须首先回顾历来关于工业 革命的描述和探讨技术变革的性质；而后，我们才能考察本章所确定的、构成工业革命的组织变革和技术发展相互影响的过程。

第 二 节

历史学者们同意在组织和技术方面发生的这些变革在英国开始于18世纪中叶。在下一个一百年内，英国人口便翻了两番；有些城市发展成为大城市；英国人口的平均收入翻了一番以上；农业从占全国产量的大约一半下降到不足五分之一；制造业和服务业发展起来，充当了农民以前的角色。在这一进程中，纺织品和铁的制造是在以蒸汽为动力、效率大为改进的工厂里进行的。

对这一连串事件所感受的惊讶程度，似乎历史学家们比当时人更为强烈。亚当·斯密（在这些事件中写下最重要的经济学著作）并未提到它们。此外，他曾预言，他的商人、农民和手工业工人的国家，将通过进一步专业化和贸易以适度的速度来继续增长它的财富；事实上，国民收入在随后来到的80年代便以空前未有的速度增长了。

斯密的友人大卫·李嘉图指出，地租上升会吸收掉生产率的任何增长。在李嘉图写作以后立即到来的那个时代，地租作为上升的国民收入的一部分下降了一半。托马斯·马尔萨斯曾预言，人口的大量增长将使工资长期达不到最低生活水平；在这个时代结束时写作的卡尔·马克思则预言，全部工人都不会改善。然而情形却相反，劳动收入在国民收入中的份额明显上升了，实际工资也增长得很显著。古典派经济学家只不过没有理解他们周围正在 发生的那些事件罢了。

并不是当时所有的人都未意识到发生着的这些变化。有些人确实意识到了，如弗里德里希·恩格斯在1844年发表的《英国工人阶级状况》中所证明的。但是“工业革命”一词直到阿诺德·托因比在1880—1881年发表的一系列演讲中使用之后才广泛流传，此后的五十年，习惯上被认为是它所涉及的转变的终结。

为什么大多数古典派经济学家未觉察到工业革命，虽然他们是从中生活过来的人？也许因为这个世纪变革的意义在历史家的分析中比在现实中更重要。例如，在工业革命世纪以前人口就在增长；大城市在工业城市兴起以前就已存在；英国人的收入不仅在亚当·斯密和其他古典派经济学家在世时、而且在他们生前就增长了。在这个时期，农业工人在总量上越来越多；在当时人看来，农业并不像是一个衰落的部门。工业革命以前大工厂就已存在，在詹姆斯·瓦特的蒸汽机以前，蒸汽机在采煤业中已用了多年。所以，古典派经济学家们未察觉工业

革命也许是不足为奇的：因为新东西是变化的数量而不是它的革命性。虽然普通的英国人对1851年水晶宫展览会的种种奇观也感到惊讶，但他们认为，后来125年的变化才是难以置信的。而且，虽然古典时代的工业革命肯定是经济史上的一次加速，但我在本章开头描述的那种革命性变革，主要是过去150年发生的事情。正是在19世纪中叶以后，日常生活发生了如此巨大的变化，以致我们虚构的古希腊人再也不把地球看做是一个熟悉的世界。

例如，在人口方面的巨大增长——在工业革命之前已开始——在20世纪中叶已经变成了一个世界性的人口激增。现代 人口爆炸，乃是由于营养和环境的改善降低了因传染病而引起的死亡率所致。同样，城市社会是在过去一百年间就已出现的一种发展，它与工业城市没有多大关系，倒是与运输成本显著下降、农业生产率提高和经济活动中心地带收益集中有关。工业部门在发达国家劳动力就业中不占主导地位，服务业、非制造业雇佣了绝大部分的现代工人。此外，产业革命期间的经济增长率如果与稍后时代、尤其是与最近那些发展中国家达到的增长率相比，并没有什么特别的出奇之处。

总之，我们看待以往两个世纪时所拘泥的老框框需要修改了。我们不得不称之为工业革命的那个时期，并不是与我们有时所认为的那种过去的根本决裂。相反，正如我将在下面要说明的，它是一系列往事的渐进性的累积。真正的革命是在19世纪后半期发生的，时间要晚得多。工业革命时期的技术事件大体上与基础科学的发展无关。[1] 另一方面，最近的过去的技术事件都需要科学上的重大突破。边干边学可以解释工业革命时期技术的发展，但只有科学实验才能说明原子能或石油化学工业的发展。过去一百年技术的巨大发展依赖于科学的革命；而科学与技术的融合才产生了第二次经济革命。

第　三　节

为了理解工业革命期间发生的情况，需要探讨一下技术变革 的进程。现存的大部分文献集中在诸如瓦特的蒸汽机、阿克赖特的水力纺纱机或克朗普顿的走锭精纺机一类重大发明上，既忽略了技术变革中日常的、一点一滴的进步，正是这种进步带来了经济活动生产率的持久增长；也没有将它纳入交易成本的框架，是这一框架使我们得以理解经济组织与技术变革之间复杂的相互关系。

从最初的概念到确定技术可行——即从发明到商业上可行、从创新到以后的扩散——常常是一个漫长而曲折的过程。[2] 以汽船为例。瓦特的蒸汽机是18世纪的发明。蒸汽机应用于水上运输，出现于19世纪初期。然而一直到19世纪末，我们并没有看到汽船取代了帆船。直到1880年，世界上大部分散装货物仍在用帆船运送。因此，这一最著名的发明用了几乎一百年的时间才取代了原有的运输工具。

转变的发生只能是渐进性的，因为，为了降低燃料消耗（从而增加运载能力）需要不断改进和完善往复式发动机。同样，帆船的不断改进提高了速度减少了乘员，使帆船在19世纪的大部分时间里仍能与汽船相抗衡。

技术改进的过程，不仅依赖于新工艺的一点一滴的改进，而且依赖于应用新工艺的人类技艺的发展。边干边学的过程也必然伴随着技术变革。另外，某个领域的技术变革可能会超出其他领域技术知识的水平。我们都熟悉这一事实，瓦特的蒸汽机直到威尔金森钻孔机能使瓦特们在汽缸上精确钻孔时，才得以有效地生产。更有名的是伦纳多·达·芬奇的著名的笔记本的命运：由于同一 时期的技术使得大量的原始想法不能得以实现。的确，新工艺的发展与新知识的发展之间的关系是一个重要的问题。

创新是根据人们所拥有的现有基本知识存量作出的。那些知识现今都以物理学、化学、生物学这一类正规科学学科体现出来。这些学科兴起得很晚，萌芽于文艺复兴的后期和近代初期。这并不是说，人类自新石器时代以来关于其环境的基本知识没有增加：我已在前几章讨论了这方面的许多进展。但这些发展与形成结构的这些正规学科没有关系。我们必须作出这一区分，因为增加纯知识的刺激未必与导致实际创新的刺激相同。

从历史上看，在纯科学知识与人类已应用的工艺之间总是有缺口的；确实，只有在现代，新知识的系统发展对人类取得巨大进步才是必不可少的。只有在最近一百年，基础知识的进展对于技术的不断变革也才是必不可少的。

那么新技术和纯科学知识的发展是由什么来决定的呢？就技术变革而论，新工艺发展的社会收益率可能总是高的；但我们可以料想，直到提高发展新工艺的私人收益率的手段被发明出来，产生新工艺的进展一直是缓慢的。而且，实际上我们在本书前几章关于历史的部分已经看到，人类在其整个过去都不断发展新技术，但速度很慢，而且时断时续。主要原因在于，发展新技术的刺激偶尔才发生。一般而言，创新都可以毫无代价地被别人模仿，也无需付给发明者或创新者任何报酬。技术变革速度缓慢的主要原因就在于，直到相当晚近的时期都未能就创新发展出一整套产权。

只是到1624年通过了垄断法令，英国才有了一项专利法。在那之前，诚然，有时给新技术发明授予奖金，有时政府资助人们去 研究新技术。例如，航海家亨利公爵曾召集一伙数学家研究确定纬度的新方法。政府也常常资助军事技术的开发并为新武器提供现成的市场。但是，只有在专利制度下，鼓励技术变革和将创新的私人收益率提高到接近于社会收益率的一整套激励机制才能形成。当然，过分强调单一的法律是一种误解。埃利·惠特尼用了他一生的大部分时间试图保护他对轧棉机的专利。比专利法本身更重要的是发展和实施一套非个人法来保护和履行用以规定产权的契约。

让我以更严格的方式将我的论点重述一下。在思想的经济收益方面，为约束行为而制定的那些章程面临着与衡量思想本身有关的一些基本困难。商标、专用权、版权、商业秘密和专利法，凡此种种都是为给发明者和创新者提供某种专有权而设计的，结果，就专利的价值问题引起了一场长达一个多世纪的争论。[3] 然而许多争论都忽视了一点。不能精确地确定和描述一种思想意味着需要另一些代替的规章条例；而这类规章条例包含一些不完善的度量制和某种程度的垄断限制将导致实际岁入的损失。但是与完全没有保护相比，某些产权对发明的价值是无可争议的。无效的好奇心或边干边学固然也能引起我们在整个人类历史上所见到过的那种类型的技术变革，但是坚持不懈地为改进技术作出努力——如我们在现代社会所看到的——则只有靠提高私人收益率来激励。在创新缺乏产权的情况下，技术变革的速度基本上受市场规模的影响。其他情况相同，创新的私人收益随市场扩大而增加。以往技术变革速度的增长与经济增长的时代有关。

简言之，工业革命的经济史学者着眼于技术变革是那个时期的主要动因上。不过，一般而言，他们没有问是什么原因促使这一时期技术变革速度加快。常见的似乎倒是，在论证技术进步的原因时，他们假定技术进步是无需代价、或者是自发产生的。然而情况并非如此。总之，技术进步速度加快，不仅应归因于市场规模的扩大，而且应归因于发明者在其发明所创造的收益中占有较大份额的能力的提高。

第　四　节

对工业革命最令人信服的解释是创新率的加速，这是根据简明易懂的新古典理论得出的结论。在新古典理论看来，规定和实施完善的产权及愈益有效和扩大的市场将把资源导入新的渠道。其起源可以追溯到传统年代以前那个时期。让我们再回到本章开头用过的航运业的例子上来。轮船与帆船在19世纪的竞争，确实是这段历史的中心。由于交易费用下降，至少从1600年以来生产率一直在增长。当时荷兰人的弗卢特（一种专用的运货商船）被用于波罗的海的贸易，随后在其他航线上也采用了。交易费用下降——是海盗行为减少、船舶规模扩大、贸易发展和货物起卸、船舶检修时间缩短的结果——导致了（至少）在工业革命以前150年便开始的生产率的大幅度增长；因此，除了技术变革外，生产率的提高还由于交易费用下降。[4]

与海洋航运业情况相应，其他产品和要素市场也发生了同样的变化。这一论点确实没有什么新意了。它是托因比于1884年发表的著名演说的一个重要部分。他写道："工业革命的本质是竞争代替中世纪的条例，这些条例以前一直控制着财富的生产和分配"。[5] 菲利斯·迪恩和R.M．哈特韦尔也捡起同样的题目。[6] 但论点中所忽略的是，虽然自由放任被看作是发展的关键，但"自由放任"一词不仅有令人误解的思想涵义，而且至少在某种程度上是不中肯的。缩小重商主义限制包括废除或改革工匠法、济贫法、拓殖法、高利贷法、航海法等等，确实是这段历史的一部分。不过，对更有效率的市场的发展来说，特别重要的是对产品和劳务的产权的完善规定和实施；并且在许多场合含有比仅仅取消对资本和劳动流动的限制——这对那些变革是重要的——更为丰富的内容。农业中私人和国会的圈地，确认专利法的垄断法令以及为完善规定和实施契约而大大发展的一套普通法也是这段历史的一部分。[7] 自由放任，指没有约束；有效率的市场，指完善地规定和实施的产权，这意味建立一组约束来鼓励生产率提高。取消限制扩大私人收益和社会收益之间的缺口，常需要政府采取积极行动——我们考察的这个政府作为英国革命的成果，是倾向这些发展的。一部分进程确实就是大规模逃避限制，这些限制虽然一直在册，但没有实施便成了一纸空文；这样一种发展只能在国会默许下出现。

第 五 节

像我所理解的，工业革命是由市场规模扩大开始的，这迫使以完善规定的普通法来取代中世纪和王权对企业家的约束（第11章）。市场规模的扩大也使组织变革，脱离了家庭和手工业生产那种纵向合并而进到专业化。衡量投入产出的交易费用随着专业化而增长了。像第4章所描述的，为改进质量而相应加强的监督和对投入的集中控制，从根本上降低了发明新工艺的成本。

在制造业经济组织的演进中，我们可以最清楚地看到工业革命所特有的那种交易费用与技术变革之间的相互作用。从手工业到领料加工制再到工厂制经历了三个多世纪；市场规模扩大和质量控制问题（即产品特性的测定）是解释这一转变的关键所在。在经济组织转变的过程中，工资劳动发展了，投入产出的计量明显改变了，技术变革的刺激也增强了。

都铎王朝和斯图亚特王朝发展起来的领料加工制，是对这几个世纪市场需求扩大的反应。[8] 其特点为，在从原料到成品的制造过程中，原料包给各地，工资（主要是计件工资）按阶段支付。与手工业制造不同，领料加工具有任务越来越分散的特点——这是斯密关于市场规模扩大导致专业化的一个典型例子。虽然最初主要集中在纺织业，但逐渐扩展到一些新的纺织部门、皮革制品业、小件金属制品业。克拉藩 认为，直到1820年，这一制度仍在英国制造业中占据着支配地位。虽然可以用不受行会限制和有廉价劳动供给（作为非全日农业的副产品）来解释制造业的分散，但不能解释它所采取的形式。为什么宁可采取中央商人制造业主雇用工资劳动而不干脆采用一系列市场交易呢？最可信的答案是，前一种组织形式比后一种组织形式使商人在保证质量控制上少付费用。第4章的一个重要论点为，凡是质量衡量付费昂贵的地方，等级制组织便会取代市场交易；领料加工制实际上是一种"早期的企业"，商人—制造业主试图在制造过程的每个阶段都实行不变的质量标准。[9] 由于在整个制造过程中保留了对材料的产权，商人—制造业主能够实行这种质量控制，而所付成本比在生产过程的连续阶段进行简单买卖的成本要低。逐渐演进为中央工场是加强质量控制的下一个步骤，它预示了工厂制度的发展实际上是整个生产过程中对质量的直接监督。不能用中央动力来源来解释向集中的

工作地点的逐渐转移。工厂的空间可能并租给了一个个企业家，不仅发生在中央动力来源出现之后而且在其出现之前。相反，经理对生产过程的控制才是工厂制的动力。随着直接监督和控制的发展，技术改进办法的发明费用下降了。因为控制的作用，使生产的每个阶段“合理化”，而这一过程包括发明一些办法来衡量每个投入单位的产出，也包括创造一些生产率更高的组合。班组生产在领料加工制中起的作用不重要；但一旦工人集中在一个地点，班组生产对提高生产率的好处便显而易见了。随着对个人贡献的衡量手段的日益改善，发明取代人工操作的机器的成本下降了。

由于组织法变革改进了对工人的控制而后才发生了工业革命。这种工厂纪律本身就是质量控制的一个手段，其另一个后果表现为企业主的新生产组合，而且尤其是生产过程中代替人手的那些机器。

在许多文献中，对工业革命的强调走的是错误的路线——即从技术变革到工厂制度，而不是从中央工场经由监督、扩大专业化、改善对投入贡献的衡量再到技术变革。交易费用和技术当然纠结在一起不可分开：专业化扩大引起了组织创新，组织创新导致了技术变革，技术变革反过来需要进一步的组织创新来实现新技术的潜力。

根据这项研究的理论框架，还有一点必须提出。在第四章我们证明，如果没有有效的思想约束，约束行为的衡量费用会高得使新的组织形式不可行。上述无论政治的、还是经济的变化都造成了非人力要素和产品市场并打破了传统思想忠诚观念。工厂纪律（即强制行为的规则和处罚）必须辅之以对新组织形式合法化的投资。工业革命的特点为坚持不懈地发展新社会的伦理准则。彼得·马希阿斯对这种努力描述如下：“一组体现在必然发生的社会制度上的社会准则，其发明确实是对这些新需要的反应，不过它们实践得并不理想。艰苦工作的美德——塞缪尔·斯密利斯宣讲的那种工作信条——节俭、克己、自制已经成为新的社会准则，而由社会上层人士通过大众熟知的传播手段喋喋不休地向工人阶级的头脑里灌输。合乎福音的教义和不符合规范的教义都遵奉这些原则。在主日学校、讲坛、1824年后的技工协会以及中产阶级手中的各种文献里，那些说教者都把他们试图向全社会传播的中产阶级的美德当作金科玉律来宣讲”（1969年，第208页）。我在考察第二次经济革命时将就这个问题多作些说明。

---

[1] 关于科学在工业革命中的作用的讨论，参见马森汇编的论著（1972年）。

[2] 参见罗森伯格就技术变革的渐进性所作的出色阐释（1972年）。

[3] 参见马克卢普关于争论的评述（1958年）。

[4] 参见诺思的著作（1968年）。

[5] 阿诺德·托因比的话引自哈特韦尔的著作（1971年，第249页）。

[6] 参见迪恩（1965年，第203页）和哈特韦尔的著作（1971年，第11章）。

[7] 参见哈特韦尔的讨论（1971年，第11章）。

[8] 这种反应也分布在完全不同的时间和地点上。如13世纪的法兰德斯和20世纪的中国、亚洲和非洲。

[9] 参见米尔汶德对这一论点的阐释。

第十三章　第二次经济革命及其后果

第　一　节

“经济革命”一词旨在表述一种经济制度中的两种不同的变革：一种是知识存量的重大变化引起的社会生产潜力的重大变化，另一种是为实现那种生产潜力而在组织上必然发生的、同样是基本的变化。这两种经济革命都称得上是革命，因为它们改变了产量的长期供给曲线的斜率，使人口的不断增长不致承受古典经济模型的悲观后果。第一次经济革命创造出了农业和“文明”；第二次经济革命创造了新知识的弹性供给曲线，将经济增长纳入制度之中。这两次革命都需要大规模的制度重组。现代社会在组织上的危机只能被理解成第二次经济革命的一部分。

第二次经济革命使新古典经济学的基本假定得以实现。乐观主义假定是新知识可以成本不变地加以生产，还有就是所有领域都实现了替代，从而使持续稳定的增长有了可能。但只有将科学与技术合而为一才能实现增长。工业革命是导致了这种结合的渐 进性过程的一部分，诚然，如果我们想确定这一结合的精确时间，可能会陷入语义学或技术细节的纠缠之中。重要的一点是，第二次经济革命确如第一次那样是新知识供给曲线的曲折变化（inflection change），而不是描述工业革命用的一组创新或具有任何其他特征。既然生产潜力的实现意味着基本上对产权重构，就一个社会实现这一生产潜力的能力来说，也就没有什么自动机制可言了。上个世纪的内外混乱为我们提供了大量的因第二次经济革命与政治经济组织之间关系紧张而引起的无秩序的例证。

在本章，我打算考察第二次经济革命是怎样发生的以及它对经济组织有什么含义，而后探讨我们现代社会所特有的社会、政治和思想上的种种反应。

第 二 节

在第二次经济革命的发展中，第一阶段是科学上各学科的发展。当前关于科学知识的早期发展，还没有令人信服的解释。科学知识的发展确实与教会在人类与其环境的关系上拥有的思想垄断的下降有关。新教的改革运动是这种变革显示的一种预兆。伽利略、哥白尼、开普勒特别是牛顿在人类对其周围世界的认识方面正在发动一场革命。谁资助这些人？新知识的发展受到什么刺激？在文艺复兴期间，资助科学家是一时的风尚，而对科学知识的系统需求则是一种现代现象，并确与科学有助于解决实际问题而愈益被认识有关。在大学和研究组织中，科学制度化的一个显著特征是承认社会对主要前沿学科的需求。科学知识的进步必然沿 着多种途径进行，结果我们利用一个领域发展的能力便不会受到其他领域瓶颈现象的阻滞。

如同A.E.马森、E.鲁宾逊和其他人所强调的，第二阶段涉及工业革命期间科学家和发明者之间的知识交易。[1] 这种交易有助于不断增强关于基础知识增加从而提高社会（和潜在的私人）收益率的意识；结果是用于基础研究的公、私经费不断增加。科学家愈来愈跟发明有关，意识到这一点又导致对人力资本投资的不断增加。19世纪后期，德国在化学工业上所起的卓越作用在很大程度上归因于早期培训的大批化学家。施莫克尔（1957年）指出，从1900年到1950年之间，国家居民和科学家、工程师取得的专利权比率急剧上升。这一进步最重要的特征是，公、私组织开始意识到，成功的根本关键在于基础性的和开拓性的研究。发展的结果是出现了所谓的发明工业。[2]

第三个阶段是形成产权使私人收益率接近于社会收益率。我在前几章里曾强调，重要的不仅是专利法的发展，而且在于旨在提高这种私人收益率的辅助法（如有关商业秘密的辅助法）的发展。知识产权的发展，不仅提出了关于提高创新的私人收益率和对交易的垄断限制（由于一个时期授予了专有权）之间交替的复杂问题，而且提出了思想衡量方面的一些复杂问题。一方面，对发明和创新的产权予以完善规定，从而提高了私人收益率；另一方面，许多基础性研究得到了政府的资助并在大学里进行——反映着公众 对提高科学进步的社会收益率的意识在增强。

第　三　节

第二次经济革命所特有的技术上的突破为：发明出自动机械来代替生产中的人手和人脑；创造出新能源；对物质进行的重大改造。

第一方面的发展是工业革命的继续，就局部而言，是专业化和分工扩大的直接后果。专业化和分工的扩大使得发明一种机器代替单项工作对发明者来说比较容易。伊莱·惠特尼对步枪制造中可互换部件的著名论证以及亨利·福特的同样著名的制造T型汽车的集装线堪称是典型范例。高速计算机是最革命的现代范例。其最突出的特点，用艾尔弗雷德·钱德勒（1977年）乐意用的一个词就是连续高速的生产能力。它是对带来大量产出的大规模市场的一种反应。

第二个方面的发展也发端于工业革命，如瓦特改进了的蒸汽机；但在以后的两个世纪里，这一改进已被内燃机、电源和原子能超过。结果，每人利用的能源远远超过以畜力和人力作为主要能源的过去。

第三个方面的发展即物质改造，也不是新的。青铜时代和铁器时代，是历史学家和人类学家在将铜、锡和铁矿变成可用材料的技术突破后命名的历史时期。漂白方法的发明，是工业革命中一项重大的化学突破。但是化学、物理学、遗传学等科学在现代的发展，则是人类将物质变成可用材料和能量上的一次总飞跃。例如，“把煤和石油变成上千种在外观和构成上与原来材料大不相同的产品。关于基本物质来源的科学知识的不断增长是重要的基础，这些科学知识使它们得以重新组合成其他材料、能量和新的遗传组合。巴斯德、爱因斯坦、冯·纽曼还有克里克和沃森都是过去一百年里非凡的科学革命中的著名人物。正是这方面的发展使基础知识的供给曲线在外形上发生了改变，并使经济在面临过去这一百年里人口空前激增时有可能持续增长。

第　四　节

第二次经济革命在技术上的特点是，生产过程与大规模固定资本投资具有一定的不可分性。实现有潜力的规模经济要求大量的、连续的生产和分配。从J.M．克拉克的《管理费用经济学》（1923年）和阿林·扬的经典论文“收益增长和经济进步”（1928年）问世以来，经济学家一直在讨论规模经济的经济含义。[3] 经济史学家为一个部门的工业化提供了详细描述，最近钱德勒作了以下概述：

> “现代批量生产的出现，要求生产过程的工艺和组织进行重大的变革。首要的组织创新是对协调和控制大量生产的需要作出的反应。生产率的提高和单位费用的下降（常常与规模经济一致）在更大程度上是由于生产数量增加和速度加快 引起的，而不是工厂规模扩大所致。这些经济的出现与其说是由于工厂内部专业化扩大和工作细化，不如说是由于有综合和协调工厂物资流量的能力。”（1977年，第281页）

钱德勒进一步就批量生产与批量分配的一体化论述如下：

> “由于新的批量生产部门已成为资本密集型和管理密集型，固定费用的必然增长以及欲使机器或工人和管理人员充分利用的要求，增强了对所有者和经理的压力，迫使他们控制原料和半成品的供给并自己接管营销分配。资本对劳动和经理对劳动的比率的变动因而有助于形成压力，迫使在一个工业企业内批量分配过程与批量生产过程一体化。到1900年，在许多批量生产的部门，工厂、车间已变成一个规模相当大的企业中的一部分。在劳动密集、技术水平低的部门，大多数企业开工仍跟一两个工厂差不多。但在那些应用了比较复杂、数量较大的资本密集技术的部门，企业已不仅变成了多元的而且变成了多功能的。它们已经走向了成品销售和原料、半成品的购买和经常性的生产。这些企业确实不止于通过生产过程来协调产品流量。它们还通过生产和分配的全过程，支配从原料供给者到零售商乃至最终消费者的流量。”（1977年，第282—283页）

美国企业的管理革命，用钱德勒著作的副标题来表述就是，实现新技术的生产潜力的一次努力。钱德勒令人信服地描述了那次 努力的一部分，但没有提到它的历史部分；管理革命的一个主要部分，是试图发明一组章程和依从程序来降低新技术带来的交易费用。

这一潜力不仅要求职业的和区域的专业化，而且要求空前规模的分工。专业化和分工程度越大，生产过程中交易量便越大。单一家庭生产是完全纵向一体化，而且如第四章所指出的，也没有衡量费用；但价格是专业化的生产率增益。第二次经济革命正好颠倒过来。专业化和分工导致了交易的指数倍增和生产率的极大增益；不过，价格——这些交易带来的交易费用——也提高了。显然，专业化的生产率增益超过了在该过程中交易费用的上升；因此，生活标准的总飞跃使现代西方社会成为历史上无与伦比的。不过，与这一发展有关的交易费用耗费着大量的资源。

虽然已整理的历史统计资料没有专门反映专业化和分工，但蓝领（生产）工人相对白领工人的比例的变化仍提供了某些信息。在1900年到1970年之间，美国劳动力从2,900万增长到8,000万。体力劳动者从1,000万增长到2,900万，而白领工人从500万增长到3,800万（《历史统计丛书》D第182页、183页、189页）。而且不是全部。如果生产过程的协调和一体化意味着制造业企业劳动力比例的空前增长，那么，第二次经济革命同样促进了专门从事生产者到消费者的交易的企业数的增长。在1860年到1960年之间，商业中的就业人数增加了两倍，比劳动力增加得还快。专司监察的职业、会计和审计从1900年的2,300个增加到1970年的712,000个（《历史统计丛书》D第235页）。同一时期，政府中的就业人数从100万增加到1,250万（《历史统计丛书》D第131页）。

钱德勒掩盖了与新技术有关的交易成本问题。人们怎样设计和衡量“高速生产”中的交易关系？虽然钱德勒暗示纵向一体化是一种答案，但很显然，不仅衡量生产过程的每个阶段仍是必不可少的，而且还有另一个监控投入的难题。在延长生产环节的每个阶段，质量控制问题以及愈益严重的劳动纪律和官僚主义方面的问题也与生产的这一根本变革相伴而生。许多技术或是以资本代替劳动，或是降低生产过程中工人的自由度，或是自动衡量中间产品的质量，目的都在于降低随之而来的交易费用。[4]

根本问题首先是衡量投入产出，以使人们能弄清一个要素的贡献和衡量相继的生产阶段和最后阶段的产出。就投入来说，衡量单个投入的贡献没有达成一致意见；同样，在由此而来的对要素的报酬上也

有争论。就产出来说，不仅有残次的、未标价的产出（浪费、污染），而且要有复杂的费用为生产过程的每个阶段上的产品或劳务定出合意的产权。

第二个问题是大量的固定资本投资——使用期长而替代值（报废值）低——要求有交易关系和延续很长时期的契约协定。在这期间，价格和费用具有不确定性，交易的这一方或那一方都有充分的可能采取机会主义的行为。

因此，首先是衡量产出质量的资源费用增长。生产潜力一方面导致了物品和劳务的人均消费的总飞跃，另一方面也引起了衡量产出物品和劳务的质量的类似发展。分类、定级、作标记、商标、 保证书和许可证都是衡量产品和劳务的特性需付代价的发明。[5] 然而，尽管为衡量产品和劳务的"质量"投入了资源，但如所知，由于在衡量汽车维修、评价产品的安全性能或医疗服务的质量或衡量教育产出方面有许多困难，仍要耗费收入。我们有诸如《消费者通讯》、商业协会和改善营业署一类用户检查机构来维持质量。在政治上的一个重要后果，便是要求政府干预，提供质量标准。

其次，虽然班组生产符合规模经济，但代价是加剧了不负责任。工厂制度中的"纪律"，无非是对控制班组生产中不负责任这一问题的一种反应。从雇主的角度看，纪律包括章程、条例、奖惩办法等等。像泰勒制一类创新，是衡量个人成果的办法。从工人的观点看，这类创新则是鼓励加快生产和开发的非人道的发明。对构成契约成果的产出衡量没有一致的意见，也许各有各的理。

此外，机会主义行为的潜在增益同样提高了，结果导致了企业内（如劳资关系上）和企业间的契约性行为上的一些影响深远的做法。在各地的产品和要素市场上，因拒绝服务或在紧要关头改变协定条款而得到的收益提供了巨大的潜在收益。纵向合并、横向合并、参与者联合等等，都是为限制这类活动所作的努力；此外，吁请政府作为合同的第三方起作用的呼声越来越强烈，这也促成了许多条例的制订。[6]

再者，大规模的组织的发展产生了人所熟知的官僚主义问题。如果在大组织内增加章程和条例是一种减少不负责任和机会主义 的发明，那么，与官僚主义有关的净损失便是人们所熟知的事情，这里无需赘述了。

最后，有几种外部效应：未标价的收益费用同样为人熟知，这种情况便是采用以上技术造成的，商业企业的发展是使未标价的收益内在化的一种办法。[7] 未标价的费用反映在现代环境危机中，在这一

危机中，衡量和减少它们的问题既改变了自发性组织也导致了20世纪政府干预的加剧。威廉·鲍莫尔的《福利经济学和国家理论》（1952年）是早期将政府干预与外部费用联系起来的一种尝试。

不断涌现的关于工业组织的现代文献，为降低交易费用的组织创新提供了大量证据。但专业化和分工的发展仍是职业性的和区域性的。由于新技术降低了运输和信息费用，从而导致了地区性、全国性和世界范围的专业化，产生了对世界范围内供求形势十分敏感的市场，传递了整个世界的经济形势变化，结果，助长了世界范围的机会主义。最终使利用政府保护团体不受市场波动和国际机会主义影响的收益率提高。政治上的不稳定性以及经济上的相互依赖性便是专业化的价格。

第 五 节

第二次经济革命在西方世界开创了一个前所未有的繁荣时代，它也产生了一种对市场经济和市场配置资源形式的巨大反作 用。存在已久的劳工运动在英国和欧洲多半是社会主义的和共产主义的，对这些国家的社会主义和共产主义政治制度及政党的出现起过重要作用。农民和农工运动如果并未强烈地敌视市场经济，至少保护了他们自己免受市场竞争的影响。第三世界国家对市场配置资源形式没有显出什么热情；而且甚至在那些市场经济仍占主导地位的国家，政府的发展也反映了那些政治制度控制方面的根本变化和经济组织结构上的相应变革。什么造成了市场制度趋向自行毁灭？

在短时期里，对国家的控制显然掌握在市场配置资源形式的发展增进了其私利的那些团体的手里。这就是前两章的内容。同样明显的是，对国家的控制已转移到赞成取消或至少赞成修改市场配置资源形式的那些团体的手里。以下提出两个假定来解释这一转变；这两个假定都起源于如我们所知是第二次经济革命的同一后果的专业化和分工。一个假定是，市场竞争引起整个异化，因为已出现的交易关系的个别特征，促使团体克服白搭车问题和增强对国家的控制（或至少参与控制）；另一个假定为，市场竞争导致利益集团利用国家来改变产权，从而减少竞争压力以保护自己不受竞争后果的影响。第一个假定主要导源于职业性分工，第二个假定则来自地理的分工——这两种分工都是第二次经济革命的一部分。让我们来逐一考察。

正是卡尔·波拉尼在《伟大的变革》（1957年）中首先提供了一个有说服力的例子，证明市场社会趋向于自行毁灭。波拉尼证明，19世纪在西方世界占优势的以市场为基础的社会和货币的商品化（通过国际黄金标准），破坏了社会的组织结构，因而具有内在 不稳定性。为了了解他对市场经济批评的真谛，值得援引他的精辟语言：

> “如果听任市场机制成为人类命运及其自然环境乃至购买力的数量和用途的惟一指导者，那将导致对社会的破坏。就以所说的商品而言，‘劳动力’不可能被任意驱使、利用甚或舍弃而不影响刚好是这一特殊商品承担者的个人。附带说一下，在处置一个人的劳动力时，制度总是面对着‘人’那个称号下身体、心理和道德的统

一体。人类要是失去了文明制度的庇护，大概会暴露在各种社会影响下而遭致灭亡；人们大概会沦为严重社会混乱——通过堕落、悖乱、犯罪和饥饿——的受害者而死去。大自然会被分割成七零八落，周围景观污损不堪，河流被污染，军事安全没有保障，粮食和原料的生产能力遭到破坏。最后，市场对购买力的管制会周期性地使商业企业倒闭，因为货币的短缺和过剩已证明像原始社会的洪水、旱灾一样对商业是灾难性的。无疑，劳动、土地和货币市场是市场经济不可缺少的。但没有社会能经得起这种粗陋虚构的制度的影响，即使是最短的一瞬间，除非其人类和自然财物及其商业组织受到了保护免遭这恶魔一般碾磨机的蹂躏。”（1957年，第73页）

波拉尼的批评沿袭着德凯伊姆和韦伯的传统；但波拉尼根据“无管制市场”造成的社会不稳定性，最生动地描述了“无管制市场”的破坏效应。他的分析与他的丰富多彩的描述不同，是模糊 的，不明确的，有时简直有点虚幻。他强调，是国家创造了非人力的市场；但他在任何地方都没有提供一个既能说明国家创立一套产权、又能解释集团如何影响国家造成“自行调节市场”瓦解的国家理论；他在没有提供一个思想理论的情况下，生动描述了对社会组织结构的破坏；而且他继续把非市场配置资源形式与社会的即非经济的目标视为等同。这时，如本章前一节所述，实际上，两者往往都导源于为降低交易费用所做的努力。不过，波拉尼的基本直观是正确的，他提供了用以发展一个理论结构的思路。

我们可以从与波拉尼相同之处开始，即对国家控制的改变，导致了前几章所述的对要素和产品市场约束的瓦解。大规模非人力的要素和产品市场的建立，是实现第二次经济革命生产潜力的基本前提，但付出的价格是整个思想的异化。有必要回顾一下第5章开头提到的关于思想上的两难困境，才能抓住问题的核心。任何社会的稳定性，都要求有一个思想的上层结构以使竞赛章程合法化。

根据交易费用，第4章所描述的个人化交易因为既是多次交易又是个人交往，从而将不负责任和机会主义带来的利得减少到最低限度。此外，交易过程是在章程和产权的社会公正伦理原则下进行的。互利性当然增强了这些行为准则，但把指导个人交易的“全体一致的”思想想象成纯粹的互利主义则是错误的。它实际上是一种生活方式，而且在那些条件下起码应有交易和检查的正式规章。

相比之下，非个人市场的交易过程首先提倡各种不同的现实观念，转过来引起了思想的差异和冲突。劳动者的感受与其他劳动者的感受相同，愈益切断了个人的联系而产生了一套共同的价 值准则。非正式的协定被迫让位于正式契约；随之而来的非个人市场组织结构使陷入了霍布斯主义两难困境的那种行为特点受到鼓励。即正式的章程演变为约束市场交易行为、但也造成了要为不服从那些章程给予大量报偿的条件。受私人交易中全体一致思想约束的那些行为主体，不久逐渐看出正被他们利用的这一新环境要大量报偿交易双方的最大化行为。非个人市场的竞争，已将一种基本上是对抗性的关系引到交易中来。传统的身份关系，“公平的收益率”，诚实不欺，已被随处可见的讨价还价、勾心斗角所取代。特别是在班组生产中，劳动产出不能衡量更引起了用消极怠工来对抗加快生产。

毫不奇怪，马克思在这种环境下，会建立以阶级斗争为中心、而以技术为外生变量的历史理论；或者约瑟夫·熊彼特会主张资本主义成功本身便带来将导致其垮台的思想异化。但熊彼特和波拉尼的分析中所忽略的，以及马克思及其追随者惟一不完善和未详尽论述的就是这样一个理论，该理论会解决白搭车问题，引导试图利用政治程序保护其交易条件的集团去夺取国家（或至少是部分控制国家）。

在19世纪的英国和欧洲，阶级意识的发展，一直是社会主义历史学家所热衷的一个题目，并且，许多曾是马克思主义者的作者，他们的思想观点为工人异化过程提供了真知灼见。马克思强调意识基本上受人对生产方式的关系的制约，堪称是一个重要贡献。非个人劳动市场的建立，切断了工人的旧的思想联系，并使他与其他工人在共同对抗雇主的利益方面一致起来。用查理·蒂利的话说，“马克思关于法国阶级斗争的描述业已经受了时间的考验 而不是可能”（1969年，第13页）。工人运动从卢德主义到宪章运动到工人政党的各个阶段反映了英国工人思想观点的演进。在欧洲大陆，阶级意识发展稍晚，反映了非个人劳动市场发展的差距；不过，尽管起源不同，但相似的保护模式却逐步形成了。[8] 不过，在欧洲大陆，马克思对工人思想观点的影响要比他在英国大得多。

职业专业化和分工的结果，破坏了构成全体一致思想结构的交往和个人联系，并且产生了各种不同的意识形态，这些意识形态便建立在职业专业化环境派生出的关于现实的、新鲜而冲突的概念之上。异化使参与对国家控制以改变其交易条件的集团活跃起来。

相反，第二个假定提出市场制度自行毁灭趋势来源于竞争所固有的不稳定性，而不稳定性则是因交易费用下降引起地区性、全国性和

国际性专业化和分工所致。这一竞争反过来又引起交易条件的剧烈波动（在劳动市场上，还引起失业），并导致利益集团试图将资源用于影响或控制国家政策以利于减轻竞争压力。就农民集团而言，大集团行为产生于以下深刻的信念，即农民是工业制度的不利贸易条件的一种牺牲品。对制造业主来说，新竞争打破了既存的地方垄断，导致了对影响国家活动的参与。在马克思主义文献中，这往往被看作是上升的资产阶级推翻地主阶级政治统治的阶级斗争，比如谷物法的废除；不过，强调这一点会模糊有产集团为减少市场竞争而进行的斗争。自由贸易在欧洲的胜利是辉煌而短暂的。很快就被取而代之，不仅重新为外部竞争设置了障碍，而 且在内部也尽力减少了市场竞争。

第 六 节

上个世纪西方经济由于第二次经济革命而发生的结构变革，一直是社会科学家在大量文献中所讨论的题目。对于我们的理解具有重要的贡献，只是描述还不完整；此外，因为思想差异和学术训练的门户不同，至今仍缺乏一个关于结构改革的综合性的总看法。

新古典经济学已经认识到并阐释了在零交易费用意义上这场革命的生产率含义，近来又探讨了正交易费用对经济组织的含义。但是，它没有抓住意识形态的重要性，因而提供的只是一个表面的政治过程理论。以新古典理论为其分析依据的新经济史学家，很少谈论历史上的结构变革；连正交易费用，文献也是刚刚才渗透到经济史研究之中。

马克思主义分析的力量恰恰在于它着眼于结构变革及社会生产潜力与产权结构之间的关系；但强调阶级划分使经济组织所固有的阶级内部的冲突模糊了。马克思主义分析最严重的缺陷在于，它把异化问题想象成导源于资本主义，而没有看出这些问题是第二次经济革命所固有的组织后果。消极怠工，投机取巧和外在化在苏联和其他社会主义国家也像在资本主义国家里一样盛行。西方世界马克思主义者广泛传播的观点（认为苏联不是社会主义的）的确基本上是对现代组织危机性质的一种误解。

从德凯伊姆到塔尔到塔尔科特·帕森斯的社会学传统，都已认识到现代社会组织的瓦解作用。帕森斯的《社会行为结构》（1937年）是开始抓住许多问题的先驱性的尝试，但帕森斯未能解决白搭车难题，从而未能提出一个前后连贯的理论。政治学者也没有提出一个国家理论，虽然他们考察了多元主义的兴起，即多个利益集团控制政治过程。

最后，我们回到卡尔·波拉尼这里。作为现代不幸的基础，自行调节市场的来源乃是非个人的劳动市场，非个人的土地市场和金本位制。这三个方面不是消失了，就是在结构上发生了变化，以致与波拉尼所描述的这三个方面在19世纪的特点没有相似之处，而结果与波拉尼对这种变革所持的谨慎乐观的看法毫无相似之处。对国家的多元控制是在工人、农民和商人集团的斗争中形成的，它促成了早期产权结构的解体，并用政治舞台上的斗争来代替财富和收入的再分配，而代

价为牺牲了第二次经济革命的有效潜力。此外，由此引起的斗争并没有导致一个解决组织上紧张关系的新的思想社会结构。

自1914年特别是自1930年以来，金本位制受到侵蚀，已经使货币供给的名义上的依靠不复存在，从而使限制价格水平变动的力量不复存在。因此，竞争的利益集团操纵货币供给，是现代社会不稳定的重要力量。[9]

波拉尼归结说，“社会主义在本质上是工业文明所固有的趋势，通过自觉地使自行调节的市场服从民主社会来超越自行调节的市场”（1957年，第234页）。尽管波拉尼对各种问题作了有洞察力的考察，但也未能理解第二次经济革命。

---

[1] 参见马森汇编的文献（1972年）。

[2] 参见纳尔逊、佩克、科拉奇克的著作，第3章（1967年）。

[3] 参见戴维的导言从经济史角度所作的富有卓见的论述（1975年）。

[4] 钱德勒的确论述了科学管理的发展，第272—281页。高速计算机是降低交易费用的最突出的技术革新。

[5] 参见巴泽尔（1980年）和麦克马纳斯（1975年）就产出质量的衡量费用所作的进一步论述。

[6] 参见戈德堡关于这一论点的阐释（1976年）。

[7] 参见戴维斯和诺思的论著（1971年）。

[8] 参见里姆林格的论著（1960年）。还可参见蒂利的论著（1975年）。

[9] 参见巴罗的论著（1979年）。

第十四章　1789—1914年美国经济的结构和变革

第　一　节

由于第二次经济革命，西方社会的全部经济都经历了影响深远的结构变革。虽然初始的政治经济结构不同，但随之而来的变革都导致政府作用上升。美国的情况因其起源的缘故反而是例外的。

政府的发展，不仅是政府收入在国民总产值中比例的增长；也是参与政府管理的集团的扩大（多元主义），规定了经济结构的一组约束的改变和那些约束点的改变。

按照在本书第一编里提出、而在第二编关于历史的几章中大为扩展的分析框架的假定，政府的发展是不足为怪的；而令人惊异的倒是，有过一段短暂的时期，国家的作用相对受到了限制。美国殖民地处于特殊的地位，它从英国接受过来的不仅有那里已经形成的产权（和公业法），而且有对一个在英国革命中出现的强国的深刻不信任；美国革命和十三州邦联时期，各州自己的行动进一步加深了这种不信任。本章的内容为宪法的制订者是怎样试图控制国家以及这些控制最终是如何失败的。要注意的是，因为大萧条 事件与这一结构变革有典型的联系，一般叙述完那桩事件便停住了；然而这种看法完全不正确。在美国和其他欧洲国家，变革的基础已由第一次世界大战奠定；大萧条不过是一个插曲，是加速这一变革的中介。经济学家和经济史学家未能分析结构变革，已经使他们对20世纪的经济史发生了误解。[1]

第　二　节 [2]

我先着手考察那些创始者的宪法结构。詹姆士·麦迪森证明，总会有许多相互冲突的有产者集团的，还证明，他们的相互斗争如果不加控制——可能使政治经济制度屈服。冲突的集团（有产者的或无产者的）假定都有机会在政治上重建产权，会利用这一手段牺牲他人和制度活力，对财富和收入进行再分配。

麦迪森在《联邦政府报》第10期上详细展示了所有政治制度的基本难题，值得再读。

> “各种不平等的财产分配，是派别斗争最常见和最持久的根源。有产者和无产者总是构成不同的社会利益集团。债权人和债务人受到不同的待遇。有地产的集团、制造业集团、商人集团、金融集团与许多较小的集团，在那些文明国家必然一道成长，并且把它们分成按各自情绪、观点行事的不同的阶级。调整这些不同的互相冲突的利益集团，是现代立法的基本任务，也是各党各派在政府日常必要的运转中所奉行的宗旨……。
>
> 我们得出的推论是，派别斗争的原因不可能被消除，只有尽力靠控制其影响来使之缓解。
>
> 如果反对派不到半数，那么，可以靠共和国的原则来调解，从而能够使多数人通过例行的投票来防范那些有害的看法。派别斗争可能会妨碍政府，可能会给社会带来骚动；但它不能用宪法的形式来行使和掩饰其暴行。另一方面，当大多数人反对时，大众政府能够使之为其主要选择或利益（既是公益也是其他公民的权利）作出牺牲。保证公众利益和私有权不受这种派别斗争的威胁，以及同时维护大众政府的精神和形式，就是当时我们探讨所指向的重大目标。”（1937年，第87—88页）

麦迪森在立宪大会上帮助确立的政治结构，显然是为了防止宗派统治。他希望社会集团不谋私利地通过政治程序致力于财富收入的再分配。发明检查和均衡制度旨在使任何派别——无论是多数派或是少数派——以这种方式利用政治制度都要付出极高的费用。政治制度分为三个组成部分，即行政、立法和司法；立法机构又进一步分为两

院；联邦政府、州政府和地方政府的运行都旨在使努力重建产权以求再分配收入财富变得困难重重[3]。

美国最高法院从1801年到1835年的首席法官约翰·马歇尔曾担心宪法被批准前私人财产权苦于没有安全性，当时"立法程序已在许多州、即使不是所有的州里流行，它削弱了人对人的信任，并使个人之间没有忠实践约的一切交易都变得寸步难行"。[4] 增强私人财产制度，在很大程度上靠法律来限制政府权力。目标是用一个非个人的法律结构来体现一组复杂的规章——这组规章不受政治幻想所左右而由立法机构来改变。这样，如同马歇尔法官所解释的，制定宪法的契约条款旨在克服私有制中的不安全性，而这种不安全性，特别是由加入邦联的那些州的行为造成的。

也许需要强调的是，宪法广泛反映了制定者的利益。虽然他们的利益并不一致，并导致了许多妥协，但基本宪法结构与第3章提出的论点是一致的。怀疑查理·比尔德的《关于宪法的一种经济解释》（1913年）已变得很流行，但回过来，幼稚地认为宪法是反映超越现实的智慧，则同样是不审慎的。宪法所反映的思想观点比任何个别的利益都要广泛，但它仍囿于制定者的眼光，与他们的利益在总的方面一致。制定者的目标在于阻止一切派别之争，然而，有些派别利用政府的费用相对于另一些派别要低一些，就像19世纪上半叶关税立法所证实的那样。

威拉德·赫斯特在其《19世纪的法律与自由的条件》（1956年)一书中引用了"释放能量"，这是19世纪前60年私法发展的原因，私法的发展将产权的解释从明显的反发展倾向转变成"有争议 的财产使用的相对效率，应当是对法律上可证明是正当损坏的最高检验"（霍维茨，1977年，第38页）。简言之，19世纪中叶出现的美国社会的法律结构，是明显反映与新古典理论有相同的效率准则的一种法律结构。

但是应当承认，正如国民收入核算是对社会费用收益的一种有限的和近期的衡量，19世纪的法律上和经济学上的效率准则也是如此。如前引霍维茨所阐明的，衡量那方面的损害需付费用；又不能仅仅考虑那些费用。更确切地讲，如国民收入核算衡量的内部化的收益和外部化的费用与高增长率是一致的。

新古典经济理论在当代出现是毫不奇怪的。在自由市场不断发展的历史背景上，新古典经济学家使私人产权制度内的交易成为他们理论的基石。他们主要关心的是以均衡价格和市场数量为特征的（按福利理论）经济效率。

这一政治法律结构对美国经济成就有什么重要性呢？经济史学家对这些作了详细调查，我在这里只想就国民收入核算衡量的成就强调两点。第一点，我们不大精确的统计表明，人均实际收入在19世纪前半期，平均每年按1.3%的比率增长，后半期按1.6%的比率增长。这第二个数字可以用另一种形式表示，即人均实际收入第43年翻一番。第二点是，财富和收入的分配似乎在那个世纪变得更不平均。[5]

转向增强政府干预，在19世纪最后25年里已经初露端倪，而 重要的是指出它由来已久。在殖民时代（在英国的经济史上，可以追溯到在这之前很远的时代）就有国家和地方对商业的控制。19世纪最后25年里发生的变化，是从州管制转为联邦管制、从鼓励和扶持转为控制。

这一转变过程中的明显标志是人所熟知的。1877年有芒恩对伊利诺斯案。该案判定"影响了公众利益的"私人企业应由伊利诺斯州政府管理和控制。10年后宪法中的商业条款，有利于防止那种妨碍了州际商业的州政府管制，而创建联邦州际商业委员会则是为了管理铁路。谢尔曼反托拉斯法在3年后出现了；1906年颁布了食品和药品清洁法；1914年成立了联邦贸易委员会。

农业保护运动的成功（绿背钞票、保护农业社、人民党）导致州政府管制，这是联邦管制的先驱，还引起对农业结构进行根本变革的需要。虽然在短期内农民达到了他们的一些目标，但他们终于开始跟麦迪森传统发生重大决裂。他们捍卫无管制市场的公平分配原则，要求在政治和经济上进行根本的结构变革以改变收入分配。

1890年的"边疆关闭"当然并未终止按各项土地法案对土地的利用，但毕竟使越来越多的人意识到土地和资源的供给不再是无限制的，并大大怀疑对这种公私土地的毫无限制的买卖究竟与社会福利一致到何种程度。

从农业社会到世界上先进的工业国家的转变，已由乡村社会变成城市社会、大规模经济组织的发展和移民流入提供劳动力反映出来。伴随这一变化的不适症状是人所共知的。劳动骑士团、 干草市场暴乱、客车罢工和1912年选举中对尤金·V．德布斯的投票，凡此种种都是这一转变的反映。

发展中的城市社会，为了对付日益增长的"公害"做出了努力，虽然不是轰轰烈烈的，但同样令人惊异。1890年，居民在10,000人以上的城市，有26%完全没有下水道，而其中只有45%的住所连接上污水系统。到1907年，几乎所有城市都有了污水系统。1900年，享有用水供给的城市不到3%，而到1920年，几乎37%的城市都有了供水。

重要的是强调19世纪和20世纪初期的那些先兆，因为我们太习惯了以致不把转变看成是20世纪后期的现象。但正如休斯在《政府的特性》中指出的，“芒恩给思想打上了最高法院的印记，即在美国的资本主义中，私人财产是受政府控制的，即使那宗财产没有得到特别许可证或特许的好处，或者说是受国家对一切产业的支配权制约的”（1977年，第112页）。类似的是，农民运动的纲领最后体现为主要党派的纲领并被一点点采用；而保护运动导致大量剩余的公地通过出售退回到私人手中。劳工立法也开始制定，对雇主和雇员订合同的自由加以限制，最明显的是关于妇女和儿童方面的劳工立法。

到1914年，政府的规模按在国民总产值中的比例衡量，已增长不大了，但导致麦迪森制度瓦解的重大的结构性变革已根基奠定。我打算在下一节简要叙述一下正在出现的那些变化，它们在改变利用市场较之利用政治程序的相对价格，而后考察第二次经济革命的组织压力以何种方式迫使集团改变市场制度。

第　三　节

决策的成本收益结构的重建是政治结构和司法立场改变所致，特别是增加联邦政府税收的成本方面有一些变化；制定章程和决策从立法机构转到行政部门或从立法机构转到行政部门指定的独立的委员会；在货币供给的控制方面变成由行政部门来控制。我们依次考察如下。

1913年宪法修正案使所得税成为法定的，其最初的公开起因是增加政府收入量和为转移支付提供依据。一旦这项修正案合适，由此引起的改变税率的费用便只需要国会规定。

在政府的行政方面，设立了一些部，它们已成为特殊利益集团的院外机构。此外，由于国会赋予了行政部门制定规章的权力，这些部门还渐渐承担了决策和制定规章的权力。农业部逐步形成的规章制定权（它于1889年曾达到内阁的地位）可以说明这一趋势。在肉类工业方面，出口市场是收入的一大来源；但从1879年起，由于疫情的缘故，欧洲国家相继限制进口美国商品。欧洲各国的限制，不仅损害了美国农民、也损害了肉类加工业工人。结果，保护农业社及肉类加工业工人为使联邦政府来检验肉类进行了游说活动。1884年，国会在农业部内设立了畜牧局，1891年，国会又通过了第一个肉类检查法；全部出口肉类都必须经农业部检查员的检查，违者处以罚款和监禁。结果，提供和实施了衡量产品质量的划一的标准：1906年西奥多·罗斯福签署了肉类检查法，同一天，他还签署了食品和药品清洁法，这项法令具有在其他食品和药品方 面实施质量标准的同样目标。

实施质量标准，是将这种制定章程的权力授予农业部的表面理由，而1906年法案通过的费用由于遭到公众反对（出现了厄普顿·辛克莱的“丛林法则”）而大幅度降低。但是，如果质量标准是全部问题所在，它们肯定可以通过肉类加工企业的自发团体行动来实现。那些企业对政府管制的强有力的支持表明有另外两个目标：使它们摆脱检查的费用和减少来自无数小肉类加工企业的竞争。[6] 虽然质量标准是作为公开的理由，但控制竞争从一开始就是将规章决定权从国会转移到农业部的一个关键。农业部的支持者，以各种借口继续迫切要求进一步将规章决定权从国会转移到部里，但主要的推动力是减少或消

除市场上的竞争压力和提高需求。眼前要实施的就有价格支持、学校午餐计划、和平食物和牛奶销售法令。

商务劳工部于1903年建立，10年后分成商务部和劳工部。与农业部的历史相似，它们的历史就是规章制定权演进到变更产权的历史。

规章制定权从立法机构转移到行政部门，在1892年到1911年之间，由于法院的判决而告完成，判决承认了立法机构有权将处理权限转让给行政部门。这些判决承认行政机构有权在国会规定的广泛的政策目标内制定章程。在美国对格里莫德案中（1911年），法院宣布行政机关的裁定有法律效力。[7]

“政府委员会”的发展，近年来在美国经济结构变革中起了重要作用。少数委员会代替了臃肿不堪的麦迪森主义的政府机器，从而降低了利用政治程序改变产权的费用。建于1887年的州际商务委员会在美国经济史上的重要作用得到了正确评价，而且其制定章程权力的发展和扩展的历史在最近的一些研究中有充分的证明。[8] 与规章制定权从立法机构转移到委员会相并行，规章制定的代表从立法机关转移到各行政部门。1906年，赫伯恩法对州际商务委员会的权力规定到最大限度。1910年曼—埃尔金斯法使州际商务委员会的控制延伸到电话、电报和海底电报事业。它不仅在削弱运输业的竞争上起了重要作用，而且为稍后创建那些委员会树立了一个范式。1914年成立的联邦贸易委员会是委员会政府在更广泛的基础上处理不公平的竞争和价格歧视的逻辑延伸。新政时期的“字母花汤”（Alphabet Soup）[9] 只隔了20年。

1914年创建的联邦储备系统，在经济史上通常被看作是全国金融委员会研究的一项成果，是对1907年恐慌中呈现的货币供给的无弹性所作的一种反应；也是同认为单一中央银行过于强大的思想的一种妥协。但是其创建的更重要的方面，是将金融政策与政治制度紧密联系起来的结构变革。在短期内，这一变革导致了本杰明·斯特朗和纽约联邦银行的出现，最后导致了一个强大的州长委员会和政治上对货币供给的控制。

虽然结构变革带来的大部分信用归因于利益集团压力利用政 治程序，但司法制度的作用也是很重要的。如哈里·沙伊贝尔所指出（1972年），芒恩案例早已成为州法院的判例。继芒恩判决之后，最高法院似乎很快就不费力地采取了这样的路线，在某些案例中支持政府对联邦制定规章的权力，在某些案例中不予支持。有时，法院似乎老是否定芒恩的教义。然而事实毕竟是不容置疑的。到了1914年，结

构变革大部分已停当，而如果没有法院的帮助或至少是默许，是不会出现这种局面。[10]

第　四　节

不难看出，利益集团的压力在结构变革中起了重要作用；但如果不对给予利益集团以活力的第二次经济革命的力量以及使参与者面临的一系列选择发生变化的思想变化的作用加以考察，那么历史的真相仍不完整。

农业运动是对日益加剧的世界范围内的农业生产者竞争——它使农民蒙受剧烈的价格波动——的一种反应；它也是对铁路、谷物仓储和加工方面的实际价格歧视的一种反应。保护农业社运动要求地方和州进行政治干预来改变与铁路和谷物仓储的交易条件；而要求减少竞争和改变农产品与非农产品之间的交易条件（以及法院对州干预的局限所作的解释）使农民把注意力转向全国范围。

这一时代商业企业的历史，一方面具有残酷掠夺的特点，另一方面为“看得见的手”发展。这两种情况事实上反映第二次经济革命的组织后果的一些成分。我在前一章里已简要叙述了像钱德勒富有说服力地叙述过的那种管理革命。当然还有一部分历史是专揭丑闻的作品所记述的那类事件：德鲁、菲斯克、古尔德以及其他一些人操纵铁路资金；人寿保险公司控制纽约州立法机构；洛克菲勒与宾夕法尼亚铁路公司达成协议；摩根为了产业合并所作的广泛努力；还有许许多多这一镀金时代的商业活动现象。它们都反映伴随着第二次经济革命而来的投机取巧和限制竞争所带来的巨大利益。它们也反映自发性的解决不可靠，因为按“君子协定”作弊的利得只是暂时的，不能带来持久的稳定性。在1874年到1898年之间，将西部农业区与东部沿海地区连接起来的大干线，由于运价协议经常被破坏，经过了4次大改组和无数次小改组。[11] 只有托拉斯是对投机行为的一种有效的反应，而1890年谢尔曼的反托拉斯法，至少部分是为关闭此门而制定的。利用政府机器便是必然阶段。人寿保险公司利用州政府机器来减少竞争和防止对政策不满的股票持有人要求大公司公布穷人的股息（诺思，1953年）；其他商业和金融利益集团发现它们可以更有效地通过联邦的各部门和委员会制止竞争[12]。

欧洲的劳工运动虽则早已转到政治进程，不过它对美国经济 的结构转变没有起重要作用。塞缪尔·冈帕斯的美国劳工联盟受行业工会控制，这些行业工会大权在握，可以限制入会和从事改善其交易条件的

投机活动。在第二次经济革命的许多部门当中，劳动力中有大量的移民成分，由此带来了民族和语言的差异，老谋深算的雇主们利用这些情况来提高组织费用。这一差异同样提高了工人推广联合政治活动的费用。许多社会立法，无论是开始实行的（结果常被法院宣布为违宪），还是已通过的，都与美国劳工联盟无缘。诚然，1935年社会安全法令通过后，其右翼崛起，其领袖大半都敌视这些努力。为了说明最早发展的这些社会立法大多数是由中产阶级改革者们鼓动的，就需要把意识形态的一些重要因素考虑进来。

我没有意识到可以用证据明确估量思想信念对利益集团压力通过当代立法的重要性。所得税宪法修正案是人民党党纲的一部分，也像那个农民运动一样，不考虑意识形态的重要因素是讲不清楚的，因为它带有成功地克服了白搭车问题的大团体活动。加布里埃尔·科尔科在《保守主义的胜利》（1963年）中提供了一个令人信服的例子，即利益集团利用进步运动来达到它们的目标。如已指出的，厄普顿·辛克莱的丛林运动在帮助1906年肉类检查法案上起过重要作用。米勒（1971年）指出，支持保护农业社法的最重要力量，是受到铁路发展竞争不利影响的各地商业集团。

情况是明显的，农民和进步运动的思想信念，导致了一些使利益集团得以用来变革制度的活动。最明显反映思想转变的是法院立场的变化。最高法院立场的逐渐改变是一个很长的过程，从首 席法官韦特在芒恩案中的立场到菲尔德法官和霍姆斯法官就尼比亚对纽约一案（1934年）的争论经历了一个很长的过程。在尼比亚对纽约一案中，法院宣布"受公众利益影响的商业案例或范畴没有保密的……"。[13] 思想转变到1914年仍在进行，而在30年代最后确定下来。

---

[1] 休斯（1977年）、安德森和希尔（1980年)是例外，不在这一般批评之列。

[2] 这一节摘引自诺思的论著（1978年）。

[3] 实际上，废除奴隶制，这一19世纪产权方面的重大变革及由此而来的对财富的再分配，是通过内战完成的。

[4] 达特茅斯学院理事对伍德沃德案（1819年），康马杰公司再版（1948年，第220—223页）。

[5] 但是这一猜测的统计依据是薄弱的，而且，在19世纪美国经济中一个重要的结构性变化——奴隶解放——会朝相反方向起作用。

[6] 参见科尔科的论著（1963年，第98—108页）。

[7] 关于这一转移以及行政部门和规章制定机构的含义的进一步讨论，参见安德森和希尔论著的第6章（1980年）。

[8] 参见麦卡沃伊（1965年）和休斯的论著（1977年，第115—120页）。

[9] Alphabet Soup：字母花汤，含有以硬粒小麦面团压切成英文字母花纹的一种汤羹。——译者

[10] 参见休斯（1977年，第4章）和凯勒（1977年，第9、10、11章）关于法院立场演变的论述。

[11] 参见凯勒的著作（1977年，第424页）。尤伦（1980年）强调自发性合谋在扩张时期曾有效过，但在收缩期则趋于瓦解。至于个别压力集团在迄止1920年的许多年里一直凌驾于州际商务委员会之上，他也提出质疑。

[12] 参见科尔科的论著（1963年）。

[13] 引自休斯的著作（1977年，第213页）。休斯和安德森和希尔（1980年)著作的第7章，提供了对思想转变的一个描述。

第三编　理论和历史

第十五章　制度变革理论和西方世界经济史

第　一　节

制度提供人类在其中相互影响的框架，使协作和竞争的关系得以确定，从而构成一个社会特别是构成了一种经济秩序。当经济学家谈论他们的学科是一种选择理论，谈论选择内容受机会和偏好决定时，他们不过把制度框架限制着人的选择倾向加以省略了。制度实际上是人和资本存量（如第一章所定义）之间及资本存量、产品劳务的产量和收入分配之间的过滤器。

本书题目所用的“结构”一词涉及制度框架。“变革”一词涉及在一段时间里制度的设立、更改或破坏。在这一章，我打算尽可能将第一编提出、而在第二编当作探讨经济史的框架来用的制度变革理论统一起来。

第 二 节

制度是为约束在谋求财富或本人效用最大化中个人行为而制 定的一组规章、依循程序和伦理道德行为准则。在政治或经济制度方面，财富或效用的最大化要利用交易带来的增益是专门化（包括暴力行为的专门化）的结果。这个模式的基本特征在代理人和本主之间。简言之，代理人为本主工作，或用梅克林和詹森的更规范的术语说，本主“雇别人（代理人）代表他完成某些服务，包括把某种决策权委托给代理人”（1976年，第308页）。梅克林和詹森所涉及的是一种自愿性的关系；应当指出，在我的框架中，关系既有自愿性的关系，也有非自愿性的关系（如奴隶制）。而重要的是强调即使在非自愿性的关系中，由于本主不能完全约束代理人的行为，代理人仍有某种程度的决策权。大多数人既以雇员充当代理人的角色，又以消费者充当本主的角色。虽然其他学科的社会学者也许不习惯于把消费者看作是以上定义所用的那种意义上的本主，但这种用法与新古典经济学的核心主张即消费者主权是一致的。这一定义不意味所有本主都是同样有权和有影响的，而所有代理人都是同样“无权的”。定义的核心是双方的契约关系。[1] 例如，它不意味领主和农奴是平等的；而是指他们之间交易关系的规定是一种契约关系，即使交易条件大大有利于领主。饶有趣味的问题是，什么决定了对领主有利的那些条件的限制，以及那些条件在一段时间里是怎样改变的。

我将在下面探讨决定交易条件的一些因素；但首先要规定一下个人行为的特征，这些特征导向构成制度的各种约束。我们靠 经济理论的个人最大化假定来作出规定。该假定认为，个人在没有任何约束的情况下可以最大限度地增加其利润；其次，人类组织可以通过对某些行为类型的限制实行约束。[2] 如果没有约束，我们便置身于霍布斯丛林[3] 而不可能有文明。

行为约束包括各种禁忌、规章条例和规劝告诫。虽然有些约束是所有社会共有的（任何协作活动都必须有一些最低限度的行为模式），但还有一些约束只具体针对不同历史背景的本主的利益。就历史背景而言，我指的不仅是第一章所描述的现有的资本存量，而且是现存制度所规定的约束存量（下面考察制度变革时，将对这个问题作

进一步探讨）。虽然将宪法章程、操作条例和规范的行为准则加以分开很有用，但在实践中，它们往往相互重叠。

宪法章程，是为规定产权的基本结构和控制国家而制定的一些根本性的规章。目的在于使修改章程比运用条例要付出更高成本，无论成文法、不成文法或者自愿性契约，凡是操作条例都在宪法章程的框架里来规定交易条件。规范性的行为章程，是旨在使宪法的和操作的条例合法化的行为准则。于是，在封建社会，庄园的习俗是一组宪法章程，但也体现某些操作条例和规范行为准则。

章程，是比照着已察觉的依循费用来制定的。因此，现存的衡量技术、实施费用和道德伦理行为规范都要纳入章程制定的核算。

不断问世的交易成本文献，已经提出了整整一族条件以说明与人类经济的相互作用有关的费用。突出的有信息费用、代理费用、怠工和投机费用。文献的另一个组成部分强调由不确定性而产生的费用、通过保险来减少风险以及不利的选择和道德公害等问题。依循费用，是检查违反契约协定并施以处罚的费用。检查违约的成本是衡量成本，而在本主的交易中，对交易产品和劳务的特征进行衡量和不完善衡量的外部效应，都要付出很高的费用。在本主和代理人的关系方面，有衡量代理人成绩的成本，还有因衡量不完善而导致无效率的成本。制定适当处罚的费用包括估价危害的费用。

本主的代理人就是实施契约协定和制定处罚的人；而且，因为这些代理人不完全受本主的约束，实施费用也与政治—法律结构和规章中显出的合法性有关。不确定性是由长期契约造成的，这意味着在契约条件方面，未来相对价格有许多未知数；个别契约交易所特有的投资，常常得不到完善实施，因而很容易有投机行为。

机会主义，指一种明显的违约，因而费用来自实施不完善。另一方面，因为对该契约劳动产出的衡量难以达成一致，又产生怠工费用。衡量劳动产出的质量和数量的成本，是代理人问题的真正核心。为什么计件工资没有被更广泛利用，原因就在于此；它是雇佣关系冲突的核心，同样也是官僚政治问题的核心。对绩效的衡量没有达成一致意见，因而双方都得遵守契约或无代价履行契约。

个人化的交易——多次交易和私人契约——尽量减少对正规 章程和依循程序的需要，因为互惠性和思想一致（见下）约束着行为。凡是出现非个人交易的场合，竞争在约束交易双方的行为方面都起着关键作用。在等级制度组织里，竞争越是被冲淡，对正规章程的需要就越大，为衡量绩效发明的检查手段便越复杂。

道德伦理行为准则，是构成制度约束的一个重要部分，是个人在与环境斗争时发展的现实（意识形态）结构派生出来的。意识形态与道德不同，因为它既包含理解世界的一种综合方法，又按费用信息使行为节省；不过，意识形态确实体现对制度特别是交易关系的公正或公平的一种判断。当世上人们有相似的经验时，一致的思想便应运而生；而对现实的看法有分歧和冲突时，也就形成了不同的意识形态。因而，一致的思想是对正规章程和依循程序的替代。随着不同意识形态的发展，投资于使其他本主和代理人确信制度是公平合法的从而降低依循费用，这对统治者是有利的。而且随着不同意识形态的发展，一致思想认为可行的制度不再是可行的，因为必须使规章成为正式的，而且依循程序的发展要考虑检查和惩处违约行为的费用。

宪法章程与有关的道德伦理行为准则合为一体，构成制度稳定性的基础，并使制度放慢变革。这种结合产生了一种内生的行为模式，它像资本存货一样，往往只发生渐进性变化。

第　三　节

政治—经济系统，是由一些相互有特殊关系的复杂制度构成的。宪法章程是这种系统最基本的组织约束。其目标为，通过对 产权和强制控制的基本的结构加以规定，使统治者效用最大化。统治者将提出以下目标：1．规定财富和收入分配模式；2．在竞争的国家的世界中，规定出一种保护制度；3．为一组降低经济部门交易费用的操作条例设置框架。

现有军事技术的特点是前两个目标的重要制约因素，因为现有军事技术特点决定着国家内部和国家之间潜在暴力的分配。在国内，军事技术的特点与依循费用（即可用来衡量绩效的技术和使规章合法化的费用）共同决定统治者和选民之间的基本交易条件（产权结构）。在国家之间，军事技术与代理费用共同决定国家规模的上限。不过，意识形态在以一定的军事技术增强潜在暴力和减少代理费用方面，也是很重要的。

统治者与选民之间的总交易费用，将由其中本主的机会成本来决定；统治者的净费用为总费用减官僚制度的代理费用。

宪法章程展示出产权的基本倾向，而政府则提供裁决和实施规章的框架，公布为降低政治结构的依循费用和经济部门的交易费用而规定的行为准则。

因而，构成经济组织的契约关系的形式，基本上由政府决定，首先，要考虑各种选民的机会成本不同（可能会导致反映选民集团政治权力的所有权），其次，要考虑统治者检查经济绩效的成本。在这些限制条件下，政府最后可能提供公共产品基础促进经济活动。在这一框架里，发展的自愿性组织形式将依赖于相对价格、技术存量和实施经济组织替代形式的费用。前两个构成第一章所述的新古典经济学的传统生产理论，除了要强调一下在决定专门化增益（通过规模经济）的技术存量和 替代组织形式的费用之间关系紧张外，这里无需再作说明了。专门化的增益越大，生产过程的阶段便越多，交易费用也就越高。相对于等级组织而言，市场对以上各个阶段可能组织到何种程度，将依衡量和实施的替代费用而定。既然纵向合并为等级组织，意味要素市场替代产品市场（它是企业代替市场交易的重大后果），关键的决定因素应是组织要素、特别是劳动力市场的成本。创建非个人

要素市场，是实现专门化增益的一个重要步骤。政府使土地和劳动力市场的发展可能实现到什么程度，将依赖于以上所说的两个约束。例如，这种发展可能加剧潜在的冲突，像都铎王朝圈地那样，从而威胁统治者的安全。

第　四　节

我在前一节探讨了在历史的各个阶段构成一种政治经济系统的那些制度的横断面。在这里，我选取纵切面来探讨制度在一段时间的变革。

我在本章开头曾宣称，制度不仅是个人和资本存量之间的过滤器，而且是资本存量和经济绩效之间的过滤器。它们决定系统的产出和收入分配。作为过滤器，它们生来是保守的，因为它们提供社会的稳定性也就是本主收入的安全性。引入时间是对制度的一种不稳定的影响，因为本主终有一死而资本存量则要改变。

本主之有差异，不仅由于技艺和企业能力不同，而且由于一种制度的合法性至少有部分给本主保留下来。因此，不管后继的章 程规定得如何仔细，继承者在与其他本主和代理人议价的地位上都与以前的本主不同。

资本存量首先由于人口变动而改变。虽然我们有时看到人口在一段时期会自动平衡，人口变动仍始终是资本存量变动的最明显的原因。长期模型是向上的，不过，也有很长时期的人口下降。

其次，资本存量变动是因为知识变化。人类不仅增加了他们的纯知识存量，而且增加了体现为技术发明和人类技艺的应用知识的存量。知识的增加不仅改变相对价格，而且由于它在历史上大体是不可逆的，这就保证变革不是纯周期性的（这个问题留待下面讨论)。

资本存量的改变引起制度多方面的变革。相对价格的变动影响着本主之间的议价地位。也影响着本主和代理人之间的议价地位。军事技术的变化（实际是相对价格的一种变化），影响着国家的规模和统治者对选民以及对其他统治者的议价地位。此外，由于个人对交易关系是公正或不公正的看法发生了变化，从而改变了意识形态，结果实施规章的费用也改变了。

以上对制度变革原因的总的讨论表明，资本存量变动越快，现存的制度体系便越不稳定。在这一框架中，革命更像是使选民福利得以改善、因而使统治者相对于选民受到根本削弱的资本存量的迅速改变。

知识存量的积累，给政治和经济制度的长期变革带来一种进化的秩序——这是本书关于历史那几章的论题。历史上的两次经济大革

命，开始了制度组织方面根本性的长期变革。第一次经济革命用了大约一万年。我们生活在第二次经济革命当中。

第一次经济革命产生了国家、确立了经济秩序所必需的政治约束、出现了超出部落采集、狩猎单位原始要求的专业化和分工。虽然职业专门化有了很大发展，但仍具有个人交易的特点，其限界决定于技术存量的限界。军事技术的重大发展导致国家规模的扩大（以及由此而来的区域专门化和交易的扩大）。随着统治者被迫交换产权和政治特许权，以便建成有活力的军事秩序应付国家之间普遍的竞争，军事技术的要求又导致对国家控制上的变化。随着国家规模扩大，为了从较大政治经济单位得到收入而制定章程和依循程序的代理费用和制度创新费用都增大了。

意识形态的差异，最初起因于跟环境作斗争的团体有各自不同的地理经验，后来，这种差异发展成不同的语言、宗教、习俗和传统；这些反过来又造成了冲突的基础和国家内部、国家之间财富收入分配的持久紧张。

使第二次经济革命成为可能的是知识存量的增长。这一增长以军事技术的变化为先导，军事技术则改变了国家的生存规模，导致了为争夺对国家控制的斗争，最后，在西北欧应运出现了一个创造出一组产权从而引起经济增长的政治结构。

第二次经济革命带来的专业化的增益，为20世纪的西方世界带来了前所未有的生活标准。对自愿组织的规模和控制结构进行根本性变革，旨在获得专业化的增益而不使连带的交易费用相应增加。国家内部和国家之间不稳定的后果，来自于不同集团在这一新职业环境和地区专门化中机会成本的改变。职业专门化引起的意识形态差异，使得一直因种族（地理）差异而存在的意识形态差异变得更严重了。

专业化增益和专业化费用之间不断发展的紧张关系，不仅是经济史上结构和变革的基本原因，而且是现代政治经济绩效问题的核心。本书试图说明这整个过程的来龙去脉。如果论点有价值的话，也就为重新评价有关当代经济绩效的理论提供了一个基础。被认为是约束演进理论的经济史，不仅能解释过去的经济绩效，而且为现代社会学家提供了一个可用以解释现代政治经济制度绩效的日臻完备的框架。那项任务还是留待以后去完成吧。

---

[1] 制度理论的这一契约方法，还有一个重要优点，那就是契约在文件中作了典型的规定，从而为据以引出可验证假定——对有用

的理论化十分重要——的观察提供了可能。局限性在于，行为准则并不是典型的、成文契约的一部分。

[2] 这里的论点不同于有关工业组织和公共选择的某些文献，这些文献认为，某些 人以机会主义行为“用诡计达到最大化”，某些 人“追求租值”。在我的模型里，这些人只是所受的约束与别人不同罢了。区别是·重·要的，因为前者的方法指有些人能最大化，而有些人不能最大化，但并未对不同行为提供首尾一致的逻辑解释。我把意识形态归结成一种对行为的约束，将两种方法区别开来。

[3] 霍布斯丛林，指弱肉强食、残酷竞争的社会。——译者

参考书目

阿尔切安(Alchian, A.)：“不确定性，演进和经济理论”，1950年。"Uncertainty, Evolution and Economic Theory", Journal of Political Economy, LIX.

阿尔切安和登塞茨(Alchian, A. and Demsetz, H.)：“生产、信息费用和经济组织”，1972年。"Production, Information Costs and Economic Organization。" American Economic Review(December).

安德森(Anderson, Perry.)：《从古代通向封建制度的途径》，1974年。Passages from Antiquity to Feudalism. London: New Left Books.

安德森和希尔(Anderson, Perry and Hill, Peter.)：《一个变动社会的诞生》，1980年。The Birth of a Transfer Society. Stanford: Hoover Press.

巴迪安(Badian, E.)：《热心公益者和无赖汉》，1972年。Publicians and Sinners. Cornell University Press. Ithaca.

巴罗(Barro, Robert)：“金本位制下的货币和价格水平”，1979年。"Money and the Price Level Under the Gold Standard." The Economic Journal (March).

巴泽尔(Barzel, Y.)：“衡量成本和市场组织”，1980年。"Measurement Cost and the Organization of Markets." Unpublished manuscript.

巴泽尔：“等候配给理论”，1974。"A Theory of Rationing by Waiting." Journal of Law and Economics(April).

鲍莫尔(Baumol, William)：《福利经济学和国家理论》，1952年。Welfare Economics and a Theory of the State. Cambridge: Harvard University Press.

比恩(Bean, Richard)：“战争和民族国家的诞生”，1973年。"War and the Birth of the Nation State." Journal of Economic

History(March).
比尔德(Beard, Charles)：《关于宪法的一种经济学的解释》，1913年。An Economic Interpretation of the Constitution. New York: Macmillan and Go.
贝克尔(Becker, Gary)：《对人的行为的经济分析》，1976年。The Economic Approach to Human Behavior. Chicago: University of Chicago Press.
贝克尔和斯蒂格勒(Beeker, Gary and Stigler, George)："Do Gustibus Non Est Disputandum." American Economic Review(1977年，March).
伯杰和勒克曼(Berger, Peter L. and Luckman, Thomas)：《现实的社会结构》，1966年。The Social Construction of Reality. Garden City: Doubleday and Co.
伯纳迪(Bernardi, Aurelio)："罗马帝国衰落时期的经济问题"。"The Economic problem of the Roman Empire at the Time of its Decline" in C. Cipolla The Economic Decline of Empires.
宾福德(Binford, Lewis R.)："后更新世的种种适应性变化"，1968年。"Post-Pleistocene Adaptations" in Sally R. and Lewis R. Binford (eds.) New perspective in Archaeology. Chicago: Aldine Press.
布洛什(Bloch, Marc): "Comment et Pourquoi Finit L'Esclavage Antique?"1947年。Annales ESC 2.
博塞鲁普(Boserup, Ester)：《农业增长的条件：人口压力下土地变动的经济收益》，1965年。The condition of Agricultural Growth: The Economies of Agrarian Change Under Population Pressure. Chicago: Aldine Press.
博塞鲁普（即将发表的）：《人口和技术变革：关于长期趋势的研究》。Population and Technological Change: A Study of Long Term Trends. Chicago: University of Chicago Press.
布雷德伍德(Braidwood, Robert J.)：《史前人类》，1963年。Prehistoric Man. Chicago: University Press.
布雷顿(Breton, Albert)：《代议制政府的经济理论》，1974年。The Economic Theory of Representative Government. Chicago: Aldine Publishing Co.
布伦特(Brunt, P. A.)："罗马的暴民"，1966年。"The Roman Mob." Past and Present(December).

布坎南和塔洛克(Buchanan, James and Tullock, Gordon)：《意见一致的计 算》，1962年。The Calculus of Consent. Ann Arbor: University of Michigan Press.

布坎南(Buchanan, James)："按利益集团的观点评论独立的司法制度"，1975年。"Comment on the Independent Judiciary in an Interest Group Perspective." The Journal of Law and Economics(December).

剑桥古代史。Cambridge Ancient History. 1923—1939年，1970—1977年. Volumes II, IV, V, VIII, IX, and X. Cambridge University Press.

剑桥中世纪史。Cambridge Medieval History1969年．Vol. VIII. Cambridge: The University Press.

卡尼耶洛(Carniero, Robert)："国家起源理论"，1970年。"A Theory of the Origin of the State. "Science, Vol. 169:733—738(August).

卡瓦利—斯福札(Cavalli-Sforza, L. L.)："人类人口遗传学"，1974年。"The Genetics of Human Population." Scientific American Vol. 231# 3.

钱德勒(Chandler, Alfred)：《看得见的手》，1977年。The Visible Hand. Cambridge, Mass.: The Belknap Press.

张五常(Cheung, Steven N. S.)："契约的结构和非独占资源的理论"，1970年。"The Structure of a Contract and Theory of a Non-Exclusive Resource." Journal of Law and Economics XIII.

张五常："价格控制理论"，1974年。"A Theory of Price Control" Journal of Law and Economics(April).

蔡尔德(Childe, V. Gordon)：《人类造就自身》，1951年。Man Makes Himself. London: L. A. Watts Lld.

奇波拉(Cipolla, Carlo)：《世界人口经济史》，1962年。The Economic History of World Population. Middlesex：Penguin Books.

奇波拉：《枪炮、船舰和帝国》，1966。Guns, Sails and Empires. New York: Random House.

奇波拉：《帝国的经济衰落》，1970。The Economic Decline of Empires. London: Methuen.

克拉克(Clark，J. M.)：《管理成本经济学》，1923年。The Economics of Overhead Costs. Chicago: University of Chicago Press.

科尔(Coale, Ansley)："人类的人口"，1974年。"The Human Population." Scientific American Vol. 231# 3.
科斯(Coase, Ronald)："企业的性质"，1937年。"The Nature of the Firm." Economica(November).
康马杰(Commager, H. S.)编：《美国历史文献》，1948年。Documents of American History 4th Ed. New York: Appleton, Century, Crofts.
达尔曼(Dahlman, Carl)：《敞田制及其他：关于一项经济制度的产权研究》，1980年。The Open Field System and Beyond: A Property Rights Study of an Economic Institution. Cambridge: The University Press.
戴维(David, Paul)：《技术选择，创新和经济增长》，1975年。Technical Choice, Innovation and Economic Growth. Cambridge: Cambridge University Press.
戴维斯(Davis, Kingsley)："人类人口的迁移"，1974年。"The Migration of Human Population." Scientific American Vol. 231# 3.
戴维斯和诺思(Davis, Lance E. and North, Douglass C.)：《制度变革和美国经济增长》，1971年。Institutional Change and American Economic Growth. New York: Cambrige University Press.
迪安(Dean, Phyllis)：《第一次产业革命》，1965年。The First Industrial Revolution. Cambridge: Cambridge University Press.
登塞茨(Demsetz. H.)："关于所有权的一种理论"，1967年。"Toward a Theory of Property Rights." American Economic Review LVII.
登塞茨(Demsetz, Harold)："为什么管制公用事业"，1968年。"Why Regulate Utilities". Journal of Law and Economics.
德弗里斯(De Vries, Jan)：《欧洲在危机时代的经济：1600—1750》，1976年。The Economy of Europe in an Age of Crisis: 1600—1750. Cambridge: University Press.
迪金森(Dickinson, G. Lowes)：《希腊人的人生观》，1958年。The Greek View of Life. Ann Arbor: University of Michigan Press.
唐斯(Downs, Anthony)：《民主政治的经济理论》，1957年。An Economic Theory of Democracy. New York: Harper and Row.
达比(Duby, Georges)：《欧洲经济的早期增长》，1974年。The Early Growth of the European Economy. Ithaca: Cornell University Press.

杜蒙德(Dumond, Don E.)："人类人口的限制：自然史"，1975年。"The Limitation of Human Population: A Natural History." Science(February).

埃伦伯格(Ehrenberg, V.)：《希腊国家》，1969年。The Greek State. London: Methuen.

埃克隆和托利森(Eklund, Robert and Tollison, Robert)："法国重商主义的寻租理论"，1980年a。"A Rent Seeking Theory of French Mercantilism." Unpublished ms.

埃克隆和托利森："重商主义英国的经济调整：重游的诘问者"，1980年b。"Economic Regulation in Mercantile England: Hecksler Revisited." Economic Enquiry.

埃利奥特(Elliot, J. H.)：对特雷弗·阿斯顿编《欧洲危机》的评论，1967年。Comment in Trevor Aston, ed. Crisis in Europe.

恩格斯(Engels, F.)：《英国工人阶级的状况》。The Condition of the Working Class in England.

芬诺阿尔蒂(Fenoaltea, Stefano)："一个理论模型的兴衰：庄园制"，1975年a。"The Rise and Fall of a Theoretical Model：The Manorial System." Journal of Economic History.

芬诺阿尔蒂："中世纪英国和以后的权力、效率和农业组织"，1975年b。"Authority, Efficiency, and Agricultural Organizations in Medieval England and Beyond." Journal of Economic History(December).

芬利(Finley, Moses)：《古代经济》，1971年。The Ancient Economy. Berkeley: University of California Press.

弗兰纳里(Flannery, Kent)："考古系统理论和早期中美洲人"，1968年。"Archaeological Systems Theory and Early Mesoamerica".见梅格斯(Meggers, B. J.)编《美国的人类考古学》。(Anthropological Archaeology in the American.) Anthropological Society of Washington.

弗兰纳里："伊朗和近东早期家庭驯养的起源和生物学意义"。"The Origins and biological Effects of Early Domestication in Iran and the Near East", 1969年。见维科和丁布利(P. S. Veko and G. W. Dimbley)编：《The Domestication of Plants and Animals》。Chicago: Aldine Press.

弗洛伊德(Floyd, John)："优惠，制度和经济增长理论"，1969年。"Preferences, Institutions and the Theory of Economic Growth"

Discussion paper. University of Washington.
福克斯(Forkes，R. J.)：《古代工艺的研究》（第三卷），1955年。Studies in Ancient Technology (Vol. III). Leiden: E. J. Brill.
福里斯特(Forrest, W. G.)：《希腊民主政治的出现》，1966年。The Emergence of Greek Democracy. London: Weiderfeld and Nicolson.
弗里德曼(Friedman, David)："国家规模和形式的理论"，1977年。"The Theory of the Size and Shape of Nations" Journal of Political Economy(February).
格尔茨(Geertz, Clifford)："作为一种文化制度的意识形态"，见格尔茨的《关于文化的解释》，1973年。"Ideology as a Cultural System" in C. Geertz: The Interpretation of Cultures. New York：Basic Books.
乔治斯库—罗吉（Georgescu-Roegen, N.）："农民公社的制度方面：一种分析的角度"，1969年。"The Institutional Aspects of Peasant Communities: An Analytical View" C. R. Wharton Jr. Subsistence Agriculture and Economic Development. Chicago: Aldine Press.
吉本(Gibbon, Edward)：《罗马帝国的衰落》，1946年。The Decline and Fall of the Roman Empire, edited by J. B. Bury. New York：The Heritage Press, 3 Vols.
戈德堡(Goldberg, Victor)："调整和管理合同"，1976年。"Regulation and Administered Contracts" The Bell Journal (Autumn).
戈登(Gordon, Howard Scott)："共享资源的经济理论：捕鱼权"，1954年。"The Economic Theory of a Common Pool Resource: The Fishery." Journal of Political Economy LXII.
冈德森(Gunderson, Gerald)："经济变革和罗马帝国的崩溃"，1976年。"Economic Change and the Demise of the Roman Empire" Explorations in Economic History, Vol. 13.
冈德森："古代社会的经济行为"。"Economic Behavior in the Ancient World." Unpublished ms.
霍尔(Hall, Chris)："掠夺性的国家：分散条状地农业的理论"，1980年。"The Predatory State: A Theory of Scattered Strips Agriculture" Unpublished ms. The University of Washington.

汉密尔顿、杰伊和麦迪森(Hamilton, Alexander; Jay, John, and Madison, James.)：《联邦制拥护者对美国宪法的评论》，1937年。The Federalist A Commentary on the Constitution of the United States. New York: The Modern Library.

哈伦和札哈里(Harlan, Jack R. and Zahary, Daniel)："野麦和大麦的分布"，1966年。"Distribution of Wild Wheat and Barley." Science CLIII.

哈特韦尔(Hartwell, R. M.)：《产业革命和经济增长》，1971年。The Industrial Revolution and Economic Growth. London: Methuen.

哈耶克(Hayek, F. A.)："经济学和知识"，1937年。"Economics and Knowledge." Economica(February).

哈耶克："知识在社会中的应用"，1945年。"The use of Knowledge in Society." American Economic Review(September).

赫克谢尔(Hecksher, Eli)：《商业活动的收益》，1955年。Mercantilism rev.

希克斯(Hicks, John D.)：《民粹派的起义》，1961年。The Populist Revolt. Lincoln: University of Nebraska Press.

希克斯(Hicks, J. R.)：《经济史理论》，1969年。A Theory of Economic History. Oxford University Press.

赫希曼(Hirschman, A.)：《退出权、投票权和忠诚》，1970年。Exit, Voice and Loyalty. Cambridge: Harvard University Press.

美国历史统计资料。Historical statistics of the United States 1975. Washington, D. C.: U. S. Government Printing office.

霍布斯鲍恩(Hobsbawn, Eric)："17世纪的危机"，1967年。"The Crisis of the Seventeenth Century"，见特雷弗·阿斯顿编《欧洲的危机》(Crisis in Europe). New York: Doubleday and Co.

霍奇斯(Hodges, Henry)：《古代世界的工艺》，1970年。Technology in the Ancient World. Middlesex: Penguin Press.

霍维茨(Horwitz, M. J.)：《1780—1860美国法律的变化》，1977年。The Transformation of American Law 1780—1860, Cambridge: Harvard University Press.

休斯(Hughes, J. R. T.)：《政府的习性》，1977年。The Governmental Habit. New York: Basic Books.

赫斯特(Hurst, Willard)：《十九世纪法律和自由的条件》，1956年。Law and the Condition of Freedom in the Nineteenth Century. Madison: University of Wisconsin Press.

艾萨克(Isaac, Erich)：《驯化的地理分布》，1970年。Geography of Domestication. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

社会科学的国际百科全书，1968年。International Encyclopedia of the Social Sciences. New York: Macmillan.

詹森和梅克林(Jensen, M. and Meckling, W.)："厂商理论：管理行为，代理费用和所有权结构"，1976年。"Theory of the Firm: Mangerial Behavior, Agency Costs and Ownership Structure" Journal of Financial Economics (October).

琼斯(Jones，A. H. M.)：《古代社会的衰落》，1966年。The Decline of the Ancient World. London: Longman Green.

卡亨(Kahan, Arcadius)："关于西欧和东欧农奴制的注释"，1973年。"Notes on Serfdom in Western and Eastern Europe" Journal of Economic History (March).

考和鲁宾(Kau, James B. and Rubin, Paul)："自利、意识形态和互助"，1979年。"Self Interest, Ideology, and Log Rolling" The Journal of Law and Economics(October).

凯勒(Keller, Morton)：《政府的事务》，1977年。The Affairs of State. Cambridge: The Belknap Press.

克莱因、克劳福德和阿尔切安(Klein, B.，Crawford, R. C.，and Alchian, A.)："纵向合并、可挪用的租金和竞争性的缔结契约过程"，1978年。"Vertical Integration, Appropriable Rents, and the Competitive Contracting Process" Journal of Law and Economics(October).

科尔科(Kolko, Gabriel)：《保守主义的胜利》，1963年。The Triumph of Conservatism. Glencoe: The Free Press.

库恩(Kuhn, T. S.)：《科学革命的构成》，1962年。The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: University of Chicago Press.

库拉(Kula, Witold)：《封建制的经济理论》，1976年。An Economic Theory of the Feudal System. London：New Left Books.

拉杜里(Ladurie, Emmanuel LeRoi)：《历史学家的领域》，1979年。The Territory of the Historian. Chicago: University of Chicago Press.

兰德斯和波斯纳（Landes, William and Posner, Richard）："从利益集团的角度看独立的司法制度"，1975年。"The Independent

Judiciary in an Interest Group Perspective" The Journal of Law and Economics(December).

拉塔尼、西利阿姆斯和哈金德斯(Latane, Bibb; Silliams, Kipling, and Harkinds stephen)："社会游荡"，1979年。"Social Loafing". Psychology Today (October).

李(Lee, Ronald)："适用于英国的前产业动力学模型"，1978年。"Model of Preindustrial Dynamics With Applications to England" Tilly, ed.

马克卢普(Machlup, Fritz)：《专利制度的经济学考察》，1958年。An Economic Review of the Patent System. Washington D. C.: U. S. Government Printing Office.

马格林(Marglin, Stephen)："工头们做什么？"1974年。"What Do Bosses Do?" Review of Radical Political Economy(Summer).

马丁和赖特(Martin, Paul and Wright, N. E.)编：《更新世的消逝》，1967年。Pleistocene Extinctions. New Haven: Yale University Press.

马赛厄斯(Mathias, Peter)：《第一个工业国》，1969年。The First Industrial Nation. New York: Charles Scribner and Sons.

麦卡沃伊(McAvoy, P. W.)：《调节的经济后果，Cortels铁路干线和1900年的州际商务委员会》，1965年。The Economic Effects of Regulation, The Trunk Line Railroad Cortels and the Interstate Commerce Commission Before 1900. Cambridge: M. I. T. Press.

麦克洛斯基(McCloskey, Don)："作为应付风险的一种行为的英国敞田"，1976年。"English Open Fields as a Behavior Towards Risk" in P. Uselding，ed. Research in Economic History Vol. I.

麦克马纳斯(McManus, John)："关于北美毛皮贸易中印第安人行为的一种经济分析"，1972年。"An Economic Analysis of Indian Behavior in the North American Fur Trade" Journal of Economic History XXXII.

麦克马纳斯："可供选择的经济组织的费用"，1975年。"The Costs of Alternative Economic Organization" Canadian Journal of Economics(August).

麦克尼尔(McNeill, William)：《瘟疫和人类》，1976年。Plagues and People. New York: Doubleday.

米德(Meed, Ronald)编：《马克思和恩格斯论马尔萨斯》，1953年。Marx and Engles on Malthus. London: Laurence and Wishart.

米勒(Miller, George H.)：《铁路和保护农民利益法令》，1971年。Railroads and the Granger Laws. Madison: University of Wisconsin Press.

米尔沃德(Millward, Robert)："工资劳动在近代初期欧洲的出现：一个分析框架的探讨"，即将发表。"The Emergence of Wage Labour in Early Modern Europe: Exploration of an Analytical Framework." Explorations in Economic History.

马森(Musson, A. E.)编：《18世纪的科学、技术和经济增长》，1972年。Science, Technology and Economic Growth in the 18th Century. London: Macmillan and Co.

全国经济研究局：《经济增长》，1972年。Economic Growth. New York: Columbia University Press.

内夫(Nef, John U.)：《1540—1640法国和英国的工业和政府》，1957年。Industry and Government in France and England 1540—1640. Cornell University Press.

纳尔逊、佩克和科拉奇克(Nelson, R.; Peck, M. and Kolachek, E.)：《技术、经济增长和公共政策》，1967年。Technology, Economic Growth and Public Policy. Washington, D. C.: The Brookings Institution.

尼斯卡宁(Niskanen, W.)：《官僚制度和代议制政府》，1971年。Bureaucracy and Representative Government, Chicago: Aldine Publishing Co.

诺思(North, Douglass C.)："1905—1906年阿姆斯特朗调查时期人寿保险公司的企业政策和内部组织"，1953年。"Entrepreneurial Policy and Internal Organization in the Large Life Insurance Companies at the Time of the Armstrong Investigation of 1905—1906." Explorations in Entrepreneurial History (Spring).

诺思："海运业生产率变化的原因"，1968年。"Sources of Productivity Change in Ocean Shipping" Journal of Political Economy.

诺思："非市场的经济组织形式：卡尔·波拉尼的挑战"，1977年。"Non-Market Forms of Economic Organization: The challenge of Karl Polanyi" Journal of European Economic History(Fall)

诺思："结构与绩效：经济史的任务"，1928年。"Structure and Perfor mance: The Task of Economic History" Journal of Economic Literature(September).

诺思和托马斯(North, Douglass C. and Thomas, Robert)：“庄园制的兴衰：一个理论模式”，1971年。"The Rise and Fall of the Manorial System: A Theoretical Model." Journal of Economic History(December).

诺思和托马斯：《西方世界的兴起：新经济史》，1973年。The Rise of the Western World：A New Economic History. Cambridge: The University Press.

诺思和托马斯：“第一次经济革命”，1977年。“The First Economic Revolution”Economic History Review(May).

奥尔森(Olson, Mancur)：《集体行动的逻辑》，1965年。The Logic of Collective Action. Cambridge: Harvard University Press.

帕森(Parsons, Talcott)：《社会行动的结构》，1937年。The Structure of Social Action. New York: McGraw-Hill.

佩罗特(Perrot, Jean): 1960年，"Le Gisement de Iallaha (Exam), Israel." L'Anthropologie LXX.

皮瑞列(Pirenne, H.)：《穆罕默德和沙勒迈恩》，1939年。Mohammed and Charlemagne. London: Allen and Unwin.

波拉尼(Polanyi, Karl)：《大转变》，1957年。The Great Transformation. New York: Rineholt.

波拉尼：《人类的生活》，1977年。The Livelyhood of Man. New York: Academic Press.

波斯坦(Postan，M. M.)：《中世纪的经济和社会》，1972年。The Medieval Economy and Society. London: Weidenfeld and Nicolson.

普雷维特—奥顿(Previtt - Orton, C. W.)：《剑桥中世纪简史》，1966年。The Shorter Cambridge Medieval History 2 Vol. Cambridge: The University Press.

伦弗鲁(Renfrew, Colin)：《文明的出现》，1972年。The Emergence of Civilization. London: Methuen.

里姆林格(Rimlinger, Gaston)：“保护的合法化：劳工历史的一项比较研究”1960年。"The Legitimization of Protest: A Comparative Study in Labor History" Comparative Studies in Social and History(April).

林格罗斯(Ringrose, David)：“关于战争和民族国家诞生”的评论，1973年。Comment on "War and the Birth of the Nation State" Journal of Economic History(March).

罗埃尔(Roehl, Richard)："关于战争和民族国家诞生"的评论，1973年。Comment on "War and the Birth of the Nation State" Journal of Economic History(March).

罗森伯格(Rosenberg, Nathan)：《技术和美国的经济增长》，1972年。Technology and American Economic Growth. New York: Harper & Row.

罗森伯格："卡尔·马克思和科学的经济作用"，1974年。"Karl Marx and the Economic Role of Science". Journal of Political Economy(July/August).

罗森伯格：《技术展望》，1976年。Perspectives on Technology. Cambridge: Cambridge University Press.

罗斯托夫采夫(Rostovtzeff, M.)：《罗马帝国社会经济史》，1926年。The Social and Economic History of the Roman Empire. Oxford.

罗斯托夫采夫：《希腊化世界社会经济史》，1941年。The Social and Economic History of the Hellenistic World Vol. 1. Oxford：Clarendon Press.

罗思(Roth, Cecil)：《犹太人的历史》，1954年。History of the Jews. New York: Schockin Press.

萨缪尔森(Samuelson, Paul)："政治经济的规范古典模型"，1978年。"The Canonical Classical Model of Political Economy" Journal of Economic Literature(December).

沙伊贝尔(Scheiber, Harry)："通向芒恩之路：州法院的征用权和公共目的概念"，1972年。"The Road to Munn: Eminent Domain and the Concept of Public Purpose in the State Courts", in Flemming and Baily, eds. Law in American History.

施莫克勒尔（Schmoockler, Jacob）："发明家的过去和现在"，1957年。"Inventors Past and Present" Review of Economic and Statistics(August).

舒姆彼得(Schumpeter, Joseph)："科学和意识形态"，1949年。"Science and Ideology." American Economic Review(March).

施瓦茨曼(Schwarzman, Maurice)："西班牙经济衰落的背景原因"，1951年。"Background Factors in Spanish Economic Decline" Explorations in Entrepreneurial History(April).

史密斯(Smith, Vernon)："原始狩猎文化经济学，更新世的消逝和农业的出现"，1975年。"The Economics of the Primitive Hunter

Culture, Pleistocene Extinctions, and the Rise of Agriculture" Journal of Political Economy (August).

斯塔尔(Starr, Chester)：《早期希腊的经济和社会增长》，1977年。The Economic and Social Growth of Early Greece. Oxford: University Press.

斯蒂格勒(Stigler, George)："信息经济学"，1961年。"The Economics of Information" Journal of Political Economy(June).

斯特鲁埃弗(Struever, Stuart)编：《史前的农业》，1971年。Prehistoric Agriculture. Garden City: Natural History Press.

蒂利(Tilly, Charles)：《从动员到革命》，1969年。From Mobilization to Revolution. Reading: Addison and Wesley.

蒂利编：《改变人口出生率的历史研究》，1978年。Historical Studies of Changing Fertility. Princeton: Princeton University Press.

查尔斯·路易斯·蒂利和理查德·蒂利：《反叛的世纪》，1975年。The Rebellious century. Cambridge: Harvard University Press.

特雷弗—罗珀(Trevor - Roper, H.)："17世纪的总危机"，1967年。"The General Crisis of the Seventeenth Century," in Trevor Aston, ed. Crisis in Europe.

尤伦(Ulen, Thomas)："适于调整的市场：从1887—1920年的地方货币费用"，1980年。"The Market for Regulation: The I. C. C. From1887—1920." American Economic Review(May).

昂贝克(Umbeck, John)：《对产权构成的理论和经验的调查》，即将发表。A Theoretical and Empirical Investigation into the Formation of Property Rights. University of Iowa Press.

维韦斯(Vives, Vincent)：《西班牙经济史》，1969年。An Economic History ofSpain. Princeton: Princeton University Press.

沃尔顿(Walton, Gary)："新经济史和航海法令"，1971年。"The New Economic History and the Navigation Acts." Economic History Review(October).

韦伯(Weber, Max)：《古代文明的农民社会学》，1976年。The Agrarian Sociology of Ancient Civilization. London: NLB. Translated by R. I. Frank.

怀特(White, Lynn)：《中世纪的技术和社会变革》，1962年。Medieval Technology and Social Change. Oxford: The University Press.

威廉森(Williamson, Oliver)：《市场和等级制》，1975年。Markets and Hierarchy. New York: Free Press.

威特福格尔(Wittfogel, Karl)：《东方的专制主义：对极权的一项比较研究》，1957年。Oriental Despotism: A Comparative Study of Total power. New Haven: Yale University Press.

扬(Young, Allyn)："报酬递增和经济进步"，1928年。"Increasing Returns and Economic Progress" Economic Journal (December).

汉译世界学术名著丛书

风险、不确定性与利润

〔美〕弗兰克·H.奈特 著

Frank H. Knight

RISK, UNCERTAINTY AND PROFIT

Houghton Mifflin Company, 1921

本书中文版根据美国霍顿·米夫林公司1921年版译出

并增补作者历次重印版前言

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从20世纪50年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行，至2004年已先后分十辑印行名著400余种。现继续编印第十一辑。到2010年底出版至460种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出得更好。

商务印书馆编辑部
2009年10月

目 录

汉译世界学术名著丛书
出版说明
初版前言
再版前言
1940年重印增记
1948年版前言
1957年版前言

第一篇　导论

第一章　经济学理论中利润与不确定性的地位

经济学推论的特征及必要性—与物理学的相似之处—强调假设之抽象性的必要性—思想意味着分析以及分析的抽象性—完全竞争假设—不存在利润的情况—完全竞争尤其包括完全知识的条件，以及用不确定性解释的利润—本书的计划

第二章　利润理论，与利润相关的变化与风险

对经济学文献中利润分析的历史概述—动态理论与风险理论的具体思考—动态理论对变化的结果和与变化相关的不确定性的结果的混淆—风险理论因不能对可量度的概率风险与不可量度的不确定性风险进行区分而陷入的混淆—按已知规律发生的变化，不能产生利润，如果可量度，也不会产生风险，因为风险可以用保险和某些类似的手段排除

第二篇　完全竞争

第三章　选择理论与交换理论

欲望，以及作为为满足欲望活动之机制的经济秩序一欲望的冲突一资源，以及资源在满足多种欲望中的用途一效用和效用递减一简单的选择；男孩和草莓；鲁滨逊与鲁滨逊经济；简单社会条件下商品的生产和交换一将多种选择结合的问题一愉悦与痛苦的相对性一成本是一种作出牺牲的选择一资源和资源成本的真实意义一曲线和均衡的函数关系的系统阐述

第四章　合作生产与资本化

不同商品生产中多种资源的使用以及由此导致的组织化问题一收益递减规律与效用递减规律的相似性一归于资源或耗费品的生产价值，由此引出的最大化耗费品收益的结果一对生产力理论的评论一从需求与供给看生产服务的价值一生产诸要素分类为"要素"可能没有道理一时间在生产中的作用以及时间偏好的谬误

第五章　在缺失不确定性条件下的变化和进步

静态条件的含义及进步的诸种形式一按传统的三分法分类生产要素的问题一生产品的供需变化和分配份额中的变化一趋向于均衡水平的进步问题一所有的进步模式都代表了为未来收益而投资于现在资源的可供选择的方法一在缺失不确定性条件下，回报率在所有这些领域将会均等一与当前情况的对比一作为收入的一种特别形式之利息的本质，与租金的区别

第六章　完全竞争的小前提条件

对缺失不确定性的完全竞争必要条件的简要思考一调整中的诸要素的可分性一缺乏道德内涵的“生产力”一词一经济学意义上的生产，多种形式的垄断一竞争体制的垄断趋向和普遍僵局的趋势

第三篇　因风险与不确定性而导致的不完全竞争

第七章　风险和不确定性的含义

知识理论的概况一行为中意识的作用一行为是有预见性的，知识的问题是预测一未来的知识取决于一种事实，即经验可按维持其同一性的物体的行为进行分析一但这里有太多需要我们动脑筋掌握的问题，所以我们主要是从一种行为模式推断出另一种，即取决于与资产相关的恒久性一一般来说，进行全面彻底的量化分析是不可能的，因此我们进行“估计”一通常，在我们指出的可能的行为模式中存在多样性，我们用不同结果的“概率”一词进行论证一先验概率与统计概率一判断的错误通常不受任何客观评价的影响，虽然我们是将它作为概率来估计的一产生利润的“风险”，主要具有偶然会判断错误的性质，由于过于独特，难以分类，因此无法测度

第八章　应对不确定性的诸种组织结构和方法

对不确定性的态度一可变诸要素一自由企业一靠减少不确定性或专门化应付不确定性的职能来处理不确定性的经济组织一减少不确定性的主要方法是靠合并，虽然重要的结构存在于完全信息和对未来的直接控制之中一合并的主要手段是保险一投机专门利用风险，但与合并的手段同样重要一大规模经营，尤其是公司一企业的建立

第九章　企业和利润

在完全均衡的静态社会中引入不确定性一管理职能的专门化和风险假定一固定收入和剩余收入一控制

利润份额的诸条件，主要是企业家的胆怯和乐观，尤其在他们估计自己实力的时候一企业家能力的供给与需求

第十章　企业和利润（续）支薪经理人

知识和控制的间接性一我们一般要评估别人评估我们的能力，而不是评估问题本身一同样，我们用让别人去做事的方法来解决事情一经理人的特点就是对人进行评判一最终的控制是对商业组织中掌权者的选择，这与责任是分不开的一现代工商界里权威和责任的分配

第十一章　不确定性与社会进步

不确定性的主要根源，变化才是控制问题的根源一资源投资中的不确定性是投资职能与储蓄职能分离的原因一利息理论一与进步变化的不同形式相关的不确定性因素一由于利润的资本化而产生的复杂问题一利润的长期性；摩擦及流动性

第十二章　不确定性和利润的社会诸方面

减少或再分配涉及成本的不确定性的所有方法一这些方法可应用的范围依这种不合要求的不确定性的程度而定一财产所有者及少数人对自由企业的集中控制及责任一自由企业和自由的对比一仅从效益的角度就十分清楚，人们为一笔不确定性的收益工作比为一笔确定的收益工作更有兴致而且更有效益一利润总量的问题一所有的证据表明它是负的一偏好某些其他制度而废除自由企业的问题一对经济活动进行控制并感受独立创造精神的问题一超出人的生命期限进行控制的大难题，社会的连续性和家庭问题

索 引
返回总目录

初版前言

本书基本上没有什么新的内容，只是试图比以往更准确地阐述传统经济学说的基本原则，并更清楚地揭示其含义。这就是说，本书的目的在于改进而不是重建，是一种“纯理论”的研究。这种表达的背后动机有两个。第一，面对当前这个时代讲求实用和平庸的趋势，特别是我们这个国家思想上的特点，笔者本人希望，在社会问题领域中进行缜密的思考，对人类的福祉终究会有些意义。第二，笔者有种感觉，这个时代的“实用主义”只是一个过渡阶段，在某种程度上甚至只是一种姿态而已，即还存在一股对粗疏和浅薄思想的强烈不满的暗流和一种完全出于知识自尊的、对表述思想的流行学理与术语有更清晰的理解的真实渴求。本书会在合适的地方首先对这些假定进行适当的阐述或辩说。

一般经济学研究的“实用性”理由是，相信通过改善满足欲望活动的组织形式，人类生活质量也有改善的可能。更具体地说，多数社会改良的规划，都涉及到更有意识地用社会的或政治的控制形式，来替代私人财产和个人契约自由。当前这些研究所暗含的假设是，如果这种性质的变化对被提出要进行修正或替换的制度之本质和发展趋势有一个清楚的了解的话，那么，将为真正的改善提供更大的机会。因此，本书致力于对一个社会群体中，作为稳定和指导协作活动的制度和方式的自由企业的本质特征，进行梳理 和界定。这种努力要获得成功有一个必要的条件，即我们假设，对现象的描述和解释，一定要与对被研究的制度之批评和辩护彻底分开。我们首先希望，凭借指明这一体系是什么，能达到进一步揭示这一体系能做什么和不能做什么的目的。与此紧密相关的一个目的是，要对经济组织的问题、在经济组织中没有发生变化的东西、经济组织的状况以及组织运作的机制的各种数据，进行系统的阐述。为这些基本原理给出一个严谨而明确的概念，被视为是解答下列问题的必要基础，如什么是我们期望的合理的

组织方式，这类组织是否会因为没能获得合意的结果而遭到责备；如果会出错的话，它会在什么地方出错；以及，哪种变化和替换为合理正当的改善试验提供了充足的机会。

这一研究的最终结果绝对不是对现存秩序的一种辩护，相反，它或许强调指出了自由企业与生俱来的缺陷。但是，我们必须承认，谨慎的分析也让我们注意到了问题的根本难点和根据社会机制的区区变化过分乐观地进行预期的愚昧。只有这种特定的基础性东西，才在本书研究范围之内，或曰，包括在经济学理论的范畴之内。对于社会政策问题的最终裁决，要取决于对组织体系的其他可能性进行类似的研究，以及这些可能性与完成任务相关的自由企业的比较。这种"结论"或许下得有些冒险，因为，没有哪一种组织形式能够满足或胜任所有领域中的所有目的。毫无疑问，在一个基本社会里，所有能想到的组织形式都能找到自己的位置，问题在于哪种形式最适用于已确定的任务和社会为达成这一任务的活动范围。

本书的主要目的是对企业家的作用，即对已获认可的这一组 织体系中的"中心人物"以及决定其职能报酬的各种力量，进行更全面更仔细的研究，以求对自由企业理论做出具体的技术贡献。

利润问题是1914年春季，康奈尔大学经济学教授艾尔文·约翰逊博士向笔者建议的博士论文题目。约翰逊教授离开康奈尔之后，笔者的这项研究主要由阿林．A．扬教授指导。在此我谨向两位老师表示诚挚的谢意。1916年6月，论文在康奈尔大学获得通过并于1917年提交哈特、沙夫纳和马克斯公司赞助的论文比赛，后在芝加哥大学教授J. M. 克拉克的编辑指导下，我又将论文全部重写了一遍。与我的同事C. O. 哈迪教授的讨论以及拜读他尚未出版的《关于风险与风险承担》一书，令我获益良多。芝加哥大学的雅各布·瓦伊纳教授非常友好地阅读了全书的校样。我还受惠于许多经济学家业已出版的著作，由于这些书范围太广，数量又多，所以未能详细列明，尽管这些著作在正文和脚注的参考文献中都有不尽完整的反映。

弗兰克·H.　奈特

1921年1月于依阿华州依阿华市

再版前言

本书初版售罄之后，伦敦经济学院给了笔者极大的荣誉，将本书列为重印系列中的一种。另外，他们还惠允我撰写新版前言。我想，与其详述本书的由来或是纠正一些错误，我宁可利用这一机会，就本书所陈述的经济学理论作一些评论，而且我还认为，按照被普遍接受的经济学原理进行思考的思路，也需要发展及修正。当然，我是假定这种努力还在继续进行。现在，我想提出几个问题以供本书现在的读者讨论。

一

首先，正如本书内容所揭示的，我对经济学的兴趣从一开始就特别集中在理论的含义、理论推论所必需的先决条件，以及理论前提与现实的偏离上。本书的大部分内容在1915～1916年康奈尔大学的博士论文中首次得到了体现，此后，本人的这一兴趣还在增长。这些年来，我的时间都花在大学课堂的“理论”课上了。如果说，这一时期的一般趋势是盲目地反对“古典主义”，那么，美国的情况尤为明显。这种环境加上欧洲民主国家疏远自由主义的政治趋向以及经济学的受宠，再加上还要向一大帮没有什么学术兴趣或社会兴趣的学生灌输经济学——所有这一切都激发了我的思考 和质疑。我一直特别致力于弄清经济学前景看好的各种“分析方法”，而对这一问题有这么多令人费解的议论。我颇为不安地承认，这是某种方法论“体系”，或各种方法论造成的结果。虽然用其他研究来替代经济学价格理论的提议似乎都站不住脚，但在某种程度上我也赞成与之相反的看法，我希望就价格理论能干什么和不能干什么，有一个完整的阐述，并且就相同论题提出的其他分析方法进行适当的考察。

基于功利主义假设的经济学理论，即从“经济学”一词的本义所说的所有经济学理论，是一种纯粹抽象和形式化、且没有实质性内容的学说。一般来说，它讨论的是某种规范的“经济”原则，并不涉及要利用什么或是如何利用的问题；更具体地说，价格经济学讨论的是一种社会制度，在这种社会制度中，每个个人只把其他所有人和社会作为他自己这一个人经济（*privatwirtschafter*）的手段和条件、一种鲁滨逊经济的机械组织来对待。它讨论的是给定的“所有者”，根据给定的技术体系对给定资源的使用以满足给定的欲望的过程，如何通过完全的市场体系组织起来。任何在给定时间和地点所发现的问题，诸如资源和技术等，都一定会在制度史上找到答案，因为与市场关系本身的客观体系一样，所有这类事情都显然是文化史的产物。（确实，在某种意义上，“经济”动机和过程意味着，通过在每种易于产生“收益递减”的投资途径上，对资源正确配置的努力，使给定资源条件下的给定收益最大化，这种努力或许也是文化史的组成部分。参见下文。）

但是，这里还有另外一层更深的含义，即从驱动体系的欲望方面看，价格理论天生就没有实质内容。因为在这种分析中，欲望必 须视为对已生产出来的物品和服务从事买和卖以及消费的欲望。但重要的

是，这种欲望既不现实，也太抽象。在一个非常有限的范围内，商品和服务缺乏内在属性；大体上，商品和服务就是社会关系或理想价值的象征性目标。古典经济学家犯了两个极为不幸的错误（其中一个稍后再论），这两个错误与把饮食当成一种经济利益相关。事实上，饮食本身也是一种极为重要的社会利益，但这里至少还没有提到"更重要"的欲望，比如说服装，因为这样会对分析带来不同程度的扭曲。当然，人们为了生理的舒适需要食物和具体的必需品，但是，满足这种需求所需要的手段实际上也要依靠历史上形成的社会标准。由于任何内在的性质对"商品和服务"的需求来说，都是一个最小的因素，所以绝大部分欲望都要通过市场获得满足。对经济生活任何合乎实际的论述，尤其是涉及到与经济生活相关的问题，都要求对动机的大小以及采用物理手段来实现目的的纯经济层次的范围，即所使用的手段的量的作用，有一个准确而清晰的认识。我们可以简单地举些例子来揭示这一问题的实质。

与生存和舒适相比较，欲望中有一个极为重要的因素，就是审美因素（æsthetic）。在某种普遍意义上，审美的吁求要取决于其内在的本质，即在多大程度上它是文化的固定特征的结果，在多大程度上，它又是一个流行的或社会一历史的偶发事件的结果。长期以来，深藏于经济学讨论之内的这些问题才是最让我着迷的问题之一。与欲望中的审美因素交叠的大部分因素，是由具体的经济物品体现的纯粹的"社会"欲望，这与在竞技场上得分的渴望一样。社会欲望在很大程度上分属于这类两极化的形式，如相似与相异， 自由与权力，但在分析过程中，却从没有对此进行清楚的区别。另一个因素是想给人留下印象的愿望，这种印象可以是天使，也可以是恶魔，或两者兼有，或是一种中庸的形式。社会动机也很少与经济动机绝对不符。类似的还有亲近感和新奇感，对一些特别满意的活动和成就的兴趣，以及对较广泛的利益产生影响的不确定性因素。（在本书的不确定性分析中，我仍然觉得这一点有极其重要的意义。我对许多学者坚持对可选择结果的不确定性进行分析感到困惑。他们分析不确定性，就好像是对一个已知的数学概率下赌注一样。尤其是，我可能说过，我对庇古教授在《福利经济学》附录一中将不确定性作为一个因素加以处理的方法实在不解，或者具体地说，对他的一般因素概念弄不明白。）

最后，动机中的非理性因素所具有的最大实际意义就是评估。在我看来，从某种意义上讲，大部分深思熟虑的行为（deliberate action）都受到要得当或做得正确之意愿的影响。但是，希望做得对，或尽可能解决问题，并不能归类为指望得到什么特殊的结果；一

旦对一个问题感兴趣，人们甚至不愿意别人为他找出正确的答案。这一结论对经济学理论来说，更是意义深远。在某种意义上，它必定涉及到行为的目的，或者说，它与经济概念无涉，更不必说与经济问题有关。但是，根据科学数据能被视为目的的唯一概念，只是个人心中对一种可描述事物或现有状态的意愿。当前社会心理学中好几派理论都趋向于同一种看法，即大多数自觉意愿，说到底就是希望在人类社会中以某种方式起到一定作用，或成为某类人物而已。我们已经指出，个人和社会的理想不能从物理形态上加以描述，因此也不能纳入根据有关所谓"科学"的描述而获认可 的论题的范围之内。这些内容实际上已经属于意义和价值范畴（好或坏、聪明或愚笨不在考虑之列）。

但这并不意味着难题的解决。对任何社会理论来说，同样重要的是要认识到，我们对这类事情所作的描述，在自然科学的意义上是非科学的，我们同时也要明白，这种讨论还必须深入到从智性上讲更为棘手的领域。一旦人们开始讨论 这种理想，就会要求一种必须遵从的准则，即一种在规范的或道德的层面解决问题的因素。对理想的讨论不能局限在纯粹的描述中——虽然诸如此类的描述还是可能的。实际上，从不同的意义上说，所有的科学都是这样。科学描述的是观察者应该见到的事物，以及如果他观察正确的话，他将会看到的事物。选择何者作观察则纯粹是一种自我思想感情的流露，一种自我启示，与之相关的任何兴趣都是文学的，而非科学的。相应的是，任何社会科学都暗含对"真实社会价值"的识别与讨论。所有这一切的意义在于，经济学不能只是经济的而不包括政治和伦理学的内容在内。要获得这种具有科学性的方法，只有努力弄清不同层次的描述和评估的关系后才有可能。这里的困难在于，阐述者的趋向是完全相反的，对数据感兴趣的人力争用具体实际来进一步强化真实情况，对政策感兴趣的人则试图通过渲染其观点的科学客观性来增加自己的感染力。因此，对经济学理论在解释清楚价格与价值，或是解释清楚分析与宣传二者的关系上，进展得如此之缓慢，我们一点都不感到奇怪。

以不同的行为观为基础，或者，以那些多少受到专门注意的行为的不同方面或行为的各种要素为基础，我们大约有六种分析经济现象的主要方法。（1）排除主观的或人的因素，对具体数据，即 对商品和价格进行统计学分析。因为除了自然资财必然成为商品的一个类别之外，其使用也是这样，所以这种讨论只暗含了经济学，无法真正开展。（2）将动机看成一种事实而进行的分析。这是一种多少与传统经济学概念极为相似的概念，进行此种分析的学者不太重视政治取

向。但因为与被观察的行为结果相关的动机，只能客观地进行定义和分类，所以，如果这种方法自称具有完全的客观性，那么就会撞上第一种方法。如果这种方法实事求是地对动机进行了分析，它就必须承认，相对于社会形态而言，这类分析方法是抽象的，而且通过两方面的谬误，即达成一个目标的错误和目标本身的概念上的错误，而迥异于实际的行为。（3）对动机、社会信条（social-symbolic）及伦理中的其他因素的识别，将使分析从人文意义上更实际、更真实，从客观的自然科学意义上讲，则少了一些科学性。

（4）上述第三种方法不可避免地涉及到对社会政策的考察，但在这种分析中，由于政策和结果都是一种事实，所以这种分析也具有一定的客观可能性。然而，因为所讨论的方法本质上是诸种游戏规则以及不同游戏或社会制度的结果，所以，这些概念与自然科学的概念相去甚远。科学工具主义设想每个个人都竭力为了自己的私人目的而与他人竞争。这一点靠"科学的"手段是做不到的，因为，从技术上讲，这里主要采用的是强制、说服和蒙骗的手段，这种手段从人与客观对象的关系上讲，没有任何意义。社会结果的特征意味着无需对其进行评论。（5）对合乎制定者的心意或其所期望的社会政策进行公开鼓吹或是宣传。对作为一种科学的经济学来说，在有限的范围内，区别开期望的东西和合意的东西，是关 乎生与死的事情，但当前却有一种混淆两者的趋向。与（4）和（5）相关联，保存具体意义上的目的和社会关系形式上的目的之间的区别，也很关键。对一种抽象关系即自由的分析，造成了对古典经济学传统概念的严重损害。这些学者不仅是将对自由的鼓吹与对自由制度的分析相混淆，而且以一种极为错误的方式将自由设想成一种以极大化愉悦为目的的手段。从人类自身的经济福祉看，除了那些能让他们更为聪明地做决策，而不是为他们做决策的信条之外，人类所渴求的或许是，或实实在在就是自由。同样明显的是，人们或许会视自由为一种价值，一种责任，为禁止个人摆脱法律的约束，所有的西方法律制度都如此看待自由。（另外，在一个较为宽泛的限度内，人们或许会提倡将自由作为一种选择，即对政府因试图履行自己无法履行可能有益的职能而使自己元气大伤的一种选择。）古典思想家们似乎也忘记了，经济自由是使用经济权力的自由，其内涵涉及从奴隶制到依仗对经济权力的分配而奴役他人的诸多方面。古典思想家们甚至提请人们注意每个人改善自己状况的渴求，包括改善其继承人的状况的渴求，但他们没有注意到，用权力获得更多权力的自由，涉及到不平等的一种累积趋势。

（6）将注意力集中于历史和历史因果关系而产生的多种多样的“分析方法”。如我们已经指出的那样，一旦我们超越了静止经济的抽象前提条件进行讨论，或是讨论的内容发生了变化，涉及的就是这样一种分析立场。实际上，求助于经济动机来解释历史变化，是一种普通的做法，是所谓马克思主义信条的第一款，而这种做法也轻易就被那些从未对经济学概念作过审慎研究的历史学家囫囵吞下。（在历史学家对历史进行经济学解释的时候，经济学家 也在致力于经济学的历史解释，这有点像许多心理学家成为18世纪那种唯物论者，而物理学家却在唯理、唯心和空想。）简而言之，如果、且在一定程度上，经济条件的变化是“理性”节制（而不是 “等待”）和投资的结果的话，影响经济生活的条件之变化本身，就可以用经济学术语进行解释。这一点也适用于变化、情感需求、资源和技术三个领域。人们把对现在与未来的权衡，看做与其他经济比较相似的事情，并非没有意义。但是，除了已经提到的经济动机的视角的局限性以外，就未来所作的当前牺牲，也必然意味着一种直接的、确定的并可预见的牺牲，意味着从各个相反方面对人之未来的保障，意味着已经明白，这一未来主要存在于做出选择之人的生命期间之外。经济发展涉及的是“现在物品”永久性地 转变成收入，实际上，是短期内的大笔收入转变成长期内的小笔收入。值得提出的是，我们能否把“作为一个整体”的未来的利息，从经济上看做是完全合理的东西，实际上，如果这类利息在实际储蓄和投资上有什么作用的话，那也是很小的一种作用。即使这样，真实的动机差不多或完全就是真实的消费动机，也就是说，是象征性的和抽象的动机。

由于古典经济学没有能够，而且在很大程度上现在也没有能够对既定条件下一种系统的运行，包括趋向于均衡的运动，以及既定条件或制度本身内在的变化，做出清晰而准确的理论区别，所以，我必须将此视为古典传统中一种主要的谬误。这种情况在涉及到这类历史变化时滥用经济动态概念的表现中得到反映，严格地说，这里涉及的只是既定条件下系统趋向于均衡的运动。古典经济学家没人用一种意思恰当的语句——一种可被视为历史变化 之定义的表述，来进行这种区分，尽管这里也涉及到不可改变的理念。一般来说，历史变化颇有些自我增强或累积的趋势。除非有某种大变故或不可思议的颓废的道德现象的干扰，否则，（任何方向的）进步总是开启更大的进步的途径。（如果没有指明历史的变化涉及两条截然相反的增长途径，即需求与供给水平，历史的变化就不能视为是增长。我们可能对两者给出

一个确定的完整的定义，但我们仍然有必要对整体的变化与整体不变条件下的方向或形式的变化做出分析性的区分。）

二

现在我们简单地讨论一下在对历史地看所谓静止经济的分析中所使用的价格理论的详细内容，这里我想提出几种方法，我认为，依靠这几种方法，我们得到的材料会比通常的材料更为可靠、实际而且恰当。（其中的许多观点已通过我和其他人的著作，获得了一定的关注，但还没有被纳入公认的基本原理中。我不承认原创性——不管怎么说，经济学中任何完全原创的东西都会有错——但因为对这类研究的关注多于它们所应受到的关注，而且，读者或许也会回想起最近的讨论，所以我想说，十几年来，我就是按照这种思路提出问题的。）

1．除了在少数几个领域中，销售品失去了特性，生产是按照规格进行的之外，几乎所有经济物品和服务的供应者都享有某种程度的垄断。每位供应者都在某种具体的市场范围 内拥有一定的垄断，竞争的有效性只存在于市场与市场间的边际领域。均衡的 条件在增量成本和增量收益之间是均等的。价格，也就是说产品（见下述），在市场范围内，可能会有分类，也可能不会有分类。（a）一名供应者，不管是个人还是团体，都是一个商业单位，或一名厂商，所以，一定不会与技术单位或工厂设施相混淆（与庇古在《福利经济学》第219页的说法相反）。工厂的规模和范围，就像所有其他的机器或建筑设计一样，对商业单位来说，只是一种技术细节。公司的效率和规模之间的关系，是最为重要的理论问题之一，从本质上说，与工厂设施的关系相反，在很大程度上这是一个性质问题和历史事实，不是一种纯概念的一般原理问题。但问题之所以特别重要，是因为获取垄断收益的可能性，为公司持续和无限制 的扩展，提供了一个强大的刺激力量，但即使在存在界限竞争的条件下，这股力量也会随着规模的增大，受到某种导致效率降低（在货币收入的生产方面）的同样强大的力量的抵消。（b）一家公司是沿着几个方向或轴线扩展的，理论也需要在市场领域或供求领域概念上有所发展。地理范围上的细节已经引起了人们的注意，但我认为这还很肤浅，我认为更重要的是要关注商品或服务的范围，即通常意义之外的另一种“效用面”（utility surface）。事实上，商品必须通过确定其市场范围（或其他方面）而获界定；包括运输成本和林林总总的销售成本在内的所有成本，都与商品的范围相适应，而公司的规模则通过汇总其在不同价格水平或不同名称条件下销售的不论什么商品才能被人认识。（c）一般说来，公司的扩展（多

少与规模的变化和不同规模的技术单位的重新分派有关）不能通过双向的职能关系来体现，因此，除了取决于最终的适应条件外，均衡的达成取决于这一过程中所有的偶然事件和错误。

2．当前在货币理论和经济周期理论方面的兴趣，显示出经济学理论在标准表述方面的重要缺陷。从科学上讲，这固然情有可原，但实际上却很严重，因为，甚至连经济学教授们通常都不具有科学头脑，公众们就更不用说了。不管怎样，这种情况表明我们需要重视货币的理论性难题。如果一个社会的交换媒介不具备真正的服务价值，那么，随着影响个人货币需求的不确定性的量被减少到零，流通的速度也必定接近于无穷大。如果货币具有独立的使用价值，其价值也将接近价值的极限。

3．均衡的概念来自于力学。经济学中使用均衡暗含着这样一种假设，即经济系统内所有原因和结果的关系都可以用一组联立方程来表示。但这一方程要有意义，从准确的意义上说，方程必须是"动态的"。方程必须包含向均衡运动的某一过程，而不仅仅是描述均衡的条件，因此，方程必须类似于运动方程。这就要求在每一种所要表达的关系中，原因和结果实际并持续地并存。很明显，众多事实都不符合这一假设，而且，对理论尤为重要的是，这一假设还混淆了一些经济规模大小的概念。多数经济学理论的内容都与原因与结果间的滞后 相符，这一点不会通过仿效力学中加速的范式，靠玩弄概念而摆脱掉，更不必提他们根据"摩擦"这一掩盖了经济思想中那么多过错的有害比喻所作的差强人意的分析了。

我们有必要对力学范畴在经济分析中的应用进行一次全面彻底的检查，但在这里我们只能就现实的经济动态问题做一些提示。在经济学中，不存在类似于力学中的动量或能量、或是守恒定律那样的东西。对经济学而言，在力学的三个基本维度中，只有时间是真实的。这里不存在具有确定意义的经济空间（因此也没有方向 或速度），也不存在质量。从定量分析的角度看，在解释经济现象时，不可避免地要用到力和阻力的概念——实际上已经超出了力学的范围——分析均衡时也是一样。在复杂的关系中，甚至在一个完整的系统中，毫无疑问明显存在一种趋向于均衡的真实趋势。也存在多少有些类似于惯性和摩擦的东西，尽管这种惯性一定没有质量和摩擦，也没有能量转换。在均衡运动中，力和阻力的关系是心理上的，它会对消费者和生产资源的管理者与拥有者的学习过程（消除"谬误"的过程）产生影响。这种学习可分为对实现目标的新过程的学习，对截然不同的新目标（一种历史性变化）的"学习"，虽然这两者间尚未有清楚的界线。

从行为这方面说，存在一种“黏滞度”（viscosity），这种黏滞度部分是依据其速度而产生物理变化的成本问题，而且多少是可适用于人类的、有形物体的确切替换期的问题。（在很大程度上，使用期限取决于交付时的预期和使用的时间，另外我想重申刚才说过的另一点，经济均衡总是建立均衡的过程中各种偶然的细节以及最终支配条件的函数。）

就算对力学原理作一些表面研究，我们也会认识到，波动存在已经减弱或尚未减弱的多种可能性。仔细研究一下并行现象也一定会使我们对经济周期有深入的了解，再结合货币理论，我们也会对“特定的”经济周期有深入的了解。

4．下面将要提出的论题从另一个角度与维度（dimensions）问题相关，而且也关系到先前提及的第二个主要谬误，即将采集食物作为经济活动的一种。我们知道，基本的经济量（价值或效用）是服务，不是物品。本质上，这是一种时间的流量或流动，只有通过一个二重过程，即（a）时间的集合和（b）资本化，才能成为一个绝对 的量，并在交换中得到表现。在某种形式和名称的某种物品的周转期或生命期非常短暂的情况下，比如食品，认为食品就是食品的服务，也不会产生过于严重的错误——除非这种物品实际上是累积的人的服务和耐用物品的具体体现。但从理论上讲，所有的财富都是同质的资本（那些一度存在、在数学限度内极为耐用的物品除外），任何物品的量则取决于为永久性维持（和置换）作了提留之后的净收益及利息率。服务的寿命也是计算的一个部分，因为它也是人们用以替换物品的形式，如果物品需要替换的话。资本化率（利率）则是由新投资的预期生产率决定的。我确信，除了劳动力成本的危害之外，任何其他谬误，对经济学思想产生的危害，都小于作为财富的生产的生产概念产生的危害。生产就是靠物品（财富）和靠人提供服务。财富（资本）的净增加或减少，必须根据唯一可能的会计方法，通过将维持（和补偿）费用与收入进行明确区分而表示出来。实际上，如果使用一些特殊术语来表示资本的净变化，那么，财富就可以跟与消费相关的生产和收入相区别。

5．对这些问题作过稍微准确的系统阐述后，古典体系（即前杰文斯—门格尔体系）在基本原理上的谬误，仍然是压在我们心头的重负。比如在成本问题上用绝对成本替代了相对成本（在涉及价格决定的时候）；比如说作为分配份额的工资、利息和租金；比如说用对牺牲的赔付替代了对服务的赔付；比如说一方面用生产要素替代了具体的投入要素（自由人和所拥有的各要素），另一方面又用生产要素替

代了所拥有要素中的抽象资本；还有，如果赋予单位（商品或）服务中的效用以任何含义而非纯粹抽象的、有效的推动力，那么效用的概念虽然更现代，但也同样有害；这类过时的陈 词还有很多。

三

由于一开始就坚持经济学必须对社会政策有一定的实际意义——除非经济学家靠提供纯粹的娱乐或教人们相互利用谋生——所以，最后我必须就相关的情况谈一些看法。从传统经济学的前景来看，或从自由主义时代认为是人类的主要历史成就的价值来看，我都无法乐观。放眼近来政府的方针政策，不管是国内还是其他地方的自由贸易政策，人们都无法因为政府受经济学家的指导，或是受精深的经济学理论，即"经济学"原理的指导，而对政府的前景感到鼓舞。再从整体上检视一下同时期发表的经济学理论，至少对我来说，想发现什么奥秘，或对我阐述的第一部分内容感到遗憾，都不太可能。但是，深入探究一下社会生活的现实及其问题，那么，从公众可以据之对我们的专业进行评判的教科书和文献的逐渐降格来看，或从开头提到的偏离"自由主义及其全部事业"的趋向看，都不再会有任何让人不解的神秘东西了——尽管我们或许还能感觉到这一点。

为要有一个更具实际意义的经济学，首要的一点是要简单谈谈经济学家们著书立说的种种原因。经济学家的著作和文章也是商品，是为了市场而竞相生产的商品，这种商品流动在一个较为宽泛的范围内，根据消费者和生产者利益的本质和相对重要性而具有明显的特征。另外，经济学家的行为也证明，只有通过自由讨论，才有正确提出问题的可能性。

经济学本身已经陷入了一种恶性循环之中。经济学为了博得大众承认并对大众施加影响，不惜降格俯就大众的思维水平，这样，为获取认可和影响力的竞争，替代了将事情弄明白的努力；最后，竞争中的成功变成了在自己专业中获得身份的条件。那么说"或许一直"有一批经济学同道，专心致力于解决感兴趣的问题，并团结协作，而不是通过搬弄他们"学术上的"差异，竞相向公众兜售自己的家伙事儿，可能毫无根据。这样的专业人士是否履行了社会领导者的职能，确切地说，能否按一般的形式提出问题，揭示出了"自由"社会里领导观上的一个根本矛盾。如果大众在公开的竞争中通过行使裁判的职能而选出自己的领导者，那么，大众就是它自己的领袖，这种方式当然也不折不扣地具有民主的含义，并且，这种管理事物的思维方式就是大众思维方式。个人的作用被限制在提出和宣传自己的理想和计划的范围内——如果这类事情真的可以由个人做的话。

现在，我们很难在普选政府中发现启蒙思想的实质。或许其主要因素就是这里有一种信念，即对财产和自由市场的热衷显然是根本用不着认真质疑的“真理”，这一信念将会把政府的作用缩小到一个极小的范围。至于相信任何意义上大众决定的程度，那些多多少少可以辩解的因素似乎以大众对人格——像诚实和能力——的判断为中心，是“喜欢”那些鼓吹从正确的步骤到正确的目标而非相反的人的一种基本的神秘能力，而无需理解有关论点。大体上，争论者似乎也有必要采用某种不同的、严肃认真的讨论方式，而不是纯粹的高谈阔论、插科打诨或收买。但除了裁定胜者之外，大众理所应当地还要决定争论的形式。争论者所采用的手法 （techniques），也应该是“起作用的”手法。（但是，或许民主信念本身就只是一种大众思维，因此，这种做法就像要在任何流行或疯狂的事情中寻找思想基础一样的无聊。）

从公正的分析或批评的角度考虑，现在有一件事很清楚，即大众极少“思考”，如果不是完全不思考的话。在政治运动的条件下，这一点尤为正确，因为，现代技术的结果之一，就是让管制的过程具有了更多的持续运动的特点，这种持续运动的首要原则就是创造公众心理。任何对公众心理有吸引力的事情，必须简单而离奇，其最喜爱的程式是*credo quia impossibile* [正因为它不可能，我才相信] [*] ，最爱用的政策是政治迫害（witch-hunting）。但是，这种做法除了表示出对“完整的经济学理论”的极度轻视之外，人们不能期望它再有任何表示，实际上，它对诸如犯罪学这类简单问题（primitive issue）的思考也并不适当。然而，讨论一旦开始，它自己也没有了“回避”的可能，也不可能回到原来那种不经思考就认可其领导地位的状况了。民主政治必定会有一些与生俱来的局限，否则它就会回归于专制政治。

这篇前言的含意在于，经济学的实用意义在于它基本是与制度史的基本原理相关的。从经济学的角度来看，本书主题的核心仍然是意识与非意识作用的关系，以及理性因素与情感因素的关系，仍然是连贯而又变化的。对这一思路略作思考，一方面会使人们更难以接受“天真的经济主义”，另一方面会像美国的“制度主义者”习惯的那样，假设：（a）这完全是一种历史的力量，以及（b）经过 论文作者的打字机或演说者的扬声器，事情立刻就会发生变化。在我看来，这一点对作为基本制度，即一种基本的“工具”，同时也是社会生活和人类生活的要素，即理性交流和情感交流的工具，尤为重要。通常，经济学家的训练中并不包括多少语言学的训练，但我们可以提请学者们注意一些重要的事实。对规律的历史的看法与分析的看法之间的争论，当然也在经济学研究中得到了详细的讨论。除此而外，我们还需把握人的

兴趣中一些非常复杂、捉摸不定、极度矛盾的特性，把握意识与无意识及其在行为模式的形成中与同样复杂的机械、生物、神经和精神过程的相互作用。这里的缺点是过于简单化，引人注意的领导者也与不善辞令的公众一样，对其过分痴迷。就拿博爱、权力欲和经济利益这类概念来说，这里唯一的问题是，作为一种理论或一种社会生活理想，是否一种理论就比另一种理论更不合理。

对经济学家最为中肯的是劝告他们对才智的作用要有一些合情合理的认识，不要忘记了他们自己与其他人的关系。我们多数人仍然为启蒙思想所陶醉，即陶醉于启蒙思想的性质及其重要意义，这种情况应该为当前对反智主义的看法负责。社会问题中存在一种智性的因素。这种智性因素有两个方面，即技术的改善和资源的正确配置，第二个方面则是经济学家的研究领域。在任何社会制度中，无论由谁作出了影响消费和生产的决策，经济和耗费间都会有一个差额，对此差额漠不关心是非常愚蠢的做法，所谓"边际主义"（不太恰当）原则，就是明智的政策的原则。但这些原则与内容，与具体要做的事情无关。

另外，从更深一层意义上说，人们也怀疑，谈论明智的政策或 政治智慧，到底有多大的可能性。准备摒弃聪明才智可以解决社会问题的看法，也是晚近的事情。科学自身的存在也需要一种科学的态度，这种态度是与江湖诈骗和一般骗术相对立的道德一审美的态度（在科学实验面前，这种骗术难以存在，但社会科学不太适宜进行实验，骗术就容易存在）。即使在"已知条件"下进行一般性的解释，也存在某种完全不受社会内部利益冲突影响的社会利益，而且没有什么"聪明才智"能够告诉任何人，在哪里或什么范围内，可以寻找到一种不同于一般利益的特殊利益。但是，绝大多数社会问题与"已知条件"有关，与使社会成其为社会的制度和法律有关，这种情况决定了协作与竞争的条件，以及最初双方都不具备的联合条件。（这三种形式常常混杂在任何一种问题境遇中。）

我们这些"知识分子"可能会出于不明智的（unintelligent）经济观而谴责大众心理，但我们应该认识到，更要紧的不是经济问题，而是面对经济利益时维护社会团结的问题。团结的基础并不在于才智，而在于习俗、情感和价值理念。如前所述，才智是一个非常含糊不清的概念。我们或许承认，在诸种社会关系中，才智可以使人更为有效地照章办事，尽管这种才智与证明数学定理或发明机器的那种才智截然不同。同样，才智也能使玩家的作弊行为更加高明，或干脆将游戏转变为一场争斗。社会问题是要保持对规则的尊重，并利用这种规则为

所有玩家和旁观者提供一场最好的游戏。这是一个道德问题，不合情理地引申智性（intellectual）一词的含义会把它纳入道德范畴。确实，如果我们是从当今哲学上时髦的（美国尤甚，但却是整个功利主义传统的精髓，价格理论是其组成部分）工具主义的权力意义上运用智慧（以获得想要的东 西），那么，我们可以确定无疑地说，这种才智具有反社会的趋向。如果通过道德力量，它不能达到均衡（counter-balanced），这种才智的发展必然会扰乱社会。因为，一旦个人维护某种形式的社会秩序就能拥有他想拥有的一切，他就可能认识到这个事实，这个社会不会、也不用迈向任何特定形式的一致。历史地看，任何一个规模巨大的政治统一体，都起源于武力的征服，统一体的维持靠的是习俗，统一体的发展靠的是对其他社会群体的恐惧和敌对，统一体反对外敌所需要的宗教和道德在这里起着主要的作用。准确地说，社会问题比它在启蒙时代所表现出来、但现在已明显近于消失的问题更为费解，现在的社会问题具有非常不同的特点。

我认为，任何类似科学的经济学这样的学科在参与解决社会问题时，也拿不出什么明确而简单的处方。相反，有一件事情毋庸置疑，即它完全不可能具有自然科学的解决方法，除非政府打算成为我们从未见过的绝对意义上的专制政体，而且经济学家担任这种政府的顾问，否则，他所提出的解决方案绝不会直接影响到应该受该政策影响的公众身上。就已刊行的著作而论，这里有必要说明两件事情。第一，作者对他所扮演的角色要非常清楚，并且，一旦他将自己放到为社会进行思考的位置，他也要非常清楚他所介入的问题。（第二）这也包括，对与集体行为有关的集体思维过程有同样清楚的认识。所有这些问题都不轻松（如果人们意识到了这些困难，这些著作就不会成为畅销书了）。实际上，甚至最为一般的、类似于公理的研究，也会引起争论。当然，任何声称具有实用意义的阐述都假定，思想和表达不是一个机械的过程——尽管被认为是学者和科学家的人自称为“行为主义者”。

另外，群体思维或讨论涉及某种更高的——思想上更无法获得满足的——层次。讨论一定不能是这样的情况：（a）对一种偏好的维护——“我就要这样”；或（b）为了这种偏好而进行游说；或（c）将“谈论”本身仅仅当成一种竞相兜售的商品看待。（人们不会对此有反对意见，但他们对实用意义的渴望不置一词。）讨论一定是要解决问题的，因此必定要假设，存在 问题并有正确的解决方法，或起码好坏都有解决方法。这些解决方法从审美或道德上来讲，可能具有“真理”或“正确”的性质；但真理是一种正确的形式，正确也是真理的一种形

式，但我们还对基于兴趣和努力两种思路的假设，存在矛盾的想法。对任何资料的理解在理论上至少都意味着操纵与控制的可能性，这种操纵和控制以资料本身决定论和从资料外部 来理解资料之主体的立场为先决条件，而理解资料之主体还不能陷入资料而无法自拔。当前，对任何问题——科学问题也是社会问题——的任何讨论，从一开始就不是在自欺欺人，这种讨论一定是由某些多少具有自决倾向或想法的人对他人发表谈话而引起的。我们不太了解这种关系的系统逻辑，这里的意思是说，我们无法对这种思想的基本悖论给出满意的答案：即人似乎同时就是自然的一个组成部分，自然使人成为人，人被自然所控制；但在与造物者或改造者的关系上，人又超出自然，是自然的统制者。除非第二种关系被作为现实加以接受，否则，对自然或是对人的思考，不可能有意义。所以，对社会进行思考的思想者，如果采用的是自然科学的立场，他一定会假定，社会永恒不变地由其本质所决定，社会的变化只能来源于外部，来自于"奇迹"。但涉及到社会行为，他一定会有两个 假设，即社会可以作出改变自身的选择，同时，他也可以参与这种选择，并且影响选择的实质——否则他必须假定，他外在于社会并能改变社会。但在第二种情况下，他的谈话就是一种控制的企图，不是讨论。与人一自然的悖论相同，我们面对的是同样荒谬的说法，即个人既是社会的组成部分，同时又外在于社会。

我认为，整个问题的症结存在于讨论的概念之中。一个明显的事实是，我们不与自然对象讨论问题，我们是，或许是，与人在讨论问题。但是，讨论肯定区别于说服，区别于直接影响他人的行为、信仰或情感等等的所有努力。讨论是一种客观上协作性的探求，是从"客观上"对客观问题的正确（或最佳）解决。讨论不能是试图对已经作出的解决方式进行"推销"，那样就不是讨论。我想指出，这种做法是现代文明的主要错误，或异端邪说，它代表着一种原罪。讨论的精神是科学精神的基础，但却与科学方法相对立。功利主义一实用哲学将科学方法而不是科学精神带入了社会关系，从而引致了这种致命的混淆。其不可避免的结果就是冲突，最终则是混乱与暴政，而不是互利基础上的和睦与统一。一般来说，工具主义的科学态度会变成相互利用的态度，共同发展则不具备逻辑的可能性。

但是话说回来，对他人的利用最初并不是经济上的利用，因为没有哪个特别的人类利益从一开始就是经济利益。从社会心理上讲，这些利益的核心都在于想要在某个具体社会中成为某种具体的人。真正的问题是，要成为"我"这种人和我这种社会，还是要成为所有人都接受的、理想的人和社会。然而，除非占上风的利益实际上从属于大家

的共同利益，否则第二种选择并不能排除利益的 竞争。不过，人的“原始本性”会把人拽向其他方向。

我们简直找不到比经济学家的情况更妙且更为重要的实际例证了。实用或真实经济学的主观前提条件只不过是表明，其目的在于竭诚发现并揭示普遍的实用性和真实性（或是达到这种理想的最可能的途径），而不是个人利益的极度增长。实际上，为做到这一点，对于任何想让他人相信的东西，一定要尽力做到十全十美。对经济学的过激批评指责经济学阐释是为了一个阶级的利益而进行的宣传鼓吹。当然，人们也确实要求经济学权威就被视为因特殊利益而鼓吹的东西作出说明。对阶级利益进行详细地叙述或许在欧洲还有一点点 合法性，因为在某种程度上，欧洲还保存有封建的传统。但我认为美国并没有这种传统，因为在美国，阶级就是指的利益团体，不夸张地说，在美国不存在个人，只存在各种阶级。但无论如何，实际利益团体的“经济”特征，多半有些偶然，是一种表面现象。一个自相矛盾但却真实的情况是，在食物稀缺的时候，人们似乎很少为食物进行争吵，但在食物丰足到足以代表其他价值而不是它的实际营养价值时，人们就食物产生的争吵反而增多。当然，对有形的和实实在在的物的控制，一直都是个人和群体强化自己的一个模式和要素。但这绝不能算是经济学，也不是与经济学家一个时代以来必须捍卫的、在科学和自由上附加了宗教价值的利益相对的利益。

在我看来，人道主义的自由主义的第一个历史时期正在逝去，在不久的将来，西方文明将在很大程度上改而奉行中世纪的信仰，但在制定思想和行为的准则时，却是以政治正统派和神职人员的准则，取代宗教的准则。从自由讨论实际上采用的形式看，自由讨 论事实上已从经验上证明是一个失败。自由讨论从混沌走向了专制，或者从另一方面说，从专制走向了混沌。人们不会受到鼓励，也不被允许进行独立思考，除非他们能够从这一意义上，按照这一种途径，公正而正确地进行思考。但我想说明，失败是因为这样一个事实，即社会性的“讨论”与讨论的理想完全不符，社会讨论不是讨论，而是一种争吵，一种强化个人地位的竞争。（这里存在物质上的奖赏，但这一点不是这一问题的本质所在。）社会“科学”和经济学根本无法抵挡住这种天生具有功利主义、科学主义和工具主义含意的总的运动趋向。我们所能希望的最好的情况是，有一些人会吸取教训，将这种争论推进到另一个历史转折点，与此同时，“另一些人”，即那些具备了同样人性的人，那些热爱真理、追求正确、珍爱相互关系和真诚合作的人，才有可能

得到另一次机遇。

弗兰克·H.　奈特
1933年8月于芝加哥

---

[*] 语出古代基督教第一位拉丁教父德尔图良。——译者

1940年重印增记

前面那篇新版前言是在匆忙中写就的，不久之后我开始相信，根据生产时期概念建构的“经典”资本理论（庞巴维克的理论）是一个谬误，但在我充分认识到我在这一观点上的新立场之前，我还需要对与利润相关的不确定性理论进行重新阐述。那篇前言现在已经成了本书的一个组成部分，与本书一样，除非是丢弃它或对其进行重写，修订几乎是不可能的。值此重印之际，我想我最好提请读者注意一点，即如果现在打算重写本书的话，本书的论点或许会有很多根本的变化。这一点或许可以通过重印笔者一篇文章的一条脚注的内容而体现出来。该文发表于1935年的《经济学杂志》（第79—80页），论及的是投资理论。

在《风险、不确定性与利润》一书中发展出来的利润理论，依据的是企业家和工商管理者“现在”购买生产性服务并在未来出售产品的一般性观点。这一理论需要全盘重写。利润的计算一定是与某种确定的时间间隔相关，即与一个可长可短的会计期相关。这一时期内（或是任何会计账目上的贷方金额和借方金额之间），收入和支出的差额，要加上或减去这一时期企业或部门资产总值的变化。这里要强调的主要一点是，会计资产负债表上两边的项目都属于同一时间段，这一时间段或许会依某人的心愿而在一定程度上短到一个极限。其中决定性的因素是资产价值的变化——变 化可能会是因为资产增值或贬值、投资或减少投资所致。

正是通过资金账，不确定性合乎逻辑地成了生产管理的组成部分，特殊利润的问题就存在于资本的变化之中。资本，或称资产价值，始终是一个预期问题，它一直延伸到无法确定的未来，事实上，是延伸到无限远的未来。除非在某一给定时间内，在一个体系内，即任何形式的企业都只是其一个组成部分的经济体内，所有业务都有一个预期的总清算（“世界的末日”），否则不可能有例外。清算和任何

具体的资金账的结算总是涉及到剩余资产向其他账户的转账。在资本全部由个人所有者消费的情况下也是这样；减少投资至少部分减少投资是通过资产向其他所有者的出售来实现的。

生产和消费之间是不存在时间的间隔的。任何生产行为或是支出总是绝对与生产本身同步，“立即”产生出结果，这一结果要么体现为供其消费的服务的形式，要么体现为资产即资本的净增长的形式。所有“设备”所使用的维持费用包括重置成本，都是通常被消费的服务的生产组成部分。这里出现的一个问题是，为什么在任何一个时期中，追加资本的生产不能被视为这一资本的后续收益（subsequent yield）的现在生产。这一问题过于复杂，不适合在这里讨论。这里只需记住，我们讨论的这一未来收益可以被视为是延伸至无限远的未来的一个“流量”（stream），实际上，可被视为一个平均值的流，除非我们仍然认为，一个经济体在一个已知时期内从事其经济活动，是为了迎接总清算的到来。

弗兰克·H.　奈特

1940年6月于美国伊利诺伊州芝加哥

1948年版前言

在本书再次重印之际，我很高兴地接受了编者要我“再说几句”的诚挚邀请。我虽然满意于人们对本书的需要，但也不乏忧虑，即本书现在是否值得人们进行研究——假定以前值得研究的话——或者本书从前可能做出了无论何种成绩，但现在应该悄悄地让位于后来者了。实际上，相对于历史的行进、经济学的进步（至少是在动）以及笔者本人思想的发展，本书在几个方面有些过时了。当前的情况已无法用1933年我为伦敦第一次重印时所写的前言来涵盖。在此15年中，从我们眼前流过的历史长河，多数时间浊浪滔天。加之，那篇 前言是一位疲劳的大学教师在学期之末急于赶去度假的情况下写就的。现在回过头来读那篇前言，有的部分简直就像是未完成的草稿，其内容也明显反映出笔者当时的一些成见。但我也略感满足，因为我注意到，事物的发展趋势几乎无法驳斥我作为一个自由主义者，在1933年8月时的某些预感。1940年伦敦第五次印刷时我又加了一篇“增记”，该增记在理论分析上相对来说更为直接地切中题意，现在，我想再作些修正并进一步加以阐发。 [1]

将消费理论和包括资本生产在内的生产理论作为囊括了分析经济学主体（分配理论不过是个脚注而已）的两个主要论题，即风险和不确定性的关系主要影响的是后一个部分。现在，我想对本书新的读者谈谈我的观点，尤其是在这一点上。风险和不确定性是围绕资本理论进行讨论的，这么多年来，我越来越觉得这一点是一般经济分析的中心以及初学者的难题（pons asinormum）。原文从现实生产的角度，发展出“风险、不确定性与利润”的理论，按照这一理论，“企业家”在一给定时间里购买生产服务，并将它们转换为在下一个时间出售的产品。这一观点表明了一种“生产期间”，尽管该观点并没有忠于由李嘉图发端、由庞巴维克发展并推广的理论。早在1930年代初，我已渐渐相信，这种关于生产和资本的观点是站不住脚的，因此当时我就开始

发表文章提出我的看法。我也认识到，我的观点的改变也要求我对自己的风险和不确定性理论进行重新阐述（参见1935年为《经济学杂志》撰写的文章，尤其是脚注，第79—80页）。现在事情似乎很明显，利润一定会根据某个既定时间段，即一个或长或短的会计时间推算出来。在这样一段时间内，一家企业或其他单位的利润，就是实际收入与支出（包括定金和贷款）之间的差额，这一差额通过同一时间内资产总价值的变化而增大或减少。（在这一阶段内要假定固定价值的货币单位。）会计期可以按人的意愿在数学允许的范围内尽可能短一些（以减少货币变动率的实际变化）。

由此我们立刻就能得出一个结论，不确定性和利润理论的关键问题就是资产价值及其变动问题。这就涉及到了资本以及资本利润率学说，但又区别于利息理论。因为，这些价值是靠对未来收 人流的资本化获得的。预期收益的大小和持续时间的长短以及资本化的比率，几乎都是不确定的，但所有这些数据显然都在已经结清而且平衡并显示出在某一特定时刻账目状况的账簿资产上，有合乎逻辑的体现。通常，价值包含了对未来可分配范围之外的东西的一种预期，严格地说，如果在一个确定的时间内采取一次总的清算的话（世界末日），就会出现另一种情况了。（实际的清算涉及某些资产向其他账户的转移。）

由此我们还能得出一个结论，不存在将生产和消费分割开的生产期间或时间间隔。如果两者的时间间隔相等（“静止经济”的通常含义），严格地说，两者也就是同时发生的；任何“投入要素”的维持和置换，都只是被耗费的“服务”的生产组成部分。消费可能超过生产，其间的差额代表着资本抽资、减少投资或资本的“耗费”。两者之混淆的主要原因在于一个相反的事实，这一点在现代产业文明社会尤为典型，即生产超过消费，其差额代表的是资本的投资或资本的生产，这一点始终意味着超过维持的净生产，其中包括置换以及形式上的不管何种变化。根据表面的印象，人们或许会想当然地认为，资本品的生产以及随之用来产生收入的生产，是间接的未来产品的生产，资本的量将与间接的程度或是生产与消费间的时间间隔相一致。然而，稍为对其进行一下严格的探讨就会明白，这种观点是站不住脚的。在一个静止的或进步的经济体中，投资实际上是永久性的，在现实中，几乎每一个投资项目都有永久性的承诺，甚至用收益进行的再投资也是这样——除非或直到其所有者因某些意外的事情需要对其进行清算。从整体经济的角度看，这也并不意味着真正的净清算。再者，与以前的投资相 比，对任何资本增值的有计划清算，也不存在一对一或整体对

整体的具体的对应。资本的生产不能视作为其未来收益的间接生产，我们必须认识到，这是两种生产行为，尽管这涉及到了双重计算，在任何情况下，生产的结果不是消耗了服务就是资本有了增长，严格地说，这种结果总是与生产本身同时发生的。

另一种结果是，按照逻辑的分类，各种有用的投入要素都一定包括在资本之中，因此，我们可以放弃"基本"要素的概念。而明显的事实是，现实世界中所有的经济价值，从经济意义上说，都是过去生产出来的，除非预测或计算有误，否则相同价值的成本相等。甚至人类也只是在有限的程度上是一个例外。在奴隶社会中，这一点非常明显，也不会引出什么难题。但在自由社会里出现的问题，就没有简单的解决方法；因为，人既不能买又不能卖，对人的投资不能在一种极为相似的经济情况下进行，更为重要的是，我们无法将维持"一个工人"的消费，与工人有目的的消费本身，确切地区分开来。但有一点很清楚，人，尤其是人的生产能力，其生产、维持与替换是有经济成本的，因此本质上它与我们认可的资本品相似。就"自然要素"而论，其现在价值可以追溯到勘察、开发以及诸如此类的生产活动（投资），其中包括"等待"，为保证人类和其他利用过的资源的回报的一种牺牲，以及已付出的税赋和其他成本。这也适用于各种分类的要素，但因为预测错误或对冒险采取的积极或消极的情感态度，它不适用于特殊的要素。从长期看，只要它们体现的是严格意义上的误差，不是需要从正负两方面进行价值估算的某种"偏差"，我们就假定，它们是均衡的。

放弃经不住推敲的最终资财（ultimate resources）的概念，以 及作为中介产品的资本品的概念和生产期间的概念，对生产的正确描述就不应使用"经济循环"（*Kreislauf*）的概念，而应使用一个包罗一切要素包括人的与非人的复合投入要素的概念，这一复合投入要素不仅不断地维持着自身，而且还另外生产出一个可以用来消费或再投资的回报。由于是以唯一可能的衡量标准——价值为衡量尺度，所以这就是资本。资本的量则取决于资本的预期净收益（这要取决于经济中有影响力的所有条件）以及资本化率。其中所涉及的原理与鲁滨逊社会或一个以无论何种方式组织起来的社会相同。"自然"利率或均衡利率是单位资本除以成本的商，即牺牲了的消费和牺牲的任何新种类的每年每单位将会带来一份长期净收入的新资财除以成本的商。投入的新投资不仅有"资本品"（过程含义上的物品、机器等）、自然要素和人力，而且还有技术和科研、社会遗存和艺术品以及各种耗费，或是包括所有要素的服务在内的投资本身。在一个金钱社会里，如此决定并

限定的回报率也确定了贷款的“自然”利率。应该注意的是，所有要素的收益和价值形式都取决于一种文化或文明的非物质方面，实际上，除了解剖学和生理学上的生物人以及某些类似物外，每样东西都和资本相同，是一种累积的历史产物。

*　　*　　*

本书给读者印象最为深刻的特征，也是本书最为明显的缺点，即它实质上缺乏对“经济循环”和类似问题的分析，实际上自1929年以降，经济循环作为商业活动中不确定性和利润——尤其是损失的主要的唯一的源泉，吸引了经济学家和公众的注意。这一论题也隶属于生产理论。就单独一本书的范围而言（尤其是，本书原 来是我1916年在康奈尔大学的博士论文），笔者仍然认为，采用一系列限制性的假设，是一种合乎逻辑的科学方法。无疑，对古典一新古典一派的批评是较为合理的，即古典一新古典面对这种问题时的反应，以及在思想体系中为这类现象找到一席之地的动作，是如此之缓慢和犹豫。由于缺乏相应的具体知识和训练，我感觉我的多数努力过于偏离了同样重要且需要努力耕耘的经济学的这一方向，笔者继续停留在就经济稳定和充分就业问题进行争辩的边缘，这些问题是自引发大萧条的大崩溃以来，最大程度地赢得了经济学家注意的问题。

这一问题在这一时期（1930年代早期）当然不是一个全新的论题，甚至在1915年我选择博士论文的论题时，也不是一个新问题了。古典经济学说的空白正由各国学者进行填补，但在美国，尤其是在1907年的恐慌之后，常常还有对以完全市场和“中性”货币以及资源的完全使用为基础的理论的无端攻击。然而，大萧条，尤其是1935年凯恩斯《通论》的出版，开创了一个新的时代。本书只能就这些事件的最新进程（第二次世界大战之前）扼要地作几点评论。对大多数这种发展，以及这种最新的“时新经济学”，我仍然持否定态度。这一点不仅尤其适用于“货币学派”利息理论，而且也适用于使货币理论成为系统经济学的核心和出发点的全部规则（将充分就业作为一个“特例”看待），在许多方面，这也尤为适用于凯恩斯学派的货币理论。这正是我们期望从凯恩斯著作中看到的进展，但我认为，这主要是在对引起混乱和非均衡的货币现象的重要作用进行的令人生厌的讨论，而不是对所提出的具体问题的解决。至于繁荣、萧条和失业理论中的诸种问题，我敢肯定，对这些 问题的分析将以这一事实为起点，即任何一个投机性市场通常都表现出不稳定均衡以及价格在一个不确定的有限范围内波动的趋势。相应地，周期被认为与易于引起投机的所有耐用品和专用物品的生产相关。“这种”周期的特殊问题就是与具体行业相对

的经济整体中的扩张和紧缩问题，在具体行业中，人们认为一定时期和一定幅度内的差异可能会相互抵消。

我相信，在以货币表示的一般耐用品市场上所应用的相同原则中，我们能找到问题的解决方法，也就是说，从对货币未来价值，即与不同物品的相对价值截然不同的货币未来价值的投机中，找到解决问题的方法。这种投机大部分都不是有意识的，但因了这个原因，其结果往往更为重要。任何合理的货币理论以及一般经济周期理论的基础，是在"真实"货币（价值单位除外）的两种主要职能间，即，作为一种物物交换的支付中介和"价值储存"或持有财富的形式这两种职能之间，有一个明显的区别。在前一种职能中，支付主要是对服务的支付，其中也包括对储藏的财富和预期的财富的支付，作为一种已确立的支付的"制度"体系的职能，货币的流通速度相对来说较为稳定。然而，货币作为储存财富的功用，与真实物品和以货币表现的票据（obligations）相比，在假定货币量不变的条件下，其自然预期必定会因流通速度和价值的周期波动而有不同。无论价格什么时候上涨或将要上涨，所有持有这类看涨价格财富的人，都会通过将货币转换为物品，通过购置和建造——以及相反的行为，来促使其上涨。在这种条件下，与类似小麦这种商品的世界贸易截然不同（尽管小麦的价格也显示出相当幅度的起伏），这里不存在明确且众所周知的引导投机并限制波动幅度的 均衡条件。投机的不确定性以及随之而来的一般价格的变动幅度也相应很大，其原因部分在于影响货币和价格，包括现实世界中银行体系及政府行为的基本情况，也包括商品供需的"真实"因素。因此，人们通常宁愿根据当时的商业情操——别人认为其他人在想什么和计划什么——来制定企业策略，而不是根据最终决定价格的条件来计算价格应值几何。

我不同意凯恩斯货币理论的主要理由是，我根据这些事实——某些事实，或多数事实，或得到凯恩斯及其他人认可的所有事实——相信"流动性"的供需曲线没有牢固的基础，也不是行为的理性依据，而是一种有害且给人以误导的理论"假设"。我觉得，对于这些基本问题，庇古的方法较为合理，庇古指出，要靠稳定"信心"或逆从萧条到繁荣的商业心理趋势而行为，并由此而产生出一种必然反应，以维持价格的稳定。就萧条时期采用的政策而言，"乘数"的概念基于一种逆向逻辑，其目的在于减少囤积，而不是蓄意的直接的通货膨胀。所有的储蓄都是蓄意囤积的观点，甚至比幼稚地接受萨伊定理更为荒谬。将过多的储蓄视作为一种威胁是站不住脚的，如果人们愿意储蓄和囤积，那么实际上，在生产超过消费的范围内，有效的货币政策会使他

们成为有益于社会的人，因为，超额现金的供给成本是微不足道的。从政治上讲，稳定的问题就是依靠法治达到一定的目标。因为，除了政治障碍以外，管理者的过分谨慎也会毁掉人们信任的目标。

*　　*　　*

至于消费理论，即规范经济分析的另一主要分支，我预先要对新读者说的东西，一定会简明扼要。其部分原因在于，这一主题允 许人们进行不太确定的分析，因此，任何充分的讨论都会过于冗长。大约在凯恩斯的《通论》出版的同时，“效用递减”学说正好卷入了新一轮的争论之中。这场争论由希克斯、艾伦和亨利·舒尔茨等人发起，他们分别重新发掘出E. 斯拉斯基（E. Slutsky）的著作，并着手对其进行研究，而这些研究则主要通过数学阐释而广为传播。在本书中，我略带贬抑地对效用原理做了讨论（第三章），我相信，在某些方面，我把它归人了“有害的”学说范围之内。结合课堂上的讨论和对抨击该学说的新文献的批评性思考，深入的研究使我相信，近似于传统形式——但完全与享乐主义相分离——的效用理论是合理的，在一般经济学分析中也是必需的。但我们在描述、绘制和解释曲线时，必须谨慎从事。埃奇沃思和帕累托的无差异曲线与相对效用曲线基本相同，但在某些含义上略胜一筹。所有的平面曲线在表示两个以上商品的体系时，都有严格的限制，对用货币表示的单个商品的需求曲线，这一点尤为如此。我们不能假设所有“其他条件相同”，尤其是不能在必须假设所有其他价格不变和个人的实际收入不变这两者之间进行选择时，作出如此假设。与近来一些著述的倾向相反，我偏向于后一种选择，因为它有效地将货币问题与相对价格问题分离开来。

*　　*　　*

考虑到当前的历史趋势以及经济学和政治学思维中的动向，我最后想谈谈经济学原理的实际意义。本书所描述的经济学形态，是在启蒙运动的社会和政治哲学环境中成长起来的，使用的是理性主义和个人主义的语词，以自由和平等的理念为其特征。在一种于19世纪传播到全世界的社会体制中——始于英国，然后通 过英国的北美殖民地即美利坚合众国和法国的强力推动——这些理念获得了双重的体现：政治上，通过选举和责任代议制在普选政府中得到了体现；经济上，在自由市场和自由企业中得到了体现。长期以来，个人主义在政治和经济两方面都受到抨击，而且明显处于守势，尤其是最近数十年间，经济方面的个人主义还在退却。在英国，自由企业甚至遭到了李嘉图同时代人的抨击，已经成长起来的革命的社会主义始于《共产党宣言》出版的1848年，J. S. 穆勒的《政治经济学》也在那年出版。第一次世

界大战之时，马克思主义在俄国取得了胜利，接下来是意大利和德国议会政体向反共产主义的政党投降，以及其他地方发生的类似变化。相同的症候还有英国和美国国内各种形式的经济国家主义的成长，在英国，这一点由社会主义政党获得了权力而表现出来。由于这里不准备就这么多变化所引出的大量问题进行讨论，所以，我想在这里谈一下与解读本书相关的一些评论。

首先，我必须着重强调一下在经济学的古典形态或价格机制形态（price-mechanics）方面常常表达的一种错误观点，其错误是如此之荒谬，以致它实际上只适用于经济上按照现代资本主义或自由企业模式组织起来的社会。这些不正确的观点的提出和强化，依据的是历史发展中在时间上巧合的一些事实，从许多分析细节上看，情况也的确如此。但就其根本来看，我们有两个理由认为它是错误的。第一，社会主义或独裁主义运动并没有试图提出，或是认真提出废除作为实际经济组织主要特征的、且是为了获取金钱而在（多少有些自由的）市场上所从事的商品和服务的买卖。而要做到一点，就必须从现代意义上的文明回复到原始的生活方式， 否则就没有可能。因为，资源的分配、生产的技术管理和产品的定量配给，都会成为无法解决的管理问题，即使对个人自由的关怀，也会被抛入垃圾堆。（这里甚至无需指明，对物品和服务开放的市场以及消费者和生产者双方的选择自由，才是唯一一种能够从双方利益出发，提供大规模协作的机制。）但是第二，分析经济学的一般原则，完全就是经济行为的原则，也就是不管什么社会和政治的形态，只不过是借助于所使用的手段，通过个人和群体，有效地达成自己目的的原则。甚至在将绝对的君权和对人的绝对的所有权以及对土地和财货的所有权集于一身的“专制君主”的统治下，人们还是一样要作出选择和决策，以使自己的活动更为有效，而不是浪费时间做无用功。而且，经济与组织的抽象原则也并不在乎是谁在作出决策，或者说，不在乎使用的是什么方法和技术，以及想要达到什么目的。

其次，我最后想就社会道德信念，即观念形态的立场，做一个简单的声明。我当然不相信字面意义上的“自由放任”，我也清楚没有哪位声誉卓著的经济学家相信这个字眼。实际上，斯密和李嘉图以及科布登（Cobden）和布赖特（Bright），都没有完全否定政府的职能，并将其职能只限制在保障个人自由和防御外敌的攻击上。人们都不否认“人是一种社会动物”的说法，事实上，社会创造人远甚于人创造社会，从审慎的思考和行动来说是意味深长的。但我相信，个人主义一定是德智兼修者的政治哲学。其选择在于两者之间，即允许人民通过

双方同意而确定协作的一般形式和条件，或是让所有行为服从于某些对权力拥有法定权利基础的终极权威。理性及历史两方面的经验似乎表明，不管自由社会多不成 熟，无可置疑的事实是，独裁统治虽然较为糟糕，但多数人的统治或许才是最坏的暴政。对一位正常的成年人来说，对其自己负责，即"自己承担自己的错误"并担当起自己的一份社会责任，是一项正当的基本权利。与此相应，它也似乎证明，代议制政体与自由交换及自由企业制度两者，对于真正的社会道德秩序的一般架构来说，都是必不可少的。

所有这些都取决于道德评判或偏好，同时也很容易遭到一些人的反对，这些反对者要么相信一种特殊的意识形态，要么相信实行民主的集体主义可以保存个人的基本自由和责任感。英国和美国，或许还有别的一些国家，正趋向于国家全面参与管理经济生活，但表面上却在关注源自启蒙运动的理想，即在政治和经济上的自由与平等。这一问题也值得商榷；实际上，除非人们讨论到政治现实和历史经验的细节问题，理论才具有抽象的魅力。但我相信，从经济学上说，任何国家行为的重大扩张都与政治自由不相一致，这种"管制"会要求更多的管制，并趋向于陷入全面的严格控制——在没有走到极端之前，还要求对思想和言论进行严格管制——无论是否伴随着对权力的生死争夺，最终都会走向专制主义。此外，国家的扩张一定会损害到家庭以及民办和公办的机构，一定会使两国之间的冲突加剧，正是这样，一个巨大威胁，即人类的灾难性结局已经隐隐出现。

另一方面，自由企业本身也存在一种促使权力集中、不平等加剧的自然趋势，而政治行为似乎是仅有的一种抵御手段。通过把权力——物质的、知识的、组织的以及道德或心理的——交到人们尤其是普通人手中，自由主义在一个短时期内创造出的巨大的物 质进步和知识进步，已经超过了它自身公平地分配权力并明智地使用权力的范围，成了促使其自身毁灭的征兆。在不久的将来，现代文明的问题，只有通过在相互冲突的善与相互关联的恶之间争取最大可能的相互妥协来加以解决。需承担责任的公民需要具备大量且多种多样的知识和道德素养。诸如本书这类读物就是希望在一个适当而且基本的方面作出一些贡献，即将开放市场的机制作为一种协作方法来进行理解。因为这样一种组织形式既不同于蜂巢中的蜜蜂，也不同于棋局中少数巨头争夺权力的棋子，这种组织形式自人之成为人以来，肯定发挥了极大的作用。

弗兰克·H.　奈特

1948年10月于美国芝加哥

---

[1] 这篇新写的前言是两年前为西班牙文译本所写前言的定稿，西班牙文译本今年终于出版了：M. 阿吉拉出版公司（M. Aguilar），马德里。

1957年版前言

我非常快慰地得知，人们认为本书完全有理由再出一个版本，而且我还应邀在1933年版和1948年版前言之后再加写一篇新的前言（1948年版前言中还包括一篇1940年重印增记）。现在的问题是，在允许的范围内，我说些什么为好。首先，我想恳请读者们读一下这些前言并考虑这样一个事实，即本书是一部年轻人的少作（*Jugendarbeit*）；原本，它是旧时意义上的一篇"杰作"，凭借此书，一位初学者才有了登堂入室的资格。现在看来，实际上本书该倒过来成为这几篇前言的导论才对。

后来的几年中，我有时也根据本人的思绪记一些笔记。我的思考主要围绕着如何使学术化的经济学更有益于社会来进行。因此我趋向于强调基本原理，并用普通术语来简化经济学的表述，同时，我也强调相比较于现实问题的复杂性而言，理论问题的局限性，而不是去强调理论本身的缜密和精妙。这当然不是专业杂志的主流方向——统计模型建构和数学分析。这一方面的例证大家可以在两本文集中看到：一本是哈珀兄弟出版公司出版的《自由与改革》（*Freedom and Refrom*，1947），一本是《经济学的历史与方法论文集》（*Papers on the History and Method of Economics*，芝加哥大学出版社，1956）。另外还有一篇讲稿，即《科学与社会：法律的形式》，刊载于《社会科学的现状》（L. D. 怀特编，芝加哥大学 出版社，1956）。就理论本身而言，我还可以举出刊登在《政治经济学杂志》第LII卷（1944）上的两篇关于基础理论的文章，一篇是《论投资收益递减》，一篇是《需求理论的现实性和实用性》。

沿着我们首先提到的这一思路所作的思考倾向于强调三个事实：第一，经济学必须教给社会的东西也是对政策，即主要有一些不言而喻的事情及显然具有实用性质的事情构成的政策来说，最为重要的东西。积极的行为必须通过实证调查，尽可能让这些事情具有量的内

容。但从准确性或可靠性方面来看，这种分析的结果永远不可能媲美于物理学定理。第二，经济学家的结论只是在全面分析的路上迈出了一小步；第三，作为经济现实和经济学原理，其明显而可能的用途是，它们不断地在政治行为中——即使是形式上的争论或对其实用性的否认——受到嘲弄。最严重的问题是，为什么这种问题是一个问题。公众或公众选出的政治家（亚当·斯密称其为"阴险而狡猾的动物"）所关心的事情是，什么是管制政策，他们反倒不关心政策是否符合实际或是否恰当。为了支持一种客观的态度，经济学家必须面对与"偏见"斗争的任务。此外，在自由社会里，消费者至上的原则也适用于教育领域；公众理应得到他想要得到的东西。因此，任何人都能发现"经济学家"在某种程度上因了任何一种原因，对似乎能影响到选举结果的任何学说或政策进行吹嘘。所以，我们奉行的是诸如保守主义（对有益的专业化的阻碍）、"放松银根"（通货膨胀）以及人为稳定价格（为短缺或过剩提供法律依据）一类的政策。

由偏见引出的问题不在科学的经济学研究范围之内，但对于以教学和写作为生的经济学家来说，这是一个很重要的问题。他 们面对的令人生厌的问题是，在所叙述的真理和其实用性之间如何找到平衡点。经济学家需要了解控制舆论的心理和社会力量，需要面对"推销自己的想法"的问题。他们必须考虑到，因"不切实际地"假定人的行为是理性的而招致的"理论"抨击。他们无法据理驳斥偏见和教条主义，但他们必须抵制由供需理论给经济科学造成的太多的谬误。他们还必须认识到，理论上而言理性的经济学原理，在理论运行中，事实上已经受到利己主义的和社会的利益的"损害"——协调与冲突——因此不适于用曲线和函数进行分析。其中尤为重要的是，不符合理论中的"经济人"特征的对待工作和娱乐的态度。政治家并不关心"竞争"，但竞争性动机却极大地损害了必须利用科学的政治家的理性。所有这一切并没有否定经济规律的价值，或者破坏经济规律的实用性，但极大地复杂了我们的理论分析，并限制了理论的应用。

因此，历史学派及其在美国的继承者——制度主义者，对分析性理论的批判，在某种程度上切中肯綮。但是，如果在解决问题的过程中，要对以合作替代了的"行为方式"（approaches）进行争论，他们还需要有大的改进。因为，这种争论最终会涉及到所有采用一定方法讨论行为的科学或学科。然而，经济学领域中的劳动分工问题相比较自然科学和技术上的劳动分工问题而言，其困难要大得多。

传统思路的价格理论（由于实证一计量的内容而更为完备）显然是研究有目的的人类行为的最为科学的学科，在引导社会行为方面也

是最为实用的一种理论。它阐述简单，其不证自明的法则调节着消费中物品和服务的比例以及生产中生产投入要素或服务 的比例，它还支配着市场上的价格并通过价格力量调节生产组织和分配。按照自由社会都是经得住推敲的假设，即按照与任何能够想到的专制管理相比较，相信人们能管理好自己的事务（个人事务或自愿合作中的事务）的假设，这些法则无论在事实上还是理论上，都是有效的。它们能使一个社会按一种可能的方式，预测采用无效行为与有效行为的过程结果，如果社会愿意的话，这两者都比别的东西更为可靠，比如说刑法学，尤其是“政治学”。普通人是否值得信任主要看他的能力和他尊重他人自由的基本道德，但这一点也只在一定程度上管用，在不同的社会条件下情况也会有所不同。这一事实提出了部分社会经济行为的问题——维护自由的问题。虽然这是一个难题，但从总体上看还是一个小问题。更难的问题是社会抵御外敌的措施，只要“社会”从根本上说是指一个君主国家，在不远的将来，人们就会提出这一问题。与此相关的还有国际经济关系中的诸种问题，尽管这些问题大部分都是虚构的，而且，如果人们更理性一点的话，这些问题也就不复存在。

在人类生活条件不发生变化的情况下，（对一个国家来说）经济政策的主要问题起源于相互矛盾的公平分配的理想——由于最大限度地认识到了公平分配的不可能性。在这里，必要的妥协是一个评判的问题，而不是什么准则的问题。自由主义的社会哲学以法律的定义取代了公正的概念，以对法律进行批评而促其更为“公正”的想法，作为神圣的、永恒的、不可更改的——甚至包括因其解释和强制实行所具有的神所赋予的权威而获得认可。自由主义的社会哲学还以人与人之间的公正理想，取代了与遗传的社会地位相一致的公正概念，即一个阶级的公正。而个人意义上的公 正问题已经沦为一件不具有可能性但又不可或缺的事情——主要是因为一个社会只是部分由富有责任感的个人组成的。家庭在消费和生产中是一个最小的实际单位，在政治上也多半如是。在我们这个自由的文明社会里，人并不是生来就具有有效参与这种社会生活所必需的能力或素质，或者，生来即处于当然拥有这种能力或素质的状况。至关重要的自由是家庭的自由，即父母和不同单元的政治阶层之间，为了使自己的后代和行为结果具有一个公平的开端，进行传宗接代与责任分工的自由。另外，从一种尚可接受的标准来看，那些无力照顾自己的成人，为我们提出了更为紧迫的任务，超出了自愿救济的范围。而且，理想主义也不能止步于国境，因为国际关系问题或世界秩序问题已经愈发严峻并更为紧迫了。

从现实意义上讲，经济学肯定是“福利”经济学，因此它明显需要学科之间的合作。这就为我们提出了社会目标和实现目标的手段的双重问题，但这些问题又常常不可分割地混在了一起。说不存在人与人之间的“效用”比较或需求比较，是荒谬可笑的。所有的社会问题都起源于利益的冲突，每一种评判都关系到与这种比较相关的社会政策。其起因当然在于征税，无论人们想用税赋去干什么，税收至少为政府活动提供了资金。而且，除了保障地域规定范围内的自由和秩序并促进分配的公平（实际上是家庭主义性质的）之外，还有大量的必须靠统一的组织行为执行的职能。许多基本物品也不能分配给个人。这样，分享的条件必定强加于所有生活在这一区域的人身上，这就是政治行为。通过平等参与的讨论，人们一定会就详细的政策措施达成协议，在一致同意的范围之 内，就不能“随意地”采取强制行为。一位明智的自由信奉者在理智地确定会出现这种收益之后，就会对组织行为的收益与不可避免的牺牲仔细地进行比较。

多数的行为问题是“经济学”问题，这就需要有效地利用各种手段，这就涉及到这些手段在可选择的使用模式间的配置（根据“最大化”所期望结果的方法，借助一定范围内的均等化）。很显然，这种方法主要适用于那些高级物品（higher goods），同样也适用于“低级物品”。社会行为在（a）比较不同个人（或作为整体的一个群体）产出物品的使用和（b）（在自由社会里）工具隶属于对其使用拥有假定控制权的个人方面是独特的。这些事实强制规定了一个社会（一致同意）的共同目标，即平衡不同的认知价值（传统上分类为真、美和善）的“福利”。控制着个人选择的偏好，在这里不起作用。与利益相对的主张虽然不能使人们意见一致，却一定会强化人们的对抗态度并驱使人们产生敌意。福利的实质内容有别于“道德”，是一个伦理的或社会伦理的问题。道德是在一种既定的社会秩序中，人与人的关系问题，而“伦理”，如我们这里的用法，探讨的是二者的改善，即社会的进步。在这一点上，我们用不着强调取得一致性的困难。

另一方面，问题可预见的一面是一个事实和一种描述性的规则（descriptive laws），从一种特殊意义上说，部分是科学的，部分是历史的。在这两个领域中，智力活动都需要只能在有限程度上拥有或具备的知识。要理解两种形式的因果性，一个群体需要采取的第一步，就是要了解两种形式的因果关系，即将不可改变的既定的东西，与可以由行为改变的东西区别开来。其中，历史的因果 关系尤为含糊，就算我们获得了这种知识，也很难对之进行解释并加以利用。自由社会本身就是近代史上的一个神秘产物。中世纪之后，一场壮阔的

文化革命，即起始于科学和知识的探究，继之在经济学和政治学（自由企业和民主）领域中的运动，带来了个人自由。这一斗争只是在几代人之前才渐渐变得非同小可，而且事实上一直持续到了今天。新的人生观在很大程度上颠覆了以往所有时代基于对人、律法和政府的研究而总结出的传统原则和权威。社会变迁中的重复性或连续性因素，正是不同的社会科学的研究领域。因为经济政策基本上是指经济学和政治学——后者准确地说是法学的辅助学科。除了历史学和人类学之外，构成这一基础的还有心理学、社会学以及其他"行为"科学。

历史之前有史前史，史前史之前是人类的生物进化史。因为社会性的智力活动需要大量这方面的知识，而这些知识似乎是我们从未有过的。弄明白人类出于本能的社会生活如何被"文化"所取代，如何通过人为的传统（imitative inheritance）而传递，是一件特别有益的事情。这种文化和传统包括语言的发展，人类特有的精神、知识和情感的基础。与人类基本的生物一致性相反，进化在人身上所产生的是文化一语言和其他习俗以及价值取向的巨大差异。在历史上，文化决定论已渗入当权者——教会和国家的思想之中。在自由社会里，这些东西必然会被群众的智慧（mass intelligence）所取代。就其他一切来说，最根本的还是知识本身的问题，即对于社会的因果关系以及各种价值，我们能了解什么，又如何去了解。基本的情况是思想之间的符号传递（symbolic communication）。这是人通过人获得知识的主要直接来源，也是所有自 然知识的基础，因为知者并不能与自然交流，而自然也不可能知道他或利用他。

对社会政策问题进行任何客观的批评考察，其"教训"（moral）应是小心从事或慎思而行。智力活动的潜力是非常有限的；任何其他行为造成的结果，即使不是灾难性的，也可能是坏的多，好的少。要想明智地行为，人们必须约束自己爱对那些合意的变化和"做某事"匆匆作出不切实际的结论的习性。尤其是，他们必须学会尊重现有的最为扎实的知识，即简单明了的经济学真理，同时也要认识到它们的局限性。

与对智性行为的要求相比，迄今为止我所讨论的话题都是知识的有限性。这一话题与本书此次再版前言的话题，即"不确定性"的经济后果紧密相关。从理论上讲，这一讨论始于一个由于利润递减，即由所述原理定义的"纯"利润的递减，而趋向于均衡的理想的市场经济（误称为完全竞争）。在自由经济社会里，每个人所采取的完全理性而又有见识的行为，会使货币成本等同于销售价格，并在参与生产性投入的各要素之间分配全部产品。"企业家"不可能具有万能的先知先

觉，他的职能就是增进知识尤其是改善预测能力，并承受知识有限所带来的后果。因此，论及利润理论的论文就成了对价格经济的分析，尤其在关系到企业家职能和收入——正的或负的，赢利或亏损——的问题时更是如此。如果要区别管理知识的缺乏和商业经营活动中的普通“风险”，“不确定性”一词似乎最合适不过了，因为通过归组案例的组织所运用的保险原则，普通风险即使不能排除，也有可能减少。因此不确定性可以解释利润和损失，但利润，当它发生时，并不完全是“承担风险的 回报”，尽管获利的期望是对企业家职能的一种激励。而且人们也并不将企业家职能与其他要素一样看成是“生产要素”，因为从根本上讲，它完全不同于可计量的或易于发生比例变化及边际估算价值的要素。因此，利润（正的利润）不是其收受者提供服务的价格，而是一种“剩余”，是分配中的真正的剩余。

我们在讨论中提到过一个分析上的缺陷——“生产期间”的谬论。在写作本书之时，我并不明白每一种生产行为都一定会立即产生出价值产物，要么是待消费的产品（至于服务，马上就消费掉了），要么就是资本的增值。（不然就不会有生产。）如果现在写作本书的话，这将是我要做的重要改变。除此以外，企业与利润理论不会有根本的改变。特别是，我也没有打算拿出更为详尽的不确定性理论。那样做需要一本论述科学和认识论的专著。我现在仍然相信，偶然性或“机遇”是一个无法进行分析的自然事实。这一点因物理学的发展而得到了普遍的承认。概率论只是在不能凭经验确定的条件下，计算“概率”（另一种未经界定的概念）分布的一门数学。比如说，我们可以谈论一种“完全公平”的赌博条件，但根本没有这种条件存在，或者根本就造不出这种条件。偶然性远甚于人类对“真正”绝对意义上的因果关系的无知，这种看法再怎么说，也是一种教条，一种知识的偏见。我们不可能对理想的概率分类（原子裂变“或许”是一种）以及与某种偶然因素相关的每一种知识或选择都有所了解。因此任何组合起来的情况都需要有某种补偿（offsetting）。我们无法确定完全的随机或是它与所述“误差”——不是“自由”——的关系。从这里看来，偶然性似乎是一种先决条件，而“自由”却与某种更为神秘的东西，或在一种独特的意义上，与“意愿”的行为相关。

由这些关系所引出的问题确实也没有什么确切的答案，对它的回答在一定程度上也不太现实。也就是说，任何答案都可能荒谬之极，也不会获得人们的普遍认可。（没有人会对这种迫切要求得到答案的空想人士继续大量出现感到怀疑，相反，人们会热诚地让他们提出与其客观中肯的说法相关的问题。）偶然与不懂因果关系之间的区别，

像自由选择与偶然或严格的因果性之间的区别一样，大概也可以“忽略不计”。这两种区别确实很小，小得超出了任何经验性考察所能涉及的范围。两者差别的大小也无关宏旨，因为我们熟悉的反应也会无限制地放大这种间断性变化的结果。

我力求在我的阐述中有一个稍微明晰一点的分析，我特别要强调指出的是，利润与财产的使用之间不存在任何联系。但我不能将利润与工资非常明确地分离开来。我在别处提出过两个人（“两个工人”）的例子，即两个人打算一起做一项工作，其间不涉及任何其他“要素”。他们也会有选择：要么他们事先会就每个人应做工作的诸项细节一一达成协议，并分享工作的成果；要么会采用一种更为简单的解决方法，即其中的一人负责这项工作，并确保另一人会得到一定的回报，他自己的“那份”（正的或负的）则取决于工作的结果。在自由契约社会制度下，除非双方当事人存在一种“家族”关系，否则，后者似乎是一种更合乎常情的办法。这一假设的例子说明了企业家职能与利润的所有理论实质。

弗兰克·H.　奈特
1956年11月于芝加哥

第一篇

导　　论

第一章　经济学理论中利润与不确定性的地位

经济学，或更为准确地说，理论经济学，是社会科学中唯一的一门渴望以严谨著称于世的学科。在某种程度上，作为一门严谨的科学，人们在分享与其有关的荣耀的同时，也必须接受它的一些局限性，即它会因为力求严谨而变得像物理学或数学一样，必然具有几分抽象性和不现实性。事实上，它的严谨程度与物理学不同，因为虽然它不能弄得如物理学般严谨，但出于某些特殊原因，却会以更大程度的不现实性为代价，保证了其中等程度的严谨性。严谨科学的概念涉及抽象性，它的完美体现在分析方法上，分析和抽象实际上是一对同义词。我们交给自己的任务就是对大量复杂而相互关联的变化进行归纳和整理，也就是说，把这些复杂而相互关联的变化当成具有同一性，即所谓有规律的一连串事件或行为进行分析，并将各种基本的连续事件相互分离开来，以分别加以研究。

有时候，我们能感觉到，各种复杂现象的基本构成本质上就是完全或部分分离的；有时候，人们可能会单独地，或附带一些易于控制的条件，设想出一些虚构的经验。当然，后一种方法是物理学的典型做法。但将其应用于产业社会的研究，通常是行不通的。一般而言，我们必须探寻一下，在不同的结合条件下，复杂现象中不同因素的表现形式，或者，依赖于对一般原理的直观知识，并借 助于逻辑方法来探寻一连串个别事件的先后运行过程。

应用于任何一类问题上的分析方法总是非常不全面的。用这种方法来处理从数字上就占有极大比例并构成一般真实状况的各种复杂的因素，比如说，我们在现实生活中必须应付的各种复杂问题，根本就是不可能的。方法的价值取决于这样一个事实，即在大多数问题中，各种情况的某些因素是共同的，这些因素也不仅仅只在每种单独情况

中出现。而且，这些因素虽说数量很少，但其重要性却大得足以主宰控制整个情况。因此，少数这类因素的规律，使我们对这一总体情况的规律有了大致的了解。它让我们得以说明，在“理想的”条件下，即那种存在大量而多变、但不太重要而且我们的规律并不加以考虑的“其他事情”完全不存在的条件下，什么因素“会”有用或“可能”有用的问题。

这样，如果我们在物理学的模型和严谨的自然科学的范型中假设了经过简化的条件，并排除了所有让人烦恼的因素，很少几条切实可行的规则或原理就能告诉我们所要发生的事情。该简化条件包括对规模、质量、形状、光滑度、硬度、弹性的明确说明，以及通常作用于物体的参数（properties）和通常在事实上完全不可能认识到但绝对必须去认识的 特定性质的说明。而“令人不安的因素”则是任何没有包括在说明中的因素，或许，实际排除这些因素和认识这些因素大概同样是不可能的，因此，同样需要对这些因素进行假设 。唯有如此，我们才能得到“规律”，即对不同现象和不同行为的原理进行描述。当然，这类规律在任何特定的情况下都不能准确无误地继续适用，因为这些规律并不全面，并没有将所有因素都包括在内。然而，它可以使我们明智地处理一些实际问题，因为它 近似于真实，并且我们知道该如何降低这种不全面性。只有凭借这种近似性、凭借对现象更为重要和更为普遍的诸方面的分析探讨，我们才能对大量现行行为有一种理性认识（intelligent conception），才能取得现在这种对自然力的不可思议的完全控制。

我们已经用相同方式发展出了一门讨论“趋势”的理论经济学，即在永远不会成为现实，但总是多少接近于现实的简化条件下，讨论“将会”发生什么的理论经济学，尽管出于种种原因，这种理论不是这么完整并让人满意。然而，理论经济学在创立有用的方法方面却不如理论物理学成功，其主要原因在于，理论经济学没能明确而清楚地表明它的特性和局限性（nature and limitation）。理论经济学研究在“完全竞争”条件下将会发生什么，但并没有及时讨论什么竞争是不完全的，所以，它留下了很多工作有待进行，比如要对下列问题形成一个系统而连贯的看法：什么是完全竞争的必要前提条件，这一条件在什么范围内、在哪些方面偏离了现实生活的情形，以及将其结论应用于实际情况时要相应地做些什么“修正” [1] 等等。

一旦涉及到理论方法的含义和运用，经济学家在此问题上的含混不清和模棱两可在不同的流行观点中表现得至为明显。从一个极端，即数理经济学家和纯理论家这方面来说 [2] ，如果有任何理 论处于

作为普遍法则所假设的极少数前提条件的封闭的演绎体系之外，那么这种理论根本不被他们视为科学的经济学。在另一个极端，确实存在一股很强的、或许还在日渐增长的否定抽象和演绎的趋势，这一趋势主张一种纯粹客观的描述性的科学。在这两者之间是形形色色的观点。

按笔者的观点，要在两个极端看法之间找到对双方都公允的“中间道路”，并不困难。一种抽象的演绎体系虽然只是经济科学宏大领域中的一个小小的分支，但培育这一分支既有机缘，也极有必要。实际上，我们可以打一个比方，我们知道，理论机制是物理学的一个非常小的部分，但却是一个极其重要的部分。在某种意义上，是“首要”的部分，也是理解物理学的基础和先决条件。这一点也非常适合于经济学中的“纯理论”部分；对社会体系作实际的理解，就要离析并探究其逻辑结论，即在社会体系中所显露的为数较少的基本趋势，这或许是一小步，但却是首要 的一步。如果演绎和归纳确实在理论上有区别，那么，与其他科学一样，经济学需要大量使用这两种方法。正如穆勒所主张的那样 [3] ，我们必须尽可能进行演绎推理，并应该在每一阶段用所观察到的事实来核对结论。如果资料复杂到无法用这种方法进行把握，我们还要使用归纳法和公式化的经验法则，从推理上使这些资料与“行为学”（现在我们应该简单地称之为“人类行为”）的一般原则联系起来。这里要强调一下这两种情况下的限制条件，即使用演绎法时，所得的结论必须经常用所观察的事实进行印证，并根据印证的结果修正假 设条件，而从归纳中得出的经验法则，在人们确信它们的重大意义或可靠性之前，它们必须反过来显示出符合科学的一般原则的一面，这样我们可以看出，这两种方法是没有多大区别的。 [4]

经济学的方法就是所有研究领域的方法，即那些无论如何要应用分析并且不可能仅仅靠描述就行得通的领域的方法。这是一种科学的方法，一种不断接近真相的方法。 [5] 经济学研究始于只讨论研究对象的最一般方面的纯理论分支，并凭借在越来越受限制的现象上应用这些原则而传续下来。这一过程向前推展到什么程度，将取决于个人的旨趣和问题的现实需要。科学通常并不关注在细节上高度准确的严密法则。当演绎所考虑的要素的数量渐渐增多时，这一推演过程立刻变得无法掌握，而错误也悄然而至，这种种结果相较于在给定条件下通过对事实接近的描述而获得的结果，失去的是广泛意义上的普适性。因此，最好的办法是在各种要素过分地增多之前，就不再对各种要素分别进行分析，而是通过运用靠经验来确定的校正法，分析近似性的最后一步。

在对一般原则的完整而独立的研究中，纯粹形式的理论方法，由于严格排除了所有波动、调整和源自多种因素的各种偶然事件，而比在调查的任何特定阶段处于调查之中的理论方法，少了一些普遍性。我们的问题是，在经济学中，以一种极为苛刻的形式使用这种方法是否明智。对这一问题的回答取决于在被研究的现象中，事实上能否发现一般原则的充分恒久性和重要性，以证明对其进行审慎的独立研究之合理。笔者坚决主张对这个问题一定要给予肯定的回答。经济学研究的是满足人类需要之活动的具体组织 形式，这一组织形式已经在西方各国逐渐盛行，并已推广到了绝大部分行为领域。这一组织形式被称为自由企业制度或者竞争性制度。很明显，这种竞争并不是完全的或充分的竞争，但毋庸置疑，它的一般原则 是自由竞争的原则。在这种情况下，对一种完全竞争制度的研究，作为一种近似真相的研究——其中各种程度的种种差异都以抽象法排除掉了——清楚地显示了出来。实际上这种方法尤其表明，因为我们最重要的社会政策问题直接取决于“自然的”（natural）竞争结果的特性，所以，对竞争的趋势是被推进和补充，还是被阻碍和替代，都要存疑。

于是，在理论意义上，这种最接近的理论表明是一种着手处理问题的自然的逻辑方式，与我们的思维过程的运行相一致，这种方法也为这样的事实所充分证明，即自从这样一门科学或这样的社会制度得到研究以来，经济学家事实上一直在运用这种方法。当然，他们也因为这样做而一直受到指责，且是严厉的指责。但是依照笔者的看法，古往今来的理论家并不是因为遵循一定的理论方法并对简单化和理想化的竞争组织形式进行研究而受到公正地批评，而是因为没有以一种充分自觉的、审慎的和明确的方式遵循该理论方法而受到批评。实际上，在方法论讨论中，历史上的著名经济学家已尽可能明确而清楚地表明了他们的方法，[6] 至于方法的 运用，令人遗憾的是，我们就无法这样说了。

不言而喻，使用从简化的前提条件进行推理的科学方法，对于推理者以及那些打算正确地利用他的研究的人来说，必须弄明白的是，他的推理步骤如何？他有什么先决条件？过去，引起争论的两个至关重要的难题，就与方法相关。第一个难题是大众，甚至包括大部分“学者”，都对用一般词语进行思考很是反感；另一方面，第二个难题是与上述内容相关的事实，即那些在经济学中运用近似性方法的人，还没有让自己充分地、不断地认识到，自然更没有让读者明白，他们的结论的近似性特性，即他们的结论只是对趋势的一种描述，他们常常草率地将社会基本原理和商业政策建基于这种不完全的数据之上。他们

没有着重指出经济学推测的理论特征将会带来的有害后果，这一点在实用经济学的每一个领域中都很明显。学者们在提出“基本原理”的时候，自己在心里都没有对假设进行清楚的定义，所以他们以及那些以此为自己的基础的实际工作者，当然会忘掉原先提出的不现实的假设条件，他们会全盘接过这种原理，并将这些原理运用到自己的具体实际中，再从中得出完全没有保证的结论。这种明显站不住脚而且常常是谬误的推论，自然是根据这种不真实的理论本身推出来的。这种做法当然不对，我们不能用永恒运动体系来质疑每一阶段都建基于永恒运动假设条件之上的理论机制的真实性。然而在经济学中，只要理论的先决条件是如此之模糊而且变幻不定，那么，对一般原理的怀疑，注定就像清晰的思维一样，都是不可避免的。理论或许无法弄得一清二楚，但这些简化的假设条件和生 活的复杂事实之间的差别，却有必要弄得像在力学中那样引人注目且为人所熟知。

本书意在向上述方向努力。我们将尽力找出并公布理论经济学先决条件的非现实性，我们这样做不仅仅是为了质疑这一学说，而且还希望弄清这一学说的理论局限。我们之所以特别强调将理论经济学规律的近似性特点和它的没有根据真实性状况作出经验校正的不适用性与力学规律加以比较，有几个原因。第一个原因是历史的，已经在前面指出了。人们并不总是明白结论的局限性，理论家本人和实用经济学作者以及治国良才们，轻率地使用这种结论，他们没有认识到要使这种结论符合具体的实际，就必须对其进行校正。以永恒运动推理为基础，但又认识不到这一点 的政策措施一定失灵，而且是灾难性的失灵。

第二，对理论经济学进行斟酌和修正的必要性，远远大于对力学进行斟酌和修正的必要，这一点不可忽视的重要性相应地更为明显。而一般原理也并没能让我们更加接近于现实；因为在实际经济状况中，还存在大量易变和波动的因素。

再者，尽管与物质运动力学相比，在竞争机制的研究中，理论和现实之间还存在极大的差别，而且我们不太熟悉这种差别，也更容易忽视这种差别。我们一直以一种简单的方式对人类进行观察和把握，对这后一种现象的把握自人出现在地球上就已经开始了，但人们之间的竞争关系则只是在几代人之前才建立起来的。因此，按照科学方法进行清晰思维的习惯，对假设的使用和从具体事情中分离出基本原理的做法，在某种程度上已逐渐在人们心中、起码是在更有教养的一批人心中形成。或许，某种程度上在某些种 族里，甚至是一种本能的做法。 [7]

最后，与我们面对力学问题的情况不同，我们是否在人们中间广为传播了人类关系领域中的正确理念，实际上是有极大差别的。无论如何，在后一种情况下，我们要服从于民主管制政策，但在力学问题上，我们不见得要倚靠它。至于具体的结果，比如人们通常是否打心底里相信，能量能被创造出来，或者，炮弹落入大洋底之前是否半途会悬浮在那里，以及任何其他根本的误解，相对来说都不重要。至少，我们已经建立了一个重视知识和培训的传统，以及迫使无知之人遵从有识之士的判断的传统。在自然科学领域中，大众对那些他们既不知道也不重视的科学原理，可以、也会高兴地接受、运用，并以之来设计各种设备。要在一个适度的范围内证明这种事情，一般来说还是做得到的，因为"结果"就能实实在在地让人们折服。然而，在社会科学领域，不知是幸还是不幸，事情就不是这样了。我们所建立的全部传统公开主张"张三李四、阿狗阿猫"对社会事务的了解与"自以为有很高教养的人"一样多，由于缺乏一个自愿服从的传统，无知者通常也不遵从有识之士的看法，所以我们通常也无法给出一个客观的说明。如果我们的社会科学要 在改善人类生活质量方面做出成绩，那么大部分社会科学一定要首先"出售"给大众。因此，它不仅仅有必要让自己的文献准确并可信，而且要尽可能弄得"让傻子都能懂"。

不管是否像笔者相信的那样，在社会现象领域中也有必要使用严谨的科学方法，但毫无疑问，即使是反对这一观点的人也会承认，自当代经济学建立之日起，这种方法就已经 应用在大量的文献中了。人们也会承认，在我们的经济学指南和一般性讨论中，术语、概念和思维模式已经是、而且长期以来在很大程度上也一定是受业已建立的传统所左右。人们肯定也不会否认，如果 遵循了根据假设条件或简化的前提条件进行推理的方法，这种方法的运用一定由于强调了假设条件和符合逻辑条件的特点，或者由于强调了所获结论的大体正确而得到了完全的保障。如果人们没能很好地运用这种方法，那么，麻烦和误解就会因为对假设的不严谨使用和对结论不加约束的应用而接踵而来，这样，当下对这种研究的需要就得到了确认。

虽然最近我们也在正确的方向上有了显著的进步，但我们仍然可以在有关这一主题的文献中找到经济学理论部分与经验部分更为显著的分离趋向和更为明确的假设条件公式化倾向，我们已经提到过数理经济学家和非数理纯理论家的著作。大部分严格地、有意识地建立起来的"理论性的"（即一般的和近似的）学说值得人们尊敬，公正地说也令人满意，笔者认为，其中帕累托和威克斯蒂德的著作尤其值得一提。遗憾的是，人们并没有认识到这一点，也没有在一般的科学进程

中给予它们重要地位；数理经济学似乎只是一种旁门左道（cult）而已，是一种除了一些"入了门的人"， 其余所有人都一窍不通的理论。在浩如烟海的经济学文献中，确实仍然存在缺乏对一般性原理，甚至是对科学纲领（program）中一般原理的重要性和含义进行综合理解的迹象，也确实需要对实际生活条件的理论假设和对具体事实的理论结论进行彻底而审慎的对照和比较。经济分析方法的创造者和使用者一般来说必须明白，进行理论推论是必须的，这倒不是因为其完全真实——从严格意义上说，理论推理之所以有用，是因为它并不 完全真实——而仅仅在于，它们与完全真实是否具有某种关系，是否所有运用它做研究的人都一直考虑到这种关系是什么。人们一定会承认，即便是纯理论家通常也并没有坚持不懈地强调他们研究工作的实际意义，以及研究工作与科学之外的事情的关系，他们的兴趣过于集中在构建演绎推理体系（*a priori* system）上了，或许他们有一点倾向于将演绎推理体系视为与经济科学不太相称的一个部分了。这种偏向很自然，甚或也很有用，但是在一个从事理论探索的人和使用理论的人都没有在心里本能地对理论和实践的关系有所认识的领域中，凭借解释性著作对理论进行补充，就成为必不可少的一项工作。

这一领域中的进步迹象主要通过对英国马歇尔著作中的规范概念以及与之相关的美国J．B．克拉克教授所采纳的静态概念的讨论而体现出来。 [8] 按笔者的观点，对基本概念的含义和意义表述最为清晰者，非马歇尔莫属。但马歇尔本人却对基本原理采取 了一种审慎的，甚或是反理论（anti-theoretical）的态度，他拒绝进行阐述，拒绝遵从经过严格定义的假设条件，而是执着地坚持尽可能紧地贴近具体实际，并对与限制性趋势相反的"典型"条件进行了讨论。依我们的看法，从具体性和现实性中收获的东西，由于讨论的晦涩、含糊和缺乏系统性而遭到极大的抵消，因此，数不清的限定性条件和细节必然造成掩盖基本原理的结果。另一方面，克拉克教授明显精于理论，而且坚持抽象概念的审慎使用。然而，笔者至少在应该有些什么抽象概念以及运用这些抽象概念的方式上，不能同意他的看法。虽然他对理论形态的阐述要比马歇尔更明确、更周详，但在我们看来，他写的东西不怎么准确。 [9]

一般来说，对纯理论的反对主要出自对理论的不理解，其中最为常见的是对静态或一般假设的含义的误解。人们并没有认识到，科学的方法论中本来就要运用假设，事实上，运用假设在科学过程中是非常基本的。我们并不要求假设深奥难解或要有多少智性，我们只要求它符合实际常识。科学的目的旨在让我们的行为更为明智，因此要对

未来进行预测。[10] 如前所述，智性的预测要通过分析，要分离出一定条件下的不同力量或趋势，并对分离出来的每一个要素的特点和作用分别进行研究。因此，静态分析方法和推论是并存的。除非我们在给定条件下对一种力量或变化的作用或结果进行描述，否则我们无法对这种力量或变化进行讨论。

经济学的"静态"分析方法就是这样。它探究的是现存的条件 是什么，研究在这些条件下产生的可识别的、运行中各种力量的后果（或是进步过程中的变化——我们对力一无所知，人们假设 力是变化的"缘由"，这是唯一的事实）。它的"非现实性"只是它对问题的简化，即它只考虑比较而言更为明显的力量和更为重要的条件，对其他条件和力量则暂时不加以考虑。我们心智的局限使得我们这样做。我们每次一定是先 讨论一种变化，并假定其他变化已经暂时停止，尽管这种变化与此同时正向其最终结果发展，然后，我们再努力将运行中的各种趋势合并起来，并评估它们的相对重要性，从而做出切切实实的预测。这就是我们的心智工作的方式；我们必须逐一解决问题。如果我们可以全面地处理一种复杂的条件——如果这种情况发生了——"思想"就不会有存在的机会了。科学意义上的思想 和分析 是一回事。

提到了最终 结果，我们就有必要对它进行进一步的阐述。均衡的概念与静态分析方法的概念是紧密相关的。众所周知，在既定条件下，每种变化自然都会有"最终"的结果，如果我们不对这些最终趋势进行阐述，对变化的描述就是不完整的。世界上的每一种运动都是，也可以清楚地视为一种趋向均衡的运动。水的流动寻求的是水平 状态，空气的流动趋向于等压，电趋向于均匀电位（uniform potential），辐射趋向于恒温，如此等等。每一种变化都是产生这种变化的合力的均衡化，每一种变化都趋向于引出一种不再发生变化的条件。水的持续流动和风的吹拂等等，都只不过是由于太阳的热力——太阳本身同样也在做着旷日持久的能量再分配——不停地修复由于这些运动本身的不断破坏造成的失衡。

经济现象中的情况同样如此。商品从需求少的地方流向需求 旺盛或价格 高的地方，每一种这样的运动都在消灭引发这种运动的价格差异。商品的持续循环是因为人类的生活（财富的生产）要有源源不断的供给。这一点也同样适用于生产能力从一种用途向另一种用途的转换。假定以一组组给定条件为先决条件，我们所研究的静态正和变化一样多。这样谈论与消费品的供给和需求（生产和消费）的给定条件相关的静态状态虽然武断，但还是较为合适的。我们将会看到，事实上还存在另外两个根本性的静态问题：第一是假设一定的消费品的供

给，第二是在给定的一般条件下，生产品的创造和需求发生变化。第一个问题是市场或市场价格问题；第二个问题则是社会经济进步的问题，而且常常是与动态经济相关的。

本书的内容将以一般规范理念为中心，并将此视为是为了对竞争性社会经济组织的本质或一般原理进行单独研究而做的一种尝试。本书通过征引经典作家们的“自然价格”理论，意在导出经济思想史中假设或假说的内容。这样我们就能明白，古典经济学家的思想中不仅确实存有假设，而且有必要用假设来定义完全竞争的条件，这是古典思想的目的之所在，其意义在于构想出实际经济过程的有限趋势。[11]

正如本书标题所示，我们的任务将按照分配理论中利润问题 的当前观点来进行构想。竞争的基本特征，就是消除利润 [12] 或损失并使经济物品的价值与其成本相等的一种“趋势”，这一点已获广泛认可，而且一目了然。或者说，因为成本在很大程度上与分配份额而不是与利润相等，所以我们可以用这种说法来表达同样的原理，即这是一种趋向于在对生产做出贡献的各种要素之间进行产品的无剩余分配的趋势。但在现实社会中，成本和价值仅仅是“趋向于”均等，事实上，只有在偶然情况下，它们才能确切相等，通常情况下，它们都是由一个或正或负的利润额区别开来。因此，利润的问题是考虑完全竞争和现实竞争之间差别的一个途径。

然而，我们对利润问题的初步研究将会表明，这一领域中的难题来自于一种混乱的观念，而这一观念又植根于我们的思想基础之中。我们将发现，这一团乱麻的关键都源于风险或不确定性概念，以及隐藏在其中的模棱两可的含义。因此，我们的讨论最终将重点围绕这一观念进行。对利润问题做出满意的解释，有助于厘清完全竞争理论和20世纪美国的实际竞争中所采用的间接方法（remote approach）之间的实质性区别。对此两方面的问题，我们可以通过对不确定性概念及其对经济进程的影响的研讨来找出答案。

但是，在某种意义上，我们必须将不确定性与我们熟悉的风险概念，完全区别开来，而这两者从未被严格地区别过。“风险”一词，它在日常语言中不够严谨的用法和在经济学讨论中的用法，的 确是两种不同的东西，起码在功能上，在与经济组织现象的因果关系中，分属不同的范畴。这种概念混淆的性质在第七章中有详尽的讨论，但这里可以用几句话略说一下它的实质。最重要的事实是，在某些情况下，“风险”指一种能经受量度的量，而在另一些时候，它又明显不具备这一特征。取决于两者之中哪一种情况真正存在并起作用的现象，其意

义具有重大而深远的区别。“风险”一词中也存在其他歧义，这一点将会在下文指出，而且这是最重要的。看起来，一种可量度的 不确定性，或准确地用“风险”这一我们即将使用的术语称之，与不可量度的不确定性是如此之不同，以致可量度的不确定性实际上根本就不能称其为不确定性。我们因而把“不确定性”一词限定在不可量度的范围内。正如我们已经指出的那样，正是这种“真正的”不确定性，而不是风险，才是令人信服的利润理论的基础，才可以用来解释实际竞争和理论竞争之间的差异。

为了给有关不确定性的含义和因果关系的讨论提供一些背景材料，我们首先会对以往所提出的利润理论作一个简略的回顾。在对这一主题从古到今的历史做了简略的介绍之后，我们有必要稍微详尽地讨论一下最近进行的与以风险一词来解释利润相关的争论。在这一讨论中，可量度的风险和不可量度的不确定性之间的区别的重要特性，将渐趋明朗。

本书的第二篇（第三章到第六章）将致力于对一个理论上的完全竞争社会作一个概要性的研究。在讨论过程中，我们会日渐清楚，对事实上保证实际竞争只能“趋向”那些结果的完全竞争至为根本的，就是不存在不确定性（在真实的、不可量度的意义上）。其 他一些必须包括在内或隶属于它的预先假定还有，人们谅必明白他们正在做什么，而不仅仅是作出或多或少准确的猜测。因为人类是一种天生具有学习能力的生物，总想弄明白自己行为的结果，但只要人类还不可能做到全知全能，无法达成这一目标的原因是显而易见的，因此，趋向于完全竞争的“趋势”马上就得到了解释。又因为风险从一般意义上并不排除完全计划（perfect planning）（因为理由很容易就可以弄清楚），所以这种风险并不能阻止诸种竞争性力量之趋势的完全实现，或者利润的产生。

在结束了有关完全竞争的扼要讨论之后，我们将在结尾部分用稍短的篇幅来讨论完全竞争的局限性，而不是知识的不完全性，然后从第三篇开始对风险和不确定性概念进行细致的分析（第七章），接下来（余下的章节）则对两者的后果进行稍微详细的讨论，但我们主要集中研究经济组织中真实的或不可量度的不确定性及其在经济理论中的含义。风险的经济关系，即狭义的可量度概率，已经在相关主题的文献中得到过充分的讨论，这里就不再进行详细讨论了。我们主要关心的是作为一种已知变化的风险和真实的不确定性之间的差别，对前者的讨论是本书附带的目的。

[1] 参看麦肯齐：《社会哲学导论》，第58页。另见白哲浩：《经济研究》，第一卷，《英国政治经济学的预设》。

[2] 数理经济学理论有三种类型或流派，分别与库尔诺、杰文斯和瓦尔拉斯相关。洛桑大学的维尔弗雷多·帕累托博士（瓦尔拉斯的继承人），是当今数理方法最杰出的代表人物。在"书斋"式纯理论家中，维克斯蒂德、熊彼特和潘塔莱奥尼最为突出。

[3] 《逻辑学》，第六卷，第IX章和第X章。

[4] 演绎与归纳间的关系十分密切，对这两种方法进行严格的区别和对比，会使人产生误解，对科学方法的基本原理更为详尽的讨论将在稍后进行（第七章）。我们将会明白，不存在像演绎那种得到普遍理解的事情，演绎是从个别到个别，概括总是一种推测，是一种省事的方法。然而，事实上我们可以根据假设对资料进行理性的和富有成效的研究，而假设的价值或多或少与假设所依据的先前的具体知识是相当的。科学的实际过程就是由设定假设和检验假设组成。任何领域中的第一假设通常都是"常识"的影响，即靠与世界的直接接触而强加给人的表面知识。根据假设来纠正或驳斥导向性的概括，也可以提出一种新的可以用同样的方法加以评判和检验的观点，从事物质生产的组织化过程也是这样。概括的重要性出于这样一个事实，随着我们思想的形成，除非我们是带着需要解决的问题来接近现象，否则观察现象的尝试几乎是徒劳的。这就是说，假设其实就是一个问题。表面的观察提出了需要通过研究找出答案的问题。如果并且终于有了一个肯定的答案，并且这一答案与实际应用的检验或是一时的观察并不抵触，那么，我们就得到了一条自然法则，一个关于环境的真理，这一真理可以使我们在行为上理性地对环境作出反应。

然而，从培根意义上的全面而详尽的资料收集和校订上说，人们几乎用不上归纳，虽然在某些情况下，归纳可能也是必须的，并且也有效果。另一方面，视演绎不仅仅是一种易于证实的有所指的假设，同样也没有用处。但是，这里要指出的是，在某些领域中，常识性的概括有很高的确定性，比如说，就外部世界而论，概括就给了我们一个数学的"公理"。这一方面更为重要的是，在对人类现象的研究中常识或直觉的作用。在人类行为的大多数领域里，观察和直觉实在是难以区别清楚的行为。我们的知识基于内省观察，但内省观察过于直接，所以可称之为直觉。将这种直觉扩展到我们的同伴身上，还要基于我们对交流信号如言语、姿势和面部表情的理解，这就不仅仅是基于对行为的直接观察了。这一理解过程的特点大部分是本能和下意识的。因此，经济学的许多基本规则实际上是以"直觉"为起点的，所以

它当然总是需要通过普通观察所做的归纳或是通过统计学处理的资料来进行修正。

与哲学问题打交道时，上面这些说法一定不在考虑之列。笔者与穆勒一样，是一位经验论者，认为所有的真理或公理最终是从经验归纳出的。作为一种分析方法的归纳是一种审慎的、科学的归纳，是以弄清实际例证“规律”为目的的有计划的研究。演绎则意指将一般规律应用于实际情况而获得的新的真理。以现在的观点看，这两种过程都只能视为提示性的，全面而彻底的归纳和结论性的演绎似乎都是不可能的。

[5] 读者会记起在孔德所建立的普遍性原理秩序中的科学解决方法。数学，这种空间和量上的抽象属性，虽然适用于所有的现象，但同样也没有告诉我们多少东西。物体与生命物体法则虽不具备普遍性，但却更加具体实际。同样的原理也适用于任何一门科学。

[6] 参见穆勒《论政治经济学的一些未定问题》第五篇，书中对这一问题已经论述得很详尽了。卡恩斯（J．E．Cairnes）在《政治经济学的性质和逻辑方法》中也对英国经济学家的方法论讨论做了详尽的论述。“经济人”的概念是强调科学假设的抽象特点和简化特点的一种方法。凯恩斯（Keynes）的《政治经济学的范围和逻辑方法》对这一主题的讨论绝对清晰且极具说服力。

[7] 必须承认，实际上仅有非常少的一部分人在力学领域中具有特别的理论感觉。事实上，绝大多数对力学有着基本经验的成年人对力的转换和等量的最基本的原理也没有真正理解。就他们自己的悟性而言，他们可以轻松地领会粗浅的永恒运动图式，在这件事情上，他们惊人的一致之处就是，他们宁愿坚持自己的看法，也不同意科学界的一致意见。国会中对这类问题的反复讨论是大家所熟悉的。某种力学上的“巧思”或许就是如此，这种巧思能在任何人头脑中出现，但就是很少在科学家脑海里出现。准确地说，这些能人是那些似乎最喜欢在明显荒谬的事情上浪费自己的生命和金钱的人。甚至大量称职的工程师也是既不理解也不欣赏物理理论。

[8] 静态思想在奥地利的熊彼特教授那里，沿着一条严密的理论思路得到了进一步发展。

[9] 我们试图指出，这里并没有如克拉克教授所主张的那样，表现出了古典经济学理论中隐含的假设。（见第二章。）

[10] 参见杜威对作为社会诊治方法的推理的定义。

[11] 我们在这里无需特别提出这一明显的事实，即理论方法可以应用于垄断，也适用于竞争，并与两者均有关。当然，从理论上

说，这也是一种理论上“理想的”垄断——真正的假设是完全竞争体系中完全垄断的一种特例。理论与现实之间的差别以及前者的意义在两者情况下都是相同的，我们也要讨论本来就与此相关的完全垄断的含义。（见第六章。）

[12] 应该指出，这里使用的“利润”一词，实际上是指“纯利润”，这是一种分配份额，不同于由于土地、劳动和资本的生产性服务而带来的回报。

第二章　利润理论 [1] ，与利润相关的变化与风险

鉴于在导言一章中阐述了利润与理论经济学的关系，以及经济学者心中对基本假设的模糊认识这些事实，因此，对利润理论仍然是经济学说中最不令人满意且存在争议的部分，我们就不再感到奇怪了。然而，考虑到竞争有消除利润的"趋向"已获广泛的认同，那么，本书只将利润问题当成一个重要的特例 [2] ，没有直接对利润问题本身进行直接抨击，并探究一下事实上已获充分认识的完全竞争失灵的缘由，可能在某种程度上会引起人们注意。其实，也就是在最近这几年，利润作为一种真实确切的份额的存在，已经逐渐得到确认，也由此提出了对利润进行解释的问题。

与多数研究对象就是人类活动的某些领域的科学一样，经济理 论也一直受到现实的很大影响，尤其是不严谨地使用日常生活中的语词，已经造成了术语学上的严重混乱。利润的概念与工业组织的某种形态有关联，即一种在不同的时间与不同地点、在不同程度上已实现的形态，一种一直在发生变化和发展的形态，有密切的关联。正当英国古典经济学派的经济学家们从事写作的时候——18世纪晚期和19世纪初期——股份公司相对来说并不重要，实际上，它只局限在一些银行和贸易公司的范围内。当然，也存在一些以获利为目的的贷款，但是，产业主（industry men）使用自己资本的主要形式还是雇佣劳动和从别处租来土地。管理的功能主要集中在资本家手中。此外，英国的工业是新兴工业，扩展极其迅速，竞争并没有得到高度的发展。在这种条件下，资本似乎是，也确实是占据了支配地位的因素。只是随着时间的推移，资本的积累和金融机构的完善以及竞争的增长，才将利息的重心转移到了经商能力（business ability）上，这才使人在不直接拥有资本所有权的情况下，很轻易地或至少是普遍可能地，可以

凭保证资本增值的能力而营利，绝大多数人在商业经营活动中使用借来的资源也就很普遍了。

在这些早期的条件下，将产业经理人的收入与资本的所有权联系在一起，是很自然的事。在所有经典著作中，我们发现“利润”一词就是在这个意义上使用的。混乱的深层根源就在于概念的含混以及早期作家思想中自然价格和市场价格观念的使用。触及经济科学的性质和方法论的基本问题核心的一个区别，在研究的初期阶段，虽然不可能完全弄清楚，但当然而且必须搞明白。直到晚近，马歇尔才对长期规范价格作了分析，克拉克和熊彼特则分析了“静态”价格，也向经济学家们提出了一个更清晰的与什么是“自 然”或正常条件的真实含义相关的概念。对于早期的古典作家来说，这种含混的含义隐藏着资本家经理人的全部收入与合同固定利息之间的根本差别。在解释分配时唯一需要区别加以考虑的是，对用商业经理人收入理论来解释被认为是基本与合同固定利息相等的“正常利润”，要加以限定。另一个对利息与利润之间关系的系统阐述的障碍，就是缺乏对资本生产力的恰当理解，这些作者没能掌握资本生产力，也是最近几年才首次弄明白的。

然而，就古典的分析而论，对正常利润和利息的“近似的”或“实际的”性质进行确认，是很有必要的。甚至亚当·斯密及其追随者都认识到，即使在正常情况下，利润也包含一个不是出自于资本利息的因素。人们对工作的酬金和监管企业活动的酬金一直是有区别的。这里也涉及到了风险，但却是不能清楚地将利润与利息区别开来的资本损失的风险。 [3] 亚当·斯密对这些因素非常清楚，马尔萨斯和麦克库洛赫（McCulloch）则更是如此。穆勒则试探着指出，管理工作的工资决定方式与其他工资的决定方式完全不同，他还指出，所谓利润，也包含为风险进行支付的第三个因素以及管理工作的工资（和利息）。利润中包含利息的说法遭到了白哲浩的反对，也遭到了美国的沃克的反对，但在英国，对这一词汇 的使用如我们在马歇尔的书中所见，依然不甚严谨。即使在美国，随着股份公司会计制度的发展，管理工作的工资已经与利润分离开来，但利润与利息之间又出现了新的混淆。

早期的法国作家，从J．B．萨伊开始，对利润采取了不同的观点，或者至少是对这一术语有不同的用法，他们坚持将利润与利息分开，并明确地将前者定义为工资。按照冯·曼戈尔特的说法 [4] ，这两种提法之所以有差别，或许是因为典型的法国产业所具有的不同的特点，以及相对于资本来说经理人的个人能力更大的重要性。值得指出的是，在《政治经济学新概论》的第四版中，萨伊将利润作为是承担风险的奖励；但在前一版中，他将这一收入视为资本家获得的收

入，现在他却将它转给了企业家。尤其值得提及的是库塞尔一塞纳耶的说法，他坚持认为利润不是工资，而是出于对风险的承担 [5] 。

从前的德国经济学家对待利润的观点十分不同。有些人的观点，比如舍夫勒的，或许最值得一提，他谨守"英国"的利润观点，将利润视为是对资本的回报。其他人，比如罗雪尔采纳的是"法国" 方法 [6] ，将利润看成为工资的一种形式。罗雪尔甚至不使用"利润"一词，而是用企业家工资（*Unternehmerlohn*）取而代之。其他著作家，如赫尔曼和劳（Rau）则或多或少采取了一种中间立场。

从本书的自的来看，还有另外一组更重要的人士，这些人主张，利润应该被视为是收入的唯一形式，而不是资本或劳动酬劳的扣减（reduction）。胡费兰 [7] 稍显犹豫地采纳了这种观点。而里德尔 [8] 则更为肯定些，但最著名的倡导者是屠能和冯·曼戈尔特。屠能在其大作《在农业和国民经济方面孤立的国家》 [9] 中，将利润定义为满足以下三项之后的剩余：（a）利息，（b）保险和（c）管理的工资，是恰当的。这一剩余由两个部分组成：（1）对某种风险的偿付，尤其是价值的变化和不能由保险承保的整个企业失败的可能性的偿付；以及（2）经理人劳动的超额生产力，这一超额劳动生产力是由于这样一个事实，即他为了自己的利益，在为企业筹划时所度过的"不眠之夜"。屠能将这些因素分别称之为企业主报酬（*Industriebelohnung*）和企业主利润（*Unternehmergewinn*），总起来称为工商业利润（*Gewerbs pro fit*）。

对利润最为详细且最为全面的分析体现在我们已经提及的冯·曼戈尔特的专著中。冯·曼戈尔特的研究是以产业组织形式的详尽分类为基础，并在对各种企业类型的经济优势进行讨论的基础上进行的。作者在分析中发现，工商企业的收入由一组独特的复杂要素组成。首先，他把这些要素分成三个部分：（1）对企业家承担的不能由保险转移的风险的酬金；（2）企业主的利息和工资，其中包括对除了企业主自己而他人不能使用的特别的资本形式或生产力的偿付；（3）企业主租金。最后这一部分又被分为四个子项：（a）资本租金，（b）工资租金，（c）大企业租金，以及（d）"狭义的企业主租金"。所有这些租金的存在都是由于特殊的能力或特性的局限性（最后一项是这种形式的特殊组合），因此被称为"对稀缺的酬金"（*Seltenheits prämeien*）。当然，这是一个回避问题的术语（尽管有许多作者都这样使用这个术语），人们之所以使用这一术语，是因为所有的收入都以同样的方式取决于它们所归属的投入要素的限度。似乎每一个可想象到的收入来源都包括进了这一缜密而巧妙的分类之中。

在利润理论史上，德国社会主义学派，即所谓“科学”社会主义者罗德贝尔图斯、马克思、恩格斯、拉萨尔及其追随者，应该拥有特殊的地位。这些著作家是从一种狭义的字面意义上采纳了英国古典经济学对利润的分析方法（人们肯定会说完全批评不当而且失之肤浅），因为他们的利润包括所有得益于资本的收入，再加上土地。由于他们将这种利润与同样难以理解的斯密和李嘉图创建的劳动价值论结合在一起，因此他们对收入作了简单分类，在这一分 类中，不是工资，而是利润，代表了对工人阶级的剥削。资本等同于财产，财产被视为是对其他人的经济活动起支配作用的权力，这种权力是由对劳动手段起支配作用的所有权的重要地位决定的。他们将其比拟于敛财大亨的贪心（robber baron’s crag），类似于天然道路上的过路费，或是政治上公民权的剥夺。皮尔斯托夫在提及上述观点的专著中，在批评了一些另类的观点之后，基本上是遵从罗德贝图斯的看法。 [10]

1871年，门格尔的《国民经济学原理》问世后，奥地利和德国对价值理论又产生了新的兴趣并出现了新的变化，在这两个国家中出现了一系列值得注意的对利润的讨论。其中最值得一提的是格罗斯 [11] 与马塔加 [12] 的著作，以及在舍恩贝格的《指南》中由米特霍夫 [13] 和克莱因韦希特 [14] 提出的分析方法，舍恩贝格《指南》一书的准 确书名已有提及。格罗斯以一个非常简单的事实作为他的出发点，即利润是商品成本与商品价值之间的差额，他从这一点出发，研究了企业主在两个市场上的地位，即在购买生产服务和原材料的市场上的地位，以及在出售最终产品的市场上的地位。他认为，利润受到了讨价还价本事的限制，当然，在讨价还价的本事中，他认为高人一筹的知识和前瞻能力起了很大的作用，但是格罗斯并没有建立起一个对风险的含义或不确定性的本质进行分析的系统方法。他认为，根本不可能存在一笔因为承担风险而获补偿的收入，因为损失与收益一定是相互抵消的。其他一些作者也赞同这一观点。实际上，对格罗斯来说，利润是遵从经济规律的一个诱因，即尽可能最便宜地进行生产，并最大化商品的效用。

马塔加则是刻板地应用门格尔的效用价值理论对利润进行分析。他想用在制造不同的“低档商品”和不同的最终消费品时，“高档商品”的不同用途间的差别的方法，来解释价格差异。他的讨论除了对问题进行了一番叙述外，别无所获。

米特霍夫相信，企业主的收入由企业按市场价格提供的生产性服务所获得的租金、工资等，再加上“利润”而组成，利润可以被视为是因承担企业失败的风险而得的酬金。然而，他声称，这种利润充其量

也就是一种抽象（abstraction），即一笔不确定剩余数字的综合，但从总体看，企业主收入具有确定的含义或现实的意义。

克尔纳是另一位用高人一筹的讨价还价能力来解释企业主收入的作者。他设想出一位塔楼上的看守人，概括地说，看守人的市场大于向其购买商品的那个人的市场以及他出售商品的市场，尤其大于他所雇佣的劳工的市场。这件事情的基本奥秘在于，为什 么其他类似的塔楼看守人的竞争没有减少他的特殊收益，这一点他没有提及。非社会主义的德国作家通常特别关注与社会主义者的争论，并为利润提供了社会的辩护理由。

克莱因韦希特是从社会的角度看待利润，他视利润为承担生产的两方面风险的赔付，即由格罗斯出于管理的目的作了区分的技术的风险和经济的风险。从个人的立场看，这是一种特殊的收益，这种收益是从经济物品价格与生产所需诸投入要素价格间的差异所获得的好处。在其书中关于分配的较为充分的讨论中，克莱因韦希特将大部分精力都放到了挖苦英国古典经济理论上了，按照他的说法，商品价格应该等于生产商品的成本，或是等于支付给用来生产商品的诸投入要素的工资、利息和租金的总和。但是，从书中有限的倾向性阐述而言，他既没有试图对这一理论进行认真的批评，也没有任何迹象显示出他理解该理论的真实意义。其总的结论是，利润的出现是理论诸条件和事实诸条件之差异的结果，而这正是我们当前研究的起点。当然，这只是问题的一种表述，而不是问题的解决；克莱因韦希特实际上是靠对必须加以解释的理念进行挖苦的方法来解释利润的。

除了德语国家以外，别的地方就没有这么多关于利润问题的专著和论文了，但在别的地方，利润通常是作为分配理论的一个组成部分提出的（在法国和意大利有一些例外，这些例子会在更为全面的历史概述中提到）。当然，我们不可能对所有国家的重要理论家的观点做一通述，同时，又论及不同学派或群体的分析方法，因为这样做不仅没有帮助，反而会让人产生误解。上面提及的诸位作者虽然已经非常出色地论及了利润的基本理论和基本观点，不 过在这里我还要指出一些例外。 [15] 对利润最为常见的处理方法，就是将利润当成是垄断收益的特例进行分析，或者，是将垄断的因素与其他因素结合起来进行分析。这种方法只是使两种收入分类陷入混乱而已。“垄断利润”一词的普遍使用也表明，直接挑起了这种混乱的就是垄断收益。

在利润理论方面，美国第一个值得注意的进展就是弗朗西斯．A．沃克将军 [16] 的研究。沃克有效地唤起了人们对企业主或“实业巨头”的地位和重要性的注意，并有助于摆脱英国经济学著作中没有将

利润作为利息的一个因素的做法。尽管他自己的“租金理论”在发表时风头占尽，但现在我们无需为此赘言。在沃克之前，马歇尔、克拉克[17]和霍布森[18]就已经表明，所有收入的确定方式都与租金相同，这一理论很清楚地表明，租金理论可以归结为一种工资理论，因此租金理论的特殊意义消失了。

更晚近以来，在利润的讨论中，利息的核心又从沃克的理论转到了另外两种相反的理论上了，这两种理论分别是“动态理论”和“风险理论”。动态理论的观点由J．B．克拉克教授及其追随者主张并支持，风险理论则由F．B．霍利先生提出。[19]在这些理论中，利润和各种变量之间的联系以及利润与风险之间的联系都不是什么新的思想，但迄今为止，两种思想在对企业主的特殊收入的解释上，都没能形成一套明确的、表面上充分的基本原理。所以这两种理论还需要有更为全面的讨论。

动态理论与J．B．克拉克教授无利润“静态”条件下的分配理论有关。[20]克拉克教授从三个方面勾勒出了理论经济学的系统结构。

> 第一部分对一般现象进行讨论，第二部分对静态的社会现象进行讨论。我们的研究以那些不论在有组织的社会和没有组织的社会都起作用的经济规律为起点，然后再研究那些依赖于社会组织而不依赖于社会进步的力量。最后是对社会进步作量的研究。除了在静态社会起作用的力量外，我们还需要研究那些在社会运动和动荡的情况下起作用的力量。这就是动态社会经济学。[21]

静态是指李嘉图和早期古典作家所认为的“自然”调整状态。

> 所谓“自然”价值标准与“自然”或正常的工资、利息和利润，实际上就是静态的标准。这些自然价值、自然的工资、利息和利润，与在社会被完全组织起来，但又不受社会进步扰乱的情况下所可能有的价值、工资、利息和利润完全相同。……如果将社会定为静态社会，任凭产业完全自由、任凭劳动和资本的绝对流动……一个自然价值的制度就出现

了。 [22]

为了实现社会的静态，我们必须排除在社会进步方面不断出现的五种变化：

> 这里有五种不断发生的变化，其中无论哪一种发生变化，都通过改变团体制度的安排，对社会结构产生影响，而这种影响则是计量学研究的事情：
>
> 1．人口的不断增长；
>
> 2．资本的不断增加；
>
> 3．生产方法的不断改善；
>
> 4．产业组织形式的不断变化，效率低的工厂不断被淘汰，效率高的继续存在；
>
> 5．消费者欲望的不断增长。 [23]

在静态条件下，每个因素都获得自己生产的东西，又因为成本总是与销售价格相等，所以对日常管理工作来说，除了工资，别无利润可得。

> 在这些早期的理论中，只要商品价格与生产商品的成本相等，商品价格就被说成是“自然”价格……其实，他们所说的“自然价格”就是静态价格。 [24]
>
> 既然商品的价格与生产成本相等，对于企业主来说，当然就没有利润可得。一个按照这种价格出售自己商品的商人，只能得到他所付出的劳动的工资，以及他所提供的资本的利息，除此而外再无其他所得。如果把他自己的劳动和他所使用的资本都包括在成本里面，那么，他出卖他的产品，只能收回他花费在制作这个产品方面的成本。我们将看到，商品价格中没有利润的情况与生产群体进行静止调整后产生的状态，恰好相符。 [25]

因此，利润只能是动态变化的结果。“很明显，从这些变化中我们可以看到两个一般性结果：第一，价值、工资与利息将与静态标准不同；第二，静态标准本身也一直在发生变动。”[26] 最典型的动态变化是发明，“一项发明可以使某种东西的生产成本降低。这首先使企业主有了利润，其次……增加了工资和利息……这又促成 了另一项发明。……这项发明也产生了一个利润；这一利润与前面的利润一样，也是不能经常保持的，企业主只能暂时占有它，但不能长久保持它。”它“会从企业主的指缝中溜走，分布到全社会的成员中去”。[27] 因此，任何一种动态变化的结果都只是暂时地 产生利润。但在现实社会中，这种变化不断在发生，调整的过程也一直在进行。“结果，工资的标准不断上涨，而实际工资也不断地随之增高，但实际工资总要落后一些。”[28]

从另一种意义上说，利润主要依赖于“阻力”（friction）而存在：“实际工资与静态标准的不同，主要是阻力的结果。因为如果竞争是放任的或无障碍的，纯粹的商业利润一产生出来就会被消灭……”[29] “如果没有这个不同，无论企业主对社会生产力有多少贡献，他都将一无所获。”[30]

对于这种将一定条件下的变化过程作为利润产生的原因，并以此来解释利润的做法，最重要的批评是，这一理论忽视了一个根本的问题，即在一段适当的时间里预见到的变化与没有预见到的变化的差别。因此，如果我们仅仅假设，克拉克教授列举的所有“动态变化”以及可能列举的其他任何变化，在其发生之前的一段足够的时间内是预知的，或者，这些变化是按一定的规律不断发生，而我们准确了解这些变化，以致在必要时，能对其未来进行预测，那么，基于变化的结果的全部争论，就完全落空了。如果有人反驳说，这种看法与事实相反，不能说明问题，那么回答就是，那也只是部分与事实相反。因为，有些变化是可以预见得到的，有些变化是预见不到的。有些规律可以准确地了解，有些规律则几乎不可能了解。[31] 预先知道的变化对我们区分这种变化的结果与其他变化的结果，是必不可少的，尤其在我们对形成这种情况的因素有所了解之后。很明显，一个社会可能极具动态性，就像克拉克教授对这一术语的界定，不过在排除了企业主获取净利润的任何机会之后，这一社会所有的价格都是“自然的”或持续地与生产成本相等。但将“自然”状态定义为“静止”状态是荒谬的。

由于进步性变化通常是可预知的，所以这种变化中不可能有损失，也不存在从中获取利润的机会，我们没有必要用推测的论证（*a*

priori argument）对此加以证明。这是投机的第一原则，我们尤为熟悉的是土地价值预期增值的资本化过程。任何可预见的变化的结果，都会事先被适当地打个折扣，任何与此相关的“成本”，与相应的“价值”一样，都会以同样的方式受到影响，两者间不会有区别。

沿着这条思路深入下去，将是一件有意思的事情，正如上面指出的，与克拉克教授提出的利润特征相关的是，利润是一种诱饵，是一种吸引人们努力工作并甘冒与进步相关的风险的诱饵。事实上，这不过是从可预知的变化向这种事实靠近了一步，即向现实中通常很少发生、但其本身在很大程度上又是人类活动的结果的这种变化靠近了一步。很明显，从经济学上说，如果这些重大变化的规律是已知的，那么，引起这种变化的那些人类行为，将与产生直接效用的行为一样，受到相同的动机的控制，对有利可图的工作进行的资源竞争，将使两个领域中资源的使用调整至均等。在这种条件下发生的产业进步，就像引起进步的行为那样，容易产生出完全不可预测的结果，但是由于这种行为的间接投机性，发明以及发现新的自然资源等等的报酬，将与任何其他生产活动中的工资、利息与租金一样，没有根本性的区别。它们在量上是相等的，并且会在同一竞争市场上，由相同的方式所决定，总之，报酬只会表现为工资、利息和租金，而不是利润。这就是我们所说的可预见进步的含义，至少在很大程度上是这样。动态变化仅仅在变化的范围内产生出收入的特殊形式，变化的结果实质上是不可预见的。

但是，这不可能是产生利润的变化，因为，如果变化的规律是众所周知的，就像在多数情况下那样，利润就不可能产生。变化与利润之间的联系是不确定的，而且总是间接的。如果对变化带来的未来结果一无所知，变化或许会产生一种能产生利润的条件。同时，如果没有某种变化，就确实不会有利润，因为每一件以一种绝对始终如一的方式运动的事物，现在就完全可以预料到其未来，而且，竞争一定会将事情调整至理想的状态，在此状态下，所有价格与成本相等。正是基于这一事实，我们才说对未来的一无所知是变化的必要条件（无知不一定必然与变化相伴，它仅仅是一种限定条件），由这种变化产生的误差，才是利润的来源。

不仅所发生的变化不能成为利润的起因，而且，在克拉克教授所列举的种种“动态的”或进步的变化完全不存在的情况下，利润也可能会产生。如果情况属于没有预见到的波动[32]，其结果同样也会是对未来的无知，竞争调整也会有误差，利润将是不可避免的必然结果。一个预期要发生的变化没有发生，其效果与发生了一个没有预期

到的变化效果相同。在这种条件下，引起利润的不是动态变化，不是任何一种变化，而是实际情况与预期情况的一种偏差，正是在此基础上才出现了商业管理活动。要对利润有一个满意的解释，我们似乎要从“动态”理论转向未来的不确定性，即一种可以大致用日常语言和商业用语中的“风险”一词来称谓的情况。

除了在一两处顺便提及了风险外，克拉克教授并没有在我们 所引证的著作中论及风险这一主题。在一篇题为《保险与利润》[33]（为反驳霍利先生而作）的短文中，他采用的观点是，承担风险能导致一种特种收入的产生，但这份收入是资本家的所得，而不能归于企业家。他并没有告诉我们，他会如何对待这份收入，以及这份收入与利息是什么关系。但这份收入不是利润的组成部分，因为利润被定义为“商品价格超出成本的差额”。[34]“不言而喻，这是由资本家承担的商业冒险，企业家本人是空手的。没有东西可以失去的人，是不能承担风险的。”[35] 他在后一篇论文《经济理论基础》中，又一次忽略了对风险这一主题的讨论。[36] 他之所以简单地将风险排除在讨论之外，是因为“绝大部分风险产生于动态原因”，静态风险产生的“不可避免的剩余”，可以通过拨出“[每一企业]年收入的少许部分进行处理，……这种方法可以赔付风险造成的损失，并使企业活动处于这样一种状况，在这种状况下，企业的产出就是股票所有者、资本借贷者和生产真实产品的劳动者的固定收入。”

很清楚，克拉克教授承认，他的完全竞争状态实质上意味着，现代社会的所有成员的完全知识和对建立其商业行为规范具有重要意义的未来事实。A．H．威利特博士[37] 也对这一领域中的静态理论作了补充，A．S．约翰逊博士在他对租金的研究中[38]，也对此有 过一些讨论。威利特认为，令人烦恼的进步结果并不是构成现实社会和理论想象之间差距的唯一原因；“静态的概念是通过抽象的过程形成的”，进步“不可能”由于排除了五种动态变化而“停顿”。

> 如果所有的动态变化停顿下来，那么人类社会的理想静态状况永远不可能实现。这里还必须作出另一种假设，比如资本和劳动的高度流动性，经济动机的普遍流行，以及准确预测未来的能力……
>
> 正是最后这些让人不安的因素，影响到了我们打算确定的工资和利润的静态比率（static rates）。理想的调整只有在预期的经济活动结果和实际的经济活动结果之间没有差异

时 才能实现。生产和消费要么是绝对统一地发展，要么是按规则周期性地发展。 [39]

根据以上摘录，静态并不是理想竞争状态合适的形态，总体上，它只是根据静态理论所作的一种从容的推理，但在分析利润时，总体上还需要作某种修正。但是这种推理不是通过作者的引证提出来的。作者并没有寻求也没有发现利润与风险之间有任何联系。作者明确地赞同克拉克的观点，即企业家只有像资本家一样承担风险，由此产生的收入才不是利润。威利特在对承担风险的报酬的讨论中，甚至比克拉克更明显地强调了这一观点，即只有资本家本人才能承担风险，或者才能获得假设的风险酬金。对他 来说，这"似乎是一个不证自明的命题"， [40] 但是，他没有考虑到人们耳熟能详的一些事情，即人们或许会用其他方式来为自己的责任（obligations）作保，而不是通过抵押自己拥有的或投资的物质资源，例如，抵押他们得自各种资源的当前收入，以及他们未来的赚钱能力。

约翰逊博士在上文提到的对利润的讨论中，对风险有所论述，但他还没有试图从中找到对利润的解释。他只是发现了"一个幸运的、称职的企业家其收入"的四个组成部分。

（1）因为运气，靠一笔较小的耗损（但由其他一些企业家负担了）而获得的收入；（2）由于拥有一种比通常使用的方法更为有效地整合劳动与资本的能力，而得到的一笔收入；（3）经济改善的最初成果中的一个具体份额；（4）由于企业家作为一个阶级所提供的服务，相对于对他们的要求来说极为有限，所以他们获得了一部分利益。

我们不必制止对这一分析作详细的评论；应该指出的是，（2）和（4）是相同的，既没有系统阐述利润与工资的区别，（也没有如我们上文所说）将（4）与其他收入区别开来；（3）与利润的"动态"解释相关，但并不清楚，也没有作进一步的评述；（1）似乎指出了利润与风险之间的联系，但并没有讲清楚。很显然，作为动态理论的一种修订，这些对风险的讨论不能自诩是对利润与不确定性之间的联系作了解释，而我们在对克拉克教授的分析方法的讨论中已经表 明，

对这种联系的解释是必须的。实际上，两位作者反对并试图反驳这种说法，即利润是假设的风险的结果。

利润要确切地用风险来解释的说法，得到了F．B．霍利[41]先生的有力支持，霍利先生发现了企业家承担风险的基本职能，以及由此而来的企业家特殊收入的基础。在霍利先生的分配理论中，企业家，或是如他所称的“创业者”，起着独一无二的重要作用。实际上只有企业才是生产要素，严格地说，土地、劳动和资本都被降格到生产“手段”的地位。至于利润这种企业的报酬，霍利说：[42]

> ……在满足了土地、资本和劳动（由其他人或企业主自已提供）的要求后，承担任务的利润，或是产品的剩余，并不是管理或统筹工作的酬金，而是承担者承担风险和责任的报酬。事实上，没有人会因为相信风险的精算价值等同于——对这种计算，一般来说他是正确的——产生自经营企业的一笔净收入，等同于承担风险的收益与由此而带来的损失的差额，而挺身出来承担风险。这笔明显没有预先决定好的剩余，即这笔净收入，一定是利润，因为，承担相同的工作，不可能存在两笔没有预先定好的剩余，利润被认为是对责任的报酬，而且尤其是与所有权相关的报酬，虽然这点并不明确。[43]

霍利先生同意克拉克教授及其追随者的意见，也将利润定义为“剩余收入”，霍利将这笔与假定的风险相关的特殊收入的本质和基础，当成一种风险的精算价值之上的超额支付，之所以需要这笔超额支付，是因为承担风险是“令人生厌”的。但霍利坚持认为，剩余收入和不确定收入是可以互换的概念，[44]而克拉克也同样确信，承担风险的酬金必然归于资本家，因此，企业家的纯利润是一种垄断收益，这笔垄断收益与动态的波动性相关。实际上在静态条件下，企业家的唯一收入就是管理或统筹工作的工资。霍利则主张这种收入只是工资，不是利润，而且也没有对“静态”和“动态”条件进行区分。然而，按他的看法，由于存在所有权这一事实，管理统筹工作与劳动是有区别的，“这就是争论的实质。”[45]利润不可能是管理工作的酬金，因为如果经理人没 有风险可承担，管理工作就可以雇佣劳动来做，但这种人就不再是企业家了。

人们承认，企业家在某些情况下可以借助于保险来摆脱风险，这种情况下的保险就是一种固定成本。但是，通过保险这一行为，工商人士则放弃了他的大部分企业家职能（entrepreneurship），“因为很明显，一名可以借助于保险来减少所有风险的企业家，也不会得到一笔无法说成是管理工作和垄断收益的收入”（即没有利润）。[46] 一旦工商人士做了保险，他就限制了其特殊职能的执行，但风险只是转嫁给了承保人，承保人因为承担了这种风险而使自己变成了企业家，变成了预先没有确定的剩余或利润的接受人。“承保人的报酬并不是他收到的保险费，而是保险费和他最终承担的损失之间的差额。”[47] 如果陷入混乱争吵的双方发现了争吵的由头，并对事实进行了解释，如果假定企业家知道了承担风险的“精算价值”，那么，承担一种已知风险所获得的报酬与承担一种未知风险所获报酬之间，存在着本质的区别。实际上，如我们将看到的那样，其本质区别如此之大，因为一种已知风险根本不会给人带来任何报酬或特别的赔付。虽然威利特对“不确定性”和“风险”以及损失的数学概率[48] 作了区分，但他在整个研究中，仍然视不确定性 为一个已知的量。[49] 这一描述同样也适用于约翰逊，约翰逊也在不同的场合隐隐认识到了真正的变化或风险的精算价值不可能为人所知。我们再看屠能，[50] 屠能虽然强调了可保险风险与不可保险风险间的区别，但他在对利润的讨论中，也完全没有考虑到这样的事实，即与企业家职能相关的风险，不是、也不可能是一个已知的量。

同样，霍利也反复谈到不能保险的风险，以及“纯粹的幸运”和“无人能预见到的变化”，但他没有探究其含义，或是认识到它的理论意义。[51] 他一度甚至说：“垄断利润的大部分来源可以从这一事实中发现，即任何指定承担的精算风险，对不同的企业家来说是不相同的，这是由于他们之间存在着能力上和环境上的差异”。[52] 他还说：“利润是明智地选择风险的结果”。[53] 然而，即使在这种情况下，他也没能发展他自己的观点，并根据这一事实得出结论，即由任何冒险家承担的风险的精算价值，对冒险家本人或是他的竞争对手来说，都是未知的。

从某种意义上说，霍利先生坚决主张将责任和所有权风险作为企业家职能的基本特征，他已经接近了问题的关键所在。企业家是所有实际财富的拥有者，所有权与风险直接相关，管理人员（coordinator）“作出决定”，但“接受决定的后果的”[54] 人却是企业家。霍利也承认，除了已经得到确认的企业家之外，其他人也有风险；地主也是业主，他的土地价值也会发生变化；资本家尤其要求要

对自己冒的巨大风险进行赔付，与租金和利息相应的部分，就是利润。一个人，他把自己的资本投资于任何一种形式的机会中时，他必然兼有资本家和企业家的两种职能。这一事实同样也适用于劳动者，劳动者也要冒风险。

霍利先生并没有将“风险”作为需要特别定义的术语，但很显然，他与其他作者一样，将风险作为一个可知的量进行分析，这一点他说得十分明确。[55] 他和他的对手一样，都没有充分意识到确 定的不确定性或风险，与不确定、并不可量度的不确定性或风险之间的根本区别。至于霍利认识到了的、风险的价值是否可知之问题的唯一实际意义在于，要确定这一风险是否做了保险，这就是说，只有那些假定风险存在的人，才会获得“利润”；但就是这种观点也没有得到十分明确的阐述。我们只需稍作思考就能明白，面对一种可以保险的风险，不可能存在太大的对风险的“厌恶”，因为如果有风险，就可以投保，因此，不可能有什么特别的收入出自于这类所谓的厌恶。如果风险实质上仅仅是一种可知的偶然或数学概率，就不可能存在承担风险的酬金，风险也不可能在任何方面对收入的分配有太大的影响。因为，不管采用什么方法，事先计算也好，还是根据以往的经验应用统计方法也好，如果任何一笔交易中的收益或损失的精算概率可以确定的话，支付一笔只限于保险费的固定成本，就可以避免承担风险了。

事实上，在一种将已知风险看成为“不确定”的个别条件下，不确定性很容易就会转化为实实在在的确定性；因为在大量类似的案例中，结果会由于符合有关偶然的规律而变得可以预测，而这类预测的误差也会随着案例数量的增加而渐趋于零。因此，将大量情况组合起来，以便将不确定性减少到期望的范围内，就是企业组织发展的基本问题。当然，这是要借助于保险制度才能实现的事。

的确，那些容易遭受这类风险的人，可能会自愿选择不作保险，但是，我们很难把这一过程与经过深思熟虑的冒险活动（deliberate gambling）区分开来，经济学家在分配理论中将此冒险所得认作一种特殊收入类型，也不觉得有什么勉强。如果有人反对说，就算在风险已被确定的地方，实际困难也会对保险有所妨 碍，我们的回答是，从技术意义上讲，保险才是应用同一原则的唯一方法。在对风险和不确定性的一般讨论中，我们最终会表明，如果风险是可量度的，但是“道德因素”或某些其他考虑使我们做不了普通的保险，那么人们将会开发出一些能保证相同结果的其他方法，并且加以应用。当商业组织的技术达到一个相当高的发展阶段时，一种可知的不确定性实际上就不再

是不确定的了，因为这样成群地产生的风险，其数目之多，多到甚至可以将这种不确定性减少到基本上可以忽略不计的地步。

上面分析的结果将会表明两种对立的利润理论的不足，并指出这种理论不足的原因，以及从哪个方面入手去寻找站得住脚的利润理论。首先，我们已经知道，如果变化的规律是可知的，这种变化就不会打乱竞争性的调整；其次，如果一种没有预见到的变化发生的可能性（*chance*）可以用任何方式计算出来，这种不可预见的变化对竞争性调整也同样无效。在一个组织良好的社会里，如果企业人员不是知道（1）实际上会有什么变化发生；就是知道（2）他们所承担的"风险"——即发生任何不寻常事件的概率——那么，从长远的观点看来，其结果是一样的。这种变化的唯一结果将是生产能力的某种再分配，生产能力的再分配将连续地出现，而且不会对完全竞争条件有任何干扰。[56] 事实上，预测也涉及到成本，对将风险归类以减少其不确定性的组织来说，同样也有成本问题，由于这些成本是竞争性条件下的给定因素，所以这一事实并没有 否定我们要解决的问题的真实性。

但同样明显的是，"动态"理论和"风险"理论中都有真理之原（a principle of truth），真正的理论在很大程度上一定是这两种观点的调和。一方面，利润实际上与经济变化有密切的联系（只因为变化是不确定性的条件），另一方面，利润则显然是风险或无论用什么习惯用法来称之的风险的结果，而且只是不可能量度的那种风险的结果。克拉克学派将变化混同于一种平常但并不普遍或必然的变化的含义。两个学派都采用了日常用语中的风险含义，并将风险作为基本同质的东西进行分析，因而陷入了理论上的谬误。事实上，风险与风险的实质差别是理解整个谜团的关键。

"不确定性"和种种不确定因素的含义及其在竞争性经济关系中的重要意义，最终构成了我们在本书的讨论中要进行彻底研究的首要论题。讨论过程的下一步，我们要力争对价值和分配的竞争机制有一个清楚的看法，弄清不确定性与利润是否完全不存在关联，以便为这种研究奠定基础。因此，以下三章的重点是对完全竞争社会的条件和运作的研究；在这些条件中，最为重要且不断重复出现的，是所有竞争者所具有的、对整个经济状况准确无疑的认识。

---

[1] 在论述利润的几部专著的导论部分，可以找到精彩的利润理论史，所以我们无需详细深入利润理论的这一方面。请特别参见以下各书：

H．V．曼戈尔特：《企业家利润论》（*Die Lehre vom Unternehmergewinn*），莱比锡，1855年。

J．皮尔斯托夫：《企业家利润论》（*Die Lehre vom Unternehmergewinn*），柏林，1875年。

V．马塔加：《论企业家》（*Der Unternehmergewinn*），维也纳，1884年。

G．格罗斯：《企业家利润论》（*Die Lehre vom Unternehmergewinn*），莱比锡，1884年。

M．波特：《企业家和产业利润》（*Entrepreneurs et profits industriels*），巴黎，1901年。

[2] 例外是指克拉克教授的完全竞争理论，这是与"静态"理论以及作为进步结果的利润的"动态理论"相对应的理论。这一观点现在已得到人们的注意和评价。

[3] 对英国作者的观点更为全面的讨论，可以参考E．坎南的《生产与分配理论》第六章第二节；以及《帕尔格雷夫政治经济学辞典》中该作者关于利润的条目。坎南的观点与原原本本采纳古典经济学家观点的德国历史学家和批评家的观点不同，他确信，他们与其法国同行一样，其实主张的是利润工资理论。在两种观点中，这一种似乎整体上更好一些，但我们也不能据此断言，这种措辞上的差异没有代表思想上的差别。然而毫无疑问的是，这种差别很大程度上是措辞上的差别。虽然用旧词语来表达新事物一定会使意思变得含糊不清，但"利润"的几个不同含义的使用仍然是正确的。

[4] 参见第19页注释。（本书中的这类参见页码，均为原英文版页码，请参照本书边码使用。下同。——译者）

[5] 见科克兰和吉约曼编《政治经济学辞典》（*Dictionaire de l'économie politique*）"利润"条，巴黎，1852年版。实际上在另一本书（《论政治经济学》[*Traité d'économie politique*]第二版，1867）中，库塞尔说得没有这么明确，在辞典条目中，他说利润主要取决于企业家的智力（intelligence）以及他工作中的有利条件或不利条件。他的这种犹豫不决可能就是Fr．克莱因韦希特把他归为萨伊的追随者之列以及工资理论的信徒的原因（见《收入及其分配》[*Das Einkommen und seine Verteilung*]，第278页）。然而，情况也许更可能是库塞尔隐约感觉到了（而克莱因韦希特没有认识到）这样一个事实，即由于人本身在负责任的决策中判断失误所带来的"风险"的假设，与保险意义上的"风险"假设是不同性质的现象。我们将在下文逐步增加对这种差别的讨论。

[6] 这两个以国家命名的学派较为相近。唯一值得注意的例外（除了库塞尔外）是法国作者这边的罗西（入法国籍的意大利人），他极力拥护资本主义的或英国学派的观点，另一边是塞缪尔·里德，他在赞同从术语上采用英国通行的分析方法的同时，实质上又摈弃了这种方法，而赞同萨伊及其追随者的方法。里德坚持认为，“利润”等同于资本的回报，或者利息，并将企业家的特殊收入作为工资进行分析。他也强调了他所谓的“利润”（实际上是利息）中的“风险补偿”因素，但却认为风险不是决定性的原由，是“科学范围之外的”东西，因为这一主张实际上没有对保险费用作出解释，后一句话只表明了对这种风险的独特性的一种见解。请参见他的《政治经济学》，爱丁堡，1829年，第203页和第209页注释。

[7] 《新国家学说原理》（*Neue Grundlage der Staatswissenschaft*），第一卷，吉森，1807年。

[8] 《国民经济学》（*National Ökonomie*），1839年。

[9] 1826年初版，1876年第三版。参见第三版第二卷，第83页以下。

[10] 参见康拉德的《国家学说辞典》（*Hand wörterbuch der Staatswissenscha ften*）中皮尔斯托夫撰写的条目“企业家利润”。索尔斯坦·凡勃伦博士的资本和利润概念也非常倾向于同样的观点。

[11] 《国家学说辞典》，第22页注释。

[12] 同上。

[13] G．舍恩贝格5：《政治经济学指南》（*Handbuch der Politischen Ökonomie*），第二版（图宾根，1885年），第670页以下。

[14] 同上，第220页以下。文中提及的同一群体的其他人的著作是：

E．Aug．施罗德：《企业家与企业家利润》（*Das Unternehmen und der Unternehmergewinn*），维也纳，1884年（与格罗斯和马塔加的著作同期出版）。

A．维明豪斯：《企业家利润和分享企业家利润的工人》（*Das Unternehmergewinn und die Beteiligung der Arbeiter am Unternehmergewinn*），耶拿，1886年。

E．聪斯：《斯韦·弗拉根的企业家收入》（*Swei Fragen des Unternehmer-Einkommens*），柏林，1881年。

A．克尔纳：《企业家和企业家利润》（*Unternehmen und Unternehmergewinn*），维也纳，1893年。

[15] 在利润问题的分析中，一项值得提及的创新是由晚近法国作者M．B．拉韦涅在其《市场经济理论》（*Théorie des marchées économiques*，巴黎，1910年）一书中提出的。他认为利润主要是对生产创意（*idée productrice*）的报酬，生产创意被他提高到独立生产要素的地位。他的著作勾画出一个巧妙的并富有建设性的分配理论。参见A．A．扬教授的书评，载《美国经济评论》，第一卷，第549页以下。

[16] 《政治经济学》，第四篇，第四章。也参见《商业利润的来源和对麦克文先生的回应》，载《经济学季刊》，第一卷，第265页以下，以及第二卷，第263页以下（麦克文主张的是一种垄断理论；参见《经济学季刊》，第二卷，第1页以下及第453页以下）。法国的勒鲁瓦一博利厄提出了一种与F．A．沃克理论相似的观点，参见《道德和政治科学学术论文集》（*Mémories de l'Academie des science morales et politiques*），第一卷，第717页以下，以及《论政治经济学》，第四篇，第九章。

[17] 《租金法则决定的分配》，载《经济学季刊》，第五卷，第289页以下。

[18] 《三类租金的法则》，同上，第五卷，第263页以下。较克拉克教授或霍布森更为详尽的阐述，可见P．H．威克斯蒂德《分配法则之协调》，伦敦，1894年。

[19] 这并不意味着这些就是唯一值得一提的主张，也不意味着其他美国学者分析利润问题时，对分配理论就没有某种程度上的原创性见解。不同的作者，像达文波特、R．T．伊利、F．A．费特、欧文·费雪、约翰逊、H．R．西格、E．R．A．塞利格曼、F．W．陶西格以及其他人，对此问题的讨论我们随处可见。或许尤其要提到的是，T．N．卡弗在《财富的分配》一书中对利润的讨论。卡弗对承担风险的补偿与成功承担风险的结果间的区别，指出了我们所寻求的解决问题的方向。其他学者也看到了风险概念这一分析视角的重要性，但至今没有人做此研究。毫无疑问，最好的讨论当属F．M．泰勒教授未出版的著作《经济学原理》，这本书通篇突出地表现出对理论观点的正确推断和准确描述。

[20] 参见《财富的分配》，1900年，以及《经济理论基础》，1907年。

[21] 《财富的分配》，第30页，第31页。

[22] 《财富的分配》，第29页。

[23] 《财富的分配》，第56页。

[24] 前引书，第68—69页。

[25] 前引书。在某些方面，约瑟夫·熊彼特教授对静态的分析比克拉克教授更深入一步，他指出，一般来说，静态中不存在企业家。他还说，其实消费者就是企业家；但这样说似乎更好一些，即由于不存在企业家职能，所以对此无须考虑（《经济发展理论》）。

[26] 《财富的分配》，第404页。

[27] 《财富的分配》，第405页。

[28] 前引书，第406页。

[29] 前引书，第410页。即使在假设条件下，这也是一种谬误，因为变化的利润很大程度上是以资本价值的重新调整形式出现的。当然，如果"阻力"被宽泛地定义为"完全机动"，意即缺乏对人类意志的阻力，那么也就避开了难题。但如果吹一口气就能将一座砖砌的工厂大楼改成一个铁路调车场或一艘远洋班轮，这种世界里就不需要经济活动或经济科学了。

[30] 前引书，第411页。在这一点上克拉克教授阐述道，如果始终按照他的说法来推理，就会在他的分析中引出一个严重问题。他说（第414页）"利润是改良的动机，改良又是增加工资的永久源泉。为了确保产业的进步，这种动机必须足以促使人类去克服阻碍并甘于冒险"（着重号是我标注的）。这里我们可以看出，努力和风险与企业家的收入以及变化和阻力存在某种联系。相同的思路还有他在第一章（第3页）中的阐述："自由竞争倾向于将劳动创造的部分给予劳动者，将资本创造的部分给予资本家，而将企业家通过协调管理作用创造的部分给予企业家。"一旦我们提问，就像我们现在所做的，不论是与作出进步相关的"努力"和"风险"，还是由此努力和风险产生的收入，是否与任何其他努力和风险及其收入存在根本的区别时，我们就发现自己必须予以否定的回答，并且为了给企业家的独特收入一个解释，而将变化的事实排除在外。

[31] 有人或许反对说，就某些变化而言，设想企业家能进行预测是荒谬的，因为预测会使这种变化立即发生。这种说法无疑是认为，就某些事实的发现来说，预测到哪个事实就会使哪个事实马上出现。但许多动态经济的变化并不属于这种情况。实际上，资本的积累和人口的增长，相对来说是可以预计的，欲望增长的主要特征也是可知的，知识对于变化本身也没有什么影响。我们甚至可以预言自然资源的发现，只是说不出将在哪里发现这些资源，我们实际上也可以在没有写出详细的规划说明书的情况下，作出一项创新。事实上，在商业政策的评估和决策中，常常需要考虑到将会出现的发明和可能作出

的方法改良。假设所有的变化都可以预见，显然有悖于事实，但也并不自相矛盾，我们将在以后的讨论中证明这一问题的有用性和合法性。

[32] 这里有必要规定，波动的程度一定要充分且无规律可循，这样，在一个与人类生活期相比的一个短暂时段里，波动就不会抵消而变成始终如一（uniformity）或有序的周期发作。

[33] 《经济学季刊》，第七卷，第40—54页。

[34] 《经济学季刊》，第七卷，第41页。

[35] 前引书，第46页。

[36] 前引书，第122—132页脚注。

[37] 《风险和保险的经济学理论》，哥伦比亚大学政治科学研究室，第十四卷，第2期。

[38] 《当代经济理论中的租金》，美国经济学联合会出版物，第三辑，第三卷，第4期。参见第六章："租金、利润和垄断回报"（这些专论都是由克拉克教授指导的博士论文）。

[39] 威利特前引书，参见第13—14页。（着重号是我标注的。）

[40] 前引书，第72页。

[41] 霍利的理论在其《企业与生产过程》（1907）一书中有最完整的表述。在《经济学季刊》上发表的早期文章也有简短的论述。

[42] 霍利先生曾尝试以最简洁的形式陈述他的理论要点，其中某些方面较为出色，值得引述如下：

"最终消费者不得不把他对所有产品的支付都列入价格之中，其支付不仅足以涵盖企业家的所有成本项——在这一价格之中，成本项是一笔总额足以涵盖精算的或平均的损耗，并附带有企业家及其保险人所假定的所有不同的风险的损失——而且更有一笔作为激励的数额，没有这种激励，企业家及其保险人将不愿经受或忍受经历风险时的烦恼。"

"通常，我们将消费者的耗费超过企业家耗费的剩余，视为利润，根据常理，企业家（entrepreneur）或企业主（enterpriser）设想，这笔预先不确定的剩余，是无论属于何种性质都为生产过程所必有的所有风险的诱因。由于这种对任何给定行为的激励和报酬

是同一回事——两者的差别不在于事情本身，而只在于看问题的不同的时间——一笔

预先不确定的剩余，作为任何业务自开始之日就必须具有的对风险承担的奖励，一旦在业务结束时被兑现，就被当成是承担风险的一

种结果和报酬。”（《经济学季刊》，第十五卷，第603—620页。）（被引用的部分在原文中都是斜体。）

[43] 前引书，第106—107页。

[44] 《经济学季刊》，第七卷，第465页，第十五卷，第88页。

[45] 《企业和利润》，载《经济学季刊》，第十五卷，第86页。

[46] 《经济学季刊》，第七卷，第464页。应该这样解释，霍利先生的“垄断收益”包括因限制因素（limitation）而来的所有收入，他发现，这笔收入构成了工资和利息很大一部分，全部的租金，以及大部分利润。我们反复观察得到这种谬论的实例，指出没有一笔收入不是因投入要素的“缺乏”而产生的。

[47] 《企业和生产过程》，第111页。

[48] 《企业和生产过程》，第27页以下。

[49] 风险被定义为“主观不确定性的客观关联物”（第29页），根据最大化原则，一旦某一事件的胜负机会确实相等，这种风险随损失的数学概率的变化而变化。但我们仍然视它为一个可知的量，因为我们假设数学概率是可知的。威利特在任何地方都没有像霍利那样（上文第40页的引文），对这一点作出明确阐述，但他的讨论清楚地表明，风险可以视为一种可知的量。他举了彩票博弈或是保险领域中的实例为例，他谈到了“给定级别风险”（第65页）对投资者的影响，等等。他甚至认识到了这样一个事实，即风险的级别事实上并不总是可知的，他还讨论了对风险级别进行评估的方法，等等。但在对风险真实价值的评估中（第66页，第76页），他明显将误差的结果排除在讨论之外。

[50] 前引书，第112页。

[51] 读者应该还记得较早时候对利润问题的许多讨论（在本章的前一部分），其中值得注意的是曼戈尔特和屠能的讨论，他们已经认识到了这一事实，即某些风险可以保险，某些风险不能保险。然而，除了“根据常理”这种意味着不需要解释的句子外，没有对这些事实给出任何解释。

[52] 《利润的风险理论》，载《经济学季刊》，第七卷，第468页。

[53] 《企业和生产过程》，第108页。参见卡弗《利润的风险理论》，载《经济学季刊》第十五卷，第456页以下，以及《财富的分配》第七章。还可以参见A．A．扬收入伊利编《经济学概要》中的文章，见第三版，第二十五章。“成功的风险承担”是卡弗和扬的用语，

这一用语同霍利使用的“明智地选择的风险”一样，都是对利润来源的描述。现在需要的是对风险承担的含义进行研究，这种研究是要阐明能够成功地承担风险的条件，揭示成功与失败之间的重大差别。

[54] 《企业和利润》，载《经济学季刊》，第十五卷，第88页。

[55] 见前文，第42页。

[56] 我们必须了解，关于规律和“已知的”概率，我们的意思是，它们一般是已知的，对所有关注它们的人来说是可知的。

第二篇
完全竞争

第三章　选择理论与交换理论

现在，我们从历史的和批判的考察转向真正的理论构建。我们已经知道，从历史上看，主流经济学理论是以完全竞争假设为依据的，但是这一假设的准确性却没有得到完全的表述，也从未进行过充分的系统阐述。我们并不会批评早期的经济学家为了简化和分析他们那个时代的问题采用了抽象假设方法，但我们主张，应该将实际上已经提出的假设及其重要意义呈现出来，加以强调。我们已经说过，之所以要将理论推理的内在假设前提公开摆出来分析，是为了解释利润的问题，而存不存在利润这一问题是理论的经济社会与现实的经济社会之间根本区别之所在。这一解释将直接采用对"不确定性"进行全面探究的形式，不确定性之存在与否将显示出理论被迫假设的条件和现实中存在条件之间最为重要的内在差异之所在。[1] 本章以及以下两章将致力于对完全竞争进行定义和分析。其内容是对古典经济学理论进行扼要阐述，尤其重在对古典理论中未予强调并极易逃过读者视线的假设及其含义进行分析。除了这些特别值得强调之处之外，本书的观点将极大地不同于J．S．穆勒的著作，并与马歇尔的《经济学原理》也略有区别。

经济学是一门关于人的科学，它以人类行为的原理为其基础，因此，我们必须把对控制经济生活的人类行为心理的某些观察作为研究起点。准确而言，经济分析研究的是"行为"（conduct），在斯宾塞意义上适应于目的的行为，或行为对目的的适应，而与一般意义上宽泛的"行为"（behavior）正相对。这一理论假设，人的行为受有意识的动机所支配，更一般的说法是，这种行为的目的是为了"人的欲望的满足"[2]。因为我们的行为，甚至我们的经济行为，只在一个有限的范围内具有这种性质，[经济]科学从一开始就受制于相当多的约束因素。大多数的行为多多少少具有冲动性和多变性。只要人的经济活动

是理性的或有计划的，通常人们就要承认，经济理论的结论一定会受制于该前提条件。

这种局限性从范围和重要性上比我们所能想象的更大一些。它提出了一个带根本性的问题，即人类行为在什么范围内可由科学方法进行探讨。在这一点上，笔者属于极度的非理性主义者。按照这种观点，把人类生活只解释成为获取任何真正想要的东西 而采取的行动，是很肤浅和不真实的。诚然，如果时间很短的话，这种描述对一个在给定时间和地点活动的个体来说，还是适用的。这是一种我们想象的我们自己的行为方式，不是为了行为或经历本身，而是为了某种别有意味的目的。然而，如果这种目的只是偶然的和暂时的，那么，这种“需要”对于解释一种遥遥期待的经济过程几乎没有作用。笔者相信，这种行为观，就算是行为主体本人采取的观点，充其量也是一种肤浅的观点。看来，认为文明人用相对较少部分的活动来满足自己的需要或欲望的看法，唯独没有看到的是当时行为主体的心中存在冲动这一事实。

大多数人类动机趋向于细察，以使自身符合游戏的精神。如果是这样的话，我们让自己做什么并不重要，重要的是在做打算的时候要有某种目标，我们多多少少是随意地抓住和建立我们自己的目标——获得受教育的机会，掌握某种技艺，赚钱或是诸如此类。但我们一旦给自己树立了要实现的某种目标，这一目标就成了具有绝对价值的目标，并使之成为我们生活的一个组成部分，同化在生活里了。这就好像是在玩一个游戏，在游戏中，一个具体的目标——如抓住对方的某个部位，或带球越过某一位置，或无论什么可能的目标——是一个偶然的事情，但实现这一目标，是暂时的目标，也是人生的目标。生活通常也像游戏一样，社会环境中也提供了很多驱动力，虽然许多人可能对独处（solitaire）兴趣日浓。

行为科学 的基础必须要由行动的基本原则以及持久而稳定的动机来决定。然而让人产生疑问的是，这是否就是人类生活的基本特征。人类想做的事情与其说是想得到他们想要的东西，还不如说是想要富有意趣的经验。事实似乎是，我们对事物感兴趣的一个重 要条件，就是一个始料未及的因素，一个让人新奇的因素，让人惊异的因素。我们必须留心一种诱惑的存在，即我们总想通过我们对行为的思考来评价我们行为的性质。当然，对行为的思考是对行为的理性化，换一种更好的说法，这至少是一种科学意义上的“思考”。逻辑思维从本质上说是一种手段，一种掌握和利用周围环境的工具。或许，这也是西方文明的一个缺点，即人们趋向于将决定了我们巨大物质成就的思维习

惯扩大到我们的个人生活范围。笔者大胆推测，如果这种情况还没有达到极限，那也正在接近极限。对我们外部成就的狂热（fever）现在主导了我们的生活态度，可以预期将会让位于一种更为明智的享乐主义的观点。人类会为了自身的利益更多地依据思想、美和快乐等来思考，而较少依据什么事情值当做、什么事情可以做或用它可以获得什么之类来思考。 [3]

经济学，如我们前面所说，是关于人类活动的一种确定的组织形式的科学。组织这一事实仍然极大地限制着对人类活动指向满足欲望的理性主义观点进行讨论的范围，欲望被认为是确实而持久的存在。行为本身必须具有预见性，而有组织的行为更是如此。任何一种组织机制都意味着相对来说更多地进行思考，因为组织的 发展需要时间，组织的运作也需要时间。经济组织的最基本特征正如它的存在一样，是它对一段长时期甚至更长时期的生产时间内，消费者欲望的预期；这种预期意味着欲望本身具有稳定的特性。

想对我们所做的事情有一个清楚的看法，需要特别强调作为一门组织体系的科学的经济理论的这一特性。人类活动相对来说可能是无组织的，或者也可能以许多不同的方式进行组织。历史，尤其是当代史，在很大程度上是一种组织的进步以及组织形式变化的历史。组织与劳动分工几乎是同义。在有组织的活动中，各个个人完成不同的任务，每个人都享受他人的劳动成果。因此组织的两个基本问题，一是任务的分派，一是报酬的分配。在无组织的行为中，每个个人都要从事所有的工作，各人从自己完成的工作中获取利益，报酬就是他自己所从事工作的直接的实物收益。然而，只要人们在一起工作，就一定要有某种机制，这种机制可以让每个人从事各自的工作，并决定他能得到的他人劳动成果的量，以及他将给予他人的、他本人生产的量。

现代产业社会，即“现存的经济秩序”，主要通过私人之间的自由协约和自愿交换来完成这两方面的任务。经济理论就是对这种机制进行分析，并从简化的科学目的出发，将这种机制视为是人类关系的唯一形式。如果我们追溯一下中世纪或美国开发边疆的时代，我们将会发现，除了两性之间和家庭内部的劳动分工以外，合作活动相对较少。因战争、宗教等原因而存在的组织，则不是按自由交换的方式出现的组织。但是，不同地区之间也一直存在贸易往来，这种贸易往来在很大程度上也一直是通过交换达成的。随着时间的流逝，我们发现，最大的变化莫过于组织的发展，尤其是 自愿和自由的交换形式的发展，当然，政治国家的职能也随之发展了起来。我们可以想象，产业进步或许采取了一种非常不同的形式。对一个复杂的技术文明来

说，任务和报酬的分配问题，通过专制、神权或军事所致的生产秩序和配给来加以解决，在这种生产秩序和配给中，个人哪怕在最小的细节上，也不会对其工作或享乐拥有任何发言权。[4] 或者，我们还可以从形形色色的民主社会主义中再举出一种来。某些人（无政府主义者）甚至想象过，组织无需交换关系或者中央权威，只需简单地通过一致同意的方式，就可以实现了。然而，组织从来就是并且主要是通过竞争的自由契约而产生的，我们的任务就是要研究这种机制，而不是其他任何东西。

现存制度的首要实质在于，它将两个基本问题合起来 一并予以解决。这种制度的解决方法是个人主义的；它通过对报酬的比例分配来分派任务；它是一个自发的（*automatic*）制度，在这一制度中，各个个人之间的相互关系就每一方而言，都是通过追逐私利而决定的。这一过程的基础是生产资料的私人所有权 ——一个人自由的同义语。个人对自己的能力（power）的所有权和对其他生产资料的所有权之间，原则上不存在差异（越往后我们将看到更多的例子）。所有权的实质是这两种因素的统一或结合：（1）对投入要素的控制；（2）对投入要素产品的处理权。当代社会（在经济方面）是根据下述理论组织而成，即生产资料的所有者将为生产资料找到最佳用途，并将生产资料投入进去，因为只有用这种方法，他们才能使自己获得最大的回报。因此，这一制度与这一前提相关，即 就算在一个复杂的组织里，每一种单独的生产要素的单独贡献都能得到确定，自由竞争关系会将每一种要素的具体贡献作为它在生产活动中预期的回报，归于每一要素。在某种程度上，只要这一制度能运转，我们就能保持经济秩序不出混乱，但我们必须对这种前提条件给出证明。

从另一角度看，我们也可以分三步或三个阶段设想一下组织的任务：

1．社会，作为一个有组织的实体，必须决定不同消费种类相比较而言的重要地位，并以此作为引导生产的根据。与这一任务紧密相关，并与这一任务一起进行的，是为了满足现有欲望，对现有的商品储备，即过去生产的产品进行比例分配。这两方面的问题天天都在消费市场上产生。对这一过程的研究，构成了经济科学的最主要部分，即市场价格理论。

2．社会实际上必须组织生产。就成功的制度而言，每一种可资利用的生产要素都会以这样一种方式与其他生产要素组织起来，并被分派以特定的工作，也就是说，这一方式将使生产要素对社会可分配额做出最大可能的贡献（即商品的分配额从量上与消费品市场确认的

价值的比例相等）。引导生产资料从事于不同用途的机制是在生产资料市场上形成的。对其运行方式的研究，是经济科学第二个基本组成部分。这一部分又分成两个子部分，即短期分配理论和长期价值理论。[5] 为了这一研究，生产资料的供给必须视为是固定的；而且还要能满足它们将要满足的需求。事 实上，消费品价格和分配份额都会受到包括两个其他问题在内的第三个一般性问题的极大影响。

3．这一社会在使用现有资源来满足现有欲望的同时，还要拨出一部分现有资源来增加这些资源本身的供给，还要开发出更好的生产方法，以改进这些资源的使用效果，并且还要通过为净增人口提供生存资料，通过教育和培训，从人口数量和质量两方面增加社会的成员。因此，这里还存在另一方面的相对重要的组织问题，这就是人们必须决定，要从当前的消费中转移出多少社会收入，以用于社会的进步，这笔转移出来的收入如何才能尽可能有效地应用于这一目的。第一部分的问题通过当前物品的竞争及其投资的预期收益在市场上得到了解决，但引出了一个资本化率或利息率的问题；第二部分的问题是通过储备产品间对不同的使用机会的竞争解决的。[6]

理论推理必须采取长远的人生观（long-run view of life）这一事实，导致了分析人类欲望的一大难题，欲望正是多数混乱的源头。我们的欲望有种周期性反复的特征，在短期内，欲望可以通过所想要的相对少量的东西得到满足，接着我们便转向满足一些其他的欲望。但是，如果一种根深蒂固的欲望又卷土重来，那么，从长期的观点看，这种欲望的满足就呈现出持续性 的特征。如果我 们预先考虑一个相当长远的时间，长到足以包括一个“完整的周期”，那么，任何一种情况下的欲望与满足之间的周期性和替换性，以及相继出现的不同欲望之间的支配性地位，都会消失不见。这种长期性观点，是一种必须要用有计划的满足欲望的规划来达成的观点，很显然，我们在某一时刻的活动不会受到我们碰巧在此一时刻所“渴望”（hungry）的事情的影响。我们进入商店购物的时候，就任何特定的需要来说，不会考虑一时的欲望或餍足，而以我们现有的眼光来看，欲望的长期重要性是一个持续的过程。

因此，欲望满足的问题就是一个比例 或者相对率 的问题。这一问题不是指这种东西或那种东西绝对是多少，而是指有多少时间或收入——即多大一个份额——被专用于各种需求或活动，以及每年 要多少时间，或某一时间段要多长才足以摆脱波动的问题。想象一下我们不得不在1月初为一年的生计作出计划，并按周详的计划度日，我们就能理解这种看法。在作为直接欲望的动机的影响之下，依据成果或

满足欲望的“量”或二者之间任选其一来进行经济学讨论，不免失之简略，而且多少也有些危险。准确地说，经济学上的量应该是比率（rates），直接呈现在意识中的是动机而不是欲求，是对需要或价值的独立判断。

关于欲望的一个基本事实是，欲望与欲望之间有一种相互冲突的倾向。事实上，从一种有意识的欲望的实质看，冲突似乎是绝对必要的。除非我们处于一种必须进行选择的条件下，也就是说处于一种不得不选择一种行为方式而摈弃另一种行为方式的条件下，否则，欲望作为行为的自觉动机能否存在，都是值得怀疑的。欲望必须与需求区别开来，需求并不是我们设计的生命序列的组 成部分。我们“需要”碘化物和维生素，以及无数其存在完全被人类忽视的东西；但我们对它们并没有“欲望”，原因是它们并不会引起冲突，因此不会有“行为”。冲突的一般基础，或许我们说的是欲望的存在，在于满足某些冲动或需要之手段的有限性。一旦某些满足欲望的手段在量上受到限制，致使我们必须对它的使用作出计划，打算增加它的供给，那么，这一手段就进入了行为领域，我们就有了欲望。最普遍和最基本的冲突是我们对自己的时间和精力的需求，其次涉及到在满足我们自己的欲望中，作为辅助物使用的一些有限的物质投入要素或工具。当然，我们个人的力量绝对是有限的，事实上，由于费心费力会让人变得不快的趋势，这种有限性会有条件地进一步深化，从而产生出一种避免这种费心费力的“欲望”。 [7] 这欲望，准确地说，与自觉的、有计划的行动相关的欲望、对选择的权衡以及假设的需求或对眼前事实的抽象解释之类的事物之间，存在着必须加以避免的混淆状态。

满足自觉欲望的能力，或是被需要的性质，就是经济学意义上的效用 。效用与“支配行为的能力”意义相同。当然，效用也必须具备与欲望相同的基本属性或维度（dimensions），因此，效用不是任何 简单意义上的一个量，而是具有一定强度或等级的一种属性（quality）或一个比率。我们谈到过一个事物的定量的效用，但这种说法也比较晦涩；事实上心理变量就是某一等级物品消费的效用级别。因为欲望与冲突相关，效用与有限性相关，而欲望的强度又与满足欲望的手段之供给比率有极大的关系，而且每种欲望都与另一种欲望截然不同，这就是说，作为一种用来满足任何欲望的商品，在很大程度上对它的使用使它丧失了效用的等级或强度，而对它的争夺性使用才能使它获得（一定程度的）效用。 [8] 欲望与需求或具有欲望的假设性理由之间的混乱，在于把经济效用归于“自由”物品，而这些物品过于丰富的效用领域，是显而易见的。这种混淆是一种致命的错误。这种商品与

行为方式没有因果关系，在行为科学中也没有它的位置。这种混淆毫无疑问出自这样一个事实，即现实世界中有许多诸如空气和水之类的东西，在某些条件下，会具有支配行为的能力，或是具有效用，尽管在一般情况下，它们不具备这种能力。这一事实，即如果切断或限制它们的供给，它们就会具有 极大的效用这一事实，非常清楚地让我们意识到了它们的潜在效用，但是，也只有在它们不是自由物品的时候，它们才具有效用。

效用递减 在一般情况下是一个科学的指称，这一指称是指，任何一种相对其他欲望来说被满足了的欲望 [9] ，其效用的强度会递减，或者，从满足手段的角度看，是指一种效用的丧失与他种效用的获得。冲突与效用相对性的基本关系，在某种程度上，因满足的中介"手段"的存在，甚至是一系列这类手段的存在，而有点含糊。但是，分析的进一步发展将会表明，如果没有重大的例外，我们真的怀疑现实世界是否一直存在最终手段 从一种用途向另一种用途的转换；其实，这是一个二者选其一 的事情，一种欲望或满足之所以成了另一种欲望或满足的替代品，其根据就在于满足手段的一般性和有限性。

由于渴求与满足像波浪般交替，所以欲望的周期性倾向于让人产生一种效用递减的错误概念。这和常见的谈论孩子们不停地吃橘子或在席间拈食无关。严重的错误来自这样一种方法，这种方法给人的印象是，供给品不同部分的效用之间，存在差异。正像大家将会看到的，如果我们对这样一种情况和长时间存在于供给方面的情况之间的差别，预先做片刻的思考（甚至对一次普通的购物作一思考），对于澄清思想来说十分关键。任一单位的效用，从它对行为的作用来说，其实与任何其他效用一样，仅仅是一个相应的考虑因素。其本质在于，由于存在相对较多的单位，所以每一单位的效用或任一单位的效用就相对少一些。

相对性是重要的，因为我们通常轻易就会忘记相对性。每一种评价都是 相对而言，我们没有绝对效用的概念或效用的绝对标准。价值概念除非涉及到二者挑一的选择，否则就毫无意义。不仅效用要通过另一种效用进行量度——所有的事物都要以同类事物作为标准进行量度——而且效用的存在也取决于可供选择的其他效用的存在，就像物理世界中的力一样，作用力与反作用力是相等的，我们不能想象一个力会与一个大小相等而方向相反的力或阻力相分离。

经济分析中最为关键的效用冲突的情况，就是常见的，是选择以努力为代价来享受效用，还是选择为了摆脱努力而牺牲效用。从一种反向的、实证的意义上说，"劳动"通常被视为是无效用

（disutility）。搞清楚这一点非常重要，即采用这种用法不仅有充分的实际理由，而且，没有种类的区别，就选择的一般原则来说，实际上也不存在例外。如果没有选择，就没有牺牲，也就不会有动机、评价或任何种类的“问题”。实际上，痛苦和缺乏快乐之间的行为 是没有区别的，它只不过是在二种可供选择的行为中作出选择，即一种“偏好”选择而已。快乐一痛苦问题专属于内在意识领域的问题，与经济学意义上的这类问题无关。[10] 要对不同的抉择以及对我们为什么在某种情况下专注于所选择的某样东西，在另一种 情况下却避开某样东西作出令人信服的解释，如我们在稍后将更为详尽地指出的那样，是因为我们对选择进行量度 感兴趣，而且，如果生产（可量度的量的）商品的劳动还没有进行，我们也能对所用时间和劳动的量估计个八九不离十，而不是无法确定生产商品中用了多少时间和劳动。

现在，在与我们的研究目的相关的范围之内，用广义的“选择法”对完整的行为理论作一总结，这一选择法则就是：在面临选择，即面临具有量的可变性的行为或经验时，我们倾向于按这样的比例将它们组合起来，即每一种自然相关的量或程度，对选择者来说，效用相等。[11]

选择原理的一种多少有些不同的表述，或许更好地强调了可供选择的行为的选择性基础，即人们不仅必须放弃更多的这种选 择才能获得更多的另一种选择，而且从量的意义上说也是这样，即放弃了一个既定的量，才能换回另一个既定的量。其原因我们已经从这种条件中找到，即两种满足都要依赖于某些共同的“手段”或“资源”。因此，我们可以用以下这种方式将行为的基本法则重新阐述一遍：在竞争性的使用领域对有限资源的利用，是所有理性行为活动的形式，我们倾向于以这种方式在各种可供选择的用途中公开分配资源，即在所有领域中，等量资源获得等量回报。

这种系统表述可能更为清楚地表达出，这一基本原则是对理性计划之目的的真实表述。因为很清楚，如果一种既定资源的一个既定单位，在一种用途上产生出的欲望满足，大于同一资源在他种用途上产生的欲望满足，那么，这种资源的产生可以通过将某些这类资源从第二种用途转移到第一种用途、直至一种用途重要性增加而另一种用途重要性减少、达至均衡来获得增加。[12]

很显然，效用曲线如通常所描述的那样，作为一种绝对的、独立的量值，它表示的是递减的效用和递增的牺牲，要将不同的效用归因于接连增加的商品单位（和努力的无效用），我们还需要对其进行重大的修正或是重新解释，如果我们以前的推理站得住脚的 话。如果效

用是相对的，而且本质上是一种对比，那么，这条曲线只能表示用另一个变量量度的一个变量，或者说，每条曲线都以其他已经绘出的曲线为先决条件。在这一过程中，货币的作用就是趋向于进一步复杂并混淆这一阐述。

如果我们如经济分析中惯常所做的那样，用一个在可供选择的条件下进行选择的简单问题为例开始分析，那么，上面这种用一般术语表达的原理就可以与这一主题的流行分析方法和具体事实联系起来。马歇尔有一个男孩采摘草莓和吃草莓的例子，[13] 我们以此为例，但条件是重新阐释必须使[马歇尔的]解释更准确地适用于一种广泛的、长期的、计划行为条件下从选择之间（即选择的组合）进行选择的情况。我们很难设想，这个男孩会作出类似绘出曲线或对效用与负效用的程度作出估算的智力运算。就他在可选择范围内的思考而言[14]，关于他的"商品"的连续的量，他所做的是思考每一个增量抵付其"努力的成本"的效用，并对其正的或负的最终结果进行评估，要么具有促进这一单位的生产和消费的联合行为的特征，要么就不具备这一特征。很明显，"努力的成本"实际上就是对努力的某些选择性使用或多种使用的牺牲。即使这种仅能称为懒散的难 以描述的行为也仍然是一种行为，一种任选的动机，从属于效用递减规律或其他相应的比例。然而，一旦我们用批评的眼光来审查，我们必须承认，在经历过的非效用递增和往昔的效用递增之间，没有"逻辑"上的区别，只有"心理"上的差异；起码对我们在金钱上的老于世故来说，不存在行为上的差异，只有意识上的差异。

如果需要以图表的方式来表示这种情况，而又不至于对各个单独的绝对变量进行对比的含义产生误解，我们可以省略掉附有数字的商品轴。*OY* 曲线只是用来表示垂直方向上的"偏好"的增加。商品数量如图中所示，是用相同比例的刻度来衡量的，但这种刻度完全不适合用于效用。如果我们让表示所期望商品的曲线为*U*，表示努力的曲线为*E*，那么，随着商品生产和消费的增加，*U* 曲线将显示出价值的（相对）下降，*E* 曲线将（相对）上升。图中，不管向上倾斜的曲线是否被看成是牺牲或明确的劳苦，不管将精力从有问题的用途中转移出去的不断增长的动机是否被设想成为诱惑还是排斥，都无关紧要。图中的交点表明，在某一点上（商品的刻度上）将发生转换。

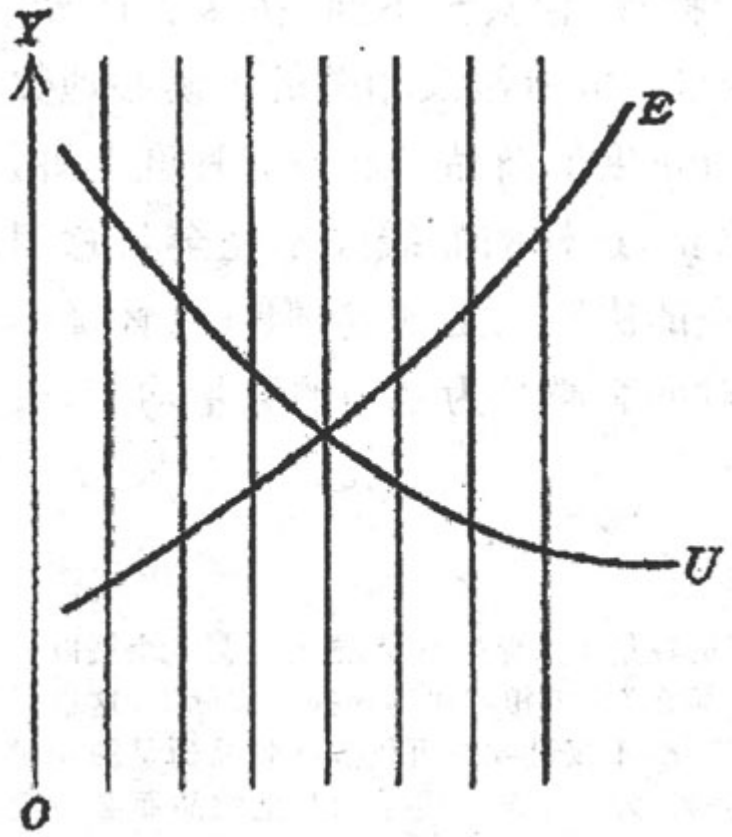

除了这一点之外，图中的两条曲线仍然意义不大，其原因在于，*E* 曲线实际没有表示出什么确定的东西，而只是任何一种无论是什么的选择。如图所示，它们只表示出对这种具体的活动曲线 的急剧递增的压力。曲线并没有表明任何种类的绝对价值，但曲线之间的垂直间距却有自己的含义，每一条直线都是另一条直线的"基础"。这一间距表示的是，与所有可供选择的行为相比较，人们所称谓的不断采摘草莓和连续不断地食用草莓的"净效用"。

对这一事实的一个同样简单但更为明确的表达方式是，我们也可以在笛卡尔平面上绘一条单独的"净效用"曲线作为补充。这条曲线将在某一点上与*X* 轴或商品轴相交，在这一点上，某种其他的选择变成了人们偏爱的选择，穿过该点之后，曲线迅速下降，进入"负效用"区域。我们可以发现，*Y* 曲线的价值在数量上表现极为含混不清。这个男孩不仅不问多少 牺牲与多少 草莓的价值相当，他仅仅知道，这些草莓值这些 牺牲；他甚至不问"按多少计算 "这些草莓等值于"这些"牺牲。这里并没有涉及相关的准确心理数值，这里涉及的只是被量度或能被量度的商品。从偏好程度上讲，这里还存在对数值变化的某种感觉，这样的曲线并不完全与意识的事实不符。很显然，曲线上唯一的

决定点是零点，但让人怀疑的是，这一点可否用来解释两个相对的刺激行为之间的数量均衡，或仅仅是都缺乏刺激而达成的均衡。 [15]

从心理变量的非数量性或量的不确定性马上就可以看出，如果不是完全不现实的话，我们马上就能得出这样一个结论 [16] ，即"剩余"这一在经济学讨论中颇出风头的概念，是一个非常模糊且难以捉摸的概念。如果上面讨论的曲线的纵坐标并没有确定的含义，那么，曲线下方的区域当然也不会有任何含义。如前所述，我们已预先对事物之相对重要性作了评估，因此，剩余这一靠不住的概念，自然是出自于暂时的饱和（momentary satiety）与正确立场间的混淆。在效用递减阐述中滥用"席间拈食"的例子，也显示了相同的错误。一般来说，我们不能过于主张这一观点，即人 们不能比照即时消费某样东西的瞬间渴望，来决定自己收入的开支。一个在糖果店里的孩子也不会这样做。从这种角度看，一个商品的不同单位中存在着心理差异，这一差异就有可能成为证明剩余学说的根据。但这并不是经济推理的角度，因为只要人们做了计划，那么根据这种计算，他们就不会花销掉自己的收入，就能固定物品的价格，并决定社会资源的利用以及竞争性经济体系的完整结构。 [17] 如果我们对价值问题采取一种理性的态度——比如就像我们上文主张的那样，将我们自己放在一个必须预先决定是在一年或是五年中分摊自己的资源的位置上——我们就能对此问题有一种不同的看法。这样，从收支平衡表的两边看，较早的单位与较晚的单位就没有什么不同，而且一直到某一个点上，收支表都是正数，过了这一点就突然成了负数，但只要收支平衡，借方和贷方就是相等的。这是一种适用于每样东西的爱默生式补偿原则（Emersonian principle of compensation）；即每一样东西都等值于其成本，反过来，成本也就是它的所值。

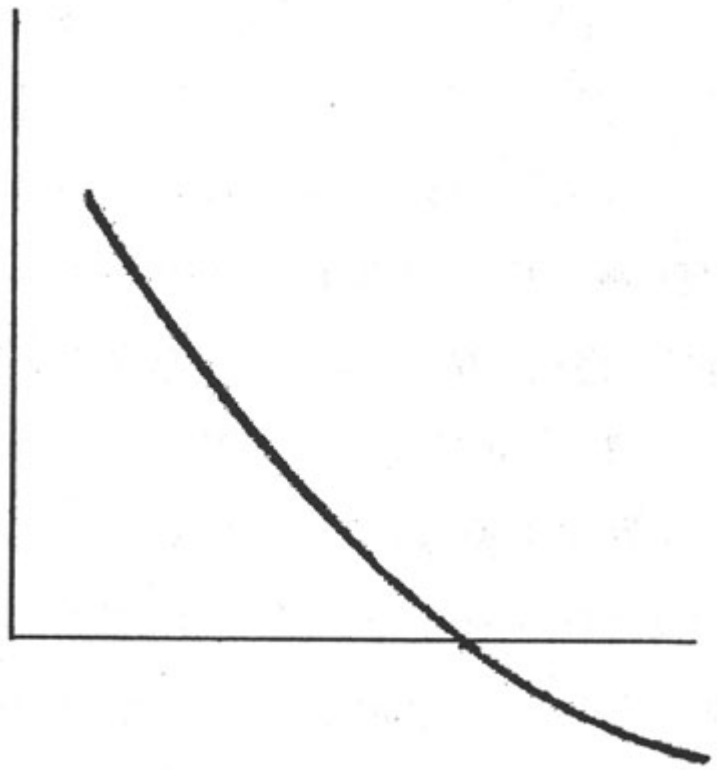

我们完全不能据此证明，生命的快乐正好与生命的痛苦相等。这一问题与我们的问题无关，我们的分析用不着在此节外生枝。要在"快乐单元"或任何其他单元确定生命的价值，不在经济学的研究范围之内，但我们要根据行为的一般原则及社会状况的基本 事实，弄明白决定商品价格和社会经济进程之方向的规律。 [18] 因此，满足的量，甚至满足的程度，或无论何种绝对值，都不是我们所考虑的（虽然语言的局限迫使我们时不时使用这些词汇），我们要考虑的是对可加以选择的选择方案的比较意义作出纯属相对的评价。那么，对行为来说，任何东西之所以重要，是因为必须靠努力或牺牲才能得到它，这是不言而喻的。有两样东西，每一样都可以任意通过牺牲另一样东西而获得，从这一角度看，除了说它们同样重要以外，想象不出还能说些什么，在这里谈论剩余也就毫无意义了。这种情况在固定价格的交换体系中尤为清楚，因为在这种体系中，所有的东西都可以由买方和卖方根据已知价格随自己的意愿进行转换。我们认为，在这种条件下，我们显然不能把这些东西设想为行为的动机，而不是已确定的折换比率或置换比率。

要理解评估的心理，有两点是同等重要的：（1）从逻辑上讲，所谓选择，是按照上面所阐述 [19] 的理性程序规则，比较可供选择

的二者和结合可供选择的二者的问题；（2）在普通情况下，在两种选择 之间，还是存在着实际的差异。这一差异或许与我们的痛苦和快乐这两种感觉之间的区别相关，但在本质上，它和可供选择之物的数量属性相关（在其物理方面，而不涉及心理状态）。在刚才考察的有关男孩和草莓的例子中，其差异明显是出于这样一个事实，即我们是用可供选择的草莓来量度可供选择的安逸。我们谈到了一定量的草莓，谈到了与之相应的被牺牲的选择，而没有谈到一定量的独立决定的选择。“麻烦”、“努力”或诸如此类的东西，从其自身讲都是不可以量化的，这个量是由草莓来量度的；努力等等的“量 ”是与可量度商品的具体的量相关的。正如上文所说，这种结果是无法避免的，因为，“这种”选择事实上并不是某种特指的 选择，而是任何 选择；这种选择不仅不能量度，而且是异质的，完全不可确定的。正是这一事实，使我们为了理性化这一审慎思考的过程，而回到了“资源”概念上，并使其具有了量的可比性；也正是这一事实，使努力的“时间”量度具有了极为重要的意义。从任何真实意义上说，时间都不能对选择或牺牲进行量度，而且如我们所知，时间的任何一种使用首先是一种牺牲，仅仅是因为时间还存在其他的用途，这才是真正的牺牲；然而，就像谚语中所说的，要给行将淹死的人扔根救命稻草一样，时间的可量度性以及我们的知识，都迫使我们要有某些定量的东西作为依靠。

因此，尽管痛苦和快乐只具有相对的属性，尽管所有行为选择的动机本质上是相同的，但在生产活动中对收入的“经济”效用与通常（表示）非经济、非特指的选择的牺牲掉的（资源）进行区分，对效用与非效用，或商品与成本 进行区分，实际上很有必要。这种意义上的“成本”就像人的偏好一样，是“劳苦的成本”或“机会成本”； 这两种成本之间在含义上没有真正的差异。

正如在交换关系领域所表明的研究基本原理的方法那样，通过这种冗长但显然必要的对心理评价之基础的讨论，我们可以对某种程度上更为复杂的情况继续进行思考了。我们将假设在大量“商品”的生产和消费之间进行一次个人选择，除此之外，还有对这些商品的非生产性选择，但其时间等因素被放到了“非经济”用途上。这是身处荒岛的鲁滨逊的处境，很多经济学家都用过这个例子。这里，我们仍然遵守以前提到的相同的选择原则，任意两种选择之间或所有选择之间都是自由的，某人将选择这样的数量，或以这样的比例在这一数量上分派他的时间和“资源”，以致实际上的选择或所有相关的量，在他来说都是同样称心的。唯一的差别在于，这里可供选择的东西比之男孩和草莓例子中的选择品，要复杂一些，而且在某种程度上还具有一种多少

不同的属性；尤其是涉及具体的、可量度的满足来源的一些经济选择品的存在，是重要的。

如果鲁滨逊试图在他现有的条件下获得满足的最大化，毫无疑问他脑子里可能已建立了某种价格体系或价值尺度。因为他没有其他的方法可以使自己"睿智地"使用自己的机会。他必须首先确定比率，即他想要获得的不同商品的比率，在主观上与"努力"相应的牺牲之比率，与此相同，他还要按商品对自己的相对主观重要性，形成对商品的评价，并还要努力将这两组比例合二为一。但是，一组等价比率或财货的等量尺度是一个价格体系的核心。交换是一种方式，通过这种方式，财货可以方便地以确定的量相互转换或相互牺牲，实质上，在鲁滨逊经济中，在不同的生产间进行选择得出的是相同的结果。很显然，与这种计算相关的量是财货的 量，不是满足的量或任何心理数值。

"资源"观念和"成本"概念的作用，在鲁滨逊条件下也具有其特有的形式。评价每件事情是依据其他所有事情来进行的，其中的精神劳动必然会竭力求助于对"努力"的大致量度，把努力作为共同的价值标准或调和比较的"交换媒介"（大概如此）。很清楚，这只是一种"工具"，而且还是一种非常重要的工具。"实际上"，这纯粹是一个综合性选择的问题，在综合性选择中，有那些未经确定的"非经济"事务，比如到岛上探险、与鹦鹉饶舌、做任何吸引人的运动或消遣，或者"悠游于山水之间陶然忘忧"。但是，这些新事物模糊不清、杂七杂八和不确定的性质，以及作为对它们所形成的论题进行大致评价的基础的"时间"上的便利，使时间成了经济问题，并把时间的利用当作了选择的共同标准。认为以相同时间生产出的所有东西都会是等价的，并不正确，因为这里还必须考虑到"厌倦"之类的因素。鲁滨逊的价值尺度或许就是以时间这一"首要估算因素"，连同对所考虑的其他因素的精神补偿为基础的。

既然这样，量度关系始终也是一种相互对应的关系。用努力来量度其它东西，等于是用其他东西来对努力进行评价。这样，我们就得到了一个数量上的支出成本的概念，意指超出了任何牺牲了的选择品的某种东西。如我们前文所指出的，用"资源"一词来阐述选择物的一般规律时，成本这一概念并没有多少实质性的独立含义；"一旦有人坚持要求"，我们就会用已有的实际选择物来重新阐述资源的成本或努力（或货币）的成本；但作为一种媒介，一种工具概念，成本仍然是一个有用且通用的概念。然而，谈论支出成本和价值回报的可能的偏离，谈论类似从经营活动中产生的"利 润"，是没有理由的。

在连续进行的复杂的选择中，还有许多中间阶段尚须讨论，这些中间阶段也有助于了解经济关系的不同方面；但就当前的目的来说，我们最好马上转到一群人为了在自由市场进行交换而生产财货的例子。大多数从事满足欲望的活动的人相互之间的关系，取决于他与别人的"冲突"，即不同个人之间相同欲望的冲突，在很大程度上，还取决于共同的直接的满足手段，而这些直接的财货又几乎完全取决于普遍适用的最终生产性资源。交换可能出现的结果是多方面的，而且极大地复杂了对任何个人提供的可能的选择。个人在这里是自由的，他不仅可以对商品的生产和消费作任何可能的组合，而且还可以用任何消费组合来组合某种生产——通过已经确定的交换比率平等地进行，对这一问题的调查是摆在我们面前的主要问题。为了首先研究交换关系的最基本特征，我们有必要用一种"大胆"的抽象过程尽可能对条件进行简化。因此，我们对这个想象社会的特征，明确地作出下列假设：

1．假设这个社会的成员在先天遗传和后天养成的性格方面，都是正常人类，他们之间的差异在方式和程度上，都为现代西方社会所常见——是当代工业国家人口中的"随机样本"。

2．我们假设，这个社会中成员的行为是完全"理性"的。理性的含义并不是指这些人是"能分清善恶的天使"；我们假定的是普通人的各种动机（有保留地在下文里表明），但我们假定他们"明白他们想要什么"，并且"明智地"进行追求。他们的行为（behavior）就是我们在前文已经作了定义的全部品行（conduct）；他们所有的举动，都是对现实、意识以及稳定而持续的各类动机、意向或愿望 的反应；这不是什么变幻无常或实验性的事情，每一件事物都经过深思熟虑。我们还假定，在他们从事某项工作时，他们绝对知道行为的后果，他们就是根据结果而从事工作的。

3．人们正常情况下能自由地按他们在财货的生产、交换和消费中所产生的动机而行为。他们"属于他们自己"；任何个人都不会受到其他个人或"社会"的约束；每个人带着期望这些活动能为他个人带来收益的看法控制着自己的活动。每个个人都是他自己的福祉和利益的绝对的和终极的评判人。 [20]

4．我们还必须假定，对于人们按照自己的意愿制定、执行和改变计划，完全不存在有形的障碍；这就是说，经济调整过程必须是"完全流动"的，在活动或变化中不涉及成本耗费。我们还要承认这一设想，即所有构成经济计算的要素——努力、商品，等等——必须具有持续可变性和无限可分性。生产行为一定不能形成习惯、偏好或厌

恶，也不能发展或是减少从事生产的能力。另外，生产过程必须是持续而连贯的完整过程，不存在由于突然的重新调整而被打断或是造成过程不完整的经营周期。每一个个人都在连续不断地生产一种其消费速度与生产速度一样快的完整的商品。商品的交换实际上是瞬间完成的，并且没 有成本。

5．根据第4条的推论，我们可以得出一个结论，即存在完全竞争。在社会所有个体成员之间，一定存在完全的、持续的、无成本耗费的相互交流。[21] 每一个潜在的商品购买者都确切地了解所有潜在的商品出售者所提供的商品，并从中进行选择，反之亦然。每件商品都可以分为数量不定的单位，分别为人所拥有，相互之间还存在有效的竞争。

6．社会每个成员的行为都只能是一种完全独立于所有其他人的个体行为。为完整体现其独立性，他必须不受社会欲望、偏见、偏好或厌恶，或是其他完全不能在市场交易中显示的价值的约束。成品的交换，只是个人之间关系的唯一形式，至少，这里不存在其他影响经济行为的形式。在个人与个人的交换中，我们不涉及人们之间、群体之间的交换利益，不论是好的一面还是坏的一面。个人行为的独立性也不包括所有形式的串谋，以及各种程度的垄断或垄断的趋势。

7．我们还正式地将个人相互之间的所有掠夺排除在外。除了生产和在公开市场上的自由交换以外，再没有其他获取财货的方式。这一说法实际上是从第2条和第3条推出的结论，而第2条和第3条已分别排除了诈骗或欺骗以及盗窃和抢劫，但这一点应该明确提出。

8．劳动分工和交换的诸种动机肯定会出现和起作用。这些 动机在经济学文献中从来没有得到过充分的分析，尽管从柏拉图以降，无数著者在论及社会问题时多多少少对这一论题进行过讨论。重要的条件是与生产能力或生产配置的专门化相关，或是与生产活动的范围的自然局限性相关的欲望的多样化。现实世界中一个与此相关的重要事实是，地球各种资源的空间分布以及人类流动方面的局限性。另外，生产过程的物的属性也经常要求若干经营活动同步进行。为简化起见，我们假定，头两个条件就是充分限制了每个个人，使其只能在任一给定时间内，从事一个单个商品的生产。（参见第11条）

9．所有给定的因素和条件，目的都是为了本章和下一章的讨论，在明确提出相反的含义之前，这些因素和条件都绝对保持不变。而且，这些因素和条件不受周期性的或进步的改良以及非常规波动的约束。这种说法与第2条（完全知识）的联系是清楚的。在静态条件

下，每个人如果不是早就明白，也会马上明白他所处的环境中的每一件事，以及影响他的行为的周围环境。

上述假设，尤其是前8条，是现实中或多或少存在的一种趋势的理想化或完美化。它们是完全竞争的必要条件。第9条，就像已经证实的那样，基于一种有些不同的基础。它的结论是，完全知识只有在变化发生时才会出现（第2条有说明），才是完全竞争的必要条件。除了这些仅在程度上才存在的与实际生活的差别外，为了眼下分析的方便，我们还必须作出两条与事实相反的进一步的假设。

10．首先我们暂且假定，社会中不存在通常意义上的生产性财产。每一种生产要素或生产能力，都是社会某些成员个人禀赋 中不可分割的一部分。生产中所使用的物质工具，要么就因为存在大量的供给，因此是一种自由财货，要么就完全与其所有者结合在一起（不需要租或卖），并且不容易增加或减少。当然，后一种属性，如果不是不可分割的那种属性，事实上暗含着对静态条件的特别说明。在这里，我们也一定会明确地说出，个人的诸种力量，在量和质的方面同样是固定的 。生产性财货在个人之间转换的社会结果，尤其是通过“投资”而增加的生产性财货，将在稍后作进一步讨论，现在我们必须通过对不存在这种情况的社会的初步研究，将这一问题分离出来。

11．第二种“分析性”假设也包含在前面“理想化”归类中。在第8条中我们曾表明，劳动分工会延伸到每个个人都只生产一种单一商品的地步。当然，在当代产业社会中，分工已走得更远了。但重要的是要独立研究一个社会，在这一社会中，生产是通过制成品的交换组织起来的。 [22] 稍后，我们会对所谓二度劳动分工的组织化的进一步发展之特殊问题，进行讨论。

一旦生产诸要素协力从事一种单一商品的生产，产品的分配就成了非常复杂的问题，单一生产要素生产的产品，再也不可以直接予以识别了，从这一事实出发进行思考，这种分离尤为重要。当然，分离多种要素协作生产的单一产品的问题，实际上是我们所熟悉的技术意义上的“价值估算”（imputation）或分配的问题，这个问题一直是经济学讨论中最具争议性的核心问题。

上面罗列的诸项假设和人为抽象过程确实有点让人望而生畏。虽然罗列这些假设的意图实际上是必要的或有用的，但它绝没有减少假设的虚构程度，以及假设条件与我们实际经济生活条件的差距。这些假设的绝大部分，尤其是前8条和第9条的大部分内容，其实在经济学文献中，在很多地方都或多或少地有所涉及。如果我们提出来了这些假设，而且这些假设是必要的，或者，我们提出了这些假设而不管它

们是否必要，都不会贬低对其进行抽象的重要性，以及彰显其非现实属性的重要意义。

我们下一步的任务就是为以这种方式运转的社会勾勒出一幅图画，以期发现均衡的条件或在这一社会中运行的各种力量和趋势的自然结果。因此，我们打算设想有这样一群人，他们处于我们所描述的这种环境中，在满足自己欲望的企业中重新开始了自己的工作。每个人接受了这种大概的处境，都会从事某种商品的生产，并期望通过与他人的交换，来获取满足自己多种欲望的手段。一段时间过去后，每个人都会积累起一小部分自己生产的具体财货的存货，我们可以设想，他们所有的人都会到一个中心市场去碰面，并相互交换东西。

现在呈现出来的这种情况，即一组人有一定的存货需要出售的情况[23]，在经济学讨论中是耳熟能详的，我们没有必要在这里详细叙述在所有商品中建立固定的交换比率的过程。[24]一旦这一过程完毕，所有商品将被简化为一种单一而同质的等量交换的资金或价值。我们也不必操心资金的表现形式和处理这种资金的方法；实际上，一定会有某种标准的交换媒介凸显出来，但就现在的目的来说，是有一种货币还是有与商品种类一样多的种类的货币，都无关宏旨。

如果相互之间的交流实际上是完全的，交换就只会按单一价格进行。[25]我们可以设想这一价格是通过询问这种方式一一决定的。由于每个人根据其他所有东西，都了解自己所拥有的每样东西的价值，因此实质上，每个人与那些在销售价格已由销售者固定且加以公示的市场上花费一定的货币收入的人一样，都处于相同的地位。个人手中的财货代表的是一种交换能力，一种"资源"，他将按照选择法则，在所有可能的用途上对它们进行分配，这样，每一单位的财货都可以换来等量的效用，欲望的满足，或是任何"重要的东西"。

表明价格尺度如何产生于这一事实，即个人如何按照选择原则，在价格给定的条件下，分配自己的购买力的行为，是经济学的一个分支，市场价格理论的任务。在任一给定价格条件下（为另一财货而牺牲一个财货的比率），为了另一商品而耗费的购买商品越多，用每一单位商品所购买的满足欲望的量就越少（相对于满足欲望的能力来说，要不就放弃这一财货，要不就放弃可以用来进行交换的任何其他财货）。从这里我们可以得出一个结论，任何财货的价格越高（相对于其他财货，包括购买财货），个人对其的购买将越少。[26]因此，从理论上讲，我们就有了为任何人根据其他商品的价格条件将会接受的任一商品的量画出表格或曲线的可能，再通过所有这些个体的量的相加，我们就可以画出社会总量的近似表格。然而，在任一给定

的较短时间内，每一适合出售的财货都有一个固定的量，这个量都必须以一种价格售出。因此，在一个完全市场中，每一个商品都拥有一个确定的价格，这一价格是现存所有存货可以售出的（包括被现场所有者带出市场的存货）最高的统一价格。

市场价格均衡的图解表述既简单又明晰。在下图和分析中所涉及的效用关系，可运用于前述之男孩和草莓情况下的分析。 [27] 交换的情况可见附图。图中，横线为价格。“需求”曲线D表示，任一个人或社会整体，按照已有的价格标准，在每一个价格水平上 的潜在购买。用于销售的量，是一个固定的实物量，这个量独立于价格，由一条切过垂直线或商品轴某一点的水平线来表示。水平交点的价值决定了现有条件下的市场价格。 [28]

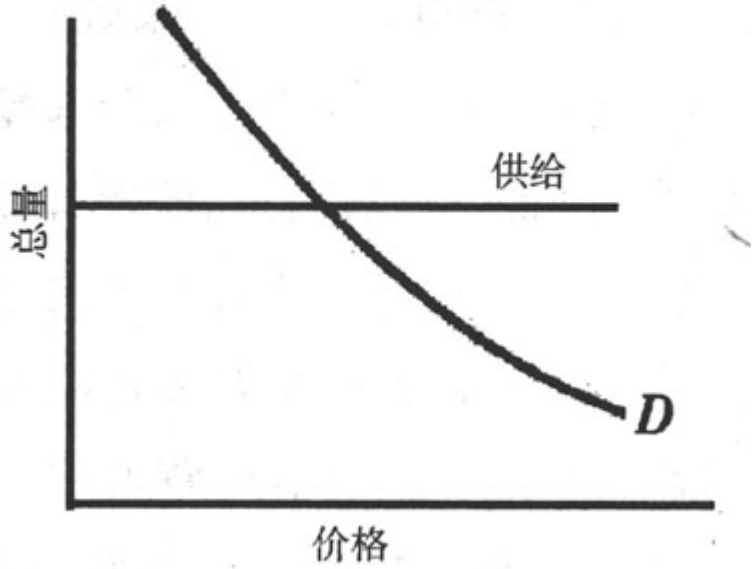

这里特别要注意，全部分析中所涉及的所有的量，是实物的量，不是心理的量。如果像我们所说的那样，个人意识中的效用不是一个真实且可量度的量值，那么很明显，从任何社会意义上说，与个人效用升华为一种“社会”评估相关的效用，就是一种完全不可接受的假定。实际上，社会效用的概念仅仅是一种分析的替代品。全部问题是要明确地展示出这一点，即一个客观的、统一的价格如何从主观的、可变的个人偏好中产生出来。通过展示现实市场上个人讨价还价的相互往来，我们一定能做到这点。 [29] 事实上，我们对于任何个人的绝对 效用或任何个人所购买的绝对量，是一无所知的。对产生于完全竞争的这种调整，我们所能说的一切都可以由以下三点来表达：（1）在（可供选择的价格已被固定）这种条件下，每个个人按照选

择法则，在各种可供选择物中分配自己的资源，并以他特定的购买力资源（不管是什么），最大化可能满足的欲望，以达到理性行为的目的；（2）这一条件本身，即价格或交换比率，对所有个人都是相同的，相对效用就是据此而调整为均衡，由此可见，所有财货的相对效用（即任何个人真要购买）对每个个人都是相同的；（3）交换比率将因此被调整成这样的比率，在此比率下，没有哪一个人会愿意用他的所有物来与他人的任何所有物进行交换。

之所以在这里着重说明，是因为当前对完全竞争结果的利益，存在着含糊其辞甚至实际上是相互混淆的结论。将这一结果称为是全社会最理想的或最佳的可能结果，还涉及到与这一过程本身的运行相关的所有理论条件以外的假设[30]，即初始条件，也就是交换开始之前的财货的分配，就已经是最佳的可能结果了（即，要么绝对理想，要么绝对超出人类的改造力量之外）。所有这些之所以正确（坦白地说，简直就和不言而喻的事情一样），是因为自由交换有助于财货的再分配，因此最能满足经由多方自愿同意而获得的任何方面的需求。

在理想的交换条件下所交换的量，在价值上是相等的，这里没有为诸如"利润"之类的东西的出现留下机会，这是不证自明的。

在现实生活中，完全交换的主要条件之所以没有实现，是由于"完全的相互交流"没能实现，这就是说，对所有交换者正在做的事情之完全知识没能得到相互交流。[31]

在我们的现实制度中，中介人在不存在垄断的条件下确定的价格是其对理论价格的最佳估算——刚好分配完可得到的供给——并且，他们可以时时根据出售价格所指示的价格太高或太低来改变价格。由于明显存在着不完全交流的缘故，在一般市场领域中，同一商品在不同时间里可能具有不同的价格，这是为我们所熟悉的事实。还有一些因素在干扰理论调整过程的同时，也加重了不确定性的后果：（1）由于习惯、漠不关心以及数字的取舍等等而形成的价格的惰性或无弹性；（2）"商品"的不同形式（以及并不存在的不同形式的欺骗性表象），这两种现象不仅存在于具体货物上，更通过附加的额外效用、销售地点的便利或时尚、华丽的包装、商品名称以及销售者的个性等等体现出来；（3）消费者的投机性；消费者并不会为当前的需要而持续进行购买，而是根据他们对市场的预测，储存货物或推迟购买。

我们一旦确定了合适的术语，并对商品的实际差异也做了考虑（包括上述第2条的所有因素），同一商品倾向于具有确定而且统一的价格之趋势，不仅增强了，也更明显了，一般来讲，也更接近于这

一结果。当然，相对于这种标准化，商品中还存在着极大的差异，小麦和棉花是一个极端，艺术品是另一个极端。

在我们所设想的这个完全竞争的社会中，一旦交换过程完成，商品被消费掉了，每个个人都要重新开始从事生产。但不会像以前那样对所从事的行当进行选择，现在每一个商品都会有一个相对于其他商品的已确定的价格尺度。按照这一价格尺度，每个人当然会依据制定决策时的选择原则，做出自己的努力并评估努力的强度。已生产出的商品将被简单地认作通常意义上对财货的购买力，因此当前的选择很简单，就是生产"财富"和不生产财富的选择，其含义是指，做什么或什么也不做（这也意味着在做"什么"）完全在量的比较之外，而眼下是指在市场范围之外。因此，每个人都会像鲁滨逊或采草莓的男孩一样，使自己的努力付出达到一点，在这一点上，效用和负效用——"真正"牺牲了的效用，但属于没有特别说明的非数量性的那种——从相互选择的量上来说，是同等重要的。

随着生产的进行以及财货在我们经济人（*homines oeconomici*）手中的积累，财货将会与以前一样，被用来进行交换，并根据选择法则在交换活动中进行分配，交换活动通过相同的过程，不断调整，以保持在使每件商品暂时的效用比率能够与价格比率达成相等的那一点上。但是，这一调整和再调整过程也有一种趋向于均衡的趋势；对这一趋势的研究，即对于所有商品的生产和消费将会达于一个不变比率的状况的研究，属于经济学理论的第二大分 支——即规范价格理论（normal price）的研究范围。[32]

在我们所描述的这种情况中，由于商品的生产、交换和消费的继续，商品的价值尺度或均等数量体系，就比一个人的鲁滨逊经济中的情况更为客观和明确。已公布的交换比率尺度的固定存在，以及按此交换比率运行的完整组织的产生，都必定会对经济活动的"理性化过程"产生巨大影响，也使人们对其数量特性产生深刻印象，并迫使人们进行精确的计算和比较。其结果是，所有的商品都被简化成了一个同质的集合体，或各种价值单位的储存。这笔储存的价值，作为解决选择问题的中介，当然让人明确地认识到，要将每个人的经济过程划分为两个部分或两个阶段。他所生产的财货只被认为是用于交换的一定量的价值，生产中组合各种选择的问题，如我们上文所谈到的，出于只考虑两种选择的必要，而被分离和简化。同样，人们也对消费问题进行单独考虑，消费问题表现为交换中的消费价值问题，这一问题可以根据理性选择原理或竞争性用途中各种资源的分配，按照自身的利益加以解决。这样，关于支出方面的交换价值，变得类似于鲁滨逊的

努力的概念，成了一个没有本体论内容的工具性概念，但这一概念对解决选择问题却极为有用。由于实际生活中交换价值的积累，生产以积聚为目的来抵御未知的意外风险，而根本不考虑所生产物品的任何特定用途，经济问题两个部分的分离趋势更加严重。由于财富的生产倾向于失去与消费效用概念的所有关系，并且采取了 一种竞争的形式，在这一竞争中，交换价值仅仅是成功的一种尺度，竞赛中的一个筹码，所以，财富生产的分离趋势更进一步增大了。

价值体系的进一步确立和客观化也与对生产性牺牲或"努力"的更为确切的评估相关，事实上，人们放弃了可供选择的"非经济性"职业转而从事生产劳动。虽然在我们现在的讨论条件下（只讨论独立的个人劳动），生产性劳动实际上还没有进入市场并进行交换，但评估是依据交换中的价值来进行的，在这个意义上，生产性劳动成了一般的价值储备。对生产努力的评估，即根据业已建立的经济选择的等量程度，在数量上或价值意义上，为"支出成本"的概念提供了相应的实质性内容，毫无疑问，这一概念在很大程度上会在人们的脑子里起作用。

在这里指出以下这点尤为重要，即在建构假设的这一阶段，我们首先设定了一组条件，在这组条件下，一个特定商品的支出成本，并不必然且理所当然地与商品本身的价值相等。因为，在趋向于规范价格或均衡条件的重整过程出现的同时，劳动的"价值"片刻间会由市场价格状况所决定，而劳动生产出的产品的价值，将在稍后时间里决定，因此，两者之间通常存在某种差异。生产性努力的价值，是用于生产商品以前具有的 价值，而实际生产出来的商品的价值，是商品进入市场后的另外的东西。一个商品的价值与其耗费（的价值）之间的差额，不管是正的还是负的，都等同于"利润"。差额的出现显然是由于这样一个事实，即人们必须以过去的条件为自己的行为依据，以对未来的不确定预测为行为依据一这个未来又基于过去的条件，而不是基于与他们确实相关的实际 未来条件。一旦人们准确无误地发现哪些物品在生产出来之后 会值钱，他们将据此而使用他们的生产能力，而利润之差额将随之消失。因为这是他们一直努力去做的事情，取得了一定 程度的成功，所以，价格体系将趋向于这种均衡调整，在这种均衡调整条件下，没有利润存在。

规范价格调整理论之所以与市场价格理论极为相似，是因为通过在交换中牺牲另一种物品来购买一个物品和通过在生产中牺牲另一种物品的生产来"购买"物品之间，原则上（只是一个复杂些）没有什么

差别。规范价格理论和市场价格理论不过是一种基本选择规律的必然结果而已。

就双重选择的生产方面而论，任何物品的效用或重要性，就是物品的购买力，物品的价格越高，对该物品的生产就越多，出于同样的原因，鲁滨逊将会更多地生产更想要的物品，或者，市场上的个人将会更多地购买类似的物品。但是，任何物品的价格越高，卖出去的这一物品将越少。这样，由于已生产的数量和已卖掉的数量大体上是相同的，物品的价格将会趋向于一点，在这一点上，平常的生产数量和以这一价格出售的数量是相同的。如图所示，我们仍然以价格为横轴，向上倾斜的曲线代表在不同的价格水平上（相对于其他物品）的生产（比率）或供给，向下倾斜的曲线代表销售（比率）或需求。曲线的交点是确定的价格。

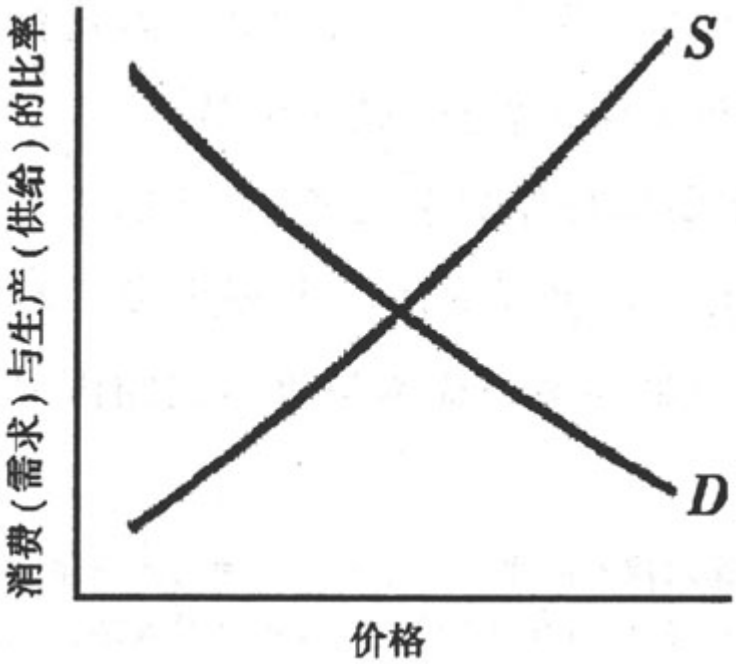

用一种略为不同的方式来考虑相同的问题，将会使我们对个人动机的概念更为清晰，并且揭示出价值一成本思想的含义。如果我们从另一个方面来考虑，或者将轴线换一个角度，需求曲线实际上就成了生产成本曲线。任一价格水平上产出的量（单位时间的生产率），就是在该价格水平上所能生产的既没有利润也没有亏损的量。因为，如果任一给定价格条件下产生了利润，资源将被转入这种物品的生产；如果有了亏损，资源将会从这一物品的生产转出。因此利润的真实含义非常简单，即用于生产其他物品（以及其他价值）的资源的使用，

将比该物品原来的生产产出更多；同理，损失意味着，用于当前物品生产的资源，在其他用途上的（它们的价值由最优使用的价值决定）所值更多。根据这一观点，需求曲线表明的是不同供给水平的可能销售价格，均衡的条件是指成本和销售价格的均等。曲线的交点表明了一个轴线上生产和消费的均衡比率，以及另一个轴上的均衡价格。不用进一步的详细解释，这种根据选择法则进行推论的完整分析方法的特征，就很清楚了。 [33]

限于篇幅，我们不能对这些重要原理作更多的考察，我们必须允许保留上面这种简洁的、或许在富有争议的问题上多少带点教条化的分析方法。由于这种分析很难弄明白成本与价值之间因果 关系问题的真正含义，所以关于这一问题的其他争论一直很激烈。在竞争条件下，我们可以非常直接和确切地观察到，一个等量成本的价值和一个等量价值的成本（因为这纯粹是按照二者相等的方式进行相关选择的问题），因此这二者只不过是从不同角度看待相同现象的不同措辞而已。成本是体现在一件东西上的资源的价值，这就是说，这样东西对他们有某种 有用的价值。这种用途可以是"经济的"或"非经济的"（可以量度并可供出售或相反），然而，如果某种"资源"不存在一种竞相争夺的诱惑力，就根本不成其为"资源"，正如同一件东西本身无人想要，这件东西就没有（交换 ）价值一样，并且，我们甚至还可以说这件东西根本没有效用，如果该词也作了恰当界定的话。

上面所有的内容只不过是对选择法则（效用原理的正确形式）的一种详细阐述，可供选择物间的偏好比（preference ratios），通过按必要比率对可供选择物的组合，将首先在市场上，然后在生产中，与外部给定的实物等价率相等。这种大部分 可以在生产中相互替代的"物品"，就是我们具有的一种经济秩序——即在自由生产和交换的基础上从事满足欲望活动的组织——的条件。接下来，我们将转而考察在制作单一商品时，从多个生产要素的组织中产生出的更为复杂的竞争状况。

---

[1] 对垄断的研究除外，可以参见第六章。

[2] 这里只是想阐述一下历史事实，不是对必然性或必要性下武断的结论。在某种程度上，从任何其他种类的行为准则中，我们都能发现非常一般的适用性，从这里我们可以得出一个有用的结论，即这种准则没理由不包含在纯理论的假设前提中。另一方面，假设我们所分析的所有行为，都一定具有从属于大部分行为的特征，并以此作为对现实的初步接近，毫无疑问是一种适当的开端。在任何情况下，如

果我们想要单独了解这些行为，我们都必须通过这样一种分析方法（即抽象的分析方法），将它们的各种基本趋势分离出来。在这里，我们对探究本能的和内省的经济学的可能性不感兴趣，更遑论要建立这门科学。我们的研究只是依据这样一个事实，即历史的思考部分已经对我们称为"品行"（conduct）的行为方式的一方面作过研究，并且，我们根据我们的主要目的，指出通过推理得出的结论的相对局限性。再要坚持认为局限性不能令人信服地用来反对一种理论（对那些还没有领会关键之处的人来说）是没有意义的——或许这是一种值得考虑的条件——但我们一定要认识局限性，并对其作出正确的评价。

[3] 沿着这一思路以求证明这一思想的重要性是不可能的。按此思路所做的一些思考在帕特里克·格迪斯的讲稿《作为一名经济学家的约翰·罗斯金》中已经提出过（圆桌系列讲座）；还可以参见H．W．斯图尔特教授的论文《经济利益的诸方面》，收录于杜威教授等人编撰、题为《创造性的智慧》（*Creative intelligence*）一书中。还可以参见威斯利．C．米切尔的《人类行为与经济学》，载《经济学季刊》，第二十九卷，第1页起。

从另一个极端看，我们可以从T．N．卡弗教授的文章中发现，经济学呈现出一种不加批评的理性化，了无生气到了近似于化学提纯的地步。以往的经济学家审慎而明智地使用经济人的概念，卡弗则真的是一个平常人。

[4] 据说，已灭绝的墨西哥文明，尤其是秘鲁文明，就具备这种特征。

[5] 完整的阐述请参见第五章。

[6] 这里绝不能理解为我们主张或假设，这些事情都做得很完美了，或是通过组织的自由交换制度，用一种最切实可行的方法解决了。尤其在第一和第三个问题中，社会价值尺度的形成，以及资源在进步中的使用，资源的使用方式和结果，都极易受到尖锐的批评。但我们并不认为，实际上还有什么更好的方法或切实可行的解决之道。我们的任务只是分析和描述与组织的根本任务相关的一种纯自发的、个人化的、竞争性制度的运作。

[7] 试图对欲望进行详细的分类，并不是我们的目的。我们可能碰巧注意到区别真正不同的需求和满足同一需求的不同手段的困难。比如，我们可能谈到过对食物的欲望，或者，对不同食物的种种欲望；在有限范围内，一种东西可以充当另一种东西，但只能在有限范围内做到这点，最终，对不同东西的需求本身，会成为一种欲望。按我们的看法，欲望必须按经济学的要求，根据商品的实际市场分类来

进行分类。我们没有必要装成要去考察作为欲望基础的心理学问题。我们的讨论涉及的是与品行（conduct）有关的东西，这里不关注是否我们想什么东西，或我们期望从中找到什么意识状态，还是别的什么，只要行为本身和行为引致的物质变化之间的关系是清楚的，就行了。

[8] 情况似乎如此，或许也有其叙述与事实不符的例外；情况似乎如此，就是说，绝对欲望基于绝对有限性，而不是基于由满足手段的冲突性需求所引起的有限性。然而，这些意义在经济学上肯定无足轻重，通过仔细探究，已经出现了丧失"欲望"的特征的趋向。我们很难弄清楚一门学科如何才能以一种积极的方式富有成效地处理这些变化无常的现象。当然，科学要在承认它们．存在、在理论的完整性上构成有限性的意义上来处理这些现象，但很难用理论本身来加以考虑。

[9] 我们使一些欲望得到完全满足，因为这些欲望耗费的努力较少，少于那些需要精确计算出一旦临近绝对满足限度的临界点时，何处停止努力最为合意的欲望，例如进食面包的情况就是这样。这一事实有助于表明完全"理性"的生活态度实质上是"非理性"的。我们最重要的一种"欲望"就是摆脱计算或作出近似评估的烦恼。参见J. M. 克拉克：《经济学与当代心理学》，载《政治经济学杂志》，第二十六卷，第1期与第2期。

[10] 即使对愉悦与无痛苦以及相反感觉之间的差异"意识"来说，情况虽然真实，但仍具有一种"偶然的"、难以捉摸的特点；我们无法系统地阐述两个系列之间的区别或对它们之间的经验进行分类。同一件事对一个人来说是快乐的，对另一个人却是痛苦的，甚至根据人所处的环境，尤其是根据人的期望，对同一个人在一时间是快乐的，在另一时间却是痛苦的，这太显而易见了，无需讨论。一旦仔细考察，这一区别就会逐渐消失。一笔上十万的遗产，突然降临到一个毫无准备的人身上，对这个人是一种快乐，但如果此人期望的是一千万，那这笔遗产带给他的只能是极大的悲伤。一项蹲监狱的判决，对一个原以为会被判绞刑的人来说，无疑是一份快乐之源，我们不妨说它"实际上"只是逃脱了更大的痛苦，或者，继承的是一份对更大愉悦的剥夺。可供选择物的比较和偏好的存在是一件实实在在的事情，愉悦和痛苦却是偶然而任意的事情。

[11] "均等效应"一词，正如我们现在看到的，仅与无差异选择这一事实相关，并不是在真正意义上对数量的比较。我们避免使用"边际"效用一词，是因为它意指同一供给的不同部分所存在的不同的重要

性。然而，说到供给的效用，一些可以区分每单位效用和总供给效用的词，有时候也是有益的。在合适的时候，我们将用“特定效用”（specific utility）一词来表示每单位的效用。

采用选择原理作为经济推论的起点，并在比较意义上对“效用递减”进行分析的一般方法，在威克斯蒂德那儿运用得相当地道，令人折服（《政治经济学常识》），费特在其近作（《经济学原理》）中也采用了这一方法。一般来说，经济学家已经逐渐认识到，有关这门学科的心理学就是行为主义学派理论；他们也认识到，一名经济学家不需要是一名享乐主义者（尽管杰文斯和埃奇沃思是），经济学家甚至也不需要考虑选择的对抗性（rival）心理问题。参见米切尔《经济理论中货币的作用》一文，见美国经济学联合会第二十八届年会《论文集》。效用和价值的相对性原理同样抑制了动机理论。B. M. 安德森（在《社会价值与货币价值》一书第一章中）提出了一种绝对社会价值理论，并像我们所做的，将价值定义为激励行为的推动力量。很难解释他为什么没能看出这一概念与其他任何概念一样是相对的，事实上具有最为明显的相对性。行为的动肌意指“这种”行为而不是某些其他行为，抛开必须在何种比较和选择之间作出选择的情况，显然是无法想象的。达文波特也坚持在经济推论中相对效用的重要性，将效用本身作为一种绝对量值进行分析（《企业经济学》，第七章）。笔者发现，不可能设想出这样一种实体。

[12] 严谨的考察令人产生疑问，即从资源利用的角度看，能为组合选择原理增加了多少实实在在的解释价值。在我看来，我们所称的“资源”并不是因为它是资源，而只是因为我们能指出它的用途和它的量的方面，有多少资源，很明显只有依据其用途才能确定。但是，起码资源这一观念，正如我们习以为常地使用资源这一事实所揭示的，有助于我们在思想上调和两种对立的效用在量上具有的可选择性。与牺牲或“成本”相关的纯精神病态，事实上有一些令人费解。如果我们想知道一样东西所值几何，我们往往喜欢用货币或努力等词语，即用“资源”来回答；但这样说时，我们就喜欢研究后者，而且反过来用这种资源所拥有的一些其他效用来评估这一资源。资源概念的“实体化”似乎是“工具性概念”的一个说明，但没有它我们很难继续进行讨论。

[13] 《经济学原理》，第五篇，第二章，第一节。

[14] 实际上，这走得并不远。我们也不能对这孩子有任何指责。恰恰相反！显然，这里所做的理性的事情是非理性的，因为慎思和评估的成本超出了它们的价值。这是极为常见的事实，人们还常常

（或许是）一如既往地行为，但这种做法并没有使经济推论无效到我们想象的地步，因为这些非理性（不是理性的就是非理性的！）趋向于相互抵消。在特殊情况下，一般行为“理论”对特定个人的适用性，其效果就像给风格怪异的画作加个边框一样，但总体上（*en masse*）在长期内就不能这样做了。市场行为就像人们在作出自己的选择时，通常都要极为准确地进行算计是一样的。在很大程度上，我们无可避免地按规矩盲目地生活着，但结果一般说来却相当接近理性。

[15] 这一讨论假定，可供选择物品之间的数量关系保持不变，选择了另一个就以相同比率牺牲了这一个，或者说，两者内含的“资源”可按相同比率转换。实际上，这也只是一种罕见的可能；一般来说，随着供给的变化，不仅已知的可供选择物品的量的相对重要性会发生变化，而且随着供给最初的增加，为了获取一定量的其他物品而必须牺牲的一种物品的量，也会随之增加；也就是说，除了效用递减规律以外，“生产率递减规律”（同样也仅仅是一种比例规律）也开始产生作用（并向相同方向运行）。

帕滕教授对效用分析提出了反对意见，他认为消费也需要时间，这一时间必须保留在生产运行之外。（参见《美国政治和社会科学学院院刊》，1892—1893年，第726—728页。另参见埃奇沃思《数理心理学》，第68页。书中对消费所需的时间和精力作了考察。）然而，将除了实际满足体验之外的每一件事情都包括在生产中，似乎在逻辑上更为准确，如果做到了这一点，反对意见就失去了力量。按我们处理问题的方法，我们将其视为是在可供选择物品（即选择物的组合）之间进行选择的问题，同时，在这种情况下，可供选择物品也只是被简单地看成为无论何种东西，这样，整个问题就失去了其现实意义。

[16] 与其用技术术语将其说成是“序数的”，还不如说成是“数量的”。它们是可变的，但不可量度，可以进行排列，但不能添加。如果我们暂时考虑一下任何简洁感，作为一种感觉，这一属性的本质将失去其神秘性。我们很容易就能说出这一盏灯比那一盏灯亮，但我们说不出亮多少。灯光的亮度其实可以由科学来进行“量度”，但也可以通过与上文讨论效用的基本原理相类似的方法做到。我们可以移动一盏灯的距离，以使灯光的亮度渐渐与标准相等，这段距离是可以测量的。很显然，这种做法完全不涉及对感觉的量度。同样，温度计不能对热的感觉进行量度，或者说，秤不能称出重量的感觉。对序数变量更好的说明可以在美学（当然是另一种形式的“价值”）领域中找到。我们可以说，这首诗或这幅画比那首诗或那幅画好，但没有人会认真地提出对这个优势进行量度。当然，我们在学校里和竞赛中，可

以凭借百分制检查这些事情（甚至于举止风度）的“品级”变动，但没有什么人的观点有资格对这种信以为真的结果施加特别的影响。

[17] 在很大程度上，购买其实是基于一时的冲动而不是基于对相对长期的重要意义的评估，当然，随着“反社会”的橱窗装饰艺术、广告宣传和推销术的发展，这种冲动购买不仅实实在在存在，或许还在增加。在经济学的进步将这种现象归纳为一般规律并将其纳入演绎体系前，这是将经济学理论应用于现实情况时必须考虑的一个重要“因素”。（参见前面第52页及脚注，亦参见第61页脚注。）在大数法则条件下，其效用与近似的理性不相上下。

[18] 剩余学说是马歇尔理论中笔者所不赞成的少数几个观点之一（见《经济学原理》第六版，第125—133页，尤其见第129页脚注）。然而，这一问题与“范围和方法”有关，而不是与事实或逻辑有关。我根本领会不到这一概念对理解人类行为或解释经济现象有什么作用。我确信正是这种观点的混淆导致了严重的错误并据此推导出了完全不相干的结论。而且，求助于“简单常识”似乎也完全不可能证明这一现象的存在。比如说，一个人宁可为“第一片”面包付出一千美元（无论是哪一片），也不愿没有这片面包，但我们不能由此得出结论，认为当他付出一角钱获得了一块面包的时候，他获得的免费满足值999.90美元，这种说法并不正确。很多思想家都察觉到了这些所谓剩余的神秘性质，我希望上述观点将表明错误的根源，并使其更容易识别和避免。

[19] 第64页，第65页。

[20] 社会从属成员一定完全依附于社会中某些特殊的个人。这样，任何从属成员的欲望只能由他的监护人代表他感觉到他的欲望来起作用，所以我们完全不必对其加以考虑。我们只需关注那些对其家人等等具有正常关怀之心的社会独立成员，但每个人都要在相互绝对平等的基础上参与经济生活。

上述假设的含义并不一定是对人们及其关系的完整描述。这只不过是一种强调的说法，强调我们在这里只考虑他们的市场行为，他们的市场行为才被假定为符合这些描述。

[21] 不言而喻，我们设想的这个社会是“孤立的”。每个有事情可做的人，都是在这一社会里做，所做之事与其他所有的事都是等价的。

[22] 我们可以将这个社会描述为与“企业”制度相反的“手工业”制度的社会，在这一社会中，熟练工人失去了其重要地位和人生乐趣，

并不是因为他只生产和出售一种商品，而是因为他把自己的生产服务出售给了企业主。

[23] 我们将全部存量视为只供出售而没有储蓄的量。财货所有者对构成了保留价格的他们自己的财货的需求，事实上与其他人的需求没有什么区别，由于他们的分配问题与将要建立的价格体系无关，所以这种情况最为真实和有意义地集中反映了与给定的分配相对应的给定的财货量。当然，我们必须将眼前这位所有者的需求列为对每种财货的需求的一部分；这是由财货本身，而不是由手中所掌握的与结果无关的其他财货所作的"支持"（backed up）。（参见达文波特《企业经济学》，第五章，第48页以下。）

[24] 完全市场问题最好用数学（即用符号）进行分析，数理经济学家对此问题作了出色的讨论。参见埃奇沃思《数理心理学》第40页以下；马歇尔《经济学原理》附录六，以及数学附录和注a12乙。

[25] 可以用证明其反方不能成立的方法轻松地予以证明。如果交换被认为是在不同价格条件下发生的，那么，面临较高价格的买者，和面临较低价格的卖者，这些人将会在一个中间数字上取得一致意见。

[26] 这两种主张在经济学讨论中常常是同等对待的，但两者之间的关系却并不如此简单。为了从第一个主张证明出第二个主张，我们假设，在任一给定价格条件下，每个个人都要确定合适的购买量。（由于经济状况的相似，我们不考虑物品的买卖，只考虑对用没有商品价值的货币所购买的两个商品进行比较。）现在，我们让一个商品的价格相对于另一个商品上升。如果这个价格上涨了的商品是非常重要的商品，或许人们会为此商品花费比以前更多的资源。但他不会购买用物理单位计量的尽可能多的商品。因为这样做的话，他就必须相应减少在其他可供选择的物品上耗费的资源，要少买其他的商品。但他如果在这件商品上购买的量与以前相同，在其他商品上购买的量减少，两者之间的效用比将会被推翻（因为效用比以前是处于均衡状态的），一个已知的资源的量购买的效用越少，在所购买的物品上花费的资源量就相对更多，资源将因此而从这种物品向其它物品转移。这就是说，他将更少购买价格（相对）上升的物品。证毕。

[27] 第66页以下。

[28] 尽管我们没有必要使问题复杂化，但在需求曲线上标出其他人的需求，而不是面前这位商品所有者的需求，在考虑到面前这位商品所有者的保留价格的同时，再绘出一条向上倾斜的曲线，以代表不同价格水平上的出售，也是可以的。无论使用何种方法，相同的数

据都将给出相同的价格，正文中所描述的情况是对这一情况更重要的描述，因为，在保留价格和需求价格背后的原因或动机上，不存在实际的差别。

[29] 塞利格曼的分析（《经济学原理》，第179页以下及第192页以下）是组织谬误的一个显例。B. M. 小安德森的《社会价值》也有相同的错误。安德森明显混淆了个人评判背后的社会影响，以及带有社会评判的偏好和本来意义上的偏好之区别。当然，个体是一个社会的产物，但是意识仍然是一个个体的现象，经济学家所考虑的与此相关的行为就是这样。除非是在社会主义国家或以某种其他方式而不是通过经济学探讨的那种个体间自由交换的方式组织起来的国家内，否则，确定价格的，只能是个体的买和卖，不能是社会的买和卖。

[30] 参见第76—80页。

[31] 如果价值没有发生变化，货币的使用并不能影响到理论，流通信用的使用也不会使讨论失效。

从一个方面看，实际情况与理论相比极其简单；从另一方面看，差异也会减少。通常，这一过程的连续性 和公布的价格的稳定存在，意味着除非卖者愿意接受现有的牌价（或更高），否则他就不会进入市场；买者除非愿意按此价格或更低价格支付，否则他也不会进入市场。因此我们很容易就明白，商品的供求将如何使价格下降或上升直至达于均衡。也就是说，真正的实际的问题与价格的变化 相关，与价格的确定无关。这一问题远不如后面的问题复杂。

[32] 另一个理论分支是静态条件下的分配理论，但在我们现在的假设条件下，因为不存在合作生产，所以不存在这样的问题。

[33] 应该注意，这里的成本曲线是一种递增成本 曲线。这是唯一一种从当前角度考虑问题而出现的情况。在分析的稍后阶段，在更为复杂的条件下，才会引入递减成本的问题。很显然，要增加任何一种物品的生产，都涉及到资源从其他物品的生产的转移，这一过程将会在降低前一个物品的价值的同时，提高后一物品的价值。其原因是，资源是按照最适合的用途来确定价值的，这就意味着，随着产出的增加，成本也在增加。在讨论的现阶段，我们不讨论任一单位商品的成本或任一单位生产要素的产出，因为，在制造任一商品的过程中，我们只使用了一种要素。

第四章　合作生产与资本化

本章将在上一章已部分建构起来的、假想的、高度简化的经济体系中，引入一些现实现象。许多因简化而抽象掉的日常生活特征，现在可以一并引出，并可以对它们的关系和关联意义分别进行研究。用这种方法，我们最终将会确定，什么是完全竞争的必要条件，什么不是。我们将会发现，我们可以在不破坏完全均衡必要条件的情况下，即在成本和价值始终同一的条件下，减少迄今为止所作出的多数简单化假设。只要我们遵守已经强调过的基本条件，即人们确切地知道他们正在做什么，并且不存在不确定性，那么，其他抽象掉的现实因素，仅仅是复杂化了调整的过程，但并没有使结果的属性有所改变。排除这些因素符合我们简化研究经济行为之基本原理的目的，并使我们有可能对现在要研究的复杂因素（consideration）本身，分别进行研究。

如果要进一步发展这一假设的社会结构，第一步就要对有组织的生产的本质和含义进行研究。迄今为止，我们的社会被武断地限制在无组织的或个人的物品生产范围内；在这一范围内，只存在通过产品交换的"初级的"劳动分工。现在，我们转而考察"二级的"劳动分工，或者是相互独立的行业内的职业分工，即大批人在一种单一产品的制作中的合作。在这种情况下，增加的因素带给我们两个新的重大问题，尽管这两个问题是紧密相关的；第一，通过自由合约而形成的生产群体的实际组织机制；第二，在对产品生产中做出了不同贡献的个人中分配合作产品的问题。后一个问题是我们熟悉的"归属"（*Zurechnung*）问题，或技术意义上的"分配"问题。

实际上，我们现在正转而讨论经济学的第二种一般性问题，这种问题在现实生活中常常见到。出于方法论的原因，我们实际上已经发现，我们有必要讨论一个已产生了专业化生产，但没有合作生产的社会。当然，在现实中，生产无一例外是合作进行的。因此，现在讨论

的论题是，在自由交换条件下，即在为满足既定 欲望而（在物品的生产中）使用既定 资源（以及在就技术或组织等方面的适用方法而论的既定条件下），社会组织的一般基本原则。这是一个“静态”问题。为了使生产的组织和产品的分配问题尽可能简单，也为了一次只引进一个复杂因素，这里对我们正在研究的这一体系的独断规定不做其他变动。至于生产，我们假定它是一种完整物品的绝对意义上的持续生产，并且在生产完成后马上用于交换和消费，这里不存在一般意义上的生产性“财产”[1]。这就是说，这里不会存在物质生产要素过剩因而可以随意使用，或者是生产要素严格与其所有者联系在一起的情况，没有什么方法去增进人或物的生产效率，也没有方法通过使用而减少其生产效率。在现有条件下所引入的唯一变化是，至少在我们这个社会中所生产和消费的大部分商品，是由从事若干不同的生产工作的一群群 个人所生产的。我们没必要让每个个人都只履行一种独特的职能，我 们宁可这样，即让相当数量的人从事相同种类的工作，同时，在不同的工作中存在着各种相似的等级。[2]

个人之间通过自由协议而自动形成生产组织的可能性，取决于管理合作生产的技术原则，这种技术原则至今尚未引入。这一新的原理，与选择原则或效用递减一样，是经济思想和方法的基础，在表述上也很相似。这种生产诸要素的比例变动的原理，以“收益递减”之名而闻名，为时久矣，尽管用一般术语对其进行清楚而大体准确的系统阐述，只是相对晚近的事情。这种新的法则是根据物质的属性做出的概括，而前者则是根据人的属性做出的概括。与所有其他“法则”一样，这是一种近似性，在将据此而得出的结论作为理论前提进行实际运用时，一定要记住这种近似性。与经济学中的其他伟大公理一样，这纯粹是一种相对性原理，仅仅与比例相关。在这一方面，对这一原理的通行阐述比之效用递减条件下的阐述，给人的误导一般要少一些，同时，也很少有人试图对其进行绝对意义的阐释。然而，有些奇怪的是，它花费了经济学家们这么长的时间（近一个世纪）才认识到其按比例变化的内在可逆性，并根据这一事实得出确切无疑的结论。最终我们可以观察到，新的原理更具“真实性”，即与其心理学原理相比，在普遍性与准确性方面与事实更一致、更可靠。

在其他许多方面，在均衡性的两个基本原则——即效用递减的心理法则和收益递减技术法则——之间，也存在着相似性。任何一种条理清晰且严谨准确的表述都是以可变要素的持续可分性 为先决条件的，这一点虽然在某些特定情况下不现实，但却符合一个大市场中的实际情况。在两种情况下，物质的可分性都可以使其完全分拆为最小

数量单位（在一种特殊情况下）。由于一定的最小量的消费物品也需要有自己的意义，所以，将会产生出无论何种效益的生产要素的比例也会有个限度。至于消费品的最小化，即不同意义上的生活必需品的最小化，尽管只是一种假设，但一般情况下并不真实。只有在非常特殊的情况下，任一特殊商品，由于市场对商品的界定和区分（这是唯一合理或适当的方法），才是必不可少的。

说到效用递减法则和收益递减法则，就像我们所看到的，在物品或要素停止进入生产行为，成为"自由物品"（free goods）——最好称为潜在的物品之前，还要考虑最大化的问题。最好的方法当然与我们对消费中的过剩要素所做的分析一样，分析生产中的过剩的要素；即，既视其为绝对属实，又完全无视其存在。只有出现了无剩余的"可能性"，这种情况才有意义，或者，才能使人们无论任何对它的存在进行自觉的考虑。

在讨论收益递减原则的过程中，出现了一个难题，这一难题的产生，是由于在一个整体组合的绝对量之中，对产生变化的组合中的不同比例之混淆。按照笔者的观点，人们迫切需要将这些事情分离开来，因为在分配理论中，这一方面产生的错误多于任何其他方面产生的错误。如果 一个组合中所有 要素的量都是无限制的自由可变的量，那么产品也就具有了持续可分性。这就表明，一定规模的组合与其他有类似构成的组合，其运作极为相似。但在这种条件下，每种物品生产过程中的垄断趋势就难以遏制了。为了竞 争制度的运行，我们有必要假定，要素分配的条件是，任何一个要素的交易单位，相对于与这一单位进行有效竞争的全部投入要素的存量来说，是相当小的，而且，一个比例上相对较小规模的企业，要比较大规模的企业更为有效。在这种条件下，竞争的第一个结果一定是导致一个行业内的所有厂家都趋向一个最为经济的规模，并且在对生产要素的有效竞争过程中，使行业内的厂家维持在一定的数目上。 [3]

收益递减规律在某种程度上是以现在这种形式，按如下方式运行的：在一个投入组合中，随着任何一个投入要素相对于另一固定投入要素量的不断增加，这一投入组合的物质产出将随之增加，但在到达一定点之后，产出的增加将按比例少于该项投入要素的增加，而且最终将会绝对减少。 [4] 一种更为一般的阐述，即强调与绝对规模相反的比例性以及规律的可逆性（reversibility）的阐述，可以表述如下：当一个投入组合中各种投入要素的比例持续大幅度变动时，一般来讲，在第一阶段任一单位投入要素的产出都将增 加；然后进入另一个阶段，在这一阶段内，每单位递增的投入的产出相对减少，每单位递

减的投入的产出相对增加；在最后的第三阶段，产出相对于每种投入来说，都在减少。因为每一种投入都可能是递增的，另一种投入都可能是递减的，所以第一阶段和第三阶段的含义相同。 [5]

对一个明智的生产组织和通过竞争性价格的影响在各要素间确定生产的部门所必要的是，不仅产出的增加比例要低于生产要素的增加比例，而且生产要素的算术平均数的增长导致了产出的递减。这两种原理当然具有完全不同的含义，但在收益递减理论的众多阐述中，却被严重混淆。然而，第二原理是可以从第一原理推导出来的，如下所示，这是根据经济情况的性质得出的结论。我 们所讨论的不同要素的关系，可以通过上页图示给出最好的表述。??在上页图中，横轴或*X*轴代表一个投入组合中单一可变生产要素的量，纵轴或*Y*轴代表了一组相应的全部物质产出。图中，收益递减点开始于交点（3）处，在这点上，曲线与通过原点的直线相切。小于这一比例的可变投入要素，就算可以免费获得，从理智上也不能加以利用，因为，如果不能以同一价格获得更多的可变投入，产出也可以因舍弃一部分其他要素而增加。从逻辑的必然和推定上，曲线上也确实有这样一点，在这一点上，在一个更大的比例上，产品增加的量要低于要素增加的量。这就是说，在交点（3）上和曲线与X轴相交之间这段曲线的任一点上，切点一定是正向与*X*轴相切。那么，如果在交点（3）之下与曲线相切的切线正向与*X*轴相切，如果在这一点上，切线又穿过起点，在越过起点后，又与*Y*轴正向相切，那么很明显，曲线则向下倾斜凸向该点。这就是产出增长递减的图解条件。假定从交点（3）到最大点（4）具有相同的情况（下凹），也是合理的，但这是不可证明的推定（*a priori*）。如果整个产业领域 处于图中交点（3）和点（4） 之间虚线表示的某一具体阶段，那么，在竞争条件下，这一阶段就存在某种程度的不可预见性，但这是相当不可信的假定。

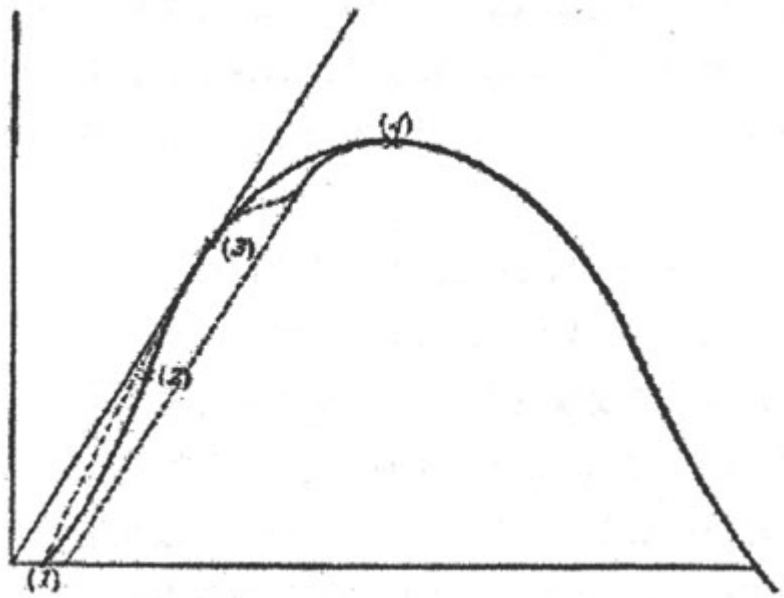

只要切线总是与X轴相切，那么，交点（3）之下的曲线具有什么形状根本不重要。毫无疑问，任何一个产业的曲线都将在收益递增阶段中间杂有收益递减阶段，而且，不同比例的要素组合是理智而稳定的。 [6]

如果假设人们都明白自己在做什么，那么这里就不必对第一阶段和第三阶段加以讨论了。第二阶段的边界代表的是一种极限，在这一点上，一种投入要素或其他投入品会成为自由物品，这超出了我们的思考范围。除了这一点，看情形增加一种或另一种投入所带来的产出，会绝对减少，这是荒谬的。第一阶段和第三阶段的含义显然具有同一性；第一阶段向一个方向行进的时候，如果按相反的顺序读它的数据，就成了第三阶段。这不过是结果的安排问题，而不是结果本身。因此，在"收益递减"阶段的范围之外，或是在该法则无法运行的条件下，就不可能存在一种"经济的，，状况。除非任意投入品每单位收益确实在递减，否则投入要素就完全不具有生产性，其使用对要素组合的产出也毫无增加。如果我们设想的是收益递增，那么，投入要素的生产性为负。这一事实在对土地的一般性讨论中已经被人认识到了，即在已经利用的土地 发生收益递减之前， [7] 人们不会对增加土地产生兴趣。

生产组织中各种投入要素按比例发生变化这一事实，以及根据收益递减原则产生相对于不同投入要素发生变动的事实，不仅使通过自由合约组建社会经济组织成为可能，而且如果没有这些情况，全部的组织问题就会毫无意义可言，也不会有这样的问题存在。由于存在对

生产力的不同组合进行比较的可能性，所以，除非可以无限制地利用不同生产力的不同组合，否则不会存在使用这种组合不使用那种组合的问题。组织是必要的，是可能的，只有通过各个投入要素对一个协作产品的各自的贡献是可以识别出来的这一事实，才能实现这个组织。就一个制度打算将投入要素的各自贡献给予各要素的所有者来说，在竞争条件下通过自由合约形成组织，不仅可能，而且也是现实的和有效的。现代社会就是通过对拥有自己产出权的生产要素的联合控制而组织起来的。这一组织之所以能存在，完全是因为组织起来的收入和产品都多于没有组织的条件。缺少一种与有效贡献的分配额相关的法则，我们的社会制度就不成其为制度，而只能是一团混乱而已。因此，对经济学家来说，只提出能否识别一个协作产品中各自的贡献，恐怕不太妥当；因为它做到了，我们的任务是解释完成这一识别过程的机制。

企业家们肯定了解，生产过程中值得使用多少不同的投入要素或多少单位的生产能力，否则，他就无法继续经营。很显然，企业家在对各个投入要素的出价过程中，一定是根据增加单位投入便增加贡献来考虑的——按经济学的行话就是"边际"产品——显而易见，一旦各个投入单位小到了各自的极限，全部投入要素的具体贡献会拖垮全部协作产品。[8]

我们可以看到，在一个生产组合中增加一个新的生产单位时，收益递减的技术法则并不能完全描述出产出的变化。仅仅由于这一法则的存在，相同投入要素的额外物质产出在某种情况下将会增加，即在我们所讨论的要素撤出的情况下，将会增加，在其进入的情况下则减少。[9] 但加之，由于这种转移减少了投入要素撤出行业的商品总产量，增加了投入要素进入行业的产出，因此前者的价格 将会相对上升，后者的价格 将会相对下降。在一个有组织的自由交换的社会里，生产者自然会以其交换价值而不是以其实物的数量来评估产品。一旦任何种类的投入要素有了增加并且是向相同方向运行时，物质贡献的变动程度和这一贡献的价值变动程度将会导致价值产品的整体减少。我们将用价值生产力递减或者简单地以生产力递减 来称谓这一总的变动程度，而且必须将它与 物质收益递减区别开来。[10]

为了研究价值归属（imputation）机制，除了劳动以外，没有必要再往我们这个社会里引入任何要素或投入品。各个群体的个人在同一商品的制作中，过去多多少少专门从事于不同的生产职能，现在则日趋专门从事不同的生产职能，而这一商品则基本上代表了与不论何种本质上毫不相同的投入要素的协作有关的所有商品。因此，我们可

以将这些不同职能的人视为不同种类的投入要素，或当作生产的“诸要素”，这样，我们现在就可以发现避免使用这一术语的原因，即它所具有的让人产生误解的含义。一旦我们正确地制定了“静态”社会的条件——即物品生产和消费的给定条件——像已经证实的那样，就没有为任何意义上的财产，即完全有别于财产所有人与生俱来的生产能力之财产，留下空间 [11] 。

这个问题将在稍后展开更为详尽的讨论。现在我们只需了解，我们谈到的任何类别或族属的投入，或生产“要素”，都是在客观实际的基础上形成的，其中包括那些在生产过程中实际相互交 换的东西。如果我们说到“诸要素”，那就因此而不是三个，而是极不确定的若干个。 [12]

事实上，围绕着价值归属问题出现了很多不必要的让人困惑的事情。但这只是一个共有需求（joint demand）的问题，相同的情况对消费物品来说极为普遍。其实，由于我们并不是只使用劳动，所以，区别对劳动的需求或对任何特定种类的劳动的需求，实际上不存在更神秘之处或特别困难之处，我们甚至可以为总是与其他商品一起消费的黄油建构一条自己的曲线。在这两个条件下，可变比例的原理是解决问题的关键。就我们考虑的消费来说，总在一起使用而且总是按相同比例使用的商品是不能分开的商品，但对于一个商品的不同部分来说，如果生产的情况是各自有别的，商品就有可能分别计价。

请记住上述事实以及我们据以进行研究的简化条件，这样，我们要描绘出组织的实际运行机制就没有什么困难了。我们现在接着上一章，从随机调整和连续不断地向均衡状况的重新调整开始分析。我们假设，生产者群体是以任何一种凭猜测的偶然方式形成的，每个群体的产品整体上是通过我们已描述过的方式决定的，群体成员之间的分工是依据不论何种基础完成的。很显然，每一个个体想要优化自己的欲望，将立即引出三类问题。第一，每一个人都将竭力确定他在他所属的那一群体中的价值，并将这一价值与他所获取的份额进行比较；第二，他同样还会探究他在其他群体 中的可能价值；第三，作为一个群体的成员，每个个人都会让自己对该组织中的其他个人的价值感兴趣，也会对组外的个体会取得的价值感兴趣，如果这些价值会被他的群体得到的话。因此，（1）酬劳将迅即重新调整，即按个体对所工作的群体的产出所做贡献相适应的价值重新调整；（2）所有个体都将转向这类群体，即他们能在这一群体中对产出做出最大贡献的群体。任何从群体所获价值超过他自己价值的个人，将被解雇或被削减薪酬。任何所得少于自己价值的个人将会获得他的全部价值。 [13]

其原因在于，我们是在已定条件下阐述问题，即群体之间存在的是完全竞争条件。

因此，所有的生产群体会为了实际的和潜在的成员所提供的服务而发生竞争，社会中的众多个人会为了在群体中谋得一席之地而采用类似于现有秩序的方式进行竞争。一个群体对一个人的给付标准，明显是这样一个量，即他用这个量生产出的产品，要超出没有他时所生产的产品。在最后的调整中，个人对群体收入所做的贡献，就是他对社会收入所做的贡献，他这个贡献是他身处压 力之下所能做出的最大贡献，是他将自己放在一个实际上最优效率的位置上做出的。[14] 因此，一个竞争性组织所具有的趋势，就是趋向于我们在论述自由放任的文献中已经熟悉的理想调整（ideal adjustment）。在最后的调整过程中，如果没有出现未得到补偿的损失，组织就不会发生变化，并且全部产品都将按各人获得各自的加值产品（added product）的方法，在所有权利人（claimants）之间进行分配。[15]

这一假设结果的先决条件确实较为抽象，但这就是完全竞争的条件，多多少少也是接近实际社会条件的。因为社会的确多多少少把自由竞争视为一种理想，这对理解自由竞争和充分认识到实际自由竞争之必要条件的人为努力，是非常重要的。

另外一种系统阐述均衡条件的方法是，将调整视为对生产服务的一种持续不断的重新定价过程。这一过程更近似于消费物品价格的决定过程。我们可以把每一个生产者或生产群体设想为一 种在市场上手持一定数额的货币，为了抽象的生产能力进行花费的人。在任一时刻的既定价格水平条件下，人们当然会购买那些能够在既定价格支出条件下，对产品做出最大价格贡献的生产投入要素。但是，由于所有投入要素的量在现实中都已固定，所以竞争将很快迫使价格重新调整到这样一点，在这一点上，相同价格的所有投入要素会对产品价格做出相同的贡献，这和我们前面的例子一样，相同价格的所有物品对所有消费者一定代表着“相同效用”。作为一个整体，生产体系的组织事实上相当于一个耗费收入的组织。因此，生产性投入要素现在是一种给定的资源，对这一资源的最佳使用就是在所有企业中对其进行分配，以保证所有企业中相同单位的报酬量。在作为一个整体的组织中，这两项原则是结合在一起的。货币收入作为一种工具性媒介可以被排除在外，其结果可以表述为，社会的真实资源趋向于在所有企业中这样分配，因此各个地方相似的物质单位，对这一体系中处于对它们进行选择位置上的所有人来说，做出的贡献在心理上是相等的。

现在才能提请大家注意在生产力分配理论中已经提出的更重要的异议，尽管这些异议多数或全部有了解释，而且也不会有损于前面所表达的理论形式。我们首先还是坚持将分配理论与从分配理论中推导出来的有决定性影响的道德信条和社会信条完全区分开来。该理论在美国的杰出代表J. B. 克拉克教授由于在《财富的分配》中 [16] 的一些不甚严谨的言辞，应对这种混淆关系负有部分责任。然而，这些合乎道德的演绎的不合理之处，已由这一理论的另 一位阐释者卡弗教授 [17] 给予了出色的诘难，J. M. 克拉克教授亦就理论本身作了论辩。 [18] 因此，我们可以不去理会那些不喜欢这种理论中不具备社会含义的作者的非难，甚至包括达文波特教授 [19] 和阿德里安斯教授 [20] 颇具分量的批评，我们打算在第六章再对竞争体系的伦理问题扼要地作一阐述。

一种老套但又很普遍的对生产力理论的批评是由威塞尔提出来的， [21] 威塞尔试图就门格尔对该种理论的阐述进行反驳，晚近，霍布森又大体上按照相同的思路，特别对威克斯蒂德提出了批评。 [22] 其论点是，特殊的或边际的生产力理论，无法从理论上提出一套合适的分配方法，其理由是，如理论所解释的那样，各个投入要素的产出总额，不会与总的共有产品相等，而是相当大的。按他们的说法，只要从总产出中提取“一个单位”就会发现，从全部产品中减去的量将大大超过能够归为该投入要素的所有的量，因为任何投入要素的损失都将多多少少使组织产生混乱。因而，要用这种方法按照每种要素的特殊贡献，准确地将全部产品分成为归属于各个“要素”的所得部分，基本上是不可能的。威塞尔提出了一种可供选择的方法，这种方法与F. M. 泰勒教授对生产力理论的 表述完全相同。 [23] 霍布森宣称这一问题绝不可能解决，不免有些武断。

这种推理的错误在于，将注意力固定在相对较小的组织和相对较大的生产服务集团或单位上了。当考虑产业社会的实际规模和多数投入要素的一般单位的大小时，我们将会看到，“混乱”是微不足道的；因为从理论上说，诸单位在规模上确实必须是无限小的，而且分别有自己的归属并有效参与竞争，即在数学意义上，比例必须是持续可变的。然而，在一些典型的情况下，与其他一些在竞争性调整中产生的误差相比较，从这一假设产生的错误并不太大。实际上这里是存在一些特殊情况，即投入要素不具有高度可分性，甚或是根本不具有可分性，在这种条件下，竞争将让位于一定程度的垄断。从总体上看，这些例外相对来说在大多数产业中较为罕见，但却极为重要，因此我们

将在稍后论及独特的（unique）和不可分的投入品时，再作论述。[24]

在论及相关问题的文章中，帕丹进一步抨击了克拉克教授对生产力理论的表述，即任何要素所获得的量，都要基于分派给边际单位的假定的规模。这种观点在假设上是合理的，但却不太恰当。单位的规模不是一个随便的方法论问题，而是一个实际问题，克拉克教授或许仅仅是因为有相反的含义，才容易受到批判。事实上， 理论的合理性，竞争性分配的可能性，都要依据于生产性投入要素实际分割成的小规模的交易单位（bargaining units）。[25] 我们应该相信，说"劳动"或任何"要素"得到了或倾向于得到了自己的产出，是一个错误。这一说法仅适用于现实的个人或其他投入要素。

达文波特和阿德里安斯还提出了第三种批评，即有点哲学意味的批评。这一批评认为，劳动的"边际"产品，除了边际单位外，和任何其他投入要素的边际产品一样，也是一种共有产品。那些使用无租金土地的劳动者，仍然不得不使用这些土地，因为没有这些土地，他们就什么都生产不出来，所以，产出不能只归属于劳动。尽管陶西格教授与达文波特一样也有某种程度的保留，但他还是主张，所有产品都是共有产品，不可能分成一份一份的归于不同的投入要素，但同时，他又趋向于将所有的收入都视为劳动的"产品"。[26] 对这一推理过程的考察将使我们面对生产的含义和因果关系的问题，这也是我们不久就要着手处理的问题。但我们暂时只要指出，这一问题与经济机制和经济生产力的混淆有关，就已经 足够了。由边际劳动使用的土地，对于前一种意义上的运行或许是必要的，但于后一种意义上的运行则完全没有必要，因为从理论假设上说，如果不让使用这块土地，这块土地马上就会被另一块相同质量的土地所替代；不然，这就不是自由土地了（free land）。这一谬论与"效用"（像通常所定义的）和经济价值之间的混淆相同。自由物品像空气一样，可能对生命来说是必需的，但不是必需品的特殊组成部分，这种物品不具备经济价值（像我们在前面已说过的那样，也不具备效用，如果这个词的使用包含有任何经济意义的话）。

最后，我们还需关注一下霍布森对"边际主义"的一般性原理提出的另一个反对意见。[27] 按照霍布森的基本立场，边际主义是理性选择分析方法的必要形式，理性的人生观受制于极为苛刻的限制条件，笔者对此也深表赞同。我们不能确定霍布森是否想把他的非难应用于生产力的分配理论，但我们只得指出这种应用会是一种错误。通常我们认为，在经济行为中对选择物的量的权衡，要比我们的讨论谨

慎得多，注意一下我们就会相信这点，但这个题目太大，不能在此深入讨论。我们似乎并不觉得生命的构成就和霍布森所描绘的图画或蛋糕一样，其中各种成分的比例严格按照食谱或预先构想的范本。无论如何，由企业所从事的物品的生产显然是一个理性的过程，是生产者根据不同投入要素所产生的不同成果而做的调整过程。霍布森在别处[28] 所提出的理由，即技术条件限定了应使用的投入品的比例，也并不切实。劳动与土地的 比例和资本与劳动和土地的比例，在它们自己中间很大程度上也各不相同，而且至少在一些重要产业里，其比例的变动在一定幅度内也不受技术的约束。再者，最终这是要取决于实际情况的。对于生产者来说，增添到组织中来的只能是价值，正是价值决定了他在市场上为使用任一单位的劳动、土地或资本的出价，或者，决定了他将以已知的价格所购买的任一投入的量。因此，正是这种"特定的产品"支配了全部生产性投入要素的全部收入的分配。

如上所述，对生产力理论的多数异议都与生产和产品的含义有关，总而言之，与其说在论及分配机制实际如何运行时有什么根本不一致的地方，不如说它涉及的只是用词的得当与否。现在我们想指出，在称呼由任何投入要素对一个大组织的全部产品所作出的添加的时候，即称呼特定的或各自的产品（specific or separate product）的时候，我们是在相同含义上使用"产品"这个词，其含义是"原因"和"结果"或类似语词所具有的含义。在一种绝对的意义上，说一件事情是另一件事情的原因，绝对不会可靠。宇宙在这一时刻的全部状态或许可以说是下一时刻全部状态的原因，但是，当我们说A是B的"原因"时，我们总是 假设，其他的事情也是一样的；我们绝不是指，如果宇宙的其余部分被移走，只要有A就能产生B。将任何一个单独的事件作为原因或结果而归因于另一事件，总是有很大的随意性。每一事件都有无数的原因，它依赖于环境、视角以及有待处理的问题，我们才能从中挑出表示"那个"原因的名称。一种现象的"那个"原因仅仅是它的一个必要条件，通常从控制的角度来看，出于一些实际的原因这一条件是至关重要的。它是我们必然关心的一个条件，而这一环境也使我们将其他条件视为当然。按此观点，我们将一打各不相同的前件称为 一特殊事件的"那个"原因，或许是相当正确的。其他的投入要素，甚至整个社会体系可能与一个具体物品的生产都有关系这一事实，并不反对把一个物品看成是某种具体投入要素在某种实际条件下，依据它的活动产生出的（特定的）产品 。[29]

运用价格术语并在供给和需求的基础上，对静态组织的原理进行的一般性分析阐述，主要由两个部分组成。我们必须考虑分别与消费

物品和生产服务相关的两个评判问题。这两个问题通常被称为“价值”问题和“分配”问题。为方便起见，我们先着手处理第二个问题。我们已经知道，要素比例变动的有效形式就是价值递减的生产力规律。很明显，所有的重新调整都涉及到生产资源的转移，并且，每一次这种转移都意味着一次价格的变化，即由资源被转出的组织所生产的物品的价格上升，转入了生产资源的组织所生产的物品的价格下降。这种价格变化的结果与实物收益递减的结果，在方向上是一致的。我们现在或许只能满足于在消费物品方面这种肤浅的价格反应的观点，进而从分配份额方面着手解决体系均衡的价格条件。然后视角将转移到思考这些份额上， 但不是将这种份额看作投入要素的报酬，而是看作投入要素的服务加入其中的物品的成本。一旦调整及其均衡被作为消费物品的价格和成本的关系进行过研究之后，我们就能将这两种分析结合起来，搞清三组价格事实——物品价格、物品成本和生产服务的价值——的关系。总起来看这三种概念显然完全相同，事实上它们是从不同角度着眼的社会收入。

从眼下“静态”问题的角度出发，所有生产投入要素的供给都已严格固定，对其服务进行评价的理论，与前一章在消费物品问题上论及的市场价格理论完全相同。任何一个特种投入要素的供给和需求问题，都可以用表格或图形的形式来表示其在每一价格水平上可以得到和售出的各自的量，还可以通过这种图形标出均衡点。有关供给和需求关系的情况要远比消费物品的情况更为复杂。在供给方面，我们甚至不能将某一时刻的存量视作为给定的实际数量。因为我们分析的是一种具体种类的投入要素的服务 ，而不是这个投入，投入要素的量是固定的，但从该要素中可以得到的市场服务的量，可能会因出价的不同而有很大的不同。两种方法都可以自由选择。我们可以依据投入要素的实物特性，即让这种投入要素成其为投入要素的特性，或根据其所产生的实物结果，来对服务进行定义和分类。 [30] 我们首先从实物意义上对投入要素进行定义。在这种情况下，在标出需求曲线时，我们多少要考虑一下相同投入要素的替代效果；供给指的是一种具体的投入要素的服务的供给，那些完全 同质的、普遍可相互交换的东西，可以归为一类。

假设一个人会为了获取一份更高的工资而不是更低的工资做更多的工作——即更努力地工作或每天多做几个小时，这是正常的，因为从表面上看这种假设是“顺理成章的”。但是，一些考察会表明，这一假设对理性行为人来说并不正确。就人们的行为是理性的——即，出自由效用递减规律所决定的固定动机——而论，他们将根据赚更多的

钱，但少工作几小时 这样一种方式，在赚钱养家和非赡养用途上分割自己的时间。在什么地方达于均衡，取决于货币（代表用货币所能购买到的东西）和闲暇（代表所有非钱财上的、时间运用的选择）之比的曲线的形状。因此，我们可以根据价格的下滑斜率，画出货币供给线。[31]

第二种选择方法是根据投入要素或生产要素所产生的物质成果来对它们进行定义。当我们这样做的时候，一定时间里的供给曲线的形状将完全依据于我们所讨论的服务的专业化程度。从一个极端来说，我们也会获得一种非专业化的服务，比如在某个具体行业中的非熟练劳动。对这种服务来说，在低于已确立的竞争性价格时，不会存在任何这种服务的供给，高于此价格时，就会出现基本上是无限制的供给。这就是说，作为价格函数的供给曲线将会是一条垂直线。在另一个极端，也会存在一种绝对专业化的服务，比如钻石切割者或是飞行员。对这种服务来说，低于某一最低价格，就不会有这种服务的供给，这些人将会做其他工作赚钱，随着价格的上升，供给也将会急剧增加，直到受过这种训练的人全部受雇为止。除这两者之外，曲线将会并入以前讨论过的由给定投入要素所提供的服务的供给曲线（见下列图形，每一图形表示一种价格函数的供给）：

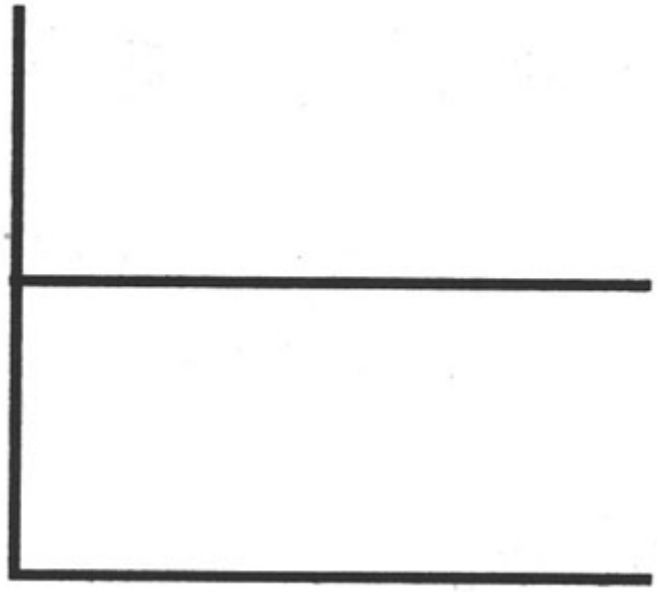

已知投入的服务

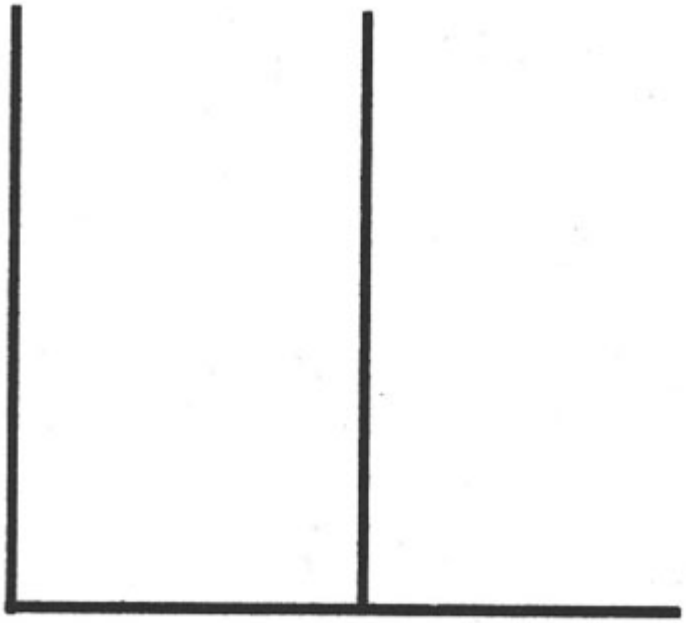

非专业化的服务

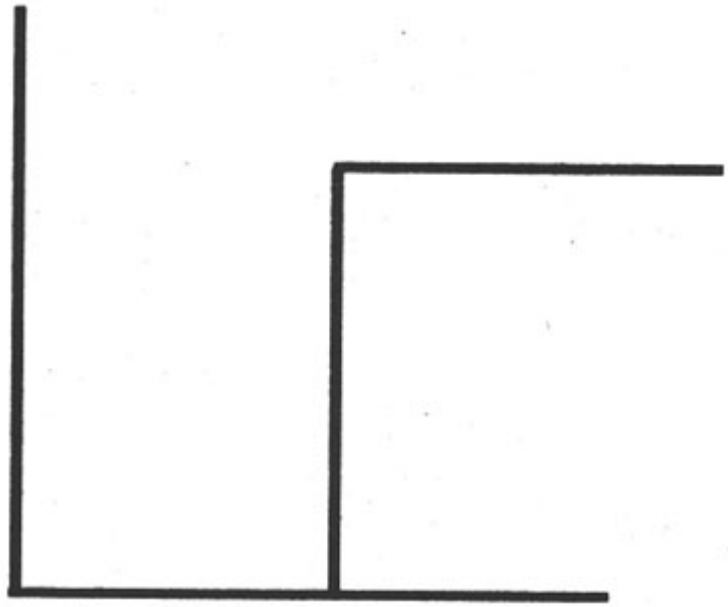

专业化服务

就需求而论，生产服务的情况要比消费物品的情况简单；需求（a）总是间接的或派生的，是需要投入要素产品的一种反映；（b）其性质总是关联的。与第一种事实有关，需求也是高度复合的；同样的生产投入要素交替满足范围广泛的欲望，而极为不同的投入要素则能满足同样的欲望。就算没有棘手的问题，生产服务使用中 的这种复杂性，也使我们非常难以对其进行逻辑分类。正如我们所见，共有需求仅仅是在程度（degree）上，并且是在一个相对有限的程度上，对生产者物品和消费者物品进行了区分。

作为一种价格函数，任何具体种类投入要素的服务其可能销售之需求曲线的形状，与消费财货需求曲线的形状是相同的。这就是我们已经描述过的价值生产力递减曲线，其下降是物质生产力递减和价格下降的结果。这就是说，如果任何生产性投入要素的供给有了增长，那么，使用该要素的组合中的该种要素的比例将会增长，同时，在组合中这种投入要素的使用占有相对重要的比例的商品的生产也会相对增加，其结果是这些商品的相对价格相应下降。静态条件下，均衡价格点实际上就是该投入要素的给定供给的特定生产力（尽管我们必须谨记，服务 的供给在一定时刻也会随着价格的变动发生某种变动）。这就是说，在均衡条件下，每种服务的价值等同于它对全部产品所做贡献的价值，并且在整个体系中，相同投入品的贡献在价值上是相等

的。很明显，这种调整在调整了生产服务价格的同时，也固定了消费物品的价格，在规范价格 理论与上一章所研究的市场价格理论截然不同的条件下，我们也可以将供给与需求分析应用于消费物品的分析。

在某一时刻，任一物品的理论价格都是现有 供给的（“边际”）需求价格，即市场接受供给的最高统一价格（uniform price）。供给是一种既定的具体事实，不是一个经济变量，但却是方程式中的一个常数。在一个长时期内，一个物品的均衡价格是一个有差异的问题。在这里，并不是说物品的量是一个常数（再加上需求的情况），而是一般物品的生产条件（以及需求的条件），（在“静态”条件 下）是个常数。任何具体物品的供给都可以自由地发生变化，这种变化在其他条件相等的情况下，随价格的变动而变动。对价格的调整不是为了对固定的供应进行配置，而且要让生产率等同于消费率，[32] 两种变量都与价格函数相关，或就是价格的“函数”。

我们不需要对需求曲线作任何特别的重新解释，唯一的新问题出在供给一方。假设某一时刻，供给率和需求率事实上就是一个价格函数，很明显，价格必须移向两种比率相等的均衡点；由于物品的消费不可能快于物品的生产，因此物品的生产也不能快于物品的消费。两者如有任何差异，都将立即在价格上得到反应，价格也将根据与假设的函数关系相一致的生产和消费比率，做出反应，如此这般下去，直到需求和供给都与现有价格一致为止。

为了研究供给与价格间的基础和特性，我们必须考虑一下控制生产的动机。已经组织起来的生产群体或企业，必须给它的成员（生产性服务的所有者）支付足够的报酬，以使他们留在本企业，即支付必须满足竞争的要求。任何群体根据一定利润雇用一名新成员时，很显然，它也可以用略高于该成员在别处所获报酬的办法来得到任何新成员。同样明显的是，企业也会弃用已被它雇用的任何成员，即其竞争群体开出比它所能支付的更高的报酬时，它就会放弃它雇用的成员。因此，在任一价格水平下所能生产的任何商品的量，将很快趋向于这样一个量，即一个既无利润也无亏损的量，因为，一旦生产中哪怕产生出一点利润，生产都将增加，反之亦 然。为方便对这种调整进行研究，我们可以将先前图形的轴相互交换一下，将成本和销售价格看成是供给规模的函数。

人们通常假设，成本要么增加或保持不变，要么就随供给的增加而减少 [33] （当然，销售价格实际上总是在下降）。这一问题实际上是最为困难的一个问题，或许还是经济学理论中最含糊不清的一个问题，以致不能在这里进行充分的分析。但我们的考察似乎表明，在

完全竞争的必要条件下，成本一定总是随供给的增加而增加。如果存在竞争，情况一定是这样，一个在行业中比较而言相对规模较小的企业，一定比大的企业更有效率；否则就会产生垄断。因此，新的供给将通过无数小规模企业的增加而出现，不是通过任何小企业规模的扩大而出现，大规模生产的不经济，将由此而被人们所认识。

相反，增加的供给一定意味着生产资源从其他用途的转移，这种转移将通过该生产资源在该用途上的产出的减少而提高它的价格，其结果是提高了竞争性产品的价格。当然，如果竞争的存在使价格对所有生产者都无一例外地上涨，不言而喻，所有供给单位的成本也将同样上涨。 [34]

成本函数的正确形式将由生产性服务的需求中特定物品的重要性来决定。如果特定物品的生产在所有这些服务中，只构成了几乎可以忽略不计的一个部分，我们将视其为实际的固定成本；如 果占了很大部分，就是一种增长极快的成本。在已知技术条件下，由于代表收益递减规律的成本函数的特性不同，成本函数也会有不同，因为随着生产的增长，相对于供应上更为有限的投入来说，供应更为充足的投入的投入比例也将会增加。第91页的图形表明了函数的特性和均衡的含义，该图形也适用于协作生产的条件。

均衡的条件或者静态的长期趋势，现在已经从许多不同的角度、用三种方式进行了系统阐述。从分配的角度来看，每一种投入要素都必须处于这样一种情况下，即在这种情况下，它能够对社会收入做出最大可能的价值贡献，并且还要通过自己所做的贡献得到评价。从消费物品的角度看，价格一定是这样的情况，即生产和消费的比率是相同的，或者每单位的成本和销售价格是完全一样的。这里重要的是要搞清楚，这些叙述从逻辑上说是相同的，但代表的是相同现象的不同方面。不言而喻，物品的成本与贡献份额从整体上说是相同的，两者都与物品的价格相同；事实上，这三者全部都是社会总收入的不同称谓。一种包含所有这些叙述在内的系统阐述是指，消费物品和生产性服务将如此定价，等价和等量的生产性服务能做出与消费物品等价的贡献。只有这种情况能稳定下来，任何其他组合力量才能依此带来这一结果，这是不言而喻的。

迄今为止，我们只是将种种不同的人类服务，作为引发竞争性归属的现象，来进行研究的。下一步则需要注意经济组织中财产的含义和作用。我们已经知道，只要物质生产财货不容易增加或减少，而且不与其所有者相分离，物质生产财货就不会对组织的基本原理有所修正，对所有者的个人能力，我们也必须应用相同的约束条件。

相反，生产要素分为土地、劳动和资本这三个范畴的传统分类 已经在前面提过几次，现在开始更为仔细地着手分析其准确定义和分类上的难题，正当其时。很明显，所有这些类别都不能视为是同质的，不同的人、不同的机器和不同的自然投入要素，在其特性及所从事的服务中，显示出了极大的差异。卡恩斯（Cairnes）试图将劳动归为更为近似的同质体（bodies），因此有了著名的"非竞争集团"（non-competing group）一说。更为突出的是，不同自然投入具有的千差万别——麦田之于菠萝地，耕地之于牧场或林场，而且所有这些都与矿产储地完全不同，后者更是种类繁多。资本在某种程度上也有这方面的特殊性，其"流动性"主要由所考虑的时间的长度而定。

另一方面，一个更为重要的事实是，不同范畴的投入要素和差别极大的物质财产，就它们所获得的结果而言，或许是相等的和可交换的。如卡弗所观察到的，一名挖沟的（人）从经济上说比他作为一名簿记员更近似于一台蒸汽挖掘机。[35] 实际上，一个竞争的社会组织取决于多样化程度的事实表明，没有哪种具体的投入要素是必不可少的，在有限的范围内，它们可以相互替代，因而，每种投入都一定会为了自己的位置，与其他不同种类的投入要素竞争。很明显，从其他方面看，生产者要不是为了各不相同的投入要素出现在市场上，他就不会通过竞相出价分别对它们进行评价了。分配问题的存在，取决于产品制作过程中实际上起着不同作用的不同种类投入要素的协作，解决这一问题的可能性取决于在价值成果的贡献中，几种确定的服务量的等价。正如我们已经看到的，我 们立刻就能明白，根据生产服务的贡献对生产服务进行分配或量度，对生产分配问题毫无意义。按照这样一种标准，所有的生产性服务都成了一笔巨大的同质性资金。[36]

实际上，这个问题是我们不能忽略的一道难题，因为我们不能在讨论定价问题时根本不知道被定价的东西到底是什么。但我们也能回想起来，大多数相似的难题，是在消费物品领域中碰到的，同时，这两道难题的解答一定出自相同的来源——都要求助于市 场的基本事实。用相同名称报价的东西和价格相同的东西，可以视为是相同的东西，反之亦然。然而，这里应该提及这一问题的某些特别之处。首先，生产性投入的可替换性取决于其用途；两样东西对一个目的来说可能是相同的，而对另一个目的来说则可能是完全不同的。这一点对消费财货来说几乎是不切实的，实际上，消费物品通常并没有这么复杂多样的用途。可替换性也有一个时间问题。生产投入要素的形式变化和使之适应新用途的问题，促使我们对长期报酬尤其是资本的含义

进行分析，我们将在下一章对这一问题进行讨论。我们将会看到，我们的研究将极大地拓宽资本的分类；多数生产性服务最终代表的是某种资源的以前的投资。

不同用途间可替换性的变动，引出了导致理论混乱的特殊复杂问题。最终确定要考虑的问题，不是在制作任何具体物质产品时的可替换性，而是一定的价值量。事实上，具体物质产品的多种多样的可替换性，并不是竞争分配活动的必要条件。如果投入要素是由不同用途的东西组合而成，实际的替换则通过不同产业的相对成长或衰落而达成。我们以前曾经提到过威塞尔，威塞尔实际上驳斥了基于比例变化的生产力分配理论，提出了基于不同组合中不同比例的实际上相当的理论。而泰勒却用后一种方法来解释自己的生产力理论，但他也指出，这两种理论实际上是相同的。当然，两种比例的变化都涉及到了生产性服务市场的实际运作，两种变化都成体系地出现在我们刚刚做出的分配理论的阐述之中。 [37]

为了结束对生产性服务的简短讨论，我们或许可以注意一下通 常对劳动和财产要素所假设的四个区分理由的无效性：（1）主动性之于被动性。企业组织的特点是，劳动和物质设备一样，都直接属于雇主所有，不属于劳动所有者所有。在这一方面，一名自由劳动者与一匹马之间，确实没有明显的区别，更不要说一名本来就是财产的奴隶了。与此紧密相关的是（2）投入要素本身关于（a）种类以及（b）投入工作的服务的量的偏好问题。但这里至多也是一种模模糊糊的程度上的差别；财产所有者通常出于道德的或情感方面的原因而限制财产的使用范围。我们切勿将实际从事工作的投入要素与投入要素所有者的人格相混淆，在这一方面，一件工具、一幢楼房或一块土地，看起来与人的一只手或大脑相同。这一点对（b）即所完成的工作量来说，也是如此。人们可能会强调指出，物质要素并不在意它们是否工作。但限制劳动的工作时间或给予劳动者一定的假期，对一个人的个人资源或希望保护该资源使其不受损伤的愿望来说，都是一种可能的选择，相同的考虑也适用于财产资源。 [38]

（3）细察之下，另一个表面上的差别与“不够标准的”（submarginal）投入要素——质量太差而不能使用的投入——相关。人们或许会指出，不存在与无租金土地（free land）同质的没有工资的劳动。但是事实上，够标准的人和不够标准的人与土地上存在的现象一样常见和重要，而且这一方面远远超过了资本。每一个人在其一生中两头的大部分时间里都是一个不够标准的劳动者，各个公共机构（institutions）里就满是不够标准的人。一年中有数以百万计的空闲

工时本来应该用于可以多少带来一些超过竞争性收益的任何事情上，但却用在一些必须使用的设备上。另一方面，与我们所注意到的同样错误的推理有关的是，繁重的工作无疑会导致雇用大量能使用可以生产出更多产品的设备的人，如果是在“更深入利用”的意义上雇用更称职的工人的话。 [39]

（4） 财产与个人能力之间最为重要的所谓差异，即道德差异，并没有严格地局限在像现在这样的纯叙述性讨论的范围之内，但我们可能正好观察到，这一差异在很大程度上并不现实。作为“劳动所得”（earned）的个人服务收入和“非劳动所得”的财产收入间的区别，在很大程度上是由“改革家们”弄出来的。这种区别，明显使人产生误解；要在两者间为道德真实性的区别找到理由，不能说不可能，但也非常困难。“有的人生而伟大，有的人赢得了伟大，还有些人是送来的伟大”，这句话实际上也适用于财富。将一份产品 或由于勤恳的努力甚或遗传优势或幸运所带来的生产能力各自区别出来的任务，几乎是不可能完成的——作出错误区别而导致的灾难性结果的可能性更大一些——两种情况都一样。在这两种情况下，在实现再分配的实际可能性上，也存在带有几分重要性的区别，为了把复杂因素排除在分析之外，我们认为有必要回过头来对财产再作一个明确的说明；财产是与财产所有者分离的，劳动通常并不与所有者分离，或者说，没有达到类似的分离程度。至于社会政策的唯一结论，我在这里要插一句，我们坚决主张“社会”必须抛弃这样一种看法，即由于收入是“劳动所得”，所以收入是“理所应得的”（deserved），而不是其他。从对大量“勤劳”所得不加区别地征税，对不幸者和无能力之人的不加区别的补助中，我们可以看出，事实上我们已经远离了这一观点。如果我们打算将社会组织起来，并打算维持人们的生活标准，我们就必须从根本上根除缺陷，或是根除强加在弱者身上的不堪忍受的负担（尽管这样，弱者的容忍还是有限的，但命运的因素仍然不变！）。

现在让我们再转而思考一种经济组织的因果关系，即在因果关系上对财产属性的区别有重大意义的经济组织进行考察。首先我们假设，在我们这个社会里，某些财产可以通过租赁而不是通过出售与所有人分离。这里唯一的区别是，这种财产的所有人或许属于一个以上的生产集团，并同时为产品贡献出一种以上的服务。从总体上说，这一体系的组织原则绝不会受到竞争性措施诸项条件变化的影响。

通过交换产生的永久性财产转换的可能性，虽然并不属于增加或减少的范畴，但在我们的问题中引入了一些新的因素。这些结果 与我们迄今为止所具备的另一个抽象概念的含义，即生产一消费过程的连

续性和永恒性，紧密相关。因此，我们必须首先排除简单化，考察被抽象掉的因素的作用。这样，当我们将条件按现实情况作过修正，而另一方面仍继续保留完全知识和静态条件，生产过程也被延长并划分为复杂的阶段和再细分的阶段，更有甚者，物品在生产出来后也不再需要马上进行消费，而是为了未来的用途或未来的交换而储存起来，那么，我们所研究的这一社会将会发生什么呢？

在不同的集团或工厂中，将生产过程划分成阶段进行经营，在细节上与生产过程的时间长度相关，但我们可以略加考虑就不予理会了。事实上，这是组织问题上相对次要的问题，而且，在现在假设的“无摩擦”条件下，在一件产品的制作过程中是通过一个单个集团的内部组织进行要素整合，还是通过集团之间的外部市场交易机制进行要素整合，其连续性过程都不会有实质上的区别。在这种条件下，任何时候都存在一大批半成品，即制作过程中的物品，这当然是一批会有价值的物品。我们必须从半成品价值中分离出某种要素，这样做只是在产品进入消费之前，由于时间流逝所产生的直接心理影响，致使产品中所包含的储存的生产能力的价值发生变化使然。

物品的生产和消费的时间关系是一个复杂且有争议的问题，我们在这里只能做些非常简略的讨论，也有必要做一个粗略的概述。对人性普遍偏好现在物品而非未来物品的假设，是如此普遍和确定，以致我们需要鼓起一些勇气，才能对有关这一论题的全部学说的理论基础进行质疑，而这是一定要做的。按笔者的观点，有关这一主题的多数讨论，都由于这一问题中的一个错误概念而没有实际 意义。现实社会中存在利息这一事实，被错误地拿来证明人们是低估未来的。实际上，按我的观点，利息和时间偏好的关系被颠倒了。在一个可以获取利息的自由市场上，因为一件商品可以自由地与其他商品进行交换，所以人们自然会做出现在的一元钱按现行利息与未来的一元钱等值的估计。人们并没有将所有财货的消费推延至不确定的未来这一事实，也并没有为一种偏好现在消费而不是未来消费的根深蒂固的抽象观念提供理由。人们也不愿意将一生的所有快事都压缩到现在，此后就永远戒绝满足了，[40] 根据同样的推理，上述行为也能证明一种偏好未来而低估现在的倾向。

当前推理中的错误在于，错误地选择了量度时间偏好的起点。正确的基本准则是，不要将所有东西放到现在，而未来却一无所有。一个更为合乎情理的问题应该是这样的：如果一个人不得不在今日享受而明日禁食与今日禁食而明日享受之间做出选择，在其他所有条件都相同的情况下，哪个选择更为可取？或者说，如果将一个人一年的全

部收入在一月初就一次性地付给了他，那么，他会怎样分配他的全年花费呢？这里明显不存在这样的问题，即他在第一天就将钱全部花光，或是把钱全部储蓄起来直到一年的最后一天才花，零时间偏好（zero time preference）显然意味着时间上的均匀分配。任何一种早期的集中消费，都要用后期消费的减少来补偿，这就是真正的对未来的轻视，而为了未来的富足或奢侈 而在现在克俭，就是对现在的低估。当然，我们也就未来抽象出了一些不确定性因素。如果在两种选择中其他的条件都相同，我们似乎可以证明两种倾向的非理性都是正当的。[41]

至于人类本性，我们可以有把握地假设，由于人与人的差异，所以每个人都有极为不同的分配形式。毫无疑问，其中少数人的分配形式将与直线或平滑的曲线相一致，向上倾斜，向下倾斜，或水平发展。但多数人在时间和幅度上多少是波浪式地前行，在一段平和或甚至是有节制的阶段后，则出现不同种类和程度的"爆发"。事实上，无规则似乎成了人类自身的优点，至少对那些精力旺盛的人就是这样。[42] 至于这一趋势是上升还是下降，则取决于个人。对许多人来说，双鸟在林不如一鸟在手，而另一些人则对其后的日子考虑更多。像马歇尔指出的，有的孩子在吃布丁之前先把上面的草莓捡来吃了，另一些孩子则在吃布丁后再吃草莓，而许多孩子则根本就不吃草莓。成人的情况也与此类似。野蛮人的无远见则众所周知。当然，生命的身体条件从两个方向对预计过程 （discounting process）设定了范围，除非我们今天活着，否则就不能享受明天，许多人付出了代价才明白，现在太高的生活水平会对未来享受的能力产生同样的影响。我们似乎不值得对大多数人做出判断，尤其考虑到围绕选择条件所做的任何简单假设的非现实性时，更是如此。人们一方面挥霍，另一方面吝啬，都是无可否认的事实，所以，不必试图打破任何精确的平衡就可以对其进行研究了。

在这一点上，或许更为重要的是要坚决主张，作为对储蓄现象的一种解释，消费中的时间偏好问题相对来说并不重要。花钱或存钱的意向，消费当前收入或积聚财富的意向，事实上都更多地受到其他动机 [43] 的影响。与人类行为的其他方面一样，这主要是一种社会标准的问题，什么是"得体"、什么"事"该做什么"事"不该做的问题。拥有一大笔财货会赋予人显赫的社会地位以及控制别人的巨大权力。如我们现在所假设的那样，即使在这里，生产职位也并不向富人开放，富人能够提出自己所偏爱的请求，他所不喜欢的担忧，当然还可能把他的工作转向物质利润，如果有这种倾向的 话。另一方面，我们必须假

定，在那些只限于对消费物品进行积累的地方，积累还因为储藏、保存、保护及不可避免的质变，而必须对成本进行考虑。 [44]

很明显，社会各色人等在经济处境上的差别，以及与财货的使用时间有关的偏好，创造出一种交换对双方都有利的局面。对于一种人来说，一种当下或更早的货品分派在他自己的生产开始之前就要进行，他可以用以后将有的收益作为还债的抵付；而对于另一种人来说，由于手中有笔已经积累起来并仍在增加的闲置资本，有一份就未来一定价值量进行交割的可靠的契约， [45] 都可能会感觉自己现在拥有的财货更为称心如意。

如果在整个人口中，时间偏好的重心偏向于当前，就不会出现可观的财货的净累积。那些乐于累积财货的人，会把他们的剩余成品尽快转给那些乐于支取未来的人。供给与需求的情况将决定现在财货与未来财货间的市场交换比率，在这种情况下，现在财货将会获得一笔升水，升水的大小取决于对未来预期渴望的程度。很显然，现在财货的这笔升水会形成增加剩余生产的动机，并遏制了剩余产品的现在消费。在市场确立的交换比率下，现在生产的剩余量将与现在消费的剩余量相等。贷款的偿还对相关原则并不发生影响，因为它只是最初交易的重复，而最初的交易中包含着交易人相互交易的作用在内。当然，从总体上看，超过现在生产的过 多的现在消费，是不可能的。

另一方面，如果时间偏好的重心偏向于向后推延，其结果将是在社会的净累积中生产暂时超过消费。现在财货与未来财货间的交换，将为后者确立一个升水。促使交换发生的比率，必然固定是这样一个比率，即与市场上所提供的各种接受此价格的服务的量相等的比率。由于未来财货的升水，累积会部分地依据升水的量，按这一比率持续不断地发展下去，这一持续过程一直要到升水消失或是与保存累积财货的成本相等为止。任何未来财货的较高升水，都不可能是恒久的事。但累积的情况可能是需要一个无限的长期来达成均衡的结果。在这种情况下，任何时候的实际条件是，未来财货的升水是累积产生的结果。

在上述条件下，我们所描述的“升水”或时间偏好率，虽然与（正负）利息相似，但却必须与这种现象区分开来，因为它必须符合当代产业的实际，事实上，它只是一个因素，但却是一个相对来说意义不大的因素，一个影响生产资本借贷利率的因素。 [46]

时间价值，不管是现在的还是未来的，或许最好看成是一件物品中的特种效用，就像营养价值或审美价值或任何其他可以赋予或提升欲望的属性。对其进行支付的比率，即区别于其他报酬的地方，明显

由供给与需求双方的“心理”考虑而决定，心理学派中通行的利息理论，就是在将这一现象与作为一个分配份额的利息相混淆的基础上形成的。严格意义上的利息问题，将在稍后的讨论中论及。我们将会看到，正确意义上的利息，根本不可能在不存在不确定性的社会里出现，即使累积的财富被用于生产之中，即使社会在资本积累方面是渐进的，如果知识和预知知识是完全的，也不可能出现利息。

考虑到在经济行为中所获得的有关时间作用的知识，我们现在可以按生产要素与其所有者相分离并易于出租和出售的简单意义，转而讨论财产的关系。我们现在必须记住，我们暂时排除了财产增加或减少的任何可能性，也排除了由于改变其功能而在属性上发生任何物理变化的可能。这种变化及其结果属于经济学的第三部分，该部分专门讨论财富的生产和消费条件变化的问题。为了认识静态条件，我们必须分离出这些变化。我们将这类财产作为“土地”来进行考虑是很便利的 [47] ，因为传统上对土地的分析就像它在质和量上都已一劳永逸地由大自然定好了一样。这完全不是我们将在下文讨论到这一主题时所要提出的土地观。但对于一个已被描述出某种特征的生产要素来说，这是一个合适的称谓。 我们现在假设，这种财产在数量上是有限的（即属于“收益递减”类），而且现在社会上也没有其他种类的财产。在生产方面及需求方面，以及与其职能相关的分配方面，土地实际上与其他要素（如人的服务）一样，但它的存在在很大程度上或许会影响到收入的个人分配。

假设生产组织中已经完成最终的调整，任何一种如我们所说的财产都可以视为是对一个商品或永久性货币收入的权利或所有权凭证。就其本身来说，其行为的含义与消费的时间分配紧密相关。一块土地集中体现了未来财货在整个未来时间里，按一种非常特殊的价值形式对收入进行分配的情况。不用进行论证我们就可以假设，这样一种财产是值得拥有的，因此，在自由契约条件下，土地和消费物品之间将形成一个确定的市场交换比率。更准确地说，这一价格将是得自土地的收入（除了土地收入之外，没有其他有效的量度方法）与也是按价值进行量度的现在财货的量之间的比率。因此，我们可以将此价格确定为若干具体年份的购买量或是每年的一个百分比，并用以表示我们熟悉的资本化这一现象。我们现在的问题就是要系统阐述决定这一资本化率的条件。

对土地的需求，尤其体现在那些倾向于为未来而储蓄财富，即低估现在的人身上。因此，土地实际上是未来财货，但土地在未来的分配方式，又为土地的需求条件增加了一些新的特殊的限制因素。我们

已经知道，在一定范围之内，与一定时期内的统一分配相比较，人们更喜欢未来财货而不是现在财货，这种情况不仅合理而且很普遍。事实上，对多数有教养之士来说，希望一生中生活水平不断提高，甚于生活水平恒久不变，而且极少有人愿意生活水平下 降。但一旦进入对无限时间（infinite time）的考虑，情况就有了不同。

任何在无限时间里均匀分配的有限的消费或享乐的量，会表现为比率为零的实际收入率。因此，对未来终生享有收入财货的需求，就必定存在一个明显的折扣。实际上，未来收入的折扣率一定大于零，或者，它们具有无限的现值，都是不言而喻的。偏好未来而折扣现值，只有在一个社会的有限时间内，在现在财货有限的条件下，即在经济条件下，才能持续存在。然而，我们也必须指出，一旦资本化和土地的市场价格确定下来，土地就可以随意转化为一笔现在消费财货的资金。对永久收入财货来说，自由市场的存在为所有现实的（有限的）一段时间，制定出了统一的时间偏好率。对那些不愿继续将消费延迟到一段时间之后才消费的个人来说，他知道除非自己愿意，否则他不必这样做；因为他可以在任何时候用他所愿意的最快的速度，卖掉他以现在消费形式积累的财产。在市场上，对永久收入财货来说，现在市场财货一定有一个高出未来财货的升水，但这个升水率就算很高，也不会不能与任何一个有限的时间期间内的未来财货的升水相比较，而且这一升水也会非常合意地存在于这样一个社会里，在这个社会里，每个个人和集团最终会按时、按既定斜率的向下倾斜的曲线分配到自己的消费。

在这种条件下，一个人可以凭借收入财产的买和卖，对任何具体时期的任何所期望的消费分配做出安排，或者，他还可以通过一家合适的人寿保险机构，为自己不确定的一生时间做好安排。对那些希望推延消费、并保证实际收入的分配可以有所提高的人来说，他可以在早年购买这种财产，然后在以后的日子里逐步将其卖 掉。对那些希望提前支用未来生产，并希望有一条向下倾斜的消费曲线的人来说，他可以逐渐出售自己的土地。（那些没有土地的人，只能用我们前面讨论中所描述的方式，即在不存在这类财货的条件下，为自己做出预先的安排。）从整体上说，社会不能预先支用未来的生产，除非还存在它可以向其借贷的其他社会。社会作为一个整体，只有在前面所描述的情况下，通过实际的消费财货的累积，才能延迟其消费。净积累的过程再次趋向于与当前的生产和消费相等的均衡，尽管达成这一目标还有遥远的一段距离。通过已确定的贴现率以及我们提到过的净累积率，两种动机在任何时候都必然处于均势。

永久性收入在市场上被资本化的这一比率，还不是一种分配份额意义上的利息率。在我们已经谈过的、对与收入财产的利用或转换有关的货币借贷的条件来说，这里还没有任何必要条件（虽然消费贷款多以这种熟悉的形式出现）。如我们不久将看到的，以生产为目的的资本贷款是一种手段，一种将生产物品中价值权益的所有权与物品本身的直接所有权相分离的手段。而且，主要是由于风险或不确定性因素的出现，才使这种分离成为一种需要。在一个进步的社会中，对某些个人而不是储蓄者来说，某些专业化的动机即制定投资的职能，甚至在不存在不确定性的社会里也可能存在。在一个我们所描述的既没有不确定性又没有进步的社会里，也不会存在为生产投入要素的购买而借贷价值资金的动机。

---

[1] 参见第三章，第76—80页，我们在此假设条件下讨论问题。

[2] 参见第86页脚注，论及货币的出现和用途之无差异问题。

[3] 在现实生活中，相类似的企业间的竞争关系由于以下这一事实而更加复杂，即每个企业实际上都在一定程度上享有部分的垄断。也就是说，企业并不能生产出与其竞争者切实相似的产品（效用集）。一个极端的例子是铁路，在铁路方面，其部分的产出，即通过运输的产出是竞争性的，而另一部分产出，即地方运输，是垄断性的。这种行业规模与企业规模的关系问题，就笔者看来，已在文献中被不适当地混淆了。布洛克（Bullock）教授对生产要素间的比例变化、一个产业总体上的成本递减或大规模生产的经济节约措施所引起的收益递减三原则作了区分，（参见《经济学季刊》，第十六卷，第473页以下。）但就我所知，还没有人充分理解了这些成本规律（亦参见达文波特《企业经济学》，第二十四章）。达文波特对问题的分析还没有超过布洛克的分析。

[4] 见F. M. 泰勒《经济学原理》，第四章。这是对可变比例和收益递减规律的一个缜密而充分的非数学讨论。但我必须指出，我认为，泰勒对大规模生产的经济与否的讨论，是基于错误之上的。

[5] 这一法则的第二种表述方式可以从第一种推论得出。所有这些涉及收益递减法则的阐述，实际上都被认为是下列假设的推论：

1．一种组合中的投入要素的比例可以在不破坏其生产力的情况下，各不相同。

2．如果在一种既定量的投入要素（比如说劳动）的基础上，持续增加另一种投入要素（比如说土地），其增加的量从零直到无限，那么，第二种投入要素的确定的量或量的幅度（既不是零也不是无穷

大），将产出比预计的量更多或更少的一份更大数额的总产出。换言之，如果一种投入要素相对于另一种投入要素的比例无限制地增加，那么，每单位递减投入要素的产出先会增加，然后会减少，即，这里存在一个最大点或范围，除此而外，无论哪种投入要素的产出趋向（每单位递增投入）将会减少。

3．分配理论的必要条件是，无论哪一趋向上的极端变化（除了无穷大），都将会是零产出。

就这一法则而言，最为重要的是，它只与比例上的变量相关，并与任何投入要素的绝对量和变化的方向无关。传统的劳动之于土地或土地之于劳动的常例，可以轻松而形象地解释我们的说明。让我们设想出一组来到一片处女地的垦荒者，他们面对的问题是，他们有限供给的劳动，可以有多少用于无限供给的土地。情况无疑非常清楚：a．他们可以利用不同的量，并且能得到一些产品（公理一）；b．他们不可能利用过少或过多的量来获取最大量的产品（公理二）；c．他们或许会有运用过少或过多土地的尝试，以致根本不能获得产出（公理三）。

[6] 这里应该指出，我们必须假定个体企业的规模差不多是一个不相干的问题。

上述推理也证明了曲线本身如我们图中所绘那样正向切过*X*轴，但并没有经过原点。这也是从各要素关系的对称性得出的结果，即曲线将在最大点之外，再次与*X*轴相交，并不会成为渐近线，但如果曲线经过原点，则会成为渐近线。泰勒曲线在这一点上有误，因为曲线要么就成为渐近线，要么就不会经过原点。

[7] 其他应用于土地的投入要素也是这样，但我们还是沿用成例进行解释。首先我们应该记住这一假设，即人们知道他们在做什么，并且其动机都是最大化自己的生产。事实上，这一结果会由于无知而发生扭曲，从土地稀少的地方到土地充足的新国家，传统的影响养成了人们根深蒂固的对土地的饥渴，在美国，对土地的垦殖和先占（preemption）也归于传统的影响。

[8] 参见第108页及脚注。

[9] 具体的或边际的贡献的下降很轻易从每单位产品的变动法则中推导出来。详细的证明可以参见泰勒的著作（前文已征引），尤其是第101页，第102页。上文中所提及的一个单位“增加的产品”，就是泰勒和大多数作者所谓的“要素”的“边际产品”。为了下文将会出现的原因，我觉得还是避免完全误导要素和边际这两个术语。

[10] 这一术语多多少少有些武断，但却是澄清当前混乱现象的办法，并且也给不同的事物起了不同的名称。泰勒（前引）采用了两种表达方式，即与工具性法则相关的“收益递减”和“生产力递减”，事实上，它们几乎意义相同，而且也没有说清物质产品的变动和价值产品的变动之间明显的差别。说来也怪，泰勒并没有运用他在分配问题的讨论中论述得那么系统的收益递减原则，而是舍弃了在一个单一行业里对比例的变动进行分析的方法，采用了一种在不同行业里通过不同的要素比例进行推理的不同思路。这里所涉及的相同的原则已经为泰勒所认识，因此他显示出远远超过威塞尔的进展。这里我们要指出，威塞尔使用的是泰勒所用的相同的归属理论（theory of imputation）。但将其单独应用于多个产业，以替代他所否定的特定的生产力理论。（可参见第110页。）

[11] 参见第三章。

[12] 如达文波特所谈的那样（参见《企业经济学》，第二十二章）。但后来达文波特又持批评的立场（参见第124页）。

[13] 我们这里不用理会集团的内部组织化形式。内部形式可以采用任何可以导致有效的共同行为及共同责任的形式。当然在现实生活中，共同行为和共同责任的产生一般是通过一名负责任的企业家为媒介而实现的，但在我们讨论的这一阶段，我们必须排除这样一种职能，事实上，除非要做临时性调整，否则他的服务就是多余的。组织成员间完全竞争的规程，注定使更为剧烈的波动成为现实。这一假设首先涉及的是完全知识和全社会的相互沟通。另外，完全竞争还要求有大批的利用每一种服务为自己谋利的群体，而且这些群体间完全没有共谋行为。任何一个生产行业内的企业数目主要依据于每一企业的规模，而企业规模又依据于被组合起来的各要素的可分性。因此，上文（第98页）才强调，竞争依据的是生产要素的可分程度。事实上，分工受到了市场范围的限制，但在不同市场中出售的商品并不代表相同的效用累积，它只是不同的商品。

[14] 至于对一个社会所做的全部价值贡献的含义，这里存在一个难题。交换价值本质上是一个比率，所以交换价值的累积基本没有多少意思。我们无法肯定由市场所量度的社会的价值收入，亦即在达成最终调整之时，一个特殊的商品价值就会大于在其他任何安排下的商品价值，当然，我们也不能说个人得到了他为社会所生产的物质商品。回答是，他将得到他所做出的物质贡献的价值，一份足以购买他的贡献的价值收入。理论上，实际的物质贡献由社会中所生产的所有商品的微小增长所组成，这里或许还包括“闲暇”的增长。

[15] 如上文所述，对分配过程从理论上进行全面而彻底的讨论和证明（尽管在某种程度上有不同的背景），可以参见威克斯蒂德《政治经济学常识》，第二篇，第六章，以及《分配法则的协调》，全书各处。读者将会发现，按上文设想的调整思路进行分析的方法完全不同于人们在美国经济学文献中常见的"单位分析方法"（dosing method）。（尤其可参见克拉克的《财富的分配》，第十二章。）后一种分析过程在笔者看来是一种不必要的抽象，比之勾画企业间竞争结果的实际方法，更加困难而且不现实。

[16] 特别参见第8页，第9页。

[17] 《经济学季刊》，1901年8月。

[18] 《政治学季刊》，1915年6月。

[19] 《企业经济学》，第十章。

[20] 《特殊生产力》，载《经济学季刊》，第XXIX卷，第149页以下，尤其见第159页和第160页。

[21] 《自然价值》，第三卷，《来自生产收益的自然归属》。

[22] 《产业体系》，第五章附录，第112—120页。R. S. 帕丹也提出过一种目的相同但思路略有不同的（准数理方法）的观点，载《政治经济学杂志》，1901年3月号（第九卷，第161页以下）。

[23] 参见第104页脚注。泰勒提出的观点是对的，即不用分别考虑各个产业中比例的变动率，只需考虑不同产业中投入要素比例的差异，就可以估算出特别的生产力。事实上，两种要素都有用。我们已经注意到并将进一步讨论与生产"要素"概念相关的谬说。

[24] 参见第六章。

[25] 这里我们或许可以提一下帕丹提出的另一个观点，即收益递增的理论内涵。人们通常认识到，在假设的单位分析过程的早期阶段，人们所获得的递增的收益将达于某一点。由于"假设"收益递增的这个阶段会持续整个过程，所以帕丹轻易地就使这一方法的适用性显得荒谬不堪。然而，他的这一推理思路比他早期的观点更为武断，但我们不必在此多作纠缠。我们已经够详尽地指出了，收益递增是一种荒谬的说法；因为一种在此条件下运作的投入要素的生产性是负的，而且没有很好地得到利用。A. 兰德里教授在批评卡弗教授的时候，也对这一看法做了很多分析。（见《经济学季刊》，第二十三卷，第557页以下。）

[26] 《美国经济学联合会第二十二届年会论文集》，第143页。陶西格的说法是，劳动生产出了所有的财富，但并不具备获取所有财

富的权利，我们则最好掉过来说。劳动不能声称是财货的逻辑上的唯一创造者，但表面上可以声称有权消费全部财货。

[27] 《工作与财富》，第二十二章。

[28] 《产业体系》，前引文。

[29] 按笔者的观点，对生产力理论的敌视主要是由于这样一种观念，即劳动和资本的生产力代表着它们在分配中的道德报酬，但他们又确信，现有秩序在道德上并不理想。那些将生产力报酬当成是与理想的公正同义的理论家们，仅仅是不加批判地说出了大众的观点。而这种大众的信条正是难题之所在，同时，这种信条还代表着一种异乎寻常的混乱状态，而且，他们为了避免在事情的公平问题上作出矛盾的结论，在事情的因果问题上，也同样出现了杂乱无章的推理过程。这个问题不可能在这里深入讨论，但稍加考虑我们就可以指出，在分配中用道德报酬来识别或吸收对生产的理所当然的贡献，几乎找不到什么理由。从好几个方面都可以看出，在财产和机会的继承方面，存在着明显的不平等，但我们也必须认识到，个人能力的天生差异同样无力在自己偏爱的分析方法中弄出一个站得住脚的道德主张。

[30] 在我看来，像J. B. 克拉克教授那样用价格一词对其进行解释，显而易见是件荒谬的事情（《财富的分配》，第六章）。如果用价格进行量度，将只会有一个因素，而且分配理论将会成为一种纯粹的臆说（*petilio princippii*）。

[31] 如果在稍加考虑之后，还不明白这一结论，我们或许可以用如下推理来说明。假设先前那个人像以前一样，在完全均衡调整条件下工作，但每小时或每件东西上的收益率更高，比较而言，他赚得了一份更大的收入。现在，在他花费这份额外的货币时，他自然想在旧有的消费品上增加他的开支，并还想增加一些新的消费。为了用这样一种方式分配他的资源，即相等的开支在所有领域中要有相等的重要性，他显然必须在增加的闲暇上花费部分新的资金，即他要买回一些自己的工作时间，或用不赚钱的方式来消耗一些钱。出于下面的考虑，我们必须强调这一结论，即花费金钱也需要时间和精力，这样，如果要获得最佳结果的话，我们就要从工作时间中节省出时间和精力。

落后国家，尤其是赤道国家那些本地工人的雇主，非常清楚已知劳动力的劳动供给曲线的形状。先进工业国家的白人并不总是如此理性地行为，相对于内心和精神的享受来说，他们的传统使他们更偏向于那种用钱能买到的满足。自世界大战爆发后，这一结果预料会更加明显，一旦某项具体工作的工资上涨到前所未有的高度，并因此而产

生出更多的闲暇和消遣，而不是更多的生产（重要的是要记住，我们说的是一种永久性的变化；这种变化也与为在以后能购买更多的闲暇，在很大程度上临时理性地更努力工作并行不悖）。

谈论这一主题的时候，我们或许注意到，如果假设在这一方面土地或其他财产的服务与劳动不同，也是一种错觉。这些投入要素也具备非金钱用途的选择，如果说，土地的租金提高了，地主就有能力将更多的土地用作草坪、花园、运动场、野生动物保护区和娱乐公园等等，将更少的土地用于耕种和种植供出售的谷物；如果地主进行了严密计算，他们就会这么做。

[32] 马歇尔正确地将长期需求与供给作为时间比率（time rates）进行了分析，但没有清楚地将这种形式的变量与市场价格有关的绝对量进行对比。

[33] 参见陶西格《经济学原理》，第十二、十三、十四章。

[34] 经济学文献中充满了相反的假设，在分析长期规范价格的时候，这是一个确信无疑的错误。在一个行业中不同的企业存在成本差异的情况已经获得证实，只要在会计处理中不存在差别，竞争性调整就是不完全的。流行的边际成本概念会通过相同的推理而消失。生产者所作的计算根据的是每单位成本和每单位销售价格。

[35] 《财富的分配》，第85页；亦参见达文波特《企业经济学》，第十一章和第二十二章。

[36] 谈到双要素分析的荒谬之处，我们可以以J. B. 克拉克教授的著作为例。克拉克教授的谬误在于用各个投入要素的生产性贡献对不同的投入进行量度。他实际上已经认识到这一难题并对此做了清晰的阐述（《财富的分配》，第374页脚注），而且他显然是通过建立一个绝对主观的量度标准来解决这一问题的。对笔者来说，因篇幅所限，要评价这一推理过程非常困难。我只能说，在克拉克教授的书中我所看到的，除了未能建立起逻辑关系，明显不符合逻辑外，没有任何其他内容。人们也可以看到，这一谬误同样也与其他所有利用"诸种要素"的分配理论——数目并不重要——相关，这也包括大多数该主题的文献在内。

我们已提及的达文波特的讨论（《企业经济学》第十一章和第二十二章）是一个明显的例外，达文波特的讨论在这一问题上非常出色。其不足之处在于没有充分地分别长期分配和短期分配的问题。在笔者看来，正是这一不足解释了迄今为止经济学家们在分配问题的科学解释上，而不是在财产或政策问题上，所存在的大多数有争议的差别。重要的是要考虑这样一个事实，即从长期的观点来看，分类问题

就呈现出不同的方面，变成了一个不同种类投入要素的供给条件的问题。传统的三分法（或更特别的是土地和资本的分离）在A. S. 约翰逊的《当代经济理论中的租金》（尤见第35页以下）中得到了详尽的论证。这一问题不久将提出来以供讨论。需要指出的是，这里也存在过于简单化的危险（见下文第五章）。

或许要提请读者注意的是，在三分法遭到断然否定的时候，我们仍然在本书中将诸要素称为"土地、劳动和资本"。如果需要做出解释，我们会发现，仅仅为了解释，就有必要对明显涵盖了全部族属的表述做出某种解释。这种解释的重要意义与分类的意思正好相反，要不是在这方面它们不为人所熟悉，那么，"动物、蔬菜和矿物"或者"固体、流体和气体"都可以加以利用。那些熟悉的用语如果没有严格的经济学含义，也要具有社会的和道德的含义。

[37] 参见第119页。

[38] 牺牲这一概念在经济学中已经用得过滥。经济学家及雇主往往倾向于假设，主观意愿是对从给定人群所获得的劳动的量，或对一个给定支出的主要约束。雇主们及经济学家们都对高薪劳动的效率逐步有了认识。毫无疑问，雇主们作为一个阶级，总是在高于物质效益最大化之点使唤自己的雇员，在低于物质效益最大化之点付给雇员饮食、衣服及娱乐的费用，花费了更多的金钱（甚至不用提及更高的报酬）。对一个不能说话的动物恐怕根本不用做这些！当然，对个别雇主来说，支付维持一个低于最大化效率所必需的工资或许是有利可图的，而且也能获得一代一代充足的劳动供给（如果工人阶级部分依靠自己的牺牲来维持劳动供给的话）；其含义是，甚至从一个短期的角度来看，他们所支付的低工资也是不经济的，为此他们不得不与相同的个人劳动者打交道。闲置设备的存在对雇主是一个极大的诱惑，过度使用的弊端却难以引起注意。当然，工人的无知与轻率同雇主也相差无几。有意思的是，利弗休姆爵士最近提出一个观点，他说如果工人们同意把一天24小时分成两班的话，那么，不降低工资的6小时工作日对英国许多产业的雇主来说，非常有利。

[39] 许多雇主已在童工问题上认识到了这一问题，这些人拒绝雇佣童工的原因很简单，即其支付不是商业意义上的支付。这一问题随着增加每个工人而来的资本量的增加而变得更为重要。机器使用的增加也使完成任务所要求的人的能力越来越低。最终的结果是难以估计的。"不能被雇用的人"（unemployable）的社会问题——如何对失业者进行鉴定以及拿他怎么办的问题——确实很严峻。与许多新出现的麻烦一样，这一问题部分是家庭解体和产业变化的直接结果。

[40] 这一观点可以用一个流浪汉的例子来说明，这个流浪汉发现了一张100元的钞票，他直奔最近的快餐店，激动地订了价值100元的火腿蛋。如果这位流浪汉没有按上述方式做出反应，也不能证明比起相同数量的当前满足来说，他更偏好未来的满足，其他事情也是如此。

[41] H. 西奇威克同样采用这种观点，即以时间为理由的偏好是非理性的，他批评边沁将"近似性"也列为在其他相同享受之间的偏好的基础。参见《伦理学史》，第241页脚注。也可参见杰文斯的讨论，见《政治经济学原理》第72页以下。杰文斯在书中采取了相同的立场。他以海上一艘轮船的储备品消费为例，非常有效地揭示了这一问题。

应该指出，未来不确定性的后果是非常复杂的。为防备由于死亡或残废所造成的未来享受的损失，所以必须估计由于其他不测而造成的未来一贫如洗的危险。我们更倾向于忍受赚钱能力的丧失，而不能忍受享受能力的丧失，没有能力去消受需求是非常不快的。完全理性的经济人或许会在这一点上低估现在，即他要尽早为他以后活着所必要的更为紧迫的必需品做好准备，增加的程度超出了这一点，他又会低估未来。这一点之所以重要，主要是因为它显示出享乐的理性主义作为一种现实的行为理论的荒谬。

[42] 参见斯宾塞《第一原理》，第十章，"运动的节律"。

[43] 对资本积累的实际现象来说，非常重要的是，这笔本金一旦储存起来，就永远不能用于消费；如果稍后将本金消费掉了，资本的社会供给就不会有净增加。人们进行储蓄，在很大程度上不仅没有想去消费资本金，甚至也没有想到消费资本金带来的收入。因此，在我看来，"节制"（abstinence）这一陈词与其当代的替代词"等待"（waiting）相比，更能说明问题。诚然，每年5元钱的永久收入代表的是比现在的100元更多的消费，但没有人会消费一笔永久收入或是希望这样。就算储蓄者一生中消费的是得自投资的全部收入，他或许会、也或许不会消费掉与他所储蓄的本金完全相等的一笔钱。资本的形成是节制的结果，不是等待的结果。

实际上，"储蓄"一词本身就是一种误导。人们通常并不是生产出本来要消费的财富，然后再反过来决定用它进行投资。多数投资对象都是首先定好了要投资的目标，不然根本不会被生产。

[44] 我们这里不考虑由于体积、易变质性、吸引力的普遍性与需求弹性等方面的差异所形成的不同财货累积方面合适与否的差别程度。

[45] 这里我们必须假设，借助于保险或其他方面的手段，所订立的契约是绝对可靠的。

[46] 关于这一点，威克斯蒂德有十分精彩的分析（见《政治经济学常识》第七章）。值得指出的是，道德家们通常怒斥前工业社会里与我们刚才所描述的现象相同的“高利贷”，但却不排斥现代利息。累积财富的生产性投资在早期几乎无人知晓，甚至现存的已有生产财产的买卖也罕有人知。事实上，唯一的已知生产要素就是土地和奴隶。在当代意义上，土地不是私人财产，也很少用于商业的买卖，而奴隶的使用却明显与土地相关，即使在法律上与土地没有关系，奴隶的使用也归其主人所有。如果曾经有过一个消费贷款的自由市场，那么除了风险因素以外，其余所有地方都与我们描述过的事情完全相同。竞争性市场的缺乏是多数高利贷罪恶的根由，毫无疑问，高利贷确定的赔付在很大程度上是一种敲诈勒索。如我们观察到的那样，历史地看，现代利息是经商业冒险中的消极合作之手，从消费贷款中产生出来的，而不是从某一学派的利息理论家们所陶醉的幻想中，即从小木船和渔网的交易中产生的。

[47] 当然，我们并不关心财产的真实历史。毫无疑问，最近似于私有生产财产的是人。奴隶，或者女人或孩子，而最后真正成为私有财产的则是土地。但就我们的目的来说，合适的顺序并不是按年月顺序来排序的，而是按复杂程度的高低来排序的。

第五章　在缺失不确定性条件下的变化和进步

现在我们转到理论经济学的第三大分支，即对因为财货制造、又因为欲望的增加而引起的资源增加过程中资源利用的研究，以及在消费品制作过程中，对资源的使用所作抉择的研究。这三个理论问题的关系在某种程度上既复杂又含糊，所以一直是经济思想中大量错误的缘由。第一个问题是，在满足既定欲望的过程中，对给定财货的利用（始于给定财货的分配及自由交换），以及在对这一问题的分析和解决中形成的市场价格理论。除了决定给定储存财货和过去生产的产品的分配以外，市场价格同时还表明，按照解决第二个问题时所指出的资源分配的条件，对不同财货相对重要性的社会评估。在理论的第一部分，我们还没有开始对生产品的研究，因为已经发生的成本并没有对价格产生影响，这正如杰文斯所说的："过去的就永远过去了。"

第二个问题研究的是在满足既定欲望时，在所使用的物品的生产中（一直依据市场价格原理）对给定生产资源 的使用问题。这一问题现已作为静态社会或是"静态"问题（static state）而为人所知，并且具有两个方面。第一个方面只与生产服务的价值相关；第二个方面则是特殊消费品的价值问题，其中涉及进入消费品的生产服务的价值，或生产服务的成本；这就是消费品的长期价格或规 范价格的问题。在某种意义上正如马歇尔所说，这是相互交叉的两种分类问题。第一个问题的分类以消费品为基础，表示一个商品的价值等同于包含在商品中的一批生产服务的价值。第二个问题的分类以生产服务为基础，表示每单位生产服务的价值等同于在制作消费品时所使用的每种消费品的那部分相应价值。前一个问题是长期 "价值"问题，后一个则是短期 "分配"问题。被研究的消费品（价值）供给的变化，与生产的固定 条件相关，其中尤其包括了固定供给和生产资源的组织方法。

第三个问题通常也与这两类价值和分配现象有关。财货“供给与需求的基本条件”的变化，引起了马歇尔所谓的“规范价格的长期变化”。但是，容易发生变化的主要的“基本条件”是不同生产服务的供给，即生产服务的供给显然直接影响了生产服务的价格，即分配的份额。我们的讨论与马歇尔一样，实际上局限于这种更为简单和直接的结果，即分配条件的改变，以及趋向于均衡的趋势。 [1]

首先，让我们试着清楚而准确地对进步所涉及的问题进行系统阐述。在我们的研究中要加入什么新的变量？什么是“供给与需求一般条件”的确切含义？或者，什么是我们先前分析所假设的“在满足给定欲望所使用的给定资源”的含义？最后，为了使我们所研究的社会更接近于现实，我们需要加以考虑的这些要素有了 什么变化？马歇尔，这位在我们现在的研究中尤为注意、超过了其他任何人的作者，即使不说是在逃避的话，似乎也是在避免明确地回答这一问题。他一度已开始了对生产要素的逐一研究，但立刻又用上面所引用的综合性表述中断了这种研究。 [2] 一系列众所周知被排除在外不加考虑的静态或动态要素是由J. B. 克拉克教授提出来的，在美国，克拉克教授的名字尤其与静态和动态问题的对比联系在一起。克拉克教授提出了进步的五个要素： [3] （1）人口的增长；（2）新资本的积累；（3）技术的进步；（4）商业组织方式的改变；（5）新欲望的出现。西格教授对这一排列作了修改，按笔者的观点，西格教授的改动使之有了很大的提高，因为他将第三和第四要素合并起来，并增加了一个新的要素，即自然资源的减少或新的自然财富的发现。

如果我们首先分别考虑财货供给与需求的条件，将会有助于澄清一些问题。需求条件看来应该包括以下基本事实在内：

1．作为消费单位的人口；要对它的数目以及有关年龄、性别和种族等具体构成进行考虑。

2．人口的心理属性，即人口对所有种类的物品的消费行为态度，这一行为态度是指遗传的“本能”（无论何种意义上这种本能都存在）以及习惯、风俗、嗜好、标准、道德观念以及诸如此类的东西的“社会传承”，当然，也包括对商品真实属性的实际知识或看法。在这里，我们还必须将任何制度因素包括在内，如某些人的消费是 由其他人所控制的，像父母的权威和节约法令，等等。

3．人口的货币收入与积累的量和分配 有直接的关系。在均衡调整中，收入以及收入的分配最终取决于财货供给与需求的全部条件，尤其是社会中生产资源的量和生产资源的分配。必须记住的是，竞争调整的最终结果取决于所有这些方面的最初的情况。

4．为完美起见，考虑与作为消费单位的人口的地理分布相关的已知事实也是重要的；当然，人口的地理分布是由生产资源的分布和影响到居住的环境条件所决定的。这里的差异也会对整个组织产生出繁复多歧的结果。

给定的供给条件尤其包括生产诸要素的供给，但也存在其他重要的需加以考虑的因素。我们将这些因素分类如下：

1．人口的考虑，包括劳动力、劳动人数以及组成。

2．先天的或后天养成的对生产活动的心理或行为态度、嗜好、偏见等。

3．直接的货币收入及其分配，以及最终每种生产资源所有权的分配。在这一方面，个人能力和生产财产间不存在差别。很明显，收入影响到从事生产活动的意向，并且成为独立于嗜好的一种变量。

4．虽然本条在逻辑上置于第3条之后，或在很大程度上是第3条的必然结论，我们还是根据私人财产的意义和内容，分别说明制度的情况。这里的制度与以下所有事实有关，（a）对生产服务使用的控制，以及（b）对收入的有效控制和强制权利。但在个人权力和其他生产要素间，仍然不加以区别。

5．现存物质生产要素的量和形式。迄今为止，在静态条件下 所讨论的这些要素仅仅包括狭义的自然要素，或无论何种同样的东西，即从上几辈传下来的工具，并且这些要素既没有过时不能用，也没有什么改进。

6．生产要素的地理分布。

7．技艺的状况；技术和商业组织的发展，等等。

将两组因素合并起来，并去掉重复的内容，我们就能发现下列我们必须加以研究的因素，即变化或变化的可能性等因素：

1．人口，数量和构成。

2．人口的嗜好和意向。

3．现有生产能力的量和种类，包括

a．人的各种力量；

b．物质诸要素；

i．天然的。 [4]

ii．人工生产的。 [4]

4．这些要素所有权的分配，包括人控制人或控制物的所有权利。（由法律或道德观念所实施的客观的控制很难与第2条中的嗜好和意向区别开来。）

5．人与物的地理分布，这种分布状态必然和技术状况有紧密的关联。

6．技艺的情况；关于科学、教育、技术和社会组织等等的全部情况。

为使体系完备，我们需要对这些要素中每一个要素的可能变化以及这种变化对价值和分配现象的关系，以及消费品和生产服务的价格进行全面考察（还要对它们与资本化率以及生产要素的销售价格进行考察）。然而，对这样一个雄心勃勃的计划我们不能在这里多作考虑。我们只能指出这些变化的某些更重要的价格含义，并且作出对阐明理论之晦涩似乎具有特别意义的评论。之所以强调这一点，是因为真正意义深远的变化结果不是变化本身的结果，而是这一变化中的世界所包含的不确定性的结果。如果任何一种变化或所有这些变化有规律地发生，那么，不管这种变化是渐进的或周期性的，还是按照无论什么已知的规律发生的，变化在价格体系和经济组织中的结果都可以进行简单的处理。通过现在价值与未来价值的交换机制，所有的变化在发生之前，在一段不确定的时间里都不会充分加以"考虑"。这样，变化就不会扰乱人类的计算，也不会毁坏通常存在的可选择之物的完全均等。因此，如果可以预见的话，变化根本不会对生产服务的完全竞争前提有所妨碍，只是由于不存在利润，变化尤其会使成本与价值切实相等。

事实上，在商品生产和消费的一般条件下，依据消费品价格而产生的变化的结果，既没有这么明显，也没有这么复杂，也无法对其进行实际预期，因此，我们似乎并不值当对其进行系统的分析。我们的讨论差不多将完全局限于分配理论中。我们也要指出，在这一领域中，我们通常能对渐进的 变化进行充分的预测和考虑，在短期内，这种变化的结果通常也不重要。相对来说，这种变化在竞争性调整中产生的干扰也较少，也不是意义重大的利润来源。恰 恰相反，意义重大的干扰和利润的来源是短期的，是一种稳定的波动，是一种无规律可循的渐进变化，但不是变化本身。人口的增加和新资本的积累在任何可估量的范围内都不会是干扰因素，由发明和改良引起的干扰是由于发明和改良发端时的局部性（local）和爆发性，而不是由于一般的趋势。

在讨论短期分配理论时（生产要素固定供给条件下的分配），我们反复强调过，生产要素的一般性分类缺少一个令人信服的基础，无论从传统的三要素分类法还是从其他任何方法来看，情况都是这样。这就是说，在需求方面，由于无数细微的程度差别，需求各有相似与

不同，尽管从短期看，供给的条件——现有的已知的量——明显是相同的。然而，从长期的观点来看，供给中存在的真正的差异，会引出供给变化的新问题。供给条件中的这些差异，在某种程度上是沿着三分法的思路，为合乎逻辑地进行分类提供了一个基础。从表面上看，我们也有理由承认这三种在类型上有差异的供给条件。首先，我们看这样一种要素，这种要素的供给在长期内永远都是既定的，这种要素具有既不增加、也不减少，既不能改善也不会变质的属性。传统上对土地的定义符合这种描述。（在这里，我们不提是否有任何可以适用这一定义的东西存在的问题。）其次，在供给已成为供给服务价格的确定函数的条件下，某些生产物品可能、也明显可以用与生产消费品的同样方式随意地再生产。传统的资本观点赋予了它这样一种特性。（至于这一观点正确与否，我们这里仍然不作评断。）最后，其他要素的供给或许是可变的，但不是价格的函数，或者，并不以直接的方式与价格产生联系。在这一方面，对劳动长期供给的传统分析（其中的优秀之处 留待稍后考察）也使劳动与其他诸种生产力量有了区别。这种传统分类，即使从长期观点看，也不能令人非常信服地接受，随着我们讨论的深入，我们将对其进行详尽评价。但是，传统分类表面上的一致以及它在人们的思想和科学术沿体系中已经得到确立这一事实，或许可以成为我们拿它当作分析起点的正当理由。

任何特殊变化的结果所造成的支脉纷衍和相互联系，最终都会变得相当复杂，直到我们对调整的每个方面都做了一定程度的修正，我们才能将这些支脉和联系弄个水落石出。这明显与所谓静态特性的第一条相符合。历史地看，人口问题的讨论，是通过人口与劳动供给的关系，再联系与工资理论相关的分配进行的。当然，人口的增长就是对财货的需求的增长，因此，也是包括劳动本身在内的任何生产服务的需求的增长。但对任何生产服务的需求最终取决于两个因素，即行业的全部产业和相关服务在增加产出方面的相对重要程度。根据收益递减规律及以此规律为基础的具体的生产力理论，劳动供给的相对增加将使这一行业产品的增加在比例上相对减少，而且还会降低相对的劳动生产力。这两种结果都趋向于降低人均工资。同样的推理适用于劳动，也适用于其他生产服务。

在经济学讨论中，由于对分配的份额给出了不同的含义，所以引起了许多混乱。比如，我们谈到了工资，如前文所说的人均工资，就与生产它们的具体要素相关的其他诸种收入相类似。根据坎南的观点，分配的问题应称为“伪分配论”（pseudo-distribution）[5]，这似乎是一个不太恰当的用词，但这确实也是我们最感兴趣、最直接的

一个问题。由李嘉图领头的古典经济学家们，通常将注意力集中在所讨论的“要素”所获得的全部社会产出这部分问题上。另外可能的含义显然是指，用绝对术语单位量度的一种“要素”的积累额。

一种要素的增加（指一组实际上可相互交换的生产单位），取决于该要素将获取的一部分社会收入，取决于该要素按已有的大致比例应用于其他要素时所实现的收益递减比例。如果总产量的增长接近于与要素的增长相称（请记住，不能等于或大于），那它的部分分配额将会增加；如果过分低于要素的增长，其分配额将会下降。除非产出的减少与要素的增加在比率上相等或更大，否则，相对于要素下降的总收入的绝对份额，将会增加。然而，这两点都与我们当前关注的问题相去甚远。如果每单位收入是已知的，那么，要素的相对份额和绝对份额当然就会间接确定下来。

显然，任何生产要素的量的变动，将通过它对收入的影响，在对财货的需求上反映出来，并且最终会影响到产业组织和价格体系的几乎每一个方面。消费品价格中的这一变化结果就是马歇尔所谓的规范价格的长期变化。如果这一变化确实可能发生，那么，在理论抽象中对这些变化进行讨论似乎没有什么益处。唯一值得一说的一般性看法是，在其生产中由任何具体要素占支配地位的物品的生产，在其他投入不变的情况下，随着该要素供给的增加，该物品的价值趋向于下降。

进步理论中真正的难题并不与诸种具体变化的结果太过相关。这些结果虽然复杂，但也能借助于市场原理，即供需“法则”，勾画出来。困难来自于对变化本身的预测。什么是生产服务的供给条件？不同服务的供给中，哪种变化可以进行理性的预期？这些变化趋向 于什么目标或均衡点？这一问题之所以有意思，是因为正是这些经典分配理论排除在外的终极均衡水平，才是我们要弄明白的事情。按照我们的看法，古典经济学对这些均衡条件的含义理解有误，均衡条件的重要性在某种程度上或许被估计太高。早期作者将我们一直在讨论的均衡条件视为是某种意义上与消费物品的生产和消费、成本和价值之间的规范价格均衡相类似的事情。它们的“静态状态”如果不是社会的实际状况，也是一种持续地接近于静态的状况。[6] 正如实际情况所要求的，一旦我们认识到，均衡是一种不明确的东西，而且通常在未来也会有很大的差距，那么，它在理论中的作用就非常不同了。均衡的条件只能视为是一种特殊趋势的理论性结果，它在任何程度上都能加以修正，或者由于其他趋势的影响而发生逆转，或是其条件在接近业已形成的均衡很久之前，由于不可预见的发展情况而完全被改变。因

此，在特定条件下，均衡实际上不是可预期的一种结果；对所有事情未来过程的具体预期，必须考虑到起作用的所有趋势，并估计出它们的相对重要性；另外，我们还必须一直为不可预见的各种影响留下宽松余地。事实上，如我们将会看到的那样，不同进步因素的相互关系是如此之复杂，对它们的作用我们了解得如此之不确，其作用又受到如此多的未知变量的影响，以致任何延续到未来的明确的预测，都是绝不可能的。

我们现在转而研究影响进步诸种变量的条件，以及与每种进步相关的所预期的诸种变化的问题，我们可以再次从人口因素开始分析，并将前面所列内容从头到尾讨论一遍。当然，这一计划并 不是将理论前提随便地考察一番，而是要严谨地探究一下我们所生活的这个世界的现实。在这一过程中，唯一武断而不现实的因素就是对明显占主导地位的特征的选择，以及如果有可能的话，为了确定其各自内在的趋势对这些特征的离析。这种研究所得的结果与所有的理论推论——所有一般性原理——一样，我们不能不加鉴别地运用局部真理，而必须根据情况对其进行组合，并补充一些经验数据。历史人口理论或称马尔萨斯人口理论，将劳动力描绘成等同于在固定成本条件下所供给的一种商品。相应地，工资也一直趋向等同于这一成本——即维持一个静态人口的（实物的或商品的，而非货币的）成本——的均衡水平。当然，其前提条件并不是指，劳动力的生产是以金钱利润为动机而发生的，[7] 而是指，这是人口生理一心理规律的结果，在这里，供给是以一种完全相似的方式发生变动。工资趋向于维持生存所需的最低限度，实际上是根据人口不断感受到生活必需品供给的压力这一趋势而作出的自然而正确的推论。[8]

人们很快就认识到了这一早期劳动成本理论的经不起推敲之处，因此该理论让位于生活水平理论，生活水平理论的正确性建立在一个假设之上，即当工资水平发生变化的时候，生活水平依然是固定不变的。古典经济学家认识到，劳动供给的增加将引起食物供给的增加，但他们却坚持认为，食物供给的增加将以一种更小的比例增长（马尔萨斯的算术级数增长被后来的几何级数增长所替代，后来又被穆勒科学的收益递减原则所替代）。

穆勒也认识到，如果工资水平提高了，生活水平不可能固定不变，但他却对工资的永久性提高非常悲观（事实上比马尔萨斯更悲观），因为，除非在实际工资和控制人口的心理水平之间产生出一个巨大的差距，并维持住整整一代人的时间，否则对工资永久性提高的说法，只能持悲观态度。实际情况似乎是这样，如果通过产业的综合

改良或者大量新的自然资源的开发，工资突然提高了，人口当然将会增加，但是，限制人口增加的心理水平线同时也会上升。因此，新的均衡由于工资水平高于旧有水平而得以确立。历史数据也具有这一特点。现代产业时代始于迈向欧洲文明的大量新区域的出现，尽管现在步伐已经放缓，但自那时以来，这一运动一直在持续进行。或许，技术的改良直到现在都在加速进行。当今世界的欧洲人口已经翻了四五倍，平均生活水平（如果我们能为这一概念给出确切含义的话）也提高了很多。相对而言，这两种变化的量都是无法量度的。笔者的观点偏向于马尔萨斯，认为他对自己假设所作的证明从整体上看是合理的。两种变化确实都还在蓬勃 向前发展。 [9]

我们已经在前面谈到了古典经济学推论中最为严重的疏漏，就是在解决长期调整的时候，忽略了时间长短的讨论。这样，不仅是大量的"其他事情"（other things）会妨碍事物的逻辑进程，而且，在任何给定时间里都把均衡的条件看成是一种近似性描述，是一个严重的错误。产业社会中人口仍在继续急剧增长的事实证明，工资水平一直是而且现在也仍然是远远高于心理最低水平。就算在其他事情仍然不变的条件下，对引起均衡调整所需要的时间长度进行考虑，也是毫无根据的。除非我们准确地知道当前工资水平和心理最低水平有多大的差异，否则，系统阐述均衡的条件，从理论上讲是不可能的，再者，也不可能系统阐述两者的相对变化率，以及据此相对变化率两者之间日益减小的差异。

在本书简要的概观中，并不要求对人口的实际构成的变化进行详细的讨论。这里值得注意的主要事实是，人口增加和人口减 少之间的差异，以及由于向内移民、向外移民和国内人口流动而造成的诸种变化。如果我们并没有对在市场上有效地显示出来的所有人类利益进行抽象，并假设人们有完全的信息沟通和移动的自由，那人口迁徙的诸种因素很快将达于均衡。

第二个进步的变量是心理因素，即人们的倾向和嗜好。与人口的数量和构成一样，心理因素也对我们所讨论的消费和生产的条件产生影响。当然，变化和大的变化发生在对消费品的欲望以及对不同生产活动的态度上。 [10] 这些变化多数都不能作为价格函数进行分析，也不能对其均衡条件进行系统阐述。它们仍然属于外部干扰原因，很少能预测，尤其是在生产方面。有些趋势我们经常可以看到，如"城市的诱惑"，就是以农业为代价而对工业生产的增长产生影响。在美国，对白领工作非理性的偏好使机械工人的工资高于需要更多能力和教育才能胜任的文员的工资。其他的偏好和风行一时的特定工种，因为我

们仅仅指出它们是经济过程中的部分给定条件，它们的变化会产生出繁复多歧的后果，从而肯定被忽略了。所有这些考虑都适用于财产的使用和个人权力，尽管是在一个极低的程度上。

在消费方面，存在一个非常重要且更经得起科学分析检验的问题，尽管对此问题的研究仍然很不牢靠。我们这里谈到的是一个常见的事实，即凭借私人企业的开发、创造或引导消费欲望而产 生的对经济资源的使用，也就是广告这一现象。[11] 通过发布广告，不论是传播信息还是仅仅是劝诱，其价值的增加都与任何其他形式的生产，或者说"效用的创造"，有相当的相似之处。这种价值在很大程度上是从其他商品上转移过来的，但是，这种增加在一定范围内是对竞争商品的实质性诋毁的结果，也只被看成是广告商品中的附加效用而已。[12]

当然，创造欲望的企业具有很大的不确定性和偶然性或"风险"。但与其他诸种变化相比，其行为的结果在一定范围内显然是可以预见的，竞争将使收益与其他领域中的收益相等。因此，在整个体系范围之内，成本将等同于价值，无利润调整的情况将会出现。不论欲望的创造是否受制于收益递减规律，这一过程的最终结果都将会趋向于均衡，在均衡点上，将不再产生收益递减，或者不管欲望的创造是否是导致持续变化的恒久的内在缘由，都是一个我们不能 根据其是非曲直进行讨论的问题。笔者的推测偏向于后一种选择。

至于第三种进步的因素，即从供给变化的角度考虑的与这些资源的分类相关的第一个问题，是现有生产资源的量。我们在前面已经指出，在某种程度上，必须按传统的三分法思路才能对差异有所认识，但我们必须强调指出，这些差异被过分夸大了，因此，按传统思路，我们无法继续进行确切的分类。[13]

劳动供给的长期条件由两个因素组成：第一是我们已经讨论过的人口。第二个是广义的教育因素。我们说，导致生产效率增长的训练，明显与物质生产要素、或者与通过资源从当前的消费性使用转而创造出的资本品相似。甚至人口本身，如我们上文所评述的，在社会各阶级主要通过劳动维持生存的情况下，很大程度上也要取决于对金钱利润的考虑。因此，劳动与资本的区别，显示出一种逐渐消失的趋势。实际上，一定程度的区别仍然存在。技术训练不能出售或租用而与其所有者分离开来，也不能在任何直接意义上超出其所有者的工作生命而长存下去。至少，资本更不会附着于其所有者身上（要知道从来没有绝对意义上的分离）并永远发挥作用。另外，教育投资也更多地受到逐利动机以外的其他动机的影响，因此，教育投资并不能通过

有效竞争将其回报调节到与其他投资形式的回报接近相等的地步。[14] 改善人的能力方面的投资更是一个长期的 问题，但它并不像其他许多形式的投资那样，能预见好前途；但从其他方面看，人力投资很容易受到极度的不确定性的影响。毕竟，就像在不同情况或种类的劳动生产之间，以及在各种各样的物质产品的创造之间存在那么多差异一样，两种类别的资源投资，也存在很多不同。在不存在不确定性而存在竞争的条件下，投资将在两个领域内进行分配，投资的所有方面以这样一种方式，不断平衡其净收益，是很清楚的。这就是说（请记住，成本只能代表一种竞争性诱惑），由于不存在不确定性，整个体系内的成本和价值将会相等，即存在一种完全的、无利可图的生产和交换组织。

一旦涉及资源的投资，所有生产服务的供给条件都存在着基本的相似性。在每种情况下，都存在生产力从制造当前消费品的使用，向创造新的消费品收入源泉的转移。因此，在我们能将所有的均衡条件放在一起讨论之前，对任何一个均衡条件的讨论，都将推后。事实上，在这一条件下，一般均衡理论就是长期利息理论。

古典经济学家将土地或自然要素，作为一种既定的供给进行分析。这一假设为提出一个不同论据的地租理论奠定了基础，凭借这一假设，不仅其他分配份额得到了解释 [15] ，而且也在地租和成 本之间设定了一种特殊关系。对土地的定义要符合对这种固定供给的描述——原有的用之不竭的土壤之力——在一定范围内，确实有些极端。后来，这种无条件恒定供给的理论，又成了单一税宣传的基础。我们虽然不能详尽讨论这种观点，但我们必须拿出一定的篇幅对其绝对谬误之处进行简短的评论。不言而喻的是，一旦新的自然资源的发现、占用和开发是一种公开的、竞争的活动，那么，资源在此一用途上获得的回报与资源在彼一用途上获得的回报，就不可能存在任何差别。再者，任何差异的存在，要么就是一种偶然的结果，而且与其他事情一样，也是偏向一个领域，要么，就是由于在不同领域间存在的心理诉求上的某种差异；即，用他们的净收益去抵消某些其他差异。从总体上看，通过一些历史的过程，土地才被用来作为生产之用，人们一定会说，这一用途是“制造出来的”；也就是说，人们赋予了它一种与任何别的可交换物品相同的效用。当然，这又是从不确定性因素中抽象出来的。在现实生活中，存在大量的投机性因素，但一般来说，这一点不能被说成是土地与任何其他种类物品的区别，尽管其结果在很大程度上与土地上的结果相符。

在现代社会中，一种新形式的生产资源，不管它是申请了专利，还是处于保密阶段，或者只是“尚未”在整个生产领域拓展其使用，只要它形成了特别的生产方法或独有的技术制造程序，都会变得非常重要。这种制造程序与任何其他要素一样，都是收入的来源，都是首先以相同的方式，凭借当前资源的投入（投人于研究和实验）而产生出来的。然而，它们与多数资本品并不相同，它们的维持成本和多次再生产的成本是如此之 低廉 [16] ，以致大量增加这种程序的使用致使它成为自由财货都能有利可图，当然属于其拥有者个人所有的除外。这样，除非有某种程度的“垄断”，否则就要将它们归为增强的个人能力范畴。新的生产程序有些类似于在赌博因素较大的条件下被投入生产的自然资源，但其运作的结果在一定程度上是可预见的，与其他领域的投资收益相比较，这种收益也趋向于均等。

因此，我们现在转向在新的生产能力的创造过程中普通而简单的资源投资问题，即转向资本品问题的研究。在这一方面，我们可以适当地讨论一下一般性的情况，接着再回到上文已经提到过的人力、自然要素和生产方法的诸种问题。这种讨论与上一章关于时间偏好和生产品的买与卖诸论题紧密相关，事实上，可以说是对那些论题的重提和继续。现在，我们的问题进一步复杂化了，生产品的供给不再是固定的，但要出现无限创造这种财货的机会，却要通过资源从当前消费品生产的转移而实现。因为我们会明白，对于个人来说，用当前财货进行投资（用它们来支付生产要素，而生产要素则通过“预付”而解放出来， [17] 专门用于新设备的制作）与用现存的生产服务交换其他财产，是完全相同的事情；这是为保证相同的结果而 做的选择。因此，以前所涉及的关于动机的讨论，可应用于现在的问题；也就是说，它适合于通常对资本形成动机所做的假设。我们应该强调，在先前的假设条件下，不存在新动机的重要意义，即我们为了自己的利益而去创造机会的动机，明显不同于只是为了拥有所创造东西的欲望，或起码远远超出了这一范围。然而，在本书的研究中，我们似乎有必要将储蓄动机中的复杂因素提取出来，并视新的生产设备仅仅是一种永久性的价值收入（与先前的问题一样，这份收入也具有在任何时候出售变现的可能性）。 [18]

因此，对资本品的需求，只是我们已经讨论过的对未来收入的需求。假定有一种稳定的且广为人知的技术，与创造它们的必要投资相关的所有这种财货的形式，都保持一种相同的生产力水平，因此我们可以将它们视为是同质的类别。产业中对资本品的需 求，就像产业中对任何其他生产要素的需求一样，受我们所熟悉的生产力递减二重法

则的支配，根据物品本身的物质量度看，这种物品的生产越多，产业所获得的价值收入越少。然而，投资者据以估价的基础，却不是所创造的物质生产品。物质产品对他的计算来说是不存在的。他的兴趣专注在以下两个方面：（a）他所放弃的当前财货的量（即价值），以及（b）他所获得的价值收入的多少。因此，在这一问题上，我们实际上得到了一个有效需求递减四重法则：（1）生产者物品的创造，意味着资源从消费品制作上的转移，这种转移之所以发生是受实际收益递减的影响。消费品的种类以及给定的量的牺牲，使任一种类资本品的一个较小量的制造成为可能，这一过程也更为扩展。[19]（2）那些更容易通过资源投资成倍增长的生产品，相对于在这一生产中所组合的其他投入要素来说，一定会增加，其使用也会受到实际回报递减法则的支配。（3）在一定程度上，进入某些商品生产的投入要素的相对增加，会使这些商品的供给相对增加，并使其价格相对于其他商品而下降。（4）最后，由于未来收入的创造而牺牲的现在财货越来越多，对未来收入的偏好一定会因为其容易获得而减弱。

假定其他条件相同，资源的投资将最终达到一个均衡点，在这一点上，价值收入的量和必须要牺牲掉以创造价值的现在价值的 量，在体系内对每一个人来说都是相同的。由于靠牺牲一定量的现在财货所产生的收入对新的储蓄有充分的吸引力，所以，新的储蓄一定会持续出现，并使得通过一定量投资所获得的价值收入的量减少。这种情况最终会达到这样一点，在这一点上，投资的产出刚好足以吸引已经储蓄的现有资本，而不再需要新储蓄的加入。当然，有些人可能任何时候都在消费以前储蓄的资本，而另一些人则正在储蓄和投资，两者正好相互抵消。[20]

上面是对"折衷的"利息理论的简短叙述。由资本品，即为了创造价值而牺牲掉的现在价值所创造的资本品，产生出的年价值收入的均衡比——即不会再产生净转换（储蓄和投资）的比率——就是理论上的长期利率。正如马歇尔所说：[21] 量值（magnitude）才是利率不断"趋向"的东西。当然，我们必须假定"其他条件"是"相等"的。但问题的实质是，其他条件不是、也不可能是相等的。随着投资的发生，得自投资的新收入使得任何给定数量的储蓄变得越来越容易了，并因此而逐步改变了新资本的供给条件。另外，在这种调整过程自我发展的同时，我们很难设想欲望和嗜好，甚至是技艺的状态， 都会依然静止不变。如果理解正确的话，理论从逻辑上说就很合理。这种理论也描述了利率不会产生变化的条件，因而有利于预测利率的未来运动。但是，它会使人对事实有一个不完整的看法，这是我们在实际预测中

须加以考虑的。其他条件的变化——尤其是花钱和储蓄的心理（部分属于收入多少的问题）——不用提战争与灾难了，就是在一定量的投入要素不能通过投资和技术的发展随意再生产出来的条件下，就像由于不断的储蓄和投资会趋向于均衡一样，事实上也会对利率产生极大的影响。 [22]

但是，对这种折衷理论最为严肃的批评，像通常所表述的那样（例如在马歇尔的书中），是说它没有认识到均衡及这一理论所假设的实际条件在一个给定时间内接近均衡状态的真正意义。相反的情况也是正确的；这一问题与我们讨论过的人口问题相似，但更为突出和重要。在一个发生了新投资的社会中，在一个给定的时刻，资本化率就是即期财货向未来收入转换的技术比率。这就是新投资的"生产力"比率，即所创造 [23] 的资本品的年价值收入与为创造资本品而牺牲的即期财货的价值之间的比率。在存在转换可能性的地方——通过不充分的维持，储蓄与投资的转换可能性或现有的消费资本的转换可能性——不可能再有其他的形式。储蓄和消费的心理，对某一刻的利率，不可能有什么可观的影响。资本的供给在短期内也不会是利率的函数，而只是一个确定的客观事实。心理态度的变化或许会使人们的储蓄（或消费）多一点或少一点，但与一个社会全部的资本供给与需求总量相比，其效果简直不足为道。时间偏好比率确定了新资本的积累比率，并影响到未来时间的利率，而不是眼下的利率。转换的可能性迫使每个人都要使他的时间偏好比率与现有的生产力比率相等，这一结果是由于人们或多或少地储蓄自己的收入，或是，或多或少地消费已经储蓄 的资本这一原因造成的。

即使我们假定其他所有条件都是静态的，对于无论什么时候引发均衡调整所需要的时间来说，也没有什么限制。在整个现代产业时期，利息率一直高于均衡水平，社会条件既然这样（包括人的心理因素、道德观念，尤其是收入在少数人手中的集中），已经为资本一直表现出持续而急剧的积累态势的事实所证明。如果对资本的需求和其他条件仍然不变，要花多长时间才能达成均衡，取决于与实际利率和均衡利率间的差异相关的人们的储蓄率（要对收入的增长和心理储蓄成本的减少加以考虑），以及将新资本应用于社会上已有的其他生产投入要素的过程中，收益递减规律发展的速度。当然，从历史上看，其他条件离均等是如此遥远——尤其是通过人口的增长和新自然资源的开发，对资本的需求增长得如此之迅速——以致利率的增长表现出惊人的稳定。我们还应该注意到，技术的改良一般趋向于节约劳动和土地，并相对增加对资本的需求。我们可以对均衡的条件作系统阐

述；能引起这些条件产生的事件的实际过程如何，或者这些事件将要占用多长的时间，或许纯属毫无意义的猜测。完全没必要相信存在任何真正的趋向均衡的进步，不言而喻，这种进步的失败，既不会对逻辑的合理性，也不会对理论本身的实际效用，产生不利的影响。

上述分析并没有涉及到利率这一术语的一般意义，涉及的只是现在消费品与收入财产权之间的资本化率，或交换率，这一比率也是投资的生产力对有投资机会的投资的比率。按一定利息借贷自由资本的现象是否会在缺乏不确定性的社会中出现，现在并不清楚。资本借贷是将生产要素价值的所有权与具体事物本身的所 有权相互分离的一种制度与手段。如果不是为了这种分离这唯一的重要动机，那么，从要素价值的未来变动来说，这笔本金是不确定的。在价值不易发生变化的场合，或在价值会发生变动、但其变动却是可预测的条件下，要素的销售价格必然会达到这样一个程度，以致对未来的使用者来说，不管他是租来的要素，还是用借来的资金买来的要素，要素的销售价格都是一种完全无差别的东西。借贷合同是对租赁合同的一种选择。生产者借来资本并用此资本进行投资，因为他将此资本付给了提供资源进行新设备制作的劳动者、地主和资本家，所以，他因为这种"预先支付"而将资本转换成了生产品。显然，资本的原始所有者可能也会自己用它进行投资，他可以根据货币贷款所创造的东西来出租这些要素。在一个未来可完全预知的世界里，投资实际上是一个无成本的行为。然而，假定一些无法避免的最低程度的管理和烦恼足以使投资的职能专门化，并将它与提供资本的职能相分离，或许也是合理的。如果是这样的话，资本借贷和适当的利息将会出现，当然，刚才讨论过的利率、资本化率和生产力比率都会存在（如果还有什么的话，那就是投资成本将减小）。

投资行为完成后，我们就可以看到，收入不过就是商品的价值收益而已，而投入要素的价值则是这一收益的资本化率所决定的，即由市场为自由资本所确定的利率所决定的。但是由于有大量的可供再生产的生产品，这一价值可能永远不会明显地偏离生产的成本。事实上，在一定的时间内，人们根据需求的变化，需要极为不同的资本品以调整供给。如果有任何不易于通过投资而再生产的要素，那么这些要素与对土地的经典描述相符。按笔者的观点， 这种要素实际上可以忽略不计，因为在长时期内，土地也与任何其他资本品相同。勘测方面的投资和开发工作也与其他领域中的投资相互竞争，这种投资和工作类似于其他生产成本的各个基本方面。对供给方面相对有弹性的商品和供给方面相对无弹性的商品的区别，以及对后者的一种特殊收入

（马歇尔的“准租金”）范畴的认可，可能都是合适的。但由于不存在不确定性，所以这种区分当然毫无意义。

我们现在必须简要地讨论一下要素清单上还剩下的项目，即在静态状态的讨论中假定不变的要素。第四项是生产服务所有权的分配。这里唯一要指出的一点是，与影响财产的方式完全相同的影响人力（劳力）的条件，以及完全 依赖于社会制度的情况。这只是因为，我们已经习惯于依据权利来看得自遗传财产或得自遗传能力的收入。对于一个靠即期收入的投资而发展出生产能力的个人来说，不论他是靠他本人或靠已经生产出来的资本品，还是靠自然资源的发现和开发，他并不必然拥有因此而被赋予的在一生中完完全全拥有的所有权（几乎无限的控制权再加上对全部收入的权利）。[24] 我们在思考中将这两个类别作了区分，就所继承的人的能力来说，我们视财产权为理所当然，但指认继承的物质财货的 收益为“非劳动收益”，似乎相当费解。社会总要找到某些方式去鼓励一切生产能力的开发及慎重的、获利性的使用（就像社会总要认识到，家庭关系要保证一代一代控制的连续性）。虽然其实际的可用性并不属于我们这里讨论的范围，但要做这些事情我们还有许多其他方式可供考虑。这里要指出的是，社会在所有权的限制方面，即在控制和收入两个方面，进步都很迅捷，围绕财产的使用也有了越来越多的约束因素，以个人同意工作的诸项条件为限，越来越多的收入也为了“社会”的目的，通过赋税被拿走。

至于地理分布——对这一被忽略的话题一定有很多话可说，但本书的篇幅和计划不允许我们多说。仅仅人口集中的问题，且不考虑人口集中在什么地方，即不考虑人口是集中在城市还是乡村，就是一个意义深远而令人着迷的问题。移民、殖民和人口的内部迁移也明显是一个重要而且复杂的问题。在这一领域内，我们也能辨识出一种基本的均衡条件，在这一条件下，所有安置点的优越之处都是相等的；在这里，趋向理论目标的进步，相较于在任何特殊时间把我们与之分开的间隔来说，是缓慢的。欲望的变化以及导致欲望脱离私人获利动机而变化的活动，在这一点上尤为重要。我们说美国的政治史和经济史一直受到房地产投机买卖和低息资金争议的主导，在很大程度上，后者又是前者的一种衍生，或许并不过分。当然，人口的实际分布在很大程度上是由自然生产资源的分布，以及与运输条件相关的乡村地形所决定的；部分也取决于居住地就居住目的来说是否称心如意。但值得注意的是，即使在一个物质条件绝对相同的世界里，人们也会出于消费和社会动机的考虑，而以各种规模和程度成群地居住在一起，这是令人感兴趣的。

最后，静态条件还包括静止的技术和一般知识，作为科学讨论的一个主题，这是最不可相信的概念之一。能使得知识增加的活动可能是一种富有成效的活动，但对想象力的要求太大，以致我们无法在某个具体的事例中试着将它看成一种具有可预见性结果的事情。然而，在成批的事情中，我们差不多具有预测能力。在许多领域，即在行动规模足够大的领域，研究都能或多或少"明智地"进行下去。现在看来，认真地谈论一种均衡的条件，即在这一条件下，通过进一步的努力获得回报或回报的机会，将不再能充分吸引生产要素进入这一领域，似乎也毫无根据。但即使这样，我们也很清楚，在可以预见其结果的范围内，资源的分配将以保证整个投资领域中的均等回报为准，在竞争条件下，每个已实现的价值都将等同于创造该价值时所发生的成本。在这一领域里，不确定性实际上是进步的不可避免的伴生物。虽然我们接近具有预测能力，但不可预测意义上的量的变化独立于进步意义上的量的变化，因为它们的结果极不相同，所以在因果关系的分析中，这两个因素必须分开进行研究。

这样我们就结束了对一揽子进步性变化的分析。在每一种情况下，产品完全而无剩余地在事关产品创造的诸要素间进行分配的必要和充分条件，除了完全竞争本身以外，还指在与生产者的计算相关的整个时间内，能够预测到的变化。在这种条件下，资源使用的结果也能预测到，竞争将迫使每一个生产资源的使用者为他负担得起的资源进行支付，这一支付就是对行业总产出的具体的净贡献。如果变化的规律为人们所知晓，就不存在任何扰乱无利润调整的变化了。

---

[1] 马歇尔经济组织理论中有关的基本问题并不是很清楚。我们已经知道，他并没有揭示出消费品问题上市场价格与规范价格的关系。他谈到了规范价格的长期变化问题，但却将这一问题的讨论放到尚未出版的下一部书中了。在对分配问题的讨论中，他没能弄明白，短期分配问题是同样重要的对消费品规范价格分析的一个方面。更有甚者，他对短期分配问题根本没有兴趣。《经济学原理》第六篇差不多全都在谈分配份额的长期均衡趋势，只不过在视供给为固定供给的给定时间或短时期内，从分配的角度略略谈到了均衡的条件。他并未确认、或甚至没有明确地将分配中的长期趋势问题与规范价格的长期变化问题联系起来，而对社会经济组织中同样重要问题的分析，其状况或看法就是如此。按笔者的观点，对价格组织问题的清晰阐述和基本理解，都可以因对这些关系的认识和强调而变得豁然明朗起来。另外，这种分析也有助于强调价值的短期价格理论与分配理论之间在方

法论上的相似之处，以及与两种长期或规范价格理论相关的相似之处。

在这一方面，我们将马歇尔与在美国以使用静态假设条件而闻名的J. B. 克拉克教授相比较，是饶有兴味的事情。克拉克教授的组织理论实际上更不充分，尤其突出的是，他并不明白他的方法与马歇尔方法之间的联系。克拉克的"静态状态"与马歇尔的长期规范价格是同一个问题，而克拉克的经济动态却与分配理论中的长期趋势和价值领域中的长期变化相一致。但在奥地利和德国历史学派的影响下，克拉克与在英国古典经济学影响下的马歇尔一样，提出的都是采用短期分析的分配理论，而且几乎没有对进步性变化的问题以及差不多被马歇尔排除在外的长期结果或均衡的条件，有更深入的认识。顺便说一下，实际上，与马歇尔的短期理论分析相比，他在这一领域中的分析让人更不满意，因为，马歇尔的短期理论分析在生产力问题上还是有一些非常公允的阐述。当然，将克拉克的"静态状态"（static state）混同于古典经济学家的"静止状态"（stationary state），是一个严重的错误。这些古典作家的静止状态是一种自然的静态或均衡条件，是进步的目的，或本书第三篇的主题，而不是作为一种方法论的手段，靠随意抽象造出来的静止状态。然而，对静态条件的所有讨论都因为没能适当地区分这两个概念而缺乏说服力。我们仍然缺少一种同时重视短期问题和长期问题的对分配的完整分析，即，将生产要素的固定供给假设与供给是一种价格函数的假设分别开来的分析。下面我们就理论的自然分工做一个粗略的表格，这有助于我们澄清理论之间的关系：

	价值 （即，消费品）	分配 （生产服务）
问题一：给定的商品供给与给定的要满足的欲望（某一时刻的情况）	市场价格	不涉及分配的问题
问题二：给定的生产资源与给定的要满足的欲望	规范价格（马歇尔的长期规范价格）。每种物品的供给都是一个价格函数供给。）	短期或市场价格分配理论。（已定价物品的固定供给。）

问题三：为增加资源的资源使用以及在满足现有欲望基础上改变欲望	规范价格的长期变化	长期或规范价格分配理论。作为一种价格函数的供给

[2] 参见《经济学原理》，第六版，第379页。

[3] 《财富的分配》，第五章。

[4] 这一区别是遵循传统的用法；现在我们可以对它进行检验，并表明这种区别其实是站不住脚的。（见下文，第159页以下。）

[5] 《生产和分配理论》，第七章。

[6] 穆勒《政治经济学原理》，第四篇，第四章，第四节。

[7] 一个忽略了的事实是，在社会的"较低"阶层，孩子的生产绝不是与一般所假定的经济计算无关的。事实上，婚姻的年龄和家庭的规模或许更多地取决于对孩子的预期收入和养活孩子的成本间的经济收益与损失，而这一成本除了取决于一代一代维持生活水平的可能情况的计算之外，还受其父母的控制（当然，两种考虑是相互联系的）。用城市和乡村以及不同社会环境中的生活条件与出生率所做的比较，还有对童工的后果的研究，以及以出生率为基础的义务教育法的研究，也对本书极有启示。

[8] 这里几乎没必要指出，拉萨尔和马克思派社会主义者的著名工资"铁律"是已经完全被取代的古典均衡工资理论，尽管该理论所依据的逻辑基础让人不能接受。如果工资趋向于减少的趋势是基于人口原理，那么，由于人口的增加，所有的社会重组方案（除了对原理的影响之外）因为后来贫困程度的增强，都无助于产生任何可能的临时改良的结果。这使我们想起，这就是《人口通论》中最初提出来以回应葛德文在《政治正义论》中所提出的千禧年希望的论点。

[9] 上面关于人口问题的讨论无疑有些肤浅，但其他因素在这里是故意不加考虑的。学者们会记得，由卡恩斯对非竞争集团的讨论而引出的、将劳动作为在其供给条件上同质的东西而进行的过于简单的分析，在某种程度上更接近于现实。今天，社会在这一问题上的兴趣已完全发生了转移。让我们忧虑的并不是马尔萨斯主义作为一种普遍的主张——或许正好相反，是民族人口的自我减少；但超出这两者的，是问题的不同方面，即无能力者的成倍增长和上层阶级再生产自己的失败。下面这句话表面上听起来似乎有些道理，即低于某一标准，工资的增长就意味着人口的增长，但在超出物质舒适这一临界点

不远，相反的关系即开始发生作用。教育普及的结果再加上工业化和城市生活以及时代精神（*Zeitgeist*）中不可预见的因素，使这一问题更加复杂了。尤其是，第一次世界大战使人们的态度产生了变化，即除了那些他们确信是意义深远的事情以外，人们倾向于轻率地对任何事情做出反应。

[10] 社会对任何行业或职业的强烈非难，一旦被那些对社会的嘉许和非难满不在乎的人（社会从来不乏这种人）所掌握，无疑会倾向于使任何与其相关的实际坏事更加糟糕。非常明显的例子就是中世纪的放贷（以及现在相同类型的放贷）和现代酿酒业。

[11] 为了以认可的思路指导消费，由社会、公众以及有组织和无组织的集团所做的努力，被排除在对私人竞争组织的研究范围之外。

[12] 对竞争商品的诋毁因同样的理由，如金砖、酒类等的分配类似盗窃和赤裸裸的欺骗行为一样，必须排除在考虑范围之外。这里应提醒的是，我们已经明确地将无法在市场交易中体现出来的利益排除在外了。

这种提法似乎有些空想的性质，但我发现，要在诸要素的具体形态和一个商品的外观之间做出区别，几乎是不可能的，因为一方面，从其原本的目的来说，形态和外观在效能上是区别不出来的（比如相同的颜色和经常与其用途发生冲突的装饰性点缀，以及花哨的外包装等等），另一方面，一种要素的吸引人之处是由于有一个动听的名字或任何其他形式的“吹嘘”。这些事情使商品在消费者那里产生了差异，在一个交换体系里，消费者才是终极裁决人（the last court of appeal）。如果消费者认为商品有差异，商品就有了差异；如果他偏向于购买这一个商品，而不是另一个商品，那么第一个商品就优于第二个商品；第二个商品就含有了另一个商品所不具备的“效用”。我并没有看出这些效用是否在商品本身或一些相关事实上有什么真正的差异。

[13] 应该记住，从短期的角度看，供给方面的变化不在讨论之列，需求方面的变化才决定分配关系，所以没有哪种分类是完全有效的。

[14] 在人类潜能的发展中，如此多的资源获利投资的机会被错过了，而又造成了如此多的资源浪费性的投资，这一事实或许是对当前社会最严厉的批评之一。然而，这是家庭制度的缺点，而非私人企业组织的缺点，所以从各种意义上都要对两者分别进行考虑。

[15] 长期以来，人们就认识到，级差地租理论同样可以很好地应用于其他分配份额。参见J. B. 克拉克《租金法则决定的分配》，以及J. A. 霍布森《地租三法则》，载《经济学季刊》，第五卷。但人们通常并没有认识到，地租理论最终也没有对所有的地租做出解释。尤其值得一提的是，弗朗西斯·A．沃克将军提出的分配理论，沃克将军的著作长期以来一直就是美国大学里的标准教科书，其全部含义不过就是对一个主题的详尽解释，即每一个要素所获得的是支付其他要素后所剩下的部分。它很容易就能表明，级差理论一旦以一种有效的形式进行阐述，就与具体的生产力理论完全相同。可参见A. A. 扬《伊利的〈经济学概要〉》，第三版，第415—416页。

[16] 然而，正如有时所假设的那样，观念是没有这些成本的。因此，A. S. 约翰逊主张（《当代经济理论中的租金》，第120页），一种观念不能被视为是生产性的，因为，使自己无限地扩展是"其本性"。如果是这样的话，教育的问题就简单了！但在一般观念的扩展过程中，我们也希望进行一些鉴别！即使这样，如果其"自然"的趋势受到阻碍，在应用方面受到局限的观念似乎由于任何别的东西都是生产性的而变成生产性的了（见下文，第六章）。

[17] 经典作家视资本为"对劳动力的预付"的观点，除了没能——从他们的劳动理论的观点来看是很自然的——把劳动力以外的其他生产要素包括在内以外，都是正确的。

[18] 除了这样一种信条，即保障从资本获得的收入的愿望，是储蓄的唯一动机之外，动机的强度与所期望的收入的多少相比，很是不同，或者，通过某些简单的法则与其相关，这还是一个进一步的、值得怀疑的假设。为方便起见，我们还是作一个传统的简单假设，只是利用这一机会来表明我们对这一传统做法的正当性的重大怀疑。对我们而言，资本的储蓄事实上似乎主要是两三个动机的结果，其中，期望增加未来的消费物品只是一个动机，而且或许只是一个不太重要的动机。与社会中人的其他行为一样，这种行为在很大程度上只不过是一个公认的社会习俗、合乎体统、该做之事和道德观念的问题。接下来我们必须强调一下创造的冲动。或许，储蓄最大而且唯一的原因就是出于对企业的纯粹的关注以及要让企业壮大的愿望，而将收入又投回到企业中去。增加收入的愿望不是主要的动机，这一点在很大程度上可以通过这一事实来证明，即人们就像投资于一个最兴旺的企业一样，不顾死活地投资于一个似乎永远不会带来利润的企业，这一点还可以用这样一个事实来证明，即社会中的大部分再投资，都是由那些自己得不到投资回报的公司董事们做出的。我们相信这样一个真

理，即人生的真正动机，至少是那些做大事的人一生的真正动机，具有理想主义的性质。企业家与艺术家、发明家或政治家一样，具有基本相同的心理。他自己专注于某一工作，并沉浸于工作之中。工作就是他人格的体现，企业的成长就是他的生活，他按自己的计划完善自己的企业。

[19] 这种说法也适用于资源投资的其他方法——新的自然要素的开发、劳动的培训和技术的改善——以及狭义的资本品的创造。由于人口本身依靠消费品存活，所以，资源在增加人口数量方面的作用，似乎是个例外，同时这里所涉及的生产形式没有变化。但在极为有限的范围内，这种行为对当前财货与未来财货交换的计算，非常重要。

[20] 这里应该提醒一下，不能把这种均衡看成是与一种消费品的规范价格完全类似的东西。一种消费品在使用中会被损坏。至于消费品的均衡条件，由于这一商品实际存有的量微不足道，所以其均等是商品的消费和生产的比率之均等。（当然，耐用消费品事实上就是资本。）另一方面，资本积累就是对过去的全部净产出不停进行增添的新生产。在这一条件下，均衡是一个实际存在的固定的量，均衡条件中通常的生产和消费量，反而只是损耗的替换物。在这一方面，资本就像是黄金估价理论中的黄金一样。再者，就像我们接下来要讨论的黄金一样，其均衡条件实际上是未来的一段确定的间距，新的生产则是固定而实在的，但与现有的供给相比，其数量仍然很小，因此，生产条件对于有限时间内产生的价值，只有微不足道的影响。

[21] 《经济学原理》，第六版，第536页。

[22] 这里还应该提及银行业务、投机以及变化多端的对外贸易，这些都可能在极短期内完全支配利率。由于没有考虑像拆借率及国际交易与利率的关系这些现象，所以我们在这里稍微谈一下银行利率的问题。在其他条件不变的情况下，银行通过扩大贷款而创造的新的资本货币供给，趋向于降低利息率。这一结果主要限于那些主要由银行大量交易的短期贷款，但或许也并不完全如此。我们必须认识到，通货膨胀是通过实际的储蓄，即通过收入从当前消费向资本品创造的转换而产生出效果。银行贷放给投资者的新的货币，从社会的角度看，并不是新的购买力。流通手段的实际总价值，独立于构成流通手段的单位的数量，这是一个理论上的公理。因此，一旦发生通货膨胀，购买力就不是被创造，而只是从前一个流通手段所有者的手中转到了将新的货币作为第一笔开支的人手中。通货膨胀政策在历史上的巨大作用及这一异端邪说的持久存在，依赖于这样一个事实，即新的货币支出效果，比现有货币支出已被减弱的效果更为惹眼。这是另一

种我们熟悉的情况，即“人们看得见和看不见的事情”。（语出巴师夏，他写于1850年的文章标题。——译者）

然而，这里也要强调指出，商业心理在经济过程中是极为重要的，这是一个极为复杂、敏感甚至变化莫测的事情。因此，我们不可能从基于任何简单或理性的人类行为假设的单纯因果推论所提出的政策中得出什么结论。毕竟，银行贷款或许创造了更多的超过资本供给的需求。但是，商业条件和经济循环中错综复杂的变化问题不在我们考虑之列。这一领域中一些有意思的提法我们可以在H. G. 莫尔顿和迈伦·W. 沃特金斯所撰写的关于“商业银行贷款和资本形成”的一系列文章中找到，文章见《政治经济学杂志》（1918, 1919）。

[23] 在存在不确定性的现实生活中，它是市场上通常预期的产出，可能与随后在任何具体情况下所实现的产出并不相同。

生产力理论的正确阐述如我们在正文中给出的那样，显然是转换了费特教授和贴现学派（time discount school）的主题，即资本的产出与资本并不是同质的，因此在将资本化过程应用于资本本身之前，这一比率不可能存在。在做出投资决定之前，资本和预期的资本产出是同质的东西，资本虽然还没有进入市场投资，但利率已被确定。当然，资本品一旦创造出来，其价值由资本估价来确定；这种作用必然是以利率为先决条件的，因此，根本不会受到资本品和资本收入之间关系的影响。

[24] 值得注意的是，在资源投资的第四大领域中，通过研究和实验而导致了生产方式的改善（我们这里没有包括人口数量的增加），但并不会赋予推动这一改善的人由改善获益的永久性权利。只要他能保守自己的秘密或防止被人占有，他就可以保留对自己想法的垄断。但从时间上讲，这样做通常是行不通的。以一些具体的技术发明来说，社会会以专利的形式授予并保护这种暂时的垄断。（我们发现，在美国有一种日渐增长的趋势，限制利用暂时垄断的手段获利。禁止附有限制条件的租赁专利机器合同即是例证。）

第六章　完全竞争的小前提条件

在第二篇，我们为了确定私人财产理论性趋势的准确含义，试着对完全竞争社会和自由交换的社会组织，尤其是实现这些趋势的必要条件，进行了分析性的解释。在第三章首次列举出的抽象条件，只是在一定程度上部分反映了对现实生活的背离，部分是为了分别对构成要素进行研究，而人为地对货币组织的主要特性进行了抽象。后面这种类型的要素在第四章和第五章中进行了分析，就当前的研究来说，其结果还只是对完全竞争制度的实质进行了概略的描绘。[1] 首先，就笔者的心理准备或这样分析适当与否的感觉来说，这项研究的第一个目标、也是初步的目标已经达到。第二个或更为重要的目的就是拿这种理想的完全竞争与日常生活的事实来进行对比，以展开对一般性原理之局限性的检讨，并且在得出完全适当的结论之前，对一些必须用精细的实证数据进行补充的方方面面进行探讨。

但是，本书并无意全面而彻底地穷尽这一领域，只打算对一个 理论性简化，即完全知识的假设，进行详细的研究。本书的第三篇将集中讨论不确定性的含义和逻辑上必然的结果，以及经济行为所依据的信念和观点的不完全性和不准确性。但作为一种背景，对其他一些抽象的因素略作评述，也不无裨益。[2]

不难看出，我们在第四章谈到的对纯分配理论的许多反对意见，都与这些必要的科学理想化相关，并且，这些反对意见作为理论概括在完整性和准确性方面的局限条件，实际上具有重要的含义。因此，对理论来说，这些反对意见不一定站得住脚，并且，因为没有理解科学推理的实质，即一般性原理的含义和使用，所以我们还要做进一步探讨。这种情况尤其适用于已经提到过的第一点，即在我们所讨论的所有重要因素中，持续可变性的假设。“边际单位”的大小问题显然与产业组织的灵活性相关，所以这两个问题必须放在一起加以考虑。一旦我们放弃将投入要素（agents）转化为“生产因素”（factors）的不

适当的传统做法，转而分析各自独立的实际竞争单位，这一问题才有了实际意义，同时，也构成了对理论 的应用的有效约束。尤其在劳动这一我们特别关注的问题上，人的个体就是非常有效的单位，其作用不仅在于他可以作为一个单位讨价还价，而且他实际上也不能在不同的企业间进行分割，他在任一较短的时间间歇内所能从事的职业范围，也受到了非常严格的限制；他也可能是一个身处高位、相当独特的人；他并不总是会为满足完全竞争的归属需要、从一种类别转到了另一种类别所造成的微小差别而失色。他的人数（与异类者的人数相比）远远未到足以使一个个人成为一群同类中微不足道的一部分的地步。 [3]

由于自然要素的规模是可估量的，所以经济组织的灵活性从总体上受到了约束，J. A. 霍布森先生和威塞尔教授对生产力理论所做的批评，在很大程度上确实是许多单个情况下的实情。现在有许多只由使用单一要素的少数企业组成的生产组织，这些企业可以非常有效地互补不足，但不能非常有效地满足任何地方的需求。在这种情况下，竞争并不能提供一种可以在集团成员之间分配这一群体全部收益的方法；因为收益中极为可观的一个部分无法自行分配，属于一种协作产品，这种情况取决于特殊组织的实际作用。许多合伙企业的经验都说明了这一点。就这一群体的价值估算而言，虽然这一收益是这一群体的正当收入，但却无法在群体内部准确地对其进行分配。假如是一个合伙企业，那么，成员之间的这种分配通常是依据道德基础，或"议价能力"，即绝对的个人力 量。在行业中，一般来说超过凭借竞争而分配给其行业成员的组织之特殊产品，起码多数都到了企业家手中，尽管议价能力或策略一直在这一过程中起着极大的作用。

在分析收益递减规律的过程中，同样的因素引出了一个特殊的难题。当任何要素出于其物质属性或在任何特殊情况下都只能大批量使用才合适时，那么，在一个单个的竞争性组织中只能使用一些或只能使用一个的情况下，这种特殊组合物的技术性特征在某些点上可能导致了明显的"规律"之外的情况；也就是说，出于简单的原因，这些例外对曲线的某些部分的影响可能是明显的，这个原因即如果一种要素不受递减规律的支配，那么最佳组合比例只有依靠另一种要素的增加才能得到保证。一个明显的例子就是铁路的情况，即作为通行权（right of way）的主要的关键"要素"。如果对运输的需求大到足以需要更多的铁路道轨，该曲线将会平滑展开，并将最终在设备中的其他要素上，显示出成本的增加。煤气和水网管道，还有许多例子可以说明，在达到一定的规模之前，情况都是这样。有限可分性（limited

divisibility）这一事实才是不同规模的企业在经济运营中具有差异性的原由。在企业经营中，某些要素的量并不是持续可变的，其他要素必须与它们成比例地投入才能达到最佳比例，因而要对企业的整体规模强加上一些限制。最终，如果不说是大多数，那么，也有许多这类规模问题让我们回到了作为一个相对不可分割的人的身上。

要对掠夺性活动（predatory activity）或非生产性的获取进行初步讨论，我们必须再次涉及生产力分析中的伦理含义问题。在对经济现象的科学解释中，纯粹意义上的生产力因果含义，非常容 易与属于完全不同领域的社会或道德问题相混淆。我们主张，具体的生产力分配理论中的"生产"一词，与一般科学讨论中"原因"（cause）一词的用法完全相同。但"原因"一词本身在日常语言中的含义是含糊不清的，在经济学同义异名方面出现混淆，也是自然而然的。比如说社会主义者，由于从非社会主义学派经济学家对语词的宽泛使用中不乏建议和解释，因此一直强调，所有的财富都是由劳动"生产的"。这里，我们甚至没有必要提出亚当·斯密和大卫·李嘉图的名字，在当代作者中，陶西格教授即是一例，他就明确说过，劳动生产出所有的财富，但可能却无权得到所有的财富。[4] 我们认为，反过来说或许更为准确，即劳动并不"生产"所有的财富，但从理想的立场说，劳动可能有权得到全部财富。

鉴于具体事物之间任何因果关系的断言，都是（如我们已经指出的那样）以某种具体的人类利益或"嗜好"为基础作出的，因此采取这种用法有很多理由，但这只能要求我们更有必要清楚地区分这种"科学上的"使用和因果术语意义上的使用。在平常的说话中，这样说是适当的，即烹调是"准备"饭食，而火车司机拉开了机车的阀门，就是火车启动的"原因"，火车司机没能看见信号，就是火车失事和乘客死亡的"原因"。类似地，人们出于某种目的，将一个大企业的几乎全部产出都归于少数要素；"在其他条件同等的情况下"，产出取决于它们的协作。

但是很显然，科学的经济学不能在这个意义上使用"生产"一 词。出于科学研究的目的，任何生产服务的产出只能是，即我们已经定义的，真正取决于上述那种服务的产出；通过服务的帮助才能 生产的产出，以及没有服务就不能 生产的产出，在实际的社会情境下，还要考虑到随着服务的撤出而使组织发生的变化。由此可知，即使是从一组物质上可交换物的可能合理的意义上使用"要素"一词，我们都不能正确地谈论一种经济"要素"的"产出"。从总体上说，"劳动"、"土地"或"资本"的产出，涉及的是一个更不正当且没有意义的用法。唯一能被

人们承认的产出就是一种名副其实的单个要素的产出，一个个体的人或机器，或一块土地的产出（或流动资本的产出），正如在生产过程中实际使用并交换的那种（从完全竞争考虑，规模必须忽略不计）。

然而，更为重要的是将任何道德含义强加给经济生产力的错误。生产力是一种物质的、机械的属性，它附着在无生命的客体上，也附着在人身上，除了后者有道德活动以外，生产力谈不上道德或不道德。这种抛却了因果关系上的混淆，是一个不可饶恕的大错，因为，虽然生产力理论家并不是无辜的，但现代社会的资产阶级心理学或许最终会因它而受到责难。[5] 我们必须警惕竞争体系"自然"调节的想法，因为这里面有一定的道德含义，虽然在科学 意义上"理想"当然是稳定的一个条件。称之为"最合理的"安排只不过是回避了问题的实质，或是误用了语词。自然的安排只能是由于物品的供需条件，尤其是现有生产能力的分配都是给定的，没有任何人能在任何诱惑下作出任何变化。如果我们忽略了个人对具体事物的欲望实际上在多大范围内支配人的行为的问题，同样就忽视了对某些社会关系和其他个人利益（不绝对属此）的所有类型的欲望，何况我们又假定了（我们现在将研究这一点），除了与交换有直接关联的那些利益——其结果只能是相互作用的个人私利拉拉扯扯的机械均衡，在任何交换中都不涉及利益。

我们必须记住，蛇类是首尾相连的，这就是说，竞争性体系趋向于皈依的，正是以先天的或后天的或赠与的人的动机和力量的方式置于体系之中的东西，其本身并没有什么道德属性。在现实生活中，拥有财产（或高级技能）被认为代表了对社会进步的储蓄或发明或某些贡献。但在这些服务与对服务的全部成果的永久权利之间，以及将财产授予其继承人和永久性转让之间，不存在技术上（更何况道德上）的等价——尤其是当我们考虑到，在所有这类行为中存在大量纯侥幸因素时，就很清楚了。给服务支付报酬在伦理上的意义和程度仅仅在于，为了实现服务，就必须支付报酬。根据这一观点，对大部分现有体系的唯一辩护，就是难以提出一个切实可行的替换选择。

现在我们必须简要回顾上文已经提到的观点，即外部利益不能代表受外部利益影响（而不是通过市场上的直接竞争）的各个个人之间的协约的情况。在已知条件下，竞争性自由契约的单纯机械作用要产生出个人之间利益的协调，在很大程度上取决于对此 问题的回答。很显然，外部人受到的影响，要么就是有益的，要么就是无益的。前一种情况，自发性协议的履行不足以保证最大化的社会（全体个人）利益，而后一种情况，则会走过头。这些事实形成了要求社会干预的最

重要的原由。许多服务，像通讯和教育，更不必说审判工作，除了给个人带来具体好处之外，还带给社会一种普遍利益，所以对这些服务要通过津贴的方式加以鼓励，或者由公共机构接管和实施，否则它们就不会被发展到利益最大化之点了。在我们的社会中，我们最熟悉的反面例证与实际上破坏邻里关系、或被认为是破坏邻里关系的土地使用相关。或许几乎同样重要的是，土地的改良和产业的发展通常可能对相邻的地产大有裨益，如果有一些切实可行的评估这些利益的方法，土地的改良和产业的发展会进行得更顺利，涉及的方法也会更加公平。显然，这一点尤其适用于造成了大量未获得补偿的价值转移的公共事业和准公共事业的行为。我们或许会质疑，是否个人之间实际达成的任何协议，除了影响到直接的当事人之外，并没有不分好坏地影响到许多人，以及广泛遍布"社会"的大多数人身上。

在这一简短的描述中，我们只能提出并强调这一事实的至关重要性，即人们的很大一部分欲望都与社会中的其他人直接相关。人终究是一种群居生物（*zoön politikon*），这等于说，他的个人需要就是推动他所赞成之人的计划的各种兴趣，相对来说总是、通常也绝对地妨碍着其他人的计划，沦为萨克雷所谓"他是外人；扔砖头砸他！"或"杀了这黑鬼！"之流。其他相关动机和需求，即不是指向物质，而是形成社会关系的动机和需求的相对重要性，肯定被那些用"科学的"方法分析经济现象的人低估了。

经济制度的道德特性问题的一个极端方面，实际上与掠夺性活动相关。在凡勃伦之后，达文波特也强调指出，（私人）获得和（社会）生产之间的对立，使雇用打手、刺客和杀人放火者，以及强盗与强盗手段及诸如此类的生产能力，成了劳动需求的一部分。在大多数情况下，对那些喜欢做这些事的人来说，要在偷盗或抢劫行为与自由契约间做出区别，实际上并不很困难，或许，我们在对合约组织理论的讨论中，有必要谈到它们，因为它们明显是合约之外的问题。评论家对现有制度的指责，大部分可归纳为对个人想要他所缺乏的东西，而不是想要对他来说的好东西提出异议，这些批评家想要做的是法官的事，他们甚至没有觉得，除了要给自己据之做出判断的偏好建立标准外，还有责任为批评建立一个标准。如果我们少做一些这类事情，多一点努力去阐明一种标准，并确定在什么条件下自由契约可以或不可以和谐地促进个人利益并实现社会理想，这对科学的进步是大有裨益的。另外，有些努力是值得做的，即分辨组织形式中多少理当指责的恶行与自然和人性中固有的、或组织本身——不考虑其形成——的

缺陷，以及在交换制度的评价中，牢牢把握住是否有其他任何能想得到的制度，为变化或改良提供任何可能机会的问题。 [6]

经济秩序的道德方面与垄断的问题之间存在着紧密的联系。这一观点在利润理论中显得尤为重要，其原因正如我们在麦克文和克拉克学派的例子中已提及的那样，利润常常是全部或部分地归因于垄断利益。“垄断”是用来涵盖这样一种状态的一个语词，即为了眼前的利益而与人保持区别的一种状态，我们必须首先搞清楚这段话的含义。垄断通常被定义为是对一种商品供给的控制。一个常见的但却是灾难性的错误就是将这种控制混同于供给 的自然局限性。我们不必多费时间来叙说比如将土地地租描述成一种垄断收入的错误用法。甚至J. S. 穆勒也犯了将垄断定义为有限性的错误，极端形式的例证还可以举出F. B. 霍利先生，他差不多把所有的收入都称为是由于生产资源的“短缺”而来的垄断回报。因此，从分配的角度看，因为所有收入都取决于生产收入的投入要素的短缺，而且所有收入都完全是以同样的方式决定的，所以，这种描述显然毫无意义。当然，不论这种收入称为垄断收入还是其他，一般都同样适用于“稀缺性收入”。在自由竞争条件下，无论在质上还是量上，都不存在其他种类的收入，这一指称既不能辨别，又不能以任何有意义的方式描述任何事情。

对垄断进行全面而彻底的讨论，不是我们眼下的目的，我们可以非常简略地浏览一下常见的现象。垄断一词的最初含义意味着生产或销售一种具体商品的专有权，原本这是一个法律概念。在现代产业中，这一类型的“合法”代表就是用于消费的专利品一而不是稍后将会考虑的专利的生产过程（包括机器等）。垄断也可能仅仅是基于财力，基于地方低价竞争、联合抵制以及其他“不正当竞争”的形式的威胁；这实际上等同于是对属于别人或其法人的财产拥有一种发言权；也就是说，把所有权分开了。当然，自由竞争涉及的是对每一生产要素或自然单位的完整的、独有的所有权，以及利用每一个人来保证所有权的价值收益最大化的方式。对竞争的任何形式的强力干预都明显与这种假设相违背，大致上也可以称之为垄断。

在同一范畴的垄断范畴（对消费品的控制）中，我们可以找出在现代经济世界中具有重大意义的其他两种变体来加以考察。第 一种是“囤积居奇”（corner），这种垄断只是对所获取商品的一种暂时性控制，其现实意义是控制住一种商品一定库存量的交易时间，让其不能在一定时间内通过扩大生产而急剧增加。另一种是商标、商品名称和广告宣传等的使用，这里，我们还要把拥有既定声望的专业人士的服务包括在内（不管他们的真实基础是什么）。买者作为他自己欲望的

评判人，如果商品的名称对他产生了影响，那么商品的名称就构成了商品的一种特权，然而，在物质属性上它可能与竞争性物品是类似的。物质属性上等价物品的差异是很真实的，人们越来越确信这一点。这样的物品就是其供给受制于生产者的商品，这种商品与其他同类产品或牌号的竞争，是那种多少有些相似的物品的替代问题，也是一个垄断者不得不加以考虑的问题。

上述范畴的垄断，从经济的或机械因果关系的意义上说，显然具备“生产性”。或许还可以将它视为一种单独的生产要素，在这种情况下，它就是具有极佳商业信誉的一种资产，并可以根据收入原则与其他资产相交换。为了保障收入，就应该制定定额，但这种定额或许更有利于垄断。或者我们可以这样看，即一种消费品的垄断赋予了生产该消费品的要素更高的生产力，理论上甚至高于同一要素在其他用途上的生产力。一旦在任何情况下禁止了垄断性物品的生产，这些生产力的效果就和没有能力去生产一样的，就像贴了商标的物品一样，尽管实际上是相同的，但在经济意义上产生了差别。如果垄断具有专利的性质，并能与工厂生产商品的过程相分离而自由出售，我们最好将它作为一种独立的生产要素进行分析。

再者，垄断或许是对某种生产要素供给的独家控制，实际上，我们可以说它是一组可用于交换的单位。获得这种垄断的唯一动机，就是希望获得前一种类型的垄断，即获得限制某种消费品供给的权力。当然，在听任该要素在其他用途上自由使用的同时，通过可以在任何具体商品的制作过程中停止使用该要素或限制使用该要素的权力，对那种要依靠这种要素的使用进行生产的商品供给进行控制。不论垄断者是自己生产这种商品还是将这种垄断要素出租给他人生产商品，他都能从最终商品中获得全部新增净收益，即一种受限的要素和仍在受限的要素的租金。很显然，在这个问题上，要素使用的限制，不论其根据是什么，其结果都等同于一种具体的特权，要素生产力增长的原因是要素的有限性，这就好像部分要素已不复存在，或经过了某种变化被剥夺了一样。我们没必要再坚持将社会政策问题与这种情况中的因果关系分开来考虑了。

对一种特别有效的方法或生产组织制度的独家控制情况则有点不同。通过专利或保守秘密而受到保护的一种特殊生产过程的生产力问题，是一个研究的难题。经济学文献中对此问题的分析与拉韦涅对此问题的分析截然不同。[7] 拉韦涅主张，生产创意（*idée productrice*）是一个独立的因素，它总是与土地、劳动和资本一起出现；而A. S. 约翰逊则主张，一种创意或方法，不能视为是生产性的，

因为一个创意的本质就是不确定地使自己成倍增加。[8] 这里，最为重要的检验还是事实。靠方法或创意获得的产出归于方法或创意吗？在很大程度上，这是一个方法或创意能否供出售并且能否靠此而增加资本价值的问题。如果是这样，那么，从经济学的因果关系意义上说，它就是生产性的。如果它不能供出售，它代表的就是其拥有者的生产力中的一个因素，其产出将以工资的形式归他获得。不管方法或创意是否"一定"是收入的来源，其中的道德问题当然属于另一个问题了。很显然，[9] 一方面，社会最高利益要求最迅速而且最普遍地推广最佳方法的使用，其重大意义在于，这样做从理论上讲几乎没有成本。另一方面，同样明显的是，公正和私利由于发明了 更好的做事方式都要求得到公平的回报。为这类服务提供一种较好的回报方式比之对其使用的暂时性垄断来说，似乎更像是一种政治上的发展；但这种研究属于进步理论，是一种社会政策问题，不在当前研究的范围之内。

然而我们必须再次强调，必须把方法作为一种生产性的东西来加以认识，或者，作为使用了与方法有关的生产要素所带来的优越的生产力来加以认识。[10] 再者，一种人为专断的限制从因果关系上看等同于实际的有限性。方法或观念所产出的物品，会少于其不加限制地运用所本应产出的物品（和更多生产性的交换价值）。类似的悖论也适用于任何一种生产物品，因为，如果是无限 制地成倍增加的话，那它会在物质单位上生产出更多的物品，但却完全不具有价值。在生产的方法上，唯一不同之处是生产方法可以无限制地倍增，（一旦计算出来之后）不用增加更多的成本，从社会政策角度看，这（或许）是一个重要的特性，但从对事物进行因果解释的角度看，却毫无意义。我们必须再次强调，在试图就社会政策做出结论的时候，对社会交换价值的总额做逻辑推论是危险的，更不必说根据诸如经济效用这种概念对人类福祉进行推论是极不可靠的。[11]

上文所采取的立场，即垄断是一种生产性的立场，与J. B. 克拉克教授及其追随者的学说相反，他们认为，垄断者只是侵占了由其他投入要素所创造的产品。但是，一旦垄断收入被说成是"从收入的真正生产者转移出去的"东西[12]，或被称为是"剥削的"，即意为"并 非靠生产它的投入要素所获得的"东西[13]，那么，"创造"和"生产"这两个词就不是在准确的（因果）含义上来使用的。除非在一种商品的生产中，对一种基本要素有某种程度的控制，否则不可能存在垄断，如果可以与其他情况区别开来，那么，额外的产出理所当然地要么就归于这一基本要素，要么就归于使控制得以可能的条件。

出于种种原因，迄今为止，在实际生产中生产要素的垄断其重要性一直受到限制。多数生产资源只能在有限程度上做到限定，而且有很多替代品可与其进行有效竞争。按迄今为止现实世界中未开发的状况和急剧变化的条件，多数要素，甚至那些最专门化的种类，其供给也会由于新的发现而急剧地、无序地增加，通过勘察和开发方面的适度开支，要素的供给也在有条不紊地增长。最后，大规模组织的技术所需要得到的统一控制一直不太成熟，也不完善，而公众的反对意见也在大量增加。从这个方面来探究绝对自由竞争的含义，一定有些意思。

在完全相互交流的条件下，因为组织化的成本自然会趋向于低水平，所以要想假设串谋不存在，似乎是非常不切实际的事情。在静态条件下（所有要素的现存储量是固定的，而且是已知的），大力发展垄断明显是不可避免的。甚至假设在缺乏有组织的社会干预的条件下，研究由马克思派的社会主义者力图辨明的结果，即垄断的普遍存在，或至少在一定程度上的盛行，会引起竞争性组织体系的完全崩溃，也不是没有理由。

如果回过头来对有效竞争条件下边际单位的极小规模的必要 条件做进一步的思考，我们将更倾向于强化这一看法。一般意义上的垄断，除非集中控制很彻底，否则就无利可图。但是，由于不存在组织成本或组织成本很小，所以可能会有不断增加交易单位（bargaining units）规模的诱因。事实上，正如某些生产力分配理论的反对者所主张的那样，因为交易单位的增大，从理论上说，取决于交易单位的产品也会以更大的比例增大，这一事实甚至对一种极小规模上的合并以及无限制地增大单位的规模，也是一个小小的刺激。如果集团（block）的组成单位是各独立的交易单位，那么，集团超出其所能获得的部分超额回报，将会来自于与受影响要素相关的其他所使用要素的份额，而不像在垄断情况下那样，来自于侵吞消费者的增加的报酬。

这种观点或许可以借助于J. B. 克拉克教授所熟练使用的，解释特殊生产力的“单位分析方法”（dosing method），以图式表示出来。如果我们所说的生产“要素”只是意指一组物质上可以相互交换的东西，而不是那种靠使各种杂七杂八的东西经受竞争过程本身的考验，并将它们简化成价值生产力单位而获得的一种劳动或资本的糊涂浆，那么，在这种分析中就不会出现什么谬误。我们一定还记得，这种方法纯粹是一种逻辑手段，绝不代表生产服务实际获得估价的过程。因此，如果我们想象出一个静态的社会，并将我们的注意力固定在这样

一组竞争要素上，我们就能看出，构成这组要素的不同单位或成分可以视为沿着我们熟悉的生产力递减的下降曲线分布的点运行。与效用递减曲线和需求价格递减曲线一样，[14] 这条曲线 纯粹是一种假设；如果全部数字变成用相应的横坐标和“自然”线的延长线来表示，纵坐标上的每一点就只表明，在这个系列的每个数 上生产力会是 什么。在这一时点，图形并没有表示出生产力的差异或其他任何东西 的差异。我们也可以考虑这样一个事实，即除非在已知条件下和极为有限的范围内，否则我们不可能建构这样一条曲线，过分超出这一范围（对一个重要的生产服务来说）就会将我们带入纯粹的幻想领域。

然而，只要不理会这些困难，想象一下所绘制的曲线，很显然，任何一组竞争性要素中的每一成分，按照理论的归属都将获得一份直接取决于它所占据的最不重要的位置所该得到的东西，当然最终还要“取决”于每一种要素。但是，如果两个或更多这种要素为方便竞争而合并成一个单位而不是分别进行竞争，那么，它们可以用最小的组合，获得这些单位的全部产出，这些产出将多于它们各自的“边际”产出。因此，在完全竞争条件下，它们会联合起来 ，作为一个单位进行谈判；相同的诱因也会迫使它们不断进行合并直到达成垄断。

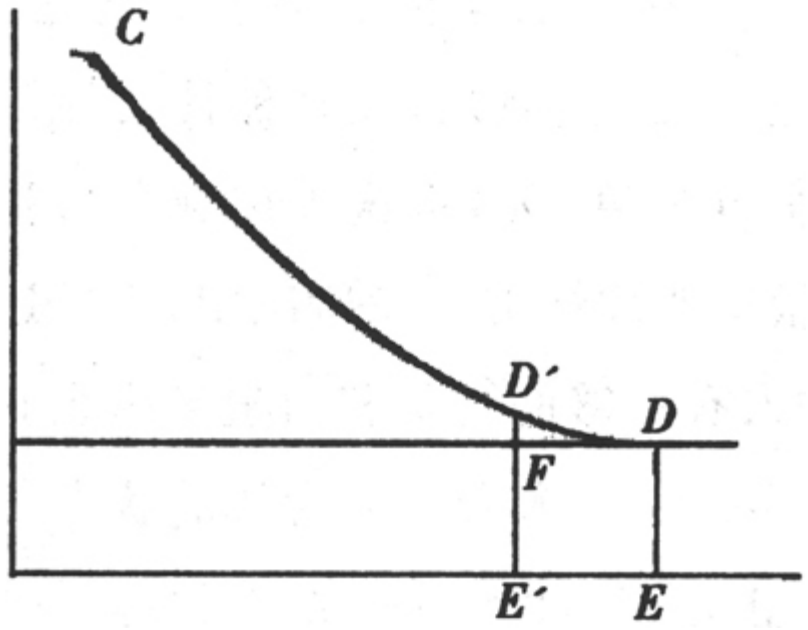

通过传统的图形我们很容易理解这种情况。如果曲线*CD* 代表的是一组依次排列的要素的相对重要性，或某些可作为积累的要素的单位，那么，在完全竞争条件下，每一单位将得到产出*DE* ，某一群体*E'E* 将得到*FDE'E* 。现在，如果这些EE'单位联合 起来，组成为一个群

体，它们就能获得超出*FDE'E*的*D'DF*，因此得到的是*D'DE'E*。这一群体的所有者也能因此阻止在群体外部用一个（边际）单位替换群体内部任何单位的做法，这一情况说明更多的产出主要取决于群体的作用，而不是群体中所有成员的边际总产出。在这一联合体之外的相同诸要素就只能获得工资*DE*，由我们这个联合集团所获得的剩余收入则来自于组合起来的诸要素份额，而不是来自于产品出售给消费者时的加价。"集团"（block）的老板们所使用的要素并不比以前多或少，其获得的产出也不比以前多或少；因此，他们一定是以相同的价格出售相同的供给。但这就迫使其他诸要素减少了自己所提供服务的收益，其原因在于，其他要素不可能每次都从边际上替换集团的一个单位，它们只能通过相同数量的边际单位一起进行替换，这是一种将会沿着曲线提高其价格的转换。在现实社会中，只有"摩擦"（人力局限性），即"企业收益递减法则"能阻止这一切的发生。

这里我们没必要指出，事实上，在人们不得不做出某种事情来制止这一过程之前，这一过程会一直向前发展。毕竟，从理论上说，完全竞争思想中似乎具有某种黑格尔哲学的自我否定思想。至于结果会怎么样，只进行思辨是徒劳的，但是，在某种社会控制下，这种结果将会是某种专制的分配制度，无疑，这种控制是根据当时的条件，基于道德或政治力量或非理性的力量所决定，——这就让人想到社会或社会中的某些人有足够的智慧和力量来阻止我们回归到*bellum omnium contra omnes*［人人相互为战的状态］。竞争性产业受到，或者说，迄今为止，竞争性产业一直受到这样一个事实的保护，即一般来说，我们会发现，人类个体比之社会借助 于法律和道德约束，在总体上小心翼翼地允许个人所拥有的企业的力量，根本就没有能力控制自己的利益。根据当前企业的发展，这种起着保护作用的有益的约束还能在多长时间内起作用，可能会引起一些质疑。虽然这一问题我们在这里并未予以特别关注，但这里似乎还是值得指出，由于它与理想的完全竞争制度的讨论相关，这一制度天生就具有一种自我毁灭的特性，因此是不可能存在于现实世界的。完全竞争所指的条件，尤其是关于人的有限性这一同时会促使垄断产生的因素的存在，不仅使通过自由契约形成组织变得不可能，而且还会将一种专制主义制度强加于社会。[15]

与生产力的含义相关，这里提出政府的经济价值问题是值得注意的。如果通过政治组织来行为，社会本身坚持自己作为经济个体的权利，并为社会事业承担"目前情况下所许可的责任"，那么，什么会对我们的经济生活产生影响呢？很显然，政府要对绝对意义上不可或缺

的商品拥有垄断权。没有财产的保护和契约的强制性执行，商业企业根本无法从事经营。在这里，要对这一有意思 但却错综复杂的问题做详尽的讨论是不可能的，但看来政府可以拿走社会的经济产出，却很难加以限制。 [16] 笔者对于为了最大限度地保障经济平等，置多数在合约关系中进行社会干预的提议于不顾，实行严厉的税收计划的可能性，持非常乐观的态度。

---

[1] 这段表述有一个重要的例外。如我们在第一章和第二章中所评述的，各个单独的事件中所存在的不确定性并不必然妨碍竞争的运行，或者，并不能阻止在生产要素之间进行企业产品的无剩余分配时理论上的结果的实现。如果我们能对特定情况下的不确定性进行量度，那么，不确定性实际上就会通过对足够数目的事实进行归组或聚集以保证群体的确定性来排除。除非我们对风险和不确定性的一般理论作过了阐述，否则我们无法对此进行分析。（见第八章。）

[2] 第三章中所列出的第二条和第五条——即人是完全理性的，并且人们之间存在着完全的相互交流——显然是本书要在第三篇中进行分析的完全知识的问题。本章中我们特别关注的是第三条和第四条——即具有完全可分性的合乎规定的行为自由和完全的流动性；第六条和第七条是不存在垄断和掠夺的情况。第八、九、十和十一条已经做过分析，但是，对第八条的第一点，即与个人欲望截然不同的社会关系做进一步的评论也还是合适的。我们在这里要强调的是，我们在第四章的第一个方面已经讨论过，生产过程永久性的必要条件就是保证完全的流动性。另外，由于完全流动性反过来会有利于诸项生产力的变化，所以，人们可以通过掌握在一段时间中具有某种用途的诸种生产力，放慢再调整的速度。但这种做法并不会影响到最终的结果，即调整达成时的调整特征。对中间效果的一些讨论必须与利润的研究相关联，在不确定性的分析为利润的讨论扫清了道路之后，才会探讨整个“摩擦”问题。

[3] 人并不一定就是某一具体企业的生产力的一个微小部分。通过企业对不同要素的竞争，价值估算过程（imputation process）证明了自身的有效性。如果若干企业中的某种类型的要素都存在无差异边际，那么所有相同要素的收入都可以准确确定下来。

[4] 会议论文，题为《工资理论概要》，美国经济学联合会第二十二届年会发言稿，见《论文集》第143—144页脚注。

[5] 值得提出的是J. B. 克拉克教授，参见前文第109页。在我看来，J. M. 克拉克教授对此问题的认可（在上述引文中）仅仅涵盖了该

领域的一个部分。从道德上讲，我不认为按照天赋的个人能力进行分配是一种理想的状态——当然，我们也没有能力对其产品的需求用金钱加以量度，除非我们将其余的人都理想化了——依我看，这样的分配会产生出一种比现有秩序更不平等、更让人痛苦和失望的状况。理论上，我也看不出天赋能力与道德赏罚（deserts）之间有什么联系。由遗传获得的能力就比由遗传获得的财产有更良好的道德基础吗？

[6] 见达文波特《企业经济学》，第九章，尤其见第127页，并参见L. H. 黑尼《社会的视角》，载《经济学季刊》，第二十八卷，第319—321页。

虽然扒手的例子没有给我们提出真正的难题，而且我们似乎也不必过于认真地对待它，但这里也有许多凭借生产力标准难以界定的情况。比如说，赌博就显然是一个含糊不清的问题。如果赌博者知道自己打算干什么，比如说只是在一场"公平"的游戏中为了取乐而赌，而且，他们所谓的风险也不会超过他们为了取乐而支付得起的部分，我就会认为，庄家的收益代表的是一种生产。如果所有的人感兴趣的只是输赢，只是因为想赢钱而去赌博，我认为这种行为就是非生产性的，它只是产生了一种转移，而不是财富的生产。毫无疑问我们必须承认，现实世界里存在这样一种完全能与生产区别开来的财富转移的活动，否则，接收礼物也可以归类为生产工作了！

其他的例子更难以用来说明问题，因为，我们无法清楚地在遭人哄骗和沉溺于有悖常理的嗜好之间画出一条界线。困难在于，我们根本不可能说出什么是一个人"真正"想要的东西。在每个人都知道自己得到的是什么，付出的是什么——不存在"强迫"（对选择的人为操纵）——并且确实拥有满足自己实际欲望的手段的情况下，我们一定认为，这种行为在经济学意义上说，是一种效用的生产。但我们必须将所谓"赤裸裸"的骗局，与强迫转移一道，排除在交换关系之外。有人将威士忌酒、秘方药和腐朽的文学或艺术等等出售给想得到这些东西、并愿意为此付钱的人，这些卖家是生产性的；但那些拿镀金铅块当金砖，卖给毫无机心的乡下人的人，明显是非生产性的。如果买家处于这样一个地位，即他永远不能区分这块金属是铅还是金，并且永远弄不明白它是什么，则很难对这种行为进行归类，但我们必须考虑到，如果 他明白的话，他就可能为他的所得付出非常少的钱。那么，那些拿着假冒珠宝和古董赝品当作真货的买家，那些永远搞不清其间区别的买家，就真的上当受骗了吗？假如利阔松公司（Liquozone）或佩鲁纳公司（Peruna）产品的购买者真的治愈了自己的疾病（真的或

想象的）！又假设他没有治愈自己的疾病！那么，他购买的到底是药呢？还是一种治疗用剂呢？

我们又回想起常常反复谈到的看法，即关于行为的任何科学思考，都预先假定欲望是一种给定的实体，满足欲望的交换组织也以欲望的特性是已知的为先决条件。那些变化无常的实验性的行为，根本经不起科学分析的检验（除非可以按大类进行预测，这种情况我们稍后再做考虑）。用抽象的逻辑语言来说，在整个讨论中，a必须仍然是a。要做到这一点，要么就明智地保持原样不变，要么就根据已知的法则而发生变化。后一种选择实际上又回到了第一种选择，因为这样一种变化只能被认为是一种内在的表现，是事物变化的无变化属性。

[7] 贝特朗·拉韦涅：《市场经济理论》，巴黎，1910年版。

[8] 《当代经济理论中的租金》，第120页注释。

[9] 假定我们需要的东西是最有可能消费的商品。假定需要的是幸福的最大化，这种情况就不是那么清楚了，因为，与我们相关的"福利"最大化的问题，仍然具有较大的不确定性。

[10] 过于强调这两种生产力观点之间的差别也有危害。请记住，所有的生产都是协作生产，很清楚，任何一种具体要素的单独的生产力，最终意味着赋予了与它相关的其他所使用要素的更高的生产力。

[11] 现在似乎适合谈论作为经济生产力的条件与阐明"占用"（appropriability）或称竞争专断（competition self-assertion）相关的一种混乱。生产力是一个有限性的问题。如果一个要素相对其使用需求来说是有限的，它一定会被某些人所占用、操纵，只有这些人才能决定谁能使用它以及谁不能使用它。任何靠占用而赋予物体的生产力，必须有所体现并与其使用上的限制性相关。因此，A. A. 扬教授认为（《经济学概要》，R. T. 伊利等编著，1908年版，第555—556页），如果英国政府能负责管理直布罗陀海峡的使用，该海峡将是一种生产性财富。但如果他们不能减少过往海峡的船只数量，他们就不能为其使用负责，这就只能是垄断的情况了。这种混乱与其他几种混乱都与凡勃伦的一个观点相关（《论资本的性质》，载《经济学季刊》，第二十二卷，第917页以下；第二十三卷，第104页以下），即现实世界的知识储备是这个世界最重要的"资本"，这种资本之所以没有价值，只是因为它没有被私下里开发利用。只有限制它的使用，即只有通过垄断，知识才能被开发利用。这种观点，即资本的意义在于它是对现实世界的技术知识储备的有限权力的观点，是一种荒谬的说

法，根据我们已经提出的理由，生产是一种协作生产，任何东西的生产力都可以视为一种为其它东西赋予了生产力的东西来看待。

[12] 威利特。

[13] 约翰逊，第106页，第107页。

[14] 参阅第三章。

[15] 除了依靠通过增加交易单位的规模所获得的收益来提供合并的动机以外，另一种趋势也在向同一方向运行。在许多情况下，对一个大型生产要素集团的所有者来说，虽然不能做到对一种重要的生产服务提供全部供给，但限制其使用并因此而增加产品的价值，或许是有利的。部分供给的所有者能否通过扣押部分供给而获利，主要取决于他所持有的供给的份额，以及可从竞争性资源获得的供给弹性和产品的需求弹性。由于实际上每个企业都存在部分垄断，所以值得引起注意的是，经济学的理论分析只是与完全垄断和完全竞争相关联。

我们的注意力现在可以转到对假设条件下的自由竞争非常关键的另一种趋势上。这就是信用膨胀的问题。由于所有形式的摩擦都已消除，用作为交换媒介的任何种类商品来作为信用的替代品，几乎不存在限制，而且，稳定的价值标准显然也不可能确立。

[16] 关于某些作者，尤其是霍布森所提出的“经济剩余”，前面所做的评论（第188页注释）是合适的。为保证服务工作而必需的支付，取决于对此服务有多少需求。由于人终有一死和遗产继承这一事实，这一问题变得更为复杂了，但一般来说，如果不减少服务的份额，就不会有剩余。这种情况不太适用于被垄断的或高度专门化的要素，毫无疑义，确实有许多报酬过高了，如果能减少的话，就可以有效地增加它们所支付的服务的份额。

第三篇 因风险与不确定性而导致的不完全竞争

第七章　风险和不确定性的含义

我们从个人的价值评估心理出发，并一步步增加新的因素，现在，我们已经在完全竞争高度简化的必要条件基础上，建立了一个涉及价值评估和分配的竞争性产业社会。为显示摆脱了所有干扰影响的诸种力量的运行，有必要做出一些极端的假设；尽管这些假设条件是不可能存在的，但这里涉及的基本原理并没有被歪曲或改动，而只是纯粹地孤立地展示了出来。如我们一直强调的那样，在为实现完全竞争而对现实前提条件所做的简化中，最主要的是假设竞争体系中每个成员实际上是全知全能的。本章的任务就是更加全面地对这一假设的含义进行研究。我们必须对知识论这一领域做一个扼要的概述，并从知识的本质和限度以及知与行的关系这两个方面阐明我们的观点。在具备了一定见解的基础上，才有可能解释与不完全知识相关的大量的经济现象。

这一问题可能已在考虑之列，其重大意义已通过前面的讨论得以阐明。在第二章中我们已经指出，竞争的失灵和利润的出现，与经济条件的变化相关，但这种关联是非直接性的。因为利润的出现是出自这样一个事实，即企业家预先以固定比率签好了生产服务的合约，利润的实现取决于产品创造出来后在市场上的出售。因此，对生产服务的竞争取决于预期。由于生产服务的价格就是生产的成本，所以，条件发生变化所引致的利润，是通过打破预期， 从而使成本和销售价格间产生出一个差异而出现的，但这一差异将通过竞争趋于均等。如果所有的变化都是依据那种始终不变且广为人知的法则而发生的，那么我们就能在一段不确定的时间里，在变化发生之前，预见到变化的发生，我们也不会为在诸种贡献要素之间进行产品价值的完全分配而烦恼，利润（或亏损）也不会产生。因此，正是不完全知识，即对未来和对变化的结果的不完全知识，才是理解我们问题的关键所在。

再者，在第三章和第四章中，我们已经知道了，为了实现完全竞争，我们必须假设出静态的条件。但是，正如我们已明确指出过的，做出这种假设并不是因为问题本身的需要，而是为了说明未来是可以预知的这一结果。可以想象得到，所有的变化都是根据已知法则发生的，事实上，绝大多数变化的发生极有规律性，在很大程度上也的确是可预见的。因此，有理由也有必要在我们的研究中，将变化的结果与由于对未来的无知而导致的结果区分开来。第五章就是对不存在不确定性条件下，这种变化的结果的分析。这样我们就能发现，在这种条件下，对生产服务产出价值的分配或估算，一直是完全而且彻底的，并且不存在利润。

此外，如我们在第二章中所主张的那样，假如所有可供选择的可能情况都是已知的，而且每种情况发生的概率都能准确地加以确定，特定事件可以预测，就是没有必要的完全无用的断言。就算商人不能预先知道个人冒险行为的结果，但如果他对每种可能结果的概率了然于心，他就能行动起来，并根据自己对未来的准确预知而提出竞争性报价。因为，从他根据大量冒险行为（不论是在他自己的企业还是在一般意义上的企业）所做的估算来看，他可 以把亏损打入固定成本。当然，这种特殊成本必须给予充分的重视，但这与其他任何必要的支出一样，也只是成本而已，也不会产生出利润，即成本与销售价格之间的差异。这种近似纯形式的情况在日常生活中也很常见，处理这种情况的各种策略构成了当代商业组织的一个重要方面。某些更为重要的策略在下文会稍加讨论。眼下，我们只是重点强调这样一个事实，即在某种意义上，知识有一定程度的变化，因此，实际问题并不是有没有知识，而是知识的程度。

大致来说，生活的现实在这方面尤为突出，也是人所共见的事实。我们生活的世界是一个变化的世界，一个充满不确定性的世界。我们在生活中只能知道未来的某些事情，而人生的问题，或者至少是行为的问题，就是因为我们所知如此之少而出现的。这一点在商业领域中与在其他活动领域中一样。这种情况的实质在于，行为是以看法为依据的，这种看法多少是有根据并有确切含义的，这就是说，我们既不会对事物一无所知，也不具有完整和完全的知识，我们只有不完全知识。如果我们打算理解经济体系的运行，我们就必须研究不确定性的含义和重要性，为此，我们有必要对知识本身的性质和作用进行研究。[1]

研究知识和行为的第一手资料就是意识本身。很显然，高级心理推理活动只是在程度上有所差别，只是在内在于“意识”的最初一闪念

的细微程度上有差别。从实用的角度来看，心性的本质似乎就是其具有预见性。生命，可以被描述为对外部共存与次序的内在适应性。就植物或无知无觉的悬铃木来说，内部的变化与外部的变化是同时发生的。以动物或有意识生命为例，其本质的差别在于，在情况出现之前，有意识生命能对情况做出反应，能够“见到事物的来临”。在生物学意义上，这就是整个神经系统复杂机制的“意义所在”。有机体使自身适应环境所借助的再调整是需要时间的，有机体“预见”得越早，就越能充分地使自身适应外部环境，越加完满和称心地生存。

与意识相关的东西无疑仍然是一个不可思议的谜。[2] 一个严酷的事实是，我们无论在什么地方发现了复杂的适应性变化，都能发现意识的存在，或起码我们不得不做出这种推定。科学中不可 能找到意识的位置，在因果关系顺序中也没有角色让它扮演。它只是一种附带现象。在这种临时的序列中，对再调整的解释必须根据刺激或反应进行。按我们自己的经验，我们知道，我们并不会对已经过去的刺激做出反应，但我们会对事务的未来状态的“想象”做出反应。从常识来说，无论在什么情况下，只要适应性变化与任何直接的刺激分离开来，意识，即“想象”，既存在着也在起着作用，也就是说，两者都是“自发的”和前瞻性的。显然，所有的感官反应（organic reaction）都与未来的情况相关，由于生命和活动的类型日趋“高级”而在未来更进一步。然而，成功的机械论可能正是根据以前的原因来解释反应的，从常识上讲，认为意识是由于未来情况在意识中出现而产生的，仍然是极为省事的说法。意识的作用就是给予有机体这种未来的“知识”。就我们所能见到或科学所能告诉我们的，我们或许也是一种没有意识的机器人，但幸好我们不是。起码人的语言就不是，人不免要认为其他生物与自己的构造相同，且以与其自身的“本性”（insides）——借用笛卡尔的生动语汇——相同的方式行为。在我们对这个世界做出反应之前，我们要感知 （perceive）这个世界，我们不是对我们感知的东西做出反应，而总是对我们推断 的东西做出反应。

因此，普遍形式的意识行为，就是根据现在的情况推断出未来情况的变化的行为。它涉及到知觉（perception）以及双重 推论。我们必须推断出，如果没有我们的介入，未来的情况会怎么样，以及由于我们的行为，未来的情况会发生什么变化。不知是幸运还是不幸，这些过程没有一个是绝对不出错的，或者说，是准确而完美的。我们并不能感知现在的本来面目及其完整面目，也不能极 可靠地根据现在推断出未来，我们甚至不能准确地知道自己行为的结果。另外，我们还需考虑到错误的第四个根源，因为我们并不是以一种设想好的、经过

决断的确切形式来进行自己的行为。在这些过程中所出现的错误，或许是过程本身所具有的基本奥秘的一个方面。这似乎预示着这些过程的非机械性，因为一般来说，机器是不会犯错误的。（虽然不能从我们自身构造上的粗糙机器，到构成我们器官系统的无比敏感而复杂的物理化学复合体中，合乎逻辑地推断出这一结论来。）无论如何，可能犯错是我们熟悉且令人难堪的事实，也是我们在这里所关注的事情。高级生命形态的感知功能比之某些低级生命形态的感知功能，似乎更不敏锐也更不可靠，注意到这一点很有意味。至少，与原始人和高等动物相比，开化了的人在这一方面常常处于劣势。在很大程度上可能是更高的推理能力取代了感知能力，毫无疑问，我们发展了推理能力，但在感觉的灵敏性方面却退步了。

我们还必须进一步认识到，在知觉和推理能力之间没有什么显著的区别。我们的感知能力受过很好的训练，因此很是老到，在最简单的情况下出现在意识里的东西，与其说是直接得自神经末梢器官的信息，不如说是推理的产物，一种想象的建构。理性的动物只在程度上与有意识的动物有区别，理性动物的意识感更浓厚 一些。无论我们说理性动物推理能力强还是说它们感知能力强，都不重要。在科学意义上，我们能将精神内容分析成感觉资料和想象资料，但意识本身几乎不存在差异，至少实质上是如此。甚至在狭义的“思想”上，一旦思想的对象全然没有呈现在意识上，经验本身大体上就是相同的。意识的功能是进行推论，在很大程度上， 所有的意识都是推论的、理性的。根据这种情况，我们再次表明，没有出现在意识上的事情，在指导行为方面，是有作用的，推理及所有的意识，都具有前瞻性；这一现象中的一个基本因素就是它缺乏一种自适的、机械的准确性，它可能出错。

一种与有机体没有实质关系，甚至不存在的情况，却影响有机体，这种说法当然是比喻性的说法；这种影响是非直接性的，它通过有机体当时所接触到的情况而起作用。因此，正如我们已经指出的那样，忽略意识关系的形式，将反应解释成实际呈现的原因的机械之果，在理论上总是可能的。但实际上我们很可能把出现在意识中的情况，而不是实际出现的情况，作为支配性的原因，这仍然是实情。不管这种轻率的说法是否出自那些过分热衷于新“行为”科学的崇拜者之口，总之，认为它将会以某种类似于其历史形式的东西来替代心理学（一门极为不同的学科）或知识论，都是荒谬的。

很显然，一种没有出现的情况，通过一种出现的情况而起作用的可能性，取决于二者之间的某种相互依赖的关系。所有知识和思想的

公设（postulate）都已被各个不同地表述为“因果关系”的“法则”或“原理”，以及大自然的“统一性”或“规律性”，等等。请记住这一点，我们正在谈论的是一些表面的情况，不是形而上的阐释，我们可以说，我们所有的推理都依据于相似性的原则。凭借假设那些将会证明其确凿的现象之间的联系或关联，我们从有知道了无，从现在明白了未来；因此，我们是通过过去来判断未来。经验告诉我们，存在于现象之中的确定的时间与空间关系，在一定程度上是相互依赖的。从哲学家的角度来看，现象中共存与连续的 统一性之信条，是对思想和有远见行为之先决条件的令人满意的阐述。但从更肤浅的常识性角度（比如现在的研究）来看，“现象”一词相当含糊而且令人困惑，因此这里似乎有可能使用一种更为适用的表述。常识是依据大量的客观对象或仅仅是“各种事物”（things）形成的。因此，表明行为固定模式 的各种事物的想法，似乎是一种比现象间存在统一关系的想法更好的“范畴”。哲学家可能会对此不满意，他们会立即反驳说，事物只不过是其总的行为模式而已，因此这种分离其实是不可能的。这是困扰洛克的有关性质和基质（attribute and substratum）的古老之谜，当然，在严格的省察下，这一基质趋向于消失了。但是，正如我们将要论证的那样，这一弱点或许会由于运用我们倾向于形成的观念，而成为一种力量的源泉。

这样，我们就以这种方式拥有了我们的信条，这一信条是知识的前提；也就是说，世界是由各种事物组成的，在相同的条件下 ，这些事物总是以相同的方式行为 。在任何一种具体情况下，推论或预测的实际问题，总是围绕这三个因素的前两个进行：我们所涉及的是什么事物？影响它们行为的条件是什么？根据我们所掌握的这两种情况的知识，肯定可以说，什么行为才是人们所期望的行为。正如我们已经注意到的，首要的逻辑问题，就在“事物”的概念之中。因为很明显，决定任何具体事物行为的“条件”，都是由其他事物及其行为构成的。在相同的条件下，相同的事物以相同的方式行为，这种假设所引出的唯一问题是，在什么范围内以及在什么意义上，天地万物才真正是由保留了一种无变化特征（行为模式）的这类“事物”所组成的。很显然，普通的经验对象并不很符合这 一描述，当然，人和动物这类“事物”也不符合，从严格意义上说，甚至岩石和星球可能也不适合。科学有赖于进一步的假设，也就是事实与理论间所出现的表面的分歧，是因为日常经验的“事物”，并不是“终极”（ultimate）事物，而是实际上没有产生变化的事物的复合体。科学的进步很大程度上在于将可变的复合体分解成 不变的构成要素，到现在，我们已经有了电子。

尽管我们假设这个世界是由时刻维持一种不变的同一性的众多单位所组成，但我们还是需要更多的关于这个世界的切合实际 的知识。世界上有太多的客观对象要由有限的智力来对付，然而，如果这些对象各不相同，这些对象或许就是不变的。我们需要在大量的事物之间，求证更深入的同一相似性原理。这样，我们不仅有可能假设相同的事物将总是以相同的方式行为，而且同类的 事物也将以相同的方式行为，事实上这里存在一种数量上有限且在种类 上实际可以控制的事物。因此，在思想和思想理论中，分类 总是起着极为重要的作用。因为我们应对这个世界的才智有限，所以，人们必须从客体的诸种表现方式可感知到的相似性中推断出相对来说不能立即观察到的相似性。这就是说，我们必须假定，事物的特性实际上并不能被随意变动和组合，但成组出现的数量是有限的，或者说，存在一种恒久的结合。这就是为研究逻辑的学者们所熟知的"类的实在性"（reality of classes）之原理。

但这还不够。如果对客观事物的分类被局限在所有 方面都相似或实质上相同的类聚群体范围之内，那么，仍然会有很多种类 的事物不可能用智力去掌握。对普通观察而言，即使从整体的相似性和同一性的实际程度上看，我们的类聚群体还是过小且数目过 多。这种分类能否以对我们的问题有实际帮助为准绳，将问题简化到具备可操作性的范围内，值得怀疑。因为世界并不是一个种类的世界。在智力所能把握的范围内，就算我们只是对规模等等的程度差异进行抽象，也存在同样的问题。显然，为了明智地生活在我们这个世界上——也就是说，为了使我们的行为适应未来的诸般情况——我们必须利用这一原则，即在某些方面相同的事物，在某些其他方面也会有相同的行为，就算他们在其他方面有着极大的不同，情况也是这样。我们不能对事物进行详尽无遗的分类，但必须按照所考虑的目的或问题，采用不同的和可替换的类聚群体，时而以一种共同属性（行为模式）为基础，时而以另一种属性为基础，来同化事物。因此，有关环境的实际推理的有效假设，是诸事物之间可数的若干属性或相似 模式，而不是若干种事物的有效性，因为我们无法掌握后者。这就是说，影响我们对其做出反应的诸事物的属性，在数量和关联上必须充分限制在我们的智力所能理解的范围内。

我们可以把我们生活环境中对行为极为重要的这些事实概括如下：

1．作为可感知的属性和不能立即感知的行为模式的集合体，这一世界实际上是由无数种物体组成的。当我们考虑在任一具体行为条件下作用的物体数量及其可能具有的多样性时，很明显，只有具备无限的智力，才能理解所有可能存在的组合。
2．有限的智力也能用来与这一世界打交道，因为：

a．可加以区别的属性的量和行为模式是有限的，大自然中存在无数的物种，是由于物体属性的不同组合造成的。
b．因为事物的属性是相当固定的；而且，
c．事物内部所产生的变化也是以一种相当固定且可以确定的方式发生的。
d．事物不能感知的属性和行为模式，至少是以一种同一的方式与可感知的属性相关。

应该注意到，（a）中所涉及的是种类的差异，而不是程度上的差异，同时我们还要加上：

3．事物的量的方面和处理量的智力，是相关情况下的重要因素。
4．同样重要的还有，就仅仅 在程度方面存在差异的某些性质的对象而言，其质量和空间大小，都是事物具有的普遍 性质，这种性质并不表明种类的差异。
5．根据第（4）条的相同原则，许多意义重大的属性对一些非常大的族属（group）来说，都是共有的；至于对行为来说至关重要的属性，则没有多少种。对这个世界的理解已经得到长足的进步，不然的话，就可能把这个世界简单地划分为固体、液体和气体，划分为生命体和非生命体，诸如此类。还有按照从一般性原则到微不足道的特性排序的属性分级系统 [3] ，可以按某种方式和程度（不仅仅是状况）区分出大千世界中每种叫得出名称的事物，并赋予它们个体特性。
6．如果没有郑重地主张，意识在外在于我们自身、人和动物的 “客体”上所起的作用，智力行为的前提条件就是非常不完整的。至于我们根据嘴形、眼光或“顾盼”或嗓音的“尖柔”对预期的行为所做的推论，行为主义者不是根

据这些身体特征，或仅仅根据这些身体特征做出推断，而是通过“感应自省”[4] 深入“客体”的“心”中来思考，没有这些神秘的解释能力，他们的推断是不可能存在的。但科学家总是可能提出相反的主张，因为他想要证明，我们并不是真的有自觉意识，但常识恰好不能容忍这一结论，就像不能容忍其他结论一样。

7．不言而喻，我们除了要了解这个世界以外，还必须了解我们自己。因此，我们必须能列举出我们对自身运动能量等等的感觉。

在这里谈论三段论法及其在逻辑理论中的地位，恐怕有些多余。实证逻辑学家如穆勒和维恩曾经对这一问题进行了充分的公开讨论，他们的讨论表明，真正的推理与三段论法本身并无关系，推理产生于对前提条件的阐述，存在于对以不同术语所指称的谓词之间固定而实在的联系的认识。

我们在这里很想指出，正如逻辑学家所分析的那样，知识论首先是一种严谨的 知识理论，一种经过缜密论证的理论。但现在知识论在某种程度上已经成为一种时尚，尤其是自柏格森开始盛行后，知识论已成为非理性主义的，并质疑逻辑过程的有效性。在笔者看来，虽然这一立场理由充分，但其含义却非常容易遭到误解。 依我看，用其他手段来理解这个世界没有问题。然而，这个世界究竟在多大程度上是可理解的，却大有问题。这可以被视为是关于自然事物行为的统一性和自然事物间存在的相似性的问题，推理就是以此为根据，从此推出了彼。只要存在柏格森主义（即赫拉克利特主义）意义上的“真正变化”，很显然，推理就是不可能的。另外，我们还不得不做出更值得怀疑的假设，即在将其种类难以数计的客观事物视为一个整体的情况下，我们为简化问题（实际上是限定数量）退而依据的情境因素或几种主要的事物属性，从一种“组合”（即一种事物）到另一种“组合”都是一成不变的。在某些方面，这种假设无疑是有根有据的。因此，生命体中的重量、惯性等与非生命体的重量、惯性等无疑是相同的。但在任何两种生命体中，“生命”的质真的相同，则是颇为可疑的。只要这些一般属性不是同一的，并且不能对他们归为一类的所有事物给出明确的含义，那么，根据同类中的一种而对另一种进行推论，显然是说不通的。这就是说，符合正确的分类原则的分类在某些方面对事物作了同一性假设。谁也不能绝对肯定，我们认定事物具有相似性，将它们分为一类，并从一种事物的行为推论出另一种事物的行为。其理

由总是具有这样的特性。从一件事联想到另一件事的能力，常常使人觉得不可思议，可能也不能以拥有会支持有效推论的任何一般的真实特性为依据。 [5]

然而，知识的实际有限性所依据的理由非常不同。宇宙可能最终是不可知的（当然，我们说的仅仅是客观现象，仅仅是行为，而 不是超然于普遍经验事实以外的问题）；但在某种程度上，即在超出了我们通过知识来认识它的实际能力之外，宇宙又确实是可知的，任何知识的有限性，都是由于忽略了宇宙中缺乏实际的一致性所致。大多数人首次认真考虑到，我们行为中只有那么一小部分称得上对我们所涉及的事物具备准确而完整的知识基础，人们可能会因此而惊讶不已。

只有在我们的兴趣被限制在一个客观事物非常狭小的行为方面，即限制在其大小、质量、强度、弹性或类似的物理属性方面时，我们在理论上才有可能做出正确的决定；实际上，也只有通过精确的实验室技术，才能做出决定。生活中做出的普通决定，基于对笼统的表面特征的"估计"。一般而言，与我们行为有关的未来的情况，基于无数客观事物的行为，而且，这种行为受到如此之多的因素的影响，我们无法做出实际的努力对这些因素加以考虑，也很少对它们各自的意义进行估计和总结。只有在非常特殊和关键的情况下，我们才能做出类似于数学研究（全面的、定量的研究）那样的研究。

做出平常的实际决定的心理活动非常令人费解，让人奇怪的是，逻辑学家和心理学家都没有对此表现出多大兴趣。或许（笔者倾向于这一观点）其原因在于，关于这一问题真的没什么可说的。预言能力似乎与它所依据的记忆力一样，是一个值得研究的对象。在我们想要记起某人的名字，或是要回想起一段已被遗忘的引文时，我们会拼命去回想，常常是当我们正想着别的什么的时候，我们希望得到的想法就会浮现在脑海里——否则就想不起来，但在这两种情况下，我们都不能对这种心理活动说出多少道道来，即很 少有"技术"可言。因此，一旦我们试图决定，在某种情况下什么是我们所想要的东西以及我们相应地该如何采取行动时，我们就像是在做很多不相干的思想漫步（mental rambling），我们知道的第一件事就是，我们发现自己已经打定了主意，而且行动的过程也已经确定。在这里，我们心中到底在想什么似乎没有什么意义，而且与科学工作者在调查中使用的逻辑过程实际上也没有什么亲缘关系。我们是靠认清前者不是一种经过缜密推断分析的知识，它只是一种"看法"、"常识"或"直觉"，来对比这两个过程。毫无疑问，这里也涉及某种粗略型的分析，但大体上我们的"推断"在很大程度上是根据我们过去的经验做出的，某种程度上我们所使

用的方法，与我们没有测量工具时，我们处理那些本质上非常简单的（不可分析的）问题，如测算距离、重量或其他物理属性所使用的方法相同。 [6]

以上关于推理的讨论，涉及到基于与逻辑谓项有联系的同一性的完美或曰完整的推论，这一点，可以按全称命题进行系统的阐述。当然，形式演绎逻辑理论也一直承认，根据限定性的所谓“特称”命题的断言——“偶然的”应该是一个更好的用词——两个谓项有时候 属于同一个主项，或者说，两类对象有时候 是相互重叠的。科学的目标，就是要摆脱这种形式的断言，并通过在对象以往历史中找到与之具有普遍联系的某些其他的一般事实，来对这种性质的出现与否做出“解释”。然而，世界上存在着大量的甚至在 科学上也难以解决的问题，日常的非科学思维的初步活动采用的是极为普通的形式。以“某些X 就是Y ”的粗略形式而论，这样的概括不能满足科学的精神（scientific mind），而且，除了作为对进一步研究的激励和出发点之外，实际上别无用途。但考虑到这一情况如此之普遍，所以更进一步的要求是不可能或曰不现实的，这一事实常能以极具科学效用的形式表现出来。靠确定X与Y相关的数字比例就能做到这一点，这就产生了我们熟悉的概率判断问题。如果说，X的百分之九十是Y——即，如果物体以X属性为特征的部分也显示出Y的属性，——就像关联普遍存在一样，这一事实对行为来说，显然具有同样重要的意义。 [7]

此外，即使这一比例不到百分之百，即使这一比例只有百分之五十或低于百分之五十，同样的事实仍然具有意义。如果在某种情形下，一个给定的结果并不确定，甚至不具备绝对的可能性，而只具有偶然性，但如果产生这一结果的数值概率是已知的，那么，与我们所讨论的这种情况相关的行为就可能被理智地确定下来。如我们已经观察到的那样，商业活动充分地证明了这一点。因此，借用冯·曼戈尔特提供的例子，瓶子的爆裂并没有把一种不确定性或是危险引入生产香槟酒的行业，因为在任何生产者的生产活动中，瓶子爆裂的比例实际上是固定的，并且是已知的，因此这一 比例是大是小不是什么特别重要的事情。这种损失已经成了这一行业的一种固定成本，这种成本像任何为了劳动或材料或任何其他东西所给出的支出一样，被转移到了消费者身上。就算一个单独的生产者为保证稳定的生产结果，不与我们所讨论的大量偶然情况打交道（在一个很短的时期内），那么，通过一个吸收了很多生产者的组织，也可以轻而易举地实现同样的结果。当然，这就是保险的原则，并已由我们熟悉的火灾损失的风险做了说明。没有一个人能说出某一具体的楼房是否会发生火灾，大多数

楼房的业主也并没有为了将损失减少到一个固定点（虽然有的人这样做）而在一个足够大的规模上经营。但是众所周知，保险的作用就是扩大其基础，以覆盖大多数人的活动，并将这种意外开支转换成固定成本。我们是通过对各人有直接影响的互助组织，还是通过一个外部商业机构将各种情况集合起来，在原则上并没有什么差别。

很显然，偶然进行推理而不是积极主动进行推理的情况，极大地增加了理智地安排行为的实际困难。在谓项之间建立关联的困难在关联极为普遍的情况下相当之大，如我们已经见到的那样，这一困难是如此之大，以至于除了那些非常重要因而要在实验室或"实验场"中进行广泛研究的重要问题外，这一问题从未用任何精确的方法进行研究。在偶然发生关联的情况下，要证明一种关联的可靠性就更为困难，并且，还增加了一个确定发生关联的各种情况的精确比例的问题。与日常问题相关的是，在日常情况下严格的科学程序是排除在外的，当然，这一困难及犯错的概率也在更大范围内成倍增加。我们不仅要"估计"其关联、含义或结果都已知的因素，另外还要对（已估量过的）因素（直接感知的属性或行为模 式）之间，以及那些与受控制的行为有关的猜测的因素之间的可信程度做出估计。生活中多数真正的决定，就是依据对这种更为烦琐且不确定的性质的"推理"（如果可以这样称之的话），而不是依据我们已说过的那种推理。我们必须估计在某种情况下的特定因素，如果 在一定程度上出现了我们设想的因素，还要估计随这些因素而来的任何特定结果的概率。

为了逻辑上的精确性，以便理解不同种类的情况以及实际处理这些情况的模式，我们还必须作出进一步的区分，即对各种意义深远的结论作出区分，这在经济问题的讨论中常受到忽视。要作出X的特定数字比例等于Y的特定数字比例这种形式的概率判断，有两种根本不同的方法。第一种方法是先验计算法（*a priori* calculation），这一方法适用于并且被运用于投机活动（the games of chance）。在逻辑的和数学的概率分析中，这也是通常会假设的一类问题。这类问题与那些截然不同的问题，即不可能进行计算，只能靠对实际情况采用统计学的经验方法来获得结果的问题，形成了鲜明的对比。我们可以举例说明第一种类型的概率，比如说，我们掷了一把上好的骰子。如果这把骰子真的不错，而且我们知道会是这样一手骰子，那么，我们着手掷它几万遍，凭骰子的这一面或那一面来确定其概率，只能是件荒谬至极的事情。就算我们完成了这一实验，实验的结果也不会因为对实际概率做了一些解释而被人接受。数学家可以轻松地计算出任何给定数目的投掷所得结果的预计分布的概率，对非限定数目的投掷所得结

果的概率分布，也十拿九稳 。另一方面，考虑一下我们已经提到过的情况，即大楼着火的可能性问题。这样，建议根据先验计算的原 则，对大楼在给定区域和给定时间内可能被意外烧毁的比例进行计算，就像我们通过掷骰子进行统计一样荒谬。

就眼前的目的来说，区分的重要性在于，第一种概率方法，即数学的或先验计算的概率，实际上从未在商业领域中碰到，而第二种方法则极为常见了。我们很难用预先计算出其各种可能的结果的概率分布比例的方法，来考虑企业的“风险”。 [8] 如果实在要用这种方法，也要把所发现的结果列表进行处理。这句“实在要用”（if at all）就表明有重要的保留意见，现在就可以对此加以讨论。很显然，大量的风险可以借助于统计上的归组在一个相当确定的程度上得以减少——另一个同样重要的类别却做不到这点。然而，我们还应该注意另外两个事实。首先，统计分析从来无法给出精确无误的数量结果，正如我们已经观察到的那样，甚至在像机械的随机博弈这样普通的情况中，如果缺少无数的实例，统计学也永远给不出最终的结果。再者，先验计算方法的不合用还与各种数据的高度复杂性相关，这种复杂性还增加了确保归为一类的事实具有相等的同质性的困难，实际上是不可能。我们将要对这一点做更充分的讨论。就两种方法中提到的第二个事实而言，商业领域中所遭受的风险或风险概率，只允许我们进行某种小范围的理论分析，再以经验数据的应用为补充。因此在大楼火灾风险的问题上，诸种情况实际上不具备同质性这一事实，可以部分借助于判断——如果不是计算的话——得以补偿。稍为准确地说出某一特 定情况下的“真正风险”是否会高于或低于一个群体整体上的风险，并且达到了多大的程度，是可能的。然而，这一过程必须加以谨慎的对待。我们并不清楚，背离标准形式的计算与更为细致的分类之间，是否存在根本性的分别。然而，形式上的差异是存在的，保险公司就始终遵从两种惯常做法，即尽可能准确地界定群体，同时按照实际上总会存在的具体情况，对适用于一个类别的系数进行修改或调整。

因此我们发现，从逻辑上说，存在包括概率判断在内的两种不同的推理类型。为简练起见，我们分别以“先验”（*a priori* ）和“统计”之名来指称。由于这两个概念在普通意义上不加推敲地进行使用，所以这两个概念的关系更为混乱，同时概念本身也很模糊，因此，强调两者之间的对比就具有了重要意义。现在，我们要对“真实概率”的确切含义进行更为细致的研究，但我们可以看出，我们对这两类问题的看法，在这一方面还是有差别的。有一点似乎很清楚，不管在特定数目的抛掷中实际会发生什么事，掷一把骰子获得一个6点的概率“实际上”

只有六分之一；但是，却没有人能信心百倍地断言，某幢具体的楼房在一个特定日子里着火的风险，“实际上”具有任何确定的担保价值。第一种陈述对某一具体事实具有直觉上的确定性；但第二种情况却只是关于一个组（a group）的经验概括。或许，这种差别部分是我们思维上的一种习惯和某种程度上的幻觉，但它在我们的思维中是真实而且有作用的。更确切地说，这一问题中存在一种逻辑悖论。如果随机博弈（game of chance）的概率值得怀疑，那么，除非对大量的实例进行实验测试外，就没有验证的方法了，而且在某些情况下，我们还可以作出 骰子可能 “灌了铅”的推断。诚然，这一点本身就可能是一种概率判断，而且也要取决于我们对骰子的构造和制作一无所知这一事实。假定我们一无所知，一名数学家就有可能凭借任一给定数目的抛掷分布所示，说出骰子真假的概率。

先验计算和统计概率之间的实际差异，似乎取决于组合到一起的各种实例分类的准确性。以掷骰子为例，就算连续的抛掷在某种程度和范围内保持着“相似性”，也不能用来断言不同的楼房遭受火灾的风险。当然，保险精算师一方也要不断做出努力，以使自己的分类更为准确，他可以将大类再分为小类，以保证最大可能的同质性。但我们很难设想将这一过程推进到可以将真实概率的观念应用于某一具体事实的程度。

此外，与逻辑悖论相似，同质归组的想法还存在一个更大的难题。统计学论文中很多是对这一点进行阐释，学者们也被提醒要提防按照非同质群体的分布情况做出结论。总人口中年龄和性别的分布情况或许是最为人熟悉的例子。一个例子[西克里斯特（Secrist）使用过这个例子]是驻菲律宾美军士兵的死亡率，这一死亡率低于美国总人口的死亡率。当然，根据环境有益健康所做推论的谬误在于，“总人口”不是一个同质的群体，而是由为数众多的不同年龄、性别、种族以及职业阶层所组成，“自然”服从于极为不同的死亡率。这一似是而非的矛盾说法，马上就把我们带入了概率逻辑问题的核心，即，如果我们有绝对的 同质群体，我们的结果就只有同一性，而不存在概率，不然的话，我们就必须否定自然具有终极同一性、事物具有持久一致性的信条。如果自然法则的观念在什么情况下都有效，事情就会是：完全相似并且处于相同环境 中的人们，会一起死亡；但在任一特定的期间，要么所有人都死，要么就没有人死，概率的观念变得毫无意义。所以，甚至在掷骰子的问题上，如果我们相信使知识成为可能的前提条件，那么，做成一样的骰子，掷出来一样，落下后也会一样，这就是问题的终结。

夸张一点说，实际上也没有什么危险，即在个别情况下，所有这些现象都要经得起预测。内在于概率推理的基本事实是，我们通常被假定为是无知的。如果 有可能绝对精确地量度某种情况的所有规定条件，那么，我们似乎也能够对个别事例的结果进行预测，但非常显而易见的是，在许多情况下我们做不到这一点。实际上不要说在典型的保险条件下，我们无法预测死亡和火灾损失的风险，甚至在赌博策略下也不可能预测到。这里出现的问题是，我们是否应该区分，对一个特定情况下的资料不可避免的无知和实实在在的无知。举例来说，一个壶中放着好些球。一个人知道壶里有两种球，红色的球和黑色的球，但他不知道每种球的数目；另一个人知道红球与黑球数目之比为3：1。我们可能会说，“对第一个人来说”，抽出一个红球的概率是50：50，但对第二个人来说，抽出一个红球的概率是75：25。或者我们也可以认为，后一个比率的概率是“真实的”，只是第一个人不知道而已。必须承认，如果有任何涉及行为的决定，比如打赌，那么，第一个人实际上不得不根据机会一半对一半的假设来行为。如果实际的概率推理不折不扣地符合这一结论，如果知识是完全的，看起来似乎“实际上”根本就不存在概率，存在的只是确定性。真实概率原则的有效与否，似乎肯定取决于诸要素内在的不可知性，而不仅仅取决于无知这一事实。尽管这样，我们还必须不停地查看经验事实，因为我们不会不假思索地就假设，某一条件下的未知原因，会按照无差异原则在不同的条件下进行分布。看来我们又被拽回到了逻辑的死胡同 。知识的前提条件通常与这种结论有关，即事物的本质实际上决定了哪幢房子将会失火，哪个人会死以及掷出的骰子哪面朝上的结局。然而，我们实际运用的逻辑假设结果是不可确定的，不可知的原因实际上遵循的是无差异原则。面对这种惊人的稳定分布，我们被迫要对这一推理进行大体证明，但很显然，这不是我们思想的实际基础。无论在什么地方，我们发现，没有无差异性，结果就显示出“偏差”，我们就假设，某些可确定的原因在起作用；同时，经验的结果大体上也证明了这一假设的有效。

在概率推论方面，还存在另外一些让我们感兴趣的问题。对数学概率论的考察表明，论证总是依据在完全确定和完全无差异（complete determination and complete indifference）之间不存在中间立场的假设而进行的。这就是说，在任何形式的问题中，基本 概率一定总是相等的。如果任一特定结果的可能性大于或小于半数，那么，产生这种结果（或产生不出这种结果）的可能选择的数目将大于其他种类的选择的说法，可认为是一个公理；而各种选择本身一定存

在同等的可能性 。完整的数学概率论显然是对意在找出选择数目的排列组合原理的简单应用。各种选择之间的绝对无差异性被认为是理所当然的事情。无论在什么情况下，只要结果不能显示出各种选择之间的完全无差异性，我们就假设，这些选择并不是单一的，因此要运用进一步的分析，将其简化为具有同等可能性的组合。经验也证实了这种假设。

那么，我们是打算假设宇宙本身存在真正的不确定性吗？这 是库尔诺（Cournot）以前的看法，而认为众多学者中普遍存在对概率的十足的无知，似乎有些不适当并且站不住脚。诚然，这里存在很多与我们前文所述相似的情况，即一个只知道壶里有两种颜色的球，却不知道每种球的数量的人，其抽红球或黑球的概率应该是多少。 [9] 但对那个知道每种球的数量的人来说，情况似乎就不同了。固执己见的决定论者一直主张，很多原因在起作用，它们决定了结果，但我们的常识并不满足于此。除非这些未知的原因真的没有差别，否则用经验证明概率计算之有理是如何“出现”的呢？无论我们在什么时候发现了结果中的“偏差”，即一种基于概率论的对预期的偏离，我们假设，存在某种有差异的原因，其结果也被这一过程所证明。一旦我们能够确信，我们已经排除了能被量度或能够始终如一地发生作用的每一种情况，我们就会充满信心地假设，在大量的测试中，结果将会与这样一种假设相一致——即不易于量度或排除的各种因素事实上是无差异的。不仅仅是我们感受到了这种情况，而且“它在起作用”。

观察一下概率在与人类机体本身的某些行为相关的运气博弈中的一般性应用，是很有意思的，类似的行为如在随机处理后，从一副牌中抽出一张牌或从壶中拿出一个球，或对轮盘或硬币或骰子等施加推力。这些事实表明了与另一个由来已久的、有关意志自由的争论的关系。 [10] 如果这里真的有不确定性，如果不确定性最终存在于人的身体（或曰人体器官）的活动之中，在某种意义上，这 就为一种行为自由观大开了方便之门。当我们考虑行为中意识的神秘作用以及常识与副现象理论的矛盾之处时，我们觉得起码有理由对“心智”（mind）以某种不可思议的方式引发行为的可能性做进一步的争辩。对现实的道德规范来说，这种坦承有多少意义或有何种意义，是另一个问题，这里且略过不谈。我们当然不能证明，蒙特卡洛 [*] 城里所有轮盘转动的确切分布，没有 隐藏在原始星云中的某个地方；最终的诉求一定是“内在的理性”，即智性对与事实相符的最简单范式的固执与必然的偏爱。关于这一点，可能确实也存在一些不同的意见，从这点来看，显然又没有什么诉求 [11] 。

“常识”（因为如此之不寻常，所以某些能言善辩之人主张如此称谓）或许也存在不同的种类。按笔者的观点，无知或“非充分理由”（insufficent reason）的教条不同于简单自然的智性态度。我们不仅认为，我们知道硬币落地时是正面还是反面是毫无理由的；我们还知道，从绝对意义上说根本就不存在理由，只有在这种条件下，我们才怀着自信做出概率判断。而且，如我们已经指出的那样，似乎只有在不存在理由的条件下，经验的结果才会证实如他们 所做的那种判断。从数学意义上说，关于概率的完整科学基于武断的假设，即最终的选择实际上具有同等的可能性，在笔者看来，这似乎意味着真正的非确定性。[12]

然而，欧文·费雪教授视概率为“总是一种估计”的观点，基于两种解释而有条件地有效。首先，如果对估计（estimate）一词做广义的解释，那么，该词可以从“理论上”保留下来。如果在缺乏任何原因的先验判断，比如导致硬币或骰子是这面而不是那面落下的先验判断与一种相同概率的“估计”之间，不存在差别的话，那么，两种观点之间就不存在对立。然而，这就是与常识（笔者所指的常识）相矛盾的地方。我们似乎要像相信数学公理一样，体验一种与“估计”完全不同的、在随机博弈条件下的“逻辑上必然的确定性”。举例来说，如果在打赌之前，允许我们向装有大量黑球和红球的壶里看看，但不允许我们数球的数目，那么，就不会出现一种正确意义上的概率估计。如果我们只是知道壶里有两种颜色的球，但根本不知道球的数目，也不具备只要正确地数一数球的数目就能得到准确概率的知识，那么，这就是既不同于纯粹意识，又不同于我们行为所依据的无知的某种东西。第二，我们必须承认，大部分现实情况下的实际行为基础就是一种估计。然而，这两种解释都无法证明概率就是估计。

但是，让研究经营风险的学者感兴趣的概率正是一种估计，尽 管从某种意义上说，这种估计不同于迄今为止我们所考虑过的任何命题。为了从这种新的角度讨论问题，我们必须暂时返回到行为逻辑的一般原理上来。我们在前面已经强调过，正确的推理对形成行为决策所依据的看法没有丝毫作用，无论这一问题的内在逻辑是基于全面分析基础上的预测，还是基于概率判断、先验判断或统计判断，情况都是这样。通常，我们的行为取决于估计，而不是取决于推理，取决于“判断”或“直觉”，而不是推论。这里，估计或直觉判断与概率判断有些相似，但却非常不同于我们已经讨论过的任何一种概率判断的类型。事实上，这两种类型间的关系复杂得让人吃惊，而且与概率判断本身一样，这两种类型也充满着逻辑悖论。如果“概率”一词被应用于

估计——这种用法已得到充分的确认，已没有摆脱它的希望——我们必须认识这一属（genus）下的第三个种（species）。正是这第三个种的概率恰好与两个已讨论过的分类框架相符。我们坚持认为，一方面在“先验”概率之间，另一方面在“统计”概率之间，存在着根本的区别。在前一种情况下，“可能性”可以根据一般性原则计算出来，而在后一种情况下，可能性只能由实证决定。这种特征与很多作者如维恩和埃奇沃思等人的观点相反 [13] ，维恩和埃奇沃思以大量的经验规律为依据，将第一种概率归为第二种概率，并实际上接受了存在真实的不确定性的假设。在这一方面，我们已经提出过正确分类的问题，我们提出，随机博弈中形成的同质性群体，如“事实”、“掷骰子”或“轮盘的转动”，对其结果的预测比就生命或火灾所做的预测更为可行。这一 观点和我们的全部理论会通过更为细致的分类来保证完全的同质性的努力而得到证实。我们可以对这一努力的最终结果进行归类，其中使各个类别得以相互区分的，实际上只有不确定的诸要素。

这样，从分类的角度出发，我们就可以在下面列出一个简单的表格，来区分三种不同的概率情况。

1. 先验概率。除了真正的不确定因素以外，对完全同一的事实所做的绝对同质的分类。这一概率判断与数学命题一样，基于相同的逻辑立场（或许可以将其视为是对经验的“最终”演绎，这也是笔者的看法）。
2. 统计概率。对谓项之间联系频率的实证评估，而不是将其分解成具有同样的可能选择的多样化组合。这里必须强调的是，我们对过去所设立的比例在未来仍将存在的高度自信，仍然是基于对不确定性的先验判断。这里要区别开两个复杂的问题：第一，不可能略去并非真正不确定的所有因素；第二，不可能列举所涉及的同样可能的选择，并确定其组合模式，以便通过先验计算来评估概率。这种类型的主要区别特征是，它取决于对事实所做的经验分类。
3. 估计。这一点的性质是，事实之分类不存在任何令人信服的基础 。这一概率形式与所有问题中最大的逻辑难题相关，对此我们无法给出令人满意的讨论，但我们还是必须强调一下它与其他类型的区别，指出它所具有的一些复杂关系。

我们知道，估计或判断“容易”出错。有时候，我们可以对这种 “容易出错”的程度进行一个粗略的测定，但一般情况下是测定不了的。一般而言，对推断价值的确定一定只能是经验的，而且还要通过对事实的罗列做出保证，因此，我们可以把它归为第二类概率类型即概率统计类型。的确，如我们已经注意的那样，在涉及概率统计的时候，我们实际上永远不可能对诸项事实进行完全的同质分类，所以很显然，与无法将所有分类包括在内的第三种类型的背离，只是一个程度问题。从一个极端即完全同质的一组生命或火险，到另一极端即运用绝对独特的判断，中间存在各种不同的层次。应该说，因为我们在某种情况下实际上从不能保证完全同质的分类，所以，除了典型的极端本身，在其他情况下也绝不可能出现完全同质的分类，也就是说，不存在 确定判断出错概率的比较基础。

然而，与估计相关的概率和涉及由保险所处理的这类现象之间所存在的理论差别极为重要，而且，几乎在运用了判断的任何事例中都能清楚地辨别出来。试举一种典型的商业决策为例。一位企业主正在考虑他承诺要增强其工场的生产能力的明智性。他多多少少要就此计划进行“计算”，多少要考虑会影响计算的各种可能存在的因素，但其最终的结果，却是对任何拟议的行为过程的可能结果的一个“估计”。判断中产生错误的“概率”（严格地说是错误的确切程度）是什么？说纯粹靠推理（*a priori*）计算出了这一概率，或者说通过对大量实例的研究凭经验确定了这一概率，显然都毫无意义。基本而且重要的事实是，我们所讨论的“实例”完全是独特的，以至于根本没有其他实例，或者说，没有足够数量的可以罗列的实例，能够为我们所感兴趣的事例的任何真实概率的价值 推论提供一个基础。很明显，这也适用于大多数行为，而不仅仅适用于商业决策。

尽管情况是这样，我们也不能过分强调这种条件下所做出的概率判断。企业主本人不仅对其行为的可能结果做了最好的估计，而且还可能估计了其估计之准确的概率。我们也不能忽视在得出结论之后其感到的确定性“程度”或自信程度，因为它具有极大的实际意义。因一种看法而引出的行为，与其取决于对这一看法本身的偏好一样，也取决于对这一看法的信心。这一考虑的终极逻辑，或称心理逻辑，很令人费解，从科学上说，这也是生命和心智中莫测高深的神秘部分。我们只能转而单纯依靠智能动物的“能力”，即对价值的一种直觉，形成对事物的多少有些正确的判断。我们所形成的在我们看来似乎是合理的看法，已经由经验加以证实，否则，我们不可能生活在这个世界上。

我们必须恪守这一所需的实际心理，承认这两种不同的判断形式，即估计的形成和对其价值的估计。因此，我们不能同意欧文·费雪教授的观点[14]，即只存在一种估计，也就是对概率本身的主观感觉。再者，这种说法似乎是说，起初的估计可能就是一种概率判断。一个人或许会依据他对可能性的估计，即他对一件事情的可能性的估计是正确估计的可能性而行为。当然，决定一旦做出之后，他就会以某种程度的信心估量出将会实现的某种结果，实际上我们还可以进一步假设，这一结果本身就具有一种确定性。

这里有两种困难会模糊第二种和第三种概率形态之间的关系，这两种形态的概率，即基于对事例的实证分类的概率及不基于这种实证分类、而只是对一种估计进行估计的概率。首先，在人的经验范围之内，没有什么比任两件事物绝对相像还要绝对独特的了。如果取消了限制性规定，并接受了对相似性相当宽泛的解释，就总有可能形成各种分类。这样，在上文提到的情况中，对成功进行了产业扩张的比例和没能成功进行产业扩张的比例所做的探讨，就可能会或可能不会完全没有意义了。在这种特定情况下，很难想象，有什么人会根据以这种方式所获成功之概率的判断来行为。但在其他条件下，可以设想这种方法多少也有一些效用。我们必须考虑到，如果这是可能具有的最佳方法的话，可能会形成一种基于纯粹无知的概率判断。然而，处于企业经理人位置的那个人，是否应该将他本人的成功概率视为通过“类似”事例的统计所指出的，或仅仅是基于对事实的纯粹无知而有对半的胜率，还是一个问题。我们似乎能够确定的是，比起任何一种计算来说，他会更加重视对他本人所做判断的价值估算。

一个更有意味的复杂问题，就是根据完全迥异的立场，组织相同事实的可能性。就是说，我们或许会在各种情况下都采用同一个人的决定，但不会在客观上多少有些相似的情况下，采纳其他人的决定。毫无疑问，尽管我们不能为这种形式的确切统计结论找到适当的位置，但人们事实上在很大程度上都遵循这一程序，而且实际上，数目惊人的决策都基于这种概率判断。这就是说，人们以经验为基础，在形成他们自己的正确判断的能力，甚至在形成他人在这方面的能力方面，多少形成了些有用的看法。当然，我们多少也要对两种分类的基础加以考虑；也就是说，（A 或是其他任何人）对一种状况的结果所做的概率估计会是这样的，即A 所做的预测并不是根据其形成判断的能力的一般性估计，而是根据他在多少有所局限的预测领域的诸种能力（powers）。读者立刻就会想到，形成正确判断的这种能力（在一个多少有些宽泛或有限的范围内），是使一个人能为企业所用的根本

原因；这是一种典型的人类活动，是获得工资的最为重要的资质。通常，商业企业的稳定和成功，在很大程度上取决于人类在这一方面对概率进行估计的能力，这就是分派什么人担任什么职位并且在获得这一职位后该获得什么报酬的理由。至于对一个人的价值所做的判断或估计，实际上也是对一种综合素质的概率判断。这种判断多少有些取决于经验和对此人预测结果的观察，无疑，这毕竟只是一种直觉判断，或称"下意识的归纳"。

为了做出概率判断，我们似乎还要进行进一步的区别，以认识事物的另一种分类基础。我们这里是指，预测者主观上的自信感。我可能有一种直感或"预感"，即一种情况最终将以一种确定的方式发生，通过这种感觉的强度和持续性，我们多少都能被它激发起一种审慎的信心。建立在一种直觉能力上的对预测的信心，或许会糟糕到荒唐的地步，但就存在这种下意识地或未经细想就获得的感觉来说，就这种感觉可能成为深入思考的对象来说，情况就仍然是真实的。然而，我们不能把我们的研究拓展至涵盖所有领域，涵盖人类或是有识之士实际进行决策的范围，否则就会落入迷信的窠臼。那么，让我们尝试对本章论点所得出的、对当前论题有重要意义的结论做一个概括。

作为一个妨碍符合纯理论法则的完全竞争运行的因素，不确 定性的重要意义使我们必须对知与行的基础进行研究。这项研究最重要的结果，就是指出了科学家和逻辑学家在学科用语与实验研究以外的行为所依据的信仰或看法之间的明显不同。我们在日常事务中所依据的看法以及那些在很大程度上影响了经理人决策的主张，与那些经过透彻分析和准确量度而获得的结论，很少有相似性。在这两种情况下，心理过程是完全不同的两回事。在日常生活中，它们大多是一种下意识的心理活动。就像我们不知道我们凭什么机制回忆起了一个已忘却的名字一样，我们也不了解我们为什么预料到某件事将会发生。毫无疑问，在"直觉"的下意识过程和逻辑思考的结构之间，存在某种类似性，因为两者的作用都是对未来进行预期，而且，预测的可能性似乎也都取决于本质上的统一性。因此，在两种情况下都一样，我们都必须有某种一定量的分析与综合；但是，判断力的突出特点，还是它的易错性。

普通行为的真实逻辑或心理，是一个被忽视的研究分支，逻辑学家的注意力更多地放在了论证性推理的结构上。这种做法在某种程度上是不可避免的，因为人们很难对作为下意识的直觉或判断过程进行研究。对直觉推断问题的这类注意，与概率的逻辑相关，并由于与概率逻辑相混淆而大大削弱。对概率判断的简要研究表明，概率判断共

分两种，我们将这两种概率判断称为先验概率和统计概率。在后一种情况下，我们不能像在前一种情况下一样，根据外部的数据估计出真实的概率，但我们可以从大批事实的归纳统计中，推导出这一概率。这种局限性涉及一个严重的逻辑缺陷，因为在真实概率方面，统计学充其量也只能给出一个概率。实际上，尽管在先验概率中，“任何举动”都是同质性的，但由于我们 在一组组事实中不可能获得完全的同质性，所以我们还有更不利的条件，这就是说，两者的偏离实际上是无法确定的，也是不明确的。

看法或估计的易错性必须与概率或任一类型的可能性完全区别开来，因为我们不可能以任何方式 组织起充分同质的事实，从而可以从量上对真实概率进行确定。比如，商业决策要应付各种极为独特的情况，一般来讲，任何种类的统计报表都无法给出有价值的指导意见。对概率或可能性进行客观量度的想法根本就不适用。混乱产生于以下事实，即我们在对我们的看法与估计的价值、效力或是可靠性进行估计，这样一种估计具有与概率判断同样的形式；它是一种比率，由一个适当的分数所表示的比率。但事实上，说概率，在客观意义上即一种判断是正确的，不仅毫无意义，而且会引起致命的误解。因为，要想背离已得到广泛认同的语言惯用法，是毫无希望的，即使这是一种错误的用法，所以我们提出将估计的价值称为第三种类型的概率判断，并且坚持它与其他类型的不同之处，而不是坚持与它们的相同之处。

经济学理论所忽视的，正是这第三种类型的概率，或称不确定性，因此我们才提出要还它以适当的地位。正如我们反复指出的那样，我们可以通过任何方法将不确定性归为一种客观的、可从量上确定的概率，也可以通过对各种事实进行归组将其换算成完全的确定性。为了实现这种合并（consolidation），商业领域中已逐渐演化出了几种组织形态，其结果是，一旦商业组织技术得到相当的发展，可量度的不确定性就不会为企业带来任何不确定性了。在稍后的研究中，我们将对某些组织的权宜手段，即概率意义上的 不确定性的经济结果，稍加观察。但眼下我们更重要的任务是，弄清那种不易进行量度、因而也无法消除的、较高形式的不确定性的前因后果。正是这种通过阻止竞争趋势理论上的完美结果而产生的真正的不确定性，赋予了整个经济组织独特的“企业”形式，说明了企业家特有的收入。

---

[1] 当然，经济学中的不确定性和风险问题，并不是新问题。经济学文献中已有一些相关论述。人们已经从三个方面认识到并讨论了

不确定性和风险问题：（1）保险；（2）投机以及（3）企业家活动。要对每一个列举的内容进行详细的分析，有必要求助于在本书的历史部分所征引的德国学者的著作。英国经济学过于专注于长期趋势或"静态"经济学的研究，所以没能对这一问题予以适当的关注。除了已经征引的著作之外，就对不确定性的一般性讨论而言，可以参考罗斯的《作为一种生产要素的不确定性》，载《美国政治和社会科学学院院刊》，第八卷，第304页以下。还可以参见莱斯利和T. E. 克利夫的《经济领域中的已知与未知》，载《政治经济学论文集》，第221—242页；F. 拉文顿《与利息率相关的不确定性》，载《经济学杂志》，第二十二卷，第398 — 409页；以及《投机中的社会利益》，同上，第二十三卷，第36—52页；A. C. 庇古《财富与福利》，第五篇，约翰·海恩斯《作为一种经济因素的风险》，载《经济学季刊》，1895年7月。

从对知识论的粗略概述中，我们似乎没有感到将参考文献拓展到整个哲学文献的重要性。显然，这里所涉及的学说是一种有所保留的实用的或讲求实效的看法。通过进一步的"保留"，我们将指出，讨论的基调只是这一事实的结果，即与我们眼前感兴趣的行为相关的意识和知识的作用之结果，引用的文章不能作为用以表达不论是现实的基本本原还是任何其他哲学立场的观点来看待。事实上，笔者是一个彻底的逻辑实证主义者，这就是说，就所涉及的理论推理而言，除了眼前的经验事实外，在所有问题上都持不可知态度。

[2] 参见E. 杜波伊斯一雷蒙出色的讲座：《跨越自然认识的界限》（Uber die Grenzen des Naturerkennens）及《七大世界之谜》（Die sieben Welträtsel）。

[3] 参见孔德：《科学的分类》。

[4] 考利教授的措辞，见《社会组织》，第一章。

[5] 见威廉·詹姆斯：《心理学原理》，第二十二章，论"出于相似性的联想"。

[6] 马歇尔注意到，企业经理人的决策并不受知识的影响，而是受"经过训练的本能"的影响（《经济学原理》，第六版，第406页）。

[7] 在X和Y属性中，一旦涉及对程度变量的考虑，那么我们就要采用统计学的相关理论来处理这一问题，统计学的相关理论是在概率论基础上发展起来的。可以参见K. 皮尔逊和F. Y. 埃奇沃思的著作。我们也可以在任何一本统计学专著中发现基础性讨论。对一般读者最为适用的是A. L. 鲍利的《类聚与序列的量度》（*Measurement of Groups and Series*）。从埃尔德顿的《统计学入门》一书中，我们也

能获得一个大致的看法。本章的全部基础可参阅皮尔逊《科学的基础》之第四章和第五章。

[8] 靠抓阄来决定债券偿还就是一个例子。在德国，债券持有人经常为这一机遇保险。

[9] 欧文·费雪教授坚持认为，对概率进行解释仅仅是因为无知。见《资本和收入的本质》，第十六章，第一节。

[10] 参见E. 博雷尔：《论机遇》（*Le Hasard*），第196—197页。

[*] 摩纳哥城市，世界著名赌城。——译者

[11] 见卡尔·皮尔逊的论文《蒙特卡洛赌盘的科学一面》，载《死亡的可能性及关于进化的其他研究》。彭加勒在《科学的基础》、《科学与假说》第十一章等论"概率"的章节中，对独断地偏向于简化复杂假说的必要性做了精彩的分析。还可以参见彭加勒在同一卷《科学与方法》第四章中，对小原因和大结果间的关系做的极有意思的分析。彭加勒将相等概率的学说建基于数学原理之上，即对小小的变化来说，任何连续分析函数都以相同的比率随变量而变化。鲍尔弗在《有神论与人文主义》第七讲关于"计算的和直觉的概率"中，对那种即使算不得荒谬，也同样让人不满意的"本能的理性"学说（一件事物怎么就从"根本上"比另一件事物更具可能？），从不同的角度做了发展。

[12] 有关文献中对这一问题的出色的讨论，读者可以参考阿恩·费希尔的书《数理概率论》第一章"一般原理与哲学的诸方面"。笔者与费希尔的立场相同，也认定了与数学家中普遍存在的陈旧观点相反的观点，即与"非充分理由"相反的"令人信服的理由"。读者还可以比较拉普拉斯的论文《哲学的概率论》。

[13] 《随机的哲学》，载《思》（*Mind*），第九卷，1884年。

[14] 见《资本与收入的本质》，第266页。

第八章　应对不确定性的诸种组织结构和方法

为了保持上一章对可量度的不确定性和不可量度的不确定性所做的区别，我们用“风险”一词来指称前者，用“不确定性”一词来指称后者。一般情况下，“风险”一词的使用极为宽泛，它适用于指称从不利的偶然性角度看待的所有不确定性。而“不确定性”一词同样可以指有利的结果，我们说“风险”，表示的是一种损失，说“不确定性”，则表示的是一种获得。但是，如果迄今为止我们的推理完全正确，这两个词中还存在一个必须清除掉的致命的含混。与可量度的不确定性或保险的概率相关的“风险”一词的使用，为我们将这一术语专用于我们刚刚说明的用途，给出了一些正当的理由。我们还可以用“客观”概率和“主观”概率来分别指称风险和不确定性，因为这些表述在一般用法上已经与我们所提出的用法极为相似。

风险和不确定性这两个范畴之间的实际区别是，在风险中，一组事实中的结果分布是已知的（或是通过事先的计算，或是出自对以往经验的统计），但对于不确定性来说，这一结果是未知的，其原因一般是，由于所涉及的情况极为特殊，所以根本不可能形成这样一组事实。不确定性的最佳例证与行使判断相关，或者说，与形成对事件的未来过程的看法相关，而这些看法（不是科学知识）实际上引导着我们的多数行为。这时，如果一组事实中不同结果的可能分 布是已知的，那么，我们就有可能凭借归组或“合并”（consolidating）事实的手段来消除任何真正的不确定性。然而，这种可能 并不必然意味着人们就会这么做 ，我们从一开始就必须看到，在只有一个单个事实的情况下，可量度的风险与不可量度的不确定性，对人的行为来说，并不存在区别。如我们已经看到的那样，个人将自己对一种看法的价值推

断，转换成了“A的成功来自于B次试验”的概率形式（a/b为真分数），并且，对它的“感觉”与任何其他概率条件相同。

因为这一主题常常充满了逻辑难题和悖论，所以我们必须对上述说法有所保留。第一，如果我们能够计算出真实概率，如果我们确切知道（比如说）在100次试验中将会 有多少次成功，当然是在我们能进行100次测试的情况下，那么，单一的事实有多么独特实际上并不重要。如果我们知道了对我们而言的不利条件，无论我们是将所有的赌注都下到同一种赌博上，还是下到与赌注一样多的不同的游戏中，都无关宏旨，因为第二种情况下的概率法则与第一种情况下的概率法则相同。但在商业领域里，对一个单一而独特的情况做概率计算，即对其限定性条件小于所预想的权重的情况做概率计算，是很少发生的。然而，就对客观概率进行计算来说，我们很难想象一个智性的人会将任何单个的情况作为绝对孤立的情况来进行考虑。唯一的例外是，一个人的全部财产（或其生命）处于危急关头时的决定。偶然性的重要意义以及个人一生中所涉及的重大问题重复发生的可能频率，将使我们对任何情况以及成功或失败的数学概率的假定态度予以区别。

更为重要的第二种保留与上一章所涉及的概率相关，即通过对一个特定的人的决策进行归组，来对各种情况进行分级的概率。 这就是说，就算我们通过归组过程没能得到一个数量概率，但仍然存在某种抵消波动而且其结果也在某种程度上接近于固定不变的趋势。我们发现，在做出判断的过程中，在严格意义上的概率条件下，似乎存在两种相同的因素；即（a）决定因素（多少具有稳定性的判断力的性质），以及（b）根据无差异原则，随不同的决定而变化的意外因素。一种看法的不确定性和一种真实概率之间的区别是，我们没有分离两者并对两者进行评估的手段，也就是说，我们既不能用计算进行推测，也不能用经验进行分类。但在第二种情况下，这种区别不是绝对的；也就是说，在某种程度上我们还可以使用分类的方法，虽然只是在一个有限的范围之内。人的一生在很大程度上是由众多的不确定性组成的，在这种条件下，一件事情上的错误或损失通过另一件事情获得补偿，具有难以想象的复杂性。我们只能说：“在什么什么范围内”，在一个人面临一种与不确定性相关的情况时，他只能根据实际情况，将其作为一种孤立的情况进行处理，无论不确定性能否量度，都只是一件无关紧要的事情。

人类对待不确定性（不是在当下的独特意义上）的态度问题，就像不确定性本身一样，受到重重困扰。人类面对具有这种特点的形

势，不仅容易做出错误的、各自极为不同的反应，而且，即使是“正常的”反应，也易于被公认为偏离了健全逻辑所规定的行为。因此，这是一个人们熟悉的、由亚当·斯密做过充分讨论的事实，即人们愿意怀着赢取最大利益的希望，冒小小一点风险，一旦两者的比率中输的概率大大超过了赢的概率（已知的或估计的），人们通常会拒绝接受以可能性小的大损失，来换取实质上已经确定的小赢率，尽管这一可能性的精算价值对他们有利。这种偏见一定 会强化典型个人对其“运气”的牢固信念，尤其在不确定性的根据就是他自己的判断之质量的时候，这一信念更为强烈。那些市井之人与那些有“逻辑”（如果可以这么称呼的话）知识可以依恃的人相比，对自己的看法的真实价值，几乎没有太多的感觉。另外，我们还必须考虑到几乎普遍盛行的迷信行为。任何引人注意的巧合都被抬举为自然法则，源于相信一种从不出错的“征兆”，甚至仅仅是“预感”或“向我们吐露了什么的事物”，在其本人心中一点真实的或想象的基础都没有的情况下，人们也准备将它作为行为的有根有据的理由而接受下来，并视其为一种不容置疑的真理。

毫无疑问，在长期的历史过程中，甚至在人们突发奇想和一时冲动的时候，也存在一种趋向于理性的趋势。如果只是存在智性上无法处理基于其他任何假设的行为的可能性，那么，我们将讨论限制在理性行为范围内，似乎就是合理的。这样我们假设，如果一个人为了未来的利益正承受着一种牺牲，那么，他所期望的回报一定很大，大到足以让人忘掉这次牺牲，如果这件事被认为是一个意外事件而不是一个确定事件，那么回报将会更大，至少要达到与预期中感到的不确定性程度相当的比率。[1] 很显然，主观不确定性 在这种情况下是确定的，不管他的自信程度是基于情况本身的客观概率，还是基于对自己预测能力的估计，他所相信的就是这一可能性是确定的。我们也认为，我们可以同时涉及客观和主观两种类型，尽管毫无疑问，多数人都不会考虑到这个程度；人们的看法或预测只能是对一种客观概率的估计，估计本身获得认可，是因为它本身就具有某种程度的可信度，所以，我们所感觉的不确定性的程度，是两种概率之比的结果。应该重申，实际上所有关于现实生活中的行为的决策都取决于看法，而且毫无疑问大部分都取决于这样一些看法，即经过认真推敲很容易就理解为一种概率的看法——虽然如我们注意到的那样，在大多数情况下，这种“细察”都不会被赋予由个人做出的判断。

正常的经济状态具有如下特征：商业投机者在多少有些狭窄的范围内，对结果有一种看法。如果他倾向于冒险，这种看法要么就是对

一种确定收益的预期，要么就是他相信一笔大收益的真实概率。在这一预期范围之外，任何偏离这两种看法的其他结果，都被他看成为越来越不可能的事。因此，将关于经济不确定性的所有事实作为选择问题进行分析，即作为在预期上更可相信的较少回报和在预期上更难相信的较大回报之间的选择进行分析，是一种正确的主张。

经济学中不确定性问题的根本在于经济过程本身的前瞻性（forward-looking）。生产商品是为了满足欲望，但商品的生产需要时间，因此，与两种不同的、必须做的深谋远虑相适应，这里也引入了两种不确定性因素。第一，生产经营的目的必须从一开始就进行评估。众所周知，要用具体的词句准确地说出什么时候着手 开始生产活动，生产的结果会是什么，也就是说，根据给定的资源将生产出：（a）多少产量，（b）什么质量的商品，几乎是不可能的。第二，商品要去满足的欲望，当然在未来也具有同等的程度，同时对欲望的预测也同样涉及到不确定性。因此，生产者必须评估 （1）他努力要去满足的未来需求，以及（2）在努力满足这一需求的过程中，他的经营行为的未来结果。

不言而喻，理性的行为力争要将手段适应目的的过程中的不确定性减到最小。这里应该强调一下，这并不意味着，这种典型的不确定性就与人相抵触，事情可能并不是这样。我们其实并不喜欢生活在样样事情都“不出所料”的世界里，这就是说，我们并不希望我们的行为都是完全理性的。但在力图“理智地”行为的过程中，我们正 努力保证尽可能完全的适应性，也就是预见性。如我们已经提到的那样，在这一行为中有一个不可忽视的两难因素。我们发现自己在被迫寻求我们在“沉着冷静的时候”会承认我们并不需要的东西，起码并不十分需要或极度需要的东西。或许正是因为我们显然不可能达成这一目的，才使我们产生了寻求这一目的的兴趣。无论如何，我们都力求减少不确定性，尽管我们并不想从生活中将它彻底根除。

减少不确定性的可能性仍然要取决于两个基本条件：第一，不确定性很少有类聚成组的情况，更多的是一个个单独的情况。在先验概率中，由于群体包容性的增加，不确定性也趋向于一起消失了；在统计概率条件下，由于受分类缺陷所限，在一个较低的程度上，同样的趋势也很明显。就算是第三种类型，即真正的不确定性，当我们把任何具有相似性或共同性的因素组织在一起时，也显 示出某种带有规律性的趋向。用以减少不确定性的第二个事实或一组事实是，与不确定性有关的各个个人之间的差异。这种差异有多种，现在我们就可以着手一一列举出来。这里我们或许应该指出，人本身或许就存在差异，

或者他们在相关问题上的立场存在差异。我们可以将处理不确定性的两种基本方法，即通过归组和通过选择能“应付”不确定的人来减少不确定性的方法，分别称之为“合并”（consolidation）[2] 和“专业化”。除了这两种方法外，我们还必须再增加其他两种明显难以引起争论的方法：即（3）对未来的控制及（4）增强预测能力。因为知识的主要实际意义就是控制，而这两种方法都与文明的总体进步、技术的改良及知识的增长密切相关，所以，这两种方法之间存在紧密的相互关联。我们或许还可以举出第五种方法，即“分散”棘手的意外事件之后果。在其他事物相同的情况下，与其出现一个使一个人损失一万元钱的事件，不如出现一个引起100个人每人损失1000元的事件，这就是一种收益。两个人每人失去一只眼睛好过一个人同时失去两只眼睛，一种生产制度如果伤的人多，死的人少，会被视为是一种改善。实际上，这种分散或许一直与合并有关系，但两种不确定性之间还是存在着逻辑区别，在某些情况下，它们实际上是不相干的。我们还必须注意到，合并和专业化是有密切联系的，这是一个随着分析的深入需要反复加以强调的事实。除了上述这些处理不确定性的方法之外，还有第六种方法，即按有关不确定性的最小量，避免在更大 程度上涉及不确定性的思路，指导产业活动的可能性。

在经济学中，不确定性之最直接而且最重要的一个后果，可能可以在进行详细的技术讨论之前就加以解决。有组织的经济活动的实质，就是某些人从事将用来满足他人欲望的商品的生产。因此，这里出现的第一个问题是，在任何具体情况下，这些群体中的哪一个，是生产者还是消费者，将对未来需要满足的欲望进行预测。很明显的是，对生产的技术进行预测的职能，不可避免地落在生产者身上。乍看起来，似乎消费者对自己的欲望进行预期，比生产者帮他进行欲望预期更为有利，但我们立刻就发现，这并不是现实中所发生的情况。经济组织的初级阶段就是为一般市场从事商品的生产，并没有依据消费者的直接指令进行生产。由于不存在不确定性，所以商品的交换是先于还是依从实际的生产，都无关紧要。在存在不确定性的条件下（在生产和欲望两个方面），我们可以想象得到，人们或许会用生产服务的交换来替代产品的交换，但不确定性这一事实还是引起了不同的结果。首先，现代社会是依据这样一种理论组织起来的（无论事实如何，或许都有人会表示出怀疑），即一旦生产的结果会为他们带来好处，而不是他们为其他人带来好处，人们就会对未来进行预测，并让自己的行为更有效地适应这一预测。因此，控制生产的责任就落在了生产者身上。

但是一般而言，消费者甚至不用预先为他想要的商品订立合约。部分原因可能是，消费者对他自己在一段时期后的支付能力存在不确定性，但事实上这一点似乎并不重要。主要原因是他并不知道他将想要什么、想要多少以及有多么想要；因此，他把创造商品的任务交给了生产者，他自己则只准备在时间适当时做出决 定。当然，解开这一明显悖论的奥妙就在于“大数法则”（law of large numbers），即风险（或不确定性）的合并之中。消费者对于他本人来说，只是一个人；但对于生产者来说，他仅仅是一个失去了个性的群众（multitude）。这样，外部人反而可以更为容易和准确地预测一个群众的欲望，而一个个人则不太容易了解自己的欲望。这一现象让我们知道了经济制度最为重要的特征，即生产是为市场的生产 ，因此，我们也要对与不确定性的结果相关的一般环境特征，做进一步的研究。在我们继续探究风险合并的其他方面和方法之前，我们将转而简单地考察一下各个个人对可量度或不可量度的不确定性的态度与反应之间的差别。

如我们已经观察到的，我们假设，尽管我们的行为一旦涉及了一定数量的不确定性——不确定性的量因人和环境的不同而不同——生活无疑会更有意思，但人们实际上力求准确地预期未来，并使自己的行为适应这一预期。在这一方面，我们至少可以在个人的特性和能力中识别出五种变化不定的因素：（1）人们通过感知和推理，对一定环境中事物的未来发展过程形成正确判断 的能力是不相同的。而且，这种能力绝对不具有同质性，有些人擅长预测这一种问题，有些人擅长预测另一种问题，人的能力几乎是无限多样的。其中尤为重要的是，在探究人的本性、预测他人行为的能力方面所具有的差异，是一种与对自然现象进行科学判断的能力截然不同的能力。（2）人们发现，人的能力的另一个——尽管这与前一个有些关联——的差别，就是评估手段 、判断以及设计步骤，以及为了适应预期的未来情况做出必要调整的能力。（3）在实施 计划以及据信是合理的且必须的调整的能力方面，也存在同样的差 异。（4）另外，在涉及不确定性的情况下，由于个人对自己所做判断的自信程度 以及履行能力方面存有差别，所以其行为也存在差异，这种自信程度在很大程度上并不依赖于判断的“实际价值”和能力本身。（5）与感觉到的信心不同的是对一种情境的意欲态度 （conative attitude），人们就是怀着一定程度的自信据此做出了判断。有些人想要有确定性，根本不想“冒险”，而另一些人喜欢根据新奇的设想行事，似乎偏好不确定性，而不是回避不确定性，这是为人所熟知的事实。我们经常看到人们按自己的信念，依

据一些毫无根据的假设行事；也就是说，存在一种“相信人的运气”的倾向。

在一种行为条件下，有实际作用的不确定性是指在作为一种正确适应于未来的审慎行为中——上述第（4）点——所感觉到的主观信心的程度。显然，我们或许说的是某种意义上的判断和行为能力的“实际价值”，但正是人们自己对这些价值的看法控制着人的行为。因此，从有关人士的角度看，上述五种变数可归纳为两种，即（主观的或感觉上的）不确定性以及人们对不确定性的意欲感（conative feeling）。为完整起见，我们或许还可以加上第六个不确定性因素，这种不确定的因素，由于任何人很难把它纳入判断错误的范围，而以一种突破性的、难以预料的形式出现。

除了上文所列举的面对不确定性时的五六种不同性质的因素外，我们还必须指出，前三种变数本身就不简单。判断或预测以及计划能力和履行行为的能力，每一种都至少是四种可以相互区别的因素的产物，所讨论的有关能力可能各有自己的不同。这些因素是指能力或行为的（a）准确性、（b）敏捷性或速度、（c）时间范围 以及（d）空间范围。前两个因素用不着解释，因为很显然，判断和执行判断的准确和迅捷多少是一种独立的天赋。第三个因素涉及未来时间的长度，行为会或可能会因此而调整，第四个因素涉及所面对情况的范围或重要程度，以及计划的操作。个人之间的区别，即那些注重细节的人和那些把事物大而化之的人的区别，也是为人所熟悉的。甚至事物更复杂的概要，与生活的事实相比，由于只能从问题僵化的“静态”角度来理解，也绝对是有所简化的。无论何时，各个个人所拥有的上述特性中，与差异同样重要的，是他们按照不同的路径变化或发展的能力的差别。知识是一种学习，而不是一种绝对判断练习。学习需要时间，一段时间后，所处理的情况与学习者一样都会发生变化。

我们根据六个要点，就人们对不确定性可能产生的反应进行了分类。六个要点中每一点都引出了一些特殊问题，尽管处理这些问题的社会结构在很大程度上是相互重叠的。从我们的观点来看，与不确定性相关的最基本的事实是，第一，通过对事实进行归组的方式，从量上减少不确定性的可能性；第二，涉及不确定性时人与人的差异，引致了将应对不确定性的职能集中在某些人和阶级手中的趋势。不确定性对社会一经济组织最根本的影响——为一般市场生产的生产者的责任——已经有过讨论，即主要通过对事实的合并或归组来减少不确定性。仅从为市场而生产这一事实来看，就几乎不存在承受不确定性的专业化组织，有的只是基于与这一问题相关的生产者的立场、而不是

基于其作为一个人的特殊性。为了将为市场的生产这一现象与我们所考虑的其他现象区别开来，我们还必须勾画出社会组织的纯粹“手工业阶段”。在这样 一种社会制度下，每个个人都是某一最终商品的独立生产者，同时也是种类繁多的产品的消费者。中世纪末期就提供了一幅与产业领域中这一阶段近似的图画。

然而，这种近似性相当模糊。甚至在这一制度完全确立之前，手工业组织就显示出转化为一种迥然不同的制度的无法阻止的趋势，这一发展其实也是不确定性出现的结果。第二种制度就是今天占据主导地位的“自由企业”制度。自由企业与只为一个市场进行生产的企业之间的差别，代表了承担不确定性以对之进行归组的专业化组织职能的增加，以及在同一问题的压力下，对有关未来的生产的需要和控制进行预期。在自由企业制度下，这一已经从消费者身上转移出去的问题，又进一步从大批生产者手中转移开去，落入了一个特定的“企业家”或“商人”阶级的掌控之中。大部分生产人群不再控制生产的责任，提供生产资源（劳动、土地和资本）的次要职能也由企业家承担起来，人们则以一种固定的契约价格将自己置于企业家的独立指挥之下。

下一章我们将会对自由企业现象进行详细讨论，尽管这里我们还要提及两个与之相关的事实；第一，处于企业家控制之下承担不确定性的专业化组织，还需要进一步的合并；第二，技术手段的改变与以下几点紧密相关，这就是（a）生产过程时间长度的增加与所涉及的不确定性的相应增加，以及（b）生产者被组进一个单个企业或生产企业中，形成了一个一起工作的大集团，因而有必要集中管理。本章后面的篇幅将用来概述为应付不确定性而发展出来的社会组织。某些现象将最终得到解决；至于本书所关注的现象，尤其是那些已经有过文献对其本身及其一般意义和在有关不确定 性的系统研究中的地位加以讨论的现象，在此要予以特别重视。其他问题将只做一些概述，留待下一章对企业家职能的问题做过讨论之后再做充分的分析。

遵循业已给定的、不确定性处理方法的分类顺序，我们要讨论的第一个问题是，由以合并 来处理不确定性的趋势所引起的制度或特殊现象。最为明显且最为人所知的手段非保险 莫属，我们已经反复把保险作为通过处理成组的事实而不是单个的事实来减少不确定性的原理的一个例证。在前一章关于不确定性理论和其他问题的讨论中，我们已经强调了可量度的不确定性和不可量度的不确定性之间的重大区别。可量度性取决于将一种给定的情况同化为一组相似情况以及找出预期会显示出各种可能结果的这组相似情况的诸项之比的可能性。这

种将事情同化为一类的方法，可能极为准确，而且各种结果的比例也可以预先 通过运用排列组合理论以决定同等可能的 选择的可能归组而计算出来，但这种方法即使在实际商业情况中有出现，也不多见。我们可以做出不同程度的准确分类，但比例的确定却一定是以经验为依据的。运用保险原理，即将较大的意外损失转换成较小的固定费用，取决于以正确的归组为基础而进行的概率量度。但一般来说，这并不足以使承担了巨大“风险”的保险公司充分准确地预测出自己的总损失，从而开出保险费价格，而正是这一价格，才能保持保险企业的偿债能力，同时，也使加在保险公司身上的负担，不会大于其承担的意外损失部分。另外，他还必须能够提出一个言之凿凿的论点，即特定的被保险人交纳的用于赔付的全部资金，在数额上与他的损失概率极为相符，也就是说，他在公平地承担自己的责任。我们已经 反复强调过，由于最为重要的区别通过各中间层而趋于混合，所以这些区别渐渐模糊不清了，因此，我们很难就当前研究的问题进行令人满意的逻辑探讨。这显然是通过对事实进行分类而由不确定性的可量度性带来的结果。事实上，我们很难发现真正的同质分类（在数学概率所指的意义上，与连续抛掷出理想的骰子一样），从另一个极端来说，我们也很难找到什么不允许被同化为一个个组从而可供量度的情况。实际上，偶然性这一概念似乎排除了绝对的唯一性（就宇宙中肯定没有绝对独一无二的东西而论）。因为，要说某一事件是意外事件或“可能事件”或“可能会发生的事”，等于是在说，众所周知“这类 事情”以前就发生过，而且，“这类事情”显然在某种基础上已构成了一个类别。因此，需要研究的主要问题是，同化的程度 ，或者，可得到的各个类别的同质性的度，或者反过来说，不同企业意外事件的独特性的度 。保险对付的是那些可以“适当地”进行分类的事情，或者是那些显示其独特性相对较低的事情，但不同的保险公司在对他们作保的概率进行量度的准确性方面，表现出幅度较大的差异。

在着手讨论不同种类的保险之前，我们可以顺便注意一下没必要详加论述的一点，即保险行业中不同形式的组织都依据相同的原则运行。不论人们倾向于将一种特定的意外事件，由自己用互助会或互利团体的形式管理起来，还是单独与外部第三方签约，让他们来承担自己的损失，都无关紧要。在竞争条件下，我们假设，我们已经准确地知道了有关概率，外部保险人即保险公司也赚不到纯利，并且在上述两种制度下，保险费用将与经营企业的管理费用相等。

高度发达的保险机构意味着，因为保险公司的分类最为完善，所以保险公司各类意外事件都得到了最准确的量度，其中的“寿险”基本

就是以“数学”为基础计算出来的（在一定的范围内，它就是一种“保险”，而不仅仅是投资计划，很显然，这种保险不是为死亡投保，而是为赚钱能力的“过早”丧失投保）。以医学研究为基础，再考虑到年龄、性别、居住地点、职业以及生活习惯，我们就有可能选择出最近似于完美的机械概率的“风险”。按上述观点，两个居住在相同环境中的健康人，其死亡的可能性，在客观上几乎是平等的，一个人的生与死，对另一个人来说，就像对自然界的任何事物一样，基本是无法确定的。诚然，一旦我们超越了这一相对狭小的“正常”人圈子，我们就会遇到难题，但出了这个圈子，寿险的范围就受到了限制。保险行业现在已经有了一些发展，可以用较高的费率对低于保险标准的人进行保险，但这种做法为数有限，只可作为一种特例进行描述。 [3]

保险行业中与寿险正好相反的情况，就是为疾病和意外事故而投保，这项业务困难重重，进展有限，所以要对情况做一个客观描述并进行分类都不太可能。众所周知，这项保险契约费用之高， 超过了应有的程度。实际上，保险公司发现，在索赔金额理算方面采取一种宽容的态度，并相应提高保险费率，不用说，还是有利可图的。在社会控制条件下，劳动者的意外事故赔偿金在某种程度上是基于一个稍好的立足点，但它与劳动者的不适、苦痛或不便无关，它仅仅是取决于一个条件，即赔付被限制在不能远远超过个人的实际经济损失。然而，在天灾人祸的所有范围之内，除了现在已经过时的企业雇主的责任保险外，还不存在严格意义上的对“企业风险”的保险。

典型地适用于企业风险的保险就是防止火灾损失的火险，火险的费率理论与寿险的保险精算数学之间形成了一种有意思的对比。如我们已了解的那样，后者非常近似于客观概率，而且事实上，寿险已接近于完美，因此寿险问题是根据二项式定律的公式加以解决的，这与机械概率问题的解决方式相同。火险的费率是一个非常不同的问题，我们只是在最近几年才形成了对风险进行恰当的同质分类以及对具体条件下的实际概率进行量度的方法。即使在上千种风险都已从文字上接近准确定义之后， [4] 据最乐观的估计，还是存在极大的运用“判断”的领域。因此，更重要的是保险并不能处理由火灾损失造成的全部风险这一事实。出于“败德风险”和实际困难的缘故，我们有必要将保险限制在“直接损失或危害”甚或是部分损失的范围之内，当然，这里还存在由于企业破产和企业计划混乱这种完全出乎意料的原因而造成的大量非直接损失。由于客观上不可能做到同质事实的归组，而且对损失的发生 也不可能进行准确的量度，因此，保险人和被保险人双方都存在大量的不确定性。相应于这一计算中的不确定性，双方在与火

灾相关的问题上，也存在赢利或损失的可能。当然，火灾的概率由于风险并不完全是独立存在的而复杂化了。一旦火灾发生有蔓延的趋向，那么就会产生一种损失会成组地出现的趋势。然而，在火灾损失总体上可以预先进行计算的范围内，火灾损失就会或可能会被每一个有潜在损失可能性的个人转换成固定成本，这样，就不会有任何人会由于自己企业中的这种不确定性而实现不管是正的还是负的利润。

保险的原则并不仅仅限于火灾，人们还利用保险原则来预防种种不同的企业风险，比如轮船或货船在海上失事，风暴给谷物造成的减产，被窃和遇盗，雇员贪污（雇员间接通过保证金制度投保）为受伤雇员偿付，以及由于信用扩张造成的过度损失等等。由劳埃德保险社的一些人提出的不同寻常的保险契约，因为引起了公众的好奇而获得了一定程度的关注。这些不同类型的意外事件，为"科学地"制定费率提供了极为广泛的可能性，即可以从一个极端如对寿险进行的确切统计到另一个极端几乎纯粹的猜测，比如，劳埃德保险社为保证与企业相关的利益而担保皇家加冕典礼将如期举行，或担保没有任何记录可资计算的某一地方的天气。然而，就是在这些极端的情况下，也存在基于直觉或判断对事实所进行的某种模糊的归组；只有用这种方式，我们才能想象对正要达到的概率所做的任何估计。

由此我们可以看出，保险原则甚至可以应用于完全缺乏科学数据来进行费率计算的场合。如果估计较为保守而且适当，其结 果就会是，对最为独特的意外事件做保险所收的保险费用，为所有损失保险；因为，就算各种商业冒险本身找不到任何关系，也会存在损失与收益相抵消的情况。如我们已经注意到的，这里的关键是，就相关情况进行判断，就为将这些事情同化为一个个组（groups）打下了有力的基础。如果我们对各种各样的事实甚至迥然不同的问题进行（适当的）判断，我们就能看出，一旦各种事实累积成一个个组，就会呈现出一种其结果接近于稳定并可加以预测的趋势。

通常，把保险原则运用于企业风险的情况非常有限，但这并不是由企业风险的内在独特性所致，对这一问题还有待进一步的研究。这一任务将在下一章，即研究企业家职能时再详细讨论。对这一问题我们可以先说两点：第一，典型的不能保险（因为不可量度，且由于不可量度而不可分类）的企业风险，适合于企业家运用判断进行决策；第二，虽然这种估计趋向于分成一个个组，在这些组的范围内，不一致性也趋向于相互抵消，从而接近于稳定并具有了可量度性，但这只能在事后 发生，由于人生短暂，它也只能在有限的范围内作为预测的基础。此外，由于这类风险与败德风险 有根深蒂固的联系，所以，这

种分类或归组，只能由决策者以外的其他机构来做。在大部分决定性因素都依据于决策者内心活动的情况下，归组的“事实”无法经受客观描述的检验，也无法对其进行外部控制。

很显然，一旦由外部机构，如保险公司或保险协会，来进行“合并”，只要合并能在单个个人行为范围内起作用，这些无法解决的困难就会减少；如果责任能够充分集中，并且财产的共有（unity of interest）也有保障，同样的结果也适用于一个组织。因此，通过归组将不可量度的风险转换为可量度风险从而减少不确定性的可能性，构成了商业企业扩大经营范围的强烈动机。这一事实也是我们所熟悉的现代经济生活中的一个特征，是工业企业的平均规模显著增长的重要原因之一。一位靠借来的资本或其他东西经营的企业家，只要他能将自己的判断涵盖大部分决策和估计，那么，就存在坏的猜测与好的猜测相互抵消的更大的概率，其所有结果都会达到一定程度的稳定性和可靠性。只要消除了不确定性，就实现了理性活动所期望的结果。

为了消除或减少败德风险，并使个别企业家有可能运用保险原则将一组组范围甚广以致难以“控制”的风险合并起来，更重要的，还是要鼓励人们用一种更为有效和彻底的协作形式来替代保险。因为正是基于看法和估计从事经营活动的资本，才尤具风险，所以，组织形式主要围绕着与资本相关的条款（provisions）进行。毋庸置疑的是，减少借用资本的风险，正是导致个体企业被合伙企业取而代之的主要原因，与自有资本和借用资本相关的相同事实，也可以用来解释以公司取代合伙企业的原因。从这一观点看来，高级组织形式在两个方面优于低级组织形式，一是包括大量个人决策、风险或“各种实例”的经营活动的扩大；二是可以更有效地实现利益的统一，这就可以减少一个人根据另一个人的决策来行为所引出的败德风险问题。

上述两种考虑之间的紧密联系非常明显。将大量资本借贷给单个企业家，受制于这种类型的企业由于不可能确保得到必要的财产资源所造成的经营范围的局限，这是一种特殊的“风险”。另 一方面，一旦合伙制企业发展到一定规模，组织的无效率、无法有效保障共同利益以及由败德风险所引发的更大风险等等，在在都反过来限制了企业规模的继续扩展，并导致了公司形式的组织替代合伙制的变革。随着财富的大量增长，少数个人就有了经营规模日趋扩大的企业的可能，直至今天，我们还能发现许多非常巨大的按合伙制形式组织起来的企业。合伙企业法的修改，赋予合伙企业以股份公司对控制权分配、收入分享以及财产权分配所具有的更大的灵活性，万一该法的废除也带来这一变化的话。

就上文所提出的两个问题中的第一个问题，即经营范围的扩展问题而论，人们认为公司可能解决了组织的问题。单让公众购买其所关注的证券的能力而言，对以这种形式组织起来的公司的大小，似乎很难有任何限制。但在第二个问题，即利益的有效统一问题上，虽然公司与其他形式的组织相比，已经有了很多建树，但人们仍然希望有更多的成绩。毋庸置疑，从绝对意义上说，这个任务是不可能完成的，只有人类本性发生革命性转变才能最终解决问题，当然，没有组织，这种变化也会立刻消灭所有的败德风险。同时，公司的内部问题，即防止其各类成员和依附者之间出现相互损人利己的倾向，与其外部问题，即防止公众利益不受公司的侵犯，一样至关重要。 [5]

公司组织与风险相关联的另一个重要方面，涉及我们所称的"分散"（diffusion）及合并。所有权极为细小的可分性及股份转手 的便利，使得一位投资者除了可以增加在一个单个企业中的规模投资外，还可以将所拥有的财产分散在大批企业名下。就风险而论，这种分散的效果明显是双重的。其一，对投资者来说，将各种股票合并起来（consolidation）可以进一步抵消风险，因为他持有其股票的不同的公司，其损失和利益多半会趋向于相互抵消，这就为他的全部收入提供了高度的规律性和可预测性。其二，他的全部资源中的一小部分发生损失的几率，与损失大部分资源的几率相比，就不太重要了。

从简明扼要的观点看，还有我们一定忽略了的问题的其他方面。毫无疑问，一个重大事实是，由于公司受政府的支配，受法律的保护，伴随其组织、资源和运营方式而来的是更大的公众效应。这里必须强调的是，这种类型的组织确实能减少风险，而且，它不像我们乍看上去的那样，只是单纯地把风险从一方转移到另一方。对有限责任的粗浅讨论趋向于给人以这种印象，或至少是任凭人们得出这样的结论，即这就是公司优于合伙企业的主要优势。很显然，有限责任仅仅起到了将资源过度投资的损失从企业所有人身上转移到了债权人身上的作用。如果这就是组成公司的唯一结果，那么，对公司所有人来说，信用状态上的损失将与其证券上的收益相抵消。至关重要的事实是，与更大的公众效应和较小职能的传播联系在一起的风险双重合并（twofold consolidation of risk），并不真的能与合并的事实截然分开。

尤其值得注意的是，大规模的组织形式在以下这些领域，如缺乏劳动分工且有动机要合并或对不确定进行归组的领域，都显示出一种增长的趋势。那些具有临时性和周期性特点的职业，有组 成合伙企业的趋向，就是在那些没有资本投入、或资本投入相对较少、其成员相

对独立地从事相同工作的地方，也有组成股份公司的趋向，典型的例子有侦探、速记员的联合会，以及律师和医生联合会。

应对不确定性的两个主要原则之第二个原则就是专业化。在现代经济社会中，用专业化对付不确定性的手段，除了自由企业制度本身，最重要的就是投机。这一现象也结合了不同的原则，那些掌握着纯粹承担不确定性的专业化组织的人们，最惯于在收益来源较少、而不是在收益来源较丰的地方承担职责。由于不同的个人所面对的不确定性在许多方面都有不同，所以我们最好将承担不确定性的专业化问题留待稍后再做详细分析，在下一章里，我们会将它与企业及企业家职能联系起来进行讨论。在这里，我们只想从几个方面强调一下专业化和实际减少不确定性之间的关系。

在减少不确定性的这些努力中，最重要的就是通过含有专业化的归组方法，将不确定性转换成可量度的风险或将它消除。可以充分显示对商业进行有组织投机之优势的典型例证，就是对冲合约（hedging contract）的使用。凭借这种简单的手段，产业生产者就有消除损失的可能，或者，由于他的经营，在他购买原材料并将原材料作为最终产品售出的这段时间内，这些物质的价值发生了变化而获利。也就是说，他将风险“转移”给了职业的投机者。这立刻表明，这样一位职业投机者不仅拥有卓越的判断力或预见性或掌握更多的信息，他还从经营范围的充分程度或广度上，获得了巨大的好处。一位面粉商或棉纱厂主在市场进出一次，投机者就可能进出了上百次或上千次，他的判断错误必定也相应显示出 很强的相互抵消的趋势，并使他的经营活动有了一个稳定的且可以预测的回报。

相同的推理对任何专门承担不确定性的方法都很适用。专业化意味着集中，集中涉及到合并；因为，不管有关的“事实”实质上有多大不同，由于凑集到一起的事实数目巨大，总量上相互抵消的收益和损失在一定程度上就会增加。专业化本身主要是对保险原则的一种应用；但是，由于不可能对个人的冒险行为或不确定性以及由外部人或为某一单一目的而组成的冒险者的松散联合所造成的妨碍保险的“道德风险”进行客观定义和外部控制，所以与大企业一样，专业化渐渐兴起，以应付这种条件下的不确定性情况。

除了我们讨论的与生产和证券交换相关的有组织的投机外，专业化原则还被用来解释产业的高度不确定性或投机的方面逐渐与稳定且可预测的方面相分离，并分别由不同的企业接办的趋向。当然，这就是我们已经注意到的、在普通形式的投机活动中实际发生的情况，即市场 作用与生产的技术作用相分离的情况，而前者比后者更具有投机

性。在现代经济生活中，或许具有同等重要意义的分离在于，在新企业的建立 或创办 及其成立后的经营活动 中，分离发生得如此之普遍。毫无疑问，绝不是所有企业的创办 都属于这种情况，但这种趋势依然非常明显。一部分发起创办企业的投资人，指望从正规的经营活动中获取未来的收益，但大部分投资人则希望在企业创办之后通过出售来获利，而且他们专门将资本投在相同企业里从事新的冒险。大批的且数量不断增加的企业创办人和股份公司都将自己的注意力专注于新企业的创办，一旦企业的前景逐渐确定下来，他们就撤出全部资金。从这种办法中所获 得的收益，大部分产生于对不确定性的合并。也就是说，他们的收益是通过归组将不确定性转化为可量度的风险而获得的，对这种组织起来的事实来说，可量度的风险完全是可确定的。这种企业创办人将其某些部分的冒险将会失败并带来惨重损失视为理所当然，在绝大部分冒险都无法获利的时候，他则指望从偶然的令人瞩目的成功中获取收益。这就是说——他要直面与以下这种盘算真正相关的相互矛盾的因素——他并不"期望"靠每种情况下的结果来验证其"预期"；他真正指望的预期取决于一个平均数，即取决于对他的"估计"的长期价值的"估计"。在商业的投机阶段，专业化可以使一个个人或公司应付大量的风险投资，很明显，这是对构成普通保险基础之相同原则的一种应用。

相同现象的其他一些例证也会出现在读者的脑海中。那些需要利用具有较大投机价值的土地的产业，更愿意租用而不是拥有要用的地皮，在这种情况下，效用性使这样的做法变得更切合实际。对一个小企业来说，甚至拥有昂贵的机器和其他设备用品，也涉及大量的风险，因此它们宁肯以租用替代银货两讫的购进。租赁土地或租赁设备的所有者大概是这类行业里的行家，他的风险是凭借对大量冒险活动的归组而减少的。

除了通过合并来减少不确定性之外，投机职能专业化的其他优越之处也很明显，在前面的讨论中，对事实的后一个方面进行分离，并不意味着我们对这种优越之处的轻视或隐瞒。尤为明显的是，任何一个行业里从事风险承担的专家，对他所处理的问题，自然比那些在偶然情况下才处理这类问题的冒险者了解得更多一些。因此，既然这些不确定性大多数主要与判断的运用相关，所以 不确定性本身也会凭借这一事实而被减少。在这一方面，投机者或企业创办人与保险人之间存在着根本的差别，这种差别明显一直在我们的考虑之中。保险人更清楚某一具体情况下的风险——比如说楼宇失火——然而真正的风险竟然是因为他在那种特定情况下对风险进行假设。他的风险之所以不

多，只是因为他假设风险有很多。但是，一种判断失误的“风险”之转换，却是非常不同的事情。现在，“保险人”（企业主、投机者或企业创办人）用他自己的判断替代了那位通过将不确定性转给行家而摆脱了不确定性的人的判断。就他的知识和判断更好一些而言——仅仅出于他是一名专家这一事实，别人差不多就会确信这一点，除了从对事实的归组中获得收益外，个别风险几乎很少会成为一种损失。经济资源的使用上也会有更好的管理和更多的节约，不确定性也会转换为确定性。

这样，应付不确定性的问题不可避免地变成了管理和经济控制的一般性问题。经济生活中最基本的不确定性就是预测未来和为了适应未来情况而在现在进行调整时的失误。只要对未来的无知是由于自然本身的实际不确定造成的，我们就只能求助于大数法则来分散损失，并使损失具有可计算性，而不是从量上减少这种不确定性，但这种情况只有在被处理的偶然事件被容许同化为同质的组别的情况下，即在它们不断重复自己的情况下，才有可能实现。一旦我们对未来的无知仅是部分的无知，是由不完全知识和不完全推理形成的无知，那么，就不可能客观地对各项事实进行分类，在这种条件下，围绕这一看法的形成所发生的任何变化，几乎肯定会影响到看法本身的内在价值。甚至一个单个企业主靠扩大 经营规模来进行归组的方法也是这样，因为，企业主的估计的质量，不会脱离他所做估计的数量和所涉及的数据。然而如我们已知的那样，依靠专业化对事实进行归组的情况尤其如此。不确定性问题和管理问题的密不可分，在企业家职能的讨论中（见下一章）尤为重要，这一职能是现代经济组织的典型现象，本质上也是专门承担不确定性或改善经济管制的一种方式。人们将会发现，由决策构成的管理和承担决策的后果——产业中承担风险的最基本形式——之间的关系，既错综复杂又联系紧密。一旦管制要进行到底，从富有最终责任的经理人角度出发，人们将会发现，这两种职能始终是不可分的。

这样，我们很自然地转而讨论处理不确定性的最彻底的方法，即凭借获得对未来的更多的知识以及对未来的控制来处理不确定性的方法。然而，如我们前面所观察到的，这种方法从一开始就只代表着所有理性行为的目标，因此，只有在影响到社会经济结构的总体框架的时候，才有必要在类似于本书这样的著作中进行讨论。这样，对企业家制度来说重要的是，除了合并风险并将风险交到那些最为乐意承担风险的人手中以外，还有一种倡导更好的管理的趋向。这里唯一需要

进一步说明的是要指出高度专业化的产业结构的存在，正在履行着提供知识和指导的职能。

通过有组织的投机而获得的重要收获之一，就是储备了有关商业情况的信息，这使我们对市场变化进行更明智的预测成为可能。这里不仅仅是市场联盟或交易所及其成员为了自己的利益在忙于这项工作。其对社会的重要性也得到了充分的认识，以致每年都有大笔的公共资金耗费在搜集和传播有关各类产业的产出、 收成情况等诸如此类的信息上了。私人企业根据寻利的原则，也在这项工作上投入了大笔资金，苦心经营了一些机构，行业杂志、统计部门及各种服务机构的重要性与政府在这一领域中的活动一样，都有增长的趋势。与现代大规模社会组织相关的棘手问题之一，就是对便于使用的经济信息的收集、整理和传播。不言而喻的是，我们还没有找到对此问题令人非常满意的解决之道，不妨做一个预测，在不久的将来也不会找到任何办法。但是，个别企业经理人所知道的信息或利用自己的资源而发现的信息，与他必须了解以便以一种完美而明智的形式经营他的企业的信息之间的鸿沟，还须借助于那些提供信息的专业化机构进行弥合。企业家的成果增加了他最终据以做出决策的直觉"判断"的价值，并且极大地拓展了他多少能明智地做出反应的环境范围。

以上主要是和经济信息的提供相关。在消费者信息领域中，广告业有了更惊人的发展。这里，我们除了指出它与人们的无知相关、与人们必须具有指导行为的知识相关之外，无法对这一复杂现象进行详细的讨论。只有部分广告是符合广告提供信息的本义的。大部分广告都致力于劝说，这与令人信服是完全不同的事情，或许，对新欲望的刺激或创造的作用，可以用来区分这两者。除了广告之外，大多数教育方面的社会花费，事关告诉大家满足欲望的方法和对口味的培养。重要的事实在于，遍及生活中各种关系的无所不在的不确定性所引出的一个结果是，信息已经成了经济组织忙于供给的主要商品之一。根据这一观点，"信息"是假还是真，或仅仅是一种催眠暗示（hypnotic suggestion），都无关宏旨。与竞争性经济活动的所有其他领域一样，消费者才是最终的评判人。 如果人们在购买燕麦和肥皂的时候，愿意为诗意的"快乐的吉姆"[*] 和"浮水香皂"[**] 买单，那么，这些欲出售的名号和片语也就成了经济物品。如果一支自来水笔或一把安全剃刀的某个名称，可以使它比相同物品以高于50%的价格出售，那么，这个名称就相当于这一物品经济效用的三分之一，从经济上讲，这与它的颜色或设计或笔尖的质量或锋利的刀口或任何使它有用或吸引人的地方都没有什么不同。道德上要求很高的人（和幼稚之

人）可能会反驳说，在“真实”效用和“名义”效用之间是有区别的；但他们将会发现，极端乐观地执著于这一区别，是非常危险的事情。细察之下，人们将会发现，我们为之花费收入并苦苦追求的多数东西，显然实际上是沉淀在第二层面上的更高的“精神”价值。

在某种程度上，信息的生产与销售的不同，就是为了直接指导行为而经营实用知识。现代社会就是以这一行当的急剧增长为特点的。社会上总是存在一些这样的职业，其活动基本上是由出售咨询组成的，最著名的有医学界和法律界，牧师和教师行业多少也可以包括在内。然而最近几年，几乎在工业领域的每一个行业中，我们都见到了蜂拥而来的专家和顾问。与出售信息的那些人不同的是，这些人并没有止于诊断，他们还要开处方。他们在企业的组织领域中，如核算、劳动待遇、工厂规划和材料加工方面，都同样出色；因此他们是企业经理人中的科学管理者，尽管他们并不是不计 报酬地服务于企业或企业的经理人，尽管存在着很多滥竽充数之辈，但他们大致旗鼓相当，所以从总体上说，增加了生产效益。实际上，他们在推动对企业问题进行明智和批评性的思考方面的确做了有益的工作，而不是盲从传统或采取猜测的方法。 [6]

上面列举的应对不确定性的最后一种选择，与一个问题相关，即与偏向于对具有投机性的经营活动采用相对可预测的方式这一趋势相关。人们普遍假设，社会会为风险的假定付出代价，会为涉及不确定性的商品的生产付出代价，还要为与供应充足的商品相比、供应不足的商品付出代价，而且是一种极高的代价。 [7] 这一问题在涉及利润趋向于零的问题时，还会再次提出加以讨论，但目前最好先将其暂时搁置。 [8] 我们将会为任何憎恶不确定性的现实性所产生的怀疑，对任一行业中一个等量的固定成本会引起生产力降低到水平线以下，做出解释。

---

[1] 事实上，主要的局限性很少关系到所叙述的问题，只是与为了未来的回报而采取的“行为”或活动的信条有关。手段和目的与其说是行为本身的实际形式，不如说是我们借以考虑我们的行为的形式。伦理学文献是我们未能找到任何绝对目的的一个长长的记录；在生活中，每一个目的对某些新的和更高的目标来说，都会变成一种手段。理性化人类行为的尝试就像一个人永恒地追赶着自己的影子，强加给我们的结论是，“至善”（*summum bonum*）或任何其他客观的“善”（*bonum*）只是一种幻想（*ignis fatuus*）。我们被迫相信，在多数

情况下，我们更感兴趣的是那些只有可能结果的行为，而不是我们能预期的行为，如果这一结果是确定的话。

[2] 这是欧文·费雪教授的用词（《资本和收入的本质》，第288页）。我喜欢简单地称之为“归组”（grouping），因为这个词更简洁、也更具有描述性。

[3] 在这里对寿险的社会诸方面进行讨论不太合适，但做一些了解也还值得。从社会的角度看问题，除非特殊的风险纯粹是一种职业风险，而且消除风险的成本可以转移给产品的消费者，否则说所有风险的分类都不是好事，恐怕值得商榷。人们很难找出很好的理由来说明为什么不幸的人会因为自己的缺陷而成为一个负担。因此，如果所有的事情都以一个统一费率投保，恐怕要好得多。实际上，我们还可以进一步主张，费率可以按与风险相反的方向规定等级（职业风险除外）。不言而喻的是，只有国家的强制保险计划可以按这种原则运行，在私人利润的刺激下，竞争将迫使所有保险机构尽可能准确和仔细地对风险进行分类。

[4] 参见许布纳：《财产保险》，第十六章和第十七章。

[5] 黑尼（《企业组织与联合》，第二十三章）使用“公司问题”和“信用问题”来分别指称我所谓“内部问题”和“外部问题”。他非常恰当地从垄断趋于危害的角度强调了前者的重要性，这就使流行观点和多数相关文献中的观点相形见绌。

[*] Sunny Jim，明妮·莫德·汉夫（Minnie Maud Hanff）于1902年创意的美国燕麦广告形象，貌似鼠。——译者

[**] It Floats，美国艾弗瑞肥皂的广告语，源于1879年。这种肥皂由于原料中搅入了大量空气而比水轻，能浮在水上。——译者

[6] 关于生产和“咨询”的销售问题，可参见J. M. 克拉克文，载《政治经济学杂志》，第二十六卷，第1期和第2期。

[7] 参见威利特：《风险和保险的经济学理论》，第三章。

[8] 参见第十二章。

第九章　企业和利润

现在我们必须更为具体和详细地考虑一下对经济生活中的一般组织形式有很大影响的不确定性。最好的方法似乎是拿一个不存在不确定性的社会进行研究，再想象引入不确定性的情况，并设法搞清楚引入不确定性后的社会结构会发生什么变化。因此，我们要回到第四章所讨论的问题上，在那一章中，我们研究了不存在不确定性（和进步）的交换和竞争的机制。我们将遵循同样的方法，从形式尽可能简单的问题入手，分别研究不同因素的作用，分析用想象的因素逐渐构建出的"假想的"（Synthetically）真实生活的复杂性。

为了确保最低限度的不确定性，同时使讨论尽可能地贴近现实，有必要略加留意我们确定以之进行研究的假设。首先最为明显的初始必要条件就是要从需要考虑的事情中，去掉社会进步的因素，先考虑静态社会。但这种公设还需要在讨论中区别对待。正如我们一再注意到的，在一个绝对 没有变化的社会生活中，根本不会存在不确定性，我们在第四章中的分析就是按这一假设进行的。这种情况与我们生活的这个世界的最基本事实完全不符，但这种研究却对离析出不确定性的各种影响这一分析目的有利。因为不同种类和不同程度的变化都是真实的存在，因此，这种存在与研究假设条件的抽象很少有关系，而正是在这种假设条件下，变化 才被赋予了最根本且最根深蒂固的本质和含义。社会可能是且几乎一直是没有进步的，对社会所做的明显的简化因而排除了进步性的变化。

在对第五章所列举的一般进步性变化的因素进行抽象之后，人类生活中还留存有大量的不确定性，因为带波动特点的变化不能认为没有对实际可能性造成损害就加以排除。严格说来，对情况进行准确的系统阐述，与无法最小化不确定性、也没有必要最小化不确定性相关，但它以一种粗略的方式充分表明了我们计划要讨论的情况。我们必须认识到影响不确定性含义的若干因素并对之加以考虑。第一个要

注意的是生产过程的时间长度，因为生产过程越长，涉及的不确定性当然就越多。其中最为重要的是经济生活的总水平。人们的欲望越低，人们希望最大程度拥有的生活必需品的想法就越稳定并且是可预测的。我们的标准抬得越高，与动机相关的审美因素和社会含义的比例越大，与预测欲望和满足欲望相关的不确定性也越大。另外在生产方面，与通常条件下的农业经营相比，人们更能控制大多数制造业的生产过程，其生产结果也更具可计算性。我们还必须注意社会组织在科学与技术方面的发展。预测未来的能力越大，控制事物的进程以减少不确定性的能力明显也越大，其中更为重要的是上一章中提到的靠合并来减少不确定性的各种手段的情况。

我们要对所有这些令人费解的事情作出几分明确的假设，以利于且以尽可能符合实际的方式加以解决。我们可以简单地假设，我们所讨论的是20世纪初期的美国，但我们对进步的变化作了抽象。这就是说，我们假设人口的数量和构成是静态的，而且不 具有显示现代生活特征的疯狂的变化和改进。不考虑技术的发明和组织的完善，总体情况如我们今天所见的那样，依然保持着稳定。至于新资本的储蓄，新的自然资源的开发，以及由人口而引起的在人们之间进行的土地的再分配或商品所有权的再分配及教育等等，都保持原样。但我们不会假设人作为个人是无所不知且永存于世的，或是完全理性且不存在奇思怪念的。我们还将忽略自然灾害、流行病及战争等等，但我们将天气和诸如此类的“通常”的不确定性，连同现实生活中“正常”的枯荣沉浮[1] 以及人类选择的不确定性，视为理所当然之事。

现在我们回到第四章中已经描述过的那种社会组织形态，[2] 让我们检查一下将最低限度的不确定性引入这种形态中将产生的结果。到目前为止，我们还需记住我们所构建的假想社会的基本 特征。如个人在绝对自由且没有共谋（collusion）条件下的行为一样，我们也假设，人们所拥有的初级和二级劳动分工的有组织的经济生活以及资本的使用等，已发展到了我们所熟悉的今日美国生活中的水平。需要我们运用想象的主要事情，是生产群体或企业的内部组织。在完全不存在不确定性的条件下，每一个对当时情况拥有完全知识的个人，都没有机会了解到生产活动的控制或责任管理的本质。人们甚至见不到任何具有实际意义的市场经营活动。原材料和生产服务通过生产过程向消费者的流动，完全是自发形成的。

我们没有必要靠假定人们存在超自然的预测能力来滥用想象力。我们可以将调整看成为靠试错法产生的长期实验过程的结果。如果生活的条件和人们自身完全没有变化，出现的将会是一个明确的组织，

准确地说，也没有人会有变化的动机。所以，在生产群体的组织中，我们根本没有必要设想每一个工人都是在与其他人的工作有某种“前定和谐”的条件下，在正确的时间做着正确的事情。为了协调个人之间的各种活动，可能还得有经理、主管等各色人等。但在完全知识和完全确定性的条件下，这种工作人员仅仅是劳动者而已，与那些从事机器操作的人处于同等地位。他们执行的纯粹是一种日常的职能，不用对任何事情负责。

由于将不确定性——对行为基于看法而不是基于知识的无知和缺乏了解这种情况——引入了这种伊甸园般的情境之中，这一社会形态的特征发生了根本的改变。由于不存在不确定性，人们全力以赴地做事；在这种情形下智性存在与否是很值得怀疑的；在如此构建的一个世界里，完全知识从理论上讲是可能的，事情似乎 是这样，所有的组织的重新调节都会成为机械调节，所有的社会机体都是自发形成的。由于不确定性的出现，做事情即从事实际的活动，在真正意义上成了人生的次要部分，人生的首要问题或职能，就是决定做什么以及如何做。在前面我们已经看到了由不确定性引出的社会组织的两个最为重要的特点。第一，商品的生产并不是依据对某个个人的欲望的预测而进行，商品是为市场而生产的，不是为了满足生产者本人的欲望而生产的。生产者承担起了预测消费者欲望的责任。第二，预测的工作以及同时产生的大部分对生产的技术指导和管制，进一步集中到很少一部分生产者手中，这样，我们发现了一种新的经济职能——企业家。

一旦出现了不确定性，决定做什么和如何做的职能就获得了对执行这种职能的支配权，生产群体的内部组织就不再是一件无关紧要的事情或一种机械琐事了。[3] 这种决策职能和控制职能的集中非常必要，就像有机生命的进化过程中所发生的那样，这种“头部优势发育”（cephalization）的过程是不可避免的，这也与生物进化过程中的原因相同。我们可以在这里考虑一下这一过程和影响这一过程的环境。解决这一问题的顺序在第七章中，在讨论与人们在很大程度上各自不同相关的不确定性因素的分类时，已有提示。

首先，成功的指挥所必需的各种知识和判断以及适应日常经营活动的能力和嗜好，因行业的不同而不同。生产群体或企业现在竞争的是管理能力和技巧，对人员进行重大的重新安排是一个 自然的结果。最终的调整将使每一个生产者处于这样一个位置，即生产者两种属性的特殊组合似乎最为有效。

但是，最为重要的变化是生产群体本身专业化的趋势，也就是说，人们寻求他们所需要的那种管理才能极强的个人，并让这些人来

负责群体的工作，使其他成员的活动服从于这些人的指挥和管制。我们根本没有必要明确地提出，产业组织的存在依据于这样一个重要的事实，即在通常情况下，一个人的智力可以用来指挥其他人的日常操作和精神活动。我们要考虑的是，人们有效控制其他人的能力以及决定该做什么的心智能力是有区别的。另外，人们之间的差异，一定会影响到他们判断和决策能力的可信度，影响到按他们的看法而去"冒险"的意向。这一事实就是组织形式中发生的所有重要变化的原因，即自信而大胆地"承担风险"并通过担保后一种特殊收入作为实际结果的分配的回报来为怀疑和胆怯"承保"，后者就得到作为实际结果分配回报的一种特殊收入。

因此，不确定性存在人员选择和专门化职能的四种倾向：（1）基于知识和判断，让合适的人坐到合适的职位上；（2）因为某些行业的活动需要有在很大程度上异于他人的禀赋，所以要基于预测程度来作出类似的选择；（3）生产群体范围内的专业化，即那些有超常管理能力的个人（有预见性和管理他人的能力）要处于管理群体的位置上，其他人则要在这些人的指挥下工作；（4）那些相信自己的判断，并且乐于以行为"证实"其意向的人，可以专门从事承担风险的工作。这些趋势中所具有的紧密关系是非常明显的。我们并没有将自信和性喜冒险完全分离开来，因为这二者是并行的，是同一种天赋——众所周知，勇气和把危险最小化的趋向，在所有领 域都是混在一起的，不过在思想上我们还是将其分开的。另外，第（3）和第（4）的趋势是一起发生的。就我们所知的人类本性来说，要一个人对另一个人的行为的明确后果作出担保，但又不赋予前者权力去指挥后者的工作，是行不通的，或是非常不合理的。另一方面，如果没有这一担保，后者也不会听从前者的指挥。这一结果就是规避高利贷法的过程中出现的有名的"复合契约"。一个似乎显而易见的事实是，如果判断者自己和其他人对于一个判断事实上是否为准确判断并无把握，那么这一体制就根本无法运行。这就是说，在不同种类和程度上，人们对他们自己判断的判断以及对他人判断的判断，大体上说正确的多一些，错误的少一些。 [4]

多种职能专业化的结果就是企业及企业工资制度 的出现。企业及企业工资制度在现实中的存在，就是不确定性带来的直接后果，因此我们下面的任务就是详细研究这一制度在不同阶段的表现，以及它与人类经济活动及社会结构的多种关系。这种形式并不是必然的或不可避免的形式，也不是我们唯一可想到的组织形式，但在某种条件下，它却具有某种优势，因此在不同的阶段都能有所发展。企业的本质就

是对经济生活进行有效管理 的职能的专业化，人们所忽视的这一职能的特点是这样两个 不可分割的因素：责任 和管理 。在企业制度下，一个特殊的社会阶层，即经理人阶层在管理着经济活动。在严格意义上，这个经理人阶层才是生产者，而众多的其他人等只是为他们提供生产服务，即把他们的人和财 产交由这个阶层支配，企业家则 保证给这些提供生产服务的人一个固定的酬劳。准确地定义这些职能，并通过社会结构对这些职能进行探究，将是一个长期的任务，因为专业化过程永远不会结束；但最后我们将发现，在一个自由的社会里，这两者基本上是不可分离的。在自由社会中，行使判断或制定决策的有效程度，都与承担不确定性的相应程度以及对决策的负责程度，联系在一起。

随职能的专业化而来的是报酬的分化。社会生产同样也被分成了两种收入形式 ，这是仅有的两种收入形式，一种是固定合约收入（contractual income），这种收入基本上与经济理论中所描述的收入相同，是一种租金 ；另一种就是剩余收入或称利润 。但与利润的分化一样，固定合约收入的分化也永远是不完全的，因为，我们没有发现过一种纯粹形式的收入，同时每一种实际收入都包含有租金和利润两种因素。由于不确定性的出现（分化本身的条件），我们甚至无法确定有多少收入属于这一种因素，多少收入属于另一种因素，但我们还是可以作出部分区别，因为两种收入间由某种原因引出的区别，还是明显而且清楚的。

我们可以设想一个不存在不确定性的社会，由于在企业组织中引入了不确定性而发生了变化。在相同的动机条件下，即在我们已经描述过的，每个个人都致力于改善自己的条件的动机条件下，人们将通过相同的试错法进行重新调整。自始至终处于我们考虑范围之内的理想的或是限制性的条件，仍然是通过每个个人在不同行业之中的努力及努力过程之耗费的分配，使所有的行为选择均等化。在这种新的体制下，劳动和财产服务实际上都进入了市场，并成了被人们买进卖出的商品。这些商品因此而成了比 较价值尺度，由于这些价值组成了满足欲望的直接手段，所以这些商品从价格上归为同质性的东西。

新的调整的另一个特征是完全均衡条件不可能再存在。因为生产安排是以预期为基础作出的，因此实际所获得的结果不再与一般情况相符合，波动不再静止于零。因为，各个个人所做出的所有改变，都与公认的价值尺度相关，但由于一些不可预知的原因，这一价格体系极易产生波动，其结果是各个个人的安排也不停地发生着不确定的变化。人们据以确定判断价值的经验中包含有一定比例的失误或错误，

考虑到人不可能永生，所以试验从来没有完成，而且一再地从头再来。

现在我们转而扼要地考察一下包含于企业组织制度内的两类个人收入：固定合约收入和利润。[5] 我们将按迄今为止我们解释事情的方式，试着将我们自己置于行为人或决策人的实际位置上，并用一般的人类动机来解释他们的行为。问题的背景是自由竞争的环境，在自由竞争条件下，所有的人和物质要素都在竞争为他人所用，其中也包括所有已受聘为企业家的人，同时，所有的企业家也在为生产性服务而竞争，而且所有的人也同时在竞争企业家职位。理解人们对这种环境所作反应的一个基本事实是，人的行为和竞争，取决于他们对未来的认识 。为了简化一下情况，并使问题 更具体一些，我们将与以前一样，假设这里存在某种在其他人如企业家控制之下的人和物的归组（任意一个归组都可作为出发点），同时，企业家和其他人等，也如上面所述处于竞争之中。

生产一分配制度是在预期的基础上，通过双方的出价和还价而产生的。劳动者索要他认为企业家能够付给他的报酬，在任何情况下，他都不会接受少于他能从其他企业家那里得到的报酬，也不会接受少于自己成为企业家所能得到的报酬。同样，企业家给任何劳动者开出的价格，都是他认为为了获取劳动者的服务而必须给出的价格，在任何情况下，他所支付的都不会高于他所认为的该劳动者实际所值的价格，他注意的是自己作为劳动者所能得到的价格。全部的计算都是对未来的计算；过去甚至现在的情况都只是作为对所预期结果的预测根据。[6]

在一个自由市场里，任何商品只能够有一个价格，所以，一般工资水平一定产生于竞争性竞价。既定的工资水平可被称作劳动者产品的社会的、竞争性的预期价值，如我们业已解释的那样，我们是从特殊贡献的意义上，使用“产出”一词。在这里，并不是双方当事人对一份工作协议的未来看法决定了价格，这些看法只是设立了这一协议的最大最小范围，超出了这一范围，就不可能产生协议。价格调整机制在其他任何市场上都是一样的。这里一直存在 一个既定的统一价格水平，这一价格水平自始至终保持在供需均衡点上。任何时候，如果更多的出价人愿意以高于受雇者所愿接受的既定价格水平的价格用人，价格水平将相应上升，同样，如果多数人的看法相反，也会有相应的情况发生。任何一个个人就该做什么所做的最终决定，取决于瞬间存在的价格水平与商品重要意义的主观判断之间的比较。在这种情况下，对间接重要意义的判断形成于对未来两方面的估计，即与技术的

和价格的不确定性相关联。决定是否按现行工资水平出价的雇主和决定是否接受这一出价的雇员，都必须从技术上或物质上对劳动的可量度产品（特殊的贡献）进行估计，还必须估计到这一产品进入市场时，期望获得的产品价格。这种估计可能涉及到两种概率计算或概率估计。冒险本身或许就具有赌博的性质，它不可避免地涉及大量的不可预测的因素。在这种情况下，决策取决于对成功的"客观概率"的"估计"，或取决于对不同程度的成功或失败的一连串类似概率的相应估计。通常，对高智商的人来说，他将根据所有被估计的因素，对估计的可能的"真实价值"进行考虑。

那么，"社会的"或"竞争性的"预期一词的含义就会清楚了。在一份雇佣协议的双方当事人的心中，问题只是与这样一个事实——即雇主想廉价获取的服务的现行标准回报与雇主本人不考虑概率的容差（allowances），对其所值的估计之间的差异——相关。差异的度则完全是不重要的。未来的雇主绝对明白，对自己来说，服务的价值大过他付出的价格很多，但他必须只按现行的竞争价格水平支付，如果他对这一交易心存犹豫，他的买卖对这一价格水平不会产生任何影响，他只要照现行价格买卖就行。正是从 "边际"需求价格意义上对有关的度（magnitudes）的一般性估计，确定了实际的交易过程中的成交价。

我们现在所讨论的组织的本质，与第四章中所描述的不确定性缺失且不存在进步的条件下的组织的本质，在许多方面都是相同的。对一个具体的生产群体来说，一个劳动者的价值或一件物资设备的价值，是在收益递减条件下，随着投入组合中某种要素比例的增加，该要素对产出所做的特殊的物质贡献，以及在效用递减条件下，随着我们所讨论的该企业使用来制造某种产品的生产力比例的增加而形成的这种贡献的价格，共同决定的。但是，组织的计算所依据的事实，不可能再通过试验而准确客观地加以确定；在这种情况下，所有的数据肯定是估计 的，这就易于出现大大小小的误差幅度，这一事实引起的差异，在这两种条件下与其说具有相似性，不如说是一种本质上的差异。做出这些估计并"保证"这些估计对群体中其他参与人员的价值的职能，就落到了每个企业中有责任能力的企业家身上，并由此而产生出在不存在不确定性的社会中完全不知道的一种新型活动和新型收入。

即使在第四章所讨论的假设条件下，在每个生产群体的不同的人或人群中，似乎也存在某种控制和协调职能的集中。但是这些人的职责只具备常规性，无论哪方面都看不出与其他那些职能人员有什么重

要区别，他们只是劳动者中的劳动者而已，他们的收入与其他人的工资收入一样，也是工资。然而，一旦管理职能所需的判断的履行与易错性 （liability to error）有了关联，一旦群体中其他人等服从经理人指挥的前提条件是经理人必须对自己的看法之正确与否负责 ，这一职能的性质就发生了革命性的变化，经理人 成了企业家。毫无疑问，他可以而且通常也会继续履行过去老一套的例行职能，并接受过去的工资；但他另外还要做出需承担责任的决策，所以他的收入除了工资外，通常还要包括一份被经济学家称之为“利润”的纯粹的差额 因素。这种利润只不过是在他所使用的诸项生产要素的市场价格，即一个由于其他企业家的竞争而迫使他作为获取其服务的条件而对他们保证的金额，与在他指挥下，他最终从产品的出售中实现的金额之间的差额。

很明显，企业家收入的性质是复杂的，其组成部分的关系也非常微妙。其中包含的一个要素，就是企业家个人在为企业从事例行服务的基础上获得的普通固定收入（工资），或者说，是凭他自己的财产（租金或资本回报）挣来的。然而这种差额因素还是很复杂，因为事情很清楚，这里面有计算的因素，也有幸运的因素。对这一现象进行充分的研究和分析需要时间和审慎的思考。现在这一问题的背景是清楚的：即生活和行为中的不确定性，要求人们在商业活动中作出判断，劳动分工经济迫使人们结成群体进行工作，并将管理的职能委托给其他职能，这种劳动分工的经济是已经专业化的，人的本性又使那位指挥他人活动的人必须为自己的经营结果负责，最后，竞争的环境也使每一个企业家的判断，与他调整他在获得收益之前必须先支付的固定收入的现有商业判断相对立。

解决问题的第一步，就是探究企业家能力的含义，以及企业家能力的供求情况。就企业家收入的第一个主要部分，即为企业提供日常劳动和财产所获的普通工资而言，没有评论的必要。这种报酬仅仅是对现在讨论的能力级别或财产种类所付出的竞争水平 的工资。毫无疑问，我们实际上不可能确切说出这种水平的工资是什么。在现实生活动荡不宁的条件下，不仅不可能实现各样东西和服务的完全标准化，而且在企业家专业化的条件下，也可能会有同样的结果，即在极其类似的条件下，企业家和非企业家都不可能做出相同的事情。因此，纯粹的工资，或是租金这一要素与由不确定性引出的各种要素之间的区别，在一般条件下不可能弄得完全准确。重大困难主要来自我们试图要分析在确定部分企业家收入的过程中，判断与幸运之间的关系，而企业家的这部分收入又与他履行的双重职能：（a）履行责任管理和

（b）保证生产服务所有者的收入不受不确定性和波动的影响相关。很显然，这种特别收入也与努力和牺牲有关系，与我们必须中肯地加以探究的各种能力的供需性质和条件以及努力和牺牲的分配相关。

毋庸置疑的是，企业家的活动产生了大量的社会节余，因此极大地增加了经济生产的效益。如果没有管理职能的专业化，大规模的生产活动、高度组织起来的产业以及精密的分工都是不可能的，同时，由于人性使然，担保的职能显然一定与管理的职能同时出现，实际上，从管理的根本意义上看，两者在理论上是分不开的。因此，除了某些个人在履行这一职能时具有超过其他人的能力之外，这里还有很多遗留问题。这里仍然还存在通过合并的原则减少了不确定性从而大量获得的其他收益，这种收益也不依赖于企业家的个人品质而存在。但由于制度如此，是这些制度而不是个人从事特殊职能的活动，形成了这种社会利益；单从这一方面，我们找不出任何原因导致一个特殊分配份额的产生。

至于通过企业制度而获得的不同收益要素间的实际可比较的 程度，光进行猜测，恐怕有些轻率，但毋庸置疑的是，绝大部分的实际收益是由于选择了在某项工作上极为合格的经理人而获得的。这种重要的选择之所以可能，仅仅是因为这种合格性能在每一具体情况中得到证明之前，就能为人所确认，并仅在此范围内为人所承认。未来的企业家只要对自己的预测和策略的真实价值有了一个估计，也就对他自己是否胜任职位形成了适当的看法。当然其他人可能同意也可能不同意他对自己的看法。实际上，一个人可能经由几种途径成为企业家。如果他有财产，或是他了解一种属于他个人的技术上的生产力，他无须使得除他自己以外的任何人相信他胜任企业家工作，他就能从事企业家的工作。只要他自己的资源保护了其他人的利益，而他自己又同意为这些人支付一笔固定收入，那么，这些人根本不必操心企业家基于其种种策略的判断的正确性，他就能从事企业家工作。当然，如果他不能做出这种担保，他要么就要取信于那些他付给他们工资的人，或是与他签订了租约的人，要么他就要取信于那些为他承担担保责任的外部人。这种与企业家担保职能的转移有关的结果，是一个非常微妙的问题，我们将马上着手讨论。第三种情况的产生是可以想象到的，即，在一个人并不认为自己特别适合于做管理工作的情况下，如果其他人等对该人的能力和可信度有极高的评价，那么，这人也会成为企业家。这种情况更为复杂，所以对其的分析也必须推后。对企业家职能分离的讨论，自然会引出所有问题中最为困难的雇用经理人的问题。所以我们首先考虑这一职能未被分割、他一人独担的简单情

况，即管理及承担不确定性的职能承担都集中在同一个人身上的情况，根据这一假设条件，无论外部人由他雇用与否， 或是，对他的能力既不发表意见也不感兴趣，都没有关系。如果我们从这一假定开始，即假定这是我们社会中企业家职能的唯一形式，那么问题就会进一步简化。

首先，我们要进一步谈谈企业家的收入被确定下来的过程。或许我们应该将它与只提供服务但不涉及判断而获取的固定合约收入区别开来，这份固定合约收入是由企业家支付的，指出了这一点，后者就可以断言，企业家本人的收入是一种剩余。这就是说，在某种意义上，企业家的收入根本不是由谁"决定的"，它是其他人的收入"被确定"了之后所"剩下的部分"。企业家在市场上为社会中现有的生产服务进行出价的竞争，"确定"了这些固定合约收入的价格；企业家的收入是不固定的，而是由固定合约收入支付完后的剩余部分所组成。因此，我们要通过对决定固定合约收入的诸项力量的研究，再联系一个企业或一个社会的全部产品，间接地研究企业家的收入。

假定生产服务的市场是完全竞争市场，那么，对每一位企业家来说，固定合约收入是通过企业家群体的竞争或边际预期，再联系现有每种要素的供给确定的。无论如何，任何人要成为一名企业家，都要依赖于他自己的坚定信念（强烈到足以依据这种信念而行为），即他能使生产服务的产出多于由其他人所认为的这批生产服务生产的产出而确定下来的价格水平（根据同样的规定，这种信念必然会导致行动）。在任何个人成为企业家之后，他的收入的量取决于这一超额预期在生产中的成功，在这个意义上，他判断的正确性至关重要。但我们很清楚，他的成功同样也可以出于这样的原因：（a）其竞争对手判断失误，或（b）其竞争对手能力低下。一个 人的（a）能力与（b）对人的能力的判断，这两个因素是联系在一起分不开的，企业能力就是（对外部因素的）判断和运作能力的综合。

再者，最佳判断和最高能力的使用，也无可避免存在一个误差幅度。在任何一种具体情况下，成功的结果都不能完全归于判断和能力。最优秀的人也会有一定比例的失误，最差的人也会有一定比例的成功。一次试验或数次试验的结果，至多只能在能力已经表现出来或没有表现出来的时候，作为我们偏爱某一看法的根据[7]。对能力的可靠估计，只能来自大量的试验。就是这样，也存在不同的能力与能力之高下的差异。在企业管理活动中，根本不存在在客观的、可描述的意义上极为相似的两种情况。大脑活动的神秘现象之一，就是我们

能对具有价值的“一般能力”做出估计，而我们能做出这种估计是无可争辩的事实。

进一步说，如我们一再指出的那样，商业冒险活动本身或许就是一种赌博（gamble）。在企业或任何一个涉及难以对相关因素做出估计的承担责任的领域中，无人能假装对这些因素进行估计，因此，多数决策都需要进行判断。判断本身就是对某种结果的概率的判断，对成功的比例的判断，如果我们能将这种冒险活动反复进行多次，我们就能掌握这一结果。因此，幸运的限量是两方面 的。它要求大量的试验才能对任何给定条件下所实行判断的真实概率有所了解，同时才能对判断的本质和偶然性进行区别。再一次请大家记住，无论对事例的分类有多么粗略，奇迹都会产生，我们也就能尽可能智性地生活。现在我们尝试以供需法则的形式，更为准确地阐述一下决定企业家收入的原则。

对一种生产服务的需求取决于因应用于该生产服务的其他服务的增加而产生的收益递减曲线急剧上升或下降。在我们熟悉的土地的例子中，随着应用于一块给定土地上的劳动和资本的增加，随之而来的回报迅速减少，这块土地上的租金将会更高。毋庸置疑的是，收益递减法则决定了生产服务与企业家的结合。其决定基于这样一个我们已经说过的事实，即预测和执行能力的空间范围是有限的。任何单个个人试图指挥的经营活动范围越大，一般来说——与收益递减规律在其他情况下一样，“超过某一点”，他的效益会越低。对企业家的需求，就像对其他任何生产要素的需求一样，直接取决于其他要素的供给。

企业家供给涉及的因素有（a）能力，这一点还包括有不同的因素；（b）意愿，（c）能给出让人满意的担保的力量，以及（d）上述因素的同时存在。如果社会作为一个整体，保证为它的企业提供高质量的管理，除了各种要素各自都有大量供给之外，这种管理还要通过能力与意愿的结合，或者所有三个因素的同时存在才能达成。意愿加权力就可以给人以保证，但如果没有能力做支持，无疑会导致资源的浪费，但如果没有其他两个因素的结合，能力也将是一种浪费。发现能有效管理企业的人才，并将他们放到承担责任的管理职位上，恐怕是经济组织在效益方面最为重要的一个问题。

一个社会中企业家素养的供给，是决定这一社会生产单位的数量和规模的主要因素之一。一个普遍或许也无可厚非的看法是，大多数其他因素趋向于用增加企业规模的形式来扩大经济，但规模的主要限制就是领导能力。如果能力真的能成功地管理大企业，那么，一旦有了有能力的企业家，就一定容易获得极大的回报。任何一位特定的企

业家 的收入，一般来说有大于别人的收入的趋向：（1）因为他有能力及好运气；但是，（2）或许更为重要的是，社会中缺乏一种与权力相结合的自信，以便向雇佣人员做出有效的担保。成功管理企业的能力是多还是少，对利润的影响相对较少，影响利润的主要是作为一个阶层的企业家（事实上的和潜在的），在哄抬生产服务价格过程中的鲁莽或胆怯。作为一种剩余的企业家收入，与其从直接意义上认为是由对企业家的需求所决定的，不如说是由对其他服务的需求所决定的，这些需求才是企业家作为一个阶层获得自信的关键。我们一定立刻就明白，对于作为一个阶层的企业家来说，蒙受一种净损失是完全可能的，而这种损失完全能以其他能力的所得来弥补。对那些能力低而"勇气"高的人来说，这种结果是一个必然。另一方面，如果人们通常对自身的能力作了较好的判断，不论能力本身高低如何，一般利润率 可能会较低，但对水平较低的实际能力来说，变数和波动性会更大。赚取较大利润的条件受到了包括低水平进取心和高级别能力供给的严格限制。

由于传统分配理论已经（错误地）在剩余收入概念基础上对利润做了分析，当然尤其是在地租分析中，所以，对研究政治经济学的学者来说，利润的分析更为简单。但这里不能过分地强调相似 性，因为这里存在这样一种重要的区别：租金——与每一个人现在所理解的任何其他份额一样——是扣除产出 的其他份额之后的剩余（产出是一个单位的边际贡献乘以单位数）。但是利润（我们现在是在简化条件下进行分析）却是扣除了对其他要素的支付 后的剩余，是通过作为一个阶层的企业家对作为一个整体的所有要素的边际出价 （marginal bid）而决定的。在后一种情况下，剩余不是一种产品剩余，而是一种计算上的误差（margin of error），即那些没有迫使成功的企业家对生产服务支付出如他们自己被迫支付出的同样多支付的非企业家和企业家在计算上的误差。

由于这一观点相当复杂，所以在这里最好再扼要重复一遍。我们首先大略地假定，社会上的每个人都如企业家一样了解自己的能力，但这些人对相互之间的能力知之甚少。这样，社会收入在利润和固定合约收入之间的分配，取决于社会上企业家能力的供给，以及由它（对其他要素的使用）带来的收入递减的速度，利润的大小随能力供给的增加、随收益递减的加速而变小。如果人们除了不了解其他人的能力之外，还不能判断自己的能力，那么，总的来说，利润的大小要么取决于他们对企业经营活动前景的过高估计，要么取决于过低估计，如果他们过低估计了企业经营活动的前景，利润就会更多一些。

这种阐述是从对他们所拥有的、保证他们支付协议中议定的固定收入的手段问题中提取出来的；这一方面的局限性同企业家能力供给方面的局限性起同样的作用。如果企业家的能力非常之高，以致实际上不太容易产生收益递减现象，那么，即使在很少几个这种人之间的竞争，也会提高固定收入的比率，并降低剩余份额，当然，如果他们了解自己的能力的话。如果 他们不了解自己的能力，那么，利润的大小又要取决于他们的"乐观态度"，随后者而反向变化。

一个人对自己能力的了解，与他对自己处理不确定性的了解以及信赖自己的判断有关系，这样，如果经营活动的范围足够大，如果其知识是完全的，那这实际上就意味着不确定性是不存在的。即使在真正的赌博情况下，判断本身的真实概率也很容易出错，在这种情况下，对作为一个整体的不确定性而言，我们对大多数情况下的可预测结果还是有一个客观的概率估计。因此，真实利润的出现，取决于判断价值估计中的绝对不确定性，或者，取决于缺少一个通过合并的方式组合起大量的事例来获得确定性的必要组织。由于人们对他人的判断能力的完全无知，因此，很难明白这种组织是如何起作用的。所以，我们借以了解这个世界的机制是如此难以捉摸，利用间接手段增加确定性的智能是如此之伟大，以致我们还要在更大范围内作出保留。如果人们并不知道别人的能力，但却知道别人知道他们自己的能力，我们还是有把握对所有人的能力有个一般性了解，就算这方面的知识非常不全面或者根本没有办法得到（事实就是这样），事情也会是这样。如果那些为了一笔固定酬劳而提供生产服务的人，知道那些为这种服务出价的人了解他们自己的价值，或者，如果每个出价人都知道别人了解这种情况，那么，出价者将被迫为他们愿意支付的所有数额进行支付，这就是说，要为他们能够支付得起的数额进行支付。当然，在这种情况下，竞争会具有扑克牌戏即一种虚张声势的竞赛的特点。但我们必须承认，实际工资的讨价还价根本不具备这种特点。

欧洲开拓者在原住民那里的情况，说明了少数人在多数人不 知道他们在做什么、而他们自己知道自己在做什么的情况下，少数人能获得极大利润的可能性。但是，如果他们在他们自己之间进行竞争，如果他们的人数增加了，就一定会出现这样一个时刻，在这一时刻，他们将推动价格至一定的竞争水平，同时不必用对被利用者采取比接受了这一较大出价的人们所采取的更为精明的任何行为。带来这种结果所需要的竞争者人数，取决于企业家职能的收益递减曲线的急剧上升或下降，取决于一个人能有效管理的企业规模的限度。其中，规模的概念还必须扩大到将须加以处理的各种不同情况包括在内。由企业家

职能带来的收益递减问题，实际上是存在大量不确定性所带来的问题。[8] 设想一个人能胜任一家规模不明确且具复杂性的企业的管理，就是设想一种完全不存在实际不确定性的情况。

以上所有讨论都涉及这样一个简化的情况，即我们假设我们社会的所有成员对真实价值、对他自己的每一个判断以及根据这种判断控制事情的能力都有一些了解，但是相互之间对这种事情 的了解就像其他人对其自己的看法那样，只能通过他的行为趋向才得以表明。事实上，人们是在一定时期内眼见别人的表现的基础上，才形成了对他人的看法，另外，印象的形成还要求个人的外表、谈吐等的得体。在一个有组织的社会中，对他人的这种认识，是我们努力理智地与他人一起生活的最重要因素之一。最难的是对所有与知识和不确定性的实际属性相关的资料，进行系统的讨论。

对他人的看法和才能的价值估计，大部分是依据对任何个人一生中所做决策，至少是在经济活动已经高度组织起来的活动范围内所做决策的资料的掌握而形成的。这种估计的作用就是我们期望在任何条件下可能发生什么事情的一种间接表示；因为我们知道并承认，我们对问题本身的价值一无所知，但我们知道对它的判断受到我们重视的其他人的看法的影响，对这些看法，我们接受过来以替代我们自己的看法。我们在自己的处境下所感受到的信心程度，就是我们在“权威”的判断价值中、即我们依据事情的是非曲直，将权威的声明作为最佳信息加以接受的过程中，所感受到的信心程度。当然，这些对他人看法的看法的形成模式，既复杂又难以解释，而且，很少能摆脱那些被忽略的、对事件本身所做的独立判断的影响。这里存在一种相互强化的情况，因为我们预先有了某种 自己的观点，而这些观点又与某些权威的看法一致。即使不总是如此，我们也是经常因为权威的看法而坚信我们自己的看法，但在某种程度上，我们之所以相信权威，是因为权威所持的观点是我们已有了倾向性的观点。甚至我们相信我们自己也是因为在很大程度上我们认为其他人相信我们，尽管从另一方面说，……虽然 我们没有试图用逻辑的表述来阐明所有这些关系，但这已足以表明我们自己的看法和他人看法之间关系的复杂性。通过对他人知识的了解而获得的间接知识的重要性，是我们要强调指出的一点。

与此相应，我们视为行为基础的知识的不确定性，在很大程度上是我们所选择听从的权威估计中的误差。商业的不确定性非常突出地具有这种特点，这一种类的不确定性尤其需要仔细研究。迄今为止，我们的讨论假设了纯粹的、不可分割的企业家职能，这是由于一个人

不可能了解另一个人的能力而产生的。很明显，由于缺乏这种了解，没有一个商定好的价格做出有效的保证，那么没有人会将自己的资源置于他人指挥之下，而且，企业家如果不是处于一种没有资助就能做出保证的状态下，他也不能成为一名企业家，[9] 同样明显的是，没有人会对他人做出这类保证。这就是说，企业家职能在一种纯粹形式上会完全专业化，并且完全与责任和管理联在一起。一旦人们具备了他们愿意据之而行为的知识或看法，一旦人们了解了其他人发挥企业家职能的能力，所有这一切都会改变，企业家职能就不再是一种单纯且绝对孤立的职能了。当然，这也是现实生活中的实情，其中最值得仔细考虑的，还是这种部分的专业化和多少被分割了的企业家职能。所以，有几种组织形式和职能分割模式应该引起注意。

我们所能想到的企业家职能的最简单的分割，就是管理与担 保这两个要素的分离以及由不同的人来执行的情况。这是一种合乎常情的安排，因为企业家能力不会与能使自己对所允诺的固定合约收入做出令人满意的担保的企业家能力拥有者的职位结合在一起，这种情况一定常常发生。在这种情况下，对他而言，与某位有可能为他的雇佣合约担保的人签约，可能是一件对双方都有利的事情，但不一定是他本人拥有企业家能力，或是他本人有意来承担企业的管理职能。这种合伙形式和利润的分配条件是极为多样的。事实上我们知道，这里通常采用的是一种新的工资协议形式，即担保人以管理者雇用受其组织和管理的生产服务的同样方式雇用管理者。这种职能的转换涉及一种我们必须对其特征加以详尽考虑的转变，这一点将在下一章中加以解决。这里我们应注意的是，将所有的担保责任与企业的管理责任分离开来，通常不太实际。一名受雇的企业家只有一份固定合约收入作为他在企业里的唯一利益，是很罕见的事情。企业家通常也是半个所有者，至少，他的工资是根据情况而调整，这样事情就很清楚，他的任用与否，要取决于在他指挥下，企业的兴旺程度。

与企业家职能部分转移给他人而发生的职能转变几乎同样重要的，是对能力评价的结果，它指的是在企业范围之内，职能的专业化或许不很完整。这就是说，人们肯定不愿意在没有有效物质为议定的固定支付作担保的情况下，将生产服务，即人或财产，委托给一名外部人的说法，就不再属实了。如果他们对经理人的能力和正直有信心，他们也可能会在只有部分报酬或报酬没有完全保障的情况下，乐意与之一起工作。在一定程度上，这显然是生产服务的拥有者参与分担不确定性压力的例证，或是，“接过了”与承 担风险有直接关系的风险的例证。而且，生产服务的拥有者也参与了企业的实际管理一事，

将在现实生活复杂、多变且不明朗（除了依然没有注意到的进步之外）的条件下，在对企业家职能进行更为仔细的研究过程中显示出来，这一点正是下一阶段我们要研究的问题。

---

[1] 我们在这里尽力描绘的情景，就是A. H. 威利特博士以"逼近静态"之名想要表现的东西。见《风险与保险的经济理论》，第15页，第16页。

在这一方面，如果我们没有摆脱一些过于微妙的理论，我们就不可能具有严密的逻辑性和确定性。我们不清楚在物性或人性两方面最终是否存在真正的不确定性和多变性。有时候，似乎所有的变化都是自我抵消的，而且，如果排除了进步，我们似乎最终也能获得对总体现象（通过合并原理的应用）的预测能力，如果我们不能预测个别现象的话。但是，举个例子，考虑到科学在天气预报方面那点可悲的有限成功，我们就很清楚，假定有大量的不确定性，我们就不会过分地轻信。我们一定没有忘记，变化的周期性或是抵消波动性所需的间隔，事实上都与人类生命的长度相关。如果这种抵消最终会发生（像某些作者，如著名的尼采大胆提出的那样），这一时期相对于人的寿命来说是如此之长，以致我们无法利用其优势。

[2] 读者将回忆起在第五章中所探讨的不存在不确定性时的进步结果。为了考虑不存在进步因素的不确定性，我们在这里稍做回顾，完成分别研究这两个因素的计划。在完成了现在的任务之后，我们会（在第十一章）将它们合起来进行研究。不确定性的后果和进步的结果，很大程度上是可以分离的事实，尽管从未完全分离，两者的不确定状态被视为是构成"动态"利润理论推理的基础。

[3] 参见第四章，第106页脚注。

[4] 这一说法意味着，一个人的判断从实际意义上说具有真实或客观的价值。这一假设将由进一步的讨论来证明。

[5] 如我们已经注意到的，固定合约收入的理论特点是，这些特点在传统的分配理论中，是与租金结合在一起的。从我们当前假设的角度看，所有生产财货在社会成员中的分配及分配量都是固定的，这种收入自然可称之为工资。如我们已经强调的那样，在收入的来源里，不存在由某种原因引起的或道德上的重大差别，所以它们叫什么并不特别重要。

[6] 在现实社会中，雇主与雇员身份的选择自由，通常取决于所拥有的资本的量。然而，与假设这种自由相关的抽象程度并不严重，因为人们所表露的能力总是能为商业活动带来资金。一名没有财产的

雇主可以通过保险为固定合约支付做担保，甚至在他们有了损失的时候也能做到这一点，如果有一个高度发达的组织和高道德标准的商业声誉的话，风险承担和风险管理职能与提供生产服务的职能完全分离是可能的。但在现实生活中，通常对作出有效担保的必要条件也要加以考虑。

[7] 与我们对竞技比赛的讨论中看到的一样。我们完全没有必要说，在高尔夫球场上做了一次20码轻击进洞就证明是高技能，或是用步枪在100码远处射入一只2英寸的靶心也证明有技能；因为，我们不能说错过了一次3码的轻击，或是射在了8英寸的圆圈之外就证明缺乏技能。不论击球技术或射击技能是好是坏，两种情况都时有发生，只有经过相当数量的试验后得出的成功与失误的比率，才能使人对达成目的的真实能力有一种认识。

[8] 经营管理的收益递减是我们在经济学文献中经常看到的主题，但对此仍然缺乏科学的讨论。有意思的是，按当今作者的观点，这些分析基本没有根据，参见H. C. 泰勒《农业经济学》，第六章。我们承认，我们自己对企业理论的讨论是含糊的，并不令人满意。完整且具有严密逻辑性的讨论是一个非常大的任务。考虑到与不确定性相关的诸要素的极端复杂性，尤其是其中多数变量可能是一些独立的变量，这样最终得出的若干可能的猜测会使人望而却步。起码它会需要足够多的空间，而且也很难顺着这些问题进行分析，同时这样做的实际意义也并不太大，这样，就算有人读它也不能证明这种努力就值当。我们希望，上述讨论已经涵盖了令人感兴趣的关键之处。根本的因素是企业家范围内人的能力问题，这种能力包括预见能力和执行能力，以及他们对自身能力的了解和在经营中信任他们的倾向。被忽略的因素似乎是后两项，即自知和自信或主动精神（initiative），这两项是密切相关的，但并不完全等同。另外，了解并愿意相信其他人的能力和判断，仍然是一个我们还没有讨论的更为重要的问题。

[9] 我们并不能由此得出结论说，他必须拥有资产，尽管在现实生活中，这实际上有一定的因果关系。然而，可以想见的是，一个人或许可以通过典押自己的赚钱能力而保证自己在合同中的支付责任。这种安排并不要求比现在的保险赔偿更为复杂的组织技巧，或者说，并不涉及人性方面的其他特质。

第十章　企业和利润（续）
支薪经理人

在现代社会里，商业单位的典型形式是公司。其最重要的特征就是分散的所有权与集中管理的结合。[1] 理论上，这种组织是一种间接形式的代议民主制。企业的所有人选出董事，董事的主要职能就是选出据说是实际经营公司业务的高级行政官员。但是，董事本人却对公司的总体策略具有真正的指挥权。此外，如果企业是一个大企业，那么，董事们选出的执行官们对企业的策略只有一般监督权（general oversight），他们的主要职能反而是挑选出他的部属，这些部属所做的多数决策才与公司的管理相关。当然，这一过程不会就此打住，工作人员还有许多等级，每一个等级的工作人员其主要职责中就包括选择其下属人员。

要对现代企业中管理与责任的分配有所理解，首要的一步就是抓住这一事实：我们所谓"管理"，主要包括选择某个其他人来"从事管理"。商业判断主要是对人的判断。我们对某些事情的掌握，是通过那些熟悉该事情的人对事情的知识，我们对事情的控 制，采取的也是同样的间接方式。由于这里存在一些自夸的倾向，所以靠区分目标的判断和手段的判断，无法逃脱这一结论。我们在这方面考虑的唯一问题就是全部的手段问题。对于企业活动来说，最终只能有一个目的，这个目的在企业建立之前就已确定，这就是赚钱。由企业组织成员所做的所有决策，无论他们采用什么样的"一般性"，都与手段相关，因为他们按照一般性政策和实施细节所做决策的差异，只是在现存的所有程度上的一个程度的问题；这是一种人为的区别。真正意义上的目的，只能由消费者决定——即由生产组织外部的人决定。

事实上，这些阐述对企业及其他有组织的社会活动领域都很适用。对于政治组织尤为真实。如果说，政治官员们的事务就是得到一

个工作，然后再找一些人来履行其职责，一点都不为过分。在组织领域中，我们称为责任管理（responsible control）所依据的知识，不是为了激发出变化而对情况、问题和手段所具有的知识，而是关于其他人对这些问题的知识的知识。所以就我们的问题来说，重要的是这样一个事实，即从实际意义上说，人类对事情的判断有一个"真实价值"，我们可以借助拥有这一真实价值的人和其他人，对它做出多少有些正确的估计——这一点对理解有组织活动的管理是如此重要，以致判断人的判断能力的问题，完全超出了我们对有待处理的情况的判断。如果知识的情况如此，那么，不确定性的情况显然也如此。在有组织的条件下对我们的环境进行讨论，我们的注意力和兴趣点从人们对事务的看法之谬误，转移到了人们对待人的看法之谬误上了。从现实意义上说，对自然的有组织管理，很少取决于对自然可能的了解，更多的是取决于对他人的自然知识的准确性的 可能了解，以及对他们运用这种知识的能力的了解。

因此，隐含在有组织活动中的基本原则，就是通过对特定个人的所有决策进行归组，通过对其全部判断的成败之比或平均水平的估计，来减少不确定性。这是对风险合并（consolidation of risk）原则的更广泛的运用，但这里的情形却有些特殊。无论我们是根据假定的数据进行推理，还是根据所观察的例证进行统计归类，结果是永远计算不出来的。这只是纯粹意义上的一种估计，一种很少受到先前观察约束的估计。我们通过一种判断人的个性的直觉能力，形成了我们对人的看法与能力之价值的看法，但相对来说，我们很少观察他们处理我们委托的某种问题的实际表现。当然，我们尽可能地利用直接的证据，但这些证据通常不够深入。最终的决定几乎是出于一种我们所能想象的本能，它形成了对关系的直接的看法，就像我们能通过他人面部表情的微妙变化，读懂他的思想或感情一样地不可思议。

在对企业的不确定性以及与应付不确定性相关的作为回报的利润进行的分析中，最大的难题和复杂性出自组织内部的具体的责任分配。企业中明显存在决策职能和承担决策错误的"风险"的职能之间的分离。这种分离在公司雇用经理人的情况下，显得相当突出。在这种公司里，制定决策的人，拿的是固定工资，且不承担"风险"，那些承担风险的人——众股东——获得的是利润，但不能做决策，也不从事管理工作。由于前面对间接知识和间接责任的讨论，所以这里稍做研究就能表明，这种分离只是一种幻觉；因为一旦正确地定义了管理并确定了管理的界线，我们就会发现，决策职能和承担决策的正确性的责任，是一个不可分割的整体。

以等级的最“底层”，即那些普通的、非熟练工人的“例行”职责为起点，我们可以对这一现象做出最好的阐释。一经思考我们就很清楚，即使最粗陋且最机械的劳动，在某种意义上也会涉及不确定性，也需要应付不能准确 预见到的偶然事件。应付“新情况”似乎是全体有意识生命的职责。如果生命有机体的环境是完全一致且单调不变的，并符合机械法则，那么意识就永远得不到发展。在这样的世界里，有机体只是一种机械行动的物。但这里明显存在一种充分利用意识、并靠下意识的反射反应（reflex response）尽可能做出适应性变化的趋势。在人类生活中，我们能见到复杂的适应性变化，比如演奏乐器，就是从较低的起点开始学习的。如果这种必不可少的运动代代相传，如果我们通过获得性遗传排除了更直接的方式，那么，通过缓慢的自然选择过程，这种运动就会渐渐固定在生殖细胞的细胞质中（germ plasm）。

此外，在产业领域中，纯粹 的日常运作已不可避免地由机器取而代之。机器操作员的责任似乎机械而又千篇一律，但实际上，在整个运作中他们并不自始至终都是这样。操作员的职能就是完成这一过程并使这一过程达于这样一点：所有的运作成为标准完全一致的运作，这样就可以由机器来掌握了，否则，就是以机器的标准产出为起点，然后着手使产品多样化。人们发现，某些任务实际上总是需要进行意识判断，这就是说，他会遇到普通意义上的不确定性，并履行普通意义上的责任。

但是从组织的角度看，由于前面讨论过的间接知识和责任转移的原则的缘故，普通劳动者的工作不会涉及实际意义上的不确定性或责任。即使不能将工作本身充分限制在例行程序范围内， 达到使机器能掌握的程度——通常是由于工作的物质对象缺乏一致性（即存在不确定）——我们也有可能以高度的准确性来判断一个个人处理工作中所碰到的非规则性事务的能力。将不确定性作为一个例行问题进行处理，正是产业工人的职能！我们不能预言他将从事的确切的活动，但我们可以预言他从事这些活动的能力以及将不确定性作为一个预料中的因素加以排除的能力；这样，对周围环境的无知由对人的判断的了解取而代之。

对比起来，甚至在地位最低的操作人员那里，情况也并不绝对。大多数这类操作人员偶尔也会碰到一些意外事件，按要求，对于这些意外事件，他们会求助于自己上级的判断和能力。操作人员的上级不可能完全准确地了解操作人员能否胜任自己的工作。操作人员需要对他本人的能力做出判断，知道什么时候可以自己独立动手，什么时候

需要请求指导。选派这一操作人员担任这一工作，并因他从事这项工作而确定其报酬的职员，在估计操作人员的能力时，还必须做出高质量的判断。最终的结果是，在组织范围内，不确定性和责任并没有完全被排除，而是部分地转移到了上一级那里。当然，在这种情况下，真正的不确定性与这位职员对他打算委任这一职位的那个人的判断相关。就我们现在所考虑的最低级别的人而言，除了偶尔需要运用自己的最佳判断外，他不用对超出他（“例行”）职责之外的事情负责。他的上一级对他负有责任，相应地，他获得一份固定工资。 [2]

已经很清楚，这种责任转移的过程不会在第一步，即在最低一级就停止下来，我们讨论的目的是非常明确的。（比如说）那位工头，即那位对操作人员的能力做出判断，并且对他们按照自己的期望所从事的工作承担责任的人，反过来发现自己与组织中自己的上级也有相同的关系。他评价操作人员的能力，按照他评价这些人的工作能力的相同方式，也受到评价并归为一种例行职能，就像他用自己的能力处理那些操作人员要求助于他的异常的意外情况一样，在听到对更为罕见的问题的求助时，他的责任就是将这些事情提交给他的上级并听取他们的决策，这样他的责任反过来也转移到了挑选他并分配他工作的上一级职员那里（比如监工等诸如此类的人）。更高级的管理所依据的知识，仍然是凭着对一个人处理问题能力的了解，而不是依据对问题本身的具体知识。更高一级的职员或许事实上非常有能力直接处理这些问题，但他并不这样做。值得注意的是，他或许并不具备这一意义上的能力。毫无疑问，有的监工做工头比他手下的工头更为合适，他之所以服务于要求更高能力的职务，是由于判断和管理工头的能力更为稀有并且更有价值。然而无可争议的是，很多能成为优秀监工的人，却根本当不了一名优秀的工头，或许，这种情况还更为常见一些。

相同关系如此这般逐级上升直到企业的最高层首脑那里为止。为简单起见，我们可以假设这位仁兄集所有的管理职能于一身，他可以是董事长、总经理等等，董事会成员除了任命他的职位、确定他的工资及给他以完全自由的权力之外，不能再对他进行管理。就我们所考察的组织问题而言，就算处于这种地位的人，在一些基本方面也与最低级别的机械操作工的情况相同。他处理他必 须处理的情况的能力，非常易于进行评估，也确实有人对他进行评估。他的工作也是一种履行他自己的最佳判断的“例行”工作——将结果留给了其他人。由于将他置于这一位置的判断也存在实际的不确定性，所以真正的责任又转了回来。承担责任的决策不是具体的政策安排，而是任命一位管理人

员（orderer）作为布置这一政策的“工人”。正是这种终极责任必须为其决策的结果负责。如我们所预见的那样，管理与风险承担之间出现的明显的分离，实际只是一种幻觉。在利润分析中引起了无数困惑的关于雇用经理人的矛盾说法，源于没能认识到这一基本事实，即在有组织的活动中，至关重要的 决策就是选择人员去做出决策，任何其他的决策或是判断的履行都自行弱化成了一种日常职能。如我们的分析所表明的那样，所有这一切都是基于人的知识对物的知识的替代，产生于大规模管理的本质。

我们一定要拒绝被一些表面的相似性，即雇用经理人的日常工作和独立经商者日常工作之间的表面相似性所误导。这之间的区别更为重要。前者是别人安排工作让他去做，他是受人安排去完成任务，而后者是自己给自己安排任务，以配合自己工作，是他自己安排自己去完成任务。在这里，真正承担责任的决策是由独立的企业家对雇用经理人做出的决策。无论何时，只要我们发现了管理与承担不确定性之间有了明显的分离，对其的研究将表明，我们实际上是将某些例行的活动混同于真正的管理了。 [3]

与企业领域中——就像在所有领域中——大部分实际问题一样，这种为了应付预见不到的情况而选择人的能力的问题，涉及到一种自相矛盾的、显然在理论上不可能的解决办法。但与生活中大量不可能的事情一样，人们还是不断做着这种事情。虽然我们不能在没有意识判断干预的情况下，充分准确地预见到某一具体情况，但在某些条件下，我们也能预见到某种将会出现的事情，将具备一种可以通过某种能够加以选择和评价的能力来处理的特征。大规模组织的形成和成功地运作就证明这种原则是合理的，因为我们发现，对这种不可能问题的解决办法，事实上对多错少。部分通过运用以合并来减少不确定性的原则，部分因为体现在我们身上的对看似不可思议的人性的理解能力，结果证明，我们对人的能力的了解要比对事物的直接了解更为准确。

企业家职能的另一方面，即专业化的不完整性，是基于同样重要的责任转移这一事实，这一问题使分析更加复杂化了。我们可以采用调查问题的方式引入问题，以作为上述讨论的继续。一旦一个企业的全部活动和政策都掌握在雇用经理人手里，责任最终会转移给谁呢？答案很明显：转给企业所使用的生产服务的拥有者；即，在包括与独立 企业家签订合约的职能专业化的条件下，承担同样责任的人身上。在后一种情况下，选择自己承担企业的全部不确定性的企业家，也同时管理这一企业。但在企业规模较大的情况下，由于任何单独的个人

在充分保证履行合同方面的困难，这种形式的组织成长机会极其有限。因为事情很清楚，只有已经生产出来的可流通财富（消费者物品或生产者物品）的拥有者，或是某种形式上的未来生产能力的所有者，才能对其他人进行担保， 或真正承受不确定性或承担风险。那位作为企业家"负责"任一企业行业的人，要把自己所拥有的部分财富或生产能力交付给该企业使用，几乎是不可避免的事情。那么，无论如何，理所当然发生的事情是，企业的管理落入了企业所使用的部分生产服务拥有者（或若干拥有者）的手中，也就是说，这部分资源被置于与企业损失相关的无保障的状态下，这样，这部分生产服务的拥有者排除了其余的"土地、劳动和资本"的拥有者无法获得全部固定合约报酬的风险。

企业家职能不可能完全专业化，也不可能以一种纯粹的形式而存在，只有一种罕见且不太可能有的情况除外，这是指一个人在某一具体企业中什么都不拥有，而且除了责任，对企业什么都贡献不出来的情况。即使某个人，他完全用借来的资金和雇用的劳动经营一家企业，但自己进行管理，我们也不能以他为例来说明纯粹的企业家职能，因为正如我们已经看到的那样，大量的管理工作已简化成了例行工作，并可以付出一笔固定工资找人来打理。成为一名企业家的唯一捷径，就是一个人凭借所有借来的资源开办一家企业，然后再雇用一名经理人，并赋予他绝对的管理权（free hand）。这种人与其他企业的某些人相比，倒更像是一位企业家，或者说，他不是那位在该企业中制定关键性决策的真正的企业家。

通过在典型的现代企业组织中分布的层层保障的分级制度，使得每个可以想象得到的级别及组合，都有权就收入与既定资本进行管理并摆脱不确定性。这样做的必然结果就是企业家职能的复杂分割或分散。在固定回报的名义合约条件下，这种极易被人忽略的制度特征，是一个被人忽略的真实管理要素。人们很少会 把做出的担保视为绝对的担保。如果人们不将担保视为绝对的担保，资源的拥有者就明显承担了一份责任或风险。如果我们考虑到，在影响到企业规模的条件下，他做出了允许使用自己的劳动或财产的决策，那么很明显，他也在执行着管理的职责。为企业提供生产服务的职能中，根本不存在管理职能，只有在这种情况下，即已得到准确确定的服务的竞争价值获得有效保证的条件下，才会存在管理职能，这样，除了货币性回报之外，生产服务拥有者对一切事情都完全漠不关心。

事实上我们知道，对那些给一家企业提供了资源的人来说，在企业经营方面保留了很多直接的顾问权，是一件很平常的事情。授权信

托（the voting trust）就是保证这一目的的手段，其重要性在于，一旦他们的利益得不到适当的保护，尤其是当他们的财产价值在很大程度上要取决于被交付使用过程中的智力活动的时候，就有必要保证财产拥有者对企业的有效管理拥有一定的信心。随着行业专业化程度的提高，这种情况变得越来越普遍，有效担保也越来越难做到，投资者也发现他们越来越有必要坚持参与企业的管理。股票和债券之间的区别趋向于逐渐消失，[4] 我们很难找到一个只从金钱上考虑、而不涉及所有权的全部转让，就把生产资源无条件转让给企业的例子。对于限量发行的第一抵押债券的所有 者来说，如果他们的利益受到了损害，他们有权最终诉诸法庭，以迫使公司进行切实的管理。只有在纯粹的地产租借的情况下，即任何对其使用方式都不能破坏它并使之发生变化的情况下，我们才能找到一个全部收入都摆脱了责任管理因素的例证。

由于劳动者有种不顾及性命和收入而冒险的倾向，所以劳动的情况有些特别。在自由竞争条件下，毫无疑问，相当数量的企业损失都会由劳动来承担，因为劳动者本人表明愿意为增加工资而自担风险进入高风险企业，而增加的工资就是他们所承担风险的一个适当的补偿。而社会福利会利用优先索赔权法、建筑工程优先求偿权等等类似法律为那些无法承担损失的人救急，所以，劳动的工资事实上通常近似于有担保的固定合约工资。由于实际的风险外包将不同行业的固定工资都安排在同一个无差别的水平上，所以，与企业对劳动者的风险选择之依赖相关的管理因素，也相应地不存在。[5]

这里需要对利润和约定分成（contractual shares）之间的关系 进行深入讨论。如我们在历史性介绍（第二章）中所看到的，老一辈的英国经济学家使用“利润”一词来指称基本上被认为是投资人的企业所有者的收入。因此，由于古典经济学长期的理论传统，利润和利息之间很少有过区别。人们认可收入中有工资的要素，也有风险因素。尽管普通的约定利息也非常明显地包含有对风险的赔付要素，但对风险在利润与利息之间形成的区别却几乎没有作出分辨。考虑到我们上面的讨论，即上文对风险的假设涉及到相同范围内行使有效管理，所以将这一因素纳入我们的分析是合乎情理的。

美国的经济学讨论基本上是在边际效用理论的影响下发展起来的，从本质上说，这是一种评价问题的短期视角。这一事实与这个国家对“管理工资”所给予的更大重视，以及将管理工资与企业家收入分离开来之间所存在的某种联系，使得“利润”或“纯利润”的含义比老一辈作者赋予该词的含义更为狭窄。由于美国的情况更为“动态”一些，

所以企业管理在该国产业中的地位也更为显著。从长期的视角或“静态”的视角看，管理的地位相对来说就没那么重要了。在美国（与德国一样）的讨论中，对风险因素所给予的较多的重视，可以相同的方式，即从一个更为动态的背景和对短期变化更大的兴趣方面，进行解释。

随着近来会计理论的发展，投资利息是否要计入利润的问题，从另一种视角看就变得重要起来，而且趋向于成为会计师与经济学家之间的重要议题。当然，这种争议完全没有必要，因为立场不同，观点明显也会不同。经济学理论感兴趣的是决定商品价格的诸种力量，以及作为供给条件的生产成本。不言而喻，在长期中， 资本的回报等同于竞争性利率，是生产的一个条件，所以从这一角度看，这也是一种成本。（从短期的角度看，因为它有助于增加混乱，所以事情或许会有不同。）会计师感兴趣的是所有者身份，即企业与企业所有者之间的关系，感兴趣的是成本，即从所有者收入中的一个扣除。此外，科学的会计制度也是公司问题的副产品，在公司里，承担责任的所有者才被认为是投资者，他的利益被视为是资本的利益，而不管他是否在企业里投了钱，是否有超过公司债务的任何价值。利润，作为投资的回报，自然被视为是一种回报率 了。

在多数情况下，试图将利润与利息准确地分离开来，不会有什么结果。 [6] 因为从它们之间关系的另一方面说，纯利息差不多与纯利润一样，也是一个很罕见的现象和难以表达的概念。企业家职能的专业化，是企业组织中的一个重要事实，但根据我们已经明白的原因，它并不具有理论上的完整性。企业家几乎必须要拥有一些财产，将财产运用在企业中的财产所有者根本不能摆脱掉所有的风险和责任。然而，对实际上已由企业家实现了的“回报”，和风险与责任因素都可忽略不计的高等级“金边”债券的“竞争性”利率作出区分，还是有用的。这其间的差额就是利润，或经济学理论上的所谓“纯利润”。

就算到最后，我们也一定会对将企业家的投资利息称为生产商品的成本，提出一些保留意见。但我们通常承认，如果这种回报 率未能在平均水平上实现，在长期内，该企业内也不再会有投资。但这一真实情况的准确表述显然是这样，所有者一定期望在未来 获得一笔他能在其他任何地方，即他可以自由转移到其他用途的投资 所获得的同等回报。当然，投资与技术性流动不同要素间的联系也必须加以考虑。如果一家企业中的半数投资代表了机器、运营资本、土地或诸如此类能被转移到其他行业的东西，另一半投资代表了在具体企业外部就毫无价值可言的永久性设施，那么，该企业产出的生产成本（在设施建

成后），只是对半数可移动资本的竞争性回报（的预期）。当然，如果没有给其余无价值的设施以回报，这一半也不可能被拿走。

在已讨论的有限范围内，对绝大多数企业来说，利润与财产收益的联系，是有根据的，但也存在重要的例外。独立企业家绝不是一个已灭绝了的物种。这样的人通常 既为企业提供资产，又为企业提供劳动服务，劳动服务的意思就是或许要被他人雇用，而且要获得一份固定工资的个人活动。在这种情况下，企业家收入除了包含一份利息因素外，还包含一份工资因素。某些会计师的观点是，工资是对所有者的工作的支付，剩余则是对他投资的一种回报，但这种观点似乎没有得到很好的表述。这一观点根据的是公司的常规（及适当的）办事程序中的倾向，在这种公司里，承担责任的所有者只提供财产服务。其逻辑就像是扣除了所有者收入，即竞争性的利率后，就将剩余部分称为工资或管理工资。唯一有意义的区别是，全部收入与减去所有者提供工作所支付的竞争性工资和提供投资所获得的竞争性利息之后所获得的"纯利润"，这两者之间的区别。正常工资率的决定也充满了与纯利息条件下相同 的困难，但难度则更大，因为评估劳动、并在竞争领域中找到相同的服务作为比较的基础，其难度比评估财产要大得多。[7]

在某些情况下，或许是在少数企业以及那些规模较小的企业中，独立企业家并没有在自己的企业里投入财产，他投入的只是劳动服务。讨论涉及到这样一种情况，传统的（美国式的）利润和管理工资的分析就更具意义一些。由于我们已经指明的原因，对一个雇用别人的劳动和使用别人的财产的人来说，除了投入自己的劳动而不投入一些自己的财产，这一定是非同寻常的。对这样一个人，如果他赚钱的本事特别大，那么，在一个有限的范围内，他还是可能为必须要给外部要素支付的固定回报，提供足够的保证。[8]

但在现实中，这种事情或许并没有大范围地出现，或者说，并没有在大量的企业中出现。然而，我们必须考虑到其他企业所使用的财产的所有权，也要考虑到富有的亲朋好友的"道义支持"（moral backing）。这种"道义支持"可能会、也可能不会分割企业家的责任。唯一的终极保证或许仍然是企业家本人的潜在赚钱能力，然而，由于败德风险的存在，如果没有自己拥有的财产作保证，这种赚钱能力或许不会有市场。

总的看来，我们必须说，对与管理工资相关的利润的讨论，已经有些过多了。与财产收益的联系是更普遍、直接和紧密的。收 入的剩余部分必然要属于对企业进行责任 管理的人，在多数情况下，也属于

那位还获得了一份财产收益的人。这位人士可能有、也可能不会有一份劳动收入。就理论分析的目标来说，重要的区别在于纯剩余收入或纯利润与财产收益的区别。剩余收入与劳动收入的关系，在重要性方面相对而言次要一些，但不管怎么说，由于具有相同的特点，所以在利润的讨论中不需要多做研究了。如果要对土地和资本作出区别，我们一定会认识到，除了利息或工资或二者以外，利润的获得者或许也是租金的获得者。在一种例外的情况下，他也可能只能收取租金，比如说，一位农夫拥有自己的土地，但所有的流动资本都要外借，而且还要出钱雇人干活。在这种情况下，现实的问题就是要把纯利润与租金区别开来。但这种情况有些人为的感觉，从这一角度看，土地和其他财产间的区别就更是如此了。

如果"信誉"（good-will）、业务关系以及已经确立的知名度等都被视为财产，那么，与利润相关联的财产所有权的重要性就更大、更彰显了。如果所有这些东西都资本化了并被包括在投资之内，那么，一位雇用了他人的劳动并使用了他人资本的雇主，在企业里没有自己的投资，确实是非常罕见的事情。至于对待这些东西的合适做法，不论这些东西能否视为财产，答案都取决于这些东西能否出售。如果信誉与企业里的其他因素是分开的，那么这种研究就是说，信誉可以被单独卖掉而且不会影响到其他因素的价值，这样，财产本身以及依据其销售价格的竞争性回报率，在实现纯利润之前，都必须从所有者收入中扣除。如果信誉不能与某些其他财产因素分开，比如一块场地，那么，它就是这财产价值中的 一个要素，而我们必须将这全部价值的收入，同样视为是一种财产收益，而不是一种纯利润。但是，如果信誉属于所有者本人，这种信誉就不是财产，而是所有者的个人服务中的一个要素，那么，适合它的收入就是工资，我们还是不能称其为利润。只要其价值能进行评估（从资本或是收益意义上），我们就必须将它视为固定合约回报，而不是导致狭义上的利润的原因。

现在，我们可以用几句话来概括以下我们对利润含义的讨论。组织涉及到责任的集中化，即涉及到将属于众多个人的资源置于集中管理之下。研究表明，生产中人的作用包含制定决策及从事管理，但是，除非与决策的假设结果结合在一起，否则这种管理就不是终极管理。承担责任的决策与其说与事务相关，不如说与人相关，因为最高的经理人是这样一个人，他规划组织、安排工作、为工作选人，并就这些人对组织的价值进行总体评估，还要在市场上与所有其他的出价人进行竞争。对于这种最高的管理，只有一种可能的报酬，即对人和物支付了按照在人的服务和物的服务竞争中所规定的支付价格之后，

留下的产品的剩余。[9] 这种剩余就是利润；利润是从产品销售所实现的价值中，扣除掉生产中能被估价的所有要素的价值之后的余额，或者说，是把所有的产出都归于能通过竞争机制估算价值的生产要素之后的结余。由于利润有别于企业所有者的全部收入，所以，利润是一种无归属收入（unimputable income）。一般来说，在全部收入中还存在其他因素，由于不是企业出过钱的因素，所以也可以说是无归属因素，或者，我们可 以称之为"估算剩余"（residually imputed）。

理论上，纯利润就是无归属利润，这里面的含义是，产业组织的竞争体系将产品价值归于与生产有关的诸项投入要素。在这一竞争过程中，所有能与任何一个投入要素发生牵连的产品价值，都将由这一要素获得。这一过程的实质在于，企业家或未来的企业家，为了生产服务的未来使用而出的价，即通过现在市场上对服务价值的总的竞争性评估来确定的报酬率，同时，考虑到人类所有预测中存在的不确定性或易于出现误差这一事实，最终从要素使用中获得的回报，可能会偏离对它们的估计。至于我们可以预先知道的与超级判断的运用相关的任何收入，都将归于拥有这种非凡能力的个人，所以这部分收入也将成为（管理的）工资，不再成其为利润。本质上，管理的工资与从事例行工作的工资没有差别，因为，当我们准确地理解了这个词在本书中的含义时，我们就明白了，管理就是一种例行工作。在有组织的领域内的真正的不确定性，是对人的才能——即应对不确定性的才能——进行估计的不确定性。

在一般的实际条件下，财产所有权才是真实责任假设的必要条件，在典型的现代企业组织中，承担责任的所有者只为企业提供财产服务，不提供劳动服务。在这种情况下，本书意义上的利润，显示出了与投资者的投资回报率及一般性投资的竞争性回报率的差别。因此，"利润"一词的科学用法，必须与企业中各种不同的宽泛用法区别开来，尤其要与所有者的净收益区别开来；我们最好用一个特定的措辞，比如"纯利润"，来区分应正确地称为剩余的这一份额，从理论上说，这一剩余不同于由日常职能而获得的回报，而 这一回报应归属于靠竞争而赚得它们的投入要素。然而，我们必须记住，所有者收入中的归属因素或竞争因素，与作为实际发生了费用的产品价格毫无关系。这种在一般竞争水平上对回报的预期，就是企业致力于某一商品的全部供给的条件，但我们不能说它的实现是必然的。

如果必须对利润和工资作出区分，那这种区分就像用利润与普通意义上的承担风险所获赔付进行对比一样重要。一家保险公司，只要它的业务被限定在科学范围内，它就没有风险，保险范围内的个案风

险被保险公司的大量保案抵消掉了。如果我们能确定其真实概率的话，那么，这些“案子”是否是同质的相同案子组成，或者，是否每一个案子在客观上自成一类，都无关紧要。导致利润产生的“风险”是一种无法进行估算的不确定性，这种不确定性还与一种不可能依据任何客观基础进行归组的情况相关。在这样一种情况下，即个人所做的决策趋向于逼近客观价值，只要把这些决策成组地考虑，那么，带有这种特征的决策则退化成了例行工作，并不再与终极责任有牵连；而且，只要我们能够对企业家的能力进行评估，我们就会对他的活动赋予一个确定的回报，这种回报就不再是利润，而是工资了。[10]

导致利润的唯一“风险”，是一种产生于履行终极责任的绝无仅有的不确定性，即一种本质上不能进行保险、不能资本化、也无法付给工资的绝无仅有的不确定性。利润是从事物内在的、绝对的不可预见性中产生的，即，利润产生于一种绝对蛮横的事实，即人类活动的结果无法预期，甚至对这些结果进行概率计算也是不可能、甚至毫无意义的。在某种具体情况下获取的利润，被认为是超级判断的结果。但这是就判断、尤其是人们对自己的判断进行判断，在个别情况下，你无法分辨是判断好还是运气好，只有一连串的情况才足以让我们对判断或决策的可能价值进行评估，才能将利润转化成工资。

有组织活动的一个基本事实是，它具有一种凭借对人的判断力和才能的大致估计，把人的看法和行为中的不确定性转换成可量度的概率的趋向。判断人及其要处理的相关问题的能力，以及“激励”他们有效地判断他人和事情的能力，都是经理人的基本特质。

如果这些能力是已知的，那么，我们就可以因人们运用这些才能而支付一笔报酬，这种报酬就是工资，只有在这些才能不为人知晓，或仅有拥有者本人知晓的条件下，这种能力才会引致利润的产生。这种领导才能和领袖品质，是人类最为神秘且最为重要的天赋，它使人类适应了文明社会或有组织的活动，这种能力甚至优于我们称之为推理之本质的感知力和联想力以及各种关联。这种对履行管理职责的全体人员进行评价的天赋出现的误差，构成了竞争性组织（与任何其他组织一样）工作中的唯一真正的不确定性。正是这种意义上的不确定性，解释了利润一词的正确用法，这是经 济学用法上一直探寻的含义，是一种纯剩余收入的含义，这一剩余无法通过竞争机制归于与其创造有关的任何要素。

我们依然要不折不扣地按照这一推理的详细思路，表明在当前的经济生活中，在组织这方面，有多少现象是不确定性以及应对不确定性的这些基本方法的必然结果。但我们最好稍等一下，等我们对经济

生活中所包含的不确定性在量上和种类上的进步性变化的含义作过研究之后，再进行深入讨论。这两章只是论述了自由企业的一些更基本的特征，这种特征我们甚至可以在实际可能允许的近似静态的社会中见到，在这样一种社会中，也会呈现出最小程度的不确定性。由于进步与高级别而且形式特殊的不确定性相关，所以，我们对与进步或进步条件的出现相关的企业家职能的许多重要特征作了概括。现在我们转过来考虑与各种动态因素或进步因素 [11] 有关的经济组织的含义，以及与此相关的不确定性。

---

[1] 从组织的角度看，这是最重要的特征。同样重要的还有与其合伙所有者（member owner）相分离的、作为一个独立实体的公司的法律特征。“有限责任”一词不足以说明。严格地说，公司的成员根本不承担责任，只有公司的财产，即不直接属于公司所有者的财产，才对公司的法律合同承担责任。

[2] 也许没必要指出，这里所说的风险合并原则只在一定范围内起作用。雇主会对雇员做事的“平均”能力作出评价，这种平均是就每个个人而言的平均，如果他挑选了很多雇员，这种平均就是与进一步抵消错误相关的平均。更高层次的承担责任的判断涉及到企业工作的安排和细分，这样才能使每一个雇员的任务与某种程度的能力相适应。

[3] 参见霍利的观点（《经济学季刊》，第十五卷，第88页），雇用经理人做出决策，但企业家承担决策的后果，因此前者不是企业家。

[4] 当然，借助于组织体系而实施的管理变得更为间接，而管理本身也成了遥控管理。与债券近似于股票一样，股票也近似于债券的真实状况。变化的一种形式就是趋向于用比以前更多的股票发行（与债券相比而言）来弥补大量的投资。从银行借来的增加了的资源也表明了相同的趋向，因为银行与他们所投资的企业的管理层保持着特殊的联系。

[5] 与人打交道，而且了解人甚于了解物的最高企业家的例子，再次说明了类似的政治问题。对最高统治者来说，民主向知识效率（intelligent efficiency）的进步，似乎取决于一种趋势，即选民们都将注意力集中到了合格代理人（competent agents）的选举上，反而不注意他们对政策的制定和各类事务的处理。委员会制政府（commission government），甚至由市议会推选出市长的市长负责制（manager plan），都是一个适例。在政治领域内，存在真正的终

极目的问题，当然，如果制度依然是民主制度，这一问题就要由选民来处理。企业里的情况或许更甚，在企业条件下，选举人对候选人的判断，一定与他对各种问题的看法相关，部分因为主要的问题在某种程度上都涉及到终极社会理想。考利教授（《社会组织》，第129页及第十三章）对民主的乐观看法，基于他对民众能力的信任，但应承认他对政治问题和统治之术全然无知，把明智的选举基于一种对人的优势的直觉认识。

[6] 在这里，“利息”仅仅指财产的收入。利息和租金之间的关系基本上是一个“动态”问题，这一问题将在下一章里加以讨论。这里的问题是，在一个没有进步的社会里，是否也能获得利息，但我们确信，利息和租金之间的区别不会很重要。可参见第五章。

[7] 我们这里必定再次涉及只意味着财产收入的“利息”一词的用法，虽然从表面看，这并不符合将其作为一个“比率”所作的分析。对纯利息进行解释，要比对实际财产的纯竞争性回报进行解释要容易得多，但即使在后者身上产生的难度，也比不上对独立企业家服务价值进行评估的难度。

[8] 在某种程度上，不会对容易受到损失的生产服务的所有者给出足够担保的人，才是真正的企业家。

[9] 当然，这种情况中也包括垄断的因素。参见第六章。

[10] 我们可以在不同领域找到很多雇人来应付不确定性的例证。公司设立了固定工资，雇用了发明家、实验室人员、矿山勘探员、天气和农作物预报员、市场预测人员及操盘手等等。赌场则以周薪雇人陪自己的客人玩扑克。很显然，这些雇员与雇用经理人一样，是将决策作为日常事务来做，并不承担相应责任。承担责任的决策是由选择他们来做事的雇主制定的，采用合并不确定性的原则来进行经营的意图也很明显。但后面这点在其他情况下则不太明显，比如说，医生做出决策，但是是病人为医生决策的正确性负责！

[11] 见第五章。

第十一章　不确定性与社会进步

在我们的研究过程中，我们一直从各个不同的方面，对进步与不确定性之间因果关系的一般特点进行讨论。某些种类的变化，是不确定性存在的先决条件；因为在一个绝对没有变化的世界里，未来将与过去极其相似，所以人们可以准确地预知未来。因为变化毕竟多少都与实际需要相关，所以在某种意义上，变化是任何与人生或行为相关联的问题存在的条件，也是多数纯思想问题的实际条件。我们生活在一个充满矛盾和悖论的世界里，或许对这一说法最为基本的证据就是这样一个事实：知识问题的存在取决于未来与过去的差异性，而解决问题的可能性则取决于未来与过去的相似性。如我们在前面（第七章）主张的那样，我们可以通过两个事实找出这一悖论的关键所在。首先，我们将这个世界当成其行为多少具有一贯性的对象进行分析。这就是说，我们承认事物在某些方面的永恒的变化属性 。如果这一过程能够圆满实现，我们就有可能圆满地认知这一世界。然而，从实际意义上说，这一世界也可能是一个无变化的世界。我们的思想过程是一个学者们都熟悉的过程，我们以敷衍变化问题来解释变化。思想的老问题就是真实 变化的问题。对我们来说，这里的关键在于按照已知规律的变化（无论我们是否称其为变化）并不是导致不确定性产生的原因。我们所说的静态世界的实际含义是指，静态世界是一个所有 变化都具有静态特征的世界。

但是，按照无变化的“法则”（“事物”行为的属性或模式）来系统阐述变化的过程，却无法做到圆满，这样我们的大脑又发明出第二种招数，即以排列组合规律的形式来逃避不可知的世界。变化的规律意味着既定条件下 的既定行为。但是，任何物体行为的“既定条件”都是一种瞬间状态和其他物体的变化。因此科学的信条，即世界“实际上”是由不仅不产生变化的诸单位（原子、细胞、以太或诸如此类的东西）组成的，而且这些单位的行为法则都简单易解。但这一信条主

张，还存在如此之多 的这类单位，这类单位所产生的简单变化（理想上仅仅是空间运动）就产生了我们的头脑所无法仔细领会的大量组合。我们研究了这一信条，不由得得出这样的结论，无论我们发现了什么乐于承担哲学意图的东西，我们行为 的逻辑已经呈现出了真正的不明确性、真正的变化和不连贯性。

然而，即使是对真正的不明确性的假设，也通过把现象归组为各个类别以及运用概率 推理，提出了一种新的预测方法。这种方法使我们能够根据成组的事实，对将会发生的事情进行预测，但我们却不能从中得到适合个别事例的规则。不确定性的第二个基本事实是，这种方法也有它的局限性。事实上，两种方法，即在个别事例中靠规则进行预测和通过成组事例中的概率推理进行预测，由于在日常生活中应用这两种方法的有机成本（organic costs）以及获得必要资料所需时间的缘故，应用范围极为有限。因为这种做法所耗费的成本和所花的时间，通常比各种条件下允许我们在一种行为的决策过程中所耗费的要大得多。在现实生活中，实际 决策过程相当不可思议，或者说，那是"凭直觉"形成的"估计"，因此容易出现大幅度的误差或不确定性。

变化的重要意义在于，变化引出了行为管理的问题，在这一方面，可预测的变化和不可预测的变化之间的差异非常显著。白天和黑夜的交替，季节的转换，以及生命的过程和我们自身生活的变化，比如晨醒晚睡、工作时间、进餐时间和娱乐时间，以及婴儿期、壮年期和老年期——这些事情都需要行动，但却没有产生行动的问题，因为这些行动是可预测的。行动的问题产生于各种背离了常规的变化。常见的说法是，在不存在社会进步的情况下，违反规则的行为不会很大，也无足轻重，通常的做法就是在"静态"风险和"动态"风险之间作出区分。如我们已知的那样，根本的区别仅仅是程度的区别，而且仅仅存在于某些实际进步性变化的较大的不可预见性之中。首先，要在进步性变化和波动之间作出清晰而有意义的区分，从根本上说是不可能的。所有事物都要取决于变化的周期。如果在一个与人的生命长度相比而言的短期内，这些变化可以自我补偿（self-compensating），那它与不确定性无关，而日益完善的组织手段被设计用来保证合并不断扩展至有效的自我补偿可以出现的时期。另一方面，说不定我们知道的所有进步性变化最终也是周期性的。

再者，进步性变化并不必然就具有不可预见性；实际上，一种纯粹的进步性变化并不一定是不可预见的。如果变化是均匀发生的，或者，与任何已知的时间的数学函数相一致，未来就会极为准确地为人们所预知，仿佛没有任何变化。毕竟，只有波动，即进步中的波动，

才是不确定性的真正原因。事实上，某些变化在运行过 程中完全是“固定”的，因此这些变化并不会引出那种干扰竞争运行的不确定性。这种变化是指人口的增长和资本的积累。其他变化在运行中极为变幻莫测，并且不断推翻企业家据之对生产服务出价的各种计算。

对我们（在第五章）已经认识到的在经济学研究中极为重要的进步性变化特征的详细考察，揭示了各种变化之间有意思的相似性和差异性。如果我们从区分自然变化和由于人类活动所引致的变化开始分析，我们注意到，在前面的部分中，我们并没有考虑任何进步性变化。自然变化要么是那种从固定状态或别的什么状态中产生的自然波动，要么就像假设的太阳系的冷却一样，其变化如此之慢，所以并不会使人们的计算产生差异。但是，由于人类行为而产生的变化却是两种不同的变化。其中有的变化产生于深思熟虑的意图，有的变化则多少是作为对其他目的采取行动而偶然产生的结果。对“真正的”行为动机的研究可能会使我们离题太远，或许最终也不会让人得到一个非常清楚且令人满意的结果，但我们可以作个初步的区分。技术的改进和大部分自然资源的发现，是出于人的直接意愿，尽管后者在相当大的程度上更是一种偶然。资本的积累可以视为深思熟虑的结果，虽然这样说还有一些保留，人们之间的各种再分配也可以同样如此看待，但这里就有更多保留了。欲望的改善，部分是一件深思熟虑的事情，部分是因为相伴其他努力而生的，部分则是“就这样产生”了。人口的增长很难说是意愿的结果；其内在特性的问题很少受到选择性干预（volitional interference）的影响（事实上，在现代产业条件下，这方面还无可争辩地显示出急剧的倒退）；而个人的教育和培训则受到有计划行 为和偶然事件这两种令人困惑的混合行为的控制。

对不确定性的研究来说，另一个极为重要的研究分支涉及与财富的消费截然不同的生产。我们在对不确定性的讨论中已充分认识到了这一区别，而技术的“风险”已经从与市场变化有关的风险中分离了出来。观察一下在现代产业组织的演进中，市场功能如何不断地对生产自身的功能施加影响，是一件有意思的事情。我们已经指出过，与组织相关的最根本的决定性事实是应对不确定性。在有组织的经济生活中，责任重大的决策就是价格的决定，因为其他决策都可以概括为日常决策，都可以由雇来的人来做。靠归组来消除或减少市场的不确定性，比消除或减少技术进步过程中的不确定性更为困难。甚至在中世纪和近代之间的过渡时期，市场行会也倾向于统制的立场，因而市场行会变成了“同业公会”，雇用拥有据以工作的物资和工作完成后的产品的人作为生产者，并为他们分派任务。

人们会察觉到，影响企业家的主要不确定性，是与其产品的销售价格相关的不确定性。企业家在价格体系中的地位通常是这样 [1] ，他是一位按现价购买生产服务的买者，他将生产服务转换成的制成品，按生产活动结束时的通行价格售出。就他所购买的东西的价格而言，不存在什么不确定性。他承担的是与他将获得的实物产出量相关的技术上的不确定性，但这种计算中可能出现的错误通常并不大；无把握的事情只在与产品相关的价格因素中。 但生产者物品价格的变化会对他产生间接影响，因为这种变化似乎与产品价格的变化相关联，因此，生产者物品价格成了在预测市场销售价格时必须加以考虑的因素之一。然而，除了与资本价值相关联外，这种变化或许是我们排在第二位要加以考虑的，当然，也是一个必须现在加以详细讨论的问题。不确定性的主要直接来源，就是预期从其他生产者那里得到的供给的量，以及消费者的欲望和购买力。

最基本且无法弥补的进步的不确定阶段或因素，就是那些本质上等同于知识的增加的因素。这种说法显然适用于技术过程的改进、商业组织的形成以及新的自然资源的发现。按照预期的说法，即从准确而详细的意义上说，这是一个矛盾的命题，因为要对进展进行预期，同时就能达到预期的目的。如我们所见，甚至在这里，变化和变化的不确定性，在某种程度上是可以分开的因素。虽然在发明没有出现之前，我们不能预先描述一项新的发明，我们也说不出哪种质和量的新的自然生产能力会得到发展，在什么地方得到发展，但用与未来相关的知识和智性的行为来弥补无知，在很大程度上则是做得到的。这些变化大部分是有意使用资源而带来的结果，一般来讲，如果不是一种特殊情况，这种活动的结果在一定范围内是可以预见到的，我们甚至有可能按照固定回报雇来人并借来资本，以从事这一活动。

在我们能够依据竞争性经济组织的形式和活动，对与进步有关的不确定性的后果进行详细研究之前，还要谈两个更普遍的看法。将经济过程看成是为满足欲望而进行的商品生产过程，是很平常的事，但这一观点在两个极重要的方面存在缺陷。其一，经济 过程生产欲望，还生产满足现有欲望的商品，社会的全部力量都专注于前者，忽略了经济活动不仅范围大而且在不断增长。其二，满足欲望的间接手段的生产，从任何直接意义上说，绝非全然用于满足最终欲望。财富的增加在很大程度上既是财富本身的目的，也是增加收入的一种手段，而随着生活标准的提高，收入也在急剧增加。在大多数情况下，人们工作以“致富”，不仅仅是为了消费大量物品，而且要取代消费大量物品。假设在一个现代工业国家里，人们只是为了消费而从事生产，那

将是一个严重的错误。事实上，在一个极大的且不断提高的程度上，人们都在为增加生产而牺牲消费。无论我们关于人类动机的观点如何，我们都必须面对这样一个事实，即人们“种植更多的谷物以饲养更多的牲畜，购买更多的土地以种植更多的谷物来饲养更多的牲畜从而购买更多的土地”，通常在商业活动中，生产出的财富又被用来生产更多的财富，生产并不以财富本身增长以外的任何用途为目标。

从组织作用的角度来看，我们必须对（第五章中）已经列举的进步的各个方面，诸如人口的增长、教育和培训、资本的累积、技术与商业组织的改善、新的自然资源的发现以及人类欲望特征的变化等等，进行区分。按我们的看法，其中最为重要同时也最容易理智地进行讨论的，莫过于资本的累积。

让我们以物质资料意义上的资本与社会基本结构的关系为起点。我们会看到，进步的诸项事实都与私有制有密切的关系。在一个没有进步的社会里，现代意义上的私人财产没有存在的必要。私人所有权存在的社会根据是，人们认为，资源控制与享用资源使用成果相结合，会鼓励人们在生产中有效地使用财产。奴隶制或 以人为财产的制度的废除取决于这样一个事实，奴隶的工作不如自由人的工作有效率，其结果表明，给奴隶们的服务支付工资，并任由他们自己管理自己的私人生活，比赡养他们并强迫他们劳动要便宜得多。

同样的推理也适用于物质形式的财产，但在一个没有进步的状态下，论证的力量相对较弱。在生产方法只是一种日常问题的情况下，就像中世纪的情况那样，不必考虑进步的问题，按制度，土地和工具就归共同所有。一旦方法发生变化，管理的问题就变得严重起来，激励方法上所发生的改变，主要是增加财产价值以“致富”的欲望。我们不能过分强调这一事实，现代经济生活背后的驱动力，就是增加财富的欲望，而不是对物品进行消费的欲望，尽管在这两种看法之间存在一种非理性的心理联系。即使生活标准的改善源自于财富的增加，我们也不能就此假设这就是动机，因为我们以前已经指出过，财富永久性的净 增长，一定来自于从个人来说从未打算用于消费、只希望死后留存下来的剩余品生产。 [2]

由进步带来的不确定性与传统术语用法中的经济理论的最直接联系，与对利息的解释有关。利息是与社会物资设备的增加相 关的一个现象，它取决于与进步相关的不确定性。利息在一个“静态”社会中或许存在，或许不存在，这在很大程度上取决于对“静态”一词的解释有多严密。如果生产财货在形式上、数量上或分配上都不可能被改变，也就不会有自由资本出借的机会，利息就不可能存在；如果所有设备

虽然在形式上和数量上都是固定的，但可以从一个人转到另一个人那里，利息就可能存在。由于生产财货在量上是固定的（没有产生净储蓄或“资本”的消费），但只要在形式上有变化，利息无疑就会出现，但在收入分配中不会形成相当可观的差异，而只会在名称上与租金略有差别。[3]

为了理解利息，我们有必要通过储蓄和投资过程，清楚地考察资本设备的创建机制。古典资本概念将资本视为“对劳动者的预付”（advances to laborers）[4]，作为一个起点，这一概念起码基本上是合理的，尽管有两个方面需要进行修正或限定。第一，这种描述仅仅适用于新的 资本或“自由”资本，以及形成过程中的资本；在资本品是通过消费品的“预付”（advancement）而得以存在的意义上，这一描述是正确的。第二，这一预付不仅仅是付与劳动者，而且还付与已经存在的资本品（以及自然资源，如果这些资源能与资本品分开的话）的所有者。围绕利息理论出现的难题和困惑，大部分是出于这一术语的用法，其中最引人注意的就是“资本”一词的含混 不清。在接下来的讨论中，我们将用“资本品”这一表述方式来指称“供后继生产使用的过去生产出的产品”，即具体的器械和工具，这样，我们将“资本”一词限制在一个非常狭义的含义上，即只涉及资本品创造的预备阶段，或只涉及与资本品本身截然不同的资本品价值 。

资本创造的性质已经由许多作者做了清楚的阐述。原始人打造自己的工具以提高自己劳动的效率，他死后陪葬的就是他拥有的这些工具。在有组织的文明时代中，这一过程出现了两个方面的差异。由于专业化的缘故，某些人专门将自己的精力放在工具物品的生产上，而另一些人则不是这样；其次，大量固定物品渐渐储备起来、并一代代维持和增加。所发生的事情大体上基本相同，尽管劳动分工在某种程度上使人们对此的认识更为困难。那些从事工具物品制作的人自然不能同时还生产自己的生活用品，他们肯定是要么依靠那些预先存储下来的消费品剩余 来生活，要么转而借助于那些同时代的生产消费品的人来生活。不管是哪种情况，资本创造的首要条件就是剩余的创造，即同时由某些人先于资本品的存在而生产出的、比消费掉的物品更多的物品的生产。这就是“储蓄”的基本含义。

在文明社会里，资本品的制造者包括地主和资本品拥有者以及劳动者。所有为资本品的生产经营提供任何种类的生产服务的人，显然是先于生产做出了付出，或是由其他人和工具进行了多于同时期所需要的消费品的生产。这一过程的实质在于，消费品剩余，要用“储蓄”

的名义留出来，才能使生产资源从消费品的创造转向 生产者物品的创造。这也就是“预付”的含义。

这一连串事件由于货币的介入而更为复杂，因为有少部分经济学者总是由货币的交换功能回想起以它为中介的实物的交换。储蓄被错误地认作为货币的储蓄，资本品制造者的收入因此被认作是货币收入。货币当然只是一种交换媒介。货币代表储蓄者对一定数额的社会财富的所有权，货币所有者可以按现行价格、以自己喜欢的任何形式“提取”或“兑现”这个所有权。如果储蓄是为了资本创造而被“用于投资”，那么这笔财富就被转给了那些从事这种经营的人，并被他们以他们想要的任何形式，主要是消费品形式，加以“兑现”。这些事情才该称之为储蓄和转换。被转换的物品赡养或支持了资本品的制造者，其中包括劳动者、土地所有者以及资本品的所有者，否则，他们就要为自己或为了交换而从事消费品的制造。一旦储蓄的财富不是由储蓄者用于投资，而是通过借贷转给了其他人，不管是直接由储蓄者转给了投资者，还是以银行或金融机构为中介转给了其他人，利息就出现了。

有利息的借贷因此成了保证职能专业化的手段，它使得一组人专门储蓄剩余财富，而另一组人则通过将剩余财富预付给生产服务的所有者而将储蓄转换成了资本品，然后，生产服务的所有者使用这些服务来创造资本品，而不是用这些服务生产在没有储蓄的情况下他们必须生产的消费品。没有专业化，这些经营活动也能进行；在这种情况下，劳动分工与任何地方一样，只与节约相关，而不是让事情得以进行的唯一方式。储蓄者可以将自己的剩余预付给生产服务的所有者，也可以为自己的利益创造资本品，他们要么可以自己利用这些新的生产物品，要么可以以租借 的方式将它们转给其他企业家。这种将这一职能转给其他将投资作为自己事 业的人所获的收益，与从任何其他方面的专业化中获得的收益，具有相同的性质。

很显然，这种收益与从企业家职能的专业化获得的收益，或从管理加责任职能的专业化中获得的收益，是相同的，因为这才是真正与借贷相关的收益。我们假设，储蓄者自己给了自己一笔预付，结果，他自己成了因他的储蓄而产生的资本品的所有者，那么，他用它来做什么呢？他也可能会在某些适用的物品的生产中自己使用这种新的工具，与此同时，他也可能从事他获得第一份储蓄剩余的最初的行业或职业。但我们知道，通常更有利且更容易发生的情况是，他将以固定价格将这种工具租借给一位企业家从事实际的经营活动。让我们尽可能表达得清楚一些，他是以一个固定的收益，将剩余物品转让给一位

企业家，并任由这位企业家用这种新的工具建设及经营（或是任由两位不同的外来企业家建设和经营），他实际上也能实现同样的收益。

剩余物品的储蓄显然是一种职能或经营活动，对剩余品的使用，使新工具的创造成为了另一种职能，这是极为不同的一种职能，就好像提供生产服务是一种职能，它们在生产中的使用又是另一种职能一样。事实上，稍作思考就可以指出，剩余物品转换为资本品的活动在某种程度上具有某些特征，这些特征导致了一般生产活动领域中企业家职能的专业化：即，它牵涉到对未来状况的具体知识和先见之明。消费品的一种剩余是流动资本 ，这种资本可以在可能的物理范围内和人为控制下，被用来创造任何种类 的无论何种生产工具。在一个允许这样使用资本的社会里，它还可能被用来生产或增加奴隶劳动的供给。事实上，它还可以用来增加 自然投入要素的供给，或是发明和发现新的做事方式，甚至可以用来创造对物品以及对传统上没想到可用资本来创造的许多东西的新的欲望。

实际上，让人争论不休的问题是，新的资本品将会被人打造成什么形式，在哪里打造，以及用何种方法打造等等。答案是需要在企业界运用最高的判断力 。很明显，能够回应这类问题的职能无可避免地会沿着相同的路径专业化，并且，在静态条件下作为企业的管理手段，也会因相同的理由而专业化。那些负责将储蓄起来的剩余转换为资本品的个人，必须为自己的决策负责，尽管也和前面的情况一样，这种"管理"可能也会采用这样一种方式进行，即选择别的人来执行作为日常任务的直接管理，但并不对其结果负责。就像在存在进步的不确定性的条件下，所要求的对判断力要高于日常经营活动中的判断力一样，由行使判断的人——对情况的判断，或是对人的能力的判断——承担责任的必要性，也会相应增大。

在自由契约条件下，为实现这种专业化而自然形成的机制就是市场机制，这是一种按企业家和生产服务的所有者在讨价还价条件下以相同方式运行的机制。剩余消费品，或者以货币形式或银行存款形式命名的东西，成了贸易活动一种理想形式的极其标准的商品。这种形式极具流动性，也更适合在一种大范围的市场里活动。银行和金融机构就是这种具有高度组织性的市场。这种市场的实际运行与其他任何市场的运行相同。在任何时候这里都存在一个既定的价格，在这种情况下，这一既定价格通常并不是确定的和一成不变的。实际上，它并不是唯一用于交易的同质性商 品，因为，为不同种类投资而设立的不同资金，从各自不同的方面，为企业家职能的专业化留下了余地。但是，按照物品的级别和种类，借贷市场所体现的价格范围，毕竟比其

他任何叫得上名字的市场都要狭小一些。那些愿意以既定价格购买的买家与愿意以这种价格出售的卖方在这里相会，其他人则不进入这个市场。如果按现行价格提供的商品多于愿按这一价格接受的商品，价格将会下降，反之亦然。这一运动使价格持续向一点调整，在这一点上，供给与需求相等。

买者进入市场的决策，代表了对将会获得一份利润 的投资机会的判断（考虑到特种借贷的利率，所以这里还要有支付所需担保金的能力）。在这种情况下，企业家必须对未来做出估计，这就涉及到一系列非常复杂的因素。那些借来资金从事日常生产经营活动的资金借款人（与其他要素的雇用者一样），要对使用资金而产生的物质产品和这种产品的出售价格进行估计。对那些以创造新的资本设备为目的资金借款人来说，[5] 他必须以实物形式来估计自己创造性经营的成果，资本设备投入使用后的实物产出以及这种产出的成本和可销售性，所有这一切，除了这一行业的生产周期之外，在未来都还要经过一段必需的构建设施的时间。除此之外，还需记住，一个新的生产企业的建设，还包括使其投入运营以及在市场上为这一企业所有必须购买的东西以及出售的东西构建商业关系；一般来说，这需要一段比工厂的机器建设更长的时间。

企业家活动的专业化可能会比上面所指出的种种方式更进一步。尤其在所使用的剩余物品就是货币资金的情况下，在新的生产物品建构过程中，这种剩余物品就可以在建构新设备的运行过程中，与其他物品分离开来。但因为一些显而易见的原因，这种情况也不太可能出现。就我们所知，所谓建设，包括一段比狭义的建设周期本身更长的初期运营期，但时间上的相互重叠，使这两个时期很难区分。实际上，通常在建设一家工厂时，机器零件等会以一笔固定酬金转交给另一位企业家，一位承包商来打理。当然，为了出售或为了在工厂建成后将运转中的工厂租给他人经营而开张一家新的企业，都不是什么稀罕的事，但我们不能将其说成是多数企业建设路径的典型过程。

现在，我们应该明白对资本与资本品之间进行区别的重要性了。企业界视资本为货币资金。然而，货币只是一种交换媒介，在投资活动中，它代表着一种剩余财富的名称，实际上，它就是我们所说的消费品剩余。这是自由资本 的真实含义，是资本品发展过程中的一个阶段。当前利息理论混乱的症结，就在于我们没能认清这一事实的重要意义，即我们生活在一个进步的社会中，在这一社会里，新的净剩余产品不断通过借贷市场流入投资领域，并在投资领域中被转换成物资设备 [6] 。这就是说，剩余产品是从储蓄它的个人和阶层方面来说

的，从社会整体的角度看，不存在剩余消费品的生产，因为剩余是以增加资本设备的形式出现的。在一个没 有进步的社会里，新的储蓄不会被用来创造新的资源，利息也不可能具有对经济学家来说意味深长的意义——即，作为一个分配额——尽管人们也为消费信贷支付利息。目前，与转换为生产物品的借贷相比，消费信贷是不足道的，当然，消费信贷一旦贷出，也要获取相同的利率，也要为防止利息和本金的损失而对担保的程度作出考虑。 [7]

利息是使用自由资本所付出的代价，因为在资本品由他人使用而不是由其所有者使用的情况下，这个付出就是租金 。显然，利息是用通过借贷所获得的资源来进行创造财产的生产所付出的金钱，是资本品 生产的一部分，这个部分在进行资本品借贷时，即在资本 交给借款人时，他就想到了。我们必须再将这笔资产收益 与租金 进行区别；前者产生自使用物质财产而实现的实际回报，而租金则是使用物质财产的市场竞争价值。实际上，如果资产是租来的，租金就是资产收益的报酬；如果资产是由其所有者经营，我们也要在公平的租赁价值的基础上，将一笔收入归于资产。如果企业家会因为执行特殊职能而获得一笔报酬的话，那么这笔收益应该包括租金再加上一笔利润 。[8]

因此，这三种收入被两种利润形式牵连在一起，形成了一个相互纠缠的系列。财产的实际收益包括竞争性的租金以及支付给因 使用资产而承担责任的企业家的利润。反过来，租金也包括付给投资资金的竞争性利息（为投资而牺牲的最初价值）加上一笔利润，这笔利润是对企业家将投资转换成具体商品的企业家职能的报酬。

租金和利润之间的显著差异，正是造成理论混乱的根源。租金和利润两者都是以比率——即每年多少元——来表示，但对这两种情况的解释却极其不同。利息自然 是一种比率，即两种价值之比。从储蓄者手上转到企业家手上的实物，是以价值，即一定量的货币来表示的，它代表的是一定价值 的剩余消费物品，而给资本家的回报也是用价值来表述的。然而，如果租金也表述为对投资的一个回报比率，其关系就是可逆的；在这种情况下，投资就不是指一笔原始价值的量值，而是指资产的销售价值，即按现行利率水平资本化的结果。显然，在一个人们按一定利息水平不断借贷资金的进步社会里，资金和生产物品间的自由交换将把后者固定为一笔价值，即固定为与生产一个等量回报相等的价值。对“心理学派” [9] 的某些作者来说，正是这一资本化现象掩盖了这样的事实，即用一定借贷利息所转换的，是一

笔资金价值，这笔资金价值不是资本化过程的结果，而是一种即期效用的价值。

资本化和资产价值对理解一种现象，即引出进步社会中不确 定性的现象至关重要，为此，我们需要单独对其做一些深入的讨论。一家新企业一旦建立起来，并表现出有可能为投入其中的资源，以及其经营所必需的资源生产出一份超出竞争性回报率的利润，那么，未来的全部收益，就可以按现行利率贴现其现值，并可以通过资产的出售立即提取或兑现。[10] 与前面已观察到的事实结合起来，我们可以看出，拥有生产财富的渴望绝不仅仅是一种消费其收益的间接渴望，通过资本化对未来收入进行预期这一事实，数倍地刺激着人们从事新的冒险。甚至在企业的所有者不打算出售资产，只考虑为获取一笔收入而经营企业的情况下，他也一定将资本价值的账面利润作为自己报酬的一个部分来加以考虑，而在他心中，这笔账面利润与以收入形式出现的利润或多或少是分开的，这是一笔超过投资的竞争性回报的利润。

我们很难过高估计心理学解释中只将经济动机作为消费物品的欲望的错误。甚至对一笔收入的渴望都不只是消费的渴望。但对于社会或任何社会中接近于生存底线（subsistence margin）的社会阶层来说，这种情况更接近于实际。然而，在任何先进社会，比如美国，所谓"生存底线"，或许也包括数倍于满足动物欲望以及维持健康和身体功能的真正必需品。但这并不意味着，一个人实际上可以依靠以最低收入带来的少许实际消费来生活，因为在一个文明社会 里，一些传统上（conventional）的必需品或许事实上与动物的必需品一样不可或缺。即使这样，消费传统消费品的动机仍然与动物的需求不同。依循传统的欲望（或必要性）与满足衣食 住行的需要并不相同；而容易产生谬误之处，就是将传统型 的对食物、衣物和居所的需求，混同于生理上对食物、衣物和居所的需求。甚至在低收入的社会阶层中，人们的大部分消费也没有因消费 而产生出满足感，而动机和欲望从其根源和本质上来说就是社会的。大家都知道，今天的许多必需品对我们几代以前的祖先来说，不管他们有多少财富，都得不到而且也不存在。

在辨析增加自己财富的欲望与消费物品的欲望的过程中，我们当然不会自诩我们已将分析追溯到了"原初"（ultimate）动机那里，但在这一点上做些评论也不会不相宜。在经济学中，人们利用心理本能搞出了一些反面的参照。按笔者的看法，帕克和其他人开列的一揽子的本能极其肤浅；但我们也得承认，与传统经济学中幼稚的心理学解释相比，这些文献还是代表着进步。本能是往正确方向迈出的一步，它

让我们回到致力于对更普遍的动机和冲动进行直接研究的思路上。在这一过程中的缺点是，在向一个相当明确的目标前进的路上，它半途中辍。人趋向于在既定情况下按一种明确的方式行动，在此意义上，人并没有什么本能，起码其程度极低，所以本能被准确地解作心理反射（reflexes）。当然，人也有一些需求，但是满足需求的方式的知识却并不是与生俱来的。如果没有受过教育，我们永远不知道该吃什么，更确切地说，如果我们无法通过教育获得知识，那么，通过某种带刺激作用的心理反射，我们会将饥饿的痛苦与吃的行为联系起来。相似的说法可能也适用于性行为。事情看来很清楚，在我们较高层次的整个生活中，即超出食色以及原始的苦乐反应层次的整个生活中，我们的活动是一个不明确的、未定向的、趋于有意图行为 的结果，欲望和活 动的具体指向，取决于环境的暗示以及依据这些外部暗示所作的审慎反应。所有这些与自我保存不直接相关的本能（如我们所知，这种自我保存的具体内容在很大程度上也是受教育所得），都很容易分解成一对对，其中任何一种——或更准确地说，任何一对，因为它们很大程度上都是一对对地相对出现的——如果可以进行广义的解释，都可以用来解释我们的大多数行为。唯一有意义的区分，就是将行为的本能与反应的本能分离开来；反应只不过是一种消极的本能。

有时候，思维与肌肉运动的充分区别，可以证明这种分别，但这也确实只是个别人的特例，持本能说的理论家们坚持将普遍性作为判断真实本能的标准。 [11]

然而，我们这里感兴趣的、阐明了人类本性的结论，指的是物质方面的社会进步在很大程度上源自拥有财富的欲望，同时，与资本化相关的不确定性的作用，就是使个人通过超群的判断或幸运，使财富的极大增长在短期内成为可能。另外，通过合并，即在前面章节中指出的一种方式，资本化使不确定性得以减弱。那些能够胜任并且喜欢新的挑战的人，都可以专门从事这种经济活动，在新企业建成后就把它卖掉。这样，通过在一个个的个人（或一个企业）行为范围内所从事的许多冒险活动，错误多多少少得以相互抵 消；这样我们就可以对列举出来的企业家能力的客观价值形成一种估计，就可以在任何具体的商业冒险中进一步缩小不确定性的范围。

不言而喻，资本化这种现象对已建立的企业和新建企业都有同样的作用。任何不管是什么时候形成的资产本期收益中的任何变化，只要被视为是永久变化，都是指这一资产的资本价值的变化。资本价值的这些变化常常使收入变化的重要性相形见绌。资本价值的这种变化，取决于对资产未来收入的预期，这种变化也并不一定要等到本期

收益发生变化才变化，或者，与本期收益本身的变化同时发生变化。因此，投机现象产生于竭力对可供出售的生产物品的收益作出预期，以及通过购买和出售靠资本化增大了现值而产生的变化捞取好处。当然，对收入本身的欲望依然在起作用，但对自命不凡的企业家阶级来说，这些考虑都因希望靠资本价值的变化来获利而黯然失色。现代经济生活中许多重要而不幸的现象就产生于这些事实。那些掌握企业方针政策的人，在预期企业的未来收益方面，不可避免地比外部人更为优越，人们很难防止他们利用这一位置的优势去损害他们作为生产经营活动的经理人应有的效率。“股份公司的问题”大部分就出自这种情况。

一旦生产资产的经理人怀着使资本价值产生 变化的观点操纵自己的产业政策和财务政策的时候，事情就变得更糟了，因为他们不可避免地先于外部人知道这些情况，也相对容易从中捞取好处。内部人通过这种行为捞取巨大利益的例子，对所有了解现代股份公司历史的人来说，都耳熟能详。如果不强化企业道德规范，不对 其严格施行刑法[12]，很难搞明白怎样才能防止这种行为。将所有欺诈活动所得收益资本化并从企业提走的可能性，以及不顾受害人与“无辜的股票持有人”之间爆发出的争辩，对于一个在私人财产和自由契约基础上组织起来的生产机制的有效运行来说，确实是一个严重的威胁。或许，与为了在证券市场上很快获利而操纵政策一样坏的，就是为了同样的目的在信息来源上的舞弊行为。不确定性在我们这个进步性的私有制社会里起着重要作用，在不确定性起重要作用的社会里，诚实的美德诚属难能可贵。

本章到目前为止所讨论的不确定性，只是由自由资本（由通货表示的剩余消费物品）转换成新的、我们已经熟悉的生产设备的那种不确定性。然而，自由资本本身的创造也会引起不确定性，这一点需要加以注意。我们无需操心不确定性对储蓄者一方（也无需操心对投资者一方）的影响，因为这只是他自己的一种内在意识（inner consciousness），并不能在调整社会组织方面产生客观效果。然而，对于利息来说，生产企业用利率作为其计算中的一个数据却是事实。事情似乎是，在一个由具有尚可忍受的稳定人性的各色人等组成的社会里，其生活环境又不像我们的环境一样，易于受到进步性的或无常的变化的影响，新的储蓄的供给和需求基本上是固定的，市场事实上就那么大，在这种社会里，利率不会存在 极大的波动。我们知道，情况根本不会是这样。很显然，利率的变化与资本价值产生变化中的财产收益的变化一样，都非常显著。

对利率变动的解释将把我们引入对商业条件和经济周期的一般理论的研究，在这里，由于篇幅的限制，我们不可能偏离主题。然而，我们必须指出，迄今为止，关于恒定的进步社会的理论，通过现代产业条件下所发生的波浪形增长的趋势，得到了极大的改变。这就像我们经常提及的潮汐涌向海岸一样，前进与后退交替进行，但这种行进模糊了这样一种事实，即这种时进时退的波浪式些微推进最终会成为一次切切实实的前进。真实条件下的经济进步展示出相似的前进与后退，其前进具有我们现在已充分了解的周期性特征，但是，这种不确定的程度，即处在转折点上的后果，却常常是灾难性的。大部分现象是由于这样的事实，即新资本的创造与商业银行发行的通货有紧密的关系。价格水平与利润更是依存于这种危险的交换媒介，企业的经营也发现其自身受到了信用货币在私人控制下扩大到一个不稳定点，而在最小的冲击下崩溃的趋势的约束。这些现象极大地增加了商业经营的不确定性，并且为通过超群的预见或幸运获取大笔收益创造了机会。 [13]

上面对与一种社会进步因素相关的不确定性的描述，尽管简单而且不太充分，但也一定满足了眼下这种概述的需要。此外，其他进步因素，虽然更为复杂且更难分析，但也只能通过其与资本增 长的相似之处和相对之处，来作扼要讨论。人口的增长已作过简单的讨论。总体上，它并不会具有足以对社会组织产生重大影响的不确定性。但对更长期的普遍增长来说，如果人口增长的速度快于新土地开发的速度，就像产业革命以来的情况那样，就会引起“土地”价值的上涨。但迄今为止，这种变化总体上由于不同场所的变化差异而显得无足轻重，所以可以忽略不计。事实上，土地投机者总体而言，从土地上赚取的回报要少于他们在投资上赚取的竞争性回报，虽然这一点很难确证，但基本上问题不大。突出的现象是较大的获利和损失，尤其是同一家族持续几代人的时间从对房地产的一些幸运投资中获取的大笔收益。这一问题我们将在下一章中再提出讨论。很明显，价值增长出现差异率的主要原因，是另一种进步因素，即人口增长超过土地增长导致的再分配。这种靠先见之明与纯粹运气的结合从不确定性中获得收益的问题，是一个非常有意思的问题，但是人们似乎认为对这种情况不值得作什么评论。另外一个与人口超长期增长相关的现象，是财富的再分配以及人们之间能力的再分配。我们知道，富裕家庭比那些不太富裕的家庭，其人口增长要慢得多，因此我们完全有理由相信，相比较而言，相同的能力，他们应用得多而别人应用得少。由于财富和能力在不同程度上都是通过继承得到的，因此其后果也很显眼，至少

在其一般特征上是如此。虽然这些事实并不会影响到竞争性组织的形式或理论，但由于它们改变了机制运行所依赖的材料，因此其结果还是容易产生变化。

另外一些进步的因素，即可获得的自然资源供给的增加，前面已经附带提到过了，由于在前面的章节里已经讨论了“土地”与“资 本”的关系，所以这一问题也不需耽搁我们太多的时间。新的自然财富的发现可能出于一种纯粹的偶然，在这种情况下，其价值全部是纯利润，由于资本化原则的缘故，这种自然资源可能立刻被发现者加以利用。但这种事情通常并不多见。农业用地的情况是，土地开拓的条件和报酬都得到了公正的确定。如果从这种经营活动中产生了任何利润，那也只是一种例外，或者，是对遭受的某种具体牺牲的报酬；也就是说，那根本不是利润。矿产资源的问题则完全不同。这里存在大量的、完全的不可预见性。在老式的勘探方法下，贵重金属的勘探从总体上说无疑也要承担巨大的损失。至于其他矿产，如煤、石油、铁和铜等等，笔者虽然没有形成一种观点的依据，但可以“猜测”，人们并不热衷于寻找这种东西，因为偶然的收获远比损失少得多。近来，对贵重金属的寻找已寄希望在更为科学的基础之上，与以前相比，从总体上说，已实现的回报与投资在资源上的正常竞争性回报，已基本一致了，这是毫无疑问的。

需要强调的一点是，靠自然资源的发现来获取财富的概率，连同经营活动中的某些事情和所需的支出都是已知的，资源被吸引到寻找自然资源的领域来，是根据人们对成功的机会和所要发生的支出的估计。因此，通过这一过程寻求财富，对那些从事这一行业的人来说，成了一种普通的商业经营活动，这种经营无论其性质如何，都不同于为了眼下的消费而进行的日常产品的生产，尽管它在很大程度 上也要受到不确定性的影响。为了应付当前的不确定性，这一领域中也会产生相同的组织手段——比如大规模经营，比如可以进一步拓宽计算的基础的保险的运用，比如介入预测并对结果进行控制的科学研究，等等。从事开采和开发工作的企业家， 在同一个市场里与静态产业领域里的企业家就同样重要的生产资源竞相出价，竞争一定会为资源的两种用途固定相同的价格，并形成所发生的费用与整个投资领域中获取的产出相均等的趋势。

另一种极其复杂、与不确定性相关的进步因素，就是人类欲望的变化。而这些变化可能碰巧发生了，或者是偶然发生的，或者多少按照一定的规律产生了，因而可以预测，或者，就是为了有意产生这种变化、通过耗用资源而产生的。如果这些变化的发生是无法预料的，

那么，这种变化导致的收入和资本价值的混乱一定会被分为纯利润或损失。只要这一变化能预见到，利润就难以实现。只要这一变化是出自于对资源的蓄意耗费，它们就和其他经济经营活动一样。利润额的实现要取决于竞争的效果，而竞争的效果要基于预先知道活动的结果。从这方面说，欲望的“生产”就如同商品的生产一样。事实上，像我们前已说到的，对于创造一种商品的需求来说，我们很难将广告、吹捧或必要的推销，从因果关系上与商品本身的内在效用区分开来。

最后一个需要引起注意的进步因素，就是知识因素，或者可以采用广义的“发明”一词来称之。一个普通的事实是，商业领域中不确定性的主要根源之一，就是技术过程、组织方法以及诸如此类的改善。本质上，我们很难对新的客观事实的发现和客观事实本身作为知识对象产生的变化，作出严格的区分。很显然，新的自然资源的发现等同于自然资源的创造，因为就人类欲望来说，其间的区别还是相当模糊而抽象的。我们在前面章节已经提到，发现与创造之间的重要实际差异，还关系到与事物相对比而言的观念再生产的成本。一个客观事实的知识，差不多不花成本就能 在竞争 社会的全部成员中得到扩展。当然，这一点是研究现象的学者们疏于作出的一种观察——事情或许也不是这样，因为将一种想法输入人的大脑的成本或许与将物质从一种形式转换成另一种形式的成本一样大，并且在某种程度上，灌输知识总会要耗费一定的精力。然而，总的来说，一位竞争者可以以少于他获得新的物质设备的成本，来领会一种新的方法或新的工序，如果为此所耗费的精力不妨碍他做这件事情的话。再者，纯粹是求知欲的满足，可能就足以补偿为获得一种想法所需付出的努力，以致这种成本完全可以忽略不计，甚或成为负成本。

就我们的目的而言，关于新知识的基本事实，主要围绕生产性设备——其中也包括为使生产设备运行而必需的劳动力——的性质来进行。一项新的工序通常要生产诸要素的性质和形式有所改变，也必然要求它们进行新的组合。然而，在极其简单的情况下，所涉及的无非是对旧事物进行新的操作。与进步的所有其他阶段一样，进步的这一阶段或许产生自偶然，或者产生于对现有资源的有计划耗费。即使在偶然的情况下，我们也不能说，我们就完全排除了对变化的预期和考虑。因为坚持认为在我们的知识水平或控制能力之外的事物中，有的事物看起来就是比别的事物更可能发生变化，并不是一种毫无意义的说法。我们作出了这种判断，大体上，这种判断对多错少，然而，难以理解的地方或许就是这些判断的价值所依据的基础。只要人们能估计出一项发明的概率，那么很明显，与前面所讨论的进步性变化的情

况一样，企业家将会对其结果进行考虑，而且，从总体上说，这种变化不会引致竞争失调，企业家为生产服务支付的价格和在他们的产品上获得的价格之间， 也不会产生出差异。这种估计的价值自然非常之小，我们可以假定，大多数产生于波动的相互抵消的收益和损失，是由于这种偶然的发现本身就是偶然的，它并不是计算的结果。

至于出自于一种审慎思考、研究和实验的新知识，其可预测的因素当然更大一些。差不多与偶然发现一样让人不可思议的，就是我们对某种经营活动的成功概率所形成的估计，然而不容忽视的事实是，我们确实形成了这样一个估计，而且这种估计确实具有重大价值。现在，有很多科学研究和商业研究都是采用规模分析方法，在逼近于竞争条件的情况下从事研究工作。这就是说，我们有可能充分准确地预测到经营活动在长期条件下的平均结果，这将使这一领域中的资源使用达于这样一点，在这一点上，该领域的回报大致相等于在一般竞争性市场上使用相同资源的回报。很清楚，在任何情况下，只要 我们能对结果进行预测，获取新知识的资源投资都会调整至使回报与一般竞争水平下的回报相等，也就是说，使实现的价值等同于成本，就没有了利润。

一个想法一旦出现，人们想以非常低的成本到处使用这一想法的做法，就会使问题复杂起来，这种事情即使不是一贯如此，也经常就是这样。其结果是，发明者或发现者通常都不得不预先规定出某些特别的条文，以使其成果只在其自己的企业经营范围内使用。在某些领域中，为酬谢这种服务对社会的价值，人们可以通过国家承认的法律来保护这种做法。在其他领域，为保密起见，还要采取一些人为的措施。在许多情况下，人们也没有什么适用的直接保护措施，这样，这种想法所带来的经济利润，就被限定在竞争者仿效这一新想法所必需的时间之内。在这些领域内，正常的 商业研究无疑非常缺乏。即使是法律保护也只能在一段有限的时期内有效，秘密通常并不能永远保持。一旦某种想法成为公共财产，它就与生产过程中大量的任何其他要素一样，成了一种自由物品，不再是一种实际经济意义上的生产要素。

然而，这样的事情也会常常发生，即一种新开端的一种结果，会极大地增加某些有限的材料或人的生产服务的价值。如果这种服务是一种不可再生的自然要素，这位发明者就会通过买卖这种资产，永久地保有他的想法的部分价值。如果这种收益附着在可再生资产上，他就可以凭借增加这种供给所需要的时间，来延长自己的差额收益，甚至在人的服务专业化的情况下，有时候他也可以利用长期合同来阻止

优秀方法的成果的传播。像我们在关于垄断的讨论中所说的，无论我们将这些情况看成为是对想法或方法本身的垄断，还是看成为对必须进行开发的有限资源的垄断，都无所谓。这种损失与由发明产生的损失相同，都要由拥有专业才能的人，或拥有设备物品的人来承担。

对于从生产方式的改善中获得永久性收益的条件的讨论，当然会引起我们对经济摩擦 及其反面——即流动性——的一般性问题的考虑。我们已经注意到了"动态"利润理论的主张，这一理论认为，利润是进步性变化的结果，在他们的分析中，给了摩擦现象一个举足轻重的位置。 [14] 实际上，根据这一观点，摩擦是利润产生的必要条件，因为该理论明确指出，在不存在摩擦的条件下，利润的消失与利润的出现一样快，利润不断地从企业家的指缝中溜掉， 并以与摩擦被克服一样快的速度，不受控制地扩散到了整个社会。

一经指出我们就会明白，这一观点是以一种未经允许就包括在内的含义来使用"摩擦"一词的。因此，要以摩擦一词来解释利润，我们必须让这一术语涵盖生产经营活动中抵制变化和重新调整的一切形式。这就是说，要想通过减少摩擦来排除利润，我们不仅需要一个完全市场、完全竞争和无成本的流动性，另外，我们还必须有可能不耗费时间或努力，就改变生产过程中资本设备和物品的形式，更不要说改变自然要素和现有劳动力了。很显然，在一个有可能做到这一切的世界里，我们也没有必要做出这种努力。或许，我们可以对只涉及各种生产要素的重组与移动的重新调整，和那些另外需要按事物的形式进行重大改变的重新调整做出区分。后者显然正是未经允许就以克服"摩擦"的名义弄进来的。但我们也可以用同样的说法谈论纯粹的物体运动。这也是一种生产转换，毫无疑问，更大部分的一般性生产活动，会以广义的运输的名目出现。

我们有必要提出不同类型的生产成本问题，研究与已给付要素的贡献价值相一致的、阻碍重新调整的诸种力量。第一种也是最简单的一种重新调整，是服务价值的重新调整，作为引进新方法的一个结果，这种重新调整在形式上或位置上都没有什么变化。如我们已经提到的那样，一种新的发现将增加通过使用某些要素而可能获得的价值贡献，并减少其他要素的贡献。通常的情况是，对企业家来说，这些服务的市场价格的变化会明显滞后于其理论价值的变化。其中多数服务都是通过一个长期或短期的合同而被企业家使用，这种合同阻止了这类服务报酬上的突然变化。当然， 在任何一个这样的时间段里，雇用这些服务的企业家，必须通过对这种服务的使用，获得一份收益或损失。

即使在合约里没有签订时间因素的地方，生产服务的价格或许也会出现一个滞后，即与商品价格比较而言，生产的成本会有一个滞后。当然，总体上，前者是由后者引起的，并从后者得到反映，同时，竞争的诸种力量，即将商品价值归属于生产据之以进行的生产服务的竞争力量，并不是瞬时起作用的。这一滞后的主要原因，还是人们了解这一滞后的困难和不确定性，因为，这需要生产服务的所有者和企业家花一些时间，才能了解这一客观事实。大多数这种了解过程是靠粗略而且相当缓慢的试错方法完成的，通常不存在预先估算出结果的可能性。在一定的时间内，每一个人都需要找出产品价值和每种资源的使用之间的相互依赖关系，并据之做出理想的调整，很清楚，在企业家的支出和回报之间，会有许多不一致之处，也就是说，很多情况下，将会出现正的或是负的利润。

一旦在生产过程中引入新的方法，生产中的物品就会呈现出某种特殊的情况。通常的趋势一定是降低大部分物品的价值，尽管不一定降低所有物品的价值。当价格产生变化的时候，那些拥有这类物品的人，就要承担损失，由于这种价格的变化也多少会有滞后，所以价格变化时，承担损失的人不一定就是新工序的发明人。价值上的损失取决于几个因素，新工序超过旧工序的优越之处，旧的中间物品与相应的新物品之间的差别，以及让厂商用新的工序改变旧的中间物品的可能性与成本。

生产物品差不多在相同的名义下，根据能否被再生产、生命期的长短以及形式上是否易于变化，而降低其价值。我们已经知道， 资本和土地的差别是一个程度上的差别，这一差别取决于要素的这些属性。从一个极端看，资本是通过生产过程中的物品得以体现的。从另一个极端看，土地是由那些供给最为刚性的要素所组成，最接近于理论规范的是土地位置的价值。我们先以这种极端现象为例，一块单纯的土地一经正确的调整，人们就会从这块土地的收入中得到或损失这一变化的资本化价值。对那些普通的资本设备来说，人们还必须顾及要素的生命周期，顾及其适应新的条件的可能性与成本，包括所需要的时间。这种适应可能包括从一个位置向另一个位置的运动以及形式上的变化。就算是一项革命性的发明，一项使得建筑和机器的现存形式不值一用的发明，通常也不会毁掉它们的全部价值。最坏也能从投资于其中的原始自由价值中收回一星半点儿物资的价值。

劳动者呈现的是一种不同的情况。站在经济组织的角度，唯一需要考虑的事情，就是工资向新的实际劳动价值重新调整的滞后。专业技能价值上的变化只会发生在劳动者个人身上，不可能被资本化。至

于重新调整的可能性，与适用于物资设备物品的情况相同，但这仍然是个人自己的个体经济问题，不会影响到企业家。与重新调整相关的劳动的独特性，形成了个人主义经济中不公正和贫困的一个主要根源。已获得的知识和训练中蕴含着的损失的风险，意味着日益迫近的贫困的威胁。劳动者通过感情将自己与他们的家庭甚至他们的工作联到了一起，但市场在这里是冷酷的。然而这些问题在目前的这种研究中，很难要求进行详细的讨论。

---

[1] 当然，在许多情况下，这种状况也会颠倒过来；销售价格已通过合约的签订预先知道了，而耗费的成本则是不确定的。

[2] 当然，少量的资本财富是临时用储蓄投资产生的，这些财富稍后又会提取出来并消费掉。对于与这种剩余财富的生产相关的动机的适当讨论，不属于本书的范围。但笔者想说，关于购置或积累的一种"本能"理论，似乎逊于著名的鸦片之"安眠作用"的科学思维水平。后者起码是某种东西的真实属性或行为模式，而积累这种人类活动则不是一种独特的反应能力，它只是通常在人类行为中所发现的相同趋势的一种表现形式。"创造性的"冲动或"积极的"冲动同样都有可商榷之处；格罗斯、普赖尔及考利将它说成是"愉悦的原因"，其他人似乎将它看成对行动的最佳描述，而不是直接满足作为活的机器的有机体当前的自觉需要。将无差别的间接的总体行为趋势称为一种"本能"，只不过是一种让人困惑的对词语的滥用。

[3] 见第五章。我们在那一章指出过，按上述第二个假设，确定或产生于财产销售价值的"资本化率"，不是准确意义上的利息，其比率是由"时间偏好"的"心理"原因决定的，这一点与当前社会中决定利息率的各种力量截然不同。这些力量我们现在要继续进行详细分析。

[4] 陶西格基本上继承了这一概念，所以陶西格的说法正确。见《工资与资本》；也参见《经济学原理》，详见第三十八章—第四十章。

[5] 已经存在的为购买生产设备而进行的借贷（如土地或其他物品），明显不会对资本的供给或需求产生任何影响，所以也不会对利率有什么影响。

[6] 从利息理论的长期分析角度看，重要的是，这种转换通常并不是完全不可改变的。这一过程通常是可逆的，资本可以抽回，财产也可以通过资本品的私下维护（under-maintenance）差不多快速而有效地回复到消费品的形式。

[7] 参见第四章对概率的讨论，即利息的出现或许与静态条件下的财产使用相关的讨论，以及第五章，对不存在不确定性的进步社会的相似讨论。

[8] 不管企业家是否作为一个阶级，或一般说来他们都因自己作为严格意义上的企业家——不包括为他们的工作和使用他们的资产所付的报酬——所提供的服务获得了一笔报酬，这是下一章将会提出的问题。

[9] 如我们在别处已充分解释过的，时间偏好或对未来的贴现，除了决定新资本（储蓄率）的供给外，与利率并无关系。这种间接的结果只能在很长的一段时期内才观察得到，因为短期内的储蓄与以前的全部投资相比是微不足道的，更严格地说，部分投资还保持着某种程度的流动性，相对于市场上对资本的全部需求来说，也是微不足道的。

[10] 长期收入中的不确定性也必须加以考虑。

[11] 依笔者来看，对人类行为进行科学解释的正确思路，在W. I. 托马斯和F. 兹纳涅茨基（Znaniecki）所著《身处欧美的波兰农民》一书的"方法论导言"中（由托马斯教授执笔）得到了很好的阐明。托马斯教授的分析是根据"价值"（社会习俗、常例或道德观念 ）和"态度"（attitudes）——即对既定价值进行个人评议的结果及对后者不断进行修正和重构的趋向——来进行的。这种观点也与塔夫茨教授在《创造性的智慧》一书的"道德生活"卷中的观点，即从更一般的意义上系统阐述的观点相一致。

[12] 凡勃伦（在《商业企业理论》一书中）已经强调了这种形式的企业活动。也许经济学家们对这种问题过于忽略了，但凡勃伦所说的，这种在企业经营中通过干扰生产而偷窃的活动，只是现代经济生活中一种常见的或有特色的活动的说法，当然只是一种幽默。达文波特继凡勃伦之后也指出了这种倾向，即现代经济社会的人们是通过相互掠夺使自己致富的。

[13] 达文波特（在《企业经济学》中）已强调过这个事实，即利率的短期变化是由于银行资金供给的变化。他也因为没有说清楚长期的问题必须按完全不同的思路进行研究而受到批评。这一点还可参见莫尔顿《商业银行和资本的形成》一文，载《政治经济学杂志》，1918年，第484页以下，第638页以下，第705页以下，第849页以下。

[14] 参见第34页以下。

第十二章　不确定性和利润的社会诸方面

不确定性是生活中的一个基本客观事实。就像我们无法从商业决策中消除不确定性一样，我们也无法消除其他领域中的不确定性。然而，如我们所知，我们可以用若干方法来减少不确定性。首先，我们可以通过科学研究以及对所需数据的积累和研究，增加我们对未来的知识。这样做涉及到成本以及资源耗费，而这些资源必须从其他用途转过来。另一种方法就是通过不同形式的大规模组织，将不确定性聚合到一起。这种做法也含有成本，而且不只是资源支出意义上的成本。这里也要考虑到与任何可能的组织计划相关的个人自由的丧失，尽管少数人可能从权力的集中上获得更大的权力和更大的行动范围，但受损失的是绝大部分人。

第三种方法有可能增加对未来的控制，但这种方法也有成本。在这里，我们要面对的是两种成本，即通过组织而造成的实际支出和人的损失。最后，我们还可以通过放缓进步的步伐而使不确定性几乎无限期地进一步减少，当然，除了我们已经提到过的两种形式的成本以外，这种减少还包含有直接的牺牲。

所有这些提法都引发了一个根本的问题，即不确定性的祸害到底有多大，以及为了减少这种祸害，我们能以其他方法承担多大 的牺牲。这种计算与我们研究的所有经济问题一样，是一个受相对重要性递减原则支配的比例程度的选择问题（proportioning alternatives）。人们无疑有可能为了多少减少一些不确定性而利用所有的社会资源，但这样就没有资源可用于其他用途了。这是一个做到什么程度的问题，而这一问题也由于下面这一事实而复杂起来，即为了减少不确定性而使用资源，本身就是一种带有最大不确定性的行为。如果我们无法确定普通的商业经营活动的结果，那么，我们对前面所列举的趋向于为增加知识和控制而在任何方式上耗费钱财的结果，则加倍地不确定。

与减少不确定性同样重要的问题，是分散不确定性的问题。这一问题还是产生自同样根本的问题，减少不确定性是一件发自内心想做的事情，所以这一次我们从私人角度而不是从社会角度来讨论这一问题。这一负担应平均到什么程度，集中或专门化到什么程度，都取决于个人对不确定性的态度，尤其取决于随着个人所面对的不确定性的增加而趋于增长的厌烦情绪，反之亦然。非效用递增曲线越陡，我们一定越偏向于将这一负担相对分散开来。高级别的“风险”更让人头疼，恐怕是显而易见的；我们多数人都不愿意拿自己的生活或基本的生活必需品冒险。但同样明显的是，在一定范围内，各个个人对此的看法极为不同。我们已经指出过一些多少有些自相矛盾的事实，即明智的行为的本义是指为减少不确定性所做的努力，但对问题进行冷静的思考后，我们还是意识到，不会有一个投合我们心意的消除了不确定性的生活，甚或不会有一个最大限度地减少了不确定性的生活。

从整体上减少不确定性的绝对量，与分散不确定性这两个概 念之间，存在一种紧密的联系，因为大多数减少不确定性的方法，要么就是集中它，要么就是分散它。我们似乎不能一概而论有把握做到和值得这样做。

下面这种说法并不过分，即自由企业的本质就集中在制定决策与承担实行决策后的后果这两个方面的责任上。因此，审慎而细致地将这种集中的结果与任何可能的选择进行比较研究，实在是至关重要的。一开始，我们不会就大规模产业提出问题，因为很显然，如果我们打算有效地利用大规模组织的优势，就必须从直接的行政管理意义上，对集中管理的相关程度做出假设。然而，如我们已经特别强调的那样，这样做也并不必然意味着责任的集中。我们已经知道，实际上所有的人类活动，甚至最纯粹的具有日常性质的活动，在某些意义和某种程度上，都预示着并包含着必须应对出乎意料的情况，并做出决策。但这些决策不一定涉及承担责任。自由企业组织最突出的特征，就是将较低级别的责任转移到这样一种人身上，他们只做一些为自己管辖范围内的空缺职位遴选人员的决策，再偶尔解答一些涉及特别的意外事件的问题。实际上，这两种职能从来没有截然分开过。最终的责任主要是选择一个人或极少数人来“组织”这个企业。但对最高当权者来说，他通常——如果不说总是的话——也要对企业政策进行某种直接的控制。在多数情况下，企业的高层管理人员除了自己的固定薪水外，还拥有企业的直接股份（direct stake）。再往下，较低一级的职员也要承担某种意义的责任，即他们所得到的结果必须符合他们上级的预期，否则他们将失去自己的职位。

在现有制度条件下，企业的最高责任差不多都集中在“处境危 险”的财产所有权上。在“风险”的分散和控制上，虽然存在极大的差异和复杂性，但总的趋势却很清楚。较低级别的劳动实际上并不承担风险，也很少进行相应的控制，但同样的情况不太适用于较高级别的劳动和借来的资本。我们必须记住，承担不确定性和责任管理这两件事是分不开的，只要任何服务的报酬取决于承担任务的成功与否，那么，这个为了一份不可预料的报酬而同意使用其服务的服务拥有者，就会履行其对企业的判断，并掌握企业的权力。但是，大部分的不确定性和权力，还集中在某种资产 的所有权上，这种资产所有权处于保证企业中所使用的其他资产和劳动的固定合约收入的地位。 [1]

我们不打算研究责任和控制方面所有可能的或实际的安排，只将讨论限制在集中不确定性的一般性问题上。应该记住的是， 有效承担责任的基础，要么必然是资产的所有权，要么就创设一种对人的未来生产能力的留置权，事实上，基本就是以前者为基础。另一个基本的保留是，在某种意义上，最终的控制权还在于消费者。但只要经济组织采取自由企业的形式，这种控制就只能根据客观事实进行，我们所关心的责任，就是在生产过程结束之时，满足消费者的需要。这样我们假定，由于生产在客观上是为市场进行的，所以，企业家组织制度和集中管理的出现，是因为这种制度优于任何其他的自由契约 制度，更能全面满足人们的需要。这样，我们所做的第一步，就是要对自由契约的含义进行一个扼要的研究。

我们说，“原因”及其同义词可能会存有异议，但未必会有比“自由”（freedom）更被滥用的词了；实际上，在混乱无章的政治学中，没有比“自由”和“契约的自由”之间的混淆更令人难以置信的了。 [2] 自由归于或应该归于一个人可以做出选择的范围，从广义上说，它与“权力”（power）几乎同义。另一方面，契约的自由只不过意味着人在“个人自己的”（one's own）处置方面，不存在形式上的约束。事实上，从有权按照人的欲望和理想来安排人的生活的意义上说，这或许意味着与自由的完全对立。契约自由的实际内容完全取决于人拥有 什么。

如我们所知，所有权实质上是由控制权 和使用收益权 所组成。这里要强调的一点是，在一个基于纯粹的 契约自由的社会制度中，所有权和控制权是可以换用的术语； [3] 没有其他的控制形式。无疑，必须要有某种“政府”，即一种官方组织，来维持这样一种制度，但政府的唯一职能就是强制执行合约并制止非合约关系的产生。政府之必要性源于这样一个事实，即合约的双方常常不是同时履行合约，

进一步说，人们可能会相互欺骗。换言之，在这种制度下，政府的作用仅仅是把人际关系限定为相互自愿 的关系，或契约关系。再者，在这种制度下，那些一无所有的人根本不可能生存，除非拥有财产的人对他们宽容并慷慨解囊，而任何人所拥有的自由的多少会与其所拥有的财产所有权的大小相等。

在理想的简单条件下，一个人所拥有的是三个因素的共同结果。第一个而且最重要的因素，是他必须从历史的“严酷事实”——即他从过去所继承的东西——“开始”。这纯粹是一个“身份”（status）的问题——因此，梅因对身份与契约的对比说成是个人地位与处境的对比，是非常荒谬的。所有的自由契约都意味着，身份可以凭借与另一方的自愿协议而改变 ，也同时意味着，没有得到他人的同意，身份就不可能改变 。因此，第二个因素在所有权方面，它是以往契约的结果。依靠双方自愿协议改变身份的可能性，取决于在协议时间里人的身份——即他所拥有的东西——因此，身份的改变最终取决于人起初所拥有的东西。在所有权或当下身份方面的第三个因素，是通过利用人们过去所拥有的东西，由于自 发的和独立的使用或改变而产生的变化。这一因素显然也只是一个变化的问题，可以追溯到最初的身份或一个人起初所拥有的东西上。在一个纯粹的自由契约制度中，除了所有权之外，不存在什么（控制）力；只有所有权（这是指真正的身份）的变化 ，才与实行自由选择相关，选择的范围则绝对取决于以前的身份，因此，最终取决于个人首次进入契约制度时的初始身份。

然而，以上所有论述都假定，有目的地凭借一个人已拥有的东西所作的“生产性”转变而增加所有权的合约和活动，是靠才智 来实现的。在一个人们的所有计划和行动都充满不确定性的世界里，我们还必须加上第四个因素，即幸运 的结果。另外，我们仍然假定，在不同个人之间签订契约与从事活动，是完全自主并不受干预的。在目前这个世界，受合约影响的利息从来不会在协议中完全反映出来。实际上，这是对纯粹的契约自由设想的一种限制，即不能将人类关系限制在相互自愿的范围内，但这就像蓄意的掠夺一样，是我们必须加以考虑的事实。

这些事实如此之显眼，以致实际上没有人主张纯粹的契约自由，社会作为一个整体，其行为受到了防止非契约关系的反面职能的约束。对国家从许多方面限制契约的自由，以及鼓励签订其他类型的协议，人们实际上也没有提出什么问题。国家也适当地通过税赋拿走了私人“拥有”财产的使用收益权的相当一部分，这就从两方面对所有权

进行了调整。由于在当今世界自由放任 的国家理论已经失势，所以，对私人财产的调整，影响范围急剧扩大。

一个基本事实是，所有权的合适对象主要分成两类，即与生俱来的个人能力（personal powers）与物质财产。如果一个人不在某 些形式和程度上拥有对前者的所有权，那他就是一个奴隶，即某些外部人（outside party）的财产，而且完全处于这一制度之外。当然，当今世界在所有并不特别失常或无能、只受制于一般限制的成年人中，在个人所拥有的个人能力方面，差不多是私有制的。在任何其他制度条件下，很难保证对这些能力的有效利用，当前的问题只与物质财产的所有权相关。 [4] 我们从不同的方面也看到，这两种类别之间的差异的重要性至少有些夸大，如果能够发现它们与价格理论和经济组织有关的因果关系，或者发现它们与道德立场的关系，类属的自然差异就很难区别。需求的条件、供给的条件以及个人拥有的关系，经研究都非常相似，其现有的差异确实多是人为的和习惯上的，但从物品生产和消费以外的人类利益的立场出发，我们必须承认，在某种程度上，人自身的所有权比外部对象物的所有权的地位要高几分。然而，在一个人们的生活高度依赖且日益依赖物质财产的享用权和使用权的文明社会里，这种区别趋于消失，对这一事实的承认可以说明社会关于"财产"（狭义的物质财产）的看法在目前的诸多纷乱和变化。

关于人对自身能力的所有权与物质财产所有权之间的关系问题，还有另一种思路，这一思路从一个相反的角度出发，某种程度 上遵循了少许与不确定或否定的结论相类似的思路。我们探索的起点是通过我们对企业的研究所揭示出的一个事实，即在没有干预的条件下，存在一种将企业的管理权，即最高的企业家职能，转到财产所有者手中，而不是转到人力服务的拥有者，即工人手中的趋势。这样做的表面原因是，除了一个或大或小的收益外，商业冒险还提供了一个遭受绝对损失的机会，理所当然地，只有财产才能为这种净损失作担保。乍一看，这一事实似乎为劳动和财产服务间的另一种差异提供了一个基础，即劳动者只能是在工业生产中使用 ，而物质资料却在工业生产中用完耗尽 ，服务 在一种情况下只是用于消费，而物资本身在另一种情况下却可能是被毁掉。

稍加审慎的思考就能发现，情况并非真的如此。事情或许应当这样，但它不是这样、也不可能是这样。首先，物品毁损及全部损失的风险，在劳动者一方和在财产所有者一方或许一样大，在这种情况下，财产所有者损失的只是生产能力，而劳动者损失的是健康、活生生的人或生命，这就意味着劳动者的损失要大得多。这种情况的实际

是非曲直（Merits）已为社会所认识，我们看到了相关立法的日渐成熟，意在将作为一种生产要素（只在这一范围内）的劳动者的经济价值损失的风险，转移给企业，再通过企业转移到产品的消费者身上。专业化技术和培训的损失风险的问题还有另一方面。这些技能的获得与具体的企业有关系，而且只能在具体的企业里使用。掌握技术的成本主要由工人负担，如果企业最后无利可赚，这笔损失通常落到工人身上。然而，这些"风险"似乎很大，甚至比财产所有者承受的风险还要大，却并没有使他们获得企业的控制权，甚至在竞争性自由契约条件下（如我们已完全熟知的 那样），风险的承担者也没有获得以较高的固定合约报酬的形式给予的公平的补偿。有必要补充一句，劳动者风险的精算价值，实际上与物质资产所有者的价值一样，更多地取决于经营管理的质量。

对这种事态所作的唯一引人注目的解释，是受"人类心理现实"的启发，即"财产"的所有者在没有适当的实物担保的情况下，比起那些只拥有自身的所有者，更不愿意将这些"财产"托付给其他人管理，而这些只拥有自身的所有者，甚至在连一点起码的免遭经济损失的保护措施都没有的情况下，也会冒险一搏这种外部人管理的风险。[5]

很显然，我们不可能在不发生两种不确定性——生产结果的不确定性和保持使用人和物的生产手段完好的不确定性——的条件下从事生产。因为生产一定先于消费，而且需要时间，在生产期间，所有与生产相关的东西都必须要有以前生产的产品的支持。这些产品则必须由其拥有者预先垫付出来。实际上，这些产品并不一定永远都由拥有者冒险拿出，实际生产者会在生产过程完成之前拿到全部工资，但这只是自由契约条件下的运作方式。而且，这些产品也并不一定就完全属于任何个人，这一点我们下面还要进行讨论。同时，如果机械设备是私人所有，那些拥有设备的人还要暂时承担设备损失的风险。如果从物资财产所有者或人力所有者的纯经济方面来说，实际上，人们并没有对个人所有者的固定损 失作出限定。但这仍然是在"简单明了且合乎人性的自由契约制度"下的通行方式。现在，我们必须从一个更为基本的意义上稍微谈论一下自由契约的社会含义。

当然，这里无意暗示自由契约在任何可观的范围内，都是社会有意采纳一种合理的组织政策的结果。然而，这一制度的延续却是一个已对其是非功过做了充分讨论并最终要根据讨论来做出决定的问题。为了系统地讨论这一问题，我们首先要搁置并留待以后来评论有关个人的自我所有权的论点，暂时将我们自己限制在物资生产物品的所有权范围之内，即或多或少限制在个人财产与社会财产间尚在争论的问

题范围之内。我们必须从一开始就对涉及社会组织的两种不同而且很大程度上相互对立的利益，作进一步的区分。传统经济学观点将社会组织视为满足“欲望”的一种机制，欲望则被假设为确定的自觉需求和行为趋势，从属于相对效用递减原则。在我们的整个研究中，我们都在强调这种观点的局限性，但是，如果我们打算运用科学的分析方法，我们就必须纯粹而孤立地考虑经济生活的这一方面。生活中的其他利益也同样重要，特别是对自由的渴望和争取自身利益的权力，以及对某种性质的人际关系的偏好。在很大程度上，正是这第二层次的利益直接和间接地，最终废除了奴隶制，确立了自我所有权。

在视社会为一台满足欲望的机器并适用单一的效益标准的情况下，如果人们都承担其正确决策或错误决策的后果，就能更有效地做出决策、履行管理职责的话，那么自由企业一定有充分理由证明自己的合理性。如果财产社会化了，我们也仍然必须专注于实际的决策职能，但在这种情况下，这种职能在很大程度上不过是一 种不论结果如何而有报酬的例行任务而已。根据我们先前的讨论，这里存在一个难题，因此我们必须小心地澄清其含义。具体来说会出现两种情况。在受雇的专职人员从事管理的情况下，那种人们直接使用自己的资源进行生产的企业，将会转变为公共企业。在这种情况下，变化的性质是非常清楚的。难以理解的是由职业经理人管理的股份制公司的情况。这种情况下，变化是以某种政治方式组织起来的公共企业替代了众多的股东，而直接决策者的地位在表面上并没有太多的变化。

但这只是表面上的。实际上，大规模企业与政治民主的日趋相似，是社会主义者反对在私有制向公有制转变过程中可能丧失效率的强有力理由之一。但我们必须强调这样一个事实，即这种相似性被过于夸大了——事实上这是由双方在此问题上的争论造成的，当然双方是出于不同的动机。坚决主张在某些大的股份制企业中要有大量的股东，绝对是一种误导。大多数股东并不认为自己就是企业的所有者，别人也不认为他们是企业的所有者。从形式上看，他们是企业的所有者，但实际上他们仅仅是债权人，他们自己和内部人都相信这一事实。大公司实际上是由少数人拥有并管理的，这些人通常相当了解彼此的个性、动机和谋略。因此，第一，在社会主义者执政的情况下，支薪经理人（salaried manager），不管他是由上级政府任命还是以某种方式通过民主选举挑选出来，其实际地位绝不同于当今股份制企业里的总裁或经理。虽然他现在已是企业最高层管理人员，但他不可能像企业真正的所有者即那少数“内部人”那样，直接承担最高层管理人员或团体的责任。

然而更大的变化还在于，公众所有全面地替代了少数人所有。主要的不同之处纯粹是一种无法避免的组织（group）规模的伴生现象。协作生产所无法解决的困难一直让人觉得，生产的结果要取决于他自己的活动。总体上，人们感觉不知所措、无助、微不足道。当然，政治民主也遭遇到同样的困难。或许我们可以相信，有的进步是在解决政治领域中的问题时取得的，在政治领域中，在人们对不太重要的事情所做的选择中，决策实际上不甚重要。果真如此，政治民主制度的产生可以培养人的自身责任感，这种责任感会使得产业民主更切实可行。

但是，充其量这只是对问题的一种极其肤浅的看法。说到底，这是对大财产所有者和从产业获得了满足的大众的看法（feeling）问题。现在大财产所有者实际上已经成了社会公职人员。私有制是一种社会制度；社会具有无可争议的任意改变或废除它的权利，社会愿意维持这一制度，仅仅是因为财产所有者能够比某些其他形式的社会机构所承诺要做的，更有益于社会的利益。当然有很多关于天赋人权、过去的制度神圣不可侵犯等等的废话，这些说法也具有某种抵制社会变化的力量。但最终，而且是在一个不太遥远的终点上，这一问题将以一种多少有些残酷的方式，根据大多数人民对此问题的想法来决定。如果我们通过集中的私人所有权制度获得的管理效益，优于通过某种民主机制所获得的管理效益，那是因为当人们不觉得政府官员是在为他人做事，而觉得是在为自己工作并积极投身到工作中去的时候，人们会计划得更好。

尽管如此，不知是有意识还是无意识，刚才提到的那些人“内心里”——下意识地，如果不说有意识地——还是明白，他们就是民主的代言人，并最终有义务对其负责。因为很显然，这些有钱有势的商人竭力追逐的“个人”利益，从渴望消费商品的传统经济学意义上讲，根本就不是个人利益。与其说他们生产是为了消费，不如说他们消费是为了生产，他们就是在这个范围内行事。他们真正的动机就是期望胜过他人，赢得这场博弈，即在这场虚构的最大、最吸引人、甚至连权术和战争都不能排除在外的博弈中获胜。

这就必然会让人们想起一个说法，即民主经济秩序能有效针对同样基本的动机，因而可能投合心意。这里的必要条件是，政治体制的发展和民主本身的政治智慧的发展，要达到身处要职的人切实感到自己的职位稳固，而且他们只能凭借自己的政绩坐稳这个位子的程度。工资在这里并不是一个主要问题，虽然毫无疑问，这些人显然也要过经济意义上的舒适生活——就像现在政治民主制度下的官员们期望的

那样，即使在显示爱国心和公益心的时候也是这样。根本的问题在于，要明智地挑选出这种能承担责任的官员，并严格以他们的成绩为依据，将他们提拔到一定职位上，而且还要“放手”任由他们大获成功或一败涂地。这是在产业的民主化成为现实之前就必须上的一课。糟糕的是，如果我们用传统上所玩弄的政治蛊惑伎俩来取代商业竞争，并以官位轮换制和“胜者分肥”为其主要原则，其后果只能是灾难性的。

在停止讨论这一题目之前，我们还要指出与公务员有关的另一个有意思的错误概念。人们普遍而自然地假设，一名职业经理人在打理属于他人的资源时，对资源使用的关心程度要逊于资源 的拥有者。这种观点显示出对人性缺乏洞察力，也与所观察到的事实不符。官僚们真正的毛病不在于他们轻率莽撞，而是相反。实际上，只要没有由于不诚实和腐败而堕落下去，通常他们都会有一种“小心行事”的趋向，并无可救药地成为保守者。在一般条件下，由于对经济生活实行政治管制而带来的最大危害，恐怕并不是它对社会资源的满不在乎的浪费，甚至也不是对进步的阻碍，以及生活的呆板单调。

这一观点自然也引出了在风险和利润分析中已多次讨论过的问题：私营企业家真的憎恶风险和不确定性吗？他们也趋向于“小心行事”吗？虽然人们并不总是认识到这一问题的另一方面，即问题中的紧密关系，但这一问题最终涉及到相同的一点，即与承担风险的社会成本以及最低限度的利润趋向有关系。

传统观点自然将风险承担视为一种令人反感和厌恶的事情，并将利润视为承担这一“重负”的“回报”。这当然也是商人们自己对这一问题的看法 [6] ，而研究这一问题的学者常常也持同样的观点。正因为如此，威利特 [7] 才主张，社会对那些生产中含有风险因素的商品订立更高的价格，以作为对承担风险所带来的牺牲的补偿，其原因是，如果人们因为不愿承担风险而拒绝进入这些行业，这种商品的供给就会因此减少。罗斯也假定 [8] 风险令人反感，并 因而得出了相同的结论，海恩斯 [9] 引用了安德鲁斯 [10] 的相同说法，但更为强调风险对生产的阻碍作用。其他作者则不太愿意作出概括或进行区分，或是明确表示反对这种观点。因此，冯·曼戈尔特 [11] 提出，在多数的投机活动中，损失的金钱要多于赚得的金钱是众所周知的事实，他坚称自己确信，对于那些处于舒适环境下并同时因从事冒险而获得一份合适剩余的商业企业来说，实际情况就是这样。F. M. 泰勒教授也对此问题作了审慎的分析 [12] ，他坚持认为，企业家的利润，比之为补偿实际损失而建立一份保险基金所必需的数额，或许会多些，或许

会少些。他认为，对保险所需资金来说，这笔利润相对小风险而言可能要大一些，相对大风险而言可能要小一些，其结论是，如果想要消除风险，社会就必须对某种具体的商品或服务，支付一个比它必须支付的价格更高的价格。

对这一问题的讨论，还存在几种必须加以避免的混乱思想。首先，将利润作为承担风险的报酬，或作为承担风脸的诱因，是不准确的。问题的实质在于，做出决策的时候，利润是未来的，是不确定的，因此它是"挑起人的意愿"（泰勒语）的、预期的 或概估的 利润。[13] 所以，我们不能断言，在个别情况下，实际利润和令人生厌的风险之间有联系。如果从整体社会的总利润角度出发，这里的问题是，是否存在任何这样的份额，企业家是否是一个创造利润并 蒙受损失的阶层（当然，净利润或"纯"利润要在剔除了全部生产服务的回报之后才可能谈到）。

让我们仔细地回想一下追逐利润的商人的准确情况。他会根据自己对利用这些生产服务能赚多少钱的预期，预先就这些生产服务签订一份合约。与任何商品的买卖一样，作为一个个体，他知道价格是固定的，买多买少都要依据这一既定价格进行，但从总体上考虑，全体买者的竞争会将价格调整到一个点，在这一点上，全部现有供给都能从市场上出清。这样我们就能看出，在任何时候，生产服务的价格，即企业家的生产成本，体现了在完全竞争条件下，企业家出售产品时对产品所值的预期，同时，企业家的收入也体现了这样一个事实，即稍后出现的结果与稍早时候所作预期的截然不同之处。在成为一个群体的企业家条件下，实现一笔正的利润的条件是，相对于他们的冒险癖好来说，他们低估了 对自己企业的预期。相反，如果他们高估了对自己的企业的预期（这里要考虑到激发他们意愿的必要条件的可信度），总体上他们将蒙受损失，如果他们的估计总的来说正确无误，那他们既赚不到利润，也不会蒙受损失。如果这种估计纯粹是一种随机行为，那么两个方向上的变动将会相等，即平均来讲是正确的，在这种情况下，纯利润的总水平为零。许多作者，尤其是霍利[14]，就假设这样一种误差的分布必然存在，尽管由于没有一种正确的利润理论，他们得不出相应的结论。[15]

有人或许会反对说，企业整体上不可能蒙受一个净损失，但稍加思考就会明白，这种说法并不正确。随着社会的组织化，企业家几乎无一例外地都是财产所有者，也必然是某种形式的生产力的所有者。事情或许应该是这样，企业家的损失大于他们的收获，回报上出现的差额，除了应归因于企业家的能力之外，还有一些生产力上的原因。因

此问题的实质是，企业家作为一个阶级，平均而言，他们是否获得了比他们为企业提供人或物的生产服务而获得的正常竞争回报率更多或更少的回报。

基于归纳法这一问题不可能有确切的答案。比如说统计学上就有证据表明了这一结论，即最终结果是亏损，但却不能令人信服。[16] 或许我们所能做到的最好的事情，就是在演绎的基础上讨论这一问题，并且，除了就很有可能的事实提出看法外，什么都不要做。笔者坚信，企业作为一个整体必然有亏损。这一问题上的主要心理事实是我们耳熟能详的，其中一些事实前文已有提及。博彩和赌博中的人的行为是最突出的事例。亚当·斯密曾经指出，人天生就有一种夸大赢取大胜算的小机会的倾向。 西尼尔认为，[17] 想象力要么放大了获益的可能性，要么放大了亏损的赔率。坎南则认为，[18] 投资上异乎寻常的风险和异乎寻常的保险，对大多数人都很有吸引力，而一旦忽略了普通的风险，就只会获取极小的一个回报，但也会因此获得更多回报。卡弗教授的意见是[19]，企业风险是企业的显著特征，其中，成功的可能性并不大，倒是亏损的可能性要大于获利的可能性，这种情况不会受到天性好赌之士的欢迎，但这种情况下的利润却是一个实实在在的量。但是，考虑到将冒险的全部未来收益资本化为现值的概率，这种对企业风险性质的看法似乎很值得推敲。我们想强调的观点是，这些"风险"与客观的外部概率无关，而只与利用这种机会的人的判断价值和经营能力相关。亚当·斯密和冯·曼戈尔特指出的情况的确属实，大多数人都对自己的美好未来怀有一种不太理性的过分自信，一旦他们拿自己做赌注，一旦他们对自己的个人才能进行了计算，这种自信便成倍增长。更有甚者，对于主要代表了这类人的企业家来说，他们在这些事情上无疑最为突出；他们不是那种说三道四犹豫不决的人，他们精力充沛，乐观向上，通常都对事情充满信心，对自己则更是如此。

我们还必须在这些考虑之上再加上竞争条件的刺激因素，这如同在拍卖会上，人们不停地喊价以向竞拍者施加压力，在这种情况下，人们竞拍得来的物品的价值，常常超过了任何人对其价值的看法。另一个较大的因素就是人性的顽强，这在资本家心理上也 非常突出。人们在新的商业冒险中作第一笔投资时或许有些胆怯和谨慎，但一旦投入了进去，坚持到最后无疑是常规。对生产服务开价的人，大部分是现有企业的拥有者，我们也要考虑企业家本人的声望和企业家的老板对其的满意度。因此，设想这些价格是固定在一个较高的水平上，而

不是定在一个较低的水平上，似乎最为合理，也为事实实际上所证明，正如我们已经指出的那样，统计学也可以得出相同的结论。

有关企业家的纯利润问题就说到这儿。我们已经着重指出了这一事实，利润和应属收入实际上从来没有按其分割线作细致的划分。因为不存在一种算得上是纯利润的收入，所以，每种收入中都不包含利润的因素。或许这一点在利息问题上最为突出，至少最为人们所熟悉。人们认识到，对"纯利息"的识别是不可能的，普通利息中也包含有"风险溢价"的因素。工资中竟然也包含了一个可用回报的不确定性进行解释的变动因素。专业人士的收入则是众所周知的事情。人们被吸引进入这些行业，更多的是受到可以获得大成功的小机会的诱惑，而不是受排列井然的职位的吸引。亚当·斯密确信，一个只有较小机会获取较高职位和较多收入的职业，对能力相同的人来说，与那种收入稳定的职业相比，其收入将低于平均水平的回报，这一看法今天仍然被一般的研究所证实。这就是说，在这些情况下，承担风险也会有负的收益。

对多数劳动而言，机会总的来说相对较少，不管怎样，我们最好将机会视为对专门知识和技巧投资的回报，而不是直截了当地看成是对努力的回报。无论如何，如果斯密的推论是合理的话，承担风险似乎正好与厌恶风险相反，即人们为一份不确定报酬做事 （或者是努力获取工作的能力），一般来说比为一份固定报酬做事，要合适很多。对土地所有者来说，在出租土地这一问题上，事实上并不存在真正亏损的风险，因为通常很少或几乎不会出现收不到合约租金的情况。在借贷资本方面，我们发现本金和利息都存在亏损的风险，我们对确定回报率时的风险因素也倍加关注。对纯利率这一概念，我们很难给出一个确切的含义，因为对合约利息超过保险金弥补损失的一定水平的合理性进行思考，似乎没什么用处。与以前一样，问题在于，从固定合约利息和本金偿付中实际获得的，是否平均来说形成了一个与纯利息及原始本金相等的量，或者少于或多于纯利息及原始本金的量。笔者认为，在这一问题上无法形成一种观点。

从社会政策的角度，我们还可以提出两个问题。从某个角度看，"社会"是一个庄稼汉或"管家"（*wirtschaftender Mensch*），关心的是尽可能做好自己的工作且尽可能不费力气。上述考虑似乎表明，从这种纯生产效益的角度及从竞争性财政角度（competitive pecuniary）对所有因素进行的量度来看，让个人来承担风险是一个最佳选择。事情很可能是，由于社会和人类本性就是这样，一般来说，个人不仅不能对这些服务收取费用，而且还要对提供这种服务的垄断权利支付某

项费用。但我们必须牢记，就财产来说，个人实际上并没有承担风险，问题在于他感到他承担了风险，因为财产现在是而且“实际上”一直是社会的，所有权也是一种社会的职能。由于可能存在也实际存在大量的损耗和浪费，所以我们不太清楚所有权错觉事实上是否是社会用以回报物质财富管理的一种廉价方式。然而，因为所有问题都与人类动机相关，所以，除非我们对 作为个体的人和作为社会的人的实际欲望有某种了解，否则我们就只能对此问题作出负面的评述。当然，经过担保的管理的性质要与担保的成本一起加以考虑，但有关这一问题，我们在这里已经说了似乎值得一说的话。

第二个问题是，即使是在个人一般自愿承担损失的情况下，对个人以及总计由个人组成的社会来说，让前者承担产业的风险，是否真的合适的问题。通过考察我们自己通常对博彩和赌博所实际采取的态度，我们可以找到某种合适的答案。很显然，允许社会成员冒险的条件也存在某些限制，尤其是在独立成员让自己依赖那些社会尤为关注的其他成员的时候。当前所取得的飞速进步趋向于阻止劳动者轻率地为承担风险而签订合约，但没能对将原则推展至令体面而又自尊的生存方式的基础处于危险境地的财产风险，从理论上提出异议。

维持最低的生活标准，仅仅是风险分配和风险控制中涉及人类利益的众多问题之一，但我们在这里不能对其进行讨论，甚或不能试图作出分类或加以枚举。在结束对这一问题的讨论时，我们只是再次强调了从经济视角将社会组织视为静态社会中满足人类欲望的机制的局限性，从而科学地描述了这一术语的含义。人在生活中的主要兴趣毕竟是寻找生命的乐趣，这是一件迥异于消费最大数量财富的事情。我们必须对变化、新奇以及令人吃惊的事物予以充分的思考，就像对价值本身所作的思考一样，因为从最乐观的一面看，毫无疑问，我们大多数人在生产财富方面耗费的时间多于消费财富的时间，因此，我们必须对经济行为中生产方面的动态因素和个人因素加以考虑，而对效率因素则不予考虑。我们确 实所缺乏的，是前人那种以互娱、互重、互爱为基础的社会，不管这一问题考虑不考虑人性是否具有某种巨大价值，这一问题本身就是对生命的严肃思考。因此，每个个人都必须被赋予责任、选择的自由以及比他在一种管理专业化和集中化已经达到极致的组织制度下，所能拥有的更宽广的自我表现范围。这种情况是否切实可行，如何才能做到这一点，是工业民主的拥护者所面临的最大问题。

为结束我们的讨论，我们还必须切实关注一下不确定性与管理问题的长期方面。区别“静态”的和“动态”的“风险”是一个非常吃力的工

作，但却是与我们的主题相关的一个重点。在本书中我们已经强调指出，不确定性取决于变化，而且在很大程度上实际取决于进步性变化。管理或控制的问题由于与不确定性的相互关联或日相互蕴涵，所以相应地在很大程度上也是进步的问题。在一个没有进步的社会里，通过实际预测和管理，或者通过对各种事实进行归组以及对概率推理的运用所获得的确定的结果，未来的知识在很大程度上是完全的。在这种情况下，管理问题大体上简化为一种按部就班的活动，很少需要做什么真正 的决策。经济管理、自由契约，尤其是物质资料方面的私有制的实际形式，与敏感的管理形式问题紧密相关，这一问题产生于我们生活其中的这个社会所具有的高度"动态"特征，以及与变化相关的极度不确定性。众所周知，在现代产业时代开始之前，欧洲的经济生活是一种保守的生活，其管理组织具有集体主义性质。个人主义的确立出自于改进现有状况的欲望，尽管这可能让人产生误解，误以为这种情况是社会确信个人主义优于集体主义而直接产生的。

因此，私人财产制度的社会理论并不是基于这样的前提，即在消费品的创造中，生产资源将会得到更有效的利用，而是基于这样的信念，即在这种制度下，通过诱使人们冒险增加包括物资和技术知识及技能在内的生产资源的供给，对进步产生出更大的刺激。在对利息问题的讨论中，我们已经指出了这一观点的谬误之处，即可以根据消费的时间偏好，来解释积累和超前牺牲（forward-looking sacrifice）。为未来的消费所作出的当前牺牲，通常并不会因为个人的这种做法而增加总消费，另外，单纯的延迟消费也不会引起社会设备的净增长。"节制"应该是长期的，并不纯粹是一种等待的问题。由此可见，为私有制进行辩护的前提一定是，对所有权的渴望，与消费大量物品的渴望相比，更能激发人们作出牺牲，并对这一领域进行有效的控制。如果实在要说的话，私有制的社会政策是合乎理性的，因为拥有财富的欲望会引导人们牺牲消费，并为了增加自己的财产而承担全部的损失[20]。我们现在所关注的并不是这种前提条件正确与否，但指出与其应用相关的若干事实，似乎还是值得的。

如我们已经指出的那样，实际上社会经济进步的所有形式，都通过当前消费的牺牲或"投资"，代表着增进社会生产力的不同模式。这些不同的方式是公开的竞争性选择，用定量分析的语言来说，通常具有可比性。一个人可以将他的现在物品投资于创造新的设备物品（各种传统的方式和类型），或投资于发现和开发新的 自然资源，或投资于发展自己的个人能力（或在某种程度发展他人的能力），或投资于发明，或投资于改进企业组织，或投资于创造新的社会嗜好和欲望。

一般说来，前两种投资模式会产生新的财产，一般来说，这个社会也同意给予成功投资者及其继承人一笔无条件继承的不动产，并承认这些财产永远归属于他们。

对人自身的投资同样也会导致无可争议地拥有一种新的能力，但这种能力不能永久存在，它会随着个人生命的结束而消失。如果可能的话，比较一下这两种形式的投资的吸引力是一件很有意思的事情，因为作为一种投资动机，比人一生还长的有效控制，才是企业理论的主要议题之一。现在我们将再回到这一论题上来。

然而，投资于发明是一件不同的事情。因为使一个创意无限增值的成本非常低廉，所以人们一般很难对生产能力的增长进行资本化。社会通常允许发明人或其受让人尽可能长久地保有其创意的秘密，或以任何方式保守这一秘密。但是，这种做法是如此之不切实际，新发明的社会价值又如此之显然，因此专利制度得以确立，借助于法律的保护，暂时地、短期地改进了财产权的保护方式。很明显，这种对发明进行回报的方式是一种极不成熟的方式。这不仅是产品的消费者为产品付费的问题，这种付费无疑是公平的，而是因为其他大部分人都要忍受因人为高价而无法使用这种商品之苦。按照事情的发展，该当获得奖励的发明者实际得到任何类似公平回报的情况，无疑极为罕见，就算有也只是一种例外。如果有人有所获利，那也是一些发明的购买者，或者，至多是这样的发明者，他们只是对其他人已做过的前期工作和探索，添枝加叶，或 进行最后的润色，使一种想法切实可行。用某种直接的激励手段和对研究给予报酬的方式来取代人为的垄断，似乎是一种政治智慧和管理才能。

企业组织和各种方法的改进，仍然不能为获取永久性利益提供多少机会，因为这种改进的结果通常既不可能获得专利，也无法守住秘密。但这种进步也代表着用当前财富进行的投资，这种当前财富可以置于产生出永久财产权的领域。当然，不存在任何不愿意在这种改良上花费金钱的证据，这一事实给我们提出了一个意味深长的问题，即实际上诱使人们作出当前牺牲以推动经济进步的动机问题。用于创造新的欲望的费用，通过特定商标的使用以及商标和商标名称的法律保护，也能被用来生产更为长久的利益。当然，某些商标也成了高额财产价值的一部分，并且随时可以出售。

那么剩下的最后问题，即财产权和将财产权转给其他人的权力，或超过人的生命周期的项目控制，与激励人们储蓄和投资一样，也是相对重要的问题。在这里我们不能详尽讨论遗产问题。从严格意义上讲，遗产已不仅仅是所有权的问题，它不是所有权的必然组成部分，

遗产不依据于任何自觉的理论，它仅仅是偶然发生的事情而已。遗产的性质自然有几分属于家庭制度所依存的个人财产，随着生产物品重要性的增加，遗产也逐渐转换成了生产物品，与此同时，生产物品形式上的财产也极大地强化并孤立了私人家庭情感。自愿向家族之外捐赠财物，代表了稍后的一种发展方向，在某种程度上，这也是一种相反的趋向。

当然，所谓转赠权和遗赠权的"理论"，是指这些权利构成了诱 使人们保存和积累财富的重要因素。这一观点能否站得住脚，笔者极表怀疑，但出于很多考虑使我们不敢贸然对一些重大变化作任何辩解。困难仍然在于要提出一个似乎可行的选择计划。在财富所有者辞世之时将财富充公，倒是提出了了结这一问题的方法。但对那些对公共机构实施生产企业的直接管理持怀疑态度的人来说，租赁制度，或以债券形式通过拍卖交换收入权或诸如此类的做法，才提出了一种可能的解决之道。这种做法在某种程度上与圣西门空想社会主义学派的主张非常相似。 [21] 尽管如此，在人们中间进行收入分配或收入的公共用途的现实问题，还是使人疑虑重重。

这里我们再次提出与每个人的个人能力相关的一些类似问题，如我们已知的那样，这些问题是指，人们固执地不肯将个人能力的经济含义与物质财富的经济含义区分开来。天赋能力按其本义必然是指遗传所得的能力，除了以人本身的能力对个人财产权的概念进行修正外，无所可为。然而，文化，在其全部的微妙意义上，和教育及一些形式简单的培训一样，多少也是可以传播的，多少也属于自愿的赠与，个人影响或"权势"的因素我们也不能不予考虑。掌控此类事情具有非凡的意义，在一个已废除物质财产的社会里，这种意义与其说是减少了，还不如说是在增加。在我看来，真正的机会平等，即一种真正的量才录用制度，是不可想象的，只要想到私人家庭制度，我们就不要指望有达到这一完美境界的 捷径。当然，柏拉图已经认识到了这一事实，但其大多数现代继承者却趋向于对此视而不见。

任何一种专断的、人为的以及道德或理性的社会重建，其最终的困难主要集中在现实世界的社会承续问题上，我们每个人都是赤身露体、身无分文、无助、无知、身无长技地诞生在这一现实世界上，我们必须耗费一生中三分之一的时间来了解自由契约存在的前提条件。无论我们认为该当做的事情如何理想，我们都不能轻易地从根本上改变管理的分配，个人能力、地位和机会的分配，劳动负担和不确定性的分配以及社会物质生产的分配。有关社会的基本事实是，社会是由有生有死并会由他人取代的无数个人组成的；而有关现代文明的事实

是，现代文明取决于对继承自过去的三种累积遗产的利用，即物质资料和用具、知识和技艺以及道德规范。除了生命之火本身，这个世界的物质财富和庞大且日益复杂的技术体系以及使人能适应社会生活的各种习惯，一定会在老一辈人辞世的时候，以某种方式转至生来对这类事情一无所知的新一辈人那里。现有的程序，即私人家庭制度和私人财产制度（包括人自身及财产）、继承权及遗赠权和父母的职责等等，为解决这一问题提供了一种获得多少尚可接受之结果的解决方式。这种制度并不完美，甚至不能称之为良好；但是，公正地考虑一下根本性变革的困难，尤其是考虑一下我们对我们所期望之事情的无知和纷争，在讨论重建的提议时，我们尤应持审慎和谦恭的态度。

---

[1] 某些国家在独立从事经营的劳动者组织的发展过程中，在借贷必要资本，并用固定工资雇用管理人员方面，也出现了一些有限的进步。普通意义上的协作生产或许被认为起源于此，但因为劳动者很少借贷资本，所以无论哪种情况都无法为上述概括提供一个明显的例外。这一机制根据其自身的趋向和义务，并不含有能使人们为了获得资源使之达到预期目的，而抵押出自己的生产能力的作用，这是我们文明的缺陷之一。

现代企业发展中一个值得注意的趋势，就是将不确定性专门化并进行细分，而且在所有适当的程度上对其进行控制。从一个极端看，股份公司增加发行了一个绝不冒险且对企业行为漠不关心的纯贷款人所能想到的各种级别的证券，而在另一个极端，由于风险和控制高度集中，以致收入上的任何微小波动都造成了高股息与估定股息之间的差异。在商业企业甚至是工业企业中，信用票据通过一系列中介人的流转，使这些票据增加了一份稳定的保证，并以一个较高的价格或是较低的回报再转手出去。债券商行、证券经纪商以及承兑银行在这一领域都有令人瞩目的发展。在劳动领域中，也显示了同样的趋势。中介人甚至有可能先雇下劳动者，然后再将他们转雇给实际的使用人，这种情况就像我们熟悉的包工头（*padrone*）的情况，以及一些行当的专业性劳动一样。分红制的每一步发展都类似于与风险和控制的重新分配。

[2] H. S. 梅因爵士和赫伯特·斯宾塞尤其应对这种错误百出、回避问题实质的曲解负责。

[3] 很显然，在一个连续发展的社会（continuous society）里，纯粹的 契约自由是不可能的，因为儿童和老人以及许多人什么事都管不了。为了在一种纯形式上研究这一概念，我们不得不假定（参见第

四章），所有不能自立的人都绝对是从属于人的，就是说，这些人实质上是由社会的合约当事人自愿“拥有”的。

[4] 我们没有对自然要素和生产设备物品作出区别，因为我们已经表明，在竞争条件下，我们无法在强取豪夺和生产之间作出最终的区别。（见第四、第五和第十一章中对土地和资本的研究。）在这一方面，我们或许可以说，我们没必要与马歇尔所采取的将土地与资本相分离的观点唱反调（《经济学原理》，第四篇，第一章）。按照一个政治单位只占有一块有限的、其自然资源都已得到彻底开发的土地的观点，根据他们在世界经济，或在一个类似美国这样庞大而且相对较新的国家中，从所占有的土地中产生的新的供给来看，他们维持的是一种不同的关系。

[5] 有意思的是，我们观察到，通过赔偿法而引出的在管理上对劳动者人身安全的关注，尤其是在削减事故方面，“安全第一”运动带来的引人注目的结果。

[6] 见J. C. F. 梅里尔《谷物价格报告》（1915年9月29日）中关于“投机”的一章，第26—27页：“对于商业来说，这是一条公认的公理，即任何一个行业中的风险越大，对从事这一行业的那些人来说，利润一定也越大，或者说……利润与风险成比例！”

[7] 《风险与保险的经济学理论》，第55—56页。

[8] 见前引（《美国科学院院刊》，1896年），第119页。

[9] 《经济学季刊》，第九卷，第4号，第414页。

[10] 《经济制度》，第54页。

[11] 《企业家利润》，第85页。

[12] 《经济学原理》（1913），第366—367页，第383—384页。

[13] J. S. 穆勒说过利润趋向于均等的可能性（chances），但在该书第五版里，“可能性”一词变成了“预期”（expectations）。见《政治经济学原理》，阿什利版，第412页。

[14] 参见第二章（第42页）。

[15] 霍利有时候认为利润是负的（《经济学季刊》，第十五卷，第609页），有时候又认为是正的（参见第79页）。

[16] M. 波特在《企业家和企业利润》（巴黎，1905）一书中指出，这一结论根据马萨诸塞州企业倒闭的具体数字得出。纽约州立农学院对农场会计数据的研究结果也表明，通常，农场主获得的收益少于公平工资和对投资的公平回报，对公用事业投资的调查也得出了相同的结论。W. I. 金博士对美国的收入分配进行研究后，得出了这样的

结论，美国每位企业家的平均利润，大约是每位劳动者平均工资的1/10～4/10倍。（参见《美国人民的财富和收入》，第165页。）作出这样的假设似乎非常保险，企业家能力大于劳动者的能力之比，要大于这一收入比例，尤其是，人口调查报告中的大部分工薪人士是妇女、年轻人和孩子。然而，金博士将收入分成几个份额，并且，对各类收入收受人人数的估计，充满了大段的推论和假设，这样漏洞太多，所以其结果不能令人信服。

[17] 坎农的引证，见《生产与分配理论史》，第369页。

[18] 《帕尔格雷夫政治经济学词典》“利润”条。

[19] 《财富的分配》，第283页。

[20] 对这一观点进行正确而全面彻底的讨论，必须要对企业家的动机和财产拥有者的动机进行区别，财产拥有者是将自己财产的使用权以一个固定回报转交给企业家的人。

[21] 亦可参见阿尔文·S．约翰逊：《遗产税的公有资本化》，载《政治经济学杂志》，1914年2月号。

索引

（本索引所标页码为英文版页码，请参照本书边码使用）

A

Adriance，W. M.，W. M. 阿德里安斯， 109，112
Analysis，identical with static method，分析，与静态方法一致的～，17
Anderson，B. M.，Jr.，小 B. M. 安德森，64n.，85
Assumptions of economics，importance of making explicity，明确表述经济学假设的重要性，10ff.

B

Bagehot，W.，W. 白哲浩，5，25
Balfour，Jas.，贾斯·鲍尔弗，221n. 2
Borel，E.，E. 博雷尔，221n.
Bowley，A. L.，A. L. 波利，212n.

C

Cairnes，J. E.，J. E. 卡恩斯，10，123
Cannon，E.，E. 坎农，24n.，150，365
Capital and capital goods，资本和资本品，166，n. 1，321ff.，银行通过强迫储蓄产生的～，165，n. 2；～与产品的同质性，166n.
Capitalization，资本化，138，330

Carver，T. N.，T. N. 卡弗，31，n. 4，109，124，365
Choice，theory of，选择理论，第三章；～的原理，64，65
Clark，J. B.，J. B. 克拉克，15，16，22n.，24，31，32ff.，108，124n.，142n.，159.，179n.
Clark，J. M.，J. M. 克拉克，62n.，109，179n，263n.
Competition，absence of profit test of perfect，竞争，缺乏利润检验的完全～，18ff.，完全～的先决条件，76-86
Comte，A.，A. 孔德，8n
Control，means meeting uncertainty，控制（管理），应对不确定性的手段，259，271，288f.；～和一般间接知识，287f.；第十章
Cooley，C. H.，C. H. 考利，208，n. 2
Cost，equal to value with uncertainty absent，成本，因不存在不确定性而与价值相等的～，71，86；静态条件下供给的增加，90f.，92n.，121f.；辛苦～与机会～的同一，73
Cournot，A.，A. 库尔诺，6
Crusoe economy，鲁滨逊经济学，74ff.

D

Davenport，H. J.，H. J. 达文波特，31，n. 4，64n.，81n.，105，109，124n.，183n.，336n.
Deduction，and induction，演绎，～和归纳，7n.
Deductive method，place in economics，经济学中的演绎法，第一章；6，10
Dewey，John，约翰·杜威，16
Diminishing productivity，生产力递减，104，119
Diminishing returns，回报递减，98ff.，119
Distribution，theory of，分配理论，第四章
Du Bois-Reymond，E.，E. 杜波伊斯一雷蒙德，201n.

E

Economics，classification of principal problems，经济学的分类和主要问题，134

Edgeworth，F. Y.，F. Y. 埃奇沃思，64n.，69n.，82n.，212n.，224
Elderton，W. P.，W. P. 埃尔德顿，212n.
Ely，R. T.，R. T. 伊利，31，n.4
Engles，F.，F. 恩格斯，27
Enterprise *versus* handicraft，企业与手工业，244
Entrepreneurship，elements of，企业家职能的因素，270，282f.
Equilibrium，均衡，17；趋向于～的进步的各个阶段，170ff.
Equilibrium levels，wages and interest indefinitely remote，均衡水平，工资与利息不确定的差异，155，164n.，166ff.
区别于风险的判断错误，225f.

F

Factors of production，tripartite division illicit，生产诸要素，～三分法的不当，123f.；必须从实物意义上定义～，116；～不能由供给条件来加以适当的区分，159ff.，153n.，163n.
Family and free enterprise，家庭与自由企业，374f.
Fetter，F. A.，F. A. 费特，31，n. 4，64n.
Fisher，Arne，阿恩·费希尔，222n.
Fisher，I.，欧文·费雪，31，n. 4，220.，227，239n.
Freedom *versus* free contract，自由与自由契约，351ff.
Friction，economic，经济摩擦，342ff.

G

Geddes，Patrick，帕特里克·格迪斯，54n.
Godwin，Wm.，Wm. 葛德文，53，n. 2
Gross，G.，G. 格罗斯，22n.，28，29，30

H

Haney，L. H.，L.H.，黑尼，183n.，254n.
Hawley，F. B.，F. B. 霍利，31，41ff.，184，298n.，364

Haynes，John，约翰·海恩斯，199n.，362
History of profit theory，利润理论史，第二章
Hobson，J. A.，J. A. 霍布森，31，110，113，159，n.
Huebner，S.，S. 许布纳，249n.
Hufeland，胡费兰，26

I

Imputation，theory of，价值归属理论，第四章
Inductive method，归纳法，第一章
Inheritance and saving，遗产和储蓄，373
Insurance，theory of，保险理论，247ff.
Interest，theory of，利息，～理论，161ff.，第十一章；静态条件下可能缺乏～，168，169；对借贷的合约选择，169；～与租的区别，328f.

J

James，Wm.，Wm. 詹姆斯，210n.
Jevons，W. S.，W. S. 杰文斯，6，64n.，132n.
Johnson，Alvin S.，阿尔文·S．约翰逊，31，n. 4，39f.，124n.，161n.，187，374

K

Keynes，J. N.，J. N. 凯恩斯，10
King，W. I.，W. I. 金，364，n. 3
Kleinwachter，Fr.，Fr. 克莱因韦希特，28，29，30
Korner，A.，A. 克尔纳，28n.，29

L

Landry，A.，A. 兰德里，110
Laplace，P. S.，P. S. 拉普拉斯，222n.
Large-scale business reduces risk，大型企业减少风险，252ff.

Lassalle，F.，F. 拉萨尔，27，153n. 2
Lavergne，M. B.，M. B. 拉韦涅，30n.，187
Lavington，F.，F．拉文顿，199n.
Leroy-Beaulieu，P. P. Sr.，P. P. Sr. 勒鲁瓦一博利厄，31n.
Leslie，T. E. C.，T. E. C．莱斯利，199n
Leverhulme，Lord，利弗休姆爵士，127n.

M

Mackenzie，J. S.，J. S．麦肯齐，5
Macvane，S. M.，S. M. 麦克文，31n.
McCulloch，J. R.，J. R. 麦克库洛赫，24
Maine，Sir H. S.，H. S. 梅因爵士，351n.
Malthus，T. R.，T. R. 马尔萨斯，24，154
Manager，the salaried，支薪经理人，第十章
Mangoldt，H. v.，H. v. 曼戈尔特，22n.，25，26，27，362
Marshall，Alfred，阿尔弗雷德·马歇尔，15，16，25，31，71，n. 3，82n.，142n.，165，211n.
Marx，K.，卡尔·马克思，22n.，28
Mataja，V.，V. 马塔加，22n.，28
Menger，K.，K. 门格尔，28，29，110
Merril，J. C. F.，J. C. F. 梅里尔，362n.
Mill，John S.，约翰．S．穆勒，6，10，24，152，154，184，363
Mitchell，W. C.，W. C. 米切尔，54n.，64n.
Mithoff，Th.，Th. 米特霍夫，28，29
Monopoly，垄断，184ff.；～是经济学上的产物，186，188ff.；普遍趋向的～，190ff.
Motives，always relative，动机，相关的～，59；非主要消费，52ff.，319，331n.，369
Moulton，H. G.，H. G. 莫尔顿，165，n. 2，336n.

O

Organization，central problem of economics，组织，经济学的中心问题，54ff.

P

Padan，R. S.，R. S. 帕丹，110n.，111
Palgrave，R. H. I.，R. H. I. 帕尔格雷夫，24n.
Pareto，V.，V. 帕累托，6，14
Patten，S. N.，S. N. 帕滕，69n.
Pearson，K.，K. 皮尔逊，212，n.1，221n.
Pierstorff，J.，J. 皮尔斯托夫，22n.，28
Pigou，A. C.，A. C. 庇古，199n.
Plato，柏拉图，374
Poincare，R.，R. 彭加勒，221，n. 2
Porte，M.，M. 波特，22n.，364n.
Price，theory，classification of main problem，价格，理论，主要问题的分类，134
Probability，概率，212ff.，～的类型，214ff.，223ff.
Productive service supply and demand under static conditions，静态条件下生产服务的供给与需求，117ff.
Productivity is an organization concept，has no moral significance，生产率是一个组织概念，没有任何道德意味，109，178；与因果关系相符，112，113f.
Profit，history of theories，利润，～的理论史，第二章；alleged tendency to zero，据说趋向于零的～，361ff.，作者的～理论，第九章；非完全竞争的标志，18ff.；可能总体上为负的～，361ff.，364；～与其他分配份额的关系，302ff.
Progress，theory of，with uncertainty absent，进步理论，不存在不确定性的～，第五章；进步的模式或要素，145—147；不确定性与～，第十一章
Promotion，促进，257
Property，meaning，财产，～的意义，352，566；一种社会职能的所有权，359ff.
Psychological theory of interest does not fit real conditions，不符合真实条件的利润的心理学理论，136，67

R

Read，Samuel，塞缪尔·里德，26n.
Resources，资源，65
Ricardo，D.，大卫·李嘉图，27
Risk，*versus* uncertainty，风险与不确定性，19，225f.，第七章；个人与物质财产，355ff.
Rodbertus，J.，J. 罗德贝尔图斯，27，28
Roscher，W.，W. 罗雪尔，26
Ross，E. A.，E. A. 罗斯，199n.，362
Rossi，罗西，26n.

S

Saving，motives of，储蓄的动机，137ff.，162f.
Say，J. B.，J. B. 萨伊，25
Schaffle，V.，V. 舍夫勒，26
Schonberg，G.，G. 舍恩贝格，28n.
Schroeder，E. A.，E. A. 施罗德，28n.
Schumpeter，J.，J. 熊彼特，15，24，33，n. 4
Seager，H. R.，H. R. 西格，31，n. 4，85n.
Seligman，E. R. A.，E. R. A. 塞利格曼，31，n. 4，85n.
Seneuil，Courcelle，库塞尔·塞纳耶，25
Senior，N. W.，N. W. 西尼尔，365
Sidgewick，H.，H. 西奇威克，132n.
Simth，Adam，亚当·斯密，24，27，365
Speculation，theory of，投机理论，255ff.； ~既影响风险的合并又影响专业化，257
Spencer，H.，H. 斯宾塞，132，n. 2，351n.
Static method，静态方法，16
Static state，specifications of，静态状态的规范，145—147
Stuart，H. W.，H. W. 斯图尔特，54n.
Supply curves，供给曲线，84

T

Taussig，F. W.，F. W. 陶西格，31，n. 4，112，321，n. 2

Taylor，F. M.，F. M. 泰勒，31，n. 4，99n.，104，110；与威塞尔论生产率，110n.，126，362，363
Taylor，H. C.，H. C. 泰勒，286n.
Thomas，W. I.，W. I. 托马斯，333n.
Thunen，H. von，H. von屠能，26
Time preference，fallacy of，时间偏好的谬误，130ff.
Tufts，J. H.，J. H. 塔夫茨，333n.

U

Uncertainty *versus* risk，不确定性与风险，19；第七章，应对～的方法，239f.，～的要素，202，241ff.，应付不确定性是管理的根本，259，271，288f.；～的分配，300；与～有关的社会政策，第十二章；多大程度的厌恶，347ff.
Utility，效用，61f.；～和相对的负效用，63；利用率，59，70

V

Veblen，T.，T. 凡勃伦，28n.，188n.，334n.
Venn，J.，J. 维恩，224

W

Walker，F. A.，F. A. 沃克，25，31，159n.
Walras，L.，L. 瓦尔拉斯，6
Wants，Production of，稀缺产品，339
Watkins，M. W.，M. W. 沃特金斯，165，n.2
Wicksteed，P. H.，P. H. 威克斯蒂德，14，64n.，108n.，110，135n.
Wieser，Fr. v.，Fr. v. 威塞尔，104，n. 2，110
Willett，A. H.，A. H. 威利特，39f.，189n.，263n.，266n.，362
Wirminghaus，A.，A. 维明豪斯，28n.

Y

Young，A. A.，A. A. 扬，30n.，159n.，188n.

Z

Zuns，E.，E. 聪茨，28n.

汉译世界学术名著丛书

分科本◎经济

法国农村史

〔法〕马克·布洛赫 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
中译本序言
导言 对方法的几点思考
书目指南
第一章 占有土地的主要阶段
一、 初始阶段
二、 大拓荒时代
三、 从中世纪的大拓垦到农业革命
第二章 农田生活
一、 旧农业的一般特征
二、 轮作型式
三、 农田状态：长形敞地
四、 农田状态：不规则形敞地
五、 农田状态：圈地
第三章 14、15世纪危机以前的领主制
一、 中世纪前期领主制及其起源
二、 从大地产主到土地食利者
第四章 从中世纪末到法国大革命前领主庄园与所有制的演变
一、 领主庄园法律地位的演变；农奴地位的变化
二、 领主财富的危机
三、 “领主的反对势力”：大土地所有者和小土地所有者
第五章 社会集团
一、 份地和家庭共同体
二、 农村共同体；公社
三、 阶级
第六章 农业革命的开端
一、 对集体地役的首次攻击：普罗旺斯和诺曼底
二、公共牧场权的衰落
三、 技术革命

四、 走向农业个体化的势力：公共地产和圈围
第七章 延续：过去和现在
地名索引
人名译名对照表
三 画
四 画
五 画
六 画
七 画
八 画
九 画
十 画
十 一 画
十 二 画
十 三 画
十四画以上
附图目录
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

中译本序言

《法国农村史》[1]今天在西方史学界已被公认为一部古典名著。著者马克·布洛赫（Marc Bloch，1886—1944年）是法国当代负有国际盛誉的历史学家[2]，曾任斯特拉斯堡大学（1921—1936年）、巴黎大学（1937—1940年）、蒙彼利埃大学（1941—1942年）等校教授，著有《法国农村史》、《封建社会史》（二卷，1939—1940年，英译本，1961年）和《史学论文集》（二卷，1963年）[3]等书。他于1929年与同事斯特拉斯堡大学教授、法国历史学家卢契安·费夫尔（Lucien Febvre，1878—1956年）合作，创办并且主编《经济与社会史年鉴》杂志。这是法国第一份社会经济史杂志，也是马克·布洛赫和费夫尔倾注全部心血的事业。特别是布洛赫。在《年鉴》的"每一期上，他的书评、札记和论文都占据一大部分，并且往往是最引人入胜的部分"。[4]到了30年代后期，《年鉴》成了全欧洲一份最生动、最富有启发性和最有创见的史学杂志，它不但反映和代表了，而且还引导和领导了法国及其邻国的历史研究，造成一代新的学风。[5]

马克·布洛赫不但是一个卓越的历史学家，而且还是一个值得后世永远怀念的民主自由战士，一个英勇的爱国者。在第一次世界大战中，他多次为法国荣立战功；第二次世界大战爆发，德国纳粹势力侵入法国以后，他因为是犹太人，被迫辞去教职。这时他本来可去美国或阿尔及尔任教，却宁愿留在法国参加抵抗阵线活动，最后于1944年被捕，在德军集中营中遇害。这时他还不过58岁。

马克·布洛赫的过早去世，使得他能够留给后世的著作不是太多。《法国农村史》是他的成名之作，也是他的史学造诣的代表作品。这书的特征，或者也可以说是马克·布洛赫史学的特征，我认为有这样三方面：

第一，古为今用。

马克·布洛赫在他生命的最后日子里，在德军集中营用小学生笔记簿写了（没有最后完成）一部小书《史学罪言或史家行业》[6]。在这本书里，他开宗明义讨论了“历史有什么用处”或“为什么要研究历史”的问题。他认为史学也能够成为一门科学。史学研究的目的虽然不能是探索严格和永恒不变的规律，也应当是分辨事物和增进人对于现实世界的理解，使他们通过古为今用，能够生活的好一些。[7]由此，他认为一个历史学家的任务不能限于铺陈史料、描绘史实，而是要去解释史实，说明历史事件的前因后果，或揭示事物表象下面的隐含实质。[8]上乘的历史著作应该能够古为今用。

马克·布洛赫的《法国农村史》是这样的一本著作。这书的内容是古代、中世纪和近代早期法国社会的物质和经济基础，也就是农业生产和庄园制度。庄园制度（农村生产关系）史占四分之三的篇幅，是全书的主要内容。专门论述农业生产的部分只占很小的篇幅：开头谈了荒地开垦、耕种技术、传统土地公用制度，最后谈了农业革命的开始和农民个人主义。但我们从书中不难看出，马　克·　布洛赫研究庄园制度史的目的，主要不是在于了解这种中世纪社会生产关系制度本身，而是在于了解这种制度对法国中世纪以来农业生产发展和农民个人主义的影响。在中世纪和中世纪以后的长短不同时期，欧洲地区几乎都存在过与法国庄园制度大致相同的农村社会关系，但从16世纪开始农业革命以后，西欧像英国或德国的农业一样，逐渐形成了以大地主经营的、围圈起来的大农场为主的局面；而在法国则除了少数省区有圈地农场以外，占统治地位的是农民小土地所有制，是农民个人主义经营。个体小农业直到今天还是法国经济发展中一个拖后腿的因素。这是什么缘故呢？马克·布洛赫现在提出了答案。他在《法国农村史》的最后写道：

“土地形状上的传统主义，共同耕作方式对新精神的长期抵抗，农业技术进步的缓慢，这一切的原因不都在于小农经济的顽固性吗？远在王家法庭最终批准法律承认自由租地耕种者的权利之前，小农经济就名正言顺地建立在领主的习惯法基础上，并且从地多人少这一现象中找到了它经济上的存在理由。”

这也就是说，马克·布洛赫并不认为贵族地主庄园和农奴制度是法国所以盛行小农经济的决定性因素，经济和其他的条件可能对一地的

土地占有和农业经营方式有更为重要的作用。

马克·布洛赫是怎样得出自己的结论的呢？主要是从他的史学观点和方法。在本书中，马克·布洛赫的两个史学观点是清楚的：整体史观和多因素论。

第二，整体史观，多因素论。

马克·布洛赫认为史学是一门研究在时间过程中的具体的人类社会或其中某一现象的科学。由于任何时代的社会都是一个整体，任何社会现象，不论是某一事件的发生，还是某一制度的兴起或中衰都是既有历史渊源，又有当时各种环境因素的作用。全部人类历史便是这样由时间因素和空间因素相互作用而成的一个整体。从时间上来说，这是一个不断运动，不断前进，绝不返顾的整体。历史"恰似一江春水向东流，剪不断"。马克·布洛赫因此认为：从古到今的历史本来不能割断，只是因为一个人的生命过于短促而历史的范围过广，所以才需要断代研究，但不论是哪一段历史的研究都不能画地为牢，闭关自守，而必须看到别的时代，上下古今互通声气，因为唯一的真实历史是通史，而通史是只有通过断代史或部门史之间的互相合作才能写好的。[9]

从空间关系来说，任何一个特定时间的社会现象都是同当时周围环境相联系的。"欧洲封建制度不是由〔古罗马〕遗迹拼凑而成，而是从我们历史上一个时期的社会总体情况中兴起的。"马克·布洛赫因此引用阿拉伯人的一句成语——"人的近似他们的时代要超过近似他们的父亲"，来告诫历史学家不要脱离具体时代来理解一种社会现象，不要把人类社会抽象化，而是应"在思想上充分领略当时的时代气氛"[10]。一个时候的社会总体情况或时代环境自然是复杂的，是多种因素相互作用的结果，其中经济和社会因素无疑十分重要。马克·布洛赫正是因为认识这些因素的重要性，所以才用"经济与社会史"来命名他和费夫尔在1929年创办的《年鉴》杂志；但他同时认为其他如地理、心理和生产技术等也是在不同时期起着程度不等的作用的因素。

马克·布洛赫就是用这些观点写成《法国农村史》的。

第三，比较研究和综合分析。

根据整体史观和多因素论，马克·布洛赫主要运用比较研究和综合分析两种方法来研究法国农村史。他在这部书中的比较研究分为两个层次：首先是法国各地区之间的比较，这是全书的主题；其次是，他认为法国问题只有摆在整个欧洲当中去，才能更加深刻地理解。

比较研究是根据整体史观需要的史学方法。根据多因素论，马克·布洛赫的《法国农村史》不但是一部社会经济史，而且也是一部农民心理史和人文地理史，一部这些专门史的综合系统历史。书中对法国近代农民个人主义的论述是比较研究和多学科综合分析的成果。

《法国农村史》没有涉及封建主义。马克·布洛赫把庄园和农奴制劳动看作欧洲中世纪封建制度的主要组成部分[11]，但认为庄园制度和封建制度是在性质上和历史上都不相同的制度，不宜混为一谈[12]，所以他把欧洲中世纪封建社会中一般人的思想文化意识和政治法律制度等上层建筑问题，一概留到《封建社会史》中去详细论述，不在这里涉及。

我国从先秦以来就是一个小农经济社会。其渊源所自以及所以如此的原因，似乎到今天还有待于很好研究。对于这种研究，马克·布洛赫用以研究欧洲封建社会和庄园制度的观点、方法以及他的研究成果都可能值得我们参考。现在张朋浩、车耳和余中先三位同志把《法国农村史》译成中文，商务印书馆把它作为"世界学术名著"之一出版，对于我国的社会经济史教学和研究都将起帮助和促进作用，自然是很大的好事，但我还希望这书的续篇——《封建社会史》也能不久就有中文译本出版，好使大家能更深入和全面地了解马克·布洛赫。

陈振汉

1989年2月，北京大学

---

[1] 法文原名《法国农村史的基本特征》， 1931年初版；再版，二卷， 1952年、1956年。（第一卷，1952年，系重印1931年版原书；第二卷系布洛赫在1931年后的论文和为增订1931年版而作的笔记，由 R.Dauvergne 编辑成书。）英文译本， 1966年，中译本系据1931年初版法文原著译出。

[2] 英国剑桥大学教授、著名经济史学家波士坦（M.M.Postan）称他为20世纪法国最伟大的历史学家（英国《经济史评论》杂志，1944年，新辑，第14卷，第2期，第161页）。

[3] 《史学论文集》包括1911—1948年间发表的马克·布洛赫论文。

[4] 前引波士坦文，〔英〕《经济史评论》，新辑， XIV：2：161—162。

[5] 前引波士坦文，〔英〕《经济史评论》，新辑，XIV：2：161—162；费尔南·布劳代尔（Fernand Braudel）："马克·布洛赫"，载《国际社会科学百科全书》。

[6] 布洛赫死后，由费夫尔整理成书，于1949年出版；英译本《史家行业》， 1954年。

[7] 《史家行业》（英译本），第10、12、17页。

[8] 《史家行业》（英译本），第9—13、190页。

[9] 《史家行业》（英译本），第47页。

[10] 《史家行业》（英译本），第27、34—35页。

[11] 《封建社会史》（英译本，1961年），第446页。

[12] 《史家行业》（英译本），第171页。

导言 对方法的几点思考

若将应由作者一个人承担的责任转嫁到可爱的客人们头上，这恐怕可以称之为一场恶作剧。但是我要说，假如比较文化研究学院去年秋天并未邀请我去作一系列讲座，这本书也许就不会出世。一个深知职业困难的历史学者——按福斯泰尔·德·库朗热的话来说，这是一切职业中最艰难的一项——在决定用几百页纸的文字描述一段漫长的进化史时不会不犹豫再三的，更何况这段历史还模糊不清。我终于屈从于一种欲望，向比我在奥斯陆的宽厚仁慈的听众数量更多的读者提出一些假设，直至今日，我仍未有暇运用必要的证据进一步发挥这些假设，然而眼下，我觉得这些假设会向研究者们提供有用之物，指明工作方向。在触及问题的要害之前，最好简单地解释一下我是在什么思想方法指导下致力于本书写作的。当然，关于方法的有些问题会超出、甚至大大超出我这本小书的范围。

* * *

有些时候，在一门学科的发展中，一种设想，哪怕表面看来很不成熟，往往会比许许多多的分析研究更有用，换句话说，有时候揭示问题本身比试图解决它们更为重要。我国的农村史研究似乎也到了这种时候。一个探险者在钻入茂密的丛林之前，总要简略地环顾四周，一旦钻入密林后，他的视野再也不会开阔了，我希望实现的就是这种环顾。我们的无知是惊人的。我尽力不去遮掩这种无知，也不遮掩研究中存在的空白，尽管我的资料有些部分所依据的是第一手调查，但终究是东一 NC56C 头西一棒子，难免流于不全。[1] 然而，为了使我的论文不至于不可卒读，我只在万不得已之处，才用上一两个问号。总而言之，难道不可以这么认为：在科研课题中，一切肯定都只是假定？今后更深入的研究将会宣告我的论文已彻底过时，到那时，如果我可以相信，我的错误臆测曾帮助了历史真理意识到它本身的正确，那么我的辛苦就算得到了完全的报答。

只有那些小心谨慎地囿于地形学范围的研究才能够为最终结果提供必要的条件。但它很少能提出重大的问题。而要提出重大问题，就必须具有更为广阔的视野，绝不能让基本特点消失在次要内容的混沌体中。甚至有时候，把视野放在整整一个民族的范围中还嫌不够：如果不在一开始就将眼光放在全法国，我们怎么能抓住各不同地区发展中的独特之处呢？推而广之，法国的发展运动只有放到全欧洲范围内来考察才能显出其真正意义。这种研究，既不是强迫同化，更不明确区分，也不是像玩拼照片游戏那样构建一个虚假的、传统的、模糊的总体形象，而是通过对比，在指出它们的共同性的同时指出其独特性。因此，我目前进行的民族历史某股潮流的研究紧密地与我以前努力从事的比较研究相联系，也与邀请我的比较文化研究学院已往做了大量工作的研究事业相联系着。

但是，论文形式本身所要求的简单化不得不带来某种程度的曲解，这一点必须正大光明地指出来。"法国农村史"这几个字看来十分简单。然而仔细考察起来，众多的困难就接踵而至。从农业的基本结构上看，构成现代法国各地区之间的差别比任何一个单独地区同政治边境以外的其他国家的地区的差别要大得多，在过去，这种特点尤其明显。渐渐地，在这些基本的差异之上，一个人们称之为法国农村的社会建立起来了，这一过程固然十分缓慢，而且吸收了原先属于国外的许多社会或社会碎片的因素。如果我们事先不讲清楚，对这些借助于各个不协调社会的古老现象的了解与现代及当代法国的智力水平绝不可分离（而这种智力则是从原始的多样化的差异中一代接一代传继下来的），那么，把有关9世纪的材料当成是"法国"的，如同把13世纪的材料看作普罗旺斯的一样实属荒谬至极之事。一句话，定论只能在终点得出，而不是在起源，或是在发展途中：也许这是一个公认的惯例，但愿它有自知之明。

法国农村是一个庞杂的社会，在其边境之内，在同一片社会色调的版图内，顽固地聚集着各种截然不同的农业文明的遗迹。洛林的大村庄四周无圈围的长条田，布列塔尼的圈地和农舍，像古希腊卫城那样的普罗旺斯的村庄，朗格多克和贝里的不规则地块，凡此种种不同形象，我们即使闭上眼睛，也能在思想的目光前看到它们的形状，它们解释了存在于人类社会中的差异之深刻。我努力试图给这些差别以及其他许多差别以公正的评价。然而，考虑到叙述必须简要，又希望首先将重点放在几个常遭世人轻视的重大共同现象上，我不得不再三

约束自己，多谈普遍性问题而少提特殊性问题，至于共同现象在各地的细微差别就留待以后的研究者去考证吧。这番做法的基本弊端是在某种程度上会掩盖地理因素的重要性：因为大自然加之于人类活动的条件即使不能解释我们农村历史的基本特征，也可以为弄清地区间的差别提供自己的帮助。将来进一步的研究必定能在这方面给予重大的纠正。

历史首先是一门研究变化的科学。在考察各类问题时，我尽量做到永远抓准这条真理。然而，我有时仍以一种离我们较近时代的光芒去照耀遥远的过去，尤其当我研究农业经营制度时。在上一门关于家庭的课程时，迪尔凯姆曾说过："要想了解现在，首先必须离开它。"我同意他的说法。但在有些情况下，为了说明过去，人们必须看一看现在，或者至少也该先看一看离现在最近的一段过去。这就是文献资料状况要求农业问题研究采取的方法，我们将看到这样做的理由。

* * *

从18世纪起，法国农业生活才得以见诸历史书籍，而不是在以前。直至那时，除了几位只关心烹调法的专家外，作家们极少考虑这方面的事；行政官员亦无更多的关注。仅有几本法律著作或几部习惯法向人们提供诸如公共放牧制之类的农耕基本法则。无疑，在本书中我们将会看到，要从旧的文件中摘取许多珍贵的指示并不是不可能的。但这样做须有一个条件，那就是善于发现它们。而真要这样做，首先要从整体上综观，唯有如此，才能把握住研究的总线索。18世纪以前，不可能提供这类情景。人们生来只善于发现剧烈变化着的事物。多少个世纪中，农业从习惯来看几乎一成不变，因为实际上它变化极小，而且当它进化时，一般都平平稳稳，没有断续现象。18世纪，耕作技术与法则进入了一个更为迅速变化的阶段。更有甚者，人们竟想改变它们。农学家们描绘了陈规旧习以便清除它们。行政官员为了测定可能实行改革的范围，纷纷探听政府的风声。由于公共放牧制和圈地问题引起的1760—1787年间的三次大调查勾勒出一幅巨大的地图，至此从未有过一幅可以与之媲美。这一切只是以后世纪中连续不断的长链条中的第一个环圈。

在文字的一旁，几乎与文字同样必要的是地图，它将土地的解剖模型置于我们的眼皮之下。最早的地图可以追溯到更古的年代，直到

路易十四时期。但这些多数出自贵族领主之家的漂亮地图只是在18世纪才开始增多。自然，它们还存在着许多空缺，小地方的空白，甚至整个地区的空白。若想从整体规模上了解法国土地的面貌，就必须深入到第一帝国和七月王朝的土地簿册中，这段时期，农业革命正值高潮，而且尚未结束。[2]

这些相对较晚时代的文献资料应该成为我们研究法国农村史——我理解的农村史应既包括农业技术又包括多少紧密地支配着经营者活动的农业习惯——必须遵行的出发点。举一个例子，就能比长长的论述更清楚地说明采取这种方法的必要性。

1885年左右，一位当时正致力于探索我们称之为长形敞地的土地制度问题的英国农村史大学者弗雷德里克·西博姆写信给福斯泰尔·德·库朗热，向他请教，这种在大不列颠已有例证的耕地形式是否早就存在于法国。因为他们两人在欧洲文明的起源问题上具有共同的观点，所以来往很密切。福斯泰尔回复道，他丝毫不见有这种耕地形式的痕迹。[3] 不是他忘了记起来他自己并非那种轻易受外部世界影响的人。他无疑从未十分注意地观察过法国整个北部和东部那些形状奇特的、使人一下子就联想到英国的敞地的耕地。由于对农学并无特别的兴趣，所以他对收到西博姆来信的同时正在议会进行的关于公共牧场制问题的辩论漠不关心。为了向他的通信者提供情况，他只查阅了几篇十分陈旧的文章。但他对这些文章倒是深爱熟知的。它们若是能向他提供相当明晰的证明，为何对这些现象却什么也揭示不了呢？梅特兰在一个不适当的时刻指责他带有民族偏见，对明显的事实视而不见。但是长条形田地真的是日耳曼的特产吗？真正的解释不是这样的。福斯泰尔只看重了文献资料本身，而没有以最新的研究对此加以阐明。如同当时许多高明学者一样，他对起源问题深深迷恋，始终忠实地追随着一种与历史年代紧密相扣的体系，一步一步地从最遥远的古代走向现今。至少，他只是无意识地实践着相反的方法，因为无论如何，这方法总归要以某种方式强加于历史学家头上。一般来说，最偏远的不可避免地同时也是最模糊的。如何才能避免从最明了到最不明了的必由之路呢？当福斯泰尔寻求所谓“封建”制度的遥远之根时，他的脑子里必须有一个这些制度在发展鼎盛期时的形象，至少也要有一个暂时的形象，人们有权问自己，在钻入神秘的初期社会之前，有没有确定已完成的草图的线条。历史学家永远是自己的文献资料的奴

隶；尤其是献身于农业史研究的历史学家；他们必须从今到古倒读历史，不然的话，就有可能辨读不了往日的天书。

不过，有必要明确地指出，这种逆自然秩序的辨读也有它的危险。谁看到了陷阱，就不会往里掉。

新近的资料唤醒了人们的好奇心。古旧的文章还不能让这些好奇心永远处于不满足状态。这些资料应运而生，提供了比人们一开始所期望的更多的东西：尤其是那些法庭诉讼的证明，那些判决，那些法律条文，遗憾的是，就我们现在科学技术设备的状况而言，分析整理工作做得太差了。不管怎么说，这些资料远不能回答一切问题。要从这些执拗的证人的言辞中得出精确的结论十分困难，而且这样做也丝毫不合法律：各种解释千差万别，人们倒很可以把它们编成一本有趣的集子。

还有更糟糕的。威廉·莫勒于1856年写道："只要对当今英国的各郡稍稍瞥一眼，就能发现绝大多数的农耕单位都是独立的农场……今天看到的这种状况可以帮我们得出明确的结论，在以往时代，"——他指的是盎格鲁—撒克逊时代——"农村人口都是分散居住的。"他完全忘记了"圈地"革命这一置于往日与今日英国农村之间的深深的缺口。多数情况下，"孤立农场"的诞生是土地集中与兼并的结果，比亨吉斯特和霍萨[4]的出现要晚得多。在这一点上若犯错误则是不可饶恕的，因为它涉及相对较近时代的变化，很容易认识和确定。不过，真正的危险存在于推理原则本身：假如人们不加注意，它就可能带来许多其他更加难以摆脱的错误。人们常常给一个合理的方法加上一个完全任意的公式：旧的农耕习惯的不变性。这就不对了。说实在的，由于物质条件的困难，由于反作用较缓慢的经济状况，由于周围的传统主义气氛，耕作法则在当时的变化远比今天要小得多。再则，能帮我们了解昔日农业变化的资料通常既贫乏又不清楚。但我们将看到，它们甚至都达不到我想象的虚假的永恒性的程度。有时突然发生的村庄生活的某种中断——劫掠或战后的人口增长——迫使人们在地图上划出新的犁痕，有时，例如在现今的普罗旺斯，村社集团一下子决定改变祖传的习俗；更为常见的是，人们几乎难以觉察地甚至不情愿地偏离了最初的秩序，迈泽恩在表达一种对所有献身于古代农业研究的人们来说十分熟悉又使人伤心的感情时，说过一句富有浪漫气息的漂亮话，"在每个村庄中，我们都漫步于史前遗迹的废墟之间，它们比村镇的碎

瓦残屑或城市的断墙塌垛还要古老得多”，这句话并无一丝谎意。事实上，在不止一块土地上，农田轮廓的古老程度要远远超过最引人瞩目的古石。但这些遗迹从严格意义上来说，却从来不是“废墟”；它们更像那些体现古代结构风格的混合式建筑，千百年来，人们不停地在那儿建屋筑舍，一遍又一遍地对它们整修。因此，它们绝非以纯粹的面貌展现在我们面前。村庄的外衣太陈旧了，但它经常拾掇缝补。一味死抱成见地忽视、拒绝研究这些变异，人们就是在否定生命，生命本身只是运动而已。让我们逆着时间的流向而进吧；一个阶段一个阶段地推进，永远细致入微地摸索运动曲线中不规则及变异之处，而不要希望——可惜人们经常这样做——一步就从18世纪跳向圆石时代。在最近的过去，有一种合理施行的逆退法，为获得越来越久远的年代的固定形象，它不要求一张可以不断翻拍出与原来一模一样形象的照片，它所希望抓住的，是电影的最后一张胶卷，然后它可以倒卷回去，尽管人们会发现不止一个漏洞，但事物的活动规律得到了尊重。

1930年7月10日

于斯特拉斯堡

---

[1] 顺便提一下，我远远不能达到自己曾希望达到的数量上的精确性，尤其是在农田地块的面积上：研究古代度量衡制度必需的计量工具几乎全都找不到。

[2] 关于18世纪的大调查（本书在以后还将经常提到），请看 *Annales d'histoire économique*，1930，p.511；关于地图，同上，1929，p.60及390。

[3] 见 F.Seebohm，*French peasant proprietorship*，载 *The Economic Journal*，1891。

[4] 亨吉斯特（?～约488年），霍萨（?～455年），弟兄二人，相传为第一批迁到不列颠的盎格鲁—撒克逊人的领袖。——译注

书目指南

一本综合分析的书中，最棘手的莫过于参考书目的问题。难道为了减轻写作负担就可以不提供任何书目吗？但若这样，就违反了历史学者应遵守的法则，正直的做法是，未经证实，不应超越。那么全部提供吗？可是这样一来，注释就会占满书页。我只能采取如下的办法：每当所提的事实及文章比较容易找到（对于博学的学者而言）时，我就克制，不作附注，这部分资料有的来自众所周知的文献，由于有较好的表格，其摘录工作不很困难，有的借助于以下书目表中所列的图书，它们的性质清楚地揭示了应该查阅哪些书籍；相反，当万一缺少指引，连最谨慎的读者也显然会无从着手找寻时，我就明确而仔细地标明资料来源。我并不掩盖这种方法的缺点，它具有一定的任意性；它容易使我显得对那些历史学家忘恩负义，似乎我频繁地利用他们的著作而很少声明。但这又有什么办法！必须好好选择嘛。

以下的"指南"局限于主要的书籍。只有与法国相关的著作才在此提及。我愿首先提一句，从那些对各国农村史研究作出了贡献的著作中，我汲取了有益的成分，说实在的，假若没有这些著作提供的比较，没有它们研究成果的启发，我现在进行的研究是完全不可能的。提及我所利用过的所有著作等于建立一座全欧性的图书馆。不过，至少让我来提一下主要的几位：德国的格奥尔格·汉森、G.F.克纳普、迈泽恩、格拉德曼，英国的西博姆、梅特兰、维诺格雷道夫、托尼，比利时的德马雷，农村社会史研究人员提起这些名字无不怀着深深的感激之情。[1]

I. 关于各时期法国农村人口历史的著作：

M. Augé-Laribé, *L'évolution de la France agricole* ,1912.

M. Augé-Laribé, *L'agriculture pendant la guerre, s.d.* (*Histoireéconomique de la guerre, série française*).

Fustel de Coulanges, *L'alleu et le domaine rural pendant l'époque mérovingiènne* , 1889.

B. Guérard, *Polyptyque de l'abbé Irminon* , t.**I** . (*Prolégomènes*),1844.

N. Kareiew, *Les paysans et la question paysanne en France dans le dernier quart du XVIII*e *siécle* , 1899.

J. Loutchisky, *L'état des clsses agricoles en France à la veille de la Révolution* ,1911.

H. Sée, *Les classes rurales et le régime domanial en France au moyen âge* ,1901.

II. 主要的地区研究:

A. Allix, *L'Oisans, étude géographique* , 1929.

Ph. Arbos, *La vie pastorale dans les Alpes françaises* , 1922.

Ch. De Robillard de Beaurepaire, *Notes et documents concernant l'état des campagnes de la Haute Normandie dans les derniers temps du moyen âge* , 1865.

Y. Bezard, *La vie rurale dans le sud de la région parisienne de* 1450 *à* 1560, 1929.

R. Blanchard, *La Flandre* , 1906.

A. Brutails, *Etude sur la condition des populations ruralesdu Roussillon au moyen âge* , 1891.

A. de Calome, *La vie agricole sous l'Ancien Régime dans le Nord de la France, 1920. (Mém. de la Soc. des Antiquaires de Picardie* , 4e série, t.IX.).

L. Delisle, *Etudes sur la condition de la classe agricole et l'étude de làgriculture en Normandie pendant le moyen âge* , 1851.

A. Demangeon, *La plaine picarde* , 1905.

D. Faucher, *Plaines et bassins du Rhône moyen, Etude géographique* , 1927.

L. Febvre, *Philippe II et la Franche Comté, Etude d'histoire politique, religieuse et sociale* , 1911.

André Gibert, *La porte de Bourgogne et d'Alsace* (*Trouée de Belfort*), 1930.

Ch. Hoffmann, *L'Alsace au XVIIIe siècle* , 2 vol.,1906.

R. Latouche, *La vie en Bas-Quercy du XIVe au XVIIIe siècle* 1923.

V. Laude, *Les classes rurales en Artois à la fin de l'Aneien Régime* , 1914.

G. Lefebvre, *Les paysans du Nord pendant la Révolution Française* , 1924.

M.Marion, *Etat des classes rurales daus la généralité de Bordeaux* , 1902 (et *Revue des études historiques, même année; concerne le XVIIIe siècle*).

R. Masset, *Le Bas-Maine* , 1917.

P. Raveau, *L'agriculture et les classes paysannes dans le Haut-Poitou au XVIe siècle* , 1926. [2]

Ch. De Ribbe, *La société provençale à la fin du moyen-âge d'après des documents inédits* , 1897.

G. Roupnel, *Les populations de la ville et de la campagne dijonnaises au XVII*e *siècle* , 1922.

Th. Sclafert, *Le Haut-Dauphiné au moyen-âge* ,1925.

H. Sée, *Etude sur les classes rurales en Bretagne au moyen-âge* , 1896 (et *Annales de Bretagne* , t. XI et XII).

H. Sée, *Les classes rurales en Bretagne du XVI*e *siècle à la Révolution* , 1906 (et *Annales de Bretagne* , t.XXI à XXV).

A. Siegfred, *Tableau politique de la France de l'Ouest sous la Troisième République* , 1913.

J. Sion, *Les paysans de la Normandie orientale* , 1909.

Théron de Montaugé, *L'agriculture et les classes rurales dans le pays toulousain depuis le milieu de XVIII*e *siècle* , 1869.

L. Verriest, *Le régime seigneurial dans le comté de Hainaut d XI*e *siècle à la Révolution* , 1916—1917.

---

[1] 我还利用了 H.Levi Gray 的著作 *English field systems* (1915) 中的材料以及各种关于"圈地"的英国著作，在此我只提最简单的几部：G.Slater 的 *The english pea-santry and the enclosure of common-field* , 1907，和 H.R.Curtler 的 *The enclosure and redistribution of our fields* , 1920.

[2] 同一作者的文章还可补充：*La crise des prix au XVI*e *siècle en Poitou* 载 *Revue Historique* , t. CLXII, 1929, 和 *Essai sur la situation économique et l'état social en Poitou au XVI*e *siècle* , 载 *Revue d'histoire économique* , 1930.

第一章 占有土地的主要阶段

一、 初始阶段

当我们称作中世纪开始的时期，可以视为法兰西的民族和国家缓慢地开始形成的时期，那时，农业在我国国土上已经存在3千年之久。考古资料清楚地证明，现今法国大量的乡村早在新石器时期就已由那时的耕作者建立，他们的田地在还没有金属镰刀割穗前一直使用硬质的石器工具来收割。[1] 这种史前的乡村虽然不是我这里所要叙述的主题，但对我的研究却有决定性的影响。我们要从各种特征上去说明在我国土地上实行过的诸类基本农业制度之所以常常发生困难，就是因为它们的根源过于久远，产生它们的社会的深刻结构对我们已几乎完全消失。

在罗马帝国统治下，高卢曾是帝国的主要农业地区之一，但当时在居住和耕作地周围，仍然有广袤的荒地，这些未被占领的空地在罗马帝国时代结束前夕有所扩大。那时，在动荡混乱、人口锐减的罗马尼亚，到处是不断扩大的被废弃的农地。中世纪时期，在一些土地的周围不得不一再重新消除灌木或树林，另一些地方则直至今天仍是空地或很少房舍，考古发掘工作才揭露出这里存在许多古代遗址。

4世纪和5世纪发生过几次大规模“入侵”。蛮族人数并不多，这时的罗马高卢人数无疑也大大少于现在，而且他们分布不均匀，就入侵者方面说，他们在整个地区没有形成单一的密集的集团，因而他们的影响总的说是微弱的，在各处只处于相对重要的地位。在有些地区，他们的影响则相当重大，新来者的语言代替了被征服人民的语言，如佛兰德就是这样的地区，从中世纪以来直至今天，那里住宅相互挨近，而在罗马帝国时代却曾是尽可能的散开，而且那里的拉丁文化和

势力缺乏像别处那样的城市的支持，那里的城市很少很弱。整个法兰西北部地区，人们的话语中，只在很小程度上还刻印有罗马的痕迹，在他们的语音和词汇中却反映了无可争议的日耳曼影响，甚至在一些习俗惯例上也是如此。我们对奠定这一情况的条件还了解得极差，但有一个事实是肯定的，即征服者不会相互分散，否则，就会陷于最可怕的危险之中。对新石器时代证物的考察，尤其是对业已确定的"蛮族人墓葬"的研究，证明他们没有犯这一错误，他们在一块土地小群聚居，每群可能围绕一个首领而组织在一起，其中或许还多少有一些来自被征服人民的隶农和奴隶，这些小群体有时就形成从原高卢—罗马人属地中游离出来的新居住点的起源地，不管愿意与否，贵族不得不同其战胜者分配这些属地。[2] 可能到这时，未耕作过的土地或因入侵而荒芜的田地又被开垦或重新垦殖起来，我们相当多的村庄的名称就是从这时开始形成的。有些名称显示出蛮族集团是一个真正的氏族集团，一种氏族族群，例如 les Fère 或称 La Fère [3]，[4] 在伦巴第人的意大利存在过与此极为相似的集团形式。此外，这些村名经常以一个人姓氏的属格——首领的姓——加上一个集团性词汇，像Villa 或 Villare 组织在一起，例如Bosonis vIlla，即我们现在建立的布宗维尔。词的排列顺序——表示属格的词放在前面，而它在罗马时代的组合词中则放在后面——尤其是人名的日耳曼式的外表是极有特征的。命名这些村庄的英雄人物并不都是日耳曼人。在蛮族国王统治下，那些当地的家世悠久的家族，也习惯于模仿占领者的人名。我们的博松 [5] 难道真是法兰克人的子孙或哥特人的后裔？很可能美国所有的佩西或威廉今天也同样不都是盎格鲁—撒克逊人的后代。但可以肯定，表明这些居民点的名称是比蛮族入侵更晚的事，而这些居民点自身呢？却未必如此。毫无疑问，古老的居住地往往已经更名换姓，但这些已定的遗存地区仍然以相类同的地名方式挨紧排印在地图上，人们应该设想到来自外部的人文因素对土地的占有会产生不可忽视的影响。那些远离作为罗马文化园地的主要城市的各个地区，尤其是由于史前农民寻求不太干旱的地区而成为今天法国盛产小麦的富饶地区，如博斯地区的情况就是这样。

在整个法兰克时期，文献中都提到拓荒。大领主、克洛提尼公爵、图尔的格雷古瓦写道："村庄（领地）建立起来了，种植了葡萄，建造了房舍，开辟了耕地。"查理曼大帝曾命令自己的总督们在其森林中清理出能种植庄稼的土地，并且绝不允许如此开拓出来的耕田重新

成为森林的侵占对象。在所有有关该时期的历史珍贵资料——财富的私有主的遗嘱材料中，几乎没有一份不回忆新建立的农庄建筑以及从占有的土地到收获的庄稼。但是不要搞错，在经常混乱的社会中那么频繁的人口流失的地方危机后，真正的夺取土地常常少于重新占有土地。例如查理曼大帝和虔诚的路易在塞提马尼——现在的下朗格多克——收容西班牙难民，在荆棘丛生的荒地和森林中开辟新的农业点，如同约翰在科比耶尔山脉"广袤的荒漠中"，先在"灯心草泉"（la Fontaine aux Joncs）附近，接着在"苏尔斯"（Sources）和"烧炭人小棚"（Huttes de Charbonniers）附近安置自己的隶农和农奴。[6] 这些地方位于萨拉森人出没的通道上，长期受战争摧残而被彻底毁没，那时甚至有过真正的占有土地，这些人类征服自然的胜利，无疑经历了十分艰苦的劳动才弥补了已经丧失的东西，因为被破坏掉的东西是太多和太严重了。9世纪初，领主们的财产中，无人耕种的份地的数目令人不安地增加，根据816年前的一份简略资料，里昂教堂的垦殖地中有六分之一以上处于这种情况。[7] 克服荒芜状况，荒芜又不断重新出现，这种斗争一直在继续，甚至从无停止过，这种努力本身就是生机勃发的最好证明，但是很难相信这种努力会获得成果。

这些努力最终仍归于失败，在加洛林王朝崩溃后，法兰西的农村明显地荒芜了，到处是一块块无人耕种的荒地，许多耕作过的土地也中断了生机。拓荒年代的历史文献——约从1050年开始，它紧接着我们称之为占有土地运动减退的时期——一致表明，当时人们首先是重新恢复田地，为此首先必须重新占有失去的土地"我们（在1102年）获得了博斯地区的迈松村，完全是一片荒原……我们开发它，清理那些未耕作过的土地"。我们收集的莫里尼修道院的编年史资料大量地提供了这种过程的类似的证明。晚一些时候（1195年），阿尔比日瓦济贫院院长指出拉卡佩勒—塞加拉尔村的情况时写道："当这片乡村捐赠给我们时，拉卡佩勒是满目荒凉，既没有男人也没有妇女，它已经很长时间荒无人烟。"[8] 我们现在再更清楚地来描述那时的景象：在居住点——一小簇房舍——周围，有一些小块田地，而在这些零星的绿地四周却是大片大片从未犁过的荒地。还要指出，如同我们很快就会了解到的，耕作方法是至少两年或三年就有一年休耕，甚至常常几年禁止耕作，这样，林木又重新生长满地。10世纪和11世纪时的社会建立在极端松散的土地占有形式上，这是一个稀稀拉拉、松松垮垮的社会，人群很小，相互居住相隔很远，这就是当时的基本特点，并决定

着那一时期许多相应的文化特征，这一切，其连续性一直没有中断。诚然，村庄到处在消失，如托内尔地区的佩松村，虽然后来邻近地区的村民们稍晚些时候重新清理出了这个农区，不过居民点却远没有再重建起来。[9] 但是，大多数村庄却继续存在下来了，虽然土地多少有所减少。各处传统的技术也有所消失，罗马人施用泥灰石的技术是比克东人的真正专长。直到16世纪，这一方法才又在普瓦图重新出现。但基本上，旧的方法一代又一代地不断演变着。

二、 大拓荒时代

大约在1050年左右——有些条件特别优越的地区可能更早一些，如在诺曼底或佛兰德，另一些地区则略晚一些——开始一个新的时期，即大拓荒时代。这一时代到13世纪才终结。从各方面看，这一时期是自史前时期以来，我国土地耕种面积扩大得最快的时期。

这种巨大的努力，最动人的直接的奋战是同树木的斗争。

在这之前，长时期中，人们对是否进行耕作是犹豫不定的。在荆棘遍地、杂草丛生的草原荒野上，新石器时期的农夫因那时气候较现在干爽而选择在这样的地方便于建立自己的村庄，[10] 就他们使用的简陋的工具而言，砍除林木这一任务是过于艰辛了，从那时以来，人们无疑砍除了无数稠密的枝枝叶叶，这种工作从罗马时期一直到法兰克时期都在进行，例如，9世纪初，在卢瓦尔河和阿莱讷河流域之间，领主唐克雷德就是“靠砍伐稠密的森林”而取得完全新建的拉诺克勒村的土地的。[11] 在中世纪的古代森林中，原法兰西森林中，总的情况是林中没有翻耕过的地块，森林远未被开发，到处空旷无人。[12]

唯有的是那些“林中人”，但也往往并不就一定定居在森林里，他们只不过是常出入于森林之中，或者在那里建了一些木棚，这些人是猎人、烧炭者、铁匠以及寻觅野生蜂蜜和蜂蜡者、采集制造玻璃或肥皂用的瓷土的工匠、为鞣制皮革或制造绳素而采集树皮的人等。甚至在12世纪末，瓦卢瓦夫人在自己的维里森林中还保留着四个仆人，其

中一人是清理林地的工人（当时已经是大拓荒时代），另三个人是：一个专门负责铺设捕兽器，一个为弓箭手，一个是“烧灰工人”。在林中狩猎不仅是一种体育活动，而且也为城市或领主的制革厂、修道院图书馆的装帧工场提供兽皮，甚至还可提供菜肴和武器。1269年，阿尔丰斯·德·普瓦提埃为准备十字军远征，命令在他的奥弗涅地区浩瀚森林属地中捕杀大量野猪，以此为“海外”远征携带腌肉。那时期，森林为居住在林区附近的居民（当时比今天更接近于古代采集的习惯）提供我们现在再也猜想不到的丰富的生活资源。他们到森林去觅取木材，比之我们现在的煤炭、石油和金属时代来说，木材对生活是更为不可或缺的，木材用于薪材、火把、建筑材料、房梁、要塞碉堡的栏栅、制作木鞋、犁柄、各种用具，以及用作加固道路的木桩。人们并向森林索取其他各种植物产品：用作垫草的干苔藓或干树叶，榨油的山毛榉果实，野生的啤酒花，野生的果树果子：苹果、梨、花楸子、黑刺李等，人们还把这些原生的梨树或苹果树移栽到自己的果园里。但是，森林的主要经济作用却在别的方面（我们现在已经不习惯去探索它了）。森林的新鲜树叶，鲜枝嫩芽，林下的青草，橡栗和山毛榉果，这一切首先有利于用作牧场。在许多世纪中，除了有过正式的丈量土地的时候外，杂食的猪的数量曾一直作为牧场大小的最常用的衡量尺度。住在林边的村民们在树林里放牧自己的牲畜，大领主们则在森林中畜养着大群的畜群，对马群来说，这里成了真正的种马场。这些牲畜群几乎完全生活在自然状态之中，这种状况一直保留了很长很长时间，到16世纪还是如此。诺曼底的古贝维尔的领主有时到自己的森林中去寻找其牲口而每次都找寻不着，一次，他只是碰到了一头“系着铃铛”“两个月前人们曾见过的”公牛，另一天，他的奴仆成功地抓住了几头“发狂的牝马……这是两年来人们所一直未能抓获到的”。[13]

对森林这种相当过度的、往往是滥采滥伐式的利用，使树群的密度逐步地下降。人们只想着剥取树皮，却使大片美丽的橡树林死亡！在11世纪和12世纪，森林由于充塞着死去的树干和满地荆棘，以致难于繁衍滋长，到处勉强长着几棵稀疏的树木。那时，叙热尔修道院院长想在伊弗林森林为大教堂挑选12根优质粗大的梁木，他的守林人员都怀疑是否会找到这样的栋材，只好期望于出现奇迹，最后总算幸运地发现了，才得以如愿以偿。[14] 牲畜的牙齿和工匠们的双手长时期地使森林变得稀疏和羸弱，为大拓荒作了准备。但是在中世纪上半

叶，大森林还是与人类生活分开的，它们大都远离教堂属地，这种教堂属地遍及甚至包括整个居住区。

在12世纪和13世纪，人们积极地热心于使那些森林回到人类生活中来，因而到处又开始耕作，并移来定居的农夫，但是必须缴纳什一税。在高原、山坡和冲积平原上，人们用斧子、砍刀或火来开辟耕地，说实在，完全消失的森林尽管有，但极为罕少。许多地沦为碎块地，并往往在失去其个性特征的同时，逐渐丧失了自己的名称。以前，在农村的景象中，每一块这样的黑点，就同河流和起伏的主要地层一样存在于地理词汇中，构成这些地理词汇的因素在许多情况下比之语言（历史保存着它的回忆）都存在更早。人们称呼过比耶尔、伊弗林、拉伊、克吕伊和洛热，而中世纪末期后，人们就差不多不再这样叫了。为了表示这些原来实有的碎地块，如枫丹白露森林、朗布依埃森林、圣日耳曼森林、马尔利森林和奥尔良森林，人们借用城市或猎人小屋的标志来代替旧的名称（由于成为皇家的围场或领主的围场而使那些森林更为著称）。旧名称已是被遗忘了的用语的残迹。差不多与此同时，旷野上参天乔木林的外套被撕开了，多菲内河谷的农民跨上了阿尔卑斯山森林的峰顶，在那里修建了修道士隐居的宅院。

我们再来看看那些专门清除树根的垦殖者们，在沼泽地里也可看到这些人在干活，尤其是在佛兰德滨海地区和下普瓦图的沼泽地里，以及其他许多为浓密的荆棘和杂草占据的未耕作过的地方。这些地方是荆棘和蕨类植物的世界，“所有这些占地广、面积大的植物都扎根于地层深处。”莫里尼的编年史告诉我们，用犁和锄进行顽强斗争的农民，开垦荒地往往首先从清理那些曾经采伐过的林地开始，[15] 同森林进行的战争仅仅是第二步的工作。

这些土地的征服者经常建成新的村庄，在已经清理的采伐林地建立起自发的居民点，如奥尔日河岸边的小村庄冷镇（Froide-ville），一份1224年的珍贵调查材料向我们证明了在此前50年中，一幢又一幢房屋建立起来。[16] 总起来说，这应归功于某些敢作敢为的领主。有时即使没有其它文献资料，只要考察一下地图也能发现这时期开拓出现的居住点，住宅都依照一种规则的图形集聚在一起，而且大致都近似于方格状，如1203年，戈歇·德·夏蒂荣在布里地区的孔特新城建立的村庄，以及在朗格多克地区建立的“城堡”。另外一种，尤其是在森林中，房舍圈起围墙，沿着特意开辟开来的道路伸展很长，耕地也沿

着这条中轴线像鱼脊一样向外铺展开来，如蒂耶拉什的圣但尼森林的小村庄（图一）；或者如在诺曼底、在阿利艾尔蒙大森林中，由鲁昂大主教建立的村庄也是排列在一望无头的道路两旁。[17] 有时情况则不是这样，房舍相互拥挤在一起，也无一定格局，一小块一小块分布的田地完全区别不出毗邻那个教区。在塞纳河南岸的小山谷中，叙热尔建立的为人所不知的沃克雷松村落，却从未听说有过小块小块的田地。新垦地常常以启示者的名字命名，当然也并不总是这样，不止一个新建的居民村落在专用词汇中即直接继承未耕作地方的名称，例如称为托尔富的地方过去是一片山毛榉林地，路易六世曾在这里安置过垦荒人员。但通常情况下，人们选用更富表现力的字眼来命名，以便立刻就能清楚地联想到开垦的事来，如国王开垦地（les Essarts-le-Rois），或者是突出新移民的特征，如新城（Villeneuve Neuville）[18]，有时还往往加上一定的限定词以表明领主的身份，如阿什韦克新城，或表明某种非常引人瞩目的特征，有时是突出田园诗般的风景特点，如莺歌新城[19]，有时则强调对居民的好处，如免税城（Francheville），受保护城（Sauvetat），有时新垦地的建立者即以自己的名字来命名，如博马尔谢、利布尔讷，再有是像那些稍后时期在海外殖民的人们，他们为寻找保护以本国享有声望的地名命名新建立的村庄，如达米亚特〔取名于达米也特（Damiette），城市名，同时也是一次战役名〕、帕维、弗勒朗斯（来自佛罗伦萨）。同样，在美国有不下10个地名为巴黎，在密西西比河谷，今天的孟菲斯相近于科林斯，贝阿恩省的人看到在冈村附近于13世纪初建立了布鲁日村，差不多同时期，在卢瓦尔和约讷之间，皮赛的潮湿的森林中，一位可能参加过十字军远征的领主在该地区建立了耶路撒冷、杰里科、拿撒勒和贝特法热。[20] [21]

这些新建立的地点中的某些地方，以后成为重要的村镇，甚至成为城市，但大多数则仍然相当小，尤其是在一些原森林地区，这不是由于不适宜于发展扩大，而是因为移民的方式希望它就这样。在森林中，交通极为困难，甚至可能很危险，开垦者往往认为分成数量不是太多的组更方便些。每个组在森林中砍伐出一块面积不很大的土地。香槟和洛林之间光秃秃的平原上是居民最集中的地方。阿戈讷地区至今还插立着许多当时的森林村庄的木桩。在巴黎南部的森林中，一个由几个小居民点构成的村镇，具有清理过的采伐迹地马尼和小村庄马尼二个并无多大区别仅有细微差异的名称。在罗马帝国末期，中世纪

前期，法国大部分地区的人们比以前更趋向于互相挨近，在那时消失的居住点中，许多是小村庄，称为微居里（Viculi），我们知道，这些小村庄是由于安全的原因而有时被遗弃。[22] 每次大规模的拓荒活动都导致耕作者的四处分散。

然而，我们在这里要注意，谁讲到小村庄时仍是讲的聚居，是一种居住群。独立的房舍完全是另一码事，它的存在条件是另一种社会制度和不同的习惯，脱离那种肩挨肩的集体生活的可能性和爱好。在罗马高卢就可能有过这种情况。还应该看到分散于田野之中的单独的庄院，考古学已发现了它的痕迹，无疑它集中了相当数量的劳动者，他们可能就栖息于分布在主人住所周围的棚屋中，而这些简陋的建筑残迹是极易湮没的。[23] 总而言之，自从异族入侵以来，这些庄院已被毁没或遭遗弃。甚至在有些地区，如我们在以后将看到的，大村庄似乎不为人知，相互邻近地建筑着茅屋的小群落中却生活着中世纪前期的农民，这些小群落一直保存到大拓荒时期，甚至除了新的乡村和小村庄外，还到处又建立起许多散布各地的"农业用房"（grange 一词在古代的含义较今天广泛，当时是指各种农业经营的建筑），其中许多"农业用房"是修士团体的——不是那些乡村的建造者、原本笃会修士们修造，而是产生于标志11世纪结束的宗教神秘运动的新的宗教组织之手，这类僧侣是重要的开拓者，因为他们逃避人世。这些往往是过隐居生活的修道士，不属于任何正式的共同组织，他们避开尘世来到森林中从事某些种植活动。这些独居者照例回到公认的秩序范围中来而结束其隐居生活，而且这种秩序已渗透到隐居者的精神世界中。他们最著名的也是最典型的教规可能是西都会教规。不要任何的领主年金："白袍僧侣"应该依靠自己的双手劳动来生活。一个孤独者至少在开始时是强为隐匿的，犹如修道院一样，总是建立在远离居民所在地，而且往往是建立在树荫密闭的山谷之中，随时拦蓄山溪的溪水以供清苦生活所需。分布在修道院周围的"农业用房"也不靠近农民的宅舍，而是建立在"人迹罕至"的地方。在那里修道士们依靠杂务修士，随后不久即雇佣仆役耕种若干田地。在农地四周展延的则是一片牧场，放牧大群的牲畜，特别是羊群。饲养牲畜比种植更适合于扩大经营，因为教规禁止把土地分成小块，同时也因为适应极为有限的劳动力数量，但是，这些"农业用房"从未或几乎没有如修道院那样多地演变成"新城市"的中心，因为把僧侣和在俗教徒混杂一处是违背西都教会的教规的，因此，一种宗教思想决定了一定的居住方式。此外，其

它一些单独存在的农庄可能是仿照僧侣们的建设而创办起来的，它们似乎不单纯是庄稼汉们的创造物，大多数情况下是那些富有的开拓森林的主办人所建，按照共同的习惯，在这里干活的不是奴隶而是一些贫贱的人。1234年圣马丁会的长老在韦尔努的布里森林中就如此建立了漂亮的“农业用房”，并细致地围上坚固的围墙，内有压榨机，并有岗楼用以保护，对此，巴黎圣母院的文件册为我们保存了非常生动的描述。[24] 在我们现在的农村中，在某些乡村之间，仍不难碰到这些大农庄，由于建筑上的某些细节——一道异常厚实的护墙、角楼、窗子的形状——而显示出它们源出于中古时代。

如果认为垦荒只局限在新居住中心的周围，那未免就缩小了垦荒活动的范围。原居民集中地周围长时期创建的土地也在有规律地扩大，一些新近从荒野和树丛中开垦出来的田地和祖先们原先耕种的田地逐步连成一片。善良的拉克鲁瓦昂布利的本堂神甫在约1220年写了《列那狐故事》的第9部，他非常了解所有富有的农人在这时期都拥有自己的“新开林地”。在文献资料中，这种缓慢而有耐心和毅力的劳动留下的痕迹不如“新城市”的建立那样显著。然而，这中间隐约显露出对这些“新开垦土地”征收什一税所引起的矛盾。确实，相当一部分可能也是最最重要的一部分用于耕作的土地在原来的乡村活动范围内，为这些乡村的村民们占有时就有了那些矛盾。[25]

* * *

我们现在还缺乏详细的研究，当进行这样的研究时，我们无疑将看到这种以犁来征服土地的情况有着很大的地区差异：不同的开发程度，特别是时期不一。拓荒到处都同时伴随着移民，从贫困地区移向富裕地区，从不再有可供开发利用的土地的地区流入还有着丰富的肥沃土地的地区。在12和13世纪，利穆赞人，随后是布列塔尼人来到克勒兹河下游左岸的林区安居下来。圣东基人协助在两海地区上进行殖民。[26] 我们现在暂时还仅能模糊地看到一些主要的不同景况，同整个法国形成最明显区别的是西南部地区，这里开垦林地的运动显著地迟于塞纳河和卢瓦尔河地区，并且延续了更长时间。为什么会这样呢？根据各种可能，必须从比利牛斯山地区的人们那里去解开这一谜底。西班牙的统治者为了向伊比里亚半岛广阔空旷的地区移民，尤其是在原穆斯林埃米尔酋长国的边境上移民，长期依靠外族人，许多法

兰西人受“契约”移民的好处的吸引来到山口地区——“比利牛斯山口”，无疑，他们中的大多数人并没有到达直接紧邻边界的地区，特别是比斯开湾地区。这样的招引劳动力，在移民仅是部分现象的地区必然会推迟地区内部垦殖活动的充分发展。

再者，前面已进行的考察足以提醒我们，我们在这里所触及的是一种欧洲规模的现象。大批人群涌向斯拉夫平原，德意志移民和荷兰移民开发了西班牙北部荒原，整个欧洲城市在发展着，在法国如同大多数邻国一样，人们对大面积的处女地进行拓垦，与此同时，人口也在增长。法国的拓垦运动的自身特点可以同德国的拓垦运动相比拟，无疑，除了比斯开湾地区，除了十字军远征小规模移民，以及三三两两个别人迁移到诺曼底被征服的土地或欧洲东部地区特别是匈牙利城市外，再没有其它的移民出口，拓垦活动几乎完全是在内部进行的，因而也就达到了特别强烈的程度，总之，事实是清楚的，但原因何在呢？

诚然，导致社会基本力量推动移民的原因并不难予理解，一般来说，领主对此是有兴趣的，因为他们可以从新的采地或扩大采地中抽取新的租金收入，而对移民来说，入市税犹如钓饵一样诱人，还有各种各样的特权、免税，当然有时也表现为出于真正的传道的努力。在朗格多克，人们看到信使跑遍整个地区大吹大擂地宣布“城堡”的建立，[27] 在那里狂妄自大的狂热心差不多浸透了某些创建者的整个心灵，例如格朗塞尔夫的修道院长有次预称要建造1000座住宅，在别处还要建造3000座住宅。[28]

在整个领主阶级共同的动机以外，教会的领主还有其另外的所特有的动机，他们中的大多数人的财富，从格列哥利教皇的改革以来，大部分来自按收成征收的什一税，这种税随着耕地的扩大而相应增加。他们的领地由捐赐形成，但所有捐赐土地的人并不总是愿意让出可以收获的土地，所以教会更经常的是得到一些未耕种过的土地，而后由修道院或教士们去清理土地。开垦荒地通常需要投资，这笔投资多半是向耕种土地的人预先征收，要是那里已建有留归领主用的庄园，一般情况下，要对土地和建筑物进行丈量。大的修道院一般都财库充盈，表明他们经营得法，如果他们自身不能或不想那样去经营（领地），他们不难从自己的成员中或同情的教士们那里获得必要的财源，让这些人有一定的好处去负责领地的经营。在法国，开发森林

没有像在德国那样发展，但拓垦者也并非默默无闻的社会之辈，许多垦殖者是神职人员，在13世纪上半时，奥布里·科尔努和戈蒂埃·科尔努兄弟为想达到法国教士的最高职衔，开发布里地区的森林，砍伐出大量土地，虽然后来把一份份土地转包给那些承包人去干。文献资料还不能确切地衡量在巨大的拓垦活动中高级教士、一般修士和世俗贵族各占的分量，但前者的作用是最主要的，人们不会怀疑，教士们更具有那种坚韧不拔的精神和更为宽广的眼光。

最后，除了前面刚提到的那些考虑外，国王们、大公们、大修道院院长们还都有其他的考虑，各行其是。首先是对军事御卫的关心，在南方建立"城堡"，在有争议的地区，设置新的设防城市，就可以守住法、英边界重地，其次是关注民众的安全，谁要是提出人口集中，谁也就是使强盗的劫掠不能轻易进行。许多文献资料明确地提供出这些创业者砍伐森林直至捣毁"贼巢"的动机，是希望保证朝圣者或过往旅客在歹徒长期骚扰的地方有一条安全的通道。[29] 12世纪，卡佩家族沿着王朝的轴心巴黎到奥尔良的道路两旁增设了许多居民点（图二）。出于同样的原因，西班牙的国王们通过声名狼藉的道路连接了马德里和塞维利亚。[30]

可是，这些考察告诉我们一些什么呢？它表明的是事情的发展过程，而其起点，则不得而知。因为，归根到底，移民首先需要有人，而开发森林（在缺乏技术进步的11世纪和12世纪）更需要新的劳动力。占领土地的这种奇迹般的跃进的根源，除了人口的自发的急速增加外，不可能归于别的什么原因。说实在，有时候要解决的问题离我们实在是太遥远了，就是现在的人文科学几乎也难以解答。直到现在为止，有谁真正说明了人口的波动规律？因此，我们只能满足于说明事实。在整个欧洲文化史中，尤其是法国文化史中未得出什么重大结论。当人们彼此之间变得更为接近，各种交流——物质的和精神的——活动变得比我们过去任何时候无疑都未得到的那样更容易和更经常，这一切活动，才是真正的不断复兴的泉源！M.贝迪埃先生谈到过这个世纪，它在法国产生过"最早的彩绘玻璃窗、最早的尖拱建筑、第一首武功赞歌"，我们还可以补充，在整个欧洲，还产生了商业、第一批自治城市，法国还在政治制度方面恢复过王权，与此相随的是封建公国内部的巩固——此外是领主混乱状态的削弱——这种繁荣，是因

为人口增加才提供了可能性，而开垦林地的镢头和砍刀则为这种繁荣作了准备。

三、 从中世纪的大拓垦到农业革命

1300年前后，占领新土地的活动放慢甚至完全停止，这种情况有些地区出现得早一些，有些地区则较晚一些。但是，继续存在许多林地或森林，老实说，有的土地完全不适于耕作，或者付出艰巨的代价只能获得微小的收益，但是有的土地只要花费少许技术在短时间内经营就有利可图，可是这些土地却没有去开发占领。为什么？是由于缺乏人手？有这种可能。移民的来源不是取之不尽的，我们知道，到处都试图建立乡村，但因缺少人而受挫。特别是开垦森林的步子已走到了农业生产所可能接受的限度，因为森林和荒原都不可能无限地变成耕地，否则，人们到哪里去放牧牲畜？又到哪里去取得森林所能提供的各种产品？森林的拯救多亏那些权贵们，因为他们要打猎取乐，也由于森林的收益比过去更为可观，使他们能合乎情理地期望于它。城市在扩大，它是梁木和劈柴的消费者。在田野中，许多新的屋宇在升起，许多新的炉灶在燃烧，在同一棵树荫覆盖下，经常有几个铁匠炉。另方面，生长树木的土地面积因人们到处热衷于采伐而在缩小。食物的减少，需求的增加，面对这些物价上涨的通常因素，林木从此变成为一种有价的商品，森林的主人对整理自己的乔木林或矮树林比把森林改成田地的欲望变得更为关切，对此人们怎么会不感到奇怪？说真的，还在初始时，大自然就不是垦荒者们与之搏斗的唯一对象，村民们一向习惯于利用林地作牧场或从森林吸取天然生产的财富，他们为保护自己的权利——特别是当某个领主来分享他们的利益或以任何一种名义拥有森林特权时——往往就要提起诉讼反对领主，或是要求对他们进行补偿。档案资料中充斥这些纠纷结案的材料。我们不要认为，这种斗争还只限于通过法庭进行和平的论争，而不是哄吵或暴力行动，同时也不要认为这种斗争只围绕耕作的利益进行。在近1200年时，某个名叫弗洛伊埃的人在塞纳河右岸矮树林中建立新城的事件就不是一件孤立的事件，它受到那些利用森林的莫雷和蒙特罗的人们的攻击，随后即为巴黎教务会议的敕令拆毁而从此再未恢复。差不多与此同时，在国家的另一端，普罗旺斯滨海地区的锡富尔村的村民们

在牧场设置木桩制止耕地的扩大。[31] 可是在开始时，未耕作的空地是那么多，扩大耕植的好处是那么大，以至于人们都动犁开垦，随后，几乎达到了平衡，曾形成改变法国农业面貌的巨大的占领土地的努力终止了。

在漫长的几个世纪中，人们努力维护已取得的成果。14世纪下半叶和整个15世纪——我们还将回溯到这一时期——法国，如同几乎整个欧洲一样，但比其他地方更处于一个人口减少的时期，那时，百年战争结束了，大瘟疫消退了，对农民来说也同对领主来说一样，他们这时的任务都不是建立新的村庄或扩大土地，而是重建原来的村庄和清理其已经荆棘丛生的耕田，这种工作费时很久，而且还常常不能完全达到目的。[32] 在整个东部地区——勃艮第、洛林，无疑还有一些地区尚未被研究——17世纪的几次战争，一而再地导致大量土地荒芜，许多村庄长时期被抛弃，小块土地的地界也往往被湮没而消失，一旦风暴过去，要使这种混乱状况重新恢复其整齐如新，往往需要像今天在世界大战后在被毁坏的地区那样进行真正的小块地的合并运动。

然而，尽管有过这些动荡混乱，从16世纪起，开垦森林的活动又到处恢复起来，——人们征服土地的欲望是多么坚不可摧！——但整个运动的规模已比不上中世纪时的规模。各处都在开垦沼泽泥潭，或过去的公共牧场；在某些地区，如北方的汝拉山区，中世纪的拓垦在那里仍留下许多处女地，新的城市不断建立起来。[33] 这种积极性很少来自农民群众，更确切些说，他们担心这一切会对集体的权利带来不利后果。这些经营活动主要是某些领主和半资产阶级化的大私有主进行的。整个社会的变革导致更完全地利用土地。亨利四世和路易十三时期，在全国开展了排干沼泽地的工作，该工作由一批技术专家和实业家给予指导，由几家大贸易公司——主要是荷兰人的公司——资助，这是在农业中最早运用资本主义方法的一例。[34] 18世纪，农业继续沿着同一途径发展，并更加急剧地飞速前进，为了支持这样的事业，金融公司组织起来了，甚至是专门为此而创建金融公司，王朝政府则给予扶助，但即使在这时，也远没有达到中世纪的劳动规模。有些荒原或削平山丘的砂石场上，尤其是在布列塔尼和吉那纳地区，大的农庄继续在扩大，新农庄也建立了起来，但却没有产生新的村庄，整个地说，只是达到中等成就。18世纪和19世纪“农业革命”的成就是

在别的方面：不再以减少森林来扩大耕地——技术进步，加强利用好地，而且相反还到处放弃以前占有的较贫瘠的土地——但是如同我们将看到的，由于废除了休耕制度，耕地自身就在驱除不时再生的森林。

---

[1] 参照 A. Grenier 的精彩论文： *Aux origines de l'économie rurale*，载 *Annales d'histoire économique* , 1930.

[2] 见 C. Jullian 的文章，载 *Revue des études anciennes* , 1926，p. 145.

[3] 位于今日埃纳省。——译注

[4] 例子请见 A. Longnon: *Les noms de lieux de la France* , 1920，n°875，及 D. Faucher, *Plaines et bassins du Rhône moyen*，p. 605，n.2(Rocnemaure）.

[5] 博松（？—887年），秃头查理的姻兄，勃艮第—普罗旺斯的第一个国王。——译注

[6] 一个很幸运的偶然机会使我们占有了关于这一安置过程的十分完整的资料：*Dipl. Karol* .,I，n°179; *Histoire du Languedoc* ,t.II，pr. n°34， 85， 112；t.V,n°113，对照 *Bulletin de la commission archéologique de Narbonne*， 1876—1877.

[7] 正好是257/1239。见 A. Coville： *Recherches sur l'histoire de Lyon* , 1928, p. 287 et suiv.

[8] 见C. Brunel： *Les plus anciennes chartes en langue provençale* , 1926， n° 292.

[9] 见 M. Quantin: *Cartulaire général de l'Yonne* , 1854， t. I，n° CCXXXIII.

[10] 关于德国的情况，请参阅 R.Gradmann 最近的漂亮的论文，载 *Verhandlungen und Wissenschaftlichen Abhandlungen des* 23 *d.*

Geographentags （1929），1930；关于法国的情况，见 Vidal de la Blache： *Tableau de la France* , p. 54.

[11] A. de Charmasse: *Cartulaire de l'église d'Autun* , t. I,n° XVI.

[12] 关于森林的主要著作（除了已在书目指南中列举的作品外，还有许多十分有用的专题论文，不过它们的数量实在太多，不能一一列举），可见 A. Maury: *Les forêts de la Gaule et de l'ancienne France* l867；G. Huffel: *Economie forestière* , 2 t. en 3 vol. ,前二册第2版（1910年， 1920年），第3册，第1版（1919年）；L. Boutry: *La forêt d' Ardenne* ，载 *Annales de Géographie* , 1920；S. Deck: *Etude sur la forêt d'Eu* 1929 (对照 *Annales d'histoire économique* , 1930, p. 415); R. De Maulde: *Etude sur la condition forestière de l'Oreléanais* .

[13] 以下所提及的文献资料仅仅局限于鲜为人知的细节：关于剥椴树皮"用于制绳"（ad faciendum cordas），见国家档案馆，S 275 n° 13——关于瓦卢瓦夫人的仆人，见B. Guérard: *Cartulaire de l'église de Notre-Dame de Paris* , t I，p. 233, n° XXV；——关于狩猎和图书馆，见 *Dipl. Karolina* ，I. n° 191；——关于阿尔丰斯·德·普瓦提埃的围猎，见 H. F. Rivière. *Histoire des institutions de l'Auvergne* ，1874，t. I，p. 262，n. 5；——关于啤酒花，见 *Polyptyque de l'abbaye de Montierender* ， c. XIII，1878年 Ch. Lalore 版，或 Ch. Lalore, *Collection des principaux cartuiaires du diocèse de Troyes* ，t. IV， 1878；——关于苹果树与梨树，见 J. Garnier， *Chartes de communes et d'affranchissements en Bourgogne* , 1867, t. II, n° CCCLXXIX， c. 10； Ch. de Beaurepaire，*Notes et documents concernant l'état des campagnes de la Haute Normandie* ， p. 409；——关于古贝维尔领主的林中畜群，见 A. Tollemer， *Journal manuscrit d'un sire de Gouberville,* 2e éd. , 1880，p. 372 et 388；对照布列塔尼地区的森林牛奶棚和种马场，见 H. Du Halgouët， *La vicomté de Rohan* ，1921，t. I，p. 37；143 et suiv.

[14] *De consecratione ecclesiae S. Dyonisii* , c. III.

[15] 我将频繁使用"清理"（essart，essartage）一词，我采用它的中世纪时的含义：开垦。术语本身并不指明这种开垦是永久性的——我在此所说的"清理"正是这种情况——还是临时性的，下一章中我们将看到这后一类情况，它有时是通向永久性开发的道路。硬要将术语的使用局限在第二种含义上——如同M.J.Blache 在一篇十分有趣的文章（载 *Revue de géographie alpine* , 1923）那样——则不免有些过分了。

[16] 国家档案馆 S 206；对照 B. Guérard： *Cartulaire de Notre-Dame de Paris* ， t.II，p. 307，n° I.

[17] 对照由 J. Sion 提供的地图，见 *Les paysans de la Normandie Orientale* ， fig. 14；关于田块分布，可看根据1659年原图制成的1752年的阿利艾尔蒙伯爵领地的地图，见 Arch. Seine-Inférieure， plans， n. 1。这就是德国历史学家的"*Waldhufendörfer* "。人们可以将它与一幅中国的垦荒地地图相比较，见 J. Sion 的 *L'Asie des Moussons* ， t. I，1928，p， 123。田块的分布极为相似，只不过房屋不建在一条轴线上。

[18] 但是某些"新城"要远远早于11世纪，它们建于法兰克时代，也许还是罗马时代。巴黎附近的圣乔治新城就是一个从查理大帝时代起就建立的大村镇。

[19] 今天通称为 Neuville-Champ-d'Oisel；但圣路易的一份宪章（公布日期在该镇建成后不久）称它为 Noreville de Cantu Avis（L.De Lisle： *Cartulaire normard* , n° 693）。

[20] Vathaire de Guerchy：*La Puisaye sous les maisons de Toucy et de Bar* ，载 *Bullet. de la Soc. des sciences historiques de l'Yonne* , 1925,p.164。四个地方（最后一个又可拼写成 Betphaget）都离圣韦兰镇不远。

[21] 这些地名都是借用巴勒斯坦、以色列地区的地名。——译注

[22] 例子见 Guérard: *Cartulaire de l'abbaye Saint-Père de Chartres* ， t.I, p. 93，n° I.

[23] 它们并不总是完全消失殆尽。对照 F. Cumont： *Comment la Belgique fut romanisée* , 2e éd， 1919，p. 42.

[24] Guérard：*Cartulaire de Notre-Dame de Paris* , t. II， p. 236, n° XLIV.

[25] 对照本书后面的图6。

[26] E. Clouzot： *Cartulaire de La Merci-Dieu* ,载: Arch. *historiques du Poitou* , 1905, n° VIII, CCLXXI, CCLXXV，*Arch. de la Gironde, Inv. sommaire, Série* , H， t. I， p. VII.

[27] Curie-Seimbres： *Essai sur les villes jondées dans le Sud-Ouest* ,1880，p. 297。

[28] Bibl. Nat. , Doat 79,fol. 336 v° et 80, fol. 51 v°.

[29] Curie-Seimbres 的编著，第107和108页；J. Maubourguet ： *Le Périgord Méridional* , 1926, p. 146；Suger： *De rebus in administratione sua gestis* , c. VI；G. Desjardins： *Cartulaire de l'abbaye de Conques* ， n° 66。

[30] R. Leonhard ： *Agrarpolitik und Agrarreform in Spanien* 1907，p. 287。查理七世时，当圣日耳曼牧场修道院院长要求的收益威胁到位于巴黎到奥尔良通道上的安东尼村，要引起人口流失时，国王为了让高级教士收敛一下，就强调指出这条道路上居民点的荒废将带来的危害，见 D. Anger： *Les dépendance de l'abbaye de Saint-Germain des-Prés* , t. II, 1907, p. 275。

[31] Guérard: *Cartulaire de Notre-Dame de Paris* , t.II,p. 223，n° XXIII；Arch. Nat. , S 275 n° 13-Guérard: *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Victor de Marseille* ， t. II, n° 1023（1197年2月27日）。

[32] 14和15世纪的大危机将在下面第4章中作详细研究。

[33] 在蒙贝利亚尔伯爵领地，有4个新村镇建立于1562—1690年之间；另外，在1671年和1704年，两个以前被毁的村庄得以重建：

C.D. : *Les villages ruinés du cometé de Montbéliard* , 1847。

[34] De Dienne: *Histoire du déssèchement des lacs et marais* 1891.

第二章 农田生活 [1]

一、 旧农业的一般特征

19世纪前的旧法国农村生活可一言以蔽之：blé（小麦）。blé是我国的一个土生土长的词。与其他许多农业词汇（如犁、道路、初翻地（在休闲的意义上）、荒地、阿尔邦 [2] 等等）一样，它同拉丁语没有任何关系，可能起源于高卢语。 [3] 这些农业词汇充分证实了我国农业的源远流长。不要以为bl　这个词仅仅是当今文学上所指的小麦的意思。在中世纪以至后来的很长一段时间，这个词在农村指所有可制成面包的谷类作物。它向富人提供上等白面包，而给平民又重又黑的混合粉面包。它的成分有：小麦、黑麦——黑麦的过度种植会传播丹毒病——混合麦（小麦与黑麦的混合）、双粒小麦（épautrc）、燕麦甚至大麦。 [4] bl　在这个意义上是耕种面积最大的作物。没有一个村落，没有一个庄园不将最好的土地奉献给它。像阿尔卑斯山这样的坡地本来不适于麦类的生长，西部与中部地区土地渗水性不好，常遭雨水浸渍，在今天看来只适合作牧场，人们也进行小麦播种。早在1787年，奥尔良省级会议的成员们就说过：“法国大部分省份的农业可以看成是一个巨大的麦类加工厂。”由于生活条件的限制，长时期中土壤合理的专业化利用无法实现。面包对每个人都是基本食品，对于穷人更是每日不可缺少的食物。如何获得如此珍贵的面粉呢？买吗？那只在以交换为基础的经济体系中才能设想。买卖关系在长时期中不能说决然不存在，但确实很少见，而且十分困难。对领主来说，最有把握的还是叫人在领地上播种，而对农民说来则要在采地上自己动手了。土地，面包的源泉！领主或富裕耕农的粮仓中不是还有一些剩余谷物吗？一般说，这些谷物总是流向往年收成不好的地区。

更晚些时候，特别是16世纪以后，社会总体结构重新有利于财富的流通。但是一种交换经济若想在一个国家中建立起来，仅有社会环境的允许是不够的，还要在民众中产生买方与卖方的意识。适应这种新形势的首先是领主们与拥有大量土地的购买商，他们目光较远，习惯于商人式经营，有些资本并有一定的信誉。小生产者，甚至小城镇市民在大革命时期还是从其分成制佃农（métayers）提供的面粉中获取面包，他们仍然长期沉湎于封闭式经济与小麦的神话中。

粮食种植的霸权使土地耕作景象比起今天来更为千篇一律。今天下朗格多克广袤的葡萄园与欧日山谷的牧场这种连作区在当时是不存在的。13世纪后才在为数不多的一些教会辖区出现最早的专门的葡萄种植区。因为酒在当时已是最佳饮料，它易于运输，而且在一些不产葡萄或只产劣质葡萄的地区销路又好。然而只是在一些离通商要道（主要是水路）较近的土地才可以自由地打破传统的耕作原则。以下的例子并非偶然，1290年左右，科利尤尔港只是鲁西永地区中唯一以葡萄业挤走了小麦种植的一个点。萨兰波在更早些时曾正确地指出，盛产葡萄酒的欧塞尔河谷地带的村民之所以“既不用播种也不用收割”，是因为河流就在脚下并“流向巴黎”这个“堂堂正正”出售葡萄酒的地方。不过即便是在葡萄业，种植专业化的进展也是十分缓慢的。在勃艮第，到了17世纪，全部从事葡萄种植的村庄也只有11个。长时期里，人们固执地像生产小麦一样地生产葡萄，以至于在一些地区，纵使年景勉强可使葡萄种植有所收获，但因土壤与气候的限制，也只能指望获得一种酸涩的劣等酒。诺曼底与佛兰德地区只在16世纪时才放弃葡萄种植，不久索姆河谷一带也这样做了。当时的交通联系欠发达，酒到处受到欢迎——由于它的酒精及味道，当然还由于祭祀上的用途。没有酒就不能做弥撒，也就没有信徒的团体（一直到13世纪，圣杯都由神甫保管）。基督教作为地中海的宗教，在传往北方的同时也带去了葡萄串与葡萄藤，并把它当作自身奥秘的一个必不可少的因素。

谷物种植虽然到处都占优势，但也并非所有土地都种这些作物。伴随谷物的还有一些附属作物。某些饲料，特别是豆科植物，如豌豆和蚕豆，与麦类在同一块耕地上交替播种。另一些是独立种植的，如菜园中的蔬菜，果园中的果树，麻类（麻田一般都围起来，只有在普罗旺斯，大麻就长在麦田中）及葡萄藤等。由于自然条件不同，这些附属作物在各地分布也不一样，它带来地区种植的多样化。作物的成

分随着时间的流逝发生着明显的变化。13世纪时在许多地区，比如在巴黎周围，制呢业的发展促进了菘蓝种植面积的扩大，这种菘蓝就是当时的靛蓝植物。此外就是美洲引进的作物了：玉米占据了湿润又温热的土地，芸豆代替了蚕豆。最后，16世纪起，来自小亚细亚的荞麦慢慢地在布雷斯、中央高原、布列塔尼等地区贫瘠的土地上取代了黑麦与混合麦。荞麦可能经西班牙传入，最先引进的是“药店杂货商”。不过农业大革命——人工饲料的出现与块茎植物的种植——要到更晚时代才会发生，即18世纪末。革命的产生首先要求同整个旧式农业经济决裂。

旧式农业经济并非完全建立在农耕上面，在法国与在所有欧洲国家一样，它是以耕地与牧场的结合为基础的。这是一个主要特征，也正是欧洲技术文明与远东截然不同之处。牲畜对人类在许多方面是必不可少的。它为人类提供了一部分肉食——其余部分来自猎获和家禽饲养——还有奶制品、皮革、羊毛，最后是畜力牵引。麦类生长离不开牲畜，需要它们拉犁耕种，特别是需要它们的粪便肥田。如何饲养牲畜是农村生活中最令人忧虑的问题之一。在河边或小溪旁，在潮湿的低洼地带，倒是有天然的牧场，农民可以收割干草以备冬季之需，待干草打完后便可放养牲畜。可是并非到处都可以找到牧场，而且，即使是最好的天然牧场也难满足人们的要求。牧场数量稀少，价格明显上涨，经常高于耕田的价格。同时富人们——领主、市民土地所有者——力图将其攫为己有。奇缺的饲料作物供应不足，便在可耕地上与谷物轮作。一般地讲，人们只依次实行两种方式饲养畜群：第一种方式是为其留出禁止使用耕犁的牧场，或是森林或是长满各种植物的荒地或大草原；第二种方式是利用耕地，在长短各个不一的收获至播种间歇期中，将畜群赶进田去自由啃食茎秆和野草。不过两者都会产生严重问题，这些问题的性质与其说是技术上的，不如说是法律上的：村社法令以及公共使用耕地的组织法。这些社会秩序方面的困难即使得到暂时解决，旧农业建立起来的畜牧与谷物种植间的平衡也极不稳定。肥料不足，极为宝贵，以至于一些领主认为有必要收“畜类税”。[5] 近代学者见此侮辱性的意志感到极为愤慨，但这其中只有农学家明智的考虑。肥料的缺乏一方面使人们不得不种植产量低但生命力强的作物，如黑麦（它比小麦更受欢迎），另一方面使作物产量很难提高。

要解释产量低的问题，还可找出其他原因，长时期中耕作不足。用来播种的耕地数量大规模增加是中世纪尤其是12世纪以后完成的技术巨大进步的结果，耕地增加了2—3倍，甚至4倍。也可能是由于劳动力的增加，使得大规模的开垦成为可能。但是，因为饲养牲畜有困难，使得畜力使用率较低，并且组织得不好。中世纪时到处可以看到驴拉耕犁，至18世纪甚至19世纪有一些地区仍使用这个办法。驴吃得较少——像现在阿尔及利亚的小毛驴——但力气不够。当时的工具也十分简陋。想确定18世纪末期以前每一个时期、每一种土壤、每一类耕作的平均产量是十分荒唐的。但我们手中的材料可以证明，在旧日法国，如果收获能达到播种的3—6倍，人们就很满意了。如果人们考虑到自己必须具有耐心的观察、技术的想象、合作的意识，以便在没有任何本义上的科学知识的时代，在集体耕种同一块地的农村文明的开端，建立起人类活动对自然的适应能力并使之有效，那么人们就会像维达尔·德·拉·布拉什一样，对新石器时代以来一代一代为此奋斗的人们深深赞叹。维达尔在参观一个人种博物馆后，曾极为赞美地写下了关于此问题的出色的一页。不过，尽管我们感激祖先们坚韧不拔的精神，他们生产了小麦，发明了古农业并在耕地、森林、牧场间建立了充分的联系，我们仍不能无视其成就的不足、耕田的贫瘠、收益的菲薄。由于收益很少，摆脱不了贫困。

二、 轮作型式

虽然各地都把小麦作为主要的农作物，但各地区间的耕作方法却有很大差别。要很好地理解这种差别，就必须把注意力集中在耕地上，暂时不考虑次要的生产活动。

古时的农民注意到，由于施肥不足，耕地需要“休闲”：即为了不使地力衰竭，不仅需变换作物，而且需在一定时期内休耕。这种原则今天看来是过时了，在当时却是合理的。由于肥料缺乏，谷物种植又占优势，可交替种植的作物很少，这都使得仅仅变换作物不能更新土地肥力，防止野草生长。从实践中人们得出了规律，并以各种方式加以应用。应该在几个耕作周期——经常是各不相同的——和休耕之间

形成一种有力的、有条不紊的秩序。人们可以设想出并确实想出了几种交替方式，换言之，即轮作型式。

* * *

一直到18世纪，一些土地贫瘠的地方，如阿登山脉、孚日山脉以及西部的一些土质坚硬的地区，仍在实行“临时耕作制”。人们在一片荒地中划出一小片地，用烧土肥田法清除杂物，也就是先用火烧，[6]然后翻地、播种、筑栅以免牲畜啃食，这样连续进行3、4年播种收获，有时甚至持续8年之久。以后当产量下降预示着地力衰竭时，便放弃这块土地，让野草荆棘任意生长。这种自由休耕状态有时持续时间较长，但不要以为这一段时期土地是完全不生产的。它虽然不再作为耕田，但却重新成为牧场。遍布的荆棘可用作垫栏草、柴草，而蕨类和荆豆则可当肥料，这些东西不是没有用处。休耕期一般至少与耕作期一样长，甚至还要更长些。休耕过后，等人们认为适于重新种植了，他们便重新拖犁开耕，生产周期又开始了。这种制度自身并非毫无规律可循。比如，它限定了除开注定要永久休耕的空地之外那些留待将来开发的过渡性休耕土地的比例，建立了这种固定性的周期。事实上，地区习惯恐怕也限制了个人的随意性，不过一般地说，这种限制并不严厉。18世纪的农学家们认为，从事临时性耕作的村社不仅给人以野蛮的印象，而且带有无政府的色彩。他们在著作中写道：村社没有“成规律的农事季节”。这里没有一种对个人生产活动带来严格限制的主要理由，临时清理出的耕地十分分散，耕作者互不干扰。加之牧场远比耕地面积大得多，所以无需担心建立放牧与作物收获间的平衡，而对这种平衡的考虑在合理种植的土地管理上则是十分重要的。

在18世纪，仍全面实行这种松弛的土地占有方式的村社组织已经很少了，不过毫无疑问，这种方式曾大规模实行过。要看到这种耕作方式可能是人类最早的创造性发明：耕种土地又不使之衰竭，并且将放牧与种麦联系起来。我们知道18世纪时许多仍实行此耕作方式的村社决定或不得不以一种“有规律”的轮作取代它，这就带来了一种新的财产分配方式。[7]从表面看，这些村社在短时期一下子重复了遥远年代中许多村庄缓慢完成的变化。

向更完善体系的过渡往常是部分地进行的。到了近代，上面谈到的临时性耕作只是整个土地中的例外。不过这种地块常常散在有秩序

耕作的土地旁，占据着村庄或小村不小的一部分土地。如贝阿恩省就形成一条规律：几乎每一村庄都在其可耕地“平原”（plaine）附近拥有布满蕨、矮荆豆及禾本科植物的“荒丘”（coteaux），每年，农民都要去那里清理一些快要被野草覆盖了的土地。在布列塔尼中部、曼恩省、阿登省以及上孚日省都实行着同样的耕作法，这些地区在短期内清理荒地，很大程度上损害了森林。洛林德国部分的高原、汝拉山脉、阿尔卑斯山脉、比利牛斯山脉、普罗旺斯等地以及所有中央高原都实行着此法。许多教会辖区都在正常播种的“熟地”（terres chaudes）旁拥有大块的“生地”（terres froides）——在东北部人们更喜欢使用trieux 这个日耳曼名称——这些土地大部分不耕种，居民们在地上零散地耕出一些垄。卢瓦尔河以北的平原却相反，这种习惯几乎消失。多次的垦荒使剩下的空地减少，未开垦的土地一般是不适合耕种的，或是放牧所必不可少的，或用来打柴或供来挖掘泥煤。但情况也不总是如此。真正说来，即便在大垦荒时代，土地在最终变成耕地前都被断断续续地开发过。在受巴黎教区管辖的科尔布吕兹森林，国王扩大了对它的保护权，并给予各种优惠报酬，这就是“领主对所属森林领地拥有的特权”。路易六世只允许村民进行这种形式的森林采伐：“在森林的一边只能收获两次，然后要迁往另一边，收获在清理的土地上播种的产品。”[8] 印度支那与东南亚群岛的山民们也是在森林或灌木林里到处转移耕种土地，其火耕有时也产生了一些固定的稻田。

轮作制与这种流动式耕作相比极不相同，至少在表面上是如此。不要以为这是一种像如今到处都实行的已代替了旧休耕制度的多种植物间合理的轮流耕作。村落实行的是旧式轮作，即谷物之间的轮作。在同一块土地上无限期地轮作，而且对休耕也无任何预见，至多不过有秋播与春播的轮换，而且极不规律。这难道不是对养地原则一个最惊人的否定吗！人们怎能设想从这种地力衰竭、杂草丛生的土地上收获麦穗呢？这是因为农民只耕种了一小块土地，在这块享有特权的土地上集中使用了所有的粪肥。周围的土地仅仅只有人们按需要临时清理的牧场。尽管集中施肥，产量仍然不高。这种制度在英国特别是在苏格兰十分普遍，而在法国却属例外。在法国可以找到这种制度痕迹的地方有皮卡第的绍尼附近地区、埃诺的几个村庄，还有布列塔尼、昂古穆瓦及洛林等地。[9] 这种制度也许在更早时较为普遍。可以设想，农村组织通过这种经验走出了临时性耕作状态。

* * *

以后，在全国范围内形成的包括养地、休耕的两大类型轮作制度逐渐地以规律性的耕种取代了以前的混乱状态。两种制度在周期长度上是不一样的。

短的一种是两年轮作：在播种年以秋播为主，有时是春播，接下来就是一年的休耕。当然在每个农庄内，一年里大体只有一半土地耕种收获，另一半则空闲，如此循环，周而复始。

长的一种是三年轮作，较复杂一些，因为要让作物适应耕田。它建立在两种区别明显的收获上。在原则上，每一个经营单位，每一片土地都分成大致相等的三部分——只是大体上相等。[10] 三部分在各地叫法都不同，有 soles，saisons，cours，cotaisons，royes，coutures，勃艮第叫fins，épis，fins de pie。没有比这些农事词汇更五花八门的了，尽管在广大地区，这三部分实质上是同一回事，由于农村中互相交流思想和语词的群体极小，这类术语不仅在地区间，甚至在村落间也有所区别。我们从收获后谈起。轮作田的一部分在秋季播种冬小麦，又叫 hivernois 或 bons blés，有小麦、双粒麦或黑麦。第二部分留待播种春小麦，或称 gros blés，marsage，trémois，grains de carême，等春暖时便下种，包括大麦、燕麦，有时是饲料作物如野豌豆或是豆科植物，像豌豆和蚕豆。第三部分休耕一年，到来年秋天再种冬小麦。其余两部分也是如此，上一年种冬小麦的轮种春小麦，种春小麦的休耕。如此年复一年进行三圃轮作。

两类轮作在地理上的分布不很严格。这是农业革命前即18世纪末19世纪初以前的情况。革命使这种休闲轮作制消亡并带来更灵活的轮作——恢复其原形并非不可能，但我们缺乏精确的研究。不过，有一点是确切的，这两种轮作制自中世纪起就相互对立着。二年轮作主要在中部，有加龙河流域、朗格多克地区、罗讷河流域、中央高原南部、直至普瓦图，在此以北，主要是三年轮作。

轮作型式的大致情况就是如此。如果考虑到具体情况，考察到它在各个时代的变化，事情就不那么简单。首先要看到其不规律的情况，历史年代离我们越久远，这种不规律越明显。当然在不同的土地上，对收益的追求和物质上的需要也会有力地阻止或限制个体间的差

异。14世纪初，阿图瓦省的一个佃农获得了一小块该种冬小麦的耕地，可是已错过了秋播季节，于是只好在3月份播种燕麦。第二年，他不得不重种春小麦，以保持其茬作与邻田相一致。[12] 怎么！是缺少种子还是缺少劳动力？人们不得不养地休闲。相反，有过多的人口要养活吗？人们当时完全可以减少牧场以换取增加收获。古老的临时性耕作的习惯与当时的思想十分相近。有时这种习惯会影响到轮作的规律性。如在曼恩省，在几个休耕期只有一年的周期循环后，接着来一个连续几年的停种期。这是个混合的制度，不过还较稳定。这样，人们断断续续地回到旧式的长期休耕法。1225年博斯地区由耶尔修道院的修女们建立的邦利厄村的契据规定：耕地需"按照通常的轮作制"进行耕种，但考虑到农民的"贫困或为改善土地肥力"，允许使土地有几年的休闲。[13] 长时期中，农村生活十分动荡，以至于农田的使用也不能完全固定并有秩序。17世纪的战争以后，洛林地区的许多公爵在法令中抱怨回到土地上的农民不遵守已成惯例的轮作制度。[14] 对旧习惯，我们避免过于夸大其严格，也避免过于夸大其完善的连续性。这是离我们不太远的时代、一个和平稳定的社会的特征。然而这种变动不仅仅使洛林地区的官员们困惑不安，同时也促进了从一种轮作制过渡到另一种轮作制。

再来仔细观察一下二年轮作与三年轮作两大制度的分布。如果用地图表示，两种轮作制度不呈现大块的均匀单一的色彩，而是呈小区域的点状分布。在南方，三年轮作制一直十分罕见，甚至不存在。相反，在远方的北部，二年轮作制与其竞争型式并存，长期占据着广袤的土地。直至农业革命时，从南部的阿尔萨斯平原的一部分、斯特拉斯堡峡道到北部的维桑堡都忠实地实行着二年轮作制。二年轮作制在弗朗什孔泰山区许多村庄、在布列塔尼北部海滨都有一定数量。[15] 这些呈孤岛状分布的地区在早些时候更为普遍，中古时代诺曼底的大部分地区也是如此。同一时期在安茹与曼恩，这种状况也很普遍。[16] 曼恩地区二年期轮作制一直继续到19世纪前期，但它以一种奇特的方式结合成为临时性耕作并将土地分成三部分，形成了三种季节：每部分土地交替进行六年的耕作，小麦、黑麦及休耕轮作，然后就是整整三年的置荒。[17] 毋庸置疑，这是残存的现象。从中可以看到一个过渡阶段。加洛林王朝留下的财产清单表明：在卢瓦尔河北部的领主领地上存在着三期耕作，而且冬小麦与春小麦有差别，经常是——对耕种领主土地的佃农徭役的研究明确显示了这一点，——冬小麦的

耕种面积远远大于春小麦。或者一部分地实行二年轮作，或者一部分休耕两年，而在毗邻的田上，春小麦播种在唯一一年的休耕之前。总之，此时三期耕作周期尚处于雏形。在北部，三年轮作制非常古老，其存在于法兰克王国时代就得到证明，而且还可追溯到更为久远的时代。许多世纪中——佐证在我们邻国英国就有——它与二年轮作制相混，构成了混合型式。

不过我们还要看到，两大轮作区域的基本差别并未消失。三年轮作制是北方的产物，在北方不断蔓延扩大。南方则固执地拒绝接受它，视其为异物。在北部可以明显看出，人口越是增长，耕作就越趋于三年轮作，因为它可以在每一年里，把休闲田保持在全部耕地的三分之一，而不是二分之一。可以肯定，南方却未感到同样的需求。直至农业革命之前，人们似乎从未想到引进此种轮作田以扩大生产。可以说两年轮作的习惯是何等地根深蒂固。这种对比给农业史提出了一个谜。显然，狭义上的地理原因是无济于事的：因为可扩展的空间非常广大，每块地的自然条件又极为不同。它们甚至超越了我们的国境，两轮制是地中海国家古老的耕作方式，为希腊人与意大利人所实行。品达与维吉尔都歌颂过这种耕作。三年轮作制在英国大部分地区与北欧所有的大平原广泛使用。我们国家中的这种对立表现了两大形式的农业文明间的冲突。由于没有更合适的提法，我们可将其称做北方文明与南方文明。形成此两者的因素至今对我们仍是深奥而神秘的。其中有种族因素、历史因素，当然还包括地理因素。因为，假如说自然环境因素自身仍不能很好地解释这两种轮作制的最终分布，它却有力地证实了三年轮作的影响远比地中海文明更为久远。罗马时代农学家了解轮作制的好处，他们甚至在最肥沃的土地上禁止休耕。不过他们在粮食作物之间插入豆科植物或亚麻，而在谷物种植中，各种类的替换毫无规律性。罗马时代虽了解春小麦的习性，但却将其看成是一个权宜之计，当冬前误了播种时才拿它来应急。[18] 当然，以春播与秋播的交替为基础的耕作体系，需要在夏季不受干旱的危害。人们只能说“可能”。但有一个问题可以肯定：两种大型农业耕作方式的并存——南方方式与北方方式——既是我们农村生活最显著的特征，同时又为我们农村经济研究的有关文明起源问题带来宝贵的启迪。

三、 农田状态：长形敞地

农田状态不仅仅表现在轮换的耕作秩序上，每一种状态都形成一种由技术方法与社会组织原则组成的复杂的网络。下面研究一下存在于法国的各形式。

在研究中，我们不考虑临时性耕作的土地，（这种土地被弗朗什孔泰的一位农学家称作“随意耕作”，后面我们将回头探究其形成的线索。在这种土地上耕作者“为自己的农活”确定“开犁”方向，[19] 有规律的组织制度可以草草实施一下，但不会牢固建立。）同时我们也将避免局限在由特定自然条件决定的某些教会辖区的特殊情况分析中。高山地带的优势在牧业，它的农业生活与低地及丘陵地带就显然不同。在旧时的法国，这种差别较之今天还不很明显。我们农村文明诞生于平原与丘陵；高海拔地带也采取了平原的制度，而不是创造自己独特的制度。此处我只想指出——尽管可能很简单——各种农田状态的基本特征，若要将各种状态的细微差异都展示出来，就需要写整整一本书。

首先要谈的是长形敞地，这种耕地是农田状态中最明了、结构最紧密的一种。

农村居民区在通常情况下具有一定的重要性。但这种制度与人数不多的居民点并非不能相容，特别是在刚开垦不久的地区。但从起源上看，它与村庄而不是小村子联系更紧密。那时在住宅周围，人们有自己的园地与果园，它们总是被圈围起来。所谓园地，就是圈地。园地与圈地两词在当时意思差不多，而园地一词源于日耳曼语，最初并无其他意思。圈地的篱笆是一种标志，它告诉人们在任何情况下也不允许在圈地里进行公共放牧。在耕作者土地上还可以看到其他圈地：如葡萄园，至少在北方是如此（在南部则相反，葡萄园是开放的，一旦葡萄收获后，尚活着的葡萄树就任牲畜啃食），大麻田亦是。靠近河流的地方是水草肥美的牧场。然后是耕田或延伸到耕田中的牧场。我们来看一下耕田。

耕田第一个显著特征，就是广为开放。

不要就此以为那儿见不到任何栅篱。首先要区分两种情况，一是久永性圈占，一是临时性圈占。在中世纪大部分时间里，当气候宜人的季节开始时，人们一般临时筑起篱笆，这当然不是在每块耕田周围，而是在每一组耕田周围。有时人们更愿掘沟圈占。农村历法在春季农事中安排这个活。12世纪在阿拉斯圣一瓦斯特修道院的一个村庄中，一个世袭执达更还在可能是领主的土地上，“于收获前重新修了沟”。[20] 收获一过，人们便拆篱填沟。以后，从12、13世纪起，这种产生于土地占有仍相当松弛时代的习惯逐渐在各地消失了。而常有牲畜光顾的荒地也处处伸延到可耕田中间来了。大清整后的土地并入大片耕田，更加密集，更加远离牧场，此时这种珀涅罗珀式的工作[21] 也就没有意义了。相反，许多普遍实行敞地制的地区在某些耕作带周围却长时期地保留着栅篱。在克莱蒙，道路旁耕田边设立的篱笆一开始是临时性的，后来随着时间的推延，往往渐渐变成坚固的荆棘墙了。[22] 在埃诺，在洛林，通常都在道路两旁或村庄周围修起篱笆。在贝阿恩，篱笆用来保护进行规律性播种的“平原”，而在“坡地”，除了几块临时性耕田要圈围外都自由放牧。于是就像在苏格兰一样，“内田”（in field）与“外田”（out-field）间形成了一堵墙，外田用来放牧或进行间歇耕作。其它地方如阿尔萨斯，在阿格诺周围，人们用篱笆将地块围成若干大片。

现在让我们穿越这些防线，如果有这种防线的话（许多地方没有）。我们的视线和研究步伐是不会被任何障碍阻挡的。从一块地到另一块地，从一组地块到另一组地块，没有其他的分界线，至多有一些打入地面的界标，有时只有一道未播种的犁沟，更为经常的是，只存在一条纯粹想象中的边界。这就给那些农民们称作“犁垄吞食者”的人有侵占土地的可乘之机。几年耕作中犁铧越出法定界限，耕地就扩大了几个新沟（或“垄”），就是说，从多数情况看，一定数量的土地只要地块狭长，犁头一偏就可带来可观的收益。有人提到，一块地在60年中面积可扩大三分之一。这种“最巧妙最不宜证实”的“偷窃”被中世纪说教者与旧制度的官员揭露过，曾是——可能现在仍是——从一块地进入另一块地时没有任何界线的“光平乡野”的社会特征之一。如18世纪一份文件上讲的，由于没有凸出障碍物挡住视线，“农耕者一眼就可发现平原中以至于所在区域中自己田里发生的一切。”[23] 人们认

出了——因为在这个问题上土地景象没发生什么变化——莫里斯·巴雷斯 [24] 所珍惜的那种“清除干净”的面貌。

不过，不存在圈围现象并非意味不存在占有边界。这种边界分隔是双重的，构成一种奇怪的构图。 [25] 首先是大块地的分隔——从十几块至几十块不等。如何称呼它们呢？叫法五花八门，农村语言从常规上讲就变化多端，给我们留下了各种名称，它们在地区间甚至在村落间都是不同的。其中有“quartiers”、“climats”、“cantons”、“contrées”、“bènes”、“triages”等等。在卡昂平原，名称来自斯堪的纳维亚，称作“delle”（它在被丹麦人长期占领的英国东部可以找到）。例子不一而足，为简化起见，一律称为区。每个地区的相应名称从地籍的意义上讲构成了特定地点，如“Grosse Borne 的区”（quartier）、“Creux des Fourches 区”（climat）、“Trahisons 区”（delle）。有时，这些区的界标是可以看到的，如起伏的地带、小溪、人工垒成的斜坡或篱笆。不过大部分地面上没有明显的标志，只靠地垄的方向与相邻地块区别。因为一个“区”由众多的小块地组成，这些小块的地垄都朝同一方向。每个土地所有者都要这样做。在洛林，地方当局指责战争结束后回来的农民不遵守旧传统的诉状中就有抱怨他们“随意乱垄”的文件。

分成格的许多小块地在大地表面构成了十分细密的——因为小块地为数众多——形状奇特的网络：因为它们的形状几乎完全一样，但却极不对称。每块地都随着耕垄延伸，其宽度与轴线长度比起来就小得多了，往往只有长度的二十分之一。有的地块只有几垄之宽，却长达100多米。以后由于土地为继承人多次分割，此状态有所改变。当地块越变越窄时，人们一般同意只作拦腰分割，从9世纪至12世纪，那些幅员广大的旧领主领地在农民之间分配后，又扩大了长形地块。当然这都是古老土地的基本特征，近代众所周知的土地合并与其说加强了这个特征，倒不如说减弱了这个特征。中世纪的文件在描述这种形状的土地时，为了指出一块耕地的位置，一般只记录“区”的名称，处于这种长形地两端土地的所有者的名称，即：一组互相平行的长带状土地中某一长带地的位置。

显然，每块地尽管十分狭长，在总的地块中却只占很小面积。每个开发者，哪怕再微不足道的开发者都会拥有，也确实拥有相当数量

的分散各处的小块土地。土地的狭小和分散是古代的土地的一个规律。

两种习惯深深触动了农田生活，补充了上述体系：这就是强制性轮作 [26] 与强制性公共牧场。

农耕者要根据习惯的季节秩序安排农事，就是说每块地要随所属田区进行传统的轮作周期循环：在规定的年份中秋播，下一年春播（如果是三年轮作制的话），休耕时则弃置土地。由一些区组成的大规模轮作田经常与区本身一样具有被语言证实了的世俗合法地位：在克莱蒙的南蒂鲁瓦，人们以 Harupré 、Hames 和 Cottenière 区分三种轮作田（“royes”）；在勃艮第的蒂耶河畔马尼，以 Chapelle-de-l’Abayotte、Rouilleux 和 Chapelle-des-Champs 来称呼三部分轮作田（“fins”）。在一些教区里，这些轮作田几乎全部归属于一个所有者，以至于在生长季节中，两三个大耕作区明显地表现出所种植物的区别：一处是不同高度与颜色的冬小麦或春小麦；另一处则是“初翻地”（sombres）或“初耕地”（versaines），它们在一年中不种庄稼，任绿油油的青草生长。近代洛林地区的一些村庄尤其如此，可能由于17世纪大规模战争结束后，土地有了重新调整的机会，因而在这些地区中耕作分布极为规律。其他地方，每种轮作田都由不同几个田区构成，都保持一定的统一性以便用一个特定的名称来称呼：土地占有历经沧桑，造成了地块的分散，在博斯，土地极为零碎，以至于 sole（轮作田）这个词都不讲了，“田区”（quartier）取而代之，成了轮作的因素。每块地内部都有严格的统一性，毋庸置疑，在每块地或每个区，播种、收割等主要的耕作都要同时进行，具体日期则由集体或习俗而定。

这种体制建立在传统基础上，但也并非完全没有灵活性。有时村社可以决定将一个“区”从某轮作阶段转入另一阶段。像勃艮第的让西尼，教堂背后的一个田区在1667年后不久，秋播就从“河港田”改到“红棕地”进行。强制性轮作的原则虽不可违，有时却也遇到一些意外的障碍。18世纪时，马斯河与艾尔河谷三个地方（即丹村、瓦雷讷、克莱蒙）的教会辖区中，有人“违反常规，随意耕种”，（当然这些地多在住宅周围，较容易获得粪肥。）不过即使在这些地方，随意耕作的土地也只一小部分，其余地块都“服从于规律性轮种的管理习惯”。同样，在克莱蒙地区（我们对该地的耕作习惯格外了解），自由耕作的

土块只存在于三个我们刚列举了名称的居民点周围，它们都是小镇，它们的居民比其他人更倾向于个人主义。而普通村社，则毫无例外地可用1769年的一个文件来总结："全部土地要分成三个轮作周期，不可由耕作者随意变动。"[27]

小麦收获后耕地休闲。土地"空了"，"闲了"。在古语中"空"与"闲"是一个意思。如是二年轮作制，则要休耕一年。如在三年轮作制，收过冬小麦的耕田则要在下一年春天播种春小麦，而收获春小麦的耕田要进入休耕期。不过这种"空闲"的土地并非一无所产。自行生长的茅草和杂草可供牲畜食用，尤其是那些杂草，它们长在茅草丛中，并在茅草死后继续旺盛地蔓延生长。18世纪一份材料记载着弗朗什孔泰农民讲的话："一年中三分之二，农民畜群的饲料来源几乎都出自空闲的耕田。"[28] 不过，不要以为每个耕种者都可以任意将其财富留给自己的牲畜。空闲地作为牧场是主要的集体财富。村庄中所有牲畜都集合成群，人们或根据地方政权的指示，或根据传统习惯，将它们放养在收割后的耕地上，土地所有者则必须任其啃食，如对待自己的牲畜一样，实际上他自己的牲畜也混杂其间。

流动的畜群需要更广阔的空间，仅仅开放地产主的边界是不够的，村社耕田的边界也不能阻挡它们，在许多以公共放牧为主要方式的地区，实行着——以相互居留的名义——各教会辖区间互相放养的制度：每个村庄可根据习惯将其畜群放养至毗邻村庄的全部或部分休闲地，甚至放置不相邻的村庄中去。这说明空闲地的占有制度与种有庄稼的地有明显差别。

这种放牧形式不仅在耕地上维持其统治，同样敞开的牧场也成了自己的属地。牧场一般在第一遍草割过后开敞。所以牧场经营者只有头茬草的收刈权。刈割后的再生草属于村社，村社或将这牧场放养牲畜群（这是最古老的办法），或将再生草收割后在全村分配，或者干脆卖掉。18世纪的一位法学家曾说，作为耕田或牧场占有者，"财产所有者只有在村社的权力限制之下的极为可怜的一点产业。"[29]

* * *

这样一种竭力缩减经营者自由的制度意味着对个人的约束。地块的圈占不仅不符合习惯，它还是违禁的。[30] 强制性轮作不仅仅是一

个习惯，也不仅仅为了方便，它具有至上的强制性。公共畜群及其牧场特权是居民们必须遵守的原则。不过在古代法国，法律来源各种各样，互相联系也不紧密，这些规定的法律来源也因各地而异，确切地说，法律关系到处建立在传统习惯上，而传统习惯又是多种多样的。15世纪末及16世纪，君主政权将各省的习惯以文字形式固定下来，其中许多条文在后来的法令中，在公共放牧原则及禁止圈占耕地的禁令中都有体现。有一些则未能实行，或者由于忘却，或者由于一些地区据当地习惯行事，本身就实行着不同的农耕制度，而那些互不相同的习惯很难解释详尽，或者像贝里地区那样，蔑视法学家，干脆以罗马法行事，虽然其所有制习惯与罗马市民相去甚远。不过法院监视着一切。圣路易统治时，布里的法院反对圈占耕地。18世纪中期香槟一些村庄以政权力量推行强制性轮作。[31] 1787年图尔的总督说道："安茹和图赖讷的习惯法丝毫未提及公共放牧，可是上古的习惯却以法律的一般力量影响了这两个地区，以至于土地所有者在法庭面前无力维护其属地。"在那些没有明文规定，而地方官员又令人厌恶地实行受农学家们攻击的，并使大地产者感到束缚的旧习惯的地方，集体的压力或通过劝服或通过暴力总是作为最后手段有力地维护着旧土地习惯。1772年波尔多总督写道："只有反映了居民的意愿，这种习惯才具有法律的力量。"不过这种习惯对居民并非无限制。对于在耕田四周立起篱笆的农民说来则更不幸了。1787年当有人劝阿尔萨斯一个土地所有者圈围土地，以求获得比放牧更高的产量时，他说："篱笆圈地毫无意义，因为总会被人拆除。"在18世纪的奥弗涅，如果有人胆敢将耕田变成圈围的果园——因为从成文的习惯法上讲他有这样的权力——那么邻居就会拆除他的篱笆，"于是引起一场官司，其后果使得村庄的人出逃，并造成全村极大的混乱。"[32] 18世纪的文件纷纷提到"禁止耕作者圈围其世袭地的严厉法令"与"将领地分成三份进行轮种的法令。"[33] 事实上，对圈围的禁令、公共牧场、强制性轮作都有同法律一样的权威，——不管成文还是不成文，无论由官方强制还是集体制约，——在18世纪末农业发生巨大变革的时代，这些旧法律都要被推翻，而代之以新的立法。

使这种制度得以长期延续，甚至在失去法律制裁手段后仍得以延续的更为重要的原因是，这些制度构成了完善的物质运转系统。很难设想比这结合更紧的体系，甚至到了19世纪中期，该体系的最明智的反对者仍在赞美其和谐。[34] 耕田的形式与放牧的实践两者促进了公

共轮作的形成。在这种狭小得难以置信并被四周土地包围的地块上（要到这种地块去，不得不穿过邻居的块地），如果不对经营者规定一个统一周期的话，生产几乎不可能进行。如果没有呈规律的强制性休耕，村庄的牲畜去哪儿寻找足够的野草来保证自己的食料呢？对牧场的迫切要求也抵制了小块地的永久性圈围，因为不能阻挡畜群的通道。从另一角度看，由于耕田惊人的狭小，进行圈围也是办不到的。为了圈围这些长形的平行四边形，篱笆将要围得多么长啊！土壤上被遮挡了多少阳光啊！如果每块地都围上，人们怎么从一块地到另一块地去耕种呢？最后，在这种长形带状地块上，放牧耕作者自己的牲畜而不侵犯邻人的草地也是极为困难的。所以公共放牧的形式从土地形状上看对大家也是最方便的。

除以上明显的特点外，还有人的因素。由于强大的社会聚集力和土地集体所有的社会意识，这样的制度才得以确立。公共耕作的杰作首先是土地本身。无疑，各式各样的小块"区"的形成是逐步占领未开垦的土地的结果。同时我们有确凿的证据，证实远古甚至史前形成的土地结构所服从的原则在以后几个世纪中创造了新方式。不止一个村落四周有一处处呈长条的地块，这些都是中世纪的新事物，其名称与高卢—罗马关联甚少，因为所用的词说明了这点（如 Rotures 出自 ruptura，开垦），它们交纳新垦地的什一税。12、13世纪，在耕田通常呈长形敞地的地区，人们在一些"新垦城镇"的土地上极为整齐地将土地分隔成许多像原来一样的格状小块。勃艮第地区贝塞的一些已被毁坏的居民点于15、16世纪又被附近的居民在丛林中重新恢复了，这些恢复的居民点证明了我们上面指出的特点。即便在19世纪中，奥斯瓦的村民们仍瓜分了公有土地，将其分成互相平行的许多又细又长的地块。[35] 然而，在那些新近或远古开垦的"区"的内部，狭窄地块紧紧相连的要排在实行集体计划情况下是不能形成的。暂且不谈一个领导者存在的可能性，现在问题不在这儿。（不管怎么说，一个集团有了领导，不会更不像一个集团。）这种安排必然要求有一个协调的轮作形式。假如它反映了集体的意愿，怎么可以不相信这种结果会自然地预料到并且获得呢？[36]

至于公共牧场，绝不能说它是耕田形式的必然要求。如果每个耕作者像我们以后将看到的其它土地制度中那样把自己的牲畜保留在自己的耕地中拴养的话，这种土地结构的缺陷是可以避免的。牧场作为

公共财产，总的说是采自一种思想，一种习惯观念：人们认为，作物一旦收获，土地就不再是个人财产了。令人钦佩的是，许多法学家都指出了这一点，我们在此引用路易十四时代一个学者欧赛伯·洛里埃尔的话："法国的一般法律是"——他了解的只是实行敞地制的地区——"土地只在庄稼生长时才得到保护，一旦收获后，从一种人权角度看，土地成为所有人的共同财富，不管他是富人还是穷人。"[37]

还有其它因素形成了土地公用制的强大压力。如拾穗权（glanage），这在上面讨论的地区影响尤其大，不仅残废人和妇女有拾穗权，而且所有土地不加区别地对任何人开放。这种拾穗权在其他土地制度中都不典型，然而在法国，依照《圣经》的教诲，几乎全国各地都实行这种制度，尽管形式各不相同。最有意义的还是采集权（droit d'étaule），根据此权，收割完毕后并不马上把畜群赶进耕田去啃食，而是首先让居民们进去采集。农民们捡草以作修缮房屋之用，或为其畜厩作垫草，或者干脆作烧柴用。此时，农民在田里采集不用留心是谁的地界。这种权力之大以致农民不得在收获时齐根刈割以不留茬给别人。直至18世纪，各地高等法院还表决通过，播种地收获时只许使用短柄镰刀，它留茬较高，而长柄镰刀只用在牧场上。广大的土地，当然都是在长形地上，实行着这种地役权，耕地收获并不全属土地所有者，麦穗归他所有，茎秆却属于大家。[38]

当然，这种制度并非绝对平等。洛里埃尔那句话也不完全可信。贫民与富人同样享有地役权，但并不完全一样。一般讲，每个人不论地块多小，都有权在公共畜群中放养自己的几头牲畜。但除了每人可享受的最低标准外，放养牲口数是按耕作者拥有地块面积的比例而定的。农业社会也存在着阶级，而且等级十分明显。富人与贫民都要遵守集体的习惯法，而集体则成了维持社会平衡和土地开发各形式之间平衡的守护神。从这种长形强制开放的耕田制度导出的农业文明形式，用若雷斯在《革命史》一书具有历史性英明预见的前言中的话来说，具有"早期共产主义"的明确标志，它的存在有着深刻的原因。

这种制度在法国很普遍，不过并非法国独有。若无完整详尽的调查，想划出该制度精确的地区边界是不可能的。它普遍实行于除科地方及西部圈围地区外的卢瓦尔河以北的全部法国，而且还实行于两个勃艮第地区。不过法国的这些地区只不过是实行此制度的更广大空间的一小块罢了。它包括英国的大部分，几乎全部德国，一直到波兰、

俄罗斯的平原。其起源问题只应在欧洲范围内探讨，我们后面将会谈到。而我国独特之处，则是下面即将谈到的此制度与其它两种制度的共存。

四、 农田状态：不规则形敞地

现在谈谈另一种不设篱笆圈围的耕地。它不像上面说的那样呈狭长形状，各小"区"的组成极为规律，并都朝一个方向，而是形状不规则，长与宽相差无几，分布不规律，在土地上像拼图游戏一样分布着。这就是我们的祖先看到的当时一部分农村的情况，以后仍然如此。这些地方有南部罗讷河、朗格多克、加龙河地区、普瓦图、贝里的大部分农村，更北一些有科地方（见图7至图9）。11世纪以后普罗旺斯耕田的宽度是长度的48%～77%。[39] 欧洲的情况更是如此，该制度在一些土地建制研究得不如德国和英国那么深入的国家实行得更为普遍，如意大利。因为没有合适的名称，我们可以称其为不规则敞地。

原则上，这种制度不是建立在个人主义之上的。从其古老的形式上看，它包括强制性公共牧场（南方法律上的语言称之为"compascuité"），及由此导出的必然后果：禁止圈占土地，而且可能有一定程度的统一轮作型式。[40] 不过我们将有机会指出，地役权在这里消失得比长形土地上要快得多。从外部形式看，它们也从未严格执行过。公共牧场在南部最为普遍，生命力也最强，但并不都伴有公共畜群。因为错综复杂的社会限制没能形成土地结构的坚实支柱。长形地块的所有者，夹在一个个小区之间，很少想去逃避集体的义务压力，事实上这种企图也实现不了，因为它将遇到不可克服的困难。而在一块较宽的独处的耕田上，这种企图就强烈多了。因为农田的形状似乎就说明，它的形成从一开始就没有一个统一的规划。在长形耕田地区，某个教会辖地总的讲地块分布是同样的，但有时也可以见到一些边缘如同不规则耕田那样的小地块，这是因为它或者已到了耕地的尽头，或者是荒地中的一片空地，这些地块几乎都呈方形，而且属于一个所有者。它们是在集体统一计划之外晚期垦荒的角落。此外，这

两种土地形式间差别的更直接原因似乎要归结于两种技术的不同。在拼图式土地上这种占有方式的个人随意性显然是一种规律。[41]

两种耕作工具将旧法国分成两半。[42] 这两种犁有许多相似之处，它们的演变也有一致之处。在挖掘部分都改进了犁头与犁铧，而在犁刀两旁都装有犁壁。然而它们间有一个根本区别。第一种为无导轮犁，由牲畜牵引耕地；第二种则是双轮犁。[43] 没有比这两种犁的名称更能说明问题了。无导轮犁是最早讲我们母语的农耕者的一种古老工具，全法国甚至几乎全欧洲都保留了它的印欧语系的名称。在法国，它来源于拉丁语。在普罗旺斯叫无导轮犁（araire，来源于aratrum），在贝里与普瓦图叫"éreau"，在瓦隆地区叫"érère"，其它地方，上日耳曼方言叫erling，俄罗斯语以与其同类的斯拉夫语则叫oralo。[44] 第二种则相反，没有共同的印欧语系的词汇。它出现较晚，使用范围也不广泛。法语名称也不来自拉丁语：因为除了内高卢外，意大利古农业也不使用，甚至鄙视这种工具。法国人称之为双轮犁（charrue）。名称无疑来自高卢语。特别因为词的前半部的意思与char 和charrette（两轮马车）特别相近。这种犁的形状特别像大车，它吸收了二轮大车的主要特点——两只轮子，并将轮子与犁铧连在一处。[45] 维吉尔在描述这种农具时没称为 aratrum——因为在一个凯尔特人占一半以上的国家，人们不会设计一种没有导轮的犁——而是老老实实把它叫做两轮车（currus）。[46] 西日耳曼语对它的叫法则完全不同，他们的叫法后传入斯拉夫语言中，现代德语中的Pflug就是由此而来。按普利纳的说法，这个神秘的名称首先被多瑙河上游南部的雷特人所使用。这个词来自一个古老的方言，它早已消失，并可能完全不同于印欧语系。[47] 至于其发明者，普利纳认为是高卢人，遗憾的是，普利纳的资料模糊不清需重新校勘。他的观点置信程度如何？他看到了高卢人使用这种工具，但他还知道些什么？唯独一件事确凿无疑：不管在凯尔特与日耳曼人占领其历史定居点之前，双轮犁在那儿首先被使用和推广，它无疑是北部平原农业技术文明的产物。罗马人都因北方广泛而聪明地使用这种农具而感惊讶。怎能怀疑它不是平原的造物呢？制造这种工具本是用来耕种泥泞的原始平原，它可以犁出笔直的垄沟。双轮犁至今仍不易在坎坷不平的地带使用，它是不会诞生在这种地区的。

假如留心及时搜集必要的材料的话，——目前这样做并非不可能，只是要抓紧时间——人们就会正确地发现当代技术大动荡之前双轮犁与无导轮犁的地理分布。[48] 目前的研究状况是不足以得出准确的划分的。历史年代离我们越久远，分布情况和变迁线索就越不清楚，因而也越难把握。还有更复杂的情况：无导轮犁作为最古老的工具，在一些地区往往用来进行简单犁耕，而这些地区很久前就基本上普及双轮犁了。尽管存在众多的难题，不过从现有资料中还是可以看到近代双轮犁——我们还可以推论这种犁很早就在当地普及了——适用于长形地的耕作；而无导轮犁正相反，适用于不规则地。贝里和普瓦图的白垩质平原为我们提供了决定性的例证。那里耕田分布与博斯或皮卡第很相似（我承认，在了解它们之前我就这样想），没有长形地组成的"区"，而是一些分布零乱、大致成方形的耕田，这些都是无导轮犁的耕区。[49]

科地方的问题比较棘手。它拼图式的土地格局可能来自其定居的方式。在斯堪的纳维亚半岛，双轮犁长期不为人知，在许多地方现在依然如此，而无导轮犁则是传统农具。如我们所知，罗隆[50]的伙伴们大批移居科地方时，他们按自己国家的习惯重新调整了土地，并使用其熟悉的农具。这只是一种简单推测，证实它需要对该地区进行详尽的研究。至今我们对斯堪的纳维亚占领史的研究依据的只是地方名称，应该加入耕田格局的研究。一个不同学科不同国度学者间的紧密联系才会带来益处，谁能说这样的研究不能揭开古老的谜底呢？没有比在入侵者中进行不同种族的分类更麻烦的研究工作了。我们怎么分辨瑞典人、挪威人和丹麦人呢？不过至少可以从丹麦人的耕田格局看到他们与其它人种的差别：因为与瑞典人和挪威人相反，丹麦人很早就熟悉双轮犁和长形规则地块。目前，对受斯堪的纳维亚影响，更确切地说，受瑞典—挪威影响的科地方的土地形状的解释可以在新开垦地即该地区土地大开发时代新建城镇四周的耕田中得到证明。那里有一个鲜明的对比，长形耕地组成的区又占了统治地位。[51] 土地开发初期的耕田习惯被抛弃了，而双轮犁又被广泛使用，如同我们今天在上诺曼底到处都可看到的一样。

两种主要农具与两种不同的耕田形式相对应，这一点毫无奇怪之处。双轮犁是一种受欢迎的农具，套同样的牲畜，它比无导轮犁耕得更深。可是由于有两只轮子，它到田头掉头时需要一定的空地，这就

造成了技术上与法律上的大问题。一旦耕到田头，转弯就困难了。于是人们在耕地两头留出与犁垄方向垂直的一块空地，这块空地至少在全部田地耕完之前不种庄稼。皮卡第地区称这种空地为fourrière，卡昂平原称之为 butier。或者，农耕者在各“区”之间实行一种公用地役权，称为“tournaille”，以便使耕犁掉头，可以想象这将引起多大的纠纷。无论如何，要减少这种空地，最好就是延长地块的长度。无导轮犁则灵便多了，用来耕种方形耕田。它可以在需要时随时变更耕垄方向，甚至交错犁耕。[52] 这种犁在欧洲到处可见——在斯堪的纳维亚，在东部德国斯拉夫村庄（其使用无导轮犁的历史可以追溯到古代），在这些地区，我们还看到几乎呈方形的地块。

但是，这种纯物质因素的分析能说明一切吗？当然，要展现出在技术发明的基础上的因果之链是十分吸引人的。双轮犁统治着长形田，而这种耕田格局又有力地维持着一种公有权利的统治，安装导轮的耕犁引出了整个社会结构。当心，这般推论下去，则会忘记人类的各种创造才能。当然双轮犁迫使地块延长，但耕田狭窄的原因却不是它。本来没有什么因素可以制止土地占有者把地分成块数较少而面积较大的田块，并使每块的长与宽都较大。事实上，古代农民不仅不追求这种土地集中形式，反而避免这种集中。原因是：将所拥有的土地分散开，被认为可以形成均等的机会，农民们被允许耕种不同种类的土地，可以不至于在一次自然灾害或社会灾难中——如冰雹、病虫害、劫掠等——被摧毁，灾难总不至于同时摧毁整个地区。这种思想根深蒂固，至今还抵制土地调整的明智之举，无论长形耕地还是不规则耕地在土地分配上都受这种思想的影响。不过，在使用无导轮犁的不规则耕地上，为了使土地面积不至于过大而又要保持合适的宽度，只需缩减其长度就可以了。而在使用双轮犁的耕地上则禁止这样做，相反，为了耕田面积不至于过大而又要保持一定的长度，则必须缩减其宽度。这就决定了土地所呈现的整齐的形式，否则——荒唐的假设！——这种地块就会杂乱无章。但这种集中意味着在土地所有者之间事先达成一种谅解，同时这种默契要有一定程度的集体约束。集体约束在此至关紧要，我们几乎要推翻以上推论而声称：如无公有的习惯，双轮犁的使用将不可能。由于只凭推论来重现历史的发展变化，要精确地衡量因果关系是十分困难的。谨慎一些讲，在我们研究中所能涉及的最久远的年代中，双轮犁的出现孕育了长形地，它与集体耕

作的习惯相结合形成了一种鲜明的耕田文明，如果没有这两个特征，那耕田文明将是另一种形式。

五、 农田状态：圈地

同上述两种敞地制——特点是公共地役权，仅在强弱上有所不同——相对的是截然相反的圈地制（见图10至12）。

18世纪英国农学家一般都把圈地思想与农业进步相连。在英国最富裕的农村，过时的轮作方式和公共放牧的取消都伴随着耕田的圈占。有一位名叫阿瑟·荣格的农学家于1789年渡过英吉利海峡，在法国看到的事情使他大为惊讶。他看到法国有些省份整个都被分割圈占，并仍沿用其邻人曾用过的旧生产方式："居民们荒唐得不可思议，十分之九圈地的管理制度与敞地制一样，就是说，存在着大量的休闲田。"

在这些引起争议的地区，到处可见圈占将耕田分成一个个小块：圈围是永久性的，一般采用耐久圈占物。最多的是绿篱，西部地区一般设在耕地的高坡处，人们称其为壕沟（法语中 fossé一般指"城壕" douve）。这些叶丛由灌木和树组成，使还在耕种的田地，从远处"一眼望去像一片变幻莫测的丛林"，只是有些稀疏，[53] 18世纪时一个备忘录这样写道。民间语言很自然地用一个古老的词 bocage 称呼实行圈地的地区，以别于白垩质平原或平原中不设障碍的耕田。1170年诺曼底诗人韦斯描述了诺曼底农民是由实行敞地制和圈地制的两个不同部分组成，他说它们是"cil del bocagee cil del plain" [54] 。

用来圈围的不都是植物。气候、土壤或习惯造成其它种类的圈占形式：布列塔尼一些海角或凯尔西常受海风的袭击，于是用石块垒起了小墙，它挡不住视线，在耕地上以它坚实的界线划成了广阔的格图（damier）。

如同敞地地区一样，这些物质因素只不过是深刻的社会实在的外部表现。

不要以为圈地制完全趋向个人主义，因为在圈占制占统治地位的村落还保留有广阔的公共牧场，集体权力在此被一种强大的力量维持着，布列塔尼就是如此。并且，除了布列塔尼北部和科唐坦等地，牧场往往（不是绝对）与耕地不同，它不圈占，待第一茬草收割完毕，牧场就对全体居民的牲畜开放。我们可以说，只有耕田不受集体力量的控制。更显著的特点是：实行敞地制的地区特别是长形耕田地区，不是牧场而是耕田受集体力量的控制。[55] 在圈占地区，耕田四周种上篱笆或垒起矮墙，没有公共牧养制度。当然，休闲地和其他地方一样用作放养牲畜，不过只有耕种者本人的牲畜。每个耕种者都可自行决定其轮作方式。

独立耕种的习惯构成这种体系的基本因素。甚至在其明显特征——圈围物——存在的条件消失后它还生存着。我可以说那时只有一种道义上的圈占。在布列塔尼西南部的海滨，人们自然不会想到用绿篱圈占，也不总是修筑矮墙以替代之。但他们也没有实行土地的公共役使权。1768年，蓬克鲁瓦的总督代理人说到（他的论点为稍后的史料所证明），“每人将自己的牲畜拴在自己地块的木桩上，以免它们跑到别人的田里。”[56] 这种各居其所互不干扰的原则甚至在不同所有者的土地处在同一圈占区之中时也被遵守着。从历史痕迹来看，每块地块最初都属一个所有者，周围都有绿篱或石墙圈围，就如同其名称一样，原则上，每块田都有一个地名。这些地块一般比较大，而且形状不规则，但长短差别不大。许多地区使用无导轮犁耕种，可能是因为大部分地高低不平。即使使用双轮犁，像曼恩地区，人们也不怕地块过宽，因为地块分散的规律很少被遵守，我们下面就会明白其原因。以后日久天长，面积过大的地块或者由于让与或者由于继承遗产而分割成小块。有时分割又导致了新圈围。在诺曼底的一些平面图上，可以看到同一块地在不同时期被分割的情景：有两块最初圈在一起，在最早的史料中被一条想象的界线分开，而在较后的史料中却被篱笆分开了。[57] 农民们习惯于在四周有屏障的耕田中耕作。不过由于修建篱笆费用大困难多，他也就放弃了，尤其当他的耕田太小时。于是，在圈围地之外，形成了一块块小地组成的又窄又长的一组耕地，在没有明显线条标出篱笆的地图上，很容易给观察者一种敞地制中长形土地的印象。在布列塔尼的法语区人们特用Champagne 来称呼这种结构（几人合种一组耕地），各小块地的主人都倾向于达成某种协议以实行统一的轮作，有时甚至实行集体牧养。这在历史上是有记载的，

它看上去是在圈围制地区中恢复了敞地制。[58] 不过周围个体化的环境对它不利。一次我将这种champagne 的略图指给一位对自己故乡农村习惯颇有研究的芒什省的地籍管理员，并对他说："在这里你们至少要有一个集体牧场。"他一脸慈悲地对我说，"不，先生，问题很简单，每人都拴住自己的牲畜。"所有农业习惯都来自一种观念的表达，这是真理。在1750年，有人建议将在皮卡第、香槟和洛林实行的集体放牧制引入布列塔尼，至少在村庄中实行，布列塔尼三级会议代表们否决了这项建议，他们说："不可能设想理智和统一的意识会在同一村人中占优势而使他们将羊聚集成群并由一个牧羊人放养……"[59]

这样一个体系是如何诞生的？它甚至可能存在吗？为弄清这个问题，首先要研究它的地理分布，同时也要了解与这种体系相结合的生活方式。无论圈地制还是本章涉及的其他农田制度，法国都没有与众不同的，阿瑟·荣格如果观察仔细的话，会看到他嘲讽的陈旧技术在英国才同样存在。这方面的英国术语与法国有惊人的相似处， 中古英语中的"champaigns " 或"champions"是敞地制，与由篱笆圈围的"woodland"相对而言。不过我们这里只考察法国的圈围情况。

布列塔尼的全部——卢瓦尔河附近的蓬沙托除外（那儿土地开放，集体放牧）；科唐坦及围绕卡昂平原的东部与南部丘陵地带；曼恩，佩尔什，普瓦图与旺代的圈围区；中央高原的大部分——除开那些泥泞的无障碍的草原；比热与热克斯地区，及西南角上的巴斯克地区，以上是我们今天能勾勒出的实行圈地的地区，这只是粗略的情况，需要在更深入的调查之后作进一步的修订。不过我们至少可以看出圈地制多建立在崎岖不平、土地贫瘠的地区。

再进一步讲，这种制度通常建立在人口稀疏的地区。其居住中心谈不上一般意义上的村庄，只能说是小村落，即不多的一批人家。现在还可以看到单个住户在偏僻的地方经营其周围的土地。不过这都是不很久的情况，或是由于个人开垦或由于整个小村落土地被一个所有者独占，我们以后将会碰到这类例子。古时这种例子也有。旧式居民点虽说很小，但还是有的。

这些居民团伙并非一成不变地耕种其土地，用篱笆或矮墙围住的耕地外有广阔的荒地，像布列塔尼的荒野，人们用来做牧场并通常进行大面积的临时性耕作。这一点可以解释为什么这些小村落可以很容

易地不采用耕田上集体放牧的方式。未垦殖地作为牧场提供的资源是幅员相同但土地完全垦殖的地区所想象不到的。它同样可以解释为什么每个农民占有的土地数量少但整个开垦面积大，因为无论怎么说，耕地只是广袤土地的一小部分，而那种临时性耕作就漫无边际了。

那么，是否应该认为临时性耕作是圈围土地制度的起源呢？历史发展线索很难把握，不过对布列塔尼实际情况的研究可以帮我们形成一个想法。我们已经相当了解18世纪布列塔尼的"生地"制，即置荒与间歇耕作的轮换形式。它一小部分归集体，而另外的大部分则属于个人占有，并保留集体的地役权，而"熟地"制则完全没有这种地役权。每个耕农除圈围的耕田外，还拥有一些荒地。置荒很长一段时间后，耕作者便播一次黑麦，只收获一次，然后他种上染料木用来作家畜垫草和腐殖肥，在这个较长的时间内他将地圈起来，但只是临时性的。1769年，雷恩的总督在一篇出色的报告中讲："按那种几乎成为法律的根深蒂固的地方习惯，染料木只准在田里长三年，到了最后期限，在生地上为保护作物而设的篱笆就必须拆除。"换句话，保护期一过，土地将重新成为公共牧场。最初，这些为数较小的耕作者占有的荒地绝大部分以至于全部都是"生地"（园地除外），除了播种期，都有义务辟为公共牧场。编于14世纪初的布列塔尼最早的习惯法《古代习惯法》尽管晦涩难懂，却明显地表现了一个过渡阶段的变化不定的状态。土地圈占是允许的，可是公共牧场制度——被称作 guerb，因为土地所有者有义务放弃其土地——却又广泛实施。这个习惯被看成有利于整个集体，并有一定的法律性质。[60] 同样，至今在马尔什已不存在的公共牧场制，在13世纪却是个惯例。[61] 就像后来对荒地进行临时性清理种植一样，个人垦殖未开发土地，逐渐形成了永久性的耕田，其形状由于最初的无计划而呈不规律的分布。由于牲畜可以随意放养在荒地上，而荒地又很接近住房，所以圈围土地以保护庄稼是必不可少的。[62] 圈围制度由此产生，因为村庄公有的永久性耕田比重很小，而且在四周有面积广大的荒地可供垦殖，集体权力就这样被放弃了。

* * *

长期以来，由于对上述多种多样耕田制度的理解不尽相同，历史学家间的观点也十分对立。在试图用人种分析作为打开历史大门的钥

匙的时代，人们自然会想到求volksgeist 来揭开这个谜底。这也是研究者迈泽恩雄心勃勃的目标。这种创新是可贵的，不过在今天最终被推翻了。他的错误之一，就是研究只限于历史上已证实了的民族：凯尔特人、罗马人、日耳曼人、斯拉夫人。然而要追溯的倒应该是史前开垦我们土地的居民。在这里既不应讲人种，也不应讲民族，没有比人种群这个概念更难以捉摸了。更合适的提法应该讲文明类型。我们要看到语言的因素不能简单地与方言等同起来，——语言和方言在语言学上的各种不同特点的边界线是不能明显地吻合的——同样，也没有任何地理区域的界线恰恰与农田生活的一系列特点皆相同的区域相重合。双轮犁与三年轮作制两者看来都产生于北方平原，不过它们扩展的空间却不重合。另一方面，双轮犁一般与长形土地相联系，不过有时又与圈地相连。即使考虑到容易产生混合形式、保留各种交叉重叠的形式的地带，人们还是可以区别法国的三种土地文明，并将它们与自然条件及人类历史结合起来。第一种是土地贫瘠，拓殖人口稀少的类型，这种类型连续性不强，而且总是——一直到19世纪——幅员广大：圈地制。其它两种类型的人口较为密集，基本上都建立在对耕田的集体耕作上，而且都无对耕田的圈围。鉴于耕作的扩大，都在庄稼收获与放牧之间维持一个对所有人的生活都必不可少的严格的平衡。一种可以称为北方类型，它发明了双轮犁，具有极为强烈的集体内聚力的特点，其耕地标志是呈长方形土地成组并行排列。三年轮作制可能也产生于北方，这种轮作制的影响是广泛的，在南方也有三年轮作制。不过从另一点上讲，即使在阿尔萨斯平原，也没有完全应用双轮犁并实行规律性长条状地块。第二种敞地类型为简化起见可以有保留地称为"南方类型"，这种类型忠实地使用无导轮犁进行耕作，——至少在南方各省是如此——实行两轮制，在土地分配和农田生活中，它的集体观念程度较弱。不能认为旧农业社会组织结构和思想意识中的这些鲜明的差别没有对法国社会的总演变产生深刻的影响。[63]

---

[1] 关于这一章，可参阅 Marc Bloch， *La lutte pour l'individualisme agraire au XVIII*^{e} siècle，载 *Annales，d'histoire économique* ，1930；在该书附录中，可以找到有关18世纪大调查的必需资料。

[2] 阿尔邦（arpent），旧土地面积单位，各地不等，相当于20至50公亩之间。——校注

[3] 见 J.Jud 在 *Romania* 上的文章，1923，p. 405；参阅同一作者在同一刊物上发表的出色的研究论文，1920，1921，1926 以及在 *Archivum romanicum* （1921）上与 P. Aebischer 合作的论文。

[4] 有时甚至包括豌豆和蚕豆，也许是因为人们在劣等面包中掺和豌豆粉和蚕豆粉。见 Guérard, *Cartulaire de Notre-Dame de Paris* , t. II，p. 314，n° XIII.关于英国的面包，对照 W. Ashley， *The bread of our forefathers* ， 1928。在1277年，布里地区尚波村教务会的议事司铎认为居住在这个村庄中很不方便，因为经常买不到白面包：见 Bibl. Nat. , lat.10942，fol. 40.

[5] 见 *Archives historiques de la Corrèze* , t. II，1905，p. 370，n° LXV；以及出版者 G. Clément-Simon 的注解。更为常见的是，领主规定在某些日子畜群必须到他的土地上圈禁一段时间，以便留下粪肥。

[6] 工具的简陋与肥料的匮乏使得长期来人们一直施用火耕法，它能迅速清除土地上的杂物，并攒积起富含钾肥的草木灰；有时，人们甚至把茬秆也烧了：A. Eyssette，*Histoire administrative de Beaucaire* ，t. II， 1888， p. 291；R. Brun, *La ville de Salon* ，1924，p. 309， c. 63.

[7] 马里昂堡以及日维的总督代管区： Arch. du Nord， Hainaut. C 695 bis. 关于离我们边境不远的拿骚—萨尔布吕肯众亲王的十分奇特的法令，可参照 J.M.Sittel, *Sammlung der Provincial-und Partikular Gesetze* …， t. I，1843. p. 324,394.

[8] Guérard, *Cartulaire de Notre-Dame de Paris* , t. I, p. 258, n° XVL.

[9] Arch. Nat. ，H. 1502，n° 229，230，233（绍尼）et H 1503，n° 32（昂古穆瓦）.——Arch. du Nord，C Hainaut l76（布吕伊—圣阿芒和夏托拉贝）；文件包括一份布吕伊地图，画有极不规则的地块；这个村庄在路易十四发动的战争期间人口锐减，后来人口有

所增加，但仍十分稀少。——H. Sée， *Les classes rurales en Bretagne du XVIe siècle à la Révolution* , p. 381及以后; Borie, *Statistique du département d'Ille et Vilaine* , an IX, p. 31.——Ch.Etienne，*Cahiers du baillage de Vic* ， 1907，p. 55 et 107.——不能肯定或至少不能十分肯定的与连续性耕作同时存在着临时性耕作的唯一地方是绍尼；这难道是改良的一个不幸尝试吗？无论如何，连续性轮作在1770年绝不会包括人工牧场；不可能将这类轮作法与农业革命引入的轮作法相混淆。关于连续种植并且不施肥料的土地的产量（产量自然不高，但还不至于毫无价值），请参照 *The Economic Journal* ，1922，p. 27.

[10] 这里是偶然得到的几个数字。在勃艮第，圣塞纳教堂（1736—1739年）分别为227， 243和246汝尔纳 [11]；在克莱蒙的罗马涅苏蒙富孔（1778年），为758、649、654；在勃艮第的蒂耶河畔马尼，一个名叫 J.B. Gevrey 的自耕农1728年每部分轮作田各拥有4—5汝尔纳土地； Arch. Côte d'Or E 1163 et 332；Chantilly, reg. E 33.

[11] 汝尔纳（Journal）为古代土地面积单位，相当于一人一天能耕作的面积。——校注

[12] *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes* , t. LIII, p. 389, n. 5.

[13] Arch. Nat. , LL 1599^{B} , p. 143.

[14] 载南锡高等法院的一份《备忘录》中的1641年1月20日法令， Arch. Nat. , H 1486，n° 158； 1670年4月18日最高法院的判决，见 *François de Neufchâteau，Recueil anthentique* , t. II，1784，p. 164；参照埃比纳勒庄园佃户的调查报告（无日期），Arch. Meurthe-et-Moselle，B 845，n. 175；至少蒙贝利亚尔伯爵领地，1662年9月19日与1705年8月27日各有一项法令，见 Arch. Nat.， K 2195（6）.

[15] R. Krzymowski，*Die landwirtschaftlichen Wirtschaftsysteme Elisass-Lothringens* ， 1914；对照 Ph. Hammer，*Zweifeldwirtschaft im Unterelsass* ，载 *Elsass-Lothringisches Jahrbuch* ， 1927（后一篇文章的人种学结论缺乏证明）。——R.Pyot，*Statistique générale du*

Jura， 1838，p. 394.-A. Aulanier et F.Habasque，*Usages… du département des Côtes du Nord*，2e éd.， 1851，p. 137—139.

[16] Reśtitution du cartulaire de Saint-Serge d'Angers， par Marchegay，aux Arch. de Maine-et-Loire, fol. 106，280，285；G. Durville，*Catalogue du Musée Dobrée*，1903，p. 138，n° 127（关于二熟制的批注）。

[17] 见 Marc，*Bulletin de la Soc. d'agriculture... de la Sarthe*，Ire série, t. VII（1846—1847年）.不管 R. Musset 在 Le Bas Maine， p. 288及下页中是如何思考的，他涉及的不是三年轮作，因为它没有冬小麦与春小麦的接茬现象。不过，三年轮作似乎多多少少同临时性耕作相混，与上述耕作形式同时存在。

[18] Columelle, II,6.

[19] R. Pyot, *Statistique générale du Jura*，1838, p. 418.

[20] *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Vaast*， éd. Van Drival, 1875, p. 252.

[21] 珀涅罗珀。希腊神话中俄底修斯（攸利赛斯）之妻，为躲避求婚者，她日夜织一件衣料，织成后又拆，拆了又织。所以"泊涅罗珀式的工作"就有毫无意义的意思。——校注

[22] *Description de la terre et seigneurie de Varennes* (1763): Chantilly, reg. E 31, fol. 162 v°.

[23] Arch. de la Somme，C 136 （subdélégué de Doullens）.关于犁垄吞食者，有无数的文章提及。土地扩展的例子取自 F.-H.-V.Noizet， *Du Cadastre*， 2e éd.， 1863，p.193；关于偷窃的文章见1768年的一个备忘录， Bibl. Nat.， Joly de Fleury, 438，fol. 19. 关于中世纪的情况，见 Jacques de Vitry， *Sermoad agricolas*， Bibl. Nat.， 17509，fol.123.

[24] 莫里斯·巴雷斯（1862—1923年）法国小说家、散文家。——校注

[25] 除于伯尔福利和布拉的地图（图3）外，还可见斯普瓦、托米雷、莫纳维尔的地图（图6、13、14和15）以及圣但尼小树林的地图（图1）。这些村庄以其名称（莫纳维尔）或农业木语（于伯尔福利和布拉的"田区"）证实了日耳曼的影响。但这纯属偶然：地图的选择是由技术上的原因决定的；只举两个例子——假如勃艮第地区让西尼和蒂耶河畔马尼的地图（Arch. Céte d'Or，E 1126 et 334）不是由于无法复制，它们完全可能为读者提供无可置疑的源起高卢—罗马的地貌，这是一幅与于伯尔福利和布拉特有的地貌截然不同的地貌图。

[26] 与德国历史学家所使用的"Flurzwang"意思相同的这一表达法，我是借自19世纪初一位普瓦图农学家赞美这种制度时所用的颂辞：De Verneilh， *Observations des commissions consultatives* ， t. III，1811，p. 63 et suiv.

[27] 让西尼：对照1667年的测量和稍后一段时间的统计表：Arch. Côte d'Or， E 1119.——丹村、瓦雷讷、克莱蒙、蒙伯兰维尔：Chantilly，E reg. 39（1783），图例；E reg. 31 （1762），fol. 161； E reg. 28 （1774），图例；E reg. 35 （1769），图例。对照图4与图5。

[28] Arch.Nat.，E 2661，n°243. 对照E. *Martin, Cahier de doléances du baillage de Mirecourt* ， p. 164："只是公共牧场制才使农村活起来。"

[29] P. Guyot, *Répertoire* , 1784—1985, art. *Regain* (par Henry).

[30] 某些习惯法明确禁止实物地租（即按收成的比例向领主交实物租税）租地的圈占。我们还不能说其他土地的圈占就是自由的。人们一般认为，圈占耕地就是为了把它变成园地、葡萄园、大麻田等，一句话，是为了改变作物性质，而在一部分收成归属领主的农田里，原则上禁止圈占。参照一篇分析精细的文章，*Coutumes du bailliage d'Amiens* , c. 155（*Coutume réformée* , c. 197）.

[31] Olim， I，p. 516，n° VI. Arch Nat.， AD IV 1 （Nogent-sur-Seine，1721； Essoyes， 1779）. 17世纪的法令（见 Delamare， *Traité de la Police*， t. II，p. 1137 et suiv.）。满足于禁止那些不实行集体轮作的居民享受公共牧场的好处。关于这些决定的意义，可见本书，下面第42页。参照1759年8月30日蒙贝利亚尔伯爵领地的一项法令： Arch. Nat.，K 2195（6）。

[32] J.M. Ortlieb， *Plan…pour l'amélioration…des biens de la terre*，1789，p. 32，n.* .—Arch. Nat.，H 1486, n° 206；这类事件的一个具体例子见 Puy de Dôme,C 1840（subdélégué de Thiers）.

[33] *Procès-verbal…de l'Assemblée provinciale de l'Ile de France* … 1787, p. 367.—Arch. de Meurthe-et-Moselle, C 320.

[34] 见 Mathieu de Dombasle， *Annales agricoles de Roville*， t. I， 1824，p. 2.

[35] 关于新城镇的开垦：见图1与图6，及本书第73页的注① ——关于贝塞：见第136页注① ——关于奥斯瓦： *Bullet，de la soc. des sciences histor. de Semur*， t. XXXVI，p. 44，n. 1.

[36] 在集体规模的开垦之后，是否有一种周期性的再分配，而不是一种最终分割呢？在18世纪末和19世纪初的绍姆堡存在一些伴随间歇性耕种实行周期性分配的例子（Arch. Nat.，H 1486，n°158，p. 5；Colchen，*Mémoire statistique du département de la Moselle*， an XI，p. 119）；但这些习惯只是某种在摩泽尔地区称为 Gehöferschaften 的惯例形式，这儿对它无法研究。Geh ferschaften 也许是相当新近的例子，不过它证实了一种旧的、根深蒂固的集体精神（参照 F. Rörig， *Die Entstehung der Landeshoheit des Trierer Erzbischofs*， 1906，p. 70 et suiv.）。此外，在离我们相当近的时代，人们碰到过"交替所有制"现象：洛林地区的牧场（Arch. Nat.， F^{10} 284：Soc. des Amis de la Constitution de Verdun；在英国则广泛施行着称作 lot-meadows 的制度）;马耶讷一些非圈围地区的耕地（Arch. *Parlementaires*， t. CVI，p. 688）：这些现象极为罕见，其演化过程也鲜为人知，我们根本不能从中得出什么结论。至于集体耕田的习惯，西博姆把英国的敞地制度的起源归于它，无疑是弄错了。

我在法国见不到它的痕迹；农民们常常互相帮助，“自耕农”出借或出租自己的牲口套车给“短工”，但只是出于道义压力或资本利用的明智考虑：这些做法都未导致集体劳动。请看 F.Steinbach 的最新论文（*Gewanndorf und Einzeldorf*，载 *Historische Aufsätze Aloys Schulte gewidmet*，1927），此文认为土地分割与公共地役是后来产生的现象，但我认为文章缺乏证据。

[37] *Commentaire sur les Institutes de Loysel*，II，II，15.这段发挥在1710年的第1版时没有。在1783年第2版时才出现，1846年 Dupin 版中又没有。这一段同第2版中其他一些补充部分一样，都来自洛里埃尔自己漏下的注释。

[38] 有时，在茎秆分配中，耕地主人可优先抽取一份；领主也参与分配：Arch. Nat.，F^{10} 284（Gricourt）.

[39] Guérard，*Cartulaire de Saint-Victor*，n° 269；在于宰热瓦，地块的长度都是标明了的，n° 198.

[40] 关于不规则敞地地区的旧式公共牧场：普罗旺斯，见以下第220页。——朗格多克和比斯开湾，有许多例子，如 E. Bligny-Bondurand，*Les coutumes de Saint Gilles*，1915，p. 180 et 229；B. Alart，*Privilèges ettitres relatifs aux franchises…du Roussillon*，1874，t. I，p. 270；*Arch. histor. de la Gascogne*，t. V.p. 60，c.34.——科、贝里、普瓦图直到18世纪乃至更晚些时候仍有无数的例子，参见普瓦图的一份很有意思的法院判决书，载 J. Lelet，*Observations sur la coutume*，1683，t.I，p. 400.——关于强制性休耕，请看 Villeneuve，*Statistique du département des B. du Rhône*，t. IV，1829，p.178.——通过图卢兹高等法院的不断上诉，到18世纪，圈占土地的权利终于在各地逐渐赢得合法地位，但这并不意味着它在实践中不会遭到麻烦。

[41] 自然，后来的土地分割——有时，带导轮的双铧犁的引入起了很大作用，这点我们将会看到——可以导致在某些不规则土地上产生出一组组的长形地块来；同一现象在圈占土地的地区也有发生（我们将指出这点）。不过，很容易看出，这只是例外。

[42] 关于耕作工具的历史，书目繁多，但很混杂。带图画的旧文献十分少，而且无法利用。我只列举一些仍然有用的文章：K.H. Rau，*Geschichte des Pfluges*， 1845；H. Behlen， *Der Pflug und das Pflügen*， 1904； R. Braungart 的研究成果， *Die Ackerbaugeräthe*， 1881； *Die Urheimat der Landwirtschaft*，1912（参照*Landwirtschafliche Jahrbücher*，t. XXVI， 1897），这本书只能带着极大的疑问去阅读；还有一些考古学者研究（J. Chr. Ginzrot，*Die Wagen und Fuhrwerke der Griechen und Römer*，1817；Sophus Müller， *Mémoires de la Soc.royale des Antiquaires du Nord*，1902），斯拉夫语学者的研究（J. Peisker， *Zeitschrift für Sozial und Wirtchaftgeschichte*， 1897；以及 L.Niederl 用捷克文或法文发表的各种著作），尤其还有语言学学者的研究（R. Meringer，*Indogermaniche Forschungen*， t. XVI，XVII，XVIII;A.Gueb hardt，*Deutsche Literaturzeitung*，1909，col. 1445）.Gilliéron 和 Edmont 的语言学图册的"铧犁"一画几乎不能用，因为它没有区别各种型式，将分别表示各种截然不同物件的名词应作同指一个物件的许多不同称呼。不过它促使 W. Foerster 写出了一篇相当精彩的文章 *Zeitchrift für romanische Philologie*，1905 （avec les *Nachträge*）.

[43] 某些作者认为引入犁头是双轮犁的特点，这肯定是个错误。真实情况是，无导轮犁在耕犁结实的土壤时不如双轮犁耕得那么深，它的两片犁刀经常显得笨重而无用，不如双轮犁那么好使。在普罗旺斯，人们在无导轮犁上安了一个轮子，它的位置完全不同于双轮犁上用作导轮的那两个轮子，但它也用来引导犁沟。

[44] 自然，也有某些例外。尤其在意大利北部， Foerster 说，pio 一词（它由一个与德语中 Pflug 同义的日耳曼单词衍生而来）用来称呼无导轮犁，而 ara （据 M.Jaberg 对我说）则是称呼双轮犁的。在挪威语中， ard 在今天似乎只用来称呼那种无犁壁或有两面倾斜的犁壁的古式铧犁， plog 则指那种稍有改进，但仍无导轮的犁具。

[45] Carrugo 在鲁埃尔格这个使用无导轮犁的地方仍指一种小车： Mistral，*Tresor*， mot cité.

[46] 见 Servius 对 *Georg*. I， 174的注释。

[47] Hist. Nat.， XVIII，18，G.Baist 所写的 *Archiv für lateinische Lexikographie*，1886，p. 285："Non pridem inventum in Gallia duas addere tal¡ rotulas， quod gonus vocant ploum Raeti"（手稿中还有"in Raetia Galliae"和"vocant plaumorati"）.

[48] 我自己就向各省的农业厅长官作过一个调查并获益匪浅，在此，谨对他们的热情帮助表示谢意。要想正确地解释当今的事实，有必要回忆一下，在19世纪的上半期，由农学家 Mathieu de Dombasle 发明的无轮犁具一度曾在部分土地上使用。

[49] 关于普瓦图的耕地，有一份很有趣的备忘录， Arch， Nat.，H 1510^3，n° 16.

[50] 罗隆（860—927年），诺曼底海盗首领，据说从挪威来，后成为诺曼底第一个公爵。——校注

[51] 除了第24页注① 提到的阿利艾尔蒙的地图之外，还可参阅18世纪的莺歌新城的地图， Arch. Seine. Inf.， pl. n° 172.

[52] 迈泽恩可能过分重视了交错田块的作用，不过，无导轮犁无疑不会导致方向各异的浅垄。这种方法尤其在普瓦图得到了证实，见上页注①所引的备忘录。反面的例子，可参照某些由双轮犁代替十字镐耕作后的葡萄田形状的改变情况：R. Millot， *La réforme du cadastre*，1906，p. 49.在中国，带轮的耕犁似乎也导致了耕地长度的增长：对照本书第24页注①。

[53] Arch. Nat. , H 1486, n° 191, p. 19.

[54] 意为"一些来自圈地，一些来自敞地"。——校注

[55] 没有什么比一句实行于几乎所有敞地地区的农业法的格言更能说明问题了：每当人们遇到一道隔开不同性质作物的田地的篱笆，推想起来，它肯定属于更值得圈占的那一边的土地：属于园地或葡萄田而不是牧场，属于牧场而不是耕地。而大多数圈围地区不知道这条规律。

[56] Arch. Ille-et-Vilaine, C 1632.

[57] 对照图10。在布列塔尼的瓦纳人地区的“出租领地”（其所有制形式是，土地属出租人，建筑归经营者）中，被当作“建筑”的新圈围物未经出租者同意不得设立，其建筑的价格在出租期满后，应折价归还给原租佃经营者（实际上，出租者就是领主，承租者就是佃农）；对照 E. Chénon，*L'ancien droit dans le Morbihan*，1894，p. 80.

[58] 18世纪和19世纪有许多证明。布列塔尼的高等法院就此合组耕地颁发过一份令人费解的判决书：Poullain du Pare， *Journal des Audiences*，t. III，1763，p. 186.

[59] Arch. d'Ille-et-Vilaine, C 3243.

[60] Ed. Planiol，第256，273，274，279，280，283款。贵族不用圈围物就可以保护自己的土地（如果它相当广阔），至少，他用脆弱的圈占物就可以了。在这两种情况下，他还保留在其他土地上的公共放牧权。非贵族可以圈围土地，但必须围得结实，如果不设圈围，他仍可能保护其土地，但他对前来他土地上啃食的牲畜只有驱赶的权利，不能罚款或要求赔偿；因为公共放牧对于“众人”是必要的，必须给予鼓励。圈占保护自己所有财产的非贵族便失去在他人土地上行使公共牧场权。第280款还告诉我们，一直到4月中旬，仍不能最终决定一块土地是“耕种”还是休闲：这是不规则轮作制的一个证明。

[61] “无论平原或树林”，“除了播种的田地和牧场，”一切土地上都可以自由放牧。见 le cartulaire de Bonlieu，Bibl. Nat.， lat. 9196, fol. 33，83，74，104，130.

[62] 由于这个道理，有时不得不种绿篱： Poullain du Parc, *Journal des Audiences et Arrêt du Parlement de Bretagne*，t. V，1778，p. 240.

[63] 在此我将耕田的草图看作纯粹经济范围的现象。我们可以设问，在一切原始社会中惊人活跃的宗教因素在土地制度中是否起到什么作用。宗教活动（后来转变为巫术活动）长期来被认为是取得庄稼丰收必不可少的一环。田块与田块间的边界往往具有神圣的价值（参照 S. Czarnowski, 载 *Actes du Congrès international d'histoire des religions … en octobre 1923*，t. I)。不同的宗教观可能导致不同的耕

田状态。但人们只能提出这个问题；一旦要弄清它，田块就在我们脚下陷落。另一方面，在我国不存在罗马 centuriatio,（即在意大利，在非洲，也许还在莱茵河地区发掘出来那种文物遗迹）的痕迹吗？问题提了出来（参照 *Revue des Etudes Anciennes* , 1920, p. 209）；等待着解决。但是在 centuriatio 粗线条的内部，有什么样的地块形式？有什么样的农耕习惯？再说一遍，对地图的研究还很不够；还必须加上开垦习惯的研究。这里，我们又一次提及了本注一开头就提到的问题：罗马的耕田是以长宽几乎相同的田块体现了一种宗教的规范化吗？可以看出，还有多少疑问没得到解决。

第三章 14、15世纪危机以前的领主制

一、 中世纪前期领主制及其起源

对领主制的任何研究都要以中世纪前期为起点。但这并不是说领主制不用追溯到更古的年代，我们将在适当的时候探究它的起源。不过，有关公元8、9世纪时期相对丰富的材料，如契据、法律文件，特别是习惯上叫作折叠式登记册的庄园财产清单等等，在历史上首次为我们描绘了一个概貌，更久远的时代则无法做到这一点。

法兰克高卢的土地被为数极多的领主庄园所分割。这些庄园一般称为villae，尽管这个词已经转义为居住地的意思。这种庄园或villa 从土地关系上讲是这样一块被管理的土地，它的大部分地产收入直接或间接地只归一个主人所有；从人与人之间关系上讲，就是只服从一个领主的一群人。

＊＊＊

庄园的土地分成两部分，区别十分明显，但又相互关联，极为紧密地结合在一起。一方面，领主亲自管理或委托代表管理相当大的一部分耕地，这种地产在当时的拉丁语中叫做 mansus indo-minicatus，在后来的法语中叫做领地（domaine）。我们称其为领地或领主产业（réserve）。另一方面，还有众多的中、小型地块，它们的持有者要向领主提供各种服务，特别是在领地上劳动，历史学家称它们为“采地”（tenure），这是借用了中世纪晚期的法律词汇。从经济角度看，一份大产业与许多小地产在同一个组织中的共存是领主制的最基本特征。

首先考察一下领主产业。领主产业包括住宅、农田建筑、园地、荒地或森林，但最主要的部分则是耕田、牧场和葡萄园，基本上这是个农业庄园。那么这些成份全在一个完整的地块上吗？我们手中没有地图，不过从一些历史文件中我们可以看到，领主产业上的耕地通常分成许多田块，与采地佃农的土地混杂交错。地块的面积各地相差较大，巴黎齐的韦里耶尔平均为89公顷，贝里的讷耶为5.5公顷，而在兰斯地区的安特内地方则不足一公顷[1]，但是一般都要大于采地，甚至在长形敞地地区亦是如此。当时中小土地所有者都在一点点地加长自己的犁垄，以便使每块土地都有均等的机会，而领主有数量较多的地块，则可以逃脱这种土地分散规律，因为领地面积一般都很大。除开房屋、森林和荒地，多少耕地属于领主，多少耕地归佃农所有呢？这是一个至关重要的问题，不同的回答将决定对领主制性质的不同认识。我们很难回答这个问题，因为缺乏有关统计资料，现有材料说明不了什么。不仅各地之间，而且不同种类的庄园之间都存在着很大差别。只有那些大地产能为我们提供一条略为清晰的线索，但就是大地产，我们也只知道大致情况。不过我们可以有把握地说，占总面积1/4—1/2的耕地为国王、高级贵族、大教会地主占有，并且他们的地块面积往往十分大，有几百公顷。这就是庄园土地的景象。

为了从面积如此之大的土地上获得收益，需要大量的劳动力。从哪儿获取劳动力呢？领主的劳动力来源主要有三个，即雇工、奴隶和劳役佃农，但三方面比例的变化极大。

雇工又分两种形式：一种是雇主付与受雇者固定的工钱，以货币或实物支付。另一种是让雇工住在家中，提供食物甚至衣物，如果还有一小笔工钱的话，也只是附加部分。第一种形式在当今大工业中是普遍现象了，它雇佣劳动力的方法较为灵活，适合于临时性劳务，劳力更换也较自由。此外，当这种方式包含有现金支付的补贴时，它就要求一种建立在商品交换与货币基础上的经济了。第二种形式在现代农业中仍然存在，以较为稳定及财富流通不频繁为特点。

尽管研究者的说法不尽相同，中世纪早期确实存在这两种酬报方式并在领主产业中实行。被科尔比修道院雇佣的人就是真正的雇工，他们在教士的花园里劳动，秋天松土翻地，春天种上庄稼，夏天则铲锄杂草。他们的报酬为一定数量的面包、几桶啤酒、一点蔬菜及几枚钱币。同样，在秃头查理时代一份教务会法规中也可以找到例证，当

时一些灾区的农民在收获葡萄季节都以出卖劳动力为生。[2] 这种季节性雇用要求在短期内能有一个迅速增加的劳动力。季节性雇工的存在证明了在农村人口中我们原来设想不到的人员流动，同时也证明了由于当时产量低下而形成的过剩劳动力。不过，在大领主的领地，这种雇工只起例外的、暂时的补充劳力作用。

由主人提供食物的劳动者获取的报酬在中世纪法语中称为provende（praebendam），这种劳动者因而又叫provendier（禄工），我们手中的古代文件上就是这样称呼的。这种雇工在整个中世纪期间都有，特别是在法兰克高卢。不过他们中只有自由人才称得上是工资劳动者，奴隶尽管也由主人负责膳宿，但所处的地位则完全不同。法兰克时代仍存在着奴隶，但就我们手中为数不少的资料来看，禄工的不同的法律地位很难区分，因为这些资料多是食物配给的记录，没有对社会地位的分析。在庄园中领取领主禄粮的各式人等中，除奴隶、自由手工业者、士兵、仆从外，还有雇佣劳动者，他们来去自由。不过这些人不足以耕种颇大面积的土地。

那么，奴隶情况又怎样呢？

还要作一个划分。有两种不同的使用奴隶耕作的办法。一种如同仆役，每天接受领主或其代理人的指派耕作，另一种是领主分配给奴隶一块地，任其耕作，收获据各种不同规定在领主与奴隶间进行分配。后者实际上就是佃农，他在领地上还要服一些徭役。这种奴隶又是禄工。

罗马时代曾有过使用奴隶集体耕种大面积土地的情况，就像以后很久美洲殖民地的种植园那样。随着罗马帝国的解体，这种从未普遍实行的耕作方法也逐渐被抛弃了。原因既有物质上的，又有心理上的。这种制度需要以数量众多、价格低廉的奴隶劳动力为前提。罗马的农学家已发现奴隶集体劳动效果不好，需动用大批奴隶才能干一些少量的活。此外，当奴隶病倒或死去时，这笔资本就消失了，同时亟待补充新人。在领地内部以奴隶生儿育女的办法补充人力是划不来的，实践证明，像对待牲畜一样地饲养奴隶长大是很难成功的。所以一般地讲，不如再买一个替换来得方便。然而，假如奴隶价格上涨，丧失奴隶的代价就变得非常沉重了。是战争，走运的战争，特别是在蛮族地区的劫掠提供了奴隶市场。罗马帝国后期，国家由进攻转入防

御，以后又节节败退，奴隶买卖日见稀少，奴隶价格随之猛涨。而佃农式奴隶则不同，他们由于有权占有部分劳动成果，所以劳动较好，至少在采地上是如此。他们有家庭，劳动力来源能长期维持。进一步讲，大规模种植是资本主义性质的，它要求劳动力资本的投入与产品之间的协调、收入与支出的计算以及对劳动持续而有效的监督，而这些条件在当时西方经济、罗马社会生活及蛮族入侵后半野蛮状况中是越来越恶化了。加洛林时代绝大多数的奴隶是佃农，如同人们所说的Chasés（casati），就是说他们拥有自己的住所，拥有一定的耕地。只有一小部分还保留奴隶地位，而大部分已获得自由，条件是继续留在采地上生活。

不过在加洛林时代，获取奴隶的源泉——特别是对异教徒的战争——远非枯竭，奴隶市场交易很普遍，人们仍可看到一些在领主产业上无自己住宅、听命于主人的奴隶。他们提供的劳役无疑不能忽视，但他们的人数甚少，仅仅靠他们的力量不足以保证领地的耕作，他们的劳动甚至不占主要地位。所有的情况都说明了同样的结论。领地耕种决定于徭役，即决定于采地，现在就看看这一部分。

* * *

我们先来介绍那些数量众多，差别很大的小块开采地。一些采地与领地相连，采地上耕作的佃农的住房与领主的庭院——有的正是城堡——毗邻。而其它一些则与领地相距较远。采地来源多种多样，有赠与、财产分割、购买及一些依附性的契约，这样使得佃农的份地[3]分布得相当分散，有时需一天的路程。同样，同一村落或同一教区中混有几个不同领主的领地及其佃农采地的例子也不罕见。所以我们要避免将古代社会描绘得过于规律，土地分布无论从地形上讲还是从法律规定上讲都有许多混杂和重叠部分。

从领主税收角度看，绝大部分采地（尽管不是全部）形成一些不可分割的固定单位，人们称为份地（manse，拉丁文为mansi）。[4]在份地上耕作人的社会身份从一开始就不同。简单地讲，其中一部分是奴隶，但更多的是隶农（Colon）。隶农从理论上讲是自由农民，但被后罗马帝国的立法束缚在土地上。加洛林王朝时代，这种将隶农世代束缚在土地上的立法近于消亡，但隶农仍被领主严格地控制着。有人将隶农与解放隶，即已从严厉的束缚下解放出来的奴隶混同。还有

一些阶层也加入到这个法律上混杂的范围中来。此外，土地本身也有其法律地位，而且它不完全与土地所有者的法律地位一致。比如有自由人份地及奴隶份地等等。原则上说，不同等级的土地在法律上要负不同的义务。但很容易发生下列情况：最初属于隶农的自由人份地现在被奴隶占有，相反隶农却去耕种奴隶份地。这是社会等级在发生转变时的混乱特点。以后这种十分复杂的等级划分就失去了实际意义。重要的是，每个佃农都依附于其领主，整个中世纪流行的一句话言简意赅地说明了这种现象：佃农是领主的"臣仆"。

绝大部分给予佃农的采地并没有事先规定一个固定的期限。有些地期限为几年、一代或几代（一般为三代），这些耕地称做ma nses censiles或mainfermes。不过高卢与意大利是不同的，这种定期份地很少。大部分份地没有固定期限，而且不仅在时间上，就是在劳役上也没有成文的契约，甚至连清楚的规定都没有。调整领主与其"臣仆"关系只凭庄园的惯例。

这样我们就触及到了中世纪整个法律思想领域中的一个首要概念，这个概念对农业社会结构的影响作用远远大于对其它领域的作用。我们可以毫不夸张地说，古代农业社会是建立在道地的传统主义上的，在这种社会中，只有那些长期延续的事物才最有存在的理由。集体的传统——习惯法——统治着人们的生活。初看起来它是阻碍任何进步的，其实并非如此。习惯法当时具体体现在条文中、法令中、通过调查制定的领主庄园的清单中。不过在大部分情况下，习惯法只停留在口头上。总之，人们信赖自己对往事的记忆。如果某制度存在于"人的记忆"中，那么它就是有效的。但这种"人的记忆"非常不完善，而且又有很大伸缩性。它特有的缺陷就是容易被忘记，特别是容易被曲解。这种将习惯逐渐以法律形式固定下来的做法与其说使它成为日常生活的裁决者，倒不如说使它更多地将滥用权力和失职现象合法化。习惯法是一把双刃剑，它时而为领主时而为农民所利用。至少由于其益处与弊病的伸缩性较大，其原则可以为领主随意解释。加洛林王朝时代，当那些公共法院审理诉讼案时，人们可以看到庄园习惯有时被领主用来对付其臣仆，有时被臣民用来对付其领主。这个时期，习惯法在佃农中被广泛地推行，不仅运用于隶农，而且也适用于奴隶。[5]

习惯法扩张的一个重要影响就是使得采地（无论采地或采地主人的法律地位属于哪一类）基本上成为世代相传之物。领主并无抵制这种转变的理由，相反，在大量的先例出现后，他们倒促进了这种转变。像通常那样，当采地上的隶农或奴隶死去后将土地从其子女那儿收回对领主确无好处。领主纵然扩大了领地，但却无力使收入无限增长，因为本身就以佃农劳役维持的领主产业也有毁坏的可能。而且，领主的土地上若是没有耕种者，他的贵族威望则大减。再叫其他人种倒是一个办法，但当时地广人稀，荒地到处都有，另找人会使耕地长期置荒。法兰克时代的一个新特点并不是在自由人份地上实行了土地世袭制度（该制度在小农业集团中很早就以各种形式出现了），而是这种传统法则被推广到全体佃农，甚至处于奴隶地位的人。

了解领主与其臣民之间的经济关系是十分重要的，但如果仅仅停留在这种关系上我们则不会得出一个完整的结论。领主不仅是经营上的领导，他还对佃农们行使着统治的权力，臣民们还是领主军队兵力的来源，作为补偿，领主则为他们提供保护。这方面的法律问题十分复杂，目前还不能深入研究。这里只需指出一点就够了，法兰克时代许多地区有关领主与臣民多数案子是在领主法庭受理的，至少从理论上说是如此。一些法兰克贵族及后来的法国贵族当被问到其领地收入多少时都乐于像那儿苏格兰高地人那样地回答："500人。"[6]

从经济角度看，佃农要对领主尽两种义务：交纳佃租，提供劳役。

佃租形式多样，内容复杂，区分各种佃租的首要含义并非易事。一种是承认领主对土地实际的最高权力而佃农本人因享用了土地收益需付的酬报；另一些按人头交纳的租表明领地佃农对领主的隶属；还有一些是佃农为享用其它附加利益——如牧场——而付的代价；再一些过去曾是国家税收，被领主攫为己有。一些租按收成的比例而收，这种方式不普遍。大部分租是固定不变的，有些以货币支付，大多则以实物支付。租税本身已很重，但更重的还是劳役。加洛林时代，佃农除了是债务人，更主要的是服劳役者。从其主要作用看，这种佃农与现在挪威的husmend 相似，在挪威，大地产者出让一小块地给佃农，条件是后者要为大地产者服劳役。

在那些形式复杂的徭役中，我们可以把比较次要的搁置一边（如货车运货义务），而区别出两种典型的劳务，一种为耕作劳务，另一种为手工业劳务。

在第一种耕作劳务中又有新的划分：按地块劳务与按天数劳务。按地块劳务就是每个小耕作者负责耕种领主的一块耕地，同时领主也发给他必要的种子。土地收获全部归领主。此外，他还要为领主提供一定天数的劳动，日期有时十分精确：多少天在地里干活，多少天砍柴等等，领主或其代表有权确定劳役时间以便最有利于领主地方。

每个佃农都有义务为领主提供一定天数的劳动，但关键在于需要多少天。劳役份额由领主决定，由于佃农自身或其份地的法律地位不同，其份额也就不同。这点上，领主可以随心所欲地使用佃农，习惯法对领主的权力没有任何限制，至少不被正式承认。“需要时佃农就得去，领主有命令就得干。”这种情况有时甚至在自由人份地上都如此，而在奴隶份地上则更不用说了。这是奴隶制度的旧习惯残余，奴隶从其定义上说不就是要随时听命于主人吗？不过，服役天数上却十分明确地按传统固定下来了。一般说它十分可观，通常是一周三天。但这个天数常被超过，有时在忙季，有时甚至是全年。那么农民哪有时间侍弄自己的耕地呢？不要忘记以上情况指的并非个人，而是采地，——一般讲指的是份地。每个耕作单位中有一个家庭或几个家庭，该集体中的一个人要在一周的大部分时间里为领主服役，农忙时时而还要多去一二人，而其余的人则负责各自的小块耕地。这种制度使领地管理者掌握了极为大量的劳动力。[7]

这还不是全部。佃农或至少一部分佃农每年要向领主交纳一定数量的手工业品：如木制品、纺织品、服装，在一些世代以手工业收入为主的份地上甚至还要交纳金属制品。有时手工业品的原料都由佃农自行解决，如木制品。但纺织品一类的原料基本上由领主提供，农民或其妻子付出时间、辛苦及技巧。加工有时在农民家里，有时领主为了防止浪费与偷窃——这种真正奴隶般的义务只强加给自有房屋的奴隶，而不包括隶农——，叫农民在领主手工工场里进行。尽管男女混杂，同在一处做工，人们还是借用晚期罗马帝国的一个常用词把这种工场称为“gynécée”（闺房，转指妇女们聚集做工的场所）。所以采地作为雇佣劳动力的来源既有工业生产的部分又有农业生产的部分。从

这个意义上可以说庄园是一个大的农业与手工业的综合体，当然主要成份是农业，只是综合体不是以工资而是以土地作为劳动酬报。

* * *

法兰克时代的庄园是一种新的社会与政治条件下产生的新制度，还是一种来自根深蒂固的农村习惯的古老组织形式呢？这个问题的回答比我们想象的要困难。我们是否意识到我们对罗马高卢时期，特别是公元开始后三个世纪的社会生活了解得十分不够呢？从中世纪庄园各种因素的考察中，我们倾向于认为这种制度直接来自久远的习惯，至少要追溯到凯尔特时代。

恺撒笔下的高卢人民几乎全部受豪强的控制，而这些豪强同时又都是富户。毫无疑问，他们财富的绝大部分来自土地。但通过什么方式呢？很难设想他们会指挥奴隶集体耕种土地。从我们了解的材料可以看出，耕作是由臣属于他们但出身自由的被保护人进行的。这些臣民人数过多，不能全部生活在主人家中，同时他们不可能集居在人口稀疏的小城镇，于是大部分只能成为乡下农民。各种材料都表明高卢贵族是村落的统治阶层，他们很大一部分的收入来自受其统治的农民的贡赋。恺撒同时指出，加杜尔克人 [8] 的首领路克特里乌斯在其"保护地"中有一个相当于一个城市的四周修有工事的居民点乌克塞洛图努姆。怎能设想其它纯粹农业的居民点不也是受其保护的呢？这种制度可能来自于古代部落的组织形式，——尽管这可能只是一种推测，——非罗马化的凯尔特社会中（比如中世纪晚期的威尔士国家）的例子似乎可以证明从部落或氏族领袖到领地领主的过渡是很容易达到的。

罗马帝国制度下每个地区土地经营的组织形式都是相同的，也许部落制度的主要特征也因罗马帝国而保存。当然它们要适应新的经济与法律条件。无疑，奴隶的大量存在在初期造成了领主大地产。在凯尔特时代这种形式并不很广泛。威尔士国家的例子还证明，领地以至于大领地的存在，对"被保护人土地制度"来说不是必不可少的。领主的收入完全或大部分从其属地的农民的贡赋中获得。相反，农奴却促成了大块地的经营。以后奴隶劳动力日渐稀少，领主却不愿意完全放弃产业，于是就步步增加佃农的徭役，或者提高租金，或者恢复旧式劳务。 [9] 土地贵族制度在帝国时代是强大的，有能力约束其臣民，

然而在高卢，如同其它地方一样，每一领地在原则上都有自己的法律，即自己的习惯法，称为 consuetudo praedii。[10]

法国土地上领主制的古老还可以从语言的演变中得到有力的证明。先看一下地名的特点。法国很多村庄的名称都用由某人的姓氏再加上表示所属关系的后缀构成。在这些进入复合地名的人名中，有日耳曼的姓氏，但更多的是更为古老的凯尔特与罗马姓氏，其附加的后缀不尽相同。后一种罗马姓氏中显然没有人种的影响，它只说明了征服者在征服一块土地后沿用自己的姓氏作地名的习惯变得很普遍了，如高卢的Brennos 变成了Brennacum，在以后的法语中成了Berny 与Bernac；Florus 是拉丁语，演变成了Floriacum，在以后的法语中成了Fleury 与Florac，这种现象当然不是法国独有，很多意大利村落的名称同样以其最早主人的姓名命名。但这种习惯没有比在高卢地区更为普遍更为顽固了，至少就目前比较研究情况讲是如此。如此众多有人居住的地方如果不从主人或领主那儿获得名称，又从谁身上去获得呢？我们再深入一步。在日耳曼语言中，用来表示一个乡村居民点的普通名词经常意味着被圈围的地带，或者大胆一点地讲，它只表明了一伙居民，而villae在拉丁语中代表着一个大的庄园（一般包括领地和采地两部分），而高卢—罗马人也沿用了这个词义。在法文中ville 作城市解，不久以后又加了一个指小后缀成了village，以区别不同于城镇大居民点（ville 一词仍保留作此称谓）的乡村小居民点。如何理解大部分村落一开始就有一个领主呢？我认为应该承认，土地几经转手，时代几经变化，旧高卢村落中的首领，经由罗马庄园的主人，演变成了中世纪领主。

那么在法兰克时代，整个高卢地区都实行着这种领主制吗？回答是否定的。从各种迹象看，除了这种领主制庄园外，当时存在一些小生产者，他们对领主并无交纳租税、提供劳役的义务——当然除开对国王及其代理人的义务——他们在耕种土地（往往是相当数量的土地）时只需服从集体地役制这个农田生活的基本制度。这些自由民或者生活在自己村落中，或者混住在庄园的佃农中，住在同一个居民点，同一个教区。罗马时代这种小农一直存在，由于长期受"乡村保护地"制度的统治，他们的数目在高卢比在意大利要少。蛮族入侵后，由于日耳曼人长期持续地迁入高卢地区，他们的数目无疑有所增加。但并非全部或绝大部分蛮族完全置身于领主制之外，其实他们在祖国已习惯于服从所在村落的首领（即将演变为领主）并向他们贡赋，塔西

佗 [11] 已指明了这一点。我们不可能估算出这些自由农在整个农民中所占的比例（中世纪早期人们将不受领主控制的自由地称为alleu，以后一直沿用了下来）。相反，我们可以清楚地看到的倒是对其独立地位的长期而持久的威胁，这种威胁至少在罗马帝国后期有增无减。长期的混乱、掠夺的习惯、寻求一个强有力的保护者的需要，以及由于国家的无能及习惯成自然的规律造成权力的滥用，这一切都自觉不自觉地加强了依附领主的农民队伍。领主制早于法兰克时代，只不过在法兰克时代得到了扩大。

二、 从大地产主到土地食利者

现在我们置身于1200年菲利普·奥古斯特 [12] 的法国。此时领主制情况如何呢？

初看起来，领主制此时仍然统治着乡村，从某种角度看，它比任何时期都更强大、更具侵占性，当然在有些地方，比如埃诺也可以看到自由农，但为数很少，他们虽无土地租税的负担，却很难完全逃脱领主们的控制。即使不涉及土地问题，自由农对领主依附的奴役性关系仍然相当紧密。拿法庭来说，自由农所属的法院几乎都是附近领主们的。

领主们独揽法律大权。前一时代实行的公审诉讼的方式此时所剩无几。加洛林王国时代法律关系的核心是两种平行制度，即重大案件掌握在国王的公仆——公爵手中，小案件则留给下级官员或一些领主处理，这种法律制度虽几经转变，但痕迹尚存，它表现在高级裁判权，即需要决定死刑和决斗的案件，以及初级裁判权。查理曼大帝立法规定的三种审判大会——即一年一度的审判议会——仍然在很多地方实行着。至少在法国北部，加洛林时代的老法官、助理法官仍在开庭审判。由于国王大量地让与特权（豁免权），由于职位世袭而使旧官员的后代几乎不能撤换，最后由于对各种权力的滥用与僭越，国家实际上失去了对其原有制度的控制。所以其实是领主根据世袭的、出让的或买下的权力来任命法官，召集公审大会。 [13] 高级裁判权也是一种领主所有的，世袭的，可以让与的权力，领主们可以不受国王控

制，在自己的领地甚至在毗邻的不得势的领主领地中行使这种特权。最后是低级裁判权和土地裁判权（即轻罪裁判和有关采地的裁判），它们在每个领地中归领主所有，至少领主可以组织、召集并主持法庭——领主自己主持或通过代理人主持——并宣布判决。法国的情况与英国不同，在英国，郡一级的法庭有百来个，是一种日耳曼传统的旧式大众法庭。法国的情况与德国也不同，德国直到13世纪，国王至少在理论上保留有直接任命高级法官的权力，而且在德国，自由人法庭尚未完全消失。而在法国，裁判权是领主的私有物。在我们谈到的这个时代，一些国王也开始试图通过一些措施（这些措施此处不必详谈）收回这种权力，但比起英国来仍是十分缓慢。

然而在领主手中，法律大权毫无限制地滥用，极大地扩充了经济剥削的力量。它增强了领主统治的权力，当时的语言中称它为ban（通告）。1246年鲁西永地区一个村庄的居民对圣殿骑士团骑士，即当地的长官承认："您可以约束我们遵守规章（使用领主面包坊），像一个领主可以约束其臣民那样。"到了1319年，皮卡第一个领主的代表要一个农民去砍柴，这不是服徭役，其劳动将以雇工的水平付酬，然而农民拒绝了，于是被领主法庭判交罚金，因为他"不服从"。[14] 在这些实施的众多的清规戒律中最有代表性也最为重要的是领主垄断的权力形式。

加洛林时代，领地一般都有一个水磨（风车此时尚未在西方普遍使用）。当然，份地的农民不肯经常去磨麦子，因为领主总要占些便宜。但领主也不强迫他们使用磨坊。可能许多农民仍采用家庭手推石磨。10世纪以后许多领主运用手中的权力，开始强迫领地上的农民使用他们的磨坊，当然要付费，大领主们甚至要求受他们裁判权和行政权管辖的其它小领主领地上的农民使用他们的磨坊。这个集中的趋势伴随着技术的进步：人力、畜力最终为水力所代替。这种集中可能借助于下列因素：水磨必然要求有一个属于一个集团共同使用的设施，而且，河流或小溪本身都是领主的私有财产，如果没有一个自上而下的指挥，谁知道农民使用手推磨的现象会持续多久。不过在领地经营集中的过程中无论工具的改进还是领主对河流的控制权都不是决定性因素。因为磨坊的"通告"——此词本身就有特点——即便是领主最普通的垄断物，它远非是唯一的形式。其他的发展形式与技术变革及水源垄断毕竟没什么关系。

付税使用面包烘炉与付税使用磨坊一样普及。葡萄酒和苹果酒产地则需付税使用压榨机，在啤酒产地则需付税使用啤酒厂，等等。甚至经常有这种情况，小土地所有者如果想扩大自己牲畜的数目，必须付税用领主的种公牛或种公猪配种。在南方，谷物脱粒一般采用马踏脱粒法，而不是用连枷打谷，许多领主只准其佃农高价租用领主厩院的牲畜，不准用其它牲口。这种垄断权力更为极端的形式是专卖权。专卖的有一些食品，尤其是酒，它规定一年中有几周领主有权独家销售酒，这就是所谓"领主卖酒与专制权"。

当然这种不断增加的约束不仅仅在法国存在。英国也有磨坊的强制使用和销售的垄断，以至于强迫购买啤酒。德国也是如此，法国的所有垄断权力在它那儿几乎都存在。但是将这种制度推到极点的是法国。没有哪一个国家比法国有更广泛的领地，也没有哪一个国家像法国那样在每个领地中有各式各样错综复杂的经济活动形式。毫无疑问，由于领主权力的极度膨胀，使得法国的领主在法庭上具有了绝对的权威。13世纪后，法律学家们开始使这种机会状况理论化了，他们同意将这种强制性义务与法律条文相结合，当然其形式随作者和种类的不同而千差万别。审判的权力是命令的权力的最有力支柱。[15]

除了这些义务外，其他主要的旧佃租义务仍然存在，当然有无数的小变化，这些变化决定于地区习惯、先人的规定，有的被废弃了，有的强制施行。以后又加上了两个新的沉重的负担，即什一税和人头税。[16]

什一税事实上是一个旧税收制度，这一阶段的新现象是领主独吞了它。基督教教义很早就对信徒们规定了这种义务，不过长时期它只有精神上的约束，违反者不受政府的制裁。到了丕平和查理曼时代，这种摩西律法式的规定带有了强制力量，那时所有的信徒都要向教会交纳其收入的十分之一，特别是其收获物的十分之一。贡赋确实要交向教会吗？或许是，不过实际上是交给其代表。这里我不陈述加洛林立法中对此的解决办法，对我们说重要的只是税收的最终受益者。实际上领主很早就以其领地内设立的教堂的主人自居，他们任命教堂的住持教士，所以他们就可以将堂区收入的绝大部分吞为己有，特别是什一税一项，至少占有其中最大的份额。11世纪末开始了人们习惯称作格列哥利改革的争取教权独立运动，改革运动的领导者们在其纲领中表示要使什一税重归教会。此后许多税收通过虔诚的捐赠，通过重

新赎买又渐渐回到了教会手中。但总的说并非回到神甫，甚至也回不到主教的手中。人们宁愿施舍给教会事务所和修道院，后者掌握着圣物并给予施舍人以虔诚的祈祷。至于赎买，也只有那些富裕的修道院最有利获得必要的资产。总之，格列哥利改革的最后结局与其说废除了什一税为领主所占有的特点，倒不如说使什一税成了领主收入的一种形式。小麦袋不是散发于大批小乡绅和堂区的神甫手中，却流入大税收者的粮仓，他们又转手卖到市场。若不发生这场其变化曲线由宗教秩序的动力所决定的大变革，在12、13世纪中迅速扩大了的城市又如何去获取粮食呢？

至于人头税，它雄辩地说明了佃农集团对领主的直接紧密的依附关系。另外有一个与人头税同样经常地表示这种负担的名称也很有代表性，即"间接税"。通常说来，领主无论在怎样坏的收成下都有权力要求佃农提供援助。这些援助依据不同需要采取不同形式，如服军役，以货币或实物支付的贷款，为主人、随从及客人提供住房，在紧急时刻还要交一笔现金作为贡赋。这个时期货币流通缓慢，发行量不大，领主拥有的流动资金并不多，领主时常会突然发现自己急需钱作例外之用，如需付赎金，为儿子举行骑士命名式或为女儿举行婚礼，上司例如国王或教皇催交的征税，城堡失火，新建房屋，为整个领地的土地丰裕而购置财产所需的付款等等。而他则将负担转嫁给属下，他向佃农们要求（人头税用客气一点的说法称作demande [17]，又叫qutese），也就是说强求他们（人头税也可以称作exactio [18]）资助他。其属下所有人，不管属于什么阶层都得服从他的要求。如果在其下还有其他附庸小领主，他也不例外地要求他们听从。不过自然是佃农们承受这种负担。人头税从一开始就没有一个固定的周期，总额也变化不定，到处都是如此。所以一些历史学家习惯于称之为"随意定的税"。由于人头税有这样的特点，使得人们不可能预计交税的日期和总额，由于此税两次间隔时间不规律，它还没有被并入到常规税收中，所以它的合法性在很长时期中都有争议，它是农村暴动的根源，甚至在某些教会团体中人头税也被一些从法律上（即从传统意义上）受尊敬的人指责。以后随着经济的普遍发展，领主们对货币的需要更为经常，强求现象也更为频繁。以后附庸们强大到不再忍受这种不定时的剥削，他们只承认在某些情况下可以为领主提供义务，这些情况则由各附庸集团或各地区自己确定。农民们无力抵抗这种剥削，于是在领地内部，人头税几乎到处趋向于一年交纳一次，但税率每年都有变

化。然而到了13世纪，农村到处都力争一种规律的、稳定的税务负担，这种努力促成了——除一些例外情况——一个不变的税收，一年付一笔固定的税，人称框定人头税，即，使其有一个限度。1200年，这个运动初显成果。不论框定与否，人头税在卡佩王朝的法国——其它欧洲国家大多如此——为领主们带来了其法兰克时代祖先们不曾有的财富的巨大增长。

* * *

错综复杂的法律关系是中世纪早期领主制佃农的特征。尽管多少有些过时，它仍维持着传统社会阶层格局，作为罗马法与日耳曼法的遗产，这些法律关系又将混乱带入了加洛林社会。几个世纪的大混乱摧毁了法国与德国的——意大利并非如此，连英国都不是——全部法制教育、法制研究以及法庭对罗马法或蛮族法的全部的自觉实施，并且使执法变得非常简单。[19] 有时可以从语言上看到这一点（比如从诺曼底征服到14世纪间的英语），语言失去了文学上的尊严，从语法学家和文体学家那里退出来，而将其词汇分类方式减少并使之合理化。除开一些经过长时期演变后仍残留下的不算外，可以说在11到12世纪的法国，所有的佃农，或用当时的话讲，所有的维蓝（指在旧名称叫做villa 的领地内住的居民）不是自由民就是农奴。[20]

自由农束缚于领主只是由于租种他的土地、生活在他的庄园中。从某种程度上讲，佃农与领主的关系是一种纯粹的租佃关系。这就是为什么人们经常简单地称其为维蓝或客人或居民的原因。这些词都意味着维蓝的义务一开始只是一个居住的事实。不过我们不要为“自由”这个漂亮的词所迷惑，“自由”虽然与我们下面将要清楚解释的“奴役”相对立，但并没有一个绝对的标准。维蓝从属于领地，他受领主的压制，这不仅体现在要交纳各种贡赋（即享用土地需交纳的对等物）上，而且也体现在其他所有辅助义务和服从上——包括人头税，服从领主的法律，并且要隶属领主。作为补偿，他有权接受领主的保护。举一个例子，1160年库尔米耶附近的博讷维尔新建村中的佃农对领主没有任何奴役关系，但济贫院的骑士们保证“无论平时还是战时都要像对待自己人那样看护和保卫他们”。这种双方利害的一致将佃农集团和领主联系了起来。当一个圣但尼的自由民被人用刀杀死后，杀人者向修道院院长付赎金妥协了事。阿让特伊圣母院的修道士或巴黎教士会议的议事司铎若是违反协议规定没有交纳应交的地租，则债权人将抓

住其佃农或夺取其地产。[21] 不过尽管有如此紧密的联系，如果维蓝放弃其耕种的土地，这种束缚关系也就一下子解除了。

农奴通常也以采地为主。名义上看，他要无条件地遵守佃农需遵守的所有习惯。但此外他还要服从一些特殊的规定，这些规定均来自于他所处的法律地位。首先他是一个维蓝，但他又是一个有其它义务的维蓝。尽管他承袭了古罗马servus 这个旧名称，但已不是一个奴隶了。确实地讲，卡佩王朝时的法国已没有或几乎没有奴隶了。不过通常地讲他们也不是自由人。“自由”的定义，或反过来讲“无自由”的定义，其内涵都发生了变化。这种变化显示了奴隶制度的变迁，总之，社会的等级不就是在变化中显示出集体代表的体系吗？以一个11、12世纪人的眼光看，从奴隶到自由人的过程是一个摆脱等级束缚的过程。从狭义上讲，对维蓝说，更换其耕种地就意味着变更其领主。像军队仆役一样，维蓝可以从属于其父曾为之效力的贵族，或在自己主人死后仍然忠于主人的后继者，因为若不这样他将失去其采地，但他完全可以不这样做，这一点上他是自由的。从法律上讲，主仆间的义务出自一种礼仪上的契约。这种臣从是两人之间出自自愿而执手订成的协议，农奴却相反，在未出生时就注定了未来的主人，他不能选择其领主，他没有“自由”。

还有其它词可用来确定农奴的特点。如通常可以讲农奴是领主的“手下人”或用另一句同义的话讲，是领主的“效忠者”，再或领主的“卫士”。这些词都表明了一种密切的人身依附。西南部的制度通常与其它省份相去甚远，而且鲜为人知，在那里可能很早就有这样的规定：一个人因居住在某块土地上而成为农奴，这就是人称的“居住农奴”。这个不寻常的事实向我们证实了其它的情况已显示的迹象，即人属关系的制度（农奴身份与臣属身份只是它的一个方面）在奥克语区[22] 无疑不如在法兰西中部和北部那么广泛。尽管各处都有一些领主以让予部分土地为条件争取农奴对自身农奴身份的认可，农奴制在各地却是以肉体联系而存在，人一出生，甚至出生这个事实本身，就像法律学家居伊·科基伊所讲的那样，从头到脚就已经注定了身份。

农奴的依附关系是随人而非随采地继承的。绝不能把中世纪的农奴与罗马帝国晚期的隶农相比，农奴可能来自隶农的后裔，但从其所处的条件上讲，两者则不一样。隶农原则上是自由的，从时间上看出现于农奴制之前，他们祖祖辈辈被当时的法律固定在耕种地上。隶农

并非某个人的奴隶——当然主人可以把他视同奴隶——倒是土地的奴隶。这种巧妙的假定与中世纪法律的现实全不相容，同时它只能在一个强有力的国家制度下得以实施。在那种没有一个最高权威足以控制领主立法混乱状态的社会，这种个人与土地的“永恒”关系也就失去了本身的法律含义，继承人也就没有理由去保持它。一旦农民要走，谁能去揪住他？又有谁能强迫其新主人交出他收留的原来的隶农来呢？[23] 我们手里掌握着为数不少出自法庭或法学家们的农奴身份确定材料，但在14世纪以前，没有一份以任何形式讲到“对土地的依附”。当然对领主说来，由于制止人口流失是生命攸关的利害问题，在必要时他会毫不犹豫地以武力抓回出走的佃农。有时相邻的两个领主也互相定有不为出走的佃农提供住所的义务。这种措施在领主通令中可以找到根据，它既适用于法律上处于农奴地位的人，也适用于自由的维蓝。仅在众多的例子中引两个：圣让—昂瓦雷的僧侣和蒙马特尔的修女们都根据协议不在芒塔尔维尔和王后堡接收卢瓦尔河畔圣伯努瓦修院的“农奴和其他地位的人”及其“巴黎圣母院的农奴和佃农”。所以当皮埃尔·德·东戎老爷在其属地向所有持有圣马丹—昂比耶尔的耕地的农民颁布一个约束性义务时并没有考虑其臣仆的法律地位。[24] 农奴的出走对自身地位说来很少算得上是一种罪过，因为它早已明确无误地预定了：1077年加尔朗老爷曾说，“我把诺东维尔的全部男女农奴都送给圣马丹，无论他们的后代中有谁又迁往他处，不管他们是男是女，不管迁往地远近，是乡村、村镇、市镇或是城市，因他的农奴身份，他们同样隶属于圣马丹的僧侣们。”[25] 农奴出走之后，与自由又不同，他们仍然摆脱不了奴役的锁链。设想迁走的农奴在他处建立了新居。他就得像以往一样向新的领主交纳贡赋。但是由于对原领主并未断绝隶属关系，所以他同时仍要对原领主承担纳赋义务。由于对两个领主都有纳赋的义务，他不得不付两倍的人头税。至少法律上如此。当时许多这样的“外来户”最后不得不四乡流浪。法则就是如此，由不得半点含糊。为了解除这种残酷的人身依附，就必须有一个立法，这就是声势浩大的农奴解放运动。

农奴那种紧密的依附关系是通过什么义务和什么剥夺体现的呢？下面介绍一下最普遍的情况。

领主虽然对佃农没有高级裁判权，但他是农奴的唯一审判官，处理有关死刑及截肢等重罪，此权加强了领主的力量，并为他带来了莫

大的好处：审判权是有利可图的。

从另一方面讲，农奴无论男女只能在同一领主所属的农奴中寻找配偶。这对领主是保证对农奴后代统治的必要措施。不过有时领地中的男女青年向领主请求与领地外的人通婚并获得同意，条件是支付一笔钱。这当然又是一项收入。

男女农奴都要向领主交纳年赋，称为chevage。这在领主的收入中并不占很大份额，这种人头税的主要目的就是维持一个永久性的农奴制度。

在一些情况下或在某种程度上领主有权继承农奴的遗产。这里又有两种不同的制度。一种在法国最北部尤为盛行，其表现形式与英国和德国广泛流行的几乎完全一样，该制度规定，领主在农奴死后有权获得其一小部分遗产：如最好的家具，最好的牲畜或一小笔钱。另一种制度一般称做"永久经营权"，这是法国独有的形式，也是我们国家最为流行的方式。如果死去的农奴尚有孩子，领主则什么也得不到，如果农奴死后无子，只有旁系亲属，则一切遗产都归领主所有。以后又渐渐加进一些限制，即死去的农奴的孩子必须与其双亲生活在一起才可以继承遗产。可以看出，无论哪一种原则，除了一些例外情况，都意味着农奴所处的条件与维蓝相同，都以由习惯而牢固建立起来的采地世袭制度为前提：中世纪契约把农奴视为不动产所有者。不管采取何种征税方式，领主所获利润不是微不足道就是极不规律。土地是过剩的，而劳动力却十分稀少，以至于领主不得不将自己的一部分田地置荒，很多土地的地边就这样逐渐荒废了。

不过，仅仅将农奴视为一个通过特殊的紧密纽带世代相袭依附于强大的领主的附属物的话，那我们对农奴制的考察就很不完善了。农奴的两重性是当时制度中最具特点的。农奴制度一方面使农奴依附于领主，其地位由领主决定，同时又使其在当时等级制的社会中成为最低下、最被人鄙视的阶层的成员。在与自由人发生冲突时，农奴不准出庭作证（也有例外，由于其主人的身份不同，国王的臣仆或一些教会地主的臣仆也能出庭作证）。宗教法规以农奴对领主紧密的依附关系为理由，用以前对待奴隶的做法对待他们，不许他们参加圣事仪式，除非他们获得了人身自由。奴役性的状况无疑形成了一种破坏性的烙印，但至少也同时是在这个时代人与人之间关系的体现。

法国各地几乎都可以见到这种农奴，有些地方就称为农奴，在一些偏远的地区（如布列塔尼、鲁西永）则冠以其它名称。[26] 但是当我们研究中世纪人们的社会地位时绝不应长期停留在名称的纠纷上，在不同的地区以至不同的村落，同一内容的名称往往会有极大的差别，这是一个普遍的规则。在一个割据的、没有规章又没有法律教育同时也没有中央政权（这是唯一可以统一词汇的力量）的社会，怎么能够要求它的词汇统一呢？同时我们也不要拘泥于某些具体的细节，要知道其中的差别是无止境的。因为在日常实践中，一切都受制于地区的习惯，而这些习惯则确定并扩大了其中的差距，哪怕这些差距最初可能是微乎其微的。相反人们局限于一个基本原则吗？我们马上会发现，那些曾反映了人们共同见解的一般发展运动的基本概念，既简单明了又各地相同。从一个省到另一个省，从一个领地到另一个领地，用以指明农奴的名词，用以表示其法律地位的标志是变化多端的。不过尽管差别如此复杂，11、12世纪还是有一个全欧洲通用的，同时也是法国的概念，我要进行说明的正是这一点。

诺曼底暂时考虑在外。那儿农奴制度不曾有过真正的发展。据最新资料所提到的属于这类阶层的人都不可能晚于1020年以后。如科地方不规则土地一样，人口密度可能是这种反常现象的最好解释。在英格兰的丹纳罗，就是说在英国这块有很深的斯堪的纳维亚痕迹的地方，农村居民都同样保持了自由的特点，这比英国的其它地方都更突出。这种相似的现象还是值得我们深思的。

诺曼底之外，农奴在法国其它地区都十分广泛。农奴人数远远超过单一的维蓝，到处都是如此。在领主制度下农奴人数占总人口的绝大多数。

由于"一个缓慢而不动声色的革命"，[27] 不同的法律阶层的人的后代渐渐融合到这个独特的阶层中来：茅屋奴、隶农、从罗马法或日耳曼解放出来的奴隶，及一些自由地所有者。其中大部分人无疑渐渐改变了地位，这种转变并没有一个明确的契约，而是一种不知不觉的过渡，在以先例和变化的传统习惯为准则的社会里，这种过渡是很自然的。其它一些人则是有意放弃自由，教堂与修道院的文件集保存了这种自我献赠的大量的例子。许多旧式的自由农出于惧怕孤立无援的处境、迫于饥饿或慑于威胁，常常自愿承认对领主的义务，与之建立奴役性的关系。实际上这是一种新的奴役形式。那些将奴役一词放在

嘴头上的人自己都不明白是怎么回事，这古老的词就已渐渐演变成与其原义相去甚远的含义。蛮族入侵之后，依附关系在各处都急剧增加，但人们并没有创造新的词汇来反映新的关系。复杂的词汇逐渐形成，不过主要是大量借用了奴隶制度的专门词汇。比如当说到非世袭制的对上关系时，人们用vassal（附庸）一词，它来自凯尔特语，后混入罗马语，意指奴隶。附庸的义务被称为“service”（服务），而这后一个词在拉丁语中只代表奴役性义务（自由农民履行的义务只能称为“officium”）。从最充分的理由看，词义的转变在最贫苦的、世袭关系最紧密的庄园中特别流行。加洛林时代，法律用语严格地称奴隶为“servi”，而口语中已把领主所有的臣仆皆称为“servi”。这种词汇进化的结果用“servage”这个贴着古代标记的词，来称呼转变中的社会制度的主要支柱，在该制度下占统治地位的是那种由各集团的习惯调整其内部细节的人身依附关系。

那么，领主们从该机构中获得了什么好处呢？无疑他们获得了很大的权力，此外还有不可忽视的利益。但从劳动者来源方面论，领主却没得什么便宜。农奴就是佃农，从事的生产劳动以在自己田里为主，此外，根据地区的不同习惯，像其它居民一样为领主服役。奴隶制度能为主人提供充分的劳动力，但农奴制只为领主提供了极有限的劳动力。

＊＊＊

12世纪末期出现的两个特点深深触动了法国自身的领主制度。这两种特征既不同于中世纪前期高卢—法兰克时代的领主制，又不同于当时英国或德国的大多数领主制。这两个现象，一是份地地块（不可再分的纳税单位）的变小；一是徭役的减弱。我们先将第一点置于一边，把注意力集中在第二点上。

制造业的徭役消失了。当然领主们仍保留着供养一部分手工业者在庄园里干杂务的习惯，用授予采地的形式作为劳动报酬，由于在这些采地，农民以服劳役为主，人称“封地”。人们看不到那种聚集成群的佃农集体制造木制工具、木板、布匹或服装的现象了。只有零星的铁匠仍然交付镰刀和长矛等武器。妇女集体劳动的工场也关闭了。12世纪初沙特尔圣母院的市政长官们——这些官员同时又都是领主，统治着不同地区的土地——仍然强迫女佃农纺毛线织布，但都为领主享

用，属非法行为，教会法规禁止这种敲诈，也未将这类敲诈转而服务于教会。[28] 领主们若有运气控制一个城市的话，他们的消费品的要求则由城市手工业贡赋提供——经常是向家庭手工业者、土地雇佣劳动者或其它人索取——也通过市场购买获得。

那么领主们为什么放弃强迫佃农为他们做工呢？当然从领地内部来看，这一点是可以解释得通的。但领主经济并非在所有国家都一下子卷入了交换经济的潮流，也不能说，由于各地生产用以交换的产品日益增加，加速了商品的流通，从而对领主经济产生了世界性的影响，以至于使普遍存在的购买现象比封闭式生产更有利可图。这种假设只有在一种情况下才成立，即手工制造劳役随商业的复兴而消失，可以说社会转变的因果之间存在着一定的时间差距。由于商品流通的加速没有立即产生反响，很长时间，在法国的任何地区都还可以看到旧服役形式的残余。遗憾的是有关这方面的材料太少了，不过通过这些材料我们仍可以看到，制造业劳务在12世纪初就在各地几乎都结束了，它消失得这样早，这样整齐，以至于我们不能把它归因于商业的进步（商品流通的发展此时尚处于雏形），倒是应将它看成领主制组织机构发生的深刻、广泛变革的一个方面，当然它反过来对法国经济的整体也产生了一定的影响。或许那时市场产品的极大丰富促使领主更多地购买商品。不过，可能一开始市场本身并没有达到极大的丰富以满足领主新的需求。在我们刚开始的对交换机制的研究中，领主制的兴衰看来占有最重要的位置。9至12世纪这个大变革时期的旧制度发生了变化，而农业徭役方面的变化则更为明显。

作一个细致的比较。巴黎南部的蒂艾村至少从查理曼大帝统治时期就属于圣日耳曼德普雷的僧侣，直至法国大革命。在查理曼大帝时代，大部分自由人份地一周要服役三次（两次用来耕作，一次是手工劳动）。除此之外，每一个佃农要负责耕种4平方佩尔什[29]的领主冬小麦田和2平方佩尔什的春小麦田，最后还要随时听候领主吩咐尽运输义务。对其它人说来手工劳动时间的长短全由领主随意而定。而对奴隶份地，每一个份地要耕种4阿尔邦的修道院的葡萄田，同时一旦接到命令还有耕地及从事手工劳动的义务。1250年这个地区废除了农奴制：一个宪章规定了劳役的总日期。被废除的只是奴役性义务，其它义务都只写成书面文字被当成古老的习惯加以遵守，而实际上这些习惯最初可以追溯到13世纪初，没有留下计件劳役的痕迹。每一个

佃农一年中都要为修道院割草1天，如果他拥有耕畜的话，则还要为修道院耕作9天。[30] 这样最多的每年服役10天。过去，那些免受领主随意支配的受保护佃农一年要替领主耕作156天。事实上这种对比并不完全正确，因为一个份地可以包括好几个家庭。1250年时正相反，徭役明显地针对每个家庭的户主。不过即使假设平均一个份地上有两个家庭，这种差别也是够大的了。

有时这种转变进行得过了头。12世纪时，香槟地区的博蒙和加蒂奈地区的洛里斯广泛实施的两个宪章逐条写明了已成为当地习惯的条文，但都没有规定任何农业劳务。然而，确有某些地方习惯法仍要求在社会阶层的另一端保留"任人剥削"的、如同加洛林时代的servus 一样的农奴；这种习惯法极为罕见，至于它们除了肯定一种在实践中相当空洞的原则之外是否还起到什么作用，就不得而知了。领主究竟将这些众多的劳动日作何用途呢？我们将看到，一般情况下，再也没有多少活可干了。蒂艾的例子无疑可以代表一般的、通常的情况。田间劳作彻底消失了。劳役日仍保留下来，不过也已没有多少内容。这一阶段开始于1200年左右，此后几乎得以确立。菲利普·奥古斯特时代通常的徭役制度就是如此，路易十六时代的情况大致上也是如此。

对农业劳役这种奇迹般的减弱，首先似乎可以从两点上得到解释：或者领主为自己领地的垦殖找到了一个新的劳动力来源；或者他已经将领地本身缩小到了极点。[31]

第一个假定与事实相违，不能成立。实际上，除了徭役之外，领主还能求助于什么劳动力呢？奴隶制吗？由于奴隶补充来源断绝，它已经彻底消亡了。当然，战争还未断绝。不过基督徒再也不允许以战争谋取基督教徒的奴隶了。宗教观点使所有基督教团体的信徒成为同一个大家庭的成员，他们之间绝不允许互相奴役：它只允许将非基督教徒或者——有时怀着犹豫——分立派教徒置于奴役地位。基于此理由，在中世纪只有对非基督教或非天主教徒的侵袭中容易获取可怜的果实的地区，才能找到数量可观的奴隶，日耳曼东部边境，西班牙的光复战争[32]，还有那些濒临地中海的、有航船将混杂的人口投入市场的地区：由鞑靼人或拉丁人的海盗船带回的非洲黑人、"黄褐色"的穆斯林、希腊人和俄罗斯人。奴隶这个词本身在原始词义上也代替了以往的词servus（农奴，我们已经知道，这个词的意思也改变了），

本身只成了一个人种学术语；奴隶（esclave）与斯拉夫人（slave）就成了同一个意思。奴隶这个词语成了许多人的不幸的根源，这些人死在德国人城堡的台阶下，或死在意大利市民的劳役中。在法国（某些特殊情况略去不计），到12世纪，只有濒临地中海的省份仍在实行奴隶制。但是，即使在这些地区——不同于伊比利亚某些地区，如巴利阿里群岛——奴隶商品也极为稀少，极为昂贵，一般都不用于农田垦种劳动。奴隶贸易提供的是家仆、婢女、姘妾等。农庄男女仆役则完全没有或几乎完全没有。

至于农村雇佣劳动者，他们一直起补充作用。随着人口的增长，他们的重要性似乎也日益提高。某些僧侣阶层，尤其是西都会教士，为了解决人手问题，最初求助于建立低级的修士团体，如杂务修士，后来终于决定大量地雇工从事劳务。但是，若要以这种方法开发在广度上可与昔日的领地媲美的领主产业，就必须有一支广大的农业无产者队伍的存在。它当然不存在，也不能够存在。法国人口尽管比以往任何时候都多，但还未过剩；由于缺乏严格意义上的技术改进，在旧采地上和大开垦时代新开的采地上的农活仍然束缚了众多的劳动力。最后，受当时经济一般条件的限制，供养或支付如此众多的人，对于经营者来说，也是一桩很麻烦的事。

毫无疑问，只是因为领主们接受或诱使自己缩小领地，他们才听凭如此繁多的农业徭役自行取消，不久前还委托给佃农种植的土地渐渐地融合消失在——M.Ch.—埃德蒙·佩兰曾极清楚地揭示了在洛林地区的这种情况[33]——甚至就在起先曾负责耕种这些土地的佃农的采地中。至少最初领主庄园中由佃农计日耕种的田地的分割部分，有一部分用作小块封地以奖赏由大贵族统领的武装附庸，这些附庸在10世纪和11世纪数量十分可观。[34]很有可能这些佩剑军人也跟着争先恐后地把自己的封地分给农民种，而农民则向他们支付佃租。另外一份，也即最大部分，由领主自己直接出让给佃农，有的落入旧佃农之手，有的到了新来户的名下。通常，农民要将收成的一个相当比例交做租税——一般从1/3—1/12不等，人们把这种实物地租叫做Champart，还有叫做terrage 或agrier 的。在加洛林时代，以这种负担方式耕种的土地极为罕见；到了卡佩时代则变得相当多了。只有当人们承认如此负担的地块绝大多数都是起源于一种新的分配，这种租税上的差异才能得到解释。同样，许多地方实行的实物租税采地得以

辩解。一开始，领主们并不自愿地把其领地的划分看成是不容改变的。奥尔良的圣厄韦尔特修道院从俗权上和教权上都于1163年重新建立，开始时，它找不到“以自己的犁”耕种在布莱的产地的可能性，就将土地分给了农民。后来，议事司铎们估计到还是自己耕种更为有利，于是获得国王路易七世和教皇亚历山大三世的恩准，将他们自己出让的土地重新要了回来。[35] 实物地租作为新的分配财产的佃租形式，在原则上常被认为不应包括遗产。在图赖讷，在安茹，在奥尔良，13世纪的法学家们仍然确认领主有权将那些以产品为贡赋的田块并归到自己的保留领地中。[36] 直到1171年，属于巴黎圣母院的庄园的米特里莫里的实物租税田块还随着神甫们的意志而数易其主；属于博杜安·堂第伊庄园的加尔什的租税田直到1193年都不能被继承；在瓦卢瓦，于13世纪期间制定成的博莱斯特村的习惯法叙述道：这类地产被出卖时，任何东西将不归领主所有，“因为在以前，任何人对它都没有继承权。”[37] 但是，不要弄错：这些例子足以提醒我们，在实践中，继承权已像米特里莫里或加尔什地方那样通过明确的惯例，或像博莱斯特那样通过条文，渐渐渗入到这个领域。领主们接受或者任其进行。正是在这种与旧采地形式相似的永久采地的形式下，大领地最终移到了广大农民的手中。在我们的许多教区里，一些与四邻的情形一样的、长久以来分割为众多小细块的土地，至今仍保留着如“徭役田”之类的名称作为地名；由此可见，在遥远的年代里，它们从属于领主产业，依靠采地佃农的强迫劳动而耕种。

有些时候，领地完全消失了。在外面，更为常见地，它的一部分还继续存在：不过已经大多缩小，真正地改变了性质。这就是12世纪一个小心谨慎的大领主采取的产业政策，圣但尼修道院长苏热在其一篇短文中不无得意地描写自己的经营管理可以帮我们对此得出一个正确的想法。很明显，苏热认为在每一片土地上需有一份领地，但面积不宜过大。如果领地像在吉耶瓦尔那样被毁，他就重新创建一个；如果它像在图里地方那样过于庞大，他就转让一部分。他是如何构思一个领地的必需成份的呢？一幢房子，最好“固若金汤适于防御”，供掌管庄园的僧侣代表居住，并使他本人在巡视途中能有一个“栖身之所”；一座花园，几块菜地以供养常住的和临时的客人；些许仓库以堆放什一税和实物地租的农产品；牛栏羊圈以饲养领主畜群，这些牲畜无疑要去公共牧场食草，而它们的粪便则供于领主的园地和保留地；最后，若有机会，还要一个鱼塘或葡萄园，提供给修道院及其附属机

构以鲜美奇珍而又必不可少的食品，在当时，自己生产这些物品比到市场购买那些难以保证质与量的东西要合算得多。总之，它既是一个管理中心，又是一个多多少少特殊化的、而确有重要意义的庄园，一小队奴仆，再加上部分徭役，就应足以耕种：就其规模与存在理由而言，它与昔日那种巨大的农业企业完全是两回事。[38]

领主们逐渐放弃直接管理耕种大片产地的理由，我们不难找到几条。加洛林时代的领地向主人交纳大量的食品。不过，并不是所有食品都入库进仓，尤其那些易变质的东西；财产积累只有及时合理利用时才能为人们带来益处。使人焦虑的问题！查理曼大帝关于皇家庄园的著名敕令也被此问题整个地纠缠住。一部分由领地中的禄工就地消费。另有一部分供给领主，他有时住在他处，经常过着一种游荡不定的生活。至于剩余部分（如果有剩余的话），——只是在大丰收的年头——人们尽量将它们出卖。但是，当时的物质与精神条件产生了多少困难啊！为了避免浪费、丢失和无谓的运输，精确的计算是必不可少的。人们做得到吗？当人们看到在产业法中，君王们（查理曼大帝之类的）和高级僧侣们（阿拉尔·德·科尔比）煞费苦心地向下属们解释最简单账目的必要性时，不禁感到悲怆动人；那些叮嘱有时表现出的幼稚证明其对象的头脑是何等糊涂，根本就理解不了这些东西。为了适当地分配果实，也许还需要一个正在使用之中的管理机构。不然，官僚制度问题这个从加洛林帝国而来的君主制的暗礁就不会被领主制很好地解决。“士官”即领主的军官像是小型化的伯爵或公爵，他们有的是自由人，有的还是农奴，他们有采地作为报酬，迅速地变成世袭的封臣，他们为自己的利益行使授予他们的指挥权，将领主产业或赢利的全部或部分据为己有，有时还跟主人公开交战。很明显，对于苏热来说，经营一落入士官手中，就意味着失去了经营。以转让作为前提的制度将走什么样的道路，付出何等危险的代价！最后，出卖剩余产品说起来很容易，但在什么市场上出售呢？10世纪和11世纪，城市人口十分稀少，差不多还是半农村化。平民们经常挨饿，但因没有钱，也买不起东西。在这种情况下，多多进行小规模垦种，靠它们生活，对它们负责，不是更为有利更为方便吗？小规模经营的地租，其收益很容易预算，其中一部分可以折为货币，这样更容易运输和积攒。这些农民的小块田不仅仅带来佃租，领主还可以得到佃农，或是附庸（领主将自己的领地分为小块的封地以奖赏这些附庸），还可以得到“手下人”，他们数目众多可以作为他的军事力量，为他赢得声势

和威望。从罗马时代末期起，该运动就以取消大规模的奴隶种植园和增加茅屋奴与采地的数目而告开始。法兰克时代的繁重徭役只是一个权宜之计，旨在为领土保持一个较大的规模。以后时代的大领主们——因为小领主的情况我们不熟，很可能他们从未有过很大的产业领地——只是重画并延长了前期进展的曲线。

然而这些貌似清楚的解释遇上了困难，低估这种困难的严重性将是不诚实之行为。以上展示的生活条件是全欧洲的普遍现象，只有徭役的弱化和领地的缩小是从法国观察到的特殊现象，其他欧洲国家没有。在英国没有任何共同之处，尽管如伦敦的圣保罗的年贡征收人所记录的那样，13世纪时那里的情况使人逐条逐段联想起加洛林时代财产登记簿上的描述，就我所看到的情况来说——从事这种比较研究所遇到的障碍是人文科学平庸进展的最惊人标志之一——德国的大部分地区也与法国没有共同之处。毫无疑问，这两个国家也将发生同样的变化，只不过要迟一两个世纪罢了。为什么有这种差别呢？我只能请求读者们原谅，我的情景就像那个正在研究的人，他的第一个职责就是说："我还未寻找到。"在此我承认自己这方面的无知，并邀请人们继续从事调查研究以期弄清楚我国农村史中三四个关键现象之一。

在领主制经济生活中，没有任何转变比这一转变更有决定意义。从法兰克时代以来，采地佃农不仅要交租，而且要服劳役；但在天平的两个托盘上，劳役这一头显得更重。现在，平衡倒过来了，在旧税上又加上了新的负担：人头税、什一税、付税使用磨坊权、强迫劳役，从12和13世纪起，领主终于认为旧徭役地租施行至此已没有用处了，就代之以强迫地租，但他们一直坚持不给补贴就不废除徭役地租。劳役已经变得十分轻微。过去采地是第一号的劳动力来源，而现在人们可称之为佣金的东西——并不考虑这个词确切的法律意义——构成了劳动力存在的真正理由。领主拒绝担任一个庞大的农业的、带部分工业成分的组织的领导者。在很多日子里，再也见不到全村强健的居民聚集在他的工头身边干活。作为旧日产地残余的农庄，他还常保留着，但他越来越克制自己，不去亲自开发它，尤其从13世纪后，个体家庭农场的习惯普及开来，它还不是永久的，而是暂时的：区分自然相当之大，其效果的显示我们不久将会看到，但它并不阻碍主人继续分散自己的土地。假设有一个大工厂主，为了在一系列的小车间里使用机器，便将工厂的机器弃置于职工手中，而满足于成为一个股东，或者说得更确切一点（因为大多数的租税数目是固定的或变得固

定），成为家庭手工业者的债券持有人；通过这一形象，我们将对从9世纪至13世纪领主制生活中发生的变化有一个大致的想法。当然，在政治上领主仍是一个头领，因为他继续任军事首领、法官和手下人的天然保护者。但从经济上说，他已不再是庄园经营的头领了，这一点将很容易使他停止做一个简单意义的头领，他成了一个土地食利者。

---

[1] 参照 L. Halphen, *Etades critiques sur l'histoire de Charlemagne*，1921，pp.260—261.关于安特内的情况，见 B.Guérard， *Polyptyque de l'abbaye de Saint-Rémi de Reims*，1853；遗憾的是，这里使用的长度单位叫mappae，它在不同的地方长短不一；然而，有一点可以确信，没有一次计算结果超过了一公顷。

[2] Statuts，éd. Levillain，载*Le Moyen-Age*，1900，p. 361，cf. p. 359.—Capitularia, t, II,n° 273， c. 31.

[3] 叙述的必要迫使我在后面（第5章）重新从细节上阐明份地的意义，并区分它的不同种类。为了解领地情况，这里只对它作一些必要的描述。

[4] 叙述的必要迫使我在后面（第5章）重新从细节上阐明份地的意义，并区分它的不同种类。为了解领地情况，这里只对它作一些必要的描述。

[5] *Capitularia* , t. II, n°297, c.14.

[6] S.F.Grant, *Every day in an old Highland farm* , 1924, p. 98.

[7] 义务劳动、徭役并非总是无偿劳动，有时领主要负责给农民提供膳食，例如 *Polyptyque de Saint-Maur des Fossés* , c.10，载 B. *Guérard Polyptyque de l'abbé Irminon*，t. II， 1844. 还有许多例子。

[8] 生活在卡奥尔地区的旧高卢民族。——校注

[9] 在早期罗马帝国，庄园中的徭役是不重的，但如前一样，我们缺乏高卢地区的资料：——假如我们哪怕只有像非洲发现的saltus那样的材料也好啊。参见 H. Gummerus，*Die Fronden der Kolonen* ，载于 *Oefversigt af Finska Velenskassocietatens Förhandlingar* ,1907—1908.

[10] Fustel de Coulanges， *Recherches* ，1885，p. 125. 参见 Henchir-Mettich 的描绘，C.I.L. t. VIII,n° 25902. *ex consuetudine Manciane* .

[11] 塔西佗（约55—约120年），古罗马历史学家。——译注

[12] 又称菲利普二世（1165—1223年），是路易七世的儿子，1180年登基。——译注

[13] 12、13世纪时很多城市甚至一些村庄的居民获得了任命法官或参与指定法官的权力。但这是一种新的现象，是向集体自治过渡的新现象。

[14] B. Alart, *Privilèges et titres...du Roussilon* , t.I,p. 185; A.J.Marnier, *Ancien Coutumier inédit de Picardie* , p. 70, n° LXXIX.

[15] 根据同样的命令权，领主有时强迫居民求助于一些手工业者——如理发匠、掌马蹄匠——领主给予这些手工业者以一个真正的垄断地位，并借此为自己谋取各种利益。参见 P. Boissonnade， *Essai sur l'organisation du travail en Poitou* ， 1899，t. I，p. 367，n. 2 et t.II.p. 268 et suiv.

[16] 关于什一税，参见 P. Viard 1909年、1912年、1914年的法律研究论文和 *Zeitschrift der Savigny-Stiftung* ,K.A. , 1911 et 1913; *Revue Historique* ， t. CLVI， 1927. 关于人头税，见 F. Lot ， *L'impôt foncier...sous le Bas-Empire* ，1928，以及 Carl Stephenson 的研究文章，在本书149页有所提及；很容易看出，我和这些作品之间的观点分歧；还可参见 *Mém，de la Soc. de l'histoire de Paris* ,1911.

[17] demande 在法语中作"要求"讲。——校注

[18] exactio 也就是“强求”之意。——校注

[19] 例外的例子是，在普罗旺斯几个学院中可能还有罗马法的讲授，但范围不广。教会法的教育一直保持，但与社会结构无甚关系。

[20] 从一些个人对农奴制的研究中我得到了一些启发，可从下列最新发表的研究文章中看到一些迹象， *Revue Historique* ， t. CLVII， 1928，p. 1. 关于农奴制，参照 *Annales d'histoire économique* ， 1929，p. 91； *Revue de Synthèse Historique* , t. XLI， 1926，p. 96，et， t. XLIII， 1927，p. 89；除此之外，还有 R. Livi， *La Schiavitù domestica nei tempi di mezzo e nei moderni, Padoue* ，1928.

[21] Arch. Nat. ， S 5010[1] ，fol. 43 v°.—Bibl. Nat. ，ms. lat. 5415，p. 319（1233年5月15日）；L. Merlet et A. Moutié，*Cartulaire de l'abbaye de Notre-Dame des Vaux-de-Cernay* ，1857，n° 474（1249年6月）；B. Guérard， *Cartulaire de Notre-Dame de Paris* ，t. II, p. 291.

[22] 中世纪卢瓦尔河以南通用奥克语，这些地区就称奥克语区。——校注

[23] 可以比较一下近代波兰实行土地依附规章时所碰到的困难，见 J.Rutkowsk，*Histoire économique de la pologne avant les partages* ,1927，p. 104,以及 *Le régime agraire en Pologne au* XVIIIe siècle （摘自 *Revue d'histoire économique* ，1926 et 1927）,p. 13.

[24] R. Merlet， *Cartulaire de Saint-Jean en Vallée* , 1906，n° XXIX(1121).—B. Guérard， *Cartulaire de Notre-Dame de Paris* , t. I, p. 388（1152）.—Arch. Nat. ，S 2110，n°23（1226年2月）.

[25] E. Mabille， *Cartulaire de Marmoutier pour le Dunois* ，1874，n°XXXIX（1077）.

[26] 布列塔尼地区的“Mottiers”和“quevaisiers”属于一种与农奴大同小异的社会地位，M.H. Sée 已经明确指出了这一点。鲁西永的

homines de remensa 无疑就是农奴；人们避免称这些人为servi，是因为这个称呼在鲁西永一直用来指原来意义上的奴隶，直至中世纪末期，鲁西永地区始终保留着相当众多的奴隶，参见后文第111页。

[27] 我在此借用历史学家B. Guérard 的说法，尽管他的论文形式上学究气极浓，它还是深入到了中世纪社会进步问题的核心，见 *Polyptyque d'Irminon*，t. I， 2，p. 498.

[28] E. de Lépinois et L. Merlet: *Cartulaire de Notre-Dame de Chartres*，t. I, n° LVIII （1116年—1149年1月24日）.

[29] 佩尔什是法国长度单位，各地不一，相当于18.20英尺至22英尺。——译注

[30] 加洛林时期的蒂艾对自由人份地和奴隶份地还要加上3天杂务劳作，称为"hôtises"。关于奴隶解放，请看 *Polyptyque d'Irminon*，éd. Guérard，t.I，p. 387.

[31] 领主同时还可能以不同于徭役的办法从采地抽取某些劳动力，比如强迫采地佃农的子弟到他家中服役一段时间：如"仆役制度"在某些日耳曼庄园中起着相当重要的作用（尤其是在中世纪末期以后的东部地区）。但是在卡佩王朝统治下的法国，尽管人们可以恢复某些领主权力，至少迫使农奴从事家务劳役，这些试图总是孤立的，并且在实践中没有多少效果。

[32] 指西班牙中世纪驱逐伊斯兰教徒的战争。——译注

[33] Mélanges d'histoire du moyen-âge offerts à M.F. Lot, 1925.

[34] 这个观察所得应归功于M. Deléage，他研究过中世纪勃艮第地区的农业发展。

[35] Arch. Loiret, H 4 bulle d'Alexandre III， Segni，9月9日〔1179年； cf J.W. 13467 et 13468〕；参照 A. Luchaire *Louis* VI, n° 492.

[36] *Etablissements de Saint Louis* , éd. P. Viollet, I, c. CLXX; cf. t. IV, p. 191.

[37] Guérard, *Cartulaire de Notre-Dame de Paris* , t. II, p. 339, n° IV. -Arch. Nat. , L 846, n° 30.-Paris, Bibl. Ste Geneviève, ms 351, fol. 132 v°.

[38] 请对照 Arch. Nat. , LL46 号资料提供的关于13世纪圣莫代福塞修院的领地和皮埃尔一世（1256—1285年）修道院长的产业的类似图表。最大块的可耕产业田地——几乎属反常情况——有148阿尔邦，相当于50到75公顷，按照今日官方的区分法，这是一个转大的产业，而不是“很大”，因为它还远不到100公顷。绝大部分新兴城镇的产业也是在这个范围之内。

第四章 从中世纪末到法国大革命前领主庄园与所有制的演变

一、 领主庄园法律地位的演变；农奴地位的变化

领主的收入危机结束了中世纪时期，开始了现代的历史。但并非旧的框架都完全动摇了。由于旧的人与人关系的概念变得模糊不清而造成特征混淆，人们对领主的佃农，开始使用以前表明整个其它从属关系的一个词，称其为他们的“附庸”。对佃农及其采地，领主行使的大部分权利，在弗朗索瓦一世时期，甚至在路易十六时期，都基本上同圣路易时代一样。不过，有两点重要的例外：领主裁判权衰落，农奴地位的消失；在通常情况下是消失了，即使在它还继续存在的地方，它也有了深刻的变化。

领主的司法权并没有就此灭亡，只是大革命才消灭了它。许多诉讼事件仍然要通过领主的司法权，但该权的好处和力量已大不如前。从16世纪起，一种法则被普遍接受，并几乎被一直运用，即禁止领主个人出席审判。同时，司法制度的不断复杂化也使审判变得困难，令领主为难，从此，领主必须设置职业法官，同时对法官支付报酬，但不再像人们以前所做那样提供一份“俸禄地”（这一报酬方式在经济上的好处已经不再那么明显了），而是用货币支付。无疑，这没有超过国王敕令对法官某些技术性保证的要求，敕令要求给予法官适当的工资应严格得到遵守，归法院裁判的人向法官支付的“讼费”构成他们土地资财以外最明显的收益。对领主来说，这是一笔真正的负担，而且常常是相当重的负担。此外诉讼人还要加上其它的费用，整个花费常常超过所得，以致有时人们非常害怕审判。17世纪一位勃艮第贵族写道：“罚金、无主财产和没收钱物的收入不够支付法官们的工资。”

1781年，马耶讷公爵领地的总管给主人的报告中写道："贫穷……使我们发生许多违法案件。我尽我可能私了了许多事件，由此拯救了2、3个歹徒，他们几乎是用公开的暴力拘押行旅之人。"[1]

特别是国家法庭或——或大公法庭、国王法庭，从16世纪以后几乎完全统一为国王法庭——对领主法庭构成了可惧的竞争对手。国家法庭收回了领主法庭的大量诉讼案件，并通过迅速笼络地方官吏，独揽了许多其它诉讼案件，总而言之，从此以后国家法庭接受了所有申诉。从而，无论上层或下层的有审判权的人，都产生厌倦与冷漠——因为，按照17世纪以前的旧原则，上诉人直接指责的是第一审法官而不是胜诉人——更糟的是，他们大大丧失了权力和威望。在10世纪和11世纪，使领主们扩大其发号施令权及其收入，正是他们压在属民头上的司法权。武器并没有从领主手中完全失落，因为在涉及许多利益相关的乡村治安方面，他们通常保留着最后的王牌，但是武器也被大大地削弱了。领主制度本身是否也受到了威胁？由于国家法庭的态度，我们将会看到这种威胁是怎样被摆脱的。法官如果要保持甚至有时加强他有利的权力时，他的每一次判决都有招致失败的危险，然而在表面上他要装得是首领的样子。

＊＊＊

国家及其法庭不断扩大的活动所表现的社会结构的变化，也成为农奴制度变迁的根源。对11世纪的社会结构，人们曾作过精确的描绘，把它作为主要是垂直线型结构的代表，这种结构表现为社会分成许多以一个首领为中心的集团，而这个首领自身又依附于另一个首领，这些集团包括农奴、佃农和从属的"同伙"。从12世纪中叶起，或者大致在这前后的时期，人群则相反是按水平方向组织成各个层次。许多大行政单位——公国、君主国——吞并和消灭了小领主庄园。形成等级制的阶级，尤其是很快形成贵族阶级。市镇——特别是城市，但它往往扩展到纯粹是乡村集体的范围——成为这一革命制度的基础，同等地位者之间互助的宣誓替代了旧的下级对上级顺从的宣誓。人与人关系的依附性趋向削弱。可是，以奴隶、隶农、附有条件解放的奴隶（由于自愿的屈从，或名义上如此）和许多以前的自由农民零乱构成的农奴阶层就其深刻的本质来说，是这一隶属与保护体系中的一分子，社会等级的各层次在这一体系中自上到下彼此互为隶属者和保护者。说真的，事情还不仅如此。农奴仍然是被看作为最低的等

级，但这只是他过去地位的一个方面。相反，从13世纪开始，同演进的一般进程相适应，在“奴役”的范围越来越严格地向外确定界限的同时——从此在法律上提出了农奴和骑士这两种人不能兼任——这就是阶级的特征，它在这样条件下由共同舆论构成的思想中居统治地位。

此外，由于“骨肉关系”这种概念变得模糊和消失，从此农奴地位更多地不是与人，而是与土地联系在一起，使一个农民成为农奴的，不再是他的出身，而是他占有的采地的性质和居住的土地的性质。人们喜欢把这种占有土地的农奴看作是“捆绑在土地上的人”。当然我们不能确切无疑地说，他绝无可能离开自己的土地，但是，如果没有得到主人的允许而离开的话，他就将失去其采地。这后一点受到了学者们学说的影响。自12世纪和13世纪以来，法学家们沉浸在罗马法的熏陶之中，他们专心致志地在那些受崇拜的教科书中为他们时代的社会法规，特别是为农奴法规寻找先例，把它作为一切科学的源泉。真是艰苦的事业！这是比农奴制更具有中世纪时代特征的制度吗？农奴和奴隶这两个词的同源性可以同古代的奴隶一词对照，但是，两者身份的差别是显而易见的；我们法国的法学家理智地抛开某些个人的差异不过多为其类似性而苦恼，东德意志的法律界人士在以后几个世纪中不得不从中吸取经验教训，以免对他们国家的农奴作出最大的损害。反之，隶农不同于奴隶，但其前提条件是要顺从于领主，他们接受不那么随心所欲的类似性，无疑，他们强调这种类似的思想，只因为他们那时的农奴由于其比个体的人更为现实的特征而已经在一定程度上接近于这样一个条件，即其基本特点是人和土地的联系。但是，他们对新生的这个类似性的法律上的表达只加强了它本身。甚至公证人或理论家从此也爱用一些新的术语名词来区别新类型的农奴，称其为“领地奴隶”，或更多地称其为“领地农奴”——这种词的组合同从前的“赤膊汉”相对比实在是令人惊异的——这是一些借用的名词，中世纪罗马法学家曾首先用来描述隶农。但是，我们千万不要夸大这种学说影响的重要性。如果土地一如以往那样比劳动力多得多，那么领主为羁留住自己的农奴而作出的努力，以及收回其“份地”的威胁无疑是徒劳无益的。没有大拓荒，“拴住”的法则就仅仅是空洞的形式。

旧的租税和有关奴隶身份的限制规定，首先是“死手权”和“违法婚姻税”在大部分地区继续存在。但除此以外，又产生了新的观念，它随着强调阶级地位的低下和束缚的实际性质，形成了新农奴的标准。所谓的“任意税”负担，这种既没有形成文字条款，也没有确定可依的惯

例，这种领主可以随心所欲地征收的税在以后普遍地转变为农奴地位的标志，“随意性”的人头税在一开始构成几乎全部的贡赋，但在租约以后，这就成为例外了。诚然，所有农奴不再交纳人头税，但起码还要服徭役，成为“任人支配”的人，二者必居其一，这是目前对农奴所能作出的认识。在加洛林王朝时期，“一接到命令”就劳动是农奴的通常命运，他们那时是真正的奴隶。同自由相对立的服从主人意志的思想可能多少已变得淡薄，但在意识中继续存在。这样一种义务的不正常性质，另外还有农奴和罗马奴隶之间的相近（这种相近不管怎样都不会不产生精神上的某种影响）将有助于这种意识重新复萌。

到中世纪末，奴隶状况的主要特征就是这样，至于各地的许多差别，我在这里不可能详述；一直到完全不再有农奴，也即到大革命前的情况都仍然是如此。但属于这一社会地位的人的数量则越来越少。

农奴消失的大规模过程始于13世纪，继续到16世纪中叶。各地奴役性的义务多半由于直接废除而消失。然而，一般来说，这是明文规定的行动，“解放农奴”是确定的事，农奴逐个逐个地或者至少是逐户逐户地，有时整个村庄地获得自由。这种自由更多地不是给予他们的，而是卖与他们的。诚然，解放行动是被视为虔诚的行为，如同博马努瓦尔所说，是一种“伟大的舍施”，这样一种行为，在最后裁判日将会使大天使的天平倾向天国。在宪章的前言中，人们乐于多少带着雄辩的心情不厌其烦地重提这些伟大真理。人们列举福音书的教诲，如果公证人宁愿在法典中而不是在圣经中去寻找他们的灵感——他们将发现“天赋自由”的美丽光彩。礼仪要求这种臣从的宣誓施于道德的训诫，无疑，在夸张的辞藻下，不止一次地隐藏着真挚的感情，如同是天真的；总之，人们从现实世界的良好行动中所能获得的好处不排除获得更高补偿的希望。怎么！领主阶级会由于纯洁的仁慈而完全自行消失吗？实际上，除了极为罕见的例外，感激或友谊原因外，奴隶的解放是真正的契约的结果，这种契约的条款往往经过长时间的辩论和激烈的争执。我们希望不希望了解这些契约为什么能那样大量地被接受？对我们来说应该问一问这两个阶级的人从中期望得到什么样的好处。

无疑，领主放弃了一些有利可图的权利，但它们是不稳定的、不方便的征捐的权利，作为交换，领主常常可获得一大笔钱，这笔钱是一次完全付清的，它或者是使领主能摆脱一部分财政困境，这些困境

是贵族和地主境遇中经常的伤心之事，或者是使他终于又可以开销长期盼望的奢侈支出，或者是还可以开辟更有利可图的道路。不管因素如何多种多样，货币之河的奇妙炼金术丝毫改变不了“自由的价值”！这价值可能在国王的银箱中编织出权力来，因为有时候需要满足收税人，而一个因缺钱而受折磨的领主除了解放农奴外已不能找到别的财源。有时，领主们在佛罗伦萨的银行中需要清了巨额的债务，有时他们还要去添肥幸运的敌手的财库；在普瓦捷战役之后，[2] 不止一个骑士或侍从要求无偿出卖赎身的金钱才能摆脱英国人的魔爪。在其它地方，它们形成教会的珍宝：如在圣日耳曼德普莱修道院，院长用解放农奴换来赎金，使得圣母祭台得以建成矗立，并使它成为圣路易的巴黎的珍宝之一，更经常的是，赎身金变成令人欣慰的阳光照耀下的资产：田地、牧场或葡萄园，变成田租和什一税的收税人、压榨机、房屋、磨坊、购买物、建筑物，这一切全靠农民在羊毛长统袜里一个苏一个苏地积攒货币，当有一天他们感到不能再忍受农奴地位时，他们就最终交出了这些货币[3]。在别的时候，“解放者”自己承认定期的和固定的收益比过去份地的租金更多，更有利地替代了农奴的变化不定的负担。更后一些时候，报酬又来了，它有时是土地，解放了的村庄把一部分公有土地归予领主。这种财产的让与在16世纪的勃艮第地区以及17世纪的弗朗什孔泰地区中特别常见，到今天还存在于不止一个农村共同体的生活中。[4] 正由于战争的破坏，勃艮第和弗朗什孔泰的农民那时非常贫穷，而另一方面领主们则开始有兴趣收罗零散的土地。但是，农民为了获得自己的自由却几乎从来也不放弃其全部或部分份地。与此相反，领主在放弃死手权的同时也就放弃了有一天用农奴的遗产来扩大自己庄园的希望。在法国，解放农奴人口没有导致像晚些时候瑞士的类似的社会变革，没有导致哪怕是有利于领主的部分的剥夺。

除这些可以直接感触到的好处外，往往还有另一些起作用的动机，不止一份证件为我们提供了坦率的证明。仍然处于奴隶劳动的土地是不是靠近别的已被自由支配的土地呢？这些“新城”的建造者往往确保了可贵的自由的成果——情况并非总是这样，在奴隶制的兴旺年代，甚至新开垦的土地上也有农奴——或则这些村镇过早获得了解放奴隶劳动的土地面临着人口散失的极大危险，而越来越被景况好的家庭所吞并。最明智的办法是理所当然由获益者本身同意及时付出代价以制止人口外流，这种办法不是没有好处的。这种明智的做法在危机

时期是特别值得称道的。百年战争，和更晚些在许多边境地区的17世纪的战争，使荒无人烟的景象又重新出现，促使土地占有者变得更慷慨大方。勃艮第的比尔骑士团封地的接客修士们于1439年解放了图瓦西村的人，他们写道："过了一些时候，所有的住房和谷仓或大部分图瓦西村的建筑被焚毁和拆除……同时也由于强迫的死手权的作祟，没有任何别的人愿住到指定的城市……因而大家都逃亡，仍然留在有自由的地方。"同样，1628 年，弗朗什孔泰地区蒙蒂勒·勒·格雷的领主不掩饰自己希望解放的乡村将"更适于居住和进行移民"，并"由此"使领主的税收成为"最大的收入"。赤贫往往是自由之母。[5]

而且，就一般情况来说，通过很好准备和精心构思的解放农奴，被大领主庄园的管理人员看作是一件杰出的事业，这方面最好的证据是在那些被某些强大的领主——国王如美男子腓力[6]及其儿子，或更晚一些的弗朗索瓦一世和亨利二世，以及大贵族如贝阿恩的加斯东·福比斯伯爵——有组织宣扬的农村中，他们引导甚至强迫其庶民迁到那里，都取得了成功。[7]

农奴们的情况如何呢？

"老爷……没有一样活儿我不干，为了自由我干到老，老婆孩儿得解放"，12世纪的伟大诗人克雷蒂安·德·特鲁瓦让自己笔下的某个奴隶朗诵着这些诗句。中世纪文学作品曾描述了这些奴隶的形象，[8]不止一个"赤膊汉"念叨着这样的诗句。奴隶制历来不就是一个"污斑"吗？而且无疑，随着私人依赖以及保护和服役互相交换这种过去同奴隶条件相应的固有观念逐渐失去力量而让位于下层阶级激烈的觉悟，同时随着处于这一地位的人口日益减少，仍然保持奴隶身份的人更感孤立，比以往任何时候都更感到被人看不起，这种欲望也变得越来越使人伤心，这些卑贱的人们的呻吟几乎没有传到我们这一代。然而，这些人中有一个人却相当成功地戳穿了文献资料的隐晦：男奴隶和女奴隶很难能够结婚，一位编年史作家写道：许多年轻女奴隶因没有配偶而"枯萎"。[9]说真的，从14世纪初起，虽然伪造列那狐故事的悲观主义作者谴责禁止"被剥夺的一代"[10]自由婚姻，这样的奴隶还是很多，但障碍并非一点不可克服。在领主庄园内，同一主人的奴隶，男奴隶和女奴隶相互结合，哪怕因此会使同一血缘关系的婚姻增多起来，而且在教会圣职人员的眼里，这会提供更有力的禁止的理由，因

为即使不算并不违反原罪的奴隶制本身，至少他们也要谴责禁止在集团外结婚的规定。如何做到能够独立自主地在小的奴隶群体以外寻找伴侣呢？向领主付一笔钱——如果结成配偶的各方是属于不同领主的农奴，就需要向两方的领主付钱——有时，就在两个领主之间交换农奴，在12和13世纪时，大部分领主管家的家庭就是这样形成的，他们通常属于农奴阶层，但非常能干而又很富有，以至于不愿同普通农民通婚，他们就相互缔结体面的联姻。但当每个领主的农奴比过去少时，加上在整个地区农奴的总数都变得更少时，本来糟糕的事就变得更糟了，因为自由民之间的婚姻，不得不越来越少考虑那样做，数量不多的自由出身的男人或女人打算放弃那样做，对他们自己（由于"斑疹"是传染性的）或对其孩子都同意同类人结婚，而他们的近亲则常常对此反对，这是由于荣誉感或是由于害怕有一天看到家庭的遗产陷入死手权。1467年，香槟地区一位贫穷的女仆被证实杀害婴儿，她为自己的罪行辩解，说是因她未能按照自己的心愿结婚，其父亲拒绝她同她中意的人结合，因为这个男人是位农奴。[11] 可以肯定，像这样冷酷的父亲不是个别例子。同样，领主们怕失去自己的佃农，而对农奴来说，他们担心成为在大量已获得自由的人群中唯一仍被强制承担负担的人，成为大家所鄙视的对象，这就说明了农奴解放运动一旦引人某一地区，就会一地又一地的迅速蔓延开来。

但是他们必须购置那么昂贵的家产。如果说获得家产的愿望从13世纪起在各地差不多是同样的，那么其可能性在各地却相反是非常不一样的。只有卖出他们产品的农民才能弄到必需的钱，这样的农民才可能有一定的积蓄，或者是，根据他们的能力去找那些将资金投入农村的放债者，特别是在定期利息的方式下寻求那些放债者，这种利息在当时经济中起着同今天的抵押一样的作用。总之一句话，他们是生活在交换已经盛行的地方，生活在城市的市场能够吸收大量农产品的地方，货币和经营精神在相当程度上显示已创造出一个不大不小的资本家阶级。从13世纪下半叶起，巴黎地区就已集中具备了这些特征，因此从前曾将许多人奴役的农奴制在瓦卢瓦王朝开始之前，就在那儿完全消失了。在经济条件还不太成熟的地方，这种农奴制则延续了更长时间。14世纪，巴黎的各个教会在大城市附近已没有一个农奴，而在他们香槟的庄园上却还保留着大量农奴，奥尔良修道院从圣路易时代起就解放了博斯的"赤膊汉"，在弗朗索瓦一世时取消了他们在索洛涅乡村中的死手权和结婚税，诚然，解放农奴已真的成为大量的现

象，但应指出，这种解放往往不是由于这个或那个领主的个人措施，而是由于广大社会集团的特有条件，在香槟地区及中部地区各省，在勃艮第地区的公爵领地和邻近的弗朗什孔泰地区，解放农奴的运动不是急剧地发生的，而是忽快忽慢地进行着，这是我们应确切研究的，以便有一天能够描绘出它演进的曲线图，这一进程一直延续于整个16世纪的中期，无论是在两个勃艮第或中部地区，解放农奴都没有彻底完成。从16世纪下半叶起，领主们越来越像我们在以后将看到的那样一心维持自己的权力，特别是死手权，这些权力使他们获得来自土地的收益，他们停止了对解放农奴事业的同情。那些还没有获得自由的乡村越来越难以获得自由。到处是仍处于奴隶地位的人，他们一直继续存在到大革命为止。但正如人们所知道的，奴隶的地位已大不同于原来的状态。

然而，是那些纯粹经济上的原因，而不是领主裁判权的削弱，或同以前依附领主的农奴所保持的个人联系的疏松，自15世纪起引起危机，并导致领主命运的变化。

二、 领主财富的危机

中世纪的最后两个世纪，是西欧和中欧农村处于灾难和荒芜的时代，人们把这说成是13世纪繁荣的代价。前一世纪的巨大政治创建——在新德意志不太大的“版图”内建立了卡佩王朝和金雀花王朝——由于它们势均力敌而导致了各种各样的战争事件，似乎一时不能完成保持治安和秩序的任务，而这本来是它们存在的理由。特别是，人群的紧缩，一系列的开荒和人口的增长，给瘟疫的盛行造成了非常有利的土壤。经历二次玫瑰战争的英吉利和几次大土地暴动的荒芜的德意志，乡村变成；不毛之地并再也没有重新出现，与法兰西形成了显明的对照，那时，法兰西正经历着一个更大的灾难，真正到了被榨干刮净的地步，百年战争的法兰西，遭到结队士兵的抢劫，忍受着扎克雷农民起义以及比起义本身更可怕的对起义的镇压所造成的荒芜，最后还要受到“人口大量死亡”的打击，而一直影响到力量的恢复。

瓦卢瓦王朝的胜利曾带来了相对的和平，但在查理七世和路易十一时期仍有继续不断的动乱，王国的大部分地区成为一片血海，当时的资料——大量简陋的但确实的证物、调查材料、教区访问记录、财产清册、自由证书或转让证书，编年史还不多——纷纷描述了农村的可怖景况，在那里“不闻鸡鸣狗吠”。多少法国人在那时都可能像卡奥尔地方的一位教士那样说：“在他的教区里，他一生中所见到的就是战争！”只要稍有守夜人的警报，人们就习惯地跑到河中的岛屿上去寻求避难之地，或是在森林中用树枝搭造窝棚，他们被迫长时期地集居在城市的城墙后，但在那里鼠疫不止一次地袭击这些赤贫的并且拥挤不堪的人，许多农民逐渐地背井离乡流落他方，卡奥尔地方的农民就大批地迁移到加龙河谷，甚至远至孔塔。各地都有一些村庄在几代人的时间中整个地被遗弃。继续有人的地方极为少见，而且也仅仅是很少一点人。在普雷阿尔卑斯、佩里戈尔和塞诺内，森林吞占了农田和葡萄园。计不胜数的教区一眼望去只是“牵牛花、荆棘和其他杂物”。原来的边界已分辨不清，到近15世纪末时，沃德塞尔奈修道院修士们的土地才重新开始移民，“那里没有任何男人和女人能说那儿有着他们的遗产”。

这种破坏在一些地方过了几个世纪后才恢复过来，而另一些地方则再也没有消除。在皮赛，这时期形成的荒地直到19世纪才再次耕种。当时，由于田地得到了复耕，但被破坏的村庄则常常还未能重建起来，因此居住非常集中。勃艮第地区贝塞的田地曾不得不分给毗邻的两个集居点的善良居民，居民点在地图上被永远抹去，那时在蒙贝利亚尔伯爵领地中12个被摧毁的村庄中，有10个村庄再也没有重现。然而，几乎到处都在重建，虽然非常缓慢。1483年在巴黎南部的雷纳木兰，有二位农民自称是第一批——第一个已有十二三年，另一位也有了八九年——“开垦”土地的人。有时原来的居民一个跟着一个地返回故乡，而他们旧日邻居的住宅仍然是一片荆棘。在其他地方，有意于重新开发土地的领主们则招引外来的劳力：例如在普罗旺斯地区有意大利人，北部地区和勃艮第地区有萨瓦人和法兰西人，在瓦朗蒂努瓦地区和孔塔韦纳森甚至还有德意志人，在桑斯地区有布列塔尼人、利穆赞人和图赖讷人。或者是，一些流浪汉就此而定居下来，如1457年，三个诺曼底的贫汉就构成了巴黎附近马尼小村庄的全部人口。在加蒂奈沼泽地的拉沙佩勒—拉雷讷，1480年的居民中有二人来自博若莱，另一人来自安茹，第四个人来自图赖讷。在离此不远的沃杜埃，最初的开垦者中有一人是诺曼底人。在同一个小小行政区中的弗洛

蒙，情况也是一样。人口繁殖的中断是那么长久，移民的优势是那么强，以至于产生了好像是农业记忆上的一大裂口：在加蒂奈的勒克罗兹，从14世纪到15世纪，各处的地名几乎都改变了。在如此的人群混杂面前，如何毫无保留地相信农村人口会与城市的杂混相反，会完全保持种族的纯一？重新占据土地的事业一直不断继续到16世纪的头二三十年，那种毅力和生动的情景仍然引起现代人们记忆犹新的印象。[12]

农民经受了难忍的痛苦，但总的来说，这种重建的活动对他们却还是有利的。为了确保人口滋生以获得佃租收入来源，领主们往往同意给予相当可观的好处，有些好处是能马上得到的，如暂时免除负担、借给工具或种子，另一些好处则是较长期性的，如各种免税、很低的货币地租率。1395年，圣日耳曼德普莱的修士曾徒劳地试图首先重建他们各自在瓦朗通的葡萄园，他们提供一阿尔邦[13]仅8苏[14]租金的土地，从1456年开始又作了新的尝试。尽管这期间货币已大大丧失其金属含值，这一次必须稳定地维持比4苏更低的租金，这样的代价明显地取得了成功。[15]领主们可以合法地随意占有那些长期没有被耕种的土地，他们常常采取使人承认这种权利的预防措施，不过他们这么做是为了能将这些荒地分配给新的佃户，而不等待原来耕种者的可能归来，他们并不打算给自己专门增加一份地。在这时期，也看不到他们有任何努力去广泛使用直接开发或以临时租种去代替永久租地。领主们按照以前的日常规则，往往以周围的许多小块耕地围绕中等规模的公共地产，通过这样的方式建立起新的领主庄园。诚然，农民的生活在危机过后仍然非常艰苦。英国人福蒂斯丘在路易十一时期曾对比他自己的国家和我国农村群众的状况，他在法国这块记事牌上抹上了更为暗淡的色彩。这有许多原因。他强调了压在我国农民身上越来越沉重的负担，如皇家的赋税。他尽管是一个细心的法学家，但还是忘记了主要的一点，即除了受税捐的重庄、恶食破衫，以及对起居舒适与否满不在乎外，我国的乡民至少没有中断持有自己作为“产业”的土地。

大量的农民何以能够幸运地摆脱了几乎是致命的灾难呢？无疑，他们终究是从留下苦难痕迹的耕地中获益，而且也从死神那里获益，因为死亡使他们的行列变得稀疏。劳动力因缺少而变得昂贵起来，在农村也如同在城市一样，工资经常不断地上涨，尽管有皇帝敕令和地

方政府命令，阻止工资上涨的企图只是徒劳，这些法令与我们留下了这方面的证据。查理五世时期，我们可以看到由于日工资的涨价，许多短工得以获得土地。[16] 假如领主对"使用雇工"经营一个大农庄有兴趣，那要花费很大的代价。这一原因使得领主宁可把土地分配出去，但是由于土地重新变得数量众多，而人力却又缺少，为了招引佃农，就不能对这些佃农提出过多的要求，特别是要保证他们对土地具有继承权，他们习惯于有这种权利，没有阻力他们不会放弃这种权利。

然而，这些合乎逻辑的考虑并不说明一切。在17世纪，重新燃起的战火导致某些省如勃艮第、洛林完全同样的毁坏，土地荆棘丛生，田界丧失殆尽不再能够辨认，村庄变得空无人烟，在这些村庄的废墟中，不幸的人们回复到最原始的生活方式，依靠渔猎为生，恢复非常缓慢，部分是依赖外来人才重建起来。这一次，领主们懂得了如何使重建工作朝着有利于自己的方向进行。因为那时已经面目一新和富有的领主阶级意识到了自己的力量，并创造了比过去大为完善了的经营方法。相反，在中世纪末，在小农庄经营者之上的只是一个微弱的阶级，他们的财产被大大削弱了，他们的精神状态使自己只具有适应没有先例的情况的一般能力。

* * *

他们的财产，首先在乡村的不幸中受到打击。无疑，对世俗贵族阶级，战争却起码使他们受益。骑士阶级则既不怕惩罚，也不怕抢掠，在1382年，查理六世曾在默伦集合一支军队，打算用来惩罚不顺从的巴黎，我们可以看到集合在国王旌麾下的贵族纷纷带着自己的四轮马车，他们想用它去装运征服这个大城市后的战利品[17]。无论是这种谁也说不准的，并且要遭受许多残酷报复的收获，还是那种由宫廷支付抚恤金，大大小小的贵族为使其收支平衡已越来越惯于索求钱财，宫廷的年金，已不如那么多地租、人头税或什一税的收入来得正常和可靠，可惜时代的苦难已将它减至到消失了？大部分贵族没有存钱，也不可自我强制储蓄，许多家史悠久的领主到百年战争快结束时，已经是只能靠临时弄钱生活。至于宗教团体，它们已经到了只能勉强养活少数教士的地步。

再有，原有的税是不是意外地继续在交纳？或是又重新恢复了征收？假如它们是以现金征收——除什一税以外，从13世纪以来经常就是这样——但它们的现实价值已远远不及以前。从15世纪末起，价值下降很大，在下一世纪中，价值更以骇人的速度下降了。货币价值的暴跌是使领主阶级一时变穷的主要原因。这一情况应分为性质上和时间上都很不相同的两个阶段，但其后果则交织在一起：首先是记账货币贬值，然后是货币金属降低了价值。[18]

继承下来的复杂的货币传统，被加洛林王朝时代的人系统化，旧法兰西以利佛尔、苏和德尼埃等货币单位来计算。这三种货币单位间的比值是不变的：1利佛尔等于20苏，1苏等于12德尼埃。但是在长时期中，就其金属方面来说，这些货币没有一种是稳值的。在几个世纪里，在法国铸造的只有德尼埃。[19] 它们的名义价值总是一样的，而它们的贵金属含量则相反，在各个地方各个时期变动极为频繁。就总的说，德巴埃的贵金属含量是大大降低了。在圣路易时期，一个德尼埃已成为微不足道的东西——特别是在一个货币流通比过去频繁得多的社会里——它已几乎只能当作铜币使用，并且实际上在以后也只限于起这种作用。君主制度几乎一直控制着货币的铸造，这时开始铸造具有更高贵金属含量的重币，其基本价值也更高；一些用银铸造，另一些硬币则用黄金铸造。但是这一不可避免的改革最终仅仅是增加了支付手段的不稳定性，因为在这些货币中，按照过去的习惯，一律都缺少任何表明其市价的标记，它们的名称本身，如格罗、埃居、阿奈尔、法郎、路易等只是表明一种货币的种类，而不表明其价值。另方面，利佛尔同其辅币之间是抽象的量度，由唯一的国家铸造者规定比例关系，例如一个一定种类的硬币被看作代表多少利佛尔、苏和德尼埃，这种比价关系完全是随意定的，可以变动，实际上也在变动。一会儿，这些货币变"弱"了，也就是说，同量的金属从此后作为记账单位代表着更大的数目（因此，记账单位只具有更"低"的价值），一会儿，由于一个相反的记账方法，货币又变"强"了。在1337年1月1日正好值一个利佛尔的同等重量的黄金，到10月31日后却记为1利佛尔3苏$1\frac{7}{9}$德尼埃；利佛尔贬值了。1346年4月27日，这时利佛尔的价值大大提高后，同量的货币金属这时就只相当于16苏8德尼埃。有许多原因使得统治当局采取这样的措施，但对我们来说往往难以区别出其中是哪些原因。这些措施导致铸造新的货币，对统治者来说，它们成为可观的利润的来源。这些措施正好改变了国家债务和债权的平衡，也

使得两种贵金属的实际价格及其法定比价重新得到调整，这是复本位制经常要解决的问题。当由于磨损或者被非常狡诈的投机商的凿削，而使得流通中的硬币的净金属含量低于从铸造厂出厂时的含量时，这种“弱化”导致金属的官价重新回升到它的实际价格。最后，在金融技术还完全处在原始状态的时代，不懂得运用银行券和以浮动利率运用贴现的奥妙时，“转移”是国家唯一的或几乎是唯一的手段，它使国家得以在流通中活动。在很长时期中，货币波动的曲线丝毫没有平稳。结果，货币变“弱”成为主要的趋势，而且是大大的趋弱。下列数字明显地表明了这种变弱已经达到了什么样的程度：“骑士比武图案”的利佛尔，这是一种基本记账单位货币，在1258年它代表相当于我国货币112.22法郎的黄金价值，到1360年时仅值64.10法郎，1465年时值40.68法郎，1561年时值21.64法郎，1666年时值9.39法郎，1774年时值5.16法郎，到1793年废除旧货币制度前夕，已仅值4.82法郎。撇开这些数字的某些较强点外，从1359年起，利佛尔降低了含金量，只相当于今天的29.71法郎，在1720年时，只值2.06法郎。银市的曲线在各方面都相类似。[20]

所有支付活动特别是领主的租税，原则上仍用记账货币来表示——但保留某些既成的商业合同的特别条款——佃农用不到携带那样重量的黄金或白银，而只需支付相等值的利佛尔、苏或德尼埃。租金的数量，虽然丝毫不表明固定的现实，但其本身却几乎普遍地得到遵守不予改变。因为它是由习惯，有时则由口头规定，但经常是，并愈来愈经常是通过书面文字形成法典化，在任何情况下都不得违反，出于需要，法庭可以出面使其得到遵守。在中世纪的通行语言中，租金不就是称为“习惯”吗？那应该支付租金的人不就是被叫做“习惯者”吗？由此，一个在1258年收租为1利佛尔的领主，他的继承者在1465年继续收取同一数目；但是在1258年，老领主按黄金价值征收大约为112法郎的租税，而到1465年，他的继承者只能征收相当40法郎的黄金价值。同样，在今天，1913年签订的一项契约债务继续以“法郎”清算，对债权人就要损失或将近损失4/5。这样，同法律形态相结合表现为习惯，同经济形态相结合则表现为货币单位的贬值，农民渐渐感到自己的负担减轻，要是他们出卖自己的劳力或出售其产品，他们的收益不再服从于任何习惯的约束，从而能够保持在新的基准水平之上，而领主们则慢慢地变得贫乏。

演变是缓慢的，在开初还意识不到。13世纪末和14世纪初最好地表现了这一点。如同从铸市使用扩大以来人们所自觉地做的那样，许多领主的管家继续推行以支付银子来代替实物租税，这样，最活跃的交换手段代替了一贯的以需要的食物的实物交换。我们现在有充分的理由知道当价值本位在名义上仍然没有变化时，人们长期闭眼看不见它真正的贬值，似乎名词胜过了现实，但人们迟早总会醒悟。人们可以大致正确地确定，15世纪初是舆论意识到地租普遍降低了价值的时期。国王或王族的敕谕（在布列塔尼、勃艮第）对这种现象作了很清楚的描述。[21] 作家们把这种意识扩散到了民众之中。没有人比阿兰·夏蒂埃更有力地表现了这点，让我们听听他在1422年写的一本书中通过一个“骑士”的口发出的抱怨：“普通老百姓得到了更多的好处，他们的钱袋就像一个蓄水池，将这个王国中所有富人的河水和溪流装了又装……因为货币的贬值缩减了他们该支付的赋税和佃租的总数量，他们自己定的出卖食品和劳力的价格却昂贵得吓人，这一价格使他们每天都能获得并积攒财富。”[22] 一种经济运动开始被人感知的日子，是一个值得注意的日子，因为从这时起，冲突便成为可能，但是，发现并实行医治这种隐伏的损失的可能方法却不是历史留给阿兰·夏蒂埃的骑士及其同时代人的任务。在战斗未真正进行之前，对贬值的最初原因还将再加上结果更意外的另一种原因。

了解货币的金属含量是有用的，这比能够估计货币的购买力更令人感兴趣。但很遗憾，在目前的研究状况下，我们对中世纪这方面的情况还只能作一些推测。同时，在一个经济上还很分散的国家，货币的交换价值在各地区必然是极其不同的。此外，在百年战争期间，所有为我们留下的数字材料所示市场上货币交换价值经常突然地和剧烈地摆动，“战争的结果”很容易解释这一点。相反，在近1500年时，价格到处都跌得很低。领主在金银的收入上（主要是银，黄金只用于大宗的支付）少于过去，但少量的贵金属却使领主能够获得他们在不久前所得不到的同等量的财富。补偿虽不足以恢复平衡，但也不可小看。在16世纪期间，事物完全变了样。首先加紧开采中欧矿藏，接着是更大规模地投资于美洲的矿产宝藏，特别是在1545年发现了波托西[23] 令人神奇的银矿之后，金属货币的数量大大增加，同时，流通速度的迅速加快也大大增加了可应用的金属货币，而这又引起物价的极度上涨。物价上涨的总的趋势在整个欧洲都可以感到，在法国则始于1530年左右。据拉沃计算，在普瓦图1利佛尔的购买力，在路易十一

时代约相当于我们现在的货币285法郎，在亨利二世时代，它跌落到135法郎，而在亨利四世时代竟只相当于现在的63法郎。一个半世纪中，由于利佛尔这一虚构货币单位的含金属量的丧失和价格上涨的混合结果，它贬值了3/4以上。货币的动荡，对直接或非直接依靠土地生活的居民中的不同阶级产生着不同的影响。生产者几乎没有受到什么影响，但有两个阶级受到了严重的损害，首先是农村短工由于人口的复苏，劳动力显得不那么缺少了，他们现在感到自己的工资迟迟才能跟上物价的上涨；其次是领主，他们是一群寄生者。迈什河畔沙蒂永地区弗朗什孔泰的领地给领主带来的收入，在1550年为1673法郎，到1600年为2333法郎，增加近150％，这表明，不仅是管家，实际上尤其是领主都尽可能地为此操了心。在这一经济长期落后的地区，领主或是在税收形式下，或是在领地产品的形式下，收入更多的农产品，并将其出售，这种情况是相对有利的。但是，在同一地区，在上述两个时期之中，仅仅小麦的价格就上涨了200％。在这一地区，除某些例外，初看之下这些数字似乎是有利的，但审核一下经济实际状况就显露出实是损失。[24]

并非所有领主的财产都受到同样的打击。大部分教会机构把什一税积聚在自己手中，这种可观的收益仍然是恒久不变的。在一些远离经济潮流影响的省份，改变原始的实物地租为交纳银币只具有很小的规模，其它地方的领主，特别是小采地占有者在这儿保留了相当大一部分自己的领地。由于奇怪的复旧，贵族在这些地区遭受的损失小于从前的富裕地区，在那些地区一切都建立在货币之上。在别的地方，货币地租的普遍提高，使他们的损失并不那么令人沮丧，享有什一税或实物地租，还得到由国家和法庭担负的额外财源，这一切使得一些家庭不用很艰苦地承受一时的困难，并且随后就解决了这些困难。货币贬值并未敲响旧贵族的丧钟。确实，许多古老的家族是趋向了衰落。某些家族只是靠暂时抛弃自己的社会地位而重操旧业做买卖，才避免了悲惨的结局。此外，更多的人则是经历了一个又一个危机，只是通过牺牲一部分家产才最后逃脱了没落的命运。

因此，那些旧世家的贵族们苦于缺少钱财，他们往往靠借钱度日，有时就典卖或抵押土地，但如何来偿还这些债务呢？他们不得不向其债主或向别的买主出卖一些田地甚至庄园，换几个钱以消除这些逼得很紧的债务。那么，新庄园主又来自于那些社会阶层呢？这要问钱是从哪儿来的。城堡、堂区教堂中的圣席、绞刑架（这也是高级裁

判权的标志）、贡赋、人头税和死手权，所有这一切旧等级制度的荣耀和利益，差不多总是不断地扩大着市民阶级的产业和威势，这些市民的发迹是在贸易和封官授爵中实现的，他们由于封爵或即将被授予爵位而成为领主，例如在里昂周围以至福雷、博若莱和多菲内等地，男爵领地、小贵族领地以及各种封地都集中到了在香料业、制呢业、采矿或银行业中发了财的里昂贵族的大家族手中，这些贵族出身于法兰西人家族，如卡米家族、洛朗森家族、维诺勒家族、瓦雷家族，甚至有一些是意大利人，如加达涅家族、贡第家族，还有日耳曼人如克莱贝尔家族。波旁王室出售的或被没收产业后拍卖的40个领主庄园中，仅有3处庄园被旧世家贵族所收买。假如就同传说的那样，呢绒商的儿子、小酒店老板的孙子、货币兑换商克洛德·洛朗森从路易十一的女儿手中购得了男爵领地，并真的费尽心机才取得了他的新附庸的效忠，那也没有什么了不起的地方。他的妻子也从而成为陪伴王后的贵妇人，他的儿子也当上了国王的首席神甫。[25] 领主制度没有受到损害，而且也没有推迟它新的发展，但是，领主的财产在广泛程度上已经易手。

可是，我们丝毫不是如人们所做的那样要说已经出现了“想占有土地的新追求者资产阶级”。自从产生资产阶级以来，人们看到，该阶级的成员不仅在城市周围大量地占有农业财产，而且他们中的一些最卓越的人物逐步地进入了领主阶层。香槟伯爵的侍从勒尼埃·阿科尔是资产者，无疑，在管理拉尼集市中发了财的奥尔日蒙家族也是资产者，还有鲁昂葡萄酒商、包税人和高利贷者罗贝尔·阿洛格也是资产者。他们之中，阿科尔首先在13世纪，其他人则在14世纪和15世纪都建立起领主产业。而在弗朗索瓦一世时的卡米家族和洛朗森家族是瞧不起这些产业的[26]，从未有过大量的人像他们那样进入领主阶层。而且，也没有再重现过这种情况。在17世纪，社会等级集团已经又是半关闭状态了。当然，社会等级集团还会容纳新的成员，但是，总的说，数量上已不大，变化的速度也不快。在法国的社会史中，尤其在其农村史中，没有什么比资产者占有土地更具有决定意义的了，资产者是那么迅速地巩固了自己在农村中的地位。14世纪是以激烈的对抗旧贵族为其特点。“在这一非贵族反对贵族的战争”——这是当时的说法——中，资产者和平民往往联合在一起。埃蒂安·马塞尔[27]曾经同雅克团结成联盟，比之于朗格多克乡村的“蒂香家族”，尼姆的殷商富贾对当地的骑士阶级没有更温和一些的感情。经过一个世纪或者一个半世

纪，当时的埃蒂安·马塞尔们经过国王的授爵而从此成为贵族，同时通过经济上的转变而成为领主。整个资产者的力量——至少是资产阶级的上层和企望上升到上层的资产者——支撑了领主大厦。但是，新的人有着新的精神。商人、包税人、国王和大领主们的债主，惯于细心地、奸诈而大胆地经营动产，他们成为原来土地食利者的后继人，但是他们既不改变自己智巧的习惯，也不改变自己勃勃的雄心。他们以一种新的精神用于其新获得的财富的管理，他们的榜样，为那些真正高尚的仍保留着遗产的贵族带来值得学习的新精神。有时，他们的女儿也成为已经破产的贵族所追求的有利的联姻对象，而将这种新精神带入旧的家族内（在这些家族内常常是由一些女主人守护家产），这就是一种事业家的精神，惯于计算收益和损失，一有机会就可能作冒险的支出，虽暂时无利可得，但寄希望于未来的收益，率直地讲，这就是资本家的精神。成为改变领主经营方法的胚芽也正就是这种精神。

三、“领主的反对势力”：大土地所有者和小土地所有者

地租的贬值是全欧洲的现象，多多少少有些变化的领主阶级为了重新恢复财富而作出各种努力也是全欧洲性的。在德意志、英格兰、波兰，如同在法兰西一样，相同的经济悲剧提出了类似的问题。但是，各国的社会政治条件却不一样，因而为被损的利益作出的行动也采取了不同的形式。

在东德意志，易北河以东地区，如同向东延伸的斯拉夫人地区，整个旧领主制度发生了改变，确立了新的制度，没有了地租。这没有什么关系！小贵族地主自己生产和销售小麦，他们剥夺农民的田地，集中在自己手中。大的农庄经营建立了起来，其周围继续存在着相当多的小农户，他们为大农庄保证了可供征役的众多的劳力。越来越紧密的联系把农民统一到主人的支配之下，使他们为他提供强制的无偿的劳动。领地吞食着并榨干了租地。在英格兰则是另一种显然不同的演变过程。诚然，在那里也同样靠广泛地牺牲农民的土地和公有土地来进行自行经营农田的开发。但是，英国的地主在很广泛的程度上依

然是食租者。不过大部分地租不再固定不变。小土地经营的转让最多只能在一定时期内进行，而且经常要听从领主的意志。在每一次改变地租时，再没有比将租金调整得同经济行情相一致更简单的了。因此，在欧洲的两端，基本特征是相同的：构成危机主要原因的终身租地制已被人们所抛弃了。

然而，在这种粗暴形式下，法国却做不到这点。为了简要地说明这一点，我们先把东德意志和波兰撇在一边，那里的社会结构使领主阶级握有许多权力，但与我国的君主制度则迥然不同。我国现在只同英国的情况作些比较。在英吉利海峡两边，总的说，约始于13世纪的起点是相同的，适用于各个领地的习惯法，庇护了农民实际上也就保证了农民有继承权。但是，哪一个统治当局关心过使人们尊重这种习惯法呢？这里，存在着非常强烈的对比，英国君主政体从12世纪起就以特别的力量建立了它的司法权，它的法庭高居于原自由民法庭和领主裁判权之上，整个国家都置于它之下。但这种罕见的早熟现象必然要付出代价。在12世纪时，依附关系还很强，在领主与其直接的臣民之间，人们绝不能容许，甚至设想插入一个外来者，哪怕他是国王。在领主的“采邑”中——在英国，人们这样称呼他的土地——领主在金雀花王朝期间完全不惩办凶杀罪，这是属于公法的罪行。领主的“农民”靠缴纳佃租和服劳役而握有领主的田地，在许多案子中，农民是被送交国家法庭，但所有涉及他们租地的事，就只由领主自己或其法庭进行裁判。自然，按习惯法，领主的法庭是能够作判决的，它常常这样作出判决或相信自己作出了判决。但如果习惯法没有成文，它实际上是什么呢？不就是一条判例作规则吗？当领地的审判官倾向于按有利于主人利益的前例作出裁判时，人们是不会感到惊愕的。在14和15世纪，领主法庭审判官越来越不愿承认农民对租地的继承权，而习惯于由土地证书——土地保有权证书——来确认租地，因为租地只能通过登录簿才能在领主的土地名册中得到证明。诚然，到15世纪末，国王的法官才有机会最终越过古老的障碍，得以干预领地内部的事务。但即使如此，他们也只能在不同的土地惯例的基础上作出自己的判决，而这些原封不动地交给他们的惯例，几乎已经完全变了样。他们承认各地最大多数的农民对土地的占有并不牢靠。

在法国，国王司法权的发展较迟，比英国整整延迟了一个世纪，而且沿着完全不同的道路演变。常常不是在这儿处理一个“案件”，就是在那儿解决这样那样的对土地的要求。从13世纪以后，国王法庭逐

渐地蚕食了领主裁判权，尽管没有什么重大的立法措施可同金雀花王朝的“刑事法庭”相比，而且对法律问题很少有全面的看法，但两者之间已不再有不可逾越的鸿沟了。从原则上讲，领主和佃农之间的诉讼案件从来没有被排斥过。从一开始，国王的人员只要一有机会就毫不犹豫地受理这些诉讼。他们对这些案子进行审判，不言而喻，审判是根据当地惯例进行的，在这种方式下，他们往往作出规定由农民负担诉讼费用，并且一直就沿袭了下来，有时，这种权力的滥用就变成了先例，农民的负担加重了，但是，农民最重要的好处是至少保留了租地的继承权。租地继承权经由法官的保证得以巩固，并到了16世纪成为一种富有美德的习俗，从此后不容再有争议。自从在学院中教授查士丁尼[28]法典以来，法官们十分关注一个严重的术语问题。领主庄园组织以及在它之上的封建制度把一种建立于习惯或契约上的重叠的物权等级制强加在所有的土地上，在这种物权范围内一切都同样得到遵守，没有任何一项法权对平民财产具有绝对的居支配地位的性质。实际上，在许多世纪中，所有有关土地权的诉讼或有关土地收益的诉讼都是以“法定占有”为依据，而从来不是以所有权为依据，也就是说，土地占有的合法性受传统习惯保护。但是罗马的法类法专横地束缚住了学者们。究竟谁是封地的所有者？是领主还是附臣？究竟谁是租地的所有者？是领主还是平民？必需不惜一切代价地去了解这一点。这里我们只谈及租地，不谈封地，而且把多年中拼凑而成的所有混合制度也暂撇一边（它们可分为两个“部分”：“直系的”和“使用的”）。在探索真正所有者的研究中，各种学说长期来犹豫不前，但从13世纪起有一些实践家，从16世纪起有一些著作家，如著名的迪穆兰，他们认为份地佃农是租地的所有者。到18世纪这已成为公认的看法。[29]土地由领主管家分类登记以便于征收田租，经常是按人头排列登记，记上承担负担的土地持有者的姓名，这是决定“所有者”的字。这也是实际意义重大的字，它确认和加强了永久性这一概念，即佃农对房屋和田地行使固有的物权。由于奇怪的历史反常现象，法国司法权的缓慢发展较之英国人的诺曼底和昂热诸王的大胆革新建筑对农村居民更有好处。

由于经济转变带来的严重后果，法国的领主在法律上已不能独占土地，然而他们是否因此而放下武器呢？谁若相信这一点，那他就是没有理解到，耕地占有者还在资产阶级处境中就已形成的精神状态，已在他们新进入的阶级中扩散，只是他们的方法变得更狡猾和更灵

活。真正的领主权远没有失去其全部价值，只是领主权的收益已大大下降。不能通过更吝啬的管理来取得较好的收益吗？使领主很少变成经营者而更多地变成食利者的制度，已在长期中显示是前途不佳的制度。为什么不试图开倒车呢？既然暴力已不可能，为什么不在没有暴力的情况下顽强而机智地去努力重建庄园呢？

＊＊＊

许多原来的佃租，恰恰由于收益不多以及由于动乱经常波及许多贵族，到中世纪末期已经逐步地停止了征收。领主不仅失去了通常价值不大的年赋收入，而且更为严重的是失去了一种希望，当有一天由于死亡或让与土地需要易手时，他们就不能证明自己征收财产转移税的权力，这种转移税，在一般情况下按习惯法是固定不变的，但要征收较高的税率。人们有时已搞不清某块小田块究竟是属于哪个领主庄园。在16世纪，这已不是个别情况，在以后的几个世纪中也能碰到这种情况——“领地从属关系”错综复杂到如此程度，因而很难确切地说明它们的界线——但已越来越不经常出现了。会计、清点财产等正确的事务办理法渗透到了庄园的管理工作中。无疑，自从领主庄园存在以来，人们就懂得不时进行阶段回顾和把权利写入条文是很必要的。可能继承了罗马传统的加洛林王朝的“记事摺”首先表明了对这一点的注意。同样，10世纪和11世纪的极度骚乱过去之后，出现的许多“征税人员”和“税吏”也证明了这一点。但是，自从百年战争之后的巨大的重建工作开始以来，这类文契就大大增加，同一块地就重复订约，而且期限越来越短，形式越来越细致和有系统。说真的，这种情况有一点不足之处，就是花费太昂贵。谁支付这些花费？税收条例希望份地佃农也同处于较高社会阶层的封地附臣那样，在一定时候进行的情况调查时，也对领主“供认”他的财产和债务状况。税吏能够很简单地综合一系列效忠书，那么由纳税人来承担费用有什么不好？然而，在份地上，效忠书通常是一种特殊的例外的方式，税吏常常再次誊抄这些效忠书，并大胆地更加加重负担。事实上，人们依照古老的法律准则抽取新的负担。法学上的解释似乎是犹豫不决的，这种解释从来都没有统一过，同时，在法国大革命前旧王朝时代一次次最高法院的裁判中，极少见解释一致。但是，从17世纪以来，在王国的大部分地区，法学的解释决定承认领主有权向他们要求收回——每30年，有的地方是每20年——那些令人可怕的规定他们隶属地的契约的更新所花费的全部或部分费用（比例多少按省份的不同而异）。[30] 从此，面对着

一种毫不值钱或只值微不足道的钱但却肯定能带来好处的劳动力，人们还会退却吗？完整的技术方法被创造出来了。在18世纪，人们写出大部头的专题著作并编辑成册，同时，出现了善于在多如牛毛的税收中开辟道路的专门人员："特派员"。很快，没有一个领主城堡图书馆和修道院图书室中，人们不看到架上成行地排列着用羊皮或仿羊皮封面装帧的各种登记册——"土地赋税簿籍"、"土地丈量册"、"市场录"，这些名词无休止地变换，方式也千差万别——最古老的登记册照例是不幸地潦草涂划，而最近的登记册则是用鹅毛笔以雅致而清晰的书写体书写的，自17世纪末以后，人们越来越经常地同时放入"几何平面图"或地图集，因为数学方法已直接应用于测量土地，为经济服务。多亏一代又一代的连续清查，领主庄园的网络又较快并有力地收紧起来，没有任何一种权利哪怕是十分细小的权利，会因时效问题而丢失。

还有，在对旧的数目进行核对中，在搜集领主抽屉里的所有现钱的工作中，人的欲望是那么强烈，这里，要使已经被废除的旧的权力重新恢复，那里，又应把权力运用于一直逃避了该地区一般义务的土地上；在另外的地方，要从始终处于是暗中的法律结局中获取某些好处，甚至简直要在像一束乱麻的法律中塞入完全新的负担。对研究封建法律的专家或领主庄园的司法人员，这是多么的光荣！对一种好的职业名声，这在根本上是多么的有用！这如同给雇主送了一份同样的礼物！还加上直接的利润。因为，那些特派员们照常收取"发现"的欠款，"他们发现得很多"。[31] 1769年孔泰亲王的代表写道："在布略勒（Brieulles），一切都大大变了样。"那时这位代表刚完成这块土地的"清单"。人们曾向他显示一份较旧的资料，显然不太有利于"他尊贵的殿下"："没有丝毫收益，一片乱七八糟"，今后他必需谨防转让给"任何人"。[32] 惯例变化不定就可以做手脚。确实，在这一片乱如密林的紊乱中，最真挚可靠的人也可以不再总是需要了解哪一步才算是开始滥用权力——因为考虑到现存的社会秩序，要抹掉旧的负担有损于权力，此外，当领主指控农民——一位奥弗涅的夫人说道："这是些极其狡猾的人。"[33] ——时，领主们并不总是有错。每一次他们都能躲避公认的明摆着的债务：在相互斗争的社会力量之间，不可避免地存在着法律上的异解。缺乏白金和恒范钢，还有什么比计量标准更难以确定、更摇摆不定的事吗？修改一下装量实物地租或什一税的量器就能多赚几袋粮食，18世纪时布列塔尼的某个修道院就是这样做的。通过

巧妙的表现增加并满足新的经济需求的是附加税，而不是土地的收益。罗昂公爵领地的农民一年四季都向领主庄园的谷仓缴纳税粮。但是在17世纪，布列塔尼的领主庄园则进入到或回归到了交换经济的周转中。一切都如波罗的海沿岸的小贵族地主那样，公爵贵族摇身变成了谷物商。从此，按照雷恩省高级法院的一系列法令，农民们必须用马车来运输这些商品一直到海港，甚至常常到更遥远的地方。在洛林，从中世纪起，一些领主就为自己规定了"单独畜群"法。要知道，当休闲田或公有地开放作集体牧场时，他们可以不遵守义务放出自己的牲畜混入村庄的公共畜群，这样做，实际上也就是逃避了他们认为令人讨厌的对牲畜数量和牧场面积的监督。这些享有特权的人在当时是极少的。17和18世纪，在羊毛和肉类贸易发展的同时，一句话，领主庄园几乎也就同时立即参与商品流通的一般系统，这种贸易能够提高更令人奢望的利益。参与贸易活动的人数大大增加，包括所有有高级审判权的领主和大多数其他领主。按照法律，他们只是在自己从事这些活动时才有权，然而，除了极其明确的法律条文外，梅斯和南锡的法庭非常热情于承认把这种好处给予要求这种好处的人，给予大畜牧业经营者。同时，在王国的另一端，在贝阿恩、波城的高级法院却同习惯相反，泰然自若地准许许多拥有采地的人握有类似的权力，那里的人把这称之为"死草地"。[34]

所有这些例子中——人们还可以举出无数其它的例子——没有一个例子不显出最高法院这一字眼，这几乎并非偶然。具有官职的资产阶级大量地进入贵族行列，通过继承权和捐官纳贿的作用，司法人员构成了一个真正的社会等级集团，这些情况使得国王的法庭在各级都充斥着领主。从此最廉洁的法官也只能透过阶级精神的眼镜去看事物了。在德国，选举产生的代表大会和统治着"邦"的小贵族地主，以及在英国主要代表绅士地主的议院和统辖乡村警察的治安法官来源于同一阶层，他们最坚决地维护领主庄园制度。在法国，则是大法官的裁判所、司法总管辖区法庭、初等法院，尤其是最高法院支持着它们。如果说它们没有达到能剥夺份地佃农的所有权——没有人敢于要求这种真正的难以想象的法律革命——至少，它们容许大量的进行小块的蚕食，这种蚕食在长时期中终于形成了一个很大的数目。

对于农民来说，幸而法国的领主阶级的控制只伸展于司法等级制上，缺乏像英国绅士地主在大革命以后所拥有的那种完全的操纵杆，也不像德国的容克地主那样直到重建君主制前都强有力地把政治权力

和领导管理机构的自由掌握在自己手中。从17世纪起，在每个省份，都有国王的直接代表总管老爷——这些人虽然由于自己的出身而属于领主阶级——由于他的职务的需要，同王家官员进行着无休无止的争夺。此外，杰出的收税官员不得不防止领主过度地剥削农村共同体，以保护共同体继续成为可以征税的对象。更普遍的是，他有着要为君王维持其庶民的任务。在英国，专制制度的衰落，有利于绅士地主阶级，它促进了著名的“圈地”运动的蓬勃发展和技术方法的改变，但实际上，这一运动本身及其后的发展，毁灭或剥夺了无数的佃农。在法国，通过类似的现象（但其方向却相反），绝对王权的胜利限制了“封建反动”的规模。它仅仅起了限制的作用。王权的忠臣们总是把领主庄园制度当作国家和社会秩序的主要支柱之一。他们不理解在现时代门口已经被福蒂斯丘隐约发现的这种反常情况的危险：一个农民承担的国家捐税越来越多，而他向领主（在一个君主政体的国家中领主仅仅是一个个人）所尽旧的义务负担并未被取消，甚至也没有得到足够的减轻。

＊＊＊

通过单独畜群和“死草地”，我们看到了领主努力采用畜牧方式直接地从土地中获取部分的利益，他还通过重建领地更为有效地达到了同样的目的。

重建首先是靠牺牲公有土地。在后面我们还将描述有关大量开垦荒地的历史变迁情况。现在我们仍回到这一时期来，对现时代来说，这是非常艰苦的一个时期，它终于使许多领主得以在旧日的草莽中开辟出广阔的牧场，并保护它不受外人侵入，或者是开辟为良田，带来收获。

作为牺牲品的还有采地，这可能是主要的牺牲品。有时，对习惯法的巧妙运用，会给领主以有乘之机。从前，领主享有永久管理权的土地和财产几乎总是被出售，经常是卖给死者的近亲，以致在13世纪的某些领主庄园中，这种最后使用土地权具有了法律效力。现在，仅在还存在奴役状况的地方，领主仍保留着永久持业权这已成为经常的事情，一般情况下，允许领主有权将一切无主财产并入领地。在战争以后他们就乘征收田赋或合并小块地之机，对份地佃农的小块地进行丈量。总有那么一些地会显出其面积超过原来名义上的面积，这或是

因为土地非法地扩大了，或是原始的丈量方法太粗略，或是丈量标准在这段时期中有了变化。这一部分多出的农田是无主的，正好就被占有。还有一种情况，就是过期未付款，按照“巧妙运用”的规则，它也被占有。17世纪一位伦理学家就这样说过，有一位领主热心于“分散”自己的领地，在整整29年中没有要求收取租金（通常时效可达30年），在末了，他说话了，而在骗人的安全中昏睡的“穷汉们”，自然不会一下子有一大笔钱放在身边，但是突然之间，这样一笔钱变得必不可少了，这些无清偿能力的人的土地就被没收了。这样，我们的这位老兄，在他死时已成了“他堂区里几乎全部土地的所有者”。[35]

但是，领主们重新创建的巨大的土地经营农庄主要还是通过比较正常的途径——购买、交换——经过长期合并而成的。在这点上，他们的事业不可以同完全类似的、同一时期富裕阶级的其他许多成员如资产阶级所作的努力相脱离，他们这时仍然还处于分割贵族与平民或大农的变动不定的界限之外，同时他们正在准备采用资产阶级的生活方式。

现在我们来看一看从17世纪以来大量绘制的农村土地图中的一幅图吧，它为我们留下了农村社会外壳及其自身活力的一幅生动的景象。我们假定是在土地分成小块的地方，而且是在长条形田块的地区——这一例子更具有意义——所有的土地都呈通常的长条带状分割。但各处都有一些较宽的或非常宽的长方形地块，它们在一束束杂乱的细线条中，构成了宽阔的大白块，这些地块是由许多形状正常的小地块逐步地合并而成的。在布雷特维尔—洛格约斯村的四周的卡昂平原上，1666年绘制的地图显示出许多这样宽阔的田地同教会辖区的其它部分形成强烈的对比，清晰可见（见图16）。幸巧，在近两个世纪前，1482年的一部《演变录》提供了非常准确的方位标志点，通过这部纪录——或宁可说是通过18世纪的一位熟悉这一地区历史的博学者，他具有幸运的灵机而将这两个文献进行了比较——我们知道，在1666年，是四块大田地的地方，在1482年，人们所见到的只是附图标志的分别有25、34、42和48块小块地的四块大田块。这里，这一现象是非常清楚的，很易于了解，而且，在其它典型地区也重现千万个类似情况。现在从地图再转而看看领主的税赋册籍，查阅一下这些宽广的田地的幸运握有者的身份与资格。由于不可思议的规律性，我们看到的常常是下列四种情况的一种：领主（最经常的）；附近的贵族乡绅，而且最经常是任官职的贵族，并已半资产阶级化；附近城市或小

镇的资产者，商人，小官员，司法人员，一句话，是一位“先生”（一般情况下，税赋册籍非常注意只对乡村职业以上的有社会身份的人才赏赐这个可尊敬的头衔）；有时（但是很少见）是一个纯粹的耕种者，而他在占有土地上已是一个大地产主，他常常在经营自己的本业——农业——以外，还像一个从事某种职业的人，如银矿业、商人、小酒店老板，他们通常同这种职业相联系，更赚钱的但他们不太乐于承认的行当是做短期高利贷者（参见图7、13、14）。

同时，所有这一社会类别的人往往只有相同的上升阶梯：富裕农民是“先生”的始祖，而这些“先生”可能就是贵族的始祖。第一批土地兼并者，从15世纪起就来自这些乡村或近郊的小资产者之中——商人、公证人、高利贷者——他们在重新恢复的、愈来愈为金钱之王支配的经济社会里，起着无疑比银行和贸易大冒险家的作用更隐蔽但同样有效的作用，总起来说是一种酵素的作用。照例，这种人丝毫没有消除顾忌，但他们懂得看得透和看得远。在所有各省这种进程是普遍的，并同样不断地重复出现：同样的黏韧性吸引着普罗旺斯地区奥利乌勒的司法官若姆·戴迪埃、蒙莫里永地方的普莱桑斯的商人皮埃尔·博比松“阁下”和S.M.菲利普二世陛下在多莱最高法院的顾问皮埃尔·塞西尔的采购活动。领主则跟得稍迟，并往往延长了平民出身的祖先的行动。勃艮第的米诺村的领主，同时是大土地主的亚历山大·梅雷特是路易十四时第戎最高法院的顾问，他出身于该村的一个小商人家庭，他在同一地方，从16世纪起才积累财富。原籍在卡昂或其周围地区的佩洛特·德·凯隆家族，在1666年握有了布雷特维尔—洛格约斯周围几乎全部的单块的大面积耕地，该家族的成员以骑士贵族头衔炫扬夸耀，继续不变地以领主庄园的名称作为姓氏，叫作圣洛朗先生、拉盖尔先生、卡当维尔先生、皮加西耶尔先生、圣维哥尔先生。但是他们的贵族身份不过仅持续两个世纪，而且他们的家产首先是在商业或担任官职中形成的，并为可靠的土地占有所迅速巩固。尼古拉·德·凯隆从1482年起就在村庄的入口拥有当时称为“大比武场”或“演习场”的一块田，“所谓的比武场取自好几个人，有的通过夺取，有的通过交换而得来”[36]。往往——如在米诺村，对于梅雷特家族——土地的领主庄园性质仅是次要的。勃艮第最高法院的总检察官在1527—1529年的3年中，由于从10个不同的地主那儿获得22张卖契而建立了拉沃德庄园，总共60公顷土地，从此使自己拥有一部分领主权和司法权[37]。

17世纪和18世纪，在上层资产阶级家族中一直延续着这种占有土地的传统。这种传统也灌注在贵族世家之中。合并耕地、牧场、森林和葡萄园，对发了财的商人来说，确保了他的后代命运能立于比商业冒险更稳固的基础上。科尔贝[38]写道："这些家族只有建立巩固的地产才能很好地保持下去。"它也增加了家世的声望，占有土地和迟早总能增加的领主权力给予了他们尊敬，为他们准备了授爵。对于那些真正的贵族，则使变动的租税收入得到稳固。对所有有钱人，原来的贵族和新发家的贵族，或纯粹的平民，到了18世纪又增加了新的购置土地的理由：在当时，对动产进行投资是很少既有利可图又十分可靠的。人们在当时购买田地，如同在以后购买国家债券、铁路债券或石油股票一样。真是长久的事业！艾克斯地方的律师安托万·德·克罗兹为自己的利益而恢复林塞尔的被有继承的人分成小块地的领主庄园，几乎花费了整个一生的时间，他从一位无偿债能力的债务人手里获得的第一块地才占其总的土地数的1/48。勃艮第地区朗特奈的领主们花了75年时间合并了各小块地，从而使地块采用了具有"大块地"性质的名称。他们经历161年时间将小块地集中到他们的手中，最后在这些土地上建立他们的城堡。但是，辛劳是值得的，它换来了收益。

在有些地区，土地的集中取得了相当的成功，以至于甚至改变了人群在土地上的分布。在大村庄占优势的地方，土地非常辽阔，占有土地的人数很多，再也不可能由一个唯一的支配人来代替众多的土地经营者，相反，在中部的土地圈围地区，可能还有布列塔尼的圈围地区，土地集中的规模则小得多，小块地分散的情况不太显著，还有，在新开垦地区，开伐林地的人组合成小村庄，这些地区中倒不是不可能形成逐步独占全部土地的幸运的地主。在利穆赞地区的蒙莫里永，在蒙贝利亚尔的山冈上，原先矗立着一簇又一簇古代住宅的地方，人们从此孤零零地建造起庞大的农庄，四周环绕着它的田地。[39]恢复土地的工作，在大革命前旧王朝时代，为资产阶级和贵族们所完成，其结果是散居方式的新发展。

在一些旧的领地得以部分地继续存在的地区，它才可能成为农庄重建的支撑点，这种农庄已大大超过原来的领主庄园。交换活动到处得到了顺利扩大。但是不言而喻，小块地的合并统一主要是通过购买手段完成的。那么多的小农又是怎样卖掉父辈的田地的呢？换句话说，他们为什么感到金钱的逼迫呢？

有时，一个意外事件就导致了他们的困境，例如战争。在17世纪末的勃艮第地区，那些为数很多的继承份地的佃农的村庄，同时也就是遭受掠夺和侵扰最深的村庄。在长时期中，一些原来的居民离去了，从此再没有返回，他们留下的土地无人继承而落入领主手中，这些领主比他们自己百年战争后的祖辈更小心谨慎，也有着一个更好的经济环境，他们特别注意不再把土地重新作为永久性租地分配出去，而是自己保留着，如果他认为必须租出去时，他也只签订一个临时性的租约。可是，许多留在原地或返回来的纳赋者，没有借款，忍饥挨饿并常常负债，他们不得不以低价出卖自己的财产。

然而，要把广大农民抛进理不清的财务困境中去，根本用不着意外的打击。那些需要应付的新的经济世界的困难就已绰绰有余了。在过去的岁月中（与其说好年头多于坏年头，不如说坏年头多于好年头），小生产者能够也善于自给自足地生活。而从此之后，他们却必需把手伸入口袋，向征税人员缴税，因为后者是国家的工具，而国家的经济革命使财政需要成百倍地增长；他们还得向领主缴钱，领主也同国家一样，在时代的驱使下，生活必需品的支出膨胀了；他们还得向商人付钱，因为渗透到最卑贱的人们心中的生活习惯已使人不得不购买一些食物或一些产品才能活下去。无疑，土地的成果就在那里，至少在好年景时，人们可以出售一部分。但是仅仅出售还不是事情的全部。为了取得收益，还必须在有利的时候去出售，因而要善于等待和进行预计，问题在于要有准备金和良好的精神状态。但这些都不是小农的强处，他们没有大量资金，也没有算计“行情”的机巧。从16世纪到18世纪，巨大的财富建立在谷物贸易之上，这是商人的财富，是“粮食贩子”的财富，有时也是大耕种者、旅店老板、大车运输承包商的财富。“中等”乡下人挣的钱就少得多。在旧王朝时期，那么多乡下人不惜一切代价去捞现钱的迫切性，表现为许多地区的人急切地通过家内劳动的形式去追求工业工资这样的零用钱。他们更经常的则是去借债。

不用说，这要付出非常昂贵的利息。农业信贷还没有组织起来，甚至还没有预想到。相反，金融家的敏巧却是无限的。贷款、贷粮、贷牲口，用土地或未来的收获作抵押，常常是——尤其在16世纪，由于以前有过禁令，收利息在理论上仍是受到攻击的——戴上不那么伤人的契约的假面具，所有这些狡猾的、五花八门的手法，其结果都大大地加重了借债人的负担。一旦陷入债务的罗网，就不可能同时满足

税收机关、领主的管家和农村高利贷者了，农民即使有运气摆脱查封或“强令”拍卖，最终仍不能避免在两相情愿下出卖一些田块、葡萄园或者牧场。往往放款人本人就是销售商品的商人，如同16世纪普瓦图人所说的是一些“货主”，同时，他们又是一些货币商。他们本人也就充当买主，很可能，从一开始，他们就是在这种意图下才同意贷放钱款的。他们自己一会儿为了守护土地而变成地主，在进程的第一步就迈向社会威望和贵族诱引力，一会儿为了利润又再出卖土地给更上层的资产阶级或某些贵族。此外，缺少现金的卖主则一开始就直接出售给大商人或他自己所属的领主。所有这些人自然是不会随随便便就买进的，他们了解“标界清楚”的土地的价格，这是些可能连接“住宅周围”的土地，[40] 不管怎样组合，它们都成为一个持有者手下的大地块。对于人们当时所看到的在乡村中诞生和扩大起来的大土地经营体复兴的起点，和聚集而成的如此好的领地的起源，总有一天人们必需逐省逐省地进行仔细研究，这种研究将首先发现的，无疑是在农民生活的财政方面存在着的长期而深刻的信贷危机。[41]

自然，事情的发展在各地区的强度是很不相同的，我们暂时还只能模糊地感到某些不一致，而且我们还只是仅仅触及了事情的结尾，也即近18世纪末的情况。[42] 从一省到一省，各社会阶级之间，重新分配着“财产”——永久租地、自由地或采地——或是自己直接经营，或是暂时租佃出去，分配的方法在各地变化很大。在康布雷齐和拉昂，教士们终于能够守住或者说更可能是重建了广大的庄园；在图卢兹，教士们则很少取得成功，或许是他们费的力气不够；在西部绿篱围隔田地区的大部分地方，教士们则完全失败了，或是根本没有去做这种追求。在康布雷齐，资产阶级只有微不足道的利益；在佛兰德滨海地区，资产阶级则独占了一半土地；在图卢兹附近，大商业城市和行政城市则完全为贵族掌握，而这些贵族中的许多世家本身可能是出身于资产阶级，他们占有着最大量的土地。无疑，这些相互的影响的延续，到现在也还能感到。通过拍卖国家资产，大革命使许多地产易了手，但是大革命拍卖的土地，只有很少一部分被分成小块地（见图15）。在皮卡第平原，大地产占主要地位，在诺曼底的绿篱围隔田地的地区或瓦桑，农民小地产占优势。同现在或不久前的情况一样，可以肯定，这一情况的关键所在应到百年战争后土地重建的变迁中去探求。遗憾的是，现在还缺乏这方面的确切研究，而只有这种研究才能把现在同过去紧密地连接起来。

* * *

贵族或资产阶级是新的土地主人，他们在拒绝只是当永久食利者的情况下，如何组织他们的农庄呢？他们中的一些人不反对使用“仆人”来自己经营。这是多么巨大的习惯的变化！中世纪的领主，除南部地区外，始终是一个乡下人，在这一意义上，他们是自愿生活在城市以外的，但是他们几乎从不关心自己的田地。无疑，根据13世纪一位诗人的见证，法耶尔老爷在清晨“看望自己的小麦及其土地”。凝视那幼苗的柔翠嫩绿或麦穗的金色是那么令人舒适愉快，美丽的庄稼将会产生出美丽的叮NBA36作响的埃居 [43] 。但领导耕植却几乎从来不属于领主的事。关心地租的收入、审理诉讼、督促建筑——除了战争、政治、狩猎以及高尚的令人愉快的记事外——这就是领主们的工作和欢乐。轶事搜集者在把一位骑士兼耕作者搬上舞台吗？那他是在向我们提醒这是一个灭亡了的人。12世纪初，多尔大主教博特里·德·布尔盖伊是一位高尚的人道主义者，无疑，他阅读过许多农事诗，人们告诉我们，他乐于亲自去促进开发沼泽地，真是短暂的幻想，因为随即他就把土地分配作永久租地。 [44] 在16世纪则相反，在现实中如同在文学作品中一样出现了新类型的人：即乡绅，例如16世纪下半叶在诺曼底的古贝尔维尔老爷，就他的地位和生活方式来说属于贵族，但他却是出身于资产阶级和司法官吏。他不满足于同自己的产业代表人保持活跃的通信关系，他自己出卖牛只，亲自监督筑堤、竖立栅栏和挖掘沟渠，亲自“带领家中全体仆役”清除多石的田地中的砾石。资产阶级或贵族的妻子同样也亲自动手干事。在16世纪的法兰西岛，一位国王顾问官的妻子普瓦尼昂小姐领导收割庄稼和葡萄，并在她监视下对田地进行施肥。在17世纪的普罗旺斯，罗什福尔伯爵夫人的丈夫远在外地，因此她自己管理种植葡萄，看管小麦的脱粒和入仓工作。1611年，人们公开承认，在阿图瓦，主人亲自经营有了发展。 [45]

如果是机智地进行管理，那么没有什么比由主人自己来经营管理更有利的了。但这必须以主人常住为条件。同样，即使土地是全部或部分租出，最好的有利地利用土地的方法也仍然是居住在原地，这便于监督佃农或分成制佃农，可以自己消费一部分产品，可以领导销售剩余产品。比西—拉比坦 [46] 给塞维涅夫人 [47] 的信中写道：“我从自己的土地上得到的东西，比你从布尔比利同样土地上得到的多，因

为我就住在田庄附近，而你却住得遥远……远居他乡吧，而事情并不像人们想象的那么困难”。

但远居他地毕竟是一种十分遗憾的解决办法，再说，许多大地主、贵族或资产阶级对田地没有兴趣，也没有在田地上生活的趣情，还不说富人拥有的土地通常非常多又非常分散，以致他们不可能都亲自经营。于是，许多人都依靠租佃办法，当然是有时限的租佃，在地产主的心中，世袭份地终究是被禁止的，因而出现了两种制度：即把大地产分散成几个小的经营单位，分别出租给不同的租户；或者是，把土地整个地转给一个土地出租人。假如这是一个领主庄园，按照13世纪起广泛流行的做法，这位土地出租人通常也是租地佃农的年贡和各种负担的包税人。两种方法同时也就是两种社会形式。小租户是一个农民，常常就住在他的农地近傍，是一份份地的握有者。他经营的那份地对他自己只要不多的预付金，确切地说，因为人们知道在他的箱子里只有少量的钱，挣钱的能力也不大。在许多省份里，对这种农民要求的租金往往全部或部分用粮食来支付。相反，大的包租人则需要有较大的流动资金，他必需善于销售和计算。他同时管理一座大住宅院落，并通过代理人管理自己的庄园。他在自己所在的地区里是一位有势力的人物，由于他的经济作用，他是一位资本家，由于他的生活方式和精神面貌，他更经常是一个资产阶级。我们握有1641—1758年奥杜努瓦地区托米雷的领主庄园和农庄的包租人的名单，其中共有“商人”21人，肉店老板1人，公证人1人，律师1人，还有1人是托米雷及其周围城市或小镇的简单的“商民”，在这些人之间都多少有着联系；通过两份代表性的契约，我们看到只有一家是当地的耕农，而且显然很富有并同商业家族联系在一起。[48] 在这些人的身份的选择中，说真的，应该剔除某些虚浮的部分，长时期中商人被看作比种田人更优越。许多自命为商人的人，可能从土地获得自己最大部分的收入，必要时，他们也能屈尊俯就自己亲自动手扶犁耕作。他们的活动并不局限于耕作，他们的前程和奢望超出乡村的狭窄范围。富裕的包租人最终替代自己的主人的情况也不是没有例子可循。在18世纪时，各地的农业都越来越明显地具有资本主义的特点，许多直至那时还认为分散自己的土地更为方便合适的地主，现在则进行农庄的“联合”，结果使得大土地包租人得利，大批小土地者受损。1789年，法国北部的陈情书中充满了激昂的抗议，反对这种由农民群众推广的新的实践。在这种间接的方式下，直至那时为止一直凑合地维持小农庄制度

的大土地所有制又慢慢地重新恢复，并终于在我国达到了真正的所有权的剥夺。[49]

而小农庄——它们被迫转到新占有者手中，或是由于他们一般只有微薄的资金，或是由于他们不得不分散购买——不打算吸引资本主义的承包人。在这些农民中，总是难以找到一个能接受小额的必要预付金的小包租人。最后，特别是在16世纪和17世纪上半叶，新近的货币动荡的经验使许多地主对货币利息留下了十分的恐惧，这种恐惧在一段相当时期内（哪怕这段时间再短）必然也不会改变。从而，使"土地收益分成制"的租金有了很大的提高，基本上一般要占到收成的一半。

通过分摊农民收成作为付给统治当局的土地报酬，这是罗马法习以为常的惯例，在我国农村也从未被忘记过。其证明是在10世纪和11世纪时，征收实物地租的土地成倍地增加，并损害了领地的利益。但随后，这种地租形式不断地变化，如同人们所知，在中世纪结束前，领主鼓励用金钱支付来代替实物地租。在继续使用实物地租的地方，它迅速成为世代相传的地方，同时，实物地租的负担经常远远不能代表收获物的一半，并具有了不可更改的性质，这使大革命前的土地占有者感到非常强烈的不满。然而，分成制租田的名字本身和规定分成一半或一半左右的习惯，很早就在一些省份存在，尤其是在整个西部地区，从11世纪或12世纪起发展到了曼恩和佩尔什，差不多在同一时期也到了阿图瓦。是永久性出租还是暂时性出租？对此文献资料常常还不能帮我们搞清，同时也不能对每种情况确定究竟是要遵守对领主尽一系列义务的真正的租地，还是属于并无从属关系的个人之间的一种简单契约，人们可能会怀疑这后一种纯粹是私人性质的土地契约，这在13世纪以前没有在任何地方出现过。相反，可以肯定的是，在整个中世纪时期，许多地方几乎还完全不知道分成制租佃这回事，或者说这种制度只局限于在某些土地有特殊性质的地区，尤其在葡萄种植地区。获得葡萄园的资产阶级和教士们宁可找分成制佃户而不是包租人，宁可让地窖里塞满财物却不愿叫钱箱里放钱。从16世纪开始，突然地出现了分成租佃制，在这之前，虽然已有，但是不均衡地零星地存在，而且一般很少，至少是到18世纪，分成制才在整个法国普及起来并站住了脚跟不断发展。面对货币的动荡，再没有更可靠的医治药方了。意大利的资产阶级，狡猾的金融家们最早觉察到这一点，不正是他们像1376年在波兰那样通过法律强制城市的市民实行这种性质的

租佃制，把土地租给顺从的受压榨的农村居民吗？法国的地主在稍晚时也有了同样的察觉。

在开始时，紧接着百年战争后的一段时期，契约往往是永久性的。在荒无人烟的农村，地主们力图重整自己的家声，在他们眼中货币地租已丧失威信，许多地主又不愿也不可能自己经营，要找到只需简单保证临时租种以便整修土地的耕种者，几乎也是梦想。继承性的分成制租佃保护承租人不被剥夺，也保护了出租人不受货币贬值的损失。在某些地区例如在中部地区，继承性的分成租佃制获得了明显的成效。[50]

但是，随着大地产确保了自己的统治地位，期限性分成租佃制——占收获的1/2、1/3或1/4——就占据优势，而且是稳定的优势。在亨利四世时期，奥利维埃·德·塞尔热烈推崇这种租佃制，比起这种制度，他还更喜欢直接经营。到处都这样做，或差不多到处是这样做，尤其是在地理上处于贫困的地区，人们更愿意采用这种经营方式，这些地区的庄稼汉缺乏准备金，从社会阶层上说，小的资产阶级地主更愿意这样做，不仅因为他们资财太少而不能请到一个资本主义性的承租人，同时还特别因为从好多方面讲，分成租金能满足他们的生活习惯和思想习惯。小城市的商人或公证人喜欢消费自己土地上的产品，他们满足于向分成制佃农收取的地租，小麦可磨成粉在自家烤炉上烘烤，做出松脆的面包或黄灿灿的烤饼来，鸡蛋、鸡、猪肉等可制成种种菜肴，这些都是在契约上详细规定了的，他们的主妇懂得为了使讲究吃喝的人愉快就得收取那么多地租。出租者无论住在城市中还是小住在自己的乡村别墅中，看到自己的佃农手持便帽向他走来，对这位佃农要求他所同意的契约中详细规定的各种服务——差不多是繁重的劳役——时，那是件很开心的事。在法律上，分成制佃农是一位“合作者”；而在实践上，按罗马人的观念，他是一位顾客。1771年，为图卢兹初等法院顾问、同时也经常放债的热罗姆·德·里梅约的利益而签订的“对半分”租约规定，承租人必须对出租人“忠诚、听话、顺从”。[51] 通过分成租佃制，城市人口的一部分同土地事务保持了直接的关系，他们同田地上的人们连结在一起，在现时代中，构成了真正的私人依赖关系。

* * *

上面所叙述的巨大运动有着双重的后果：其一是过渡性的，其二则一直持续着。

农民阶级一点一点地似乎在摆脱领主控制的缓慢进程终止了。领主强烈地紧缩开销的捆束，往往是新来人才更强烈地感到主人的精神，没有什么比某些包税人（在重新出现后）对受人尊敬的权势所加的重要性更富有特征了。1734年，一位勃艮第的包税人这样说道："当布列特尼埃尔的领主或夫人，或其子女到教堂去或从教堂出来时，所有居民和堂区教民都得肃静并向他们致敬"，而以前的包税人则从未这样说过。

每个人都知道，1789—1792年间，领主庄园制是怎样崩溃的，它的毁灭导致以前同它结为一体的君主政体的彻底垮台。

但是，不管新式的领主如何自诩为农民的首领，他也重新变成（或更加变成）了一个大土地经营者：不止一个普通的市民也同他一样变成了大土地经营者。假如——这当然是一个荒谬的假定——大革命是在1480年左右爆发，它将通过废除领主庄园负担而把几乎整个土地都分给广大的小占有者，但是从1480—1789年，三个世纪过去了，大土地所有制又重新建立了，这种所有制无疑不像在英国或在德国东部那样统治了几乎所有的土地。它留给农民地产主十分广阔的土地，或许比它自身经营的土地还要更广阔，然而，它也不是没有统治——依地区不同其成功程度也明显不同——可观的面积。它应该不受过分损害地渡过大革命。因此，要将今日法国农村的形象的多样性和它的基本特征解释清楚——我们不能像人们以前所做的那样，说我们法国是一个小土地所有制的国家，而应该说，它是一个大土地所有制和小土地所有制并存的国家，随着各省情况的不同，两种所有制的比例在各地相差很大——首先应该研究的，是15到18世纪法国农村的历史演变。

---

[1] J. De la Monneraye, *Nouvelle Revue Historique de Droit* , 1921, p. 198.

[2] 1356年，法国国王约翰二世的军队在普瓦捷附近被英军打败。——译注

[3] Arch. Nat. , JJ60， fol. 23（1318年12月17日），瓦伊修道院长使一对农奴获得自由，教士向国王交纳十分之一附加税的必要性的理由陈述；-Froissart，éd·S. Luce，t.V,p. I n.1 -Arch. Nat. , L 780，n° 10（ 1255年12月）。圣日耳曼德普莱的教会因受解放奴隶所带来的损害，于是抗议只交纳2460利佛尔的惯例；他们认为用这笔钱来购置财物才是公平合理的；通过相当复杂的金钱兑换，他们的要求才得以满足。—Bibl. Ste. Geneviève， ms 351 fol. 123；交给该隐修院议事司铎的清单上这样写道："Iste sunt possessiones quas emimus et edificia que fecimus de denariis libertatum hominum nostrorum et aliorum quorum nomina inferius scripta sunt".在各种收入、建筑及维修费用中，包括460利佛尔什一税，60利佛尔人头税。

[4] 当然还有一些更古老的例子，参见 De Vathaire De Guerchy 的论文，载 *Bullet. de la Soc. des Sciences Historiques de l'Yonne* ，1917.

[5] J. Carnier. *Chartes de communes et af franchissements* ， t. II，p. 550.—J. Finot，*Bullet. de la Soc. d'agriculture...de la Haute-Saône* ,1880，p. 477.

[6] 即法王腓力四世（1268—1314年）。——译注

[7] Marc Bloch， Rois et serfs， 1920.-Garnier， loc. cit. , Introduction. p.207.—P. Raymond 于1387年就前两个协会的注 B98 和注 B119 所作的调查，载*Bullet. de la Soc. des sciences...de Pau* ，1877—1878.

[8] *cligès* , v. 5502 e suiv.

[9] Du Cange，*Manumissio et Recuil des Histor de France* ， t XXI，p.141；Guérard, *Cartulaire de N. D. de Paris* , t. II, p. 177, n° VII.还有许多有名的证明材料，这里不可能一一列举。

[10] 见该诗第37203行及以下各行。

[11] G. Robert, *Travaux de l'Académie de Reims* , t. CXXVI, 1908—1909, pp.257—290.

[12] 危机和重建的情况还没有得到足够的研究，我这里仅对参考书目所列地方专著中所没有提到的这方面的一些情况给予注释。H. Denifle， *La désolation de églises* ， t. II，2，1899，pp. 821-845. -J. Maubourguet, *Sarlat et le Périgord méridional* , t, II, 1930，p.131.-J. Quantin， *Mémoires lus à la Sorbonne, Histoire et Philosophie* ，1865（Sénonais）.-Roserot， *Dictionnaire topographique du département de la Côte d'Or* , p.35; Arch,de la C. d'Or, E 1782 et 1783（Bessey）.-C.D.*Les villages ruinés du comté de Montbéliard* , 1847. -*Bulletin de la Soc. des Sciences historiques de Yonne* , 1925，p. 167 et 184(Puisaye).-Ch. H. Waddington, *Annales de la Société Historique et Archéologique du Gâtinais* , t. XXXIX,1929, p. 14 et suiv.(Gâtinais).

[13] 1阿尔邦（arpent）相当于20—50公亩。——译注

[14] 1苏（sou）相当于1 /20法郎，即5生丁。——译注

[15] Olivier Martin, *Histoire de la coutume de Paris* , t. I, 1922, pp. 400—401.

[16] L. Delisle, *Mandements...de Charles V* , 1874, n°625.

[17] Chronique des quatre premiers Valois，éd.S. Luce，1862，p. 302.

[18] 希望读者对这一货币史的梗概叙述的不充分予以原谅。没有比货币经济史更模糊不清、更难于理解的东西了，特别是有关中世纪末或16世纪大危机时的"有关财产转移"的情况。可是，也没有人比我们对旧法兰西的社会生活特别是农村生活认识得更多，我不得不扼要地指出，货币变动的最大特征，就是其本身就非常复杂，所谓扼要，也就是就只是以一种非常简单的说明方式，假如要做得更好，就必须有长期的讨论，在这里就完全不属于本题之内了。

[19] 这并不是说，所有涉及货币的支付，或至少货币符号的支付都是使用德尼埃，我这里不说用实物支付。虽然实物也具有货币的价值，也不谈使用金属铸块的情况，大量的支付常常使用外国金币，如

用拜占庭或阿拉伯金币支付，但是上述后一种支付方式不应用于领主的地租。我希望能在别处更详细地来讨论这些棘手的流通问题。

[20] 这里借用的数字来源于 N. De Wailly 在 *Mém. de l'Acad. des Inscrip-tiors* , t. XXI，2， 1857，但作了下列修正：1.按新货币法的法郎价值计算；2.由于这一原因，不得不只考虑旧记账单位的黄金的价值，这是现行单本位制所几乎必须注意的，它有着各种不便，我知道，银的含量并不总是按照金的含量的比例而变的，而作为国际交换手段的金的法定价格常常是远离它的贸易市价（一般是偏低），最后，领主的租税几乎总是用银来支付，幸而这里仅仅涉及量的范畴，不会有错误的可能；3.我坚决舍去百分数以下的小数，这些小数仅能给予数学上的但却完全是走了样的精确意义，自然，我不关心1577年政府所作的取消用利佛尔、苏和德尼埃计算的企图。

[21] *Ordonnances* , t. XI, p. 132.-L. Lièvre, *La monnaie et le change en Bourgogne* , 1929, p. 49, n°1.-Planiol, *La très ancienne coutume* , 1896, p. 386.

[22] *Le Quadriloge invectif* , éd. E. Droz, 1923, p. 30.

[23] 波托西，玻利维亚地名。——译注

[24] 贵族财产衰落的另一个原因是由于分产的结果，长子继承权远没有以前人们所以为的那样普遍实行。参见 Y. Bezard, *La vie rurale dans le sud de la région parisienne, p. 71 et suiv. ;Ripert-Montclar, Cartulaire de la commanderie de Richerenches* , 1907, p. CXXXIX et suiv.

[25] A. Vachez，*Histoire de l'acquisition des terres nobles par les roturiers dans les provinces du Lyonnais, Forez et Beaujolais* ,1891.

[26] Bourquelet 提供的资料很不充分，载 Biblioth. *de l'Ecole des Chartes* ,1867.-L. Mirot, *Les d'Orgemont* ,1913.-Beaurepaire, *Notes et documents sur l'état des campagnes en Normandie* , p. 491.

[27] 埃蒂安·马塞尔（1316—1358年），法国政客。——译注

[28] 查士丁尼（公元483—565年），拜占庭皇帝，曾重订《罗马法》，公布《查士丁尼法典》、《法学总论》等。——译注

[29] 在习俗中有一些老例子：R. Merlet， *Cartulaire du Grand-Beaulieu* ， l907 n° CCCXXI，1241（那里的土地占有者同永久佃农完全是同义的）. Arch. de Seine et Oise H， fonds de livry，1（1296）.有关15世纪的情况。见 J. Legras， Le bowrgage de Caen， 1911，p， 126 n. 1;220 n. 2； R. Latouche， *La vie en Bas-Quercy* ，p. 72。在法律文学中，这方面的倾向是从 J. d'Ableiges 开始的（尤其在 II，c. XXIV）.-Dumoulin，*Œuvres* ，éd. de 1681，t. I，p. 603.-Pothier， *Traité du droit de domaine* , ch. 3，Cf. Championnière, *De la propriété des eaux courantes* ， 1846，p. 148.——当然，不难列举更多的情况，表明佃农是非地产的所有者，而是持有土地权的占有者，认真的说，中世纪所理解的不动产所有制正是处于这种形式下—— 是占有物权，而不是直接占有不动产。

[30] Guyot 的 *Répertoire* 中有关"税吏"词条。关于法学上解释的变化，参见 O. Martin: *Histoire de la coutume de Paris* ， t. I，p. 406.

[31] Rapport des commissaires civils dans le Lot， 1791年3月15日，载 *Arch. Parlementaire* ， t. XXV，p. 288.

[32] Lettre （1769年12月2日）， en tête du terrier de 1681：Chantilly， reg.E 41.这一遭到不公正对待的土地赋税册籍是克莱蒙地区一系列古代文献中唯一保存下来的作品，其它材料可能都被亲王的侍从们强令毁掉了。

[33] *Revue d'Auvergne* ， t. XLII，p. 29.

[34] L. Dubreuil： *Revue d'histoire économique* ， 1924， p. 485.-Du Halguët， *Le duché de Rohan* ， 1925，t. II，p. 46；参阅 M. Sauvageau， *Arrests et règlements* ， 1737， livre I， ch. 289—291.—*Annales d'histoire économique* ， 1930，p. 366 et 516.

[35] *Annales d'histoire économique* ， 1930，p. 535.—Le Père Collet, *Traité des devoirs des gens du monde* , 1763，p. 271.

[36] Aubert， dans Comité des travaux historique， *Bull. historique*， 1898.-Texte relatif à la pièce 33， Arch. Calvados，H 3226， fol 271.该档案馆握有从1460年2月13日开始的凯隆家族的契约集，我们尚未来得及详细研究这一材料，但这种研究将是十分有趣的事。

[37] A. de Charmasse： *Cartulaire de l'église d'Autun*， 3e partie, 1900，p. CXIV.

[38] 科尔贝（1619—1683年），路易十四时的大臣，财政总监。——译注

[39] 有关蒙莫里永的情况，见 Raveau： *L'agriculture … dans le Haut-Poitou*， p.5A.——关于利穆赞的情况，由 M.A. Petit （上维也纳档案馆保管员）大力提供，或由作者本人收集；——关于蒙贝利亚尔的情况，见 *C.D.*, *Les villages ruinés*， 1847.——有关孔布拉伊的情况，参见本书图12。

[40] Rapin，*Les plaisirs du gentilhomme champêtre*， cité par P. de Vaissière, *Gentilhommes campagnards* . 2e éd.， 1928，p. 205.

[41] Loutschisky 认为18世纪末，至少在利穆赞或许由于这一危机的缓和，农民的购买力有所回升，他写道，这一现象的性质仍然模糊不清。参见G.Lefebvre 的观点，载 *Revue d'histoire moderne*， 1928，p. 121.

[42] 见 G. Lefebvre 所收集和详加解释的情况，载 *Revue d'histoire moderne*， 1928，p. 103 et suiv.在特权范围内实行的免税、免税权及其实践，使贵族和教会的财产增长，而大大不利于国王的税收收入，同样，大地产的重新恢复也促进了君主制的危机。

[43] 埃居（écu），法国的古银币。——译注

[44] *Le Châtelain de Coucy*， v. 6387.-Ch.V. Langlois，*La vie en France au moyen-âge*， t.II，1925，p. 154 n.1.—J. Allenou，

Histoire féodale des marais de Dol，1917，p. 57，c.17 et p. 63，c. 20.

[45] A. Tollemer,*Journal manuscrit* , 2e éd. , 1880; *Mém. de la Soc. des Antiquaires de Normandie* , t. XXXI et XXXII; *Lettres missives de Charles de Brucan* , éd. Blangy, 1895; A. de Blangy, *Généalogie des sires du Russy* , 1892.—Y. Bezard, *La vie rurale dans le sud de la région parisienne* , p. 108.—Ch. de Ribbe, *Une grande dame dans son ménage* ..., 1890. —Ch. Hirschauer, *Les Etats d'Artois* , t. I, 1923, p. 121, n. 3.——有关这方面的材料，另可参见 p. de Vaissière, *Gentilshommes campagnards de l'ancienne France* .2e éd. , 1928.

[46] 比西—拉比坦（1618—1693年），塞维涅夫人的表兄，常与塞维涅夫人通信，任法兰西学院院士。——译注

[47] 塞维涅夫人（1626—1696年），法国作家，以书信著名，尤其是与女儿的通信更是以情感人。——译注

[48] Arch. de la Côte d'Or，G 2412 et 2415.

[49] 说真的，在布列塔尼，大农庄建立的结果并没有必然地消灭小农场。常常是"特别富有的财主"在农村共同体中独占了"几乎全部农庄"，通过若干"二手税户"来耕种这些农田。见 E. Dupont 的文章，载*Annales de Bretagne* ,t. XV, p. 43。其他地区如北部平原、皮卡第、博斯，真正存在着大农庄取代小农庄的情况。

[50] A. Petit,*La métairie perpétuelle en Limousin* ,载 *Nouvelle Revue Historique de Droit* ,1919.

[51] J. Donat,*Une communauté rurale à la fin de l'ancien France* ,1926, p.245.

第五章 社会集团

一、 份地和家庭共同体

古代社会与其说是个体的，还不如说是群体的。离群索居的人几乎是不存在的。正是与其它人的合作，人们才能艰苦劳动和进行自卫。主人、领主或君主总是习惯于把他们当作集体来对待，这样便于计数和收税。

当我们的农村开始有历史时，我们称这个时期为中世纪前期。这时，在作为地方行政单位的相对较大的村庄和领地之下，乡村社会已有了基本的单位。这种单位同时有土地和人，即房屋和一小块土地，土地由该小集团的人共同经营，房屋由他们居住。在法兰克高卢，这种单位几乎到处都很相似，尽管其名字各种各样。最常见的叫份地（mansus）[1]。人们有时也称其为factus或condamine（condoma，condamina）。这些字相当晚才出现。公元7世纪出现了份地[2]，在高卢至少已有了condamine 这个字（后者尤其在南方经常使用，人们第一次记下是在曼恩[3]）。公元9世纪出现了factus 这个字。在这以前，我们在日常农村语言中，几乎一点也没有什么发现。当然，这个字的结构是很古老的。

在这三个字中，factus 这个字仍然是很神秘的。人们至今还不知道它与什么语言有关系。没有什么迹象说明它是从facere 派生来的。Condamine这个字反映了共同体的思想（最初指在同一房屋里），在使用中，它几乎毫无区别地指在一块土地上生活的人类小集体或指这块土地本身。至于份地（mansus），它指房屋或至少由住宅和农业建筑物形成的居住点。这层意义从未消失过，最终幸存下来了。今天，它类似勃艮第人的meix 和普罗旺斯人的mas。在份地的字义里，与其

最相近的，在古代作品中提到的是“masure”，在中世纪的法兰西岛和今天的诺曼底，它指的都是带园地的乡村住宅。农业的单位采取了居住者生活用住宅的形式。斯堪的纳维亚人说，房屋难道不就是“土地的母亲”吗？

为了研究份地，这个当时社会的大部分的社会组织形式，应从领地开始。我认为，这不是假设。我之所以看重领地，既不是给它虚幻的优先，更不是赋予它普遍模式的使命。其实，道理很简单，因为领地的档案给我们留下了相当丰富的文献，这些资料使我们能对事实得出一个最初的想法。在中世纪前期的庄园内，份地的基本作用很清楚，那就是作为征税的单位。实际上，税收和劳役不是单独由各种小块土地负担的，也不是按照家庭或房屋计算的。对于所有“份地化”的土地来说——我们将会看到，只有一小部分土地不是这种划分的——纳税者只有一个，即份地。有些家庭在份地名义下共同耕种被划分的土地。这没有关系。反正总是由份地来纳税，交很多的银币，成斗的小麦，很多的鸡和蛋，承担很多劳动日的徭役。不同居住者，即伙伴，为此要进行分摊负担。人们很自然认为，这是应该共同负责的。他们没有任何权利由于分摊而中断这种相互关系。作为领地税收的基地，份地基本上是不可分的。如果偶然有分割的命令，也只是简单分割，一般是对半分，很少情况下才四等份。这时，分割后的小块又成为严格固定的单位。

在同一领地，所有的份地通常并不被认为具有同等的价值和地位。它们经常分为不同种类，以便承担不同任务。然而，每一份地几乎都要交纳相同的税。分类的原则则因地而异。它经常具有法律性质，并首先以人的社会地位作为标准。人们将其分为自由民份地（自由民，尤其是佃农）；奴隶份地；还有解放奴份地（Lidiles）（Liti 是从日耳曼法律下解放出来的奴隶）。还需要补充一些通过契约在一定时间内承租土地的“纳贡”份地，它与前面几类份地明显不同，前三种类型都依习惯行事，而且是世袭的。另外，按服应该服劳役的特点，还有什么马车运输份地，人力运输份地。实际上，两种方法的差异是表面上的，而非本质的。在法兰克时代，人的身份和土地身份间不会再有规则的重合。例如，由自由民居住的份地，如果它的首批垦荒者在很久前是奴隶的话，人们很少不说它是奴隶份地。如此长久地保持着对第一批居住者的记忆，反映了这样一种看法，正是这些记忆决定着目前的义务，即按习惯纳税，也就是说，在大部分情况下，这些义

务更多地取决于他们祖先原先的地位，更少地取决于目前佃农的地位。因此，在日常生活中，不同的份地，不管它们的标志如何，首先的区别在于他们的贡赋负担。人力运输份地，是以往的奴隶份地。有时，记事册不加区别地使用这两个词。[4] 它们的传统名字逐渐被遗忘了。这种与占有者真实社会地位不一致的名称，往往会引起人们的不愉快，人们习惯于用更清楚更具体的称呼来区分它们。但必须记住这一点，按阶级划分的集团，似乎就是分类的最初类型。

在领地内，按面积大小可以分为这种或那种份地。实际上，作为两种基本类型，奴隶份地比自由民份地更小。同一种类的份地，在同一庄园里，通常是平等的。它们都是征税的单位。9世纪高卢北方，圣贝尔丁修道院大部分土地的情况就是这样。当地流传着一种为本地争光的传统感情，1059年，在索米尔有两个人进入森林，像居住在附近的人那样，为圣弗洛朗修道院开垦了7块份地。[5] 但在别处，不平等却是很明显的。老实说，最细微的差别可能反映在土地肥沃程度上。相同的面积不一定有相同的收益。但是，这种差别往往太大，有时2倍，有时3倍，以致令人不能容忍，最终导致武力。在分配土地时，有些居民处于有利地位，有些居民处于被损害地位。这种情况是天生如此，还是在演变过程中形成的，人们很难知道。但人们指出，这种差别太大，以致9世纪以来巴黎附近的份地过早地衰落。其实，在各个领地，或者更广泛地说，在各个地区，份地的面积发生了变化。在皮卡第和佛兰德地区，9世纪时人口还稀少，份地面积一般比塞纳地区的份地更大。然而，在高卢，差距没有这么大，以至于不能用这种份地或那种份地的数量或一块领地所包含的份地数量来评价其重要性。由此，我们可得到这种基本土地单位的概念。为简化起见，我们确定了自由民份地的面积界限。根据保留下来的一些丰富资料，它大约在5—30公顷之间，平均为13公顷。稍稍低于加洛林王朝法律规定的最低数16.5公顷，这项法律十分关心乡村神职人员的利益，规定了分配给每一个乡村教堂的份地。这使我们得出同样的结论，就面积来说，份地相当于今日人们所说的那种小型的，或中等的农场，如果考虑到古时耕作的不那么密集的程度，我们可以说，它是小型的，甚至是微型的。[6]

大部分租地是份地，但不是全部。在很多领地，除各种类型的份地外，还有负担佃租和劳役的经营地。它们不属于上述分类。人们用

下列各种名字称呼它们：hôtises（hospitia），accolae，sessus 或laisinae。稍晚些，在很多地方，称为bordes 或chavames。这些特殊的租地往往在数量上比份地少，面积比份地小。它们之间很不平等。表面上，它们是可分的。但有时，份地的持有者把领地以外的零星地以及在荒地上开垦所获得的部分土地算进自己的主要租地。结果，经常地，这类租地有自己的居民，但这些人却没有其它任何土地。在庄园中，它们属于次要的、非正统的成份。但通过主人的赠送、开垦或其它方式，它们很快地扩大，很自然地提高了其地位。无疑地，这使征收租税更加定期，更加容易，而经营者自己也就赢得了充分享受佃农们已经享受的集体利益（使用牧场、森林等）的权利。正如圣日耳曼德普莱修道院的僧侣们写的："我们将他们的土地变为份地，让他们偿付全部捐税。"另外，仍是这些僧侣们从第一块份地持有者手中收回早先暂时让出的一小块保留地，又从第二块份地佃农手中收回另一些土地，最后将这两部分土地拼成半份地，给第三个人。这些变动在日常语言中并未引起细微的变化。因为，它需要由合法当局作出适当的决定和行动。因此，份地确实成了一种制度，因为它包含了一些规定的、（或者不妨可以说是）人为的东西。

由于份地最明显的特点是领主可以征税，因此，人们创设领地的欲望十分强烈。历史初期，主人将村子的土地在其居民中分配，每一份几乎没有什么不平等的，主人宣布这些土地不可分割，没有什么事情比这更简单的了。但是，稍一思索，这样一个假设便破绽百出。是否有这么一个时期，高卢的人口完全由二个阶级组成：一小撮权势极大的当权者；一群听话的奴隶，而这些奴隶满心喜悦地接受人们分配给他们的处女地？开始，领主是……，但对这个神话长期争论又有什么用？只要一件事就足以揭穿它。有关兵役的各种规定告诉我们，在加洛林王朝的高卢存在着拥有份地，甚至半份地的自由人。他们是佃农？不！由此可得出结论，他们在土地方面没有任何特殊的权利。他们是领主？不！除去开垦者，怎么让有定期收入的家庭生活在份地上或者半份地上？这些地位低微的人属于农民小地产所有者，他们逃脱了贵族的魔爪。如果他们的土地不是作为租地，而算作份地的话，那么是因为它并不包括对领主的负担，它意味着是一个经营的单位。

另外，国家把这种土地单位当作分配服兵役数和征收税收的基本单位。秃头查理以来，直到公元926年，国王们为防止北欧海盗的破坏，不得不对海盗偿付巨额的赎金，结果提高了通常的捐税额。经常

地，贵族和教会按拥有份地数目的比例纳税。这里，的确仅仅与份地有关。但是，我们可以追溯到更远的时期，墨洛温王朝继承了罗马的土地税。他们长期使用旧土地册，有时也编制新土地册，以此继续征税，直至经过长期衰退之后这种办法失效，最终不适应于官僚主义的国家机器。罗马帝国后期的土地税制是建立在把土地分成一些应征税的小单位之上的，每一个大致相当于农村经营单位。与份地的相似之处是显而易见的。无疑，使用的词是不同的，官方用词反映在罗马税制里，而在日常语言中，却使用其它词，这些词根据各省习惯而不同，大部分不为我们所认识。这一点，我们是否还有不知道的？[7] 但我们怎么能不相信Condamine（公元6世纪初以来，已在意大利被证实了的）、份地或Factus也在其内呢？

然而，我们不要弄错，法兰克的mansus这个字出自罗马的caput，更确切地说，只来自caput。但是，由于没有土地册，这些词只反映了法兰西帝国一些官员的任意创设。通过必要的暂时的抽象，我们才能把问题当成是法国的专有现象那样来讨论。事实上，它是欧洲范围的，而不像人们所指出的那样，是罗马化世界所特有的现象。许多地方都可以找到与法兰克高卢的农业单位相类似的单位，而且往往还可以找到称呼这些农业单位的相同的术语，意大利并不是唯一有这种情况的国家。日耳曼国家就有类似情况，例如，德国的hufe，英国的hide，丹麦的boot，这些当地的词在译成拉丁语时经常被译作mansus，它们同时是税收单位（从国家角度看是领主）和经营单位，反映了与我们的“份地”最确实的亲属关系。通过外来词解释这些类似性，谁敢冒险呢？我们不可以设想一下，蛮族的国王们在罗马税局里掌管了土地册划分的制度，并把它扩大使用，蛮横地推广到大量土地上，以至于人们竟会不知道它吗？我们所知的关于这些君主制度统治上的一切弱点都在推翻着这一假设。我们是否认为，manse-hufe这些词是日耳曼人通过野蛮的入侵，专门强加给罗马帝国农村的呢？尽管我们不了解“份地”是罗马caput的继续，但我们认为，蛮族的入侵是征服行为，不是移民行为，很少有例外的，我们对此不能作空想。因此，份地应是比政府措施更深刻的事情，也是比国家历史更古老的事情。罗马或法兰克的税则，领主制度都使用它，并对其历史产生强烈的影响。它的起源在别处。要揭开这些谜，我们只能再一次回到农田的现实中去，回到农业文明的千年类型中去。

但是，有必要从这些专门术语的不同意见中摆脱出来，大部分日常语言，尤其是中世纪词汇不稳定的特点，使那些不高明的历史学家大伤脑筋。领主有经营的土地，不同于佃农的经营，那就是他们的领地。加洛林王朝的国家宣布大地主的捐税时，并不局限于从属于其的租地，还对其保留地征税。虽然，这些保留地面积极为不等，但国家出于纯粹的想象，很自然地认为它们有同样的价值。这样，领主很不确定的庄园开始成为税收单位。那么，粗粗地看起来，法兰克时代的份地如果不是充作税制基础的农业经营单位，又是什么东西？在保留领地不纳税的英国，人们从未称领地为“hide”。相反，在一些法兰克王国统治下的地区，它被称作mansus 或hufe。为区别于奴隶或自由民的份地，人们习惯于（大约在11世纪，这些习惯很快消失）称呼它为领主份地。但真正的份地不在那儿。对于佃农和小自由农民来说，乡村的基本单位（房子、土地、部分在集体权利中），大致上是稳定的，都在一个适当的数量范围之中。例如，当人们说某人拥有一块整份地，或一块半份地，或一块1/4份地时，他在集团中的地位，在当时人看来，显然是十分清楚的。

然而具体地来看，这种份地在土地制度上呈现了十分不同的面貌。

在土地分成小块和居住密集的地区，尤其是长型敞地地区，份地几乎从来不只是有一个持有者。建筑物与其它东西集合在同一村子里。小块土地十分分散，成长条状，与其它份地持有者的土地排在同一个田区里。然而，这些纯粹杜撰的单位中的每一个都是固定的。因此，如果它们之间大小不等的话，那么，至少也在可以比较的数量级之中。土地的研究使我们看到，土地占领的各发展阶段好像都遵循着某种多多少少粗略的整体计划。它是被首领、领主强迫的，相反，还是由集体自由决定的？这是史前社会的秘密。总之，村子和田地是一个大集体的光辉业绩，这个大集体可能是一个部族或一个氏族，当然，这只是推测而已。份地是村子建立时就有或以后才有的授予较小集体的部分。这个以份地为其外壳的较小集体是什么？很可能是与氏族相区别的家庭。在这种意义上，它只包括能追溯到共同祖先的几代，但还只是一个家长制的家庭，它相当大，包括一些旁系亲属。在英国，hide 这个词有一个拉丁字的同义词terra unius familiae，即“家庭联合土地”，可能就是由古日耳曼词“家庭”演变来的。

那些分为小块的土地是很不相等的，有时由于我们尚不清楚的环境条件，它们适合于进行同类经营，但远不是整个教会辖区都能统一。如果有其中一个首领的话，他无疑就会获得许多土地。在社会的另一端，则是各式各样的土地持有者，他们与那些首屈一指的大家庭相比，处在劣等条件下。他们之中的某些人来得比较晚，因而，比起拥有全部权利的居民，他们只能获得较少的利益。这就是佃农。如果人们通过意大利的事实证明上述情况，那么，Accolae 就是在集体宽容下小垦荒者较晚从共同体获得的一小部分土地。

正是这样的古老习惯，使国家很容易地找到编制土地册的基础。随着控制权扩展到全村，领主同样利用它达到了其目的。当他们把自己控制的领地分成小块时，就为掠夺来的奴隶找到了真正的份地。奴隶份地远远不如自由人份地多，但很有可能是按照自由租地的方式建立起来的。同样，由大胆的领主在土地上建立的新定居，仍然以古老的式样为准的。

从目前的资料和研究状况看，我们几乎不可能精确地想象出不规则形敞地地区的份地的状况。至多，我们按照一些迹象可以假设它有时（却不是永远）属于一个持有者。[8] 相反，在大多数圈地地区，情况是清楚的，与长形敞地地区的差异是极为明显的。

这里，所谓份地，就是人类小集体的农业经营体，很可能以家族为单位的。但它不再是在大块土地中由分散的大块土地组成的纯法律实体。对这些小块土地还要增加集体权利中分摊额的补贴。这种经营作为一个整体，是自给自足的。原始资料充分证明这类份地的地区竟会不同于长形地地区，份地的四邻都有别的地接壤，这证明份地是成整块的。在保持这种历史演变的利穆赞，加洛林时代的份地在以后总是产生出小村庄。自中世纪前期起，它们一直有着自己的名字，有时甚至保持到如今。公元626年6月20日的分配所提到的韦尔迪纳和罗德沙的两个份地，今天已成为克勒兹一个小镇的两个小村落。[9] 在这些土地贫瘠和农耕落后的地区，作为基本单位的家庭是不会混杂在其它集团里的，而是另外定居的（见图17）。

* * *

分成小块或连成一片的两种份地间的对比，反映了它们之间的两种不同命运。

自中世纪起，除了圈地地区之外，份地已完全衰落。它已不再是不可分的了，也就是说，在实际上它已不再存在。通过让与或其它方式，小块土地从整个土地中分离出来。自6世纪起，人们看到，图尔的格雷古瓦已注意到"产地的划分"妨碍土地税的征收。无论如何，自秃头查理的统治时期以来的现象更是如此。公元864年6月25日国王的一份告示抱怨佃农习惯出售份地的土地而只保留房屋。显然，如果这些佃农把房子和土地整个单位一起转让，告示就不会对他们产生不满。问题出在份地的破裂、领地的"毁坏"、"混乱"。它们使杂税的直接征收成为不可能。为了制止这种情况，必须收回未经领主同意就抽走的份地。这是徒劳的禁止！大约在同一时代，在巴黎齐的一个村子，经营12块自由民份地的32人中，有11个住在领地之外。[10] 大概，正是这种分化，使非分地化的租地增加，导致政府在866年第一次对一向被当作微不足道的 Hôtises 征税。以前，早就试图采取不按份地，而按"户"的办法征税。[11]

11世纪起，由于土地分为小块，份地终于逐渐消失。当然，在某些地区和地方，这种情况或许还要早些。更深入的研究将来肯定会弄清楚这种差异。1040年，在安茹地区，份地和Bordes 的区别还是很明显的。同样，在12世纪时的鲁西永地区，这种差异也存在，但这种差异的意义似乎没有很好被人理解。1135年，在巴黎齐地区的鲁瓦新城，人们提到了半份地。1158年，在埃诺的普里舍，1162—1190年，在巴黎南部的利摩日和富尔什，地租是建立在份地或半份地基础上的。1234年，在奥尔良的布宗维尔和布伊，人们规定，"masures"（这个词在此指整个经营单位，包括田地，与份地是同义词）只能平均分配，至少要分割成固定大小的小块（一直可以达到原地的1/5大小）。在勃艮第，在瑟米尔城堡，15世纪末，不能瓜分"meix"的传统继续存在。[12] 但是，长期来，这仅是例外，人们早已不再遇到了。自12世纪起，人们最经常遇到的是：由每一小块土地负担地租，按房屋交付养家禽的租金，按人头或户数分摊劳役。同时，租地间的关系越来越不固定，越来越不稳定，它们按照所有者的意愿扩大或分开，唯一的条件是，如果涉及转让，必须征得领主同意。实际上，领主越来越少对此表示拒绝。

在欧洲许多地方，原始的土地单位（人们给它取了各种各样的名字）就这样逐渐消亡了。但是，它在英国和德国，比起在法国的敞地地区消失得更慢。13世纪时，经常被提到的英国“hide”最终消失时，它留下了一个规则而固定的租地体系：一个 vergé（1/4 hide），或一个 bevée（1/8 hide）。在德国，同样从13世纪起（经常更晚），hufe 才消失，很多地方由租地代替。它们更不协调，但同样是不可分的。今天仍在继续生效的继承法，还确保权利所有者中唯一一人的继承权。在法国，关于平地的租地禁止分割的法律，除了布列塔尼的一些领地外，都没有生效。而在布列塔尼，这种禁止只有利于那些幼子。[13] 总之，在我国大部分地区，领地和乡村公社自12世纪起，已不再以稳固的房屋作为秩序井然结构的标志。一般地说，各种名称的份地是全欧洲性的制度，但它过早地、无形无踪地消失，都完全是法国独特的现象。

当然，只有通过对社会生活的更深刻的剖析，才能解释这种变化。我们对中世纪家庭历史了解甚少；然而，自中世纪前期以来，人们看到了一个缓慢的变化。那时，由血缘关系联系起来的集团——家族——仍然很强大。但是，它们已失去确切的界限，联系各成员的义务、职责，已从法律束缚变成道义上的束缚，甚至成了习惯上的束缚。族间仇杀仍然是公共舆论所强加的责任。但是，不存在任何追究主动、被动刑事责任的确切条例。父子间、兄弟间、堂兄弟间保留共有土地的习惯是十分严格的，但也仅仅是习惯而已，个人所有是通过法律和习惯法得到充分承认的，亲属关系只是在让与情况下，才有权优先购买。自然地，这个集团如果界限不清，又没有一个强大的法律压力，是很容易瓦解的。夫妇配偶家庭趋向于取代巨大而稳固的家族制家庭，作为共同生活中心，前者基本上是由仍然活着的一对夫妇的后代组成的。古老的家族制家庭的严格土地范围是否会由此同时消失，这没有什么好惊奇的。法国的份地自加洛林时代起，经常被各自单独生活的多户农家占有，他们之间仅在承担领主的纳税上有联系。属于圣日耳曼德普莱修道院的布瓦西领地，共有182户农民，但只有81块份地，这是通过内部分化而变小的标志。但是，份地作为不可分的整体，由于国家和领主的共同努力而凑合维持着。然而，在法国，很早就缺乏国家的支持。而在英国，直至12世纪，建立在 hide 基础上的税收制度却还在作出贡献。在高卢，官方的努力到10世纪初已停止。至于领主，从10世纪到12世纪，他们的经营方法由于劳役逐渐减

少（这是我国特有的）而发生了决定性的变化，它说明古老的征税单位已消亡。既然人们承担的义务的内容本身发生了变化，为什么还要留恋它呢？古老的登记册已完全过时，他们的语言（如同11世纪末负责抄写并复述沙特尔圣父修道院登记册的教士承认的那样）变得几乎难以理解，只好中止参考，结果，未能帮助把过去的名称流传下来。人们由此看到了各种严重而神秘、但表面上微不足道的现象，即，家庭变得更狭小，更易变，官方税收制度遭毁灭，领地内部彻底改变。9世纪的年贡来自份地，13世纪或18世纪的年贡是按田块或按户缴纳的。

至少，在由大量分散土地组成的没有被清楚地登记的份地上事情就这样发生了。在这样的单位里，事情很随意，不稳定。相反，在圈地地区，份地仅属于一个持有者，而不同经营间的分工并未导致份地的消失。这正是人们在利穆赞所看到的。在那儿，每个配偶家庭几乎都有房屋和土地。从加洛林时代起，在田野上孤立的份地，发展成同样孤立的小村庄。在挪威，人们不知道密集的住宅，古老的家族共同体都是散开的，祖先的大庄园已分解成许多独立的住宅。[14] 但是，利穆赞的小村庄继续长期保留，直至如今还保留着mas 这个古代名字。领主的管理还是一直需要的，因为，居民仍然有责任缴纳自己应承担的捐税（图17）。同样，直至如今，朗格多克的山区还保留着mas 或mazades，这些小村庄在几个世纪里还坚持拥有共同的土地。然而，甚至在那里，瓦解也将降临。在18世纪，mazadss 共同的财产似乎只剩下荒地和林地，而可耕地已被瓜分。不管上面提到的相互关系怎样，在利穆赞的mas 中，实际存在的经济单位只是狭义上的家庭。[15]

＊＊＊

家庭共同体几乎到处都扮演了从份地走向简单农户的过渡角色。人们经常称它们为“默认”共同体。因为，这些共同体没有书面条款的规定，经常是由“兄弟集团”组成的。子女们即使结了婚，仍然与双亲在一起生活，等双亲去世后，还继续一起过日子，一起工作，共同拥有财产。有时，一些朋友通过假定的兄弟关系加入这个集团。[16] 几代人居住在同一所房屋里，在人口特别稠密的卡昂地方，甚至有过10对夫妻，70口人在一家中的情况。这是1484年一位代表向全国三级会

议指出的。[17] 这些共同的习惯如此广为流传，以致法国农奴制的基本法规之一，领主的永久管业也是以此为基础。但永久管业这个概念自身却是在奴隶家庭里鼓吹共有，一旦共同体崩溃，遗产便重新落到领主手里。凡是税收按户征收的地方，对税收的担心也存在于每一户中，因为分散的住宅增加，纳税就增加。然而，尽管这些小集体如此富有活力，它们仍然既没有什么强迫性，也没有什么持久性。一些比其他人更喜欢独立的人不断从土地上摆脱出来，这就是中世纪的Foris Familiale。这种"被剥夺面包"的做法有时是一种惩罚，但常常也是他们自己的愿望。正像一箱蜂到时分为几个蜂群那样，"默认"共同体并没有一块法律规定不可分的土地来支持它。

该轮到"默认"共同体消失了。正像习惯被慢慢遗忘那样，它在各省消失的日子是不同的。在巴黎周围，自16世纪起，"默认"共同体似乎已经停止实行。但在贝里、曼恩、利穆赞、在普瓦图整个地区，人们发现"默认"共同体一直实行到大革命前夕。皆在弄清楚这些差异的整体研究工作，将彻底探明如此难以认识，但又如此诱人的题目：法国社会结构的地区多样性。有一个现象十分明显，像份地一样，家庭共同体在分散居住的地区被特别顽固地维持着。在靠近中央高原的普瓦图，18世纪某些领地的平面图显示了被分为"兄弟集团"的土地。[18] 它们之中的一些被分割成小块，像利穆赞的mas那样，导致了小村庄的诞生（图18）。因为，古老的共同体到处解体，结果使房屋的数目有了增加，从此，每一对夫妇都愿有自己的房屋。[19] 有时，在没有大村庄的地区，家庭经营延续至今。无怪乎在浪漫主义文学中，欧仁·勒鲁瓦笔下的阿格拉费伊家的人带有佩里戈尔地区的乡村气息，而安德烈·尚宗[20] 描写的阿尔纳尔家族则充满了塞文山区的风味。

再回头谈敞地地区。在那里，这些共同体集团的存在和消失，都对土地的自身结构产生了巨大的影响。土地分成小块，这是农村经营的灾难！从18世纪的经济学家到19世纪、20世纪经济学家，谁没有在自己虔诚的说教中听到对此重复了千百次的谴责？自19世纪起，它还经常伴随着对民法典的强烈责难。事实上，民法典强调遗产的平等分配不是已经造成了危险吗？因为，每一个渴求平等分配的权利所有者，把土地分为每一小块，必然使这种分裂继续到无限。因此，如果说把土地分为小块对个人是极大的麻烦，而且它也是我国真正合理的农业进步遇到的最可怕的障碍之一，这是可以同意的。但说遗产分配

是它的唯一起源，那就不一定了。它追溯到土地占有本身，第一个有责任的可能是新石器农业。然而，人们没有怀疑分割使其逐渐恶化。这里，民法典是无可指责的。因为，它没有任何改革，它只是各省古老习惯法的继续。这些习惯法大多数对所有的继承人都是一视同仁的。在法国，长子继承法（不同于英国）一直是贵族的特权，而且，它不如人们想象的那么蛮横。至于遗嘱，它绝对不是自由的，而是有限制的，而且在农村很少还在使用。然而，在现代，变化越来越迅速，土地分为小块显示了其巨大的进步性。但法律还未改变，对它一无所助。风俗习惯已经发生变化。当继承人生活在"兄弟集团"时，他没有任何理由将祖先的土地，正像人们已知道的，划分为很窄很分散的土地。然而，古老的家庭共同体逐渐解体，耕地中的小块土地，正常村里的房屋，已有了增加。变化中的农业生活的物质内容，不过是人类集团经历的变化的反映。

二、 农村共同体；公社

许多个人，或者许多在同一块土地上耕作、在同一个村庄里建造房屋的家庭，在一起生活。通过经济的、感情的联系而形成的这些"邻居"（在法兰克时代到处都有，在比斯开湾这一直就是它们公开的名称），组成了一个小社会："乡村共同体"。它们是今天大部分市镇的祖先。

共同体，老实说，直至13世纪，古代文献都没有提到这个字。一般地，文献讲得很多的是领地，至于居民本身，从来没有说过。因此，是否有一个时期领地使集团的生活化为乌有？可以相信这一点。但是，历史上反面的经验说明，文献中的沉默取决于事实，而不是取决于论证。然而，在这里，罪恶祸首却是证明。我们所有的资料几乎都有领地的起源，而大多数共同体在16世纪前却没有档案。另外，长期来，反映其存在的关键内容都在官方法律之外消失。事实上，共同体在获得法人资格前，只充当合伙人的角色。正像雅克·弗拉谢说的，在几个世纪里，村子在我们社会中是一个"无名演员"，然而，许多迹象却反映了它的生活和活动。

在空间方面，乡村共同体是通过土地的界限确定的。这些土地受制于各种共同经营的规定（临时耕种法则、公共牧场、收获日子等），尤其受制于居民集团的集体约束。在敞地地区，也就是说，在居住十分密集的地区，它们的边界是很清楚的。领地包括了应向同一位主人缴纳地租和服劳役的土地面积；在这些土地上，主人可行使其帮助和指挥的权利。这两种轮廓是否吻合呢？有时，当然吻合，尤其在整个地新建的城镇。但是，经常可能的是不一致。当让与，尤其是授予的做法把大量古代领地分成小块后，时代越近，情况越清楚。但是，法兰克的庄园经常拥有分散在许多教会辖区的份地。在领地制度起作用的所有欧洲国家，都可看到这种情况。如果说法兰克或法国的领地主应该被看成是村庄古老首领的继承人，那么，需要补充的是，表面上，在同一地方，一些不同的势力在发展。无论如何，这简单的看法从地形学上反驳了共同体可以完全被领地吸收的思想。乡村集团，像城市集团那样意识到自己是一个整体，有时激烈反对领地分为小块。在香槟地区埃蒙维尔，村镇及其土地分为8—9种从属关系。其中，每一个都有其法律，但至少从1320年起，各领地的居民毫无区别地服从于治理土地的共同的陪审员。[21]

乡村小集体在反对自己的敌人过程中不仅获得了更为坚定的意识，而且逐渐使社会承认其生存的愿望。

在反对其主人时，首先，经常使用的是暴力。13世纪一位传教士写道："多少奴隶杀了领主，烧了他们的城堡。"[22] 作为这个悲剧锁链上的一个个环节，有821年法兰克国王敕令揭露的佛兰德"奴隶"阴谋集团；有在1000年前后被公爵军队屠杀的诺曼底农民；有在1315年私自挑选"皇帝"、"教皇"的塞诺内农民；有百年战争时的雅克团和图香团；有1580年在穆瓦朗被捣毁的多菲内的联盟；有在亨利四世时期的佩里戈尔"晚上小心"集团；由绍讷"好心公爵"联系起来的布列塔尼起义农民；有在1789年炎热夏天期间城堡和文物纵火者。对1789年骚乱的戏剧性插曲感到惊奇、愕然的泰纳称他们为"自发无政府主义"。无论如何，这是古代无政府主义！对于这位消息不灵的哲学家来说，这似乎是一种新的闹剧。其实，这仅是一种传统现象的反复。长期来，它一直很猖獗。传统上造反的原因几乎是一样的，神秘的梦想，强烈的基督教原始平等观，这种思想并不期望通过宗教改革而发扬地位低下的人们的思想。在他们提出的要求中，混杂着一些正确的东西，但

经常由于大量小的不满和有时可笑的改革目标而变得目光短浅（1675年布列塔尼农民法宣布取消全部什一税，由神甫的税收代替，还宣布限制狩猎、磨坊使用权，宣布在做弥撒时，以用税金购买的烟草和圣体面包，来满足教徒等）。[23] 最后，正像古老文献中所说的，那些“硬头颈”平民们的首领，那些阿兰·夏埃梯告诉过我们的深受领主痛苦的人的首领，几乎经常是一些农村的祭司。他们同自己的教徒同样不幸或差不多同样不幸，他们比一般教徒更能看到自己在一般情况下的痛苦。一句话，他们面对受苦的大众准备负担起向来由知识分子所承担的发酵剂作用。老实说，欧洲的特点是与法国一样的。社会制度并不仅仅通过其内部结构，而且还通过它引起的反作用来表现其特点。一个以上对下的指挥为基础的制度，在一定时刻，可以起到相互真诚援助的作用，而在另一方面，双方又可能发生激烈的敌对行动。在仅仅记录和解释现象之联系的历史学家看来，农民的造反不可避免地产生于领地制度，正如资本主义企业发生罢工一样。

无论如何，由于没有组织性而不能建立持久的基础，两次重大起义几乎都遭失败，最后被镇压。比这些一时冲动的活动更多的，是乡村共同体顽固继续的明争暗斗，它们可能是创造性的。在中世纪，农民最热切关心的是组成牢固的村民集团，并使人承认其存在。有时，他们在宗教机构方面做文章。教区的领地时而相当于一个共同体，时而同时包括几个管辖区。领主，更确切地说，领主之一，成了教区的首领，他任命或向主教提名委派神甫。领主由此剥削了许多应归于教会的杂税。但确切地说，领主关心的是抓住这些权利的利益，而不是将这些权利用在真正的用途之上。而教徒上关心的，正是领主所忽视的，特别是由教徒们自己维修教堂。教堂是乡村茅屋间唯一大而结实的建筑物，难道它在用作上帝的房屋的同时，不应又是人民的房屋吗？在这里，人们举行集会，磋商共同事务（除非人们满足于十字街口的小树荫，或者，简单地选择墓地草坪作为会议地点）。有时，教会圣师极为不满，因为人们在这里堆放大量的收获物，在这里避难，危险时甚至在这里自卫。中世纪的人比我们更倾向于随便但不失尊重地对待圣物。在许多地方，最晚自13世纪起，教堂的管理形成了由教徒们选举，教会当局批准的“教堂财产管理委员会”，作为居民相遇，讨论共同利益，一句话，作为认识他们共同责任的场所。[24]

与这种官方教会机构相比，另一类宗教协会团体更有自发性、灵活性。但这种团体由于供应精神食粮，因而在共同活动中具有结伙的性质，甚至还包括了几乎革命的意图。大约在1270年，巴黎北部的卢夫尔人，组织了这类团体。它的目标是如此天真，简直是超过了简单的虔诚，即建造教堂和偿付教堂的债务，无疑地，还包括维修公路和水井。这还不是一切。该团体还建议"保留村子的权利"，保护他们不受领主——国王的人、镇长的危害。他们通过誓言把成员联在一起。他们通过用小麦支付的捐献，有了共同的钱财和食粮。他们无视领地法律，选举了调解纠纷的"镇长"。他们还不顾只有领主才有权发布通告的规定，自己公布了批准罚款的治安条例。当有些居民不愿意同他们联合时，他们就与这些人断绝往来，不向他们提供劳力帮助，这一招是村民们仇恨的最好武器。[25]

但这毕竟只是迂回的道路。乡村共同体作为世俗的团体，加入了正规集体的行列。

那些在中世纪就已完全达到了这个目的的团体，在吸取城市初期变化的经验中取得了成功。在许多城市，人们看到，在11世纪、12世纪或13世纪，资产阶级通过宣誓相互帮助，联合在一起。我们在前面已指出，在固守等级观念的人看来，这是千真万确的革命性行动。因为，这种新的诺言并未模仿古代忠诚和尊敬的誓言。所以，他们之间不是依附的关系，而仅仅是平等的联系。宣誓组成的协会，以及由此结成"友谊"，称为"公社"。当它的成员很能干、精明，碰上幸运的形势时，他们终于在明文规定中使领主承认了集团的存在和权利。然而，农村和城市没有形成单独的世界。千丝万缕的联系把个人联在一起（例如，巴黎的资产阶级在圣路易时谈判圣母院教务会农村奴隶的解放问题），有时，这种联系把各个组织联在一起。奥尔良的皇家村庄在路易七世时，通过与城市同样的宪章，从奴役下解放出来，当然，费用由大家共同分担。城市和乡村的界线同样是很不清楚的，许多商业和手工业的市镇同时又是半农业的！不止一个纯粹乡村居民点却企图组成公社。可能还有更多我们从来不知道的。因为，这些努力中的大部分都失败了，被我们遗忘了。我们只通过领主公布的一些禁令，了解到13世纪法兰西岛乡村的共同体的发展趋势。在完全实行敞地制的地区，大量的农民既没有确切的数目，又没有财富，更没有与城里商人团体的牢固联系，肩并肩地在城市的城墙之外。某些村庄或村庄联盟——若称之为联邦，则数量上嫌太少——到处赢得了公社契

约。在奥克语地区，公社一直比较少。从13世纪起，人们习惯于称呼已获得相对自治的城市公社为“执政府”。14世纪，尤其是15世纪时，这些“执政府”中的大多数，仅是比城市更乡村化的集团，有时，甚至是纯粹的村子。南方的这些村子紧靠在它们公共广场的周围，有小城市的气魄。[26] 这种取得了公社或“执政府”名称的集体成为常设机构，它并不同自己的临时成员一起消亡。法学家从13世纪起按照罗马方式重新提出了法人资格的理论。这种理论承认法人为集体存在，是一个“综合体”。它有自己的标志，有法律上独立的人格，有由居民命名的、但或多或少在领主控制下的官员。一句话，作为社团，它在法律上已取得了显要地位。

但是，大部分村子从未达到这种地步。领主同意的特权契约，12世纪起，有相当多数不是公社契约。它们将古老的习惯规定下来，并使之有利于平民。然而，它们并没有产生一个集体的人称。一些法学家，例如，后来当上克雷芒四世的教皇居伊·富尔克，于1257年证实了所有居住在居民点的人群被看作“综合体”，可以选举代表。[27] 这种宽容的论点一般地没有被遵循。在不合法存在的共同体，法律思想在长期中只是暂时的存在。居民是否需要调整一些共同利益，例如，与领主商量特权的购买，或者埋怨一些损失？最晚自13世纪起，正式承认（习惯上则更为古老），他们大多数可以签具契约，确定法律方面的事情（在这方面，王宫有时很受欢迎，即使是那些反对伸张正义的领主），或者，出于这样或那样的目的，他们可选举代理人，人们习惯于称呼这些人为“检察官”或“居民代表”。逻辑上，决议书和委托书只是对选举他们的个人产生影响。然而，13世纪时曾是一个高级官员的最著名的法学家博马努瓦尔承认，大多数人是愿意加入集体的，但有一个条件，即，大多数人包括最富有的一些人。这是毫无疑问的，因为，人们不愿让穷人压垮“mieus soufisans”；而且，这也是根据这样纳税倾向，即在与城市的关系中，它鼓动君主主义制度，同时，还应在旧制度末指导乡村会议的管理政策。专有名词反映了法律的模糊：这些不一定存在的协会叫什么名字？1365年，香槟省四个村子同属于一个教区，习惯于与第五个村子一起活动，这招致了严重的麻烦，以致不得不用“团体”、“公社”的字眼表示它们之间的联盟。他们向高等法院解释，他们没有使用这些字的“本义”，只是为了马虎表示他们没有涉及“一个又一个”的个人。[28] 然而，法律条文早就习惯于给进行诉讼的“团体”定名，当然不是公社，也不是作为对法人资格

否定的在某个地方居住的某些居民。他们通常从地点上说“共同体”，这是一种很笨拙的意义。一旦事情结束，检察官、代理人就消失在人群中，表面上，集团又化为乌有，或者至少处在停滞之中。

然而，逐渐地，这些代表机构——居民的集会、检察官、代理人——稳定下来。在这种情况下，领主的税制要求通常承担纳税的平民合作，由他们自己在农户间分配人头税或其它类似的税收。国王的税制继承了这些习惯。拒绝支持领主的中央政权，怎么能放弃对地方集团的依靠呢？在战胜封建的无政府前，加洛林王朝已试图将货币与度量衡的监督权托付给由居民选出的“陪审员”。[29] 在重新变成君主政体的法国，随着行政管理权力的发展，它们越来越经常求助于共同体，以便实现整个治安、军事和财政的目标。同时，它们还指导政府机构运行的调整。在旧制度下，尤其在18世纪（那时，主要是官僚机构），对于大部分地区和另外的或多或少紧靠的地区来说，一系列法令在有利于富裕农民的基础上组织各级会议，规定居民代表的长期性。但是，他们处在领主和总督的双重控制之下。居民能否不经领主同意而举行会议？法律是易变的，上奥弗涅的习惯回答说可以，下奥弗涅的习惯回答说不可以。然而，最经常的，这种赞同被认为是必要的，除非由国王代表的赞同来代替。这正是卡佩时代末法学试图解决的。[30] 经常地，只有当法院或总督批准时，决议才应执行。在这种情况下，起支配的是不明确性。权力的冲突常常有利于村子。把这些公开写进法令，实际上使其进入相当狭窄的联系。这是为最终接纳进入体面的法人社会而应付出的代价。

* * *

乡村共同体需要几个世纪才能强行闯入这道大门。但它不需要人们的批准。整个古老的农村生活必须以这样一个构成坚固的集团为前提，以显示集团的存在。

首先，在敞地制地区，有各种集体的约束，包括公共牧场，强制轮作和禁止圈地。老实说，当这些规定被违反时，一般来说，不是由村子来审判的。在古代法国，自法兰克法制崩溃起，只有国王和领主的法庭，而没有其它法庭。即使由贵族审判的思想最终获得胜利的时候（由于地区不同，这个时代在各地有早有迟），也还发生农民占据领主席位的事情。13世纪，单一审判制度正在大规模进行，巴黎教区

的市长在奥利宣布判决书之前，必须征求“老好人”的意见，他们当然是从耕农中挑选出来的。[31] 然而，这些法官代表的是领主，而不是集体。在中世纪，当个人执行的古老习惯还占统治地位时，一般地，它容许被损害的集团进行报复。靠近巴黎的瓦朗通的居民在共同的沼泽地里不是找到了羊群吗？它们在这儿本是无权牧食的。还在13世纪，他们可以抓住牲口，把它杀掉，吃掉。[32] 但是，这些暴力越来越被一些简单的抵押所代替，诉之以在通常法庭前的法律行动。同样，除了一些享有特权的村子外，只有土地的最高长官才有最终的处罚权，有时给受害的共同体一部分罚金，而根据最初城市社会中流传同样很广的习惯，人们很自然地倾向于把这些钱在“小酒店”里喝掉。[33]

但是，谁来实行规则？说真的，基本上它们没有被实行。因为，它们是习惯性的，集团是从传统上接受它们的。另外，这些规则与被争议的整个制度在物质和精神上存在如此紧密的关系，以致似乎它们才真正具有事物的性质。然而，有必要对一些古老的规定加以某些充实，例如，改变放牧的方式，为了使耕畜优先放牧，有时保留这个田区，有时保留那个田区用作牧场；当一个新地区被垦殖时，就在那里确定一系列的轮作制度，甚至有时改变整个管辖区的轮作制；最后，确定变化不定的收获庄稼或收获葡萄的日子。在这种情况下，谁决定这些的？

即使在已知的时代和地区，也不可能对这个问题作出同一的回答。当然，只有领主才合法地掌握着指挥权，发布“通告”。城市尽极大努力之后，是可能从领主那儿得到一部分这种权利，而村子却从不可能，或几乎从不可能。实际上，这是简单易行的，它经常容许集团有某些创造性。其传统无疑已有千年以上，而且由于这些创造性长期得以被容许，它们已经具有了法律的力量。各地的不同情况决定着职权的分配。1536年西托修道院的僧侣们力图改变日利牧场传统的放牧日子；居民们则在法庭上拒绝了他们的权力。1356年靠近巴黎的布吕耶尔城堡的老爷只确定收获葡萄的日子。离那里不远的蒙泰弗兰，只要得到领主同意，农民就可自行确定收获日子。同样，在奥塞鲁瓦的韦尔芒通，1775年，领主的代理人（在国王的情况下）徒劳地想从村民会议手中收回这个权利。[34] 再没有比有关任命的习惯更加具有特点的了。有时，农民参与官员的选派，这些官员以领主名义担负征税

或裁判的责任。但是，在英国经常出现的情况在法国却是很少的。很经常地，在选择乡村小官员时，他们有权发表意见。在靠近沙特尔的尚福尔，自12世纪起，他们选举公共烤炉的面包师。在讷伊苏克莱蒙，人们于1307年选举了共同的牛倌。在伦日斯，作为领主的代表，市长于1241年5月设置了葡萄的看守人，但这是在同时听取了领主自己和居民的意见后才作出的。在洛林的蓬托瓦，18世纪时，三个"田野看守人"中，二个是被居民任命的，第三个由领主任命。相反，在靠近那里的领主隆日维尔修道院院长却坚持优先挑选各村庆祝领地节日的小提琴手。[35] 总之，在这些不一致和公开被拯救的领主政权原则间，集团的行动在这些小而严重的乡村纪律问题中，实际上仍然有很大的影响。

而且，这些活动只要有必要，就可以在各种合法形式之外，甚至违背合法性，毫不犹豫地在长形敞地地区进行，古老的传统，作为土地的核心，使易于专制的共同体精神成为必要。集体劳役的主要力量应归功于公共舆论，有机会的话，舆论可以用有效暴力来代替纯粹精神的压力，这是我们知道的。但无疑地，在乡村群众中，最意味深长的表现，是联合和反抗不可征服的思想，在现代，通过传统习惯，它已成为其固有的基本因素，在皮卡第或佛兰德平原，人们还能觉察到这些因素，尤其在洛林，还有一些相似的倾向。有些习惯，时而以市场权的名义（农民眼中的"权利"，从法律角度来看是滥用），时而表现为闻到火药味的名义"不同意"或"厌恶年贡"（在佛兰德，称作 haet vanpacht）。[36] 由经济变化所引入的临时地租，就是对曾建立了永恒地租习惯的那些古老世袭观念的挑战。大土地所有者只是在按时签约时，可以力图保护其利益。当租约期满时，如果他拒绝在几乎类似的条件下与原来的佃农重新签约，不幸就会降临到他头上！不幸尤其要降到新来的租户头上，如果他们成为"目标"的话。这些租户一般是村里的外来人，本地人是不愿，也不敢违约的。如果有一方感到自己的权利受到损害，那么另一方将付出沉重的代价。他们采取抵制、偷窃、暗杀等"铁和火"的惩罚办法，这已不是太过分的了。这些农村人的要求甚至还走得更远。他们要求在土地出售时，佃农有优先购买的特权。甚至，农业工人，"割麦者、打场者、牧羊人、森林看守人"，都把自己看成是不得罢免者和世袭者。尤其是牧羊人，路易十五时，在拉昂和吉斯地方，他们"通过威胁，动手打人，行凶杀人"，成功地保障了其"家族"的真正垄断。自17世纪起，国王的条例徒劳地禁止这

些做法。一个官方报告说，这些做法在佩罗讷、蒙迪迪耶、鲁瓦和圣康坦的皮卡第大法官管辖区，使“土地所有者”成为“虚假”的概念。苦役的恐吓也没有阻止这些顽固者继续干这种事。1785年，亚眠的总督在公布新的法令建议前，寻思他的骑警队是否足以“提供需要的骑兵，以镇压造反者”。与以前的总督或法院相比，新法国的省长和法院长官不是更幸福了。因为市场法则与具有特点的传统所偏爱的大土地所有者十分相适应，而后者是与“旧制度”下领主或各种小块土地集中者控制的所有制一脉相承的，所以它已越过19世纪，而且无疑，至今仍未死亡。

＊＊＊

但是，集体经营土地的存在，在集团成员间，在市镇管区的一些土地制度里，形成了比耕地上的徭役更加强有力的联系。18世纪末，雷蒂夫·德·拉·布列顿写道：“萨西的小教堂由于拥有公社，像大家庭那样进行管理！”[37]

公有地的益处是多方面的。荒地和森林为牲口保证了牧场的补充。这些，无论是草地，还是休闲地，在通常情况下是不可能做到的。森林还给人们以木材和成千种人们习惯于在树荫下寻找的其它产品。在沼泽地，有泥炭和灯心草；在荒原，有用作垫草的荆棘和草皮块，有染料木或用做肥料的蕨类植物；最后，在许多地方，还保留着用以临时耕种的可耕地。人们应该寻思的，是在各个时期和各个地方，如何调整它的法律地位，而不是它存在不存在。因为，在古代，农业还未实现个体化，小型经营不能提供的食品，很少能找到购买的办法，因此，没有它，就不可能有农村生活。

在开发这些宝贵财产的过程中，比村子自身更广泛的人类集团有时发现了联合的理由。有时一大块土地，一座森林（例如，在诺曼底的鲁马尔森林），更经常的是高山牧场，被一些共同体单独使用，所以发生这种情况，或者是由于较大集团的分裂，或者是由于开始时就独立的各共同体有必要使用位于它们间的土地而导致协议的产生。比利牛斯“山谷”就是用牧场作为纽带联系起来的联盟。在最经常的情况下，公有地产是村庄或小村子中可耕地的附属部分或延长部分。

从法律上讲，理想中的公有地是这样一块土地，在这块土地上，只有集团的法律，没有其它的真正法律。在中世纪的法律词汇中，它表现为居民共同拥有的自由地。像这样的集体自由地，人们可以找到一些例子，但非常稀少。[38] 在共同经营的土地上，像在整个管辖区一样，各种法律和等级化制度经常纠缠在一起，例如有领主的法律，受其支配的领主的法律，农民自身的法律。比起个体经营的土地来，这些法律的界线仍然是长期更加不清楚。它们只是在激烈的讼诉斗争期间才被确定。

争夺公有地的斗争是事物的常理。历来斗争双方分为领主及其臣民。自9世纪起，法兰克的司法程序（它是在瑞士德语区的一家修道院，圣加尔修道院草拟的，在我们高卢没有同样的司法程序，那纯粹出于偶然）为我们描述了某一宗教机构与居民关于开发森林的讼诉。[39] 通过对共有土地的独占，千百年来的土地暴动发泄了人们最古老、最经常的不满。编年史专家纪尧姆·德·朱米埃热在顺便提到于1000年时暴动的诺曼底农民时写道："他们要使河水和森林的利用服从于自己的法律。"诗人瓦斯在稍后一些时候曾用热情的诗句反映了这点："我们人数众多，/保护我们自己不受骑士的压迫。/我们可以到森林去，/砍伐树木任自己挑选，/在鱼塘里垂钩钓鱼，/在森林里猎取野味；/在森林、在河流、在草地/我们随心所欲对待万物。"人类劳动的双手从未动过一切：草、水、荒地，不属于任何人所有。这是社会意识的古老的基本感性。11世纪，吉尔特勒修会的一个修士谈到一个与习惯背道而驰、执意要求修士们支付牧场权的领主时说："他与一切正义作对，竟拒绝上帝在土地上为所有动物安排生长的青草。"[40]

然而，当大量的土地仍空闲时，争夺荒地和森林的斗争是不会很激烈的。结果，确定公有地法律地位的需要还不迫切。领主在荒原和森林上经常与在耕地上一样，行使着同样的最高实际权利。当然，最高不是绝对的，因为一般来说，一个人总是另一个的属臣，他们之间存在着臣仆关系。封建等级制度的权利就这样凌驾于他们的权利之上。但是，这里仅限于与村庄有直接关系的领主，他们是附庸关系长链上的第一个环节。这里，荒地对领主的从属关系一般反映在租金的偿付上，这些租金是由使用土地的居民，或者作为整体，或者作为个人，被迫交纳的。因此，我们是否可以说公有地是属于领主的呢？很难讲，因为，农民的使用（很自然地，领主作为首领同时参与开

发），按其方式来说，同样是有力的权利。同样情况下，它们没有被传统所认可和保护？在中世纪的语言中，人们没有用这个如此有力的名词，称呼这个或那个村子所具有的共同使用土地为“习惯地”？这种思想状态的完美表达是由法兰克时代的一些条文提供的，这些条文在列举村庄的附属物的同时，很少立证注明公有地的存在。表面上，这是很反常的现象。在给予的、售出的、真正自由的个人财产中，竟要标出“公共土地”！这就是说领地不仅包括由主人直接开发的部分，而且也包括使其统治扩大，需要纳税的地方：即租地（即使它是世袭的）和由集体使用的公有地（它比起佃农法定的个人占有来更受人尊重）。大约1070年，在比利牛斯这一边的鲁西永实行的巴塞罗那的习惯法写道：“公共道路，河流，泉水，草地，牧场，森林，灌木丛，岩石……属于领主，但他们不能将这些作为自由地”，这就是说，他们关心的不能只是他们自己的权利，而完全没有其他人的权利，“也不能由领主控制它们，相反，任何时候，它们的使用权掌握在人民手中。”[41]

巨大开垦地的出现，使荒地日益减少。冲突不断尖锐。一般地说，公有地并非领主用来作为扩大他们自己耕地的工具。实际上，领地到处都在缩小。在荒地上用犁耕作，以代替共同畜群的游牧，这项工作经常由领主承担。这些处女地是准备分给佃农的。这些新土地的垦荒者和地租的受益者，从中取得了很大利益。相反，共同体却丧失了它的使用权和自由清理林地的可能性，其利益受到损害。正是为了直接坐收渔利，领主才力图独占公有地。他们通常追求什么呢？一块从此单独留给其牲口的放牧地。在这个保留地衰落的时期，羊舍只需要较少劳动力，它是比农场还更重要的领主经营，或者一些特别有利的产品。它不是涉及沼泽地吗？那是为了泥炭。阿德尔的神甫朗贝尔写道：“大约在1200年，吉内伯爵的长子马纳塞让人为他在沼泽荒地挖泥炭，而这些沼泽荒地在过去是作为公共财产属于阿德尔教区所有居民的。”尤其当由集体支配使用的土地上种了树木时，领主的贪婪就转向木材。正像人们所知道的，木材变得越来越珍贵。在法律界线不清情况下，最认真的人是很难理解这一些的。无疑，在作为土地独占者的贵族看来，从下面的事例中是可以找到足够的证据的。1442年，塞纳斯的领主在占领了自己的普罗旺斯村庄荒地后，很坦率地表示：“领主与其臣属之间必须有所区别。”[42] 但农民们并非乖乖地受人摆布，分配和“瓜分”却发生了。领主获得了过去属于共有的一部分土地

的充分支配权，而共同体通常通过年贡的方式保留了其余土地的使用方便。因此，这场危机在很多地方，导致对一部分古代公有地上集团权利的正式承认。目前，我们好多市政当局的财产起源，可以追溯到这类行动上。

更严重的新危机，起源于16世纪。面目一新的领主阶级，以其全部热情和灵巧，涌向大的开发事业。资产阶级和富裕农民也与它们一样成为土地的集中者。法律思想的转变正好为他们的贪婪正名。当实际权利发生重叠、混杂时，法学家们忙于代之以一个所有制的清楚概念。在公有地里，正像在其它土地上一样，必须找到一个罗马字意义上的主人，人们通常推断出，这便是领主。在这纯洁的想法上，人们加上了一个遗传学的论点。作为例外，今天的历史学家们有时在重新考虑这个论点。起初，人们认为公有土地只属于领主；至于居民，他们只能从老年人的转让中得到自己的使用权，仿佛村子必然比它的首领更年轻。自然地，这些理论家是不容许放弃共同体利益的。但是，根据13世纪起已开始成形的法学理论[43]，他们一般倾向于只承认通过缴纳租金而被批准的有效性。而纯粹大方的“让与”，至少从表面上，似乎很不牢固，在这种情况下，人们怀疑是否有真正的礼物，或者，从使用角度看，是否只是一种简单的滥用。所有这些无不带有犹豫和差别。法学教授、实践家、管理者们，意见很不一致，只是并无多大成效地把一种分类引入共同财产中，这种分类是根据领主或其臣民间对立矛盾的可变量计算、考虑的。但是，受这种思想影响，用理论武装起来的领主、其手下的法律界人士，甚至怀有强烈阶级意识的法院，都愿意看得更简单、更粗糙。1736年，雷恩高级法院总检察长直截了当地采用了领主的论点：“所有的土地，无用地，空地，在布列塔尼都是封地领主们的专有财产。”1270年6月20日，一份协议禁止勃艮第库谢的领主在没有征得居民一致同意的情况下转让“城市共同体”。尽管这些条文如此清楚，自1386年起一直持续到1733年的三个半世纪中公爵领地的议事会议，通过高级法院决定：“广场，街道，马路，公路，小道，荒地……以及村子的其它公共场所”都是属于领主的，可以任其“自由”支配。1777年杜埃高等法院拒绝记载国王的一个告示，因为，在这个告示里，提及了“属于”共同体的财产。他们认为，应写成共同体“享用”的财产。[44]

事实上（各省或全国三级会议上，使用者的陈情书雄辩地证明了这一点），16世纪以来，反对公有地的冲突变得越来越激烈。它具有多种形式。

首先是单纯的、简单的侵占。领主滥用其指挥权和法律。1576年在布卢瓦地区三级会议上，第三等级的代表说：有些领主"为自己的利益，按自己的意愿进行判决，他们夺取贫苦的臣民们享有使用权的空地、荒原和公有财产，并剥夺臣民们反映其权利的有关条文"。作为农民的富裕土地所有者，也利用了财富所给予他们的权势。18世纪一位农学家说过，在农村里，一切会屈服在财产面前。1747年，奥弗涅地区克劳巴的人抱怨，"村中的居民热罗·萨拉一帕泰贡，由于是富人，是村中的头面人物，……就扩大其私人的权力，甚至把属于村子的公社大部分土地圈围起来，并和他的土地联接起来。"[45]

有时，独立是比较阴险和狡诈的。但从法律上说，它是无可非议的。富裕的农民用很低的价格收买一部分公有土地，或者，领主要求重新划分土地。这种行动本身对共同体并不是必然不利的。因为，它巩固了属于他们的一部分权利。但是，当分配条件变得过于苛刻时，它对共同体就变得不利了。许多领主要求得到被分财产的三分之一。这就是"挑选"权。在现代，它通过法律被广泛使用，可是在1669年，君主制本身还很难承认它。无疑，原则上它是受限制的。尤其是开始时，所谓的让与应该是免费的。实际上，这些使田地摆脱许多苛求的保留权利，不是一直十分严格地被遵守的。

最后，农民作为个人，不是唯一负担借贷的人。我们已看到，正是这些借贷帮助大土地买主有效地合并小块土地。共同体也是经常负债的，而且债务很重，尤其在战后重建工作中，必然要为许多共同利益支付费用，还要满足国王和领主未来的税收要求。为了摆脱这些负担，出现了全部或部分出售公有地的愿望。领主当然主动促进这件事，他们或者打算自己购买，或者借机要求使用挑选权，作为对他失去的土地支配权的补偿，从而，他希望不费力气地取得一部分礼物。在洛林，习惯或法律使他们获得向居民征收三分之一税收的权利。这些出售有时是可疑的；它们有的公开进行（例如，1647年，国王的一个通告指责一些人借口偿还"空头"债务而急于抛售共同体）；有的由自己确定价格。但正在显示出效果的利息压力以及许多经常难于管理的乡村小集团的可怜财经状况，都使出售变得不可避免。1590—1662

年，勃艮第的尚多特尔村曾三次出售其公有地，头二次由于受骗或错误而被取消，最后一次（出售给第二次的相同买主）取得了成功。

自然地，这种演变遭到了强大的抵抗。即使在最明显的滥用前，农民的确仍然犹豫进行鸡蛋碰石头的斗争。1667年，第戎的总督写道："所有的公有地都被共同体的领主或者被政府当局的成员侵占和强夺，如果穷苦农民不遭虐待，他们绝对不会埋怨不满的。"[46]"土地税实施法"的伟大作者弗雷曼维尔写道："居民们敢对有势力的领主表示不满吗？"然而，不是所有的人如此容易被吓唬住的！在布列塔尼，大约在18世纪初，领主们开始大量地"转让"荒原，就是说，把它们租给耕种和造林的承包人。个人据为己有这个进程的明显的标志是在被夺去的共同使用土地周围建立起了土墙，武装的人群经常来破坏这些妨碍人的和带有象征意义的围墙。高等法院表示要严惩！真是白费力气！在农村是不可能找到证人的。在普卢里沃荒原周围的一些围墙被推倒后，领主公布了揭露罪犯的罪状书。但是，有一天，在有关的两个教区交界处，人们发现了一个绞架，底下是一个坑，碑文是："谁若出卖同伴，将被带到此地。"[47]

农民群众反对的另一个权力是君主制度。它的官员，作为乡村集团的保护人而征税和征兵。1560年，奥尔良的法令使领主失去了有关公有地产诉讼的"最高裁判权"。自那时起，有时从全国范围，有时从局部地方范围，接连公布了一系列的法令，禁止转让，取消一些时候已进行的出售和"挑选"，组织关于共同体权利被侵占的"研究"。高等法院采取有利于领主企业的政策。17世纪起，作为它们的习惯反对者的总督，采取了相反的立场。这种政策是必要的。因为这时在各个地区，人们对继续繁荣有点担心。人们在洛林公爵领地已经看到相同的结果。只是到了18世纪中叶，当"农业革命"（我们在后面还要研究）由于自身的性质反映了公有土地制度的作用时，统治者们才改变了立场（通过思想的逆转）。

但是，这些反抗中哪一个都不是很有成效的。对君主政权的反抗往往被税收剥削的担心所破坏。1677年和1702年的声明同意独占者至少暂时保持被转让的财产，只要其归还（当然给国王）近30年来征收的果实。农民经常局限于无结果的"民众的不满"。有利于领主和富人的公有土地分割，在现代是全欧洲的现象。同样的原因到处在导致公有地分割，重建大规模经营的倾向，个体生产者的进步，对为市场而

生产的担心，难以适应以金钱和交换为基础的经济制度的乡村群众的危机。共同体没有能力组织斗争以反对这些势力。因为他们自己很难像人们想象的能组成内部完美的联盟。

三、 阶级

我们暂时把领主放在一边，也不谈资产阶级。后者生活在附近的城镇里，在那儿支配、控制土地，从中渔利。这些人说到底并不属于农民社会。我们现在着眼于分析由直接在土地上劳动、生活的耕作者组成的社会。该社会现在不是，而且18世纪时也早已不再是真正平等的了。但是，人们喜欢从不同水平上来看最近时代中变革的作用。福斯泰尔·德·库朗热写道："18世纪的村子已不再是中世纪的村子了，不平等已引入村子。"[48] 似乎这些小的乡村集团出现了相当明显的阶级分化，而且分界线随着时代变化也不可避免地发生着波动。

老实说，阶级这个词是历史词汇中最模棱两可的词汇之一。重要的是明确它在这里使用所包含的意义。在不同时代，村民间的法律身份存在着变化，对其进行论证是白费力气的。法兰克时代的庄园像一面"多棱有色镜"，反映了各种不同的情况。它们之间的对照，比实际更为鲜明。在中世纪许多领地，越来越多的奴隶被解放，"自由"民与农奴生活在一起。要求农民社会的原始平等，并不等于拒绝承认这些不可辩驳的阶级差别。尽管所有平民服从的法律规定是不同的，但他们的生活方式相当类似，而且，大多数人的命运也相当近似，因此，他们之间绝不会造成利益的对立。总之，为了使我们较为方便、不太严格地使用词汇，我们不妨在承认法律阶级的同时，否定社会阶级的存在。然而，没有比这一点更不确切的了。

在中世纪前期的领地里，同一种类的份地（或者最初就是不平等的，或者不平等是机构衰落的结果）之间有时存在巨大的差异。在蒂艾，一户叫巴蒂洛的佃农家庭的自由民份地，大约有16—17公顷的耕地，38公亩的葡萄园和34公亩的草地。而唐及其妹妹，德芒什及其妻子、儿子，他们同样是佃农，两家共持一份自由份地，他们共同经营稍多于3公顷的可耕地，38公亩的葡萄，10—11公亩的草地。难道人

们会相信巴蒂洛及其邻居是处在同一水平的社会等级上？至于各种等级的份地间的差异是正常的。一个奴隶份地很可能掌握在例如佃农这样的人手里，他们在法律上同接壤的自由民份地的持有者一样平等，但奴隶份地经常是比较小的。最后，还有其小块土地未上升到份地的农民，作为hotises 或accolae 的持有者，无疑经常仅是在小块垦荒地上被承认的"占领者"，他们大部分属于地位还较低的阶层。

份地的瓦解有利租地的分割，它使这些差异更为突出。在中世纪，我们很难估计农民们的财产。然而，有些资料仍可帮我们作些细微的调查。1170年，在加蒂奈的三个领地中，人头税是以租地为基础的，按其价值的多少，缴纳2—48个旧货币。在圣路易时代，皮埃尔丰领地的王室奴隶为获得解放，必须支付其财产的5%，折成货币为1—1 920镑。老实说，这些人中的最富有者，肯定不是乡下人。但是，即使在中小家产（尤其是农户）之间，差距仍然是明显的。总体上看，大约2/3多的家产没有达到20镑，相反，1/7多的家产超过40镑。[49]

千百年以来，明显反映农民差别的有两方面的内容，一个是为领主服役，它反映了地位和权力的差别，另一个是更为经济性的，即耕畜的拥有或缺乏。

在中世纪领地，主人有一个以其名义行使管理的代表，这些官员在不同的地方有不同的称呼，如：市长，镇长，或法官等。在人权法中，没有什么条文规定他们的地位高于居民。有时，人们甚至可以从法律上发现，他们比拥有"自由"的平民的地位更低。因为，他们经常有奴役性的条件。这种关系的力量本来可以保证他们有一种较好的品德。但是，这个职位使他们得到了大量合法或非法的利益，尤其使他们得到了任何时候都会有的不平等的威信，特别是在暴力盛行和感情冲动的时代，他们有权指挥人们。在一定范围内，他们是首领，甚至有时他们是战争的首领。在存在危险或族间仇杀的情况下，他们不是也担任村子武装起义的首领？有时，不顾严厉的禁止，他们喜欢拿起剑和矛。由此，他们例外地获准成了武装骑士。通过其权力、财富、生活习惯，他们区别于被轻视的农民大众。这些领主的"官吏"一般是爱闹事和残暴的，但是永远忠诚的，而且，几乎是不可缺少的，他们很早就拥有巩固领主阶级地位的世袭权。实际上，领主对这些人的权力是担心的，并为此作了一定的努力，但正像受约束的租地一样，这

些人的职位从父亲到儿子代代相传。在12至13世纪，我们通过交换农奴的契约了解到，镇长的子女，宁愿从这个领地到那个领地，也要在这些家庭中选择配偶，坚持“在此范围内”结婚。这很明显地证明了这个范围正处在形成一个社会阶级。

然而，这是一个昙花一现的阶级，而且在法国一直缺乏特殊法律身份的证实。在德国，人们把它的地位放在贵族阶层的最下边，因为在德国从13世纪起，社会等级制度包含了很多层次。法国社会也是按照等级制度组织起来的，但方式比较简单。同样在13世纪，贵族由许多种势力组成，但是，公开地，没有更进一步的阶级划分。许多获得世袭骑士称号的低级官员融化在乡村绅士中。他们经常放弃职位，由领主再买回来。但领主不太希望保留那些变得不太听话的代理人。这些村子中的旧恶霸凌驾于农民集体之上，完全不再属于集体了。然而，另一些运气不好，不太能干的人则没有爬得如此高。领地的缩小，领主指挥权的衰落，领主越来越将收益另行出租的习惯以及对他们的怀疑，都使他们的职位越来越不重要。从那时起，按其生活方式和社会地位，他们只是富裕的平民，仅此而已。在11世纪、12世纪的如此显贵的官员们，到了13世纪由于分裂的结果而告消失，社会浓缩了，只分为贵族或农民。

从此，领主越来越少遭受世袭官员的侵害，越来越不承认这些低级官员的权力。现在在村子里，他们的主要代表，或者是受他们雇用的法官，或者是需要缴纳地租或具有地产的佃农。法官是一个资产者，不是我们这里要谈的。佃农，有时也是资产者，然而，是一个富裕农民。在这种情况下，这仅是一个特别富裕的“耕农”。

伏尔泰写道：“Colin 能见天日应归功于一个勤劳的耕农。”在18世纪的文学作品中，Colin 这个字是经常出现的。我担心今天的读者倾向于从中看到比“农民”更雅致的贵族风格的词汇。这将是一个错误。对于当时的人来说，这个词有很丰实的意义。自中世纪以来，人们注意到两类平民间的明显区别：一类人有马、牛或驴，其它等耕畜（自然，这是最富裕的）；另一类劳动时只有手臂。严格意义上的“耕农”“拥有马匹耕地”的耕农与靠力气吃饭的“臂力劳动者”、“庄稼汉”是不同的。劳役的状况使他们的区别更大。在瓦雷德，13世纪时，耕地和马车运输的劳役要求那些有犁有牲口的农民参加，而在主教封地上的劳动落到全部有犁或没犁的平民身上。在图卢兹的格里索勒，1155年，

“臂力劳动者”这个名字叫开了。无疑，在耕者之间，并非所有的人都是平等的，而是差别很大。当杂税分为几等时，领主的管理目光自然地转向他们的牛栏和马厩。正如我们说的，13世纪在阿夫朗什的居雷村，最穷的人被迫将牲口联合起来，拉同一张犁。在不易深翻的地区（例如淤泥地），难道不该有3—4对牛拉犁，以便划出沟畦来？这里又出现了新差别。在瓦雷德，那些把一匹、二匹、三匹、四匹，或者更多的马连在一起的平民之间有差别。在普瓦图的欧蒂兹河畔圣伊莱尔，11世纪时有2—4头牛的土地所有者之间有差别。大约在同一时代，在马里济—圣热讷维耶沃，有的穷人“没有牛”，有些农民有“整犁”，另一些仅有“半犁”。[50] 尽管有这些差别，主要的差别仍然是“臂力劳动者”和“耕农”。

所有者反对非所有者？不完全这样。他们之间对立来自经济方面，而不是法律方面。“臂力劳动者”经常有些小块土地（哪怕只是他的茅屋和院子）和瘦小的牲口。一份出版说明在叙述1096年稍前的契约情况时说：“拉伊埃的儿子阿莫里，在给蒙东维尔的圣马丹田园堡的僧侣们……2个佃农，他们只有够建房屋、院子的土地。”[51] 18世纪的文章对这些情况是描写得很清楚的。至于“耕农”，至少大部分很可能只是以临时租田方式进行着自己的经营。随着大土地所有制在现代的发展，这种情况变得越来越经常，而通过直接开发进行的经营则十分少见。耕农们是村子的真正资本家，他们利用众多的土地和大规模畜群，通过向贵族和资产者租种土地（资产者及其祖先曾经顽强地把这些土地集中起来）使自己在财富和威信方面经常胜过小土地所有者。自18世纪以来，佃农几乎已成为耕农的同义词，这一点决非偶然。今天，日常用语用租地这个字（没有任何法律上的确切意义）表示那些有重要意义的乡村经营。

臂力劳动者，没有牵犁的牲口，怎么耕种他的土地呢？有时候，他们甚至没有犁（在古代，无疑这是相当经常的情况）。1210年的一项条款，在考虑拉库尔迪厄修道院经营木材情况时预见到，人们将看到两种平民，“一些是用牛耕种的，另一些是用锄劳动的”。在沃克瓦，1771年的规划指出了“用臂力耕种的土地”[52]。但是，尤其在土地密集的地区，必须向较富的邻居借用耕畜和犁，有时这是免费的，因为在很多乡村共同体里，相互帮助是一种相当有效的社会义务，但更经常的是要报以酬金。这种报酬有时用现金，有时用实物，另外还

有以劳役方式支付，这是穷人向富人还债的一种习惯方式。因为，“臂力劳动者”很难靠其财产过话的，一般地只能以在耕农家干活为生，他是“短工”，“日工”。这样，两个阶级之间结成了合作，当然，它并不排斥他们之间的对立。18世纪末，在阿图瓦，“耕农”们不高兴地看到一些“庄稼汉”承租土地，而不是把他们的劳动力留给富裕农民，为了惩罚他们，就提高了耕畜的出租价格。不满是如此激烈，如此可怕，以致政府不得不下令制定了一个合法价格。[53]

敌对是一贯的。现代世界的经济改革使其更为尖锐。农业进入交换周期是真正农民危机的起源。最富裕、最能干的耕农利用它，只能变得更富。相反，许多劳动者却负债累累，不得不出售一部分财产，他们进入短工的队伍或至少逐渐接近短工的状况。但是，只要土地的新主人通过小农场方式经营土地，这些地位低下的人仍然有办法以货币地租或分成地租的形式，租种一些土地。但是，18世纪在许多省大规模进行的“农场合并”，最终把他们之中的许多人推入农业无产者的队伍。这时期的许多文章给我们描述了这些村子的情况。正如1768年里尔总督说的，在阿图瓦的一些行政区，“同一个农场主拥有一个共同体的全部耕犁，这使他绝对成为居民生活的主人，损害了农业也损害了居民。”[54] 1787年前夕，在相当多的共同体（例如在洛林，皮卡第，可能还有贝里），体力劳动者成了大多数。经济和技术方面的“农业革命”，大约在1750年开始改变法国大部分地区农村的面貌，这个农业革命和稍后时期反对君主制的政治革命一样，它们所面对的是一个非常多样化的农民社会。

---

[1] 我知道“份地”是一个不规范的词。在标准的奥依语中，应叫“meix”，但只在普罗旺斯语中叫“mas”。另外，各种方言中还有不同的说法。必须指出，“meix”或“mas”在今天和长期来包含了与法兰克时期的mansus 所表示的很不相同的实际情况。形式的变化和内容的更改要求摆脱现代主义并保留不同的意识。这尽管属于语音学的字，但历史学家习惯于模仿拉丁字，例如， Guérand 和Fustel 论著中提到的“份地”（manse）。

[2] 参见 M. Prou et A. Vidier，*Recueil des chartes de l'abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire*， t.I, 1907，p. 16；Zeumer，*Neues Archiv*. , t. XI，p. 331; L. Levillain， *Le Moyen-Age*， 1914，p.

250. 当然，那些文章中 mansus 含有或可能含有房子的意义的著作不包括在此。

[3] G. Busson et A. Ledru， *Actus pontificum Cenomannensium* ， 1902，p. 138.——在意大利，则是从公元6世纪起的：见 Cassiodore， *Variae* ，V.10. 关于词的含义（以及 Mommsen 在这个题目上的犹豫）G. Luzzato 有很正确的意见。见 *I servi nelle grande propriétà ecclesiastiche* ， 1910. p. 63，n. 3.

[4] *Polyptyque des Fossés* , 载 B. Guérard, *Polyptique de l'abbé Irminon* , t. II, p.283, c. 2.

[5] Bibl. Nat. , nouv. acq. lat. 1930, fol. 45 v° et 46.

[6] 参见 F.Lot， *Le tribut aux Normands* ，载 *Biblioth.de l'Ecole des Chartes* ， 1924.

[7] C. Th. XI, 20,6; cf. A. Piganiol,*L'impôt de capitation* ,1916, p. 63.

[8] 有一项有意义而重要的研究需要做，即关于连成一片的份地的问题。我不无惊奇地在勃艮第的奥舍莱发现过这种份地。参看 Pérard，*Recueil de plusieurs pièces curieuses* , 1664,p. 155.

[9] L. Lot, *Mélanges d'histoire offerts à H* . Pirenne, 1926, p. 308. 关于西部存在着整个一份份地属于一个持有者的情况，见 *Cartulaire de la cathédrale d' Angers* ， éd. Urseau, n° XX.其中有关于布列塔尼地区的一种与份地相似的称作ran 的经营地的详细研究。

[10] *Polyptyque des Fossés* , c. 14.

[11] 扎夏里主教在一封信里明确解释了"户"（casatae）的意思，他把 conjugio servorum 当作它的同义词（servus 在此取其广义，即领地上的附属者）。参见 E. Lesne，*Histoire de la propriété ecclésiastique* ,t. II，1， 1922，p. 41 et suiv.

[12] Bibl. Nat. , nouv. acqu. lat. 1930，fol. 28 v°（Anjou）.—Tardif, *Cartons des rois* , n° 415 et Arch. Nat. S 2072，n° 13（Villeneuve-le-Roi）.—*Revue belge de Philologie et d'histoire* ,1923，p. 337（Prisches）.—Arch.Nat. , LL 1351，fol. 7（Limoges et Fourches）.—Arch. Loiret, H 30^2 , p. 438 et Arch. du Cher, fonds de Saint-Benoît-sur-Loire, cartulaire non coté, fol. 409 v°（communiqu par MM. Prou et Vidier; Bouzonville et Bouilly）.—Flour de Saint Genis, dans *Bulletin du Comité des travaux historique, Section des sciences économiques* , 1896 p. 87（Semur）.

[13] 荷兰的类似例子，参见 G. Des Marez， *Le problème de la colonisation franque* , 1926，p. 165.在洛林，人们想对租地实行各种规定，但没有成效，见 Ch. Guyot, *Le Lehn de Vergaville* ,载 *Journal de la Société d'archéologie lorraine* , 1886.

[14] Magnus Olsen, *Farms and fanes of ancient Norway* ,1928, p. 48.

[15] 关于利穆赞份地，已由 M. A. Petit 的研究论文所指出。关于 mazades，参见 J. Bauby 的文章（还研究得不够），载 *Recueil de l'Académie de législation de Toulouse* , t. XXXIV.在布列塔尼，似乎已有小村子，可能来自简单的家庭共同体。这个问题还没有深入研究，参见 *Annales de Bretagne* , t. XXI, p. 195.

[16] Ch.De Ribbe， *La société provençale* , p. 387； R. Latouche，*La vie en Bas-Quercy* , p. 432.

[17] Jehan Masselin,*Journal des Etats Généraux* , éd.A.Bernier, 1835, p. 582—584.

[18] 参见 Arch. de la Vienne 的地图，瓦雷和安托涅的一些奇怪的地图（可能是18世纪的）。

[19] 关于这个问题最杰出的评注是 L. Lacrocq 的文章，*Monographie de la commune de La Celle-Dunoise* ， 1926.

[20] 安德烈·尚宗（1900—?），法国散文家、小说家，法兰西学院院士。——译注

[21] G. Robert 的文章，载 *Travaux de l'Acad. de Reims* , t. CXXVI， p. 257.

[22] Jacques de Vitry， *Exemples* ,éd. Crane, 1890, p. 64， n° CXLIII.

[23] La Borderie， *La révolte du papier timbré* , 1884，p. 93 et suiv.

[24] 1660年，在诺曼底乡村教堂财产管理委员会的司库参加了外省三级会议第三等级代表的选举。参见 M.Baudot，*Le Moyen-Age* , 1929，p. 257. 另外，在管理委员会公开建立前，人们看到信徒们参与了教堂财产的管理，如12世纪初的例子。参见 B. Guérard，*Cartulaire de Saint-Père de Chartres* , t. II, p. 281，n° XXI.

[25] *Layettes du Trésor des Chartes* , t.V. n° 876.

[26] 乡村"执政府"是朗格多克的特有现象，但在普罗旺斯，许多乡村共同体在"联合会"的名义上很早就获得了法人的资格。南方的村庄是真正的地中海"城堡"，与北方的村庄很不相同。

[27] E. Bligny-Bondurand, *Les coutumes de Saint-Gilles* , 1915, p. 183; 关于城市的情况，参照署名为里昂人的论文，Olim, t. I, p. 933，n° XXIV.

[28] G. Robert, *L'abbaye de Saint-Thierry et les communautés populaires aumoyen-âge* , 1930（摘自 *Travaux de l'Acad. Nationale de Reims* , t. CXLII, p. 60).

[29] *Capitulation* , t. II, n° 273， c. 8,9,20.

[30] 1320年3月，高等法院取消了蒂艾、舒瓦西、格里尼翁、安东尼和圣乔治新城村庄居民给予的委托书。因为它既不是"团体"，又不是"公社"。居民首先应获得自己的领主、圣日耳曼德普莱修道院院

长的同意。如果修道院在同样情况下，受煽动而缺席，那么，高等法院保留权利，以朝廷的允准代替缺席的领主。显然，这打开了调解的宽敞大门（Arch.Nat. , L 809，n° 69）。值得一提的是有一位法律历史学家试图叙述法学在这个问题上的变化。文献并不缺乏，但直至其开始进行时，还不能对这个事实上和理论上的严重问题说清楚什么，要说也可能说错（参看1339年与圣日耳曼德普莱修道院有关的另一件事，Arch. Nat. , K 1169A, n° 47 bis）。

[31] B. Guérard,*Cartulaire de N.D. de Paris* ,t. II,p. 17.

[32] Arch. Nat. , LL 1043, fol. 149 v° (1291). 有关以抵押代替屠杀牲口的事。参见第1211条，有关迈松的，见 S 1171， n° 16.

[33] Arch. de la Moselle, B 6337（1738年12月18日，隆日维尔，1760年9月8日，马尼）。

[34] *Revue bourguignonne d'enseignement supérieur* ， 1893，p. 407.—L. Merlet et A. Moutié， *Cartulaire de Notre-Dame des Vaux-de Cernay* , t. II,1858，n° 1062.-Arch. Nat. , L 781, n° 12 et LL 1026， fol. 127 v° et 308. -*Bulletin de la soc. des sciences historiques...de l'Yonne* , t. XXX （1876），1re partie，p. 93.

[35] L. Delisle, *Etudes sur la condition de la classe agricole* , p. 105, et *Olim* , t. III, 1，p. 98，n° XLVII. -*Cartulaire de Saint-Père de Chartres* , t. II， p. 307， n° LIV. -Arch. de Seine et Oise, H. Maubuisson, 54.-Bibl. de Ste Geneviève, ms. 356，p. 154. -Arch. de la Moselle, B 6337.

[36] 除地区性的地理、历史专题著作之外，还有1892年 J. Lefort 的著作，1899年 F.Debouvery 的著作，1906年 C. Boulanger 的著作。我借用了由 Boulanger 和 E. De La Poix de Fr minville 发表的一些论文和法令中的一些词汇，如 *Traité général du gouvernement des biens et affaires des Communautés* , 1760, p.102 et suiv. 以及 *La pratique universelle pour la rénovation des terriers* , t. IV, 1754, p.381, (cf. Denisart *Collection de décisions* , t. III, 1786, mot Berger）.关于洛林的情况，参见1666年6月10日查理四世公爵的一项

反对佃农"智力垄断"的法令：Fran ois de Neufch teau, Recueil authentique， 1784， II，p.144.

[37] *La vie de mon père* , 3e éd. , 1788, t. II, p. 82.

[38] B.Alart， *Cartulaire roussillonnais* ， 1880， p. 51（1027）；关于西班牙古老边境省的另一事例，参见 M. Kowalewsky，*Die Ökonomische Entwickelung Europas* , 1901 et suiv. , t. III, p. 430, n. 1.-A. Bernard et A. Brunel, *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny* , t. VI,n° 5167（1271）.

[39] 克洛泰尔第三有关勃艮第的拉雷的一张文书中似乎提及了某一公共地的事务，参看 Pardessus，*Diplomata* ， t. II， n° CCCXLIX.

[40] Guérard, *Cartulaire de Saint-Père de Chartres* , t. I, p. 172, n° XLV.

[41] 参照 Brutails 对该习惯法所作的注解所引起的争论。见 P. Lacombe *L'appropriation du sol* ,1912，p. 379. 我基本上同意拉孔布的观点，——仅仅在 alodium（自由地）和 dominicum（领地）两词的注解上有所保留。

[42] "Car reson monstra que differencia sia entre lo senhor et los vassalhs." Arch. Bouches-du-Rhône, B 3343, fol. 342(1442年1月28日）.

[43] *Olim* , t. I, p. 334, n° III et 776, n° XVII. -L. Verriest, *Le régime seigneurial* , pp. 297、302、308.

[44] Poullain Du Parc，*Journal des audiences … du Parlement de Bretagne* ， t. II，1740，p. 256 et suiv . —J. Garnier, *Chartes de communes* , t. II，n°CCCLXXI et CCCLXXII.—G. Lefebvre, *Les paysans du Nord* , p. 67，n.1.

[45] Essuile， *Traité politique et économique des communes* ， 1770. p. l78.—C. Trapenard， *Le pâturage communal en Haute-*

Auvergne ， 1904 p. 57； cf. Arch. du Puy-de-Dôme, Inventaire ， C. t. II. n. 2051.

[46] *Pratique* , 2e éd. , t. II, p. 254.

[47] Poullain Du Parc,*loc. cit.* ,p. 258.

[48] *Séances et travaux de l'Acad. des Sc. Morales* , t. CXII. p. 357.

[49] M.Prou et A. Vidier， *Recueil des chartes de Saint-Benoît sur Loire* , 1900 et suiv. , n° CXCIV （文中提到masures，也就是我们所说的农户）——Marc Bloch, *Rois et serfs* ， 1920，p. 180.

[50] Bibl. de Meaux, ms 64, p. 197 (Varreddes). —C. Douais, *Cartulaire de l'abbage de Saint-Sernin* , 1887, n° CVI (Grisolles).— L. Delisle， Etudes, p. 135, n. 36 (Curey). — L. *Rédet, Mém. de la Soc. das Antiquaires de l'Ouest* , t. XIV, n° LXXXV (St-Hilaire). —F. Soehnée, *Catalogue des actes de Henri Ier* , 1907, n° 26(Marizy).

[51] Depoin, *Liber testamentorum Sancti Martini* ,n° LXXX.

[52] R. De Maulde, *Etudes sur la condition forestière de l'Orléanais* , p. 178, n. 6 et p. 114.— Chantilly, reg. E 34.

[53] A. De Calonne, *Mém. de la soc. des Antiquaires de Picardie* , 4e serie, t. IX, p. 178—179. 对照由洛林地区的巴奈、鲁特尔芒热、孔代—诺尔腾、沃东库尔和瓦里兹等村共同呈上的陈情书第9款，载 *Quellen zur lothringischen Geschichte* ， t. IX.

[54] Arch. Nat. , H. 1515, n° 16.

第六章 农业革命的开端

标志着当代耕作经营方式来临的农耕技术与习惯的重大动乱，在整个欧洲依国家而异而日期不一，人们习惯上冠之以“农业革命”之称。这个术语很随便。在土地大变革与促使资本主义大工业诞生的“工业革命”之间，存在着某种类似，人们无法证实其精确性和建立在事实基础上的真正联系纽带。它强调现象的广泛与激烈。似乎应该在历史词汇中给予它一席之地，当然，条件是绝对避免概念上的模糊。整个农村史，从最初时代起就是一个不断的运动：限于我们涉及的是纯技术问题，难道还有什么比双轮犁的发明、以有规律的轮作制对临时性耕作的代替和开垦者对荒野、森林及习惯势力的戏剧性斗争更具有决定性意义的吗？无疑，我们的研究将涉及的这些冠以“革命”一词的东西是一个深刻的变化。那么，这是几世纪沉睡不动之后意外的震撼吗？当然不是，是突然的变更吗？更不是。这种变化已经历了漫长的岁月，甚至延续了好几个世纪。它的缓慢在法国比在任何地方都更显著。

这种农业变化有两个特征：旧时占统治地位的集体地役的逐渐废除和新技术的应用。两个运动有密切联系；只有当它们同时发生时，广义上的革命才得以产生。但是确切地说，它们两者都不是当代的东西；在法国，如同在几乎所有国家，——例如英国——对集体地役的反击远远早于耕作方式的变化。

一、 对集体地役的首次攻击：普罗旺斯和诺曼底

在普罗旺斯，过去一直严格地实行着公共牧场制度，就像其他敞地制地区一样。[1] 假如有时允许耕种者为了保证自己耕畜的饲料将一部分休闲田圈围禁牧，那么这种权力——如在格拉斯，是根据1242

年的法令[2]——只被限制在他们自己地产的很小一部分中。但从14世纪起，出现了一个反对旧习惯的强有力的运动。

中世纪末期起，这一运动发展得相当强烈，结果导致了法律改革的尝试。1469年，正致力于编纂关于公共权力的法典的普罗旺斯地区的三级会议向当时的君主国王勒内[3]递呈了如下申请："如同一切个人亲自占有必须使自己获益而不是使他人获益一样，三级会议请求将一切牧场、葡萄园、禁牧林地和其他一切可以圈围的占有地在整年中圈围起来，若有侵犯，责以重罚，然而在国王属地内实行的一切相反习惯不受妨害。"国王则恩准此案："鉴于提案公正无私，人人都应有权占有并支配自己的财产，准其奏折。"[4]实际上，这一"法令"——因得国王准许，它成了法令——对于已耕种的土地来说并不明确。解释者们众口一词地将它说成彻底废除强迫性公共牧场制。只是如同当时大多数法令一样，它不怎么被人遵守。这反映出一种精神状态。但真正的转变来自其他地方，即各地方自己的决定，一个市镇对自己市镇的决定。它至少延续了四个世纪，从14世纪到17世纪。若想写出一篇确切的描述文章，则需要拥有普罗旺斯几乎所有城镇或村庄的史料细节。人们将不会感到惊奇，我不得不局限于——由于缺乏必要的资料和空间——一个扼要的概述。[5]

强制性公共牧场经常仅仅被减缩，尤其在最初的年代是这样。有时候，人们在一些新耕种的作物上设置保护，当然总是那些有特殊收益的作物：在萨隆，过去只有葡萄园才能免遭公共牧场制的破坏，1454年人们又加上了油橄榄园、杏树园，甚至还有草地。[6]或者，人们在一整块地上废除放牧制，通常是在离居民点最近的或最肥沃的土地，人们一般以划定界限的界标为名，将它称为"bolles"。这种方法于1381年在艾克斯实行——但是人们规定，战时，这些圈围物都得拆除，因为畜群不能离城墙太远，以免发生危险；艾克斯的个别例外的地方是从1390年起实行此法的——，其他地方还有塔拉斯孔、萨隆（1424年实行）、马洛塞讷、卡尔努勒、佩尔讷和欧巴涅。[7]

此外，从很早起，人们就尝试更为激进的措施。在塞纳斯，公共放牧向来都实行于整个教区，甚至包括领主属地。突然有一天，领主发现这一习惯有损于自己的利益，于是在1322年禁止村民们的畜群在该年里去高山牧场的田块，而仍坚持让自己的牲畜到那儿去。农民们

进行了抗议，但与其说针对禁令本身，还不如说针对不平等的待遇。问题既是法律上的，也是技术上的：颁布农田规则的权力属于谁？对这一向微妙的归属权冲突的最后判决是专断的，领主们圈占高山牧场的权力得到认为，条件是先要征求居民的意见，——也就是以他自己也遵守此禁令为条件，若做不到这点，就没人甘心受这一禁令的束缚。很明显，仲裁人认为废除旧习惯是天经地义的事，就像年年拍卖东西一样，无疑，这种废除应该永远延续下去。[8] 其余的村镇在极不同的日期中纷纷废除了强制性公共牧场。例如在萨隆，通过以一些较温和的措施为决定性行动作准备后，在1463年之前最终解决了问题。阿维尼翁是在1458年以后；里那兹是在1647年；更靠北边的奥朗日一直等到了1789年7月5日。[9] 渐渐地这类决定多了起来。在其他许多地方，公共放牧地原则上虽未取消，耕作者却已被认可获得了保护自己上地不受公共放牧损害的权力，有的是通过特殊的法令，有的则是某种单纯的宽容态度——它本身也很快成了法律条文——的结果。这种特权有时被限制在每个开垦者的一部分土地上比如在瓦朗索勒，1647年的时候为1/3。[10] 在其他地方，它是全部的。要支开牧羊人，一个简单的信号即可：一般情况，是一堆石头或土块，称为“石标”。无论如何，在国家几乎所有的地区，公共放牧的强制施行权多多少少遭到了废止。当然还未达到整个国家的百分之百。有些村镇仍然忠实于旧风俗，拒绝接受任何圈占；或者，有些领主仍以旧特权为保护伞，不愿降低身份去遵守“石标”法。如果我们能够画出一幅旧制度下的普罗旺斯农田图，就可以在上面看到大面积的相同颜色（标志着个人主义的胜利）之中，还有一点一点的另一种颜色，它表示那些罕见的、仍在休闲田上实行着牧场地役的土地。就像地质学家为了找出侵蚀地带的“证据”，或者像语言地理学为调查古老的语言形式的碎片而做的那样，人们通过思想将这些分散的点连结起来，就在整片地图上构成了旧农田的整个面貌。

为什么在普罗旺斯会过早地抹去这种往日的“原始共产主义”呢？确切地说，如众所周知，这种做法并未达到在北部平原那种强烈程度。不过它并非依赖于同一专横的规则网。尤其普罗旺斯的田块状态使得它几乎成为不必要。在长度与宽度几乎相等，东零西碎地分散在各处的土地上，要将一块地与邻近的田块分隔开来并不是特别困难的事。同样的草图在其他地区也可找到，比如较近的朗格多克和较远的

贝里，它们在废止旧制度方面进行得更加缓慢。普罗旺斯的农田地图解释了转变是能够发生的，但没有发生得那么早。

在普罗旺斯时时刻刻得以宣教的罗马法，除了个别的习惯法条文以外，都被正式认为是那里法律的固定不变的准则。然而，所有对私有财产的限制对于罗马法，如同旧法律学家所说的那样，都像是“满怀仇恨的”。它为农业改革提供了有利的论据，并支持了改革精神。1469年的法令就很明显地充满了对罗马法的回忆。同样，不止一次的法庭判决或村镇决议，出自当地法律人士之手。不过，他们的行动尽管推动了运动，却并未创造出运动本身。朗格多克这样的祝愿个人主义在更晚时期获胜的地区，不也是生活在他们的帝国之中吗？普罗旺斯农业制度变化的真正原因，应该在当地经济与地理建制中去寻找。

土壤性质妨碍了普罗旺斯地区的垦殖，使它不能像其他地区那样走得快。未垦地与注定不能开垦的土地总不乏可见。很少有土地不包含“岩石”和“咖里哥宇群落”[11]的，大地上覆盖着芳香的荆棘，点缀着零星的树木。另外，还要加上大片十分干燥、肥力十分低下、无法种植庄稼、只在温湿的季节中才长一些珍贵的野草的平地，尤其是在克罗。当然，这些不长庄稼的地皮用作了牧场。有时畜群在那儿自由闲逛，有时居民们或者说某些居民们获得权利在上面划出部分土地暂时圈占起来，留作某些主人的牲畜的牧场，称为“cossouls”。村镇勇敢地反对领主，以保护自己的使用权。普罗旺斯岩石丛生的“herms”和荒原——“herms”这个词的本意就是荒野——使得当地的小农户可以比其他清理林地更彻底的地区更容易地脱离公共放牧制。

公共放牧制逐渐变得主要为别人而不是为耕种者的利益服务。尽管公共荒地仍然向短工们和小地产主们开放，但很明显，他们已没有理由希望田地摆脱旧式的地役；由于没有土地或拥有极少土地，他们不得不在这个变化中失去放牧的某些便利，并且从中得不到任何好处。在一些地方，当农业纠纷与1789年的政治革命同时发生时，他们就试图重新恢复公共牧场。[12]毫无疑问，他们不无遗憾地看到它的消亡。在村镇中，圈围物制造者所遇到的零星的敌对行为，大概都来源于此。[13]不过对限制旧习惯的真正对抗来自更为强大的社会阶层：即以牧羊业为主的大“饲养业主”。在萨隆，正是这些大牧业主，依靠他们的天然顾客屠夫们，使得改革在若干年中陷于失败（市政当

局原来已从它的领主阿尔讷大主教那儿获得了废除耕地上一切公共牧物的命令）。[14] 由于在主要方面的失败，而仅仅在两个次要问题上获得胜利——允许在未垦地中心的孤独耕地上保留公共放牧制度（这些田地很难得到保护），取消那些村镇曾为了驱逐畜群而建立的圈占地，——他们毫不掩饰自己的怨恨。在1626年，因为提高了对损坏葡萄园和油橄榄园行为的罚款额，他们就抗议，反对一项可能对"有志饲养牲畜的个人"带来损害的规则。[15] 村镇的新农业政策对牧民们的损害并不是无意的；它的基本目的就是将牧民们在其他居民们的同意下从旧习惯中过度汲取的利益剥夺过来。

在最为遥远的年代，普罗旺斯是一个习惯于转地放牧的地区。但从13世纪起，随着呢绒工业和城市的发展，对肉类的需求量大增，这种有千年传统的畜牧方式在经济上的重要意义也随之大增。畜群绝大部分由拥有牲畜或饲养牲畜的富豪们组织。春天，农民们因为害怕受到严厉的惩罚，不得不让出自己的田块向畜群开放，让它们沿着一条宽阔的路线——"游牧道"——爬向高地上的牧场，由于牛羊走过时扬起一阵阵尘埃，所以畜群进山放牧的过路税也获得了一个十分优美的名称："喷雾费"。到了秋季，畜群下山来，散布在收获后的耕地上。饲养业主声称自己有权利用公共牧场，他们或者是土生土长的本地人，与居民们有同样的权力，或者从负债的村镇团体那儿（更经常地是不顾农民们的抗议，从缺钱花的领主那儿）租得了土地行使放牧权。[16] 往日那种旨在确保小集团中每个成员能有必不可少的牧畜饲料的公共地役制早已过了时，现在的制度变得有利于少数大业主了——萨隆的大业主们不凡地自诩为"高贵而谨慎者"——，他们的羊群吃掉了一切。因为田块形状的关系，耕种者们完全可以将牧畜留在自己的高山牧场上放牧，另外尚有荒野可以给牲口补充足够的饲料，他们取消了公共牧场制，因为它只会将他们的财产拱手让给游牧业主的牲畜啃食。在普罗旺斯，摧毁旧的公共牧场制度一直是耕种者反对畜牧者的长期斗争的焦点——甚至可以大胆地说，是畜牧者反对游牧者的斗争焦点——，这与小生产者反对资本家的斗争是同步的。

这种废除并未在农业面貌上产生任何变化效果，没有或几乎没有导致圈占（如今在普罗旺斯众多乡间设立的绿篱，仅有挡风护田的使命，而无阻挡牲口的目的；而且绿篱很少有在19世纪以前就已设置

的）。[17] 没有小块土地的集中。普罗旺斯在并未触及到由祖宗们建立起来的物质框架的情况下，悄悄地过渡到了农业的个体主义。

* * *

在北方的敞地地区，公共牧场持续了很长时期，有的地方甚至一直延续至今。不过从16世纪起，已有人把它视为桎梏而加以仇视。一些大地产主经过长期的兼并，获得了大量的土地，此时他们开始在无数的田地上摆脱了旧的分割制度。他们的土地的形状允许他们自己保留部分休闲田以喂养其牲口。他们的社会地位又使其感到，要与平民百姓一起服从同样的规定是件难以忍受之事。最后，他们漂亮的牛栏羊圈可以提供充足的畜肥使他们摆脱休耕制度。与其让田块白白空闲一年，还不如就在上面播一些小种子，如稷米、油料作物，尤其是蔬菜，“干菜豆”或“葱”。人们把这种做法叫做“中间休闲”；它不会从休闲田中偷走肥力吗？古代的农学家已经推荐过此法。从此，它无疑再也没有彻底消失过，只不过人们试行得极少，极为零星。渐渐地，这种方法在那些城市市场为生产者们提供了十分吸引人的销路的省份中普及开来。佛兰德也许从中世纪末期起就广泛实行了这种制度。在普罗旺斯反对公共权益的运动的最后阶段中，伴随着游牧者的恐怖，它帮助地产主们完成了这种转变，在诺曼底，从16世纪起，人们就看到了它的实施。[18]

在仍实行着公共牲畜群啃食收获后的庄稼地制度的广大农村——几乎所有的敞地地区都如此，只有普罗旺斯例外——这种个人主义的解放要求只有依靠牢固的篱笆和高深的沟壑才有结果。在现代的法国，人们到处可见崭新的圈围物在村镇团体的抗议声中竖立起来。然而大部分的圈围却不保护耕地。出于我们即将讨论到的动机，人们在牧场上保留着这种圈围，或者，如同被蒙贝利亚尔的伯爵在1565年稍后时禁止的那样，这种圈围改头换面出现在花园的播种地上或果园上。[19] 18世纪末期以前在法国大部分地区可耕地上的圈围与都铎王朝时期起开始改变了旧英国面貌的那类“圈地”没有任何相似之处。请看18世纪初博斯或贝里地区的田块图，那上面伸展着土地兼并者的宽阔田块；[20] 它们都是开放的，像小农们的长条地块一样。习惯法则竟如此根深蒂固，小块田地的兼并运动遇到了如此巨大的障碍，以至

于不能设想在永恒的采地上将产生一个广泛的转变或者希望它受到热烈欢迎。然而诺曼底是一个例外。

三个因素决定了诺曼底旧的敞地地区在近代发生了演变。其一是农地种类，至少在一部分地区——科地方——有许多地块呈现拼图形状，这种形状就像在普罗旺斯那样特别有利于废除公共地役制。其二，是法律上的因素：由于很早就实行了集权制，诺曼底公爵领地从13世纪初期起就有了形成条文的唯一的习惯法，最初的文稿虽已丢失，但其编纂也很早就由法律学认可，被看作是法律条文本身的来源，而且在1583年，它还成了正式制定法律文本的基础。然而在农田建制上恰恰相反，诺曼底的统一化却远远不够：在开放的平地附近，传统习惯上一直允许围地的存在。13世纪从各个地方汇集的、无疑也很难辨清来源的习惯法汇编试图寻找一种模棱两可的折衷的解决办法。它承认在空地上的公共牧场——称为“banon”，“假如空地在过去不是封闭的”。但是，人们有自由圈围的权利吗？也许，在这个问题上，人们听任当地的风俗，让条文屈从于圈围者的利益，这有多么容易啊！再说，习惯法本身具有文字的力量；而地方风俗仅仅以口头传达而延续。最后——这是第三个，纯经济方面的因素——在旧法国，从12世纪起，没有比科地方或下诺曼底更加富裕的农村了，农业在那儿很早就达到了较高的完善程度。从13世纪起，在休闲地上深耕土地的方法已经使习惯法缩短了（甚至在非圈围地上）公共牧场的日期，只许到3月中旬。[21] 中间休闲很早就有了声誉。市民们的财富又多又坚实。因而，更新大产业的行为显得十分有力。

从16世纪起，耕地的圈占在土壤肥沃的平原地区获得了一个意料不到的大发展。一大批被佩洛特·德·凯隆固执地兼并到布雷特维尔—洛格约斯附近的大块的可耕地都是圈占地、“栅围地”。[22] 人们甚至会以为见到了一幅由英国历史学家绘出来的“圈地”地图。法理和法律学倾向于毫无保留地承认封围土地的权力。从1539年起， 一位习惯法条文的解释权威纪尧姆·勒·鲁伊接受了这一点。1583年，明确并补充了以往汇编的正式颁布的习惯法特别认可了这一点。18世纪在卡昂的平原，绿篱的数量很多，——比我们今天更多，因为其中许多由于保护了叛乱的朱安党人，在大革命时期被拆除了，其余的绿篱也因为在19世纪整个卡昂的公共牧场制度消亡时变得毫无用处而被田地主人们太平无事地拔除。

但是，圈围的代价十分昂贵。假如承认所有遗产继承人有权拒绝邻人的牲畜进入自己的田地，不是简单得多了吗？习惯法的最早诠释者们还不敢走得如此遥远。自从巴斯纳热于1678年写出专文后，诠释者们加快了步伐。而法律学家还在长时期地犹豫。在17世纪，人们还能看到高等法院撤销了某下级法院的判决，因该法院同意了一位领主拒绝在其领地上实行有偿公共牧场制的要求。在18世纪，法院的判决变得更加有利于大地产主。尤其在科地方，那里的城市甚至乡村中迅速发展的呢绒工业在耕种者与畜牧业者之间造成了传统的敌对。1786年的一份备忘录写道："在这个地方，不难看到那些无羊的人想方设法禁止有羊的人在公共牧场时期到他们的田块上来放牧，也不难看到相当好心肠的法官们欢迎一种与公共利益如此作对的制度。"这个运动不是没有遇到过抗议，在一些村庄里，如阿利艾尔蒙的村庄中，抗议因带有有意义的特点而显得尤其强烈，这些村庄诞生于相对较晚的开垦时期，以其田块的狭长与旧斯堪的纳维亚式的农田机构成鲜明对照。尽管存在着种种阻碍，诺曼底的乡村或是由于圈围地，或是由于纯粹的各人管各人的权力的被接受，从18世纪后它已过渡到一个新的农业阶段，它已完全不同于那些仍忠实于公共地役制的地区（如法兰西岛或洛林地区）所停留的阶段。[23]

二、公共牧场权的衰落[24]

在完全休闲田仍占优势的地区，土地在收割后即向所有牲畜开放的做法对普通型式耕地上的耕农来说，就显得没有多大的重要意义——如果不像在普罗旺斯那样，需要保护自己免受大畜牧业主的欺侮。他只失去很少一部分庄稼茬或野生植物。他获得了——也算一报还一报——公共畜群留下的粪肥。但是在牧场上，又是另一回事。很古时，人们就发现，牧场几乎到处都可以带来第二次收入。然而几乎在所有地方，这种再收入都从地产主的手中被剥夺了，或是马上被公共畜群噬食，或是被公家刈割。地产主不无悲伤地眼睁睁看着让精美的食物从嘴边溜走，本来他可以将这些牧草收藏起来以便冬用，或者干脆卖掉换成现钱。已错过的赚钱机会是没有报偿的。牧场变得稀少，而且集中在少数人手中；许多因公共地役制从他们草地上获得好处的居民拿不出什么东西来作为交换物。

牧场主人的恶劣情绪是令人生畏的；因为，他们中的大多数跻身于豪强之列：在领地解体时让出了耕地却保留了牧场的领主们，以及出身各异而最终暴发买下了牧场的土地兼并者。比起大多数村民来，他们更能不平等地把自己的意志强加于人，同时更不惧怕报复行为，因此，他们早就试图逃避公共牧场制，或至少等到再生草收割后才允许公共畜群进入他们的私地。他们建筑起坚固而完善的障碍保护自己的牧草。从13世纪起，就已经有多起诉讼涉及他们与居民们在这一问题上的纠纷。他们的努力不是没有成果的。他们果真在连续若干年中彻底地或至少在每年收割再生草之前的时间里阻止了公共畜群进入自己的产地吗？这种权力的滥用源远流长，法庭也只能把它当作法律形式接受下来。16世纪后，法官们在诉讼中向他们大献殷勤，在香槟甚至准许它有足够长的三年时效，第戎和鲁昂的高等法院制定了一项有利于这类圈占或豁免的法律规定（除非在法律上绝不可能）。[25] 此外，一份土地赋税簿、一纸供状、一份协议都能向领主提供机会使其手下人承认他们对公共草场的特权。[26] 三种形式的牧场渐渐形成：第一种常年关闭；第二种数量更多一些，没有永久性圈围物，然而只在第二次刈割牧草后才对畜群开放，称为“结籽牧场”或“再生牧场”；最后第三种数量最多的，在完全严格的意义上继续服从于古老的公共地役制。各类牧场的面积多少由当地各种力量的平衡所决定。因为农民通常不会毫无抵抗地听从摆布。依照那些能追溯到最早年代、并最终点缀上感情色彩的传统，牧草不是比其他产品更加属于公共所有吗？1789年洛林的一份备忘录写道：“从创世到如今，二茬草”向来属于集体所有。

但是后来，更高一级的社会势力加入了争论。公共使用权对再生草的浪费（尤其当第一次收获由于灾祸而数量极少时），引起了地方负责普通经济的人士的关注：地方高级官员、总督以及朝廷上下都为此而焦虑不安。特别是因为，至少在边境地区，浪费触及到了他们的一个敏感点：草料的一大消费者国王的骑兵部队的利益受到了威胁。从16世纪起，人们就慢慢地养成一种习惯，当春天天气特别潮湿或特别干燥时，就颁布法令规定，在灾区中将全部或部分二茬草保留下来。到了17世纪，这类情况越来越频繁。一开始，规定十分隐秘，而且直率地说，只有当措施非实行不可时才实行。然而习惯成自然，在许多省份中，高等法院要求恢复行使这类农村管理的权利，并倾向于保护地产主的权益。一开始准备保护集体利益的总督，从18世纪中叶

起受到鼓吹为生产需要而牺牲小农利益和集体权利的新经济学说的影响。从1682年起，人们试图在一个军事上最易暴露于危险中的省份——阿尔萨斯——完全取消再生草牧场上的公共放牧制。由于时机尚未成熟，这个虽被法院承认却遭公众集体攻击的规定几乎成了一纸空文。但是到18世纪，在王国的很大一部分地区，种种敕令与判决（一般都是特殊的、一成不变地局限于当年之内的）接连不断地颁布，它们一般没有什么借口，有的根本就没有借口，甚至至少在两个省份——贝阿恩（从世纪初开始）和弗朗什孔泰（世纪末）——人们看到每年都有规律地不断重复这类法令。村庄的"小民们"抗议不止，且不乏暴力，但在整体上无济于事。

尽管如此，私有财产的胜利并非得到完全的保障。保留再生草在理论上是件易事。但是为了谁的利益？困难就从这儿开始。许多人都要求重视自己的权利，地产主当然在其中，但是还有村庄集团，它们完全有能力为自己的利益进行收割、分配或出售。它们本身的意见也不统一。它们的利益很明显地同只占少数的牧场主的利益相背离。在根本没有牧场的居民中，还分耕农与短工：不同的分配方式似乎极容易偏袒其中的一方。最后，在农民之上还有领主，一般情况下他是牧场的占有者，同时经常拥有特权：种种的放牧权，如"单独畜群权"或"枯草权"，由于保护二茬草的措施，这些权利的价值缩小了，似乎应该换作一笔补偿费，——在洛林，提取所有公共产品的1/3。一个复杂的、陷于旧事物残余中的社会的想象，在众多的相反要求之间，怎么会不犹豫不决呢？梅斯的高等法院就无休止地在最不相同的论点之间摇摆不定。法律规定倒是稳定下来了，但随着省份的不同，其实际意义也千差万别。在弗朗什孔泰地区和贝阿恩省，除了一年一度的保护期之外，还实行了将全部二茬草给予地产主的制度，旧公共地役制的一切痕迹彻底地消除了。其他地方——如在勃艮第或洛林地区——旧公共地役制还未完全消亡，因为二茬草期间的公共牧场仍然实行多年，而在其他时间，被公共畜群抢吃一空的草料又在另一种形式下回到了集体手中。但是因为干草一般要以每人拥有的牲畜头数按比例分配，短工们就成了农业革命选实的牺牲品，在变革中丧失了许多好处。无论如何，虽然没有一个整体的改革，陈旧的共同使用牧场的习俗，已在牛羊不知不觉的啮食中渐渐走向了灭亡。

三、 技术革命

技术革命应该给予反公共地役制的斗争以新的促进力，它的本质可以像一位农学家弗朗索瓦·德·纳夏托所说的那样一言以蔽之：取消“耻辱的休闲田”。自古实行至今的最完善的轮作制，即两年或三年中使土地休息一年的习惯，从此必须禁止。在人类的物质生活中，从未有过作用更重大的进步了。农业生产比起过去来有时增长一倍，有时增长一半，因而有可能维持一个数量更加巨大的人口的生计；然而，人口的增长并不一定地带来耕种的扩大，也未必能产生比过去更好的养育更多数量的人群的办法。要是没有这一闻所未闻的技术成功，大工业（它在城市中积攒了各种各样的、并不直接从土壤中吸收养料的东西）的发展也好，普遍方式上的“19世纪”（包括这一词向我们展现的人类沸腾状态与雷鸣电闪般变化的一切现象）也好，都将是无法想象的。

但是，旧的农业制度构成了一套严密连结的体系。要想大刀阔斧地实行改革而又不整个地摧毁它是做不到的。要实行耕作革命，许多条件是必不可少的。

过去在曾作休闲的轮作田上播点什么呢？麦子吗？有时人们也这么想。但这不是一个好办法。人们通过观察发现，同一块土地一成不变地种植同一种作物——或者类似的作物——只能导致一个低微的收成。必须找到一些能在粮食作物根系所不能达及的深度中吸收土壤肥力的植物。蔬菜类吗？一般情况下，人们是从蔬菜开始的。但蔬菜种植并不到处都适宜，而且受到消费需求量的限制。经过观察，人们发现亚麻和油菜也有此弱点，单单为此确实没有必要推翻整个旧的农业结构。

发现合适的作物还不是事情的全部。交替种植的作物即使选择得再好，若找不到办法向土壤补充足够的肥料，也就是说——化学肥料当时还未发明——上粪肥，连续种植就有耕尽地力的危险。由此可见发展畜牧业的必要性。乍一看来，矛盾到此似乎无法解决了。休闲田并不以让土地休息为唯一目的，它还向牲畜提供牧场。17世纪和18世

纪，巴黎最高法院通过判断，在首都附近的许多村庄中强制推广旧式的包括一年空闲地的轮作制；因为在法院看来，新的方法似乎要损害绵羊的饲养，并由此影响到巴黎市民的食品供应。[27] 以取消休闲田而求保留并发展畜牧业，难道不是化圆为方之类的永远解决不了的问题吗？

这双重的困难由人工培植草场的方式得以解决。在新的轮作型式中，往往是那些饲料作物接替了麦类，就像圣一朗贝尔[28]吟唱的一样："收割不久的田野上/柔柔青草为惊异的牛羊盛长。"[29] 种的饲料有豆科作物，如三叶草、驴食草、苜蓿草，它们的根扎得比粮食作物要深，而且它们不要求从土壤中吸收粮食作物那么多的化学养料。人们还种一些肉质根的植物，像萝卜，著名的"芜菁"——当时农学家的文章中经常提到它们——它们除了具有以上物种的优点之外，还具有强制去草作用，使耕地能在一段时间内摆脱野草的危害。这些作物都是新引进的物种吗？并不绝对是，其中大多数人们早已在种植，只是数量极少，而且不在大片土地上，只限于在花园中。从某种意义上说，从园艺对耕地的征服的外表下可以看出耕作革命来：作物的引进，手段的引进——包括除草与集约化施肥——，经营方式的引进：即废除公共牧场，建立圈围地。[30] 土豆从美洲引入，但长期以来只在东部几个省份小规模地种植，而且仅仅用作饲料，在18世纪末，它终于列入了被发现的植物之册，同时帮助一直只靠农谷作物哺育的农民度过恐怖的饥荒之年。然后就是甜菜了，它与麦类一起形成了最古典的轮作。然而，如理论家们所说，"新式农业"的第一阶段整个地是以草料种植为标志的。

那些倡导者产生的第一个想法，很自然地就是保留古老的节奏，即两年轮作或三年轮作，只是简单地"窃取"了休闲田。但很快人们就发现，许多饲料草在同一块田中连续生长好几年而不加中止的情况下能获得更好的收成。人们不是又转回来种麦子了吗？麦穗只会长得更密更沉。于是人们在相当长的时期内建立起真正的"人工草场"，发明了新的时间更长又更灵活的轮作周期，它从根本上彻底推翻了旧的耕作制度。

另一个条件也是必不可少的——我们暂时还不能说技术革命已获成功，因为技术革命只有借助于某些法律转变才能成功，而对法律转

变的研究，仍然远在将来，——但为了使它能得以尝试，应该让人们认识到它的可能性和必要性。

从本质上讲，法国是从国外获得了新方法的推动力。农业革命这一全欧的现象通过一些极为奇怪的演变关系的线索而传播开来。人口密集的地区，尤其是城市发展得十分迅速的地区，在各国都首先废除了休闲田：如德国某些城市的郊区，诺曼底或普罗旺斯的某些乡村，但是，从中世纪开始，欧洲就有了两大城市文明的地区：意大利北部和佛兰德。尽管在16世纪，一个威尼斯农学家（无疑也是西方最早的农业家）曾提出过一种没有休闲而有饲草种植的轮作制，[31] 而且在18世纪法国的有关文献中也有这种伦巴第式耕作法的一些资料，意大利的榜样似乎对阿尔卑斯山那边的农业技术没有起到重要的影响。佛兰德则相反，它和布拉班特省[32] 确实是农耕改革之母。而且它们的耕作法无疑更适宜于我们的气候。但是，人们把属于与我们接壤的佛兰德一小部分的荷兰的影响搁在一旁（且不提在路易十四时代佛兰德就是法国的一部分），却拐弯抹角地从英国再把它引入我国。《论布拉班特与佛兰德的农业》是1650年一本英国书的题目，该书第一次十分清晰地阐述了以饲料草种植为基础的轮作制。[33] 在英国，最早发展的大工业成了面包、肉类的一大消费者，土地越来越集中在大地产主这些自觉的革新者手中。在这样一个国家，“新农业”找到了适宜的土壤；它在那儿迅速发展并得到极大的完善。但人们不会怀疑，它的先驱者是在佛兰德的平原上找到了基本原则的。随后，在1760年以后，——这一年杜阿梅尔·杜·蒙梭正好发表了《农业因素》——法国的理论家们又从英国的土地上接过了火炬。

一开始最好先谈谈理论和思想。“没有一个土地占有者，”都兰地区的一个观察家于1766年写道，——很明显，他是指大地产者——“不在考虑……他能从土地中获得的收益。”[34] 格里姆那样的悲观主义者则嘲笑“坐办公室的耕种者”。他们并不总是错的。然而，“思索”、书本对实践的影响，将技术进步建立在理论上的努力，都是有意义的特征。以往时代的农业变化从未有过如此的理论知识的色彩。新学说只是因为在法国社会中遇到了特别有利的环境，才获得了一些成功。

人口迅速地增长。挂虑公共利益的人得出推断，必须增加日常生活资料，并尽可能地使生产独立于贸易进口之外，因为从国外进口总

要冒风险，而且在战时已多次遭到中断的危险。同一人口现象也向地产主们保证了一个相当程度的销售市场，只要他们能够提高农产品的产量。一整套经济学说建立了，它受对生产的考虑的支配，并准备牺牲其他的人类利益。由贵族与市民资产者施行的土地集中建立了大宗的财产，这点十分有利于技术的改进。工业与商业都只能提供一个不足的、经常未定的投资，于是资本自觉转向土地，在土地中寻求一个比领主的地租更可赚钱的买卖。最后一点，启蒙时代（18世纪）的知识界在两大思想原则统治之下。首先它努力替实践及信仰寻找理论依据，并从此拒绝尊敬传统本身。假如古老的农业习惯（人们愿将它的野蛮处与哥特式建筑相比较）只是因为长期存在而没有意义，那它今天应该消失了。其次，它看重个人的权益，再也不能忍受让个人权益束缚在由愚昧的公众奉行的习惯努力的桎梏之下。对农业沙龙的迷恋，流行的"农业癖"，有时引人发笑；那种认为一切财富皆出于土地的重农主义理论的简单幼稚使人大为吃惊。它是时髦的文学吗？系统的学说吗？很可能。但首先它是一股汹涌澎湃的浪潮在智力上或情感上的表露：这就是农业革命。

说到技术发展的历史，就是说到才智互相碰触的历史。就像所有其他的变化一样，农业的变化也是从某些人类思想的光辉点上产生的：从内阁到地方总督的政府机构中，赞成农业改革的人越来越多；比半官方更进一步的农业协会也出现了；尤其是在乡村，出现了那些实行聪明的经营方式的更简单但更有效的农业之家。创举极少由农民发起。无论哪点，只要我们看到农民自发地支持新方法，我们就可以从农民个别或集体地与那些较发达地区的联系中找到解释：佩尔什地区的小生产者同时又是布商、牛贩子或箍桶匠，他们从前去行商的诺曼底和法兰西岛学得了新耕作法。[35] 更常见的是，一个从书本或从旅行中获得教益的贵族，一个爱读新书的地方主教，一个锻造工场主或一个想方设法帮助一个个驿站喂好驿马的驿站长——在世纪末，有许多驿站长被关心农业改善的产业主当作农夫——，是这些人将人工草场法引入自己的土地，然后这种样板渐渐推广到四邻。有时，由思想的传播导致了人口的迁移：尤其是从技术进步之乡来的佛兰德人，埃诺、诺曼底、加蒂奈、洛林等地招他们为工人或佃农，还有，科地方的人被引到更落后的布里地区。伴随着草料种植，其他许多技术改善也逐步地实现或尝试了，如农具改革，良种牲畜的选育，植物与牲畜病害的防治等。休闲田开始消失，尤其在大地产居多的地方以及施

厩肥较方便的村庄四周，但这个过程进行得极其缓慢。技术革命并不仅仅与习惯势力或经济困难相冲突，它还在多数地区遇上了带有不可动摇的外壳的法律制度的阻力。要让技术革命取得胜利，修改法律势在必行。在下半个世纪，统治者就致力于这个改革了。

四、 走向农业个体化的势力：公共地产和圈围

旧制度下的法国，荒原、沼泽、森林等到处都归居民们集体使用；即使在开发者就是土地主人的圈围制地区，这种开发耕地的自由也恰恰是建立在公共荒地的基础上。此外，在王国的很大部分地区中，可耕地本身也要服从于有利于集体的繁重地役。新学派的农学家们攻击这种集体化的做法，他们指责公共地产是“古老时代野蛮制度的残余”，[36] 它浪费了大量肥沃的田地，这些良田如果好好耕种，本来完全可能带来丰硕的收成，至少也能养活更多的牲畜。著名的专家埃苏勒伯爵写道：“这是消费品和商品广大领域中一个何等巨大的空缺啊！”[37] 他们往往过高地估计了这些荒地的生产能力，实际上，它们经常是因为无法开垦而保留着原始状态。然而，他们也并未总是弄错。罗昂公爵抱怨道：布列塔尼的农民为在荒地上翻出土块，竟然“把岩石都掏出来见了天”，这样做只能使荒地“永远贫瘠”。[38] 假如我们单从生产的角度来考虑，我们怎么不认为他说的有理呢？至于公共牧场制度，反对者们不无道理地说到它剥夺了牲畜的一些现存便利，而使它们在休闲田上虽付出辛苦转悠的代价，却只能找到可怜巴巴的一点点青草；另外，公共牧场还以制度本身或以必不可少的附带约束条件妨害了休闲田的废止和人工草场的培植。这些理由在理论上不是没有力量的，但光凭它们无疑还不能孕育出一股强烈的仇恨。更为深刻的、带有一半无意识色彩的情感推动着改革者们。他们的动机来自自身的利益：许多人是大地产者，其财产正在这些羁绊下受损害，而公共地产和牧场制度却向小耕农和短工提供机会使他们依靠极易获得的收益好赖活下去，这只会鼓励那些人“懒惰”，并从大农庄中带走劳动力。总之，一股个人主义的兴趣正在提高：它认为这些羁绊“损坏”了财产的“名誉”。

在世纪中叶，新思想赢得了权力机构：外省三级会议（如贝阿恩省的三级会议从1754年起，朗格多克和勃艮第的三级会议也差不多在同时）十分顽强地选择了农业改革的事业；总督及其机构，大臣和高级官吏都是如此。1759—1763年任总监督官、以后又任国务秘书——一直到1769年1月——的贝尔坦在其朋友参议员达尼埃尔·特律代纳的帮助下，制订了一个由谨慎的经验论所推动的温和的改革计划。尤其是在总监督官的办公厅——至1773年，它一直领导着农业事务——中，有一位财政总督奥梅松以几位任期短暂的大臣的名义，通过强有力的手腕和严厉执拗的精神，引导着农业管理走向真正进步的道路。

经过调查研究，一系列的法律措施以各种法令的形式将这些理论观点表现了出来。自然，是一个省份一个省份地实行：旧制度下的法国只在很少程度上才是统一的。1769—1781年，分配公共地产的法令在三主教辖地、洛林、阿尔萨斯、康布雷齐、佛兰德、阿图瓦、勃艮第、欧什财政区和波城颁布。在其他地区，纯地方范围内的一个个法命或判决——从国王的枢密院到地方的权力机构都有——使得同样的过程在一个村庄接一个村庄先后完成。在布列塔尼，通过简单地实施一个有利于领主的法律规定，荒地采邑的转让促成了大块地的形成。开垦荒地所带来的各种好处，尤其是财政方面的好处，促成了往日由于习惯或宽容只用作公共牧场的空地的垦种，在实践上，它滋长了有时由富人、有时由广大的小垦荒者作出的侵占耕地的行为。

同样的浪潮冲击着公共地役制。朗格多克的三级会议在1766年从图卢兹的高级法院赢得一项判决，原则上在该省的大部分地区禁止实行强制性公共牧场，除非村镇集团共同反对。鲁昂的高等法院宣布在一些草场上彻底废止公共牧场制：鲁西永的最高会议如法炮制，巴黎最高法院也在自己的一些管辖区里如此行事。此外，一些代表国王执法的大法官的法庭、一些总督，甚至还有一些村镇团体，都在高级权力机构的授意下，制定了有利于人工草场制的相似的规定。1769年在奥梅松的推动下，君主政体的政府进入乡村。取消了公共牧场的束缚后，革命显得过分重要，过分容易激起大众的“激情”。至少人们认为反对两个旧习惯是有理的，也已经奏了效。首先是反对禁止圈围；地产主从此就有自由把自己关在自己的产地中，如果他同意支付费用竖立栅栏、挖掘沟壑，就可以真正成为自己土地的主人，并能在任何时候拒止邻人牲畜的擅入。其次是反对村镇间的共同牧畜权，此权企图使任何改革都屈从于各村镇间的一致意见，从而使每个集体将放牧严

格限制在自己土地上的愿望成为泡影。1769—1777年，在洛林、三主教辖地、巴鲁瓦、埃诺、佛兰德、布洛内、香槟、勃艮第、弗朗什孔泰、鲁西永、贝阿恩、比戈尔、科西嘉等地，一系列法令的颁布确认了圈围的自由。1768—1771年，在洛林、三主教辖地、巴鲁瓦、埃诺、香槟、弗朗什孔泰、鲁西永、贝阿恩、比戈尔、科西嘉等地，共同牧畜权被正式废除。

尝试——芒什海峡的彼岸，英国议会的模仿对于它并不陌生——是气势宏大的。它相当突然地中断了。布洛内1777年的法令使用了“圈地法令”的字样，但它只是8年前进行交涉的结果，而实际上，这一运动从1771年起就停止了。从这以后，人们只能见到若干纯粹地方性的措施，好像有一股羞涩的夺人勇气的风扫荡了人们的精神思想；行政官员们一有机会就思索以往改革的效益和新的改革的可能性，他们对将来几乎总是抱着谨慎与克制的态度。大农业政策的试验遭到了它最初设想者们所未曾料及的困难。旧制度下的农业社会以其框架的复杂性，给推翻旧习惯的斗争制造了许许多多障碍，由于这些障碍的性质因地区而异，人们就更加难以预见并克服它们。

* * *

反对意见来自各方面。如果愿意，我们不妨将一些十分有力但又轻率的反对理由搁置一旁：有些贵族害怕新设立的栅栏会妨害它们特有的快乐和骄傲——狩猎；在属王室狩猎总管的土地上，圈围物不是被国王陛下的犬猎队队长所特别禁止的吗？另外有许多政府人员，基本上是行政官员，十分看重已获得的权利，巴黎的检察总长在谈到公共牧场时就说它是“属于居民共同体所有的财产”，经济学家由于只愿看到财产的私有性质，所以也被他们看作革命派。还有许多相同社会阶层的人，害怕改革冲击现存社会秩序，推翻整个社会建制，取消领主特权（而最大胆的农学家们已将这些特权和公共地役制一起归于谴责之列）。最后，还有对传统的崇拜。与新技术与农业权利改革作对的“习惯的权威”在每人身上都可以找到。某些热情多于才华的革新家的失败使这种权威鼓足了勇气，并促成了许多富裕的受过教育的人们的反感：南锡三级会议中“我们的领主”嘲笑总督拉伽莱齐耶尔的农学偏见。广大农民对旧习惯的崇拜在任何地方都广泛而根深蒂固，在他们中间，它已与农业革命威胁小农的模模糊糊的危险感混为一体了。

即使我们把研究范围限制在基本利益方面（这种简单化尽管必要，但并非没有歪曲变幻不定的现实），农业技术与法律的转变对直接或间接靠土地生活的不同阶级产生的影响是极为不同的。明显的地区变化更加大了这些差异。显然，各阶级在经济地位上并无十分明确的概念；它们的轮廓有时甚至极不确定。但农业革命的结果证实了它们的存在，澄清了必要的敌对的感情，也使它们的存在意识更为清晰。农业革命给予各阶级以共同商讨集体行动的机会，领主阶级在各省三级会议或法院中，各阶层农民则在村镇会议上，——直到1789年，政治革命才允许他们在请求书上提出建议，而在这些建议中常可听到几年前论战的回声。

公共地役制的废止，尤其是休闲田的取消，限制了放牧的范围，使雇佣劳动者（还需加上小耕农）的处境更加困难，他们时时刻刻都有落入无产者队伍的危险。他们没有土地或只有极少土地，习惯于日复一日地耕种小块地，他们受的教育太少不能适应新耕作法，他们太穷无法进行亟需相当资金的土壤改良，他们享受不到改革的好处（哪怕只是微小的改革），因而对它没有丝毫兴趣。相反，他们对改革什么都害怕。他们多数人有牧畜，由于找不到别的饲料，只能在实行公共放牧制的收割后的耕地上放牧。当然，根据规定，每个居民可以按财产的比例得到一份相应的放牧权；但是规定有利于富人；不过话又说回来，这些规定本身也好，简单的宽容态度（农学家们将它称为窃取）[39] 也好，几乎总是允许穷人将“家畜”赶到休闲田里去，哪怕他自己没有一寸土地。这股财源一旦被剥夺，那些谦卑的人们就面临着饥饿的威胁，或至少要落入比过去更紧地从属于耕农们或大地产主们的境地。他们如何受了骗？他们一致起来反抗，在全国到处组成突击部队，反对由孤立的产业主试行的改革措施，反对圈地法令。他们到处动手拆除围墙篱笆，以表达集体的不满意识，在奥弗涅或在阿尔萨斯，这是一些私人的个别行动，而在埃诺、洛林和香槟，则是立法的结果。

在公共地产的问题上，他们的意见就远不那么一致了。无疑，对集体资产的冲击大大削弱了放牧权，而小农们满有理由把自己与这种放牧权连结在一起。对农村无产者来说，分地产可能会有它的诱惑力；这会给他们提供机会实现长年来梦寐以求的愿望：也成为大地产主。但是不言而喻，要有一个条件：分配要以有利于最贫穷的居民的原则进行。雇工及大部分农民强烈反对领主或“村中头面人物”阴险毒

辣地独吞集体牧场而不给穷人以赔偿的行径，他们反对布列塔尼的“采邑转让”，他们还反对某些大地产主领导的集体作出的分割公有地的决定，因为这种分割只是为了按既成的财产大小的比例重新进行分配。国王的敕令更加注意到公众的利益。基本传统的对村民的关怀，行政官员们现今越来越表现出对生产发展的考虑，他们规定按家庭而不是按原有资产分配公共地产。[40] 这样一来，除了无人对缩小高山牧场真正有兴趣的山区外，雇工们对分配都感到喜悦，纷纷准备转变成为垦种者。例如在洛林地区，正是他们使大多数人，有时甚至是压倒多数的人获益，他们的人数使自己能在乡村的公众大会上迫使顽固的耕农们执行分配公共地产的法令。

社会阶层的另一端是领主，他们的利益取决于多方面的因素，这些因素有时十分矛盾，并依地区不同而不同。一般说来，他们都是大地产者，拥有适于农业改良和私人占有的广阔的田块。另一方面，他们分享公共地役权，不仅与其他居民一样，而且在相当多的省比广大农民还更盛。有时他们还能享受由习惯认可的一些便利，如在洛林以及在香槟部分地方的“单独畜群权”，在贝阿恩的“枯草权”，有时，一种取得或几乎取得法律力量的权力滥用使他们能在公共牧场或休闲田上放养几乎无限的畜群，如在弗朗什孔泰。经济转变确保了畜牧业难得的销路并为它打开了实行资本主义式经营的一切方便之门，领主们的优越点也因此变得更有利可图：租给一些大承包商后，洛林的“单独畜群”为巴黎众多的手工加工工场提供了羊毛，并为巴黎提供了肉类。贝阿恩的领主们既是法院的主人，也是三级会议中的多数，再也没有比他们实行的政策更清楚地表明了该阶级经过惊人推理的利己主义：1.在临时垦地及他们占有着广阔部分的山丘上允许自由圈围；2.在所有（包括他们自己的）地块太小太杂乱以至于不值得围起来的“平原”上禁止圈围；3.尽管可以建栅，并仍保留“枯草权”，或者付一笔重税。他们必须服从第2点；在另外最重要的两点上，他们总是获胜。除去贝阿恩的“平原”，领主们在任何地方都给圈围自由设置障碍，他们知道，在自己圆形的田块上，他们是唯一获益的人。但是取消共同放牧权就会缩小牧场特权的有利一面，就会触及到他们最珍贵的利益。于是他们起来反对，在洛林和弗朗什孔泰，他们依靠法院的势力还真的阻止了这一取消。

他们时时觊觎公共地产，整整一百年来一直试图独吞它。合法的分配本身一般对他们也并非不利；各项法令只在原则上规定他们有挑

选权，并未在细节上有具体的限制，这就为有利于他们所有奢望的法律规定打开了缺口。不用解囊就能获得三分之一的分配地，猎物是诱人的。在洛林，领主们与雇工们联合起来向公共地产施加压力。[41]

耕农们并不结成一个整体阶级，然而在一个特殊的敏感点上他们几乎到处都取得一致意见。他们一致反对按户分配公共地产并将三分之一留给领主专用，这样规定的交易只能给他们的土地增加极微小的几小块，却剥夺了他们的牧场权，由于他们的牲畜在公共畜群中数量最大，他们从公共牧场中获得益处本来也最多。最后，短工们转变为小地产主的现象也向土地经营夺走了它十分迫切需要的劳动力。大弗勒内勒的富裕和较富裕农民在1789年的备忘录中说道，“在农村，雇农们难道不是生来帮助耕农的吗？”[42] 很有特点的是，在朗格多克，农业政策的制定人三级会议喜爱出租土地胜过分割公共地产，这样做既能满足领主，因为它替领主们保留了随时要求收回财产的权利，同时也能满足富裕农民，因为唯有他们才能够成为土地出租人。[43] 这样就很巧妙地实现了占有者的联盟。而在洛林，势力的汇集遵循了另外的路线，公共地产之争——农耕者集团反对领主与雇佣集团——采取了真正阶级斗争的形式。

农耕者集团剧烈地分化。其最富裕的部分与其说是地产主倒不如说是佃农，他们与土地资产阶级有着相同的利益，他们单独寻求获取一部分公共地产。当他们可能按其地产和课税的比例得到公共地产时，他们也支持分割公产。他们占有或垦种着相当广阔、连结成片的田地，他们很容易就在连续耕作和人工培植草场上获得成功。他们只要求把自己的产地围起来，尤其是因为法令允许——只有佛兰德和埃诺是例外——圈物的建造者继续毫无保留地在仍开放的地上行使公共放牧权：真是一分不丢又全捞！

农村的广大阶层则不同，甚至许多地产主农民，他们更热心于旧的经营方式。习惯势力吗？也许。但也可能出于对眼前危险的十分正确的直觉感受。总而言之，对这些财产不多、其耕地仍服从于古老的土地形状的人们来说，要适应新的经济制度并非易事。似乎为他人利益服务的改革在他们的不安之外又加上了威胁。富裕农民一般拥有草场，可以找到必需的饲料以补集体牧场的不足；圈围的自由又给予了他们完全保留这份宝贵牧草的权利。中等水平的耕农则往往没有草场

或只有很小一块，为牧养牲畜，他们需要公共牧场，需要在他人耕地上和牧场上行使公共地役权。实际上，他们的田地可以种植草料。但这一革新对他们来说会有许多困难，尤其是在地形狭长的地区。轮作制只能一个田区一个田区地改变，需要大家互相谅解。事实上意见的一致并非不可能。在洛林地区许多村镇中，人们于18世纪末成功地规定了通常用作人工培植草场的田块，它们一般是在轮作田的边缘。但如何保护这些负有特殊使命的田头角落呢？在那通常实行休闲并随之实行公共牧场的年份里，要防止所有醉心于维持旧式放牧制的人的侵犯：不仅有雇工，而且还有拥有单独畜群的领主，还有主要的地产主，他们圈围了自己的地产，却并不打算放弃在邻人田地上捞取放牧的好处。那么在原则上使所有草场免除集体享用权能行吗？在某些省份也确实这样做了，颁布了一系列的法令和判决书，另外还有由村镇集团作出的规定。在康布雷齐，在苏瓦索内，这类通令一般都被遵守。但在另一些地区，它们常常在法庭上受到攻击和诋毁，——尤其是在实行圈地法的地方。[44] 因为这些法令十分明确：要避免公共牧场权，就必须圈围。而这恰恰是不很富裕的耕农们难以做到的。圈围总是费用浩大，尤其在木材昂贵激起众口抱怨时；当地块太狭长，以至于面积和周长超过了一定比例时，圈围费用高得惊人，简直就无法实行。实际上，圈围作为保护田块必不可少的条件，在法律上是自由的，但在经济上却有限制，于是它只能为富人们所垄断。它禁止其他耕种者接触技术的革新，而他们中最有经验的人则十分向往技术改进。毫不奇怪，整个耕农阶层无疑能逐渐抛弃旧的习惯，只要人们使过渡变得更为容易，他们几乎到处都与雇工达成一致，而后者只要求维持事物的传统状态，以抗议君主制度的农业政策。

如同南锡法院所说的那样，改革者期望的实际上是古老“乡野经济”的彻底变化——而不是社会秩序的改变。自然不必相信他们对这一动荡的严重性会熟视无睹。他们没有估计到大多数耕农的抵抗，以及这种抵抗的重要性。但他们知道，小农们，尤其是雇农们都有被压垮的危险。1766年在朗格多克的三级会议上，支持新农学派事业的图卢兹大主教不是承认公共牧场可以“看作同一村镇里居民们人际关系的必然结果，它含有一种永远公正的平等”吗？并非所有的农学家都能平心静气地接受农业革命令人生畏的后果。这后果使大臣贝尔坦及其助手特律代纳犹豫不决。它还让一位聪明的观察家梅斯高级法院院长缪扎克产生恐惧，担心农村人口的外流导致人口减少，使大地产主既找不

到劳力，又找不到消费者。[45] 面对着人类进步的这一永恒悲剧，最勇敢者并未退却。他们向往进步，也承认进步会带来牺牲。他们对一种比过去更紧密地将无产者置于大生产者的从属地位的经济结构并不感到厌恶。革新者的言语往往不乏生硬之处。虽然苦于劳动力的匮乏和昂贵，奥尔良的农业协会在1784年仍拒绝迫使手工艺人受雇参加收割劳动，因为"绝大多数人不习惯繁重的劳作"；但是它建议禁止农村的妇女和少女拾取谷穗，她们不得不寻找其他收入来源，于是就参加收割；她们不是习惯于"弯腰俯身向田地"吗？行政官员们自觉地拒绝把穷困看作可恶的"游手好闲"的结果。[46]

说实话，一种如此露骨的无情也许会激起敏感的灵魂的反感。但敏感的灵魂会在绝妙的乐观主义中找到安慰，这个 Pangloss 学说的近亲、当时占统治地位的经济理论应将其火炬传给下一世纪的"古典"学派。1766年，蒙捷昂代尔的总督代理人写道，"对大众说来是好的东西，对穷人来说必定是好的"，这句话不是很有名吗？换言之，穷人的幸福（他的所有希望应说是很容易找到活儿干并不遭歉收之苦）迟早要从富人的繁荣中走出来，不是吗？当时任梅斯总督的年轻的卡洛纳说："一般来说，雇农及短工与耕农的关系，就是辅助与主要的关系，当人们改善了耕农的命运时，就不必为雇农和短工的命运焦虑了；当我们增加了一个地区的生产和物资时，我们也就增加了所有居住在这个地区的人的富裕程度，不管他们属于哪个社会阶层，处于哪种经济地位。这是个不变的原则，反之亦然。对此若有丝毫怀疑，则是不认识事物自然规律的表现。"在法国如同英国，农业问题于工业问题之前首次为称作资本主义学说（因为没有更好的名词）的东西提供了讲坛，带着青春期的幼稚表达它那天真的幻想以及它那惊人的、多产的创造热情的残酷。

* * *

然而，无论是18世纪最后30余年法律上的改革，还是寻求技术完善的运动都未明显改变的农业面貌。仅有的面貌发生真正变化的地区，是那些在经历了农业革命时开始停止麦类种植而几乎整个转向牧场制度的地区：埃诺的东部、布洛内。在18世纪，由于交通的进步和商品经济的发展，由于邻近的大平原小麦产区可为牧人们提供大量的粮食，由于附近的城市随时在消费肉食，具有这些得天独厚条件的地区能最终放弃古老的占统治地位的小麦种植从事更适合于当地土壤和

气候条件的畜牧业。这种转变由唯一能从新经济形式中获益的大地产主们推动。他们滥用争得的圈围自由，在新旧牧场的四周种上绿篱以保护草场不受共同权利的侵犯。在各地，那都是绿色的圈地，而不是“清除干净”的耕地。其他的省份，栅栏也逐步设立，一般都在领主或资产者的地上，大多都设在牧场周围。人们保护的通常是牧场草地，而圈围耕地则很少见。在耕作的进步上也有同样的迟疑：除非像诺曼底这样特别进化的省份，一般地区到世纪末，绝大多数农民的地上甚至相当数量的大地主所有者的地上仍广泛实行着休闲制度。土地结构无疑在改善着，但极为缓慢。因为在这王国的一个很大部分中，尤其是在长形地块地区，要想获得新技术的巨大进展，就该有一个比农业改革家们曾计划的变革更为深刻的社会变动：就像在英国、在德国的一些不同地区，实行土地的彻底改组。

有一种障碍阻碍了耕农圈围土地，或者说不能使他的土地从一切地役制下解放出来，这种障碍也束缚了富裕的地产主们的愿望。它就是作为小生产法则的小块地形式，甚至连实行了土地合并的大地产者也不能完全脱离这一形式。要将这些地块分散、面积不大、形状不一的土地集中为一个所有者手下广阔的连片田，并使每一块田有一条自己的通道，互相并不干扰，这在字面上来看十分简单。实际上，英国已这样做了，颁布的任何圈地法几乎都在同时规定了地产的重新分配；耕农们别无他择，只有服从。在一个大多数采地仍未赢得永久地位的国家这是很自然的，然而在法国，同样的束缚是适合的吗？经济学家和行政官员看不到有这种可能性。他们局限于要求促进贸易。这就是对说服力的信赖。农民们受旧习惯的束缚，了解各自土地的特点而怀疑邻人的土地，企图通过一种古老的法则将田块分散到整个堂区的各地以尽量缩小自然灾害——在弗朗什孔泰人们称为“orvales”——带来的危害，他们还不无理由地对领主和富人们强制推行的措施感到畏惧，甚至像在勃艮第那样由于免除了征税而法律变得十分有利于贸易的省份里，农民们仍下不了决心（除去例外），仍不准备实行由某些高尚的农学家提出的土地彻底改组的措施。在地多人少时代诞生于风俗习惯，以后又得到王家法律认可的农民地产的力量不仅缓和了农业资本主义发展的冲击力，而且站在农业革命的对立面上阻止它，推延它。但同时，它尽量避免在暴烈行动中过分残酷地打击农村广大群众。雇农们由于没有土地，或是由于失去了土地，因而成了技术改革或经济改革的不可避免的受害者。耕农们则相反，他们保留着希望，希望能逐渐适应它并从中获益。

[1] 关于普罗旺斯的农业史——它几乎全部需要写出，但资料并不缺少，尤其是转地放牧，其研究将为社会结构历史提供极其令人兴趣的资料——请看旧制度时的法学家的著作，尤其是 J. Morgues, *Les statuts* , 2e éd. , 1658, p. 301;总督和总检长对1766年关于公共牧场调查的回答；罗讷河口省诸专区区长和市长们对1872年和1814年调查的回答（Arch. des B.-du-Rhône, M B6 以及 *Statistique agricole de* 1814, 1914）；罗讷河口省地方习惯法（Ch, Tavernier, 1859）和瓦尔省地方习惯法（Cauvin et Poulle, 1887，但只是根据1844年的一次调查作出）；最后还可参见 P. Masson, *Les Bouches-du-Rhône, Encyclopédie départementale* , t. VII, *L'Agriculture* , 1928.

[2] F. Benoit， *Recueil des actes des comtes de Provence* ，1925， t. II，p. 435， n. 355，c. VII.

[3] 国王勒内（1409—1480年）：安茹的路易二世的儿子，曾是安茹和普罗旺斯的公爵，后任那不勒斯国王，被阿尔封斯·德·阿拉贡赶下台，回普罗旺斯建立自己的小朝廷。——译注

[4] Arch. B.-du-Rhône, B49, fol. 301 v°.

[5] 对一个不能够一个村庄接一个村庄地游历各地的研究人员来说，印刷的、甚至手写的资料的性质使他对半城市化的村镇情况的研究变得尤其容易。这一点上，它没有什么不便之处，因为所有普罗旺斯的"城市"——甚至艾克斯——都具有一种仍然很广泛的乡村性质。邻近土地上放牧权的问题对于艾克斯人来说是如此严重，以至于在14世纪使他们犯了一个错误： Beuoit， 1oc. cit. , p. 57，n. 44（1351年8月4日之前；参照 Arch.Aix AA3，fol. 139）.

[6] R. Brun， *La ville de Salon* ， 1924， p. 287， c. 9； p. 300, c. XX； 371，c. 27；关于日耳曼，参照 Arch. des B.-du-Rhône，B 3356，fol. 154（ 1647年7月21日）。

[7] Arch. d'Aix, AA 2, fol. 42 V°; 46; 45. -E. Bondurand, *Les coutumes de Tarascon* , 1892, c. CXI.-Arch. des B.-du-Rhône, Livre vert de l'archevêché d'Arles, fol. 235. -F. et A. Saurel, *Histoire de la*

Ville de Malaucène , t. II, 1883, p. LV（1500年6月4日）。-Arch. des B.-du-Rhône, B 3348, fol. 589 v°（1631年9月28日）。-Giberti, *L'histoire de la ville de Pernes* , p.382.—L. Barthélemy, *Histoire d'Aubagne* , t II, 1889, p. 404 以下（尤其 c.29）.

[8] Arch. B.-du-Rhône，B 3343，fol. 412 v° et 512 v° （1322年10月5日）.困难于1442年重新开始（同上，fol. 323 v° 及其下页）。这后一份文献比较晦涩，它表明，禁止在高山牧场放牧的命令并非总是被确切执行着。开垦荒地与在它上面行使放牧权同样引起了激烈的争论；除了以上所列的文献（此处以及上文第206页注1），还可参见同一篇记载的 fol. 400 v° （1432年12月5日，1438年8月6日证实），以及385（1439年12月29日）——在迪涅，高山牧场的公共放牧制也于1365年被禁止实行三年：参见 F. Guichard, *Essai historique sur le cominalat* , 1848, t. II, n° CXXIII.

[9] 关于萨隆，见下文第226页注1。-J. Girard et P. Pansier，*La courtemporelle d'Avignon* ， 1909，p. 149，c. 95 et p. 155，c. 124.-Arch. des B-du-Rhône， B3356，fol. 705 v°.— Arch. d'Orange， BB 46，fol. 299（根据登记册；尽管研究工作在就地进行，我仍未找到资料）。

[10] Arch. des B.-du-Rhône，B 3355，fol. 360 v°（圈围者本人似乎希望圈得更多些）。在德国（B 3356， fol. 154），1647年时"devandudes"的大小按上交捐税的比例而决定。

[11] 咖里哥宇群落（garrigue），指地中海地区常绿矮灌木丛。——译注

[12] 关于阿尔卑斯滨海省（于1388年脱离了普罗旺斯的尼斯伯爵领地上的变化似乎也与当地其他地方相似），请看省长的一份报告，Arch. Nat. , F^{10} 337（共和十二年霜月10日）。在罗讷河口省，皮鲁比耶镇似乎仍保留了公共牧场；在共和四年和共和五年，"大采地主"想废止它；这就是"富人反对穷人的事业"： F^{10} 336；参照 Arch. des B.-du-Rhône，L 658.

[13] 关于迪涅地区，请参照 Arch. des B.-du-Rhône，B 159，fol. 65 et 66（1345）；关于瓦朗索勒，参照本书第223页注1。

[14] Arch. de Salon， Copie du Livre Blanc （18世纪），p. 674 et suiv. 一份日期不确切的发表文章（致菲利普大主教的信，应该是在1463年2月11日至1475年11月4日之间的）并未对事情作全面的叙述，见 R.Brun，*La ville de Salon*，p. 379. 禁止在耕地上，即使是收割了庄稼后的闲地上实行公共牧场制的要求开始于福瓦任红衣主教期间（1450年10月9日—1463年2月11日）。诉讼起初在副司法总管的王家法庭进行，最后移到大主教的宗教裁判官那儿，最终判决于1476年10月26日宣布。1293年法令的第77条和第78条已经证明当时对外来的牲畜有过敌对行为。

[15] Arch. des Bouches-du-Rhône, B 3347, fol. 607.

[16] 参照1543年索村地方居民们的一份带教育意义的陈情表，载于 T. Gavot，Titres de l'ancien comt dc Salut，t. II， 1867，p. 137；参照由 L. Guyot 研究的尼斯伯爵领地的"bandites"，见 *Les droits de bandite*，1884；J. Labarrière, *Le paturage d'été* 1923.

[17] 可参见一件圈占事件：H. Boniface，*Arrests notables*，t. IV,1708. 3e partie，1. II，t. I, c. XXI.

[18] Arch. B.-du-Rhône,B 3348，fol. 589 v° （Carnoules）.-*Le grand coustumier du pays et duché de Normandie … avec plusieurs additions … composées par … Guillaume le Rouille*， 1539，c. VII. 至于勃艮第地区， 1370年在瑟米尔，休闲田上种植"Milot"已可找到证明：B.Prost， *Inventaires mobiliers*， t. I，1902—1904，n° 1171 （signalé par M. D l age).

[19] *Mém. de la Soc. d'émulation de Montbéliard*，1895, p. 218. 对圈占的禁律于1703年和1748年两次提出：Arch. Nat.，K 2195 （6）.

[20] 见图7和图14。

[21] 至少在科地方，这一规定很少得到遵守；请看第231页注1。

[22] 见图16。

[23] 主要著作如下：*Summa de legibus* ,éd. Tardif, VIII; dans le texte du c. 1, interpréter, dans la phrase "nisi clause fuerint vel ex antiquitate defense", le mot *vel* par "c'està-dire"; cela ressort des mots qui suivent :"ut haie et hujusmodi", et, mieux encore, du c.4. -*Le grand coustumier...avec plusieurs additions composées par...maistre* Guillaume le Rouille, 1539, sur le c. VIII, -G. Terrien, *Commentaire* ..., 2e éd. , 1578, p. 120 — Coutumes de 1583, c. LXXXIII. — Basnage, La coutume réformée, 2e ed. , 1694, t. I, p. 126. ——驳回阿贡的一位先生要求付款使用公共牧场的判决是在1616年7月1日： Arch. Seine-Infér. , registre intitulé *Audiences* , 1616, *Costentin* ; cf. Bibl. Rouen, ms. 869. ——1732年12月19日的判决是关于一块播了橡树籽的田块，带有特征的旁注是"任何地方不得强迫圈围，已播种的土地不用圈围也受到保护"：Arch. S.-Inf. ,*Recueil d'arrets...depuis la Saint-Martin* 1732, p. 24 à 26. ——博蒙勒阿朗市政会议代表致调停委员会的备忘录见：Arch. S.-Inf. , C. 2120. 然而必须注明，尽管从其他方面来看，判决有利于大业主的意志，1734年8月26日关于阿利艾尔蒙伯爵领地的判决（*Recueil d'arrets...depuis la Saint-Martin* 1732， p. 204），只是在三月中旬到9月4日之间才禁止公共牧场制，它与明文规定的习惯法相符，但与习惯却相背。无疑，法律原则从这一决定开始，就有了改变。在科地方，耕农们并不是在整个堂区里放弃公共畜群的，而只是在更小的区（或 cueillettes）内。——在公共牧场问题上，法律原则从17世纪起就与游牧相敌对：Basnage, t. I, p. 127（我已查核了有关判决）——在13世纪的韦尔松，当农民们想圈围土地时，他们必须向领主付款以获得圈围权（L, Delisle, *Etudes* , p. 670, v. 103 et suiv.）；不过这显然是指改变种植的圈围——可能将耕地变为花园或果园——既然这一领主权利的根源在于实物地租征收权。

[24] 我已将涉及这一节以及以下几节——包括第7章——的内容转到了我的另一些文章中，它们已发表在 *Annales d'histoire économique* （1930 中，题为：*La lutte pour l'individualisme agraire dans la France du XVIIIe siècle* .在这里，只能找到一些在论文中没有指出的资料，还可参见 H. See,*La vie économique...en*

France au XVIIIe siècle .1924；关于公共地，见 G. Bourgin 的文章，载 *Nouvelle revue historique du droit* ,1908.

[25] Taisand, *Coutumes générales des pays et duché de Bourgogne* , 1698, p. 748; I. Bouvot, *Nouveau recueil des arrests* , t. II, 1728, p. 764; P. J. Brillon, *Dictionnaire des Arrêts* , t. V, 1727, p. 108 et 109. 但相反的判决也有，见 Fréminville, *Pratique* t. III p. 430 et suiv.——关于诺曼底的情况， 见 Bibl. de Rouen, ms. 870, fol. 283; Arch. Seine-Infér. , registre d'arrêts, 1588年7月至8月，7月7日的判决；P. Duchemin, *Petit-Quevilly* ,1900, p. 59. ——从16世纪开始，同样的倾向在巴黎市高等法院也有，奇怪的判决见 J. Imbert, *Enchiridion* , 1627, p. 194.

[26] 例子有圣旺一昂布里等许多地方， Bibl. Nat. , lat. 10943, fol. 297（1266年6月）。— A. Lacroix, *L'arrondissement de Montélimar* , t. V, 1877, p.24 et 183 (1415年4月24日和1485年1月27日）.——P. L. David, *Amance en Franche-Comté* , 1926, p. 458（1603）.

[27] 参照本书第58页注2；关于 Aguesseau 代理检察长1722年2月28日意见的理由，见 *Journal des Audiences* ， t. VII，p.647.

[28] 圣一朗贝尔（1716— l803年），法国诗人，法兰西学士院院士，著有《四季》（1769年）等。——译注

[29] *Les Saisons, L'automne* ,éd. de 1826, p.161.

[30] 在一些贫穷地区，如芒什省，小麦本身由于比燕麦更娇嫩，有时成为一种园栽作物，见 G. Martin，*Mém. de la Soc. des sciences naturelles de la Creuse* , t. VIII，p. 109. 有时候，人们将刚种过整年不实行公共地役权的大麻田群为人工草场，见 Atch. Nat. , H 1502, n° 1，fol. 5 v°. 17世纪在巴黎郊区，人们手中有相当大面积的驴食草，许多有关什一税的文章，都提及了这些种植情况，它清楚地表明，这些饲料作物当时是种在圈围地中的，而且往往是在果园之中，见 *Recueil des édits … rendus en faveur des curez* , 1708， pp. 25，73，119，135，165，183.

[31] C. Torello，*Ricordo d'agricoltora*：如果没记错的话第1版应在1556年；国家图书馆拥有1567年的威尼斯版。

[32] 布拉班特是比利时的一个省份。——译注

[33] R. E. Prothero, *The pioneers* , 1888, p. 249 et 32:cf. *Dict. of Na. tional Biography* art. R. Weston.

[34] G. Weulersse, *Le mouvement physiocratique* ,1910, t. II, p. 152.

[35] Dureau de la Malle, *Description du bocage percheron* , 1823, p. 58 et suiv.

[36] Mémoire de la Soc. d'agriculture de Bourges, Arch. Nat. , H. 1495, n°20.

[37] *Traité politique* , 1770, p. VI.

[38] Du Halgouët, *Le duché de Rohan* , p. 56.

[39] Arch. Nat. , H 1495, n° 33 (Soc. d'agriculture d'Angers), *Annales d'histoire économique* , 1930, p. 523, n. 2.

[40] 阿尔萨斯的法令让出价最高的人选择对公共地产是进行分配还是出租，我不明白这种特殊制度的道理，但它更有利于富人。

[41] 然而法院反对分配财产的法令，也许因为它们认为只有公爵领地中极少数的高级审判官才有挑选权；无论如何，这里面有一点非常模糊。

[42] E. Martin, *Cahiers de doléances du bailliage de Mirecourt* ,1928, p. 90.

[43] *Annalesd'histoire économique* ,1930, p. 349.

[44] 在阿尔萨斯，1744年4月15日关于公共财产的法令规定，每一头牲畜都应保留有一阿尔邦的人工草场，这是在旧制度下由权力中

心采取的关于人工草场的唯一一项措施。

[45] 人口外流在18世纪似乎就已经能感觉到了：参照一份关于公有地产分配的论文（无疑是埃苏勒写的），见 Arch. Nat. , H 1495，n° 161（阻止向城市移民以及“贫民”流浪现象的必要性或许是促使公产分配甚至强制分配的原因之一）。至于埃诺的情况，见 *Annales d'histoire économique*，1930，p. 531。

[46] Arch. Nat. , K 906，n° 16（Soc. d'Orléans）.——1765年，波尔多的总督在提及麦类歉收时写道：“麦类的昂贵必以其诱人的收益导致大量的生产，这就可能招致某些人的怨言。他们陷入穷困是因为他们游手好闲，这类抱怨只配遭到蔑视”：Arch. de la Gironde，C. 428. 要汇集关于公共地产或圈围的合法性的许多同类文章也并不难——我也打算这样做。

第七章 延续：过去和现在

一部法国革命的农村史只有紧密结合对政治现象及其各不同发展阶段的研究才能写出特色来。尽管有了一些十分优秀的关于各地区农业情况的专题论文，我们对19世纪及20世纪初的农业发展情况还是了解得不够，还不能做到描绘而不走样。我们的论著只能大致上写到1789年为止。但是在终笔之端，有必要指出，以上描绘的农业发展对最近的过去，甚至对现在都引起了极大的反响。[1]

＊＊＊

大革命的国民议会涉及到农业政策时并非面对着一块白板。君主政体已经提出了问题并试图解决它。新制度以一种在许多方面与旧制度十分类似的手法继续该事业。但是，它已不再局限于一种奴性的模仿。从前人的失败中它汲取了有益的教训；它更注意到不同阶层的要求，并且它是在一块已排除了许多障碍的地基上从事这项工作的。

毫无疑问，如果允许自由行动的话，农村中的大部分人愿意回到旧有的集体耕作方式上去。早在1789年，英国农学家阿瑟·荣格就已预料到这点。在许多不同的受到圈地法令触动的地区（在普罗旺斯则是受到更古老变化的触动），农民们在大革命初期的农业混乱过程中企图以武力恢复集体地役权。许多堂区的议会，再后些时期是农村的市镇当局，乡村的人民协会等等，在它们的备忘录中提出了这种倒退的要求。约讷省帕尔利的无套裤汉们提到圈地权时写道："这个法律只可能由富人制定，只对富人有利，那是在自由仅是一句空话、平等仅是一种幻想的年代里的产物。"另外一些备忘录，另外一些俱乐部，如欧坦的民社，纷纷谴责"自私的耕作者"、"吝啬的地产主"和"贪婪的佃农"的"弑君联盟"，说他们把大部分土地改成人工草场，由此剥夺了人民口中的面包。[2] 但议会并不由雇农或小农们组成，也不代表他们的观点。议会由受过教育、养尊处优的资产者把持，他们认为私有财产具有神圣不可侵犯的性质；制宪议会成员厄尔托—拉梅尔维尔不是

建议将“土地的独立”作为宪法的一条吗？大革命时期最大胆的国民公会成员可以使这个原则服从于战争的需要，抵御外国军队和大革命的敌人；但在他们心目中，对此原则的忠诚并未有半点减弱。此外，这些人受周围哲学思想的影响，全心全意地相信经济的进步，他们只以生产的提高来看经济进步，只以草场的保护来看农业进步。“没有肥料，就没有收获；没有牲畜，就没有肥料”，国民公会的农业委员会在回答诺让的民社要求颁布法令强迫自耕农采用休耕制时只是重复了这句箴言。[3] 他们很自然地把昔日陈规看成是“封建”野蛮社会可恼的遗产。共和二年，厄尔—卢瓦尔省的行政官员们说，“休闲田之于农业如同暴君之于自由。”[4]

曾经阻碍过君主政体执行农业政策的许多束缚业已无存。给打击领主利益或搅乱现存制度的措施多次带来障碍的高等法院也早已消亡；同时消亡的还有各省的三级会议。特权阶层的利益本身已不再受到尊重：单独畜群没有了，枯草权没有了，土地大区也没有了。使改革沿着有利于大地产主的方向发展的动机也没有了。大革命并不照顾雇农的利益；但它努力满足普通耕农中最内行人们的愿望。最后，在一个已成为统一的、不可分割的民族中，法律没有必要像过去那样以一个省为其单位。“总法”这一在旧制度下改革者们掀起巨大冲波的时代中奥梅松曾幻想过，但从来不敢赋予它形式的美好愿望，居然成了现实。

然而，谨慎仍然是个法则。说实在的，强迫性轮作对于新的完全个人主义的自由观念纯粹是南辕北辙，人们不能设想再将它保留一分钟。制宪会议通过争取地产主“根据自己的意志，在自己土地上改变种植和经营”的权利，宣判了强迫性轮作制的非法性。至于强制性公共放牧权，人们同样也作出计划予以彻底废除。不过，这些建议从未被十分严肃地对待过。制宪会议满足于继续实行圈地法政策：它声称在全法国都有圈围土地的绝对自由。然而它在这项命令之外增补两条新的规定以取消以往法令中最严重的缺陷。从此后，地产主对公共牧场的使用权便遭到限制或废除，其程度与他们圈围的土地恰成比例。此外——根据在旧制度末期已争论多次，并最终就要获得成功的计划（如果旧制度再延续下去并且消除它最后阶段行为中表现出的胆怯，这些计划恐怕就会实施），[5] ——人工草场从此就将全年禁止放牧。这就向广大农民打开了农业进步之门。同时，对领主贡赋的取消使他们解

除了后顾之忧，而每当增加产量时，他们都担忧地认为这只是在“为征税官”而干活。[6]

留下的问题是自然草场，或者更确切地说是二茬草。在这问题上，有可能制定一条普遍法令，在二茬草长高之前严禁任何公共放牧。制宪会议领导下的农业法起草委员会曾一度有此打算，只是没有结果。面对所涉及的各阶层利益的复杂性，人们只得长期采取旧制度下那种摸索性的政策：由各镇、区、省，甚至还有驻军的特派代表——因为共和国的骑兵队和国王的骑兵队有着相同的饲料需要——制定地方性的规定；草场的收获有时在地产主和公家之间分配，有时则全部拨为公用。在某些地方它也有可能全部归地产主所有；但是雅各宾时期的国民公会更尊重无牧场的小农们的意愿，认为这些决定明显地太不公平。热月党人的想法则相反。1795年更新的救国委员会通过一项法令，在全国保护二茬牧草，收获权只属草场主人。从第二年起，人们又回到了地方法令上并一直延续到我们今天。从那时起，地产主的所有权就成了一项不可动摇的原则，在保留某些地方习惯的同时，它已被认为是合法的。没有任何一段插曲比这一时期更能既突出发展的连续性，又体现曲线的多样化。在牧场的治理上，我们的诸省长继承了昔日总督的做法；君主制下最后三百年来连续受到攻击的在“二茬草”场上放牧的古老习惯（一直没有一整条法律保护，不时受到猛烈冲击），到了19世纪终于在许多地方绝了迹。然而大革命比国王治下的朝廷更为大胆，一番犹豫之后它就废止了已经不采取放牧形式的全部草场的集体收获权，由此实现了有利于私人的整个转变。此中不是没有一个十分清晰的计划。1795年的法令明文体现了遭“非道德与懒惰的制度”威胁的私有财产的“神圣性质”。具有特点的是，这个决定性的法令是刚刚无情镇压了“饥饿叛乱”的改组后议会的作品，它重建了占有者在选举权上的垄断地位。

时间上被大大压缩但仍未全部取消的公共放牧权继续实行多年：在一些有公共放牧传统的地区，假如耕田没有圈围或没有改作人工草场，那么庄稼收割后就强制实行公共放牧。1789年后不断交替的法国政权无一不想取消它，——无一不在某些农民的不满前后退，尽管它们对私有制抱有同情。第三共和国终于转向支持由朗格多克三级会议早在1766年就提出实施的一个温和办法：原则上取消地役权，市镇有权可要求保留。旧习惯在我们的法律中留下了条文。

* * *

法律上的迟缓和犹豫，是由于技术发展上的曲折。

长期以来，农民共同体一直顽固地束缚在旧习惯上，尤其在敞型田块地区。圈围土地还不是一切；还需要让邻居们尊重这一道道栅栏的权力。七月王朝统治时期，毁坏围墙的传统重又恢复，圈地的受害者们集体行动惩罚圈围者。据称，1813年在上索恩省为了保护非圈围的人工草场，需要“在每条垄沟上有一个卫士”。在19世纪前半叶，低级法院有时从地产习惯法中寻找证据，拒绝承认保护牧场的有效性。然而随着农业技术的改进和普及，私人权利逐渐得到更多的认可。但除了在一些逐步以草场代替了耕地的地区，圈地始终十分少见。大部分旧的敞型地地区，今日仍是那种“旷野”的面貌；从“平原”到“林地”的差异，在今天的旅游者看来也不比诗人瓦斯的时代更加小。公共放牧制确实失去了阵地，但在敞型地地区，尤其在狭长形田块的地区，它还保留了相当年份，它还将在一些土地上保留它的统治。1889年，众议院彻底取消了它，次年，面对农民的反抗意识，众议院不得不重新准许实行它。在洛林、香槟、皮卡第、弗朗什孔泰，以及其他一些地区，许多村镇在法律的准许下，保留耕地上或草场上的公共放牧权。英国历史学家西博姆习惯于从古纸堆中寻找长期来在其祖国的土地上被抹却的共同地役制，1885年他十分惊奇地看到现实社会中畜群在博斯的留茬地上游荡。法律对强制轮作的废止在第一帝国时期激起一片遗憾声。实际上它长期存在着，几乎同过去一样蛮横不可一世。在长型田块区，这种制度一直延续至今：强制决定于土地的形式，甚至还有道德束缚的因素。在洛林高原，在阿尔萨斯或勃艮第的平原，到了春天，三圃制的三部分以其各异的颜色争奇斗艳。[7] 只是在以往用来休闲的田块上，新的作物代替了稀少的荒草。

种植物对休闲田的征服史是人类对土地的一次新胜利，它与中世纪的伟大垦荒运动同样动人心弦，无疑将成为众口皆碑的丰功伟绩，值得人们大书特书。而眼下，我们还缺乏资料。我们仅能隐约看到促进该运动的几个原因：首先，工业原料作物的兴起；其次，化肥的发明，它解决了肥料供应问题，冲垮了麦类生产与畜牧的联盟，从此也为农业学避免了饲料问题的纠缠，在18世纪的人看来，大量地种植饲草植物是专横的、别扭的妨碍整个农业改善的强加条件；第三，土壤的合理的专业化利用，这是全欧以至世界性商品经济发展的结果。最

后，是另一类交换的进步，知识的交流从此将农村的小集团与更有知识更有胆魄的人们结合起来。一个事实是明显的：农业变化的节奏尽管在各地有极大的差异，但没有一个地区是迅速的。一直到19世纪下半叶，不止一个农村，尤其在东部，仍然将它们的初翻地弃置搁荒，任牧人与猎户光顾。然而，除了那些自然条件注定无可救药的贫瘠地，人们已经渐渐习惯让土地每年都有出产。但是，平均产量始终比其他许多地方要低。在欧洲或欧化世界中，农业到处都倾向于更加有条理，更加科学，它在技术和投资等许多方面都仿效大工业的手法行事。在这最能体现当代经济特点的变革中，法国迈出的一步却是更加摇摆不定，在整体上说，它并不比大多数的邻国走得更远。甚至在连作这一商品经济进步的形式占主导地位的地方——在葡萄种植区，尤其在牧草区——不同于美国生产者的法国农民仍然部分地生活在自给自足经济中：自己的菜园，自己的养禽场，经常还有自己的牛栏、马厩、猪圈。

要解释这种对过去习惯的忠诚，分析几条原因并不是不可能的。最迅速闯入我们眼帘的原因是物质的秩序。旧的土地面貌在敞地地区，特别是在长条田块的地区（即是说在某些最富裕地区）基本上没什么变化，它继续支撑着、强制推行着农耕的风俗。改动它一下？人们经常这么想。但是，为了达到地块的彻底改组，就需要有命令。大独裁灵魂马拉在这样一种强制意见面前并未退却。制宪会议成员和国民公会议员，以及经济学家和政界人物怎么会跟着他走？要知道，尊重产业所有者的独立是他们社会哲学的基础。强迫土地的主人放弃自己继承的田块及其权利，人们能设想比这更残酷的打击吗？更不用说在这大规模的混乱面前，农村的大众绝不会不表现不满和反抗，对他们的反对，即使不是建立在自由选举基础上的政权制度也不会熟视无睹。事实上，人们应努力说服的土地归并始终极为罕见。由于一种历史的真正反论，使改革者们抛弃古旧的集体原则的对私有财产的崇拜也禁止他们作出决定性的举动，而这本是唯一能够有效地解脱私有制仍受到的束缚，同时加快技术进步的举动。

说实话，会给小农经营带来灭亡的经济革命本身就会自动地促成这种改组。但是，这种革命却没有发生。

* * *

1789年开始的大危机并没有摧毁前几个世纪中建立起来的大地产所有制。没有逃亡的贵族和土地兼并资产者——这些人比人们想象的要多得多——保留着自己的财产。在逃亡的移民中，也有一部分人保留了财产，他们有的通过亲属或中介人重新购回财产，有的从执政府和帝国那里恢复自己的产业。法国某些地区中的贵族财产的幸存——尤其在西部——是我们近代社会史中研究得最少但又无可否认的事实之一。国有财产的拍卖——教会的财产、流亡者的财产——对大财产所有者带来沉重的打击；因为拍卖方式本身并非不利于人们购买大块的田块，甚至一个完整的地产；大佃农成了大地产者；资产者也在耐心而有效地继续着前辈们的土地事业；富裕的耕农们也增加了继承的遗产，最后进入农村资产者的行列。

然而大革命将如此大量的土地投入市场，因而也巩固了小地产所有者的地位。许多贫穷的农民——尤其在那些公共生活方式最强，甚至在买卖条件中都存在着集团压力的地区——也获得了地块，从而巩固了自己的经济地位。连雇农们也在竞争中获得了一份土地，由此上升到占有者阶层。对公有地的分割也产生相同的结果。这种分割——除去森林的分割——已由立法议会在1792年8月10日之后的一系列措施中作了明文规定，正如议员弗朗索瓦·德·纳夏托所承认的那样，那些措施旨在“使农村居民与大革命休戚相关”。若要符合这个目的，分配自然就只能以家庭为单位进行。稍晚一些时候，国民公会也正是这样作了规定（由一项法令形式降低为一个简单的许可令），大片的田区自然也没有了，因为再也没有领主了；1792年8月，人们原则上取消了自1669年起就实行的所有的旧田区。此外，人们还把空地的某种法律主权归予村社集团。总之，各级议会一方面通过正逐渐葬送着旧集体使用权的财产分配满足了经济学者们吹嘘的个人主义，另一方面通过各种规章制度满足了小农们的心愿，因为新的制度需要他们。但是，依据某种类似二茬草权争执过程（我们已经见到这个例子了）的演变线索，这些有利于穷人的分配终于在大革命后期被资产阶级政权——督政府和执政府——禁止了。更有甚之，一些当初未经必要的法律许可而先实行的分配被宣布无效，这种报复经常得到富人们掌握的市镇政府的支持；在北方，人们甚至把还在专制王权时期就实行的分配予以彻底砸烂。从此后，除了只享有其使用权的分配物，被允许的唯有有偿的财产让与。一开始，法律上有财产让与之说，后来曾遭禁止，但不久又开始通行并得到法律认可。这一措施使得部分地区尤其是中部的公有财产在19世纪中逐渐缩小，有的几乎消失殆尽（此现象

的过程与方式，至今尚未得到好好研究）；不过它还显然不能导致产生许多新的地产主。尽管有这些历史的倒退，尽管另一方面，我们对立法议会和国民公会法令的实行情况知之甚少，人们也不会怀疑那昙花一现的分配公产的政策已向许多穷苦的人们提供机会争得了多年垂涎欲得的一份土地。最后，农民从领主制的重重束缚下解放出来的同时，革命议会又使他们摆脱了最厉害的一个负债原因，从16世纪起，这种债务就一直可怕地损害着他们对土壤的支配权。不管怎么说，如果不考虑种种可以确实的差异而只从粗线条上来看，旧制度的演变中形成的资本主义形式的大地产所有制与小农经济所有制并存的局面在革命后的新法国继续存在着。

除去那些在最激烈的斗争中认识到依靠下层人民的必要性的人，大革命中的大部分人对雇佣劳动者的估价并不比18世纪的改革家们更高。国民公会议员德拉克鲁瓦认为，如果给雇农以土地，就会剥夺工业以及农业本身的劳动力来源。热月党期间的救国委员会剥夺了他们所有的二茬草权，让他们在需要牧草喂养牲畜时为牧场主们提供劳役。它像旧制度下某些统治者一样，怀疑在农村有一个贫穷阶级的存在："贫困的居民（不知是否仍存在着）……。"事实上，集体劳役的取消对农村无产阶级的打击十分沉重，致使他们再也爬不起来。无疑，依靠某些国王的敕令和革命政权的法律，农村无产者从公有地的分割中获取了一些好处，并且得到了一部分国有财产。但这些收益经常是虚幻的；在贫瘠的土壤、小面积的产地上，众多的挫折正等待着开垦者。大弗勒内勒地方的耕农们在1789年预料，公有地分配后，会出现一个生育高峰，随之将带来贫穷的危机，看来，他们的预见并不完全错误。城市工资职位的引诱，原来供养农业工人的农村工业的衰落，适应新经济方式的困难，公共道德意识的变化（不如过去那样紧密依赖于传统的劳动方式），新的追求舒适生活的兴趣，对农庄工人悲惨生活状况的不满，这一切都使农村雇佣劳动者处在艰难困苦之中。梅斯高级法院院长缪扎克的预言得到了证实，短工和小农们纷纷抛弃了田地。农村人口外流，在七月王朝时就已成了十分敏感的问题，从19世纪中叶起以持续加快的节奏进行着，外流的人主要是雇佣劳动者。大约从1850年起，出现了出生危机，以后由于大规模战争带来的流血牺牲，劳动力来源短缺，人口外流又促进了某些技术变化：如农业机械的改进，人工培植牧草。在18世纪末和19世纪上半期充满血腥味的法国乡野，是一个不见人影的农业社会，——空荡的旷野，一片荒土，但是这样一个农业社会也许更适合于实行一种既摆脱了传

统意识又摆脱了永恒的饥饿威胁的农业经济，而过去饥饿的威胁曾长期地给耕作实践压上了沉重的负担。

要对法国当代小型或中等水平的农业经营体（包括产地、租佃或分成制租佃）的命运作出精确的估计是十分棘手的——说实话，就我们现有的知识状态而言，是几乎不可能的。它遭受到种种严重的危机：无休止的信贷困难的危机，进口谷物的竞争（约在1880年以后，俄国和美国的小麦开始进口），由雇佣劳动者外流和人口出生率下降引起的劳动力短缺，农民日益需要的工业产品的涨价。在某些相当数量的小农为佃农或分成制佃农的地区，小农经济还受大地产主束缚，几乎在所有地区，它还受资本主义经营者束缚，后者往往是贷款人，又是转运商，可以对生产者强行规定产品价格，并更巧地利用行情赚钱。小农们的经济地位在许多方面很不稳定。不过，总的来说，它无疑还是胜利渡过了19世纪和20世纪初期。在最近的大战和战后最初岁月中，小农经济经历了粮食危机以及随后的金融危机（跟百年战争及战后的情况完全相同），依靠法律条文的力量，在相当部分土壤上维持了统治，并征服了数目惊人的耕地面积。小农在今天仍然代表着一股强大的经济力量和社会力量，尽管这么说有些平庸，但这是一个毋庸置疑的真理。他们把自己关闭在土地中，拒绝改变土地的结构，很少对突如其来的革新感兴趣，——老奥利维埃·德·塞尔早就说过："庄严以古老的方式侍弄土地"，——他们很难摆脱祖传的习惯方式，他们接受进步的新技术十分缓慢。尽管人们对各种形式的机器越来越熟悉，尽管新的革命已经引入了集体意识中，而且对它无疑可抱极大期望，小农经济至今仍未将土地改良推进多远。不过，农业的变迁至少还没把它压碎。法国仍是一个土地属于众多农民的国家。

* * *

往日之事，今日之师。今天法国农村面貌中几乎没有一个特点不能从对过去时代演变的研究中得到解释。农业无产者人口的外流吗？这是雇农与耕农旧的对立的结果，而这种历史一直可以追溯到中世纪，在当时的文献中，就有关于劳力徭役与耕犁徭役的对立的记载。土地形状上的传统主义，共同耕作方式对新精神的长期抵抗，农业技术进步的缓慢，这一切的原因不都在于小农经济的顽固性吗？远在王家法庭最终批准法律承认自由租地耕种者的权利之前，小农经济就名正言顺地建立在领主的习惯法基础上，并且从地多人少这一现象中找

到了它经济上的存在理由。但是小农并非唯一持有土地的人；大地产主同他们过去进行过、现在仍进行着激烈的竞争。没有大地产主，农业革命将是不可能的，它正是从大地产主那儿寻到了出发点；大地产主还创立了现代的领主兼资产阶级的资本主义农业经营。在长形的敞地地区，小块分割的土地与我国最古老的农业文明同样古老；从家长制份地过渡到以后年代的默认公地的家庭变迁过程，可以为我们提供研究这种进步的钥匙；小块土地的集中，在农村生活中新经济制度的实行则解释了例外情况。至于长形敞地、不规则敞地和圈地的基本差别，至于北部、东部与南部乡村、西部小庄在风俗习惯上，在集体心理状态上不同程度（北部、东部较强烈，而南部、西部较弱）的平行差别，则需要从土地占有的各插曲阶段中、从社会结构的特点上来探知答案，遗憾的是，各阶段的特点并未留下文字记载的资料就消失在往昔的浓雾之中了。在具有思索精神的人看来，这些观察中包容着农村问题研究的浓厚趣味。确实，哪里能够找到一种更急切地竭力抓住历史真正本质的研究方法呢？在人类社会进化的不断过程中，震动波也由一个分子到一个分子传播到遥远的远方，而发展阶段任何一个时期上的智力水平不论多么高超，都不能只以它对最近阶段历史的考察来达到这样遥远的距离。

---

[1] 关于革命，对照 G.Lefebvre 的文章，载 *Annales d'histoire économique* , 1929（配有一份文献索引可使我免去其他的文摘）；G. Bourgin 的文章，载 *Revue d'histoire des doctrines économiques* , 1911.

[2] Arch. Nat. , F^{10} 284 （1793年8月29日）。

[3] Arch. Nat. , F^{10} 212^{B} .

[4] 〔L. Merlet〕, *L'agriculture dans la Beauce en l'an II* , 1859, p. 37.

[5] 改革在阿尔萨斯已部分实现，至少在官方已实现：见上文第252页注1。

[6] 1670年10月26日苏瓦松总督的信，见 *Vierteljahrschrift für Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*， 1906，p. 641. 关于新耕作法是否应保留什一税制度，在18世纪经常争论不休；这个问题似乎以一种有利于什一税征收者利益的方式解决了。

[7] 牧草、粮食和葡萄收获同样仍有法律保护，但是其中唯有葡萄种植似乎具有真正实践上的重要意义。

地名索引

此索引收集了本书中出现的所有与法国农村史有关的地名。以下几种情况不包括在内：1. 外国的地区与村镇（除非属于旧法兰西王国的那些地区）；2.仅仅在作品题目、档案编号（除非该题目或编号是唯一提供的能确实所述事实发生地点的说明）、贵族头衔、政府法令或会议的日期中出现的地名。表示属于某一地区的派生形容词保留在索引中，但不再另起一条，例如，breton（布列塔尼的、布列塔尼人）只归在Bretagne 一条中。

Agon, 阿贡（芒什省，圣马洛—德拉朗德区）
Aire (vallée de l')， 艾尔河谷
Aix-en-Provence, 普罗旺斯地区艾克斯（罗讷河口省）
Albigeois, 阿尔比日瓦
Aliermont, 阿利艾尔蒙（森林，村庄）
Allemagne, 日耳曼（下阿尔卑斯省，里耶兹区）
Alpes, 阿尔卑斯（山脉，省）
Alpes-Maritimes, 阿尔卑斯滨海省
Alsace, 阿尔萨斯
Amance, 阿芒斯（上索恩省，沃苏勒区）
Amiens, 亚眠（索姆省），总督
Andres, 阿德尔（加来海峡省，吉纳区）
Angoumois, 昂古穆瓦
Anjou, 安茹（地区）
Anthenay, 安特内（马恩省，马恩河畔沙蒂永区）
Antogné, 安托涅（维埃纳省，沙特勒罗镇）
Antony, 安东尼（塞纳省，索镇）
Ardenne, 阿登
Argenteuil, 阿让特伊（塞纳—瓦兹省，凡尔赛区），圣母院
Argonne, 阿戈讷
Arles, 阿尔勒（罗讷河口省），大主教

Arras, 阿拉斯（加来海峡省），圣一瓦斯特修道院
Artois, 阿图瓦（省）
Aubagne, 欧巴涅（罗讷河口省，马赛区）
Auch, 欧什（热尔省），财政区
Auge (vallée d’) 欧日山谷
Autun, 欧坦（索恩一卢瓦尔省），民社
Autunois, 奥杜努瓦
Auvergne, 奥弗涅（地区）
Auxerre, 欧塞尔（约讷省）
Auxerrois, 奥塞鲁瓦
Auxois, 奥斯瓦
Avignon, 阿维尼翁（沃克吕兹省）
Avranchin, 阿夫朗什
Bannay, 见 Baunay
Barrois, 巴鲁瓦
Basque (Pays)， 巴斯克地方
Baudrière (La), 拉博德里耶尔（上维埃纳省，朗克卢瓦特尔区，斯科布一克莱沃镇）图
Baunay 或 Bannay, 巴奈（摩泽尔省，布莱区）
Bearn, 贝阿恩；——三级会议
Beauce, 博斯
Beaujolais, 博若莱
Beaumarchès, 博马尔谢（热尔省，普莱桑斯区）
Beaumont-en-Argonne, 博蒙昂纳尔戈纳（阿登省，穆宗区）
Beaumont-le-Hareng, 博蒙勒阿朗（下塞纳省，贝朗孔布尔区）
Belarbre, 伯拉尔伯（克勒兹省，鲁瓦耶尔区，圣莫雷伊镇）图
Berry, 贝里
Bessey, 贝塞农庄（科多尔省，法兰西泉区，丹彼埃尔一弗赖镇）
Bethphagé,见 Betphaget
Betphaget, 贝特法热（涅夫勒省，圣阿芒区，圣韦兰镇）
Bière, 比耶尔森林
Bigorre, 比戈尔
Boire (La), 拉布瓦尔（阿列省，于列勒区，圣索维耶镇）图
Bois-Saint-Denis (Le Petit), 圣但尼小树林（埃纳省，拉卡佩勒区，拉费拉芒格利镇）图1
Boissy-Maugis, 布瓦西莫日（奥恩省，雷马拉尔区）

Bonlieu, 邦利厄（克勒兹省，谢内拉伊区，佩拉—拉诺尼耶尔镇），修道院
Bonlieu (Bonum Locum), 邦利厄（由耶尔的修女们于1225年建立的一个新镇，在格里涅维尔附近，卢瓦雷省，乌塔维尔区）
Bonneville, 博讷维尔（卢瓦雷省，卢瓦尔河畔默恩区，库尔米耶镇）
Bordeaux, 波尔多（吉伦特省），总督
Borest, 博莱斯特（瓦兹省，楠特伊勒欧杜安区）
Bouches-du-Rhône, 罗讷河口省
Bouilly, 布伊（卢瓦雷省，皮蒂维耶区）
Boulay, 布莱（卢瓦雷省，奥尔良区）
Boulonnais, 布洛内
Bourbilly, 布尔比利（科多尔省，瑟米尔—昂诺克西奥区，维克德夏斯内镇）
Bourg-la-Reine, 王后堡（塞纳省，索镇）
Bourgogne, 勃艮第；——公爵领地， 见 Franche-Comté；三级会议
Bouzonville-aux-Bois, 布宗维尔（卢瓦雷省，皮蒂维耶区）
Bras, 布拉（卡尔瓦多斯省，东卡昂区，伊夫镇）图3
Bréauté, 布雷欧特（下塞纳省，戈代维尔区）图9
Bresse, 布雷斯
Bretagne, 布列塔尼
Bretenière, 布列特尼埃尔（科多尔省，让利斯区）
Bretennières, 见 Bretenière
Bretteville-l'Orgueilleuse, 布雷特维尔—洛格约斯（卡尔瓦多斯省，瑟勒河畔蒂伊区）图16
Brie, 布里
Brieulles-sur-Meuse, 马斯河畔布略勒（默兹省，马斯河畔丹村）
Broërech, 布列塔尼语对瓦讷人的叫法
Bruges, 布鲁日（下比利牛斯省，内区）
Bruille-Saint-Amand, 布吕伊—圣阿芒（北部省，圣阿芒区）
Bruyères-le-Châtel, 布吕耶尔（塞纳—瓦兹省，阿尔帕容区）
Bugey, 比热
Bure-les-Templiers, 比尔莱唐普利耶（科多尔省，乌雷河畔勒塞区），骑士团封地
Caen, 卡昂（卡尔瓦多斯省）；——地方和平原
Cahors (pays de), 卡奥尔地方
Cambrésis, 康布雷齐

Carnoules, 卡尔努勒（瓦尔省，屈埃尔区）
Caux (pays de), 科地方
Centre (France du), 法兰西中部
Cévennes, 塞文山脉
Champagne, 香槟；——伯爵领地
Champdôtre, 尚多特尔（科多尔省，欧克索纳区）
Champeaux, 尚波（塞纳—马恩省，莫尔芒区）
Champhol, 尚福尔（厄尔—卢瓦尔省，沙特尔区）
Chapelle-la-Reine (La) 拉沙佩勒—拉雷讷（塞纳—马恩省，枫丹白露区）
Charost, 沙罗斯特（谢尔省，布尔日区）图7
Chartres, 沙特尔（厄尔—卢瓦尔省）；——圣让—昂瓦雷修道院；——圣父修道院：——教务会
Chatain (Le), 夏坦（克勒兹省，鲁瓦耶尔区，圣莫雷伊镇）图17
Chateau-l'Abbaye, 夏托拉贝（北部省，圣阿芒区）
Châtillon-sous-Maîche, 见 Maîche
Chauny, 绍尼（埃纳省，拉昂区）
Choisy-le-Roi, 舒瓦西勒鲁瓦（塞纳省，维勒瑞夫区）
Citeaux, 西托（科尔多省，圣乔治区，圣尼古拉勒西托镇），修道院
Clermont-en-Argonne, 克莱蒙—昂纳尔戈讷（默兹省，凡尔登区）
Clermontois, 克莱蒙
Collioure, 科利尤尔（东比利牛斯省，海滨阿热莱斯区）
Combrailles, 孔布拉伊
Combat Venaissin, 孔塔韦纳森
Condé-Northen, 孔代—诺尔腾（摩泽尔省，布莱区）
Corbie, 科尔比（索姆省，亚眠区），修道院
Corbières(les), 科比耶尔山脉
Corbreuse, 科尔布吕兹（塞纳—瓦兹省，杜尔当区）
Corse, 科西嘉
Cotentin, 科唐坦（半岛）
Couchey, 库谢（科多尔省，热夫雷尚贝坦区）
Coulmiers, 库尔米耶（卢瓦雷省，卢瓦尔河畔默恩区）
Cour-Dieu (La), 拉库尔迪厄（卢瓦雷省，讷维尔欧布瓦区，印格拉纳镇），修道院
Crau, 克罗
Creuse (rive gauche de la Basse-), 克勒兹河下游左岸

Croix en Brie (La), 拉克鲁瓦昂布利（塞纳—马恩省，楠日区）
Cros-Bas (le), 克劳巴（康塔尔省，皮埃尔福区，布勒宗镇）
Cruye, 克吕伊森林
Curey, 居雷（芒什省，蓬托尔松区）
Damiatte, 达米亚特（塔恩省，圣保罗—卡普德茹区）
Dauphiné, 多菲内
Digne, 迪涅（下阿尔卑斯省）
Djgon, 第戎（科多尔省），总督；——高等法院
Dol, 多尔（伊勒—维莱讷省，圣马罗区），大主教
Dole, 多莱（汝拉省），高等法院
Douai, 杜埃（北方省），高等法院
Dun-sur-Meuse, 马斯河畔丹村（默兹省，蒙梅迪区），图5
Eutre-Deux-Mers 两海地区（昂特尔德梅尔），指吉伦特河和多尔多涅河之间的地区
Epinal, 埃比纳勒（孚日省）
Essarts-le-Roi(les), 国王开垦地（塞纳—瓦兹省，朗布依埃区）
Essoyes, 埃苏瓦（奥布省，塞纳河畔巴尔区）
Eure-et-Loir, 厄尔—卢瓦尔省
Est (France de), 法兰西东部
Flandre, 佛兰德；——滨海地区
Fleurance, 弗勒朗斯（热尔省，莱克图尔区）
“Fontaine-aux-Joncs”(la) 灯心草泉——
Fontejoncosa, 见 Fontjoncouse
Fontainebleau, 枫丹白露（塞纳—马恩省）
Fontjoncouse, 丰戎库兹（奥德省，迪尔邦区）
Forez, 福雷
Fourches, 富尔什（塞纳—马恩省，布里孔特罗贝尔区，利摩日—富尔什镇）
Franche-Comté, 弗朗什孔泰
Frenelle-la-Grande, 大弗勒内勒（孚日省，米尔库区）
Froideville (Frigida villa),冷镇，奥尔日河畔—新镇，位于科尔布吕兹和布雷唐库尔之间，也许就是布列唐库尔的圣马丹—德布雷唐库尔镇（塞纳—瓦兹省，杜尔当区）
Fromont 弗洛蒙（塞纳—马恩省，拉沙佩勒—拉雷讷区）
Gan, 冈（下比利牛斯省，波城区）
Gand, 见 Gan

Garche, 加尔什（塞纳—瓦兹省，塞夫尔区）
Garonne, 加龙（地区或河谷)
Gascogne, 比斯开湾
Gâtinais, 加蒂奈
Gex (Pays de), 热克斯（地方）
Gilly-les Citeaux, 日利（科多尔省，尼伊圣乔治区）
Givet, 日维（阿登省，罗克鲁瓦区），总督代理
Grandselve, 格朗塞尔夫（塔恩—加龙省，加龙河畔凡尔登区，布雅镇），修道院院长
Grasse, 格拉斯（阿尔卑斯滨海省）
Gricourt, 格里古尔（埃纳省，韦尔芒区）
Grignon, 格里尼翁（塞纳省，塞纳河畔伊夫里区，蒂埃镇)
Grisolles 格里索勒（塔恩—加龙省，卡斯特尔萨拉桑区）
Guillerval, 吉耶瓦尔（塞纳—瓦兹省，梅雷维尔区）
Guise, 吉斯（埃纳省，韦尔万区）
Guyenne, 吉耶讷
Haguenau, 阿格诺（下莱茵省）
Hainaut, 埃诺（现属比利时，省份）
Hermonville, 埃蒙维尔（马恩省，菲姆区）
Hubert-Folie, 于伯尔福利（卡尔瓦多斯省，布尔盖比区），图3
“Huttes de Charbonniers”(les) “烧炭人小栅” —Cellocarbonites—也许指 Les Carbougnols,勒卡尔布尼奥尔（奥德省，迪尔邦区，丰戎库兹镇)
Ile-de-France, 法兰西岛
Iveline, 伊弗林森林
Jancigny, 让西尼（科多尔省，米尔博区）
Jéricho, 杰里科（涅夫勒省，圣阿芒区，圣韦兰镇)
Jérusalem, 耶路撒冷（涅夫勒省，圣阿芒区，圣韦兰镇)
Joberts (les), 若贝尔（阿列省，于列勒区，圣索维耶镇）图12
Jura, 汝拉（山脉，省）
Kerhouarn, 克尔瓦恩（莫尔比昂省，拉罗什贝尔纳区，马尔藏镇）图11
Lacapelle-Ségalar, 拉卡佩勒—塞加拉尔（塔恩省，科尔德区）
Lagny, 拉尼（塞纳—马恩省，莫城区）
Langue d’oc (France de）， 法国的奥克语区
Languedoc, 朗格多克；——下朗格多克 ——三级会议

Lantenay, 朗特奈（科多尔省，第戎区）
Laonnois, 拉昂
Larrey, 拉雷（科多尔省，莱涅区）
Laye, 拉伊森林
Libourne, 利布尔讷（吉伦特省）
Lille, 里尔（北方省），总督
Limoges, 利摩日（塞纳一马恩省，布里孔特罗贝尔区，利摩日一富尔什镇）
Limousin, 利穆赞
Lincel, 林塞尔（下阿尔卑斯省，雷亚讷区）
Loge, 洛热森林
Loire (France au nord de la）， 卢瓦尔河以北法国；——（Les pays de la), 卢瓦尔河流域
Longeville-les-St-Avold, 隆日维尔（摩泽尔省，福尔克蒙区）；——修道院长
Lorraine, 洛林；——德国
Lorris, 洛里斯（卢瓦雷省，蒙塔日区）
Lot, 洛特
Loutremange, 鲁特尔芒热（摩泽尔省，布莱区）
Louvres, 卢夫尔（塞纳一瓦兹省，吕扎什）
Lyon, 里昂（罗讷省）；——教堂
Magny-les-Essarts,见Magny-les Ha-meaux
Magny-les Hameaux, 马尼小村庄（塞纳一瓦兹省，谢夫勒斯）
Magny-sur-Tille, 蒂耶河畔马尼（科多尔省，让利斯区）
Ma î che, 迈什（杜省，蒙贝利亚尔区）
Maine, 曼恩
Maisons, 迈松（厄尔一卢瓦尔省，欧诺区）
Maisons-Alfort, 迈松阿尔福（塞纳省，沙朗通勒蓬区）
Malaucène, 马洛塞讷（沃克吕兹省，奥朗日区）
Manche, 芒什
Mantarville, 芒塔尔维尔（厄尔一卢瓦尔省，阿诺区，桑维尔镇）
Many, 马尼（摩泽尔省，福尔克蒙区）
Marche, 马尔什
Mariembourg, 马里昂堡（比利时，那慕尔省）
Marizy-Sainte-Geneviève, 马里济一圣热讷维耶沃（埃纳省，讷伊圣弗龙区）

Marly-le-Roi, 马尔利勒鲁瓦（塞纳—瓦兹省，凡尔赛区）
Massif Central, 中央高原
Mayenne, 马耶讷省
Mayenne, 马耶讷（马耶讷省），公爵领地
Méditerranéenne (France), 法国地中海地区
Mélun, 默伦（塞纳—马恩省）
Metz, 梅斯（摩泽尔省），总督；——高等法院
Meuse (vallée de la), 马斯河河谷
Midi (France du), 法国南部；——罗讷河流域
Minot, 米诺（科多尔省，艾涅勒迪克）
Mitry-Mory, 米特里莫里（塞纳—马恩省，克莱苏伊区）
Moirans, 穆瓦朗（伊泽尔省，里沃区）
Mondonville-Saint-Jean, 蒙东维尔圣让（厄尔—卢瓦尔省，欧诺区）
Monnerville, 莫纳维尔（塞纳—瓦兹省，梅雷维尔区），图14，图15
Montbéliard, 蒙贝利亚尔（杜省）伯爵领地
Montblainville, 蒙伯兰维尔（默兹省，瓦雷讷区）图4
Montdidier, 蒙迪迪耶（索姆省），大法官管辖区
Montereau-Faut-Yonne, 蒙特罗福约讷（塞纳—马恩省，枫丹白露区）
Montévrein, 蒙泰弗兰，位于阿尔帕容和阿弗兰维尔间的田地（塞纳—瓦兹省，科尔贝区），1255年种植葡萄（国家档案馆L781）
Montgaillard, 蒙加亚尔（上加龙省，维勒弗朗什区）图8
Montier-en-Der, 蒙捷昂代尔（上马恩省，瓦西区），总督代理人
Montmartre, 蒙马特尔（归于巴黎的一镇），修道院
Montmorilln, 蒙莫里永（维埃纳省地方）；Montmorillormais, 蒙莫里永人
Montureaux, 蒙蒂勒（上索恩省，欧特雷莱格赖区，蒙蒂勒—普兰蒂尼镇）
Moret-sur-Loing, 卢万河畔莫雷（塞纳—马恩省，枫丹白露区）
Morigny, 莫里尼（塞纳—瓦兹省，埃唐普区，莫里尼—尚皮尼镇），修道院
Mosellane (région), 摩泽尔地区
Nancy, 南锡（默尔特—摩泽尔省）：总督，246；——朝廷及三级会议
Nantillois, 南蒂鲁瓦（默兹省，蒙福孔区）
Nazareth, 拿撒勒（涅夫勒省，圣阿芒区，圣韦兰镇）
Neuillay-les-Bois, 讷耶莱布瓦（安德尔省，比藏赛区）

Neuilly-sous-Clermont, 讷伊苏克莱蒙（瓦兹省，穆伊区）
Neuville-Champ-d'Oisel (La), 莺歌新城（下塞纳滨海省，波区）
Nice (Comté de), 尼斯伯爵领地
Nimes, 尼姆（加尔省）
Nocle-Maulaix (La), 拉诺克勒莫莱（涅夫勒省，富尔区）
Nogent-le-Républicain, 诺让，今称 NO-gent-le-Rotrou, 诺让勒罗特鲁（厄尔—卢瓦尔省），民社
Nogent-sur-Seine 塞纳河畔诺让（奥布省）
Nord (France du)， 法国北部
Nord-Est (France du), 法国东北部
Normandie, 诺曼底 ——Bocage Normand 诺曼底树木围隔的圈地
Nottonville, 诺东维尔（厄尔—卢瓦尔省，奥热尔区）
Oisans, 瓦桑
Ollioules, 奥利乌勒（瓦尔省，土伦区）
Orange, 奥朗日（沃克吕兹省）
Orléanais, 奥尔良省；——省级会议
Orléans, 奥尔良（卢瓦雷省）；——圣厄韦尔特修院；——农业协会
Orly, 奥利（塞纳省，维勒瑞夫区）
Oscheret, 奥舍莱
Ouest (France de l'), 法国西部
Oyes, 瓦伊（马恩省，塞扎讷），修道院长
Oyré, 瓦雷（维埃纳省，当热区）
Paisson, 佩松（约讷省，克拉齐勒夏代尔区，皮梅勒镇）
Paris, 巴黎；——圣日耳曼德普莱修道院；——圣热讷维耶沃女修道院；——教务会；——高等法院；圣马丹田园堡隐修院
Parisis, 巴黎齐
Parly, 帕尔利（约讷省，图西区）
Pau, 波城（下比利牛斯省），财政区244；——高等法院
Pavie, 帕维（热尔省，欧什区）
Perche, 佩尔什
Périgord, 佩里戈尔
Pernes, 佩尔讷（沃克吕兹省，卡庞特拉区）
Péronne, 佩罗讷（索姆省），大法官管辖区
Petit-Bois-Saint-Denis (Le) 见 Bois Saint-Denis
Petit Queville (Le), 小格维尔（下塞纳省，大库罗讷区）
Picardie, 皮卡第

Pierrefonds, 皮埃尔丰（瓦兹省，阿蒂希区）
Plaisance, 普莱桑斯（维埃纳省，蒙莫里永区）
Plourivo, 普卢里沃（北滨海省，潘波勒区）
Poitiers, 普瓦捷（维埃纳省），战役
Poitou, 普瓦图；——下普瓦图
Pontchâteau, 蓬沙托（下卢瓦尔省，圣纳泽尔区），地方
Pont-Croix, 蓬克鲁瓦（菲尼斯泰尔省，坎佩尔区），总督代理人
Pontoy, 蓬托瓦（摩泽尔省，韦尔尼区）
Préalpes, 普雷阿尔卑斯
Prisches, 普里舍（北方省，朗德勒西区）
Provence, 普罗旺斯
Puisaye, 皮赛
Puy d'Issolu (Le), 见 Uxellodunum
Puyloubier, 皮鲁比耶（罗讷河口省，特雷区）
Pyrénées, 比利牛斯
Quercy, 凯尔西
Rambouillet, 朗布依埃（塞纳—瓦兹省）
Recloses, 勒克罗兹（塞纳—马恩省，拉沙佩勒—拉雷讷区）
Rémois (Pays), 兰斯地方
Rennemoulin, 雷纳木兰（塞纳—瓦兹省，马尔利勒鲁瓦区）
Rennes, 雷恩（伊勒—维莱讷省），总督—高等法院
Riez, 里耶兹（下阿尔卑斯省，迪涅区）
Rochemaure, 罗什莫尔（阿尔代什省，普里瓦区）
Rohan, 罗昂（莫尔比昂省，普洛埃梅勒），公爵领地
Romagne-sous-Montfaucon, 罗马涅苏蒙富孔（默兹省，蒙富孔区）
Rots, 罗茨（卡尔瓦多省，瑟勒河畔蒂伊区），男爵领地 图16
Roudersas, 罗德沙（克德兹省，布尔加讷夫，鲁瓦耶尔镇）
Rouen, 鲁昂（下塞纳省）；——大主教；——高等法院
Rouergue, 鲁埃尔格
Roumare (forêt de), 鲁马尔森林
Roussillon, 鲁西永；——最高会议
Roye, 鲁瓦（索姆省，蒙迪迪埃区），大法官管辖区
Rungis, 伦日斯（塞纳省，维勒瑞夫区）
Sacy, 萨西（约讷省，韦尔芒通区）
St-Aubert-sur-Orne, 奥恩河畔圣奥贝尔（奥恩省，皮唐日区）图

St-Beno î t-sur-Loire, 卢瓦尔河畔圣伯努瓦（卢瓦雷省，卢瓦尔河畔奥祖耶区），修道院
St-Bertin, 见 St-Omer
St-Denis, 圣但尼（塞纳省）；——修道院
St-Germain-en-Laye, 圣日耳曼昂莱（塞纳—瓦兹省，凡尔赛区）
St-Hilaire-sur-l'Autize, 欧蒂兹河畔圣伊莱尔，也叫圣伊莱尔—德洛日（旺代省，丰特内—勒孔特区）
St-jean-en-Vallée, 圣让—昂瓦雷，见 Chartes
St-Martin-de-Brétencourt, 见 Froideville
St-Martin-en-Biere, 圣马丹—昂比耶尔（赛纳—马思恩，默伦区）
St-Mour-des-Fossés, 圣莫代福塞（塞纳省），修道院
St-Omer, 圣奥梅尔（加来海峡省），圣贝尔丁修道院
St-Ouen ［-en-Brie］, 圣旺昂布里（塞纳—马恩省，莫尔芒区）
St-Quentin, 圣康坦（埃纳省），大法官管辖区
St-Seine-l'Eglise, 圣塞纳教堂（科多尔省，法兰西方丹区，万雅纳河畔圣塞纳镇）
Saintonge, 圣东基
Salon, 萨隆（罗讷河口省，艾克斯区）
Saône (Haute), 上索恩
Sault, 索村（沃克吕兹省，卡庞特拉区）
Saumur, 索米尔（马恩—卢瓦尔省），圣弗洛朗修道院
Savoie, 萨瓦
Schaumbourg, 绍恩堡（普鲁士，莱茵省），地方
Seine, (pays de la), 塞纳河流域；——塞纳河右岸
Semur-en-Auxois, 瑟米尔（科多尔省）
Sénas, 塞纳斯（罗讷河口省，奥尔贡区）
Sénonais, 塞诺内
Sens (pays de), 桑斯（地方）
Septimanie, 见 Bas-Languedoc
Six-Fours, 锡富尔（瓦尔省，滨海拉塞纳区）
Soissonnais, 苏瓦索内
Soissons, 苏瓦松（埃纳省），总督
Sologne, 索洛涅
Somme (vallée de la), 索姆河谷
Sources (Les)-Fontes, "苏尔斯"，已消失或无法证实的一个地名，在963年，其教堂属于丰戎库兹堂区

Spoy, 斯普瓦（科多尔省，蒂耶河畔伊镇）图6
Strasbourg, 斯特拉斯堡（下莱茵省）
Sud-Ouest (France du), 法国西南部
Tarascon, 塔拉斯孔（罗讷河口省，阿尔勒区）
Thiais, 蒂艾（塞纳省，维勒瑞夫区）
Thiérache, 蒂耶拉什（皮卡第地区的一个旧地名）
Thoisy-le-Désert, 图瓦西荒漠（科多尔省，普伊昂诺克苏瓦）
Thomirey, 托米雷（科多尔省，乌什河畔布利尼亚区）
Tonnerrois, 托内尔
Torfou, 托尔富（塞纳—瓦兹省，阿莱堡）
Toulousain, 图卢兹
Toulouse, 图卢兹（上加龙省）；——大主教；——高级法院；——初等法院
Touraine, 图赖讷
Tours, 图尔（安德尔—卢瓦尔省）总督
Toury, 图里（厄尔·卢瓦尔省，让维尔区）
Trois-Evêchés, 三主教辖地
Uxellodunum, 马克塞洛图努姆，也许指勒皮第索吕（洛特省，古尔东区，韦拉克镇）
Uzégeois, 于宰热瓦
Valensolle, 瓦朗索勒（下阿尔卑斯省，迪涅区）
Valentinois, 瓦朗蒂努瓦
Valenton, 瓦朗通（塞纳—瓦兹省，布瓦西—圣莱热区）
Valois, 瓦卢瓦；——夫人
Varennes-en-Argonne, 瓦雷讷—昂纳戈讷（默兹省，凡尔登区）
Varize, 瓦里兹（摩泽尔省，布莱区）
Varreddes, 瓦雷德（塞纳—马恩省，莫城区）
Vaucresson, 沃克雷松（塞纳—瓦兹省，塞夫尔区）
Vaudoncourt, 沃东库尔（摩泽尔省，庞日区）
Vaudoué(le), 沃杜埃（塞纳—马恩省，拉沙佩勒—拉雷讷区）
Vault (La), 沃德（索恩—卢瓦尔省，梅夫尔区，拉塔尼耶尔镇）
Vauquois, 沃克瓦（默兹省，瓦雷讷—昂纳戈讷区）
Vaux-de-Cernay (les) 沃德塞尔奈（塞纳—瓦兹省，谢夫勒斯区，塞尔奈镇）修道院
Vendée, 旺代
Verdinas, 韦尔迪纳（克勒兹省，布尔纳夫区，鲁瓦耶尔镇）

Vermenton, 韦尔芒通（约讷省，欧塞尔区）
Vernou-sur-Seine, 塞纳河畔韦尔努（塞纳—马恩省，卢万河畔莫雷区）
Verrières-le-Buisson, 韦里耶尔勒比松（塞纳—瓦兹省，帕莱索区）
Verson, 韦尔松（卡尔瓦多省，埃夫勒西区）
Villeneuve-l'Archevêque, 阿什韦克新城（约讷省，桑斯区）
Villeneuve-le-Comte, 孔特新城（塞纳—马恩省，罗祖瓦区）
Villeneuve-le-Roi, 鲁瓦新城（塞纳—瓦兹省，隆瑞莫区）
Villeneuve-Saint-Georges, 圣乔治新城（塞纳—瓦兹省，布瓦西—圣莱热区）
Viry-Noureuil, 维里（埃纳省，绍尼区）
Vosges, 孚日；——上孚日
Wallon (pays), 瓦隆地方
Wissembourg, 维桑堡（下莱茵省）
Yerres, 耶尔（塞纳—瓦兹省，布瓦西—圣莱热区），修道院
Yonne, 约讷省

人名译名对照表

三 画

马拉 Marat

马延 Mayenne

马纳塞 Manassé

马塞尔，埃蒂安 Marcel, Ftienne

四 画

比西—拉比坦 Bussy-Rabutin

厄尔托—拉梅尔维尔 Heurtault-Lamerville

贝尔坦 Bertin

贝迪埃， M. Bédier, M.

瓦斯 Wace

瓦卢瓦 Valois

瓦尼耶，克洛德 Vanier, Claude

巴莱，弗朗索瓦 Belat, François

巴蒂洛 Badilo

巴雷斯，莫里斯 Barrès, Maurice

巴斯纳热 Basnage

五 画

丕平 Pépin

东戎，皮埃尔·德 Dongeon, Pierre de

汉森，格奥尔格 Hanssen, Georg

加尔朗 Galeran

古贝尔维尔 Gouberville

卡洛纳 Calonne

卡当维尔 Cardenville

皮埃尔一世 Pierre I

皮加西耶尔 Pigassière

圣洛朗 Saint-Laurent

圣维哥尔 Saint-Vigor

圣一朗贝尔 Saint-Lambert

弗拉谢，雅克 Flach, Jacques

弗洛伊埃 Frohier

弗雷曼维尔 Freminville

弗朗索瓦一世 François I

布洛赫，马克 Block, Marc

布拉什，维达尔·德·拉 Blache, Vidal de la

布列顿，雷蒂夫·德·拉 Rétif, de la

布尔盖伊，博特里·德 Bourgueil, Baudri de

六画

扬，阿瑟 Young, Arthur

托尼 Tawney

约翰 Jean

吉内 Guines

伏尔泰 Voltaire

迈泽恩 Meitzen

朱米埃热，纪尧姆·德 Jumièges, Guillaume de

西博姆，弗雷德里克 Seebohm, Frédéric

亚历山大三世 Alexandre III

七画

苏热 Suger

里梅约，热罗姆·德 Rimailho, Jérôme de

纳夏托，弗朗索瓦·德 Neufchâteau, François de

库朗热，福斯泰尔·德 Coulanges, Fustel de

秃头查理 Charles le Chauve

亨利二世 Henri II

亨利四世 Henri IV

享吉斯特 Hengist

克纳普， G.F. Knapp, G.F.

克罗兹，安托万·德 Croze, Antoine de

克雷芒四世 Clement IV

克洛泰尔第三 Clotaire III

阿莫里 Amauri

阿科尔，勒尼埃 Accorre, Renier

阿洛格，罗贝尔 Alorge, Robert

阿格拉费伊 Agrafeil

八 画

尚宗，安德烈 Chamson, André

法耶尔 Fayel

若雷斯 Jaurès

佩西 Percy

佩兰 M.Ch.- 埃德蒙 Perrin, M.Ch.-Edmond

迪穆兰 Dumoulin

迪尔凯姆 Durkheim

恺撒 Cesar

凯隆，佩洛特·德 Cairon, Perrotle de

凯隆，尼古拉·德 Cairon, Nicolas de

罗昂 Rohan

罗茨 Rots

罗隆 Rollon

罗什福尔 Rocheforrt

拉沃 Raveau

拉盖尔 La Guerre

拉伊埃 Rahier

拉孔布， P. Lacombe, P.

拉伽莱齐耶尔 La Galaizière

九 画

品达 Pindar

威廉 William

荣格，阿瑟 Young, Arthur

费佛尔，让·勒 Febvre, Jean Le

洛朗森，克洛德 Laurencin, Claude

洛里埃尔，欧赛伯 Laurière, Eusebe

查士丁尼 Justinian

查理五世 Charles V

查理六世 Charles VI

查理七世 Charles VII

查理曼大帝 Charlemagne

科尔贝 Colbert

科基伊，居伊 Coquille, Gui

科尔努，奥布里 Cornu, Aubri

科尔努，戈蒂埃 Cornu, Gautien

科尔比，阿拉尔·德 Corbie, Alard de

十画

泰纳 Taine

莫勒，威廉 Maurer, Wilhelm

朗贝尔 Lambert

埃苏勒 Essuile

唐 Doon

唐克雷德 Tancrède

特鲁瓦，克雷蒂安·德 Troyes, Chrétien de

特律代纳，达尼埃尔 Trudaine, Daniel

夏蒂埃，阿兰 Chartier, Alain

夏蒂荣，戈歇·德 Chatillon, Gaucher de

格里姆 Grimm

格雷戈瓦 Grégoire

格拉德曼 Gradmann

十一画

勒鲁瓦，欧仁 Leroy, Eugène

梅特兰 Maitland

梅雷特，亚历山大 Mairetet, Alexandre

菲利普 Philippe

菲利普二世 S.M. Philippe II, S.M.

维吉尔 Virgil

维诺格雷道夫 Vinogradoff

萨兰波 Salimbene

萨拉一帕泰贡，热罗 Salat-Patagon, Géraud

十二画

鲁伊，纪尧姆·勒 Rouille, Guillaume le

奥梅珍 Ormesson

塔西佗 Tacite

普利纳 Pline

普瓦尼昂 Poignant

普瓦提埃，阿尔丰斯·德 Poitiers, Alphonse de

博松 Boson

博德里 Baudry

博比松，皮埃尔 Baubisson, Pierre

博马努瓦尔 Beaumanoir

十三画

雷尔克，居伊 Foucoi, Gui

蒙梭，杜阿梅尔·杜 Monceau, Duhamel du

塞尔，奥利维埃·德 Serres, Olivier de

塞维涅 Sévigné

塞西尔，皮埃尔 Cécile, Pierre

路易 Louis

路易六世 Louis VI

路易七世 Louis VII

路易十一 Louis XI

路易十三 Louis XIII

路易十四 Louis XIV

踢易十五 Louis XV

路易十六 Louis XVI

路克特里乌斯 Lucter

十四画以上

缪扎克 Musac

福瓦 Foix

福比斯，加斯东 Phoebus, Gaston

福蒂斯丘 Fortescue

德马雷 Des Marez

德芒什 Demanche

德拉克鲁瓦 Delacroix

霍萨 Horsa

戴迪埃，若姆 Deydiex, Jaume

附图目录 [1]

图1：森林开垦地；鱼骨状地块（圣但尼小森林）。

图2：从巴黎到奥尔良的几个新城。

图3：卡昂地方平原的长形敞地；地块（布拉和于伯尔福利）。

图4：连成一整片的轮作田（蒙伯兰维尔）。

图5：分割相对小的轮作田；不实行轮作制土地（马斯河畔丹村）。

图6：中世纪垦荒地上的长形敞地（斯普瓦）。

图7：贝里的不规则形敞地（沙罗斯特）。

图8：南方朗格多克的不规则形敞地（蒙加亚尔）。

图9：科地方的不规则形敞地（布雷欧特）。

图10：诺曼底由树木围隔的圈地（奥恩河畔圣奥贝尔）。

图11：布列塔尼的圈地和小村（克尔瓦恩）。

图12：中部地区孔布拉伊的圈地（若贝尔）。

图13：一个领主庄园的扩展（托米雷）。

图14：博斯大地产所有制的构成（莫纳维尔）。

图15：博斯大地产所有制的构成（莫纳维尔）。

图16：卡昂平原上地块和圈地的集中（布雷特维尔洛格约斯）。

图17：利穆赞和马尔舒瓦的农舍（夏坦）。

图18：法国中部的“兄弟集团”促进了一个小村庄的诞生（拉博德里耶尔）。

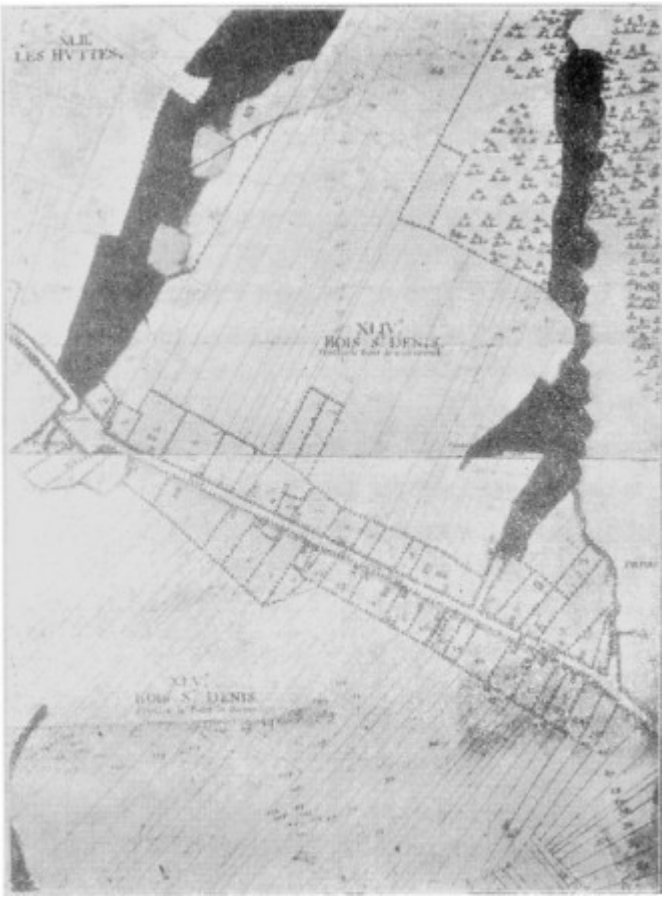

图1 森林开垦地：鱼骨状地块圣但尼小树林村庄园，拉费拉芒格利庄园地图局部（埃纳省，拉卡佩勒区），1715年。Arch. Seine et Oise, D, fonds de St. Cyr.

图2 从巴黎到奥尔良的几个新城

图例：

═══════现在的路，从埃唐普到奥尔良在12世纪时已经照这条基本线路；

----------古代罗马的道路；

·在荒地建立的新城；

o 在旧居民点附近建立的城镇；

TORFOU：五家新城（包括共有领主权）：

Rouvray St. Denis: 贵族新城。

材料来源简要指南：

Acquebouille 1142-1143年： Luchaire, Louis VII, n°.98; Les Bordes, 1203-1225年： *Cartulaire de St. Avit d'Orléans* , no. 50-55; Bourg-la-Reine, 原称 Préau Hédouin, 1134年以前： Luchaire, Louis VI, n° 536; Chalou-Moulineau, 1185年以前： Arch. Nat. , S 5131; Etampes, Marché Neuf, 1123年： Luchaire, Louis VI, n°333；La Forêt-Roi, 1123-1127年： Luchaire, Louis VI, n° 601；La Forêt-Saint-Croix, 1155年： *Cartul. de Ste Croix d'Orléans* , n° 75 et 115; Long umeau, 1268年前： Arch Seine et Oise, H, fonds de Longjumeau; Mantarville, 约1123年 *Carst. de St. Jean en Vallée* ,n° 33; Le Puiset, 1102至1106年之间： *Liber Testa mentorum Sancti Martini* , n° 56; Rouvray-Saint-Denis, 1122-1145年： Suger *De rebus* , c. XI; Torfou, 1108-1170年间： Luchaire, Louis VI, n° 551；Villeneuve-Jouxte-Etampes, 1169-1170年： Luchaire, Louis VII， n° 566; cf. J.M. Alliot, *Cartulaire de Notre-Dame d'Etampes* , n° XIII et CI; Vlleneuve (Angervirle 附近）， 1244年以前： Arch. Seine et Oise, H, fonds d'Yerres (fondateur inconnu); Villeneuve (Artenay 附近）， 1174年以前：Arch. Loiret, G 1502 (以 *Essart* 为题)

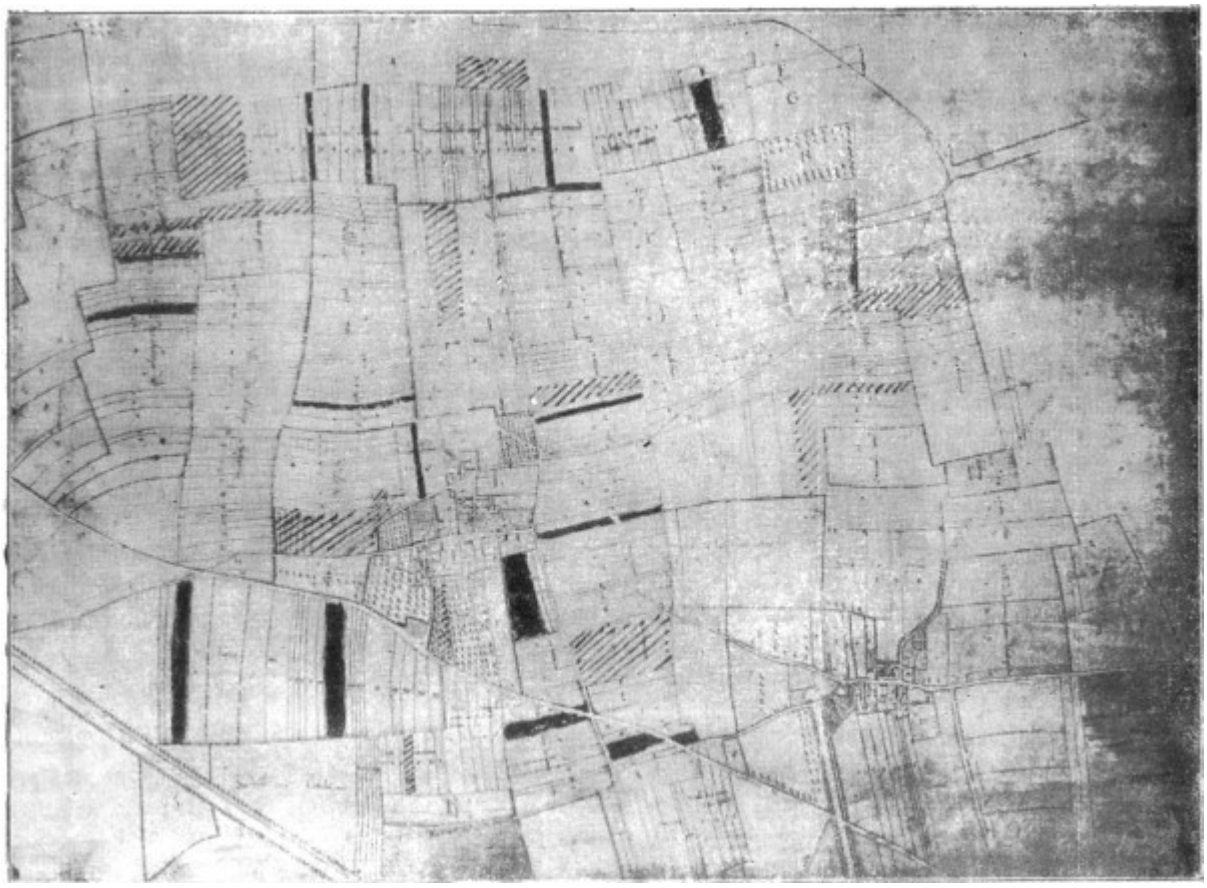

图3 卡昂地方平原的长形敞地；地块

地图的左边为布拉（卡尔瓦多斯省，伊夫镇），右边为于拨儿福利（卡尔瓦多斯省，布尔盖比区）：1738年。

Arch.Calvados,H 2503.

部分的田块属于一个相当富裕的采地主克洛德·瓦尼耶；人们可以看出一种土地集中的明确倾向。

部分的田块属于一个不那么富裕的采地主让·勒·费弗尔（根据测量，H 2489）。他拥有17块地，而克洛德·瓦尼耶仅仅持有16块（其中有一块还不能确定，地图上只有15块）；但是，假如分块更多一些，土地的整个面积明显地要小得多。村庄附近各处都有

一些圈围地，最为常见的是种着苹果树；对照第6章关于16世纪以来卡昂平原的农业变化的部分。

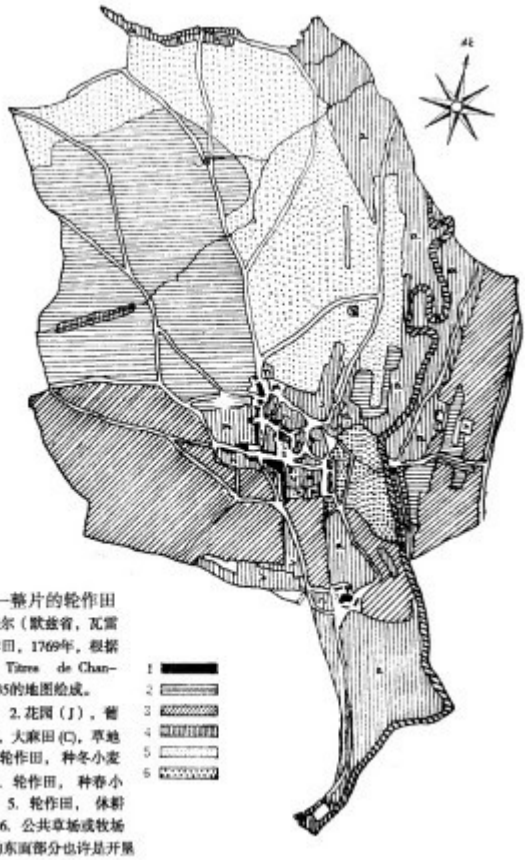

图4　连成一整片的轮作田

蒙伯兰维尔（默兹省，瓦雷纳区）的轮作田，1769年，根据Cabinet des Titres de Chantilly. E reg. 35的地图绘成。

1. 房屋　2. 花园（J），葡萄园（V），大麻田（C），草地（P）　3. 轮作田，种冬小麦部分　4. 轮作田，种春小麦部分　5. 轮作田，休耕部分　6. 公共草场或牧场

轮作田的东面部分也许是开垦相对较晚的土地。

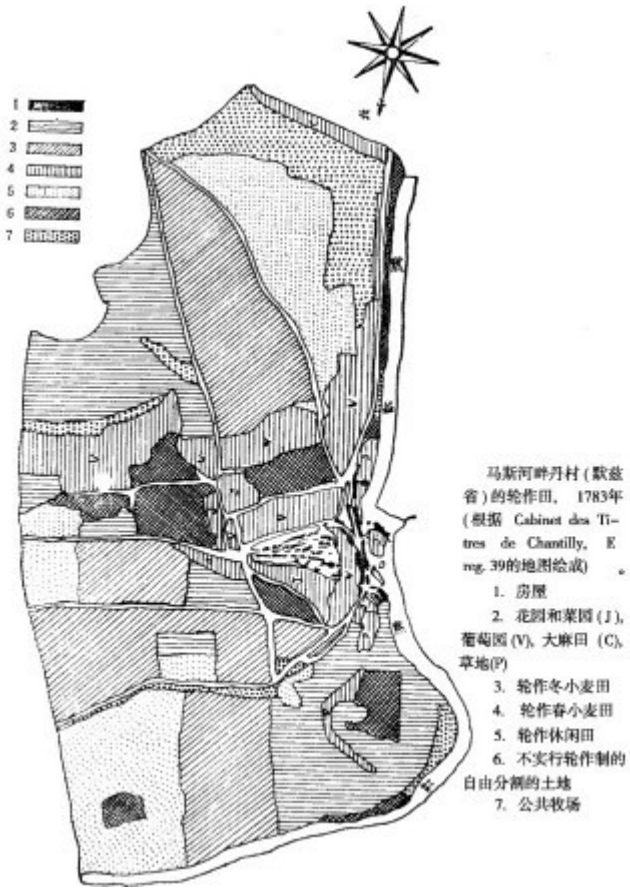

图5 分割相对小的轮作田；不实行轮作制土地

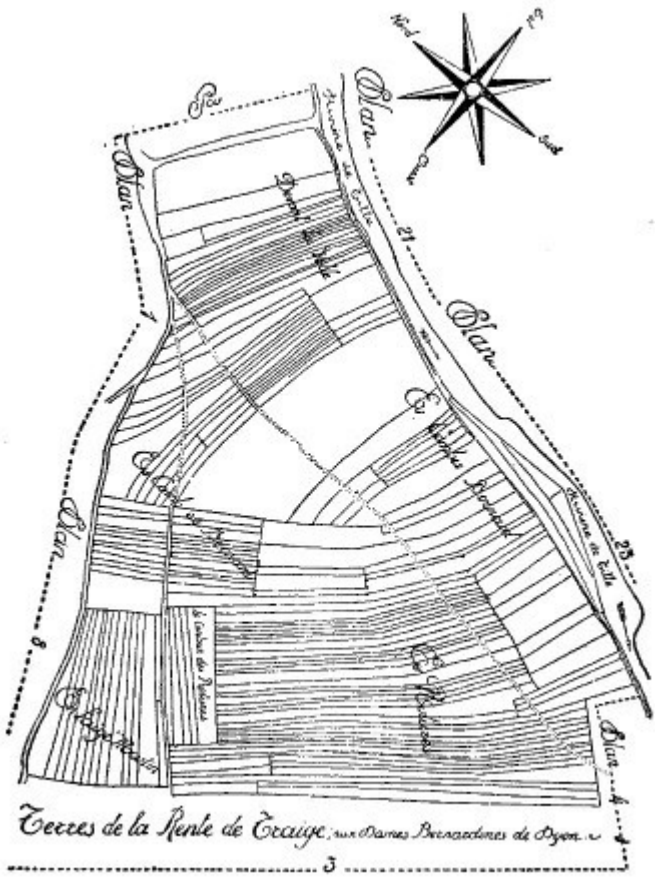
Terres de la Renle de Creuize
Chemin de Dijon
Chemin de Dijon
Chemin de Dijon

图7 贝里的不规则形敞地

1765年沙罗斯特（谢尔省）地图的第9页，1829年重绘： Arch. Cher, altas non cotê.

阴影部分的田块属于一个叫博德里的领主，很明显，这是一个土地兼并资产者，他的问题以后将涉及（第4章）。

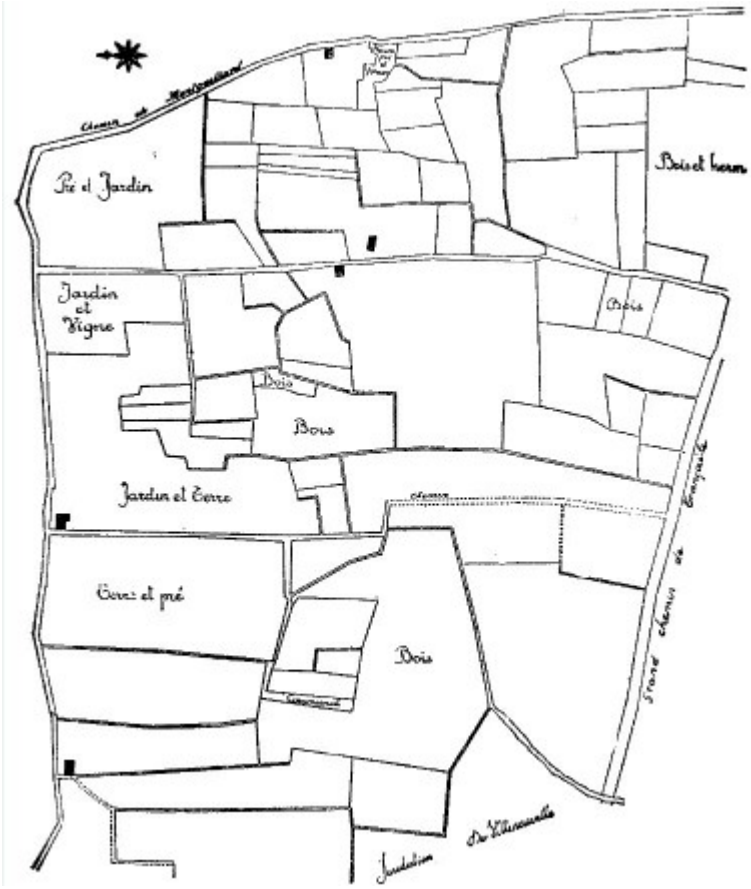

图8 南方朗格多克的不规则形敞地

根据蒙加亚尔（上加龙省，维勒弗朗什区）地图的片段制成，18世纪。

Arch. H^{te} Garonne, C 1580, plan 7.

在照片上根据图例标明了作物的性质。Pré为牧场，Jardin 为花园，Bois 为森林，Vigne 为葡萄园，未注明种植物的土地都是耕地。

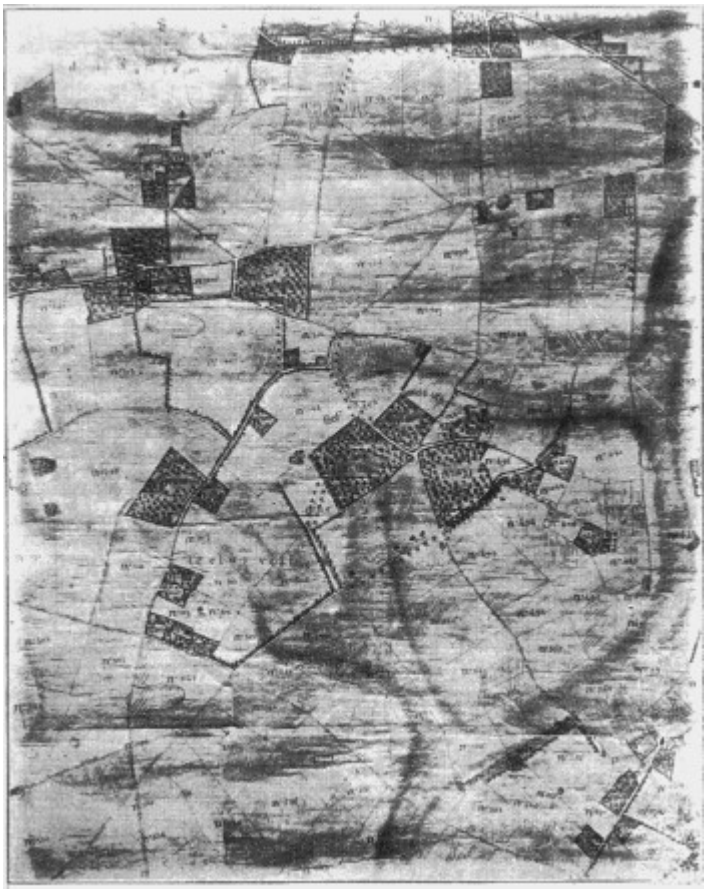

图9 科地方的不规则形敞地

布雷欧特（下塞纳省，戈代维尔区）地图片段，1769年。

Arch. S. Infér, plans n° 165.

人们注意到某些圈围地的出现，这是近代诺曼底农业制度变化的结果：对照后文第6章。

图10 诺曼底由树木围隔的圈地

奥恩河畔圣奥贝尔（奥恩省，皮唐日区）地图片段，1700年左右。

Arch. Calvados, H 3457.

圈地包括许多地块：如1336至1339，1340至1342，1332至1334号地块。1340至1342号地块属于同一原始所有者的不同权力所有者。在另外的地图上，还有1758年的地块分布情况（H 3458），那时，1332和1333号地块已由篱笆分割，地图上部1097和1098号地块之间也是同样情况。

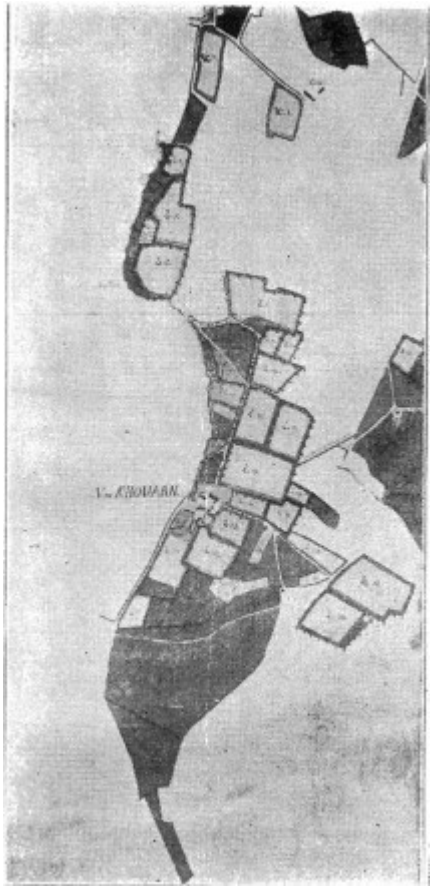

图11 布列塔尼的圈地和小村

1777年的克尔瓦恩（莫尔比昂省，马尔藏镇）地图。

Arch. Na. ,N II,Morbihan, 8.

图12 中部地区（孔布拉伊）的圈地

1785年若贝尔的村庄和拉布瓦尔的租田（阿列省，圣索维耶镇）地图。

Arch. Cher E 717, plan 59.

应该指出，绝大多数的土地在1785年属于资产者弗朗索瓦·巴莱及其妻子，而在1603年，它们还在众多的佃户的手中（见 Les terrierrs E 693 et 690）。

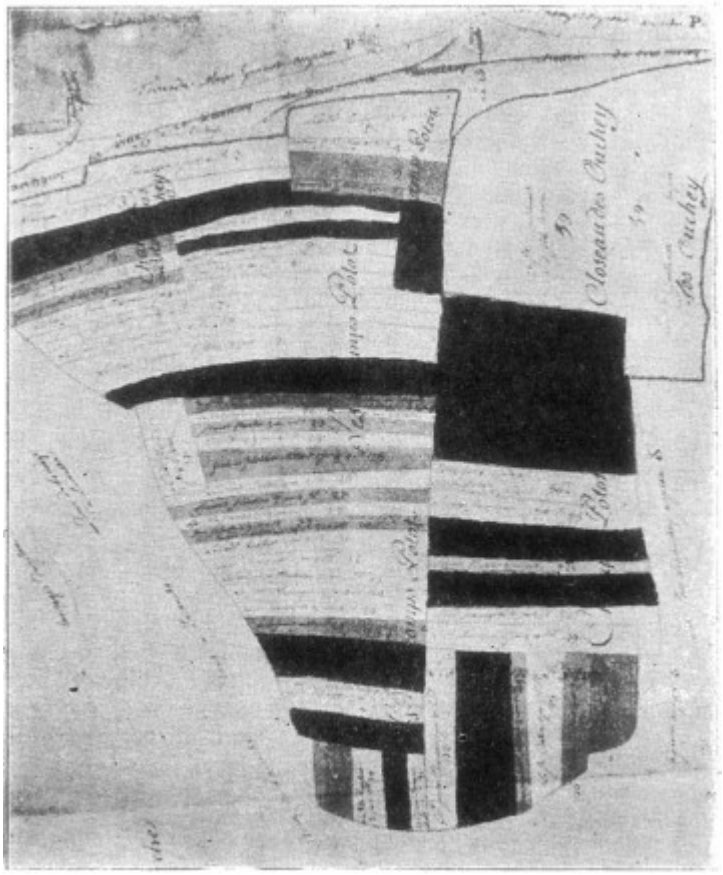

图13 一个领主庄园的扩展

托米雷（科多尔省，乌什河畔布利尼亚区）的土地，尚波托田区的地图，制于1754到1764年间。

Arch. Côte d’Or, G 2427, plan R.

在1635年，当地领主占有尚波托田区中7汝尔纳1/4，1/24，5佩尔什（见土地赋税簿 G 2414），1756至1764年（见土地赋税薄 G 2426），已于1652年5月25日获得领主庄园的欧坦圣母院的议事司铎把土地扩展到22汝尔纳7/12（黑块部分），在一个半世纪左右的时间里，庄园差不多扩大到原来的三倍。

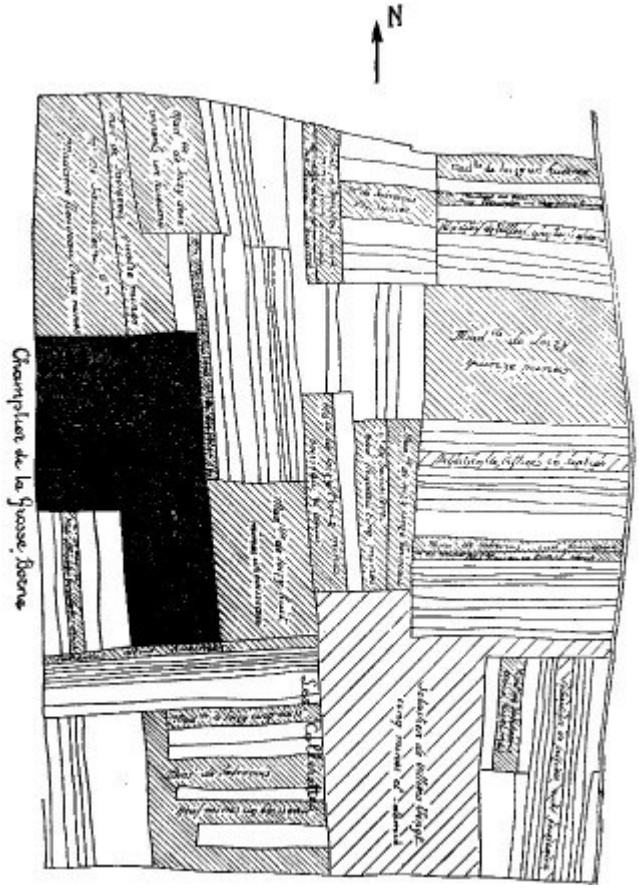

图14 博斯大地产所有制的构成

根据莫纳维尔（塞纳瓦兹省，梅雷维尔区）地图的局部绘成，1699-1702年。

Arch. Seine et Oise, D, fonds de St. Cyr.

领主庄园（原属圣但尼修道院的财产，后连同庄园归入圣西尔修女院）

贵族地产Millourdin 的女主人 Fleureau 夫人的继承者 Choisy或Soizy小姐 Bleury 的老爷 Sabrevois 先生

居住在莫纳维尔的"商人兼耕农"S bastien de Villlers

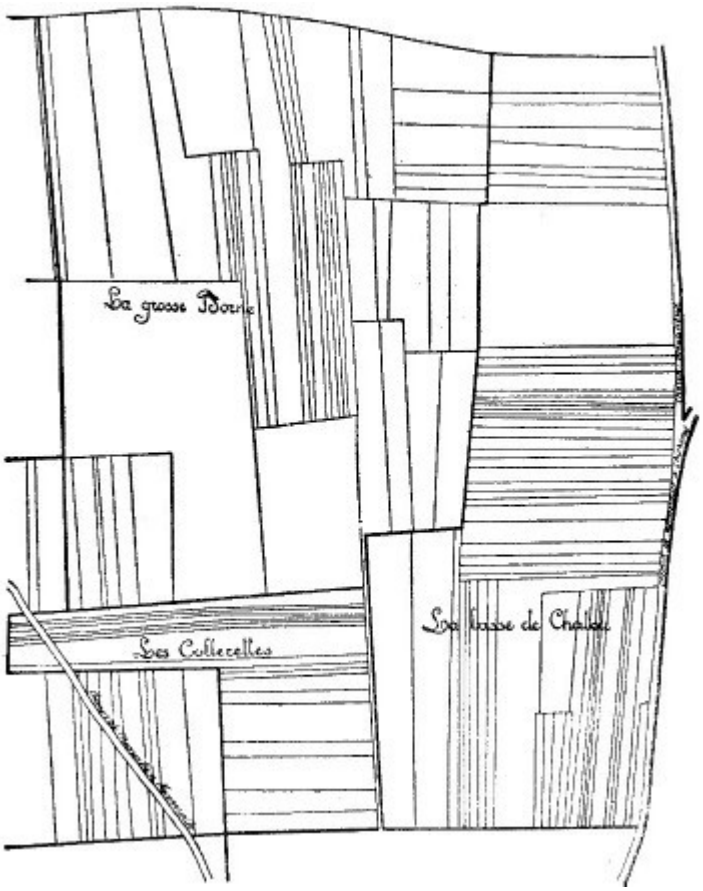

图15 博斯大地产所有制的构成

与图14一样，是莫纳维尔的同一块地，根据1831年地籍图制成，Section A. feuille 3.

除了上一幅地图中原属 Sébastien de Villiers,后又不断分割的163—170号地块（靠南），所有于1699—1702年就存在的大地块到1831年时依然如旧。

图16 卡昂平原上块地和圈地的集中

1666年罗茨男爵领地地图的局部，布雷特维尔一洛格约斯村庄（卡尔瓦多斯省，瑟勒河畔蒂伊区）和村南最近的田地。

Arch. Calvados, H 3222; cf. le terrier de 1666, H 3229; le marchement de 1482, H 3226; 两份文献的对比见于1748年：H 3351.

第18，29，31，33，34，35，36号圈地属于凯隆家庭；全是耕地，第31号圈地还包含有花园。在1482年，人们可以看到在第30号地上有分为5个田区的42块地；　在第31号地上，有分为7个区的48块地；在第35号地上，有25块地，在第36号地上，有34块地。第33号地是由凯隆家族通过征服或是交换于1482年之前就建　设起来了，它那时已经称作"大圈地"，它无愧于这个称号，因为那时它也许是唯一一块稍微宽阔一些的圈地。

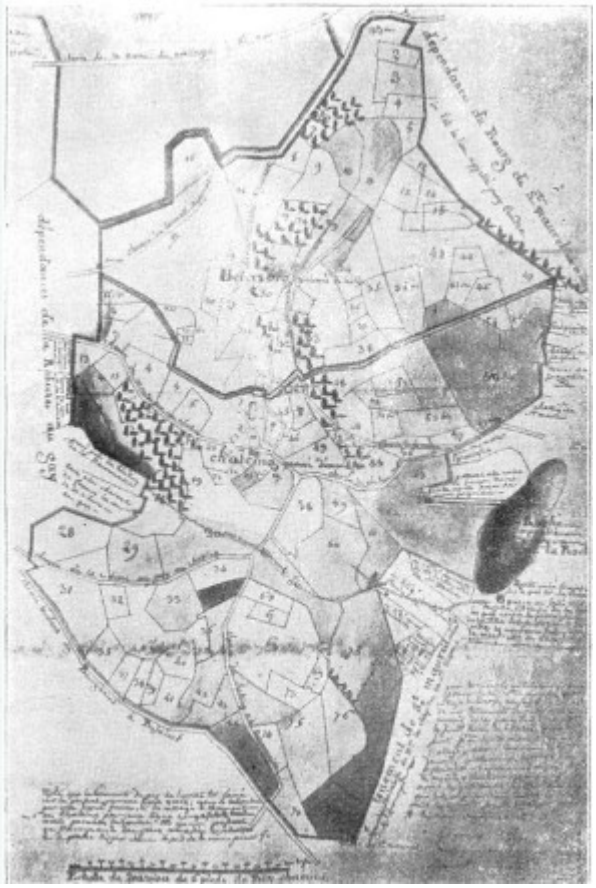

图17 利穆赞与马尔舒瓦的农舍

1777年夏坦的“村庄、农舍和租耕地”以及伯拉尔伯（克勒兹省，圣莫雷伊镇）的租耕地地图。

Arch. H^{te} Vienne, D 587, plan 2.

“mansum qui vocatur lo lastaint” 首次见诸于1100年左右（*Cartulaire d'Aureil* , 载于 *Bulletin. soc. archéologique du Limousin* , t. XLVIII, n° CXLV.）.

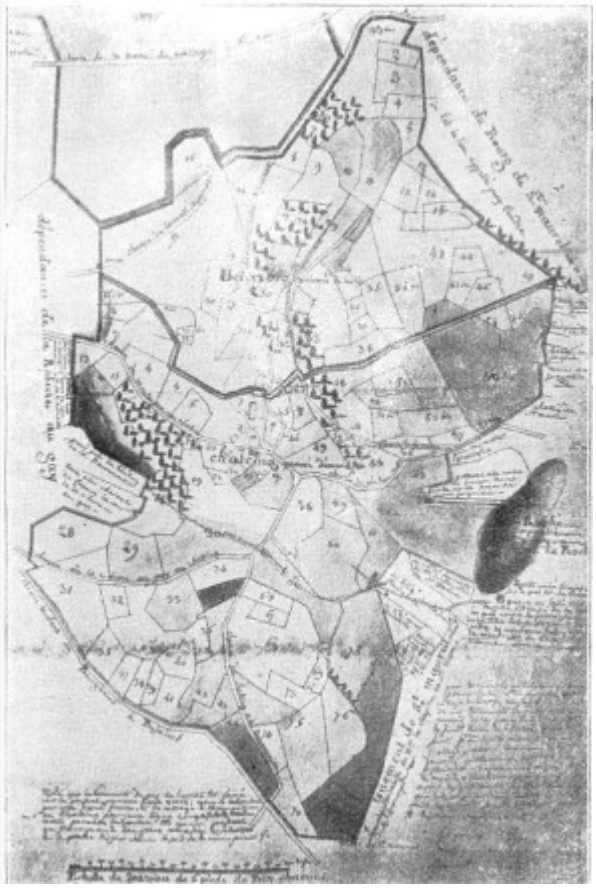

图18 法国中部的田区，促进小村庄的诞生

拉博德里耶尔（维埃纳省，今天斯科布贝克莱沃镇一个小村）的田区图，1789年。

Arch. Vienne, E 66 bis, plan 43.

标有 B 的部分（图上最下面）属于附近的博坦的田区，标有 A 的部分则属于拉博德里耶尔的田区。

---

[1] 构成附图的绝大多数的摄影底片，以及用于本书资料说明的许多其他地图照片都是在农业部和科学研究经费管理委员会的赞助下进行的研究过程中完成制作的。在此，我谨向这些机构表示衷心的感谢。

汉译世界学术名著丛书

分科本◎经济

十八世纪产业革命

〔法〕保尔·芒图 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
新版序言
第二版序言
导言
（一）
（二）
（三）
（四）
（五）
第一篇 产业革命前夕的各种变化
第一章 旧式工业及其发展
（一）
（二）
（三）
（四）
（五）
（六）
（七）
（八）
第二章 商业的扩张
（一）
（二）
（三）
（四）
（五）
（六）
（七）
（八）
第三章 土地所有权的改变

（一）
（二）
（三）
（四）
（五）
（六）
（七）
（八）
（九）
第二篇 发明和大企业
第一章 纺织工业中机器的最初使用
（一）
（二）
（三）
（四）
（五）
第二章 工厂
（一）
（二）
（三）
（四）
（五）
（六）
（七）
（八）
（九）
第三章 铁和煤
（一）
（二）
（三）
（四）
（五）
第四章 蒸汽机

（一）
（二）
（三）
（四）
（五）
（六）
第三篇 直接的后果
第一章 大工业和人口
（一）
（二）
（三）
（四）
第二章 工业资本主义
（一）
（二）
（三）
（四）
（五）
（六）
第三章 产业革命和工人
（一）
（二）
（三）
（四）
（五）
第四章 国家干涉和自由放任
（一）
（二）
（三）
（四）
（五）
总结 产业革命的一般特征
注释

导言
第一篇
第二篇
第三篇
英汉人名对照
A
B
C
D
E
F
G
H
J
K
L
M
N
O
P
R
S
T
V
W
Y
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本 著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工 程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神 的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来 ，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开 启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、 政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名 著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读 书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习 。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种， 分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类 文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步 做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

新版序言

法国有许多作家——我们脑海里突然浮现出伏尔泰、泰恩和阿莱维的名字——，他们在向其同胞解释英国的同时，也使英国人更好地理解本国，保尔·芒图是其中之一。“产业革命”这个词是一位法国作者在十八世纪创造出来的；关于这个研究题目的第一本综合性著作来自英吉利海峡彼岸是适当的。芒图先生的书，出版已有五十多年了，修订版在英国发行也有三十年了。但是，它是一本不因时间而变得陈旧的书，而且，这个新版本使日益增多的经济史研究者更易于理解它，因此，它不会是最后的一版。

在本世纪初，英国历史研究工作所受的外国影响主要是从德国来的。柏林方面同这个新兴的、前途未卜的专题有所关联，无疑是有益的。但是，细密的分类和玄妙的解释从未打动英国人的心；因此一个年轻学生在1909或1910年读到了这位法国学者的著作，就感到宽慰，因为这位学者说，一切分类都必定或多或少是人为的，所以他只想“辨认出一些集合在一起的……构成经济史上那些重大时期的特性的事实”。产业革命被他简单地看作是一个由劳动分工的不断发展、市场的扩大和人民大众采用新的制造方法而产生的运动。对于理论思想的转变和国家对经济生活的态度的转变，他也给以应有的注意。但是这些都是次要的；甚至个人自由的发展（他的前辈中有些人把重点放在这一点上）芒图先生也看作是工商业高涨的结果而不是原因。这样的论述既合乎逻辑又符合年代的顺序。一般说来，事实摆出以后，真相不言自明。但是，著者的评论始终是恰当的，描述也是极其清楚的。

芒图一点也不傲慢武断。他不像英国传奇中的法国人那样断言，太阳是绕着地球转的，并且只愿以自己的名誉作担保。他绝不要求他的读者不加深究地相信任何事物。他通晓十八世纪的经济文献，尤其是小册子，而且也利用了许多手写的原始资料。然而，他说他的著作是一种暂时性的 综合物。他与那位叙述罗兹被围的著名的历史学家形成对照，他已做好准备去按照后来的调查人的发现来修改自己的结

论。——只需把1928年英文版同最初的法文本相比，就可看出他是多么愿意这样做的。正是他的这种虚心，才使我有勇气借此机会请人们注意现代学者有几点意见与他的意见不同。必须承认，这几点都是次要的。

最有启发性的篇章之一就是论述农业变动的那一章。英国有一个关于自耕农的神话，正如法国——我们敢说出来吗？——有一个关于农民的神话一样。说农民对小块土地有完全所有权会培育出独立精神和其他刚强不屈的美德，这可能是真的。但是，由于芒图先生论述得很清楚，所以哀叹"自耕农的衰落"未免哀叹得过分了，圈地运动所起的作用也被人们夸大了。在所谓土地革命（这是不适当的名称）的开始之前，大多数土地所有者早已离开了土地或者变成了租地人——一般租用了较大的土地。不过那些擅自占用公地者和雇农，可能也有小佃农，都没有离开土地。圈地运动使他们受很多的苦。然而，必须指出，历史学家们现在对议会委员会和圈地委员的工作的看法，比较大约三十年前的一般看法要有利些。他们处理要求土地的案件，虽然不总是公平，但力求合法。

这本书对农业技术改良的叙述，几乎好到不能再好。我们只能补上一点，就是杰思罗·塔尔在某些方面现在看来好像是反动派而不是改革派，而另一些名字可要出现在先驱者的名单里，放在汤森、科克和阿瑟·扬等名字的旁边。现在，人们知道只有部分土地适合诺福克郡那种新耕作法，而且，各地区的进展的速度也有快有慢。但农村的耕作面积和每英亩的产量整个说来都扩大了。芒图先生的结论是：他们的首创精神既是为了追求私利又是为了有益于公众。这个结论在多年前遭到一些反对，但是现在却普遍地获得赞同。

关于制造业和运输的革新，人们写过几本书。但是，虽然其中有些比本书详细，可是没有一本能比这里所提供的说明更加明晰了。然而必须承认，英国作家们尽管得到新证据的支持，仍然倾向于这样的意见，即：主要是刘易斯·保尔而不是约翰·怀亚特使机械纺织最初获得进展。关于塞缪尔·沃克用计谋获得亨茨曼的坩埚制作法这件事的传说，有人也表示怀疑，因为那与我们所知有关沃克的其他各事不一致。现代学者们偏要强调不列颠以外的发明，轧棉机就是其中一个突出的例子。对于各种工业的历史的最新调查研究（在芒图先生写作时，这些工业的历史很少被人所知）指出，科学家们特别是化学家们

所起的作用，比人们所想象的要大。对照实验以及从简单的不断摸索而得到的发现，跟技术的进展大有关系。

关于各种发明对工人有什么影响，本书倒数第二章几乎说得详尽无遗了。我们现在已拥有有关利用水车的比较完备的细节，从而得到这样的结论，即雇用贫穷的童工的做法没有先前所料想的那样广泛，其衰落也比料想的要早。对童工虐待得最凶，不是在雇主执行严酷的纪律时，而是常常发生在把监督权交给愚昧无情的下级职员时。在仁慈的雇主如戴维·戴尔、罗伯特·皮尔和塞缪尔·格雷格手下，工厂生活不是与健康不相容的，而且似乎有时使工人觉得幸福。芒图先生对这个问题的论述是合乎情理的；他彻底澄清了米歇尔特所散布的那种传说，即皮特叫工厂主雇用童工（这是所谓“可怕的回答”），这也是一个贡献。

怎样把成年人招入工厂，怎样引诱和强迫他们逐渐习惯于他们本来不愿的在严格监督之下按规定时数的工作，关于这些，人们现在知道得更多一些了。工厂工人的工资增高，家庭工人的工资下降，这是一般人都承认的。正如芒图先生指出的那样，1792年以后，手织机织工工资低，不是由于动力织机（因为动力织机后来才有）所致，而是由于那些企图在自己家里干活的人数目过多所致。这是许多国家中今天仍然存在的一个问题；但是，当时这是由于一些情况而加剧了，对于这些情况今天人们仍然注意得不够。好几百年来，纺纱是女人的工作，织布是男人的工作。在引进棉纺机之后，对家里纺出的纱线的需要下降了，许多妇女就撇开手纺车去学习使用织布机。她们自己不一定因为这种改变而处境更糟（纺纱一向是低薪职业），但是，她们同男人竞争的结果，一般必定迫使织工的工资下降。因此，芒图先生说，工资下降不是由于动力织机的竞争所致，这话是对的，可是工资下降是由于引进机器——而引进的部门就是纺纱工业。

关于另外两个事实，需要再说一遍。关于济贫法的叙述是极好的，但是，斯皮纳姆兰制度并没有实行于全英国。它是对贫困农民的一种救济办法——不论好歹——，它的遗迹在北部工业区并没有多少。还有，关于1799年同盟条例，芒图先生所说的一切都是确实的。他正确地指出，这只是一系列的类似措施中的一个。但是，必须补充说，它所规定的处罚比起较早的条例所规定的轻得多，而且——也许是因为这个缘故——很少被人援用。工人因组织工会吃官司，像以往

一样，大多数都是根据普通法的阴谋罪条款提出的，但是，有证据可以说明，许多工会没有受到干扰。

还要请读者注意：在本书里，作者一再把产业革命时期的状况与今天的状况来个比较或对照。然而，必须记住，“今天”的意思是指二十世纪的二十年代而不是六十年代。芒图先生写作这本书以后，英国社会已经发生了很大的变化。面积广大的土地又为耕种土地的人所有了。今天参观曼彻斯特的人很难发现单独一家棉纺厂了。工业又广泛地分散开来了；南部不再是不发达和不活跃的了。英国人关于大英帝国的梦想，今天也已经不是过去那样的了。

“死水必有毒”。历史是没有最后的结论的。随着时间的推移，我们对产业革命的看法需要作出进一步的改变。但是，让我们重复一遍，从结构和细节这两方面看，这本书在用任何语言写的谈产业革命的入门书中是最好的。此外，它还是一本永久性的参考著作。近来，从头至尾地又读了一遍，觉得这是一本人们不愿放过不读的书。它新鲜可爱，很是惊人。近代作家们有相当多的调查结果，过去会以为是全新的，现在知道芒图先生早已作出这些调查结果了。他的书是经济史的稀有著作之一，可以公正地说是经典性的著作。

伦敦大学经济史荣誉教授 T．S．艾什顿

1961年6月

第二版序言

本书第一次出版已有二十多年了。当时预期目的有二。它企图向公众提出一项有关近代史上最重要的运动之一的综合研究——这个运动的结果影响了整个文明世界，而且仍在我们面前改变和塑造这个世界。它也打算叫大学生们，特别是我国的大学生们，注意一个刚刚开始研究的领域。第一个目的，本书是否能完全达到，要由读者来决定。至于第二个，我们这个时代的现实情况和精神比起任何个人的努力都更能使历史的经济方面显得自有其重要性，由此鼓励人们对产业革命这一惊人事件的起源和发展去进行调查研究。

关于本书所叙述的种种事实的各方面，现在已经出版了许多卓越的论著。有些专门问题已经有人十分用心和卓有成就地研究过了。原始资料也已搜求过了，并已作出了科学的探究。即使我有时间和财力在这些新资料的基础上另写一本书，我也不想写；我的意图仅是充分考虑本书应受的批评以及过去二十年来一切有价值的研究成果，修改旧著。我已经努力改正并完成我所画的图画，其轮廓我认为应该照旧不变。如果这本书以现有的形式仍能作为一本入门书，帮助人们进行范围更有限和更透彻的研究，那我就很满意了。本书初写时是，现在必定仍然是暂时性的综合性著作，有待进一步的修改。谁想他的学生们继续信任他，谁就必须把自己看作是一辈子要学习下去的学生。

保尔·芒图

1927年1月7日

导言

近代大工业是在十八世纪的最后三十余年中在英国产生的。它的发展，自始就是那么迅速并且造成那么些后果，以致人们能够比之为革命，[1] 的确，许多政治革命还不如这么彻底。今天，大工业林立在我们的四周；它的名称似乎可以不需要说明了，因为它能使人想起那么多的熟悉而动人的形象：这就是许多建立在我们城市周围的大工厂、冒着烟的高烟囱及其夜间发出的火焰、机器不停的震动以及成群的工人像蚂蚁那样的匆忙。然而，无论产业革命如何迅速，但它却有它的一些远因，并且一定要引起一些后果，而后果的发展在一百多年以后仍是不完全的。大工业的特殊性并不是一下子就显露出来的。为了从其起源的模糊不清中更好地发现这些特性，我们必须从叙述它们今天呈现在我们面前的那些情形开始。

（一）

近代大工业：它的现有特征，它的经济后果和社会后果。

商品的生产，或者用更明白的话来说，那些不是自然界直接提供的消费品的生产，是各种工业的目的。因此，所谓大工业，首先必须将其理解为一种组织、一种生产制度。但是，它的作用却影响到整个经济制度，从而也影响到社会制度，而社会制度则是由财富的增值条件和分配条件所统治的。

大工业集中了并且增加了生产资料，以使它的产量加速和增多。它使用机器，因为机器能以绝对准确和莫大速度来完成最复杂或最繁重的工作。要使机器开动起来，大工业就用无生命的动力：自然力如风力或水力，人为力如蒸气力和电力来代替那些资源有限而又参差不

齐的人力；自然力和人为力都像无生气的物质那样顺从、均匀、不疲竭，并能被人无限地任意增加。为了操纵机器的动作，大工业结集了大量的男工、女工和童工，这些工人各司专门的工作，也就成为错综复杂的机件。越来越复杂的设备以及越来越多而又有组织的人员便构成了大企业，即真正的工业王国；作为这个巨大活动的动力、作为原因而又作为结果的资本，在人力和机械力的炫耀后面活动；被其自身所固有的规律即利润律鼓舞着，这个规律推动它不断地生产以便不断地扩大自己。

把近代生产的全部设备包含在墙垣之内并把近代生产原则本身表现为显著形式的特有建筑物，就是工厂。工厂有许多巨大的车间，传布动力的皮带或传递线遍达各个车间；又有精细有力的机械设备使它充满着活动；又有遵守纪律的人员在紧张劳动，机器好像把他们带到自己的气呼呼的节奏声中去了。这一切的目的只在于生产商品，在于尽可能快地生产无限量的商品。在这里，人们可以看到织物展开成为连续不断的布匹以及堆积如山的圆筒形货包；而在那里，钢在大转炉中沸腾着，同时向空中发出炫目的火花。不停的生产成为一切企业的规律，但有正式协定加以限制者不在此例。如果完全任其自然，生产就会继续到过分的地步乃至达到毁灭性的生产过剩。这是资本自然趋势的荒谬结果，它终于要毁灭自己。

这些数量的制成品，必须出售；出售可以获利，所以出售是各种工业生产的最终目的。大工业对生产所引起的如此强烈的刺激，马上就影响到产品的流通。抛在市场上的大量商品，使价格降低，价格降低，使需求增多，又使交易倍增。竞争加剧了：运输工业的发达又为它开辟了一条越来越宽阔的出路，结果，竞争就从个人扩展到那些比过去任何时候都更加热望追求物质利益的地区和国家。经济冲突和经济战爆发了：胜利者就是那些无视其对手而能扩大自己事业范围并能找到越来越多的新市场的人。生产者的野心使生产者敢于冒险：最遥远的地方以及甫经勘察的大陆都成为他们的掠夺物。整个世界只不过是一个大市场而已，各国大工业互相争夺的这个大市场犹如一个战场。

财富分配的特殊方式，是与过分生产和流通扩大到人类世界的边缘相适应的。如果人们考虑到消费者们，那么，有利于他们的很大进步显然已经实现：商品的稀少和昂贵现象已经减少，许多以前很贵而

且不易买到的东西现在已深入到那些前不久还不知道有这些东西的地方和场所。然而，如果人们研究一下生产者的情况，那么，这种景象所引起正统经济学的那种乐观看法，就要完全改变。在大工业的整个体制的基础上，我们看到人类劳动的无限积累以及机器所提供的力量，可是，日益增大的、密密集中的大堆资本却高耸在尖顶上。生产者分为两个阶级：一个阶级提供劳动力而别无所有，这个阶级为着一点工资而出卖劳力和一生的时间。另一阶级则掌握着资本，拥有工厂、原料和机器，利润和股息也归它所有；其为首人物就是工业巨头、大企业领袖，卡莱尔称他们为组织者、统治者和征服者。

由此产生了我们现代文明所特有的社会制度，它和十世纪的封建制度一样是一个完全而紧密的整体。但是，封建制度是军事需要的结果，是那使欧洲陷入野蛮无政府状态中的人类生命受到危险威胁的产物，而现代社会制度则是从聚集在大工业的中心事件周围的纯粹经济原因的总和中产生出来的。工业城市的新近发展，完全归功于大工业；在这些城市中，密集着许多敌对的而同时又互相依赖的企业。正是在这些被大工业以其强有力的生气所鼓舞着的地区中，十分强烈地表示出人口显著增加，这已成为大多数工业国家中的正常现象。曼彻斯特在1773年是一个仅有三万人口[2]的城市，可是一百五十年后，它几乎有一百万人口；大不列颠和爱尔兰的总人口，在1801年是一千四百五十万，到1928年则达到四千八百万。这种为前人所未能预见到的发展，产生了无数后果：单举移民一事来说，资本和劳动力的流向海外各国，促成那些国家产生类似我们社会的迅速发展，那里也拥有我们经济制度的一切特征，而且表现得更加明显。

最后，大工业已以今天所具的形式对一切拥有欧洲文明的民族提出了社会问题。人数和财富同时增加了，但这种财富看来并未按照创造财富所提供的努力来使人口的大多数得到好处；两个阶级的对立，其中一个在人数上增多了，而另一个则在财富上增多了，前者以不停的劳动而只得到一点不稳定的生活资料，后者则享受高尚文化的一切好处；这种对立情况到处都同时表现出来，并且到处都造成同一的思潮和情感。正是这个工业活动的景象，这个支持工业活动的有组织的广泛合作景象，以及联合并指挥其集体力量的资本威力的景象，才促成现代社会主义的诞生。普遍等待着的、为某些人所希望而又为另外一些人所害怕的彻底变化，就是我们这个时代的显著特征：如果这种

变化实际上发生了，这种变化就可被视为是那同大工业一道开始的运动的终结。

我们现在业已窥见其规模的这些现象的总和，并不能包含在一个狭隘的定义范围以内，因为定义里只能考虑到生产的物质条件。要赋予这个总和以实际的重要意义，就必须从其复杂的、有生命的整体来考察它。在这种情况下，它好像是一个无比重要的事件，对这事件的了解便能说明一整个的时代。经济方面的大工业、知识方面的实证科学和政治方面的民主，都是支配现代社会演进的主要力量。大工业的起源，同民主或科学的起源是一样的。如果说科学是同伽利略和笛卡儿一道开始的，或者说在美国革命和法国革命之前没有过民主，那就荒谬了。然而，人们把十七世纪的科学家和十八世纪的革命家视为现代科学和现代民主的真正创始人，却是有理由的。同样，在紧接着大工业以前的生产方式中，我们已能辨别出大工业的一些特色。但是，只有在伟大的技术发明时代，在哈格里夫斯、克朗普顿和瓦特的时代，我们才能看到大工业本身以及一些不能和它分开的并使它的发展成为主要历史事件之一的后果的出现。

(二)

定义的必要性和困难性。十七世纪的大工业：它和现代大工业的差别。

我们之所以十分强调这些几乎是而且更应当是平凡的概念，是为了不让我们之所谓大工业这一词留有任何暧昧不明之处。这种谨慎并不是不必要的，因为它的意义在普通用法上是相当混淆和不定的；为了使它固定于不变的说法而付出的努力，直到现在还未得到令人满意的结果。有人建议根据销售产品市场的大小来区分大工业和小工业；小工业就是供给一个地方或一个不大地区消费的工业；大工业就是为全国或国际市场而生产的工业。[3] 这个定义的本身并不是不可以接受的，因为它有突出商业因素在经济演进中的重要作用的优点。然而，它却背离了流行的意义，流行的意义虽然可能很不确切，但它不会有助于武断的解释。谁也不会想把今日土耳其和波斯的那种地毯制造业

列入大工业之中：然而，东方的地毯却行销于全世界。在科林思地峡所制造的陶器行销到地中海沿岸各国的时候，人们可以说科林思那时就有了大工业吗？在我们看来，工匠在小作坊里通过个人技能来弥补简陋的有缺陷的工具所完成的工作，正是大工业的确切对立面。因此，与其说是向外扩张是大工业的主要特征，倒不如说它的内部组织和技术设备是其主要特征。我们已经说过，大工业首先是一种生产制度。

可是这里，新的混淆又在等着我们，因为工业演进有许多阶段，这些阶段是一个接着一个而连成一串的，只有抽象概念才可以画出明确的界限。按照人们选择其中的这一或那一阶段作为起点，大工业的发生就会被提前一世纪或几世纪。我们把大工业在英国的发生定在1760至1800年间；但是，如果必须相信几本新近的著作，或者至少相信这些著作的名称，[4] 那么，早在一百年前，即从路易十四时代起，法国就已有大工业了。这是矛盾还是误解呢？这就是我们应该研究的东西。

热曼·马坦的著作一开始就向我们表明，他所研究的大工业并不是自然演变的结果。[5] 它是人为的产物，或者几乎是如此，它只有通过法国王室的发起或保护才能生存。科尔贝当然可被视为它的创建人，但是他"认为大工业只有通过国家的干预才能存在"。[6] 他只把它理解为王室大作坊的附属物，这些作坊在任何时代以及在极其不等的文明状态中，都是为君主服务并根据君主的命令而生产的。热曼·马坦先生所搜集的关于十七世纪手工工场的文件，向我们提供一幅乍一看来很像近代工厂那样的图画。企业的重要、雇用工人的数目、工人分为专门的小组、工人所遵守的严格纪律，[7] 这一切都是近代大工业中所有的那么多的特征。可是，一经明了其起源时，这种真实的相似性就显得没有意义了。

在手工工场监察员所编制的制造表中，工业企业分为三类。[8] 第一类是国王所有的国家手工工场，其资本来自王室金库，其产品通常是供国王本人使用的奢侈品。我们可以提出这一类中最好的例子就是戈伯兰工场，它的正式名称在其创建时是国王家庭用具手工工场 。在莱布伦、继而在米尼亚尔的领导之下，那里雇用了大批艺术家和工匠，只按路易十四的意旨为装饰其宫殿和增加其宫廷的富丽而生产。

他们的作品也用来装饰凡尔赛、圣日曼和马尔利等宫殿：挂毡、木刻、雕刻、铜器、纪念物以及镶镂精美的银器，这些银器在国家困难时又被铸成货币。这里，一切都和国王本人有关；一切来自国王，一切也归于国王。这样的工业是处在经济生活需要之外的，它不图利润，也不知道竞争。不应把它同近代大工业相比，只能同古代的家庭工业、同附属于一个家庭的奴隶工作相比，因为奴隶是在这个家庭里制造那些为主人的需要或享乐所需的东西。

第二类是王室手工工场。这些工场是私人所有并为公众的消费而制造。可是，它们所用的名称就足以指出，这里仍然显出国王的无比作用。工场除了官方给以保护外，工场主还是国王或其大臣的不止一次的正式邀请来在特定地区中建立工场的，有必要时，大臣还到外国去找工场主。[9] 他们可以得到一切支援：国库的直接津贴，省三级会议及市的无息贷款；免除最重的赋税如军役税、盐税和军人宿营税。[10] 人们甚至于不要他们服从那些十分严格而苛虐的、小制造商应当遵守的工业条例。他们好像是处在国家法令之外似的。正因如此，所以阿柏维尔的凡·罗培家族在南特敕令废止以后和在整个旧制度时期仍能自由信奉新教。[11]

最后一类是特权手工工场，这类工场也许比王室手工工场更加受到宠用。它们有制造和出售某些商品的专利权。它们享有绝对的垄断权，只有伪造才能限制这种垄断权，可是我们知道旧制度的立法是以怎样的严酷性来惩罚各种伪造的。科尔贝似乎想把王室的一部分特权授予工场主，工场主在领导其企业时，好像是国王的代表。[12]

假如建立和支持这种组织的手一旦缩回去，那么，一切都动摇了，并有倾毁的危险。这些企业仅靠保护和特权维持生命。如果任其自然，许多就会立即消灭。在路易十五时代，当政府不以同样多的关心去照顾它们的时候，它们便开始衰败。王室手工工场和特权手工工场有一个时期曾生产过接近全法国所造呢绒总量的三分之二，这时却只生产三分之一左右了。在近代大工业面前退却那么快的小工业，可是在那时仍然很有生气。虽然有租税和束缚压住它，但它还能抵抗科尔贝对它掀起的那种可怕的竞争。这是因为它依靠一整套的还未被任何事物所改变的社会经济条件的支持。例如在朗格多克省，我们看到它不仅继续存在，而且还在繁荣扩大着，同时保持着它的家庭的和农

村的形式："凡是勤劳的人，离开各种交际场合，在两山之间找到一小块有点水的地方，把水加以调节、贮存或按水的丰富程度任其流动。他在那里开辟一个自然牧场（牧场有时不到十二英尺宽、四分之三或一又二分之一英里长），买些绵羊在那里放牧；他的妻子和孩子纺绩由他剪下并梳好的羊毛；他把它织成呢绒并到最近的市场去出卖。他的邻人（假如可以称之为邻人的话，因为他们有时至少相隔四分之三英里远）的做法也是一样。这一切就不知不觉地形成为一个村社；在这村社里，人们在一天之内也许还兜不了一个圈子。"[13]

因此，绝不可把十七世纪的王室手工工场的创设同下一世纪的大工业的自然兴起混为一谈。王室手工工场的创设是一件意义不大的事实，尽管科尔贝希望它对法国的繁荣能起重要作用，但它并无普遍性的后果：它和现今的经济制度似乎没有任何直接的关系。[14] 对于赫尔曼·利维所研究的英国十七世纪的工业垄断，我们也可采取同样的看法。[15] 在他叙述其发展的那些工业——采矿业，玻璃、肥皂、食盐、金属线制造业等等——中，只有依靠国家的积极不断的支持资本主义大组织的创设才有可能。"国王所赐的特权、法律禁止国内竞争、保护政策"，[16] 这些就是人们用以鼓励其人为的发展的方法。这些组织所享受的支持本身就说明它们之不得人心，早在克伦威尔时代就有攻击它们的特权的运动，这些特权一被撤销，它们就立即崩溃。人们难道有理由说，它们的暂时生存"就可驳倒工业资本主义在英国是发生于1760年左右这一屡屡被人重复的论断吗"？[17] 它们显然是属于与近代大工业根本不同的一类事实，这类事实也不能说明近代大工业的今后出现。然而我们提到其著作的那些著者却在明白地指出，在真正的大工业时代以前，一些庞大的、投下大量资本和雇用大批人员的工业企业已能利用有利的情况组织起来了。在英国、意大利和法国，在文艺复兴时代或在中世纪末和路易十四时代，都不缺乏有证明力的事例。其中大多数由于缺乏科尔贝那样人的政策，而没有显示出更深远的影响。[18]

(三)

大工业以前的工业资本主义。文艺复兴时代的英国呢绒商。为保护小生产者而采取的措施。

威廉·阿什利[19]和G．昂温[20]关于英国经济史以及多伦先生关于佛罗伦萨经济史[21]等著作，使我们知道在十六世纪初，甚至在十五和十四世纪，已有资本主义企业的存在，特别是在毛纺工业方面。我们仅就英国而论，肯定从亨利七世时起，若干富有的呢绒商在北部和西部诸州中已起着类似我们今天大制造商的作用，唯规模较小而已。传说中还保存着他们的名字，例如：肯达尔的卡思伯特、哈利法克斯的霍奇金斯、马尔梅斯伯利的斯顿普、曼彻斯特的布赖恩、纽伯里的约翰·温奇库姆。他们不只是从织工手里收买呢绒以便在市场上或庙会上出卖的商人，而且还开设作坊，亲自经营。他们是近代词义的制造商。他们的财富与权力似乎已给当时人留下很大的印象；他们的半故事性的名声，连同工业资本主义的这种早期雏形的图画，一直传到我们今天，这幅图画尽管无疑地被人美化了和过分夸大了，但还是可以认识的。

围绕着约翰·温奇库姆（他通常被人称为纽伯里的小约翰）这个人物，传说和历史汇集了很多故事。他死后二百多年，在他出生的那个城市里，人们还讲述他怎样以自己的费用建筑教区的教堂，怎样款待国王亨利八世和王后阿拉贡的凯瑟琳，以及在1513年对苏格兰战争时怎样以自己的费用装备了一百个战士并亲自率领他们上弗洛登—菲尔德战场。[22]传说，有一天国王在伦敦附近的路上遇着一大队装载呢绒匹头的车辆，在得知那些呢绒都是属于温奇库姆的之后，便大声嚷道："纽伯里的小约翰这家伙比我还富有。"

他的财富全靠经营他的那些大作坊，在那里，有许多人在从事羊毛的梳理和纺织。我们在一本用不高明的韵文叙述这位大呢绒商的故事的小书里，[23]看到一种即使不很可靠但还奇妙的描述：两百名织工聚集在一间又长又宽的屋子里使用着两百架织机，并有两百名学徒在帮忙。一百名妇女被用来梳理羊毛。有两百名身上"穿着红色细布裙子、头上顶着乳白色头巾"的少女在运转着卷线杆和纺车。拣选羊毛的工作是由一百五十名儿童、"穷而蠢的人家的孩子"去做的。呢绒一经织成，即交到五十名剪毛工人和八十名整饰工人手里。这个企业中还有一个雇用二十名工人的漂洗坊和一个雇用四十名工人的染坊。[24]这

些数字大概太夸大了。但可靠的则是约翰·温奇库姆的企业，无论在组织方式上或在相对的重要性上，都和通常的工业形式不同。这就是它所以出名的缘故，下一代人将其因时间间隔所夸大的传闻传给我们。

以纽伯里的小约翰为代表的制造商阶级，在十六世纪前五十年中有了迅速的发展。这一回出现在我们面前的，倒不是人为的发展。毛纺工业这样地向几个富有的呢绒商手里集中的倾向，并未受到任何外在势力的赞助。都德王朝政府不但不像法国君主后来所做的那样去鼓励它，反而因此感到不安。政府认为这是对传统的手工业组织的威胁，尤其是对无数小工匠的惨重竞争。至少已采取了保护乡村织工的措施：[25]“本王国的织工们像在其他时期一样，向本届议会提出申诉说，富有的呢绒商用种种方法压迫他们。有些呢绒商在家里安设和保管几架织机并雇用短工和未经过学徒时期的人来织，因而损害大量可怜的、从小就学织的工匠……；或则将织机以不合理的价钱出租，以致可怜的工匠不能生活，更不能养活其妻子和儿女。另一些呢绒商则发给他们比以往所付的少得多的工资作为织工的劳动力的代价，这样就迫使他们放弃其所学到的职业。为了补救上述损害和避免一切若不及时预防就能发生悲惨后果，本议会职权特作如下规定：凡住在市、镇、有市场的城市或法定的镇市以外的、做呢绒商行业的人，不得在自己家里拥有或占有一架以上的呢绒织机；上述人等亦不得将织机或将可以安设织机的房屋出租……，借以直接或间接收取或提取任何种类的利润、利得或收入，违者，每周处以二十先令的罚金……。”[26]

这样，英国早在都德时代就有了工业资本主义的自然发展，[27]而且已经发展得相当强大，以致人们会害怕小生产被其吞没或毁灭。人们应否因此便说，大工业至少已开始于十六世纪呢？更正确地说，我们难道不会被迫承认，一长串的事实（科尔贝的试图只是其中枝节之一）已从老远预示着并准备着产业革命吗？

（四）

手工工场的概念：劳动力的集中和分工。手工工场与大工业的区别：机械装置。这个术语为什么不能代替大工业这一术语。

一个能把这些事实概括起来并表明其特征的词，就是手工工场这个词。我们得有这个词，完全归功于卡尔·马克思，他在他那部定论式的伟大著作的某些篇幅上，完成了历史学家的工作。

按照马克思的意见，近代资本主义的演进是在文艺复兴和发现新大陆的时期开始的，当时商业突然扩张以及货币与财富的增多，改变了西方人民的经济生活。[28] 但是，这一演进可以分为两个时期：直到十八世纪中叶，生产仍受手工工场制度的支配。接近1760年时，大工业时代才开始。[29] 这种区分有什么根据和意义呢？

手工工场已经含有劳动与资本的分离。在1557年法令的序言中，我们已看到这种分离是怎样实现的：起初在自己家里用自己的工具进行自由劳动的工人，不久就变成为一种因使用那已不再为自己所有的劳动工具而付出使用费的租户。以后，制造商更进而在他家里安装设备，创办由他直接监督的作坊：工人只向他提供劳动力借以领取工资。约翰·温奇库姆在纽伯里和旺·罗贝家族在阿贝维尔所干的事就是如此。

手工工场的原则和存在的理由就是分工。[30] 在有两三个伙计帮忙的工匠小铺子里，或者在由妻儿环侍着的乡村工人茅舍里，分工仍然是十分初步的。只要能同时完成几种最低限度的、非有不可的操作就够了：例如一个人拉动冶炉的风箱，同时，另一个人使用铁锤。让我们把这种情形同亚当·斯密有关十八世纪一个别针手工工场的著名描述对比一下吧："一个没有学过这种工作（分工已使这一工作成为一个单独的手艺），又不惯于使用这一工作所通用的器械（器械的发明大概还要归功于分工）的人，不管怎样灵巧，在一整天内也许勉强可以做出一根针，肯定不能做出二十根。可是，就这项工业今天的经营方式而论，不仅全部工作是一个单独的手艺，而且它已被分成许多部门，其中的大部分已经同样构成为单独的手艺了。一个工人抽铁丝，另一个工人把它弄直，第三个工人把它截断，第四个工人把它弄尖，第五个工人则把要镶头的那一端磨尖。做针头又需经过两三道不同的工序：镶头是件专门的事，使针发白是另一件专门的事；甚至把针插在纸上并将其包装起来也成为一种不同的独立手艺；制针这件大工作就这样地分为大约十八道不同的工序；在某些工厂里，这些工序是由不同的工人完成的，尽管在另一些厂里一个工人兼做两三种工序。我

看过一个这类小制造厂，仅仅雇用十个工人，因此，其中有几个人担任两三种工序。可是，尽管这个工厂很穷，因而装备也不好，但当他们努力工作时，他们每天能制出十二磅左右的别针：可是每磅含有四千多根中等大小的别针。因此，这十个工人在一天之内共能制出四万八千根以上的别针……”[31]

分工已经如此常常成为经济学家研究的题目，所以几乎用不着再多说什么了。专门化了的工人所逐渐获得的准确性和速度及其对生产所起的作用，一开始就被最初的手工工场创建者们注意到了。他们在亚当·斯密、在《论东印度贸易》的著者以前，就已经看到，“只要人们把更多的秩序和规律带到工作中来，人们就能在较少的时间内和用较少的劳动力去完成工作，从而就降低了它的价格。”[32]

我们怎样才能把在经济演进中业已达到如此先进阶段的手工工场同近代大工业区别开来呢？马克思以及大多数研究过这个问题的人，都认为大工业的显著的特征就是使用机器。马克思在论“分工与手工工场”一章以后，便把下一章命名为“机器与大工业”。他对机器及其经济作用进行了很长的论述。他对工厂所下的定义是“使用机器的工场”：在那里，人们还能认出手工工场中所流行的那种分工，但分工已被那些自动化的辅助工具推进到极点了，这些工具能产生相当数目的工人所能产生的物质力量，以毫无差错的准确性完成其任务。按照霍布森的意见，[33]正是机器代替了比较简单的设备以后，才大大地增加了企业的固定资本；由于促使生产大大加速，机器便使流动资本愈益增大，因此，机器就使没有资本的工人愈益不能经营工业，因而造成了现代的社会制度。[34]另一位著者指出，在业已达到某种文明和物质繁荣程度的任何古今社会中，类似手工工场的劳动组织就能够产生出来，而且在事实上已经产生出来了。[35]但在十八世纪末出现了一个新的因素，这就是强力的机械装置，它的出现在世界经济史上划出了一个时代。

这两个词本身似乎表示机器业和大工业的基本的同一性。把法文大工业这个词译成英语，最好的译文就是factory system。[36] Factory这一词的意思就是制造厂或工厂。在十八世纪中叶，它仍保有法语中factorerie这一词的专有意义，因为它和法语这个词有亲属关系；factorerie的意义是商店、柜台、仓库。[37]当最初的工厂出现的时

候，人们起初并不称之为工厂，而称之为mill水车场，因为引人注目的东西就是设在河上的、类似磨坊车轮的大车轮。而且，mill这个词有了越来越广泛的意义，终于几乎成为机器的同义词。[38] 这样，工厂、水车场和机器就成为一个东西了。在十八世纪的最后几年中，mill和factory这两个词几乎被人无区别地使用着。[39] 在规定工厂劳动条件的最初法令条文中，这两个词都使用着。[40] 早在1806年，议会委员会关于毛纺工业的报告中就有factory system这一用语，[41] 虽然它未必含有机器这一概念。但在1830年左右，当它成为流行的用法时，尤尔在其《工业哲学》一书中给它下了这样的定义："工厂制度（factory system）的意思是，以经常的劳动来看管一套由总动力不断发动着生产机器的、不分长幼的各种工人的协作。"[42] 最后，到1844年，我们便有了一个法定的定义如下："工厂（factory）就是这样一个场所，在那里，人们借助于由水力、蒸气力或任何其他机械动力发动的机器来工作，把棉花、羊毛、鬃、丝、亚麻、大麻、黄麻或麻屑等进行准备、制造、加工或改变为某种形状。"[43]

如果说，机器的使用就是区别工厂和手工工场的主要标志，就是说明新的生产方式所以不同于以前一切生产方式的主要标志，那么，难道人们不应当使用"机械业"这一术语来代替大工业这一术语吗？"机械业"这一术语有简单、明了、能够避免混淆的好处，而混淆的来源往往是由于文字而不是由于事物。然而，这一术语也许会把虚假的简单性插入实际的复杂而紊乱的多样性中去。首先，机器的出现并不是一下子完成的。机器究竟是在哪儿开始而工具又是在哪儿终止的呢？制铁厂和翻砂厂从十六世纪起就使用着由水车发动的锻铁锤和风箱；[44] 如果人们看看英国第一批纱厂创建前几年出版的百科全书中那些卷帙的版画，就会因发现一批已经十分精巧而又往往相当有力的机器图样而感到惊奇。[45] 机械装置的起源，并不一定比大工业的起源更易于确定。而且，难道不怕这个词过于狭隘而不能表达其所应表达的一切吗？在纺织工业中，最有决定性的进步的起点，实际上是纺纱机的发明。但在冶金工业中，我们却会看到主要的事件则是用煤来熔化铁矿石。难道这是可以用机械业一词来说明的事情吗？况且，手工工场过渡到大工业的行列是通过一些几乎觉察不出的改变。例如，在乔赛亚·韦奇伍德时代的陶器出产地就是如此。因此，必须用一个广泛得多的、可以说明各种形式下技术改进的名词来代替"机械业"这一词。机

械装置是近代大工业的主要因素之一，也许是它的基本因素。但是，如果要在这两个用语间作出选择的话，难道不可以选择最全面的一个，选择那不仅能够指出它所表达的那些现象的起源或其起源之一的，而且还能包括全部现象并以现象的联系本身来说明这些现象的那一个用语吗？[46]

人们很可以主张在手工工场和大工业之间并没有很明显的分别，并且可以强调它们共同的特征而不强调它们之间相异的特征，黑尔特说："在手工工场中，工人的独立性已经丧失了。在各个企业的内部，已经有很细的分工，其结果就是使工人永远丧失技术上的全面知识。"然而，难道我们甚至可以说，"手工工场和大工业之间的差异毕竟并不十分重要吗？"[47] 各个现象的连续，再没有比在经济范围——这是需要与本能的领域——内的那样连续不断和不易觉察出来：在这个领域里，种类和时期的任何分类与区别都必然保有或多或少的人为的性质。这就和演绎社会学的那么明晰、典雅而武断的范畴毫无关系。然而，尽管它们的轮廓模糊，但是存在着，而且人们也容易分辨出若干组的事实；这些事实合成为整体，同时又由于它们占据着有关的地位，于是使经济史上的各伟大时期各具有特点。要确定每一时期，只需辨别出它的主要趋势，按照黑尔特的说法，即tonangebend（领导作用）就够了。此外，当我们努力区别这些相继的阶段并说明其特征的时候，我们不可忘记这些阶段毕竟只是同一演进中的不同时机而已。[48]

（五）

交换与分工的相关发展：技术上的进步与其说是它的结果不如说是它的原因。产业革命并不是一种偶发的事件。问题的范围。

交换与分工这两大主要事实，统治着这一整个的演进；它们彼此密切地联系着，相互使对方发生变化，它们的结果虽有无限的差异，但它们的原理总是同一的。它们同人类的欲望和劳动一样的古老，它们是通过整个由它们所决定的或伴随着的文化运动来共同继续前进

的。交换上每一次扩大或增加，都为生产打开了新的门路，引起了更加进步的、更加有效的分工，引起了在各生产地区间、在各行业间以及在每一行业的各部门间日益狭窄的任务的分派。反过来，分工由于得到技术进步（技术进步是分工的最有成就的形式）的帮助，于是在许多互相依赖的专业活动之间就必以越来越大的协作为前提，最后，全世界都参加这一协作了。[49]

我们在经济史上所区分的各时代，是与此二重发展上多少有点显著的各阶段一致的。从这一观点来看，不管使用机器的结果如何重要，但使用机器本身只是次要的现象。在它成为足以影响近代社会的最有力的原因之一以前，它最初却是一个结果，是这两现象在演进中达到某一决定性时机的表现。能最好阐明产业革命的东西，正是以机器出现为特色的这一紧要时机。

如果这些论证仍然留有若干模糊不明之处，那么，只有用心研究事实才能使之消除。智能、宗教和政治等演变的起源，确实是不容易发现的。但是，个人的行动和思想在这类演变中所起的作用却是很大的：事变、人和书籍，到处都在时间消逝的连续中体现出一些标志。经济演变是比较混乱的：好像撒在大地上的种子那样慢慢地生长。无数模糊不明的事实，在细节上几乎是微不足道的，但能汇集成一些大而混乱的整体，而彼此无限地相互改变着。我们必须放弃了解全部事实的念头：当我们选择其中几个来描述时，我们知道我们会放弃一部分的事实，放弃那要达到严格区别和充分解释等不现实的野心。

产业革命对历史研究提供着一块非常广阔的、大部分尚未经探究的园地。我们必须对于我们这一著述定出严格的范围，尽管我们有时由于不能超出范围而感到痛苦。在地理范围方面：我们不超出大不列颠；苏格兰的经济史即使未被完全弃置一边，但已被放在次要地位；就是在英格兰本身方面，我们的注意力也几乎专门集中在中部和北部诸郡，这一带是构成我们研究对象的事件的主要发祥地。在年代范围方面：在早死以前已经开始写作这一历史的阿诺尔德·托因比，想把1760年作为开始，一直叙述到1820或1830年为止。我们认为有确切的理由来决定以十九世纪初年作为下限；在这个时候，那些伟大的技术发明，其中包括那项超越一切的发明即蒸汽机，已经进入实用的领域；工厂已经很多，而且除去设备上的细节以外，都和今天的工厂相似；大的工业中心开始形成，工厂无产阶级已经出现，旧行业法规大

半以上已被推翻而让位给放任制度了，而放任制度本身也注定要屈服于人们已经预感到的那些需要上的压力，因为有关工厂立法的法令是始于1802年。从这时起，一切作为论据的事实都已提出了，今后只需关注其发展了。此外，在下一时期中，经济现象受到若干干扰以致其发展被弄得非常错综复杂：大陆封锁时期和谷物法令时期都值得进行专门的研究。

我们还需遵守别的一些限制。在托因比所定的计划中，同时给事实的演变和经济学说的演变留有位置。我们则撇开学说部分，但当我们认为学说与事实有密切关联时则不在此限。像到目前为止的大多数研究经济史的人一样，黑尔特曾经着重研究过种种制度：我们认为所应当着重的，不是那些统治工业的法令，而是工业本身。[50] 不可能描述即使是一个很短时期以内的一切工业的演变。因此我们选择了我们认为其发展是最重要的而同时又是最典型的几种。当问题在于描述旧的生产制度以及那些促进其逐渐变革的势力时，我们就以毛纺工业为例；而棉纺工业则对我们提供了机械装置出现的最动人的图画。在铁工业史中，我们看到了冶金工业今天所起的伟大作用的起源，而一件与此起源有关的同样重要的事实是：煤进入了工业领域之内。矿业的发展与炼铁厂的发展是分不开的，而这二者便可说明蒸汽机的出现。

甚至在此范围以内，出现在我们面前的园地仍然十分广大，因此只能很快地走过去而不能稍事停留。然而，我们并不是在某一特殊问题上重新进行那在英国早已开始了的详细研究，而是力求说明一个全貌。这种详细研究可能是很不完备的。我们认为只有在得出一些为指导新的研究所必不可少的概念以后，才能有效地再开始这种详细的研究。由于英国产业革命是全世界产业革命的序幕，所以这些概念同时对于各国的，特别是法国的一切想要参加撰述这一伟大变革史的人，都可能是有用的。

*

在完成这个长篇著作的时候，我们应向那些帮助我们完成这一著作的人致谢：应向伦敦经济学院致谢；应向我们的朋友、伦敦改革协会的秘书[51] 同时又是西德尼·韦布的最积极的合作人之一F.W.高尔顿致谢；应向剑桥大学福克斯韦尔教授致谢，因为他向我们开放其富有经济文献的藏书库；[52] 应向威廉·福伍德爵士和利物浦博物馆的保管

委员致谢，因为他们准许我们参考韦奇伍德的未经发表的、现已成为该馆所有的文件，同时又让我参看迈耶先生的陶器搜集品；应向伯明翰的乔治·坦基先生致谢，因为多亏他，我们才得到博尔顿与瓦特的商业通信以及索霍工厂的全部记事簿、合同、估价单等等；[53] 应向斐迪南德·德赖弗斯先生致谢，因为他盛意地把拉罗什孚科—利翁库尔公爵的儿子在1784和1786年所写的两本有趣的英国旅行记借给我们看；最后应向坎宁安博士致谢，因为他的好意鼓励了我们坚持这项艰辛的事业，而且每当我们必须接触一些在我们自己范围以外的问题时，他的名著就成为我们的向导。

第一篇 产业革命前夕的各种变化

第一章 旧式工业及其发展

我们的大工业城市，有着许多工厂发出的嗡嗡声音，并被烟雾熏得漆黑；可是过去的小城市，非常安静，工匠和商人在那里不慌不忙地劳动着。这两种情形的对比，在任何地方都不及在英国那样明显动人。因为甚至不越过那条想象上的界线（根据巧妙的标志，这条界线似乎把英国分成一半是畜牧区，另一半是工业区），今天还可以把这两种情形进行对比。[1] 离曼彻斯特不远的、隔利物浦只有几里路的切斯特，在其厚实的、由罗马人奠定其基础的墙垣里面，还显示出：不整齐的和富有画趣的街道，正面不见横梁而向外突出的古老房屋，以及掩蔽在拱廊两旁的店铺。但是，这些旧日的城市，犹如化石一样，仅仅保有其曾为活人生活的标记：旧式工业的形式和制造方法，除在几个偏远而贫穷的区域外或在几项落后的行业外，都已经消失了。然而，必须明白这些东西，才能把它们同下一时期的经济生活条件相比较，才能看出变化的重要性，这些变化在将近十八世纪末已经标志出近代大工业的到来。

（一）

毛纺工业是旧式工业的典型。它的古老性、重要性和特权地位。大量与它有关的文件。

毛纺工业是英国旧式工业中最特出的和最完全的典型。它几乎普及到各地区，它和农业、它和它的传统的古老与势力有着密切的联系，这些都使它对我们所提供的事例具有普遍的重要意义。

自古以来，在工业活动兴起很久以前，遍地皆牧场的英国饲养着许多羊群，同时经营着羊毛生意。羊毛大部分是卖给外国人的，或则

用以同法国南部交换酒类，或则供应法兰德斯的热闹城市中织工的织机。从诺曼人征服英国时起，法兰德斯的工匠们渡过海峡去教导英国人自己利用这种富源。他们的迁入，受到王室的奖励；王室屡次三番地，尤其是在十四世纪初，力图借助于这些外国的先驱来创设民族工业。从爱德华三世时代起，这种工业不断发展和繁荣起来。它普及到各村镇，成为全国人民的主要财源。不但如此，而且像十七世纪重商主义理论家们所主张的那样，一个国家的富有是按其拥有金银的比例而定，国家为了致富就应输出商品去换回现金，那么，毛纺工业就使英国发财了。在原料方面和在劳动力方面都完全是英国的，一点也不借助于外国。它所吸入的一切金银都将扩大公共的宝库——民族威严所必不可少的手段。

直至接近十八世纪末为止，这项工业所拥有的威望以及它对其他一切工业所行使的那种领导权，已被一句习用的成语所证实。这句成语就是"the staple trade，the great staple trade of the kingdom"。它的意思是，主要的工业，王国中的主要工业。同它的利益比起来，一切利益都被视为是次要的。阿瑟·扬在1767年写道："羊毛早已被视为是神圣的东西，是我们全部财富的基础，以致要是发表一种无助于它的单独发展的意见，那就有点危险了。"[2] 一长列的法令和条例的目的都在于保护它、支持它、保证它的产品的优越和它的高额利润。[3] 毛纺工业用申诉、请愿和不断请求干涉等来包围议会，这些事情并不引起任何惊奇，因为人们已承认它有请求一切和获得一切的权利。

能说明问题的、最好的证据就是大堆的、卷帙浩繁的、有关毛纺工业和商业的出版物。我们知道在十七和十八世纪的英国经济文献中，当时每天所写的关于时事问题的论战性的著作是很丰富的，如小册子、短论以及有时小到一页的传单。在印刷机还处在幼稚时代，个人或集团要阐明某一事实或希望引起有利于自己的干涉时，便用这种方式来向公众和议会呼吁。只要有点重要的问题都这样迫使公众去注意并经讨论以期获得实际的解决办法。在收藏这些小册子的大书库里，毛纺工业可以要求非常长的书架。任何与它有关的东西都未被人们遗忘；人们颂扬它的进步，人们叹惜它的衰败；有无数彼此对抗的辩护，把可靠的事实同自私的捏造混在一起。所涉及的问题是关于准许或禁止羊毛的输出，鼓励或阻止爱尔兰制造业的发展，加强或废止旧的制造规程，颁布新的刑罚来对付那些被认为对这项享有特权的、

神圣的、不可触犯的工业有害的行动。至于它在议会文件中所占的位置，老板、工人和商人等所提出的无数请愿书都保存在上下两院的议事录里，只有细阅这些大量的文献才能对它形成正确的见解。毛纺工业很早就有自己的史学家，[4] 甚至也有自己的诗人：因为戴尔所咏的《羊毛》[5] 绝不是传说中的金羊毛，而是英国绵羊的毛，利兹的呢绒和埃克塞特的哔叽都是用它做的。——在上议院镀金天花板下面的、在国王宝座前面的那个羊毛囊，是供英国议长做坐垫之用的，这个羊毛囊并不是一种空虚的标志。

在新生产制度变更了一切并改换了观念和事物以前，英国人总认为国家繁荣的主要养料是毛纺工业。由于长期的传统而自豪，由于英国的海上商业几乎尚未存在以前就已经兴盛起来，所以它把过去长期的所为和所得都归结到自己身上。1760年时它所保存的几乎完全无缺的特点，1800年时还部分继续保存的特点，都是过去遗留给它的；它的演进可以说是在这些特点的旁边完成的，但并未消灭这些特点。说明这些特点和解释这种演进，就是从其主要特征中勾画出旧的经济制度。

（二）

据丹尼尔·笛福：《漫游记》（1724—1727年）的记载，这种工业分散于全英国；——在一个地区内：诺福克郡、德文郡和约克郡的例子；——在一个地方：哈利法克斯教区。

让我们像一位旅行家所能做的（他在沿途调查各地区的出产及其居民的职业）那样，首先从外面去观察。有一桩完全暴露在外面的事实使我们感到惊奇，这就是有大量工业中心而它们又分散于，或者说得更正确些，普及于全国各地。更使我们感到惊奇的是今天在大工业制度下所产生相反的现象：各种工业都已高度集中起来并支配着一个有限的、聚积着生产力的区域。纺纱厂和棉织厂，今天在英国占据着两个密集在两个中心周围的地域。一个是曼彻斯特，它被许多日益扩大的城市地带包围着，这些城市都有着同样的作用和同样的需要，它们只共同形成为一个工厂和一个市场；另一个是格拉斯哥，其扩张是

沿着克莱德河流域，从拉纳克起一直伸延到佩斯利和格里诺克。除去这两个地区外，就没有什么可以比得上它们的或者值得接着提到的了。

现在让我们跟着丹尼尔·笛福在其《大不列颠各地漫游记》[6]一书中的路线走，同他一道看看英格兰本部的各郡。在肯特郡的各村中，一些自耕农，即拥有土地并自己耕作的农民，织造一种通称为肯特郡大幅面厚呢（Kentish broadcloth）的精美呢绒，可是，人们不顾它的名称，在萨里郡中也织造这种呢绒。[7]在今天已成为纯粹农业地区的埃塞克斯郡中，科尔切斯特古镇市因产粗毛布而出名，“在外国，人们用它做僧尼的道袍”；[8]几个邻近地方，后来虽已完全默默无闻，可是那时却是非常热闹的地方。[9]在萨福克郡的萨德伯里和拉文哈姆两地，人们织造一些名为哔叽和毛缎子的粗毛织品。[10]人们一进入诺福克郡，“就看到一种遍及整个地区的勤勉景象。”[11]诺里奇城正在那里，它的四周还有一打左右的有市场的城镇[12]以及许多“很大而人口众多的、可以等同于其他国家中有市场的城镇”的村庄。那里，人们使用长纤维的羊毛，而且羊毛是用梳子梳的而不是用刷子刷的。[13]在林肯郡、诺丁汉郡、莱斯特郡，其居民则从事于用手或用织机去织造毛袜，这种织造业成为一种相当广泛的行业。[14]

现在，我们要走到毛纺工业在今天越来越集中的地方了。约克郡西区，沿着彭奈恩山脉，已经住有纺工和织工；他们都集聚在几个城市的周围，如：威克菲尔德，它是“一个巨大的、美观的和富裕的呢绒城市，那里有大量的人口和交易”；[15]哈利法克斯，那里织造两种通称为粗哔叽和夏龙绒的粗毛织物；[16]利兹，这是全区的大市场；[17]再如哈德斯菲尔德[18]和布雷德福，它们的产品尚无名气。[19]往北，则是达勒姆的里士满和达林顿；[20]往东，便是约克，它是往昔主教驻在地，有句骗人的谚语断言，它有一天甚至要盖过伦敦。[21]——如果我们穿过分水岭走入兰开夏（后来，棉织品几乎把毛织品从这里赶走了），我们就会看到肯达尔，乃至威斯特摩兰各山区中的粗呢工业和卷毛呢工业[22]以及罗奇代尔的一种仿制科尔切斯特的织品；[23]往南，在曼彻斯特、奥德姆和伯里的周围，[24]当棉织品在英国出现很久以前，人们就纺织呢绒。

这项工业在中部诸郡较不发达。然而，笛福却引述斯塔福德作为“一个因呢绒交易而致富的真正古老的城市”。[25] 在威尔斯旁边，则有施鲁斯伯里、[26] 莱明斯特、基德明斯特、斯托布里奇[27] 和伍斯特，在这一带，“这项工业在城市和邻近的村庄中所雇用的工人人数几乎是难以相信的。”[28] 在沃里克郡中，带有三个尖塔的、富有画趣的考文垂城，不仅织带子，还织毛织物。[29] 在格洛斯特郡和牛津郡中，介于塞文河口和泰晤士河上游之间的斯特劳德沃特流域，由于斯特劳德和赛伦塞斯特两地所织造的绯红色的漂亮织品而出名；[30] 而威特尼的毛毯则行销到美洲。[31]

现在，我们到了西南部诸郡，这里，我们几乎每一步都不得不停留一下。在索尔兹伯里平原上，沿着阿冯河，那些呢绒城市一个接着一个，又多又密集：马尔梅斯伯里、奇普纳姆、卡尔纳、特罗布里奇、德维齐斯、索尔兹伯里：[32] 这是法兰绒和细呢产区。在萨默塞特郡中——除去汤顿和布里斯托尔大港口外[33] ——那些工业中心如格拉斯顿伯里、布鲁顿、谢普顿马莱特和弗罗姆都密集在南边和东边附近，而且人们认为弗罗姆注定要变为“英国最大的和最富有的城市之一”。[34] 这个地区是从沙夫特斯伯里和布兰德福德穿过多塞特郡，[35] 并从安多弗和温切斯特一直延长到汉普郡的中心。[36] 最后，在德文郡，哔叽工业占优势，而且繁荣。在巴恩斯特普尔，则从爱尔兰输入羊毛，因为这是为满足织工活动所必需的。[37] 制造业设在一些小城市中，如：克雷迪顿、霍尼顿、蒂弗顿，[38] 这些城市在1700至1740年间是有名而繁荣的，在今天却是无名而萧条的。埃克塞特是产品汇集以便出售的市场。[39] 笛福在结束他对德文郡的描述时说道，“在英国，也许在全欧洲都没有一个和它相等的地区。”

由此可见，毛纺工业绝不局限在一个地方。不可能走过一个稍微大一点的地方而碰不到它；它几乎广布于英国各地。然而我们可以分辨出三个主要的工业聚集区：约克郡同利兹和哈利法克斯为一区；诺福克郡同诺里奇为一区；英伦海峡和布里斯托尔海峡之间的西南部为一区。[40] 但是，每一区都多少是分散的；一些次要中心则作为彼此之间的桥梁。这些中心并不是孤立的工业地区，它们的活动扩展到很

远，更正确地说，各中心的活动只是遍及全英国的一般活动在局部地区的强化。

即使人们不作全国性的考察，而只分别研究我们刚才所看过的每一地区，人们也会在细节上看到同样的普及特性。以诺福克郡为例，它的首府诺里奇在十八世纪被认为是很重要的城市。自革命时代以来，它就是王国中的第三城市，是布里斯托尔的对手。当时的作家们夸大地描写它的城周达三英里，有六座桥，对其街道的寂静感到惊异，可是同时，织机声却从勤劳的人家中传出来。[41]

然而，诺里奇在其最繁荣的时候，至多只有三到四万居民。[42] 可是有证据证明，诺里奇的工业却占用着七八万人，人们怎样相信这些证据呢？[43] 这是因为这种工业并不限制在诺里奇城内：它涌现于附近各地方，甚至扩展到很远；它引起"这种村庄密集点"[44] 的扩大，其密度使得这位旅行家感到惊异。——西南部的情景也是一样，但有这样的差别，即不会找到一个独一无二的中心。笛福写道："德文郡充满着大城市，这些大城市又充满着居民，而这些居民又普遍地从事于工商

业。”[45] 这段话的意思几乎与他所陈述的相反。我们知道得很清楚，除与此无关的普利茅斯港外，德文郡中从未有过大城市。[46] 这些所谓“大城市”的大多数的名字完全不为人所知，这就足以使我们不至于陷于错误：[47] 它们至多不过是些繁荣的小城市而已。它们往往只是为数甚多的镇市或大村庄，更因为居民未被更大的中心吸引去。[48] 有时，甚至若干不重要的地方彼此连成一条几乎连续不断的链子。“在分隔开这些地方的间距中，已经建立了大量的、几乎可以说无数的村庄、小村和孤独的住宅，纺纱工作通常就是在这些小地方完成的。”[49]

在约克郡，这项工业似乎更加紧密地局限在一个地区，因为它几乎完全局限在从利兹到威克菲尔德、哈德斯菲尔德和哈利法克斯的一个狭窄地方。在利兹北面几英里路的地方，硗瘠的灰色荒野就开始了，那里几乎没有居民。但是，这种比较的集中并未改变一般法则，因为在此有限地区之内，这个法则又一次得到证实。——西区的人口非常稠密：1700年，居民已达二十四万左右；1750年有三十六万；1801年有五十八万二千。[50] 可是城市人口只占这一人数的极小部分。在十八世纪中叶，利兹几乎不超过一万五千居民；哈利法克斯有六千居民，哈德斯菲尔德的居民不到五千，而布雷德福是由牧场当中的三条街道所组成的。[51] 相反地，乡村人口却很多，人们不仅碰到一连串的村庄和小村，像西南部的情形那样，[52] 有时还看到村庄面积分布很广，许多村庄可以说是融合在一起的，混成为广袤巨大的居民点。

哈利法克斯教区是全英国最大的教区之一，它在1720年就有五万左右人口，它的景象已经成为有名记述的对象：“我们在走过第二个小山之后，又下到这个山谷。随着我们走近哈利法克斯时，我们就逐渐遇见一些越来越毗邻的房屋，而且，在每个山脚下，又碰到一些越来越大的村庄。不但如此，就连在每边很陡的山腰上也都完全布满着房屋……。这个地域分为许多小围地，每块围地有二至七英亩大，很少有更大的；在三四块这样大的土地上就有一所房屋……。在走过第三个小山后，我们就能看到这个地方像是一个连续不断的村庄，尽管场地总是同样高低不平的，几乎没有一所房屋离其他房屋超出喊声的距离。不久，我们就看出居民的职业。在太阳出来、光芒开始发亮时，我们便看到几乎每一屋前都有一个张布架，每个架上都有一块普通的

呢绒，或者一块粗哔叽，或者一块夏龙绒，[53] 这些就是这个地方出产的三种商品。阳光对此布帛的作用（白色的布帛在太阳下发出光辉），形成一种最宜人的景色……。山坡一起一伏，山谷有时通向右边，有时又通向左边，好像在圣·吉尔附近的所谓七通路的交叉处那样，不管我们的视线朝着哪一方向，从山下到山顶，到处都是同样的景色：无数的房屋和无数张布架，而每一架上都有一块白色的布帛。”[54]

这是我们在到处所看到的那种分散情况的最后阶段，但还未加以说明。——分散只是生产上一般条件的外部表现。要了解它，就非知道工业组织不可。

（三）

这种工业的组织：它随着集中的程度而变异。西区的家庭工业制度：老板兼工匠的独立性，小工业和小地产的联合。

近代工业的集中是与一些足以说明这种集中的事实有联系的。首先是因使用机器而无限扩大的分工。经济机构的多样性和复杂性要求着一种密切的互相依赖；这些机构若不正确地彼此配合并保持经常的接触，那么，从而产生的时间上和动力上的损失就会毁坏其结合上的一切好处。其次是业务上越来越厉害的专业化：像人和作坊一样，地区本身也专业化了，每一地区都倾向于成为唯一工业的独有中心。再次，大量生产是导致同一结果的另一原因。几个大工厂集结在一个有限的地方，就能满足非常广大的市场的需要，交通工具的发展又扩大了市场。最后，资本由于总是不断聚积并吸收或联合小资本，所以产生一些巨大的、彼此互相关联的企业。这类企业使那些渐渐变为无用的、继而无法存在的地方性小生产消失了。但是，这些力量，在今天虽然是无比强大，可是在十八世纪中叶的英国还只起着微弱的作用。

然而，如果认为这些力量在当时毫无作用，那就错了。我们已经看到，工业人口的分布和密度是因地而有差异。这种差异是与组织上的差异相符合的。在手工工场（它和今天的工厂有不止一个相似点）

与老板兼工匠的几乎是原始的作坊之间，有一系列的中间阶段分散在过程之中。老早开始了的演变，经过一个几乎觉察不出的发展时期以后，就要达到一个决定性的关头了；这一演变可以说是被一个来自经济形式的交替表示出来，其最老的形式仍然在最新的形式旁边继续存在。

我们应当期望在集中最薄弱的地方去发现生产者的最完全的独立性、最简单的制造方法和最初步的分工。让我们再回到哈利法克斯山谷中那些住所去吧。这些住所，从外面看来，每所都位于一块方形土地的中间，似乎形成为这样一些小地产。这回，我们不去观察其四周，而走进其中一所去熟悉它的居民和生计。这个住所无疑只能极不完全地符合过去天真的赞赏者们对它所作的诱人的记述。[55] 这是一所茅屋，其环境往往不卫生，窗户少而小。家具不多，装饰品更少。主要的房间——有时只有一间——同时供厨房和作坊两用。住所主人就是织工，他的织机就在这里。

这种织机——五十年前在我们的乡间还能看到——自古以来就很少改变。织物的经线是平行地绷在一个双框子上的，框子的两个骨架是靠两个踏板来使自己轮流上落的；至于织纬线，织工就把织梭逐次从一只手递到另一只手去。从1733年起，有了一种精巧的装置，[56] 用一只手就能把织梭抛出去又拉回来。可是这种改良传布很慢。[57] 其余的装置则更简单。说到刷毛，则用手刷子，其中一个是固定在木座上面、不能移动的。[58] 至于纺毛，则使用十六世纪以来所用的手纺车或脚纺车，[59] 往往甚至使用那种和纺织工业本身一样古老的卷线杆和纺锤。小生产者不难购买这一切不值钱的工具。他的门口就有冲去羊毛上油脂和洗涤呢绒所需的水。假使他想把所织的织物自己来染色的话，有一两个染缸就够了。至于那些非经需费很高的特殊装置就不能完成的工序，都已成为独立的行业，例如漂洗呢绒和使呢绒起毛，则设有一些水车坊，邻近的所有制造人都把呢绒拿到那里去。人们把这种水车坊称为公共车坊，因为任何人只要缴付规定的使用费就能使用它。[60]

劳动组织很简单，这是简单的设备决定的。如果织工的家庭相当大，一家就可应付一切，在成员间分派次要的工作：妻子和女儿管纺车，儿子刷羊毛。而丈夫则使用织梭去织，这就是家长制下工业状态

的典范图画。但是事实上，这种极端简单的情况很少出现。由于经常需要到外面去寻求毛线，情况就变得复杂了：人们计算一张织机如果经常工作，就要有五六个纺工劳作才能供应得上。[61] 为了弄到这些线，织工有时必须到很远的地方去。他要从这家跑到那家，直到他把所有的羊毛分派完毕为止。[62] 这样就产生了最初的专业化。有些人家只管纺线。相反地，另一些人家则备有几架织机；但制造人并不因此而不是工人，仍然亲手劳作，可是，他手下已经有了少数领取工资的助手了。[63]

这样，织工在其住所兼作坊的茅屋 里就成为生产的主人了。他并不依靠资本家。他不仅拥有工具，还拥有原料。织物一经织好，他就亲自把它拿到邻近城市的市场上去出卖。单单这个市场的情景就足以说明生产资料是分散在这群独立的小制造者的手中。在利兹，当两个呢绒市场未建造之前，[64] 这种市场是设在布里盖特街两边的。两边摆设的四脚桌子形成为两条无间断的大柜台。“呢绒制造人一清早就带着织物来了，很少人一次带着一匹以上 。”早晨七点，钟就响了。街上满是人，柜台上摆满了货物；“每匹呢绒后面都站有来此出售呢绒的呢绒制造人。”商人及其伙计都在两排桌子中间走过去，进行选择和购买，至上午八点便收场了。[65] 在哈利法克斯，“那些在郊区工作的制造者，每逢星期六就来到城里，并随身带着自己所织造的东西……。呢绒商人到市场去，从制造者手里买进白色呢绒，以后便按照需要将其染色和整饰。由于这个市场——纵使已经这样大——不敷每星期六前来哈利法克斯的大量制造者的需要，所以那一天全城都变成为白色呢绒市场。我在街上、广场上、酒店里都看到他们，我在晚上回利兹时又碰见很多制造者骑着马或坐着小马车回家去……。”[66]

这个小制造者阶级，即使不是人口中的大多数，至少也是人口中相当大的一部分。1806年，在利兹的四周，他们还有三千五百人以上。[67] 他们彼此显然都是平等的。拥有四架或五架织机的人已被当作例外。[68] 在他们与他们工人之间只有很少的差别：工人在老板家里吃，往往还住在他家里，又在他旁边工作，老板并不把他看作隶属于一个与自己阶级有所不同的社会阶级。有些地方，老板人数还比工人多。[69] 事实上，这些工人只构成一种后备军，小制造者阶级正是从他们那里来的。一个有好名声的青年人，总会借到钱去购买其所需要的

羊毛，并成为老板兼工匠 （maître manufacturier）。[70] 这两个词的联合几乎就是一种定义：manufacturer在这个时期并不是工业界巨头，相反地，他就是工匠，亦即以自己双手劳动的人。[71] 约克郡的制造者同时代表着资本和劳动，二者连在一起，几乎难以区分。

同时，他也是土地所有者——这个最后的特点有其重要的意义。他的房屋四周有几英亩大的围地。“每一制造者都需有一两匹马，以便到城里去购买原料和食品，把羊毛运至纺工家里，把织成的呢绒运至漂洗坊，以后在制造完工后，把呢绒运至市场去出售。此外，每一制造者通常还有一两头母牛，有时还有更多一些，以便供给其家人的牛奶。他的房屋四周的田地是供饲养母牛之用的。”[72] 1806年议会委员会所传讯的证人，几乎都说着同样的话。[73] 这块小土地对于老板兼工匠的富裕生活是有帮助的。他几乎不能从事耕种，如他试图耕种，他就有失去因出卖呢绒而获利的危险。[74] 但他可以在土地上饲养一些家禽、几头家畜，马可供他运输货物，或者，他骑它到邻近村庄去找纺工；尽管不是农人，但他却部分地靠土地为生。这是又一个促成他的独立性的条件。

人们把这种生产制度叫做家庭工业制度，1806年报告又给它下了一个定义，这个定义把刚才所述的东西很好地概括起来：“在约克郡的家庭工业制度中，工业是掌握在许多老板兼工匠的手中，他们每人都有很小的资本。他们从商人手里买进羊毛，在自己家里，得到妻儿的帮助，还有几个工人，在有必要时他们也把羊毛染色，使羊毛经过制造上的种种演变直至成为未整饰的呢绒为止。”[75] 这是中世纪的工业，它在十九世纪刚开始的时候几乎还未改变。[76]

这种工业似乎尚未处在消灭的过程之中。生产虽然是分散在许多小作坊中的，但从全体来看，它的产量仍然是很大的。约克郡西区是家庭工业繁荣的地区，在1740年曾出产呢绒近十万匹；在1750年近十四万匹；在1760年，对法战争及其商业后果致使这个数字降到十二万匹；但在1770年又升到十七万八千匹。如把这个数字同下一时期的数字相比，则进展显得比较慢，但进展仍是显著的、继续不断的、与市场的逐渐扩大是相符合的。[77] 因为，假如认为这种小工业是一种完全地方性的、没有国外销路的工业，那就错了。工匠将其双手所织的匹

头亲自拿到利兹或哈利法克斯的市场上去，约克郡的呢绒正是从这两个市场流传到全英国的；[78] 人们把它输出到荷兰各港口、波罗的海沿岸各国，而在欧洲以外则远及地中海东部诸商港和美洲殖民地。正是这种商业的扩张才使工业变革成为不可避免的。

（四）

商业资本的作用：它对工业领域的逐渐控制。西南部的商人工场主，首先是原料所有人，然后是设备所有人。家庭劳动往往和农业相结合。梳毛工业中资本主义企业的发展。少数手工工场：工场主主要是商人。

家庭工业，当其生产超过当地消费的需要时，只有在下述条件下才能继续存在：不能亲自将自己商品销售出去的制造者，必须同商人发生关系，商人买进这些商品并力图将其出卖于国内外市场。这种商人是不可缺少的助手，这种工业的命运便掌握在他的手中。有了他，就发生一个新的要素，其作用立即影响到生产。呢绒商人是资本家。通常，他只是小生产者和小店主两方之间的居间人，他的资本也保持着纯粹商业性质的作用。然而一开始商人就有承担并关心制造上某些次要细节的习惯。织工交付给他的呢绒匹头通常都是未整饰也未染色的；在最后出卖之前所应完成精整的工作就归他办理。[79] 要这样做，他就得雇用工人，他就得变为这种工作的企业主。这就是商业资本逐渐变为工业资本的第一阶段。

在西南部诸郡中，从制造过程一开始时，呢绒商人（人们有时用意味深长的词：商人工场主来称呼他）就参与其事。[80] 他买进未脱脂的羊毛，自行负责找人梳刷、纺织、漂洗和整饰。[81] 他拥有原料，因而也拥有各种相继形式上的产品；经手加工产品的那些人，虽然有表面上的独立性，但只不过是些受雇于老板的工人而已。

然而，这些工人与手工工场或后来的工厂中工人仍有很大的差异。他们大多数都住在乡间，并比约克郡的小制造者更多地从农业上得到一部分的生活资料。对他们来说，工业往往只是一种副业：丈夫

下田，而妻子则纺邻近城市商人交来的羊毛。[82] 在1770年，斯托克波特近郊的一个村庄里“有五六十个佃农，他们的地租每英亩不超过十先令。在此五六十人中，只有六七个人是从租地的产物中获得其全部收入的；所有其余的人都另外有工业劳动所提供的收入：他们纺织羊毛、棉花或亚麻”。[83] 利兹附近“没有一个佃农专靠种地谋生，所有的人都为城市呢绒商工作”。[84]

农业与工业有时是那么密切地互相联系着，以致任何一方活动的增加都以他方活动的等量减少为前提。冬天当田间劳动暂停的时候，所有茅屋中的火炉旁都发出了孜孜不倦的纺车的嗡嗡声。相反地，在收获时期，纺车就停止工作了，而织机本身也因缺线而停止跳动了。1662年的一项法令的前文说道：“从古时候起，每年在收获时期中，就有停织的习惯，因为供给织工纱线的纺工在这个季节中都在田间劳动。”[85]

假如商人有钱而买了大量的羊毛，为了廉价纺出，就不得不把羊毛送到很远的地方，有时甚至送到十五或二十英里的地方去纺。[86] 他拥有一些担任分派工作的代办人：有时是个农人，通常是村中的酒店老板。可是这种制度有缺陷，因为酒店老板同其惯常主顾打交道，只有不使主顾不高兴，这样才对自己有好处，所以他对工作质量就不甚讲究，因此呢绒商有时有怨言。[87] 上面说过小制造者已经不得不到外边去找劳动力，这样，随着资本势力的出现，这种最初的分工就逐步被人重复和加强。[88]

羊毛经过男女纺工的手以后，便交到织工手里。织工仍然保持着一切外表上的独立性。他在自己家里并用自己的织机进行工作。他甚至于扮演着企业主的角色，负责管理制造：往往是他以其自己的费用叫人去完成梳和纺的工作，他供给生产工具和几种次要材料。[89] 此外，他并不专门受雇于一个主人，他家里有四五个呢绒商委做的工作，并不稀奇。[90] 在此情况下，自然会使他认为自己不是一个工人，而是一个与富有的顾主进行两相情愿的交易的承包人。

但是他穷，因为他领得的金额在扣去其所应支付的工资以后，所余很少。[91] 假使年成不好，没有收成，那他就尴尬了。他试图借贷，

但是，若不向雇用他的那个呢绒商去借，又向谁借呢？这个呢绒商很愿意放债，不过他要抵押品。因此，织工的织机就成为抵押品了，这个织机在过去是工资劳动的工具，可是现在却不属于生产者了。这样，继原料之后设备也落到资本家的手里。从十七世纪末和十八世纪初起，这种缓慢进行的、未被觉察的占有的取得，凡在家庭工业制度受到最初打击的地方，几乎都在发生。因此，呢绒商终于占有了羊毛、线、织机、织品以及漂洗呢绒的车坊和出售呢绒的商店。——在毛纺工业的某些部门中，由于设备比较复杂因而也较贵，所以资本家的控制就更快和更完全。伦敦和诺丁汉的织袜工人为使用编织机而经常付出一种租金（织机租费）。当他们怨恨他们的老板时，他们的斗争方法之一就是捣坏织机。[92] 这样，生产者由于逐渐丧失生产工具的整个所有权，就只能出卖其劳动力，只能以工资为生。

假如他不住在还有农业帮助他维持生活的乡间，而住在呢绒商人设厂的那个城市里，那么，他的处境就更加不稳定了。在这种情况下，他就要处在他的直接隶属之下；他只有依靠他才能获得借以维生的工作。1765年，蒂弗顿有个富有的商人，死了没有继承人，织工中产生了很大的惊慌，因为他们已被剥夺了谋生手段。他们联合起来去见市长，请求他使用送给市议会议席的办法去劝诱一个埃克塞特商人到蒂弗顿来。[93] 这种死亡对于他们来说，等于今天工厂突然关门对工人的影响一样。这种相似情形只有一点不同，就是工人仍在家里劳动，不受工厂纪律的限制；老板只满足于保障种种技术操作之得以连续和配合，而不试图管理这些操作。然而，到处似已显出了手工工场的雏形。呢绒商把织机收集到自己家里，并且不像老板兼工匠那样只把三四架织机安在一个作坊里，而是把十架或十二架聚在一起。此外，他继续雇用一些在家里劳动的工人。[94] 这样，通过一些不知不觉的过渡，人们便从那些来到呢绒市场购买小制造者所织织物的商人那里走到手工工场主这里了，而后者正在准备变为下一时期的大工业家。

这种工业形式是家庭工业制度和手工工场之间的中间物，因此，它几乎总是含有家内劳动性质。这就是黑尔特常常称之为Hausindustrie[95] 的理由。但是，这个名词有意义暧昧的缺点。小制造者的工业，在更加完备得多的意义上，难道不是家庭工业吗？这一名称对它岂不最为合适吗？真正能够说明这种制度特征的东西并不是家

内劳动；而是资本家所起的作用；资本家起初只是单纯的买主，后来却成为逐渐控制整个生产的商人。[96]

商人工厂主的经济势力主要是在西南部诸郡中发展起来的。这种势力的所在地是在一些像弗罗姆或蒂弗顿那样的小城市里：它从那里扩展到附近的乡村和整个地区。[97] 关于这一点，西南部并不是十分独特的地区：在约克郡中的哈利法克斯教区，小制造者的独立性几乎完全保存下来，但在离它不远的布雷德福却反而是处在呢绒商的支配之下。人们对这两种生产形式的并存，提出了很可接受的解释。[98] 在布雷德福，人们织的羊毛是用梳子梳的，而哈利法克斯所织的羊毛则是用刷子刷的。可是，这两种制造的不同，不仅在技术细节方面，而且在原料的价格和对工人技能要求方面也不同。梳毛工业用的是上等质量的、价格高的长羊毛。刷毛工业用的是短而蜷缩的羊毛，其价格虽然便宜但比较难以获利。前者特别需要资本，后者则需要有训练的细心的人工。后一种可以在自由的小作坊中兴旺起来，而前一种则更适合于商业成分占比重较大的那种制度。

在英格兰的东部——尤其是在诺福克郡中——梳毛工业占优势。因此，那里具有最有利于资本主义企业形成的条件。然而，资本主义企业在那里的发展似乎并不比在西南诸郡中快得多或者完全得多。在那里，我们只发现有一个完全特殊的中间阶级，即梳毛工头，他们是“有钱的能干人”，住在城里，特别是住在诺里奇这个大城市里。人们给他们起的这个名称，表明他们的主要职能在于使人完成梳毛工作，梳毛工作是交给熟练工人去干得相当细致的工作。羊毛虽经梳好，但梳毛工头的任务并没有完。他有一些代办人“坐在盖上油布的篷车里到乡间去把羊毛交给纺工，以后又取回纺好的线并支付应付的工资”。[99] ——制造上的其余工作，也像在西部那样，操在呢绒商们手中；从他们所占的地位看，就可以想象出他们的重要性。在诺里奇，他们构成一种真正的贵族：他们装出绅士的派头而且佩着剑。他们的商业关系，远及中南美各国、印度和中国。[100] 如果说他们有点像现今的大工业家，那么，他们就更像中世纪的大呢绒商，像伊普雷和根特的商人，因为这些商人统治着他们富庶的闹嚷嚷的城市犹如统治着巨大的商号一样。

虽然人们称他们为制造家，但他们起初并不是从事于制造而是从事于买卖的商人。[101] 必须指出，在这种毛纺工业——旧英国的最重要的工业——中，真正的手工工场的存在，即处在资本家实际管理之下的大作坊的存在，直至十八世纪末仍然是十分例外的。这种工场不像在法国那样得到王权的优待和创设奖励，相反地，自始就被当作危险的新奇事物而遭到攻击。[102] 即使敌视性的立法没有完全阻止它，但是由于要加强那些受到威胁的传统和利益，至少把它推迟了。不仅小工业继续存在，而且，甚至在生产者已失去其独立性的地方，家庭工业的旧形式也未消失，并以几乎不变的技术方法来保持一切不变的幻觉。

(五)

各工业阶级的状况。老板兼工匠；他们比较宽裕。工人：他们的工资随着其独立性的消失程度而逐步下降。状况的差别说明经济演进的相继阶段。

逐渐改变的作用，在各种工业状态中是可以认得出来的；这些工业状态是与工业阶级状况中的各阶段相适应的。再没有比始终如一的图画更错误的了，即使没有故意将其美化或丑化。

当人们把旧日工人的命运同今天工人的命运相比较时，往往要夸大其差别。或则为了更加有力地揭发现时代的弊端和祸害，或则为了要把想象和心情引回到旧制度上面去，人们就出于偏颇的思想，对旧式工业作出天真可爱的描述，把它说成是“工业的黄金时代”。[103] 工匠在乡间或小城市中所过的生活，比在我们近代大工业中心所过的生活更单纯、更健康。家庭生活的保存，保护了他的德性。他在自己家里劳动是按自己的定时和力量来进行的。他用其闲暇的时间来耕种其所有的或租来的几亩土地。他在亲人中间过着平静的生活。“他是社会上一个可敬的成员，是个好父亲、好丈夫、好儿子。”[104] 人们不可能以更动人的和更有教训的口气来宣读这样的悼词。

可是，假定这类赞美的话是完全应得的，不管怎样，它也不过只适用于严格意义上的家庭工业，即适用于我们在哈利法克斯地区所看见的那种最典型的家庭工业而已。约克郡的老板兼工匠既是小工业家又是小土地所有者，在事实上享受着一种比较幸福的生活。“人们往往会看到一个家庭人口稍许多一点的织工，在市集的那天到哈利法克斯去以每头八镑或十镑的代价来购买两三头大阉牛。他把它们牵回去宰杀当食品。”[105] 此外再加上他在自己的小围地里所饲养的或者在公用牧场上放牧的几头牲畜，这就足以使他整个冬季不会缺乏肉类了。这是显著的宽裕征象，因为那时，“旧英格兰的烤牛肉”对于许多乡下居民来说还是一道奢侈的菜肴，而那时，苏格兰的可怜农民在冬季还不得不把牲畜放血来喝。[106] 约克郡的织工自己酿啤酒。[107] 衣服是家里做的，他觉得从城里买衣服穿是骄傲和怪诞的表现。因此，他的生活方式在简单朴素的意义上是相当舒适的，他之所以非常留恋这种生活方式是不足为奇的。[108] 他所雇用的工人几乎不形成为一个与他不同的阶级。工人往往住在老板家里，食宿都由老板负担：此外，他还以雇农资格领得年薪。[109] 除非他在邻村安了家，他几乎始终是这一主人的雇工。[110] 但这种情形只有在家庭小生产及其主要特征还继续存在的地方才有可能。

劳资分离一经显得突出，情况就变得不利于生产者了。既然只是工资劳动者，他的状况便靠工资来决定了。可是，十八世纪经济著作中常常表示出来的看法是，工人的收入总是很好的。“任何东西都不及贫穷那样能使工业进步：一个工作了三天以后而看到自己的生活资料有了保障的工人，便把一星期中的其余时日用去逛酒店而无所事事……。工业区中的贫穷阶级除为每星期生活和放荡需要而从事劳动外，绝不愿做更多的工作……。我们可以断言，毛纺工业中工资的降低，对于国家来说可能是一种善举和降福，对于贫穷阶级也不会造成实际损害。此外，这还会成为支持我们的商业、提高我们的岁入和改革风俗的办法。”[111] 几次三番提出的这样好的建议，是不会没有人听从的。

纺纱工作一般是由妇女和儿童完成的，报酬极少。根据阿瑟·扬在1767至1770年间所搜集的数字，纺纱女工的工资，随地区和年份而有所不同，每天工资在四便士至六便士之间，大约是一个短工工资的三

分之一。[112] 的确，这不过是农家通常收支表中的补充而已。而且劳动条件一点也不艰苦。在布雷德福山谷里，“阿勒顿、桑顿、威尔斯登以及所有附近村庄的妇女们都选择一个最心爱的地方，以便在有太阳的日子到那里去聚会，每人都带着自己的纺车……。在西门北面的后巷里，每当夏天的下午，也可看到排成长行的纺车。”[113] 只有在男女纺工被弄到要依靠卷线杆和纺车为生的时候，只有在他们被从农业抛到工业的时候，他们的状况才真正是不安定的。

随着人们从工业的简单操作过渡到比较复杂、比较细致、要求恒心和熟练本领的操作时，专门化就越来越突出了。长时间从事织机工作的织工，越来越有成为专门织工的趋势。只要他住在乡间，他大概仍是农民和庄稼汉。但是，农业对他来说已经退到第二位了；农业反而成为副业了，农业收入是用来增补每日的工资的。至于诺里奇或蒂弗顿的织工仅仅是工人，只靠工业来供给他们生活资料。人们已经能够判断出，他们对于他们的老板是处在怎样的从属状态。这种从属关系愈密切，老板就愈知道工人不能缺少他所给的工作，工资也就愈低。

在西部的村庄中，织工们仍然固着于土地，所以生活得相当好。1757年，格洛斯特郡的一个得到妻子协助的织工，工作搞得好时，每星期能够赚到十三至十八先令，亦即每天二至三先令。可是，这比平均工资要高得多，因为平均工资大约为十一至十二先令，这个数字是阿瑟·扬在几年之后记载的。[114] 在工业人口比较稠密的利兹地区，一个熟练工人每星期约赚十先令六便士；但经常的失业却使这种工资减到平均八先令。[115] 在梳毛工业已使资本家起着主导作用的诺福克郡中，工资下降得更低：在诺里奇本地每周是六先令，即每天不到一先令。[116] 这样，随着人们从分散而仍与农业相混的工业过渡到集中和组织程度更高的工业时，不仅工人的独立性减少了，就连收入也减少了；减少的原因，一方面是劳动力的过多，另一方面是工人在其职业外日益不易找得谋生之道。只有某些其专业要求更高技能的工人，例如梳羊毛工人和呢绒剪平人，薪给较好，能比较容易地保护自己的工资。

今天大工业工人所抱怨的灾害，大多数已为十八世纪初的英国工人所熟悉了。让我们浏览一下那些成衣工人们向议会提出的无穷尽的

哀诉状的一览表吧。[117] 他们抱怨工资不足。[118] 他们抱怨失业："老板在一年之中仅仅交给他们半年的活，至多亦不过八个月的活。任何公平的人都明白，凡有妻子和儿女的人不可能以这么不稳定的工资来维持终年的生活；这种工资平均每天几乎不超过十五或十六个便士。"[119] 他们抱怨从乡间大批雇来学徒的竞争："成衣店老板为了获得廉价劳动，便从乡村中招来大量无经验的、不熟练的、很高兴接受低工资的青年孩子。"[120] 他们抱怨工作日的时间太长："在大多数行业中，人们从早晨六时起工作到晚上六时止；但成衣工人的工作日要多两小时。[121] 在冬季，他们要在烛光下工作几小时，上午从六时至八时以后……，下午从四时至八时……。连续地坐那么多的时间，几乎屈腰伏在工作台上，在烛光下如此长期俯首于针线工作，因此，他们的精力耗尽了，他们的健康和视力不久也衰弱了……。"[122] 他们中间大多数人并不比今天工人有更多的希望来提高自己的地位。

可是，这种状况并不比上一世纪更坏：因为这种状况有了相当改进。食品价格在五十年左右的时间中变得异常低廉，[123] 这就大大有助于这种无可否认的进步。小麦面包几乎在到处都代替了大麦面包或裸麦面包，"人们仅以一种厌恶的心情望着后两种"。[124] 肉类消费虽还受到限制，但比欧洲其他国家的限制少。[125] 人们甚至看到一种奢侈品——至少被人认为是如此——也进入茅屋了，这就是东印度公司的海船从远东带来的茶。[126] 但是，这种相对的舒适（上述这些事实是舒适的可靠标志）是极不稳定的。几次歉收引起的物价上涨，就足以使它消失。[127] 许多地方，公地的瓜分，已把小土地同小工业的传统结合永远破坏了，这就足以使乡村工人的地位难以保持，足以把他们成群地驱逐到城市中去。

大多数工人是在家里或在小作坊里工作的。这种情况引起了若干奇怪的误解。一种共同而相当自然的错觉认为，家庭劳动比起工厂中在工头的监视之下按着蒸气的节拍来进行劳动要较不辛苦、较为有益于健康，尤其较为自由。然而在今天，那些最残忍的剥削方法正是在某些家庭工业中继续存在的。正是在这些工业中，人们把那以最微薄的工资来从人身上获得最大劳动量的技术推进到完善的地步。东伦敦廉价的现成服装工业，常被引用作为这种经济压迫制度中最典型的事例，人们称之为血汗制。可是，这种工业并不集中在大工厂里。它几

乎不使用机器：微乎其微的工资几乎使得机器成为无用。这些事实在今天是太著名了，无须加以重复：我们所拥有的关于血汗制下工人所住并在其中工作的那些可怕陋室的描述，却构成工厂的最好辩护词。在家庭劳动工业中，旧弊端维持最久，例如，支付实物工资虽然早于1701年就被议会法令所禁止，可是在花边工业中还继续保存近八十年之久。因此，需要一项定有严厉处罚的新法令才能结束这种违法的做法，因为这种做法剥夺花边工人的一部分所得。[128]

近代大工业并没有全部造成工业无产阶级，也没有全部造成资本主义的生产组织。它只不过加速了并完成了一个早已开始了的演变而已。从同时是老板又是工匠的小生产者起直至手工工场中的工资劳动者止，人们可以发现独立与经济依赖之间的、资本和企业的极端分散与资本和企业已经高度集中之间的各种中间物。——况且，在家庭工业的旁边，还继续存在着更古老的情况的残余，对于这种情况，更难给予想象的优点。农奴制，在法国制宪会议将其废止时，才刚刚消失于英国。苏格兰的煤矿和盐矿工人直至1775年还是十足意义的农奴。他们终身固着在煤矿和盐场的土地上；他们可以同矿山或盐场一道被出卖掉。他们甚至带有奴隶身份的外在标记：一个刻上主人姓名的项圈。[129] 结束这种已往野蛮时期遗迹的法令，仅在十八世纪的最后几年中才发生充分的效力。[130]

（六）

劳资纠纷。生产者与生产工具的分离造成工业阶级的分裂和对立。梳羊毛工人和西南部织工的持久同盟。工联主义的起源。其他工业中的事例：成衣工人、织机编织工人、丝绸织工、纽卡斯尔的煤矿工人。

劳资纠纷史是使人很好了解大工业产生以前经济演变的东西。这些纠纷在机械装置和工厂产生以前，甚至在手工工场产生以前就常常发生，而且很激烈。自从生产资料不再属于生产者时起，自从形成了一个出卖劳动力的阶级和另一个购买劳动力的阶级时起，人们就看到不可避免的对立的出现。主要的事实（我们对此事实不能过分强调）

就是生产者和生产资料的分离。劳动力的集中于工厂以及大工业中心的成长，后来便使这一首要事实具有一切社会后果和整个的历史意义。但此事实是发生在它们之先的，而这一事实的最初结果，在技术革命把它着手完成以前早已显露出来了。

有这样一种反对意见：为了追究根源，我们难道不需要无限地溯追既往吗？同盟和罢工史难道不同工业史本身一样古老吗？西德尼·韦布夫妇在其《工联主义史》的一开头，就不得不解决这一难题，他们所提出的解决办法则证实了我们前述的看法。对于他们说来，问题是以不同的形式提出的：问题在于查明英国工联运动的真正渊源。按照韦布夫妇的意见，在十八世纪以前，人们不能举出工联的一个可靠的事例。一切被引来支持相反论点的事实，或与同业公会或行会（事实上，这二者和工人联合会完全不同）有关，或与一些在个别纠纷时所组成的暂时同盟有关。[131] 只要小作坊中并肩劳动着的老板和工人之间的差别很小，只要伙计保有变成老板的希望，争吵或反抗仍是孤立的事实，且无重大的意义。只有在有了两种十分不同的人所形成的阶级，一方是资本家阶级，他方是工资劳动者阶级，当其中绝大多数人注定永远不能超越其地位的时候，对立才倾向于变为固定的和正常的，暂时的同盟才变为永久的协会，罢工才一个接着一个地发生而形成为一个不断斗争中的插曲。

商人工厂主的权势，尤其在西南部，早已引起了工人的反抗。一个能够证明此事的文献是一支稀奇的民歌，这支民歌似乎是在威廉三世时代写成的，其名称是“呢绒商的快乐”。[132] 这支歌把工人所责难老板的东西从老板自己口中自白出来：

“英格兰的各行业，哪一行也没有比我们这一行人生活得堂皇。买卖使我们生活得像贵族，我们生活得多么愉快，多么悠闲自在。我们聚金累银千千万，都是榨自穷光蛋。只要钱包盛得满，人家笑骂何必管。

“全国城乡唯我好，我们这一行不怕垮；只要梳毛工人动手梳，只要织工不停梭。漂工纺工忙一年，管包他不容易钱到手……。

“……首先对付梳毛工，他们的工钱要减轻；他们咕哝钱太少，他们不干就拉倒。要使他们相信生意不大好，哪管他们活不了。……

“织工工资本已廉，还须找差扣工钱。生意不好，使他马上就知道；生意好时不让他知晓。只说：呢绒海外销不了，我们不想再干这行了……。

“再向纺工把账算：叫他不纺两磅纺三磅。他们交货把气叹，说工钱不够吃饱饭。只要分量短一钱，那就不难减他几文钱……。

“分量不少无法减工钱，推说无钱只能给东西。面包、腊肉、奶油、麦片和食盐，这些都可折成钱。还有肥皂和蜡烛，烛光可以使干劲更足……。[133]

“我们上市，工人就欢喜；回来却要装苦脸。闷坐一旁好像犯心痛，声称今天要钱可不行。需要哭穷就哭穷，这样就可哄他们！

“他们要是酒店的老主顾，我们就勾结酒店的女掌柜：共同商量把酒卖，逢十抽一归我辈。要想发财把网来张开，让他们这些鱼儿投到我们的网里来……。

“多亏穷人们日夜忙，我们才能有地、有钱财。如果他们不愿卖力干，我们就得不顾一切去上吊。梳匠、纺工、织工和漂匠，为了极少工资拼命干。他们劳动我发财，受到咒骂又何妨……。”

我们必须引用这支歌的大部分，尽管它很冗长，有些不必要的重复和表达上的笨拙；可是这些歌词却是如此独特、如此明显地刻画出民间的烙印。我们好像听到那些在一天工作完毕之后聚集在简陋小酒店中的工人们的说话声，他们首先想到团结起来去抵抗老板的压迫，他们的秘密会议便成为工联的胚芽。[134]

在最先组织成功的工人中，应当提到梳羊毛工人。我们注意到，有组织的抵抗运动通常并不产生于最受压迫的人中，反而是产生于那些较有独立性的、较难忍受拘束的、从而也较有排斥拘束能力的人之中。梳羊毛工人在毛纺工业中占着特殊的地位，因为他们行业的专门工作要求有某种练成的技能。[135] 由于他们人数不多，所以很难找人代替他们；[136] 而且他们有到一个一个城市去找工作的习惯，[137] 因而不受一个雇主或一小群雇主的任意摆布。这些情形便可说明他们的工资比较高[138] 以及他们的组织产生得比较早。

早于1700年，蒂弗顿的梳羊毛工人组成了一种具有永久同盟性质的互助会。[139] 由于梳羊毛工人有流动的习惯，所以不久之后，这种也许同时在几个地方开始的运动便普及开来：梳羊毛工人的这种"未经特许的行会"不久就将其分支机构遍设于英国各地，并自认有足够的力量来试图管理工业。"任何人都不得接受一定工资以下的工作；任何雇主都不得雇用非该会成员的梳毛匠，如他雇用这种人，那么，所有其余工人就一致拒绝为他工作；假定他雇用了二十个工人，这二十个人就会同时走开，而且，有时还不以停工为满足，他们还侮辱留在作坊不走的老好人，殴打他并将其工具打碎。"[140]

这类罢工中有几次一点也不亚于十九世纪那些最激烈的冲突。1720年，蒂弗顿的呢绒商想从爱尔兰运来梳好的羊毛以供织造哔叽之需。这直接威胁着梳羊毛工人的利益，他们便力图通过暴力来阻止这种能使他们破产的输入。他们冲进呢绒商的店铺，夺取爱尔兰产的羊毛，把它大量烧毁了，并将其余的挂在招牌上"作为胜利的纪念品"。有几家店铺受到攻打并开枪自卫；警官只在经过正规战斗之后才能恢复秩序。[141] 1749年又发生同样的争端。因而产生了长期可怕的罢工。梳羊毛工人发誓要抵抗到呢绒商以及那些接受使用爱尔兰梳的羊毛的织工完全屈服时为止。他们的态度，起初很平静，以后，他们的罢工基金用完了，困苦促使他们使用暴力，并以杀人放火相威胁。终于发生了流血的冲突，军队不得不加以干涉。当时，商人作了一些让步，提出限制输入量；可是梳羊毛工人予以拒绝并说要全体离开这个城市：许多人实行了这种威胁，以致当地工业受到很大的损害。[142]

织工们不久也仿照梳羊毛工人的榜样，他们虽在斗争方面武装得不好，但他们的协会却很快就坚强到足以使呢绒商深感不安的程度。仍然是在西南诸郡，我们看到这些协会的存在及其行动的最早痕迹：在1717年和1718年，有几份请愿书向议会告发德文郡和萨默塞特郡织工们所组成的永久同盟；[143] 有一道谕旨庄严地责斥"这些非法的协会和后援会，因为它们无视法律，擅敢使用关防和像法定机关那样活动，发布并力图施行某些规章；它们想用这些规章来决定，谁有权干这行业，每一雇主应当雇用多少学徒和工人，各种制成品的价格、原料的质量和制造的方法"。[144] 这绝不使我们感到惊奇，这道谕旨的效力完全等于零。因此，几年之后，议会根据呢绒商的请求而采用更加严峻的压制办法。1725年通过了一项法令，禁止织工"为控制这项工

业或为抬高工资而组成”任何同盟，罢工受到重刑制裁，如系侵入住宅、毁坏货物或对人进行恐吓，刑罚甚至于重到判处流刑和死刑。[145] 虽然有这些刑罚来造成的恐怖，但织工的同盟仍然保持原状并继续下去。[146] 相反地，在保存家庭工业制度 的约克郡中，这些协会只在使用机器以后才出现。

在这类问题上，正和我们上面所研究过的那些问题一样，毛纺工业只不过对我们提供许多事例中的一个事例而已。上面我们已经提到了保存在许多小册子或请愿书中的成衣工人的哀诉。早在1720年，他们为求得增加工资和缩短工作日而在伦敦集会，“其人数竟达七千人以上”。[147] 我们看到议会屡次加以干涉，特别是在1721年和1768年中：第一次所采取的那些措施成功地吓唬住工人，因为他们害怕苦役或强迫当兵，以致长期不敢再行骚动。后来，运动又开始了，罢工也增多了：1767年在海马克特街皇家戏院上演一出喜剧，把这些罢工之一搬上了舞台，并向我们表明成衣工人为了共同协商而在豪猪酒店或在鹅和烤架酒店集会；在下一幕里，我们看到罢工工人同破坏罢工的工贼在河滨马路当中的格斗。[148]

织机编织工人的故事是同样有趣的。有一个在1663年获得特许状的、同时包含有工人和老板在内的行会，[149] 自始就未能阻止对立的出现。我们知道对立的原因是，编织机不是工人所有而是老板所有的。最常争议的问题之一就是学徒问题：老板雇用很大数量的、从教区的贫穷儿童中招来的学徒，这便相应地减少了成年工人的工作和工资。1710年，伦敦织袜工人在抗议这种学徒制的弊端未见成效之后，便实行罢工，并开始破坏织机来对老板进行报复。[150] 在莱斯特和诺丁汉两地的织袜工人中，也不止一次地爆发了乱哄哄的罢工。他们还未想到要组织起来，因为他们在大多数情况下都习惯于向行会当局呼吁。但是，这个当局越来越腐朽无用，于是他们终于像梳羊毛工人和西南部织工那样组成一个真正的工联。[151]

这类事件，在紧接着产业革命前面的那一时期里是很多的。从1763至1773年，伦敦东区的丝绸织工经常同他们的老板作斗争。他们在1763年向老板们提出一份工资表，竟被驳了回来，于是，他们中有两千人在打碎工具、毁坏织物之后便离开了作坊。这时，一营警备队

就开去占领斯皮塔尔菲尔兹区。[152] 1765年，在发生准许法国丝绸输入的问题时，他们便结成大队前往威斯敏斯特，旗帜领头并敲着大鼓。[153] 1768年，工资每码被减去四便士，工人们便暴动起来，乱哄哄地跑到街上，抢掠商店；伦敦塔的驻军被调来援救；工人用棒棍和短剑抵抗，当场有若干死伤。[154] 在1769年，暴动是经常的事。骚乱像闷燃的火一样，不时在活跃着。三月份，捻丝工人（throwsters）举行了若干次"乱哄哄的会议"；八月份，手帕织工同意按每架织机缴六便士来构成罢工基金，并迫使其同行认捐。九月和十月，情况更严重：军队想叫织工会集场所海豚酒店里的人撤离时，发生了一场真正的格斗，双方都死了几个人。[155] 为了结束这些不断的骚乱，议会乃于1773年颁布了有名的斯皮塔尔菲尔兹法 。这项法令制定一套规章和工资表，由保安审判官定期监督：织工们满意了，他们只是为了确保其实行才组成工联。[156]

让我们在纺织工业以外（以上的事例都是纺织工业提供我们的）再举出一个事例。纽卡斯尔矿工和煤矿工人从十七世纪起就同矿主和同有权势的接客者 （Hoastmen）行会作斗争，因为伊丽莎白女王的特许状授予这些人以煤炭交易专利权。[157] 1654年，运煤船夫（keelmen）为了增加工资而罢工。1709年发生的新纠纷持续了好几个月，在这期间，泰恩河上的运输完全停止了。[158] 1740年发生的严重暴动的主要原因是食物腾贵，[159] 这些暴动很像法国大革命前的饥馑所引起的骚乱。但是，1750、1761和1765三年中的罢工则是严格意义上的罢工，使得矿山和港口的活动停顿了好多星期。[160] 运煤船夫于1763年所组成的同盟确是永久的同盟，以便强迫老板使用议会法令所规定的公认尺度来衡量煤的装载量。[161]

这是因为纽卡斯尔的煤矿工人同斯皮塔尔菲尔兹的丝绸织工、织袜工人和梳羊毛工人一样，在使用机器以前已经是近代意义上的工人。原料不属于他们；至于劳动工具，他们只能拥有最简单的和最不值钱的；凡有一点内在价值的工具都操在资本主义的商人或企业主的手中。只有等到这种控制生产资料达到完成阶段时，劳资对立才具有决定性的形式。凡有助于增加设备的复杂性、重要性和价格的东西，都必然会促进这种控制的完成：技术革命只是经济演进的正常的结果。

(七)

保守的倾向。经济立法：它的双重目的，限制和保护。制造规程是技术进步的障碍。毛纺工业的特权：防止爱尔兰竞争的法令；制造商和畜牧者之间关于输出未脱脂羊毛的争论。专利权与守旧思想。

我们刚才研究过的那一切事件，都证明旧式工业在逐渐变化。现在我们还要看看企图阻止或拖延这种变化的东西。这不仅是大量的既得利益和守旧势力，而且还有整个的传统以及由习惯所建立的并由法律所认可的一整套的制度。在十七和十八世纪的整个经济史方面，各级官厅对工业所实行的保护是最经常研究并且研究得最好的东西。[162] 这是毫不奇怪的事，因为研究有文献的立法，比研究一些散乱的、不易捉摸的、连痕迹也几乎找不到的事实要容易得多。因此，也许有人不免要夸大这种研究的重要性。托因比甚至说，从保护性法规时期过渡到自由和竞争时期，是产业革命的主要事实。[163] 在我们看来，这是把结果当作原因，把经济现象同它的法律外貌相混淆。相反地，我们会看到工业的新组织和新方法如何自行打破旧时代法律把它们限制在里面的那些太窄的框框。

这些法律有双重渊源。有些法律要上溯到中世纪，这就是在法国被称为科尔贝主义的东西，它的产生却远在科尔贝时期以前。以法规限制工业的观念是中世纪的观念。国家，或者早期参加市政生活的那些同业公会，自以为为了生产者和消费者的共同利益而拥有监督权。重要的是，保证一方有合算的利润率，保证他方有优良品质的货物。由此产生了对制造和出售实行严格的监督，从而有详细的规定，这些规定越来越复杂直至全被废而不用时为止。保护贸易的观念也有其中世纪的根源。[164] 但是，只从对外贸易发达时起，只从各国能够充分意识到它们的经济竞争时起，保护贸易的观念才有其全部力量。正是这时，民族经济代替了卡尔·比歇尔的所谓城市经济；[165] 民族经济把一国的利益结合为一体来对抗邻国的利益；面对着这些利害关系，除去永远的对立外，人们不会设想其他可能的关系。在英国，这种变化是在都德王朝时代完成的。重商主义虽在很久以后才有其理论上的表

达，但实际上却始于这个时代。由于财富与金钱相混同，所以整个贸易政策便归结为两句颇与老伽图的格言相似的格言：总是卖出，绝不买进。要尽量减少输入的数字，因为它会使若干数量的现金流出国外；相反地，要发展输出，因为它能使外国金银大量流入国内。由此产生了过分的保护贸易主义，从而人们不但力求鼓励民族工业，而且还把国内外的真正的垄断权留给这些工业。

毛纺工业是英国工业中最重要的和最古老的工业之一，所以较任何其他工业更受保护和更受法规的限制。[166] 有关的议会法令的数目是很大的。这些法令包含有：关于"每匹织物的长度、宽度和重量，拉长织物和印染织物的方法，配制羊毛时使用某些准用的或禁用的配料，呢绒的加工润饰，为出卖而进行折叠和打包，起毛机的使用，等等"[167] 规定。这些规定很像旧法国和欧洲各国当时所施行的那些规定。禁止织造不合法定尺寸和重量的呢绒；禁止使用所谓干压的方法来整饰呢绒；不准使用某些能使织物品质变坏的物质来做染料。不言而喻，这些在理论上为保证制造优良而制定的措施，会不分青红皂白地把诈欺伎俩和必要的改进都禁止了。为了保证遵守这种复杂的、不断更改的和不断遭到破坏的法规，[168] 英国和法国一样，也任用了一大批专门官吏如测量员、督察员和检查员来负责秤、量和数线：他们在每匹呢绒上加盖印章，此外还要加盖制造者的标记。在他们上面还设有保安审判官，其主要职权之一就是监督工业条例的执行以及对违法者科处规定的处罚。

这种制度的弊害已经屡次受到揭发。制造者们以焦急的心情忍受着这种狭隘而苛虐的保护，同时运用其全部智巧来欺骗那种他们所不断抱怨的监督。虽有法律的威吓，可是诈欺行为在业已取缔之时却又重新出现了。有时，国家官员自己也成为从犯。在市场上正式称过的呢绒匹头，奇迹似地随其浸染的水分的蒸发而逐渐减轻；或者在展开匹头——好行方便的检查员绝不这样做——时，人们会发现一块用砖头或铝做的压底物。[169] 这样，所有旨在保护消费者的这些规定的主要目的，并未达到。另一方面，任何技术进步几乎都成为不可能了。1765年，在那些伟大发明就要完全改变设备的前夕，人们还以课处罚金的办法去禁止使用铁齿刷子来代替纺织工业中大多数部门仍在使用的木头梳子。[170]

在十八世纪以内，虽然人们看到了这种中世纪的立法已在显著衰落，可是起源较迟的重商主义 仍然盛极一时，亚当·斯密于1776年才予以初次打击。正是这种过分的保护制度，使得毛纺工业中传统方法的各种改良遇到最强固的障碍，因为特权总是最不利于创举和进步的东西。英国的命运似乎系于毛纺工业的命运上；毛纺工业的命运已"和赫斯佩里德斯的金苹果成为值得同等关心和慎防失掉的对象"。[171] 在国内，它要超越于一切可以同它竞争的工业。我们在下面还要叙述毛织物制造商们所发动的猛烈的斗争，这个斗争不仅反对印度棉布的输入，而且还反对在英国用英国劳动力、为英国资本家的利益来仿造这种棉布，但是他们并不能决定使这项新生的大工业的发展受到阻止或永远遭受破坏。这是人们希望强加在消费者身上的，甚至行使到死人身上的一种真正的专利权：查理二世时代的一项法令规定，凡死在英国领土上的人都要用毛织的寿衣来入殓。[172] 在国外，也有同样的奢望，尽管更不易于得到支持。在那些英国的属国中，取消竞争是很容易的事：只需禁止制造就够了。对爱尔兰所实行的一贯政策是典型的例子。[173] 在十七世纪末左右，爱尔兰工业的进步使英国生产者们感到不安。他们请求并且得到了出口税制度的设立，使爱尔兰不能接近殖民地和外国的市场。在该岛的四周建立了真正的封锁，用两艘军舰和八只武装帆船所组成的小舰队进行巡逻，使封锁发生了预期的效果。[174]

防止毛纺工业在大陆上的发展，显然是不可能的。然而英国人却保证要做到这一点。英国人以其原料的品质优良而自豪，深信无此原料，人们就只能制造出一些粗呢绒。由于其本身资源受到限制，外国工业注定要永远处于劣势，而且由于不能获得英国羊毛，法国人、荷兰人、德国人，无论愿意不愿意，都得购买英国的呢绒。[175] 在这民族自尊心所珍视的幻觉之上，又加上些空想的恐惧，好像只要一小包这种优质的羊毛输入邻国，就足以使英国工业遇到最可怕的竞争。[176] 我们可以看到这种双重的推想会有怎样的结果：除去全部完工的织品以外，绝对禁止输出任何其他形状的羊毛。禁止输出活羊，那就更不用说了，因为这种活羊能在外国生长。人们甚至不准在海滨五英里内剪羊毛！[177]

受到这么小心保护的工业，几乎不感到有改革的需要。它只想以议会的真正宠儿的身份来不断请求有利于己的新法令，而且，一当问题在于削弱以前法令的效力时，它便叫起来了。在1781至1788年间关于输出未脱脂羊毛问题所引起的论战，即其一例。[178] 养羊业日益扩大，对于饲养者来说英国市场已经是太小了，饲养者请求准许他们输出。同时，虽有一切禁令，但活跃的偷运已把他们的一部分产品销到国外了。可是，毛织品制造商在外国竞争的幻影面前发抖了。他们希望人们不但不降低壁垒，反而要把它进一步加高，同时希望人们比以往更加严格地制止偷运。双方都在保卫着或认为保卫着自己的利益。可是一方则诉之特权来维持旧习，而对方则由于受到当时从事于改革英国农业的伟大重农学派的指导，以新政治经济学的语言来申辩。

阿瑟·扬在他的《农业编年史》中写道："为了这项工业本身的利益，必须不再应允其请求而予以过分的保护。"他把毛纺工业和那些新近产生的、其迅速发展已引起普遍惊奇和钦佩的工业作了对比，他说："当英国工业的特出才能用在铁、棉、玻璃或瓷器上面时，就如此卓越地表现出冒险的热情、积极性和创造精神；而这正是你在毛纺工业中所不能看到的。在毛纺工业中，一切都是呆钝的、不活泼的、无生气的……。专利权的有害后果就是如此。你们要使乌云笼罩在曼彻斯特的日益增长的繁荣上空吗？那就把棉业专利权给它吧！伯明翰的异常发达，会使你们见而生厌吗？专利权会像瘟疫一样毁灭它的街上居民……。"[179] 毕竟是制造商战胜了饲养者。旧禁令又被更新了，输出羊毛被列入重罪 之内。[180] 在这个消息传来以后，利兹地区和诺里奇地区像庆祝胜利一样地举行了庆祝会，燃起欢乐的火焰，敲起钟来。[181]

然而，扬是有理由的。毛纺工业用以保持其至上权的那些办法，即使未使自己固定不变，至少已使自己落后了。人们在听到制造商用以支持其向当局提出请求的那些无穷的怨声，就会认为它已处在衰微的状态。事实上，它并未停止发展。[182] 但是，它的发展——除在一个有希望的地区即约克郡西区外[183]——是不平衡的和缓慢的。即使生产中心很多，但往往都是不重要的，其中有许多从十八世纪初以来只是勉强生存下去。[184] 它们勉强生存，但未消失。这是旧经济组织的标志，虽经内部的缓慢演进而逐渐改变，但仍保存其累世旧习所维

持的旧形式。毛纺工业太保守了，太受到特权和偏见的压制，所以不能通过自己的技术革新来自行完成自己的变革。因此，产业革命要在毛纺工业以外着手。

(八)

旧工业的逐渐改变：其原因与其说是技术方面的，不如说是经济方面的。商业因素的优越性是和交易的发展有联系的。

然而，这个革命只不过是逐渐改变旧经济制度的运动的继续而已。我们已经描绘出这个运动的曲线了。毛纺工业史告诉我们，它的各相续阶段，正如相应的各工业类型所确立的一样，是由一些几乎觉察不出的过渡阶段互相联系起来的。它起初是独立小生产者的工业，它的地点就是哈利法克斯地区；继而成为商人工场主的工业，它在西南部乡间较为分散，但在诺里奇这一大城市的四周则较为集中；最后成为手工工场的工业，即大作坊的工业，可是它的进步已远比不上它在十六世纪时那种辉煌开端所预示的。考查这种不同之处就是使这一经济运动恢复其复杂而连续的生命。马克思在以其抽象天才的全部能力来分析这个运动时，把它概括为很简单的术语和很分明的时期。但要注意，不可把在马克思看来主要只有解释价值的东西就当作正确的描写。例如，如果认为手工工场是大工业时期前面那一时期所特有的、主要的现象，那就错了。即使在逻辑上它是工厂制度 的必要前提，但在历史上，它确实没有普及到足以把自己的标记烙在工业上的程度。在文艺复兴时代，它的出现是一个何等重要而有意义的事件，它的作用——至少在英国——在以后几百年中却只是次要的。[185] 在绝对需要时，我们可以提手工工场制度并把它同近代大工业制度相比较，但是，必须不要忘记，手工工场制度除了和以前的各种工业制度之仍然十分富有生命力的残余并肩存在到底以外，始终未占过主要的地位。

促成运动继续的东西，直至我们打算研究这个运动时为止，仍然完全是经济的而不是技术的，因为它只影响到生产的组织而未影响到生产的设备。决定运动和改变运动的东西，并不是从个人智力中突然

出现的发明，而是集体交易的缓慢进展。有一件事实值得我们特别注意。那些为自己的利益而实行生产资料逐渐集中的资本家，几乎不配享有工业家的头衔。他们甘愿把制造方面的一切事务留给那些渐渐失去自立的小生产者。他们对于制造并未着手改进，甚至也未加以指导。他们是商人。工业对于他们来说，不过是一种商业形式而已。他们只考虑一个问题，也就是整个商业的问题，即买卖的差价对他们的好处。正是为了增加这种差价，为了在买进价格上实现节省，他们才掌握原料，继而掌握设备，乃至工业厂房。他们是以商人的资格来掌管整个生产的。

使他们日益走上这条道路的，仍然是商业，是英国商业的发展。他们并不了解几年以后，亚当·斯密所作出的、那把工业劳动的分工同商业市场的大小联系起来的定律所发生的作用。在肤浅的观察者看来，英国贸易完全朝向海外的活动，会有害于国内的发展，有害于民族工业的奋发和持续的增长："英国愿意变成类似荷兰那样，今后仅以经济贸易、租船交易和大航运作为自己的财富基础吗？……人们不应设想英国比荷兰更能够维持那些业已处在颓败状态的工业……。"[186] 这是多么奇怪的背理的预言啊！相反地，新工业正是要从商业和贸易精神中产生出来。

第二章 商业的扩张

工业的进步和贸易的发展，彼此那么密切地连在一起，而且彼此又那么大地互相影响着，以致往往难于发现它们的真实的演变关系。有时是工业发展迫使商业去找新的销路，因而扩大并增加了商业关系；有时反而是商业市场的扩大及其所引起的新需要促使工业企业的产生。在今天，前一情况是最常见的。那被内在力量——机械装置的力量——所推动的大工业，在其进程中带来了贸易和信贷，后二者便为它而着手征服世界。此外，经济生活中的其他现象要以生产为榜样似乎是自然的，因为生产似乎是这些现象的必要的起点。

（一）

贸易和生产的相互依赖。商业的扩张往往先于并决定工业的进步。

可是相反，难道这不是近代大工业的最新的和最初的特征之一吗？正是由于近代大工业具有这种特出的改造能力，正是由于它的设备在迅速不断的改善所起的作用，它才能预料到需求，能够调整需求，有时还能创造需求。正是运输工业的发展使生产者有可能随意扩大其市场的范围，除居民地区的限制外，再无其他限制。旧工业的情形，绝非如此。由于技术进步的缓慢和交通的困难，生产就必然受到经常市场所已有的需要的限制。那时要为远方不熟悉的、可能的消费者这类顾客来制造，就会被视为疯狂的行为。因此，工业毕竟必须适合商业关系的状况。另一方面，由于没有技术发明，所以几乎只有一种方法可以稍稍更新制造方法并改变产品的花样，即借助于外国工业。这一回仍然是商业通过其所带来的各产地的商品，通过其与各国

所建立的关系，从而制造了竞争并提供了一些足以刺激工业创造力的榜样。

在那时，如果没有一些商业活动走在前头，工业进步就几乎没有可能。如果从这一观点出发来研究某些地区和某些城市的历史，例如探究一下法兰德斯纺织工业的发展同十三世纪初起即成为大贸易中心的布鲁日港的发展有什么联系，或者探究一下，威尼斯和热那亚的海上商业如何促成了北意大利的外国工业的建立，这些工业长期成为欧洲各地的模范——这类研究都是很有趣味的事。[1]

这些问题并不是顺便就可说明的。但是，我们可以肯定一点，在大工业时代以前，一个国家的商业势力绝不依据它的工业重要性。荷兰的例子足以说明这一点。荷兰在十七世纪是全世界的头等商业国家。但是，荷兰船舶所装载的东西并不是荷兰的货物：这些船舶把东印度和西印度两个殖民地的产物、波罗的海沿岸诸国的金属或者东方的宝贵织品同样地运到各个目的地去。它们是转运业者，它们的大港口不过是些货栈而已。在以小小的荷兰为中心的那些资本、人和思想的巨大活动之中，工业是不会不发达的：荷兰原有呢绒、麻布和天鹅绒的织造厂，精制玻璃厂，钻石琢磨场，还有那些设在各港口附近的船坞。这些工业尽管很兴旺，但对荷兰的财富仅有微少的贡献。其中最重要的造船工业只是海运商业的辅助物，即使它的存在不是由于海运商业，然而它的繁荣却要归功于海运商业。

这个事例和我们有直接关系。因为英国长期力图模仿荷兰。它是英国的长期敌人，以后又是英国的竞争对手，英国和它争夺这种为相邻各国所羡慕所觊觎的东西，商业霸权，英国终于战胜了它。英国在变为典型的工业国，即变为拥有矿山、制铁厂和纺纱厂的国家以前五十年的时候已经是一个大商业国，正如一句名言所云：是个商人的国家。在那里，商业发达走在工业变化的前头，而且，它也许决定着工业的变化。

(二)

英国商业史梗概。伊丽莎白时代的海上扩张。1651年的航海条例。商业资产阶级在1688年革命中所起的作用。英格兰银行的创立与东印度公司的最后组成。殖民地的征服与重商主义。

英国的经济威望直至十七世纪末仍然是次要的。自新世界发现时起，它的地理位置的优越性大大地增大了，但它并非一下子就获得很多好处。[2] 许久以来，它就切望海上霸权。约翰·塞尔登在为回答格劳秀斯的《公海》而写的、题为《领海》[3] 这一论著中，借助于经典的引文和圣经上的话来提出下面两项主张：第一，海可被视为所有物；第二，海当然是英国国王的所有物。但是，这本书虽然是为国王詹姆斯一世而写的并题献给查理一世，可是这两位英王都不能支持这种大胆的主张。事实上，海归西班牙人、法国人尤其是荷兰人所有，比其归英国人所有的程度是一样的而且还要大一些。

在伊丽莎白时代使旧英国的一切生命、力量和天才的胚种开放为灿烂之花的那种异常的生气勃发，便能说明这种早熟的野心。商业和海运的扩张是迅速而无故的。英国的海员、商人和海盗因其大胆而震惊了世人。当德雷克偕其海盗威胁西印度群岛时，和平的航海家们正在英国准备着更加持久的胜利。沃尔特·雷利创建了弗吉尼亚殖民地；钱塞勒和威洛比在围绕着斯堪的纳维亚半岛航行而在阿尔汉格尔登陆时，便把西方同莫斯科与诺夫哥罗德联系起来了。一些贸易公司创设起来了，起初，只是一些愿以共同费用装备一只长途航行海船的商人的暂时的简单组合；以后才成为一些因领有正式的特许状而获得特权和专利权的公司，并拥有代表君主的权力。这些公司是：1554年成立的马斯科维公司，1579年成立的波罗的海公司，1581年成立的东方公司，1600年成立的东印度公司。[4]

在下一世纪中，全国的精力便用在其他任务上了。它被消耗在政治的同时又是宗教的大斗争中，结果两次导致了革命。然而，它有时还有机会显示于海外。在那些开拓新英格兰的清教徒的移民中，人们可以辨认出这种精力；它在克伦威尔的有力领导之下又一时恢复了整个的元气和威望。著名的航海条例[5] 正是始于共和时代，人们把这个条例视为英国海上权威的开端，并不是没有理由的。这个条例通过强迫英国人不用荷兰掮客来同世界各地做交易的办法，来使他们不得不自建商船。原料并不缺乏。虽然没有远洋大船，但沿着英国海岸的航

行却非常活跃，尤其因为陆路运输货物，慢而困难并且运费昂贵。单单纽卡斯尔与伦敦间的煤炭商务就占用一个由数千人装备起来的真正的舰队。因此，人们把它称为“海员养成所”。[6] 然而，航海条例并不是立即就产生了结果的。

国内斗争的时期并未结束。经过几年暂时的平静以后，斗争在复辟时期又开始了。但是，这几年已足够使冒险精神重新去发扬其生命力。这时又出现了一些新的特许公司，例如皇家非洲公司，它主要同几内亚沿岸做交易；[7] 又如赫德森湾公司，它是由显赫而有冒险精神的鲁珀特亲王为了有利的皮货交易而创设的。[8] 经过最后一次的冲突和骚动时期以后，最后便到达1688年这一个伟大的年份，这个年份在经济史上同在政治史上一样都是颇为重要的。

1688年是结束长期危机的年份，英国人在这一危机中斗争了六十年。这是一种有益的危机，因为它的结局使得英国有了欧洲任何大国还未具有的东西：自由政治。这个用很大代价换来的自由，经过付出大量努力才得到了巩固，因而成为公共繁荣的最好保证。英国人在经受了一些与新政治制度分不开的困难的时期以后，立即觉察到这种情形。一位对大不列颠作出了卓越描述的著者在1708年写道：“我们的商业是全世界上最大的：大不列颠的确是各国中最适于商业的国家，这是由于它的岛国的位置，同样也是由于它的政体的自由和优越性所致。”[9]

1688年革命是纯粹政治和宗教方面的事件。这是法定机关和整个新教民族的创作，不能认为是一个社会阶级的自私活动。但是，可以看出商业资产阶级在那些后果对于他们会十分有利的决定性的事件中所起的作用。在国王逃走以后，贵族们正是在商人同业公会的那所老建筑，伦敦市政厅里集会，计议请奥林奇亲王到伦敦来。当詹姆斯二世回到首都的时候，曾要求伦敦城的官吏们容纳他和宣誓保护他，他们拒绝了。反之，他们却在两天后首先来到圣詹姆斯宫参见威廉并感谢他拯救了英国人的自由。这位亲王在等待国民大会开幕来宣布其为国王时，曾召集临时议会来同他分掌政权，这时，他邀请伦敦市市长和市参议员同旧下议院议员一道出席临时议会。最后，为了应付紧急需要，尤其为了支付军饷，伦敦市借给国库二十万镑。[10] 这便是新君主政体同商人和金融业者阶级联盟的保证。从此开始了一个大运动，

终于在一百五十年后资产阶级取得最后胜利及其对政府的控制。这个阶级因其所采取的态度而几乎立即就获得了好处。革命后不久，发生了两件头等的经济事件：英格兰银行的创立和东印度公司的最后组成。

人们在看到英国信贷机构发展得很晚时，不会不感到惊奇。今天，欧洲最强大的金融公司都挤在伦敦市里一个狭窄的地方，世界上各地的资本都聚集在那里，可是，在十七世纪中叶以前，那里没有一家银行。在内战期内，商人才开始将其资金存入洛姆巴德街的金饰店里。这类人起初只是些普通的管理钱财的人，不久就升到银行家的角色，在伦敦市的日常交易中，他们的票据便代替了货币。[11] 一当信贷习惯成风时，大家便注意到几个由外国所提供的并且老早就拥有比较先进金融组织的事例上面。英国国家银行的计划正是从意大利和荷兰得来的。

施莫勒曾经指出公债对于股份公司的创立所起的影响。[12] 关于英格兰银行的创立，这种影响是显著的。威廉三世的政府需要钱用。它虽然赞成按照热那亚的圣乔治银行和阿姆斯特丹银行的模样来创设一个大的信贷公司，但它主要是想为自己在目前和今后弄到新的财源。英格兰银行起初只不过是一个约定以百分之八的利率借给国王一百五十万镑的资本家集团。作为报答，这个集团获得了社团[13] 的资格并有接受存款、贴现票据的权利。总而言之，有一切银行业务的权利。这个计划之所以取得成功，无疑是由于这个计划所提供的即时的好处，即能够弄到一笔钱来支援法兰德斯战役。这个计划尽管遭到十分激烈的反对，毕竟议会通过了。这个大机构的设立其重要性无须赘述，它首先是作为预算上的一种权宜手段而出现的。[14] 当时很少人能预见到，该银行所获得的权利对于全国的价值，要远远超过它所借出的那些金钱。它对国库的贡献，不管怎样大，[15] 也不能同它由于每天的活动而对公众所作出的贡献相比拟。

多亏英格兰银行，伦敦才能成为比得上阿姆斯特丹的交易和企业的中心。资金的流通量增加，利率很快地下降。利率在不到二十年内，便从百分之七和八降到百分之四和以下。[16] 在英国几乎同时也在法国流行的那种投机疯狂病，以及在空想的南海公司周围成长起来的那些狂妄计划和无数骗局，只不过造成一时的纷扰。英格兰银行仍然

没有动摇，而且，它的股票价格在那些倒闭发生以前曾一时引起激涨之后，几乎立即回复正常的行市。[17] 它所引起的信任，从这时起便具有不可动摇的坚固性。它之所以发生主要的作用，是由于长期以来信贷机关仍然不多之故。在1750年左右，除首都以外，只有十二家左右银行。[18] 通过经济演进过程中十分常见的相互作用的结果之一，信贷在使商业发达和工业变革成为可能以后，其本身也会获得很大的推动，我们可以看到它时时刻刻地在更新着。

正在英格兰银行创立的时候，已有近百年历史的东印度公司似乎就要消灭。它刚刚度过空前的繁荣时代。但是，它的财富由于掌握在极少数的股东手里，所以引起了妒忌和觊觎。一些没有特权的商人（interlopers），不顾1600年皇室特许状所规定给东印度公司的专利权，力图同该公司竞争，力图为自己的利益而侵吞该公司的一部分巨大利润。在革命以后，他们利用它的总裁乔赛亚·蔡尔德爵士[19] 的政治态度来攻击它，因为蔡尔德曾力求依靠宫廷和托利党，同时，他们请求议会结束他们所希望获得的专利权。于是开始了一场激烈的斗争：公司的敌人一开始就胜利地获得了下议院的一项声明，否认国王有授予商业特权的权利，并准许一切英国臣民都得无限制地同东方各国做交易，只要没有正式通过的法律作出相反的规定。[20] 以后，他们组成了一个新公司，并于1698年得到正式的承认。[21] 在那几年中，并存着两个为疯狂竞争所分开的东印度公司。[22] 最后，在1702年达成协议，终于在1708年将两个企业合并。[23] 这个大东印度公司是在1708年成立的，1708年正是莫卧儿帝国在奥伦·萨布死后而瓦解的一年；这个大东印度公司，利用克莱夫、沃伦·哈斯丁斯和韦尔斯利征服了印度斯坦，并且剥削和统治这个广大地区达一百五十年之久。

这一由合并而结束的争吵之激烈，足以证明十七世纪末以前同印度贸易的重要性。贸易活动因两个敌对公司的暂时竞争而更加增大。复辟初期起传入英国的茶，正是在这个时候才成为经常的输入品；早经荷兰人赏识并由玛丽王后使之流行起来的中国瓷器，[24] 也是在这个时候博得英国宫廷和上流社会的狂热称赞；最后，棉织品如：始于印度的印花布，始于波斯的彩布、白棉布、细棉布——单单它们的名称就表示出东方的来源——也是在这个时候流行到足使呢绒制造商感到

恐慌的程度。[25] 同印度的贸易包括着五花八门的产品，具有各种的形式，日益成为英国财富所必不可少的要素之一。

英格兰银行和东印度公司是英国对内和对外政策的两个支点，这种政策终于能够指向伊丽莎白时代和克伦威尔时代所预见的目的，即赢得海权和海上的贸易。难道需要提起英国是在十八世纪的前六十年中打下殖民帝国的基础吗？在1700年以前，它已在美洲占领了十三处殖民地；但是，除去这块面积广阔而荒芜的、其当时的重要性尚不及一个最小香料岛的地区以外，[26] 英国的属地就没有多少，只有：西印度群岛的牙买加，以及印度境内的三四处商栈。英国在率领其同盟国对抗法国时所占的地位，使它在1713年能把直布罗陀、米诺卡、圣克利斯托夫、纽芬兰及其渔场、赫德森湾以及法领加拿大的前哨地点新斯科舍据为己有。五十年后，巴黎条约——这是查塔姆天才所领导的大海战的胜利结果——使它占领整个加拿大，大部分的西印度群岛，以及各国轮流渴望的唯一追逐对象印度。这样，战争与外交就助长了英国商业的自发进步并为商业在今后开辟着一条广阔的出路。

英国政策在十八世纪的胜利，同时也是重商主义的胜利。如此有利于工业品输出和原料输入的殖民地贸易之所以成为杰出的贸易，难道不是重商主义的结果吗？乌得勒支条约、巴黎条约，除领土条款以外，又为大不列颠的利益而规定一些商业特权，例如：贩卖黑奴到南美各国去的专利权以及著名的波托·贝洛特许船 的特权（波托·贝洛长期成为英国走私贸易的货源不断的基地）。

有助于建立英国第一殖民帝国的重商主义，后来又成为它的部分毁灭的原因。美洲殖民地对本国的叛变，实有助于说明这一整个的历史。我们知道美洲人的疾苦主要是经济方面的，他们当然埋怨那些旨在不利于他们的工业而有利于英国工业的禁令，[27] 抱怨那些未得到他们同意就为英国国库利益而征收的捐税。美洲战争比亚当·斯密及其门徒的著作能更好地说明旧政治经济学的腐朽并加速其破产。

尽管发生了美洲革命这一重大事变及其不可弥补的后果，英国的气运并未消失，发明家的天才和工厂主的幸运的创举竟在英国本土上创造出一个新美洲。

(三)

国外贸易的进展。商船的动态，1700至1800年的输入和输出。输出对工业的刺激作用。

按照重商主义的说法，国外贸易是一国的大财源。特许公司的成立、政治家对航海事业的大加鼓励以及用征服来支援贸易，都是为了国外贸易这一目的。一些可靠的文献使我们能够完全符合我们所希望的准确性那样一年一年地去考察那些已经实现了的进展。[28]

我们行将引用的那些数字，比起现今非常紧张的经济生活使我们所习见的那些数字来，似乎是微不足道的。因此，人们就会更能衡量出那些猝然发生的变化的巨大。而且，由于同一原因的另一结果，十八世纪初的英国人口较今天约小七倍。首先让我们看看那些有关航海的数字吧。

根据英国海关的记录，1700年离开英国港口的商船吨数不超过三十一万七千装载吨——这是个可笑的数字，因为它比今天利物浦港的运输量小六十八倍。1714年，即紧接着乌得勒支条约以后，马上升到四十四万八千吨。在随后十五年或二十年中，进展很慢：1737年是五十万零三千吨，1740年即对西班牙战争的时候降至四十七万一千吨。由于埃克斯—拉—夏佩勒和约之后的全面停战，商船的活动又增加了：1751年，出口数字是六十六万一千吨。对法战争时又有新的下降：1756年是五十二万五千吨，1760年是五十七万四千吨。从1763年起，我们看到一种显著的恢复，十分有规律地继续到美洲战争的开始：1764年是六十五万八千吨，1766年是七十四万六千吨，1770年是七十六万一千吨，1774年是八十六万四千吨。殖民地革命一爆发，数字马上就下降：1777年是八十二万吨，1779年是七十三万吨，1781年是七十一万一千吨。但是，危机一过去，上升就那么突然并且那么迅速，以致要人猜测有某种有力的原因在暗中起作用：1783年是九十五万九千吨，1785年是一百零五万五千吨，1787年是一百四十万零五千吨。虽然从1793年——这是一个新的战争时期开始的年代——起，出现一种缓慢情况，但出口船舶的动态在1800和1801年还达到一

百九十二万四千吨和一百九十五万八千吨：在二十年中，1781年的数字就几乎增到三倍。[29]

像人们可以料想得到的那样，不仅输出，而且输入也跟着一条即使不和这条曲线平行的、至少是同一方向和同一步调的曲线前进的。在1715年左右，输入从四百万镑升到六百万镑，在1725年左右升到七百万镑；直至1750年为止，都在七百万和八百万镑之间变动着；1760年升到一千万镑，1770年升到一千二百万镑，1775年升到一千五百万镑。以后，经过1776—1783年的大跌，使上述数字降到一千一百万镑甚至一千万镑以后，便出现一个突飞猛进：1785年是一千六百万镑以上，1790年是一千九百万镑，1795年接近二千三百万镑，1800年是三千万镑以上。输出也是一样：在七十年或八十年间，输出的进展很慢，但很稳定，而且几乎是继续不断的：1700至1710年是六至七百万镑，1715年是七百五十万镑，1725年是一千一百万镑，1730年是一千二百万镑。从1730至1770年，变动是经常的：可是从1740年起从未降到一千一百万镑以下，从1757年起则未少于一千三百万镑，而且，越来越趋向于一千五百万和一千六百万镑左右的水平。在1771年，这些数字被大大地超过了（为一千七百一十六万一千镑），但以后又回到一千一百五十万镑。最后，从1783年起，我们又发见这种相同的、比上述情形还更快的急遽上升的变化：1784年是一千五百万镑，1785年增到一千六百万镑；1790年增到两千万镑；1795年增到二千七百万镑；最后，1800年增到当时闻所未闻的数额即四千一百八十七万七千镑，[30] 几乎等于十一亿法郎。

结论是很明显的：我们能试以上述数字用图解表明出来，看的人会一目了然，几乎不需要注释。首先引人注目的，就是标图最后部分的曲线几乎是垂直的。这一部分恰好是相当于机械装置的最初效果显出的时期，相当于大工业的产品开始流行到全世界的时期。因此，这是输出的曲线，其动态虽然长期摇摆不定和没有规律，但极其有力地显示出时机还未到来，到那时，全国的需要将随同其财富一道增加，其生产也将日益专门化，这时输入就会大大地超过输出。[31]

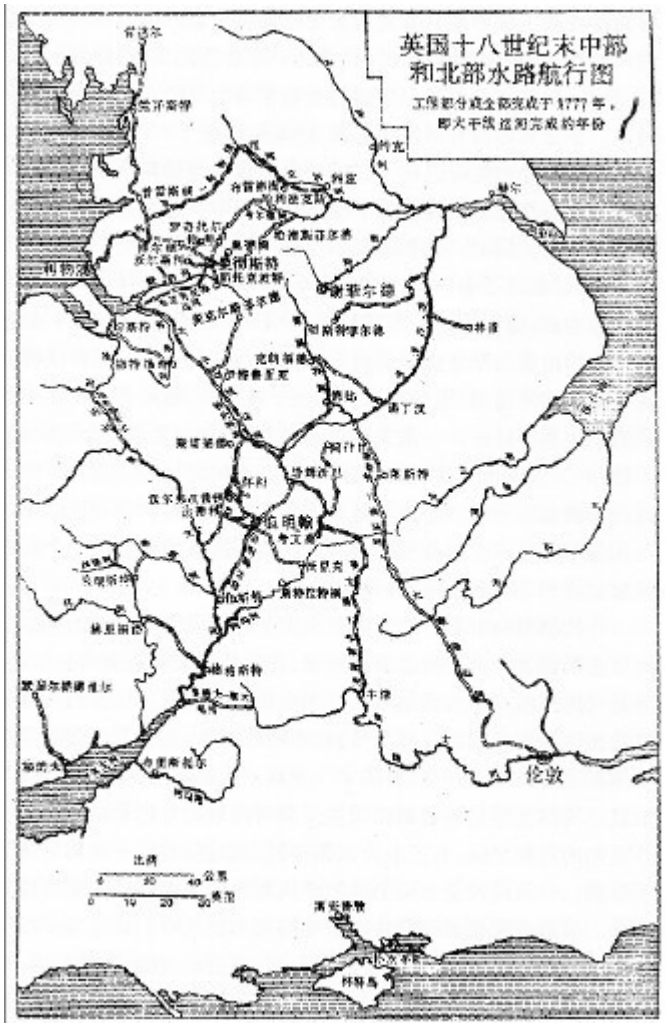

现在让我们看看三条曲线的头一部分，即表示1700至1775或1780年这一时期中商业和航海的发展那一部分。这一部分的上升是非常清楚的，而它的变动、它的相继下跌则应归诸纯粹偶然的原因。在事实上，每次下跌都在战争时期；而且，曲线在降低以后，每次都回升到以前最高的水平以上。最后，如果我们看看整个图解，我们是会发现它的连续性的。从这一世纪初起所显出的动态，虽然比较缓慢，有时还逆转或中止，但已逐渐显出，好像已经预示着下一时期的飞快发展。

有人否认这一动态的重要性。据J．A．霍布森说，十八世纪经济学家对于国外贸易有很大的误解。那时各国彼此隔绝的程度比起今天要大得多，各国几乎完全靠自己的土地为生。英国在1710年所消费的货物约为六千万镑；可是，输入品几乎只有这个数额的十五分之一，

至多不过四百五十万镑。[32] 的确如此，但是，如果我们可以从自然科学中找来这样的类比，那么，只需很小数量的酵母就能改变其内部组织中的大量物质。国外贸易对于生产机构的影响是不易捉摸的，但并不是不可能找到它的线索的。

在上一章里，我们已经看到商业资本的影响怎样逐渐改变旧式工业的组织。可是在那些商人中，凡能最早和最易对生产者起资本家作用的人，就是同外国有往来并惯于从事远方企业冒险的大商人。居于英国出口货的最前列的是毛织品，[33] 而且，我们知道主要的输出中心就是西南部的几个城市，如诺里奇，那里制造一些专供外国主顾用的织物；[34] 又如在约克郡中则有布雷德福及其近郊。[35] 我们不会忽视这些地区正是梳毛工业占主要地位的地区，是呢绒商的经济霸权早已树立起来的地区。他们之所以能控制这门工业，无疑是由于制造的性质和原料的高价所协助的。但是，使他们能够利用这些有利情况的东西是需求，因为英国呢绒已成为大陆市场的需求品。正是海外商业使他们发财并使他们怀有野心的；他们的势力正是从布里斯托尔、亚茅斯和赫尔等港口向内地推进，从而迅速地控制了全国。次于毛织品的一项最重要的输出品就是伯明翰的小五金、铁器和玩具。伯明翰正是行将实现工业技术上最显著、最具有决定性的革改地点之一。然而，根据该市从前一位史学家的说法，伯明翰的制造者的冒险心远不及他们之所善于显出的机智。当他们在小作坊里以极简单的设备制造纽扣、鞋扣、鼻烟盒，甚至赝币而使伯明翰的声名有点可疑以后，[36] “他们甘愿留在熔炉火边取暖。”[37] 但是，他们旁边已经形成了一个积极的商人阶级。正是这些走遍英国最远各郡又同大陆和美洲发生联系的商人迫使制造者不断增加其生产并改善生产方法。[38] 以后，他们便亲自管理生产。为伯明翰的工业威望作出也许是最大贡献的人，就是索霍的马修·博尔顿，其成功完全归功于他的商人才干，同时也归因于他的组织才能和指挥才能。正是以大胆而机巧的、熟悉市场的富源和需要的商人资格，他才敢于负担瓦特的发明费用以使发明成为实用的东西。

出口贸易刺激着已有的工业；进口则引起新工业的产生。[39] 我们如更详细地研究美国棉纺工业的起源，我们会看到它是因模仿外国工业而产生的；它的胚种是由东印度公司的海船运到英国的。丝纺工业

也是一样，它是从意大利抄袭来的，并且是由法国难民在南特敕令取消以后将其移植到伦敦郊区的。[40] 机械装置恰好是在这两项工业，丝纺工业和棉纺工业中首先出现的；这两项工业因系新近形成而且来自外国，免受传统和法律限制的约束，所以新的经济制度也恰好是在这两项工业中建立起来的。

（四）

这种影响的事例：利物浦港的兴起是在兰开夏工业发展以前开始的，即使它未引起至少是助长了这一工业的发展。

在那些最能表明十八世纪英国商业的增长怎样影响工业发展的事实中，要以那些工厂群在其邻近成长起来的某些商业中心的增长为最有意义了。利物浦的港口和城市史便是其中最显著的事例。人们总认为利物浦是大工业的产物。它难道不是坐落在兰开夏的门口、离棉业要地曼彻斯特只有数里之遥吗？经过韦弗和特伦特两河相背而流的低地，它与陶器出产地联结起来，更远一些，又与沃尔弗汉普顿和伯明翰的黑乡联结起来；而在东面，它和毛业城市的利兹和布雷德福以及与钢铁业城市的谢菲尔德都相隔不远。工业财富的巨流从各方面流到默西河的又深又宽的河口（这个河口对于流经此处入海的这条小河来说显得太宽了），这些财富巨流都以它为天然的出口和共同的入海处。

这是现在的情形，至于过去，则完全不同。直至比较晚近的时期为止，利物浦与伯明翰地区的关系还不多，因为伯明翰地区原是面向塞文河流域和布里斯托尔的。在约克郡那方面，彭奈恩山脉是一个很大的障碍，只有几条不好的道路可通。剩下来的便是兰开夏，但是它的工业发展，真的足以说明利物浦初期的成长吗？

在十七世纪以前，兰开夏是一块荒芜的地方，满是森林和沼泽。利物浦几乎只是一个渔村，孤立在当时既无码头又几乎没有海船的大停泊场的入口处。然而，河口所提供的优良避风所已把商业吸引来了。曼彻斯特周围织工所用的毛线就是爱尔兰商人运到那里的。[41] 这

样，隔了几百年，我们还能认出那些在今天仍然联结着这两个城市的关系：一个接收原料，另一个则把原料拿来制造。然而，必须注意到一个重要的差别：活动主要是从外向内的；曼彻斯特只是一个平凡的地方性工业中心，除去那曾供应毛线的爱尔兰商人所买去的一点呢绒外，毫无可以输出的产品。[42] 1636年，利物浦仍然是那么一个小港口，以致斯特拉福德在征收有名的造舰税（ship money）时，只课它十五镑，可是曼彻斯特却要缴一百镑、布里斯托尔则缴两千镑。[43]

利物浦开始兴起差不多是在革命时期，亦即海上扩张被一世纪的政治斗争所中断而又恢复的时候。在1699年，它成为独立的教区，自建一个新的教堂。[44] 1709年，它的商业已经很大，以致再也不能满足于河口所形成的自然港。人们决定挖掘一个停泊所，[45] 因而引起建筑一排雄伟的船坞；今天，它的码头伸延达十公里之长。当时人们对于这种迅速繁荣感到惊奇，笛福写道："利物浦真正是大不列颠的奇观之一，在我看来，它比德比郡山峰的各种天然奇观还要稀奇得多：[46] 当我在1680年左右第一次去参观时，这个城市已是一个巨大的、[47] 漂亮的、建筑得好的、处在正确发展过程中的城市。当我于1690年第二次去游览时，比我头一次所见的更扩大得多：据该地居民云，它在不到二十年内增大了一倍。不管怎样，我可以有把握地肯定，在我第二次和第三次游览之间，它又大了一倍以上，而且，人们肯定地对我说，它的财富、人口、商业、建筑物还在一天天地增加着。它究竟会发展到怎样的地步，这是我难以预料的事。"[48]

那时常常出入利物浦港的船舶，几乎没有我们的大渔船大；[49] 但是，它们的数目和吨位却在不断地增加。1710年时，出入这个港口的总数不超过两万七千装载吨；1730年则升到三万七千吨，1750年升到六万五千吨；在1760年和1770年，达到十万吨和十四万吨。从这个世纪的中叶起，布里斯托尔已不再是仅次于伦敦的港口，而利物浦已代替了它。[50] 至于人口，已从1700年的五千居民增至1720年的一万居民，1740年达一万五千，1760年是二万六千。1773年进行的人口调查所得出的数字是三万四千四百零七人。[51] 该港已有四个停泊所，其总长度是一英里半。阿瑟·扬不如笛福容易感到惊奇，他也绕道而行，穿过英国乡村地区，特意地去看看利物浦，"这个城市在世界贸易上占着非常著名的地位，以致在它附近经过时不能不去看看它。"[52]

在扬旅行利物浦的时候，[53] 兰开夏的大工业几乎还未产生。曼彻斯特虽是一个活跃而繁荣的城市，但还没有任何东西能使人们预见到它的异常的未来。英国棉布还是一种有缺点的粗糙产品，不能同印度织品竞争。因此，利物浦的发展是早于并且超过地方工业的发展的。它的发展似乎是与英国一般商业的发展有着密切关系。我们看到它们之间的最经常和最显著的对应。我们可以说，利物浦史，在几乎整个十八世纪中，就是英国商业史的简述。

而且，我们不仅知道利物浦是在什么时候发迹的，并且还知道它是怎样发迹的。这主要是由于它同殖民地，即当时人所谓大种植场的关系；是由于输入殖民地的商品，如糖、咖啡、棉花，往往又把这些商品输出到荷兰、汉堡或波罗的海各港口；最后而且最重要的是由于贩卖黑奴，这种买卖从贩卖黑奴专利权 条约以来已成为英国船主们最有利的收入源泉。[54] 利物浦在其发展初期，很像一些因与西印度群岛贸易 而致富的、几乎是在同时并和它一样地致富的法国城市：例如南特，它的那些面朝着卢瓦尔河河岸排列着的漂亮石屋，令人想起它当年对西印度群岛供给奴隶并从那里收购糖、香料、贵重木料等货的繁荣状况。

利物浦已经不再是切斯特郡的盐和威根的煤同爱尔兰的羊毛交换的地方市场了；它还未成为大纺织工业和大冶金工业的巨大的大出口港。它的作用是商业中心地 的作用，是堆积海外产品的货栈作用。人们看到食物和财富是从国外、从遥远的国度流向利物浦的；作为海上主人的英国在国外已经显露其商业霸权了。

正是外来的影响深入到兰开夏而引起新工业的发生的，这种工业就是学习外国榜样并从外国弄来原料的棉纺工业。今天，成千上万地堆在利物浦仓库里的棉花包，使我们想到近在咫尺的曼彻斯特，想到它那些正像吃不饱的胃一样不断需要喂料的无数机器，想到要离开那里以便流行到全世界的大量工业品。如果这种不停的流通是以利物浦为起点和终点，那么，曼彻斯特的工业区就是它的中枢和心脏。但是，使一切运作起来的推动力却是来自海外。在所有的英国各郡中，兰开夏堪称为大工业的发祥地，它的发展首先是依靠利物浦及其商业的发展。[55]

(五)

国内贸易组织。定期市集是产物集散地的特殊市场。中间商人、流动商人、小贩、城市开店商人。

英国国外贸易在十八世纪才壮大起来，而国内贸易已有了完全的变化。在安女王时期，英国各地仍然局限于非常狭隘的地方性生活范围之内。从经济观点而论，英国在此时期虽未被市税关卡所分割而优胜于法国和德国，但它却分为许多彼此很孤立的地区性市场。[56] 除伦敦外，没有一个城市同王国其余各地保持着经常的交易关系；至于乡村的贸易范围，很少超过邻近城市之外。用以建立各市场间的必不可少的最低限度的来往手段和方法，四五百年来很少改变。

这些方法中的第一个就是大的定期市集，人们从老远跑来，不是为了卖东西就是为了买东西。英国有这种市集，正如法、德一样。最著名的是斯托布里吉的定期市集，英国人把它比为莱比锡的定期市集。在每年八月半至九月半举行的市集的地段上，建立起一个完整的临时城市，拥有行政、警察、法庭等机关。[57] 在那里，人们可以看到在利兹和诺里奇的呢绒商旁边就是苏格兰低地的麻布商以及谢菲尔德的刀商和伯明翰的钉商。奢侈品和殖民地产物则是从伦敦、布里斯托尔和利物浦运到这里的。因此，这个定期市集就成为全英国都参加的产品交换的好地方。许多其他的定期市集，不很出名，只有地区性的意义。我们可以举出西部的温切斯特的定期市集，东部的波士顿的定期市集，北部的贝弗利的定期市集。[58] 它们的衰落，比一般人所想象的要迟得多。有几个一直很繁荣，直到很接近于我们的时代。[59]

除定期市集外，唯一较大的交易市场就是那些地方工业产品集中地的特殊市场。约克郡西区那些为城市呢绒商和乡村居民兼家庭工业制度 的小生产者所光顾的市场就是如此。我们曾叙述过的利兹市场便是最大的和买客最多的市场；但是，布雷德福、哈德斯菲尔德、威克菲尔德、哈利法克斯等地还有另一些市场，彼此相隔很近，因为那些每星期都到那里去卖呢绒匹头的织工，不能离开他们的村庄很远。说明这些地方性市场的特性的东西，就是小交易的数量和买客卖客的人

数。因此，他们需要许多地方：十八世纪下半期中所建筑的或改建的那些呢绒市场[60]还不够用，尽管它们的面积很大。[61]一部分的交易是在大街上、广场上、酒店里进行的。[62]

货物是怎样从这些定期市集或常设市场达到大量消费者手中的呢？这里就显出了英国内地商业关系仍然是完全中世纪式的状态。直接与生产者接触的中间商阶级，自然是最重要、最有钱的阶级。[63]这就是批发商阶级，人们往往称之为流动商人。在事实上，他们无论为了进货或和零卖商发生关系都不得不亲自出马。我们知道两百年前左右有个曼彻斯特大商人所过的那种生活，他在东部诸郡中出售毛织品和棉织品并在那里买进羽毛和麦芽。“他几乎全年都在旅途中，而且总是骑在马上，他所收的钱都是金基尼，装在挂在鞍子上的鞍囊里带着走。他不断地遭受风雨，疲劳不堪，还经常会碰到危险。”最坏的事就是被劫，这种情事在英格兰和苏格兰的大道上也常常发生。必须注意到这里所谈的是一个有钱的商人。“他发了相当大的财，所以能够自备马车，可是在那一时期，在所有曼彻斯特的商人里还没有半打马车。”[64]

他所这样运往一个个城市去销售的货物，几乎总是用马或骡驮运的，而没有卖掉的那一部分则寄存在旅店里。人们用心选出强壮而有耐性的驮马，每头都驮着两个重量相称的包捆或篮子。它们形成为真正的商队，依次排列在狭窄的道路上。[65]领头的那一匹，颈下带有一个小铃，以便预先通知那些从对面来的骑士或车辆。今天，我们在大山谷中的石头小路上遇到一些背上驮着货物运到偏僻村落去的骡子，其情形也是如此。

次于商人的，我们看到一种在乡村居民生活中起过几百年重要作用的，而现今在一切偏僻或落后地区中仍然起着这种作用的人物。这就是小贩，他们肩着货包或者牵着驮马去访问各村落和农家。他们不仅出卖剪刀、眼镜、彩色手帕和历书，而且还出卖布帛、皮制品和钟表，总而言之，凡乡村车匠和铁匠所不能制造的东西他都卖。他们到处都去。许多地方光靠他们输入外地物品和见解。在那里，他们碰不到竞争，所以他们的艰苦行业比较有利。但是，他们的流浪生活，使得他们的名声可疑：他们有流氓和私贩者之称。[66]人们对于他们提出了许多控诉：责备他们运用诈术推销禁品，出卖劣货，尤其有害于“诚

实商人和正派店主”，后者向议会告发乃至请求禁止负贩。[67] 议会没有同意这种严峻的措施，只是对这些业已遵守纳税和领照制度的小贩们实行更加严格的监督而已。[68]

唯有在城市里或者乡下人在赶集日常去的那些大镇上才有店铺。铺子设在屋内，没有橱窗，也没有商品的陈列，唯有一些示意性的招牌向不识字的顾客表示其为店铺。商人往往站在门口招请行人进去。在这些铺子里，可以买到各种东西。店铺里的货物品种比小贩的更多。从而人们替这些店主起了下述那些意义非常笼统、非常含糊的名字：如grocer，其意思最初是批发商；又如mercer，haberdasher，是指布帛商、药材商、铁器商以及杂货商。现在在许多村庄中仍是如此，但在十八世纪时，那些村庄甚至还不知有这类店铺。这类店铺只有在那些经济条件彻底改革以后才会在那里出现。[69]

（六）

交通：道路的恶劣状态。改善交通的最初努力：通行税制度。道路建筑师：约翰·梅特卡夫。虽然实施的工程不够，但交通已较方便并较正规。然而，通信和运输费用昂贵仍然阻碍着交易。

所有这些彼此相连的事实，如定期大市集的持久、流动商人的作用、运输工具的幼稚简单，都有一个共同的原因，即交通道路的不够。英国在这方面大大落后于法国。英国是个岛国，海岸富有很深的河口和避风港，海岸的开发，使英国有可能通过海路来建立各郡间的联系：纽卡斯尔的煤是从海路运到伦敦的，苏格兰的牲畜也是从海路运往诺福克郡去饲养的。[70] 沿岸航行所提供的便利，很可能有助于推迟一个良好的内地道路系统的建立。

如果我们看看大发明时代前不久的英国道路图，[71] 就会看到那些向各方面交叉着的道路不仅通到大城市，而且还通到所有略微重要的地方，像一个密网盖在全国上面。有一条从伦敦通向地极角的大路，带有许多支路通向英伦海峡的海岸。另一条贯穿着东部地区的大路，

在经过科尔切斯特和伊普斯威奇以后便分为两支，一支通达诺里奇，另一支通达亚茅斯。在朝向约克、纽卡斯尔和苏格兰那方面，有一条常走的大路几乎是沿着古代罗马人的那条从Londinium至Eboracum-Ermine的路线。切斯特雷斯特里特城表明是这条路的通过点之一，大概是古代罗马人的野营地旧址。[72] 老远就看见其尖塔和钟楼的一连串的旧时主教城如彼得堡、林肯、约克、达勒姆等都标志出是中途站。西北的那条大路至少也有一段和古代罗马人的一条旧路（撒克逊人称之为沃特林路）相合：这条路从多佛通向切斯特——古罗马人的德瓦。另有几条大路把伦敦同西部诸城联系起来：布里斯托尔路构成北海与大西洋间的连接线；格洛斯特路则通往威尔士。也应提到几条横路：一条是从卡莱尔通到纽卡斯尔的路，这条路是沿着哈德里安国王为抵御皮克特人而筑的长城；另有几条穿过彭奈恩山脉的路，一条从兰开斯特经过艾尔河流城，另一条从曼彻斯特起经过卡尔德河流域，在旧日大主教驻在地约克则汇合为一，并从那里通达洪伯河河口的赫尔港。最后，还有两条古代罗马人的路，通称为福斯路和伊克尼尔德路，它们把巴思同林肯、南安普敦同诺里奇联系起来。这些从西海岸至东海岸的交通道路都连接着那条从普利茅斯和布里斯托尔起通到整个英格兰西部的长路。[73]

如果我们没有看到当时人对于道路状况的怨言，那么，这幅地图就会令人误解，会使我们认为英国那时已经拥有优越的道路系统。道路确实不少，但是，大多数几乎是难于通行的。人们既不会把它们建筑好，又不会把它们保养好。最好的路就是那些还保存古代罗马人所遗留的铺上石板的路。[74] 这些路往往是一条那么狭窄的路，不仅两辆车子，就连两匹驮马也几乎不能交叉过去。[75] 很深的车辙陷入不坚实的土壤中，整个道路终于陷下去而形成为一种沟渠，雨水、洪流、潮水（如果海在附近的话）就会使之变为一条河流。[76] 英格兰中部地方的黏土地带，使这些受到定期水淹的路成为到处都撒满大石头的永久沼泽地，十分难于通行，所以旅客们在许多地方宁愿避开道路而从田里走。[77] 人们可以理解到，在这样的道路上，交通是困难的。在这里，一辆车子走十英里就要花上五小时，在那里，它又整天被水所阻。[78] 为了摆脱人们时时遭到的那些困难，强有力的拉车牲畜就成为必不可少的了。要从泥泞中拖出一辆载重的货车或者一辆沉重的客车，用四匹或六匹马并不过多。在危急的情况下，还需要向邻近的农

庄借用几头牛。因此，车辆成为很慢、很贵、不实际的运输工具，商人通常宁用驮马而不用车辆，这原是不难解释的，因为驮马商队可以在狭窄的路上成单行前进，可以涉水走过小河，必要时还可在路外寻觅通道。人们也明白，英国各郡虽然没有像同一时期中把旧法国及德国分割开来的人为关卡那样的壁垒，为什么仍然长期几乎处在彼此隔离的状态，唯一的原因是交通困难。

然而，已经有点进步了。在查理二世时代，议会通过了第一个通行税法。[79] 这个名词的意思是指在某些路上征收通行税的法令，税的收入必须专用于道路工程。税的征收和工程的实施是在各郡保安审判官所任命的特别委员会的监督下进行的。[80] 以前是各教区负责道路的修理，它们办得很坏，尤其是因为它们对于道路的关心很不一样。一条大路主要是对坐落在其两头的城市商业有用，但它要经过许多乡村教区，而这些教区居民使用它的却很少，因而他们对于它的保养就很少关心。通行税法的原则就是要使利用路的人担负保养道路的费用。[81]

凡实行这一原则的地方，道路就有显著的改善，交通的便利和安全也增加了。但是，纳通行税的道路在长时期内仍属例外情形。最早的一条始于1663年，几乎到了1690年，人们才想到设立第二条。一般说来，人们宁愿保持旧制度，甚至不惜增订有关车辆重量、车轮宽度、马匹头数等规定。人们宁愿保护破烂的道路而不愿采取必要的措施来修理道路。[82] 必须指出，那些横设在新路上的拦路杆以及通过所需缴付的税款，已经达到大失民心的境地。人们不得不制定严酷的处罚来对付"那些心怀恶意的人，因为他们已经在王国各处不分昼夜地聚集成群，以便拆毁、焚烧或以其他方法破坏那些根据旨在保养某些道路的法律条款而建立起来的拦路杆和通行税征收所……"。[83] 在十八世纪的过程中，反对通行税的骚乱常常发生，1730年左右发生于西南部诸郡，1732年发生于赫里福德郡，1749年发生于布里斯托尔附近。[84] 最严重的骚乱爆发于北部诸郡：1753年在利兹四周发生一次真正的暴动，农民总动员起来反对新税，人们终于用武器予以平定。[85]

几乎只是从1745年起，即在觊觎英国王位者的登陆及其战败于卡洛顿以后，人们才在整个领域上有系统地进行道路的改筑。[86] 由于道

路不好阻碍了王国军队的集中，查理—爱德华及其所率领的苏格兰高地人才能进抵英格兰的中心德比地方。从那时起，政府和王朝对于保养得好的、“适于队伍、马匹和车辆在全年各季中通行的”[87] 完全的道路网，才感到与自己有直接关系。于是到处进行了巨大工程。在长期的疏忽以后，接着便是热烈的活动。不到二十年，通行税路制度便遍及王国各地。[88] 变化似乎是惊人的，英国人也自满地称赞这种变化：“在一个国家的内地交通方面，人们从未见过任何革命能够比得上英国在几年时间内所实现的那种革命。谷物、煤炭、各种货物的运输，几乎只需以前所用的马匹的半数。商业旅行快了一倍以上。农业进步与商业进步并肩前进。一切都呈现繁荣的样子，我们的一切出产都增加了价值。作为这个大运动的枢纽的东西就是我们道路的改革。”[89] 从1760至1774年，议会通过了不下于四百五十二项有关道路建筑及其保养的法令。[90]

正是在这时出现了第一代的工程指挥人员，即不自觉的工程师，英国人民的实用经验主义正体现在他们身上。在这些完全带着乡下人标记的新奇人物中，涌现出内尔兹巴勒的瞎子，约翰·梅特卡夫的稀奇相貌。[91] 这位奇特人物1717年生于约克郡的一个小城市里，由于聪明和大胆，所以他能使人几乎忘记他的瞽目。1745年，他参加其本郡的义勇军，并跟随坎伯兰公爵的军队参加了苏格兰战役。他起初是马商，以后是运输业者，所以他在洪伯河和默西河之间各地方奔走过若干年。这个地区是交通问题最紧急的地区之一。那些穿过彭奈恩山脉的高而多沼泽的荒野道路，再也不敷两个山坡之间的日益扩大的运输之用。梅特卡夫变成了道路建筑师。他手里拿着盲人手杖，一个人亲自去勘探地段，“根据他所特有的、几乎无法向别人说明的那种方法定出了他的计划和概算。”[92] 他非常灵巧而有发明力，已经想出了一个快而花钱少的方法来使沼泽地稳固并易于通过。在他所修整或建筑的许多道路中，我们可以举出，在约克郡西区中有，从威克菲尔德至唐卡斯特的路、从威克菲尔德至哈德斯菲尔德的路、从哈德斯菲尔德至哈利法克斯的路；在兰开夏有从伯里至布莱克本的路、从莱恩河畔阿什顿至斯托克波特的路；在兰开夏和约克郡之间则有从斯托克波特至莫特拉姆兰格利的路、从斯基普顿至伯恩利的路；在南部则有穿过皮克区岩石地带的道路如：从马克尔斯菲尔德至查佩伦勒弗里思的路和从沃利桥至巴克斯顿的路。[93] 所有这些工程都是在1760至1790年间

完成的。有些是在大工业诞生之前，有些是紧在其后，[94]这样，大工业就可能在一个为其扩张和发达而完全准备好了的地区中发展起来。

并不是所有的郡都有梅特卡夫这样的人的。而且，设立通行税未必就有好路。虽有关卡和税收，可是阿瑟·扬在其每次旅行时还是不断地臭骂大多数道路被人置于可惨的境地："关于这个地方的道路，我该怎么说呢？他们竟有脸面把这些道路称为纳通行税的道路，并叫人纳税来保养它们！从切普斯托到新港和加迪夫之间的中途客栈那一段，尽是石头小路，路上有许多像马那样大的大石头以及一些可怕的洞窟。[95]从威特尼至北利奇那条路，我认为是我所走过的最坏的一条纳通行税的道路，坏到那样程度，可以说是国家的耻辱……。[96]在所有使本王国在最野蛮时期都会丢脸的那些极坏的道路中，无过于那条从比莱利凯到蒂尔伯里的路。这条路有近十二英里长的一段狭窄到如此程度，连一只老鼠也不能从一辆车子旁边走过去。我曾碰到一个人不得不从他的货车底下爬过来帮助我把驿车抬过一道路障。"[97]在别的地方，他遇到过四尺深的车辙以及一些有吞没人的危险的坑；[98]或则一些大块岩石，"借口修路"而被扔在路心，使他遭受可怕的颠簸。[99]在从利物浦到威根的路上，他的愤怒是无可言喻的："在全部词汇里，我找不到相当有力的词来形容这条鬼路……。我要郑重地提醒一切可能要在这个可怕地区旅行的旅客们，都要像避开魔鬼那样地避开这条路：千分之九百九十九的机会是他们要在那儿撞坏头颅或四肢。"[100]仅在十八世纪完全结束时，在特尔福德和麦格亚当的时代，[101]英国才有良好的道路网。[102]

然而，交通已经较为方便和较为定期。在1750年以前，公共马车的班车少而缓慢。从伦敦到牛津要走两天，到埃克塞特要走四至六天，到约克则需走一个星期。[103]在英格兰和苏格兰之间，没有任何班车。斯莫莱特向我们说明，他的一部小说中的主角，在1739年从格拉斯哥动身到伦敦去，是坐在一匹驮马背上两个篮子之间。[104]此外，路上还可能不安全，地方性的抢劫甚至发生在首都的大门口。1757年，朴次茅斯邮车在离查林克罗斯几乎不到五英里远的哈默斯密思郊区入口处便被一群匪徒抢劫了。[105]道路的改善虽然不够和不完全，但已产生了显著的结果。北部诸郡尤其获得了好处。从1766年起，沃林顿飞快车每星期开两班，从利物浦和曼彻斯特到伦敦不需三

天时间。[106] 大约与此同时，设立了一条从伦敦起经过约克和纽卡斯尔至爱丁堡的公共马车线。这条路线的行程仍需经过十天或十二天。[107] 三十年后，当帕默尔实现邮政制度的改革以后，[108] 人们能在六十三小时以内从伦敦到达格拉斯哥。至于货物运输，运货车辆已代替了驮马。贸易方法也改变了，人们看到兜销员仅仅随身带着货样去接受订货。如果人们把他同旧商人即期市集的主顾和商队的领头人相比，他们就成了时髦人物。[109]

仍然不利于产品流通的大障碍，就是通信和运输的费用昂贵。皇家邮政从十七世纪起就让私人利用了，[110] 它在主要路线上每天寄送邮书。人们长期埋怨邮递缓慢和对防止盗窃所采的措施不足；[111] 当最后着手邮务改革的时候，人们认为必须增加寄费。从伦敦寄到切斯特的一封信，在1711年，寄费是四便士；从1784年起是六便士；从1796年起则为八便士。[112] 一便士的邮件，仅在邮政总局周围十英里以内有效。至于运输价格，则非常过分：从伦敦至伯明翰，每吨运价是五镑，至埃克塞特是十二镑，至利兹是十三镑。至于短距离的运费还要更高：从利物浦至曼彻斯特约有三十英里，每吨货物的运费不下于四十先令；从陶器出产地的莱姆河边的纽卡斯尔至塞文河边的布里奇诺思，则需五十先令至三镑。[113] 因此，虽然道路有了真正的改善，但一部分乡间仍然长期处在隔离状态。在十八世纪末，许多英国村庄还不知道马铃薯、糖和棉花。[114] 在苏格兰，甚至在路边也能发现一些没有商业及不受商业影响的地方。罗伯特·欧文于1790年在格拉斯哥和新拉纳克间旅行时，从荷包里拿出半镑金币来付通行税：收税人不肯接受；因为他从未见过金币。[115]

（七）

航路网的创设因沿岸航行发达而被推迟。安德鲁·亚兰汤的计划（1677年）。最初的工程与煤矿床的开采有密切关系。布里奇沃特公爵开掘沃尔斯利运河（1759年）。詹姆斯·布林德利及其事业。航路网在不多年内就完成了：1793年的运河热 。企业的发

起人：大地主和工厂主。韦奇伍德与大干线运河。对地方工业的直接影响。

自来总是因为陆路运输的费用高昂，才引起了内河航行的发展。这种发展在英国具有突出的特点，因为它发生得比较迟。没有任何国家比英国更适于创设一个相称而完全的航路网。在东边和西边，北海沿岸和爱尔兰海沿岸，那些深入内陆很远的海湾和河口，好像是彼此互相连接似的。布里斯托尔海峡与泰晤士河河口、洪伯河与默西河、泰恩河与索尔威湾、克莱德河河口与福思河河口，彼此相对，中间只留下一些越来越窄的地方。[116] 在这个岛上最宽阔的地区，那些广阔的平原使得两个山坡之间的地势变化几乎觉察不出来。河流虽然短而不深，但水流平静而均匀，各水流之间的高地并不很高，这就使得河流易于利用。可是，这个同一原因既把英国道路的完成推迟了，而且更不用说又妨碍了航路网的创设。同时有几个海边和河口的港口如伦敦、赫尔、纽卡斯尔、布里斯托尔等港，尤其是从内地城市至海岸的距离不远，[117] 这就使人忽略了那些在其他国家中老早就被利用的交通方法。在1759年以前，英国没有一条运河，没有一条人工水道。1759年正是法国布里亚尔运河开通后的一百五十年，正是在地中海与大西洋间的运河开通之后将近八十年的时候。

然而，由外国事例所显出的内河航行的好处，已经有其辩护人了。其中最早的一个就是安德鲁·亚兰汤。[118] 他先后做过长期议会军队中的军官、制铁厂老板、麻布制造商、工程师、农学家和经济学家，因而他能把天才的远大眼光同冒险家的狂妄计划掺和起来。1677年，他出版了一本奇书，书中混杂地堆集着他一生的观察、计划和梦想，[119] 并有很多新奇而大胆的想法。亚兰汤敢于相信：他的祖国能够不用战争而胜过敌国，运用得好的和平比甚至得胜的战争还要更好，一个国家的真正光荣在于它的人民的劳动、财富和文化。在他认为，足以保证国家兴盛而有时近于空想的办法中，发展内河航行占着第一位。他曾访问过荷兰，羡慕其河流和运河的无比活跃。[120] 他首先劝告人们，“凡在工程师的技术能够做到的地方，都应使河流可以通航。”他提议挖掘运河来把主要的河道如：泰晤士河同塞文河、塞文河同特伦特河连接起来。这位设计者虽然因为自己的想法狂妄或者仅仅有违几个当时人的成见而受到他们的激烈攻击，[121] 但他还是从事实际的工作。他不经营大工程，他知道大工程有用，但没有办法将其实

现；他只经营几项次要的企业并能将其办好：例如浚深从斯特波特至基德明斯特的那一段斯托尔河以及从斯特拉特福至杜克斯伯里的那一段阿冯河；[122] 这两条河使中部冶金区同塞文河河口通连起来。同时，他写了一些预言性的论著，预示在荷兰兵舰胜利地开进泰晤士河以后不到十年中，英国就会取得工业上和海上的霸权。[123]

人们仍然长期地满足于浚深或修改某些水道而未想到创设人工的水道系统。这类工程，其本身虽不重要，但因它们与工业有关系，所以值得提一提。艾尔和考尔德两河是根据利兹、威克菲尔德和哈利法克斯的呢绒商的请求而成为可以通航的；从1701年起，沿着特伦特河和德温特河所着手的那些工程，帮助了德比和诺丁汉两地工业的发展；1720年开始的默西河的开凿，使利物浦和曼彻斯特这两个姊妹城间的关系更加紧密了。[124] 但是，这些工程只不过是随后就要发生的大变化的小预兆而已。

在此变化的直接原因中，有一个原因是不能过于强调的，因为比起任何别的原因来，它是最隶属于大工业史的。——长期限于家庭使用的煤，其用途开始普及了。[125] 可是，煤是一种沉重的货物，价格较低，运费一提高，价格就会过分增大。在泰恩河边纽卡斯尔开采的、由海路运送的煤，[126] 长期成为离其出产地相当远的地方所能买到的唯一的煤，道理就在这里。随着煤之成为更大的需求和更重要的交易对象时，运输方法问题就更加迫切地被提出来了。人们愈详细研究英国的内河航行史，就愈看出它和煤业史相关。道格拉斯河在1719至1727年间的浚深，和利物浦东北的威根周围的煤矿开采是同时发生的事；1755年圣基河的工程，和圣海伦斯矿的开发也是同时发生的事。[127] 英国第一条真正的运河，沃尔斯利运河的开凿，并无别的原因。

这条运河是由一位大贵族布里奇沃特公爵倡导开凿的。他在曼彻斯特附近的沃斯利拥有重要的煤矿床。但运输价格过高，使煤的开采几乎成为不可能。煤是放在马背上从沃尔斯利运至曼彻斯特的，路程不到七英里，而每吨运费则需九至十先令。[128] 这位公爵最初想利用一条名为沃尔斯利·布鲁克的小河，因为这条河流入与默西河汇合处不远的艾尔韦尔河；但他被一个人所劝止，这个人是他雇用的人，随后就显出了伟大的工程师的才能。这个人就是詹姆斯·布林德利，他同约

翰·梅特卡夫一样，同产业革命的伟大工人中许多其他人也一样是由经验和需要而非由学习所形成的实用天才的杰出典范。[129] 他不知道当时的科学动态，几乎是文盲，[130] 但他能解决困难问题，这是由于他富有不寻常的想象力和集中的思考所致。[131] 1759年，他为布里奇沃特公爵的利益而承担开凿沃尔斯利运河的任务。两年后，即1761年，大功告成。布林德利始终坚持其所定下的两个原则：他绝不借用兰开夏的小河床，因为它的流量小，不够防御淤塞；其次，他规定自己要把运河路线保持在不变的水平上，以免建筑水闸。沃尔斯利运河就是这种方法的最彻底的体现，虽然它是相当武断和有争论的。这条运河是完全人工的、水平的运河，它从深入到煤矿床深处的地下坑道开始，并从一条四十英尺高的水管桥上越过艾尔韦尔河而达到曼彻斯特。当时的人们认为它是世界上的第八奇观。[132]

这项事业的成功，尤其是它的直接后果，振奋了人心。曼彻斯特的煤价下跌一半，[133] 这便成为有利于创设航路网的决定性的论据。从这时起，这种工程便一个接着一个不断地继续下去。布里奇沃特公爵仍然是这种工程的伟大倡导者，毫不犹豫地将其几乎全部家财投入工程中去。首先是从曼彻斯特至默西河河口的那条运河。曾费巨资浚深的默西河，只成为一条普通的水道，默西河航运公司的运费虽较往来于利物浦与曼彻斯特之间的车辆运费低但仍过高。多亏布林德利不倦的工作，这条运河于1767年告成，于是人们能以每吨六先令以代十二先令的运费来运输两个城市之间的货物。[134] 一个比较大得多的工程已在进行中：这就是从特伦特河通至默西河的运河，它要在爱尔兰海与北海之间建立一条直接通道。[135] 工程继续了十一年，即从1766至1777年。布林德利没有看到它的完成：他因过分辛劳而衰竭，于1772年逝世。[136] 但是，他曾有机会指出这条干线应延长到各方面去，并画出全图，而特伦特河通至默西河的运河（现仍被人称为大干线运河）那时是、现在仍然是图中的主要特征：一条支河指向塞文河，把布里斯托尔、利物浦和赫尔三个港口相互联系起来；另一条支河经过考文垂和牛津两地而通到泰晤士河、伦敦以及走上大陆的路。布林德利还画了一条从伯明翰起至沃尔弗汉普顿的运河线，这条线要穿过一个从那时起就成为全世界最活跃的冶金地区。

布林德利的事业正好发生在大工业的发展以前。他的后继者的事业则随着大工业的进展而进展，有时是大工业进展的结果，有时是它的原因。十八世纪最后几年中所制的地图，使我们有可能估量出这种大工程的规模。[137] 通航水路的增多，主要是在英格兰的中部和北部。在兰开夏，形成了一个真正的航路网：博尔顿运河、伯里运河以及经过普雷斯顿和兰开斯特两地的肯达尔运河。在兰开夏和约克郡之间，有三条大水路穿过彭奈恩山脉：一条从利兹至利物浦，中间经过艾尔河上游流域从西北向东南伸延的那块横断低地；另两条则使曼彻斯特同哈德斯菲尔德及哈利法克斯山谷连接起来：这三条水路都向洪伯河的大河口汇合。在伯明翰周围，有一个复杂的运河系统将其支河分布到各方面去，[138] 而向北则通连大干线运河，[139] 向南通连塞文河和泰晤士河。[140] 伦敦大市场，通过大联络运河而与北部各工业城市相通连，又通过泰晤士河至塞文河的运河而与大西洋相通连。在南威尔斯，从斯旺西和卡迪夫起有若干交通线通达内地的制铁厂和煤矿，使人能够接近一些尚未开采的矿物财富。在苏格兰，从福思河至克莱德河的运河，始于1768年：在制作设计图的那些工程师中，有詹姆斯·瓦特，他同时正在进行其蒸气膨胀的研究。

这样，在几乎不到三十年的时间内，整个大不列颠的地面上都开出了四通八达的航路。那时有一种一致的行动，可与下一世纪西欧各国遍筑铁路的那种一致行动相比拟，唯规模不同而已。甚至有一个时候，运河像后来的铁路一样，发生了生产过剩的现象。在1793年左右，英国流行着真正的运河热：各方面出现了许许多多的计划；当中也发生过投机事情，这些草率的企业中不止一个是因破产而告终的。[141] 但是，这只是产业革命的后果之一，并且是最短暂的后果之一，是经济现象领域中十分常见的反响之一，因为在经济现象中，一切都是动和反动。

如此变革的重要性，自始即为那些利害有关的人所知道。变革完全归功于他们的倡导；变革也是由他们负担费用和冒险完成的。国王和议会的作用仅限于派人调查和予以批准。有时是某些私人为了自己的商业利益或工业利益而由个人承办并亲自指导工程。有时则是专为创设并经营新路线而组成股份公司。[142] 在这两种情况下，总同是那些人在领导运动、筹集资本，为了使舆论支持他们，不惜花费自己的时间和金钱，他们的参与是很有意义的事。首先是些大贵族，英格兰

的贵族遵循其同辈之一所作出的榜样。布里奇沃特公爵虽然起初碰到各种困难，虽然人们曾认为他有时候会被其企业弄得破产，但他不久就碰到一些仿效者和竞争者。布林德利在1766年研究大干线运河的路线是根据安森勋爵和斯塔福德侯爵的请求。[143] 赞成这个计划的最初会议之一是由高尔勋爵主持的，而格雷勋爵在会上也发了言。此外，我们看到斯塔姆福德勋爵和莫伊拉勋爵同温特沃思子爵一道在议会里支持一件特许开凿运河的请求。[144] 他们是大地主，所以对于创设新的运输方法很感兴趣，因为这种运输方法会大大地增加他们矿山、采石场、森林的收入。他们对这一点了解得非常好。正如懂得利用政治革命一样，英国贵族也懂得利用经济革命。

另一阶级的人，在此时机中则表现出非凡的才智和积极性，这就是新生的工业巨头阶级，即不久就要与旧贵族阶级抗衡的另一贵族阶级的最初代表人物。在使用机器以前，在工厂制度以前，他们好像预感到经济事变会使他们发财似的，他们就预先准备着大工业的商业设备。陶器制造家韦奇伍德及其朋友和合伙人托马斯·本特利，以不倦的热情来关心默西河通至特伦特河的运河，因为这条运河要经过陶器出产地，从而可使科尼什的瓷土廉价运到那里。韦奇伍德是最初的出资人之一，并担任会计的职务；[145] 本特利写了一本论《内河航行的利益，附有开辟一条从利物浦港通至赫尔港的运河计划》的小册子。[146] 要战胜联合起来反对这一计划的各种反对势力是很难的：例如陆路运输业者和客栈老板反对，因为他们害怕商业会不通过公路；又如若干地主的反对，因为他们拒绝出卖运河必经的土地；最后，还有为了某地区或某城市的利益而主张修改路线的反计划。[147] 韦奇伍德不得不领导一场真正的战役。[148] 他陪同布林德利工程师到伦敦去以便在负责初步调查的议会委员会上作证：在布林德利说明其计划时，韦奇伍德指出这个计划的功用，向委员会证明，不仅斯塔福德郡的陶器工业就连沃尔维克郡的冶金工业也需要这条运河，而且，假如没有运输手段，这些工业就注定要委靡不振。[149] 在1766年7月26日工程终于开始时，人们把动土的光荣留给韦奇伍德。他几乎立即就在运河线上买了地段来建筑其伊特鲁里亚大工厂。[150]

韦奇伍德以及那些支援他的人，如伯明翰的塞缪尔·加贝特、詹姆斯·瓦特的未来合伙人马修·博尔顿，都曾十分明智地预见到航路的扩

张对于他们工业发展的作用。一直是那么狭窄和那么割裂的那些国内市场，终于就要毫无阻碍地彼此通连起来了。在十八世纪末，人们看到在那些大运河上，如特伦特河至默西河的那条运河上，有来自各郡的各种产品在流通着，例如：柴郡的盐、东英吉利的谷类、斯塔福德郡的陶器、威根和纽卡斯尔的煤、塞文河上游的生铁、沃尔弗汉普顿和伯明翰的熟铁和熟铜。在运输商品中占最前列的是煤。到处都有连接着主要路线的支河直达矿山的中心，[151] 因而有着双重的便利：生产者则能着手新矿床的开采；消费者则因为煤价低廉而可以把煤用于新的用途。

国外市场似乎更接近了。输出与输入货物的流通，不再那么困难地穿过国境，而是大量地往来着。工业中心从此以后能为其日益增加的人口大量地获得所需要的食物。利物浦通过默西运河把小麦供给曼彻斯特，因此，曼彻斯特再也不会像前不久那样有缺粮的危险。[152] 制造品则可免去中间人的盘剥而从制造地发送到极远的目的地。一位旅行家写道："直至本世纪中叶止，伯明翰没有一个商人同外国人有直接联系。伦敦商人用伯明翰制造的货物做转口交易。现在，俄罗斯商人或西班牙商人则直接从伯明翰运去他们所需的各种东西。那些要用金属的制造业，因为需用大量的燃料或者粗笨沉重的材料，所以比其他各种制造业更需要通航河流或运河。可是，伯明翰从1768年起就通过它的运河而很方便地将其种种产品运到海上。"[153]

1776年，亚当·斯密写道："由于水运的方便，对各种工业就开辟了一个比单靠陆运所能开辟的更为广大的市场，所以各种工业都在海滨和通航河流沿岸开始专业的进一步划分和得到改进。"[154] 亚当·斯密所想到的，与其说是工业在他那时代和在他眼前所经受的变革，不如说是工业的开端。然而，他在这些变革中也许找到了证实他的原理的东西。因为在技术领域和经济领域中最具有决定性的进步，正是沿着这些新航路并且由于商业活动之成为可能才会得到实现；也正是在这些航路网密集的几个地区，由于地理位置或者由于当地业已开出来的资源而注定成为特权中心的周围，近代工业的大都市才会增大起来。

今天，内河航行在英国只有很小的重要性。铁路已经同它进行着几乎致命的竞争，其程度比在其他国家中更加厉害。[155] 铁路在最近

的八十年（作者写于1927年）已经决定了商业生活的巨大趋势，它的支路将商业生活扩张到边沿地区，铁路决定了商业生活聚散的那些会合处。但是，如果人们把这两种交通网比较一下，就会看到水路网尽管已经萎缩和不充分，但它已指出了陆路网的主要路线。铁路路线往往只是重复运河路线。如果我们想到铁路今天对工业发展所起的影响，那么，我们就应想到运河所起的巨大作用，以前，许多世纪经济是处于分散状态的。

(八)

商业扩张的后果。分工是随着市场的大小而变化的。《论东印度贸易》（1701年）一书预见到机械装置的来临。商人阶级的致富：这个阶级的社会地位。

我们刚刚引用过亚当·斯密的论述。大家知道他的航路影响论是与一个更普遍的理论，更正确地说是与一个规律有密切关系，他用下面一句话来说明这个规律：分工是由市场的大小决定的。[156] 无论人们考虑到最原始状态中的生产和交换也好，或者考虑到最先进的和最复杂的文明环境也好，这个规律都会同样得到证实的。在发展的一端，是那些在村落小作坊中同时兼做几种手艺的工匠；在另一端，则是些极端专业化的大工厂，它们只有在利用最远国度中的原料以及将其产品输出到全世界的条件下才能生存下去。亚当·斯密对于从此原理派生出来的后果，并未作出十分深入的研究。他仅满意于研究少数的简单事实，这些事实已足以成为支持其理论的例证。[157]

在他以前很久，有一位未署名的著者[158] 用不大概括的言辞和不大简洁的笔法，但非常确切地说明了这个相同的规律。《论东印度贸易》一书，出版于1701年。它同古典时代以前的大多数经济著作一样，也是一本适应时宜的著述。关于某些外国产品的输入，尤其是印度织造的丝织品和棉织品的输入，曾经引起过激烈的论战。像人们所知道的那样，毛纺工业特别依恋其专利权，埋怨这种外国的竞争，不顾公众的习惯和嗜好，竟顺利地获得了一些禁止输入的措施。《论东印度贸易》的著者，站在纯理论的立场上，企图论证印度产品的输入

不仅对于消费者有好处，而且还有利于民族工业本身。把劳动用来生产一些可以用廉价向外国购买的东西，岂不浪费劳动吗？如果人们把劳动节省下来，那就有可能创设新工业，或者在旧工业中更明智地安排职能分配，在必要时则以改良设备来补充。

“但愿人们切勿将其视为一种谬论：同印度贸易的结果可能是用较少的劳动来制造商品，而且，即使工资不减少，价格也会普遍降低。因为，如果能以较少的劳动制造出商品，那么，商品的价格就自然会更低……。例如，当一只船配备着许多船员时，费用就非常之高。假定人们把船桅和帆减少了，只让三分之二的船员上船，速度几乎仍是一样的，这样，这只船就会以较少的费用来航行，船员的工资却并不会因此而降低。同样，在英国任何一种工业中，价格都是与工人人数及其劳动时间成比例的：假如，同样数量的工作，由于机器的发明，或者由于了解得更好的和更合乎规律的劳动安排而由三分之二的人数来完成或者在三分之二的时间内完成，那么，劳动就会较少，价格也会较低，即使工人的工资仍是以前的比率。”[159]

这种“更好的和更合乎规律的劳动安排”或者这些“机器的发明”怎样能从印度产品的输入中产生出来呢，这对那些最初阅读这本走在其时代前面的著作的人来说，似乎是非常模糊的。因此，著者赶忙发挥并解释其自己的见解：“东印度贸易很可能提供机会来把更大的技巧、更多的条理和规律性带到我们英国工业中来。因为它会消灭那些最无用的和最无利可图的工业。那些受雇于此类工业中的人们将寻求其能够找到的其他最简单和最容易的职业。或者，他们将专从事于比较复杂工业中的某些局部的特殊工作。因为最简单的工作是可以很快学会的，同时也是工人做得最好和最快的工作。这样，东印度贸易将有下述的结果：人们将把构成最困难工作的不同操作交给几个熟练工人去做，而不把过多的操作委之于一个人的技巧去完成。我所谓把更好的和更合乎规律的安排带到我们英国工业中来的意思、就是如此。”[160]

最后，劳动的专业化一经推进到最大限度，逻辑上必然会导致使用人为的生产资料：“那些代替人类劳动的工具和机器，提供我们使用较少工人来制造的方法，从而也是更加廉价的制造方法，但工资并不会减少。东印度贸易可使我们获得比在英国使用更少劳动和更低价钱所生产出来的货物。可能的结果将是发明一些能够节省劳动的工具或机器。这些旨在减少劳动而增加产品的发明，便因需要和竞争而一个

跟着一个出现：每个人都必须为自己的利益而发明或者必须懂得改良一种已经做出的发明。如果我的邻人能以少量劳动生产出许多东西从而能够廉价出售其产品，那么，我就必须找到同他一样廉价出售产品的办法。这样，任何方法、工具或机器，由于能以比以前少的劳动和费用来完成某一工作，就都会引起一种竞争和需要。如果有人不能利用这种方法或者这种机器，他就会希望找到某种类似的东西，以期保持均衡，不使任何人能比其邻人更廉价地出售产品。因此，东印度贸易在把一些较我们的制造品更低廉的制造品带给我们的时候，其结果很可能是迫使我们发明一些方法和机器来使我们有可能以较少的劳动和费用来生产，从而也就降低制造品的价格。”[161] 这样，我们的这位著者在七十余年前就预见到机械装置的产生是商业扩张的不可避免的结果。

英国商业的扩张，老早还有另一个同样重要的后果。它把一些新的成分带到社会中来，更正确地说，它把社会等级中的某种东西改变了。长期以来就有大商人和大金融业者，但是他们的财富和他们的社会地位却是完全个人性质的：他们没有构成为一个集团，没有形成一个次于贵族而几乎与绅士同等的、有势力的重要阶级。我们已经看到这一阶级出现于1688年。笛福早于十八世纪初就写道：“在英国，商业虽然同绅士地位绝不相容，但却创造了绅士。在一两代以后，商人的儿子，不然，至少是他们的孙子，变成为一些和悠久世家出生的人们同样好的议员、政治家、枢密院顾问、法官、主教以及各等级的上流人士。”[162] 巴林顿子爵是一位名叫舒特的麻布商的儿子；[163] 格兰维尔勋爵、康韦勋爵和罗伯特·沃波尔大臣本人都绝不是不屑与商人女儿结婚。[164] 伏尔泰在寓居英国时，惊奇地看到旧贵族不仅同商人阶级混在一起，而且还参加他们的事业。“一个英国贵族的小儿子绝不轻视贸易。内阁大臣汤森勋爵有个兄弟甘愿在伦敦商业区做商人。在牛津勋爵统治英格兰的时期，他的小弟弟则在阿勒颇做代理商，并且不愿回来而死在那里。”因此，他们不仅自己发了财，而且还使国家致富了：“伦敦在城市的面积上和公民的人数上都胜过巴黎，英国人能把两百艘兵船出动海上并能收买盟国国王……，完全是因为英国人变成了商人之故。这一切使英国商人具有正当的骄傲，并使之自比于罗马公民，并不是没有一些理由的。”[165]

当血统贵族力求通过商业致富时，商业贵族则想获得权力和威望；在一个保有不可磨灭的封建制度印记的国家中，领有地产就拥有这种权力和威望。[166] 那些新兴起来的家族同那些要保存自己地位的家族一样，都考虑同一件事：建立或扩大地产。为此，一部分土地就必须转手。与经济革命同时，深刻的社会变化也在准备中。

第三章 土地所有权的改变

是否需要提醒一下，英国是个大土地所有制和大农庄的典型国家呢？只要走过英国的乡村，就足以在这里屡经描述的景色中辨认出某些特有的情况。在那里，人们看不到法国田间的那种各色各样的方格子分成小块地段耕作的显著标记。除在东部诸郡以外，几乎看不到有耕地：英国的estate（地产）同古代罗马的latifundium（大地产）是一样的。用活荆棘篱分隔开来的大牧场的青草，伸延到很远的地方。住所和农家稀稀落落，村庄很稀少：举目四望，有时会看不到一个钟塔。

（一）

自耕农的消失，实际从何时开始？

然而，直至一个比较晚近的时期以前，英国还有一个人数众多的小土地所有者和习惯上的佃农（customary tenants）所组成的阶级，佃农之依附于土地几乎好像土地完全属他所有一样。他们是yeomanry（自耕农），后来几乎完全消失了，这在十九世纪曾成为一种令人痛惜的事。斯图亚特·穆勒怀着崇敬的心情谈到这些勤劳而独立的农民，“当他们存在的时候被人夸为英国的光荣，自他们消失以后又深深地使人惋惜。”[1] 麦考利说道：他们是“一个又刚毅又诚实的人种。”[2] 沃兹沃思在描写湖泊区时，曾用下列言辞称赞其往日的居民：“六十年前，直到这些溪谷的尽头，还能看到一个由农人和牧人所组成的完善共和国。农夫仅为养活其家人以及在必要时为了帮助邻人才用犁。每家有两三头母牛供应牛奶和干酪……。那里既没有高级绅士，也没有骑士或乡绅，但是，在这些谦逊的山民中，许多人都知道他们所走过的和所耕种的土地，五百多年来都是他们同姓人与同族人所有的。”[3]

自耕农主要是土地自由持有人，他们生活在他们所拥有的土地上并亲自经营它。但是，自耕农这个名称也适用于那些已数代耕种同一块土地的世代土地持有人，在某些地区中，甚至还适用于终身租地人。[4] 此外，还有大自耕农和小自耕农之分：一般说来，当人们谈到自耕农及其消失时，主要是指后一类而言，即指每年收入不超过当时的三十镑或四十镑的那种人，他们相当于英伦海峡那边的自耕农。[5] 在自耕农之上有squire（乡绅），在自耕农之下则有佃农。乡绅即使贫穷，也有高一等的派头：他可以充任保安审判官职务，做民兵中的军官，而且，如果他有几条猎犬，他就称之为一队猎犬。[6] 佃农即使富裕，也不是其所占有的土地的主人，并且不能忘记他的劳作得益不只属于他个人。使自耕农特出的东西就是他的独立性。他的坚强的性格以及他在昔日英国史上所起的作用，主要是从这种独立性产生的。在中世纪时，那种步兵劲旅，即在克雷西、波蒂埃、阿甘库尔诸役中决胜的那些枪矛兵和弓箭手，都是在自耕农中招募得来的。后来，自耕农变为新教徒和清教徒，成为英国宗教改革上最坚实的支柱，并在腓尔法克斯和克伦威尔的军队中作过战。

在十七世纪末，他们的重要性可能已经有点减少了。[7] 然而，在1688年的革命以后，他们仍然成为一个人数众多的阶级。[8] 根据当时近似的统计，他们为数不少于十六万人，加上他们的家属，占王国总人口的六分之一左右。[9] 他们的收入额是四十镑至三百镑不等；他们中的大多数人的收入，几乎不超过六十至八十镑。[10] 这便足以保证他们几乎全体都有一种比较宽裕的生活。这种收入不一定是从农业一项得来的。小自耕农往往还加上一点工业劳动，如妻子和儿女梳、纺羊毛。[11] 这就是他和那注定要同时消失的独立小制造者的共同特点。二者都属于那种建立在小农业生产和小工业生产的并存和密切结合之上的同一社会制度。

自耕农是在什么时期消失的呢？这个问题把我们卷入到烦难的争论之中，而且似乎还未得到定论。[12] 在十八世纪的最后几年中，有些人已把自耕农当作灭绝的种类来谈论，“从1750年起即已几乎消灭，而且正在渐渐被人遗忘。”[13] 这显然是夸大了，除非他们的消灭是十分突然的，他们才会在1750年不存在。可是，早在1732年，一本论圈地法的小册子的著者就惋惜着许多小土地所有者的土地受到掠夺；罗

杰·诺思于1753年在土地册上发现有许多小地产被大地产所吞没的迹象。[14] 阿巴思诺特虽然是大农耕作的坚决拥护者，但在1773年也叹惜自耕农的衰落："我对那些被人称为自耕农的这一种人的丧失，感到真诚的惋惜。民族独立自主权的保持，确实要归功于他们。可是他们的土地今天却落入大垄断主的手中了。"[15] 尽管W．马歇尔在1788年提到在约克郡的皮克林溪谷中，有"三百个经营小农场的自耕农，其中大多数都是几代土地持有人留传给其直系亲属的。"[16] 但这可说是一件值得注意的稀有的事实。托因比即使不像卡尔·马克思那样过于轻易地认为，自耕农在十八世纪中叶业已消灭，[17] 但他至少也根据当时的如上证据而认为可以断定自耕农的衰落在1770年左右已经很显著，在对法大战开始时已经相当接近尾声。

人们已经正当地指出，关于自耕农消失的报道，在当时有关农业变革的大量文献中所占的篇幅不多。[18] 肯定在十八世纪末还有自耕农的存在，而且，在1785年以后，一连多年都有利于农业，自耕农阶级与其说是在减少倒不如说是在增多了。[19] 但是，人们似乎未必足够地考虑到上面所指出的大、小自耕农之间的差别：大自耕农经营的农场，其纯收入可能高达四百镑乃至六百镑；而小土地自由持有人和世代土地持有人则因收入微薄而更受到经济变化的摆布。那些表明十八世纪末小地产被邻近大地产所吞并或者被卖给城市里的买主的证据，都适用于小土地自由持有人和世代土地持有人。[20] 于是小土地所有者，有的变为佃农，[21] 有的变为农工，而最有冒险心的则远离那块养活其家族几百年的土地而去寻找出路。

这种衰落并不是到处都一样的。在某些郡里，自耕农很快地消失了，可是在另一些郡里则仍保持原状。英国农业在拿破仑战争时期中人为的繁荣，使他们具有一种回春的景象。[22] 但是，跟着在缔结和约之后所发生的危机，给他们一个打击，他们因而再也没有可能复兴起来。1833年关于农业状况的议会报告，作出了他们几乎在全国都已灭绝的证明书。[23] 坎伯兰郡的山区，有一时候还保存了最后那些自耕农。斯图亚特·穆勒在1846年写道："英国有一部分地方，可惜是很小的一部分地方还有为数众多的自耕农。我想谈谈坎伯兰郡和威斯特摩兰德郡的statesmen（英国北部的自耕农）。他们中大多数人，即使不是全体，的确必须缴付某些习惯上的贡赋，但是这些固定的贡赋并

不比土地税更有害于他们的地主身份。在那些熟悉这个地区的人中，只有一种申说这种所有制的优越结果的论调。”[24] 这不过是经济学家因好奇而记载下来的一个残余，亦即已成往事，而且已被人遗忘的最后遗迹。[25]

（二）

十八世纪的圈地条例。——敞田。土地分成小块。它的起源问题。

假使自耕农的衰落在十八世纪末以前还未开始，那么，人们就可以相当真切地将其消失视为产业革命的结果之一。家庭工业的衰败难道没有剥夺农村阶级的谋生手段之一吗？这当然是一个原因。但这是一个晚因，其作用仅在自耕农已经衰退的时候才能显露出来。当大工业及其后果给予他们最后一击时，人们就指出他们的人数在减少了。可是，自耕农并非独自消灭的。他们的命运只是英国农村各阶级都参加表演的那个更大的戏剧中的一段插曲而已。

如果我们在英国法令汇编中翻阅一个约有一百二十年的时期，即从威廉三世逝世时起至乔治四世即位时止的这段时期，我们就会看到一个老是相同的标题。这个标题，无论是在有关公共利益的法令集中或有关个人利益的法令集中，都随着我们向前翻阅而越来越经常地出现在眼前，这个标题如下：“规定位于……教区中的敞田和公田、草地和牧场以及公有和荒芜土地的分割、分配和围圈的条例”，其中省略号便是某某地方的名称。一开始就写有这种句子的议会法令，数以千百计。[26] 这种法令在数字上的进展是非常显著的：在女王安统治的十二个年头里，这类法令只有三个；[27] 从1714至1720年，几乎每年都有一个。直至十八世纪中叶，进展虽然突出，但还很慢：1720至1730年间，这类法令共有三十三个，1730至1740年有三十五个，1740至1750年有三十八个。从1750至1760年却有一百五十六个，1760至1770年有四百二十四个，1770至1780年有六百四十二个。1780至1790年（这正是大工业最初发达的年份），这类法令的数目回降到二

百八十七个。但从1790至1800年则回升到五百零六个。1800至1810年这一时期则提供一个更高的总数，大大地超过以前的一切数字：在这十年中，议会通过那些旨在“分割、分配和围圈”的法令，不少于九百零六个。

十八世纪圈地条例所支配的土地面积是很大的。土地之所以未在全国各地受到同样的分配，是因为在某些整个地区中从上世纪末起已经无地可圈了。而在另一些地方，圈地是不经过议院程序进行的，而是通过协商收买或在租期届满时合并农庄而完成的。[28] 圈地所标志的改变是一件普遍的事，因而只能通过一般的原因来解释。

首先，有一个先决的问题：这样规定要分割和分配的土地是些什么样的土地呢？这些土地并不属于一个类型。条例用几个易于混淆但不相同的名词来称谓这些土地：一方面，敞田（open fields）和公田（common fields）这两个名词似乎经常联结在一起，且完全是同义词；另一方面，公地（common lands）、公用荒地（common wastes）和公用牧场（common pastures）这三个名词构成十分不同的一类，而且从未被用来代替前一类，尽管它们的亲属关系很明显。但是，这些名词都是土地法上的通用词汇，要确定它们的正确意义是极其容易的。

《论围圈公田时确定业主各自特定部分的性质与方法》一书的著者提出下述的定义：“敞田或公田就是几个所有主的土地混杂地分散开来的大片土地。”[29] “公田”这一用语有引起混淆的弊病：它会引起共产主义的想法。我们刚才所提到的那个定义明确地排除了这种想法：因为它向我们说明，“敞田”——宁可使用这个不暧昧的用语——是掌握在几个都拥有个别契据的所有者手中；其中有一些是以土地自由所有人的资格占有土地的，另一些则是以世代土地持有人的资格、通过永久租赁的办法而占有土地的。[30] 他们的土地并不混成为一个不可分的整体：这些土地仅仅“混杂地散布着”，亦即是说，细分为许多的小块、彼此混杂交错在一起。事实上，这便是所谓“敞田制”的最明显的特点。

让我们来看看十八世纪中叶一个英国教区的地籍图。这些图中之一曾被人印行过：这就是伦敦北面哈福德郡中希钦镇区（township）

的地籍图。[31] 它的形状很像蛛网，似一些复杂的线条分散并交织在一起。这些线条把地面划成明显长方形的、彼此几乎相等的界线。假使我们在地图上用不同的记号，例如用颜色来标明那些属于同一地产的不同部分的小长方形，那么，我们就会得到一个由分散的片段所构成的支离破碎的、奇怪的图形。1750年有一个名叫威廉·卢卡斯的人的地产，是由四十七块分散在镇区各地的地段所组成的。[32] 因为这些分隔的部分甚至并不组成为一个几乎不确定的整体：相反地，人们似乎特意把它们几乎均等地分布在这整个地区里。——实际上，这些长方形地面的每一个都是以一条长而窄的带形地形式呈现出来的，而每条带形地又是被一条细长的浅草同相邻的带形地隔开的。它的平均大小是四十竿长，四竿宽，——约合二百公尺长、二十公尺宽。这正是英国地积尺度的面积——英亩。这种带形地往往分为两个长约二十竿的相等部分：这样构成的地段就叫做oxgang[33]；这种地段伸延的方向正和犁路方向一致，在每一尽头处均留有一块转回犁头的地方。这种奇特的分法在某些地方还留下一些稀奇的遗迹：在丘陵上，那些小块的带形地总是按照斜坡的方向垂直地排列着的，以免泥土在每次犁耕之后滑走；这些小块的带形地在渐渐平坦之后，终于在丘陵的腰部形成为一层层的狭窄的台地，即真正的梯层；梯层一经形成便永远地保存下去。沿着奇尔特恩山丘和苏塞克斯当斯的丘原，像在法国北部许多地方那样，人们都可见到这种台地。[34]

这样划分土地的制度，虽然看来十分奇特，但在大不列颠——也和全欧洲差不多——仍然是十分普遍的。人们可以说，“旅行家在从安达卢西亚至西伯利亚的路途上……在罗瓦尔河的两岸和在莫斯科平原上，都碰到它。”[35] 在英国，十六世纪以前，几乎到处都实行这种制度；在十八世纪初，它仍盛行于大多数的郡中；在1794年，这种制度尽管逐渐削弱和动摇，但在总数八千五百个教区中仍有四千五百个保存着它。[36] 它的广泛扩张，使得它的起源问题就具有更加明显的重要性。问题的解答，虽然屡经探求，但似乎总是处在未定的状态。这种把土地分成小块，其大小和形状即使不是同一的，至少也接近于一种不变的类型；这种地产的分散，没有一块有两三英亩以上连在一起的；这一切可能是纯粹偶然的结果吗？人们甚至认为这种制度是原始分配土地的结果。起初，各份额的大小可能是均等的；而且，为使均等成为现实，各人在分配时所获得的就可能不是一块地段而是许多块不同的地段，其价值是随土壤的质量、形势、方位、高度而变异的。

[37] 某些事实使人认为，为了保持各份额的均等，曾举行过定期再分配：例如就某些牧地来说，各份地段每年抽签一次；就别的牧地来说，各份地段则是按照预先规定的轮流办法来互换的；耕地有时也这样地再分配，但十分少见。[38] 大家知道，这一整个的假设，不仅在英国而且还在德国和法国已经成为热烈争论的对象。[39] 这种均等制度实际上是否存在过呢？在什么时期存在的呢？它起于何时呢？它源出于撒克逊还是大不列颠、日耳曼还是凯尔特呢？[40] 它起初是村落制度还是部落制度呢？这许多问题直至现在几乎仍无法解决，而且，其中大部分甚至不应该提出来，如果原始共同体，像富斯特尔·德·库兰热所主张的那样，只是无稽之谈。

不管怎样，在十八世纪中，这种不可靠的分配遗迹即使仍然存在，但这种遗迹也在日渐消失之中。组成一个地产的那些小块地段，除了我们刚才所提到的那些例外情形，总是一样的。这些小块地段，除去像所有的个人财产那样通过买卖或继承外，是绝不会转手的。买卖和继承等机会有时使这些小块地段积累起来，有时又使它们分散开来，因而使得所有主之间的各种实际的或想象的均等老早就不存在了。在一个分为六十小块而其总面积有三十或四十英亩大的围地（yardland）[41] 的旁边，另一个围地整个儿是由一个只有半英亩大的住宅基地构成，住宅也建筑在那里。[42] 被人几乎完全保存下来的东西，就是那与敞田土地制度有密切关系的耕作制度；这种土地制度的改变必然要引起这种耕作制度的消失。

（三）

敞田制。个人所有权与共同耕作。

让我们试把依靠从前敞田为生的农人同今天的英国农人比较一下吧。今天的农人好好地住在自己的篱笆内的家里，在自己的单独一块田地上，爱怎么干就怎么干。他按照自己的意愿耕种它，或任它荒休，或种小麦或种苜蓿。他在自己能力所允许的范围内，使用他认为最好的工具和办法。至于耕种或收获，他自行选择时间而无须顾虑邻

人所做的事。相反地，从前的农人同其周围的人都如此密切地联结着，所以，如果没有他们的协助或未得到他们的同意就不能干任何事情。他的土地同他们的土地那样错杂地混在一起，以致需要农人的长期习惯和可靠的记忆才能一眼就认出这是谁家的土地。若不考虑相邻土地的做法，他怎能按照自己的方法去耕种他那五六十亩土地呢？仅止巡视一下自己的地产——尽管它不大——要花费多少时间啊！况且每块土地都是插在他人的土地中间，这种位置就产生大量的、多少是要费钱而令人为难的地役或义务：不可能设围篱，必须在适于耕作的土地上作出许多从教区的这一头通到那一头的小路。如果每个业主都要独立地行动，那么，这种不方便的错综就会恶化为完全的混乱。这种极端的分成小块的情况就会产生不合理的后果：唯一可能的耕作方式就是按照共同规则的耕作。

一个教区中所有可耕的土地，通常分为三组田，[43] 在这些田里，按照一种非常古老而又相当粗糙的轮种法来轮流耕种。第一组田种小麦或大麦；第二组种燕麦、豌豆或芸豆；第三组则休耕。在每一季节的再开始时，那块休息了一年的田地又种上庄稼；曾经生产过一次庄稼的田又准备着种上第二次，但作物与前一次有所不同；而那块连续两年耕种过的田则轮休。施肥、犁田、播种，都是在为着整个教区而规定的时期进行的。长期以来，耕作都是共同进行的，土地所有人都同意按照自己的能力来提供肥料、种子、犁和挽畜。但是这种办法，从十六世纪以来已被逐渐抛弃[44]，到十八世纪时，在大多数地区中已不存在了。即使在这种办法还继续存在的地方，农人的个人权利也并不因此而被忽视：各块地段彼此都被一些狭窄的、不耕种的地带所隔开，所以它们仍然分得十分清楚。到了收获时期，各块地段的出产都毫无争执地归其法定的业主所有。这就又一次说明了敞田制不是共产主义。

在收获期至播种期之间，田里只有未被镰刀割掉的残梗或剩穗。或者还有少许长在田边上的青草，这时，保持各人的专有权就成为没有必要了。正是这时，敞田才比任何时候都更加具有集体所有的外貌。它已成为放牧地，所有的业主都毫无区别地将其猪、羊和鹅放到那里去。草地的情形与此相同，它通常是位于低洼的水边，不被认为是真正敞田的一部分：一当干草晒成以后，它就成为大牲畜用的共同牧场。[45] 这样，在一年之中好几个月里——从七月底至圣烛节（2月2

日——译者）止——土地就处在共有的状态。没有常设的围垣，便使得这种定期的共有状态成为不可避免的事。现在，我们懂得“敞田”这一用语的完整意义了；这就是敞着的、没有围垣的田，它和那种圈起来而能自主的地产是相对立的，宛如若干分立国的联邦同统一的君主国相对立一样。正如联邦宪法使各地的小自主国继续存在下去那样，敞田制也同样长期保存着小土地所有权。在敞田制消失的地方，人们就看到业主的数目较少，而业主的地产则较大。[46] 因此，凡有助于保全或破坏敞田制的东西都同时关系到小业主，亦即自耕农的命运，而他们的消失和旧土地制度的消失正是同时发生的。

（四）

公地。居民在这种集体所有权上的权利；权利的种种形式；权利的分配不均。——但习惯将其利益推广到非业主的身上。由于宽容而在公地上安家的雇农。

每一教区里都有一些终年处于休闲季节状态中的那样的敞地。人们称这种土地为公地或荒地：法语communaux（公有土地）很可说明这两个同义词。在这种情况下我们所面临的是一种实际上经常是集体的公共的所有物，它与昔日法国的那么多的市镇地产相类似。老实讲，这些土地之所以没有主人，是因为人们把它们看作是没有价值的缘故。它们处在未开垦的状态，正如“荒地”一词所说明的那样。在长满荆棘的荒野里，乱七八糟地生长着杂草、灌木和金雀花，充满芦苇的沼泽，松软的泥炭地，偶尔在沙石上生长着树木，这些就是组成英国大部分“公地”的地方。[47] 今天，这些长期被人轻视的土地，许多已被人们卓有成效地开拓和耕种了。但是，大家所知道集约耕作还是新近实施的。在好多世纪中，人们只满意于耕种那些最肥沃的土地，因其易于获得出产，以保障他们的劳动得到直接而满意的报酬。

尽管认为公有土地的价值很少，尽管传统的忽视使其处于自然的状态，但它的用途使农民获得不止一项的好处。首先，他们可以在那儿放养牲畜，尤其是羊，因为羊在硗瘠土地上也会找到食物，这就是公有土地上放牧权或放羊权。如果那里长有树木，他们便可砍伐木料

来修理房屋的屋架或建造一个栅栏，这便成为所谓砍伐树木权。[48] 如果有一个池塘或者公地上有一水流经过，村人就可在那里捕鱼，这就是捕鱼权。在那些还占据着英国各郡很大地面的沼泽地里，他们可以自给泥煤，这就是来泥煤权。[49] 更有一项好处，就是某些权利并不专门限于公地，有时也可以扩张到教区的其他地方。[50]

是否一切居民都有这些权利呢？人们在这些权利中是否发现有某种类似原始平等的东西呢？——首先，公地在严格意义上讲并不是无主的土地，原则上，它属领主所有，即属于对教区整个土地拥有权利的领主所有的。人们有时把它称为领主的荒地。事实上，这种公有权是毫无专有性的：领主允许土地自由持有人享用这些所谓公地的土地，正如在那些构成敞田的土地上领主已几乎将其一部分领地权让给他们一样。但是，公地的情形，同敞田是一样的：因为敞田在收获以后，并不是所有居民都能将自己的畜群放牧在收获过的田地上，而仅仅是那些在教区内拥有一块或几块土地的人才可以如此。他们在共同耕种土地以后，便将其当作公有牧场来共同利用，这是把他们团结起来的习惯结合或谅解的自然结果。公地也受相同制度的支配，它并不是所有村民所公有的，而只是所有业主所公有的。虽然它有公有的外貌，但并不是使用不受任何限制的自由土地，各人是依据确定的权利并按照这些权利的多少才得参加进来。

我们业已看到个人对公地的权利是根据人们所能获得的利益种类来划分的。这些权利也可根据其渊源以及渊源对其所加的限制来分类。这些权利往往是在习惯上附着在位于采邑、教区或镇区范围内的土地占有上的（common appendant = 附属公地）。这是最通常的情形，最足以说明公地的经常制度与敞田的定期制度之间的相似处。有时，这些权利被视为起初是由领主的赠与证书所创立的，因而是附着在人身上的而不是附着在土地上的（common appurtenant = 隶属公地）。有时，这是与所有权的任何条件都无关的独立公地（common in gross）。最后这些权利可以从相邻教区居民间的协议、从界限不明的分界地的共役地产生出来（common because of vicinage = 因相邻而产生的公地）。[51] 所有这些区别使得公地的使用成为一种真正的所有权，但这种所有权不但不是各业主之间平均分配的，反而确认他们之间的不平等。

事实上，一个人能把无限头数的家畜放在公有的牧场上是很少的。通常，这是留给领主的，即留给共有土地的名义所有人的一种特权。[52] 一般而论，每一业主只有放牧一定数目动物的权利。[53] 这个数目是同他的土地大小成比例的：他在敞田拥有地块愈多，他就能在公地上放牧愈多的牛羊。[54] 因此，这种所谓公地的利用权，不仅不是大家都有的，而且是按照各人已经拥有的土地的比例来享有的。这是添加在财富上的补充财富。人们看到，任何东西都与理想的平等毫无关系；平等的模型不应在研究得不清楚或了解得不透彻的过去中去寻找，而应在合理的推论中去寻求，因为合理的推论由于经验的帮助而能为未来做好准备。

不管英国公地制度怎样不平等，但它对穷人却提供了一些实在的好处。除去按照地产面积或价值的比例权利以外，有时还有其他对教区所有居民都是一样的权利。在某些区里，凡拥有一所住宅的家庭都可在公地上放牧两三头动物：这对那些人——其整个财产只有一头母牛、几只家禽、一头到冬天来临时就要宰杀的猪——来说是一种宝贵的权利。[55] 而且，在它未成为公认的权利时，习惯就加以补充，习惯比起法律总是更通融、往往更合乎人情的。一项旧有的宽容几乎允许全体英国农民都能利用公地，利用的程度有时是很大的。妇女可到那里去拾枯木以作燃料。[56] 在约克郡的某些地方，贫穷织工在漂洗或染色之后，便将其成批布帛摊在公地上。[57] 最后，棚舍、茅屋、简陋住屋也建在那里。这些荒地太不值钱，所以人们并不阻止少数穷人在那里安家和居住。那些用从公地上取来的轻便材料建成的小屋，虽非根据已有的权利，但是根据一种默许而建造的这类房屋为数倍增：雇农和擅自住在公地上的人[58] 为数很多，人们让他们在不属他们的地产上拿些东西，这对这些田间劳动者的艰苦和不稳定的生活会带来一点缓和。[59]

整个这一类居民就是这样生活在所有权的边缘。他们对公地的享用没有任何法定的权利。然而，公地的保存却与他们最有关系。如果不改变小业主的地位就不可能改变敞田的话，那么，不使这类农业工人的生存发生问题也就不可能改变公地。现在，我们就可以明白那在十八世纪中搅乱英国农村的土地变化的整个重要性了。

(五)

圈地：敞田的重新分配与公地的瓜分。十六和十七世纪的圈地史。

圈地就是用以实现这种改变的方法。这个词是意义深长的。这就是指这些未曾圈起来的敞田和公地变为圈起来的地产；这就是指把分散的地块合并起来并把共有的田地分为彼此完全独立的密集地产，其四周都围以连续不断的篱笆，而篱笆则是它们自主的保障和标记。

这个词和这桩事都不是新东西。成为许多研究和争论对象的十六世纪的圈地，[60]是大经济运动中偶发事件之一，这一运动已标志着近代的开端。动产的大量增加已对地产的状态起了反作用。宗教改革和教会财产还俗时，许多土地已经转手。大地主从中得到了好处。他们因获得这些地产而引起了欲望，想通过瓜分公地来发财。这种瓜分已在全英国开始了并且往往是用暴力实现的。[61]从这一世纪初起，人们到处都听到反对圈地以及圈地所造成的不公道和困苦等怨声。人们尤其痛惜圈地把耕地变为牧场的惯常后果。在许多教区中，因饲养家畜而放弃种植谷物，农家和茅屋已被拆毁或倾倒。传教师拉蒂默大声疾呼："在许多农民前不久所居住的地方，现在只有一个牧人和他的犬了。"[62]大法官托马斯·莫尔在写其《乌托邦》的奇妙计划时，就看到有羊吃人的掠夺和贫穷的地方。[63]

有人指出关于圈地的怨言是太夸大了；甚至有人认为可以断言圈地绝未引起小麦产地的消失。但是，这种提法是很可争论的，[64]即使我们想承认当时人的怨诉有点过火，但是存在着若干可供仔细研究的文件。这就是为了纠正弊害而颁布的立法文献。难道我们可以认为其中所指的弊害是出于想象的吗？早在1488年在亨利七世时，就有一项法令指出怀特岛的人口减少"是由于耕地变为牧场以及囤购农地所造成的"，这个法令把该岛的地产限制在以十个马克为最大收入的范围之内。[65]在这个法令之后，几乎马上就跟着有一项更加全面的法令，即有名的"防止破坏村庄法"。[66]它的前言中写道："国王看到某些不幸

的做法在一天天地增加着：人们听任房屋和村庄倾颓，或则有意将其拆毁，人们把一些自来就用于耕种的土地变为牧场，从而成为一切祸害根源和发端的懒惰就日益发展。因为在一些曾有两百人有合法工作并靠此为生的村庄里，现在只有两三个牧人有职业，其余的人都只好闲着。作为国家主要富源之一的农业正在萧条中：教堂破坏了，礼拜停止了，死者无人为其祈祷……。国家对外敌的防御也受到削弱并陷入瘫痪的状态。”这项法令规定，凡附属于二十英亩耕地的房屋必须保持完好，以供一家农人居住。但这项规定以及那些用来保证其实现的刑罚，产生的效果似乎很小：因为1515、1516、1533、1535、1552等年都颁布了类似的措施。人们有时规定修复那些已被抛弃了的茅屋，[67] 有时限制一个业主所养的羊的头数，[68] 有时对于任何新辟的牧场课以相当于其收入一半的租税。[69] 这些法令的层出不穷及其措施的变化复杂，其目的都是用以纠正同一弊害，这就是这些法令无能为力的最好的证据。[70]

在整个十六世纪中，这种运动都在继续着。分割敞田和霸占公地的结果是，到处形成大地产，到处扩大牧场。同时，许多中、小地主开始受到新时代的商业精神影响，觉得生产谷物不如生产羊毛有利。1549年，有几个郡都发生了一些因圈地而造成的暴动；三千五百个暴动者被打死，而他们的首领罗伯特·凯特则被绞死。[71] 约翰·黑尔斯正是在这个时期写道：“哎呀！这些圈地将会造成我们多大的损失啊！由于圈地，我们要为我们的农田付出比以往更重的地租，而且，我们还会再也找不到土地来耕种。一切都被用作牧场、用来养羊或养牛。在七年之内，我看到了我周围六英里内有十二套左右的犁被人弃置不用。以前四十多个人能够赖以为生的地方，现在只一个人和他的一名牧人就把它占为己有。造成我们不幸的东西就是这些羊。它们已把农业赶出这个地方，前不久农业还供给我们各种食物，可是现今只是羊、羊，还是羊。”[72]

在这个世纪的后半期，圈地的扩展似乎缓慢下来了。[73] 但它从未停止过，而且，人们在整个十七世纪中都能够看到它。[74] 1626年开始的疏干东部诸郡沼泽地带的工程所产生的土地，也随着被围圈了。[75] 在其他地方，耕地变为牧场在继续进行着，原由和从前是一样。卢普顿在1622年写道：“圈地使畜群肥，使穷人瘦。”枢密院在1620年和

1633年曾下令调查过圈地。关于这个问题的论战性的著述，也出版了不少，特别是在克伦威尔摄政时期。[76] 可是，必须注意，针对着那些类似十六世纪的怨言，有越来越多的在经济方面拥护圈地的论据，其中有些作家认为这“不仅是合法的，而且是值得赞颂的”。随着农业进步观念的日益明确时，随着最富裕的和最有知识的人希望开发利用其土地时，旧土地制度便越来越受到威胁：这就是十八世纪整个英国农村的历史。

（六）

农业改革。1730年以前的乡村状况。理论与实验：杰思罗·塔尔。贵族的作用：汤森勋爵。大农场主的第一代：霍尔克哈姆的科克；贝克韦尔；有系统的饲养家畜。A．扬与农业部。

正如人们想把自耕农的消失视为大工业的后果那样，同样有人也会通过工业的发展来解释农业改革。据他们说，这是消费上的需求给农业生产以决定性的刺激。工业中心的形成和城市人口的增加：就为农人开辟了新的市场，在这个市场上，需求总是日益增加着。田里的收获物不会走出邻村或邻镇以外的时代已成过去。在人口很多的城市里，在矿山、工厂和货物集散地的附近，大批工人需要乡村养活他们。农场也该变为工场，在这种工场里，食物是按照改良了的方法大量生产出来的。农业的进步，或者说农业适应工业社会的新需要（如果人们喜欢这样说的话），是从有机的必然性从互相依赖作用上所不可少的相互关系中产生出来的。[77] 这种解释，乍一看来是令人满意的；它能说明一种无可争论的普遍真理，而且毫无疑问，它对我们亲眼目击的大量事实也是适用的。然而，它真能符合英国农业运动的历史根源吗？事实上，同自耕农的消失一样，这种运动早在人口因大工业而增加以前就已经出现了。人口的增加并不是突然发生的：它不是而且也不能是最初技术发明的同时产物，或者说，它之所以从那时开始发生，是由于一些与大工业完全无关的原因。可是，在十八世纪上半期，差不多在纺纱机发明完成以前三十年那个最初摸索的时期，英国农业已经开始改变了。

我们不可以说农业问题在十七世纪完全被人忽视了，因为克伦威尔摄政时期的韦斯顿和哈特利布的著作、1688年革命以后的唐纳森的著作，都是明证。[78] 但是，没有任何东西表明这些近代农学先驱者的意见已被采纳。在丹尼尔·笛福写作其英国记述时，许多郡都有一些未耕种的土地。萨里郡的西部，“不仅贫穷，而且完全是不毛之地，任其荒芜，看起来很可怕……。很大地方只是一块沙漠荒野……，那里生长着灌木——硗薄土壤的惯常产物。”[79] 在约克郡，人们刚一走出利兹城，便进入“一个接连不断的荒野，乌黑而可怕的、凄凉的荆棘地，旅客们穿过那个地方，像马匹跟着蹄迹前进那样，是由一些用以指示洞窟和坑洼的、间或树立的标杆来向导的。”[80] 剑桥郡、亨廷登郡和林肯郡的沼泽地带，虽然经过上一世纪的疏干工程，但仍然形成大面积的沼泽地。英格兰的北部尤其处在荒野和未经耕种的状态：从德比郡的北端至诺森伯兰郡的北端，一条一百五十英里的直线尽是穿过荒地。[81]

就是在土地已经耕种的地方，往往也是用最原始的方法耕种的。三年轮种制几乎是唯一通行的制度：田地三年中有一年是处在不生产状态。农具大大需要改良：在某些州里，犁头是木头做的，仅仅装上一点金属薄片。为了犁田，人们仍把十头和十二头牛组成为大而无益的联畜。刍秣不足，到了秋天，人们便宰杀一部分牲畜，因为在以后几个月中无法饲养它们。[82] 关于饲养技术几乎毫无所知：家畜瘦小，几乎和野生的差不多。[83] 地主与佃农，同样无知和守旧，他们之间互不信任：地主害怕佃农在租约的后几年中为获得比较平常略多的收成而耗尽地力，因而不肯签订定期租约而宁采用随意解除租约（tenure at will）的不稳定制度。因此，任何主动精神、任何连续的热情，几乎都不许农人怀有，因为他时时都有被辞退和立即失去一年劳作的危险。这样，守旧的结果便使守旧永远地继续下去。[84]

要改革英国农业，必须有一系列的有系统的努力。1731年杰思罗·塔尔的著作的出版显示了努力的起点[85]。这位著者并不是一位单纯的理论家：他在观察了和比较了法国、荷兰、德国所使用的方法之后，[86] 又在贝克郡普罗斯佩劳斯山他自己的地产上进行了研究和实验三十余年。他是最先懂得近代集约耕作概念的人中之一。他推荐深耙和深耕以及不断轮种等法，以使地力不致耗竭而能连续出产种种好的

收成，并消除或减少休耕地的浪费。他说明了冬天草料对牲畜的重要性，以及能从含养分多的块根植物如萝卜和甜菜头等所获得的好处。他之所以具有伟大的独创性，就在于他能用根据观察和推理的方法来代替不变的传统。即使不能代表真正的科学精神，至少他代表类似科学精神的东西，这种开明的经验主义往往会导致新的发现。

杰思罗·塔尔的理论恰好赶上时候，整整一代的大贵族都接受了他的理论并将其应用到自己的地产上。英国贵族，自革命以来即被发财欲所迷住。他们怀着嫉妒的心情看着金融和商业资产阶级在他们下面壮大起来。他们以一种奇特的、由骄傲与贪得二者结合着的心情来恨那些"有钱人"，并力图通过婚姻去同他们结成姻亲借以利用他们的财富。在一位大臣自夸组成了"出卖良心"的组织的时刻，贵族们赶忙地参加进来，掠夺公众的钱。他们拼命地投入可疑的企业，投入臭名远扬的骗局，其中最大的就是南海公司骗局，而且，他们在获得了巨大利益以后，便揭发这些骗局以便实现其他骗局。在金钱日益成为衡量威望和权力的社会中，如果不惜牺牲一切来保存其地位的愿望曾一再引起这些贵族从事于最不光彩的冒险事业，那么，这种愿望也会有刺激他们活动起来的后果。他们中间有些人不在各方面寻找新的收入来源，倒想增大其已有的财源。他们不是拥有广大的地产，其出息就该足使他们成为巨富吗？可是，那些地产的管理和耕种都不好，因而成为疏忽和守旧的牺牲品。要从这些地产上获得最大的好处，就必须对地产进行有合乎规律的利用：这是一件需要许多独创精神、注意力和坚忍性的巨大事业。[87] 汉诺威王朝宫廷，呆板地而且几乎完全保有德国人的性格，因而不如前一世纪的斯图亚特宫廷之能吸引贵族。而且，一部分贵族还因保守主义而受到歧视或因留恋被逐君王的事业而受到怀疑。这些贵族便去靠自己的土地为生而成为务农者。

在这些有爵位的务农者中，最有名的是汤森勋爵。他曾做过驻荷兰大使、英格兰和苏格兰合并的谈判者，以后又做过同法国订立和约的谈判者、女王安死后摄政时期的上议院议员，接着又做了爱尔兰的总督，两度充任国务大臣，做过枢密院院长；在和罗伯特·沃尔波尔爵士进行了有名的争吵以后，他于1730年脱离政治生活，退休到诺福克郡他的雷恩哈姆地产去隐居。[88] 这个地方是一块广阔的荒地，不是沙石便是沼泽，甚至青草也瘦而稀少。[89] 汤森勋爵企图开发它，因为他在荷兰所见所闻启发了他。他把地里的水排出去，用泥灰土和肥料来

改良若干部分的土壤；以后，他就在那里开始一些有规律的轮种，既不耗竭地力也不让土地荒休。他仿照荷兰人的榜样，特别考虑畜牧，因为诺里奇大羊毛市场近在咫尺，保证饲养牲畜会有可靠而迅速的酬报。这就是决定他偏爱人工牧场和冬季刍秣的东西，这和杰思罗·塔尔的教导是同样的，甚至尤有过之；在他改良英国农业的同时，他已为英国农业指出其日益前进的途径。

一开始，人们有点嘲笑这位变为农人的英国贵族，人们给他起个萝卜汤森的绰号。尽管如此，他还是继续他的事业，不到几年，他便把一个硗瘠而不结果实的地区变为王国中最繁荣的地区之一。邻近的地主都仿照他的榜样，在三十年内，即从1730至1760年，整个诺福克郡中的地价增到十倍。[90] 温特伍斯的罗金哈姆侯爵、沃伯恩的贝德福公爵、佩特伍斯的埃格雷蒙特勋爵、埃塞克斯郡的克莱尔勋爵，还有其他人等如卡思卡特勋爵和哈利法克斯勋爵，[91] 都起了同样的作用，并且他们也有许许多多的模仿者。不久，这便成为普遍的风气，每个绅士都自吹亲自指导其土地的开发。前一代贵族只对狩猎感到兴趣，仅仅谈论马和犬；这一代则谈论肥料、排水、轮种、苜蓿、紫花苜蓿和萝卜。在曾经参加十七世纪的内战的骑士之后，接着便是绅士农人。

1760年左右，几个大贵族所引起的刺激已经传遍了全国。各方面所进行的公用事业公程如道路的修筑、运河的开凿、水地的疏干，[92] 又加速了这种刺激。正是这个时候出现了大农场主阶级，农业对于他们来说就是投资；和商人对于工商业的经营一样，他们对于农业也运用相同的首创精神和相同的注意力。1776年，霍尔卡姆的科克，定居在一个价值约有两千镑收入的地产上：在他死时，这一地产则值两万镑的收入。[93] 他是最先使用改良农具者之一。他实行长期租约制，只有长期租约才能保证农人的未来，从而鼓励他们进行深思去作持久的努力。他自视为教育家，他把他地区中的农人召集在自己的周围，使他们相信新方法。他的同时代人贝克韦尔，是近代大畜牧家的模范。[94] 贝克韦尔力图系统地改良畜种，他通过巧妙的杂交、人为的淘汰而达到了目的；对于这种淘汰的细心观察可能使达尔文探索出一些有关生命的最一般的规律。1710年时，史密斯菲尔德市场上所卖的牛的平均重量是三百七十磅、小牛是五十磅、羊是三十八磅。到1795年，多亏贝克韦尔及其竞争者们的努力，这些重量分别上升到八百磅、一百

五十磅和八十磅。[95] 某些家畜名种如迪什利牛种、达拉姆牛种都始于这个时期，任何文件都不及它们的体格能够更好地说明十八世纪畜牧家所抱负的目的：骨头细、四肢短、头小、角几乎不发达，这些都表明他们注意到要消除一切不能促成肌肉量大而质优的东西。他们已经了解到"人们认为牛肉的价值要高于牛的拖力的价值、羊肉的价值要高于羊毛的价值"的日子即将到来了。

在大工业出现的时候，近代农业已经奠定了基础。所余的仅在于克服守旧方面的最后抵抗。这就是像A．扬那些人的事业，我们看到他从1767年起即遍游英格兰各地，一天一天地、一里一里地记下：耕作的状况，试行的改良，革新者的成功或失算，地主、佃农、雇工的状况。当他在1789年，进行其有名的法国旅行时，其目的只是为了通过英国和大陆之间一系列的对比来结束其所进行的二十多年的调查。他是位热诚的宣传家，除游历笔记以外，他还留下大量的著作：[96] 从1784年起，他主编《农业年鉴》，据说国王乔治三世也并不不屑向它投稿。他在1793年同约翰·辛克莱爵士（这个人的名字值得同他的名字连在一起）合建一个旨在鼓励和组织农业进步的主要机构：这就是农业部。他充任该部热诚的秘书三十年，搜集各方面的报道和意见，指导王国各郡的有系统的调查工作。[97] 虽然他不断埋怨那些最迫切的改良进行得缓慢，但他已能估量已经走过的整个路途有多远。他所努力领导的这一运动绝不是一个最初并无把握而前途未定的运动，却是一个已经强大而马上就要成为不可抗拒的运动。要确信这一点，只需再读几页他对法国大革命前夕有关法国农村状况所描写的情形就够了。他认为那种状况非常受到忽视和非常可怜：那正是五十年前他本国的状况。[98]

A．扬及其合作者都亲眼见到大工业的兴起：他们明了这与他们孜孜不倦地创造这种农业发展有着密切的联系。他们不止一次地看出这两个同时发生的大事件的相互作用。[99] 但是，尽管他们要把农业改革看作是一件完全新近的成就——他们有时忘记了他们前辈的努力[100]——但是他们并未犯这样的错误：把农业改革作为工业运动的后果。只是在他们的晚年，他们才看到地上出现了那些人口众多的城市，其发展将使英国农业毁灭的速度，会比它曾使农业富裕的速度更快。甚至显然由于工业中心的需求而激起的畜牧业的发达，起初也只能通过一些完全不同的原因来解释。长期妨碍畜牧业的主要原因，亦即冬季

饲养牲畜的困难，已经不存在了。畜群的看管和照料，比大多数的耕作所需的劳动力要少。这就足以引诱许多农人，甚至在肉类卖价尚廉[101]及其消费量仍然比较微小的时代亦然。何况英国自来不就是一个畜牧国家吗？它不过重新地、更加积极地利用其最悠久的财富之一而已。

（七）

敞田制有碍于改良：从而产生十八世纪的圈地。圈地的法定手续。它怎样成为大地主的专有利益。

新方法的实行碰到了一个阻碍：这就是敞田的存在。“这些没有圈的田地”，大多数都耕种得很坏：耕地虽有休耕年，但被同类的庄稼无变化的轮种所耗竭了；几乎任其自流的牧场则长满了灌木和金雀花。怎么会不如此呢？每个农人都须服从共同的惯例。全教区所采用的那种轮种制仅仅适合于某些土地，其余的则受到损害。[102]畜群吃的是野草，而野草的混杂则造成兽瘟病。[103]说到改良，凡试图改良的人都会遭到失败。他若得不到众多的邻人的同意和协助就不能排去自己田里的水。每块田都限制在固定的范围之内，由于过于窄狭，所以不能按照杰思罗·塔尔所推荐的方法来双向耙土。要自由选择播种时期，首先就得废止那使敞田[104]每年有几个月成为无益牧场的习惯。要进行不常见的种植，要在种过大麦或稞麦的地方种上苜蓿，那就不用想了。此外，这种制度还有其少见的复杂性，争吵和不断的诉讼，这些都是它的不可避免的后果。从前的农场主，认为农业只是当作遗产接受下来的传统职业，好歹可以养活其手下人，因而能够适应这样的制度。至于近代的农场主，则把农业视为一种企业，精确地计算其费用和利润，因而对于强制的浪费和实际上不能作出任何事情来增加出产二者，都是完全不能容忍的。因此，敞田必须消灭。所以十六世纪开始的圈地运动，在十八世纪又恢复了，而这一次再也不会停止了。[105]

在十六和十七世纪的圈地与十八世纪的圈地之间有着本质的区别。前者是政府所反对的，后者反而得到议会的援助和鼓励。[106] 在都德王朝时代和斯图亚特王朝时代，当圈地不是单纯的垄断购置行为时，它事先就会取得一个教区的全体业主的同意。但是，有势力的人却有不止一种消除任何反对的办法："想要反对的人会受到长期的、无把握的、花钱的诉讼威胁；在另一些情况下，他们则成为大地主的迫害对象，因为大地主在其自己的地产四周挖掘一些壕沟，这样就迫使他们要弯很长的路才能走到自己的土地上，不然，大地主就纯粹恶意地把兔和鹅放养在相邻的地段上来损害他们的庄稼。"[107] 协议一经高等法院登记之后，便可不需别的手续予以执行。在十八世纪，方法更周密了。如果不能获得签订彼此同意的契约所必需的同意时，官方便可以出面干涉。[108] 法典上所记载的一切圈地条例，都无例外地适合于那么多的未能得到业主们一致同意的情况。但是，立法行为并不是自动开始的。在这里，我们就要看到圈地是根据谁的请求和为谁的利益而进行的。

按照新农业规则有系统地经营其地产的人，首先是大地主们。最不能耐心忍受敞田束缚的人，就是他们。领先向议会提出请愿书请求发布圈地条例的人，几乎总是他们。[109] 通常，他们之间先进行商讨，选任一个律师负责办理法律方面的手续。以后，他们便召集所有的业主开大会。这个会议并不是由多数个人票决定的：因为票数是按占有土地的面积来计算的。要使请愿成为可以接受，这与签字人数的多少没有多大关系。但他们必须代表着要圈的土地五分之四。[110] 拥有其余五分之一的人数，往往很多，有时是绝大多数。[111] 我们可以引证几份只有两三个人，甚至一个人签字的请愿书；的确，那些带有头衔的、显要而有资望的姓名引起议会的注意和尊重。[112] 如果必须取得几个小业主的同意，那么，人们就可用这样一些手法向他们请求，以致他们几乎不能拒绝。这就是当地的大人物如领主、教区牧师、住在自己土地上的绅士[113] 去征求同意，当然是用命令的口气而不是用祈求的口气。如果那个人反抗，人们就威胁他，于是他签了字，不过以后还可撤回。[114] 可是，非得弄到这样地步的情事是很少的；农民甚至不敢表示不满意。他们最害怕的东西，就是"同他们的上层人物冲突"。[115]

请愿书一经签字以后，即呈送议会。于是便开始一系列花钱的手续：其费用是由有钱的地主负担的。[116] 议会完全忠诚于他们，它难道不是由他们的代理人、朋友甚至亲属所组成的吗？[117] 坐在上议院里的那些老贵族的首领们，同充满下议院的那些郡里的绅士们一样，都是大地产的代表人物。“法案”往往不经过预先的调查而立即草拟出来。[118] 即使下令调查，其结果也几乎总是符合请愿人的希望的。反请愿仅在一种情况下才有效果，即在它也是由有产的统治阶级所提出的时候。领主因不愿转让其任何原有权利而提出的要求以及教区牧师因请求补偿其什一税而提出的要求，都有顺利受到采纳的机会。[119] 如果一个人拥有拟圈地面的五分之一，他的反对就足以阻止一切。[120] 这样，大地主所做的事情，只有大地主才能破坏。

圈地条例通过了。虽然它的条文通常是很长的，而且带有复杂的条款，但它仅止于规定实施上的一般条件：人们只有在现场上、在有关人的面前，才能规定细节。一个巨大而极其困难的任务尚待完成，这就是必须到现场上去察看各个地产的状况、丈量组成各个地产的一切地块、估计其收入，以及每人对于公地所享有的权利的相对价值；以后，估量整个教区的土地、公田同敞田，把它分为若干与分散地产相等的份额以便代替这些地产；有必要时还须发给赔偿金，指示并监督设置围篱以便今后把那些地产分隔开来；指挥圈地条例中所规定的公益事业的实施以作圈地的补充，例如道路修筑、排水、灌溉等工程。[121] 总之，这是涉及到在一个教区范围内进行一次真正的革命，可以说是夺取土地以便用崭新的方法再将其分给地主，但这种方法必须尊重各人原有的权利。如果要做到公平地进行这种分配，要避免错误和武断，这该要多么仔细小心、多么准确的估计、多么公平合理和多么无私！

这种十分重要和十分困难的任务是交给几个委员办理的，委员的数目是三人、五人或七人。[122] 他们对于有关圈地的一切事宜，享有无限的权力。A．扬说道：“他们行使一种专制威权。他们像专制君主似的，一个教区的所有土地都交到他们手里以便将其任意地重新改造和分配。”[123] 在很长一个时期中，他们的决定是不得上诉的。因此，知道这些委员是些什么人，他们的出身怎样，以及谁任命他们的，实是一个关键问题。理论上，他们的权力是来自议会，他们的姓名也载

在圈地条例里。[124] 但是，由于那涉及地方性的问题，议会对它既无兴趣又一无所知，所以在事实上，他们是由请愿书的签署人所任命的。这就是说他们的选择，像在选择以前所进行的一切事项那样，也是由大地主任意摆布的。于是又一次地出现了同样一些人物："领主、牧师和少数重要的享有共用权的人，他们垄断并分配这种任命权。"[125] 除去他们自己愿意充任委员外，他们就选择一些忠于他们的人。[126] 委员的无限权力就是他们的权力。他们会为自己的利益而使用这种权力，人们会感到惊奇吗？[127]

弊端如此明显，以致最坚决拥护圈地的人和最不敌视大地产利益的人，都竭力攻击这种弊端。A．扬在1770年曾要求委员由全体业主会议选出，并对法院负责。[128] 可是他的抗议未被采纳。仅在1801年，当颁布一项总法令以便最后规定一切圈地条例所共通的条款时，[129] 才采取措施来防止这些过于令人痛恨的不公道事件。人们决定不许"领主及其现在所雇用的或离职不满三年的管家、收租人或管事，以及一切对于被圈土地拥有任何权利的人，即地主或非地主"[130] 充任委员的职务。委员此后必须受理一切要求并将其记入于记录中。最后，凡自认受到损害的人，都有权把委员的决定上诉于一年开庭四次的郡法庭。[131] 这种迟迟的规定，就是免于处罚的掠夺延续达一百年的明证。

(八)

经济和社会方面的后果。公地的消失；小地产因圈地受益人的收买而消失；"囤购农场"。十八世纪末农业的繁荣阻止了牧场的扩大同时又解放了劳动力。圈地的反对人和拥护人；他们的论据。农村居民的痛苦。

认为自己的田地不是资本而是谋生手段的小农，是以无能为力的旁观者姿态参加这一改变的；在此改变中，他的地产的保存、甚至他的生存条件都成了问题。他无法阻止委员把最好的土地留给比他富有的人。他必须接受人们指定给他的那一份地，即使他认为那一份地与

他以前所有的不相等，也得接受。他失去了享用公地的权利，因为公地已被瓜分了。不错，人们已把这种公地的一部分分给他了，但这一部分是按照他在领主荒地 上放牧动物头数的多少来给他的。因此，又是越富的人所得越多。自耕农在占有新地产以后，必须用篱笆把它围起来，这就要他花费劳力和金钱。他必须支付圈地总费用中他所应摊付的部分，可是总费用往往是非常之大的。[132] 即使他没有负债，他也不可能逃出贫困的命运。[133]

至于雇农或农业短工，曾因宽容而得住在公地上，[134] 并在那里拾柴薪，也许在那里饲养一头乳牛，这一切他所认为拥有的权利，一下子被剥夺干净了。他甚至无权控诉，因为公地毕竟是他人的财产。有产阶级异口同声地嚷道："认为掠夺贫民只不过是似是而非的论据，因为贫民没有享用公地的合法权利 。"[135] 确乎如此，但是，直至那时，贫民一直享有长期习惯所规定的事实上的好处。有人断言，这种好处已所剩无几了，而且丧失这些好处也不会显著地减少雇农的幸福。[136] 然而，法律似乎承认他们所受的损害很大：1757年有一项条例命令圈地委员把若干赔偿金交给恤贫法管理人，"以便在有公用荒地、森林和牧场被圈的教区中救济贫民"。[137] 这是暗含着承认公地的瓜分造成了一些赤贫。有时，人们还采取更进一步的措施：保留一块共有土地给教区中最穷的居民或无土地的雇农使用，[138] 否则分给他们小块土地以便饲养其可怜的牲畜。[139] 这类补偿是很少给予的，[140] 而且是虚幻的，因为如此分的地是那么小、那么不够用，以致贫民一有机会就把它变卖换钱。这种机会并不要久待。

虽然圈地办妥了，份地分定了，每块土地的四周也栽上篱笆了，但整个事情还未完结。大地主还未从此工作中得到他们所期待的一切利益。他们在合并了地产以后，便力图把它加以扩大；在再也没有什么土地可以占据时，他们就购买。有些人希望扩大其耕地或牧场的面积；另一些人则想扩大其享乐园林和猎场；[141] 更有些人"购买自己宅第周围的茅屋，目的仅在于将其毁坏，因为他们不喜欢同贫民为邻"。[142] 除去那些已经成为大地主的以外，还有渴望成为大地主的人如商人、金融业者以及后来的工厂主。时机是有利的。土地所有权的改变，使那些最密切地、最忠实地依附土地的阶级产生动摇。自耕农虽然诚实而勤劳，但是守旧而无远见，闭塞在有限的眼界之内，被他周

围所发生的那些变化弄得手足无措，同时又受到按照新方法经营农业企业的可怕竞争的威胁。或则是由于失望，或则是宁愿到他处去找出路，他最终逃不了诱惑而出卖其土地。[143]

围圈敞田和瓜分公地的后果就是几乎到处都有许多地产的出卖。圈地和"囤购农场"是两件事情，而当时人，不管是反对的或赞成的，都把它们看作是不可分的。可是，这种囤购未必都是圈地的后果，因为囤购有时反而发生在圈地之前。[144]然而，它是圈地的后果或原因和目的，那有什么要紧呢？肯定的事实是在十八世纪后半期农场的数目已经大大地减少了。多塞特郡的某一村庄，在1780年还有三十个左右农场，十五年后，这个村庄便分掌在两个企业的手里；在哈福德郡的某一教区里，三个地主把五十至一百五十英亩面积的二十四个农场兼并在自己手里。[145]有一位圈地的辩护人，他不喜欢夸大圈地的坏结果，也把1740至1788年间小农场被大农场所吞并的数目估计为每一教区平均有四个或五个；就是说，就整个王国来说，其总数便有四万个至五万个。[146]这是重要的事实，比瓜分公地一定还要重要得多，尽管它很少引起当时舆论的注意。这类事实是在暗地里，在议会和地方当局都不关心的情况下，通过许多私人契约来完成的，可以说是在未引人注意的情况下实现的。但在事实上，它是大地主努力要达到的最终目的；圈地及其所附有的全套法定手续，几乎只是迫使农民出卖其土地的方法，或者是开发那些新近扩大了的地产的方法。在不到五十年内就兼并了四万至五万的农场（这个数字似乎并未夸大），这个数字表明半个世纪中土地所有权所受到的改变是何等深刻。

的确，一个农场的消失，不一定就是一宗地产的消失：所谓囤购，往往是把一处产业中的若干小农场合并为大农场。[147]但是，这种变化本身也是一种革命，因为它在经营的性质和劳动力的使用方面引起了深刻改变。

在十八世纪头六十余年中，在小农耕作的减少之后，像在都德王朝时代一样，跟着也是牧场的扩大。[148] A．扬在其1767年所著的《农场主的信》中指出，一个畜牧场比一个农场花费劳动力少而获利多。[149]许多郡，在以前各时期中虽进行了圈地，但耕种仍保存下来，可是这些郡的面貌却改变了。莱斯特郡，从前因富有收获物而驰名，可是在这世纪末，则几乎全部成为人工草地；德比郡的一半以

上、柴郡的四分之三、兰开夏的四分之三都是牧场。[150] 从1765年左右起，物价高涨，有利于谷物的种植，于是耕地变为牧场的运动便缓慢下来。[151] 然而，即使小麦或燕麦的生产比养羊要多用劳动力，但农业工人的总数仍然减少了。合并旧"敞田"中的分散地块以及囤购农场，难道不正是以实现这些主要节约之一为目的吗？[152]

圈地条例很少碰到有效的反对，我们知道为什么。那些最需要控诉的人几乎不敢作声。如果他们敢于提出要求，请求议会主持公道，那么，他们的行动结果就几乎只能白花费用，如诉讼费、鉴定费、初级律师和高级律师费。通常，他们只是拒绝在他们的邻人大地主所草拟的请愿书上签名而已；然而，他们立即又声明并不反对。[153] 这是一种又滑稽又可鄙的行为，人们由此可以看出农民的屈从和无穷的害怕心情，甚至在自由的英国他们也惯于受到打击。因此，正式的抗议是很少的。然而，我们仍能看到一些：有时，这些抗议甚至攻击圈地的原则本身，认为圈地"对请愿人非常有害，会使他们中多数人尤其是最穷的人倾家荡产"；[154] 有时是攻击圈地的执行，因为"执行上的偏袒和不公，不但对签名者个人有害而且对整个社会也有害"。[155] 从1760年起，这些抗议变为更加常见和更加有力。乡村中抑制着的愤怒，有时爆发为突然的暴力行为。在若干教区中，宣布圈地便引起骚乱。人们无法把法定布告贴在教堂的门口，"因为乱哄哄的群众屡次造成困难，他们用暴力阻止张贴。"负责张贴布告的法警遇到了以棒棍和草叉武装起来的人群：在萨福克郡的一个村庄里，连续三个礼拜天，人们把法警手中的布告夺去，把他扔到沟渠中并抛以石头。[156]

这样的偶发事件是与惯常的不敢反抗不符合的；这种反抗的原因可能只是生性害怕的改变。但是，整个文献中却列举了许多理由和事实来支持它。[157] 文献表明圈地的结果就是最富有的人囤购土地，文献又把当代的一切祸害如生活必需品的价格高昂、下层阶级的道德堕落以及贫困的加重都归罪于圈地。"常常看到有四五个有钱的畜牧者攫取了前不久分别属于三四十个佃农和同样多的小佃户或小业主手中的整个教区：所有这些人因而被逐出了家园，同时还有许多其他的几乎完全依靠他们来工作和维生的人家如铁匠、木匠、车匠以及别的工匠和手艺人等人家也是一样，至于短工和雇农就不用提了。"[158] 不但小业主不再拥有土地并降到（除非他移居他处）农业短工的地位，不但

雇农被逐出了公地，[159] 而且大农场只雇用比较少的人员，从而农工也没有工作可做。[160] 因此，乡村人口减少了。“人们拆毁农人住宅或者任其坍倒，在那里只剩下一个仓房。村庄里没有居民。”[161] 在戈德史密斯的《荒村》一诗中，我们可以又听到这些埋怨和责难的回声：

“平原上温暖、明媚的村庄，——你的笑声已经消失，你的风韵已经衰败；——魔手压到你的房舍，——整个绿色变得黯淡凄凉。——一个暴君把你完全攫住，——你的孩子们在掠夺者面前畏缩，——背井离乡远走吧，——可是贫民又能够逃到哪乡？——怎能躲避狂妄邻人的统治？——如他在没有围篱的公地边缘徘徊——还可引畜群来吃稀疏的青草，——如今，富人们把这块没有围墙的土地瓜分了，——就连未经耕种的公地也不许他进去——真理的朋友和政治家看到——富人权势在增加，穷人却贫困潦倒，——你们有权评论，——美好的地方与幸福的地方之间的些微差别。——这是一个倒霉和危险胁迫的地方，——这里积累着金银，可是人口却衰落了。——王侯会兴盛，也会衰微；——只需一口气就能造出其他的王侯，一如既往。——但是，一种勇敢的农民，他们的国家引以自豪的人，——一经消灭，就再也不会有了。”[162]

圈地也有其辩护人，这些人强调它的无可争论的好处，[163] 竭力证明人们所诉说的圈地所造成的恶果，大多数都是虚构的。最坚持的人就是农学家们，他们认为土地分配的重要性比土地生产力的重要性要小得多。在他们看来，一个论据就能胜过所有的其他论据：对于农业在理论上和实践上的进步大农场是最有利的。A．扬把大农场比作大工场，他在引证亚当·斯密关于制针的那段著名论述以后说道：“农业不容许同样严格的分工，因为一个人终身用于播种、另一个人终身用于犁田、第三个人终身用来作篱笆、第四个人终身用来除草等等，这是不可能的。但是，我们愈能接近这种情形就愈好。然而，分工只有在大农场里才能实行。在小农场里，同一个人既是牧羊者、牧牛者、犁田者又是播种者。他在一天之内，要把工作种类和他的注意对象变换十来次，因此他不能获得一种他所专有的熟练技能。”[164] 自耕农的土地耕种得不好，成为“守旧和贫困的所在地”。[165] 大地主有较多的才智和主动精神，尤其有资财去做实验和进行一些需要相当花费的改良工作。凡实行了圈地的地方以及成立了大农业企业的地方，地

租就增加了。[166] 在这些农学家同时又是经济学家看来，这就是无可争辩的论据，他们认为，同生产的需要和资本的出息比起来，人是不重要的。[167]

他们不能否认农场的合并几乎总是引起小地产的消失。但他们却不承认合并的结果是加重雇工的贫困。我们已经知道他们对于瓜分公地的意见：他们说，人们只是"由于误解人道感"[168] 才会反对这件事。至于劳动力的减少和乡村人口的减少，他们认为相信这类说法是荒谬的。怎么能够设想让一部分土地荒芜而又尽可能恶劣地耕种其余的土地，就是能雇用并养活最大数量工人的方法呢？"据愚见看来，这是极端的怪论。我的邻近有一块好荒地，大小约有一千英亩。因为它现在荒着，所以它不能养活一个穷人家庭，而且，除去几个附近的佃农有时在那里放牧少数家畜外，任何人也不能从那儿得到极小的好处。可是，如果把这块土地圈起来，好好地耕作并加以改良，那么，它就能变为六个或八个好农场，每个农场每年能出息七十镑乃至一百镑。这些农场——除农场主本人及其家属外——要雇用三十个左右雇工；这些雇工连同他们的妻室儿女，再加上各种供给他们必需品的商人或工匠，那么，在几年之内就会使人口至少达到两百人。"[169] 为使这种乐观的估计具有更多的显著价值，人们用精心选择的数字来支持它，因为这些数字表明囤购土地的恶果已因开发公地得到补偿而有余。[170] 甚至有人断言，大土地所有制是保障农村人口得到最多工作和最优工资的制度。[171] 况且，那些代表敌视圈地意见的人，也犯了一种予反对者以口实的错误。他们认为全国人口正在减少着，并把这种惊人的事实作为圈地的后果。农学家们不难证明这种英国人口减少的说法完全是想象的，而且，每当他们相反地看到某郡人口增加时，他们就必定把它归功于土地制度所发生的好变化。[172] 当他们作为亚当·斯密的门徒而从经济观点出发的时候，他们就更加容易胜利了：能以最少费用生产最大数量商品的制度，难道不是整个社会的最好制度吗？"如果不承认这一点，那么，由于害怕破坏抄书业而拒绝采用印刷机的土耳其人就有理由了，整个文明的欧洲都错了。"[173] 难道有人敢于借口用铲子翻地的方法可使更多的人有工作，因而要求农人放弃耕犁吗？

然而，他们也作出一些有意义的承认。虽然他们有乐观的看法，但他们也是他们眼前的弱者和贫者所受委屈的见证人。一个圈地委员说道："我深深悔恨我曾协助损害过两千贫民（按每村二十家计算）。习惯允许在公地上放牧牲畜的一大批人，都不能证明自己的权利，而且他们中好多人，几乎可以说全部有点土地的人都没有一英亩以上的土地。由于不够饲养一头母牛，通常他们只好连牛和地都卖给有钱的农场主。"[174] 农业部经过公平的调查之后，承认"在大多数情况下，贫民所拥有的一点点东西都被剥夺了"。在若干村庄中，他们甚至于再也无法弄到牛奶给孩子吃。所收集到的那些证据都千篇一律地令人伤心。[175] 莱斯特伯爵在人们祝贺其霍尔克哈姆城堡的建成时，用显出懊悔的悲伤情绪答复道："一个人独居在自己的领土上是一件非常郁闷的事。我环顾四周，除了自己的房屋以外，没有看见其他的房屋；我成了传奇中吃人的妖魔，把所有邻人都吃光了。"[176]

这难道意味着这些邻人都不存在了，像蛮族入侵以后被征服人民那样都被歼灭了吗？不，绝非如此：但是，一部分农村人口像被从曾经养活他们的土地里拔出来似的，从今以后，既没有家又没有可依附的东西，遂成为不固定而流动的人口。[177] 那些小土地所有者和小农场主，雇农和雇工，如果能在别处找到更好的生活或者只是能生活的话，他们都准备离开乡村。

（九）

向城市迁移的开始。卖了土地的自耕农和没有工作的雇工都准备离开乡村。生力军涌向工业。土地运动与产业革命的相互关系。

现在让我们分别看看这两类人吧。第一类不是别人而正是中、小自耕农，他们的衰微，我们已经开始明白了。[178] 在新农业理论家所拟出的和被圈地所实现的那种制度中，是没有他们的位置的："在一个近代国家中，一个地区的全部土地都由自耕农按照古代罗马方法耕种，这样地区的存在除对生殖人口外，会有什么用处呢？……这种用

处本身就是完全无用。”[179] 在那些由富裕的人系统经营的广阔地产上，已经出现了新型的大农场主，他同昔日农场主相比正如工厂主同作坊主相比的情形一样。他付出的租金是很大的，他预期的利润也是很大的。因此，他所过的生活，前不久还靠自己土地为生的乡绅 会认为是自己力所不及的。[180] 他吃的是佳肴，而在招待朋友时则请他们喝法国产的或葡萄牙产的葡萄酒。他的女儿学弹钢琴而且穿戴“像个公爵女儿似的”。[181] 他同他手下做工的雇工之间再也没有什么共通之处，而且也几乎不像被他所代替了的自耕农，虽然他也往往出身于自耕农。一个小土地所有者，以他自己昔日的独立性而取得像富裕租地人那样的地位，获得了成功，可是，究竟有多少人不得不出卖自己的劳动力或者离开自己的村庄呢？

迁移的必要性更加紧急地迫使那些没有工作的雇工来接受。在若干地区中，是教区当局打发那些向其请求救济的人到一个个农场去找工作的，他们工资的一部分是用“救贫税”支付的。[182] 这样就形成了一批半流动的人，这些人每当能够逃避恤贫法的奴役（因为恤贫法把受救济的人固着于教区）时就随时可到任何地方去找工作。[183] 拥护大农场的人说，这就足以说明人们试图用来作为反对圈地论据的那种表面上的人口减少的原因了。“这些人并未死亡，而像土地本身一样得到了更好的利用。”[184] 田里的人少了，城市中的人便多了。在1760年以前，人们已经看到“人们从乡村教区不断向市镇迁移，以及从市镇向都市迁移：大批出生于乡村的人终于在大小城市，特别是在大工业所在地的城市中选定了住所。”[185] ——事实上，对于这些成千累万的丧失了全部或一部惯常收入的劳动者来说，工业就是唯一可能的出路。田地拒绝他们工作，他们就到工场去找工作。

要了解在迁移中寻觅工作的人口，是不容易的，因为文件很少，且不可靠。可是，每当人们找到他的踪迹时，那总是在走向工业城市的道路上：“大约四十年前——这是写于1794年——沃里克郡的南部和东部几乎全是敞田，可是今天已被瓜分并围圈起来了……。凡进行了圈地的地方，都成立了一些比以往大得多的农场；那些被改变为牧场的耕地需要少得多的劳动力。因此，乡村中壮健的自耕农不得不到伯明翰、考文垂……等地去找工作。”[186] 一份由北安普敦郡的一个乡村教区居民所签署的请愿书中说，那些农民“由于需要和缺乏工作而被大

批地逼往工业城市，在那里，由于他们的新职业——在织机上或在熔炉边——的性质，他们不久就会有耗竭自己及其子孙的气力的后果”。[187]

这样，圈地以及大地主囤购土地的最后结果，就是把大批闲出来的人力交给工业去支配。[188] 正是这种生力军的涌到才使大工业的发展成为可能。大工业可以说是本土中心的一块新大陆，好像美洲似的，大批移民都到那里去；但有这样的不同点：它不是被人发现的而是被人创造出来的；它一经形成，同时也就有了居民。每一移民都带着他在动身时所能收集的一切东西到那里去登陆。受圈地之害最少的和能从其出卖土地中得到合理款项的自耕农移民，身上都带着小小的资本。他们在违心地摆脱传统的旧习以后，现在就在这块新大陆上去碰运气，打算投到那些从各方面来吸引他们参加的事业中去。在第一批的工厂主中以及工业运动的发起人和领袖中，许多人就来自于他们；他们要对那些使他们失去财产的大地主进行报复，同时又在大地主们面前形成一个对抗的阶级。[189] ——不过这些人是少数。大多数自耕农和小佃农都“降至佣工的地位”，和其他从乡村中被贫困赶出来的农民共命运。这些农民一无所有，除向工场提供其劳动力外，不能提供任何东西。他们便形成为工人群众、工厂中无名人物、产业革命的队伍。

最后，土地制度的改变对于工业运动还起了一种更加直接的作用。我们已经看到小工业的特征就是它在乡村中的分散性或普及性。这种普及性是和家庭工业制度分不开的，因为家庭工业制度把家庭劳动同小农耕作结合起来。我们已经看到织工们把一块土地的收入加到他们的工资里面，以及农人家属利用夜晚时间来为商人纺纱。对农民地产的打击把田间劳动与工业劳动之间的传统姻缘破坏了。乡村手艺工人丧失了土地和公地使用权，因而不能继续在家工作。现在，他不得不放弃他还保存着的外表上的独立性。他必须接受雇主作坊所出的工资。这样，甚至在机器竞争尚未最后摧毁家庭工业之前，劳动力的集中就在进行着了。

因此，圈地运动和大工业的到来是互相密切联系着的。它们的相互关系不能归结为简单的因果关系，尽管乍看起来它们可能是两件来源完全不同的事，但这两件事在其各自发展过程中，却是相互影响

的。例如，我们可以看看自耕农的消失：严格地说，他们的消失并不是产业革命的后果，但产业革命的结果却加速其消失并完成其消失。同样，农村人口的移动，与其说它决定了工业运动，不如说它促进了工业运动。假定取消这两个事实中的一个，那么，另一个虽然情况不同，难道不能继续存在吗？在广大农人还固着于土地的国家里，大工业的发达大概会比较缓慢一些，但尽管如此，它还是会实现的，法国的事例便是明证。因此，难道我们不能说，农业的改进和工业技术的改进，是偶然的影响关系吗？技术改进是建立在完全不同的方法的基础上的，这在工农业各自平行发展中有所说明。

但是，这些改进，尽管似乎是彼此无关的，但都成为整个进步的一部分，整个进步则超过了这些改进。从它们的结果上看，它们是互相补足的。如果农业生产不是按照供应工业人口的需要而组织起来，那么，大工业中心的形成就不可能了；如果农业生产没有在工业中心找到有足够消费力的市场，那么，农业生产也就不能发展起来。这就是圈地拥护者们为了维护自己的论点而常常利用的论据之一："农产品更多了……，它的剩余就会到工场那里去，而工场既是我们国家的真正的金矿，就将按谷物生产的比例扩大起来。"[190] 这两个运动，从其结果上看是互相依赖的，从其原因上看也是而且尤其是如此。改变英国乡村的东西，造成圈地、瓜分公地、囤购农场的东西，都是用到农业上的商业精神。这就是地主们把土地视为资本的欲望，他们力图通过有系统的经营来从中获得更大的收入。资本家的主动精神是自私自利的，同时又是富有生产力的；它打破了有害的惯例，同时也摧毁了那些保护个人的惯常制度；这种精神体现在农业中，也体现在工业中。[191] 商人寻求什么？就是要增加其利润和减少其费用。圈地减少了劳动力并增加了生产。人们把圈地的结果比作使用机器的结果，并不是没有理由的，[192] 它们的深远的来源也是相同的。

第二篇 发明和大企业

第一章 纺织工业中机器的最初使用

机械装置即使不足以阐明或释明产业革命，但它还是主要的现象，一切其他现象都集结在它的周围，它终于支配一切现象并使一切现象都接受它的法则。但是，我们首先必须把词义搞清楚：如果把机器一词理解为各种缩短或便利人类劳动的人为方法，那就难对（虽不能说不能对）我们想要研究的事实确定一个开始的时日。

（一）

机器与工具的区别，使用机器与机械装置的区别。编织机、捻丝机。这些发明的后果：资本主义企业；隆贝兄弟工厂（1718年）。大工业的轮廓；大工业为什么还处在未完成的状态。

从太古时起，人就知道为自己制造工具：这就是人类的最悠久的也许是最重要的特征之一。可是，在工具与机器之间很难划出一条界限。一根卷线杆、一把锤子，当然不能称为机器，可是一架提花机则是一种大大超过工具的东西。然而，在这两个极端之间还有一些可疑的情况。我们怎样把唧筒或纺车加以分类呢？人们可否说机器是由于不但帮助了人类劳动而且还消除了或代替了人类劳动的情事而被承认的呢？只需指出最简单的工具都能节省大量体力劳动就够了：一个备有一把铲子的人能做二十个仅用指甲挖地的人的工作。反之，最完善的自动机器也不能绝对地消除人类劳动，因为它需要工人去管理它。

尽管如此，倒出现了一种区别。管理这架机器的工人的任务在于，使它动作、停止、供给它的原料、照料它的运转。但是，他在机器所承担的操作方面，除去使它加快或放慢、或者至多保证它能正常和顺利地完成工作以外，是不加过问的。他的勤快或马虎，与其说会

使工作的品质有所不同，倒不如说会使工作的数量有所不同。因为工作不是他完成的，他在那里只是管理计量工作。相反地，工具在使用工具的人手中是不能自动的。体力劳动者的膂力、他的天生的或学来的技能、他的智慧，都决定着生产乃至生产的细枝末节。人们难道能用表明机器特征的东西就是它的动力这一说法来说明这种区别吗？可是，如果它是用手通过曲柄来发动的，难道因此就不是机器吗？

在这样情况下所发生的事情，就是人本身已经简化为机械动力的作用。机器虽还占用他的腕力，但已使他的手成为不必要了。机器的特性就是：机器不是工人手中的工具，而是一种人为的手。它和工具的区别，与其说是使它动作起来的自动力，不如说是它能够发生的运转，这些运转是由工程师的技术纳入它的转动装置的，并且代替手的操作、习性和机巧。纺车并不完全是机器，因为在使用纺车时，还要用手指来拉长纱线。唧筒是机器，因为要使它动作起来，只需使它的活塞发生来回的动作就够了，而一种笨力也能产生这种动作。因此，机器的定义也许是这样：机器就是一套机械装置，在简单的动力推动下实施从前由一个人或几个人进行的技术操作所构成的动作。[1]

这个定义已把许多错误的事例撇开了，如果借助于这些事例，人们就会把使用机器回溯到遥远的古代。然而，必须承认，在近代以前早已出现了机器：古人不仅有非常复杂和威力很大的战争机器，而且还有工业机器例如水车。但成为新近的东西并不是机器，而是机械装置。这个术语可以适用于个别工业，或者适用于整个工业。在未成为普遍的事实以前，它是一种特殊的或局部的事实。甚至在它已经获得巨大发展的今天，还有许多例外。要使机械装置流行于一种或数种工业之中，光有机器协助生产还不够；机器必须成为生产的重要因素，能够决定产品的数量、质量和成本。钢铁工业从十六世纪起就使用机器了：煅锤起初是用杠杆举起的，以后是依靠水车举起的；[2]鼓风器是用水力发动的，或者是由驴或马曳的转动机发动的。[3]不久以后又出现了金属旋床、自动轧钢机和剪铁机。[4]然而，在生铁由于缺乏燃料而只能出产很少的时候以及在棒铁长期要用锤锻的时候，机器对于该项工业的发展在实际上只有次要的作用。此外，机械装置还有一些阶段：印刷业本来就是机械化的工业，而且自始就是如此。然而，自从蒸汽或电气发动的轮转印刷机代替了旧式手印机时起，印刷业更是

机械化了。随着自动排字机逐渐代替排字工人（至少代替他的任务的重大部分）的时候，它更进一步地是机械化了。

如果撇开印刷业——尤其是因为它对思想发展史比对经济演进史有着密切得多的关系——，那么，纺织工业就是机械装置在十足意义上的第一个事例。棉纺工业因一系列技术发明而得到迅速的改变，这使它成为近代大工业的最先的和典范的工业。舒尔策—格弗尼茨用《大工业》这一普通标题来发表一本完全有关棉纺工业的专论，并不是没有理由的。但无论它的演进——我们即将叙述演进的各阶段——如何迅速，但绝不是无准备地发生的。在表面上最突然的变化之下，却隐藏着现象的连续性。机械装置，和一切大事件一样，也有一些前驱的事件走在前面，并被这些事件老远地预示着。[5]

最值得注意的事件之一——尽管它的后果仍是有限的——，就是剑桥大学毕业生威廉·李在1598年所发明的织袜机。[6] 织袜机无疑是机器，[7] 而且是那些若不引起真正革命就不能被工业采用的机器之一，因为它能完成工业的主要的基本工作。我们对李所遭受的、在他以后还要压倒许多别的发明家的那种不幸遭遇，会感到惊奇吗？他的机器被认为是一种有害的革新，因为它有剥夺大批工人的生计及其惯常工作的危险。这种不断重新提出的反对意见，甚至在今天还在许多情况下推迟了工业技术的进步，尽管它此后阻止不了进步。李被迫离开英国而在法国找到一个避难所，多亏亨利四世开明政府的保护，他才能偕同九或十个工人来到鲁昂设厂。可是，在这位国王死后，这位发明家在诺曼底像在英国一样不受欢迎，而且由于他是外国人和新教徒这双重身份而更受怀疑，因此，他不得不再次抛弃其企业而到巴黎去，在那里，他勉强维生，终于默默无闻地死去。那时，他的伙伴们便回到英国去了，并在发明物进行最初试用的地方即诺丁汉附近定居下来了。在这一苦难时期以后，机器编织就在那里最后生根了。

到了下一世纪，机器编织在那里几乎完全代替了手工编织。这已经是机械装置及其大部分的后果。无疑，它还未能把工人集中到大作坊里。编织机同织布机一样，也是在家庭中使用的。但是，这是一种花费太贵的劳动工具，所以工人没法购买它。从而产生了这种如此特殊的制度，而我们在上面已经有过机会指出其主要的条件：[8] 租用织机的工人，必须支付织机的租费，租费从其工资中扣除，资本家同时

是原料和设备的主人，拥有无限权力，使人痛苦地感到他的权力。老板有时招雇一些工人但没有工作给他们，其目的仅在于安置几架闲着的织机并收取织机的租费。[9]

这种工业展现出新老特征的奇妙混合，某些特征是从传统工业中得来的，另一些特征则是即将发生的变化的先驱。当时有一个按照中世纪同业公会模样形成起来的织袜工人行会：老板和工人同样都是会员，入会是义务性的，参加的人数是有限制的；老板、工匠和学徒都要服从一种由习惯和规章所组成的复杂制度。[10] 但是，这些抄自十六世纪工业立法的规章，当其违反老板，即设备的所有人和工作的分配者的利益时，便成为一纸空文了。那些旨在限制学徒人数的规定，经常被违犯，因为老板想利用很多价廉的劳动力。制造商与教区间所订立的集体学徒合同的最初事例就是发生在这项工业中，这对教区来说，就是摆脱孤儿院贫穷儿童的机会，对于制造商来说，就是获得免费劳动力和降低成年工人工资的办法。[11] 这时，虽有传统形式的残存，但机械装置的新生势力已经得到加强，因为它用机械的方法代替手工的技巧，用大批的壮工代替少数的工匠。

机械装置局部发展的第二个事例以及若干有限的后果是丝纺工业提供我们的。其实，不应该在英国寻找其真正的起源。丝纺工业在英国仅仅部分地适应新环境，而且，改变丝纺工业的发明物是意大利的发明物。

在十七世纪的最后几年中，丝织物的制造在英国已经获得很快的发展。一批由于南特敕令的废除而从法国逃出来的熟练工人移民队刚刚在伦敦郊区定居下来，同时，斯皮塔尔菲尔兹的丝织业的声誉已在开始传播。然而，英国的制造商们必须同重大困难作斗争。因为英国气候不适于植桑和养蚕，所以他们不得不向国外购买生丝，因此，他们认为自行生产　丝是有利的，所谓　丝就是把蚕茧的细丝合股捻在一起的丝线。可是，走私者在英国市场上抛出低价的　丝，其价格之低，以致人们要问它是怎样制成的。[12] 传说意大利有捻丝机器。但是，谁也没有看过这种机器，谁也不知道这种机器是怎样做的。在1702年左右，德比有位名叫科切特的人，没有任何数据，力图制造一架捻丝机；[13] 可是，他失败了，意大利的　丝继续偷运进来。

这种机器在实际上是存在的。但人们不知道它是在什么时代发明的。可靠的是，我们在一本于1621年出版于帕多瓦的机械学著作中发现有这种机器的描述。[14] 可是，即使假定英国曾经有过这本书，但它多半已被完全遗忘了。说到机器本身，假如从人们在那个时期还保持着极小制造方式的那种神秘性来判断，它一定受到审慎地保管。到意大利去偷窃这个宝贵的秘密，是一种困难的，甚至是危险的事情；如果这样的探险故事后来被人用些幻想的细节加以润色，那只是自然的事。

这种探险旅行是约翰·隆贝在1716年完成的。[15] 他到里窝那去，不但能够看到机器，还能进入机器所在的那个建筑物中去。得到一位意大利教士的纵容，他能够秘密地画了图样，并把图样藏在绸缎匹头里寄到英国。他的危险的使命完成后，他就上了船。据说他几乎被人发觉，并且派出一只船去追他。但他侥幸逃脱了。他在回国以后几年就死了，年纪还很轻，传说意大利人为了对他进行报复而把他毒死。

他一回来便于1717年在德比附近从事于安装一些按照他从意大利带回的图样所制造的机器。[16] 所需的资金是他的兄弟托马斯·隆贝提供的，后者在1718年得到一项为期十四年的专利权。[17] 不久，他在德文特河中一个岛上建起了一个真正的工厂，这个工厂就是英国那时所有的第一个工厂。

工厂厂房由于广袤而令人感到惊奇：长有五百尺，高有五六层，开有四百六十个窗子，好像一个大兵营。人们进入以后，惊异倍增：机器十分高大，成圆筒形，在垂直的轴上旋转着；几排绕线筒安放在四周，以便绕线，通过迅速的转动，就使线发生需要的搓捻；在顶上， 丝自动地卷在络丝机上，成为可以随时出售的丝束。组成这些机器的无数部件、这些由德温特河水发动的一个独轮使之动作起来的机器、机器的运转迅速和准确、机器所完成的工作的细致，这一切都能使那些从未见过这类东西的人受到深刻的感动。工人的主要任务就是在丝断时把丝重新结好。每个工人同时看管六十根丝。[18] ——这已经是现代的工厂了，它拥有自动的设备、无限制的不断的生产以及工人严格专业化的职务。

工业资本主义的发展伴随着机械装置的发展。我们在机器织袜工业中所指出的那些事实，在这里又显现得更加突出和更有意义。集中的现象变得更加明确，工厂的存在使集中具有具体而明显的形式。托马斯·隆贝的工厂雇用三百名工人。那些以它为样板的工厂，往往也同样大或者更大。1765年，在议会调查丝纺工业时，几个受到委员会询问的老板都雇用四百至八百名职工：一位名叫约翰·谢拉德的人声称，他同时雇用到一千五百名工人。[19] 一部分可能是在家里工作的；但是，捻丝至少是在广阔的作坊中用机器捻的。伦敦的纳瑟尼尔·佩特森有十二架捻丝机集合在一个厂房里。[20] 大工业家的类型与大商人有所不同，这两种人在那以前几乎是相混的，可是现在，大工业家的类型已经显露出来，并且出现在光天化日之下。托马斯·隆贝在十五年内发了十二万镑的大财；[21] 他相继做过市参议员、郡长，被封为爵士；1732年当议会根据其他制造商的请求而拒绝延长他的专利权时，人们以补偿和酬谢的名义发给他一万四千镑。[22] 他不仅又富裕又有势力，而且人们把他视为公众的恩人，国家也承认受过他的恩惠。

因此，约翰·隆贝的旅行似乎标志着英国工厂制度的真正开始。这个如此重大的事件怎么会被人弄得好像模糊了呢？棉纺工业又怎么会可以说是强夺了应归丝纺工业所得的那种光荣地位呢？难道是想使现代大工业纯粹起源于英国的这种民族自尊心造成的吗？我们不可忘记，所谓现代大工业这个词组的意义，应当是指整个的社会经济制度而言，同时这种制度不应该被理解为抽象条件的集合，而应被理解为活的实体。我们要探究的，不是它的理论上的起源，而是它的历史上的开端。可是，从经济观点或哲学观点来看，当问题在于释明现象并把现象加以分类的时候，我们应当仅仅考虑现象的特征；但从历史观点来看，那就必须考虑到我们可以称之为现象的量和质的那种东西，考虑到这些现象对周围现象所起的实际作用，考虑到一切决定着事实的具体的连贯关系，但这种关系与从本原和结论中得出的逻辑衍生物是有所不同的。

甚至在采用机器和大企业诞生之后丝纺工业在英国也只是次要的工业。然而，几个生产中心已经形成了：伦敦、德比、曼彻斯特附近的斯托克波特[23] 以及麦克尔斯菲尔德，　丝制造业在1761年雇用将近两千五百名工人。[24] 但是，这些中心没有一个发生过可以比得上兰开夏和德比郡中因纺纱机的发明而引起的那种工业变化。有几种障碍

在作对，例如生丝的价格过高，尤其是从撒丁国王禁止生丝出口时起；法国工业和意大利工业的竞争令人灰心，这些工业的优越性一部分归功于自然的优势。从而发生了屡次恐慌，人们试用若干保护措施来防止恐慌也徒劳无益；[25] 因而产生了老板的哀诉和工人的暴动；[26] 最后就是真正的增长停滞，这项工业从此一蹶不振，这种情形与其他纺织工业的发展形成鲜明的对比。[27]

这种停滞也体现于技术领域。捻丝机的采用并不成为任何新发明的起点。关于织物的织造与加工精整，旧方法及其所带来的小生产制仍然继续存在。斯皮塔尔菲尔兹的织工们（我们曾提到他们的同盟、罢工和骚乱）总是在家里工作的。他们的老板与其说是工厂主，不如说是商人和承包人，他们之间对抗的原因仅仅是缓慢而实在地改变着旧工业的原因。约翰和托马斯·隆贝及其德文特河边的工厂，与其说是创始者，不如说是先驱者。产业革命已经有了预示，但还未开始。

（二）

英国棉纺工业：它的起源。1700和1719年所颁布的对印度印花织物的禁令使棉纺工业得到好处，尽管毛纺工业很妒忌。兰开夏对棉纺工业的成长提供了有利的阵地。

棉纺工业的不断进步与这种不完全的或者至少是软弱而无延伸的发展形成对照。从棉纺工业中发出的那种决定性的刺激，在不几年内就普及到整个纺织工业。发展越发显著，更因为它的起源比较新近。

Cotton [1]

东方尤其是印度所织造的棉织物，自古以来就进入地中海沿岸各国，而这些地方的居民很早就努力进行仿造它。在北方诸国，这种仿造则较迟。威尼斯商人从东方诸国带回的原棉，仅在十四世纪才出现于法兰德斯。安特卫普是棉纺织业最初集中的城市。这种工业是不重要的工业，不能同法兰德斯整个地区的那么繁荣的毛纺工业竞争。在亚历山大·法内塞于1585年围攻并夺取了安特卫普之后，许多工人移

居英国。按照舒尔策—格弗尼茨的说法，这就是英国棉纺工业的起源。[32]

最初用十分清楚的言辞提到这项工业的文件，始于1610年。这是一个名叫莫里斯·皮特斯——法兰德斯语音的名字——的人在呈给索尔兹伯里伯爵的请愿书中抗议人们的不正派，因为“这些人在所谓羽绸（亦译：邦巴辛毛葛）的织物中掺入棉花，棉花是在波斯种植的而绝不是羊毛。”[33] 三十年后，棉花便在曼彻斯特生了根，这正如伦敦商业区的商人兼船主刘易斯·罗伯茨对我们所说的那样。在谈到曼彻斯特居民及其与爱尔兰的贸易关系时，他写道：“他们的活动并不限止在那一点上，因为他们从伦敦买回一些来自塞浦路斯或斯米纳的原棉并在家里加工，他们将其制成粗棉布、朱红布、柳条布，以后就把这些布运回伦敦去出售，有时将其运到某些外国去，尽管这些国家能以非常便宜的价钱买得原料。”[34] 这一次，这里所谈的并不是毛织物，从这个时期起，曼彻斯特就拥有著名的专业了。

在这个可以称为英国棉纺工业早期的时期中，产品的品质是在中等以下，数量也微不足道。伦敦和各大城市所出售的棉织品，或多或少地是直接从印度运来的。在这一方面是旧有的输入品与另一方面是新产品之间，有着非常密切的关系，虽然这种关系很难释明。我们已经看到殖民地贸易的发展，特别是与印度贸易的发展，是十七世纪末左右所出现的伟大经济运动的主要特征之一。在那些迫使英国公众采用的且成为需求对象越来越大的产品中，首先就是棉织品、绘花或印花织物。同时，风尚也参与其事，不久，这些织物就大大地流行起来了。“人们看到一些上流人士穿着印度织物，这在前不久，他们的女仆也许认为这种织物对于她们亦嫌过于俗气；印花布得到了进级，那个时候，王后本人[35] 也喜欢穿着中国丝绸和日本花布出来见客。还不止此，因为我们的家里、书斋里、卧室里都充满了这些织物：窗帘、垫子、椅子乃至卧铺本身都是白洋布和印花布。”[36]

同时在各方面响起了责难和抱怨的大合唱。如果人们继续宽容这种外来的竞争，那么民族工业、享有特权的毛纺工业将会怎样呢？我们知道，毛纺工业是不惯于耐心忍受任何竞争的。议会赶快使它得到满意：1700年颁布了一道法令绝对禁止印度、波斯和中国的印花织物输入：凡因违法而被扣押的货物，应予没收、拍卖或再输出。[37]

应该认为这种严厉措施并未产生预期的效果，因为很快又重新发出了怨言。[38] 在接近1719年时，怨言更加激烈，议会又受到许多请愿书的纠缠。[39] 这时出版了许多小册子，毛织物制造商们在这些小册子里用激烈的言辞攻击印花棉布的流行。[40] 他们并不止于空谈。好几处发生了骚乱：那些被长期失业激怒了的织工，在街上攻击那些身上穿着棉织物的人，并把他们的衣服撕坏或烧毁；甚至商店也遭到了袭击和掠夺。[41] 这种骚动仅在一项比以前禁令更加明确、更加彻底的新禁令通过以后才结束。禁令的前言写道："鉴于印花布、绘花布或染花布的使用，无论用于衣着或用于室内装饰，都有害于民族毛纺工业和丝纺工业，并有增加贫民人数的趋势，又鉴于如不采取有效措施来加以制止，结果就会完全毁灭上述工业，并使陛下的无数臣民遭受破产，因为他们的生活依赖这些工业"，因而禁止一切住在英国的人买卖、穿着或拥有这些织品，如有违犯，即对私人科以五镑的罚金，对商人科以二十镑的罚金。[42]

这些事实不会不影响英国棉纺工业的发展。在印度织物的进口未受任何限制的时期，这种织物的输入所造成的需要已对任何能够仿造的人提供了成功和发财的机会。[43] 在1700年的禁令以后，这种机会增加了许多。公众失去了心爱的物品，或者至少要用秘密的方法去购买它，于是就欢迎英国织工们的仍然是笨拙的试图。

这种工业胚芽已经植入兰开夏了，它对这种工业的发展提供极其有利的土壤。由于邻近利物浦，原料能以尽量少的运费运到那里。在前一世纪，原棉是从斯米纳运到伦敦，以后又从伦敦运到曼彻斯特，可是利物浦则直接从东西印度群岛获得原棉。[44] 因为东方不再是独一无二的棉花种植地。棉花种植在安的列斯和巴西都很茂盛，[45] 而且，印度和中国仅仅输出其多余的东西，可是美洲的全部收获物几乎都运往欧洲各港口，从而有了双重输入巨流汇集到利物浦。但是，这还不足以使棉纺工业在兰开夏生根。因为纺纱需要特殊的气候条件：空气中要有相当大的湿度，温度高低要相差不大。兰开夏具备这些条件。在波尔敦，夏季平均温度是摄氏十六度；冬季是四度。平均相对湿度是0．82，最潮湿的月份为0．93，最干燥的月份为0．78。[46] 耸立在曼彻斯特的东面和北面的、向阿什顿和罗奇代尔伸延的高大丘陵，阻住了来自海里的云。相当陡峭的山坡，接纳着绝大部分的雨水，就全

郡来说，每年平均雨量达一米左右。人们已经看到工厂有越来越集中在这个非常润湿地带的趋势，因为那里，空气有着十分特殊的湿度，人们能使棉纱具有异常的纤细性。[47]

兰开夏的男女纺工所缺少的东西，就是印度工人的那种灵活的手指和卓越的技巧。此外，他们所用的工具几乎不比印度人所用的好，[48]他们所纺出的纱不是太粗就是太不结实。因此，人们养成织造棉麻混合织品的习惯。麻纱比较坚韧，就用作经线，棉纱就用作纬线。[49]这就是那些在一开始时建立的曼彻斯特声誉的织物。这些织物是以雕版用手印出来的，即使不能同印度花布相匹敌，至少能够勉强地代替它，能够满足公众的那种被禁令所阻挠的爱好。

这正是呢绒制造商们所害怕的东西。他们在1715—1720年间的战役，似乎是以英国杰出工业的名义来反对外来工业的：事实上，问题在于消除棘手的竞争，更因为这种竞争已在英国本土上固定下来了。行会性的利己主义也许仍然处在同样残酷的状态，但已变得不天真了。今天，人们不会再写出像下面这样的词句："正如我们国家绝不会没有一些专心要它毁灭的敌人那样，印度的白洋布以及一切外来的印花织品刚被禁止，大不列颠的一些变了质的子孙……马上就着手工作，规避禁令，并训练一些工人来模仿印度人的灵巧。"[50]由此可见，想在英国设立一种新工业，就是一种罪恶啊！当人们怜悯几千人就要因此而失去工作和面包的时候，一些没有成见的人便不禁指出：许多人反而会在行将开设的工场中找到工作。[51]对于这一点，有人回答说，棉纺工业中雇用工人的数目是微不足道的。[52]可是，如果这项工业是微末小事，那又为何认为它能同古老而强大的毛纺工业作殊死的竞争呢？

这么说，为在棉纺工业出生时就加以消灭，人们已经做了一切应做的事。然而，它并未消失。仅仅绘花布或印花布的使用受到禁止。织品的织造并未中断，至于织品的印花，则有充分理由认为不久就被容许了，因为法令很少战胜风气。从1735年起，制造商们就得到议会一项法令把棉麻混合织物作为"旧有的粗棉布工业的一个分支"[53]正式地排除在1721年颁布的那一禁令之外。这项禁令禁止纯棉的绘花或印

花织品仍被保持。仅在1774年根据理查德·阿克赖特的请求它才被取消。[54]

棉纺工业在其开始时的历史以种种理由引起我们的兴趣。它对我们提供了一个十分明显的关于商业发展影响工业发展的事例。这个新工业是同印度贸易的产物。这是一种外国货物的输入决定了它的出生的；这是一种外来原料的输入部分地决定了它的设立地点和条件的。一件同样值得注意的事实就是旧纺织工业所起的作用。这种旧工业因盲目的专利欲而引起了自己后来力图加以消灭的那种竞争：英国棉布的成功，即印度织物的代用品的成功是从1700年的禁令开始的。最后，这两个敌对工业的对比从那时起就显明了，同时也有助于我们理解一个发展为什么很快，另一个的变化为什么较难和较慢。一个没有传统的新工业由于没有特权，所以拥有自由方面的一切好处。它未被墨守成规的传统所束缚。它处在那些阻止或延缓技术进步的法规之外。它好像是一种对发明和各种创举开放的试验场地。机械装置的结构终于就要建立在这个为接纳它而完全准备好了的场地之上。一词，在英语中得到公认已有几百年了，可是直到十七世纪，它的意义还和我们今天给予它的意义有所不同，因为它专指英格兰北部织造的某些粗毛织品而言。[28] 这个词长期保有着这种最初的意义，而现今在坎布兰和威斯特摩兰的某些地区也许还保有这种意义。[29] 必须指出曼彻斯特曾是织造cottons（呢绒）最有名的地方之一。[30] 但是，在卡姆登写的《英国记述》中所提到的那种工业[31] 和今天使曼彻斯特发财的那种工业之间，除名字外没有共同之处。

(三)

机械装置以前的棉纺工业。最初发明物完全具有经验和实用性质。约翰·凯的飞梭 （1733年）。飞梭使织加快了，于是，打破这个工业补足工序间的平衡并提出机械纺纱的问题。

无论有关劳动组织或有关工具设备，棉纺工业都是从照样模仿毛纺工业开始的。它是农村的家庭工业。兰开夏的织工是在乡间、在四

周围有一块土地的村舍中工作的。[55] 妻室和子女做梳棉和纺纱工作。[56] 农业和工业的密切结合，当时任何地方都不再需要了。潮湿而多雾的气候以及被荒野和沼泽所隔断的土地，迫使农民除去田间劳动所提供的收入外，还要寻求别的收入。

由于家庭工业制度的特征的存在，我们在这里又发现那些被自然演变渐渐引入资本主义成分的痕迹。在接近1740年或1750年时，兰开夏出现了一种完全类似西南部商人工厂主的企业家。人们称之为棉布老板。他们买进原料，即麻纱和原棉，并将其分给织工们。织工承担完成准备工序如梳理、粗纺和纺等，然后，他们便起着转包人兼工人的作用。在他们下面，甚至常有一个第二类的居间人即纺纱工人，后者受雇于织工，纺工自己又雇用梳理工人和粗纺工人。[57] 织物一经织好，便交给棉布老板以便卖给真正的商人。[58] 由此看来，分工已经相当进步。在纺的工作还分布在乡间的时候，织造已有集中在某些地区的趋势，其中主要的就是曼彻斯特。

这种工业如此组成之后，便有十分显著的进步，即使不能证明自己几乎身受其害的那种妒忌和惊慌是正当的，至少也能令人对于自己的生命力和前途具有好的看法。[59] 在接近十八世纪中叶时，据说曼彻斯特将其棉布运往意大利、德国、美洲殖民地、非洲、小亚细亚，乃至通过俄罗斯而至中国。[60] 但是，根据海关记录簿，[61] 英国输出的棉布，总值不超过四万六千英镑；而且，当1760年在举行乔治三世加冕典礼时，有一个很大的职业团体队伍"穿着适宜的服装并带着适宜的标志"[62] 在曼彻斯特列队游行，其中却没有棉业的纺工和织工。棉纺工业比起宏伟的毛纺工业仍还又小又弱。然而，行将改变这个工业的、其后又要改变一切纺织工业的一连串发明已经开始了。

一种共同的错误在于到处老是把技术发明看作是科学发现的结果，我们从现在起就应防止这种错误。我们绝不想否认科学对技术进步所起的决定性的作用，[63] 尤其是从十九世纪起更是如此。但是，如果人们用心考虑一下，这种进步在十九世纪以前就可分为两个十分不同的阶段。科学仅在第二阶段才出现。第一阶段全靠经验和摸索：经济需要及其所引起的自发努力足以说明这一点。任何技术问题，首先是实用的问题。在具有理论知识的人面前作为问题提出之前，对手艺

人来说，问题是作为必须克服的困难或者作为想要获得的物质利益而提出的。那里好像有一种本能的行动，这种行动不仅发生在有思考的行动以前，而且还是有思考行动的必要条件。1785年，律师阿戴尔为理查德·阿克赖特辩护时说道："工艺各部门中最有用的发明并不是关在书房里的专务理论的哲学家们的创作，而是通晓使用技术方法的、从实践中得知什么构成其探讨课题的灵巧的工匠的创作，这是众所周知的事。"[64] 一位天才家的脑子里突然产生了一种观念，而这种观念的运用又同样突然地造成了经济革命，这种情形，我们可以称之为传奇式的发明论。[65] 事实在任何地方都未向我们指出这些凭空的创造物。——真正的奇迹。奇迹，除去个人灵感上的神秘力可以解释外，谁也无法解释。发明史不仅是发明家的历史，而且也是集体经验的历史，因为集体经验逐渐解决集体需要所提出的问题。

在改变纺织工业的发明物中最早的发明物，而且应被视为一切其他发明物的开端的那一个，就是旧织机的简单改良：亦即约翰·凯在1733年所发明的飞梭。约翰·凯于1704年生于兰开夏伯里附近，起初是科尔切斯特的一个呢绒商的工人。我们知道他在1730年左右从事于制造织机用的梳子。[66] 因此，他一半是织工，一半是技工。他亲自使用他后来设法加以改良的那套工具。在同一年即1730年，他做出了第一个发明物，即"梳理和粗纺马海毛和长毛绒"[67] 的新方法。人们认为采用钢梳以代旧织机上所用的木梳或角梳，也是他的功劳。[68]

飞梭的发明是因制造人天天感受实际困难所引起的。如不使用两个或更多的工人，就不可能织出相当宽的织物：因为一个工人把梭子从一只手递到另一只手，自然就得按照手臂的长度来调整织物的宽度。凯想把梭子从织机的这一边扔到那一边。[69] 为此，他把梭子装上小轮子，并把梭子那样地安在一种滑槽上，以致不会妨碍经纱的轮流上落；为了使它发生来回的活动，他就在左右两边安置两个木槌吊在横杆上；这两个木槌被两根细绳连在一个柄子上，以便用一只手就能使梭子向两方面跑。这种机构的动作如下：织工用手猛撞一下，就能使杆上所吊着的木槌轮流动作起来；梭子被猛击以后就沿着滑槽滑走了；每根杆的一头都有一根弹簧，以便止住滑过来的那个木槌并使之回到原来位子上。[70]

飞梭不仅能织更宽的织物，而且还能织得比以前快得多。约翰·凯免不了经受发明家所受的无穷谴责：科尔切斯特的织工们控诉他想剥夺他们的生计。1738年，他到利兹去找出路；在那里，他碰到了同样可怕的敌视，即制造商们的敌视，因为他们很想使用他的飞梭但拒绝支付他所要求的使用费，因而发生了长期诉讼。制造商们组成了一个名为（织梭俱乐部）的联盟来支援诉讼；凯因诉讼花费而破产。[71] 他在接近1745年时从利兹回到他的故乡伯里。他的反对者的怨恨也跟到那里：1753年爆发了真正的骚乱，群众冲进他的家里进行劫掠。这位可怜的发明家起初逃到曼彻斯特，据说他离开曼彻斯特时是藏在一袋羊毛里的，[72] 以后登船到法国去。飞梭的使用，尽管仍然长期遭到反对，但很快就普及开来了。在接近1760年时，它的作用已出现在纺织工业的各部门了。[73]

这项发明产生了巨大的后果。一个工业中的各个工序，像是一整个相互依赖并服从同一节奏的行动。某一技术改进万一改变这些工序之一，就会打破共同的节奏。这个系统中可以说产生了不平衡。只要这些变得不平衡的动作没有恢复其一致的时候，整体就仍然不安定而易于变动，变动渐渐合乎规律并使新的生产节奏产生出来。[74] 纺织工业的两个主要工序是纺和织，在正常状态下，它们应该同步前进，在一定的时期内生产出来的纱量应与人们在同一时期内所能织的织物量相称。织机不应因缺纱而停开，纱厂也不应因纺得过快而遭受停工的危险。

在旧纺织工业中，这种平衡是难于保持的。我们知道一架织机需要五六架纺车纺纱。[75] 在正常状态下，虽有输入，也还发生几乎经常缺纱的情事。[76] 当飞梭使织工工作更加快得多的时候，缺纱就愈益严重了。不仅纱价上涨，而且常常不能在一定时间内买到必要数量的纱。从而织物的交付延迟以致制造商受到很大的损害。[77] 那些必须雇用纺纱男工或女工的织工，终于很难谋生。这种情况不能继续下去。平衡绝对需要恢复。必须找到方法来以一种相当于织的速度的速度去生产纱。这种需要愈紧急，这方面的研究工作推进愈快，直至实际的解决方法被发现时为止。

（四）

第一架纺纱机。约翰·怀亚特：他的发明（1733年）。他同刘易斯·保尔合伙。1738年的专利证。怀亚特和保尔的工业企业：没有成功。

棉纺工业特别适合于作为实验的场地。关于机械纺纱问题，它对发明家们提供特别有利的条件：因为棉花比羊毛更有黏合性而少弹性，更易于搓捻和拉长而成为连续不断的纱。

关于纺纱机的来源，仍然处在某种不明的状态。约翰·怀亚特和刘易斯·保尔两个人都参加了发明，很难确切地决定他们各自的角色。[78] 刘易斯·保尔似乎处在首要地位，因为是他在1738年领得发明专利证的，专利证里并未提到怀亚特的名字。[79] 同时代人却把怀亚特看作是发明家。然而，如果人们相信唯一的表面现象，那么，很可能保尔做得很少，而怀亚特却做得比人们所料想的要多得多。

约翰·怀亚特于1700年生于利奇菲尔德附近的一个村庄。起初，他从事木工职业，[80] 但他是天生的发明家，具有特殊的气质，而这种气质的表现很像本能的表现。他毕生从事于发明，他的连续计划的多样性和他的计划的数目之多，是同样惊人的：例如用枪炮发射的鱼叉、改良了的称量机、平整道路的机器。保存在伯明翰图书馆的他的手稿里满是计划。[81] 他的第一项发明似乎是一架旋金属兼钻孔的机器：这架机器被伯明翰的一个名叫理查德·希利的枪炮匠买去。[82] 希利的生意做得不好，大概无法践约，决定将其权利让给第三人。新买主就是刘易斯·保尔，这样，保尔便同怀亚特发生了关系。他们二人为利用枪炮匠希利所放弃的发明物而订立的合同是在1732年9月19日。[83]

刘易斯·保尔是一位法国逃亡者的儿子、是沙夫茨里伯爵的被保护人。他是个聪明、好动的人，并带有绅士派头且往往显有绅士那种自负的样子。他的交往者中有些是富有的或著名的人物，例如《绅士杂

志》的发行人凯夫和约翰逊博士。[84] 怀亚特大概想利用保尔，因为保尔也许使他相信自己有钱。[85] 不管怎样，他们合伙了，不久合伙变得更加密切，继续了十年以上。

在约翰·怀亚特碰到刘易斯·保尔的时候，他早已——如果应当相信他的儿子查理·怀亚特的话——想出了纺纱机的计划。他在下一年即1733年便实现了这个计划："在将近1730年时，我们尊敬的父亲住在利奇菲尔德附近的一个村庄里，那时，他就有了这项发明的初步计划并准备将其实现；第一根不用人的手指帮助而纺出的棉纱，是在1733年，它是通过一个约有两平方英尺的模型、在一所坐落于萨顿·科尔德菲尔德的小屋子里制造出来的；[86] 可是发明家呢，要是用他自己的话来说，则处在忧喜交集的期望之中。"[87] 约翰·怀亚特的原始手稿中所有的几处说明，都和这段叙述很相一致。这是些信件，他在信件中提到一项新发明并期待它能有大结果："我认为我发现了——在他给他兄弟的信中说——一个相当重要的小玩意儿。"而且，他谈到要搬家到伯明翰。[88] 其次是两份意义相当暧昧的文件，其日期是1733年8月12日和14日：文件中约定刘易斯·保尔成为"某一用于某种用途的机器"[89] 的唯一主人的条件。这种故意暧昧的指称以及为了换得神秘机器的权利而许给怀亚特的钱数之大，[90] 都令人相信涉及一项重大价值的秘密。可是，这项发明还不完备，不能立即产生利润。

在这项发明能够得到实际应用之前，已经过去几个年头了。这两位合伙人的通信泄露出他们的失望。他们相互责难，在1736年几乎导致关系破裂。怀亚特埋怨刘易斯·保尔不履行诺言使他陷于贫困。他写道："我比一个乞求施舍的穷人还要穷……。我暗自思量的是，我的冒险轻信是否是一件比你对我所加的一切罪过更不可饶恕的罪过呢。"刘易斯·保尔提醒他，他可以任意支配他："我知道你的大秘密，我能够按照我的意愿来对付你。"[91] 况且，保尔没有钱，到了1737年，他勉强能够接济已经到了贫穷边缘的怀亚特。他对实现那已开始了的事业似乎感到失望，他说："关于那已成为我们直通破产之路的东西，我想仍然是你的空想……为了一种仅应合理地希望其很少成果或者毫无成果的事业而冒一切危险，都是你的极度轻率。"[92] 下一年，该机器大概得到了必要的改良，他们又鼓起勇气。专利证是在1738年6月24日注册的。

这个专利证是工业技术史的重要文件。文件的本文相当清楚，关于怀亚特的机器（机器的原始模型已不存在）有着相当明确的概述："这个机器是为着纺羊毛或棉花而制造的……，羊毛或棉花在装入机器以前，应先按下述方法加以准备：每个梳理机的内盛物，在经过自转以后，就被那样地一端接一端地（同其他梳理机的内盛物一道）安放着，以致这一整体就形成一种绳子或粗线……。这条绳的一端便被放入两个滚筒或轧辊之间，[93] 轧辊通过旋转的动作并按照这种动作的速度带走要纺的棉或毛。在要纺的棉或毛均匀地穿过两个轧辊的时候，一连串的其他轧辊因用不断加快的速度转动着，就把棉或毛拉长成为所希望那样细的纱线。"[94] 这就是机器的主要装置，我们在称谓阿克赖特的机器中也会发现这种装置。人们虽然不难懂得纱在穿过一些越转越快的滚筒之后如何随着向前移动而逐渐变长和变细，但却不易懂得它如何得到搓捻，亦即使它具有抗断强度的那种扭转度。关于这一点，专利证的原文相当模糊：这大概是这一发明的弱点。[95]

纱一经纺成就卷在纺锤或锭子上，锭子的旋转是与那些最快的轧辊的旋转相适合的。这些锭子在需要时还能作另一用途。"有时，仅仅使用第一对滚筒；在此场合，那些卷纱的卷筒、锭子或纺锤是那样地安排的，以便把那比滚筒对它们提供的纱还要更快的纱拉到它们那里去；而且，那是按照人们想要获得的粗细程度安排的。"在这种情况下，滚筒仅是用于控制纱的；通过自转来把纱拉伸和拧捻的是锭子。这差不多就是哈尔格里夫斯的多轴纺纱机（珍尼纺纱机）的原理。这样，三十年后那将对机械纺纱问题提供最后解决办法的两大发明，都是从怀亚特的机器派生出来的。

原动力该是怎样的呢？这似乎是这位发明家最初未加考虑的问题。但他已经作为一件明显的事情来假定这种动力能够同时发动几架机器。当他想到这点时，他就想象某种类似水车场的东西，用马、水或风来发动的动轮。[96] 仅在以后，他才想到他的发明可以适合小生产的需要："在那些不需要使用大机器的地区中，人们会觉得制造一些小的、易于搬运的、足够供应一两家织工用纱的机器是有益的。"[97] 后来，哈尔格里夫斯的多轴纺纱机就是这样被人使用的，而阿克赖特的机器则引起大纱厂的产生。

怀亚特已经预见到工厂制度，并且考虑到它的大概后果。按照他的估计，机器可能减少三分之一的劳动力。由此会得出什么结果呢？首先对制造商有明显的利益。可是，这种利益对于工人和公众来说难道不是一种损失吗？怀亚特并不认为如此："制造商所实现的附加利益会促进他发展新的企业，并使他有可能根据机器将能造成的节约来扩大其工业。他的事业的扩大一定会使他对那些被他停雇的工人中若干人提供工作。纺织工业的其他各部门也需要更多的人员如织工、剪毛工、洗毛工、梳毛工等等。这些人比以前有更多的工作，从而能够赚得更多的钱。"[98] 全国都会得到好处："任何一种工业采用这类的改良，无疑都会对国家有利，尤其是当问题有关工商业的活动发展到像我们国内这样快的时候……。同样地，一个比其邻人工作较快的人必然会赚得更多；或者说，如果他找到一种方法，他的家人之一用此方法能赚得同全家以前所赚的一样多，那么，他肯定能获得家中其余的人通过别的途径所获得的东西。"[99]

尽管这一发明会使英国富裕，但无论怎样都未能使其最初的创造者致富。在1740年以前，它似乎还未得到实际应用：在此期间，刘易斯·保尔因债务而被关进监狱，机器的模型连同用具都被扣押了。[100] 最后，在伯明翰开设一个小工厂——资金大概是保尔的朋友借给的——，而且是由发明家们亲自经营的。工厂里有一架用两头驴子发动的机器并由十个女工照料着。[101] 有人否认这架机器能够正常运转和纺出好纱。这种事情便可说明这个企业的不成功。[102] 这似乎不是从同时代的见证中得出的情事。因为詹姆斯博士写给书商沃伦的信中说："我们昨天去看了保尔先生的机器，它使我们完全满意……。我确信，如果保尔一开始就有一万镑，那么，他在二十年内就能赚得比整个伦敦商业区所值的钱还要多。"[103] 这个机器的弱点之一就是它的机件脆弱：从而常常发生机械损坏事故以及造成很大的修理费用。[104]

保尔和怀亚特从未有过一万镑。这就是他们的工厂虽然那么小也未能支持下去的原因。他们在1742年宣告破产了。[105] 他们的发明被卖给《绅士杂志》的发行人爱德华·凯夫。后者试图大规模地经营。他在北安普敦开设一个装有五架机器的作坊，每架机器各有五十个锭子。这些机器像德比的捻丝机那样，是由嫩河的水所推动的水力发动机推动的。梳理棉花是用刘易斯·保尔所发明的圆柱形梳棉机进行的。

[106] 工作人员是由五十名男女工人所组成的，一半工人从事梳理棉花，其余的则照管机器和连接断纱。 [107] 这次所缺少的东西绝不是资本，而是一个工业企业的成功所同样必需的要素，即从商业和技术两方面看的良好管理。按照怀亚特的计算，这个企业每年应该生产一千三百镑以上的利润。但由于机器的缺陷，或由于管理人的无经验和疏忽，它仍然赚不到钱。 [108] 直到1764年，他还无声无息地过着拮据的生活； [109] 后来，这个企业的设备被理查德·阿克赖特买去了。它的存在虽然短暂，它未能轰动世人，但北安普顿工厂仍然是英国的第一所棉纺厂，是所有在曼彻斯特、格拉斯哥、鲁昂、洛维尔、克姆尼茨以及孟买和大坂周围竖起无数烟囱的工厂的祖宗。

在戴尔用于描写和颂扬毛纺工业的诗篇中，有着奇妙的一段，显然是与应用怀亚特的发明有关。这位著者在参观一个设在考尔德流域的呢绒手工工场时，有人指给他看："一架新发明的圆形机器在拉、纺羊毛——不需变得无用的人手的厌烦劳动。——地板下一个看不见的轮子——使安排得协调的机械的各机轮——发生必要的运转。一个专心的工人——看管着机器。——他对我们说，梳理过的羊毛——便被这些转动着的轧辊徐徐地拖走了，——轧辊不费力地转动着，便把羊毛带到这排垂直的锭子上：后者，由于迅速的旋转，——就纺出了无限长的、均匀的和连续不断的毛线。" [110]

这个文献真能证明怀亚特的机器在1760年以前已经用于毛纺工业吗？这是很可怀疑的。戴尔大概想要描写一个模范的手工工场而以合理的想象来把他在北安普顿工厂——这是唯一的工厂，其存在是无可怀疑的事实——中能够看到的那在运转的机器搬到这个手工工场来了。 [111]

不管怎样，这项发明绝未传播开来，而且，为了利用这项发明所作出的试图也很少惹人注意。织工继续埋怨纱线的稀少和过贵。仅仅几年前才成立的那个"奖励工艺协会"，于1761年发表一项文告，其措辞如下："本协会得知，当男女纺工因收获而在田间的时候，毛织品、麻织品和棉织品的制造者们便感到很难找到足够数量的工人，以便能够继续交活给织工去做；由于这部分的制造缺乏必要的速度，因而商人订货的交付往往延迟，致使商人、制造者以及一般人民都受到很大的损害。"协会认为必须奖励各种适宜于补救这种情况的探索；并且设

立两项奖金“来奖励最优良地发明一种能够同时纺出六根毛线、六根麻纱、六根棉纱或六根丝线的、并能仅由一个人操纵和看管的机器”。[112]

因此，问题继续存在，同时，人们越来越不耐烦地等待并要求问题得到解决。如果二十年前，怀亚特和保尔处在这样急迫的请求面前，那么，他们的努力一定会因较好的成就而受到奖赏。可是，他们来得太早了。对于一种发明来说，过于走在其可能适应的、需要尚未达到最大强度的时刻以前，反而不好。

（五）

哈尔格里夫斯发明多轴纺纱机（1765年）。他遭受的挫折。但他的机器的使用很快就在英格兰北部流传开来。小生产与大生产间的过渡阶段。

这个决定性的时刻终于到来了。必须指出，两个重大的发明（它们的成功曾引起纺织工业的革命）几乎是同时出现的。哈尔格里夫斯的多轴纺纱机，或珍尼纺纱机和阿克赖特的机械纺纱机，或水力纺纱机[113]是同时代的，约有一两年之差。机械纺纱机的发明似乎是在1767年，多轴纺纱机的发明似乎是在1765年。二者投入使用都是在1768年。可以这么说：构成它们正式出生证的那两个专利证上的日期，一个是1769年，另一个是1770年。它们是经济原因的同一潮流的双重结果。

然而，尽管这两个发明的起源是相同的，但它们的结果却十分不同。它们在历史上虽是同时的，但在逻辑范畴内却代表着工业演进的两个相续阶段。哈尔格里夫斯的发明物比较简单，它改变劳动组织较不彻底。它标志着体力劳动与机械化之间的过渡阶段，家庭工业制度或小手工工场制度与工厂制度之间的过渡阶段。

关于詹姆斯·哈尔格里夫斯的生平和性格，人们知道很少。我们知道他在1740至1760年间定居于兰开夏布拉克本的近郊，他在那里兼务

织工和木工两种行业。[114] 他大概是因木匠的资格而被导致从事于机器工作的。这个时期几乎没有职业工程师，工程师的角色是由一些充分习惯于做木工和铁工以及习惯于安装转动装置或装配机件的细木匠、锁匠和钟表匠来好歹充任的。在这些临时凑合的工程师中，水车匠们应占有特殊的地位，因为他们的协力往往是初期工厂的创办所必不可少的。[115] 水车匠会使用旋工、木匠和铁匠等的工具，通常还懂得算术和一点机械学。他们能够绘制平面图、计算车轮的能力或速度。人们在一切困难情况下，无论有关修理唧筒、布置滑车的运转或安装水管，都要求助于他们。他们有会做一切的好名声，而且，人们如果开办某一新企业，是几乎不能缺少他们的。

哈尔格里夫斯的邻居是一位印花织物制造商——皮尔大工业家族的创始人。这位制造商在1762年雇用他制造一架梳棉机，大概是按照刘易斯·保尔的机器模样制造的。[116] 这是他的机械师和发明家的生涯的开始。纺与织之间的越来越显著的不相称，在工业方面造成一种真正的苦恼。织工常常停工：商人则暗自忖度如何能够满足日益增长的需求。在一个像兰开夏那样靠纺织工业为生的地方，这便成为一个不断讨论的问题，大家都谈论这个问题，各人也都设法解决这个问题。[117] 哈尔格里夫斯所找到的东西，是其他许多人早已和他同时在寻找这个东西。[118]

从这个机器的最初的形状来看，它的结构和运转都是非常简单的。它的构架是一个装上四条腿的长方形的框架。它的一端安设一排垂直的锭子，横在框架上有两根彼此紧贴着的、安放在一种托架上的木杆，可以随意忽前忽后滑动。经过预先梳理和粗纺的棉花，从两根木杆中间穿过去，以后就去绕在锭子上。纺工用一只手使托架来回行动，另一只手转动曲柄以使锭子动作起来。纱就是这样地同时得到拉伸和拧绞的。[119]

多轴纺纱机的原理就是如此，根据传统的记述，哈尔格里夫斯看到一个侧面歪倒的纺车仍在继续转动的时候，而夹在两个手指间的纱好像是自动形成的，因此才想出多轴纺纱机的计划。多轴纺纱机显然是从纺车派生出来的，[120] 它比纺车有着重大的优越性：它使一个工人能够同时纺出几根纱。哈尔格里夫斯最初所造的那些模型仅有八个锭子，但这个数目，除受所用的动力限制外，可以无限地增加。甚至

在哈尔格里夫斯活着的时候，人们已经造出一些带有八十个或更多锭子的多轴纺纱机。

哈尔格里夫斯起初是否知道他的发明的整个重要性呢？不管怎样，在他把发明公布以前，已经过去了几个年头。起初，他仅满足于在自己家中亲自加以试用。到了1767年，他才为了出卖而制造了几架机器。他马上成为发明家们几乎逃脱不了的那种不受欢迎的对象。布拉克本的工人们强行进入他家并且打碎了他的机器。[121] 他到诺丁汉去定居。那里像兰开夏一样，纺织工业也处在一种因旧法纺纱的不够用而造成的危机中。[122] 那时，他才领出专利证[123] 并开始有系统地利用其发明。他卖了大批多轴纺纱机，如果他不像约翰·凯那样同制造商的不诚实作斗争，他就会大发其财。他想对那些拒绝付钱给他的人提起诉讼；他投入的钱财已经如此之大，以致他拒绝接受人们以和解名义给他的三千镑。[124] 他真倒霉，多轴纺纱机的模型被人证明在领出专利证以前已有出售，因而他的权利被宣判失效。这样，他就和其前辈一样受到重大的挫折。但是，阿克赖特为使公众和议会同情他自己而力图使人相信哈尔格里夫斯死于贫困那也不真实。[125] 相反，我们知道哈尔格里夫斯在1768年虽然很穷，但在1778年却遗留给其继承人四千多镑。[126] 当然，如把这个数额同多轴纺纱机的发明所造成的财富大增相比，那就微不足道了。在哈尔格里夫斯死后十年的时候，人们计算英国拥有这种机器不少于两万架；最小的机器也能做六个或八个工人的工作。[127] 在兰开夏，这种机器的使用以惊人的速度推广：几年之内，它到处代替了纺车。[128] 因此，在英国这部分地方，从未十分兴盛过的毛纺工业差不多被抛弃了。“棉花、棉花、再棉花，它现在是唯一的商品，是对一切人提供工作的商品……。旧式纺车已被扔到废物堆了。现在人们只使用多轴纺纱机来纺纱。”[129]

多轴纺纱机是一种简单的机器，而且是制造费用不大的机器。它占用的地方不大，也不需要安排专门的作坊。它无须借助于任何人工的动力就能运转。它的使用很少妨碍工人的习惯，而且，至少在表面上并不改变劳动组织。这大概就是它很快成功的原因之一。它不但没有破坏家庭手工业，起初似乎还加强了它。人们在老板兼工匠的小作坊里可以看到它，在耕作收益之上又一代一代地加上纺车收益的农庄中也可看到它。可是，产品的大量增加，设备的作用已经压倒劳力的

作用，这便预示着大工业就要到来。在哈尔格里夫斯的多轴纺纱机在茅屋里代替了旧日纺车的时候，理查德·阿克赖特的棉纺厂已在诺丁汉、克罗姆福德、德比、贝尔珀、乔利、曼彻斯特等地建立起来了。

---

[1] 这个词今天的含义是“棉花”或“棉布”。——译者

第二章 工厂

经济史上的事件和人物还沉浸在昏暗中的时候，阿克赖特的名字就成为那些在这昏暗中发出最灿烂光辉的名字之一。传统把他看作是通过自己的劳动和发明而致富的工厂主的典型，近代大工业的真正的创始人。[1] 1830年左右，他就成为政治经济学上的主人公。[2] 就连文学也不轻视他：卡莱尔喜欢画"这位相貌平庸且又几乎粗俗的、腮帮子厚厚的、肚子滚圆的、并带有在大量融会贯通中进行苦思的样子的……兰开夏农民"的生机勃勃的肖像。"啊！读者们！这位大腮帮、胖肚皮、满怀持久性和发明力的剃须匠是历史上多么非凡的人啊！法国酝酿过革命，如果没有英国的呢绒和棉布，帝王们就很难抵制革命了。正是这个人把这种新的力量，亦即棉纺工业，授予其国家的。"[3] 可是，卡莱尔在这里仅仅考虑到工业变革的直接后果，按照他的意见，这种变革完全归功于阿克赖特的天才。我们必须参考他的另一本书[4] 来发现那以生动笔法描写的、来自产业革命的新世界，他把这个现在的世界同过去的理想化的图景进行了严明的对比。我们的任务在于正确地确定阿克赖特所起的作用：在恢复这个人物的准确价值的同时，我们还要协力解决一个比较一般的问题。要评定社会现象发生中的个人作用所应得的份额，首先就得把它从其周围的传说中解脱出来，因为传说几乎经常带有夸大实际声望的倾向。

（一）

阿克赖特。他的开端：他的发明的由来不明。水力纺纱机（1768年）和第一个专利证。——阿克赖特移居诺丁汉（1771年）。

理查德·阿克赖特在1732年12月23日生于普雷斯顿。他是一个人口众多的贫穷家庭的最小的孩子。[5] 很小的时候，他就跟一个剃须匠兼假发师当学徒，几乎没有时间学习写读，所以他在五十岁时还学习语法和拼写法。1750年左右，他离开出生地的小城市，到几英里路远的博尔顿安了家，他在那里干剃须行业很久，起初在一间地下室里，以后在一个最简朴的店铺里。他结过两次婚：他的续弦是个注重自己利益的精细人，是沃林顿和博尔顿中间的利村人。[6] 她给他带来一点钱。正是这笔钱使他有可能放弃他的小店铺来经营一种更有利的生意，即头发生意。他常跑市场并访问农家，向乡村女孩购买头发，以后就用他自己配合的颜色调制头发并将其转卖给假发师，后者在这假发时代使得头发成为大量的消费品。[7]

阿克赖特的开端甚至没有逸事性的趣味，但这种开端对于他的性格因而也对于他的作用却给予我们一些有用的说明。我们首先要指出，没有任何东西使人预见到他的发明家的生涯。他没有任何技术经验，他不像约翰·凯和哈格里夫斯那样做过织工，也不像怀亚特那样做过木匠和机械匠。他对纺织工业及其需要，乃至纺织工业所经历的危机等情况，只是通过一些在他的剃须店里的谈话或者在兰开夏乡村中兜圈子时的聊天才得知。但另一方面，他已经显出一些能够说明其成功的才能：希望提高自己的地位，富有发迹本领和深思熟虑的精神，最后还具有牟利的办法，亦即具有负贩或掮客的狡猾手段。

他的主要发明物的来源是非常模糊不明的。并不是因为难于理解他怎么会被引来关心机械纺绩的问题，因为没有人不知道那有许多钱好赚。他虽经屡次催促证明其发明家的资格，但是，他只能提供一些含糊而混乱的说明，这是理所当然的。[8] 人们迷失于那些荒诞的、矛盾的、被钦佩他的人们在他生前流传开来而他又不愿加以否认的传说之中。按照某些人的意见，纺纱机的原理可能是由于看到一个把炽热的铁条拉得细长的、圆筒形的拉丝机而启发了他的。[9] 按照另一些人的意见，他可能在德比研究过捻丝机的操作；[10] 他可能在他剃须店里听到一个水手叙述中国人所用的一种机器；[11] 他可能是从一个名叫布朗的细木工那里学来的宝贵窍门，人们不知道布朗是怎样发现这种窍门的，而他不能利用它，其原因也同样是神秘的。[12] 另一种同样不可

靠的说法告诉我们，阿克赖特在1768年左右忽然出乎意料地爱上了机械学，并且由于研究永恒运动而指点了他的发明方法。[13]

发明史越是模糊不明，阿克赖特的冒险事业史就越清楚和易于领会。这个机器是1768年在普雷斯顿免费语法学校毗邻的一间屋子里制造出来的。[14] 阿克赖特得到沃林顿的一个钟表匠的帮助，这位钟表匠和飞梭发明家凯是同姓的人。这种合作，像我们将要看到的那样，说明好多事情。阿克赖特似乎很难筹得必要的资金。他首先求助于一位科学仪器制造商，后者没有认真对待他；[15] 以后，他又求助于他的一位朋友，酒店老板约翰·斯莫利。[16] 第二年，他取得了发明专利证，根据法律规定，其有效期是十四年。[17]

我们不仅拥有这个专利证的原文，而且还拥有该机器的原始模型，后者保存在肯辛顿博物馆里。[18] 这个模型完全是木头做的，约有八十公分高。就我们判断，它很像1733年约翰·怀亚特所发明的、刘伊斯·保尔加以改良的那个机器。一个轮子推动着四对速度递增的滚筒。上头的每对滚筒是用皮包起来的，下头的滚筒在纵长的方向上是刻上棱纹或凹槽的。纱从滚筒之间穿过去以后（滚筒的速度逐渐加快，结果就把纱逐渐拉长了），就绞拧起来并卷在垂直的锭子上。总之，这个机器与怀亚特的机器的差别仅在于构造的细节上。可是，在许多比阿克赖特更有发明力的人都惨遭失败的道路上，绝不是这些细微的差别能够说明他的获得成功，确切地说是生意人的才能，他不久就要表明这种才能了。

首先必须筹得资本：斯莫利不够富有，而阿克赖特已经想到大企业了。因此，他决定仿照哈格里夫斯的榜样（他已经知道哈格里夫斯的不幸遭遇）搬到诺丁汉去。[19] 我们知道这个城市是用织机织袜工业的中心，这项工业是机械设备已经带来资本主义成分的工业。阿克赖特能够使自己的计划引起赖特兄弟的关心，后者是该地区比较重要的、为数仍然很少的地方银行之一的首脑。大概利润来得很迟，或者，成功至少不像发明人的漂亮许诺的那样成功，因为赖特兄弟在一年终了时就收回其合伙股金。[20] 阿特赖特善于巧妙地摆脱这种困难：1771年，他和两个有钱的针织品商，诺丁汉的尼德和德比的斯特拉特订了合伙合同。[21] 尼德和斯特拉特都属于商人工厂主阶级。他们雇用

大批在家劳动的工人同时也拥有用织机织袜的作坊。这样，就在接近手工工场生产制度之上（虽然不是在手工工场本身之上）嫁接了工厂制度。

（二）

阿克赖特的成功。克罗姆福德纱厂：用水车发动的自动设备。棉纺工业从改变不当的禁令中解放出来。第二个专利证（1775年）。阿克赖特的企业增多起来。他的竞争者。伪造诉讼：官司在1785年打到最高法院。

阿克赖特在诺丁汉所开设的第一个工场，并不比三十年前左右怀亚特和保尔在伯明翰所开办的工场大多少。工场里只有几架用马推动的机器。[22] 1771年，正是阿克赖特同尼德和斯特拉特合伙的那一年，他才到德比附近的克罗姆福德去安家设厂。

克罗姆福德坐落在德温特河岸一个地角上，在这个地方，这条河处在一个带有峭壁的峡谷之中，离其发源地的那些风景如画的山冈还不远，流出大量的水并且流得很急；马特洛克河的暖流从略微上游一点的地方流入这条河里，因而防止它在冬季结冰。因此，这个地方适宜于建设水车场（mill），这个词是英国人在蒸汽机几乎到处代替了水力发动机许久以后还继续赋予工厂的名字。隆贝兄弟工厂离那里只有几里路远，正好充当作坊的建筑和布置的榜样之用。[23] 克罗姆福德纱厂在几年内就发展起来了：1779年，它有几千个锭子并雇用三百个工人。[24]

保证企业成功的东西，不仅是生产的迅速，而且还有产品的质量。这种新机器——人们把它叫做水力纺纱机[25] 以便区别于手摇纺纱机——制成的纱，比最熟练的纺纱工人用手纺车纺出的纱要结实得多，耐用得多。因此，它成为有可能纺织真正的棉布，一点也不次于印度的棉布，它取代了麻棉混合的织物。克罗姆福德工厂起初只是尼德和斯特勒特工场的附属物，因为它所出产的纱仅被用来织造袜子。

但在1773年，阿克赖特及其合伙人便在德比开设一些纺织作坊，在那里，人们第一次织出纯棉的白洋布。[26]

这里出现了一种障碍。小制造商们看到这种可怕的竞争非常不快，并认为已经有办法去阻止它。1735年法令在准许制造混合织物的同时，还保持禁止印花棉布的措施，因为它没有预见到一种类似的工业会在英国开办起来的情况。人们可以引用这项法令来反对阿克赖特以及他的合伙人；而且，他们的织品已被课以很重的消费税，[27]如果把这种织品变成为当时流行的印花布，就有被当作禁品而遭受扣押的危险。

阿克赖特在议会为自己的工业进行辩护。对于由英国工人在英国制造的商品，难道应当适用那些起初用来防止外国商品入口的措施吗？得到正式许可的并服从公道税收的新工业，对全国来说，不会不成为一种财富的源泉："它会迅速地发展起来，它会给无数穷人以工作并增加王国的收入……。况且，上述织品完全是棉花做的，其质量大大优于人们现时所织的、经线是麻的织品。因而上述织品更经得住漂白和印染，而且更耐用。"[28]因此，阿克赖特请求"准许一切人出卖或购买上述织品并可以用任何方法将其制作衣服、帷幕、室内装饰等等"。同时，他也请求在国内市场上所征收的消费税每码不超过三便士。议会经过简要调查之后，[29]批准了这些很有理由的请求。[30]从这时起，棉纺工业及其机械化便能毫无阻碍地向前发展。

翌年（1775年），阿克赖特取得第二个专利证，[31]其原文很长而且相当难懂，因而必然要发生无穷的争执。它涉及几个不同的、重要性十分不等的发明物，而且其中某些发明物，像人们后来所指出的那样，似乎只是为了为难和迷惑过于好奇的读者而被列入其中的。[32]最重要的发明物是梳棉机、曲柄梳棉机、粗纺机和进料器。梳棉机是由三个不同直径的、钉上许多弯形金属尖钉的滚筒所组成的；第一个滚筒上的尖钉是朝转动方向倾斜的，以便带起棉花的纤维；第二个滚筒是朝同一方向转动的，但速度快得多，它和第三个滚筒接触起来就进行梳理纤维，第三个滚筒上面的尖钉和转动是朝着相反的方向的。[33]曲柄梳棉机是梳棉机的附件。它的作用是把一经梳好的棉花分解开来以便棉花摊开成为一块接连不断的棉层。正如它的名字所指出的那样，它是一种装在一个肘形接头上的梳子，这个梳子每隔一段时间就

和第三个滚筒上的尖钉连接起来、把棉花解脱下来而不撕坏它。[34] 粗纺机是把梳好的棉花条子变成一个长圆形的、自行粗略拧绞的捻子的、然后再转变成纱的机器。它的结构和纺纱机的结构相似，但比较简单，而一对滚筒与另一对滚筒的速度也慢得多；棉纱不绕在锭子上，而进入一个圆锥形的转筒 里，转筒在轴上转动的时候就使棉纱得到必要的拧绞。[35] 最后，进料器只是一条不断旋转着的布带子把原棉带到梳棉机去，原棉是通过一个倾斜的管子陆续供应给它的。我们愿意冒着因外行而遭受指责的危险来作出这些详细的说明，旨在指出棉纺工业中的机械化已经到了怎样情形。自从1775年的这个时日起，人们看到机械设备正在构成一个复杂的系统，足以实现这项工业中一切连续的工序，但最后的、最困难的，亦即织的工序不在其内。

阿克赖特在附加于他的新专利证上的说明书 里细心地加上几条有关纺纱机的真实的或假冒的改良。这样，他希望把他的第一个将在1783年满期的专利证延长几年。他深信前途可靠，所以继续前进并增多其企业。1776年，他在克罗姆福德和德比之间的贝尔珀开设了第三个纱厂。[36] 这时，他的几个工厂已经沿着德温特河和特伦特河连结在一个狭窄的地方，完全处在兰开夏的境外。然而，英国的棉纺工业起初是在兰开夏发展起来的；它的成长也还是在那里得到最有利的条件的。阿克赖特在几年前从那里出来的时候，又穷又无名；现已又富又有名地回到那里去了。他在那里创立了好几个工厂：一个坐落在乔利附近的伯卡克尔[37] 的工厂，被视为英国彼时所建设的最大的工厂；[38] 这个工厂在1779年当反机器的骚乱时被人抢劫并烧毁了，关于这一点，我们以后还要提到；估计损失达到四千四百镑之多。[39] 另一个在1780年建于曼彻斯特的纱厂是同样重要的，虽然不是更重要的：单单为容纳六百个工人而建造的厂房就花了四千多镑。[40] 阿克赖特同袜子制造商尼德和斯特勒特的合伙，不能对他提供创建所有这些新厂所需的资金。他能随着自己的需要陆续找到其他的合伙人并巧妙地限制他们的权利。他一个人处处都到，参与所有的企业并实际上管理所有的企业。[41]

根据他的两个专利证——1769年的和1775年的——他对水力纺纱机和附带的发明物拥有专属所有权。但他也能通过商定的使用费而准许别人使用。[42] 在1775至1780年间，一些可以说是从属于他的企业

就是这样组成的。其中，我们可以指出两位罗伯特·皮尔，亦即皮尔首相的祖父和父亲所有的阿尔萨姆的、伯顿的和伯里的企业。[43] 但是，嫉妒心和赚钱欲同样地推动着纱厂主们作弊：他们设法制造一些在若干细节上与阿克赖特的机器有所不同的机器。[44] 阿克赖特在1781年决心向其中九个人提起伪造诉讼。[45] 他们援引专利证有可疑的模糊不明来为自己辩护。如果发明家自己也不愿意或不能够把它释明的话，怎能辨认出什么是发明家的东西呢？阿克赖特的官司打败了，他的专利特权在事实上是被取消了，虽然还未到满期的法定时限。

阿克赖特不认输，1782年2月6日，他向议会递呈一份请愿书，不仅要求确认他的权利，而且要求延长他的权利。[46] 同时，他发表一份陈情书，[47] 书里指出他的 发明的重要意义，谈到发明使他所遭受的牺牲，谴责其竞争者的欺诈勾当，并颂扬自己的功绩。他承认1775年专利证的说明书不是十分清楚的；但他说，他那样拟订说明书是出于爱国心，是为了防止外国人把这一无穷无尽的富源盗为己有。一个宁愿冒不正当的怀疑风险而不愿使国家受危害的人，难道在对抗其敌人时不值得支持吗？可是议会却置若罔闻。

当时，阿克赖特又向法院起诉。他对其竞争者之一，彼得·奈廷格尔开始一场新官司。案件在1785年2月间告到高等民事法庭。争论完全指向附在第二个专利证上说明书的难解处。阿克赖特重新申明他的爱国心，谈到法国人——当时正是美洲战争刚刚结束之后——如果攫取到这一直至那时仍然只是英国人的工业，那就太幸运了。好几个重要证人的证言都对他有利：蒸汽机发明家詹姆斯·瓦特声称，他在读了争讼文件之后，认为该文件非常清楚，并称如有必要，他可以承担制造专利证中所列举的种种机器而不需要任何别的说明。[48] 在这种情况下，阿克赖特胜诉了。法庭确认他的权利有效并判给他所要求的一先令的损害赔偿。

这个判决过于触犯了既得利益，[49] 以致不能不遭到抗争。为了把起初打赢的、后来又打输的官司维持到底，兰开夏和德比郡的纱厂主们[50] 组成了一个同盟。在1781年和1785年两个判决之间，矛盾是显然的。他们将悬案提出到高等法院。在那里，他们不但攻击专利证的

措辞，而且试图证明，它的难解处，不管是有意的或无意的，都隐藏着欺诈。

（三）

> 1785年诉讼。托马斯·海斯和约翰·凯的证言：海斯大概是水力纺纱机的发明人。阿克赖特被控剽窃另一些发明。他的专利证被撤销。他的财产并未因此而遭到损害：他受到封爵（1787年）；他死的时候是百万富翁（1792年）。他在工业史上的实际地位：他的组织者和实业家的才能。

整个诉讼赖以转变的以及决定诉讼结局的事件，就是托马斯·海斯的出庭。[51] 这个人宣誓后声称，他早于1767年就在其出生地利村制造了一架与阿克赖特自称为其发明人的纺纱机相同的机器。那时，他请一位钟表匠来帮助调整机轮，而这位钟表匠正是阿克赖特在下一年所雇用的沃林顿的约翰·凯。[52] 这项证言并由凯本人的证言所证实：他叙述他在1768年怎样认识那时的剃须匠兼头发商的阿克赖特。后者来找他并请他办了一件小事情，以后就带他到酒店去。谈话谈到全地区所关心的问题即机械纺纱的问题："阿克赖特对我说：'啊！那绝不会有好结果的，几位绅士已因此而破了产或者差不多破了产。'我回答他说：'我认为我可以有结果的。'那天所谈的就是这些。"第二天一清早，阿克赖特又来看他并问他能不能替他做一个纺纱机的模型。凯说："我去买了一些材料，做了一个木制的小模型，他就把模型拿到曼彻斯特去了。"[53]

我们记得阿克赖特曾同利村一个女人结了婚。因此，他认识海斯已有几年了；[54] 大概他听到讲过他的发明，他到沃林顿去找约翰·凯绝不是完全偶然的。正是在这次会晤以后不久的时候，他忽然地、无准备地表现出是个发明家。此外，他同凯的关系，后来有了相当奇特的性质。他起初雇用他。以后，他们突然不和了：阿克赖特控告凯偷盗和背信；后者逃跑了。[55] 这一点对于凯的证言是能够产生一点怀疑的。阿克赖特的律师阿戴尔并未忽于利用这一点。一个是受尊重的大

人物，另一个是因行为不正而被驱逐的、因而力图报仇的工人，对他们的话，人们会不会犹豫？[56] 但必须注意到，对凯的控告始终是十分含糊的：他从未受到追诉也未受到盘问。他的逃跑很可以从他所受到的那些不管有理或无理的威吓中得到说明，因为"一个穷人掌握了有钱有势的人所害怕被人揭露的秘密，这对穷人说来，其处境是很不幸和很危险的"。[57]

如果海斯是被认为是阿克赖特的发明物的真正发明人，为什么等到二十年后他才维护其权利呢？[58] 这件事不禁令人惊奇：但当我们知道这个人物的生平和性格的时候，我们就不大感到惊奇了。他属于天生的发明家这一类，这类中的典型人物是我们所熟悉的。他是一个简单而粗鲁的、凭本能干活的、一离开自己的作坊便不知所措的，而且很不通事务的老好人。他好几次力图自己开设一个纱厂：但总是由于缺乏资本和干才而失败。[59] 他尤其缺少那种造成阿克赖特那样能力的东西：发财的坚强意志。他满足于把自己从制梳工人[60] 的地位提高到受雇于大工业家的工程师的地位。他屡次显出他的发明才能：1772年，他在曼彻斯特交易所展出一架带有五十六个锭子的双轴纺纱机，这架机器使他博得二百畿尼的奖金。[61] 根据他的传记作者和辩护人理查德·格斯特在其死后所搜集的几项证据，他不仅是水力纺纱机的发明人，而且是哈格里夫斯以前的多轴纺纱机的发明人；后一机器的名字，从未得到很好的说明，可能就是他的女儿之一的名字。[62]

即使证实了这回事，也绝不能得出结论说，哈格里夫斯应被视为剽窃者；他可以重新发明另一个人在他以前并在他不知道的情况下所发明的东西。阿克赖特的情况就完全不同了：他一点也不懂得纺绩和机械学这一事实以及他和凯的可疑关系，都够说明他是怎样攫取他人的发明的。此外，他似乎已经力图防止怀疑：在他领取第一个专利证时，他冒充钟表匠的身份，为的是掩盖他对机械学的无知。[63] 一个更有决定性的证据就是1772年他同托马斯·海斯在曼彻斯特的一次会晤的叙述。这是海斯亲自的叙述："我们开始交谈。我对他说，他窃取了我的发明，因为约翰·凯晓得我的发明物的模型……，我又说，凯的妻子曾对我讲述过那回事是怎样经过的：阿克赖特先生和他们都不能否认这个事实……。他无片语回答：当我对他说，如果没有我，他就绝不会想到他的机器的滚筒的时候，他就用手作出像这样的姿势，但一

句话也没有说……。当我提醒他发明物是我发明的时候，他只说道：‘就算它是你发明的：但当一个人发现一个东西或者着手一件事情，而以后却不再从事这种事的时候，这就犹如放弃了它；另外一个人在若干星期或月日以后就有权重新开始这种事并有权以自己的名义领取这个东西的专利证。’”[64] 请看，这和招供是很相似的。对于阿克赖特在法庭上当着这样明确的控诉面前默无一言，人们会怎样想呢？他叫他的律师声称海斯和凯都是伪证，但关于他的发明的由来却没有提出任何令人满意的说明。

由于没有反证，[65] 因而就证明阿克赖特的主要发明物（他的光荣和大部分财产完全归功于这一发明物）绝不是首创的。1775年专利证中所列举的那些附属发明物，至少是首创的吧？那也不是，如果我们相信1785年诉讼中所传讯的、许多不利于他的证人的话。进料器是曼彻斯特的公谊会教徒约翰·利斯在1772年发明的；[66] 曲柄梳棉机是哈格里夫斯发明的；[67] 梳棉机和丹尼尔·伯恩在1748年就领得专利证的那一机器差不多是一样的；[68] 至于粗纺机，其滚筒是抄袭海斯机器的；他那在一根竖轴上转动的圆锥形的轴承箱早从1759年起就被本杰明·巴特勒所使用了。[69] 现在，我们懂得了1775年说明书的措辞为什么拟定得那样含糊，以致只有瓦特的天才才能猜到它的意思：阿克赖特勉勉强强地力求掩盖其剽窃。但1785年6月的辩论，使得这些剽窃都明白了。在阿戴尔为被告进行巧妙的辩护以及贝尔克罗夫特以国王名义所作的抗辩之后，陪审团毫不迟疑地宣告阿克赖特有罪，并宣布他的专利权无效以及他的竞争者们的诉讼有法律上的根据。[70]

除了理查德·阿克赖特外，这宗诉讼及其结局会使任何人颓丧的。但阿克赖特并不是因为这样一点小事就畏缩的人。虽然失去了专利权，他还是英国最富有的纱厂主：他的工厂是为数最多的，最大的和组织得最好的。他继续不断地发展他的企业。1784年，他和戴维·戴尔[71] 共同创建了一些从克莱德瀑布得来动力的新拉纳克纱厂。他在克罗姆福德附近的威克斯沃思和贝克韦尔又创建了另外一些纱厂，但并未因此忽略了那些旧纱厂，他把旧纱厂的厂房加以扩大并革新其设备：他的工业生涯是在诺丁汉开始的，也正是在这个地方他第一次使用蒸汽机。他也享到了荣誉。1786年，马格丽特·尼科尔森行凶使他有机会向国王致送一份以他领衔的一群名人的祝贺词：以后不久，他

就被封为爵士。下一年，理查德·阿克赖特爵士就被请来担任德比州州长的高级职务。[72] 他在1792年死时，遗下了一笔五十万镑的资金。单单他的工厂中一个工厂，贝克韦尔工厂，每年就使他继承人获得两万镑的利润。[73] 当时对于百万豪富的大工业家还不习惯，那时这个数字已是很大的一笔款项了。这宗财产是在不几年内赚得的，这是一个从无起家的人的史无前例的成功，在当时的人们看来，这足以证明阿克赖特是正当的。[74]

这也是我们说明他的真正作用的东西，使他在经济史上享有他的位置。他不是发明家；他至多不过是整理、组合和利用他人的发明物而已，而这些发明物都是他毫无顾忌地攫取得来的。那些轻率的仰慕者对他的美名滥加赞扬，在今天看来似乎有点不合适了。把他同牛顿和拿破仑相比显然过分了，[75] 而且，援引他的事例来证明资本主义的势力单单建立在个人功绩和勤劳诚实的上面，也是相当笨拙的。但是，阿克赖特具有获得成功的长处。他虽然不是这些发明物的发明人，但却是首先懂得利用它们并把它们组成为一个系统的人。要筹得创建工厂所必需的资本，要组成和解散那些被他变作自己不断发财的手段的合伙，[76] 他必须有实业家的非凡的才能，必须有灵巧、坚忍和大胆等奇妙的混合气质。要开设许多大工厂、招雇工厂的人员、按照新任务培养人员以及规定车间内的严格纪律，他就非发挥异常的积极性和精力不可。这些都是发明家们所少有的才能，如果缺少这些才能，他们的发明物就不能供工业的新组织作为基础之用。正是阿克赖特在隆贝兄弟、怀亚特和刘伊斯·保尔等不完全的或不成功的试图之后真正地创设了近代的工厂。那与工程师和商人有所不同的大工业家的新典型，正是在他身上得到了具体化，他从工程师和商人那里取得了他们的主要特点，但为的是把自己特有的面貌加上他们的特点，即：企业的发起人、生产的组织者、人的领导人。他代表一个社会阶级和一种经济制度。

他的名字同大工业的起源是永远分不开的。十八世纪末和十九世纪初的兰开夏和德比郡的所有工厂都是按照他的工厂样式建造的。罗伯特·皮尔爵士说道："我们所有的眼睛都盯在他身上。"[77] 他知道这回事，似乎也专心于作出热忱工作和无限抱负的榜样。他不停地工作，常常花费其一部分的夜晚时间；[78] 为了亲自监督其许多工厂而不

得不时时走动，他在路上、坐在四匹马拉着的经常跑得很快的马车中进行工作。[79] 他的远景计划是非常宏伟的：有一天他说道："如我能活得相当久，那我就能富有到可以把国债还清。"[80]

（四）

塞缪尔·克朗普顿的走锭精纺机（1779年）。工厂主们怎样获得这种机器和掠夺发明人的利益的。走锭精纺机的继续改良：它在十九世纪初的使用。博尔顿、佩斯利和格拉斯哥的细棉布工业。

有了阿克赖特，机械业就不再仅仅隶属于技术史了。它成为一种极其广泛意义上的经济事实。但是，甚至在棉纺工业中它也还远未达到完全发展的地步。构成我们所叙述的这一时期的特点的东西，就是多轴纺纱机的使用非常普遍，[81] 但它并未彻底改变劳动组织和工业人口的生活。另一方面，自从飞梭发明以来，织机没有得到任何改良。因此，织工也落后于纺纱工人。完成纺织工业变革的两项发明就是塞缪尔·克朗普顿和埃德蒙德·卡特赖特两人的发明物。

克朗普顿的mule（走锭精纺机），[82] 像它的名字所指出的那样，是一种混合机器，是多轴纺纱机和水力纺纱机这两个部分组合的结果。这种机器，一方面采用水力纺纱机的纺纱滚筒，另一方面又采用多轴纺纱机的向前和向后滑动的活动架子。在这种架子上，安装一些锭子，这样，锭子就因双重运转而活跃起来：有时锭子走得远，以便纱线在经过滚筒之后再一次得到拉长；有时锭子走得近，同时飞快地旋转着，以便同时绞捻纱线和卷绕纱线。水力纺纱机所纺出的纱虽然结实，但略嫌粗些；多轴纺纱机所纺出的纱虽然细，但过于薄弱和易断。走锭精纺机可以使纱线同时获得坚实和极端的纤细。[83] 从许多方面来看，这是一个最后的发明，虽然各种纺织工业的各自需要以及机械学的进步对它所加的改变，人们还可在那些最新式机器的精致复杂的机轮、无数精巧的细节方面发现它的基本特征。

走锭精纺机的发明人塞缪尔·克朗普顿出身于兰开夏小地主家庭。[84] 现在，人们还可看到他在那里长大的和他从1774至1779年在那里从事其发明的、靠近博尔顿的那所房子。这所房子现已改为博物馆了。这是一所石头砌的、带有山墙、高烟囱和直棂窗的漂亮建筑物，它会使人想起一个消失了的阶级的兴盛时代。[85] 在克朗普顿的时代，自耕农正在完成脱离土地。克朗普顿的父亲还是农夫，同时又是纺纱工人和织布工人，但克朗普顿自己从未做过田间工作。他面前是否摆着水力纺纱机的模型呢？他是否像海斯在怀亚特以后那样重新发明这种机器呢？[86] 不管怎样，他亲自认识阿克赖特，曾经看到阿克赖特在博尔顿当剃须匠。[87] 至于多轴纺纱机，那是他经常使用的，正是为了改良它，他很小的时候就开始研究了。[88]

他不像阿克赖特那样预先就计算要从他的发明物上得到利益。在一段时间内，他满足于本人在小作坊里使用自己的机器，在这作坊里，他同时充当工程师、工人兼老板的角色。但是，他所纺出的纱特别纤细，这就引起了邻近制造商们的注意。他马上就变成观赏的对象，而观赏里面又掺杂着许多妒嫉心和贪婪心：有些人把梯子靠在他的窗子下面，或者把他的墙壁上掘些洞眼来偷看。[89] 他知道自己不能长期保守自己的秘密。他没有专利证，而领取一个专利证，对他来说也许是不容易的，因为他的发明物有一部分是水力纺纱机的单纯改装，而阿克赖特对这一机器还保有其权利。“我必须或者把我的机器公诸于世，或者把它毁掉。要为我独自保有这个机器，已经不能由我决定了，把它毁掉吧，又觉得太痛心了。我在四年半以上的时间之内，花费了我所有的时间、所有的智力以及我能以劳动得来的一切资财，其唯一目的就是为织工们纺出好纱。把这个机器毁掉，那是我所不能的……。”[90] 他宁愿把它贡献出来。工厂主们已经答应他用自愿认捐的办法来补偿他。果然，认捐开始了，但结果一共得到六十七镑六先令零六便士。[91] 而且，还有一些认捐人在机器模型交付之后，便不认为有践言的义务。

克朗普顿体验到了他同时代人的高贵和真诚品德，人们就不难理解他的心灰意懒的心情了。几年之后，他发明了一架梳棉机。但刚一造成，他就把它打碎了，同时大叫起来：“至少这架机器是他们得不到的。”[92] 他注定要过贫穷的生活。后来，他开成了一个小纱厂，起初

设在博尔顿附近的奥达姆，以后，从1791起设在博尔顿本地。但制造商们怕他竞争，于是引诱他的最好的工人离职。[93] 其中一个名叫罗伯特·皮尔的工人，有一天要求同他合伙，但被他拒绝了。[94] 1802年人们为他募捐，募得五百镑左右。[95] 最后在1812年，他的朋友们终能说服他向议会请求奖金，因为这种奖金曾授予一些功绩还不及他的人。议会接受了请求，而事先也有人请求摄政王关心此事，所以赐予克朗普顿的奖金有五千镑之多。[96] 这笔钱的大部分被他用来还债了，他死时仍很穷。

克朗普顿是位有才智的和有教养的人，他或许比大多数利用他的发明物的人高明得多。[97] 然而他自己却不会利用自己的发明物。他的放任不羁的性格以及谦虚直至懦怯，都不是能够使他成功的素质；他没有组织者的天资，也没有领导人的禀赋。他的生平与阿克赖特的生平对比，就显出了创新的研究和发现与他的精明利用之间的差别。在南肯辛顿博物馆里，我们可以看到这两个人的并肩挂着的画像。阿克赖特有一张肥胖粗俗的面孔，一对长着浮肿眼皮的大眼睛，眉棱有深陷的皱纹，嘴唇奸诈，眼睛的安详呆板分明是做作的；他是讲究实际的人，善于掌握实际而无过分的顾虑。克朗普顿的侧面像，纤细瘦弱，他的高贵的额头上带着向后梳的棕色头发，嘴巴带有严肃的轮廓，一对大眼睛又活泼又忧郁；他的面貌很像青年时代的拿破仑，其表情则像卫理公会的教徒。他和阿克赖特代表着发明和工业，代表着闹革命的天才和夺取革命成果的力量。

走锭精纺机，起初像多轴纺纱机一样，也是体积不大的、为在农舍里使用而制造的木头机器。在接近1783年时，人们开始制造较大的、带有金属机轮和滚筒的机器。[98] 1790年，一个苏格兰的工厂主威廉·凯利制造一些像阿克赖特的机器那样用水车发动的自动走锭精纺机，上面装有三百个到四百个的锭子。[99] 从这时起，走锭精纺机才成为卓越的纺纱机；在通常使用方面，它代替了哈格里夫斯的多轴纺纱机。1812年，克朗普顿在向议会递呈请愿书以前，想亲自断定他的发明物的成功及其所创造的利益的重大，他访问了纺织工业的主要中心，并且能够证实走锭精纺机被用于几百个工厂之中，其锭子总数可达四百万至五百万之多。[100] 多轴纺纱机在二十年前那样流行，可是

这时，它在整个生产中仅仅起着次要的作用。它和家庭工业制度的残余都在这项成为英国最繁荣的纺纱工业之中消失了。

克朗普顿的发明不仅完成了纺纱方面的变革，而且对于织的方面也起了反响。水力纺纱机在英国已使白棉布的制造成为可能（在此以前，白棉布是从印度输入的）。走锭精纺机由于能够纺出极端纤细的纱，所以它有可能超过印度工人的传奇般的智巧，有可能织出无比轻薄的细棉布。[101] 这是一项新成立的工业，其中心是兰开夏的博尔顿以及苏格兰的格拉斯哥和佩斯利。[102] 从1783年起，这项工业仅在格拉斯哥一个城市里就开动着数以千计的织机；[103] 1785年，人们估计大不列颠的细棉布的产量约有五万匹。[104] 当时的一位经济学家指出"这项工业对于国民是很有利的，因为单单劳动力一项就构成它的本质，劳动力常常又是由妇女和儿童所提供的。用在产品中的原料的价值，在制造过程中增长了百分之一千到百分之五千。"[105]

（五）

纺纱机的使用再一次打破纺与织之间的平衡。卡特赖特的机械织机（1785年）。他的不幸的事业。工资降低推迟了发明的成功。次要的发明：机器印染，漂白和染色的化学方法。工业的全面变革。

以前第一次推动技术发展的那种打破平衡，这时再一次发生了。人们在使用已经非常完善的机器纺纱的时候，却继续用手来织。在1760年前后，织工们好容易才能弄到足够的纱来不断地供应其织机之用。三十年后却发生了相反的情事：织工再也不敷事业的需要，因而他们的工资迅速增长起来。1792年在博尔顿织造花哨的细棉布的工人，每码赚到三先令或三先令半的工资；织造棉制天鹅绒的工人每星期赚得三十五先令。[106] 因此，他们的气派十足；人们常常看到他们在街上散步、手里拿着手杖、帽圈上公开地插着一张五镑的钞票。他们穿着像资产者那样，并且不许其他行业工人进入他们在那里会聚的酒馆餐厅。[107] 可是，他们好景不长；英国工业的总危机在1793年发

出了工资下降的信号。[108] 但是，那只改变问题的面貌而已。其实，纱线生产和织品生产之间的不相称已经变到那样程度，以致纱厂主们不得不把纱线输出。[109] 这种输出不断引起许多人的惊慌，因为他们害怕邻国，特别是害怕法国开设一些用英国纱线的织布厂。一个十分激烈的运动已经发动起来反对纱线输出：人们甚至于以禁止羊毛输出的同一理由来谈论禁止纱线的输出。[110]

像在纺纱机发明前的那个时期一样，纺织工业这时又感到一种真正的苦恼。苦恼随着不平衡同时严重起来，因为不平衡就是苦恼的原因。在1800年左右，苦恼达到了极点。虽然这时补救办法已经找到几年了，但还未发生它的效力。它的作用只在需要它的救助达到极点的时候才显露出来。这样，经济需要和技术发明两者的相互作用就使工业发生一连串的变动，而每一变动都是一个进步。

机械织布的问题已经吸引了不止一个探求者了。困难似乎是很大的，但绝不是不能克服的：两个为铺设织品经线用的框架的动作以及梭子在这两个框架之间滑动以便构成纬线的动作，是比较简单的。从十七世纪起，[111] 英国和德国已经使用机械织机织带子：一个曲柄使梭子来回跑，一个平衡重量的系统供拉直和束紧纱线之用。[112] 但这种机器的运转又慢又复杂。即使许多国家没有根据织工的请求而采取禁用的措施，[113] 但在英国被人称为荷兰的织机[114] 还不够在纺织工业中引起革命。法国人德·冈内在1678年制造出一种织机，它带有两个横杠，像两只手臂那样把梭子从织机的一边传递到另一边，人们同样可以说这种织机也不够引起革命。[115] 至于沃康松的织机，其模型现还保存在巴黎工艺学院里，它所提供的主要好处[116] 就是在其制成五十年后还供雅居阿尔的研究作起点之用。

这些发明，没有一个得到重要的实际应用。[117] 即使法国或英国有过一些机器织布的作坊，但也几乎马上就不存在了，而且很难找到它们的遗迹。[118] 不管怎样，机械织机发明人埃德蒙德·卡特赖特大概是不知道它们的存在的。卡特赖特是诺丁汉郡的一个绅士的小儿子，很早就预定做牧师，曾在牛津大学进行过光辉的研究，而这些研究又因他在1764年被马格达伦学院接受为特别校友（fellow）而获得奖金。[119] 他长期以来只关心文学，他按照波普的风格写了一些虽然平

淡，但不是没有价值的诗。[120] 当他因乡村的牧师职务[121] 离开牛津之后，他便以积极的有智慧的人的资格关心其住在地的乡村人民的生活：他着手研究医学和农学，教导其教区居民以医治热病的新方法以及新的耕作法。[122] 这样，就首先显出了那要把这个默默无闻的乡村牧师——人道主义者——变为发明家和工业家的进取精神。

1784年夏天在马特洛克温泉小住时，一次偶然的谈话引起他注意到棉纺工业及其受到威胁的那一危机。他亲自叙述道："我和曼彻斯特的几位先生在一起。谈话谈到阿克赖特及其纺纱机。在场的人中有一位看到了，在阿克赖特的专利证期满之后将会开设非常多的工厂并纺出非常多的棉纱，以致人们再也找不到足够的工人来织。我对此回答道：阿克赖特应当开动脑筋，发明织机。议论的结果是，所有这些曼彻斯特的先生一致地说，那是实际上不可能的事。"[123] 卡特赖特却持相反的见解并试图去证明他的见解。

他的最初一些试验都未成型，因为他对机械学毫无所知，而且从未见过一个织工织布。然而，他得到一个细木匠和一个铁匠的帮助，终能制成一架好歹可以开动的织机。"经线是垂直地铺设的，筘落下来的力量至少有五十磅重，那使梭子来回跑的弹簧有那么大的力量足够发射孔格雷夫式的火箭。简言之，要有两个力气大的人才能开动机器，而且速度很慢……。"[124] 卡特赖特在1785年领得专利证的那一发明物就是这样。[125] 他立刻发觉它在被利用时有不少缺点。通过继续的改良，他制成一架容易操纵的机器，在每条纱线一断时机器就自动地停下来，而且，机器经过稍微改变后就可用来织各种织物。[126] 剩下的事，只是把它引进到那项似乎正在等待它和需要它的工业中去，卡特赖特对于立即的成功从没怀疑过。

正是那时，他的失望开始了。他有钱[127]，他打算亲自利用自己的发明物，并且在约克郡的唐卡斯特开设一个小工厂（1787年）。这个工厂有二十架织机，八架织白洋布，十架织细洋布，一架织方格子布，另一架织粗布。[128] 起初，像最初的那些纱厂一样，动力是由牲畜提供的；但自1789年起，卡特赖特就从伯明翰买来一架蒸汽机。不幸的是，工厂虽然设备很好，但经营不好，因为卡特赖特没有，而且从来没有商业才能。[129] 一切发明家都有这种悲惨故事。1791年，他

认为已经找到发财的道路了：他同曼彻斯特的纱厂主格里姆肖兄弟议定创设一个大工厂，工厂里不得少于四百架用蒸汽开动的织机。特意建造了很大的厂房。[130] 可是，最初一些机器刚一装好，就激起织工们的激烈仇视。业主们接到了若干恐吓信。[131] 一个月后，工厂就烧掉了：卡特赖特不仅丧失了他同格里姆肖兄弟所订的合同上利益，而且再也找不到任何人敢于重新开始这种尝试了。[132]

在1792至1800年间，自动织机又是需要，又是不得人心：一些人希望它，另一些人却排斥它，由于工资下降它成了并非急需的东西。卡特赖特完全破产了，不得不把他的专利证交给破产管财人，这样，他就在冷酷无情的债权人和不诚实的债务人之间挣扎着。[133] 他对那些试图夺取他的第二个发明物，即梳毛机的发明利益的人提起一连串的诉讼。然而，最后的成功不可避免地在准备着。变化是在苏格兰出现的，1793年，詹姆斯·刘易斯·罗伯逊在格拉斯哥安装两架用纽芬兰狗摇动转动器来发动的织机；[134] 1794年，一个装有四十架织机的工厂开设在丹巴顿；1800年，约翰·蒙蒂思重新从事格里姆肖兄弟的企图，在一个工厂里安装了两百架用蒸汽发动的织机。[135] 反对纱线输出运动，加速了这个迟迟而来的发展。1803年，斯托克波特的霍罗克斯制造了一些铁做的自动织机，其模型马上就被兰开夏的几个城市所采用。[136] 卡特赖特看到自己发明物的复活，虽然还未看到它的最后胜利，但这实是"一件愉快的、意想不到之事"。当1809年——在克朗普顿前三年——他向议会请求奖金的时候，他能够引证说，他的机器"已经为兰开夏足够通常所使用，可被视为一件具有高度公益的东西"，他用这一事实来支持他的请求。[137]

可是，要断定这项发明的全面效用，那就必须大大超出本书所定的范围，必须追踪机器织布史直到1839年左右为止，因为这一年才发表了著名的有关织工状况的报告书。[138] 这份报告书和附加的记录，同时说明纺织工业的这一部门中机械化的进展以及那使进展推迟的原因。那些在1839年还继续使用旧式手织机的织工们的极端贫穷，随着不可抵抗的机器竞争的扩大，已经逐渐严重起来了。可是，贫穷越严重，普遍采用新设备就愈益受到推迟：因为工资降得那么低，以致用人比用机器更为有利。现今在某些尚未完全变革的工业中，人们有时还可看到同样现象的再出现。盛行血汗制 的家庭小作坊中最原始的技

术还在延续着，这可以由此得到解释。但是，机械化引起这样对抗自己的进展的那种阻碍只是而且只能是暂时的。

十九世纪初，机械织布的发展几乎还未开始，纱厂已经有了几百万锭子，可是全英国还只有几百架自动织机。[139] 但是，这已足够人们能够判断结果了：一个十五岁的孩子照料两架蒸汽织机，织出三匹半织物，可是在同一时间内，一个熟练工人用飞梭来织，只织出一匹。[140] 纺织工业虽然还未找到它寻求了六十多年的这种稳定的平衡，可是现在却拥有这种平衡的必要条件了。我们已经看到纱厂的设备像一个复杂的有机体那样渐渐地形成起来：在卡特赖特的发明以前这种有机体仍未完成。但从此以后，它就再不缺少任何要素了。在这个独特的生产部门中，机械化的到来已经成为既成事实。

机械化不仅已经扩张到工业的基本工序和改变了工业的基本工序，而且还普及于细节和专业。织物上印花直至彼时是用木板刻上浮雕来印的，人们需要同样多的次数用手把这木板按在每匹亚麻布或白棉布的整个表面上。[141] 这种方法非常缓慢和费钱，织品印得极其粗糙（非常简单的图案，如一个几何图形、一片叶子、一个蔓藤花纹，都现出不调和的色彩）。在接近1780年时每码费三先令到三个半先令。[142] 可是，1783年，苏格兰人托马斯·培尔用一些铜制的滚筒代替那些用手费力按捺的木版：单单一架滚筒印刷机就做了一百个工人的工作。[143] 于是兰开夏中开设了一些大的棉布印花工厂。同时，漂白和染色得到化学进步的好处：伯索勒发现氯的漂白特性是在1785年；[144] 詹姆斯·瓦特几乎立即认识到氯的漂白特性并把它公布于英国，[145] 氯的特性用在英国工业上是由格拉斯哥的坦南特在几年之后实现的。[146] 这个方法在不几年内就被普遍采用了。在织工们所居住的村庄附近，人们再也看不到那些布匹暴露在户外好几个月，好像远处许多水池发出闪闪光辉。约在同一时期，曼彻斯特的泰勒重新发现土耳其红的秘密，并制成一些不久就像印花布那样受人欢迎的土耳其红布；[147] 艾因斯沃思的约翰·威尔逊制成了棉天鹅绒。[148] 所有这些次要的改良是不胜枚举的。[149]

这些改良不但没有完成那已开始了的演变，反而把它延长了。事实上，每一新发明都把那使种种技术操作连接起来的关系更加密切。

这时，每一技术操作的进步都对所有其他技术操作起着更加直接、更加深远的反响。这样，就决定了并加速了它们共同的演变，而任何静态的特性都不及这种带有传染性的不停演变的能更好地表明大工业的特性。

（六）

变革的阶段。（1）多轴纺纱机时期：家庭劳动。（2）水力纺纱机时期。纱厂：纱厂的位置在城外、在河边。工业集中在彭奈恩山脉的周围。大企业：它的明显的个体的特性。（3）中间阶段：工厂制度和家庭工业制度的暂时结合。

在棉纺工业的发展方面，不管其发展怎样迅速，也应区分出几个时期。第一个时期就是跟在哈格里夫斯的发明之后的那个时期。在1775至1785年间，一种真正的生产狂热支配着某些郡：当多轴纺纱机成千地安装在农舍里时，织工和织布机的数目虽然大增，还不能满足业务需要。“旧有的场所已经太小了，人们不得不修理顶楼，甚至于修理废弃不用的谷仓，乃至车屋和各种附属的小屋，在旧墙上开了些窗子，到处都组织作坊。在再也没有位子的时候，人们就在各处建起一些为织工居住的新房屋。”[150] 工厂还不多，资本主义的集中还未具有不久就要成为人人可见的那种形式。这在表面上就是家庭工业制度的黄金时代。

第二个时期是从阿克赖特的专利证终于遭到撤销的著名的诉讼案件开始的。[151] 从这时起，工厂制度才普及于纺织工业。使用完善的设备要占许多地方和花费很多钱，所以它和家庭小生产是不相容的。体力劳动者集合在手工工场里，从组织和监督上看虽有其明显的好处，但绝不是绝对不可少的。事实上，手工工场制度在英国是从未有过的，如果我们把它理解为一种在一定时期占着优势的生产方式的意思的话。相反，工厂制度倒是机械化的必然结果。一套由若干相依成分所组成的、带有一个总动力的设备，只能安设在一个地方，而它的运转是由一批受过训练的人员操纵的。这个地方就是工厂，工厂是不容许有别的定义的。[152]

最初的那些纱厂，与今天的相比，似乎是很小的。然而，它们之中每一个都已拥有很多的人员：一百五十个至六百个工人。[153] 它们的砖砌的四五层高的厂房，在半个多世纪中，几乎没有变动，但面积除外。[154] 这个时期的主要特征就是利用水作动力。阿克赖特的机器是一种水力发动的纺纱机。我们已经描写过克罗姆福德纱厂的典型位置。那里具备任何工厂主都应追求的必要条件。从而产生了一个相当重要的结论：除在一条相当有力、相当湍急而能推动机器的河流的岸边之外，就不可能在别处建设工厂。因此，纱厂主们起初不到平原的城市里去设厂，而到夹在陡壁之间的山谷中去在小山附近的地方设厂，因为那里，借助于水坝易于制造人工瀑布。人们必须到那些距离今天集聚着大量工人人口的中心相当远的小地方去寻找近代大工业的起源。这些地方分散在彭奈恩山脉附近、沿着该山的三条支脉：一条向西方朝着曼彻斯特和爱尔兰海，另一条向南方朝着特伦特盆地，再一条向东方朝着约克郡的平原和北海。

这种分散是完全相对的。棉纺工业在这方面与旧毛纺织工业十分不同，它有几乎仅仅固定在两三个区域之内的趋势：兰开夏的南部，德比郡的北部以及苏格兰的拉纳克与佩斯利之间的克莱德盆地。第一个区域极其重要，1788年，它已经有了四十多家纱厂。[155] 因为那里的动力很丰富。东南部有些高大的丘陵耸立在那些延伸到海边的低洼而多沼泽的乡间，其倾斜度是相当陡的。兰开夏的河流一向转动着许多的水车：十八世纪初，在曼彻斯特下游三英里之内的默西河滨，就有六十个左右的水车。[156] 虽然这个地方的位置和气候以及利物浦港口的发达促进了棉纺工业的发生和发展，但却是那些能够提供动力的水流，才能阐明最初的那些工厂之所以开设在布莱克本、伯里、博尔顿、奥德姆和曼彻斯特等地。[157] 德比和格拉斯哥地区中的情形也是一样。还应注意到许多其他区域也具备这种必要的条件。因此，人们看到若干工厂在1785至1800年间建立在许多郡里。但是，这些因北部工厂主们的成功以及他们的迅速发财而被认为可行的尝试，却是独特的。[158] 这些尝试不但没有得到真正普及棉纺工业的结果，反而使得棉纺工业已经十分明显的地方化更加突出了，后来，它的地方化可能越来越加深。

地理上的集中只是新工业制度的外部特征之一。内部正进行着更加深刻的集中。这是由于原料供应和产品销路上的共同需要而互相结

合起来的那些企业的集中；这是资本的集中，其作用随着设备的改善和完备而越来越大。每一工厂都有几千镑的资本。[159] 而且，一个人拥有几个工厂并不稀奇。例如，我们知道阿克赖特同时经营着八个到十个工厂。[160] 皮尔第二几乎把整个伯利居民都雇用在他的纺纱、染坊和印花等作坊里：织布则是雇用所有邻近村庄里雇农（cottagers）去织的。[161] 他还有其他工厂设在十二处以上不同的地方。[162] 1802年，受他指挥的人员高达一万五千人之多，而且，他缴纳四万镑的消费税给国库。[163] 斯托克波特的一个大细洋布制造商塞缪尔·奥尔德诺，在十八世纪末，被认为每年赚得一万七千镑之多。[164] 从1792至1797年，霍罗克斯家族仅在普雷斯顿一个城市里就开设了三个工厂。[165]

开办这样的企业所需要的大量资金，并非总是一个人所有的。资本家们的合伙增多了，尤其是在初期，在大的工业财产形成之前是如此。我们记得阿克赖特这样善于利用许多合同来完成他的连续不断的计划。皮尔也有几个合伙人，[166] 他的商号通常被人称为"皮尔先生所经理的公司"。[167] 我们必须注意到"公司"这个词在这里绝没有我们经常给予它的那种股份公司的意思。这种组织方式还只适用于而且似乎仅只适合于某些大企业如银行、保险或公用事业工程。[168] 关于这一点，亚当·斯密曾以断然的措辞发表意见。[169] 然而，1779年，人们谈到开办一个制造亚麻布和印花布的公司，[170] 但这个计划毫无下文。像其他工业中的情形那样，这种计划仅在最近一个时期才得到实现。资本主义在其初期并未放弃其明显的个体特性：老板同时是工业企业的主人和经理，他兼有职权和特权，可是在股份公司里，这些职权和特权就要一方面由股东所分享，另方面由管理人所分享。

这样，通过机械化并通过那因机械化而发生的生产资料的集中，就完成了商业资本对工业的控制：在"商人工厂主"的位置上出现了简单的"工厂主"。可是，在这迅速演变的两个特别用语之间，人们发现一系列的中间状态。有时，粗棉布老板（fustian master）仅限于把若干手摇的机器集合在一个作坊里：这就是纺纱间，这与其说是工厂，倒不如说是手工工场。[171] 有时，原料所有权和设备所有权不在同一个人手里，因为人们开设一些专做加工的小纱厂；商人们把原棉拿到

那里，以后原棉就变成纱线形式交回他们。[172] 这样，这两个连接的生产制度就并列起来了，但工厂只限于实现那些以前是委托在家劳动的工人去做的工作。只要手织和机械纺纱并存着，工业的一部分就必然要服从整个工业起初所必须接受的那些条件。但是，往往是纱厂主所有的一些大的织布厂，在许多地方都和家庭手工业竞争。[173] 最后，不应忘记走锭精纺机代替了多轴纺纱机并同多轴纺纱机一样也适合于家庭劳动的条件，从1780年起就普及于乡村，它在那里又使小生产的存在延长一些时间。在这个时期所织的棉织品中，经纱常常是在工厂中用水力纺纱机纺的，纬纱是在农舍中用走锭精纺机纺的。[174] 这样，新旧工业的特点就相互交错起来并彼此密切地混合在一起。

工厂制度正是在这决定性的时期拟定自己的主要轮廓的。下一时期——蒸汽时期——工厂制度已经形成了，对它所加的改变也许不及人们试图相信的那样深刻。今天，如果人们再来利用那被弃置已久的自然力，如果人们再在急流的河边、在偏僻的山谷之中重建工厂，那么，那些前不久还如此分明的外貌上的不同，就会开始减弱并让人更好地看出原则上的一致。在1780或1800年左右并存着的纱厂和家庭作坊之间的差别，比那时的工厂和今天的工厂之间的差别要大。

(七)

物质上的结果。产量的增加。周期性的危机：危机应当单单归咎于生产过剩吗？1793年危机。不应以棉纺工业特有的原因，而应以整个的经济环境来解释这一危机。

当时人们不可能懂得这种变革的全部意义，因为变革的社会后果隐藏很深，他们看不到。最使他们感动的东西就是他们把那些物质上的直接结果、产量的无限增加、大企业的诞生等这一切空前的发展同传统工业的停滞作对比。[175] 1795年，约翰·艾金是这样开始他的著作《曼彻斯特周围三四十英里内的地方志》的："我们所选择的中心是棉纺织工业的中心；它的惊人的发展在任何商业国家的年鉴里，大概都是首屈一指的。"[176] 另一个人把这种突然的发展同潜力的爆发作对

比。[177] 有些人不肯把它看作是另一回事，只愿看作是一件异常的、也许是不幸的意外的事。英国本身并不出产棉花；因此，它必须购买棉花，可是根据贸易差额的理论，凡输入不能以同等的或超出的输出来补偿，对于国家来说就是一种损失：按照这个道理，棉纺织工业能够变为国民财富的永久因素之一似乎是不可能的。[178]

然而，为了判断这项工业发展的力量，我们并未被迫处于稍微武断的估计和推论的境地。由于缺乏生产的统计，我们就通过英国海关的记录来认识原料的年消费量。1701年输入大不列颠的原棉重量不超过一百万磅；五十年后，几乎有三百万磅。1771年，它高达四百七十六万磅，1781年达五百三十万磅。在其后六年中，其进展的速度加快着，人们有理由为之惊奇：1784年是1781年数字的二倍（一千一百四十八万二千磅），1789年增加到六倍（三千二百五十七方六千磅）。跟在这一迅速增长之后就是一个停顿时期；但从1798年起，增长又越来越厉害了：1799年，棉花输入从三千二百万磅上升到四千三百万磅，1800年升到五千六百万磅，1802年，当人们把白棉布和印花布同呢绒竞争宣告为民族危险的时候，棉花输入上升到六千零五十万磅，比前一世纪增到三十倍以上。[179] 制造品的输出是随着一条平行线前进的：1780年，它还微不足道，它的总值不到三十六万镑。但到1785年，它已超过一百万镑；1792年超过二百万镑；1800年超过五百五十万镑；1802年超过七百八十万镑，[180] 即比二十年前大不列颠所输出的棉织品的价值大到二十倍以上。

让我们更加仔细地研究一下这个进展的曲线吧。它的趋向上升绝不是始终如一的。从1780至1800年，它出现了几次几乎每隔一定时间的下降，这些次数的下降是与同样多的次数的工业危机相符合的。这些危机至少有两次是严重的。在1788至1789年间，大多数新近开设的工厂不得不解雇一部分人员：有一些甚至于关了门。在兰开夏和柴郡的乡村中，多轴纺纱机已经成为居民的主要收入源泉，在那里，苦恼是很大的。[181] 1793年，情况也许更加严重：约有十二个纱厂主宣告破产，[182] 原料的输入从三千五百万磅突然降到一千九百万磅。真的，每次危机之后都跟着一个更新的活跃。一位工厂主后来说道："我看过棉纺织工业中的大不幸不止一次了。1788年，我认为棉纺工业不会复兴了。1793年，它受到一次新的打击；1799年又遭到更猛烈的打

击。1803年和1810年也是一样。但在每一下降之后，新的发展总是惊人的。”[183]

这些危机的显著的周期性，每一危机前后的进展力量，马上就提出一个简易的说明。难道我们不是面临着由于机械化而引起生产过剩的最初的那些危机吗？难道我们在其起始时没有了解到近代大工业的最独特的现象之一吗？我们已经知道纱线的生产对于织布的需要来说是丰富得过多了。价格下降是新的制造方法的结果，下降大大地加速了。一百支棉纱在1786年每磅还值三十八先令，到1788年仅值三十五先令，到1793年仅值十五先令，1800年只值九先令零五便士，1804年仅值七先令十便士。[184] 这种下降的结果，毫无疑问就是增加英国和大陆的消费量。但是供应比需求增加更快。机械化获得进展，新的企业就在四面八方开设起来。随着价格的下降，纱厂主们为了保持其利润额就不得不更加大量地制造，这就愈益加重销路的壅塞。不时发生崩溃是不可避免的。当若干工厂破产、机器被迫开慢和工人失业等使生产回到正常的比率时，新的繁荣时期就开始了；几年之后，跟着又是一个新的灾难，灾难是由于同一原因和同一结果的回复而引起的。

这些连续的危机的共通解释就是这样，如果我们不知不觉地陷入草率的一般化的话。但从那儿到寻求危机定期反复的规律之间的距离却是很近的。然而，企图根据政治经济学的抽象表达法来把那些甚至在萌芽时期第一次出现的事实归并为如此简单、如此容易说明的图解，那就会十分低估事实的莫大复杂性。如果人们更加细心地研究每一危机的历史，就会立即发觉生产过剩未必足以说明危机的原因。1788年的危机是唯一的适合于这种说明的，因为它密切地伴随着阿克赖特专利权终止之后的工业的异常扩展；阿克赖特专利权终止之后是狂热活跃和过度投机的时候，这时，好几百个大大小小的企业在各处开设起来了，极小的制造商也预料到会发财。英国纱厂主们反对印度产品输入的诉愿，十分显出他们所遭受的痛苦：[185] 英国市场变得太狭小了。他们天真地说道：“消费不足了。”[186] 这就等于说，生产是过量的，有了生产过剩。1793年，情况完全不同了。首先，危机并不限止于棉纺织工业，甚至也不限止于所有新近改革其生产制度的工业。这是工商业的总危机。联合王国中破产的总数，从1780年至1792年，每年平均数几乎不超过五百三十起，可是1793年上升到一千三百

起以上。[187] 似乎还没有人认为这种普遍崩溃是机械化和大生产的，仍然是很有限的作用所造成的。事实上，它是从金融危机（这是说明它的广度的东西）开始的。1793年2月，几家大银行停止支付：从而产生一种震动，在数星期内就使一百个左右地方银行倒闭了。[188] 全面大恐慌爆发了：再也没有信贷了，钱被藏在保险箱里了，“各人虽未以疑惧的心情但都小心地注视其邻人。”[189] 交易缩减到必不可少的程度：商品仍在商店里，这并不是因为它对惯常消费来说是过于丰富了，而是因为再也没有人愿意购买了。补救的办法也是金融性质的。皮特同伦敦的主要银行家们商量之后，决定发行五百万镑以内的国库债券。[190] 这一措施在使不贬值的债券投入流通之时，就促进信用的恢复和信贷的再兴。从这时起，生意就逐渐回到正常的状态。

这种金融危机本身的原因是什么呢？难道是那在二月初爆发的同法国的战争吗？战争确实加重了祸害，但绝未制造祸害，因为在前一年，人们已经看出祸害的初步征候了。[191] 最令人担忧的事就是郡银行所发行的过多纸币的跌价。四十年前郡银行为数甚少，这时是否增加到超过了公众的实际需要呢？我们必须在这伟大的经济运动之中去寻找其原由，因为英国全国都投入这一运动之中，不仅工业就连农业和国内外贸易也被卷入了。[192] 在开设工厂的同时，人们改变了土地所有权，又把许多交通路线在王国领土上开辟到各处。我们记得那从1792年起曾风行一时的“运河狂”，大量的各种计划以及许多草率组成的靠投机提供其短暂的生命的企业。总之，在我们看来，1793年的危机乃是一整个互相联系的事实的成果：它的结果的普遍性可以通过它的原因的普遍性得到足够的说明。用近代金融的语言来说，就是金融崩溃接替了突然繁荣，亦即生意过分扩展所造成的生意突然萧条。生产过剩的现象只是这种扩展的形式之一，正如机械化只是产业革命的因素之一一样。不应当把棉纺织工业史从一般的发展史中割裂开来，因为它是一般发展的一部分，只要它的各阶段预示着或伴随着更大的更普遍的发展阶段，它们就同我们讨论问题有关。但是，它们绝不够描述这一整个的进展，而且许多偶然的情况和它们混杂在一起，正如和一切特殊的事实混杂起来一样，要想从中得出规律就得撇开这些偶然的情况。

(八)

经济自由。棉纺工业的成长未受任何官方保护，不是真的：屡屡吁请国家干涉。犹豫不决的财政政策：粗棉布税事件（1784年）。棉纺工业不受制造规程和学徒条例的拘束：生产自由。

这条规律之所以显得不清楚，事实上是因为过多的外来因素使它变质了，并使它复杂化了。这里，我们的意思不仅指的是意外事件如收成的好坏。1783年的媾和或1793年的战争，而且还指的是审慎采取的整个措施，如条例、税则、禁令，而这些措施比今天更加严密地把全国的经济生活包罗在它们的带有密密网眼的网中。棉纺工业本身，不管人们能够怎样说，并没有逃脱官方的保护和约束。它在某种程度上得到这一个的好处，而有时又不得不同另一个作斗争。自从放任主义取得胜利时起，流行的说法是，这项在不几年内便成为英国最繁荣的工业完全归功于自由。[193] 这是一种不能不带若干保留就加以接受的说法。首先必须避免把贪利思想所引起的税则问题与中世纪精神的法规问题混淆起来。

如果说英国棉纺工业是在外国竞争面前未受保护的条件下成长起来的，那就太不确切了。因为那些使它几乎身受其害的禁令仍然对它有利。印花棉织品的输入，不管来源如何，仍被禁止。[194] 人们不能想出更加完全的保护，因为它保证生产者有对国内市场的真正的独占。禁令并未扩张到纱线和未染色的织品，东印度公司继续把某些外国商品例如那些因纤细出名的达卡细布输入英国。可是英国制造商们很快就对这种宽容提出抗议，因为他们希望得到保护。他们屡屡请求对所有来自外国的织品都征收进口税，最后终于获得所请。[195] 而且，不仅国内市场是留给他们的，人们还采取若干措施来帮助他们夺得国外市场，如对于输出的每匹白棉布或细棉布都发奖金给他们。[196] 如果人们从技术观点考虑英国超过大陆各国二十五年或三十年的话，这种恩惠也许会被认为是多余的。

英国产品的优越已经到了这样程度，以致邻国只能通过严格禁止的政策来防御它的入侵。事实上，邻国从未采用这种政策。在法国革

命和法兰西第一帝国两次大战造成欧洲和世界经济生活中莫大骚乱之前，舆论即使未倾向科布登和布赖特在下一世纪所理解的那样自由贸易，至少已倾向于那些根据互相让步而订立的通商条约或国际协定了。1786年的法英条约是最有趣的例子。其结果之一是把法国市场开放给曼彻斯特和佩斯利的产品。真的，为了交换，法国制造的棉织品就第一次被准许进入英国了。[197] 但是，这种互惠制度不会不对两个国家中那因技术进步而能以最低价格生产最多商品的制度有利。

人们会说这是自由竞争的结果。但是，英国工厂主们还不会用这新的信条来代替保护主义的旧传统。贸易自由，即使是有利的，仍被他们怀疑。发动反对纱线输出的运动证明了这种心情。人们看到某些纱厂主，例如威廉·拉德克利夫，不同意卖给外国买主。[198] 1800年和1801年在曼彻斯特举行的几次大会上，他们激烈地揭发"这种有害的做法有使英国棉织工业遭受破产的危险"。人们向商务部交涉了多次以期获得禁止或者至少严格限制这种有害的做法。[199] 要阻止这些交涉的成功，必须有一些有威信的工业家如罗伯特·皮尔爵士等等有力的反对才行。[200] 因此，纱线输出仍被准许。但另一些保护措施或被采用或被维持下去。一项禁止英国工人受雇于外国的法律还长期存在着：[201] 对于棉纺工业则明确地重申它的各条款，并要求极其严格地加以实施。[202] 至于新的机器，人们希望用严峻的立法来防止其输出。从1774年起，有一项法律禁止输出"制造棉织品或棉麻织品的工具和用具"。[203] 1781年，另一项法律把这项禁令推广到图样、模型和说明书。[204] 显然，我们离那像正统派经济学家所规定的贸易自由还很远，离商品和劳动力自然走向最大利润和最高工资所号召的那个地方去的这种完全流动性还很远。即使棉纺工业史能提供论据来支持放任主义，但也不是在这开端时期之中，在这时期，我们只能看到矛盾和半自觉的趋势间的斗争。但是，真正的矛盾是正在兴起的、已隐约感到的、新的需要：这些需要之所以会很快地成为必不可少，是因为它们面前不大有旧的习惯和传统的阻碍了。

事实是，英国政府对于这项新生的大工业并没有十分确定的政策。政府起初只认为它是一种新的财富，国家可以对它征收什一税。1784年，皮特寻找财源来平衡预算时，想到增加棉织品的消费税。他了解这项繁荣的工业已经使用八万以上的工人，而且那里已经形成了

许多巨富。按照他的意见，这项工业是能够负担附加税的。[205] 人们决定征收这种税。[206] 但是，人们能够马上估计出那同这项工业一道增长起来的势力的大小。于是响起了一片抱怨声：兰开夏的白棉布和粗棉布制造商、格拉斯哥和佩斯利的细棉布制造商、织布工人、印花工人、染布工人等都向议会提出请愿书。[207] 为了废除新税，曼彻斯特组成了一个委员会。[208] 委员会在有利害关系的地区中组织骚乱、派遣代表到政府和反对党那里去为自己案件辩护。下议院举行一次辩论：福克斯和谢里登发言支持工厂主。皮特在有名无实的反抗以后，就同意人们的请求。[209] 代表们凯旋回到曼彻斯特，有两千人的仪仗队来迎接他们；仪仗队中有棉织工业的各行业的代表，拿着旗帜，旗上写有适合时宜的口号："愿商业永远繁荣！自由得到恢复！不受阻碍的工业万岁。"[210]

难道这真是有关自由的问题吗？为了抗议征收过重的税，工业家们无须援用任何别的原则，而只需援用一切时代中和各种政治制度下人们所理解的那种利己的原则就够了。[211] 那对事件的意义可能造成误解的东西，就是辉格党的干预。它第一次自称为大工业的保护人，或者更确切地说，大工业的同盟者。然而，这种同盟，虽在政治力量对比上应有那样的重要作用，但还不是决定性的。托利党政府在北部工厂主中有许多拥护者：罗伯特·皮尔爵士是威廉·皮特的赞赏者之一和私人朋友。

可是起初，大工业史同经济自由史在某一领域中是混淆不分的，这个领域就是生产领域。制造规程、同业公会章程，甚至国家法律如1563年的学徒法，[212] 始终是特殊措施，它们的规定仅仅适用于明文指定的一个或几个行业。任何新工业，由于其本身是新事物，所以处在它们的控制之外，除非它也变成特别法规的对象，它就可以完全自由地发展。对于棉纺工业来说，情形就是这样。我们知道，它起初被看作是一种外国工业，它经过何等艰难才在英国站住脚。当它的存在被承认并被许可的时候，旧工业法虽未完全丧失信誉，至少也十分削弱了。在毛纺工业方面，旧工业法好容易才能坚持对抗走私，增订惩罚制度以及在制造商间组成互相侦察制度，但都是徒劳的。[213] 网眼徒然加密了，捉拿不住的水流继续从各方面穿过网眼。亚当·斯密在其他许多问题上高出公论很远，但在这一点上只是自发运动的解释者。

[214] 保持旧法规是不容易的；制定新法规又不可能。因此，棉纺工业从其出生时起就免除了那种压在其姐姐身上的沉重束缚。没有有关织品的长度、宽度和品质的规定，也没有强迫或禁止使用某种制造方法的规定。除了竞争和个人利害的控制，没有别的控制。因此，使用机器、大胆经营，以及产品的多样化能够很快得到推广。关于劳动力，也是同样的自由：行会及其悠久的传统，学徒制及其严格的规则，这一切在棉纺工业中都是不存在的。我们在下面会看到，在招雇工厂的工人时，产生了怎样的便利，以及什么样的流弊是其后果。[215]

这种国内自由是大工业不能缺少的唯一的自由。它一被剥夺了这种自由，它就停止活动了，可是活动是它的基本法则：首先是变革上的活动，技术进步是这种活动的不可抗拒的原动力；其次是扩张上的活动，这种活动是通过生产的增加和市场的扩大表现出来的。这种变革和扩张虽然彼此连在一起，但它们是两个不同的现象；而且，虽然它们能够互为因果，但扩张在理论上是从变革派生出来的。同样，经济自由也具有两个不同的形式：生产自由和交易自由。没有生产自由，大工业就不可能存在，对大工业所加的正当限制绝不是对其基本需要表示疑问。交易自由发展较晚且较不确定。虽然这是从产业革命中产生出来的新世界的特征之一，但无论如何也不是那些首先表现出来的特征之一。

（九）

毛纺工业中的机械化。毛纺工业的集中：集中的实现对东部和西南部诸郡是不利的。机器引进到约克郡。呢绒商变成工厂主。小制造商中的惊慌；但家庭工业制度仅仅十分缓慢地消失。绒线工业：梳毛机的发明（1790年）。布雷德福的纺绩厂。毛纺工业落后于棉纺织工业。

机械化大概是在很短时间以内就从棉纺工业扩展到各种纺织工业的。我们仅就其中之一，即最重要的，也是最古老的，对于变革反抗最力的那种纺织工业来指出这种变革的主要阶段。毛纺工业中逐渐发

展着的资本主义组织的那种缓慢的演变受到突然的冲击，利己心和守旧对于这种冲击的一切反抗则处于无能为力的状态。

这项工业发展极其缓慢的原因之一就是它的分散性。极小的技术改进在达到乡村小作坊以前，要经过若干年才走到一个个的城市和一个个的村落。1733年发明的飞梭，仅在七十年后才出现于威尔特郡和萨默塞特郡的乡间。[216] 毛纺工业史直至十八世纪末基本上是区域性和地方性的历史。产业革命本身在毛纺工业中是采取事变地方化的形式，因为事变几乎完全是在某一区域里完成的并且仅对该区域有利。这个区域仍是英国毛纺工业的主要中心。这个主要中心就是利兹、布雷德福、哈德斯菲尔德和哈利法克斯等城市聚集在那里的一个狭窄地方，这些城市的声誉很久以来就使人遗忘了东部和西南部的城市以及诺里奇、科尔切斯特、弗罗姆和蒂弗顿等城市的声誉了。

怎样解释这些城市的衰落和那些城市的发迹呢？人们试图以两种不同的相反的方法来解释。按照洛朗·德瑟纳先生的意见，毛纺工业迁到约克郡去，是因为那里工资比南部诸郡低。[217] 依据坎宁安博士的意见，这是约克郡的工资高昂决定了制造商们使用机器的，同时，南部劳动力比较便宜倒使他们较不关心技术进步。[218] 但是，矛盾只是表面的。事实上，这里所谈的是有关两件不同的接连的事实。那些首先被廉价劳动力吸引到约克郡去的制造商们，当其工业繁荣逐渐增大的时候，当邻近诸郡如德比郡和兰开夏中的棉纺工业的吸引力逐渐显露的时候，不得不提高自己工人的工资。[219] 他们于是利用机器来提高其利润，竞争中的工业获得了无比发展，因之完全归功于机器。

必须认为西区的发迹主要是它的位置以及它与工业生活的新中心有接触的缘故。发迹一经确定，其他优点还会巩固其未来。约克郡的江河，在其水流的上游部分，几乎和分水岭那边的江河同样富于动力：从古时起就被用来漂洗呢绒，清澈的河水转动着初期纱厂的机轮。[220] 以后，在蒸汽机代替了水力发动机的时候，约克郡在其丰富的煤矿中找到了新的资源，那里的矿脉许多地方几乎与地面相齐。这样，工业发展的每一阶段都对这个得天独厚的地区提供新的繁荣因素。相反，这个地区倒使其他没有丰富水流和完全无煤的地区的衰落越来越无法避免。在机械化的第一时期即水车时期延续的时候，这些地区还能顶得住，但蒸汽机的来临，终于使它们破产了。诺里奇的工

业在1785年左右仍然是繁荣的。在美洲战争造成严重危机以后，交易恢复有了辉煌的成就，好像预报它有一种配得上过去那样的未来。[221] 然而，几年之后，伊登就注意到衰落的征象、制造商的抱怨以及工人的菲薄工资。[222] 今天，这项工业已经消失了。诺里奇以前因产绒线织的漂亮呢绒而出名，现在再也没有纺织厂了；纺织厂已被食品制造厂所代替，同时，绒线工业已迁往北部布雷德福去了，这个地方在一百年内就看到自己的人口数目从一万三千人增到二十万人。

纺纱机器中最简单的机器是多轴纺纱机，它在发明后不久，约在1773年就在约克郡中使用。[223] 但在1785年以前，即当它在棉纺工业中开始被走锭精纺机和水力纺纱机所代替以前，它的使用似乎并未十分普及。[224] 像在兰开夏中那样，而且由于同一原因，它有时候也不受人欢迎：反机器的骚乱在1780年爆发于利兹，这是在乔利的阿克赖特工厂被火烧掉几个月后的事。[225] 但是，这种敌视仅在害怕工资下降的工人中是严重的和持续的；相反，对于西区中如此众多的老板兼工匠来说，多轴纺纱机是受欢迎的，因为它使他们可以大大增加其作坊的产量而不须改变传统的组织。它不但不使他们企业有受资本主义侵入的危险，似乎还对他们提供新的武器来保护其独立性。从而它在小工业最多的地方获得了成功。在西南部，商人工厂主由于不大通晓技术，所以也不懂得必须改革设备的好处以及过迟改革而要遭受损失的事情。这些商人工厂主认为，只要工人以约定的工资完成规定的任务，他们的利润就有了保障，所以他们把选择工具和制造方法的任务留给工人按照喜爱或习惯去自行处理。在蒂弗顿、谢普顿马莱特、莱斯特虽然有些个别的创举，[226] 但却碰到工人方面的、人们可以料想得到的那种反对。仅从1790年起，在北部城市的可怕的竞争面前，德文郡、威尔特郡、萨默塞特郡、格洛斯特[227] 的居民才决心使用多轴纺纱机。可是已经太迟了。约克郡中已经出现了装有自动设备的纺纱厂，后者不久就使那些留恋家庭小工业中陈旧方法的体力劳动者的地位保持不住了。

约克郡第一个大纱厂主是利兹的本杰明·戈特。[228] 他的生涯的开始几乎是在阿克赖特的生涯终结的时候。他的生涯较不艰难，他甚至不需要冒充发明家。他的职务仅是一个为相近工业的范例所启发的聪明资本家的职务。他的企业似乎很快地得到了巨大的发展。由于他有

大量的资本，所以他能在利兹郊区开设两个大工厂，能在那里进行小制造商所不能做的各种太难的或者花费太大的试验，能在那里试验最新的化学染色方法。成功很快而且是具有决定性的。为了满足那比生产的增长还要更快的需求，不久，戈特就不得不像兰开夏的工厂主那样求助于夜工：机器（其中有些是用蒸汽发动的）往往不停地连续开动四天。[229] 不几年内，戈特就有了许多竞争者。在十八世纪最初几年中，那些开设最有生气的最繁荣的工厂的人中，应当提到帕德西的菲希尔、霍尔贝克、布鲁克和利兹的威廉·赫斯特，后者自吹是第一个把走锭精纺机用来纺毛的人。[230]

这些工厂主中的大多数人是呢绒商，亦即变为制造商的商人。单单他们工厂的所在地就几乎足以令人猜到这一点，因为利兹的周围虽然那时聚集着许多工厂，但以前它从未被看作是一个大的制造中心，反而不如说被看作是一个商业中心，亦即四周乡村的织工们都来到那里出卖其呢绒的市场。从那以后，他们就以在老板工厂中工作的工人身份来到那里了。在西南部诸郡中，商业资本对生产者的独立性的侵蚀是缓慢地、逐渐地实现的，可是在约克郡，侵蚀是一下子显示出来的，以致人们不会误解。小制造商们立即看到了危险。他们早于1794年就向下议院提出了一份请愿书，书中非常明智地指出这种危险。他们在夸耀西区中保持到彼时那样的家庭工业制度的好处以后，补充说：

“这种制度在约克郡中占着如此悠久的优势，它对工业、对所有靠工业为生的人、对一般公众都有如此美满的结果，它现在却受到用于王国其他地方的方法所威胁，而在那些地方，那些从此产生的麻烦和祸害常常是很严重的。那些方法是为少数大资本家的利益服务的，有构成垄断的趋势，在约克郡一些属于呢绒商阶级的、现在变为呢绒制造商的人所采纳。这些商人中，尤其是利兹和哈利法克斯两个城市中的商人，不久前已经着手经营，另外还有几个也表示要学他们的榜样，开设纺织呢绒的大工厂。按照请愿人们的意见，这种事情不会不对他们产生最不幸的后果，因为他们借助于极微的资本，通过自己的以及团聚在一家的妻子和孩子的不倦的劳动，直至彼时只知正正派派地过活并养活家口而不向任何人请求什么……。今天，他们已有受到丧失这种舒适而独立的地位的威胁：如果新制度得胜，他们就得为谋求自己的以及他们亲人的生活而和家庭分别并陷入奴役的地位。”[231]

他们不愿意限于无益的诉苦，他们请求议会保护，防止大企业的竞争。他们习惯于请求经常给予其行业以法律保护，所以认为这样的请求是十分自然的。他们果然获得了禁止呢绒商开设工厂的法案的提出。[232] 但是，这项法案是落后于时代的东西：法案所依附的法律已经陈旧，而且马上就要失去其尚存的一些实际效力。这项法案像那些想要加固旧学徒条例的措施一样，像工人要求反对机器的措施一样，像一切旨在恢复几乎被摒弃的政策一样被否决了。[233] 然而约克郡的小制造商们并未灰心失望。其中一个名叫罗伯特·库克森的，在1804年要求通过一项类似1557年的、限制一个老板所能拥有一定数量织机的法律的法律。[234] 他们仅在一再失败以后才放弃获得官厅为支持家庭工业制度与反对大工业而进行干涉的企图。

他们所预料的危险，毕竟并不急迫。1806年负责对毛纺工业状况进行总调查的议会委员会能够证实制造商的数目并未减少：一千八百个制造商在利兹的两个呢绒市场之一中还有着预定的位置。[235] 而且，虽有工厂的竞争，但绝大部分的生产还在他们手里：1803年，在西区织的呢绒匹头总数中只有十六分之一是产自资本家经营的大工厂；其余的约有四十三万匹都是出自老板兼工匠在作坊里织的。[236] 这是一个很有意义的比例，因为它指出这项旧工业对那在棉纺工业中那样彻底和那样容易完成的变革所进行的抗拒。这几千个独立的小企业具有强壮的生命力，它们被吞并或被淘汰是极其缓慢的，它们中大多数在十九世纪中叶还继续存在着。[237] 但是，它们只有在尽可能地适应新的生产条件时才能保持下去。机械化在毁灭它们以前已经渐渐地深入它们的内部。1800年左右，约克郡的制造商们几乎都用多轴纺纱机或走锭精纺机来纺，并用飞梭来织。梳毛也是用机器梳的；但在某些专门作坊里，老板兼工匠由于自己家里缺乏必要的设备，所以按其历来送洗呢绒那样把未脱脂的羊毛送到漂洗坊去。[238] 这样，在体力劳动和机械化之间、在小工业和大工业之间就建立了一种联合，或者更确切地说建立了一种暂时的妥协。

在绒线工业中，资本主义组织并未期待引进机器。工厂主必须重视梳羊毛工人，因为他们是熟练工人，他们的专门技能、他们的坚固团结使他们有可能显示苛求。他们的俱乐部在英国各地都有分部，如遇迁移或失业就对他们予以支援。[239] 他们屡屡罢工，往往都是得胜

的，因为很难缺少他们，虽然不能说少不了他们，而且他们会使雇主有这种感觉。在某些时候，单单停工的威胁就足以争得老板从未自愿允诺的让步。因此，梳羊毛工人能比毛纺工业中一切其他工人领得较高的、高达每星期二十八先令的工资。[240] 这一切都被梳毛机的发明所改变了。

这项发明是卡特赖特的创作。[241] 它比机械织机的发明后五年，它适应同样迫切的需要或利益。然而，它和机械织机一样，也不是立即就得到利用的。它的使用仅在很久以后，在1825至1840年间才推广的。[242] 但它的出现足以制止梳羊毛工人的苛求。人们能够马上看到它使他们因求得禁用而作出失望努力所引起的那种害怕心情。[243] 从此以后，工厂主便有一种万无一失的武器来对抗他们。工厂主一定想到能因储备这种武器而感到满意，但安装用水车或蒸汽机发动的昂贵设备费用很大，工厂主又犹豫起来了。可是，卡特赖特用最有说服力的方式说明发明物的好处："十个儿童和一个工头使用三架机器在十二小时以内可以梳出一包二百四十磅的羊毛。由于用机器来梳并不需要油和火，从而得到的节约——甚至于仅仅燃料的节约——一般都足以偿付工头和十个儿童的工资。因此，制造商所实现的节约就会等于今天按照旧的、有缺点的手梳方法所完成的整套梳理工序使他花费的东西。"[244]

第一个使用梳毛机的工厂是发明人亲自经营的工厂，设在离谢菲尔德不远的唐卡斯特。正是在这个地方，梳毛机得到"大本"的绰号；"大本"是一位大众喜爱的拳击家的名字，因为机器的骤然往复的动作使人回想起这位拳击家的动作。[245] 但机器还不完善：它不能把进口羊毛和品质不同的羊毛梳得同样好。在机器未改良之前，使用机器的人的失望也许足够说明其最后成功的迟缓。[246] 然而，在十九世纪初，它已被用于大量的工厂中，特别是诺丁汉和布雷德福周围的工厂中。[247] 因为这一变革，像以前的那些变革一样，大概主要有利于中部和北部的诸城市。当1794年加内特把走锭精纺机以及拉姆斯博瑟姆把梳毛机[248] 引入布雷德福时，布雷德福还只是一个街上长着青草的沉睡的小城市。[249] 十年以后，这个城市已有几个大工厂[250] 并且开始和诺里奇的旧工业进行着可畏的竞争。

从那时起，北部工业中心的优越性已经十分确定了，以致人们把这些工业中心推荐给英国其余地方作为榜样："自从曼彻斯特的纱厂主们使用水车二十年后，这个城市大大活跃起来，其工厂的人员增加很多，以致几乎找不到一个没有工作的工人；约克郡的纱厂主们在采用同样的设备时，不仅能够使用其所有的羊毛，而且还要派人到西部地方去收购羊毛，可以说是从我们羊毛商和呢绒商手中抢购羊毛。人们可以毫不踌躇地得出这样的结论，在西部诸郡和王国各郡中引进和使用这些机器，对贫民阶级，我甚至可以说对整个社会都是一种善行。"[251] 约克郡与德文郡或诺福克郡等落后地区相比的情形，也就是兰开夏与约克郡相比的情形。棉纺工业继续给各种纺织工业带路："按照愚见——一位大工业家阶级的代表，阿克赖特的竞争者或继承人，在1804年写道——，毛纺工业不能过于严格地仿效棉纺工业的事例，因为出产最优良和最便宜商品的国家总会有偏爱的；只有依靠改良才能保持或争得头等的地位。"[252]

但是，要这样做，首先必须改变那还支配这项古老工业的思想，打破那使这项工业注定守旧的过分保护的传统，废除那些统治这项工业的陈旧的规定，例如学徒条例（因为它反对自由招雇人员），制造规程（因为它阻碍革新设备和革新那些为习惯所固定下来的方法）。"在十九世纪初，人们看到旧的成见已被放在一边以及下议院的一个委员会负责从法典 中删除一切有关这项工业的法律……，这是一种鼓舞人心的景象。解除了长期束缚自己的羁绊，它从此以后就能有和另一工业同样多的自由来处理自己的业务；两个工业已经达到至少同等重要的地位，但其名字在两院的记录中几乎没有被提到。"消除那还拖延产业革命进展的最后障碍的这种愿望不久就要实现。

第三章 铁和煤

在同一个国家和同一个时代，人们看到棉纺工业的异常迅速的增长、机械化的出现、工厂制度的形成，同时又看到钢铁工业方面也有着平行的发展。这种平行状态是一个非常值得注意的事实，因为这是有关两种显然不同类型的工业，它们的材料和基本进程没有丝毫共通之处，它们的技术进步应是通过十分不同的方法实现的。只有一些非常一般的原因才能把它们卷入共同的活动中去。此外，在纺织工业的变革和冶金工业的变革之间有一种同时性以外的东西，人们可能企图看到那里有一种简单的巧合，因为它们犹如整体中的各部分互相补充着。机械化的开端，属于纺织工业的历史，它的最后胜利和普遍发展，只有通过冶金工业的发展才能实现。

实际上，冶金工业在现代的大工业中占着一个特殊的位置。可以说它占着中心的位置。因为它对大工业提供设备。应用机械学的各部门都在它那里寻找不可缺少的援助。因此，冶金工业中每一改进都影响整个工业的生产。所谓冶金工业，首先应当指的是钢铁工业。它以前的优势是随着生铁、铁和钢的使用上的增多而逐渐扩大的。它今天还对我们因产业革命而形成的现代文明显示出一些最动人的客观外貌。它竖起了极其巨大的建筑物的骨架，它在最宽的江河上架了桥梁，它建造的一些像城市般住着人的船只漂流在海上，它把铁路网一直伸展到各大陆的尽头。它的历史不单单是一种工业的历史，从某种意义上说，它是整个大工业的历史。

(一)

冶金工业的演变和纺织工业的演变是平行的。十八世纪初的钢铁工业。生产薄弱。苏塞克斯，德安森林等旧中心的衰落。附

属工业相对的繁荣：谢菲尔德的刀剑制造业和伯明翰的五金制品业。企业组织：矿业公司、炼铁厂老板、小制造商。专业作坊；进步的分工。但工业因缺乏原料而委靡不振。

英国在其一系列的具有决定性的变革开始时，虽然是变革的现场，但还不是优越的冶金国家像它后来变成的以及长期继续下去的那样。在这方面，它还不能同瑞典或德国相比拟。英国地下富有铁矿，似乎被人看轻了，许多矿床还没有开采。英国不但不像今天这样大量输出生铁和棒状铁，反而要输入这些东西，主要从波罗的海沿岸各国，小部分从西班牙和美洲殖民地。[1]

钢铁工业天然分为两个主要部门：第一部门包括矿石的开采和冶炼，第二部门是把金属加工为各种形式。第一部门是极其重要的，因为没有它，就要到外国去寻求半制成品原料；它在十八世纪之初是那么委靡，以致人们对它感到失望。1720年左右，整个英国只有六十个左右高炉，每年出产一万七千吨生铁。[2]这点可怜的产量，远远低于我们一个大高炉的产量，[3]而且是十分分散的。这里，我们还应指出，旧纺织工业的那种特有的分散性。主要的炼铁厂分布在十八个或二十个性质不同的郡里。[4]有些郡，例如约克郡、沃里克郡、格拉摩根郡，现今拥有头等的冶金中心。另一些郡，很久以前就失去了它们那时还保存着的那一点点的工业生命。

在这些郡中，首先必须提到苏塞克斯郡。这个郡从前盖满了森林，它对炼铁厂提供必要的燃料；它在十六和十七世纪经历过非常昌盛的时代。卡姆登写道："苏塞克斯郡富有矿石；为了冶炼这些矿石，一些高炉就建筑在这个地方，每年消耗大量的木柴。往往好多条水道被连接为一条水道，许多大块森林地段被改为池塘，以便产生瀑布来推动水车，水车使锻铁锤动作起来，锤的响声日夜响彻四邻。"[5]若干大家族，如霍华德、内维尔、佩西、阿什伯纳姆等家族，在苏塞克斯郡都有炼铁厂；另一些大家族在那里发了财，并向工业要求贵族头衔，例如富勒这个家族把一把钳子饰在族徽上并以用煤和铁钳作为箴言。[6]

在十八世纪初，这个工业的衰落已经很明显。1724年，笛福还赞赏那些设在该郡东部威尔德林木乡村中的"许多大炼铁厂"。[7]人们继

续在那里制造锅釜、壁炉里的铁板以及大炮等器材。[8] 但另一方面，我们知道苏塞克斯郡的高炉数目在这个时期已经降到十个，每个高炉每年生产平均数是一百四十吨生铁。[9] 要铸造圣保罗大教堂四周的栅栏，两个高炉几乎还不无完成。[10] 它们一个接着一个消失了：今天，只有霍克赫尔斯特村和兰伯赫尔斯特村中间的几个地名才令人回想起这个消失了的工业。[11]

另一个冶金地区在被人完全放弃之后，现今又继续有点活跃了。这就是在怀河上游与塞文河河口之间的德安森林。这个地区藏有相当丰富的矿床，曾为罗马人所熟悉并开采过，[12] 但还未采尽。如果我们能够相信安德鲁·亚兰汤的话，德安森林在复辟时期还养活着好多矿工和锻工。[13] 这个证据除是一种旧名望的反响外，难道会是别的东西吗？然而，在1720年至1730年之间，这个地区像苏塞克斯郡一样，只有十个左右高炉，而这些高炉往往不是直接冶炼矿石而是利用罗马的炼铁厂的铁渣。[14] 在英国其余的地方，想找一个更重要的中心，那是徒然的。在伯明翰和谢菲尔德四周小冶金工业繁荣的地方，虽然凑集起几个高炉，但它们产量太少，不能给所有的工厂供应原料。其他各处，在南威尔斯、塞文河中部流域、柴郡和坎伯兰，只有一些稀稀落落的、存在不定的企业，它们还很难供给当地的需要。

现在我们要从基本工业转到附属工业方面去。附属工业不但繁荣得多，而且比较密切地固定在某些地方。伯明翰和谢菲尔德，我们刚才提到过它们的名字，这两个城市的多年声望完全归功于附属工业。从中古时代起，谢菲尔德就拥有著名的特产。乔瑟在其《坎特伯雷故事》里有一段常被引用的文章谈到谢菲尔德的刀剑。[15] 整个周围地区，通称为哈拉姆郡，都参与这种制造业。那里有丰富的磨石，许多从峰峦区高岩中喷出的急流小河，同时被用来锻钢和转动磨石。[16] 靠近海边又邻近通向波罗的海的赫尔港口，使得刀商们有可能不花过多费用就能获得瑞典的铁，这种铁通过当时通行的方法最易于炼钢。哈拉姆郡不仅出产刀剪，而且还出产斧、锤、锉刀、各种工具。伯明翰也炼钢。它在十七世纪就有一些兵器制造厂供应成千上万的长矛和宝剑给克伦威尔军队。[17] 但是伯明翰的真正专业却是五金制品业，包含有各种各样的商品，一些是日用品，另一些是按照时新样式的变化而变化着的商品：从钉子和铁制品起直至金属纽扣、鞋扣，[18] 以及那在

英国受人欢迎的、不久又在全欧洲受人欢迎的伯明翰玩具。这个城市的居民被视为勤劳不亚于灵巧。据说那里从早晨三点钟起就可以听到锤声。[19] 伯明翰，和谢菲尔德一样，也是一个工业区的中心。在那被矿山和高炉改变了外貌的黑乡，工厂已经林立，如：达德利、温斯伯里、沃尔弗汉普顿[20] 等村庄，现已变为城市了。

这两个幸运的中心，不论如何重要，但毕竟比不上毛纺工业中一个像诺里奇那样的城市，或一个像西区那样的地区。还有另一些中心，我们可以将其分为两类：一类是为广大市场而生产的专门化工业中心。布里斯托尔和格洛斯特的别针制造业以及纽卡斯尔的"谢菲尔德式"[21] 刀子制造业属于这一类。另一类，相反的是供应有限市场的一般必需品：这里人们好歹制造一切从远方运来不合算的东西，因为那时笨重商品的运输很难又很贵。要想获得有关它们的精确的调查材料，几乎是不可能的，特别是因为它们越多越分散就愈益模糊不明。但是，如果人们忘记制锅匠和蹄铁匠在许多镇市和村庄上所起的重要作用，那么，人们对于十八世纪前五十年中的钢铁工业状态就会形成十分不正确的看法。在苏格兰，几乎整个冶金工业都还掌握在他们手里。[22]

事实上，工业的地理集中及其细分为专业，是根据地区和技术操作的性质而变化的。同样，它的内部组织是极其不同的经济条件的异质产物。不管采矿方法如何不完善，但也需要相当大的资本。因此，矿业公司[23] 老早就组成了，至于体制和特权都和贸易公司相类似。这些集体企业为数很多，但重要性颇不一样，它们是由总裁或总长掌管的，每年分红给股东。有些企业，如英国冒险家矿业公司和皇家矿业公司，在英国许多地方都有股权并以大生意为目标，但成就很平凡。[24] 另一些企业，如科尼什的那些企业，是些小的组合，由于资金不大，所以大多数都不能同时开采一个以上或两个矿井。[25] 这种制度显然远没有充分的发展。特别是因为它没有扩展到整个采掘工业。这种制度一般实行于铜矿，铜矿往往很深，开办工程和保养工程费用很大。[26] 相反，煤矿几乎总是由个人经营的。有时是由土地所有人自己开采的，许多土地所有人那时是，现在还是大土地贵族。典型的例子就是布里奇沃特公爵这个例子，他叫人挖了一条名叫沃利运河来把他的煤矿中的煤运到曼彻斯特。更通常的是按掘煤量的比例交付租金

（付给地主的矿区使用费）的办法把煤矿租给承包人。[27] 在约克郡，那些被人称为矿坑外监工的人，有时以地主的管家或工头的资格来办事，有时以租户的资格按照自己的意愿来经营。[28] 铁矿的制度似乎也是这样，铁矿的命运是与炼铁厂和翻砂厂的命运连在一起的，所以不可能把它们分开来研究。

矿场和高炉几乎总是构成同一的企业。矿石是就地熔化的，而且，矿石的采掘是受那些与矿床直接为邻的熔炉需要所限制的。炼铁厂老板同时就是矿山主人。反之亦然，铁矿所有人只有成为炼铁厂老板才能开采铁矿。这样就说明英国南部贵族家庭的工业作用。对于这些家族来说，这就是利用他们领地的方法。阿什伯纳姆勋爵现在还有一个宅第在他祖先于两三百年前为皇家军队制造大炮处不远的地方。[29] 一个企业同时有一个矿山、一个或两个高炉、往往还有一个狭义的炼铁厂，这样的企业必然具有一种资本主义的特征。这种特征还因设备的性质而显得很突出：从十五世纪起，那些带有用水车鼓动风箱的高炉，代替了那些设在山谷交叉处或设在山丘顶上容易利用风力的低炉。[30] 卡姆登的文章已经告诉我们，在十六世纪末，人们在苏塞克斯郡的炼铁厂里就使用着水力锤。[31] 我们已经提到轧铁机和切铁机，所有这些设备都预示着大工业的设备。然而不应忘记：这一切才刚刚有点生命，真正的发展已经开始停顿了，一个高炉每星期平均生产五至六吨生铁。这些资本主义企业虽然有了外形，但仍然是小企业。

在附属冶金工业中情况则很不相同。它充满着生命力和活力，而且那里分工也非常进步。但是，必须明白这里所谓分工这一用语的含义。这个用语有两个不同的意义。有时它意味着为了完成一项工作而划分的种种特别的任务；有时它仅仅意味着专业的形成，而各个专业又能被视为自给自足的专业。在前者情况下，分工有集中、统一的倾向；在后者情况下，分工则有经济分散的倾向。正是分散首先占着优势。英国的五金制品业和刀剑制造业的种种商品都是从许许多多专业小作坊中产生出来的。资本很少或者没有资本，设备非常简单，工匠的手工技能是必不可少的，这些就是生产的正常条件。在谢菲尔德，工资劳动者几乎不比老板的人数多：老板在自己家里带着孩子和学徒，亲自动手工作。[32] 这就是离谢菲尔德不远的地方，在哈利法克斯山谷织工家里所存在的并带有一些也许更加古老的特点的家庭工业制度，这种制度是与一种十分狭隘的行会制度结合起来的。哈拉姆郡刀

匠行会是按照中世纪当地同业公会的样式组成的制造商的义务组合，它的章程在1624年得到议会法令的批准。[33] 任何人，如未被批准成为会员，都不得在该地区开设作坊。它发给每个作坊一个制造商标。除本地区的并在本地区做了七年学徒的工人以外，不许雇用其他工人，不许把未装柄的刀身卖给本地区以外的人，也不许把磨石或任何一种工具借给外人。这些章程以及许多其他的、尤其是有关行业技术和产品质量的规程，直到十八世纪末仍然有效。[34] 哈拉姆郡刀匠行会是那些保有实际权力为时最久的职业行会之一。[35] 它亏有小工业的存在才能如此；无疑，它赞助小工业延续下去，同时使小工业在传统的范围内停滞不前，它本身正是在这种范围内发展起来的。

从独立作坊之间的自发的分工过渡到手工工场中有组织的分工是逐渐实现的。同纺织工业中的情形一样，商业和商业资本是这种变革的原动力。那些在一定时期到谢菲尔德和伯明翰来访问小制造商的商人是一种不可少的人物。[36] 生产是根据他们的订货来调节的，[37] 一切事情的经过好像老板兼工匠只是商人雇用的工头。这种从属关系有时更深：商人提供原料，生产者虽在外表上是独立的，但实际上不过是按件取酬的工人，当然还保留工具所有权。[38] 只有几个比较富裕或更有冒险精神的制造商，由于运输方法的改善，能够同伦敦甚至同大陆市场直接发生关系。[39] 随着他们变成商人的时候，为了满足主顾的需要，他们就汇集那些从前分开的专业。1765年，约瑟夫·汉考克在谢菲尔德有六个作坊，而该城市的主要工业包括包金包银的新兴工业在内都包括在他的六个作坊里。[40] 在向资本主义集中的方向再走一步，我们就达到“手工工场制”了。马修·博尔顿在和詹姆斯·瓦特合伙以前，老早就经营一个除去设备以外已经类似近代工厂的大工厂。人们在这个工厂里对铁、铜、银、玳瑁壳等进行加工；那里产生出来各色各样的产品，如装饰用的铜器、金属纽扣、鼻烟盒、表链等。[41] 这就是整个伯明翰工业的缩影，亦即包含在一个企业里面的并掌握在一个人手里的工业。[42]

专业的集合仅是集中活动的结果，这种活动已在各种工业中同时表现出来。另一结果也许更加重要，自然意义也就更加深远，这就是在各专业中把技术过程细分为越来越多的工序，分给相应多的工人或小组去做。分工上的这种古典形式，在任何地方也不及在附属冶金工

业中显得那样早并带有那样明显的特点。亚当·斯密的《国富论》第一页中所讲的著名事例，就是从这些附属冶金工业之一中得来的。

但是，上述的这种向手工工场的发展仅在十八世纪中叶左右才表现出来。在此以前，相反地，钢铁工业却是停滞不前。当生产规模仍然很小时以及在生产趋向减少而不是增长时，它的制度很少有改变的机会。英国冶金工业委靡不振，它的某些附属工业之所以保有相对的生气，多亏输入瑞典或俄罗斯的铁。英国本身虽然不能自给，但至少认为能对它的属地保留工业品的专利权，同时能从那里弄得它所需要的原料。一方面鼓励生铁和棒状铁的生产，另一方面却禁止谢菲尔德和伯明翰工业的任何竞争，这就是宗主国政府从1696年起所采取的政策。这种政策相继适用于爱尔兰[43]和美洲殖民地。[44]但是，爱尔兰的资源很快就枯竭了，而美洲人，像大家所知道的那样，并不乐意服从人们想要强加在他们头上的制度。英国冶金工业凋零状态的唯一有效补救办法，就是革新它的技术。

（二）

燃料问题。木炭炼的生铁：伐光树木致使高炉消失。煤：使用上的障碍。斯特蒂文特、达德利、伍德等的研究和实验。达比家族：亚伯拉罕·达比一世成功地在焦炭火上冶炼矿石（1709年？）。这项发明极端重要。

一个富有铁矿床的国家怎么会缺乏铁呢？为什么从新近繁荣的冶金地区中撤销抱定的目标呢？这可以用一个十分简单的理由来说明，由于缺乏燃料。

那时，人们知道用来冶炼矿石的唯一燃料就是木炭。正因这样，所以高炉设在英国南部的林木地区中；所以某些离森林太远的矿床都被完全放弃。要供给一个炼铁厂的燃料，必须有大量的木柴。每一冶炼厂的四周都对树木进行过真正的大砍伐。钢铁工业的发展，似乎以过分砍伐和最终毁灭森林为其不可避免的结果。至少人们认为这是森林逐渐消灭的原因，事实上，森林的消灭，主要是由于开垦和牧场的

扩大所造成。很久以前，公众就担心缺乏造船用的木材。[45] 1548年已经指定一个委员会来调查苏塞克斯郡炼铁厂所毁坏的森林，委员会确认木柴匮乏到那样严重，以致英伦海峡的各港口都受到缺乏燃料的威胁，“回港的渔夫不久就要没有柴火取暖和烘干衣服了。”[46] 在伊丽莎白统治时期，为了保护森林，曾颁布过好几项法令：这些法令限定某些郡里炼铁厂的数目，并禁止在伦敦周围二十二英里内开设炼铁厂。[47] 但是这些法令同它们不能制止的需要相冲突，另一方面也没有制定什么措施来对付某些砍伐树木的真正的原因。因此破坏行为越来越厉害：“以前看到过苏塞克斯郡、萨里郡和肯特郡的weld（森林），[48] 即看到这样大的橡树和山毛榉苗圃的人，不到三十年就发现那里出现了奇异的变化，再过几个同以前一样不幸的年头，这些好看的树木就剩下很少很少了。”[49] 从首先遭到损害的南部森林起，祸害便向西部和中部蔓延：“炼铁厂在沃里克郡、斯塔福德郡、赫里福德郡、伍斯特郡、蒙默思郡、格洛斯特郡和萨洛普郡的森林中所造成的损害是不可想象的。”[50] 关于爱尔兰，也有同样的怨言：“它在六十年前所拥有的橡树比现时多，但是，自从开设炼铁厂以来，在很短时间内就使森林稀疏了，以致爱尔兰人再也没有足够的树木来生产他们制革厂所需要的树皮：他们现在不得不从英格兰运来树皮，从挪威运进木材，不得不把生皮输出……。”[51]

人们几乎蓦然自问，应不应该把铁矿算在英国的财富之内。安德鲁·亚兰汤写道：“我确信，我将招惹一群胡蜂到我头上来。因为有些人（他们的人数甚至很多，并自认十分聪明）说英国最好没有炼铁厂，人们最好不生产铁，因为正是炼铁厂把我们所有的树木都吞掉了。”[52] 他竭力驳斥这种意见，并极力指出钢铁工业不能对森林变为耕地和牧场承担责任。[53] 不论砍光树木是不是钢铁工业所造成，但砍光树木，对它来说，有着最坏的后果。高炉随同森林一道消失了。燃料稀少就使金属的生产成本提高。各种反对外人竞争的保护措施必然没有力量，本国的生产量大大低于消费量。英国冶金工业必须解决这种困难，否则就要毁灭。

解决的方法似乎是自行出现的。难道人们没有煤来代替木炭吗？事实上，英国几百年前就知道用煤。根据《安格鲁撒克逊年代记》中所引用的一份852年契据，一个叫伍尔弗雷德的人承担供应梅达姆斯

特德修道院修道士的年租中有："六十担木柴、十二担煤炭（graefa）和六担泥煤。"[54] 整个中世纪时期，英国城市中使用煤非常普遍。[55] 煤是从那些位于海边或近海的煤田运来的，因此出现"海煤"这个有点稀奇的名字，这个名字在十八世纪以前的文献中：常会遇到。[56] 伦敦消费的煤主要是从纽卡斯尔运来的。煤是一个十分重要的交易对象，它使这个城市变为一个大港口，并成为英国海军招募新兵的主要中心之一。这种贸易扩展到外国并提供很大的利润，以致人们把它同殖民企业相比拟：诺森伯兰郡的矿山[57] 已经成为"黑印度"。[58]

如果煤只供住宅取暖和家庭其他用途，那么，纽卡斯尔及其商业的重要性就无法得到说明。事实上，很多工业中都使用煤。1738年有一份请愿书请求议会采取措施禁止煤价过分上涨，这份请愿书上有"玻璃制造人、啤酒酿造人、酿酒人、制糖人、肥皂制造人、铁匠、染匠、制砖匠、烧制石灰人、铸造人、布匹印染人"[59] 的签字。我们应该指出，铁匠和铸造人出现在这个名单上，这难道不足以证明冶金工业从这个时代起已经经常使用煤了吗？毫无疑问，它是使用煤的，不过仅限于几种制作法。对于锻造金属和金属加工来说，煤和木炭几乎有相同的性能；但熔化矿石特别是铁矿石，那就不同了。因为煤含有或多或少的硫化物，在燃烧时它就蒸发出来，铁矿石受到含硫化合物的作用就会变质，产生不纯的生铁，这种铁容易破碎、不能用锤加工。当时不知道怎样补救这种缺陷。因此，煤对这种工业本应给以最大的帮助，可是这种工业不能用煤。炼铁厂继续燃用越来越少并越来越贵的木炭，而炼铁厂旁边的无限煤藏却仍然未被利用。

怎样能够用煤来生产优质的铁呢？这就是好几代的研究者坚决谋求解决的问题。他们努力的经历是十分有趣的，虽然对于每一努力的结果很难作出确切的估价。1612年，一个原籍德国、名叫西蒙·斯特蒂文特的人，通过专利证而获得用煤火冶炼铁矿石的专利权。[60] 他留下一本稀奇的书，这本书阐述一般的发明，同时也阐述他个人的发明，其阐述方法很少是学究式的，却常常是创造性的。[61] 他说，任何新的技术方法，它能取代别的方法，都应完成三个最起码的条件：必须保证至少有等量、等质和等价的生产。[62] 只有在超过这种最少限度以及生产变为更加丰富、更加完善或更加廉价时，新技术方法的真正效用才得到证明，它的成功才是真实的。斯特蒂文特自认为已经完成

的这一发明，按他说来，它兼有这些好处中的两项。首先，它在制造方面有可能实现很大的节约：一个高炉每年花在木炭上是五百镑；用煤就可能把这项费用减到十分之一。[63] 此后，任何东西也阻止不了冶金工业的无限迅速发展。同时，森林的生存也会得到保护：这是一个绝非次要的理由，也许是一个最动人的理由。[64]

因此，斯特蒂文特已经懂得并且十分明白地指出钢铁工业用煤可能产生莫大的利润。但是，他有进一步的成就吗？他是发明家还是计划者呢？关于他所想的，我们知道很清楚；关于他所做的，我们却了解得很模糊。他大概不用生煤，因为他谈到一种准备，“其目的在于消除一切能使金属变坏或变质的东西。”[65] 他也许能够制成焦炭。但是，他很可能不懂得利用这个最初的发明，因为，几乎未到一年以后，他就由于自行放弃其事业而被宣告失去专利权。[66] 他的权利被转移给威尔斯皇太子[67] 的一个被保护人，约翰·罗文宗，后者也作了过分许诺，因此在履行诺言上并不比他的前辈好。

这双重失败是不祥之兆。但是失败所证明的困难并没有阻止实际需要所引起的研究。临近最后解决问题的人是达德·达德利，这是一位非凡的人物，某些技术专家承认他有价值，但另一些专家则认为这种价值尚值得商酌。[68] 他写过一本自传。[69] 他是达德利伯爵爱德华的私生子，刚从牛津大学毕业就被任命为他父亲在伍斯特郡彭斯内特森林中所办的炼铁厂的领导。1619年，他在那里进行最初试验，他写道：“木柴和木炭缺乏，可是高炉的附近却有大量的煤。正是这种情形决定我改变炉灶的结构，以便放煤进去试试看……。第一次试验，我所获得的成功鼓舞了我……。第二次试验以后，我发现用我的新方法所获得的金属是优质的。数量还不完全令人满意，每星期不超过三吨：但我不怀疑能够改善我的发明……。”[70] 他把样品送给国王詹姆斯，样品被认为是“有销路的好铁”，而且，斯特蒂文特和罗文宗的专利权既然失效，所以他能够立刻以他父亲达德利勋爵的名义取得专利证。[71]

我们不打算通过他动荡生活的各种变迁来研究他。他不得不遭受发明家们惯常遭到的挫折。他在伯明翰地区靠近斯托布里奇所建造的那些高炉都被大水冲掉了。[72] 后来，他在斯塔福德郡塞奇利设厂，又

成为炼铁厂老板们妒忌的目标，他们鼓动他的工人反对他，他的工厂受到入侵和抢劫。[73] 在他遭难中，国王查理一世向他表示慰问，1638年，甚至同意修改他的专利权。[74] 但在内战差不多爆发时，这位狂热的保王主义者达德利就离开他的炼铁厂去参加鲁珀特亲王的骑兵队。他因勇猛出众晋升到团级。战事因国王的失败和死亡而结束，他便没落下来，他觉得孤独，并受到怀疑。[75] 保护他的专利权可能是没有问题的，但他同意帮助——但他并未交出他的秘诀——一些使用多少类似他的方法的人去获得同一结果。首先是巴克上尉；巴克同"一位机敏的玻璃制造人"爱德华·达格尼合伙，工厂设在迪安森林。他们的方法是把矿石放在陶土坩埚里，使矿石同煤隔离开来。可是坩埚爆炸了，而这些受到克伦威尔所关心的试验于是中止了。[76] 1656年，科普利在布里斯托尔近郊进行类似的试图也没有获得更多的成就。达德利曾为他建造一些巨大的风箱，"一个人操作一两个小时也不觉疲劳。"[77] 当王政复辟到来使达德利有希望再享受他的权利和能够恢复他的企业时，这个问题仍然处在同一状态。

他的请求遭到冷遇。于是，他著述一本名叫《冶金法》的书，献给了"陛下可敬的枢密院"，这本书是一本自传同时又是为自己的发明而作的辩护。他回忆那些许久以来由于破坏森林而引起的焦虑以及那些为阻止破坏而徒然颁布的法律。他所提出的补救办法绝不是妨碍冶金工业的发展，相反地，却要赞助其发展。他着重指出煤的矿藏丰富。并且往往位于铁矿的近旁。他列举自己青年时代生活过和工作的地方为证，在达德利城堡四周，他曾发现有煤层和一层层的矿脉，有一些矿脉露出地面，另一些几乎不到十码深。可是这种事情却是在炼铁厂因缺乏木柴而停工的地区里。[78] 他说，他作了许多的牺牲，他所请求的鼓励和帮助，一定会有利于公众更甚于有利于他自己："读者们，请相信我，我的行动并不是谋求私人或政治利益，我仅仅是热望成为对patriae，parentibus et amicis（祖国、亲属和朋友）的诚实的人。"[79] 人们仅仅考虑实际利益，但这个如此值得听取的呼吁里面也有某种高贵和动人的东西。此外，达德利对王室事业久经考验的忠诚，似乎也会有利于他获得查理二世的恩惠。但是，复辟的特性就是对于自己的某些老拥护人的忘恩负义。达德利就是这些人中的一个。他遭到拒绝；他被这种极大失望弄得沮丧不堪，从那以后他就不再关

心他的发明了。他在1684年默默无闻地死去，他的秘诀也同他一道消逝了。

他虽然没有得到任何一个他的同时代人的支持，但他自己的有关其获得的成就的证据，在十九世纪已被若干有资格的技术专家所承认。[80] 他断言曾以四镑的成本代替惯常的六至七镑的成本生产出优质的生铁，[81] 这件事应该震撼冶金业。他虽然胜过他的一切竞争者，但最后仍无成就真是怪事。新近一位冶金业方面的产业革命史学者指出："如果达德利是被高贵的爱国主义和被唯一希望不损害英国安全所系赖的森林所鼓舞，那么，他把他的秘诀带到坟墓中去，那就奇怪了……。他的书里没有提到任何有关把煤变成焦炭的试图；可是，人们在十七世纪所使用的那些鼓风器似乎没有可能直接用煤来获得优质的铁。"[82] 我们大概绝不会知道达德利是否有点儿在预测下一世纪引起产业革命的发明，抑或只是一个会用传奇式的有趣外表来显露自己的幻想家和投机家。

在达德利之后，又开始了一系列徒劳无益的努力。1677年，一个叫布劳恩施坦的德国人在温斯伯里附近建筑一个高炉，高炉"构造得很精巧，许多人都认为他会成功的"。[83] 这是一个真正的反射炉，炉内火焰通过转折来舔烧那些完全放在炉床外面的矿石。但是充满硫蒸气的火焰使生铁变质，几乎同燃烧的煤直接接触一样。[84] 布劳恩施坦使用煤并不经过任何处理；虽然当时使用焦炭已经逐渐推广，在某些工业里已经成为十分流行的事。例如啤酒酿造人宁愿使用焦炭而不愿使用木炭。[85] 在1726年至1734年之间，威廉·伍德的那些倒霉的试验就是用焦炭进行的。伍德是当时著名的人物。斯威夫特用既奇妙又不公正的激情写了《呢绒制造人的信札》来反对他。伍德为爱尔兰制造铜币，这便引起这位可怕的抨击文作者的激烈攻击，这项制造只是他的许多冒险事情中的一件。他有一些炼铁厂和五金制品厂，他把整个王室地产上的矿山都租下来开采。[86] 他习惯于搞庞大的计划，梦想通过革新钢铁工业的技术来为自己的利益创造一种规模很大的垄断。

1726年，伍德在坎伯兰郡怀特黑文设立工厂，把矿石同捣碎的焦炭混合起来放在反射炉里来生产生铁。[87] 结果并不令人十分满意，如果我们能够相信这位有能力的鉴定人斯韦登博格的话。斯韦登博格在

创立教派以前是矿山检查员，并著有金属化学的书籍。[88] 虽然如此，伍德仍然认为能够，或者不久就能够生产无限数量的优良的韧性铁。他谈到借入一百万镑以及安装一百个高炉。[89] 1728年，他签订一份合同，答应交给王家矿业公司三万吨棒状铁，每吨价十一至十二镑。[90] 如果他不认为十分接近目标，他就不会作出这样的允诺。但是他却错误地这样预期未来。1729年，当他请求专利特许证——专利证也许会使他有可能通过收买现有的高炉而使他解脱困难——的时候，人们勒令他当场拿出发现的证据。嘲笑和侮辱开始倾注到他身上。人们控诉他诈财。据说他向鉴定人出示的铁是用木炭熔铸的。他用他奇异的方法所获得的东西，却是黑色、粗糙、易碎的生铁。所有试用过这种铁的铁匠都声称，即使不要钱送给他们，他们也不愿意使用它。有人散发一些假广告，邀请公众信赖这些好结果，应募巨额款项："即使伍德先生所铸造的爱尔兰小钱，我们也接受。"[91] 伍德不得不同意在证人面前做试验，这就使他十分狼狈。[92] 这种情事并不能阻止一个叫威廉·法洛菲尔德的人，他在同一年里大声疾呼地宣布一种类似的发明。[93] 人们很希望有人对英国冶金业的生存问题找到解决办法。

炼铁业者的一个家族，或者更正确地说，一个王朝，即科尔布鲁克戴尔的达比家族，终于找到了人们百年来所未找到的东西。现在，我们知道这种发明应当归功于1717年死去的祖父，亚伯拉罕·达比一世。他是公谊会教徒，农民的儿子，最初干水车匠的行业，以后干生铁器皿制造的行业。他在1704年的旅行中看到荷兰铸造人的方法；1707年，他同另一个公谊会教徒约翰·托马斯共同获得一个"不用黏土或陶土做模子铸造锅子和其他大肚子器具"[94] 的专利证。1709年，他在离沃尔弗汉普顿不远，位于英格兰中部地区边界上的科尔布鲁克戴尔安家设厂，这个地区是冶金发明上的优越地方，正和兰开夏是纺织发明上的优越地方一样。科尔德布鲁克溪谷是塞文河左边的小支流流经之地；该处是一个几乎被人抛弃了的古炼铁厂中心，虽然四周还有很多的树木。附近有许多易于开采的重要煤层。达比是不是一开始就看到这个位置的各种好处呢？事实是他很快地了解到这种好处并且马上力图利用它。

确定发明的日期是不容易的。在一封多年以后写的、新近被发现的信里，亚伯拉罕·达比二世的妻子阿比阿·达比叙述下面的故事：

“1709年左右，他来到希罗普郡科尔布鲁克戴尔安家，他同几个合伙人租进了设备，亦即是说一个旧高炉和几个锻炉。在这里，他用这个高炉生产的铁灌在沙模里铸造种种铁制品，高炉是用木炭发生作用的，因为人们还没有想到使用煤炭。不久之后，他发表意见说，用煤炭在高炉里冶炼矿石也许能够得到铁：他首先用生煤即从煤矿里取出的原煤来试验，但是没有成功。他并未泄气，他叫人把煤烘焦以使其成为焦煤，好像烘烤麦芽使之干枯一样；这样做，于是成功了并使他感到满意。”[95]

这段记述和达比在其记事册 里所作的关于他在1713年使用焦炭、泥煤和炭屑的混合物的记载是符合的。[96] 但是，从审查工厂档案中得出的结论是，从1709年起，买煤已成为惯常的事，而购买木炭记载却很少。同一年中，有若干款项是付给“烘煤的人”，这就意味着科尔布鲁克戴尔那时已经制造并使用焦炭。可是，要克服那些多年来被认为不可克服的困难，大概需要一些时间。

问题是复杂的，[97] 而且在亚伯拉罕·达比死后，似乎还有好多事情要做。他的儿子从1730年起才经营科尔布鲁克戴尔工厂，他改善制造焦炭的方法，加强那些用水车推动的鼓风器，并且想到把生石灰和其他充当反应的物体同矿石混合起来，以期避免金属在熔化时变质。他的父亲仅仅制造生铁，而他却能从焦炭炼的生铁开始制造棒状铁。[98] 但是，在这项显得那样迫切需要的发现被冶金工业普遍采用之前，是经过若干年月的。[99]

这项重要发明的经过和纺织发明的经过有着一个以上的相同点。这两个例子说明，技术改革是因经济危机而成为必要的。这种危机是因工业的部门间失去平衡而产生的。谢菲尔德和伯明翰的那些需要原料的小工厂的相对活跃；采矿业和高炉的停止发展，或者不如说它们的衰落，再也不能供给那些工厂的原料，这就是演变的原因，而亚伯拉罕·达比的发明则是这种演变的决定性阶段。至于后果，已经隐约可见，至少是有关英国的。“大自然给了我们铁和煤的宝藏。我们炼铁厂附近的煤同瑞典和俄罗斯的木炭同样丰富，同样便宜。”[100] 煤和铁从今以后不可分解的姻缘，给英国冶金业开辟了一条康庄大道。

(三)

生铁变为韧性铁。科特发明搅拌炼铁法（1784年）。铸钢，亨茨曼的发明。钢铁工业的机械设备：锤、鼓风炉、金属旋床。

在多轴纺纱机发明之后，手织机再也应付不了工作了。同样地，当人们由于用煤而能生产大量的生铁时，一个新问题又产生了：怎样能把这种生铁变为韧性铁呢？低炉精炼的方法[101]产量很少。而且，主要的困难是专门需用木炭。因此，生铁的生产虽然迅速增加，但棒状铁的生产却受到限制。由此引起工业上的一种慢性阻塞，炼铁业者们有理由对此感到焦虑。[102]解决的唯一办法就在于完成亚伯拉罕·达比的事业，能够像冶炼矿石那样用煤来精炼生铁。

摸索的时期是比较短的。1762年，卡伦炼铁厂创办人约翰·罗巴克获得一些鼓舞人心的结果。他是一个有教养的聪明人，曾在爱丁堡和莱顿学过化学，同时又学过医学。[103]就人们所能判断的来说，他的发明，相当接近现今实用的搅拌炼铁法。[104]我们不知道他在成功方面缺少什么。他所炼出的铁大概不够纯粹，无法抵抗瑞典铁和俄罗斯铁的可怕的竞争。一个类似的方法，在1766年被科尔布鲁克戴尔的两个工人，托马斯和乔治·克雷尼奇所发现。在他们的老板，即达比二世的女婿理查德·雷诺兹的帮助下，他们建造一个与布劳恩施坦在一百年前离那里不远的地方所建造的相似的反射炉。[105]他们的试验，同罗巴克的试验一样，也得到不完全的成功。他们是否正确地懂得有关方法的性质呢？不大可能，因为生铁里有碳素，纯铁是通过脱碳而离析出来的，脱碳方法等都是十分现代的概念。人们知道普里斯特利和拉瓦锡以前的化学是处在何种状态。

在经济需要的压力下，实践又一次地走在理论前面。当英国的产量仍然不敷需求时，人们就不能不从瑞典和俄罗斯输入棒状铁，其价格之高，[106]就是加速那些在几处同时进行研究的原因之一。[107]搅拌炼铁法在几个月之内便在南威尔斯和朴次茅斯附近的丰特利被人发明了。两位发明家并不相识，而且各有十分不同的命运。彼得·奥尼恩

斯[108]是默瑟尔提德维尔炼铁厂的工头，默默无闻；亨利·科特是海军部军需品承包人，与大人物有联系，马上就能使人知道他的方法并用它经营商业。[109]即使发明的功绩不归功于他一个人，但在作为发明后果的工业变革上，他至少起了主要的作用。

这里必须简要地叙述一下搅拌炼铁法。[110]生铁里充满不纯的杂质，所以首先要把它打成碎块，放在焦炭火上精炼，这样就使它失去一部分碳素。以后把它同一些富于氧化铁的矿渣放在反射炉里。从它熔化时起，它所含有的碳素就同氧结合起来。为了促进这种结合，人们使用一根铁钩子或搅拌棒 用力搅动金属熔液。不久就产生一种沸腾状态，并带有一种因氧化碳的燃烧而产生的特有的蓝色火焰。继续搅拌白热的熔液，并不时改变火力的强度：纯金属渐渐聚集起来成为一种海绵状的熟铁块 。人们把这种熟铁块聚拢起来送到锤下把它的矿渣榨出来，最后放在轧辊中间去压延。滚轧机的使用也许是科特发明中最新创的部分。它大大地缩短用锤锻打的辛苦工作，并能迅速而大量地生产。[111]这个方法是纯粹经验产生的；从1784年起，千百万吨铁都用这种方法制造出来。十九世纪的那些化学上的发现虽对这种方法作出科学的说明，但毕竟很少改变它。[112]

实际的成就是直接的。搅炼铁的最初样品经过船舶专家的鉴定，被认为"质量与厄雷格龙的最好的铁相同，甚至超过了它"。[113]1782年，詹姆斯·瓦特在索霍接待科特，[114]立刻承认这项发明极端重要，关于这个问题他还写信给他的同乡格拉斯哥有名的化学家约瑟·布莱克。[115]那些在英格兰中部地区和威尔斯设厂不久的大炼铁厂老板，起初显出不大相信的样子。瓦特写道："科特受到商业界不适当的对待：这些人都是愚昧无知的人。"但是不久，他们就自动地前来请求发明家同他们磋商利用他的专利证。结果超过他们所希望的东西。在理查德·克劳肖于西法思法所开的工厂里，棒状铁的产量从每星期十吨提高到二百吨。[116]科特所订的特许权使用费是每吨十先令，[117]如果诚实地执行那些从1786年至1789年所订的合同，那么在专利权的法定期间内，使用费的总数就会达到二十五万镑。[118]

在科特看到他的企业有最光辉的未来时，一个突然的不幸把他弄垮了。为了扩大他的丰特里炼铁厂，他曾向海军部一个官员借入资

本；这个官员名叫亚当·杰利科，是海员会计官，[119] 他的儿子从1775年起就同科特合伙。1789年8月，这个杰利科突然死去。传说他盗用他所经管的一部分公款，为了避免追诉而自杀。国家扣押他的遗产，对第三人的债权也在其内：科特所有的全部财产都花光了。就连他的专利证也被没收或出卖，那些炼铁厂老板即他的债务人乘机不把到期的使用费付给他。[120] 他的工业生涯结束了，他完全破产了，多亏彼特的庇护，他才弄到一份小小的养老金借以过活到1800年。[121] 但是，他的发明的命运与他自己的命运并无牵连。相反地，这项发明在成为公共财产之后更加有机会在短时间内普及开来，正和宣判阿克赖特的纺纱机专利证为无效之后的情形一样。搅拌炼铁法不久便在全大不列颠境内成为生产棒状铁的通常使用方法。[122] 棒状铁的生产从此以后就能和生铁的生产齐步并进：这两种生产相互作用着，同时走上巨大发展的道路，但发展的终点还未达到。[123]

钢在工业上的巨大作用仅在很久以后，在接近十九世纪中叶才开始。然而，在我们刚才简要叙述其历史的那项发明之傍，必须提及本杰明·亨茨曼的铸钢史。1722年，雷奥姆尔把韧性铁和生铁混合放在一个坩埚里，已经能够制成钢。但是他的试验没有实际后果。[124] 亨茨曼是林肯郡唐卡斯特的钟表制造人，他曾涉猎过一点机械学和外科医术。据说，他因不易买到好钢来做钟表发条而有所感，[125] 于是尽力设法来补救。当他在1740年离开唐卡斯特去到谢菲尔德附近定居时，他的研究大概已经开始。这项研究很艰苦，只是在1750年左右才成功。[126] 为了获得完美的均质金属，亨茨曼便把供反应之用的小量木炭和碎玻璃屑放在密封的耐火泥坩埚里，用非常高的热度来熔化它。[127] 这是现今少数冶金工厂继续制造坩埚钢 还使用的方法。

亨茨曼想把他的钢卖给谢菲尔德的制造商。但是后者守旧、多疑，不肯购买。在法国却大受欢迎，可是哈拉姆郡刀匠们害怕外国人竞争，马上全体去请求该郡下议院议员乔治·萨维尔爵士向政府活动禁止铸钢出口。[128] 他们希望这样就会毁灭这个不幸的发明，因为这个发明在几乎打乱他们的习惯之后就会威胁他们的利益。但是，乔治·萨维尔爵士不愿干预。同时，有些伯明翰制造商已经知道亨茨曼的业绩，就请他来到他们那里定居。[129] 这对谢菲尔德的繁荣也许是一个极大的打击。刀商们终于理解了这回事，并且忍受那会使他们和他们

城市致富的新事物。继他们的敌意之后，便是自私自利的好奇心。亨茨曼没有专利证，不得不采取严格措施以防奸细。他夜里干活，而且仅仅使用一些亲信可靠的人。可是，他无法顺利地长远保守其秘诀。[130] 但他的产品的优质是无可匹敌的，他的商标不久就在全欧驰名并深受欢迎。他的阿特克利夫工厂，[131] 似乎并不很大，但却是第一个可以称得上近代炼钢厂这个名字。这个工厂的繁荣是在1770年左右开始的，亦即在最初那些纺纱厂在离它那里有三四十英里地方创办的时候开始的。[132]

这两个大工业的发展几乎是同时的，再次对它们进行比较是必要的。技术史与其说显示它们的类似，不如说显示它们的差异。纺织工业的变革是因机械发明而产生的，冶金工业的变革是因化学发明而产生的。一方面是机器，机器动作代替了体力劳动；另一方面则是增加生产数量和改进生产质量的方法，但劳动力的作用并没有显著的减少。这两类事实在某些方面很不相同，以致难于比较：怎样把亚伯拉罕·达比的发明同怀亚特或哈格里夫斯的发明来作比较呢？然而他们的后果即使并不相同，至少也是很类似的。产业革命是不能总括为一个简单的公式，因为它所包含的事实的多样性，不管人们从技术观点来看或是从经济观点来看，都不能简单下结论。人们有时想把整个近代大工业归结为机械化，但机械化本身并不够说明大工业的起源。机械化的定义是什么？我们能把这样重大的事实，即煤用于冶铁的事实放入这个定义里面去吗？

后来，机械化普及到冶金工业，跟普及到各种其他工业一样，也许比其他工业程度更高。但是，机器在冶金工业最有决定性的变革之中仅仅起了次要作用。而且，这里使用机器同其他领域相比没有同样新颖的性质。与其说已经形成的设备决定新的生产条件，倒不如说设备适应新的生产条件。必须提到几项改良已对一些比较重要的发明作了补充。人们首先力求增加鼓风器的力量，因为要建造大的高炉和能从用煤中得到各种好处，就非此不可。1761年卡伦工厂第一次使用带汽筒的鼓风机：这个机器是由四个唧筒组成的；筒身长二十一尺，直径四尺半；活塞是用一个水车轮流推动的。这是斯米顿的创作，斯米顿是那些把自己的学识为工业服务的头等职业工程师之一。[133] 由于这种鼓风机所供给的有力的、不断的鼓风，一个从前每星期生产十吨或十二吨生铁的高炉，现在能生产四十多吨。[134] 上面，我们已经提

到科特在搅拌炼铁之后使用碾压机来加工，这些碾压机部分地代替了水力锤。[135] 几乎与此同时，瓦特为约翰·威尔金森的炼铁厂构造一个气锤：锤重一百二十磅，每分钟打一百五十下。[136] 过去已有了拉长金属、切削金属和对金属加工等机器，现在又添上新的机器：钻枪炮口径的钻孔机[137] 和金属旋床，旋床的主要改良是1797年亨利·莫兹利所发明的滑动台架，[138] 同时也不可不提到那些比较复杂和比较专门的机器，例如制造钉子的机器和旋螺丝钉的机器。[139]

这些发明有加速工作和节约劳动力的效果：首先，它们保证制作上的完全精确，形式上的绝对一律。人们以前可以没有这些东西，但现在它们是必不可少了。这些机器可以用来制造别的机器。冶金工业在发展其自己的设备的同时，也帮助改善一切其他工业的设备。但是，这种带有不可胜数的后果的巨大进步，只有通过机械化以前的、另一性质的若干发明，如高炉里使用煤、搅拌炼铁法、制钢用的亨茨曼方法等才有可能。正是这些发明为全世界开创了大规模的冶金生产的时代。

（四）

大冶金工厂。达比家族设在科尔布鲁克戴尔的炼铁厂，威尔金森设在贝沙姆、布雷德利和布罗斯利的炼铁厂。威尔斯的炼铁厂："钢铁大王"克劳谢。罗巴克创办的卡伦炼铁厂。塞缪尔·沃克设在罗瑟勒姆的炼钢厂。个人企业，同纺织工业中的情形一样。

大生产和大企业这两个用语，几乎是同义词。在十六和十七世纪时期，阻碍炼铁厂老板们将其统治权扩张到钢铁工业去的东西，就是生产因燃料缺乏而受到的严格限制。几个高炉汇集在一个开发地，只有通过定期砍伐大面积的树林才能得到供应。这种障碍一经消失，任何东西也妨碍不了大冶金工厂的创设。相反地，一切都仿佛赞助其创设。大量生产不仅有了可能，而且是必要的。那些首先走上这条道路的人，马上就占有优势，他们的财产便很快增长起来。

首先出现的事例就是达比家族的事例。科尔布鲁克戴尔的炼铁厂在1750年还是唯一的经常用煤的炼铁厂。[140] 它的重大意义已经到了这样程度，以致厂址设在其岸边的那条小河再也不够推动鼓风器了，因而必须利用气泵[141] 来制造人工瀑布去推动一个直径二十四尺的动轮。[142] 一些新高炉相继建造在邻近地方。[143] 荷尔斯的高炉从1754年起每星期出产二十至二十二吨生铁。[144] 1763年领导业务的理查德·雷诺兹，从各个方面看都是一个大工业家。[145] 他在达比二世的儿子未成年时领导科尔布鲁克戴尔的业务，多年来仍然是他们的合伙人，虽然他同时还有他自己的企业。这个厂号在伦敦、利物浦、布里斯托尔以及康沃尔郡的特鲁罗等处都有分号。[146] 1784年，它在科尔布鲁克戴尔四周有八个高炉和九个锻炉，并且租矿自行开采矿石和煤。它铸造并铺设了长达二十英里的铁轨，这样载煤和载矿石的沉重车辆便能从那个广阔地域的这一头通行到那一头。[147] 在亚伯拉罕·达比一世逝世时，每年产量几乎没有超过五六百吨，而至十八世纪末竟提高到一万三四千吨，[148] 这个数字接近英国在煤代替木炭以前的总产量的四分之三。

达比家族的财产是三代的创作。这个八十年内的创业史概括了英国冶金史。对于那些利用前人所提供的推动力和所取得的成就的后生来说，开创是比较容易的。约翰·威尔金森就是第二期的这类人中的典型，这类人并不是发明家，而是关心发明、敏于理解发明的实用价值并为自己的利益而使发明成为现实的人。他的父亲伊萨克·威尔金森似乎就是最初按照科尔布鲁克戴尔的焦炭炉的模型建造焦炭炉的人中之一。[149] 1775年，约翰·威尔金森向博尔顿和瓦特定购的第一架蒸汽机是一个不同于抽水机的东西。[150] 1770年，他同他兄弟威廉拥有重要的炼铁厂设在布罗斯利、贝沙姆和布雷德利。他把布罗斯利的炼铁厂渐渐加以扩大，挖掘一条支河通达伯明翰运河。[151] 他相继建造了五六个高炉。[152] 他所用的煤是他自己的煤矿提供的，并且是自己开采的。他是南威尔斯的一些翻砂厂的合伙人，又是康沃尔郡锡矿的股东。他在伦敦有一个大货栈并有五六个码头设在泰晤士河边。[153] 他的活动范围远达法国：1777年，他在南特附近创办安德尔工厂；1778年，他在勒克勒佐领导高炉的建造。[154] 这一整体构成了一个真正的王国，一个为威尔金森以专断有力的手段所统治的工业国。[155] 这个

国家比意大利或德意志的许多侯国还有权势和更加富裕，它享有一种它们所能羡慕的声望，并且像它们那样也铸造货币，带有威尔金森肖像的铜代币和银代币，从1787年至1808年在中部和西部好几个郡里都通用。冶金大王的半面像呈现在代币上：这是一个有点鲁钝的庸俗的面孔，如果没有高傲的眉毛和傲慢的嘴巴，那就会使人联想到阿克赖特的那种粗俗。代币的四周有下面这几个简单的字：Wilkinson iron master（炼铁业者威尔金森）。[156]

凡兼有三个必要条件的地方都形成了新的冶金中心。这三个条件是：有铁、有煤和邻近适于供应动力的水流。南威尔斯在这三方面是一个享有天赋条件的地区。但是它的资源在长时期内几乎没有被人认识，而且进入这个地区也不容易。1755年，一个叫安东尼·培根的人，以每年一百镑的租金从塔尔博特勋爵那里租得默瑟尔提德维尔周围四十英里方圆之内所有矿山的开采权！[157] 这位培根在美国独立战争时由于英国政府定购枪炮而致富。当他在1782年退出交易界时，有四个十分兴旺的大工厂设在唐莱斯、西法思法、普利茅斯和佩尼达兰。其中两个比较重要的转移到塞缪尔·霍姆弗雷和理查德·克劳谢手里。这两个人是最初实行搅拌炼铁法的人；在科特破产时，他们发了财。克劳谢是炼铁业者的真正一个朝代的创始人，[158] 他和现今一个大工业家享有同样的伟大名望。当他坐在四驾马车里从伦敦到西法思法时，地方上的居民都跑来观看这位被人称为钢铁大王的人过去。[159]

在这个时期开始冶金活动的另一个地区就是苏格兰低地，它拥有富于矿藏的土地和勤劳聪颖的人口。苏格兰的最初的和最有名的大炼铁厂就是约翰·罗巴克于1760年所创办的卡伦炼铁厂。[160] 厂址的选择非常之好：在苏格兰中央平原的尽头和高地前面丘陵的边缘，紧靠着福尔思河的宽阔河口。[161] 煤就在当地，很丰富，只需花费采掘的劳力。当罗巴克来到这里设厂时，他在发明和经营方面并不是生手。他在伯明翰首先行过医；1747年，他和塞缪尔·加贝特合伙做一种现今可能被人称为工业化学的事业。1749年，他在爱丁堡附近普雷斯顿潘斯创办一个硫酸工厂。[162] 他想使卡伦工厂变成一个模范厂，为了能够成功，他取得一些最卓越的合作人的协助。他首先雇用斯米顿工程师替他建造一些水力鼓风器。以后，他把那时还未出名的詹姆斯·瓦特

也召请来。后者供给他完成研究并取得第一个专利证的方法。[163] 他的错误在于企图同时进行过多的试验。开采租自汉密尔顿公爵的土地上的煤矿和盐矿，对他来说，是一件不幸的事。他耗费了很大的款项，终于1773年破了产。[164] 可是，卡伦各厂在卖给英格兰和苏格兰资本家的一个公司之后，“卡伦公司”继续很兴旺。[165] 罗巴克的股东起初所认购的股份总数限定为一万二千镑：这个总数不久就上升到十三万镑，以后又升到十五万镑。[166] 卡伦这个名字同大口径短炮 的名望一道驰名于欧洲。[167]

在约克郡谢菲尔德的周围，在诺森伯兰郡纽卡斯尔的周围，也创办了一些大企业。我们拥有罗瑟勒姆的塞缪尔·沃克的笔记所记载的其工业生涯的重要事件。[168] 1741年，他“在一个旧铸钉厂里”创办一个小炼铁厂，其全部人员就是他和他的兄弟。他们找到一些合伙人供给他们一点钱：1746年，他们就能建造第一个高炉。1748年，塞缪尔·沃克用不光彩的手段掌握到亨茨曼的秘诀之后，就开始制造铸钢。这是他的好运的开始：他估计他的年产值1747年为九百镑，1750年升到两千四百镑；1755年升到六千二百镑；1760年升到一万一千镑。他不仅在罗瑟勒姆有工厂，而且在所有邻近村庄、在霍姆斯、科尼斯博罗、马斯博罗也有工厂，而且在马斯博罗建造一所豪华的宅第。他死于1782年，继承者是他的儿子。1796年，罗瑟勒姆炼铁厂有二十万镑以上的资本。[169]

关于这些大企业的组织和所有权，又发生一个问题：在什么限度内是个人的？在什么限度内是集体的？在罗巴克破产以后，那个收买卡伦工厂的公司并不是唯一的事例。一些公司，与那些在好久以前为采矿而组织起来的公司相类似，已在王国的许多地方创办冶金工厂或者经营冶金工厂。但是我们必须研究一下其中一个公司的构成。劳穆尔公司在1788年买进离利兹不远的劳穆尔矿山之后的下一年，创办了博林炼铁厂；这个公司起初由三个合伙人组成。[170] 以后不久，增加到六个人。在1800年左右，又只有三个人分担企业的盈亏：一个是利物浦批发商约翰·洛夫特豪斯，另一个是布雷德福的律师约翰·哈迪，另一个是基督教的牧师约瑟夫·道森。[171] 这个“公司”就是最古老、最普通类型的单纯商业组合。它和现今大工业公司的共同点就是商号的隐名形式。即使指出合伙人的名字，也不会引起注意。另一方面，那

些以创办人的名字或以实际领导人的名字出名的企业也未必是他一个人所有的。巨额资本是建立或改造冶金工厂所必需的。为了获得这些资本，炼铁厂老板就接纳了隐名的合伙人，后者的好运或坏运，对其出资经营的企业的命运起着不可抗拒的影响。我们记得亨利·科特的故事，他就是被他债权人杰利科的欺诈破产所连累的。这些隐名合伙人往往是工业家，变成狭义的合伙人就积极参加业务的领导。罗巴克和沃克都有好几个合伙人，威尔金森同他兄弟威廉长期一道工作，理查德·雷诺兹则和他的姻兄弟亚伯拉罕·达比三世一道工作。但是，所有这些并没有使我们离开个人企业的制度。这都是些个人——无论是单独的也好或者是结合为很小的组织也好——创办冶金工业的大工厂，正和纺织工业的大工厂一样。

（五）

十八世纪末英国的钢铁工业。斯维登斯彻纳和福雅·德·圣丰的叙述。冶金工业的未来：威尔金森的预见性的见解。第一座铁桥（1779年）；第一艘铁船（1787年）。冶金工业的发展和机械工业的发展之间的联系。

英国在钢铁工业方面的劣势地位，在短短几年内就变为全欧洲所公认的优势地位。在十八世纪末或十九世纪初来到大不列颠研究新冶金方法的外国人中，有好几个人写了旅行笔记。他们赞叹新奇情景，他们在笔记中叙述了他们参观过的那些中心的活动、中心的一般景况及其技术组织的详细情形。他们的叙述，基本上——比较而言——与在二十世纪之初游览大冶金区的旅行家的叙述相同。

瑞典人埃里克·斯维登斯彻纳曾于1802—1803年参观过威尔斯的炼铁厂、英格兰中部数郡的炼铁厂和苏格兰低地的炼铁厂。他是个见多识广的聪明人，善于观察和打听，他看到了很多东西并且听到了更多的东西，回去时很感到惊叹。“那么多的炼铜厂、煤矿、蓄水池、运河、沟渠和铁路等聚集在斯旺西的周围，以致旅行家刚到时不知道该把注意力首先投到哪里去。”[172] 他参观了默瑟尔提德维尔后写道：“大约二十年前，它还是一个微不足道的地方，但是设立在那里的那些

工厂不久就使它成为全英国最值得注意的地方之一。”在半瑞典里的长度内，他数出有十三个高炉排列在狭窄的塔夫山谷之内，每个高炉每星期平均出产四十吨生铁。[173] 仅仅在佩尼达兰一个厂里，人们指给他看了并列着的三个高炉、三个精炼炉和二十五个搅拌炼铁炉。机械设备非常惊人：在西法思法，那个推动鼓风器的水车轮有五十二英寸的直径。到处都是蒸汽机，其中有几个是七十匹和八十匹马力的。[174] 每个工厂都好像一个城市，拥挤着忙于事务的人：其中一个带有附属矿山的工厂，雇用九百个工人。工厂的所有者是塞缪尔·霍姆弗雷，在他的各个企业里，据说雇有四千人左右。[175]

把技术家斯维登斯彻纳的精确叙述，与那些经验不丰富的游客所作的、或许不大确切的、但非常生动而逼真的叙述来加以比较，是相当有趣的。法国矿物学家福雅·德·圣丰在1784年获准参观卡伦炼铁厂。他看了制造有名的大口径短炮的车间后写道：“在这些战争机器、这些可怕的毁灭工具之间，那些用来移动许多重物的巨大起重机、各种绞盘、杠杆、复滑车都安排在合于这种使用的地方。它们的运转、滑车的尖锐声、锤的重复声、工人们驱使许多机器运转的动作，所有这些都在这里呈现出一种既新奇又有趣的景象……。[176] 有那么一大串的车间，以致远处空气都被蒸热；在夜间，一切都被火焰和光辉照得雪亮，因此当人们在相当距离处发现那么多堆的发亮的煤，又看到那些高炉上面喷出的火簇时，当人们听到那些打在铁砧上的沉重锤声夹杂着气泵的尖锐嘘声时，人们怀疑自己是否在一个爆发的火山脚下，或者被魔力送到火神及其独眼神在忙于行施霹雳的那个岩穴口上。”[177]

这些大工厂的景色以最具体、最动人的方式显示出英国冶金工业中刚刚完成的革命。从此使人预见其后果的东西，就是铁的各种新用途。工厂的生产不再受到限制了，[178] 铁和钢既具有无比的拉力和抗压力的特点，又具有形成各种形态并且无限期地保持该形态的性能，因而变为许多工业的无与伦比的原料。我们已经看到理查德·雷诺兹从1767年起就用铁轨来代替那些把科尔布鲁克戴尔的矿山与高炉联系起来的木轨。但是，真正的先驱者，即第一个预料到冶金工业的整个未来并将其预示给那些热情而感到惊奇的同时代者的人是约翰·威尔金森，他是“钢铁工业的创始人”。在他以前，伊萨克·威尔金森已在贝沙

姆使用铁制的活动隔板的鼓风器。[179] 他从这个事例得到启发，首先制造铁椅子，以后又制造啤酒厂和酒坊用的酿酒桶以及各种尺寸的铁管子。1776年，人们谈起在塞文河上、在布罗斯利至马德利之间建造桥梁的问题。作为该地区工业的主要首脑之一的威尔金森与此事有直接关系。他和科尔布鲁克戴尔的达比都是承担实现这一计划的人。[180] 他建议不建造石桥或砖桥，而至少工程的一部分[181] 要使用当地特产，亦即那使该地富裕起来并使新路线的建设成为必要的东西，铁。这个意见并不是完全崭新的，许多科学家和工程师已在好多国家里屡次发表过这种意见。[182] 但是，这种意见从未得到实现。威尔金森和达比大胆地肯定它的实用价值并决定立即将其付诸试验。设计图是在施鲁斯伯里的建筑师普里查德的协助下制定的。[183] 骨架部分是在达比的照料下铸造的，他的工厂紧靠在那里。落成典礼在1779年举行。桥全是铁做的，更正确地说是生铁做的，只有一个一百英尺的跨度和四十五英尺高度的桥拱。[184] 这是大家极欲观赏的东西。[185] 第二座金属桥是1796年建在森德兰的韦尔河上；它比第一座长得多，并且相当高，带着全部桅杆的海船都能通过。[186] 第三座桥是1797年建在塞文河上，在布罗斯利的上流不远的地方。[187] 这种建造方式的好处很明显，所以人们已经在根据用途制订许多最有雄心壮志的计划。1801年，在人们想把那座许久以来不敷首都需要的伦敦旧桥加宽一倍的时候，负责研究这个问题的议会委员会听取了当代的主要冶金学家的意见。后者建议不仅建造一座铁桥，而且建造一个独孔桥：桥孔约有七百英尺的跨度。[188]

建造铁桥，毕竟没有什么会动摇公认的看法。但是，使铁船漂在水上就似乎违反常识了。当威尔金森在布罗斯利桥落成后不久，第一次谈到这件事时，人们耸耸肩膀；人们说他害了一种新疯狂病、铁疯病。他深信阿基米得的原理，不管人们怎么说，到了1787年7月，他竟在塞文河上放下一只用螺栓固定起来的铁板做成的船。他写信给一位朋友说："它符合我的一切期望，并且说服了那些不相信的人，这些人的数目是千分之九百九十九。这仅仅是九天的惊奇：以后它就要成为哥伦布的鸡蛋了。"[189] 最初建造的各种船只是用于内河航行的、二十吨的小平底船。[190] 还有一件虽然不大惊人的新奇事情，但也值得提一提，这就是用生铁铸造水管。1788年，威尔金森完成一件订货，这件订货之大，在前一代人看来也许不像是真的：为巴黎市供水处定

做四十英里长的生铁管子。[191] 我们懂得这样的成果越来越鼓舞他对他的工业的热心以及无限信任其未来。在他的天年将终时，他喜欢重复地说，铁已注定要代替那时所用的大多数的建筑材料；有一天人们会看见到处都是铁做的房子、铁做的大路、铁做的船。他在1805年逝世时，人们按照他的遗嘱把他放在铁棺材里埋在地下。[192]

与钢铁时代开始的同时，机器时代也开始了。这一个如果没有那一个会成为可能吗？威尔金森在1775年为布雷德利炼铁厂订购的那架蒸汽机，如果威尔金森没有首先供给瓦特一些形式上无可指责的、用旧方法徒劳试制的金属汽缸，那么瓦特就无法建造这个蒸汽机。这是一个有意义的情况，这两件同时代的事实——钢铁工业的发展和机械工业的发展——的必然互相依赖，明显地反映在这个情况里。在钢铁的各种新的使用中，机器的使用是极其重要的。在旧机器里，例如我们在阿格里科拉的《关于金属物品》一书中的漂亮版画里所看到的大多数机器，除去几根发条以外，其他各件都是木头制的。[193] 从而必然产生机件运转上的某种不均匀和迅速损坏的情况。如人们所料想的，正是在炼铁厂和翻砂厂里首先使用金属设备，例如滚轧机、金属旋床、水力锤等，只能用铁，十分坚硬的铁来做。[194] 以后又出现了生铁轮、飞轮；它们的重量很大和有严格精确的形式，它们有双重好处：大的推动力和整齐一律的速度。通称为Albion Mill（英格兰磨）的蒸汽磨是在1785—1788年之间由约翰·伦尼工程师根据瓦特的设计安装的，这种磨被视为第一个重要的建造，这套装置的各部件，轴、轮、小齿轮、传动主轴都是金属做成的。[195] 可是，那些当时正在英国访问的法国旅行家所提供的见证，能够证明这种情形并不是一件孤立的事实，因为铁制的机器在各处都已代替了木制的机器。这种进步在纱厂里几乎已经完全实现了。[196] 这样，一切复杂的现象似乎都是自动地朝着一个共同的方向前进着，这些现象的总和即将形成近代的大工业。一种万能的力量、蒸汽的力量，将使它们统一起来并且还要加速它们的行动。

第四章 蒸汽机

在冶金工业中和在纺织工业中一样，近代技术中的大多数的发明，并不是抽象理论的创作，而是实际需要和职业经验上摸索的创作。科学随同蒸汽机一道出现，产业革命的经验时代便被科学时代所代替了。蒸汽机的发明隶属于科学史同时又隶属于工艺学。但是，我们不能从这两方面去研究它，因为那需要物理学家和工程师的技能。我们应该仅从来源可靠的原始资料中汲取那些对于了解事实所必需的简要概念，因为事实是我们的研究的真正对象。对我们来说，蒸汽机的发明是一种经济性质的现象。这项发明适应什么需要呢？它怎样被人以应用的形式实现的呢？它产生了一种新的工业，它本身是在什么时候被引进到各个工业中去的呢？这些是我们能够并且应该回答的问题。此外，为了论述这个问题，我们拥有头等意义的文件——博尔顿和瓦特在索霍所办的工厂的文件，[1] 这些文件大部分保存在一位英国的大工业家[2] 那里，这些文件使我们能够看到蒸汽机的工商业史在最初重要时期的本来面貌。

（一）

动力和动力机。水力机。用于矿井中抽水的，后来又作水力机辅助工具的萨夫里火力机（1698年）和纽科门火力机（1705年）。

使用不同于人力或畜力的动力是近代大工业的主要特征之一。没有这种动力虽然能有机器，但机械化就不会存在，生产只能在比较狭窄的范围内发展；简而言之，“手工工场制”与工厂制度之间的距离就无法越过。事实上，我们在上面叙述过其起源的那些大工厂的存在条件，便是使用动力，即水力。我们可以回想一下阿克赖特的机器是以

水力纺纱机这一有意义的名字命名的。古代的水车，好几百年都是用来磨碎谷物的，以后约在中世纪末期则被用来推动浆洗呢绒的木槌、炼铁厂的鼓风器和锤、供水泵或排水泵，到十八世纪便具有普遍的重大意义。[3] 凡在一项工业建立的地方或改组的地方，我们都能发现它。它在一所建筑物里已经足够发动许多的或者强力的机器，它使人有可能在大作坊里进行组织工作，因为在大作坊里，工人们被迫遵守严格的纪律，而这种纪律就是机械化的直接的和必然的结果。

工业史上的这个时期，与蒸汽机时期对比，我们可以把它叫做水力机时期；这个时期的延续是相当长的。在英国，这个时期是在十九世纪初期以前结束的，那是有几个原因的。这些原因的结合作用说明了瓦特的发明的迅速成功。使用水力机迫使工业不得不限制在局部地区，工厂只能设在水流量大的急流的旁边。这种条件在彭奈恩山脉附近最具备，因而那里建立了最早的一批纱厂，在苏格兰和威尔斯[4]也具备，我们知道冶金工业就是从它那里得到好处的。但是，不列颠的其余地方则是由渐次起伏的平原所构成的，那里，河流缓慢。除了这个不利因素之外，又加上另一种不利因素：动力往往不足。聚集动力和传送动力的车轮系统常常把一部分的动力浪费掉。人们没有像今天这样的办法，用电作或远或近的补充的动力。在一个一定的场所，人们用来增加动力的唯一的实用办法，就是制造一些人工瀑布。但是为此，必须先用抽水机将水升到蓄水池里。蒸汽机的作用正是在这里开始的。

其实，蒸汽机，或者人们给它起的名字叫火力机（fire-engine），起初只不过是一种抽水机而已。这里仅仅谈谈最初那些有关蒸汽膨胀的研究，即萨洛蒙·德·科、武斯特侯爵和丹尼斯·帕平的研究以作提示。[5] 那些实地的应用——我所指的是那些应用并不是指无效果的试验——真正说来，仅从萨夫里的发明开始。托马斯·萨夫里是英国陆军军官，出生于康沃尔。[6] 他在那里能够看到开采铜矿所遇到的日益增加的困难：在一定深度，几乎无法排出涌到坑道里的水；必须求助于全套的重叠唧筒，但这种唧筒的安装是很贵的，而且效果不大。[7] 萨夫里为了代替这些唧筒而发明他的机器，机器的模型于1698年夏天在汉普顿宫呈献给威廉三世。[8]

萨夫里机器略图

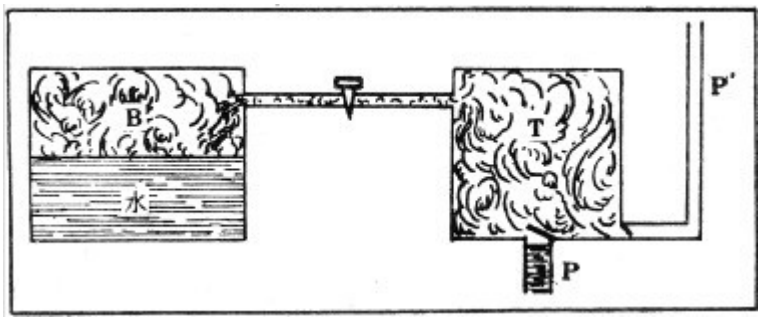

这种机器，虽然构造很简单，但却同时利用两种力量，用气压来吸水，用蒸汽的张力把水压出去。它基本上是由一个汽锅（B）和一个通连着的汽桶（T）所组成的：汽桶的下部有两个管子，一个向下（P），另一个向上（P′），两个都是用阀门关闭起来的。蒸汽从汽锅里出来，充满汽桶，这时把通道上的笼头关闭起来，并用冷水浇汽桶的外壳，蒸汽便凝结，因而汽桶里产生了一部分空隙，气压就使水升到P管里。这是操作的第一部分。第二部分是，当汽桶差不多被水充满时，再使蒸汽进入汽桶，蒸汽也对水施加压力并把水由下向上从那个排出管（P′）里排出去。这种描述当然是纯粹图解性的，正如附图那样：详细情形是有意省略的。然而，必须指出萨夫里的机器是具有特出形式的装置：它不是只有一个汽桶，而是有两个同等容量的汽桶、轮流地出空和充满。

在发明人看来，这种机器可以有许多用途；用来疏干沼地、排出矿井中的水、供给城市和人家的用水、扑灭火灾、推动磨轮。[9] 事实上它是被人用在矿井里的：首先在康沃尔郡的许尔·沃铜矿里，以后，1706年在斯塔福德郡的文斯伯里附近布劳德沃特煤矿里。[10] 可是它使那些最初使用的人产生失望：它至多只能使水升高到一百尺左右，而且，如要试图加强压力，就会使汽锅爆炸。萨夫里把功率较小的机器安装在私人住宅里或花园里，取得了较大的成功。1712年左右，在伦敦和伦敦附近安装了几个这种机器。必须提到钱多斯勋爵所买的西昂馆的那架机器，以及卡姆登馆的那架机器，后者每分钟能使五十二加仑的水升到五十八尺高。[11] 另一个是被一个把泰晤士河水供给城市一部分地区的公司所使用。但是，它似乎没有产生人们所期望的那种效用。[12] 萨夫里的抽水机很不完善，它的动作缓慢，它的力量有限。由于它会爆炸因而很危险，人们不知道怎样预防，因为既没有压力计

来测量压力，又没有调节装置来减少压力。一当人们知道纽科门的机器时，它就被人抛弃了。

纽科门机器略图

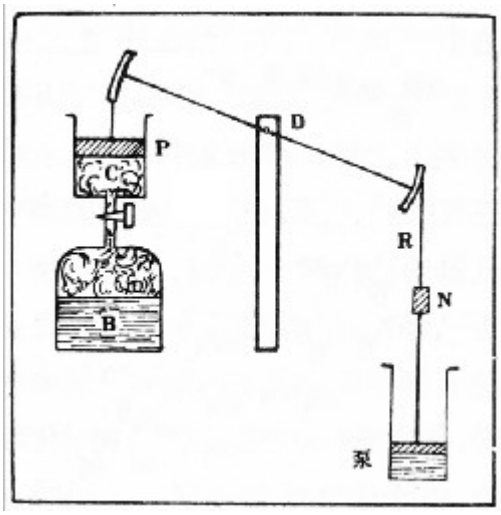

这两项发明的基本差别点——从理论上看，差别完全有利于萨夫里——就是纽科门不利用蒸汽的张力。事实上，纽科门仅仅使用蒸汽通过冷凝而使筒身空虚。他的机器最恰当的名字应该是气压机这个名字。其原理如下：气锅（B）与一个汽缸（C）相通连，汽缸有一个活塞（P）在动作着。这个活塞的杆子连接在一个活动杠杆（D）的一头，像一个支轴上的天秤杆那样，在垂直面上摆动着。在杠杆的另一头联系着另一个杆子（R），这个杆子带动一个吸入压力泵。在停止状态，平衡锤（N）把活动杠杆维持在倾斜的状态。要使机器开动起来，就用冷水使汽缸（C）冷却：蒸汽一经冷凝，气压就使活塞（P）下降，同时活动杠杆就使（R）杆子高升起来。一当人们让蒸汽进入汽缸（C）时，就产生相反的效果：气压不再起作用，活塞（P）因被平衡锤所牵引，所以又上升起来。这样就造成一种有规律的往复，致使抽水机开动起来。[13]

这项发明比较萨夫里的发明晚几年。[14] 发明人纽科门是德文郡达特穆斯的铁匠兼锁匠。他必定听人讲过萨夫里，因为后者的最初试验是在距离那里不远的地方进行的。[15] 据说他知道帕平的创作，并且关于这个问题，他还同一位当时当地的最著名的学者、英国皇家学会终身秘书罗伯特·胡克通过信。[16] 发明的来源大概是比较简单的：同纽

科门合作完成这项发明的那个人，和他一样是个手艺人，或者说是个小制造商，装配玻璃的工人约翰·卡利（Calley）。[17] 他首创的那架机器还很粗糙。在蒸汽通到汽缸里时，活塞并不是严密地贴在管壁上的；用冷水浇灌汽缸外部而获得的冷凝，也很不完善；必须用手开闭通道上的笼头，每分钟七八次。继续的改进，部分地矫正了这些缺点。通过安设一个注水虹吸管在汽缸的内部、在蒸汽本身的当中，冷凝就更加迅速和更加完善。机器的动作被一个带、杆系统所加速，这个系统把笼头同活动杠杆联系起来，使得交替动作成为完全自动。后来，人们说这个改善归功于青年工人汉弗莱·波特的偷懒，因为他负责看管一架纽科门机器，所以想到用这种方法来简化和缩减他的工作。最后，爆炸的危险，由于纽喀斯尔的亨利·贝汤在1717年加上一个安全活门而被避免了。[18] 到1720年左右，机器已经达到应用的形式，除去某些细节以外，这种形式保持了五十多年之久。[19]

从1711年起，已经组成一个公司来经营纽科门的发明。[20] 这些机器的使用很快地流行开来，不仅在英国，而且还在大陆上。[21] 其中一个安在考文垂附近格里夫那个地方的，同五十匹马所做的工作一样多，可是所花的费用只有六分之一。[22] 泰晤士自来水公司于1720年所买的约克大楼的那架机器，用来代替那架力量不足的萨夫里机器，是相当大的，汽锅有四百五十立方英尺，汽缸有二英尺半直径和九英尺高，每年消耗价值一千镑的煤。[23] 然而，当时人的惊奇毕竟并不很久，因为不久，到处都有“火力机”，不仅在矿井里是短期内所必不可少的，[24] 而且，在运河边也用它给蓄水池和水闸供水，[25] 在城市里用它供给饮用水。1767年，纽卡斯尔及其近郊差不多有七十架这种机器。[26]

纽科门机器不需要重大改变就能成为动力机，只要把活动杠杆连接在一个传送装置上就行了。关于这个问题，一个叫弗里茨格拉德的人在1758年给英国皇家学会写过信。他的意见虽易实行，但并未进入应用。[27] 人们认为比较简单的是，把水提升到蓄水池里，以后再用水来推动轮子。在十八世纪中叶，这种火力泵和水力机的组合，到处都在使用。这种混合组织所产生的力量的丧失，又加上因冷凝汽缸所造成的热素的丧失，结果就是燃料的耗费同所得的效果不相称。人们屡

屡寻求补救的办法。当时最有本事的工程师如布林德利和斯米顿都从事于这种研究。[28] 但是，问题多亏瓦特的学识和天才才得到解决。

(二)

詹姆斯·瓦特。科学在产业革命中出现同瓦特的名字连在一起。他的青年时代。他的理论天才。发明的起源：对纽科门机器的研究。冷凝器的发明；蒸汽的压力被用来代替气压。1769的专利证。附带的发明：圆周运动。

詹姆斯·瓦特这一名字所享有的光荣，瓦特在英国和整个文明世界伟人中所占有的地位，他的创造的发展及其持久性的后果都告诉我们，他不是一般的发明家，而是另一类的人，他追求的是另一些目的。他的科学好奇心很早就产生了。他出生[29]在苏格兰的格里诺克镇的一个家庭里，他能在家里看到墙上挂的伊萨克·牛顿的画像和对数发明者内皮尔的画像。这些画像都是他祖父托马斯·瓦特留下来的，他祖父教授数学。[30] 他的父亲是建筑师兼造船师，是个有学识的聪明人，担任格里诺克镇的司库和市政官。[31] 虽然詹姆斯·瓦特体质很弱，终身都为难以忍受的头痛所愁苦，但他从童年起就热爱学习，而且显出真正的酷爱。他对机械学的爱好早已显露出来：十三岁时，他就在他父亲的作坊里制造出一些机器的模型。[32] 当他必须选择一种职业时，他就选择实验室工具制造者的职业，并到格拉斯哥去安家设厂。那里的行政当局给予阻挠，借口他不是那个城市的市民。可是格拉斯哥大学需要他帮忙，对他加以保护，并且在它自己的领域内给他一个能够自由工作的工场。[33] 在那里，他结识几个著名的科学家：例如化学家布莱克，在瓦特阐述其潜热理论时，就去听他讲课。[34] 罗比森在1758年——那时瓦特二十二岁——第一次看到他时，就被他的博学和智力敏锐所感动，他说："我希望找到一个工人，我却碰到了一位哲学家。"[35] 为了能读外国的科学著作，他彻底学会了三种语言：法语、意大利语和德语。[36] 从那时起，他终身注视整个科学动态，而且还亲自参加一些重大的发现；他同布莱克，以后又同罗巴克一起研究盐的

成分、研究氢氟酸、研究对晴雨计和湿度计的构造进行改良；后来，他和卡文迪什与普里斯特利同时从事于水的分析。[37] 他的素养，跟他的知识一样，说明他并不是一个狭隘专家。在他中年时代，那些接近他的人因他在古代文物、法学和美术方面的知识而感到惊奇。他了解德国的各派形而上学，他对诗学也有兴趣，并且热爱音乐。[38] 他的理论天才是靠整个科学和当时的整个思想而得到滋养的。

我们通过他自己提供的说明，知道他的发明的来源。[39] 这里，不存在人们容易赋予伟人的那种早期的突然的灵感的问题。瓦特绝不是因为看到水在茶壶里沸腾就一下子发现蒸汽的力量的。同他朋友罗比森的谈话，引起了他注意一个长期以来就提出的问题。在1761年或1762年，他使用帕平的蒸煮器来开始有关蒸汽压力的一系列有系统的试验。在1763至1764年的冬天，他必须修理一架纽科门机器的小模型，因为它是格拉斯哥大学的并且是用于物理课的实习的。他观察它的运转，并对它作了有系统的评论。力的消失是它的明显缺点，他认为这种消失与两个主要原因有联系。一方面，在活塞每动一下之后，为了恢复汽缸内部的高温，就耗费掉大量的热素；另一方面，冷凝由于冷却不足而非常不完备。怎样补救这双重的缺陷呢？瓦特的发明正是对这个问题的解答，解答是根据科学方法在一个实验室里做出来的。

让发明家自己讲吧："为了避免任何无益的冷凝，蒸汽对活塞发生作用的那个汽缸，必须经常同蒸汽本身一样热……。为了获得必要的空隙，冷凝必须发生在一个单独的容器里，这里的温度能够按照所需要的程度得到降低，而汽缸的温度却不受到改变。"[40] 整个冷凝器 的原理就包含在这几句话里，从此以后，冷凝器就和气缸分开来，而在纽科门机器里，它是同汽缸构成一体的。这第一项改进带来了另一项更重要的改进："为了不必用水来防止活塞漏气，为了在活塞下去时防止空气冷却汽缸，那就必须使用蒸汽的压力作为动力，而不使用气压作为动力。"[41] 这样，结论就完成了正确推理，于是发生了重大的改革，气压机变成了蒸汽机。

从那时起，这个创作在其主要方面已经确定下来了。瓦特在1764年左右所拟的那些草图，与人们在他附在1769年第一个专利证上的说明书原文里所看到的完全一样。[42] 他赋予他发明物的那个朴实的名

称，十分正确地指出他的原来的意图，为了“减少火力机中的蒸汽和燃料的消耗量”。瓦特的性格不同于他的能力，他把他的研究的富有成效的真正创新的东西，仅仅当作附属的假设而顺便地提了一下：使用蒸汽不是作为辅助的力量，也不是使筒身出空的方法，而是作为产生运动的积极力量。[43] 在十三年后，即在一系列长期实用试验之后，蒸汽膨胀才被放在首要地位，气压机的原理才被最后抛弃。

我们不需要说明瓦特用来补充其主要创作的所有那些次要的发明。某一些发明，如离心式调节器或复动机上的滑阀，其目的在于获得最大限度的力并调节其排出量。[44] 另一些发明，其目的则在于利用这种动力并使之适合于各种实际用途；这些发明可能引起我们的注意，因为蒸汽机的工业前途，在其历史上某一时刻，是由它们所决定的。假如蒸汽机仅仅停留在它一开始时的状态，停留在它从其产生的那些机器亦即自动抽水机的状态，那么，它在工业上的作用就很有限了：至多是水力机的辅助工具，承担供水推动机轮而已。要使它能够直接发动各种机械、实现花样繁多的技术工作，必须解决一系列问题，其中第一个就是：怎样使活动杠杆的振动变为圆周运动？瓦特继续弗里茨格拉德的研究，不久就发现不是一个而是几个解决方法。[45] 最好的一个是仿效当时存在的一个最古老的、最简单的机器：磨刀匠的踏板轮。[46] 另一个方法虽然比较复杂，但为了商业的原因，瓦特不得不采用它，这一方法被那美妙的说法“行星的运行”表述得相当清楚。[47] 还应该提到瓦特最感到自豪的一项发明，平行运动（“瓦特的平行四边形”），这是许多精巧改良的起点。我们是在一位罕有的人面前，他既会掌握细节又会掌握整体，他并不满足于阐明原理，而要把原理贯彻应用，总而言之，科学对他来说，既是目的同时又是手段。

(三)

发明在工业上的应用。同罗巴克合伙，这使瓦特有可能继续进行其研究。罗巴克的破产（1773年），马修·博尔顿收买他的权利。

发明是一回事，会经营利用发明物却是另一回事。我们已经见过许多这样的事。关于蒸汽机，出现了一些特殊的困难。简而言之，必须创造一个齐全的工业，它应拥有自己的人员和设备。要代替那些直至那时尚能满足需要的临时机匠——钟表匠、白铁匠、水车匠——，就必须培养一批熟练的、能够担任艰难工作的工人，因为这种工作同时需要体力、智力和非常熟练的手法。必须用几何精度的汽缸、贴合的但不过分接触的活塞，像钟表齿轮一样精确的齿轮来代替那些往往不相称的和没有配准的部件，最初的那些机器正是用这种部件构成的，因而它们部分地运转不好。冶金术的进步使这种必要的改革成为可能了。但要实现这种改革，还需要资本，需要有冒险勇气来把资本投入一种非常新的、前途还不定的企业中去，需要有实用效果所系赖的那种贸易才能。一个像蒸汽机那样无价的发明必定会成功的。怎能设想它会被埋没或者不被人赏识。但是它像许多别的发明一样，只在发明人死后才能成功。瓦特幸而在其生命的历程中碰到两个非凡的、能够了解他和帮助他的人，这两个人值得同他分享光荣，即使不应分享发明的光荣，至少也应分享发明从理论领域转到实用领域的那种荣誉。这两个人就是卡伦的约翰·罗巴克和索霍的马修·博尔顿。

瓦特是在1765年或1766年被一位共同的朋友，格拉斯哥大学教授布莱克介绍给罗巴克的。[48] 那时，瓦特几乎完全放弃了研究，因为他负担不了研究费用。他不但没有财产，而且还债台高筑，为了谋生和养活家口，他不得不去当测量员和工程师。他受托制作喀里多尼亚运河的线路图。[49] 他是以工程师的资格与罗巴克打交道的：罗巴克需要用于煤矿的抽水机，煤矿在福思河右岸博罗斯托内斯，前不久他才获得该矿的开采权。[50] 罗巴克的才智和企业心是我们已经知道的。他一知道瓦特的研究，就马上了解它的整个好处，因而向瓦特建议愿意帮助他去实现它。瓦特接受他的建议，他们签订了一份合同，合同约定罗巴克负责偿付其新合伙人的债务一千镑，并且供给必要的资金去完成已经开始的研究和组织在工业上利用研究的结果，他给自己保留三分之二的利润作为报酬。[51]

这份合同在蒸汽史上开辟了一个时代。蒸汽正是在那时走出了实验室，进入它即将加以改造的工业世界中去，这多亏罗巴克的大胆的创造精神。瓦特总是迟疑、犹豫、不满意自己，他需要有个人在旁边去鼓励他和推动他前进。罗巴克以无比的热情扮演了这个角色。瓦特

在其生命将终时，常常喜欢感谢他的一切情谊，他说："我的努力所能达到的成功，大部分应当归功于他的友好的鼓励，他对科学发现的关心，他敏于想出这些发现的应用，他对交易和工业有深邃的认识，他的远大的眼光，他的热心的、慷慨的和积极的气质。"[52]

第一架蒸汽机是在1769年安装在离爱丁堡不远的金内尔馆。[53]它的建造是艰难的：卡伦炼铁厂虽然设备优越，但也未能正确地实现瓦特对它的要求。这架机器是一个还未得到充分发展的思想的不完全的体现，它——按照英国预定的习惯——被人称为魔鬼；它只有一个汽缸，它的活动杠杆是在垂直面上摆动着的，很像纽科门的机器，而且用途也相同。[54]它的运转有缺陷，不久就被人放在一边了。与此同时，罗巴克的经济困难也开始了。他以前轻率承担开采的那些矿都充满了水，虽然有新、旧两种抽水机也无济于事。这些矿已使他和他的朋友花费了很多的钱。所有那些他想同时经营的事业都受到这种不幸的影响。他同逼在眼前的破产挣扎了一些时候。瓦特又继续他的测量工作。他的发明仍然不完全，而试验又显出它的缺点，所以处在停顿状态。1773年由于罗巴克的破产，这种悲惨的局面结束了，于是瓦特同博尔顿合伙开始了。

博尔顿在几年前就认识瓦特。他通过他的朋友罗巴克，知道瓦特的研究，并且很关心这项研究，因为他希望在那里找到一个对他所注意的问题的解答：他的索霍工场缺乏动力，因而想到：或者借助于纽科门机器或者用其他方法来人工地制造动力。关于这个问题，他在1766年曾经请教过两位在科学上有声望的人，即本杰明·富兰克林和伊拉兹马斯·达尔文博士。[55]1767年，瓦特在路过伯明翰时，参观了索霍工场，很赞赏那里冶金工作的完善，他本人也强烈地感到这种完善有必要。[56]翌年，博尔顿请他来，同他会谈很久，并建议他合作。罗巴克经过了解之后，同意接受这项建议，但要以明文限定其范围为条件：博尔顿将成为沃里克、斯塔福德和德比三个郡的专利证让受人。这就是蔑视索霍工厂主的远大眼光，蔑视他寄托在这新发明上的希望："向我提出的这个计划和我所想象的计划是那样不同，以致我不能认为进一步考虑这个计划是恰当的……。我的意见是在我的工厂旁边、在我们运河岸上、建设一个工厂，在那里，我想安置制造机器所必需的全套设备，而且这个工厂可以供给世人各种大小的机器。……

仅仅为三个郡制造，那就不值得费事了：值得费事的，就是为全世界制造。”[57]

罗巴克的破产使博尔顿有继续这个计划的机会。罗巴克欠他一千二百镑，后者提议不要这笔钱，只要罗巴克将其和瓦特的合伙合同转让给他。人们会说这是廉价购买一项无限价值的权利。但这项价值还未能确定，因为不管人们对于企业的结果能有怎样的信心，但它似乎还很遥远：“那一切还只是个影子、纯粹的想象，要使它实现，还需要许多光阴和金钱”。[58] 合同毫无困难地签订了，金内尔馆的机器被拆卸下来并运到索霍了：1774年5月，瓦特在完成他的测绘喀里多尼亚运河的设计图之后马上就去索霍定居了。[59]

（四）

工场：博尔顿的活动和雄心壮志。瓦特到来，蒸汽机的完成。专利证的期限的延长。最初的订货：威尔金森炼铁厂的订货（1775年）；康沃尔郡矿业的订货（1777年）；巴黎给水网的订货（1778年）。商业上的困难：债务人和竞争者。工业性质的困难：瓦特的合作者。威廉·默多克。

索霍工场坐落在伯明翰的北边，在一个今天全被工厂覆盖着的、全被煤烟弄黑了的高地上，它是1759年建立的。[60] 马修·博尔顿在这时已经成了一个富有的重要人物。他的父亲，伯明翰的玩具制造人，[61] 让他早年就从事商业，但在已经使他获得了相当好的教育之后，所以他以后懂得自行深造。博尔顿父子工场制造金属纽扣、表链、钢鞋扣。后者由于时髦需要而成为珍奇交易的对象，人们把它送到法国去以便后来当作法国商品再进口。[62] 马修·博尔顿在和一个女继承人，某一乡绅的女儿结婚之后，[63] 本可过着乡绅的生活，但他喜爱他曾在其中成长起来的那项工业；他愿意将其财产用来创建一个模范的工场。这个大工场的建造是在1759年开始的，直到1765年才完成。工场使他花掉了九千镑。[64] 它包含有五个主要建筑物，可以容纳六百个工人。一个设在山丘顶上的蓄水池供给必要的水量来推动一个有力的动

轮，“这个动轮使得许多不同的机器动作起来。”[65] 我们知道机械设备在冶金工业中已经非常发达，但还没有起着像它后来所起的那种主要作用。博尔顿希望他那里有最新式的机器，并亲自使这些机器适合于他的工业的特殊需要。[66] 从1763年起，他的营业额就达到三万镑。[67]

这个工场的产品多种多样。在伯明翰玩具业的传统商品之上，博尔顿又添上了新的商品：装饰用的铜器如花瓶、枝形烛台、鼎，纯粹的和包镀的金银制品，人造金制品和人造玳瑁制品等。[68] 在1768年左右，他甚至于想到再加上瓷器，而斯塔福德郡的大陶器制造者韦奇伍德已经准备同那被他称为“英国的第一流工场主”[69] 的人作竞争。博尔顿值得接受这个头衔，不仅因为他的企业的重要，而且还因为他的产品的优良。他以消灭伯明翰的坏声名为己任，并且不遗余力地去做：他只愿使用最好的材料和最熟练的工人，并且极细心地亲自领导工作。

至于企业的商业领导，他得到福瑟吉尔的辅助，后者自1762年起就是他的合伙人。福瑟吉尔同国外有往来，熟悉种种顾客的爱好，必要时就出门到国外去寻找式样和订货。[70] 多亏他的活动，商号的销路扩大，商号也全欧闻名了。1765年，有人向博尔顿作出极其有利的提议，促使他到瑞典去安家设厂。[71] 可是博尔顿绝不想离开英国。他在英国所占的地位已经很高了。在他的制造术方面，艺术成分和后来科学成分同样重要，这使他博得了许多珍贵的奖励。贵族阶级对他加以赞助。霍勒斯·沃波尔、谢尔本勋爵、达特默思勋爵和诺森伯兰公爵等人把古代铜器借给他去仿效；卡思卡特勋爵把他推荐给俄罗斯的皇后。[72] 由于他相信理应的成功，我们可以想象到他已以其天生的雄心壮志和大胆精神来想出宏伟的计划，他写道：“我对任何能够增加或改善，我在机械技术方面的知识的东西都有兴趣。我的交易范围必须年年扩大。因此，我应该熟悉欧洲各地流行的爱好和时式……我希望为全欧洲工作，制造一切能够构成一般需要对象的商品：金、银、铜、包金、镀金、人造金、钢、白金、玳瑁……。”[73]

我们知道瓦特在罗巴克破产之后参加索霍企业时该企业的情况了。“工场制”和工厂制度绝不是很相近的，从这一个过渡到另一个绝

不是较难觉察的，可是区别是较不容易作出的，如果不在细枝末节上作区别和不武断的话。博尔顿交给瓦特支配的东西是大工业的资源以及几乎是大工业的权力。

瓦特立即着手工作。金内尔馆的机器被搬运到伯明翰之后，经过博尔顿所培养的熟练工人的协助修理，终于在1774年11月差不多能够运转正常了。瓦特把这件事报告他的父亲说："我为之到这里来的那桩事情，结果成功了，就是说，我建造的那架机器现在运转了，并且产生了大大高于在我之前发明的其他机器所具有的效果。我估计这项发明将会对我非常有利。"[74] 但是，在最后成功之前，需要预料到长期的努力和巨大的费用。从瓦特获得专利证时起已经过去五年了，而专利证的有效时限将于1783年满期。相似的发明的竞争或者程度不同的瞒混仿造的竞争都是可怕的。瓦特决定向议会请求延长他的专利权的期限。1775年2月23日，他向下议院呈递一份请愿书，[75] 多亏他在科学界中的关系，毫无疑问，也亏博尔顿的贵族关系，请愿书得到极大注意的考虑。负责调查的委员会听取了罗巴克的证词：后者对于这项发明作出完全公正的评判，他是第一名认识到这项发明的实用价值："蒸汽机比较通常的火力机，以同等的燃料耗费量，至少多做一倍多的工作……凡是需要动力的地方，无论用于什么用途，用它都是有利的。"[76] 与此同时，他又证明该机器已经花了的费用，以及在它生利之前还要花的费用：首先是他，其次是博尔顿，在试验、建造、试用方面已经用去三千多镑；预计全部费用至少要达到一万镑。可是这样一笔钱，比起对英国和全世界的利益来说，算得了什么呢？专利证期限的延长被批准了，其期限为二十五年。[77] 然而，不是没有一点反对的，因为在表决时，伯克以自由的名义起来抗议设立这一新的专利权。[78]

又过了几年，这项专利权仍然毫无酬报。它的费用超过了、大大地超过了罗巴克的估计。[79] 博尔顿虽然和瓦特合伙，但并未放弃其他工业；正是这些工业的收入使蒸汽机的昂贵制造才有继续可能。瓦特的一个使用方便的小发明，拷贝机的发明，提供一种并非无用的帮助。[80] 这个商号经历了几次几乎危险的困难关头。1778年和1780年，博尔顿在卖了一部分从他父亲和妻子那里得来的财产之后，不得不寻求隐名合伙人。在1781年的会计年度终了时，如果博尔顿和瓦特

不收到博尔顿和福瑟吉尔合伙企业的资金，就无法偿还圣诞节到期的债务和支付工人的工资。[81] 1782年，瓦特因对银行业者洛、维尔和威廉斯所负的债务日渐增长的重担而感到那样焦心，所以他写信给他的合伙人说："如果他们同意放弃对我未来企业上的各种债权，我几乎想把我现在所有的一切东西都交给他们，把我的命运再交给上帝去处理。我不能在我现在所处的愁虑状态中生活下去……"[82] 几乎就在1786年或1787年，这个商号清偿了自己的债务，终于能够从其代价很大的创举中获得利润。

订货来得并不太晚。1775年，索霍工厂交给伯明翰附近的布卢姆菲尔德煤矿一架蒸汽抽水机，它比纽科门机器抽水快两倍，而燃料耗费量却是同等的。[83] 不久以后，威尔金森订购了一架机器用来推动布罗斯利的高炉鼓风器。这是瓦特的发明第一次用于抽水以外的用途上。[84] 新河公司的订货也是在这头几年里来的。[85] 1777年，瓦特到康沃尔郡去，虽然那里矿主方面有某些踌躇以及因在就地安装的缺点而产生的某些挫折，他还卖了若干大的抽水机：查斯沃特矿的那一架是在1778年建造的，它的动力和运转良好的性能对克服当地的守旧思想做了许多工作。[86] 同年，索霍工厂接受佩里埃兄弟的参观，他们请求瓦特供给他们一架机器为巴黎给水网之用：这架机器是在1779年安装在塞纳河边库尔拉赖纳的尽头处：这就是有名的夏洛特火力机，这架机器在下一世纪已被更新式的机器所代替，后者在同一个地方继续运转一直到最近。[87] 弗雷德里克大帝所派遣的一些德国工程师也来参观了索霍工厂，但是，蒸汽机只在几年之后、在1785年才被引进德国。[88]

博尔顿和瓦特所要的价钱是非常公道的：他们向买主只要求付出每架机器的制造和安装的费用，另外加上比使用同等马力的气压机所获得燃料上节省费的三分之一。[89] 这样，他们只从蒸汽机的经过试验而被证实的优越性中以及因使用它而获得的利益中来期待他们的报酬。但是，对于使用新发明的反感一经克服之后，人们总是看到因利用它而支付其代价的同等强烈的反感。康沃尔郡的矿主们在偿付约定的特许权使用费时，特别显出非凡的恶意和不诚实。这就是他们同索霍工厂主之间多年不断的斗争的原因。[90] 1780年，在全郡之内开展起来一个请求议会取消专利权的运动。瓦特对于这件事激烈地表示不

满："他们控诉我们设立一种垄断，但是，即使是一个垄断，可是这个垄断毕竟使得他们的矿山比以前出产得更多了……他们说，因使用机器而必须偿付使用费，对于他们来说是不方便的。如果我把裤腰上小钱袋的纽子扣好，对于那想摸偷我的钱包的人来说也是不方便的……我们没有权力迫使任何人来使用我们的机器。如果这些家伙来向议会控诉其完全可以避免的那种不方便，议会将会回答什么呢？……"[91] 长期的诉讼开始了：1799年，博尔顿和瓦特胜诉了，一下子领到三万镑以上的欠付的使用费。[92]

他们也必须对付那些谨慎程度不同的竞争者的企业。最可怕的就是乔纳森·霍恩布洛尔，关于这个人，必须看到他完全不同于通常的仿造人：他在研究和利用高压方面走在瓦特前面。他的机器比瓦特的机器还复杂，有两个汽缸用蒸汽交替地充满着。[93] 这种机器相当成功，足以引起博尔顿和瓦特的严重忧虑。他们决定控告霍恩布洛尔，后者受到败诉的判决，因而破产。[94]

其他困难，而且不是最小的，就是内部组织的困难。这些困难主要是多亏博尔顿才得到克服的，博尔顿的最大才能就是领导才干。在同他们主顾的密切合作方面也需要很多的外交手腕，博尔顿和瓦特是被他们的商业习惯导致这种合作的。机器并不是他们工厂完全造好了才出厂的。他们把自己当作是"蒸汽机的设计人和安装人，并且当作是那些利用他们发明物的企业的顾问。通常，需要机器的企业，自己向自己所挑选的翻砂厂和炼铁厂订购材料，索霍厂则供给熟练工人以及制造上需要特别小心的那些机械零件"。[95] 大部分的汽缸是威尔金森制造的，他钻孔精确是无敌的，正因如此，所以总是受到博尔顿和瓦特的推荐。[96]

博尔顿和瓦特是以自己培养出来的那些工头为极好的助手的。至少这些工头中的一个，威廉·默多克是一个功绩高于其地位的人。他是苏格兰的一个水车匠的儿子，他把请求批准参加索霍工人行列当作优遇。[97] 他因聪明、勤劳、有发明力而受到老板的赏识；老板派他领导安装机器，特别是在康沃尔郡中安装机器。他在那里发挥一种难以相信的积极性，夜以继日地努力安装、检查和修理机器，他是自己厂号权利的警觉守卫人，反对敌对利益的联合。[98] 在空闲时间，他就寻求

技术改良。“行星运行”的观念正是他暗示给瓦特的。他是欧洲第一批中的一个和英国第一个能把蒸汽当作牵引手段来使用的人：他在1784年建造一个机车小模型，以每小时八英里的速度运行。[99] 我们还应想起他曾同著名的法国人勒邦分享善于发现和利用煤气特性的荣誉：工厂从1798年起就用煤气照明。这个人本可通过自己的发明而致富，但他宁愿终身成为博尔顿和瓦特的工人。他得到他们的完全信任，同时他也向他们显出绝对的忠诚。[100] 他的合作在困难时候是非常宝贵的，尽管人们有权期待看到蒸汽机的未来的光明，但那时它还没有明显地表露出来。

（五）

蒸汽机的用途：在冶金工场中；在面粉厂中；大不列颠面粉厂（1786年）；在纱厂中。索霍工厂的蒸汽：它的多方面的应用；货币的自动铸造。

关于企业的最终成功，博尔顿从未有过怀疑，在这一点上，他和瓦特十分不同，因为后者总是沮丧、悲观。[101] 1781年，他终于看到了他十年来所期待的那种动态的出现：瓦特的发明物成为注意的对象，甚至于成为大家极欲观赏的东西。他写道：“伦敦、曼彻斯特和伯明翰的居民被蒸汽机弄得入迷了。”[102]

同年，瓦特取得了第二个专利证，即圆周运动的专利证。在这个日期之前，蒸汽机只不过是一种改良的火力机。人们正是把它当作火力机将其用于矿山或给水网的。通过圆周运动的发明，它就成为原动力了。从此以后，它的用途就无限地增多了，整个工业领域都向它表示欢迎。最初的应用实现于索霍工厂本身，那里，人们使用蒸汽发动的鼓风机、滚轧机和汽锤。差不多与此同时，威尔金森为他布雷德利工厂订购了类似的机器，雷诺兹也为科尔布鲁克戴尔厂购买了这样的机器。他们的榜样受到所有英格兰和苏格兰的大炼铁业者的仿效。[103] 那些已经备有各种机器的冶金工厂正是在这时呈现出特有的面貌，蒸汽和铁的万能姻缘，可以说是在这时被固定下来的。

蒸汽机很早就被用来推动一些磨机，如面粉磨、啤酒厂用的麦芽磨、[104] 陶器工业用的燧石磨、[105] 西印度炼糖厂用来压碎甘蔗的碾。[106] 虽然一一列举许多事例会使人厌烦，但至少必须提到一个，即1786年建立在伦敦的大不列颠面粉厂的例子。这个大工厂的设备是瓦特同约翰·伦尼（后来是滑铁卢桥的建筑师）协作亲自安排的。这套设备是由五十对被两架机器推动的磨石组成的。[107] 产量每周可能高达一万六千蒲式耳的面粉。这个面粉厂的开设轰动了伦敦。去参观这个工厂已成为一种风气，结果使瓦特大不耐烦。[108] 磨坊主们由于这种意外的竞争而感到惊慌，但在1791年，一个很可能出于怨恨而造成的火灾把建筑物及其中所有一切东西都完全烧毁了，损失估计有一万镑。[109]

在纺织工业中，蒸汽机起初只是水力机的辅助工具。在1780年左右，理查德·阿克赖特在其曼彻斯特工厂里还使用一个纽科门的抽水机。[110] 1782年，一些设厂于伯顿昂特伦特的纱厂主请求瓦特供给他们机器。瓦特相当冷淡地接待这种订货，他写信给博尔顿说："这些人的信以及他们派到这里来的人，使我不大佩服他们的能力。如果你经过曼彻斯特回来，[111] 请你不要寻找纱厂的订货。我听说那么多的工厂设在北部水流的岸边，这项工业不久就一定会过多了。我们会有蹈冒徒劳的危险。"[112] 他不了解，他亲眼见到的那项工业的发展能够在他认为已经接近的限度之外继续发展下去。他没有体会到，他比别人更多地推进了这一限度。但他很快就改变了看法。1784年，他承认"每当工厂易于设在城市里或者设在已有建筑物的地方而能对燃料的消费量和使用费的支付作出抵偿时，蒸汽机就一定能够用于纱厂"。[113] 经验几乎马上就证实了这种见解，但是，这种见解仍然是以那样懦怯的措辞来说明的。

第一个使用蒸汽机的纱厂是1785年设在帕普尔维克的鲁宾逊纱厂。[114] 以后就是沃林顿和诺丁汉的工厂主们从索霍买回机器。仿效他们榜样的，1787年有罗伯特·皮尔、1789年有曼彻斯特的彼得·德林克沃特、1790年有理查德·阿克赖特和塞缪尔·奥尔德诺。[115] 在约克郡以及一般说来在毛纺工业占优势的地区，变动比较慢，而且还碰到最激烈的反对。不仅工人，而且许多老板也都不隐蔽他们的敌视态度。布雷德福的约翰·巴克利在1793年曾想在他的毛纺厂里安装一架

蒸汽机，因而接到他邻人们的最后通牒，威胁他，如他实现他的计划，他们就以机器在工厂四周散播煤烟和声响为理由而向他提起损害赔偿之诉。[116] 然而，从1794年起，蒸汽机渐渐进入毛纺厂，紧紧地跟随着机械和机器的采用。

这样，瓦特的机器从十八世纪末起就开始在各处代替了水力发动机。1802年，斯维登斯彻纳在英国各工业区旅行，对几乎到处碰到蒸汽机而感到惊异，他说："这些机器在英国同水车和风车之在我国是一样普通，甚至还要多得多，这并非言过其实。"[117] 有时，好几架蒸汽机聚集在一个狭小的地方，用于各种各样的用途，例如在斯旺西，"一些是在抽取矿坑里的水，另一些是把煤送上地面，还有别的一些则在使滚轧机和磨石动作着"。1800年，伯明翰有十一架蒸汽机，[118] 利兹有二十架，曼彻斯特有三十二架。[119]

必须说，瓦特和博尔顿并不是这一革命的唯一创始人。他们的忠诚的首要助手默多克，他们的败北竞争者霍恩布洛尔，第一个懂得制造现代设备上高度精确的必要性并能达到这种精确度的约翰·威尔金森，在发明织布机和梳毛机之后又把自己机敏的智力转到其他问题上去的卡特赖特，[120] 在发挥气压机原理的同时又试图继续利用这个原理的亚当·赫斯洛普，[121] 以及一大群的、其中许多是无名的研究者们，都是他们的合作者，或者是他们的竞争者。但是索霍工厂由于受到1775年法令的保护而成为制造和出卖蒸汽机的唯一中心。索霍工厂雇用一千多名工人，[122] 这个工厂的新工业是在伯明翰的传统工业中生长起来的，传统工业起初是新工业的助手，后来，新工业也把传统工业加以改变了。一位观者写道："冶金工业的各部门在这个工厂里都能见得到……几乎全部工作都是用机器进行的。对于那些需要相当力量的操作，例如压延金属，磨光金属等等，人们都使用一些由蒸汽机推动的大转轮。"[123]

索霍工厂利用蒸汽最有趣的例子，必须提到的是货币的自动铸造，这是马修·博尔顿所想出来的事业，他对于这个事业也特别感到自豪。由于他怨恨那些败坏伯明翰名声的假币制造人，所以他希望采用一种完善的手段来铸造货币以排除粗糙的旧方法为舞弊造成的方便。他使人建造一些蒸汽冲压机，硬币在冲压机上被一个钢圈圈住，准确

地接受压印：每个冲压机由一个工人照料，每分钟可以铸造五十至一百二十枚硬币。[124] 这项发明获得很大的成功。博尔顿接受过东印度公司的订货、法国在大革命初年的订货，[125] 以及俄罗斯的订货；1799年，他被准许在俄罗斯设立一个造币厂；[126] 最后，又接受英国政府的订货。在十年内，即从1797至1806年，他提供政府四千吨以上的铜币。[127] 生产迅速，几乎全部消除了劳动力，这是两个好处，此外还有质量精确的好处。这就是人们在一切工业中从使用机器中能够期待的结果之一，而这些机器今后都由人们可以随意制造、随意增加、随意搬运和随意操纵的有力而温顺的机器发动的。

（六）

蒸汽机的发明完成工业的集中。它使工业的相互依赖关系更加密切同时又使工业的发展归于统一。

蒸汽机的发明这一重大事件，开始了工业革命的最后的、最具有决定性的阶段。蒸汽把那些还压在大工业身上的束缚解放之后，就有可能无限迅速地发展了。事实上，使用蒸汽并不像使用水那样必须取决于位置和当地资源等绝对条件。凡能获得公道价格的煤的地方，都可以安装蒸汽机。在英国，煤藏丰富，煤的使用在十八世纪末已经是增多了，那里特意创设的航路网有可能以很少的费用把煤运送到各处，全国已经变成一个特别宜于工业生长的享有优惠的世界。工厂现在可以离开其原来孤立于水流岸边的曾在其中成长起来的溪谷了；工厂接近市场可以购买原料和出卖产品，移近人口中心可以招募人员；工厂将汇合集中起来形成一些巨大而黝黑的工业城市，蒸汽机将使无穷的烟云飞翔在这些城市的上空。

可是，这种集中只是已经开始了的运动的延续。它并未改变机械化于其第一时期——水力发动机时期——即在1760至1790年间所决定的那种工业地理分布状态。下面是一个值得注意的事实，因为这个事实可以说明英国大工业的起源：经济活动的主要中心向北部诸郡的移动，新的纺织和冶金地区的形成，是在实际应用蒸汽之前。蒸汽机的

出现，加强了导致蒸汽机出现的影响，因而加速了上述工业的发展，此外是没有别的作用的。人们可以反驳道，这种集中运动的延续很可能是偶然的，在那些新工业刚因完全不同的原因而设立在那些地区中碰巧有煤矿床，靠近矿山对于它们来说比靠近曾被它们起初利用过的那些河流更为可贵的时候，它们就有可能继续留在那里。但，是否应把它视为一种完全的巧合呢？在瓦特的发明之前，煤在工业生活中已经起着充分的作用，以致工厂主们宁愿走向煤很丰富而价廉的地方去。如果相信他们正在其刚刚设厂的地方突然发现了煤，像发现埋藏的财宝一样，那必定是忽视了煤已经有较长的历史了。

蒸汽机并不创造大工业。但是，它对大工业却提供了动力，并使自己的发展犹如自己所任意支配的力量一样不可抵抗。最重要的是，它使大工业具有其统一性。在那以前，各种工业的相互依赖关系比现在要疏远得多。它们各自的技术只有很少的联系。它们的发展是单独地而且是通过完全特有的方法来形成的。使用一种共同的动力，尤其是使用人为的动力，就使一切工业的发展都要服从一般的法则。蒸汽机的不断改善，对于采矿、冶金、纺织和运输都有同样的影响。工业世界几乎成为一个巨大的工厂，在那里，发动机的加速、放慢或停止就改变着工人的活动并决定着生产率。

詹姆斯·瓦特的同时代的人们没有看到他们亲眼所见的那个重大事件的各种后果的发展。但是他们已能猜到这些后果。他们已经感觉到一个新的时代正在开始并且充满着同过去任何事物相比都无法作出估量的可能性。伊登在1797年写道："在机械学方面，可以认为我们还是儿童。假如人们考虑五十年来为缩减工业操作而作出的那些发明的数目；假如人们设想它们现在已经投入使用，但在五十年前却是绝对没人知道的；那么，料想人们在今后五十年中还会作出其他的发明，而蒸汽机和纺纱机的发明不管在我们看来是怎样精彩，但比今后的那些发明就会显得微不足道和毫无价值，这种料想并不荒谬。"[128]

第三篇 直接的后果

第一章 大工业和人口

如果产业革命仅仅在于一些技术改进，如果它的后果并不扩张到设备和商品之外，那么，它就终于成为一个不大重要的事件，它在通史上只能占很少的篇幅。但是，它通过物质东西的媒介，即人类的需要、筹划和活动等具体表现，便对人发生了影响。它已用自己的标记把近代社会——首先在英国，其后在一切文明国家——烙上了印记。要确认这一点，并不需要无条件地接受对历史作唯物主义的解释。无论人们是从外部来观察社会，把整个社会看作是由按照某些法则增长着和分布着的人口组成的也好，或者人们研究社会内部构造以及组成社会各阶级的形成、作用和关系也好，人们处处都会发现这一伟大运动的遗迹，这一运动在改变生产制度的同时，也为整个集体改变了生活状况。

（一）

英国人口的增加：产业革命前增加很缓慢。格雷戈里·金的预料（1696年）。担心人口减少。关于这个问题的争论：理查德·普赖斯的《论英国人口》（1780年）。扬的理论：人口增加必然与经济发达有密切的关系。马尔萨斯的著作（1798年）：人口过剩是贫穷的原因。1801年的人口调查。

人口的迅速不断增加并不是我们工业文明所特有的现象。它在十分不同的环境中可以发生，事实上已在发生，只需援引中国的事例就够了，在中国，小农所有制和集约化的农业养活着世界上最大数量的人口。我们可以补充说，一百五十年来西方各国人口显著增加，这不能归诸一个原因。人口的增加难道不是被一切有助于增加公共繁荣和个人安全的东西所推动的吗？必须指出的是，这种增加不是在大工业

制度之前。现今，人口的不增不减或者增长缓慢乃是可忧和可耻的事。二百年前或二百五十年前，正是相反的情形使人感到惊愕。格雷戈里·金在其1696年所写的《对英国情况的观察》一书中在预料未来若干世纪中英国人口增加时说道："在六百年后，亦即将近公元2300年的时候，它多半要增加一倍。这时，英国将有一千一百万居民。再一次的加倍大概要再过一千二百年或一千三百年以后，亦即在公元3500年或3600年的时候才会发生。那时王国将有二千二百万人，只要世界能够延续到那个时候。"[1]

格雷戈里·金是个乐观主义者。整个十八世纪，英国人口在减少着，这是一种非常流行的见解。[2]人们谈论这种减少像谈论一种被证实了的事实一样。政治家们如谢尔本勋爵和查塔姆勋爵，常常公开地表示，这种减少引起他们恐惧。[3]人们把这种假想的祸害归诸多种多样的原因：军队增加过多，战争、移民、租税负担太重、食物腾贵、囤购农场。[4]然而，随着日益增长的国民财富变得更加显著的时候，相反的理论就发展起来，并且演绎地断定人口的增加是与经济的发达有着密切关系的。关于这个问题，在1770至1780年间，亦即正在新生的大工业的创造活动在各方面显露出来的时候，发生过一些奇妙的争论。[5]

争论能否取得结果，这就需要一些确实的统计材料。第一次英国人口的官方调查是在1801年进行的。[6]在这以前，只能限于那些多少似真的估计。这些估计所根据的数字或者是来自那些载有炉灶调查或住户调查的纳税花名册，或者是来自那些记载受洗、结婚和丧葬的教区记录簿。人们凭经验去推算住户数目和居民数目之间的平均比率，或者推算出生率或死亡率，以后便用乘法来乘。格雷戈里·金就是这样做的：他在1690年3月25日灶税册里找到一百三十一万九千一百一十五户住户的数字。按照他的意见，这些住户应分为若干类。他将其区分为伦敦的住户、伦敦郊区的住户、英格兰和威尔斯的其他城市的住户，以及乡镇和村落的住户。对于每一类，他都给予一个人口系数，这个系数是在四至五个半之间变化着的，以后他就用这个系数来乘相应地区中的住户数。各部分的乘积的合计，使他得到一个五百三十一万八千人的数字。在这个数字之上再加陆、海军的实际人数以及一个弥补表册中可能遗漏的补遗数，他就得到五百五十万居民的总数。[7]

人们一下子就看出他是武断地估算的。那些供估算作基础用的数字本身虽然是从正式文件中得来的，但一点儿也不可靠。教区记录簿即使记载得最好，事实上只能提供一些不完全的材料。我们今天户籍簿所要求的各项登记，那时绝不是必须遵行的。而且，这种登记首先具有一种信仰的性质。国教在各教区登记自己信徒的受洗、结婚和丧葬。它并不管非国教徒的事，可是这种人在某些地区中是非常之多的，有时比国教徒还要多。[8] 从纳税花名册中得出的数字也是靠不住的。负责制作花名册的税吏们是站在完全实用的立场上的。对他们来说，那些不纳炉灶税或窗户税的住户是不存在的。通常，他们甚至于不愿费心去计算住户数目。这样的文件被原封不动地搬过来而且不加批判地使用，一定会导致那些使用该文件的人得出最无根据的结论。

人们正是根据这些文件来证明英国人口在减少着的。这个论证的主要论据曾被理查德·普赖斯在其《论英国人口》（1780年）[9] 一书中作了冗长的发挥，其论据如下：在威廉三世统治时期，王国——苏格兰和爱尔兰不在内——中大约有一百三十万住户。可是，这个数目在1759年降到九十八万六千四百八十二，在1767年降到九十八万零六百九十二，在1777年降到九十五万二千七百三十四。[10] 怎么能不从而得出结论说英国人口在减少呢？在不到一百年间，它就降低了百分之二十五。普赖斯忽略了一个细节：他据以作出其比较的数字是从不同的来源得来的。最早的那些数字是来自灶税册。可是灶税在1696年已被废止，并由一种按窗户数目计算的建筑地产税所代替。这项新税引起了新统计的建立，而这种统计的数字与以前的材料是不一致的。[11] 从而产生了一种表面上费解的突然下降。根据灶税册，伦敦在1690年有十一万一千二百一十五户住户；根据窗户税簿，在1708年它只有四万七千零三十一户。[12] 应否从而得出结论说，一种为同时代人和历史所不知的突然灾害在十八世纪之初把半个伦敦毁灭了呢？这个荒谬的归纳法似乎足以证明这一估计方法的可笑的缺点，阿瑟·扬在其《政治算术》中已对这一估计方法宣告了终审败诉的判决。[13]

然而，如果普遍繁荣的显著征兆没有构成有力的推断，以利于相反的论点，那么，人口减少论就未必会因方法原因而受到攻击。当我们看到一个国家的活动和资源日日增长的时候，怎能相信这个国家正在衰弱下去和空无居民呢？扬写道："请看看航运、道路、港口，请观察一下我们工业中所显示的事业精神。不管你的视线转到哪一边，你

到处只能看到财富……我曾表明英国拥有无限的收入，绰绰有余地敷足它的各种需要；它的农业正在发展，它的工业在繁荣发达，它的商业非常开展。总而言之，它是一个勤劳的大国。现在，我认为若不同时证明王国人口是非常之多，就不可能证明那一切。他们徒劳地援引死亡表册，枉然地向户口簿和窗户簿讨求人口减少的证据。我们的农业、工业和商业的兴盛状况，以及我们的一般财富都很清楚地证明着相反的情形。”[14]

毫无疑问，那只是一种印象而已。要把它变成经证实的事实，必须拥有统计手段，可是人们完全没有这种手段。那些也犯了使用曾被自己确切批评过的方法的人，如威廉·伊登、豪利特、韦尔斯[15]等人并未达到一些比他们的对手更有结论性的结果。[16]另一些人由于没有事实证据，于是学他们的老师即经济学家的样子来依靠抽象的推理，并从起初只是一种意见的东西中得出一种理论。

这种理论暗含在我们刚才引用的扬的那几行话里。在同书的其他段落里，他发挥了并解释了这个理论。按照他的意见，财富的增加和人口的增加是两件必然有着密切关系的事实。凡人能找到谋生的地方，人就会很快地繁殖起来：“工作产生人口。整个大地上没有一个懒惰民族会按照自己领域大小繁殖众多人的事例。相反地，在人们有工作做的国家里，人口是非常之多的，而且，工作愈多人口也愈多。当工作不缺乏以及工作报酬优厚的时候，家庭并不成为负担，结婚就会提早而且为数很多。在这样的情况下，人口不增加是绝对不可能的……。[17]到处都易于证明，工作使人像春笋一样地生长出来。”[18]害怕企业发展太快，劳动力变得不足，都是幻想：“勤劳的民族绝不用害怕没有劳动力来实施那些甚至极其庞大的工程。如果主张这样的工程可以在任何地方以预先规定的款项或者通过不变的工资来完成，那就一定是荒谬的。但是在到处都有工作的地方，换句话说，在到处都有钱可赚的地方，劳动力绝不会缺乏的……只要能有必要的钱，人手是不会缺乏的。”[19]

此外，如果经济发达不伴随着至少相应的人口增加，那么，经济发达就不可能。因为，如果农业或工业只能支配其目前需要所严格要求的人数，那就应当担心这个数目会马上变得不足：“人口的增加必须比要做的工作量的增加更快，否则，劳动力的供应就会低于需求。举

个例子来看。五百个人已被用在土地耕作上。人们现在在这个地方又着手一项工程，而这项工程按照一个农工所提供的平均劳动，必须使用三百人。由于工资提高引起一种一般的松劲现象，所以，如果只有三百个新工人，工程就不能继续下去。因此，要做三百人的工作，大概必须有一个可以说是因工资提高所造成的三百五十个或四百个工人的人口。”[20] 我们必须注意这种说法：“人口的增加比要做的工作量的增加更快。”应否认为这种说法仅是一种逻辑推理的结果呢？难道人们不把它当作几乎尚未显出的，但明达人已经看到的一种事态的预感吗？人口过剩被看作是经济发展的结果同时又被看作是经济发展的必要条件，这种过剩就是马克思在一百年后所谓“产业后备军”的东西。

当1798年马尔萨斯的名著出版时，[21] 关于英国人口的争论还未停止。这里，问题并不仅仅有关英国一个国家。马尔萨斯企图证明的人口法则是对一切时代和一切国家都有效的一般法则。[22] 必须注意，在马尔萨斯用来支持其理论的那些事实中，很少一部分是采自英国的。他想逐一检查各民族、各种文明状态，以便证明他的法则在极其不同的情况下是得到证实的或者似乎是得到证实的。然而我们不能忘记这本书是在英国十八世纪最后几年中写的。观念不单从观念中产生，马尔萨斯的思想是受社会环境，同时也受亚当·斯密、孔多塞或葛德文的书本教育所形成的。1798年，大工业制度已经建立，工业中心开始成长起来，工厂无产阶级正在出现。同时，国家经历着一次最严重的危机：连年歉收，其后果又被海战后果所加重，以致在1795年和1796年造成食物行市涨到饥荒价格的程度。[23] 人们可以通过救贫税的增加来断定贫穷的加重。救贫税在八年之内从二百五十万镑增到将近四百万镑。经过1782年第一次修正过的恤贫法的改革，[24] 被提到议事日程上来了。马尔萨斯正是在这种迅速发达和这种穷困环境中写作他的著作的。他力求证明穷困是迅速发达的后果：在担心英国人口减少之后，现在接着又害怕它的人口太多，它之注定要永远贫穷，与其说是因为财富的分配不均，不如说是因为它的居民人数太多。

马尔萨斯认为已经解决了的问题，今天又被提出来了。真正的人口法则——如果承认它是一个能够支配那样复杂现象的法则——并未被人认识，而且只有在根据实证科学方法所指导的耐心研究之后才会被人认识。至于十八世纪英国人口增加的历史问题已被1801年的人口调查解决了。英格兰和威尔斯在1801年有八百八十七万三千居民，联

合王国有一千四百六十八万一千居民。[25] 如果我们接受格雷戈里·金的那个十七世纪末的相当合理的估计，[26] 就得承认一百年内英国人口增加了百分之六十，而整个王国的人口就几乎增加了一倍。可是，英国诸岛上的人口绝不过剩。那时的人口的密度只有今天的四分之一，每平方公里平均不到四十七个居民。人口调查的结果证实了马尔萨斯的理论所造成的印象。问题不再是英国人口的减少了，虽然许多人常常不求甚解地相信它减少。从这时起，人口有规律地增加，开始被看作是社会的正常法则，而人口增加的缓慢或停止则被看作是一种病态的征象。这种想法现今已经变成了教条。它在任何地方也比不上在英国那样得到更普遍的赞同。那些极其宏伟的希望和梦想正是建筑在这种想法之上的。这种信念的第一信条——我们知道它拥有传播者和盲从者——是：大英帝国的财富和势力将同它的人口一起日渐增大起来，加拿大、澳洲、南非洲有一天会养活几亿居民，新的人类将说英国话并团结在英国国旗之下。[27] 事实上，十八世纪开始的人口增加还要长期继续下去，这并不是不可能的。但是不应忘记那是一个新近发展的情况，这种情况与历史条件有关，这些历史条件过去并不总是存在着的，很可能在将来会发生变化或消失的。

说到过去，在1750年以前，英国人口的增加似乎——关于这一点，我们不能十分肯定，因为它与其说是事实，不如说是猜测——进展得极其缓慢。我们打算无保证地引用里克曼在1831年人口调查表上写的前言中所提出的数字。[28] 1600年，英格兰和威尔斯可能有五百万居民；1650年左右有五百五十万，1700年有六百万，1750年有六百五十万。因此，在一百五十年内，人口勉强增加了一百五十万人。在以后五十年中，即从1750至1801年，人口增加了二百五十万。它的增长率较前一时期增至四倍。[29]

(二)

人口的移动。人口的现在分布状态：和1700年、1750年、1801年的分布状态相比较。向北部和西部移动。

与人口增加的同时，人口重心也在移动着：这种移动的方向几乎足以令人猜到它的原因。让我们在英格兰本部地图上，大体上按照伦敦区域的侏罗纪山丘，画一条从洪伯河口至塞文河口的横截线。这条线所分开的两个地区是差不多大小的。[30] 一个是西北部地区，它今天几乎包含着英国所有的大工业中心：英格兰中部地方、约克郡、兰开斯特、诺森伯兰和达勒姆的煤田，以及那些挤在曼彻斯特、利物浦、利兹、谢菲尔德和纽卡斯尔等周围的工厂中心。另一个是东南部地区，这个地区是一个经济生活较不活跃、较不集中的场所。除伦敦——伦敦的过度发达是与世界帝国的发达相适应的——之外，这个地区大城市很少。相反，它却富有历史性的古城，这些古城以拥有高等学校、城堡和大教堂而自豪，可是教堂矮小，好像蜷缩在自己的古老围墙之内睡着似的。这种对比，只需提一下就够了，它在统计表上显得非常清楚。西北地区的十七个郡在1901年，即正好在第一次人口调查之后一百年的时候，有一千六百七十一万八千居民；东南地区的二十四个郡只有一千四百二十五万四千人，其中几乎有三分之一——正好是四百五十三万六千人——住在伦敦郡。[31] 前一组地区有二十一个至少十万以上人口的城市，其中有三个是五十万以上人口，十二个是二十万以上人口；[32] 第二组地区只有八个十万以上人口的城市，其中包括伦敦及其两个郊区：西哈姆和克罗伊登。[33] 人口的平均密度在西北地区是每平方公里有二百七十个居民；东南地区是每平方公里有一百九十九个，假如把伦敦郡除外，那么只有一百三十五个。

在十八世纪时，情形完全不同。我们试以下面的地图来表明1700年、1750年和1801年三个时期的人口状况。1801年人口调查的附件使我们有可能这么做，因为它比那些没有可靠根据的十七和十八世纪的估计，不会引起同样的异议。当猜测的方法是建筑在同可靠的完全的官方调查材料的比较上时，这个方法就是正当的了。[34] 当人们注视这三张图中的第一张时，首先引人注视的东西就是平均密度较今天为稀。除伦敦及其近郊之外，没有一个郡有每平方公里六十个居民。至于人口分布是十分清楚的：人口最多的郡结成一个从布里斯托尔海峡起至萨福克郡海岸止的几乎连接着的地带。这个狭窄地带包含着英格兰总人口的五分之三以上。北部诸郡的人口较稀：兰开斯特和约克郡西区每平方公里三十至四十以上的居民。

1750年，人口向北移动开始显出。人口似乎向大西洋方向进展，因为海商的发达以及利物浦和布里斯托尔的日益增大的财富吸引人口到那里去。人口最多的地带形成一个三角形，三角形的大底边是在西部并向北部伸张直至达勒姆郡。1801年，地图的面貌终于完全改变了。大伦敦在转向大陆的那个角上形成一个孤独的斑点，与此同时，一条深色长带向北部扩大、向中部和西部伸张，并在坎伯兰郡中的山脚下和威尔斯群山的附近停下来。如果不计

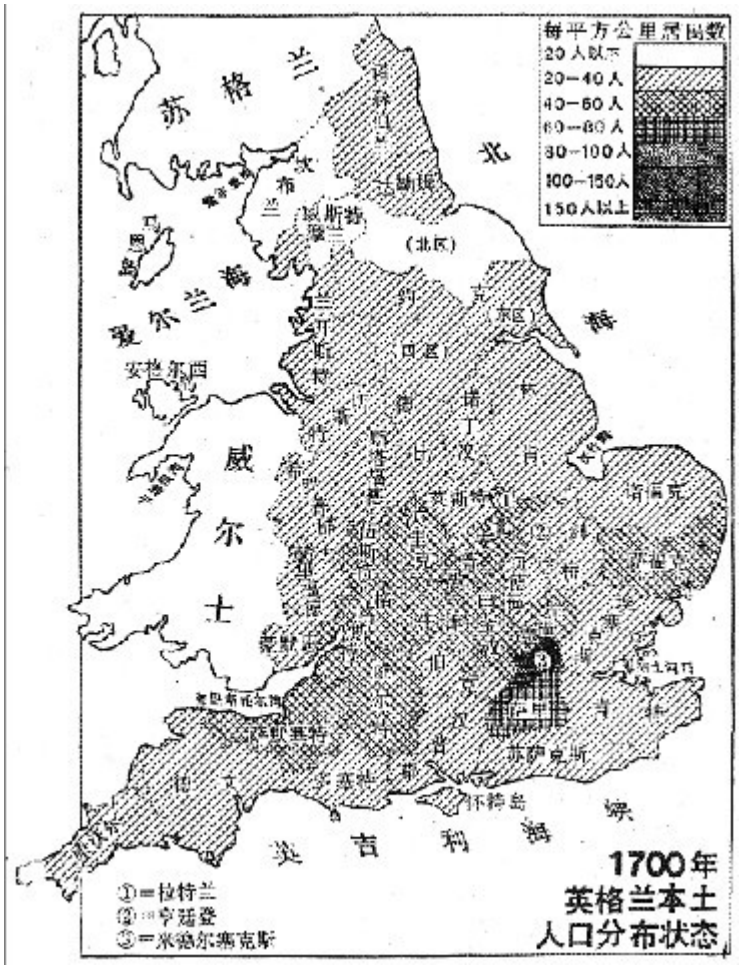

人口最稠密的诸郡，形成一个由西向东延长的地带，从塞文河口至萨福克海岸。其中（除去大伦敦）一个人口密度达到极点的是威尔特郡，这是小工业兼畜牧业地区。（80—100人，100—150人二种标记，图中未见出现。——译者）

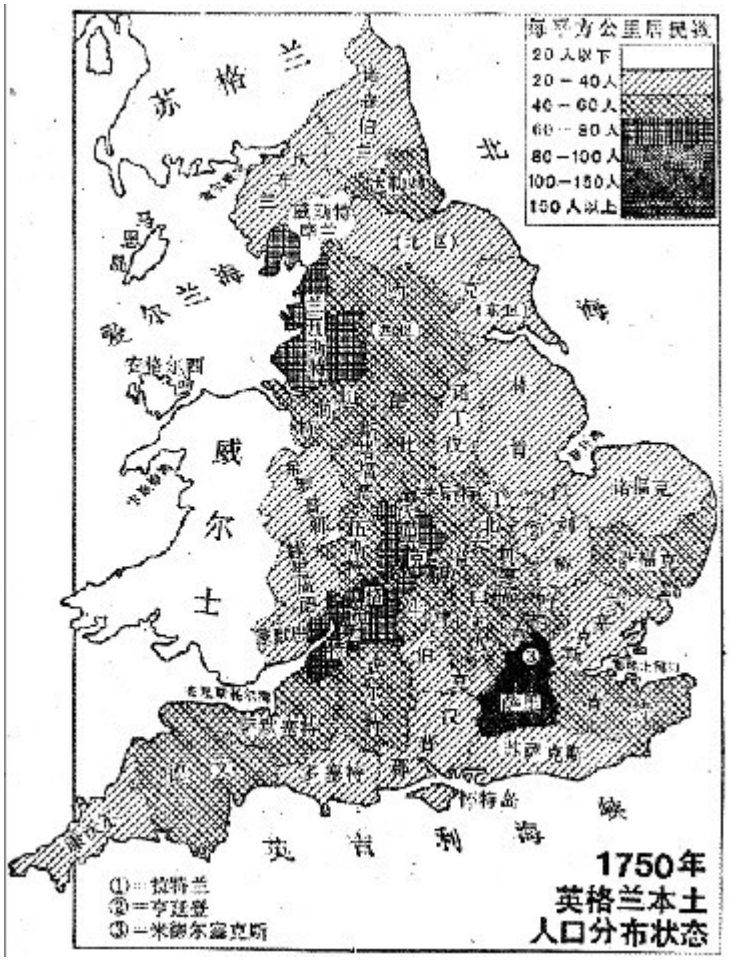

北部诸郡如兰开斯特、达勒姆郡、约克郡（西区）开始重要起来；东部和西南部的人口增加显然缓慢。（80—100人这种标记，图中未见出现。——译者）

一个大量人口的地带从北向南伸延，从约克郡和兰开斯特起直至萨默塞特郡；人口最稠密的地区是曼彻斯特和伯明翰两个地区。大伦敦是被一些人口不多的农业地区（伯克郡、牛津郡、北安普敦郡）同上面这个地带隔开的。

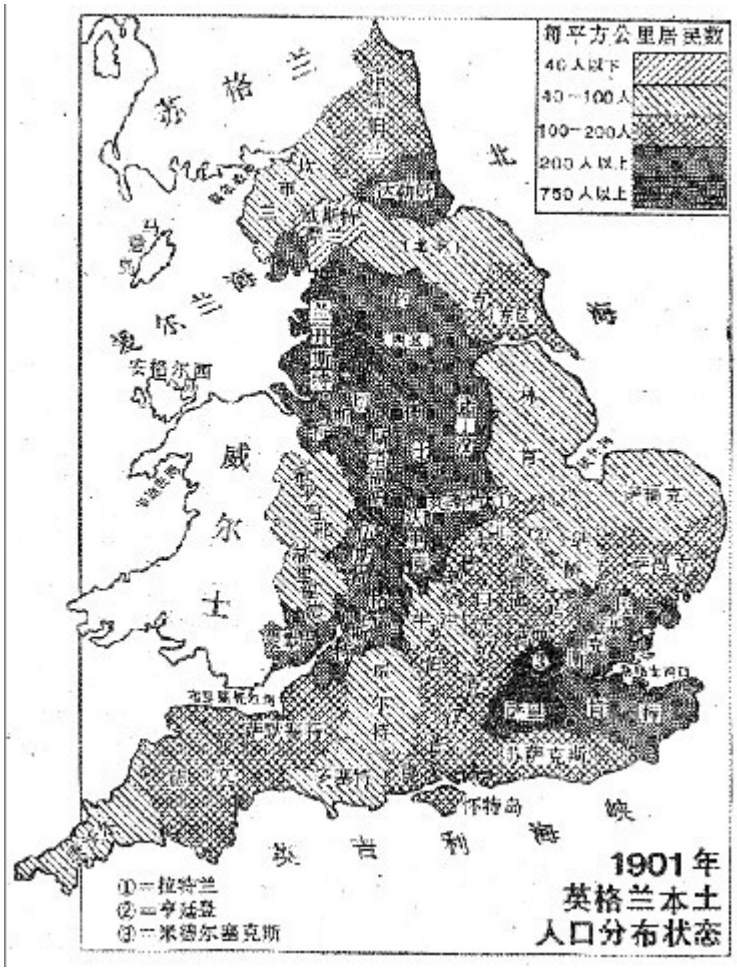

人口聚集在其四周的那些大工业中心，几乎都在北部，成为一条从洪伯河口画至塞文河口的线。伦敦及其近郊形成一个朝向北海和大陆的单独地区。

伦敦及其九十万居民，西北地区这一组在这个时期就会同东南地区那一组相等，因为它的人口是三百八十九万五千人比四百七十一万一千人。现在让我们看看那张表明1901年英格兰人口分布的地图吧。那里有同样的特点，无疑是比较突出一些，但可以清楚地辨认出来。1801至1901年，同样的移动继续进行，但方向不变：在1700年，这种移动还未开始。

人口的这样向西部和北部移动意味着什么呢？要理解它，就必须更仔细地研究它。例如，我们看看南部诸郡中的一个郡，德文郡。这是旧工业的一个典型地方，拥有分散在乡村中的家庭作坊，以及作为承包人和商人居住地的小城市。1700年，德文郡在人口密度方面占着

第三位，即在米德尔塞克斯郡和萨里郡之后，它超过了每平方公里五十居民这个数字。在十八世纪期间，它的人口密度几乎没有变化；在1750年降到四十九以下，1801年又升到五十一。在某些纯粹农业郡里，如林肯郡或拉特兰郡，最后结果几乎是一样的，虽然有过一些也许有点较大的变动：它们的人口密度在一百年内仅从二十五升到二十八或从四十升到四十二个居民。[35] 现在，再看看新工业发达的地区，即机械化和大企业在那里出现的地区。沃里克和斯塔福德这两个郡（伯明翰的矿业和冶金地区正在它们的毗连处），在1700年共有二十二万四千居民，在1750年共有二十八万五千居民，在1801年共有四十四万七千居民。这里人口几乎仅增加一倍，但在兰开夏中，人口差不多增加两倍：从二十四万升到六十七万二千。这是一件重要的事实：这一大量增加中的四分之三是产生在这个世纪的后五十年中。

事实上，正是那时在大工业的发展碰到最有利条件的地方，大工业引起这些大的人口中心的产生，其异常发达现在还在我们眼前继续着。这些中心起初有点散乱，正如它们在其周围形成起来的那些工业一样，它们仅在蒸汽机的引进以后才最后确立起来并巩固下去。那些最初以水车推动机器的工厂，一般都位于城市之外。但是这些工厂只能开设在邻近城市的地方。它们需要一个不太远的买卖市场，因为仍然有相当大的交通运输上的困难。它们需要劳动力，不仅为了在工场里面进行劳动，而且为着在工场外面作为必要的补充劳动。我们知道，在机械织机的发明和普遍采用之前的那个时期中，用机器纺出的棉纱和毛线是不得不用手来织的，乡间的织工过于分散，不能满足工作的需要。因此，甚至在蒸汽机出现之前，大工业中心已经能够确立起来并以一种预示其未来宏伟的速度发展着。

(三)

大的工业城市。纺织工业中心。曼彻斯特：它在十八世纪前五十年中的成长；1773年的地方人口调查。它的人口在1773至1801年间增加了两倍。新的市区。曼彻斯特四周的纺织城市。毛纺城市的发展比较缓慢：利兹，哈利法克斯。南部城市的衰落。

本书每一页上都可能有其名字的那些城市，皆归功于大工业，而大工业也同样归功于它们，在这些城市之中，其发达最早并最值得注意的就是那些棉纺工业城市，而居于第一位的、最重要最著名的，直至现今仍然是大工业城市的传统典型就是曼彻斯特。

不应认为曼彻斯特城市是近代的产物。相反，它是很古老的，它是古罗马人的曼彻斯特。[36] 它控制着那条处在彭奈恩山脉的陡坡与伸展到海边而不能越过的沼泽之间的通道。[37] 它位于距离厄尔韦尔河和默西河合流处不远的厄尔韦尔河岸上，并处在那些围绕着兰开夏南部的半圆形山丘的中间，这个位置便决定它要成为地方的贸易中心。从各方面流经它所占据的那个天然盆地的急川，是它的工业繁荣的原因之一。织造帆布和织造那些被称为"cottons"的粗呢，长期地成为该地区的专长，因此在接近中世纪之末时就使曼彻斯特昌盛起来了，现今还有一两个仍然矗立在现代城市中间的建筑物可以证明这一点。[38] 在文艺复兴期大呢绒商的时代，它的声名大大高出于它的实际的重要地位。[39] 那时，人们往往把它当作一个大城市来谈论，其实，它只是一个富庶的村落而已。[40]

棉纺工业出现于十七世纪。正是这个时候，曼彻斯特才变成为城市，但当时以及后来长时期都未被正式承认为城市。它没有市政机关，也不选派议员到下议院去。[41] 正因这样，所以笛福在1727年还把它称为"英格兰的最大的村落之一，即使不是英格兰的最大村落"。[42] 但是，他绝不愿意把它当作一个不重要的地方来描写，他估计它的人口有五万荒谬地夸大了数字。事实上，它的人口至多只有九千或一万人。[43] 使人会弄错它的居民人数的东西，就是整个邻近地方的活跃性。曼彻斯特是一个有十英里或十五英里方圆的工业地区的市场。那里，人们制造呢绒、粗帆布、毡帽，尤其是各种各等的棉织品如白洋布、粗棉布、鲜明色布，这些东西都由利物浦商人输出到非洲和殖民地去。[44] 在颁布禁令的危机时期过后，棉纺工业就正常而顺利地发展起来了。人口的增加是顺着平行的曲线前进的。1753年，曼彻斯特的两个教堂再也不敷人口的需要了，因而人们请求准许建造一个新的。[45] 1757年，另一种活动表明着日益增加的人口的新需要，即居民请求免除必须使用学校磨坊磨面的义务，这种磨坊是古代的公用磨坊，老早就不够地方消费的需要了。为了支持这个请求而举行一次城市人口

调查，结果得知，曼彻斯特和索尔福德约有两万人。[46] 房屋所占的空间还很有限（如果把它同这两个姊妹城现在所覆盖着的巨大地面来比较的话）。几条又窄又暗的街道群集在坎农街和德安斯盖特的周围，坎农街是首要商人所住的地方，德安斯盖特是通往切斯特的旧路：这两条路都向厄尔韦尔河的独桥那里聚齐。桥的那一边，在该河所形成的大弯子的里面，整个索尔福德还比不上今天一个大的换车站所占的地方。1753年建筑的皇家救济院坐落在城外。四周尽是田野，人们还在那些穿过田野的小沟里钓鳟鱼；伊尔克和梅德洛克这两条小河比巴黎今天的比埃弗尔小河还要更脏更黑。[47]

沃斯利运河的挖掘使曼彻斯特居民有可能买到廉价的煤，默西运河的挖掘使它同利物浦的贸易往来更加方便和更有规律，这两条运河的开凿在那些最有助于城市发达的事实之中是必须注意的事实。在随后几年中，人们采取了改善路政、照明街道和组织救火等若干重要措施，[48] 这些都是已经可以感觉得到的发展的明显征象，尽管仅在发展的初期。1773年，一个以曼彻斯特第一位历史学家约翰·惠特克为首的私人团体所进行的新的人口调查已把实现了的发展衡量出来了，其结果如次：曼彻斯特有三千四百零二户和两万两千四百八十一个居民，索尔福德有八百六十六户和四千七百六十五个居民，合计是二万七千多人。[49] 由于纺织工业的技术正处于开始改变的时候，这个统计就特别值得注意。多轴纺纱机的使用虽然已在兰开夏和邻近诸郡中推广，但是，克罗姆福德工厂的开设几乎还不到两年，而曼彻斯特还没有一个纱厂。因此可以说，虽然曼彻斯特的人口在五十年内增加了两倍，但也不是机械化所造成的。确乎如此，但是力量早把机械化准备好了，并在机械化行将加速人口的方向上已经左右着整个经济的演进。当机械化终于出现的时候，人们就看到那紧接在机械化之前的人口增加正以明显的速度加快着。曼彻斯特在1790年有五万居民；1801年有九万五千居民。[50]

与此同时，城市的面貌也改变了。大工厂，特别是从蒸汽机开始代替水力发动机的时候起，越来越多地开设在那里。据一个同时代的人说，在1786年，人们仅看到一个烟囱，即阿克赖特纱厂的烟囱矗立在屋上。[51] 十五年后，曼彻斯特约有五十个纱厂，大多数都拥有蒸汽机。[52] 那些赶忙建筑起来的、太小而不够人口居住的工人棚屋绵延在

纱厂的周围，几乎把旧城围绕起来。在它们又黑又湿的小巷里流行着地方性的热病。[53] 相反地，设有商店的中心区域已经美化了，那里开辟了宽阔的街道，两边有很高的砖砌的房屋。[54] 最后，在城市的最外面东南方，不久也建筑起一些四周围有花园的漂亮别墅，那里住着新的贵族，棉业豪富。[55] 曼彻斯特大概长期保存着这些特点，这些特点在十九世纪英格兰各大工业城市中都是有的，而新近运输的发展仅仅使得它们更为突出曼彻斯特的人口是怎样形成的，这是很难确定的，至少就这个时期来说是如此。可以肯定的是，人口的增加主要是迁移的结果。许多工人是从邻近诸郡来的，是被棉纺工业中较高的工资吸引来的。[56] 这种吸引力影响很远，因为人们不仅在曼彻斯特而且在整个兰开夏中已经看到爱尔兰人的出现。[57]

比较地说，曼彻斯特的历史就是它四周的大多数城市的历史。在1760年左右，奥德姆是一个有三百至四百居民的村落。[58] 那里，人们使用新近引进到那个地方的飞梭来织造呢绒和棉布。最初的那些工厂是在1776至1778年间建造的。[59] 1788年，教区境内已有二十五个工厂，村落变成了城市，一个人口众多的农村成为它的郊区。[60] 1801年，镇区已有一万二千居民；教区有二万居民。1753年，即塞缪尔·克朗普顿出生的那一年，博尔顿只有一条铺得很坏的、凹凸不平的街道，沿着这条街道排列着两行围着园圃的乡村茅舍。农村的织工总是把自己准备出卖的匹头"装在口袋里放在一个肩膀上背到那里去卖，而另一只胳膊往往挂着一篮新鲜的奶油"。[61] 1773年，那里人口已经超过了五千；1789年增到一万二千，[62] 1801年增到一万七千。罗奇代尔、伯里、布莱克本、普利斯顿、威根、斯托克波特、阿什顿、斯泰利布里奇等地的情形也是一样，在这块瘠土的各点上，是同类的种子在萌发，在几年之内长出大量的城市。[63]

不应忘记，工业远未完全集中在城市里面，而是在颇大的范围内绵延在城市的四周。人口的增加，在这些工业郊区往往比在城里更快。博尔顿南面的蒂尔兹利小村在1780年有两个农庄和八九个村舍；1795年，它拥有不少于一百六十二户人家，一个教堂和九百七十六个居民，其中三百二十五人是织工。这多亏一个名叫约翰逊的人的创举，他前不久在那里建造一所六层楼房的工厂，这个工厂包含有一个

纱厂和一个染坊并装有最新的机械设备。[64] 按照扬的有力的说法，在这样的事例面前，人们似乎看到工业使人生长出来。

在毛纺工业占优势的地区里，产业革命比较迟些和慢些：人口的增加和大城市的形成也是同样的。在十八世纪初，利兹是个大过曼彻斯特的城市。[65] 但在1775年，它的居民差不多只有一万七千人，[66] 而曼彻斯特的居民已经达到或超过三万人。它的发达仅从1780年左右当多轴纺纱机出现于约克郡时才真正开始，而且仅从1793年或1794年起当那些最早的工厂开设时才变快。仅仅那时，利兹才不像一个拥有从事小生产的广阔区域的中心，几千织工每星期来到那里出卖其亲手所织的布匹的市场，而变成为工业集中的所在地。但是这种集中还很不完全。工厂仍然不多，而且在工厂旁边还继续存在着很多的家庭作坊。在1801年，这个教区所有五万三千居民之中，有两万人是住在城市之外的村舍里。

在利兹，机械化的作用即使仍还薄弱，但已经可以感觉得到了。如果我们把利兹与相邻教区哈利法克斯相比，一种明显的对照就显露出来了。这里没有发生过任何重大的变化。小生产、小所有制、家庭劳动等这一切都保存下来并且几乎原封不动地继续存在下去。[67] 所以，这个大教区的整个范围内长期以来相当稠密的人口，仅缓慢地在增长。从1760年的五万居民[68] 到1801年勉强才升到六万三千居民。至于城市，则更不发展，它保存着古老的石头房屋密集地挤在它的哥特式教堂的四周。它仍然是周围一带织工的几世纪以来继续聚会的场所，织工们经常聚集在1779年建筑的那个大呢绒市场里。[69]

在东部和西南部的工业中心发展不仅缓慢，而且是真正的停滞。诺里奇前不久还是王国的第三座城市，仅在伦敦和布里斯托尔之后，到1801年便降到第十位。[70] 不管怎样，它那时起就是，现在仍然还是一个重要的城市。西南部诸郡的衰落则是完全无可挽回的。它们的昌盛时代已经过去，北部的竞争使它们毁灭了。蒂弗顿、弗罗姆和埃克塞特的制造商们力图挣扎，想把机械设备引进他们的作坊，甚至想使棉纺工业和毛纺工业共同适应他们那里的环境，可惜都是徒劳。[71] 他们的城市在产业革命前夕算是王国中的最富庶的，今后似乎已被断定要委靡不振了。蒂弗顿的人口从九千居民降到七千；[72] 伊登在

1795年描写说，弗罗姆正在北部诸大城市旁边露出穷相，没有新的建筑物，那些弯弯曲曲的、肮脏的、未铺砖石的旧街道上长着青草。[73] 这就是昔日城市在衰落，它不久就要被抛弃，因而沉沦成为悲哀的荒僻处所，过着退隐的生活。

（四）

冶金工业中心。伯明翰和黑乡。谢菲尔德。工业城市的面貌。

钢铁业城市的发达比较棉业城市为慢，但比毛业城市为快。钢铁业城市虽然不像棉业城市那样享受到新工业的诞生和发展的好处，但自己的旧工业却得到了很快的和毫无困难的改造。其实，这种改造是在城市之外并且离城市很远的地方实现的。大多数大冶金工厂，如科尔布鲁克戴尔的达比工厂、卡伦的罗巴克工厂、伯沙姆和布雷德利两地的威尔金森工厂以及威尔斯的霍姆弗雷工厂和克劳谢工厂，都设在距离旧中心很远的地方。相反地，那些带有许多小专业的传统生产方式难道不是保存在一些像伯明翰和谢菲尔德等城市里面吗？[74] 的确如此，但是大工业的影响很快就深入那些地方了。大工业由于供给小作坊所需要的原料，所以，即使未把生产方式加以改变，至少也改变了生产规模。高炉里使用焦炭、搅拌炼铁法和亨茨曼的制钢法等，纵然没有马上改变伯明翰的五金制品商和谢菲尔德的刀剪匠的技术习惯，但却大大地促进了他们企业的兴盛和他们城市的发达。

在十八世纪的整个前五十年中，伯明翰的人口似乎显然超过了曼彻斯特的人口。1740年，它的人口可能升到二万五千；1760年升到三万。[75] 但从1760到1800年，曼彻斯特的人口增加了三倍，可是伯明翰的人口几乎仅增加了一倍，它的人口在1801年的人口调查时是七万三千。城市虽然建设毫无规划——而且在十九世纪末左右大工程完成之前仍然如此——但已经相当广阔。它约有一平方英里的面积，以沃尔弗汉普顿、伍斯特和沃里克三条运河为界。[76] 新市区是在这些运河的附近发展起来的，因为煤和矿石是从运河运来的，索霍大工厂建立

在城北、靠近第四条运河，即通往塔姆沃思和大干线的运河。虽然伯明翰的面貌不大漂亮，那些胡乱地聚集在一块崎岖土地上的小砖屋外观很丑陋，但伯明翰从这时起已经成为王国的最富庶的城市之一了。它的两个戏院和一个公众捐建的图书馆就是明显的证据。[77] 但是财富的分配是非常不均的：救贫税管理人在1780年调查的八千户中，只有两千八百户受到课税。[78]

伯明翰周围的人口分布状态从那时起就呈现出特有的性质。城的西北面，在斯塔福德郡的南角上，绵延着一个人口很多的、煤藏量很丰富的区域，那里整天发出锤声，夜间则被熔炉的光辉照得通红。这就是达德利和沃尔弗普顿之间的、名实已经相符的黑乡。1802年，斯维登斯彻纳在那里一个有限的地方就数到有四十个左右的高炉。[79] 在其他方面，情形恰恰相反：人们从一个人口非常稠密的工业中心走到那些牧场上去，其间并无过渡转接的东西，牧场上散布着稀少的村落，而考文垂的细长尖塔以及那些反映在阿冯河的平静水流里的沃里克城堡的齿形墙垣在远处就能看到。

谢菲尔德的发展比伯明翰慢。是不是因为那里的工业像伯明翰一样，分为大量的小专业作坊，加之又被规章（哈拉姆郡刀剪匠行会是规章的捍卫者）固定在陈旧的传统之内呢？难道不是因为它更加远离中心，尤其是它的地理位置不及伯明翰有利的吗？不管怎样，谢菲尔德不久就被相竞争城市超在前面了。1760年，它的人口只有两万左右；1801年有四万五千。[80] 然而，一个世纪以前，英格兰有多少个四万五千人口的城市呢？

要作出比较，甚至于不需要回顾以往的一百年。在1750年以前，人们所谓一个大城市，就是一个五千居民以上的地方。笛福在谈到德文郡时能够说："这是一个到处都是大城市的地方。"[81] 事实上，人口的大多数是住在三百家以下的村落或市镇。而且，在二百年前或二百五十年前的这些"大城市"之中有多少个实现了它们似乎提出过的那些希望呢？相反地，那些从产业革命时起发展起来的城市，却不断地扩大着。它们的命运和大工业的命运有着密切的联系。不仅它们的地位，而且它们的结构和面貌都一下子固定下来了。它们在十八世纪最后几年中的情形也正是它们一百年后的情形：它们丑陋、黝黑、被烟雾包围着，它们的那些建设得不好的郊区犹如畸形触须向各方面伸展

着，可是它们却充满着积极性，它们很富裕，而且越来越富裕，已和整个欧洲发生关系并向欧洲各地倾销其不断增长的过剩产品。旧时的英格兰所不知道的那种都市生活正在这些新型城市之中发展起来。在这些城市里，新人、新阶级几乎可以说新民族是在一两代的时间之内形成起来的。首先是大群卑微的、用自己有纪律的活动来充满人口稠密的工业城市的工人无产阶级；其次是工业贵族，即资本家权贵阶级，工厂的创建人和所有主们。在产业革命所引起的人口增加之后，必须描写它所创造的社会各阶级，而这些阶级的需要、趋向和冲突正充满着现代世界的历史。

第二章 工业资本主义

有人由于对历史的非常不了解而在产业革命中寻找资本主义的起源。当人们进一步研究这种起源时，这种起源就随着向后推移：它也许同商业和货币一样古老，或者同穷富之间的区别一样古老。大工业制度所特有的东西就是资本用于商品生产以及资本在这种生产过程中的形成本身：这就是资本家阶级的存在，资本家阶级本质上就是工业上的一个阶级。

（一）

大手工工场主阶级。因大企业的创立在老板和工人之间筑起了壁垒。

直至那时，资本或者是单纯积蓄的产物，或者是剥削土地以及直接与间接交换的产物。那时仅有地产资本、金融资本和商业资本。如果有人问及财富在十八世纪末以前是掌握在什么人手里的话，回答就会使我们看到三类十分不同的人。首先是不动产所有人，即世俗的或教会的土地所有人：这是国内势力很大的、人数众多的阶级，其经济势力由于受到累世特权所巩固，目前力量仍然非常之大。其次是小群的金融业者，如货币兑换商、银行家、包税者：他们的豪富、他们的活动、他们同政府（他们往往是政府的债权人）的往来，已使他们在社会上取得了重要地位；他们的作用虽然还很特殊且仅在有限的范围内发生影响，但已逐渐失去其以前在佛罗伦萨或奥格斯堡的大银行家时代的那种特别性质。最后就是商人，商人们在其远的、近的、集体的或个人的企业中往往运用和积蓄大量资本。他们之中最富有的人，在那些商业城市之中构成一种真正的贵族。我们在前面一章里已经指出他们是怎样逐渐夺取了工业的。当他们这样控制着生产部门时，仍

然像商人那样首先专心致志于交易，他们的任务不是制造，而是买进和卖出。产业革命前的资本主义的每一事例，除去某些例外，都可归到地主、金融业者、从事大宗买卖的商人这三类之一中去。

可是，必须承认有些例外。这些例外属于大工业的早期形式，即我们按照马克思的说法曾将其称为“手工工场”的这种形式。十六世纪的大呢绒商[1]或者苏塞克斯郡的炼铁业者[2]都是一种大于商人和承包人的人物。他们是工业设备和厂房的主人，他们亲自组织劳动、监督劳动并使其大量的工人服从共同的纪律。简而言之，他们管理生产。但是，这里所谈的是些独特的情况，人们之所以注意和记住这些情况，正是因为它们是罕有的。在大工业以前有过一些起着手工工场主作用的人，这个事实是可靠的。但手工工场主阶级就是另回事了。在英语里，甚至没有表示这一阶级的用语。“Manufacturer”这一词的意思，无区别地指着工人又指着工场主，而且接近前一意义比接近后一意义更为常见。[3] 1720年左右，曼彻斯特的一个“卓越的手工工场主”在早晨六点钟就到了工场，同他的学徒们一道吃燕麦粥早餐，并且在他们旁边动手工作。[4] 他参加实业界并无资本，天天靠干活谋生。劳动几年之后，每当他赚得一点钱，他就把它储蓄起来，但并不因此而改变其习惯。[5] 他几乎不离开自己的工场或店铺，只在圣诞节那一天，一年一次地喝葡萄酒。他的最心爱的消遣就是在晚间同几个和他同类的人聚在小酒店里，那里固定的开支是四便士的啤酒和半便士的烟草。[6] 在工业特别分散的约克郡里，老板和工人之间的区别几乎消失。[7] 住在利兹、布雷德福、哈利法克斯四周的几千小工场主，同时有两种身份：从自主上看是老板，从职业和生活方式上看是工人。人们记得他们也是地主和耕种者；他们属于农民阶级正和城市中手工工场主属于商人阶级一样。因此，这些社会成分仍然混杂和几乎分辨不清，而产业革命即将使之分离并使之彼此明显地对立起来。

在十八世纪末，这种分离已经完成，但无疑并不完全，正如小作坊并非一下子就在工厂面前消失一样。那时大的工业企业如采矿、炼铁厂、纱厂、织布厂已经很多，每个企业都有价值很贵的设备，人员往往有好几百，这些都代表着大量资本。在拥有和利用这种资本的人和那些被以廉价买去其劳动力的工人之间，在总管企业的人和他的那些限于狭隘专长的微末合作人之间，存在的距离即使不是不能逾越的，至少也是很大的。已经那么高居于工人之上的手工工场主同其他

资本家，即金融业者和商人则处于同等地位。可是他还需要他们，一个供给他以信贷，另一个保障他有主顾；他把商品交给后者，让前者来投资。但是，他并不和这两种人中的任何一种人相混淆。他有他的特有任务，这就是组织工业生产；他有他的特有利益，不久他就会使政权为其利益服务。工厂制度的创造者同时创造了一种新的社会阶级。

(二)

这个阶级的形成。它的种种来源。发明家：在商业上的无能。商人和承包人：不敢担任工业上的技术管理。大工业家的第一代，部分来自农村人口：皮尔家族、拉德克利夫家族、菲尔顿家族、威尔金森家族、达比家族、博尔顿家族。由于大地主的侵占，自耕农被赶出乡村，向产业革命形成的新社会提供了干部。

这个阶级是怎样形成的呢？组成这个阶级的成员，其出身必定是十分不同的。人们从各方面流向大工业，好像流向新近发现的金矿一样。愿人们回忆一下兰开夏在纺纱机发明之后那几年中的情况。这是些狂热活跃和无限奢望的年月。工业发展，那时是日新月异，速度犹如飞跃。在繁荣时期，许多企业被建立并扩大起来，几年之内就创造出许多财富，过了这一时期，灾难突然到来；以后，就更加渴望跃进。在顺利时期——顺利时期之一是在1785年因撤销阿克赖特的专利证而开始——谁不碰碰运气呢？凡拥有不管怎样小的资本的人，如小店铺的老板、运送业者、客栈老板都成为纱厂主了。[8] 有些人成功了，变为富翁；许多人失败了，就转回旧行业去，不然就加入日渐扩大的工厂无产阶级队伍。

这些临时工业家中的大多数人对其要求致富的那种工业，什么都不懂。1803年在调查棉纺工业时，人们提出下述问题："老板们一般是否相当熟悉技术问题，以便能够解决有关原料质量的争执呢？"回答则是："否，他们不能判断质量，理由很简单，因为他们从不懂得织的技术。老板只满足于请一个懂得手艺的人；老板拿出资本，并且一当他能按市价卖出产品时就迅速前进。"[9] 这样工业家的作用就和承包人

的作用没有多大区别了；作用主要是商业性质的，要顺利完成这种作用，首要的是精通事务，这是技术能力不能产生的才干。

另一个有意义的事实是：在英国大手工工场主的第一代中，人们期望在第一流人物里找到那些通过自己的发明而创造了大工业的人。这是根本办不到的。然而，我们却想到阿克赖特的名字。但是，关于他作为发明家的功绩，我们知道应抱怎样的态度。哈格里夫斯、克朗普顿，甚至于卡特赖特的顽强努力，[10] 都未能创建巨大的工业企业。达比家族是手工工场主家族的事例，其家财起源于一项伟大的发明。但这一事例几乎是他那时代的唯一事例。我们应该回想一下亨茨曼的平凡而缓慢的成功以及科特的破产的情况，詹姆斯·瓦特的确管理过索霍工厂，他同时又是天才的发明家和英国第一流冶金家之一。但在这方面，难道他对其合伙人马修·博尔顿的合作不承情吗？这一点旨在指出技术家所完成的那些生产资料的改变主要是有利于实业家。十九世纪的工业家完全是十八世纪商人工场主的继承人。除此以外就没有什么更合理的解释了。商人工场主在掌握了原料和一部分的设备之后，在使独立的小生产者逐渐降到工资劳动者的地位之后，难道就在工厂制度的半途中停止了吗？这样提出的理论，由于具有说服力，是可以使人信服的。[11] 但如无条件地接受它，那就轻率了。

现在让我们看看毛纺工业吧：商业资本的霸权表现得最明显的地区就是东区和西南区，诺福克郡、德文郡、威尔特郡和萨默塞特郡。最初的那些纱厂和毛织厂似乎应该在那里建立起来。在北部，生产还分散在大量小企业的手中，人们会想象这里发展比较缓慢。可是，出现了恰好相反的情事：大工业首先在约克郡，在仍然富有生命力的家庭手工业旁边产生了。除了那些引起工业中心从英格兰的南部移向北部的一般原因之外，必须考虑到从一种经济制度过渡到另一种的，甚至于好像是前者的自然结果的制度所碰到的种种困难。在它们的逻辑连贯和实际相续之间还有因利害和成见所引起的各种抗拒的因素。那些承包人既然习惯于其中某些人父子沿用的方法，就不容易下定决心去改变它。他们害怕开设工厂所引起的设备和厂房的费用。[12] 当人们能够——他们至少是这样想的——以少得多的费用和危险来实现同样的利润时，承担那么重的负担有何好处呢？从他们所占有的地位到工业界巨头的地位，距离并不大。但是，他们认为越过这一距离是无益的。他们不久就遭受惰性的后果了。

因此，手工工场主阶级并非唯一地来源于他们，虽然手工工场主阶级与他们的阶级十分近似。尤其是在那些像兰开夏和约克郡、从小工业到大工业几乎未经过渡阶段的地方，必须为这个阶级寻找别的来源。

要得到问题的正确解决，最好的方法就是一一作出这个时期所有手工工场主的家谱。我们至少对于几个工场主可以这样做。一个总的事实马上就会出现：他们之中大多数人是来自乡村；他们出身于半农半工阶级，这个阶级直至那时构成显著部分也许是大部分的英国人口。如果试图上溯更远，人们几乎总会达到农民的始祖，达到已经消失但未绝种的自耕农的古代氏族。

一个著名的事例就是皮尔家族的事例。大臣罗伯特·皮尔爵士的父亲是兰开夏伯里的纱厂主和印花布制造商，后者在1830年逝世时遗留下一宗巨大的、完全在工业上积蓄起来的财产。[13] 祖父生于1723年，[14] 已经是个手工工场主，是阿克赖特的最初模仿人和竞争者之一。[15] 在以纱厂主的资格设厂之前，他出售其在自己家里并亲自制造的呢绒和手工印花布。[16] 与此同时，他还耕种自己家里从十五世纪就有的土地，因为皮尔家族好多代都是自耕农，富裕的自耕农，“他们地位太高，不能屈就警官职务，虽然还不够充任郡长职务。”[17] 他们起初是农夫，以后是农夫兼织工，渐渐被吸引向工业方面去。仅在1750年左右，第一个名叫罗伯特·皮尔的才离开乡村而进入城市。

皮尔这一家族是特别幸运的。这个家族稳步地朝着发财和社会威望方向走去，不知道那种使大部分自耕农脱离其土地和累世旧习的苦难。对于许多人来说，产业革命是危急时期之后的恢复时机。威廉·拉德克利夫在1761年生于梅洛尔村，地主家庭出身，从前算是该教区最富有的人家。1642至1649年的内战使这些富有的人家开始衰败，并因圈地条例和其后的囤购运动而终止。[18] 拉德克利夫家族为了谋生而变成织工。威廉很小就在他父亲和哥哥织布的家庭作坊里学习梳羊毛和纺纱；一旦他的腿够长的时候，就让他坐上织布机。[19] 他亲自叙述过他在大工业中的开端：“我在少年时代的几年中利用了已经实现的进步。在我结婚时——那时我二十四岁，在1785年——我有点积蓄并因经验而熟习从棉花包进入货栈时起直至它被变成一匹布时止的制造方面的一切细节：我会用手工和用机器梳羊毛，我会用手纺车和用多轴

纺纱机纺纱，我会把线绕在线筒上，我会张设经线和配制经线，我会在普通织布机上织布也会用飞梭织布。因此我能够为我自己的利益打算而设厂，从1789年起我就领导一个有名的厂号，厂里雇用许多工人来织布和纺纱。”[20] 1801年，他分配工作给一千以上的织工。[21]

还可以援引些别的事例。乔舒亚·菲尔登在1780年还在其出生村庄托德摩登[22]过着农民的生活。他还拥有并耕种祖遗田地，但是他从安设在自己家里的两三部织布机上获得了大部分的收入。他时时到哈利法克斯市场出卖呢绒。那时，棉纺工业的发展开始轰动那个地区，菲尔登买了一些多轴纺纱机并在三间小农舍里安设作坊，作坊的全部人员仅由他的九个子女所组成。在十八世纪末，这个纱厂的胚芽已经变成一个六层楼的工厂。[23] 阿克赖特的最初合伙人之一杰德迪亚·斯特拉特是个小地主的儿子，他在德比开设袜厂之前，仍然从事于农业。[24] 戴维·戴尔，幼时在埃尔郡斯图尔顿看管牲畜。[25] 兰开夏的工业王朝之一的开山祖伊萨克·多布森是一个在四百年前落户于威斯特摩兰的老自耕农家族的最小的儿子。[26]

现在让我们从纱厂主这一类转到冶金学家那一类吧。许多冶金学家是从当地的小作坊里产生的：“艾伦·沃克尔是制钉匠；纽卡斯尔的威廉·霍克斯和斯塔福德郡的约翰·帕克开始工业生涯时是铁匠；彼得·斯塔布斯在罗瑟拉姆创设著名厂号之前，起初在沃林顿开客栈和制造锉刀；约克郡巴恩比高炉老板斯潘塞以前是耙子制造商；索恩克利夫的乔治·牛顿则是铲子和镘子制造商。本杰明·亨茨曼在成为炼钢厂领导人之前是钟表制造人……。塞缪尔·加伯特从前做过锅匠；罗巴克的父亲是谢菲尔德的小商品制造商，雷诺兹的父亲是布里斯托尔的铁器商……。”[27] 但是，在向他们家族的起源方向上溯更远一些，人们往往又碰到土地和农民。约翰·威尔金森的父亲伊萨克·威尔金森是湖水地区的农民，以后成为邻近炼铁厂的工头，每星期工资十二先令。[28] 理查德·克劳肖，亦即人们后来称之为钢铁大王的那个人，也出身于农民家庭；坐落在利兹附近诺曼顿的农田，大概不够养活所有的孩子，因而年幼的理查德很早就被送到伦敦的一个五金制品商家里当学徒。[29] 亚伯拉罕一世的父亲亨利·达比是锁匠，但是，科尔布鲁克戴尔炼铁业者的始祖约翰·达比在1670年左右还是伍斯特郡的一个村庄上的佃农。[30] 最后，博尔顿家族出生于农业地区北安普顿郡。这家眼看自己

的财源在减少，于是先搬到利奇菲尔德，以后又搬到伯明翰，在那里进入了工业界。[31]

在工业地区，自耕农是不需要迁徙的。他们是就地转变的。奥德姆直至十八世纪中叶还被一些小地主家族所拥有和耕种的农田所包围。五十年后，人们在该城市见到的是以这些家族为首的主要手工工场。利斯家族、布罗德本特家族、希尔顿家族和泰勒家族成为纱厂主；博尔顿家族和琼斯家族则开采煤矿；所有这些人都是自耕农或者是自耕农的儿子。[32] 这里，我们是照实描写变迁的，而这种变迁在许多情况下只能是隐约料到的或者是猜测到的。

我们已在上面指出了，土地制度的改变、公有土地的瓜分和农场的囤购是怎样改变农村阶级的状况的。我们已经试图说明自耕农的衰落，现在我们开始了解到自耕农变成了什么。可以这样说，自耕农是对成长中的社会提供建筑材料的。当小农耕作同小工业的累世结合——这是它的存在的根基——遭到破坏时，它就本能地走向最有富源的那方面去。产业革命正对那些闲置的能量开辟着一条新的出路，自耕农中最有企业心的或者最有运气的人们都以征服者的姿态投奔到这条道路上去。

他们在发财之后，其中许多人赶忙地又变成地主。他们从那批不久以前还瞧不起他们的绅士手中买回土地；他们把绅士的富有历史意义的旧住所当作别墅；或者在这种旧住所的对面建起领主般的宅第，作为他们新近发迹和昔日高傲的纪念。[33]

(三)

必需的才能。资本问题；劳动的组织；工厂的纪律。销路问题；一个大工厂（索霍工厂）的商业通信。

这样的转变的发生并不是没有困难的：转变只有通过非常严格的淘汰才能实现，淘汰只让最有才能的存在下去。这些农村的农夫、铁匠、织工和剃须匠虽然构成英国大工业家的第一代，但要成功，就必

须高度地具有某些适合于新任务的才能，这些才能使得他们大家都有某种同源的相似。他们并不是通过发明力而显出的。他们主要是善于经营利用他人的发明。他们不像阿克赖特那样有机会或胆略来把发明物完全据为己有并取得发明专利权。但是他们受到利己心的驱使，不断地竭力使发明家的正当权利化为乌有：纱厂主们对哈格里夫斯和克罗姆普顿的行为，[34] 炼铁业者们对亨利·科特的行为，[35] 以及瓦特和博尔顿不得不对那些使用他们机器的人提起无数的诉讼，[36] 这些都说明这种秉性确是天然的而不是值得称赞的。然而切勿夸大工业家在技术方面的无能，无能绝不是普遍的。工业家中有些人即使不是非常重要的发明的创造者，至少也是具有真正实用价值的改良者。斯特勒特把一个特种机械插入编织机中来制造带有凸纹的袜子；[37] 艾因斯沃思的约翰·威尔逊想出一些新方法来浸染和润饰棉织品；[38] 威廉·拉德克利夫同他的一个工人托马斯·约翰逊共同发明了上浆机。[39] 阿克赖本人有巧妙组合他人已经发现的东西以及获得他人已经表示不能获得的若干实用成果的长处。

工业家的特有才能是表现在企业的组织上。首先必须筹集必要的资本。不需要向隐名合伙人征求资本的人，例如已经富有的制造商的儿子像马修·博尔顿或罗巴克是例外。找到出资的人并不容易，尤其是在一开始时，这时，机器和工厂被视为是可疑的、前途无定的新事物。阿克赖特长于这种困难的谈判。人们记得他用来达到巨富的那些合伙契约好像是晋升之阶似的。可是他对那些供给他资本的人，也给予某种东西作为报酬：他的专利证，其价值不久就成为无可争论的。那些既没有专利证又没有资本的人就比较困难了。这种人除去自己微薄的储蓄以外没有别的资财，只好小小地开始。拉德克利夫就是这样，他用自己当织工时的薪水储蓄起来的钱在1785年开设工场；[40] 还有肯尼迪，他起初是曼彻斯特的一个纱厂主的学徒，在1791年开了一个工场，并在两个工人的帮助下亲自动手工作。[41] 这样非常小的开始，在纺织工业中并不是罕有的。由于设备很简单，所以易于开始。不需要很大费用就可以在任何房间里安设几架手摇的走锭精纺机或多轴纺纱机。比较复杂的机器，如水力纺纱机或自动织机，是在以后赚到钱有可能购买时才到来的；随同这些机器也出现了水力发动机或蒸汽机，亦即真正工厂的有力的重型设备。这样，在同一企业里，小工业制度过渡到手工工场制度以及手工工场过渡到大工业，在几年之内

就实现了。与此同时，一些管理人员也在这些纱厂和织布厂里培养出来了，这些人由于在那里获得了实际经验，不久就高升到手工工场主的地位。[42]

资本问题和设备问题一经解决之后，就发生劳动力的问题。到哪里去招募劳动力？怎样支配劳动力？惯于家庭劳动的工人一般都对招雇显出抗拒。所以，工厂人员起初是由一些极不相称的成员所组成的，例如：被大土地所有制的扩张从乡村中赶出来的农民、退伍士兵、教区养活的贫民、各阶级和各行业的渣滓。[43] 对于这种无经验的、未受过集体劳动训练的人员，工厂主必须加以教育和训练，特别是要使之遵守纪律。可以这样说，工厂主必须把他们改变成为肉体机械，这种机械要同自己成为其助手的那些木制和铁制的机械在行动上保持一致，在动作上一样准确，在唯一的事业目的上同样精确地配合起来。小作坊里通常的那种自由放任被极其严格的规则所代替：工人进厂、出厂和饮食都是在钟声所指示的一定的时间进行的。[44] 在工厂的内部，每人都有指定的位置和严格限定的老是一样的任务；各人在工头的监视下必须正确地、不停地劳动，工头通过罚款或解雇、有时甚至通过一种更加残酷的强制来使之服从。[45] 必须承认这种纪律并不是完全新的东西。它在少数手工工场里已经存在很久，那里分工已经达到极点，必须有一个坚强的总管理处作为必要的补充部分。[46] 可是，正是机械化规定了严格的纪律并使之普遍化的。十八世纪的英国大工业家即使不是纪律的创造人，但却会用非凡的智慧和精力去组织它。这里又是阿克赖特的事例成为必须首先援引的事例。[47] 他善于规定他纱厂里的那种秩序，这就是他的最独特的发明。他处处都到，他监督工人并要求工人极其勤奋地和精确地工作。虽然他的态度和言语粗暴，对那些被他认为无能或者不用心的人无情，但并未犯使其工厂人员疲劳不堪的错误。他只叫工人每天劳动十二小时，[48] 可是在他的工厂以后所开的工厂里，平均时数达到并超过十四小时。[49]

管理一个工厂就是行使统治权。工厂主是真正的工业界巨头。在索霍工厂，博尔顿的工人被训练得非常有规律，以致齿轮和铁锤的惯常和声的不调和，据说就足以马上告诫他要发生停顿或事故。[50] 博斯韦尔在1776年访问博尔顿时，被他行使的权力所感动。他说，他好像看到“一个在自己队伍中间的铁将军”，他用富有表情的言辞说了这句

话。——当陶器制造者韦奇伍德想在自己工场里实施严格规定的分工时，不得不同他工人的恶意乃至公开的敌意作斗争。虽然如此，他还是达到了目的，并且粉碎了一切反抗。[51] 产品的优越使他的商标驰名全世界，这种优越只有通过他的孜孜不倦的勤劳、通过对他最小的合作人实行经常的监督才能获得。他用假腿跑到各处，把有缺点的产品亲手打碎，并且用粉笔在有过错的工人的工作台上写下："乔赛亚·韦奇伍德认为这是不行的。"[52]

最后，工厂主还看到自己面前摆着一个为其前辈即小制造商们几乎不曾关心的问题：销路问题。工厂主不能像他们那样到邻近城市去出卖其产品；要对他提供与不断增长的生产相适应的主顾，当地的市场就不够了，全国市场勉强才够。假如他以前没有商人的本事，那么，他就必须获得这种本事，必须能把关系扩大到全国，甚至扩大到国外。我们曾经看过一个十八世纪的大企业即索霍工厂的通信：这个通信表明商业活动比得上今天头等商号的活动所呈出的那种景象。博尔顿和瓦特同他们时代所有的工厂主都有交易关系。他们把机器卖给康沃尔郡的矿山主，威尔斯的炼铁业者，曼彻斯特、德比和格拉斯哥的纱厂主以及斯塔福德郡的瓷器制造商；他们接受了法兰西、荷兰、德意志、西班牙和俄罗斯的许多订货。确实，某一时候他们再也没有什么事情要去吸引顾客了。顾客自动找上门来，并接受他们的条件而不还价。但是起初并不是这样的，我们记得，他们不得不在康沃尔作战，以及他们的代理人、忠诚而不知疲劳的威廉·默多克对他们的帮忙。[53] 博尔顿和瓦特本人——虽然后者的沮丧倾向使他自己在交易上很胆怯——往往为了商谈合同和监督合同的履行不得不亲自出面。[54] 另一方面，这些合同的形式是很巧妙地想出来的，他们的利润取决于买主因使用蒸汽机而实现的节约。他们的成功不单单是技术发明上的成功，而且也是商业方法上的成功。

工业家同时是资本家，工厂工作的组织者，最后又是商人和大商人，他们于是成为实业家的新的完美典型。他往往不是任何别种人。罗伯特·欧文比任何人都更加熟识那些被他称为"棉花大王"的人，他对他们之中大多数人的评价相当不好："在他们职业工作的直接范围以外，他们的知识几乎等于零，他们的见解很狭隘。"[55] 然而，某些人在机灵和实用能力之上还兼有优越的才能。他们在这种富豪贵族之中几乎形成一种知识优秀分子。不管人们把他们看作是独特的例外人物

也好，或者看作是他们阶级中最杰出的代表也好，他们是值得仔细研究的。

（四）

工场主中的优秀者。马修·博尔顿：他的智育；他的交往；他的职业上的道德心；他的博爱倾向；他的贵族风度。韦奇伍德：他的作品的艺术价值；他的科学研究；他的民主主义和人道主义的见解。陶器工业的发展和陶器出产地的繁荣都归功于他的努力。韦奇伍德和博尔顿是例外的人物：他们阶级的思想狭隘性和利己性。

最值得关心的人就是职业活动本身使其参与当时科学、艺术活动中去的那些人。技术问题，虽然起初是以纯粹实际需要提出来的，但到十八世纪末已与科学理论研究有了接触。另一方面，某些产品——例如陶瓷工业的产品——并不仅仅是日用品；它们具有或者至少能够具有一种美术价值。某些工业家懂得这一点：从此，他们对其自己的作用所形成的看法就扩大了并改变了。对他们来说，工业已经不单是致富的手段。它是他们专心致志的事业，他们在这种事业上力求达到某种完善的地步。他们之所以希图改善设备和改良产品，并不只是为了在商业竞争上胜过那些没有良心的或不谨慎的敌手，这是因为他们认为那与科学、艺术的发展有着密切关系的技术进步是一种本来值得希望的目的。这种操心比对其大多数竞争者的操心更高，似乎对于他们的性格和生命授予一种高尚情操。

马修·博尔顿是这类人。他在成为詹姆斯·瓦特的精明合作人之前，已经显示出那些说明其成就的稀有才能。当他在1765年左右着手制造装饰用的铜器时，他就把法国装饰艺术的杰作摆在眼前。即使他可能违背那些习惯于通俗产品的公众爱好，他也企图赶上这些杰作。[56] 他用一切手段来达到这个目的。他请人从意大利寄给他最精美的古代模型复制品，他参观了那些赞助他的大贵族们的私人珍藏。[57] 他因自尊而不发售任何未经最爱挑剔的行家所认可的东西。我们记得韦奇伍德有个时候害怕他成为自己的竞争者。二十五年后，他以同样的小

心、用自己发明的方法来从事货币的铸造。关于这件事，詹姆斯·瓦特写道："如果博尔顿先生一生未做别的事情，单单就这一件事，他的名字也会永垂不朽。如果我们考虑到他同时还需领导许多重要的工作以及为了一项未定的结果而投下巨大的费用，那么，关于他的创造精神、他的坚持性或者他的慷慨大方，我们不知道最应赞美的是什么。他管理这个企业，与其说是以工业家的方式倒不如说是以国君的方式：爱好荣誉始终比爱好赚钱对他起着更大的影响。"[58]

博尔顿是有教养的人。当代最著名的人中有几位是他的朋友：医生、植物学家和诗人达尔文博士，天文学家威廉·赫谢尔，普里斯特利（博尔顿赞成他的宗教和政治方面的进步见解），伦敦皇家学会主席约瑟夫·班克斯爵士，以及其他不大著名的人如：化学家斯莫尔；印刷商巴斯克维尔和王后的图书管理员、博学者德·吕克。[59] 博尔顿喜欢请他们到他在索霍工厂旁边所建造的房屋里聚会；他在其家常通信里常把这所房屋称为"汉兹沃思荆棘地上的友谊馆"。这种聚会是定期性的：每月在月圆日聚会，因为月亮使得夜晚穿过田野的往返路程更易行走。从而产生月亮会的名称，这是这一小群朋友们在开玩笑时所起的。[60] 韦奇伍德有时也从伯斯莱姆或从埃特鲁里亚来到那里。[61] 瓦特在伯明翰度过的岁月里，当然是该会最殷勤的成员之一。预先布置好的讨论，几乎总以有关科学问题为中心。博尔顿与其客人们参加讨论，身份是相称的。他的工厂是应用机械学的大实验室，他在那里是以瓦特的学生和竞赛者的资格进行工作的。造币机是按照他的设计建造的。他是第一个想到管式锅炉的人，[62] 远较法国人马克·塞居安想到的要早。博尔顿对化学的发展有兴趣并在这一部门内从事若干独特的研究。[63] 他也研究政治经济学并被选为圣彼得堡经济学家学会的会员。[64] 这些研究一点也未使他离开其工业家的任务，相反地，促使他更好地完成这项任务。

他的私人通信里显出他的眼光远大，同时又露出他的品格正直。他的最心爱的箴言就是老好先生理查德的乐观格言："诚实是最上策。"在正要签订某些买卖契约时，他写信给他的合伙人说："勿将付款期限定得过严。把过于刻薄的条件加在顾客身上的那种交易就是坏交易。我希望我们的整个品行上盖有耐心和诚实的印记；必须坚决地贯彻公平原则，对人如对己。"[65] 他用高超道义的准则对其子女进行

思想教育，他说："你们必须记住，我不希望看到你们身上的礼貌因损害忠诚、诚实、公正而得到发展，因为这些东西是大丈夫的高尚品格的本质。尤其要珍爱你们的名誉。必须廉直、公正和厚道，甚至在似乎难以继续做到这样的时候亦须如此。必须爱慕这些原则，我不能对你们屡次三番地讲，希望你们把这些东西当作珍贵的宝藏保存起来。"[66] 他并不以这些劝告为满足，而且还以身作则。

他是工业欺诈的不可调和的反对者，而伯明翰的制造商总是太惯于这一手。他同那些伪造货币人作斗争是众所周知的。他说："我要做一切能做的事来结束他们不正经的做法，但不降低身份去充当告密者的角色。"[67] 在1795年举行的制造商会议上，他发言反对关于商品质量方面的舞弊："我不打算细说这种行为本身的轻率，以及那些不免要从此产生的后果，即对我们工业带来损害和对伯明翰名声带来污点。我们不要忘记诚实策略始终是最好的策略，交易上的信实不会不对城市的一般商业和对我们个别商号起着最好的作用。"[68] 他本人极其严格地遵守这个原则。他对那些试图引诱其工人离开的人绝不加以报复。[69] 不管竞争的激烈程度如何，他也不把价钱降低到一定水准之下。降低价钱也许就是降低质量，从而也就是破坏信用。[70] 他这样地实行功利主义道德是在边沁将其作为公式之前。

他的慷慨是尽人皆知的。当普里斯特利成为因怨恨法国大革命而在伯明翰煽起的暴乱的受害人时，博尔顿自己虽有赞成颠覆意见的嫌疑，但还是为了帮助他能够生活下去和继续其事业而进行募捐。[71] 当伯明翰施药所在1792年开办时，他接受该所司库的职务，他说："如果基金不敷偿付开支，我在那里就好把亏空填补起来。"[72] 对于他的工人们，他的态度与其说是一个把劳动力仅仅看作是商品的经济学家门徒的态度，不如说是一个"感情容易冲动的人"亦即理查德森和卢梭读者的态度。他是个仁慈的独断者，因态度坦率和秉性公道而得到工人们的爱戴。他长期雇用他们，往往雇用他们的儿子接替他们。[73] 他亲自认识他们，因而关心他们的命运；他为他们设立救助基金，每一工人按其工资每周交付半便士至四便士的捐助金。[74]

这种博爱的仁慈是与自豪分不开的。这是大贵族对待家臣的仁慈。当博尔顿的大儿子达到成年时，索霍举行了一次庆祝活动。从清

早起，汉兹沃思和伯明翰的钟声就响起来了。下午一点钟，全厂工人排成行列，按手艺分组列队行进，乐队领头。晚间，工人们吃了七百副餐具的盛宴并举杯祝颂现在和未来老板的健康。[75] 一个由佃户围侍着的大乡绅就是这样地在祖遗宅第里庆祝自己继承人的成年的。可是博尔顿却具有扮演这个角色所必需的东西：尊严和风度上的某种大方。他被称为"活王侯"，这完全归功于这种尊严，同样也归功于他的慷慨。[76] 他身材高大，面目清秀，带有聪明厚道的福相，他天赋很高令人钦佩，给人印象很深。[77] 这位工业界巨头真正起着首领的作用。除了资本的物质力量之外，他还具有随时随地使他成为一个贵族的东西：威望。

博尔顿虽然是科学、艺术的爱好者，但主要还是一位工业家。至于韦奇伍德，我们看到的则是一位艺术家了，有些人甚至于认为他是一位大艺术家。[78] 老实说，那些带有他的名字的优美杰作，绝不是一个人的作品。那些装饰杰作的人物画是一整套在他指挥之下并为他工作的画家、雕刻家和装饰家所设计并完成的。[79] 可是，就连那些他未参加做的东西也还刻上他个人的印记。这些东西的样式、颜色、装潢是他选择的，他还把那与当时的古典风格相一致的风格提供给他们。最后，制造这些东西的材料也是他创造的。那些明亮而不褪色的上彩釉的陶器，那些红色和黑色的无光泽的陶器，尤其是那些染成淡绿色、蓝色、紫色的上面带有白色凸起图案好像浮雕玉石似的素瓷，由于美观而足以证明他的艺术家的名声。[80]

他是自己学成的。九岁[81] 就跟他大哥托马斯·韦奇伍德做学徒，他利用患病时间进行自学。[82] 到三十岁时，他读了很多书并且经常打听新书。他是卢梭的《爱弥尔》的英国最早读者之一。[83] 他通过书本学会认识希腊和罗马的艺术。1767年他在看到凯卢斯伯爵：《埃及、埃特鲁里亚、希腊、罗马和高卢的古物汇集》时[84] 就有意着手模仿，不久之后便产生了他的那些最独特的作品。1769年，当他在离伯斯莱姆不远的地方创建一个新的手工工场时，他将它命名为埃特鲁里亚，在工场行开工典礼那天所制造的花瓶上都刻着埃特鲁里亚的艺术复兴字样的题词。[85] 他同许多有学问的人、考古学家，特别是同英国驻那不勒斯大使威廉·汉密尔顿爵士通信，后者的收藏品在那时是著名的。[86] 关于巴伯里尼花瓶——现今存放在大英博物馆的宝石室里——运到

伦敦，他给汉密尔顿的那封信，显示出高度的修养和非常敏锐的鉴别力。[87]

他对古代艺术的研究同他的工业活动有着密切的关系。他对化学的研究也是一样，这项研究被他推进了一大步。他起初研究烧制陶器的炉子里所产生的反应，研究制造各种黏土以及决定或改变黏土颜色等的化合，渐渐转到更加一般的问题。他真正酷爱这些研究，他说："当我做实验时，就连猎狐的人以打猎为乐也不比我快乐。"[88] 他对测量高温的研究和高温计的发明构成他的最重大的科学声望。[89] 他和普里斯特利同时成为皇家学会的会员，他老早就认识普里斯特利，并且是最先看出他的天才的人之一。[90]

他的性格非常坦率，他对思想和语言抱有极大的独立精神。他和博尔顿、威尔金森一样，赞成民主主义的见解。美洲战争引起他对政府极度的愤怒。他说："我很愿找到一个人能够明白地告诉我，什么是我们为反对我们兄弟和最好的朋友而支持这种不名誉的荒谬战争的目的……。美洲自由，我真高兴。那些宁愿逃走也不服从暴政残酷奴役的人们所拥有的一位庇护者的令人兴奋的主意，使我心里充满了高兴。"[91] 法国大革命一开始就赢得他的同情，他说："我们在这里听到一些政治家说什么，我们对这次革命没有理由高兴，因为如果法国人像我们一样变为自由人民，那么，他们就马上专心发展他们的工业，不久就会成为我们的竞争者，而这种竞争者比其在专制政治之下的情形要可怕得多。至于我，我倒非常高兴看到这样的近邻分享我们所享的幸福；我真希望看到英国人的自由和安全普及到全世界，至于那对我们工业和商业能够产生什么，我不太担心，因为我相信一个对于人类那么好的事件会独对我们那么坏。"[92] 他和他的合伙人托马斯·本特利[93] 都积极参加反奴隶制运动。他是废除奴隶制协会的成员并给予该会一颗印章，印章的图样成为该会惯用的标记。[94]

博爱在当时很流行。但对许多工厂主来说，博爱并未出工厂的大门。他们对殖民地黑人的同情，并不要他们花费多少钱，但却耗尽了他们人道的储备。这是十九世纪改革家们屡次向他们提出的谴责。韦奇伍德绝不应受到这种谴责。虽然他有时同工人作斗争，[95] 但他是以宽仁而开明的人的态度对待他们的。他在埃特鲁里亚设立了害病工人

救助基金，正和博尔顿在索霍所设立的一样。他在那里开设一个图书馆并且慷慨地资助该地区公共学校的创办。[96] 他并未忘记他自己也曾亲手劳动过，并未忘记在他成年时只有二十镑钱作为资本，这笔钱还是他父亲生前在伯斯莱姆当陶工工头时遗赠给他的。[97]

在他用心制造陶器的过程中，艺术家的严谨往往和商人的计算混在一起。为了反对有缺点的草率的产品，他和博尔顿说一样的话，而且还有更多的理由："一个日用品，如果质量低下，那么，它始终要比同种类最好的东西价钱贵；但是，一个纯粹装饰用的物品，如果平凡庸俗，那么，不管人们把它按什么价钱出卖，它还不仅是价钱贵的问题，因为它体现着极端无用和可笑。"[98] 他不怕竞争，竞争如能对艺术和公众有利，他甚至会号召竞争："我们不但不怕别人攫取我们的模型，反而应因为有人攫取我们的模型而感到光荣，应不吝啬地提供榜样和构思，以便有可能时就看到所有欧洲艺术家都模仿我们。这是高尚的事，而且，这符合我的感情，这远比贪财的利己主义把我们关在狭隘的自私罗网中要好得多。"[99] 他从不愿意取得专利证，除去在这样一种情况下，即在他认为重新发现古代失传的彩色蜡画秘诀时才愿意。[100]

他的绝对优越于大多数竞争者的道德心使他易于公平办事。但是讲究公平绝不妨碍他做生意。他不仅制造高价的艺术品，而且也制造大批量的畅销品。他供给全欧餐具。福雅·德·圣丰写道："从巴黎到圣彼得堡，从阿姆斯特丹到瑞典的边远地方，从敦刻尔克到法兰西南部的尽头，所有的客栈都用英国陶器盛菜饭；西班牙、葡萄牙、意大利也采购这种陶器。许多船只装运这种陶器到东印度群岛和美洲大陆及其岛屿去。"[101] 伯斯莱姆工场从1763年起就输出五十五万件以上的陶器。[102] 韦奇伍德在准备最好的艺术作品时想到工业上的用途，这种用途可以为陶器生产打开新的广大销路。他在1799年给托马斯·本特利的信里写道："我必须回答我的老友保尔·埃勒斯的一封亲切的信：他向我建议的那件小事情，在我决定办的那一天，就会将我抬高，使我超出一切凹雕、浮雕以及其他小玩意儿的境界，这同我们熟人的某些蒸汽机已把我们一位好友抬高一样，凌驾于表链和袖扣之上……。这里所谈的仅仅是指制造一些陶制的管子而已，首先为伦敦制造，以后为全世界制造。"[103] 真的，他开始制造了排水和给水用的管子，

[104] 这是一项后来得到巨大发展的，并终于使陶器制造业被列入英国大工业中的专业。

今天被人通称为“陶器生产地”的这一地区的繁荣，是从韦奇伍德的企业和发明开始的。当1730年他在那里出生时，这个地方既落后又贫穷。土壤由于黏土多，不宜于耕种，好容易才能养活稀少的人口。道路少，而且很坏，因而必须把商品放在人的背上背到那里。一个城市也没有，只有一些茅草屋顶的村庄。五十个左右的陶器工人住在伯斯莱姆，七个住在汉利；斯托克没有十户人家。[105] 但从十七世纪中叶起，地方工业已经有了一点进步。德国人埃勒斯兄弟在1690年左右所引进的盐釉[106] 以及1720年左右第一次被阿斯特伯里[107] 所使用的焦化燧石和塑性陶土的混合，已经打开了改良的道路。除了笨重粗糙的缸瓷和饰上幼稚图案的厚陶器之外，[108] 已经出现了一些即使不是比较艺术化的、至少也是比较优美的产品，如白色瓷器，以及往往被当作鼻烟盒盖和刀柄之用的云石、玛瑙、玳瑁等仿造品。但工业组织仍然是非常原始的。它是十分简单的家庭工业制度。最大的工场雇用六个工人。[109] 一个人做花瓶的形状；第二个人制造瓶耳并将其安在瓶上，其余的人则从事装潢、上釉和焙烧。可是他们的专业化绝不是不变的。一个熟练工人应该什么都懂，什么都能干。斯塔福德郡的那些陶器工人是一种贫穷、无知、习俗粗野的居民，喜欢斗鸡和斗牛。卫理公会革新派的传道者约翰·韦斯利第一次来对他们传教时，他们竟向他扔了烂泥。[110]

以韦奇伍德为主要创造者的陶瓷工业的发展、道路的改善、默尔西至特伦特运河的开凿，不多几年就使这个地方的面貌改变了。在他和他的竞争对手[111] 所创办的工厂周围出现了一些城市，渐渐形成为一个扩散的大市区。[112] 斯塔福德郡的陶瓷器多亏韦奇伍德而获得了名誉，其结果就是财富和幸福的普遍增加。这位伟大的陶瓷制造家在向新生一代讲话时能够说：“请你们父母对你们述说一番我们现在所住的、在他们开始认识时的、这个地方的状况吧，他们一定会对你们说，居民都带有比现时多得多的贫穷印记。他们的房屋是真正的茅屋；土地耕种不好，生产不了多少可以养活人畜的东西。这种可怜的状况以及道路之坏使得我们这个地方和世界其他各处隔绝了，我们这里是个相当不好居住的地方。我知道这幅图画是符合真实的，请把这

个地方作今昔的比较吧！工人们赚的工资几乎比以前多一倍，他们的房屋大多数是新的、舒适的，田地和道路也有显著的、最令人满意的和最迅速的进步。这种可喜的改变是劳动或工业所创造的。”[113] 韦奇伍德虽然没有说到他自己，但在这里却夸耀了自己的事业，事实上，这种事业和他的艺术成就同样使他产生了一点骄傲。

这样一些人的实用才能对于最高的精神道德品质毫无损害，他们那么富有生产力的活动又并不以利己为唯一目的，像这样的人实是他们的出身阶级的光荣。但是，切不可根据他们来判断这一整个阶级。他们同时代的大多数大工业家在其多数方面并不像他们。这些大工业家的首创精神和积极性以及他们的组织者能力和领导人的能力都值得我们钦佩。但是他们只想到发财。人和东西一样，到他们手里都成为达到发财这个唯一目的的工具。关于他们对待其工厂人员的方式，我们在下一章里就要提供一些有启发性的详细说明。他们的权力感使得他们变为专横、刻薄，有时残酷。他们的暴发户的欲望往往用粗暴的方法来得到满足。他们有暴饮和不尊重女工声誉。[114] 他们很好虚荣，过着贵族的生活，拥有仆从、车马以及华丽的公馆和别墅。[115] 但是，他们的慷慨同他们所夸示的奢侈几乎不相称。十九世纪最初几年中，为开办主日学校而在曼彻斯特募得的二千五百镑中，该地区的那些主要的纱厂主（他们的工厂雇用两万三千工人）共捐出九十镑。[116] 他们只注意追逐财富。他们有征服财富的气质、野心、大胆和持续不懈的毅力，但他们也有征服者的利己心。

（五）

共同利害的意识。大工业家的协议和集体活动；反对五金税（1784年）；反对英爱通商条约（1785年）。制造商公会：在同法国订约上的意见分歧（1786年）。老板们联合起来反对工人：反对工人要求维护旧法规。本能地倾向于放任主义。

虽然工厂主阶级刚形成，它的起源很复杂，其成员的重要性也不相等，但它老早就意识到自己的职责。这种阶级意识只是共同的利害

感，只能在其有机会表现的地方才存在。世界上别的国家在这方面都不能够提供比英国更有利的条件。英国政治制度的自由，尤其是深入习俗的运用请愿权，已对集体的请求赋予各种行动的自由。长期以来，英国臣民就有按照自己的需要或意见联合起来的习惯以便向议会提出申诉或愿望。在两院的记录中，任何一个临时的或经常的团体，任何一种为经济、政治或宗教利益在某一界中有所作为的社团，都留下它的存在和行动上的若干痕迹。大工业家们正是按照无数的先例被一种十分自然的感情引导到共同协商以便采取某些易于实行的步骤。

威廉·彼特的财政政策受到他们认真的批评。彼特一执政就宣布要设立新税收来改善那受美洲战争危害相当严重的财政状况。这些税收中将有对原料，特别是对铁、铜和煤[117]抽的税。采矿工业和冶金工业的领袖们马上惊慌起来：他们虽然没有组织一个真正的协会，但却彼此商量向大臣交涉并提出抗议。科尔布鲁克戴尔的雷诺兹草拟一份陈情书，书中指出冶铁业因用煤才实现的进步，难道有人愿意冒放慢或阻止这种进步的危险吗？[118]博尔顿用亚当·斯密绝不会撤回的言辞来发表自己的意见："请对奢侈、淫佚抽税，必要时也可对地产抽税；请对取得的财富和因取得财富而付出的花费征税，但勿对供创造财富之用的东西征税。特别必须避免的事是，切不可为目前的小利而失去未来的富源。"[119]他得到皮特的召见，因为皮特似乎曾经相信过他的话：皮特是新政治经济学的行家，他仅把筹划的税收看作是预算上的一种权宜之计。与此同时，棉纺工业的领袖们也发动一个反对所谓"粗棉布税"的运动。这个运动仅在这项工业的各部门都积极参加斗争几个月后才得到成功。[120]然而煤税倒在粗棉布税之前就取消了，粗棉布税在另一个草案不管有理没理地引起新的不安时仍然是热烈争论的对象。

这就是1785年英格兰和爱尔兰的通商条约草案，这个条约将规定两个王国间的互惠制度，[121]特别是要使两国工业品进口税相等。这个条约在爱尔兰受到好意的接受，可是在英国却碰到激烈的反对。[122]这个问题关系到所有的工业。普遍反对的运动出现了，而且很快就被组织起来了。韦奇伍德领头。他到伯明翰去找博尔顿，并向他建议组织"一个由英格兰和苏格兰所有工业中心都派代表参加的委员会，并且，在讨论爱尔兰条约期间，会址设在伦敦。"[123]这个意见很快就

获得赞成，大多数大工业家都表示同意。1785年春，制造商公会——这是这个委员会所采用的名称——在韦奇伍德主持下集会。会议马上就同这项还未得到议会最后批准的条约论争起来。它向全国散发传单和小册子，其中有一个是詹姆斯·瓦特起草的。[124] 它推派代表出席枢密院和议会负责调查的委员会。这两个机构都传讯了韦奇伍德。后者另外还向政府首脑和反对党领袖做了私人的活动，又同皮特、波特兰公爵、福克斯和谢里登进行了商谈。[125] 最后，经过一系列的修正、大大改变了原文，英爱条约终被抛弃。[126]

在这种情况下，制造商公会与其说是代表公众的意见，倒不如说是代表联盟利益的。事实上，关于问题的实质，工厂主们的意见绝不是一致的。有些人害怕爱尔兰摆脱经济奴役，因为英格兰人的嫉妒心把它控制在经济奴役之下已经好几世纪了；[127] 另一些人相反地却希望把两国分开的关卡完全消失。极端保护的传统政策还有许多拥护人，尤其是惯于享受特权的旧工业中那些人，他们认为没有特权是不行的。但是，新工业的领袖们已经开始懂得他们的主要利益在于获得廉价的原料和大大开放的出口市场。这种意见分歧在1786年同法国签订通商条约时就显露出来了。制造商公会因而分裂开来了。韦奇伍德属于赞成政府倡议的那一派：[128] 伯明翰的冶金家们、曼彻斯特和德比郡的纱厂主们都跟随着他。[129] 如果这个时期使用"自由贸易"这一术语，那就不正确了，而且犯了时代的错误；但是，在到处都出现机械化和大规模生产的地方，商业上无限扩张的需要马上被人感觉到了。凡能促进商业扩张的措施都会得到最聪明的工厂主们的赞成。[130] 他们工业所最需要的东西就是找到国外销路，而且，即使外国要求互惠办法，这些工业的技术优越性也足以保护他们免受竞争的危险。因此，从这时起就出现了一种不久就要使敌视旧保护制度的工业家阶级的倾向同关心维护这个制度的地主阶级的倾向对立起来。1786年条约得到大工业代表的赞成，这预示着他们继承人在五十年后对曼彻斯特学派的学说的支持。[131] 政府方面对大工业家组织的态度，变化很快。1785年，棉纺工业代表们前来抗议粗棉布税时是被人以"一种使人丢脸的高傲态度"接待的。但后来不到两年的时间，皮特在把制造商公会轻蔑地视为"想免除议会立法麻烦"的可笑的集会之后，承认制造商们的批评在一切有关他们的利害方面"的确有很大的重要性"。

当问题关系到同法国订立条约时，他就注意请教他们并听从他们的意见。[132]

对最有利于工业一般利益的政策，工厂主们的意见虽然并不经常一致，但当他们的阶级利益处在危险中时，他们就不难谅解了。对于工人，他们已经表示出一种很有意义的密切的团结。例如，1782年，我们看到棉布制造商委员会请求议会批准一项可怕的法律，用来对付那些在罢工时破坏织机或毁坏货物的工人。[133] 这项法律同它必须加以制止的暴行一样，是一种阶级武器。1799年，博尔顿的织工们因他们中间有些人再也不能在该地区找到工作而出怨言，因为他们的名字已被记在"黑名单"上，而老板们又把名单互相传阅。[134] 这种"黑名单"是根据一项约有六十家商号参加的正式协定而创设的。据制造商们说，它的目的在于致使偷窃原料更加困难，因为在家劳动的工人经常偷窃原料。[135] 我们将会看到老板同盟的这种典型事例，正是另一法律的同时代的东西，这一法律是根据老板们的请求而禁止工人结盟的，如有违犯就科以罚金和监禁。[136]

大工业家们全体一致的意见和工人们同样一致的意见是对立的，这表现在反对劳动法规中的旧法律上，特别是在反对学徒法上。工人们被剥夺了为主张自己的要求而联合的权利，因此希望在这些几乎废而不用的法律中找到反对经济压迫的自卫办法。全王国中的工厂主们马上就请求废除这些法律，而且不久就达到了目的。关于这件冲突，我们以后还要更详细地谈，冲突的结果是按照老板们的心愿在大不列颠开创放任主义的制度。

工厂主们的利益自然是与各种规定相对立的，不管规定的性质如何，也不管它适用于人或事物、或者适用于技术或劳动组织。他们希望仍旧成为生产上无限制的、无拘束的唯一主人。在这一点上，他们的自私观念跟他们的时代思想是一致的。正在产业革命完成的时候，放任主义便离开书本而进入实际行动的领域中了。在1796年，威廉·皮特本人（不是一位经济学家而是一位政治家）用下面这些话向议会致辞说："请看看官方干涉阻碍工业发展的情况吧，以及最好的意图产生最坏的效果的情况吧……。商业、工业和交换始终会找到与自己相适应的地位，它们只会被人为的措施所搞乱，这些措施一干扰它们的

自然活动，就会阻止它们的良好作用。”[137] 这就是工厂主阶级在下一世纪自己执政时所说的真正的话。

（六）

工厂主们在社会上的地位。他们的地方势力；他们参加领导公用事业的大工程。同贵族的交往。韦奇伍德的朋友和赞助人。乔治三世接见博尔顿，卡德林二世成为博尔顿的索霍客人，博尔顿和瓦特被邀请到法国宫廷去做客。走向政权的道路：两个皮尔，父与子。

这个虽是前天新生出来的，但却富裕、勤劳、野心勃勃的阶级，随着大工业的发展逐渐在国家经济生活中起着越来越重要的作用。但是，它在英国社会（这个社会甚至今天还几乎完全保存着古代的等级和等级带来的偏见）中被人承认的地位是怎样呢？这些新人物不仅自己的财富，而且自己所行使的权力以及自己手下所支配的那些人数，都在促使自己与地主贵族不相上下，他们难道已经了解到自己在那被产业革命改变了的社会里属于哪一等第吗？根据某些迹象，人们可能认为这个暴发户阶级在上层的高傲和下层的势利观点看来是不重要的。在1803年制定的一个十八世纪英国名人表里，人们找不到一个工厂主或发明家的名字。[138] 在这同一时期，韦奇伍德的继承人亦即他的儿子在做多塞特郡郡长时，不得不忍受该郡绅士们不大隐匿的轻视，因为他毕竟不过是一个陶器工人而已。[139] 他们中间许多人属异教派，亦即“非国教徒”，这在他们和上层社会阶级之间就造成更多一层的障碍。[140] 然而，那些从尚无大工业的国家来到的、能够更好地了解其特征的外国人，往往看到至少有几个重要的工厂主在英国所占据的卓越地位。一个法国人在参观了一个印花织品工厂[141] 以后写道：“一个相当富裕、能够开办这样一个工厂的人，不会愿意干他认为低于其财富的职业：他会很快地变为最高法院的推事或枢密院的审查官。而且，他是对的，因为人追求职位上的尊贵是自然的，理由是个人的功绩绝不产生尊贵。在这个国家里，伯明翰的博尔顿先生、埃特鲁里亚的韦奇伍德先生、科戴尔的斯特林先生以及所有这样身份的工

厂主们，在人民的心目中却享有一种能使他们与最著名的人物相等的名望和尊贵。”[142]

这种威望主要是建立在地方势力上的。我们不打算把工厂主们同封建主们重新作出老生常谈的对比，但是，他们同封建主们有这样的共同点，即某些地方或某些地区是归他们所有的。不仅在他们以主人身份指挥的工厂里，而且还在他们企业以新生命使之活跃起来的那个村庄或城市里，在他们工业成为其必要富源的那个郡里，所有居民都决心把他们看作是自己的自然领袖。兰开夏和德比郡的纱厂主们，伯明翰、塞文河畔和南威尔斯的冶金家们，斯塔福德郡的陶瓷制造者们，在实际权势方面与大地主不相上下，但他们的资格威望已高出于大地主。这里所谈的，难道不是指实现整个地区都要得到其好处的、某种公用事业的大工程吗？他们比任何人都关心这种工程，并且愿意领先倡导。例如，在布里奇沃特公爵作出的榜样之后，他们在很大程度上赞助了英国航路网的创设。在那些负责拟订计划、向当局领取必要的准许证以及最后组织工作和开发等委员会上，人们看到工厂主们是和当地贵族中大人物并肩地坐在一起的。[143] 他们彼此都有许多忠诚的拥护人，而后者并未想到要责备他们，主要是因为工作本来就是为了他们自己。

工厂主在发挥其积极性的那个地区以外，在人们授予他的重要地位与感激他的功绩的那个地区以外，大概是不会碰到同样的尊敬的，人们是按照他的功劳来对待他的。但是，一个大贵族对一个普通制造商——即使他是有功劳的人——和对一个商人会有不同的对待，这难道不是时代的征兆吗？从十八世纪初起，法国和英国的“哲学家们”的确已经争着致力于恢复工艺美术以及手工的地位。[144] 对大工业创始者们所表示的尊重用这种风尚来说明比较用近代社会中留给他们的地位这种真实感情来说明，也许更正确些。

韦奇伍德以其艺术家的资格，或者至少以爱好者所搜求的奢侈品生产者的资格，在工业家们中也占着一种独特的地位。绅士和贵族在赞助他的时候，是按照一切贵族的传统惯例的。但是他们所做的却超过了赞助他的范围。高尔家族、卡思卡特家族、塔尔博特家族都以朋友的礼貌同他往来。[145] 博尔顿虽然应被看作是工业家而远不是艺术家，但自1767年起，换句话说，在他同瓦特合伙之前，已被国王乔治

三世和王后夏洛特接见过好几次，每次接见，他们都同他谈得很久，并且过分地称颂他并关心他。[146] 卡德林二世在1776年访问英国时，接受了索霍工厂主的几天款待。[147] 后来，博尔顿及其合伙人被以极其奉承的措辞请去参观巴黎，[148] 他是以法国政府的费用到巴黎去的，他在巴黎受到上宾礼遇。[149]

这些杰出人物所得到的光荣也转移到他们所代表的那个阶级上去。这种光荣可以说已把资本的威力所给予工厂主们的那种实际地位固定下来了。但是，这一点绝不会使他们满意的。他们的利己心同他们的自尊心一样鼓舞着他们把野心提得更高，他们已经羡慕政治权力了。

第一个罗伯特·皮尔爵士的传记使我们看到这种对财富和政权的双重征服。[150]

皮尔开始时非常平凡，1772年是伯里印布工人，他叔父霍沃思的合伙人。他注意追求各种新颖样式，在领导企业方面又发挥了异常的积极性，[151] 所以不几年就发了财。从1780年起，他几乎雇用了伯里的全体居民，或者在工场里劳动或者在家里劳动。1788年，他在刚从斯塔福德郡塔姆沃思买得的地皮上建筑了一座工厂。正是在这个地方，在1790年，他被选为议会的议员。他非常崇拜威廉·皮特，他把皮特主要看作是工业的，即"国家威望的真正泉源"[152] 的开明的赞助人，在同法国战争最困难时刻，他热情地支持皮特政府。1797年，在财政危机达到极点时，皮特号召私人用特别捐助来增加国家财源，这时，皮尔汇给他一万镑。另外，皮尔还自己出钱装备八个连的志愿军，即伯里忠义志愿军，他以陆军中校衔指挥他们。为了奖赏他，就封他为准男爵，这是世袭的头衔并带有Industria（勤勉）字样的题词。[153]

他在下议院中的作用并不十分重要，但有一个值得记忆的情况要除外，这就是他在1802年提出并得到通过的关于纱厂中学徒劳动的法律，这项法律是整个劳工立法的开端。他只有很少的时间用在政治上。他很关心的以及给自己指定的任务就是将其家庭的优越地位建立在不可动摇的基础上。他放弃自己的宏志，把希望寄托在他儿子身

上。他说，在他儿子年幼时，就使他献身于为家乡服务。[154] 他大学一毕业，他就替他在爱尔兰一个衰落城市中找到一个职务。不久之后，他又使他进入斯潘塞·珀西瓦尔政府充任次长。他亲眼见到那伟大历程的各个连续的阶段。他看到他儿子在1812年成为爱尔兰事务大臣，1820年任内务大臣，1828年成为下议院的领袖。[155] 他希望在未死以前看到他当首相，[156] 这是他唯一没有实现的梦想。

一个世代的时间足够一个工厂主家庭升到全国头等的等第。工厂主阶级作为一个阶级的执政是比较迟的。皮尔家族虽然是新人物，但很快就参加了传统的党派，他们因加入贵族的和社会保守的党而自豪，这个党因竭力反对法国革命并终于取得斗争胜利而得到巩固。[157] 他们的保守主义虽然后来要扩大到自由主义的境界，但起初却装作狭隘的和排外的样子。他们绝不希望对那些后继者把门开得太大。1832年的选举法修正案，英国资产阶级的这个大宪章，对产业革命在政治领域上的承认，其反对者就是罗伯特·皮尔爵士，伯里工厂主的儿子。

第三章 产业革命和工人

我们尚须指出产业革命对劳动条件和工人阶级命运所起的最初作用是什么。仅把描绘工厂无产阶级的图画和描绘工厂主贵族的图画两相对比是绝不足以做到这一点的。因为，我们的注意力应当不仅集中在工厂上面，而且还要注意工厂的侧面及其四周。虽然大多数体力劳动者长期处在大工业之外，但他们自始就受到大工业的极大的影响。

（一）

工人对机器的敌视。1779年兰开夏的骚乱。约克郡中的动乱（1796年），西南地区中的动乱（1802年）；拉德党的骚动（1811—1812年）。为请求禁止使用机器而向议会交涉；纺纱工人和梳羊毛工人的请愿。这些请愿都被拒绝受理。

起初，这种影响是令人可怕的。我们知道机械化的出现，在工人中引起了怎样的疑惧和愤怒的情绪。工人反对机器以及一般地反对各种技术革新乃是这一整段历史上最著名的插曲。可是，这并不是某一时期、某一国家所特有的事件。需要提到那些屡经引用的，帕平轮船被富尔达船夫所毁坏以及雅居阿尔织机被里昂丝绸工人所捣碎的事例吗？甚至今天，虽有一连串的发明和改进所养成的新习惯，但工业设备的改革还碰到工人方面的某些抵抗，这是不足为奇的。[1] 他们的态度被人以进步的名义和以合理的政治经济学的名义谴责过几多次啊！这种态度被人称为无知和野蛮又有多少次数啊！然而，这种态度是极其自然的。因为工人的唯一资本就是劳动力和职业上的技能，凡旨在降低这个或那个价值的东西就是剥夺他的一部分所有。机器的最大好处及其存在理由就是它能在劳动力方面实现节约。但是，工人可以很有理由地认为这种节约是因损害他的利益而获得的。对这种通俗非难

的传统答辩是，机器通过降低价格就刺激消费：需求的增加就加速工业的发展，归根到底，劳动力不但不被淘汰，反而在扩大了的或增多了的工厂里又找到向所未有的众多的位置。然而，这种推论即使已被长期经历证明为正确的，但也不是工人们所能理解的，如果他们第一次碰到机器的话。他们的唯一想法就是：他们必须和占优势的竞争作斗争，他们中间大多数人就要没有工做，至少他们的工资会降低。如果我们不考虑得到机械化的直接后果，而考虑它在一个多世纪以后的全盘结果，那么，这种惊慌未必会如同人们所相信的那样没有根据。即使工人们用暴力反对的方法来阻碍进步，并违反公共利益，而对于他们自己却无任何好处，难道就应该唯一地责怪他们愚笨和蛮横吗？难道不应该责怪社会制度吗？在这种制度下，生产的增加会跟着发生——即使时间不久——生产者贫困的增加，而那些旨在减轻人类劳动重负的发明物反使劳动者的生活困难更加沉重。

工人们还未学会认识自己痛苦的真正原因。他们只懂得一桩事：机器有剥夺他们生计的危险。他们从而认定必须破坏机器。我们不打算再谈发明家的不得人心以及他们所遭受的迫害。他们之中有些人已经想要赞成工人的见解或偏见，如果人们喜欢"偏见"这一用语的话。劳伦斯·厄恩肖在哈格里夫斯之前十年就制造了一架纺纱机，但一造好他就把它毁坏了。他说他不愿意剥夺穷人的谋生手段。[2] 但这种无私，而且是被误解了的无私，即使不是唯一的，至少也是少见的。对发明家们所加的暴行，一般是损害他们的人身比较损害他们的计划为大。机械设备适应着实际的和迫切的经济需要。此外，它对拥有必要的资本创办企业的人们还提供无可比拟的赚钱的乃至发财的机会。工人们在无益地打击发明家时，触及到关心维护和扩大机械化的工厂主阶级的利益。工人们的直觉行动仍然是一样的，这就是攻打工厂和粉碎机器。

在机械化出现很久以前，破坏工具已经是无秩序罢工中惯常的事件。可是，在织袜工人们起来反抗工厂主、打碎编织机的时候，并不是为了禁止使用它。他们并不恨编织机本身，而是恨拥有编织机的人。他们把编织机当作是贪婪的资本家的财产来破坏的，因为资本家向他们抽取极不公道的费用，织机租费。此外，工人们也破坏货物，这种情形清楚地显示出他们的意图。有些织布工人曾因在其受雇的工

场里或者强行进入他人的家里撕毁或焚烧织物而屡次被定罪。[3] 但从十八世纪后半叶起，反对机器的骚乱具有完全不同的性质。

为了制止这种骚乱而特别颁行的第一个法律是在1769年。此前不久，一个坐落在莱姆豪斯的、按照荷兰当时所有的锯木厂模样建造的机器锯木厂被群众冲入而打毁了。[4] 这项法律正是在发生于伦敦大门口的这件事的影响下通过的。几乎与此同时，布莱克本工人把詹姆斯·哈格里夫斯的多轴纺纱机打烂并迫使他逃到诺丁汉去。无论单独一个人或者一伙"不法的、叛乱的"人群把安装着机器的建筑物故意毁掉，都按重罪论处，犯罪人被判以纵火罪——死刑。[5]

这种严峻的措施并没有阻止骚乱的再发生，随着使用机器的推广，骚乱就越来越频繁和越来越严重。1779年，在机械化发展最快的地方，亦即是说在兰开夏，这种骚动达到令人惊慌的程度。[6] 当时韦奇伍德正在动乱爆发的地区，他在他的通信中为我们留下了一个具有直接证明价值的记述："我们在来这里（博尔顿）时，走过肖本特以后，在路上遇到一群人。我想他们约有五百人。我们向其中一人打听他们逢到什么时节聚集那么多人，他对我们说，他们刚刚毁坏了几架机器，并且打算在全国这样做。因此，这里人们得到通知，必须预计他们明天来访。邻近的工人们已把能够找到的一切武器都聚集起来，并且正在铸造子弹和准备火药以便明晨进攻。理查德·克莱顿爵士[7] 刚带来一则消息说，他此刻在城里，目的是和居民商量有关采取保护居民的办法。我想他们已经决定立即派人到利物浦去请求驻扎在那里一部分队伍到这里来。"[8] 韦奇伍德所遇到的只是闹事者的前锋。"同一天的下午，一个坐落在乔利附近的、按照阿克赖特方式组织起来的大工厂（阿克赖特是该工厂的所有者之一）遭到他们的攻击。厂房的位置只容许他们从一条狭路进来；多亏这样的位置，该厂厂长才能通过几个邻居的帮助，打退攻势，暂时救下了工厂。进攻者中有两个当场被打死，一个溺死了，好几个受了伤。这群人没有火器而且也没有预料到这样一种猛烈的遭遇。他们恼火了，发誓要报仇。因此，他们把星期日的一整天和星期一的上半天用来搜集枪械和子弹……。那时，布利奇沃特公爵的矿工们，还有其他工人，都同他们结合起来，有人对我们说他们的数目达到八千人之多。这八千人擂着鼓，举着旗帜向他们星期六曾被打退的那个工厂开去。他们在那里碰到理查德·克莱顿爵士率领一批由五十个残废军人所组成的警卫队。一小撮人在这几千

狂人面前好干什么呢？在暴徒彻底破坏一个价值一万镑以上的工厂设备时，他们——残废军人们——不得不撤退了，不得不充当观众的角色[9]。星期一的那一天就是这样过去了。星期二早晨，在离开博尔顿前不久，我们听到他们的鼓声是在离此两英里左右的地方。他们公开的意图是，夺取博尔顿城市，以后再夺取曼彻斯特和斯托克波特，并从那里开向克罗姆福德，不仅要在这些地方而且要在全英格兰打坏机器。”[10]阿克赖特在克罗姆福德已经做了防御准备。[11]同样的骚动在好几处同时发生；罗伯特·皮尔在阿尔萨姆开设的印花织品厂遭到了猛攻，机器被打碎并被扔到河里。[12]

镇压是迅速而有力的：从利物浦派来的队伍毫无困难地驱散了闹事者。有几个被捉住、解到该郡大陪审团去审理、被判处绞刑。[13]但大多数人均免于任何惩罚。舆论对于他们虽然不能说是同情，但也是宽大的。中产阶级或者由于思想守旧，或者由于害怕工资降低而要以救贫税的相应增加来弥补，[14]所以对于机器几乎和工人阶级表示同样的敌视。在梅洛尔村里，当牧师在讲道台上影射到新近的动乱并因感化其教区居民而谴责动乱的时候，有位老自耕农起来向这位倒霉的布道者说道：“先生，您最好专心于您的经文讲说而不要迷失在这些世俗事务之中。”[15]另一方面，该郡保安审判官在普雷斯顿举行季度会议时，通过一项与民众偏见显然相反的决议：“机器的发明是国家的幸福。在一个郡里消灭机器仅仅是使机器转移到另一个郡里去。如在大不列颠全境内颁布一项反对机器的一般禁令，那就只会有利于加速它在外国被人采用，而大大损害英国的工业。”[16]

事实上，1779年的骚乱之后，跟着发生了一些企图通过合法方法来获得禁止纺纱机的活动。以前是有过先例的。1552年有一项法律禁止使用gig mill（刺果起绒），[17]1623年有一道国王谕示禁止采用造针的机器。[18]这些措施虽然符合旧工业立法的专断精神，但其目的，与其说是保护劳工，倒不如说是保证产品的优良品质，因为传统制造方法上的任何改变都被认为会使产品质量受到危害。纺纱工人在1780年向下议院提出的请愿书中援用过这种陈旧的论据。[19]但它并未产生大的效果。他们的有关失业和工资降低的诉愿是较为正当的。[20]但这种诉愿可以从商业因美洲战争所造成的一般萧条方面得到解释。[21]负

责审查这项请愿的委员会把它批驳了，其所依据的理由，与兰开夏长官们的理由相同。[22]

同时，在曼彻斯特出版了一本由这些长官之一，多尔宁·拉姆斯博瑟姆所写的小册子，他用“贫民之友”的名义署名。[23] 他试图向工人们解说他们遭受危机痛苦的真实性质。他向他们指出这种危机基本上是暂时的。“工业上因机器所造成的任何进步，对于某些人起初都有一些令人不快的后果……。大约十年前，在多轴纺纱机出现时，老年人、儿童、所有不易学会操纵新设备的人们，在一段时间内都感到痛苦。”印刷机的发明，其最初的结果难道不是破坏抄写者的职业吗？“我们新近看到的这种动乱，这种叛乱性的骚动意味着什么呢？这些向议会请求取消机器或者请求对机器课税的请愿又意味着什么呢？这无疑是请人把我们的手砍掉，把我们的咽喉割断。”[24]

棉纺工业的迅速发展及其人员的相应增加，大大促进了这种新思想的传播。这项工业的工人中对机器的敌视，不久就让位给完全相反的感情。[25] 这种敌视在毛纺工业中保持较久，因为毛纺工业的改变较不容易。类似兰开夏所发生的那种暴行，在西区和西南区也发生过不止一次。1796年，约克郡中某些纱厂里不得不驻上军队；1802年，起毛机的使用，在威尔特郡和萨默塞特郡中引起了严重的动乱。[26] 这些骚动之后总是跟着残酷的报复，但在同拿破仑作战的危急年头中，尤其是在宣布大陆封锁之后，常常又发生这种骚动。《射利》（*Shirley*）的著名记录中有攻打一个纱厂的叙述并记有对于这些动荡年头的回忆。[27] 但是，在这有许多错综复杂力量相互作用的时期中，事实就随着变得非常错杂，以致一项专门而深入的研究就成为正确解释这些事实所必需的。在1811年和1812年中，拉德党的骚动使中部工业区陷入恐怖状态并使利物浦勋爵政府感到重大的不安。拉德党的骚动是一种与反对机械化的叛乱完全不同的东西。同时，英格兰北部的剪羊毛工人常常破坏机器，因为他们指责机器使他们的工资降低了。英格兰中部地区的织袜工人[28] 捣碎织机，是仅仅使用惯常的对抗工厂主的斗争方法。[29] 这两种工人主要都是由于下述事情而受到损害的：因对法国战争的延长而造成的非常情况，因1810年起大陆封锁严格执行而使英国贸易的自由扩张受到阻碍，以及因粮食供应困难和食品价格不断上

涨所造成的饥馑。这些地方性的暴动，虽然几乎汇合起来发展成为一种工人起义，但并不专门属于大工业的历史。[30]

在反对机器的骚乱又开始时，人们却看到向议会请愿的手段又被人采用了，虽然棉纺工业工人已经认识到请愿没有用处。1794年，梳羊毛工人们提出了反对使用卡特赖特梳毛机的请愿书。他们的请愿书提出很巧妙，起初得到相当顺利的受理；但老板们马上便提出工业最高利益与国家利益本身是同一的不可反驳的理由。当然，老板们又一次地获得了胜利。[31] 几个月以后，亦即在威尔特郡的骚动时，议会收到许多反对使用剪毛机，尤其是反对使用gig mill的诉愿。这种机器与1552年法律所禁止的机器是否是同一个东西呢？它们之间大概只是名字相同而已。[32] 这并未阻止工人们坚持请求执行这项已不适用的法律。[33] 虽然第一次被驳回了，但当议会对毛纺工业进行大调查时，他们又再来请求。调查记录是和1806年的宝贵报告书一道公布的。但是，委员会的结论是和他们的请求相反的。“正式的证据证明，并且有几个请愿人自己也承认：过去有过一些恐惧，与今天使用起毛机所形成的恐惧相似，它出现在人们第一次使用一些机器的时候，这些机器今天被人公认为在纺织工业中是很有利的，它们所做的各种工序以前是用手完成的。这些恐惧在不久之后就消失了，使用机器也逐渐固定下来了，似乎并没有改变工人们的状况，也没有减少他们的人数。”[34]

这种乐观主义是否充分地考虑到那些被机器剥夺了位置的工人们的痛苦呢？这种痛苦虽然是暂时的，但仍然是残酷的。然而，他们试图对机械化的发展进行反对并不是补救的办法。这种反对无论是基于直觉的抑或经过思考的，或者是和平的抑或是强暴的，显然没有任何成功的机会，因为它违反事物的必然性。它有时能够产生唯一的结果就是迫使工厂主们关心那些被失业所激怒的工人，并致力于为他们寻找工作，以防再发生那些会威胁自己的生命财产的骚乱。[35]

（二）

工厂的人员。工人憎恶工厂劳动。雇用妇女和儿童。大工业以前的儿童劳动。纱厂中的教区学徒；学徒的痛苦：罗伯特·布林科的例子。车间的不卫生；工厂的热病。工厂主的无限制的权力。

对机器的不满也混杂着对工厂的怨恨。怨恨所引起的憎恶是易于理解的。对习惯于家庭劳动的或者习惯于小作坊工作的工人来说，工厂的纪律是不能忍受的。在自己家里工作，虽然工资微薄使他不得不付出整天长时间的劳动，但他可以随意地开始工作或停止工作，[36] 没有一定的时间限制，他可以任意地安排工作，来来去去，停下来休息一会儿，甚至在他喜欢时可以好几天不工作。[37] 在作坊老板家里工作，他的自由虽然较小，但还是大的。[38] 他不觉得他同老板的关系被一道深渊隔开，所以这种关系保有着人与人间私人关系的性质。他并不受一种严格不变的规则的束缚，也不像一个机轮那样被卷入无灵魂的机械装置的不停运转之中。参加工厂工作，那就正如进入兵营或监狱一样。因此，第一代工厂主常常感到很难招雇到人员。[39] 如果他们没有这种被大地主的侵占而从农业赶到工业、从乡村赶到城市的移动人口，那么，他们就会感到困难更大。还有一些工人被高额工资所吸引，也从王国的最穷地方，从爱尔兰的沼泽地区和从苏格兰或威尔斯的山区里出来了。[40] 所以，起初工业劳动力是从那些被残酷剥夺了生计的人口中，或者是从那些因工业对其提供优于其原有地位的人中招雇得来的。

在纺织工业中，工厂主对于这种令其为难的问题找到了另一个解决办法。这个办法就是大批雇用妇女，尤其是儿童。[41] 纱厂工作容易学会，而且只需要很少的体力。对于某些工序来说，儿童的矮小身材及其手指的纤细却成为机器的最好助手。[42] 人们喜欢儿童还有其他的理由，更有决定性的理由。儿童的软弱是温顺的保证。人们可以毫无困难地使他们处在一种为成年人所不愿轻易屈从的，即被动服从的状态。他们的工钱非常低，有时给他们极少的工资，这种工资是成年工人所赚工资的三分之一至六分之一不等；[43] 有时，仅仅给他们食宿就算是唯一的报酬。最后，他们还受到学徒合同的约束，合同使他们要留在工厂里至少七年，通常是到他们成年时为止。尽可能地雇用儿童

和相应地减少工人人数就是纱厂主的明显的利益。兰开夏的最初一批工厂满是儿童。罗伯特·皮尔爵士的工厂里同时有一千以上的儿童。[44]

这些可怜儿童中的大多数是孤儿院的贫穷儿童，是那些负责养育他们的教区所供给的，可以说是出卖的。特别是在机械化的最初时期，当时工厂还建在城市之外，往往离城很远的地方，工厂主们在其邻近地方很难找到其所需要的劳动力。在教区方面，它们只希望摆脱其孤儿院的贫穷儿童。[45] 真正的买卖合同就在纱厂主和救贫税管理人之间签订了，这种合同对双方当事人都是有利的，但不对儿童有利，儿童被当作商品[46]处理的。[47] 五十、八十或一百儿童整批地被出让了，并像牲畜一样被装运到工厂去，在那里，他们要被关上好多年。这样的教区为了把交易做得更好，就规定买主必须按二十分之一的比例接受白痴儿童。[48] 这些"教区学徒"起初是工厂中使用的唯一儿童。工人们不愿意把自己儿童送到工厂去，是很有理由的。[49] 不幸得很，他们的抵抗无法持久，被饥寒所驱，只好顺从那使他们起初很害怕的做法了。

我们必须简要追述这种可恶行为方面的唯一值得为之开脱的情节，就是对儿童的强制劳动并不是一件新的罪恶。在家庭作坊里，对儿童进行剥削不啻是件十分自然的事。在伯明翰铁器商家里，学徒从七岁起就开始；[50] 在北部和西南部的织工家里，儿童在五岁甚至在四岁时就从事劳动，如果人们认为他们能够用心和顺从的话。[51] 那时人们对于这种事情不但不表示气愤，反而认为那是值得赞美的。亚兰汤推荐设立一些像他在德国所看到的那种工业学校，在这种学校里，有二百个小女孩子在一个女教师的严格控制之下不停地纺绩，她们必须保持绝对的沉默，而且，如果纺得不很好或不很快，还要受到鞭打。他补充说道："在那个国家里，凡有最多孩子的人就是生活得最好的人，可是在这儿，孩子越多就愈穷；那里，孩子使父亲发财，这儿，孩子则使父亲陷入乞丐状态。"[52] 笛福在访问哈利法克斯时，因看到四岁儿童像大人一样地谋生而感到惊叹。[53] 威廉·皮特关于儿童劳动的言论，虽被米舍勒用其惯常洋溢的感情和语言当作犯罪来谴责，完全是公认见解上的一种通俗说法。[54]

是不是可以说在旧工业中，儿童总是固有意义上的学徒呢？换句话说，他是在学手艺而不是像在工厂里那样做苦工呢？但是，真正的学徒身份只在儿童达到享受这种身份的年龄时才能开始。在好几年里，“学徒”在工人旁边只起着无报酬的或者报酬很少的助手作用。是不是可以说，他是在对他身体发育不太不利的条件下生活着的呢？但是，我们必须想想家庭作坊在卫生方面的情形。是不是可以说，学徒受到仁慈的对待，而没有做超过力量的工作呢？但是，父母自己在需要的刺激下，有时也显得极端的苛求，即使没有显出最苛刻的老板的样子。[55]

即使带有一些保留条件，也必须承认最初的那些纱厂中“教区学徒”们的命运是特别悲惨的。他们在老板（老板把他们关在与任何可以感到他们痛苦的见证人隔得很远的孤立的厂房里）的任意摆布之下忍受着无情的奴役。他们的工作日，除去完全耗尽他们的力量以外，是没有别的限制的：工作日持续到十四、十六乃至十八小时之多，[56]而且，工头的工资是随着各个车间里所做出的活计来升降的，[57]所以工头不允许他们缓慢一点时间。大多数工厂给与四十分钟来吃主餐或仅有的一餐，其中约有二十分钟是被用来擦机器的。[58]为了不使机器的运转停顿下来，工作往往夜以继日地、毫不间断地连续下去。在这种情况下，他们就被组成一些轮班小组：“床铺从未冷过。”[59]事故极其寻常，特别是在接近过长工作日的终了时，这时，儿童由于疲劳而半睡了，但还未离开工作，于是手指轧断了，四肢被齿轮碾碎了，事故层出不穷。

纪律很残酷，如果可以把发挥无名的粗野办法以及随意加在无防卫的人身上的残酷行为称为纪律的话。一个名叫罗伯特·布林科的工厂学徒，关于他所受的痛苦有一个著名叙述，这个叙述令人不寒而栗。[60]他是在1799年同一群约有八十个男女儿童一道被送往诺丁汉附近洛达姆这个地方的，那里的人们只愿意使用鞭子。真是，从早到晚，不但为了纠正学徒们的极其轻微的错误，而且还为了刺激他们劳动、为了使他们在疲劳过度时保持醒觉，都用鞭子。[61]在利顿工厂里，事情却是另一种样子：一个名叫埃利斯·尼达姆的老板，用拳头、脚踢、马鞭来打儿童；他的恶行之一在于用指甲掐他们的耳朵，掐得相当厉害，以致把耳朵掐穿了。[62]工头们更坏。他们中有一个名叫罗伯特·

伍德沃德的，发明一些巧妙的折磨办法。他想出，把布林科的两只手腕吊在一个动作着的机器上，机器的来回摆动使他不得不把腿弯下去；使他在冬天几乎光着身子劳动并且肩上背着很重的负担；锉去他的牙齿。这个可怜的孩子挨了那么多的打，他的头上尽是创伤。为了医治他，人们就先用一个沥青帽子把他的头发粘下来。[63] 如果那些因这种残酷行为而受害的人企图逃跑，人们就把他们脚上钉上脚镣。好多人想自杀。一个少女乘监视松懈时跑去投水，因而获得了自由，老板把她辞退了，“因为害怕这种事例会传染开来”。[64]

毫无疑问，并不是所有的工厂都是这样的情况，但是，这样情况并不像想象的恐怖的情形一样少，[65] 而且在十分严格的监督制度尚未设立时，这种情况常常发生。[66] 即使没有恶劣的待遇，但劳动过度、睡眠缺乏，以及强加在发育期中儿童身上的那种工作，就足以损害他们的健康并使他们的身体变形。再加上食品坏而不足，黑面包、燕麦粥以及变味的猪油。[67] 在利顿密尔，学徒们常常为了同工厂院子里所养的肥猪争抢猪槽内的食物而进行搏斗。[68] 工厂一般是不卫生的，工厂的建筑师对于卫生和对于美观同样是不关心的。天花板很低，以期尽可能地少占空间，窗户狭小并且几乎经常关闭着。[69] 在纱厂里，那些细碎的飞花像云彩似地飘荡着并钻到肺里去，久而久之就造成最严重的病害。[70] 在纺麻厂里，人们使用湿纺法，那里，水汽渗透了空气并浸湿了衣服。[71] 拥挤在不流通的、夜间被烛烟污染的空气里，往往发生一种类似斑疹伤寒的传染性的热病。这种“工厂的热病”的最初病例是1784年在曼彻斯特近郊被人发现的。[72] 它在很短时间内就在大多数工业中心流行起来并造成许多死亡。最后，车间和寝室的混杂，引起了道德腐败的危险发展，尤其是在童年时期，[73] 而且不幸的是，一些老板和工头的不端品行助长了道德败坏，他们往往乘机去肆意满足其卑鄙的本能上的欲望。[74] 通过这种腐败和痛苦、野蛮和卑鄙的混合，工厂就把地狱的全景摆在清教徒式的良心面前了。[75]

在对这些可怕的学徒岁月的折磨进行反抗的人中，许多人保留着折磨的伤痕：脊柱歪斜了，四肢被佝偻病弄弯了或者被机器事故弄断了。“面孔灰白而虚肿，身材发育不充分，腹部膨胀”，[76] 这些全是被称为传染病的受害人，他们以后的身体很容易遭到传染病的感染。他

们的精神道德状况并不好，他们在离开工厂时是无知和腐败的。在悲惨的奴役期间，他们不仅没有受到任何种类的教育，而且，甚至于没有获得谋生所必需的职业知识，虽然学徒合同上有明文规定的条款。他们除去长年累月被束缚在机械上的这种工作以外，什么也不会。[77] 因此，他们被断定始终仍是普通工人，像农奴固着在领地上那样固着在工厂里。

不应以纱厂中学徒的状况来判断大工业中全体工人的状况。然而，即使对成年人所加的压迫没有同样令人愤慨的残酷性质，但成年人也过着非常难受的生活。对于他们来说，劳动时间也太长，车间里人太多且又不卫生，也受暴虐的监督。老板的专断如不用暴力手段就往往使用欺诈手段。工人最常抱怨的弊病之一就是：为了延长工作日（工作日的每一分秒对于厂主来说都是每日赢利的一部分），厂主就一点一滴地掠夺他们一部分的休息时间。在午饭时，工厂的时钟突然奇迹般地快起来，以致必须在规定时间真正到来之前五分钟或十分钟又开始劳动。[78] 有时，办法比较简单和不虚伪：吃饭时间和下班时间由老板随意决定；而且不许工人携带钟表。[79]

这里，人们发现了那些归咎于机械化的祸害的真正原因，即资本家的无限制的绝对权力。这种权力是在大企业刚开始的时代被人承认和容许，并同赤裸裸的粗暴一道显露出来的。老板像在自己家里一样，想干什么就干什么，不允许辩解。他有酬付其工人工资的义务，这种工资一经给付，工人就再也没有什么可以要求了。简而言之，老板对自己权利和义务的见解就是这样。有人询问一个纱厂主是否为其害病的学徒进行治疗，他回答道："我们车间雇用孩子，是得到他的父母的同意的，我们答应对一定的工作支付一定的工资。如果这项工作没有完成，孩子就由其父母负担扶养。因此，学徒在害病时就没有享受救助的保证，难道不对吗？如果老板照料他，那就是老板的纯粹的恩惠。"其实，不依靠这种纯粹的恩惠，倒是聪明的。有人又问他，什么原因使他夜间停开机器，他说是为了让水蓄积在贮水池里，因为邻近的河里没有足够的水流。"假如河里有比较充足的水量，您会接着开夜工吗？——开，只要生意很赚钱。——如果不是没有水，也不是生意滞销，那就没有什么东西会阻止您日夜开工，是吗？——我知道并没有会被人用来阻止我这样做的法律。"[80] 只要法律没有变更，这是无须回答的。

(三)

工人的生活状况：工人的收入。——统计资料的不充分及其解释上的困难：我们的结论只是近似值。1770年和1795年的工资：普遍的上升，农业工资和工业工资间的差距日益增大。工业的吸引作用。但这种上升因劳动力的过多而连续下降：织工的例子。妇女和儿童的低工资。

亚当·斯密的一个门人在1797年以下列的言辞阐明体力劳动者的地位："只能提供自己的劳动，亦即非物质的财产来换得土地的实在而可见的产物的人，只能通过每日的努力来供给自己每日需要的人，是被自然断定要几乎完全处在其雇主的自由支配之下的。"[81] 在产业革命开始以前，情形也是如此。我们已经看到西南部的织工们、伦敦的裁缝们、诺丁汉的织袜工人们不得不听任那些把家庭劳动分配给他们的制造商们的任意摆布。同样地，农村短工的命运则是掌握在农场主和地主的手中，农工同时以依靠每日工资为生的工人资格又以基于宽容而住在他人土地上的雇农资格从属于他们。工人和资本家的对立（我们不能过于强调这一点）的存在比产业革命早了好几百年。但是这种对立还未显得那么清楚。一方面，工厂主亦即工厂和机器的所有人拥有的势力比其一切前辈所拥有的势力更可怕：他有资本，而且通过人类劳动的积累又迅速增加起来；他的机械设备好像一大群奴隶为他效劳，而且任何反对机械设备的斗争都是悲惨而无益的。另一方面，工人在这种不可抵抗的势力面前觉得自己比历来更加软弱。他通常不能争论人们所出的工资多少，他和老板之间至少有一种单个地、不是自由磋商合同的外貌。在大工业制度下，个体劳动合同只是达到奴役个人的手段，因为他成为消失在人群中的一员，或者如人们喜欢说的成为参加军队的一个士兵，他必须服从共同的条件，不管他是否愿意。

这些条件是怎样呢？这些条件和那些加在大工业以前的或工厂以外的工人身上的条件是否有所不同？这些条件怎样影响着那还雇用好多工人的小工业的工资呢？这些都是最重要的问题，人们希望能对这些问题提供确切而圆满的解答。不幸得很，不仅我们从事研究的这个

时期的统计资料，就连所有先于十九世纪大调查和定期普查之前的时期的统计资料，也都极不充分，因而使用是有困难的也是靠不住的。索罗尔德·罗杰斯的《物价史》的最后一卷[82]没有任何有关工业工资的情报，[83]对于这一著作，人们可以提出不止一个批评。[84]一些值得信赖的观察家如阿瑟·扬和农业部的通信员的现场记载的数字，伊登为其《贫民状况》这一不朽著作而从1790至1797年所搜集的数字，[85]那些很大部分分散在议会公文中的数字，最后，我们直接在那些奇迹般地逃脱废纸命运的、现今供历史学家系统研究的[86]几个古厂家的账簿里所发现的数字，这些却提供着显然准确的保证。不过，那是不够的，因为一当人们将其分门别类时，很大的缺陷就出现了：有些整个地区和整个时期仍不清楚。基于这些不完全的材料所得出的结论必然会引起我们的怀疑，特别是因为我们知道工资和价格在地区与地区间有那样的悬殊，[87]一当人们想从这些最可靠的数字得出平均数和一般统计资料时，这些数字就变成近似的数字了。然而，我们只好满足于这种粗糙的近似值，但不误解它的价值，也不忘记这种真实性只是部分的和局部的。

资料的不充分增加了解释资料的困难，即使资料比较丰富和可靠，这种困难仍然是很大的。如果我们想要知道的，不是名义工资，亦即不是对于某一期间或某一工作所付给的钱数，而是带有代表购买力的实际工资，我们就会碰到一个困难而复杂的问题。问题的解决只有通过许多材料的比较才能得到。首先必须知道一个月的、一个季度的、一整年的工资总数是多少，以及工资因自愿不工作或被迫失业而减少到怎样程度。一个工人的报酬可能是很好的，但如果他不每天工作，就会赚得很少。必须知道他的职业以外是否有些资财，这是乡村工人的情形。或者，他比较宽裕，耕种一块土地或在公有土地上放牧一头乳牛；或者，他很穷而得到教区的救济。必须知道丈夫、妻子和子女对于家庭年度预算各自提供的份额。假定问题的这一部分解决了，可是另一部分仍然同样困难的。必须针对工人家庭的收入表作出种种支出的项目表。要做到这一点，仅仅只知道食品和住房的价格就够了吗？如果我们不知道什么是消费者在习惯上和需要上实际消费的食品及其有关情况，[88]那么，这个价格表就会使我们了解不到多少东西。总而言之，要能够得出结论，就必须拥有大量的调查材料，可是除去现代的以外，我们几乎总是缺乏材料。的确，我们只能了解现象间的粗糙的外部关系。例如，我们可以找出行业与行业之间名义工资

的不同，及其在某一期间内的变化，以及这一或那一食品价格有无关联性的变化。有时碰到这些现象跟着一条相当明显表示出来的路线前进，因此可以得出一个直接的结果，例如，在物价高涨而工资还未增加的时候，或者在情形相反的时候。但是通常，解释现象是困难的，而且，不管人们作了怎样努力来克服困难，还是有点武断的。若不借助于记事性的文件，解释就不可能了，这种文件也许不大精确，但比起不完全的统计资料往往较为准确。

现在让我们来努力陈述一下那些主要事实吧。在大工业出现以前和以后，最明显的事实之一就是工业工资比较农业工资优越。[89] 1770年，一个农工在冬天每星期赚得五至六先令，在夏天每星期七至九先令，在收获时期可以赚到十二先令，[90] 但是在必然有限的时期之内和几个地区之中。在这同一时期，一个曼彻斯特的棉布织工每星期赚得七至十先令，[91] 一个利兹的呢绒织工每星期赚得八先令左右，[92] 一个埃塞克斯郡里布伦特里的粗毛呢织工每星期赚得九先令，[93] 一个威特尼的毛毯织工或者一个威尔顿的地毯工人每星期赚得十一先令或者更多一些。[94] 梳羊毛工人由于人数少，有专门技能，无疑地也由于早有组织，所以在纺织工业的工人中享有得天独厚的地位，每星期很容易赚得十三先令。这种工资在全英国几乎是一样的，因为梳羊毛工人有流浪的习惯，到一个个城市去找活计做，并且他们之间到处互相支援。[95] 霍尔斯黑的高炉的司炉每星期约赚十二先令，罗瑟勒姆的铁匠每星期赚十三先令，谢菲尔德的刀匠每星期赚十三先令半，[96] 纽卡斯尔的矿工每星期赚十五先令，[97] 斯塔福德郡的陶器工人根据各人的专长每星期赚得八至十二先令。[98] 在工资最少的工人中，应当提到那些被制造商残酷剥削的机器编织工人。莱斯特郡的机器编织工人在1778年每日劳动十五小时每星期只能赚五先令六便士；诺丁汉的机器编织工人们诉苦说，他们从计件工资中扣除了一切归由他们自己负担的车间费用之后，勉强剩下四先令半作为一整个星期的劳动报酬。[99] 但是，即使在这种被暂时危机所加重的极端情况之下，[100] 这种名义工资也几乎未降到大多数农业工人在一年的三分之二时间内正常赚得的工资之下。

在十八世纪末，这种悬殊不但被保持着，而且还显著地增加了。在社会经济方面发生了那么大的变化的这二十五年或三十年之内，农

工的工资增加了很多：冬天每星期七至八先令、夏天八至十先令，这已成为通常的价格了。[101] 但是，工业工资增加得更快。1795年，曼彻斯特、博尔顿、伯里和卡莱尔等地纱厂中所用的工人，虽然常常整天失业，还平均赚得十六先令一星期。[102] 那些技术工人如花布印染工人每星期赚得二十五先令。[103] 伯明翰、沃尔弗汉普顿和谢菲尔德的冶金工人每星期赚得十五至二十先令。这就是博尔顿和瓦特付给他们工人的工资。[104] 这些高工资可以通过纺织工业和冶金工业的繁荣状况以及这些工业设备和方法等改变后的迅速发展来获得解释。人们不难了解这种工资对农村人口所起的吸引作用，同时，许多其他原因已在促进农村人口脱离土地了。

不应当从我们刚才所提到的数字中急于得出结论说，大工业降临的结果就是工资的普遍上升。这种上升像我们不久就要看到的那样，不是实际的而是表面的，而且，在大多数工业中，上升之后跟着就是悲惨的下降，特别是因为一些好年头劳动力的流入量比较大。英国织工们的悲惨的苦难就是这样开始的。在纺纱机刚一发明之后，全英国还没有足够的织梭来把多轴纺纱机和水力纺纱机所纺出的纱变成布，[105] 那时，他们处在有利的地位，可是这种有利地位为时并不久。1792年这一年对于织布工人来说，标志着这一暂时繁荣的最高峰。织粗棉布和斜纹布的工人每星期赚得十五至二十先令，织天鹅绒和细棉布的工人每星期赚得二十五至三十先令。[106] 但是下一年，棉纺工业的危机对于他们的工资起了直接的影响。在博尔顿，制造商们为了限制可怕的失业扩大，就对在家劳动的工人一致规定一个最大的工作量，即相当于每星期十先令的工资。[107] 从那时起，下降便继续下去。1792年，一个工人织一匹天鹅绒得到四镑的报酬，至1794年只得到两镑十五先令，1796年只得到两镑，1800年是一镑十六先令。同时，布匹的长度却增加了，不是织四十码而要织五十码。一个熟练工人每天劳动十四小时，一个星期好容易才能赚得五六个先令。[108]

怎样说明这种下降呢？1793年的危机，显然只是偶然的原因。在这个时期，工业的这一部门不会有机器同手工劳动竞争的问题。机械织机的使用还未普及，所以工人在向议会提出诉愿时一点也没提到这种事情。造成劳动力价格下降的东西，仅仅是劳动力的过多。织工人数起初是不够的，但后来增加过分了，而且那些新来的人中有很多是

农民，这些人惯于满足低工资并且准备毫无怨言地听从制造商的苛求。[109] 他们被前一时期的高工资吸引到工业中来，工资下降就加速了，这是竞争决定的，不久又被机械化加重了。

在各方面都比棉纺工业落后的毛纺工业中，同样的原因也产生了同样的结果，但较为缓慢。除去几个得天独厚的地区中以及一些完全出于地方性的原因之外，从不曾有过能够比得上棉纺工业的发达所带来的那种工资的上升。1796年，利兹织工每星期的工资升到十八先令，[110] 威尔特郡的某些地方的工资达到二十一先令，[111] 但其他各处几乎都没有超过十一或十二先令。[112] 下降也较不显著，即使在法国大革命战争和拿破仑战争时期也是一样。但统计所未提到的事情，就是在工业已经停止发展而活力似乎正在慢慢减退着的若干工业中心中，例如诺里奇，长期地方性的失业已经成为一般的祸害了。最熟练的工人得到计件工资制度的赞助，还能够谋生，但却损害了大多数的平庸工人，后者再也找不到工作了。制造商们从中得到好处。有一个证人在1806年的特别委员会上陈述："在约克郡中，制造商们保持着多于其能雇用的工人人数的三分之一，他们把这一点作为规章制度，因此，我们不得不在一年之中有些时期没有工做。"[113] 这样，从十九世纪的最初年代起，人们就听到织工们的悲惨的怨声。他们的不满已经通过暗中鼓动和经常向当局呼吁表示出来了。[114] 然而，他们还远未达到可怕的贫困状态，这种状态在三十年后才使他们成为身受产业革命之害的工匠的典型事例。

机械化对织工的影响仅仅是间接的，但对其他工人的影响却是直接的。这些工人中有梳羊毛工人，虽然梳羊毛工人在纺织工业工人中老早就形成为一种高傲的得天独厚者。[115] 卡特赖特的发明物降低了他们职业技能上的公认价值，同时也结束了他们的自命不凡。他们的工资不久以前还高出于织工工资百分之五十至六十，现在差不多降到相同的水平。[116] 梳毛机的使用只在很久以后才普及。[117] 仅仅威吓要使用这种机器，就成为老板手中的一种阻止要求和粉碎反抗的武器。剪毛机的发明，对于另一类技术工人，即剪呢绒上长毛的工人，产生同样的结果。他们在有落到普通工人——机器的奴隶和助手——的等级的危险时，参加了1811至1812年的流血暴动，这就表明他们的焦虑和愤怒。

最低的工资照例总是妇女和儿童的工资。所以工厂中使用女工和童工总是优先于男工。通常，教区儿童是得不到现金工资的。只要给他们吃住就行了。其原因，我们是知道的。至于那些不住在工厂里的学徒，当然要给他们工资。在纱厂里，他们担当落纱工和接线工[118]的任务，按照年龄每星期得到一至四先令。[119]用多轴纺纱机或走锭精纺机纺纱的女工所赚的工资并不很多：每星期五先令似乎已经是最高额了。[120]不管我们觉得这些工资怎样微薄，但可以肯定这样工资至少是和前一时期的工资相等的。[121]妇女和儿童的劳动以前从未成为那样需求的对象。但是，这种廉价的劣等劳动力的逐渐普遍使用构成了成年男工的真正危险。这种危险是机械化的发达所引起的，以后，机械化又把这种危险排除了。随着机械设备的发展，设备的使用也逐渐变得更加不易。不久之后就得废弃车间里满是学徒的制度。这里和一切大变革中的情形一样，尤其是过渡时期对于个人来说，满是困难和痛苦的。然而，过渡时期延续了好几年，这个时期是痛苦的同样也是富有生产力的，虽然它有其可靠的好处，但也应该受到群众的本能上的诅咒。

（四）

工人的生活状况：工人的支出。战争所引起的物价高涨：1795至1802年的饥馑。工人和农民的食物。住房：工业城市的贫民区。工人收支表上的长期赤字。

特别加重祸害的东西，就是1793至1815年英国所经历的危急时机。我们看到大多数工业中的名义工资的增加，仍然与战争所引起的物价高涨不相称。英国诸岛已从国外输入一部分为其居民所消费的食品，特别是粮食。食物的输入从1770年以来就大大地增加了。[122]从此以后，海商正常行程上的些微阻碍就足使英国人民处在饥馑的威胁之下。十八世纪头两个三分之一的时期，是一个粮食比较丰富和生活低廉的时期。[123]正是这个时期，“舒适”这一新词汇、新事物，同皮鞋和白面包一道，不仅出现于中层社会而且也出现于下层社会。1765至1775年这几年，在普遍幸福的进展上标志着一个停顿时期。国家遭

到连年歉收，遍地响起了对食物腾贵的怨言：[124] 小麦价格，自1710年以来很少超过四十五先令一夸脱，并且好几次降到二十五先令以下，可是，到1773年夏天，在伦敦市场上竟涨到六十六先令。[125] 好多地方发生了骚动，磨坊、店铺、市场遭到群众的侵占和抢劫。[126] 不久之后，物价虽然下跌，但从未回复到前一时期的水平。中等收成往往足以造成局部性的饥馑。1783年人们看到一个事例：斯塔福德郡中爆发了骚乱，[127] 韦奇伍德的《对陶器出产地年轻居民的演说词》正是在这骚乱的时候写的。当1793年英法大战开始时，工人阶级的状况已因这种情况而相当不稳定了。

在这次战争的头两年中，外部事件对于食品的行市并无很重要的影响。1792年，小麦每夸脱价值四十七先令，1793年只涨到五十先令，1794年到五十四先令。但在1795年和1796年中，年成不好造成了空前的高涨。平均价格超过了八十先令。在1795年8月，达到一百零八先令。[128] 在这个可怕的危机之后，跟着就是一个暂时平静的时期：特别好的收成比对鼓励谷物进口所采取的措施[129] 更能恢复富饶。1797年，一夸脱小麦值六十二先令，1798年是五十四先令；有一时候，行市甚至降到五十先令以下。可是在1798—1799年严冬时期，价格又高起来了，比以往更加厉害：1799年涨到七十五先令八便士，1800年到一百二十七先令，1801年到一百二十八先令半。[130] 这简直是饥荒价格：四磅面包卖到一先令十便士，亦即五便士半一磅。议会受到无数请愿者的质问，它进行了一次又一次的调查，[131] 并设法谋求纠正祸害的办法。为了食用而把全部可以动用的谷物储备起来，人们关闭了酒坊和淀粉厂；[132] 恳求个人将面包消费量缩减到最必要的程度；建议用奖金来鼓励马铃薯的种植。[133] 那使圈地的必要手续更加简便和花费更少的1801年法令也是基于同一的意图通过的。人们希望通过农业的发达来避免饥馑的再发生。唯一可以结束这种情况的办法就是大多数英国人民所极力要求的缔结和约。伦敦的初步谈判的第二天（谈判的消息受到狂喜的欢迎），小麦价格跌到七十二先令，以后跌到六十六先令。[134] 但是，和平带来的好转，正如和平本身一样，也是暂时性的。而且，这种好转也是完全相对的：1802年的价格似乎是公道的，这种价格的再度出现被视为是一种恩泽，可是，它正是三十年前引起骚乱的价格。

不仅谷物价格，而且一切必不可少的食品价格都涨到穷人不能负担的程度。在1770至1775年这几年中，肉类每磅价格是三至四便士，干酪每磅是三便士半，啤酒每加仑是八便士，马铃薯每蒲式耳是一先令至一先令四便士；[135] 在1795至1800年这几年中，肉类每磅价格按照各地区是五便士、六便士和八便士；干酪每磅是七至八便士；啤酒每加仑是十至十二便士；马铃薯每蒲式耳是二至三先令，而且，这是坏年头开始时的价格，那时小麦还只八十先令一夸脱。[136] 但是，按照我们的意见，想要借助于这些近似的数据来作成一个物价的曲线总图表，那会是一种鲁莽的企图，只有损害科学的诚实性才能实现这种企图；况且，在物价的变动和工资的变动之间作出数学上的比较，很可能有仅仅成为一种骗局的危险。我们必须求助于直接的证据、具体的记述，这才能使我们了解英国工人在十八世纪末的生活状况。

阿瑟·扬在法国大革命前夕访问法国时能够画出一幅完全有利于他的国家的人民的贫困和痛苦的图画：他的著作的每一页上都显出英国那时高出于法国和大陆各国的这种值得羡慕的优越性的骄傲感情。差别肯定是大的，但不可把它夸大了。在英国农村中，农工们住的和穿的都比法国好，没饭吃的时候也比较少；但是他们的通常饭食绝不是美好的。在南部诸郡中，他们往往一年到头只吃面包和干酪。在北部，他们都吃一样浇上脱脂牛奶的大麦粥或燕麦粥。[137] 马铃薯种植的推广，在英国虽比法国早得多，[138] 但它在人民食用上所占的位置还是不定的，在这个地方很重要，可是在那个地方却几乎没有。[139] 另一方面，我们惊奇地看到茶的消费量在十八世纪的增加，[140] 这时，茶已成为一切感到啤酒太贵的人的惯常饮料。最穷的人宁喝不加糖的茶也不喝啤酒。但是，肉类仅在稀有的时候才出现在餐桌上。[141] 汉普郡的长官们在1795年希望农业劳动者能够每星期至少吃三次肉，这是在表达一种距离实现似乎很远的愿望。[142]

城市工人们在这方面的享受比较好一点。对他们来说，肉类已经不是奢侈的肴馔。[143] 如果他们能够缩减啤酒和杜松子酒的消费，就一定可以更常常地买肉吃。但是，不应忘记酒精中毒（英国老早就受到酒精中毒的损害）既是贫困的结果又是贫困的原因。在稿荐酒店（straw-houses）里，几个便士就可以喝得烂醉，而且那里，店老板还对不能转回家去的顾客[144] 免费供应一张新稿荐作卧榻，这种酒店

的存在不能被视为工人阶级的一种幸福的征兆。在饥馑年头中，狂饮并未按照公共灾难的增加程度减少着，工人们继续喝着杜松子酒，可是他们家里只有面包和发霉的马铃薯来养活子女。[145]

产业革命并不是这些痛苦的原因，1800年工业的英国比起1789年乡村的法国所感到的痛苦是较不残酷的。在使用机器导致缩减或不用劳动力的范围内，产业革命可能加重了痛苦。但是，它的影响比较直接和比较悲惨的地方却是有关住房的问题。工业中心的迅速增大，其直接结果就是人口过多及其引起的最坏的后果。1800年以前，曼彻斯特已经有了一些带着狭窄、污秽小巷和破烂房屋的工人区，而且房间不够容纳那些挤在一堆的、虚弱而憔悴的人口。许多人住在不透空气、没有光线的地下室里。我们在1793年的一份医疗报告书里看到："在本城的某些地方，地下室非常潮湿，以致必须将其视为绝对不宜于居住的……。我看到不止一个工人家庭由于住在这些有水从墙上流出来的地下室里一个短时期就有人病死了……。贫苦人民对于窗户不足，特别感到痛苦。热病就是窗户不足的惯常结果，而且，我常常看到一些没有别的起因的肺痨病例。"那些为新来旅客宿夜的下等客店是同样有害健康的："这些店家所呈现的可怕景象是难以形容的：晚间从乡村来到的住客往往睡在一张前一住客留下的寄生虫会带来传染病的床上，或者睡在一张仅止几小时以前还躺着一个因热病致死的尸体的床上。"[146] 博爱主义者和改革家在五十年后摆在吃惊的公众面前的那幅图画，比起这个情景更惨。[147] 随着工业城市的增大，祸害愈加扩展，即使不是更加严重，但其性质和原因仍然是一样的。

不管住的和吃的怎样不好，英国工人还未达到按照物价上升的比例来缩减其支出的地步。最常见的是支出超过收入。在危机时期，一个稍微多点人口的工人家庭的收支表几乎经常有赤字。[148] 为了弥补这种亏空，他们就不得不求助于赈济：因此，关于英国工人阶级生活状况的研究，若不谈到救贫院（workhouse）和恤贫法，那就不完全了。

（五）

公共救济。伊丽莎白时代的恤贫法，实施上时而放宽时而严格。十八世纪末博爱思想的影响。住所和强制居住法，这项法令所引起的流弊。这项法令的废除（1795年）。现金救济：吉尔伯特法（1782年）。基于公共灾难和害怕人民造反的理由而采取的特别措施：斯皮纳姆兰法（1795年）。教区津贴保证最低限度的收入。这种制度造成工资的减少和贫困的加重。

恤贫法始于伊丽莎白时代，是英国立法上最独特[149]的项目之一。[150]它的最初目的同那些成为其继续和结果的措施的目的一样，似乎是制止讨饭和流浪，同样也是减轻贫困。它是基督教的仁爱感情的标记，同时又是强烈的社会成见的标记。施舍就是行善和赎罪的观念，它导致了不分青红皂白地广施救济，但它并不排斥对于接受施舍的人的怀疑和恐惧。因此，在实施这项法律方面就时而宽大时而严格。最常见的是严格占优势。其目的在于消灭危险的职业讨饭阶级，因为在十六世纪中叶，这个阶级已经发展到了可怕的程度。[151]强加在所有受救济的人（但因残废而成为绝对无能力的人不在其内）身上的劳动义务是由严厉的处罚所确保的：第一次犯懒惰罪就是鞭打或送入感化院；如果再犯，就是鞭打和烙火印。[152]后来，收容贫民的救贫院与其说像救济院，不如说像监狱。人们依靠它所引起的恐怖，使那些尚未降到最贫程度的人不敢接近。

把这种不人道的苛刻性赋予这种慈善机构的原因之一，就是它的组织上狭隘地方性。各个教区都想只救济本区的贫民而排斥那些新来的人，因为它把他们视为僭越的人。无疑地，有些教区力求损害其他比较富庶或较不吝啬的教区而摆脱自己身上的负担。[153]正是为了纠正这种流弊才在1662年颁布住所法。[154]凡变更居所的人都得依职权而被送回其法定住所所在地的教区。驱逐令是根据救贫税管理人的请求、由两个保安审判官宣布的。采取这种措施，并不因为被驱逐的人已经陷于赤贫状态而提出立即给予救助，并不因为他的来临成为迁住地的教区的负担，只要这种或然性被认为有可能时就够了。[155]

这项法令固然保护着教区的利益，可是，花了怎样的代价啊！整个工人阶级被剥夺了最基本的自由之一，迁徙自由。如果一个农工因为没有工作而想离开自己的村庄，那么，当他到了另一个地方时，他

就有被当作“可能成为负担”[156]而遭受驱逐的危险。这样他的唯一谋生机会便被剥夺了，而且，人们为了担心要救济他而迫使他陷入无可挽救的赤贫状态。在这种状态下，公共救济或私人救济就成为他的唯一的解救办法。这项法令大概未必被实施，但常常受到应用，在某些情况下还被应用得非常残忍：“上星期天，我来到城里时，看到一个骇人听闻的事例：一个垂死的可怜人被人放在一个二轮车上把他运走，免得教区要负担埋葬他的大笔费用。另一个天天可以碰到的事例就是一个即将分娩的妇人的事例，人们冒着两条性命的危险去驱逐她，以免小孩生在教区境内。”[157]

含有这种愤怒抗议的演说是1773年的事。差不多与此同时，亚当·斯密猛烈地攻击一个被他认为是极端荒谬的制度。[158]可是，在人们决心改革这种制度之前，二十年已经过去了。要做到这一点，必须有产业革命的不可抵抗的推动力。劳动力的自由流通是大工业的根本的需要。大工业只有破除住所法，只有通过人口向城市移动才能得到发展。这种移动太普遍，太强大，以致不能用个人手段予以阻止。随着大工业的发展，大工业愈益不耐烦地感到那些障碍还在对抗它的进展。纯粹人道的理由所未能获得的东西，最终同那以放任主义为基础的功利理由相协调了。威廉·皮特在下议院里说道：“住所法阻碍了工人到他可以根据最有利的条件出卖其劳动力的市场上去，同时也阻碍了资本家雇用那能为他所投的资本带来最高报酬的能干人。”[159]1795年法令把地方当局预防性的驱逐权撤销了，只有没有生计的、确实成为公共救济养活的人，才应被送回他的原籍去；如他生病或患有残疾，他有延期的权利。[160]这样就结束了企业所受的束缚以及工人阶级所受的难忍的压迫。从此以后，劳动力的流动就充分了，就人来说，比起资本和商品虽然不是呆滞的因素，但人也得受供求法则的支配。

与这一改革的同时还有另一项改革，后者的结果较不美好，虽然有好的意图指使它。这就是发给现金救济（补助金）用来弥补工资之不足。其实这个办法并不是新办法，可是，法令不但不鼓励它，反而老早就力图禁止它。1723年，地方当局甚至受命建筑救贫院并且不准对不愿入院的贫民给予任何救济。[161]虽有这项法令，教区在某些情况下仍然继续发给院外救助。这样，教区就避免了全部担负那些虽然不是任何办法都没有的，但还不够生活下去的家庭。但是，这只是一

种宽容而已，在许多人看来，这是一种流弊，是对懒惰和放荡的鼓励。[162] 十八世纪后半期，对贫民的严酷放松了好多。这里，人们认出这种伟大感伤思潮的作用对于欧洲人的思想起了多么深远的影响。贫困不再被人认为仅是无远见和堕落的通常后果，而且，社会人士一想到那么多的不应该受的痛苦就感动起来了。[163] 这种新思想在1782年法令即通称为"吉尔伯特法"里得到了表现。[164] 这项法令在改善公共救济行政管理的同时，采用一些较不严格、更加宽仁的规定。它准许教区救济壮健的贫民而不强迫其进入救贫院，因为救贫院应该留给儿童、老人和残废人。救贫税管理人应为贫民在农场里找工作，如工资不够维生，就该从救贫税里提出补贴。[165] 这样，国家似乎不仅承认了劳动权而且还承认了生存权。[166]

这些规定在全英国并不是同时发生效力的，因为吉尔伯特法承认地方选择权的原则，教区可以自由遵从这项法令，也可以坚持先前的法规。形势导致这已开始了的运动的完成。在十八世纪末，饥馑造成了可怕的贫困的再发作。要减轻祸害和危险，应该怎样办呢？这就是1795年5月摆在那些在斯皮纳姆兰村[167] 佩利坎酒店里集会的伯克郡长官们面前的问题。食物涨价所引起的普遍穷困在英格兰的西南部已被毛纺工业的危机所加重了。这一危机虽被认为是暂时性的，但实际上已经显出无可挽救的衰落的开始，永远剥夺了乡村居民的惯常收入之一。骚乱已在市场上爆发了；人们到处抢劫货栈和商店。[168] 为了研究情况和设法补救而召开的会议[169] 同意"贫民阶级状况需要比其以前一般所得的救济还要更多的救济"。这些救济要成为公平的，就应当同食品价格一道变动。人们制作一个一览表，根据小麦价格的高低来估计生活所必需的最低限度的收入："当一加仑（重八磅十一盎司）用二等面粉做成的面包值一先令的时候，凡能劳动的贫民每星期应有三先令来供其自己的需要，不管他是以自己的劳动或其家属的劳动得来这笔钱，还是他从教区方面领到津贴。另外，为了养活妻子和家庭的成员，每人还应有一先令六便士。当一加仑面包值一先令六便士的时候，他自己每星期应有四先令，他的家属每人应有一先令十便士。以后就按此比例这样继续下去，但每当面包价格涨一便士时，对他自己就增加三便士，对他各个家庭成员就增加一便士。"[170] 这就是被称为斯皮纳姆兰法的有名的决定。它事实上具有法律的效力，首先在其本郡，不久之后就推行到全王国。[171]

斯皮纳姆兰法在其建议人的思想上，只是一种应变的办法。这个办法很可能主要由于害怕人民造反而制定的，因为法国大革命的景况使得绅士阶级要加以考虑了。不管怎样，所定的原则却是非常大胆的。伯克郡的长官们宣布每人都有最低限度的生活资料的权利：如以自己的劳动只能赚得一部分生活资料，其余的应由社会付给他。[172] 1782年法令中已经暗含有这一原则，这次被明白地表示出来了。它几乎马上就获得了法律上的认可，因为1723年法令被废除了，并且准许在一切教区内发给院外救助。[173] 公共救济上的这项改革对于工人阶级的状况一定会起着最显著的，虽然不是最美好的影响。

这一改革的深得人心并没有什么可以令人惊奇的。英国那时所经历的危机可以说已把贫穷与赤贫的分界线磨灭掉了。穷困不仅在受到圈地法和乡村小工业衰败之害的农民中间是大的，而且在作坊的和工厂的工人中间也是大的。请求救济的数目很大。人们可以从救贫税的迅速增加上看出来。救贫税在1785年是二百万镑，到1801年增到四百万镑，1812年到六百五十万镑。[174] 对于许多以前靠自己努力设法为生的家庭来说，教区的钱现已成为它们正常的而且必不可少的收入了。阿瑟·扬写道："对于请求教区救济，从前在人民中间有着一种遏止不住的憎恶。人们看到有些人为养育大家庭而奋斗，从不请求救助，这种精神现已完全消失了……。"[175] 这种表面上宽仁的政策，其首先的悲惨的结果就是，英国工人变成了乞丐，遭受了布施的堕落的影响："这就是受救济者与教区之间的永续的斗争，一个力求领得最多、劳动最少，另一个则仅在保安法庭的判决强制支付的时候才决定付钱。从此产生的祸害是不可胜数的：一切劳动观念和节约观念都被从根底上切断了，在贫民知道，如果自己不能养活自己，教区就应该养活他；另一方面，无论他能怎样勤勉和节约，他也没有达到自立的最远大的希望。"[176] 这样，给予贫困人的救济就变成了一种对懒惰的奖励和对未来置之不顾。[177] 毫无疑问，这种制度虽有基本的缺点，但是也许多亏它，才达到了追求的目的。对人民痛苦带来了立即的缓和就避开了对骚乱的恐惧。英国顺利地在相对安定的状态下渡过了拿破仑战争的危急年头。同时，在欧洲革命和战争中间继续开展着的那一伟大的经济运动，多亏新的恤贫法才把若干使其进展延迟的障碍搬开了。在某些地区中，教区发给救济金使得反机械化几乎完全消失了，因为救济金部分地补偿了工业前此所提供的家庭劳动的工资的损

失，而且比工资又有不费任何努力的好处。人们看到乡下纺纱女人自己粉碎了自己的纺车。[178]

事实上，这种制度是靠损害其想要加以救济的人而发生作用的。有产阶级在抱怨救贫税的负担越来越重的时候，忘记了自己是在那里支付一种防止革命的保险费。工人阶级在满意于人们给它的那点微薄津贴的时候，并未觉察到这笔钱是从自己正当所得的总数中预先提取出来的。因为现金救济的不可避免的结果就是把工资保持在最低的比率上，甚至把它降到工资劳动者最基本的需要以下。[179] 农场主或工厂主依靠教区来补足他们给予工人的那笔钱和工人用以维持生活的费用之间的差额。他们把可以很容易推到大多数纳税人身上的费用加在自己身上，原因何在呢？在受教区救济的人那方面也满意于低工资就业，这种廉价劳动力对没有津贴的劳动力进行着一种令人支持不住的竞争。[180] 人们得出这样的似非而是的结论：所谓救贫税，对老板来说就是一种节约，对不向救济机关请求任何救助的勤劳工人来说就是一种损失。利己心的残酷作用使得慈善的法律变为无情的法律。

这种制度对农村人口起了最不幸的影响。[181] 它把圈地法已经着手的事情加以完成了：贫困和闲散终把那将农人固着于土地上的最后纽带破坏了，并把漠视自己、完全丧失独立性的、气馁的农民推入城市无产阶级的行列了。工业人口受到地方性贫困的祸害似乎不深，因为它在某种程度上得到工业的发展和较高的工资率所保护。但它仍然常有失业的危险，失业立即引起求助于教区的救济及其最坏的后果。因此，教区救济就使自己的影响普及于整个工人阶级并在各处都产生同样的结果，造成比其缓和的还要更多的不幸，好像奴役和屈辱器械那样压在英国人民的身上。有产阶级在危机时期中的安宁以及英国的海外光荣、纳尔逊和韦林顿的胜利，都是以这一代价换得的。工业资本主义的巨大财富正是建筑在恤贫法的、一半是从公众方面勒索来的、一半是从贫民自己身上榨取来的钱财之上的。

第四章 国家干涉和自由放任

前面叙述了恤贫法的作用，恤贫法往往是一种比疾病更坏的药剂。即使它被人更好地理解或执行，也只不过是一种治标的办法而已。产业革命提出了一个为最巧妙的赈济所不能解决的问题：怎样改善这群对于自己努力所创造出来的财富享有那么少的份额的劳动者们的状况呢？这个问题对于手工业者来说是不存在的，因为他希望在一个师傅手下服务期满之后也成为师傅；相反地，对于工人来说，这个问题就成为重大的问题，因为他参加一个大企业工作是没有千分之一的机会能够达到经营这个企业的地位的。[1] 问题是有关他的前途，他的家属的前途，亦即他能希望的唯一的前途。他的要求暂时是没有什么革命性的。[2] 他对既定的制度并无疑问；他还没有想到使用颠覆社会的办法来获得更大的自由和改善自己的生活。他所要求的东西是：增加他的工资，通常他仅限于反对降低他的工资；防止因使用机器或学徒人数过多而造成的失业；希望车间里有一种较不苛刻或者较不专横的纪律。在所有这些问题上，他的利害都和老板的利害相对立，老板想要尽可能少给他报酬，想用机械设备和廉价的劳动力来降低生产费用，想在工厂里和工厂周围行使一种无拘无束的权力。阶级斗争就从这种不可避免的对立中产生出来了。为了支持这种斗争，工人的力量已经开始组织起来，并且不久就显得相当强大，以致使得政府惊惶不安并使它求助于非常措施来对抗这种力量。

（一）

资本与劳动分离后所提出的社会问题。工人同盟。兰开夏和格拉斯哥两处纺织工业中的一些协会。它们的共同行动：棉布织工协会（1799年），呢绒工人协会（1796年），谢菲尔德刀匠同盟，肯特郡造纸工人同盟。农业工人中的运动。有产阶级的恐

惧。1799年的禁止同盟法。工联史中的英雄时期；工联是怎样在迫害之后继续存在的。

我们在前面一章里已经指出了暂时的同盟和永久的同盟之间的主要差别：暂时的同盟是在某种情况下为着补偿某种特殊损害而组成的，并且，在企图的成功或失败之后就不存在了；至于永久的同盟，则准备在各种场合都保护那些组成同盟的工人的利益。[3] 暂时的同盟同它所从出的自发的暴动一样，通常也和这种暴动一起消失，它并不是任何时代或任何经济制度所特有的。相反地，永久的同盟是有明白确定的来源的。它是在生产者和生产资料之间实现分离时出现的。[4] 它表示着资本和劳动今后永久的敌对，虽然它们以前是联合在一起的，几乎合而为一的。最早的同盟比近代大工业的发端要早半个世纪，它是机器和工厂时代之前的资本主义组织逐渐演进时的产物。但是，正是大工业使运动完全扩大了并具有决定性的方向。它把工人们集合起来并使他们在共同的痛苦之中联合起来。同时，它是使他们融洽和互助的必不可少的形式：工资劳动者只能用人数的威力来对抗资本的威力。

最初的工人协会，如梳羊毛工人协会、织工协会、织袜工人协会是在毛纺工业里从1700至1780年间组成的。[5] 棉纺工业不久也有了协会。1787年，当格拉斯哥细棉布工厂主们想乘劳动力过多的机会来共同一致地降低计件工资时，他们碰到了一种有组织的抵抗。工人们全部拒绝在最低限额之下工作。那些不同意付出这种最低限额的厂家受到了抵制。冲突是通过暴行和巷战而结束的。但是，起初用来鼓励和支持冲突的方法，似乎有着一个工人协会在向会员们发布口令和纪律。[6] 1792年，在博尔顿和伯里两地工厂主与织布工人之间爆发了类似的冲突，结果，缔结了一个真正的集体合同：老板们答应，若不按照织品的更高纤细程度的比例增加工资，就不变换那些用于各种商品的纱线支号；工人们为了回报，就放弃他们因承担附件供应品而领取的、按每先令支取一个半便士的酬劳金。这种合同被双方遵守了六年，“直至工厂主人数开始增多，他们争相设法寻求新的方法来减少费用时为止。”[7]

这些组织起初是完全地方性的，不久就扩展了并且互相联合起来了。1799年有一个棉布织工协会，它的影响及于整个兰开夏，也许还

要超过一些。它以向官厅提出工人的申诉为自己的主要任务。它不但不力求隐蔽自己的存在，反而大胆地向舆论呼吁。多亏威廉·拉德克利夫[8]，我们才有设在博尔顿的委员会于1799年5月23日发出的一个宣言。这个宣言一开始就说明该协会打算遵循的方针："那些应该保护织工们不受压迫的现行法已因工人缺乏联合而被蹂躏了，这些人根据公道和法律要求收回自己的权利，因而决定互相支持，并向立法者求援，以期获得这样的措施，即当棉纺工业的实际状况一经摆在他们的眼前时，他们就明智地认为适合的那种措施……。"接着就是对工人大同盟这一概念所引起的猜疑和恐惧提出抗议："你们是我们的敌人……你们是不是很怕看到我们接近政府并同它说真话呢？你们难道想求助于那种卑鄙的计策，把雅各宾分子的名义强加在我们头上并散布说我们要阴谋和暴动吗？我们不在乎你们的诽谤，我们以你们值得蔑视的态度来看待你们……。[9]我们憎恶暴动和非法的诡诈手段，我们坚决爱戴我们的国王和我们的国家，国家的昌盛永远是我们心中最宝贵的东西。关于我们的联合，有什么可怕呢？我们不想攻击教会或国家，我们严格地仅以从事于我们团体的诉冤为限，并希望把这些诉冤提交政府审理。正是政府才有权判断我们的案件值得或不值得它的干预。"织工们的控诉原由，我们已经熟悉了。不仅是工资的降低，而且还有工厂主们的日益增多的要求，他们已经屡次增加了布匹的长度。[10]这个协会虽然以向议会提出工人的诉愿为自己的主要任务，但同时也寻求同老板们互相谅解。"如果他们愿意接受会商，我们委员会就派遣一个代表团到他们那里去。我们并不把我们当作是和他们对立的。相反地，我们同他们一样，都想到有关阻碍工业正常发展的某些有害的惯例。"[11]由于这些调和的风度以及公开愿意服从议会的决定，所以棉布织工协会能够在通过并颁行于其成立那一年的禁止工人同盟法之后继续存在下去。

西南地区工人已经做出了运动的榜样，在毛纺工业最重要的中心之一即约克郡西区，运动长期处在不发展的状态。但是，随着这个工业的变化——变化正是在约克郡开始的——人们就陆续看到许多小团体的成立，那些被机械化的进步弄得不安的小工厂主也同工人们一起加入。[12]呢绒工人的团体或协会就是在接近1796年时成立的，[13]不久，它的分支就布满了英国的整个北部。一个证人在1806年的调查委员会上说道："我认为人们在哈利法克斯全城及其近郊不会找到两个织工是在这个团体之外的。"[14]一个由定期捐助所资助的公共基金提供

必需的资金，以便必要时补偿向议会控诉的费用，使证人到庭的费用支付和律师等费用。协会还拥有其他一些费钱少而收效大的战斗方法。它有相当的势力，能够迫使工人离开那些被它禁止往来的工厂。[15] 那些拒绝服从的人或者在加入协会之后又脱离该会的人，常有受到残酷报复的危险。这些人被人叫做蛇，[16] 被人威胁，被人攻击，有时还被包围在自己的家里。工厂主们是在这个秘密组织的恐怖之中过活的，据说这个组织常常煽起暴动来对付机器并劝告火灾保险公司不要对这些工厂进行保险。[17]

在这同一时期，也组成了最初一些铁器工人的同盟。谢菲尔德的工业，因为拥有许许多多的专业部门而使它今天还具有一种十分奇特的分散性，过去长期地分成为几百个独立的作坊并处在哈拉姆郡刀匠行会的不合时宜的监督之下。但是，在十八世纪末左右，那些保护小工业的旧法规已经松弛了或者消失了，[18] 并听任资本主义企业自由发展。这时，工人们就立刻联合起来抵抗他们新兴老板的苛求。1787年，刀剪工人们抵制一个叫瓦特金森的人，因为他想迫使工人向他按打交付十三把刀。[19] 1790年，磨剪工人们被工厂主控告组织非法协会来抬高劳动力的价格。[20] 控告的结果是，工人中有五个人受到追究并因犯有"共谋"罪而被判刑，这种罪是在人们打算采取特别措施来禁止工人同盟之前好久就被刑法规定了的。

同样的事件又在不同的工业中和地区里发生了。1795年，肯特郡造纸工人已经坚强地组织起来了。他们拥有罢工基金，能够多次有效地支持反老板的斗争。[21] 他们拒绝同那些不参加他们协会的工人一起工作，如果不解雇这些工人他们就全体离开工厂。[22] 磨轮机工使用同样的战术更为有效，因为他们是熟练工人，对于一种难学的职业有过长期的训练，所以人们不能在短时间内代替他们。农业工人没有实质上的同盟，但为了向议会请求规定他们的工资，也举行了一些大会，其中有一次是在诺福克郡一个村落教堂里举行的，它的目的是要组织全郡的农工以期集体行动，其他郡的农工们则被邀请仿效他们的榜样。[23]

看来，这样渐渐普及到整个工人阶级中的骚动不能不使政府感到不安。骚动不仅仅威胁着老板的利益，而且由于这种情势，它还像是

严重的政治危险和社会危险。在类似法国革命那样的革命恐怖常常使人烦恼并使政治家们彷徨不安的时代，各类人的协会，不管自认的目标如何，自然都是可疑的。同样的思想已经使人采用了院外救助的制度作为缓和的方法，这种思想也指导了1799年的禁止同盟法。[24] 可是，这项法令只不过把以前的全部立法加以更新和补充而已。除去那些有关"商人和工匠谋反"的旧法令，其刑事条款可以用于而实际上已经屡次实用于工人同盟之外，[25] 一系列更新近的、同样严厉的措施也直接对准这些同盟。在《工联主义史》一书中，我们可以看到："自十八世纪初以来，议会就不断通过一些禁止工人在某些特殊工业部门中结盟的法令。"[26] 其中，我们可以引证一些特别有关成衣工人（1720年）、[27] 织布工人和梳羊毛工人（1725年）、[28] 制帽工人（1777年）、[29] 造纸工人（1796年）[30] 的法令。然而，这些法令在原则和范围两方面与1799年法令不同的地方是：这些法令几乎总是跟在正式的劳动法规之后产生的，而且只是后者的补充。这一点S．和B．韦布阐述得很清楚了："假定规定劳动条件是议会和法院的事，从此就不能允许个人、更不能允许同盟干涉争议，因为对于争议已经制定了法定的解决方式。"工人们要是为了改变法律所规定的或者根据法律所订定的劳动条件而结盟，那就是造反行为。在1799年，问题是以十分不同的方式提出来的。干涉主义政策正在渐渐失去信仰，放任主义已在大多数工业中流行着；行会的权力几乎不存在，而国家也不愿意行使其权力。劳动合同应该仅仅产生于利害关系人之间的合意，这一观念并非没有被人当作信条接受下来和宣布出去。不给工人以任何法律保护而禁止他们结盟，这等于把他们交给老板任意摆布。

这项法令是迅速通过的，迅速就显示出倡议人的忧虑心情。1799年4月5日，议会接到磨轮机工老板们的一份请愿书，请求保护免受他们工人在不久以前所组成的"危险同盟"的危害。"鉴于特殊情况"，人们就决定违反规定，立即宣读这份请愿书。当受理这项请愿的委员会提出报告时，威尔伯福斯由于自己身上交织着博爱主义和最顽固的保守主义，于是建议颁布一项适用于各部门的禁止同盟法。威廉·皮特马上同意这个意见。他于1799年6月17日提出一份法律草案，叫做"工人同盟法案"，草案的目的是要"纠正一种害及大多数人的弊病"。第二天就举行第一读表决。"从7月1日起，下议院中的各种程序都通过了，而且，在草案提出后二十四天，这项法令就获得了国王的批准。"[31]

下议院中只有一位议员霍布豪斯发言反对这项法令，他指出，老板同盟具有组成和行动的方便性，他反对建议中的裁判权，即保安审判官的裁判权，因为这一裁判权是没有陪审团参加的。他的修正案要求至少要有两个法官出庭，但是，被否决了，连一张赞成票也没有。[32] 一份以伦敦印花布印染工人协会的名义向上议院提出的请愿书，徒劳地表示了孤独无援的抗议。[33] 只有霍兰德勋爵一个人起来支持这个请愿。他长时间地用力发言，反对这一被他宣称为"原则上是不公道的、趋向上是有害的"法案。因为，即使工人们仅仅图谋提高工资，但如控告他们同盟，也总是对老板有好处的。"显然，情况会在正义和人道都要求增加工人工资的地方突然发生，但是，如果我们让这个法案成为法律，那么，这些人若不受到该法所规定的刑事制裁就绝不能求得他们工资的改善。"他指出这种案件委托给地方官承办的危险性，因为地方官可能同时是法官又是当事人。他举出"这些地方官之一的可能事情：他在工业城市中是老板，又有一个邻居也是老板并同他一样也是地方官；请看他们彼此会怎样帮忙吧。这一个可能给另一个作证，他们就有可能把那些不服从他们条件的工人送进监狱或者送去劳改"。向"郡法庭"上诉的权利是一种开玩笑的东西，因为上诉人必须缴纳二十镑的保释金，而且，假如败诉，还要付出诉讼费用。"这些样的条款就使可怜的工人们不能上诉。"总之，制造一种新的重罪并使之避开陪审团来受简易法庭审理，这就是一种极大的不公道。——没有一个人愿意自找麻烦去回答霍兰德勋爵，[34] 这项法令就未作任何修正便通过了。[35] 这项法令对于一切行业的工人，无论为了增加工资或减少劳动时间，为了迫使老板雇用某些工人而不雇用另些工人，为了制定不管怎样的规章，都禁止集会协商。违者，至少处以三个月的监禁，或处以两个月的苦役。对于那些为了阻止工人进入某些工厂而力图煽动他们停工的人，或者拒绝同他们一起劳动的人；对于那些参加违法会议的人以及为了组织这些会议而收受或缴付金钱的人，均处以同样的罪刑。[36] 在这些明文规定的罪行之上，还须加上这个又含糊又可怕的"同盟"这一词在有恶意的法官思想上所包含的一切内容："从今以后，没有一个工人能同另一个工人稍微谈到一点有关职业的问题而不冒被追究的危险。"[37] 终于赋予这项法令以不公道的性质的东西就是，正如霍布豪斯和霍兰德勋爵所指出的那样，被告人并不被送到一个成为他们一种保障的陪审团去审理。被告人的命运已被交到唯一的法官即

保安审判官的手中，根据那个时代的见解，保安审判官必须像统治阶级所理解的那样是治安事业的代表人。[38]

当工人们了解人们对其新生的组织给以怎样的打击时，他们的激动是很剧烈的。来自各地区和各行业的请愿和抗议大量地涌到，[39]以致很难不作任何考虑。这项法令在1800年7月间得到了修正。[40]但是它的实质和主要条款却没有改变。裁判管辖权依然如故；但判决不由一个法官而应由两个法官宣判，而且，这些法官不是从与案件有关的工业老板中选出来的。某些仲裁条款受到了重大的革新：工资问题和劳动时间问题可以交给老板和工人各自任命的两个仲裁人处理；而且，如果他们之间的意见不一致时，保安审判官有权根据任何一方的请求来下决定。但是事实上，这些条款已被老板们的恶意弄成无效了。[41]在辩论过程中，谢里登要求无条件地废止禁止同盟法，同时声称："王国的法律中从来没有出现过这样不能容忍的不公道。"

其后的二十五年在工联主义史上留下了一个迫害时代的纪念品。这就是秘密入会、夜间开会的半传说性的时期，为了更加安全起见，会议记录是埋藏在只有熟悉内幕的人所知道的地方。[42]事实上，处罚是常见的并且是严厉的："为了阻止工人们提出的灾难性的要求，禁止同盟法被认为是绝对必需的；如果人们对于这些要求不加整饬，那么，工人们就会把英国的商业、工业和农业完全破坏了……。这种错误观念的影响有那么大，以致当这些人因力求团结来解决他们的工资率或劳动时间等问题而被追诉时，不管对他们宣判的判决如何厉害，也不管判决的执行如何无情，任何人对这些不幸者都不表示丝毫的同情。一切公道的理由都消失了：他们的辩护很少受到审判官的倾听，审判官没有耐心也没有礼貌……。如果有人能把州法庭和高等法院的审讯和辩论以及它们的异常偏袒、它们的粗野谩骂、可怕的刑罚之被实用和忍受等忠实地报道出来，没有人会愿意相信的，假如这些事实未被无可责难的证据所证实的话。"[43]然而，同盟甚至于永久同盟亦即工联主义的起源并未被完全防止，也未被完全毁灭。迫害的办法虽然极不一样，但并未损害很多的同盟。要实行司法行为，必须有控告，但往往没人控告。其中某些同盟甚至于与老板们公开地、和平地发生关系。[44]有些同盟如受到威胁，还能引用法律保护：至少在原则上，它们可使用向议会请愿权或向法院请求救助权，[45]这种权利是每

一英国臣民都有的。另一些同盟，由于不得不更加伪装，便采用互助会的无害外貌。[46] 那些纺纱工人协会就是这样生存下去和发展起来的，其中最老的协会，如奥达姆协会和斯托克波特协会，是在1792年成立的，它们起初就有互济会的性质，发放失业津贴和疾病津贴。[47] 在1810年曼彻斯特大罢工时，它们显出了它们的实力，有好几千人参加了这次罢工，分发给罢工工人的金额，每星期高达一千五百镑之多。[48]

兰开夏的纺纱工人是大工业的工人。作为这样的工人，他们常常感到组织起来是特别困难的，这种困难，农工和勤杂工人今天还会碰到。他们行业中的大多数新来者都没有结合力，也没有共同的传统，不能以自己的技能博得重视，无法抵抗妇女和儿童的悲惨竞争，所以他们是在极坏的条件下对抗资本主义的工厂主的："他们的暂时同盟，他们的屡屡罢工，几乎只是绝望的挣扎，为的是将其工资保持在能够恰好维生的定额上……，他们破坏机器和各种暴行的爆发，带有卑鄙的屈服和盲目的竞争等间歇……。"[49] 然而，他们已经开始铸造未来斗争的武器了。

（二）

吁请国家干涉。工人们要求保持旧的工业法。学徒条例：学徒条例的废除。花布印染工人关于学徒人数的控诉，织工关于学徒期限的控诉。老板们请求并获得这些条例的废除（1803—1814年）。

同盟工人最坚持追求的目标之一，他们认为最适于改善他们条件的方法之一，就是保持旧法规或扩大旧法规的适用范围。[50] 尤其在他们被禁止联合保护他们的集体利益时，他们就格外求助这些法规所赋予他们的实际的或虚幻的保护来避免经济压迫。

这些法规有双重的来源。有一些是国家法规，来自1563年的工匠条例；这是一个真正的劳动法典，各市镇和各同业公会的命令都概括

地收集在这里面，中世纪的经济制度是同它一起延续到我们时代的开端的。[51] 另一些则是某些城市和某些行业所特有的行会法规，其拘束力只限于各该城市和行业。这两种法规同有关工业技术的规定并同恤贫法的又慈善又暴虐的制度结合在一起。它们共同构成几百年立法上特有的建筑物。在十八世纪中叶，这个建筑物虽已衰朽并被打开缺口，但仍矗立着。新利益的推动比新思想的推动还要厉害，所以不久就使这个建筑物从各方面倒塌了。工人们徒然想把它的废墟扶起来。[52]

他们的主要努力所涉及的问题就是学徒条例和法定工资。[53] 根据1563年的法令，如果没有按照一个定明师傅与学徒间相互义务的正式合同（一式两份的合同）的规定做满七年学徒，任何人都不得在英国从事一种职业。[54] 而且，学徒的人数是有限制的，或者至少，学徒人数与成年工人的人数之间要保持某种比例。[55] 这些措施是与那些夸耀自己职业技巧并固守自己职业犹如固守财产那样的工匠们的传统相称的。他们希望在自己四周筑起栅栏，因而想到更加夸大法律的要求。哈拉姆郡刀匠不许一个师傅家里同时有一个以上的学徒，除非第二个学徒是他的儿子。[56] 几乎到处都迫使学徒交付往往很高的入门费，如果学徒的父母不是同行的话。[57] 问题与其说是保证行业中具有质量好的新成员，倒不如说是保证其成员拥有一种世袭的专利权。

我们可以了解到，如果老板不隶属于工匠阶级，他便想使这些条例消失。这些条例如果严格实施，就会大大阻碍工业的发展，因此这些条例常被违犯。关于这个问题，很早就有了控诉：1716年，科尔切斯特织工们告发那些招收过多学徒的工厂主的行为；1728年，格洛斯特织工们抗议招雇那些未做过法定学徒的工人。[58] 有时，老板们为了结束各种要求，就决定请求正式取消那些妨碍他们的条例，例如帽子制造人、染匠、花布印染人就是这样做的。花布印染人亲口承认，他们作坊中的人员几乎没有十分之一的人做过学徒，他们并且说明原因："我们的行业并不需要所有的雇用工人自幼就准备好了做这种行业，因为普通勤杂工人就足以能干这种工作。"[59] 这就是机械化行将提供一种奇异力量的论据。

面对这些正相反的请求，议会的态度，看来是很有趣的。它绝不想放弃它对工业的监督权：1768年关于成衣工人的工资和劳动时间的法令，[60] 1773年的斯皮塔尔菲尔兹法[61] 就足以证明这一点。它还没有受到新经济学说的影响，它的成员们还未读过亚当·斯密的书，原因很显然，[62] 1753年，即在《国富论》出版前二十三年，织袜工人行会的章程被宣布为"违反理性并侵害英国臣民的自由"[63] 而无效。放任主义的倾向在公开出现并以一般理论来证明自己的正确性以前，已经逐渐地并在若干特殊场合中显露出来了。这种倾向不仅同老板们的利益相一致，而且同日益壮大的工业的同样明显的利益也是一致的。

产业革命就要对学徒条例给以致命的一击，同时也会给工人们以新的理由来留恋这些条例。设备的改善和分工的进步使长期的职业教育成为无用。然而，在纺织工业中特别是在棉纺工业中，学徒的人数并未停止增加。纱厂里充满了学徒。在花布印染坊里，学徒的人数往往同工人一样多，有时还比工人多得多。在接近1800年时，人们引证某工厂甚至有五十五个到六十个学徒，两个工人。[64] 难道这些学徒真的与学徒这个名义相称吗？实际上，他们是未成年的工人，他们的年龄被用作借口，以便尽可能少给他们工钱并使他们屈从一种粗暴的纪律。雇用他们往往是没有合同的，老板把他们看作是自己的学徒，同时保留随意辞退他们的权利。有时相反，老板留用他们八年或十年而不是七年。[65] 在这整个时间内，他们每星期赚得三先令六便士到七先令，可是工人的工资却高达二十五先令或者更多一些。后者自然能够看到那是他们常常失业的原因之一，也许主要的原因就是大量的学徒把他们从工厂中赶出来。[66] 至于学徒们自己，在达到成年时，其地位是最危险的，他们也处在没有工作的境地，除非同意按照老板所规定的条件，用五年或七年的新期间来延长他们的约定。[67]

因此，1803年和1804年，花布印染工人为了获得一项法令来改革他们工业中的学徒制度和限制学徒人数而骚动起来，并不是没有缘故的。他们终于引起了调查，并且花费了一千多镑来使他们证人出席调查委员会，这些钱是一文一文地在全大不列颠境内募集起来的。[68] 谢里登发表了动听的言论，赞助"这些担负那样大的费用来请求法律保护的可怜人"，并且反对他们的压迫者，即"一群极其富裕的人，其财富是从他们的劳动中得来的"。[69] 在长期拖延之后，法案终于提出来

了。它的通过也许会使工人们满意；但是并未能通过第二读，尽管谢里登又有新的有力的干预。[70] 下议院赞同罗伯特·皮尔爵士的意见（他完全是代表工厂主发言的），认为工厂主是反对无知和守旧而为发展工业事业服务的。

呢绒织工们并不比较幸运，虽然他们的企图并不是希望按照他们的意愿颁布新的条例而仅希望遵守1563年的学徒法。他们一开始就向法院控诉"非法的"织工和雇用这种织工的人。呢绒商则以请求废止一些陈旧的法令来回击，因为这些法令"由于妨碍招雇更多的人员而使人难于增加人数，难于维持工业生命本身所赖以的那种从属关系"。[71] 他们中间好几个人被传讯了：这些人一致说，自从飞梭发明以来，人们在一年内甚至几个月内就能学会织布；况且，那些做过七年学徒的工人只是极少数。布雷德福的某一制造商声称："我很难同你们说，他们是不是比别人织得好些，我从未见到过有一个。"[72] 这些解释促使议会决定停止工匠条例的效力。[73] 这种陈述在该法最后废止以前是年复一年地被提出来。[74]

然而，运动尽管失败了，但却普及到整个工人界。凡保存有小工业的地方，甚至于一些老板也参加了运动，因为他们怀恨资本主义企业。当人们在1813年和1814年运用最后的努力来维护旧学徒制度时，那些从各地区和各行业涌来的请愿书上几乎有三十万人签名。[75] 委员会（赫斯基松和坎宁二人也是该会的委员）感到难于作出决定，因为摆在它面前的那些事实使它大大改变了先入之见。该会主席罗斯先生表示赞同工人的论点。但是，工厂主的利益这一次是以经济自由的观念为依据的，这种观念已经渐渐升到信条的高度了。有关1563年学徒法的规定被人以"真正的商业原理"的名义废止了；伊丽莎白王朝"虽然辉煌"，但还不知道这个原理。[76]

（三）

法定工资。保安审判官根据1563年法令的权力；某些工业的特殊制度。法律保障最低工资的思想。惠特布雷德法案受到下议

院的否决（1796年）。棉纺工业中的仲裁（1800年）。工厂主们的激烈责难，他们终于使法律不生效力。棉布织工们为了获得工资的规定而作出新的徒然的努力。放任主义的胜利。

伊丽莎白法的另一条已在上一年消失了，这就是授权给保安审判官来规定工资额的那一条。[77] 保安审判官们是旧干涉主义的杰出代理人，他们的种种职权中的这一职权并不是最没有趣的，更不是最不被人研究的。[78] 应否同坎宁安博士一样认定在十九世纪之初，这种职权事实上已不存在，而且只是"一种纯粹法律上的古董呢"？[79] 直接应用伊丽莎白法来确定工资，老早以前就停止了，这是完全确实的。[80] 但是，一些由其特别支配的工业中仍然保存着干涉主义的传统。米德尔塞克斯郡的保安审判官和伦敦市政机关继续根据1792年批准的斯皮塔尔菲尔兹法来规定丝绸织工的工资，[81] 伦敦和威斯敏斯特的成衣工人的工资是市政机关独自规定的，这只是单纯形式上的差别，并没有改变任何原则。当斯皮纳姆兰的官吏们通过他们有名的决定时，就是从声明他们绝不企图恢复工资的规定开始的。在这一点上，他们显得是忠于他们阶级的利益和他们时代的思想的。可是，他们费心作出的这张表，如果不是一种变相规定的标准，能是什么呢？他们不规定工资，而判定日工应该保证有的最低收入的数字，而且他们把他们不愿加在老板身上的义务转归教区负担。这难道不是从他们想要避开的那个原则得到启发的吗？

这个原则在穷困的人口中又有了许多的拥护人。这些人很可能误解了它的过去的恩惠，因这个原则被引用来反对工人可能比维护工人更为常见。[82] 那些要求法定工资的人认为，那是规定一种为法律所保障的且随物价的变更而变更的最低额。这种思想在那些被当时国家所经历的危机弄得严重痛苦的乡间特别流行。[83] 人们已经看到，它导致一部分农业工人组织起来。[84] 阿瑟·扬在他的《农业年鉴》里，对这个问题曾进行过调查研究，他的通讯员们是一些地主和农场主，所以，正如人们所预料的那样，他们对于一种被他们视为反对其自由的措施，一般都显出敌视态度。[85] 这个问题虽被提到议会，但是，1795年11月间由萨缪尔·惠特布雷德所提出的，而为福克斯所支持的法案遭到最激烈的反对。法案提议人自己似乎觉得抱歉，因为他是这样地违反正统的教条，只有一些例外情况才能说明这种违反是正当

的。[86] 福克斯徒然请求人们授予穷人以不求助于公共赈济而能谋生的方法。皮特以政府的名义发言反对这个法案，结果，法案被否决了。几年以后，惠特布雷德又提出请求，但并未获得更大的效果。[87] 在有产阶级所能有的各种反对人为地提高工资的理由之上，还要加上害怕由于反响而加剧物价的高涨、害怕对于真病给予假药。[88]

但是，并不是一切都结束了。由于时运的奇特转变，这个被人放弃的制度，虽被人们以日益变得绝对的教条名义而禁止使用，却又要得到新的重要的应用。棉布织工由于1792年以来工资经常下降而不断地同工厂主争论工资问题，但在企图抵抗方面又被反同盟法解除了武装，因此恳求议会援助。他们请求规定一种快速而花费少的仲裁方式来解决劳资间时常发生的争议，“和随时按照情况规定劳动力的价格。”[89] 有些老板由于希望终结这些永续的争议而支持这种请求，这也许是使人不顾先例而加以考虑的原因。

事实上，这种请求所指的是两种不同的目标，但是工人们把它们混在一起是有好处的：一方面是解决有关劳动合同执行上的个别争端，另一方面则是一种能够改变合同条款本身的、比较大胆的干涉方式。棉布织工们所提出的、用来支持其请愿的证据，指出了他们应该申诉的那些流弊：“常常发生这样的事情：老板交给你织一定数量的布，假定是五匹或六匹；当你接下工作时，他同你谈妥一定的价钱。第一匹布，他也许给你这个价钱；至于其余的，他就会硬要你打或大或小的折扣。”[90] 在这样的情况下，工人们总是有权告到保安审判官那里去，并不因此而需要特别的法令。[91] 但是，他们抱怨这些法官对于那些提请审理的、往往非常专门的问题不胜任，抱怨郡法院对上诉拖延受理，[92] 因此常常令人不耐烦并使穷苦的诉讼人耗尽资财。他们特别希望他们归其裁判的那个法院不要仅限于审理每个人的申诉，而且也能裁判他们的集体要求，希望它不仅有权要求支付欠薪，而且也有权增加不足的工资。总之，希望它具有法律赋予保安审判官的，而该官员又不肯行使的那些权力。

提出这些请求的时刻似乎选择得不好。因为惠特布雷德法案刚刚第二次又被否决了。皮特越来越赞成经济学家们的理论，在原则上反对各种干涉。但是他也懂得必须做点事情来应付那些很有理由的，而且不仅是来自工人方面的申诉。他意图不超过1800年仲裁法所标出的

极限。[93] 一切有关工资、有关工作上临时费的补偿、商品的交付和商品的质量等争执，必须向到场双方当事人所各别选任的两个仲裁人提出。如果仲裁人不能在三天内商妥作出决定，那么，一个保安审判官（这个审判官绝不能是工厂主或与工业有关的人）就要负责来下决定。仲裁是必须遵行的。如果当事人之一方拒绝指定仲裁人，就有被科十镑罚金归对方所有的危险。如果人们停留在其表面上，这些规定就会使人想到那些最新近的、最大胆的立法经验。仲裁这一词是有助于幻想的。但是不要弄错了：1800年法令所制定的这种仲裁，几乎不像澳洲和新西兰今天所实行的那种仲裁，而是像我们法国的劳资纠纷调解委员会在比较狭小的范围内和用比较适度的职权来从事的那种仲裁。这并不是新立法的开始，而是一种废而不用的制度的暂时的部分的更新，并不是这种制度的复活。

虽然这项法令并未对棉布织工的请求给以完全的满意，但是织工们非常欢迎它，犹如欢迎一种防止经济压迫的最低限度的保障。我们通过佩斯利和格拉斯哥两地工人力求获得一项类似此法的，特别适用于苏格兰的特惠，[94] 可以断定它深得民心。他们在1803年得到了这项法令。[95] 大多数的争讼案件交由仲裁处理，都得到了花费少的迅速解决。[96] 大多数的宣判是有利于工人的，亦即有利于那些因无法辩解的舞弊和滥用权力的牺牲者。[97] 工厂主们当然不满意，因为一项限制他们无上权力的法令是他们所憎恨的。为了摆脱这项法令，他们不择手段。有时，他们这样来设法阻止该法的施行：由于不得不任命一个仲裁人，他们就选任一个应该回避的人或者一个住在遥远地方的人，以便拖延时日；[98] 有时，他们第二天就从工人手里收回前夜不得不答应给工人的东西，以待机自行改变那些不利于他们的判决效力。[99] 不管怎样，他们仍然不能完全逃避仲裁法，这样，他们就运动废止它。[100]

他们的精神状态在一本于1804年在曼彻斯特出版的、题目为《论棉布织工条例》的小册子里反映得十分明显。现今对劳动保护立法的抗拒所依据的一切论据，在这本小册子里早就有了说明并被人热烈地支持着。下面首先就是关于工人中存在着人为动乱的煽动者的众所周知的语句："一切事情，起初都是由一小撮不满者、声名可疑的人准备好了的，这些人召开大会，拟定议程，秘密募款……。他们的行为是

受一些很像雅各宾主义的原则所驱使的。至于大多数织工，如没有一些骚乱煽动者的策划，仍然是感到愉快和满意的，正和他们一向真正的愉快和满意那样。”[101] 下面是契约自由的传统学说：“在老板和工人共同订立买卖契约方面，允许任何人介入其间，就一定不合乎公认的观念。关于价钱，如果他们合意，工人就可从事工作；否则，工人就可随意去找另一个老板，正如老板可以随意去雇用另一个工人一样。或者，如他认为另一种工作可以赚得更多，那他就只需改换职业。”[102] 关于老板不认为应该履行诺言的情况，作者一点也未提到。但是，作者认为那比仲裁原则本身还要更加不能容忍的东西，就是承认工人有权选任一个自己人作为仲裁人。这样，“主人就被放在从属于仆人的地位并受仆人的监督[103]……。什么东西都不会更加触犯老板的心情，什么东西也不比设立这种法庭更加违反我国旧法的精神，因为这种法庭的成员是从整个织工辈的最狡猾的人中招收来的，经验已经证明，织工们是善于设法靠自己的新职业来过舒服的生活的。人们不应该认为庄重而规矩的人会同意以仲裁人的资格坐在老板的身旁，当老板不得不同这些奸诈之徒相遇而且平等对待的时候。”[104] 这个责难至少具有爽直的优点。

由于对仲裁法的敌视，由于那些负有义务监督其实施的官吏们本人也抱这种敌视态度，这就使仲裁法难以执行了。[105] 仲裁法在1804年成为修正的对象，其目的在于防止故意的违犯，[106] 但是修正仍然没有效力。骚动更加厉害地继续下去，织工们力求通过一种“建立在斯皮塔尔菲尔兹法的原则基础之上的”法规来获得最低限度的工资。1807年2月间送呈议会的一份请愿书，在兰开夏、柴郡和约克郡的纺纱工人中得到不少于十三万人的签名。值得注意的事就是这个运动得到工厂主和商人的支持，因为他们担心工资的不断变动会影响商品的价格，因此也就影响交易的状况。[107] 政府虽然提出法律草案，但几乎只是为了装饰门面，因为当时首相珀西瓦尔声称，“宁愿织工们因辩论其请求是否有理由之后而被弄得失望，也不愿下议院拒绝讨论他们的请求。”最低工资的原则受到各方面的攻击，被认为是无法辩护的，议会中没有一个人赞成它，因此，草案马上就被撤回了。这个结论造成了激烈的不满和一些骚动，特别是在兰开夏。[108] 工人们由于失去通过新的立法来获得他们所追求的安全的希望，由于饥馑和工业中的经常危机而陷入绝境，于是又去寻找1563年法令的保护。

他们倒霉了，因为议会仅仅等待机会来废止这项伊丽莎白法令。他们徒然恳求它不要取消这个最后的保卫方法："一项请求废止该法的法案的提出，在请愿人中发生了极大的失望。他们没有一点希望了；以前为了保护他们而颁行的那些法令既然无效，那么，就再也没有任何东西能够保卫他们的唯一财产，亦即他们的劳动力了。"[109] 他们所害怕的那种措施被采取了，除去他们反对以外没有别人反对。[110] 英国旧社会立法中最独特的规定之一就这样消失了。在苏格兰，它的废止引起了一种值得记忆的斗争。在付出很大代价的长期奔走以后，织工们才获得一项经由爱丁堡最高民事法庭批准的计件工资的规定。但是，法官们宣布这项规定不是必须遵行的，因此，老板们不肯实行。纺织工业的全体工人极端愤怒，于是实行罢工。几千人同时停止工作。但是，这一罢工就成为官厅毫不迟疑地干涉劳资问题的事件之一。领导人被逮捕了，被定罪了，抵抗一下子就停止了。[111] 这是为了恢复工资法规而试图的最后的努力。

放任政策得胜了。在法院中和在议会中一样，它再也碰不到反对者了。起初，它是经验主义的并且充满了不合逻辑性，但从此以后就以经济学家的绝对公式为依据，在这些公式中，它找到它的理论根据，正如它在资产阶级利益中找到它的存在理由和实用效力一样。理论和利益互相结合起来，就成为不可抵抗的。当它们互相对立时，应该要求其中哪一个占优势呢？同盟法把自己的真正意义交给经济自由的原则，统治阶级当时所理解的就是这样。但同时，有别于利益的动机，政治经济学中找不到的另一些原则已在工作了，而且，当中世纪法规的旧结构崩坍时，劳动立法的基石正在安放。

（四）

人道主义运动。它的起源完全在经济运动之外：道德和信仰的影响。博爱的工厂主。戴维·戴尔建立新拉纳克村（1784年）：为改善工人和学徒的状况而努力。罗伯特·欧文改革并继续戴尔的事业：他的社会主义是从老板的博爱中发展而来的。

人道主义观念的发展，是一个和本书所研究的主题十分不同的论题。但是，那些指导一个时代的物质生活、道德生活、精神生活的伟大运动，无论其性质和起源如何不同，在某种程度上总是相互混合在一起的，或者至少是互相接触、互相汇合的，而且在它们的接触点上还相互产生影响。只需比较几个时日就足以令人想起近代大工业的创始人是生活在怎样的事变之中和怎样的环境之中。——当哈格里夫斯和海斯发明纺纱机时，当瓦特掌握蒸汽中所蕴藏的无限力量时，让一雅克·卢梭正在伍顿—豪尔做大卫·休谟的客人。在阿克赖特以纱厂主资格在诺丁汉安家时和他死时之间（他死时十分富裕，享有爵位，并遗给其继承人一份王侯般的家财），接连地爆发了美国独立战争和法国革命。在阿克赖特之前几个月死去的约翰·韦斯利，卫理公会的传教者，死时享年很高并富有善举，他的有力的说教也实现了一种伟大的不声不响的革命。

在英国，因哲学的争论和宗教的宣传而引起改革的思想同时表现在著作上和行动上。在理论领域内，这种思想的胆量是漫无止境的。潘恩成为平均主义民主派的辩护人。葛德文和斯彭斯甚至走到共产主义和无政府主义那里去。在实践方面，这种思想却限制自己的抱负并使抱负与英国社会的保守倾向相适合：首先是道德和感情，所以它和博爱相混同。霍华德为了改善囚犯的状况而作出慈善的努力，伯克用动人的演说来反对沃伦·哈斯丁斯的暴虐，威尔伯福斯动议取消黑奴的买卖，这些事的发生年份，与最初那些工厂出现在中部和北部各郡的年份是相同的。同时成立了一些博爱协会，例如防止犯罪协会，改善贫民阶级状况协会；的确，这些协会与其说是从事于救济，倒不如说是从事于教育。它们的思想影响已经深入立法之中。这种影响由于取消可恶的住所法，促进了公共救济制度变得更加合乎人道。在1788年通过的、保护那些低微的扫烟囱人免遭职业危险和主人虐待的那项法令中，这种影响是十分明显的。[112] 这是做得很好的事，可以感动那些“易动感情的人”，他们的感动和感情的吐露在十八世纪的后五十年中十分流行于英国和法国。

工厂主中的优秀者受到了这种影响，那是无可怀疑的。他们之中有开明的人和性格高超的人。有些人如博尔顿、韦奇伍德、威尔金森，在政治和宗教方面宣扬最豁达的见解。好多人隶属于异教派，特别是公谊会教徒派，其有力的清教徒教育在他们身上早已烙上了不可磨灭的印记。当然，他们是他们阶级和他们时代的人；他们不知道那

被人以动人的言辞称为社会良心的谴责是什么；他们片刻也不怀疑他们对财富和指挥的权利。但是，在许许多多粗野而刻薄的暴发户中，由于自认为对于一般人，特别是对于自己的工人负有慈善义务时就成为例外了。有时，他们甚至于理解一种特别的义务，完成这种义务就使他们的自尊和良心同样得到满足，这就是：主人对仆人的义务，或者领主对属下的义务。我们已经看到博尔顿在索霍、韦奇伍德在伊特鲁里亚设立害病工人的救助基金，开办诊所和学校。[113] 1795年的饥荒时，理查德·雷诺兹送给伦敦穷人一份两万镑的优美的赠品，他在科尔布鲁克戴尔照料自己的许多人员的福利并亲自领导"工人散步"。[114] 显然，这是一些没有大价值的孤立行动。这些行动与其说表明其目的在于设法改善工人阶级的命运，倒不如说表明其创始人的诚意。但是，较有系统的努力已把它们作为起点了：罗伯特·欧文的社会主义是从戴维·戴尔的博爱中发展起来的。

戴维·戴尔是非国教徒，是独立派教徒中的严肃派成员，并且是非常热心的成员，他每个星期天都在格拉斯哥礼拜堂里说教。[115] 此外，他是积极而能干的实业家，他创办了一个在全大不列颠中最重要的工业企业，并使之昌盛。他的信仰同他的实践精神一点也不冲突，他的慈善心肠往往和利益结合起来。1784年，当他借助于阿克赖特（阿克赖特为那里的有利位置所动心，看到新拉纳克将要变成苏格兰的曼彻斯特。）[116] 在克莱德瀑布附近设立一个纱厂时，最大的困难就是找工人。那个地方，四周很少有人居住，那里农民比英格兰还要更加不服从工厂的纪律，顽固地不肯参加工厂工作。[117] 为了吸引他们，戴尔就打算在他的纱厂旁边建立一个模范村，村上的房屋是按照固定的图样建筑的，租金很低。打算成功了，相当多的人家（主要是来自苏格兰高地的穷苦地区的人家）来到新拉纳克安家了。同时，戴尔模仿别的工厂主向爱丁堡和格拉斯哥两地教区要了好几百个贫穷儿童来做学徒。1792年，这个村子有两千居民。[118] 居民们由于享受到好处，他们觉得主人的慷慨比主人的聪明更值得尊敬。他们不仅有廉价的住宅，而且通过一种默示的契约而获得固定的工作；工厂的一所房子被火烧了，在那里劳动的二百五十个工人在被迫停工期间继续领取他们的惯常工资。[119] 关于学徒制度（在大多数纱厂里，学徒都劳累过度），更加值得颂扬。戴尔绝对禁止工头在晚上七点钟以后把他们留在车间里，他对他们的饮食和衣着都很关心，让他们住在宽敞而

整洁的宿舍里，并且给予他们在邻近乡间作野外休息的时间。十个小学教员负责教育他们。宗教信仰在他们的教学里占着重要位置，那就更不待说了。新拉纳克的工厂虽然还不出名，但不久就被那些关心教育问题和救助问题的人所熟悉和参观了，戴尔得到一些也许过分的赞美证词，但他的创举的新颖和他的意图的高贵都证明这些赞美是正当的。[120]

可惜，他本人不住在新拉纳克：他忙于领导他的许多企业，只能每年从格拉斯哥来到那里三四次。[121] 这对执行有效的监督以及真实地判断结果是不够的。1797年，罗伯特·欧文以经理的资格来领导这个工厂，就比较切近地看到那些事物，但对他所看到的事情非常不满意。那些孩子虽比任何别处都要受到多得多的人道待遇，但仍被迫从事过多的劳动：他们自六岁起每天做十一小时半或十二小时的活；他们的身体和精神的发育都受到影响。[122] 至于成年工人，是从乡村阶层中最不受人尊敬的、最不安定的分子中招来的，他们的品德上缺点很多。欧文说："大多数人很懒惰、不正直、惯于说谎和偷窃。"[123] 欧文承担改造他们的时候，就打算继续戴尔的事业，不久就成为他的继承人。在他的同时代的人看来以及在他自己看来，他仍然只是一个博爱的工厂主。当他改组新拉纳克的学校时，当他把学校的操行和工作的记分制度推及到所有的人员时，或者，当他把生活必需品大批买进而按成本价格再出售时，[124] 这并不是根据新的学说；他只不过在社会秩序中运用其与戴尔一样从宗教教育中得来的道德训条而已。但是，在他的博爱实验过程中，一种思想在他的心中成长起来，将变为性格养成的学说，这就是他的整个体系的基础：人们不能对自己的邪恶和罪责负责，正如不能对自己的无知或贫困负责一样。他们是社会环境的产物，要使他们较为贤德、较为幸福，那就必须改变环境。[125] 这里，我们看到了十八世纪的革命思想，卢梭的思想。我们正在接近理论结合实际和理论在实际中具体化的决定性时刻了。在欧文后来拟定更好的社会计划时，他是受到他合办的工厂的启示的，这个厂后来变为他自己的工厂了。那些用以给予新生人类作生活中心的工农业共同体就是理想化的新拉纳克，现实的新拉纳克虽被视为它的不完善的复制品，但却首先提供了原始模式。

(五)

工厂法上的第一个条例。纱厂中的儿童劳动。医生珀西瓦尔博士的报告（1796年）。罗伯特·皮尔爵士获得保护学徒身体和精神的1802年法令的通过。这项法令的规定；规定的效验不大。规定在历史上的重要性：大工业家兼放任主义拥护者皮尔本人虽把1802年法令看作是无意义的特殊措施，但它却是十九世纪的社会立法的开始。

同样的情感鼓舞着戴维·戴尔和罗伯特·欧文的努力，这种情感，给放任主义的不合人情的诡辩以最初的打击。从1784年起，纱厂的学徒状况就成为向兰开夏长官提出医疗报告的对象。这些长官在了解情况以后，决定不再准许教区把儿童安置在开夜工的工厂里了。[126] 但是这个决定似乎没有产生效果，或者它很快就被人遗忘了，而且，一天天增多起来的工厂主，越富越有势力，仍能找到他们所希望的那样多的学徒，仍能随意对待学徒。1796年1月25日，一个曼彻斯特的医生珀西瓦尔博士，以一个刚成立的、旨在研究有关该城市健康状况问题的委员会，即曼彻斯特卫生局的名义拟出一份措辞十分有力的新报告。报告的结论常常被人引用，而且也值得引用作为整部工厂法的序言。下面就是原文中的结论：

“1．兹证明：大纱厂中雇用的儿童等人特别有遭受传染性热病的危险，这类疾病一发生，不仅会在密集于同一地方的人中间，而且还在他们的家里和四邻很快地传播开来。2．大工厂对在其中劳动的人们的健康，一般都有有害的影响，甚至于那里没有任何传染病时也是一样，因为大工厂迫使他们过着严密禁闭的生活，因为热气或臭气有令人虚弱的作用，因为缺乏身体锻炼。在童年和青年时期缺乏这种自然的必要的锻炼来增强机体，便无法完成工作和履行成年的义务。3．夜工和延长工作日，当问题有关儿童时，不仅会因损害体力，破坏新生一代的生命力，而且会缩短寿命并减少那为未来所指望的积极性，而且还常常赞助那些反乎自然条理、以剥削自己子女为生的父母的懒惰、浪费和堕落。4．工厂中雇用的儿童一般都失去各种学习机会和接受道德与宗教教育的机会。5．某些纱厂中现行的仁慈章程指

出，在颇大程度上有可能补救大多数的这类缺点。经验认为，并得到那些经营这些纱厂的慷慨好施人的协助，我们应向议会交涉，以便获得一些合理的人道的制度，行使于所有这些工厂中的法令，如果不能通过别的办法来达到目的的话。”[127]

上面这一段赋予这个文件以历史意义。事实上，这个文件是在毫不含糊地吁请国家干涉。在那些伴随大工业的发展而来的流弊面前，私人的慈善努力被认为是没有能力的。人们请求国家使那种当时还只是几个人的单纯赈济成为一切工厂主所必须遵行的事。曼彻斯特卫生局仅限于发表一种意见或愿望而已，还有待于行动。一位工厂主采取了行动。罗伯特·皮尔爵士在他自己的工厂里走了一下，被学徒的病容和苦相所感动；他因他们生活于其中的那种有碍健康的环境，并因他们的无知和坏倾向而震惊。[128] 他了解到别的工厂更恶劣，于是懂得要纠正这种情形，采取普遍的措施就成为必要了。他以他的议会成员的资格，他有义务促使这种措施获得通过，他亲自将其提请下议院表决。在1802年4月6日会议上，他就这样做了。

几天前，[129] 议会的注意力被吸引到工厂主和教区之间所订的可耻的合同上面去了。儿童们一经交给他们的主人之后，就像那么多的牲畜一样失去了踪影，往往难于知道他们在哪里。人们猜测，借助于这种有意识的黑暗制度，多少犯罪行为会被干出来而不受惩罚。一个要求救贫税管理人必须在登记簿上记下那些做学徒的儿童的姓名和住址的动议，得到全体一致的赞成。因此就替皮尔的倡议铺平了道路，而且，皮尔又是多数党的有势力的成员和大工业的有权威的代表。除去英国，在任何别的国家，如果看到提出一个那样重要的原则问题——国家对私人企业的监督权问题——的讨论，引起那样少的争论，人们一定会感到惊奇。老实讲，原则问题到特殊问题面前就消失了，况且占优势的思想是人道的思想，是在法律范畴的任何考虑之外的。

皮尔在提出法案时，特别着重指出那些雇用于工厂中的青年人的道德堕落：“人们不难了解，在很多人过着密切混杂生活的地方，腐败就会发生，跟着就会害病。”防止这种混杂乃是法律的第一个目标；第二个就是用教育来消灭其后果，皮尔说：“因为，缺乏教育就引起了许多不道德行为。”[130] 这个论据虽然是对那种对于残忍行为反不及对于失礼行为严厉的英国人虚伪习气而说的，但也可能感动那些最没有同

情心的人。贝尔格雷夫勋爵发言支持这项建议，同时用揭发工厂制度的一切流弊的办法来扩大辩论："这些可怜的孩子所受的虐待、他们的痛苦、他们的缺吃少穿，真是极其可怕。"法律保护不应当仅适用于学徒或者仅仅一种工业中的学徒："法律应该保证他们有必要的休息以及整洁和教育。谋求财富，在这个地方是以压倒一切的热望来追逐的，但太过分了，会引起上天的报复。"[131] 这种贵族声音在反对工业资本主义罪行的同时，似乎提前一代预报那由一位贵族人物沙夫茨伯里领导的仁慈运动。威尔伯福斯也发了言，请求人们在法令的标题中明白指出，那些规定将适用于一切工厂或手工工场。[132] 皮尔由于"人道和对国家的忠诚"[133] 而受到大家恭维，并博得会议的尊敬。这项法令在第二读和第三读以及在上议院中都毫无阻难地通过了，1802年6月22日得到国王的批准。[134]

这项法令首先包含有卫生规定。车间的墙壁和天花板应每年用石灰刷白两次。各个车间都应有相当大的和相当多的窗户，足以确保空气的适当流通。每个学徒都应得到两套齐备的衣服，并且每年至少要添换一套新的。必须为男女两性儿童安排分别的宿舍，并有足够数量的床铺，不至于使两个以上的儿童睡在一张床上。接着就是有关工作日的长度的规定：绝不允许超过十二小时的最高限度，吃饭时间不计在内。工作绝不允许延长到晚上九时以后，亦不得在早上六时以前开始。在学徒的头四年中，教育是必须做的事：所有学徒都要学习读、写和计算，用在每天功课上的时间应占规定的劳动时间。宗教教育也必须进行，但应在每星期天进行，而且要把学徒带到外面教堂或厂内教堂去参加祈祷式。为了监督法令的实施，本郡保安审判官应每年任命两个视察员，一个从当地官吏中选出，另一个从国教会牧师中选出。这些视察员有权在任何时候进入工厂，而且有权立刻召请医生，如果他们发现工厂里有传染病的话。他们有向保安审判官所属的郡法院提出报告的义务。最后就是处罚表：各种违反都科以二至五镑的罚金；拒绝接受视察员，或者对视察员的任务加以任何阻难，均科以五至十镑的罚金。这项法令的原文必须张贴在所有的、为该法条款所涉及的工厂里，以期一切关系人都能看到它并能于必要时请求将其付诸实行。

这项法令，其通过几乎不被人注意，[135] 却值得史学家十分注意。因为它创立了一个在英国十九世纪期间起了很大作用的制度，而

且各文明国家都采用了这种制度，即对工厂的监督。这项法令规定了有关工厂卫生、学徒教育、劳动时间的限制等义务原则。当它对工业家的专断权加以一种不管怎样轻微的限制时，它就在这样一条路上走了第一步：路的起点和终点就是绝对放任主义和国家社会主义。

必须承认，这项法令的实际效果几乎等于零。首先，它只适用于大工厂，特别是纱厂。小工厂和中等工厂中的学徒往往并未得到好得多的待遇，[136] 因为这些工厂都免于任何监督。即使那儿有这种监督，老板们就会说损害了他们的自由和工业利益，[137] 不久就会使法令变成泡影。法令的措辞很模糊，它所规定的制裁也不充分。规避法令的最简单办法就是雇用青年工人，不签订学徒合同。从此，按照法律意义他们就不是学徒，就不再受到保护，因此，老板就能叫他们日日夜夜地劳动而免于处罚。[138] 当蒸汽机代替了水车之后，这种做法就普遍了。从那以后，工厂主们就能把他们的工厂设在大城市附近，他们要找劳动力，就不再需要同教区打交道了。[139] 法令规定任命视察员，但是视察员对于执行任务却表现得不大殷勤，尤其害怕同老板们弄得不和，因为视察员往往是他们的邻居或朋友。几年之后，在某些区里，人们甚至不再劳神去任命视察员了。最后，工厂中也从来没有张贴这项法令。例如学徒罗伯特·布林科，我们曾经叙述过他的痛苦，他第一次读到这项法令的文字是在该法令颁行后十一年或十二年的时候。[140] 这项法令即使认真实行，也只不过提供一点微乎其微的补救而已。违法行为延续很久，1816年的调查揭露了十分严重的违法行为，但也没有产生任何决定性的行动。[141] 必须有几个如理查德·奥斯特勒和迈克尔·萨德勒那样果敢人的有力的、热情的干预，才会产生舆论的真正愤怒，人们才会决心最后谋求解决。

在那些投票赞成1802年法令的人看来，这项法令不会构成一个先例。他们把它看作是一种根据纯粹感情范畴的理由而被认为正当的例外措施。该法的提议人罗伯特·皮尔爵士本人，那时是而且终身都是放任主义的最心悦诚服的拥护人。在1802年以前和以后，他全力反对维持或更新旧学徒条例，一般说来，他反对维持或更新各种对于工业加以任何强制的措施。[142] 此外，他还关注地限制法令的范围，以表明法令的例外性质，他后来说："我记得很清楚，在讨论该法时，我有好多事情要做，以便防止工厂主和学徒受到损害。许多人用最强烈的恳

求来敦促我在工作日上规定一个大大超过我认为合适的限制。人们要求我把法令的效力扩张到英国的极小村舍，这在我看来是这样不合理，以致我决定完全放弃领导这件事，如果这件事不是托付我一个人办的话。”[143] 不管他是否愿意，他已经定下了整个近代劳动法所必须从其产生的原则。他一方面对它表示让步，另方面又对它加以极力抵制。这两种倾向同时发展着，都是从产业革命中获得自己的力量的。产业革命通过自己的经济后果来加速旧规章的毁灭，同时又通过自己的社会后果来制定新的必要的规章。

总结 产业革命的一般特征

本书打算研究的时期是到十九世纪的最初十年，这时产业革命还远未完成。机械化的范围还局限于某些工业或某些地区，而且在这些工业中还限于某些专业。在冶金工厂例如索霍冶金工厂或科尔布鲁克戴尔冶金工厂的旁边，还存在着而且长时间存在着伯明翰五金制品商的小作坊和谢菲尔德刀匠的小作坊。在兰开夏的棉纺厂和西区的毛纺厂的旁边，几千织工继续在老式手织机上进行家庭劳动。蒸汽一定会把以前各种发明的结果推进到它们的最高的效能上去，但蒸汽才刚刚开始其统治。近代大工业存在着，它已成为工业的基本要素了。我们已经把那些刚刚完成变革的特点叙述过了。

从技术观点上看，产业革命就在于发明和使用那些能够加速生产和经常增加产量的方法：例如纺织工业中的机械方法，冶金工业中的化学方法。这些方法都在准备商品的材料或决定商品的形式；机械化这个术语只能不完全地表达这些方法的丰富的多样性。这些方法至少在起初并不是运用科学理论发现的。事实似乎足够证明，第一批发明家们绝不是科学家。他们是工艺匠，由于处在实际问题面前，他们就运用他们的天然智慧以及他们的工业习惯上的和工业需要上的高深知识来解决这些问题。海斯、克朗普顿、哈格里夫斯、达德利、达比、科特等人就是这样。有时，也有些探索者，这些人并未受过科学教育或职业教育，而是凭本能或因好奇心而进行探索的：怀亚特、卡特赖特就是这类的例子。他们在一时需要的推动下并在完全具体的材料上加工，在着手时并无预定的方法，只是由于摸索而达到目的的。他们代表着经济需要，这种需要对人们起着暗中有力的作用、克服障碍并为自己创造手段。科学是以后才介入的，并对已经开始的活动提供听命于自己的无限力量的协助。它同时一下子就把工业中的局部范围的进步统一起来，并把共同的方向和共同的速度传递给各种工业。科学的这种作用同瓦特和蒸汽机是以最惊人的方式出现的。这是两条互相汇合的河流，两条来源不同的河流：即使产业革命的最后规模和最后

力量都应归功于它们的汇合，但产业革命也不是从那儿产生的，它预先已经产生了它的初步结果。

从经济观点上看，产业革命的特点就是资本的集中和大企业的形成，而大企业的活动不但不是一种例外的事实，而且还有变成工业的正常形式的倾向。资本集中往往被人不是没有一点理由地看为技术发明的结果，但是这种集中在某种程度上是先于技术发明的。资本集中在本质上是商业性质的现象。它和商人阶级逐渐控制工业领域是一致的。商业和信贷的扩张不仅伴随着资本集中，而且还走在它前面。它的存在条件是国内安宁、交通和海运的发达。在以前的老板兼工匠和今天的大工业家之间的历史上的中间人就是商人工场主。商人工场主可以说起初是守在工业的边界上的，仅仅从事于把生产者与那些已经变得太大太远的市场联系起来；以后，因为他有资本以及工厂主因订货而有需要，这二者就使他成为生产的主宰，终于逐渐达到拥有原料、作坊、设备，并迫使独立劳动者沦为工资劳动者。在那些与其说是工业家性质的、倒不如说是商人性质的资本家手里，这样实现的集中是一件极其重要的事实。手工工场，有大量的雇佣工人，那里流行着非常完善的分工，它有许许多多与近代工厂相似的特点，也许呈现出一种更加惊人的景象，但它在工业演进上却占着一个小得多的位置。这是路程上的一站，而且是马上走过去的一站，在那里的停歇几乎没有表现出来。那些以经济学家的资格研究这种演进的人，了解它并把它确定为一种简单的发展，发展的各阶段像一条几何曲线。在历史学家看来，它显得复杂得多：它犹如一条并非经常以同样速度向前流着的河流，有时流得慢，有时流得快，在某些地方变得很窄，以后又大大地铺展开来，有时分成许多分离的支流，有时显得弯弯曲曲好像流回头似的。要描述这条河流，单单作出一张它所经过各地的名称表是不够的，必须按照它的不规则的、迂回曲折的，但是连续不断的、好像一种迫使它流向目的地的斜坡那样的进程绘制出来。

从社会观点上看，产业革命取得了那样广泛、那样深远的后果，以致想把这些后果综合为一个简要的公式，那就有点过于自负了。即使产业革命不像政治革命那样改变了社会的法律形式，但在社会的物质本身上把社会革新了。它已使一些社会阶级诞生了，而这些阶级的发展和对抗正占满着我们时代的历史。根据我们自己曾经引用过的那些事实试图证明：那里不曾发生过革命，这些阶级已经存在，它们的对立早已开始并且没有变更性质，那并不困难。事实上，我们的经常

挂虑之一就是，在那些甚至极快的变化之中指出现象的连续。我们没有发现一个现象是奇迹般一下子出现的，也没有发现一个现象是老早就准备好了的、是预报出来的、早就有了轮廓的。浮浅的观察就是把这些轮廓置于阴暗之处，不然就是从阴暗处得出这些轮廓来与轮廓后面的东西相混同。我们力求避免这双重错误。我们知道在机械化以前就有了机器，在工厂以前就有了手工工场，在工业资本主义的到来和工厂无产阶级的形成之前就有了同盟和罢工。但是，在活动如此缓慢的社会的总量中，一个新成分的作用并不是从其一出现时就可以感觉到的。我们不仅要注意它的存在，而且还要注意它所占的与周围事实相比较的位置，和历史地位。产业革命正是那些以前还未发展起来的力量的发展，正是那些直到彼时仍然潜伏着的或者睡着的种子骤然萌发和突然开花。

从十九世纪开始时起，大工业的增长是大家都能看到的。它对人口的分布以及人口的物质生活已经发生重大影响。它阐明了那些在此以前还是大不列颠最穷地区何以突然重要和突然昌盛，这些地区如：兰开夏、南威尔士以及苏格兰低地的某些地方。大工业是在土地所有权的改变之后来到的，它加速了乡村人口向工厂移居。根据1811年的人口调查，米德尔塞克斯郡、沃里克郡、约克郡和兰开夏这四个郡有百分之六十或百分之七十的居民在商业或工业中工作；切斯特郡、莱斯特郡、诺丁汉郡和斯塔福德郡至少有百分之五十。[144] 在那些新中心里，即激烈的活动场所里，在极富和极穷的对照下，那些今天仍然摆在我们面前的社会问题已经显示出来了。罗伯特·欧文在其《致英国工厂主的信》和《论工厂制度的后果》中，第一次阐述这些问题的日子不远了。他不是单为英国而说的，而是为所有西方人而说的，因为大工业在其发源地继续发展下去的同时，全世界大工业也已经开始发展。它在大陆上出现了。它的历史不再是英国的历史，它的历史已成为欧洲的历史了，后来又成为全世界的历史。

注释

导言

1 人们认为“产业革命”一词的创始人是阿诺德·托因比；他的那本因他早死而未完成的著作出版于1884年，书名是《英国产业革命讲话》。但威廉·拉帕尔（见《瑞士的产业革命和法定劳动保护的起源》第4页）指出卡尔·马克思已在《资本论》，1867年德文版，第1卷里将其所称“产业革命”一词加以系统地说明；“产业革命”一词在1850年已被卡尔·马尔洛用过，在1848年经约翰·斯图亚特·穆勒（《政治经济学原理》，初版第581页）用过，甚至早在1845年已被弗里德里希·恩格斯（《英国工人阶级的状况》德文版第11和355页）用过。

2 《曼彻斯特和索尔福德的人口调查》，1773年，曼彻斯特彻萨姆图书馆。

3 A．米尔奥：《十七世纪以来法国工业生活》，载于《史的综合杂志》，第3卷，第335页。

4 热曼·马坦：《路易十四时代法国的大工业》，1898年；A．德·西勒尔：《十七和十八世纪大工业的制度和历史》，1900年。

5 “本书的目的在于说明王权在1660至1715年法国大工业中的作用。我们在本书里将研究有关制造、手工工场监督、行业管理等条例，以及王国行政机关对大工业所进行的一般干预。”见《路易十四时代法国的大工业》，“序言”第1页。

6 同上书，第94页。

7 同上书，第14页。

8 同上书，第8页。

9 关于科尔贝为吸引外国工人和制造商来到法国而采取的措施，见同上书第五章第60页以下。他从荷兰招来呢绒制造商，从德国招来洋铁匠，从瑞典招来采矿工程师，从威尼斯和米兰招来玻璃制造人和编织花边工人。

10 《路易十四时代法国的大工业》，第10—11页。

11 同上书，第67—69页。

12 G．马坦先生举出许多事例，其中有克勒蒙、萨普特和空居埃三家工场的例子，这些工场在朗格多克省有制造细呢绒的专利权。上引书第12页。

13 朗格多克省手工工场总监察的报告（《埃罗郡档案》，C．2561号，G．马坦在第17页引用）。可同我们在下面（第1篇第1章第2节）引用笛福对哈利法克斯山谷的描述相比较。

14 按照比利时著名史学家亨利·皮伦内的意见，经济演进的发展，并不是通过连续不断的运动来实现的，而是通过一连串的向前跃进来实现的："我认为我们的经济史可以分为若干连续的时期，每一时期都有一个相应的、显然不同的资本家阶级。换句话说，某一时期所存在的资本家集团并不是从上一时期资本家集团中产生出来的。在经济组织的每一变化中，我们都会发现一种连续性的中断。"见《资本主义社会史中的阶段》，载于《美国历史杂志》，1914年，第19卷，第494页。我们对手工工场过渡到大工业的观察，也肯定了这种意见。

15 H．利维：《专利和竞争，关于英国工业组织的研究》，1911年；《英国经济史中经济自由主义的基础》，1914年。

16 H．利维：《专利和竞争》，第43页。

17 同上书，第15页。

18 关于工业资本主义的开始，特别是在法国的开始，参看亨利·奥塞的著名论文：《法国工业资本主义的起源》，载于《政治经济学杂志》（1902年），第193页及以下和第313页及以下。

19 《英国经济史和经济学说入门》，第2卷，第516页。

20 《十六和十七世纪的工业组织》。

21 《关于佛罗伦萨经济史的研究：十四至十六世纪佛罗伦萨的毛纺工业》。

22 丹尼尔·笛福：《大不列颠各地漫游记》，第2卷，第56—58页。这些事实中唯一可以证实的，是捐建教区教堂一事。此事载在1519年约翰·温奇库姆的正式遗嘱中。

23 托马斯·德洛尼：《通称为纽伯里的小约翰，约翰·温奇库姆的轶事》，伦敦，1597年。这本书再版了好多次，书名略经更改为《青年时代被称为纽伯里的小约翰，约翰·温奇库姆的有趣的经历》。必须指出，这本书是在这位主人公死后八十年左右出版的。

24 托马斯·德洛尼：《约翰·温奇库姆的轶事》，第37页。

25 往日经济立法上常用的办法之一就是，把某种工业的扩张限制在某些地区里。见亨利八世14—15年法令第1章（禁止诺福克郡居民在诺里奇城外染呢绒、剪平呢绒或整饰呢绒）；亨利八世33—34年法令第10章（禁止在约克城外制造绒毯）。

26 菲利普和玛丽3—4年法令第11章。同时也禁止织工拥有漂洗坊；禁止漂洗匠拥有织机；禁止有（但城市以内不在此限）两名以上的学徒，等等。

27 见A．黑尔特：《两本英国社会史》，第498页。“在都德王朝时代，呢绒工业在许多方面已经成为资本主义的工业，这就是说这种工业的销路是属于世界贸易的，并且是掌握在大商人手里的工业。”洛朗·德瑟纳先生在《英国毛纺工业在社会经济上的演进》，第35—37页，明白地指出这种演进在哪些方面是早期发生的。

28 事实上，应把这个时期大大地提前一些。按照多伦（见同上书，第22页及以下）的说法，资本主义的因素在佛罗伦萨工业中早于十三世纪末就出现了。也可参看卢约·布伦塔诺：《现代资本主义的发端》，1916年，第199页。

29 《资本论》第1卷，人民出版社1972年，第373页。

30 “资本主义生产的基本形态是协作，协作的最初形式包含着更复杂的诸形式的萌芽；在这些复杂的形式中，最初形式不但作为它们的因素之一而重新出现，并且也作为一个特殊形态而同时与它们并肩地保存着。这种以分工为基础的协作，在手工制造业中具有它自己的典型的形式；这种协作在真正的手工制造业时期中占统治地位。这个时期是从十六世纪中叶左右起到十八世纪末叶为止。”见《资本论》第1卷，人民出版社1972年，第372—373页。——桑巴特给手工工场所下的定义，和马克思的一样。但他承认，即使手工工场常常是一种过渡的状态，但它有时也是最后的结果；他举出陶器工业和高级家具制造业作为例子。见《现代资本主义》第1卷，第38、41、42页。

31 亚当·斯密：《国富论》，第3页。——另有一个早七十余年问世的文献，其中有一段可以引来与亚当·斯密的这一段相比较：“表是一件很复杂的东西，一个工匠可能制成其所有的部件，以后又能将各部件安装起来。但是，如果表的需要量变得很大，结果就要按照表中所有的各部件去把工作经常分给同样多的人去做。对每个人就要指定一个专门的并且总是一样的工作：例如甲只做表壳，乙只做齿轮，丙只做针，丁只制螺丝钉，其余的人还有各自的特殊的任务；最后，把种种部件安装起来又成为一个工人经常的唯一职业：这样，这个工人对于这种工作必定比他如果也要努力制造所有这些部件时更为熟练和更加迅速。同样地，制造针、齿轮、螺丝钉，或者表的任何别的部件的人，对于各自的专门任务，也必定会完成得更好和更快……。”《论东印度贸易》，1701年，第70页。这就是马克思称之为混成的分工的东西，以别于有机的或连续的分工，亚当·斯密的别针的做法就是有机分工的例子。在前一场合，每个工人制造一件不同的部件以便装配起来。在后一场合，同一物件是通过一系列的连续操作而得到变形的。我们在卡尔·比歇的《国民经济的起源》（1898年第2 版）一书里，可以看到关于分工的彻底研究并带有一些与当时有关的事实的系统分类。

32 《论东印度贸易》，第69页。

33 J．A．霍布森：《现代资本主义的演进》，第40页。

34 “资本主义演进的主要物质因素是机械装置。用于制造与运输商品以及用于开采工业方面的机器的数量的日益增长和复杂性，说明是现代工业发展特性的大事件。”同上书，第5—6页。

35 R．W．库克·泰勒：《工厂制度和工厂法》，第29页。

36 逐字直译就是：工厂制度。

37 《约翰逊词典》中仍有这个意义。Factory 的现今意义可能是从manufactory（手工工场）一词得来的。

38 例如paper mill（造纸机）、silk mill（丝织机）等等说法。

39 例如，在艾金的《曼彻斯特周围三四十英里内的地方志》（1795年）这一著作中，纺纱厂几乎总是被称为cotton mill。见F．伊登：《贫民状况》（1797年），第2卷，第129—130页。

40 乔治三世42年法令第73章（1802年）。An act for the presevation of the health and morals of apprentices employed in cotton and other mills and in cotton and other factories．（保护纱厂和其他工厂中学徒的健康和品行法。）

41 《受命考察英格兰毛纺工业状况的特别委员会报告》，1806年，第8页：“在工厂制度（factory system）中，有时拥有很大资本的老板，在一个或几个建筑物或工厂中，按照生意的大小雇用大量或少量工人置于自己的直接监督之下或置于工头的监督之下。”

42 A．艾尔：《工业哲学》，第14页。

43 维多利亚八年法令第15章（修正有关工厂劳动法令的条例，1844年6月6日）。必须指出，这个法定的定义仅与纺织工业有关。

44 见路德维希·贝克：《技术文化方面的钢铁史》，第2卷，第130—142页。

45 特别参看第4卷《水力学》。并参看“呢绒业”、“炼铁厂”、“羊毛”、“矿”、“火药”等条。

46 桑巴特力求获得一个有关大工业的定义，定义要能包括它的经营特征和经济特征。从经营观点而论，主要特点是整个生产集中在一个带有总动力的企业之中。从经济观点而论，主要因素是资本家的权力，因为他同时拥有工厂、设备和原料，他组织生产并寻找市场。桑巴特：《现代资本主义》，第46页。

47 A．黑尔特：《两本英国社会史》，第544—545页。黑尔特竟然几乎把它们混为一谈。在直接为自己使用而生产的“家庭工业”（Familienindustrie）和自由小工匠的“手工业”以及工人在家中为雇主而劳动的“家庭加工工业”（Hausindustrie）的后面，他把掌握着厂房、设备和管理权的资本家的一切经营形式都集合在“工厂工业”（Fabrikindustrie）这一项目之下（第541—543页）。可是，这种分类法是很有缺点的：如果我们考虑到设备和生产，那么，“工厂工业”这一词就不够了；如果我们只考虑到劳资关系，那么，“家庭加工工业”就不应单独成为一类，因为它已经是一种资本主义的工业。——黑尔特所谓“家庭加工工业”，常被称为“集合的工厂”。G．雷纳尔曾提出比较正确的名称即“分散的工厂”，来代替这个暧昧的用语（《略论最近四百年中劳动的演变》，载于1904年12月10日《议会和政治杂志》，第522页）。

48 黑尔特：《两本英国社会史》，第414页。然而，人们可以认为，手工工场绝不起领导作用。

49 见亚当·斯密：《国富论》第1卷第2章“论分工的原由”和第3章“论分工受市场范围的限制”。

50 查尔斯·比尔德是一本有趣的小书的著者，该书的名称和我们所采用的名称相同（《产业革命》，伦敦，1901年第1版，1902年第2版）。他比托因比走得更远：因为他持之有故地指出产业革命怎样经过十九世纪一直继续到我们今天。

51 以后是费边社的秘书。

52 现已合并到伦敦大学中央图书馆。

53 在伯明翰市参考图书馆。

第一篇

第一章

1 A．切夫里朗：《西德尼·史密斯》序言。

2 A．扬：《农场主致英国人民书》，第22页。我们在哈斯巴赫的《英国工业的特点》（载于《立法年鉴》第26卷，1902年，第462页）这篇文章中可以看到十七和十八世纪英国作家论及毛纺工业时所用的那些抒情词句的事例。

3 关于羊毛交易的立法，见H．希顿：《约克郡的呢绒工业和绒线工业》第12章（“十八世纪的政府和工业道德”）。

4 约翰·史密斯：《乡村贸易年代记》，又名：《羊毛、毛纺工业和呢绒交易纪事》，1747年。这本著作包含有许多珍贵小册子的翻版。

5 F．戴尔：《羊毛诗》，1757年。最近出版的一本书的著者们凑巧也仿用了这个题目（G．W．莫里斯和L．S．伍德：《金羊毛，英国工业史入门》，1922年）。

6 丹尼尔·笛福：《大不列颠各地漫游记》，1724年，共3卷（第2版1742年，第3版1748年）。可以同利普森的《呢绒和绒线工业史》第220—255页（附有一张地图）所提供的毛纺工业在各时代的地理分布状态比较一下。

7 笛福：《无仁慈的施舍》，第18页。在十八世纪末，这些自耕农及其工业几乎完全消失了。参看F．伊登：《贫民状况》第2卷，1797年，第283页。

8 笛福：《漫游记》第1卷，第20、43、53页；布罗姆：《英格兰、苏格兰和威尔斯游记》，第119页；《遍游英格兰》第1卷，第17页。

9 邓莫、布伦特里、萨克斯特德、科格斯霍尔。

10 笛福：《漫游记》第1卷，第90页；A．扬：《英格兰南部诸郡和威尔斯六个星期的漫游》，1768年，第55页。

11 笛福：《漫游记》第1卷，第91页。

12 塞特福德、迪斯、哈林、巴克纳姆、欣加姆、西德拉姆、艾特尔博罗、温德姆、哈尔莱斯顿、东德拉姆、沃尔顿、洛东等等，同上书，第1卷，第92页。

13 绒线工业在布雷德福出现以前，在诺里奇地区早已进入繁荣状态，但后来布雷德福却变为这一工业的主要中心。见J．詹姆斯：《布雷德福史》，第195页。

14 笛福：《漫游记》第2卷，第133页和第3卷第18页。诺丁汉城虽然还不重要，但已成为针织业的中心。见W．菲尔金：《机器制造史和织带工业》，第42页及以下。

15 笛福：《漫游记》第3卷，第86页；J．艾金：《曼彻斯特周围三四十英里内的地方志》，第579—580页。

16 笛福：《漫游记》第3卷，第105—106页。夏龙绒 是夏龙地方出产的一种哔叽。

17 同上书，第116—121页。

18 同上书，第87页。

19 J．詹姆斯：《布雷德福史》，第278页，引用富勒（《英格兰的名士》）的原文："布雷德福的呢绒，对于注视它的人来说，是个巨人，对于使用它的人来说，则是个矮子。"

20 笛福：《漫游记》第3卷，第144页及以下和A．扬：《英格兰北部六个月的漫游》第2卷，第247页。

21 “林肯过去是——伦敦现在是——约克将来是——三者中最美好的城市。”见W．斯图克莱：《好奇的旅行记》“行程第五”，1722年，第90页；布罗姆：《英格兰游记》，1704年，第148页。

22 这些都是有名的肯达尔毛织品 （Kendal cottons）。关于棉纺工业在英国诞生以前cotton一词的用法，见下面第2篇第1章。

23 见《下议院议事录》第29卷，第618页。“这项工业非常重大，它已扩展到十二三平方英里的地方。”

24 笛福：《漫游记》第3卷，第221页；比弗雷尔：《大不列颠的幸福》第2卷，第301—302页；J．艾金：《曼彻斯特周围地方志》，第157页；E．巴特沃思：《奥德姆史》，第79、80、88页。

25 笛福：《漫游记》第2卷，第119页。

26 同上书第2卷，第114页；J．安德森：《商业起源在历史学上和年代学上的历史和推论》第3卷，第457页。

27 笛福：《漫游记》第3卷，第301页。

28 同上书第3卷，1742年，第293页。

29 安德森：前引书第3卷，第457页。带子工业是比较新近的工业。

30 笛福：《漫游记》第3卷，第64页；安德森：前引书第3卷，第457页。

31 A．扬：《南部诸郡》，第99页。

32 笛福：《漫游记》第2卷，1742年，第41、42页；第3卷，第29页。在索尔兹伯里附近的威尔顿，已在织造地毯。

33 同上书第2卷，第27—28页。

34 同上书第2卷，第42页。这个地区工业的重要性，主要是由于科茨沃尔德羊所提供的羊毛品质而得来的。

35 笛福：《漫游记》第1卷，第77页；第2卷，第36页。

36 J．比弗雷尔：《大不列颠的幸福》第3卷，第699页；J．安德森：《商业起源在历史学上和年代学上的推论》第3卷，第456页。

37 笛福：《漫游记》第2卷，第14页。

38 同上书第1卷，第87页和第2卷第17页。见陆军中校哈丁：《蒂弗顿史》和马丁·邓斯福德：《蒂弗顿城市史记》。

39 笛福：《漫游记》第1卷，第83页。——可把这一整个记述同五十年后出版的《分类百科全书》第2卷，《技艺和手工工场》，第256—257页（罗兰·德·拉·普拉蒂埃尔写的"呢绒业"条）所记述的比较一下。

40 见洛朗·德瑟纳：《英国毛纺工业在社会经济上的演进》，第50页；J．A．霍布森：《现代资本主义的演进》，第27—28页。

41 笛福：《漫游记》第1卷，第52—54页。

42 安德森：《商业起源》第3卷，第325页说，它有五六万居民（1761年）。但这个数字一定是夸大了。F．伊登：《贫民状况》第2卷，第477页说，它在1693年有两万九千居民，在1752年有三万六千居民，在1796年有四万居民。在1801年以前，没有正式的人口调查；在1801年，它的人口只有三万六千八百三十二人。见《乔治三世41年人口条例解答摘要》第1卷，第23章。

43 《下议院议事录》第35卷，第77页。——根据A．扬：《农场主在英格兰东部诸郡的漫游》第2卷，第79页的说法，有一万二千架织机和七万二千名工人（1771年）。

44 英语作"A throng of villages"。笛福：《漫游记》第1卷，第93、108页。

45 同上书第1卷，第81页。

46 蒂弗顿是最大者之一，却从没有超过一万居民。见F．伊登：《贫民状况》第2卷，第142页。

47 班普顿、克雷迪顿、库洛姆普顿、霍尼顿、奥特里·圣玛丽、阿什伯顿，等等。见笛福：《漫游记》第1卷，第84页。

48 在十九世纪初，仍然如此。见1806年议会委员会所搜集的证据：人们讯问西南部的织工们所住的地方，他们最通常的回答是："……一个大村庄，……一个很大的村庄，也许是英格兰的最大的村庄。"《受命考察英格兰毛纺工业状况的特别委员会报告》，1806年。

49 笛福：《漫游记》第2卷，第42—43页。

50 前两个数字是近似的估计：第三个是1801年人口调查的数字。见J．里克曼：《评乔治四世11年人口条例报告书》，第11页。

51 J．艾金：《曼彻斯特周围地方志》，第557和571页；J．詹姆斯：《绒线工业史》，第316页和《布雷德福史续编》第89页。——在1927年，这些城市的居民数如下：利兹有四十七万；布雷德福有二十九万，哈德斯菲尔德有十一万，哈利法克斯有十万。

52 见《下议院议事录》第28卷，第133页。

53 见本章第16注。

54 笛福：《漫游记》第3卷，第97—99页。这是1724年的记述，但我们在1806年的报告中发现有完全一样的记述："大多数织造者都住在村庄里和孤立的住所里，这些村庄和住所广布在一块长约二十至三十英里、宽约十二至十五英里的整个地面上……。他们中许多人都有点土地，从三英亩至十二或十五英亩。"《特别委员会关于毛纺工业的报告》，第9页。

55 见R．W．库克·泰勒：《现代工厂制度》，第423页，也可参看H．希顿：《约克郡的呢绒工业和绒线工业》，第349页。

56 约翰·凯的飞梭。关于这项发明及其重要性，见第二篇第一章。

57 在曼彻斯特地区，飞梭仅从1760年起才得到通用。见埃德温·巴特沃思：《奥德姆史》，第111页。

58 见《分类百科全书》“手工工场”第1卷“呢绒业”条。制作方法，在英、法两国几乎是相同的。

59 J．詹姆斯：《绒线工业史》，第334—335页。关于产业革命前的制造方法的全部叙述，占上引H．希顿的著作的整整一章（第322—358页）。

60 哈利法克斯教区在1775年有一百个左右像这样的公共车坊。见T．贝恩斯：《约克郡的过去和现在》第4卷，第387页。机器装置发展的最初结果就是使公共车坊的数目增多。《特别委员会关于毛纺工业的报告》，第5和9页。

61 J．比肖夫在《呢绒和绒线工业详史》第1卷第185页指出，只需四个纺工就足供一个织工用纱。相反地，汤森·沃纳（《英国社会》第5卷，第113页）所引用的文献则指出要十个纺工才够一个织工用纱。这是最大数字。见W．拉德克利夫：《新工业制度的起源》，第59—60页。

62 R．格斯特：《棉纺工业简史》，第12页。

63 利兹附近哈姆利的一个小制造商雇用两个工人、一个学徒和一家“在自己家里为他劳作”的纺工。他拥有三架织机（《特别委员会关于毛纺工业的报告》，第5页）。他买进羊毛并将其染上颜色，以后送到公共车坊去将其拣干净、刷好和卷好。然后，他就叫人纺织。他把织物又送到车坊去剪掉长毛和加以漂洗。最后，他又叫人把它晒干并亲自把它拿到利兹呢绒市场去出售（同上报告，第6、7页）。

64 最初的白色呢绒市场建于1711年，以后在1775年被一所更广大的建筑物所代替。有色呢绒市场是在1755年或1756年开幕的。见A．艾金：《曼彻斯特周围地方志》，第572页。希顿（《约克郡的呢

绒工业和绒线工业》，第360页及以下）和利普森（《呢绒和绒线工业史》，第80、81页）关于这些相继建筑的记述是十分混乱的。

65 笛福：《漫游记》第3卷，第116—117页。

66 《一个法国旅行家于1788年在大不列颠的游历》，第198页。只需把这一段同前一段（前一段发表于1727年）比较一下，就足以看出六十年内事物很少变化。不应认为大工业一产生，就忽然把事物改变了：关于利兹的呢绒交易，贝恩斯在1858年还记载着："邻近地区的制造者们，每星期两次将其在自己织机上织成的呢绒拿到这个城市的两个大呢绒市场去卖给商人。"《约克郡的过去和现在》，第655页。

67 《特别委员会关于毛纺工业的报告》，第8页。

68 同上报告，第59和339页。

69 在1806年，乌利和奥尔彭两个村中有七十个老板兼织工，同时只有三十至四十个工人。同上报告，第337页。

70 同上报告，第10页。

71 同上报告，第9、447页等等。"在1800年以前，'资本家'一词很少使用，而manufacturer（现今的意思是'老板'）一词在当时则是'工人'的同义词——字义的变化，很奇妙地并很有意义地反映着工业生活的变化。"A．托因比：《英国产业革命》第183页中的"工业和民主"。参看《约翰逊词典》manufacturer条。

72 笛福：《漫游记》，第3卷，第100页。

73 《特别委员会关于毛纺工业的报告》，第13页，詹姆斯·埃利斯的证言："有些人拥有八分之一英亩土地，刚够摆开呢绒以便晒干的需要；另一些人则有两三英亩，足以饲养一头母牛或一匹小马。"

74 同上。——然而，也有些织工同时是小农。同上报告，第8页："这种工业主是在乡村里还是在有市场的城市里经营的呢？——在乡村里；许多人拥有小田庄，同时按我所说的那样使用妻子、儿女和

男女农工去干纺织行业。——在收获时期，他们会自然地打发他们下田去吗？——是的。”

75 同上报告，第1页。A．黑尔特：《两本英国社会史》，第541页，对于Hausindustrie（家内工业）一词给以有点不同的意义。他把家内工业理解为雇用工人在家劳动的资本家所经营的工业；他把约克郡的小工业称为Handwerk（手工业），而这个词同样也适用于中世纪的手工业。J．A．霍布森在《现代资本主义的演进》第35页主张使用domestic manufacture（家庭工业）这一更加确切的术语。

76 F．W．莫菲特（《产业革命前夕的英国》，第17页）指出旧式工业在加拿大延续到十九世纪下半期。

77 比肖夫：《毛纺工业史》，第2卷，表4；A．安德森：《商业起源》第4卷，第146—147页；F．伊登：《贫民状况》第3卷，第263页。正确的数字是：

1740年 41.441匹（宽门面的）和58．620匹（窄门面的）

1750年 60.447匹（宽门面的）和78．115匹（窄门面的）

1760年 49.362匹（宽门面的）和69．573匹（窄门面的）

1770年 93.074匹（宽门面的）和85．376匹（窄门面的）

78 关于哈利法克斯在十八世纪中叶的重要性，参看H．希顿：前引书，第269页及以下。

79 见F．伊登：《贫民状况》第2卷，第821页。

80 即英语merchant manufacturer。——这就是指Fabricant（制造商），这个词在法国长期使用于许多工业中，尤其是在丝织工业中。里昂的制造商直至很近的一个时期中并不拥有工厂，只把工作分给丝绸织工在家里劳动。这种情形尽管逐渐有所改变，但到现时（1927年）还远未结束。

81 《关于毛纺工业状况的报告》，第8页；《议会辩论》，第2卷，第668页。

82 “就我所能了解的西部现行制度而论，我认为它同我们在约克郡中所称谓的那种家庭工业制度没有任何关系。我所说的家庭工业制度是指住在村庄里的或住在孤立的住所里的小制造者而言，他们在那里过着很舒适的生活并以自己的资本经营自己的职业。在西部，情形却十分不同了：那里工匠的状况和我们手工工场中工人的状况一样，不过这些工匠是在自己家里劳动而已。在西部，人们把羊毛交给他们去纺；在约克郡，羊毛在变成呢绒而出卖以前，始终是小制造者的所有物。”《关于毛纺工业状况的报告》，第446页。

83 W．拉德克利夫：《通称为机械织机织布的新工业制度的起源》，第59页；S．班福德：《南兰开夏的方言》，第4和5页。

84 《关于毛纺工业状况的报告》，第13页。

85 查理二世十四年法令，第5章。

86 布雷德福的T．克罗斯利把梳好了的羊毛卷线杆一直送到柯克比·朗斯代尔（约有五十英里）和利物浦附近的奥姆斯柯克。见J．詹姆斯：《绒线工业史》，第254和325页。

87 同上书，第312页（利兹绒线委员会主席H．霍尔的证言）。——男女纺工都领取计件工资：一个定量的工作叫做便士，高于这个定量的十二倍量叫做先令。在此意义上，这两个名词已失去其通常的意思，因为当时有便士价格和先令价格：而先令价格常常在十便士至十五便士之间变动着。见《农业年鉴》第9卷，第447—449页和1832年2月14日《诺福克先驱》报。

88 为工业资本主义打开道路的商业资本主义在十八世纪内所起的作用，在亨利·塞的文章（《法国资本主义工业的起源》，载于《历史杂志》第148卷）中有了很清楚的说明，并列举一些法国经济史中的事例。

89 其中有整饰用的淀粉和夜工所必需的蜡烛。见E．巴特沃恩：《奥德姆史》，第103页；R．格斯特：《棉纺工业简史》，第10页；

《下议院议事录》，第55卷，第493页。这些文献都与棉纺工业有关，这种惯例在棉纺工业中比在毛纺工业中更为流行。

90 《特别委员会关于萨默塞特郡、威尔茨郡和格洛斯特郡毛纺工业中有关人等请愿的报告》（1803年）。《议会报告》第5卷，第243页。

91 织工织十二磅线，得到三十六先令。准备工作（拆毛、刷毛和粗纺）使他花去九先令；纺线每磅九便士，共合九先令。因此，他干十五天工作只赚十八先令。（1750年毛纺工业，见R．格斯特：《棉纺工业简史》，第10页）。

92 W．费尔金：《机器织袜和织带工业史》，第2章和第3章；G．豪厄尔：《劳资纠纷》，第85页。——最重要的文件是《下议院议事录》第26卷中1753年的议会调查。

93 M．邓斯福德：《蒂弗顿城市史记》，1765年。在利普松的《英国呢绒和绒线工业史》第54—56页中，可以看到关于这个事件的适当叙述。

94 《关于毛纺工业状况的报告》（1806年）中所引的事例：一个呢绒商雇用二十一个织工，其中十一个在呢绒商家里劳动，其余十人则在自己家里劳动：这二十一架织机都是这个呢绒商的（第175页）。另一个呢绒商共有二十七架织机，其中只有十三架在他的作坊里（第104页）。

95 A．黑尔特：《两本英国社会史》，第541—543页。这种工业形式，在某些生产部门中能够顺利地维持下去。哈斯巴赫举出今天（1927年）英国中的下列事例：谢菲尔德地区的刀剑制造业，“黑乡”的链条和钉子制造业，诺丁汉的花边和针织品制造业，贝德福的草帽辫织造业，伍斯特和牛津郡的手套制造业，伯明翰的家庭用小商品制造业以及麦克尔斯菲尔德的丝织品制造业（W．哈斯巴赫：《英国工业的特点》，载于《立法年鉴》第26卷，第1032—1052页）。伦敦和其他城市中服装工业的有名事例还不在内。

96 我们曾以毛纺工业作为例子。但在其他工业中也同样明显地显出同样的事实。1750年在诺丁汉，五十个袜商共拥有一千二百架编织

机；见W．费尔金：《机器织袜和织带工业史》，第83页。在技术改变最慢的工业之一的花边工业中也有同样的事实。1770年，伦敦的詹姆斯·皮尔格里姆雇用二千名男女工人，其中大多数是在他们自己家里劳动的。《下议院议事录》第32卷，第127页。

97 笛福：《漫游记》第2卷，第17页："蒂弗顿四周所有的小村落都住满了依靠蒂弗顿的呢绒商老板为生的工人。"

98 洛朗·德瑟纳：《毛纺工业的社会经济演进》，第69—71页。参看H．希顿：《约克郡的呢绒工业和绒线工业》，第297页及以下。

99 1832年2月14日《诺福克先驱》报。这篇文章中的材料是1784年在诺里奇当地搜集的。

100 同上；T．贝恩斯：《约克郡的过去和现在》第1卷，第677页。

101 在别的一些工业中，也可发现同一类型的是商人而不是制造者的资本主义企业家。关于商人成衣匠，见F．W．高尔顿：《工联主义史文件选》第1卷"裁缝业"，第46、54页等。

102 见导言中注25。

103 P．加斯克尔：《英国工业人口》，第17页及以下。

104 同上。凡近来研究过十八世纪工业生活状况的人，都得出一些和我们相同的结论。希顿（《约克郡的呢绒工业和绒线工业》，第351页）写道："假如十八世纪工人看到人们今天以怎样的魔力来避开沉闷的艰苦劳动，一定会感到十分欣慰。"——W．鲍顿（《十八世纪末英国工业社会》，第250页）发表这样的意见："比起大工业来，家庭工业制度之所以理想化的真正原因，并不在于工人从那种制度所得到的好处或害处，而在于家庭工业制度能对农业工人家庭提供副业收入这一事实，从而使得老板有可能去减少工资。"

105 笛福：《漫游记》，第3卷，第103页。

106 1787年在布雷肯，“贫民阶级的食物是面包、干酪、牛奶或水；一点酒性温和的啤酒。除星期天外，绝没有肉。”A．扬：《农业年鉴》第8卷，第50页。汉普郡的保安审判官在1795年希望“雇工能够每天吃一次肉，或者，每星期至少吃三次肉”。《农业年鉴》第25卷，第365页。参看F．伊登：《贫民状况》第1卷，第496页。

107 见《下议院议事录》第37卷，第834页“反对麦[XC10.tif;%85%75]税的请愿书”。

108 《关于毛纺工业状况的报告》，第10页。

109 每年八镑或十镑。见豪厄尔：《劳资纠纷》，第74页。

110 见《关于呢绒商的请愿报告》（1803年），第4页。

111 J．史密斯：《羊毛传》第2卷，第308页；W．赫顿：《伯明翰史》，第97页；《关于目前粮食高价和农庄大小之间的关系的探讨》，第93页；让我们再举出一本1764年出版的小册子的很有意义的标题：《论被认为能够影响我们工业中劳动力价格的税收。兼论国内工业人口的一般品行和秉性；从经验得来的论据表明：只有需要才会迫使勤劳，任何国家过去和现在都不能在生活必需品价廉的地方造成工业上的巨大数字》。

112 利兹地区，每星期二先令六便士至三先令（《英格兰北部》第1卷，第139页）；兰开夏，每星期三先令三便士（同上书第3卷，第134页）；埃塞克斯，每天四至五便士（《南部诸郡》，第65页）；萨福克，每天六便士（同上书，第58页）。J．詹姆斯：《绒线工业史》第325页所引梳毛工业的数字，与此数字很相接近：“一个熟练纺工从星期一早晨起工作到星期六晚上止，能够赚得二先令六便士（每天六便士）……。一个十五岁的女孩子每天能纺九束或十束线，每束工资半便士。”（每天四个半便士至五便士）。关于与农业工资的比较，见A．扬：《南部诸郡》，第61、62、151、154、157、171、186、197、266页，以及《英格兰北部》第1卷，第172、312—313页；第3卷，第24—25、277、345页。同上书第4卷，第293—296页“概括的记述”。

113 J．詹姆斯：《布雷德福史续篇》，第221页。

114 A．扬：《南部诸郡》，第270页。

115 A．扬：《英格兰北部》第1卷，第137—138页。

116 A．扬：《南部诸郡》，第65页；J．詹姆斯：《绒线工业史》，第278页。

117 见F．W．高尔顿：《工联主义史文件选》第1卷"裁缝业"，所搜集的文件。

118 1720年，每天一先令十便士（高尔顿，第13页）。1721年，议会法令规定为一先令八便士至二先令（乔治一世七年《法典》第1卷法令第13章）。——1751年，二先令至二先令六便士（高尔顿，第XXXV页）。1763年，二先令至二先令六便士（该城保安审判官季度会议的决议，后经乔治三世八年法令第17章所认可）。1775年，三先令（高尔顿，第86页）。

119 《伦敦和威斯明斯特城内和附近的成衣工人的诉讼》，1744年。根据1752年的一本小册子的说法，"从仲夏至米迦勒节（在九月二十九日。——译者注），成衣工人很少有或者一点也没有活计：他们每年总共工作不超过三十二星期。"《成衣工人及胸衣匠的诉讼》，第1页。

120 同上书，第2页。

121 直至1768年法令（乔治三世八年法令第17章）颁布时，始将劳动时数减至十三小时（从上午六时至下午七时）。

122 《成衣工人及胸衣匠的诉讼》，第2页。

123 据A．托因比：《英国产业革命讲话》第67页说，十七世纪小麦的平均价格是三十八先令二便士，短工的平均工资是十便士又四分之三。从1700至1760年，小麦的平均价格是三十二先令，短工的平均工资是十二便士。

124 A．扬：《农场主致英国人民书》第1卷，第207页。然而，在最贫穷的地区（例如在坎伯兰州的山谷中），直至十八世纪末，白

面包仍然是讲究的食品，仅在节日才出现于餐桌上。见F．伊登：《贫民状况》第1卷，第564页。

125 A．扬：《法兰西游记》，1793年版，第2卷，第313页。“没有一个生活状况好的织工，在星期天的正餐时，不在餐桌上摆上一只鹅当作是光荣的事。”1832年2月7日《诺福克先驱》报。

126 输入英国的茶：1711年是十四万二千磅；1760年是二百五十一万六千磅。乔治·尼科尔斯爵士：《英国恤贫法史》第2卷，第59页。茶的消费量的增加，似与牛奶的消费量的减少有关，因为牛奶对于短工家庭来说已经太贵了。哈斯巴赫：《英国农业工人史》，第128页。

127 这是1765年和1775年所发生的事。

128 安1年法令第18章禁止以法定货币以外的办法来支付短工或工人的工资，违者课以应付工资总数两倍的罚金。花边工业中的实物支付（或实物工资制）是乔治三世十九年（1779年）法令第49章的对象。其说明理由的部分是这样开始的：“鉴于以货物而不以货币支付花边制造业中雇员工资之一部或全部的惯例，对于上述人员造成严重的损害，并有阻碍该工业的危险……。”初犯，处以十镑的罚金；再犯，处以六个月的监禁。

129 大卫·布伦纳：《苏格兰的工业》，第5页。

130 这就是乔治三世15年法令第28章（1775年）。其说明理由的部分是相当奇怪的：人道主义的理由仅占次要的地位；主要的问题似乎是保证工人的招雇：“没有人不被阻止和劝止学习盐工技艺或矿工技艺的，因为人们知道，凡在煤矿或盐矿中劳动一年的人，就会被终身留在那里。从而，苏格兰没有足够的人数来开采必要数量的煤和盐：许多新近发现的煤矿仍未开采，许多其他的矿又开采得不好；对于盐矿来说也是一样；这对业主和公众都有很大的损害……。通过渐进的办法，并在合理的条件下，来解放和释放苏格兰的正处于农奴状态的矿工和盐工，并禁止其他的人今后再堕入这种奴役状态，就会成为增加矿工和盐工人数的办法，这对公众有很大的好处而对现有的业主也不造成任何损害，而且，还会消灭一个自由国家保存这种奴隶制的耻辱。”规定完成解放的最长期限是十二年。但事实上，尽管有1775年

法令，这种制度仍被部分地保存着，这就有必要在1799年颁布一项新法令（乔治三世39年法令第56章）。参看J．L．和B．哈蒙德：《熟练工人》第12页注1。

131 西德尼和比阿特丽斯·韦布：《工联主义史》，第11—20页。——L．布伦塔诺在其《同业公会的发展史和工联的起源》及《现今的工人同业公会》第1卷第1章和第2章中，坚持同业公会变为工联的理论。——参看G．豪厄尔：《劳资纠纷》。

132 即英语：The Clothier’s Delight。这支歌的完整标题是：“呢绒商的快乐，或富人的愉快和贫者的忧伤”，歌中表达了英国许多呢绒商用来降低其工人工资的狡猾手法。见J．伯恩利：《羊毛和羊毛的梳理》，第160—161页。

133 暗指“实物工资制”。

134 “据亚当·斯密说，‘手艺人即使为了消遣和娱乐亦很少聚会在一起，除非他们的会谈是以结盟反对公共秩序或者是以协议获得较高工资为结果。’我们有确实的证据表明，最老的工联之一是从工人‘共饮联欢’聚会中产生出来的。常常是无秩序的罢工引起了永久组织的产生。在别的地方，我们又看到工人们为了向下议院呈递请愿书而集会，他们时时会集起来以便进行不断骚动，其目的在于要求制定某种新法规或维持现行的法令。在另一些情况下，我们看到某一行业的工人常到某些酒店去打听有无空缺，这样的‘职业介绍所’就变为工人组织的中心。此外，同一行业的工人宣称‘工匠为增进相互的友谊和基督的仁爱而集合组成协会，是大不列颠王国中的老习惯’，他们于是组成了一种分发疾病救济金和丧葬津贴的后援会。这种后援会必然会讨论老板所提出的工资数额的问题，于是渐渐变为一种带有互助作用的工联。最后，如果行业是工人必须常常走动去寻找工作的行业，我们就可看到在那些为流动工人所经过的各城市中便慢慢形成一种旨在帮助他们的组织；以后，这种流动工人协会在扩大其作用范围时，就逐渐变为全国性的工联。”见S．和B．韦布：《工联主义史》，第22—27页。

135 羊毛梳理工作自然是用手做的。梳羊毛工人把毛上的结饼除去后，经过拍打，再除去结饼，把羊毛脱去油脂后，加以拧搓，以后

把羊毛分成细条并使之好好地分开，使之润滑（这就是说把羊毛涂上油，但用奶油梳的则不涂油），并趁湿进行梳理。如要染色，也是在此时进行的；如不上色，就把羊毛再洗一次；以后再梳。最后，再洗一次。这时，羊毛才离开梳毛匠的手。《分类百科全书》“羊毛梳理”条，“手工工场”第2卷，第264页；J．詹姆斯：《绒线工业史》，第259页。关于机器时代以前梳理羊毛手续的详尽记述，见希顿：《约克郡的呢绒工业和绒线工业》，第332—334页。

136 按照比肖夫：《呢绒和绒线工业详史》第1卷第185页的说法，七个织工就要有两个梳毛匠梳理羊毛。按照J．海恩斯：《为贫民做好准备，或对毛纺工业没落状况的观察》（1715年），第9页的说法，把二百四十磅羊毛在一星期内变成绒线织的织品，要雇用二百五十名纺工、二十五名织工和仅仅七名梳羊毛工人。

137 见《下议院议事录》第49卷，第323页。

138 在1760至1770年间，梳羊毛工人的工资，每星期自十先令至十二先令不等（这等于工资最高的织工所赚的数目）。见A．扬：《英格兰北部》第1卷，第139页；第2卷，第134页；《南部诸郡》，第65页。不应忽略，梳羊毛工人的工作是很苦和不卫生的，因为他们要坐在木炭炉旁边工作，木炭炉是供烘暖羊毛和高度烤热梳齿用的，这就使得室内充满了有害健康的臭气。见希顿：前引书，第334页。

139 韦布手稿，《通史》第1卷，《毛纺工业》。

140 J．詹姆斯：《绒线工业史》，第232页所引的《略论一般工业》，1741年。

141 哈丁：《蒂弗顿城市史》第1卷，第95页。关于1739年威尔特郡织工的骚乱，见S．史密斯：《羊毛传》第2卷，第78—79页。关于约克郡梳羊毛工人的罢工，见希顿：《约克郡的呢绒工业和绒线工业》，第318页及以下。

142 哈丁：前引书，第1卷，第113—114页。诺里奇地区发生过同样的事件：1752年，梳羊毛工人受到缩减工资的威胁，于是离开该城，并在罗克希思暴动起来。《绅士杂志》第22卷，第476页。

143 《下议院议事录》第18卷，第715页；第20卷，第268、598、602页。

144 韦布：《工联主义史》，第29页。

145 乔治一世十二年法令第34章。其前文几乎是转载1718年谕旨中的话语。同年（1725年），曼彻斯特法庭的一个判决，引用了十六世纪的一项法令（爱德华六世二一三年法令第15章）的条文，这项法令禁止"一切工匠，工人和短工"组成反对雇主的同盟，违者，初犯处以罚金十镑或监禁二十天，再犯处以罚金二十镑或带枷示众，三犯则处以罚金四十镑，或者带枷示众并割去一个耳朵。见F．伊登：《贫民状况》第3卷，第110页。一些类似1725年法令的措施，于1756年和1757年又经乔治二世二十九年法令第33章和乔治二世三十年法令第12章所颁行。

146 见洛朗·德瑟纳：《英国毛纺工业的社会经济演进》，第153页。S．和B．韦布：《工联主义史》第29页。兰开夏精纺细货织工，在1756年开始组织起来，同一"商人工厂主"的工人们称其所组成的团体为shop（工场，作坊）。见G．W．丹尼尔：《初期英国棉纺工业》，第43页及以下，并引用了《细货织工的辩解》（1756年）的一些文字；又见T．珀西瓦尔：《因曼彻斯特格子花布制造商和织工间的新近争议而致友人书》，1759年。

147 韦布：《工联主义史》第27页；F．W．高尔顿：《裁缝业》"导言"第XIII页及以下。

148 《成衣工人：热天的悲剧，共三幕。经黑马开特王家戏院演出》，伦敦，1778年，八开本。唯一的原版本，存在大英博物馆，其编号是：643e．8(2)。戏剧作者不明。

149 至于这个行会的历史，见费尔金：《袜子和带子工业史》以及亨森的更近出版的书：《针织业史》。

150 A．黑尔特：《两本英国社会史》，第484—488页。

151 其名称是"英格兰中部各郡织袜工人互助保护会"。见韦布：《工联主义史》，第45页及L．布伦塔诺：《同业公会的发展史和工

联的起源》，第115—121页。关于英格兰中部机织工人的最初结社，参看《德比郡的维多利亚史》第2卷，第367页；《诺丁汉郡的维多利亚史》第2卷，第353—354页。

152 《内政部文件一览表》，1760—1765年，第1029和1051号。（《军事登记簿》第27卷，第130、134、138页）。

153 D．麦克弗森：《商业年鉴》第3卷，第415页。

154 1758年的《常年注册簿》，第57页。

155 1769年的《常年注册簿》，第81、124、136和138页。

156 乔治三世十三年法令第68章。斯皮塔尔菲尔兹法只适用于伦敦、威斯敏斯特和米德尔塞克斯郡。这项法令后来又经乔治三世三十二年（即1792年）法令第44章将其扩大到适用于混纺织物工业，经乔治三世五十一年（即1801年）法令第7章补充了有关妇女劳动的规定。见J．H．克拉潘：《1773—1824年的斯皮塔尔菲尔兹法》（载在《经济杂志》第26卷第459—471页）。根据韦布：《工联主义史》第32页的说法，这个工联始于1773年，根据塞缪尔·肖尔的《英国丝绸工业简史》第4页的说法，则始于1777年。

157 布兰德：《泰恩河畔的纽卡斯尔史》第2卷，第659—660页中有这个文件的全文。

158 布兰德：《纽卡斯尔史》第2卷，第293页。

159 同上书第2卷，第520页，以及《绅士杂志》，1740年，第355页。

160 《内政部文件一览表》，1760—1765年，第107、1910、1913号。1765年大罢工的原因是由于工人怀疑他们老板准备使用"一种协议，约定矿山主只能雇用那些持有其最后老板的证明书，证明其已免除了全部义务的工人"，从而把他们固着在矿山上。见J．L．和B．哈蒙德：《熟练工人》，第13页。

161 布兰德：《纽卡斯尔史》第2卷，第309页。

162 见A．黑尔特：《两本英国社会史》；如果我们读它几章，就会认为社会史只不过是经济立法史。W．坎宁安：《英国工商业的成长》第2卷，它把很大的篇幅用来阐明工商业的政策。G．昂温在其杰出的著作《十六和十七世纪的工业组织》中，也有同样的做法。

163 “产业革命的实质就是以自由竞争来代替中世纪以来加在生产上面的法规。”A．托因比：《产业革命讲话》，第85页。

164 最初，它是以禁令的极端形式表现出来的。见阿什利：《英国经济史和经济学说入门》第2卷，第12—15页。

165 卡尔·比歇尔：《政治经济的起源》，1898年第2版。

166 关于英国毛纺工业法规的全面研究，已由F．洛曼发表了（《十五至十八世纪英国毛纺工业的国家法规》，载于《政治和社会科学研究》，1900年）。按照H．希顿（《约克郡的呢绒工业和绒线工业》，第124页）的说法，“国家制定毛纺工业的法规，有两个理由作为根据。首先是真实而诚挚地希望使英国的价格能和品质的高标准相符合，以确保英国织品在国内外的好名声；其次，问题也是从财政角度来考虑的：英国羊毛既然越来越多地在本国加工，那就要用织品税来代替以前对于羊毛作为原料输出所征收的税。”

167 起毛 是在呢绒织好以后用力擦刷呢绒的工序，以使呢绒面上浮起一种绒毛。见《制造商请求废除工业条例的请愿书》，载于《下议院议事录》第58卷，第334页（1803年4月7日）。这份请愿书中所指的某些条例始于十四世纪。见比肖夫：《呢绒和绒线工业史》第1卷，第173页及以下。

168 安七年法令第13章（1708年），安十年法令第16章（1711年），乔治一世元年法典第2卷，法令第15章和第41章（1715年），乔治一世十一年法令第24章（1724年），乔治二世七年法令第25章（1733年），乔治二世十一年法令第28章（1737年），乔治二世十四年法令第35章（1740年），乔治三世五年法令第51章（1765年），乔治三世六年法令第13章（1766年），乔治三世十四年法令第25章（1774年），乔治三世十七年法令第11章（1777年）。这些含有大量共通条款的法令层出不穷，就是它们未受遵守的最好证据。

169 关于商业上的诈欺行为，见希顿：《约克郡的呢绒工业和绒线工业》，第130—131页。

170 乔治三世五年法令第51章。关于工业立法及其弊害和违犯，见《下议院议事录》第18卷，第67页；第20卷第377、776页；第21卷第246页；第22卷第234页；第23卷第52、75、89、481页；第26卷第320、329、385页；第30卷第91、143、155、158、167、207、262、529、623页等等。

171 《论东印度贸易》第79页。

172 查理二世十八年法令第4章。

173 W．坎宁安：《英国工商业的成长》第2卷，第374—379页。见A．E．默里：《复辟时代以来英格兰和爱尔兰之间的贸易财政关系史》（1907年第2版）。

174 威廉三世十一十一年法令第10章，1699年。刑罚又被1732年法令（乔治二世五年法令第22章）所加重。

175 “这是一般公认的意见：只有英国能够生产羊毛，而且，如果防止其他国家获得这种羊毛，那么它们就不得不向我们购买完全织好的呢绒。”约瑟·班克斯爵士：《给受任批驳羊毛输出法案的律师们的指示》，载于《农业年鉴》第6卷，第479页。这种错误早已被人指出了：见詹姆斯·安德森：《论激发国民勤劳精神的方法》，1777年，第264页。

176 《农业年鉴》第6卷，第484页。

177 乔治三世十三年法令第43章。

178 参看保存在大英博物馆的那些小册子，尤其是B．546号那一册，以及曼彻斯特图书馆所收藏的那些小册子（第26214号和26216号）。关于赞成自由输出的有：约翰·达尔里姆普尔爵士：《经过考虑的应否准许羊毛输出的问题》，1781年；乔赛亚·塔克：《论现今粗羊毛的低价》，1782年。反对方面的则有：N．福斯特：《答约翰·达尔里姆普尔爵士的、题为〈经过考虑的应否准许羊毛输出的问题〉那

本小册子》，1782年；《我们的麻纺工业、棉纺工业和丝纺工业三者的对比》，1783年。约翰·赫斯特勒：《论羊毛法案》，1788年；比肖夫：《呢绒和绒线工业史》第1卷，第207—216页；J．詹姆斯：《绒线工业史》，第301—305页。参看《农业年鉴》（阿瑟·扬的论文）第6卷，第506—516页；第7卷，第73、94、134—147、164—170页；第8卷，第468页等。

179 《农业年鉴》第7卷，第164—169页。

180 乔治三世二十八年法令第38章。某些规定是采自复辟时代的法令（查理二世十三—十四年法令第18章）。

181 "星期五早上，在听到反对羊毛输出法案已经上议院通过的消息时，利兹及其附近村庄所有的钟都开始响起来了，而且，那一整天，还不时听到不断的群钟合鸣之声；晚间，燃起欢乐之火并举行其他一些群众性的示威表演。诺里奇也举行了十分相似的庆祝会。"《致林肯郡畜牧业者信，论羊毛交易》，1788年，第1页。

182 这是J．斯密斯（《羊毛传》第2卷，第409—411页）的正确的结论。

183 参看F．伊登：《贫民状况》第3卷，第363页中的生产统计表；A．安德森：《历史学上和年代学上的历史和商业起源的推论》第4卷，第146—149页；麦克弗松：《商业年鉴》第4卷，第525页；比肖夫：《呢绒和绒线工业史》第1卷，第328页。——西区的产量，在1740年是四万一千匹宽幅的呢绒，五万八千匹窄幅的；在1750年是六万匹宽的和七万八千匹窄的；在1760年是四万九千匹宽的和六万九千匹窄的（海战时期）；在1770年是九万三千匹宽的和八万五千匹窄的；在1780年是九万四千匹宽的和八万七千匹窄的。

184 在笛福时代，处于衰落状态的城市有：布伦特里和博金（埃塞克斯郡），尼达姆、伊普斯威奇和拉文哈姆（萨福克郡），克兰布卢克（肯特郡）等。见《漫游记》第1卷第32、34、40、118、192页。

185 甚至不能证明手工工场是大分工的必需条件。在1739年，绒线工业虽然是在家内或在小作坊中经营的，但已包含有四十种左右的

专业，其中每一种都成为个别的行业。见《北安普敦郡的一个工厂主论羊毛和毛纺工业》，1739年。

186 《英国的财富》（维也纳，1771年），第121页。

第二章

1 例如，后来从意大利输入到法国和英国的丝纺工业。

2 马金德在《不列颠和不列颠的海洋》一书第1—13页中，很清楚地指出，位在旧世界末端的大不列颠，由于美洲的发现和移民而怎样处在现代世界的中心。

3 《领海，亦即没有两个海上主权的海》（1635年）。

4 最早的是"商人冒险家公司"，它是根据1564年王室特许状建立为商团的。见W．E．林格尔巴克：《英国商人冒险家的内部组织》，费城，1903年。

5 1651年法令第22章。这项法令在1660年经过修改和补充，它禁止一切外国船舶将非其本国所产的货物输入英国。亚洲、非洲、美洲与英国各港口间的贸易，完全保留给那些在英国建造的、属于英国船主的并由英国船员装配的船舶。而且，不要忘记这个航海条例并不是出现在法典里面的第一个。类似的措施早就采用过了，如：1381年（理查德二世五年法令第3章），1382年（理查德二世六年法令第8章），1390年（理查德二世十四年法令第6章），1489年（亨利七世四年法令第10章），1540年（亨利八世三十二年法令第14章），1552年（爱德华六世五一六年法令第18章），1558年（伊丽莎白元年法令第13章），1562年（伊丽莎白五年法令第5章）和1593年（伊丽莎白三十五年法令第7章）。

6 见查尔斯·波维：《煤业中迂回策略的发现》，第43页。

7 关于"王家非洲公司"，见坎宁安：《英国工商业的成长》第2卷，第272页。

8 鲁珀特亲王的父亲是帕拉蒂内的选帝侯弗里德里克五世，后者在1619年成为波希米亚的国王；他的母亲是英王查理一世的姐姐，名叫伊丽莎白·斯图亚特。他一生中大部分时间是在英国度过的。在内战时期，他率领王党军队。在复辟时代，他获得坎伯兰公爵和海军上将等称号。他领导赫德森湾公司和其他一批企业，也在此时。他也关心科学和机械发明；人们认为铜版雕刻法即使不是他发明的，至少也是他介绍到英国的。见《本国传记字典》“鲁珀特”条。

9 张伯伦：《大不列颠的著名事件》第1卷，第42页。

10 麦考利：《詹姆斯二世即位以来的英国史》。

11 同上，《英国史》（朗曼，格里恩公司1919年，第5卷，第516页及以下）。在坎宁安的《英国工商业的成长》第2卷第142—164页中，我们可以看到有更多文献根据的研究，不过，他承认对于这个问题还了解得不够清楚。

12 见古斯塔夫·施莫勒：《企业的历史发展》，载于《德国立法年鉴、行政管理和政治经济学》，1893年，第963页。

13 在英国法律术语上，corporation是拥有法人所有的各种权利的社团，能够取得动产和不动产，能以集体名义缔结贸易合同，能够提起诉讼等等。关于英格兰银行的起源，参看A．安德雷德斯：《论英格兰银行的创立及其历史》（1694—1844年）；索罗尔德·罗杰斯：《英格兰银行的头九年》。

14 起草创立英格兰银行法案的是岁入调查委员会，换句话说，即预算委员会。这个法案的名称清楚地表明了起草人的成见是什么：《法案规定船舶吨位税和啤酒、麦酒及其他酒类税并保证那些自愿出借一百五十万镑来继续对法战争的人能够获得本法所规定的利益》（威廉和玛丽五一六年法令第20章）。

15 从1694至1731年，英格兰银行借给国家的款项总数共为一千一百九十万镑；见G．施莫勒：上引书，第964页。

16 在乌得勒支和约时（1713年），英格兰银行的股票股息是百分之四，股票价格在一百一十八至一百三十镑之间。见索罗尔德·罗杰

斯：《英国农业史和物价史》第7卷，第715—716页。国家在1694年以八分息借入，但能以三分息发行公债，公债在1732年已经超过票面价格。同上书，第884页。1755年左右利息开始降低的原因很可能是由于商业发达所造成的投资更加方便。

17 在1720年头四个月里，平均行市是在一百五十镑左右变动着，5月7日涨至一百六十镑，16日达一百八十镑，20日达二百镑，6月2日达二百二十镑，3日达二百五十镑，24日达二百六十五镑：这是最高的价格，而在1月间标价为一百三十镑的南海公司股票这时竟涨至一千镑。——在7月和8月，行市又落到二百二十镑，9月至二百镑，从10月12日起，又开始在一百四十至一百五十镑之间变动着。索罗尔德·罗杰斯：《同上书》第7卷，第724—725页。

18 埃德蒙·伯克：《向法国执政内阁建议和谈书信集》，“信一”，第59页（牛津，E．J．佩恩出版社版，1878年）。

19 是经济学家和《贸易新论》（1693年）的著者。

20 《议会史》第5卷，第828页。

21 威廉三世九—十年法令第44章。

22 在此争论过程中，双方都发表了许多小册子。兹举出：《论东印度公司业务的现状》（1690年）；《为东印度公司作出适度而正直的辩解》（1690年）；G．怀特：《东印度贸易记述》（1691年），等等。这些小册子中有几本非常注意经济学说史，例如，《反对创设一个排斥他人的东印度合股公司的理由》（1691年），其中力主贸易自由的理论，以及查尔斯·达文南特：《论东印度贸易》（1696年）。

23 仅在下一年（1709年），该公司才采用“联合公司”的名称。索·罗杰斯：同上书第7卷，（文件）第803页。

24 “王后倡导了使用中国瓷器装饰家庭的习惯或嗜好，从那以后，发展到异常过分的程度”。笛福：《大不列颠各地漫游记》第1卷，第122页。

25 我们在下一章里，会看到这些制造商请求禁止印度棉布的措施，怎样在英国本土会产生建立棉纺工业的结果。

26 G．查默斯在1804年还把那些从法国手里夺来的属地称为“大西洋那边的荒地”。见《对大不列颠的比较力量的估计》，第141页。这种说法可同伏尔泰的那句曾受到许多责难的“几畝雪地”相比拟。

27 1732年，根据伦敦帽商的请求，禁止美洲人输出呢帽（乔治二世五年法令第22章）。1736年，禁止英、美船主使用英国以外织造的船帆用布（乔治二世九年法令第37章）。1750年有一项法令（乔治二世二十三年法令第29章）准许殖民地输出生铁和棒铁（英国需要它们），但禁止殖民地对其所出产的生铁或棒铁进行加工。关于英国与其殖民地的经济关系，参看保尔·布申：《至1860年的英国与其殖民地间的商业政治关系》，第38—46和71—76页。

28 从海关记录簿得出的统计数字，已由下述著作发表：安德森：《商业起源在历史学上和年代学上的推论》第3卷，第59、82、103、115、124、134、142、154、162、170等页；第4卷，第322、692—694等页；查默斯：《对大不列颠的比较力量的估计》，第231页及以下。参看《下议院议事录》第56卷，第649和846页。这些不同的引文所提供的数字，并不完全一致，但差异绝未到重大错误的程度。

29 每一船只的吨位还很小。1789年出口船舶的数目是一万四千三百一十艘，其装载量是一百四十四万三千六百五十八吨，1800年是一万八千八百七十七艘，其装载量是一百九十二万零四十二吨。《下议院议事录》第56卷，第846页。计算起来很容易，平均每艘勉强超过一百吨。不过，从十八世纪初以来，这方面有了真正的进步。按照恩菲尔德的《利物浦史》第67页的说法，1703年经常出入利物浦港的船只的平均装载量还不超过三十八吨。

30 这是《下议院议事录》第56卷第649和846页所提供的数字。查默斯：《估计》，第231页提供的数字是四千三百一十五万二千镑的数字。我不知道这个数字是从哪里得来的，一定是夸大了。

31 在1890—1900年间，联合王国的输出是在二亿一千五百八十二万四千镑至二亿九千一百一十九万二千镑之间；输入是在四亿零四百六十八万八千镑至五亿二千三百零七万五千镑之间。见《联合王国

与几个主要外国关于人口、工业和商业的比较统计备忘录》（1902年商务部发表的蓝皮书），第49和51页。关于1922年的数字是：输入为十亿零三百九十一万八千二百一十四镑；输出为八亿两千四百二十七万四千二百九十七镑。

32 J．A．霍布森：《现代资本主义的演进》，第12—13页。

33 仅在1802年，棉织品的输出才超过毛织品的输出，如下表所示：

	毛织品的输出	棉织品的输出
1797 年	4，625，000 镑	2，446，000 镑
1798 年	6，178，000 镑	3，544，000 镑
1799 年	6，435，000 镑	5，556，000 镑
1800 年	6，918，000 镑	5，323，000 镑
1801 年	7，321，000 镑	6，465，000 镑
1802 年	6，487，000 镑	7，130，000 镑
1803 年	5，291，000 镑	6，467，000 镑

见《议会的讨论报告》第1卷，第1147页（计算书）。

34 见J．詹姆斯：《绒线工业史》，第269和309页。

35 同上书，第268页。布雷德福的绒线输出，是在1750至1760年间发展起来的。

36 “伯明翰”一词，更正确地说“伯明翰货”一词，早和“品质低劣的货物”一词有同等的意义。

37 威廉·赫顿：《伯明翰史》，第98页。

38 威廉·赫顿使用了一句生动的话：“商人抓住制造者的头。”

39 见冯·居利希：《关于现今商业大国的商业、工业和农业的历史的叙述》第1卷，第97页及以下。

40 关于避难外侨带到英国来的工业，见W．哈斯巴赫：《英国工业的特点》（《立法年鉴》第26卷，第457页）。

41 “利尔浦（Lyrpole），又名利物浦（Lyuerpole），是一个铺着石板路的城市，只有一个小教堂：教区教堂在沃尔顿，离那里还有四英里远……。那儿有国王的一座城堡和德比伯爵的一所石屋。很多爱尔兰商人来到那里，因为港口好……。在利物浦，只需付微少的入口税，因此，商人情愿到那里去。利物浦有好货和许多爱尔兰的毛线，所以曼彻斯特人都来到那里买货。”约翰·利兰德：《大不列颠旅行日记》第7卷，第37页。关于利物浦与爱尔兰的初期商业关系，参看R．米尔：《利物浦史》，第84页。

42 见刘易斯·罗伯茨：《交易宝库》，第17页。

43 《国家文件一览表》，“本国集”，1634—1635年，第568、569和581页。在1636年是二十五镑。同上书，1636—1637年，第207页。

44 J．艾金：《曼彻斯特周围三四十英里内的地方志》，第335页；A．安德森：《商业起源》第3卷，第143页。

45 安八年法令第12章。参看R．米尔：《利物浦史》，第176页。第二个船坞建于1734年。

46 德比郡的这一地区早在十八世纪初起就受到游历家们的欣赏。

47 我们知道笛福所谓大城市的意思是什么。根据受洗和丧葬的数字，利物浦在1680年的人口估计不会超过四千人以上。见《乔治三世四十一年（1801年）人口条例解答摘要》第2卷，第149页。

48 笛福：《大不列颠各地漫游记》第3卷，第200页。

49 1709年进口船舶：三百七十四艘，载重一万四千五百七十四吨。出口船舶：三百三十四艘，载重一万二千六百三十六吨。平均载重量是三十八吨三。W．恩菲尔德：《利物浦史》，第67页。1723年进口船舶：四百三十三艘，载重一万八千八百四十吨。出口船舶：三百九十六艘，载重一万八千三百九十三吨。平均载重量是四十六吨

四。按照S．邓贝尔（《初期利物浦棉花输入》载于《经济杂志》第33卷，第363页）的说法，“1709年，利物浦船主只有八十四艘船；1752年，这个数字已增到二百二十艘，其中有一百零六艘是用在同美洲和西印度群岛的贸易上。1770年，船舶总数达三百零九艘。”

50 1766年，进入利物浦港的船舶有八百零三艘，开出的有八百六十五艘，而进入布里斯托尔的船舶则有四百三十一艘，开出的则有三百六十三艘。A．安德森：《商业起源》第4卷，第97页。

51 W．恩菲尔德：《利物浦史》，第25页；J．艾金：《曼彻斯特周围地方志》，第338—341页。1773年的人口调查是由一批私人在市政府的赞助下进行的。1773年以前的数字是根据出生和死亡登记簿而作出的近似估计的结果。见《乔治三世四十一年（1801年）人口条例的解答摘要》第2卷，第149页。

52 A．扬：《英格兰北部》第3卷，第168页。

53 1770年。

54 笛福：《漫游记》第3卷，第202—203页；约翰·坎贝尔：《大不列颠的政治概况》第1卷，第167页；W．恩菲尔德：《利物浦史》；埃利克·斯维顿斯杰娜：《英格兰和苏格兰各地游记》，第181页。再输出的货物占输出总数三分之一以上，见《下议院议事录》第56卷，第846页及以下；米尔（《利物浦史》，第190页及以下）有一整章叙述奴隶贸易。

55 这并不意味着利物浦是最初输入棉花的港口。按照S．邓贝尔（《经济杂志》第33卷，第364页）的说法，利物浦仅在1795年左右才成为大棉花港，甚至在这个时期，曼彻斯特的制造商除从利物浦外，同时还从别的港口获得供应。

56 从一个地区到另一个地区，价格有显著的差别。可惜，索罗尔德·罗杰斯的著作（《英国农业和物价史》）关于这个问题，只提供一些不完全和不充分的材料。然而，我们能从这本书中得出几个事例来说明伦敦市场与若干地方市场上物价间的差异。例如：

小麦价格（每夸脱）：

1703年12月	剑桥四十先令	伦敦三十二先令
1712年6月	剑桥四十一先令四便士	伦敦三十二先令
1727年3月	剑桥三十六先令	伦敦二十四先令
1734年10月	格洛斯特四十先令	伦敦三十先令
1741年6月	剑桥五十先令	伦敦三十九先令
1748年12月	格洛斯特三十六先令	伦敦二十八先令
1753年10月	格洛斯特四十六先令	伦敦三十二先令
1760年9月	格洛斯特三十七先令四便士	伦敦二十三先令六便士

索罗尔德·罗杰斯：第7卷第4、12、38、56、67、80、92、114、115页。

57 见笛福：《漫游记》第1卷，第122—130页；索罗尔德·罗杰斯：《六个世纪的工作和工资》，第149—152页。

58 A．托因比：《英国产业革命讲话》，第54—55页；J．A．霍布森：《现代资本主义的演进》，第32页。我们在《关于大不列颠现今大道的正确描述》（1756年）第48—64页中，可以看到一张关于地方性的定期小市集全表。

59 R．W．库克—泰勒在《工厂制度史入门》第218页提到，伦敦附近的格林威治的定期市集和都柏林附近的敦尼布鲁克的定期市集。

60 威克菲尔德的"圆帽市场"始于1766年，布雷德福的"匹头市场"始于1773年，哈利法克斯的"制造商市场"始于1779年。利兹有两个市场："混合呢绒市场"和"白色呢绒市场"分别建于1750年和1775年。见J．艾金：《曼彻斯特周围三四十英里内的地方志》，第572页；T．贝恩斯：《约克郡的过去和现在》第1卷，第678页；J．詹姆斯：《布雷德福史》，第280页。

61 哈利法克斯的"呢绒市场是一个三层的方形大建筑物，当中有一个大庭院，所有的窗户都朝着庭院，建筑物外面一个窗户也没有。这个市场里有三百七十个房间，每个房间各有一个门和一个十字形的窗子，都朝着庭院，出门就是每层楼沿边的走廊"。《1788年大不列颠的游历》，第198页。

62 同上，第1章第3节。

63 R．B．韦斯特菲尔德：《1660至1760年间英国的中间商》（耶鲁大学出版社，1915年）。

64 T．沃克：《怪人》第11期（1835年7月29日）。

65 弗朗西斯·普莱斯为我们留下了一个1739年从格拉斯哥到伦敦的马上旅行的记述。直至格兰瑟姆为止，旅行家们"沿着一条窄狭的堤道走，堤道的两边是没有修好的软泥路。他们时时遇到一些驮马商队，每队有三十或四十匹……。领头的马带着一个铃铛，以便通知来自对方的旅客。当他们碰到这些驮着沉重货色的长排的马时，堤道就不够宽了。为了让路，他们不得不投到旁边的软路上，他们从那里要再上堤道就要遭到很大的困难"。见弗兰西斯·普莱斯：《手稿补遗》，第27828号（大英博物馆），第10页。直至十八世纪中叶，驮马仍然是内地运输货物所普遍使用的方法。S．和B．韦布：《英国公路史》，第63—64页。

66 S．斯迈尔斯在《工程师们传记》第1卷第307页关于德比郡小贩的报道说："大多数是弗拉什地方的人（弗拉什位于马克尔斯菲尔德、利克和巴克斯顿之间），他们很不文明。弗拉什人因举止粗鲁出名，据说他们的生活一半靠负贩，一半靠抢劫。"

67 《议会史》第14卷第246页，第25卷第885页及以下；《下议院议事录》第40卷第1090页等等。

68 1697年一项法令迫使"一切小贩，肩贩和零卖贩以及任何其他从这一城市到另一城市和从这一家到另一家的、步行或者骑马的商人"均需纳税四镑领取牌照。此外，每头马、驴、骡"或任何其他驮、拖负荷的牲畜"还应缴纳四镑（威廉三世八—九年法令第25章）。

69 "在我出生的村庄中，第一个出卖各种东西的店铺，是在六十年前左右（1820年左右）开门的；以后很久，村人还要靠小贩供应。"索罗尔德·罗杰斯：《六个世纪的工作和工资》，第147页。

70 A．托因比：《英国产业革命讲话》，第55页。

71 见《大不列颠现今大道和主要交叉道的正确描述》（1756年）的附图。

72 W．B．佩利：《大不列颠的古代罗马道路》，载于《十九世纪杂志》第64卷，第840—853页（附有地图）；以及C．G．哈珀：《大北路》。

73 关于这条路的重要性，见笛福：《漫游记》第3卷，第90页。

74 例如沃特林路，直到伦敦至利物浦的铁路修成时为止，仍有其重要性。

75 关于从布拉姆科特旧馆至比尔珀巷尾（诺丁汉郡）的路的请愿，《下议院议事录》第29卷，第914页。

76 从伦敦至伊普斯威奇的那条路，在1727年时是"破坏不堪，有洪流时很危险，在冬季几乎不能通行"。笛福：《漫游记》第2卷，第180页。从金斯韦尔至莱迪韦克罗斯（德文郡）的那条路，在涨大潮时，路上水深四尺。《下议院议事录》第30卷，第95页。从赫尔至利兹的那条路"经过低下、平坦而泥泞的地区；从邻近山丘上流下的雨水全流到这一地区；由于没有出水处，水便经常停留在一部分的路上"。《下议院议事录》第24卷，第697页。

77 即从哈特菲尔德至巴尔多克那条路，笛福：《漫游记》第2卷，第185页。关于德比附近的道路，见J．布罗姆：《英格兰、苏格兰和威尔斯游记》，第87页及笛福：《漫游记》第2卷，第178页（1727年）和第3卷第66页（1742年）。

78 《下议院议事录》第23卷，第105页（从格兰瑟姆至斯塔姆福德的路，林肯郡）和第30卷，第97页（从金斯韦尔至莱迪韦克罗斯的路，见上面注76)。

79 查理二世十五年法令第1章（1663年，从伦敦至约克的那条路）。

80 即通行税的检查员和监督员。他们是从各地区的地主中选出来的。1773年总法令 （乔治三世十三年法令第78章）对他们的权力和

职务有全盘规定。除其他权力外，他们有权征发人员、车辆、役畜以便从事徭役。每一地主都应供给一辆驾上马匹的车子和两个工人去工作六天。如地主有五十镑以上的收入，则应负担附加税，此税或为劳役或为金钱。如其收入在四镑以下，则可以亲自劳役五天来履行其义务，但他有权以公道的价钱来代替劳役。乔治二世七年法令第42章和乔治三世十三年法令第78章。

81 这种制度在法国很受到研究和称赞。见《英国地方税著者论英国道路立法》（拉罗什福科—利翁库尔），巴黎1801年。S．和B．韦布（《英国公路史》第7章，第118—164页）对于通行税法及其实施曾作了仔细的研究。

82 《法令全书》，安九年法令第18章（1710年）。为了避免通行税路受到损害，后来采用了类似的措施。见乔治二世三十年法令第28章（1757年）："根据确实的经验，使用宽车轮，可以大大地有助于道路的改善和保全，而使用窄车轮的重载车，其结果则是损害和破坏道路等等。"乔治二世十四年法令第42章（1741年）规定各关卡设置量重机：凡载重六千磅以上的车辆，每超过一百磅即需缴纳二十先令。

83 乔治二世一年法典第2卷第19章（1728年）。规定的刑罚是：初犯处以三个月的徒刑，再犯则处以七年的流刑。乔治二世八年法令第20章（1735年）规定破坏关卡为重罪。

84 S．和B．韦布：《英国公路史》，第123页。

85 J．詹姆斯：《布雷德福史续篇》，第87页。

86 涉及一种与许多一般原因有密切关系的发展，必须避免夸大此一偶然事件的重要性。这不过是引起了当局注意道路问题的缘由而已。然而，事实是通行税征收所的数目自1748至1760年已从一百六十增至五百三十。

87 乔治二世二十四年法令第25章（1751年，从卡莱尔至纽卡斯尔的路）。

88 同时在很多教区里完成的土地所有权的改变，往往有助于新道路的开辟。不止一项圈地条例规定，在进行分配土地时都应留出公路通过所需的地段（见第三章）。

89 H．荷麦：《王国公路的改善和保养办法的探讨》，第8页。

90 见1773年的总法令 （乔治三世十三年法令第78章）和下议院的议事规则，《下议院议事录》第33卷，第949—952页。

91 《约翰·梅特卡夫（通称为内尔兹巴勒的瞎眼小约翰）传记》，约克1795年。这是梅特卡夫口授给一位秘书所写的一种自传。

92 比：《论盲目》，载于《曼彻斯特文学和哲学研究会纪要》第1卷，第172—174页。“我常常看到他仅仅借助于一根长棍子穿过道路，登上险峻而多石的斜坡，勘探山谷并察看其大小、形状和位置……。有一天，这位瞎眼探寻者 在进行其勘探时，我碰到了他。像平常一样，他是独自一个人；在同他东谈西扯以后，我向他提出一些有关这条新路的问题。听到他准确地叙述这条路的路程及其所经各地的土质时，真感到是件惊人的事。”

93 《约翰·梅特卡夫传记》，第124—141页。

94 有个时候，梅特卡夫自己也想成为纱厂主：l781年，他买了若干架“珍妮”纺纱机和一架梳棉机。见《约翰·梅特卡夫传记》，第148页。

95 A．扬：《南部诸郡六个星期的漫游》，第120页。

96 同上书，第101页。

97 同上书，第72页。

98 A．扬：《英格兰北部六个月的漫游》第4卷，第433页。

99 同上书，第1卷第83页。

100 同上书，第1卷第430页。

101 苏格兰工程师麦克亚当用碎石铺路，是麦克亚当铺路法的发明人。见《本国传记字典》“麦克亚当”条。关于特尔福德，见斯迈尔：《工程师们传记》第2卷和第3卷，以及S．和B．韦布：《英国公路史》，第8章。只是在他们以后才形成了一派真正专科工程师。在此以前，凡负责设计路线和领导工程的人都是一些从前做过各种行业的简单承包人。道路委员则是“一群杂凑的贵族、乡下绅士、农人和店主”。见《爱丁堡评论》第32期，第480—482页（1819年）。

102 在十八世纪，道路建筑师们试用了几种方法，其中有些是令人失望的：“在离首都不到一天的旅程中，人们就碰到不断有小山丘和小山谷的波浪式的道路或‘壕沟式的路’（trenchroad）；像屋顶的倾斜状那样向左右两边倾下的‘倾斜路’；定期有一道水流入路中来清洗路面的‘凹面路’或‘凹心路’；两侧有深沟的‘地平路’，这种‘地平路’有时成为二十至三十英尺宽的堤路，上面几乎是水平的，两边是四至五英尺深的陡壁。”S．和B．韦布：《英国公路史》，第133页，引用了J．斯科特：《一般公路和通行税路的法律汇编》，第320页及以下（1778年）以及H．霍默：《公路的改善和保养办法》（1768年），第30页。

103 G．R．波特：《民族的发展》，第296—297页。

104 T．斯莫利特：《罗德里克·兰多姆》，第8章。

105 《绅士杂志》1757年，第383页。

106 C．哈德威克：《普雷斯顿镇及其近郊史》，第382—384页；T．贝恩斯和W．费尔贝恩：《兰开夏和柴郡的过去和现在》第2卷，第105页。

107 戴维·布伦纳：《苏格兰的工业》，第108页。

108 A．安德森：《商业起源在历史和年代学上的推论》，附录4，第710页及以下；H．乔伊斯：《1836年以前的邮政史》，第208—280页。直至1696年，伦敦仍是各郡间分发信件的唯一中心。接近十八世纪中叶，王国的主要城市之间有每星期三次的、定期的邮递来联系。在莫菲特的《产业革命前夕的英国》第243—246页中，我们可以看到关于这个问题的很好的研究摘要。

109 J．艾金：《曼彻斯特周围三四十英里内的地方志》，第183页。在十八世纪初，出现了一个新类型的兜销员，在纺织工业中通称为riders out（骑贩），这种人不限于提出货样和请人订货，反而出卖并交付其所运载的货物。丹尼尔斯：《初期英国棉纺工业》，第62页。

110 H．乔伊斯：《邮政史》，第8页及以下。

111 A．安德森：上引书，第712页。“邮政不但不是我们在这个国家里可以利用的最快的、反而几乎是最慢的交通工具，而且，自从我们的道路改筑以来，虽然运输业者因此而增加了速度，可是邮件比以往更慢了。同时，邮件也很不安全，正如今天常有盗窃信件一事所证明的那样：为了避免盗窃所造成的损失，人们习惯地把银行汇票和无记名票据撕成两半，通过两次不同的邮件寄出。”

112 安九年法令第10章；《下议院议事录》第56卷，第69页及以下。1711年的寄费：距离在五十英里以内是两便士；五十至八十英里是三便士；八十英里以上是四便士；伦敦至爱丁堡是六便士。1784年的寄费：一个驿站是两便士；一个驿站以上而不到五十英里的是三便士；五十至八十英里是四便士；八十至一百五十英里是五便士；一百五十英里以上是六便士。

113 这些数字是关于1740—1760年这一时期的。见《下议院议事录》第24卷，第788、798、812页（请愿书），以及第26卷，第177—182页（调查）。艾金：《曼彻斯特周围地方志》，第115页；贝恩斯和费尔贝恩：《兰开夏和柴郡》第2卷，第205页。

114 见R．索西：《博士》，第4章。

115 R．欧文：《自传》，第53页。

116 从格雷夫森（泰晤士河）至阿冯默思（塞文河），二百一十五公里；从朗科恩（默西河）至古尔（洪伯河），一百三十公里；从泰恩默思（泰恩河）至索尔威湾，一百一十公里；从丹巴顿（克莱德河）至格兰杰默思（福斯河），五十四公里。

117 几乎位于英格兰本部中心的考文垂，距布里斯托尔海峡约有一百二十公里，距爱尔兰海一百三十五公里，距北海一百二十公里，距英伦海峡一百六十公里。

118 见《本国传记词典》“亚兰汤”条；S．斯迈尔：《工业传记》，第60—76页；L．贝克：《钢铁史》第2卷，第1275—1277页。关于亚兰汤以前的一些孤立的计划，参看麦克库洛赫：《政治经济学文献》，第200—202页。早在英国共和时期，《为航行而开通河流》的著者法兰西斯·马修曾把一项使泰晤士河与阿冯河通连起来的计划提交克伦威尔（参看其《伦敦至布里斯托尔的内海通路》1670年）。

119 《英国在海上和陆上的改进》，第1篇出版于1677年，第2篇出版于1682年。此书的完整书名是：《英国在海上和陆上的改进，是为了不用战争去战胜荷兰人，不用金银去还债，通过增长我国土地的方法而对所有贫民提供工作；通过自愿登记的利益来防止不必要的诉讼；指明何处能够大量获得造船所需的木料以及使英国所有大河流都成为可以通航的利益；防止伦敦和其他大城市火灾的法则，以及保证各行业工人能经常获得廉价面包和饮料的办法》。

120 A．亚兰汤：《英国在海上和陆上的改进》第1篇，第7、181、191页。

121 参看那本题为：《咖啡馆里的对话，又名Y（亚兰汤）队长同伦敦律师公会的一位青年律师的谈话》的小册子。亚兰汤则发表《经过研究并受到反驳的咖啡馆里的对话》来予以答复。并参看《户外谈话、咖啡馆里的对话的继续》等等（大英博物馆藏书，编号T．3*，第17、18号）。

122 A．亚兰汤：《英国在海上和陆上的改进》第1篇，第193—194页。

123 “凡为产生力量和财富和制造品所需要的、为保证职工生活资料、使人民富庶和国王强大所需要的一切东西，英国都有，而且比任何两个王国或国家所有的、加在一起的东西还多。如果英国的农业和工业资源得到尽善的利用，那么，英国就会在很短的时间内成为各国的光辉。因为英国有最精美的羊毛，而且比世界上任何国家都丰富；

英国有世界最好的锡、皮革和铅，其数量比任何地方都多；英国也有最好的肉类以供那些从事于生产或改进商品的工人食用。英国有很多的谷物足以养活居民；英国有世界上最好的、最安全的港口。”A．亚兰汤：《英国在海上和陆上的改进》，第1篇第4页。

124 威廉三世十一十一年法令第19和20章（艾尔河、考尔德河和特伦特河）；安一年法令第20章（德温特河）；乔治一世六年法令第27章（德温特河）；乔治一世七年法典第1卷法令第15章（默西河和艾尔韦尔河）。穿过柴郡盐矿的韦弗河的开凿，始于1720年；经过谢菲尔德的唐河的开凿，始于1725年；见约翰·艾金：《曼彻斯特周围三四十英里内的地方志》，第105—111页；T．贝恩斯：《利物浦史》，第39—40页。

125 关于煤在蒸汽机发明以前的工业用途，见下面第二篇第三章。煤在冶铁业中的使用，始于十八世纪前半期，但仅从1760年起才推广开来。

126 人们称之为sea-coal（海煤）。Pit-coal（石炭）一词是专指中部诸郡所开采的并为当地所消费的煤炭。

127 见乔治二世二十八年法令第8章的前言和条文和乔治三世八年法令第38章，及《下议院议事录》第26卷，第905、969、977页的请愿书摘要；又第27卷第53、56、115、137、144、169页等等（兰开郡矿主们的请愿书）；第32卷第667和771页（格拉斯哥长官和重要商人的请愿书）；第34卷第200页（科尔布鲁克代尔制铁业者的请愿书）。有关这些工程对于圣海伦斯地区工业发展的影响，参看《兰开夏的维多利亚史》第2卷，第352页。

128 布里奇沃特公爵呈下议院的请愿书（1758年11月25日），《下议院议事录》第28卷，第321—322、335页。

129 关于詹姆斯·布林德利，参看J．艾金：《曼彻斯特周围三四十英里内的地方志》，第139—145页；J．菲利普斯：《内河航行通史》，第87—100页；S．斯迈尔：《工程师们传记》第1卷，第309—402页；J．沃德：《特伦特河边的斯托克镇》，第162页及以下。

130 他拼写不正确，达到荒唐的地步。他从不会写“航海”这个词。在S．斯迈尔：《工程师们传记》第1卷，第320—321页和汤森·沃纳：《英国社会》第5卷，第323页，可以看到他的笔记簿的典型选录。

131 他很少利用图画或图样：他只依靠他那非常可靠而准确的记忆力。当他脑子里有个困难问题时，他惯于躺几天，以便静静地思索，直至他能想出极其详细的具体解决方法时为止。J．菲利普斯：《内河航行史》，第95页。

132 J．艾金：上引书，第113—114页；A．扬：《英格兰北部六个月的漫游》第3卷，第196—241页。

133 J．菲利普斯：《内河航行史》，第76页。

134 J．艾金：上引书，第115页及以下；J．菲利普斯：上引书，第78页。

135 这就是通称为“大干线运河”的那条运河：长九十三英里，即一百四十九公里。

136 韦奇伍德于1767年写道：“我怕他会工作过度，怕他在实现他那些宏伟计划以前就离开我们。我担心布林德利、伟大而幸运的布林德利会因公众利益而牺牲自己。他也许会赚到几千镑；但他付出什么以作交换的呢？是他的健康，而且我担心就是他的生命。”1767年3月2日致本特利的信。存特伦特河边的斯托克的韦奇伍德博物馆。

137 见艾金著作（1795年）的卷头地图以及威廉·赫顿的《伯明翰史》（1795年）的卷头地图。参看L．B．韦尔斯：《英格兰和威尔斯的运河和河川航行史概要》，载于《曼彻斯特文学和哲学研究会记要和会议录》第4辑，第8卷，第187—204页。

138 例如：怀利—埃芬顿运河、斯托布里奇—达德利运河、内瑟顿运河、法泽利运河、伯明翰—伍斯特运河、伯明翰—沃尔弗汉普顿运河，等等。W．赫顿：《伯明翰史》，1791年当地的运河地图。

139 经过斯塔福德郡—伍斯特郡运河。

140 经过考文垂—牛津运河和大联络运河。

141 法典中包含有关内河航行的有1792年的九个法令，1793年的二十五个法令，1794年的十七个法令。见乔治三世三十二年法令第84章及以下，乔治三世三十三年法令第93章及以下，乔治三世三十四年法令第24章及以下、第53章、第77章、第85章等等。

142 这些公司通常用"地主公司"（Companies of proprietors）的名称。见C．瓦格纳：《大不列颠和爱尔兰的内河航行企业的经济地位》，载于《铁路文库》（1901年），第1225页及以下。

143 J．艾金：《曼彻斯特周围地方志》，第117—118页。

144 请求下议院批准开凿从马斯顿桥至阿什比德拉佐奇运河的请愿书。《下议院议事录》第49卷，第238页。

145 乔赛亚·韦奇伍德致本特利的信（1765年1月2日），致约翰·韦奇伍德的信（1765年3月11日和7月6日）；查尔斯·罗致J．韦奇伍德的信（1765年12月3日）。收藏在特伦特河边斯托克的韦奇伍德博物馆。

146 出版于纽卡斯尔（1765年）。

147 参看反对特许开凿运河法案的请愿书。《下议院议事录》第30卷，第613、708、713、720页等等。

148 E．米特耶德：《乔赛亚·韦奇伍德传记》第1卷第410—430页。

149 《下议院议事录》第30卷，第520页。

150 "一条运河支流直通到工厂的院子里，而载煤的船只直抵那被用来盛煤的厂屋的大门。"《一个说英语的法国人于1788年在大不列颠的游历》，第109页。

151 大多数的特许开凿运河的法令都预先规定着开辟一些通往煤矿的路线。例如，见乔治三世八年法令第38章的那个法令的标题如

下：《开辟并保养一条从塞文河（在霍福德那个地方）起直至伍斯特郡克莱恩斯教区（在教堂桥那个地方）止的通航运河……并附有通至各煤矿的支河法令》。另一个典型的例子见《下议院议事录》第47卷，第380页。

152 关于1750—1755年的饥馑和骚乱，见F．埃斯皮纳斯：《兰开夏的名士》第1卷，第274页和L．W．克拉克：《伯明翰史》第3卷，第60—61页。1766年在伯明翰，群众夺取商店，规定最高物价并拍卖小麦。马金德的《大不列颠和英国海洋》第333页清楚地指出利物浦作为英格兰西北部的食物供应中心的作用。《内河航行的利益》（1766年）一书的著者R．惠特沃斯指出，运河一经凿成，“人们就会十分稀少地听到谈论那些因小麦价昂而发生的骚乱；如果小麦和其他食物价廉，工人就可廉价出卖劳动力”。《内河航行的利益》，第31—32页。

153 G．福斯特：《在英法两国的哲学和绘画游记》，第84页。

154 亚当·斯密：《国富论》第1卷，第3章。

155 运河的衰落毕竟被人夸大了。关于运河在二十世纪初的状况，参看C．瓦格纳：《大不列颠和爱尔兰的内河航行企业的经济地位》，载于《铁路文库》1901年，第1212—1268页和1902年，第86—115页。

156 见《国富论》第1卷第3章的标题。

157 《国富论》，第1卷第2章和第3章。

158 不可把《东印度贸易论》一书同查尔斯·达文南特的《论东印度贸易》（1696年）相混淆，前者被认为是达德利·诺思爵士所著，但无确实的证据（见哈尔克特和兰格：《匿名和笔名文献辞典》第1卷，第491页）。前一本书在1856年又被麦克库洛赫收入《初期英国商业论文选集》里。

159 《东印度贸易论》，第65—66页。

160 《东印度贸易论》，第68页。

161 同上书，第67页。

162 丹尼尔·笛福：《老练的商人》，第74页。

163 笛福：《漫游记》第1卷，第17页。

164 莱基：《十八世纪英国史》第1卷，第193页。

165 伏尔泰：《哲学书信》，第10封信"关于商业"，莫兰德出版社版，第22卷，第110—111页。

166 笛福于1724年在埃塞克斯郡中旅行时，已经注意到这种情事："必须指出，这个地区有几处大地产已经出售，现为伦敦商人所有……。现时在伦敦城内所产生的大量财富便这样地流到全国的地面上，并在那里安家置产，这些家族以后就要和老绅士家族并驾齐驱。"《漫游记》第1卷，第17页。

第三章

1 J．斯图亚特·穆勒：《政治经济学原理》第1卷，1848年版，第300页。

2 麦考利：《詹姆斯二世即位以来的英国史》第1卷，第366页。

3 沃兹沃思：《英国北部湖泊区景色志》，1832年版，第64—65页。

4 即英语：leaseholder for life。"把 yeomen 的名称也用于那些占有土地的人，是比较晚近的、仅始于十九世纪的习惯"。普罗瑟罗：《英国农事的过去和现在》，第296页（注）。参看柯特勒：《我们土地的围圈和重新分配》，第71页。

5 关于这两类自耕农，见H．利维（《英国小农经济的衰落》载于《国民经济和统计学年鉴》，1903年，第149—150页和158—159页）和W．哈斯巴赫（《英国农民状况在新光辉中的衰落》，载于《社会科学文库》，1907年，第24卷第6页及以下）的著作。哈斯巴赫根据马歇尔和A．扬的证据有理由认为：yeomen一词在十八世纪末

已适用于那些与小乡绅显然不同的、拥有一块土地收入达一百至六百镑的富裕农民。但H．利维却正确地引起人们注意大、小自耕农的区别，而H．L．格雷（《十六世纪至十九世纪牛津郡中自耕农的土地经营》，载于《经济学季刊》第24卷，第293页及以下）和A．H．约翰逊（《小地主的消失》第7章）在根据土地税册所作的研究中，对于这种区别考虑不够。

6 关于英国乡绅的描写很多，可以参看麦考利（前引书第1卷第349—355页）的生动描写。

7 这是莱基所表示的标准意见，见《十八世纪英国史》第1卷，第7页。

8 A．埃利阿舍维奇（《有利于英国小农所有制的运动》第7—9页）举出许多有关十八世纪初小农耕作和中农耕作的重要性的证据。

9 格雷戈里·金：《对国家情况所作的自然与政治观察》（1696年），收藏在大英博物馆，《哈尔莱安手稿》第1898号第14页；这个著作第一次由G．查默斯（《对大不列颠的比较力量的估计》1804年版）所发表。参看查尔斯·达文南特：《论通过贸易差额而使人民成为利得者的可能方法》（1697年），《全集》第2卷，第184页。

10 《受命调查现时农业状况特别委员会报告》，1833年，第65页。

11 沃兹沃思：前引书，第52页；笛福：《漫游记》第1卷，第37页。

12 见A．托因比：《英国产业革命讲话》第1版，第58—66页；H．雷：《自耕农为什么消灭？》，载于《当代评论杂志》，1833年，第2卷第548页及以下；H．利维：《英国小农经济的衰落》，载于《国民经济和统计学年鉴》，1903年，第145—167页；H．利维：《大租佃地和小租佃地》，第30页及以下；W．哈斯巴赫：《英国农民状况在新光辉中的衰落》，载于《社会科学文库》第24卷，第11—29页和《英国农业工人史》第73—76页；A．H．约翰逊：《小地主的消失》，第128—145页。参考H．L．格雷：《十六世纪至十九世纪牛津郡中自耕农的土地经营》，载于《经济学季刊》第24卷，第293—

326页；H．C．泰勒：《英国自耕农的衰落》（威斯康星大学丛书，1904年）。

13 《一位萨福克的绅士致T．C．邦伯里爵士的信，论救贫税的增加和食品价格的高昂》（1795年）第2页。此信作者为使读者了解自己，认为必须给自耕农下个定义："在革命时代，这个国家里有一个被称为自耕农的一类人：他们既不是绅士也不是雇工：他们耕种自己的土地，这种土地通常是收入达四十至八十镑的农场。"

14 《论贫民》，引自A．埃利阿舍维奇：前引书，第54页。

15 J．阿巴思诺特：《关于食品的现时价格与农场的大小之间的关系的探讨》，第126页。

16 W．马歇尔：《约克郡的农村经济》第1卷，第20页。

17 《资本论》第1卷，人民出版社1953年版，第913页。

18 见普罗瑟罗（厄恩利男爵）：《英国农事的过去和现在》，第293—296页所引用的《农业部的报告》（1793—1815年）。W．哈斯巴赫：《英国农业工人》，第73—76页和《英国农民状况在新光辉中的衰落》，载于《社会科学文库》第24卷，第27—29页。1883年J．雷，在一篇题为《自耕农为什么消灭了？》（载于《当代评论杂志》第2卷，1883年，第548—553页）的文章中认为，这个阶级的衰落仅在拿破仑战争结束后农产品价格降落时才真正开始。H．C．泰勒（《英国自耕农的衰落》，威斯康星大学，1904年）也采用雷的说法。

19 "在1785至1802年间，真正的自耕农的人数，除在那些像兰开夏那样受到产业革命的直接而迅速的影响的郡外，在英国各地区中都在日益增加而不是减少。"A．H．约翰逊：《小地主的消失》，第144页。可同H．L．格雷：《牛津郡中自耕农的土地经营》，载于《经济学季刊》第24卷，第306页相比较。见J．马歇尔：《诺福克郡的农村经济》，1787年，第9页；霍兰：《柴郡》，1808年，第79页。

20 J．霍尔特：《兰开夏的农业概况》，1794年，第12页；D．沃克：《哈德福郡的农业概况》，1795年，第15页；《沃里克郡的农

业概况》，1794年，第21页；J．艾金：《曼彻斯特周围三四十英里内的地方志》，1795年，第43页；F．伊登：《贫民状况》第2卷，1797年，第30页。这些证据的一部分是来自《农业部报告》的撰稿人，即新农学的坚决拥护人，这一事实足以排除对敌视大农耕作的倾向的怀疑。

21 H．利维：《大租佃地和小租佃地》，第30和34页。

22 见普罗瑟罗（厄恩利男爵）：《英国农事的过去和现在》，第293—296页和哈斯巴赫：《英国农民状况在新光辉中的衰落》，第27—29页（《社会科学文库》1907年）所提到的《农业部的报告》：小自耕农在十八世纪末仍存在于诺森伯兰郡、达勒姆郡、约克郡（西区）、林肯郡、斯塔福德郡、萨洛普郡、伍斯特郡、德比郡、北安普敦郡、牛津郡、诺丁汉郡、剑桥郡、埃塞克斯郡、威尔特郡、坎伯兰郡和威斯特摩兰郡。

23 《特别委员会关于农业的报告》（1833年）。威尔特郡："享有五十镑至三百镑收入的业主已经消失。"（第65页）——约克郡："所有小自耕农在战后都消失了。"（第149页）——柴郡："自耕农几乎完全失去其土地。"（第272页）——萨洛普郡："小农场全被卖掉了。"（第285页）——诺森伯兰郡和达勒姆郡："许多小农已成为他人的仆人或改了行业。"（第327页）——在汉普郡，他们遭受抵押、破产，而以贱价出卖其土地（第466页）。——在诺丁汉郡，一个也没有了（第586页）。——两三个郡是例外：伍斯特郡（第84—85页），坎伯兰郡（第325页），赫里福德郡（第394页）。

24 J．斯图亚特·穆勒：《政治经济学原理》第1卷，1848年版，第300页。

25 在这个世纪初，自耕农作为阶级来说已不存在了。坎伯兰郡的"自耕农"几乎完全消失了。在南部几个郡（格洛斯特、萨默塞特、德文、肯德）中和在东部小麦种植地区中（尤其是在林肯郡中），还可见到一些个别的小地主。关于汉普郡最后的自耕农，参看索罗尔德·罗杰斯：《六个世纪的工作和工资》，第55页。

26 这类条例的数目曾被人计算过好几次，但算得都不完全或不大仔细。查默斯：《对大不列颠的比较力量的估计》，第146页所提供

的数字几乎全部不正确。波特：《民族的发展》，第148页所提供的数字是正确的，但只限于从1760年开始。《特别委员会第三次农业报告的附录》第501页提供一个很好的核对方法。

27 最早的条例是1709年颁布的那一个，即安8年法令第20章（《有关私人利害的条例》）。

28 G．斯莱特：《英国的农民和公田的围圈》，第73页（地图）表明圈地条例所涉及的范围，条例把大不列颠斜切开来，把东南部（从怀特岛起至萨福克止）、西南部（德文、萨默塞特、康沃尔）和西北部及威尔斯置于范围之外。但是，他同时又指出在没有议会法令情况之下，圈地是怎样进行的（同上书第152—155页以及第187页及以下）。——在东南部诸郡中，所有土地早于十七世纪都已圈起来了。参看T．E．斯克鲁顿：《公地是公田》第114页。按照冈纳（《公地和圈地》第123页）的说法，在诺森伯兰郡、达勒姆郡、兰开夏、切斯特郡、德文郡、康沃尔郡、萨洛普郡、赫里福德郡、萨默塞特郡和埃塞克斯郡中的情形也是一样。

29 H．霍默：《论围圈公田时确定业主各自特定部分的性质和方法》，1766年，第1页。

30 关于copyhold（根据官册享有的土地），见爱德华·詹克斯：《近代土地法》，第57页及以下。

31 见F．西博姆：《英国村社》。其卷首地图表明1750年时的教区情形；第6页的地图则是1816年的。

32 1926年有人指出，诺丁汉郡北部拉克斯顿地方还有这种分割土地法的遗风（见1925年12月24日和30日及1926年1月5日、7日和8日的《泰晤士报》上所发表的关于《最后的安格鲁撒克逊农庄》的通讯）。可是，拉克斯顿地产是属于曼弗斯勋爵一人所有，分散在三十个左右佃户手里；这个地产约分为一千二百块，其形成为一个按照传统的三年轮种制耕作的敞田。——柯特勒：《我们土地的围圈和重新分配》，第1页也提到埃尔姆斯顿·哈德维克村（格洛斯特郡）的类似情况。

33 Oxgang的原有意义是指一头牛（在一天之内）所耕的面积，地区不同所耕的面积也不同。这些词在圈地条例中常会碰到。普罗瑟罗（厄恩利男爵）（《英国农事的过去和现在》第24页）指出英国各地方的条形地所用的种种名称。

34 见F．西博姆：前引书，第2—6页；拉姆塞：《英国的基础》第1卷，第159—160页；坎宁安和麦克阿瑟：《英国工业史纲》，第170页；R．普罗瑟罗：《英国农事的先驱和发展》，第5页。关于法国旧制度时代的小块地产，见德·福维尔：《土地分成小块》，第139、153页及以下。——丘陵腰部有台地当然是一种普遍的事实。只有这些台地的界限同旧时小块地产的界限一致的地方，才值得我们注意。

35 《关于圈地的总报告》（农业部，1808年），第25页。

36 在贝德福郡，八万四千英亩中有二万四千英亩还是敞田；在伯克郡，比例数是四十三万八千英亩中有二十二万英亩，在剑桥郡，十四万七千英亩中有十三万二千英亩。见普罗瑟罗：前引书，第57页。

37 这个理论是拉姆塞所主张的，见《英国的基础》第1卷，第160页。

38 E．纳塞：《英国中世纪的土地村社》，第9—10页。西博姆认为在那里发现有两种前后相承的制度的遗迹。见《英国村社》第437—439页。在十八世纪，还有lot meadows（抽签牧场）和rotation meadows（轮流牧场）。

39 关于日耳曼的mark（村社），人们还记得富斯特尔·德·库兰热同毛勒、格拉森和P．维奥莱特的论战。见《古法兰西的政治制度史》；《墨罗温王朝时代的采邑和农村领地》第171—198页。富斯特尔·德·库兰热指出，墨罗温王朝时代并没有村社。至于公有土地，“并不是从一种所谓集体所有制中派生出来的，因为人们在任何地方都找不到集体所有制的丝毫迹象；而是从地主让给佃户的使用权中派生出来的。”（同上书第436页）参看W．G．阿什利（《土地所有权的起源》，1891年）、迈琴（《东西日耳曼人的定居地和农业》，1895年）、梅特兰（《英格兰土地清丈册及其他》，1897年）和科瓦莱夫斯基（《资本主义经济形式开始前的欧洲经济发展》，1901年）等人

的著作。更晚一些，T．E．斯克鲁顿在研究rights of common（公用权）的起源时，得出古代村社在实际上并不存在的结论（《公地和公田》，第1—41页）。然而，必须注意到赫布里底群岛上还实行着run-rig system（共同占有土地，但各人拥有若干不相连的地块的制度），这种制度含有土地的定期重新分配（见斯莱特：《英国的农民》，第166页及以下）。从圣烛节至仲夏期间，牧地往往分为常年的份地（厄恩利男爵：《英国农事的过去和现在》第25—26页）。最妥当的似乎是坚持梅特兰的中肯的意见（《英格兰土地清丈册及其他》第340页）："我们尚在猜测中，直至现在还不能证明什么了不起的东西。"

40 按照拉姆塞（《英国的基础》，第159页）的意见，敞田起源于安格鲁撒克逊；按照西博姆（《英国村社》第437页）的意见，敞田在罗马占领以前已经存在。

41 围地或用木棒围起来的土地，这些词所指的土地面积因地而异。关于后者在东南部诸郡中的意义，见泰特：《巴特尔修道院那里的足够养活一家的土地面积以及用木棒围起来的土地》，载于《英国历史杂志》，1903年，第705页及以下。

42 "住宅基地"是指在村庄里的、并在其上建筑住宅的地段。见西博姆的《英国村社》第26页所提供的事例：坐落在文斯罗的一个地产是由一个住宅基地、六十八块半英亩大的地段、三块四分之一英亩大的地段，以及一个一英亩和四个半英亩大的牧地所组成的。关于地产大小的不均等，见同上书第11页。

43 有时分为两组或四组。见H．霍默：《论围圈公田时确定业主各自特定部分的性质和方法》第4页；《围圈荒地和敞田的利弊》（1772年）第13页；普罗瑟罗（厄恩利男爵）：《先驱》第5页和《英国社会》第5卷，第103—104页。——一个教区或镇区可以不用三组田而代之以组成为一对一对的六组田：这就是希钦镇区的情况。西博姆：《英国村社》，第11—12页。格雷在《英国田制》第133页中还提到十八世纪中叶在大丢（牛津郡）有一种八期轮作制。

44 见厄恩利男爵：《英国农事的过去和现在》，第25页；斯克拉顿：《公地和公田》，第115—117页；卡特勒：《我们土地的围圈和

重新分配》，第72页注一。旧习惯仍被保存的地方的事例，见《下议院议事录》第38卷第857页；第51卷第257页。

45 H．霍默：前引书第1页。这就是lammas meadows（八月一日草地）。见坎宁安和麦克阿瑟：《英国工业史纲》，第171页。

46 在十八世纪末，亨廷顿郡里有些教区已经没有敞田，而另一些教区里，敞田还继续存在。在后一类教区中，一个农场的平均收入是五十镑至一百五十镑；在其他教区中，其平均收入是二百镑至五百镑。在北安普敦、牛津等郡中，情形也是一样。见马歇尔：《评英格兰中部地方局关于农业部的报告》，第334—348页。

47 然而，“公地”有时也包含有略有价值的土地：这就是在某些村庄里形成为green common（绿色公地）的土地。在那里，人们可以在公共牧人的指导下放牧母牛；有时，人们可以在那里以共同负担的费用来养公牛或牧马。见西博姆：前引书，第12页和纳塞：前引书，第8页。

48 Estovers是从古法语estovoir，estouvoir（意即“必需，适合”；如作名词用，其意义就是“必需品，给养”，等等）变来的。

49 见约翰·辛克莱爵士：《向农业部成员们致辞》，载于《下议院议事录》第51卷，第263页及以下。这个报告，很长且很有研究，详述公有土地的制度和状况。在农业部的刊物中，也可参看《关于圈地的总报告》（1808年）第26页；以及爱德华·詹克斯：《近代土地法》，第160页及以下。

50 “这种权利是一个人在另一个人的土地上找到的好处，例如在那里放牧家畜、捕鱼、采泥煤、砍柴或者其他类似的东西。”布莱克斯通：《注释》第2卷，第32页。参看哈斯巴赫：《英国农业工人史》，第89—90页。

51 约翰·辛克莱尔：《向农业部成员们致辞》，载于《下议院议事录》第51卷，第263页。

52 见《下议院议事录》第56卷第414页：塔尔博特勋爵、弗农勋爵、巴奇霍特勋爵等等关于尼德伍德森林（斯塔福德郡）公有土地的

请愿书。

53 例如：1783年的一项圈地法案所指的地产包括有："一千五百三十八英亩又三路德（一路德等于1 / 4英亩。——译者）的耕地，七十一英亩又二路德的牧场，以及在公地上放牧一百零三匹马、二百五十九头母牛和一千六百八十一只羊的权利。"《下议院议事录》第39卷第110页。

54 估计有时是根据地租作出的。在尼德伍德森林，每三镑地租就赋予佃耕者放牧一头牲畜的权利。《下议院议事录》第56卷第414页；H．霍默：上引书，第2页。

55 见G．O．保尔爵士：《评圈地总法案》（1796年）。

56 D．戴维斯计算在公地上所采的木柴或泥煤，每年不超过一个星期劳动的价值（即十先令）：要买同等数量的燃料，就得花费大约五倍以上的钱。《农业工人的实况》（1795年）第15和181页。

57 见《下议院议事录》第48卷，第651页：反对阿姆利（利兹附近）圈地法案的请愿书（1793年）。

58 在大多数情况下，cottager（亦可译作"小屋农"）终于变成为一种小地主或小农场主。Squatter是比较后起的开荒者，其地位较不稳定。斯莱特（《英国的农民》第119页）提到在威尔斯的一个教区（蒙哥马利郡）里，凡能于一夜里在公地上建起一间草屋并在那里升起火来（因而人们在日出时能够看到屋顶上冒烟）的人，就获得定居权。

59 笛福在1724年指出萨里有"大量雇农，他们的全部生活资料几乎都是从公地和荒地得来的，这种土地的面积是很大的"。《漫游记》第1卷第68页。

60 参看I．S．利达姆：《圈地清丈册》，载于王家历史学会辑，共2卷（1897年）；埃德温·盖伊：《1517年人口减少的调查和圈地清丈册》，载于《皇家历史学会会报》，新辑第14卷（1900年）。R．H．托尼：《十六世纪土地问题》（1912年）；W．H．R．卡特勒：《我们土地的围圈和重新分配》（1920年），第64、105页及以下；

E．盖伊：《十六世纪英格兰的圈地》，载于《经济学季刊》（1903年）第576—597页。并参看他的柏林大学博士论文（《英格兰圈地史》第7—65页）。

61 卡尔·马克思在“原始积累”章中概括地叙述了它的历史，参看《资本论》人民出版社1953年版，第1卷第905页及以下。比较详尽的研究，见W．J．阿什利：《英国经济史和经济学说入门》第2卷第4章。

62 H．拉蒂默：《布道集》。

63 “你们的羊原是那么温柔驯服，吃得那么少，据说现已变得那么样地野性和那么样地贪食，以致它们把人都吃了都吞下了。它们消耗了、摧毁了和吞噬了整个田园、房屋和城市。只要看看那些出产一种比较纤细、因而也就比较贵重的羊毛的地方，贵族们、乡绅们乃至神圣的修道院院长们——他们不满足于他们祖先往昔所获得土地所带来的每年贡赋和收入——把耕地取消了，他们把所有土地圈为牧场，并把房屋都拆毁，把市镇的建筑都摧毁，而只留下教堂来作为关羊之用。一个人因求其无厌的贪得而成为家乡的真正灾难，把成千英亩的土地合并为一大块并把土地围上篱笆，农人们就被赶出自己的田园；或则用舞弊或暴行把他们赶走；或者使他们因疲于必须忍受的摧残而被迫出卖自己的土地。”托马斯·莫尔：《乌托邦》第1卷手稿，第2页（反面），卢万，1516年。

64 关于这个问题，参看盖伊和托尼的争论。E．F．盖伊根据1517、1519、1548、1566和1607年官方调查的结果，得出整个十六世纪共有五十一万六千英亩土地受到圈地法令的影响。他的结论是：“十五和十六世纪的圈地政策，虽然借口因围圈公地为牧场而获得利润的增加，从而使乡村人口减少，但绝没有达到像人们常常所断言的那种宏伟程度；……它在重要性上受到限制，在地区范围上也受到限制，它主要只触及到英格兰中部地区，就连在这一带也只表现为偶发的性质。”见《经济学季刊》第596页。利达姆的主张，早就是如此。托尼在说明难于解释利达姆和盖伊所利用的很不完全的统计之后指出，如果他们有理由的话，那么，“人们就不大能够说明政府要不断地注意这个问题，不能说明农民的暴动，也不能说明合理的、公正的并具有真实情报的人，例如约翰·黑尔斯所采取的激烈态度。”（《十六

世纪土地问题》第11页）他的研究结果，明白地赞成当时人所揭露的那些痛苦的实在性和这一运动的重要性，因这一运动"对于传统的农业组织给予严厉的打击"。A．H．约翰逊（《小地主的消失》第44页及以下）也批评了盖伊的方法。厄恩利男爵（《英国农事》第58页）写道："贫穷是实在的，那是无可怀疑的"，即使贫穷被夸大了。哈斯巴赫（《英国农业工人》第33—34页）也承认人们在十六世纪所大声疾呼的那些弊害的实在性。正如柯特勒（《我们土地的围圈和重新分配》第109页）所指出的那样，人民的不满，可能不是由于圈地而是由于损害耕地来扩大牧场；可是，这两件事难道不是密切地连在一起的吗？必须指出这些变化跟货币贬值而造成的物价上涨是同时发生的。

65 亨利七世四—五年法令第16章。

66 亨利七世四—五年法令第19章。

67 亨利八世六年法令第5章（1514年）。凡在1515年2月5日以后拆毁的农民房屋都应在一年以内重建起来，附属于这些房屋的土地必须再用来耕种。这项法令在下一年被宣布为永久的法令（亨利八世七年法令第17章）。——1517年举行了一次大调查，调查文件便成为圈地清丈册。

68 亨利八世二十五年法令第13章（1533年）。最大数额是两千头。根据该法前文所说，有些地主甚至拥有两万四千头羊。

69 亨利八世二十七年法令第22章（1535年），以及爱德华六世五—六年法令第15章（1552年）。

70 F．培根在《国王亨利七世史》，全集第6卷（1878年版），第94页，颂扬"国王和议会的那种值得钦佩的明智"，因为他们已采取措施制止农业的衰败。大卫·休谟（《英国史》，刚朴农译本第3卷第88页）是第一个否认这种颂扬的正确性的人，他证明培根所赞赏的那一立法几乎完全没有效果。"人们对于所有这些法令都阳奉阴违，因为那些负责实施法令的人都是反对法令最力的人……。人们用种种方法来回避法令：用只修理一间牧人住房的办法来冒称遵守那项禁止破坏房屋的法令；只在田里耕了一条犁沟便认为这块田是在耕种的土地；人们把地产写在子女或仆人的名下。"柯特勒：前引书，第92页。

71 同上书，第94页及以下。

72 约翰·黑尔斯：《论英国国家的公益》（1549年），拉蒙德版第15和20页。这段话很有意义，因为著者使之说出这样的话的剧中人承认，圈地在物质上的好处以及那些把耕地变为牧场的人所获得的利益。

73 这是F．E．盖伊所制的统计表中最明白的结果之一。

74 参看伦纳德女士：《十七世纪公田的围圈》（载在《皇家历史学会会报》，新辑第19卷第122页及以下）；冈纳：《公地和围圈》，第153—186页。

75 斯克拉顿：《公地和公田》，第101页及以下。普罗瑟罗（厄恩利男爵）：《英国农事的过去和现在》，第115页及以下。

76 《伦敦和烧干了的乡间》（《哈尔莱安杂录》第9卷，第326页）；J．边沁：《基督教的冲突》（1635年）；罗伯特·鲍威尔：《绝灭人口受到神法和人法的控诉、定罪和谴责》（1636年）；H．霍兰德：《取消对圈地的限制》（1650年）；S．泰勒：《公共利益，或通过圈地来改善公地、森林和猎场》（1652年）；A．摩尔：《英格兰荒地和公地的围圈答应给贫民的食物》（1653年）；J．摩尔：《英国不顾贫民的滔天罪恶，圈地因使村庄没有居民、田地不生谷物而受到控诉》（1653年）；J．摩尔：《根据圣经的话来反对圈地》（1656年）；匿名著者：《论公田和圈地》（1654年）；匿名著者：《证明〈论公田和圈地〉的正当》（1656年）。

77 普罗瑟罗（厄恩利男爵）：《英国农事的先驱和发展》，第65页；又《英国社会》第5卷，第106—107页；W．莱基：《十八世纪英国史》第6卷，第189—190页。

78 R．韦斯顿爵士是《论布拉班特和法兰德斯所实行的耕作法》（1652年）的著者。根据普罗瑟罗（厄恩利勋爵）的《英国农事的过去和现在》第107页及以下的说法，韦斯顿是一位先驱者，尤其是有关那基于使用红萝卜和苜蓿的轮种方面的先驱者。萨缪尔·哈特利布是密尔顿的朋友，克伦威尔所保护的人，他曾收集许多有关农业的文件。他著有：《普遍种植果树致富的计划》（1652年）和《老练的农

夫》（1659年）。人们往往认为（按照W．坎宁安的《英国工商业的成长》第2卷第568页的说法，这种"认为"是错误的）他是那本题为《萨缪尔·哈特利布，他的遗物，即有关农业论的增补》（1651年）一书的著者。唐纳森是《解析农业》（1697年）的著者。

79 笛福：《漫游记》第1卷，第84页。

80 同上书第3卷，第126页。

81 普罗瑟罗（厄恩利男爵）：《英国农事的先驱和发展》第56页。十八世纪末，虽然已有进步，但伊登还写道："一个像大不列颠这样因到处拥有广阔荆棘地和荒地而受害的国家，很像人们在意大利和西班牙所穿的那种肥大、笨重的外衣：只有很小一部分对穿的人有用，其余的不仅无用，而且还成为他的累赘。"F．M．伊登：《贫民状况》第1卷，第21页。

82 在扬的游记中，我们可以看到很多很多的关于逐渐改变这些实施方法的材料。主要参看其《威尔斯和英格兰南部诸郡六个星期的漫游》（1768年）和《英格兰北部六个月的漫游》（1770年）。

83 但马类除外，因为人们对它总是用心照料，主要是由于军事上的原因。比赛用的马的饲养只始于十八世纪。

84 随意解除租约制的有害结果，直至晚近时期还出现于爱尔兰，在那里，这种制度和地主不在本地而由管理人经营的办法，同样地甚至更厉害地阻碍了农业的发展。

85 杰思罗·塔尔：《新马耕作，又名论耕作和植物生长原理》，伦敦1731年。普罗瑟罗（厄恩利男爵）在《英国社会》第5卷第107—109页所提到的1733年，是此书第二版的年份。

86 从1693至1699年。

87 桑巴特已经明白地说明，资本主义企业的特点之一就是对目的和手段的筹划："它的标志就是总账簿；这个制度的中枢就是借方和贷方的账目。"见《现代资本主义》第1卷第198页。

88 见A．扬：《农业年鉴》第5卷，第120—121页。扬曾数度参观雷恩哈姆地产（特别是1760和1786年这两次），并用赞叹的笔调将其描写为英国地主和农场主所应遵循的榜样。

89 “这就是查理一世所说的、应当分给全英国以作修筑大路之用的一个郡，因为实际上，在他那时代，那只是紫花苜蓿和未开垦的公地，耕种的地方没有十分之一。”亚历山大和弗朗斯瓦·德·拉·罗舍富科—利安库尔：《萨福克郡和诺福克郡游记》第2卷，1784年9月24日信。

90 普罗瑟罗（厄恩利男爵）：《英国农事的先驱和发展》，第44—47页。

91 普罗瑟罗：《英国农事的过去和现在》，第173页和《英国农事的先驱和发展》，第79页。见A．扬：《英格兰北部》第1卷，第273—305页和《南部诸郡》第62—63页。

92 剑桥郡、贝德福郡、亨廷登郡和林肯郡的沼泽地，已为此目的而实施了巨大工程。见《法令全书》，乔治二世三十年法令第32、33、35章；乔治二世三十一年法令第18、19章；乔治二世三十二年法令第13、32章；乔治三世二年法令第32章；乔治三世七年法令第53章；乔治三世十三年法令第45、46、49、60章；乔治三世十四年法令第23章；乔治三世十五年法令第12、65、66章；乔治三世十七年法令第65章；乔治三世十九年法令第24、33、34章等。

93 E．里格比：《霍尔克哈姆及其农业》，第21—24页。拉·罗舍富科—利安库尔的儿子们在1784年参观了这块地产，并将其记入他们的《萨福克郡游记》第2卷，1784年9月24日信。

94 莱翁瑟·德·拉韦尼厄在《英国农村经济》第27—29页中，对迪什莱格兰奇的畜牧场的历史作了简要的叙述。参看A．扬：《贝克韦尔、阿巴思诺特和达克特三位有名农场主的农业》（1811年）。

95 F．M．伊登：《贫民状况》第1卷，第334页。桑巴特正确地指出伦敦市场对改造畜牧业和一般农业的影响。《现代资本主义》第2卷，第155—159页。

96 下面是一张简略的书单（1784至1809年发表在《农业年鉴》上的许多专论尚不包含在这个书单里）：《森林，又名农业和农村经济学随笔》（1767年），《农场主致英国人民书》（1767年），《英格兰南部诸郡六个星期的漫游》（1768年），《关于法国状况的信札》（1769年），《论猪的管理》（1769年），《此时谷物自由输出的得失》（1769年），《英格兰北部六个月的漫游》共4卷（1770年），《农场主的畜牧指南》（1770年），《农村经济》（1770年），《农场主在英格兰东部的漫游》共4卷（1771年），《农场主的历书》（1771年），《建议立法机关统计人数》（1771年），《有关大英帝国现状的政论》（1772年），《论大不列颠荒地的现状》（1773年），《政治算术》（第1卷1774年，第2卷1779年），《爱尔兰漫游，并概论该王国的现状》共两卷（1780年），《羊毛问题》（1788年），《法兰西、意大利和西班牙游记》共两卷（1790—1791年），《法国的事例是大不列颠的殷鉴》（1793年），《萨福克郡农业概况》（1794年），《林肯郡农业概况》（1799年），《哈福德郡》（1804年），《诺福克郡》共两卷（1804年），《埃塞克斯郡》共两卷（1807年），《牛津郡》（1809年），《没有改革的安全体制》（1795年），《对法国现状的看法》（1795年），《国家危难与安全办法》（1797年），《关于下层社会爱国心状况的探讨》（1798年），《荒歉问题》（1800年），《关于荒地用来更好地扶养贫民的妥当性的探讨》（1801年），《论肥料》（1804年），《成立农业部所产生的好处》（1809年），《贝克韦尔、阿巴思诺特和达克特三位有名农场主的农业》（1811年），《关于货币的递增价值的探讨》（1812年），《关于欧洲物价上涨的探讨》（1815年）。

97 自1794年起，农业部发表一系列的关于各郡中农业状况的报告。此类报告，约有一百左右，总称为《农业概况》。在农业部的其他出版物中，可以提到约翰·辛克莱爵士所主编的卓越的《关于圈地的总报告》（1808年）。

98 反过来，英国却被法国在旧制度将近结束时力图改革农业的人看作模范。他们派遣青年人到英国去学习农学。

99 A．扬在旅行中从不忘记调查作坊和工厂，他把工资记下来并以之与农业雇工的工资作对比，他力图了解工业人口比起农业人口是否有所增减，等等。

100 扬在1770年写道："近六年来，比前此一百年中，对发展农业有了更多的实验、发现和见识。"见《农村经济》第315页。

101 参看索罗尔德·罗杰斯：《英国农业史和物价史》第6卷，第284—306页（这些表中包含有一些极其重要的统计文件，可惜使用起来极不方便）。参看A．扬所搜集的资料，《英格兰北部》第3卷第12、170、293—313页；《英格兰东部》第4卷第311—326页。1770年的牛肉价格，依地区而有不同，每磅两便士半至三便士半。

102 "还有什么制度会比那种迫使教区中所有拥有土质可能完全不同的土地的农人实行同一的轮种制度更加野蛮呢？"，见《关于圈地的总报告》第218—219页。

103 H．霍默：《论确定业主各自特定部分的性质和方法等等》，第7页。关于敞田制的各种弊害，参看A．H．约翰逊：《小地主的消失》，第96—97页。

104 "只要敞田继续存在，农人纵然使用其所能有的全部劳动和勤勉，怎么能够在其土地上实现极微小的改良呢？他的辛劳绝不会得到报偿：即使他有时间而且愿意进行改良，但由于他的土地的分散，他的支出总会超过他的改良所能提供他的东西。即使土壤的性质适于变为好牧场并能以少到十分之一的费用来出产更多的东西，他也必须重视那种昂贵的耕种办法。"农业部：《对拉特兰郡农业状况的观察》，第31—32页。参看《绅士杂志》1752年第454页；约翰·辛克莱：《向农业部成员们致辞》，第22页；《下议院议事录》第25卷第511页，第27卷第70页，第37卷第71页，第39卷第904页等等。J．塔克特：《劳动人民的过去和现在状况史》第2卷，第395页。普罗瑟罗在《英国农事》第154—156页中，把敞田的一切弊害作了很好的概述；关于这个问题，他分析了农业部通讯员们的报告（同上书第226页及以下）而得出如下结论："这堆证物所留下的印象就是，敞田制度以及从而产生的土地的混杂，对于农业造成了有害的和不可补救的后果。"参看约翰逊：《小地主的消失》，第96—97页以及冈纳：《公地和圈地》，第308页及以下。

105 公地的瓜分是因同样的理由而受到赞扬的。见1744年出版的一本匿名著者的小册子：《一个英国呢绒制造人提供上下两院议员们

考虑的方法》，它写道："在本王国的若干地区中，还有许多大块未耕种的地方，如把它们加以分割并围圈起来，它们就会成为良好的耕地和良好的牧场。"按照这本小册子的著者意见，公地的分块和出售，至少可以得到七百万镑的收入。为了鼓励买者起见，他建议对购买几块土地的人授予绅士头衔（购买两块的封为乡绅，购买四块的封为爵士，购买八块的封为准男爵）。

106 卡尔·马克思不惜使用极其有力的形容词，把十八世纪圈地形容为有组织的掠夺和抢劫行为："十八世纪的进步表现为：法律本身现在成了掠夺民众土地的工具。"《资本论》第1卷，人民出版社1972年版，第792页。W．J．阿什利的《英国经济史和经济学说入门》第2卷第50节说明，夺取习惯上佃农的土地，可以在毫不触犯任何公认权利的条件下进行。

107 冈纳：《公地和圈地》，第182页。参看普罗瑟罗：《英国农事的过去和现在》，第161—162页。

108 H．霍默：《论确定业主各自特定部分的性质和方法》，第42页。

109 A．扬：《英格兰北部》第1卷，第222页。

110 H．霍默：前引书，第43页。

111 1801年，奎因顿（白金汉郡）地方有三十四个地主：八个请求圈地，二十二个反对圈地，四个中立。八个请求人共纳土地税二百零三镑五先令十一便士又四分之三，二十二个反对人共纳三十九镑十二先令六便士又四分之一。亦即是说，前一组每人平均二十五镑八先令三便士，后一组每人平均一镑十六先令。《下议院议事录》第56卷第544页。又见第23卷第559页。

112 德比伯爵和艾尔斯福德伯爵为围圈梅里登（沃里克郡）的请愿者，《下议院议事录》第39卷第904页。马尔波罗公爵为围圈韦斯特科特（白金汉郡）的请愿书，同上书第30卷第56页。

113 领主的签字是必不可少的。见H．霍默：前引书第43页。下面是一份叙述向下议院提出的那些请愿书之一的记录的非常突出的开

端："约克郡克利夫兰的费斯比领主威廉·萨顿和埃德蒙德·邦丁两绅士；上述地方教区教堂牧师威廉·迪森和准男爵威廉·福尔斯爵士；乡绅爱德华·威尔逊、弗朗西斯·托珀姆和马修·杜安；绅士约翰·理查森和大卫·伯顿；寡妇玛格丽特·阿利利和玛丽·阿利利，都是上述采邑中的土地自由所有人和地主。他们的一份请愿书已呈到本院并经宣读过了……。"《下议院议事录》第25卷第511页。

114 温弗里思纽堡（多塞特郡）几个农人的请愿书："请愿人中有几个人因受胁迫而不得不在请求颁布圈地条例的请愿书上签字：但经过思考以后，认为圈地有使他们遭受立即破产的危险，因而请求允许撤销他们对该请愿书的表面上的同意。"《下议院议事录》第31卷第539页。

115 圣·艾丁顿：《关于赞成和反对围圈敞田的理由的探讨》，第24—25页。

116 见《关于荒地的报告》（1800年），《下议院议事录》第55卷第392页。通过一项圈地条例所需的议会费用，平均高达八十五镑十先令。此外还有律师公费以及派遣证人出庭议会调查委员会的费用，等等。按照莱基的《十八世纪英国史》第6卷第199页的说法，总数是在一百八十镑至三百镑之间。

117 J．L．和B．哈蒙德（《乡村劳动者》第65—70页）提到了金斯塞奇莫尔圈地法案事件，这个法案是为波林布罗克勋爵的利益而提出的，移送到有他的兄弟圣·约翰勋爵为成员的那个委员会去办理。

118 见《下议院议事录》第25卷第285、494页，第30卷第56页等等。

119 多尔塞特公爵和阿冯河畔的斯特拉特福市长反对围圈肖特里（沃里克郡）的请愿书，《下议院议事录》第32卷第304页。这个圈地法案被撤销了。根据教区牧师的请求而对法案加以修正的事例，见同上书第25卷第236页和第43卷第317页。有时相反，地主们埋怨人们对于教区牧师给予过多的补偿，见同上书第48卷第217页（W．威尔德反对围圈伍斯特郡皮奥普莱顿的请愿书）。

120 A．扬：《英格兰北部》第1卷，第225页。

121 H．霍默：《论确定特定部分的性质和方法》，第60、99、102页。约翰·辛克莱爵士：《关于荒地现状的总报告》（1800年）。《下议院议事录》第55卷第384页。

122 H．霍默：前引书，第43页。农业部：《关于圈地的总报告》（1808年），第72页。

123 A．扬：《英格兰北部》第1卷，第226页。

124 至少从1775年起是如此。见《下议院议事录》第35卷第443页。

125 J．比林斯利：《萨默塞特郡农业概况》，第42页。约翰·辛克莱爵士在草拟1796年的圈地条例（圈地总法案）并力图知道事情一般是怎样发生的时候写道："大概的结果是：一个委员是领主任命的，另一个是什一税所有人任命的，第三个是那些持有大部分土地证的地主们任命的。"《农业年鉴》第22卷第76页。

126 《关于圈地法案中可被任命为委员的人的报告》（1801年）第4页。

127 在研究圈地的著者中，这些委员也有他们的辩护人，他们说："至于圈地的规定和委员的决定，从全体上看，似乎没有理由为某一参与阶级的利益而提出偏袒的控诉。工作似乎是诚实地进行的，即使未必做得尽善尽美，而且毕竟是公道的。"冈纳：前引书，第76页。"虽有若干错误和某种偏袒，但没有理由认为委员们表现出人们常常加于他们的那样重大的不公平；总而言之，他们曾老实地和公平地做了他们的工作。"柯特勒：前引书，第159页。然而，冈纳却承认"有许多解决得不好的事件，以及某些委员的行动有不少武断。"他又说："一般而论，分配是符合法定权利的。"可是，把一切没有书面文件作为根据的东西都毫无补偿地取消，这对小农来说，便造成重大的损失："剥夺小农庄享用公地的利益，那就等于彻底摧毁它们。"（《关于圈地法案所产生的利弊的探讨》1780年）

128 A．扬：《英格兰北部》第1卷，第232页。

129 乔治三世41年法令第109章。

130 《关于可被任命为委员的人的报告》第4页。

131 约翰·辛克莱爵士：《关于荒地状况的报告》，载于《下议院议事录》第55卷第382页；《受命修正有关圈地法案议事规则……的委员会报告》（1801年），载于《下议院议事录》第56卷第663页。

132 两千镑的数字被认为是平均的数字。见《关于圈地的总报告》第331—334页。根据A．扬的《英格兰北部》第1卷第230页的说法，这种手续费往往要分为六、七年来偿付。

133 圣·艾丁顿：《关于赞成和反对围圈敞田的理由的探讨》第35页。关于圈地加在小地主身上的费用之重，见普罗瑟罗：《英国农事》，第251页；J．L．和B．哈蒙德：《乡村劳动者》，第97页；冈纳：《公地和圈地》，第373页；埃利阿舍维奇：《有利于英国小农所有制的运动》第58页。

134 马克思弄错了，当他写道："F．M．伊登爵士在其狡猾的辩护词中，力图把公地说成是大地主的，即封建主的继承人的私有产业；可是，当他要求议会投票通过批准分割公地的总议案时，他又否定了自己。因为他不但承认需要议会的果断决定来把公地变为私有土地，而且还要求立法者对贫穷的被剥夺者给予赔偿。"参看《资本论》第1卷，人民出版社1972年版，第793页。（1）圈地总法案绝不是预定批准公地的分割，而是预定划一圈地的手续；（2）对习惯上的使用受益给予赔偿并不含有承认严格意义上的权利。马克思似乎硬把英国公地制度变作自己的与事实不符的想法。

135 S．斯迈尔在《博尔顿和瓦特传记》第168页中引用1790年4月17日马修·博尔顿致霍克斯伯利勋爵的信。参看H．霍默：前引书，第23页。

136 "可怜的雇农从公地上所获得的好处，与其说是实际的不如说是表面的。他们不从事能使自己有办法买柴烧的正常工作，反而把时间花在捡拾几根枯树枝上……。一两头瘦弱的猪同几只乱跑的鹅……是花费很大的，因为他们要费时间去照料，还须购买额外的饲料给它们。"F．M．伊登：《贫民状况》第1卷，第19页。按照柯特勒（《我们土地的围圈和重新分配》第228页）的说法，有三种人的"命运与公地使用权有这样密切的关系，以致这种权利的丧失就成为大大减少其

人数的原因之一”。这三种人是（一）耕种其自己所有或佃来的很小土地的雇工；（二）靠自己家人的帮助来耕种租地的小佃农；（三）经营自己所有的不到一百英亩农场的小自耕农。参看埃利阿舍维奇：《有利于英国小农所有制的运动》，第46页。

137 乔治二世三十一年法令第41章。

138 参看泰晤士河边的沃尔顿教区和沃尔顿莱（萨里郡）采邑的圈地条例，乔治三世40年《关于地方和个人的公共法令》第86章。凡占有一所不超过五镑租金的农舍的人，均得享用保留地并有放牧权、砍伐树木权等等。这种土地应有二百六十英亩的面积。

139 1801年法令（乔治三世四十一年法令第109章）规定这类小块地的分配（第13条）。

140 “人们很少发给他们任何补偿。唯利是图的地主不会忘记指出：他们对其以前所享受的好处没有任何权利；他们仅仅得到准许作为恩惠享受好处的。”H．霍默：前引书，第23页。

141 多尔切斯特伯爵在把整个阿比·米尔顿（多塞特郡）教区买进以后，便把村庄夷平，并在村庄的基地上挖了一个养鱼池。F．M．伊登：《贫民状况》第2卷，第148页。

142 F．A．温德博恩：《十八世纪末英格兰概况》第2卷，第287页。

143 “管家不会忘记仔细地打听土地自由持有人出卖土地的意向。他一定会为其主人的方便和利益，极力设法以尽可能公道的价钱来购买这些土地。”E．劳伦斯：《管家对主人的义务》（1727年），第36页。参看G．斯莱特：《英国的农民和公田的围圈》的结论，以及哈斯巴赫：《近一百年中英国农业工人和圈地》，第110—111页。

144 根据H．L．格雷的《十六世纪至十九世纪牛津郡中自耕农的土地经营》（载于《经济学季刊》第24卷第293页）的说法，后一情况是最常见的。

145 在杜尔韦斯顿村。F．M．伊登：《贫民状况》第2卷，第148页；T．赖特：《简述小农场的垄断》，第3—5页。

146 J．豪利特：《通常归咎于贫民和救贫税增加的理由之不足》，第42页。囤购农场，自1765年起受到谷物价格高涨所提供的巨额利润所鼓舞。参看H．利维：《大租佃地和小租佃地》，第10页。

147 参看哈斯巴赫：前引书，第36—37页。A．H．约翰逊在"相当认真地调查了圈地与合并之间的关系"以后，虽然断定"圈地不一定跟着就是小农场的吞并"，但却承认"圈地的结果，直至1785年左右为止，往往是如此。"（《小地主的消失》第147页。）根据劳伦斯的说法，力使小农场被大农场吞并就是管家的义务之一："管家应当尽力设法把那些租给贫穷人的小土地合并到大农场中去。"E．劳伦斯：前引书，第35页。

148 见普罗瑟罗：《英国农事》第168页。A．H．约翰逊：《小地主的消失》第98页。哈斯巴赫：《英国农业劳动者》，第39页。

149 A．扬：《农场主的信》，第95页。

150 J．艾金：《曼彻斯特周围地方志》，第18、44、69—70页；F．M．伊登：《贫民状况》第2卷，第531页；W．皮尔金顿：《对德比郡现状的观察》第1卷，第301页。

151 参看H．利维：《大农场的起源和衰微》，第18页。普罗瑟罗：《英国农事》，第168页。"对于地主和佃农，利润很大，来得很快，所以不但一切其他作物遭到减少，而且在某种程度上还为了获得扩大谷物生产的巨利而遭到牺牲。为此目的，农人甚至把极小角落的土地都改变为耕地，就连雇农也放弃其唯一的羔羊来耕种其硗瘠的果树园。"（《关于圈地法案所产生的利弊的探讨》，1780年，第23页。）这段引文所表明的印象，被人十分夸大了，因为审查农业部所发表的《关于圈地总报告》（第229—231页和232—252页）中所引用的数字，我们知道1760至1800年间种植小麦的面积只有轻微的减少（约一万英亩）。可是，埃利阿舍维奇（《有利于英国小农所有制的运动》第23页及以下）指出，1760至1793年间的物价高涨，既有利于畜牧业同样也有利于农业。他用一系列的引文来反驳H．利维，并证明（第34页及以下）十八世纪圈地的结果，从全体上看，就是牧场的

扩大，而且，他还引用1808年《关于圈地总报告》中的："那是一个事实，任何人都不能也不应否认的"一句话来作为依据。

152 约翰·辛克莱尔爵士承认："至于圈地对于人口的影响，一定有减少农业工人人数的趋势。"这句话是维特·鲍顿的《十八世纪末英国工业社会》第241页所引用的。

153 这类事实是十分常见的。例如，《下议院议事录》第30卷第607、608、613等页所记载的。

154 《下议院议事录》第28卷第1031页；第29卷第563和612页；第31卷第539页。

155 《下议院议事录》第33卷第459页。

156 《下议院议事录》第56卷第333页；第58卷第387页。——对有关人等说明议会即将通过圈地法案的布告，应在几个星期以前张贴（见同上书第35卷第443页）。

157 大英博物馆图书馆藏有非常丰富的关于圈地的小册子；从1780至1790年这一时期的小册子特别多。下面是其中最有趣的几本书名：《关于圈地法案所产生的利弊的探讨》（1780年）；《论一本题为〈关于圈地法案所产生的利弊的探讨〉的小册子》（1781年）；《关于围圈荒地的后果的政治探讨》（1785年）；《略论圈地并说明围圈公田的有害后果》（1786年）。大英博物馆编号：T1950。

158 S．艾丁顿：《关于赞成和反对围圈敞田的理由的探讨》，第38页。

159 哈斯巴赫在《英国农业工人》第107页中很好地叙述了圈地对各类占用公地的人的影响。

160 耕作方法的改善趋向于同一的结果："四十年前，一副犁是用四匹马拖拉的，并由两个成年人牵引，或者至少由一个成年人和一个小孩牵引。现在，在全郡范围内，一副犁则只用一个成年人和两匹马，不需要赶牲口的人，而且，就我所能判断的说，这一个人和两匹

马所做的活，跟以前两个人和四匹马所做的活是一样多。”G．B．赫伯恩：《东罗提安农业概况》（1794年），第114页。

161 《关于粮食价格高昂原因的探讨》（1767年）第114页。见D．戴维斯：《农业工人的实况》，（1795年）第35—36页；《绅士杂志》第71卷第809页。

162 奥利弗·戈德史密斯：《荒村》（1770年），诗第35、64、265—282和303—308行。很难认为这些诗句不是由圈地的景象所引起的；然而，有人不这样主张。F．M．伊登在1800年写道：“荒村，今天只在诗人的虚构中才会碰到。”见《大不列颠和爱尔兰居民人数的估计》第49页。“有人听到戈德史密斯博士亲自承认他的荒村只是诗词上的虚构。”（《绅士杂志》第70卷第1175页）戈德史密斯可能不是要描写某一真实村庄的特殊情况；但他所用的措辞过于确切，与我们在他处所得知的事实又非常符合，所以致不能把《荒村》看作是一种完全虚构的著作。我们认为它即使不是事实的证据，至少也是舆论的证据。

163 柯特勒（《我们土地的围圈和重新分配》第182—226页）把农业部关于圈地的一般结果的报告总结作出如下的摘要：“证据中有两点是确凿的：它们证明圈地的好处是无可争辩的，证明公地的好处远抵不上它的害处……。公地是原始农业状态的残余，这种农业的主要好处早已不存在了……”

164 A．扬：《关于农场的大小》，载于《农艺学论文集》第4卷第564—565页。参看《农场主的信》第56页。

165 A．扬：《关于农场的大小》，第560页。

166 C．赫察尔：《彭布罗克郡农业概况》第21页；A．扬：《南部诸郡》，第22页。“在比肖普伯顿附近，有一块我所见过的最奇特的敞田：当它处在旧状态时，那里土地每英亩只租得十八至二十先令；现在在圈地条例通过以后，据说地租即涨到每英亩三十先令左右。”参看《英格兰北部》第1卷第447页。必须分辨出圈地所引起的涨价与反法国革命战争期间因农产品达到饥荒价格而产生的涨价之间的差别。

167 “我认为人口是次要的问题。人们应当按照能够出产最多的方法去耕种土地，而不必担心人口。不管人口会怎样，一个农场主绝不应被束缚在陈旧的农业方法上。如果人口不但不能增加国家的财富，反而成为国家的负担，那么，这就是有害的人口。”A．扬：《政治算术》第1卷，第122页。

168 《受命研究改进荒地耕作法的特别委员会的第一次报告》（1795年）第47页。

169 J．豪莱特：《对普赖斯博士论英格兰和威尔斯人口的考察》第29—30页。这个问题，今天又被几个研究过英国十八世纪农业的著者所研究。G．斯莱特（《英国农民和公田的围圈》，第265—266页）认为有局部的人口减少，亦即认为农业人口中有移动。冈纳（《公地和圈地》第VI页和第411—412、448页）从统计数字的研究中得出下述结论：“农村人口在十八世纪末并未受到圈地的影响。”让我们提醒一下，由于1801年以前没有统计，只好满意于近似的估计。

170 参看A．扬：《英格兰北部》第4卷，第249—254页。在《围圈荒地的利弊》那本小册子的第42页，我们发见有下面这张表：

	在圈地以前		在圈地以后	
	工资	家庭数	工资	家庭数
1．土质肥沃的敞田	400镑	20	100镑	5
2．土质在普通以下的敞田	400镑	20	325镑	16
3．土质肥沃的公地	10镑	1/2	100镑	5
4．土质在普通以下的公地	10镑	1/2	325镑	16

让我们假定这些数字都是有根据的，虽然这些圈地没有一个给我们指出足以进行任何核实的地点和时日。从整个儿看来，这些数字指出农业人口的些微增加（由四十一家增至四十二家半）和工资总数的增加（由八百二十镑增至八百五十镑）。但是，这种增加完全是由围圈公地所致：围圈敞田反而造成人口和工资的显著减少（由四十家减至二十一家又四分之一；由八百镑减至四百二十五镑）。这两种圈地的比例，一般是怎样，尚待了解。而且，我们要注意那些从敞田中消失掉的人家与那些在旧公地上安家的人家之间的阶级差别：前一类中

一定有地主或copyholders（根据官册享有土地者），而后一类则全是由雇农组成的。

171 A．扬：《农场主的信》第66—72页；J．豪莱特：《对普赖斯博士论英格兰和威尔斯人口的考察》第20页；约翰·辛克莱爵士：《向农业部成员们致辞》，载于《下议院议事录》第51卷，第258页。

172 W．韦尔斯：《英格兰人口现状的探讨》，第38—41页。

173 F．M．伊登：《贫民状况》第1卷，第14页。

174 《农业年鉴》第36卷第516页。

175 农业部：《关于圈地的总报告》（1808年），第18页。——贝德福郡塔尔维村："据我所知，在圈地以前，贫穷农民很容易弄到牛奶给孩子吃。在那以后，他们要费千辛万苦才能弄到牛奶。乳牛数目从一百一十头降到四十头。"——贝克郡莱特科姆村："贫民似乎苦得很。他们再也不能像以前那样饲养一头乳牛，而且，他们要靠教区来养活自己。"——白金汉郡瓦德斯顿村："贫困有了显著的增加；农业劳动者由于没有工作而向教区请求救济。整个地区现在都变为牧场。"——柴郡克拉内治村："再也没有地方给穷人养乳牛和羊了。"——格洛斯特郡托顿哈姆村："除穷人人数增加外，没有任何增加。八个农场的建筑物里满是穷人。"——赫特福德郡诺尔顿村："雇农丧失了家畜，毫无补偿。"——林肯郡多宁顿村："雇农的一百四十头乳牛因圈地而丧失了。"——诺福克郡伦德哈姆村："贫民不得不出卖家畜。"——北安普敦郡帕森哈姆村："雇农因丧失牛和猪而痛苦不堪。"——斯塔福德郡阿什福德村："许多穷人……。"——约克郡阿克沃思村："该教区的土地原为一百个左右业主所有；圈地以后，他们几乎全体都靠教区养活。"同上书第150页及以下。——H．利维（《大租佃地和小租佃地》第42—43页）指出，A．扬在成为"圈地最热心的辩护人"之后承认圈地造成了一些祸害，惋惜"雇农"丧失了家畜，提倡恢复农村小地产并保护小地产以免马尔萨斯的攻击。参看《农业年鉴》第34卷第251页，第36卷第515页，第41卷第231页等等。

176 马克思：《资本论》第1卷，人民出版社1972年版，第759页。

177 冈纳虽然反对圈地造成人口减少的论点，但也承认圈地的结果是“供那些以前组织在固定习惯基础上的居民，发生了变化而迁移他处。”（《公地和圈地》第444页）

178 我们要再说一遍，在十九世纪前夕，自耕农远未完全消失。正如埃利·阿莱维（《十九世纪英国人民史》第1卷第208页注3)所写的那样：“自耕农阶级的衰微，在十八世纪是很快的，但在1815年以前农业繁荣的年代里似乎缓慢下来了。在1815年以后，衰微才日益加速。”

179 A．扬：《政治算术》第1卷，第47页。

180 “乡绅查林顿的父亲惯常坐在橡木餐桌的首座，同他的雇工们在一道，为他们做祷告，分割肉和布丁。他也许喝一杯浓啤酒，雇工们则没有酒喝，这一点几乎就是他们在饮食上不同之处。”W．科贝特：《农村旅行》，第243页。

181 “他们的娱乐，既奢侈又雅致，因为人们常常看到一个新农场主为了一次应酬便花上十至十二镑，而且，他们还需要最贵和最好的酒来佐佳肴。至于服装，在那些熟识一位豪富农场主的女儿的人中，没有一个能从打扮上把她同公爵女儿区别开来。”《略论圈地》（1786年）第21页。参看《绅士杂志》第71卷第588页。

182 “这里似乎非常缺少工作。大多数雇农都处在所谓‘巡回’（on the rounds）的状态：亦即是说，他们挨家去兜活做。在冬天，也许有四十个人是这样地处在巡回状态。”F．M．伊登：《贫民状况》第2卷，第29—30页。这种事是新近产生的：“一位老农民对我说，在圈地以前，土地每英亩租不到十先令，在他青年时期，教区中不知道有兜活干的人这个名词。”见同上。关于这一点，还可参看哈斯巴赫：《农业劳动者》，第188—190页；J．L．和B．哈蒙德：《乡村劳动者》第164页。

183 关于受救济人的强制居住地及其在1795年的废止，见本书第3篇第3章。

184 “以同样的费用，一副犁，可以比一把铲子多耕十倍以上的地，因此，为了一个人保有工作便剥夺了十个人的工作。犁难道是人

口减少的原因吗？远非如此：它使这十个人有可能在工商业中得到更加有益得多的使用。”A．扬：《关于农场的大小》，载于《农艺学论文集》第4卷第566页。《关于粮食的现在高价和农场大小之间的关系的探讨》第124和136页。参看豪莱特：《对普赖斯博士论英格兰和威尔斯人口的考察》，第32页。

185 J．马西：《设立救济院的方案》（1758年）第99页。圣·艾丁顿在叙述许多地方所流行的贫困以后说道，“当贫民得到帮助而在邻近开设的兴盛工业找到工作时”，贫困有时就避免了。《关于赞成和反对围圈敞田的理由的探讨》第38页。“如果土地落到少数大地主的手中，小农就要变为不得不靠为他人劳动而谋生的人……。也许有更多的工作会得到完成，因为有更多的强制。城市和工场都要扩大，因为有更多的人被驱逐到那里来找工作。”R．普赖斯：《反转报偿论》第2卷，第149页。

186 约翰·韦奇：《沃里克农业概况》，第21页。

187 《下议院议事录》（1797年）第52卷第661页。“圈地发生于何时？——九年前。——哈姆利的居民状况从这时起毫无改善吗？——据我所知是没有。我所知道的是，那些以前在自己家里工作的人，有许多被迫到工厂去了。”《受命考察英格兰毛纺工业状况的特别委员会报告》（1806年）第22页。

188 按照冈纳的意见，向城市迁移的原因是“农业劳动与工业劳动的分离以及最初工厂的组成”。（《公地和圈地》第444页）对于下一时期来说，的确是如此，因为那时新工业已经开始发展起来了。

189 参看本书第3篇第2章。在大工业发达最快的地区这种事实特别显著，如在曼彻斯特附近：“前不久还成为人数众多的可敬阶级的自耕农，在最近这一时期中已经大大地减少了：许多自耕农参加了工业。”J．艾金：《曼彻斯特周围三四十英里内地方志》第23页。关于柴郡的邻近地方，也有同样的记述（同上书第48页）。至于西区，即毛纺工业地区，参看J．詹姆斯：《布雷德福史》第376页。

190 《关于粮食的现在高价和农场大小之间的关系的探讨》第129页。

191 见农业部的《总报告》中为祝贺那因圈地而得到解放的地主的赞词："他的才能、精力和资本都得到自由了，因而他能为其自己的利益而尽善地使用它们，"等等。《总报告》第220页。

192 F．M．伊登：《贫民状况》第1卷，第14页。

第二篇

第一章

1 .这个定义比勒洛的定义似乎更令人满意和更加完备。勒洛的定义如下："机器是一个如此装配起来的坚实机件的集合体，以致它有可能使用天然的机械力来产生某些一定的动作。"勒洛：《理论运动学》，第38页。

2 参看乔治·阿格里科拉的《关于金属物品》（巴尔，1546年）一书中精彩的木版画。有一些转载在路德维希·贝克的《钢铁史》第2卷，第147、149、479、482、483、531页等，并附有摘自凡努奇奥·比林古奇奥的《烟火制造术》（威尼斯，1558年）一书中的一些类似的插图。

3 见贝克：前引书第2卷，第130—142页。

4 参看《百科全书》第4卷，"炼铁厂"或"炼铁术"条的插图。

5 我们已经举出冶金工业所提供的事例并已指出应当把它单独分类的理由：我们在下面第2篇第3章（铁和煤）中还要谈到这一点。

6 关于以后的事情，可以参看W．费尔金：《机器织袜和织带工业史》，第23—41页以及《国民传记词典》"李（威廉）"条。

7 在《分类百科全书》（"手工工场"，见第1卷第220页）中，人们可以看到："这是一架光滑的铁制的机器，非常精巧；要很好地描述它的构造，是不可能的，因为它的部件多而庞杂；就是把它摆在眼

前，也很费周折才能了解它。”然而，狄德罗和达朗贝主编的《百科全书》的插图（第2卷“织袜机”条）对于这种机器却有相当明白的说明。

8 见本书第一篇第一章。参看《下议院议事录》第36卷，第635、728页，以及乔治三世二十八年法令第55章的前言：“鉴于编织袜子和其他针织品的织机都是价值昂贵的机器，一般说来，这些机器是针织品商或制造商所有的；他们用收取租金的办法将其租给工人……。”

9 见《下议院议事录》第36卷，第742页；第37卷，第370页。这种弊端，直至晚近一个时期还是屡遭埋怨的对象：“不管工人有无工作，老板总要索取其机器的租金。用织机织袜的工人们断言：当他们缴付织机的租金时，老板总想按照比需要长得多的时期来分派工作，并把工作分成很小很小的部分以便尽可能长期地收取租金。麦克尔斯菲尔德的丝绸织工们埋怨经常被保持在半失业的状态，因为老板认为令人使用尽可能多的各别织机去完成工作对自己有利，因为每架织机是接每星期的定价多少给他生出十足的租金的。”S．和B．韦布：《工业民主主义》第1卷，第316页及以下。

10 关于这个问题，参看黑尔特：《两本英国社会史》，第484页及以下有相当详尽的研究。

11 同上。1744年修改过的织机编织工人行会的章程，转载在《下议院议事录》第26卷，第779—794页。

12 参看库克·泰勒：《工厂制度史入门》，第358页。

13 A．巴洛：《织布史》，第30页。

14 维托里奥·宗卡：《机器和制造的新场面》（帕多瓦，1621年），第68—75页（附有插图）。

15 传统的记述，载在W．赫顿：《德比史》，第161页及以下。这种记述已受到批评，特别是受到M．G．汤森·沃纳（《英国社会》第5卷，第111—112页）的批评。根据他的说法，这次旅行是不必要的，因为人们已经拥有宗卡所提供的机器的描述。真正奇特的事，是约翰·洛姆贝或者与他同时的其他英国商人已经读过《机器的新场面》

一书。沃纳又说道，人们在1692年已经谈到捻丝机传入英国（见《内政部文件一览表》1683—1693年，第293页）。然而，这能否证明这种机器的设计和运转从那时候起已为人所知呢？

16 得到一个名叫乔治·索拉科尔德的意大利人的帮助。参看笛福：《漫游记》（1727年版）第3卷，第38页和（1742年版）第3卷，第68页。

17 《专利品和发明物的年代索引》，第477号。关于十八世纪专利权的立法，参看温德达姆·休姆：《十七和十八世纪的专利法史》，载于《法律季刊》1902年第280页及以下。

18 “这里有一个性质异常的奇观，它在英国这类东西中是唯一的：我的意思是说德温特河边那个发动三架意大利式制造 NB33C 丝的大机器的水车场。多亏这种发明，一个工人能做五十个工人的工作，而且工作做得更准确且好得多。这个机器是由两万五千五百八十六个机轮和九万七千七百四十六个部件所组成的，水车轮子每转一次就制出七万三千七百二十六码的丝线，这个轮子每分钟转三次：亦即是说二十四小时内就制出三亿一千八百五十一万四千九百六十码。一个独轮子使得所有的部件都动作起来，可是，其中每一部件又能单独地停止活动。”笛福：《漫游记》（1742年版）第3卷，第67页。安德森：《历史学上和年代学上的历史和商业起源的推论》第3卷，第91页中常常被人引用的那一段只是笛福这段记述的抄本。也可参看A．扬：《英格兰北部》第1卷，第225页，以及W．赫顿：《德比史》，第163页。——我们是通过宗卡的前引书中的插图以及《百科全书》（补篇，第11卷，“丝绸厂”条插图8至20）中的插图而认识这种机器的。这种机器传入法国与传入英国几乎是同时，长期被人称为“比德蒙机”。

19 《下议院议事录》第30卷，第209—220页。

20 同上书，第212—213页。

21 《绅士杂志》，1739年，第4页。

22 乔治三世五年法令第8章。《下议院议事录》第21卷，第782—795页。

23 1770年，斯托克波特有四个工厂和一千工人。《下议院议事录》第34卷，第240页。

24 《下议院议事录》第30卷，第215页及以下。考文垂的饰带工业有其单独的历史。

25 参看乔治三世三年法令第21章，乔治三世5年法令第48章。这些措施仅使制造商得到一半满意，因为他们屡次请求全部禁止外国织品以及对舞弊给以十分严厉的惩罚。《下议院议事录》第30卷，第87、93、725页。

26 见本书第一篇第一章。

27 参看G．B．赫兹：《英国十八世纪的丝纺工业》（《英国历史杂志》1909年，第710—729页）。

28 “直至1700年……，cottons还出现在羊毛制造品的细目中”（威廉三世十一—十二年法令第20章）。G．W．丹尼尔：《初期英国棉纺工业》，第7页。1552年的一项法令（爱德华六世五—六年法令第6章）也提到“兰开夏所织造的cottons、棕色粗呢和起绒粗呢”，在这项法令中，所谓一匹二十二码长、四分之三码宽、至少有三十磅重，这清楚地是指毛织品而言的。伊丽莎白五年法令第4章（1563年）把“住在坎伯兰、威斯特摩兰、兰开斯特郡和威尔斯的、织造起绒粗呢、cottons和经济呢绒的人”称为“毛织品织工”。兰开夏的毛纺工业从十三世纪起就繁荣了（《兰开斯特的维多利亚史》第2卷，第376页）。人们在看到cotton一词在英国被用于毛织品，也许会感到惊奇，而coton、cotone二词在西班牙和意大利早已具有今天的意义。但A．德·坎多尔指出字源本身就有类似的混淆：在阿拉伯语中，称棉（kutn）和麻（kattan或kittan）的词，实际上是相同的（《栽培的植物的起源》，第325页）。必须指出，不仅在意大利和西班牙，人们从十二世纪起就纺织棉布，就连在德国，早于十四世纪即已提到一种名叫“粗棉布”的织品是用麻经和棉纬织成的。见R．利维：《阿尔萨斯棉纺工业经济史》，第3、4、7页以及G．丹尼尔：《初期英国棉纺工业》，第14页。丹尼尔写道：“怀疑植物纤维能被用于兰开夏的呢绒制造中，是难于避免的。”同上书第7页。

29 参看《棉业全史》（1823年）第40页；A．尤尔：《大不列颠的棉纺工业》（1836年）第1卷，第31页。“一种粗织品叫做肯达尔cottons。”伊登：《贫民状况》第2卷，第751页。

30 “在此时期（十六世纪），这个城市已因某些非常需要的毛织品而驰名，这种毛织品是在这个城市织造的并被人通称为曼彻斯特cottons。”R．霍林沃思：《曼彻斯特居民》，第64页。这本书是在十八世纪中叶写成的，在1839年由W．威利斯予以出版。

31 参看威廉·卡姆登：《英国记述》（1586年），第429页。

32 舒尔茨—格弗尼茨：《大工业》，第27页。

33 《国家文件》，“内务”，第59卷，第5页。W．H．普赖斯（《英国棉纺工业的起源》，载于《经济学季刊》第20卷第608—613页）引用了一个保存在伦敦市政厅图书馆的1620年的请愿书的话（《请愿书和议会问题》，1620—1621年，第16号），根据这份请愿书所说，英国棉纺工业起源于十七世纪初，甚或起源于十六世纪末：“大约二十年前，本王国中的，特别是兰开斯特中的种种人士发明了织造粗棉布的技术，这种布是用一种粗毛绒或茸毛做的，这种茸毛是土地的出产物，是土耳其商人从斯米纳、塞浦路斯、阿克拉和西顿带到本王国的某种矮树或灌木上长的果实，而被人通称为棉毛……。英国至少织造了四万匹粗棉布……，有几千穷人从事于这种工作。”

34 刘易斯·罗伯茨：《交易宝库，又名论国外贸易》（伦敦，1641年），第32页。

35 奥伦治公爵威廉三世之妻，马丽王后。

36 笛福：《评论周报》，1708年1月。

37 威廉三世十一—十二年法令第10章。供出口贸易用的货包准许暂时进入英国各港口，但须向海关申报并存入仓库。参看巴尔·克里什纳：《1601至1757年印度与英国的商业关系》，第194页及以下，以及C．J．汉密尔顿：《英国与印度的贸易关系（1660—1896年）》。

38 1706年有一本小册子叹惜"人们从印度运来的印花布或着色布非常流行。"J．海恩斯：《对英国服装业现状的观察》，第19页。

39 这些请愿书中有一份非常奇妙地同其余的相反：它为呢绒工业的利益而替棉织品案件辩护。它指出，如果英国毛织品的价格降低，其输出就会增多。《下议院议事录》第19卷，第254页。

40 《正确地描述可怜的织工们的正当叫屈》（1719年）；《印花布和着色布与毛织品和丝织品之间的问题概况》（1719年）；《织工的真实情况》（1720年）；《呢绒制造商和丝绸制造商的前景》（1720年）。与之相反的则有：阿斯吉尔：《对……问题概况的简要答复》（1719年）；《经过审查的织工要求》（1719年）。这些小册子的大部分是福克斯韦尔教授借给我们看的。

41 参看《织工的真实情况》第40页；《经过审查的织工要求》第16页。

42 乔治一世法典，第1卷，法令第7章。

43 1691年，有个名叫约翰·巴克斯蒂德的人"因利用陛下殖民地西印度群岛所产的棉花织造白棉布、细棉布和类似的织物"而领得专利证。见《专利品的年代索引》，第276号（1691年9月22日）。

44 利物浦仅在十八世纪下半期才以棉花市场的资格超过伦敦（T．埃利森：《大不列颠的棉业》，第170—171页）。但从十八世纪初起，利物浦商人已经输入许多棉花，也有从怀特黑文和兰开斯特等港口输入的。《下议院议事录》第22卷，第566—567页（这是G．W．丹尼尔：《初期英国棉纺工业》，第57—58页所引用的）。也可参看圣·邓贝尔：《初期利物浦棉花输入以及十八世纪棉花市场的组织》，载于《经济学杂志》第33期，第363页及以下。在1725年时，利物浦港的二百二十艘船中有一百零六艘做西印度群岛和美洲的生意。

45 北美殖民地仅在以后才从事棉花的种植。1747年以来定期记载从查尔斯顿和纽约来的棉花进口货，大概是由中途停泊在北美的船只从西印度群岛运来的进口货，参看T．埃利森：《大不列颠的棉业》，第81页，以及E．冯·哈雷：《北美南方诸州的棉花生产和植物

经济》，载于《政治学和社会学研究》15期，第1卷，第9页。有几个从弗吉尼亚或卡罗来纳运出的棉花包，在1784年第一次卸在利物浦的码头上。海关拒绝接受来自北美合众国的货物申报，宣称这些棉花包是从西印度群岛运来的，并把它们当作违犯航海条例加以扣押，因为航海条例禁止使用外国船只输入上述来源的货物。这件事发生在凡尔赛条约签订的一年之后，这个条约已经明确地把北美殖民地同祖国分离开来了（比肖普：《美洲产品史》第1卷，第354页；T．埃利森：前引书，第82页）。这件小事故记载在一个同时期的法国文件中（《论大不列颠白棉布和细棉布的制造》，外交档案库，“备忘录和公文”第74卷，第182文件夹）。

46 本杰明·多布森爵士：《纺纱的湿度》，第17—22页。插图（第44、45、59、67、73页）指出棉纱的内聚力和均匀性是根据空气的湿度变化的。

47 舒尔茨—格弗尼茨：《大工业》，第58和108页。S．查普曼似乎低估了自然原因的影响，因为他写道：“总之，棉纺工业之所以设在兰开夏，也许原因是毛纺工业已经设在那里，人们乐意接纳外国人，曼彻斯特的行政管理不掌握在市议会的手里，此外没有特殊原因。”但他却承认：“一当人们开始了解兰开夏某些地方所特有的自然条件的价值时，别的地区的制造业就越来越强烈地被吸引到这个工业的主要中心来了。”S．查普曼：《兰开夏的棉纺工业》，第154页。

48 有些改良是从毛纺工业那里得来的，例如使用纺车和使用金属梳理机。

49 参看乔治二世九年法令第4章的前文：“鉴于麻纱和棉纱织物，几年以来已在大不列颠王国中大量织造出来并印上了花或者着了色……。”

50 《正确地描述可怜的织工们正当的委屈》第14页。

51 阿斯吉尔：《对印花布和着色布与毛织品和丝织品之间的问题概况的简要答复》；《经过审查的织工要求》；《花布印染人向下议院提出的理由》。

52 《可怜的织工们的正当叫屈》第25页。

53 乔治二世九年法令第4章。见G．丹尼尔：《初期英国棉纺工业》，第20页及以下关于1721年和1735年法令的简要纪事。

54 乔治三世十四年法令第72章。

55 E．巴特沃思：《奥德姆史》，第105—107页。

56 “梅勒在1770年有五六十个农民。也许除去六七人外，所有的人都纺织棉、麻或羊毛。雇农们同时是农人又是织工：在夏季，他们就离开织机而雇给人家去收割庄稼。”W．拉德克利夫：《通称为动力织机织布的新工业制度的起源》，第59—60页。——“田地的耕种，主要是为生产牛乳、奶油和干酪……。农事一完，人们就忙于梳理、粗纺和纺羊毛和棉花，以及将其做成供织机用的经线。”S．班福德：《南兰开夏的方言》，第IV和V页。在路易·W．莫菲特：《产业革命前夕的英国》，第210页中，可以看到棉纺工业中家庭工业制度的生动的描述。

57 R．格斯特：《棉纺工业简史》第10页；E．巴特沃思：《奥德姆史》，第103页。巴特沃思所引用的事实的一部分，似乎是取自格斯特的著作。

58 同毛纺工业中的情形一样，染色和修整加工费用也归商人负担。R．格斯特：前引书，第11页。G．W．丹尼尔指出，在十七世纪初，赫姆夫里·切特姆在曼彻斯特演着商人工厂主的角色（《初期英国棉纺工业》，第35—36页）。

59 参看J．史密斯：《羊毛传》第2卷，第89页中“商业、航海和制造业方面最后的改进”（1739年）。也可参看丹尼尔著作，第25—26页所引1751年的文件；其中说到曼彻斯特：“全国中除去海港以外，没有一个城市能在商业方面按照每星期运出城去的包裹数目——低估的数目也有五百件——所呈现的情形比得上它。”

60 W．拉德克利夫：《动力织机织布的起源》，第12和131—133页。

61 E．贝恩斯：《棉纺工业史》，第215页所引用。

62 《新曼彻斯特指南》（1804年），第43页。

63 十八世纪的经济大事变是工业技术在科学影响下的改变，这个一般公认的看法（桑巴特：《现代资本主义》第2卷，第60页已有清楚的说明），与下述的看法毫无矛盾。但是，在此事变之前已有一系列全凭经验得来的发明物，而且，这种事变之成为可能也是这些发明物所造成的。也应承认，有教养的公众对于手工艺技术的关心（这是十八世纪的特征）有助于找到促进机械发明的方法。英国"技术协会"的创立（1754年），正和狄德罗出色地描述手工艺的那部《百科全书》的出版是同时期的。关于这些协会的增多及其活动，见W．鲍登：《十八世纪末英国工业社会》，第10—12和38页及以下。也可参看H．塞：《法国资本主义工业的起源》，载于《历史杂志》第168期（1923年），第188页及以下。

64 《R．阿克赖特对彼特·奈廷格尔案件》第1—2页。

65 J．A．霍普森使用"超人论"的说法，见《现代资本主义的演进》，第57页。参看L．布伦塔诺：《今日社会贫穷的原因》，第30页。

66 本内特·伍德克罗夫特：《发明家传略》，第2页。

67 《织布说明书摘要》，I，3（专利证第515号）。

68 R．W．库克·泰勒：《工厂制度史入门》，第405页。

69 荷兰织机，虽被使用了一个世纪，但很不方便，梭子是用一套齿轮系统发动的，而且只能用来织造丝带。

70 见1733年5月26日附在专利证上的"说明书"："新发明的梭子织宽口面的呢绒和哔叽、织帆布以及一般的各种宽织物，都织得更好更正确……。这种梭子比以前所用的梭子轻得多，并装上四个小轮子：它把经线沿着一块放在下面的、安在织机框子上的、约有九尺长的木板穿过去。这种梭子是通过两个吊在框子上的木槌……以及织工手中拿着一根绳子而动作着的。织工坐在中间，轻轻地拉动绳子，就把梭子非常迅速而方便地从这边抛到那边。"《织布说明书摘要》，I，第542号。见《百科全书》，"补篇"，第3卷，"呢绒制造"条的插图。

71 A．巴劳：《织布原理和织布史》，第96页；B．伍德克罗夫特：《发明家传略》，第3页；《纺纱机及其发明人》，载于《评论季刊》第107期，第49页。

72 B．伍德克罗夫特：前引书，第4—5页；《棉业全史》，第302页。

73 1767年，伦敦的狭幅布织工与机械织工之间有过一次激烈的斗争。见1767年的《年度登记簿》，第152页。可是，在某些地区，飞梭的使用，很迟很迟才传到：在威尔特郡和萨默塞特郡，它在十九世纪以前几乎还未出现。见《下议院议事录》第58卷，第885页。J．L．和B．哈蒙德（《熟练工人》，第159页）指出，1822年在弗罗姆因采用"弹簧织机"而造成了骚乱。1760年，约翰·凯的儿子罗伯特·凯发明了"上升的梭盒子"，使飞梭得到补足并确保其最后成功。

74 J．A．霍普森：《现代资本主义的演进》，第59页对这种过程作了很好的叙述和分析。

75 见本书第一篇第一章。

76 尤其是在夏天当田间工作占用了全部农村人口的时候。见詹姆斯在《绒线工业史》第312页所引用的、绒线委员会主席亨利·霍尔的证言。

77 在德国也有同样的情形，其原因与英国相同，其时间亦几与英国同时。见J．库利舍尔：《在十八世纪转折期和十九世纪上半期中从手工过渡到机械推动法的原因》，载于《立法年鉴》（1906年），第30卷，第38—40页。

78 C．怀亚特（《机器纺纱的起源》，载于《技术、制造业和农业宝库》第2辑，第32卷，1818年）为自己的父亲要求恢复发明的荣誉。R．科尔（《刘易斯·保尔的故事》发表在弗伦奇：《克朗普顿的言行》一书的附录里）反而坚持刘易斯·保尔是真正的发明者。按照E．贝恩斯（《棉纺工业史》第119页及以下）的说法，这个机器是怀亚特发明的，并经过刘易斯·保尔加以改良的。B．P．多布森还为刘易斯·保尔的权利而辩护（《纺纱机的发展史话》第51—52页）。但他没

有提出任何能够削弱下面引用的、藏在伯明翰中央图书馆的手稿中的证据。

79 《织布说明书摘要》，I，第562号。詹姆斯博士于1740年7月17日致书商沃伦的信："我们昨天去看了保尔先生的机器，它在梳棉和纺纱两方面都使我们完全满意。"R．科尔：《刘易斯·保尔的故事》，第256页。

80 《手艺高明的木匠师傅兼发明家约翰·怀亚特》，第1—4页。

81 《怀亚特手稿》第1卷，第1、8、21页，和第2卷，第16、25、30、32页。

82 《怀亚特手稿》第1卷，第4页。

83 "协定的各条款，一式两份，已于天恩所赐我王陛下乔治二世第六年，即我主降生后1732年，9月19日由米德尔塞克斯郡霍尔本县圣安德鲁教区绅士刘易斯·保尔，同斯塔福德郡威福德教区木匠约翰·怀亚特，双方完全同意并妥加缔订。"保尔答应在发明物提供时付给怀亚特五百镑。《怀亚特手稿》第1卷，第2页。

84 参看《伯明翰每周邮报》上所发表的信件，1891年8月22号、29号和12月29号。

85 怀亚特对他未必完全信任。见1733年9月25日和10月28日致其兄弟的信件。《怀亚特手稿》第1卷，第8和10页。

86 这真是第一次吗？专利证的目录中记载着两个类似的发明，一个是理查德·德勒姆和理查德·海恩斯在1678年作出的（第202号），另一个是托马斯·思韦茨和弗兰西斯·克利夫顿在1723年作出的（第459号）。不管怎样，这些发明都没有一点后果。

87 C．怀亚特：前引书，第80页。

88 《怀亚特手稿》第1卷，第9页。这封信没有写上日期，但它显然是在1733年的另一些信件以前；在这些信件中，同样的词像俗语那

样重新出现。后来，这个词竟变为一种约定的暗码：25个玩意儿或25。同上书第1卷，第13页。

89 《怀亚特手稿》第1卷，第1和5页。

90 他应得到两千镑；倘他在四年之内死了，他的继承人应获得四百五十镑，他的遗妻应获得十镑的年金。出处同上。

91 《怀亚特手稿》第1卷，第23—28页（第24页有保尔致怀亚特的信，无日期；第25页及以下有怀亚特于1736年4月21日和9月21日致保尔的信）。

92 《怀亚特手稿》第2卷，第69、71—75页，又第1卷第35—37页。

93 这些轧辊之一的表面是光滑的，另一个相反"呈凹凸状，或者带有凹槽，或者裹以皮革、呢绒、鬃毛或装上金属制的圆钉子。"《怀亚特手稿》第1卷，第45—48页。这就是使它们彼此黏着起来的东西。

94 《织布说明书摘要》，I，第562号。

95 关于这个问题，参看A．尤尔：《大不列颠的棉纺工业》第1卷，第209页的意见。

96 《怀亚特手稿》第1卷，第34页。

97 同上。

98 《怀亚特手稿》第1卷，第33页。

99 同上书第1卷，第32页。

100 1739年1月6日刘易斯·保尔的信。4月17日怀亚特的信。《怀亚特手稿》第1卷，第50—57页。刘易斯·保尔请求贝德福公爵在伦敦弃儿教养院试验他的机器，正是在这个时候。

101 C．怀亚特：前引书，第81页；《本地的略记和疑问》（伯明翰图书馆）1889—1893年，第2811、2815、2832号。

102 A．尤尔：《棉纺工业》，第1卷，第217页。

103 R．科尔：《刘易斯·保尔的故事》，载于弗伦奇：《克朗普顿的言行》一书的附录里，第256页。

104 见B．P．多布森：《纺纱机的发展史话》，第50页。

105 《怀亚特手稿》第1卷，第65页；第2卷第82页。

106 专利证第636号。

107 《怀亚特手稿》第1卷，第76页及以下。

108 《论凯夫先生的北安普顿工厂》（1743年），载于《怀亚特手稿》第1卷，第82页。

109 C．怀亚特：《机器纺纱的起源》，第81页。

110 戴尔：《羊毛诗》，第3卷，诗句第292—302行。

111 参看该诗句第292行的注："一架圆形的机器 。它是保尔先生发明的非常奇妙的机器。在其当时的形式下，它是为了纺棉纱而制造的：但可把它用来纺出极细的毛线。"因此，根据戴尔的证明，用于纺毛则是一种单纯的可能，这与H．希顿的意见正相反（《约克郡的呢绒工业和绒线工业》，第356页）。

112 《奖励工艺协会会报》第1卷，第314—315页。"罗伯特·多西深知这个协会的初期历史，他告诉我们，这个协会的成员们从知道刘易斯·保尔于1738年取得那架不完善的纺纱机的专利权时起，就关心这个问题。"W．鲍登：《十八世纪末英国工业社会》，第48—49页。一个名叫哈利森的人在1764年制造出一个纺车，"一个童工使用这个纺车能比一个成年人使用普通纺车所纺的纱多到两倍。"A．沃登：《亚麻布交易》，第371页。

113 阿克赖特大概不是它的真正发明人。见后面第2章第3节。

114 《棉业全史》，第77页。

115 “他们的职业是介于木匠和铁匠之间：他们所做的工作毕竟是粗重工作，但需要很大的智巧。要能了解和完成这种工作，那就必须具有机械学的禀赋和足够的算术知识，因为在水车的构造和运转方面有许多花样，有些是用马拉动的，有些是被风力吹动的，另一些是由水发动的，有时水是射在轮子上的，有时水是从底下带动轮子的，为什么当时没有火力发动的，像发动机那样的水车呢？”W．费尔贝恩：《水车坊和水车机械》第1卷，第V—VI页。参看韦布手稿，《机器制造业》第1卷。

116 《棉业全史》第79页。保尔的机器，非常简单，是由一种装上金属齿的凹形槽和一些用曲柄发动的圆筒形梳子所组成的。

117 参看钟表匠凯和理查德·阿克赖特在沃林顿一个酒店里的特有的谈话。《为撤销理查德·阿克赖特先生于1775年12月16日所取得的专利权，由陛下的检察总长R．P．阿尔登先生根据法定的诉讼程序而提起的案件的审判》，第63页。

118 因此，哈尔格里夫斯可被认为不是他的发明物的第一个和唯一的发明人。参看R．格斯特：《英国棉纺工业》，第176—180页。

119 《纺绩说明书摘要》，第19页（第962号）；《奖励工艺协会会报》第2卷，第32—35页；J．詹姆斯：《绒线工业史》，第345—346页；R．格斯特：《棉纺工业简史》，第13—14页；E．贝恩斯：《棉纺工业史》，第158页。

120 “多轴纺纱机仅是一个带有几个纺锤的纺车。”A．尤尔：《大不列颠的棉纺工业》第1卷，第203页。

121 阿布拉姆：《布拉克本史》，第205—206页。

122 J．费尔金：《袜子和带子工业史》，第81—97页。

123 第962号（1770年）。

124 A．尤尔：《棉纺工业》第1卷，第198页。

125 《理查德·阿克赖特的诉讼》，载于《案件的审判……》，第98页。

126 阿布拉姆：《布拉克本史》，第209页。

127 《大不列颠的白棉布和细棉布工业中的重大危机》（1788年），第2页。

128 J．肯尼迪：《塞缪尔·克朗普顿的简要传记》，载于《曼彻斯特文学和哲学研究会会志》，第2辑，第5卷，第330页；R．格斯特：《英国棉纺工业》，第147页。

129 W．拉德克利夫：《新工业制度的起源》，第61页（描写梅勒村的情况）。

第二章

1 例如他的经历，可以在《棉业全史》第92页看到。

2 见A．尤尔：《工业哲学》第15页及以下。

3 T．卡莱尔：《英国宪章运动》第8章（新时代），《杂论》查普曼和豪尔出版社版本，第166页。

4 《过去和现在》。

5 R．格斯特：《棉纺工业简史》第21页；惠特尔：《普雷斯顿史》第2卷，第213页；哈德威克：《普雷斯顿镇市史》，第361页及以下；E．贝恩斯：《棉纺工业史》，第52页。

6 R．格斯特：《英国棉纺工业》第14页。

7 R．格斯特：《棉纺工业简史》第21页。

8 见本书后面那些终于撤销他的专利证的诉讼史。在辩论过程中，证明他的主要发明物是剽窃（为了不说得更坏）兰开夏利村的一个名叫托马斯·海斯的人的。

9 《英格兰和威尔斯的美景》第3卷，第518页（阿克赖特的合伙人之一，杰德迪阿·斯特勒特的儿子所提供的情报）。难道需要指出在那以压缩来延长金属密集体质的操作和那把棉花纤维或羊毛纤维结合成纱的操作之间，人们不能作出任何认真的比较吗？

10 《绅士杂志》第62卷，第863页。在此情况，类似仍是十分表面的： NB33C 的目的仅在于加强已经形成的丝。

11 《没有输出奖励的毛织品，或对毛织品和毛纺工业的实际观察报告》（1791年），第50页。

12 《机械学杂志》第8期，第199页。

13 R．格斯特：《棉纺工业简史》，第21页；A．尤尔：《大不列颠的棉纺工业》，第224页。这个故事大概是根据R．格斯特的说法转载在《评论季刊》第107期《纺纱机器及其发明人》一文中的。

14 《理查德·阿克赖特的诉讼》载在《案子的审判……》，第98页。日期没有争论，可是阿克赖特要把日期提前一两年就会有好处，但他没有这样做。

15 E．贝恩斯：《棉纺工业史》，第155页。

16 酒商兼房屋油漆匠。见格斯特：《棉纺工业简史》，第22页；惠特尔：《普雷斯顿史》第2卷，第216页。

17 第931号（1769年7月3日）。

18 陈列在肯辛顿科学馆，第24室。

19 《理查德·阿克赖特的诉讼》载在《案子的审判……》第98页。

20 F．埃斯皮纳斯：《兰开夏的名士》第1卷，第388页；塔克特：《工人界的过去和现在状况史》第1卷，第212页。

21 关于杰德迪阿·斯特勒特，见费尔金：《袜子和带子工业史》，第89—97页。

22 埃斯皮纳斯：《兰开夏的知名人士》第1卷，第390页。

23 R．格斯特：《棉纺工业简史》，第26页。

24 R．马奇：《论绸缎、毛织品、绒线、棉织品和棉纱》（1779年），福克斯韦尔丛书；E．巴特沃思：《奥德姆史》，第118页。

25 一架带有八个锭子的水力纺纱机的模型，陈列在肯辛顿科学馆，第24室。

26 《理查德·阿克赖特的诉讼》载在《案子的审判……》第99页；《致曼彻斯特居民关于棉纱输出的第二封信》，第9页；《棉业全史》，第101页。

27 每码六便士。见《下议院议事录》第34卷，第496—497页。

28 《下议院议事录》第34卷，第497页（1774年）。

29 同上书，第709页。

30 乔治三世十四年法令第72章。这项法令，除有关阿克赖特所请求的输出奖励金及其未被批准外，几乎逐字照录阿克赖特请愿书中的词句。

31 第1111号（1775年12月16日）。见《纺绩说明书摘要》，第19页。1785年诉讼命令书中包含有该专利特许证的全文转载。参看《案子的审判……》第4—10页。

32 例如，出现在说明书开头部分的那件发明物（“碎麻锤”）。

33 肯辛顿科学馆，第24室。

34 同上。

35 同上。

36 F．埃斯皮纳斯：《兰开夏的知名人士》第1卷，第421页；A．尤尔：《棉纺工业》第1卷，第257页。杰德迪阿·斯特勒特所有的

米尔福纱厂差不多是同时建成的。

37 在普雷斯顿和威根之间。

38 它能容纳五百个工人。E．巴特沃思：《奥德姆史》第118页。

39 见1779年10月12日和16日的《曼彻斯特使者报》，以及阿克赖特呈下议院的请愿书，《下议院议事录》第37卷，第926页。

40 F．埃斯皮纳斯：《兰开夏的知名人士》第1卷，第421页。

41 E．巴特沃思在其《奥德姆史》第118页中提到阿克赖特、辛普森和惠顿伯利的曼彻斯特商号。在苏格兰，阿克赖特有一个时期是欧文的岳父戴维·戴尔的合伙人（参看R．戴尔·欧文：《打通我的道路》，第7页）。他同尼德和斯特勒特的合伙仅仅延续到1781年，参看费尔金：《袜子和带子工业史》，第96页。

42 《案子的审判……》，第99页。

43 劳伦斯·皮尔爵士：《罗伯特·皮尔爵士的性格和生涯概要》第20页；惠勒：《曼彻斯特》，第519—520页。

44 《案子的审判……》，第101页。

45 有九张不同的传票。但只有一件案子，即阿克赖特对莫丹特的案件，受到审理。见贝恩斯：《兰开夏的特殊伯爵领地史》第2卷，第447页。

46 《下议院议事录》第38卷，第687页。

47 这份诉状大概是他的一位律师草拟的，全文载在《案子的审判……》第97页及以下（《理查德·阿克赖特公司的案件，关于阿克赖特先生发明一种把棉花等等纺成纱线的机器，陈述他向议会请求制定法律或者立法机关认为适合的其他救济办法来保护他的这项发明权利的理由》）。

48 “理查德·阿克赖特对彼得·奈廷格尔案件”（高等民事裁判所，1785年2月17日）第3* —7* 页。还可参看威尔金森的证言，第2* —3* 页；约翰·斯特德的证言第9* 页；伊拉兹马斯·达尔文的证言，第15* 页；Th．伍德的证言，第19* 页。

49 E．贝恩斯：《棉纺工业史》，第184页。阿克赖特的竞争者们所开办的企业，在这个时日有三十万镑的资本。

50 在惠勒的《曼彻斯特》第522页里有一个姓名表。罗伯特·皮尔以及最初使用蒸汽机的纱厂主之一，彼得·德林克沃特也出现在这个表里。

51 在报告书中（《案子的审判……》第57页及以下），他的姓被拼写为Hayes；可是，R．格斯特根据利村教区记事录把它写为Highs。《英国棉纺工业》，第18页。

52 《案子的审判……》，第57—58页。

53 同上，第62—63页。

54 同上，第59页。

55 同上，第65—66页。

56 同上，第109页。

57 王室律师比尔克罗夫特的辩护词，《案子的审判……》第166—167页。R．格斯特猜想凯显得苛求，凯也许想成为阿克赖特的合伙人，这是有可能的。《英国棉纺工业》第43页。

58 G．W．丹尼尔为使约翰·凯和托马斯·海斯本人在法庭上的陈述失去效力而提出最重大的论据如下：“很难理解海斯为什么延迟那样长久才捍卫其权利，既然他在曼彻斯特有些朋友，这些朋友不会忘记一有机会就去攻击阿克赖特的专利证。”（《初期英国棉纺工业》第110页。）阿克赖特的竞争者们的情感是无可怀疑的。然而，阿克赖特及其律师怎么会不利用这一论据呢？他们仅仅声称凯和海斯都是伪证。G．W．丹尼尔认为阿克赖特可能已经知道一些有关刘易斯·保尔

（或怀亚特）的机器。但是，阿克赖特从未说过这回事——因为如果这样做，他就会同时挽救他的名誉和专利证——，他从未清楚有据地说明他的发明物的由来，这难道不又一次地令人惊奇吗？G．W．丹尼尔说，格斯特（在1823年）为维护海斯而引用的证据，主要是根据那些老年人在事件发生六十年后的陈述（上引书，第96页）：我们仅限于指出我们的整个论据是以同一年（1785年）发表的诉讼报道为根据的，并指出格斯特的证人的确证与诉讼案件无关。

59 R．格斯特：前引书，第203—205页。

60 他制造织机用的梳子。

61 R．格斯特：前引书，第203页。

62 同上书，第176—180页（这是T．莱瑟和T．威尔金森于1823年8月29日和1827年11月1日在利村教区牧师前的陈述）。那使我们不能对这两项证言予以无保留的信任的东西，就是这两个证人在有关事实的发生时一个年仅十二岁，另一个十四岁。A．黑尔特，在其《两本英国社会史》第591页中认为，可以断定多轴纺纱机是海斯发明的，是哈格里夫斯加以改良的。我们倾向于赞同G．W．丹尼尔的怀疑主义。

63 “诺丁汉郡诺丁汉的理查德·阿克赖特是钟表匠。”见《内政部文件一览表》，1766—1769年，第425页。尤尔对阿克赖特滥施极端的颂扬，力图为他辩护：“这种环境〔他和钟表匠凯的关系〕显然吸引了他对钟表制造的注意；而且很自然地被引导到认为自己是对这项技艺的老办法加以若干改良的首创人，因而他乐意在他1769年的专利证中自称为钟表匠：这是很可原谅的僭越……。”A．尤尔：《大不列颠的棉纺工业》第1卷，第231页。这种解释是天真的。

64 《案子的审判……》第59页。

65 用来解脱阿克赖特的责任的、有点重要意义的唯一事实是：海斯承认（《案子的审判……》第58页）仅在1769年，即在阿克赖特的机器模型造成一年以后才对其滚筒作出最后的布置，即某些滚筒是刻上凹槽的，另一些是用皮包起来的。然而，这种布置没有一点新奇：

因为约翰·怀亚特在1738年已经使用了这种布置。参看《怀亚特手稿》第1卷，第45页。

66 利斯，Th．黑尔和H．马斯兰德的证言。《案子的审判……》，第38—40页。

67 伊丽莎白和乔治·哈格里夫斯的证言，《案子的审判……》，第41—45页。惠特克的证言，同上，第45—48页。《本国传记字典》“哈格里夫斯”条的著者不承认后一证言是真实的。“我们现在知道阿克赖特和他所断言的一样，确是这些改良的创造者，他的一个工人将此事告知了哈格里夫斯。”参看E．利普森：《呢绒和绒线工业史》，第151页。

68 专利证第628号（1748年1月20日）。

69 B．伍德克罗夫特：《发明家传略》，第11页。

70 《案子的审判……》，第107—187页。

71 罗伯特·戴尔·欧文：《打通我的道路》，第7、13页；D．布伦纳：《苏格兰的工业》，第280页。罗伯特·欧文的岳父戴维·戴尔主要是以博爱主义者的身份出名的。见本书第3篇第4章。

72 R．格斯特：《棉纺工业简史》，第28页。

73 《绅士杂志》第62卷，第771页（1792年8月）；F．埃斯皮纳斯：《兰开夏的知名人士》第1卷，第463和664页。

74 见罗伯特·皮尔爵士在1816年调查委员会上的陈述。“据我所知，理查德·阿克赖特爵士对国家作出的荣誉比谁都大……”《关于联合王国工厂中雇用儿童的状况，在特别委员会上讯问证人的记录公报》（1816年），第134页。皮尔在1785年曾是阿克赖特的敌手之一。

75 A．尤尔：《工业哲学》，第16和252页。

76 “阿克赖特总是极其奇异地能够找到新的合伙人，虽然他的以前的合同是因未得到预期的结果而被解除的：他每次摆脱不幸的事以

后总是更加富有，正如安提乌斯在摔倒碰到其母亲大地时又恢复力气的情形一样。”R．格斯特：《棉纺工业简史》，第20页。

77 《关于联合王国工厂中雇用儿童的状况，在特别委员会上讯问证人的记录公报》，第134页。

78 他在五十多岁时，每天还抽出两小时来进修拼写法和语法。

79 F．埃斯皮纳斯：《兰开夏的知名人士》第1卷，第467页。

80 同上。

81 “经纱是在纱厂里用水力纺纱机纺出的，而纬纱则是由织工家属用多轴纺纱机纺出的。”R．格斯特：《棉纺工业简史》，第17页。

82 或称多轴走锭精纺机。

83 1792年，曼彻斯特的约翰·波拉德用走锭精纺机能把一磅原棉变成二百七十八束纱，其总长度约有二十一万二千码。《爱丁堡杂志》第46期，第18页。

84 “他的父亲耕种一块面积不大的土地，并按照当时的习惯，将其一部分的工作日用来织布、梳棉和纺纱。”W．肯尼迪：《塞缪尔·克朗普顿传略》，载在《曼彻斯特文哲学会纪要》第2辑，第5卷，第319页。

85 G．弗伦奇：《塞缪尔·克朗普顿的生涯和境况》，第27、43、48、51页；B．伍德克罗夫特：《发明家传略》，第13页。克朗普顿的房子被人通称为“森林中的大厦”，在G．W．丹尼尔的著作《初期英国棉纺工业》第115页里，还有这所房子的一幅画。

86 这是肯尼迪的主张，见《塞缪尔·克朗普顿传略》，载在上引文集中第325—326页。但1812年3月5日请愿书的措辞（《下议院议事录》第67卷，第175页）却和这种假说几乎不符合：克朗普顿显然熟悉水力纺纱机，因为他说他发明走锭精纺机是为补救“完全不适于纺纬纱或很细的经纱”的水力纺纱机的不足。

87 弗伦奇：《塞缪尔·克朗普顿的生涯和境况》，第46页。

88 他生于1753年。因此，他在1779年，即实现发明的那一年是26岁。

89 B．伍德克罗夫特：《发明家传略》，第15页；弗伦奇：《塞缪尔·克朗普顿的生涯和境况》，第77页。

90 E．贝恩斯引用克罗朗顿的信，见《兰开夏的特殊伯爵领地和公爵领地史》第2卷，第453页。

91 这是弗伦奇在前引书第85页所提供的数字，并转载在《本国传记字典》第13卷，第149页。伍德克罗夫特在《发明家传略》第15页所提供的数字是106镑，而肯尼迪在《塞缪尔·克朗普顿的传略》第320页所提供的数字则是50镑。

92 弗伦奇：《塞缪尔·克朗普顿的生涯和境况》，第106页。

93 B．伍德克罗夫特：《发明家传略》，第16页。

94 《纺纱机器及其发明人》，载在《评论季刊》第107期，第70—71页。

95 肯尼迪：《塞缪尔·克朗普顿传略》，第321页。《下议院议事录》第67卷，第838页。

96 请愿书的日期是3月5日。《下议院议事录》第67卷，第175页。奖金是6月25日通过的。同上书，第476页。参看G．W．丹尼尔：《初期英国棉纺工业》，第155—158页。

97 G．W．丹尼尔在研究克朗普顿的原始通信以后，得到同样的结论："人们只能把克朗普顿看作是个工人，但是，他的信札和其他创作都显出他已充分利用了他所能获得的教育。"见《初期英国棉纺工业》，第149页。

98 肯尼迪：《塞缪尔·克朗普顿传略》，第329—330页。

99 同上书，第337页及以下；E．贝恩斯在《棉纺工业史》第205页提到杰得迪阿·斯特勒特的儿子威廉·斯特勒特是这项改良的创造者之一。

100 肯尼迪：《塞缪尔·克朗普顿的传略》，第322页；B．伍德克罗夫特：《发明家传略》，第17页。

101 克朗普顿在其1812年的请愿书中并未忘记夸耀这项因使用走锭精纺机而获得的好处。见《下议院议事录》第67卷，第175页。

102 麦克弗森：《商业年鉴》第4卷，第80页；《棉业全史》，第102页；J．艾金：《曼彻斯特周围三四十英里内的地方志》，第166页；R．格斯特：《英国棉纺工业简史》，第31页。

103 格拉斯哥的细棉布制造商中，有些人是批发商或船主，他们是在美洲战争时转到工业这方面来的。参看拉罗彻富科一利安库尔：《山中游记》第2卷，1786年5月8日信。

104 A．安德森：《商业起源在历史学上和年代学上的历史和推论》，（增订本）第4卷，第655页。

105 《大不列颠的白棉布和细棉布工业中的重大危机》第9页。

106 《特别委员会关于工匠和机器的第五次报告》（1824年），第392页；《在受命报告手织机织工状况的特别委员会上讯问证人的记录》（1835年），第389页。

107 《普莱斯手稿》（大英博物馆，附加手稿，第27828号）第199页。

108 博尔顿的细棉布织价（每码）：

1792年……3先令

1793年……2先令

1794年……1先令9便士

1797年……1先令6便士

1798年……1先令3便士

1799年……1先令2便士

这种下降主要是因为工资高涨时织工人数的迅速增加所造成的。见《特别委员会关于工匠和机器的第五次报告》，第392页。

109 “对棉布需求是平衡的，如果能够找到足够的织工来把纱变成布的话，纱厂的产品都会被一抢而空。但是，由于不能达到这一点，所以制造商们就决定把剩余产品销售到国外。”《关于卡特赖特博士的请愿报告》（1808年），第7页。这种输出有可能在国内降低织工的工资，尽管对劳动力还有很大的需求。在1800年左右，一个纱厂主写道：“在曼彻斯特周围三十英里范围内没有一个村庄……，我们中一些人不用把纱线送出去，变成织品转回来。我们雇用呢绒织工和麻布织工，而这些织工随着棉纺工业的增长就逐渐抛弃他们的专长；我们求助于一切能被决定从事这一行业的人。”W．拉德克利夫：《新工业制度的起源》，第12页。

110 前引书，第78—84、163—172等页。拉德克利夫是兰开夏中这一运动的领导人之一。关于这个问题在曼彻斯特商会中所引起的争论，见E．赫尔姆：《曼彻斯特商会史中的重要章节》，第17页及以下。

111 这项发明被认为是一个名叫安东·缪勒的人创造的，他在十六世纪末住在但泽。见贝克曼：《发明史文集》第2卷，第527页。

112 织带机的描述，见《分类百科全书》，“手工工场”，第2卷，第ccii页及以下和该书《版画集》第6卷，第72页及以下。还可参看A．巴罗：《织布史和织布原理》（带有插图），第217—227页。

113 在德国有过真正的反对这种机器的骚乱。见卡尔·马克思：《资本论》人民出版社1953年，第1卷，第468页。

114 人们也把它叫做绣花机。

115 参看《科学家杂志》1678年第27期；《皇家学会会报》第12卷，第1001页及以下；《纺绩说明书摘要》，“导言”，第XXXV页。

116 在《分类百科全书》的“丝”条下，甚至没有提到这回事。

117 飞梭发明人约翰·凯在1745年取得一个织机的专利证，但他在这方面的努力似乎没有实用的结果。埃斯皮纳斯：《兰开夏的知名人士》，第310—318页。

118 R．格斯特在《棉纺工业简史》第44页提到加赛德于1765年在曼彻斯特开办一个企业。但是，这个企业不能维持下去，因为借助于一些大概有缺点的和复杂的机器所实现的节省是不充足的。见J．詹姆斯：《绒线工业史》，第351页。

119 《卡特赖特博士的传记》，第7—12页。他的家庭住在诺丁汉郡有三百年之久。他的三个兄弟中，两个在军队中服务很有功勋，第三个是议会议员并因见解进步而出名。E．阿雷维把他看作是英国激进主义的创始人（《哲学上激进主义的形成》第1卷，第223—224页）。

120 例如Constantia（1768年），Almine and Elvira（1775年），The Prince of Peace，with other poems （1779年），Sonnets to eminent men（1783年）等诗。“卡特赖特先生以前是牛津大学诗学教授并且是有才能的诗人。但他似乎已经离开帕纳塞斯山的不毛山峰和赫利康山的泉水而到约克郡的其他山谷和河流中去了。他离开它们是为了开拓机械学方面的广阔的荒芜的原野。”伦敦棉布批发商S．索尔特于1787年11月5日致S．奥尔德诺的信，见G．昂温：《塞缪尔·奥尔德诺和阿克赖特》，第99页。

121 起初在布兰普顿（德比郡），以后在哥德比马伍德（莱斯特郡）。

122 《卡特赖特博士的传记》，第18页；J．伯恩利：《羊毛和羊毛的梳理》，第110页；B．伍德克罗夫特：《发明家传略》，第21页。

123 《大英百科全书》第1版，“棉花”条（转载于第9版第6卷第500页）。参看W．拉德克利夫：《动力织机织布的起源》，第52页。

124 《大英百科全书》，前引处；《卡特赖特博士的传记》第63—64页。

125 《织布说明书摘要》，第1470号（1785年4月4日）。

126 专利证第1565号（1786年10月30日），第1616号（1787年8月1日），第1676号（1788年11月12日）。

127 “很大的财产”。神学博士，牧师，E．卡特赖特的1809年2月24日请愿书。《下议院议事录》第64卷，第97页。

128 《卡特赖特博士的传记》，第77页；J．伯恩利：《羊毛和羊毛的梳理》，第112页。

129 他也缺乏应用机械学方面的基础知识。“卡特赖特的织机几乎是不宜使用的；它的价值主要是对其他发明人起着启发的作用……。该机器经职业机匠和织工改良后才有令人满意的进步。”《纺纱机器及其发明人》，载于《评论季刊》第107期，第78页。

130 这些厂房通称为诺特密尔斯。见巴罗：《织布史》，第40和236页；惠勒：《曼彻斯特》，第167页。

131 下面是这些信中之一的原文（该信日期是1792年5月）：“先生们，我们已经共同发誓，要把你们的工厂毁掉，如果那要断送我们的性命的话；由于你们损害我们的行业，我们誓要你们的性命；如果你们继续下去，你们就会知道什么东西在等待着你们。”《关于卡特赖特博士的请愿书报告》（1808年），第4页。

132 见1809年2月24日请愿书，《下议院议事录》第64卷，第97页。

133 对1801年3月18日请愿的调查，《下议院议事录》第56卷，第271—272页（约翰·卡特赖特的证言）。

134 也应提到罗伯·密勒和安得卢·金罗克的企图（1793年）。韦布手稿，《纺织》第5卷，第1页。

135 R．格斯特：《棉纺工业简史》，第46页；E．贝恩斯：《大不列颠棉纺工业史》，第231页。

136 哈德威克：《普雷斯顿市镇史》，第375页。关于格拉斯哥的彼得·马斯兰德和米勒的改良，见惠勒：《曼彻斯特》，第167页，以及《纺纱机器及其发明人》，载于《评论季刊》第107期，第78页。

137 《下议院议事录》第64卷，第97页。请愿书于6月7日送交预算委员会（同上，第391页），后者于6月8日决定给予卡特赖特一万镑（同上，第393页）。卡特赖特还未达到克朗普顿那样的厌世。他有了一万镑的奖金便在肯特郡买了一座农庄，他的最后几年则用在农学、化学和机械学的实验上面。见E．利普森：《呢绒和绒线工业史》，第168页。

138 《国王陛下的委员和助理委员关于手织机织工状况的报告和记录》（1839—1841年）。

139 R．W．库克·泰勒在《现代工厂制度》第94页提供下列数字：1813年有一百架蒸气织机；1820年有一万四千架；1829年有六万架；1833年有十万架以上。按照S．查普曼：《兰开夏的棉纺工业》第28页，英国在1813年有两千四百架自动织机，其中一部分大概是用水力发动的。

140 见R．格斯特：《棉纺工业简史》，第47—48页。

141 要印染一匹二十八码长的麻布，必须把十英寸长五英寸宽的图版几乎按捺四百五十次。汤森·沃纳写在《英国社会》第5卷，第471—472页上的文章。

142 见《花布印染人的助手》（1790年）。

143 早在1764年或1765年，贝尔就有了先驱者。见《绅士杂志》第35卷（1765年），第439页。他的机器引进兰开夏是从1785年开始

的；惠勒：《曼彻斯特》，第169页。

144 《用氧化盐酸漂白麻布的叙述》载于《化学年鉴》第2卷，第151页；第6卷，第204页及以下。《氧化盐酸对色素的作用》，载于同上书第6卷，第210页。

145 关于詹姆斯·瓦特同法国和英国化学家伯索勒、布拉克、普里斯特利等等的交往，见S．斯迈尔斯：《博尔顿和瓦特的传记》，第141—142页。同年（1786年），曼彻斯特文哲学会发表T．亨利关于“染色理论”的学术论文（曼彻斯特文哲学会纪要，第3卷，第343页及以下）。索霍手稿中有一封写于1787年2月25日的、瓦特致柏托雷的信，信的开头是用法文写的：“先生，事务汇集，必然的结果就是我们长期不在家，因而使我直到今天还不能专心研究您要求的漂白问题，但我并未忘记这个重要问题，也未忘记我们对您帮助的诺言，只要我们有可能的话。”《索霍手稿》。

146 E．贝恩斯：《棉纺工业史》，第249页。

147 《欧文文集》第80卷，第74页文件中关于查尔斯·泰勒的短文。曼彻斯特参考图书馆。

148 《棉业全史》，第71—73页。

149 必须指出一件美国的发明物，轧棉机，使用这种机器能为工业制备原棉更加迅速得多（1793年）。关于这个机器及其发明人伊莱·惠特尼，见M．B．哈蒙德：《棉纺工业，美国经济史概论》第1卷，第25—31页。

150 W．拉德克利夫：《通称为动力织机织布的新工业制度的起源》，第65页。

151 关于判决在兰开夏中所产生的印象，见1785年6月28日《曼彻斯特使者》报：“国家因此摆脱了纺织的垄断及其有害的结果”，等等。G．昂温指出撤销阿克赖特的专利证以后，紧跟着就是克朗普顿的发明物的公布，又指出这两个事件“大大地刺激了纤细棉织品的制造”。见《塞缪尔·奥尔德诺和阿克赖特家族》，第2页。

152 见《大不列颠的白棉布和细棉布工业中的重大危机》，第4页。根据这本小册子——它像十八世纪的一切经济小册子 那样，也有点可疑——大不列颠在1788年时拥有一百四十三个装有自动设备的纱厂，五百五十架带有九十个纱锭的走锭精纺机和两万零七十架带有八至八十个纱锭的多轴纺纱机。

153 一个雇用六百个工人的纱厂是在1780年开设于曼彻斯特的。见E．巴特沃思：《奥德姆史》，第118页。

154 W．费尔贝恩：《水车场和水车机械》第2卷，第113页。

155 《白棉布和细棉布工业中的重大危机》，第4页。

156 见斯塔克利：《好奇的旅行记》，第58页。

157 伯里从1774年起有纱厂，乔利从1776年起有纱厂，普雷斯顿从1777年起有纱厂，奥德姆从1778年起有纱厂。见E．巴特沃思：《奥德姆史》，第117—118页。同上著者：《莱恩河畔阿什顿史》，第142—143页。

158 《重大危机》的著者提供了下表（1788年）：

英格兰	苏格兰
兰开夏.....41个纱厂	伦弗鲁.....4个纱厂
德比郡.....22	拉纳克.....4
诺丁汉郡.....17	珀思郡.....3
约克郡.....11	中洛锡安.....2
柴郡.....8	埃尔郡.....1
斯塔福德郡.....7	高洛韦.....1
威斯特摩兰.....5	安南戴尔.....1
弗林特郡.....3	比特.....1
伯克郡.....2	阿伯丁郡.....1
萨里.....1	法夫.....1
哈福德郡.....1	
莱斯特郡.....1	

伍斯特郡.....1	
彭布罗克.....1	
格洛斯特郡.....1	
坎布兰.....1	

我们可以把柴郡、弗林特郡和威斯特摩兰的纱厂归并到兰开夏的那一组，而把斯塔福德郡的纱厂归并到德比郡的那一组。《白棉布和细棉布工业中的重大危机》，第5页。

159 G．昂温要我们提防同时代人的可能的夸大，《塞缪尔·奥尔德诺和阿克赖特家族》，第115页。

160 诺丁汉、克罗姆福德、贝尔珀、贝克韦尔、威克斯沃思、德比、乔利、曼彻斯特、拉纳克等地的工厂。

161 “这个商号有些作坊仅做梳棉、粗纺和纺纱的工作，另一些作坊则用转动很快的水车去洗涤纱线。漂白还是在另外一些地方进行的。简单地说，这个企业的重要性非常之大，所以它经常雇用着几乎整个伯里及其四郊的、无分男女老幼的居民，而且，尽管居民人数很多，但他们甚至在最坏的时期也从未缺少过工作。”J．艾金：《曼彻斯特周围三四十英里内的地方志》，第268页；惠勒：《曼彻斯特》，第521页；埃斯皮纳斯：《兰开夏的知名人士》第2卷，第90—103页。

162 在兰开夏的博尔顿、沃林敦、曼彻斯特、布莱克本、伯恩利、沃尔顿、斯托克波特、丘奇班克、拉姆斯博顿；在约克郡中的布雷德福；在斯塔福德郡中的塔姆沃斯和利奇菲尔德等等。

163 R．W．库克·泰勒：《罗伯特·皮尔爵士的生涯和境况》第1卷，第16页。

164 关于塞缪尔·奥尔德诺，见罗伯特·欧文：《自传》，第40页；J．肯尼迪：《塞缪尔·克朗普顿的简要传记》，载于《曼彻斯特文哲学会纪要》第2辑，第5卷，第339页，以及G．昂温根据原始文件同A．休姆和G．泰勒合写的有趣的著作：《塞缪尔·奥尔德诺和阿克赖特家族》。

165 哈德威克：《普雷斯顿市镇史》，第366页。

166 见惠勒：《曼彻斯特》，第529页。

167 J．艾金：《曼彻斯特周围三四十英里内的地方志》，前引处。

168 见G．施莫勒：《企业的历史发展》，见《立法年鉴，行政管理和国民经济》，1893年。

169 “对于一个股份公司来说，在没有独占权的条件下，似乎可能成功地进行的唯一的几种生意就是这几种，其一切工作都能化为所谓例行公事的东西或者化为这样一种的、仅容许很小变化的或绝不容许变化的划一方法的东西。属于这一类的是：第一，银行业；第二，火灾保险业和海上与战时掳掠保险业；第三，建造和保养一条适于航行的运河企业；第四，与前项同类的企业，即引水供应一个大城市的企业。”见亚当·斯密：《国富论》第五篇，第一章，第340页。关于十八世纪开设的几个工业公司的失败，参看坎宁安：《英国工商业的成长》（第3版），第2卷，第519页。

170 呈下议院的请愿书，见《下议院议事录》第37卷，第108页。也应指出1798年的一本小册子《创设一个英国工厂主联合公司的计划大纲》中所叙述的计划，这个计划即使不是幻想的，至少也是十分浮夸的。著者想出一个按照股份公司和按照法伦斯泰尔（即：空想社会主义村社——译者）那样组织起来的一切工业大联合，并带有供给住所的、用生活资料券和公司股票予以酬劳的工人，以及一个负责指导生产的科学事务所，等等。

171 见E．巴特沃思：《莱恩河畔的阿什顿史》，第82页。这种经营类型在1785年以前是十分经常存在着的。

172 舒尔策—格弗尼兹在其所著《大工业》第58页把这种制度比作那种长期占优势的、今天（1927年）在上萨克森还继续存在的制度。

173 像阿克赖特、尼德和斯特勒特于1773年在德比所组织的那一种。见本章第2节。

174 J．肯尼迪：《棉纺工业的发生和发展》，载于《曼彻斯特文哲学会纪要》第2辑，第3卷，第126页。

175 “全国都以充满羡慕惊奇的神气注意这些事件。”见《论棉纺工业中使用机器》（1780年），第12页。

176 J．艾金：《曼彻斯特周围三四十英里内的地方志》，第2页。

177 “一般认为棉纺工业已经取得巨大的发展。可是，它的重要性和国民从人类劳动同最精巧的机器这种精彩结合中所获得的利益给人的印象，很难与实际相符，因为这项工业的进步是以史无前例的速度实现的，这犹如一下子发生的爆炸……。”见《白棉布和细棉布工业中的重大危机》（1788年），第1页。

178 “棉花不能成为主要产品”。关于这个词句的意义，见第一篇第一章第一节。参看《我们的毛纺工业、丝纺工业和棉纺工业三者的对比》（1782年）。

179 见《下议院议事录》第58卷，第889、892、894页；麦克库洛赫：《商业词典》，“棉花”条；E．贝恩斯：《棉纺工业史》，第215—216页。

180 E．贝恩斯：前引书，第349—350页。

181 “在兰开夏和柴郡的大多数人口众多的城镇里，纺纱工人中存在着极其严重的贫困，因为那里人们使用多轴纺纱机。”见《白棉布和细棉布工业中的重大危机》，第23页。“在最近十二个月里请愿人们不得不解雇其所雇用的一大部分男工、女工和童工，他们工厂的生产已经缩减了一半，某些工厂更因生意萧条而完全停产。”《下议院议事录》第44卷，第544—545页。参看帕特里克·科尔库洪：《描写一些与大不列颠棉纺工业的发生和发展有关的事件》（1789年），第3页及以下。

182 惠勒：《曼彻斯特》，第244页。

183 A．尤尔：《工业哲学》，第441页。

184 E．贝恩斯：《棉纺工业史》，第357页。

185 《白棉布和细棉布工业中的重大危机》，第12—13页。保存在法国外交部的、题名为“论大不列颠白洋布和细洋布的制造”的、未曾发表的学术论文，指出了这些诉愿并承认这些诉愿的正确。但著者似乎得到上引小册子的启发。见《备忘录和公文》中“英国”部分，第74卷，第182—192页。

186 帕特里克·科尔库洪：《描写一些与大不列颠棉纺工业的发生和发展有关的事件》，第4页。关于1788年的危机，见昂温：《塞缪尔·奥尔德诺和阿克赖特家族》，第85—102页（S．奥尔德诺、S．索尔特、小理查德·阿克赖特等人的通信）。

187 G．查默斯：《对大不列颠的比较力量的估计》，第291页。参看J．H．弗朗西斯：《英格兰银行史》，第213—215页和麦克弗森：《商业年鉴》第4卷，第266页及以下。纱厂主的破产，在这一千三百起的数字中是微不足道的（根据惠勒在《曼彻斯特》第244页的说法只有十三起）。

188 麦克弗森：《商业年鉴》第4卷，第267页。查尔麦兹：《对大不列颠的比较力量的估计》第226页。

189 查尔麦兹：前引书，第291页。

190 见《特别委员会关于商业信贷状况的报告》，《议会史》第30卷，第740—766页。《下议院议事录》第68卷，第702—707页。

191 W．埃德森在其《向棉毛纺绩者和工厂主所作关于市场现状的讲话》（1792年）中抱怨市场的形势以及价格的波动，按照他的意见，价格的波动是投机造成的。

192 这些意见与M．博尼亚丹的结论相接近，尽管他不把“生产过剩”这一术语限制在唯一的工业现象之内，反而把它推广到经济上任何过度的扩张方面去（M．博尼亚丹：《英国商业危机史》第5章，第151—172页）。关于1783年的危机，也可参考该书第144—150页；关于1797和1799年的危机，参考该书第173—199页。

193 见E．贝恩斯：《棉纺工业史》，第321页及以下；舒尔策—格弗尼兹：《大工业》，第40页；莱昂·莱维：《英国商业史》，第24页。

194 “根据现行法，任何印花棉织品如不是在大不列颠制造的话，都不得在王国范围内被任何人所使用。法律以明文禁止这种事情，因此，棉纺工业在整个岛屿上享有一种绝对的垄断权。”见《议会史》第17卷，第1155页。

195 贝恩斯在《棉纺工业史》第322—331页提供了那些相继实施的税则细目。从1787至1813年，白棉布的从价税从百分之十六点五提高到百分之八十五，细棉布的从价税从百分之十八提高到百分之四十四。关于棉织品制造商的一再请求保护，见E．赫尔姆：《曼彻斯特商会史中的重要篇章》第17、22页等等。

196 乔治三世二十一年法令第40章和乔治三世23年法令第21章。这种奖金是按照织品的品质在每码半便士至一便士半之间变动着。见《下议院议事录》第38卷，第465页和第39卷，第294、387页。

197 见德克雷克：《法国条约集》第1卷，第146—165页。条约第6条第7项：“在欧洲这两个君主国中所制造的各种棉布以及编结的或织的毛织品，其中包括针织品，双方都应缴付百分之十二的进口税。”条约的英文原文载于《议会史》第26卷，第233—254页。至于议会有关批准条约的辩论，见同上书，第381—514页（下议院）和第534—596页（上议院）。E．杜马在《关于1786年法英通商条约的研究》（1904年）一书中，对这个条约作了分析研究。

198 W．拉德克利夫：《新工业制度的起源》，第10—11页。

199 关于这个问题，曾出版过许多小册子。主要参看《致曼彻斯特居民关于棉纱输出的信》（曼彻斯特，1800年）；《麦卡托致曼彻斯特居民关于棉纱输出的第二封信》；《根据事实评论输出棉纱以便外国人将其制成布匹是否妥当》（伦敦，1803年）；《法国棉织厂概况》（曼彻斯特，1803年）。

200 W．拉德克利夫：前引书，第163页。

201 乔治一世五年法令第27章。招募工人者，初犯处以三个月监禁和一百镑罚金；再犯时，处以十二个月监禁，法庭可随意科以多少不等的罚金。到外国去安家的工人在接到大使馆的通知时，应于六个月内回国：若不照办，即失去英国臣民的资格，他在英国的财产便被没收。

202 乔治三世二十二年法令第60章（1782年）。刑罚加重到五百镑罚金和一年监禁；再犯时，罚金一千镑和监禁五年。输出工具或机器，处以五百镑罚金。关于1785和1786年处罚那些德国人的判决，参看惠勒：《曼彻斯特》，第171页。

203 乔治三世十四年法令第71章。

204 乔治三世二十一年法令第37章。与冶金工业有关的一些类似的法令，是在1785年和1786年通过的（乔治三世25年法令第67章和乔治三世26年法令第89章），以后，一项"一般法令"是在1795年通过的（乔治三世35年法令第38章）。见W．鲍登：《十八世纪末英国工业社会》，第130—131页。

205 1785年4月20日演说，《议会史》第25卷，第481页。见1784年岁入调查委员会的报告，《下议院议事录》第40卷，第410页。

206 乔治三世24年法令第40章。每匹白棉布、细棉布等等，如果它的价值每码在两先令以下的话，在漂白、染色或印花时每码应缴付一便士的税；如果它的价值在两先令以上则缴两便士。这项税是附加在以前规定的三便士的税上。

207 "如果现行法令继续施行，那么，它的结果就是我们工业的部分毁灭……。一个新工业部门的创设以及使之完善所必需的艰苦努力等会伴随着困难和危险，是很显然的。"《下议院议事录》第40卷，第484和748页。也可参看第749、760、768、780、835页。

208 见《粗棉布业委员会的收支报告书》，曼彻斯特，1786年。

209 《议会史》第25卷，第478—491页。

210 《欧文手稿》第80卷，第7页；惠勒：《曼彻斯特》，第170页。

211 然而，必须指出1785年的一本小册子《制造业是不适当的征税对象》，这本小册子为棉纺工业的辩护是采用一般理论的外表。

212 伊丽莎白5年法令第4章。第25条提到耕种者；第27条提到杂货商、呢绒商、金银匠、刺绣工人、五金制品商；第29条提到铁匠、车匠、制犁的人、水车匠、木匠、泥水匠、石膏匠、锯木匠、烧制石灰人、制砖人、砌砖工人、盖瓦屋匠、开采屋顶石工人、制瓦工人、麻布织工、旋工、桶匠、磨面工人、陶工、“只织经济粗布而不织别种布的”织工、漂洗呢绒工人、蒸馏人、烧炭人、盖茅屋匠。这里，我们遵守原文的次序、亦即无次序。

213 乔治三世17年法令第11章（1777年）设立一些制造商大会，它们自行选出监察委员会，并在保安审判官的监督下工作。这种机构首先在兰开夏、约克郡和柴郡中设立，在1784年推行到萨福克郡（乔治三世24年法令第3章），在1785年推行到亨廷登郡、贝德福郡、北安普顿郡、莱斯特郡、拉特兰郡、林肯郡（乔治三世25年法令第40章），在1790年推行到诺福克郡（乔治三世30年法令第56章）。

214 他并不是唯一的解释者。见詹姆斯·安德森：《论激发国民勤劳精神的方法》（1777年），第428页：“如果中等地位的人难于获得机械技术的详情细节方面的正确知识，那么，国务大臣和高级官员就一定更难完善地掌握所有这些细微的东西。当他们执掌一种独裁的权力来颁布个人经验所应遵循的规则时，他们就越出自己的能力范围而进入这样一种的领域之中，在这种领域中，他们不可能有足够的本事来有把握地、适当地行事；从而，他们对其想要鼓励的工业本身常常做了坏事。”

215 见本书第三篇第四章。

216 《受理几个与萨默塞特郡、威尔特郡和格洛斯特郡呢绒工业有关的人的请愿的委员会报告》（1803年）。《下议院议事录》第58卷，第884—885页。弗雷什福德（萨默塞特郡）的织工T．乔伊斯说：“他并未使用弹簧梭，但是，这种梭子在两年前左右由一个在英格

兰北部工作的人引入那个地方。”飞梭在1795年出现于斯特劳德，织工们大为惊慌。《韦布手稿》，“纺织”，第5卷，第1页。

217 洛朗·德瑟纳：《英国毛纺工业在社会经济上的演进》，第108—111页。他所引用的数字如下：1771年织工的工资在诺里奇是七先令，在利兹是六先令三便士；1790年：在诺里奇是十一先令，在布雷德福是十先令。这些数字大大地高出于A．扬所提供的数字，见扬：《南部诸郡》，第65页和《英格兰北部》第1卷，第137页。

218 W．坎宁安：《英国工商业的成长》第2卷，第452页（第2版：这一段在第3版中已经不复存在了）。西区（约克郡）的工业重要性无疑是在机械化引进毛纺工业以前。毛纺业所在的各城市，在1770至1780年间的繁荣日益增大，可以通过一些呢绒市场的建造（布雷德福的建于1773年；科恩的建于1775年；威克菲尔德的建于1776年；哈利法克斯的建于1779年）得到证明。《约克郡的维多利亚史》第2卷，第417—419页。

219 在哈利法克斯，纺纱女工于1770年每天得到五便士或六便士的工资，1791年得到一先令三便士至一先令四便士。同上书（第3版）第2卷，第657页。

220 另一个优点是：“有这样一类的人口，硗薄山地的耕作不足以养活他们，而且他们是世代工匠所获得的技巧的继承人，因而这类人口全被注定要从事工业劳动。”H．希顿：《约克郡的呢绒工业和绒线工业》，第281页。

221 “两世纪以来，制造厂总是日益增长着的，但从未有过今天这样的活跃……。丝光布输出到德国、波兰和西班牙，羽纱输出到法兰德斯、西班牙、印度和南美洲。”A．和F．拉罗舍富科—利昂库尔：《萨福克郡和诺福克郡的游记》第2卷，1784年9月24日信。我们不应无条件地信任这两位青年旅行家的赞美的描述。根据J．詹姆斯在《绒线工业史》第270页的意见，诺里奇的衰落在1760年左右就开始了。

222 伊登：《贫民状况》第2卷，第477页。

223 《委员会关于毛纺工业状况的报告》（1806年），第113页。

224 同上书，第73页。这种迟延大概是由于技术原因所造成的。“一部分是由于羊毛的抗力不够，因为羊毛在被拉紧时比棉花易断碎。”J．L．和L．B．哈蒙德：《熟练工人》，第145页。

225 《委员会关于毛纺工业状况的报告》，第81页。

226 陆军中校哈丁：《蒂弗顿史》第1卷，第198页；《莱斯特郡和莱斯特市的可怜纺纱工人的请愿书》（1787年）；《韦布手稿》，“纺织”，第5卷，第1页。

227 1790至1794年间在弗罗姆、谢普顿和汤顿。1791年以前在巴恩斯特普尔，见《农业年鉴》第15卷，第494页和G．比林斯利：《萨默塞特郡农业概况》，第90、167页。

228 J．比肖夫：《呢绒和绒线工业详史》第1卷，第315页。

229 《关于毛纺工业状况的报告》（1806年），第43、72、76、118、445页；《蒸汽机说明书摘要》第1卷，第106页。

230 同上书，第45、71页；W．赫斯特：《最近六十年中呢绒工业史》，第39页。马歇尔的大麻布厂开办于十八世纪末，在1806年雇用将近一千一百个工人。关于麻布工业中引进机器，见A．沃登：《麻布工业》，第690—693页。

231 《下议院议事录》第49卷，第275—276页。

232 同上书，第432页。它应受到各城市呢绒市场所发布的本地方规定所补充。艾金提到这种企图并补充说：“从未脱脂的羊毛到呢绒准备好出卖，某些商人自行担负工业上的一切操作，这比那些听任商品经过一系列的人手而其中各个人手都要扣留一部分利润的人，显然有着突出的好处。这就是利兹以及邻近地方某些这种商人所理解的东西……。许多小制造商和那些每周几乎织不到一匹以上织品的人，觉得在工厂里工作更为有利，在工厂里，他们的技巧可以得到适当的报酬。”J．艾金：《曼彻斯特周围三四十英里内的地方志》，第565页。

233 见本书第三篇第四章。

234 《下议院议事录》第59卷，第226页。

235 《委员会关于英格兰毛纺工业状况的报告》（1806年），第8页。但是，他们之中许多人谋生很困难并常常举债度日。同上书，第75页。

236 《关于毛纺工业状况的报告》（1806年），第11页；J．比肖夫：《毛纺工业史》第2卷，表4。

237 1851年，还有二百八十七个小制造商常常光顾哈德斯菲尔德的呢绒市场。洛朗·德瑟纳：《英国毛纺工业在社会经济上的演进》，第65和71页。

238 《关于毛纺工业状况的报告》（1806年），第446页："十年或十二年以来，在我最熟悉的地区中，我认为我将称之为家庭工厂或老板兼工匠的工厂的这些小工厂的数目增到三倍多，也许增到四倍多；这里我所指的是老板兼工匠成为其惯常主顾的那些工厂……。我每次到乡间去，我总发现那里有一个新的水车场或者一个安置在有点水的地方的小蒸汽机；他们在极小的水沟旁边安装一架水车来推动两三架机器，或者安装一架甚至能有三十匹马力的蒸汽机，主要是为粗梳和梳理羊毛之用的。"

239 见威廉·托普利呈下议院的请愿书（1794年），《下议院议事录》第49卷，第395页。

240 同上。

241 参看《埃德蒙德·卡特赖特的传记》，第99页及以下；J．比肖夫：《毛纺工业史》第1卷，第316页及以下；J．詹姆斯：《绒线工业史》，第555—556页和J．伯恩利：《羊毛和羊毛的梳理》，第114页及以下。

242 见坎宁安：《英国工商业的成长》第2卷，第761页。

243 见本书第三篇第三章。工人呈递四十多份请愿书给议会；老板则用反请愿来回报他们，这些反请愿书是由一个为此目的而组织起来的联合会，"绒线委员会"所制订的。

244 J．伯恩利：《羊毛和羊毛的梳理》，第114—115页。

245 《埃德蒙德·卡特赖特的传记》，第106页。这个词出现在一个工人在机器开用那一天所作的歌曲的第一段中，以后转载在伯恩利：前引书，第126页。

246 同上书，第127页。

247 《关于梳理羊毛工人的请愿报告》（1794年），第5页及以下和《下议院议事录》第56卷，第272页。

248 同上书，第222页。加内特是那个地区中大制造业家族之一的创始人。J．詹姆斯：《绒线工业史》，第328—329页。

249 J．詹姆斯：《布雷德福史续篇》，第91页。

250 同上书，第366页和《布雷德福史》，第283页。

251 《没有输出奖励的毛织品》，第69—70页。

252 《评棉布织工条例》（1804年），第20页。

第三章

1 斯克里夫纳：《钢铁工业史》，第325—327页：从1710至1720年，铁矿的输入是在一万五千吨至两万两千吨之间，输出几乎不超过四千吨。到1765年止，输入是经常上升的（五万七千吨），以后，差不多停留在不升不降的状态。瑞典铁，由于质量高，所以单单它一项就构成输入量的将近四分之三。参看A．安德森：《商业起源在历史学上和年代学上的推论》第3卷，第217页。

2 D．马谢特：《论钢铁》，第43页。根据议会的调查，1737年约有一万八千吨（见《下议院议事录》第23卷，第109页及以下）。我们希望能把这些数字同以前那些时期的数字相比较，但关于十七世纪，我们只拥有一些想象的估计，例如S．斯特蒂文特（《论冶金术》，1612年，第3—4页）和达德·达德利（《冶金法》，1665年，

“序言”第viii页及以下）的估计。英国在第一次世界大战前的生铁产量约有一千万吨（1913年是一千零四十二万五千吨）。

3 1921年，美国有三百三十一个高炉，每天的产量是十二万六千一百一十五吨（《政治家年鉴》，1925年，第471页）。1925年，美国生铁产量达到三千七百二十八万八千吨。

4 下面是这些按区分类的郡名表：第一，东南地区十五个高炉（肯特郡四个，苏塞克斯郡十个，汉普郡一个）；第二，德安森林及其邻近地区十一个高炉（格洛斯特郡六个，赫里福德郡三个，蒙默思郡二个）；第三，南威尔士五个高炉（布雷肯郡二个，格拉摩根郡二个，卡马森郡一个）；第四，英格兰中部地区十二个高炉（希罗普州六个，伍斯特郡二个，沃里克郡二个，斯塔福德郡二个）；第五，谢菲尔德地区十一个高炉（约克郡六个，德比郡四个，诺丁汉郡1个）；第六，西北部五个高炉（柴郡三个，登比郡二个）。D．马谢特：《论钢铁》，第43页及以下。在这个表上，还应加上拥有一两个高炉的坎布兰郡：见斯韦登博格：《地下王国，或铁的王国》，文集第3卷，第160页。

5 W．卡姆登：《英国记述》第2卷（1607年版），第105页。

6 S．斯迈尔斯：《工业传记》，第35—37页。一个生于1620年的铁匠，伦纳德·盖尔，能使自己的儿子成为领主和议会议员。在M．A．洛厄：《历史、考古和韵律文献集》，第132页及以下，我们可以看到一些有关苏塞克斯郡中旧钢铁工业的有趣的报道。

7 见R．巴詹（《苏塞克斯郡的现实概况》，1724年）的苏塞克斯郡地图，图上画有那些主要炼铁厂的位置。

8 笛福：《漫游记》第1卷，第106页。

9 W．费尔贝恩：《铁，铁的历史、特性和制造方法》，第283页。

10 M．洛厄：前引书，第132和136页。这个栅栏约有二百吨重。

11 熔炉林地。

12 这些矿床坐落在巴思（苏利斯湖）附近，罗马皇帝哈德里安曾在那里设置一个“工厂”，换句话说，设置一个供不列颠军团使用的军械制造所。见斯克里夫纳：《钢铁工业史》，第29页。

13 安得鲁·亚兰汤：《英国在海上和陆上的进步》，第1篇，第57页。

14 H．G．尼科尔斯：《昔日铁的制造》，第48—54页。

15 “他把一把可爱的短剑带在腰袋里。——没有一个人敢用手指去碰他。——在他的短裤里，他有一把谢菲尔德的刀子。——他的脸是圆的，他的鼻子是短塌的。”乔瑟：《坎特伯里故事》（“市邑长官故事”，诗句第十三行及以下），载在《格奥弗里·乔瑟全集》，斯基特版，第4卷，第114页。

16 笛福在《漫游记》第3卷第81页指出，这种使用水力是比较新近的事。

17 S．蒂明斯：《伯明翰的资源、产品和工业史以及中部的铁器区》，第210页；S．加德纳：《内战史》第1卷，第107页。

18 在那里，人们也制造伪币。见1742年11月15日和12月16日《伯明翰官报》刊载的伪造货币人诉讼案件。载于L．W．克拉克编《伯明翰史》第3卷，第30和160页中列举了十八世纪初和十八世纪末的伯明翰的工业。

19 “我对这个城市感到惊奇，可是对其居民更加感到惊奇。这是我尚未碰见过的一种人。我生活在梦寐者之间，我终于看到了觉醒的人。他们在街上走也显出他们的活跃。每天早晨在三点钟，我就受到各方面锤击声的欢呼。”W．赫顿：《伯明翰史》，第90—91页。

20 人们已经发现伯明翰的工业几乎都聚集在沃尔弗莱姆普顿的周围。见《下议院议事录》第23卷，第15页和第46卷，第202页。

21 笛福：《漫游记》第3卷，第194页。一些大的冶金工厂已于十八世纪之内在那里开设起来了。见阿瑟·扬：《英格兰北部》第3卷，第10—15页。

22 W．伊维森·麦卡达姆：《评苏格兰的古代钢铁工业》，第89页。1760年苏格兰的生铁产量估计有一千五百吨。D．布伦纳：《苏格兰的工业》，第32—33页。

23 第一个公司是1561年创设在诺森伯兰郡的。W．坎宁安：《英国工商业的成长》第2卷，第59页。

24 在十八世纪初，“冒险家矿业公司”已经债台高筑，如不改组和得不到法令（安9年法令第24章）赋予新的特权，那它就会倒闭。

25 关于康沃尔郡的那些小冒险家公司，见S．斯迈尔斯：《博尔顿和瓦特传记》，第230页和第349—350页。

26 1769年的《年度登记簿》中记述了这些坐落在埃克顿希尔（斯塔福德州）的矿山之一。最深的坑道钻到小山顶底下约有四百码的深度。人们是通过一些保养很坏的梯子下到那里去的。这是一个铜矿。在铁矿中，井深往往不超过十五至十八码。见艾金：《曼彻斯特周围三四十英里内的地方志》，第81页。

27 当问题是有关不可让与的地产时，议会必须出面批准租约。例如：“批准昆斯伯里和多弗公爵查理同帕特里克·克劳福德所订的矿约，以及授与上述公爵及其世袭财产继承人根据上述契约出租的权利的法令”（乔治三世7年法令第44章，关于个人的法令）。

28 参看G．利斯特：《哈利法克斯的采煤业》，载于《从前的约克郡》第2辑，第274页及以下。这个奇妙专论的资料是从一些家谱中得来的。H．利维（《垄断和竞争》，第10页及以下）对十七世纪的矿业组织作了粗略的叙述，但至1927年尚无任何完全的专论。关于康沃尔郡的铜矿，见同书第146页及以下。

29 阿什伯纳姆别墅坐落在苏塞克斯郡的东部，离哈斯丁约有十英里。我们可以把中部地方一些大家族如达德利家族比较一下。达德·达德利在二十岁时，他的伯爵父亲就叫他负责经营一个坐落在沃斯特郡彭斯内特查斯的冶金企业。见达德·达德利：《冶金法》，第5页。

30 见路德维希·贝克：《钢铁史》第2卷，第186页。关于十六世纪以前的冶金工业的方法，见T．拉普斯利：《一个十五世纪炼铁业

者的账单》，载于《英国历史评论》（1899年），第14期，第509—529页。在十八世纪，人们使用木头风箱。见贝克曼：《发明史文稿》（莱比锡，1782年）第1卷，第319—330页。

31 一般说来，水力锤具有普通锤的形式，而且是绕在卧式轴上成圆弧形动作着的。然而，人们已经造成了垂直下落的锤。见L．贝克：《钢铁史》第2卷，第479、482—483、531页（附有图表）。

32 J．亨特：《哈拉姆郡，谢菲尔德教区的历史和地方志》，第149页："刀匠的店铺几乎全是小住宅，在屋后院子里有一个作坊和一个煅炉。人们要往下走一步才到门口，那里有些过往商人在那里写上订货条子，这些条子常常遭受行人的议论。很少制造商敢于出城去寻找主顾。"

33 詹姆斯一世二十一年法令第31章。行会的正式名称是：The Holy Fellowship and Company of Cutlers and Makers of Knives within the Lordship of Hallamshire in the County of York。它只包含狭义的刀匠。（见斧凿制造商和锯子制造商为反对一项将他们置于该公司管辖之下的法案而提出的请愿，《下议院议事录》第45卷，第274页）。

34 见《下议院议事录》第44卷，第223页和第46卷，第12页。

35 关于大多数职业行会的失去威信，见坎宁安：《英国工商业的成长》第2卷，第322页。

36 J．亨特：前引书，第168页。

37 制造商们总是害怕生产过多的产品，并且不敢"以许多费用和劳苦来运送其商品到陌生的市场去。"J．艾金：《曼彻斯特周围三四十英里内的地方志》，第547页。

38 在许多作坊里，谢菲尔德的工人们直到近期还拥有自己的工具，并因使用工作台和动力而缴付一种租费。（磨剪工人联合会秘书R．霍姆肖先生于1902年所提供的报道）

39 J．艾金：前引书，第548页。

40 亨特：前引书，第156、169页。

41 关于马修·博尔顿，见本书第4章第4节。

42 一个同类的和同样重要的企业是约翰·泰勒的企业；泰勒是一位非凡的人物，W．赫顿甚至于钦佩得了不得地称之为“他那时代的莎士比亚或牛顿”。这个莎士比亚或牛顿的主要功绩是在鞋扣和喷漆烟盒的制造方面出类拔萃。他留下一宗20万镑的财产。见W．赫顿：《伯明翰史》，第103页和伯明翰参考图书馆的《本地的略记和疑问》，1885—1888年，第1906号。

43 来自爱尔兰的棒状铁的进口税已被1696和1697两年的法令所取消（威廉三世七—八年法令第10章以及威廉三世8—9年法令第20章）。关于十八世纪末爱尔兰的钢铁工业的发展，见威廉·配第：《爱尔兰的政治解剖》（1691年）。威廉·配第爵士在克里郡中拥有一些炼铁厂。

44 参看保尔·布申：《英国与其殖民地间在1860年以前的商业政治关系的发展》，第34—37页。1750年法令（乔治二世二十三年法令第29章）准许美洲铁免税输入伦敦港；这项准许令在1757年推行到英国所有的港口（乔治二世三十年法令第16章）。同时禁止殖民地人民炼铁或者把铁变成钢：凡开办违反法律的作坊，凡打铁的机器或抽制铁丝的机器都被说成是妨害治安，应于三十日内将其毁掉。

45 在达德·达德利的著作里，我们又发现这种忧虑：“如果森林继续减少并终于消灭，那么，构成英国最大力量的东西，它的船舶、海员、贸易、捕鱼，以及陛下的舰队、我们的攻防武器，我们都将丧失了。正因为如此，在1588年以前和1588年以来陛下的前人制定了法律以保护那些被炼铁厂和翻砂厂置于极大危险之中的森林和树木。”《冶金法》，第2页。

46 T．S．艾什顿：《产业革命中的钢和铁》，第9页（引自《苏塞克斯建筑文集》第15卷，21和《历史手稿评论》，《哈特菲尔德建筑物》第13卷，19—24）。

47 伊丽莎白元年法令第15章（1559年），伊丽莎白二十三年法令第5章（1581年），伊丽莎白二十七年法令第19章（1585年），伊

丽莎白二十八年法令第3章（1586年）。1581年法令迫使苏塞克斯郡的一部分炼铁业者迁移：有几个搬到威尔斯去。见S．斯迈尔斯：《工业传记》，第41—42页。

48 weld这个名字是从weald（森林地带）这词来的。

49 参看约翰·诺登：《测量员问答》（1607年），第214页。

50 斯克里夫纳：《钢铁工业史》，第69页中未注明出处的引文（引文是在1720至1730年间写的，因为所记载的输入数字可以证明这一点）。

51 同上。谢菲尔德的鞣革匠在1749年发表了一种有点不同的意见，他们请愿反对优待美洲铁输入的法案："如果法案通过，英国铁就要受到较廉产品的竞争，因此，大量高炉和煅炉就会被放弃，那些供给它们燃料的树林就会仍然不遭砍伐，鞣革匠就不知道哪里能找到他们工作所需的橡树皮。"《下议院议事录》第25卷，第1019页。格洛斯特和索思沃克的鞣革匠有类似的请愿，同上，第1048和1051页。

52 安得鲁·亚兰汤：《英国在海上和陆上的进步》第1卷，第56页。

53 同上书第2卷，第163—164页。在法国，直至一个比较近得多的时期也提出同样的问题。见邦纳：《论英国用煤炼铁的方法》，载于《矿业杂志》（共和13年），第17期，第245页："散布在法国各处的许多炼铁厂几乎还不敷我们的农业、工厂和兵工厂等日益增长的需要，这些炼铁厂每年消费大量的木炭；只要一计算，这种数量就真正显得吓人了，而且，不幸得很，在帝国不少地方，这种消费与我们大多数森林的现状比较起来，比例无疑是太大了。"

54 《安格鲁撒克逊年代记》，852年。Graefa这个词，与日耳曼语"grab"有联系（德语grab，现代英语grave）。见博斯沃思：《安格鲁撒克逊语词典》"graefa"条。

55 人们大大地抱怨它的气味和烟雾。爱德华一世想禁止它在伦敦使用。见坎宁安：《英国工商业的成长》第1卷，第173页。关于它于

十二和十三世纪在列日主教管辖区内的使用，见L．贝克：《钢铁史》第2卷，第101页。

56 例如，在《温泽的愉快的妻子们》第一幕第四场中，有一段很出名："去，我们一到夜晚，在海煤火烧到后一半的时候，就会有牛奶甜酒喝，真的。"

57 威尔士的矿山也很早就开采了。笛福提到斯旺西城发送大量的煤到萨默塞特郡、德文郡、康沃尔郡和爱尔兰。《漫游记》第3卷，第82页。

58 根据布兰德：《纽卡斯尔史》第2卷，第273页，这种贸易在1705年时占用一千二百七十七只各种吨位的船舶。"煤矿应被视为那些最有助于扩大英国的航行和海运事业的原因之一。仅仅这一部门的贸易就使用一千五百只以上的、一百吨至二百吨的船舶，而且，人们把它看作是英国舰队的海军学校。这就是授予这些矿山以'黑印度'的名称的原由。"《英国的财富》（1773年），第56页。达德利曾经描写过："大不列颠的领土是我们富有矿石和五金的北印度。"《冶金法》，"序言"第v页。

59 《下议院议事录》第23卷，第263页。煤似乎仅在十六世纪末或十七世纪初才被这些工业中几个工业所采用："在砖厂、啤酒厂、染坊、铸铜厂里使用的燃料，几年前只是木柴和木炭，可是现在，人们代之以煤炭了，煤炭有完全一样效果。"S．斯特蒂文特：《论冶金术》，"序言"第8页。铁匠使用煤炭更久："从前，铁匠们是用木炭火来锻铁的（而且，在某些地方，木炭价钱便宜，他们还继续使用木炭），但这许多年来，他们已经并持续使用敲成小块的煤炭来代替木炭了。"同上。参看G．阿格里科拉：《矿石的性质》第4卷，1546年版，第237页列举煤的用途那一段。

60 L．贝克在《钢铁史》第2卷第1249页提到一些在1589年授予托马斯·普罗克托和威廉·彼得森以及1607年授予罗伯特·昌特雷尔的类似的专利权。但是，这些人是否用煤炭和泥煤（"白煤、海煤、石炭和泥炭"）来熔铁或者仅仅用来锻铁呢？斯特蒂文特的专利证的原文，全部转载于《论冶金术》第5页及以下。

61 在他称为heuretics（发明物）之中，他分为两个部分，即科学部分和机械部分："科学部分是对一切自由艺术所规定的一般规则，自由艺术的主要目的是与任何可见的结果和任何有形的物体无关的科学……。机械部分是对一切非自由艺术所规定的一般规则，非自由艺术的目的则在于追求可见的结果和有形的物体。这类发明叫做机械发明。"《论冶金术》，第50—51页。按照斯特蒂文特的意见，发明分为混合发明和纯粹发明，前者在于崭新地运用一个已知的原则（例如风车是在水车以后发明的）；相反地，后者是以新的原则为根据的（例如印刷）。同上书，第56页。

62 斯特蒂文特：同上书，第82页。

63 同上书，第2页。

64 斯特蒂文特以着重的强调语气、再三提到这一点。同上书，第2、8、105页。

65 同上书，第106页。参看佩西：《铁和钢》第882页。

66 约翰·罗文宗：《论冶金术，但不论及西蒙·斯特蒂文特先生关于他的专利权所发表的文章》，A页。L．贝克反对斯特蒂文特，把他当作是吹牛者和骗子。《钢铁史》第2卷，第1253—1254页。

67 詹姆斯一世的长子，亨利·斯图亚特，死于1613年。

68 D．马谢特在《论钢铁》第43、401页和佩西在《铁和钢》第884—885页都尊重地谈论他的事业。T．S．艾什顿在《产业革命中的钢和铁》第11—12页却抱着十分怀疑的态度。

69 在题为《冶金法，或用石炭、海煤等等炼造的铁以及用同一燃料来熔化和提炼不完美的金属和精炼完美的金属》（1665年）一书里。

70 同上书，第6页。

71 这个专利证在1621年更换了一个新的，其有效期限为十四年。见《制造钢和铁的说明书摘要》第1页（专利证第18号）。

72 《冶金法》，第13页："在斯特布里奇市的低洼地方的人们逃到房屋的最上一层，好容易才救了自己的性命。"

73 同上书，第16页。

74 "我的敬爱的主宰，我们的神圣殉难者查理一世——愿他的名声永远受到颂扬——在他在位第十四年时，用授予我专利证的办法来鼓励我，确认我使用煤炭和泥炭来熔铁以及制造和精炼各种金属的专利权。"《冶金法》"序言"第vii页及正文第17—18页。

75 同上书，第17—20页。他的炼铁厂第三次被毁坏，这一次是被共和军毁坏的。

76 《冶金法》，第21—25页。上尉巴克的专利证的日期是1651年3月1日。前此还有一连串的专利证（其中有几个专利证的颁发是侵犯了达德利的第一个专利权的）可以证明在这同一方向上屡次的努力。见《制造钢和铁的说明书摘要》第2—3页。差不多同一时期，在法国也发生过同类的试图。见《森林和树木同泥煤的对比，论法国各地的真正煤炭的发现》（匿名著者，巴黎，1627年）和C．朗贝维尔：《适于燃烧和制成锻铁的泥煤的利用》（巴黎，1631年）。

77 《冶金法》，第26页。

78 《冶金法》"序言"第xv页和正文第2、9和38—39页。

79 《冶金法》"序言"第I—II页。

80 这是大卫·马谢特的意见，《论钢铁》第43页。参看佩西：《铁和钢》，第885页；L．贝克：《钢铁史》第2卷，第965页。

81 《冶金法》，第14和15页。他把它卖到十二镑一吨。

82 T．S．艾什顿：《产业革命中的钢和铁》，第11—12页。

83 R．普洛特：《斯塔福德郡的自然史》（1686年）；第128页。发给布劳恩施坦的专利证的日期是1677年10月25日（第198号）。见《制造钢和铁的说明书摘要》，第3页。

84 R．普洛特：前引书，第128页。J．贝希尔在《疯狂的明智和明智的疯狂》第34页断言布劳恩施坦克服了这种困难："新近，我在鲁珀特亲王那里看到了他的证据：这是一个使用按照这种方法熔化的铁所制成的工具，这个工具表现出韧性铁的一切特性。"但是，第一，普洛特的证据是在贝歇尔的证据之后（1686年和1683年）：在此期间，人们已能判断出发明的真实价值；第二，普洛特住在英国并以实验进行地的那个郡的历史为主题，就该搜集一些比较直接和完全的资料；第三，贝歇尔是布劳恩施坦的同国人（他并未忽于指出这是一个德国人），有对他偏袒的嫌疑。

85 "啤酒酿造者，使煤炭焦化的方法，和人们使木柴炭化的情形一样……。他们给这样炼制的煤炭取名为焦炭：焦炭所产生的热和木炭几乎是一样的，几乎一切情况都能代替它，然而，当问题是有关熔化和精炼铁的时候，就例外了。"R．普洛特：前引书，第128页。

86 《伍德先生的矿山合伙关系的现状》（1720年）；A．安德森：《商业起源在历史学上和年代学上的推论》第3卷，第124页。

87 1728年9月18日专利证（第502号）。见《制造钢和铁的说明书摘要》，第5—6页。

88 《地下王国，或铁的王国》，《斯韦登博格全集》第3卷，第160—162页。

89 《致一切爱好技艺和精巧的人》第2页；《怀特黑文的一个商人致其伦敦友人的信》第3页。

90 《一个商人的信》第2页。在伦敦市场上，比尔巴奥的铁价高达十五先令半，瑞典的铁价十六先令半。索罗尔德·罗杰斯：《英国农业史和物价史》第7卷，第387页。

91 《怀特黑文的一个商人致英格兰南部一个炼铁业者的信》、《关于伍德先生用粉碎的矿石和石炭制铁的记述》、《谨防欺骗》，所有这些小册子都收集在大英博物馆里，其编号是：816m．13（13）。

92 《绅士杂志》，1731年，第187和219页。

93 《威廉·法洛菲尔德先生建议根据先王授予他的专利证用泥炭炼铁、每吨价十镑》（1731年）。

94 斯迈尔：《工业传记》，第81页；T．S．艾什顿：《产业革命中的钢和铁》，第27页。

95 T．S．艾什顿：前引书，第250页。在本书的第一版里，我们采用了佩西的说法，佩西根据一个家庭传说而认为发明是亚伯拉罕·达比二世的功劳（1735年左右）。（见佩西：《铁和钢》，第888页）。达比夫人的证言却使这种传说失去效力，因为她显然从未听到讲过这样事。

96 H．斯克里夫纳：《钢铁工业史》，第56页和L．贝克：《钢铁史》第3卷，第160—161页。这两位著者都把发明的日期定为1713年。

97 “要用矿物燃料制成良好质量的铁，首先必须设法使煤变成焦炭来排除某些杂质；其次，必须建造一个相当大的高炉，以便矿石能同燃料接触在一段比起使用木炭的方法更为长久的时间内；再次，必须使用更有力的鼓风器来把热度提得更高。”T．S．艾什顿：前引书，第31页。

98 佩西：前引书，第888页和T．S．艾什顿：前引书，第251页。

99 第一次公开谈到这项发明，是1747年剑桥大学梅森教授在皇家学会上所作的报告：“人们屡次试用煤来冶炼铁矿石：我不相信人们有了成功……。但必须把希罗普郡科尔布鲁克戴尔的福德先生除外：他用就地采出的铁矿石和煤随意制成脆铁和韧铁。韧铁是一种柔软的金属，用它铸造的大炮可以钻孔和用旋床加工，跟锻铁一样。”《皇家学会会报》第44卷，第305页。福德是亚伯拉罕·达比的女婿和合伙人。根据麦克库洛赫：《政治经济学文献》第238页的意见，这种方法仅在1780年左右才真正被人所知并得到通用。关于缺乏燃料的抱怨，在这项发明已使抱怨成为无益之后还延长很久，见《大不列颠的铁工业和铁工厂的状况》（1750年）。T．S．艾什顿指出使用焦炭炼的生铁仅于1750年左右才传到伍斯特郡。他解释说：“希望将产品卖

给铁器制造商的炼铁者，没有任何理由要推荐其生铁是用矿物燃料铸成的。”艾什顿：前引书，第36页。

100 波斯尔思韦特：《论用石炭火或泥炭火制造棒状铁》（1747年），第5页。

101 平炉精炼是在富矿石上直接进行的，是通过一个安在与地面相齐的坩埚里、在鼓风器的作用下熔化而实现的。见L．贝克：《钢铁史》第3卷，第113—131页和莱德布尔：《钢铁冶金教程》（法译本）第2卷，第335页及以下。

102 有几个人到外国去特别是到瑞典去寻找解决方法。关于伯明翰的萨缪尔·加伯特在1763年的旅行，见《内政部文件一览表》，1760—1765年，第1359号所引用的文件。

103 关于罗巴克，见《本国传记字典》第49卷第93—95页出色的简介和贾丁：《约翰·罗巴克的故事》，载于《爱丁堡皇家学会会报》第4卷，第65页及以下。

104 1762年10月25日专利证（第780号）：“生铁块是放在一个用煤烧的炉子里在鼓风的作用下熔化的，这种金属一直被炼到它化为自然状态为止。这时，人们把它从火里拿出来，然后把它捣碎，以后把它放在一种用煤烧的精炼火上，直到它成为熟铁块为止，人们用锤去打它以使它变为棒状铁。”《制造钢和铁的说明书摘要》，第9页。

105 1766年6月17日专利证（第851号）。反射炉在瑞典是很多的，主要是在对棒状铁进行第二次或第三次锻造之前用来烧红棒状铁的。见乔赛亚·韦奇伍德的记录，大英博物馆《附加手稿》，第28311号，第9页。

106 从1770年以来，价格涨了很多（见汤森·沃纳：《英国社会》第5卷，第465页）。T．罗杰斯所搜集的最后的可靠数字是从1763年开始的（斯德哥尔摩每吨17—22镑，哥德堡每吨17镑，《英国农业史和物价史》第7卷，第389页）。按照斯克里夫纳《钢铁工业史》第93页的说法，1791年厄雷格龙的铁价是二十四镑。

107 我们可以引用约翰·科克舒特的研究（1771年），见《制造钢和铁的说明书摘要》，第13页。

108 1783年5月7日专利证（第1398号），同上，第19页。

109 1784年2月13日专利证（第1420号），同上，第21页。见T．S．艾什顿：《产业革命中的钢和铁》，第87—103页中那些有关亨利·科特的经历及其发明方面的精彩的论述。

110 这项叙述要点是借用邦那尔《论英国用煤炼铁的方法》，载于《矿业杂志》（共和13年）第17期，第270页及以下。当然，我们对于许多著作例如莱德布尔的《钢铁冶金教程》中所记载的那些新近的改良，不作任何考虑。

111 T．韦伯斯特：《亨利·科特传记》，载在《机械学杂志》，新辑第2期，第53页。参看科特的儿子于1812年呈下议院的请愿书，《下议院议事录》第67卷，第77页。锤一吨铁需要12小时；在此同一时间内，人们可以使15吨铁穿过滚轧机。斯克里夫纳：《钢铁工业史》，第122页。

112 一项几乎是即时的改良，是在搅拌炼铁炉的里头安置一些可以随意把铁抽取出来的活动的铁制的底板。罗伯特·加德纳的专利证第1642号。

113 在朴次茅斯、普利茅斯、伍尔威奇和希尔内斯进行了一些试验。见T．韦伯斯特：前引书，第85页。

114 1782年12月14日瓦特致博尔顿的信："今天有戈斯波特的一位名叫科特的先生来访问我们：他在戈斯波特设有炼铁厂，据他所说，他发现了炼铁的重大秘诀；多亏这个秘诀，他能在和以前同样的时间内并用同样的费用产出加倍数量的铁。他说他需要一架机器，但未能对我说出哪一种。他要求我们中有一个人去回访他，关于这件事，他似乎曾和您通过信。他好像是没有恶意的正直人。"见斯迈尔斯：《博尔顿和瓦特传记》，第327页。

115 韦伯斯特：前引书，第52页所引用的1784年6月6日信。

116 韦伯斯特：前引书，第118页。

117 亦即是说，同行批发价格的2．5％—3％，当时同行批发价格是每吨十八镑左右。D．马谢特：《论钢铁》，第39页。

118 韦伯斯特：前引书，第385页。

119 关于这件事，见韦伯斯特前引书，第386页及以下，和F．埃斯皮纳斯：《兰开夏的知名人士》第2卷，第234—236页。

120 其中，西法思法的克劳谢家族因此节省了一万镑。见佩西：《铁和钢》，第639页。

121 1811年为他的遗孀募捐，募得871镑10先令。

122 英格兰和苏格兰的炼铁厂的搅炼的铁的重量，在1812年共计二十五万吨。见科特的儿子的请愿书，《下议院议事录》第67卷，第77页。

123 约翰·达尔林姆普尔爵士在1784年写道："这些发明……把世界上钢铁工业的头等地位授予了不列颠，而且永远授予了它，只要英国人能保存其自由和企业心，因为不列颠是众所周知的，煤矿、铁矿和石灰石（这是人们用来制铁的三种成分或原料）往往处在同一地方，而且是邻近海洋的唯一的国家。"《准男爵约翰·达尔林姆普尔爵士关于煤炭业、柏油业和钢铁业方面的演说和建议》，第8页。

124 见雷奥姆尔：《论变铁为钢和软化铸铁的技术》，巴黎，1722年。

125 斯迈尔斯：《工业传记》，第103页所转载的传说。

126 B．亨茨曼：《1750年发明铸钢记》第5—10页。

127 同上。参看L．贝克：《钢铁史》第3卷，第272页；F．勒普莱：《矿业年鉴》第4辑，第3卷，第636页；《约克郡的维多利亚史》第2卷，第396页。

128 S．斯迈尔斯：《工业传记》第108页。

129 B．亨茨曼：《1750年发明铸钢记》，第12页。

130 炼铁业者塞缪尔·沃克装扮为乞丐，终于钻进了他的作坊。瑞典旅行家普罗林把这整个历史弄得紊乱不堪。他把这项发明归功于一个叫沃尔特的锻工（他用沃尔特代替沃尔克），而亨茨曼可能是剽窃沃尔特的发明的。见贝克：《钢铁史》第3卷，第278页。

131 阿特克利夫，现今是谢菲尔德的郊区。

132 1774年在谢菲尔德有另外两个企业利用亨茨曼的方法。见《约克郡的维多利亚史》第2卷，第397页。亨茨曼死于1776年。他和达比家族一样也是公谊会教徒，他因清教徒式的简朴，拒绝参加皇家学会为会员。人们常常指出不信奉国教者的积极性和企业心。

133 见贾丁：《约翰·罗巴克的故事》，载于《爱丁堡皇家学会会报》第4卷，第73页。关于斯米顿，见S．斯迈尔斯：《工程师们传记》第2卷，第61页。福雅·德·圣丰这样描写卡伦工厂的鼓风器的动作："四个45英尺高的高炉，日日夜夜在吞没大堆大堆的煤和矿石，这样，我们就可以断定每六小时吐出一次川流般铁液的高炉所需的风量。每个炉子都用四个极大口径的气泵来压缩铁制的汽缸里的、通向火焰的管子里的风，发出尖锐的啸声和那样强烈的震动，一个若未预先得到通知的人就难免觉得恐怖。这些鼓风机、这些巨大风箱是由水力发动的。这样大的风，是把一柱四十五英尺高的煤和矿石保持在非常白热状态所必需的。鼓风是那样快速和有力，能使灿烂而猛烈的火焰高出于炉口十余英尺。"福雅·德·圣丰：《英格兰、苏格兰和赫布里底群岛的游记》第1卷，第213页。

134 斯克里夫纳：《钢铁工业史》，第85页。

135 他早于1783年就领得滚轧机的专利证（专利证第1398号，见《制造钢和铁的说明书摘要》，第19页）。

136 1782年5月3日及11月26日和28日瓦特致博尔赖的信，《索霍手稿》。按照瑟斯顿在《蒸汽机的发展》第111页中的说法，瓦特大概早于1777年就建议威尔金森建议制造一个汽锤。

137 以前，大炮是铸成空心的：只有火门是用一种手摇钻或用牵钻弓拉动的螺钻钻的。见《百科全书》第4卷，“大炮的铸造”条的插图。

138 关于亨利·莫兹利，见S．斯迈尔斯：《工业传记》，第198—235页。

139 制造钉子的机器是托马斯·克利福德于1790年和S．格皮于1796年发明的。见L．贝克：《钢铁史》第3卷，第447—448页。第一个制造螺丝钉的机器应归功于莫兹利。见斯迈尔斯：前引书，第226页。

140 写于1750年的、题为《大不列颠的铁工业和铁工厂的状况》的那本小册子的著者抱怨木柴的数量不足和价格高昂，但对使用煤却未提只字。

141 这是一种纽科门机器，见下面第4章。

142 L．贝克：《钢铁史》第3卷，第363页。

143 在霍尔斯黑、克特利、马德利伍德、唐宁顿伍德。

144 J．菲利浦斯：《内河航行通史》，第126—127页。

145 T．S．艾什顿常常引用拉思伯恩写的《雷诺兹传记》，这本书里包含有雷诺兹的许多信札选录。

146 在特鲁罗，主要出售一些用来吸取矿坑中水的纽科门抽水机，见S．斯迈尔斯：《工业传记》，第86页。

147 同上书，第93页。在铁轨出现以前，人们使用木轨，特别是在纽卡斯尔矿山的附近；见阿瑟·扬：《英格兰北部》第3卷，第9页：“翻斗车从矿井至船码头所行驶的路，是了不起的工程，因为必须穿过所有的崎岖地段，要开辟9英里或10英里长的路。车轮所经的地方是用一些固定在地上的木条来铺出来的，翻斗车就在木条上行驶。这样，一匹马就能不费力地拖运五六十蒲式耳的煤。”在有关开凿运河的议会文件中，常常提到一些与开通航路同时建筑的铁路，以使它们衔

接起来。见《下议院议事录》第34卷，第604页（米德尔顿的矿山和艾尔河的衔接）；第40卷，第240页（比尔斯顿和伯明翰的衔接）；第57卷第182页（德安森林的矿山和塞文河的衔接）。

148 这个数字是根据斯克里夫纳的《钢铁工业史》第359页所提供的“1790年5月燃烧焦炭高炉一览表”和同书第95—96页所提供的1796年铁的产量统计表作了对比而得出来的。从1776年起，“科尔布鲁克戴尔、马德利伍德、莱特穆尔、霍尔斯黑和克特利的每一高炉的营业额，据说每年都超过八万镑。”T．S．艾什顿前引书第43页引用惠特沃思：《内河航行的好处》，第37页。

149 A．N．帕尔默：《约翰·威尔金森和从前的贝沙姆炼铁厂》第8页。F．尼科尔森：《评炼铁业者威尔金森》，载于《曼彻斯特文哲学会纪要》，1905年，第15期。

150 见下面第4章（蒸汽机）。威尔金森以其自己的名义领取了制造铅管的专利证（1790年，第1735号）、滚轧机和蒸汽旋床的专利证（1792年，第1857号）以及对熔化矿石方法所加若干改良的专利证（1794年，第1993号）。

151 巴麦：前引书，第16页；艾什顿：前引书，第44—45页。

152 见斯克里夫纳：《钢铁工业史》，第359页。

153 帕尔默：前引书，第18页。

154 G．布甘：《关于安德勒的两个文件》，载于《法国革命的经济史集》，1917—1919年，第467页及以下；T．S．艾什顿：前引书，第54页。

155 他的专横性格是他同他兄弟威廉争吵的原因，后者在1795年离开他去到南特设厂。《索霍手稿》对于这两兄弟的分裂提供了一些报道（1795年11月J．瓦特和J．威尔金森的通信）。见艾什顿：前引书第3章（瓦特、博尔顿和威尔金森家族）和H．W．迪金森：《炼铁业者约翰·威尔金森》。

156 在帕尔默的《约翰·威尔金森和从前的贝沙姆炼铁厂》第24页及以下，可以看到这些代币的照片复制品。种种样式是在1787、1788、1790、1791、1792和1793年发行的。1787年的代币反面铸有一个工人把一块铁送到水力锤下面去的图样；1788年的代币铸的是一只船；1790年的代币上有一个女人靠在一个齿轮上，手里拿着一个螺钻；1791年的代币上有一个坐着的裸体男人举起一把锤，下面是铁砧；1792年的代币上有一把刻有"北威尔斯"字样的竖琴；1793年的代币有一个拿着天秤的女人和"我的财富"的口号。威尔金森也发行一些一基尼的纸币。我们也可想起与此同一时期在法国也有些商人或工业家发行过信用货币，其中蒙纳龙兄弟的货币是英国博尔顿厂铸造的。

157 J．劳埃德：《从前的南威尔斯炼铁厂的初期史》（1760—1840年），第48页。

158 西法思法炼铁厂，最初是理查德·克劳谢所有，后来是他的儿子威廉·克劳谢所有，以后是他的孙子名字也叫威廉所有，最后是他的曾孙罗伯特·汤普森·克劳谢所有。后者死于1879年，其企业遗留给其儿子。见J．劳埃德：前引书，第63页及以下。

159 S．斯迈尔斯：《工业传记》，第132页。见T．S．艾什顿：前引书，第94页及以下。1803年，单单西法思法的那些工厂就雇用两千工人。

160 1730至1760年（在布纳韦、戈特菲尔德、阿伯纳西等等地方）所建造的几个高炉是用木炭作燃料的。见W．伊维森·麦卡达姆：《评苏格兰的古代钢铁工业》，第89页。

161 动力是由福尔思河的左边一条小支流、卡伦河所提供的，见D．布雷纳：《苏格兰的工业》，第42页。

162 在那里，人们第一次使用铅制的蓄气室来凝聚二氧化硫。见贾丁：《约翰·罗巴克的故事》，载于《爱丁堡皇家学会会报》第4卷，第69页。硫酸的价钱降低了四分之三。

163 见下面第四章。

164 贾丁：前引书，第75页；S．斯迈尔斯：《博尔顿和瓦特》，第150—153页。

165 1788年的产量是4，000吨，1796年是五千六百二十吨。见斯克里夫纳：《钢铁工业史》，第87和96页。

166 L．贝克：《钢铁史》第3卷，第364页。

167 “这是欧洲现有的最大的翻砂厂。”福雅·德·圣丰：《英格兰、苏格兰和赫布里底群岛的游记》第1卷，第209页。圣丰描写这种大炮说：“铳子又短又粗的巨大的炮。”同上书，第210页。在他之前，有另一个法国技术家G．雅尔在其《冶金旅行》一书中叙述过卡伦翻砂厂。在1770至1800年间开办于苏格兰的另一些冶金工厂中，必须提到“德文炼铁厂”、“克莱德炼铁厂”和约翰·威尔逊设在威尔逊城的那个工厂。见圣约翰·戴：《苏格兰的钢铁工业》，第34页和E．斯维登斯彻纳：《1802年和1803年在英格兰和苏格兰一些地方的游记》，第155页及以下。

168 J．亨特在《哈拉姆郡》第211—212页中发表了“塞缪尔和艾伦·沃克于1741年11月左右在格伦诺赛德的一个旧钉厂中所设翻砂厂的操作简述”。

169 同上书，第212页。

170 理查德·赫尔德、约翰·普雷斯顿和约翰·加拉特：《商业中的发财致富》第91—92页。可与T．S．艾什顿的前引书所叙述的几个类似的公司（达比和雷诺兹，威尔金森家族，卡伦的罗巴克，等等）比较一下。

171 约瑟·道森是一个相当奇妙的人物。他对物理学的发展有兴趣，并和普里斯特利有关系。他从事于生意更甚于修道，他在每礼拜天早上发放工资给工人。同上书，第94页。

172 埃里克·斯维登斯彻纳：《英格兰和苏格兰一些地方的游记》，第40页。

173 同上书，第49页及以下。

174 同上书，第57页。

175 同上书，第56页。关于塞文河的那一组（科尔布鲁克戴尔，等等），见第68—80页。关于纽卡斯尔，见第115—117页。

176 福雅·德·圣丰：《英格兰、苏格兰和赫布里底群岛的游记》第1卷，第210—211页。

177 同上书，第216—217页。

178 大不列颠的生铁产量，在1788年是六万八千吨。在1796年是十二万八千吨。在1804年是二十五万吨。《议会的讨论报告》第7卷，第81和88页。

179 “我对我的皮风箱已感到厌倦，并决定制造铁风箱。大家都讥笑我，但我的话却兑现了。我用一架蒸汽机去发动它，结果，大家都高呼：‘谁会想得到呢？’”见S．斯迈尔斯：《博尔顿和瓦特传记》，第213页。这架蒸汽机大概是一个把水引到动轮去的纽科门抽水机。1757年，伊萨克·威尔金森申请一项“利用一条管子来使……甚至远在几英里之外的……瀑布去发动高炉、煅炉或他种炉子的鼓风器”的方法的专利证。见艾什顿：前引书，第22页。S．斯迈尔斯：《博尔顿和瓦特传记》，第212页。

180 他们的名字出现在议会批准的授权法令（乔治三世十六年法令第17章）中受托管理人 的名单上。在1777年修改过的这项名单（乔治三世十七年法令第12章）上，又有他们的名字以及佩尼达兰的霍姆夫雷的兄弟弗朗西斯·霍姆夫雷的名字。

181 关于这个问题，有过一些犹豫不决。1776年法令表示，桥可以由负责承包者随意“使用生铁、砖头、石头或木头”去建造。

182 在十七世纪初，威尼斯工程师福斯图斯·韦朗蒂乌斯（韦朗佐）编制了一个铁链吊桥的预算和一个铜桥的预算。见L．贝克：《钢铁史》第3卷，第758—759页。1779年，有一个名叫加利普的人向里昂市政官提出一个铁桥计划，他说他从1755年起就同一个名叫戈伊丰的里昂植物学家合作从事于铁桥的研究。设计的标题为“独孔桥，桥跨大河两岸，并不影响航行，是卓绝而简单的、崭新的铁结构物”，设计

原文和里昂市政官与发明人的通信，都保存在里昂市档案库里（D集）。加利普想要建造的桥的模型，在1779年陈列于科学院。

183 S．斯迈尔斯：《工程师传记》第2卷第356页。

184 “人们从一个只有一百英尺跨度的、高出于水平线上四十五英尺的、铁制的独孔桥上过河。桥宽八码，长一百码。这个桥用了五十吨铁，是由一些完全铸好的部件组成的。”《一个说英语的法国人于1788年在大不列颠的游历》，第100页。

185 罗齐埃：《论物理学、博物学和艺术》第35卷（1789年），第16—19页（日内瓦的普雷伏—达西埃先生的记述）。

186 跨度二百零六英尺，水平线上的高度一百零八尺。见《技艺和手工工场年鉴》第2卷，第166—173页。

187 见S．斯迈尔斯：《工程师传记》第2卷，第360页。斯维登斯彻纳在其前引书第73页提到1796年在西里西亚的拉桑地方建了一个铁桥。

188 见《关于改良伦敦港口的报告》（1801年）。这个报告里有雷尼、瓦特、雷诺兹、威尔金森等的陈述。

189 1787年7月14日致斯托克戴尔的信，见斯迈尔斯：《博尔顿和瓦特传记》第212—213页。

190 斯维登斯彻纳在1802年看到一些这类船只行驶在伯明翰周围的运河上，《英格兰和苏格兰一些地方的游记》，第87页。

191 麦克弗森：《商业年鉴》第4卷，第176页。这是《清算人（以前任法官）、公民G．D．大卫对巴黎的新旧供水局从其开办时起至1793年8月10日（旧历）止的账目审议书》第27和92页所提到的供应品。国家档案库，编号：01．1596。

192 《本国传记字典》“威尔金森（约翰）”条。

193 阿克赖特的机器也完全是木头做的，在肯辛顿科学馆里，我们可以看到该机器的模型。

194 见J．佩因的专利证（第505号）："铁棒在炼矿炉的弓形炉膛里烧红以后，便从两个大的铁辊轴之间穿过去，这样就使棒上带有一些特意安排好的槽口和凹槽。"（1728年）。

195 见罗比森：《蒸汽和蒸汽机》，第137页，詹姆斯·瓦特所加的注释。

196 "我在这里（在佩斯利的一个纱厂里）像我在英国有机会看到的一切大的工厂里一样，赞叹他们炼铁的技巧，以及从而产生的对于机器的运转、持久和准确的极大效用。所有的齿轮，实际上一切东西，都是铸铁做的，是一种优质而坚硬的生铁，像钢那样一经摩擦就滑亮了，而且绝不会延滞一般的运转。毫无疑问，炼铁的技艺是首要的技艺，是我们特别缺乏的技艺。唯一的办法就是大规模地增加我们的生产，使我们能同英国竞争，因为，如果我们继续以我们的纱厂同这些机器作斗争，例如以木制的机器同铁制的机器作斗争，那就不可能希图这种竞争了。"F．和A．德拉罗舍富科—利昂库尔：《山中游记》，1786年5月9日信。

第四章

1 保藏在伯明翰参考图书馆。

2 伯明翰的坦基先生。

3 也应指出一些按照荷兰人的榜样、旨在利用风力的企图。一个用风车发动的机器锯木厂在1766年建于伦敦东部莱姆豪斯。可是，它在1768年便被一群暴徒捣毁。见《下议院议事录》第32卷，第160和194页。

4 塞文河的冶金组可被视为隶属于威尔斯地区，因为科尔布鲁克戴尔北部雷金山在地质学上是属于威尔斯地区的。

5 萨洛蒙·德·科在《动力理论》（法兰克福，1615年）第4页，第一个指出蒸汽的特性和有可能实际应用，并制造一架机器来纪念亚历

山大里亚赫罗的“蒸汽转球”。伍斯特侯爵在1660年左右使用蒸汽的压力来将水提升到水库里去制造喷泉。他所发明的一个蒸汽喷泉建在怀特霍尔，在1669年受到塔斯卡尼大公的参观。参看亨利·迪克斯：《伍斯特侯爵第二的生平、时代和科学工作》，第264页及以下。侯爵本人在其有名的《发明百物集》第68和100号中所提供的说明是非常模糊的。帕平的“蒸煮器”始于1682年；他的最初一些有关蒸汽作为动力的研究始于1690年（1690年6月《教师事迹》中所发表的《花钱少而能获得最大动力的新方法》）。

6 瑟斯顿：《蒸汽机的发展》，第31页及以下；C．马茨科斯：《蒸汽机的发展》第1卷（第2版），第292—293页。

7 根据托里拆利在1640年发现的物理学上的基本原理，抽水机所提升的水柱高度，要受气压的强度所制约：它在760毫米汞压下不能超过10．336米。要达到六十米的高度，必须使用六架重叠的，即一架放在另一架上面的抽水机来抽取。这种分级汲水的办法是从经验上得知的，而且，在托里拆利的发现以前长期用于矿井中。见阿格里科拉：《关于金属物品》的插图。

8 致皇家学会的信（1699年6月14日）；见《皇家学会会报》第21卷，第228页（带有插图）。专利证的日期是1698年7月23日（第356号）：“使水升高和用火作动力来推动各种机器的新发明；这种发明对于排干矿井、供给城市用水以及在没有流水或恒风的地方去发动水车，都会成为十分有利的应用。”萨夫里留下一本小册子题为《矿工的朋友，或者说，用火使水升高的机器，和将其装在矿井中的方法，并附有适用于几种用途的说明，以及对它非难的答辩》（1707年）。最后，还须提到一些同时代的叙述，如：哈里斯：《技术词典》，“发动机”条，德萨格利斯：《实验哲学》第2卷，第465页和勒波尔德：《水力机的现场》第3卷，第302—304页。

9 见专利证和《矿工的朋友》，第22页及以下。

10 S．斯迈尔斯：《博尔顿和瓦特传记》，第55—56页。

11 《蒸汽机说明书摘要》第1卷，第32—33页。

12 它代替一个安设在伦敦桥下的水车。见《下议院议事录》第29卷，第883页和《蒸汽机说明书摘要》第1卷，第34页。伦敦供水网从十七世纪起就掌握在一些特权公司的手中。可是，它们曾经做了许多事情来证明其专利是正当的。笛福在1724年赞扬："街道上拥有木头管子来配给水是很大的方便。有两个巨大的机器将泰晤士河水提升起来，一个在桥旁，另一个靠近布罗肯码头。据说它们提高的水量，足够供给全市直至边远地方和各栋房屋直至最高一层的用水……。然而，通过沟渠从韦尔引来的那条新河还继续供给城市大部分地区的水。还须顺便提到该公司不得不在伊斯林顿挖掘一个新的、比河川的天然水位更高的蓄水池或水库。为了使水升到这个加高了的蓄水池里，人们便用一个从前由六翼风车发动的、现在由许多马匹不断推动着的大机器。"笛福：《漫游记》第2卷，第150页。

13 见《蒸汽机说明书摘要》第1卷，第35页。物理学家德萨格利斯在1740年所建造的一架为伦敦皇家学院所有的纽科门机器，在1957年还陈列在肯辛顿科学馆第3室里。

14 这项发明始于1705或1706年。见S．斯迈尔斯：《博尔顿和瓦特传记》，第63页；L．贝克：《钢铁史》第3卷，第91页；C．马茨科斯：前引书第1卷，第304页及以下。

15 在普利茅斯附近莫德伯利。

16 罗比森在《大英百科全书》（1805年第4版）"蒸汽机"条里赞成这种传说，可是任何文件都不支持这一点。不管怎样，纽科门也没有一点科学家的味道。下面是德萨格利斯关于他和他的合作人卡利所说的话："他们既不像哲学家能够了解原因和理由，也不像数学家能够算出各部分的比例，他们十分幸运能够碰巧找到其所寻求的东西。"《实验哲学》第2卷，第532页。

17 或Cawley。见前引说明书摘要。根据《本国传记字典》"纽科门"条，他是地主和畜牧业者（grazier），而不是"装配玻璃的工人"（glazier）。

18 见德萨格利斯：前引书第2卷，第481、533页。青年（boy）波特的故事是可疑的，因为这个故事可能只是从一种双关语buoy（浮标）和boy（青年）产生出来的。见《本国传记字典》，"纽科门"条。

19 见法国《百科全书》第4卷，“水力学”条的插图和马茨科斯：前引书第1卷，第47、308、309、310页。

20 公司的名称是：用火使水升高的发明权所有人公司。见《说明书摘要》第1卷，第36页。

21 早于1722年，一架纽科门机器就装设在黑斯侯国的首都卡塞尔，另一架装设在匈牙利的柯尼斯堡。L．贝克：《钢铁史》第3卷，第166页。

22 德萨格利斯：前引书，第2卷，第470页及以下（有详细的叙述并附有插图）。一幅1712年的、描绘一架安装在达德利附近的蒸汽机的版画，是伯明翰塞缪尔·蒂明斯先生的私人搜集品。

23 见约翰·韦德勒在其《论大马丽港和大伦敦周围各地的水力机》（威顿堡，1728年）一书中的叙述（并附有插图）。

24 见《论煤矿》（1769年），第100页及以下。

25 有时，同一架抽水机既用来汲干矿山的水，又用来注满运河。见《下议院议事录》第35卷，第210页。在开凿运河特许权的法令中，人们往往碰到一项迫使那些位于水道附近的矿山主人把矿井中所抽出的水注入运河的条款。见乔治三世16年法令第28章中的条例。

26 瑟斯顿：《蒸汽机的发展》，第71页。

27 《皇家学会会报》第50卷，第370页（1758年）。

28 S．斯迈尔斯：《工程师传记》第1卷，第330—333页和第2卷，第73页。关于纽科门机器的改良，见C．马茨科斯：《蒸汽机的发展》第1卷，第313、334页（插图）。

29 生于1736年1月19日。

30 S．斯迈尔斯：《博尔顿和瓦特传记》，第81页。

31 威廉森：《瓦特的年代记》，第91页。他也是航海仪器、望远镜、指南针、六分仪等等制造人。S．蒂明斯：《詹姆斯·瓦特》，第4

页。

32 威廉森：前引书，第1卷，第152页。

33 S．蒂明斯：前引书，第5页。

34 A．尤尔：《大不列颠的棉纺工业》第1卷，第175页。尤尔是从瓦特本人那里得悉这件事的。

35 罗比森：《蒸汽和蒸汽机》第108页。

36 S．斯迈尔斯：前引书，第145—146页。

37 关于这个问题所进行的讨论，在《本国传记字典》“瓦特”条中有了适当的概括。那些证明瓦特的贡献的信札已由J．米尔黑德发表出来了（《已故的詹姆斯·瓦特关于发现水的成分的通信》）。

38 《蒂明斯手稿》（伯明翰参考图书馆）中有对瓦特的评介。《索霍手稿》中有许多由瓦特用法文写的信。斯维登斯彻纳在1802年访问瓦特时，看到他家里有一个由他所搜集和分类得很好的矿物收集品，“虽然他并不希冀矿物学家的头衔”。斯维登斯彻纳：《游记》第89页。

39 罗比森：《蒸汽和蒸汽机》，第118—120页载有瓦特的注释。

40 瓦特：同上书“序言”第9页。

41 同上。

42 第913号。专利证的日期是1月5日，说明书的日期是4月29日。原文全部转载于1775年延长其有效期间的法令（乔治三世15年法令第61章）中。下面是说明书的开端：在火力机方面，我减少蒸汽的消费，因而也是减少燃料的消费，其方法是基于下述原理：第一，用来开动机器的汽力所在的那个容器，在通常火力机中被称为“汽缸”，我却称之为“汽室”；在机器运转时，汽室应与那充满汽室的蒸汽经常保持同样的温度。这样温度的获得，首先是用木头或其他任何不传热

的物质所做的外壳来把它包起来；其次是使它同一层蒸汽或者同任何倾向于高温的物质保持接触；最后是注意避免水或任何其他比蒸汽更冷的物质钻进去或接触它的室壁。第二，在那些必须用蒸汽的冷凝来推动的机器方面，这种冷凝必须发生在一些封闭的、和汽室分开的容器里，尽管汽室和这些容器是相通的。这些容器，我称之为冷凝器，在机器开动时，必须经常保持一种至少要和周围空气一样低的温度。

43 “第四，在某些情况下，我打算使用蒸汽的膨胀力，一如气压现被用于通常的火力机中那样。在不可能获得足够数量的冷水的场合，机器可由蒸汽力独自去发动……。”

44 1782年3月12日专利证第1321号。见C．马茨科斯：前引书第1卷，第359—366页。

45 1781年10月25日第1306号专利证中提出了五个解决方法。

46 在通称为撒克逊纺车的那种脚踏纺车中，有同样的装置。瓦特以其习用的通俗方式说道：把这种装置用在蒸汽机上，就等于“使用一把为切面包而制造的刀子来切干酪”。S．斯迈尔斯：《博尔顿和瓦特》第287页。

47 一个连接在活动杠杆上的杆子在其一端带有一个小齿轮，这个齿轮在绕着与其形成咬合的毂上转动时，就推动另一个大直径的轮子。这种机构是索霍工厂的工头威廉·默多克想出来的。关于这项发明的文件和设计都保存在《索霍手稿》（1780—1782年的“商业通信”）中。瓦特之所以放弃使用简单的偏心轮，是因为一个竞争者马修·沃什博罗已为其自己的利益而于1779年领得了这项专利证。关于瓦特控告沃什博罗的剽窃，见J．米尔黑德：《詹姆斯·瓦特的机械发明》第2卷，第128页。瓦特在1782至1800年间在索霍所制造的两架装有“恒星和行星轮”的机器，陈列在肯辛顿科学馆。一架小的模型还能运转。

48 S．斯迈尔斯：《博尔顿和瓦特》，第139页。

49 《下议院议事录》第58卷，第1007页有他的报告摘要。他也承担测量克莱德河流的任务并从事于格拉斯哥港口的改良工作，见威廉森：《瓦特的年代记》第1卷，第172、176、177页。

50 S．贾丁：《约翰·罗巴克的故事》，载于《爱丁堡皇家学会会报》第4卷（1787年），第75页。

51 《蒸汽机说明书摘要》第1卷，第56页。J．洛德：《资本和汽力》，第80页。

52 罗比森：《蒸汽和蒸汽机》，第144页刊有瓦特的注释。

53 这所房屋属于罗巴克，后来，哲学家杜格尔德·斯图尔特住在那里。见S．斯迈尔斯：《工业传记》，第134页。

54 这架机器在1777年毁于火灾。

55 关于这方面的通信，见S．斯迈尔斯：《博尔顿和瓦特》，第182—183页。博物学家兼诗人伊拉兹马斯·达尔文是查理·达尔文的祖父。洛德在《资本和汽力》第96页引用博尔顿于1766年2月22日致法兰克林的一封信。

56 S．蒂明斯：《詹姆斯·瓦特》，第9页；S．斯迈尔斯：前引书，第187页；洛德：前引书，第93页。

57 1769年2月。S．蒂明斯在《詹姆斯·瓦特》第11—13页所引用。同一封信中有博尔顿向瓦特提出的关于合作方面有趣的说明："我认为要充分利用您的发明，就必须有钱，必须十分细心地去实现和拥有广阔的贸易关系。保证它理应成功的唯一办法就在于不让一群有经验的机匠去实现它，因为这些机匠由于无知、没有经验和缺乏适当的设备，大概只会做出坏作品……。我们可以招雇并训练一些优秀的工人；在制造一架唯一的机器时，我们就把一些比人们费心找到的工具更好的工具交给他们使用；我们在执行方面可以获得百分之二十的节约，而工作的质量又可获得与铁匠和科学仪器制造者间可能有的差别同样程度的差别。"

58 1766年3月29日博尔顿致瓦特的信，见斯迈尔斯：《博尔顿和瓦特》，第198页。不应忘记，罗巴克的任何债权人"都认为这个机器不值一文"。（洛德：《资本和汽力》，第86页，引用瓦特于1766年7月25日致斯莫尔的信。）

59 同上。

60 索霍场址，在博尔顿租下来的时候是“一块荒野的荆棘地，高处有一个鄙陋的茅屋，那是猎场看守人的住宅”。《索霍的马修·博尔顿先生的传记》，第5页。

61 同上。《克拉克手稿》（伯明翰图书馆）第5卷，第65页。

62 同上。

63 S．斯迈尔斯：前引书，第166页。Esquire（乡绅）这个词在十八世纪中叶还保有其本义，人们只把它授予绅士，即小贵族或旧中产阶级家族的成员。

64 《索霍的马修·博尔顿先生的传记》，第6页；J．A．兰格福德：《一个世纪的伯明翰生活》第2卷，第147页。

65 伊拉兹马斯·达尔文：《植物园》（1768年），第287页。

66 同上。“那里，机械发明，因其数量大、种类多和简单容易而优越于任何别的手工工场的机械发明。”

67 《马修·博尔顿先生的传记》，第5页。

68 《蒂明斯手稿》；《下议院议事录》第34卷，第191—193页。

69 1768年11月27日J．韦奇伍德致R．本特利的信：“即使伊特鲁里亚不能保持其地位，而必须在索霍面前退让和败北，我们也不应把太便宜的胜利让给敌人。我们一定会像大丈夫那样采取自卫，而且，甚至在战败时也要力求分享战胜者的荣誉。必须同英国第一流的工场主作斗争，那就使我勇气倍增。这是一种令我高兴的斗争。我喜欢这个人及其敢闯的性格。”特伦特河边的斯托克、韦奇伍德博物馆。可是博尔顿并未实现其计划而仅满足于制造一些镀金的铜质装饰品来代替韦奇伍德的花瓶。

70 S．斯迈尔斯：《博尔顿和瓦特》，第172页。

71 《内政部文件一览表》（1760—1765年），第1818、1821、1919号。

72 斯迈尔斯：前引书，第172—174页。

73 同上：致旅行家文德勒的信。

74 米尔黑德：《詹姆斯·瓦特的机械发明》第2卷，第79页。

75 《下议院议事录》第35卷，第142页。

76 同上书，第168页。博尔顿几乎以同样的言辞说："这不仅仅是迄今发明的最经济的机械动力——水车和风车除外——，因为它可以用于通常火力机所绝对不适合的无数用途。"

77 乔治三世十五年法令第61章。下面是法令的前言："鉴于国王乔治三世陛下，已于执政9年1月5日将盖上国玺的专利证书授予格拉斯哥城的商人詹姆斯·瓦特以及任何有权代理他的人，并特许他有独占权来制造和出卖其所发明的某些机器，以便减少火力机中的燃料和蒸汽的耗费……鉴于瓦特因对蒸汽和蒸汽机，通称为火力机，进行研究以便改良这种非常有用的机器而费了好几个年头并耗费了他的大部分资财；鉴于通过这些研究，已经实现了非常重要的改良，但由于制造那样复杂的机器所固有的困难以及由于必需的试验所要求的长时间，以致他不能在1774年底以前完成他的发明；鉴于要用必要的细心来制造这些机器以及能以公道的价格出卖机器，大概要花费很大的款项来组织工厂和配备适当的设备；又鉴于要使相当多的公众能够清楚地了解发明物的效用及使用发明物的切身利益还需要好几年，所以上述专利证书中所定的期限可能在该詹姆斯·瓦特按照其劳动及其发明的价值来收获利益之前完全消逝……，因此规定……。"

78 仅在瓦特的专利证更新以后，他同博尔顿的合伙才具有决定性的形式。在米尔黑德：《詹姆斯·瓦特的机械发明》第2卷，第98页，可以看到他们于1775年6月1日签订的为期二十五年的合同的措辞。

79 根据《蒂明斯手稿》中的注解，建筑、设备等等约值四万七千镑。我们未能利用《索霍手稿》来核对这个数目的准确性，因为这个

文集，就通信来说不超过1780年以前，就账簿来说不超过1795年以前。

80 见《索霍手稿》“商业通信”1780—1785年；J．洛德：《资本和汽力》，第130页。

81 J．洛德在前引书，第130页根据《图手稿》所引用1782年6月19日博尔顿致G．马修斯的信。

82 S．斯迈尔斯：《博尔顿和瓦特》，第262、263、314页；J．洛德：前引书，第114页。

83 1776年3月11日《伯明翰公报》。

84 L．贝克：《钢铁史》第3卷，第1079页，和T．S．艾什顿：《产业革命中的钢和铁》，第70页。

85 C．马茨科斯：《蒸汽机的发展》第1卷，第126—127页。

86 斯迈尔斯：前引书，第242—248页。见对另一架安在特鲁罗附近格文哈姆的机器的叙述。“这架使泵发动起来的火力机非常之大并具有难以形容的效力。大管子的圆周有六十五英寸。这个泵是双动作泵，它通常一分钟冲八下，也能冲十二下，尽管它所抽的水的深度有一百二十 NB33D 亦即七百二十英尺；每一冲就抽一百加仑、亦即二百夸脱的水，其中一部分是引入大容器来提供蒸汽，其余的便构成一条小水沟消失在山丘的脚下。”《一个说英语的法国人于1788年在大不列颠的游历》第53页。1783年，在几乎所有康沃尔郡的矿山中，瓦特机器已经代替了纽科门机器，见马茨科斯：前引书第1卷，第126页和《康沃尔郡的维多利亚史》，第550页。在洛德前引书第155页及以下，可以看到1782年康沃尔郡中所使用的蒸汽机一览表。

87 为佩里埃兄弟所制作的机器图样现还存在《索霍手稿》中。他们同博尔顿和瓦特所订的合同日期是1779年2月12日。该机器在二十四时内可以提供五万七千六百大桶（每桶约合52．5英制加仑）的水。从1779至1793年付给发明人的特许权使用费共计四万八千镑。见《清算人、公民G．D．大卫（以前任法官）对巴黎的新旧供水处从其开办时起（1778年）至1793年8月10日止的账目审议书》，第22页。

国家档案库，编号：01．1596[2]。佩里埃兄弟断言他们的机器是他们自己制造的："关于发明，两位佩里埃先生从未将其据为己有，但关于制造，则是另一回事。英国人从未插手于蔡洛特机器安装，这些机器是两位佩里埃先生的作品……。仅仅这两位佩里埃先生是法国所有这类机器的制造人。"《佩里埃兄弟两先生对供水处董事会第二次的辩诉》，第8页。国家档案库，编号：AA．11。事实上，瓦特可能只提供了图样。然而，兄弟承认，他们是从运来英国翻砂厂的大的金属部件开始的，"这些部件是欧洲所有这类中的唯一的部件。"同上，第8页。至于博尔顿和瓦特与佩里埃兄弟的关系，见洛德：前引书，第210页及以下。

88 L．贝克：《钢铁史》第3卷，第541页。

89 博尔顿和瓦特：《对冒险家们的建议》，第1页（计划书的年代是1800年，伯明翰参考图书馆，编号：69．672）。

90 在博尔顿和瓦特与其康沃尔郡的代理人默多克（以后是威尔逊）的大量通信中叙述了斗争的变化（《索霍手稿》）。为了经管厂号的利益，瓦特本人也在康沃尔郡住了一个时期。

91 1780年10月31日瓦特致博尔顿的信。斯迈尔斯：前引书，第281页。

92 同上书，第420页。

93 1781年7月13日专利证，第1298号。按照霍恩布洛厄自己的说法，发明的年代是1776年。见他呈下议院的请愿书，《下议院议事录》第47卷，第417和478页。瑟斯顿：《蒸汽机的发展》，第135页及以下对这个机器作了很好的描述。

94 按照J．布拉默工程师的意见，是判错了，他为霍恩布洛厄辩护而写一封《关于博尔顿和瓦特告霍恩布洛厄和梅布利的诉讼问题致高等法院院长詹姆斯·艾尔爵士的信》（1797年）。

95 T．S．艾什顿：《产业革命中的钢和铁》，第64页。

96 在1795年7月27日致一位顾客的信中，瓦特的儿子在谈到威尔金森时写道："二十年内，我们没有安装三四架以上的机器，其汽缸不是他的工厂制造的。"同上。

97 S．蒂明斯：《威廉·默多克》，第2页。他参加索霍工厂是在1774年，和瓦特到索霍差不多是同时。

98 《索霍手稿》，"商业通信"，1780年及以后。

99 S．蒂明斯：《威廉·默多克》，第7页及以下；瑟斯顿：《蒸汽机的发展》，第153页。这项发明记载在瓦特的专利证之一（1784年4月18日第1432号）中。我们知道，古诺在1769年制造的汽车还保存在巴黎工艺学院。

100 他的工资，与其说是工程师的工资，不如说是工头的工资。直至1780年，他每星期只赚二十先令。1793年，人们以下述条件派他到卡迪克斯去安装一架机器：旅费已付，赏金五十镑和每星期一基尼的工资。这是1793年4月20日签订的合同，见《蒂明斯手稿》。

101 "博尔顿先生的积极性格及其深信未来，是我的天生胆怯和气馁的平衡力量。"见斯迈尔斯：《博尔顿和瓦特》，第485页瓦特关于博尔顿的注释。

102 1781年6月21日博尔顿致瓦特的信，同上书，第293页。

103 同上书，第301和317页。《索霍手稿》中有博尔顿和瓦特与威尔金森、雷诺兹、沃克、霍姆弗雷等等冶金家们的许多来往信札。关于蒸汽机最初用于冶金工业，见艾什顿：前引书，第72页及以下。

104 卖给惠特布雷德公司的机器（1785年）。这架机器继续运转到1887年，见《蒂明斯手稿》。

105 1782年卖给韦奇伍德的机器。见J．洛德：《资本和汽力》，第179页注1。

106 1794年9月3日詹姆斯·瓦特致费尔曼·德·塔斯特的信。《蒂明斯手稿》。

107 罗比森：《蒸汽和蒸汽机》，第137页有瓦特的注释。按照罗比森的说法，每架机器都有五十匹马力。但这个数字并未被J．洛德所搜集的马力数字所证实，根据洛德所搜集的数字，从1785至1795年卖给面粉厂的六架机器，一共只有六十八匹马力。洛德：《资本和汽力》，第175页。

108 “来到面粉厂里炫耀自己，难道是公爵、绅士和贵妇的事情吗？”1786年4月17日致博尔顿的信，见斯迈尔斯：前引书，第357页。

109 同上书，第358—359页。

110 E．贝恩斯：《棉纺工业史》，第226页。瓦特机器，有个时期也作同样的用途，见1784年一位法国旅行家的证言：“在大多数水车场里，水是用瓦特先生所改良的火力机提升起来的，可是，这些火力机比其他火力机所耗费的煤少三分之二。”马尔基·德·比安库尔：《论英国》，外交部《备忘录和公文》第74卷，第28页。

111 那时，博尔顿在爱尔兰。

112 1782年12月瓦特致博尔顿的信，见斯迈尔斯：前引书，第327页。

113 1784年10月30日瓦特致格拉斯哥麦格雷戈的信。威廉森：《瓦特的年代记》，第181页。每千纱锭需要八至十匹马力。

114 在诺丁汉郡。A．尤尔：《大不列颠的棉纺工业》第1卷，第274页。《兰开夏的维多利亚史》（第2卷，第386页），指出有一个纱厂从1777年起，动力就是用蒸汽机提供的；这是怪事，因为瓦特的圆周运动机器的专利证仅始于1781年。

115 E．贝恩斯：前引书。阿克赖特从1785年起就同博尔顿和瓦特通信（1785年1月30日阿克赖特致瓦特的信，《索霍手稿》，“商业通信”）。卖给塞缪尔·奥尔德诺的机器是供其斯托克波特的纱厂之用的。见G．昂温：《塞缪尔·奥尔德诺和阿克赖特》，第123页。

116 J．詹姆斯：《布雷德福史》，第282页："警告你，如你敢在布雷德福附近的霍尔顿，即通称为瓦窑场的那个地方安装蒸汽机来纺纱或纱毛，那么，我们在下面署名的这些人，将在该机器弄得我们不安时请求法院判给我们损害赔偿。"（1793年1月23日）。

117 斯维登斯彻纳：《在英格兰和苏格兰各地游记》，第44页。J．洛德（前引书第176页）指出，博尔顿和瓦特在1775至1800年间为英格兰、苏格兰和威尔斯所制造的机器总数共计三百二十一架。

118 《克拉克手稿》第3卷，第150页。

119 加斯克尔：《工匠和机器》，第35页；E．贝恩斯：《棉纺工业史》，第227页。

120 1797年11月11日专利证（第2202号）和1801年2月5日专利证（第2471号）。

121 1790年7月7日专利证（第1760号）。一架赫斯洛普机器在怀特黑文一直运转到1878年。这架机器现存在肯辛顿科学馆。

122 G．福斯特：《在英法两国的哲学和绘画游记》，第88页；福雅·德·圣丰：《英格兰、苏格兰和赫布里底群岛的游记》第2卷，第387页。

123 保存在伯明翰图书馆中的《本地的略记和疑问》（1889—1893年），第2438号引用拉特兰公爵的《大不列颠北部漫游日记》。

124 1790年7月8日专利证（第1757号）。1791年1月27日《通报》增刊中关于"造币厂"的告示。

125 巴黎银行家蒙纳龙家族得到政府的准许所发行的、被人称为"蒙纳龙"硬币是由索霍工厂铸造的。见E．德瓦曼：《法兰西钱币学一百年》图七、十和十一。

126 乔治三世39年法令第96章。

127 斯迈尔斯：《博尔顿和瓦特》，第399页。博尔顿所供应的机器在伦敦造币厂一直运转到1882年。见《本国传记字典》，“博尔顿”条。

128 F．M．伊登：《贫民状况》第1卷，第44页。

第三篇

第一章

1 格雷戈里·金：《对英国情况的观察》，第9页。英格兰和威尔斯的人口在1927年约有三千九百二十九万人。

2 “英国人口正在迅速减少，这是几年来流行的见解，这种减少如此之大，以致我们从革命以来可能失去了一百五十万以上的居民。这种见解不仅在政治性小册子里可以碰到，就连在议会里也受到不止一次地宣扬。”《论荒地的现状》（1773年），第5页。

3 见他们关于美洲战争时所受损失的演说，《议会史》第19卷，第599页和第21卷，第1036页。

4 R．普赖斯《论英国人口》，第27页及以下；《英国的财富》，第9和84页。也可参看《论联合王国的贸易和财源》（1769年第3版）。

5 关于这些争论以及关于双方所用的估计方法，参看《皇家统计学会杂志》第76卷（1913年），第261—303页E．C．K．冈纳的有趣的论文。这篇论文中有丰富的书目提要。

6 1753年提交下议院审议的人口调查计划，遭到剧烈和无理的反对。一位演说人大声嚷道：“我不相信人类中会有一群人，或者说得更正确些，会有一个人那么大胆和无耻，以致提出你们刚才所听到的那种建议。”有人声称，人口调查会把英国的弱点暴露给敌人，人口调查

隐藏着征兵的暴虐计划，人口调查有助于“全部破坏英国人民自由的最后残余。”《议会史》第14卷，第1318—1322页。

7 G．查默斯在其《对大不列颠的比较力量的估计》一书第56页认为，这个数目太少。可是，它与那些根据人口规律的研究以及根据几个相继的人口调查的确实材料所得出的比较新近的假定，差不多是符合的。参看J．里克曼：《乔治四世11年人口条例解答摘要》，“序言”，第XLV页；波尔特：《民族的发展》，第13和26页；以及《统计杂志》第43卷，第462页。

8 《乔治四世十一年人口条例解答摘要》第1卷，第xxxii页。

9 而且早于1773年就在其《返还给付论》第2卷，第280页及以下指出了这个主要论据。他在消费税的收入减少中，在关于乡村人口减少的抱怨中等等又找到一些证据来支持其论点。

10 R．普赖斯：《论英格兰和威尔斯人口》，第14—18页。

11 事实上，“炉灶”的数目，与人家的数目是不同的。见E．C．K．冈纳：前引论文，第269页。

12 见查默斯：《对大不列颠的比较力量的估计》，第216页的图表所提供的各郡的数字的比较。

13 “总之，我们得出这样的结论，认为：人们希望据以证明英国人口减少的那些事实完全是捏造的；建立在这些事实上的推测是纯粹的虚构和毫无价值；最后，人们从而得出的结论只能是一堆的混淆和错误。”A．扬：《政治算术》第1卷，第90页。见W．伊登：《致卡莱尔伯爵的信》（1780年）第21—29页的批评性的责难，以及J．豪利特：《对普赖斯博士论英格兰和威尔斯人口所作的研究》，第43—62页。

14 A．扬：《英格兰北部》第4卷，第404—406、416页。

15 是《英格兰人口现状的探讨》（1781年）的著者。

16 见一本题为《王国目前人口的不定性》的小册子（1781年）第4页中非常合理的评论："不可能以任何确实的程度来确定，我们的人口一百年来是否增加或减少，现在它是否是八九百万人或仅四五百万人。"

17 A．扬：《英格兰北部》第4卷，第411页。

18 同上书第1卷，第173页。

19 同上书第1卷，第178页。

20 同上书第1卷，第177页。

21 《人口论》伦敦，1798年。

22 关于马尔萨斯学说的理论来源，见E．阿莱维：《1785至1816年功利主义的演进》，第136—156页。

23 小麦每夸脱的价格：

在1791年是：2镑15先令6便士。

在1792年是：2镑19先令7便士。

在1793年是：3镑2先令8便士。

在1794年是：3镑零9便士。

在1795年是：4镑11先令8便士。

在1796年是：4镑10先令4便士。

在1797年是：3镑9先令9便士。

在1798年是：3镑9先令9便士。

在1799年是：4镑5先令1便士。

在1800年是：7镑2先令10便士。

《乔治四世十一年人口条例解答摘要》第1卷，第211页。图克：《价格史》第2卷，第389页发表《伊登记录》的数字，比较这些数字约低百分之十。

24 被通称为“吉尔伯特法”所修正。“在复辟时期，人们把武器交给英国教区去防御贫民：在产业革命的前夕，人们又把不吝惜地发放救济金的办法交给教区。”W．坎宁安：《英国工商业的成长》第2卷，第578页。

25 《解答摘要》（1801年），第3页（《论乔治三世四十一年人口条例的效果》）。

26 E．C．K．冈纳根据灶税册的数字，得到总共约有五百八十六万居民的概数，这与格雷戈里·金的五百五十万的数字很接近（前引论文第282—283页）。他在批评里克曼（《1841年人口调查入门》）根据教堂受洗丧葬簿的估计时又得到五百七十四万居民的数字（第284页）。

27 本版和那经著者改订过的、在1928年用英语出版的版本是相同的（出版者注）。

28 《乔治四世十一年人口条例解答摘要》第1卷，“序言”第XLV页。

29 关于1750年以来的医药进步及其后果，见塔尔博特·格里菲思：《马尔萨斯时代的人口问题》和多罗西·乔治：《十八世纪人口增加的某些原因》，载于《经济杂志》第32卷，第325—357页。农业改进，使冬季吃肉成为可能，而且，尽管有因天花和伤寒而造成的死亡，但传染病已经不大危险了。见L．C．A．诺尔斯：《十九世纪大不列颠的工商业革命》（第3版），第67页。

30 71573平方公里（东南诸郡）比61852平方公里（西北诸郡）。

31 伦敦郡是1888年设立的。

32 伯肯黑德有十一万零九百二十六个居民，伯明翰有五十二万二千一百八十二个，布莱克本有十二万七千五百二十七个，博尔顿有十六万八千二百零五个，布雷德福有二十七万九千八百零九个，布里斯托尔有三十二万八千八百四十二个，德比有十万零五千七百八十五个，盖茨黑德有十万零九千八百八十七个，哈利法克斯有十万零四千九百三十三个，赫尔有二十四万零六百一十八个，利兹有四十二万八千九百五十三个，莱斯特有二十一万一千五百七十个，利物浦有六十八万四千九百四十七个，曼彻斯特有五十四万三千九百六十九个，纽卡斯尔有二十一万四千八百零三个，诺丁汉有二十三万九千七百五十三个，奥达姆有十三万七千二百三十八个，普雷斯顿有十一万二千九百八十二个，索尔福德有二十二万零九百五十六个，谢菲尔德有三十八万零七百一十七个，森德兰有十四万五千五百六十五个。

33 布赖顿有十二万三千四百七十八个居民，克罗伊登有十三万三千八百八十五个，诺里奇有十一万一千七百二十八个，普利茅斯有十万零七千五百零九个，朴次茅斯有十八万九千一百六十个，南安普敦有十万零四千九百一十一个，西哈姆有二十六万七千三百零八个，伦敦有四百五十三万六千零三十六个。

34 见《乔治三世四十一年人口条例解答摘要》第1卷，第11页及以下（《论效果》）。E．C．K．冈纳（前引论文第289—291页）所制的图，与我们所保存以便比较的图，总的说来差别很少。

35 这些数字是摘自E．C．K．冈纳的前引论文，第296页的表。

36 见《安托尼尼·奥古斯蒂游记》（游历大不列颠），《大不列颠历史文库》第1卷，第xxii页。约翰·惠特克在其《曼彻斯特史》第1卷第3页及以下的评论，对于这个文献并未添上很确证的解释。

37 这些悬崖和沼泽在十八世纪末还占着很大的地方。见艾金对此所作的描述："天气干燥时，地面相当结实，能够支得住人，但每走一步都使远处的土地震动起来。马匹和牲畜不能在那上面冒险。下雨时，这些沼泽地便成为一种难以逾越的障碍。"J．艾金：《曼彻斯特周围三四十英里内的地方志》第11页。

38 切特姆救济院的建筑物（现藏有很好的古代图书）建于十五世纪；那个大教堂建于十四世纪的前半期。

39 “曼彻斯特老早就成为一个人口稠密的城市……。那里，人们制造麻布和呢绒，工业使居民富裕，生活过得舒适。他们的积极性、严格性和诚实使他们博得爱尔兰和许多其他国家的商人经常来访。”亨利八世33年法令第15章“序言”。

40 这是W．阿什利在《英国经济史和经济学说》，法译本第2卷，第68页所用的词语。

41 曼彻斯特仅从1832年选举法修正后起才有代表出席议会。

42 笛福：《漫游记》第2卷，第69页和第3卷，第209—211页。

43 T．佩西瓦尔在《论曼彻斯特和索尔福德的人口状况》第1页中对1717年所估定的数字是8千。如果根据教区记录簿的报道（概括在《乔治三世四十一年人口条例解答摘要》第2卷，第149页）并以1773年当地人口调查材料（彻萨姆图书馆，手写稿，共三卷）作为比较，我们就差不多得到同样的结果。

44 J．艾金：《曼彻斯特周围三四十英里内的地方志》，第158—161页。

45 有教务会的教区委员 和教友 的请愿书，《下议院议事录》第26卷，第556页。

46 J．艾金：前引书，第156页；T．亨利：《评曼彻斯特和索尔福德的死亡统计表》，载于《曼彻斯特文哲学会纪要》第3卷，第159页；佩西瓦尔：《论曼彻斯特的人口状况》，第1页。

47 见大英博物馆地图处曼彻斯特地图集。

48 见《下议院议事录》第30卷，第159页。

49 《曼彻斯特和索尔福德的人口调查》（1773年），切特姆图书馆。每户平均显然有六至七人。

50 市郊的人口也在内。见惠勒：《曼彻斯特》，第249页。官方数字是八万四千零二十人。《乔治三世四十一年人口条例解答摘要》

第1卷，第173页。

51 《关于联合王国工厂中雇用儿童的状况在特别委员会上讯问证人的记录公报》（1816年），第317页。

52 斯维登斯彻纳：《游记》第188页。

53 T．亨利：前引书，第161—162页；艾金：前引书，第192页。见下面第3章："产业革命和工人阶级"中第2节。1790年，人们决定建筑一个新的救贫院，见《下议院议事录》第45卷，第194和544页。

54 J．艾金：前引书，第182、192和373页。直至1760或1770年，该城市的所有房屋几乎都是木头和黏土做的。

55 同上书，第203页。

56 1789至1803年的农业工资的平均数是每星期10先令，见T．罗杰斯：《六个世纪的工作和工资》，第510页。曼彻斯特的工业工资的平均数是每星期16先令，见F．M．伊登：《贫民状况》第2卷，第367页。

57 《致曼彻斯特居民关于棉纱输出的第二封信》（1800年），第11页。

58 E．巴特沃思：《奥德姆史》，第110—111页。

59 同上书，第117页。最初的六个工厂中，三个装有水车，另三个是用马匹推动机器的。

60 同上书，第132和148页。

61 弗伦奇：《塞缪尔·克朗普顿的生涯》，第9页；笛福在1727年提到博尔顿只当作是一个贵族头衔的发源地，《漫游记》第3卷，第217页。

62 J．艾金：前引书，第260页。

63 参看E．巴特沃思：《莱恩河畔阿什顿史》，第81页及以下；J．艾金：《曼彻斯特周围三四十英里内的地方志》，第260页及以下；F．M．伊登：《贫民状况》第2卷，第298页。关于斯托克波特的产业革命，见G．昂温：《塞缪尔·奥尔德诺和阿克赖特》，第21页及以下。

下面是这些城市中的几个城市在1801年人口调查时的人口：

	城市	教区
阿什顿	5000	15000
罗奇代尔	7000	29000
伯利	5500	22300
布莱克本	10000	14300
普雷斯顿	11000	33000

64 J．艾金：前引书，第299页。艾金祝贺这位工厂主为建厂而选择的厂址："那里有大量的煤炭，很好的水流，是在几千织工的当中，并且距离沃斯利的布里奇沃特公爵运河只有四英里……。"这已相当清楚地说明工厂创建人在这个时期所追求的主要条件。

65

	曼彻斯特		利兹	
	受洗数	丧葬数	受洗数	丧葬数
1700 年	259	195	290	274
1710 年	212	260	284	253
1720 年	298	298	305	186
1730 年	351	574	569	519
1740 年	402	622	573	582
1750 年	653	818	770	548

《乔治三世41年人口条例解答摘要》第2卷，第149和371页。

66 F．M．伊登：《贫民状况》第2卷，第847页。

67 见《特别委员会关于毛纺工业的报告》（1806年），第9页。

68 《下议院议事录》第28卷，第133页。

69 J．詹姆斯：《绒线工业史》，第616页。邻近的城市布雷德福，尽管今天比起哈利法克斯要重要得多，但它直至十八世纪末仍微不足道。见J．詹姆斯：《布雷德福史》，第185页，《布雷德福史续篇》，第189页及以下。

70 《乔治四世十一年人口条例解答摘要》“序言”第xxiii页。

71 哈丁：《蒂弗顿史》第1卷，第191页。一个大纱厂于1793年开设在蒂弗顿，但该厂老板把生意做得不好而不得不马上放弃其企业。见J．比林斯利：《萨默塞特郡农业概况》，第90和167页。

72 伊登：《贫民状况》第2卷，第142页。

73 同上书，第2卷，第644页。

74 1780年，伯明翰有六个鞋匠用锥制造商，一百零四个纽扣制造商，23个铸铜匠，二十六个带扣制造商，八个刀匠，九个磅秤制造商，十二个烛台制造商，二十九个制模匠，15个锉刀制造商，二十一个枪匠，九个铰链制造商，八个翻砂匠，十四个批发锁匠，四十六个镀金匠，九个圈环制造商，十二个锯子和斧凿制造商，二十四个铁匠，四十个玩具制造商，二十六个首饰匠，十七个链条制造商。S．蒂明斯：《伯明翰的普里斯特利博士》，第3页。

75 见W．赫顿：《伯明翰史》，第57—59页（有夸大数字的倾向）；《克拉克手稿》第3卷，第46页；《乔治三世41年人口条例解答摘要》第2卷，第319页（数字是从教区记录簿中得来的）。

76 W．赫顿：《伯明翰史》第80页的1795年伯明翰图。郡长制的图（1805年）：可同1750年布雷德福所制的图相比较（大英博物馆，地图第72，830和72，835号）。

77 W．赫顿：前引书，第165和196—200页。关于新教堂的建造，见《下议院议事录》第33卷，第494页，第58卷，第365页。

78 《下议院议事录》第37卷，第576页。

79 E．斯维登斯彻纳：《游记》，第83页。许多制钉作坊和铁器作坊还散布在村庄里。见W．皮特：《斯塔福德郡的农业概况》（1794年），第160页及以下。

80 伊登在《贫民状况》第2卷第869页所提供的推测数字，与1801年的可靠数字相比是太小了。见《下议院议事录》第28卷第497页。

81 笛福：《漫游记》第1卷，第81页。见本书第1篇第1章第2节。

第二章

1 见本书导言。

2 见本书第2篇第3章"铁和煤"的第一节。

3 A．托因比：《英国产业革命讲话》，第53页："manufacturer（制造人），照字义解释，是以自己的手、在自己家里劳动的人。"见A．托因比：《工业和民主》，第183页。

4 《棉业全史》，第170页；J．惠勒：《曼彻斯特，它的政治、社会和贸易史》，第149页。

5 J．艾金：《地方志》，第181页："曼彻斯特的工业史可以分为四个时期。第一个时期是manufacturers（制造人）在还未积累起资本时为谋生而进行艰苦劳动的时期；第二个时期是开始发财的时期，这时，他们和过去一样，艰苦劳动，生活朴素，并通过节约和获利不多来增加其小小的财产；第三个时期是奢侈出现和因派出兜销员到王国各市镇去寻求订货而刺激工业生产的时期；第四个时期是花费和奢侈促进进步时期，这种花费和奢侈已经可以面向全欧的商品。"必须指出，在这些不同时期中造成差异的东西乃是同本国和外国的贸易上的，而不是工业技术上的那些连续不断的进步。艾金所说的那些"制造人"主要是商人。

6 同上书，第190页。一个大工业家在该世纪末雇用一个仆役，有一座公馆和一座别墅，并出现在巴思或布赖顿两个地方。见莱基：《十八世纪英国史》第6卷，第185页。

7 见本书第一篇第一章第三节。

8 见E．巴特沃思：《奥德姆史》，第178页。事例：剃须匠阿克赖特，皮尔第二的合伙人，客栈老板耶茨。见W．库克·泰勒：《罗伯特·皮尔爵士的生涯和时代》第1卷，第6页。

9 《在受理审查几份关于本朝三十九年和四十年的法令以期解决棉纺工业中工人和老板之间的争议而递呈本届议会的请愿书的委员会上讯问证人的记录》（1803年），第26页。

10 关于卡特赖特的企业，见《埃德蒙·卡特赖特的传记》，第115、119、133等页。

11 关于这个问题，见赫尔德：《两本英国社会史》，第566页，其上有非常明智的评论："任何资本主义承包人，不管他懂不懂得技术问题，总是一种商人。正是商业决定着生产的对象、地点和方式。"

12 见《特别委员会关于毛纺工业状况的报告》（1806年），第11页。

13 动产性的遗产共计一百四十万镑。所征的税是直至彼时记录下来的最大的一宗。见《绅士杂志》，1830年，第1卷，第557—558页。关于罗伯特·皮尔爵士第一的生平，见W．库克·泰勒：《罗伯特·皮尔爵士的生涯和时代》第1卷，第6页及以下；劳伦斯·皮尔爵士：《罗伯特·皮尔爵士的性格和生涯概要》，第33页；F．埃斯皮纳斯：《兰开夏的知名人士》第2卷，第84—87页。

14 埃斯皮纳斯：前引书第2卷，第52页。因此，他是阿克赖特的同时代人，他生于1732年，比阿克赖特迟几年。

15 起初，他在阿尔瑟姆开设纱厂，以后，1779年在特伦特河畔伯顿开设纱厂。J．惠勒：《曼彻斯特》，第519页；劳伦斯·皮尔爵士：前引书，第20页。

16 这些花样之一是芹菜叶子，因此使他获得“芹菜皮尔”的绰号。埃斯皮纳斯：前引书第2卷，第67页。

17 劳伦斯·皮尔爵士：前引书，第6页。

18 W．拉德克利夫：《通称为动力织机织布的新工业制度的起源》，第9页。

19 同上，以及B．伍德克罗夫特：《发明家传略》，第31页。

20 W．拉德克利夫：前引书，第10页：“在实行几年之后，一个勤劳积极的青年人可以从其充当织工所赚的钱中积蓄足够的数量来开设工厂；但是，在大群织工中，有勇气尝试这样企图的人却是少数。我属于这种少数人。”

21 同上书，第16页。

22 在罗奇代尔和哈利法克斯之间。《商业中的发财致富》第1卷，第414—418页。

23 他的儿子之一，约翰·菲尔登是议会议员，是为维护工业法而进行博爱运动的领导人之一，又是一本带有示意标题《工厂制度的灾祸》（1836年）的书的著者。

24 J．费尔金：《机器织袜和织带工业史》，第89页。

25 R．戴尔·欧文：《打通我的道路》，第2页。戴尔大概是雇农家庭出身而不是自耕农家庭出身。

26 B．P．多布森：《纺纱机的发展史》，第88页。

27 T．S．艾什顿：《产业革命中的铁和钢》，第209—210页。

28 A．帕尔默：《约翰·威尔金森和从前的贝沙姆炼铁厂》，第7页。参看洛德：《资本和汽力》，第26页。

29 S．斯迈尔斯：《工业传记》，第130页。J．劳埃德：《从前的南威尔斯炼铁厂的初期史》，第63页及以下。

30 珀西：《铁和钢》，第887页。

31 《本国传记字典》，“博尔顿”条。

32 《奥德姆史》，第33、40、42、47、53、57、61、125、130页。对于韦奇伍德家族来说也是一样，他们同时是农夫又是陶瓷工。见伊莱扎·米特亚德：《乔赛亚·韦奇伍德》第1卷，第180—185页。

33 罗伯特·皮尔在1797年购买德雷顿的贵族邸宅。F．埃斯皮纳斯：《兰开夏的知名人士》第2卷，第95页。阿克赖特及其儿子住在威勒斯利城堡的家里。“斯梅德利府第，前不久还是奇塔姆的奇塔姆家族最后后裔的财产。现在，它已归詹姆斯·希尔顿先生所有……。奥德索尔府第，以前是拉特克利夫家族的一个分支所有……。现在，这个围有壕沟的宅第是理查德·艾尔索普先生住用着……。安科茨府第是一座用灰泥和木头建造的很古老的建筑物，但有些部分已用石头和砖头改建过了，现在是曼彻斯特一个大商人威廉·劳林森先生住用着。”J．艾金：《曼彻斯特周围三四十英里内的地方志》，第207、208、211页。

34 见本书第二篇第一章和第二章。

35 见本书第二篇第三章。

36 见本书第二篇第四章。

37 见费尔金：前引书，第91—93页。

38 见《棉业全史》，第71—73页。

39 W．拉德克利夫：前引书，第20—23页。

40 同上书，第10页。

41 S．斯迈尔斯：《工业传记》，第321页。

42 G．泰勒：《斯托克波特的手织机织工》，载于G．昂温：《塞缪尔·奥德诺和阿克赖特》，第51页。见罗伯特·欧文就其自己作

为德林克沃特棉织厂管理人的活动方面所写的十分动人的情景（《罗伯·欧文自传》，第38页）。

43 舒尔策—盖弗尼茨：《大工业》，第67页。在印花织品工厂中，人们以低价雇用“成群的兰开夏的庄稼汉”。《花布印染人的助手》（1790年），第四个问题。

44 在曼彻斯特，纱厂的钟在早晨四点半就开始响起来了。《关于联合王国工厂中雇用儿童的状况在特别委员会上讯问证人的记录》（1816年），第127—128页。韦奇伍德工厂是斯塔福德郡的第一个重要企业，在这个工厂里，劳动时间是用钟声通报的。因此在邻近地方，人们就给它起个“敲钟工厂”（“the Bell-Works”）的名字。S．斯迈尔斯：《乔赛亚·韦奇伍德》，第44页；E．米特亚德：《乔赛亚·韦奇伍德传记》第1卷，第330页；L1．朱维特：《韦奇伍德家族》第1卷，第132页。

45 见本书第三篇第四章。

46 在法国王室手工工场里。见杰曼·马丁：《路易十四时代法国的大工业》，第14页（朗格多克省维尔努未特呢绒手工工场）。同上。在阿布维尔，在雇用六百个工人的凡·罗巴伊家族手工工场里，“全体人员都受到很有条理、很有规则的管理。他们都在鼓声下上工和下工。如工人吃醉酒或犯了任何过错，就要被其所属的那一部门的工头解雇，因为每个专业都处在一个专门头目的监督之下，头目训练其工人以期在每一部分都能从他们那里得到最好的劳动，以便促进整体的完善。”《工商业论》（1770年），第131页。

47 这是下一代的个人主义学派对他滥施了夸大颂扬的主要原因之一：“颁布和施行一个有效验的、适于大生产需要的工业纪律的法典，这就是阿克赖特的巨大事业和宏伟成就。”A．尤尔：《工业哲学》，第15页。

48 《关于联合王国工厂中雇用儿童的状况在特别委员上讯问证人的记录》（1816年），第8页“A．布卡南的证言”。

49 同上，第96—98页。

50 S．斯迈尔斯：《博尔顿和瓦特》，第482页。

51 E．米特亚德：《乔赛亚·韦奇伍德传记》第1卷，第260页。

52 S．斯迈尔斯：《J．韦奇伍德》，第145页。

53 见本书第二篇第四章。

54 瓦特在康沃尔郡住过几年。博尔顿常到工业区去兜生意。因此，这两个合伙人间有信件的往还。

55 R．欧文：《罗伯特·欧文自传》，第31和35页。

56 关于他的两架钟还未找到买主，他写信给他妻子说："我已把它们从伦敦拿回来并将把它们送到一个常识尚未过时的地方去。如我已把它们装上能奏舞曲的乐器并带有一个按拍跳舞的狗熊，或者，如我在钟面上画上赛马图，我想它们就不会没有买主……。今年夏天，我将把它们送到俄罗斯皇后那里去，我想它们会使她高兴的。"S．斯迈尔斯：《博尔顿和瓦特》，第174页。

57 见本书第二篇第四章。

58 瓦特：《博尔顿先生的传记》，载于S．斯迈尔斯：前引书，第399页。

59 S．斯迈尔斯：前引书，第201页；S．蒂明斯：《马修·博尔顿》，第4页。

60 S．斯迈尔斯：前引书，第369—375页。

61 E．米特亚德：《J．韦奇伍德》第2卷，第558页。距离太远（约有四十英里），他不能定时来到那里。

62 S．蒂明斯：《马修·博尔顿》，第10页。

63 "化学近来已成为我的嗜好。"1781年7月3日致詹姆斯·瓦特的信，见S．斯迈尔斯：前引书，第373页。

64 他也是伦敦和爱丁堡两处皇家学会会员。

65 S．斯迈尔斯：《博尔顿和瓦特》，第271页引用致瓦特的信，但无日期。

66 同上书，第341页（致其长子信，写于康沃尔）。

67 同上书，第178页。

68 1795年12月28日《伯明翰报》。

69 1769年1月23日致J．泰勒的信，见S．斯迈尔斯：前引处，即第271页。

70 同上书，第374—375页。

71 主要的认捐人中有约翰·威尔金森，他送了五百镑。A．帕尔默：《威尔金森和从前的贝沙姆炼铁厂》，第33页。关于这个问题，见S．蒂明斯写的那本题为《伯明翰的普里斯特利博士》的小册子。

72 W．兰格福德：《一百年伯明翰生活》第2卷，第143页。

73 他们通常以更新契约的方法来雇佣四年或五年；例如：工人加文·马克默多是1793年受雇于博尔顿和瓦特的，我们发现有四个这样的契约（1793年、1796年、1799年和1810年）。

74 每星期赚得两先令六便士的学徒，缴半便士；赚得五先令的人缴一便士，这样继续下去直至每星期赚得二十先令的工人为止，赚二十先令以上的则缴四便士。见《本地的略记和疑问》（伯明翰参考图书馆）1885—1888年，第1917号，以及S．斯迈尔斯：前引书，第482页。

75 1791年8月15日《伯明翰报》。

76 E．米特亚德：《乔赛亚·韦奇伍德》第2卷，第27页。

77 见英国皇家艺术学会会员W．比奇爵士在S．斯迈尔斯的《博尔顿和瓦特》书面上绘的博尔顿像。伯明翰图书馆里蒂明斯的搜集品

中还有他的另外几张像。额头高高的并有点向后倾斜，头发卷缩并撒上了发粉，凸出的眼睛又亮又富有表情，鼻子相当高，坚厚的嘴巴带着十分清楚的嘴角，两颊丰满而宽大，肥胖的下巴衬托在宽阔的胸褶上。

78 诺瓦利斯把他的创作比同歌德的创作：歌德是一位注重实际的诗人。他的著作是如此，英国陶工的花瓶也是如此：一切都是简单、雅致、合用和坚实。他为德国文学所做的事情和韦奇伍德为英国艺术所做的事情是一样的。这是W．E．格拉德斯通：《韦奇伍德，1863年10月26日在斯塔福德郡伯斯雷姆所作的演说》，第5页所引用的一段话。

79 约翰·培根，约翰·沃耶兹，科沃德，斯托瑟德，哈克伍德，斯特林格，伯德特，威尔科克斯夫人等等。见E．米特亚德：《J．韦奇伍德》第2卷，第90—93页和K．E．法勒所发表的《乔赛亚·韦奇伍德信札》。雕刻家弗拉克斯曼也是韦奇伍德的合作人之一。

80 下面是1776年埃特鲁里亚手工工场所使用的主要原料表：（一）带有亮釉的、乳白色的"奶油色陶器"；（二）像某些日本陶器那样的、暗红色的"赤土陶器"；（三）仿照在埃特鲁里亚发现的那些花瓶样式的、黝黑的"玄色瓷器"；（四）在蔚蓝色、淡蓝色、绿色、紫红色等底子上显出白色的、带有凹雕等等的"碧玉瓷器"，这是韦奇伍德的最具有独创性的作品、最受人赞赏和模仿的作品；（五）棕色的、表面带有凹槽的"竹状陶器"；（六）用硬黏土做的白色"素瓷"。

81 在他父亲死时（他父亲是伯斯雷姆的陶工），见S．斯迈尔斯：《乔赛亚·韦奇伍德》，第24页；E．米特亚德：前引书第1卷，第219—222页。按照L1．朱维特的《韦奇伍德家族》一书第89页的说法，他仅在十一岁时才开始攻读。不管怎样，他所受的教育是最起码的。"在伯斯雷姆，人们除学读和学写以外，都不学别的东西。"肖：《斯塔福德郡的陶器制造史》，第180页。见朱利亚·韦奇伍德：《乔亚·韦奇伍德的私生活》（1915年）。

82 在1742年出了天花之后，他经常感到一只腿痛，终于1768年截去了这只腿。

83 1762年10月26日致其合伙人本特利的信："如果您读过卢梭的《爱弥尔》，我很愿知道您对它有什么意见。现在，它已被翻译出来了，我愿意按照您的劝告去购买一本。"特伦河畔斯托克韦奇伍德博物馆。

84 伊莱扎·米特亚德：前引书第1卷，第480页。大约与此同时，他也看了威廉·汉密尔顿爵士所刊行的版画集。

85 这些花瓶（其中有几个可以在上述搜集品中看到）另外带有下列铭刻："1769年6月13日韦奇伍德和本特利在斯塔福德郡埃特鲁里亚第一天制造的产品之一。"

86 特伦河畔的斯托克韦奇伍德博物馆里有许多信札。主要参看1773年6月8日威廉·汉密尔顿爵士致韦奇伍德的信，通知他寄出一些按照塔斯卡尼大公的搜集馆中美术品所画的图样："由于我一心要在我可能的范围内促进英国美术的进步，由于您的作品已经真正使我的努力成为巨大的光荣，所以我很高兴寄给您几幅塔斯卡尼大公搜集品中最优雅的花瓶图样。"该爵士于1773年7月6日又致函韦奇伍德谈论对于古代模样的研究。

87 1786年1月24日致W．汉密尔顿爵士的信。巴贝里尼花瓶现今通称为波特兰花瓶。韦奇伍德用碧玉石瓷器做出非常漂亮的仿制品。（原物是用不透明的玻璃做的。）

88 S．斯迈尔斯：《乔赛亚·韦奇伍德》，第90页。

89 致皇家学会的学术报告：《高温计或测量热度的工具》，载于1782年《皇家学会会报》第72卷，第305页；《试图在高温计和水银温度计之间进行比较》，载于同上书，第74卷，第358页；同一题目的续论载在同上书，第76卷，第390页。在韦奇伍德的论文中，还可碰到许多其他研究的记载。关于私人收藏品中所保存的他的《记事册》和《备忘录》，见S．斯迈尔斯：前引书，第181—182页。大英博物馆里有九册抄自瑞典乌普萨拉皇家科学院的、由他或为他所作的报告书的缮本。《附加手稿》第28309至28318号。

90 1776年10月9日韦奇伍德致本特利有关电铸术的信，特伦河畔斯托克韦奇伍德博物馆。

91 1778年3月3日致本特利的信，特伦河畔斯托克韦奇伍德博物馆。

92 1789年7月5日致伊登的信。这里，人们可以认识到利己心的天然同一性的原理，它是建立在亚当·斯密的政治经济学和边沁的功利主义哲学的基础上的。此外，人们也知道英国急进主义是从功利主义派生出来的。参看E．阿莱维：《边沁的青年时代》，第159—160页。

93 关于托马斯·本特利，见E．米特亚德：《乔赛亚·韦奇伍德传记》第1卷，第469—473页，第2卷，第15—16页和415—416页；L1．朱维特：《韦奇伍德家族》，第195页及以下。本特利是一位非常聪明的人。他是《评论月刊》的长期撰稿人和沃林顿研究院的创办人，但他主要从事于商号的生意。经理伦敦希腊街零售商店的正是他。

94 这颗印章象征着一个表示哀求姿态的、被铁链拴住的黑人，并带有下列题词："我难道不是一个人和一个兄弟吗？"

95 例如在1772年，在一个生产过剩的时期以后，他打算缩减工时和工资。1772年9月8日韦奇伍德致本特利的信，存特伦河畔斯托克韦奇伍德博物馆。

96 见肖：《斯塔福德郡的陶器制造史》，第193—194页。

97 L1．朱维特：《韦奇伍德家族》，第90—91页（1739年6月26日托马斯·韦奇伍德的遗嘱）。乔赛亚·韦奇伍德死时留下大量的不动产和二十四万镑左右的有价证券。同上书，第413—420页。

98 1774年的《目录》，末尾。

99 1769年9月27日韦奇伍德致本特利的信。然而，他不喜欢人家试图骗取他的制造方法。见1785年10月25日致尼科尔森有关外国间谍的信。

100 "仿照古代罗马和埃特鲁利亚陶器的样子，用各种颜色的特殊彩色的蜡画来装饰陶土花瓶和瓷花瓶的专利证"（第939号）。

101 福雅·德·圣丰：《英格兰、苏格兰和赫布里底群岛的游记》第1卷，第112页。

102 1765年2月19日乔赛亚·韦奇伍德致约翰·韦奇伍德的信。同年，他写道："我们的大多数产品行销到外国市场上……。主要是大陆各国和北美洲各岛屿。"1765年3月2日致W．梅雷迪思爵士的信，存特伦河畔斯托克韦奇伍德博物馆。

103 1779年10月20日韦奇伍德致本特利的信。特伦河畔斯托克韦奇伍德博物馆。

104 见1786年11月6日阿瑟·扬关于使用韦奇伍德所提供的排水管的信，存特伦河畔斯托克韦奇伍德博物馆。

105 肖：《斯塔福德郡的陶器制造史》，第4页及以下；J．沃德：《特伦河畔斯托克镇》，第42页；E．米特亚德：前引书第1卷，第106页。直到1750年，伯斯莱姆还没有五家以上的店铺。在1740年时，邮件是由一个每星期天由纽卡斯尔安德莱姆的一位老妇人带来的。

106 关于埃勒斯兄弟，见L1．朱维特：《大不列颠的陶器制造术》第1卷，第100页及以下。上面所指的收藏品中包含有他们的相当漂亮的红色陶瓷器的样品，这些陶瓷器类似某些日本的产品。

107 见A．安德森：《商业起源在历史学上和年代学上的历史》第4卷，第698—699页有这项发明的传统故事。

108 例如，见E．米特亚德：前引书第1卷，第117页转载贝特曼收藏品中的那一件。

109 J．沃德：《特伦河畔斯托克镇》，第46页；肖：前引书，第166页；S．斯迈尔斯：《乔赛亚·韦奇伍德》，第173页。韦奇伍德的祖父雇用六个工人，每星期付给他们四至六先令。

110 约翰·韦斯利：《日记》第2卷，第500页（普通人丛书）。

111 按照J．艾金的说法，其中尤其是特伦河畔斯托克的斯波德是第一个使用蒸汽机研碎燧石来掺入英国陶器合成物中去的人。J．艾金：《曼彻斯特周围地方志》，第522页。

112 “这种工业伸延到斯塔福德郡的北部，约有九英里长，这个面积今天被那么多的工厂和住宅覆盖着，以致它表现出一个散乱的大城市的外貌。”马克弗森：《商业年鉴》（1805年）第3卷，第383页。

113 J．韦奇伍德：《对陶器出产地年青居民的演说词》，第21—22页。1783年谷物腾贵所引起的骚乱是这本小册子的出版原因，骚乱终因武装干涉而结束。见1783年3月20日《德比使者报》。

114 《关于儿童状况的报告》（1816年）第104页及以下。

115 例如，见罗伯特·布林科叙述其前老板之一，埃利斯·尼达姆的情事：“据说他出身极其贫穷，因而他有因这种出身而羞惭的弱点。从他的丰盛的餐事和经常举行奢侈的宴会来看，他似乎希望掩盖和隐匿其卑贱的门第。从他的房屋、庭园、车马和生活方式来看，他盖过了邻近的绅士阶级。”J．布朗：《罗伯特·布林科传记》，载于《雄狮杂志》第1期，第181页。

116 《关于工厂中雇用儿童状况的报告》（1816年），第337页。

117 同时也对棉织品抽税。见本书第二篇第二章。

118 “在最后这几年中，冶铁业的发达是巨大的。人们认为而且有理由认为用煤火冶炼生铁对于我们国家会有极大的好处。在节省木柴和以另一种燃料来代替木柴时，人们改变了一项生产总是由于缺乏木柴而不敷需要的工业……。制钉工业，今天十分繁荣，如果人们未能使用煤火熔化的铁来制造钉子，那么，英国就会丧失这种工业。现在，我们必须寻求另一方法，即可能通过煤火来获得棒状铁的方法，为此目的，我们已在东宁顿伍德、开特利以及其他一些地方开始一些建设。我们希望今年把它们建好。它们要耗费两万镑以上，如果制定了煤税，我们就要丧失这些钱，以致谁也不会获利。”见斯迈尔斯：《工业传记》，第93页。

119 1784年12月16日M．博尔顿致J．威尔逊的信。斯迈尔斯：《博尔顿和瓦特传记》，第343页。

120 参看W．鲍顿：《十八世纪末英国工业社会》，第172—173页。短时间内就得到三百五十人签名。染匠和漂洗匠威胁要停止一切工作直至法案被废除时为止。

121 在英国，这个问题是1785年1月20日在国王演说词中提出的。《下议院议事录》第40卷，第453页。

122 按照W．鲍顿（同上书，第175页及以下）的说法，这种反对，特别是那些新兴工业方面的反对，并不是没有理由的，可是皮特及其顾问们却几乎没有考虑到新兴工业的境况。

123 1785年2月21日乔亚·韦奇伍德致马修·博尔顿的信。见E．米特亚德：《乔赛亚·韦奇伍德》第2卷，第540页。

124 《对财政部关于英格兰和爱尔兰钢铁业说明书的解答》，1785年。

125 1785年3—4月的通信，特伦河畔斯托克韦奇伍德博物馆。

126 《议会史》第25卷，第311—375、409—414、575—778、820—885、934—982页。该法案的第三读在1786年1月24日国王演说宣布同爱尔兰的谈判失败之后，便无限期地延搁下来了。同上书，第985页。见《下议院议事录》第40卷，关于这个问题的许多请愿书。制造商公会反对英爱条约的运动成为榜样：不久以前才成立的曼彻斯特商会在1794年向政府提出关于同西班牙缔订通商条约的观察报告。见E．赫尔姆：《曼彻斯特商会史中的重要章节》，第17页。

127 攻击粗棉布税的棉布制造商们懂得利用反对爱尔兰的心情。参看鲍顿：前引书，第176页关于制造商公会的组成和活动方面的出色的研究。也可参看艾什顿：《产业革命中的铁和钢》，第170页及以下关于同法国的通商条约以及炼铁业者在此问题上的意见分歧；F．杜马：《关于1786年法英通商条约的研究》（图卢兹，1904年）；J．H．罗斯：《1786年法英通商条约》，载于《英国历史杂志》（1908年）第23卷，第709页及以下。

128 为了纪念这个事件，他请弗拉克斯曼雕刻一个寓意性的浅浮雕。然而，必须指出，关于这个条约在两院所进行的很长的辩论中，人们找不到一句有关工业中新近变化方面的话语。《议会史》第26卷，第381—514和534—596页。

129 瓦特写信给他说："听说制造商公会里关于同法国订约有两种意见，我很不高兴。您的意见同我的意见似乎是一致的，因为我认为在同您说起这件事时可以给您一点鼓舞；我也可以对您断言，博尔顿先生、加伯特先生以及（我相信）伯明翰全体居民，意见都是相同的。不管怎样，前天我参加了一个有一百个左右的本市显要居民、商人和工厂主的集会，在这个会上，人们为庆祝条约的成功和法英间的永久和平而干杯，并且全体一致地举杯欢呼三次。"1787年2月26日J．瓦特致韦奇伍德的信，《索霍手稿》。

130 见1788—1789年生产过剩的危机时，纱厂主们和棉织品制造商们的请愿书："既然价格缩减很多，商品质量优越，英国的白棉布和细棉布只要获得自由接近外国市场的机会，就足以引起消费的增加，这对工业就会提供一种新的生气。"《下议院议事录》第44卷，第544页。

131 在他《对陶器出产地年青居民的演说词》第10页中，韦奇伍德自称是谷物自由输入的拥护人。

132 W．鲍顿：前引书，第172、187、207页。

133 1782年12月10日制造商委员会的传单，《欧文手稿》（曼彻斯特参考图书馆）第80卷，第3页。1782年该委员会成员的名单，同上书，第4页。这项法律就是1782年法令（乔治三世二十二年法令第40章），它把工人所犯的故意损害列入死罪，并且"不得享受免死的特惠"。

134 对织布工人状况的调查（1800年），《下议院议事录》第55卷，第492页；《受理老板和织工双方请愿书的委员会的报告》（1800年），同上书，第15页。

135 人们颁布了几项法律来制止这种侵吞，例如乔治二世13年法令第8章和乔治二世22年法令第27章。后一法令定有下列刑罚：初犯

时，当众鞭打和十四天的监禁；再犯时，二至三个月的监禁。窝藏赃物者应受鞭刑和二十至四十镑的罚金。1777年通过了一项类似的法令（乔治三世17年法令第11章）；这项法令特别涉及到绒线的制造，因此，约克郡的工厂主们便成立一个绒线委员会来监督其严格的实施。希顿（《约克郡的呢绒工业和绒线工业》第435页）有理由指出，任何反对"舞弊和侵吞"的立法都与家庭工业制度有联系。

136 见下面第四章。

137 1796年2月12日在下议院的演说，《威廉·皮特的演说集》（1816年版）第2卷，第368页。

138 《绅士杂志》第73卷，第161—170页。

139 E．米特亚德：《一群英国人》，第187页。见鲍顿就绅士阶级对新工业贵族的轻蔑态度所写的东西，见《十八世纪末英国工业社会》，第154页及以下。

140 这对炼铁业者们特别合适。T．S．艾什顿指出他们之中许多人都带有圣经教名：亚伯拉罕·达比，本杰明·亨茨曼（这两人都是公谊会教徒），伊萨克·豪金斯，谢德拉克·福克斯，塞缪尔·艾伦和乔纳森·沃克，桑普森和内赫米亚·劳埃德，戴维·默谢特，杰里迈亚·霍姆弗雷等人士，见《产业革命中的铁和钢》，第212页。

141 这是苏格兰丹巴顿附近科代尔的斯特林工厂。

142 《一个说英语的法国人于1788年在大不列颠的游历》，第158页。

143 斯坦福德勋爵、格雷勋爵、高尔勋爵、布利奇沃特公爵同韦奇伍德、加伯特、本特利、博尔顿等等是大干线运河委员会的委员。见E．米特亚德：《乔赛亚·韦奇伍德传记》第1卷，第410页；S．斯迈尔斯：《工程师们传记》第1卷，第433页和《博尔顿和瓦特传记》，第179页。韦奇伍德以下述言辞叙述其1766年拜访布利奇沃特公爵的情况："我到布利奇沃特公爵家里去，向他呈献有关内河航行的设计图。同我一道去的有斯帕罗。我们受到极其优厚的招待。公爵陪伴我们约有八小时之久，我们获得了我们所能希望的一切有关他对我

们的企图予以赞助的保证。公爵向我定做一套我有可能做得最完备的乳白色餐具。他把一个在曼彻斯特附近卡斯尔菲尔德发现的、至少有一千五百年之久的、用红色陶土做的罗马骨灰瓮拿给我们看。公爵把我们送走之后，我们荣幸而愉快地登上他的游艇，在他的运河上一直游至曼彻斯特，这条运河约有九英里长，穿过一个美妙的山谷。”1766年7月6日致约翰·韦奇伍德的信，存特伦河畔的斯托克韦奇伍德博物馆。

144 英国和法国一样，在贵族阶级的青年人中，学习手艺已成为风气。查塔姆勋爵常常提到他的女婿斯坦诺普勋爵可以像铁匠或水车匠那样谋生。斯迈尔斯：《工程师传记》第2卷，第142页。

145 当他在1768年5月截去腿时，威廉·梅雷迪斯爵士、乔治·萨维尔爵士、贝斯博罗勋爵、卡思卡特勋爵、贝德福德公爵、马尔博罗公爵等每天都派人到他伦敦的家里去打听他的病情。E．米特亚德：《乔赛亚·韦奇伍德传记》第2卷，第42页。

146 “没有一个人比我更受到恭维。王后把她的最小的孩子给我看，这是一个极美的孩子。我觉得她更美了，而且，她现在说英语犹如一位英国夫人。她绘画很有天才，她是大音乐家，她做针线比贝蒂夫人做的还要好。此外绝非戏言，她是一位非常聪明、非常亲切的妇人，同时又是民族工业的伟大保护人。关于这一点，她给我一个特殊的例证，因为在她和国王同我谈了几乎三小时以后，他们退去了，可是刚一退去，王后马上就派人来找我，把我带到她的小客厅里，她把她的壁炉台指给我看并问我需要多少花瓶来装饰它。”S．斯迈尔斯：《博尔顿和瓦特传记》，第175页引用博尔顿致其妻子的信（1767年）。此外，博尔顿是不大畏惧国王的威风的，如果人们相信他的自豪的话：“陛下，我在这里出卖国王们极欲拥有的东西。——什么东西？——势力，陛下。”

147 S．斯迈尔斯：前引书，第215页。

148 邀请信是从伦敦法国大使馆寄来的，其措辞如下：“先生们，我奉我的朝廷命令，荣幸地通知你们：如果你们的事务能够容许你们前往巴黎，它将供给你们旅费，而且，先生们，我谨向你们保证，你们将会得到我国政府方面的、一切为你们可能希望的、并像有你们的

功绩和名望那样的人的接待。先生们，我很高兴地在你们面前执行我朝廷的这项命令，更因为我在命令中发现有特殊的荣幸来请你们相信我的尊敬和忠诚的心情，同时我荣幸的是……。”1786年10月3日瓦特致博尔顿的信，见《索霍手稿》。

149 “当我回想我们寓居巴黎时我们所受的那种令人非常喜欢的礼仪和殷勤，以及人们对我们所加的那种非分的颂扬，还有我们所喝的美酒等等这样的陶醉状态时，我害怕我们犯了许多失礼的罪过。”1787年2月17日瓦特致卡隆纳修道院院长的信，《索霍手稿》。

150 至于下文，可以参看W．库克·泰勒：《罗伯·皮尔爵士的生涯和时代》第1卷，第6页及以下；劳伦斯·皮尔爵士：《罗伯特·皮尔爵士的性格和生涯概要》，第33—42页；F．埃斯皮纳斯：《兰开夏的知名人士》第2卷，第82—125页；J．惠勒：《曼彻斯特》，第520页及以下。

151 “这是一位精力充沛的和非常活跃的人。当天气阴霾时，他常在夜间起来去视察摆列漂白布匹的场地。每星期，他总有一整夜不睡觉，来陪伴他的花样绘画员去接收和研究那些由伦敦客车在午夜时带到的新式样。”劳伦斯·皮尔爵士：前引书，第34页。

152 见1802年5月7日他在下议院的演说，《议会记录》新辑第18卷，第248—249页：“我荣幸地隶属于商业界，我曾有机会同前财政大臣一起处理过十分重要和困难的事务。因此，我能够亲身证明任何大臣了解国家经济利益都不及他那样好。他懂得国家威望的真正泉源就是它的工业，所以他对这种工业毫不吝惜地给以鼓励。”

153 授予阿克赖特的爵位只是个人头衔而不能遗传给后代。

154 “尽管他认为他不可能过早地把这些有关记忆和口才的艰苦训练（这些训练是那么有效地促进大演说家的养成）强加在孩子身上，他每礼拜天从教堂回来时都想要孩子站在桌子上照样述说他刚才听到的讲道。”F．吉佐：《罗伯特·皮尔爵士》第7页。

155 这是授予下议院议员兼政府成员的首长的头衔，即多数党的首领，他规定议事日程并领导议会的工作。议长只有维持会议秩序的职务。

156 他第一次当首相是在1834年。他的父亲死于1830年。

157 罗伯特·皮尔爵士曾热烈赞许法国革命的开始。当革命进入武装宣传时期时，他就害怕起来了。

第三章

1 在二十世纪初，那些反对英国工联的人还向他们发出责难——我们认为责难是过分的——，谴责他们致使技术改进几乎成为不可能。见1901年11月21日至1902年1月16日《泰晤士报》上所发表的《英国工业危机》的文章。关于工联在实际上所实行的战术，见西德尼和比阿特丽斯·韦布：《工业民主主义》，第2篇，第8章"新方法和机器"，以及P．芒图和莫里斯·阿尔法萨：《工联主义的危机》，第127、134、142、150、163页。

2 S．斯迈尔斯：《工程师传记》第1卷，第390页。见《绅士杂志》第61卷第587页（1791年）关于凯特林的T．本福德的类似的故事。

3 在这种情况下，乔治一世十二年法令第33章和乔治二世二十二年法令第27章所定的刑罚是死刑。

4 见C．丁利的请愿书及审查该请愿书的委员会的报告，《下议院议事录》第32卷，第160、194、388页。

5 乔治三世九年法令第29章。

6 美国独立战争附带地成为棉纺工业中一次危机的原因，因为向西班牙及其殖民地的输出已被阻止，地中海不许英国船只航行，而且，同非洲和西印度群岛的贸易又缩减了很多。这种情势造成了失业，同时，采用机器又有加重失业的危险。见G．W．丹尼尔：《初期英国棉纺工业》，第89页。

7 是该郡长官之一。

8 1779年10月3日致T．本特利的信，存特伦河畔斯托克韦奇伍德博物馆。

9 见R．阿克赖特呈议会的请愿书，《下议院议事录》第37卷，第926页。那里的损失，估计不是一万镑，而只有四千四百镑。

10 1779年10月9日致T．本特利的信。特伦河畔斯托克韦奇伍德博物馆。

11 “该地区所有的绅士都决心要援助阿克赖特先生去保卫其工厂，因为这些工厂对于该地区有很大的用处。人们已从德比和邻近的一些城市运来一千五百支步枪和手枪，以及一个配备可发射九磅重和十二磅重炮弹的大炮的炮队并带有大量的火药和霰弹……。在必要时，可以不需一小时便能集合到五六千职工、矿工等等。”1779年10月12日《曼彻斯特使者报》上发表的信。

12 《棉业全史》，第80—81页。

13 1779年10月26日《曼彻斯特使者报》。

14 J．肯尼迪：《棉纺工业的发生和发展》，载于《曼彻斯特文哲学会纪要》第2辑，第3卷，第121页。

15 W．拉德克利夫：《新工业制度的起源》，第55页。

16 《韦布手稿》（“纺织”第1卷，第277页）。1779年11月11日通过的决议。

17 爱德华六世四一六年法令第22章。

18 见坎宁安：《英国工商业的成长》第2卷，第295页。

19 “用机器做的工作，比手工做的差很多，以致我们工业的好名声受到损害并有消失的危险。”《下议院议事录》第37卷，第804—805页。见呢绒工人反对gig mill（见下面第32注。——译者）的请愿书，同上书，第41卷，第599页。

20 一个纺纱女工在1764年每天赚十至十五便士；1780年赚三至五便士。在同一时期，男工的工资从十七便士降至十便士。见《下议院议事录》第37卷，第926页。

21 国外贸易（输出和输入）额在1774年超过三千三百万镑；在1779年，下降到二千五百万镑。A．安德森：《商业起源在年代学上的历史和推论》第4卷，第694页。

22 《下议院议事录》第37卷，第926页。

23 《贫民之友致棉纺工业工人和一般贫民论棉纺工业中使用机器》，曼彻斯特，1780年。关于这本小册子是D．拉姆斯博瑟姆写的，见W．拉德克利夫：前引书，第55页。

24 《论棉纺工业中使用机器》，第9、11、20页。

25 “今天，如果人们试图取消机器，骚乱大概就会爆发起来。”F．温德博恩：《十八世纪末左右英格兰概况》（1791年）第2卷，第235页。

26 《委员会关于英格兰毛纺工业状况的报告》（1806年）第3页及以下。洛朗·德瑟纳：《英国毛纺工业的演进》，第144页。

27 柯勒·贝尔（夏洛特·布隆特）：《舍利》第1卷，第2章和第8章，以及第2卷，第2章。见L．卡扎米昂：《英国社会史》，第419页及以下。

28 拉德党的名称尤其适用于这些人，这个名称是从一个名叫内德·拉德拉姆，绰号为拉德王的人的家族名称得来的。可是这个词源是不可靠的，而且，有好几个人似乎都带有拉德王这一绰号（R．W．库克·泰罗：《现代工厂制度》，第155页；J．L．和B．哈蒙德：《熟练工人》，第259—260、292、310页）。关于这种暴动，见E．阿莱维：《十九世纪英国人民史》第1卷，第313—315页中简要精深的研究。

29 W．坎宁安：《英国工商业的成长》第2卷，第663页指出，约克郡（毛纺工业地区）的骚乱和1811年拉德党的骚乱之间的区别：在约克郡中，群众只攻打那些使用机器的工厂，可是拉德党暴动却是反对一些工厂主，因为他们财富的迅速获得或者他们的苛刻已经注定他们成为民恨的对象。J．L．和B．哈蒙德在密切研究拉德党暴动之后也得出同样的结论：“人们往往接受诺丁汉的拉德党是对新的或改良过的机器发泄其愤怒的见解；事实上，那里并没有新机器，但是工人们所

表示的诉苦之一，是与已在使用的机器的新适用而他们认为是非法的适用有关的。”J．L．和B．哈蒙德：《熟练工人》，第258页。见《秘密委员会关于北部诸郡骚乱的报告》（1812年），以及1812年的《年度记事簿》，第39、51、114页。

30 拜伦误认为那是革命运动，并为英格兰中部地方的暴动者们写了一首激烈的“赞成拉德党的诗”：

海外好汉，不惜流血，争得自由，完成伟业；

我辈宁死，也要自由，打倒君王，惟宗拉德。

所织之布，既已完工，放下织梭，拿起斧刀；

尸横足下，是彼暴君，暴君污血，浸透寿衣。

污血色彩，黑如其心，溅满大地，仍然有用，

自由之树，赖以滋润，树何由生，拉德所种！

《拜伦全集》“杂诗”（钱多斯名著版）第667页。

31 双方提出的请愿书中包含有两种极其明白的对立论据的陈述。梳羊毛工人说道：“请愿人们一向被认为是社会上有用的成员，以劳动谋生而不请求教区救济，一如任何其他在数量上相等的那类工人。但是，梳羊毛机器的发明和使用，其结果是缩减劳动力达到最令人担心的程度，因而引起他们感到重大而正当的担心，会使他们及其家属成为国家的负担。他们看到一个由四五个儿童协助的成年人照料一架机器，做出三十个工人按照旧方法用手做的、同样多的工作。在其他工业如棉纺工业、丝纺工业、麻纺工业等等中使用机器，其引用的理由不能适用于毛纺工业，因为那些工业能够获得几乎无限数量的原料，这就使得它们有可能发展起来并雇用（和它们在机器发明以前所雇用的人数）相等的或超过的人数；但毛纺工业只有有限数量的原料，勉强可以在对旧方法不加任何改变的条件下雇用这项工业中的工人。采用上述这种机器，其几乎直接的后果就是使大多数工匠失去其糊口之道。一切企业将被几个有钱有势的企业家所垄断，而且，在一个短时期的竞争之后，那因取消手工而产生的附加利润就会转移到外国消费

者的口袋里。请愿人们遗憾机器的数量已在全王国内迅速增长，他们已经痛苦地感到其效果：他们之中许多人没有工做、没有饭吃。他们带着极大的痛苦和忧虑的心情看到贫穷日子的来临，这时，五万工人及其家属由于失去一切收入而成为那对几个人有利的垄断的受害人，这些人由于丧失生计将不得不恳求教区的救济。”《下议院议事录》第44卷，第21页。

下面是制造商们反请愿书中的主要段落：“在不违反法律和不损害他人权利的条件下，以其认为最有利的方法来从事其技艺或职业的权利，肯定是长久以来就为议会的明智所承认的、王国中各臣民所共有的权利；各人是其自己利益的最好的判断人，民族的最大利益总是，今后仍然是，从自由地、直接地寻求个人利益中产生出来的，这也是同样肯定的。多亏那些保障请愿人及其他人等享有某些专利权的法律的保护，公众才享受到机械梳羊毛这一非常宝贵的发明物……。多亏这种改良了的制造方法，已经实现了一些巨大的好处，但是，这同人们希望获得的结果相比，实是微不足道的……。根据合理的估计，以下等羊毛来说，梳羊毛的价钱，由于这种改良，每磅已从两便士半或三便士跌至一便士；上等羊毛，如果也用同一方法来梳，其每磅费用现在是六便士或更多一些，将来每磅大概会跌至一便士或一便士半……。如果请愿人们被迫放弃使用机器，那么，他们为了制造绒线就不得不服从毁灭性的义务，这样制造同种绒线所花的钱每年要多支出一千五百镑或两千镑。相反地，如果没有任何禁令，机器梳羊毛在一个时期以后就能完全代替手梳，那么，民族工业每年就可节约一百万镑以上，毫不夸大，如果机械梳羊毛遭到禁止，那么，这就会成为这项工业必须承担的重负……。听任工业自然发展的政策的优越性，已由棉纺工业的事例极其生动地显示出来了：棉纺工业中采用纺纱机曾经威胁过数量上大得多的工人的利益。由于成为其后果的那种进步，工人们找到了工作，棉纺工业也达到了空前的发展和完善的地步。毛纺工业一定也会有同样的兴盛，如果不被一些禁止使用机器的法令所阻止的话。”《下议院议事录》第49卷，第545—546页。我们在呈递给议会的极大数量的请愿书中选择了这两份请愿书。见《下议院议事录》第49卷第104、135、152、158、201、249、280、307、322、331、395—396页等等。

32 从前的gig mill（剔除布疙瘩机）是一种所谓剔除疙瘩的工序，即刮削呢绒来消除纬线上所遗留的结节。至于1802年左右所使用

的gig mill，则是一种起毛机、用绒毛来修饰织物的，亦即是说在织物织好以后使其表面上出现一种绒毛。见《下议院议事录》第68卷，第885页。关于约克郡和西南诸郡在1802至1806年间反对使用gig mill（刺果起毛机），见J．L．和B．哈蒙德：《熟练工人》，第171页及以下；E．利普森：《呢绒和绒线工业史》，第188—190页。

33 在利兹、哈德斯菲尔德、哈利法克斯等地成立了一些委员会来组织请愿。其他职业团体也资助它们，其中有烧炭人、制砖匠、鞋匠。见《委员会关于呢绒商请愿的报告》（1803年）和《委员会关于英格兰毛纺工业状况的报告》（1806年），第241、355页。制造商的愿望，在J．安斯蒂的《评毛纺工业中采用改良机器的重要性和必要性》（1803年）那本小册子里有所说明。

34 《关于英格兰毛纺工业状况的报告》（1806年），第58页。

35 见1802年8月16日在巴思举行的一次制造商会议的决议。制造商们在决定保护机械设备、防御一切攻击以后，答应"对其由于采用机器而失去工作的所有工人寻找适当报酬的工作。"见《委员会关于呢绒商请愿的报告》（1803年），第12页。

36 "一个健康不大好的人，如在家里工作，就可以慢慢来。可是在工厂里工作，就必须准时达到。钟在五点半就响了，以后在六点时又响第二次……。"《关于毛纺工业状况的报告》（1806年），第111页。

37 一当赚得一点钱时他就这样干。关于这一点，所有有利于或不利于工人的证据都是一致的。见本书第1篇第1章。在1790至1800年间，那些使用多轴纺纱机或走锭精纺机在家工作的纺纱工人，"往往把一个星期中的两三天时间花在游荡和吃酒上面，而且，他们所雇用的儿童也陪伴他们到酒店去直至他们打算再干活时为止；但是，当他们再开始工作时，往往会日夜不停地干。"《国王陛下委员的中央委员会关于工厂中雇用儿童的第二次报告》（1833年），第36页。

38 然而，从1777年以来，一系列旨在制止盗窃的法令和规定已经创立了一种监督制度，这种制度把种种工业部门中家庭工业制度的性质逐渐深入地加以改变了。见G．昂温：《塞缪尔·奥尔德诺和阿克赖特》，第35页。

39 当戴维·戴尔在1784年设厂于新拉纳克时，他起初不能在邻近居民中找到工人。R．欧文：《自传》第58页。

40 “你们在这地区里已经亲眼见到工厂工人阶级的发展。这个阶级在几年前是不存在的；现在你们已经看到它在短短的时间之内人数发展很快。这些人是怎样被人招募得来的呢？这个阶级是由哪些人组成的呢？这些人抛弃了哪种劳动来参加纱厂劳动的呢？许多人是来自耕种地区；许多是来自威尔斯、爱尔兰和苏格兰。他们为了高薪而抛弃别的行业来到纱厂。我记得一些鞋匠放下了自己的行业来学纺纱。我记得一些成衣匠、矿工，尤其是大量的农民都放下了他们的旧工作来学纺纱……。”1834年工厂调查委员会在博尔顿所搜集的证言（《补充报告》第1卷，第169页）。见W．鲍顿：《十八世纪末英国工业社会》，第97页。

41 关于工厂中儿童劳动问题，参看《关于联合王国工厂中雇用儿童的状况在特别委员会上讯问证人的纪录》（1816年）；《特别委员会关于规定工厂中儿童劳动法案的报告》（1832年）；约翰·菲尔登：《工厂制度的灾祸》（1836年）；阿尔弗雷德：《工厂运动史》（1857年）；O．韦尔：《英国工厂监督》（1888年）；R．W．库克·泰勒：《工厂制度和工厂法》（1894年）；B．L．哈钦斯和A．哈利森：《工厂立法史》（1903年）；以及J．L．和B．哈蒙德：《城市工人》（1917年），第8章和第9章。

42 例如，负责结好断线的接线工人总是儿童。

43 1803年，在花布印染工厂里，一个成年工人每星期赚得二十五先令，一个学徒赚得三先令六便士至七先令。《在受理花布印染工人请愿的特别委员会上讯问证人的报告》（1804年）第17页。

44 见罗伯特·皮尔在1816年委员会上所陈述的证言，《特别委员会关于工厂中雇用儿童状况的报告》，第132页。

45 这种习惯做法并不是新的；教区向来都力求安置其所收养的儿童，这与其说是为了儿童的利益，倒不如说是为了减轻其自己的负担。1697年的一项法令（威廉三世8—9年法令第30章）规定，凡被保安审判官所指定的老板都有雇用这些儿童为学徒的义务，违者科以十镑的罚金。见1767年的调查，《下议院议事录》第31卷，第248—249

页。根据O．J．邓洛普女士的说法，雇用“教区学徒”，从亨利七世时代起就成为一种流行的惯例（《英国的学徒身份和儿童劳动》，第248页及以下）。也可参看W．哈斯巴赫：《英国农业工人史》，第83页，以及哈钦斯和哈利森：《工厂法制史》，第3—6页。

46 就形式来说，人们是征求他们的同意的，但是，我们设想那值得什么，而且这种手续引起了怎样的诈欺：“人们极其肯定地、庄严地对他们郑重地说，他们一到工厂就完全改变成为夫人和先生，他们将吃烤牛肉和葡萄干布丁，人们允许他们骑老板的马，他们会有银壳的表，而且他们的口袋总是满满的。这种卑鄙欺骗的创造者并不是救贫院的女仆或其他下等人，而是教区的官吏们本人。”J．布朗：《罗伯特·布林科传记》，载于《雄狮杂志》第1期，第121页。

47 典型的事例是塞缪尔·奥尔德诺同克莱肯韦尔教区签订一份供给七十个儿童的合同（1796年）这一事例。有些儿童的父母听到这个消息就“哭着来哀求人们交还他们的孩子，而不愿看到孩子到那么遥远的地方去。”G．昂温：《塞缪尔·奥尔德诺和阿克赖特家族》，第171页。

48 《1816年报告》，第39页。

49 同上，第8页。见阿尔弗雷德：《工厂运动史》第1卷，第16页。“工人们老早就把听任自己孩子去工厂做工看作是父亲的耻辱。凡听任这种情事的人就成为全市人民的笑柄。”

50 《下议院议事录》第28卷，第496页。

51 笛福：《漫游记》第2卷，第20页，第3卷，第101页。

52 A．亚兰汤：《英国在海上和陆上的进步》第1卷，第45—47页。《论工业》的著者在1770年使用一些类似的措辞。

53 “可以说没有一个在四岁以上的人不能以劳动谋生。”笛福：《漫游记》第3卷，第101页。

54 见米舍勒：《人民》，第90—91页：“在英国同法国展开巨大斗争时，英国工厂主们来向皮特说，工人的高工资使得他们付不起

税，这时，皮特说一句可怕的话：雇用儿童。这句话像一种灾祸似的沉重地压在英国身上。”事实上，他从未说过这句话。下面是皮特演说中的一段（米舍勒似乎是指这一段说的）：“经验已经证明儿童劳动能够创造一切，以及人们能够设法把他们很早地用于他们能够胜任的工作上去的好处。发展工艺学校也一定会产生重要的物质后果。如果有人不怕麻烦去计算一下那些按照这种方法培养起来的儿童从现时起所赚得的东西的总值，他就会在看到他们的劳动足以供给他们自己的需要、免除国家的负担的时候，以及在看到他们的勤劳和他们所养成的习惯在国民财富上添加的数额的时候感到吃惊。”W．皮特：《演说集》第2卷，第371页（1796年2月12日关于惠特布雷德公共救济法案的讨论）。大概与此同时，“有一位特别关心工人阶级的幸福的、英国国教的慈善牧师（戴维·戴维斯），他劝人在各处采用拉特兰郡在1785年所实行的那种规定：对于六岁以上不会编织的儿童以及九岁以上不会纺麻或纺毛的儿童，均不予以任何救济。”鲍顿：《十八世纪末英国工业社会》，第276页。

55 W．库克·泰勒：《评兰开夏工业区》，第141页。按照一个在1770年左右开始劳动的老工人的说法：“儿童们从刚会走路时起就开始劳动，他们的父母就是最刻薄的老板。”另一个证人说道：“他不会接受再活下去的提议，如果这项提议是以第二次度其童年时期所受的那种悲惨的奴役为条件的话。”必须承认，关于学徒身份的旧法规迫使老板负有各种法律上和道义上的义务，这些义务是那些组织大工业的工厂主们自始就不需要服从的；但是，这种法规在产业革命很久以前已经逐渐松弛了。

56 《1816年报告》第89、146、252页。在曼彻斯特，工作日的平均时间是十四小时（第96—97页引证了二十二个事例）。戴维·戴尔是位慈善家，他叫他的学徒每天劳动十三小时，同上，第27页；《欧文自传》，第116页。

57 约翰·菲尔登：《工厂制度的灾祸》，第10页。

58 《1816年报告》，第97页；J．布朗：《罗伯特·布林科传记》，载于《雄狮杂志》第1期，第183页。这个问题成为J．L．和B．哈蒙德的《城市工人》第8章中一个卓越的研究对象。

59 《1816年报告》，第115页。我们未能找到十八世纪末英国纱厂中通行制度的确切材料。如果从工作日的平均时间来推断轮班小组三分之一地互换，那么，每组每天大概要劳动十六小时，休息八小时。然而，在某些纱厂中，例如在拉·罗舍富科—利昂库尔公爵的儿子于1786年所参观的佩斯利纱厂中，学徒只劳动十二小时："他们连续劳动十二小时，没有为吃饭和休息所必需的间歇。但是，过了这段十二小时以后，他们就被另一些人所代替，为的是工作仅在星期天停止……。我问这种劳动对于他们的健康是否有坏后果，人们回答我说没有。"拉·罗舍富科—利昂库尔：《山中游记》第2卷，1786年5月9日信。塞缪尔·奥尔德诺叫他的学徒从早晨六点钟劳动到晚上七点钟。但"他那非常人道的老板声誉已经被人十分认定了"，他给儿童们吃的很好并叫他们到工场邻近的草地上做体操。见G．昂温：《塞缪尔·奥尔德诺和阿克赖特家族》，第173—174页。1784年，曼彻斯特的长官们显出一种稀有的责任感，禁止那些迫使学徒每天劳动十小时以上的工厂雇用学徒。哈钦斯和哈利森：《工厂法制史》，第9页。

60 罗伯特·布林科是在1822年被J．布朗所发现的，那时，布朗正在各工业中心调查工厂制度在道德上和社会上的影响。1828年，他的悲惨童年的故事被发表在R．卡莱尔主办的急进期刊《雄狮杂志》上，在1832年又被发表在《穷人的辩护者》上。必须承认，这里所说的是一个记者所报道的异常的事实，我们对于他不能抱有绝对的信任。

61 《雄狮杂志》，第1期，第125页。

62 同上，第191—192页。

63 同上，第189—190页。

64 同上，第219页。

65 威廉·赫顿留下一个他在隆贝兄弟于德比所办的工厂里经受痛苦的故事："正是在这个稀奇而可怕的工厂里我过了七年的学徒时期，我始终把这些年月当作我一生中最不幸的时期……。尽管机器那么低，但我过矮，仍然不能够到；为了补救这种缺陷，人们便制造一双木头的高底鞋，人们把它绑在我的脚上，我就拖着这种鞋子直至我的身材长到够高时为止。可是，拘禁和劳动，比起难忍的虐待就微不足

道了，现在，我身上还有虐待的痕迹。”W．赫顿：《德比史》，第160页。

66 保安审判官有因学徒受到恶劣待遇而废除学徒合同的权利。乔治三世32年法令第57章（1792年）中的条例，规定老板在此场合有让学徒带走其为他所做的衣服以及对他家属或教区支付一项可能高达十镑的损害赔偿金的义务。翌年又通过一项法令（乔治三世33年法令第55章）规定，除此以外更科处犯法的老板一项由审判官自由决定的罚金。但是，这些规定是难以贯彻的。见《雄狮杂志》第1期，第225页。1832年的调查指出，这些规定应予纠正的那种祸害继续存在。见阿尔弗雷德：《工厂运动史》第1卷，第279、284—286、305页等等。

67 《雄狮杂志》第1期，第149、184页；《一位牧师的陈述》，载于阿尔弗雷德：前引书，第1卷，第25页。奥尔德诺把上等面包、牛奶麦片粥、肉（几乎天天有）及其果园里的水果给其学徒们吃。G．昂温：前引书，第173—174页。

68 《雄狮杂志》第1期，第214—215页。1801年，对一个坐落在沃特福德（哈福德郡）的缫丝厂的老板所进行的预审，证明他真正让他的学徒们饿死。他为了逃避刑事追究而自杀。《绅士杂志》第71卷，第1157页。

69 《为纱厂主和纱厂职工的利益而写的短论》（1784年），第9页；本杰明·多布森爵士：《纺纱的湿度》，第8页。

70 同上；P．加斯克尔：《英国工业人口》，第260页。

71 《国王陛下委员的中央委员会关于工厂中雇用儿童的第一次报告》（1833年），第328页。

72 “一种传染病发生在曼彻斯特附近的一个纱厂里并造成许多人死亡。这是一种恶性热病，可以传给全家人口。它虽然能够感染各种年龄的人，但受害最多的是成年人。”《为纱厂主和纱厂职工的利益而写的短论》，第4—5页。布林科看到一百六十个学徒中有四十个同时受到感染，死亡数很大，以致“尼达姆先生认为分开埋在几个坟地里是得当的。”《雄狮杂志》第1期，第185页。

73 这个问题P．加斯克尔在《英国工业人口》第64页及以下作了很长的探讨。参看《1816年报告》第104页。

74 “某些纱厂中流行着那种卑鄙的猥亵行为超过了最下等的卖淫行为。老板们知道这种事情，但对这个问题如要过于了解，那就很危险……。凡熟悉纱厂的人都知道经理、工头以及车间里一般有指挥权的人，通常都出现在应对这些丑事负责的祸首之中。”F．普莱斯：《附加手稿》（大英博物馆，第27827号），第192页。

75 1787年，兰开夏有个纱厂被人加上“地狱之门”的绰号。在1802年出版的《绅士杂志》里，人们可以看到机械化“只能被视为一种没有任何好处的纯粹祸害，亦即精神上、健康上、信仰上和政治上的祸害：在那些大工厂里，男女混杂达到极点，伤风败俗达到凶恶的程度，人们在地狱之外是找不到其同等物的”。《绅士杂志》第72卷，第57页。

76 P．加斯克尔：《工业人口》，第195页。见1832年调查委员会上的证言。

77 《雄狮杂志》第1期，第181—182页。

78 “有人说在午餐时刻当分针走到钟面的高头的时候，往往会坠下来：这种情事几乎不在一天中的另一时刻发生。我亲自看到它也许坠下有五分钟：当实际上只是正午十二点的时候，它坠到十二点零五分……。我说不出那是怎么一回事，但我们都认为那是为了缩短我们吃饭的时间。我们事先得知这回事，所以有一天正好在必要的时候，我们有十二个人左右在窗口注视着，的确像人们所说的那样。”《国王陛下委员的中央委员会关于工厂中雇用儿童的第一次报告》（1833年），第9页。

79 “那时我在布雷德先生的工厂里……。那里在夏天，只要天不黑，人们总是劳动着，而且我说不上人们是在什么时候停工的。除去老板及其儿子以外，没有人有表，因此我不知道时间。有一个工人有只表，我想那是朋友送他的。这只表被老板查封并保管起来了，因为他对同事们讲了时间。”阿尔弗雷德：《工厂运动》第1卷，第283页。

80 《1816年报告》，第115页（威廉·西奇威克的证言）。1802年法令（乔治三世42年法令第73章）禁止迫使学徒夜间劳动；可是工厂主们却雇用青年工人，不雇学徒，以符合法律的要求。同上，第137页。

81 伊登：《贫民状况》第1卷，第476页。工人状况是一种经济必然性的结果，这一观念从这个时期起已经被人说成是证实了的真理："慈善家们的论据不可能有相当大的力量来决定大多数雇主去增加职工的工资，因为工人的要求和老板的让步是由一整个不可抗拒的、为老板和工人所不能随意改变的形势所决定的。"同上书，第494页。

82 索罗尔德·罗杰斯：《英国农业和物价史》（1259—1793年）第7卷（1703—1793年），这一卷分为两篇，是在著者死后由阿瑟·罗杰斯先生于1902年代为出版的。

83 劳动价格表（第493—528页），除去农业工资外，几乎仅对我们提供建筑工人的工资。扬借助于旅行而制出的那些表是专为农业工资而作的。T．罗杰斯的书的确是题为《农业和物价史》，但是，人们认为能在该书里找到工业工资表，至少会找到东印度公司股票的每日行情表（见第803—883页），这是确实的。

84 我们在致近代史学会的报道中已经简要地指出这些批评中的几个批评，见《近代史学会会报》，第98—99页。

85 关于他搜集的资料，见《贫民状况》，"序言"第i—iv页。

86 关于这方面的研究，一些具有最大价值的研究工作应归功于G．昂温及其合作人，因为他们发表了塞缪尔·奥尔德诺的档案；又应归功于T．S．艾什顿，因为他研究过索霍、科尔布鲁克代尔、亨茨曼、荷尔斯黑和索恩克利夫等手稿；又应归功于J．L．和B．哈蒙德，因为他们善于从内政部的文件中得出那样宝贵的情报；又应归功于J．洛德，因为他得到图·帕克的文件，其中有博尔顿和瓦特的一部分的通信。现在尚须根据这些文件和市政档案来对工业时代最初几十年中工业工资史作全面研究。

87 A．扬认为可以作出农业工资的总表来说明农业工资的下降是从伦敦地区开始的。《英格兰北部》第4卷，第293—296页。但A．鲍

利（《联合王国中的工资》“附录”）所制的表指出有好几个高工资的中心，例如东部（诺福克郡、萨福克郡）和中部（沃里克郡、莱斯特郡、诺丁汉郡）。最大的数字如下（以每星期计）：

1770年 9先令（萨里郡和诺丁汉郡）和6先令（约克郡）

1793年 10先令（萨里郡）和7先令（坎布兰郡）

1795年 11先令（肯特郡）和7先令（康沃尔郡）

88 坎宁安先生指出，短工们在中世纪能够免费获得某些日常消费品（例如木柴），而今天，他们则不得不用钱去买；又指出他们在那时完全不知道其他一些现已成为英国工人阶级所必不可少的物品（例如茶、烟草）。见《英国工商业的成长》第2卷，第937—942页。我们尤其要考虑到肉类在食品中所占的越来越重要的地位以及酒精饮料的作用。

89 这种情况一定能够促进工业劳动力的招募。见鲍顿：《工业社会》，第253页及以下。

90 例如在伦敦四周和东部诸郡等谷物种植地区中。A．扬：《南部诸郡》，第62页和《英格兰北部》第1卷，第171页及第3卷，第345页。在当地习惯给予短工一升淡啤酒时，现金工资就受到略微地减少；对于雇农来说，其工资则被减去一半，因为他们有食宿的权力。

91 A．扬：《英格兰北部》第3卷，第190页。

92 同上书，第1卷，第137页。

93 A．扬：《南部诸郡》，第65页。

94 同上书，第270页。

95 同上；艾什顿：《产业革命中的铁和钢》，第190页。

96 A．扬：《英格兰北部》第1卷，第115和123页。

97 同上书，第4卷，第322页，以及布兰德：《纽卡斯尔史》第2卷，第681页。

98 A．扬：《英格兰北部》第3卷，第255页，以及L．朱威特：《大不列颠的陶器制造术》第2卷，第167—168页。

99 他们在一星期内做了十二条衬裤，每条有七便士的报酬，亦即是说总工资是七先令。但是，七先令中还要扣除九便士的织机租费，三便士的车间租金，四便士的针钱，二便士付给勤杂工人去做好准备工作，五便士的劳动时间内的灯火费，七便士的缝合费，亦即是说两先令六便士的费用。《下议院议事录》第36卷，第740页"织袜工人的请愿书"。

100 下一年，平均工资从四先令六便士上升到六至七先令。同上书，第37卷，第371—372页。

101 F．M．伊登：《贫民状况》第2卷，第11、17、24、45、136、275、280、379、395、424、589、712页。伊登所引用的数字是1795和1796年这两年的。至于以前年份的，见1794年出版的农业部《农业概况》。

102 伊登：《贫民状况》第2卷，第60、294、360页："他们很少在星期一劳动，而且，其中许多人每星期都有两三天不劳动。可是必须承认，所有希望工作的人要找到无间断的正常工作，现在已成为不可能的事。"同上书，第2卷，第357页。

103 《在受理花布印染人请愿的委员会上讯问证人的记录》（1804年），第17页。拉德克利夫把他们作了这样的描述：他们都"穿得很好，男人的袴袋里都有一只表，女人都按自己的喜欢穿着"，在他们家里，人们看到"桃花心木的雅致的摆钟、全套斯塔福德郡陶瓷的漂亮茶具并带有银制的或包银的茶匙和糖夹子。"拉德克利夫：《新工业制度的起源》，第67页。

104 伊登：前引书，第2卷，第655、739、873页。博尔顿和瓦特的工人都是用书面合同雇佣的，为期四年或五年。许多这样的合同被保存在索霍手稿里。工资是按照预定的级数从第一年加至最后一年。铁匠兼装配工约瑟夫·休斯，受雇于1795年7月27日，第一年每星期赚

十六先令，第二年十七先令，如此继续下去直到二十先令为止。1800年，他更新他的雇佣合同，为期四年，并约定以每星期二十一先令的固定工资为酬报。在1780至1790年间所签订的那些合同中，工资显然较低，自十一至十五先令不等。在特伦河畔斯托克的《韦奇伍德手稿》中，有相同种类的文件。在G．昂温的前引书，第167—169页中，人们可以看到一个有关1792和1793年在梅勒支付的工资文件的十分有趣的摘要。

105 在1780至1790年间，织机的价格增到三倍。见《下议院议事录》，第五十八卷，第884—885页。

106 《关于老板和职工请愿的报告》（1800年），第11—13页。证人的讯问载于《下议院议事录》第55卷，第487和493页（博尔顿织工詹姆斯·霍尔克洛夫特和奥尔达姆织工丹尼尔·赫斯特的证言）。

107 《委员会关于几个棉布制造商和棉布织工双方请愿的报告》（1808年），第21页。

108 《下议院议事录》第55卷，第487和493页。《致大不列颠的贵族、绅士和人民书》（织工的小册子），载于《普莱斯手稿》，（大英博物馆《附加手稿》，第27、828号）第199页。

109 这就是加斯克尔在《工匠和机器》第34页指出的十分清楚的东西。因此在1815年以后产生了形势严重性，这时，拿破仑战争的结束造成了劳动力的新的增加。见查普曼：《兰开夏的棉纺工业》，第46页。

110 伊登：《贫民状况》第2卷，第847页。

111 在奇普纳姆和阿冯河畔布雷福德。《委员会关于英格兰毛纺工业状况的报告》（1806年），第438页。伊登：前引书，第1卷，第782页。

112 伊登：前引书，第2卷，第753页（肯达尔，八至十二先令），第810页（布雷福德，七至十一先令），第820页（哈利法克斯，七至十一先令）。

113 《关于毛纺工业的报告》（1806年），第111页。

114 他们的请愿，在八年之内引起了四次调查：1800年的调查，结果创立了老板与工人间的仲裁制度；1802年的调查是关于西南诸郡中使用gig mill（刺果起毛机）的问题；1806年的调查是关于毛纺工业的状况；1808年的调查是关于最低工资的计划。

115 他们叫人称呼自己为"梳羊毛先生"，并且在酒店里不肯同其他工人一起饮酒。韦布：《工联主义史》，第38页。

116 在1770年，每星期十三先令。A．扬：《南部诸郡》，第270页。在1795年，九至十先令。伊登：《贫民状况》第2卷，第385、810、820页。

117 在1825年大罢工之后。见韦布：《工联主义史》，第100页。

118 落纱工照料梳棉机并收集那从机器中出来的棉花；接线工把纺绩工序中的断线结合起来。

119 1797年，德比附近的沃克斯沃思纱厂。伊登：《贫民状况》第2卷，第130页。

120 毛纺女工在肯达尔赚四先令；在莱斯特，二至四先令；在纽瓦克（诺丁汉郡），一先令六便士至五先令；在北安普敦附近，三先令。同上书，第385、563、753页，以及J．唐纳森：《北安普敦郡的农业概况》（1794年），第12页。

121 1770年，曼彻斯特周围的纺纱女工每星期赚得二至五先令。A．扬：《英格兰北部》第3卷，第192页。

122 这种输入是根据收成的好坏而年年有很大的变动。1781年，输入高达十六万夸脱；1785年仅九万四千夸脱，1790年二十一万六千夸脱，1793年四十八万二千夸脱。《关于圈地的总报告》，第355页。

123 见索罗尔德·罗杰斯：《六个世纪的工作和工资》，第484页及以下。伊顿学院的表里，（小麦价格的）最大数字在1757年是五十三先令四便士，在1744年是二十二先令一便士。

124 伊顿表是图克在《价格史》第2卷，第387—389页发表的。伊登：《贫民状况》第3卷，第75—78页，《乔治四世11年人口条例解答摘要》第1卷，第52页提供了一些有点不同的数字。可与T．罗杰斯：《农业和物价史》第7卷，第4—229页中的表相比较。

125 见《下议院议事录》第30卷中所记载的许许多多的请愿书。关于这方面所发表的小册子中，我们可以举出《关于粮食价格高昂原因的探讨》，1767年，《一个农场主（J．阿巴思诺特）关于粮食现在价格和农庄大小之间的关系的探讨》，1773年。见A．扬：《政治算术》第1卷，第42页。

126 在巴思和马尔梅斯伯利，闹事者们夺取了许多袋的谷物并将其以五先令一蒲式耳的价钱出售；在牛津，从磨坊里夺取的面粉是摆在公路上分配的；在莱斯特，人们力图打破监狱的门；在基德明斯特附近发生一次殴斗，死了八个人。1766年的《年度记事簿》，第140页。在伯明翰，有过同样的事件：几小时之内，平民就掌握了城市并发布各种食品最高价格的命令。克拉克：《伯明翰史》第3卷，第60—61页。

127 一些装载面粉和干酪的船只在大干线运河上被拦住；一连威尔斯火枪兵被派去恢复秩序，碰到了抵抗并动用了武器。事件因几个判决而结束，其中有一个是死刑。1783年价格3月20日《德比使者报》。T．罗杰斯（第7卷第183页）和伊顿记录都不能令人看出1783年有着普遍的上涨。T．罗杰斯把1782年冬天的价格定为五十三至五十八先令；但是我们已经发现1782年8月是五十七先令，1781年5月是五十五先令六便士（第176和179页）。

128 图克：《价格史》第2卷，第182页。自然的原因在这里和人为的原因那样地混淆起来，以致难于区别它们各自的效果。最合理的假定是把年年价格的变动归因于季节的不同，而行市的普遍上涨则归因于整个战争时期中输入的不足。

129 1796年以奖励输入的名义所付出的金额共计五十七万三千四百一十八镑四先令九便士。《受命研究最有效的办法来促进圈地和改良未圈的没有收益的荒地的特别委员会的报告》（1800年），第224页。

130 图克：前引书第1卷，第188页和第2卷，第387页及以下。

131 负责研究食物问题的委员会在1800年提出六个报告，1801年提出七个报告。这些报告都值得参考。也可参看下议院的辩论（1800年11月12日和26日）和上议院的辩论（1800年11月14日和12月15日）。《议会史》第35卷，第786—832页和第837—854页。

132 乔治三世四十一年法令第3章。

133 这些奖金将由保安审判官发给雇农。《受命研究现时食品价贵原因委员会的报告》，第132页。

134 《绅士杂志》第71和72卷，1801—1802年（伦敦市场的每月物价表）。

135 英国的蒲式耳等于八加仑或三十六公升又三公合半。见A．扬：《南部诸郡》，第48、62、65、152、154、157、171、187、193、253页；《英格兰东部》第4卷，第311—326页；《英格兰北部》第1卷，第171、313页，第2卷，第255页，第3卷，第12、25、134、255、278、349页，第4卷，第275页及以下。可与T．罗杰斯：《物价史》第7卷，第291和557—558页的数字相比较。

136 伊登：《贫民状况》第2卷，第11、17、24、29、74、130、275、357、379、385、565、753、782、810、812页等等。T．罗杰斯：《物价史》第7卷，第351和591页。如果我们采用较高的比较点，那么差别就会更明显。下面是1742年和1796—1806年诺丁汉的食品价格（根据韦布夫妇所查考的文件）：

	1742年	1796—1806年
四磅重的面包	3便士	1先令2便士
干酪 每磅	2便士	8便士

奶油 每磅	3便士半	1先令3便士
盐 每磅	1便士	4便士
半牛肉 每磅	3便士	9便士
羊肉 每磅	1便士半	7便士
小牛肉 每磅	1便士半	8便士
猪肉 每磅	2便士	8便士
腊肉 每磅	3便士半	1先令——
肥鹅 一只	1先令2便士	5先令6便士
鸭 二只	1先令2便士	5先令6便士
鸡 二只	8便士	4先令6便士
肥皂 每磅	3便士半	10便士
蜡烛 每磅	4便士	10便士
大麦 每蒲式耳	1先令——	4先令4便士
燕麦 每蒲式耳	8便士	3先令1便士半
大麦芽 每蒲式耳	1先令6便士	8先令6便士

《韦布手稿》“纺织”第6卷，第5页。

137 伊登：《贫民状况》第1卷，第496页和第2卷，第812页；《农业年鉴》第7卷，第50页。

138 在接近1770年时，它在兰开夏中已经取得那样重要的地位，以致“农民往往期待马铃薯的好收成更甚于小麦或任何其他谷物的收成。”恩菲尔德：《利物浦史》，第5页。T．罗杰斯提到马铃薯在1734年的价格，见《农业和物价史》第7卷，第555页。

139 见伊登：《贫民状况》第2卷，第767、770页和第3卷，第339页及以下所提供的1795—1796年的家庭收支表。贝德福郡的四家农民，每星期支出马铃薯的费用是自三便士至一先令三便士不等。

140 1795年，一个肯达尔（兰开夏）的织工的收支表中，茶和糖的支出比啤酒的支出多了一倍，几乎是面包和面粉的支出的半数。同上书第2卷，第767页。茶的消费往往代替牛奶的消费，因为牛奶太贵

了。D．戴维斯：《工人务农的实例》，第37页。在这样的情况下，这种消费绝不是宽裕的迹象。

141 “贫民的食物是：面包和干酪，带些牛奶或水，一点淡啤酒。除去星期天外，从没有肉。”《农业年鉴》第7卷，第50页（威尔斯的布雷肯郡，1787年）。

142 “如果人们希望短工能提供为其自己、为雇主以及为一般社会所满意的劳动的话，肉和啤酒是他食物中必不可少的成分。他应当每天吃一次肉，或者每星期至少吃三次肉。必须把种种有害的习惯，尤其是使用酒精饮料的习惯归因于吃肉不够和喝啤酒的不足。”《农业年鉴》第25卷，第365页及以下。

143 伊登：前引书，第2卷，第60页（卡莱尔的棉纺工人），第753页（肯达尔的呢绒织工），第873页（谢菲尔德的铁器工人）。

144 《普莱斯手稿》，（大英博物馆，《附加手稿》第27、825号）第186页。为制止祸害的最初努力始于1736年。这是《蒸馏酒，民族的祸根》这一有名小册子出版的年月。米德尔塞克斯郡保安审判官们所提出的请愿引起了议会的干涉。酒精饮料被课以很高的消费税，而且，零售商必须购领许可证。杜松子酒的出售甚至于被禁止了一个时期，然而，这种禁令很难令人遵守，因而在伦敦和另外几个城市里发生了一些骚乱。

145 见T．卡特：《一个工人的回忆录》，第43页：“我的父亲每星期仅赚十先令六便士，而我的母亲的小学校也只添补两三个先令。收入十分不充足，而四磅重的面包要卖到一先令十便士，价格这样高，他们很少有钱来为他们自己及其子女购买必需品。因此，我们不得不满足于非常粗陋不足的家常饭……。马铃薯也非常贵，而且由于去年（1799年）夏天的潮湿关系，质量很坏。四分之一配克（一配克约等于9．87公升）的马铃薯（价四便士），浇上一点炼好的板油，以及定量很少的面包，便构成全家的正餐。”

146 费里厄尔博士致曼彻斯特警察编制委员会的报道（1790年），见艾金：《曼彻斯特周围三四十英里内的地方志》，第193页。费里厄尔博士是曼彻斯特的医生，他在工业区中行医，他是研究工业区中卫生条件的先驱者。见鲍顿：《十八世纪末英国工业社

会》，第265—266页；费里厄尔博士：《医药史和回顾》，共3卷，伦敦，1792年。

147 J．0．凯：《工人阶级的精神物质状况》（1832年）；P．加斯克尔：《英国工业人口，它的精神、社交、物质状况》（1833年），《工匠和机器》（1836年，前书的新版）；E．巴里特：《法国和英国工人阶级的贫困》（1840年）；W．库克·泰勒：《评兰开夏工业区中的漫游》（1842年）；F．恩格斯：《英国工人阶级状况》（1844年）。

148 伊登：《贫民状况》第2卷，第767—770页和第3卷，第339页。

149 W．阿什利（《英国经济史和经济学说入门》，法译本，第2卷，第394—409页）指出这种独特性远不是绝对的。与此类似的制度在荷兰、法国和德国都存在过。不过它们的演变从十七世纪起已经完全不同了。

150 恤贫法并不是一下子颁布的。1536年法令（亨利八世二十七年法令第25章）使教区负有救助贫民的义务。1572年法令（伊丽莎白十四年法令第5章）制定救贫税并命令保安审判官任命一些负责组织教区救助事宜的管理人和监督员。1576年和1597年两项法令（伊丽莎白18年法令第3章和伊丽莎白三十九年法令第3章）把在伦敦首先实施的感化院制度加以推广。1601年法令（伊丽莎白四十三年法令第2章）收集以前的那些规定，并加以补充：这就是严格意义上的"恤贫法"，这项法令虽然受到许多不断的修改，但却一直继续存在到今天。见G．尼科尔斯：《英国恤贫法史》第1卷，第160页及以下，以及利奥纳德：《英国贫民救济初期史》，第36页及以下。

151 关于十六世纪的流浪，见阿什利：前引书，第2卷，第386—395页。

152 这是对流浪者第一次判罪时所科的刑罚；在第三次判罪时是绞死（伊丽莎白14年法令第5章）。

153 见伊登：《贫民状况》第1卷，第144页。

154 查理二世十四年法令第12章：这项法令的序言说道："由于法律的漏洞，那些未受到禁止从这一教区迁到另一教区的贫民，就力求搬到最有资源的教区里去安家，在那里，他们可以找到最广阔的公地来建筑小房子，以及最大的树林来燃烧和破坏；当他们吞没了一切以后，就到另一教区去，并终于堕入流浪状态。这种情形致使教区感到失望，因为当教区看到自己的救助基金有被外人毁掉的危险时，就对救助基金的设立犹豫起来了。"

155 T．罗杰斯把住所法对农民所规定的条件同农奴相比，并说明大地主怎样利用它来获得住在与其土地相邻的教区里的劳动者的廉价劳动力的："这项法令的效果不仅把自由租地的保有者固定在土地上，而且还允许豪富的地主去掠夺其邻人并过早地消耗劳动者的力量和健康。所有这一切都发生在下述时期内：在爱国者们和官吏们高谈自由和独裁政治的时期，在风雅的绅士和淑女议论人权、卢梭和法国革命的时期，在伯克和谢里登抨击哈斯丁斯的专制时期。然而，伯克在他自己住宅门口，应该天天看到一些农奴，他们比他以娓娓动听的辩才所叙述的那些深受痛苦的罗希拉斯（意即"阿富汗族人民"——译者）更没有自由。"T．罗杰斯：《六个世纪的工作和工资》，第434页。

156 他必须提出一份由其教区的教会委员和监督员签署的并由两个保安审判官副署的证明书作为法定住所的证明，这时，人们才允许他在新住所安家，如果他"实际上要人负担"教区当局还保有驱逐他的权利（威廉三世八一九年法令第30章）。不使教区增加负担的办法是这样的：在许多地区中，农场主雇用佣工为期仅五十一个星期，以免佣工通过一年的居住期间便能在其工作地的教区中获得居住权。J．L．和B．哈蒙德：《乡村工人》，第112页及以下。"人们抱怨那些缺乏劳动力的工业教区，既然允许工人来劳动，可是又拒绝给他们居住权，而且一当他们好像要成为负担时就把他们送回其原来的教区。"鲍顿：《十八世纪末英国工业社会》，第258页。然而，必须同哈斯巴赫（《英国农业工人史》第172—173页）一样地承认，迁居并不是天天发生的事件。见伊登：《贫民状况》第1卷，第181和296页所引用的那些事件：在阿什福（两千居民），每年两件；在肯达尔（八千居民），三件；在谢菲尔德（三万五千居民），二十件。但这种情事也许可以解释为：许多贫民被人阻止离开其教区。

157 《议会史》第17卷，第844页（威廉·梅雷迪思爵士的演说）。同样的辩论又在1775年重新开始。同上书第18卷，第541—546页。

158 亚当·斯密：《国富论》第1篇第10章。阿瑟·扬将其称为“最虚伪的、最有害的、最危险的制度，它是野蛮状态的设想。”《政治算术》第1卷，第93页。

159 W．皮特：《演说集》第2卷，第369页（1796年2月12日演说）。

160 乔治三世三十五年法令第101章：“鉴于许多能够劳动的穷人之所以成为他们教区或镇区的负担，完全是因为他们在那里找不到工作，他们若在其他有工作做的地方就能够供给其自己及其家属的需要而不会成为任何教区或镇区的负担；又鉴于上述人中大多数人之所以不得不住在其自己的教区内而不能获得住在他处，是借口说他们大概会成为他们前往寻找工作的那一教区或镇区的负担，尽管他们的劳动在许多情况下能对该教区或镇区非常有利……”

161 乔治一世九年法令第7章。

162 “委员会的意见是：从教区的资金中拿出钱来给壮健的人，用以防止其请求以教区的费用来维持其本人及其全家的生活，这一现行的惯例，是与公共救济法令的精神和意旨相反的，是把一种危险的权力交给教区官吏的手中，最后便构成滥用公款并大大地鼓励懒惰和放纵。”《下议院议事录》（1759年）第28卷，第599页“受理研究修正恤贫法委员会的报告”。

163 菲尔丁在1753年写道：“贫民的痛苦比起贫民的罪行是较不被人所知的：这就是减少我们对他们怜悯的原因。为了讨饭和偷窃，他们就到富人家里去；要想饿死和冻死，他们就留在自己家里。”见菲尔丁的两本小册子：《关于近来盗贼增多的原因的探讨》（1751年）和《建议为贫民做好有效的准备》（1753年）。几年之后，J．马西写道：“许多人由于没有工作、由于疾病或其他偶然的原因，陷入了这种可怜的状态，而且，能证明这些不幸的人是带着憎恶心情去讨饭的，或者证明他们没成就的，就是人们常常发现的因缺乏必需品而身体瘦削的男贫民或女贫民的溺死或饿死。有些人可能是由于懒惰或嗜

酒而甘愿变为乞丐的；但是，这些自杀者、这些饿死者却是可悲的证据，亦即是说讨乞的一般原因只是贫穷。”J．马西：《设立救济院的方案》（1758年），第50页。

164 乔治三世二十二年法令第83章。这项法令是下议院议员T．吉尔伯特的创作。其主要目的在于授权各教区自行联合会来征收和使用救贫税。这些联合会具有法人资格，以保安审判官所任命的贫民救济委员和检查员为公务员。禁止教区将救济事业承包出去，但对该事业的经营管理实行十分严格监督者则不在此限。G．尼科尔斯：《英国恤贫法史》第2卷，第83—88页。

165 “兜生意”制度就是这样产生的，本书第1篇第3章中曾提到这个问题。

166 见E．阿莱维：《1785至1816年间功利主义的演进》，第98页。

167 在伯克郡纽伯里附近。

168 这就是人们所谓“主妇造反”的情事。见J．L．和B．哈蒙德：《乡村工人》，第121页。

169 这是上月中伯克州“保安审判官季度全会”上所通过的决议的后果。J．L．和B．哈蒙德：前引书，第161—162页。

170 1795年5月11日《雷丁使者报》。这份全表转载在伊登：《贫民状况》第1卷，第577页。其他各郡也制定了一些类似的表，但数字有点不同。

171 阿瑟·扬早于1795年10月在致农业部通讯员的一份通报中这样地表示着：“鉴于几个‘保安审判官定期会议’建议今后按照小麦价格的变动来订立工资，请你们告诉我你们对于这一制度的利弊的意见。”《农业年鉴》第25卷，第345页。

172 在此场合，所指的是以现金救济来代替家庭劳动的工资。

173 乔治三世三十六年法令第23章。有个时候，皮特想到要使议会通过斯皮纳姆兰法。关于他的1797年法案以及边沁对该法案的批评，见E．阿莱维：前引书，第101和152页。

174 伊登：《贫民状况》第1卷，第363—372页；G．尼科尔斯：《英国恤贫法史》第2卷，第133页。

175 《农业年鉴》，第36卷，第504页。

176 同上。

177 轻率地发放救贫税，碰巧也会增大一些勤勉而狡猾的农民的积蓄。T．罗杰斯写道："在汉普郡我所出生的那个村庄里，我清楚地记得两个农工善于利用院外救助制度而升到小地主身份的事例……。他们领取教区的津贴，同时又以自己的工资为生，另外再加上副业劳动的收入。其中一个在村里干杀猪的行业，这个行业使他从米迦勒节起一直忙到报喜节止。每宰一头猪，他得到一个先令和猪的内脏，他全家在半年之内就吃这些内脏……。发给他们的那些救济金则被小心翼翼地积蓄着，我想还被严格地保守秘密，最后，这些钱终于投到地产上去。一个买了四十英亩的瘠土，这就使他过着一种独立而舒适的生活。另一个仅仅买了二十英亩左右，但却获得更大的好处，因为这块土地是全村中最好的一块。"《六个世纪的工作和工资》，第502—503页。

178 《农业年鉴》第25卷，第635页。

179 在《受命调查恤贫法的执行和实际效果的国王陛下委员的报告》（1834年）中，可以看到反对这种制度的全面的指责。也可参看哈斯巴赫：《英国农业工人史》，第183—184页。他的结论是：特别是吉尔伯特法令和斯皮纳姆兰法的结果就是"劳动者们的一种真正的灾祸"。

180 "给付正常工资的工厂，当然不能同雇用贫民的工厂作竞争。所以，马克尔斯菲尔德的一个制造商会在埃塞克斯郡由于不善执行恤贫法而破产。"《受命调查恤贫法的执行和实际效果的国王陛下委员的报告》（1834年），第43页。

181 1834年报告中所引用的大部分事实，都是有关乡村教区的。

第四章

1 那些抗议禁止同盟法的花布印染工人在1804年向议会陈述说："立法者是决不会想损害这样的人的，他们唯一的希望只是通过自己的劳动来获得生活资料。这的确就是花布印染工人所能希望的一切，因为他们的职业性质以及这种职业所需要的资本已使他们失去了升迁到老板行列的整个希望。"《关于花布印染工人的请愿报告》（1804年），第7页。

2 相反地，舒尔策一格弗尼茨在其《大工业》（法译本）第42页却这样写道："在十九世纪的头十年里，英国有一个革命的社会主义工人党，它在力量上和危险程度上都超过大陆上一切后来的类似的运动。"我们不明白这种断言是以什么为根据的。过去在各处爆发的那些骚乱，其中以拉德党的骚乱为最严重，但并不是由一种自觉的革命思想所指导的。至于个别理论家们如托马斯·斯彭斯所发表的共产主义理论，对于人民大众的见解似乎不曾起过丝毫影响。

3 见本书第一篇第一章第六节。

4 见S．和B．韦布：《工联主义史》，第25页。

5 也应指出绦带织工们的组织。他们从1753年起就组成一种分成工场的工会，每一工场选送一个代表到中央执行委员会去。曼彻斯特参考图书馆收藏的一本小册子里载有这个团体的规章。这本小册子的名称是：《绒线绦带织工们的与其团体或职业有关的辩解和所有的条款，及其第一主席所致的告别词》（曼彻斯特，1756年）。著者是使用假名蒂莫西·舒特尔签名的。

6 D．布伦纳：《苏格兰的工业》，第283页。

7 《特别委员会关于手织机织工的请愿报告》（1835年），第448页。

8 《新工业制度的起源》，第73—76页。

9 必须指出，人们也常责备他们没有爱国心以及同外国革命家们秘密勾结等："当人们硬说我们的会议旨在牺牲我们国家的独立性时，人们是用怎样的不公道来诽谤我们的。正是相反的事情才是真的。假如响起了号角，假如发出：'英国处于危险之中、拿起武器来！'我们一定知道什么是我们的义务和我们的利害，这就是每一英国人的义务和利害。"同上。

10 "假定一个工人是在1792年结婚的；在这时期，他织四十四码呢子、领得二十二先令。如果我们一年一年地注视着他，我们就会看到他的子女的增多，就会看到一切生活必需品的价格上涨，可是工资却不断地下降。如果我们看看他在1799年的情形，我们也许会发现他有五六个小孩子在身边，可是瞧吧，人们这时不要求他织四十四码呢子，而要求他织六十码呢子，而且人们仅只给他十一先令。那么，如果救贫税增加，你会感到惊奇吗！"同上。最后这个论证是向纳税人，特别是向地产所有人提出的。

11 特别是关于纱线输出的问题，许多制造商也对之表示反对。威廉·拉德克利夫是这次运动的领导人之一，他引用织工们的宣言正是为了这个缘故，因为他把他们视为同盟者。

12 赫尔特：《两本英国社会史》，第441页；S．和B．韦布：《工联主义史》，第30和60页。

13 它仅在1803年才完全组织起来。见赫尔特：前引书，第442页。

14 《委员会关于英格兰毛纺工业状况讯问证人的记录和报告》（1806年），第231和353页。

15 同上书，第181页。

16 同上。这个词已被blacklegs（破坏罢工的工贼）这一词所代替。

17 同上书，第36页。

18 特别是那些限制每一作坊中学徒人数的法规。

19 J．亨特：《哈拉姆郡》，第220页。这个事件轰动了谢菲尔德。人们唱着一支反对那个不得人心的工厂主的曲子："但愿第十三把刀子用来解剖他的肥大身躯，用来揭露他的各种器官，以便人们看看他的心肠同地狱的深渊一样黑，以及他那贪婪的、吸血的和敲骨吸髓的狼心。"

20 1790年8月7日和9月9日的《谢菲尔德虹报》。参看S．和B．韦布：《工联主义史》，第33页。

21 在1789、1794和1795年，多佛有过一些罢工。见《下议院议事录》第51卷，第589页，"造纸商的请愿书"。

22 同上，第595页（对造纸商请愿的调查）。

23 《农业年鉴》，第25卷，第504页。下面是1795年11月5日所通过的决议原文摘要：（1）农业短工们应该得到适当的报酬，但流行的办法则是以低于市价的价格出售面粉给他们，以期减轻他们的不幸……，这种办法不仅是对他们可怜身份的粗鄙的侮辱，而且是一种虚假的救济方法。（2）工资应当随同小麦价格一道变动……〔后面附表〕。（3）呈递议会的一份请愿书要立刻准备好，以便请求它按照上述方案来规定工资；要把本郡所有的农业短工都请来参加这种必要的活动……。（4）每一参加人都应向会计缴纳一先令的捐款以便补偿费用……。（5）会议秘书一经了解本郡农业短工们或其大多数人的意见时，就应在一个地点适中的城市召开大会……。（6）在那个会上，两三个彼此相邻的教区可以派出一名代表，他每天可以得到二先令六便士的时间费，又二先令六便士的开支费……。（7）会议秘书亚当·穆尔将在诺里奇和伦敦两地的报纸上公布上述决议，并把那些表决赞成的和署了名的佃农和农业短工的名字一道公布出来。他们希望呈递议会请愿书中的方案不仅被本郡的农业短工而且还被王国各郡的农业短工都赞成和采纳。但是不可把这个仅仅为向当局呼吁而形成的组织和工联相混同。

24 禁止"讨论会"（debating societies）的法令（乔治三世39年法令第79章）差不多是与此同时通过的。

25 我们在上面已经提到1725年兰开夏保安审判官的决定。这个决定是以1549年法令（爱德华六世二一三年法令第15章）为根据的，

这项法令的名称是“粮食供给人和工匠法案”，其目的起初仅在于防止商品的人为涨价。S．和B．韦布在《工联主义史》第60页提到了几个纺纱工人在1818年被当局根据1305年法令判处两年监禁这一新近得多的案件。

26 同上书，第61页。根据惠特布雷德的说法，1800年有四十项法令是为此目的而颁布的。

27 乔治一世七年法典第1卷，法令第13章。见F．W．高尔顿：《说明工联主义史的精选文件》第1卷，“裁缝业”第16页。

28 乔治一世十二年法令第34章。

29 乔治三世十七年法令第55章。

30 乔治三世三十六年法令第111章。

31 见J．L．和B．哈蒙德：《城市工人》，第123页及以下。

32 1799年6月26日，《议会记录》第71卷，第65和66页。

33 请愿人之一写的《请愿人控诉同盟法的全部准确的报道》，伦敦1800年。

34 1799年7月9日，《议会记录》第71卷，第562—565页。

35 乔治三世三十九年法令第81章。下面是该法的序言：“鉴于许多工人和农业短工在本王国各地试图通过非法的会议和同盟来获得额外工资，并力求实现其他非法的计划；又鉴于禁止非法活动的现行法已被认为不足以消灭这些活动，因此必须采取更有力的措施，同时使用快速而有惩戒性的惩罚去打击犯罪人，以便防止上述同盟的形成。”1803年又为爱尔兰颁行了一项类似的法令（乔治三世四十三年法令第86章）。

36 后来，这些刑罚被认为不充分了。人们于是使用1797年的一项法令（乔治三世三十七年法令第123章）来对付工人，这项法令旨在打击煽动造反，是在诺尔舰队叛变时通过的。在1834年，亦即在

1799年法令废止后十年的时候，判处多尔切斯特六个短工终身流刑的著名的判决，正是根据这项法令宣判的。

37 利物浦的农业短工、工人和工匠的请愿书，《下议院议事录》第55卷，第646页。

38 “请愿人根据当地习惯有受陪审团审理的权利已被这项法令剥夺了；他们被移送到一个保安审判官那里去审理，后者往往从事于实业，而且他的任命总是由老板任意摆布的。”同上。

39 见1800年呈递下议院的许许多多的请愿书，《下议院议事录》第55卷，第648、665、672、706、712页，等等。

40 乔治三世三十九—四十年法令第106章。

41 J．L．和B．哈蒙德：《城市工人》，第126页。

42 S．和B．卫布：《工联主义史》；第56页及以下，又《韦布手稿》，《通史》第2卷，“关于工联法”。

43 弗朗西斯·普莱斯：《同盟法》，载于韦布：前引书第65页。我们在1804年一个报告中已经发现对此不公平制度的批评：“如果议会的明智和人道认为禁止同盟法可能只是赞助强者反对弱者的话，如果禁止同盟法旨在确保压迫者们不受惩罚并旨在赋予老板们以不公道的利益（老板们可以结盟而不怕被人发觉）的话，那么，议会的明智和人道就会拒绝批准同盟法……。立法者意欲损害那些仅愿以自己的劳动为生的人是不可能的”。《关于花布印染工人的请愿报告》（1804年），第7页。

44 见S．和B．韦布：《工联主义史》第66页及以下所引证的事例。

45 我们在上面所说的那个大棉布织工协会，应该属于这一类。

46 这些互助会受到1793年法令（乔治三世33年法令第54章）的鼓励，为数已经很多；它们最通常地是在同一行业的人们之间形成起来的。见伊登：《贫民状况》第1卷，第600页及以下。关于互助会和

工联之间的关系，见鲍顿：《十八世纪末英国工业社会》，第295页及以下。

47 《韦布手稿》，“纺织”第3卷，“奥达姆纺纱工人”以及《特别委员会关于工匠和机器的第五次报告》，第410页。我们不知道韦布为什么把1786年定为斯托克波特协会成立的年代（《工联主义史》第35页）。这些互济会中有几个可能局限于互助主义者的职权，至少在起初是如此。见“曼彻斯特纺纱工人友协”的章程（1795年），第25条：“如本会会员一人或数人攻击或侮辱老板或工头，或者故意损害他们的商号、建筑物或财产（不管借口如何），或者缔结同盟来违法抬高工资，或者参加那能扰乱公共安宁的骚动，或者不服从郡官的警告或任何命令……，那么，这个人或这些人就要被开除出会并失去享受利益的权利，因为这些利益是仅供鼓励谨严、勤劳和品行端正之用的。”见《曼彻斯特纺纱工人友协会员所制定的并应遵守的规则和条款》，第15页。

互助会不久就成为被怀疑的对象，《论棉布织工条例》（1804年）第15—16页已经清楚地说明了这些怀疑：“我不能不指出互助会的发展自从罗斯先生法令予以鼓励以来在工业区中所产生的那些不幸的作用。情况指出，最好的意图能够怎样被人转移其目的。这些互助会不但不增加其会员的福利或改善其会员的品行，反而成为不满和阴谋的中心……。在它们伪装的名义庇护之下，在它们提出的有名无实的章程庇护之下，工人们便按行业联合起来并和他们的同志串通起来。他们的认捐，往往为数甚大，足以供给其中许多人的需要，这些人根据口令就实行罢工来反对老板。如果老板显得固执并拒绝让步，他的工人就复工，可是另一批工人又罢工。如此继续下去直至他们得到满意时为止。这种诡诈手段，多年来几乎不断地继续下去。在工业的这一或那一部门中，很少不发生这类情事，而且这种手段几乎总是成功的。尽管有屡屡的控诉，但是很难提出证据，以致受到宣判定罪的非常之少。”

48 《韦布手稿》，《纺织》第1卷。

49 韦布：《工联主义史》，第78页。

50 根据L．布伦塔诺的说法，在十八世纪，大多数的工人协会都建立在"维持工业中现行的、法定的或习惯的法规"这个唯一的目的之上。一当国家停止维持秩序时，这些协会就代替国家来维持秩序。《同业工会和工联》第177页。

51 在W．坎宁安：《英国工商业的成长》第2卷，第27—43页，我们可以看到有关"工匠条例"（伊丽莎白五年法令第4章）的卓越的段落。

52 关于"工匠条例"，特别是关于学徒方面的规定的逐渐不适用，见O．J．邓洛普：《英国的学徒身份和儿童劳动》，第118、121、228—230页。城市当局不愿再厉行旧的行会规程；法院对于违犯者也显得非常宽大。

53 我们不打算再提到那些旨在恢复十六世纪禁止机器的企图。见上面第三篇第三章第一节。

54 伊丽莎白五年法令第四章第三十一条。下面以J．韦奇伍德的学徒合同作为例子（我们会看到这个合同的期限是五年而不是七年）："在国王陛下乔治二世荷蒙上帝恩德而作为大不列颠等等的国王执政第十七年（即耶稣纪元第1744年）11月11日，立约人甲方乔赛亚·韦奇伍德，玛丽·韦奇伍德的儿子、斯塔福德郡丘奇亚德人，与乙方托马斯·韦奇伍德，斯塔福德郡丘奇亚德人订立本合同。合同证明上述乔赛亚·韦奇伍德根据他母亲的指教并得到她的同意，甘心自愿地做上述托马斯·韦奇伍德的学徒，并从上开日期起直至五年期间完全届满时止继续不断地住在托马斯的家里从事劳动。在上述期间内，该学徒必须顺从其师傅的意愿、忠诚地为师傅服务、保守师傅的秘密，并在任何情况下都殷勤地服从师傅的正当命令；该学徒必须不做任何足以损害其师傅的事情，也不容忍他人损害他，而应尽可能地将此种情事立即通知他；不应侵吞或毁坏师傅的商品，不玩纸牌、骰子以及其他非法的赌博；不逛酒店，不搞男女关系，不结婚。无论何时都不擅离师傅规定的职守，不得师傅的准许就不外出；在任何事情上都应以善良而忠实的学徒身份自处并以此种身份对待师傅及其家属。

该师傅应把现时制造陶器雏形和修饰陶器等技术以及一切有关的事项都教给学徒；应以最好的方法方式教他或令人教他；在规定的期

限内，该师傅还应以适于学徒身份的样子供给该学徒的饮食、清洗、住房、各种性质的衣服（毛的和布的）以及健康时和害病时所需的各种东西；为了保证忠实执行双方所接受的上述各条款，签字人以本文书相互约束自己，为此，他们乃于上述年月日互换签字和印记，以资证明。”E．米特亚德出版的《乔赛亚·韦奇伍德传记》第1卷，第222—223页。

55 伊丽莎白五年法令第四章第33条规定最低比例为：“呢绒制造人、漂洗工、呢绒剪毛工、织布工、成衣匠、鞋匠雇用一个工人招收三个学徒。”这种限制毕竟是很宽的。

56 “哈拉姆郡刀匠”特许状，詹姆斯一世二十一年法令第31章。

57 根据S．和B．韦布：《工联主义史》，第75页，注一的说法，入门费是五至二十镑。

58 《下议院议事录》第18卷，第171页，和第21卷，第153页。也可参看第24卷，第117和124页上的1742年的请愿书。

59 同上，第36卷，第194页。“工人的反请愿”，第283页。老板根据乔治三世17年法令第33章和乔治三世17年法令第55章（1777年）的条例而得到胜诉。

60 乔治三世八年法令第17章。这项法令把1721年法令（乔治一世七年法典第1卷法令第13章）中的规定加以更新和修正。见F．W．高尔顿：《裁缝业》，“序言”第43页，“正文”第16—22和60—63页所载的原文。

61 乔治三世十三年法令第68章。见本书第一篇第一章第六节末。

62 见《国富论》（麦克库洛赫编），第55页，对传统的学徒制度的批评。

63 《下议院议事录》第26卷，第593、764、779、788页。参看J．费尔金：《袜子和带子工业史》，第80页及以下，和赫尔特：《两本英国社会史》，第486—488页。《诺丁汉郡的维多利亚史》第2卷，第353—354页，和《德比郡的维多利亚史》第2卷，第367页。

64 《受理花布印染工人请愿的委员会的报告》（1804年），第3页。

65 同上，第4页。

66 “请愿人多年来因失业而受到许多痛苦，失业并不是花布工业中的交易萧条而是劳动力的过多所造成的。”《下议院议事录》第58卷，第180页，“花布印染工人的请愿书”。

67 见1805年5月27日金勋爵在上议院的演说，《议会的讨论报告》第5卷，第118页，和同年5月30日P．穆尔在下议院的演说，同上，第147—148页。

68 《在受理几个花布印染工人请愿的委员会上讯问证人的记录》（1804年）。

69 1804年6月27日会议，《议会的讨论报告》第2卷，第858—859页。

70 1807年4月23日会议，同上，第9卷，第535—538页。

71 哈利法克斯制造商的请愿书，《下议院议事录》第58卷，第380页。

72 同上，第392页。哈利法克斯的约翰·利斯肯定地说，“合法的”织工并不缺乏工作：相反地，倒是劳动力的缺乏。“由于缺少工人，所以许多妇女被雇来织造和分拣羊毛。”见罗伯特·皮尔爵士在1806年调查委员会上的证言，《委员会关于毛纺工业状况的报告》，第440页。

73 乔治三世四十三年法令第136章的条例。

74 对毛纺工业来说，最后废止是在1809年，（乔治三世49年法令第109章）。

75 《议会的讨论报告》第27卷，第574页。

76 见下议院的辩论，《议会的讨论报告》第27卷，第503页及以下，和乔治三世54年法令第96章中的废止条例。

77 伊丽莎白五年法令第4章第15条。第一次授予他们这种权利的是在1389年（理查德二世十三年法令第8章）："由于不可能预先知道谷物和其他食品的价格，所以保安审判官应于米迦勒节和复活节根据食物腾贵程度来公开宣布一个泥水匠、木匠或其他工人和短工在当年收获时期和其他季节中，在供给饮食或不供给饮食的条件下，每日应得多少钱。"因此，这项法令不像人们以前试图不顾经济需要那样去直接地、一劳永逸地规定工资，而设立一个权力机关去负责根据情况和在一定时期来规定工资比率。应该提醒一下，保安审判官也规定面包的价格。见A．赫尔特：前引书，以及S．和B．韦布：《面包的法定价格》，载于《经济杂志》（1904年）第14卷，第196—218页。

78 关于它的起源，见麦克阿瑟女士的文章：《保安审判官和工资的评定》，载于《英国历史杂志》（1894年）第9卷，《十五世纪工资的评定》，载于同上杂志（1898年）第13卷，《十六世纪工资的调整》，载于同上杂志（1900年）第16卷。关于近期的，见坎宁安：《希罗普郡的工资评定》，载于《经济杂志》（1894年）第4卷，W．A．S．休因斯：《十七世纪的英国商业和财政》和《保安审判官调整工资》，载于《经济杂志》，（1898年）第8卷。

79 W．坎宁安：《英国工商业的成长》第2卷，第43页。亚当·斯密在1776年已经看到它的不适用（《国富论》，第65页）。

80 最后一个有名的事例是1732年希罗普郡保安审判官的工资评定。见《经济杂志》第4卷，第516页。

81 乔治三世32年法令第44章。这项法令把1773年规定的决定工资的方式推广到绸缎工业。

82 "我确信，从1563至1824年有一种为法律所策划的并为希望其成功的人们所领导的连续不断的阴谋，其目的在于攫取英国工人的一部分的工资，使英国工人固着于领地，剥夺他们的希望，使他们降到无可挽救的贫困地位……。英国法律以及负责施行法律的人们都以致使工人陷入极穷的生活和以武力镇压一切不满意的语言和行动为己任……。"索罗尔德·罗杰斯：《六个世纪的工作和工资》，第398页。

这里也许有点夸大。一些比较新近的研究已经指出保安审判官的决定未必不利于工人。见伦纳德：《国家调整工资借以救济贫民》，载于《英国历史杂志》（1898年）第13卷。

83 D．戴维斯：《农业工人的实况》（1795年），第105—106页。

84 见上面第一节。

85 见《农业年鉴》第25卷。

86 “我同任何人都一样地感觉到，在这样的问题上不加任何立法的干预是多么合乎要求：劳动的价格和一切其他商品的价格一样，都应听其自然地变动。”《议会史》第32卷，第703页。

87 在1800年，见同上书第34卷，第1426—1436页。正是在禁止同盟法以后不久，该法对惠特布雷德提供一个言之有理的论据来拥护最低工资的制度。

88 人们也指出强制的最低工资，其结果会使平庸的工人失去工作。见《下议院议事录》第51卷，第383页，“柴郡长官请愿书”。

89 《下议院议事录》第55卷，第262页，“切斯特郡、约克郡、兰开夏和德比郡棉布织工的请愿书”（1800年3月5日）。这份请愿书以及其他一些以同样措辞撰写的请愿书上有两万三千多人签名。《韦布手稿》，“纺织”第4卷，第1页。

90 对棉布织工请愿的调查，《下议院议事录》第55卷，第487页。也可参看第489和493页（设备费的扣除，布匹长度的任意增加，等等）。

91 乔治二世二十年法令第19章（1747年）的条例授予保安审判官有命令支付不超过十镑的欠薪和进行扣押的权力。这似乎是非常公平的，但同法却含有一些不宽仁的规定。工人或学徒如被老板控告行为不端或无纪律性，保安审判官就能判处他们一个月的苦役。反之，如果他们控诉虐待或食物不够，法官只能解除他们的契约拘束，而不能对老板科以任何刑罚。

92 《下议院议事录》第55卷，第488和492页，以及《关于棉布织工的请愿报告》，第9页及以下。

93 关于这个问题，见博尔顿的一个名叫R．尼达姆的工厂主的证言："我们在1800年曾请求议会按照斯皮塔尔菲尔兹法令的样式规定工资。皮特先生是那时的财政大臣，他委托我们律师到兰开夏来找我们并对我们说，如果我们愿意放弃规定工资，他就为我们制定一项同样适合或更好地适合我们的希望的法令。我们在一次代表会议上全体一致地决议接受皮特先生的提议，因此，他给我们制定了乔治三世39—40年法令第90章的仲裁法"。《特别委员会关于工匠和机器的第五次报告》（1824年），第544页。

94 我们知道英格兰和苏格兰尽管从1707年的合并法起只有一个议会，但仍然受不同的法令统治着。见《下议院议事录》第57卷第174页；第58卷第216页的"苏格兰工人的请愿书"。至于老板的反请愿，见同上第58卷，第236和278页。

95 乔治三世四十三年法令第151章。法令条文与英格兰的法令条文略有不同。仲裁人不是由当事人选任的，而是由受理控诉的保安审判官任命的。

96 每一案件的费用几乎不超过一先令以上。《关于棉布织工请愿讯问证人的记录》（1803年），第11页。

97 同上，第3和91页。

98 《议会的讨论报告》第1卷，第1081页。

99 "您晓得一件争讼根据法律交由仲裁审理，在工人胜诉之后，老板便预示要从今后工作的工资里来补偿自己这一情事吗？——晓得，我可以举出一个事例……。博尔顿的乔舒亚·克鲁克先生想违反每织二十五码便给三先令工资这一约定来减少一个织工的工资；该织工不愿接受减少并请求仲裁。仲裁人未能取得一致意见。案件于是提交保安审判官弗莱彻上校审理。老板对弗莱彻上校说，他将随意给付其工人，他打算根据自己的喜欢给点东西给工人或者一点也不给；而且如果有人强迫他给付，那他就在今后工资上照数扣回来。"《关于棉布织工请愿讯问证人的记录》，第23页。

100 见《下议院议事录》第58卷，第275—276、316、351页"曼彻斯特、博尔顿、普雷斯顿、斯托克波特等地工厂主的请愿书"。

101 《论棉布织工条例》，第9—10页。

102 同上书，第21页。一个比较有力的论据在于指出，制定规章的结果会怎样反过来不利于工人。在丝纺工业中，工资是规定了的，老板们在生意不好时，除去解雇一部分人员外便无别法来缩减其费用："这样，老板是及时脱身了，可是工人却失去其谋生之道。"

103 "主人"和"仆人"这两个词仅于1875年（维多利亚三十八—三十九年法令第90章）才从法律中删除掉，而被"雇主"和"工人"二词所代替。

104 《论棉布织工条例》，第6页。著者自问，如果这种制度推广到其他行业，那会发生什么情况："据我所知，人们还未表明棉布织工们将其主张建立在什么优越的理由之上……，甚至也未表明木匠、鞋匠、铁匠、短工等为什么没有相同的法律保护的权利……。为什么织粗棉布或白棉布的人享有一种为纺纬线的人、漂白布匹的人、印染布匹的人或者制衣服的人所没有的特权呢？难道他们比制造椅子或陶器的工人应有更大的权利吗？为什么不赋予我们的仆役和厨司到仲裁人那里去以决定工资和服务条件的权利呢？"

105 保安审判官往往同意老板的请求，干预那些应该首先向仲裁人提出的案件。同上书，第8页。

106 乔治三世四十四年法令第87章。"法令授权当地长官制定一张表（至少有四个人名，至多有六个，其中一半是老板或其代理人，另一半是织工），当事人双方可以根据这张表各方选择一个仲裁人。"J．L．和B．哈蒙德：《熟练工人》，第68页。这项修正使得选择一些不能或不愿担任的仲裁人的可能性就没有了，所以这项修正受到工厂主们的猛烈攻击。《议会的讨论报告》第1卷，第1172—1173页和第2卷第943页。

107 这些工厂主中最有名的一个是安斯沃思，他发放四万镑左右的工资。J．L．和B．哈蒙德：《熟练工人》，第76页。

108 同上书，第72—80页；1808年和1809年的《关于棉布织工的请愿报告》，和《议会的讨论报告》第11卷，第426页及以下。

109 博尔顿织工的请愿者，《下议院议事录》第68卷，第229页。可以把棉布织工的1799年第二次宣言中的那些措辞加以比较："有钱人依靠政府保障其安稳地享有财产。贫穷人拥有相同的保护自己财产的权利，这种财产就是自己劳动的正当的工资。"W．拉德克利夫：《新工业制度的起源》，第77页。

110 乔治三世五十三年法令第40章（1813年）。

111 《委员会关于工匠和机器的第二次报告》（1824年），第59页。韦布在《工联主义史》第52页对这次争议的历史作了简要的叙述。

112 乔治三世二十八年法令第48章。可是这项法令仍然是无效果的，正如以后几次调查所证明的那样。

113 见上一章。

114 S．斯迈尔斯：《工业传记》，第98页。

115 R．戴尔·欧文：《打通我的道路》，第15页。

116 F．埃斯皮纳斯：《兰开夏的知名人士》，第1卷，第450页。阿克赖特同戴尔的合伙，在1785年诉讼之后便告结束。

117 "必须聚集一种新人口来对新生的事业提供工人。这不是一件容易的任务，因为所有会纺织的苏格兰农民也憎恶每天关在工厂里从一大早就开始劳动到深夜。"罗伯特·欧文：《再论性格的养成》，1857年版，第276页。"只有两种方法来获得必要的劳动力：一种是向当地各慈善机构要儿童，另一种是引来人家住在工厂的四周。"《罗伯特·欧文自传》，第58页。

118 1792的《年度登记簿》第27页；R．戴尔·欧文：前引书，第12—13页；D．布伦纳：《苏格兰的工业》，第281页。

119 在1806年美国禁运期间，罗伯特·欧文的做法也是一样的。R．戴尔·欧文：前引书，第15页。

120 1804年，一个访问人的证言："四百个儿童是以这位可敬的慈善家的费用养活、穿着和教育的。其余的则同自己的父母一道住在清洁、舒适的住所里并领得自己劳动的工资。这些儿童脸上所呈现出的健康和愉快的样子，证明拉纳克工厂主在贸易兴隆之中并未忘记仁爱的义务……。为了保护他们的身心健康而采取的措施和那些统治我们大多数大工厂——疾病和腐败的真正发源地——的措施形成最显著的对比。一件值得永远纪念的、应归新拉纳克创办人的不朽光荣的事实，就是这个工厂在十二年间雇用了三千个左右儿童中只死了四个，而且没有一个受到处罚。"《绅士杂志》第74卷，第493—494页。

121 《关于联合王国工厂中雇用儿童状况的报告》（1816年），第25页，"罗伯特·欧文的证言"。

122 同上，第20页。让我们提醒一下，不几年前，塞缪尔·奥尔德诺被人视为一位特别人道的老板，因为他的学徒每天只做十二小时工作。

123 《罗伯特·欧文自传》，第58页。在欧文死前几年所写的这一页和他1816年的证言之间的语气有点不同。他很可能把坏的方面夸大了，这样就好使他的个人作用更加突出，这倒是真的，因为他终于自认是新拉纳克的真正创办人。

124 《罗伯特·欧文自传》，第80—84页。

125 见构成欧文传记导言的那两个对话，特别是第IV、V和XII页。这种见解从1814年起就明白地表现在《论工厂制度的后果》里："一个国家的居民是由那些指导该国家一般生计的大事业所锻炼出来的；大不列颠下层阶级性格的养成，是和工商业发展的环境有密切关系。"《罗伯特·欧文自传》，"补遗H"第39页。

126 见哈钦斯和哈里森：《工厂立法史》，第8页。

127 《1816年报告》，第139—140页。

128 “在我有股份的那个工厂里，有一个时期雇用着一千个左右的贫穷儿童。我的其他一些职业不容许我常常访问那些工厂；但是，我每次到工厂去，我都受到所有这些儿童的共同病容以及他们大多数人的发育迟缓和不完全所感动。劳动时间是由工头的利益所决定的。由于工头的工资是按做出的工作量多少变动的，所以他们往往用给予这些可怜孩子一点小钱来避免他们抱怨的办法力图促使他们劳动超过规定的时间。在看了我自己工厂是用怎样的方法在管理之后，我得知在王国其他使用同样设备的地方也盛行着同样的惯例。儿童过度劳动，而且人们几乎不管车间的清洁和通风等事。正是那时，我得到珀西瓦尔博士和几位著名医生（他们都在曼彻斯特行医）的协助，才准备好我的法律草案……。”同上，第132页“罗伯特·皮尔爵士的证言”。

129 1802年3月13日。见《选民名册》新辑第17卷，第199页（威尔布里厄姆·布特尔的动议）。种种事件刚刚引起人们注意工厂中教区学徒的待遇问题。在1801年，兰开夏有个名叫如佛的工厂主因虐待学徒而被判处一年苦役。人们也评论过伯明翰长官们的决定，因为他们不让人们把贫穷儿童雇给工厂。哈钦斯和哈里森：《工厂立法史》第15页。

130 他后来声称，他要使工厂“端正和合乎道德”。同上书，第447页。

131 同上书，第448页。

132 最后的标题是“保护纱厂和其他工厂学徒等人的健康和品行法”（乔治三世42年法令第73章）。

133 见1802年4月7日《晨报》。

134 《选民名册》新辑第18卷，第63、183、457、591页。

135 科贝特的《议会史》甚至没有提到这回事。“人们仅把这项法令视为恤贫法的不重要的补充。”哈钦斯和哈里森：《工厂立法史》，第17页。

136 A．黑尔特：《两本英国社会史》，第420页。

137 1803年2月11日曼彻斯特、斯托克波特、普雷斯顿、博尔顿、格拉斯哥等地纱厂主的请愿书，《下议院议事录》第58卷，第149页。利兹纱厂主的请愿书，同上，第161页。

138 莱特索姆博士：《论纱厂》，载于《绅士杂志》第74卷，第492页及以下（1804年）。在弗林特郡霍利韦尔，一个纱厂里有七百个左右儿童从星期天午夜起至星期六午夜止轮班劳动，毫无间断。

139 《1816年报告》，第137页。见同上，第183、282、317、321页。1815年，在斯托克波特的某些工厂里，人们还劳动十八小时（第89页，罗伯特·欧文的证言）。从1802年起，劳动时间可能越来越加多（第96—97页，N．古尔德的证言）。

140 《罗伯特·布林科的传记》，载于《雄狮杂志》第1期第156页。

141 1819年法令（乔治三世五十九年法令第66章）仅限于禁止雇用九岁以下的儿童，并把十二小时工作日的（理论上的）恩典普及到一切未成年的劳动者。

142 见他在1808年讨论花布印染工人的请愿时为反对谢里登支持工人的请求而扮演的角色，《议会的讨论报告》第9卷，第538页及以下。也可参看他于1806年在调查毛纺工业状况委员会上的证言："关于学徒，我几乎准备相信那些来此出庭的证人的良知，以致不认为他们愿把束缚强加在工业身上。我对工业的所有受雇人都有相当的同情心，所以我如认为一项现行法令有厚待少数人而损害大多数人的倾向时，我就成为首先请求修正该法令的人，因为下层阶级必须不被剥夺改善其命运的机会。另一方面，如果有些人对其自己的利益相当无知，以致想把束缚强加在其自己的工业身上，那么，尽管我不是他们的朋友，我也要反对他们的希望，以免他们损害其自己。"《委员会关于毛纺工业状况的报告》（1806年），第441页。

143 阿尔弗雷德：《工厂运动史》第1卷，第31页。

144 1801年的人口调查关于居民职业的报道，非常模糊和不可靠。见《乔治三世41年人口条例解答摘要》第1卷，第497页。

英汉人名对照

A

Arkwright,Richard 阿克赖特，理查德

Ashburnham,Lord 阿什伯纳姆勋爵

Ashley,William 阿什利，威廉

Ashton,T.S. 艾什顿

B

Bacon,Anthony 培根，安东尼

Bakewell 贝克韦尔

Banks,Joseph 班克斯，约瑟夫

Baskerville 巴斯克维尔

Beighton,Henry 贝汤，亨利

Belgrave,Lord 贝尔格雷夫

Bentham,Jeremy 边沁，杰里米

Bentley,Thomas 本特利，托马斯

Berthollet 伯索勒

Black,Joseph 布莱克，约瑟夫

Blackburn 布莱克本

Blauenstein 布劳恩施坦

Blincoe,Robert 布林科，罗伯特

Boswell 博斯韦尔

Boulton,Matthew 博尔顿，马修

Bourne,Daniel 伯恩，丹尼尔

Bridgewater,Duke of 布里奇沃特公爵

Brindley,James 布林德利，詹姆斯

Broadbent 布罗德本特

Brook,of Pudsey 布鲁克（帕德西的）

Bryan,of Manchester 布赖恩（曼彻斯特的）

Bücher,Karl 比歇尔，卡尔

Buck,Captain 布克上尉

Burke,Edmund 伯克，埃德蒙

Buckley,John 巴克利，约翰

C

Calley (Cawley),John 卡利，约翰

Camden 卡姆登

Canning 坎宁

Carlyle,Thomas 卡莱尔，托马斯

Cartwright,Edmund 卡特赖特，埃德蒙

Cathcart,Lord 卡思卡特勋爵

Catherine II 卡德林二世

Caus,Salomon de 科，萨洛蒙·德

Cave Edward 凯夫·爱德华

Cavendish,Henry 卡文迪什，亨利

Charlotte 夏洛特

Chandos,Lord 钱多斯勋爵

Chatham,William Pitt 查塔姆，威廉·皮特

Child,Josiah 蔡尔德，乔赛亚

Clayton,Richard 克莱顿，理查德

Coke of Holkham 科克（霍尔卡姆的）

Colbert 科尔贝

Colquhoun 科尔库洪

Condorcet 孔多塞

Copley 科普利

Cort,Henry 科特，亨利

Cranage,Thomas 克雷尼奇，托马斯

Cranage,George 克雷尼奇，乔治

Crawshay,Richard 克劳肖，理查德

Crompton,Samuel 克朗普顿，塞缪尔

Cunningham,Dean 坎宁安，迪安

Cuthbert of Kendal 卡思伯特（肯达尔的）

D

Dagney,Edward 达格尼，爱德华

Dale,David 戴尔，戴维

Darby,Abraham 达比，亚伯拉罕

Dartmouth,Lord 达特默思勋爵

Darwin,Erasmus 达尔文，伊拉兹马斯

Dechesne,Laurent 德瑟纳，洛朗

Defoe,Daniel 笛福，丹尼尔

Dobson,Isaac 多布森，伊萨克

Drinkwater,Peter 德林克沃特，彼得

Dudley,Dud 达德利，达德

Dudley,Edward 达德利，爱德华

Dyer,John 戴尔，约翰

E

Earnshaw,Lawrence 厄恩肖，劳伦斯

Eden,William 伊登，威廉

Elers,Paul 埃勒斯，保尔

F

Fallowfield,William 法洛菲尔德，威廉

Fielden,Joshua 菲尔登，乔舒亚

Fisher 菲希尔

Fothergill 福瑟吉尔

Fox,C.J. 福克斯

Franklin,Benjamin 富兰克林，本杰明

Fritzgerald 弗里茨格拉德

G

Garbett,Samuel 塞缪尔，加贝特

Garnett 加内特

Gennes,de 冈内，德

Godwin,Thomas 葛德文，托马斯

Goldsmith,Oliver 戈德史密斯，奥利弗

Gott,Benjamin 戈特，本杰明

Gower 高尔

Grimshaw,the brothers 格里姆肖兄弟

H

Hales,John 黑尔斯，约翰

Hall Wooton 霍尔，伍顿

Hamilton,Sir William 汉密尔顿，威廉

Hancock,Joseph 汉考克，约瑟夫

Hargreaves,James 哈格里夫斯，詹姆斯

Hastings,Warren 哈斯丁斯，沃伦

Hawkes,William 霍克斯，威廉

Haworth 霍沃思

Heeley,Richard 希利，理查德

Herschel,Sir William 赫谢尔，威廉

Heslop,Adam 赫斯洛普，亚当

Highs,Thomas 海斯，托马斯

Hirst,William 赫斯特，威廉

Hobhouse,Benjamin 霍布豪斯，本杰明

Hodgkins of Halifax 霍奇金斯（哈利法克斯的）

Holbeck 霍尔贝克

Holland,Lord 霍兰德勋爵

Homfray,Francis 霍姆弗雷，弗朗西斯

Homfray,Samuel 霍姆弗雷，塞缪尔

Hooke,Robert 胡克，罗伯特

Hornblower,Jonathan 霍恩布洛尔，乔纳森

Horrocks,John 霍罗克斯，约翰

Howard,John 霍华德，约翰

Howlett 豪利特

Hull 赫尔

Hume,David 休谟，大卫

Huntsman,Benjamin 亨茨曼，本杰明

Huskisson 赫斯基森

J

Jacquart,J.M. 雅居阿尔

Jellicoe,Adam 杰利科，亚当

Johnson,Thomas 约翰逊，托马斯

Jones 琼斯

K

Kay,John 凯，约翰

Kay,Robert 凯，罗伯特

Kelly,William 凯利，威廉

Kennedy 肯尼迪

Kett,Robert 凯特，罗伯特

King,Gregory 金，格雷戈里

Kinloch,Andrew 金洛克，安德鲁

L

Lavoisier 拉瓦锡

Lebon,Philippe 勒邦，菲利普

Lee,William 李，威廉

Lees,John 利斯，约翰

Lombe,John 隆贝，约翰

Lombe,Thomas 隆贝，托马斯

Lowe 洛

Luc,de 吕克，德

M

McAdam 麦卡达姆

Malthus,T.R. 马尔萨斯

Marx,Karl 马克思，卡尔

Maudsley,Henry 莫兹利，亨利

Metcalf,John 梅特卡夫，约翰

Michelet 米舍勒

Miller,Robert 米勒，罗伯特

Monteith,John 蒙蒂思，约翰

More,Sir Thomas 莫尔，托马斯

Müller,Anton 缪勒，安东

Murdock,William 默多克，威廉

N

Nantes Edict 南特，埃迪克特

Need 尼德

Nelson 纳尔逊

Newton,George 牛顿，乔治

Nightingale,Peter 奈廷格尔，彼得

Northumberland,Duke 诺森伯兰公爵

O

Oastler,Richard 奥斯特勒，理查德

Oldknow,Samuel 奥尔德诺，塞缪尔

Onions,Peter 奥尼恩斯，彼得

Owen,Robert 欧文，罗伯特

P

Paine,Tom 潘恩，汤姆

Papin,Denys 帕平，丹尼斯

Parker,John 帕克，约翰

Paterson,Nathaniel 佩特森，纳瑟尼尔

Paul,Lewis 保尔，刘易斯

Peel,Sir Robert 皮尔，罗伯特

Peeters,Maurice 皮特斯，莫里斯

Percival,Dr. 珀西瓦尔博士

Périer,the brothers 佩里埃兄弟

Pitt,William 皮特，威廉

Place,Francis 普莱斯，弗朗西斯

Potter,Humphrey 波特，汉弗莱

Priestley,William 普里斯特利，威廉

R

Radcliffe,William 拉德克利夫，威廉

Rasbotham,Dorning 拉斯博瑟姆，多宁

Rennie,John 伦尼，约翰

Reynolds,Richard 雷诺兹，理查德

Richardson 理查德森

Robertson,J.L. 罗伯逊

Robinson (of Papplewick) 鲁宾逊（帕普尔维克的）

Robison,Sir J. 罗比森

Roebuck, John 罗巴克，约翰

Rogers,Thorold 罗杰斯，索罗尔德

Rose 罗斯

Rousseau,J.J. 卢梭

Rovenzon,John 罗文宗，约翰

Rupert,Prince 鲁珀特亲王

S

Saint-Fond,Faujas de 圣丰，福雅·德

Sadler,Michael 萨德勒，迈克尔

Savile,Sir George 萨维尔，乔治爵士

Savery,Thomas 萨夫里，托马斯

Schulze-Gaevernitz 舒尔策—格弗尼茨

Séguin,Marc 塞居安，马克

Selden,John 塞尔登，约翰

Shaftesbury,Lord 沙夫茨伯里勋爵

Shelburne,Lord 谢尔本勋爵

Shepton,Mallet 谢普顿，马利特

Sheridan,R.B. 谢里登

Sherrard,John 谢拉德，约翰

Sinclair,Sir John 辛克莱，约翰

Small 斯莫尔

Smalley,John 斯莫利，约翰

Smeaton,John 斯米顿，约翰

Smith,Adam 斯密，亚当

Spence,Thomas 斯彭斯，托马斯

Spencer 斯潘塞

Strutt,Jedediah 斯特拉特，杰德迪亚

Stubs,Peter 斯塔布斯，彼得

Stump 斯顿普

Sturtevant,Simon 斯特蒂文特·西蒙

Svedenstjerna,Erick 斯维登斯彻纳，埃里克

Swedenborg,Emanuel 斯维登博格，伊曼纽尔

Swift,Jonathan 斯威夫特，乔纳森

T

Talbot,Lord 塔尔博特勋爵

Tamworth 塔姆沃思

Taylor,Charles 泰勒，查尔斯

Taylor,John 泰勒，约翰

Telford,John 特尔福德，约翰

Thomas,John 托马斯，约翰

Towshend,Lord 汤森勋爵

Toynbee,Arnold 托因比，阿诺德

Tull,Jethro 塔尔，杰思罗

V

Vaucansen 沃康松

Vere 维尔

Voltaire 伏尔泰

W

Walker,Aaron 沃克，艾伦

Walker,Samuel 沃克，塞缪尔

Walpole,Horace 沃波尔，霍勒斯

Wales 韦尔斯

Watt,James 瓦特，詹姆斯

Webb,S.and B. 韦布

Wedgwood,Josiah 韦奇伍德，乔赛亚

Wellington 韦林顿

Wesley,John 韦斯利，约翰

Weston,Sir Richard 韦斯顿，理查德

Whitaker,John 惠特克，约翰

Whitbread,Samuel 惠特布雷德，塞缪尔

Whitney,Eli 惠特尼，伊莱

Wilberforce,William 威尔伯福斯，威廉

Wilkinson,Isaac 威尔金森，伊萨克

Wilkinson,John 威尔金森，约翰

Williams 威廉斯

Wilson,John 威尔逊，约翰

Winchcombe,John 温奇库姆，约翰

Wood,William 伍德，威廉

Woodward,Robert 伍德沃德，罗伯特

Worcester,Marquess of 伍斯特侯爵

Wyatt,Charles 怀亚特，查尔斯

Wyatt,John 怀亚特，约翰

Y

Yarranton,Andrew 亚兰汤，安德鲁

Young,Arthur 扬，阿瑟

汉译世界学术名著丛书

分科本◎经济

金融资本

〔德〕鲁道夫·希法亭 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
中译本前言
- 一
- 二
- 三
- 四
- 五
- 六

前言
第一篇 货币和信用
- 第一章 货币的必然性
- 第二章 流通过程中的货币
- 第三章 作为支付手段的货币。信用货币 。
- 第四章 产业资本流通中的货币
  - 货币资本的周期性游离和闲置
  - 闲置资本量的变化及其原因
  - 闲置的货币资本通过信用向执行职能的货币资本转化
- 第五章 银行和产业信用
- 第六章 利息率

第二篇 资本的动员。虚拟资本
- 第七章 股份公司
  - 一、股息和创业利润
  - 二、股份公司的金融化。股份公司和银行
  - 三、股份公司和个人企业
  - 四、发行活动
- 第八章 证券交易所
  - 一、交易所证券。投机
  - 二、交易所的职能
  - 三、交易所的交易

第九章 商品交易所
第十章 银行资本和银行利润
第三篇 金融资本和对自由竞争的限制
第十一章 利润率平均化的障碍及其克服
第十二章 卡特尔和托拉斯
第十三章 资本主义的垄断和商业
第十四章 资本主义的垄断和银行。资本向金融资本的转化
第十五章 资本主义垄断的价格决定。金融资本的历史趋势
第四篇 金融资本和危机
第十六章 危机的一般条件
社会再生产过程的平衡条件
资本主义积累过程的平衡条件
第十七章 危机的原因
第十八章 经济周期过程中的信用关系
第十九章 萧条时期的货币资本和生产资本
第二十章 危机性质的变化。卡特尔和危机
第五篇 论金融资本的经济政策
第二十一章 商业政策的转变
第二十二章 资本输出和争取经济区的斗争
第二十三章 金融资本和各阶级
第二十四章 围绕劳动契约的斗争
第二十五章 无产阶级和帝国主义
注释
第一篇
第二篇
第三篇
第四篇
第五篇
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

中译本前言

王辅民

一

鲁道夫·希法亭(1877—1941)出生于奥地利维也纳的一个职员家庭。早在维也纳大学学习医学期间,他便参与组织了社会主义大学生小组，并开始了他的社会主义活动。1902年，他参加奥地利社会民主党。同时经常为《新时代》等社会主义杂志撰稿。1904年,他与马克斯·阿德勒一起编辑出版《马克思研究》丛刊，成为奥地利马克思主义的理论阵地，并在第一卷上刊载了他驳斥庞巴维克的攻击并捍卫马克思劳动价值理论的著名论文。1906年他在德国社会民主党党校执教，后又在该党机关刊物《前进报》任编辑。1910年，希法亭出版了他的关于帝国主义理论的巨作《金融资本》，成为当时最负盛名的马克思主义理论家之一。第一次世界大战爆发后，他被征召入伍，开赴意大利前线。他战后重返柏林，思想急剧右倾，先是参加德国独立社会民主党和出任该党《自由报》主编，后于1922年又成为德国社会民主党右翼首领并主持该党理论杂志《社会》，积极宣扬机会主义观点，成为第二国际时期机会主义的代表人物之一。1923年和1928—1929年他两次出任政府财政部长，1924—1933年为帝国议会议员，努力维护资本主义制度。希特勒上台后，希法亭被迫流亡丹麦、瑞士和法国，1940年被盖世太保逮捕入狱，1941年2月死于非命。

希法亭写作《金融资本》的时期，正是资本主义经历了深刻变化，由自由竞争阶段过渡到垄断阶段即帝国主义阶段的时期。他在《金融资本》一书中，基本上运用马克思主义的原理，对资本主义发展的这一最新现象进行了深入的和系统的研究，“作了一个极有价值的

理论分析”[1]，为科学的帝国主义理论奠定了初步基础，进一步丰富和发展了马克思主义。但是，另一方面，随着向帝国主义的过渡，工人运动内部的机会主义思潮迅速泛滥开来，也对当时的希法亭产生一定影响，并在他的书中留下明显的痕迹，出现“某种把马克思主义同机会主义调和起来的倾向”。[2]

希法亭在本书前言中，一开始就指出：“‘现代’资本主义的特点是集中过程，这些过程一方面表现为由于卡特尔和托拉斯的形成而‘扬弃自由竞争’，另一方面表现为银行资本和产业资本之间越来越密切的关系。我们后面将详细说明，由于这种关系，资本便采取自己最高和最抽象的表现形式，即金融资本形式。”(第1页)[3]《金融资本》一书正是基本上按照这样两条线索展开论述的。但是，在正文中却出现了颠倒，第二个方面变成了主线，成为分析的主要对象，在第一和第二两篇中用全书半数的篇幅首先加以论述。第一个方面被放在第三篇中加以考察。第四篇和第五篇则在前面分析的基础上，研究了资本主义的最新发展对危机以及对各主要阶级的政策的影响。前四篇属于理论部分，最后一篇是政策部分。

二

希法亭是以货币作为始基范畴而展开自己的论述的。他从货币开始，有着很深的认识根源。他认为，在存在私有制和分工的社会里，社会被分解为各个互相隔离的个人，只有交换活动才把他们联系起来，从而协调他们的生产和其他活动。因此，理论经济学的任务是研究交换的规律，只有在此基础上，才能正确说明其他经济现象。很明显，这是一种典型的流通决定论，完全背离了马克思关于“一定的生产决定一定的消费、分配、交换和这些不同要素相互间的一定关系”[4]的学说。希法亭正是在上述这种思想指导下，开始帝国主义理论研究的。他明确指出，对金融资本的研究应从流通入手，先阐明货币问题，由此才能理解信用；而理解了信用，才能说明银行资本和产业资本的关系，从而最后说明金融资本。另一方面，与上述观点相联系，他把金融资本规定为归银行支配和由产业资本家使用的货币形式的资

本。他在另一处还明确指出，高利贷资本、银行资本和金融资本是一个否定之否定的发展过程(参见第254页)。对金融资本的这种理解，也促使他从货币开始探索金融资本产生的历史。流通决定论是奥地利马克思主义学派共同的思想特征和理论基础之一，希法亭把它用于帝国主义理论研究也是毫不奇怪的。正是这种错误的方法论，造成希法亭的帝国主义理论的根本缺陷；希法亭在其他一些具体问题上的错误，也大都同这一基本理论错误联系在一起的。

希法亭对货币理论的论述，就明显地暴露出流通决定论的影响。他的基本观点是：货币是从流通中产生的，因而首先是流通手段；只是在货币进入流通和作为流通手段执行职能之后，才具有价值，才成为价值尺度和一般等价物，从而才成为支付手段。他在此基础上，还进一步建立起自己的纸币理论，并试图以此来说明所谓实行强制通行的纯纸币本位制的资本主义发展的新现象。他指责马克思把纸币归结为金符号是不对的，认为纸币不必同金属货币相联系，可以完全不依赖金的价值而直接表现商品的价值。这是因为纸本身虽然没有价值，但却由于执行流通职能而获得价值，即所谓"社会必要流通价值"，并成为价值尺度。纸币价值决定的公式是：社会必要流通价值 $\frac{\text{商品价值总额}}{\text{货币流通速度}}$ +到期的支付额-相互抵消的支付-同一货币交替执行流通手段和支付手段职能的流通次数。可以看出，希法亭背离马克思的科学劳动价值理论和货币理论已经到了多么遥远的地步。马克思指出，货币也是商品，由于生产它耗费了人类劳动而具有价值。"交换过程给予它的，不是它的价值，而是它的特殊的价值形式"。[5] 正因为它是商品和具有价值，所以才能在交换中作为一般等价物并成为价值尺度；在此基础上，才能进一步成为流通手段和执行其他职能。马克思早就批判过"在进入流通过程时，商品没有价格，货币也没有价值"的看法，是"荒谬的假设"。[6] 而建立在这种荒谬的假设基础上的希法亭的纸币理论，也只能是荒谬的理论。事实上，他的纸币价值决定就是一个循环论证：货币价值的求得以商品价值总额已知为前提，而商品价值总额又只有通过货币价值才能计算出来。因此,这种理论是根本无法进行科学论证的臆造理论。列宁正确地指出,希法亭"在货币论的问题上犯了错误"[7]。

三

希法亭把信用和股份公司看作促进金融资本产生的有力杠杆，通过对两者的分析，揭示了银行资本和产业资本结合的机制和金融资本的形成过程。

希法亭在马克思将资本主义信用区分为商业信用和银行信用的基础上，概括了资本主义最新发展的状况，又将银行信用按使用目的区分为流通信用即代替商业信用的银行信用和资本信用即向生产资本家提供新资本的银行信用，同时还进一步将资本信用按资本回流方式区分为流动资本信用和固定资本信用，通过这些概念的提出和分析，阐明了银行资本和产业资本利益的趋同和关系的密切化。他指出，随着资本主义的进一步发展，银行职能和信用也发生了变化，银行由主要是支付中介向主要是将闲置货币转化为货币资本的中介演变，信用则由流通信用向资本信用倾斜以及在资本信用内由流动资本信用向固定资本信用倾斜。如果说，过去银行向产业提供的主要是流通信用或流动资本信用，因而银行和产业还处于一种暂时的利害关系，那么，现在银行向产业提供的主要是资本信用特别是固定资本信用，便会有越来越多的银行资本长时间地束缚于产业之中，使银行和产业"由暂时的利害关系变为长远的利害关系；信用越大,特别是转化为固定资本的比重越大，这种利害关系也就越大和越持久"(第93页)。随着这种趋势的发展，银行对产业的影响和控制能力不断扩大，而产业对银行的依赖也相应加强。有人指责希法亭的概括只是依据德国的情况，因而没有普遍意义。但是，后来西欧一些国家也相继在不同程度上发生了类似德国在银行职能和信用方面的变化，从而至少证明，在从自由竞争向垄断过渡的时期，希法亭的概括还是在一定程度上反映了时代的特点。

如果说，信用本身的发展已使银行和产业的关系密切化，那么，在信用充分发展基础上建立起来的股份公司，则更是为银行资本和产业资本的直接结合创造了良好的条件。

在希法亭生活的时期，股份公司已经成为普遍的企业形式，虚拟资本及其运动成为最引人瞩目的经济现象。希法亭提出的“创业利润”，便是对这种现象进行理论概括的一个重要范畴。他从马克思关于虚拟资本和收入资本化的理论出发，进一步发展了马克思的思想，从而为完善马克思主义股份公司理论做出了贡献。他指出，股份公司的建立使资本家从企业家的职能中解放出来，他投入股份公司的资本成为股票形式上的货币资本并获取股息收入。在股份制度尚不发展和股票不进行自由买卖时，股份资本等于现实资本，股息也等于利息加企业主收入的平均利润；但是，随着股份制度特别是交易所的普遍发展，股票成为商品，股息也由于竞争而趋于利息水平。这时，原先股息中所包含的相当于企业主收入的部分，便按照利息率资本化为股票价格中超过票面价值的部分。这种由带来利润的资本向带来利息的资本的转化所形成的差额，就是归创业者所有的创业利润。它不是欺诈，而是反映了不同资本家集团对利润的争夺，是一个“特殊的经济范畴”。不仅在创建股份公司和把个人企业变为股份公司时会产生创业利润，而且在股份公司追加投资和增发新股票时也会产生创业利润。巨额创业利润的诱惑，使银行产生对产业进一步渗透和控制的强烈冲动，而它的不断积聚和集中所造成的强大实力，又使它与产业在创业利润的争夺中占优势地位，往往不仅掌握了股票发行权，而且还垄断了新股份公司的创业活动。与此相应，银行的职能也发生了进一步的变化，产生了希法亭所说的第三种职能即发行活动。银行这时已不再是通过信用关系向生产资本家提供资本，从而获得利息；而是通过发行股票向市场提供可以转变为产业资本的货币资本，从而获得更为优厚的创业利润。而且银行力量愈强，愈是造成股息的利息化，也就愈能更多地获取创业利润。此外，由于银行日益攫取发行活动并把发行的股票等有价证券推销到自己顾客中去，交易所的主要职能便被剥夺，从而使交易所的作用降低。

银行和资本巨头并不以攫取创业利润为满足，而是积极利用股份制度所提供的有利条件，进一步侵吞广大小额股票持有者和其他中小企业家的利益，加紧对他们的控制，极力扩充自己的势力。它们在这方面的共同利益，又产生了二者合流的趋势。希法亭通过“金融技术”的有关概念的阐述，对此作了深刻的揭示。他提出资本“渗水”的概念，揭露了银行和资本巨头以低于票面价值发行股票的办法，掌握更多的股票数额，以便在新创公司里取得表决权和控制权；而这种活动又有利于它们隐瞒企业经营状况，以便克扣股息和进行股票投机。他

对“整理”和“改组”的分析，揭露了它们通过这种活动降低亏本企业的股份资本额以达到获利和实行控制的目的。希法亭关于银行和资本巨头建立控制体系和实行个人联合的论述，具有重要意义。他指出，股份制度本身的特点，一方面使它们通过掌握大量股票而对小额股票持有者拥有无限的权力，另一方面股票的分散化又使它们实际只需持有三分之一、四分之一或更少数额的股票便可取得对公司的控制，而通过这个公司又可以控制一系列的附属公司等等，从而形成庞大的控制体系，使它们的力量和势力范围极大的膨胀开来。希法亭这里揭示了资本主义最新发展的一个重要特点即参与制，虽然他还没有使用这个术语。希法亭认为，随着股份公司和资本集中的发展，银行将越来越多的资本投于股份公司，必然造成银行与产业之间的个人联合，“控制银行的虚拟资本的所有者与控制产业的资本所有者，越来越合而为一。如我们已经看到的，当大银行愈益获得对虚拟资本的支配权时，更是如此”(第253页)。这种关系进一步发展的结果便是：银行与产业的关系更加密切，银行资本和产业资本日益结合为金融资本，金融资本越来越取得对整个社会的统治。

此外，值得一提的是，希法亭对当时鼓吹由于股票的出现而使“资本民主化”的修正主义思潮作了强有力的批判。

希法亭的上述理论有一定价值和可取之处，一些具体论述还 曾受到列宁的重视和赞赏。但从总体上看，他的理论却是一个流通决定的体系。这一点，我们后面还要详加论述。此外，他谈信用，却忽略了对借贷资本的分析，从而不理解借贷资本的实质。他过分强调银行对产业的支配，不能说与此无关。正因为他不理解借贷资本的特点，把借贷资本量与货币量等同起来，看不到同一货币可以多次转化为借贷资本从而使借贷资本总量大大超过流通中的货币量，加之又从根本上忽略了利润率下降对利息率的影响，所以便得出否认利息率下降趋势的错误结论。

四

希法亭论述金融资本的形成之后，在第三篇中开始分析垄断问题。

他把垄断形成的原因归结为克服利润率平均化的障碍，应当指出，它虽然是一个重要原因，但却不是最基本的原因。希法亭认为，随着资本主义的发展和技术进步，企业固定资本相对投入加大和增长加快，资本有机构成迅速提高，从而造成企业利润率降低。企业为了自己的生存，必然要求至少获得平均利润。然而，造成利润率降低的同一原因，也同时造成了资本自由转移的困难，从而造成利润率平均化的障碍。于是，便产生了通过联合和垄断以阻止利润率下降的趋势。这使人想起马克思关于对利滑率下降趋势起反作用因素的论述。马克思指出，由于股份公司资本有机构成高和利润率低，股份资本只获得相当于利息的股息，因此不参加利润率平均化过程，从而成为阻止利润率下降趋势的一个因素。[8] 马克思和希法亭何以有如此不同呢?我认为这主要是两人所处的时代不同，因而由此出发的情况和条件不同造成的。马克思讲的是股份公司初期的情况，那时少数大股份公司比一般企业具有大得多的资本实力，可以暂时忍受低于平均利润的收入，以便在竞争中获胜，从而在以后较长时间内获得超额利润。希法亭讲的是股份公司已经成为企业普遍形式时的情况，彼此间已无多少优势可言，企业如不能迅速获取平均利润，便不能生存下去。因此，希法亭虽与马克思的论证不同，但却是反映了资本主义最新发展的特点，也同样是正确的。

银行的促进也是产业垄断形成的一个重要的外部原因，希法亭对此作了论述，他指出，由于银行从产业的联合和垄断中可以获得很多好处——例如，因削弱竞争而使银行投入企业的资本更安全，因提高企业的利润率而使银行扩大产业贷款以瓜分更多的利润或通过增发股票和创建新企业攫取高额创业利润等等。——所以便积极促进企业的联合和建立垄断组织。另一方面，它的实力地位也为垄断的形成创造了良好条件，不仅能满足垄断组织对信用的大量需求，而且还能利用自己同许多企业的关系促使它们达成协议，乃至可以通过胁迫或购买的手段促成垄断。

希法亭对联合和垄断的形式做了详细区分，特别是提出了联合制的概念，具有重要意义。他指出，利润率平均化的障碍，在一些生产上互相衔接的部门之间，特别是重工业的一些部门之间，还表现在随

经济周期的运动一个部门的利润率上升使另一部门的利润率下降，反之亦然。于是，为了克服利润率平均化的障碍和周期波动的影响，这些企业之间便实行了联合。这种不同部门之间的纵向联合，就是联合制。这是资本主义垄断时期的一个极其重要的特点。希法亭强调指出联合制的重要作用：保证联合企业更稳定和更高的利润率，加强了它们抵制危机的能力和竞争力量。这一点曾受到列宁的肯定并加以引用。

他通过卡特尔和托拉斯的区别和联系的分析，阐明了垄断的发展过程。他指出，卡特尔和托拉斯的区别在于是否保持有关企业的独立性。然而，这不是绝对的，两者对企业的独立性或是限制或是取消，只有程度上的差别，这种差别取决于共同协定的内容。事实上，这种协定的内容经历了一个对企业独立性限制越来越严从而卡特尔越来越接近于托拉斯的发展过程：协调价格，确定产量，建立共同的销售机构成为辛迪加，统一采购原材料，对企业的技术和生产进行干预，最后到完全取消企业的独立性成为托拉斯。这样，垄断组织便由开始较为松散的低级形式逐渐过渡到比较牢固的高级形式。当然，这不是说实践中不可能超越某个阶段而发展。此外，这种发展也不是直线式的，而是随经济周期的转换可能出现复杂的情况：繁荣时期会迅速发展；萧条时期会出现很大困难，甚至在组织不稳固时还可能发生解体。

希法亭在论述垄断企业内部的关系、垄断企业之间的关系以及垄断企业与局外企业的关系中，阐明了他对垄断与竞争关系的看法。他认为，在卡特尔中，企业成员还保持一定独立性和具有自己特殊的利益，因而也还存在着竞争，只不过卡特尔把这种竞争变为潜在的，不再起降低价格的作用。卡特尔之间存在着激烈的竞争，这种竞争是在高于非卡特尔部门的利润率的基础上进行的。垄断企业虽然使局外企业处于依附地位，但它不可能完全排除和绝对控制局外企业，因而两者之间也还存在着竞争，尽管垄断企业占据优势。另一方面，垄断企业出于转嫁危机等方面的原因，也还需要有局外企业的存在。因此，垄断不可能消灭竞争，从而也不可能消灭危机。希法亭的这一结论对当时反对机会主义的斗争具有重要意义。但是，他的观点是不彻底的和矛盾的，当他预测垄断发展的趋势时，又将马克思主义同机会主义调和起来，宣扬总卡特尔可以消灭竞争和危机的谬论。这一点，我们留待后面再加分析。

但是，希法亭的垄断理论是很不完备的，有着严重缺陷。鉴于垄断是马克思主义关于帝国主义理论中的核心问题，具有特殊重要的意义，因此，我们将在下面集中作一些稍微详细的分析。

五

如果我们从总体上和与其他重要问题的联系中来进行观察，希法亭垄断理论的缺陷和严重不足便清楚地暴露出来了。

第一，希法亭没有从生产的集中这一根本的原因阐明垄断的产生。我们不妨把列宁的论述同希法亭的说法对照一下。列宁指出："集中发展到一定阶段，可以说，就自然而然地走到垄断。"[9] 希法亭和列宁论述上的差别，实际反映了两者认识深度上的差别。列宁所揭示的生产集中，是垄断产生的最根本的原因；虽然希法亭的论述也是以生产的集中为大前提，但却把垄断的成因归于为克服利润率平均化的障碍。相对说来，这是属于较浅层次上的原因。

第二，希法亭没有把垄断理解为帝国主义的经济实质，对垄断的重要性和意义认识不足。列宁论述了垄断，希法亭也论述了垄断，似乎没有什么差别。但是，希法亭虽然注意到垄断，甚至把它看作是帝国主义时期的重要现象，却没有像列宁那样把它看作是"唯一的最重要的现象"。[10] 希法亭虽然也论述了垄断的形式以及垄断的作用等问题，但却没有像列宁那样把它作为"资本主义现阶段一般的和基本的规律"[11] 从而作为帝国主义的经济实质加以阐述。正是这种认识上的差异，才决定他没有像列宁那样首先和着重地阐述生产的集中引起垄断，而是首先和着重地从流通阐述金融资本的产生，只是后来才开始谈到垄断。这一点，我们在前面第一部分中已作了具体说明。

第三，与上述问题相联系，希法亭没有把生产的集中引起垄断作为金融资本产生的最深厚的基础和更深刻的原因揭示出来。他在论述垄断问题的第三篇中，在阐明银行和垄断组织相互促进的关系之后，为金融资本下了定义。因此，不能说希法亭没有涉及垄断对金融资本形成的作用。但是，列宁指出："这个定义不完全的地方，就在于它没

有指出最重要的因素之一，即生产集中和资本集中发展到很高的程度，就会造成垄断，而且已经造成了垄断。”[12] 似乎有这样一种看法，好像希法亭的问题不是出在对金融资本形成的论述上，而是在为金融资本下定义时一时疏忽忘记把刚才说过的东西概括进去。这是不对的。问题不在于是否论述了垄断对金融资本形成的作用，而在于是否把这种作用当作“最主要的因素”。如果希法亭有此认识，那么他绝不会把此最重要的东西排除在定义之外。此外，希法亭也没有把它纳入金融资本形成机制之中，因而没有使两者有机结合起来。我们前面把希法亭金融资本形成的理论称作流通决定的体系，现在可以稍事展开论述了。我们前面提到，希法亭把金融资本产生的原因归结为信用和股份公司，由于股份公司又是在信用基础上建立起来的，因而进一步把它归结为信用；又由于他同样地不是把信用看作是生产决定的而是看作流通过程的结果，于是便把金融资本产生的最终原因归结为流通。他在从信用开始观察金融资本的产生时，就明确地说：“希望能够通过这一途径，探索那种作为资本主义信用最终取得对社会进程的统治的力量，如何由流通本身中成长起来的秘密。”(第57页)这样，希法亭便把自己对金融资本产生的根源及其形成过程的基本观点和盘托出了。这里还应指出希法亭金融资本定义中与此相联系的另外两个缺陷：一、片面夸大了银行对产业的支配；二、不是把金融资本看作银行资本与产业资本的有机结合，而是把它归结为银行贷予产业的货币资本。与希法亭的定义相对照，列宁的定义反映了本质关系：“生产的集中；由集中而成长起来的垄断；银行和工业的融合或混合生长——这就是金融资本产生的历史和这一概念的内容。”[13]

第四，希法亭对垄断与危机的关系作出错误的结论。他否认资本主义经济危机是普遍的生产过剩危机，否认群众消费不足是危机的重要原因，而是把危机仅仅看作流通韵破坏，因而便从流通出发把危机的原因归结为价格紊乱所造成的比例失调。当然，比例失调也会造成局部危机，但用局部危机取代普遍生产过剩危机，用局部危机的原因取代普遍生产过剩危机的原因，则是完全错误的。希法亭在垄断与危机关系上的错误，也是与他的错误的危机理论联系在一起的。关于垄断与危机的关系，希法亭的基本观点有两条。一、垄断的产生使危机缓和。他避开对资本主义基本矛盾的分析，看不到随着向垄断阶段的过渡，资本主义的内在矛盾会日益激化，从而危机也将进一步加深；而是片面强调垄断所造成的企业规模和积聚力量的扩大使企业抵抗危

机的能力增强等等因素，使危机的发生变得困难，从而造成危机的缓和。二、垄断的进一步发展将导致危机的消灭。他认为，随着资本主义的进一步发展，垄断也有无限扩大的趋势，直至最后形成囊括整个社会生产的总卡特尔。与此相应，银行也有向中央银行集中的趋势。两种趋势合流，形成金融资本的绝对统治。这时，整个社会生产和流通便由一个主管机构自觉加以调节，危机也就随之而消失了。这种与他的关于垄断不能消灭竞争和危机的正确观点相矛盾的思想，后来愈益占了上风，直至最后发展为"有组织的资本主义"的系统的机会主义理论。他的比例失调危机论，则为他的上述观点增添了理论色彩并赋予某种所谓"根据"。因为比例失调确实可以通过垄断组织对生产的调节而取得一定程度的改善，从而使某种局部危机现象缓和；而由此便会造成一种假象，似乎无需根本改变资本主义的生产关系，垄断的发展便会通过加强自身的调节能力而最终克服危机。但是，资本主义的自我调节是有一定限度的。只要资本主义制度还存在，从而资本主义基本矛盾还存在，这一基本矛盾就必然会强制地为自己开辟道路，矛盾的激化和危机的深化是不可避免的。《金融资本》出版后不久的1913年的危机，特别是1929—1932年的大规模危机，提供了充分的历史证明。

最后，希法亭完全忽视了垄断必然引起腐朽的趋势。垄断引起腐朽是资本主义最新发展的一个十分明显的现象，即使资产阶级学者霍布森也已经察觉到并在自己的著作中对此作了说明。希法亭却对此视而不见。马克思在资本主义垄断刚刚出现的时候，也指出了这种趋势："它(指股份公司——引者)在一定部门中造成了垄断，因而要求国家的干涉。它再生产出了一种新的金融贵族，一种新的寄生虫——发起人、创业人和徒有其名的董事；并在创立公司、发行股票和进行股票交易方面再生产出了一整套投机和欺诈活动。"[14] 马克思的论述也仍然未能引起希法亭的重视。所以，列宁不无讽刺地说："马克思主义者希法亭的缺点之一，就是他在这一点上比非马克思主义者霍布森还倒退了一步。"[15]

上述这一切，不仅直接反映了希法亭帝国主义理论内容上的根本缺陷，而且也同时暴露出他的帝国主义理论的方法、结构和体系上的严重错误。

六

希法亭在最后一篇即政策部分中，深刻揭示了帝国主义政策的实质，同时对无产阶级的政策和策略作了精辟的论述。

他正确地指出，金融资本的贸易政策必然是以保护关税取代自由贸易，变培育性关税为卡特尔关税。垄断组织的切身利益，要求通过保护关税排除外来竞争，保证它们通过限制产量和提高价格来谋取超额利润；而超额利润反过来又可以支持它们用较低的价格出口商品，以扩大在国外的销售市场。这种卡特尔保护关税，与自由贸易时期后进国家为了保护民族工业的发展而采取的培育性保护关税不同，使保护关税的职能发生了根本的变化，“从抑制外国产业占领国内市场的手段变成了国内产业占领外国市场的手段，由弱者手中的防御武器变成了强者的进攻武器。”(第354页)希法亭的论断已为事实所证明。甚至一向实行自由贸易的英国，后来也开始采取保护关税的措施，从而证实了希法亭的预言，有力地驳斥了伯恩斯坦的攻击。

希法亭将金融资本的经济扩张区分为经济区的扩张和资本输出。他指出，自由资本主义时期的自由贸易政策，把整个世界市场联结成为一个唯一的经济区；而垄断时期推行的保护关税政策，却将世界市场分割为各个按国家分离开来的经济区，同时也限制了经济区。然而，经济区的大小对金融资本的发展具有越来越重要的意义，于是便产生了扩张经济区的激烈角逐。希法亭这里实际谈到帝国主义对殖民地的争夺，但却未注意世界领土已被分割完毕这一重要历史事实，从而忽略了帝国主义时期的这一重要特点。

希法亭认为，经济区的扩张有一定局限性，资本输出成为更重要的扩张形式。他在资本输出问题上的贡献在于，阐明了资本输出同金融资本的必然联系，把资本输出看作金融资本的本质特征之一。他从卡特尔一方面由于获取大量超额利润而使资本积累迅速增大以及另一方面由于限制生产而使投资机会减少的矛盾，论述了资本输出的必然性和迫切性。他同时也提出，由于股份制度和银行的发展以及银行资本和产业资本的结合，便集中了大量可以离开所有者而长期移植国外

的资本，并有计划地建立资本输出组织，从而为资本输出提供了有利条件，促进了资本输出的迅速发展。此外，金融资本也使资本输出日益由借贷资本输出向产业资本输出转变。这是因为后者比前者具有更大的作用，一方面使垄断组织可以利用被输入国的丰富资源和廉价劳动力生产更多的利润，另方面又可避开被输入国保护关税的障碍而进一步占领世界市场。希法亭还注意到资本输出促进了资本国际化、缓解了输出国资本的"过剩"并带来收入的增加以及促进被输入国资本主义生产关系的发展等作用。

希法亭认为，金融资本的经济扩张必然导致帝国主义的殖民政策，而暴力方法则是殖民政策的本质和不可缺少的组成部分。帝国主义的殖民掠夺，使帝国主义国家和殖民地之间的矛盾激化，引起被压迫民族的反抗和斗争。帝国主义列强之间对新的投资场所和势力范围的争夺，则导致它们之间的武力冲突。希法亭曾预言德美之间的矛盾将以武力解决，第一次世界大战的爆发作了历史的验证。

希法亭接着转入对金融资本对内政策的论述。他指出，随着资本主义向垄断阶段的过渡，资产阶级已不像自由资本主义时期那样，力图削弱作为发展障碍的国家权力；而是相反越来越露骨地攫取国家政权，利用一切手段强化国家机器，把国家变成对外进行经济掠夺和武装干涉、对内剥削和压迫无产阶级的工具，从而深刻地揭露了帝国主义国家的阶级实质。希法亭同时还指出，与此相应，资产阶级所宣扬的也不再是以往的自由、平等、和平与人道的理念，而是国家强大和寡头统治的政治理想；已不再是追求建立民族国家的民族思想，而是谋求统治世界的本民族优于从而应该统治其他民族的种族主义思想，由此预示了未来的法西斯制度。

希法亭对无产阶级所应采取的政策和策略作了十分正确的论述。他强调指出，无产阶级既不能因为金融资本的帝国主义政策一时难于阻挡和取得胜利而采取宿命论的态度，在自己敌人的政策面前投降；也不能出于这样的认识——帝国主义政策会为社会主义准备条件和促进无产阶级革命的最终胜利——，转而采取支持的立场；同样，也不能用自由资本主义时期的政策即自由贸易同帝国主义政策相对立；而是只有通过反对帝国主义政策的不断斗争，才能最后取得无产阶级事业的胜利。无产阶级对金融资本帝国主义政策的回答，只能是社会主

义。希法亭的论述受到列宁的高度评价，并多次引用进行反对机会主义的斗争。

希法亭当时作为马克思主义者，对帝国主义必然灭亡和社会主义的必然胜利作了论证。他指出，金融资本通过少数最大的资本集团控制了整个社会生产，生产的社会化达到资本主义所能允许的最大限度，使通过剥夺克服资本主义变得简单易行，从而为社会主义创造了物质条件。另一方面，金融资本明目张胆地攫取国家政权，把国家变成为自己剥削利益和推行帝国主义政策的工具，必然促使无产阶级认识自己的阶级利益，走上通过夺取政权求得彻底解放的道路；同时，金融资本也使广大中间阶层沦落，促使它们在政治上也向无产阶级靠拢；从而为社会主义准备了阶级力量的前提。在经济和政治权力高度集中于金融寡头的金融资本时代，必将爆发伟大的无产阶级革命，结果必然是"金融巨头的独裁统治将最终转化为无产阶级专政"(第430页)。

* * *

如何对待像希法亭这样经历复杂的人物所写的又是良莠参差的复杂作品，是过去一直没有得到很好解决的一个问题。希法亭一度曾是马克思主义的权威，他的《金融资本》也常常被与《资本论》相提并论，甚至被誉为"《资本论》的续篇"。后来希法亭堕入机会主义泥坑并随第二国际的破产而声名狼藉，他的《金融资本》也与之俱损，又常常被纳入修正主义理论名下而大张挞伐。过去苏联和我国的一些经济学说史教科书几乎都是这样做的。这不能认为是一种正常现象。我认为，我过去在评论考茨基的一篇文章中说过的一段话，在这里也是适用的："不因编者(作者)的权威而过誉，也不把编者(作者)后来政治观点的变化与理应受到的批判加诸其早期的活动和作品而溢恶，坚持实事求是的精神和对具体问题进行具体分析的方法，是唯一可取的态度。" [16]

本书根据西德欧洲出版社1968年德文版译出，翻译时参考了英国Routledge Kegan Paul出版社1981年出版的Morris Watnick和Sam Gordon翻译的英译本。

参加本书翻译的有：福民译前言及第1—10章。其他各章分别由张雷声(第11—12章)、杨尧军(第13—15章)、刘英骥(第16—17章)、李晓峰(第18—20章)、姜兵(第21、25章)、狄承峰(第22章)、陆跃详(第23—24章)等翻译。全书最后由王辅民校改和定稿。

在翻译和出版过程中，曾受到华飞和马健行等同志的大力支持，在此谨表谢意。

---

[1] 《列宁选集》第2卷，第738页。

[2] 同上，第738页。

[3] 以下凡摘自《金融资本》的引文，只注明本书中的页码。

[4] 《马克思恩格斯选集》第2卷，第102页。

[5] 《马克思恩格斯全集》第23卷，第108页。

[6] 《马克思恩格斯全集》第23卷，第143页。

[7] 《列宁选集》第2卷，第738页。

[8] 参见《马克思恩格斯全集》第25卷，第267—268页。另见第292、494页。

[9] 《列宁选集》第2卷，第740页。

[10] 《列宁选集》第2卷，第740页。

[11] 同上书，第743页。

[12] 《列宁选集》第2卷，第768页。

[13] 《列宁选集》第2卷，第769页。

[14] 《马克思恩格斯全集》第25卷，第496页。

[15] 《列宁选集》第2卷，第817页。

[16] 《考茨基编〈剩余价值理论〉功过是非的再评说》，载《学术月刊》1987年第3期。

前言

本书试图科学地阐明最近资本主义发展的经济现象。即是说，试图把这些现象纳入从配第开始和在马克思那里达到其最高表现的古典政治经济学的理论体系之中。“现代”资本主义的特点是集中过程，这些过程一方面表现为由于卡特尔和托拉斯的形成而“扬弃自由竞争”，另一方面表现为银行资本和产业资本之间越来越密切的关系。我们后面将详细说明，由于这种关系，资本便采取自己最高和最抽象的表现形式，即金融资本形式。

笼罩一般资本关系的神秘现象，在这里是最难看透的。金融资本的特有运动看似独立的，其实不过是一种反映。它借以实现的多种多样的形式，它对产业资本和商业资本的分离性和独立化，都是需要加以分析的过程。特别是在迅速增长和金融资本在资本主义现阶段所起的影响越来越强有力，不掌握金融资本的规律和职能的知识就不可能理解目前的经济趋势从而任何一种科学的经济学和政策的时候，尤其如此。

因此，对这些过程的理论分析，必然导致对这些现象相互联系的探索，从而导致对银行资本及其同其他资本形式关系的分析。必须研究产业企业借以创建的那些法律形式是否具有特殊的经济意义，这也许有助于阐明股份公司的经济理论。但是，在银行资本和产业资本的关系中，只能看到货币资本和生产资本的基本形式所能揭示的关系。于是产生了信用的作用和本质的问题。这个问题又只有在弄清货币的作用时才能回答。后者由于下述情况而更加重要：自马克思的货币理论提出以来，首先由荷兰、奥地利和印度形成的货币制度所提出的一系列重要问题，迄今的货币理论似乎还没有找到任何答案。这种情况使敏锐地认识到现代货币现象的症结的克纳普，试图放弃任何经济的说明而代之以法律术语的解释。这种解释虽然不能说明什么，即不能提供科学意义上的理解，但看来至少提供了一种无偏见和预断地加以记述的可能性 [1] 。较深入地论述这些货币问题之所以更为必要，是

因为在货币问题上仅仅用经验正确地证明经济学体系基础的价值理论是不够的，同时也因为只有从货币的正确分析中才能认识信用的作用，从而认识银行资本和产业资本关系的基本形式。

因此，这部著作的内容划分便由自身而产生了。在货币的分析之后是信用的研究，接着是股份公司的理论及银行资本对产业资本所占的地位的分析。这就导致对作为“资本市场”的证券交易所的研究，而由于商品交易所体现了货币资本和商业资本的关系，因而必须受到特别的考察。随着产业集中的进展，银行资本和产业资本之间的关系越来越错综复杂，有必要对在卡特尔和托拉斯中达到顶点的这些集中现象及其发展趋势加以研究。奢望形成垄断联盟以“调节生产”从而使资本主义继续存在下去，奢望它特别对周期性的商业危机起巨大作用，也使对危机及其原因的分析成为必要；理论部分以此而告结束。但是，因为试图从理论上把握这种发展同时对社会阶级划分发生巨大影响，所以在最后一篇对资产阶级社会中各大阶级的政策的主要影响加以探索，看来是适当的。

马克思主义常常受到指责，说它忽视了对经济理论的进一步的发展。这种指责在一定程度上的确不乏其客观的正当理由。但是，也同样必须指出，这种疏忽是很容易解释的。由于应该加以研究的现象极其复杂，政治经济学理论肯定属于最困难的科学部门。但是，马克思主义者的处境特殊，他们被排除于为科学研究提供必要时间的大学之外，不得不在政治斗争的空闲时间内从事科学工作。但是，要求战斗者构筑科学大厦的工作进展得像安定的泥瓦匠那样快，是不公平的，是对他们的工作能力的不尊重。

在最近一个时期进行的大量的方法论论争之后，即使对经济政策不需要加以论证，但作一个简短的说明还是必要的。有人说，政策是一种规范学说，归根结底是由价值观决定的。因为这样的价值判断不是科学的事情，所以政策的论述便被置于科学考察的范围之外。深入研究认识论对规范科学和规律科学即目的论和因果论的关系的解释，这里自然是不可能的。当麦克斯·阿德勒在《马克思研究》第一卷中[2] 详细研究了社会科学的因果关系问题之后，我更应该放弃这样做。这里只需指出，对马克思主义来说，政策考察的目的也只能是揭示因果联系。对商品生产的社会规律的认识，同时指明了决定社会各阶级意志的决定性因素。按照马克思主义的观点，揭示阶级意志如何决

定，是科学的即记述因果联系的政策的任务。像理论一样，马克思主义的政策也是独立于价值判断的。

因此，把马克思主义同社会主义本身等同起来是一种错误观点，即使这种观点在内部和外部(intra et extra muros)都十分流行。因为从逻辑上仅仅作为科学体系来考察，即撇开它的历史作用不论，马克思主义不过是一种社会运动规律的理论，即对马克思主义历史观的一般表述。而马克思主义经济学把这种理论运用于商品生产的时代。社会主义的结论则是在商品生产的社会中为自己开辟道路的各种倾向的结果。但是，对马克思主义正确性的认识，其中也包括对社会主义必然性的认识，根本不是作出的价值判断，也同样不是对实际行动的指示，因为认识的一种必然性同献身于这种必然性是不同的两码事。某人坚信社会主义的最后胜利而献身于为社会主义而进行的斗争，是完全可能的。而对马克思主义作出的社会运动规律的认识，总是给予掌握了它的人以优势；但在社会主义的反对者中间，那些对社会主义的认识体会最深的人，肯定是最危险的。

但是，另一方面，把马克思主义和社会主义等同起来也是容易理解的。维护阶级统治是与使服从于这种统治的人相信这种统治的必然性的条件联系在一起的。对这种统治的暂时性的认识本身，就是克服这种统治的一个原因。统治阶级对承认马克思主义的结论的不可遏制的厌恶，即由此而来。此外，马克思主义体系的复杂性，也要求花费很大精力去进行研究，只有不是一开始就相信结论的有害无益的人才能承担。因此，马克思主义作为逻辑上科学的、客观的和摆脱了价值判断的科学，按照自己的历史地位，必然为它以自己的研究成果支持其胜利的阶级的代表所掌握。只是在这种意义上，它才是无产阶级的科学，并与资产阶级经济学相对立，同时又始终不渝地坚持一切科学的研究成果的客观的普遍适用性的要求。

这部著作的基本要点，在四年之前已经大体就绪。外部的情况却一再推迟了它的完成。不过，我想指出的是，论述货币问题的那几章，在克纳普的著作 [3] 出版之前就已经完成，只是作了一些无关紧要的修改和批判性的增补而已。这一章也极容易造成一些困难，因为遗憾的是，在货币问题上，不仅兴致极易消失，而且理论的理解力也极易消耗殆尽。此外，富拉顿也已经意识到这一点，他忧郁地说：“的确，这不是一个能有效地或直接地诉之于广大公众的题目。它是这样

一个题目，对它的认识的进展过去总是非常缓慢的，而且也必将总是非常缓慢的。”[4] 自那时以来，情况也的确没有变得更好些。因此，我们得立即作出保证：在读懂最初的说明之后，下面的研究渴望不会引起不耐烦的读者对难懂的特别抱怨。柏林—弗里德瑙。

鲁道夫·希法亭

于1909年圣诞节

---

[1] 见克纳普《国家的货币理论》(1905)。——译者

[2] 指阿德勒的论文《关于科学争论中的因果关系和目的论》(1904)。——译者

[3] 指克纳普的著作《国家的货币理论》(1905)。——译者

[4] 见富拉顿《论流通手段的调整》，1845年伦敦第2版第5页。——译者

第一篇 货币和信用

第一章 货币的必然性

人的生产共同体原则上可以通过两种方式构成。第一，它可以自觉地加以调节。社会（它的范围包括自给自足的家长制家庭，共产主义部落，社会主义社会）为自己创立一些机构，这些机构作为社会意识的代表规定生产的规模和方式，把所获得的社会产品在成员之间进行分配。依据现有的自然和人工的生产条件决定制造新产品的方式、地点、数量和手段的，是家长或社会主义社会的地方的和全国的委员会。他们或者由现身经验而熟知家庭的需要和资源，或者借助有组织的生产统计和消费统计的一切手段，把握社会的需要，从而以自觉的预见、按照他们自觉地代表和领导的共同体的需要，组织整个经济生活。这样组织起来的共同体的成员，在生产中自觉地作为一个生产共同体的部分彼此发生关系。他们的劳动安排和产品分配，服从于中央的监督。生产关系表现为直接的社会关系。就其涉及经济生活而言的个人之间的关系，表现为由社会制度决定的、脱离开个人意志的社会关系。生产关系本身直接被理解为由全体自觉地确定的和所意欲的。

缺乏这种自觉组织的社会，情况就不同了。它被分解为彼此独立的个人，他们的生产不再表现为社会的事情，而是表现为他们的私事。于是，他们成为被分工的发展强制发生相互关系的私人所有者；使他们发生这种关系的活动，是他们的产品的交换。这里，只有通过这种活动，才能在被私有制和分工分为各个原子的社会中产生联系。但是，交换只是作为社会联系的中介，才形成理论经济学的分析对象。因为即使在社会主义社会里，也可以发生交换。但是，这是社会以某种方式有意识地统一了分配标准之后的交换。因此，这种交换似乎是对社会分配的私人校正，是服从于主观情绪和考虑的私人活动，而不是经济学分析的对象。它对理论经济学所起的作用，同儿童活动室中洛特和弗里茨两个孩子之间的玩具交换一样，这种交换与他们的父亲在玩具商店里购买是根本不同的。因为这后一种交换只是一切交换活动总和中的一个元素，只有通过这种总和，社会才能实现像它现在这样的生产共同体。因此，在每一个这样的交换活动中，生产共同

体必然被表现出来。因为只有通过这样的交换活动，被分工和私有制分解了的社会才联结为一个整体。

因此，如果马克思在一个地方说，上衣在交换关系内部比其外部有更多的意义，那么，我们也可以说，交换关系在一个一定的社会联系内部比在另一个社会联系内部有更多的意义。 只有在交换才产生社会联系的地方，即在私有制和分工使个人一方面相互分离和另方面彼此制约的社会里，交换才获得社会的规定性，才必须执行使社会生活过程成为可能的职能。在自觉进行调节的共产主义社会里，社会的中央机关自觉地决定生产的对象、数量、地点和人员，这在这个社会的所可能有的交换活动的过程中，都必须加以贯彻。总之，通过交换告诉商品生产者的东西，同自觉地调节生产、决定劳动秩序等等的当局必须告诉社会主义社会成员的东西，是一样的。理论经济学的任务，就是发现这样决定了的交换的规律。由这种规律所必然产生的进行商品生产的社会中的生产调节，正像由社会主义当局的法律、命令和规定中必然产生社会主义经济的不受干扰的运行过程一样，只是这种规律不是直接自觉地规定人们在生产中的行动，而是按自然规律的方式通过"社会的自然必然性" 发挥作用的。

但是，即使是应该由独立的手工业者或是资本主义企业家来生产的问题，也必须通过交换来回答。这就是回答商品生产内部由于从简单商品生产向资本主义商品生产的进步而必然发生的交换关系的变化问题。但是，交换只有在不同的社会形态中才有质的区别。例如，交换在社会主义社会和在进行商品生产的社会就根本不同。但是，在进行商品生产的社会本身的内部，在质上是相同的，不同的只是进行交换的商品的量的关系。在商品生产内部，交换的基础是支配交换比例的一个客观的社会因素，即体现于交换物中的社会必要劳动时间。在共产主义社会里，交换的基础仅仅是主观的等同、方向相同的意志。这里，交换是偶然的，不能成为理论经济学的考察对象。它不能进行理论的分析，而只能从心理上来理解。但是，因为交换总是表现为两物之间的量的关系，所以人们从未注意到这种区别。

使交换活动成为社会物质变换中介的，正是社会物质变换的必然性。因此，虽然个别的或分散的交换活动可能表现为偶然的，但是只要它使社会的物质变换成为可能，只要它保证社会的生产和再生产，就能长期地和大量地进行。因此，社会生产是个人交换活动的条件，

个人只有通过交换活动才能同社会联系起来，并从必须在他们中间进行分配的整个社会生产的结果中取得一个份额。这种对整个社会生产的关系，使个别交换超脱于偶然的、任意的和主观的范围，把它变成为某种合乎规律的、必然的和客观的东西，变成为社会物质变换的条件，从而变成为个人的生活必然性。因为建立在私有制和分工基础上的社会，只有通过彼此进行交换的个人的关系才可能存在，只有通过它在经济上所知道的唯一社会过程的交换过程，才能成为其社会。只有在这种社会内部，交换活动才成为一种特殊的分析的对象，这种分析所探讨的问题是，中介社会物质变换的交换过程具有怎样的性质。

在这样的交换活动的内部，货物成为商品，即成为这样一种东西：它不再用于个人需要，它的兴衰也不再是个人需要造成的；而是用于社会，其全部可能是比奥德赛的命运更变化多端的命运（同纽波特的长着如同百眼怪物阿尔戈斯* 般眼睛的税吏相比，圆眼巨人波吕斐摩斯 [1] 现在算得了什么呢?或者同德国的肉畜监察员相比，美丽的基尔克 [2] 算得了什么呢?），这取决于社会物质变换的必然性。货物之所以成为商品，是因为这种货物的生产者处于他们必须作为独立商品生产者的彼此对立的一定社会关系之中。只有在这种形式中，货物这种一般自然的和完全不成问题的东西，才是社会关系的表现，从而赢得社会性质。它作为劳动产品，现在不仅仅具有自己的自然属性，而且同时也成为社会的事实。现在重要的是寻求这个作为生产共同体即劳动共同体的社会的规律。因此，从新的观点来看，个别劳动表现为这个生产共同体所支配的总劳动的一部分。只有从这种观点来看，劳动才表现为形成价值的劳动。

交换活动是可以进行分析的,因为它不仅是个人的需要，而且也是使个人需要仅仅成为自己的工具并同时限制个人需要的社会必然性。只是在社会必然性所许可的限度内，个人需要才能得到满足。个人需要是前提条件，因为如果没有个人需要的满足，人类社会便是根本不可思议的。但是，交换不再像集体主义社会中那样执行满足个人需要的职能，而是在通过交换将个人限定在社会生产的限度内，个人需要才得以满足，即参与决定交换。交换仅仅表现为两物之间的量的关系。 如果这种量是一定的，交换也就是一定的。而一般在交换中所置换的量，仅仅被看作社会生产量的一部分。社会生产量在量上又是由社会为制造总产品所必需耗费的劳动时间决定的。这里，社会被理解

为用自己的全部劳动力来制造产品的统一体，进行自己劳动的个人仅仅被看作是社会的器官。个人作为这样的器官，仅仅按照自己的劳动力符合社会平均劳动力（假定它的强度和生产率是既定的）的程度，参与产品的分配。如果个人劳动过于缓慢，或者他制造了无用的东西（即使是一般有用的东西，但它在社会的物质变换中又太多），那么，这种劳动便缩减为平均劳动（社会必要劳动时间）。因此，如果总产品的劳动时间总额是既定的，那么，交换必须反映这个事实。如果在交换中，商品的量的关系同制造这些商品所耗费的社会必要劳动时间的量的关系相等，这一事实便以最简单的方式表现出来。于是，商品按照它们的价值彼此交换。

如果商品生产和商品交换的条件对所有社会成员都是相等的，如果他们全都是自己生产资料的独立的占有者，用这些生产资料制造产品并在市场上进行交换，那么，这种关系便实现了。这种关系是最简单的关系，是理论考察的出发点。只有从这种关系出发，一些形态变化才能被理解。但是，这些形态变化总是必须满足这样的条件：不管个别交换怎样形成，交换活动总额必须实现总产品的交换。形态变化只有通过社会成员在生产中的地位变化才能发生。形态变化必然由此而发生，因为只有在交换活动中，不仅生产的社会联系得以实现，而且生产者的社会联系也才得以实现。社会的一部分人的财产被剥夺，另一部分人垄断占有生产资料，当然使交换发生形态变化，因为社会成员的这种不平等只能在交换中表现出来。但是，因为交换活动是一种平等关系，所以不平等在这里表现为平等，但不是价值的平等，而是生产价格的平等；从而劳动耗费（同时，资本家对作为他人劳动耗费的劳动耗费是漠不关心的）的不平等表现为利润率平等。这种平等只不过表现了这样一个事实:在资本主义社会里，决定性因素是资本；因此，个别交换活动不再服从于等量劳动对等量劳动的条件，而是服从于等量资本产生等量利润的条件。劳动等式被利润等式所代替，产品不是按它们的价值出卖，而是按生产价格出卖。

因此，如果交换是由社会决定的，那么，另一方面，社会和个人只是从已经完成的交换中才知道社会的规律。因为个人劳动首先仅仅是由个人意愿产生的他个人的劳作，即私人劳动，而不是社会劳动。个人劳动是否同社会的物质变换的条件（他的劳动仅仅是其中的一个部分条件）相一致，只有在将所有这些部分条件相互比较，它们的总和满足了社会的物质变换的总条件时，才能得到证明。

商品是社会必要劳动时间的物化。但是，这种劳动时间本身，并不像在洛贝尔图斯的社会中那样直接表现出来。在那里，中央当局对每一个产品直接规定社会通用的劳动时间。它仅仅表现为一物同另一物在交换中相等。因此，在这种交换中，一物的价值，它的社会生产时间，并不作为本身表现出来，即不表现为8小时、10小时或12小时的劳动，而是表现为另一物的一定量。因此，后者作为像它的直接存在的具有它的一切自然属性的物，充作另一物的价值表现，即充作另一物的等价物。例如，在一件上衣=20米麻布的等式中，这20米麻布是一件上衣的等价物。这些麻布与这件上衣相等，因为它们也是社会必要劳动时间的物化；作为这样的东西，一切商品都可彼此作为等价物。

因此，价值这种社会关系在另一物（它的使用价值与应表现其价值的商品的使用价值不同）中的表现，是直接由商品生产的性质产生的，是与后者分不开的。因为只是由于一个人的货物成为商品，并因此而成为另一个人的货物，商品生产所固有的其成员之间的社会关系，他们作为他们物的交换者的相互关系，才产生出来。只是在交换完成之后，生产者才知道他的商品是否真正满足了社会需要，他是否正确地花费了劳动时间。他不能通过一个以社会名义对他的工作进行评论（像中间商对他的织工的劳动进行评论那样）的人的认可或否决，证实自己是否是商品生产社会的完全合格的成员，而只有通过他在为之而进行的交换中所获得的物，向他证实他的社会能力。因为社会把自己的事情建立在物的基础上（尽管施蒂纳正是把他的无政府主义建立在这个基础上），而不是建立在人及其集体意识的基础上。因此，能向生产者提供这种证实的物，必须有能以社会名义讲话的必要的资格证明。获得这种资格证明，正像其他机关获得自己的资格证明一样，是给予这种资格证明的人以共同的活动。人们互相联合并授权他们中间的某个人，使他以他们的名义从事一定的活动。同样，商品也必须联合起来，以便从自己方面授权给某商品，使它以它们的名义在这个商品界中授予市民权（完全的市民权和不完全的市民权）。能够使商品互相联合的唯一形式，就是商品交换。因为相当于社会主义社会中的社会意识的，就是资本主义社会中市场上商品的社会活动。市民世界的意识归结为市场报告。只是由于交换的完成，个人才知道整体的规律。只有在个人成功地进行了交换时，他才证明他生产了社会必要的东西，然后他才能重新开始生产。商品的共同行动授权以表

现所有其他商品价值的物，就是货币。随着商品交换本身的发展，这种特殊商品的合法身份也同时发展起来了。

A和B只有通过他们产品的互相交换，才作为商品所有者发生社会关系。当上衣同20米麻布相交换的时候，这种关系便成立了。如果商品生产一般化了，那么，裁缝就必须通过交换来满足他的一切需要。他不只是发生同麻纺织者的一种关系，现在还发生了大量其他关系。一件上衣=20米麻布，但也等于5磅糖、10磅面包等等。但是，因为所有的商品生产者都发生了这样大量的关系，所以我们最后便得到无数的交换等式，在这些等式中，商品彼此相等互相衡量它们的价值。但是，由于它们互相衡量，它们同时也就越来越频繁地以一种商品来衡量它们的价值。于是，这种商品便成为所有商品的一般价值尺度。

简单的价值表现，例如1件上衣=20米麻布已经表现了一种社会关系。但这只能是偶然的和个别的。为了成为真正的表现，价值等式不应是个别的；只要商品生产已经成为社会生产的一般形式，在无数的交换即无数的价值等式中，便实现了社会的物质变换，从而实现了劳动者的社会联系。交换中商品的共同活动，使个别人的私人的、个别的和具体的劳动时间转化成为表现价值的一般的、社会必要的和抽象的劳动时间。由于商品在交换中全面地互相衡量，它们同时也就越来越频繁地趋向以一种商品来衡量。这种商品为了成为货币，只需按照习惯被固定为价值尺度。

因此，为了一般地使社会生产和再生产成为可能，价值的交换是必要的。只有如此，私人劳动才成为社会承认的和验定的，物的相互关系才成为它们生产者的社会关系。因此，不管交换可能怎样进行，交换都必然是等价的，商品交换无论是直接进行的或是通过货币的中介，都是如此。因此，货币作为价值是商品，同任何其他商品一样。货币具有价值的这种必然性，是直接由进行商品生产的社会性质中产生的。

因此，货币是同所有其他商品一样的商品，从而是价值的物化。货币同所有其他商品的区别是：它是所有其他商品的等价物，即是表现所有其他商品价值的商品。货币成为这样的商品是整个交换过程的结果。 因此，它被授权成为价值尺度。货币商品，即带有其一切自然属性的这个特定的物体，现在是价值的直接表现，即仅仅是由商品生

产的社会关系及其物的表现中产生的这种属性的直接表现。我们同时看到，共同的价值尺度（任何其他商品的价值都可以直接由它来表现，从而都可以随时直接同它相交换）的必然性，如何从交换过程本身中、从商品彼此不断等同的必然性中产生出来。因此，货币一方面是商品，而另一方面这种商品总是被推到等价物的特殊地位上。这是由于授权货币商品作为自己唯一的和普遍的等价物的所有其他商品的活动而产生的。

因此，一切商品的交换价值，都在货币商品中，在它的使用价值的一定量中，社会有效地表现出来。于是，通过以货币商品来衡量所有其他商品的相互活动，货币商品便表现为社会必要劳动时间的直接体现。“作为一种分离出来的特殊商品的商品交换价值，就是货币 。”因此，一切商品通过它们向货币的转化而获得自己的社会验定。

按恩斯特·马赫的说法，自我不过是以自己的网形成世界图像的感觉的无数条线密集于一身的网的网结。同样，货币也是由个别交换活动的无数条线织成的商品生产社会的社会联系之网的网结。同时，在货币中，人们的社会关系成为物，成为闪耀着神秘色彩的东西，它的使人迷惘的光，至今仍然使不愿在它面前完全闭上眼睛的如此众多的经济学家眼花缭乱。

由于商品在交换过程中彼此发生关系，它们便归结为社会必要劳动时间的产品，并作为这样的产品而相等。在交换过程中，把作为使用价值的商品同个人的特殊需要联结起来的纽带被切断了。在交换中，商品仅仅被看作交换价值；只有通过交换的进行，从而在交换完成之后，它才重新成为使用价值，同另一个人的个人需要产生一种新的联系。货币的使用价值不过是社会必要劳动时间的物化，即交换价值。通过货币，商品直接表现为交换价值。因此，商品的交换价值便通过货币而对它自己的使用价值独立化了。只是在货币中已经包含了商品的交换价值之后，货币向商品的转化才把商品作为使用价值来实现。然后。商品作为使用价值离开流通和归之于消费。

货币能够成为一般等价物，仅仅因为它是商品即具有交换价值。但是，任何商品作为交换价值，都是所有其他商品的价值尺度。由于一切商品在自己的相互活动中都同一种商品发生关系，这种特殊的商品便成为交换价值而相应存在，作为一般等价物而存在。一切商品都

是交换价值；这就是说，在被分工和私有制分解为各个原子的社会里，即在没有共同意识但却是生产共同体的社会里，生产者只有通过他们的物质产品才彼此发生关系。这一点现在表现为：生产者的劳动产品作为交换价值，只表示同一个对象（货币）的不同量。一般劳动时间，即生产共同体的经济表现，它本身表现为一种特殊的东西，即一种同所有其他的商品相并列的在他们之外的商品。

在交换过程中，商品证明自己是使用价值，证明它满足了需要，而且是按社会所需要的规模来满足的。如果它做到了这一点，那它便因此而成为满足同样条件的所有其他商品的交换价值。这反映了它向货币即交换价值的一般代表的转化。由于它成为货币，它也就成为所有其他商品的交换价值。商品必须成为货币，因为只有这时它才作为使用价值和交换价值、作为原本如此的两者的统一而社会地表现出来。但是，由于一切商品都通过它们作为使用价值的让渡而转化为货币，货币便成为所有其他商品的转化了的存在：只有作为所有其他商品向货币的这种转化的结果，货币才成为一般劳动时间的直接对象化，即成为个人劳动全面外化、扬弃的产物。

因此，货币的必要性来自通过作为社会必要劳动时间的产品的商品交换才知道自己规律的商品生产的社会的本质，来自生产者的社会联系被表现为规定他们参与生产和产品分配的份额的他们产品的价格。这个社会的真正调节是通过价格规律进行的，价格规律要求一种商品作为商品本身的交换手段，因为只有这种商品才体现了社会必要劳动时间。交换手段必须具有价值这一点，是直接由货物在其中成为商品和作为商品必须进行交换的社会的性质中产生的。“使货物成为商品的同一个过程，也使商品成为货币”。

社会联系具有盲目性，它通过商品交换而形成；只是在本来确定了社会联系的生产过程已经成为过去而无法改变的时候，才在交换过程中证明是否社会正确地建立了这种联系。这些都意味着资本主义生产方式的无政府状态。之所以是无政府状态，是因为这里从一开始就没有按照自己的目的进行生产的任何自觉性，而是社会联系按照自然规律（它不顾参加者的意志而发生作用，虽然它是由于他们自己社会的因而是他们意识不到的活动才存在）的方式，强加于那些只意识到自己而意识不到社会的个人成员。这种活动绝不是出于建造社会联系的意识和意图而采取的，而是始终仅仅服务于个人需要的满足。因

此，从这种意义上也可以说，通过货币即从一种自身有价值的物来中介交换的必然性，是从商品生产社会的无政府状态中产生的。

因此，货币一方面是商品交换的产物，另一方面又是产品作为商品交换的一般化的条件。由于货币成为商品的价值尺度，所以货币便使商品能够直接进行比较。之所以如此，是因为货币作为价值同商品是一样的，货币在价值形式中则是商品的对立物——等价物，即表现价值的使用价值。

因此，货币是由交易往来自发产生的，并仅仅以此为前提。交易往来使那种按其自然属性最适合作为货币的商品成为货币。这种例如像黄金的商品的使用价值，使黄金成为货币材料。黄金天然不是货币（而只是由于一定的社会条件才成为货币），但货币天然是黄金。因此，无论是国家或是法制，都不能任意决定货币的性质和货币的材料。国家或法制首先仅仅使货币成为铸币。它改变的不过是黄金量的分割。如果说黄金量的分割或衡量最初是按重量进行的，那么，现在则是按其他任意的标准进行的，从而是按照必然建立在自觉地协商基础上的标准进行的。因为代表商品生产社会最高意识的组织是国家，所以这种协议需经国家认可，以使它具有一般社会有效性。这里的情况与确定其他标准，例如确定长度的标准，相类似。只是这里所涉及的是价值标准，而价值总是仅仅体现在某一物中，在每种物中则按其生产时间不同而有不同体现。因此，国家也必须同时宣布这种物即货币材料。只是在协议的范围内部，例如在国家内部，这种标准才是适用的。在国境之外，它就不适用了。在世界市场上，按其重量来计算，金银被看作是货币。 关于一定货币的协议，也可以不经国家干预而由私人来达成，例如由一个城市的商人们来达成。这时，它当然只适用于这个范围。

因此，黄金由国家按某种方式加以分割，每一块都由国家铸造，加上标记。现在，一切价格都由这种标准来表现。这样，国家便制定了价格标准。黄金执行价值尺度的职能，因为它是商品，从而是价值，即是社会必要劳动时间的体现。作为这样的东西，它的价值随它的生产时间的变化而变化。作为价格的标准，黄金被分割为具有同样重量的小块，这种分割按其意义来说是不变的。铸造不过是证明，这样加盖标记的货币，含有货币材料（例如黄金）的一定重量。这同时

是显著的技术简化。货币不必再加衡量，而是只要点数就行。这样。现在可以用一种便利的方式，表示交换中所必要的任何价值量。

---

[1] 希腊神话中的人物。——译者

[2] 荷马史诗《奥德赛》中把人变为兽的妖女。——译者

第二章 流通过程中的货币

流通过程采取如下形式：商品—货币—商品，即W—G—W。社会的物质变换在这一过程中得以实现。A出卖他的对自己没有使用价值的商品，购买另一种对自己有使用价值的商品。在这一过程中，货币只不过起一种证明的作用：商品的个人的生产条件适应社会的生产条件。这一过程的意义在于满足各个个人的需要，而这只有通过商品的全面转手才有可能。商品的价值为其他商品的价值所代替。商品被消费，退出流通领域。

如果说商品经常地退出流通领域，那么，货币却继续不断地停留在这个领域之中。商品让出的地方，被价值相等的货币占据了。于是，商品的循环过程便形成货币的流通。这时产生了流通所必要的货币量的问题。这里涉及的是货币和商品的实际对立。因此，流通手段的量首先决定于商品的价格总额。假定商品量已定，流通货币量就随着商品价格的波动而增减，至于价格的变动是由实际的价值变动或只是由市场价格的波动而产生，是无关紧要的。 只要买和卖在空间上相并行，便总是适用的。相反地，如果买和卖只是在时间上相继发生的一个系列上的环节，那么，下列等式便是适用的：商品价格总额除以同名货币的流通次数=执行流通手段职能的货币量。这里，流通手段的量决定于流通商品的价格总额和货币流通的平均速度这一规律，还可以表述如下：已知商品价值总额和商品形态变化的平均速度，流通的货币或货币材料的量决定于货币本身的价值。

我们已经看到，货币其实就是通过物表现出来的社会关系。这种物充当直接的价值表现。但是，在W—G—W的关系内部，商品价值总是被另一种商品价值所代替。因此，货币表现仅仅是转瞬即逝的。它表现为单纯的技术辅助手段，这种手段的利用造成的额外费用，必须尽可能地加以避免。与此同时，排除货币的努力也同货币一起增长起来。 在商品流通内部，货币首先表现为商品转化成的固定的价值结晶，然后又作为商品的单纯等价形式而消失。

货币作为价值结晶是必要的，作为等价形式是多余的。但是，它之所以是必要的，因为唯其如此，商品价值才被社会有效地表现出来，商品才能从货币重新转化为一切其他商品。但是，既然货币表现仅仅是转瞬即逝的，本身并不那么重要（例如，当W—G—W过程被中断而货币本身还应当被保持或长或短的时间，以便后来使G—W过程成为可能时），所以只考察货币的社会方面，即它作为价值与商品相等的属性。这种社会方面是通过货币材料，例如通过金币，物质地表现出来的。但它也可以通过自觉的社会调节或国家调节（因为国家是进行商品生产的社会的自觉器官）直接表现出来。国家可以规定一定的符号（例如将带有标志的纸片作为这种符号）作为货币的代表，即货币符号。

很明显，这些符号只能执行两种商品之间流通媒介的职能。它们不能用作其他目的、其他货币职能。因此，它们必须整个地进入流通，因为只有在流通内部，货币的价值存在才始终是转瞬即逝的，因为这是不断为商品价值所代替的形式。但是，这种流通的量却是急剧波动的。因为像我们知道的，在货币流通速度保持不变时，流通量取决于价格总额。价格总额经常变动，一年内的周期波动（例如，土地产品进入流通以及它的量使价格总额增长），或繁荣与萧条的周期内的价格波动，在这里起着特殊的作用。因此，纸币量必须始终保持在流通所必要的最低限度货币量以下。但是，这个最低限度可以由纸币来代替， 因为它始终是流通所必要的，所以不需要黄金来代替它。因此，国家可以使这种纸币强制通用。于是，在流通的最低限度的范围内，社会关系的物的表现便被一种自觉调节的社会关系所代替。这之所以是可能的，正是因为金属货币也是一种社会关系，尽管是隐藏在物的外壳之下。要把握纸币的性质，就必须理解这一点。 我们已经看到，进行商品生产的社会是无政府主义的，由这种无政府状态产生了货币的必然性。对于流通的最低限度的情况来说，这种无政府状态立即被排除了。因为一定价值的最低限度的商品，是无论如何都必须被出卖的。排除无政府主义生产的影响，表现在以单纯的价值符号代替黄金的可能性之中。

但是，这种自觉的调节以流通的最低限度为限。只有在这一限度内，货币符号才充当货币的全权代表，纸片才成为金符号。因为流通量经常波动，所以除了纸币以外，金币也必须能够经常地进入和退出

流通。如果这一点不能做到，那么，纸币的名义价值和它的实际效用之间便出现了差距，于是纸币贬值。

为了理解这一过程，我们首先假定有一种纯粹的纸币本位制（这里始终是以国家的强制通用为前提）。我们假定，在某一定时间内，流通需要500万马克，为此必须有大约36　56磅金。于是，我们便有了以下述图示表示的整个流通：W（500万马克）—G（500万马克）—W（500万马克）。如果黄金用纸符号来代替，那么，不管可能把什么东西印到这种符号上，它们的总额必须始终代表商品的价值总额；因此，在本例中，等于500万马克。如果印在5 000张相同的纸片上，那么，每一张将等于1 000马克；如果印在100 000张上，那么，每一张等于50马克。假定流通速度始终保持相等，如果商品价格总额增加一倍而纸片数量不变，那么，它们就值1 000万马克；如果价格总额下降一半，那么，它们只值250万马克。换句话说，在实行带有强制通用的纯粹纸币本位制的条件下，如果流通时间保持不变，纸币的价值便决定于必须在流通中加以销售的商品的价格总额。这里，纸币同黄金的价值完全无关，它根据下述规律直接反映商品的价值：整个纸币量代表与$\frac{\text{商品价格总额}}{\text{同名货币的流通次数}}$相等的价值。我们立即看到，与出发点相比，不仅可以出现纸币的贬值，而且也可以出现纸币的增值。

当然，不仅纸可以充当货币符号，而且一种自身具有价值的物质也可以充当货币符号。例如，可以把银用于流通。如果由于银的生产费用降低而出现银的贬值，那么，商品的银价便提高，而在其他情况相同的条件下，商品的金价仍然保持不变。银本身的贬值表现为它同金的关系。实行银本位制的国家的汇率同实行金本位制的国家的汇率相比，呈现出贬值。在实行自由铸造的条件下，具有法定支付力量的银铸币，发生同未加铸造的金属程度完全相同的贬值。如果自由铸造被停止，情况就不同了。在我们的例子中，如果投入流通的商品的价格总额现在从500万马克提高到600万马克，铸造了的因而适用于流通的银币价值按其金属价值例如只有550万马克，那么，每个银铸币现在在其流通内部的估价中将会提高，达到其总和等于600万马克。因此，它们作为铸币的估价超过它们的金属价值。一种像勒克西斯和洛茨这样重要的货币理论家都不能说明的现象，即荷兰和奥地利的银盾

以及后来印度的卢比何以能提高估价，按照我们前面的叙述，便不再是一个谜了。

纸币的价值是由处于流通中的商品总额的价值决定的。这里，价值的纯粹社会性质表现在：一种像纸这样本身没有多少价值的东西，由于执行一种纯粹的社会职能即流通，便获得了某种价值。这种价值不是由自己的转瞬即逝的微小价值决定的，而是由将自己的价值反映在纸片上的商品总额的价值决定的。本身早已冷却的月亮之所以能发光，仅仅因为它从火红的太阳那里得到了光。同样，纸币之所以有价值，仅仅因为劳动的社会性质赋予商品的价值。使纸成为货币的是被反映的劳动价值，正像让月亮发光的是被反映的阳光一样。纸的价值证券就是商品的价值证券，正如月亮的月光就是太阳光一样。

自1859年以来，奥地利发行了不兑换的纸币。银盾对纸币便获得了贴水。这正是因为纸币的发行超过流通所必要的数量。因此，便出现了我们前面所描述的情况：一盾能买多少商品，不再取决于银的价值，而是取决于处于流通中的商品总量的价值，后者决定纸币总额的效用。如果整个流通的价值等于5亿盾，却印了6亿纸盾，那么，纸盾只能购买像以前5／6银盾所能购买的那样多的商品。这样一来，银盾本身便成了商品，因为人们只用纸盾支付，而把银盾出卖到外国。他们以此得到5／6纸盾，可以用来偿还自己以前的银盾债务。银从流通中消失。银盾和纸盾之间比例的变化，现在可以通过两种方式发生。一是在银盾价值不变的条件下，商品销售由于商品流通的发展而增加。如果不新发行纸币，那么，只要流通的商品总额为其销售需要6亿盾，纸币就可以重又达到它原有的效用。如果商品总额增加，纸盾也可以提高到超过它的出发点。如果商品总额要求7亿盾而只有6亿纸盾投入流通，那么，纸盾现在就值7／6银盾。倘若存在自由铸造银币的情况，那么，私人就会铸银，直到有足够的银盾进入流通，使纸盾和银盾一起满足7亿盾商品流通的需要。于是，纸盾和银盾等值。如若自由铸造继续存在，纸盾便不再由商品价值决定，而由银来决定，因此又成为银符号。

类似的过程也可以通过另一种方式发生。首先，商品流通量保持不变，于是纸盾只值银盾的5／6。但是，现在银的价值出现下跌，降低1／6。这样，用银盾可以买到同用纸盾一样多的商品。银贴水消失了，银仍然停留在流通中。如果银的价值下跌更多，比如降低2／6，

那么，购买银并将它在奥地利铸造，就成为有利可图的了。这种铸造将一直进行到纸盾和银盾的总额达到足够量，以致它们虽然按其购买力减少2／6，但却能满足流通的需要。我们曾经假定有5亿盾（原有的效用）的商品流通，可是却有了6亿盾纸币，因此，这些纸币只值原有盾的5／6。现在补充以只值4／6的银盾。为了使商品流通，我们现在需要6／4×5亿盾，或者说，7.5亿盾。这由6亿纸盾和1.5亿新铸造的银盾构成。但是，国家想阻止自己的货币贬值。为此，它只需要停止自由铸造银币就行了。这时，它的盾便保持与银价无关。它的效用仍然是原盾的5／6。银的价值的下降并没有在银币上表现出来。

这是与传统理论相矛盾的，按照传统理论，一银盾在一切情况下都只是1／45磅的一块银，因此必定具有同样的价值。如果我们知道，在禁止自由铸造的条件下，货币的效用只是进入流通的商品总额的价值的反映，那么，这便容易解释了。因为按照我们的假定，银的价值降低2／6，而奥地利盾只比考察的出发点低1／6，所以仍然处在流通中的奥地利银盾便比等量银的价格高1／6。因此，它增值了。实际上，这种现象1878年在奥地利出现过。其原因是：一方面，纸盾的价值由于流通的发展而必然提高，因为纸币总额没有按同样的比例增加；另一方面，银的价值下跌，表现为伦敦银价的跌落。

实际情况也完全与这种例解相符。在荷兰，1873年5月停止自由铸造银币。金属银同黄金相比出现贬值，而铸造的荷兰银币却大大增值。“截止到1875年初，伦敦银价下跌至约57.5便士，而荷兰货币的价值对英国货币的价值却提高到如此程度，以致1英镑不再像以前那样为12盾，而是只有11.6盾。这一事实表明，荷兰盾的价值已经提高到超过它的含银量大约10％”。这样，在1875年才实行了以10盾金币为法定支付手段。“1879年，银盾的含银量已经只值96.85克里泽；后来继续跌落，1886年到91.95克里泽，1891年到84.69克里泽”。

奥地利币制的发展简单叙述如下：“根据1857年9月19日和1858年4月27日的公告，自1858年11月1日起，帝国本位制在法律上以及首先在实践上，是以500克纯银为45盾法定含量的银本位制（以1 000克纯银为90盾法定含量）。但是，银的现金支付（从发行银行方面）只存在很短一段时间（到1858年底）。此外，由于持续的政治和财政危机（这正是滥发银行券的结果——希法亭），到1878年，银对纸币便出现了贴水，遂把银币从交易中排挤出来。1871年，银贴水还超过

20%；但是，在70年代期间，由于世界市场上银价猛跌，它逐渐降低了。自1875年起，银价已是如此之低，致使它不断接近它的铸币价格（以500克银为奥地利货币45盾），最后在1878年达到了这个水平。自于伦敦对维也纳交易所外汇汇率的发展，把银输送到维也纳和克莱姆尼茨的造币局铸成奥地利银币便成为有利可图了。事实上，1878年，奥匈关税区的银的输入也大为增长了。由于前面已经说明的理由，这一年和后一年，奥地利银币的铸造达到了前所未有的程度。 为了防止货币贬值，1879年初便停止自由铸银。停止铸银的结果是，“奥地利盾摆脱了银价的似乎是机械的影响，相反地却差不多完全独立于奥地利银盾含银量的价值而发展。100银盾所含纯银，以伦敦银价和伦敦外汇汇率为基础，在维也纳平均具有如下价值：

1883年	97盾64克里泽
1887年	91盾
1888年	86盾8克里泽
1889年	82盾12克里泽
1891年	84盾70克里泽

在相同的前提下，奥地利货币100盾的价值折合金盾 为：

1883年	82盾38克里泽
1887年	72盾42克里泽
1888年	69盾34克里泽
1889年	69盾38克里泽
1891年	73盾15克里泽

相反，奥地利货币100盾的实际流通价值，上述各年的平均值是：“84.08、79.85、81.39、84.33和86.33金盾”。 换句话说，奥地利银盾在上述年份增值了，即是说，它们的购买力高于其中所含银的购买力。在这些年份，对100银盾的差额是：

1883年	1盾70克里泽（金盾）
1887年	7盾43克里泽（金盾）
1888年	12盾5克里泽（金盾）

1889年	14盾95克里泽（金盾）
1891年	13盾18克里泽（金盾）

由这张表可以看出，银盾的市价不只是像施皮茨米勒认为的那样，差不多独立于银价而运动，而是完全独立于银价而运动。

施皮茨米勒称这种本位制为“信用本位制”，但他不能说明它的市价是由什么决定的。他说：

> “因此，奥地利银盾或纸盾的购买力和交换力，在1879年到1891年期间，首先不是由货币金属的价值决定的。不仅如此，在这期间，正如卡尔·门格尔正确强调指出的（见1889年12月12日《新自由报》），奥地利盾表现为一种不能由任何现有实际铸币的内在价值所表示的交换价值。
>
> “因此，奥地利的本位制实际上不是银本位制。它即使被称作跛行银本位制，也只是不确切的意义上的说法。毋宁说是一种信用本位制。它的估价，在国际交易中，首先是受奥匈关税区的国际收支差额制约的；在国内交易中，除此之外，还受其他影响关税区内价格形成（原文如此！）因素的制约”。

他的不确切之处可以从下面的引文中看出来：

> “如果认为被用于奥地利本位制上的‘信用’完全（！）不依赖于银市场上的价格形成，那无论如何都是错误的。相反地，在对从1879年到1891年过渡时期我们的本位制进行估价时，下述情况无疑起着一定的（！）作用：停止为私人铸银只是基于一种随时可以撤销的行政命令；此外，为国家考虑的铸造还继续进行。因为上述因素使我们的本位制的未来呈现为一种不确定的东西。特别是，从1885年到1888年银价重新下跌与我们外汇汇率的急剧上涨相并发，的确不是偶然的”。（第311页）

如果指明关于本位制未来的完全不确定的意见如何能随时变成数学上一定的行情涨落，那倒是饶有趣味的。事实上，这种主观的影响根本不起作用，而是只有社会流通需要的客观状况才有意义。

黑尔费里希倒是更接近于正确的解释，他说：

“铸币（即指在实行禁止自由铸造的本位制的条件下）的追加价值，是建立在如下的基础之上的：只有被铸造的金属才执行货币的职能，而不包括未被铸造的金属；国家拒绝应人要求把金属变成铸币。

“不可兑纸币的价值，也是仅仅建立在如下基础之上的：这种纸币由国家宣布为法定支付手段，可以被用于偿还现有债务以及享有国家赋予的执行经济上完全不可缺少的货币职能的特权。

“这两种货币的价值，既不是建立在它们材料本身价值的基础上，也不是建立在它们像可以兑换的银行券那样包含着提出某种要求的权利的基础上，而是仅仅建立在赋予它们的作为法定支付手段的性质上。”（《货币》，第81页）

正像黑尔费里希正确地强调指出的那样，在实行银本位制条件下停止自由铸造，是银币摆脱它的材料价值的条件和原因。但是，至于铸币现在所获得的价值量，他却并没有说出任何东西。而这一点恰恰是具有决定意义的。这种量是由社会必要流通量决定的，而后者归根结底又是由商品总额的价值决定的。黑尔费里希的主观主义的价值理论妨碍他认识这一点。

黑尔费里希反对施皮茨米勒等人主张的信用假说，则是完全正确的：

“在实行自由本位制的条件下，在一切种类的货币中，铸币的材料价值都低于它的货币价值。这里，把货币价值较高归结为信用的观点，是完全站不住脚的，因为根本就不存在不足值货币可以与之兑换并通过信用途径从中推导出自己价值的足值货币。在1873年到1875年的荷兰币制中，1879年到1892年的奥地利币制中，以及1893年到1899年的印度币制中，都根本没有足值货币。荷兰和奥地利的银盾以及印度卢比的超过材料价值的货币价值，是一种完全独立的价值，而不是由任何其他价值物中推导出来的。它不是建立在足值货币的比率的基础上，更不是建立在要求足值货币的权利的基础上，而仅仅建立在赋予铸币作为法定支付手段的性质以及限制铸造的基础上。对1879年起的奥地利本位制，迄今还有一部分模糊不清。这种状况表明，到目前为止，理论是多么严重地囿于下述概念：不足值货币必定是信用货币，至少必须从一种足值货币推导出自己的价值。在停止自由铸银以

后，已被铸造的奥地利银盾的价值提高到超过自己所含银的价值。这种现象使人目瞪口呆。其主要原因是，人们看不到银盾是从哪种具有较高材料价值的货币中，推导出超过自己含银价值的货币价值。因此，便陷入这种奇特的解释：只有通过银盾和纸盾的联系，银盾的价值才能保持在它的纸币价值以上。”（《货币》，第382页以下）

我们在印度也看到与奥地利货币制度中相类似的现象。1893年，过去一直通行的自由铸银被停止了。这样做的目的是把卢比的市价提高到16便士。在实行自由铸造时，这一市价相当于大约43.05便士的银价。这就是说，在这一价格条件下，卢比中所含的银，如果将其熔化和出售，在伦敦（世界）市场上便得到16便士的价格。停止自由铸造的结果如下：卢比的市价提高到16便士，而以前是 $14\frac{7}{8}$ 便士。相反地，在短短几天内，银价便从造币局关闭前的38便士下降到7月1日的30便士。从这时起，卢比市价又开始下跌，而银价则提高到 $34\frac{3}{4}$ 便士。在1893年11月1日美国停止购银（每月4.5百万盎司）之前，银价则围绕这一价目波动。此后，银价又下跌，1897年8月26日跌至谷底 $23\frac{3}{4}$ 便士。相反地，1897年9月初，印度货币的价值达到16便士的理想高度，而卢比中所含金属价值约为8.87便士。

“一开始就取得了成就：从印度造币局对私人铸造关闭时起，卢比的市价已经常保持在熔银价值以上，而且大大高于铸造费用。从1896年中起，银价和卢比市价之间的最后联系也消失了，它们的运动之间虽然后来大大削弱但还存在着的平行关系也最终被消灭了。”

使货币理论家伤脑筋的问题是：在实行禁止自由铸造的本位制下，什么是价值尺度。 显然，不是银（在实行禁止自由铸造的金本位制的条件下，可以出现完全同样的现象）。 货币市价和金属价格呈现出完全不同的运动。自图克的证明以来，数量论理所当然是站不住脚的。此外，根本不能使金属量和商品量双方联系起来。在x千克金、银或纸币同a百万双皮靴、b百万盒鞋油，c公担小麦以及d百升啤酒之

间，究竟应该有什么关系?货币量和商品量双方的关系，已经是以一个共同的东西为前提，这正是应当加以说明的价值关系。

把国家政权请出来，也同样是不够的。首先，国家怎么能够赋予一张纸片或一克银对酒、皮靴、鞋油等等更大的（哪怕只大一赫勒的百分之一）购买力，仍然是完全神秘莫测的。再者，国家在做这种尝试时总是遭到失败。印度政府想赋予卢比以16便士市价的意愿，对印度政府毫无裨益。卢比对此毫不相干。国家的最新成就仅仅是，使卢比的市价首先成为完全不能加以计算的东西，因为它现在不再同银价相关。对奥地利国家来说，银盾的增值没有经过任何自觉的干预，而是好像不知不觉地一下子突然出现的。使理论家迷惑不解的 是这样一种情况：货币好像仍然保持着自己作为价值尺度的性质。当然，一切商品仍然通过货币来表现和"衡量"，货币仍然表现为价值尺度。但是，这种"价值尺度"的价值量，却不再由形成它的商品的价值来决定，即不再由金、银或纸的价值来决定。实际上，这种"价值"毋宁说是由流通的商品总价值决定的（在流通速度保持不变的条件下）。真正的价值尺度不是货币，而是货币的"市价"，即由我想称之为社会必要流通价值来决定的。如果我们还要考虑以前为了简化而忽略和以后将详加叙述的货币的支付职能，那么，社会必要流通价值便通过下述公式而得 $\frac{\text{商品价值总额}}{\text{货币流通速度}}$ 到：加到期的支付额，减互相抵消的支付，最后减同一货币交替执行流通手段和支付手段职能的流通次数。这是一个标准，它的量当然不可能事先计算出来。唯一能解这道算题的数学大师是社会。这一量是变动的，货币市价随它的变动而变动。1893年到1897年印度卢比的市价变动，以及奥地利币值的波动，都十分清楚地表明了这一点。只要一种足值的商品（金、银）作为货币重又执行价值尺度的职能，这种波动就会避免。我们已经看到，为做到这一点，完全没有必要使纸币或不足值货币退出交易，只需要把它压缩到流通的最低限度。超出这一最低限度之外的波动，由足值货币的出现来消除。

禁止自由铸造的本位制或"镶金边的银本位制，金边制"（人们这样称呼印度和类似的本位制）的令人瞩目的历史，只有在用马克思主义货币理论的观点进行考察时，才失去神秘的色彩。另一方面，如若以"金属"论的观点进行考察，它仍然是混沌不清的。克纳普以极其敏

锐的目光揭露了“金属”论的许多缺点（他没有顾及马克思的理论，明显地把它同“金属”论混为一谈了），但他本人并没有从经济上说明这一现象，只是建立一个货币分类的精巧的体系，而未深入探讨它们的产生或发展。这是一种特殊的法律说明，术语学占很大篇幅是其特点。货币价值和货币购买力的经济基本问题，被完全置于考察范围之外。克纳普好比货币理论上的林奈，而马克思这里也就是达尔文。但是，这个林奈却在达尔文之后很久才出现。

克纳普是下述理论的最彻底的门徒，这种理论因为不能说明纸币本位制的现象，便将在实行强制通用的纸币条件下纸币发行量的影响这一引人瞩目的现象，简单地转移到金属货币上，从而转移到一般通货（金属加包括国家纸币在内的银行券）上。这种理论只考察数量关系，却忽视了价值（包括商品价值和货币价值）的决定因素。它的错误特别产生于英国自1797年停止现金支付以来的纸币经济的经验。“这次争论的历史背景是：18世纪的纸币的历史，罗氏银行的破产，18世纪初期至中期北美洲英国殖民地地方银行券随价值符号量的增加而造成的贬值；以及后来独立战争中美国中央政府用法律强制流通的纸币（Continental bills），最后是规模更大的法国阿西涅币的试验。”

李嘉图虽有敏锐的目光，但也没有避免这一错误结论。这是心理学上一个有趣的事例，说明感性印象对抽象思维具有强大影响。因为在所有其他地方，李嘉图恰恰是从影响价格的数量关系（从需求和供给作为价格决定的因素）追溯到形成数量关系的基础并支配数量关系的东西，即追溯到价值。只是在货币问题上，他却把已经发现的价值概念撇到一边。他说：“如果在这些国家中任何一个国家发现了一座金矿，那个国家的通货就会由于贵重金属流通数量的增加而减低其价值，因而不能再与其他国家的通货具有相同的价值。”这里，仅仅数量就使金的价值降低，金被完全片面地仅仅理解为流通手段。于是，由此自然得出结论：一切金都立即全部地进入流通。既然仅仅数量是决定性的，因此金便可以直接了当地同银行券等同起来。虽然李嘉图字面上首先以银行券是可兑现的为前提，但银行券在他眼里却是强制通用的国家纸币，这也是与当时英国币制的情况相一致的。因此，他可以说：如果在任何一个国家，不是发现了一个矿藏而是设立了一个像英格兰银行这样的银行，有权发行纸币作为流通媒介；在……发行了大量纸币以后，通货的数额就大为增加，其影响将与发现金属矿的

情况相同。 因此，在这里，英格兰银行的作用便同发现一个金矿的作用等同起来了，因为两者都增加了流通媒介。

然而，这样等同起来，既不能正确认识金属货币流通的规律，也不能正确认识银行券流通的规律。克纳普又完全被上述稳定的“纸币本位”以及银币同它的金属价值相脱离的新现象所左右。后面这种情况，是银币（从而金属货币）和纸币所共有的。但是，纸币的价值似乎是由发行它的国家决定的。因为在这一方面，银在禁止自由铸造条件下同纸币是相一致的，所以便产生一种幻觉：纸币（以及金属货币，从而货币一般）是由国家决定的。明显不是经济理论的国家货币论产生了。作为这种理论基础的幻觉，有必要进行如下的批判：

> “国家发行强制通用的纸币……这种干预，似乎废除了经济规律。过去国家规定造币局价格只是给金的一定重量起一个教名，而制造铸币只是把自己的印记加印在金上，现在国家似乎用自己的印记的魔术点纸成金。因为纸票有强制通用的效力，所以谁也不能阻止国家任意把大量纸票硬塞到流通中去，并在它们上面印上任意的铸币名称，如一镑、 5镑、20镑。纸票一进入流通，就不可能再抛出来，因为不仅国境界碑阻止它们流出，而且它们在流通之外便失去一切价值，不论是使用价值或交换价值。它们离开自己的职能存在，就变成一文不值的废纸。可是，国家的这种权力纯粹是假象。国家固然可以把印有任意的铸币名称的任意数量的纸票投入流通，可是它的控制同这个机械动作一起结束。（注意：克纳普的理论也正是在开始出现经济问题的时候而告终的。）价值符号或纸币一经为流通所掌握，就受流通的内在规律的支配。”

因此，需加以说明的困难来自下述情况：不同的货币职能和不同的货币种类（国家纸币和信用货币——见下面的叙述）被混在一起。如果说数量论（李嘉图也没有避免这种错误）的错误，是把国家纸币的规律一般地同货币流通规律以及特殊地同银行券（信用货币）流通的规律混为一谈，那么，现在却发生了相反的情况。因为数量论理所当然地被看作是已被驳倒的理论，所以人们害怕，在数量的影响具有决定意义的场合，即在实行纸币本位制和“不足值”货币本位制的条件下，承认数量对货币市价的影响。人们抓住各种各样的解释，因为不了解社会的决定因素而求助于一些主观主义解释的尝试，试图把国家

纸币的价值归结为某种信用估价。但是，另一方面，由于人们在金属价值上必然执着于货币的自身价值，而又不想被迫像克纳普那样完全放弃对经济内容的解释，所以，货币增值问题仍然不能清楚地加以说明。在李嘉图那里，货币价值的每一种变化都是由数量的变化来解释的。因为按照他的理论，价值变动是一种很经常的现象，货币价值按照货币数量的增加或减少而降低或提高，因而在实行任何本位制的条件下都经常发生货币的增值和贬值，所以，对于他来说，货币增值便不再成为问题。他说：

“它（指纸币——译者）虽然没有内在价值，但只要限制它的数量，它的交换价值就会等于面值相等的铸币或其内含生金的价值。根据同一原则，在限制数量之后，减色铸币也会像具有法定重量和成色一样按表面所标价值流通，而不按其实际含有的金属量的价值流通。因此，在英国铸币史中，我们看到通货贬值从不与其减色成同一比例，原因是通货数量的增加从不与其内在价值的减少成比例”。（《政治经济学和赋税原理》，商务印书馆1976年版第302页）李嘉图的错误在于，他把适用于禁止自由铸造本位制的规律，也直截了当地转用于自由铸造的本位制上。大多数德国货币理论家也同样把两种本位制混为一谈，只不过是颠倒过来罢了。正因为如此，他们对数量论感到有愧，在银行券流通问题上总是又退回到数量论的旧观点，而在禁止自由铸造本位制问题上则又厌恶数量的解释。

相反地，在富拉顿那里，提出禁止自由铸造本位制的一个有趣的和基本正确的问题。他假定一个没有贸易往来和没有经常重新铸币设施的民族，通过一种老的和不足值的（debased）金属通货进行它的内部流通。这种通货只有通过限制它的量。才能保持高的购买力。这个民族同时还耗费大量贵金属用于奢侈和修饰的目的，每年将50万工业产品输出到占有矿藏的国家，以满足自己每年贵金属的需要。现在，由于开采方法的完善或发现新的富矿，矿业国家金银生产的费用压缩到一半，接踵而来的是生产翻番，当地金属价格相应下跌。上属民族的商人便能够用同量的出口商品，进口价值100万的这种金属，而不再是50万。结果如何?这与某种其他同样耐用商品供给过剩的结果，肯定没有任何本质的区别。由于该国以前每年用于奢侈目的的金银消费，通过进口价值50万这种金属而完全得到满足，所以，在价格降低创造出新的需求之前，购买者不会增多。因此，以贬值了的通货估价的新进口的金属储备的价格，便按照商人实现他们商品的快慢，

或快或慢地下降了。但是，在整个这一段时间内（直到金属价格由于竞争而还原到它的生产费用为止），除了以该国当地的通货衡量的金银外，所有其他商品的价格将仍然保持不变。只要某些过剩的金属价值不能被用于同在不利条件下获取金银的第三国进行交换活动，进口国从这些周期性获得的金属财富中，除了金银用作家庭用具更其流行外，并没有得到任何好处。

于是，在这里，奥地利银盾增值的情况便从理论上构造出来了，只是富拉顿并没有揭示由社会流通最低限度作出的量的规定。

然后，富拉顿研究了我们现在称之为自由铸造条件下的完全不同的关系。他探讨了同样情况在这样一个国家所具有的影响：这个国家有着广泛的贸易关系，它的货币制度处于良好状态，因而具有足值的金属货币流通、不受限制的金属贸易以及有义务铸造货币金属的造币局。于是，矿产供给加倍的结果便完全不同了。金属条块的市场价格可能不会提高，因为以同样金属的铸币衡量的金价不可能发生变化。它们可以一起降低或提高，但不可能出现相互背离。因此，由于进口增加，既不会出现市场上金块供给的急剧增加，也不会出现增加消费的吸引力，至少在初期是如此。所有金属条块都被送往造币局进行铸造，使进口者的财富大大增加。他们现在按照已经达到的资金规模，立即成为市场上各种生产设备和生活消费品的竞争者。但是，由于这些奢侈品的供给总是有限的，绝不会因进行流通的铸币的泛滥而增加，于是便出现下述不可避免的结果：首先是利息率下跌；其次，土地价格和所有生息的有价证券上涨；最后，所有商品价格持续地普遍提高，直到同铸币的降低了的生产费用的水平相适应为止。这时，它对利息率的影响便停止了，铸币的新储备被旧储备所吸收，突然到来的财富和繁荣的幻影消失了，除了在每一次买卖中必须支付的铸币的数量和重量更大以外，再也没留下其他痕迹。

但是，还必须提一下一种有特点的货币增值情况。之所以说有特点，是因为这种货币增值未经任何国家的干预，是完全自动发生的。美国1907年秋发生最近一次信用危机时，突然产生对货币的贴水，不仅对金币，而且也对金银铸币、国家纸币（美钞）以及银行券等一切种类的法定支付手段。开初，贴水超过5%。1907年11月21日《法兰克福报》的纽约通讯报道了这一事实："在大部分美国商业区，现金支付已经完全停止。那里支付的是私人货币证券。在其他地区，部分用

这种私人证券，部分用现金。在许多地方，现金其实只是作为辅币流通。美国77个城市中已经发行了非常货币，即票据交换所的证券或特别为应急发行的银行券，但大部分是前者。危机之前大概只有12个美国城市有票据交换所，而现在却在上百个地方建立了这种机构。一旦纽约爆发危机，该地的金融机构便联合起来共同防御面临的危险。与只发行大面额交换所证券的纽约的做法不同，其他地方的交换所则创立了一种供一般交易用的非常货币，而且是适应小额交易需要的1、2、5和10美元面额的小票。这些货币证券在交换所所在地及附近地区畅通无阻地进行流通，工人接受它作为自己的工资，商人接受它让渡商品等等。它们不断转手，即使对现金蒙受贴水的损失，也大都是微不足道的。可以举一个例子说明，即使在纽约，现金匮乏业已到了何种程度：甚至强大的美孚石油公司，也不得不用单独的证券向它的工人支付工资。只有在同政府机构的交易中，才不能使用非常货币。国库是建立在法定支付手段（Legal Tender）基础上的，因此，必须取得现金。这是对现金贴水的最主要的原因。当最近几天美国糖业公司在这里不能筹措到足够的现金以便从海关取回所运的砂糖时，它不得不使几个商店歇业一两天。”

这种现象的特点在于，对于交易的需要来说，现有流通量是太小了。信用危机唤起对现金支付的强烈需要，因为信用货币（票据、背书转让等等）对支付的抵消受到阻碍，于是产生了对现金的渴求。流通要求更多的现金，而现金却从流通中退出，被作为准备金而贮藏起来。 人们试图创造新货币代替消失了的货币。这种新货币就是交换所的证券，即实际上在进行票据交换的一些银行的共同保证下发行的钞票。人们反对或至少不顾法律，将钞票发行的法律限制直接了当地摧垮了，正像英国在同样情况下停止皮尔法令一样。这种信用货币不具有法定支付力，而现金又不够。于是货币增值，持续地增值（这造成“贴水”），直到欧洲黄金的输入、正常信用关系的恢复以及危机之后立即出现的流通大紧缩，消除了“货币饥渴”并把它变成为货币湧流为止。贴水的额度是变化的，由社会流通价值决定。它的特点是：贴水对纸币和金属货币是完全一样的。这是它同黄金价值的某种提高毫不相干的最好证明。

大家都知道，对于国家来说，发行强制通用的纸币常常成为国家通常所缺少的支付手段。纸币首先把足值的金属货币从流通中驱逐出去，使之流往外国，用以支付军费开支等。 在继续发行纸币的情况

下，便发生纸币贬值。因此，数量论适用于禁止自由铸造的本位制。这一理论也是通过对18世纪转变期美、法、英各国货币混乱的经验总结而表述的。在这种情况下，人们也可以谈通货膨胀，通货充斥以及（在特殊情况下）缺少流通手段。相反地，在自由铸造的条件下，即使以强制通行的纸币填满流通的最低限度，通货膨胀也不可能发生。信用货币出现过剩时，便立即退回到发行所；金币也是一样，被送到银行地下室作为黄金财宝贮藏起来。同时，黄金作为一般等价物是普遍适用的和始终被人们所追求的价值和财富积累的形式。贮藏强制通用的纸币是没有意义的，因为它只是在国内流通中才表明为价值。黄金是世界货币，形成一切发行的准备金，因此，黄金的积累总是表现为合理的。黄金即使在流通之外也是独立的价值承担者，而纸币只有在流通内部才获得某种"市价"。

纸币过量发行，仅仅表现在纸币对它所代表的金属发生贬值。但是，在某一定时刻内，与流通所必要的数量相比，纸币不多也不少。假定流通需要100万盾，而国家却通过它的支付把200万盾塞入流通。现在价格名义上提高到二倍，需要200万盾纸币。这些纸币贬值了，因为它们发行过量。但是，既然它们已经发行了，所以它们现在也要求流通。因此，它们不能自动地退出流通。在商品总额保持不变的条件下，纸币总额只有通过国家对它们部分地加以废除才能变小。因此，剩下来的货币总额的市价便相应提高。对于国家来说，这当然意味着，所遭到的损失与它当时通过发行这部分纸币所获得的利益相等。这里重要的是：在实行禁止自由铸造以及在无值或不足值的支付手段的条件下，整个数额的货币必然停留在流通之中，不能从流通中脱离出来。因为不管发行的规模如何，它们的市价都是从处于流通中的商品那里得到的。在实行自由铸造的条件下，情况就不同了。这里，黄金按照当时的需要进入或退出流通，而多余的部分则作为价值的承担者贮藏于银行之中。因此，在这里，数量论的那种价值的变化来自处于流通中的货币（足值的金属货币）太多或太少的看法，从一开始就被排除了。

因此，在实行纯纸币本位制的条件下，若流通时间保持不变，由纸币所代表的价格总额与商品价格总额成正比，与发行的纸币单位量成反比。在实行禁止自由铸造的条件下，当不足值金属进行流通时，这一规律也是适用的。只是在这里，世界市场上的金属价格决定贬值的下限。即使在增加发行的情况下，铸币也不可能降到这一价值之

下。此外，即使在实行金本位制的条件下，如果自由铸造即私人享有随时铸造他们拥有的金的权利被取消，那么，这里也可以出现铸币对未加铸造的金属的估价的提高。 在所有这些情况下，流通手段都不是货币符号即金符号，而是价值符号。但是，流通手段的这种价值并不是通过某单个商品的价值获得的，例如像在实行混合本位制条件下仅仅作为黄金代表的纸币从黄金那里获得这种价值一样，而是在货币流通速度不变时，纸币总量具有与处于流通中的商品总量同样的价值。因此，纸币总量的价值只不过是社会总流通过程的反映。在这种流通中，所有在一定时刻进行交换的商品，都是作为一个价值额，即纸币量由于社会交换过程而作为同样的单位与之对立的单位，而发生作用的。

但是，由上面的叙述中也已经看出，这样一种纯粹的纸币本位制不能长久地适合流通手段的需要。因为纸币的价值是由当时流通的商品价值总额决定的，而后者又经常波动，所以货币的价值也是经常波动的。货币不再是商品价值的尺度，而是相反，货币价值由当时的流通需要来衡量，从而，在流通速度不变的情况下，由商品价值来衡量。因此，纯纸币是不可能持久的，因为这样会使流通经常发生波动。

抽象来看，纯纸币本位制的情况可以作如下设想。假定有一个封闭的商业国，它按照能满足平均流通需要的量发行强制通用的国家纸币。这种纸币总额是不能增加的。除了通过这种纸币外，还通过银行券等来满足流通的需要，正如在实行金属本位制条件下的情况一样。仿效现在大多数发行银行的立法，纸币充当一般按银行方式加以担保的银行券的准备金。纸币不增加，便保证纸币不受贬值。于是，像现在的黄金一样，纸币也按照流通状况，在流通规模减小时流入银行或为私人所贮藏，在流通规模扩大时又流回流通之中。流通中总是保留有当时所必需的最低限度的流通手段，而流通的波动则有银行券的增减加以平息。因此，这样一种国家纸币便具有价值的稳定性。只是当信用崩溃、货币危机爆发的时候，现有纸币量可能也许不够用了，纸币就会获得贴水，正像美国最近的货币危机时黄金和美钞的情形一样。但是，实际上，这样一种纸币本位制是不可能的。首先，这种纸币只是在一国内部才适用。为使国际收支差额平衡，需要的是金属即带有自己价值的货币。一旦情况如此，为了避免对贸易往来的干扰，国内流通的货币价值也必须与国际支付手段保持在同一水平上。例

如，奥地利货币的制度和政策满足了这一要求，金属不必同时进入国内流通。马克思好像已经预见到货币制度领域内的这种最新的经验，他说："全部现代产业史都表明，如果国内的生产已经组织起来，事实上只有当国际贸易平衡暂时遭到破坏时，才要求用金属来结算国际贸易。国内现在已经不需要使用金属货币了，这已由所谓国家银行停止用现金支付的办法所证明。而且每当遇到紧急情况，这个办法总是被作为唯一的救急手段来使用。"

其次，这种纯纸币本位制由于下述情况而实际遭到失败：任何许诺不再增发这种国家纸币的保证，都是靠不住的。带有自己价值的货币即黄金，作为财富的始终有效的形式上的贮藏手段，总是必要的。

因此，货币以及像黄金这样具有自身价值的货币材料，要想不受阻碍地进行流通，在流通中就绝不能完全被单纯符号所代替。实际上，在纯粹的纸币本位制中，也总是有足值的货币在流通，例如用于对外支付。始终仅仅是流通按经验不能下降到其下的最低限度，才能为纸币所代替。但是，这同时也证明，货币正如商品一样，不具有任何想象的价值，而价值必定是一个客观的量。绝对纸币本位制的不可能性，对于客观的价值学说，对于只有在这种价值学说基础上才能说明纯粹的纸币本位制和一般的禁止自由铸造的本位制所呈现的独特现象，是一个严格的验证。

相反地，在流通最低限度的范围内，具有十足价值的货币即黄金为相对无价值的符号所代替是合理的。因为在W—G—W的过程中，对于其内容，对于社会的物质变换，货币是多余的，只形成可以加以节约的无谓费用。 只有在这一范围内，处在流通之中，纸币才不是商品价值的代表，而是黄金的代表；不是商品符号，而是黄金符号。在这一限界内，马克思的论述也是适用的："在W—G—W过程中，只要这个过程表现为只是两个形态变化的过程中的统一或直接的相互转化，——这个过程在价值符号发生作用的流通领域内就是这样表现的，——商品的交换价值在价格上得到的只是观念的存在，在货币上得到的只是代表性的、象征性的存在。这样，交换价值只是 表现为想象的或用物代表的东西，它除了在商品本身中物化着一定量的劳动时间以外不具有任何现实性 。因此，表面上看来 ，价值符号直接 代表商品的价值，它不表现为金的符号，而表现为在价格上只表示出来、在商品中才实际存在的交换价值的符号。但是，这个表面现象是错误的。

价值符号直接地只是价格的符号，因而是金的符号，它间接地才是商品价值的符号。金不是像彼得·施莱米尔那样出卖自己的影子，而是用自己的影子购买。因此，价值符号起的作用，只是在过程内部对另一个商品代表一个商品的价格，或对每个商品所有者代表金。某种相对没有价值的东西，如一块皮、一片纸等等，最初按照习惯变成货币材料的符号，可是，只有在它作为象征的存在得到商品所有者公认的时候，就是说，只有在它取得法定存在而具有强制通用的效力的时候，它才肯定为货币材料的符号。强制通用的国家纸币是价值符号的完成形式，是直接从金属流通或简单商品流通本身中产生出来的纸币的唯一形式。”

因此，我们关于没有黄金作补充的纯粹纸币的假定，只不过重新表明，商品彼此直接充当它们自身交换价值的表现是不可能的。相反地，这里也显示出发展为一般等价物的必然性，这种等价物本身必然仅仅是商品，从而是价值。

很明显，在实行铸币时，为保证它的正当性，已经需要生产者的共同行动了，在实行纸币时就更为如此。为此而建立的自然机关是国家，即资本主义社会所熟悉而同时具有强制力量的唯一自觉的组织。这里，黄金的社会性质直接表现为国家进行社会调节的性质。因此，铸币和纸币的流通能力便同时限定在国界以内了。金银按其重量执行世界货币的职能。

第三章 作为支付手段的货币。信用货币。

我们上面考察了作为流通手段的货币，证明了它的客观价值的必然性，指出了这种必然性的限界以及由货币符号代替的可能性。在流通过程W—G—W中，同一价值量总是双重地存在着，一方面作为商品，另一方面作为货币。但是，商品应首先能够卖出，然后才被支付。商品价值由货币代替之前，商品的换位已经完成。出卖者成为债权人，购买者成为债务人。由于出卖和支付的分离，货币便获得一种新的职能，即货币成为支付手段。商品和货币这两种等价物在出售过程的两极同时出现的现象便告停止。支付手段进入流通，但却是在商品已经退出流通之后。货币不再中介这个过程，而是独立地结束这个过程。如果欠债的购买者没有货币，那他为了能够支付便不得不出卖商品。如果他不支付，便强制拍卖他的财产。因此，商品的价值形态即货币，现在由于流通过程本身的状况所产生的社会必然性而成为出卖本身的目的。货币作为流通手段沟通买者和卖者之间的社会联系，因此，这种联系本身只有通过货币的中介才能产生；而货币作为支付手段表现为一种社会联系，这种联系在货币发生作用以前就已经形成。商品在它的价值由货币代替之前，已经消失，也许早已被消费。支付期与支付义务产生期是完全不同的。在商品交换过程中，作为支付而付出的货币，不仅仅是中介的、转瞬即逝的以及可以直接代替的经济形式。在内容上，也只有通过支付才能完成这个过程。因为在W—G—W中，如果G被提供信用，那么，出卖了商品的第一个商品占有者，只有在G被支付时才能完成他的第二个形态变化G—W。以前的简单过程现在分为时间上彼此分离的两个组成部分

另一种情况也是可能的：这个商品所有者反过来也通过拖欠G完成购买G—W，同时等待因出卖自己的商品而收回G。于是，他的支付便依赖于他的商品买主的支付。如果没有支付，那他便遭到破产，也迫使他的债权人破产。因此，要使整个已经完成的交换过程以后不致

失效，作为支付手段的货币必须回流。如果货币没有被支付，那么，商品虽然已经出手，但由于这种出手所造成的社会联系却不能折返回来了，对于个别商品占有者来说，它此后便成了零。商品占有者不能再重新据有他所让出的价值，也不能获得任何价值或支付已经得到的价值。

货币作为支付手段的职能，是以买者和卖者双方同意延期支付的协定为前提条件的。因此，在这里，经济关系来自一种私人活动。除了买和卖之外，还产生了债权人和债务人的第二种关系，即两个私人之间的义务。

另一方面，货币作为支付手段只代表已经完成的买和卖。货币首先只是在观念上执行价值尺度的职能，支付是后来才进行的。如果买和卖在同一个人那里进行，那它们便可以互相抵消，只需以货币支付差额。因此，在这种意义上，货币也仅仅是价值的代表，可以被代替。但是，货币作为流通手段仅仅中介商品交换，即一个商品的价值为另一个商品的价值所代替，这样过程便完全结束了。这个过程是一个社会过程，是社会的物质变换借以实现的活动，因此，在一定范围内是绝对必要的。因为金币在这里只是进行中介，所以它可以由社会（国家）认可的符号所代替。如果货币作为支付手段发挥作用，那么，一个价值被另一个价值直接代替的现象恰恰消失了。卖者交出了商品，但却没有得到社会有效的等价物即货币，也没有得到同样价值的其他商品（它使货币在这种交换活动中成为多余的）。他只有买者的支付约定，但在这一约定背后并没有社会保证， 而只有买者的私人保证。他交出商品换回一个约定，这是他的私事。这种约定的价值如何，只有在支付日当这一约定能实际转变为货币的时候，才显现出来。因此，卖者交出商品换回一种支付义务，即一张“票据”。这张票据本身也可以被别人认为是可靠的，他们也就会把商品卖给我们的票据所有者。一些人由于一种把支付约定当作完全可靠的东西接受下来的品性，因而只是根据虽然大多数都很有根据但却是他们私人的见解，而结合成一个圈子。在这个圈子内，票据执行着流通手段或支付手段的职能，简言之，执行货币——信用货币的职能。对于这个圈子的人来说，只有在信用货币转变为货币的时候，所有这些交换活动才最终完成。

因此，同作为由流通中产生的社会产物的强制通用的国家纸币相反，信用货币是私人保证的，而不是社会保证的，因而必须能经常转变为货币，进行兑换。如果这种兑换性遭到怀疑，那么，这种支付手段的代替物便失去任何价值。因此，货币作为支付手段只能由支付凭证所代替。这些凭证在它们通过相互往来不能抵消的限度内，必须加以兑换。

这一点构成票据流通和强制通用的国家纸币流通之间的区别。国家纸币流通是建立在商品流通的社会最低限度的基础之上的。票据流通则占据了这种最低限度之外的地盘。它是建立在当时实际完成的而且是按一定货币价格完成的商品出卖的基础之上的。票据是私人的债务证书，它或者同另一个债务证书相抵消，或者用货币来支付，从而私人债务证书才变成为社会公认的等价物。这种债务证书是由货币作为支付手段的职能产生的。它代替货币，而且是通过信用，通过缔约者之间的私人关系，而这种关系的背景是对他们的支付能力和社会地位的信任。国家纸币并不是以私人交换过程的完成为前提的，相反地，交换只有通过国家纸币才能完成。国家纸币在这里起纯粹流通手段的作用，从而完成交换，使之在社会范围内有效。交换不必像在票据往来的情况下那样（就票据不能互相抵消而言），只有通过现金支付才能在社会范围内有效。

国家纸币并不是建立在信用关系基础之上的，把它称之为国债或信用货币是完全错误的。

国家纸币和票据的不同的发展可能性，是建立在这样的事实基础上的：票据只对私人负义务，国家纸币则对社会负义务。国家纸币总额始终是一个统一体，其中每一个别部分都对其他部分负有同样共同的责任。它只能整个地贬值或增值。它的贬值以同样的方式涉及所有社会成员。社会保证同样适用于整个总额，从而适用于它的每个组成部分。社会通过它的自觉的机关即国家，提供作为流通手段的货币的代替物。信用货币则是私人的创造，它建立在私人交换活动的基础上，只是因为它随时可以兑换货币，而且只有在它随时可以兑换货币的时候，它才有货币的效用，才执行货币的职能。因此，如果这种私人交易不能社会有效地完成，即是说，如果在支付期不能进行现金支付，那么，每张个别的票据都会发生贬值（但任何票据都不会增值）。它可以变成完全没有价值的东西。但是，始终只是个别人的票

据成为无价值的，贬值总是只涉及其他个别人，而他们自己的债券并不因此而变化。

不可兑的纸币必须始终限制在流通过程的最低限度。信用货币量只依赖于商品（货币对它执行支付手段的职能）价格总额。在价格既定的条件下，它的数额只依赖于信用关系的扩展程度，而后者本身又是极其变化不定的。但是，由于信用货币必须始终是可兑的，所以它绝不能按照并通过它同商品的比率而贬值。可兑的信用货币绝不会由它的数量产生贬值（像不可兑的国家纸币那样），而只能由兑换性失灵而产生贬值。即使对可兑性只产生些微小的怀疑，就会立即加以验证。那些曾经沉溺于精巧媚人的"小纸片"之中而完全忘记了黄金的商品所有者，便全都向黄金蜂拥而去。初恋常新（On revient touzours à ses premiers amours）。

在一定时间内，总是有一定数量的债券流通，这些债券代表由自己造成其出卖的商品的价格总额。为支付这一价格总额所必要的货币量，首先依赖于支付手段的流通速度。后者受两种情况的制约：债权人和债务人关系的犬牙交错，以致从其债务人B获得货币的A，又把货币继续支付给他的债权人C等等；以及不同支付期之间的时间长短。

支付期彼此愈接近，同一黄金依次被用于支付的次数就会愈频繁。

如果在G—W—G过程中，出卖同时或相并行而发生，这就限制流通手段的流通速度，从而限制数量由流通速度所代替。相反地，如果支付同时同地发生，那它们就会彼此抵消并节约作为支付手段的货币。随着支付在同一地点的集中，它们相抵消的特有设施和方法便自发地发展起来。例如中世纪里昂的菲尔曼（Virements）就是如此。为使一些债权在达到某一定总数之前作为正数和负数互相抵消，只需将它们加以对照就行了。这样，便只剩下一个债务差额待结算。支付集中量愈大，差额从而流通的支付手段量就愈小。

我们已经看到，处于流通即W—G—W中的货币量（这里，流通最低限度数额的黄金，可以通过黄金符号来代替），等于商品价格总额除以同名黄金的流通次数。同样，支付手段量等于债券总额（这又等于通过其出卖而产生债券的商品价格总额）除以同名支付手段的流通

次数，再减去互相抵消的支付额。假定流通速度在一定时间内是既定的，假定它等于1，那么，一般执行职能的货币量，等于进行流通的商品价格总额加到期支付的总额，减去相互抵消的支付，最后减去开始执行支付职能和后来执行流通职能的货币。如果各方面销售的商品总额是10亿马克，到期的支付也同样多，但2亿首先用作支付以及后来用作流通，此外还有5亿的支付互相抵消，那么，总共需要13亿马克，这体现了在这一时刻所必要的货币。这也就是我称之为社会必要流通价值的数额。

一切销售的绝大部分都是通过这种私人信用货币，通过互相抵消的债券和支付凭证来进行的。 支付手段对流通手段占绝对优势的原因在于，随着资本主义生产的发展，流通关系也复杂化起来，适当的买进和卖出的时点彼此分离，一般说来，只有在能够卖出的时候才予买进的联系也必然瓦解。

因此，信用货币是在资本家的买卖活动基础上产生的。它产生在流通内部和流通的基础上。它的作用在于，使流通不依赖于现有黄金的限制。就信用货币是有效的意义上来说，黄金不再起流通手段的作用，因此不需要亲身与商品相对立，而只是用来平衡最后的结算，这种结算本身同占用的黄金量相比是巨大的，设有特有的机构用于相互抵消。但是，像我们所看到的，流通既是资本主义生产的条件，同时也是资本主义生产的结果。只有当资本家通过流通活动占有生产要素时，资本主义生产才能开始。随着流通独立于真实货币的存在，生产也以同样的程度独立于黄金量。因为这些黄金毕竟耗费了劳动，而且占非生产费用（faux frais）的相当大的部分，所以，货币的代替物便直接形成流通过程中的无谓费用的节约。

从其产生来看，信用货币量是受生产和流通的大小制约的。它用于商品交易，归根结底是与它中介其交易的商品的价值相符。但是，与国家纸币不同，这里不存在不能增加的最低限度。相反地，信用货币随商品量及其价格的增长而增长。不过，信用货币仅仅是一种支付约定。如果商品同真实的黄金相交易，从而价值与价值相交换，那么，这个过程便最终完成，排除了进一步的干扰。但是，它却仅仅是以支付约定完成的。这一约定能否实现，依赖于债务人能否按同样的价值卖出他所购买的商品或代替它的其他商品。如果交换活动不符合

社会条件，或这些条件当时发生了变化，即债务人便不能实现他的支付约定，这种约定也就毫无价值，它也就必须为真实的货币所取代。

由此已经可以看出，在发生危机时，信用货币量随商品价格的缩减而急剧缩减。但是，这种缩减意味着代表较高价格的信用货币的贬值。销路不畅带来价格缩减，商品卖不出去，同时票据也到了期满日。票据的兑换就成了问题。价格缩减和销路不畅使针对商品发出的信用货币贬值。这种贬值形成了伴随每次商业危机而出现的信用危机的根本因素。

> “货币作为支付手段的职能包含着一个直接的矛盾。在各种支付互相抵消时，货币就只是在观念上执行计算货币或价值尺度的职能。而在必须进行实际支付时，货币又不是充当流通手段，不是充当物质变换的仅仅转瞬即逝的媒介形式，而是充当社会劳动的单个化身，充当交换价值的独立存在，充当绝对商品。这种矛盾在生产危机和商业危机中称为货币危机的那一时刻暴露得特别明显。这种货币危机只有在一个接一个的支付的锁链和抵消支付的人为制度获得充分发展的地方，才会发生。当这一机构整个被打乱的时候，不问其原因如何，货币就会突然直接地从计算货币的纯粹观念形态变成坚硬的货币。”

但是，当信用货币贬值最厉害的时候，也正是强制通用的国家纸币经历最大胜利的时候。这种纸币也像金币一样，是法定支付手段。信用货币的失灵在流通中造成一个空隙，由于害怕空隙（horror vacui），所以迫切需要填补它。这时，扩大国家纸币（或中央银行的银行券。它的信用坚实可靠。像我们将要看到的，它实际上由于法律规定而成为国家纸币和信用货币之间的中间阶段）的流通就是合理的了。如果这种情况没有发生，那么，货币（金属和国家纸币）便获得贴水，就像美国最近一次危机中的黄金和美钞一样。

信用货币按其职能要求建立特有的机构。在这一机构中，一些支付要求互相抵消和补偿。随着这种机构的发展，现金也越来越节约了。在发达的银行制度下，这一任务成为银行的重要职能之一。

在资本主义发展过程中，第一，进行流通的商品总额，从而社会必要流通价值，急剧增长了；因此，强制通用的国家纸币所能占据的

地盘也扩大了。第二，随着生产规模的扩大，随着一切债务转变为货币债务，特别是随着虚拟资本的增长，通过信用货币进行交易的范围也扩大了。同要进行的流通过程和支付相比，两者使金属货币大大减少。

第四章 产业资本流通中的货币

我们现在把话题转到货币在产业资本流通中所起的作用上来。因此，我们的考察不是指向具有技术奇迹的资本主义工厂，而必须转向单调的、始终如一的市场过程。在那里，按照形式上总是一样的方式，由货币变为商品和由商品变为货币。我们希望能够通过这一途径，探索那种作为资本主义信用最终取得对社会进程的统治的力量，如何由流通本身中成长起来的秘密。只有这种希望，才能鼓舞读者稍微耐心地通过下面一章所遇到的困境。

在流通中，如果价格总额始终是固定的，从而商品数量和价格不变，而每种商品都是按自己的价值进行交换，那货币就成为多余的了。在一个没有调节的无政府主义的生产方式内部，这样一个条件是不能满足的。另一方面，对社会生产的自觉调节，将使价值作为交换价值的现象即两物之间的社会关系，从而货币，成为不可能的事情。对由社会生产的社会产品所发的凭证并不是货币，正像戏票不是戏院雅座的优待券一样。相反地，只有商品生产的特性，才使货币作为价值尺度，从而作为流通手段，成为必然的。

如果货币执行支付手段的职能，那么，所有支付在一定时刻完全抵消的情况便纯属偶然，在现实生活中绝不会出现。这里，货币独立地结束了商品换位的过程。支付中所接收的货币何时又变为商品，即最初的商品价值何时最终地为其他商品所代替，是随心所欲的。这里，在G—W—G过程中存在的联系被切断了。为了满足根本不一定是另一个商品的买者的商品的卖者，货币在这里必定要出现。

这种流通过程的中断，在简单商品流通领域内还表现为偶然的和任意的，但在资本主义商品流通范围内便成为必然的了。对资本流通的考察向我们表明了这一点。

价值通过它成为产生剩余价值的价值变成资本。这是在资本主义生产过程中发生的，这一过程的前提是，资本家对生产资料的垄断以及自由雇佣劳动者阶级的存在。雇佣劳动者向资本家出卖自己的劳动力，这种劳动力的价值等于维持和再生产劳动者阶级所必要的生活资料的价值。他们的劳动创造了新的价值，其中一部分给资本家补偿他为购买劳动力所垫付的那部分资本（马克思称之为资本的可变部分），而另一部分则作为剩余价值落入资本家的腰包。因为在劳动过程中，生产资料的价值（不变资本）被转移到产品上去，所以资本家为生产所垫付的价值便增加了，成了产生价值的价值，表现为资本。

任何产业资本都要经历循环过程，但在这方面使我们感兴趣的只是其中的形式转化。因为过程的内容是剩余价值的产生，即资本的增殖。这是在生产过程中实现的。这一过程在资本主义社会具有双重的职能：它像在任何社会形式中一样，是提供使用价值的劳动过程；但它同时又是资本主义社会所特有的增殖过程，在这一过程中，生产资料执行资本的职能，剩余价值被生产出来。马克思在《资本论》第一卷中对这一过程作了详细分析。我们研究的联系仅仅要求深入探讨价值的形式转化，而不是价值的产生。但是，形式转化并不涉及价值量。价值量的增加毋宁说是构成增殖过程的内容。如果说价值量的变化属于生产过程，那么，形式的变化却属于流通过程。但是，价值在进行商品生产的社会中只能采取两种形式：商品形式和货币形式。

如果我们现在考察资本的循环过程，那么，任何资本在它最初出现的时候都首先表现为货币资本。它作为应执行资本职能的货币，转变为一定种类的商品（W）、生产资料（Pm）和劳动力（A）。接着是生产过程（P…）。这一过程不包括价值的形式变化。价值仍然是商品。但是，在生产过程中，第一，商品的使用价值被改变（这一般不涉及价值）；第二，劳动力通过执行自己的职能使价值增加，价值增大了。作为在其价值上增添了剩余价值的商品（W^1），商品离开了生产场所，以便取得商品的第二个和最后一个的形式变化，转变为货币（G^1）。

因此，资本的循环过程分为两个属于流通的阶段G—W和W^1—G^1以及一个生产的阶段。资本在流通中表现为货币资本和商品资本，在生产中表现为生产资本。经历所有这些形式的资本是产业资本。因

此，在这里，货币资本、商品资本和生产资本不称为独立的资本种类，而仅仅称为产业资本的特殊的职能形式。

因此，产生了如下的公式：G—W—P…W^1 —G^1 。

任何新出现的资本都首先表现为货币资本。人们从货币身上看不出它是资本。 货币之所以是资本，仅仅是因为它可以转变为生产资本的因素。资本最初仅仅是货币，因此只能执行货币职能，仅仅是流通手段或支付手段。

我们现在已经知道，货币作为支付手段的职能可以包含信用关系。G—W，即资本流通过程的第一个阶段，分为两部分：G—Pm和G—A。因为雇佣工人只能靠出卖劳动力来过活，劳动力的维持要求每天进行消费，所以，必须每隔一个较短的时期付给他一次报酬，使他能够不断地进行为维持自身所需的各种购买。因此，资本家必须不断作为货币资本家，他的资本必须不断作为货币，和雇佣工人相对立。 因此，信用在这里没有起任何作用。

在G—Pm过程中，情况就不同了。信用在这里可以起较大的作用。被购买的生产资料用于增殖的目的。对资本家来说，为生产资料所支付的货币仅仅是预付的，其任务是在流通期间过后归还于他，如若过程正常，则加多地归还于他。既然资本家仅仅预付自己的货币，这些货币又归还于他，所以货币也可以预付即贷给资本家自身。生产信用的一般前提是：货币仅仅贷给只以货币必须重新归还自己（始终以过程正常为前提）的方式支出货币的人。同时，信用也是建立在为购买先要预付货币的商品的基础之上的。

我们这里所涉及的仅仅是信用。信用来自商品流通本身，来自货币由流通手段转化为支付手段。相反地，我们这里还没有考察由资本家的职能分为单纯的货币占有者和企业家中产生的信用。如果货币由货币资本家或借贷资本家贷给企业家，那么，这不过是货币的转移。预付货币量还没有因此而发生变化。但是，在我们现在考察的情况下，这就可能发生了。生产资料的卖者把商品贷给企业家，为此获得支付约定，例如票据。然后，在期满之日，这个企业资本家也许能够通过他所预付的资本由流通过程中回流过来而进行支付。就这种情况

来说，他的货币资本总额可以小于在其他情况下所必需的数额，信用扩大了他的资本的潜力。

但是，信用的事实并没有使下述情况发生变化：为了能够购买商品，资本必须具有货币形式。就支付互相抵消的意义上，信用只是减少了一般为交换所必要的金属货币的量。但是，这种量并不是货币在交易中所具有的资本性质通过某种方式来决定的，而仅仅是依从于由商品流通的性质中产生的规律。如果所有其他情况相同，必须预付的货币量便决定于必须购买的商品的价格总额。因此，货币资本预付的增加，只不过意味着适用于生产资本的商品（Pm+A）的购买的增加，从而意味着流通手段和支付手段的量的增加。

在这种增加中，两种互相对立的倾向在起作用。随着繁荣时期积累的急剧增长，对一定商品的需求，从而商品的价格，也都增长了。价格总额的提高必然使货币增加。另一方面，信用也同时增加了，因为这是一个景气时期，此时货币回流有规则地进行，资本增值过程显得有保证，因而提供信用的意向和可能性也增长了。这里，信用可以超越金属货币的基础而急剧膨胀。

这当然只适用于G—Pm过程，而不适用于G—A过程。相反地，随着可变资本的增加，用于购买和进入流通的追加货币也以同样的程度增加。很明显，随着资本主义生产的发展，使用信用的范围经常地绝对扩大，相对扩大则更大。因为，随着向更高的资本有机构成发展，G—Pm的交易比起G—A经常增长，因而信用的范围比起现金的范围也经常扩大。

一般来说，从循环过程的考察中还没有产生出对信用作用的任何新规定。当我们考察周转时间对货币资本量的影响时，情况就变了。因为事实将会表明：在循环过程中，一定货币量周期地被游离出来。但是，因为闲置的货币不能产生利润，于是便产生出尽可能地阻止这种闲置的努力，这是一个只有通过执行一种新的职能的信用才能解决的任务。现在，我们的研究必须转向信用关系产生的这一新的原因上来。

货币资本的周期性游离和闲置

“资本通过生产领域和流通领域两阶段的运动，是按照时间的顺序进行的。资本在生产领域停留的时间是它的生产时间，资本在流通领域停留的时间是它的流通时间。所以，资本完成它的循环的全部时间，等于生产时间和流通时间之和。”

“资本的循环，不是当作孤立的行为，而是当作周期性的过程时，叫做资本的周转。这种周转的持续时间，由资本的生产时间和资本的流通时间之和决定。这个时间之和形成资本的周转时间。”

因此，在我们的公式中，为完成G—G^1 过程每一次所必要的时间，形成周转时间。流通时间等于 $G\begin{cases}A\\Pm\end{cases}$ 和W^1 —G^1 的交易所必要的时间。而生产时间等于资本作为生产资本（P）依从增殖过程的时间。

假定某资本的周转的时间为9周，其中生产时间为6周，流通时间为3周，为进行生产，每周需要1 000马克资本。如果要使第6周末尾，即生产时间末尾，生产不致中断3周，那么，资本家必须为流通持续的3周预付一笔新的资本3 000马克（第二资本）以使生产继续进行。因为这个资本在这3周停留在流通领域，从生产过程来看，就好像它根本不存在一样。 因此，流通过程使追加资本成为必要。这一追加资本同总资本的比例，就好像流通时间同全部周转时间的比例一样，在我们的例子中是3:9，或追加资本等于整个资本的三分之一。

因此，为了不致使生产停顿3周，资本家必须掌握9 000马克而不是6 000马克。但是，这一追加的3 000马克，只是在流通时间开始时即在第7周才执行职能的，因此，在前6周便处于闲置状态。这3 000马克的游离和闲置不断地反复进行。在第一个劳动期间转变为商品资本的6 000马克，在第9周末被出卖。现在，资本家手上便有了6 000马克。但是，第二个劳动期间从第7周已经开始了，现在已过去一半时间。在这一段时间，追加的3 000马克资本执行了职能。因此，到劳

动期间结束时，只需要3 000马克。最初6 000马克中的3 000马克又被游离出来。这样的过程总是反复进行。

因此，为了保持生产过程的连续性，使它不致因资本流通而遭到中断，一笔追加资本就是必要的了；而且还得是货币资本，因为它执行生产资料和劳动力的购买手段的职能。这一追加资本本身并不连续不断地产生剩余价值，即是说，并不一般地执行资本的职能，而是通过循环机制本身不断地在一定时间内游离出来，以便在其他时间内能够发挥作用。

> “在考察社会总资本时，这个追加资本会不断地有相当大的部分长期处于货币资本的状态。”“并且这个游离资本正好和那个把流通期间超过劳动期间（或其倍数）的那段期间填补起来的资本部分相等。”
>
> “因此，为了把资本I（6 000马克）的流通时间转变为生产时间而必需的追加资本（3 000马克）的加入，不仅会增加预付资本的量和总资本必须预付的时间，而且特别会增加作为货币储备存在，因而处于货币资本的状态并且具有可能的货币资本的形式的那一部分预付资本。”

仅仅这3 000马克，不一定是在一定时刻内闲置的货币资本的总额。假定 我们的资本家以这样的方式使用首先为生产所需要的6 000马克：他用一半购买生产资料，另一半支付工资。但他每周都要向工人支付工资。于是，到第6周结束前，在为此所必需的3 000马克中，每周减少500马克的那一部分便常常被闲置起来了。这样的情况同样是可能的：生产资料的一部分，例如煤，也不是一开始就买进整个生产期间所使用的数量，而只是在生产期内逐步买进必要的部分（相反也可能发生这样的情况：市场状况或供货习惯强制买进比一个生产期间所需更多的生产资料。于是，便产生了把更多货币资本转变为商品资本的必要性）。

因此，由于货币在 $G\begin{cases}A\\Pm\end{cases}$ 过程中不是立即转变为劳动力和生产资料，即使撇开追加的资本II不论，也会产生闲置的货币资本。货币的一部分完成G—W行为，而另一部分则固守货币状态，以便在一个由过程本身的条件所决定的时间内，服务于同时或依次进行的G—W行

为。它们只是暂时地脱离流通，为的是在一定时间上发挥作用，执行自己的职能。所以，这种贮藏是货币执行它的货币资本职能的一种状态。之所以作为货币资本，是因为在这种情况下，暂时休闲的货币本身是货币资本G（它的价值等于循环由以出发的生产资本价值）的一部分。另一方面，一切从流通退出的货币，都是处在贮藏货币的形式中。“因此，货币的贮藏形式在这里成了货币资本的职能，正如在G—W中货币作为购买手段或支付手段的职能成为货币资本的职能一样，这是因为资本价值在这里是以货币形式存在，货币状态在这里是由循环的联系所规定的、产业资本在它的一个阶段上所采取的状态。但在这里，同时再一次证明了，货币资本在产业资本的循环中，除执行货币职能外，不执行其他任何职能，并且这种货币职能只是由于它和这种循环的其他阶段的联系，才同时具有资本职能的意义。”

货币资本闲置的第三个十分重要的原因来自资本由增殖过程中回流的方式，而且这里又可以列举产生闲置的货币资本的两个主要原因。

大家都知道，从其周转的角度来看，产业资本分为两个部分。这种资本的一部分在每个个别的周转期间被完全消费掉，它的价值转移到产品上。例如，在一个纺纱厂中，每月生产1万磅棉纱，月底被出卖。在这个月期间，棉花、润滑油、照明瓦斯、煤和劳动力的相应价值被消费掉，它们的价值在产品出卖时补偿给资本家。在一个周转期间被补偿的这部分资本是流动资本。另一方面，为生产所必需的建筑物、机器等等，即使在这一周转期结束之后，则还继续在生产过程中发挥作用。因此，在它们的价值中，只等于一个周转期间内平均损耗的一部分被转移了。假定它们的价值是10万马克，它们发挥作用的长度平均为100个月，那么，通过出卖棉纱来补偿建筑物和机器，就会每月平均流回1 000马克。在一系列周转期间执行职能的那部分资本，形成固定资本。

因此，货币作为其固定资本的补偿，不断地从流通中流向纺纱厂所有者。他必须以货币形式掌握它们，直到100个月之后达到用来购买机器等等所必要的10万马克为止。因此，这里还是形成了货币贮藏。它本身是“资本主义再生产过程的一个要素，是在固定资本的寿命还没有完结，从而还没有把它的全部价值转移到所生产的商品中去，

还不必用实物进行补偿之前，固定资本价值或它的个别要素的价值在货币形式上的再生产和贮存。”

同时我们看到，一部分资本家不断地把货币从流通中抽走，作为损耗了的固定资本价值的补偿。这里，货币形式是根本的。固定资本价值只能以货币来补偿。因为固定资本本身继续在生产过程中执行职能，因而不需要以实物来补偿。因此，固定资本再生产的一定方式，使货币成为必要的。 这里，只有通过一般货币，才有可能使固定资本的价值流通同它在生产过程中继续执行技术职能相分离和独立化。

因此，固定资本回流的方式造成货币资本的周期性的贮藏，从而也造成周期性的闲置。

作为货币资本游离的最终原因，我们还必须考察资本主义积累的方式。如要剩余价值执行资本的职能，不论将它用于扩大旧的企业或是建立新的企业，都必须达到一定的量。这个量的规模依赖于企业既定的技术条件和经济条件。但是，随着每次循环的结束，都有一部分剩余价值被实现，而且首先以货币形式被实现。通常，在被实现的剩余价值总额达到足以转变为生产资本的规模之前，这样的循环必须进行许多次。因此，各个资本家经常不断地贮藏他们已经实现的剩余价值的一定货币额，直到最后这些货币额达到足以进行生产性使用为止。我们这里涉及的是闲置的货币资本，它由增殖过程中产生，在能够达到生产性使用之前，必须在一段时间内以货币形式贮藏起来。

在简单商品流通内部贮藏就可以发生，但需在W—G—W过程中不进行第二部分G—W，即是说，商品卖者不再购买，而是把货币贮藏起来。但是，这样的情况表现为完全偶然的和任意的。而在资本流通中，这样的贮藏便具有由过程本身的性质所产生的必然性。同简单商品流通的区别还在于，不是凝固为贮藏状态的单纯流通手段被游离，而是货币资本，即过去曾是增殖过程的一个阶段而现在必然力求重新达到增殖过程、重新成为货币资本的货币被游离，因此，它便对货币市场施加压力。

于是，资本流通机制本身便产生了这样的必然性：货币资本在或大或小的规模上以及在或长或短的时间内闲置起来。但是，这就意味着，它在这一时间内不能产生利润，从资本家的观点来看，这是一种

死罪。而资本犯下这种罪恶的大小，也像大多数罪恶一样，依赖于我们现在必须加以考察的客观因素。

闲置资本量的变化及其原因

我们已经知道，在资本流通时间内，为使生产过程继续不断地进行，需要有周期性闲置的追加货币资本。如果在我们头一个例子中，流通时间现在从3周缩短到2周，那么，1 000马克就成为多余的了，会以货币资本的形式沉淀下来。它作为被沉淀下来的货币资本进入货币市场，成为这里执行职能的资本的追加部分。这多余的1 000马克，以前只有一部分，即用于支付劳动力的那一部分，以货币形式存在，而500马克则被用于购买生产资料，从而以商品形式存在。现在，它们完全地以货币形式由这一资本的循环过程中沉淀下来。

“因此，现在就有1 000马克以货币形式分离出来，形成一个新的、寻找投资场所的货币资本，成为货币市场的一个新的组成部分。虽然这1 000马克以前就周期地处于游离货币资本和追加生产资本的形式，但是，这种潜在状态本身是生产过程得以进行的条件，因为它是生产过程得以连续进行的条件。现在，为了这个目的，已经不再需要这1 000马克了，因此它就形成新的货币资本，成为货币市场的一个组成部分，尽管它绝对不是社会现有的货币储备的追加要素（因为它在企业开始时就存在，并且通过这种企业投入流通），也绝对不是新积累起来的贮藏货币。”因此，这里表明，在货币储备保持不变的条件下，只有通过缩短资本周转时间，才能造成货币资本供应的增加。因为货币通过它以前作为资本的职能而适合于重新成为资本。

相反地，如果流通时间再延长2周，那么，追加资本就需要2 000马克，这2000马克必须从货币市场上取出，以便进入生产资本的循环（在这一循环中，始终包括流通时间在内）。1 000马克逐渐由货币形式转变为劳动力，另1 000马克也许立即转变为生产资料。因此，周转的延长造成货币市场上需求的增加。

影响周转期本身的最重要的因素如下："周转期间的长短，就其取决于真正的劳动期间，即完成可进入市场的产品所必要的期间而言，是以不同投资的各自物质生产条件为基础的。这些条件，在农业上，更多地具有生产的自然条件的性质，在制造业和绝大部分采掘业上，是随着生产过程本身的社会发展而变化的。"

这里有两种倾向。技术的发展缩短了劳动期间，单件商品更迅速地被制造出来，从而更迅速地离开工厂来到市场上。此外，说到不同的产品，那么，在较大的公司里也是这样做的，产品比以前制造得更多，从而较大的资本周转更快。技术进步缩短了劳动期间，因而加速了流动资本和剩余价值的周转。但是，这种进步同时意味着固定资本的增加。固定资本的周转期间更长，包括一系列流动资本的周转。固定资本的这种增加比流动资本的增加进展更快。因此，总资本中越来越大的部分放慢了自己的周转。撇开信用不论，那么，周转的变慢便是货币资本预付增加（其中留下一个越来越大的部分可以支配——被游离出来）的另一个原因（第一个原因是生产规模本身的扩大）。

"劳动期间的长短，就它以供应数量（产品作为商品通常投入市场的数量的多少）作为基础而言，具有习惯的性质。但是习惯本身也以生产规模作为基础，因此，只有在个别考察时才具有偶然性。"即使在这里，一般说来，数量增加，资本预付也随之而增加。但是，应该注意，由于技术的进步，较大的数量可以有较低的价格，因而也可能只需要较小的预付。

"最后，周转期间的长短，就其取决于流通期间的长短而言，部分地要受到下列情况的限制：市场行情的不断变化，出售的难易程度以及由此引起的把产品一部分投入较近或较远的市场的必要性。撇开需求量本身不说，价格的运动在这里起着主要的作用，因为在价格降低时，出售会有意识地受到限制，而生产会继续进行；反之，在价格提高时，生产和出售可以齐步前进，或者出售可以抢在前面。但是，由生产地点到销售市场的实际距离，必须看作是真正的物质基础。"

因为利润是在生产中产生的，流通只不过是实现了它，于是便产生了把所有资本尽可能地转变为生产资本的经常的努力。由此产生了两种倾向：第一，由于信用货币代替金属货币，流通费用被压缩到最低限度；第二，由于商业技术的发展，由于产品尽可能迅速地出售，

流通时间本身被缩短了。市场的不断扩大和国际分工的不断发展，形成一种对立的倾向。这种对立倾向的影响，由于交通运输关系的发展而趋缓解。

我们最后还要强调指出，对剩余价值转化为积累，进而转化为资本的速度来说，资本周转时间的长度是决定性因素。周转时间越短，剩余价值在货币形式上的实现也就越快，就越是能够更迅速地转化为资本。

资本有机构成，特别是固定资本部分同流动资本部分的比例，缩短流通时间的商业技术的发展，沿着同一方向发生作用的但在寻求越来越远的市场中又促进一种相反倾向的交通手段的发展，由于周期性的行情波动而造成的回流速度的差异，以及最后生产积累的快慢，总之，所有以前曾经提到的这些因素，都对闲置资本量和闲置时间的长短发生影响。

此外，商品价格变化的影响也是重要因素。如果原料价格下跌，那么，我们例子中的资本家，为了使生产在同样规模上继续进行，每周需要预付的就不是1 000马克，而是只有比如说900马克。因此，参加他的资本的整个周转期间的，就不是9 000马克，而是只有8 100马克，而900马克被游离了。“这样分离出来而现在不用的，从而要在货币市场上寻找投资场所的资本，即货币资本，无非是原来要作为货币资本预付的9 000马克资本的一部分。如果生产不扩大，而是按照原有规模继续进行，这一部分就会由于它要周期地再转化成的生产要素的价格下跌而变成多余的。如果这种价格下跌不是由于偶然情况（特大丰收或供给过剩等等）造成，而是由于提供原料的部门的生产力的提高造成的，那么，这个货币资本就会成为货币市场的一个绝对的追加，成为在货币资本形式上可供支配的资本的一个绝对的追加，因为它不再是已经使用的资本中不可缺少的组成部分了。”

相反地，原料价格的提高要求追加货币资本，从而造成货币市场上需求的增加。

十分清楚，对于由经济周期造成的周期性波动时期的货币市场的发展来说，上面所考察的因素具有很大的重要性。在繁荣期开始阶段，价格低廉，回流还比较快，流通时间短。在高度繁荣时期，价格

提高，流通时间延长。为满足流通的需要而强烈要求信用。同时，由于生产的扩大，对资本信用的要求也增长了。流通时间的延长和价格的提高，使追加资本成为必要的。追加资本必须从货币市场上取得，可支配的借贷资本量便减小了。

一般说来，随着向更高有机构成的发展，资本周转时间延长了。不仅被使用的资本量增长了，而且资本在生产过程中执行职能的时间也延长了，预付资本回归到其出发点的时间也随之延长了。例如，资本家必须预付1万马克，如果它的周转时间为10周。如果他采用一种新的生产方法，必须预付6万马克，周转时间现在为30周，那就必须从货币市场上取走6万马克。这样，6倍的资本必须以3倍长的时间进行预付。

资本周转时间越长，从市场取得的商品等价物（生产资料和工人的生活资料）又以商品形式回到市场上的时间也就越长。对市场上取得的商品，只能提供给货币。

货币在这里不是转瞬即逝的形式，而是对从市场上取得的商品的持续的价值形态。货币的价值对商品是独立的。在这里，商品价值必须绝对地为货币所代替，因为只有在一个完全不同的时期，才能实行为其他商品所代替。

“如果我们设想一个社会不是资本主义社会，而是共产主义社会，那么首先，货币资本会完全消失，因而，货币资本所引起的交易上的伪装也会消失。问题就简单地归结为：社会必须预先计算好，能把多少劳动、生产资料和生活资料用在这样一些产业部门而不致受任何损害，这些部门，如铁路建设，在一年或一年以上的较长时间内不提供任何生产资料和生活资料，不提供任何有用效果，但会从全年总生产中取走劳动、生产资料和生活资料。相反，在资本主义社会，社会的理智总是事后才起作用，因此可能而且必然会不断发生严重的紊乱。一方面，货币市场受到压力，反过来，货币市场的缓和又造成大批这样的企业的产生，也就是造成那些后来对货币市场产生压力的条件。货币市场受到压力，是因为在这里不断需要大规模地长期预付货币资本。这里完全撇开不说产业家和商人会把他们经营企业所必需的货币资本投入铁路投机事业等等，以致这种货币资本要靠向货币市场的借贷来补偿。——另一方面，社会的可供支配的生产资本受到压力。因

为生产资本的要素不断地从市场上取走，而投入市场来代替它们的只是货币等价物，所以，有支付能力的需求将会增加，而这种需求本身不会提供任何供给要素。因此，生活资料和生产材料的价格都会上涨。此外，这个时候，通常是欺诈盛行，资本会发生大规模转移。……”

这里，周转的差别成为干扰再生产比例的一个因素，从而（像后面还要指出的）成为危机的一个因素。

因此，作为上面研究的结果，我们得出：第一，在生产中执行职能的社会总资本的一部分，不断地以货币资本的形式闲置起来。第二，这一闲置的货币资本的量变化很大，所有这些变化都必然对货币市场、货币资本的供给和需求发生影响。

但是，资本闲置是与以生产利润为目的的资本职能相矛盾的。因此，便产生了把这种闲置压缩到最低限度的努力。这一任务形成了信用的一个新的职能。

闲置的货币资本通过信用向执行职能的货币资本转化

信用能够执行这种职能的方式是很清楚的。我们知道，货币资本周期性地从资本的循环过程中游离出来。但是，这种由个人资本循环中沉淀下来的货币资本，如果通过信用提供给另一个资本家，那么，这一货币资本便可以在另一个资本的循环中执行货币资本的职能。于是，资本的周期性游离便成了信用关系发展的一个重要基础。

因此，一切导致资本闲置的原因，现在都同样成了信用关系产生的原因；一切影响闲置资本量的因素，现在都决定信用的膨胀和收缩。

例如，如果在资本的循环过程中出现间歇，循环过程中断，以致资本固定为货币资本，那么，这里便形成潜在的货币资本，它现在通过信用被提供给其他资本家。这是在非连续性生产过程条件下的情况。这种生产过程依赖于季节，这或者是由于自然条件（农业、捕

鱼、制糖等等）造成的，或者是由于传统习惯造成的，例如在所谓季节劳动情况下就是如此。但是，货币资本的任何游离都意味着这一货币资本通过信用的中介用于把它游离出来的个人资本之外的其他生产目的可能性。

相反地，如果循环在没有货币资本游离出来的其他阶段上被中断，那么，为了维持过程的连续进行，这时倒是需要必须同样地保持货币形式的准备金，或者在发达的信用制度下利用信用。

因此，一方面，循环过程的性质产生了提供资本信用的可能性。由于货币总是需要流通费用，因而资本主义生产具有越来越加强自己的力量而又不同样地增加货币资本的趋势，所以这种信用便成为必然性。

另一方面，流通过程中出现的任何干扰，W—G或G—W过程的任何延长，都使追加资本即准备资本成为必要的，以维持生产过程的连续性。我们已经看到，在其他条件相同的情况下（caeteris paribus），货币量取决于进行流通的商品的价格总额。

因此，如果循环过程中发生价值变化，那么，货币资本量便受到影响。如果价格提高，追加的货币资本被束缚起来；如果价格下跌，货币资本就被游离出来。“干扰越大，产业资本家就必须持有越是大量的货币资本，才有可能排除干扰；因为随着资本主义生产的进展，每一单个生产过程的规模会扩大，预付资本的最低限量也会随之增加，所以除了其他情况外，又加上这个情况，使产业资本家的职能越来越转化为各自独立或互相结合的大货币资本家的垄断。”

但是，建立在货币资本游离基础上的信用，与在简单商品流通基础上仅仅由货币职能的变化产生的支付信用，是有根本区别的。这一点还需要详加论述。

第五章 银行和产业信用

信用首先表现为货币作为支付手段职能的变化的简单结果。如果支付只是在出卖实际完成之后的一段时间才发生，那么，货币便在这一段时间赊贷出去了。因此，这种信用形式是以商品所有者为前提的；在发达的资本主义社会里，则是以生产资本家为前提的。我们假定这个过程是个别的和一次性的，那么，它只不过意味着，资本家A有足够的准备资本，可以等待从购买时没有掌握必要数额支付手段的B那里回流。在这种单方面提供信用的条件下，A必须握有像B到支付期所需要的那样多的货币。因此，货币不是被节约了，而只是被转移了。如果支付凭证本身执行支付手段的职能，换句话说，如果A不仅向B提供信用，而且通过用B的票据支付给C而自己从C那里又接受信用，那情况就不同了。如果现在C本人必须向B支付，而且用B自己的票据支付给B，那么，在这里，A和B、A和C以及C和B之间的商品买卖，没有货币的介入便完成了。因此，货币被节约了。因为在生产资本家手中必须同时握有作为追加货币资本的货币（用于商品资本的流通过程），所以，对于他们来说，货币资本便因此而被节约了。票据代替了货币，因为它本身执行了货币职能，执行了信用货币的职能。大部分流通活动，同时也是最大的和最集中的流通活动，发生在生产资本家本身中间。所有这些交易，基本上都能通过票据来实现。这种票据的大部分将彼此抵消，只需要一定数额的现金来清算差额。因此，在这里，信用是由生产资本家互相为对方提供的。资本家这里互相赊贷的是那些对他们作为商品资本的商品。但是，这些商品表现为在出卖时已经被假定以其社会有效的形式实现了的一定价值额的单纯的承担者，因而表现为票据所代表的一定货币额的承担者。因此，票据流通是建立在商品流通基础上的，但这种商品是通过完成了的出卖已经转化为货币的商品，即使这种转化还没有形成社会效用，而只是作为买者支付约定中的私人活动而存在。

以上所考察的在生产资本家本身之间进行的这种信用，我们称之为流通信用。我们已经看到，这种信用代替货币，从而节约了昂贵的

金属，因为它未经货币介入而使商品发生了转移。这种信用的扩大是以商品转移的扩大为基础的，因为这里涉及的是商品资本（即生产资本家之间的交易），所以也是以再生产过程的扩大为基础的。再生产过程扩大了，对生产资本（机器、原料、劳动力等）形式上的资本的需求也就增加了。

生产的提高同时意味着流通的扩大。流通活动的扩大通过增加信用货币来解决。票据流通扩大了。之所以能够扩大，是因为进入流通的商品总额增加了。因此，不一定增加金币额，这种流通的扩大也可以发生。对货币资本的供求关系也不需要加以改变，因为随着对流通手段需要的增加，供给也同时并按同样的比例增加。这是由于信用货币在商品总额增加的基础上可以更多发行的缘故。

这里，票据流通扩大了。 这种信用的增加绝非必定影响实际生产资本因素的供求关系，相反地，两者都同样地增加了。生产过程扩大了，从而生产规模扩大所必要的商品也生产出来了。于是，我们这里便有了信用的增加和生产资本的增加。两者在票据流通的扩大中表现了出来。但是，对货币形式的资本的供求关系的变化却与此无关。而影响利息率的只是这种需求。因此，信用（如果它恰恰只是流通信用）可以在利息率保持不变时而增加。

票据流通只受实际完成的交易总额的限制。国家纸币可以超量发行，因而各个货币单位的价值下降，但总额的价值绝不发生变化；而票据基本上只能通过已经完成的交易签发，因而不会超量发行。如果这种交易是虚假的和带欺骗性的，那票据当然也就是无价值的了。但是，个别票据的无价值绝不影响大量其他票据。

然而，票据不能超量发行这一事实，并不证明票据开列的货币额不能过高。如果出现导致商品贬值的危机，支付义务便不能全部完成。销路不畅使商品不可能转变为货币。机器制造业者指望靠出卖自己的机器来兑现他为购买铁和煤所发出的票据，然而他现在却不能兑现了，也不能通过从他的机器的买者那里获得的票据以某种方法同购买铁和煤所发出的票据相抵消了。如果他此外别无办法，那么，他的票据现在便成为无价值的了，虽然它原先发出时是代表商品资本的（转化为机器的铁和煤）。

票据信用是旨在完成流通过程的信用，它代替在流通时间内必须保持的追加资本。生产资本家本身互相提供这种流通信用。只是在回收不成时，货币才必须由第三方面即银行来提供。同样，当商品销售从而票据往来的条件以某种方式发生故障时，不论是商品暂时不能销售，也不论是出于投机而把商品囤积起来，或其他诸如此类的情况，银行便露面了。它在这里仅仅补充和补足票据信用。

因此，流通信用便超越资本家手中的货币资本而扩大了生产的基础。对于资本家来说，货币资本只不过形成信用上层建筑物的基础，形成用于抵偿票据差额的基金和票据贬值时应付损失的准备金。

首先，票据彼此抵消越多，现金节约也就越大。为此，必须有独特的机构。票据必须被收集起来，彼此加以抵消。银行执行这些职能。其次，这些票据执行支付手段职能越多，货币节约也就越大。而票据的支付能力越可靠，票据流通的范围就能越扩大。应执行流通手段和支付手段职能的票据的信誉，必须获得公认。这种职能也落在银行身上。银行通过购买票据执行两种职能。银行家通过购买票据而成为信用的提供者。银行家以银行信用即他通过为票据提供银行券的自己的信用代替商业信用，以自己的票据代替产业的和商业的票据。因为银行券不过是对银行家的票据，这种票据比产业资本家或商人的票据更为人乐于接受。因此，银行券是建立在票据流通基础上的。如果说国家纸币是由社会必要的商品交易的最低限度保证的，票据是由完成的作为资本家私人活动的商品交易保证的，那么，银行券就是由票据即以所有进行交换的人的全部财产作担保的支付约定保证的。同时，银行券的发行是受贴现的票据数量限制的，而票据本身又是受完成的交换活动的数量限制的。

因此，银行券最初无非是代替生产资本家 票据的银行票据。在银行券产生之前，票据到期满为止常常带有上百的背书进行流通。相反地，银行券最初按照票据的方式发行不同的面额，不仅仅是整数。它并不总是具有见票即付的票据的性质。“以前，这种情形并非是不一般的：按照发行人的选择，银行发行的证券或者见票即付，或者在一个比兑换日更晚的日子里支付，但在后者的情况下，这些证券带有到支付日为止的利息。”

只是国家的干预才带来变化，但这种变化并不取消经济规律。立法的目的在于，通过直接地或间接地限制银行券的发行以及使这种发行成为一个在国家控制下的银行的垄断，保证银行券的可以兑现。在那些缺少国家纸币或纸币数额被限制在远远低于社会最低限度之下的国家里，银行券占领了一般属于国家纸币的地盘。如果银行券在某些危机时期被强制通用，那么，它本身便因此而成为国家纸币。 一旦情况要求增加银行券的发行，对银行券发行的人为调节便立即失灵了。例如，在危机时期，信用崩溃了，许多私人资本家的信用货币（即许多票据）变得不可靠了，由信用货币在流通中所占的地盘必须由追加的流通手段来占领。法律失灵并被践踏，犹如最近在美国的情况那样；或者法律被废除，像英国的皮尔银行条例就是如此。银行券被接受，而许多其他的票据被拒绝，这仅仅是建立在银行信用比较牢固的基础上的。如果银行信用也同样是动摇的，那就必须使银行券强制通用，或者直接发行国家纸币。如果不采取这种措施，那就要像在最近的美国危机中那样，建立私人流通手段。但是，这种办法要对付由错误的银行立法所加剧的货币危机，是很少能奏效的。

可兑银行券（不可兑银行券实际上不过是强制通用的国家纸币）也同票据一样，不能超量发行。 交易把它不再需要的银行券归还银行，从而摆脱这些银行券的干扰。因为银行券代替票据，所以，银行券的发行也像票据流通一样，服从于同一规律，在信用没有发生动摇时，银行券的发行随票据流通的扩大而扩大；但是，一旦票据流通在信用危机时急剧收缩，作为其信用在危机时仍不发生动摇的支付手段的银行券，便同现金一起取代了票据。

随着银行制度的发展，一切闲置货币涌入银行，银行信用便以下述方式取代商业信用：所有的票据越来越不是以它们在生产资本家之间流通的原有形式充当交付手段，而是以其转化形式充当银行券。现在，差额的抵消和清算在银行中和银行之间进行，技术的简便扩大了可以抵消的范围和大大缩小了用于清算所必要的现金。

以前生产资本家自身为弥补他们签发的票据的差额必须掌握的货币，现在对他们就成为多余的了。它作为存款流入银行，银行现在就可以用它来完成差额的清算。因此，生产者必须以货币资本形式掌握的资本部分便减少了。

因为银行家用他自己的信用代替票据，所以他需要信用，但却只需自己很小一部分货币形式的资本作为他支付能力的保证金。银行这里所做的事情是，以它自己为人熟知的信用代替不大为人所知的信用，从而大大提高信用货币的流通能力。因此，银行可以在地域上大得多的范围内实行支付要求的抵消；而在因此使抵消能力在时间上增加数倍的程度上，银行可以实行时间上的抵消。这样，银行便扩大了信用上层建筑，其扩大的程度超过了局限于生产资本家之间的票据流通所达到的程度。

但是，银行通过票据贴现提供给生产资本家支配的资本，不能双重地计算。银行存款的最大部分属于生产资本家阶级；随着银行制度的发展，他们把自己全部可以支配的货币资本保存在银行里。像我们已经看到的，这种货币资本形成票据流通的基础。但是，它是这个阶级的自有资本。通过票据贴现，并没有新资本提供给这个阶级本身。它只不过是以一种货币形式（银行的支付约定，有时是现金）的资本代替另一种货币形式（私人的支付约定）的资本，只是在它恰恰代替被实现的商品资本的限度内，即在从发生上来考察这一货币额的限度内，它才是货币资本。从职能上来看，它则始终是货币（支付手段或购买手段）。

当然，银行信用代替生产资本家的信用，也可以通过与银行券发行的不同形式进行。例如，在实行发行垄断的一些国家，私人银行通过它"接受"生产资本家的票据，即通过自己签字从而保证票据的支付能力，向生产资本家提供自己的银行信用。因此，这种票据享有银行信用的待遇。这也像它被这一银行的银行券所代替了一样，提高了票据的流通能力。众所周知，特别是国际商业交易的很大一部分，就是通过这种票据解决的。从根本上来说，这样接受了的票据同私人银行的银行券之间，不存在任何差别。

因此，正是在我们所使用的意义上的流通信用，是信用货币的创造。因而，它使生产脱离既有现金额的限制而独立存在。我们这里所说的现金，是指有十足价值的金属货币，本位货币，银币或金币，此外加上社会必要的流通最低限额范围内存在的强制通用的国家纸币和辅币。

但是，流通信用本身既不造成货币资本从一个生产资本家向另一个生产资本家的转移，也不造成其他（非生产的）阶级的货币流归资本家阶级，由后者把它转化为资本。因此，如果流通信用代替现金，那么，我们就把那种其职能在于将货币（不管采用怎样的形式，即不管是现金或是信用货币）由闲置货币转化为执行职能的货币资本的信用，称之为资本信用。之所以是资本信用，是因为这种转移始终是向通过购买生产资本因素把货币作为货币资本使用的人的转移。

我们在上一章中已经看到，在资本主义生产过程的进行中，应当充作货币资本的游离的、贮藏的货币是如何产生的。它有时是通过流通过程束缚起来的，有时是闲置的货币额，是为补偿固定资本而贮藏的货币额，是为积累但还没有达到足够数量的贮藏的剩余价值额。这里必须做三件事：第一，各个货币额必须集合起来，直到它们通过集中达到足以在生产上加以利用；第二，它们必须提供给适当的人支配；第三，它们必须在适当的时机提供支配。

我们前面已经看到信用货币如何从流通中产生。现在，我们要来讨论不执行职能的货币。但是，货币只能执行货币的职能，而且它只能在流通中执行这种职能。因此，信用所能执行的职能，只能是把不流通的货币投入流通之中。

但是，作为资本主义信用，它仅仅是为了取得更多的货币才把货币投入流通之中。它把货币作为货币资本投入流通，是为了使货币转化为生产资本。因此，它扩大了生产的规模，而这种扩大必须有先前的流通规模的扩大。流通规模的扩大无需新货币的介入，只需把原有的闲置货币用于流通的目的。

因此，这里又产生了把闲置的货币资本收集起来并把收集的货币资本加以分配的经济职能的需要。

但是，信用在这里带有与流通信用不同的性质。流通信用使货币执行支付手段的职能。而为一种被出卖的商品进行的支付，则提供了信用。在其他情况下必须出现于流通中的货币节约了，因为它被信用货币所代替。在这一数额上，在其他情况下必须存在的实际货币成为多余的了。另方面，并没有新的资本提供给资本家支配。流通信用只是赋予资本家的商品资本以货币资本的形式。

资本信用的情况就不同了，它只不过是将其占有者不能作为资本利用的一个货币额向可以将它作为资本利用的人的转移。这是这一货币额的天职。因为这一货币额如果不作为资本加以利用，它的价值就不能保持和回流。但是，从社会的角度来看，为了使货币能够安全地贷出，货币总是必须回流到债务人那里。因此，这里发生了既存货币的转移，而不是一般货币的节约。因此，资本信用在于货币的转移，货币借此应由闲置货币向执行职能的货币资本转化。 资本信用并不像流通信用那样节约流通费用，而是在同样的货币基础上扩大生产资本的职能。

这里，资本信用的可能性是在货币资本本身的流通条件中产生的，是由于货币在资本的个别循环中周期性被闲置而产生的。一些资本家不断地把货币存入银行，银行又把它提供给其他资本家支配。

在整个资本家阶级看来，货币并不是休闲的。如果货币在这里凝结为贮藏货币，那么，信用会立即把它转化为另一个流通过程中的能动的货币资本。因此，对于整个阶级来说，应预付的货币资本量减小了。这种减小之所以发生，是因为流通的间歇使货币能够转移，从而避免了货币休闲为贮藏货币。于是，整个资本家阶级只需使货币的较小部分执行贮藏货币的职能，以便能够对付流通的混乱和干扰。

前面我们谈到了借助信用货币进行自己交易（例如购买生产资料）的生产资本家（产业资本家和商业资本家）。现在，生产资本家成了货币资本家和借贷资本家。但是，他具有的这种性质仅仅是暂时的，即他等待向生产资本转化的货币资本正在闲置的时间。正像他在某一时刻贷出一样，他在另一时刻又从第二个生产资本家那里借入。借贷资本家的性质起初只是暂时的，后来才随着银行制度的发展成为他的特殊职能。

通过信用的中介，与没有这种中介相比，现有货币资本在更大的范围内执行职能。信用把闲置资本限制在为防止资本循环过程中的干扰或无法预见的变动所必要的最小限度上。因此，信用力图为社会资本而消除在个别资本循环过程中某一定时间内的货币资本的闲置。

同时，生产资本家存款的存入和取出，遵从于由生产资本流通的性质及其流通时期的长度而产生的一定规律。经验教会了银行认识这

种规律性，向银行指明在正常时期不能降低于其下的存款的最低限额，使银行能够总是把相应数额提供给生产资本家使用。

支票同存款有直接的关系，而票据必然仅仅潜在地同存款发生关系。支票同个人的存款相关，而票据则建立在阶级存款的基础上。因为通过票据贴现提供给资本家阶级支配的，首先是这个阶级自己的存款，而在为满期的票据进行支付的时候，从而为出卖了的商品进行实际回流的时候，它们总是又作为存款而复归。如果回流减少，票据的支付变小，那么，资本家必须有追加资本可供使用。于是，他们缩减了存款，从而也缩减了为他们的票据贴现的基金。现在，银行不得不出面支持。它必须以它自己的信用来进行贴现。但是，因为票据流通的基础即存款减少了，它们的流动性减小了，所以银行要不冒风险，便不能增加它自己的信用。在这种情况下，回流的缓慢引起了对银行信用需求的增加；而银行信用不能扩大，所以引起对银行资本（借贷资本）需求的增加。这表现为利息率的提高。执行信用货币职能的票据的职能缩小了。货币必须代替票据。货币从银行中取走，对货币资本需求的增加在这里变得很明显。因此，在这里，出现了在票据流通保持不变或提高以及利息提高条件下的存款减少。

这里已经很清楚，存款额是实际存在的现金额的许多倍。硬币经历了一系列的流通，同时也是信用货币流通的基础。每一次这样的现金或信用货币的流通，都可以作为存款在银行家那里沉淀下来。因此，存款额可以比现金额、比包括信用货币在内的货币流通次数所显示出来的数额更大得多。

A把1 000马克存入银行。银行把这1 000马克贷出给B。B以此向C支付债务。C又把这1 000马克存入银行。银行重又把它贷放出去并重又把它作为存款接收进来，如此等等。“存款……起着双重作用。一方面，……它们会作为生息资本贷放出去，因而不会留在银行的保险柜里，而只是作为存款人提供的贷款记在银行的账簿上。另一方面，在存款人相互间提供的贷款由他们的存款支票互相平衡和互相抵消时，它们只是作为账面项目起作用；在这里，无论存款存在同一银行家那里，由他在各账户之间进行抵消，或者存款存入不同的银行里，由各该银行互相交换支票，而只是支付差额，情况都完全是一样的。”

按照前面的叙述，首先，银行作为支付交易的中介发挥作用，它通过支付的集中和消除地方差异扩大了支付交易。其次，它使闲置的货币资本向执行职能的货币资本转化，它收集、集中和分配货币资本，从而把货币资本压缩到社会资本循环所必要的最低限度。银行接受的第三个职能是，收集所有其他阶级货币形式的收入，把它作为货币资本提供给资本家阶级支配。因此，除了银行管理的它们的自有货币资本外，所有其他阶级的闲置货币都流归资本家，作生产上的使用。

为了执行这种职能，银行必须尽可能地收集和集中一切在其所有者手中闲置的货币，然后把它们贷放给生产资本家。银行的主要手段，是向存款提供利息，以及为接受存款建立收集场所（分支机构）。因此，这种所谓的分散化（之所以这样说，是因为它纯粹是地方的，而不是经济的）植根于把闲置货币转移给生产资本家的银行职能的本质之中。

银行提供给产业资本家支配的货币资本，可以由产业资本家按两种方式用于扩大生产：货币资本可以被要求转化为流动资本或固定资本。由于资本回流的方式不同，这种区别是重要的。为购进流动资本所预付的货币资本，按同样的方式回流；即是说，它的价值在经过周转期之后完全再生产出来并再转化为货币形式。为转化为固定资本的预付，情况就不伺了。在这里，货币在漫长的一系列的周转期内，仅仅逐渐地回流，在整个期间内是被固定的。因此，资本回流的方式不同，决定了银行的货币被固定的方式和方法的不同。银行把它的资本投入资本主义企业，从而与这个企业的命运有了联系。银行资本在企业中越是执行固定资本的职能，这种联系也就越是固定。同产业企业比较，对于商人，银行要自由得多。

一般说来，在商人资本那里，主要的问题仅仅是支付信用。这也说明了，为什么商人资本和银行资本之间关系的形成与银行资本对产业资本的关系完全不同。这一点我们后面将会看到。

按上述范围包容他人货币的银行资本被提供给生产资本家支配的形式，是多种多样的：自己存款的透支，让予空白账面信用，以及往来账户。它们的区别没有原则意义。重要的仅仅是，货币实际使用的目的即是投于固定资本或是投于流动资本。

但是，另一方面，这种资本固定化也要求更大的银行自有资本，以充当总是能够提取存款的准备金和保证金。因此，能行使真正提供信用职能的银行，与纯粹的储蓄银行相反，总是必须握有大量资本。例如，在英国，存入的股份资本同债务的比例是非常小的。“在经营有方的伦敦和郡银行，1900年的这种比例是4.38:100。”另一方面，英国的储蓄银行的红利水平，也从这种比例中得到说明。

在发展的初期，信用主要以票据为中介。它是生产资本家（即产业资本家和商业资本家）互相提供的支付信用。它的结果是信用货币。如果信用在银行中集中起来，那么，除了支付信用外，资本信用越来越显著。同时，从形式上来看，产业资本家互相提供的信用也可以发生变化。产业资本家把他们以货币形式占有的所有资本存入银行。他们是通过票据互相提供信用，或是他们互相提供自己的银行信用证书，现在都没有什么差别。因此，银行信用可以代替票据信用，票据流通减少了。银行票据代替了产业票据和商业票据，但银行票据又是以产业资本家对银行的债务关系为基础的。

从支付信用向资本信用的发展，在国际上也表现出来。最初，英国（我们撇开初期资本主义时期荷兰的资本主义同英国的资本主义相类似的地位不论）对购买英国产品的外国主要提供商业信用，而对自己的购买则大量以现金支付。现在，情况不同了。信用不仅仅和不首先是作为商业信用为贸易关系而提供，而是为投资而提供。人们力图通过资本信用支配外国的生产。国际银行家不是工业国（美国，德国），提供资本信用的首先是法国，其次是比利时和在17和18世纪就已经使英国资本主义金融化的荷兰。英国占中间地位。这些国家的中央银行的黄金运动的区别，也是由此而来。英格兰银行的黄金运动曾一度是国际信用关系的指标，因为伦敦历来就是唯一完全自由的黄金市场，因而黄金贸易在那里集中起来。完全自由的黄金运动，在法国受到黄金贴水政策的阻碍，在德国受到帝国银行管理的一些影响的阻碍。因为英国提供的信用还主要是商业信用，所以英国的黄金贮藏的运动首先取决于工商业的状况和贸易收支的状况。拥有自己巨额的黄金贮藏和较小的商业债务的法兰西银行的举措要自由得多。在商业信用动摇时，帮助英格兰银行的是法兰西银行。

银行信用对商业信用的这种相对独立性是重要的，因为它对银行家意味着某种优越性。每一个商人和产业资本家都有到一定时点上必

须履行的信用债务。但是，对于这种履行，他自身现在却得听任他的银行家的摆布。银行家通过限制他的信用有时可以使他不能实现这种履行。只要信用的主要部分是商业信用，银行家基本上仅仅是票据商人，情况就不会是这样。这里，毋宁说，银行家本身取决于事业的进程，取决于票据的支付。只要还在进行以某种方式限制所要求的信用提供，银行家就必须尽可能地避免这样做，因为不然的话，他就可能破坏整个票据信用，从而造成他自己信用的高度紧张，直至过度紧张和崩溃。现在，商业信用不再起这种作用，而是资本信用成为主要的事情，银行对事态可以更好地进行控制和支配。

一旦信用的发展达到一定程度，对资本主义企业来说，利用信用就成为由于竞争强制它接受的必然性。因为对个别资本家来说，利用信用意味着他的个人利润率的提高。假定平均利润率为30％，利息率为5％，那么，100万马克的资本获得30万马克的利润（按资本家的计算，在这一利润中，25万马克是作为企业利润记账，5万马克是作为他的资本利息记账）。如果这个资本家成功地借到第二个100万马克，那么，他现在取得的利润就是，60万马克减去他必须作为第二个100万马克的利息支付的5万马克，即55万马克。他的企业利润现在是50万马克。如果仍按自有资本100万马克来计算，现在便得出企业利润率为50％，而以前是25％。如果更大的资本使他能够同时通过生产的扩大更便宜地进行生产，那么，他的利润还会进一步提高。如果其他资本家不能按同样的程度利用信用，或者在更困难的条件下才能利用，享有优惠的资本家就能够取得超额利润。

如果市场状况不利，利用信用的好处便以不同的方式表现出来。利用他人资本的资本家，可以在利用他人资本的范围内，把自己产品的价格压低到生产价格（成本价格加平均利润）以下，直到K+Z（成本价格加利息），以致使他能够把他的全部商品低于生产价格出售，而不减少他的自有资本的利润。他仅仅牺牲了他人资本的企业利润，并没有牺牲自有资本的利润。因此，在不景气时期，信用的利用在价格战中便提供一种优势，这种优势随信用利用规模的扩大而扩大。因此，对生产资本家来说，他们利用的自有资本不过是企业，借助他人资本远远超越自有资本的限界而扩大的基础。 企业利润通过信用的利用而提高，这对于个别资本家和他的自有资本都是如此。它最初并不影响社会平均利润率的水平。但是，与此同时，利润量自然是提高了，从而积累的速度加快了。由于企业利润的提高使生产规模扩大和

劳动生产力提高，所以它首先向那些能够最先或比别人更大规模地使用信用的资本家提供了超额利润，而在进一步的发展进程中，通过大都同生产的扩大联系在一起的资本构成提高的进展，使利润率下降。个别资本家企业利润的提高，推动了越来越强的信用要求。同时，由于所有的货币资本都汇聚在银行中，这种要求的可能性也增大了。这种在产业中产生的趋势，也必然反作用于银行的信用提供方式。

追求信用的进一步加强，首先导致对用于流动资本信用的要求，自有资本越来越大的部分被转化为固定资本，而他人资本承担流动资本的一个相当大的部分。但是，生产规模越大，固定资本部分越大，信用被限制在流动资本上的感受就越显著。但是，如果也要求信用用于固定资本，那么，信用提供的条件就从根本上发生了变化。流动资本在经过一个周转期间之后，再转化为货币资本；而固定资本却要在一个漫长的时期中，随着它的逐渐损耗，才渐渐地再转化为货币。因此，被转化为固定资本的货币资本，在一个较长的时间内被束缚起来，必须长期预付。但是，提供银行支配的借贷资本，绝大部分必须随时能够提取。其中，能为了转化为固定资本而贷放出去的，仅仅是很长时间停留在银行手中的部分。个别借贷资本做不到这一点。但是，在整个借贷资本中，总是有一大部分停留在银行手中；它的构成不断发生变化，但一定的最小限额总还是保持得住的。保持归银行支配的这一部分，也可以作为固定资本被贷放出去。个别资本在纯粹借贷资本形式上，是不适宜于固定投资的（因为这样一来，它便不再是借贷资本，而成了产业资本的一部分，资本家也由借贷资本家变成了产业资本家）；而这个经常归银行支配的最小限额，则适宜于固定的投资。提供银行支配的总资本越大，这个最小限额也就越大，进而也就越稳定。因此，提供固定资本的银行，总是必须已经达到一定的规模，这种规模必然随产业企业的扩张而扩大，而且还比后者更急剧地扩大。同时，银行不能只参与一个企业，而是具有通过多方参与来分摊自己风险的趋势。实际情况也已经是这样，因为只有如此才会使这种预付的回流更有规律地进行。

但是，随着这种信用提供的出现，银行相对于产业的地位也发生了变化。只要银行仅仅是中介支付交易，那它真正关心的也仅仅是企业的暂时状况和企业的暂时的支付能力。银行对经过这种检验确认是好的票据进行兑现，对商品发放贷款，把根据市场目前状况以正常价格出卖的股票作为抵押贷款。因此，银行的真正用武之地，与其说是

产业资本，不如说是商业资本；此外，还满足交易所的要求。银行对产业的关系，与其说关涉生产过程，不如说关涉产业资本家向批发商的出卖。当银行转到为产业资本家提供生产资本时，情况就不同了。这时，银行的兴趣不再局限于企业的暂时状况和市场的暂时状况，而毋宁说更关注于企业的长远命运和未来的市场状况。由暂时的利害关系变为长远的利害关系；信用越大，特别是转化为固定资本的比重越大，这种利害关系也就越大和越持久。

但是，与此同时，银行对企业的影响也增大了。

只要信用还仅仅是暂时的，从而只要企业还仅仅从银行获得对它的流动资本的信用，解除这种关系也还比较容易。在经过周转期间之后，企业可以偿还信用，寻求其他的信用提供者。如果固定资本的一部分也被提供信用，情况就不再是这样了。这时，债务只有经过比较长的时间之后才能解除。企业仍为银行所约束。而在这方面，银行常常占优势。银行总是握有流动的、随时准备执行职能形式的资本，即货币资本。但是，企业却有赖于商品的再转化。如果流通过程受到阻滞或销售价格降低，那么，追加资本就是必要的了，而追加资本必须通过信用筹集。因为，随着信用制度的发展，每个企业的资本量被限制在最小限额，所以任何突然出现的要求增加流动资金的紧急情况，都要求信用业务。对企业来说，信用被拒绝可能意味着破产。支配货币资本，使银行对把自己的资本作为生产资本和商品资本固定下来的企业占优势。此外，银行资本的优势，使银行相对独立于个别的交易；而对企业来说，也许一切都取决于这种交易。相反地，在一些情况下，银行可能严重地受某一企业的约束，以至于它的命运同企业紧密地交织在一起，不得不顺应企业的一切要求。一般说来，决定债务关系内部经济依赖性的，始终是资本力量的优势，特别是提供自由支配的货币资本的扩大。

对产业关系的变化，加强了一切已经由银行业的技术中产生的导致集中的趋势。这里，考察这些趋势，也必须区分银行的三种职能，它们表现为支付信用（从而票据交易）、资本信用和发行业务（这里必须先提出它）。

对于票据交易来说，决定性的因素首先是国际关系的扩大。票据交易要求多分支的国际关系网。其次，在这里，外国票据较长的流通

时间，使有时固定较大的资金成为必要。第三，通过票据的抵消进行的清算，在这里也不均衡，因此，外汇交易要求一个大的和有效率的组织。“重要的问题在于，仅仅由对产业的繁荣具有越来越重要的意义的一定银行业务的技术中，已经产生了银行业集中的趋势。由工业生产中产生的票据，即主要用于支付原料和产品的外国票据和国内票据，要求建立一个十分广泛的多分支的银行业的组织，以便能够调整大规模的，特别是同外国的票据交易，而同时也能够检验个别票据的确实性；即是说，要求建立具有许多对外关系和国内分支机构的大银行。当然，票据对产业的服务，主要是为进行支付和创建支付信用。提供这种信用的机构，还没有因此而获得自觉地和有计划地干预接受信用的产业的可能性；在这里，银行和产业之间的关系，并没有超出对信用接受者的可靠性的必要检验和贴现利润的范围。”

为了有利地经营外国票据业务，套汇也必须与之紧密地结合起来。为此，一方面需要广泛的联系，另方面需要大量的流动资金。因为套汇活动要获得利润，总是必须十分迅速地和大规模地进行。这种套汇交易的“基础是：例如，在对巴黎票据的需求（在伦敦）大于供给以及票据市价相应提高的日子里，在法国有存款或信用的商号便开具巴黎的票据，利用这种行情。而在巴黎的有关商号也期待着伦敦市场上同样有利的机会，再把这一金额送回英国。”

资本信用的服务表现为往来账户 的日益重要的意义。“它对银行同产业的关系的意义，出自下述三种原因：（1）它通过自己对企业平稳扩大的决定性意义，造成对信用提供者的依赖。（2）产业的银行信用的业务性质，与上述信用业务相比，对银行业的组织发生更多的影响，只有它才影响银行集中……，对产业的特种关系……要求新的原则，要求银行管理者的不同的产业知识。（3）最后，产业的往来账户业务，是银行和产业的全部交易的枢纽；创业和发行活动，直接参与生产企业以及作为监事会成员参与产业企业的领导，在很多情况下都与银行信用有着密切的因果关系。”同时，往来账户是“银行判断和监督产业企业的有效手段；合乎规律的交易意味着良好的经营状态”。 通过这种合乎规律的关系，银行同时也取得关于这个企业的精确知识；这种知识在其他方面，例如在交易所交易方面，对银行可能是有好处的。另方面，过度信用提供的危险，要求对产业企业进行更严密的监督；其首要前提条件是，企业仅仅同一个银行打交道。

因此，如果作为信用中介的银行随产业的扩大要求银行资本的进一步集中，那么，它的作为发行机构的职能也同样要求尽可能大地集中。这里，在盈利最多的业务方面，大银行的直接优势首先发生最显著的作用。大银行经营更多、更大和更有利的业务。银行越大，银行发行的安全性也就越大。它可以把发行额的大部分分派给它自己的顾客。但是，银行这时必须能够有把握地筹措相关的越来越大的金额。为此，它需要大量的自有资本和对市场的巨大影响。

大银行可以选择适当的销售时机，可以通过自己的巨额资本筹备交易所，也可以在以后控制股票市价的发展，从而保护企业的信用。对银行发行力的要求，随产业的发展变得越来越大。资本的动员只承认生产扩大的一个条件，即技术的适用性。同时，它还为企业的扩大消除了对自己生产剩余的依赖性，使带有突然加强的资本要求的急剧的、在景气时期常常可以说是飞跃的扩大成为可能。它只能从资本大量集中的地方即从银行获得这种资本，又必须委托银行在不动摇货币市场的条件下筹措这种资本。银行只有在它支出的资本又迅速回流的时候，或交易仅仅在账面上进行的时候，才能做到这一点。而只要股票由银行自己的顾客所接受，这些顾客为此向银行支付货币，交易在账面上进行的情况就越多。顾客从银行存款中取出货币，从而减少了负债。

因此，由银行经营本身的技术中产生了一些趋势，这些趋势促使银行集中，正像产业集中造成银行集中一样；但是，产业集中是银行集中的最初原因。

第六章 利息率

在资本主义生产的基础上，每个货币额都具有执行资本职能的能力，即产生利润。其条件是：它被提供给生产资本家。“假定年平均利润率是20％。这时，一台价值100镑的机器，在平均条件以及平均的智力水平和合乎目的的活动下当作资本使用，会提供20镑的利润。因此，一个拥有100镑的人，手中就有使100镑变成120镑，或生产20镑利润的权力。他手中有100镑可能的资本。如果这个人把这100镑交给另一个人一年，让后者把这100镑实际当作资本来使用，他也就给了后者生产20镑利润即剩余价值的权力。这个剩余价值对后者来说什么也不花费，他没有为它支付任何等价物。如果后者在年终把比如说5镑，即把所生产的利润的一部分付给这100镑的所有者，他就是用这5镑来支付这100镑的使用价值，来支付这100镑的资本职能即生产20镑利润的职能的使用价值。他支付给所有者的那一部分利润，叫做利息。因此，利息不外是一部分利润的特别名称，特别项目；执行职能的资本不能把这部分利润装进自己的腰包，而必须把它支付给资本的所有者。

“很清楚，100镑的所有权，使其所有者有权把利息，把用他的资本生产的利润的一定部分，据为己有。如果他不把这100镑交给另一个人，后者就不能生产利润，也就根本不能用这100镑来执行资本家的职能。”

由于货币所有者出借他的货币，这一货币对于他来说便执行了资本即借贷资本的职能，因为这一货币在经过一些时候之后就作为增加了货币归还给他。但是，资本只有在生产过程中通过剥削劳动力，即占有无偿劳动，才能增殖。因此，借贷资本家的货币资本为在生产过程中保持自己并生产利润，必须成为生产资本家的货币资本。这一利润现在被分割了，一部分作为利息归还借贷资本家，另一部分留归生产资本家。因为利息在正常情况下是利润的一部分，所以利润是利息的最高限界。这是利润和利息之间的唯一关系。而利息却不是利润的

某种固定部分。利息的高低取决于借贷资本的需求和供给。人们可以在货币所有者和生产资本家统一的前提下，或者换句话说，在所有生产资本家同时握有必要的货币资本的前提下，来设想资本主义社会和推论出它的基本原理。这样，利息将不会产生。而如果没有利润的生产，资本主义生产便是不可想象的。两者不如说是一码事。利润的生产是资本主义生产的条件和目的。利润的生产，体现在剩余产品中的剩余价值的生产，是客观决定的。利润是直接由经济关系，由资本关系，由生产资料同劳动的分离，以及由资本和雇佣劳动的对立而产生的。利润量取决于工人阶级利用观有生产资料生产出来的新价值以及这种新价值在资本家阶级和工人阶级之间的分配，而后者又决定于劳动力的价值。我们这里所涉及的是纯粹客观决定的因素。

利息的情况就不同了。它来自对资本主义的本质、对生产资料同劳动的分离来说是偶然的事实：首先，不仅仅生产资本家占有货币；其次，不是全部货币资本在任何时候都必须进入个别资本的循环，而是它有时候处于闲置状态。利润的何种部分能为借贷资本家所占有，取决于生产资本家方面对这种货币资本的需求关系的变化。

但是，如果利息取决于需求和供给，那么我们不禁要问：需求和供给又是由什么决定的?一方面存在着暂时闲置而又力求增殖的货币，另一方面则又存在着执行职能的资本家对货币的需求，他们希望把作为货币资本的货币变为执行职能的资本。资本信用造成了这种分配，利息率的高低取决于资本信用的状况。在每个一定的时间内，都有一定数量的货币额供资本主义社会支配，它就是供给；另一方面，在同一个时间内，由于生产和流通的扩大而同样产生了职能资本家对货币资本的一定的需要。因此，这里的问题在于：在每个时间内，都有两个既定的量，它们作为需求和供给，彼此在货币市场上相遇，决定"货币的出借价格'即利息率。这种决定倒没有什么困难，困难只是出现在对利息率的变化进行分析的场合。

首先应该弄清：生产从而流通的扩大，意味着对货币资本需求的增加。因此，在供给保持不变的情况下，需求的增加必将造成利息率的提高。但是，困难产生于这样一种情况：供给也与需求的变化并且正是由于需求的变化而同时变化。如果我们考察形成供给的货币量，那它便是由两部分构成的：第一，既有的现金；第二，信用货币。在分析流通信用时，我们看到：信用货币是一个可变的因素，它同生产

的扩大一起扩大。但是，这意味着对货币资本需求的增加；而这种增加了的需求也找到增加了的供给，后者是通过由生产的扩大而增加的信用货币产生的。因此，只有当对货币资本需求的变化比供给的变化更强烈时，利息率的变化才会出现；即是说，当对货币资本需求的增长比信用货币的增加更快时，利息率的提高才会出现。这种情况会在何时发生?首先，信用货币的增加，要求作为用于信用货币不断兑现的准备金所必要的现金额的增加。其次，随着信用货币的流通，为清偿不能互相抵消的信用货币的差额所必须保持的现金部分也增加了。同时，随着流通的扩大，信用货币在其中只能起很小作用的交易也增加了。为支付工人工资和解决日益增加的零售交易所必要的数额，大都由现金构成。因此，为借贷交易所提供的数额减少了，因为现金的一部分必须用于这些不同的职能。最后，一旦繁荣期结束，商品销售停滞或减慢，信用货币的增加便落后于提高了的生产和流通的需要。

实际上，这意味着，为商品而发出的票据不再互相抵消，至少是票据的期限延长。但是，如果满期的票据不互相抵消，那它们必须兑付现金。因此，信用货币（即票据或代替它的银行券）便不能按以前的规模执行货币职能和完成商品流通。为了兑付票据，便产生了对现金的更大的需求。因此，实际执行职能的信用货币减少了，而同时代替它的对现金的需求增加了。这种需求造成利息率的提高。

因此，如果说利息率的绝对水平取决于资本信用的状况，那么，利息率的变化则首先取决于流通信用的状况。对这种变化的详细分析，属于对产业的周期波动的叙述部分，因此，要联系那一部分加以阐明。

“利息率的变动（撇开较长时期内利息率的变动或不同国家利息率的差别不说；前者由一般利润率的变动决定，后者由利润率之间的差别和信用发展上的差别决定），取决于借贷资本的供给（假定其他一切条件，如信任的程度等等，是相同的），也就是说，取决于以货币形式，即以硬币和银行券形式贷出的资本的供给；这种资本和产业资本不同，后者是通过商业信用，以商品形式贷给再生产当事人自己的。”

我们的观点与此不完全一致。马克思认为利息率的变动取决于以货币即硬币和银行券形式贷出的资本的供给。但是，这个问题仍然没

有解决：银行券的量能够有多大。这里，明显地浮现在马克思眼前的是英国的情况。对于英国来说，皮尔银行条例的法律规定作了回答。硬币和银行券的总额，是由处于流通中的硬币额、银行的黄金贮藏以及能进入流通的无准备金的1 400万英镑银行券构成的。实际上，这些银行券就其代表或至少在皮尔时期代表了能以货币符号代替的流通的最低限额来说，执行了国家纸币的职能。因此，银行券总额，通过法律，在一定程度上一次最终地确定了。但是，如果一般地提出这个问题，那么，利息率的变动取决于可以贷出的货币的供给即它的数量。但是，一切没处在流通中的货币都可以贷出。而处在流通中的，第一，是相当于最低限额所需要的货币符号：第二，是一定数额的黄金。其余的黄金贮藏在一特定银行或一些银行的地下室。这些黄金的一部分充作国内流通的准备金（贮藏货币），一部分充作国际流通的准备金，因为黄金必须执行世界货币的职能。经验指明了为这两个目的的准备金所必须有的最低限额。剩余的部分可以贷出，归根结底，形成那种对它的要求决定利息率水平的供给。而这种要求本身取决于流通信用的状况，从而取决于再生产当事人彼此提供的"商业信用"。只要商业信用能按照增大了的需求所要求的同样程度扩大，就不会发生利息率的变化。但是，不应忘记，需求的最大部分是通过与需求同时增长的供给来满足的。信用的最大部分是商业信用，或像我们常说的，是流通信用。这里，需求和供给即满足需求的手段，彼此同时随生产的扩大而增大。这种信用可以扩大，而对利息率没有任何影响。在繁荣的初期阶段，这样的扩大发生了，但并没有对利息率产生特别的影响。只有在银行的黄金储备减少，准备金接近它的最低限额，因此银行不得不提高贴现率的时候，利息率才提高。但是，这是在高度繁荣时期的情况，因为流通要求更多的黄金（可变资本，一般交易，从而为清偿差额服务的数额都增加了）。但是，正是在黄金贮藏由于吸收更多黄金的流通的需要而最小的时候，对借贷资本的需求最强烈。可以贷出的黄金贮藏的枯竭，直接造成在这个时期成为利息率调节者的银行贴现率的提高。贴现率提高的目的，也正是在于造成黄金的流入。错误的银行立法的限制，只是造成这个时刻比纯粹经济条件所要求的更早地出现。所有这些限制的错误在于：它们以某种方式过低估计了流通所必要的最低限额，从而限制了借贷资本的供给。这种情况在德国是间接发生的，而在英国是直接发生的。

因此，利息率降低的趋势是同这样的前提联系在一起的：现有黄金贮藏同对借贷资本需求的比例经常是更为有利的，即黄金贮藏比对

借贷资本的需求更迅速地增长。如果仅仅将发达的资本主义关系彼此进行比较，那么，这种利息率不断下降的趋势实际上是不能证实的。它在理论上也是不能设定的，因为随着黄金贮藏的增加和处于流通的最低限额，高度繁荣时期被流通追加吸收的金额也增加了。

但是，只有在利息是利润的某种固定的部分时，利润率的下降才意味着利息率的下降。然而，实际情况并非如此。利润率下降顶多意味着，利息的理论上可能的最高限额即利润的降低。但是，因为这种最高限额一般在较长时间内是达不到的，所以这种"证实"是根本没有意义的。

相反地，另一个因素是重要的。因为利息率在发达的资本主义关系中很少变化，而利润率下降，所以总利润中的利息份额与企业利润相比有某种程度的增加，即游手好闲的资本家的份额靠牺牲职能资本家而增加。这一事实虽然同利息率下降的信条有矛盾，但却与事实相一致。它同时也是生息资本从而银行的影响和意义增长的一个原因以及资本向金融资本转化的一个重要杠杆。

第二篇 资本的动员。虚拟资本

第七章 股份公司

一、股息和创业利润

迄今为止的经济学，主要仅仅从组织形式的区别和由此直接产生的结果中来寻求个人企业和股份公司之间的区别。它指出两种企业形式的“好的”一面和“坏的”一面，时而把主观因素（经营者的直接利益和责任的大小，企业控制的难易），时而把客观因素（资本筹措的难易，积累力量的大小），作为区别的标志加以强调。但是，它却忽略了对两种企业形式的基本的经济区别的研究，尽管这种区别对理解现代资本主义的发展（不理解股份公司的胜利及这种胜利的原因，就根本不能理解这种发展）有决定性的意义。

我们最先考察的产业股份公司，首先意味着产业资本家职能的变化。因为它从根本上带来了在个人企业中只是偶然才能出现的东西，即产业资本家摆脱产业企业家的职能。对于资本家来说，这种职能的变化，赋予投入股份公司的资本以纯粹货币资本的职能。货币资本家作为债权人，同他的资本在生产过程中的利用完全无关——尽管仅仅在他转让自己的货币资本并经一定时期之后带着利息收回的意义上，这种利用实际上也是借贷关系的必要条件。正像这种情况一样，投入股份公司的资本的职能仅限于一种法律上的交易，从而股东也执行单纯的货币资本家的职能。他献出货币，从而以此获得收益（开始时我们使用这个非常一般的名称）。这里，他可以任意决定货币数额，超过这一数额便不承担责任，正像货币资本家只以自己选择的一定货币额冒险一样。但是，这里已经出现了差别。以股份形式提供支配的货币资本的利息率，本身不是事先决定的，而只是作为对一定企业收益（利润）的要求权而存在。同借贷资本的第二个区别在于，资本向货

币资本家的回流不是直接决定的，即不是作为在这种关系本身发生时约定的和由借贷关系的性质本身产生的东西决定的。

我们首先考察第一个要素。首先可以确定，以股份形式提供支配的货币资本的收益，绝不是完全不确定的。资本主义企业被建立起来，是为了产生利润。谋取利润，即在正常情况下谋取一般平均利润，是建立企业的前提条件。无论如何，股东这里所处的地位，同为了不致使债务人丧失支付能力而必须考虑自己的资本在生产上增殖的货币资本家相类似。一般说来，股东同货币资本家相比，具有更大的不安全性，也为股东带来一定的风险酬金。只是不可设想，这种酬金本身会以某种方式固定下来，表现为股东自觉的和首先可以计量的要求。相反地，它是由下述原因产生的：在其他情况相同的条件下，用于股份投资的货币资本的供给（创业者求助于游离的货币资本），比用于固定利息的、可能是特别安全的投资的货币资本的供给要小。一般说来，这种供给的区别说明了利息率的区别或有息证券市价的区别。安全与否作为供给大小的动因发挥作用。但是，只是由于这种供求关系的区别，才造成利息收益的区别。因此，股份收益的可能结果是由产业利润决定的，而产业利润在其他情况相同的条件下是由平均利润率决定的。

但是，股东并不是产业企业家（产业资本家）。他首先仅仅是货币资本家。借贷资本家同产业资本家不同的根本标志是，他能够以完全不同的方式自由支配自己的资本即货币资本。产业资本家本身把他的全部资本投于一定的企业。其前提条件是，他的资本足以能够在这一产业部门中独立执行职能。相反地，股东只需支配较小的资本额。产业企业家把他的资本在自己的企业中固定下来，只是在这个企业的生产上发挥作用，随这个企业而持续不断地发展。他不能抽回他的资本，除非出卖整个企业。而出卖整个企业则意味着资本家个人的换位，即一个产业资本家为另一个产业资本家所代替。他不是货币资本家，而是产业资本家（生产资本家，职能资本家）。企业收益（产业利润）归他所有。但是，如果我们把股东作为单纯的货币资本家来考察，那么，对于他来说，谋取自己资本的利息，就足以使他提供自己的货币资本。

但是，要使股东成为货币资本家，必须使他能够随时把他的资本作为货币资本而收回。但是，他的资本似乎也像个人资本家的资本一

样，在企业中被固定下来。实际上情况也是这样。货币被让出，用来购买机器、原料和向工人进行支付等等，总之，它由货币资本转化为生产资本，即，$G\begin{cases}A\\Pm\end{cases}$ 以便进入产业资本的循环。这种一经让出的资本，股东便不能再收回。他对这一资本没有要求权，而只是对收益的一个相应部分有要求权。但是，在资本主义社会内，每一个货币额都有产生利息的能力。相反地，每一种可以转移的（只要不像工资等同纯粹个人的从而是短暂的和不能确定的条件联系起来，情况就是如此）、有规律地重复获得的收入，被看作是资本利息，获得与按一般利息率资本化的收入相等的价格。 这一点由下述事实直接得到说明：越来越大的货币额为了增殖而游离，并在对收益的要求权中找到这种增殖的途径。因此，股东通过出卖他的股票即他对利润的要求权，便能够随时收回他的资本，从而处于同货币资本家一样的地位。这种出卖的可能性是由一种特殊的市场即证券交易所创造的。只有这种市场的形成，才赋予现在对各个人始终都是"能够实现的"股份资本以完全的货币资本性质。相反地，货币资本家以股份形式投入他的资本时，他才保留了他的货币资本家的性质。因此，游离的货币资本本身即作为生息资本，为投于股票而竞争，正像它在其作为借贷资本的原有职能上，为投于固定利息的贷款而竞争一样。为这些不同的投资可能性而进行的竞争，使股票的价格接近于固定利息投资的价格；对股东来说，把产业利润的收益归结为利息。

因此，这种归结是一个同股份制度和证券交易所的发展同时进行的历史过程。只要股份公司的形式还没有占统治地位，股票的买卖还不发展，股息中也就不仅包含利息，而且还包含企业利润。

因此，就股份企业所及的范围内，产业现在便以这样一种货币资本来经营：它向产业资本的转化，对这些资本家来说，不需要产生平均利润，而只需要产生平均秘息。但是，这里似乎出现了一个明显的矛盾。作为股份资本而提供支配的货币资本，的确转化为产业资本。对它的所有者（即从主观上）来说，它完全是按照借贷资本的方式执行职能的。这肯定不能影响产业企业的收益。这种货币资本仍然像在正常情况下一样产生平均利润。股份公司低于平均利润出卖自己的商品，自愿放弃一部分利润，以分配只给股东产生利息的收益，这是一种不可能的假设。因为每一个资本主义企业都试图谋取尽可能高的利

润，正是这种努力造成按生产价格出卖商品，即按等于成本价格加平均利润的价格出卖商品。因此，上述主观上赋予按股份形式投入的货币资本以借贷资本即生息资本的性质的因素，似乎不足以说明股票收益归结为利息这一事实。由此的确还不能说明，利润的另一部分，即等于真正企业主收入的平均利润减利息，消失于何处了。我们现在详加考察。

由于私人企业向股份公司的转化，似乎出现了资本的二重化。但是，最初的由股东预付的资本，确定不移地转化为产业资本，实际上也仅仅作为产业资本而继续存在。货币执行生产资料购买手段的职能，为生产资料而支出，从而最终在这种资本的循环过程中消失。只是生产资料通过生产向商品转化，以及这些商品的出卖，才使货币（完全不同的货币）从流通中流回。因此，在后来的股票交易中被支付的货币，完全不是股东最初提供的和使用了的货币，也不是股份公司的资本即企业资本的组成部分，而是资本化的收益证券进行流通所必要的追加货币。同样，股票价格也绝不是作为企业资本的一部分被决定的，毋宁说是资本化的收益的相应份额。它本身并不是作为在企业中固定下来的总资本的相应部分从而作为相对固定的量被决定的，而仅仅是作为按一般利息率资本化的收益被决定的。因此，股票价格并不取决于实际执行职能的产业资本的价值（或价格），因为股票不是企业中实际执行职能的资本一部分的凭证，而是收益的一部分的凭证，因而首先取决于利润量（因而是一个比产业资本本身的生产要素的价格变动更大的量），其次取决于一般利息率。

因此，股票是收入证书，是对未来生产的债权证书，是收益凭证。由于这种收益资本化以及由它构成股票价格，所以这种股票价格中似乎存在着第二资本。这是纯粹虚拟的。实际存在的只是产业资本及其利润。但是，这并不妨碍这种虚拟的“资本”在计算上的存在和作为“股份资本”来援用。实际上，它并不是资本，而仅仅是一种收入价格，这种价格是由于下述原因才成为可能：在资本主义社会内部，每一个货币额都产生收入，从而每一种收入都相反地表现为一个货币额的果实。如果产业股票中这种假象还是由实际执行职能的产业资本的存在所促成，那么，在其他收益凭证中，这种证券资本的虚拟的、纯粹计算的性质便完全无可怀疑了。国家债券无需以任何方式代表某种现存的资本。国家债权人当时所贷出的货币，可能早已化为炮灰。国

家债券不过是历年赋税的一定份额的价格，而这些赋税则是与当时以某种方式非生产性支出的资本完全不同的资本的收益。

股票交易并不是资本交易，而是息金证书的买卖。它们的价格波动，根本不使实际执行职能的产业资本（股票代表它的收益，不代表它的价值）直接受到影响。股票价格除了取决于收益之外，还取决于股票据以资本化的利息率的高低。但是，利息率的运动根本不依赖于个人产业资本的命运。由此已经可以看出，把股票价格看作是产业资本的相应部分是不适当的。

因此，“股份资本”总额，即资本化的收益证书的价格总额，无需同最初转化为产业资本的货币资本相一致。现在的问题是：这种差额是怎样产生的，它的大小如何。我们假定，一个产业企业拥有100万马克资本。平均利润率是15%，一般利息率是5%。这个企业产生15万马克的利润。但是，这15万马克的数额作为年收入按5%资本化，将会有300万马克的价格。当然，按5%，货币资本也许只想接受具有固定利息的更安全的证券。但是，如果我们假定有一个高的风险酬金，比如说2%，还要考虑必须由企业利润中承担的对同股份公司相反的私人企业来说仍然可以节约下来的管理费用和董事的红利等等，为此使可支配的利润减少2万马克，那么，便有13万马克可以分配，应给股东提供7%的利息。于是，股票价格等于1 857 143马克，按整数说就是190万马克。但是，为了生产15万马克的利润，只需100万马克，90万马克被游离了。这90万马克是由带来利润的资本向带来利息（带来股息）的资本的转化而产生的。如果撇开由股份公司的形式产生的、使利润减少的较高的管理费用不论，这90万马克就等于按15%资本化的收入与按7%资本化的收入之间的差额，即产生平均利润的资本与产生平均利息的资本之间的差额。这种差额表现为“创业利润”，是仅仅由带来利润的资本向带来利息的资本形式转化而产生的利润的源泉。

流行的观点如此热心地强调股份公司比私人企业的管理费用昂贵，但对由生产费用低廉的企业形式向生产费用昂贵的企业形式转化条件下利润由何产生这一值得注意的问题，既没有看到，也没有解释，而是满足于关于费用和风险的空话。但是，创业和润既不是欺诈，也不是补偿或报酬，而是一种特殊的（sui generis）经济范畴。

就其将利息和企业主收入一般加以区分的经济学家来说，他们把股息简单地理解为利息加企业主收入，即理解为同个人企业的利润一样的东西。很明显，股份公司的特殊性在这里没有被认识到。例如，洛贝尔图斯说："为了对术语有所理解，我这里只想指出，股票的股息中不仅包括利息，而且也包括企业利润；而在贷款证券的利息率中，却不包括企业利润。"因此，对创业利润的说明是不可能的。"……股份企业的经营形式 上的企业利润，也归于资本所有者（如果他把他的资本贷给个人企业家，那便只得到通常的利息），而且也像利息一样方便。因此，对我们的资本家来说，股份企业也同样具有真正的吸引力，可以设想，股份形式将日益占领工业领地。所谓创业欺诈是真正事业的纯粹泡沫和渣滓。"除了道德的判断以外，任何关于创业利润不是欺诈而只是使欺诈成为可能的解释都被放弃了。洛贝尔图斯片面地理解事物，因而是错误的。他说："因此，以前的借贷资本在股份形式上便不再是借贷资本了，变成在它的所有者手上自行创造价值的东西，而且是在使他们在借贷资本家的神仙似的生活下差不多囊括了全部资本息金（洛贝尔图斯把它理解为企业利润加利息）的形式上。"洛贝尔图斯只看到过程的内容，即由货币资本向产业资本的转化。但是，他却忽视了，转化的形式在这里是根本性的，因为货币资本同时成为虚拟资本，从而为它的所有者保持了货币资本形式。

如果我们现在考察虚拟资本的固有的流通形式，那我们就发现下述情况：股票（A）被发行，即为货币（G）而出卖。这一货币分为两部分：一部分（g_1）形成创业利润，归于创业者，例如发行银行，从这一循环的流通中脱离出来。另一部分（G_1）转化为生产资本，进入我们已经熟悉的产业资本的循环。股票被出卖。如果它们本身又要流通，那么，为此作为流通手段的追加货币（G_2）便是必要的了。A—G_2—A这一流通，在一个特殊市场上即交易所，找到自己的活动场所。

于是，产生了下列流通图式：

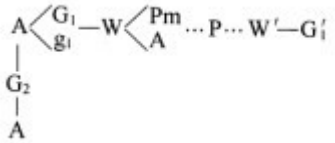

股票一经创造出来，便同它所代表的产业资本的实际循环无关了。股票在它的流通中所经历的事件和事故，并不使生产资本的循环

直接受到影响。

股票和一般的虚拟资本证券的交易，要求新的货币，即现金和诸如票据等信用货币。但是，票据以前是由商品价格补偿的，而现在是由取决于收益的股票的“资本价值”补偿的。而收益又取决于股份公司制造的产品的实现，即取决于商品按它的价值或生产价格出卖。因此，这种信用货币只是通过商品价值间接补偿的。还不仅如此。支付往来的量在商业中是由商品价值决定的，而在股票交易中是由纯收益中资本化的数额决定的。另一方面，实际需要的货币在这里受到这种证券的互换性的很大限制。

我们现在考察创业利润的公式（Gg）。假定平均利润等于p，股息等于d，企业收益等于E，如果我们还记得资本等于100倍的利息除以利息率，那么，便产生如下公式：

$$Gg = \frac{100E}{d} - \frac{100E}{p}$$

如果股份公司的收益由于管理费用昂费而减少，可以用（E-n）代替第一个E。我们看到，迄今为止的经济学单纯记述的企业家职能的分离，同时就是产业资本家向股东、向特种的货币资本家转化；此外，也存在着使股东越来越成为纯粹的货币资本家的趋势。这种趋势由于股票在交易所始终可以出卖而完成。

我们对股份公司经济学的观点，超过马克思的观点而向前发展了。马克思在他的关于资本主义生产中信用的作用的天才概述（可惜，他没有详加论述）中， 把股份公司的形成理解为信用制度的结果，并把它的作用描述如下：

> “1. 生产规模惊人地扩大了，个别资本不可能建立的企业出现了。同时，这种以前由政府经营的企业，成了公司的企业。
>
> 2. 那种本身建立在社会生产方式的基础上并以生产资料和劳动力的社会集中为前提的资本，在这里直接取得了社会资本（即那些直接联合起来的个人的资本）的形式，而与私人资本相对立，并且它的企业也表现为社会企业，而与私人企业相对立。这是作为私人财产的资本在资本主义生产方式本身范围内的扬弃。

3. 实际执行职能的资本家转化为单纯的经理，即别人的资本的管理人，而资本所有者则转化为单纯的所有者，即单纯的货币资本家。因此，即使后者所得的股息包括利息和企业主收入，也就是包括全部利润（因为经理的薪金只是，或者应该只是某种熟练劳动的工资，这种劳动的价格，同任何别种劳动的价格一样，是在劳动市场上调节的），这全部利润仍然只是在利息的形式上，即作为资本所有权的报酬获得的。而这个资本所有权这样一来现在就同现实再生产过程中的职能完全分离，正像这种职能在经理身上同资本所有权完全分离一样。因此，利润（不再只是利润的一部分，即从借入者获得的利润中理所当然地引出来的利息）表现为对别人的剩余劳动的单纯占有，这种占有之所以产生，是因为生产资料已经转化为资本，也就是生产资料已经和实际的生产者相分离，生产资料已经作为别人的财产，而与一切在生产中实际进行活动的个人（从经理一直到最后一个短工）相对立。在股份公司内，职能已经同资本所有权相分离，因而劳动也已经完全同生产资料的所有权和剩余劳动的所有权相分离。资本主义生产极度发展的这个结果，是资本再转化为生产者的财产所必需的过渡点，不过，这种财产不再是各个互相分离的生产者的私有财产，而是联合起来的生产者的财产，即直接的社会财产。另一方面，这是所有那些直到今天还和资本所有权结合在一起的再生产过程中的职能转化为联合起来的生产者的单纯职能，转化为社会职能的过渡点。

在我们作进一步阐述之前，我们还要指出一个经济上重要的事实：因为利润在这里纯粹采取利息的形式，所以那些仅仅提供利息的企业仍然可以存在；这是阻止一般利润率下降的原因之一。因为这些不变资本比可变资本庞大得多的企业，不一定参加一般利润率曲平均化。”

马克思这里所考察的首先是股份公司的经济政策的影响。他还没有把股息理解为特殊的经济范畴，因此也没有分析创业利润至于最后对平均利润率的形成和利润率下降的影响所作的说明，很明显，随着股份公司的推广，股份公司的利润也同私人企业的利润完全一样，必定参与一股利润率的平均化。此外，我们上面也已经看到，在正常情况下，股份公司的产品也同私人企业的产品一样，服从于同样的价格规律。马克思想到的是他那个时代的铁路股份公司，他的说明在这方

面也许部分地是正确的；之所以说是部分地，因为即使在那里，创业利润也已经事先取走了必然表现为铁路价格的利润的一部分。

二、股份公司的金融化。股份公司和银行

创建股份公司时，股份资本将这样来计算：企业利润足以为该资本分配股息，这种股息为各个股票所有者带来自己所投资本的利息。

如果出现高涨或有其他能在后来分配较高股息的有利情况，股票市价便会提高。假定某企业的股票在股息为6％时是100，那么，在股息为9％时便提高到150。因此，股息的不同便反映了各个企业在其后来的发展过程中的不同命运。另一方面，对于股票的新的购买者来说，这种不同便由于市价的涨落而消失了。

在股份公司的生活过程中，实际执行职能的资本和（虚拟的）股份资本之间的差别可能进一步扩大。如果企业产生的收益比平均利息高得多，出现了增加资本的必要性或者哪怕仅仅是一个机会，那么，这种较高的收益便成为新的资本化的基础，名义股份资本便远远超过职能资本而增加。相反地，也有这种可能：职能资本增加，而名义股份资本却没有增加。例如，当纯利润不是作为股息分给股东，而是全部或部分地用于企业经营时，情况就是这样。因为这种利用预示着未来收益的提高，所以股份资本市场价值的提高便会同时出现。

撇开这一点不论，与收益的变化和实际执行职能的资本的增减无关的市场价值的变化，将由一般利息率的变化而产生。在其他条件相同的情况下，长期持续降低的利息率使股份资本的市场价值提高，而较高的利息率则使其降低。

从股息的形成中已经可以看出，无论是按利息率的方式，或者是按利润率的方式，都不能产生平均股息。股息最初等于利息加风险酬金，但在发展过程中却可以低些或高些，而且也可以持续保持不变，因为竞争在这里并不像在利息率和利润率中那样对收益进行平均化，而仅仅是对股票市价进行平均化。

因此，股份资本的市场价值，总是比在正常条件下执行职能的即带来平均利润的资本的价值要大。另一方面，如果企业收益和利息率是既定的，那么，股份资本的市场价值便取决于发行的股票量。一个企业的全部股份资本，如果其中的生产资本是100万马克，带来20万马克利润，在利息率为5%时，便有400万马克的市场价值。而一张票面价值1 000马克的股票的市价，在发行股票100万马克时为4 000马克，在发行200万马克时为2 000马克，在发行400万马克时为1 000马克，在发行800万马克时则为500马克。

如果名义股份资本很大，以致它的市价在发行时降低到票面价值以下，即降低到平价（pari）以下，这就是人们所说的股份资本掺水。很明显，这种掺水首先具有纯粹计算的性质。收益是既定的，这就决定了整个股份资本的市价。构成整个股份资本的股票数量越多，落到各个股票上的相应部分自然也就减少。掺水同创业利润无关，创业利润毋宁说是在每个股份公司创建时由生产的带来利润的资本向虚拟的带来利息的资本的转化而产生的。实际上，掺水并不是根本性的东西，因此，与创业利润相反，一般可以通过法律来阻止。德国股票法规定，股票贴水必须归入准备金。这一规定只是造成股票按平价或较小的贴水转让给银行团，银行团卖给公众而获得利润（创业利润）。

但是，在一定情况下，掺水是把剑业者的份额提高到超过创业利润的适当的金融技术手段。例如，在美国，当大规模的股份公司创建时，通常发行两种股票，即优先股和普通股。优先股的利息是限定的，大多是5%到7%。这种股票同时常常是积累的，即是说，如果这种股票所要求的整个股息一年内没有被支付，那它就有要求从以后年度收益中补充支付的权利。只有在满足了优先股之后，股息才能在普通股之间进行分配。优先股的数额在股份公司创建时是这样衡定的：它比实际执行职能所必要的资本大。在优先股中已经包含了创业利润的最大部分。然后补充以在大多数情况下差不多是同样数额的普通股。一般说来，普通股的市场价值最初是很低的。优先股和普通股一起，通常略高于平价。但是，第一，这种普通股大部分保留在创业者手中，使他们很容易保证超过半数。 第二，优先股在创建较稳定的公司时获得相当的利息，而普通股的份额则完全不确定，这里首先反映了行情的一般状况，这种股票的收益波动极大，因此是受人喜爱的投机证券；但是，市价波动却可以被那些不为这种波动花费分文的内行

的大股东利用来进行有利可图的投机。第三，这种金融化方法为创业者、普通股所有者，保证了通过创建所期待的超额利润以及一切未来的成就和景气的收益；而占有优先股的公众的利润，被置于一种固定的、不能超过利息太多的限界内。最后，在达到一定阶段时，企业的真实情况就会被此所掩盖， 这种模糊不清的状况可以很容易被利用进行欺诈活动。但是，过度的资本化对价格绝无影响。那种认为由于虚拟资本名义上的增加，所以价格规律以某种方式发生变化的想法，是一种奇怪的想法。大的股份资本产生高价可以使它获得利息的愿望，是很自然的。但是，资本也可以逐渐扣除到零；任何资本家也不会比他必须按其出卖的价格更便宜地出卖，不管他是一个私人企业的支配者、一个简单的股份公司的支配者，还是一个托拉斯的支配者。

股份公司是资本家的公司。它通过资本家投入资本而建立。每一个资本家参与它的建立的程度，是由他投入资本的量决定的。因此，他的表决权或支配权力自然也是依据他所付资本的量。只是就其有资本的意义上来说，资本家才成为资本家；他同任何其他资本家只有量的区别。因此，整个企业的支配权力落在超过半数的股份资本所有者之手。因而，为了能够支配股份公司，只需要资本的半数，而不像在支配私人企业中那样，需要占有全部资本。这就使大资本家的权力增加一倍。一个把自己的私人企业（撇开信用不论）转变为股份公司的资本家，为了保持完全的支配权力，只需要他的一半资本。另一半被游离了，可以从这个企业中抽回。当然，这后一半资本的股息也就丧失了。但是，对别人资本的支配权力具有极大的重要性；撇开所有其他方面不说，控制企业对交易所股票所有权运动的影响有极大的意义。

但是，在实践中，足以控制股份公司的资本额通常还要小，只是资本的三分之一到四分之一，甚至比这个数目还小。而股份公司的控制者却支配别人的资本，就像他支配自己的资本一样。这种支配方式同一般的支配别人的资本完全不一样。如果说在发达的资本主义社会里，由于信用的发展，每个人自己的资本同时也是别人借入资本的指数（在其他情况相同的条件下，信用量取决于自有资本量，虽然它比自有资本量会更为急剧地增长），那么，大股东的自有资本还在双重的意义上成为这种指数。他的资本支配其他股东的资本，企业的整个资本力量又成为企业所接受的别人的资本即借贷资本的吸引力。

控制一个股份公司的巨额资本，如果它不仅涉及单个的股份公司，而是涉及互相依存的公司的体系，那它的重要性还要大得多。假定资本家N以他所有的500万的股份，控制着股份资本为900万的股份公司A。这个公司创建了一个拥有3 000万股份资本的子公司B，其中它保留有1 600万的股份。为了能投入这1 600万的货币，A发行了1 600万没有表决权的固定利息的债券。N现在以他的500万的股票控制了两个公司，从而控制了3 900万资本。A和B现在可以按照同样的原则创建新公司，以致N以一个相对较小的资本便取得了对别人的极其庞大的资本额的指挥权。随着股份制度的发展，形成了一个独特的金融技术，它的任务是以尽可能小的自有资本保证对尽可能大的他人资本的控制。这一技术在美国铁路系统的金融化中得以完成。

一方面随着股份公司的发展，另方面随着日益增进的财产积聚，在各种不同的股份公司中投入自己资本的大资本家的数目增加了。但是，大量股票的占有赋予在公司领导机关代表自己的权力。作为监事会的成员，大股东，第一，以红利的形式取得利润的一个份额； 第二，取得影响企业管理的机会或利用企业中一些事务的知识于投机交易或其他商业交易的机会。于是，形成一个集团，他们通过自己资本的力量或作为他人资本集中力量的代表（银行董事），能够成为大量股份公司的监事会成员。因此，首先在各种不同的股份公司相互之间，其次在这些公司和银行之间，产生了一种个人联合， 这种情况对这些公司的政策必然具有极大影响，因为在各种不同的公司之间形成了一种共同的占有利益。

为了实现把资本集中于一个企业，股份公司由各个小额资本聚积自己的资本；每个小额资本，就本身来说，为要执行产业资本（一般地，或特别在作为股份公司领地的产业部门）的职能也许是太小了。但是，应该注意：在股份公司的初期，这种聚集大都是通过直接诉诸于个别资本家而进行的。而在发展过程中，个别资本已经被收集和集中于银行之中。因此，诉诸货币市场是通过银行的中介进行的。

任何银行也不能指望筹措一个私人企业的资本。银行通常基本上只给它提供“支付信用”。股份公司的情况就不同了。在这里，对银行来说，筹措资本不过意味着预付资本、分成股份以及通过出卖这些股份收回资本，即按形式完成纯粹的货币交易$G—G_1$ 。这种资本证券的可转移性和让渡性，构成股份公司的本质，赋予银行“创建”从而最终

控制股份公司的可能性。同样，银行债务的可能性在这里也比在私人企业中大得多。私人企业一般能够由收益中偿清债务，因此这种债务有一个狭隘的界限。正因为这种债务比较小，所以使私人企业家保持相当的独立性。而在股份公司中则存在这种可能性：这种银行债务不仅可以由正常收益中偿还，而且也可以通过扩大资本、发行股票或债券（它们的发行还为银行带来创业利润）来偿还。因此，银行可以以比对私人企业更大的安全性向股份公司提供更大的信用。它首先是不同种类的信用，这种信用不仅是作为支付中介的流通信用，而且也是用作补充不足的经营资本的资本信用。因为银行如果认为必要的话，可以限制这种信用的提供，其办法是通过新发行股票或债券，把新资本提供给企业。

但是，银行不仅可以向股份公司提供比对私人企业更多的信用，而且也可以把自己货币资本的一部分在或长或短的时间内投于股票。而在任何情况下，都会产生银行对股份公司的持续的利害关系。银行一方面为保证适当地利用信用，必须对股份公司进行监督，另方面，为保证自己一切有利可图的金融交易，也必须尽可能地对股份公司进行控制。

从银行的这种利害关系中，产生出不断地对与它利害攸关的股份公司进行监督的努力，这可以通过监事会中的代表来最有效地进行。这种代表同时提供了使公司将一切其他与发行业务有关的金融交易通过银行进行的保证。另一方面，银行为分散风险和扩大自己的业务范围，也与尽可能多的公司发生业务关系，以便同时代表这些公司的监事会。对占有股票的支配权，使银行有可能代表最初也许是相对立的公司。于是，由此便产生了兼任这种监事会职位的趋势。

监事会中的产业代表起另外一种作用。这里的问题是两个公司之间业务关系的联系。例如，一个钢铁厂在一个煤矿的董事会中设一名代表，以谋求从这个煤矿中取得自己的煤炭，这时的情况就是如此。

这种个人联合，同时意味着监事会的职位在一小撮大资本家手中的积累。一旦它成为过去彼此独立的公司之间更紧密的组织联系的先驱或促进者，这点就变得重要了。

三、股份公司和个人企业

因此，股份公司在它创建的时候，并不诉诸于执行职能的和有执行职能能力的资本家（他们必须把所有权职能和企业家职能结合在一起）的相对狭小的阶层。它从一开始就同这种个人的性质无关，而且只要它还存在就仍然如此。它的所有者的死亡、遗产分配等等，对它都没有任何影响。但是，这还不是同个人企业的决定性区别，因为个人企业在达到一定发展程度时，它的所有者失去的个人性质，可以由雇用的职员的个人性质所代替。文献中在股份公司和个人企业之间所作的另一种对比，实际上也是毫无意义的。这种对比是：一方是由主观上负全部责任的、完全独立的、但也有完全利害关系的企业家进行管理，另一方是由一群没有教养的、没有影响作用的、只有部分利害关系和不懂管理的企业家（股东）进行指挥。因为股份公司（恰恰是最重要的、收益最多的和最有开拓精神的股份公司）是由一个寡头或者甚至只由一个大资本家（或一个银行）所控制，他们实际上同样有完全的利害关系并同大量的小股东相独立而存在。此外，管理者，即产业官僚的上层，通过红利，首先是通过通常的扩大股票占有，也与企业发生利害关系。

这种实际的区别要重要得多：诉诸货币市场就是一般地诉诸一切有货币的人。货币在这里同时意味着对信用的支配。股份公司并不取决于个别资本量，个别资本要能够执行一个私人企业的产业资本的职能，必须首先集中在一个人手里。这不仅使入的范围扩大了（现在，每一个有货币的人都可以成为货币资本家），而且也使每一个超过一定最低限度（众所周知，只需有几个先令）的货币额，能够在一个股份公司中同其他货币额结合起来，并作为产业资本加以利用。这从一开始就使股份公司的创建比私人企业具有截然不同的容易程度，使股份公司具有比既有企业大得多的扩张力量。

在这种收集资本的属性上，股份公司执行同银行相类似的职能。区别在于：银行中所收集的资本保持货币资本的原有形式，并在货币收集之后通过信用提供给生产支配；而在股份公司中，这种分散的货币资本以虚拟资本的形式结合起来。此外，不能认为，小资本（它们

只需是大资本的组成部分）的聚集同小资本家的参与是一回事。这些小资本可能恰恰属于一些大资本家。小资本家的小资本，与其说是通过股份公司结合起来的，毋宁说是通过银行结合起来的。

随着资本筹措的容易，积累也容易了。在私人企业中，积累必须从利润中承担。一部分未被消费的利润，从一开始就是以企业的一定大小为前提的。这部分利润在它的量足以进行新的投资和扩大经营之前，是作为潜在的货币资本被积累的。与此相反，在股份公司中，股息当然首先支付给股东。但是，这里也存在着把利润的一部分进行积累的可能性，特别是在股息大大超过平均利息率的情况下。但是，这种扩大首先并不取决于来自企业自己收益中的真正的积累，而是可以直接通过增加资本来进行。私人企业增长的限制（企业本身中生产的利润量）被取消了。因此，股份公司的增长能力比私人企业的增长能力要大得多。全部游离的货币资本被提供出来，用于股份公司的创建和扩大。股份公司不仅仅用它自己利润的积累而扩大。全部积累起来的以及现在力求增殖的货币资本，是股份公司可以往自己磨盘里注进的水。由资本在它的个人的、对事业漠不关心的和偶然的承担者之间的分散化产生的限制消失了。股份公司直接诉诸资本家阶级的结合起来的资本。

脱离开个别资本而独立化，使企业的大小独立于已经在个别人手中积累起来的财富的大小，使企业（不考虑财产积聚已经达到的程度）能够扩大。因此，那些由于自己的资本需要量是私人企业家所不可企及的从而必须放弃或由国家来经营的企业，即离开资本的直接的势力范围的企业，只有通过股份公司才是可能的，或至少在必要的规模上才是可能的。众所周知，这里最明显的例子是铁路，它最强有力地促进了股份公司的推广。股份公司打破了财产的个人限制，它的规模似乎只受社会资本量 而不受个人资本量的限制。股份公司的这种意义，特别是在它发展的初期，具有极大的重要性。

已经成为股份公司的资本主义企业的扩张，摆脱了个人财产的桎梏，现在可以纯粹按照技术的要求来进行：采用新机器，吸收相近的生产部门，使用专利等，仅仅按照它们技术的和经济的适用程度的观点来进行。为筹措必要的资本（这在私人企业中起主要作用）而操心，限制了私人企业的扩张力量，降低了它的抗冲强度和经常的应变

准备。这种操心现在减轻了。景气可以更好地、更彻底和更迅速地加以利用。特别是在繁荣期间缩短的场合，这是一个重要的着眼点。

上述一些因素在竞争中具有自己的意义。我们已经看到，股份公司中筹措资本的容易程度，与私人企业中相比，真有天渊之别。因此，股份公司有按照纯粹技术的考虑装备自己企业的可能性，而个人企业家这时却继续受他的资本量的限制。这在个人企业家利用信用时也是如此，因为信用量是受他的自有资本量制约的。股份公司则相反，无论是在创建时，也无论是在扩大和进行新投资时，都不受这种个人财产限制的束缚。因此，它可以占有最好和最新的成就；即使在它进行新投资时，也比私人企业家独立得多，私人企业家在他的利润达到能够进行积累的量之前必须等待。因此，股份公司可以得到技术上的优越设备以及始终保持这种技术上的领先地位，这后一点与前一点差不多同样重要。但是，这也意味着，它在技术的成就和节约劳动的方法普及化之前，就能够利用它们；因此，同私人企业相比，股份公司能够首先在更大规模上、其次以更完善和更新的技术进行作业，从而能够对私人企业相比获取超额利润。

此外，股份公司在利用信用方面也比个人企业家有很大的优势。在这方面，还必须简单地加以论述。

私人企业家通常只能要求相当于他的流动资本最高额的信用。任何进一步的信用提供，将把所贷资本转化为固定的产业资本；因此，对借贷资本家来说，这种资本实际上（de facto）被夺去了借贷资本的性质。借贷资本家简单地转变为产业资本家。因此，对私人企业家的信用，也只能由那些通晓这个产业资本家的一切情况和经营方法的人来提供。对私人企业的信用，是以熟知自己顾客的经营状况的小的地方银行企业、私人银行家为前提的。

股份公司很容易获得信用，因为它的组织方式使银行很容易通过简单地派遣一名可靠的人作为代表对它进行监督。这里，私人银行家被一位银行职员所排挤。但是，向股份公司提供信用的规模却可以大得多，因为股份公司可以很容易地筹措资本。所要求的信用不能被动员的危险是不存在的。即使信用实际上被股份公司用来置办固定资本，股份公司也可以在有利时机，不顾固定资本的实际回流，通过发行股票来动员资本，用以偿还银行债务。实际上，日常情况也是如

此。但是，更容易进行监督和废除信用限于流动资本的障碍这两种情况，给股份公司以极大的利用信用的可能性，从而给股份公司在竞争中以新的优势。

因此，创建股份公司具有更容易筹措资本以及更容易进行扩张的经济优势，同时带来了技术的优势。

但是，由于自己的构成，股份公司在价格竞争中也具有优势。

我们已经看到，股东具有货币资本家的性质，从他所投的资本中仅仅期待利息。尽管有创业利润，尽管由于高额的管理费用、董事的红利等等而使利润减少，但在有利的发展过程中，收益还是可以远远超过利息。

像我们已经看到的，这种提高的收益并不一定总是对股东有利。它的一部分可以用来加强企业和形成准备金，后者在危机时期给股份公司提供了比对私人企业更强大的支持。与此同时，高额准备金可以造成更稳定的股息政策，并因此而提高股票市价。或者，这种收益中的一部分可以被积累起来；因此，实际执行职能的即生产利润的资本，在不提高名义资本的情况下，也被提高了。这也提高了股票的实际价值，而且是在比准备金的形成更大规模上的提高。这种也许在后来的时间里才能证明的提高，对大的和持续握有股票的股东有利；而小的和股票经常脱手的所有者，则必须为此付出损失自己一部分利润的代价。

但是，如果出现不景气和竞争激化，股份公司（这里，由于这样的股息政策而使股份资本和实际执行职能的资本之间的最初差额大大减小或完全消失）便可以把自己的价格压低在生产价格K+d以下，达到等于K+Z（成本价格加利息）的价格；于是，仍然可以分配等于或稍低于平均利息的股息。

因此，股份公司的抵抗力量要大得多。个人企业家努力实现平均利润。如果他产生的利润少，他就会考虑抽回他的资本。在股份公司中，这种努力绝没有到如此程度，至少在领导机关中是如此，在所有者中间也是如此。私人企业家必须从收益中承担自己的生活费用。如果他的利润降低到一定界限之下，那他便失去了经营手段，因为他把他的资本的一部分用在自己的生计上。于是，他便破产了。股份公司

的情况则不同。它努力使股份资本获得利息。但是，一般说来，股份公司的活动只要不带来损失，股份公司就能继续存在。对股份公司米说，一般不存在为纯收益而工作的强制； 而对自己的资本减少的个人资本家来说，却存在着直接导致灾难的强制。这种强制也可能影响股东，迫使他出卖股票。但是，这种出卖并不影响执行职能的资本。如果纯利润没有消失而只是减少，那么，股份公司也可以长期继续存在。如果纯利润降低到股息的平均率以下，股票价格便会下降。新的股票购买者，也和老的股票所有者一样，现在都按较小的资本计算收益。股票的市场价格降低了。但是，那种由于不再生产平均利润而从产业资本家的角度来看已经不盈利的企业，对新的股票购买者却是完全盈利的；如果企业完全停顿，老的股票所有者只能遭受更为惨重的损失。但是，即使经营不善带来损失的股份公司，也还具有较大的抵抗能力。在这种情况下，私人企业家往往失败和不可避免地遭到破产，而股份公司却可以比较容易地“改组”。因为筹措资本的容易性，使股份公司有可能筹集为继续经营和进行整顿所必要的资金额。股东一般不得不同意。实际上，股票价格反映了企业的这种状况。股东不得不同意将实际上的损失也在名义上反映出来。

股份资本被降低；这就是说，收益分配于较小的资本，以后就以这种较小的资本来计算。或者，如果这里收益全无，新资本便被筹集，它现在同较低估价的旧资本一起产生了足够的收益。顺便指出，对于银行来说，这种整理和改组有两重意义：第一，作为带来利润的业务；第二，作为使这种公司依附于自己的机会。

资本所有权同资本职能的分离，对企业的经营也有影响。对股份公司的管理者来说，所有者对尽可能大和尽可能快地牟取利润的关心，在每一个资本家心灵中潜伏着的掠夺式经营的冲动，在达到一定程度时，便退居到经营所提出的纯粹的技术要求之后了。他们比私人企业家更为热心地装备企业，使陈旧的设备现代化，为征服新的领域进行竞争，而不顾为满足自己的需要使股东遭受的牺牲。在管理他人资本时，表现出精明强干、合情合理以及不作个人考虑的特点。当这种政策通常也得到占统治地位的大股东的认可时，就更其如此。这些大股东能够容易地承受对自己利润的暂时限制，而最后通过市价上涨和利润提高，把早已出让自己股票的小股东同样必须作出的牺牲果实，也攫为己有。

股份公司对个人企业的优势在于：在股份公司中，纯粹经济的条件和要求，也可以不顾有时同技术一经济要求相矛盾的个人财产的条件而实现。

资本的积聚运动，经常伴随着作为新的独立资本执行职能的资本部分的分离。“在这方面，资本家家庭内部的分产起着重大作用。……所以，积累和伴随积累的积聚不仅分散在许多点上，而且执行职能的资本的增长还受到新资本的形成和旧资本的分裂的阻碍。因此，积累一方面表现为生产资料和对劳动的支配权的不断增长的积聚，另一方面，表现为许多单个资本的互相排斥。”

随着股份制度的扩大，经济的发展便摆脱了表现为股票的而不是股份公司的命运的财产运动的个人偶然性。因此，企业的积聚可以比财产的集中更急剧地进行。两种运动有它们各自的规律。但是，在两者中都存在着积聚的倾向。在财产运动中，积聚的倾向只不过更加偶然地和很少强制地表现出来罢了，而且实际上也常常为偶然性所阻滞。这种现象使一些人有借口去侈谈财产通过股票而民主化。产业的积聚运动同财产运动相分离是重要的，因为这样一来，前者便摆脱了个人财产限制的束缚，而只需依从技术经济的规律。这种并不同时是财产积聚的积聚，必须同通过财产运动并与财产运动一起同时进行的积聚和集中 区别开来。

由于财产向股份财产的转化，所有者也就成为权利较少的所有者。他作为股票所有者，依赖于所有其他股票所有者的决议：他只是整体的一员（即使并不总是从属的一员）。因此，随着股份制度的扩大，资本主义的所有制越来越成为这样一种有限制的所有制，它只给资本家一种简单的剩余价值的要求权，而不允许他对生产进程进行决定性的干预。但是，这种限制同时也使巨额股票所有者对少量股票所有者施行无限制的统治。于是，极大数量的小资本家的所有制越来越受到限制，对生产的无限支配权被取消了，生产支配者的范围日益狭小。资本家们形成一个公司，在这个公司里，他们大多数人对管理是不容置喙的。对生产资本的实际支配权，落到那些实际上只付出生产资本的一部分的人的手里。生产资料的占有者不再作为个人而存在，而是他们形成一个公司，从公司那里，个人只有对收益的相应部分的要求权。

四、发行活动

作为票据交易的中介，银行以银行信用代替商业信用。作为由闲置货币向货币资本转化的中介，银行向生产资本家提供新的资本。银行的第三种职能，同样是向生产资本家提供资本，但不是银行把资本贷给生产资本家，而是通过银行把货币资本转化为产业资本和虚拟资本以及这种转化本身的实现。一方面，这种发展日益造成这样的结果：一切货币汇流到银行，并且只有通过银行的中介才能转化为货币资本。另方面，由于银行资本向产业资本的转化，资本不再以货币形式存在，从而不再是银行资本的适当组成部分。资本的动员，即资本向虚拟资本，以及向资本化的收益凭证的转化，解决了这一矛盾。因为随着这一转化，这种凭证的市场也同时发展起来了，从而这种凭证随时都能转化为货币，都能成为银行资本的组成部分。这里，银行并不发生任何信用关系，也不实现任何利息。银行只是把要向产业资本转化的一定的货币资本以虚拟资本的形式提供给市场。在市场上，虚拟资本被出卖，银行实现了由产业资本向虚拟资本的转化中所产生的创业利润。因此，“发行信用”这个术语并不表示任何信用关系，而只不过是指公众认为银行不会进行欺骗的多少有些根据的信任罢了。

银行的动员资本的职能，是从银行对社会的全部货币的支配中产生的。同时，这种职能是以银行的巨额自有资本为条件的。虚拟资本即债务证书，是一种特殊（sui generis）商品，只有通过出卖才再转化为货币。为此，一定的流通时间是必要的；在这段时间内，银行资本固定在这种商品上。此外，出卖并不是随时都是可能的，而银行债务却始终必须以货币形式履行。因此，为了这种交易，银行必须始终掌握它不负债务的资本即自有资本。同时，随着产业企业的发展，这种交易的量也增长了，从而扩大银行资本的必要性也增长了。

银行势力越强，把股息归结为利息也就完成得越充分，创业利润也就越是完全地归银行所有。相反地，一些强大的和稳定的企业，在增加自己资本的时候，也能为自己企业保证一部分创业利润。于是，在公司和银行之间便出现了一种为分配创业利润而展开的斗争，从而产生了银行保证自己对企业的控制的一种新的动机。

创业利润不仅仅是在真正意义上的创建时才达到的，不论是完全新建还是把现有私人企业转化为股份公司都是一样，这是不言而喻的。经济意义上的创业利润，在现有股份公司每一次增加资本的时候，也同样可以获得，其前提条件是：它的收益大于单纯的利息。

部分地看，表现为利息率下降的，仅仅是股息不断地归结为利息的结果，而创业利润越来越表现为全部企业利润的资本化。这是一个以银行及其与产业的联系高度发展和虚拟资本市场即交易所的相应发展为前提的过程。美国铁路债券的利息，70年代是7%，现在是3 5 这是因为，在7%中作为企业利润所包括的一部分，现在被创业者资本化了。这一点也是重要的，因为这意味着，创业利润由于股票和债券的收益越来越归结为利息而有提高的趋势。对这种创业利润提高的趋势发生反作用的是利润率的下降。可以认为，利润率常常被中断的下降（与此相对立的是把利润提高得更多的反作用）的最终结果，并不能取消创业利润提高的趋势。因此，创业利润直到最近还是沿着提高的方向发展，而且在那些银行和交易所的发展十分迅速和银行对产业的影响已最后完成的国家里表现得最显著。

货币资本家通过出借资本获得利息，而发行股票的银行什么也不贷出，因此也不获得利息。相反地，股票所有者以股息形式获得利息。企业利润流归银行，但不是作为每年的收入，而是作为资本化的收入，作为创业利润。企业利润是连续的收入，但这种收入以创业利润的形式一次付给银行。银行把资本主义的财产分配当作永恒的和不变的东西，并把这种永恒性实现于创业利润之中。因此，它也一次永久地得到偿付，没有任何对废除这种财产分配要求补偿的权利。它已经得到了自己的报酬。

第八章 证券交易所

一、交易所证券。投机

交易所是证券市场。我们这里首先把证券理解为代表货币额的完全一般的"有价证券"。它分为两大类：第一大类是货币凭证，它只不过是债券，即表示作为它的发行基础的货币额的信用证券；其主要代表是票据。第二大类是那些不是代表货币额而是代表货币额的收益的证券。这些证券又分两小类，即分为固定利息证券（国债券和公司债券）和股息证券即股票。我们已经知道，在资本主义社会里，每一项有规律地（每年）重复获得的收益被理解为资本的收入，它的量等于按一般利息率资本化的收益。因此，这些有价证券同样代表货币额。但是，同前一类的区别在于：在信用证券中，货币额是第一性的；等量的货币或价值实际被贷出，现在带来利息。这种证券只在一定时间内流通，当资本被收回时，它也就终结了。于是，票据就满期了。票据不断地流通，并不妨碍各个票据不断地满期，因而也不妨碍被贷出的资本回流到放款人手中。于是，放款人手中又握有货币额，可以重新将它贷出。在这里，票据满期，从而资本不断回流到它的所有者手中，是这一过程不断更新的条件。

第二类的情况就不同了。这里，货币最终地放出了。在国债券的情况下，货币早已被非生产性地消费掉，即完全消失了。在产业证券的情况下，货币通过购进不变资本和可变资本支出了，它充当了购买手段，它的价值现在以生产资本要素的形式而存在，货币额在卖者手中，不再返回到它的出发点。股票已不可能代表这一货币，因为这一货币已经转到商品卖者（生产资本要素的卖者）手中因而成了卖者的财产。但是，股票也完全不代表生产资本本身。因为，第一，股票占有者对生产资本的某一部分没有要求权，而只是对收益有要求权；第

二，股票不像货栈或仓库的证券那样代表某种具体的使用价值（如果股票真的是生产上执行职能的资本的一个部分，那就必然代表某种具体的使用价值了），而是只给予一定货币额的要求权。股票这样做的意义，在于产业资本的“动员”。但是，这一货币额不过是按当时的利息率资本化的收益。因此，收益即年收入在这里是对证券估价的出发点，货币额只能按收益来计算。

固定利息证券，就一定货币额在一定时刻总是与固定收益相适应来说，与第一类相近。但是，它却属于第二类，因为它最初代表的货币是最终地放出的，勿需回到出发点，因而它所表示的资本是虚拟的，它的量仅仅由收益来计算。固定利息证券同其他收益证券的区别表现在：如果撇开偶然的规定原因不论，那么，前者的价格取决于利息率，而后者的价格取决于利息率和当时的收益水平。因此，前者的价格只经受比较小的波动，而且这种波动是随着比较容易预见到的利息率的一般波动而逐渐发生的。相反地，在第二类中收益水平却服从于不确定的、各种各样的和不能预先估计到的变化，这种变化造成这种证券的强烈的价格波动。因此，这种证券便成为投机的主要对象。

由上面的叙述已经得出结论，把交易所当作“资本市场”的一般说法，并没有触及交易所的本质。

第一类证券是债务证券。它们绝大多数产生于流通活动，产生于没有货币介入的商品转移，货币在这里只执行支付手段的职能。它们作为信用货币代替现金。它们在交易所的交易，仅仅意味着信用的提供由一个人手里转到另一个人手里。但是，像我们已经知道的，信用货币的流通是以实际货币的流通为前提和补充的。因为这里流通的信用货币，不仅中介国内的支付交易，而且也中介国外的支付交易；因此，交易所不仅必须掌握国内的信用货币，而且也必须掌握国外的信用货币和硬币。所以，作为信用货币交易的补充，外汇交易和货币交易也以交易所为中心。随时可以支配的货币资本汇流到这里，寻求投资口，并在信用证券中找到了它。在这种活动中，交易所同真正的信用机构即银行展开了竞争。但是，这里既有量的区别，也有质的区别。从量上来说，这里不像在银行中那样，起着从极其多种多样的小的来源处收集货币的作用，而一开始就是大批汇集的资本寻求投资口。构成银行的一个重要职能的货币积聚，在这里已经完成。从质上来说，区别在于：这里的问题不是信用提供的不同方式。这里只提供

为维持信用货币的流通所必要的货币。货币大规模地投于头等重要的票据。无论是在需求方面还是在供给方面，都是巨额，同供给和需求的积聚相对应。这里形成借贷资本的市场价格，形成利息率。这是纯利息，摆脱了任何风险酬金。这里论及的是在这个恶劣的资本主义世界里所可能有的最好的证券，它的善良比慈悲上帝的善良更加不容置疑。这种最纯正的票据（当然，不是卑俗的使用价值意义上的纯正，也不是写在手工精制纸上的最佳票据）的利息，似乎是由对货币资本的单纯占有所产生的。货币似乎根本没有放出，因为它能通过经常可以进行的票据再转让而随时实现。在一切情况下，货币都仅仅是暂时投下的，随时准备移作他用。安全可靠和满期时间短，造成这种投资的利息低微。只有那些常常是暂时可以支配的巨额资本才适合于这种投资。这种利息形成其他投资部门利息计算的出发点。这种利息的高低，也决定了自由浮动的货币资本在不同的交易所场地的进出，这些货币以经常变化的规模进入世界货币的流通。

在这里，交易所形成大银行和大资本家彼此之间货币交易的市场。所涉及的票据都带有一个第一流的银行的签字。国内和国外的银行或其他大资本家，以这种带来利息的和绝对安全可靠的使用方法，把流动的货币投于这种票据。相反地，大的信用机构，当它接受的要求超过自己可以支配的资本时，也把这些票据带到交易所来，以筹集必要的资金。

这种交易所需要的货币额有增有减，但总是以一定的最低限量存在着。用它来购买票据，当票据满期时，货币又被收回。由于货币的这种不断地向它的出发点的回归，由于货币的作为信用交易的简单中介的职能，投于这第一类的交易所证券的货币的流通，便立即同货币向第二类的投资，例如股票的投资，区别开来。在后者的场合，货币最终放出了，转化为生产资本，移到商品卖者手里。货币不像在前者的场合那样回归到交易所。现在，资本化的利息证书代替货币而存在。这里，实际上是把货币从货币市场上抽走了。

在票据市场上，交易所与银行展开竞争。银行的发展，把一部分票据从交易所那里取走了。产业资本家和作为支付信用的中介（这在交易所产生期是交易所的最重要的职能）的交易所之间的关系，绝大部分被银行从交易所那里夺走了。留给交易所的，仅仅是银行本身之间的中介和中介国际支付与调节汇率的外汇交易。但是，即使在这

里，大部分交易也是直接由为此目的设立自己的外国支行的银行来进行。银行的发展对限制交易所的这部分交易起双重的作用。首先，直接通过银行把自己的日益增长的货币以越来越大的规模投于票据，而不通过交易所的中介；其次，通过银行的发展使票据信用部分地为其他信用形式所代替。

票据是一个生产资本家（所谓生产资本家是指每一个取得利润的资本家，因此也包括商人）向另一个生产资本家提供的代替支付的信用。接受票据的资本家把票据在银行中贴现，银行现在便因此而提供了信用。如果两个资本家在银行有存款或对他们敞开的银行信用，那么，他们就可以通过以银行支票代替票据或银行账簿上的转账来调整他们的支付。票据已成为多余的了。银行账簿中的交易代替了票据。这种交易同能够继续转让的票据相反，是根本不形诸于外的。由于银行越来越多地调节自己顾客的支付，票据的交易便受到限制，票据的交易所市场也受到这种限制的影响。此外，在实行发券银行垄断的国家里，发券银行在外汇市场上占统治地位。这种地位如果发生动摇，并不对交易所有利，而仅仅对大银行有利。在这个信用货币交易的领域，除了外汇投机之外，没有进行特殊的交易所活动的余地。这里，交易所不过是提供给信用货币交易支配的货币额的集中市场罢了。

真正的交易所活动的领域，是利息证书或虚拟资本的市场。这里，货币投资首先是作为应转化为生产资本的货币资本而进行的。货币通过购进利息证书而最终地放出，不再被收回。只是每年所谋取的利息才流回交易所，因此与信用证券的货币投资中的情况不同，在那里，资本本身同样是要收回的。相反地，为了利息证书的买卖，服务于交易所本身中的流通的额外货币是必要的。这一货币额比交易额要小。因为利息证书是货币凭证，所以它们能直接相互抵消，常常只需弥补少量差额就行了。为结清这些差额的特殊机构所要做的，实际上只需以现金补齐差额。但是，就绝对额来说，特别是在投机盛行时期，为交易所的目的所需要的流通手段是可观的，因为恰恰是在亢奋的投机时期，投机大都是沿着单一的方向进行的，因此需要结清的差额显著增大了。

现在产生了交易所活动的方式及其职能的问题。我们已经看到，在票据市场上，交易所的活动与银行的活动是相一致的。同样，为投资的目的购买有价证券，并不是交易所特有的职能。像在交易所中那

样，有价证券也可以在银行中购买，而且实际上数量也越来越大。交易所的特有活动毋宁说是投机。

投机首先表现为买卖。但这不是商品的购买，而是利息证书的购买。生产资本家为了实现自己的利润，必须把他的商品资本转化为货币，即卖掉他的商品。如果另一个资本从他那里把出卖的职能取走，那么，产业资本家就必须把他的利润的一部分转让给这另一个资本家。

商品中所包含的整个利润，只有在出卖给消费者的时候才最终实现。商品同时也由生产者手中移到消费者手中。从地点的移动来考虑（只要想想房屋的出卖就行了）并把商业同运输混淆起来，自然是毫无意义的。买卖中所涉及的不是地点的变化，而是经济过程，是所有权的转移。在一切内涵不丰富的过程中，也涉及场所的变化。但是，谁能在剧场的寻求中看出戏剧欣赏的本质?

商品最后归之于消费，因而从市场上消失。而利息证书按其性质来说是永恒的。它绝不在商品那样的意义上脱离开流通。它即使为了投资的目的暂时从市场上抽走，但还可以随时回到市场上去，实际上是在或长或短的时间之后和以或大或小的数量回到市场上去。但是，对于投机本身来说，利息证书离开市场从而离开流通，既不是目的也不是结果。在交易所，真正的投机证券是经常处于流通之中的。这是往返运动，是循环，而不是前进的运动。

商品买卖是一个社会必然的过程。在资本主义经济中，社会生活条件通过它而实现。它是这个社会的一个不可或缺的条件。投机绝非同样是这种条件。它不关涉企业，既不关涉经营也不关涉其产品。对于既经建立起来的企业来说，占有的更替和不断地流通都没有影响。生产及其收益不受收益凭证转手的影响。收益的价值也同样不因股票价格的变化而变化。相反地，在其他情况不变的条件下（caeteris paribus），收益的价值决定股票的价格变化。因此，这种利息凭证的买卖是一种纯粹的经济现象，一种私有财产分配的纯粹转移，对利润的生产或实现没有任何影响（像在商品出卖中一样）。因此，投机的输赢仅仅产生于当时对利息证书估价的差别。它们不是利润，不是剩余价值的份额，而仅仅产生于由企业落入股票占有者手中的剩余价值份额的估价的波动中。像我们将会看到的，这种波动完全不一定是由

实际实现的利润的变化中产生的。这是纯粹的差额利润。 资本家阶级本身不付任何等价物地占有无产阶级劳动的一部分，因而获得自己的利润；而投机家仅仅是互相争利。一人所失就是他人所得。这是花别人的钱办的事（Les affaires，c'est l'argent des autres）。

投机在于对价格变化的利用，但不是对商品价格变化的利用。同生产资本家相反，投机家对价格高低如何是漠不关心的。对他来说，问题不在于商品价格。他不考虑商品价格，而只考虑他的利息证书的价格。利息证书的价格取决于利润量。利润量在价格保持不变、下降或提高时，可以提高或降低。因为对利润有决定意义的不是所生产的商品的绝对价格水平，而是它的成本价格对它的出售价格的比率。但是，对投机家来说，利润提高或是降低也还不是根本性的，对他至关重要的仅仅是变动和对这种变动的预见。他的利益既与生产资本家完全不同，也与向往尽可能稳定的和尽可能不断提高的收益的货币资本家完全不同。商品价格的提高，只在它是利润提高的指数时，才对投机有影响。必须加以预见或根据利润变化决定投机。但是，企业所生产的利润，是不考虑投机而分配的。利润分配于生产资本的所有者或利润证书的所有者。但是，投机家本身完全不是从利润的提高中抽取自己的盈利的，他同样可以通过利润的下降而获利。他一般不考虑利润的提高，而只考虑由于利润的提高或降低所引起的利润证书的价格变化。他保有的不是指望获得高额利润的利润证书（这是向企业投资的资本家所干的），而是试图通过他的利润证书的买卖而获利。但是，他的获利不在于以某种方式参与利润（他甚至在利润下降时也可能获利），而是在于参与价格的变化，即他在一个既定的时刻，可以比以前的卖更便宜地买，或比以前的买更昂贵地卖。如果所有的投机参加者都沿着同样的方向行事，因而大家都同时较高或较低地估价利润证书， 那么，就根本不可能产生投机盈利。它的产生仅仅是由于对立估价的形成，其中只有一方才可能是正确的。买者和卖者之间在一定时刻对利润证书估价的差别，形成一方的投机盈利和另一方的投机亏损。这里，一方的盈利就是他方的亏损，与生产资本家的利润完全相反。因为资本家阶级的利润并不是工人阶级的亏损，工人阶级在常的资本主义关系下不能获得比自己的劳动力价格更多的东西。

现在应该研究一下投机在其业务中所考虑的一些因素。投机的主要对象不是固定利息的证券。这里，价格的变化主要取决于两个因素，即利润的水平和利息率的水平。诚然，一般说来，利润在理论上

是由平均利润率决定的。但是，平均利润率只不过是一系列无数个别利润的表现，这些个别利润的大小可能完全背离平均水平。但是，产业利润的水平是局外人完全不能了解的。除了剩余价值量和预付资本量这些利润率的一般决定原因之外，市场价格的变动和企业家利用行情的个人手腕的全部偶然性，在这里起决定性的作用。只有商品的市场价格才从外部表现出来。市场价格对成本价格的比率这一决定性因素，仍然是从外部无从了解的，常常是企业家本身在周转期结束之后通过准确的计算才能知道。撇开实际利润量不论，一系列或多或少的任意的因素，也起着影响实际对利息证书进行分配的收益的作用。这些因素是：折旧和董事红利的水平，准备金的配备等等。这些因素同时也给企业的管理机关以能够在一定程度上任意确定收益水平从而影响证券市价的力量。然而，在任何情况下，决定价格的并在实践中有决定意义的第一个因素，是大量投机家根本无法测定的。在经常遇到的价格差别很小和利润由于利润的资本化所发生的变化在市价上所造成的振动很大的条件下，一般的、多多少少是表面的企业知识，是很少有所作为的，相反地，通晓企业的知识，使那些行家里手有很大的安全性以及差不多没有风险地利用自己的知识达到投机盈利的能力。

第二个价格决定的原因即利息率的情况就不同了。我们已经看到，为了使投机活动成为可能，必须有对进行预测的市价状况看法上的分歧。这种分歧是由未来利润的不确实性产生的。相反地，利息率与商品的市场价格相类似，在每个一定的时刻都是一个既定的量，因而是所有投机家都同样地知道的。即使利息率发生变化，但至少在它的发展方向上是可以大体近似地预先确定的。当然，这里撇开了带来直接影响货币需要的战争或革命的爆发、世界性的灾难等非常事件的突然的和多多少少急剧的骚动。此外，利息率的变化对市价影响的强度减退了。在萧条时刻，利息率一般较低；投机不振；信任程度下降，即使利息率低，产业证券的市价水平也还是低。相反地，在高涨和投机活跃时期，高利息率则由于期待市价利益的提高而受到抑制。因此，如果说利息率及其状况是一个比利润的预测更安全可靠的因素，那么，利润的状况却从根本上规定了投机的方向和决定了投机的强度。所以,投机家们应该考虑的正是这个不安全的和不可测定的因素。换句话说，某种安全可靠的预见是投机不可能做到的，它在自己的活动中只能暗中摸索。交易所投机具有赌博的性质。但是，对于行家里手来说，这种赌博成为有把握的（a coup sûr）赌博。

在市价中，也像在所有价格中一样，除了真正的价格决定原因之外，还可以区分出在供求关系的变化中表现出来的偶然的价格决定原因。对于投机来说，重要的只是价格变动，而不是这种变动的原因。因此，这些原因对它自然是无关紧要的。另方面，投机的本质在于，以自己经常变化的情绪和期待（由自己的不确实性中必然产生的一种变化）本身造成不断变化的供求关系，后者又影响价格的变化。但是，在这一领域，每次价格的变化又推动了新的投机、新的交易和地位的变化，从而推动了供求的新变化。因此，投机通过它所掌握的证券创造了随时准备加以吸收的市场，从而为其他范围的资本家提供了把他们的虚拟资本转化为实际资本的可能性，从而创造了虚拟资本交易的市场并因此而创造了虚拟资本投资的不断变换以及虚拟资本向货币资本不断再转化的可能性。

但是，投机的不安全性也造成另一种现象，即大投机家影响投机方向和"携带"小投机家的可能性。因为投机家什么也不知道（常常一般情况都不知道，而无论如何，详细情况是什么也不知道的），所以他追随市场的征兆、气氛和一般潮流。但是，这种气氛可以由大投机家们所制造，实际上也是由他们制造的。此外，他们也有或多或少的理由被认为是懂行的。他们的投机为小投机家们所仿效。他们通过大量购买来稳定市场。由于他们需求的增加使价格上涨，从而提高了市价水平。如果运动继续进行，需求便由于所有那些以为是跟随大投机家进行投机的人的购买而提高，价格进一步提高了，虽然大投机家已经不再参与。这些大投机家现在就可以按照自己的意图逐渐实现自己的盈利，或长短不等地保持提高了的市价水平。这里，对更大资本的支配直接产生了市场上的优势，因为市场方向本身是由这些资本的使用方式决定的。在生产领域中，较大资本的有利条件在于较低廉的生产，因而在于价格的降低；而在这里，价格的变化却是直接由资本的影响引起的。证券批发商即银行，可以利用这种情况迫使投机沿一定的方向进行。银行给自己的大量顾客以买卖一定有价证券的暗示，从而达到通常银行所预知的供求关系的变化。这也像每一个投机方向的预知一样，为银行带来了利润。这种同路人、局外人和公众的重要性，在这里也显示出来了。对于职业投机来说，盈亏可以互相抵消。但是，广大公众仅仅追随大投机家指示的方向，即使在大投机家已经带着自己实现了的盈利退出了，却仍然保持着这种方向。他们是一些天真的人，以为他们分享高涨的果实的时刻现在到来了。其实，他们是必须承担损失的人，在经济周期的每一次转变中，或者仅仅在交易

所气氛的每一次转变中，都必须支付差额。把差额装进口袋，构成投机的“生产活动”。

投机是非生产性的，带有赌博的性质，而且在舆论中受到这样完全正确的评价。但是，所有这一切丝毫也不否认投机在资本主义社会的基础上或至少在资本主义发展的一定阶段上的必然性。一般说来，把一切在资本主义社会里是必然性的东西冒充为生产性的，是一种辩护的手法。相反地，由于生产的无政府状态，由于生产资料的所有者和使用者之间的对抗，资本主义生产在其分配方式中，从一开始就包含着巨额的支出和耗费（这不意味着财富的增加，在有组织的社会中要加以废除）。从这种意义上来说，资本主义生产是非生产性的。 投机在资本主义社会中的必然性，并不证明它的生产性，而只是证明这种社会组织的错误。

但是，投机对执行交易所的职能是必要的。现在应该详细考察这种职能。

二、交易所的职能

交易所的职能在经济发展过程中发生了变化。在它的初期阶段，交易所服务于不同货币种类和票据的交易。为此，只需收集投于这种票据中的游离的货币资本。后来，它成为虚拟资本的市场。虚拟资本首先随国家信用的发展而发展。交易所成为国债市场。但是，只有产业资本向虚拟资本的转化，从而股份公司越来越强有力地向产业渗透，才发生变革的影响。因此，一方面，提供交易所支配的材料急剧地和无限地扩大；另方面，交易所作为随时准备吸收的市场的存在，是产业资本向虚拟资本转化和股息归结为利息的前提。

随着这种虚拟资本市场的产生，出现了投机的可能性。另方面，为了使这种市场成为随时可以吸收的市场，从而为货币资本本身提供不断转化为虚拟资本和由虚拟资本再转化为货币资本的可能性，投机是必要的。因为通过买卖可以实现差额利润，于是便提供了对买卖的不断刺激，从而保证了一个随时准备吸收的市场的经常存在。交易所

的根本职能在于，为货币资本投资创造这种市场。因此，资本作为货币资本投资的可能性才能大规模地产生。为了使资本能够执行货币资本的职能，第一，资本必须产生一个经常的收入（利息）；第二，老本本身必须回流，如不是实际回流，则可以随时通过出卖利息要求权而回流。只有交易所才有可能动员资本。这种动员在法律上不过是所有权的转移，同时也是所有权的二重化。 实际生产资料所有权由个人转归一个法人公司，这个公司虽由这些个人的总和构成，但其中的个人本身却根本不再有这些财产的所有权了。个人毋宁说只有收益的要求权。他的所有权以前意味着对生产资料的实际的和无限的支配权，从而意味着对生产的管理权。但它现在已经转化为一种单纯的收益证书，生产的支配权已经从他那里被夺走了。而从经济上来看，动员就是资本家把他所投的资本随时以货币形式抽回和转移到其他领域的可能性。资本有机构成越高，生产资本在它的物质要素上的投资的实际变化就越不可能引起这种变动。利润率平均化的趋势，越来越受到下述情况的抵制：其主要组成部分是固定资本的生产资本，越来越不可能从一个生产部门中抽回。这种平均化的实际运动，主要通过新积累的剩余价值向利润较高的投资领域投资和停止向利润率较低的投资领域的新投资，只是缓慢地、逐渐地和近似地进行。同利润率相反，利息率在每个既定的时刻都是相等的和一般的。一切资本的相等（对个人资本家们来说，这不是价值额相等，而是等量价值的收益相等），只是在利息率的一般性和相等中，才找到自己的适当表现。资本家对使用价值、对他的资本的当时的具体投资领域的漠不关心，即资本无非是产生剩余价值的价值、仅仅从这种量的关系上来考察和仅仅是利润证书这一事实，在收益（利润）实际不同的条件下，导致对等量资本价值的不同估价。假定有价值为100的两笔资本，其中一笔资本产生10％的利润，另一笔资本产生5％的利润，那么，前者的估价就是后者的二倍。一方面，个人资本所产生的利润的差别，由于个人资本家力求为自己的资本谋取尽可能高的利润，导致资本在投资领域的竞争，从而导致利润率（以及以前的剩余价值率）平均化的趋势和一般平均利润率的形成；另方面，由于个人利润率的这种不相等不断地重新产生和经常引起资本移动，对个人资本家来说，这种不相等又通过他的资本按照以利息率资本化的收益进行估价而不断地被克服。为了使这种估价成为实际的，使资本家作为资本家真正平等以及使一切带来利润的东西的等同最终实现，这种资本也必须随时能够按照这种估价标准来实现，而且能够以社会通用的形式，即作为货币来实现。然后，利润率对每个个别资本家的相等才能实现。这种实现同时也是实

际关系的颠倒。资本不再表现为一定的量，这个量也不再是利润量的决定因素。相反地，利润固定地表现为一定的量，从而决定资本量。这种决定在创建股份公司时实现，使谋取创业利润成为可能，并决定创业利润的高低。实际关系被颠倒地表现出来。奇怪的是，那些以交易所成员的眼光看待经济关系的经济学家，却相反地把实际关系的描述当作颠倒黑白！

因此，一切资本的相等实现于资本按其收益进行估价之中。但是，这样估价的资本，正是在交易所，在资本化的利息证书即虚拟资本的市场上得以实现，并因此而成为现实的。如果说资本主义的内在规律，它的使社会中存在的一切价值作为资本服务于资本家阶级和使每项资本都获得等量收益的要求，推动了资本的动员并因此而推动了资本作为单纯带来利息的资本进行估价，那么，交易所便执行了使这种动员成为可能的职能，因为它提供了资本转移的场所和创建了这种转移的机制。

资本的动员越来越把资本主义财产转化为收益凭证，从而使资本主义生产过程在越来越大的程度上脱离资本主义财产运动而独立存在。在交易所进行的这种收益证书的交易，意味着财产的运动。但是，这种财产的转移可以不依赖和不影响生产的运动而进行。财产的运动现在是独立的，不再由生产过程所决定。以前的财产运动同时意味着资本主义企业家职能的转移，另一方面，企业家职能的变换决定财产的变换，而现在情况就不同了。以前，财产分配变化的主要原因是生产结果的变化，财产分配是产业竞争的结果。现在，除了这些继续发生作用的原因之外，还出现了其他原因。这些其他原因来自利息证书流通的机制并可以引起财产运动，这些财产运动对生产仍然没有任何影响，正像它们没有生产关系的变化而产生一样。

在商品流通中，使用价值的转移和财产转移是同时进行的。在简单商品生产中，使用价值的转移表现为本质的东西，表现为财产转移过程的动机；而财产转移仅仅表现为使用价值转移的手段。因为生产的决定性动机还是使用价值，是满足需要。此外，在资本主义商品流通中，使用价值的流通意味着在生产中产生的和形成经济活动动力的利润的实现。在资本主义社会内部，劳动力商品向资本家转移，同时意味着资本主义财产通过剩余价值的生产而增加。但是，在证券的流通中，问题则在于财产转移，在于没有同时的使用价值转移的单纯所

有权证书的流通。这里，财产运动是在没有同时的使用价值运动的条件下进行的。这里，资本主义的财产失去了同使用价值的任何直接的联系。这种财产本身流通的市场就是交易所。

动员本身，虚拟资本的创造本身，已经是资本主义财产在生产过程之外产生的一个重要原因。如果说以前资本主义财产从根本上讲是由于利润的积累而产生的，那么，现在虚拟资本的创造却提供了创业利润的可能性。因此，利润大部分归于积聚了的货币权力之手，而只有这种权力才能赋予产业资本以虚拟资本的形式。但是，这种利润并不像股东的股息那样，作为每年的和分散的收入流归于它，而是资本化为创业利润，资本化为无论相对地或绝对地来看都能立即以货币形式执行新资本职能的巨大数额。于是，每一个新的企业从一开始就向它的创建者支付一份贡赋，而创建者却没有为此做出任何事情，也无需与企业打什么交道。这是一个在大的货币权力手中重新积聚巨额货币的过程。

独立于产业中的积聚过程的财产积聚过程，也在交易所发生了。大资本家占有关于股份公司事务的知识，通过经营成果的状况，从而能够预知市价发展的方向。他们的巨大的资本力量，也使他们能够通过相应的买卖，影响市价状况本身，并由此而取得相应的盈利。此外，他们的资本力量也使他们能够进行博得如此赞许的干预，即在危机或恐慌时买进证券，而一当正常情况恢复，又能把它们卖出盈利。总之，他们熟悉内情，正像精明的银行家赛米尔·葛尼向上院委员会所担保的那样，“营业上的一切波动对熟悉内情的人都是有利的。”

交易所的职能是：对个人资本家来说，通过产业资本向虚拟资本的转化，赋予产业资本以货币资本的性质。对交易所的这种职能来说市场的大小是根本性的，因为货币资本的性质取决于股票和债券能够随时实际地和没有较大市价损失地出卖。由此产生了把一切交易尽可能大地集中于一个唯一的市场上的趋势。于是，银行交易和交易所的交易越来越集中于经济生活的中心即首都，而各省的交易所却越来越失去意义。在德国，柏林的交易所远远超过所有其他的交易所。除了柏林之外，只有汉堡和法兰克福的交易所还可以考虑，但它们的意义也在减退。

按照小资产阶级的理论，股票应意味着“资本的民主化”，而小资产阶级的实践（还有些合理性）却力图使股票的占有限于资本家。大资本家实践的代表们很赞同这种警告，即这种惬意的意识：某种程度上利用，但不过分利用。精通此道的阿恩豪尔德认为：“需靠固定利息过活的人，不能购买股票。 股票的摇摆不定的收益（后面还要说明），对需靠自己的利息过活的人来说，只是丧失资本的一个源泉，因为高额股息大都促使他提高自己的预算；他不利用高的市价出卖，而通常只是在股息小和市价低使他感到恐惧时（他总是感到恐惧，因为他不了解交易的真实情况，因此不得不相信市价和交易所的“判断”）才出卖，或者由于其他原因而不得不出卖。

三、交易所的交易

交易所的交易是买卖交易。这种买卖交易同其他买卖交易的本质区别，是进行交易的商品，不是进行交易的方式。经济上具有决定意义的，不是交易的技术，而是交易的内容。这种技术细节的描述，与其说属于理论论著，不如说属于从事实际工作的商人的手册。只是就处理交易的方式使由交易的内容产生的一定结果更容易达到的意义上来说，它也一般地具有重要性和使人感兴趣。

处理交易所交易的特种规定（交易所的惯例）所追求的目标，首先是广泛地利用信用、限制风险和最大限度地加速交易的可能性。

由于进行交易的“商品”的性质，信用已经有了最广泛地加以利用的可能。这些商品从一开始就是货币凭证，或者像票据等等是直接的，或者像资本主义的利润凭证是间接的。作为这样的货币凭证，交易所价值彼此相同，可以互换，只有量的区别。交易所证券的所谓质的区别，例如固定利息证券和股票之间的区别，以及证券的安全性的区别，也由于交易所的交易而不断转化为量的区别，也只能表现为估价的区别。只是这里，价格的区别，不像在同种商品具有不同质量情况下那样首先由生产费用的区别来说明，而仅仅是供求关系的不同造成的。例如，如果砂糖股票和铁路股票提供相等的收益，那么，铁路股票市价可能高些，因为更多的人愿意购买在他们看来其收益可能更

稳定可靠的铁路股票。收益安全性的质的区别，在量上表现为市价的区别。交易所价值的这种可互换性，现在有可能使买卖交易通过相互抵消大部分得到解决，只有很小的一部分需要通过支付差额来结清。因此，信用的提供便同时与交易的缔结联系起来了，货币只执行计算货币的职能，这时只有很小的数额需要现金支付。但是，为了能把这种支付压缩到最小限度，便出现了为抵消买卖交易中所产生的债权的特种机构。 但是，为此必须把交易所交易缔结时的价格公之于众；因此，市价的确定是公开的。同时，由于这种公开的市价确定，交易所作为随时可以按众所周知的价格进行这种交易所价值交易的市场的职能才得以执行。因为随时可以实现的价格被确定，所以信用提供的另一种形式，即本来意义上的贷款，与支付相抵的较早形式相反，大大地容易了。因为信用提供者准确地知道他放款的抵押物的价格。投机家把他用借来的货币支付的证券抵押给货币提供者。于是，同时也就产生了对带来利息的货币资本加以利用的一种新的和安全可靠的方式，即交易所证券的抵押贷款。信用的提供使投机家有可能利用已经是很小的价格波动，因为这样一来，他就能够远远超过自己财产而扩大自己的业务，从而通过自己的交易量使哪怕是细微的价格波动成为有利可图。相反地，又由于信用使投机能够扩大自己的交易和随时利用市场状况，投机便造成了价格波动的减小，因为投机业务总是由相反的业务相伴随的。信用的利用同时也提高了大投机家的优势。由于比财产更迅速得多地增长的信用的利用，大投机家的财产的威力增加了许多倍。

交易所交易的另一个特性，是它缔约的迅速性，这种迅速性决定了交易缔约的某种简便性。这种迅速性基本上是由能够利用细微的和短期的价格波动的投机的需要中产生的。在供求关系迅速变换和市价变动急剧的条件下，这种尽可能加速交易的缔约，具有很大的重要性。因为对投机家来说，每一个新的转变都意味着一种新的增殖的可能性，意味着新的市价盈利。因此，任何耗费时间的手续都被断然拒绝，因为"时间就是金钱"这句话，在这里实际上对许多人都是适用的。厌恶任何法律上的期限规定，厌恶总是同丧失时间联系在一起的任何法律上的干涉，也是由此而产生的。

信用的好处受到期货交易的最佳利用。期货交易把一切交易移到同一时刻进行。因为这些交易首先是由投机进行的，所以买卖交易互相对立，它们绝大部分彼此相抵。只是为结清差额（即使是这些支

付，也大部分通过信用货币或银行账簿上的转账进行）或为清偿单方面的买和卖（但它们相对于大量的互相抵消的交易是很小的），货币才是必要的。即使在这里，信用也发挥了它的扩大市场的作用。期货交易能够大大地扩展自己的业务。进行期货交易的证券，随时都可以找到自己的市场。因此，除了市场的灾变式的震荡期以外，随时可以通过买卖结束它的投机，实现它的盈利或限制它的损失。此外，因为在期货投机中重要的不是占有证券而是谋取差额利润，因为证券随时可以出卖，所以交易额不受证券价格的限制，而只受可以由投机中产生的差额量的限制。同时，实际存在的和在市场上出现的证券，只是在投机交易（买和卖）不能彼此相抵的限度内，才是必要的。因此，所缔结的交易额也同实际存在的证券的价格总额的大小无关，前者能超过后者许多倍。同时，缔约条件的典型性质，最充分地考虑了进行交易的迅速性。

期货市场上简单化的进一步发展，互相抵消的可能性的增加，减少了为进行投机所必要的资本。因此，便扩大了能够参与投机的人的范围，扩大了各项交易的规模。期货市场与现货市场相比而扩大了。但是，与此同时，它为维持和继续进行投机所吸收的资金也小了，从而对提供投机支配的资本的利息的影响也不那么强了。但是，因为大部分投机常常是用借来的资本进行的，这种资本的利息对投机的继续进行有决定性的影响，所以期货市场一般具有使投机更为经常地继续进行的趋势。这种更大的经常性又带来这样的结果：供求关系的变动减小，从而市价波动的振幅减小。同时，在交易规模比较大的情况下，即使波动小得多，也足以促使投机家开展自己的活动。下述情况也沿同一方向发生作用：期货交易使证券能够为投机目的而出卖，从而能够比在现货市场上更好地抵制供给的片面增加。

期货交易使下述情况成为可能：只是后来才满期的资本在以前按事先确定的市价投资，或只是后来才需要的资本事先按照有利的情况筹集。此外，还有上面已经提到的期货交易通过信用提供和交易缔约的容易性所造成的市场扩大。期货交易比现货市场更有吸收能力。因此，它使发行业务变得容易了，因为发行机构能够逐渐地和不招致市价低落地让渡自己的存货。 期货交易对套利职能，对不同的交易所所在地的市价差别的平均化的职能，也是现成的形式。

投机要求为自己的目的而提供支配的证券的一定存货。如果某种证券绝大部分掌握在“牢固”之手，即它作为投资证券长期脱离市场，那它对于投机是不适当的。同样，其总额很小的证券，也不是投机的适当对象。在这种情况下，小的买卖也可以对市价水平发生极强的影响，使少数资本家能够通过购买全部“现货”而把垄断价格强加于他们的投机对手。投机正是以一个大的和不大容易加以支配的市场为前提的。垄断就是投机的灭亡。

像我们已经看到的，信用交易也总是同投机交易联系在一起的。诚然，在投机中，购进的证券的市场价值总额是不成问题的，而成问题的仅仅是可能发生的市价变动的大小。在证券抵押的情况下，其数额达到足以补偿市价变化时，信用提供者可以提供信用。如果某种波动比较小的证券的市价是110，那么，投机家可以随时通过抵押证券获得90，因而自己只需预付20。

这种信用提供的形式是最普通的方式，通过这种方式，交易所经纪人、银行家和银行使他们的顾客有可能参与交易所交易。抽回信用或使信用发生困难，是把这些顾客“从他们的交易中抛开”，使他们的投机的继续进行成为不可能、强迫他们按任何价格出卖自己的证券以及通过这样的突然供给使市价暴跌的惯用手段，同时也是信用提供者按照便宜的价格买进这些证券的手段。这里，信用提供也是剥夺小债务人的手段。

对于真正的大投机，信用提供则作了不同的调节。这里，投机家们通过延期交割的途径筹集必要的货币，从形式上来看，延期交割是买卖交易。如果买空投机家想超过这一期的最后期限保持自己的证券到下一期（因为他希望在这期间证券价格继续上涨），那么，他就把这些证券出卖给某个货币资本家，并在下一期把它们再买回来。对货币提供者来说，卖价和买价的差别中包含着他的货币的利息。但是，这仅仅是名义上的；实际上，货币提供者在这一定时期不过是简单地接受证券并代替投机家。他与投机家的区别在于：他不承担风险，也不指望获得投机盈利，而是在这一时期投下他的货币并为此而实现利息。但是，作出这种预付的形式在这里有重要意义。因为信用交易在这里采取了买的形式，所以证券的所有权在这期间便转移到信用提供者手里。这就使他能够在这期间随心所欲地利用证券。一旦问题涉及产业股票，这就会成为重要的。银行关心的可能是：在总会召开之

际，通过大量的股票占有，保证自己对会议决议的决定性影响。银行通过延期交割可以暂时地占有股票，从而支配股份公司。由于银行通过压低延期交割贴费率使延期交割易于进行，银行也就容易从投机领域获得这些证券。这时，银行也常常排除一定时期内对一定证券的延期交割的竞争而互相支持。 因此，股票似乎赢得了双重职能。它一方面充当投机的对象和投机的差额利润的基础，同时也服务于银行在股份公司中取得支配性的影响和在总会中贯彻自己意志的努力，而这里也不必长久地把自己的货币固定在相应的股票上。

在其他情况不变的条件下，交易所投机的大小，基本上取决于提供投机家支配的货币的多少。因为证券被交易的次数多少（每一次这种交易都带来差额利润），同现有证券的数量自然无关。由此便产生了银行对交易所投机的影响。银行通过信用的提供或拒绝，可以对投机规模产生很大的影响。信用的最大需要，是通过延期交割产生的。巨额的浮动资本大都投于这种交易之中。这种投资对日贷款的利息率的形成、对贴现率（在货币休闲较小的时期）以及对黄金的运动发生影响。因此，银行可以通过限制信用提供，直接影响利息水平。这之所以是可能的，因为信用提供的不同规模在这里取决于银行的意愿。这里涉及的是纯粹的金融交易，即使能废除它，也不会对国民经济的运行产生决定性的影响。对商业资本家和产业资本家的信用提供，情况就不同了。在这里，突然地和过分地抽回信用，必然导致崩溃和极其严重的危机。

随着银行制度的发展，有价证券交易的结构也发生了变化。起初，银行家只不过是为顾客办理交易的经纪人罢了。但是，银行的资本力量和它对股票市价的利害关系越是增长，它也就越是转到自己的交易中去。现在，大部分交易不再在交易所进行，而是银行将自己的顾客提出的不同要求互相抵消，只是那些不能抵消的数额才在交易所办理，或由银行用自己的股票加以补偿。因此，银行带到交易所进行买卖的数额多少，在一定程度上取决于银行的意愿。银行影响市价发展的手段就在于此。于是，银行不再是证券交易的单纯中介，而是经营自己的交易了。“银行交易现在实际上不再是代理交易，它已经成为自己的交易。”

同时，大银行从交易所夺走了一部分职能，自己变成证券市场；留给交易所的只是银行中没有抵消的残余数额。“大银行自身体现了

某种供求量，这种供求量以前仅仅是由大交易所代表的。”

随着银行集中的发展，大银行对交易所的势力有了极大的增长，特别是在广大公众参与交易所投机变得较小的时期。“交易所的事态如何发展，现在确实不必谈交易所的趋势，而宁可谈大银行的趋势，因为大银行越来越把交易所变成为自己的附属工具，按照自己的意愿左右它的运动。去年春天，对一家大银行的议论纷纷的不景气的预测，对当时的市价暴跌给予外部的推动，其实它的内部具有更深刻的原因。同样，在这一周，相反地倒是大银行方面的振奋和加以抑制的努力，这使交易所的气氛为之大变，过去一向只注意不利因素的交易所，现在也为有利因素所感染了。”

除了对市价发展的强大影响之外，银行也通过它与产业的日益增加的联系准确了解各个企业的情况，预测收益以及有时也能按照自己的愿望影响收益的水平。所有这些因素，使银行有可能在自己的投机中以更大的安全性开展活动。

当然，交易所意义的减退，是同大银行的这种发展联系在一起的。

在交易所中，资本主义所有制在其纯粹的形式上表现为收益证书；剥削关系，对剩余劳动的占有，令人不解地转化为收益证书。所有制不再表现某种一定的生产关系，而是成为似乎同某种活动完全无关的收益凭证。所有制脱离开任何对生产、对使用价值的关系。任何财产的价值似乎都是由收益的价值决定的，是一种纯粹量的关系。数就是一切，物什么也不是。只有数才是现实的东西，而因为现实的东西不是数，所以相互联系就比毕达哥拉斯派的信念更为神秘了。一切财产都是资本；非财产，债务，像任何国债所证明的那样，同样也是资本。一切资本都相等，都体现在在交易所上下波动的印刷纸片上。实际的价值形成，是一个完全脱离所有者的领域并以极其神秘的方式决定他们的财产的过程。

财产的大小似乎同劳动没有什么关系；劳动和资本收益的直接联系，在利润率中已经被掩盖，在利息率中则完全被掩盖。一切资本向带来虚拟资本形式的生息资本的表面转化，完全抹杀了对联系的任何认识。把不断变动并且实际上能脱离直接的生产过程而变动的利息同

劳动联系起来，似乎是荒谬的。利息表现为资本财产本身的结果，表现为具有生产力天赋的资本的果实。利息是变动的和不确定的，“财产价值”（一个荒诞的范畴）随利息而变动。这种价值也像未来一样，显现为神秘的和不确定的。似乎是单纯的时间过程产生利润，庞巴维克就是根据这种假象创立了他的资本利息理论。

第九章 商品交易所

交易所是证券交易的诞生地。随着交易所的发展，证券银行也发展起来了。证券银行一方面是交易所的竞争者，另一方面又把交易所作为它的中介机关来使用。期货交易对证券交易并不重要，它使证券交易顺利进行，但对价格的高低却没有决定性的影响。交易所的商品交易，情况就不同了。

在证券交易所进行证券交易，这种交易执行资本动员的职能。通过出卖股票，为个别资本家完成虚拟资本（它曾一度转化为产业资本）向货币资本的再转化。这是具有独特性质的交易，除了买卖形式即价值和所有权转移的一般经济形式之外，同商品交易没有什么共同之处。商品交易完全是另外一种情况，这里完成的是在生产中产生的产业利润和商业利润的实现，同时通过商品流通完成社会的物质变换。因此，商品交易所和证券交易所，正像商品和有价证券一样，从一开始就是彼此不同的。如果忽视了这种根本区别并把投机同商业等同起来，那么，把它们混合为"交易所"，必定会引起混乱。因此，对交易所的商品交易的概念，从而对与其他"交易"不同的商品交易所的特殊性质，需要加以检验。

通常，我们把在交易所这个有大量商人去的地方进行的一切交易，称作交易所的交易。但是，很清楚，不管这些商人是在他们的办事处或是在第三者的场所即交易所解决他们的交易，这只能构成商业技术上的而不是经济上的区别。当然，交易完成的速度和对市场状况的观察可以因为在交易所而增强，但这毕竟是商业技术上的而不是经济上的区别。

即使在下述场合，区别也仍然是纯商业技术上的：由于只允许提供固定质量的商品，为每次交易检验和确定商品使用价值的做法便被废止，因此，商人日常的一个重要职能成为多余的了。这种供货条件执行与否，如有争议，应由交易所自己的专职机构对此做出裁决。当

然，这种职能的废止仍不过是交易所商品交易的一个前提条件，而只有在附加其他经济标准时，交易所商品交易才能成立。

因此，商品是作为一定质量的商品进入交易所交易的。它是按照交易所的方式，作为确定的使用价值，作为标准商品，进行交易的。作为这样的商品，每一个量都可以通过其他相等的量所代替。作为相同的使用价值的量，商品成为可以互换的货物。在交易所交易内部，大批商品只有量的区别。按照商品的性质和交易所的规定，一定量（若干公斤，若干袋）充作成交时的单位。因此，只有那些由于自己的性质或经过比较简单而又费用不大的处置即能互换的商品，才适合于交易所的交易。

但是，商品可以互换是使用价值的一种自然属性，这种属性是同种商品所有而他种商品所无的。然而，这对于交易所的交易还是不够的。在普通交易中，商品按照工厂主的生产价格转给商人，而商人（按再增加商业利润的价格）把商品卖给消费者。只有在除了商业利润之外还为差额利润即投机盈利留有余地的时候，交易才成为交易所的交易。但是，经常出现价格差异和价格波动是投机的前提条件。因此，那些在较短的时间内发生较大的价格波动的商品，适宜于交易所的交易。这首先是土地产品，例如粮食、棉花；其次是那些原料价格急剧波动并对产品价格有决定性影响的半成品甚或成品，例如糖。

根据罗宾诺夫提供的材料， 期货交易首先是在英国的金属、滑石等等商品中发展起来的。只是随着电讯和轮船航线的开辟，期货交易才扩展到海外产品。得到这些产品不要一年，只要短短几个月；它们被一次抛到市场上，而消费却要一整年。期货交易的原因在于，生产时间短，而由不断地消费所产生的流通时间长。进行交易的对象本身作为资本化的收益凭证即货币代表是可以互换的。它们的可以互换的性质，迫切要求实行证券交易中的期货交易。实行商品期货交易，是受特殊的周转条件（例如，流通时间和生产时间之间的差异）制约的。只有期货交易的需要，才导致常常只有通过人为的手段才能达到的完全可以互换的商品（在这些商品中，一个量和任何其他量一样，具有同样的使用价值）的制造。

如果价格波动通过卡特尔化（例如在石油方面）而停止了，那么，这些产品的交易所交易也就停止了，或者成为纯粹名义上的。

与上述直接有关的第三个重要因素是，价格波动并不因供求相合而能够随时平息下来。这种相合在农产品中也是最难的。一经收获，供给便因此而决定了，只有经过较长的时间之后才能适合需求。最后还要提到的情况是，进入交易所交易的商品量，必须大到足以能按照常规排除瑞恩、科奈尔等短期价格协定形成的危险的程度，因为垄断价格的形成抑制价格变动，从而抑制投机。

交易所交易的特点是：商品使用价值的确定，使商品对每个人都成为交换价值的纯粹化身，成为价格的单纯承担者。任何货币资本都能直接地转化为这种商品。因此，除了过去职业的和内行的商人之外，也可以有一帮人从事这种商品的买卖。这种商品直接与货币相等同。购买者不再检验它们的使用价值。它们只是经历不断的、某种程度上较小的价格波动。 因为它们是世界市场的商品，所以它们的销售能力，从而它们向货币的再转化，都是随时有保证的。问题始终仅仅在于价格差额的得和失。因此，它们像有价证券等其他货币凭证一样，成为适当的投机对象。在期货交易中，这种商品只被作为交换价值。它成为单纯的货币代表，而通常货币是商品价值的代表。商业即商品流通的意义丧失了，从而商品和货币的性质及其对立也丧失了。只有在投机因科奈尔的阻碍而结束以及不能占有的世俗商品必须被货币所代替的时候，这种对立才重新表现出来。正像货币在流通中只起一种转瞬即逝的作用一样，商品在商品投机内部所起的作用也是如此。正像流通中有比现有量多得多的货币被用于计算目的，也有比实际存在量大得多的商品量用于投机。

最后，在商品的期货交易中，为了进行从生产者到消费者的实际的连续不断的运动，即进行实际的交易业务而不是单纯的投机业务（交易是投机可能性的必要前提），期货交易之链的始端必须是生产者（或作为他的代表的商人），终端必须是消费者（例如面粉制造业者）。我们可以这样来看问题：商品的一部分始终留归投机支配。这只不过是一定的储备，当然，它的构成是不断变化的。否则，它就必须存于某处，置于其他资本主义代理人的支配之下，他们不是投机家，而是生产者或商人，有时甚至是消费者。这种储备必须始终具有一定的量，以避免科奈尔和瑞恩形成的危险。

由于投机支配这些商品，于是便产生了一个长系列的新的买卖交易。这种买卖交易之链是纯粹投机的。它的目的是谋取差额利润。这

不是商业活动，而是投机买卖。买卖范畴在这里没有商品流通的职能，没有使商品从生产者达到消费者的任务，而是成了类似想象的东西。其目的是谋取差额利润。商品是已经带着正常商业利润的附加来到交易所的。因为商人把它卖给了交易所。如果工厂主来做这件事，那他本人恰恰是同时作为自己的商人执行职能，把商业利润本身装进自己的腰包。交易所的买卖纯粹是投机性的，投机家不是谋取利润，而是谋取差额利润。一人所得就是他人所失。但是，这条经常不断的交易之链，保证了交易所商品向货币的不断转化，从而，在达到一定程度时，使货币投于这种商品并随时可以通过出售商品实现货币。因此，交易所的商品便成为暂时游离的货币的适当的抵押品。因此，待这些商品的价格达到一定程度的时候，银行便可以把这些商品作抵押贷款或进行延期交割，于是，便产生了银行资本的一种新的用法，即银行资本参与商业，但它只是在适合于它的作为生息资本的形式上参与的。它用它的货币转化而成的商品，随时都可以再转化为货币。一所经营有方的银行，绝不会把比随时（也包括在最不利的情况下）能实现的更多的货币固定于这些商品上。交易所的存在，构成投机买卖的无尽链环的存在，保证银行随时可以实现自己的货币。因此，货币不是被固定死的，对银行仍然是货币资本，按银行方式所投放的资本，因而仅仅带来利息。但是，银行资本的介入，又给投机和商业扩大自己业务提供了可能性。现在，为了购买商品，已不必占有全额价格的货币，只需要有能够抵偿一切可能范围内存在的差额的货币量，其余的由银行提供。对于投机来说，这仅仅意味着它的业务的扩大。但是，由于交易额的增长，即使微小的差额也足以引诱投机家从事买卖，所以，一方面，交易次数增加了；而另一方面，每次的差额量却减小了。

银行资本对商业的影响问题就不同了，而且更有兴趣。现在，商业也可以以商品作抵押取得贷款了。它只需对这一资本付利息。但是，商业本身并不产生利润。商业只实现同所使用的资本量相适应的平均利润。但是，因为有大量信用提供给自己支配，所以商业现在只需较小的自有资本，便可以进行同样数量的交易。因此，这一资本的商业利润，现在被分配到更大的商品量上。由商业所造成的商品加价也减小了。但是，因为商业利润只是从产业利润中所做的扣除，所以产业利润便按同样程度提高。对消费者来说，商品价格保持不变。因此，银行资本的介入造成：第一，产业利润提高；第二，全部的和按个别商品计算的商业利润下降；第三，商业利润的一部分转化为利

息。后者是商业资本的一部分被银行资本所代替的必然结果。而交易所的商品交易使这种代替成为可能。

利息（这里插进来谈谈），除了消费信用外，始终是利润或地租的一部分。但是，下面的问题还应该注意。在生产中，实际借贷资本是作为产业资本发生作用的，因而生产利润。借贷资本只获得利息，因而增加了产业资本的利润，增加额等于平均利润和按所借资本额计算的利息之间的差额。商业并不生产利润，而只是必须从一般利润量中为商业资本支付平均利润率。银行资本在商业中的作用就不同了。它获得自己的利息，但并不为商人生产任何利润。商人现在所获得的，毋宁说是去掉银行资本额的商业资本的平均利润加上他向银行资本后来支付的利息。为经营商业，现在只需较少的商业资本，因而这一资本的利润也变小了。这种被节约的利润留归它的生产者即产业资本。银行资本这里所起的作用，同节约商业费用的某种进步所起的作用一样。结果上的区别简单地来自下述情况：产业资本生产剩余价值，而商业资本却不生产剩余价值。

另一种情况也在同样的方向上发生作用。交易所的期货交易，为由它所掌握的商品，创造了一个始终准备吸收这些商品的市场。因此，生产者或进口商可以随时出卖商品。而这就意味着他的资本的流通时间的缩短。但是，我们已经知道，流通时间的任何缩短，都意味着资本的游离。因此，期货交易也以这样的方式，减小了用于商品流通即商业业务所必要的资本，这种资本不是用来生产，而仅仅是用来实现利润。

期货交易是一切投机的适当的形式。任何投机都是对价格差额的利用，这种利用是在时间中进行的；而另方面，对每个投机家来说，他不进行买卖的时间是纯粹的损失。投机也不是生产。因此，投机家必须能够迅速地利用每次的价格差额，哪怕是将来的价格差额。因此，在每一个瞬间，他都必须能够为每一个将来的瞬间进行买卖。这恰恰是期货交易的本质。由于做了期货交易，投机便创造了一个适用于一年中任何一个时期的价格。因此，它便使工厂主和商人有可能为自己排除价格发展的偶然结果，保证自己免受价格波动之害，并把价格波动的风险转嫁到投机身上。例如，原糖制造业者今天购买甜菜。如果他今天已经能够把应提供原糖时期的期货，以比如13万马克在交易所出卖，那他便知道，他可以为甜菜支付比如10万马克。因此，如

果他今天按这一价格出卖了原糖，那他便与此后所发生的一切价格波动无关了，他便保证了自己的利润。因此，期货交易是产业资本家和商业资本家限于执行自己纯粹职能的手段。用于抵御价格波动而保证自己所必要的固定于产业或商业领域中的准备资本的一部分，因此便游离了。其中的一部分现在用于交易所投机。但是，在这里，它们被集中了，因而可以比分散于各个产业资本家和商人手中的资本更小。

资本主义利润在生产中产生，通过流通而实现。当生产早已结束，因而利润对生产者或已经购买了商品的商人是一个既定的量的时候，保证这一利润抵御由流通时的价格波动所产生的偶然情况，是生产者和商人自然作出的努力。在一定的发展阶段上，对那些由于自然原因（例如，由于生产的结果依赖于气候条件）价格波动特别大和不可忽视的商品，期货交易促进了这种努力。期货交易尽可能地平息由投机中产生的波动，但这一点只有通过制造由投机引起的较小的和较频繁的振荡才能达到。这种投机（从社会的观点来看是完全无意义的）之所以显得必要，因为它安排了买者和卖者参与的必要规模，以致总是能够有必要的商品量进行交易。这种抵御价格波动的保证，使市场价格越来越接近于生产价格。于是，便形成一个独特的资本家阶级，即接受这种价格波动的投机家。问题是他们的资本怎样增殖。

我们在考察证券投机时已经看到，这种资本谋取差额利润。一人所得就是他人所失。在这里，那些能够等待和自身影响市价的大投机家以及了解内情的行家里手， 通常靠牺牲小投机者和外行谋取利润。问题仅仅在于，除此之外，投机是否还能得到风险酬金。

风险酬金虽然经常被提到，但研究却很少。首先应该确定的是，风险酬金不可能是利润产生的原因，因而也不可能是说明利润的理由。利润是在生产中产生的，等于不花资本家阶级分文的工人的剩余产品中所包含的剩余价值。不同的风险，即能够通过流通实现生产中所产生的利润的不同的可靠程度，只能造成不同的利润分配，致使具有较大风险（而它也必然实际地表现为较大的损失）的部门得到较高的价格，但归根结底也使它们资本的利润率等于平均利润率。很清楚，就必须考虑一个生产部门中造成收益降低的特殊情况来说，这些特殊情况也必须被价格水平所补偿，从而保证利润率的相等。在光学镜头的价格中，也包括那些在浇铸时平均被损坏了的玻璃的费用。这些费用属于生产费用。同样，商品在运往市场的途中所平均遭到的损

坏或腐烂，也加到价格中。但是，风险的情况就不同了。它是由流通时仅仅偶然发生的情况中产生的，但也波及生产费用本身。例如，如果用旧机器制造的某产品还在市场上，而现在新机器以一半的时间就能制造它，那么，对这种“风险”就不存在补偿，这种产品的出卖者将必然承受损失。

对主要在交易所期货交易市场上进行交易的产品来说，条件也相类似。这种不安全性来自下述情况：例如，对德国的谷物价格来说，不仅德国的收获情况即德国的直接表现为价格的生产费用是决定性的，而且美国、印度、俄国等等的生产费用也同样是决定性的。但是，对于这种价格形成来说，德国谷物的价格却没有任何补偿。

但是，一旦在流通中出现大的无法预料的波动，这一部门的资本家就必须握有准备金，以便能够补偿价格波动所造成的损失和继续进行生产。这种准备金是必要的流通资本的一部分，对它计算平均利润。归之于它的利润可以被称作风险酬金。但是，即使是通过期货交易，这种准备金对生产资本家也并非是多余的。因为期货交易并没有完全消灭由生产条件的变化所引起的价格波动。生产者必须承担世界市场对国内价格的影响。

交易所的保证只关涉流通时所出现的波动。面粉制造业者通过今天购买谷物来保证他今天出卖面粉的价格。谷物商人则通过把他今天购买的谷物在交易所按一定期限出卖来保证他的利润。这种保证在于，他为实际履行自己义务的一个后来的时期，保证了一定的现有价格。换句话讲，对于商人和生产者来说，买和卖是一环扣一环地进行的，而不是只进行单方面的买或单方面的卖。但是，这一点的前提条件是：首先，像期货交易为它创造的那样一个随时准备开放的、大规模的和有吸收能力的市场；其次，那些并不为自己作这种保证而是期待后来时期的市场状况的代理人，即为对自身保证的商人解除风险的投机家。因此，他们的盈利不是风险酬金，而只是必然有相应的损失与之对立的差额利润。正是投机盈利的这种性质造成如下结果：只有在大量承受损失的外行参加时，职业投机才兴旺发达。没有“公众”参加，投机就不会繁荣。

积聚的进一步发展，使这种保证渐渐没有必要了。如果商业企业达到一定规模，有利的机会和不利的机会就互相抵消。于是，大商号

便作“自我保证”，放弃期货市场。接踵而来的是，小投机者 也必然渐渐地抽身，因为他们不得不越来越经常地付出代价。股份制度的发展和证券投机，也把他们从商品交易所中拉走。最后，辛迪加和托拉斯迅速地结束了它们所支配的商品的投机。

如果要问，期货交易对哪些阶层是必要的?那便可以说，它对中等商人的必要性恐怕是最为迫切的。对生产者来说，在不如此就必须自己执行这种重要的商业职能的意义上，具有必要性。当进一步加工已经是按照大规模的和资本主义的方式进行的，而原料生产还十分分散的场合，情况就是这样。这里，交易所完成了产品的必要集中。例如，这种情况就适用于现代面粉制造业的发展时期。商品交易所完成这种集中，比最初批发商业必须发展时要迅速和猛烈。对于商业来说，特别是下述产品的期货市场是符合理想的：它们的流通时间长，它们的生产分散于难以数清的生产场所的巨大范围内，生产结果难以预料且不稳定，因而流通中的价格波动很大，以及没有规律可循。

一旦期货交易建立起来，参加期货交易对商人和生产者就越来越有必要，因为期货市场成了价格形成的决定性因素。相反地，把期货交易限于职业商人，便夺走了期货交易的最重要的职能：通过把价格波动中所造成的损失转嫁于投机，使保证具有可能性。

因为投机家不想长久地保持投机对象，所以由此即可得出：每一个投机家常常既是买者又是卖者。卖空投机家，即一种商品的出卖者，为了保护自己，又成了这种商品的买者。

但是，他是在不同的时间上作为买者和卖者的，并且利用了这一时间内的价格波动；而实际的商品交易的保证恰恰在于避开这种波动，因此，以同时卖的估价作为买的基础，以同时买的估价作为卖的基础。

投机家首先利用了价格波动，这种价格波动不是由他造成的，而是由实际的商品交易造成的。这种价格波动，既可以由偶然的供求关系引起，也可以由商品生产费用变化这一更深刻的原因引起。投机的需求和供给本身又使这种价格水平发生变化，造成波动，而这种波动最后必然不断抵消，这恰恰是因为每个投机家既是买者又是卖者。这当然不妨碍，一种投机方向，例如买，即买空投机，在一段时间内可

以占压倒优势。只要这种单方面的行为还继续存在，价格就高于由单纯的实际商品交易所产生的水平。因此，投机造成更频繁的从而也更微弱的价格振荡，这种价格振荡从长远看将互相抵消。

期货交易把整个交易集中于一个地点，使那里的批发商对地方商人占上风，这些地方商人则渐渐消失。 而在交易所所在地本身，它又给以前的外行跻身进来提供了可能，这些人现在同老商号进行竞争。因此，期货交易的新的开展，常常遇到老的职业商人的抵抗。期货交易在达到一定程度时，它所需要的专门知识比老的职业商业要少。银行资本的参与，使资本微薄的人也有可能参加进来。但是，集中在这里也是在新的基础上进行的。一般说来，人们有这样一个印象：纯粹投机和外行参与期货市场，毋宁说在减弱。

相反，废除期货交易意味着批发商地位的加强，这些批发商没有这种保证也能过得去。

期货交易的危险之一，是"短期价格协定"的可能性。如果卖者在供货日没有提供商品，那么，买者就有权在交易所由卖者承担费用来购买这种商品。如果这种商品由于买者以前已经把可支配的储备大量买进而不能满足需求，于是便产生了取决于买者意志的极高的虚拟价格。这时，卖者就完全交由买者摆布了。商品储备越小，"短期价格协定"也就越容易。如果期货交易的供货条件对商品质量提出高要求，这一点也可以人为地制造出来。相反地，压低供货质量是阻滞"短期价格协定"的一个手段。"短期价格协定"一般只能在特殊情况下和短时间内发生，例如谷物储备由于新的收获尚未进行和旧的储备已大部卖出的很小的时机。但是，异乎寻常的价格一般又使人们认为已经归于消费的储备在市场上出现。如果新的供给超过买者的吸收能力，"短期价格协定"便崩溃了。一般说来，即使是成功的"短期价格协定"，也只不过意味着对局外的投机集团的剥夺，很少影响商品的现货交易和实际价格。

众所周知，1896年6月22日的德国交易所法，部分地废除了期货交易，部分地使它难于进行。特别是自法院的判决也威胁着商法关于期货交易的条款以来，谷物贸易被大大限制了。因此，"参与期货交易的人越来越少，而且少到几乎不能达到期货交易的目的"。因而，现在连保证业务也变得十分困难了。结果如何?"由于与此相联系的困难，

现在已经有一些很大的公司认为，即使完全没有期货交易所的价格保证也能过得去。同时，他们凭借几年来稳定的甚至提高的价格取得不小的利润。但是，一般说来，稳定的公司认为这样一种做法是十分危险的投机，宁可满足于较小的但却是可靠的利润……，在目前情况下，上述两三个大的公司也把整个交易的越来越大的部分抓在自己手上，这是确定不移的事实。这里，集中受到立法的鼓励，正像银行业中的集中通过这种方式日益发展一样。但是，这种发展是否能真正长久地使那些赞美这一规律是一个巨大成就的人们喜欢，是颇值得怀疑的。对农场主来说，为了达到尽可能有利的价格，多方面的竞争所提供的保证，无论如何要比最后由几个大公司决定价格时要好得多。”

“期货出卖为地方商人提供了按有利条件抵押商品的可能性，所以他们对期货交易就更有兴趣了。因为这种商品已经按固定价格出卖，从而不再因价格跌落而丧失价值。因此，商人又重新获得资本，再按有利的价格从生产者那里接受一部分新的谷物。”

为生产资本家缩短流通时间以及通过投机减少风险，也可以对生产发生反作用。在期货交易实行之前，主要是由局部生产者承担风险。如果风险和商品（它现在同样集中在交易所所在地）储存的必要性消失了，那么，单纯的生产职能已经不够了。局部生产者通过把自己的企业与第二个企业的联合而成为完全的企业家。他可以更容易地做到这一点，因为他的流通资本和准备资本的一部分被游离了。例如，羊毛梳理业者，由于他们以前承担的风险现在转嫁到期货交易上，便成为多余的了。他们自己现在成为毛纺业者，或者相反地，毛纺业者合并于羊毛梳理厂。

期货交易为生产者节约流通资本，第一是通过缩短他们的流通时间，第二是通过缩减抵御价格波动的自我保证（准备金）。这加强了首先享有期货市场好处的大企业的资本力量。这样被游离的资本变成为生产资本。

在企业分工的条件下，不仅技术观点是决定性的，而且商业观点也是决定性的。一些局部过程，首先是从原料到半成品的加工过程，本身仍然不过是独立化的过程，因为局部生产者同时执行一些重要的商业职能。他们从生产者或进口商那里接受原料，与这些人一起分担价格波动的风险。当工厂主通过期货市场，在没有这种中介也能避免

风险的时候，这种独立性便成为多余的了。于是，他便把这种原料加工并入他自己的经营中。商业职能的丧失，使技术的独立性成为多余的了。这里也出现了排挤中间商业的趋势。的确，商品交易所一开始似乎还增加了商业业务，但是我们已经知道，这种买卖并不是商业交易，而是投机交易。

我们已经看到，期货交易是使银行资本首先通过提供信用（不论是抵押放款形式或是延期交割形式）参与商品交易的手段。但银行也可以利用自己巨大的资本力量和对市场的洞察，相当有把握地参与真正的投机。银行普遍地延及一系列期货市场的联系，除了使它对市场有更深刻的洞察外，首先给它提供了可靠的套利活动的机会，这种套利活动大规模进行时带来巨额利润。银行支配的商品量越多，对供给量的影响越大，它就越能可靠地进行这种投机交易。于是，便产生了日益取得对在期货市场进行交易的商品的支配权的努力。银行力图排挤其他商人，直接从生产者那里获得商品。银行可以以代理的方式转卖（它在与商人的竞争中，可以对这种出卖要求比商人小得多的利润，因为它还能获取投机盈利和能以更大的规模开展信用业务），或者为自己的利益购买商品。这里，银行利用它通过自己同产业的其他业务、关系所具有的影响，以代替商人同产业资本家打交道。一旦银行占有销路，银行同产业的相互关系也因此变得更加紧密了。银行不仅作为投机家关心商品价格的形成，而且也希望有符合它与之有各种信用关系的企业的利益的较高价格。因为它对尽可能多地支配商品有利益，所以它也同时试图与尽可能多的企业建立联系，从而与整个产业部门发生利益关系。它的利益在于，尽可能地保护这一产业部门，防止萧条。它利用自己的影响加速卡特尔化。卡特尔化虽使银行在国内市场上（不是世界市场上）的投机活动成为多余的，但银行通过参与分享各种不同形式的卡特尔利润而对此获得巨大补偿。当由于历史原因而未能形成强大的和有效率的批发贸易（不论是一般的或是在该生产部门中的）时，这种发展尤其得到实现。例如，在奥地利，银行通过商业途径跻身于制糖业；也跻身于石油工业，虽然成绩不大。银行成了那些在很大程度上依赖于它的企业致力于卡特尔化的承担者。因此，在这里，期货交易促进了作为一般趋势的发展，以便最后再扬弃期货交易本身。

垄断同盟彻底消灭了商品交易所。这是不言而喻的，因为这种同盟确定长期价格，从而使利用价格波动成为不可能的事情。当然，“时

间的分配”是直截了当地进行的。这最多会使埃伦贝格教授先生感到惊奇。德国煤炭辛迪加和钢铁企业同盟，使埃森和杜塞尔多夫的交易所标价成为纯粹名义上的。“因此，埃森的煤炭交易所只不过是一只装着煤炭标价的提包，这个提包每次被从煤炭辛迪加的办公楼带到埃森的交易所大厅；而整个所谓杜塞尔多夫的商品交易所只不过是一封信，这封信是一个产业资本家按照惯例送给杜塞尔多夫交易所负责人的。”

这也适用于酒精的期货交易。“这里可以完全正确地指出：交易的一部分由于中央机构（为酒精销售）而失去意义。中间交易的一部分在辛迪加中没有存在的余地。这是主要从事期货交易的一部分。代理交易者即经纪人，一切同生产者没有直接联系的商人，由于辛迪加的产生而自然成为多余的，从而被排挤掉。”实际商人被酒精辛迪加变为拿固定佣金（30到40芬尼）的代理人，他们的数量似乎保持相当的稳定性（1906年为202），占推销产量的40％。

就商品交易所的盈利来自商业利润这一点来说，在排除交易所的情况下，它们归于生产者。对由生产时间（即“生产季节的长度”）和消费时间的不同产生的那些盈利来说，情况也是这样。例如，夏天的酒精价格比冬天的高。生产季节结束时，产品便转移到商业手中。夏天价格之所以高，是因为必须计算贮藏费用、利息损失等等。但是，在生产季节结束时，酿造业者必须尽可能早地把酒精卖出。这时，供给便蜂拥而来。相反地，夏天不进行生产。这时，供给不可能再增加，商人有足够的资本力量在不利的时候不廉价处理商品。这里，商人（银行资本在这里也通过延期交割和抵押放款而提供商人支配）的资本力量和那些常常是小生产者的资本力量的不同，也在价格决定中起某种作用，当然这里所指的，不是消费必须支付的价格，而是商人支付给生产者的价格。生产者卡特尔也使这种关系发生不利于商人而有利于生产者的变化。酒精销售中的经营负责人施特恩先生作了确切的表述，他说：“辛迪加使酿造季节结束以后的价格提高，有利于酿造业者，而自由市场则使之有利于投机者”。

正是在农业生产领域中，卡特尔化（农业生产“合作社”常常只不过是卡特尔的萌芽或小型的卡特尔）有巨大的好处。因为恰恰对农业生产来说，资本主义的价格调节是最不适用的；资本主义社会的无政府状态恰恰同农业生产的自然技术条件不相容，正如资本主义一般不能实现合理化农业的理想一样，这一点同工业中的情况正相反。但

是，资本主义的价格调节同农业生产的自然技术条件的矛盾，由于不断使价格发生变化的期货市场的存在而尖锐化了。因此，期货交易连同它的常常是戏剧性的、由投机引起的或至少是过度的价格方向的变化，被指责为资本主义生产方式一般的罪过。所以，如果对此进行蛊惑性的利用，就可以很容易地在农业生产者中间煽起反对期货交易的激烈运动。

卡特尔能在多大程度上限制无政府状态，它也就在多大程度上恰恰对农业领域产生特别有利的影响。农业的特点在于，各年的生产量按自然条件变化很大。而这种生产量直接影响价格。生产量过剩会大大压低价格，增加当年的消费。由于价格被压低，下一年的生产便受到限制。如果此外再出现歉收，那就会造成匮乏，价格迅速提高，消费被大大抑制。对这种现象，分散的生产简直无能为力。但是，卡特尔对价格形成却有大得多的影响，因为它可以作及时的储备以及通过生产的分配预防过于急剧的波动。当然，资本主义的卡特尔也利用这种力量，通过对生产的相应限制，达到持续的最高价格。但是，对于农业生产来说，它创建了较为稳定的状态。

正是上面提到的经营负责人施特恩这样说："辛迪加即使不能无限量地保存过剩商品，但却可以极大量地保存过剩商品。一旦过剩商品太多，自由市场便立即使价格猛跌，直至产品降到远远低于生产费用为止。辛迪加可以把国外价格和国内价格分开。当出现过剩和需要输出时，自由市场的全部产品的价格状况便取决于输出收入。这里举一个例子：1893和1894年间，曾出现2 000万立升酒精的过剩。这绝不是威胁性的过剩，但却把年平均价格压到31马克。如果辛迪加这一年多输出1 000万立升，如果这1 000万立升中每100立升价格损失5到8马克，其价格损失总额等于50万到80万马克，那么，这就使酿造业大大减少跌价。因为如果假定全部产品的价格都提高5马克，那么，以50万到80万马克的损失便将约3亿立升的全部产品在价值上提高1 500万马克。

交易所并不使基本存货增加。产品的意外增加很快为产品的减少所抵消。生产季节结束时（每年的9月30日）所有的存货，在酒精自由市场存在时期，通常为约3 000万立升。这种存货有许多次停留在这一数额之下，而一度最低降到900万立升。但是，只有一次，在1893—1894年间，这一数字有很大提高，达到1 500万立升。这些在1 000

万上下的数字只是产品的3%—5%，但这3%—5%就足以把价格压到极限。甚至很小的存货也使投机家神经紧张起来。当他相信丰收在即的时候，便把存货抛出。交易所的这种表面的平衡，从根本上来说，不过是恐惧和神经紧张罢了。”他接着说明了他不喜欢交易所所作的平衡的原因：“这种平衡是交易所通过低廉的价格达到的。”但是，他的雇主即卡特尔化的酿造者和酒精制造业者，却只需要高价上的平衡。

一些期货交易的辩护者也断言，它是更准确的价格决定的保证。期货市场把一大批懂行的当事人囊括进来，这许多行家意见的结果一般必然比少数人的意见要正确些。但是，作为谷物商人的属性并没有赋予他能够预见未来收获量的神秘能力。一个谷物商人没有这种能力，无限多的谷物商人也没有这种能力。如果说“理智总是在少数人一边”这句话对交易所参加者不适用，那他们（即使在其他方面可能具有许多旧约全书的性质）肯定也不具有预言家的天赋。实际上，期货价格只不过是投机性的。甚至辛迪加，例如像对国内的价格决定有直接影响并因此很容易提供期货供给的酒精辛迪加，也并非完全心甘情愿地提供这种期货供给。例如，酒精销售中的经营负责人乌图赫特说：“期货供给总是有某些困难。如果事情按我们的意愿进行，我们倒宁愿对期货供给持谨慎态度……。当有人提供一种产品的时候，为了能够确定价格，必须事先了解有多少产品量归他支配。当然，我们只有在生产季节已经过了许多月之后才能了解这一点。即使这时，我们也不能完全避免上当，因为只有春季几个月的生产才能决定整个生产季节的生产是大或是小。当形势无法认清时，尤其如此。”但是，人们将会承认，了解全部生产情况并控制大约80%的生产的销售中心的信息，同交易所参加者的信息，具有完全不同的性质。

要求了解期货价格的原因是：加工工业在签订供货合同时，必须了解原料的价格。如果原料生产期同加工工业的定货期不相一致，那么，对价格急剧波动的商品来说，便产生了期货价格的需要。因此，加工业者便把风险转嫁给他的原料供应者。但是，辛迪加利用自己的强大势力又把风险从自身转嫁出去，或者通过保持价格稳定，或者通过把期货价格提高到使它同样避开风险的高度。乌图赫特直接谈到这一点：“因为我们面对毫无把握的情况，所以我们小心行事（原文如此！），宁可把价格估计偏高，也不把价格估计偏低。”在辛迪加的备忘录中写道：“在辛迪加存在的最初四年间，这样的期货报价是在新的营业年度之初发布的。而自1904—1905年度以来，则遵循下述原则：

只是在对生产的发展有了一定的立足点的时候，才标出一般的供货价格。”

在德国的交易所的调查报告中，商业界以外的调查成员（如内阁大臣维耐尔和自由保守党议员冯·加姆普）认为，现货交易是合法的，交易所的差额交易是非法的。这一区分同样常常被商人所驳斥。前一部分人恰恰不能理解，在一切资本主义交易中，使用价值是完全无关紧要的，大都仅仅是可悲的必然性（必要条件）。实际上，纯粹的差额交易是下述事实的最完全的表现：对资本家来说，重要的仅仅是交换价值。因此，差额交易恰恰是资本主义根本性质的嫡子。这种交易本身是从价值的世俗的现象形式（使用价值）抽象出来的。对于非资本主义的认识论学者来说，这种经济的自在之物完全表现为超验的东西，因此把它愤怒地称之为诈骗，这是完全自然的。 他们没有看到，每一个资本主义交易的经验的现实背后，有这一交易本身的超验的事实，只有这一超验的事实才能说明那种经验的现实。这里值得注意的是，对使用价值的捍卫者来说，一旦他们涉及交易所，使用价值概念本身便消失不见了。现在，他们把任何交易都同样看作是现货交易，只要证券或商品实际转手，那就不管是收益证书的买卖或是商品的买卖。他们完全忽视了，证券流通对社会的物质变换是无关紧要的，而商品流通则是社会的生活条件。

对使用价值的漠不关心可能导致何等荒诞不稽，这里可以举一例子。为了使商品可以互换，商品必须满足某些确定的条件，即在一定量的情况下，具有一定重量，显示一定的颜色和气味等等。只有这样，商品才符合适宜于进行供货的“等级”。在汉堡的咖啡期货交易中，等级相当坏。较好的品种由于掺杂黑豆、石子等等而变坏了。在柏林，等级比较好。在汉堡所加的掺杂物，必须在柏林花很大力气拣出去，才能使咖啡交货。这大概算是资本主义非生产费用的最明显的例证。 但是，这还算是好的。在汉堡，曾经形成一个科奈尔。于是，出现缺少可以交货商品的局面。而能够提供的仅仅是掺有石子等杂质的咖啡。较好的品种因为不符合供货质量，所以必须另外赔钱；换句话说，必须为较高质量的供货支付罚金。但是，这是完全符合彻底加以运用的资本主义逻辑的。因为对于买者即科奈尔的成员来说，问题根本不在于使用价值，而仅仅在于交换价值。交换价值决定整个经济活动，这种活动恰恰不是使用价值的生产或中介，而仅仅是谋取利润。

资本主义生产方式的辩护士，试图通过下述方式来证明它的各个现象的必然性：他们把由资本主义生产中产生的特殊经济的从而历史的形式，同对短暂的形式相比必然是长期的技术内容等同起来；然后，从这种错误的等同出发，反过来推论形式的必然性。于是，他们极力强调对每个社会劳动过程进行管理和监督的必然性，以便由此立即证明由生产资料私有制产生的资本主义管理的必然性，从而证明这种私有制一般的必然性。因此，他们不是把商业理解为特殊的流通活动，而是理解为货物向消费者的分配。例如埃伦贝格 把商业解释为空间的分配，把投机理解为时间的分配。因为分配在技术发展的一定程度上自然始终是必要的，所以商业和投机也始终是必要的，它们的消灭是不可能的事情，是一种乌托邦。如果此外还把"必要的"和"生产的"等同起来，那便同埃伦贝格一起得出如下荒谬的结论：投机像农业一样是一个生产部门。为什么不是这样呢，因为土地和股票都同样带来货币呀！这里，商业被简单地与运送、包装劳动和拆分劳动混淆在一起，投机则与储备等同起来，这些业务在每一个技术发达的生产方式下自然是必要的。即使像勒克西斯教授 这样目光敏锐的、严格说来同埃伦贝格完全不同的人，在他的关于期货交易的论述中也陷于困境，因为他也忽视了同商品交易不同的交易所商品期货交易的特殊的经济形式的规定性。他忽视了投机的特殊作用，试图通过证明期货交易是实际交易来论证期货交易的必然性。

然而，他的对手加姆普却轻而易举地指出，期货交易创造了巨大的商品交易额，但这一交易额却没有为从生产者到消费者的分配作任何贡献。勒克西斯指出，在期货交易条件下，可以很容易地找到买主。这是对的。只是这种"买主"并不是通常的消费者，而本身又是"卖主"，即本身是投机家。但是，想从绝对的分配需要推论出商业，甚至推论出期货"交易"即期货投机，则是错误的。商业仅仅在资本主义社会里才用来满足分配的需要；正像辛迪加和托拉斯排除商业所证明的那样，商业的必要性即使是在资本主义社会内部也是暂时的。谁要是把商业完全看作是"生产的"，即看作是不仅是实现利润而且也生产利润，谁就会完全陷入困境：他把节约商业费用推崇为卡特尔化的优点，然而只有在商业活动形成非生产费用从而是非生产活动的时候，这才可能成为优点。

实际上，期货交易的必要性在于：第一，它使生产资本家（即产业资本家和商业资本家）有可能把自己的流通时间压缩到零，从而保

证自己抵御流通时间内的价格波动，把这种价格波动转嫁给执行这种特殊职能的投机身上。第二，期货交易使一部分商业职能不是交给商业资本来执行，而是交给货币（银行）资本来执行；对这一部分业务，不是谋取平均利润，而是谋取利息；产业利润（企业利润）提高了，提高额等于平均利润和利息间的差额。第三，与第二点相联系，期货交易使货币资本在保持货币资本性质的条件下向商业资本转化，从而为银行资本打开了扩大它对工商业的支配权限以及使生产资本越来越大的部分获得银行所支配的货币资本性质的可能性。

第十章 银行资本和银行利润

资本动员为银行开辟了新的活动领域：发行和投机。从理论上来说，这些活动是与一个银行的支付中介和信用中介相联系，还是由不同的银行机构来进行，在这里是无关紧要的。重要的问题仅仅在于，对各个职能按其经济意义加以区分。现代的发展到处都在越来越高的程度上导致各个职能的综合，这或者是在一个企业内，或者是通过同一资本家或同一资本家集团支配更多不同的从而执行互相补充的职能的企业。导致这种综合的因素归根结底在于，在所有这些职能中，资本是作为特殊意义上的货币资本、作为总是又能够从当时的投资中作为货币收回的借贷资本而出现。即使这种综合在一个企业里没有发生，同一货币资本通过由这些企业中的一个企业提供给其他企业，也部分地执行了各种不同的职能。

只有在分析了这些不同的职能之后，才有可能来研究银行资本的利润的源泉是什么，以及利润和资本（银行的自有资本和提供银行支配的别人的资本）之间的关系在银行资本领域内必须采取何种形态。

我们知道，利润是在生产中产生和在流通中实现的。我们也同样知道，流通业务即商品买卖的进行要求追加资本。这些业务的一部分，被商业资本家从产业资本家那里拿走，变成为社会资本的一个分支即商品经营资本的独立的职能。商人所使用的资本产生平均利润，这不过是产业资本家在生产中所产生的利润的一部分，从而形成在其他情况下应归于产业资本家的利润的相应扣除。 同样，流通也要求一系列的货币业务，即货币的贮存、准备和运送、收付账目等等。这些业务即簿记可以集中起来，通过这种集中节约形成流通费用的劳动。由于这种集中，为进行这一劳动也只需要较小的资本。“货币在产业资本和现在我们可以补充进来的商品经营资本的流通过程中（因为商品经营资本承担了产业资本的一部分流通运动，并把它当作自己的特有的运动）所完成的各种纯粹技术性的运动，当它们独立起来，成为一种特殊资本的职能，而这种资本把它们并且只把它们当作自己特有的

活动来完成的时候，就把这种资本转化为货币经营资本了。产业资本的一部分，确切些说，还有商品经营资本的一部分，不仅要作为一般货币资本，而且要作为正在执行这些技术职能的货币资本，不断处于货币形式。现在，一定的部分从总资本中分离出来，并在这样一种货币资本的形式上独立起来，这种货币资本的资本主义职能，是专门替整个产业资本家和商业资本家阶级完成这些活动。就像在商品经营资本的场合一样，这里也是在流通过程中以货币资本形态存在的一部分产业资本分离出来，替其余的全部资本完成再生产过程中的这些活动。所以，这种货币资本的运动，仍然不过是处在自己的再生产过程中的产业资本的一个独立部分的运动。”“可见，我们在这里考察的纯粹形式的货币经营业，即与信用制度相分离的货币经营业，只与商品流通的一个要素，即与货币流通的技术和由此产生的不同的货币职能有关。……显然，货币经营者所使用的货币资本的总量，就是商人和产业家的处在流通中的货币资本；货币经营者所完成的各种活动，只是他们为之服务的商人和产业家的活动。同样很清楚，货币经营者的利润不过是从剩余价值中所作的一种扣除，因为它们的活动只与已经实现（即使只是在债权形式上实现）的价值有关。”在发展过程中，簿记归于银行。为此所需要的资本量，是由这些业务的技术性质和它们当时的规模决定的。银行靠这种资本实现平均利润，正像商人靠商品经营资本和产业资本家靠生产资本实现平均利润一样。 但是，这也是银行资本中其利润是绝对意义上的平均利润的唯一的一部分。靠其他银行资本所取得的利润，与此根本不同。

作为信用的中介，银行用整个归它支配的自己的和别人的资本展开活动。银行的总利润由所贷出的资本的利息构成。它的纯利润（扣除费用之后）由支付给它的利息和它为存款付出的利息之间的差额构成。因此，这种利润不是绝对意义上的利润，它的高低不是由平均利润率决定的。它也正像其他货币资本家的利润一样，是由利息中产生的。银行在信用交易中的中介地位，使它不仅能像其他货币资本家那样单靠自己的资本获得利润，而且也能靠它的债权人获得利润，因为它支付后者比自己要求债务人付出的利息要低。这种利息仅仅是按其水平已经达到既定的社会平均利润的一部分或一种扣除。但是，这种利润绝不像商人资本和货币经营资本的利润那样，自身参与平均利润率水平的决定。

利息水平取决于对借贷资本一般（银行资本只是其中的一部分）的供求关系。这种利息水平决定总利润。为了尽可能多地握有货币资本，银行方面也为存款偿付利息。在其他条件相同的情况下（ceteris paribus），银行握有的货币资本取决于它为存款支付的利息水平。于是，争取存款的竞争，迫使银行偿付尽可能高的利息。银行作为债权人所获得的利息与作为债务人所偿付的利息之间的差额，形成银行的纯利润。

因此，这个过程如下：首先，对借贷资本一般的供求关系确定利息率，而这一利息率又决定银行通过贷出归它支配的自己的或借入的货币而获得的总利润。银行的自有资金同借入资金的比例如何，对于利息率水平的形成和总利润的大小，在这里是无关紧要的。只是在借入的货币中，只有一部分真正归银行支配，而其他部分必须保持为准备金，而且这种准备金是不带利息的。与整个数额相比，这种准备金是微乎其微的。银行彼此间的竞争，决定银行方面为存款必须偿付的利息的水平。而这种利息水平，在总利润既定和费用既定的条件下，又决定纯利润。我们看到，在这里，既定量不是银行的自有资本。因为银行利润并不取决于自有资本，而是取决于一般归它们支配的借贷资本。因此，银行利润是既定量，银行自有资本的规模必须与之相适应。银行可以从整个借贷资本中将银行利润所允许的数额转化为它的自有资本。对于资本来说，银行企业也像任何其他企业一样，是一个投资场所。如果资本在这一领域中找到与在产业领域或商业领域中同样的增殖的可能性，那它才会涌入这一领域。否则，资本就会从这一领域流走。但是，另一方面，银行利润是既定量。因此，银行的自有资本必须这样来计算，以自有资本计算的利润，等于这一资本的平均利润。假定一个银行握有借贷资本1亿马克，以此获得总利润600万马克和纯利润200万马克。在利润率为20％的情况下，银行的自有资本可以是1 000万马克，而9 000万马克作为存款归它支配。这也说明了，虽然银行资本不生产企业利润（产业利润）而只实现利息，但在股份银行创办时或资本增加时却为创业利润留下余地的原因。因为银行利润等于平均利润率而股东只需要获得利息，于是便产生出创业利润的可能性。如果银行在货币市场上占统治地位，那它就能够把创业利润全部地或部分地攫为己有。创业利润加强了银行的准备金。当然，准备金是银行的自有资本，只是在账面上将利润分配到较小的名义资本上。准备金又可以使银行把它的资本的较大部分固定于产业上。

对于利润来说，自有资本和借入资本的划分，在这里是无关紧要的；在自有资本量与通过自有资本吸引的借入资本量之间，不存在固定的关系。这种情况首先使自有资本的规模呈现为任意性的，为这样计算它提供了可能性：利润虽然本身不是平均利润，但却等于平均利润。如果银行制度已经有巨大的发展，游离的借贷资本已经归银行支配，那么，新建银行就十分困难了。因为没有足够的别人的资本供它支配，或者是这种资本只有在这个银行同所有其他银行进行激烈竞争（竞争的结果也很值得怀疑）之后才能被吸引过来。

银行资本的情况与产业资本完全不同，与商业资本和货币经营资本也不同。在后面这些领域内，资本量是技术条件规定的，是生产过程和流通过程的客观条件决定的。产业资本的大小取决于生产过程一般的发展，取决于现有生产资料（也包括自然力及其利用的可能性）和现有劳动人口的规模。这些因素的利用和对劳动力的剥削程度，决定了以同样方式分配于产业资本、商业资本和货币经营资本的利润的大小；这里，在后面两个领域中，资本同样是由要进行的流通业务的技术条件决定的。因为流通不生产利润，从而是非生产费用，所以同时存在着将这里所使用的资本压缩到它的最低限度的倾向。相反地，银行资本（包括自有资本和借入资本）不过是借贷资本，这种借贷资本实际上不过是生产资本的货币形式。这里重要的是，它大部分是单纯的形式，即纯粹为了计算而存在。

我们在考察由发行活动和投机活动产生的利润时，发现银行利润和自有资本量之间具有同样的关系。

创业利润或发行利润，既不是利润，也不是利息，而是资本化的企业主收入。它的前提是产业资本向虚拟资本的转化。发行利润的高低，首先是由平均利润率决定的，其次是由利息率决定的。平均利润减利息决定企业主收入，企业主收入按占统治地位的利息率资本化形成创业利润。创业利润绝不取决于银行自有资本量。产业资本向虚拟资本转化的可能性，只取决于可贷资本一般的量，这种资本保持生息资本的形式，并准备向生产资本转化。为向股票投资，必须有足够的货币存在。这里必须区分清楚：既有的产业资本向股票资本的转化所束缚的货币量，仅仅是股票在证券市场上进行流通所必要的货币量；这一货币量本身又取决于，这些股票是作为投资证券留在“可靠之手”上，或是作为投机证券频繁地交易。但是，股份资本的发行同时意味

着企业的新建和扩大。因此，需要必要的货币资本，首先用来完成循环

$$G-\begin{cases}A\\Pm\end{cases}-P\ldots-W'-G'$$

，其次用来进行股票本身的循环。现有借贷资本量同时决定利息率的高低，而利息率对资本化，从而对发行利润的大小，又是决定性因素。因此，发行利润与银行自有资本无关。但是，从长远来看，发行利润总额必须等于银行自有资本的平均利润率。另一方面，银行会有扩大它的自有资本的趋势，因为这样一来，首先使它的信用增加，其次使它的安全性增强。

投机盈利的情况相类似。参与投机也不取决于将归银行支配的资本分为自有资本和借入资本，而是取决于资本总量。

但是，我们已经知道，由于信用中介的活动以及金融化和投机，集中的趋势加强了。与此同时，将资本的尽可能大的部分作为自有资本来掌握的努力也加强了。因为自有资本不像借入资本那样可以随时索还，所以可以安全得多地固定在产业企业之内。创业活动尤其意味着，将货币资本在一个或长或短的时间内固定于产业中，直到货币资本通过出卖股票又流回到银行。因此，自有资本的扩大，意味着更长久地参与和最后支配产业企业以及更强烈地影响商品投机和证券投机的可能性。所以，只要利息收入和发行利润允许，银行就有经常扩大自有资本的趋势。

即使撇开使增大了的资本相应增殖的必然性不论，借入资本向自有资本转化的可能性，也绝不是银行随心所欲的结果。银行试图扩大它的自有资本，以便能够把它在产业上固定下来，谋取发行利润以及支配产业。如果仅仅是为了支付信用的中介，那么，自有资本扩大到超越一定的界限就没有必要了。因为握有借入的货币在这里仍然是决定性的，银行可以始终在随时可用的形式上掌握充当支付中介的、只能获得利息的资本。银行不单单因为把一般可贷货币的较大部分作为自有资本来掌握，就已经能够把较大的资本在产业上固定下来，而是恰恰相反。因为只有一部分可支配的借贷资本一般对支付中介（流通信用）是必要的，另一部分则供产业投资（资本信用）使用。一般可

支配的借贷资本为流通信用和资本信用的目的所进行的这种分配，具有它自己的客观制约的规定性，这种规定性是由当时生产过程和流通过程的状况所决定的。虽然这些界限也是有弹性的，但是银行却不能忽视这些界限，否则就不能始终保持银行资本的货币形式，从而银行的支付能力就受到威胁。相反地，可支配的借贷资本的这种分配，同哪一部分作为自有资本和哪一部分作为借入资本归银行支配，并没有什么相干。但是，银行却希望扩大它的自有资本，以便能够把这种资本在产业上固定下来。借入资本向自有资本转化的可能性的界限，是一般可支配的资本中提供资本信用使用的部分。在这一界限内，银行发展的趋势是，把借贷资本中日益增长的部分转化为银行的自有资本。因此，自有资本量绝不仅仅依赖于银行自身的意志，也不仅仅依赖于扩大了的资本的增殖可能性。

银行资本的增加，首先意味着纯粹法律上的交易，而并不意味着经济职能的变化。银行只有通过把借入货币资本转化为自有货币资本，才能增加它的必须具有货币资本形式的资本。因为在发达的货币制度条件下，一切可支配的货币都被收集于银行之中，所以银行资本的增加首先仅仅意味着，银行可支配的存款的一部分，通过发行股票的途径，现在被转化为银行资本。

银行的借入货币资本向自有货币资本的这种转化，当然根本不能改变货币资本的供求关系，因而也不影响利息率。

在其他情况相同的条件下，产业资本的增加造成利润量的增加，因为产业资本在生产过程中生产了剩余价值。银行资本的增加，当然根本不能改变银行所取得的整个利息量，因为后者在需求保持不变的条件下取决于借贷资本的供给，而借贷资本绝不因它在银行和私人之间分配的变化即所有权的变化而变化。改变的只是银行纯利润的计算，纯利润在自有资本增加时按比例地减少。

产业资本、商业资本和货币经营资本是社会资本的一定部分，它们在既定时期内必须按一定比例彼此并存。抽象地讲，一切社会资本都可以同时成为银行资本。因为银行资本意味着仅仅归银行支配的资本，本身并不妨碍一切资本经过银行。当然，这种银行资本的最大部分是虚拟资本，仅仅是真正在生产中充当执行职能的资本的货币表现，或者仅仅是资本化的剩余价值证书。因此，银行资本的增加，不

像在产业中那样，是利润增加的前提。相反地，在银行中，利润是既定的。如果利润提高，那么，银行将增加它的自有资本，因为增加了的资本使它能够在不使自己的安全遭到威胁的情况下，以更大的规模把它的银行资本转化为产业资本。促使银行自有资本扩大的因素，主要是产业信用的提供，通过占有股票参与产业企业以及发行活动。这一点为下述事实所证明：英国单纯的储蓄银行，虽然交易额有极大提高，但却没有增加自己的资本，从而分配很高的股息。

因此，不能对问题做这样的设想：似乎银行资本的流进或流出会以利息率变化的方式影响银行利润。毋宁说，发生变化的仅仅是利润的分配，因为这种利润必定时而分配在较大的自有资本上，时而分配在较小的自有资本上。

股份资本即虚拟资本形式上的银行资本的扩大，在这里具有一定的重要性。

我们已经看到，从货币向虚拟资本的转化，并不能改变个别资本家作为货币资本家或借贷资本家的性质。现在转化为虚拟资本的货币，仍然成为银行资本，从而成为经济意义上的货币资本。这种银行资本一部分被转化为产业资本，而这种转化可以按两重方式进行。银行向产业企业提供信用，即直截了当把自己的资本贷给企业；或者银行接受产业企业的股票，现在则长期占有这些股票，因为这是银行的资本量所允许的。在这种情况下，银行资本增加的结果是：货币资本首先转化为银行资本，然后银行资本转化为产业资本。私人货币资本家不是直接把它们的货币投于产业股票中，而是投于银行股票中，银行通过购买产业股票，然后才把它转化为产业资本。区别在于，银行不仅是这种业务的中介，而且作为银行资本所有者，也成为产业企业的共同所有者。银行的这种所有权起着与各个股东的所有权完全不同的作用。因此，存在着这样一种趋势：私人的可支配的货币资本首先以尽可能大的规模转化为银行资本，然后银行资本才转化为产业资本。这里，发生了虚拟资本的两重化。货币资本虚拟地转化为银行股份资本，从而实际地转为银行财产；这种银行资本现在虚拟地转化为产业股票，实际地转化为生产资本因素，即生产资料和劳动力。

以大量借入资本（存款）开展活动的银行的股息政策，必须比产业企业的股息政策更稳定。当存款来自这样一些人的时候尤其如此：

他们只能由股息稳定性如何的外部标志来推断经营的好坏，并在股息政策波动时抽回自己的存款。因此，这里涉及的是非资本主义范围内的人的存款。在股息政策方面，产业企业是比较独立的。首先，因为它的信用提供者大都对支付能力有精确洞察。其次，因为它经常需要的信用即支付信用必须以它生产的商品补偿，其他信用并不像在银行中那样经常不断，而只是在较长的时间内才需要。这种较大的独立性首先能影响股票市价，从而使内行在交易所获得投机盈利；其次，也能更易于适应行情的波动和积累的需要，而波动和适应对产业企业比对银行更重要。

另一方面，银行比产业企业更易于实行较稳定的股息政策，因为行情波动对银行利润的影响，不像对产业利润那样强烈和片面。首先，大部分银行利润与其说取决于利息率的绝对水平，不如说取决于贷出资本的利息同借入资本的利息之间的差额。而这种差额，特别是在银行集中已经有了一定程度的发展时，与利息的绝对水平的波动相比，要稳定得多。其次，在经济周期的发展过程中，产生了有利因素和不利因素，它们部分地互相抵消。日趋繁荣的时期是最有利的，这时利息率逐渐上升，产业的资本需要增强，从而发行活动活跃以及创业利润提高。与此同时，由簿记、支付信用的中介以及交易所投机中产生的盈利也提高了。在高度繁荣时期，利息率以及获得的利息与偿付的利息之间的差额增大了，相反，发行活动和创业利润则下降了。产业对资本的需要，与其说靠发行股票和债券来满足，不如说靠银行信用来满足。同时，在危机爆发之前的一段时间内，证券的投机通常已经受到高利息率的限制。在萧条阶段的初期，当利息率处于最低点时，正是发行固定利息证券的最有利的时机。银行由接受国家借款和城市借款等等所获得的利润急剧增加，通过按现在提高了的市价出卖自己储备的固定利息证券所获得的和润也是如此。产业以前负下的银行债务的一部分，因为货币市场充裕，便被转化为股份资本和债券资本，并提供新的发行利润。这些因素多多少少地把由信用中介的利息所产生的收入减少给补偿了。

银行不仅以它的自有资本进行竞争，而且也以归它支配的整个资本进行竞争。但货币市场上的竞争同商品市场上的竞争根本不同。最主要的区别首先在于，资本在货币市场上具有货币形式，而在商品市场上则必须先由商品资本转化为货币资本。但是，后者也包括这种转化或多或少招致失败的情况，于是商品资本可能贬值，没有产生利

润，而是蒙受损失。在商品竞争中，问题在于资本的实现，而不在于资本的增殖。在货币资本竞争中，资本本身是被保证的，问题只是在于它的增殖程度，在于利息的水平。但是，利息是按一种没有给各个竞争者留下什么活动余地的方式来决定的。首先，中央金融机构的贴现政策在这里对所有其他金融机构是决定性的，只是在比较狭小的范围内才给它们以活动余地。这对于银行的纯粹信用业务，即贷与借，是特别重要的。这里，竞争是比较小的。但是，活动余地越小，业务范围大小这一量的因素所起的作用就越大。只有在业务范围很大的时候，佣金才能降低，存款利息才能提高。但是，在企业规模相同的情况下，条件也必须大体相同。在很大的企业里，与较小的企业相比，由于节约和易于避免损失与分担风险，才产生一些超额利润。除此之外，在信用中介的领域里，便不再有超额利润。相反地，在产业中由于享有技术专利的革新所产生的以及对竞争如此重要的超额利润，在这里不起任何作用。

竞争在金融业务即发行中，比在信用中介中，起更大的作用。这里，创业利润量为互相压价的竞争提供了广阔的活动场所。但是，即使在这里，范围也不是过大的。相反地，这里具有决定意义的，与其说是银行的条件，不如说是产业由于以前被提供的信用而产生的对银行的依赖程度。

在竞争问题上，必须将产业中的技术的方面和经济的方面分别开来。在银行中，技术的差别只起很小的作用；在同类的银行中，技术都是一样的（不同类型的银行一般不直接相互竞争）。这里，一开始就只有经济上的区别，这种区别是纯粹量的区别，仅仅在于所收集的资本量。

但是，这种竞争的十分独特的性质，使银行以如此不同的和相互交替的方式，时而互相竞争，时而互相协作。我们只是在偶尔就某项交易（例如，在投标的场合）达成协议的同样规模的产业企业中，才发现类似情况。但是，在产业中，这常常是卡特尔即排除竞争条件下的长期协作的前趋。

如果说一般利息率是信用中介范围内的竞争的限制，那么，平均利润率就是支付交易领域内的竞争的限制。但是，恰恰在这里，交易量对佣金的高低是决定性因素，造成大银行的强大优势。

最大的安全性这一银行技术的原则，使银行从一开始就厌恶竞争。因此，卡特尔在产业中排除竞争以及谋取“稳定的利润”，使它感到特别亲近。

银行利润并不是产业利润，但是，按银行自有资本计算的利润总额，必须等于平均利润率。如果它低于平均利润率，资本便从银行业务中抽走；如果它高于平均利润率，便会有新的银行建立。因为银行资本经常具有货币形式，或大部分随时可以很容易地再转化为货币形式，所以利润的平均化，在这里可以最迅速地得到实现。

因此，也不存在银行资本的“生产过剩”。相反地，银行自有资本的过度增加，又会导致资本外流以及用于其他投资，但不会像我们在产业领域里所看到的那样，造成贬值等等的普遍危机。银行危机仅仅是产业生产过剩或过度投机的结果，表现为货币形式上的银行资本的匮乏。这种匮乏在于，银行资本被固定在一种不能立即实现为货币的形式上。

随着银行制度的发展，随着银行与产业的关系越来越密切地交织在一起，这样一种趋势加强了：一方面，银行间的相互竞争越来越被排除了；另一方面，一切资本被以货币资本的形式集中起来，只有通过银行的中介才能提供生产者支配。这种趋势归根结底将会导致：一个银行或一个银行集团获得对整个货币资本的支配权。于是，一个这样的“中央银行”便施行对整个社会生产的控制。

在信用中，除了物的关系之外，还出现了人的关系。同其他经济范畴的物—社会的关系（特别是同货币）相对立，信用表现为直接的人—社会的关系，通俗些讲，就是“信任”。同样，信用在其完备形式上是同资本主义相对立的，它对无政府状态来说是组织和监督。因此，它来自适应资本主义社会的社会主义，即迎合资本主义的冒牌的社会主义。它为了少数人的需要而把别人的货币社会化了。它一开始就为信用骑士突然打开最广阔的前景：资本主义生产的限制即私有财产似乎崩溃了，整个社会的生产力似乎转归各个个人支配。它晕头转向了，它也把人扰得晕头转向了。

信用的最初的先驱是资本主义的浪漫主义者，例如罗和贝列拉。经过一段时间，实干的资本家便占了上风，贡德尔曼战胜了萨卡尔[1]

。

---

[1] 贡德尔曼和萨卡尔是法国著名作家左拉的小说《金钱》中两个主要人物。——译者

第三篇 金融资本和对自由竞争的限制

第十一章 利润率平均化的障碍及其克服

资本主义的生产旨在获取利润。获得最大利润是每个资本家的动机，也是他们在资本主义竞争条件下必然产生出来的经济行为的指导原则。每个资本家只有在不断跟上并且超过他的竞争对手时，才能生存；而只有在成功地把自己的利润提高到平均水平以上，并由此而获得超额利润时，才能做到这一点。

然而，刺激各个资本家去获得最大利润的主观努力所达到的客观结果，却是为一切资本创造相同的平均利润率的趋势。

要达到这种结果，必须通过争取投资领域的竞争，通过资本不断流向那些高于平均利润率的领域和离开那些低于平均利润率的领域。然而，资本的这种不停流动却遇到了障碍，这种障碍随资本主义的发展而增加。

劳动生产率的增长，技术的进步，表现为等量活劳动所推动的生产资料量的日益增加。在经济上，这个过程反映为资本有机构成的增加，反映为总资本中不变资本额比可变资本额的增长。 C:V比例中的这一变化表现了从工场手工业和早期资本主义工厂到现代工厂的情景变化：前者是处于狭小的劳动空间和拥挤在几台小机器周围的工人：后者是在庞大的自动化机器后面的少量的、有时几乎看不到的工人，而且他们似乎越来越少见了。

但是，技术的发展同时也带来了不变资本组成部分内部的变化。固定资本组成部分比流动资本组成部分增长更迅速。下列情况说明了这一点：

> “冶炼过程的技术进步，必然造成企业规模的日益扩大和资本积聚的日益加强。据吕尔曼（《50年来高炉生产的发展》，杜塞尔多夫1902年版）说，自1852年以来高炉的容积增长4　8倍，每个高炉的生产能力增长33　3倍，高炉容积每吨的生产能力增长7倍。1750年，西里西亚14个烧木炭的高炉共生产12 500吨生铁；1799年，柯尼希许特尔的两个烧焦炭的高炉的设计年产量为2 000吨生铁。1852年，厄切尔霍伊泽尔夸口它每日生产50 000到60 000普鲁士磅。每

个高炉每日生产的最新记录是：德意志帝国矿业联合公司（蒂森）达518吨；俄亥俄钢铁公司第三号炉达806吨。换句话说，美国每个高炉大约30小时的生产量与以前一个西里西亚高炉一年的生产量相等，美国每个高炉36小时的产量相当于150年前14个个西里西亚高炉每年的产量。

然而，每个高炉的建设费用大大地提高了。上述的柯尼希许特尔高炉总造价估计达4万塔勒。这使日产1吨的投资达2万马克左右。根据韦丁的计算，1887年，在每座高炉的建设费用差不多100万马克的条件下，日产1吨的投资额下降到5 400和6 000马克之间。然而，最近由于使用许多新设备和彻底排除手工劳动，日产1吨的费用又上升到大约1万马克。这就是说，现在在鲁尔区，建一座250吨的高炉要花费250万马克，而巨大的美国高炉的造价估计已经达到600万马克。

除了在西格兰德和上西里西亚以外，德国现在几乎没有日产能力低于100吨的高炉。一个要新建的高炉最低年产量至少在3万到4万吨之间，但是，拥有多座高炉的企业具有很大优越性，因此出现各冶炼企业不断增加高炉数量的努力。正像一般费用（管理、实验室、工程师）一样，必要的后备机器的费用（鼓风机、热风炉）分摊在更多的产品上。然后，人们才能在多座高炉相结合的情况下，用一座高炉年年生产同一种生铁。因此，首先，高炉从生产一种生铁转换为生产另一种生铁的这一棘手问题就不再存在了。其次，使高炉的构造按所要生产的生铁种类实行专门化成为可能。最后，只有在高额生产指标和许多高炉的情况下，利用现代发明（合理地运送原料、铸造机、搅拌机、高炉煤气机）才能在经济上成为合理的。”（海曼：《德国大钢铁工业中的混合工厂》第13页以下）

拿一个使用机器同样达到很高程度但由于技术条件不同而有机构成相当低的产业领域，与这个有机构成最高的领域相比较，是颇为有趣的。“制鞋业所需的资本量，可以举一个日产量为600—800双鞋子（这些鞋子一半是缝的，一半是钉的）的工厂为例：

厂房	10万马克
场地	5万马克
蒸汽机（50马力）	2.1万马克
电力设备	2万马克
制鞋机器和其他设备	8万马克
楦子	2.5万马克
———————————————	————————

固定资本	29.6万马克

如果我们假定流动（经营）资本一年周转两次，我们就会得到下列数字：

6个月的原料	35万马克
6个月的工资	10万马克
6个月的其他费用	9万马克
流动资本	54万马克

因此，我们可以说，除了大约3万马克的固定资本外，还需要5万马克的流动资本，即是说，对这个雇用180到200个工人的工厂来说，需要大约8万马克的总资本。”（卡尔·雷埃：《德国制鞋大工业》，耶拿1908年版，第54页）

相反地，“例如，一个按托马斯法进行生产并具有3万~4万吨生产能力的大型联合工厂，应在西部德国新建起来，并且必须购买矿山和土地。现在，它的总费用至少需要：

铁矿山1 000公顷	1 000万马克
鲁尔区的6个煤田	300万马克
包括炼焦厂在内的具有100万吨开采量的煤矿	1 200万马克
高炉设备	1 000万马克
炼钢和轧钢厂	1 500万马克
钢铁厂的场地、铁路支线、工人住房等	500万马克
总计	5 500万马克

此外，需要1万个工人。在美国，对具有两倍于这样生产能力（日产2 500吨）的钢铁厂来说，投资2 000万～3 000万美元，被认为是必要的。”相反，1852年，投在整个拿骚钢铁工业中的资本是123.5万佛罗林。（海曼：《德国大钢铁工业中的混合工厂》第26页）

然而，固定资本的这种巨大膨胀意味着：资本一旦投放出去，其转移就变得日益困难了。流动资本在每一次周转期间结束之后再转化为货币，以便能投入其他生产部门；而固定资本在一连串更长的周转期间里都被固定在生产过程中。它的价值逐渐地转移到产品中去，逐渐地以货币形式流

回。总资本的周转时间延长了。固定资本越大，它的数额越多，它在投资中的比重也就越大，占总资本的份额也就越大，不遭受巨大损失而实现其中包含的价值，并在以后把这一资本转移到更为有利的领域中去，也就越困难。争夺投资场所的资本竞争因此而发生变化。代替中世纪监护的古老的法律限制，阻碍资本自由转移的新的经济限制产生了。当然，这种限制只涉及已经转化为生产资本的资本，而不涉及新投资的资本。第二个限制在于，技术的发展同时扩大了生产规模；不变资本特别是固定资本的量的膨胀，要求一个绝对的越来越大的资本额，以便能够相应地扩大生产或建立新的企业。由剩余价值逐渐积累起来的数额，在长时期内不足以转化为独立的资本。由此可以想象，新资本的流入是不充足的或迟缓的。然而，资本的自由转移是形成平均利润率的一个条件。如果资本的流进流出不能畅通无阻地进行，这种平均化就会受到破坏。既然利润平均化的趋势首先是个别资本家对尽可能高的利润的追求，那么，这个阻碍也必须首先由个别资本家来消除。这是通过资本动员来实现的。

创造资本结合，就足以使资本集中。但是，资本动员也同时扩大了能够结合的资本的范围，因为它使产业资本（包括固定资本在内）向货币资本的不断再转化而最大限度地独立起来，不受固定资本应执行职能的周转期间之后实际回流的束缚。当然，这种再转化在社会规模上是不可能的，而仅仅适用于一定数量的不断换位的资本家。但是，这种向货币的不断再转化的能力，赋予了资本以借贷资本的回收方式。借贷资本是这样一种货币资本，它在一段时间内被预付出去，然后作为增加了利息的货币额收回。这样，它使货币额适合于产业投资领域；否则，这一货币额就不能执行产业资本的职能。

对所有者来说，这些货币额必须在或长或短的时间内闲置起来，或者作为纯粹的借贷资本暂时投放出去。这些货币额不断变换自己的构成，进行收缩和膨胀，但是一定数量暂时闲置的货币额总是存在的。这些货币额可以转化为产业资本，从而被固定下来。这种货币额的不断变换，在股票所有权的不断变换中表现出来。当然，向产业资本的转化，仅仅发生一次，并且是彻底完成的。闲置资本最终转化为货币资本，货币资本又转化为生产资本。由这种闲置的货币基金中汇流而成的新的货币额，执行股票购买手段的职能，现在仅仅充当股票交易的流通手段。但是，这些新的货币额尽力为最初转化为产业资本的货币的所有者收回他们的货币。这些货币在此期间为他们执行资本职能之后，现在又可以被他们用于其他目的。应该附带说明，随着股票市价的提高，在其他条件不变的情况下（ceteris paribus），股票交易所必要的货币必须增加，这时比原来转化为产业资本的更多的货币可以进入流通。这里应该注意，股票市价通常要比由货币

转化而来的产业资本的价值高。当然，资本的动员同生产过程无关。它仅仅涉及所有权，仅仅创造执行职能的资本主义所有权的转移形式，即作为资本、作为产生利润的货币额的资本的转移形式。既然资本的动员不牵涉生产，那么，这种转移实际上只不过是对利润的所有权证书的转移。资本家关心的仅仅是利润。至于利润是从哪个领域里生产出来，对他是无关紧要的。资本家不为生产商品，而是为从商品中谋取利润。

因此，在其他情况不变的条件下，如果一张股票同另一张股票带来相同的利润，那么，它们也就一样。因此，每一种股票的价值都是根据它带来的利润进行估价的。购买股票的资本家，用同任何其他资本家同样的货币额，购买了同样大小的利润份额。因此，对个人来说，资本的动员为每个个别资本家实现了利润率的平等。但是，这也仅仅对个人才是这样，因为对他来说，在他购买股票时，实际存在的不平等被消除了。事实上，这种不平等依然存在，就像它的平均化趋势依然存在一样。

实际上，资本的动员并不影响资本的利润率平均化的实际运动。资本家追求尽可能大的利润的努力依然如故。这种利润现在表现为更大的股息和更加提高的股票市场价格。这样，便为新投的资本指明了道路。所获得利润的水平，从前是个别企业的经营秘密，现在却或多或少地在股息水平上适当表现出来，从而易于为寻求投资场所的资本决定应转向哪些生产部门。例如，如果在具有10亿资本的钢铁工业中获得2亿利润，而在具有同量资本的另一工业中只获得1亿利润，那么，在假定5％的资本化的条件下，钢铁股票的市场价格就是40亿，而另一种股票的市场价格就是20亿。因此，对个别所有者来说，差别就消失了。但是，这并不妨碍新的资本在钢铁工业中寻求投资，在那里它能获得平均水平以上的利润。正是股份制度使资本流入这些部门变得容易了。正像我们已经指出的，这不仅因为由资本量所产生的障碍因此而比较容易被克服，而且还因为这个部门的超额利润的资本化约定了特别高的创业利润，刺激银行参与这个生产部门。在这里，利润率的差别表现为创业利润的不同水平；这种利润率的差别，由于新积累的剩余价值量流到那些具有最高创业利润的领域而平均化了。

同样，资本的动员也不影响那些阻碍利润率平均化的困难。相反地，与资本的动员同时发展的资本结合，消除了由新投的资本量中产生的限制。随着资本主义社会财富的增长，由于货币额的集结，企业的规模不再是企业经营的障碍。因此，只有使新的资本进入那些利润率高于平均水平的领域，利润率的平均化才日益成为可能，而要从那些有大量固定资本的

生产部门移出资本却是极其困难的。这里，资本的减少只能通过旧设备的逐渐磨损或通过在破产情况下的资本的消灭而实现。

同时，随着生产规模的扩大，还产生了另一个困难。在高度发展的资本主义领域中，新建企业必须从一开始就有一个巨大的规模，它的建立会立刻大大增加这个领域的生产。技术的规则不允许那种也许是市场的吸收能力所要求的生产提高的渐进性。生产的显著增加绰绰有余地抵偿了对利润率的影响。如果说利润率以前高于平均水平，那么，它现在却降到平均水平以下。

因此，利润率平均化趋势的障碍就出现了，这些障碍随着资本主义的发展而增加。这些障碍按资本的构成，特别是按固定资本在总资本中所占份额的大小，对不同领域发生不同强度的影响。在资本主义生产最发达的领域中，即在重工业中，这种影响最强。这里，固定资本起着极大的作用，资本一经投入，流出便十分困难。

那么，上述因素对这些领域中的利润率产生什么影响呢?下述论证是可以想象的：在这些产业中，极大的创办资本是必要的，而占有如此巨大的创办资本的人是有限的，因此，在这些领域中，竞争较小，利润较高。这种论证忽略了，这只是在资本还是执行个别资本职能的时期才是正确的。资本结合的可能性轻易地克服了这种障碍。资本量大并不是筹措它的障碍。相反地，通过资本流出实现平均化在这里几乎被排除了，消灭资本在这里也同样十分困难。这些发达的产业同时也是这样的产业，在这些产业中，竞争极为迅速地淘汰了小企业，或这种小企业根本就不存在（如在许多电力工业部门中）。不仅大企业占统治地位，而且这些资本强大的企业也彼此越来越势均力敌，因为那些给它们中的某些企业提供竞争优势的技术的和经济的差别越来越小。这里不是强者和弱者之间的斗争——在这种斗争中，弱者被摧毁，从而该领域中的资本过剩被消除——而是势均力敌者之间的斗争，这种斗争长期不能决定胜负，斗争各方都遭到同样的牺牲。所有这些企业都不得不努力坚持斗争，否则，渗透到每个个别企业中的全部巨大资本便发生贬值。因此，通过消灭资本来减轻该领域的负担是极其困难的。同时，在这里，每一个新的企业由于它从一开始就必须具有很大的生产能力，所以对供给产生很大影响。正是在这些领域，很容易形成利润率较长时间地处于平均水平以下的情况。平均利润率越低，这种情况就越危险。随着伴同资本主义生产发展的利润率的降低，生产在其中还有利可图的余地越来越窄。如果现在利润率只有20%，而从前曾一度是40%，那么，由价格产生的细微压力就已经足以使利润完全消失，使资本主义生产的目的落空。因此，正是这些拥有自己大量固定资本的产业，

对竞争和由此而造成的利润率下降越来越敏感；而同时，对它们来说，改变已经作出的资本配置也越来越困难。因此，正是在这些产业中，可以很容易产生低于平均水平的利润率。这种利润率只有通过停止新资本流入和通过随人口而增长的消费逐渐提高，才能渐渐地平均化。这种趋势还可以由下述事实而加强：新的资本（股份资本）从一开始就能以低于平均水平的利润来计算。

另一方面，低于平均水平的利润率，在那些个别资本仍然占优势和资本的需要量相对较小的领域中，占统治地位。那些在发达的领域中不再有竞争能力、而其较小的量不允许其所有者把它们当作带来利息或股息的资本来投资的资本，便涌向这里。它们是些零售商业和小规模的资本主义生产（在这里竞争激烈，其旧资本不断毁灭并立即又为新资本所代替）的领域。在这些领域中，充满了总有一只脚踩在无产阶级中的分子，对他们来说，破产是经常的现象；其中只有很少一些人才渐渐发展成大资本家。这些生产部门以极不相同的形式，日益陷入对大资本的间接隶属之中。

除了这些生产部门的充斥之外，还有另一个使这里的利润率降低的情况。到处都在进行争夺销路的残酷竞争，而为了打赢这场竞争，不惜耗费巨额开支以加速周转和扩大销路。进行大量的广告宣传和派出大批推销员。十个推销员为了每一个顾客而相争。所有这些都需要货币，而货币又使这些领域中的资本膨胀。但是，由于货币不被生产性地使用，因而也就不增加利润，而利润率由于现在必须以这种增大的资本来计算而下降了。

因此，我们看到，在资本主义发展的两极上，利润率下降到平均水平以下的趋势是怎样由完全不同的原因产生出来。在资本力量足够强大的地方，这种趋势现在又唤起克服自己的相反趋势。这种相反的趋势最终导致自由竞争的消除，从而导致长期形成利润率不平均的趋势，直至最后这种不平均本身由于生产领域分离的消除而消除。

在产业资本内部，恰恰是在它的发达的领域中所产生的趋势，受到银行资本利益的促进。

我们已经看到，产业的积聚同时造成了银行的积聚，而银行的积聚还由于银行业务自身的发展条件而加强。我们还看到，银行资本如何通过股份制度来扩大产业信用，如何受创业利润的前景所引导，对金融化产生越来越大的利益。但是，在其他情况相同的条件下，创业利润依赖于利润水平。因此，银行资本对利润水平有直接的利益关系。但是，随着银行的积

聚，银行作为信用提供者和金融机构参与的产业企业的范围也同时扩大了。

享有技术或经济优势的产业企业，有希望在竞争战胜利之后，保持住市场，扩大自己的销售，以及在排挤对手之后较长时期地获得超额利润（这一超额利润绰绰有余地补偿了竞争战的损失）。但是，银行的考虑不同。这个企业的胜利就是其他企业的失败，而银行对后者同样有利益关系。这些其他企业曾占用大量信用，被借贷的资本现在遇到了危险。竞争本身给所有的企业带来损失。在这一时期，银行不得不削减自己的信用，放弃有利可图的金融业务。一个企业的胜利绝不可能补偿银行的这些损失。这样一个强大的企业是一个对手，银行从这一对手身上不能获取很多。只要进行竞争的工厂是银行的顾客，银行从它们的竞争中所能期待的就只不过是损失。因此，银行对排除它所参与的那些工厂之间的竞争所作的努力是绝对的。但是，每个银行也都对尽可能高的利润有利益关系。在其他情况相同的条件下，在一个产业部门内的竞争被完全排除时，这种利润又达到顶点。这就是银行力求建立垄断的原因。在这种情况下，银行资本和产业资本消除竞争的趋势是一致的。同时，银行资本也获得了实现这一目的的越来越大的力量，即使违背了个别凭借自己特别有利的设备有时还宁愿进行竞争的企业的意志。因此，如果在没有银行资本参与而自由竞争还继续存在的经济发展阶段上便排除了竞争，产业资本应该为此而感谢银行资本的支持。

除了这些限制竞争的一般趋势之外，由产业周期的一定阶段中产生的趋势也在发挥作用。首先应该指出，在萧条时期，增加利润的动机特别强烈。在繁荣时期，需求超过供给。这一点从下述事实中已经可以看出：在这一时期，产品在它生产出来以前很久就被销售出去。

应当顺便指出，在这一时期，需求往往具有投机的性质。人们在预期价格还将继续上涨时进行购买。限制消费需求的价格上涨，相反地却刺激了投机需求。但是，如果需求超过供给，市场价格就由那些在最差条件下进行生产的企业所决定。那些在较好的条件下进行生产的企业实现了超额利润。即使没有缔结协定，企业家们也是一个完整的统一体。相反地，在萧条时期，每个人都力求靠自己拯救还可以拯救的东西，每个人都无情地进行反对其他人的活动。“在竞争中一时处于劣势的一方，同时就是这样一方，在这一方中，个人不顾自己那群竞争者，而且常常直接反对这群竞争者而行动，并且正因为如此，使人可以感觉出一个竞争者对其他竞争者的依赖，而处于优势的一方，则或多或少地始终作为一个团结的统一体来同对方相抗衡。如果对这种商品来说，需求超过了供给，那么，在一定限

度内，一个买者就会比另一个买者出更高的价钱，这样就使这种商品对全体买者来说都昂贵起来，提高到市场价值以上；另一方面，卖者却会共同努力，力图按照高昂的市场价格来出售。相反，如果供给超过了需求，那么，一个人开始廉价抛售，其他人不得不跟着干，而买者却会共同努力，力图把市场价格压到尽量低于市场价值。只有各方通过共同行动比没有共同行动可以得到更多好处，他们才会关心共同行动。只要自己这一方变成劣势的一方，而每个人都力图找到最好的出路，共同行动就会停止。其次，只要一个人用较便宜的费用进行生产，用低于现有市场价格或市场价值出售商品的办法，能售出更多的商品，在市场上夺取一个更大的地盘，他就会这样去做，并且开始起这样的作用，即逐渐迫使别人也采用更便宜的生产方法，把社会必要劳动减少到新的更低的标准。如果一方占了优势，每一个属于这一方的人就都会得到好处；好像他们实现了一种共同的垄断一样。如果一方处于劣势，每个人就企图通过自己的努力来取得优势（例如用更少的生产费用来进行生产），或者至少也要尽量摆脱这种劣势；这时，他就根本不顾他周围的人了，尽管他的做法，不仅影响他自己，而且也影响到他所有的同伙。”

于是，便出现一个矛盾：当最没必要限制竞争的时候（因为协定仅仅认可现存状态），即在繁荣时期，限制竞争最容易达到。相反，在萧条时期，当限制竞争最必不可少时，缔结协定却最困难。这种情况说明，为什么卡特尔在繁荣时期或至少在萧条时期被克服之后更容易形成，而在萧条时期（特别是在它没有紧密组织起来的时候）却常常崩溃。

垄断联合对市场的控制在景气时期比在萧条时期要有效得多，这一点也是很清楚的。

除了造成利润率及其平均水平长期下降并且只有通过消除其原因即竞争才能加以克服的趋势外，还有一个产业部门的利润率由于另一个产业部门的利润上升而造成的下降。如果说前者是由长期发生作用的原因产生的，那么，后者则是由产业周期的条件产生的。如果说前者最终出现于所有发达的资本主义生产部门，那么，后者却仅仅影响一定的生产部门。最后，如果说前者是由一个产业部门内的竞争引起的，那么，后者则产生于一个为另一个提供原料的诸产业部门的关系之中。

在繁荣时期，生产扩张了。在资本比较小、生产扩张能在较短时间里和在许多方面进行的地方，这种扩张最迅速。在某种程度上，生产的迅速提高抑制了价格的上涨。大部分制造成品的产业中的情形就是如此。相反地，在采掘工业中，生产却不可能如此迅速地扩张。打好一口新的矿井，

安装新的高炉，都需要相当长的时间。 在繁荣的最初阶段，需求的增长由更集约地使用原有生产能力而得到满足。但是，在高度繁荣时期，制造成品的工业的需求比采掘工业的生产增长得更迅速。因此，原料价格比那些成品的价格上升得更迅速。所以，采掘工业的利润率是以牺牲加工工业而提高的，而加工工业在利用景气时期方面，可能还要受到原料短缺的阻碍。

在萧条时期，情况却相反。在供给原料的一些部门中，资本的外流和生产的缩减比在生产成品的领域中更困难，亏损也更大。因此，在供给原料的一些部门中，利润率在一个很长时期内仍然低于平均水平；这一因素有助于使加工工业的利润率恢复到正常水平，而原料生产部门中的萧条却更持久、更严重。

> 在1874～1878年之间，美国的钢铁工业的危机表明：在自由竞争条件下，这种萧条的情况会是多么严重和持久。在1873年以后，费拉德尔非亚的生铁价格从42.75美元最后下降到1878年的17.36美元。
>
> 在产业周期过程中，价格的巨大波动也可以通过下列数字来说明（这里应该指出的是，一般来说，这一时期的生铁生产成本是下跌的）：
>
> 贝氏炼钢炉用的一号赤铁矿石的价格，从1890年的6美元逐年下降到1895年的2.90美元。1894年，贝氏炼钢炉用的铁矿石的售价为2.25美元，而非贝氏炼钢炉用的铁矿石的售价为1.85美元。后来，出现了钢铁工业的一个短暂的高涨时期……上述铁矿石的价格立即分别地上升为4美元、3.25美元和2.40美元。 在匹兹堡，贝氏炉用的生铁按美元计价为：1887年为2.37，1897年为10.13，1902年为20.67，1904年为13.76。英国最好的生铁，1888年为10.86，1895年为11.30，1900年为20.13，1903年为13.02。
>
> 列维 为经济周期下降时期的原料和制成品生铁的价格关系的形成提供了下列具有启发性的"图表：

年份	2 240磅贝氏炉生铁的价格（美元）	2 240磅莱克优质矿石的价格（美元）	2 000磅焦炭的价格（美元）	41 22磅矿石加2 423磅焦炭的价格（美元）	生铁价格与矿石加焦炭费用之间的差额（美元）
1890	18.872 5	6.00	2.083 3	13.56	5.31
1891	15.950 0	4.75	1.875 0	11.01	4.94

1892	14.3666 7	4.50	1.808 3	10.47	3.90
1893	12.869 2	4.00	1.479 2	9.15	3.72
1894	11.377 5	2.75	1.058 3	6.34	5.04
1895	12.716 7	2.90	1.325 0	6.94	5.78
1896	12.140 0	4.00	1.8750	9.63	2.51
1897	10.125 8	2.65	1.616 7	6.84	3.29

我们从这些数字中可以看出，1890年以后，那些完全依靠购买煤炭和矿石的企业已经陷入何等境地。1890年以后，原料价格虽然大大下降，但原料费用和成品价格之间的差额下降更大，以致原料使用者的状况极大地恶化了。生铁价格比原料价格更快和更大地下降的趋势，如我们已经阐明的，导致企业实行联合制。”

这种利润率的差别必须加以克服，也只能通过采掘工业和加工工业的联合即通过联合制来加以克服。

按经济周期的不同阶段，实行联合制的动因也是不同的。在繁荣时期，这种动因来自加工工厂，加工工厂以此克服原料的高价甚或短缺。在萧条时期，原料生产者为了避免原料以低于生产价格出售，而把加工工厂建入自己的企业之中。自己对原料进行加工，在成品上实现较高的利润。概括来说，存在着这样一种趋势，即盈利较差的生产部门将盈利较多的生产部门并入自身之中。

因此，可以根据联合制形成的方式和方法，作如下的区分：向上的联合制，例如轧钢厂将高炉和煤矿并入自身；向下的联合制，例如煤矿购进高炉和轧钢厂；混合的联合制，例如钢厂将煤矿和轧钢厂并入自身。

因此，利润率的差别引起了联合制。对实行联合制的工厂来说，利润率的波动被消除了，而单独的工厂却由于其他工厂而减少了自己的利润。

联合制的另一个优点来自商业利润的节约。商业利润可以消除，而产业利润增加了与商业利润相应的数额。

积聚的发展使商业利润的消除成为可能。商业把分散于各个资本主义企业中的职能集中起来并因此而能够使其他产业资本家按照他们相应的数量来满足他们的需要的职能，现在已不再是必要的了。一个织布业者宁可从纱线商那里满足具有不同质和量的各种规格的纱线，也不愿同一大批纺纱业者缔结交易。同样，纺纱者也宁可把全部产品一次卖给一个商人，而

不愿卖给一大批织布业者。因此，流通时间和流通费用节省了，准备资本也减少了。

在涉及生产同种商品（批量商品）的巨大集中的企业以及在一个企业的生产满足另一个企业需要的场合，情况就不同了。这里，商业变成多余的了。商人及其利润可以被消除，并且商人也实际因这些企业实行联合制而被消除了。商业利润的这种消除是联合制的固有特点，它与同类企业的联合不同，在那里，当然不存在商业关系。然而，商业利润只不过是总利润的一部分。因此，商业利润的消失相应地提高了产业利润。只要联合制工厂同单独的工厂进行竞争，提高了的利润就会给联合制工厂以竞争上的优势。

如果两个工厂的利润率相同，而且等于平均利润率，那么，联合制最初并不意味着有什么优势，因为总是只能实现平均利润率。但是，第一，联合制使行情差异持平，从而为联合制工厂提供了更为稳定的利润率。第二，联合制导致商业的消除。第三，联合制造成技术进步的可能性，从而与单纯工厂相比获得超额利润。第四，在严重的萧条时期，当原料价格降低与成品价格降低不同步时，联合制加强了联合制工厂对单纯工厂竞争中的地位。

联合制意味着对社会分工的限制，同时又给新的总企业内部的分工（也越来越包括管理劳动）以新的刺激。联合制从一开始就伴随着资本主义生产方式。“最后，正如工场手工业部分地由不同手工业结合而成一样，工场手工业又能发展为不同的工场手工业的结合。例如，英国的大玻璃工场自己制造土制坩埚，因为产品的优劣主要取决于坩埚的质量。在这里，制造生产资料的工场手工业同制造产品的工场手工业联合起来了。反过来，制造产品的工场手工业，也可以同那些又把它的产品当作原料的工场手工业，或者同那些把它的产品与自己的产品结成一体的工场手工业结合起来。例如，我们看到制造燧石玻璃的工场手工业同磨玻璃业和铸钢业（为各种玻璃制品镶嵌金属）结合在一起。在这种场合，不同的结合的工场手工业成了一个总工场手工业在空间上多少分离的部门，同时又是各有分工的、互不依赖的生产过程。结合的工场手工业虽有某些优点，但它不能在自己的基础上达到真正的技术上的统一。这种统一只有在工场手工业转化为机器生产时才能产生。”

在资本主义发展的最近阶段，联合制的巨大进展归因于由经济原因特别是由卡特尔化所产生的强大推动力。而这同时又包括，由经济原因产生的联合制很快便为生产过程中的技术改良提供了机会。例如，可以想象，

只有高炉和加工的结合才能合理地利用高炉废气作为动力。这些技术的利益一经产生，就会在单纯的经济原因还不能造成联合制的地方，反过来成为实现联合制的一种动机。

因此，我们所说的联合制，是指一个为另一个提供原材料的资本主义企业的结合；我们还把由不同产业领域中利润率的差别引起的这种结合，和同一产业部门的企业联合区别开来。后者是以通过消除竞争来提高该产业部门的低于平均水平的利润率为目的而形成的。在第一种情况下，企业联合之前所属的产业部门的利润率不发生变化。利润率的差别继续存在，仅仅对联合制企业消失了。在第二种情况下，可以期待利润率在该产业部门中由于竞争的减少而提高。从理论上来说，这种情况在两个企业联合的时候已经发生，不管是由于竞争的消除只对这两个企业有效，还是由于联合的企业大到足以在市场上占统治地位，并以此来抬高价格，从而也缩小竞争对其他企业的影响。当然，也可能产生这种情况：联合的企业首先利用它们的强大地位击败竞争对手，在这一目的达到之后，利润率的提高才出现。

企业的联合可以通过两种形式发生。企业可以保持自己形式上的独立性，而只是通过协定来规定它们的共同行动。我们这时涉及的是利益共同体。而如果各企业融合为一个新的企业，这就叫做兼并。

利益共同体和兼并既可以是局部的（这时自由竞争在有关产业部门中继续存在），也可以是垄断的。

尽可能地囊括所有企业、旨在通过尽可能完全地排除竞争来提高价格从而提高利润的利益共同体，就是卡特尔。因此，卡特尔是一种垄断的利益共同体。

通过同样的手段来达到同样目的的兼并，就是托拉斯。因此，托拉斯是一种垄断的兼并。

而且，利益共同体和兼并，既可以是同种的即包括同一生产部门的企业，也可以是联合制式的即包括互相衔接的生产部门的企业。因此，我们说局部的、同种的或联合制式的兼并和利益共同体，同种的或联合制式的卡特尔和托拉斯。这里应该注意，利益共同体现在往往不是通过正式的协定产生的，而是通过通常表现了资本主义依赖关系的个人联合而产生的。兼并和利益共同体不仅在工业领域中是可能的，而且在商业、银行中也同样是可能的。所有这些结合发生在同一领域内，我们把它们称作同质联

合。但是，例如一个商业企业同一家银行结成的联合，也可以建立起来。在银行建立商品销售部或在百货公司开设储蓄银行时，情况也是这样。同样，工业企业也可以建立商业企业；例如，制鞋厂常常在大城市建立鞋店，直接向最终消费者销售。这时，我们所说的就是异质联合。

这里应当注意的是，正像自然界中的物种一样，产业中的不同部门也不是某种固定不变的。一般所想象的联合制，只是由以前被分开的部门结合成一个综合的产业部门。很容易设想，钢铁工业将形成为一个唯一的产业部门，这个部门也包括煤炭和铁矿石的开采，正像包括钢轨和钢丝的制造一样。因为每个钢铁厂都包括所有这些种类的生产，单一的工厂消失了。于是，在这样的产业部门中，从利益共同体到托拉斯的所有削弱竞争的方式都是可能的。

无论是在利益共同体形式中还是在兼并形式中，局部联合制都不限制竞争，而仅仅加强了联合制工厂对单独工厂的竞争力量。相反地，同种的联合，在它是局部联合时，总是导致竞争的削弱；在它是完全联合时，总是导致竞争的消除。除了提供经济上的好处之外，联合制、兼并和托拉斯也提供与小企业相比大企业所固有的技术上的好处。这些好处按照企业和产业部门的性质而有所不同。

仅仅这种技术上的好处本身就足以导致联合制和兼并，而利益共同体和卡特尔则只能由纯粹经济上的好处而产生。

产业企业的所有这些联合，通常都是由把银行同企业连结在一起的共同利益所促成的。例如，对一个煤矿有强大的利益关系的银行，就会利用它对铁厂的影响使之成为这个煤矿的顾客。这是联合制的萌芽。或者银行对两个在不同市场上进行剧烈竞争的同类企业的利益关系，促使银行进行使两者达成谅解的尝试。这就为同种的利益共同体和兼并铺平了道路。

这种银行的干预加快和促进了向产业集中方向的发展过程。但是，银行的干预是通过不同的手段来实现这一点的。竞争的结果是事先就料到的。因此，一方面，生产力有害的破坏和浪费现象被避免了；而另一方面，作为竞争斗争结果的最初的财产集中就不会发生了。其他工厂的所有者没有被剥夺。这是没有财产集中的生产集中或企业集中。正像交易所里发生的是没有生产集中的纯粹财产集中一样，产业中现在所发生的是没有财产集中的生产集中；这是下述事实的显著表现：所有权职能同生产职能日益分离。

相反地，对于银行来说，中介上述过程意味着：首先，它所贷出的资本有了更大的保证；其次，是进行有利可图的交易即股票买卖和发行新股票等等的机会。实际上，这些企业的联合意味着它们利润的提高。这种被提高的利润中的一部分，被银行资本化和占有。因此，银行不仅作为信用机构，而且首先作为金融机构，对联合过程有了利益关系。

增长的集中同时也成为自己进一步发展的障碍。一些企业越大、越强和越是同种类型的，一个企业能够通过在竞争中击败其他企业而扩大自己的希望也就越小。同时，低利润率水平，对由于生产增加而使本来就被压低的价格再进一步降低的担心，阻止了一般出于技术上考虑也许是值得追求的扩大。但是，在受压抑的市场状况下，生产扩大的好处是不可缺少的。这里的出路在于，通过以前被分开的企业的联合即兼并，创造更大规模的企业。

为了能够控制市场价格，垄断联合占全部生产的份额必须多大呢?关于这个问题，不可能有适合于一切生产部门的一般答案。但是，如果我们回顾一下前面提到的竞争者在景气和不景气时期的不同行为的话，便为寻求答案获得了一个支点。在景气时，需求超过供给，产品价格原是尽可能高的；在这一时期，局外企业卖价高于而不是低于卡特尔的价格。在供给超过需求的不景气时期，情况就不同了。这时，垄断联合是否控制了市场，必然会显示出来。只有在它的生产对市场供应是绝对必要的时候，它才控制了市场。只有在它的价格被接受时，它才能卖得出去；这种价格之所以必须被接受，是因为卡特尔的供给恰恰是市场所必不可少的。卡特尔可以按这种价格卖掉市场上所缺少的商品量。但是，它这时必须大大缩减生产，达到不使市场负担过重，而局外企业也能够卖掉他们的全部产品。这样一种价格政策在以下两种场合是极为可能的。首先是在那些生产的缩减没有招致过于严重牺牲的生产部门里，特别是在那些活劳动构成主要款项而不变资本的损耗不起太大作用的生产部门里。在采掘工业中，两者的情况就是如此。矿石和煤炭不损毁，活劳动起很大作用。其次是在那些不景气时期消费的缩减很小的生产部门里。

然而，在上述两种场合都不存在时，卡特尔要维持自己的销路，就不得不对局外企业作出价格上的让步。于是，这样的时刻便到来了：不再支配整个生产的卡特尔失去了对市场的控制，自由竞争又重新发生。

因此，缩减生产从而提高被减少的产品的生产成本和降低利润率的必然性，便抑制了反映对市场控制的维持萧条期间的价格的趋势。不过，如果卡特尔仅仅满足平均需求，并把满足随周期而变化的需求留给局外企

业，那么，它能够避免这种对生产的缩减。但是，这只有在下述场合才是可能的：首先，局外企业的生产不能超过景气时期追加的需求所要求的水平（否则就会出现限制卡特尔销售的危险）；其次，这些局外企业按高于卡特尔的费用进行生产。因为只有这时，对卡特尔仍然有利可图的价格构成才能把这些竞争对手驱出市场，并保证卡特尔的销售。换句话说，由行情波动产生的全部负担基本上转嫁到局外企业身上。卡特尔在高涨时期，实现了大量的超额利润；在萧条时期，实现了正常利润，而竞争者被排除了。在这样的条件下，不完全阻止局外企业的存在，是完全符合垄断联合的利益的，尽管垄断联合由于自己的优势常常有力量这样做。

但是，局外企业在不利条件下进行生产所必要的条件何时能够出现呢?当垄断联合的规模和技术设备确保了它的这种优势时，这些条件可能就已经出现。但是，这种优势往往是暂时的或者不够强大。而当有关的卡特尔支配了更有利的自然生产条件，从而在经济垄断之外又拥有自然垄断时，情况就不同了。例如，当卡特尔为自己保证了特别有利的煤矿和铁矿或瀑布时就是这样，而局外企业就处于不利条件之中。这时，第一，局外企业扩大生产一般不能达到使卡特尔无法销售自己产品的程度；第二，只有在高度繁荣时期的高价格使局外企业能够按较高的成本进行生产时，它们才能进行生产。

钢铁托拉斯的政策提供了一个很好的例子。公司能够轻易地提高自己的生产。但为了不致在萧条时期必须承担生产过剩的重担，它没有这样做。“在生铁工业中的联合制大企业看来，有一个总是能找到销路的生产基本额是值得追求的。为了达到这一点，在需求活跃时期，它们允许非联合制的、生产成本高的局外企业稳步地扩大生产，甚至还通过增加购买帮助它们。现在，落后企业又由于提高价格变得有利可图了，投机热导致了新的非联合制企业的建立，简言之，生产以同先前最低水平相比的较高生产成本进行扩大。这一直持续到增加了的需求得到满足而价格又下降时为止。现在，在高度繁荣时期投入生产的高炉，就它们在生产成本高的条件下进行生产而言，它们作为卖者便从市场上消灭了，因为它们很快就不能获得利润。只有那些以最低生产成本进行生产的企业存留下来，因为它们的生产还能够有些利润；这些企业首先是托拉斯、大联合企业和具有某种特别有利的‘精密’高炉的企业。

因此，那些由于自己的巨大规模而能在不景气时期也像景气时期一样获得利润并找到销路的大企业，首先是公司，构成生产的基本额。在景气时期，局外企业竞争的加强并不会使公司受到伤害，因为它能满足增长了

的需求本身；在需求减退时，它固然会更强烈地感受到生产过剩的切肤之痛，而这时首先遭到打击的却是局外企业。”

例如，莱茵—威斯特伐伦煤业辛迪加的情况就有些不同。这里，局外企业没有多大意义。1900年，在多特蒙德矿山管理局地区，辛迪加煤矿占总生产的份额为87%，非辛迪加煤矿的份额为13%。因此，辛迪加控制了市场和价格。这就是它宁可在1901年危机期间维持1900年高度繁荣时期的价格并缩减生产的原因。结果，局外企业在1901年和1902年多少还能够增加自己的开采量，而更重视维持高价格的辛迪加的开采量却减少了。

但是，在生产的扩大不受自然垄断的限制、从而生产能远远超过景气时期追加的需求量而扩大以及这种扩大在成本相同甚至更低时也能进行的场合，垄断联合政策的形成必然不同。当然，这时对市场的控制基本上取决于垄断联合是否控制了生产的绝大部分；否则，不景气就会使卡特尔对它的参与者无益，或许会摧毁卡特尔。

因此，自然垄断存在与否，对价格的形成和生产成本具有决定性的影响，因而也对垄断联合的存续以及对市场控制力量的大小具有决定性的影响。这也从根本上决定了垄断联合为了能够统治市场而必须掌握的生产份额。

保持对市场控制的可靠程度可以是不同的。在经济垄断可以通过自然垄断成功地加以保证的场合，可靠程度更大。同时，一经形成垄断联合，便会具有强大的优势，因为它的巨大资本力量使它能够把异常巨大的资金较长时间地固定下来。生产原料的辛迪加的加强，主要是建立在它们对生产的自然条件垄断的基础上；此外，矿山法规也极大地促进了这些辛迪加的垄断。

专利权的占有为垄断联合提供了作为经济垄断支柱的法律垄断。这里，垄断联合由于自己较大的资本力量，也就能比单独竞争者更容易获得新的专利，从而加强自己的垄断地位。

自然的、法律的垄断和纯粹经济的垄断之间的中间阶段，是对运输手段的垄断。因此，托拉斯努力要获得对陆路和水路运输的控制。运输手段的国有化削弱了垄断的稳定性，从而在一定程度上造成企业和财产集中的缓慢化。

为建立一个新企业所必要的资本越大，银行和垄断联合的联系越紧密（因为如果没有银行的帮助或者甚至违反银行的意志，大产业企业现在就几乎没有生存的能力），经济垄断本身也就越巩固。

第十二章 卡特尔和托拉斯

资本主义企业联合的方式，被按三种观点加以划分。

同种的联合和联合制式的联合的区分关系到联合的技术特性。我们已经看到，这种联合的形成有不同的原因，而这些原因又是由不同的技术的和经济的原因产生的。

局部联合和垄断联合的区分是基于它们在市场上的不同地位，即它们控制价格还是相反地被价格所控制。这里，对价格的控制并不取决于一切同类企业是否联合。只要控制在经济周期的一切阶段中对市场供给所必不可少的那部分生产，同时这种生产的成本必须低于局外企业的生产成本，也就够了。只有这样，危机时期所必要的生产缩减才会落到局外企业头上，而价格也只需减少到卡特尔生产价格的水平。

最后，利益共同体和兼并的区分是基于组织形式的区分。利益共同体是以两个或多个先前彼此独立的企业的协定为基础的，而兼并则是两个或多个企业结合成一个新的企业。但是，这种对立仅仅是一种组织形式的对立，并未涉及内容上的区别。这种内容上的区别本身，不如说取决于利益共同体借以建立的协定的内容。总之，协定在某些方面限制了有关企业的独立性，而兼并则消除了独立性。但是，在限制和消除之间只有程度上的区别。协定越是限制加入利益共同体的企业的独立性，这些企业的经济作用越是接近于兼并。而对企业独立性的限制又可以以不同的方式进行。首先，可以在协定上对企业组织进行规定，例如企业管理必须服从一个共同机构的监督，这种机构通过确立共同的支付期限和条件等等，即统一所谓“条件”，限制流通领域中的某种竞争；然后，可以对关系经济的和经营的行为的限制进行规定。

但是，垄断的利益共同体的协定内容，已经由它的目的所决定。这个目的就是通过提高价格来增加利润。提高价格可以在最简单的形式上通过缔结价格协定来达到。但是，价格不是任意的，它们首先依赖于供给和需求。单纯的价格协定只能在价格有提高趋势的繁荣时期实行，而且只是在

有限的范围内。价格的提高刺激了生产的扩大。供给增加了，最后价格协定就不能维持下去，这种卡特尔最迟在萧条来临时就垮台了。

因此，如果卡特尔要存在下去，协定就必须前进一步，必须造成这样一种供求关系，使规定的价格在市场上也被遵守。因此，协定必须调节供给和分配生产定额。遵守这些规定现在虽然符合整个卡特尔的利益，但并不总是符合个别成员的利益，这些成员可以通过扩大自己的生产来降低其生产成本，从而常常努力逃避卡特尔的规定。而对逃避规定的最可靠的防范措施是，产品销售不再由各成员自己进行，而是由卡特尔的中心销售机构来进行。

但是，控制的可靠性不是这种措施的唯一结果。个别企业同自己顾客之间的直接关系，现在在卡特尔化时期被取消了，这些企业的商业独立性也随之被消灭了。卡特尔现在把自己的成员连接一起，不仅通过单纯的协定（它的规定随时都可以轻易地加以破坏和逃避），而且也通过共同的经济设施。脱离这种卡特尔，必须与顾客建立新的关系，恢复原有的销路；这种尝试也可能遭到失败，无论如何只有作出牺牲才能获得成功。因此，卡特尔较大的稳定性和较长的持续性也同时得到保证。通过消除企业的商业独立性，由一个单纯按照协定建立的团体变成一个商业单位的卡特尔，被称作辛迪加。但是，要想使辛迪加成为可能，必须造成这样一种情况，即买主无论从哪个卡特尔化工厂里购买都是一样的。这又是以一定的生产规格同一化为前提的。因此，这种同一化是实现像辛迪加这样更紧密的、持久的和严格的组织的先决条件。这里应该指出，特种商品的卡特尔化一般更加困难，因为生产者从自己的特种商标、专利权等等的使用中获取了超额利润，排除竞争对他们来说从一开始就不那么重要。当向他们提供原料的产业的卡特尔化同样迫使他们卡特尔化或联合的时候，这种卡特尔化才实行起来。另一方面，卡特尔化同时也使生产更加简单化。

因此，垄断的利益共同体的协定内容的发展，可以多少有些简单化和图式化的描述如下；当然，这里也可能有某一发展阶段被超越了。首先，作为最松散的形式和准备的，似乎是“条件卡特尔”（按格龙策尔的话说）。其次，出现的是对价格的共同调节；但是，为了能够保持价格，也必须对供给作相应规定。因此，要使价格调节不是不经常的和暂时的，价格调节就要求对生产进行规定。但是，要使逃避协定成为不可能的事情，最可靠的防止措施就是把销售不留归个别企业，而是由各企业的一个共同机构即销售部进行。这样，企业便丧失了其商业的独立性，丧失了与自己顾客的直接关系。如果利润不归于实际生产它的企业，而是按照预先规定的方案在所有参加者之间进行分配，遵守协定也就得到保证。同样，原材

料的购买也可以共同进行。最后，对个别企业的技术独立性的干预也可能发生。设备差的企业可能被停产，一些由于自己的技术装备或者自己对销售场所的有利位置而特别适合于生产某种产品的企业，被安排专门生产这些产品。 所有这些都能通过缔结协定即在利益共同体中进行。但是，这种利益共同体同兼并的区别仅仅在于，它的组织不够灵活。因此，提出卡特尔和托拉斯是互相排斥的对立物的问题，是错误的。企业的独立性即使在卡特尔形式中也可以受到很大限制，以致同托拉斯的区别也消失了。问题毋宁说是，独立性的限制提供了什么好处。就对独立性的限制提供了好处这一点来说，托拉斯一开始就占有了这些好处；而对卡特尔来说，则取决于它赖以建立的协定的性质和作用。

垄断联合是经济统治组织，因为它与国家统治组织相类似。这样，卡特尔、辛迪加和托拉斯的关系，类似于同盟国家、联邦国家和统一国家的关系。那种和托拉斯相比而把卡特尔赞美为"民主的"说法，如果被用于昔日德国同盟上，就显得十分可笑了。

在规定价格方面，托拉斯优于卡特尔。在规定价格时，卡特尔不得不从以最昂贵的费用进行生产的工厂的生产价格出发；而对托拉斯来说，只存在一个统一的生产价格，在这个生产价格中，设备好的和设备差的企业的费用平均化了。托拉斯能够规定使生产量尽可能大的价格，交易量大对单个商品利润额小作了补偿。而且，托拉斯能够比卡特尔更为容易地使盈利较少的企业停产。当生产缩减时，托拉斯能够使这种缩减仅仅限于以最昂贵的费用进行生产的企业，从而降低生产成本；反之，当生产扩大时，它能够使技术最完善的企业的生产增加。通常，卡特尔必须在它的成员企业中公平地分配增加了的生产。因此，卡特尔的价格规定便为技术装备较好的企业提供了超额利润。这种超额利润不能通过竞争而平均化，因为卡特尔排除了竞争；于是，这种超额利润似乎具有了级差地租的性质。但是，同地租的区别在于：最差的工厂绝不像最差的土地那样是满足市场需要所必需的。如果这种最差工厂的生产被转移到设备较好的工厂，它们就会倒闭。但是，因为卡特尔价格首先得到维持，所以生产的扩大对以较低费用进行生产的工厂来说，就意味着获得超额利润。因此，较高费用的工厂的生产被替换，也就成为有利可图的了。但是，这时"级差地租"就消失了，只存在高额的卡特尔利润。

正是在生产原料的卡特尔中，生产成本间的差别是重要的，因为在这里，地租（矿山地租）的高水平对生产价格起决定性的作用。因此，一方面是盈利较少（这个词的特殊意思是：产生的地租较小）的企业被停产的趋势最强，另一方面又出现维持高价格的趋势，而这又意味着生产缩减的

相对加强。自然垄断也同时使这种趋势的实现成为可能。原材料的高价格也反过来影响价格，从而影响加工工业的生产量。

第十三章 资本主义的垄断和商业

产业的资本主义联合，也通过商业对流通及其中介发生反作用。我们这里把商业看作一种特殊的经济范畴，从而把它与称量、分割的职能以及运输的职能分离开来进行考察。商品生产使商品的全面变位成为必要，而这种变位要通过买卖来实现。如果买卖成为某一资本的独立职能，那么，这种资本就是商业资本。显然，由于这些活动的独立化（否则它们必须由生产者自己来进行），商业活动没有成为创造价值的活动，商人也没有成为生产者。不过，商业的独立化造成买卖的集中、保存和维持费用的节省等等。因此，商业意味着流通费用的减少，从而意味着非生产费用的减少。但是，为了能进行交易，一定量的货币是必要的，它们必须转化为商品。在资本主义社会里，每一货币额都带有资本的性质。如果商业的职能独立化，那么，投于商业的货币必定变为资本，从而产生利润。但是，很显然，这种利润并不是通过商业、通过为卖而买的简单过程产生的，而仅仅是在那里被占有。利润量是由资本量决定的，因为在发达的资本主义社会里，等量资本带来等量利润。但是，这种利润本身是对生产中创造的利润的扣除。产业资本家必须从原初属于他们的利润中，拿出一部分让予商业资本家，这一部分要足以把商业所必要的资本真正提供于商业。

在商品生产普遍化以前，即资本主义发展以前，商业就存在了。因此，它像高利贷资本和货币经营资本一样，比产业资本更古老。它本身是资本主义发展的出发点。它聚敛了社会的货币财富的最大部分。通过始终是建立资本主义依赖关系的重要手段的信用（常常处于商品信用的形式），商业使古老的手工业生产依赖于自己，一方面创造了最初的资本主义家庭工业，另一方面创造了最初的工场手工业。产业资本的发展消除了这种生产对商业的依赖，并把商业孤立起来，使之脱离生产，从而使两者独立化。

商业自身的发展取决于两个因素。一方面，它取决于商业的技术条件本身。商业先是收集和集中各个生产场所的产品，最后把它们出卖给最终的消费者。这些消费者居住越是分散，销售最后也必然越加分散，这不仅在数量上，而且也在时间上和地点上。最后销售的性质依赖于最终购买者的收入情况和他们居住地点的集中情况，而这两种因素又取决于一定国家

的社会发展和社会结构。恰恰在商业技术方面，大企业对小企业的优势是很明显的。买卖的费用和簿记远不是与交易的价值额一起增长的。因此，存在着集中的趋势。但是，另一方面，商业越接近于消费者，则销售在时间上和地点上就越分散，这是商业的特性。因此，按照与消费者的接近程度，企业规模是有一定界限的。这些界限有很大的弹性，随一个国家的发展程度而扩大，但总还是制约着各种不同的营业规模。在每一个接近消费的阶段上，建立更大规模企业的趋势都在为自己开辟道路，只是力量和速度不同。在地点上分散的必然性由建立同一个大商店的分店而得到克服。另一方面，人口在城市的集中使零售商业集中于大的百货商店。但这只是集中的初期阶段。商业技术的需要把百货商店自身联结为大的购买组织，这种组织收容了一大批百货商店，并在或大或小的程度上对它们实行金融统治。而另一方面，大百货商店的巨大的金融需要又迫使它们与银行结成密切的关系。

但是，随着集中过程的进行，在零售商业中也同时出现消除自己独立性的趋势，因为消费资料工业的生产者自己接管他们产品的销售。在托拉斯完全排除独立商人的地方，这种发展进行得最快，例如美国烟草托拉斯就是这样。

另一方面，这种集中运动也遇到了阻滞它的障碍。开办一个小规模的商业企业是容易的，越小越容易；特别是，这里信用提供的路子比较宽，因为所涉及的仅仅是商品资本的信用；而在这种信用提供来自生产者方面时（它是生产者在争取销售市场的斗争中的一个竞争手段），就尤其如此。在这些小的企业里，低的利润率占统治地位，使这些商人成为他们仅仅为其推销产品的资本家的代理人。不存在排挤他们的强烈的经济利益。

但是，除了这些在直接卖给最终消费者的产品中（从而在零售商业中）起作用的技术因素外，在产业资本家本身之间以及产业资本家同批发商人之间的商品交易中，产业关系的反作用也起一种主要作用。这里，产业的集中反作用于商业的发展，迫使商业适应它。产业企业越是集中，它们的产量越大，进行这些产品交易的商人所必需的资本力量也就越大。此外，产业企业的数目随集中的增长变少，一般说来，商人越是变得多余，巨大的集中的生产场所无需独立商人的介入而彼此直接联系就表现得更为简单。因此，产业的集中不仅引起商业的集中，而且也使它变得多余。交易次数少了，因为每次交易额大了；在这种情况下，独立资本家的介入日益被排除。处于商业中的资本的一部分也成为多余的了，可以从流通领域退出。

投入商业的资本，首先等于年社会产品除以商业资本的周转次数，再乘以年社会产品到达最终消费者之间经历的中间阶段数。但是，这种资本仅仅是在计算上才这样大，商业资本的最大部分仅仅由信用构成。商业资本仅用于商品流通。但是，我们已经看到，商品流通大部分无需借助现实的货币也能进行。这是生产资本家彼此提供和抵消的相互间的信用。实际的商业资本非常少，商人仅仅由这种资本中获取利润。产业资本家的利润取决于他的全部资本，不管这种资本是自有资本还是借入资本，都完全一样，因为它是生产资本。商人的利润仅仅依赖于实际运用的资本，因为它不是生产资本，而仅仅执行货币资本和商品资本的职能。这里，信用不仅意味着财产的分离，从而利润的分割，而且也意味着资本的绝对减小，从而落归商人阶级的、由产业资本家支付给他们的利润的减少。这里，信用正像纸币一样，直接减少流通费用。

但是，商业利润是生产中创造的全部剩余价值的一部分。如在其他情况不变的条件下，归于商业资本的部分越大，归于产业资本的份额就越小。所以，在产业资本和商业资本之间存在利益的对立。

由这些对立的利益中产生了斗争，这种斗争，由于资本主义依赖关系的产生，最后以一部分被克服而告终。在这种资本利益的斗争中，资本力量的大小决定胜负。但这不能仅仅从量上来理解。

我们从前面的全部论述中看到，资本的形式也很重要。在其他情况不变的条件下，对货币资本的支配产生极大的优势，因为产业资本家和商业资本家随着信用制度的发展而日益依赖于货币资本。这样，产业和商业的依赖性也就以不同的形式完成了。

只要自由竞争占统治地位，商业就能为自己的利益而利用产业资本家之间的竞争。在那些生产还在相当大的程度上分散进行，而商业的集中已经有了长足进步的产业部门中，尤其是这样。在这种意义上，信用关系也起着作用。只要信用还主要是支付信用，只要银行首先是为商业资本提供信用，金融优势也就常常在商人方面。商人利用这种优势，在购进时压低生产者的价格，使生产者接受这样一些供货条件和支付条件，这些条件使商人能在高涨时期捞取好处，以及把萧条时期的一部分损失转嫁于生产者。这是一个产业资本家对商人独裁不断抗议的时期。以后，商人的活动为产业资本家服务，成为结成卡特尔的辩护理由之一。随着银行对产业关系的变化，随着产业中的资本主义联合的兴起，这种情况发生了根本的变化。

局部的产业联合首先缩减了商业；联合制式的联合直接缩减了商业，因为它把商业活动变成完全多余的东西。同种的联合所起的作用与一般产业集中相同。但是，垄断联合有完全消灭商业独立性的趋势。我们看到了，只有在商品通过一个中心机构销售时，对市场的真正控制才有可能。但是，为了调节它的产业部门的生产，中心机构必须能够对各该时期的销售量作出判断。此外，销售量总是依赖于价格水平。因此，直到最后阶段，价格都必须由垄断联合来确定，而不能听任与它相独立的因素来确定。但是，这种独立因素首先就是商人。如果把特殊的商业活动（包括价格确定）留给商人来做，那么，利用市场情况这一卡特尔的主要优势，就会大部分落归商人手中。他们会投机地囤积产品，并（尤其在景气时期）高价出卖，这一方面造成对生产的限制，卡特尔即使通过高额利润也不能对此进行补偿；而另一方面也使卡特尔的管理机构在完全把这种投机的、也许是不正确的商人需求当作它们生产的基准时，对市场作出错误的判断。因此，垄断联合力求消除商业的独立性。只有这时，卡特尔才能充分利用自己对价格规定的影响。

但是，我们已经看到，卡特尔化已经体现了同产业与银行资本的内在联系。通常，卡特尔拥有较大的权力。于是，卡特尔能把它的法规强加于商业。但是，这些法规的内容就是剥夺商业的独立性，消除商业确定价格的权力。这样，卡特尔化将消灭作为一个资本投资领域的商业。它限制商业的活动，消灭其中的一部分，通过自己的雇员即卡特尔的代理商来完成其余部分。这里，一部分以前的商人很可能成为卡特尔的代理商。卡特尔准确地给他们规定买卖价格，它们的差额构成了这些“商人”的佣金。可是，这种佣金的水平不再取决于平均利润率的水平，这种佣金是由卡特尔确定的工资。但是，如果资本主义的力量对比关系不同，那么，商业和卡特尔之间关系的形成也会有所不同。商业集中的条件比产业集中的条件更有利，是可能的。这时，少数商人同许多拥有较少资本、其产品销售依赖这些商人的企业相对立。所以，商人能够利用他们的资本力量，通过对这些企业的金融参与，把自己资本的一部分作为产业资本来使用。他们能够利用产业对他们的依赖地位，迫使这些企业低价向他们出售商品。因此，他们靠牺牲产业利润而增加商业利润。

最近，这种依赖关系在一些向大资本主义百货商店出售产品的消费资料工业中发展很快。

在资本主义发展的较高阶段上，这些依赖关系反映了导致商人向手工业者进行贷付的资本主义家庭工业出现的过程。但是，相似的关系在具有

卡特尔化能力的产业中也可以存在。这里，可能参与整个一系列这样的企业的商业资本，起着通常由银行资本所起的类似的作用。

在这种情况下，商人直接参与卡特尔。但是，他们之所以这样做，是因为他们实际上事先已经以金融参与的形式参与了生产。 事实上，情况并没有因此而发生什么变化。这里，商业也失去了对价格规定的影响，它不再是现在直接与消费者相联系的产业资本家的市场。

因此，垄断联合造成对独立商业的排除。它使商业活动的一部分完全成为多余的，使其余部分减少了费用。

靠牺牲其他企业的销售而特别为某一定企业产品争得消费者所使用的流通费用的减少，也沿着同样的方向发生作用。用于这一目的的首先是推销员的旅差费用（他们的数量决定于生产在各个企业间的分散情况）和广告费用。这些费用是非生产性流通费用。就这些费用使个别企业家成功地把自己的交易额提高到超过一般可能的规模的程度上，它们为个别企业家带来利润。但是，这种利润是个别企业家为扩大自己的交易额而使之牺牲的其他企业家的亏损。对生产领域来说，这些费用是通常归于该领域的利润的扣除。卡特尔化通过把广告限于产品介绍，把旅行推销员旅差费限制到进行缩减的、简化的和加速的商业活动所必要的数目，大大地减少这些费用。

奥地利经历了独特的发展方式。由于历史原因，真正的资本主义批发商业在这里没有充分发展。在商品批量生产的领域内，尤其是在投机起作用的地方，如糖业贸易中，银行担当了批发商的职能。由于执行这种职能只需固定的少量资本，所以银行资本就能更容易地做到这一点。于是，银行既作为商人，又作为信用提供者，对卡特尔化发生了兴趣。因此，在奥地利，银行资本对卡特尔化的直接地、自觉地影响非常容易得到证明。银行也继续保持为卡特尔进行销售的职能，并为此而取得固定的佣金。最近，德国也呈现出类似的趋势。例如，沙夫豪森州银行集团建立了自己的商品部门销售卡特尔的产品。

因此，整个过程的结果是商业资本的减少。但是，如果资本减少，归于这一资本的利润也就减少；像我们所看到的，这种利润是产业利润的扣除。商业资本的这种减少是非生产性费用的减少。这对价格有什么影响呢?产品价格决定于它的成本价格加总利润。这种利润在企业利润、利息、商业利润和地租之间的分割对价格完全没有影响。卡特尔取代了商人以及一部分商业活动被取消，仅仅意味着产业资本家现在不再把他的利润

的任何部分让渡给商业资本家。就消费者而言，总产品价格仍然保持不变。 流通费用形成的利润的扣除，意味着产业利润，企业主收入，按照由于商业费用的减少所游离出来的数额增加。仅仅对让渡利润的迷信，对商人利润简单地由他的成本价格的加价而造成的印象，在一些著作家中间唤起这样的希望：商业费用的减少可以以某种方式为消费者降低产品价格。

商业活动的缩减，也意味着以前活动于商业领域中的资本游离出来，现在寻求新的利用。在某些情况下，这会加强资本输出的冲动。

卡特尔形式上保留商业，是符合它们自己的利益的。关于这一点，煤炭辛迪加的头目基尔多尔夫说："……为了达到消费的最深层的源泉，达到各个购买者，必须有一个庞大的机构。于是，管理费用增加，并远远超过直接供货带来的价格的好处。企业费用变得如此之高，以致不堪承受；职员变得如此之多，以致不能实行监督和控制。因此，在一定的范围内，牢固的中间贸易仍有绝对的必要，绝不能被消除。"

但是，事实上，这里涉及的不是商人，而是辛迪加的代理商；他的独立性是虚构的，正如有独立的师傅称号的家庭工业工人的独立性一样。唯一的区别是，家庭工业由于生产的技术变化从一定时点起便无利可图，而这在商业中却无关紧要。无论是拿固定薪水的代理商，还是实际上接受佣金的"独立"的商人，他们之间并没有经济的差别。由于销售范围在地区上被限定，以及由辛迪加支配的价格差异的确定，商人佣金的波动很小，以致商人的收入同代理商的收入相当一致。但是，由不同的报酬类型（在这种情况下，是指由其资本利润以及辛迪加必须支付给代理商的工资构成的"商人"的收入）产生的虚拟独立性，为辛迪加节约了监督和控制的费用，正像计件工资对计时工资的情况那样。此外，在这种商业中，必要资本大大降低。因为卡特尔价格的稳定和地区垄断减少了风险，所以商人的自有资本只需很小的数额。因此，这种交易可以主要通过信用得到大部分用于支付的货币。对这一部分资本只需支付利息。辛迪加仅仅关心削减商人数目，因为它自己的交易因此而简化；关心使商人活动（被评价为高度熟练的活动）的佣金实际接近于工资的水平。这种独立性的虚构保持多久，以经济观点看是无关紧要的。基尔多尔夫自己说， 中间贸易目前被排挤的程度是不确定的，而只有"通过考虑煤炭贸易的历史发展才能确定"。他还强调，很显然，"在以前采掘分散的条件下，以如此大的数目发展起来的煤炭贸易，今天已不再有必要了"。

这种情况也由一些大的煤炭商人公开加以说明，尽管他们作了明显的保留。对我们的目的来说，举几段引文就够了。批发商福温克尔（杜塞尔多夫）说："当我说我们已不再是真正的商人的时候，我是基于以下的考虑。煤炭辛迪加规定我们，首先买什么样的品种，其次按什么样的价格购买，第三销向哪些地区，第四按什么样的销售价格销售。这里，为贸易自由留下的余地自然不多。但是，我相信，煤炭辛迪加在这种情况下绝对不会做别的什么事情。……将来，我们批发商人一定会弄清楚，不会有别的结果，我们渐渐地越变越少。这一事实如此显著，以致在今天开办一个较大规模的批发商店一般都是不可能的，因为这样的商品量是不存在的。即使是现存的商店也受到限制，它要扩大是绝对不可能的。"

这些"商人"被剥夺了任何独立性。因为如煤炭商人贝尔温克尔（多特蒙德）所说："辛迪加在每个销售协会的监事会里都有席位和表决权"，"而且有随时检查所有账目的权利"。他非常正确地指出："我们的活动自由最终被剥夺了，我们毋宁说变成一种代表。"

对未来的预测还更糟糕。福温克尔先生提出了如下预测："辛迪加创造了惊人的组织。对此我想：批发商业除了很小的一部分外，都会被消除。那么，批发商业还有什么存在的理由呢?对于批发商人来说，最终余留下来的仅仅是在小的消费者和信用需要者那里寻找自己的销路，以及为了平缓波动而在滞销时期大量囤积煤炭。这就是批发商业将来还能存在的几点理由。已经下降了45％的煤炭贸易，像我们今天早上所听到的，将至少再下降20％。这是可能的。"

这里完全正确地描述了，中介流通过程W—G—W的特殊的商业职能变成多余的了；继续保留下来的仅仅是产品的分配、保管和储备的职能，这是在任何进行大量生产的社会制度里为中介消费所始终必要的。但是，商业经营本身已被消除。福温克尔先生抱怨说，它变成一个完全自动的过程。

但是，福温克尔也同样详细说明了，批发商人怎样渐渐地被辛迪加的代理商所取代。他恰当地把参加销售协会称为"闲差"。这完全取决于辛迪加的恩惠。现在的参与者死后，确定给他的销售份额最后归于辛迪加。"辛迪加成为参与者。因此，十分明显，这个次级的辛迪加（指商人协会）最终转归主要的辛迪加。"

大商人的垄断或销售协会的垄断，也赋予他们置小商人于从属境地并规定其卖价的权力；简言之，又把小商人变为他们的代理人。例如，煤炭

批发商海德曼（汉堡）说："因为我从我的账簿上发现，这些人（即从他那里获得煤炭的小商人）的债务越来越膨胀，所以我便告诉他们，你们只有在至少接受某某价格的时候才能得到煤炭。"

市议员里费博士说到上西里西亚的批发商人："我们这里涉及的是批发商人先生们，即第一流的商人（策扎尔·沃尔海姆公司和弗里德兰德尔公司）。当然，他们有整整一大批第二流的商人相跟随，后者（可以坦率地说）直接依赖于前者。第二流的批发商人身后又有一流、二流和末流的商人。一个依赖另一个。第一流的批发商人即使不是按契约但也是自愿地同协议（指上西里西亚的煤炭协议）保持一致。"

这里应当简要地指出，这两个上西里西亚的煤炭公司的独立地位，是从它们在协议缔结以前很久就已经掌握了同矿山的贸易中得到的。矿山大部分是私有的；两个公司部分地从金融上参与了这些矿山的经营。它们不仅掌握了销售组织，而且也掌握了矿山所有权的一个份额，或是直接地，或是作为债权人。

在莱茵—威斯特法伦，股份形式一开始就使矿山独立于商业。在西部商业也不集中，可能是因为那里无争议的销售地区比较大，因而竞争不激烈。更为重要的还应该是这一事实，即西部的矿山比起古老的上西里西亚的矿山较为近代些。因此，在上西里西亚，虽然商业保持不住，但两个最强大的商业公司却保持了它们的地位。它们恰恰变成了卡特尔的贸易组织（是实际上的，而不是形式上的，因为形式上卡特尔并不关心贸易，而是把销售转交于矿山）。它们成为这样的组织，并非作为"商人"，而是由于它们的资本力量。因商业不那么集中而不甚重要的西部商业，失去了自己的地位；批发商人也"或多或少地变成代理商"，就像矿山高级监察员瓦赫勒博士所说的那样。

商业从属于辛迪加，也使后者更容易制止外国的竞争。外国竞争比国内生产更多地依赖于商业。例如，商人克勒克纳（杜伊斯堡）说："中介铸铁销售的商业公司，当然必须承诺生铁辛迪加的条件，他们有义务不输入外国的铁或把铁引进到德国来。"

相反地，与卡特尔化产业的这种优势形成鲜明对照的是还没有卡特尔化能力的产业中的小工厂主对资本雄厚的商人的依赖性；这种依赖性在因信用提供而加强的时候，变得特别严重。

“从营业的角度看，许多小工厂主也完全处于商人的支配之下。遗憾的是，在我们的生产成品的产业中，有很多工厂主的资本力量太弱，不能真正自立，以致为维持自己的企业，被迫以任何价格出卖他们的商品。然后，这些商品被商人买去，或者甚至被预付出去。这样，在可预见的将来，商人就会控制小工厂主，继而可以规定小工厂主的整个业务。”格施泰因先生谈的是小钢铁工业，并且看出商人的抵抗是造成卡特尔化困难局面的一个重要原因。

另一方面，仅仅制造成品的产业的卡特尔化，并不能在价格利用方面给这种产业多大的利益：“如果制造成品的工厂主联合起来，如果他们制定的价格给他们带来为数不多的利益，那么，很不幸，我们经常得到这样的经验：大工业有意识地对他们制造麻烦。他们自己所必要的商品在他们自己的工厂里制造，他们这里所计算的成本自然同那些按大工业卡特尔的价格购买他们原料的工厂主完全不同。正如我们所听到的那样，这种在自己企业内制造必要的商品的情况十分流行。经理富克斯先生昨天还告诉我，一些大的工厂，诸如波鸿、多特蒙德联盟、柯尼希斯　劳拉冶炼厂（车辆的确不属于小冶铁业，但却属于成品），现在正作为专门的车辆厂的竞争者出现。当时我回答他说，这样一来，不仅专门的车辆厂受到损害，而且小炼铁企业、制造车辆零配件的工厂主也受到损害。因为大钢铁厂不仅制造成品车辆，而且制造所有有关配件：缓冲器、交叉接头、离合器，总之，一切车辆配件。柯尼希斯　劳拉冶炼厂为自己的车辆制造一切，从车轮到最后的部件（也许弹簧、螺丝和铆钉除外）。多特蒙德联盟也为自己的车辆工厂制造几乎所有的部件，还制造其他小铁制品，如用于铁轨床的螺栓。”

但是，如果商业通过它对较小资本家的影响阻止卡特尔化，那么，另一方面，它还试图通过自己结成联营来加强这种影响。格施泰因也举了一些这方面的实例。比如，柏林的一些大五金商店就结成了对价格形成有强大影响的联营。但泽的一些商店集体购买了一家商行，然后结成一个五金商人联合会，即股份有限公司。设在美因兹的德国五金商人协会制定了关于购买商品的规定。协会成员应让其供应者签署一份保证书，“按照这份保证书，供应者不得在市场上进行销售”。协会成员也负有义务，不得从向消费者直接出售产品的制造商那里购货。这在一些地方竟然发展到视国家铁路为消费者，并试图阻止制造商向国家铁路直接供应各种商品的地步。

下面是一个很好的例子，说明较大的资本如何轻易地造成依赖关系；这种依赖关系有时采取这样的形式，即批发商靠牺牲产业资本家的利益来

增加商业利润，并把面临的、也许只是由于自己的投机才产生的风险转嫁到产业资本家身上。相反，印刷纸的投机妨碍辛迪加稳定价格和使供求相适应的努力。一般的纸，尤其是新闻纸，不是投机的商品。根据从几乎所有德国造纸厂所观察到的情况来看，总是那些在纸价出现下降趋势时不顾生产成本而卖空的批发商，在后来购买时以最不光彩的方式在价格上对订货中陷入窘境的造纸业者施加压力。这种商人通过散布谣言，迫使那些居于山区、与纸张市场隔绝的造纸者以远远低于市场价格的价格出卖商品。这种情况过去发生过，现在更加盛行。

“但是，相反地，当纸张市场上出现价格上升趋势时，同一些批发商人又总是使出浑身解数和劝说术，迫使造纸业者订立大批供货合同或出售大量纸张，而他们自己却没有再销售。因此，在这种情况下，首先是印刷业者成为受害者，他们必须为商人的成功投机付出很高代价。其次，合乎规律地转瞬即逝的高涨，也使造纸业者成为受害者，因为在出现市场价格下降运动之后，有关的商人就直接压低价格；或者，在商人自己不能买下这些纸的场合，就让造纸业者的商品积压下来。仅仅在极少的情况下，造纸业者才决定为此对商人提出指控或一般地提出法律诉讼，他总是权衡，不想在将来失掉商人主顾。”

辛迪加的形成一举改变了这种形势。现在，联合的产业对抗分散的商人。资本的力量现在在产业资本家一边。还不仅仅如此。现在，商人的真实面目表现出来了，相对于必不可少的生产来说，他们成了非必要的辅助手段。这里同样表现出生产的自然必然性对借助商业的资本主义分配的必然性的优势。辛迪加把商业限制在“合法的范围内”。“商业在这样的时候才被视为合法的：商人在确实的收购价格加适当利润的基础上转卖纸张，同时遵守造纸业者认为可以接受的、在纸张销售上符合商品习惯的条件。”这样，纸张商人变成拿固定佣金的辛迪加的代理商。他被剥夺了自由，大声抱怨对他的不公平待遇，并留恋地讲述那甜蜜商业（ledoux commerce）的美好往事。在加之于他的条件中，他觉得最为苛刻的是：他从现在起只能从辛迪加那里购货，而不能从任何其他那人里购货。他不能利用生产者之间的竞争，他自己变成了巩固辛迪加和使束缚他的垄断永久化的工具。他必须放弃所有的希望，因为辛迪加营业部的门上题写着：“只能从辛迪加成员那里购买，只能按辛迪加规定的价格销售。”这使他如此恐惧，就像罪人看到地狱门上但丁的话时产生的恐惧一样。这就是资本主义商人的末日。

消除商人投机的一个手段是签订长期合同。例如，煤炭辛迪加总是不变地确定它一整年的价格，在任何情况下都不偏离这个“基本的规定”。

瞬息之变！在1893年的交易所调查报告中，投机贯穿着整个资本主义。一切都是投机：制造业、商业、差额贸易。每个资本家都是投机家，甚至连考虑在什么地方能以最好的价钱出卖其劳动力的无产者也是投机家。但是，在卡特尔的调查报告中，投机的圣洁被忘却了。它现在是由危机和生产过剩即由资本主义社会的一切祸害中产生的罪恶本身。消除投机已成为口号。代替投机理想的，是对"稳定价格"即投机死亡的理想的投机。现在，交易所和商业是投机的、无耻的活动，必须废止，以利于产业垄断。产业利润合并了商业利润，自身又被资本化为创业利润，即达到作为金融资本的最高资本形式的三位一体的赃物。因为产业资本是圣父，它生下商业资本和银行资本作为圣子，而货币资本则是圣灵。它们是三位，但在金融资本中却是一体。

卡特尔利润的安全性和投机盈利安全性的对比，反映在从事这两种活动的人们之间的心理差别上，也反映在他们活动的坚定程度上。卡特尔巨头自认为是生产的主宰，活动于光天化日之下。他把自己的成就归因于生产的有效组织和非生产性费用的节约。他自认为是反对个人无政府状态的社会必然性的代表，把自己的利润看作是对自己的组织活动的应得的报酬。从他的资本主义思维方式来看，把组织（不仅仅是他自己的活动）的成果归之于他是完全理所当然的。他是新时代的代表。哈韦迈尔训斥旧制度的维护者："个人的时代已经过去了。如果人民大众以牺牲个人而得益，那么，个人就应当而且必须让开。" 这就是他所说的是社会主义。他陶醉于胜利之中，没有注意到有一天他和他的同类也可能属于不得不让开的个人之中。卡特尔巨头毫无顾忌。如果哈韦迈尔以可爱的坦率宣称他毫不关心他人的伦理观 ，那么，基尔多尔夫先生则不无自豪地强调在自己家中的主宰权利。按照他们的伦理观，最坏的犯罪是破坏团结，自由竞争，拒不参加垄断利润的团体。社会排斥和经济破产是这种犯罪应得的惩罚。 名单发出了，其中不参加垄断组织的酿造业者被用黑体字强调出来。

投机家的活动就完全不同了。他以谦逊和内疚的面貌出现。他之所得完全是他人所失。如果说他也是必然的产物，那么，他的必然性只不过是资本主义社会缺陷的一个证明。他的盈利来源仍然是不清楚的。投机家的确不是创造价值的生产者。如果他的盈利超过一定程度，那么，对他成就的赞赏就立即同对他的怀疑在思想上斗争起来。他在公众面前绝不会感到安全，而且总是害怕新的交易所法规。他表示道歉并恳求人们不要过于严厉地指责他："这是一切人间制度的遗传基因：它们总是错误多、罪过多。"

当他发现像范·德·博尔格特教授先生这样的信徒时，感到很幸运。这位教授安慰他说："赌瘾有时很盛是人的天性。"这位教授还以如下保证缓冲攻击者的情绪："所有这些有害的结果，归根到底都应当归结为人的天性中难以根除的弱点和激情。"

当然，也不能苛求任何资本家。恰恰是资本家还承认："货币具有败坏道德的力量，道德性随收入的增加而很快发生变化。"他真的发起肝火来。他始终都对科恩教授先生对他的美好心灵所表示的局外人的不理解感到恼火。他以很大的耐心忍受着教授先生关于交易所职能的极其冗长的解释，这种解释不能使之更明白一些。他以泰然自若的心情倾听科恩教授关于普鲁士大学职能的有趣的演说。但是，不能把事情搞得太过分了。当教授宣布大学的目的是站在交易所和社会民主主义之间，证明交易所伦理的正当性并捍卫它时，他肯定不会表示反对。但是，当这位博学的先生继续说，"如果没有大学，这些对立将会爆发"时，这种自大狂和其他狂想的表露使他发笑。他不可能相信教授的严肃性，因此他插进来说："我同意（注意，他现在也还是一个投机家）交易所追求伦理的目的，但是交易所并不是为此而建立的，而是出自利己心而建立的。商人建立交易所是为了把它们变为慈善机构吗?"但是，伦理的政治经济学没有回答这个问题，科恩教授在这个场合就像一条落水的长卷毛狗，一条没有恶魔缠身的长卷毛狗。

第十四章 资本主义的垄断和银行。资本向金融资本的转化

资本主义产业的发展引起银行的集中，而集中的银行制度本身是达到资本主义集中的最高阶段——卡特尔和托拉斯的重要动力。那么，后者如何反作用于银行制度呢?卡特尔或托拉斯是拥有巨大资本力量的企业。在资本主义企业之间的相互依赖关系中，决定哪些企业依赖于其他企业的，首先是资本力量的强大程度。卡特尔化的进一步发展，从一开始就沿着使银行为了不依赖于卡特尔或托拉斯也进行联合和扩大的方向发生影响。这样，卡特尔化本身助长了银行的联合，正像银行的联合反过来助长了卡特尔化一样。例如，许多银行对钢铁厂的联合发生兴趣，它们甚至违反个别产业资本家的意愿而一起行动，以促成联合。

相反，首先由产业资本家建立的利益共同体造成这样的结果：两家以前竞争的银行有了共同的利益，首先在某一定领域中进行共同的活动。产业的联合制式的联合也以类似方式影响银行在产业领域的活动的扩展。银行以前可能仅活动于原料工业部门，而由于联合制也不得不把它的活动延伸到加工工业。

卡特尔本身以大银行为先决条件，而大银行不断满足整个产业领域的巨大的支付信用和生产信用的要求。

但是，卡特尔也在银行和产业之间造成更为密切的关系。由于产业中的自由竞争被消灭，首先使利润率提高了。这种被提高的利润率起着重要的作用。在竞争被兼并排除的场合，产生一种新的企业。这种企业能够指望得到高额利润。而这种高额利润又可以被资本化并形成创业利润。 在托拉斯出现时，创业利润在两个方面起着重要作用：首先，它的获得是银行促进垄断化的非常重要的动机；其次，创业利润的一部分，可以用来通过支付较高的购买价格而使那些试图反抗同时又是非常重要的生产者出卖他们的工厂，从而推动卡特尔的建立。这或许可用以下方式来表达：卡特尔产生对一个产业部门的企业的需求，这种需求在一定程度上提高这些企业的价格， 而这个较高的价格就要用创业利润的一部分来支付。

卡特尔化也意味着卡特尔化的企业的收益有较大的可靠性和均等性。经常威胁个别企业生存的竞争的危险被消除了。这些企业的股票市价一经因此而提高，就意味着在新发行时获得高额利润。而且，投于这些企业的资本的可靠性大大地增强。这使银行有可能进一步扩大产业信用，从而从产业利润中获得比以前更大的份额。因此，由于卡特尔化，银行和产业之间的关系变得更加密切；投于产业的资本的支配权也同时越来越落入银行之手。

我们已经看到，在资本主义生产的初期阶段，银行的货币来自两个源泉：一是来自非生产阶级的货币，二是来自产业资本家和商业资本家的准备资本。我们还看到，信用发展的结果，不仅把资本家阶级的整个准备资本，而且也把非生产阶级的大部分货币，提供产业支配。换句话说，现代产业运用远远大于产业资本家总资本的资本进行经营。随着资本主义的发展，非生产阶级提供给银行支配以及银行提供给产业资本家支配的货币额也不断增长。对于产业必不可少的这些货币的支配权属于银行。因此，随着资本主义及其信用组织的发展，产业对银行的依赖也加强了。另一方面，银行只有对非生产阶级的货币支付利息，才能吸收这些货币，并保持对这些货币的日益增长的基本部分的持续分配。只要这些货币的数量不是太大，银行就能通过把它们用于投机信用和流通信用而做到向它们支付利息。随着一方面这些货币的增加和另一方面投机和商业意义的减少，这些货币必定越来越转为产业资本。如果没有生产信用的不断扩大，存款的可利用性，从而银行存款的利息，早就深深地下降了。事实上，英国的情况部分地就是这样。那里，储蓄银行只提供流通信用，所以存款利息降至最低限额。因此，通过购买股票，存款不断地流向产业投资领域。在产业银行和储蓄银行结合在一起的条件下由银行所做的事情，这里由公众直接来做了。对于公众来说，结果是相同的，因为他们无论在哪种情况下都没有得到创业利润。但是，对于产业来说，这意味着对银行资本的依赖性在英国比在德国要小。

因此，产业对银行的依赖，是财产关系的结果。产业资本的一个不断增长的部分不属于使用它的产业资本家了。他们只有通过代表同他们相对立的所有者的银行，才能获得对资本的支配。另一方面，银行也不得不把它们资本的一个不断增长的部分固定在产业之中。因此，银行在越来越大的程度上变为产业资本家。我把通过这种途径实际转化为产业资本的银行资本，即货币形式的资本，称为金融资本。对于所有者来说，它总是保持货币的形式；它由所有者以货币资本、生息资本的形式投放出去，并总是能以货币形式收回。但是，实际上，这种投入银行的资本的最大部分，被转化为产业资本、生产资本（生产资料和劳动力），并在生产过程中固定

下来。用于产业的资本的越来越大的部分是金融资本，即归银行支配的和由产业资本家使用的资本。

金融资本随着股份公司的发展而发展，并随着产业的垄断化而达到它的顶点。产业收益获得了更为可靠和经常的性质，因而银行资本投于产业的可能性越来越扩大了。但是，银行支配银行资本，银行股票多数的持有者统治银行。很清楚，随着财产的日益集中，控制银行的虚拟资本的所有者与控制产业的资本所有者，越来越合而为一。如我们已经看到的，当大银行愈益获得对虚拟资本的支配权时，更是如此。

我们看到了产业怎样日益依赖于银行资本，但这根本不意味着工业巨头也依赖于银行巨头。毋宁说，正像资本本身在其发展的最高阶段上变为金融资本一样，资本巨头、金融资本家也合于一身，越来越以支配银行资本的形式支配整个国民资本。个人联合在这里也起重要的作用。

随着卡特尔化和托拉斯化，金融资本达到了它的权力的顶峰，而商业资本却经历了最严重的衰落。资本主义的循环完成了。在资本主义发展的初期阶段，作为高利贷资本和商业资本的货币资本，对资本积累和手工业生产向资本主义生产的转变，曾发挥过重大的作用。但是后来，“生产”资本家，即谋求利润的资本家，也就是产业资本家和商业资本家，开始反抗谋求利息的资本家。

高利贷资本从属于产业资本。作为货币经营资本，它执行货币的职能；否则，产业资本家和商业资本家在他们的商品发生形态变化时，必须自己执行这种职能。作为银行资本，它在生产资本家之间开展信用业务。资本的动员和信用的不断扩大，逐渐引起货币资本家地位的彻底变化。银行的权力增大，它们变成了产业的创立者以及最后变成产业的统治者。它们作为金融资本掠夺产业利润，就像以前古老的高利贷者以自己利息形式掠夺农民的收益和地主的地租一样。黑格尔派会说这是否定之否定：银行资本是对高利贷资本的否定，而银行资本自身又被金融资本所否定。后者是高利贷资本和银行资本的综合；在一个无限高的经济发展阶段上，它占有社会生产的成果。

然而，商业资本的发展，情况就完全不同了。产业的发展逐渐把它从在工场手工业时期占据的对生产的统治地位上排挤下来。这种衰退是确定不移的。金融资本的发展绝对地和相对地降低了商人的重要性，把过去如此傲慢的商人变为被金融资本垄断的产业的代理商。

第十五章 资本主义垄断的价格决定。金融资本的历史趋势

局部联合意味着集中的一个更高阶段。它们与通过消灭弱小企业而造成集中的较早形式的区别在于：这里，财产的联合并不一定同生产的联合和企业的联合同时发生。但是，局部联合并不意味竞争关系的任何根本的变化。就它们的成本低于其他企业成本或联合前自己企业的成本的限度内，它们在竞争中更为有力；如果联合在数量上和规模上都很充分，以致它们生产了产品的绝大部分，那么，它们的生产成本对价格将是决定性的。因此，这种联合有降低价格的趋势。这并不妨碍联合的优势能给联合的企业带来超额利润，甚至是做到这一点的前提条件。

垄断联合，即卡特尔和托拉斯，情况就不同了。它们的目的是提高利润率；一旦它们能够消除竞争，就可以通过提高价格达到这一点。这里便出现了卡特尔价格的问题，这个问题通常被与垄断价格本身的问题混为一谈，而且还有许多争论：垄断联合是真的垄断呢，或是垄断受到某种东西的限制；从而这种联合的价格必须真的等于垄断价格呢，还是低于垄断价格。可是，垄断价格本身，一方面由生产成本与生产规模之间的相互依赖关系决定，另一方面由价格与销售量之间的相互依赖关系决定。垄断价格等于这样一种价格，这种价格能使销售量达到如此大的程度，以致生产规模不会使生产费用过于昂贵，从而不会使单位产品利润过于降低。较高的价格减少销售量，从而缩小生产规模，这样，单位产品成本提高而利润降低；较低的价格会大量地减少利润，以致即使是很大的销售量也不能抵偿被降低的价格。

在垄断价格占统治地位的条件下，不确定的和不能测定的因素是需求。需求对价格的提高如何反应，不能确定。垄断价格虽然可以根据经验确定，但是它的水平却不能从理论上客观地认识，而只能从心理上主观地来把握。由于这个缘故，古典经济学派（也包括马克思）在他们的推论中排除了垄断价格，即不能任意增加的商品的价格。相反，心理学派的爱好是“解释”垄断价格，而且最热衷于从商品储备有限出发，把所有价格都说成是垄断价格。

古典经济学派把价格理解为无政府状态的社会生产的表现形式，把价格水平理解为依赖于社会劳动生产力。但是，客观的价格规律只能通过竞争为自己开辟道路。如果垄断消除了竞争，它们也就因此而消除了客观的价格规律能够借以实现的唯一手段。价格不再是一个客观决定的量，而变成那些以意志和意识决定价格的人们的计算数例，变成了前提而不是结果，成了主观的东西而不是客观的东西，成了任意的和偶然的东西而不是不依赖于当事人的意志和意识的独立的和必然的东西。因此，马克思集中理论的实现，即垄断联合，看来要废除马克思的价值理论。

让我们更仔细地研究一下。卡特尔化是一个历史过程。它按照某种时间顺序，根据为卡特尔化所提供的条件，攫取了各资本主义生产部门。我们已经看到，资本主义的发展怎样趋于为所有生产部门日益造成这些条件。在其他情况相同的条件下（即银行对产业影响的发展程度相同，产业周期的阶段相同，资本有机构成相同），那么，一个产业部门，其个别企业的资本量越大，该生产部门的企业数量越少，就越是适合于卡特尔化。

假定这些条件在铁矿开采中首先获得；铁矿采掘业被卡特尔化，价格被提高。直接的结果是采矿企业家利润率提高。可是，铁矿石销售价格的提高，意味着生铁生产者成本价格的提高。但是，生铁的销售价格并不首先因此而受到影响。生铁市场并没有因铁矿采掘业的卡特尔化而变化。供求比例，从而价格，仍然保持不变。因而，卡特尔利润率的提高导致生产者利润率的下降。这意味着什么呢?

从理论上讲，会出现下述结果。资本从利润率较低的领域流向利润率较高的领域，以前用于生铁生产的资本现在被用于经营铁矿山。于是，竞争在铁矿采掘业中发生了；而由于生铁生产的缩减，这种竞争更为显著。矿石的价格将下降，而生铁的价格则会上升，在经过几番波动之后，在卡特尔可能发生崩溃的时期以后，以前的状况又会被恢复。但是，我们已经看到，恰恰是在这些生产部门里，资本的流进和流出会遇到几乎不可逾越的障碍。因此，朝向利润率平均化的这条道路是行不通的。

卡特尔价格仅仅对于那些必须在市场上购买矿石的生铁生产者才有意义。为了避免卡特尔化的影响，生铁厂本身合并于铁矿山也就行了。通过这种方式，它们便独立于卡特尔，它们的利润率也达到正常水平。此外，那些最初成为联合制企业的企业，与那些不得不支付昂贵的原料价格和矿石商人的商业利润的其他企业相比，获得超额利润。但是，这也适用于那些转移到生铁生产的铁矿山，这些铁矿山作为联合制企业，较之单纯的工厂，在竞争中也具有优势。因此，卡特尔首先证明自己是促进实行联合

制，从而促进进一步集中的最强大的推动力。这种集中在那些购买和加工卡特尔产品的产业部门中特别显著。

我们在前面已经看到，联合的趋势怎样由某种行情波动现象所引起或强化。由于卡特尔化，这种趋势被加强，同时又发生变形。垄断联合甚至在危机期间也能维持高价，而它们的非卡特尔化的买主则不可能。于是，对后者来说，由于不能较便宜地购进原料以降低自己的生产成本，还造成危机的后果。在这样的时期，在非卡特尔化的厂商身上，从自己的矿山获得廉价原料的冲动特别强烈。但是，如果这不能成功的话，那么，整整一系列在其他情况下有生存能力的、技术装备良好的企业便不能继续存在下去。它们要么破产，要么把自己低价出卖给铁矿采掘业；而对铁矿采掘业来说，廉价获得工厂意味着对将来盈利的保证。

生铁产业资本家还有另一条出路。生铁生产者分散地与矿山所有者的联合力量相对抗。他们面对原料昂贵而无能为力。当需要把自己原料价格的提高通过铁的价格表现出来时，他们同样无能为力。一旦他们自己联合为卡特尔时，情况便发生了变化。那时，他们就能联合起来同矿山卡特尔抗争，并作为买主发挥自己的力量。另一方面，在出卖自己的产品时，他们自己现在也能确定价格，把利润率提高到正常水平以上。实际上，两条途径，即联合制和卡特尔化，都在被利用；这个过程的结果将是铁矿石生产者和生铁生产者的联合制式的垄断联合。

很明显，这个过程以后必定进一步蔓延到其他生铁购买者，并攫取一个又一个的资本主义生产部门。因此，卡特尔扩展了自己的宣传力量。卡特尔化首先意味着利润率的变化。这种变化是靠牺牲其他资本主义产业的利润率来实现的。这些利润率向同一水平的平均化，不能通过资本转移来实行。因为卡特尔化意味着，资本争夺投资领域的竞争受到限制。各种经济原因和财产关系（对原料的垄断）对资本自由转移的阻碍，确实是废除销售者之间市场竞争的前提条件。利润率的平均化，只能借助这样的途径来实现：或者通过自我卡特尔化，或者以联合制排除卡特尔化，达到分享较高的利润率。二者都意味着集中的加强，从而对进一步卡特尔化的促进。

可是，如果由于某些原因，进一步的卡特尔化被排除了，那么，卡特尔价格怎样发生作用呢?关于它的水平我们能说些什么呢?

我们已经看到，由卡特尔价格的提高而造成的利润率的提高，只能由其他产业部门利润率的降低来达到。卡特尔的利润首先仅仅是对其他产业

部门利润的分享或占有。如我们已经知道的，在资本很小和生产非常分散的产业部门中，现在存在着利润率降至它的社会平均水平以下的趋势。卡特尔化意味着这一趋势的加强，意味着这些部门的利润率被进一步压低。它能被压低到何种程度，取决于这些生产领域的性质。过大的降低，就要承担资本从这些领域流出的后果。由于这些领域的资本的技术性质，这种流出并不太难。

但是，由于其他小规模投资领域同样被卡特尔化产业所剥削， 所以这种资本应投向何处的问题，变得更加困难了。因此，在这些产业中，那些表面上述是独立的资本家的利润，最终变成了纯粹的监督工资，这些资本家本身变成了卡特尔的雇员，变成类似于手工业时期中间师傅的中间资本家或中间企业家。

事实上，卡特尔价格依赖于需求。但是，这种需求本身是资本主义的需求。因此，从理论上来说，卡特尔价格归根结底等于生产成本加平均利润率。但是，这种平均利润率本身发生了变化。它对大的卡特尔化产业和对依赖于它们的小产业的小领域是不同的，前种产业掠夺后种产业的资本家的剩余价值的一部分，把后者的收入限制到单纯的薪金。

然而，这种价格决定（像孤立的或局部的卡特尔本身一样）仅仅是暂时的。

卡特尔化意味着平均利润率的变化。利润率在卡特尔化产业中提高，在非卡特尔化产业中下降。这种差别导致实行联合制和进一步卡特尔化。对卡特尔化之外的产业来说，利润率下降。价格在非卡特尔化产业中降至这些产业的生产价格以下的数额，就是卡特尔价格提到卡特尔化产业的生产价格以上的数额。至于非卡特尔化产业中存在的股份公司，它们的价格不能降至K+Z（成本价格加利息）之下，否则资本的投资是不可能的。这样，卡特尔价格的提高，便受到非卡特尔化产业利润率下降的可能程度的限制。在非卡特尔化产业内部，由于这里存在的资本争夺各种投资领域的竞争，利润率向较低水平平均化。

卡特尔价格的提高，不能不使非卡特尔化的产品价格发生变化。这种变化产生于非卡特尔化产业内部利润率的平均化。如果非卡特尔化产业形成为一个统一体，那么，非卡特尔化的产品价格便保持不变。同样的价格仅仅意味着比以前更小的利润率，因为原料价格从而成品价格提高了。如果价格以前为100，利润率为20％，那么，利润率现在将降至10％，因为以前为80的成本价格现在由于卡特尔化而提高到90。但是，既然在各个

非卡特尔化产业中，由于卡特尔化，成本价格按其有机构成以不同的方式提高，所以平均化必然发生。那些使用因卡特尔而变贵了的大量原料的产业，不得不提高它们产品的价格；而那些使用较少原料的产业，将会降低它们产品的价格。换句话说，生产价格在其资本有机构成高于平均 水平的产业中将提高，在资本有机构成低于平均水平的产业中将下降，而在具有平均资本有机构成的产业中则保持不变。人们通常只着眼于价格的提高，并且马上会认为，生产成本的任何提高都能直截了当地转嫁给消费者。但是，生产成本的提高，在一定情况下，甚至会导致价格的下降。

但是，价格形成还显示一些其他特征。假定卡特尔化产业的资本共计500亿。在利润率为20％的情况下，生产价格为600亿。其中，500亿由非卡特尔化产业购买。在利润率保持不变时，它们的生产价格同样是600亿。因此，总产品的价值为1 200亿。但是，卡特尔化产业提高了它们的利润率，因而降低了非卡特尔化产业的利润率。因此，非卡特尔化产业的利润率只等于10％。它们的利润率之所以被降低，是因为它们必须为原料支付550亿而不是500亿（我这里不考虑与此例无关的可变资本）。但是，如果卡特尔得到550亿而不是500亿，那么，它一定照此得到660亿而不是600亿。价格不仅对于资本主义消费者，而且对于所有消费者，都必定是相同的。所以，按照我们的假定，直接到达消费者的最后100亿将以110亿而不是以100亿出卖。这样，消费者按以前的价格购买非卡特尔化的产品，按提高了的价格购买卡特尔化的产品。因此，卡特尔利润的一部分来自消费者。这里所说的消费者是指所有获得派生收入的非资本家阶层。但是，在价格提高时，消费者可能会限制他们的消费。这里，我们遇到了对卡特尔价格的第二个限制。首先，价格的提高必须让非卡特尔化产业得到能继续进行生产的利润率；其次，价格的提高也不能过多地减少消费。这第二个限制本身又依赖于由非直接生产的阶级所支配的收入量。但是，因为对卡特尔化产业总体来说，生产性消费比非生产性消费所起的作用要大得多，所以，一般说来，第一个限制是真正具有决定意义的。

但是，垄断化产业中利润的减少，意味它们发展的缓慢化。利润率的降低，意味着新资本只是缓慢地流入这些领域。但是，由于利润率降低，争取销路的斗争也同时更加激烈；而由于比较小的价格降低就能使低微的利润消失，这种斗争的作用也就更加危险。同时还出现另外一种后果：在卡特尔化产业的优势成功地把利润压缩为单纯的监督工资的地方，不再有形成股份公司的任何余地，因为创业利润和股息只能由超过监督工资的收益来支付。因此，卡特尔化起着阻止非卡特尔化产业发展的作用。同时，它也加剧了非卡特尔化产业内部的竞争，从而加强了集中的趋势，直到这

些产业自己最后有了卡特尔化的能力，或能够被一个已经卡特尔化的产业所合并。

由于采用改良技术，自由竞争迫使生产不断扩大。对卡特尔来说，采用改良技术同样意味着利润的提高。此外，它们也不得不采用这些技术，否则，就有局外企业掌握新技术并运用于与卡特尔的新的竞争的危险。这样的危险是否可能，取决于卡特尔建立的垄断的性质。那种垄断了自己生产的自然条件的卡特尔（如矿山辛迪加），或者其生产要求有极高的资本有机构成的卡特尔（这样，新的企业就需要非常大的资本力量，而这只有那些不想违反卡特尔利益的银行才能提供），享有抵御新的竞争的高度保护。在这种情况下，技术改善意味着超额利润，这种超额利润不会被竞争最终消除，商品价格也不会因此而下降。改良技术的采用并非有利于消费者，而仅仅有利于严密组织的卡特尔和托拉斯。但是，改良的技术可以形成更大的生产量，它们的销售又要求降低价格，没有价格的降低就不能实现消费的扩大。情况可能是这样，但又不一定是这样。出现下述情形也是有可能的：例如，钢铁托拉斯在一些企业里应用这种改良的技术，于是，这些企业的生产足以满足按现有价格的全部需要，而钢铁托拉斯为此关闭了其他一些企业。价格将保持不变，生产成本将下降，利润将提高。生产没有扩大，改良的技术把工人游离出来，这些工人看不到就业的希望。最大的工厂采用改良技术，从而扩大它们的生产；为了能在卡特尔内部做到这一点，最大的工厂从较小的工厂那里购买自己的股份，然后关闭它们。改良技术的使用，也造成了集中，但生产却没有任何扩大。

卡特尔化意味着异常的超额利润。 我们已经看到，这些超额利润怎样被资本化，怎样作为被积聚的资本量流入银行。但是同时，卡特尔化也意味着投资的缓慢化。这在卡特尔化产业中，是因为卡特尔的最初措施是限制生产；在非卡特尔化的产业中，是因为利润率的下降威胁了进一步投资。因此，一方面用于积累的资本量迅速增大了，而另一方面投资的可能性却减少了。这个矛盾要求有解决的办法；这种解决办法在资本输出中被找到。资本输出本身不是卡特尔化的结果，它是与资本主义发展不可分割的一种现象。但是，卡特尔化突然加剧了这个矛盾，赋予资本输出以紧迫的性质。

但是，这里出现一个问题：卡特尔化的界限实际定在哪里。这个问题必须这样来回答：不存在卡特尔化的绝对界限。相反地，倒是存在着卡特尔化不断蔓延的趋势。我们已经看到，独立的产业日益陷入对卡特尔化产业的依赖，直到最终被它们所吞并。于是，作为这个过程的结果，产生了总卡特尔。整个资本主义生产将由一个主管机关自觉地进行调节，这个机

关决定它的所有领域内的生产量。于是，价格决定成为纯粹名义上的，仅仅意味着总产品在卡特尔巨头为一方和大量的所有其他社会成员为另一方之间进行分配。那时，价格将不再是人们之间发生的物的关系的结果，而成为物在人们之间进行分配的单纯的计算方式。于是，货币失去了作用，因为要完成的是实物的分配，而不是价值的分配，所以货币会完全消失。随生产无政府状态的消失，物的外观的消失，商品的价值对象性消失，从而货币也消失，由卡特尔分配产品。物质生产要素被再生产出来并用于新的生产。在新产品中，一部分分配给工人阶级和知识分子，其他部分留归卡特尔随意使用。这是一个以对抗形式进行自觉调节的社会。但是，这种对抗是分配的对抗。分配本身被自觉地调节，从而使货币的必然性消失。这样，在它的完成的形式上，金融资本脱离开它赖以产生的土壤。货币流通变得不必要了，货币的不息流动达到了它的目的地，即被调节的社会。流通的永动机找到了它的最终归宿。

建立总卡特尔和形成中央银行的趋势正在合流；在它们的联合中，生长出金融资本的巨大的集中力量。在金融资本中，所有部分的资本形式都联合成为一个总体。金融资本表现为货币资本，实际上具有货币资本运动形式G—G′，是带来货币的货币，是资本运动的最一般、最不可理解的形式。作为货币资本，它以借贷资本和虚拟资本两种形式提供给生产资本家支配。这个过程的中介是银行，银行同时试图把这个资本的越来越大的部分变成自有资本，从而赋予金融资本以银行资本的形式。这个银行资本越来越变成实际执行职能的资本，即产业资本的单纯形式——货币形式。同时，商业资本的独立性越来越被消灭，银行资本同生产资本的分离在金融资本中被扬弃。在产业资本自身内部，各个领域的界限被以前分离的和独立的生产部门的进一步联合所冲破。社会分工（即只有通过交换活动才能作为整个社会有机体的部分联系起来的各种生产领域的划分）不断减少，而另一方面，联合的企业内部的技术分工则越来越发展。

这样，资本的特殊性质在金融资本中消失了。资本表现为君临社会生活过程的统一力量，表现为直接从生产资料、自然资源、整个积累起来的过去劳动的所有制中产生的力量，表现为对作为由所有制关系中直接产生的结果的活劳动的支配权。同时，积聚和集中在几个最大的资本联合体手中的财产，表明自己与没有资本的群众的直接对立。因此，所有制关系的问题，获得了它的最清楚、最无疑义和最尖锐的表现；而社会经济的组织问题，也由于金融资本本身的发展而得到越来越好的解决。

第四篇 金融资本和危机

第十六章 危机的一般条件

资本主义生产注定要经历繁荣和萧条的循环，这是经验的规律。以危机为中介，完成从一个阶段到另一个阶段的过渡。在繁荣阶段的某一定时刻，一系列生产部门出现滞销，价格也因此而下跌。滞销和价格下跌的现象不断扩大，生产受到限制。这个阶段价格和利润偏低，会持续一段或长或短的时间。以后，生产又开始逐渐扩大，价格和利润上涨，产量提高到前所未有的水平，直至转折点重新出现。这一过程周期性地反复出现提出了它的原因何在的问题，这些原因只有通过对资本主义生产机制的分析才能揭示出来。

危机的一般可能性是同商品二重化为商品和货币一起产生的。这包含着：如果货币没有被用于商品流通，而是被凝结为贮藏货币，商品流通过程就可能发生中断。W_1 —G—W_2 过程停止了，因为实现了商品W_1 的G本身不实现W_2 。W_2 仍然卖不出去，从而造成销路停滞。

但是，只要货币仅仅执行流通手段的职能，只要商品直接交换货币并且货币也直接交换商品，那么，货币向贮藏货币的转化就只能是个别的和偶然的过程，它意味着某种商品不能销售，但并不意味着普遍的销路停滞。随着货币作为支付手段职能的发展，进而随着流通信用的发展，这种情况便发生了变化。现在，销路停滞意味着不能进行已经约定的支付。但是，正如我们看到的，这种支付约定作为流通手段和支付手段用于其他的一系列交易。一个人不具有支付能力，也使其他人不能支付。货币作为支付手段所造成的支付义务的链条破裂。一个环节上发生的滞销波及其他一切环节。滞销成为普遍现象。因此，支付信用发展了生产部门之间的连带关系，提供了使局部滞销转变为普遍滞销的可能性。

但是，危机的这种一般可能性，仅仅是危机的一般条件：没有货币流通和货币作为支付手段职能的发展，危机就不可能发生。但是，

可能性远远不是现实性。

简单商品生产，更确切地说，前资本主义商品生产，一般不存在危机。对经济的干扰不是来自经济规律上的危机，而是来自诸如歉收、干旱、瘟疫和战争等特殊的自然或历史原因引起的灾害。它们的共同点在于，它们都是来自生产的不足，而根本不是来自某种生产过剩。如果我们考虑到这种生产依然主要是自给自足的生产，生产和消费作为手段和目的而联结在一起，商品流通只起比较小的作用，那么，上述情况便是不言而喻的。因为只有资本主义生产才使商品生产普遍化，尽可能使一切产品采取商品的形式以及(这是决定性的因素)使商品销售成为再生产得以重新进行的先决条件。

但是，这种产品向商品的转化，造成生产者对市场的依赖，并把原则上已经存在于简单商品经济之中的、由私人经济的独立性造成的生产不规则性，发展成为最初的资本主义生产的无政府状态。随着商品生产的普遍化，随着地方的和分散的市场扩展成为无所不包的世界市场，这种无政府状态便形成危机的第二个一般条件。

资本主义通过生产与消费的分离创造了危机的第三个一般条件。首先，资本主义使生产者与他的产品相分离，把他归结为价值产品中相当于劳动力价值的等价物的部分。这样，它就创造出了一个雇佣工人阶级，这个阶级的消费并不直接同全部产品发生关系，而仅仅同总产品中等于工资资本的部分发生关系。但是，雇佣工人生产的产品并不是雇佣工人的财产。因此，他们的生产并不服务于他们消费的目的。相反地，他们的消费及其消费的范围，依赖于他们不能施加任何影响的生产。但是，资本主义生产不是为了满足需要，而是为了利润。资本主义生产的内在目的是利润的实现和增加。这就是说，决定生产的命运即它的规模扩大或缩小的关键性因素，不是消费及其增长，而是利润的实现。生产是为了取得一定的利润，维持资本的一定增殖程度。因此，生产并不依赖于消费，而是依赖于资本的增殖需要。增殖可能性的恶化，意味着对生产的限制。

即使在资本主义生产方式中，生产与消费之间也仍然存在着一般联系。这种联系是一切社会形态所共有的自然条件。但是，在为满足需要的经济中，消费决定生产的扩大；在这种情况下，生产只受已达到的技术水平的限制。相反地，在资本主义生产中，消费由生产规模

来决定。而生产规模又受当时的增殖可能性、资本的增殖程度以及资本及其增长产生一定利润率的必然性的限制。这里，生产的扩大遇到纯粹社会的障碍，这个障碍产生于该社会的一定结构，并且仅仅为这一社会结构所特有。危机的可能性虽然来自无规律的生产可能性，从而来自一般商品生产，但它的现实性却仅仅来自这样一种无规律的生产，这种生产同时消除了生产与消费的直接关系(这种关系是其他社会形态的特征)，并在生产与消费之间插入资本按当时的一定比率进行增殖的条件。

一般说来，“商品生产过剩的说法”和“消费不足”的说法一样，本身并不能说明什么。严格地说，人们只能在生理学的意义上谈消费不足。而这种说法在经济学中没有意义，在经济学中只能说社会所消费的少于它所生产的。如果生产完全以正常的比例进行，那我们便想象不出消费不足怎样才能发生。因为总产品等于不变资本加可变资本加剩余价值(c+v+m)，v和m被消费掉，被消耗掉的不变资本要素必须得到补偿，所以生产可以无限扩大而不会导致商品生产过剩，即不会导致生产出来的商品(这里，只考虑使用价值)即物品超过所能消费的数量。

此外，有一点是很清楚的，由于危机周期性地相继发生是资本主义社会的产物，所以它的原因必然存在于资本性质之中。症结必然在于由这个社会的特殊性质所产生的干扰。资本主义生产的消费关系所提供的狭小基础之所以是危机的一般条件，是因为扩大这一基础的不可能性是市场停滞的一般先决条件。如果消费能够任意扩大，那就不可能出现生产过剩。但是，在资本主义关系下，消费的扩大意味着利润率的降低。因为广大群众消费的扩大依赖于工资的增长，而工资的增长又意味着剩余价值率从而利润率的降低。因此，如果积累引起对工人需求的增加达到如此之大，以致出现利润率下降，从而(作为极限)增加的资本不能比未增加的资本生产出更多的利润，那么，积累就必然因不能达到它增加利润的目的而停止。正是在这一点上，积累的一个先决条件即消费的扩大，便与积累的另一个先决条件即利润的实现发生了矛盾。增殖条件反对消费的扩大。由于前者是决定性的，于是，矛盾便升级为危机。但是，狭小的消费基础仅仅是危机的一个一般条件，而危机根本不能由“消费不足”的论断加以说明。危机的周期性尤其不能由此加以说明，因为周期性根本不能由某种经常的现象来说明。因此，马克思的如下论述与我们前面的叙述是完全一致的：

“总商品量，即总产品，无论是补偿不变资本和可变资本的部分，还是代表剩余价值的部分，都必须卖掉。如果卖不掉，或者只卖掉一部分，或者卖掉时价格低于生产价格，那么，工人固然被剥削了，但是对资本家来说，这种剥削没有原样实现，这时，榨取的剩余价值就完全不能实现，或者只是部分地实现，甚至资本也会部分或全部地损失掉。直接剥削的条件和实现这种剥削的条件，不是一回事。二者不仅在时间上和空间上是分开的，而且在概念上也是分开的。前者只受社会生产力的限制，后者受不同生产部门的比例和社会消费力的限制。但是社会消费力既不是取决于绝对的生产力，也不是取决于绝对的消费力，而是取决于以对抗性的分配关系为基础的消费力；这种分配关系，使社会上大多数人的消费缩小到只能在相当狭小的界限以内变动的最低限度。这个消费力还受到追求积累的欲望的限制，受到扩大资本和扩大剩余价值生产规模的欲望的限制。这是资本主义生产的规律，它是由生产方法本身的不断革命，由不断和这种革命联系在一起的现有资本的贬值，由普遍的竞争斗争以及仅仅为了保存自身和避免灭亡而改进生产和扩大生产规模的必要性决定的。因此，市场必须不断扩大，以致市场的联系和调节这种联系的条件，越来越采取一种不以生产者为转移的自然规律的形式，越来越无法控制。这个内部矛盾力图用扩大生产的外部范围的办法求得解决。但是，生产力越发展，它就越和消费关系的狭窄基础发生冲突。在这个充满矛盾的基础上，资本过剩和日益增加的人口过剩结合在一起是完全不矛盾的；因为二者在结合在一起的时候，所生产的剩余价值的量虽然会增加，但是生产剩余价值的条件和实现这个剩余价值的条件之间的矛盾，正好因此而日益增长。”

周期性的危机是资本主义所特有的，因此，它只能由特殊的资本主义性质中引出。

一般地说，危机就是流通过程的阻碍。它表现为大量的商品没有销路，商品价值(或商品的生产价格)不能实现为货币。因此，它只能从商品流通的特殊的资本主义条件来说明，而不能由简单商品流通的条件来说明。

商品流通的特殊的资本主义性质是：商品必须被作为资本的产品即作为商品资本来生产，并作为商品资本来实现。因此，这种实现包含着仅仅是资本本身所特有的条件，这正是资本的增殖条件。

马克思在《资本论》第二卷中，从单个资本和社会资本(它在这里特别重要)的角度对这些增殖条件进行了分析，从而进行了除魁奈之外在政治经济学中还未曾开始的尝试工作。如果说马克思称魁奈的《经济表》是政治经济学至今所提出的一切思想中最有天才的思想，那么，马克思自己对社会生产过程的分析肯定是对天才思想的最天才的叙述。一般说来，《资本论》第二卷中如此被人忽视的分析，从所谓纯粹经济理性的观点来看，是这个令人惊叹的著作中最光彩夺目的部分。只有回想一下马克思分析的结果，才能达到对危机原因的认识。

社会再生产过程的平衡条件

我们扼要重述马克思分析的最重要的结论如下：

在作这种考察时，我们首先假定资本主义生产的规模保持不变，即简单再生产；同样，撇开价值和价格的变动不论。

总产品，从而社会总生产，分成两大部类：

1. 生产资料，即具有必须进入或至少能够进入生产消费形式的商品。

2. 消费资料，即具有进入资本家阶级和工人阶级的个人消费形式的商品。

每一部类的资本都分成两个组成部分：可变资本(v)和不变资本(c)。后者又分为固定不变资本和流动不变资本。

代表生产上消费掉的不变资本的那部分价值c，是和生产上使用的不变资本的价值不一致的。固定资本仅仅把它的价值的一部分转移到产品中去。下面我们首先撇开固定资本不论。

总商品产品用下列公式来表示：

I. 4 000c+1 000v+1 000m=6 000生产资料。

II. 2 000c+500v+500m=3 000消费资料。

总价值=9 000，其中不包括继续以实物形式执行职能的固定资本。

现在，如果我们研究简单再生产基础上(这里全部剩余价值都是非生产性地被消费掉)的各种必要的交换，并且先不考察作为交换媒介的货币流通，那么，我们一开始就会得出三大要点：

1. 第II部类中工人的工资500v和资本家的剩余价值500m，必须用于消费资料。但是它们的价值存在于价值1 000的消费资料中，这些消费资料掌握在第II部类的资本家手里，补偿预付的500v，并代表500m。因此，第II部类的工资和剩余价值，将在第II部类内部同第II部类的产品进行交换。这样，就有(500v+500m)II=1 000以消费资料形式从总产品中消失。

2. 第I部类的1 000v和1 000m同样必须用于消费资料，即用于第II部类的产品。因此，它们必须同第II部类的其余的、数量与它们相等的不变资本部分2 000c相交换。为此，第II部类会得到数额相等的生产资料，得到体现第I部类的1 000v+1 000m的价值的第I部类的产品。因此就有2 000IIc和(1 000v+1 000m)I从计算中消失。

3. 还剩下4 000Ic。它们由生产资料构成，只能用于第I部类，以便补偿该部类消费掉的不变资本。因此，要通过第I部类的各个资本家之间的互相交换来解决，就像(500v+500m)II要通过第II部类的工人和资本家之间的交换，或通过第II部类的各个资本家之间的交换来解决一样。

固定资本的补偿起着一种特殊作用。不变资本的价值部分由劳动资料转移到劳动产品中去，这些劳动资料继续作为生产资本的要素执行职能，而且是以它的旧的实物形式继续执行职能。只是劳动资料的损耗，即它们在一定期间持续执行职能时逐渐损失的价值，才作为借助于劳动资料生产出来的商品的价值要素再现。

当等于固定资本损耗的那部分商品价值转化成为货币时，这种货币是不会再转化为生产资本的组成部分的，虽然它补偿了生产资本的价值损失。它在生产资本旁边沉淀下来，保留它的货币形式。

这种货币沉淀反复发生，直到年数不等的再生产时期结束为止；在这个时期，不变资本的固定要素以其旧的实物形式在生产过程中继续执行职能。一旦这种固定资本要素如建筑物、机器等等报废，不能再在生产过程中执行职能，其价值就存在于身旁，全部由货币来补偿，即由货币沉淀的总和，由固定资本逐渐转移到它参与生产的商品中去的、已经通过商品出售而转化为货币形式的价值的总和来补偿。接着，这些货币就用来对固定资本(或固定资本的要素，因为固定资本的不同要素有不同的寿命)进行实物补偿，从而对生产资本的这个组成部分进行实际更新。可见，这些货币是不变资本价值的一部分即固定部分的货币形式。

因此，这种货币储藏本身是资本主义再生产过程的一个要素，是在固定资本的寿命还没有完结，从而还没有把它的全部价值转移到所生产的商品中去，还不必用实物补偿之前，固定资本价值或它的个别要素的价值在货币形式上的再生产和贮存。只有在这种货币再转化为固定资本的新的要素，以便补偿它的寿命已经完结的要素的时候，它才失去货币贮藏的形式，从而再能动地进入以流通为媒介的资本再生产过程。但是，为使简单再生产顺利进行，每年消耗的固定资本部分必须等于每年应更新的固定资本部分。

让我们来考察一下。例如(1 000v+1 000m)I和2 000IIc的交换。在这2 000c中，有200固定资本必须补偿。因此，必须完全转化为流动不变资本的1 800c，便与1 800I(v+m)相交换。现在，第I部类中剩下的具有固定资本实物形式的200，同样必须被第II部类所购买。但是，只有在第II部类的资本家手里有为购买第I部类的固定资本200的贮藏货币200时，它才能被购买。因为200必须以第II部类其他资本家的货币来补偿，并作为自己固定资本的磨损部分以货币形式来保持。即是说，在前几年中把自己固定资本的磨损部分以货币形式贮藏起来的资本家，在这一年要对自己的固定资本以实物(in natura)来更新。他们用2 00货币购买第I部类的剩余额200(v+m)。第I部类的资本家用另外的200货币购买第II部类其他资本家的消费资料剩余额，后者又把对他们来说意味着自己固定资本的磨损部分的货币储存起来。这样，

第II部类中在这一年对自己固定资本以实物形式更新的那部分资本家，便提供了第II部类其他资本家能够用以把自己的磨损部分货币化并作为货币保持的货币。因此，我们必须假定，消耗的固定资本和应当更新的固定资本之间的比例保持不变。此外，还必须假定，消耗的(从而应当更新的)固定资本和以旧的实物形式继续发挥作用的固定资本之间的比例也保持不变。因为如果消耗的固定资本增加到300，那么，流动资本就会减少。IIc现在有较少的流动资本，生产就不能以同样的规模继续进行。此外，如果固定资本增加到300，而第II部类只花费200货币用于以实物对资本进行更新，那么，第I部类的固定资本就有100卖不出去了。

因此，只要每年消耗的固定资本和继续执行职能的固定资本的比例发生变化(实际上情况也总是如此)，那么，在完全维持固定资本不变的情况下，固定资本和流动资本生产的比例失调仍然可能发生。

正像刚才所看到的，要使简单再生产成为可能，必须保持一定的比例关系。I(v+m)必须等于IIc。由于资本主义社会的无政府状态，这种比例的实现总是受到干扰，为了使生产持续不断地进行，一定程度的生产过剩总是必要的，以便随时准备应付突然出现的需要以及需要的不断变动。但是，进行周转的资本价值的回流中的一定干扰和不规则性经常发生。为了克服这种不规则性，资本家一方面必须掌握商品储备，另一方面还必须经常掌握货币储备，以便总是能够相应地支配这些商品储备和排除干扰。排除干扰需要追加货币即准备货币资本。这种资本必须保持货币形式，因为恰恰可能是商品资本的周转受到干扰，而资本家必须得到商品，并要在一个较早的时间内得到。但是，价值只有在货币形式上才具有一般等价物的形式，才能随时向任何其他商品转化。这里，货币的必然性也是从资本主义生产方式的无政府状态中产生的。

> “再生产的资本主义形式一旦废除，问题就归结如下：寿命已经完结因而要用实物补偿的那部分固定资本(这里是指在消费资料生产中执行职能的固定资本)数量的大小，是逐年不同的。如果在某一年数量很大(像人一样，超过平均死亡率),那在下一年就一定会很小。假定其他条件不变，消费资料年生产所需的原料、半成品和辅助材料的数量不会因此减少；因此，生产资料的生产总额在一个场合必须增加，在另一个场合必须减少。这种情况，只有

用不断的相对的生产过剩来补救；一方面要生产出超过直接需要的一定量固定资本；另一方面，特别是原料等等的储备也要超过每年的直接需要(这一点特别适用于生活资料）。这种生产过剩等于社会对它本身的再生产所必需的各种物质资料的控制。但是，在资本主义社会内部，这种生产过剩却是无政府状态的一个要素”。

在资本主义社会里，在一定的限度之内，这种相对生产过剩也必然经常发生，并表现于为排除干扰而经常存在的商品储备。另一方面，与此相应的是归产业资本家支配的货币资本储备，这种储备使他们有可能在出现干扰时，从商品储备中置备为继续进行自己的生产所必需的因素。所有资本家为对付暂时的干扰，即使在正常时期也必须掌握的这种准备货币资本，不能同那种商品滞销时所必要的准备货币资本混为一谈。在繁荣时期，一方面是生产急剧扩大，另一方面是以前的准备货币资本向生产资本转化。准备货币资本减少，这意味着抗干扰因素的丧失。于是，这就成为产生危机的一个原因。

另一方面可以确定，这种相对生产过剩的必然性并不是建立在资本主义社会基础上的，而是建立在再生产过程的性质的基础上的(只要资本主义社会里表现为固定资本的生产因素达到较大的规模)。这种由技术的自然状况必然产生的“生产过剩”，实际上是单纯的储备的形式，它本身也是一个有调节的、满足需要的经济所固有的，不能同危机期间的普遍生产过剩混为一谈。可是，在资本主义社会内部，这种生产过剩有时也形成加剧危机的因素。

资本主义积累过程的平衡条件

在资本积累是其生存条件的资本主义社会里，简单再生产实际上并不存在。当然，这并不排除在产业循环的过程中，某年的再生产不仅保持不变，而且甚至缩小规模。如果说简单再生产已经要求有一定的复杂的比例关系，那么，在积累过程能够不受干扰地进行时，这些比例关系会变得更加复杂。马克思提出如下图式：

I. 生产资料的生产：4 000c+1 000v+1 000m=6 000

II. 消费资料的生产：1 500c+750v+750m=3 000

社会产品总价值=9 000

假定第I部类把自己剩余价值的一半(=500)积累起来，把另一半作为收入消费掉。于是，我们便有了如下交换：第I部类以作为收入开支的1 000v+500m与第II部类的1 500c相交换。这样，第II部类便补偿了自己的不变资本，并向第I部类提供了它应消费的消费资料。这种交换与我们在简单再生产条件下所遇到的交换完全相同。在有机构成不变的条件下，在第I部类里的要留下来并转化为资本的500m中，必须有400转化为不变资本，100转化为可变资本。这500以生产资料的形式存在，而且其中的400必须以为增大第I部类的不变资本所必要的生产资料的形式而存在。因此，第I部类便把这400归入自己的不变资本。剩下的100m必须转化为可变资本即生活资料。因此，它必须从第II部类中购买。由于这100m以生产资料的形式存在，所以第II部类必须利用它们来扩大自己的不变资本。于是，第I部类就有了一笔资本：4400c+1 100v=5 500。

现在，第II部类的不变资本是1 600c。为了使这些不变资本发挥作用，还必须以货币形式追加50v，以购买新的劳动力；于是，它的可变资本便从750增加到800。第II部类不变资本和可变资本增加总额的这150，由自己的剩余价值来承担。因此，在第II部类的750m中，只剩下600m作为这个部类资本家的消费基金。他们的年产品现在划分如下：

II. 1 600c+800v+600m(消费基金)=3 000

我们现在得出下列图式：

I. 4 400c+1 100v+500消费基金=6 000
II. 1 600c+800v+600消费基金=3 000

总计=9 000

同上面所举数字一样，其中，资本是：

I. 4 400c+1 100v(货币)=5 500	7 900
II. 1 600c+800v(货币)=2 400	

而开始生产时的资本是：

I.4 000c+1 000v=5 000	7 250
II. 1 500c+750v=2 250	

这里，我们看到一系列新的复杂条件。首先，在第I部类中，应该积累起来的500m，必须按这样的生产资料生产出来，其中的4 / 5适用于第I部类的不变资本，1 / 5适用于第II部类的不变资本。其次，第II部类的积累程度依赖于第I部类的积累。在第I部类中，剩余价值的一半被积累起来；而在第二部类中，这是不可能的。在750的剩余价值中，只有150即1 / 5被积累起来，而4 / 5必须被消费。

现在我们来考察积累的进展情况。

如果现在以增加了的资本进行生产，那么，我们在下一年年底得到：

I. 4 400c+1 100v+1 100m=6 600	9 800
II. 1 600c+800v+800m=3 200	

如果以同样的方式继续进行积累，我们下一年将得到：

I. 4 840c+1 210v+1 210m=7 260	10 780
II. 1 760c+880v+880m=3 520	

在这个例子里，我们假定，第I部类的剩余价值的一半被积累起来，而且I(v+ $\frac{1}{2}$ m)=IIc。

要进行积累，I(v+m)必须始终大于IIc，因为Im中的一部分恰恰不能转化为IIc，而是必须充作自己的生产资料。相反地，I(v+ $\frac{1}{2}$ m)

可能大于或小于IIc。对我们的目的来说，没有必要更详细地论述这个问题。

生产的提高要求增加黄金量用于自己的交易。在流通速度保持不变和撇开信用不论的条件下，这一增加的黄金量必须由黄金生产来提供。这里，资本主义生产碰到一个天然的障碍。信用制度把这个障碍远远推到后面，但却不能完全消除。

现在，我们还要考察一下包含积累在内的那些流通过程得以进行的必要前提。在我们的例子里，我们曾经假定，第I部类的500m被积累起来，其中400转化为不变资本。这需要通过哪些流通过程才是可能的?第I部类用怎样的货币来购买这400?

让我们首先来看看单个资本家的积累。这种资本家为了能把剩余价值转化为资本，必须使这一剩余价值事先达到一定的量。因此，年末转化为货币的剩余价值，必须在许多年内以货币形式贮藏起来。不同产业部门的资本和这些产业部门内的单个资本，处于剩余价值相继转化为资本这个过程的不同阶段。因此，一部分资本家不断地把他们的已经增加到相应数量的可能的货币资本转化为生产资本，而另一部分资本家则仍然从事可能的货币资本的贮藏。因此，这两类资本家是互相对立的：一方作为买者，另一方作为卖者，并且每一方在这两种作用中都只起一种作用。

例如：A卖给B(可以代表一个以上的买者)600(=400c+100v+100m)。他已经卖掉商品600，换成货币600，其中100代表剩余价值，他把这100从流通中取出，以货币形式贮藏起来；但是，这100货币不过是剩余产品即价值100的承担者的货币形式。

货币贮藏根本不是生产，因此一开始也不是生产的增长。资本家的活动，在这里，不过是把出售剩余产品100所得的货币从流通中取出，握有它，把它扣留下来。这种做法不仅在A方面发生，而且在流通领域的许多点上，还有其他资本家A′、A″、A'''，都同样热衷于这种货币贮藏。因此，在这许多点上，货币被从流通中取出，并积累成无数单个的贮藏货币或可能的货币资本。这许多的点也就像是流通的

许多障碍，因为它们使货币的运动停止，使货币在一个或长或短的时间内失去流通能力。

但是，A所以能进行这种货币贮藏，仅仅是因为就他的剩余产品来说，他只作为卖者，而不接着作为买者出现。所以，他的剩余产品——要转化为货币的剩余价值的承担者——的连续生产，就是这种货币贮藏的前提。因此，尽管A从流通中取出相当于他的剩余价值的货币，把它贮藏起来，但另一方面，他也把商品投入流通，而没有以此从流通中取出其他商品，因此，B、B′、B″等等就能够把货币投入流通而只取出商品。

> “和以前考察简单再生产时一样，我们在这里又看到，年产品的不同组成部分的交换，也就是这些组成部分之间的流通(这种流通必须同时包括资本的再生产，以及资本重新恢复它的不同形式：不变资本、可变资本、固定资本、流动资本、货币资本、商品资本)，其前提绝不是接着以卖为补充的商品的单纯的买，或者接着以买为补充的商品的单纯的卖，以致事实上，像政治经济学，尤其是重农学派和亚当·斯密以来的自由贸易学派所假定的那样(在与重金主义和重商主义制度的斗争中，由于论战利益的引诱而误入歧途——希法亭)，只有商品和商品进行交换(即是说，货币仅仅是流通手段，因而相对来说是多余的——希法亭)。我们知道，固定资本一经投入，在它执行职能的全部时间内就不用更新，而是以它的原有形式继续发挥作用，它的价值则逐渐地以货币形式沉淀下来。”

这里，使货币一般成为可能的，是价值流通对生产过程中固定资本技术职能的持续性的分离和独立化。从社会来看，这种分离是不可能的。每一次固定资本的供给数量，必须同旧的固定资本的磨损一样多。但是，对个别资本家来说，这种磨损的价值部分要在若干年中保持货币形式。“我们又已经知道，IIc的固定资本(IIc的全部资本价值转化为在价值上与I(v+m)相等的要素)的周期更新的前提，一方面是IIc中要由货币形式再转化为实物形式的固定部分的<u>单纯的买</u>，与此相适应的是Im的单纯的卖；另一方面是IIc中要沉淀为货币的固定(损耗)价值部分的<u>单纯的卖</u>，与此相适应的是Im的单纯的买。在这里，交换正常进行必须具有的前提是，IIc的单纯的买，按价值量来说，和IIc的单纯的卖相等……不然，简单再生产就会遭到破坏。一方面的单纯的

卖，必须由另一方面的单纯的买来抵消。同样，这里必须具有的前提是，Im中的A、A′、A″的货币贮藏的部分的单纯的卖，和Im中B、B′、B″要把贮藏货币转化为追加生产资本要素的部分的单纯的买保持平衡。”

“既然平衡的形成是由于买者后来作为出售同等价值额的卖者出现，卖者后来作为购买同等价值额的买者出现，所以，货币会流回到在购买时预付货币的、在重新购买之前先已出售的那一方。但是就商品交换本身、就年产品的不同部分的交换而言，实际平衡要取决于互相交换的商品具有同等的价值额。”

“但是，既然发生的只是单方面的交易，一方面是大量的单纯的买，另一方面是大量的单纯的卖，——并且我们知道，在资本主义基础上，年产品的正常交易决定了这种单方面的形态变化，——所以，这种平衡只有在如下的前提下才能保持：单方面的买的价值额要和单方面的卖的价值额相互抵消。”但是，在所有这些单方面的交易中，货币不是作为商品交换的单纯中介而发挥作用，而是作为一个过程(这里，一方面仅仅是商品，另一方面是商品价值的独立形式——货币)的发起者和完成者来发挥其作用。因此，为了一般地使这些单方面的过程能够进行，货币是必要的。

“商品生产是资本主义生产的一般形式这个事实，已经包含着在资本主义生产中货币不仅起流通手段的作用，而且也起货币资本的作用，同时又会产生这种生产方式所特有的、使交换从而也使再生产(或者是简单再生产，或者是扩大再生产)得以正常进行的某些条件，而这些条件转变为同样多的造成过程失常的条件，转变为同样多的危机的可能性；因为在这种生产的自发形式中，平衡本身就是一种偶然现象。”

资本家A、A′、A″，通过出售自己的剩余产品，形成了货币贮藏，形成了追加的可能的货币资本。在我们考察的场合，这个剩余产品是由生产生产资料的生产资料构成的，在B、B′、B″手中执行生产资料的职能。这个剩余产品，只有在他们的手中，才执行追加的不变资本的职能。但是，它在出售以前，在货币贮藏者A、A′、A″的手中已经是潜在的追加的不变资本了。如果我们只考察第I部类方面的再生产的价值量，那么，我们就仍然处在简单再生产的范围内。在这里，

区别只在于被生产出来的使用价值的不同。在价值量相等的范围内，用来生产生产资料的生产资料，而不是用来生产消费资料的生产资料，被生产出来了。以前在简单再生产的情况下完全与IIc相交换并因此必然由用来生产消费资料的生产资料构成的Im的一部分，现在则由用来生产生产资料的生产资料所构成，以便能够作为这种生产资料并入第I部类的不变资本。由此得出结论：如果只考察价值量，扩大再生产的物质基础便是在简单再生产内部生产出来的。

简单说来，这种物质基础就是，直接用在第I部类生产资料的生产上的、用在第I部类潜在的追加资本的创造上的第I部类工人的剩余劳动。

因此，A、A′、A″(I)方面潜在的追加货币资本的形成——通过相继出售他们的不需要任何资本主义货币支出而创造的剩余产品，——在这里也就只是追加地生产出来的第I部类的生产资料的货币形式。“因此，追加的潜在货币资本在流通领域许多点上的大规模生产，不外是潜在的追加生产资本的多方面的生产的结果和表现，这种生产资本的形成本身并不是以产业资本家方面的任何追加货币支出为前提的。”

“A、A′、A″等等(I）方面的这个潜在的追加生产资本向潜在的货币资本(贮藏货币)的相继转化，是由他们的剩余产品的相继出售引起的，因而是由没有购买作为补充的反复进行的单方面的商品出售引起的，这种转化是靠反复从流通中取出货币以及形成与此相应的货币贮藏来完成的。这种货币贮藏——金生产者是买者的场合除外，——绝不包含贵金属财富的增加，而只包含到目前为止处于流通中的货币的职能的改变。以前它作为流通手段执行职能，现在则作为贮藏手段，作为正在形成的、潜在的新货币资本执行职能。因此，追加货币资本的形成和一个国家现有贵金属的数量彼此之间是没有任何因果关系的。

由此还可以得出结论：已经在一个国家执行职能的生产资本(包括并入生产资本的劳动力，即剩余产品的创造者)越多，劳动的生产力，从而生产资料生产迅速扩大的技术手段越发展，因而，剩余产品的量无论在价值方面或在价值借以体现的使用价值量方面越大，那么，下列两者也就越大：

1. A、A′、A″等等手中的剩余产品形式的潜在的追加生产资本，和

2. A、A′、A″手中的要转化为货币的剩余产品的量，即潜在的追加货币资本的量。因此，如果说，像富拉顿这样的人，不想知道普通意义上的生产过剩，而只知道资本即货币资本的生产过剩，那就再一次证明，甚至最优秀的资产阶级经济学家也根本不了解他们的制度的机构。”

“如果由资本家A、A′、A″(I）直接生产和占有的剩余产品是资本积累即扩大再生产的现实基础——虽然它要到B、B′、B″等等(I)手中，才实际以这种资格执行职能——那么，当它还处于蛹化成的货币的形式，作为贮藏货币，作为只是逐渐形成的潜在货币资本时，它是绝对非生产的，它在这个形式上虽然和生产过程平行进行，但却处在生产过程之外。它是资本主义生产的一个死荷重(dead weight）。渴望利用这种作为潜在货币资本贮藏起来的剩余价值来取得利润和收入的企图，在信用制度和有价证券上找到了努力的目标。货币资本由此又以另一个形式对资本主义生产体系的进程和巨大的发展，产生了极大的影响。

已经执行职能的资本(剩余产品就是由于它执行职能而产生)的总额越大，转化为潜在货币资本的剩余产品的量也就越大。但是，当每年再生产的潜在货币资本的量绝对增大时，这种资本的分裂也就会更容易，因此，这种资本可以更迅速地被投入一个特殊的企业，不论这个企业是在同一个资本家手中，还是在另一些人(例如参加遗产分配的家庭成员，等等)手中。在这里，货币资本的分裂是指：完全离开原有的资本，以便作为新的货币资本投入一个新的独立的企业。”

剩余产品的卖者A、A′、A″(I)取得的剩余产品是生产过程的直接结果。B、B′、B″要得到这种剩余产品，必须通过一种流通行为。他们以前同现在的A、A′、A″一样，通过出售各自的剩余产品，形成所需要的货币；他们已经达到了目标。现在他们通过贮藏货币而积累的还仅仅是潜在的货币资本，实际作为追加的货币资本来执行职能。

这种交换剩余产品所必要的货币，必须掌握在资本家阶级手中。在简单再生产中，仅仅作为收入用于消费资料的货币，会按照各该资

本家为交换各自商品所预付的货币的多少，回到各该资本家手中；在扩大再生产中，同样的货币会再次出现，但是它们的职能改变了。A等等和B等等(I)将交替地提供货币，以便使剩余产品转化为追加的潜在的货币资本，并且交替地把新形成的货币资本作为购买手段再投入流通。

这里唯一的前提是：国内现有的货币量(假定流通速度等等不变)要足以适应能动的流通的需要。因此，正如我们所知道的，这个前提在简单商品流通中也是必须具备的。不过贮藏货币的职能在这里是不同的。

当然，这种图式的说明是十分简单化的。很明显，在整个生产生产资料的产业部门和生产消费资料的产业部门之间必然存在的比例关系，对于每个个别的生产部门来说，也必然以类似的方式存在。但是，这种图式同时也表明，只要保持这些比例，资本主义生产——不论是简单再生产还是扩大再生产——就能不受干扰地进行。相反，在比例遭到破坏的情况下，例如在已消耗的和新投入的资本之间的比例遭到破坏的条件下，即使是在简单再生产中，危机也可能发生。因此，绝不能得出结论说：危机的原因必然是内在于资本主义生产的大众消费的不足。消费过度膨胀本身像生产资料的生产保持不变或减少一样，也必然导致危机。同样不能由上述图式本身而得出商品普遍生产过剩可能性的结论，相反地倒是可以指出。现有生产力所允许的任何生产的扩大都是可能的。

第十七章 危机的原因

当我们考察在无政府主义生产中必须实现的比例关系的复杂性时，首先要提出这样一个问题：谁承担保持这些比例关系的责任?显然，价格规律必须执行这种职能。因为价格调节资本主义生产，价格的变化对生产的扩大或限制，以及对新的生产的建立等等，是决定性因素。由此也产生了作为资本主义经济唯一可能的调节者的客观价值规律的必然性。因此，对这些比例关系的干扰，必须从对这种生产的特殊调节的干扰，即对价格形成的干扰(结果，价格不再是生产必要性的标志)方面来解释。因为这种干扰是周期性的，所以对价格规律的干扰也必然表现为周期性的干扰。

资本家关心的不是他的产品价格的绝对水平，而是市场价格和成本价格之间的比例，或者说是利润水平。他把自己的资本投于哪些生产部门取决于利润水平。如果利润明显地下降，新投资就会完全停止。在大规模固定资本投资的场合，尤其如此。因为这样投入的资本被长时间地固定下来，而固定资本的价格对利润率的计算是决定性的因素。

我们知道，资本有机构成是变化的。由于技术的原因，不变资本部分比可变资本部分增加得快。此外，固定资本比流动资本增加得快。但是，可变资本部分的相对减少引起利润率的下降。危机意味着销路减少。在资本主义社会里，销路减少是以新投资停止为前提的，后者是以利润率下降为前提的。这种利润率的下降是由这种资本的新投资时发生的资本有机构成的变化决定的。危机只不过意味着出现利润率的下降的时刻。但是，在危机之前，存在一个价格和利润水平高的繁荣时期。资本主义世界的转折是怎样发生的呢?这种从狂热的活动、优厚的利润和提高的积累的极乐世界向销路停滞、利润消失和出现大量闲置资本的绝望境地的过渡是怎样发生的呢?

每个产业周期都是从生产的扩大开始的。生产扩大的原因按具体的历史时期而有所变化。但是一般说来，这些原因可以归结为新市场的开拓，新生产部门的建立，以及新技术的采用和人口增长所引起的需求的增加。需求的增加首先使各个生产部门的价格和利润提高。因此，这些领域中的生产也扩大了，而这也意味着对提供给它们生产资料的那些领域的产品的需求增加了。于是，新的固定资本投资和对旧的、技术上过时的设备的更新，以更大的规模进行。这个过程普遍化了，每个产业都通过自己的扩大创造了对其他产业部门产品的需求。各个生产领域相依为命，产业对产业成为最好的顾客。

可见，产业周期是从固定资本的更新和增加开始的。固定资本的更新和增加是推动繁荣到来的主要动因。而在繁荣时期，生产的扩大同时也伴随一切现有生产力的最大利用。

“所使用的固定资本的价值量和寿命，会随着资本主义生产方式的发展而增加，与此相适应，每个特殊的投资部门的产业和产业资本的寿命也会发展为持续多年的寿命，比如说平均为10年。一方面，固定资本的发展使这种寿命延长，而另一方面，生产资料的不断变革——这种变革也随着资本主义生产方式的发展而不断加快——又使它缩短。因此，随着资本主义生产方式的发展，生产资料的变换加快了，它们因无形损耗而远在自己有形寿命终结之前就要不断补偿的必要性也增加了。可以认为，大工业中最有决定意义的部门的这个生命周期现在平均为10年。但是这里的问题不在于确定的数字。无论如何下面一点是很清楚的：这种由若干互相联系的周转组成的包括若干年的周期(资本被它的固定组成部分束缚在这种周期之内)，为周期性的危机造成了物质基础。在周期性的危机中，营业要依次通过松弛、中等活跃、急剧上升和危机这几个时期。虽然资本投下的时期是极不相同和极不一致的，但危机总是大规模新投资的起点。因此，就整个社会考察，危机又或多或少地是下一个周转期的新的物质基础。”

但是，在繁荣阶段初期，除了前面所叙述的需求的增加之外，利润率提高还有另外一个原因。首先，资本周转时间的缩短与需求的增加同时出现，而且前者正是由后者所造成的。劳动期间缩短了，因为实行技术改良可以更迅速地制成产品。例如，在采矿业中，为促进真正的采掘而雇用的辅助工人被限制到最低限度；机器通过加快运转，特别是通过延长劳动时间(清除空闲班次、加班加点和雇用新工人)而

得到更充分的利用等等。此外，流通时间缩短了，销路顺畅，流通时间常常由于按订货加工而事实上等于零。对一系列重要的产业部门来说，在相近的国内市场上的销售比在遥远的外国市场上的销售增加，这又意味着流通时间的缩短。所有这些又造成年利润率的提高，因为生产资本从而生产剩余价值的可变资本的周转加快了。

周转时间的缩短，同时还意味着产业资本家垫付的货币资本同生产资本相比而相对减少。首先，由于机器的运转加速而造成的劳动期间缩短，一般说来，由于现存生产因素更密集地加以利用，在货币资本的支出没有增加或至少没有相应增加的情况下，现有生产资本得到了更好的利用。其次，流通时间缩短了，从而资本家在流通时间内，除了真正在生产中执行职能的资本之外，还必须握有的资本量也减少了。因此，只是为了流通目的从而非生产性使用的资本，同为了生产利润而在生产过程中执行职能的资本相比减少了。流通时间的缩短和周转的加快，同时也减少了作为商品储备闲置起来的，只能造成非生产费用的资本部分。因此，年剩余价值率和年利润率提高了，而后者由于用于流通目的的资本的减少而提高得更为显著。同时，剩余价值量从而积累的可能性也增加了。

因此，产业的繁荣只不过意味着资本增殖条件的改善。但是，最初造成繁荣的同样情况，也包含着使增殖条件逐渐恶化，直至最后出现妨碍新投资和明显滞销的潜在因素。

例如，如果说在产业周期的第一个阶段上需求的增加意味着利润率的提高，那么，这种提高只是在为以后利润率下降准备了条件的情况下才能发生。在繁荣时期，涌现出大量新投资，这些新投资必须适应最新的技术状况。但是，我们知道，技术的改善表现为资本有机构成的提高，而资本有机构成的提高则意味着利润率的下降和资本增殖条件的恶化。利润率的下降是由两个原因造成的：第一，可变资本同总资本相比相对下降，从而同样的剩余价值率表现为一个较小的利润率；第二，固定资本同流动资本相比越大，资本周转时间也就越长；而周转时间的延长也同样意味着利润率的下降。

此外，还有其他延长周转时间的情况。在繁荣阶段的鼎盛时期，劳动期间可能延长，因为可能出现劳动力的缺乏，特别是熟练劳动力的缺乏，且不说在这个时期经常发生的工资斗争。不变资本的过度使

用也会造成对生产过程的干扰。例如，机器超高速地运转，如果雇用不熟练的工人，机器可能遭到损坏；或者为了不致错过产业开足马力的短暂时期，忽视了维修和辅助劳动。再进一步，流通时间也延长了。国内市场的需求已经满足，必须寻找更遥远的国外市场。商品销售即商品向货币的再转化的时间延长了。所有这些因素，在繁荣的第二个阶段上都造成利润率下降。

此外还有其他因素。在繁荣时期，由于对劳动力需求增加，劳动力的价格上涨。这意味着剩余价值率从而利润率下降。不仅如此，由于后面还要讨论的原因，利息率逐渐提高到它的正常水平以上，因此，企业利润率下降了。当然，银行资本的利润却由此(这种情况经常被忽视)而增加了。但是，在这个时期，银行不再能够为生产扩大提供货币。首先，在这个时期，商品和证券的投机最盛行，对信用的要求显著增加；其次，正如我们还要看到的，生产资本家互相提供的流通信用已不能满足增加了的要求，银行在这里不得不介入了。因此，银行便具有以流动形式即货币形式保持自己利润的倾向，阻碍了它向生产资本的转化，从而阻碍了实际的积累和再生产过程的扩大。同时，这也意味着对生产过程的干扰，因为银行通过提高利息率吸收的并以货币形式保持的货币资本的再转化受到阻碍，使用来扩大再生产的生产资本的相应(protanto)部分失去销路。因此，对整个资本家阶级来说，企业主收入的减少同样意味着增殖条件的不断恶化和积累的减少。

危机是在上述利润率下降趋势胜过由需求的增加而引起的价格和利润上升趋势的瞬间出现的。这里提出了两个问题：第一，为繁荣的结束准备了条件的这些趋势，怎样在资本主义竞争中并通过资本主义竞争而实现?第二，为什么这种实现是激烈地而不是平缓地，是突发地而不是渐进地进行的?当然，后一个问题只具有次要的意义，因为对行情的波动来说，繁荣和萧条的交替具有决定意义，而这种交替的突发性仅仅是第二位的。

很清楚，如果在繁荣时期价格的上涨是普遍的和一致的，那么，这种上涨就是纯粹名义上的，如果所有商品的价格上涨10％或者100％，那么，它们的相对交换比例就不会发生任何变化。 这样，价格的上涨也不会对生产发生任何影响，不会引起资本在不同生产部门之间分配的变动和引起各部门之间比例关系的变化。如果生产像前面

的图式所描述的那样按照正当的比例进行，这种比例就无需改变，因此也不会受到破坏。可是，如果由于价格上涨的性质可能造成排除这种均衡性的因素，情况就不同了。那时，价格形成的变化也会引起不同生产部门之间的比例变化，因为价格和利润的变化对资本在不同生产部门之间的分配具有决定性影响。一旦事实表明价格上涨必然带来资本分配关系的变化，这种可能性就变为现实性。实际上，也可以指出妨碍这种均衡性的因素。

如果撇开技术革命不论，仅仅考察经常性技术变化的平均情况，那么，在使用机器、一般固定资本最多的地方，归根结底造成利润率下降的资本有机构成的变化也最大。因为已经使用的机器、科学等等的数量越大，设备的合理性、技术的改进以及更科学的处理方法的利用的可能性也就越大和越经常地出现，出现更高的有机构成的趋势在这里的作用也就越强烈。较高的资本有机构成只不过是生产率提高的经济表现。生产率提高意味着等量商品的价格降低。因此，新投资本首先获得超额利润，从而，资本流向这些投资领域。这里，一种干扰因素也在发生作用。在这些新投资领域中产生的超额利润越大，流入这些领域的资本也就越多。一直到这些领域的新产品涌入市场，它们过多的供给把价格压下来的时候，某种纠正才会出现。 与此同时，这些领域的需求也同样提高了其他领域的产品价格，并在那里引起资本供给，尽管规模比较小，因为那里的超额利润由于技术改进较小也比较少。进一步的结果是，由于资本不是按同一比例增加，所以价格上涨在后者的场合比较高。在前种生产领域中，超额利润大；在后种生产领域中，超额利润比较小。这种差别渐渐趋于平均，因为在前一场合，较大的资本供给造成超额利润减少；在后一场合，较少的资本供给造成价格提高。

随着资本主义生产的发展，固定资本量增大，而各种不同产业所使用的固定资本量的差别也随之一起扩大。

但是，固定资本量越大，制造新设备所必要的时间也就越长，各个产业部门可以扩大生产的时间上的差别也就越大。而制造新设备的时间越长，也就越难适应消费的需要，供给也就越落后于需求，价格在这里上涨得也就越猛，这些产业中的积累冲动也就越普遍。

固定资本量越大，它们带来新的变化和提高生产效率所需要的时间也就越长。但是，在达到这一点之前，供给将落后于需求。高炉的增加、新煤矿的建立以及新铁路的铺设所经历的时间，比纺织品或纸张生产扩大所需时间要长。因此，一方面，随着有机构成的提高，必然造成利润率长期下降的原因增强了；另一方面，由于竞争关系的变化，由于供给相对于需求的缓慢增长所引起的供求关系的演变，正是在这些领域里，在景气时期，价格的提高一开始就比其他生产部门更急剧。不仅利润没有减少，相反地，资本有机构成的变化首先伴随着价格和利润的提高。而且，一般说来，价格具有这样的趋势：有机构成的发展越高，价格上涨的幅度就越大。但是，资本流入利润较高的部门，所以进行积累的资本首先被引导到这些部门中来；这种倾向将延续下去，直到新投资完成和新企业发挥更强大的竞争作用。因而，在资本有机构成最高的部门中，与资本有机构成较低的部门相比，具有过度投资和过度积累的倾向。当前者的产品进入市场的时候，这种不均衡便表现出来。由于资本有机构成较低的部门的生产没有按同样的方式或以同样的速度扩大，而是比较快但却不那么强地扩大，这些新产品的销售便受到阻碍。这就说明了，为什么在技术最发展的生产部门中，即早期首先是在纺织工业和后来在重工业中，危机表现得最严重。一般说来，在资本周转时间最长、技术的完善和革新进展最大以及在大多数情况下资本有机构成也最高的地方，危机最为严重。

危机本身首先使价格和利润降低到正常水平以下，即降低到生产价格和平均利润率以下。生产缩小，弱小的企业破产，最后只有那些即使在价格下降条件下仍能取得平均利润的企业还继续经营。但是，这种平均利润现在却具有不同的水平。它不再与产业周期出发点上的有机构成相适应，而是与已经变化了的、比较高的资本有机构成相适应。

相反地，在那些固定资本量较小的产业中，能够更迅速地适应消费需要，价格的上涨仍停留在较狭隘的限界内(撇开原料价格的波动不论)，对资本积累没有什么刺激。这是产生比例失调和新投资本集中在价格上涨得最迅速和最高的生产部门的另一个原因，同时也是造成下述事实的一个原因：一般固定资本越大，危机的作用一般说来也就越强；在固定资本量最大的部门里，危机的作用也就最强烈。

此外，某一定时期的技术水平对一定生产部门所要求的资本量越大，也就越难使生产的增长在数量上精确地适合消费的增长。例如，通过新建一座小钢铁厂以扩大钢铁生产，在技术上是不合理的，因而是不经济的。在这里，技术独断专行地决定扩大的程度，而不可能关心扩大的程度是否符合消费者的要求。一旦现有的生产力被充分地利用(这种利用的可能性的变化是抵消需求的较小波动的一个重要因素)，重工业的扩大就只能大规模地、跳跃式地进行，而不是按资本主义初期那样小规模地进行。在这里，轻工业的适应能力要大得多；因此，这期间的价格上涨也比较小。

除了由资本有机构成的差别产生的价格构成的这种不协调以外，还有由自然情况产生的其他不协调。我们已经看到，在资本有机构成比较高的部门中，存在着过度积累的倾向。这些部门一方面是原料的大宗消费者，而另一方面也为其他部门提供原料和半成品(铁、煤)。这里，也可能出现对比例性的干扰。“我们在第二卷中已经看到，在商品转化为货币即出售之后，这个货币的一定部分，必须按照每个生产部门的一定技术性质所需要的比例，再转化为不变资本的各种物质要素。在这里，撇开工资，也就是撇开可变资本不说，对一切部门来说，最重要的要素就是原料，包括辅助材料在内，而在不使用真正原料的生产部门，例如采矿业和一切采掘工业，辅助材料则特别重要。……如果原料的价格上涨了，那么，在扣除工资以后，它就不可能从商品的价值中得到完全补偿。因此，剧烈的价格波动，会在再生产过程中引起中断，巨大的冲突，甚至灾难。特别是真正的农产品，即从有机自然界得到的原料，由于收成的变化不定等等，——这里我们还是完全撇开信用制度不说，——会发生这种价值变动。……第二个要素——在这里，我们仅仅为了完整起见才提到它，因为竞争和信用制度还不属于我们这里考察的范围——是：按照事物的性质，植物性物质和动物性物质不能以像机器和其他固定资本、煤炭、矿石等等那样的规模突然增加，因为前二者的成长和生产必须服从一定的有机界规律，要经过一段自然的时间间隔，而后面这些东西在一个工业发达的国家，只要有相应的自然条件，在最短时间内就能增长起来。因此，由固定资本即机器等等组成的不变资本部分的生产和增加，可能会并且在发达的资本主义生产中甚至不可避免地会比由有机原料组成的不变资本部分快得多，结果对有机原料的需求会比它的供给增长得快，因此，它的价格会提高。这种价格提高，实际上会导致如下的结果：1.这种原料会从较远的地区运来，因为提高的价格可以弥补较贵

的运费；2.这种原料的生产会增加，不过按照事物的性质，也许要在一年以后，产量才能实际增加起来；3.以前没有使用过的各种代用品会被利用起来，废料会更经济地利用。如果价格的提高开始非常明显地影响生产的扩大和供给，这多半表明已经达到一个转折点：由于原料和有原料作为要素加入的各种商品长期持续地涨价，需求下降了，因此对原料价格产生一种反作用。撇开这种反作用由于不同形式的资本的贬值所引起的动荡不说，还会出现一些别的情况，我们现在就来谈谈这些情况。

首先，从以上所说可以清楚地看到：资本主义生产越发达，因而，由机器等组成的不变资本部分突然增加和持续增加的手段越多，积累越快(特别是在繁荣时期)，机器和其他固定资本的相对生产过剩也就越严重，植物性原料和动物性原料的相对生产不足也就越明显，上面所说的原料价格上涨的现象以及随后产生的反作用也就越显著。因此，由再生产过程的一个主要要素的这种剧烈的价格波动引起的激变，也就越频繁。”

“因此，在生产史上，我们越是接近现代，就会越是经常地发现，特别是在有决定意义的产业部门中，从有机自然界获得的原料，是处在一种不断重演的变动中：先是相对的昂贵，然后是由此引起的贬值。”

除了这些干扰之外，还有由固定资本再生产的方式中产生的其他干扰。我们已经看到，在简单再生产中，被消耗掉的固定资本必须等于新投入的固定资本。实际上，这个条件绝不会严格地实现。因此，为了弥补这种状况，一方面必须经常有剩余的固定资本部分即商品储备，另一方面必须有与商品储备相应的准备货币资本。一定的商品储备和一定的货币贮藏是再生产的条件，否则再生产就会在一定时点上陷于停顿。资本本身的弹性可以使这种小规模的弥补比较容易地进行，也可以通过加快生产速度或加班加点等来满足某些迫切的需要。对一切生产能力的滥用，既减少了商品储备，又减少了货币储备(相对地和绝对地)，从而消除了在正常时期用以抵消干扰的因素。在危机以前的阶段内，准备货币资本的减少是绝对的，这一方面是由于产业资本家对货币资本的需求这时达到顶峰，另一方面是由于资本从而流通信用回流开始滞缓而造成对作为支付手段的货币的需求迅速增加。现

在，提取准备货币资本已不能抵偿对销售的进一步干扰，因此而导致破产。

生产和消费关系的变化，也可以对比例造成进一步的干扰。在繁荣时期，价格从而利润提高了。商品价格的提高必然超过工资的提高，否则利润将不会增加。因此，在新产品中，企业家阶级所得的份额比工人所得的份额增加得快。消费绝对地增加了，因为无论是企业家还是工人，他们的消费都扩大了。但是，积累增长则更快，因为正是这时对积累的刺激作用最强，即使只延续一定时间，直至奢侈品消费增加。奢侈品消费有很大弹性，也比较容易适应强烈的积累冲动。于是，便发生了变化。利润的比较大的部分用于积累，比较小的部分用于消费。而这就是说，消费不是与生产同步增长。这里还应该指出的是，消费中那种保持不变的部分，归于以固定薪水而不是直接靠生产来维持生计因而只是受生产波动间接影响的收入阶层。

因此，繁荣期间的比例失调是由于价格构成上的干扰而产生的。因为上面提到的所有因素都意味着市场价格同生产价格的背离，从而意味着在其规模和方向上都取决于价格构成的生产调节上的干扰。这些干扰最后必然导致销售停滞。这些干扰的实现是由信用现象相伴随和中介的。我们现在就来分析这些现象。

第十八章 经济周期过程中的信用关系

在繁荣阶段的初期，一般情况是利息率较低，并仅仅是缓慢地、逐渐地上升。借贷资本充裕。生产的扩张以及因此而引起的流通的扩大，虽然增加了对借贷资本的需求，但是这种增加了的需求还是容易满足的。这是因为，第一，在萧条时期，闲置的货币资本可以为此而提供支配；第二，在繁荣的初期阶段，流通信用同时也扩大了。虽然产业资本家和商业资本家的待转化为货币资本的商品资本也在量上和价格上都提高了，但是信用货币量的增加却为此提供了必要的流通手段。信用货币量增加了；同时，信用货币的流通时间也因生产资本周转的加快而缩短。由信用货币增加而造成的借贷资本供给的增加，在不提高利息率的条件下，满足了对借贷资本的日益增长的需求。

在这一时期内，由流通时间长度决定的、生产资本家在他的资本流通时间内所必须掌握的货币资本，由于流通时间的缩短而减小，并作为借贷资本出现在货币市场上，从而也增加了借贷资本的供给。

随着繁荣的延续，这种情况也发生了变化。这种逐渐的变化表现在利息率的逐渐上升。

我们已经看到，在繁荣时期，第一，资本周转时间延长；第二，出现了生产部门之间的比例失调。但是，周转时间的延长，从而销路的滞缓，同时也意味着信用货币流通速度的放慢。一张为期三个月的票据，如果它以货币形式所代表的商品在四个月之后才被支付，那么，它在期满日就不能兑现。这张票据必须延期，或者用现金支付。这种延期意味着对信用即银行方面的资本信用的要求，从而意味着对银行信用需求的增加。对银行信用的需要成为一般的需要，因为延期的必然性不仅涉及个别资本家，而且也一般地涉及整个生产资本家阶级。仅仅由生产资本家相互提供的流通信用已不能满足需要而造成的对银行信用需求的增加，对现金需求的增加，直接促成利息率的提高。

同样意味着滞销的比例失调的加剧，也具有同样的结果。商品必须以商品来代替，从而信用货币才能执行代替现金的职能。如果商品的相互交换停止，则信用货币必须为现金所代替。票据在期满日不能被兑现，是因为它所代表的商品还没有出售。然而，如果票据必须被兑现，那它就只有通过要求银行信用才能做到这一点，于是银行信用取代了流通信用。但是，对产业资本家来说，下述情况是无关紧要的：他们出卖自己的商品所得到的票据的兑现，是通过流通信用的方式，从而归根到底通过一种商品为另一种商品所代替，还是通过银行信用的方式，从而他的商品没有最终为另一商品所代替。虽然他现在必须支付较高的利息，但他并不明白这是怎么回事：即使明白了，也不能改变现状，对他也没有任何帮助。价格和利润依然是高的。他还要通过自己票据的兑现获得能使生产在原有规模上继续进行的必要的货币资本。他全然不知道，他现在使用的货币资本不再是自己的商品资本的转化形式，它实际上根本没有卖掉。他也不知道，现在维持生产所使用的追加货币资本是银行家提供给他的。

这是一个具有极其重要意义的情况。开始时的比例失调必然反映为商品储备的形成。在商品流通过程的某一点上，必然发生停滞。如果必须将商品卖掉以便能用卖得的货币继续维持生产，那么，这种商品储备便必然会挤压市场。

这种影响以及与此相关的对价格和利润的影响，可以通过银行向生产资本家提供货币资本而加以避免。因此，信用掩盖了开始时的比例失调。生产仍然不变地继续进行，在某些价格特别高的生产部门则还在急剧扩张，因为货币资本的获得防止了商品对市场施加压力和造成价格波动。虽然生产部门之间的比例失调已经形成，但生产看起来却好像处于完全正常的状态。

最初由周期过程中比例关系的变化所决定的利息率水平的变化，反过来对创业活动、商品和有价证券的投机，从而对交易所交易的形成，产生极大的影响。在繁荣的初期阶段，利息率处于低水平；在其他情况保持不变的条件下，这种现象便引起虚拟资本币价的上涨。在产生固定和可靠收益的那部分虚拟资本中，例如在国家和公共团体的债券中，在某些种类的抵押债券中，市价就是直接由于利息率的降低而提高的。就股票而言，股息的减少和收益的更加不稳定，对因利息率下降而造成的市价上涨产生抑制作用。繁荣消除了这种相反的趋

势；由于收益增加并且日益稳定，在利息率仍然很低时，股票市价却上涨了。与此同时，利用市价上涨为自己牟利的投机活动猖獗起来，从而对股票的需求进一步增加，市价进一步提高。生产的扩大同时意味着创业活动的增加。新的股份公司被创建起来，现有的股份公司扩大了自己的资本。银行的发行活动变得活跃起来。股票的高市价与低利息率，决定了高额发行利润。新股票迅速被交易所所吸收，轻而易举地卖给公众，即卖给那些拥有借贷资本的资本家。这是创业活动最活跃和银行由发行活动获得的利润最大的时期。货币的闲散有利于那种为了自己的活动而依赖于对信用要求的投机。由于利息低，投机甚至可以种用市价的微小波动(这在繁荣的初期占统治地位)而牟利。交易所的活动是活跃的，交易在价格波动比较小的情况下也颇为可观，而这些波动最后整个说来又造成市价水平的提高。一方面，由证券数量的增加和市价的提高造成市价水平的提高；另一方面，交易的扩大意味着对信用的更大要求，以进行需要更大数额货币的差额清偿。因为在这样的时期内，买空投机超过卖空投机，买超过卖，最后应该加以清偿的差额增大，所以情况就更是如此。然而，交易所对信用需求的增加(这与在产业资本家的场合不同，在那里，需求的增加首先通过流通信用的扩大而得到满足)，在这里并不同供给的增加相对应。因此，需求的增加直接促进了利息率的上涨，加强了那些在生产过程中出现的促使利息率上升的趋势。

在商品投机领域中，过程也相类似。商品投机也同样力图利用价格上涨为自己牟利，并加强价格上涨的趋势。一方面，把在该市场上价格高的商品从其他市场上调来，从而增强供给。由于一个输入业者不了解其他输入业者的活动，所以便直接产生这样一种可能性：供给最终超过需求，形成商品积压。另一方面，商品市场的投机，同证券市场的投机一样，力图维持并尽可能地促进价格提高。为了提高价格，商品被尽可能久地保持在市场之外。这时，试图通过制造人为的短缺而抬高价格的瑞恩和科奈尔就形成了。为能囤积商品，信用要求再次成为必要，从而又造成利息率的提高。

这时，产业繁荣普遍化并步入鼎盛时期。价格和利润处于最高水平。股票市价由于收益提高而提高。迄今基本上以盈利而告终的投机不断扩大。投机盈利发挥了自己的宣传力量。公众对交易所交易的参与日益增多，从而使职业投机有可能靠牺牲公众利益来扩大自己的业务。利息率处于高水平，交易所交易要想盈利，还必须使市价发生较

大变动，否则投机盈利就会被高利息所吞噬。但是这种波动现在之所以还很大，还因为来自产业方面的信息不再是无条件有利的。除了盈利提高之外，有时还出现停顿；销路不再那样畅通；信用开始变得困难起来，因为银行开始感到鼓励投机是危险的，还因为随着公众更多的参与，没有自己的资金或远远超过自己的资金量进行投机的人的范围扩大了。类似的过程也在商品市场上发挥作用。

但是，利息率的提高具有使股票市价降低的趋势。因此，最后必须达到这一点，即投机不得不停止它的哄抬物价的努力。如果投机过去所要求的信用的一部分能从投机中抽回，那么，这一时点便加速到来。我们已经看到，在繁荣继续进行时期，生产资本家必然向银行提出越来越大的要求。除了已经叙述过的原因外，现在还要补充另一个原因。利息率对创业利润具有决定意义。高涨时期的高利息率减少了创业利润，从而限制了发行活动。此外这个时期的投机已经处于饱和状态，不能承受按现有高市价增发的有价证券。于是，银行面临着新股票不能出售或只能以较低市价出售的危险。

现在，产业的需要由银行本身来满足。银行不发行股票，而是提供银行信用，生产资本家必须按占统治地位的高利息率向银行信用支付利息。但是，产业对银行的要求越多，银行能够提供投机支配的资金也就越少。投机必然紧缩。但是，这意味着需求减少和市价下跌。而既定的市价水平是向投机提供信用的基础。因此，现在必须提供追加的抵押证券或其他充作信用基础的证券，而这种追加是许多投机家，特别是来自公众的追随者做不到的。于是，出现了抵押股票的强制拍卖，出现供给的突然增加，从而使证券市价急剧下降。这种下降由于职业投机的转变而加剧，它掌握市场的危急状况，现在投向卖空投机。市价下降意味着新的信用紧缩，新的强制拍卖。这种下降造成暴跌、交易所危机、混乱和崩溃。有价证券大幅度贬值，迅速下降到与它们在正常利息率水平条件下的实际收益相一致的水平之下。大资本家和银行大量买进这种贬值的有价证券，以便在恐慌过去和市价回升之际高价抛出。这种情况继续下去，直到在下一个周期过程中，对一部分投机家的剥夺过程和财产向货币资本手上的集中过程重新进行，从而交易所执行作为通过虚拟资本的集中而实现财产集中的手段的职能。

因此，交易所危机是直接由货币市场和信用关系的变化引起的。由于交易所危机的出现仅仅直接取决于利息率水平，所以它可以在一般商业危机和工业危机之前的一段时间内发生。但是，交易所危机只不过是商业危机和工业危机的征兆或端倪，因为货币市场的变化实际是受导致危机的生产的变化所制约的。

证券投机中的这些过程，也发生在商品投机之中。区别只是在于：在商品投机中，按照事物的性质，与生产关系的联系更为密切。即便在这里，利息率的提高和信用紧缩，也使商品的囤积从而价格的维持难以进行。但是同时，高价格水平也使生产开足马力、供给增加和消费抑制，直至最后发生崩溃。如果某商品的价格水平同时也对主要交易所证券的市价发生影响，例如铜价对铜股票的市价发生影响，那么，商品投机的崩溃就会同时成为交易所投机崩溃的信号。

货币市场关系的变化，也对银行利润的水平和性质产生决定性的影响。在繁荣初期阶段，低利息率和高发行利润占统治地位。我们已经看到，在周期过程中，二者沿相反的方向发生作用。此外，在整个周期过程中，银行由作为流通信用的中介而抽取的佣金所构成的盈利提高了；货币经营资本的利润也提高了，因为对生产资本家的支付业务扩大了。尤其是随着利息率的提高，银行资本首先靠牺牲企业主收入而分享生产资本家的份额，其次靠牺牲差额利润而分享投机家盈利的份额，都提高了。利息率越高，金融资本分享高涨果实的份额就越大。因此，随着繁荣的继续，货币资本占生产资本利润的份额提高了。

同时，我们还看到，在周期过程中，当流通信用达到最高限时，对银行信用的要求越来越强。对银行信用提出要求是因为生产的扩大意味着流通的扩大，而流通的扩大要求流通手段的增加。因此，银行准备金日趋耗竭，而这最后必然反过来促进对中央发券银行的要求。因为销售缓慢化意味着票据流通的缓慢化，从而意味着流通信用的紧缩，银行信用必然出来代替流通信用。但是，带有自己全部后果的比例失调过程将继续进行下去，并由于投机需要的增长而加剧自己对银行信用的影响。于是，逐渐出现了银行信用的紧张，直到银行为了不致使自己的准备金过度减少而不再能扩大信用。不再能通过信用来扩大的流通，现在要求使用现金。因此，现金大量涌入流通，准备金减少。这必然迫使银行更大幅度地紧缩信用的提供。但是，对产业来

说，这种紧缩意味着由比例失调所产生的干扰不再能够被抵消，因为为此所必要的货币资本得不到提供。商品被迫倾销，以便取得无法通过信用获得的支付手段。价格开始下跌。但是，迄今的价格水平是所有信用交易的基础。价格降低意味着，以前对这些商品开付的票据，不能由商品出售的货款支付。为支付目的的需求产生之时，也就是供给紧缩之日。实际上，由于价格降低使票据贬值和票据收款减少，所以流通信用急剧减少。同时，银行信用也不能扩大，因为价格降低使生产资本家支付能力的可靠性发生问题。因此，对支付的需求导致无法满足这一需求的状况。信用压力提高到极限。不仅利息上升到最高水平，而且根本不能取得信用，因为信用的动摇使所有支配现金的人都为了自己的支付而把现金储备起来。取得支付手段只有一个途径，即把商品转化为货币。人人都想卖，但正因为如此而没有人买。虽然价格暴跌，但商品仍然卖不出去。销路停滞是绝对的，因此，流通信用消失；流通出现如此严重的缩减，而信用货币的消失使流通手段的减少更甚。现金必然取代信用货币，对支付手段的需求变成为对现金的狂热需求。

这种需求会产生何种结果，取决于具体情况。商品价格暴跌，极其严重地损害了产业资本家的支付能力，从而使他们偿还银行信用的能力受到怀疑。如果银行把自己的资金以信用形式固定于无支付能力的产业资本家那里，那么，后者的破产便会引起银行的破产；银行以存款形式或在自己发行银行券时以接受自己银行券的形式所享有的信用，被突然地破坏殆尽。银行出纳处发生挤兑现象，存款被要求以现金归还，而只有最低限额的存款才未被贷出。存款丧失了，恐慌还会从这里波及其他银行，并迫使它们相继停止现金支付。于是，银行危机爆发。信用主义的崩溃，或像马克思所说的向货币主义的转变，现在仅仅使现金成为唯一的支付手段。但是，现金量不能满足流通的需要；与此同时，由于恐慌造成大量现金贮藏，情况就更为严重。其结果是现金贴水的出现，货币的自身价值消失了(当然，即使在金本位制条件下也是如此，正像美国最近的危机重新表明的那样)，货币的市价由社会必要流通价值来决定。

在货币作为流通手段和支付手段的职能与作为借贷资本的职能之间，有一个很长的发展时期。

金光闪闪的货币是青年资本主义的狂热的初恋。重商主义理论就是它的情书。这是一种强烈而巨大的激情，焕发着浪漫主义的全部光彩。为了赢得所渴望的情人，资本主义建立了一切英雄业绩，发现新大陆，不断发起战争，建立现代国家以及出于浪漫主义的狂热而摧毁一切浪漫主义的根基即中世纪。它年龄大了，也变得冷静了。古典派理论告诫它鄙视浪漫主义的外观，在自己故乡即资本主义工厂建立稳固的家庭。它惊奇地回顾它青年时期那种充满牺牲的，使它无视家庭幸福的愚蠢行为。李嘉图向它指明它与金的代价昂贵的媚情所造成的损害。它同李嘉图一起抱怨"金银条块价格高昂"(high price of bullion)的非生产性。现在，它在证券、银行券和票据上，写下对情人的谢绝信。当然，它试图维护一定的要求；通货学派要求质朴的证券，这种证券应按金光闪闪的前情人的习惯行事。它的年龄越大，它的欲望越精。它在青春年华时曾大享其乐，奢侈的和冲动的热情已不再合它的口味。神秘的恐惧油然而生：只有信仰才带来宁静。约翰·罗宣告了新的福音：嗜欲过度而厌腻的人轻视肉欲，遁入精神的避难所。它再次经历极大的欢喜。这时，昔日的渴望突然振荡了长期保持的禁欲。对仅仅通过信念求得满足的信赖，突然消失了。它渴望得到确证：自己的力量是否还存在。信用瓦解，突然被遗弃的人绝望地返向自己最初的情人即黄金。由于危机发作的振荡，它为了达到情人身边，而不惜作出最大的牺牲。它曾自以为摆脱了情人魔力的支配，但这时却感到最可怕的失望，由于危机的振荡而惊魂不定，终于认清了自己的受支配的地位。但是，这是具有医疗作用的危机。它逐渐理解了可怕情人的性情，但却不能摆脱对她的思恋。当然，它不再放弃这种徒劳的努力，而是比任何时候都醋意更浓地试图抓紧她，特别阻止她对外国游客的危险的爱慕。但是，它的统治越巩固，现在就越不能受黄金枷锁的束缚。以前曾是如此苛求的情人却学得谦逊起来，当新的失望使那些不能自拔的人寻求她的庇护时，她最终满足于留作准备金的角色。即使她的要求提高，有时拒绝委身于它，但这不会持续很久，于是又恢复故态。黄金最终丧失了绝对统治……。

货币危机并不表现为危机的绝对必然性，它也可以不发生。即使在危机期间，商品交易也确实在继续进行，虽然有显著的缩减。在这种范围内，流通可以借助信用货币继续进行。当危机不是同时以同样的力量袭击所有生产部门时，情况尤其如此。毋宁说，销路停滞恰恰只是由于同银行危机和货币危机相并发才达到极点。

但是，如果向流通提供必要的信用货币，那么，货币危机便可避免。这可以通过信用仍未发生动摇的银行在抵押条件下向产业资本家提供信用货币来达到。事实上，当这种流通手段的扩大成为可能时，货币危机也就可以避免。货币危机始终仅仅发生在信用仍未发生动摇的银行被阻止提供信用货币的时候。1847年和1857年的英国的情况就是如此。一场正在开始的货币危机由于停止执行银行法而被消除了，该银行法完全任意地将银行券(即信用货币)的发行限制在黄金准备量加1400万英镑之内。在美国，法律还以更加荒谬的形式阻止信用货币的流通；当信用货币流通最为迫切的时候，1907年的货币危机以典型的方式完成了。

如果考察一下国内市场上所发生的事件，那么，很明显：现金储备的减少，不仅是因为它流向国内流通，而且还因为它流向外国。我们已经看到，为了结算国际收支差额，黄金执行世界货币的职能。现在可以指出，在高涨处于鼎盛阶段因而危机逼近的国家内，有国际收支恶化的趋势。高涨时期的价格促进商品进口，推动它远远超出正常水平；另一方面，由于国内市场的吸收能力仍显得很大，因而出口活动不能按同样程度增长；至少某些重要的出口商品，例如矿石、煤炭等等，甚至可能绝对地大大减少。

此外，在高度发达的资本主义国家，主要进口自然产品、消费品、原料，而主要出口工业品。前者在很大程度上是投机对象。撇开所有其他因素不论，这一点已经使商业以及与此有关的市场混乱不清在这里起极大的作用。因此，超量进口可能比超量出口程度更高和规模更大。贸易收支即国际收支中最重要的部分发生恶化，要求用大量的黄金进行清算。

货币市场关系的形成则不同。首先，在处于高涨鼎盛期的国家里，利息率也最高。因此，大量外国货币长期地或暂时地投资于那里。其次，证券投机和商品投机，就其是交易所的投机而言，极其兴旺，也吸引了国外的投机家，因而大量货币流入该国，用于购买有价证券。国际收支的具体形成总是取决于国际贸易中的信用关系。英国(在它的危机出现之前照例总是有大量的黄金外流)为支付由它出口的商品提供较多的信用，而自己为支付进口商品却很少利用信用。正如我们所看到的，在贸易收支中必然出现的不平衡，因此将更加扩大。

仅仅贸易收支恶化本身就足以引起黄金外流。在信用极度紧张时，任何黄金储备的减少都会引起恐慌，使利息率进一步提高，使信誉发生动摇，特别是限制了投机，并因此促进交易所的危机。贸易收支恶化的影响还会因国际收支的变化而加强。高涨是一种国际现象，尽管在不同国家里它的强弱呈现出不同的程度和层次，在其过程中呈现出时间上的差别。假定高涨首先从美国开始并在那里达到极盛时期，而在英国它才刚刚接近高峰。较高的利息率和较活跃的投机把大量英国资本吸引到美国。但是，在英国，对货币市场的要求现在也越来越迫切，这里的利息和投机也达到一个高的阶段。因此，过去投放到美国货币市场上的货币，现在又被抽回并投到英国；正是这时，美国的贸易收支也出现恶化。因此，黄金外流加剧并导致美国信用紧缩，从而导致交易所危机爆发。在商业危机之前发生的交易所危机本身，首先还使国际收支关系进一步恶化。投于投机中的外国货币被迅速撤回；当然，能够被撤回的外国货币，也就是那些不是固定在有价证券中而是使用于期货交易和抵押交易中的部分。在危机的初期，国外的投机家也试图使市价跌落的证券脱手，此外还要对那些买空投机现已崩溃的证券进行强制拍卖。就外国已经卷入的限度内，有价证券的出售使国际收支恶化。

但是同时，其他因素也在发挥作用，这些因素可能带来转折。交易所危机以及可能接踵而至的银行危机，意味着信用受到剧烈震动。利息率上升到非常的高度并造成外国货币资本的投资。有价证券的贬值使外国资本家认为它们是物美价廉的，增强的有价证券输出也同样改善了国际收支。同时，贸易收支也在好转。信用动乱使商品投机告终。很快，下述情况便暴露出来：国内市场饱和，价格下跌，商业危机开始，进口停滞，而出口(只要还没有出现危机的国外市场允许)以获得支付手段被加速进行。 破产开始。但是，就破产触及那些必须为进口商品向外国产业资本家进行支付的进口业者来说，他们的破产抵消了这种支付，并在这种意义上改善了该国家的国际收支。 因此，根据具体情况，在危机爆发之前或长或短的时间内黄金输出便停止了，并让位于危机期间和危机过后的黄金流入。因此，在这一危机时期，黄金输出和黄金输入的交替，同时也意味着危机作用范围的变化。

在流通信用由于已经形成的比例关系失调而不再能按流通需要的同样规模扩大时，更多的黄金外流常常影响利息率。但是，具体影响却被银行立法所左右。错误的银行立法的实质在于，它强制流通信用

的扩大，使其不能达到由经济规律产生的合理的限界。它之所以这样做，是因为要强制地使流通信用与价值量发生某种关系，而事实上流通信用按其经济性质同这种价值量没有丝毫关系。我们知道，银行券不过是票据的转化形式，而票据也不过是商品价值的货币形式。如果现在不使银行券与票据从而归根到底与处于流通中的商品价值发生关系(这可以通过所谓银行的银行券发券准备来达到，如果它被严格执行的话)，而是像在英国那样与金属储备发生关系，或像在美国那样甚至与国库债券发生关系(在那里，荒谬达到极点，债务被当作是信用提供的最大担保；这种荒谬可以由虚拟资本的荒谬形式来说明)，那么，人们便对借贷资本的供给制造人为的限制，这种限制当然必定立即对利息率产生影响。在英国，银行券的数量是由法律确定的，因此流通的需要只能由金属货币来满足(因为数量超过1　400万英镑 的一切银行券只不过是银行金库中黄金的代表，从而是经济上实际的黄金)。因此，在英国，任何较多的黄金外流都必然直接成为对流通的威胁。银行不再能够按黄金外流(例如，为了清偿由于英国歉收而增加的谷物进口)的程度把等量的票据转化为自己的银行券，尽管情况还完全正常，信用也没有发生动摇。因此，在每次黄金外流时，虽然银行也确信这仅是暂时的，但银行也必须立即提高利息率以保护自己的黄金储备，因此使信用昂贵。顺便指出，这是以牺牲企业主收入来提高借贷资本利润，从而提高银行自己利润的措施。但是此外，票据向银行券即法定支付手段、或向即使不是法定的但却是一般公认的交付手段的兑换能力，却变成是值得怀疑的了。因此，日益增长的流通所要求的信用货币的流通，便受到强行阻止，尽管生产状况没有为此提供丝毫原因；于是，有时人为地造成了信用货币流通的完全中断及其货币危机和银行危机的结果。当然，迎合这种错误理论，把它变成实践，给借贷资本带来的就不仅仅是理论上的好处了。

美国的情况还更为不可思议，在那里，银行券流通的扩大只有通过购买国债的扩大才有可能。由于国债量是限定的，所以需求的增加便立刻导致市价的大大提高。这使银行感到，即使在高利息条件下，发行银行券也无利可图。此外，如银行放弃购买国债，从而放弃银行券流通的扩大，就会造成利息的过度提高。这不仅向银行和银行资本家提供了异常大的利润，而且使他们一般地成为货币市场的主宰，使他们不仅对投机和交易所实行独裁统治，而且也通过股票事业和信用提供的中介对生产实行独裁统治。这也是美国交易所对财产向少数货币资本家手里集中赢得如此重大意义的原因之一。如果这种银行立法

仍然得以维持，那么，对于美国来说，偿还国债恰恰意味着对自己银行券流通的破坏。这是一种荒唐行为，但同时也是一种方法，一种为借贷资本提供货币的好方法，因而也是对一切救治尝试的有效抵制。

银行立法的限制之所以在某种程度上可以容忍，是因为(部分是由这种立法造成的)银行券流通恰恰在这种限制最严格和最有害的英国和美国，由于其他种类的信用货币流通的形成而受到限制，从而法律规定不那么使人感觉得出来。这也包括票据交换和支票交易的形成。票据交换造成票据的直接抵消。票据在它们的互相抵消的范围内，执行自己的货币职能，因而无需转化为银行券。支票也起同样的作用。支票要求归还自己的存款。这种存款实际上是不存在的，因为银行已经把它贷出。如果我以建立在这种不存在的存款基础上的支票进行支付，那就像我以银行券进行支付一样，这种银行券同样没有金属准备，而是如同被贷出的存款，仅仅以银行的保证作为基础。它们经济上具有相同的内容，虽然形式(幸而银行立法者只看到形式)还呈现如此差别。在美国，除了这种银行券流通的节约手段(正是信用货币的一种形式能由另一种形式所代替的情况，证明了它们的本质上的同一性)外，还有一种切实保证：当面临可能发生的危险威胁时，著名的银行法便立即停止执行。

银行券立法的作用，也可以削弱、有时则可以完全消除表现在危机期间国际收支变化中的一些趋势。我们已经看到，国际收支的变化总是在贸易收支的形成所提供的基础上进行的。贸易收支本身首先取决于生产的自然条件，其次取决于经济发展的水平和阶段。一个经济发达的古老国家，即具有十分强大的纯产业的发展、主要出口生产资料和只有较少原料生产的国家，将会出现贸易收支逆差。只有当英国(具有发达的资本主义生产的第一个国家)不仅把自己的生产资料作为商品而且也作为资本输出时，即生产资料不是卖到国外而是作为自己向外国的投资输出时，英国才能如此强大地发展自己的生产资料出口。例如，英国同意向南美提供一笔铁路贷款，而南美人用这笔进款购买英国的机器、火车头等等。这种同时是资本输出的输出，便不再依赖于同时的商品输入。如果是单纯商品输出，只要例如南美能够用自己的商品进行支付，它就可以长期从英国取得生产资料，因为南美没有积累起足够的货币，以便从纯金属储备中支付这种数量的生产资料。事实上，国际贸易的一大部分就是这种商品交换，它们在这一范围内互相抵消。但是，由于商品是作为资本输出的，所以输出量便不

依赖还不发达的国家的商品生产。它的界限仅仅在于：一方面是不发达国家的资本主义发展的可能性，另一方面是发达国家的资本积累即生产资本的剩余。这恰恰是资本主义迅速扩张的原因。因此，最先进的资本主义国家一方面提高自己的工业生产，另一方面又把自己的出口提高到远远超过来自不发达国家的进口。因此，贸易收支逆差便为相反的国际收支顺差所弥补，因为这些国家不断地获得支付，即获得由输出的资本中产生的利润。

决定黄金输入和输出的趋势，现在按贸易收支和国际收支的具体的量的构成发挥自己的作用。如果说美国绝没有出现像英国早期危机时那样经常的黄金外流，那么，也基本上是两个不同的因素在起作用。首先是由银行券立法中产生的流通信用发展的障碍。由于美国狭小的流通信用的不足而将利息率提高到超过欧洲水平，所以美国能不断把欧洲货币资本吸引到本国来。这种货币资本在高涨时期能否重新流回欧洲并造成美国的黄金输出，完全取决于对欧洲信用压力的强度。

其次是美国贸易收支的构成可以起缓冲作用。美国是一个以原料输出为主的国家。假定有一个好收成，美国的贸易收支恰在高涨期间便发生极大改善。因为例如棉花、铜以及可能还有谷物的价格将会提高，贸易收支的这种改善可以削弱、消除或拖延那些导致黄金外流发生的趋势，因而也就削弱、消除或拖延危机的爆发。但是，对危机的爆发来说，黄金外流的出现并不是不可缺少的条件(conditio sine qua non)。

在这方面还必须强调指出，国家银行抵制黄金外流的力量，按照造成为输出的目的而需要黄金的原因，而有很大不同。例如，假若占统治地位的银行贴现率在柏林是5%，而在巴黎仅为3%，那么，法国的银行便产生了为利用较高的利息率而把货币从法国转移到德国的动机。例如，如果柏林的交易所投机比较活跃，法国银行想参与进去，情况也是一样。这种黄金的转移并不是由强制的经济必然性引起的，而毋宁说是一定程度上的任意的货币资本运动。如果这些资本能满足于较低的利息率或较少的交易所盈利，那么，它们自身也可以留在法国。因此，适当的银行政策上的措施也可以阻止黄金的运动。使这些货币额保持在国内的最简单的方法，就是向它们提供较高的利息，提高银行贴现率。同时，这也使利息率平均化。如果银行能拒绝兑换黄

金，那它也就能够直接阻止黄金的转移。已经停止现金支付的奥匈银行为此有了法律上的权利；也能以白银进行支付的法兰西银行，同样能够拒绝黄金支付，有时也通过行使自己加算黄金贴水权利的形式。通过提高金价，消除了由利息差额中产生的好处，从而消除了黄金流出的动机。英格兰银行和德意志帝国银行不掌握这种直接的手段。但至少后者在出现货币的紧张状况时试图通过对黄金输出业者施加间接压力而限制黄金流出。此外，对国家的国民经济来说，这种政策如果仍限于这种黄金输出的场合，就是完全合理的。同时，对货币资本自由移动或黄金外流的这种实际限制，是防止各国利息率向同一水平的国际平均化的原因之一。

但是，例如由于德国人在英国必须对商品和有价证券进行支付而德意志帝国银行产生黄金需求时，情况就完全不同了。德国人首先在柏林交易所购买英国汇票；但若汇价超过平价，他们宁愿用黄金支付。倘若帝国银行拒绝提供黄金，那些必须进行支付的德国债务人，如若不想宣告破产，就必须重新购买英国汇票。他们的需求将使汇价提高到平价以上，这意味着德国货币贬值，而防止货币贬值是银行政策的最高任务。

因此，仅仅由金融交易引起的黄金外流是可以阻止的；这时，这种金融交易恰恰必须停止。反之，不使货币贬值，就不能阻止为清偿由商品和证券的交易中已经产生的实际债务所必要的黄金外流。

第十九章 萧条时期的货币资本和生产资本

如果我们考察一下危机之后的积累过程，首先就会看到，下一个再生产期间是在缩小的规模上进行的。社会生产受到限制。这里，由于“生产部门的连带关系”，生产过剩究竟在哪个领域里爆发，都没有任何区别。主要领域里的生产过剩，意味着普遍的生产过剩。因此，生产性积累停止，利润向资本的再转化没有增加，生产资料的使用没有增加。即是说，生产性积累消失。但是，个人的积累和各个产业领域的积累是怎样的呢?生产尚在继续，虽然规模已经缩小。同样可以肯定的是，大多数企业，首先是各个领域内技术生产能力最强的企业，其次是生产绝对必需的生活资料和其产品消费不能过于减少的领域，仍然获得利润。这种利润的一部分可以被积累。现在利润率下降了，它的下降也可以使积累率减少。同样，利润量下降了，它也减少了积累的可能性。此外，如果一部分资本家取得利润，另一部分就遭受损失，若要免于破产，就必须通过追加资本进行补偿。但是，在萧条期间，实际生产不会扩大。因此，如果发生积累，那也只能是货币形式的积累。那么，货币是从哪里流向进行积累的资本家呢?

让我们再回想一下再生产的公式：

I. 4 000c+1 000v+1 000m=6 000

II. 2 000c+500v+500m=3 000

这是由于危机已经缩小的生产。但是，资本家生产的不是货币，而是商品。如果资本家要取得货币，而且要多于他已经支付的数额(因为否则就不会发生货币积累)，那就必须把商品转化为货币，而放弃向商品的再转化。如果第II部类打算从它的500m中拿出比如250用于积累，那就必须出卖生活资料(而且是第II部类的成员向本部类的其他成员出卖，因为第II部类的m交易是在第II部类内部进行)，而自己不购买其他成员的商品。因此，第II部类内部仍有250m卖不出去。如果一

方出售成功，他方的产品便没有销路。于是便发生货币资本的重新分配。卖者从买者那里取得了货币，但货币却没有回流到买者手里，因为他们没能将自己的250商品出卖。

如果我们假定第I部类的资本家将其剩余价值的一半用于积累，那也会得到同样的结果。这时，他们可以把具有生产资料形态的1 000v+500m卖给IIc。后者为此支付货币1 500。但是，由于Im现在不购买2 000生活资料，而是保持货币500，所以IIc现在只能卖掉1 500。因此，它剩下生活资料500，减少货币500，后者被留在第I部类手上积累起来。但是，如果IIc没有预付1 000货币购买生产资料，而是假定第I部类开始这一过程，于是，第I部类购买1 500生活资料，而第II部类用这一货币购回生产资料1 500，为第I部类余下500生产资料没有卖掉；它的积累愿望没有实现。第II部类进一步压缩生产，用1 500c开始再生产过程，并相应减少了自己的可变资本。如果说它曾有货币2 000用来中介与Ic的交易，那它现在只使用1 500，而从前执行货币资本职能的500便闲置起来了；此外，以前被作为可变资本预付的货币也减少了。

事实表明,在生产规模缩小或保持不变的前提下，社会规模的纯货币积累是不可能的。只能发生个人的积累，而这只不过意味着，一方的积累仅仅是他方货币资本分配的变化，而这种变化又必然引起对再生产的新的干扰。当我们考察黄金生产者本身时，也不会有所改变。当然，直接的货币积累在这里是可能的；但是，这种货币积累直接受该生产部门积累的利润量的限制。这种积累的货币额同时也是其他产业缩减的销售额，因为货币确实被积累和以贮藏形式保存起来。顺便指出，不管如何考虑这一因素，它在数量上对一般意义上的积累都太小了。

在这方面，信用并不带来什么变化：2 000(v+m)I必须向2 000IIc出卖。但是，货币积累意味着，虽然第I部类出卖2 000，但只从第II部类购回1 500。不管这种交易是否以信用为中介，如果第II部类从第I部类购买2 000，第I部类才能积累500货币、信用货币或对未来生产的收入的凭证。只有在第II部类以自己的商品进行支付(这按我们的假定是不可能的)或由货币准备基金进行支付(这里，第I部类只能积累第II部类之所失)时，它才能从第I部类购买2 000。因此，说萧条时期的闲置资本是由以货币形式或信用形式积累起来的货币资本购成，是错

误的。它是由生产紧缩而游离出来的货币资本，这种资本从前为实现交易服务，在生产缩小时又成为多余的了。货币资本的闲置同生产资本的闲置是相适应的。由于生产紧缩，生产力只有一部分被利用。新生产出来的不变资本被堆在仓库里，不能投入生产使用。货币资本和现有信用组织的能力，同被限制的交易相比，变得过大了。货币资本悠闲地待在银行里和等待着被利用。它们被利用的前提是生产规模的扩大。

顺便指出，危机理论家们恰恰把货币资本的闲置视为再生产扩大的最强有力的动因，这也是一个奇怪的见解。 带有自己物质损耗和精神损耗危险的机器停转，意味着不仅利润丧失而且还继续亏损的一般固定资本利用的减少，似乎不是比货币资本利息的减少更强大得多的生产扩大的动因。问题并不在于危机之后积累动机在货币闲散影响下得到加强，而是在于再生产的扩大客观上是否可能。通常，危机过后立即出现大量的货币闲散。尽管如此，还是要经过若干年后，繁荣才能完全出现。

看一看资产阶级报刊上商业专栏作家的看法如何随周期现象的转换而转换，是很有趣的。在德国报纸上，最近的危机几乎完全被归咎于货币昂贵或货币资本短缺。现在，尽管有持续不断的、国际性的货币闲散，但萧条还在继续；人们逐渐发现，繁荣并不完全取决于货币市场的状况。

关于萧条期间货币闲散的原因以及这种货币闲散对克服萧条的意义的错误看法，归根结底在于：在关于经济的形式规定性问题上，忽视了马克思在《资本论》第2卷的分析中所揭示的社会生产的物质规定性。人们仅仅使用“资本”、“利润”、“积累”等等一些经济学的概念，以为只要指出据以使简单再生产和扩大再生产成为可能的或必然引起干扰的量的关系，就有了解决问题的办法。可是这里忽略了：与这些量的关系相适应的还有质的条件，不仅彼此可以直接通约的价值量互相对立，而且在生产和消费中必须具有一定属性的一定种类的使用价值也互相对立；在分析再生产的过程中，不仅一般资本部分互相对立，以致例如产业资本的过剩或不足可以通过货币资本以相应部分来“补偿”，也不仅固定资本和流动资本互相对立，而且也涉及特定的(技术上特定的)种类的机器、原料和劳动力，为了避免干扰，它们必须作为这些特种使用价值而存在。

事实上，我们在危机期间看到的，一方面是建筑物、机器等等闲置的产业资本，另一方面是闲置的货币资本。造成产业资本闲置的同一原因，也使货币资本闲置。货币资本之所以没有进入流通，没有执行货币资本的职能，是因为产业资本没有执行职能。货币之所以闲散，是因为产业闲散。“芬尼克斯”公司停产并不是因为自己资本(货币资本)短缺，它重新开工也不是因为它现在支配绰绰有余的货币资本。相反地，货币之所以存在过剩，是因为生产缩减了。货币资本的“短缺”仅仅是由于已经发生的生产过剩所造成的流通过程停滞的征兆。

信用首先取代了作为流通手段的货币，其次使货币转移更容易进行。从理论上说，假设有必要的金属量用于纯金属流通，暂时舍弃信用还是可以的。

由利息率的变化来解释周期现象，而不是相反地由生产关系来解释货币市场的现象，是差不多所有现代危机理论家的特点。 其原因是不难发现的。货币市场上的现象是一目了然的，报纸上每天都在议论并对交易所和投机的活动发生决定性的影响。此外，借贷资本的供给在每一瞬间都表现为而且也必然表现为一定的量，因为否则仍无法说明供给和需求如何能决定利息。人们忽略了，借贷资本的供给取决于生产状况，而且首先取决于生产量，其次取决于生产部门之间的比例关系，这种比例关系对商品流通时间从而对信用货币流通速度发生决定性的影响；人们还忽略了，流通信用和资本(银行)信用一般职能上的差别。由于银行券的发行似乎抹杀了这种差别，以及一切信用随银行制度的发展都表现为银行信用，这种情况就更严重了。但是，如果忽略这种差别，货币市场现象的发展便呈现出完全不同的样子了。现在，这种依赖关系仅仅简单地表现为生产的扩大需要更多的资本。资本多少有些含糊地被与货币资本等同起来。生产扩大，货币资本需求增加，利息率提高。最后，出现货币资本短缺，高利息率使生产利润消失，新投资中止，危机开始。然后，在萧条时期，货币资本被积累起来，而没有立即转化为固定资本——这是一种空泛的想法，因为机器、船坞和铁路不是由黄金生产的。利息率下降，货币资本家不满足低微的利息，于是重新将货币投入生产，繁荣重新开始。

经济学家们的这种想法是以可怕的混乱为基础的，他们把货币、机器、劳动力称为资本，所以现在可以立即使一种资本即货币转化为另一种资本即机器等等和劳动力，或像他们所说的，使流通资本转化

为固定资本。撇开这一点不论，这种著名的“理论”忽略了，即使从纯粹的计算上来看，他们的论断也是荒谬的。在发达的资本主义国家，如果我们以官方贴现率的波动幅度2％至7％为基础来判断，那么，利息率变动幅度至多为5％。这里，按照我们的看法，由于进行限制的银行立法或贴现政策的缺陷，这种波动幅度会提高到经济上合理的幅度以上。现在，生产资本家需要货币资本来扩大生产；这即是说，被借入的价值转化为生产资本，进行增殖，产生利润。在其他条件不变的情况下，利润的大小取决于价格。但是，在周期期间，商品价格的波动完全不是5％的波动。浏览一下价目表就会知道，波动幅度为50％、100％或更大，并不稀奇。利润现在之所以没有以同样的程度提高，是因为成本价格增加了。但是，无论如何，在繁荣和高度繁荣时期，产业资本家的利润的提高远远超过5％。如果产业资本家的利润不是出于其他原因而降低，那么，7％的利息率实际上不会使积累停止。例如，如果莱茵　威斯特法伦煤业辛迪加能以高度繁荣时期的价格出售他的全部开采量，那么，即使为借入资本(这只是它们资本的一部分)支付10％的利息它也毫不犹豫，因为它就是用这一部分资本也还会赚回超过利息率的企业主收入。

关于利息逐渐吞噬企业主收入的离奇见解，还受到充满“利润”、“企业主收入”、“监督工资”、“利息”以及“股息”等等范畴中的绝对空话的支持。随着股份公司的推广，这种混乱还有所增长。股息表现为利息；但与每一瞬间都是固定的借贷利息相比，却又表现为一种令人惊奇的波动的利息。借贷资本和生产资本的区别不再表现为带来利息的资本和生产利润的资本的区别。毋宁说，二者都表现为带来利息的资本。区别只是在于：“流动”资本总是产生每天由交易所公布的每一瞬间是一定的利息，而“固定”资本产生人们由股息通知书中得知的利息。于是，收益可靠性的区别，归结为“流动”资本即货币资本和“固定”资本即产业资本的区别。如果说这样混淆了所有质的差别，那么，关于量的区别产生一些最离奇的见解并自诩为在利息率的波动中找到了能够阐明周期转换机制的充分说明，也就不奇怪了。

第二十章 危机性质的变化。卡特尔和危机

资本主义生产的发展也带来危机表现形式的某些变化，现在我们应该把注意力转移到这方面的研究。而这里所能做的，仅仅是揭示发展的一般线索的尝试；至于对每个个别国家危机变化的比较论证，则是历史研究的任务。

这里只是试图从特殊中抽出一般。这一点现在更加困难了，因为随着资本主义的发展，经济过程在国际间的纵横交织越来越紧密；因此，当危机爆发时，一国的现象连同它的一切时间的、技术的与组织的发展阶段的特殊性，都会反作用于他国的危机。

例如，最近欧洲1907年的危机现象，就只能从美国危机的反作用来理解。在欧洲早已不再能够达到的货币危机和银行危机现象所表明的美国危机的特殊性质，导致欧洲货币市场上的一些特殊现象。如果没有这种反作用，这些现象的一些细节和尖锐程度也许可以避免。

另一方面，从一个国家(例如英国）的危机史中推论出危机变化的一般规律，同样是不可能的。因为资本主义危机恰恰是一种世界市场的现象(危机时间越长，就越是如此)；一国的危机由于该国资本主义发展的特殊性也会发生一定的变形，把这些变形一般化必然误入歧途。

因此，如果想确定危机现象的变化，就必须能够同时从理论上推导出这些变化，以便我们能够确信，我们面对的不是与资本主义的一个阶段相适应的因而整个说来也许是偶然的特殊现象，而是由资本主义发展的本质中产生的趋势。

资本主义是从商品生产还比较小的社会里发展起来的。只有资本主义的扩大，才使商品生产普遍化，才形成民族市场和不断扩大的世界市场。随着市场的扩大，危机得以爆发的条件也发展起来了。只要

资本主义生产在自给自足的生产和拘束于手工业式的、为地区市场而进行的非资本主义商品生产的广阔基础上成长起来，危机便以自己的全部力量集中打击资本主义的上层建筑。危机也触及那些销路差不多完全停滞的生产部门，因为必要的流通，即为进行社会物质变换所绝对必要的流通，是通过手工业生产满足的，其他的需要是通过自给自足的生产满足的。这里，在以资本主义方式经营的生产范围内，危机可以带来极大的破坏；如果造成危机的原因很强，足以使生产陷于瘫痪，那它就使一个时期的销路完全中断。正如我们还要看到的，在这一时期内，情况也确是如此。

随着资本主义生产的发展，手工业生产和自给自足的生产被大量消灭。现在，危机触及了这样的生产，对它的节制受到满足相对和绝对地增大的社会需要的必然性的制约。随着生产的发展，在任何情况下都必须继续进行的而其继续进行便会阻止生产和流通过程完全中断的那一部分也增长了。这表现在服务于消费的产业部门受危机影响较弱；生活资料越是必需的，对其消费的波动越小，受危机影响也就越弱。

危机现象也必然由于资本主义积聚的发展而发生变化。单个企业的抵抗能力随其自身规模的增长而增长。企业越小，就越可能随价格暴跌而完全破产。小企业家也许会丧失自己的全部销路，价格暴跌和歇业使他的商品资本不能向货币资本转化。因为他不掌握准备资本，尤其在危机期间得不到信用，所以不能履行自己的支付义务。因此，危机造成小的资本主义企业的大量崩溃，信用失灵，大批破产，支付停止，银行倒闭，从而导致一片混乱。此外，技术的差别也很大。现代企业与古老的、部分地还是手工业的或属于工场手工业时期的企业并存，后者在价格暴跌时完全无法生存。但是，它们的大量崩溃也把那些技术上有生命力的企业界一同拖进毁灭的深渊。

现代大企业与危机的关系就不同了。它的生产如此之大，即使在危机期间，一部分也能继续进行。美国钢铁托拉斯在危机期间被迫将它的生产压缩一半，但它无需把自己的生产限制在最低限额以下。因此，随企业积聚的发展，它们能维持自己生产的规模也扩大了。

因此，随着资本主义生产的发展，在任何情况下都要进行的那部分生产的规模，也绝对地和相对地增长了。与之相随，在危机期间仍

然不受影响的商品流通范围也扩大了，以此为基础的流通信用也增加了。因此，对信用的破坏，不一定像资本主义初期的危机中那样彻底。但是，信用危机向银行危机和货币危机的发展，也由于下述情况而变得困难起来：一方面，信用组织发生了变化；另一方面，商业和产业之间的关系发生了变异。

如果信用崩溃引起支付手段的突然短缺，那么，信用危机便发展为货币危机。 但是，第一，在任何情况下都要继续进行的那种生产的规模越大，这种短缺也就越难发生，因为信用货币能够继续以同样的规模执行自己的职能；第二，通过信用解决的交易额越大，银行信用取代商业信用越多，这种短缺也就越难发生，因为动摇银行信用比动摇个别产业资本家的信用更困难。但是，具有决定意义的是，支付手段短缺的情况一般并不出现，原因是：首先，信用的发展即使在危机时期也压低对支付手段的需要，因为支票和票据交换还继续进行；其次，这种支付手段可以由发行银行提供，而发行银行的信用即使在危机期间也仍然不受动摇。我们已经看到，银行券流通是建立在票据流通基础上的。票据流通之所以缩减，是因为作为它的基础的商品流通缩减了。但是，票据流通缩减的程度比商品流通更强，因为商业信用发生了动摇。现在，银行在实际商品流通许可的范围内用自己的信用取代商业信用。银行之所以能在这一范围内这样做，是因为继续进行的商品流通使银行确信，它的相应债权是有保证的。因此，它可以按照流通的实际需要提供自己的信用货币，满足对支付手段的需求。因此，银行便把支付手段的需求限制在它的实际的流通所必要的需要范围内，预防由于人们担心即使以最佳抵押也得不到支付手段而产生的几乎是无限制的需求。这种需求超出实际的需要，导致大量货币贮藏，从而又造成支付手段的减少。为使发行银行能够采取这种步骤，须具备两个条件：第一，它的信用是不可动摇的。这对经营得好的发行银行来说是一个很容易满足的条件。第二，银行券发行的增加不得危害可兑性。这个条件是由银行自我维持的利益迫使银行采取的措施实现的。这个措施是：在危机时期，银行券只有在绝对抵押条件下才予提供。因此，银行得到真正的仅在危机时期所造成的界限内满足流通需要的保证。再者，充足的现金储备，特别是黄金，保护可兑性不受无法预料的偶然事件的干扰。随着资本主义生产的发展，这个条件通过黄金生产的扩大、银行中黄金的积累以及把黄金的职能限于充当准备金来实现。由于信用的发展，黄金的职能日益被限制在清算国际收支差额方面。如果说国际支付量也绝对地大大增加了，那么，由于

在国际间执行职能的信用货币的发展，用现金结算的差额却没有按照与老的资本主义发展国家积累的黄金储备相同的量和相同的比例增加。这就使发行银行能够满足危机期间增长的需求。当然，前提条件是，银行的经济职能没有受到法律的强制的阻挠。例如，在英国，它们受到皮尔条例的阻挠。在美国，它们受到荒谬的准备金规定的阻挠，同时也在那里造成具有典型意义的货币危机。

货币危机若不发生，便保护了信用免遭全面崩溃，因而也同时预防了银行危机的爆发。这样，向银行的挤兑便不会发生，抽取存款也不是急切的和全部的，银行只要具有一般的支付能力就能偿付自己的债务。就银行危机不是作为信用危机和货币危机的结果产生的，而首先是由银行资金的固定和信用提供的损失产生的意义上来说，资本主义的发展在这里也具有为资本缓和危机的趋势。

银行的积聚在这里也发挥着重大作用。银行通过大大扩大业务范围，通过延伸到具有不同资本主义发展阶段的各个国家的经济区，使风险在很大程度上分散化。此外，这种日益增强的银行积聚，也同时带来银行对投机、商业和工业的地位的变化。首先，由于自己的巨大资本力量，银行积聚意味着力量对比关系的变化有利于银行。这种力量不仅在量上比银行债务人的力量更庞大，而且银行的优势也是一种质的优势，因为银行拥有随时可以发挥作用的形式即货币形式的资本。这种优势能够防止经营有方的大银行把自己的资金固定于其中的一个或少数几个企业，并形成对它们命运的依赖，从而不可挽救地卷进这些企业在危机时发生的崩溃之中。

如果仔细研究一下使银行危机的产生变得困难的原因，那么，首先应该指出，投机的范围和意义大大丧失了，而且既包括商品投机也包括证券投机。我们这里所说的商品投机不仅指交易所中的投机，而且尤其是指商品贸易中的投机，即指期待价格进一步提高的商人对商品的需求以及为通过抑制供给进一步提高价格而大量囤积商品。首先，随着一般商业的取消，随着生产者与消费者之间直接交易的增加以及商人转化为拿固定佣金的辛迪加和托拉斯的代理人，这种投机也走向衰落。这就在一定程度上防止了商业在高涨时期投机地把物价抬高到生产者确定的价格之上，避免了有效需求实际已经开始停滞时还制造销路畅通的假象。

但是，批发贸易(在这方面仅涉及批发贸易)并没有因产业和大银行的商品部而丧失自己的原有地位。它自身显示出强大的积聚并大大限制了资本力量弱小者和完全局外人的参与。但是，在交易所的商品贸易由于特殊条件还在起特殊作用的场合，投机运动越来越受银行支配。银行由于信用组织的发展而日益掌握全部货币资本的支配权，使之能够限制投机运动不致超过一定的界限。

最后，能够大大缩短特别易于投机的商品同市场距离的运输工具的发展，随时通报市场状况的通讯事务的发展，也促成对商品投机的限制。一方面在遥远的市场上卖不掉的商品堆集起来和另一方面在生产场所生产按原有的或提高的规模继续进行的情况，现在是更难发生了。但是，由于消费资料相对份额的减少，殖民地产品投机(这在英国早期危机中常常是致命的)只起十分微小的作用。供给的可靠性和规则性，市场状况信息的准确性和迅速性，也促进了这一点。此外，随着生产资料工业占有越来越大的规模，商品投机也失去意义。生产资料工业的产品不宜于投机，因为这种生产越来越成为根据订货来进行的生产。

产业危机现象的变化和银行对产业统治的发展，也沿着阻滞银行危机发生的方向发挥作用。我们看到，日益增长的集中使产业企业具有更大的抵制危机的极严重的影响即全面破产的能力。股份公司的组织形式提高了这种抵抗能力，同时也像我们所看到的，它极大地加强了银行对产业的影响。其原因是：首先，股份公司提高了企业的抵抗能力。它即使在没有收益甚至亏损的情况下也能继续经营，因为资本供给在这里比单个企业更为容易。其次，在股份公司中可以很容易积蓄储备金，在好年景时为坏年景采取防备措施。再次，股份公司可以更容易从而更严格地控制资金的使用，尤其是对借入资本的使用。银行直接监督由它们以信用支持的公司的资本使用情况。导致产业对银行依赖的趋势越发展，这种监督的实施也就越系统化。出于企业本身之外的其他目的利用信用，则受到制止。在早期的危机中，下述情况起很大作用：个别企业家大量参与投机并为此而使用自己的经营资本，而用借入资本维持自己的企业。现在进行监督的银行制止这样做。

因此，下述观点是一种教条主义的观点：它把符合资本主义发展规律因而是必然的和不可避免的银行向产业的渗透作为银行的威胁而

进行斗争，相反地却把带有储蓄银行与投机银行分工的组织上落后的英国银行制度看作是必要时必须通过法律强制手段来达到的理想。这种观点首先把英国银行制度的外观当作现实，因为它忽视了英国银行也把自己收集的货币提供产业、商业和投机支配。这在英国是通过中间人实现的，在德国和美国(又以某种变化的形式)是直接通过银行实现的， 这一事实可以由一定的历史原因来解释。但是，英国的做法是落后的，此外，这种做法也正处于消失之中，因为它很难对贷出的银行资本进行监督，因此妨碍了银行信用本身的扩大。

最后(这里只要参阅一下交易所一章的叙述也就够了)，有价证券投机作为引起银行危机的因素之一，也起着越来越小的作用。随着银行权力的增长，银行日益支配投机运动，而不是被投机运动所支配。随着交易所意义的总的减小，交易所作为加剧危机的原因的作用也迅速下降。

随着投机作用的下降，资本主义公众的心理状态也同时发生了变化。投机家的这种心理是很幼稚的，尽管他们的赞美者竭尽全力把各种预见能力和改造世界的浪漫主义计划牵强附会地加在他们的心灵之中。实际上，投机的公众态度的改变，可以由资本主义下正常人的老生常谈来说明："损失使人变得聪明"。资本主义时代初期(一个极乐的时期，每个投机家都觉得自己是从无创造世界的上帝)投机所造成的那种群众激情，看来是一去不复返了。具有诗情画意的田园风光背景的郁金香热，带有刺激冒险的关于空前大发现奇想的南海热，怀有征服世界意图的约翰·罗计划，所有这一切都让位于以1873年大崩溃而告终的对差额利润的赤裸裸的追求。从此以后，对信用和交易所魔力的信仰消失了。美好的天主教崇拜不顾邦图 [1] 而屈服于理智的启蒙。这种启蒙已不愿信仰投机精神的圣洁受胎，而是接受自然事物本身，把信仰留给那些并未全部消失的蠢人。交易所失去了自己的信徒，仅仅保留下自己的靠他人信仰进行交易的牧师。既然信仰变为一种交易，信仰事业便衰落了。富有魅力和有利可图的狂热消逝了；郁金香早已凋谢；咖啡树虽然还提供商业利润，但却不再提供正当的投机盈利。散文打倒了盈利的诗歌。

上述诸因素使人们认识导致危机现象(就它们是由大批破产，由交易所、银行、信用和货币等危机的暴烈现象所造成的意义上)变化的原因。这些因素绝不排除这些危机的发生，而只是说明为什么这些危机

的出现更困难。危机是否发生，取决于干扰的严重程度及其出现的突发性的程度。这是否大到足以使例如一个德国的大银行倒闭(假定经营是正常的)，是一个实际问题(quaestio facti)，而不是一个理论问题。但是，所有这些因素都不影响产业危机本身的出现和繁荣与萧条的转换。现在出现了这样的问题：产业组织形式的巨大变化，坚持消除资本主义机制的调节力量即自由竞争的垄断，是否能造成周期现象的质的变化。

我们知道，卡特尔可以引起价格水平的演变。卡特尔造成卡特尔化和非卡特尔化生产部门之间利润水平的差别。因此，周期现象是在这种变化了的基础上发生的，这种现象本身由于卡特尔发生一定变形。但是过去，部分地也包括现在，却把其他作用加在卡特尔身上。卡特尔似乎不仅意味着危机作用的变形，而且还能够彻底消灭危机，因为卡特尔能够调节生产并能随时使供给适合需求。

这种观点完全忽视了危机的内在性质。只有当危机的原因被简单地看作是由于对市场情况不明而产生的商品生产过剩时，卡特尔能够通过限制生产而消灭危机的观点才是可信的。

危机同商品生产过剩是一码事，或者生产过剩是危机的“原因”，这似乎是无可争议的真理。难道这不是显而易见的事实吗?价格是低廉的，因为供给超过需求，从而存在着过多的商品。每每浏览一下市场报告就会看到，货栈充斥，商品卖不掉，因而实际上存在着商品生产过剩。但是，卡特尔能够对整个产业部门实行生产限制。这在以前是盲目的价格规律造成的，这种规律通过价格下跌使众多企业陷于停顿和破产；而现在这种大有裨益的生产限制，却由卡特尔化生产的领导者的集体智慧更加迅速和无痛苦地实行了。还不仅如此。既然卡特尔能够决定价格和随时“注意使供给与需求保持一致”，消灭投机，即使不直接接管但也能准确地监督和控制贸易，那么，它为什么不能通过使生产完全适合需要而从世界上彻底消灭危机，并迅速而没有很大震动地消除经济生活中的一些不大的干扰呢?

这种想法虽然是好的，但却是不现实的。把危机简单等同于商品生产过剩的人恰恰忽略了主要的东西，即生产的资本主义性质。产品不仅是商品，而且是资本产品；危机期间的生产过剩不是单纯的商品生产过剩，而是资本生产过剩。而这只不过意味着，资本以使它的增

殖条件和实现条件陷于矛盾的规模投入生产，以致产品销售不再产生能进一步扩大规模和进一步进行积累的利润。商品销售停滞，因而生产的扩大也停止了。因此，把资本主义危机简单等同于商品生产过剩的人，在分析危机时仍然停留在最初阶段。从危机过后不久市场就显露出吸收更大量商品的能力这一事实便已经可以看出，问题不可能是单纯的生产过剩。每一个接踵而至的繁荣时期都大大超过以前的繁荣期，尽管吸收能力的这种增加不能由人口增长和提供消费的收入增长来解释。除了单纯的消费能力以外，还有几个完全不同的因素应该考虑到。

卡特尔不是减少而是加剧价格调节中的干扰，这些干扰最终导致比例关系失调，从而导致资本增殖条件和实现条件之间的矛盾。

第一，卡特尔造成一个生产部门内部竞争的停止，或者更确切地说，使竞争成为潜在的，即使该部门的竞争不再发挥降低价格的作用。第二，它使卡特尔化生产部门间的竞争在比非卡特尔化产业更高利润率的基础上进行。但是，卡特尔不能改变资本争夺投资领域的竞争，也不能阻碍积累对价格形成的影响，因此也不能阻碍比例关系失调的产生。

我们已经看到，在繁荣期间，同一生产部门内部的竞争并不起降低价格的作用；需求实际超过供给，在这种情况下，竞争存在于买者中间，而不存在于卖者中间。

只有当供给超过需求时，卖者间的竞争才会发生；此时价格开始下跌。卡特尔遵从价格的形成而不是决定它，这是生产机制所造成的结果。假定卡特尔在繁荣时期仍保持较低价格；于是，利润没有提高，积累也没有增加。如果卡特尔化产业的价格仍保持低水平，而同时非卡特尔产业的价格却提高了，那么，资本便从卡特尔化的产业中流出。很快，非卡特尔化生产部门便出现资本生产过剩，而卡特尔化的生产部门则出现生产不足，即发生导致普遍危机的极严重的比例失调，因为危机即使在生产保持不变或者甚至缩减时也是可能的。事实上，卡特尔早就该被摧毁，因为它不是满足而是妨碍利润欲，因而也就丧失了其存在的理由。局部调整，即把某产业部门并入一个企业，对整个产业的比例关系没有任何影响。生产的无政府状态不能通过各个因素在增强它们的效率和强度的条件下同时减少量来消除。它根本

不能分期分批地或逐渐地加以消除。有调节的生产和无政府的生产不是量的对立，以致可以通过补缀越来越多的“调节”便由无政府状态变成自觉的组织，而是只有通过把整个生产置于自觉的监督之下，这个转折才能突发式地产生。谁实施这种监督，生产属于谁，是一个权力问题。从根本上讲，一个领导全部生产并以此而消除危机的总卡特尔本身，在经济上是可以想象的，虽然这种状态在社会上和政治上是不可能的，因为它必然由于发展到极其尖锐程度的利益对立而毁灭。指望用个别卡特尔消除危机，只不过表明对危机的原因和资本主义制度联系的无知。

正像卡特尔不能阻止危机的产生一样，卡特尔本身也不能避开危机的影响。当然，如果把危机同商品生产过剩等同起来，救治的方法也就很简单了。卡特尔缩减生产，从而以加速度，也许还在更大的规模上，造成了危机，通过企业破产和减少企业生产所直接造成的结果。它的社会后果，特别是失业和工资下降，当然也是一样。但是，卡特尔化的资本家能够保持高物价，因为供给受到很大限制。价格维持高水平，利润却减少了，因为销路减少了，生产成本也提高了。经过一段时期以后，市场吸收了过剩的产品，繁荣便可以产生。这种论证既是简单的，也是错误的。繁荣再现的前提是这样两个条件：第一，结束萧条所必要的比例关系的建立；第二，生产的扩大，因为只有这一点才确实地意味着繁荣。而上述卡特尔的政策恰恰使这两个条件难以出现。生产的限制意味着停止一切新投资；高物价的维持加剧了危机对所有非卡特尔化的或不那么巩固的卡特尔化的产业的影响。这里，利润的下降更为急剧，或损失更大，而因此被迫进行的生产缩减更多。这又加剧了比例失调。卡特尔化产业的销售也蒙受进一步的损失。事实表明，尽管生产急剧缩减，“生产过剩”还在继续，甚至还在加剧。但是，生产的进一步缩减意味着，在“一般费用”保持不变的条件下，资本进一步闲置；从而，成本价格进一步提高；于是，利润进一步降低，即使是在维持高价格的条件下。高物价吸引着局外企业。由于价格普遍下跌，他们可以以较低的设备费用和劳动费用进行计算。因此，它们便有了竞争能力，开始以低于卡特尔的价格出售。卡特尔不再能维持原有价格，价格暴跌波及卡特尔化产业。人为的干预受到纠正；价格形成遵循一定的规律，卡特尔力图摆脱这些规律是完全徒劳的。 在新的价格形成的基础上，资本在不同生产部门中进行重新分配，逐渐恢复比例关系，萧条被克服。一旦技术革新或新的市

场引起需求的增加，后者又引起生产资本尤其是固定资本的新投资，繁荣就会开始到来。

因此，卡特尔并没有消除危机的影响。它们只是在把危机的重担转嫁到非卡特尔化产业身上的意义上，使危机发生变形。卡特尔化产业和非卡特尔化产业之间利润率的差别(卡特尔越巩固，它的垄断越有保证，这种差别平均来说也就越大)，繁荣时期缩小，萧条时期扩大。在危机和萧条的初始阶段，卡特尔也可以比独立的产业更久地保持利润，并加剧危机对后者的影响。这种情况并非不重要，因为恰恰在危机时期和危机刚刚过后的时期，产业资本家的处境最困难，他们的独立面临最大威胁。正是在这一时期，他们得不到例如不降低他们的原料价格等等的卡特尔政策的帮助。这一因素对非卡特尔化产业状况的恶化和集中的加速进行具有重要意义。

---

[1] 欧根·邦图是一位法国工程师和金融家。他于1878年创建投机的总联合会，为东欧建造铁路；1881年从基督教徒和贵族那里收集资金达500余万英镑，投机获很大成功。最后，于1882年以破产告终。——译者

第五篇 论金融资本的经济政策

第二十一章 商业政策的转变

金融资本意味着资本的统一化。以前被分开的产业资本、商业资本和银行资本等，现在被置于产业和银行的支配者通过紧密的个人联合而结成的金融贵族的共同领导之下。这种联合是以大垄断联合从而消除个别资本家自由竞争为基础的。当然，资本家阶级同国家权力的关系也因此而发生变化。

资产阶级的国家观产生于反对重商主义政策以及反对中央集权和享有特权的国家权力的斗争中。资产阶级的国家观代表了早期资本主义工场手工业和工厂的利益，一方面反对大商社和殖民公司的特权和垄断，另一方面也反对封闭的行会手工业的特权和垄断。但是，只有在证明国家的经济立法是多余的或有害的情况下，才能进行反对国家干预的斗争。同国家法律相对立，经济固有的规律性及其对国家立法的优越性，还必须加以证明。

这样，资产阶级的政策便建立在国民经济学的基础之上，反对重商主义的斗争变成了争取经济自由的斗争。后者又扩大成为争取个人自由、反对国家监护的斗争。这些观点如何上升到自由主义的世界观，这里不能详加考察。也许应该指出的只是，例如在英国，争取经济自由的斗争在现代科学观点还不知道的某一时间取得胜利，但自由主义却没有把这种观点纳入自己的世界观之中。像法国自由主义所阐明的有关一切道德和宗教观点的革命转变，在英国绝没有成为国民的共同意识；相反地，经济自由主义在英国却比在欧洲大陆上的任何地方都得到了更强的贯彻。

然而，即使在英国，自由放任的胜利也是不完全的：银行业领域依然被排除在外。银行自由的理论服从于英格兰银行统治者的实际需要。曼彻斯特学派的理论对实际执行的对外政策的影响则更小，这种对外政策在19世纪，如同在17世纪及18世纪一样，执行的依然是英国的世界贸易。在欧洲大陆，其实践则完全是贯彻营业自由，并依然作

为对内政策的原则。而贸易政策很自然仍是保护关税的。因为英国的自由贸易政策是建立在资本主义发展的领先地位以及由此而产生的英国产业的技术的和经济的优势的基础之上的。英国的这种领先地位绝不是仅仅由于自然原因，尽管这些原因也起重要作用。只要现代的交通运输体系还没有发展起来，水上运输以及由于矿石和煤炭产地相近而产生的运费的节约便具有决定意义。但是不应忘记，资本主义的发展就是资本积累。英国积累较快，其基本原因是：一方面，同西班牙、荷兰和法国争夺海上霸权从而对殖民地统治权力的斗争已经结束；另一方面，由于大地主对农民的胜利而使无产阶级化的过程加快。

英国产业的领先地位增加了它对自由贸易的兴趣，正像早些时候荷兰资本主义发展的领先地位使它采取自由贸易政策一样。 在国内，产业的发展、人口的增加以及人口在城市里的集中，很快便造成农产品的不足。因此，谷物价格便由当时运输方式变革前的特别高的运输费用以及后来生效的关税所决定。此外，在只是丰收使谷物进口没有必要而歉收却使谷物进口大大提高的过渡时期，土地所有者已经通过出口奖励制度周期地制造饥荒价格。英国货币制度的狭隘基础，在生活资料变贵之后，也造成货币危机。这一整个体系现在同产业的利益处于最尖锐的对立之中。外国工业品进口并没有使工厂主感到害怕，因为他们的企业在技术和经济上都远为优越。但是，谷物价格是“劳动价格”的最重要的组成部分，它在产业资本家的成本价格中起着更为重要的作用，因为在资本有机构成还很低时，活劳动占总产品价值的份额比较高。英国反关税斗争的公开的动机是，通过降低原料和劳动力价格来降低成本价格。

英国产业资本和商业资本对其他国家的自由贸易也很感兴趣，而对殖民地的占有兴趣不大。就殖民地作为工业品销售市场和原料购买市场来说，只要这些地区实行自由贸易制度，英国就没有值得一提的竞争对手。要求一项积极的殖民政策的代价是昂贵的——增加税收和削弱宗主国的议会制度。这种要求退到了自由贸易的宣传之后。当然，放弃殖民地仍不过是激进的自由贸易论者的柏拉图式的要求。因为最重要的殖民地印度，不仅仅被看作市场，对印度的统治也保证一个大的和有势力的阶级获得作为“对善政的贡赋”的优厚收入。 此外，在这一重要市场上，“治安”是销售的条件。值得怀疑的是，英国放弃统治是否一定能阻止先前那种使销售能力恶化的斗争重演？

在大陆，商业政策的利益关系完全不同。在这里，首先是农业原料的供应者，从事出口的地主主张自由贸易。因为自由贸易扩大他们自己的产品销售，能便宜地获得工业品。产业资本家的利益却相反。对农产品实行保护关税不成问题，但是强大的英国竞争却妨碍了或延缓了自己的产业发展。需要做的仅仅是克服最初的困难，战胜一切由于缺乏熟练工人、工长和工程师而带来的障碍，克服技术落后状态，建立商业组织，促进信用的发展，通过镇压手工业的竞争和瓦解古老的农民经济来加速无产阶级的形成，——简言之，就是要补做作为英国优先地位基础的一切东西。此外，对关税收入的国家利益，在间接税制的初期，以及在广大地区的自然经济状态对这种税制的发展设置了不可克服的障碍的时期，比现在更为受到重视。此外，在那一个时期，大陆国家的关税收入，就其是对工业品的征收而言，对国民经济并没有什么害处，虽然国内消费者必须为例如英国工业品多付关税税钱，但这种差额毕竟流进国库里了。而现在保护关税却造成如下结果：国内消费者必须把超过流入国库的巨大数额付给产业资本家和地主。相反地，在英国，国库的利益现在变得突出了。因为在这种阶级的政治权力关系下，已经形成的关税制度只有经过巨大的困难和反抗才能得到完善。

至于殖民地占有问题，如果殖民地国家废除了保护性的关税壁垒和特权，它们就必然面临极强大的英国的竞争的威胁。

因此，产业阶级的关税政策在大陆和美国具有不同的方向，这可以由美国资本主义的产业优势加以说明。大陆及美国的保护关税制度由凯里和李斯特作了理论上的论证。李斯特的体系并不像李嘉图所表述的那样，是对自由贸易理论的驳斥。它只不过是一种经济政策，这种经济政策只有通过促进民族工业的发展才能使自由贸易制度成为可能。而后，自由贸易制度便是民族工业的最适当的制度。李斯特的培育关税只应服务于这一目的。因此，他要求低额关税，以便弥合英国的先进和德国的落后之间的差距。这种关税只是暂时的，因为他的政策必然使关税最终成为多余的。

这种发展资本主义的关税政策，由于发达的资本主义关税政策而走向了自己的反面。

坦率地说，李斯特的体系是适合于资本主义落后国家的体系。目的变异规律 [1] 又一次证明了自己的有效性。一旦以资本集中和积聚的程度即卡特尔化和托拉斯化的程度以及银行支配产业的程度——简言之，以所有资本向金融资本转化的程度为标准，那么，不是自由贸易国家的英国，而是保护关税的国家德国和美国，变成了资本主义发展的典型国家。在德国，在国内关税壁垒瓦解之后，特别是在帝国建立之后，产业的迅速高涨引起了商业政策利益的彻底演变。农产品输出的停止使地主成为保护关税的既得利益者。工业中的保护关税的既得利益者同他们结合在一起。这正是要求保护关税、对抗更强大的英国竞争的重工业的代表，特别是冶铁业的代表。这种产业部门有较高的有机构成，可以比较容易地承受生活资料价格的上涨。此外，生活资料价格的上涨当时还不太明显，它的影响被正在开始的美国农业竞争所消除。另一方面，产业由于危机的结果而遭受极其严重的危害。当德国的冶铁业由于自然和技术的原因而落后于英国时，特别是生铁除磷法发明以前，对来自英国的竞争更难以承受。此外，在具有很高的有机构成和特别大的固定资本份额的产业中，后起者也很难赶上先发者的优先地位。在德国，从一开始就已经同重工业发展有密切联系的银行资本的一部分，也赞成保护关税政策。保护关税的反对者，是那些投资于出口产业的产业资本的一部分和商业资本。但是1879年保护关税的胜利意味着保护关税职能转变的开始，即从培育关税逐渐变成卡特尔关税。

毫无疑问，排除外国竞争极大地促进了卡特尔的形成。这是直接的促进，因为竞争者的减少使他们结合更容易；这也是间接的促进，因为保护关税就它的实际形成和起源来说(保护关税在这个阶段上，在欧洲和美国，受经营原料和半成品生产的强大资本家的支持)，通常对生产原料和半成品的产业比对为出口的成品产业更为有利。后者必须在世界市场上同英国的这种产品竞争，而英国这种产品的成本价格并没有因为保护关税而提高。正是这种情况，必然促进从事生产资料生产的产业的发展，把其技术发展所必要的一切资本提供给它们支配，加速它们向更高的有机构成方面发展，从而也加速它们的积聚和集中。这样便为它们的卡特尔化创造了前提条件。

同时还存在着另一种最初由德国资本主义发展的落后而造成的情况，这种情况最终成为德国产业对英国产业具有组织优势的一个原因。英国产业的发展在组织上可以说经历了由小的萌芽逐渐到大规模

的发展。由协作和工场手工业变成工厂。工厂最初主要在纺织工业中发展起来，这种工业要求比较小量的资本。就组织方面来看，主要仍是个人企业。个别资本家而不是股份公司占统治地位。资本主义财富依然掌握在个别产业资本家手里，因此，一个富有的资本雄厚的产业企业家阶级渐渐以越来越快的速度产生出来。他们的财产就是生产企业。后来，特别是由于大运输企业的发展，股份公司便获得了更大的意义。这时，这些大产业资本家基本上都成了股东。就股份公司的产生和其性质而言，投资于这些股份公司的也是产业资本。像产业资本和商业资本一样，银行资本和从事发行活动的资本也掌握在个别资本家手里，而股份银行仅服务于流通信用，因此对产业不产生很大的影响。从事发行活动的银行家也一样，他们正因为是发行家而不再是银行家，至少部分地变成了产业资本家。资本在个别资本家手中积聚的这种趋势，是英国资本主义较早的可以说是有机发展的一个结果，在大陆和美国都是不存在的。另外，来自殖民地特别是来自印度的大量货币额也像利用英国的贸易垄断而获得的大量货币额一样，在个别资本家手中积累起来，这在德国和美国则是完全不存在的。

后来，在德国，当资本主义发展的政治障碍由于关税同盟以及随后帝国的建立而被最终克服的时候，当资本主义的道路被扫清的时候，资本主义发展当然不必步英国的后尘。尽可能地在技术和经济上以先进国家已经达到的阶段作为本国的起点的努力，是必然的。然而在德国，缺少资本在单个人手中的积累，这种积累是在最发达的产业中按英国已达到的规模进行生产所必要的。因此，在这里，股份公司除同德国的和英国的形式有共同职能外，还获得了新的职能，即筹措必要资本的手段。由于积累较小，不仅个别资本家没有必要的资本，就是整个产业资本家阶级也没有必要的资本。在英国，股份公司，特别是在它的初期，把富有的资本家联合起来；而在德国，股份公司也向产业资本家提供必要的资本，把其他阶级的货币提供给他们，用于他们的企业。但是，直接发行股票是不能达到通过银行中介那样的规模的。在银行中，所有资本家本人的闲置货币，还有其他阶级的货币，可以被集中起来，提供给产业支配。在产业中鼓励股份形式的同一原因，也使银行作为股份银行而产生出来。因此，德国银行从一开始就具有给德国产业股份公司提供必要资本的任务，从而不仅提供流通信用，而且也提供资本信用。因此，在德国和(部分地也以不同的形式）在美国，银行同产业的关系从一开始就必然不同于英国。如果说这种区别首先来自德国比较落后和比较迟缓的资本主义的发展，那么

在德国和美国，这种产业资本和银行资本之间的密切联系相反地却成为向更高的资本主义组织形式发展的重要因素。 在产业迅速发展的条件下，保护关税政策同产业由于银行而金融化的这种结合，必然很快造成卡特尔化的趋势，而这种趋势本身又造成新的保护关税利益，因为保护关税本身的职能由此而发生了变化。

古老的保护性关税的使命，除了弥补既有的不利自然条件外，就是促进在被保护范围内产业的建立。它应保护处于发展中的国内产业，防止被已发展起来的外国产业的强大竞争所阻碍或消灭。关税只需确定在恰好足以抵消外国产业优势的适度水平。这种关税还不能设想为禁止性的关税，因为国内产业还不能满足需要。它首先不能成为长期的。如果保护关税仅仅执行它的"培育关税"职能，如果国内产业发展起来能够满足需要并造成出口的可能性，保护关税便失去自己的意义。它完全变成有利的出口机会的障碍，因为它促使其他国家也采取类似的措施。在自由竞争的制度下，从被保护的产业满足了国内需要并能开始出口时起，保护关税的提高价格的作用便不再有效了。其实，在自由竞争的条件下，这时受保护的市场价格必然等于世界市场的价格，因为运往遥远的世界市场的运输费用的节约使国内市场的销售比国外市场的销售盈利更多。产业的供给等于或大于国内需要，因此，保护关税按其水平来说更为适中，按其时间说更为短暂，只是帮助某产业部门度过它幼年时期的最初困难。

但是，在资本主义垄断时代，情况就不同了。现在正是那些具有最强出口能力的产业支持高额保护关税。它们在世界市场上的竞争能力是毋庸置疑的，因此，根据过去的理论，他们对保护关税不该再有什么利益。从国内产业完全满足需要时起，保护关税便不再具有提高价格的作用(假定自由竞争占统治地位)。但是产业上的保护关税是促进卡特尔化最有效的手段之一。首先，它使外国竞争更加困难； 其次，卡特尔提供了利用关税差额的可能性，即使是出口能力已经达到。卡特尔通过分摊用于国内消费的生产量，排除了国内市场上的竞争。即便在生产早已超过国内需要的阶段上，竞争的消失也维持了保护关税提高价格的作用。因此，卡特尔化产业的一个重大利益就是使保护关税成为一项长远的制度。保护关税首先保证这种产业作为卡特尔的存在，其次使这种产业在国内市场上出售自己的产品获取超额利润。这种超额利润的高度是由国内价格超过世界市场价格的幅度决定的，但是这种差额取决于关税的高低。因此，正如追求利润的努力一

样，追求提高关税的努力也是没有止境的。因此，卡特尔化的产业对保护关税额度的大小有着直接的、极大的利害关系。关税越高，国内价格也就越能提高到世界市场价格以上，因而也就由培育关税变成高额保护关税。逐渐降低关税的缔约的拥护者、辩护者，变成了狂热的高额关税论者。

但是，卡特尔不仅从对由它自己生产的产品实行保护关税中得到好处。我们知道，在其他情况不变的条件下，卡特尔价格受其他产业利润率的限制。例如，如果机械工业的利润率由于机械关税的提高而提高了，那么，煤炭和冶铁生产的卡特尔就能提高自己的价格，从而把机械工业超额利润的一部分或甚至有时全部据为己有。这样，垄断同盟便对关税产生了利害关系，不仅对它自己的产品，而且也对加工工业的产品实行保护关税。

因此，保护关税向卡特尔提供了超过由于卡特尔化所达到的超额利润的超额利润， 并赋予卡特尔向国内人口征收间接税的权力。这种超额利润不再来自卡特尔雇用的工人所生产的剩余价值，也不是对其他非卡特尔化产业的利润的扣除，而是对国内整个消费者阶级所课的贡赋。它在何种程度上由消费者阶级来承担，具体地说，是否和在何种程度上是对地租、利润或工资的扣除，恰像对工业原料和享受资料所课间接税的转嫁中那样，取决于具体权力关系和由于卡特尔保护关税而变得昂贵的物品的性质。例如，食糖价格的上涨比农业机械或硬木家具的价格上涨对工人群众影响更为严重。但是，不管最后这种价格上涨的作用如何，社会收入的一部分都由于这种价格上涨而被受关税保护的卡特尔化产业所占有。这些产业的积累也因此而受到强有力的促进。

同时，这种提高利润的方式必然变得更加重要，因为通过提高绝对剩余价值即延长劳动时间和降低工资而造成的利润率的提高，由于工人组织的加强而成为不可能的事情，而相反的趋势却日益加强。实行工业关税带来农业关税提高的事实，恰恰对重工业没有什么意义。因为后者有机构成高，劳动力昂贵，并不会过于加重它们的负担。它们在工资斗争中的地位很强大，如果保护关税确实定得足够高，那么由于农业关税而引起的生产费用的少许提高，也可以由保护关税而产生的超额利润绰绰有余地加以补偿。

然而，国内市场价格的上涨有缩小卡特尔产品销售的趋势，这样就和扩大生产规模、降低生产成本的趋势相矛盾。在卡特尔还不巩固的场合，这就可能对卡特尔的生存构成威胁。对那些具有最好装备的大企业来说，由于卡特尔政策而引起的销路的减少是不堪忍受的。于是，他们重开竞争战，以消灭弱小企业并占领后者的销售市场。在竞争战结束之后，便会在新的基础上产生一个更加强大的卡特尔。但是，如果卡特尔已经巩固，它就力图通过加强出口来补偿国内市场的缩小，以便能够在同样的规模上或尽可能在更大的规模上进行生产。当然，在世界市场上，卡特尔必须按照世界市场的价格销售。如果卡特尔有足够的生产和出口能力(这是我们的前提），那么，它的实际生产价格（k+p)便与世界市场价格相一致。但是，卡特尔也能以低于它的生产价格出售，因为它在国内市场上靠在该市场销售的产品获得了超额利润，这一超额利润的量是由关税的高低决定的。所以，卡特尔能够用这些超额利润的一部分，以低于竞争者的价格出售，从而扩大自己在国外的销售市场。如果这一点成功了，它也许能够扩大生产，降低生产成本，从而获得新的超额利润，因为国内的价格保持不变。如果国内的购买者把它的产品出口，它从自己的超额利润中向他们支付出口奖励，它也能达到同样的结果。这里，在经济区的规模和国内消费量既定的情况下，出口奖励的最高限额便由关税水平来决定。而在景气时期，卡特尔能够把这种奖励压得非常低，有时可以完全取消，并通过这种方式把一部分本应属于购买者的因景气而获得的利润据为己有。在不景气时期，全部奖励也许不足以补偿购买者由于世界市场价格下降而蒙受的损失。卡特尔的历史反复证明，把出口掌握在自己手里对卡特尔的生存是多么重要。因为不然的话，由于缺少发达的奖励制度而造成出口的障碍，便不断威胁卡特尔的生存。但是，随着奖励制度的发展，保护关税的职能便发生了彻底的变化，实际上走到了自己的反面。从抑制外国产业占领国内市场的手段变成了国内产业占领外国市场的手段，由弱者手中的防御武器变成了强者的进攻武器。

英国的自由贸易绝没有被它的代表者看作仅仅是适用于英国的经济政策。相反地，自由贸易政策的普遍化是英国产业的普遍利益，它保证了英国产业在世界市场上的垄断。其他国家的保护关税意味着英国商品销售能力的限制。现在，这里也发生了这样一种意义上的变化，即资本也克服了这种障碍。虽然他国实行或提高关税对向它输出的国家始终意味着销售能力的限制，从而成为后者产业发展的障碍，

但是保护关税在前者国家中意味着超额利润，这种超额利润便成为不是把商品而是把商品生产本身带到国外去的动机。只要资本主义还不发展，这种能力就比较小，这部分地是因为当时国家立法的阻挠，部分地是因为资本主义生产的经济前提还没有充分具备，即缺少国家的保护，缺少劳动力，特别是缺少熟练劳动力。所有这些都是必须缓慢地和逐步地加以消除的并使资本转移特别困难的障碍。但是这些障碍现在大都被消除了。因此，对发达国家的资本来说，通过资本输出手段克服保护关税制度对利润率影响的有害结果，是可能的。

---

[1] “目的变异”来自德国著名理学家威廉·冯特的心理学理论，指行为过程的结果导致最初目的改变或非最初目的出现的可能性。——译者

第二十二章 资本输出和争取经济区的斗争

一方面，保护关税制度的普遍化力图把世界市场日益分割为一个个按国家分隔开来的经济区，另一方面，金融资本的发展增强了经济区规模的重要性。这对资本主义生产的发展一直具有重大意义。 经济区的规模越大和人口越密集，经营单位就能越大，从而生产费用就越低，企业内部的专业化程度也越高。而专业化程度的提高同样也意味着生产费用的降低。经济区越大，工业所在地设在自然条件最有利和劳动生产率最高的地区也就越容易。经济区域越广阔，生产就越多样化，不同的生产部门越有可能互相补充，从国外进口所花运输费用越能得到节约。在一个大区域内，需求变动或自然灾害对生产的干扰更容易得到补偿。因此，在发达的资本主义生产条件下，自由贸易会把整个世界市场联结成为一个唯一的经济区，并保证最高的劳动生产率和最合理的国际分工，这是没有疑义的。但是，即使在自由贸易条件下，产业仍能在其本国市场上享有一定优势，因为它熟悉本国的习俗和消费习惯，容易取得一致，特别是因为距离很近从而获得由于节约运输费用而提供的好处，这种好处还由于税率政策方面的措施而增强。相反地，对外国产业来说，由于语言、法律、货币等等的差异，增添了某些障碍。但是，保护关税大大加剧了对较小经济区的危害，因为它妨碍输出，从而缩小了可能的经营，阻止了专业化的发展，因而正像合理的国际分工受到阻碍那样，造成生产成本的提高。美国产业即使在保护关税制度下也能如此迅速地发展，首先归因于它的经济区辽阔，能使企业范围内的专业化达到非常高的程度。在已经相当发展的资本主义生产的条件下，从而在培育关税已经完成了自己职能的时候，经济区越小，该国对自由贸易的兴趣一般也就越强烈。例如，比利时对自由贸易的强烈兴趣即是由此而来。此外，经济区越小，生产力的自然条件分配也就越片面，从而有发展能力的产业部门也就越少，从国外进口本经济区不适合生产的商品的兴趣也就越强。

相反地，保护关税意味着对经济区的限制，从而意味着对生产力发展的阻碍，因为它缩小了产业企业的规模，使专业化陷于困境，最

后阻碍一切国际分工，(国际分工使资本流向有关国家的具有最佳条件的那些生产部门)而在现代高额保护关税的条件下，这变得更加显著，因为关税率的确定常常不考虑各个生产部门的生产技术状况，而毋宁说是各个产业阶层政治权力斗争的结果，关税率的形成归根结底取决于这些阶层对国家政权的影响。但是，如果说保护关税是生产力发展，从而是产业发展的障碍，那么，对资本家阶级来说，它却直接意味着利润的提高。首先，自由贸易给卡特尔化造成困难，剥夺了一些具有卡特尔化能力的产业在国内市场上的垄断，这是就它们不是通过运价保护(如煤的情况)或自然垄断(如德国钾盐生产的情况)保证垄断化的意义上而言的。但是，这样的话，由于采用卡特尔的保护关税而得到的超额利润将不复存在。

当然，垄断化甚至在没有保护关税的情况下也会发展，这是肯定的。但是，第一，它的速度会因此而大大放慢；第二，卡特尔的稳定性变得更小；第三，担心同国际卡特尔的对抗，因为国际卡特尔直接被当作同民族相异己的剥削力量。相反地，保护关税为卡特尔保证了国内市场，赋予它更大得多的稳定性，这不仅是通过排除竞争，而且因为利用保护关税的可能性成为缔结卡特尔的直接有效的动力。国际卡特尔化的确最后也要在自由贸易条件下，在集中的长足发展的基础上进行，但它通过保护关税也被加速了。保护关税促进了卡特尔的缔结，首先是划分销售区域和签订价格协议的卡特尔形式，因为它不像在自由贸易制度下的情况那样，把世界市场上孤立的生产者联合起来，而是把已建立起来的各个国家的卡特尔彼此联合起来。保护关税把各个卡特尔作为缔约当事人，因而极大地减少了参加者的数目。保护关税从一开始就把国内市场留给各该国家的卡特尔，这也使协议的基础更容易建立起来。但是，这种由于保护关税而排除了竞争的、为一定国家的卡特尔保留的市场越多，就自由市场达成谅解就越容易；其次，国际协议也就越牢固，因为即使这种协议破裂也不会对外人提供像在自由贸易条件下那样大的对竞争结果的期待。

因此，这里有两种相反的趋势。一方面，保护关税成为卡特尔进行竞争的进攻性武器，因而加剧了价格战；同时卡特尔又试图通过使用国家的权力手段和外交干预来加强自己在竞争中的地位。另一方面，保护关税使各国的卡特尔保持稳定，从而为缔结国际卡特尔创造了有利条件。这两种趋势作用的结果是，这些国际协议与其说意味着持久的共同利益，不如说意味着暂时的休战，因为保护关税的武器上

的每一个变化，各国市场关系上的任何更动，都会改变协议的基础，并产生达成新协定的必要。只有在以下两种情况下才能出现比较稳固的国际卡特尔机构，或者自由贸易多多少少消除了国家的壁垒，或者卡特尔的基础不是通过保护关税建立起来，而首先是通过自然垄断建立起来，例如像在石油产业领域中那样。

同时，卡特尔化也大大提高了经济区大小对利润水平的直接意义。我们已经看到，保护关税为进行国内市场销售的资本主义垄断提供了超额利润。经济区越大，国内销售量就越大(可以想想美国和比利时的钢铁业的出口部分)，从而卡特尔的利润也就越大。卡特尔利润越大，出口奖励可能就越高，在世界市场的竞争能力因而也就越强。随着由追逐殖民地的狂热所引起的对世界政治的更积极的干预，同时也产生了在保护关税的壁垒内尽可能大地建立经济区的努力。

至于保护关税对利润率水平的不利影响，卡特尔试图用保护关税制度本身提供给它的手段来克服。首先，保护关税带来的出口奖励的发展，有可能克服或至少部分地克服外国的保护关税的壁垒，因此在某种程度上预防了对生产的限制。其次，由本国保护关税所鼓励的国内生产规模越大，就越能做到这一点。因此，这里产生的仍然不是对自由贸易的利益，而是对扩大本国经济区和提高关税的努力。但是，一旦这种手段不灵，便开始以在国外建工厂的形式进行资本输出。受外国保护关税威胁的产业部门现在自己也利用这种保护关税，把一部分生产移置国外。如果因此而使母企业不能扩大，也远远不能通过降低生产成本来提高利润率，那么，这便通过各该资本所有者目前在国外生产的产品的价格上涨所提供的利润的提高来补偿。因此，资本输出在不同形式上受到本国保护关税的有力促进，也同样受到外国保护关税的鼓励，它同时也为资本在世界范围的渗透和资本的国际化作出贡献。

于是，就这里所考察的利润率而言，由现代保护关税阻碍生产力发展所造成的利润率下降的结果便消失了。因此，在资本看来，自由贸易是多余的和有害的，资本试图补偿由经济区的缩小造成的对生产力发展的阻碍，但不是通过向自由贸易的过渡，而是通过扩大本国的经济区和加速进行资本输出。

因此，如果现代保护关税政策加强了资本对不断扩张自己领地的始终存在的冲动，那么，一切闲置的货币资本向银行手里集中却导致有计划的资本输出组织的建立。银行与产业的联系使银行货币资本的提供受下述条件的制约：这种货币资本被用于与该银行有关的产业。因此，一切形式上的资本输出都大大加速了。

我们所说的“资本输出”，是指用来在外国生产剩余价值的价值的输出。这里根本的问题是，剩余价值仍然留归国内资本支配。例如，如果一个德国资本家携带他的资本移居加拿大，在那里进行生产，不再回归故里，这就意味着德国资本的损失，意味着资本脱离原国籍。这不是资本输出，而是资本转移。它形成本国资本的扣除和外国资本的增加。只有用于国外的资本仍由国内支配，才能谈得上资本输出。因而，这部分资本形成国家的资产负债表中的一项，每年期满日的剩余价值形成国家的国际收支平衡表中的一项。资本输出相应地(pro tanto)减少了国内资本量，按所生产的剩余价值增加了国民收入。

股份公司和发达的信用组织促进了资本输出，并在下述意义上改变了它的性质：它们能使资本离开企业家而移往国外；因此，所有权在相当长时间内或持久不变地留在输出国，而资本的民族化则很困难。为农业生产的目的而进行资本输出的地方，这种民族化通常要迅速得多，正如美国的例子所证明的那样。

从输出国的角度看，资本输出能以两种形式进行：作为带来利息的资本或作为带来利润的资本移往国外。作为带来利润的资本，它又可以执行产业资本、商业资本和银行资本的职能。从资本输入国的角度看，还要考虑用剩余价值的哪一部分支付利息：为在外国的抵押证券支付的利息意味着地租 的一部分流往外国；而为产业企业的债券支付的利息意味着产业利润的一部分流往外国。

在欧洲，随着资本向金融资本的发展，资本常常已经作为带来利润的资本移往国外了。德国的一家大银行在国外设立了分行，这个分行中介贷款，其收益用于建立一个发电厂。该厂的建立被委托于国内与该银行有联系的电力公司。或者，这个过程还可以更加简化：国外分行在外国建立一个产业企业，在国内发行股票，把供货再委托给予总行有联系的企业。当国家贷款被用于获取产业供货时，这一过程便

在最大规模上进行。银行资本和产业资本之间的密切联系促进了资本输出的迅速发展。

资本输出的条件是利润率的差异。资本输出又是国内利润率平均化的手段。利润水平取决于资本的有机构成，从而取决于资本主义的发展程度。资本主义发展得越先进，平均利润率就越低。对这个一般性的规定，我们这里不予考察，因为所涉及的问题是世界市场上的商品，它们的价格由最先进的生产方法所决定。但是，除了这个一般性的规定外，还要补充特殊的规定。至于利息率，它在资本主义不发达和缺少信用与银行组织的国家要比发达的资本主义国家高得多。此外，在前者的利息中还大都包括工资或企业主收入的部分在内。高利息率形成借贷资本输出的直接诱因。企业主收入在这里也比较高。首先，因为劳动力特别低廉，劳动力质量上的不足则通过超长的劳动时间来补偿。其次，因为地租低或仅是名义上存在地租，这是由于有自然的或对当地人民暴力掠夺造成的大量闲置土地的存在；因此，低廉的土地价格使生产成本降低。此外，利润通过特权和垄断而提高。由新市场本身形成其销售区的产品，实现了很高的超额利润，因为这里是以资本主义方式生产的商品与手工业方式生产的商品之间的竞争。

无论资本输出如何进行，它总是意味着外国市场吸收能力的提高。外国市场对欧洲工业产品的吸收能力，是以前商品输出的障碍。这种市场的消费能力受它们所支配的剩余的限制，这些剩余是由自然经济或其他不发达的生产中产生的。这种生产的生产率不能迅速提高，在短时期内还不能转变成为为市场的生产。因此，很容易理解，英国的资本主义生产即具有巨大弹性和扩张能力的生产，很快满足了新开辟的市场的需要，并超过了这些需要，这又反过来表现为纺织工业的生产过剩。但是，另一方面，英国对这些新开辟市场的特殊商品的消费能力也受到限制。虽然这种消费能力，从纯粹数量上来看，自然比其他外国市场上的消费能力要大得多，但是，这里决定性的因素是质的特性，即外国市场能作为英国商品以等价物送回来的产品的使用价值。就专门的奢侈品来说，它的消费在英国受到限制；而另一方面，特别是纺织工业，却力求异常迅速地扩大生产规模。但是，纺织品的出口，增加了对殖民地产品的进口，而对奢侈品的消费却根本没有按同样的程度扩大；相反地，纺织品生产的迅速发展，要求利润以提高的比率来积累，而不是用于奢侈品的消费。因此，每一个新的外国市场的开辟，在英国都以危机而告终。这种危机一方面是由纺织品

价格在外国的跌落引起的，另一方面是由殖民地产品价格在英国的暴跌引起的。英国产业危机的全部历史都表明了这些特殊的危机原因的意义。值得注意的是，图克仔细地探索了所有殖民地产品的价格，以及早期的产业危机如何合乎规律地伴随着这些商业部门的完全崩溃。这种情况只是随着现代运输体系的发展才开始改变。现代运输体系的发展把重点转移到冶铁业，而与新开辟的市场的交易同时越来越沿着这样的方向推移：不再是单纯的商品贸易，而是资本输出。

资本作为借贷资本的输出，已经大大地扩大了新开辟的市场的吸收能力。假定一个新开辟的市场能够出口100万英镑的商品，那么，它在商品交换中的吸收能力(假设是等价交换)也同样等于100万英镑。但如果这一价值不是作为商品，而是作为借贷资本(例如以国家借款的形式)被输出到这个国家，那么，新市场通过输出自己的剩余而能支配的100万英镑的价值，就不是用于交换商品，而是用来使资本生息。因此，如果这一价值作为资本被输送到这里，利息为10%，那么，现在被输出到这个国家的价值可能不是100万英镑，而可能是1 000万英镑；如果利息降低到5%，就可能是2 000万英镑。这同时也说明利息率下降对于市场扩大的能力的巨大意义。外国借贷资本的激烈竞争具有这样的趋势：利息率甚至在落后国家中也急剧下降，从而又增加了资本输出的可能性。但产业资本输出的影响远比借贷资本形式的输出重要得多。这也就是产业资本形式的资本输出具有越来越大的意义的原因。因为资本主义生产转移到外国市场，使这一市场完全摆脱了自己消费力量的限制。这种新型生产的收益实际保证了资本的增殖。但是，对销售来说，绝不仅仅考虑新开辟的市场。相反地，这些新区域里的资本也向那些其产品在世界市场上的销售得到保证的生产部门那里转移。例如，南非的资本利用就完全摆脱了南非的吸收能力，因为其主要的生产部门即金矿开采业的销售的可能性恰恰是无限的，资本的利用在这里仅仅取决于采矿的自然扩张能力和充足的劳动人口的存在。同样，例如铜矿的开采也与殖民地的消费力量无关，而必须在新市场上寻求自己大部分产品销路的真正消费资料工业的扩大，很快就遇到消费能力的限制。

因此，资本输出扩大了由新市场的消费能力所产生的限制。但是同时，把资本主义运输方法和生产方法移到外国，也在那里造成经济的迅速发展。通过自然经济关系瓦解而产生出的较大的国内市场，扩大了为市场而进行的生产，从而增加了被出口的以及因此又可以用来

支付新输入资本的利息的产品。如果开发殖民地和新市场以前首先意味着开发新的消费资料，那么，现在新资本主要投向为产业提供原料的生产部门。同时，随着服务于资本输出需要的国内产业的扩大，被输出的资本就投向为这些产业提供原料的生产。因此，被输出的资本的产品便在宗主国找到吸收场所；由于国内产业和被输出的资本的生产相依为命，英国生产活动的狭小范围便大大扩展了。

但是，我们知道，开辟新市场是结束产业萧条、延长繁荣时期以及缓和危机影响的一个重要因素。资本输出加速了对国外的开发，最大限度地发展了它们的生产力。同时，它在本国也增强了那种必须提供被作为资本输往国外的商品的生产。因而，它成了资本主义生产的强大动力。随着资本输出的普遍化，资本主义生产进入了一个新的狂飙与突进运动的时期， 在这一时期内，似乎繁荣和萧条的周期缩短了，危机也缓和了。生产的迅速提高也造成对劳动力需求的增加，而这种需求的增加有利于工会。资本主义固有的贫困化趋势，在老的发达资本主义国家似乎被克服了。生产的迅速增长阻碍了人们对资本主义弊病的认识，造成人们对资本主义社会生命力的乐观估计。

今天，殖民地和新市场开发的快慢如何，从根本上取决于它们为投资服务的能力。按资本主义方式生产的、在世界市场上的销路被保证的以及对宗主国的产业具有重要意义的产品在殖民地越多，上述能力也就越大。但是，1895年以来的资本主义的急剧膨胀造成价格上涨，首先是金属和棉花价格上涨，从而大大加强了对开发这些重要原料的新来源的冲动。于是，输出的资本主要在能够生产这些产品的地区寻找活动余地，并转到尤其像采矿这样能立即按高度资本主义方式来经营的领域。由于这种生产，殖民地可以输出的剩余又增加了，从而提供了新投资的可能性。因此，新市场上的资本利用的步伐大大加快。开发的障碍不是各该国家资本的缺乏，这倒是可以通过资本输入来消除；在大多数场合，另外一种情况越来越起干扰作用：缺少"自由的"劳动，即缺少雇佣劳动；工人问题采取了激烈的形式，似乎只有通过暴力手段才能解决。

情况总是这样，当资本最初面对与它的增殖需要相矛盾、在经济上只能逐渐地和极其缓慢地加以克服的关系时，它便诉诸国家政权，使它服务于创造必要的自由雇佣无产阶级的暴力剥夺。在其初期阶段，这种无产阶级可能是欧洲农民、墨西哥和秘鲁的印第安人；今

天，则是非洲的黑人。 这些暴力方法属于殖民政策的本质，没有它们，殖民政策就失去了自己的资本主义意义。正如一无所有的无产阶级的存在一般来说是资本主义必不可少的条件一样，它们也成为殖民政策的不可缺少的组成部分。推行殖民政策而又要消除它的暴力方法，就如同废除无产阶级而又想维持资本主义一样，是一种没有经过严肃思考的幻想。

强制劳动的方法是多种多样的。主要的手段是对土著人的剥夺，夺走他们的土地，即夺走他们迄今为止的生存基础。土地被移交给征服者；同时，这样一种趋势也日益发挥作用：土地不是移交个别殖民者，而是移交大土地公司。矿产品的开采尤其如此。这里，按照原始积累的方法，资本主义财富突然集中到少数资本巨头手中，而小殖民者却没有捞到什么好处。只要想想下述情况就足以理解：巨大的财富以上述方式向掌握着英属南非的金矿和金刚石矿的集团手里集中，少量的则集中在西南非与大银行有最密切联系的德国殖民公司手中。这种剥夺同时也在被从土地上游离出来的土著居民中创造出一个无产阶级，他们必定成为任人摆布的剥削对象。征服者的要求自然引起了土著居民的反抗，因而使剥夺本身成为可能。殖民者的暴力行为本身引起冲突，这种冲突使国家干预成为“必要”。于是，国家着手进行彻底整治。资本追求不加抵抗的剥削对象的努力，现在以在该地区“维持治安”的名义成为国家的任务。整个民族，即首先是无产阶级的士兵和宗主国的纳税人将要承担执行这一任务的责任。

在剥夺不能一蹴而就的地方，就通过建立税收制度达到同一目的，这种税收制度要求土著居民缴纳货币贡赋，其数额唯有通过不断为外国资本进行劳动才能筹措。这种对劳动的训练在比属刚果达到完善化。在那里，除了压榨性的征税之外，极其无耻地慢性施用暴力、欺诈和蒙骗就是资本主义积累的手段。奴隶制重新成为一种经济上的理想；残暴精神也与之同时从殖民地转移到宗主国的殖民地既得利益者身上，并在这里进行丑恶的庆祝狂欢。

如果土著居民不足以提供所期望的剩余价值率水平，这或者是由于剥夺时的过激行为使土著居民不仅脱离土地，而且也丧失生命，或者是由于居民的身体素质不强或数量不足，那么，资本就试图通过引进外国劳动来解决劳动力的问题。输入苦力是有组织地进行的；同时，通过契约奴隶制这样一种精心策划的制度，使供求规律在这种劳

动市场上不发生令人不快的影响。当然，这不是为资本解决劳动力问题的根本办法。一方面，在对白人雇佣劳动留有余地的所有国家中，引进苦力遇到白人工人的越来越强烈的反对；同时，另一方面，在欧洲殖民政策与日本(中国本身在不久的将来也必然步日本的后尘)的日益加强的扩张野心发生利害冲突的地方，在统治者阶层看来，这种引进也是危险的。

因此，如果引进黄种人劳力受到限制，那么，从某种意义上讲，白人劳动范围的扩大就更受到限制。通过资本主义的发展把工人游离出来的做法在欧洲已大体停止。资本主义的迅速扩张，在最先进的国家中部分地造成相反的趋势，而在这个狂飙与突进运动时代甚至造成完全相反的趋势。

例如，德国资本主义在最近的两个高涨时期，就遇到劳动人口的障碍，不得不以外籍工人对产业后备军进行必要的补充。美国的资本主义也在更大得多的规模上依赖引进移民。而英国发展的缓慢却表现为明显的失业。因此，欧洲的向外移民的地区缩小至南欧、东南欧和俄国的范围。但是同时，由于迅速的扩张，对雇佣劳动的需求则大大增加了。

那些由于社会政治或世界政治的原因而排斥亚洲移民的国家，在它们扩张时遇到人口的障碍。这种障碍恰恰在资本主义发展前景最好的地区里最难克服，例如在加拿大和澳大利亚。此外，在拥有广阔自由地的这些地区，农业的扩大也同样需要迅速增长的追加人口，这严重阻碍了无产阶级的产生。而且，这些地区的有些地方，人口自然增长相当缓慢。即使在发达的欧洲国家，人口增长也不断减慢， 从而减少了可以向外移民的剩余人口。

然而，人口的这种缓慢增长恰恰发生在对增加农产品产量有较大意义的地区，例如加拿大、澳大利亚和阿根廷。这种缓慢化造成农产品价格上涨的趋势。尽管农业生产本身具有强大的扩大能力，但是这种趋势还是越来越强。

但是，人口的障碍始终仅仅是相对的。它说明资本主义扩张还不能更迅猛地向前推进的原因，但它绝不能消除这种扩张本身。此外，它自身就带有医治自己的手段。撇开在真正的殖民地地区创造自由的

雇佣劳动或强制劳动不论，撇开在资本主义宗主国由于技术进步而不断进行的对白人劳动的相对游离(它在扩张减慢时则提高为绝对游离)不论，在白人劳动的殖民化地区的资本主义扩张的更严格的限制，就会导致资本主义在克服对立的政治障碍的条件下，在更大的程度上转向欧洲本土中仍然落后的农业区，从而开发一些地区，通过破坏农村家庭工业和使农业人口游离出来，在极大规模上为加强向外移民提供了材料。

如果说新市场不再仅仅是销售地点，而且也是投资场所，那么，这也带来资本输出国的政治态度的变化。

单纯的贸易，就其不是与抢劫和掠夺相联系的殖民贸易，而是与具有抵抗能力的和比较高的发展程度的白人或黄种人的贸易而言，并不使这些国家的社会关系和政治关系的基础长期受到影响，而只是限于经济关系。只要有国家权力存在并能在相当程度上维持秩序，直接的统治并不重要。但是，随资本输出占据优势，这种情况发生了变化。这时，有更大得多的利害关系发生了。在外国修铁路、获取土地、建港口、创办和经营矿业等等的风险，比单纯的商品买卖的风险要大得多。

因此，法律关系的滞后成为障碍，金融资本也越来越迫切地要求以暴力手段克服经济障碍。这就导致发达的资本主义国家和落后地区的国家政权之间的日益尖锐的冲突，导致把适合于资本主义的法律关系强加于这些地区的越来越急切的尝试，而不管是保护还是毁灭迄今为止的政权。同时，争取新开投资场所的竞争，也在发达的资本主义国家本身之间造成新的对立和冲突。而在新开发的国家自身内，被输入的资本主义加剧了对抗，激起了民族意识日渐苏醒的人民对入侵者的越来越顽强的抵抗，这种抵抗可以很容易地达到对外国资本采取危险性的措施。旧的社会关系被彻底革命化了，那些“无史民族”的千百年来的农业纽带被斩断了，他们自己也被卷入资本主义的旋涡之中。资本主义本身逐渐为被征服者提供自身解放的手段和途径。欧洲民族过去的最高目标，是建立作为经济和文化自由的手段的统一的民族国家。这种目标现在也成为被征服者的目标。这种独立运动恰恰在欧洲资本的最有价值和前途的开发地区威胁着欧洲资本。这种资本只有日益通过不断加强自己的权力手段，才能维持自己的统治。

因此，一切在外国有利益关系的资本家，呼吁建立一个强大的国家政权，凭借它的权威保护自己即使是在世界最遥远的角落的利益；呼吁举起必然到处可见的战争旗帜，从而能够到处竖起商业的旗帜。然而，输出的资本在由本国的国家政权对新地区实行完全的统治时，感到最称心如意。因为那时其他国家的资本输出被排斥在外，而它享有特权地位，它的利润还可以得到国家的保证。于是，资本输出也促使采取帝国主义政策。

资本输出，尤其是从它以产业资本和金融资本的形式输出以来，大大加速了所有旧的社会关系的变革并把整个地球包容于资本主义范围之内。资本主义的发展并不是在每个个别国家里自发进行的，而是资本主义生产和剥削关系随同资本一起输入，而且总是在最先进的国家所达到的阶段上被输入的。今天新建的工业，不是仅仅从手工业的端绪和技术发展到现代的大企业，而是一开始就作为高度发展的资本主义企业建立起来的。同样，资本主义现在也是在它当时完成的阶段上被输入到一个新的国家，从而以比荷兰和英国的资本主义发展所要求的力量大得多和时间短得多地发挥自己的革命作用。

运输业的变革在资本输出史上划出了一个时代。铁路和轮船本身，由于缩短了流通时间，对资本主义具有极大的意义。因此，第一，流通资本被游离出来。第二，利润率被提高。原料价格的低廉降低了成本价格，扩大了消费。再次，只有铁路和轮船才能创造出大的经济区，使现代大企业有可能进行它们的大规模的生产。但是，铁路首先成为开发外国市场的最重要的手段。只有通过铁路，这些国家的产品才能如此大规模地为欧洲所利用，市场才能如此迅速地扩大为一个世界市场。然而，更重要的是，现在必须以极大的规模进行资本输出，才能修建这些几乎完全用欧洲资本特别是英国资本来修建的铁路。

然而，资本输出是英国的垄断，保证英国对世界市场的统治。因此，无论是在产业上或金融上，英国都无需担心别国的竞争。因而，市场自由仍然是它的理想。相反地，英国的优势必然促使所有其他国家更加努力地维持和扩大他们对已经获得的地区的统治，以便至少在他们的疆域内保护自己和抵抗英国的强大竞争。

但是，一旦英国的垄断被打破，一旦美国和德国的资本主义对于由于自由贸易而未充分有效地组织起来的英国资本主义成长为占优势的竞争者，情况就不同了。向金融资本的发展，在美国和德国造成对资本输出的强大冲动。我们已经看到，股份公司和卡特尔的发展如何产生创业利润，这种利润作为努力寻求使用的资本流向银行。此外，保护关税制度限制了国内的消费，从而促使输出加速进行。同时，由于卡特尔保护关税而成为可能的出口奖励，为在中立市场上对英国造成占优势的竞争提供了一个手段。当这些国家中更年轻的大工业由于自己的新设备而在技术上部分地胜过英国时，这种竞争就更危险。如果说出口奖励已成为国际竞争中的重要手段，那么，出口奖励越高，这种手段也就越有效。这种奖励的水平取决于关税水平。这种水平的提高现在成为一切民族资本家阶级的利益。这里不存在长期的落后。一个国家的保护关税必然随另一个国家的保护关税接踵而至。这后一国家的资本主义越发展，资本主义垄断越强大和越普遍，保护关税越是必然发生。保护关税的水平成为国际竞争中的决定性因素。一国关税的提高，必然立即为其他国家所仿效，以避免竞争条件恶化，不致在世界市场上遭到失败。工业保护关税(农业保护关税按其性质来说也是这样)也就无休止地螺旋式上升。

但是，只有通过较低廉的商品价格才能一决雌雄的竞争战，面临着日益遭受损失或不能产生完全的平均利润率的威胁。这里，消除竞争也成为大资本家集团的理想。正如我们所看到的，当输出对于大资本家集团成为一种迫切的必然性时，情形就更是如此。这种必然性是在任何情况下都必须实现的，因为尽可能大的生产规模的技术条件强制地要求这一点。但是，在世界市场上，竞争占统治地位。因此，留下的出路无非是：一种竞争方式为另一种危险性较小的竞争方式所代替，商品市场上的竞争(这里，只有商品价格才是决定性的)为供给借贷资本(这种资本的提供已经为后来接受商品的条件所约束)的资本市场上的竞争所代替。资本输出现在成为保证资本输出国工业品供给的一种手段。购买者现在没有任何选择的余地，他成为债务人，从而成为必须接受债权人条件的依附者。塞尔维亚只有在承诺从斯科达、克虏伯或施奈德购买大炮或铁路材料时，才能从奥地利、德国和法国得到借款。争夺商品销路的斗争成为各个国家银行集团之间争夺借贷资本投资场所的斗争。由于利息率的国际平均化，经济竞争在这里被限制在相对狭窄的界限内，因此，经济斗争很快成为运用政治武器进行的权力斗争。

但是，从经济上来看，老的资本主义国家在这些斗争中仍保持优势。英国 拥有资本充足的老的产业，它是由英国在世界市场上的垄断时代为适应世界市场的需要而建立的。它的发展比德国或美国要慢，其扩张能力也比较小。但是，另一方面，它积累的资本特别大，新的用于积累的大量利润不断地从国外投资流回英国。进行积累的资本量与能在国内投资的资本量之间的比例在这里是最大的，因此，向国外投资的冲动在这里也最强，所要求的利息率也最小。在法国，不同的原因也导致同样的结果。在那里，一方面，除了国外投资的收入不断流回之外，还有过去积累的、虽按财产关系来说不那么集中但却通过银行集结起来的财富，另一方面，本国的产业发展停滞，因而也形成资本输出的强大冲动。两国的这种优势只有通过下述途径才能得以发挥：或者政治上通过强大的外交压力这一危险从而有限的手段，或者经济上通过有时可以有余地抵偿较高利息的价格上的牺牲。

但是，竞争的激烈性唤起消除竞争的努力。如果把世界市场的一些部分纳入国内市场，即通过殖民政策把外国的一些地区合并过来，就能最简单地做到这一点。如果说自由贸易对殖民地无关紧要，那么，保护关税便直接导致殖民政策领域的更大的活动。在这里，各个国家的利益相互间发生直接的敌对冲突。

另一个因素也朝同一方向发生作用。从纯粹量的角度来看，一个国家把它的资本以带来利润的形式输出比带来利息的形式输出更有利，因为利润比利息大。但是，如果从事输出的资本家把他们的资本作为产业资本而投入，那么，对资本的支配仍然是直接的支配，对资本的控制也是直接的控制。投在美国铁路证券上即作为生息资本投入的英国资本，对美国铁路大王的影响是微不足道的；而在产业企业本身以英国资本经营的场合，这种影响则是决定性的。然而，今天产业资本输出的承担者首先是卡特尔和托拉斯，而且是出于各种不同的原因。首先，它们在重工业中是最强大的；正如我们所看到的，在重工业中，为了对自己巨大增长的产品获得新的销售市场，资本输出的冲动最强烈。这些垄断的重工业的兴趣，首先是铁路建设、采矿、扩充外国的军备、建立发电站。在它们背后也有与这些部门联系最紧密的大银行的支持。此外，一方面，在卡特尔化的产业中扩大生产的冲动很强；另一方面，较高的卡特尔价格妨碍了国内市场的扩大；因此，扩张为满足扩大生产的需要提供了最好的可能性。此外，由于自己的超额利润，卡特尔总是支配有准备用于积累的资本，希望把这部分资

本投在自己的利润率最高的部门。同时，银行与产业之间的联系在这里也最紧密。企业通过发行股票而获得创业利润的可能性，成为资本输出的强大动因。因此，在有组织的最先进的工业国家中，即在德国和美国，我们现在看到了产业资本输出的最强烈的冲动。这说明了一种奇特现象，即这些国家一方面输出资本，另一方面又从外国部分地输入自己的国民经济所必要的资本。它们首先输出产业资本，从而扩大自己的产业，而又从那些产业发展缓慢但却积累了较大资本财富的国家中，部分地以借贷资本的形式获得自己产业的经营资本。这里，它们不仅从自己在外国市场上牟取的产业利润与自己向英国或法国所借资本支付低得多的利息之间的差额获利，而且也同时通过这种资本输出保证本国产业的更迅速的扩大。例如，美国以极大的规模向南美输出产业资本，而同时又从英、荷、法等国以证券和公司债券的形式输入借贷资本，用来经营自己本国的产业。

因此，在这方面，卡特尔化和托拉斯化通过加速资本输出，也使产业垄断化最发展的国家中的资本家与产业组织较差的国家相比占优势，因而一方面在后者中间唤起通过保护关税加速本国产业卡特尔化的努力，同时也在最先进的国家中加强了通过排除任何外国资本的竞争以保证在一切情况下继续进行资本输出的努力。

如果发达形式上的资本输出是由资本积聚程度最高的部门进行的，那么，这反过来又加强了这些部门的资本力量和加速了积累。最大的银行和最大的产业部门为自己取得了在外国市场上利用资本的最好条件。丰厚的超额利润落入大银行和大产业之手，而弱小的资本力量是根本无法分享的。

因此，金融资本政策有三个目的：第一，建立尽可能大的经济区；第二，通过保护关税壁垒排除外国竞争；因而，第三，把这一经济区变成为民族垄断联盟的开发地区。然而，这些要求必然与这样的经济政策发生尖锐的冲突，这种经济政策使产业资本在它的绝对统治(在双重意义上，即商业资本和银行资本隶属于它，它同时又在世界市场占绝对统治地位)时期在英国达到古典的完善状态。当其他国家实行金融资本政策日益威胁英国产业资本的利益时，情况更加如此。的确，自由贸易国家是外国竞争的天然的进攻对象。当然，“倾销”对英国产业也是有利的。加工工业由于抛售的竞争而赢得比较便宜的原料。但是，另一方面，这也损害了原料工业。于是，随着卡特尔化的

发展，随着越来越多的生产阶段的合并以及出口奖励制度的形成，那些迄今从“倾销”中获取利润的英国产业的末日也一定会到来。然而，除此之外，最重要的因素是，关税以其获取超额利润和创业利润(这对英国资本是个很大的诱惑)的机会，开拓了一个迅速垄断化的时代的前景。

另一方面，通过保护关税把英国同它的殖民地联合起来是完全可能的。英国的自治殖民地大都是这样一些国家，它们首先是作为英国的原料供应者 和工业品购买者 而具有重要性。其他国家的保护关税政策，特别是农业保护关税政策，终归会把殖民地国家引向英国，把英国作为自己的主要销售市场。但是，就英国产业会妨碍这些殖民地国家自己的产业的发展而言，这些国家仍处于培育关税阶段，即关税不能超过一定水平的阶段，因为外国工业品的进口对于供应本国市场是绝对必要的。因此，在保持“国内的”培育关税的情况下，整个不列颠帝国实行更高的卡特尔保护关税是相当容易的。建立一个政治上和经济上都强大到足以限制其他国家用提高保护关税来排挤不列颠产业的经济区的前景，促使整个资本家阶级联合起来。 此外，用于殖民地的资本绝大部分归英国资本家所有，对他们来说，帝国的关税比自治殖民地的关税率的显著提高更重要得多。

美国本身即使在帝国主义时代也是一个足够大的经济区；此外，它的扩张方向是由地理条件决定的。以门罗主义作为其最初的政治表现的泛美运动只是处于初始阶段，而且由于美国的巨大优势还有很大希望。

在欧洲，情况就不同了。在那里，国家的分裂造成经济利益的对立。通过中欧关税同盟来消除这些对立，遇到了很严重的障碍。这里，不像在不列颠帝国中那样，是一些互相补充的部分，而一些是多少同样的因而互相竞争和互相敌对的实体。

但是，这种敌对由于金融资本的经济政策而大大加强了。这时，对立已不像19世纪那样产生于对在欧洲本土建立统一经济区的追逐，而是产生于对吞并外国中立市场的追逐。为了这个目的，欧洲国家现在部署了国家的武装力量。这不是为了吞并已经高度发展的资本主义国家，这些国家的产业本身有输出能力，它对征服者国家的产业来说仅仅意味着竞争的加剧，而无论如何作为其他国家剩余资本投资场所

的意义很小。重要的毋宁说首先是为了那些尚未被开发的地区，而这些地区的开发恰恰对最强大的资本家集团具有重要意义；也就是说，主要是为了海外殖民地。因为这里为资本提供了大规模投资的机会。特别是现代交通运输体系、铁路和轮船航线的创立，吸引了大量的资本。

国家按照能够创造超额利润的条件把殖民地的活劳动提供出来。同时，在许多情况下，它也通过接受国家保证来保证整个利润。殖民地的自然财富同样成为超额利润的来源。这里，特别重要的是原料价格低廉，从而工业品的成本价格降低。在殖民地，地租还没有发展起来，或者发展程度很低。把土著居民驱逐出去或彻底消灭，或者在最有利条件下把他们从牧民或猎人转变为契约奴隶或被限制在狭小的固定地区的农民，一举而创造出只有名义价格的自由土地。如果土地一般是肥沃的，它就能为国内产业提供远比旧的供给来源便宜的原料，如棉花。即使价格上反映不出这一点(因为例如在棉花上，美国的价格仍然是决定性的)，它也意味着，本来要付给美国农场主的一部分地租现在落入了殖民地种植园主的腰包。

金属加工业的原料供应更重要。尽管技术在进步，这种工业的迅速发展仍有提高金属价格的趋势，而这种趋势还受到资本主义垄断的促进。因此，在自己的经济区内拥有原料来源变得更加重要了。

因此，获取殖民地的努力导致大经济区之间不断激化的对立，并对欧洲各个国家之间的关系产生决定性的反作用。如像美国这样一个大的经济区内部，不同的自然条件是经济迅速发展的源泉；而在欧洲，不同的自然条件按照极其多种多样的、从经济角度来看是偶然的从而是不合理的方式分配于大量的小经济区之间，则相反地阻碍了经济发展，使之发生分化，更加有利于大经济区和损害小经济区，因为没有自由贸易把这些地区联结成为一个具有较高发展程度的经济统一体。但是，这种经济不平衡对于各个国家的关系，也就是它在这些国家内部对各个阶层的关系，即经济力量弱的依赖于经济力量强的。这里，经济的手段也是资本输出。资本富有的国家把资本作为借贷资本输出，成为借债国的债权人。

只要资本输出主要用于在落后国家首先建立交通运输体系，其次发展消费资料工业，它也就长期促进了输入国的资本主义的发展。当

然，这种方法对输入国家也带来一些不利，利润的最大部分流到国外，在那里部分被作为收入花费掉，因此没有用于债务国的产业；或者积累起来。自然，这种积累完全无需发生在产生利润的国家；但是，这种资本主义的“不在制”会大大放慢债务国的积累速度，从而大大放慢其资本主义的进一步发展。在资本主义由于国内条件而必然迅速发展的大经济区里，不久便会发生外国资本的民族同化。例如，德国很快就把比利时和法国的资本同化，这些资本特别在莱茵—威斯特法伦的矿山中具有重要意义。然而，在小经济区里，这种同化较难完成，因为本国的资本家阶级的出现要慢得多，而且有较大的困难。

一旦资本输出的性质发生变化，一旦大经济区的资本家阶级不打算在外国建立消费资料工业，而相反地旨在保证对其不断发展的生产资料工业的原料的控制，这种解放就完全不可能了。例如，比利牛斯半岛国家的矿井和矿山便受到外国资本的控制，这些外国资本现在不再作为借贷资本输出，而是直接投于这些矿场；斯堪的纳维亚的，尤其是瑞典的矿产资源也发生同样情况，虽然碰到较强的反抗。这些国家在一般也许能建立最基本的现代工业即自己的冶铁业之时，原料却被夺走，用来促进英、德、法的产业。因此，它们的资本主义发展，从而它们的政治的和金融的发展，在开始阶段就受到阻碍。它们在经济上依附于外国资本，在政治上也成为二等国家，依赖于强国的保护。

另一方面，资本主义殖民政治的日益增长的意义，使英国面临保证其殖民帝国地位的任务，这一任务同维持它的海上霸权和通往印度的道路具有同样的意义。但它为此须掌握大西洋的港口，这就促使英国必须与大西洋沿岸国家保持良好关系。英国在政治上能够达到这一点，因为它通过自己的资本输出使这些较小的国家在经济上依附于自己。当德国要求参与殖民政治而使法国和德国相对立并使法国像其他占有殖民地国家一样为自己的占领地感到担忧时，英国海军的强大力量必然促使法国倒向英国一边。从而，出现一个日益增强的趋势：虽然欧洲内部的关税壁垒没有被废除，并因此而没有形成一个大的统一的经济区，但是一些较小的、政治上从而经济上落后的统一体却环绕大的统一体结成政治集团。这些政治关系反作用于经济关系，使政治上处于从属地位的国家成为保护国资本的特殊的投资场所。这里，外交直接为寻求投资的资本服务。

但是，只要小的国家还没有被完全攫取，它们便成为外国资本的竞争场所。这里，人们也试图使用政治手段加以解决。例如，对塞尔维亚来说，大炮的供应也是同时与这样的政治决策联系在一起的：是选择法、俄的援助，还是选择德、奥的援助。 因此，政治力量成为经济竞争中的决定性因素；对金融资本来说，国家的权力地位成为直接的利润利益。现在，外交把代表金融资本当作自己最重要的职能。除了纯粹的政治武器之外，还有商业政策的武器 ； 商业协定的条款不再仅仅由商品交换的利益所决定，而且也由小国使大国的金融资本在竞争面前占优势的自愿程度所决定。

经济区越小，借助高额出口奖励能使竞争取胜的力量就越小，为参与其他列强的经济发展及其高额利润而进行资本输出的冲动也就越强烈；本国已经积累的财富量越大，这种需要就越是能够得到满足。

但是，这里也有相反的趋势在起作用。经济区越大，国家权力越大，其民族资本在世界市场上的地位也就越有利。因此，金融资本成为利用一切手段加强国家权力的理念的承担者。但是，历史上所生成的国家权力的差别越大，竞争条件也就越不同，大经济区争夺世界市场支配权的斗争也就越有希望，因而斗争也就越残酷。金融资本越发展，金融资本为民族资本而把世界市场的一部分垄断化的努力越强，这种斗争也就越激烈；而垄断进程越是向前发展，为争取世界市场的剩余部分所作的斗争也就越残酷。如果这种对立由于英国的自由贸易制度还可以承受的话，那么，它由于短期内必定发生的向保护关税的过渡则大大激化。德国资本主义的发展和它的经济区比较小的部分之间的矛盾大大增强。同时，德国产业取得迅速发展，它的竞争地盘突然被缩小。这一点，由于下属情况而使人更加明显地感觉出来：由于历史的原因 ，从而由于对现代资本主义(它对过去是完全漠不关心的，除非是积累的“过去劳动”)来说是偶然的原因，德国没有值得一提的殖民地占领区；不仅仅它的最强大的竞争者英国和美国(对美国来说，它的整个大陆在经济上都带有殖民地的性质)，即使比较小的国家，如法国、比利时和荷兰，也都支配有相当多的殖民地占领区，连它今后的竞争者俄国也占有非常广阔的经济区。这种情况必然大大加剧德国同英国及其卫星国之间的对立，最后诉诸暴力解决。

如果没有相反的原因进行阻碍，这种暴力情况可能早已发生了。资本输出本身造成阻碍这种暴力解决的趋势。产业发展的不平衡造成

资本输出形式上的某种区别。只有产业发展在技术方面和组织方面达到最高形式的国家，才能直接参与对产业落后或发展缓慢的国家的开发。其中，首先是德国和美国，其次是英国和比利时。其他老的资本主义发达国家，与其说是以建工厂的形式参与资本输出，不如说是以借贷资本的形式参与资本输出。这便导致了，例如法国的、荷兰的甚至在很大程度上英国的资本变成向德国和美国管理下的产业提供的借贷资本。因此，出现了国际资本利益团结一致的趋势。法国资本作为借贷资本，对德国在南美等地的产业发展发生利益关系。同时，这种大大增强的资本力量的联系，使更迅速地开发外国地区成为可能；此外，由于联系在一起的国家的强大压力，这种开发变得更容易进行。

在这些趋势中，哪种趋势占优势，因具体情况而有所不同。这首先取决于由斗争的结果所开辟的获取利润的前景如何。这里，决定竞争在一个产业部门内继续下去还是通过卡特尔或托拉斯在或长或短的时期内使竞争结束的同样情况，在国际和国与国之间的范围内也起作用。力量差距越大，通常越有可能发生斗争。然而，每次斗争的胜利都增强了胜者的力量，使力量对比关系有利于胜者，而不利于所有其他各方。最近时期的国际占领地政策，整个地使人想起资本主义初期阶段的均衡政策。此外，还产生了社会主义运动所造成的对战争的内部政治结果的恐惧。但是，另一方面，战争与和平的决定权，不仅仅掌握在高度发展的资本主义国家的手上；在这些国家，反战的倾向已十分显著。东欧和亚洲国家的资本主义觉醒，伴随着力量关系的推移，又反作用于大国，也可以使现有对立暴发。

但是，如果国家的政治力量在世界市场上成为金融资本的一种竞争手段，那么，这自然就意味着资产阶级同国家的关系的彻底变化。在反对经济上的重商主义和政治上的专制主义的斗争中，资产阶级是同国家相敌对的力量的代表。自由主义是真正的破坏力量，它实际上意味着“推翻”国家政权和瓦解旧的羁绊。经过艰苦努力建立起来的土地依附关系，城市的行会纽带，及其特权和垄断的复杂上层建筑的整个体系，被彻底废除了。自由主义的胜利，首先意味着国家政权力量的大大减弱。至少在原则上经济生活应完全摆脱国家的调节，国家在政治上应限于安全监督和建立公民平等。因此，自由主义纯粹是否定国家调节的，与资本主义早期重商主义阶段的国家形成鲜明的对照，那时的国家原则上要调节一切事情；它也与所有的社会主义制度形成鲜明的对照，社会主义制度试图建设性地而不是破坏性地以对自己的

经济生活从而对自己组织起来的社会进行自觉调节，来代替无政府状态和自由竞争。自由主义原则最早在英国实现，是完全自然的。在英国，自由主义原则由自由贸易的资产阶级来代表，而资产阶级只是由于同无产阶级的对立才在短时期里不得不诉诸国家权力。但是，甚至在英国，自由主义原则的实现也遭到抵抗，它不仅来自推行保护关税政策从而反对自由主义原则的旧贵族，而且也部分地来自商业资本和旨在向国外投资的银行资本。后者首先要求维护海上霸权，这个要求受到对殖民地有利益关系的阶层的最有力的支持。但是，在大陆上，自由主义的国家观从一开始就只有通过很大的曲折才能流行。法国人经典方式表述的大陆自由主义，比英国的自由主义更勇敢和更彻底得多地得出对全部政治生活和精神生活一般领域的一切理论结论。由于它是后来出现的，成为同英国的自由主义完全不同的科学工具(因此，它的表述也普遍得多，它的基础是理性主义哲学，而英国的自由主义基本上是建立在经济学基础上的)，所以它在大陆上的实际实现从一开始就受到一定的限制。这是观念体系同现实之间的鲜明对立。资产阶级经济上需要把国家作为自己发展的最有力的杠杆；对它来说，问题不是废除国家，而能是把国家从一种障碍物转化为自己发展的工具。那么，资产阶级应该怎样做才能实现削弱国家权力的自由主义的要求呢?大陆资产阶级首先需要的，是克服小国的分散状态，以统一国家的强大优势代替小国的软弱无力。建立民族国家的要求必然使资产阶级一开始就是维护国家论者。但是，在大陆上，问题不是海上实力，而是陆上实力。但是，现代陆军在使国家权力同社会相对立的问题上，是同海军完全不同的一种手段。这从一开始就意味着支配军队的人的手里所掌握的国家权力的独立化。另一方面，把群众武装起来的普遍兵役义务，很快便使资产阶级相信，如果军队不应成为对自己统治的威胁力量，那它就需要建立一个带有作为国家驯服工具性质的独立军官团的严格的等级组织。因此，如果自由主义不能在德、意、奥这样的国家实施自己的国家纲领，那么，它的努力在法国也很快会受到限制，因为法国资产阶级在商业政策上不能没有国家的帮助。此外，法国革命的胜利必然使法国从两条战线卷入战争。一方面，法国必须反对大陆的封建主义，确保自己革命的成果。另一方面，建立现代资本主义新帝国，意味着对英国在世界市场上的原有地位的威胁；因此，法国同时势必同英国展开争夺世界市场支配权的斗争。它的失败加强了英国土地所有者、商业资本、银行资本和殖民地资本的力量，从而使国家权力加强到超过产业资本，因此推迟了英国产业资本统治的最终出现和自由贸易的胜利。另一方面，英国的胜利必然使欧洲的产业

资本成为保护关税的追随者，使经济自由主义的胜利完全化为泡影，同时也为大陆金融资本的迅速发展创造了条件。

因此，资产阶级的观念体系和国家观适应金融资本需要的过程，在欧洲从一开始障碍就很小。德国统一以反革命的方式而实现，这个事实必然大大增强人民意识中的国家政权的地位；而在法国，军事上的失败首先使一切力量集中于恢复国家权力。因此，金融资本的需要遇到这样思想因素，这种因素可以很容易地为金融资本所利用，从中创造出新的与自己利益相适应的思想。

但是，这种思想体系与自由主义的思想体系是完全对立的。金融资本所希望的不是自由，而是统治；它对个别资本家的独立性毫无兴趣，而是要求对后者的束缚。它厌恶竞争的无政府状态，希求组织，当然只是为了能够在越来越高的阶段上展开竞争。但是，为了达到这种目的，维持和加强自己的优势，它需要国家通过关税政策和税收政策保证其国内市场，并有助于它征服外国市场。它需要政治上强大的国家，这个国家在其商业政策上不必考虑其他国家的对立利益。 它需要强大的国家使自己的金融利益延伸到国外，并运用自己的政治力量把于己有利的供给合同和贸易协定强加给小国。它需要的是这样一个国家，这个国家能在世界各地进行干预，以便能把整个世界转变为自己金融资本的投资场所。最后，金融资本需要一个足够强大的国家，以便能够推行扩张政策并吞并新殖民地。如果说自由主义是国家的强权政治的反对者，那么，它却企图在尽可能小的范围内向贵族和官僚提供国家权力手段，来保证自己的支配权，对抗贵族和官僚的原有权力。因此，没有任何限制的强权政治便成了金融资本主义的要求，即使由于军国主义和海上霸权主义的支出而不能直接保证最强大的资本主义阶层得到在大多数情况下提供垄断利润的重要销路，情况也会如此。

但是，对扩张政策的要求也使资产阶级的整个世界观彻底变革了，它不再是和平的和人道的了。老的自由贸易论者信仰自由贸易，认为它不仅是最正确的经济政策，而且也是和平时代的开端。金融资本早已丧失了这一信念。它不相信资本主义利益的和谐，而是清楚地知道，竞争日益成为政治的权力斗争。和平理想失去了光泽，代替人道理念的是国家强大的理想。现代国家是由于民族统一努力的实现而产生的。因为民族思想承认所有民族有形成自己国家的权利，从而国

界是由民族的自然边界而定，所以这种思想在民族构成国家的基础时便发现了自己的自然界限。这种民族思想现在转化为把本民族凌驾于其他民族之上的思想。 现在作为理想表现出来的是，保证自己的民族对世界的支配；这种努力正像它由以产生的资本追逐利润的努力一样，是无限的。资本成为世界的征服者；随着征服每个新国家，它也征服了需要跨越的新边界。这种努力成为经济的必然性，因为每一步落后都降低金融资本的利润，削弱它的竞争能力，最后可能使较小的经济区成为大经济区的附庸。这种努力在经济学上被加以论证，在思想上则被显著歪曲了的民族思想加以辩护。这种民族思想不再承认每个民族的政治自决权和独立性，不再是一切人类成员平等的民主信条在民族范围内的表现。垄断的经济上的优越性，反映在别的民族必须归附于自己民族的优越地位上。这个民族被认为是选拔出来的优于所有其他民族的民族。既然征服别的民族是靠武力即靠完全自然的方式进行的，所以，统治民族显然是把这种统治归功于自己的特殊自然性质，即归功于自己的种族性质。因此，在种族主义思想下，金融资本的权力欲便得到披着自然科学外衣的论证。于是，这种权力欲便证明了它的行为具有自然科学的制约性和必然性。寡头统治的理想代替了民主平等的理想。

但是，如果说这种理想在对外政策范围内表面上还包括整个民族，那么，它在国内政策范围内却加强了雇主对工人阶级的阵地。同时，工人日益增长的力量，也加强了资本进一步强化作为反对无产阶级要求的保障的国家权力的努力。

于是，帝国主义思想体系便产生了，它是对旧的自由主义理想的否定。它嘲笑后者的天真。在武器优势是最终主宰的资本主义斗争世界里，相信利益的和谐是多么可笑的幻想!在只有权力才能决定人们命运的地方，期待永久和平的王国，进行国际法的说教，又是多么可笑的幻想。想把国内法律关系的调节移往国外，是多么愚蠢。这种把工人变成为劳动问题、在国内发明社会改良以及想在殖民地消除契约奴隶制(这是合理化地进行剥削的唯一可能性)的人道主义幻想，是对事业多么不负责任的干扰。永恒的正义是一个美梦，而用道德是不可能在国内建起铁路来的。如果我们想期待竞争的幡然悔悟，那我们怎样能征服世界呢?

但是，帝国主义以消除一切幻想来取代资产阶级已经黯然失色的理想，仅仅是为了唤起一个新的更大的幻想。在衡量资本主义利益集团之间的实际冲突时，它保持清醒的头脑；它把整个政策理解为互相斗争但又互相联合的资本主义辛迪加之间的事情。但是，当它暴露自己的理想时，就变得很迷人和令人陶醉了。似乎帝国主义者自己不打算索取什么，也不是空想家和梦想家，这种空想家和梦想家把一切发展阶段上和具有一切发展可能性的杂乱无章的种族，溶解为人的空泛概念之中，以代替丰富多彩的现实。它以严峻而清晰的目光观察这些混杂的民族，并看到自己的民族凌驾于所有民族之上。这个民族是实实在在的，生活在强大的、越来越强大的国家之中。这个民族地位的提高值得它付出一切努力。于是，便达到了把个人利益献于较高的一般利益，而后者是一切有生命力的社会思想体系的条件；与人民相异己的国家同民族本身被联结为一个统一体；民族思想被作为政治的推动力。阶级对抗消失于为整体利益服务之中。为民族强大的共同目标而联合起来的民族的共同行动，代替了对所有者阶级来说是绝望的和危险的阶级斗争。

似乎为陷于分崩离析的资产阶级社会扎上一条新的纽带的这种理想，当资产阶级社会的瓦解过程进一步加深时，必然更加受到热烈的欢迎。

第二十三章 金融资本和各阶级

我们已经看到，资本主义垄断的结成如何唤起资本对强化国家权力的关心。同时，资本直接通过它自身的经济力量，间接通过使其他阶级的利益服从于它自身的利益，来获得支配国家政权的力量。

金融资本的发展，根本地改变了社会的经济的从而政治的结构。早期资本主义时期的个别资本家，彼此在竞争中相敌对。像在其他领域一样，这种对立也妨碍他们在政治领域中采取共同行动。此外，阶级需要还没有要求采取这种共同行动。因为对国家政权的消极态度，使产业资本不是作为资本主义利益的代表出现，而是使个别资本家作为国家公民出现。使资产阶级焦虑不安的大问题，实质上是宪法问题，是现代立宪国家建立的问题，从而也是以同样的方式影响所有公民并使他们在反对反动和反对封建的专制官僚统治方式的残余的共同斗争中联合起来的问题。

但是，一旦资本主义的胜利使资产阶级社会内部的对立摆脱羁绊时，情况就不同了。小资产阶级和工人阶级首先起来反抗产业资本的统治。这两个阶级在经济领域进行干预，经营自由似乎受到要求行会式约束的小资产阶级以及要求对劳动契约进行法律调节的工人阶级的威胁。现在所涉及的不再是公民，而是工厂主和工人，工厂主和行会师傅。现在，政党公开地根据经济利益确定自己的方针，而这些利益以前是隐藏在反动政治、自由主义和民主的口号之后的，在这些口号下，又隐藏着早期资本主义的三个阶级：地租获得者及其在宫廷、官僚和军队中的仆从，资产阶级以及联合的小资产阶级和无产阶级。因此，在争取产业制度的斗争中，产生了三个经济集团：产业资本家联合会、合作团体和工人组织，前两者受到国家政权的多方面的支持，国家政权按照一定的职能把它们改造成为合法团体。但是，合作团体和工会很快统一了目标，而资本家联合会却由于商业政策的冲突依然四分五裂。此外，产业资本在政治上与商业资本和借贷资本陷于对立的状态。

商业资本比产业资本更倾向于增强国家的权力，因为批发贸易，特别是作为对外贸易和殖民地贸易，力求得到国家的保护，此外也容易趋向托庇于特权。早期资本主义的借贷资本支持国家政权，它借助国家政权解决自己的最重要的交易即国债，完全脱离开激励产业资本的对和平和宁静的渴求。国家财政的需要越大，借贷资本的影响就越大，国家借债和金融交易也就越频繁。但是，这些不仅仅是当时直接利润的基础，而且也是交易所交易的支柱以及银行获得国家特权的重要手段。例如，英格兰银行的发券特权，在历史上就是同国家对银行的债务关系密切地联系在一起的。

卡特尔化把经济力量联合起来，从而直接增强它的政治影响。但是同时，它也与资本的政治利益相一致，使整个经济力量影响国家政权。它把所有资本的利益联合起来，从而以比自由竞争时代分散的产业资本更团结一致地同国家政权相对立。但是同时，资本也在其他居民阶级中找到了更大得多的支持。

乍一看来，这一定使人觉得不可思议，因为金融资本看来首先是与所有其他阶级的利益相对立的。的确，正像我们所看到的，垄断利润是所有其他阶级收入的一种扣除。工业品的卡特尔利润，使农业生产资料昂贵，削弱了农业收入的消费力量。工业的迅速发展夺走了农业的劳动力，由于农业生产中的科技革命，造成农村慢性的人力短缺。只要金融资本提高工业产品价格的趋势与农产品的同样趋势不相适应，这种对立必然更加尖锐。

资本主义发展的初期阶段，在农业人口中遇到相反的利益。工业摧毁了农民的家庭劳动，把基本上自给自足的农民经济变成为依赖市场销售的纯粹的农业企业。这种转变是以农民的巨大牺牲为代价的。因此，农民敌视工业的发展。但是，在现代社会中，农民仅仅是一个没有活动能力的阶级。没有地区之间的联系，与城市文化隔绝，视野局限于最狭隘的地方利益上，使农民所能进行的政治活动大都仅仅是追随其他的阶级。然而，在资本主义发展初期，农民恰恰同农村中具有最强的活动能力的阶级即大土地所有者相对立。大土地所有者能从工业发展中获得直接的利益。他们的生存取决于自己产品的销售。资本主义为他们创造了广阔的国内市场，提供了发展农村工业的可能性，比如制造烧酒、啤酒、淀粉和糖等等。大土地所有者的这种利益对资本主义的发展具有重要意义。因为它保证资本主义在其发展的初

期阶段得到大土地所有者的支持，从而得到国家政权的支持。重商主义的政策也始终是由大地产即对领主制度的资本主义改造的产物所担载的。

由于反对重商主义及其执行机构即专制主义国家政权的斗争，资本主义的进一步发展很快摧毁了这种利益共同体。这场斗争直接针对土地所有者。土地所有者在很大程度上支配国家权力，在军队、官僚和宫廷中占据领导地位，通过对国家权力的经济上的利用，增加他们的收入，以及最后在领地范围内成为国家权力的直接承担者。在对专制主义取得胜利和现代国家创立以后，这种对立激化。工业的发展增强了资产阶级的政治力量，使土地所有者面临完全被剥夺统治权力的威胁。除了政治的对立之外，经济上的对立也加剧了。工业的发展使农村人口减少，造成人力不足，最后把出口利益转变为进口利益。于是，产生了商业政策的对立。这种对立在英国是以土地所有者的失败而告终的。然而，在大陆，保护关税的共同利益，阻止了这种对立向完全激化的程度发展。在大陆，只要落后的工业的发展还不得不使大农业出口自己的产品，大土地所有者也就在一定限度内对工业，特别是对贸易持友好态度。他们成为自由贸易论者；只是进口利益的出现，才使他们改宗信仰保护关税，使他们在经济政策上更倾向于重工业。但是，同样的工业发展却使大土地所有者在德国强大起来，提高了农产品价格和增加了地租，但是同时也产生了新的对立的萌芽。在卡特尔化时期以前，工业的增长加强了工业欢迎自由贸易论和贸易协定的倾向。它的力量足以造成以低廉的谷物价格来实现工业利益的威胁。因此，对土地所有者的利益来说，工业的发展成为一种危险。这种危险由于下述情况而变得更加严重：在欧洲把大陆变成一个工业国的努力，唤起美国农业的竞争，这种竞争以谷物价格、地租和地价的急剧下跌威胁着欧洲农业。金融资本的发展通过改变保护关税的职能来调解这种对立，在大土地所有者和卡特尔化的重工业之间建立一个新的利益共同体。现在，农业的价格水平得到保证，而工业的进一步发展也必然会提高这一价格水平。土地所有者的主要忧虑，现在不再是同工业的对立，而是工人问题。现在，遏止工人的要求成为他们最紧迫的政治问题，因此，他们同时也强烈反对产业工人改善自己状况的努力，因为每一次这样的改善都为保持农业劳动力造成困难。因此，对工人运动的共同的敌视，促使这两个最强大的阶级联合起来。

同时，由于与小土地所有者的对立的消除，或者至少是极大的减弱，大土地所有者的势力在增强。他们之间过去的历史的对立，由于封建土地贡赋的废除早已被解决。谷物价格下降时期和工人问题的困难，使大土地所有者靠牺牲小土地所有者进行扩张的情况，现在差不多完全停止了。另一方面，为农业关税的共同斗争使大小土地所有者联合起来了。小企业比大企业更关心对家畜和肉类进口的保护，自然绝不会阻碍联合，因为关税只有通过共同的斗争才能达到。此外，农业关税对土地价格有特殊的影响。虽然土地价格的上涨对农业本身有害，但对每一个农业土地的所有者却非常有利。因此，商业政策的共同斗争，团结了需要进口农产品的国家中的农业土地所有者的所有阶层，从而为金融资本提供了农村的支持。当合作制度的迅速发展扩大了所有农民经济的市场销路和减少了自给自足的生产时，中小土地所有者更是积极地参加这些斗争。同时，在这些合作组织中，大所有者很容易取得领导地位，因为一方面不存在强烈的利益对立，另一方面正是他们掌握必需的经验、知识和权威。这就又加强了大土地所有者在农村中的领导作用，导致农村政治日益转移到大土地所有者手中。

同时，发展的趋势是，所有者的利益越来越统一化，因为收入来源变得更多样化了。关税政策迅速地增加了地租收入，特别是在过去的十年间，海外农业竞争的激烈程度减弱，部分是因为美国的工业发展迅速 ，部分是因为中南美国家的农业生产虽然发展迅速，但却不能与需求的增加保持同步。但是，地租的增加意味着大土地所有者握有剩余收入。不过，把这些收入用于扩大农业生产却遇到困难，因为正是耕地面积的扩大在土地所有的分配中遇到严重障碍。如果谷物价格提高的趋势强烈而持久，从而使土地价格提高到适当水平以上；或者如果(这是第二个重要因素)大土地所有者遇到的是陷于贫困的和无法抗拒而不得不抛售土地的农民，那么，这些障碍就会被克服。但是，从19世纪70年代中到20世纪头10年，对农民曾是有利的。被外国竞争全力打击的和受劳力不足损害最大的，正是大规模耕种谷物和广泛饲养牲畜的大土地所有者；而城市对小农业的主要产品——牛奶、肉、蔬菜、水果等等需求的巨大增加和劳动力问题意义的减小，对中小所有者有利。只有当谷物价格下降的趋势让位于相反趋势的时候，大企业才能十分有力地贯彻扩大土地占有的意向。而这种意向遇到强大的中小所有者的抵抗，它们的主要产品同样有价格上涨的趋向。因此，这些剩余收入不得不主要在对工业有利可图的投资领域中寻求自己的用场。这也受下述情况的推动：自1895年以来的狂热的高涨时期提高

了工业的利润率，这种利润率不管怎样都远远高于农业利润率。这样使用的可能性也更容易达到了，因为股份制度的发展为来自其他领域的这种投资创造了适当的形式，大工业的集中和联合也使那些门外汉大大减轻了风险负担。此外，真正的农村工业有了迅速的发展，它们由于国家政权(赋税法)的鼓励而发展为垄断；在农村有自己的所在地的工业也迅速地发展起来；最后，对大土地所有者重要的是，由古老时期产生的农地所有和矿山所有的结合。所有这一切，把大土地所有者阶级从一个由地租获取收入的阶级变成为一个除了地租之外还越来越从产业利润中或从“可动的资本”的利润分成中获取收入的阶级。

另一方面，金融资本对抵押业务的兴趣越来越浓。但是，在其他情况不变的条件下，土地价格的水平对这种业务的扩大具有决定性的意义。土地价格越高，抵押债务就越大。因此，农业关税的提高，使银行业务的并非不重要的一部分，成为重要的利益。同时，土地所有者和租地农场主收入的提高，对农业中新投资的增加和集约化经营程度的提高，从而对借入生产资金的增加以及银行资本投资领域的扩大，提供了刺激。

另一方面，城市资本家提高自己社会地位的欲望，促使他们谋取地产，或者(这里我们又看到了个人联合的原则)通过联姻(这是进行社会渗透和防止财产分割的常用的形式)谋求与大地产的结合。

因此，通过由股份制度产生的所有权与生产管理权的职能的分离，便产生了利益一致化的可能性；而随着一方面地租的增加和另一方面产业超额利润的增加，产生了这种一致化的现实性。“财富”不再按收入来源，从而不再按来自利润或地租来区分，而是来自对工人阶级生产的剩余价值所分割的各个部分的分成。

但是，与大土地所有者的结合，极大地增强了金融资本支配国家政权的力量。它与大土地所有者一起赢得了领导阶层的地位，从而在大多数问题上赢得了一般农村。当然，这种支持不是无条件的，而肯定是代价很高的。但是，必须以农产品价格提高的形式支付的费用，很容易通过超额利润来补偿，这种超额利润是支配国家政权从而推行帝国主义政策的金融资本提供的。对金融资本来说，支配国家政权是不可或缺的条件(contitio sine qua non)。由于大土地所有者的支持，金融资本同时也就为自己保证了占据大部分最高的和最有权势的官

职、支配官僚和军队的阶级的支持。同时，帝国主义意味着国家政权的加强以及陆海军和官僚的增加，从而也增强了金融资本和大土地所有者之间的利益一致性。

因此，如果说金融资本支配国家政权的努力得到农村有决定性影响的阶层的支持，那么，工业生产者内部阶级对立的发展最初就促进了这种努力。

从一开始，金融资本就同中小资本陷入对立状态。我们看到，卡特尔利润是非卡特尔化产业利润的扣除。因此，非卡特尔化产业具有反对卡特尔化的利益。但这种利益被其他利益所阻挠。就那些没有或现在还没有出口能力的产业来说，它们由于共同的行动并且只有通过共同的行动才能实现的保护关税的利益，同作为保护关税的最强大的先锋的卡特尔化产业结合起来。但是，一个产业中卡特尔的形成，实际意味着其他产业中垄断化趋势的加速发展。恰恰是还没有卡特尔化的产业中的最强大和最有竞争能力的资本家，欢迎这种卡特尔的形成，因为它必然促进他们自己产业中的积聚，从而必然使自己的卡特尔化能力迅速发展。这种产业力图通过创建自己的卡特尔来抵御其他产业的卡特尔，绝不是为了自由贸易而斗争，因为它努力追求的不是自由贸易，而是通过自己的卡特尔谋求利用保护关税的可能性。此外，在中小资本家中间，对资本间接隶属的情况增加了。我们已经看到，在资本主义商业中，这种情况达到最大规模。而且，只要这一过程还在生成中，就会带来对立。但是，这一过程一经完成，这些阶层的利益便同卡特尔一致起来。现在作为煤炭辛迪加或酒精贩卖中心代理人的商人，只对使他们摆脱外来者竞争的辛迪加的加强和扩大他们交易的辛迪加的扩张感兴趣。一般卡特尔的扩大，意味着一切资本所有者利益的一致。为一个百货商店，一个大的工业康采恩等等工作的产业资本家的间接隶属的大量的和越来越多的情况，其结果也是一样。中小资本家对大产业的参与，沿着同样的方向发生作用。股份制度也使其他产业部门积累的利润有可能部分地投于重工业，因为这里要求生产资料的生产相对迅速扩大的那种发展进展最快，卡特尔最发达，从而利润率也最高。

最后，金融资本的政策意味着最大限度的扩张，以及对新的投资领域和销售市场不断的追逐。但是，资本主义越是迅速扩张，繁荣时期就越长，危机就越短。扩张是所有资本的共同利益。在保护关税时

代，它只有作为帝国主义扩张才是可能的。此外，繁荣期越长，国内资本的竞争越不明显，对那些屈服于大资本家竞争的小资本家的危险也就越小。这适用于所有产业(也包括卡特尔化产业)的小资本家。如果说萧条时期恰恰是对卡特尔的生存构成最大危险的时期，那么，相反地带有国内激烈竞争和大量闲置资本的萧条时期，则是开拓新市场的冲动最强烈的时期。

马克思的集中理论在受过数十年的批驳之后，现在已经成为老生常谈。产业中间等级的衰落被当作是不可遏止的。但是，这里使我们感兴趣的，与其说是由小企业的毁灭引起的它们数量的下降，不如说是现代资本主义的发展在工商业的小企业中造成的结构变化。一大部分小企业成为大企业的附属企业，因此对大企业的扩张有利益关系。城市里的修理业、设备安装业等等，受尚未占领修补工作的大工厂生产的制约。各种修理业的敌人不是工厂，而是全都从事这种工作的手工业。因此，这些阶层与工人阶级相对立，而不是与大产业相对立。但是，还有更大部分的小企业，一般仅仅是有表面上的独立地位；实际上，它们已陷入“对资本的间接隶属”(桑巴特)，从而成为“从属于资本的”(奥托·鲍威尔)。它们是一个没有什么抵抗能力、缺乏组织能力、完全依附资本主义大企业(它们是这些大企业的代理者)的没落阶层。例如，只不过是酿酒厂代销店的小客栈老板，由鞋厂设立的鞋店店主等等，就属于这一类。其中也同样包括大量表面独立的为家具店工作的木工师傅和为服装厂工作的裁缝师傅等等。没有必要对这方面作更详细的研究了，因为这已经由桑巴特在他的《现代资本主义》一书中，作了详细的和确切的描述。

然而，重要的是，随着这种发展，同时也产生了这些阶层的不同的政治态度。在资本主义早期阶段表现为手工业反对资本主义企业的斗争，以及小企业和大企业之间的利益斗争，已经基本解决了。这种斗争迫使老的中间等级采取反资本主义的态度。中间等级试图通过反对营业自由和限制资本主义大企业，来延缓它们的失败。为了通过保护手工业、恢复行会、确定学徒期以及区分不同的赋税立法等等来延长中间等级的寿命，便对立法进行呼吁。在这种反对大资本的斗争中，中间等级得到当时同样有反资本主义倾向的农村阶级的支持。但是，它遭到工人阶级的敌视。工人阶级必然会看到，生产力的限制是对他们切身利益的一个威胁。

现存小企业的态度是根本不同的。就资本和手工业之间的竞争而言，竞争在这里已基本解决。围绕积聚的斗争，毋宁说是在资本主义范围之内，作为中小企业反对大企业的斗争而进行的。小企业现在基本上仅仅是大企业的附庸；即使在它们的独立性不仅仅是虚构的场合，它们也不过是大企业的附属企业罢了。例如，安装照明设备的企业，销售工厂产品的现代大城市的商店等等，它们全都没有同大产业进行竞争，而相反地对大产业的尽可能大的扩张有利益关系，因为它们作为修理业或附属企业以及作为商人或代理人经营大产业的业务。这既不排斥它们相互的竞争，也不排斥积聚运动在它们中间的作用，但是，这种斗争不再引起一般的反资本主义的态度，相反地，它们在资本主义更迅速的发展中看到自己的幸福。它们自身就是这种发展的产物，这种发展扩大了它们的就业场所。但同时，它们却陷入与工人阶级日益尖锐的对立之中，因为工人组织的力量恰恰在小企业中最强。

然而，即使在小企业还占优势的地方，例如在建筑业中，那些占有小企业的阶层同大资本的对立也失去了尖锐性。不仅仅因为这些依赖银行信用的企业家完全充满资本主义的精神，也不仅仅因为他们同工人的对立越来越强烈，而且还因为他们提出特殊要求时，恰恰在最大的资本那里遇到越来越少的阻力，甚至还常常得到支持。赞成还是反对营业自由的斗争，是一场在生产消费资料部门里手工业师傅同中小工厂主之间异常激烈地进行的斗争。一方以裁缝、鞋匠、修车匠和泥瓦匠为先锋，另一方则是纺织厂主和服装厂主等等。相反地，今天当这种斗争已经在一切基本方面获得解决时，保护手工业对资本主义最先进部门的切身利益没有任何影响。煤炭辛迪加，钢铁联合企业，电力工业和化学工业，对中间等级现在提出的要求完全无所谓。由此而遭到损害的中小资本家的利益，不是或至少不直接是他们的利益。相反地，这些要求的代表恰恰是工人要求的最激烈和最残酷无情的反对者。在这些小生产范围里，竞争最激烈，利润率最低。每一项新的社会改革，每一次工会所取得的成就，都使一批这样的人陷于绝境。这里，工人发现了他们最凶恶的对手，而大资本和大土地所有者也在这里发现了自己最好的守备军。

但是，同样的利益也为中间等级保证了农村阶级的支持。因此，资产阶级和小资产阶级之间的原有的利益对立消失了，后者变成为大资本的一支政治守备军。即使中间等级要求的满足没有改善中间等级

的状况，也没有因此而发生变化。国家强制建立小企业组织的活动，到处都遭到失败。在小企业还有生存能力的地方，合作社和行会，也像在大城市的生活资料产业中那样，已经成为一种试图共同掠夺消费者的卡特尔，例如肉类加工厂和面包房中的情形就是如此。它们也许成为雇主协会，不管是直接参加或通过行会会员集体参加一个独立的但内部却依赖行会的雇主联合会。

但是，中间等级已不能提出与老手工业对立的重要的经济要求。正是这一点使它没有能力推行独立的政策，使这种尾随政策成为必然性。由于不能推行自己的阶级政策，它便成为一心打算利用它对工人阶级的敌视的所有煽动的俘虏。它从工人的经济对手变成为工人的政治对手，把自己不再能够利用的政治自由看作是促进工人阶级政治力量从而经济力量加强的手段。它成为政治上的反动派，它的家庭越小，它赋予保持家长地位的价值也就越大。它吁请政府的强有力的帮助，准备支持任何旨在反对工人的暴力政策。因此，它成为加强政府权力的热情的促进者，醉心于军国主义、海上霸权主义和权威的官僚政策；于是，它为帝国主义阶级的事业服务，并在这方面成为它们的最有价值的盟友。帝国主义本身向它提供新的意识形态；它也从资本的迅速扩张中，期望自己事业的畅顺，自己营业机会的增加，自己顾客购买力的增强。它成为帝国主义政党的热情追随者。同时，它也最容易接受影响选举的手段，特别是营业抵制；它的弱点也使它成为政治上合适的盘剥对象。

当然，当费用账单交到中间等级的面前时，它感到疑虑了。它和大资本之间的和谐在一段时间内被破坏。但是，赋税绝大部分由工人缴纳。如果说间接税对它的影响比对大资本要大，那么，它的抵抗力量是太小了，以致不能解除同大资本的联盟；仅仅其中的一小部分摆脱了对资产阶级的随从，归附于无产阶级。除了表面上独立的而实际上是家庭工业者的单独经营者外，大多数城市小商人阶层就属于这一部分人。他们依赖于工人顾客，出于营业考虑或通过同工人的经常交往，开始赞同工人的观点，参加工人政党。

最近被按照坏习惯称作“新中间等级”的那些阶层，采取了完全不同的态度。这里指的是工商业中的雇员，他们由于大型企业的发展和企业的公司形式而大大增加，并在各个级别上成为生产的真正管理者。这个阶层的增长甚至超过无产者阶层。向更高的资本有机构成的

发展，意味着工人的相对减少；在一些情况下和一些产业部门，甚至意味着工人的绝对减少。技术人员的情况绝不是必然如此，他们毋宁说是随企业规模的扩大而增加，即使不是按同样的比例增加。因为资本有机构成的发展意味着企业自动化的发展，意味着机器体系的变革和复杂化。新机器的采用使人的劳动力成为多余的，但绝没有使技术人员的监管成为多余的。因此，机械化的和大规模的资本主义企业的扩张，符合各类技术雇员的切身利益，并使产业中的雇员成为大规模的资本主义发展的最热情的拥护者。

股份制度的发展，最初也以类似的方式发生作用。它使管理权同所有权相分离，使管理成为具有较高报酬的雇佣劳动者和雇员的特殊职能。同时，较高的职位变成势力强大和报酬优厚的职位，谋取这种职位的可能性似乎对所有雇员都是敞开的。对发迹的关心，对晋升的渴望(这种渴望在任何等级制度中都会产生)，在每个雇员身上苏醒过来，战胜了他们的休戚与共的感情。每个人都希望提升得比别人快，由半无产者的境遇提高到资本家收入的高度。股份公司发展越快，它们的规模越大，职位的数目，首先是势力强大和报酬优厚的职位的数目，也就越多。雇员最初仅仅看到这种利益的和谐一致。因为每个职位在他们看来都只不过是向更高职位的过渡，所以他们感兴趣的与其说是为自身劳动契约而斗争，不如说是资本为扩大自己势力范围而斗争。

这是一个阶层，按它的思想意识和出身都属于资产阶级，它的最有能力的或者最无顾忌的代表还上升到资本家阶层；它由于自己的收入，在某种程度上处于无产阶级之上。这个阶层的成员同处于领导地位的资本家接触最多，受后者最严密的监视和最精心的选择，反对雇员组织的斗争最激烈和最无情。如果说发展最终恰恰把这些对生产不可缺少的阶层推到无产阶级一边，特别是在权力关系已经发生动摇、资本主义权力虽然还没有被打碎但却不再显得是不可克服的时候，那么，这些阶层现在也还不是独立斗争中的特别积极的部队。

当然，进一步的发展，必然逐渐改变这种消极的态度。取得独立地位的可能性的减少，是积聚发展的结果。它日益迫使小企业主和小资本家让自己的后代进入雇员生涯。同时，随着雇员人数的增加，由他们的工资形成的支出项的分量加大了，引起压低工资水平的倾向。这类劳动力的供给迅速增加。另一方面，在大企业里，形成越来越细

的分工和专业化，甚至对这种熟练程度最高的劳动力也是如此。具有自动性质的一部分劳动，由熟练程度较低的工人担任。现代的大银行、现代的电力公司和百货商店，雇用了大量雇员，他们同经过培训的局部工人没有多大差别。即使他们有较高的教养，但对企业家来说，这多少是无关紧要的。他们经常面临被没有经过培训的或只经过简单培训的工人所取代的危险，即使女工也对他们造成强有力的竞争。他们不得不在自己劳动力价格上把这种竞争进行到底，他们的生活水平被压低。当他们已经习惯于资产阶级的要求时，就更加痛苦地意识到这一点。此外，随着大企业的扩张，仅仅是这些低收入职位的数量增加了，而较高职位的数量绝没有按同样的程度增加。如果说大企业及其现代形式的增加，迅速增加了对各种职员的需要，那么，现有企业的扩大绝没有引起这种要求按同样比例增加。此外，随着股份公司的合并，最优报酬的职位越来越被大资本家阶层垄断，职业升迁的前景微乎其微了。

产业和银行结成大的垄断，使雇员处境进一步恶化。他们现在面对一个占压倒优势的资本家集团。他们的自由流动，从而他们利用企业家争取最好职员的竞争来改善自己地位的希望，即使对他们中间最有能力和天才的人来说，也越来越困难。由于联合，雇员的数目也可能绝对地减少。这首先影响最优报酬的职位数目，因为管理能够被简化。联合的形成，尤其是托拉斯，减少了最高技术职位的数目。流通代理人、推销员以及广告人员等等的数目被绝对减少了。

但是，要使这些后果对该阶层的政治态度产生影响，需经过一段较长的时间。由于他们从资产阶级圈子里产生和补充，所以他们最初完全在自己的旧的思想意识中生活。他们是这样一个阶层：由于对沦为无产阶级的恐惧，使他们保持仅仅不被当作无产者而做的不懈努力。他们同时也是这样一个阶层：对无产阶级的仇恨最强，对无产阶级斗争手段的嫌恶最深。商业职员如若被称为劳动者，便感到是一种侮辱；而枢密顾问，有时也包括卡特尔的经理，却热心地为自己索取这个称号。当然，在这里，一方是害怕社会地位低微，另一方则是重视对劳动的伦理评价。但是首先，这种思想意识毕竟使雇员对无产阶级的观点保持较远的距离。而另一方面，股份公司的发展，特别是卡特尔和托拉斯的发展，意味着资本主义发展的步伐大大加快。大银行的急剧发展，通过资本输出手段造成的生产扩大，新市场的占领，所有这一切都是为各种雇员日益开辟新的就业场所的手段。他们脱离无

产阶级的斗争，在资本活动领域的扩张中，看到了自己的全部前景。他们比上述那种中间等级有更高的教养，所以更容易被帝国主义的意识形态所侵袭。他们同资本的扩张有利益关系，成为帝国主义意识形态的俘虏。社会主义在意识形态上同他们还相距甚远，事实上也太危险。而帝国主义的意识形态似乎为他们提供了一条出路，打开了晋升和提薪的迷人前景。这个雇员阶层虽然在社会上是微弱的，但由于它在小资本圈子内的联系以及在公共活动中的较大便利性，所以对舆论形成有相当大的影响。他们是专门的帝国主义机关刊物的订阅者，种族主义理论的拥护者(这种理论在他们中间也常常成为竞争武器)，战争小说的读者，殖民英雄的颂扬者、鼓动者以及金融资本的选民。

但是，这种态度不是固定不变的。资本主义的进一步推广越是遇到延缓它的障碍，卡特尔化和托拉斯化越是达到完成从而压低雇员生活状况的趋势越是占上风，执掌最重要的生产管理职能以及最无用的职能的那些阶层同资本的对立也就越尖锐；构成雇员主要群众的、处于和始终处于依附地位的以及沦为报酬低和劳动时间长的工人地位的那部分雇员，也就越是被推到无产阶级一边，进行反对剥削的斗争。无产阶级运动的力量越大，从而胜利的希望越大，这一时期到来的也就越早。

最后，抵制工人阶级前进运动的共同利益，越来越把一切资产阶级阶层联合起来。但是，在这种防御战中，大资本早已接管了领导权。

第二十四章 围绕劳动契约的斗争

众所周知，围绕劳动契约的斗争，经历了三个阶段。第一个阶段，个别工厂主同各个工人相对立；第二个阶段，个别工厂主同工人组织进行斗争；第三个阶段，企业家组织联合起来同工人组织相对立。

工会的职能是消除工人之间在劳动市场上的竞争。它力图取得对劳动力商品供给的垄断权。因此，它是某种限额分配的卡特尔，它在这里涉及的仅仅是同资本家关系中的商品买卖，是某种联营。但是，每个限额分配卡特尔和每个联营，因软弱而受到损害，它不能控制生产，因而不能调节供给的规模。这种软弱对工会来说是不可避免的。劳动力的生产几乎总是使它的调节落空。只有熟练劳动力，工人的组织才能够通过某些措施，成功地削减它的生产。一个强大的熟练工人的工会，通过限制学徒的人数，延长学徒期，以及禁止雇用除熟练劳动力即工会承认的熟练工人以外的任何其他工人，也能够限制这类劳动力的生产，并保证自己的一定的垄断地位。印刷工会就是一个例子。例如，它们实行只有经过高级技术"培训"的印刷工人才允许操作排字机，虽然只经过纯技术培训因而熟练程度较低的劳动力就足以胜任这个工作。在顺利的环境下，一个有力的工会甚至可能成功地颠倒关系，通过承认仅仅具有一定较长使用期的工人为完全熟练的工人，赋予某种劳动以熟练的从而获取高报酬的劳动资格。例如英国纺织工业的情况就是这样。它在世界市场上的垄断地位(它迄今还有某些产品部分地占有垄断地位)，曾一度有利于强大的工会的形成；另一方面，也使企业家更容易让步，因为这种垄断地位使他们可以把较高的工资转嫁到消费者身上。

控制劳动市场的努力，也产生了通过增加移民的困难来阻止外籍工人竞争的倾向，特别是控制对生活要求不高而又难以组织起来的无产者的移入。就像保护关税制帮助卡特尔那样，禁止移民则为工会提供了同样的帮助。

但是，工会是活生生的人的组织，要达到它的目的，只有经过其成员的意愿来实现。垄断的建立是以工人只通过工会并只按照工会所确定的条件出卖劳动力为前提的。劳动力的价格必须摆脱供求的波动。然而，这就意味着，供给者即失业者不能按照同被确定的价格不同的价格在劳动市场上进行活动。价格是既定的，即按工会的意志确定的；供给必须适合于价格，而不是价格必须适合于供求。因此，工会成为就业者和失业者之间的协作。必须拒绝失业者进入劳动市场，正像卡特尔在生产一经超过它所需要的供给量时便通过储存产品防止市场饱和一样。储存费用相当于工会的失业救济金。但是，后者在这里具有更重要得多的意义，因为它是工会限制供给的唯一手段，而卡特尔却具有限制生产的更有效的手段。但是，另一方面，拒绝失业者进入劳动市场的同一目的，也通过道德强制手段来达到，例如唾弃那些愿意去劳动的人，宣传阶级利益如何受损害，简言之，通过工联主义的教育，使工人阶级结成一个战斗的集体。

像每个垄断集团一样，工会面临的问题当然也是尽可能彻底地控制市场。但是，工会这里遇到了巨大的障碍。个别工人暂时的个人利益同工人的阶级利益相矛盾。组织要求作出一定的牺牲：捐助，花费时间，准备投身斗争。与工会保持距离的人，赢得企业家的好感，避免了冲突、失业或冷遇。工会变得越强大，企业家越是力求使他的工人远离工会。他用自己的救济措施代替工会的救济措施，自觉地利用个人利益和阶级利益之间的对立。

工会斗争是围绕劳动收益而进行的斗争。工人再生产出c的价值，创造出一种新价值，这种新价值分解为v+m，即工资和剩余价值。v+m的绝对量，取决于劳动时间的长度。工作愈短，v+m就愈小；假如v保持不变，m就愈小。在劳动时间保持不变的情况下，当v下降时，m就上升，反之亦然。但是这种结果被劳动强度的变化所抵消；在工资提高和劳动时间缩短的情况下，劳动强度提高了。计件工资制度和奖励工资制度的发展，力图把劳动强度提高到工资和劳动时间既定条件下的最大限度。同样，机器运转速度的加快，为提高劳动强度提供了客观手段。工人阶级在缩短劳动时间方面所取得的成果，肯定处在劳动时间的缩短被劳动强度的提高完全抵消的限界之内，有时抵消之外还大大有余。不管劳动时间的缩短对工人的社会状况具有多么重要的作用，不管缩短劳动时间的成就和为此而进行的斗争对工人体力和智力水平的提高多么大，这种劳动时间的缩短并不使v与m之比不

利于m，这几乎是毋庸置疑的。利润率并没有因此而受影响，因而从纯粹经济的观点来看，没有发生什么变化。应该顺便指出，许多产业对精确性有自己的较高的要求；对它们的发展来说，较长时间的工作是不可能的；一般说来，随着劳动时间的缩短，劳动质量提高了，技术进步加速了，相对剩余价值也增加了。就工资水平而论，工资增长和劳动强度提高之间的联系并不那么明显，即使它在这里是存在的。特别对非熟练劳动来说，实际工资的细微提高，究竟是以牺牲m为代价提高呢，还是相反地(这有更大得多的可能性)在这里被劳动强度的提高完全抵消，这至少仍然是极其可疑的。当然还必须承认，产生这种抵消得经过一定时滞，在这段时间内，m由于v的提高而变小了。

因为商品价值(这里涉及的是社会关系，为了简单起见，我们可以说成价值)等于不变资本加可变资本加剩余价值(c+v+m)，所以与m的相反变化相应的v的变化，对商品的价格没有影响，从而对消费者没有影响。李嘉图已经令人信服地证明，工资的提高和劳动时间的缩短不可能对商品的价格发生影响。这是简单明了的。每年的社会产品分成两部分。第一部分是对耗费的生产资料如机器、原料等等的补偿，这一部分首先应从总产品中补偿。第二部分是生产工人一年内新生产出来的〔价值〕产品。这种产品首先掌握在资本家手中，又分为两个亚部：一个亚部构成工人的收入，另一个亚部作为剩余价值归于资本家。对消费者来说，产品价格等于两个部分的总和，并不因第二部分在工人和资本家之间分配的比例而发生变化。因此，从社会的观点来看，断言工资的提高和劳动时间的缩短使产品变贵，是十分荒谬的。尽管如此，这种论调总是一再重新出现，而且不无充足的理由。

我们刚才所作的推论，直接适用于商品的价值，即仅仅从社会的观点来看是如此。然而，我们知道，商品价值由于追求利润率的平均化而发生了转型。但是，对个别资本家来说，或者对某一个别产业部门的资本家来说，工资的提高表现为成本价格的提高。假定他的工资总额迄今是100，在所耗费的不变资本为100以及利润率为30％的条件下，他以260出卖产品。假如由于罢工获得成功，工资现在提高到120，他的成本价格等于220；若是他仍然按260出卖他的产品，他的利润便绝对地从60降低到40，他的利润便从30％降低到19％以下，从而远远低于平均利润率。因此，利润率的平均化必然发生。这意味着：某一个别生产部门里工资的提高，导致了该部门产品价格的提高；这种提高是在形成一种新的一般利润率的基础上实现的，这种一

般利润率低于以前的一般利润率。但是，价格提高总是遭到抵制；价格提高意味着销售困难，而销售困难又反过来抑制价格的提高。按原有价格缔结的契约还必须履行。首先，在价格的提高能够实现之前，还要延续一段较长的时间。严格地说，必须首先实现资本由该生产部门外流，因为价格的提高意味着销售的减少，因此供给即生产必然缩减。销售减少的危险，在不同的生产部门中是不同的，从而引起企业家对工资要求的抵制。这种对工资提高的转嫁在或大或小和或快或慢的程度上进行，也在很大程度上取决于行情状况和产业的组织。假定工资提高是普遍现象，被改变了的利润率的平均化将会导致如下结果：高于平均有机构成的产业的产品价格下跌，低于平均有机构成的产业的产品价格上升。然而，一切工资的提高都造成了平均利润率的下降，哪怕这种下降由于某一部门的工资提高而只是缓慢地进行的，并且幅度也很小。

但是，对单个资本家来说，在达到新的价格水平之前要遭受损失，所以资本家的抵抗是完全自然的。利润率越低，抵抗越强烈。我们先前看到，在小企业和小资本家活动的范围内，低于平均水平的利润率占统治地位；由于这个原因，抵抗在这里表现得最显著，而抵抗力量同时又最弱。工会斗争，从企业家的观点来看，是为利润率的斗争；从工人的观点来看，是争取提高工资的斗争(包括缩短劳动时间)。它绝不是废除资本关系本身即废除对劳动力剥削的斗争。因为这样一种斗争始终是一开始就决定了的。由于资本主义生产目的是通过对工人的剥削生产利润，所以对企业家来说，废除了剥削，生产也就没有意义了。因此，他将停止生产。不管他个人的处境怎样，这种处境也不可能通过继续生产得到改善。在这样的情况下，他就不得不冒使他的工人挨饿的风险了。如果仅仅是他所在的部门受到威胁，他就会力图通过转移到另一个部门来挽救自己的资本，哪怕只有一部分也好。因此，彻底废除剥削的斗争不在纯粹的工会任务之列。这是一种根本不能通过纯工会的斗争方法求得解决的斗争，正像工联主义“理论”希望使人相信的那样。即使这种斗争从工会斗争方法中借来，例如群众性罢工的形式，但它并不就是反对企业家经济地位的斗争，而是工人阶级作为一个整体反对资产阶级权力组织即国家权力的斗争。对企业家的经济损害，始终不过是瓦解国家权力机构斗争中的辅助手段。这种政治任务绝不可能是工会本身的任务，而只能使工会的组织形式为无产阶级的政治斗争服务。

但是，如果工会斗争意味着为利润率而斗争，那么，由此便总是为工会的目的设置了一定限制。对于企业家来说，问题在于盘算；他是否能实行新的价格规定，过渡期间的损失是否会超过旷日持久的罢工损失，以及最后他是否有可能把他的资本投往其他不使自己的利润率直接受罢工后果影响的生产部门。但是，由此可以得出结论：任何一次工会斗争，从一开始就遇到一定限制；认识这些限制是工会领导的艰巨任务，并决定他们的策略。这里还可以得出结论：利润率越高，一般说来，工会就越能卓有成效地开展活动，不管这种利润率是一般地在繁荣时期产生的，还是在某一特殊部门由于垄断地位、通过专利获得超额利润等等产生的。详细考察这些条件已超出我们研究的范围。不过，这里还必须简单谈谈两个阶级力量对比关系的一般变化。

当然，企业家组织的出现，意味着资本和劳动之间力量对比关系的变化。

企业家组织的发展，通常被看作是对工人组织的反动，这是理所当然的。但是，企业家组织的发展速度及其力量，基本上取决于产业结构的变化，取决于资本的积聚和垄断。

只要是孤立的企业家同组织起来的工人阶级相对立，工会就拥有一系列办法使企业家组织的发展搁浅。

随着资本积聚的增长，企业家在围绕劳动契约的斗争中的力量增强了，被集中了的工人的组织能力也增强了。企业规模的差别，造成对工会的完全不同的抵抗力量。一个产业越分散，企业的平均规模越小，工会的力量一般说来就越强。在同一产业内部，中小企业的工会力量比大企业要强，原因很简单：由于大企业的竞争本来就面临严重威胁的小企业，与大企业相比，更经受不起斗争的损失。一般说来，工会斗争促进中小企业向大企业发展，从而促进生产率提高、技术进步、生产成本降低以及相对剩余价值的产生。因此，这种斗争本身便为达到新的妥协创造了前提条件。

只要工会同个别企业家相对立，工会的处境就是有利的。它们能够发挥集中起来的力量来对付孤立的企业家。工资斗争被分为一系列的个别罢工。该企业家的工人，背后有工会全部财力的支持，这种财

力由于有会费以及继续劳动的会员在斗争期间经常的额外资助而没有被削弱。该企业家必定十分担心，他的顾客被那些继续开工的企业家夺走，他的销路在罢工结束以后也会变小。他不得不下决心作出让步，并且从这时起关心他所同意的条件在各个企业中普遍化，从而关心其他企业家也必须自愿地或被迫地承认同样的劳动条件。企业家的相互孤立，使工会能够强迫他们一个个地相继陷入有组织进行的个别斗争之中，而不致因这些罢工而使工会的力量损失过大。这些成果通过扩充会员和增加会费更加强了工会，工会在斗争之后比以前更强大了。很显然，企业家之间越不团结，他们彼此之间的竞争越激烈，从而涉及的企业家越多以及每个个别的企业家的抵抗力越小，这种策略也就越容易被使用。所有这一切，就是中小企业占统治地位的行业中的情况。在这里，工会的影响最大，力量最强。能够做更精确计算的大企业，从一开始就对这种个别罢工进行了强烈得多的抵抗，因为大企业更强调坚持生产费用的尽可能的平等。在这里，成效只有作为一般的成效才是可能的。个别罢工在这里遭到大得多的抵抗，这种抵抗必然更难克服，因为个别的大企业家的力量也较中小企业家的大得多，较少的企业家之间的谅解也能迅速得多地达成。 工会的发展越强，它在企业家中间激起的抵抗也就越强。现在，工人的联合同企业家集结起来的力量相对立。既然工会对中小企业的影响最大，抵抗在这里也就表现得最强烈。事实上，企业家阶级的组织开始于手工业和小成品产业， 在这里，工会的力量最显著，而在高涨年代达到了最迅速的发展。 但是，虽然雇主联合会的建立必定被视为对工会的反动，虽然首先出现在轻工业中，但它并不限于这个范围。卡特尔化和托拉斯化把参加进来的资本家的利益，以更紧密得多的方式结合起来，使他们成为同工人阶级相对抗的统一体。消除竞争并不像非卡特尔化的轻工业中那样限于劳动市场，从而在高得多的程度上加强了企业家的团结。这种团结可以达到这样的程度，以致正是在企业家地位最坚固的那些部门里，建立特别的组织就成为多余的了。煤炭辛迪加使得雇主联合会成为不必要的，钢铁托拉斯使雇主联合会不可能存在。即使真的像官方常常宣称的那样，德国卡特尔不染指工人事务，但是企业家的统一行动在这里从一开始就是既定的，正是他们力量的强大使得雇主联合会的一些特殊职能(例如罢工期间的相互援助)成为多余的，因为只要按照各自的情况取得“友好的谅解”也就够了。但是，即使在这里，建立雇主联合会的倾向也越来越显著了。

雇主联合会的形成，首先使工会个别出击更难奏效了，虽然不是不可能的。现在，个别企业家得到自己组织的支持；这个组织补偿他的损失，保证罢工工人不能找到其他工作，同时努力解决企业家自身最迫切的问题。如果必要的话，它采取更强有力的措施；它反过来成为进攻者，通过同盟歇业使斗争一般化，以便削弱工会和迫使工会就范。在整个企业家反对工会的这种斗争中，企业家组织常常是强者。

雇主联合会首先意味着一种根本的可能性，即推延斗争的时间。只要工人组织与孤立的企业家相对立，这种时间的选择就取决于工人。但是，对斗争的成果来说，时间是决定性的因素。在高涨时期，利润率最高，获得超额利润的机会最佳。在这样一个时期，停止劳动最令人感到痛心。为了不致失去全部利润，即使一个强大的企业家，在这个时期也力图避免斗争，因为对于他来说，这是一个不会再来的机会(至少在下一次繁荣到来之前不会再来)。单纯从工会成绩的观点来看，罢工必须置于生产力开足马力的时期。工会教育工作的困难任务之一，就是使会员信服这种策略。因为恰恰在这个时期，由于加班劳动和正常就业，工人的收入最高，因而举行罢工的心理动因软弱。这也说明了为什么绝大多数罢工发生在鼎盛阶段到来之前的繁荣期。

然而，一旦企业家组织被确立起来，这个时间的选择就不再仅仅是工会的权力，因为现在企业家组织能够决定斗争的时间。但是，对企业家组织来说，同盟歇业是一场在萧条时期最适宜于进行的先发制人的战争。因为在萧条时期，由于生产过剩而使停业十分有利，由于劳动市场的充斥，工会组织因需要增加资助以及会员丧失而使财力受到削弱，所以工人的抵抗能力最低。这种延缓斗争时间的可能性，仅仅意味着已经发生的巨大的力量推移，而这正是企业家组织起来的结果。

然而，导致企业家组织形成的同样原因，又带来工会的加强。现在，工会到处都成为不想完全无条件地听任企业家摆布的工人的庇护所。企业家的斗争手段也针对那些迄今仍未加入工会的工人。同盟歇业、特别是普遍的同盟歇业，也是迄今未组织起来的工人参加组织的强有力的动力，工会会员急剧增长，从而增强了工会的力量。

企业家组织力图通过反对工会的持续斗争阻止这种发展。它们企图在自己的工人中间进行人为的选择，使未组织起来的工人留存下

来。企业家联合会的劳动介绍制度，有计划地优待未组织起来的工人，排挤组织起来的工人，把其中最危险的分子通过黑名单而加以放逐。它组织“黄色”工会这一阶级叛徒的培养所，试图通过收买和给予特殊利益来分裂工人，保证自己得到破坏罢工的卫队。 它通过拒绝和工会领导人谈判，以缩小这些人的道德影响。这种斗争是徒劳的，因为归根结底工人的阶级利益同时也是他们的个人利益，工会组织已经成为工人的一般生存条件。但是，这种斗争给工会运动的发展带来困难，缩小了它的影响。在企业家组织出现以前的时期，个别企业家的抵抗力量，按企业的规模而有所不同。同样，企业家组织的抵抗力量，也按它们的构成而有所不同。大产业的联合会是最强的；这里，大卡特尔产业的地位又尤其强大。它们首先不必担心各成员的衰落或破产。它们尽可放心，没有任何竞争者能从它们的停产中捞到好处。最后，在垄断得到保证、外国竞争也由于保护关税起不了什么作用的场合，他们能够重新补上罢工期间的损失。拖延的契约后来被履行，由于停产而引起的商品短缺，可以使价格提高，从而转嫁罢工的损失。

因此，这里的抵抗最激烈，最容易进行反对工会的斗争。这些产业在所有企业家组织的斗争中成为领导者，在反对工人阶级的斗争中，表现为企业家共同利益的维护者。小资本家越是被迫向工会让步，越是感到工人力量的威胁，同作为他们自己事业斗士的最大的产业资本家休戚相关的意识也就越强。

较弱的联合会，虽然比以前的个别企业家处境更有利，但另方面也不得不对工会让步，在这一点上并没有什么变化。对它们来说，联合会消除了最大的危险。联合会善于实行罢工条款以对企业有利，通过原料封锁的武器(它以此使原料供应者成为它斗争的援助者)，阻止联合会之外的人叛离。最后，通过阻止个别雇主缔结特殊契约以保证在任何情况下竞争条件的平等。这最好还是通过工资率协定和企业家组织之间关于劳动契约的共同协议来进行。这种工资率协定也符合工会的利益，因为它使所达到的成果立即在整个行业中一般化。不利之处是，它事先便确定了新协议的时间，从而夺去了工会的斗争时间选择的自由。但是，由于企业家联合会本身的存在，时间的选择已不再仅仅听任工会确定，因此上述情况便以同样的方式影响两个组织。然而，工资率协定把偶然的因素带进未来的斗争之中。因此，在工资率

协定的期限选择上，一个强大的工会努力避免使利用繁荣时期成为不可能的那种情况。

对企业家来说，自己组织的存在还有一个好处：他们能比较容易地把生产成本的提高转嫁到别人身上。我们知道，对相关产业部门来说，罢工的结果直接意味着利润率降低到平均水平以下。由必然发生的价格提高而造成的平均化，通过雇主联合会在这种情况下能够容易促成的，甚至在非卡特尔化产业中也能够实行的共同行动，变得比较容易和加快了，因为价格提高和成本价格的变化是相应的。因此，正是小资本家的非卡特尔化的成品产业，倾向于缔结工资率协定。

这里，缔结产业同盟的趋势也加强了。由于自己的技术所决定的分散化还不具有卡特尔化能力的产业，力图通过对外来者关闭劳动市场以保证自己的垄断。对外来者关闭劳动市场应由工会为他们来做。现在，联合起来的企业家有一个由工会保护其免受外来者竞争的卡特尔。这个卡特尔的超额利润在企业家和工人之间分配，工人对卡特尔的存在有着利害关系。

卡特尔化产业的情况就不同了。这里，利润率已经是在现有生产条件下所能达到的最高水平。价格等于或大致等于世界市场价格加保护关税加运输费用。这里，工资的提高不可能被转嫁，因而对它的抵抗特别强大。此外，高额卡特尔利润已经在股票价格中被确定下来。利润的减少意味着股票市价的下降，从而引起股东对领导层的一切让步的抵抗。在这一点上，股东们受到银行利益的支持，因为对银行来说，较小的利润意味着发行股票时发行利润的减小。另一方面，由于心理上的原因，股份公司的那些仅仅被委托的管理者的抵抗也增强了。他们已经失去同工人的任何联系，成为同工人相对立的他人利益的代表。代表自己事业的企业家偶尔作出的让步，在他们看来是不遵守义务的。工人和资本家关系中人情的最后痕迹消失殆尽，劳动契约的内容成为完全脱离任何情感考虑的力量问题。

对企业家来说，工资率协定的有价值的特性，即保证费用相等，在卡特尔那里是通过企业家的共同行动达到的；生产的和平时期，是通过排除多次重复的大规模的斗争达到的。剩下的不利之处是，使企业家在下一次斗争时间的选择上受到约束，对工会起到宣传的作用。因此，工资率协定在这里遭到拒绝。同时，在没有工会帮助下实行卡

特尔化的可能性，使带有自己的卡特尔超额利润分配的产业同盟成为完全多余的。 主要从事出口的产业，与卡特尔化产业的地位相类似，因为它们的价格由世界市场决定，因而很难进行转嫁。

企业家组织和工人组织的发展，赋予工资斗争以越来越大的一般社会和政治意义。工会反对个别企业家的游击战，让位于影响整个产业部门的群众斗争；如果工会掌握了由于分工而互相依赖的生产的要害部分，它们便使整个社会生产面临停止的威胁。这样，工会斗争便超越了它自己的范围，由直接有关的企业家和工人的事情变成为社会的一般事情，即成为一个政治事件。同时，仅仅依靠工会的手段来结束斗争，变得越来越困难。企业家组织和工会越是强大，斗争持续的时间也就越久。提高工资和降低利润，成为一个力量问题。企业家坚信，任何让步都将削弱他们未来的地位，而工会的道德力量和实际力量则会增强，工会今天的胜利意味着未来的胜利。企业家想一劳永逸地解决这种战斗，为了达到长期征服的目的而不惜支付战争费用。他们的资本力量雄厚，可以坚持下来，而且比工会坚持得要久，因为补助金的支出越来越迅速地耗尽工会的资金。但是，斗争不总是限于这个部门，而且也波及其他向这个部门提供原料或辅助材料的部门。这里，企业也不得不停产，工人不得不被游离。这种情况在工人中间，以及在靠工人阶级养活的零售商业部门里，造成越来越严重的苦难，可能导致大规模的社会和政治冲突。非直接参加者要求结束最初的工资斗争的欲望加强了。因为他们没有其他实现这一要求办法，所以便要求国家干预。因此，结束罢工的问题便从一个工会问题变为一个政治权力的问题。力量的演变，由于企业家组织的产生，越是变得有利于企业家，对于工人阶级来说，保证自己在政治代表机构中的尽可能大的影响，拥有一个独立而坚决地代表工人利益以反对企业家利益并帮助工人取得胜利的代表机构，就越重要。然而，这种胜利不仅仅归因于政治影响，相反地，只有在工会强大到足以以这样的强度和力量进行纯经济的斗争，以致使资产阶级国家在劳动条件不利于企业家时进行干预的抵抗发生了动摇，使政治代表的任务仅限于彻底破坏这个国家时，这种政治影响才能开始发挥作用并最后取得成功。这绝不是说，工会对工人阶级是多余的，可以用政治斗争取而代之；相反地，工会组织的日益强大是取得一切成就的条件。但是，不管工会多么强大，正是工会斗争的规模、强度和普及程度同时使这种斗争成为政治斗争，并提示在工会中组织起来的工人，以政治活动补充工会活动。因此，在一切工会发展的过程中，这一时刻必然到来：一个独立的工

人政党的形成，成为工会斗争本身的条件。但是，一旦一个独立的工人政党存在，它的政策就不可能长期限制在推动这个政党建立的因素上，而是成为这样一种政策，这种政策试图从整体上代表所有工人的阶级利益，从而超出资产阶级社会内部斗争的范围，成为反对资产阶级社会的斗争。

但是，另一方面，企业家组织的加强，不仅没有使工会斗争成为多余的，而且也没有使工会斗争成为毫无希望的。有人得出结论说，因为企业家组织有力量，可以安心等待，直到工人筋疲力尽，他们的工会财力枯竭以及希望就业的人逐渐占优势，所以工会斗争必定总是以失败告终，同盟歇业必定总是胜利。这种结论是片面的。因为这不仅仅是一个力量的问题，而是对利润率影响的计算问题。在高涨时期，同盟歇业或罢工，无论如何都意味着巨大的损失，以致向提高工资的要求让步，以避免斗争，对企业家可能更为有利。 甚至以前由于同盟歇业而被削弱的工会，也能付出足够的力量，迫使企业家在高涨时期作出让步。只是在这里，同工会还未遇到任何企业家组织的时候相比，这些让步将被限制在更有限的范围内，因为工会也必然对斗争的困难感到担心。

第二十五章 无产阶级和帝国主义

无产阶级的经济政策是同资本家的经济政策根本对立的，在各个问题上所采取的立场也是以这种对立为特征的。雇佣劳动反对资本的斗争，首先是为了由工人阶级(包括那些从事生产的雇员和生产管理人员)所创造的产品中的新价值而进行的斗争。这种斗争直接表现为争取劳动契约的斗争，继而又渗透到国家经济政策的斗争中。在商业政策方面，工人的利益首先要求扩大国内市场。工资越高，新价值中形成对商品的直接需求的部分也就越大，特别是对消费资料的需求也就越大。但是，生产消费资料的工业和生产成品的工业的扩大，意味着那些有机构成较低的生产领域的扩大，即容纳劳动能力较大的工业的扩大。这引起劳动需求的迅速增长，从而造成工人在劳动市场上更为有利的地位，加强了工会组织，增大了新的工资斗争胜利的希望。企业家的利益却恰恰相反，由工资增加而引起的国内市场的扩大意味着他们利润率的下降，并面临进一步下降，这又造成积累的缓慢。同时，他们的资本也挤入制造成品的工业中，在那里，竞争最激烈，卡特尔化的能力也最小。当然，他们也关心扩大市场，但不是以牺牲利润率为代价；当他们在国内市场不变的情况下扩大国外市场时，也可以达到这一点。新产品的一部分并没有成为工人的收入，也没有增加对国内产品的需求，而是作为资本被投入面向外国市场的生产中去。因此，在这种情况下，利润率更高，积累率更快。于是，企业家的商业政策首先越来越着眼于外国市场，而工人的政策则着眼于国内市场，特别是融汇于工资政策中。

只要保护关税对制造成品的工业意味着培育关税，它们就不会与雇佣劳动的利益发生冲突。它们虽然损害了作为消费者的工人，但是如果工会得到充分发展并利用这种形式，那保护关税便可以起到加速产业发展的作用，从而能够使工厂工人作为生产者得到补偿。在实行保护关税的时期内，受苦的与其说是工厂工人，不如说是手工业工人、家庭工业工人和农民。保护关税一旦变成卡特尔保护关税，情况就不同了。我们知道，卡特尔主要是在那些有机构成得到较高发展的

生产部门中发展起来的，这些部门超额利润的出现，阻碍了制造成品的工业和消费品工业的发展。与此同时，由于同农业关税的必然联系而造成的所有生活资料价格的上涨也意味着实际工资的下降，从而就国内市场受工人对工业品需求制约的限度内，也意味着国内市场的缩小。由于对劳动密集型产业的破坏，工人不管是作为消费者或是作为生产者都深受其害。但是，卡特尔化同时也意味着企业家在劳动市场上地位的加强和工会的削弱。更有甚者，卡特尔保护关税是对增加资本输出的最强大的刺激，必然导致帝国主义的扩张政策。

我们已经看到，资本输出是资本主义迅速扩张的条件。这种扩张，从社会的角度来看，是资本主义社会一般得以维持的条件；从经济上来看，同时又是利润率得以维持或暂时得以提高的条件。这种扩张政策把整个有产者阶层结合为金融资本的奴仆。因此，保护关税和扩张成为统治阶级的共同要求。但是，资本家阶级对自由贸易政策的放弃，意味着这种政策毫无希望。因为自由贸易不是无产阶级的积极要求，它只不过是无产阶级对保护关税政策的抗拒。保护关税意味着更迅速、更严格地卡特尔化，从而企业家组织的加强，民族对立的尖锐化，军备的增加，税收负担的加重，生活费用的昂贵，国家权力的扩大，民主的削弱，以及推崇敌视工人的暴力活动的思想的抬头。一旦资产阶级放弃了自由贸易，为自由贸易进行斗争也就毫无希望了，因为无产阶级要把自己的政策强加给统治者，仅仅自己的力量是太弱了。

但是，这绝不意味着无产阶级现在要转到和帝国主义不可分割地联系在一起的现代保护关税政策中去。这种政策对资本家阶级具有必然性；因此，只要资本家阶级还进行着统治，这种政策就会存在。对这一点的认识，并不能成为一种理由要无产阶级现在放弃自己的政策，在自己敌人的政策面前投降，甚至还沉浸于剥削的普遍化和加强会对自己的阶级状况带来所谓好处的幻想。但这并不妨碍无产阶级认识到，只有帝国主义才使资本主义本身所意味着的那种革命一般化，从而也同时使社会主义胜利的条件一般化。但是，对金融资本的政策必然导致战争的发展从而必然导致革命风暴的信念，并不能使无产阶级放弃它对帝国主义和战争政策的敌意。同样也不能因为资本的扩张政策归根结底是无产阶级的最终胜利的最强大的促进者，就支持这种政策。相反地，这种胜利只有从反对这种政策的不断斗争中才能产生，因为只有到那时，无产阶级才能成为这种政策必然导致崩溃的继

承人。但是，这里所指的是政治的和社会的崩溃，不是经济的崩溃。经济的崩溃根本不是合理的概念。保护关税和卡特尔意味着生活费用的昂贵，企业家的组织加强了资本对工会进攻的抵抗力量；军备政策和殖民政策日益急剧地加重了无产阶级身上的税收负担；这一政策的必然结果，即资本主义国家之间的暴力冲突，意味着贫困的大大加深。但是所有这些使人民群众革命化的力量，只有成为新社会的创造者阶级在其意识中预见到这一整个政策及其必然结果时，才能被用于改造经济。但是，实现这一点，就必须把这种与人民群众的利益相对立的政策的必然结果反复向群众解释清楚。而这只有在对帝国主义政策进行不断的、义无反顾的斗争中才能做到。

但是，如果说资本除了奉行帝国主义政策之外不可能奉行任何其他政策，那么，无产阶级也不能用产业资本占绝对统治地位时期的政策同帝国主义政策相对立；无产阶级的事业，不是用自由贸易时代的和敌视国家的已经被克服的政策同更先进的资本主义政策相对立。无产阶级对金融资本的经济政策、对帝国主义的回答，不可能是自由贸易，而只能是社会主义。无产阶级政策的目标，现在不可能是已经变得反动的恢复自由竞争的理想，而只能是通过克服资本主义而彻底消除竞争。无产阶级以如下回答摆脱了要保护关税或是自由贸易的资产阶级的困境：既不是保护关税，也不是自由贸易，而是社会主义、生产的组织化以及对经济的自觉调节(不是通过和为了资本巨头，而是通过和为了社会全体)。到那时，社会就像它自发现自然运动规律以来而使自然服从于自己一样，也最终使经济服从于自己。社会主义不再是遥远的理想，甚至不再是仅仅对“当前要求”发生决定性影响的“最终目的”，而是变成了无产阶级直接的实际政策的基本组成部分。为了保证工人政策的独立性并且证明它对保护无产阶级利益的优势，正是在那些资产阶级政策得到最充分的贯彻以及工人阶级的民主一政治要求的最主要的社会方面已被实现的国家，社会主义作为对帝国主义的唯一回答必须提到宣传的首位。

金融资本把社会生产的支配权越来越集中到少数最大的资本集团手中，生产的经营权同所有权相分离，生产社会化达到资本主义范围内所能达到的限界。资本主义社会化的限界是由下述因素所形成的：第一，世界市场被分割成各个国家的民族经济区，这种分割只有通过国际卡特尔化才能艰难地和不完全地加以克服；同时，这种分割也延长了卡特尔和托拉斯借助国家的权力手段相互展开竞争的时间。第

二，为了完整起见，这里还必须提到阻碍农业积聚的地租的形成。第三，为延长中小企业的生存能力而采取的经济政策上的措施。

金融资本就其趋势而言，意味着建立对生产的社会监督。但是这是对抗形式上的社会化，对社会生产的统治仍操纵在大金融寡头手里。剥夺这种寡头的斗争构成资产阶级和无产阶级之间阶级斗争的最后阶段。

金融资本的社会化职能使克服资本主义变得非常容易。一旦金融资本把最重要的生产部门置于自己的控制之下，只要社会通过自觉的执行机关即被无产阶级夺取的国家占有金融资本，就足以立即获得对最重要的生产部门的支配权。由于所有其他的生产部门都依赖于这些最重要的生产部门，所以，即便没有进一步的直接社会化，对大产业的统治就已经意味着最有效的社会控制。社会支配了矿山、钢铁工业直至机械工业、电力工业和化学工业，并控制了交通运输系统，也就通过对这些最重要的生产部门的控制掌握了原料在其他产业中的分配以及它们产品的运输，从而同样能够控制这些产业。在今天，占有柏林六大银行实际也已经意味着占有大产业的最重要的部门。在过渡时期，只要资本主义的簿记还证明是适用的，社会主义政策的最初步骤就非常容易进行。剥夺根本不必延及大量农民的和工业的小企业，因为这些小企业通过夺取它们很早就依赖的大产业而间接社会化了，正像大产业直接社会化了一样。因此，正是在剥夺过程由于它的分散化而成为慢性的和政治上危险的地方，有可能使这一过程在缓慢的发展中成熟；即是说，通过社会自觉提供的经济好处，由国家政权的一次性的剥夺行为而变成为逐渐的社会化。因为金融资本已经办理了社会主义所必要的那种剥夺。

因此，如果说金融资本在组织上为社会主义创造了最后的前提，那么它也在政治上使过渡更容易进行。帝国主义政策所体现的资本家阶级本身的行动，必然向无产阶级指明奉行独立的阶级政策的道路，这种政策只能以最后克服资本主义而告终。只要自由放任的原则还广泛流行，只要国家对经济事物的干预从而国家作为阶级统治组织的性质被掩盖起来，就需要有较高程度的洞察力，以便理解政治斗争的必然性。正是在英国这样一个不存在干预的典型国家里，独立的工人阶级的政治行动的出现是那样困难，也就不是偶然的了。现在，这种情况正在发生变化。资本家阶级直接地、毫无掩饰地和公然地占有国家

组织，并以这种方式把它变为自己剥削利益的工具，以致即使最后一个无产者也能感觉得到；他现在必然认识到，无产阶级夺取政权是自己首要的和切身的利益，资本家阶级对国家的明目张胆的攫取，迫使每一个无产者为夺取政权(这是结束自己受剥削地位的唯一手段)而努力。

反对帝国主义的斗争激化了资产阶级社会内一切阶级的对立。但是，作为资产阶级最坚决的敌人的无产阶级，得到其他阶级的增援。帝国主义最初也得到其他阶级的支持，但最后却把自己的拥护者赶跑了。垄断化越是进一步发展，超额利润的重担就越是压在其他阶级身上。由托拉斯造成的物价昂贵，降低了这些阶级的生活水平。当食品价格上升的趋势也推动最必需的生活资料价格提高时，尤其如此。与此同时，赋税的负担也加重了。这也打击了中间阶层。这些中间阶层越来越反叛了。雇员们看到他们的前景日趋暗淡，越来越感到自己是受剥削的无产者。甚至工商业的中间阶层也注意到自己对卡特尔的隶属关系，这种隶属关系使他们变为单纯拿佣金的代理人。所有这些对立，在资本扩张进入缓慢发展时期，必然尖锐化到不堪承受的程度。当股份公司和卡特尔的发展不再如此急剧地进行、新的创业利润的产生从而对资本输出的冲动减缓时，情况就是这样。当对外国的迅速开发由于引入资本主义而受到延缓时，对资本输出的冲动也必然减弱。对远东的开发，加拿大、南非和南美的迅速发展，对资本主义的如此令人炫目的急剧发展起了主要作用；只是从1895年以后，这种发展才被短暂的萧条时期所打断。然而，如果说这种发展放慢了，那么，卡特尔对国内市场的压力必然更加尖锐地表现出来；因为正是在萧条时期，集中进展得最快。同时，随着世界市场扩大的放慢，资本主义国家之间为争夺自己的势力范围的对立更加尖锐。当先前对竞争开放的大市场(如英国)由于保护关税的扩大而对其他国家的竞争关闭时，情况就更严重。战争的危险加强了军备和赋税负担，最终促使生活日益受到威胁的中间阶层加入无产阶级行列。这样，无产阶级便能够在国家权力的削弱和战争冲突中摘取果实。

在建立在阶级对抗基础上的社会形态中，只有统治阶级已经把自己的权力集结到尽可能高的程度时，伟大的社会变革才能发生。这是一个历史规律。统治阶级的经济权力，同时也总是意味着对人的权力，对人的劳动力的支配权。但是，正因为如此，经济的统治者也依赖于被统治者的权力。因为这种统治者自己通过增强权力，同时也加

强了那些在阶级敌对状态中同他们相对立的人的力量。后者作为被统治者似乎是软弱无力的，他们只是在斗争中，在推翻统治阶级的权力中才能证明的力量，表现为潜在的力量；而统治者的力量则表现为完全明显的力量。只有在两种力量的较量中，即在革命时期，被压迫者的力量才证明为实际力量。

经济权力同时也意味着政治权力。对经济统治的同时也提供了对国家政权的权力手段的支配。经济领域中集中程度越高，对国家的控制越是不受限制。一切国家权力手段的这种严密结合，表现为国家权力的最高发展。国家表现为维护经济统治的不可战胜的工具，从而夺取政权也就同时表现为经济解放的先决条件。只有当专制国家在克服了国内大领主的领地权力之后把一切权力集中于自己一身，而政权在少数最大地主手里的集中本身形成专制王权的胜利的前提条件的时候，资产阶级革命才开始。同样，无产阶级的胜利也是同经济权力在少数资本家巨头或这些巨头联盟手里的集中以及他们对国家政权的控制联系在一起的。

金融资本，在它的完成形态上，意味着经济的或政治的权力在资本寡头手上达到完成的最高阶段。它完成了资本巨头的独裁统治。同时，它使一国民族资本支配者的独裁统治同其他国家的资本主义利益越来越不相容，使国内的资本统治同受金融资本剥削的并起来斗争的人民群众的利益越来越不相容。在这些敌对的利益的暴力冲突中，金融巨头的独裁统治将最终转化为无产阶级专政。

注释

第一篇

1 由于交换活动的这种完全不同的性质，要想为完全不同的社会形态下的交换活动寻找同样的规律是荒谬的。

2 约·卡尔耐尔(卡尔·伦纳博士)：《法律制度的社会职能》，载《马克思研究》第1卷第2期第108页。因此，这是十分独特的类型的规律，这些规律仅仅由一定社会联系中产生，并随这种联系的消失而消失，但在这种联系内部具有因果作用。只有认识这些规律才是理论经济学的任务。

3 “他们(即商品生产者)的社会关系似乎归结为私人的交换关系。但是，交换本身首先仅仅是私人关系。为了使两个人交换，只需要他们手中有物并愿意互相让渡。交换本身是一种属于一切社会形态的现象，因为一切社会形态都有财产。

实际上，课桌上钢笔杆和邮票的交换，社会主义社会的两个成员之间的马和汽车的交换，是一种私事，同理论经济学毫不相干。企图通过对作为纯粹私人活动的交换的分析来探索资本主义社会的规律，是边际效用理论的幻想。”(希法亭：《论卡尔·马克思理论经济学的问题》，载《新时代》1904—1905年第1卷第106页)

4 这些物在商品生产的社会一般必然互相发生关系，而且它们可以作为社会必要劳动时间的表现发生这种关系。只有作为这种表现，它们才能通约。价值学说中的本质的东西在于，它们是社会劳动时间的产品即社会产品，而不是这一劳动时间在任何情况下在交换关系的两个方面都是相等的。后者是次要的因素，仅仅决定简单商品生产条件下的交换关系。

5 这个命题由于现代纸币本位制的形式而产生怎样程度的变形，是后面要研究的对象。

6 任何商品作为社会必要劳动时间的体现，从而作为商品生产过程的结果，都有价值。在这种意义上，马克思说：“对于交换过程使之转化为货币的那个商品，交换过程给予它的，不是它的价值，而是它的特殊的价值形式”，即作为一般等价物(《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第23卷第108页)。

7 马克思：《政治经济学批判》，人民出版社1976年版，第33页。

8 至少在黄金的独占统治还没有完全实现的时候，暂时还是如此。

9 1770年以来的汉堡的银行币制就是一个例子，交易是通过在汉堡交换银行的转账解决的。仅仅对支付十足重量的银记入贷方项。银被作为货币材料，科伦的纯银马克被作为单位以 $27\frac{3}{4}$ 银行马克入账。因此，这种1872年以前用于汉堡商业的账簿货币，是建立在未加铸造的银的基础上的。这里，银本身完好地保存在银行的地下室里，只是所有证书(同银行券完全不同)在流通。这是无关紧要的。有完全准备的“纸币”，不过是证书所有者实际寄存的和在银行中实际保管的金属的证书，是纯粹技术上的方便措施和单纯的防止金属磨损的手段。这好像银块用皮或纸包着进行流通一样，对货币流通的所有规律都没有影响。

正文中所作的叙述，首先是国家所起的唯一的作用。因此，克纳普关于货币只有通过国家的法令才能产生的幻想便完结了。同时，我们也看到，货币在历史上最初怎样从流通中产生出来。因此，它首先是流通手段。只是在它成为价值的一般尺度和商品的一般等价物之后，才成为一般的支付手段。这同克纳普是对立的(见克纳普：《国家的货币理论》第3页)。

10 《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第23卷第138页。

11 同上，第142—143页。

12 威尔逊认为，闲置货币对社会是一种损失，这只是从资产阶级社会的观点作出的判断。相反地，整个流通机制，就其耗费价值来说，形成非生产费用(faux frais)；甚至从发达的资产阶级观点来看，黄金就其是流通手段的限度内，表现为非生产(即不带来利润的)支出，因此是应该加以避免的。对重商主义来说，这种思想是可怕的东西(见詹姆斯·威尔逊：《资本、通货和银行业》，1847年伦敦版，第10页)。

13 《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第23卷第131页。

14 这一规律是适用的："纸币的发行限于它象征地代表的黄金(或银)的实际流通的数量。"(《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第23卷第147页)

15 克纳普先是陷入货币"最初"不过是一定金属重量的幻想，后来便对货币能够被一种仅仅是社会通用的符号所代替而感到吃惊了。如果他认识到货币仅仅是社会关系的物的表现(缺少这种认识至今还阻碍经济学家们作出详尽的货币理论)，那他对下述情况就不会感到费解了：在一定范围内，这种物的关系通过社会有效的、自觉加以调节的协议表现出来，而强制通用的国家纸币就是这种协议的表现。正确的是：这里包含了一个根本性的问题，即这种国家的从而自觉的社会调节的限界问题。但是，克纳普恰恰把这个经济学问题从他的考察中排除出去了。

16 众所周知，所谓自由铸造，是指将任一货币材料量在国家造币局按确定的铸造标准改铸为国家铸币的私人权利。当国家拒绝这种改铸时，铸造便被禁止了。

17 实际上，对在英国银行限制法的印象下进行写作的著作家来说，提高估价的可能性是不成问题的，因为他们十分天真地把纸币的规律用于金属货币上。试比较一下下述引文："很明显，正像滥发纸币使商品的名义价格提高一样，由于同样的原因，向流通需要的自然限度以下的缩减，也以同样的程度使名义价格降低。……条块形式的黄金在市场上常常比铸币形式的黄金价值小，商人们为了从黄金由条块向铸币的转变中获利而把黄金送往造币局。"(威廉·布莱克：《关于调节交换市价的原理和目前通货价值下跌的状况》，1810年伦敦版，第40页。)

18 见黑尔费里希：《货币》第77页。

19 同上书，第80页。

20 施皮茨米勒：《奥地利—匈牙利的货币改革》，载《国民经济、社会政策和管理杂志》，1902年，第XI卷第339页。

21 金盾是八盾币的八分之一。这八盾币是作为贸易货币铸造的，因此不用于国内流通，按含金量来看等于20法郎。

22 同注　B20　　第311页。

23 安东·阿诺尔德博士：《印度的货币制度。特别考虑它自1893年以来的改革》，第227页。

24 一位从印度旅行归来的朋友曾对我讲过如下的情况：他看到几个欧洲人在一个印度的市场上购买银饰品。印度商人给他们拿货的时候把首饰称了一下，以消除他们害怕上当的疑虑。据说，买价是同样重量的银卢比。这些欧洲人对此十分满意并达成交易。他们洋洋自得，因为补偿给商人的仅仅

是金属价值，而加工的费用却无偿地得到了。然而，由于货币立法，这个商人却同时获得差不多超过金属价值100％的价格，这自然是他们所不知道的。认为这是对经济学无知的罚金，肯定是完全合适的。只是可惜，它还不能一般化。

25 “实际上，值得怀疑的是：自实行新的银行制度(指1797年停止现金支付和赋予英格兰银行券强制通用的能力)以来，黄金是否仍然实际上是我们的价值尺度(measure of prices)；我们是否具有与英格兰银行和地方银行的流通手段(circulafion medium，它的相对价值变动与这种‘流通手段’的可能的过剩一样是不能确定的）不同的价格标准(standardl of prices)”。(《特别调查委员会关于黄金条块价格昂贵原因的报告》，1810年伦敦版，第16页。这个报告对自己提出的问题没有作出决断。)

26 林赛在1898年由托夫勒勋爵主持召开的货币委员会上正确地宣称：“在现行货币制度下，卢比不过是一种不可兑的、强制通用的金属证券。因此，适用于不可兑的纸币的所有规律，对它都是适合的”。按林赛的看法，这些规律是由李嘉图制定的。(引自博特：《印度的货币改革》。)

27 博特(《1893年以来的印度货币改革》，1904年科塔出版社版，第48页以下)的下述问答游戏是颇有特色的：“1893年6月26日以后，印度的价值尺度是什么?”一旦卢比的黄金价值提高到超过其中所含有的纯银量的黄金价值，银便不再是价值尺度……是很明显的。那么，像勒克西斯教授在他的《纸币》词条(《社会科学词典》)中所阐明的那种意义上，“卢比”是否就成为印度的价值尺度了呢?勒克西斯指出：不兑换的、强制通用的证券可以成为独立的货币，即成为价值尺度，因为它们的法定支付力量使它们具有“支付信用的最明显的痕迹”，使它们对商品保持自己的价值。在造币局关闭之后，黄金在印度是价值尺度吗?如果把价值尺度的属性赋予卢比，那就等于说，抽象的价值尺度是可能的，因为1893年6月26日以后，卢比的价值不再由它用以铸造的材料的使用价值(!)来决定(这使用价值只是不断变动的下限)，而是由卢比的并非从其材料中导出的属性和有用性的判断来决定。

约翰·卢博克的意见也完全一样：“说‘交换’(exchange)自造币局关闭以来成为价值尺度，这只不过是抽象的价值尺度是可能的这一并非不可怀疑的(！)说法的另一种形式。“如此而已(voila tout)。我们看到，对勒克西斯教授的权威的十分具体的尊重，妨碍了作者对使勒克西斯达到著名的抽象物的理论“抽象”的缺点作任何批判。但是，在缺少价值概念的地方，却及时出现了“信任”的词句。此外，关于这个问题，请参照阿诺尔德前面所引的著作《印度的货币制度》第241页以下对勒克西斯的反驳。

28 马克思：《政治经济学批判》，人民出版社1976年版，第148页。

29 李嘉图：《金银条块价格高昂》，引自《李嘉图著作和通信集》第3卷，商务印书馆1977年版，第57页。

30 同上书，第58页。

31 同上书。

32 马克思：《政治经济学批判》，人民出版社1976年版，第100—101页。

33 约翰·富拉顿：《论流通手段的调整》，1845年第2版，第59页以下。

34 在1908年1月中旬向大会提交的报告中，美国财政部秘书科特庸估计，自尼克博克信托公司停止支付到信任恢复为止，公众抽回的现金总额约2.96亿美元。这一数额基本上是美国整个处于流通中的货币的十分之一。

35 按照古老的法则，劣币在流通中驱逐良币。我们在马考雷那里读道：“第一个注意到良币和劣币一起流通时劣币驱逐良币这一事实的著作家，是阿里斯托芬。他似乎相信，他的同胞们宁肯选择轻币，是与诱使他们把管理大事的权力委托给像克里昂和胡佩博卢斯这样的人的同样的恶趣味所致。尽管他的国民经济学不及格，但他的诗却是很出色的：

我常常思忖：我们的城邦

对待自己纯真而高贵的市民，

就像对待我们的和新金货并行的旧铸币一样。

这种铸币经过验定，没有丝毫掺假，

而且我认为是所有铸币中成色最好的，

道地的印纹可鉴，清脆的音响足证，

在海拉斯(希腊)后裔中间和外国到处通用；

可你们却不使用它，不，你们宁可使用

新近铸造的拙劣得要命的铜币。

同样，我们熟悉的市民生性高贵，

是些纯真、亲切、正直和善良的人们，

擅长格斗、合唱和诗歌艺术；

可你们却把他们驱逐出去，

胆大妄为地使用饰金者、比尔利克的舞蹈演员、

外路人、流氓和流氓子弟去做一切。”

(阿里斯托芬：《蛙》。J.多纳译，1861年莱比锡和海德尔堡版，第744页以下)。

36 人们一直急切地期待着现代经济学家们进行说明的尝试。90年代中期，当黄金的生产急剧增长、同时货币的流动性加强以及利息率下降(伦敦市场的贴现率在1%以下)时，停止黄金的自由铸造的设想在伦敦展开了讨论。

此外，这个问题图克也曾发表议论。起因是关于实行造币手续费(Sei gnorage，李嘉图甚至提倡5%的造币手续费)的好处和影响的争论。“不足值的铸币(dedased coinage)或征收造币手续费的铸币，如若对全部处于流通中的货币量不同时加以限定，那么，与铸币是足值的或严格实行限制原则时相比，当然不具有同样的交换价值(not be of the same value in exchange)。”然后，图克以下述情况作为例证：“假定一国的通货仅仅由黄金构成，数额为现行重量和成色的2000万索维林，如果每块金币突然缩减二十分之一或5%，但块数仍然准确地限制在同样2千万的数额，在其他情况相同和商品等等同铸币数的比例保持不变的条件下，价格自然是不发生变化的。如果块金以前在市场上是每盎司值3英镑17先令 $10\frac{1}{2}$ 便士，那么，在其他情况保持不变的情况下，价格也仍然一样。或者，换句话说，重二十分之十九磅的铸造了的黄金为46英镑14先令6便士，在市场上将与同样成色的一整磅未铸造的黄金相交换。但是，如果这样从每个铸币中抽去的黄金量现在以金币的追加量铸造出来并投入流通，那么，现在的2100万并不具有比以前的2千万更大的交换力量(The twentyone millions would then exchange for no more than former twenty millions)。一切商品价格都将提高5%，其中也包括块金，它这时值4英镑1先令 $9\frac{1}{4}$ 便士。或者，换句话说，铸币46英镑14先令6便士，将仅仅与一磅未铸造的黄金的二十分之十九相交换。

这是关于流通手段(currency)的全部议论的中心点。把它运用到在实行完全的金属本位制的条件下通过自己的发行垄断把铸币的名义价值提高到它们的内在价值(intrinsic value)以上的国家权力，是十分明显的。”(见《价格的历史》第1卷第120页以下)

37 《资本论》第3卷，《马克思恩格斯全集》第25卷第585—586页。此外，马克思关于货币问题的一些阐述，给人这样一种感觉：在他的意识中，由他的货币理论中产生的某些结论，在同由当时的经验材料中得出的以及不能通过单纯的逻辑途径完全加以克服的观点进行斗争。最近的经验也恰恰证明了由马克思的价值理论和货币理论中能够得出的最后结论。

当马克思强调流通中只能有与流通所必要的黄金相同数量的纸币存在的时候，回想一下这些黄金量本身由于自己的价值是既定的而在当时为社会流通价值所决定，对理解现代的货币现象是重要的。如果社会流通价值降低，黄金便由流通中流出；如果社会流通价值提高，黄金便流入流通之中。但是，在实行纸币本位制和禁止自由铸造本位制时，便不会发生流出和流入流通的情况，因为不流通的纸符号是价值很小的东西。因此，这里必然归结到作为决定性因素的流通价值。像马克思在《政治经济学批判》中所作的那样，把货币符号看作是单纯的黄金符号，是不能令人满意的。

我认为，马克思对纸币的(或禁止自由铸造的)本位制的规律作了最正确的表述，他说："没有价值的记号，只有在它们在流通过程中代表金的限度内，才成为价值符号，它们又只有在金本身原来就会作为铸币进入流通过程的限度内，才代表金，这个量，在商品交换价值和商品形态变化速度既定的时候，是由金本身的价值决定的"。(引自《政治经济学批判》，人民出版社1976年版，第99—100页)只是马克思所走的这样的迂回道路，似乎是多余的：他先确定铸币量的价值，然后通过铸币量的价值才确定纸币的价值。如果直接由社会流通价值推导出纸币的价值，那么，这种确定的纯粹社会性质就更明确地表现出来。纸币本位制在历史上是由金属本位制产生的，并不是从理论上也这样看待它的根据,不诉诸金属货币，纸币的价值也必定能够推导出来。

38 因此，黑尔费里希下面的说法是不正确的："从理论上来说，存在着这种可能性：纯粹的纸币适合于国民经济对货币需要的波动，从而避免了在实行金属本位制条件下由货币供求均衡的变化可能产生的许多干扰。"(《货币》第470页)

39 因此，纸币并不是"有缺点的"或"坏的、拙劣的"货币。它按正确的比例处于流通之中，与经济规律完全不矛盾。只是对这些规律漆黑一团，才使大多数"金属主义者"把故意的或出于理论的无知而产生的滥用看作是属于一切纸币本位制的本质的东西，使他们陷入完全迷信的恐惧之中，不仅是对一切不可兑的国家纸币，而且也对根本无害的小额兑换银行券。他们是巨人哥里亚(但不是理论上的)，却害怕大卫(据圣经上的传说，哥里亚是非利士族的巨人。他在与青年大卫决斗时，被投石器杀死——译者)；银行券越小，恐惧也就越大。

40 马克思：《政治经济学批判》，人民出版社1976年版，第97页。

41 指内容上的经济保证。契约必须履行的形式上的法律保证，自然始终是前提条件。

42 在德意志帝国银行的转账业务中，1芬尼现金，1894年承担4.35马克的年交易，1900年承担8.30马克的年交易。

43 马克思：《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第23卷第158页。

44 为清算社会交易，德国所需要的现金比英国多9至15倍。支票交易节约14000万英镑左右的银行券。如果现在的法律规定还有效的话，那么，为保证这些银行券必须有大约3500万英镑的货币储备的4倍。(S.雅费：《英国银行制度》，1905年莱比锡版。)

45 在致鲁道夫·迈尔的一封信中，洛贝尔图斯说："金属货币不单是价值尺度和清算手段(就它仅仅符合货币观念的意义上。在这种观念中，不存在将这种凭证即商品价值证书记载在像贵金属这样昂贵的材料上的问题)，而且现在也充当生产的调节者。但它只有通过自己贵重的材料才能履行这种职务。如果您想实行商品券，那您也必须能够向每个企业家发布他们应该生产多少的命令。商品券的思想归结为整个政治经济学最有兴趣的问题。但是，如果商品价值按劳动构成以及商品券体现按劳动计算的商品价值，那么，作为经常的流通手段(不单纯是暂时的放款证券)，商品券是可能的。我不怀疑这种货币的可能性。但是，如果这种货币应是唯一的流通手段，那它的前提条件就是废除土地和资本的所有制。"(鲁道夫·迈尔博士编：《洛贝尔图斯—亚格措夫博士书信和社会政治论文集》，1881年

柏林版，第2卷第441页)此外，也像其他一些地方一样，这些地方证明了：当恩格斯把洛贝尔图斯同那些认为劳动货币在没有对生产的社会监督条件下也是可能的小资产阶级的劳动货币的空想家格雷、布雷等等同样看待时，他是冤枉了洛贝尔图斯。

46 确定资本概念以及一般经济概念的困难，是由这样一种现象产生的：它们附着于物本身，而同时仅仅反映这些物在其中起着完全变换不定的作用的一定社会关系。例如，黄金作为货币，一方面仅仅反映了商品交换发展的一定时期的关系，成为流通手段；但在另一种关系中，它又成为资本。因此，提出黄金或货币是否是资本的问题，是提错了。在一些关系中，它是货币；在另一些关系中，它也是资本。说它也是资本，即是说，它作为资本总是只能执行货币的职能，仅仅是同资本的商品形式不同的资本的货币形式。

想赋予一定的物以资本性质，正像把空间看作是附着于物的某种东西一样，是错误的。只是我们的直观赋予物以空间形式，同样，只是社会发展的一定阶段赋予物以货币形式或资本形式。

47 马克思：《资本论》第2卷，《马克思恩格斯全集》第24卷第42—43页。

48 同上书，第138页。

49 同上书，第174页。

50 同上书，第287页。

51 同上书，第293页。

52 同上书，第309页。

53 同上书，第293页。这一数例在马克思那里与我们正文中不同。为了简单起见，我们把我们的数字插入马克思的引文中。

54 我们这里只能列举最重要的因素。在《资本论》第2卷中，马克思对这个问题作了详细探讨。这里顺便提一下，学究们还可以作得更详细些。但是，这些研究对理解信用关系的根本意义，向来就是被忽视的。

55 马克思：《资本论》第2卷，《马克思恩格斯全集》第24卷第90页。

56 同上书，第504页。

57 “就像简单的商品流通不是单纯的产品交换一样，年商品产品的交换也不能分解为它的不同组成部分的单纯的、直接的互相交换。货币在其中起一种独特的作用，这种作用尤其会在固定资本价值再生产的方式上表现出来。”(马克思：《资本论》第2卷，《马克思恩格斯全集》第24卷第504—505页。)

58 马克思：《资本论》第2卷，《马克思恩格斯全集》第24卷第320—321页(正文中的数字和货币名称作了改动——译者)。

59 同上书，第352页。

60 同上书，第352页。

61 同上书，第324—325页。

62 同上书，第350—351页。

63 将货币需要量急剧变动的农业地区游离出来的货币资本提供给工业地区的那些银行的活动，正是建筑在这种可能性的基础上的。另一方面，习惯能够产生何种影响，下述现代制鞋业的例子表明了这一点。虽然鞋的制造过程平均只有3至4周，但流动资本一年周转不超过两次，这可以由下述情况得到说明：一年中的主要订货要求在复活节和圣灵降临节前供货。商品在这期间被制成并贮存在仓库内，因为在供货期之前商品不被接受，或至少是鞋商的支付义务只是从供货期才开始的(卡尔·雷埃：《德国制鞋大工业》，1908年耶拿版，第55页)。

同时，这种情况对信用的利用产生决定性影响。"制鞋业中季节性交易的特性，也使制鞋工厂同银行打交道。主要季节之后所收到的大量金额被送到银行，银行在其他季节又向工厂提供为支付工资和其他经营费用所需要的金额，也通过转账或支票交易承担原料的支付。"(同上书，第57页)

64 马克思：《资本论》第2卷，《马克思恩格斯全集》第24卷第124页。因此，这里预言了银行对产业的统治这一最近时期的最重要的现象，即使这种发展的萌芽当时还几乎是看不见的。

65 如果只看到票据以商品交换为基础，而忽略了只有在票据相互抵消，差额通过现金清偿以及没有支付的票据为货币所代替时，这种商品交换才能在社会中有效地进行，那么，就会陷入商品券、劳动货币等等的乌托邦中去，即陷入脱离开金属而独立地直接代表商品价值的信用符号的乌托邦中去。

66 一年中流通的票据总额，以百万马克为单位计算，1885年是12 060；1895年是15 241；1905年是25 506。其中，银行承兑的分别为：1 965或16%；3 530或23%；8 000或31%。当然，在这一总数中，没有进入交易的票据(保证票据，货栈票据等等)也计算在内(维·普里庸：《德国的票据贴现业务》，1907年莱比锡版，第51页)。

67 但是，如果正常的商品流通被非常的、超经济的从而是偶然的事件，例如革命或战争等等所中断，那么，这一中断时间不计入正常流通时间，而是等待这些事件过后，是合理的。这通过票据延期支付的法律规定而进行。

68 我们所说的生产资本家，是指实现平均利润的资本家，即同收取利息的借贷资本家和收取地租的土地所有者相对立的产业资本家和商人。

69 詹姆斯·威尔逊：《资本、通货和银行业》，1847年伦敦版，第44页。

70 当然，银行继续对这些银行券进行贴现。在这些银行券对票据和其他保证而发行的限度内，它们仍然执行信用货币的职能。但是，这绝不排除它们是国家纸币。一旦它们由于纸币发行量超过社会流通的最小限额而发生贬值时，这一点便立即得到证明。如果这样的发行情况不曾发生，那当然也不会出现贬值。因为正是使纸币的流通量独立于工商业的需要而增加的向国家的预付，即使在英国实行银行限制的时期也仍然是很小的，所以贬值也很小。但是迪尔的下述说法是错误的："但是，即使是具有法定支付手段实质的不可兑银行券，也说不上是'货币'，因为缺少兑换义务也是十分可疑的。"(此外，迪尔没有考虑奥地利币制的经验，过高估计了这种怀疑)"即使在这种制度下，银行券也不是为使货币流通而发行的，而是以向国家或商人贷付的形式发行的，从而是对银行所达到的要求数而发行的。因此，在这种情况下，银行券的发行是否完全有利于和在多大程度上有利于国家和商业的正常的信用需要，或银行券的发行超过这一需要是否会导致危害整个信用的纸币经济，所有这些都取决于银行经营的方式，而不取决于银行券的数量。"(卡尔·迪尔：《对李嘉图的国民经济基本规律的社会科学的说明》，1905年莱比锡版，第二部分，第235页)迪尔忽视了两种银行券发行之间的本质区别：一种是以票据贴现从而是以要求货币的商品交易(信用货币正是为此而提供的)为基础的银行券发行，另一种是为向国家进行预付的银行券发行。银行券代替票据，从而一种信用货币形式为另一种信用货币形式所代替，而票据代表实际的商品价值。但是，为取得国家的支付约定而进行的银行券发行，才能使缺少货币的国家购买商品。如果国家在货币市场上借债，它便获得处于流通中的货币，而货币通过国家支出又流回到货币市场上去。这里，处于流通中的货币量无需发生变化。但是，国家由于没有任何其他的信用，所以便转向银行，赋予银行券以强制通用的能力，否则银行就会破产。为这种借款而发行的银行券追加于流通并可能造成贬值。当国家自身发行为自己的支付所必要的纸币而不

经银行的弯路时，情况也完全一样。只是这种弯路对银行有利，因为银行现在靠只花费它印刷费的“借款”便取得利息。正是这种情况，使李嘉图如此激愤地反对英格兰银行，并要求把纸币发行(当然，他这里把国家纸币和银行券混同起来了)变成为国家的事情。此外，了解下述情况是不无兴趣的：李嘉图在他的《经济的和安全的通货提案》(*proposals for an economical and secure Curreney*)中的一些著名建议，有许多部分在奥地利的“纯纸币本位制”中得到实现；而正是这种实现，使人再清楚不过地认识到李嘉图的理论根据的错误。

71 在关于货币制度的立法方面，资本主义社会面临一个纯粹的社会问题。但是，这个社会对它自身一点也不了解。它自身的运动规律对它一直隐藏着，必须通过理论的艰苦努力才得以揭示出来。但是，它的领导阶层的利益又反对采纳理论发现的结果。即使撇开作为银行立法问题上最杰出的专家的货币资本家的褊狭的、利己的利益不论，对劳动价值理论的憎恶，也成为正确认识货币和银行券流通规律的不可克服的障碍，导致通货学派的原理在英国银行立法中的胜利，尽管这种学说已经被图克、富拉顿和威尔逊的著作从历史上和理论上证明是荒谬的。这真是一个绝妙的历史的讽刺：这种理论可以在通常都是致力于彻底贯彻劳动价值理论的李嘉图那里找到根据(这在一定程度上是有正当理由的)。因为在这里，在纸币经济实践的印象下，李嘉图放弃了他自己的理论。

资本主义社会的无政府性质，使这个社会很难合理地和自觉地调节社会的任务。它只是从极其不同的国家和时代的严酷的和花费很大代价的经验中，才艰难地和极其缓慢地学到一些比较正确的原则，但又找不到将这些原则一般化的力量。在美国和英国，在较小的程度上也包括德国，迄今仍维持发行银行的立法和政策，便证明了这一点。资本主义社会统一地从理论上把握一些新的经验，现在就更加不可能了。某个克纳普的胆量已经使它目瞪口呆，这个人对新的事实既没有作出判断也没有加以解释，而至少由此作出了系统的术语说明。

既然货币流通和信用流通的管理是一个纯粹的社会任务，于是便提出了把这个任务转交给国家的要求。但是，因为资本主义国家被阶级利益所分裂了，所以引起那些担心现在正统治着国家的阶层的权力增加的人们的疑虑，他们会立即警觉地反对这种要求。斗争大都以对享有特权的私人公司进行广泛的国家监督的这样的妥协而告结束。所谓不可缺少的资本家的个人利益，恰恰必须被排除或受到限制。国家银行管理者的私人利益，同这些银行的势力没有什么关系。实际上，由于为自己的打算而利用国家信用，自由管理利润利益在这里就会造成极大的损害。任务的社会性质，使排除或至少严格限制利润利益成为必不可少的。

72 “我丝毫也不犹豫地表示，我完全赞同1810年老银行经理们如此激烈诋毁的下述原理：只要银行仅仅发行贴现不超过60天有效期的好的票据的银行券，如果它发行的银行券数量是公众乐于接受的，那它就不会处置失当。我认为，在这个如此简单的原则中，包含着比自那时以来颁布的某项关于这个问题的法令更多的真理和对支配货币流通的原理的更深刻的洞察。”(富拉顿：《论流通手段的调整》，第207页)

73 “在国际交易中解决支付的最重要的手段是票据。以前明显地是通过商业票据实行国家之间的清算，而从上一个世纪起，银行票据越来越重要了，商业票据，也包括由其他要求(例如由证券交易)所派生的票据，隐退于银行票据之后了。在商业票据中，以前商品购买的特殊方式消失了；在银行票据中，根据时代的特点，抽象化还更进了一层。现在已不能作出结论，说它的基础是商品交易；相反地，只能说应该清偿由某种经济过程产生的货币要求权。现在，国际信用可以同这种支付方式联系起来。”(阿·萨尔托里乌斯·弗赖赫尔·冯·瓦尔特斯豪森：《国外投资的国民经济制度》，1907年柏林版，第258页以下。)

74 因为一切货币都是为利息而贷出的，从而对贷出者来说带有资本性质，所以，一切被贷出的货币，不管它的实际职能如何，不管它是形成新的生产资本的出发点或是仅仅中介既有资本的流通过程，都被看作是资本，并把对作为支付手段的货币的需求与对作为货币资本的货币的需求混同起来。

75 马克思：《资本论》第3卷，《马克思恩格斯全集》第25卷第533页。

76 那些在分析商品时忽略了特殊的形式规定而只考察交换活动内容的经济学家，在论述信用交易和交易所交易的发达的形式时，相反地又忽视了内容，不知餍足地陷于关于形式的无限遐想之中。即使是耶德尔斯，在他的我认为在其他方面是卓越的著作(《德国大银行同产业的关系》，1905年莱比锡版)中，也给信用交易的形式以过高的意义。

77 雅费：《英国的银行制度》，第200页。

78 "首先，在差不多所有事业部门里，都可以察觉到越来越多地采用现金支付(而普里庸把银行支付也包括在里面)代替票据清算，而在原料交易和半成品交易中已经这样实行了。借助于银行信用，特别是承兑信用形式，商人通过转账或填写支票以现金支付，以致纯粹的商品票据越来越被排挤了。这必然最强烈地触及巨额的和最好的商品票据，因为在商业交易的最上层，资本财富通过吸收过程本来已经变得很强大了。即使在迄今为止最纯粹的票据的发源地的海外大宗交易中，例如在谷物交易中，如不使用银行承兑票据，那么，以即期票据代替两个月的票据和三个月的票据进行支付已是很普通的了。这种转变为下述事实所说明：买者在现金支付时总是能得到更有利的条件，即使为此目的必然要求相当大的银行信用，这些有利条件本身整个来说仍然存在。此外，为了实际上还处在流通中的商品票据，帝国银行和一些信用银行之间以及信用银行本身的各个集团之间，展开了激烈的竞争。大银行中的巨额资本的堆积，涌向相应的票据投资，因而在竞争中把好的商品票据的价格远远压低在帝国银行的贴现率以下，压低到私人银行的贴现率。"(普里庸：《德国的票据贴现业务》，第120页)

79 在个别情况下需要多大的信用，可以从例如1902年《股东》的一篇报道中看出来。按照这篇报道，产业资本家们必须对银行债务支付20％到40％的利息，这已经成为很普通的事情。在诺伊斯钢铁厂即原鲁道夫·德伦钢铁厂的一次总会上，一位股东曾作了如下计算：这个工厂1900年到1903年的债务，分别是各该流动资金的26％、85％、105％和115％。在1903年的71.8万马克债务中，50万马克是银行债务。这里，股份资本为100万马克(耶德尔斯：《德国大银行同产业的关系》，第42页)。

80 同上书，第32页。

81 埃德加·雅费：《英国的银行制度》，第60页。

82 往来账户信用的本质在于："它使债务人能够完全地或部分地支配所约定的信用，并相应地随时归还。往来账户信用的这种特性，对债务人有利之处在于：他能使贷出资本的利用完全适合于自己经营的需要，并能以节约的方式减少这种利用的费用。相反地，对于银行来说，通过往来账户信用让出货币，意味着相当固定的投资。投资的期限虽然不受限制，但却可以使债务人的归还不断地进行。"(普里庸：《德国的票据贴现业务》，第102页)关于它在德国的利息率，该书作了如下叙述："普通的情况是：往来账户的利息率相应于帝国银行抵押贷款的利息率，但在银行利息率降低的情况下，并不使它降低到一定的最低限度(大抵5％)以下。除了这种在实践中按同样的方式进行的利息的计算之外，对特种信用的提供，则按银行的基础和性质以及考虑业务关系的质的状况计算手续费。这种手续费大都通过被提供的或实际需要的信用量来计算，并取决于交易的活跃程度。总之，这种手续费改变了原来的利息率，对信用接受者十分不利，以致于实际上必须按各个契约比名义上存在的利息计算多支付2％到3％。"

83 耶德尔斯：《德国大银行同产业的关系》，第32页以下。

84 马克思：《资本论》第3卷，《马克思恩格斯全集》第25卷第378—379页。

85 为了能够通过供求关系说明价格，供给与需求必须是既定的，必须是固定的量。边际效用理论力图以供给不变为前提，因而从一定的储备出发，也是由此而来。因此，当熊彼特(《理论政治经济学的本质和主要内容》，1908年莱比锡版)努力保卫边际效用理论而最终把政治经济学归结为静态的学说时，是完全首尾一贯的。但是，政治经济学必然是动态的学说，必然是资本主义社会运动规律的学说。实际上，这样便很好地和极其尖锐地表述了同马克思主义的对立，但同时也同样表明了边际效用理论的毫无结果，按海德曼的俏皮话说，就是：最终效用的最终无效用(the fina futility of final utility)。从经济学上说明供给量，即说明生产量的经济规律性，还有困难。需求本身是由生产及其分

配以及社会产品分配的规律决定的。在决定利息率的原因方面，困难也仅仅在于说明那些决定供给量的因素。

86 马克思：《资本论》第3卷，《马克思恩格斯全集》第25卷第565页。

87 就现有的可以比较的经验材料来看，根本不支持利息率下降的教条。斯密曾指出：在荷兰，在他那个时期，政府支付2％的利息，有信用的私人支付3％的利息。在英国，在上次战争(1673年)后的一段时间内，不仅最有信用的私人，而且伦敦的最大的几家商店，通常都支付5％的利息；而他们在此以前常常最多支付4％到4.5％的利息。图克引用了后一材料，对此指出："1764年，四分息的国库证券下降到平价以下；海军证券决定9.625％的贴现率；三分息的公债，1763年3月达96，10月则下降至80。但是1765年，三分息的国库证券(其中包括新发行的)一般达到平价，有时超过平价；三分息公债提高到92。"此外，施穆勤(《一般国民经济学大纲》，第二卷第207页)指出，三分息的公债1767年已经达到107。还服从于其他决定原因的国家证券的市价，当然不是利息率水平的绝对可靠的尺度，但总还是应该注意。

但是，对发券银行贴现率的考察，也看不出同样下降的趋势。我们从1907年11月26日和27日《柏林日报》上阿尔弗雷德·施沃纳博士的一篇颇有兴趣的文章《从统计的角度看利息率和危机》中，借用如下一张图表：K表示危机年份，但1895年和1882年"邦图破产"是纯粹的投机危机：

最近55年中欧洲四个主要银行的平均贴现率：

		英格兰银行	法兰西银行	德意志帝国银行(1874年到1875年是普鲁士银行)	奥匈银行 (以前是国立银行)
	1907(头10个月)		3.3	5.72	4.72
	1906	4.27	3.0	5.12	4.4
	1905	3.08	3	3.82	3.68
	1904	3.3	3	4.2	3.5
	1903	3.76	3	3.77	3.5
	1902	3.33	3	3.32	3.55
K	1901	3.9	3	4.1	4.08
K	1900	3.94	3.2	5.33	4.58
	1899	3.75	3.06	5.04	5.04
	1898	3.19	2.2	4.27	4.16
	1897	2.64	2	3.81	4
	1896	2.48	2	3.66	4.09
K	1895	2	2.1	3.14	4.3
	1894	2.11	2.5	3.12	4.08
	1893	3.06	2.5	4.07	4.24
K	1892	2.52	2.7	3.2	4.02
K	1891	3.35	3	3.78	4.4
	1890	4.69	3	4.52	4.48
	1889	3.55	3.16	3.68	4.19
	1888	3.3	3.1	3.32	4.17
	1887	3.34	3	3.41	4.12
	1886	3.05	3	3.28	4
	1885	2.92	3	4.12	4
	1884	2.96	3	4	4
	1883	3.58	3.08	4.4	4.11

K	1882	4.14	3.8	4.54	4.02
	1881	3.48	3.84	4.42	4
	1880	2.76	2.81	4.24	4
	1879	2.38	2.58	3.07	4.33
	1878	3.75	2.2	4.34	5
	1877	2.85	2.26	4.42	5
	1876	2.62	3.4	4.16	5
	1875	3.25	4	4.71	4.6
	1874	3.75	4.3	4.38	4.87
K	1873	4.75	5.15	4.95	5.22
	1872	4.12	5.15	4.29	5.55
	1871	2.85	5.35	4.16	5.5
	1870	3.12	3.9	4.40	5.44
	1869	3.25	2.5	4.24	4.34
	1868	2.25	2.5	4	4
	1867	2.5	2.7	4	4
K	1866	7	3.67	6.21	4.94
	1865	4.75	3.66	4.96	5
	1864	7.5	3.51	5.31	5
	1863	4.5	4.63	5.08	5
	1862	2.5	3.73	4.2	5
	1861	5.25	5.86	4.2	5.06
	1860	4.25	3.56	4.2	5.5
	1859	2.75	3.47	4.2	5.12
	1858	3	3.68	4.2	5
K	1857	6.7	6	5.76	5
	1856	5.8	5.5	4.94	5
	1855	4.8	5	4.08	4.27
	1854	5.1	4.37	4.36	4
	1853	3.4	3.23	4.25	4
	1852	2.5	3.18	4	4

施沃纳对这个表作如下说明：

“此外，如果想由19世纪银行贴现的统计中得出关于利息率运动的一般结论，那么，事实表明，不可能证明一个向上或向下的一定趋势。4％以下的公定贴现率，只是在时间的过程中才出现的，而且是按照国家的经济发展或迟或早地出现的。在这方面，英国远远走在其他国家前面。在那里，1845年已经第一次出现2％的银行贴现。在法兰西银行，1852年第一次出现了3％的利息率，1867年第一次出现2.5％的利息率，1877年第一次出现2％的利息率。在柏林银行，在上一世纪的20年代，已经出现3％的最低利息率，而在普鲁士银行和德意志帝国银行的支配下，利息率在1880年第一次下降到4％以下。在奥匈银行中，1903年第一次出现3.5％的利息率，这是帝国在币制调整后所经历的最初的萧条时期。因此，就利息率的界限随银行组织和币制的技术的完成而向下运动这一点来说，应该认为是一种进步。”

施沃耐尔还提供了下列数字：

<u>最近50年中每10年的平均贴现率</u>：

年代	英格兰银行	法兰西银行	德意志帝国银行	奥匈银行	总平均
1897—1906	3.52	2.85	4.28	4.05	3.67
1887—1896	3.04	2.71	3.59	4.21	3.38
1877—1886	3.19	2.96	4.11	4.26	3.63
1867—1876	3.25	3.89	4.34	4.85	4.09
1857—1866	4.82	4.48	4.83	5.06	4.79

“总平均在1857—1866这10年间最高，是4.79％。在1867—1876这10年间，它降到4.09％，但仍然很高。1877—1886年，它跌到3.63％。在1887—1896的10年间，它是3.38％，达到谷底。最后10年，平均为3.67％，高于前20年，但比产业和金融高涨的最初20年(1857—1876)还低得多。”

从所有这些材料可以得出结论:利息率的高低并不是以某种方式由利润率决定的，而是由对货币资本需求的大小决定的，正像这种需求受繁荣期的发展快慢、速度、强度和范围的制约一样。

在考察非常高的利息率时，情况总是表明，应该在货币制度中寻求它的原因。例如，在1799年，汉堡的贴现率提高到15％。但是，只有最好的票据和仅仅在有限的规模上，才能按这一比率贴现(图克：《价格史》，第一卷第241页)。原因恰恰在于缺少有弹性的货币体系，正像现在在美国利息率很高而又经历巨大波动时所表明的那样。相反地，它们同利润率的某些变化完全无关。

88 “在使用货币所获较多的地方，对于货币的使用，通常支付较多的报酬；在使用货币所获较少的地方，对于货币的使用，通常支付较少的报酬。”(斯密：《国民财富的性质和原因的研究》上册，商务印书馆1972年版，第81页)亚当·斯密的这一原理虽然很清楚，但却没有被证明，而且也不正确。

第二篇

1 当埃尔温·施泰尼策尔把自己关于股份公司的著作称为《股份公司的经济理论》(1908年莱比锡，东克尔和洪布洛特出版社)时，这种感觉大概也传到他的身上。但是，在这本书里，对股份公司的基本经济特性却没有什么认识。不过，这部著作也不乏准确和细致的评论。

2 “作为资本的货币或商品，其价值不是由它们作为货币或商品所具有的价值来决定，而是由它们为自己的所有者生产的剩余价值的量来决定。”(马克思：《资本论》第3卷，《马克思恩格斯全集》第25卷第398页)

3 股票市价同生产资本价值的联系毋宁说仅仅表现在：股票市价不可能下降到低于企业破产时在满足所有其他债权之后作为相应部分归于股票的价值部分。

4 鲁道夫·迈尔博士编：《洛贝尔图斯—亚格措夫博士书信和社会政治论文集》，1880年柏林版，第1卷第259页。

5 顺便指出，这是错误的。股份公司不是经营形式，而是企业形式。

6 鲁道夫·迈尔博士编：《洛贝尔图斯—亚格措夫博士书信和社会政治论文集》，1880年柏林版，第1卷第262页。

7 同上书，第1卷第285页。

8 但是，这个保守的社会主义者正确地感觉到股份公司的革命意义：“把发自数千个小的资本源泉的一些支流联结为一条大河的这种经营形式。(即股份企业)必须完成一项使命。它必须补完上帝的创造，必须做全能的上帝遗忘了或没有抓住机会去做的事情，即贯串地峡和陆地，把被海洋分离开的

陆地通过海底或海面联结起来，钻透阿尔卑斯山等等。金字塔的建造和腓尼基的方石也赶不上股份资本今后还应该创造的东西。”洛贝尔图斯的浪漫激情不亚于左拉的小说《金钱》中的萨卡尔。然后，他接着说：“但是，就我本人来说，对它还有十分特殊的‘爱好’。为什么?因为它为我扫清了道路。这是怎样的一种清扫啊！普通的没有股份形式的自由贸易，只不过是一把可怜的手用扫把；而具有股份形式的自由贸易，却是一部蒸气清扫机，它十年内就清扫了一百年的清扫量。股份企业之手啊！解决社会问题需要这样的清道夫。实际上，即使没有公司的形式，它也需要哪怕是鸽子衔食似的清扫。”(同上书，第1卷第291页)

同样，下面的议论也很确切：“在股份形式下，也像个人企业家一样，纯粹的借贷资本家将日益消失。”(同上书，第1卷第286页)

范·博尔格茨在《社会科学词典》的“股份公司”词条中的叙述，真是令人难以容忍的天真：“公司企业的任务和目的，既能够补充和加强企业家个人的劳动力、知识和经验，也能够加强资本的力量。”这真是妙极了，正像有人在一本食谱学的书中训诫说：李子团的任务和目的是既能够使味觉得到刺激和满足，又能够使女厨师得到工资。

9 马克思：《资本论》第3卷，《马克思恩格斯全集》第25卷第493—494页。

10 对正文中所提供的总括的叙述举一个例子。《柏林日报》1908年5月16日晚版做了这样一个报道：“这几天，克佩尼克的亚硝酸盐工厂的股票以80％以上的贴水进入交易所。从1901年到1906年，这个企业作为具有30万马克小资本的有限责任公司而存在。在经过几年亏损之后，这个有限责任公司一次就得10万马克的总利润，第二次就得30万马克的总利润，相应支付1.5万马克和7.5万马克的股息。因此，在创建者们看来，它注定应该成为拥有100万马克基本资本的股份公司，原有限责任公司的30万马克也转移到这个股份公司中。为了使新股份公司的贷方和借方得到平衡，在有限责任公司以9万马克入账的土地，必须由股份公司以21万马克接受下来；筑物价值由4.5万马克提高到14万马克；机器、工具和器具的价值由24.6万马克提高到40万马克。新股份公司现在经过两个营业年度，在这两个年度中分别分配15％和16％的股息，虽然土地账上(不考虑新征地)还仍然标明负债20万马克，建筑物账上标明负债15万马克。只是在价值的提高看来最令人怀疑的机器和器具账上，下降到25万马克。这个公司的生产以两项专利为基础，其中一项已经一年满期，另一项由发明者以5万马克卖给股份公司。这些基础足以使发行机构以180％的价格签订契约，即是说，这些发行机构以通过追加10万马克的现金支付形成股份公司基础的以前的30万马克，便可以支付180万马克！”这里，创业利润还增加了，因为这个企业通过专利的利用取得超额利润，这种超额利润当然也同样被资本化了。

11 投入股票的资本在最初投入或新投入时给它的所有者带来的股息，仅仅略微超过平均利息率。我们从1907年6月1日的《柏林日报》上摘下来和下一张表，证明了这一点。当时帝国银行的贴现率是5.5％。

	5月30日的市价(％)	股息(％)	盈利率(％)
柏林商业公司	150.75	9	5.97
达姆施塔特银行	129.30	8	6.18
德意志银行	223.60	12	5.36
贴现公司	169	9	5.32
德累斯顿银行	141	$8\frac{1}{2}$	6.02
国民银行	121.50	$7\frac{1}{2}$	6.17
波鸿铸钢厂	224.25	15	6.18

劳拉冶金厂	225.30	12	5.32
哈尔彭矿山铁路公司	207.60	11	5.29
格尔森基兴矿业公司	195.50	11	5.62
芬尼克斯矿业公司	205.30	15	7.30
尤巴赫尔冶金厂	204.50	14	6.84
多纳斯马克冶金厂	264.50	14	5.29
克拉夫特铁厂	166	11	6.62
塔勒炼铁厂(优先股)	123	9	7.31
通用电气公司	198.50	11	5.54
拉默伊尔电气公司	122	8	6.55
霍夫曼车辆厂	335	22	6.56
加根瑙尔铁厂	105	8	7.61
舍林化学工厂	263	17	6.46
奥兰宁堡化工厂	184.50	10	5.42
舒尔特斯酿酒厂	288.50	18	6.23
联合酿酒厂(股票)	210.50	12	5.70

12 英国的创业也是一样。在描述一个混合铁厂和一个钢厂之间的利益组合时，麦克罗斯蒂指出："应当注意，为了扩大企业而诉诸公众的帮助时（即通过发行债券如优先股)，只要维持支付债券利息和优先股股息，支配权就仅仅掌握在卖者（比尔兄弟和杜尔曼·朗公司)手中。这的确是英国创业的一般特征。这就要求精心的投资家仔细检查购买条件。"(亨利威·麦克罗斯蒂：《英国产业的托拉斯运动》，1907年伦敦版，第27页)"在许多情况下，普通股大部分或完全被原来的卖者所握有，以便他们能够保持支配权。在这种情况下，对于公众来说，普通股的股息就无足轻重了。"(同上书，第54页)

以前德国(和奥地利)股票法中的所谓创业者权，具有同普通股相类似的职能(创业者垄断股份公司发展的有利结果)。创业者要求一定的特权，例如在新发行股票时，总是必须按额面价值提供给他们。但是，这种规定同资本动员的职能相矛盾，从而被废除。关于这一点，1907年9月24日的《柏林日报》写道："在我们的时代，至今还在一系列股份公司中存在的创业者权的制度，犹如早已过去的时代的纪念碑似地耸立着。创业者权来自股票法还没达到现在这样发展程度的时代。以前，保证企业的创业者们以持续的特殊利益是允许的，但这种情况由于股票内在的可动性而必然使人感到压抑和不公正。1884年股票法的补充规定已经同创业者权制度有了裂痕；由于1900年1月1日生效的商业法，对新形成的公司来说，创业者权完全被废除了。当然，新的商业法没有返转的力量，所以旧时期所产生的创业者权继续不变地存在着，并在它不是通过自愿联合而消失的限度内，时而唤起对那些'有幸获得'创业者权的公司的股东们的不愉快地回忆。在柏林电气厂中(举一个创业者权作用的典型例证)，通用电气公司的特权在于：它能够按额面价值接受新发行股票的半数。由于这种特权仅仅靠1889、1890、1899和1904年柏林电气厂的股票发行而流归通用电气公司的利润，估计有大约1 500万马克。对创业者或他们的继承人行使自己既得的权利，是不能抱怨的。但是，事实已经表明，关于股票本质的现代见解，有权要求消除永久的创业者的利益。"

13 美国钢铁托拉斯的历史，提供了最好的和规模最大的例子(见《1901年产业委员会的报告》第XIII卷第XIV和XV页)。这个托拉斯把已经过度资本化的一些公司联合起来。报告通过仅仅将构成托拉斯的各公司的优先股相加(这实际上产生了可以按平价接受的股份资本)而计算出"实际价值"，并得出结论：仅仅出于"好意"("good will")而计算出398 918 111美元。1909年3月29日《法兰克福报》的下述报道，对"过度资本化"，更确切地说是对实际执行职能的资本和股份资本之间的差额，提供了更为适当的概念："加里的一些工厂值大约1亿美元，提供200万吨以上的钢。托拉斯的其他工厂使差不多15亿美元资本化，生产能力为1千万吨。不成比例是很明显的。"即使考虑到在这种资本化中包括价值大的矿石所有和其他对象，但这种不一成比例的情况也还是很大的。

但是，这并不妨碍钢铁托拉斯常常能向优先股支付7％的股息，也不妨碍普通股的股息越来越高。托拉斯是1901年春创立的。1901到1903年是景气时期，普通股获得4％的股息。1903年，股息降到3％；1904年和1905年，股息消失。但是，1905年，情况好转，钢铁托拉斯余留4 300万美元作为股息分配，可以支付8.5％的股息。但是，托拉斯把这一金额用作折旧、新投资和形成准备金。1906年，又支付2％。

但是，这种股息同钢铁托拉斯的利润并不处于正当的比例。因为1906年是一个很好的年景，提供给钢铁托拉斯作为股息支配的差不多有1亿美元。其中，对于优先股的支付，要求大约2 500万美元。从计算上来看，余留下来的是对普通股的14.4％。现在，股东只获得10 166 000美元，而5 000万美元用于新的建设(其中包括对加瑞钢厂第二次分付的2 150万美元)，此外还扣除剩余金1 300万美元。1907年，董事们也采取了同样的政策。这一年比1906年赚得更多。对普通股所有者来说，提供支配的是相当于15.6％的股息的数额。股东每年又获得仅仅2％，从而每季度为0.5％。5 400万美元被用于新的建设，其中1 850万美元提供加瑞钢厂。剩余金扣除2 500万美元。与前几年相比，1907年(此处似应为1908年，可能是笔误或排印错误。——译者)的结果很糟。但是，毕竟还是为钢铁托拉斯的普通股赚了大约超过每年4％的股息。实际上，所有者仅仅获得2％。对新的建设没有投资，而剩余金相反地却提供1 000万美元以上，以至于剩余金在1908年末增至13 350万美元。1909年第一季度，与上一年同期相比，情况有所好转；而同1908年后两季相比，主要由于2月中旬美国钢铁市场上出现的价格暴跌，情况却又恶化了，正像自1900年以来的情况那样，这一季度对普通股支付0.5％的季股息，300多万美元划归剩余金。(见1909年7月28日的《柏林日报》)1909年第二季度，钢铁托拉斯宣布季股息为0.75％，相当于3％的利息；第三季度，宣布季股息为1％，相当于普通股的4％的利息。普通股的一大部分，保留在创业者手中。就这些股票被转移到把它们看作最好的投机证券的投机者手里的限度内，在1907年恐慌时期和此后不久，被金融集团按最低市价买回。因此，这种靠牺牲股东长年截留利润以在适当时机突然加以分配的股息政策，是支配钢铁托拉斯的金融集团的巨大的发财致富的源泉。

14 金融化技术的详细阐述，不属于本书的范围。但是，下述典型例证却为本文所述作了说明。这个例证就是罗克—伊斯兰德—铁路系统的金融化(见1909年10月6日的《法兰克福报》)。这个系统的最上层是一个控股公司(Holding Company，即真正占有其他公司股票的公司)，即罗克伊斯兰德公司，它没有任何固定利息的债券，而拥有经过审定的5 400万美元优先股和9 600万美元普通股的资本，其中分别发行4 912.9万美元和8 973.3万美元。只有优先股才具有表决权。这个公司占有芝加哥罗克·伊斯兰德和太平洋铁路公司的全部股份资本14 500万美元，而这个铁路公司此外还占有4％和5％固定利息的托拉斯附属担保债券7 019.9万美元和1 736.1万美元。这些都是为保证它们而把其他有价证券作为抵押交于受托管理人的债券。(关于托拉斯附属担保债券，见托马斯·拉·格林：《公司金融》，1906年纽约版)这个铁路公司又有自己的两个铁路公司：一是芝加哥罗克·伊斯兰德和太平洋铁路公司。它的有担保的债务是19 785万美元。它的股份资本是7 485.9万美元，其中7 019.9万美元作为铁路公司上述4％利息的托拉斯附属担保债券的发行基础交于受托管理人。二是圣路易斯和旧金山铁路公司。它的有担保的债务是27 700万美元。它的股份资本构成如下：头等优先股500万美元；二等优先股1 600万美元；普通股2 900万美元。其中2 894万美元由罗克·伊斯兰德公司得到。罗克·伊斯兰德公司对每100美元股票，给以自己的股票60美元以及芝加哥罗克·伊斯兰德和太平洋铁路公司的5％利息的托拉斯附属担保债券60美元。现在，两个大的铁路公司又有了它们自己的子公司。

这种高明的金融化的目的是很清楚的。整个庞大的铁路系统的控制权在于罗克·伊斯兰德公司的独占表决权的优先股。在它1902年创建时，这种股票的市场价值在40％和70％之间。对为了进行控制所必要的优先股2 700万美元，创业者最多只需要大约1 500万美元。这一货币就足以使它们成为整个铁路网的统治者。

15 E.勒布(《监事会制度》，载《国民经济和统计年鉴》，1902年第XXII卷第3期)估计：1900年德国监事会地位的人的收入达6 000万马克。在该杂志的一篇关于德国股份公司监事会的十分详细的研究文章中(1906年第XXXII卷第3期第92页以下)，弗朗茨·奥伊伦堡估计：1906年，这种收入的数额达7 000万马克左右。每个股份公司平均把它的名义资本的0.6％作为监事会成员的红利进行分配，因此，每个监事会成员平均获得0.1％。当然，在各大公司，这个数额是绝对更大的，大约6 000马克到8 000马克，或者还更多。例如，作为监事会成员红利进行分配的，德累斯顿银行是21 000马克，费

尔滕和纪尧姆公司是34 000马克，迪尔科普公司是10 000马克，德意志银行是3 2000马克，赫德尔矿山是15 000马克，格尔森基兴公司是87 000马克，巴伐里亚抵押银行是13 000马克。

16 个人联合是休戚相关的联合体的开端和结尾，这些联合体由于外部的原因必然在组织上和结构上被分开，但它们的力量只有在一个最高的共同领导机关下结合起来才能充分发挥作用。奥地利和匈牙利之间的个人联合，是两国以前的联合时代遗留下来的残迹，也许只有在它能够成为别种联合的出发点的限度内才有意义。工人阶级经济组织和政治组织的联合，由于在其最高领导机关下的个人联合，才使两者的力量能够得到充分发挥。我们在对德国土地所有的农户同盟中，特别是在完全形成的普鲁士的波兰人的一些组织中，也发现经济组织和政治组织联合的同样的现象。

17 因此，私人企业的大量银行债务，常常是它向股份公司转化的前兆。

18 大银行力图"按照地区和生产种类而尽可能多方面地形成同产业企业的结合，日益消除可以由各个银行机构的历史加以说明的地区的和生产的配置的不平等。与此同时并行的是这样一种努力，即把同产业的关系建立在有规律的和长期的事业结合的基础上，并通过兼任董事会职位的制度把它表现出来，以及提供给它扩大和深化的可能性。"(耶德尔斯：《德国大银行同产业的关系》，1905年莱比锡版，第180页。)

耶德尔斯提供了如下的一张表(1903年)，说明一些银行在股份大公司中的代表人数(见下页表)。

这就是说，从整个来看，仅仅柏林的六家大银行就掌握了751个监事的职位。

按最近的董事和监事会成员的名录(1909年)，这种职位在德国有

	德意志银行	贴现公司	达姆施塔德银行	德累斯顿银行	沙福豪森联合银行	柏林商业公司	总计
董事	101	31	51	53	68	40	344
监事	120	61	50	80	62	34	407
	221	92	101	133	130	74	751

12 000个。但是，2 918个监事职位仅仅掌握179个人手中。柏林商社的卡尔·菲尔斯滕贝格先生保持了占44个职位的纪录。德累斯顿银行的欧根·古特曼先生占了35个职位。一般说来，出任监事会成员的各种职业中，银行业出任最多，因此兼职最多的也是银行业。关于这一点的详细材料，参见奥伊伦堡的前述文章。

当然，同样的现象也出现于美国。1906年，约·皮·摩根公司出任了5个银行、50条铁路、3个航运公司、8个信托公司、8个保险公司和40个产业企业的董事会成员(施泰尼策尔：《股份公司的经济理论》，1908年莱比锡版，第158页)。

19 相反地，法律虚拟意义上的监督，根本不起作用。例如"柏林电灯和电力设备股份公司"总会主席直截了当地说："以为某监事会或监事会成员会作法律规定他们作的事情，那就错了。立法者制定这一法律时，并不知道他们做了些什么。想想看，竟要监事会的一员或整个监事会，仅仅在一天时间里，巡视我们的一个大公司的所有的企业部门!当一个人在一个地方进行监督的时候，而在其他十个地方可能铸成了大错。监事会只能指出管理公司的大的原则。它可以监督管理部门，使它们不做违反法律和章程的事。审查细节是检查委员会的事情。"(1908年11月28日的《柏林日报》)

20 这里所说的社会资本指的是：私人企业家受个别资本量的限制，而股份公司则受整个在资本主义社会中存在的、为了新的使用而游离出来的货币资本的限制。

21 "股份公司是资本主义经济制度为贯彻自己的积聚趋势所掌握的最锐利、最可靠、因而也是最有效的武器。而股份公司本身已经是一种完成的积聚：把小额的和分散的、本身多多少少被生产性使

用排除在外的财产部分集合为一笔巨大的总资本，这一总资本本身在统一管理下用于经济的即生产的目的，并且也是适宜于这种目的的。而由于股票容易让渡和承袭，其次由于股份公司通过差不多完全摆脱了企业家个人而比其他企业形式在高得多的程度上提供了较长寿命的可能性，最后由于对集合的资本所期待的股息(在理论上)没有限制，所以股份公司也实际地对可以支配的资本发生了异常强大的吸引力。因此，股份公司具有比任何其他企业形式更大的可能性，通过增加资本来满足自己的信用需要和扩张需要。而筹措资本的容易程度，当然又引起增大资本的趋势，而且是按照越来越大的比例，因为无论是在工商业领域还是在银行业领域，这似乎都成为一条经济规律：一倍的资本使一倍以上的生产和一倍以上的销售(注意：但并不直接也是一倍的盈利)成为可能，因此增大资本的趋势随这种资本的增长而加强，从而在较大资本的场合远比较小资本显著。”(里斯纳：《德国大银行发展史》，第152页)

22 “尤其是关于股份公司的竞争，1886年委员会听到特别多的抱怨。许多见证人断言：商品价格降低的主要原因是，股份公司在许多生产部门内过度地普及。股份公司即使没有利润也能继续经营，因为领导事业的人(董事、监事等等)所关心的，是不考虑盈利而继续生产。”(杜冈—巴拉诺夫斯基：《英国商业危机的理论和历史的研究》，1901年耶拿版，第162页)

23 马克思：《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第23卷第686页。

24 关于这两个概念的区别，参见马克思：《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第23卷，第687页以下。

25 银行资本增大的这种趋势，还可以通过法律的干预而加强。例如，德国股票法规定：在私人企业向股份公司转化的时候，创业后一年，股票才允许进入交易所交易。其结果是：银行资本在一年间不能被动员，因而在这一年内继续向产业资本转化，不能再采取货币形式。因此，特别是对大企业来说，创业活动成为拥有巨额自有资本的整个大银行的垄断。同时，银行业集中的趋势也因此而受到促进。于是，创业利润也落到这些大银行手中。

26 见爱德华·舍伍德·米德：《托拉斯金融》，1907年纽约版，第243页。

27 参见威·普里庸的富有教益的著作：《德国票据贴现业务》，1907年莱比锡版。

28 注意：我们这里所说的完全不是所谓的差额交易，在这种交易中,不发生有价证券的实际转让，投机通过市价差额的支付而完成。相反地，任何投机盈利都是经济意义上的差额利润。在这方面，作为基础的交易所交易的技术是无关紧要的，正如资本家和一部分经济学家把所有资本主义利润看作差额，而对它是产业利润或商业利润、地租、利息、投机盈利都无所谓一样。

29 不仅在相同的方向上，而且也在相同的时间和相同的程度上。因为只有在一个人后来按比另一个人现在出卖时更高的价格购买证券时，或一个人现在付出比另一个人已经卖出的更高的价格的时候，投机盈利才能产生。

30 对此，这里举一个适当的例子：“最近，出现了关于芬尼克斯公司接受了美国一大批钢管订货的报道，据称价值达数百万马克。交易所轻信了这个报道，提高了我们国内矿山股票的市价，特别是芬尼克斯公司股票的市价。交易所的确知道，美国市场状况目前有不小的好转……但是，在国内其他地方，在工业区，特别是在芬尼克斯公司的管理部，都对这种离奇的报道付之一笑，而这一报道却在柏林的交易所里引起很大的振奋。一个连一吨钢管也不生产的、在德国钢铁同盟的钢管里连一根也不占有的企业，硬是被瞎说接受了一批订货，几百万马克的订货，而且还是美国付款的。这是一场拙劣的骗局。”(1909年7月15日《柏林日报》)

因此，当阿恩霍尔德先生(《德国交易所调查报告》第一部分第444页)侈谈投机的思想活动时，毋宁说是对听众的思想活动进行投机。此外，他自己也不得不承认，对大量小投机家和公众中的参加者来说，投机是偶然的和没有规则的。

31 关于狭义的生产劳动概念，参见马克思：《剩余价值理论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第26卷第1册第422页以下。

32 按卡尔纳的用语，这是没有规范的同时变化的法律制度的职能变化(见《马克思研究》第1卷第81页)

33 最近时期的一个最显著的例子，恐怕就是钢铁托拉斯在1907年秋恐慌时接收了它的最主要的竞争者坦内西钢铁和煤炭公司。在1907年11月17日的《柏林日报》上，一名激愤的作者关于这一点写道："现在，从消息灵通人士方面证实，数日前被派往华盛顿的约·皮尔庞特·摩根的两名代表(爱·亨·加里［钢铁托拉斯］和亨·查·弗里克)向罗斯福总统提交了下述最后通牒：要么安然听任摩根的托拉斯吸收坦内西的钢铁和煤炭公司，答应政府不再按现行的反托拉斯法采取预防行动；要么就得遭受国内所发生的最严重的恐慌，也许要伴随全部银行的歇业。

这种在最激烈和最危险的经济灾难时刻冒险向国家总统瞄准的火器，当然是不会不奏效的。总统屈从于危急情况，不得不拱手把自己的权力交给交易所。他被粗暴地胁迫，暂时放弃他作为国家头号人物的最高义务和忽视现行法律。最高行政权无以为害，勇敢的摩根尽可以为'拯救'美国信托公司和林肯信托公司而把钢铁垄断纳入他的钢铁托拉斯联盟中。几天之后，他又通过他的拯救活动，一举成功地攫取了查·威·莫尔斯近海轮船联合公司。

这标明由乔治·华盛顿、本杰明·富兰克林、杰弗逊等忘我的爱国者和其他卓越人物所建造的美利坚合众国现状的特征。"

34 马克思：《资本论》第3卷，《马克思恩格斯全集》第25卷第474页。

35 《德国交易所调查速记报告》，1893年，第1卷第190页。

36 例如，在伦敦，"自1874年以来就有了证券交换所，它把当时最重要的证券种类的交易尽可能地进行抵消，只需对剩余部分开具支票。对证券交易所的交易，结果是：只有大约10％的交易通过支票支付，而90％的相互间的债务是通过简单的抵消解决的。"(雅费：《英国的银行制度》，1909年莱比锡版，第95页)在其他的交易所所在地，也存在有类似的机构。

37 "交易所交易的各种形式，不仅仅对了解价格有意义。交易所交易的缔结和实行的条件，比交易所交易的简单的法律　技术的辅助手段有更多的意义。这些条件也是价格形成本身的因素，当然归根结底需要和储备、供给和需求是决定性的，但这些因素的重要性也不容忽视。证券或商品的交易是以现金还是按期货交易来进行，期限是长还是短，在怎样的缔约单位之间进行，商品以何种类型交易，有价证券在何种类型的交易所即是在黑市还是限定地点的正式交易所进行交易，所有这些和其他形式的措施，不仅对价格的正确了解，而且也对价格的形成，都是具有极大影响的因素。这些因素的任何变化，都影响价格在有组织的市场上按时间推移所经历的曲线。"(兰德施贝格尔：《德国农业交易所的改革》，载《国民福利、社会政策和管理杂志》1902年第XI卷第36页)

38 《德国交易所调查报告》第1卷：《委员会报告》第75页以下。

39 这也可以为其他目的而进行。"在大陆，(由银行)推行一种独特的延期交割政策的情况不少。银行在它例如准备进行较大的发行时，为了制造价值而造气氛，便压低延期交割贴费率。银行可以把由此遭受的损失，通过发行时的市价上的盈利加以抵偿。"(菲利波维奇：《政治经济学大纲》第2卷第2册第181页)

40 参见《德国交易所调查报告》第III卷第1930页上所载专家柯尼希的叙述。他认为期货交易对于产业是不理想的，并对这一点作出如下论证："所有这些处于期货交易中并在交易所游动的证券，大部分掌握在这样一些人手里：他们对事情本身没有长久的兴趣，而只对股票有兴趣；对作为企业的企业没有兴趣，有兴趣的是压低或提高股票价格。在期货交易中存在的一些措施下，影响企业以及在总会要召开的前一月底通过期货交易保证大量股票，对任何人都是非常容易的。人们作为根本不属于

自己的几百万股票的所有者出现，突然出现在对此毫无所知的正派的股东面前。这些股东突然遭到袭击，强迫他们接受自己根本不曾料到的天大好事！”

41 见迈埃尔的叙述(《交易所调查报告》第II卷第1608页)。他把英国期货交易的巨大发展，归结为那里随时都有大量浮动资本提供延期交割支配。

42 《交易所调查报告》第1卷第347页所载阿恩霍尔德的叙述。

43 参见例如1908年2月25日的《柏林日报》再现出来的“柏林银行界的卓越一员”的如下论述：“请不要忘记，以正式现金流通进行的交易，只是总交易中一个比较小的部分。德国银行业的集中，造成大部分买卖票据在大银行事务所里互相抵消。在柏林的交易所里，实际上不过是调整‘区区小数，罢了。”

同样的现象也在奥地利出现。在维也纳通汇和现金结算联合会的总会上，一位股东抱怨说：“由于王国的商业生活越来越集中到银行之中，以致所有的比较弱小的私人商号不得不销声匿迹，所以交易所的交易在很多情况下根本没有必要通过结算事务所。每一个银行都是一个不需要额外费用和职员的通汇和现金结算联合会。银行中证券交易的兴旺，是同限制通汇和现金结算联合会的结算中介联系在一起的。”(1905年2月1日《新自由报》。)

44 《柏林工商年鉴》1905年。

45 1907年6月21日《法兰克福报》。

46 1906年1月28日的《法兰克福报》这样写道：

“现在几乎谈不上真正的限月清算。当然，展期贴费率还是公布的，但大多数延期交割被在大银行内部调整，大银行也可以定它们自己的贴费率。关于浮动的交易额，一般是不能作判断的，因为像我们已经指出的，只有全部交易的极小部分才在交易所的清算中加以结算。”

外国的交易所则有部分地不同。特别是纽约的交易所，它作为财产转移即剥夺的手段，比欧洲的一些交易所有更大的意义。这里，特殊的货币制度也是同交易所技术联系在一起发挥作用的。纽约的交易所只知道现金交易，按这种方式，差额必须每天进行清算。在市价急剧波动的情况下，特别是当市价沿同一方向运动的时候，便产生了对货币的急剧增长的需求。如果货币市场紧张，美国的缺乏弹性的发行银行立法，便成为产生小投机家不能支付的法外利息率的有效手段。这正是大的货币贷出者“从投机中驱逐”小投机家并在强制清算时廉价获得证券的机会。

47 贴现公司的鲁塞尔作了如下定义：”商业投机的本质在于，观察行情的适当变化，有时通过期货交易事先已经保证这种变化。”(《交易所调查报告》第1卷第417页。)

48 《交易所调查报告》第II卷第2072页。

49 这种人为作法是造成很多滥用和障碍的源泉。不过，在可互换性实际存在和总是能够容易确认的地方，例如在酒(酒精度)和部分地在糖(分级度)的场合，这些情况不会发生。

50 “因此，这种期货交易的特殊形式被创造出来，不仅仅是为促进实际的交易，而且归根结底也是为向资本家或投机家即现在还没有其他束缚的资本的所有者提供把资本暂时地(或长期地)投入各该商品部门的可能性服务的，尽管这种资本的所有者，缺少商品知识和该商业部门的外部技术的知识。因此，这种资本家……以自己的活动动机而同谷物商人根本区别开来”。后者想进行谷物交易，而前者想通过价格波动盈利。同时，资本家这里也承担风险。（富克斯：《商品期货交易》，载《德意志帝国立法、行政和国民经济施穆勒年鉴》1891年第1期第71页)但是，还必须指出：追求利润当然是一切资本主义活动的共同动机，区别仅仅在于能够获取利润的方式。

51 例如，啥弗雷羊毛交易所的奥费尔曼报告说：那里，1892年，实物交易是2 000包，在期货市场上卖掉的是16 300包。棉花也是一样，期货交易是实物交易的10倍。在800万到900万包收获量的情况下，期货市场上的交易量却达1亿包左右(《交易所调查报告》第3368页)。

52 当然，对商品期货交易的行家，也不能作特殊的奢想。“如果能从一些情报中看出市场今后如何发展，什么样的价格合适，那就是很了不起的事了。我只能根据过去的经验说：感觉就是一切。消息灵通则一切顺利，这不过是一个口号，仅仅从这个口号里是什么也得不到的。商人常常失误……商人也像农夫一样无知；如果他研究一切情报，那他就变得更蠢，结果常常是另一个样子”。这是诚实的商人达梅所供认的(《德国交易所调查报告》第II卷第2858页)。

53 保护关税也没有使这种价格平均化，而只不过把德国的价格提高到世界市场价格以上，其数额应使谷物生产者即使在世界市场价格低的情况下也还能够获利。

54 关于参加一般期货交易，柏林商业协会主席肯普夫先生说：”浪高时，整个商业界都参加；浪不高时，则是从事这种交易的富人参加。”(《交易所调查报告》第II卷第813页)

55 关于商人在想到弱小者的损失时道义上所感受到的痛苦，弗·加姆普先生和霍维茨先生之间的对话是饶有趣味的：这不符合商人的本性。要么废除商人，要么让商人保持他所固有的本性(《交易所调查报告》第III卷第2459页)。

对伦理国民经济学来说，交易所一般只执行道德厕所的职能。它的其他职能，对这种经济学仍然是隐藏着的。

56 见《交易所调查报告》：《委员会报告》第90页。

57 “小的和非职业的分子，从咖啡交易中隐退了，这种交易处在大的联合组织的领导之下。”(《交易所调查报告》第2065页)这由经验中得到说明，这种经验被行家范·居尔彭概括在下面一句话中：“如果大资本的力量被调度用于个别商品上，那它就能办成非常多的事情。”一些伦敦的大谷物商是实行期货交易的反对者，因为期货交易使商业民主化，把他们的统治地位废除了(同上，第3542页)。

58 亨·吕施：《德国交易所法之下的柏林的谷物贸易》，载《国民经济和统计康拉德年鉴》1907年第XXXIII卷第III期第1册第53页。

59 同上书，第87页。参见兰德斯贝格尔关于这种发展的预言：“具有特点的是，最大的谷物商人不参加期货交易，他们给自己作保证。因此，废除期货交易必然造成谷物贸易集中在资本力量最强的商号手里，正像禁止某些种类的有价证券的期货交易，也同样必然使证券交易的这一部门落到德国大银行手里。”(同上书，第45页)

60 《交易所调查报告》第III卷第3373页以下奥费尔曼的叙述。

61 1907年10月19日《柏林日报》。

62 《关于德国酒精制造业联盟的德国卡特尔调查对席审理》，酒精销售中心营业负责人布尔楚特斯基的陈述。

63 兰德斯贝格尔说得很对：“农业反对期货交易的斗争，也可以由重要的经济事实中得到说明。与某种其他生产部门相比，农业更多地受制于在时间上和地点上都是既定的生产条件。即是说，农业中生产费用因素的变化，比在其他经济部门中要小。这是与资本在农业中的束缚、土地抵押债务，哪怕只是在大体相同的程度和效果上使用其他生产部门抵御不景气的最重要的武器即生产专业化和生产的暂时伸缩的自然困难联系在一起的。一切经济生活的非人因素即行情变动，在任何其他生产部门里，都没有这样对人的因素即生产费用占压倒优势。而且，几十年来，行情变动对中欧的农业大多是不利的。但是，行情变动是以期货交易为中介的。不能避开行情变动、在其经济过程的两极即买进和

卖出都受行情变动侵袭的商业，不得不以一种特殊的职能对行情变动作出反应。执行这一职能的机关就是期货交易。它的任务是使世界的行情变动成为在经济上可以把握的，并尽可能清楚地把这种行情变动反映出来。在其最完全的形式上的、摆脱了一切失误和滥用的期货交易，必然忠实地反映行情变动。但是，在这面镜子里，农业主要看到对自己不利的行情变动。要打碎这面镜子的当然努力，即是由此而来。”(兰德斯贝格尔：《德国农业交易所的改革》，载《国民福利、社会政策和管理杂志》1902年第XI卷第44页以下)。

众所周知，对于有资本的商人和投机家来说，由于利用他国的期货交易而避开了一国对期货交易的禁止。例如棉纺织业主库富勒尔博士说：“在差不多承担了整个中欧棉花进口贸易的不来梅，不存在期货交易；但是，每一项缔约都是建立在期货交易基础上的，即建立在利物浦或纽约期货交易基础上的。”(见《国民经济、社会政策和管理杂志》第XI卷第83页所载《关于奥地利国民经济学家协会座谈报告》)同样，奥地利对谷物期货交易的禁止，只不过造成投机转移到布达佩斯。

64 但是，另一方面，这也表明交易所执行它的所谓时间平衡的职能是多么不完全。

65 因此，当行家西蒙提出下述看法时，是完全正确的(《交易所调查报告》第II卷第1584页)：“对差额的追求是每一个产业企业的真正创建者。”而帝国银行总裁科赫反驳说：在商业交易中，同差额交易不同，成为基础的是把一种商品从一个人手里转到另一个人手里的意图。这种反驳完全不着边际，也根本不能为西蒙所理解。因为两种交易的区别仅仅在于，这种差额一方是由平均利润形成的，另一方是由绝对意义上的差额利润形成的。

资产阶级经济学经常把经济行为的社会职能同行为的动机混淆起来，把执行这种职能作为行为者的动机加到行为者身上，这自然是行为者所不知道的。因此，资产阶级经济学根本看不到经济学的这种特殊问题。把社会生活必须借以实现的经济行为的这种职能上的联系作为整个其他动机的结果揭示出来，由必要的职能本身来理解资本主义生产当事人的动机。

66 《交易所调查报告》第II卷第2079页。

67 《交易所调查报告》第2135页。下面还举出谷物和酒的类似例子，例如不能用精馏酒精代替原生酒精供货。

68 “商业和投机，像原料生产和材料加工工业那样，是特别的生产种类。商业是这样的生产种类，它的任务是从地区上克服经济财富的自然匮乏。而投机则在从时间上克服财富匮乏方面有着同样的作用。从私有经济的角度来看，商业利用地区差价，投机利用时间差价。”

“根据汇流于交易所的各种情报，包括真实的情报和错误的情报，已经发生的事实的情报和尚未发生的事实的情报，交易所得出的看法对价格产生影响。尚未发生的事实的意义，事先已经被交易所的看法估价过了。如果交易所的看法以这样的方式利用低的价格建立未来的储备，利用高的价格能够像支配现在的储备那样支配未来的储备，那它便起生产性的作用，否则就不起生产性的作用。”(里夏德·埃伦贝格：《交易所制度》词条，载《社会科学词典》第2版。)

69 见《交易所调查报告》第II卷第3523页以下。

70 关于更详细的叙述，见《资本论》第3卷第4篇：《商品资本和货币资本转化为商品经营资本和货币经营资本》。

71 马克思：《资本论》第3卷，《马克思恩格斯全集》第25卷第352页。

72 同上书，第359—360页。

73 下列的数式计算有助于说明这一点。假定生产资本等于1 000。它生产出利润为200。商品经营资本占过大的比例为400，货币经营资本为100。利润分配于1 500的总资本上；因此，平均利润率为15%。在总利润200中，150归产业资本家，40归商业资本家，10归货币经营业者。

74 因此，期待某发行银行(例如德意志帝国银行)自有资本的增加必然导致利息率的下降，是一种极其幼稚的想法。

75 “当然，银行制度造成了社会范围的公共簿记和生产资料的公共分配的形式，但只是形式而已。……信用制度和银行制度把社会上一切可用的、甚至可能的、尚未积极发挥作用的资本交给产业资本家和商业资本家支配，以致这个资本的贷放者和使用者，都不是这个资本的所有者或生产者。因此，信用制度和银行制度扬弃了资本的私人性质，它本身，但也仅仅是就它本身来说，已经包含着资本本身的扬弃。……

“但是，毫无疑问，在由资本主义的生产方式向联合起来劳动的生产方式过渡时，信用制度会作为有力的杠杆发生作用；但是，它仅仅是和生产方式本身的其他重大的有机变革相联系的一个要素。与此相反，关于信用制度和银行制度的奇迹般的力量的种种幻想所以会被赋予社会主义的意义，是由于对资本主义生产方式和作为它的一个形式的信用制度完全没有认识。只要生产资料不再转化为资本……信用本身就不会再有什么意义……另一方面，只要资本主义生产方式继续存在，生息资本就作为它的一个形式继续存在，并且事实上形成它的信用制度的基础。……”(马克思：《资本论》第3卷，《马克思恩格斯全集》第25卷第686—687页)。

第三篇

1 霍布斯对这种努力作了如下概括：人类的普遍倾向是“得其一思其死而后已、永无休止的权势欲。造成这种情形的原因，并不永远是人们得陇望蜀，希望获得比现已取得的快乐更大的快乐，也不是他不满足于一般的权势，而是因为他不事多求就会连现有的权势以及取得美好生活的手段也保不住。”(《利维坦》，商务印书馆版，第72页。)

把社会范畴人格化的大师左拉，使资本主义的动机(为利润而利润)在贡德尔曼身上体现出来。贡德尔曼的全部消费需要已经缩减到只喝牛奶了，但他不顾这些，总是积极进取。因此，他对萨卡尔(贡德尔曼和萨卡尔是法国著名作家左拉的小说《金钱》中的两个主要人物。——译者)的胜利也就是资本主义原则的胜利。在萨卡尔身上，利润欲被同资本相异的杂质即权力欲、文化理念和个人奢侈的需要弄得浑浊不清了。在贡德尔曼身上，资本家的最不合理的形式即放债者、交易所投机家被作了最好的概括，比易卜生在《约翰·盖贝尔·布克曼》中的描写(在这里，社会需要被资本主义所抑制)要正确得多。因为布克曼的出发点不是利润利益，而是社会需要，即与资本家相反的动机。在关于资本家的戏剧中，这种社会利益和利润利益之间的矛盾始终是悲剧的动机，它们的非现实主义的效果常常由此而来。真正的资本家(他与守财奴不同，守财奴的个人不幸有时还能产生悲剧效果)不是戏剧的角色，而只是小说中的一段插曲。

2 从经济主体的行为动机(这本身又是由经济关系的性质决定的)中，只能推断出形成经济条件平均化的趋势：同量商品具有相同的价格，等量资本具有等量利润，等量劳动具有等量工资和等量的剥削率。但是，我绝不能以这种方式从主观动机出发得出量的关系本身。相反地，为了能够找出各个部分的量的规定性，我必须事先了解社会总产品的数量(上述平均化的趋势在社会总产品的分配中发生作用)。一定的量的结论决不能由心理因素推导出来。

3 在现代的轧钢厂中，活劳动份额被压低到何种程度，可以由下述情况来说明：

“在钢轨碾压中，仅仅升降机装置就使从业人数从15—17人压缩到4—5人。在美国，每吨产品的工资(用美分表示)下降如下：

	从1880年至1901年
钢轨碾压工	从15下降到1以下
钢丝碾压工	从212下降到12以下

钢丝坯加热工	从80下降到5以下

(汉斯·吉德翁·海曼：《德国大钢铁工业中的混合工厂》，1904年斯图加特版，第23页)。

4 利润率平均化的趋势，对理解资本主义生产的运动和价值规律作为运动规律的作用方式，是重要的。因为价值规律并不直接支配个别的交换活动，而只是支配交换活动的总体，其中个别的交换活动仅仅是受总体制约的一个部分。另一方面，个人利润的不平等，对总利润的分配，对积累和集中以及最后对联合、兼并、卡特尔和托拉斯，都是重要的。

5 毋庸置疑，英国银行制度所经历的不同发展(这种银行制度使银行对产业的影响甚微)，是造成英国卡特尔化困难以及英国卡特尔即使形成也只成为松散的价格协定的一个原因。这些卡特尔在景气时期实现特别高的价格，而在萧条时期便发生崩溃。(见亨利·麦克罗斯蒂《英国工业中的托拉斯运动》第63页以下为这种崩溃所提供的大量实例)英国产业组织的改进，特别是近年来联合制的扩大，应该归因于美国和德国的竞争。对世界市场的垄断使英国产业落后，这是资本主义制度内竞争必要性的最好证明。

此外，英国银行的发展也还显示出另外一个现象。在德国和美国，大部分由银行董事通过个人联合体现利益共同体。而在英国，这只起很小的作用；在那里，个人联合是由产业股份公司的董事实现的。

6 例如在1907年6月中旬，德国和英国的纺纱厂常常已经把1908年第一季度的产品预卖出去了。1907年1月，德国的煤炭消费者已同煤炭辛迪加签订了到1908年3月也就是15个月之后的固定契约(1907年7月16日《法兰克福报》)。

7 马克思：《资本论》第3卷，《马克思恩格斯全集》第25卷第216页。

马克思接着引用的段落也是颇有特色的，我这里把它翻译如下(马克思下面的引文在《资本论》中是英文。——译者)："如果一个集团中的每个人从来不能在总的收益和财产中取得多于一定部分或相应部分的东西，他就愿意联合起来去提高这个收益（只要供求关系许可，他就这样做）：这就是垄断。但是，如果每个人都认为自己能够用某种方法增加自己这一份的绝对数额，即使这样做会使总额减少，他也常常会这样做：这就是竞争。"(《关于需求的性质和消费的必要性的原理》1821年伦敦版第105页。)

在繁荣时期，份额是一定的，它等于单个企业家能够生产的全部产品。而在萧条时期，它就必须为争取自己的销路而斗争。

8 "经验告诉我们，即使卡特尔被描述为'必然的产物'，尽管同业者联合的努力大都在经济活动衰落或危机时期有其最肥沃的土壤，但由于保持有利价格的希望同强大的需求连在一起而使卡特尔的形成在经营状况有利和高度繁荣时期最容易，都是共同利益联合的最强大的动机。相反地，为以任何价格，甚至是最低价格获得订货并从竞争者那里把它们夺走的努力，则阻碍共同行动。"(弗尔克尔博士关于德国印刷纸生产者协会的报告，载《关于德国卡特尔的纠纷案》；另参见海因里希·库诺夫关于卡特尔历史的叙述：《卡特尔的理论和实践》，载《新时代》第22卷第2期第210页。)

9 例如，列维指出，美国从1901年5月到1905年夏天，不顾世界市场价格和原料价格的一切波动，钢轨价格总是保持28美元不变。此后，他还指出："似乎这种联营的组织，总是在不景气时期失去力量，而在景气时期又重新赢得它。"

"例如，1892年价格一下降，钢轨联营便由于它的两个主要成员卡内基钢铁公司和伊利诺伊斯钢铁公司的冲突而崩溃了。同样，在1896年经历了短暂的繁荣之后，第二个联营又于1897年崩溃了。接踵而至的是市场状况的普遍低落，这又使生产者在1898年年底采取共同的措施即建立新的钢轨卡特尔。"(海尔曼·列维：《美国钢铁工业》第201页)

10 在鲁尔矿区，建立矿山需要5—7年。在美国建成单独的钢厂和轧钢厂需要两年；如果附带高炉，则需要更长的时间(海曼：《德国大钢铁工业中的混合工厂》，1905年柏林版，第221页)。

这里所描述的过程是一种纯粹的竞争现象。因此，对这种现象的分析便不再是《资本论》研究的范围。然而，马克思还是在另一种联系上顺便指出过类似的现象："按照事物的性质，植物性物质和动物性物质不能以像机器和其他固定资本、煤炭、矿石等等那样的规模突然增加，因为前两者的成长和生产必须服从一定的有机界规律，要经过一段自然的时间间隔，而后面这些东西在一个工业发达的国家，只要有相应的自然条件，在最短时间内就能增长起来。因此，由固定资本即机器等等组成的不变资本部分的生产和增加，可能会并且在发达的资本主义生产中甚至不可避免地会比由有机原料组成的不变资本部分快得多，结果对有机原料的需求会比它的供给增长得快，因此，它的价格会提高。"(马克思：《资本论》第3卷，《马克思恩格斯全集》第25卷第135—136页)这里所描述的差异是周转时间长短不同的结果。如果说这种差异在有机原料方面是由自然的原因产生的，那么，它在无机材料方面就是由资本量，特别是其固定资本部分的量产生的。

11 列维：《美国钢铁工业》第31页。

12 同上书，第98页。

13 同上书，第121页。

14 同上书，第136页。

15 海曼：《德国大钢铁工业中的混合工厂》第223页。

在美国，铁路的需要(它本身又取决于收获的结果)决定在其初期发展阶段上的钢铁工业的行情状况。在美国，经济周期过程中价格的急剧变化和巨大的波动幅度，以及对实行联合制的较早的冲动，即是由此而来(参见列维：《美国钢铁工业》第77页)。

16 马克思：《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第23卷第385—386页。

17 这里应当注意的是，如果联合对市场的价格决定具有决定性的影响，那么，这就已经是一种垄断的联合了。此外，还存在一些独立企业。它们在价格上总是遵从联合的价格规定。这种情况并不改变在经济理论意义上的自由竞争在这一生产部门中不再存在的事实。但是，为了不破坏学究们的思虑，我不把这种联合称作完全的利益共同体或兼并，而是称作垄断的联合(见利夫曼：《卡特尔和托拉斯》，1905年斯图加特版，第12页)。

18 同上书，第13页。

19 列维：《美国钢铁工业》第156页以下。

列维用生铁生产的下列数字对上述说法作了说明。当然，这些数字中也包括铸铁和搅炼铁的生产，公司对这些生产只有最低限的参与。但是，它们作为上述说法的例证，是有说服力的。生铁生产量如下：

年份	公司(总吨)	单独的企业(总吨)	股份公司在总生产中所占的份额(%)
1902	7 802 812	9 805 514	44.3
1903	7 123 053	10 693 538	39.9
1904	7 201 248	9 286 785	43.9

因此，1903年同1902年相比，公司的生产降低了，而局外企业的生产却有很大增加，以致公司在总生产中所占的份额从44.3%下降到39.9%。但是，在萧条的1904年，公司的生产仍稍有增长，而局外企业的生产却下跌了14万吨之巨，从而降到1902年的生产水平以下。

顺便提一下，那种把卡特尔之外的每个人都看作是精神上的怪物和经济上的罪犯的观点是何等的浅薄。即使从卡特尔的利润利益的角度来看，这种观点也是荒谬的，更不必说是从社会的角度来看。因为完全撇开消费者的利益不论，正是局外企业的竞争可以对垄断联合的技术上和组织上的发展具有极大的价值。

20 见《关于德国卡特尔的纠纷案》第I册(1903年柏林版)第80页上的基尔多尔夫的陈述。

21 另一方面，如果通过占有专利获得的超额利润大到足以使维持竞争成为有利的话，那么，占有专利就又会在一定情况下使联合变得困难。

“纺织机械工业的每一个部门只包括很少几个企业。兰开夏的八大公司制造棉花机器，不仅垄断了国内市场，而且每年还出口45万英镑以上的价值。虽然反复提出过利益融合的建议，但它们总是遭到失败。机械工业很容易导致发明；这些发明如果获得专利，就造成许多年的垄断；而只要专利还有效，它就是反对联合的论据。不愿意将一个举世闻名的名字(特别是在它是由于个人的进取心和首创精神创造的时候)牺牲于非个人的匿名的联合，同样必然被看作是有效的威慑手段。”(麦克罗斯蒂：《英国工业中的托拉斯运动》第48页)

这里，小垄断是大垄断的敌手。然而，也正是交换专利的欲望，提供了结成利益共同体的动因。德国化学工业的协定，德国通用电力公司和美国威斯汀豪斯公司之间的协定就属于这种情况。

22 恩格斯所指的就是这种卡特尔形式。他写道：“迅速而巨大地膨胀起来的现代生产力，一天比一天厉害地超出了它们应当在其中运动的资本主义商品交换规律的范围——这个事实，资本家本人今天也越来越强烈地意识到了。这一点特别表现在下述两种征兆中。第一，普遍实行保护关税的新狂热。这种保护关税和旧的保护关税制度的区别特别表现在，它保护得最多的恰好是可供出口的物品。第二，整个大生产部门的工厂主组成卡特尔(托拉斯)，其目的是调节生产，从而调节价格和利润。不言而喻，这种试验只有在经济气候比较有利的时候才能进行。风暴一到来，它们就会被抛弃，并且会证明，虽然生产需要调节，但是负有这个使命的，肯定不是资本家阶级。在此期间，这种卡特尔只有一个目的，那就是使小资本家比以前更快地被大资本家吃掉。”(马克思：《资本论》第3卷，《马克思恩格斯全集》第25卷第137—138页。脚注［16］)

23“卡特尔想要的是其质量、形式、材料等等不再有明显差别的批量商品。当然，这里也可以人为地加以促成，正像在商品交易所里所发生的那样。商品交易所同样是以商品的一定的可代替性为前提的，因此特殊的商业惯例便规定出，商品要能提供交易所交易必须具备某种属性。卡特尔达到这同一目的，或者通过仅仅选择该部门的交易主要依赖的一定标准商品，或者通过提出所有工厂主在制造他们的商品时必须遵守的规范，以消除质量的差别。例如，国际玻璃镜面卡特尔就遵从只生产10—15毫米厚的玻璃镜面的协定。”

“奥匈麻绳卡特尔首先对所生产的种类制定了样品,所有参加者有义务按该样品生产自己的商品。同样，奥匈黄麻卡特尔对要生产的麻袋提出了一定规范。”(格龙策尔：《关于卡特尔》，1902年莱比锡版，第32页及以下)

24 例如，德国钢铁企业联合会董事会主席沙尔特布兰德的以下陈述，证明卡特尔也对企业的生产和技术产生一定的影响：“我们必须进一步考察，在联合会持续存在的条件下，为了使销售尽可能地有利，我们应该怎样指导销售?为了沿着不是每个工厂生产一切产品的方向更廉价地进行生产，我们应该采取怎样的分工?”(《关于德国卡特尔的纠纷案》第10册第236页)奥地利的机器制造业卡特尔也在各个企业之间推行了进一步的分工。利润流进公共金库，并按比例进行分配。

25 格龙策尔(《关于卡特尔》，第14页)认为：“卡特尔和托拉斯不是在程度上有很大不同，而是在本质上有很大不同。在欧洲如此活跃的卡特尔运动的30年中，我还不知道有一种形式过渡到另一种形式的情况。”因此，当他这样认为的时候，他恰恰是把法律形式当作本质。由卡特尔过渡到托拉斯并不经常发生，恰恰证明这两种形式具有同一内容。同时，也不应忽视，对卡特尔化企业独立性的进一步限制，使这些企业不断地靠近托拉斯。但是，形式的不同是与其他情况联系在一起的，首先是

同银行的发展及银行同产业的关系联系在一起的，部分地也同立法上的干预联系在一起。众所周知，美国的反卡特尔立法促进了托拉斯的形式。

26 1908年7月初，下面的消息充满了各种报纸：最近，众所周知，苏黎世的瑞士布劳恩百货商店集团在德国财团的参与下变成为两合公司。百货商店被"创立"起来，不再是稀有的现象。但瑞士的这种创立却由于其他原因而值得普遍注意。德国财团的管理掌握在柏林的黑希特、普法伊弗尔商行手中，这个商行属于德国最重要的出口商行。它已发展成为不同国家的许多百货商店的购买康采恩。与瑞士布劳恩百货商店的协议规定，黑希特、普法伊弗尔商行将来负责布劳恩百货商店的所有购买，并直接为布劳恩百货商店的购买进行支付。这个商行拥有广泛的购货组织。去年初，它与汉堡的MI.埃姆登·泽内商行结成利益共同体，这个共同体如此紧密，以致黑希特·普法伊弗尔商行现在也在国内为埃姆登中心所属的200家商店从事购买。此外，该康采恩也与纽约的一家百货商店有关系；根据德国的《服装设计师》杂志报导，它每年为纽约百货商店购入约6 000万马克的货物。大百货商店的经济优势(它的特别好处是能够大量购买)，导致购物中心的建立，这些购物中心使大多数由它们供货的商店在金融上处于依附地位。

27 参见阿尔格农·勒《美国零售商业的托拉斯化》一文(载《新时代》第27年度第2卷第654页以下)中的有趣概述。为了保护自己的独立，卷烟商人组成了名为独立卷烟商业公司的商业联合会。与此相对立，烟草托拉斯建立了拥有20万美元资本的联合卷烟商业公司。"这个公司购买了许多现有的零售商店，而且开办了许多其他的提供比其竞争者更好的商品、更丰富的品种和具有与之相应的外观的零售商店。价格被降低，最后实行保证公司拥有长久顾客的有奖销售制度。斗争没有持续很久。在一年内，独立卷烟商业公司便被迫按托拉斯规定的价格把全部商品卖给联合卷烟商业公司。零售商人的反抗只是加速了他们灭亡的命运……毫无疑问，托拉斯将继续沿着这条路走下去，也许甚至以加速度进行，直至它征服了这个产业部门的零售商业中值得征服的一切。"

阿尔格农·勒然后论述了咖啡、茶叶、牛奶、冰淇淋、燃料、精美食品等零售商业中的集中情况，最后把集中的趋势确切地概括如下："集中在进行，独立的零售商人阶级按以下五种不同的、但却导致同一目标的方向，失掉了牢固的基础：

(1)一些产业托拉斯在获得了生产上的支配权后，把它们的业务扩展到零售商业的范围，完全排挤了零售商人，直接向消费者出售自己的产品。

(2)一些大的生产公司虽然还通过零售商人把他们的商品出卖给消费者，但与其说是把零售商人当作独立商人，不如说把他们当作代理商。

(3)在大城市里，百货商店已经从零售商人那里夺走了大部分零售商业，这个过程取得越来越大的进展。这样一些商店拥有数十万、甚至数百万美元的资本。许多这样的商店往往属于一个公司，已经形成集中原则在百货商店领域以更大规模表现出来的端倪。因此，百货商店与大金融集团、批发商业和产业托拉斯产生更为密切的联系。

(4)那些全部或差不多全部接受邮购委托的大商店，在农村地区侵蚀了零售商人的地盘，就像它的一些支店在城市所做的那样。电话业和电车业的巨大发展以及农村地区免费邮运供货的扩大，大大开拓了这一商业领域的范围。这些邮购商店大多属于城市里设有一个或数个支店的同一公司。

(5)就像资本主义发展初期产业领域里的竞争一样，零售商人自身范围内的竞争也使集中原则在很大的程度上发挥作用。一些商人善于保证自己对其竞争者的某种优势，因而能够扩大自己的业务，由此增加自己的新的优势并缩小其竞争者的业务范围。"(参阅维尔纳·桑巴特：《现代资本主义》第2卷第22章"排挤零售商业的努力"。)

28 销售代理人同时也是矿山所有者和他所代表的公司的共同所有者，这是波希米亚的褐煤贸易组织的特征。两个煤炭代理商J.佩特舍克和E.J.魏因曼都在奥辛建立了组织，"它们为大波希米亚公司负责褐煤销售……两个煤炭商行原先只是中间商。90年代初，这种情况发生了变化。这种变化是由布吕克斯矿山公司的强大发展开始的。过去一直是魏因曼商行为这个公司从事零售。布吕克斯公司以非常便宜的价格获得了被水淹没的奥塞格煤层，以此上升为波希米亚褐煤工业中的首要企业。这时，布

吕克斯股票的所有权出现了变化，多数股票转到佩特舍克商行领导下的辛迪加。作为权力关系变化的表现，煤炭零售商转归这个商行。因此，一种新的关系建立起来了。煤炭代理商也成为这个企业的大股东。它好像是与自己签定销售合同，并在经营和生产中具有决定性的影响。竞争的商行也不得不走上同样的道路。它们也懂得通过占有股票对它们所代表的企业产生决定性的影响和长久的利害关系。”(1906年2月25日《新自由报》)

29 例如，《新自由报》(1805年6月18日)把信用银行对布拉格的一个大糖业商行的接管描述为具有典型意义，然后继续写道：

“糖业贸易几乎完全成为这些努力的牺牲品，早在90年代初，绝大多数波希米亚的糖厂的销售就已经是布拉格富有的糖业商人的势力范围。他们通过靠生产者承担责任进行销售中介，取得显著利益。他们常常也靠自己承担责任进行交易，而他们的大规模交易和与国外市场的联系在当地构成了一种独特的现象。银行的糖业交易限于以代理的方式为自己的糖厂进行销售，限于银行正常活动范围内的信用提供。在最近10年间，这样一些私人糖业商行完全销声匿迹，或被转归银行，其他的糖业商行则被迫大大缩减了自己的业务。在以前的糖业贸易巨头中，仅仅剩下布拉格唯一的一家大商行，它现在也还代表13家糖厂，每年销售数十万公担的白糖。生产扩大到帝国两半部分的一些最大的私人糖厂，在进行销售时根本不需要中介，而是自己组织批发销售。中等的和较小的企业与银行结成程度不同的紧密的联系，银行向它们提供必要的信用，代它们为出口和国内零售贸易销售产品，但也常常自己承担糖销售中的全部风险。这样，以前大规模的和利润丰厚的中间贸易便被完全排除了，波希米亚糖厂销售的三分之二由布拉格一些银行(大部分都只不过是维也纳银行的分行)的糖业部承担。

糖业贸易改组的起点是信用的提供和新糖厂的建立。80年代和90年代，波希米亚和摩那维亚地区建立了大量新糖厂，其中包括易北河岸的一些大的供出口的制糖厂。它们大部分是用外国资本兴建的，而提供必要资金的一些银行则要求这些新厂将产品的代理销售权转归自己。自卡特尔出现以来，小型粗糖厂如雨后春笋般地涌现出来，它们常常是用不足的资本建立起来的，因而完全依赖它们的信用提供者。即使是现有企业，为使自己现代化和扩大规模，也需要大量资金，并与资金提供者结成更为密切的关系，这常常导致整个销售的转移。例如，一些维也纳银行的布拉格分行以及一些地方银行，在糖业贸易中站稳了脚跟，并把自己活动重点移到这方面来。农业银行代表15个糖厂……英国银行承担11家粗糖厂的代理销售。信用银行集中了5个大企业的商业事务。齐弗罗斯泰因什卡银行是许多地方糖厂的销售所。银行购买粗糖厂的产品，把它们转运到精炼厂；它们又从精炼厂收购白糖，投入国内外的销售市场。当几年内出口对于奥地利工厂具有越来越大意义时，银行活动也具有了不同的性质。出口要求在各种国外市场上继续开展业务活动，有限的代理贸易佣金与获自套汇和投机交易的大量利润相比日益退居次要地位……但是靠自己承担责任的贸易与国际贸易紧密相联，因为只有极少的国内生产者能承担这种常常必须延展很长时间的业务活动。因此，作为糖业贸易的最后环节，糖便被银行稳稳地控制了。工厂把它们的产品卖给与自己有联系的银行，而银行又试图通过利用国内外市场上的最有利的条件来谋利。当然，依靠自己承担责任的贸易还不是一般原则，一些谨慎的银行还从根本上对它持有保留态度。但是，除了代理销售外，它也已经占有重要的地位。不能否认，事情正朝着这个方向发展。

那些与卡特尔有密切联系、并且承担它们所控制的产业的销售的银行，还有更大的商品交易。例如，农业银行承担火柴厂、糖浆厂、搪瓷器厂、包装纸厂、淀粉厂以及一些化工行业的卡特尔的销售。银行联合会与纸板厂有类似的关系，信用银行也承担联合黄铜厂的销售。这些都不过是代理关系，并不包括任何严格意义上的贸易，即不包括通过中央销售部中销售的卡特尔化和集中化把中间贸易排挤出去。由于银行之间的竞争，商品代理贸易的利润减少了，仅仅达到以前很大的代理佣金的较少部分。一般银行业务获利额的下降，在一些具有商品部的银行中引起更强烈的靠自己经营商品交易的想法，而且显示出沿这个方向扩大营业的新的尝试的一些征兆。”

30 在个别情况下，按各个领域中产业资本和商业资本的不同比例，价格会发生变化。假定在一个部门中，例如在机器制造业中，生产资本等于1 000，商业资本为200。在平均利润率为20%的条件下，则商业利润为40。对消费者的总价格等于1 000+200(产业资本家按这样的价格把自己的产品卖给商人)+240(它补偿商人的资本加利润)，即整个等于1 440。但是在纺织工业中，商业资本400分摊在生产资本1 000上面。于是产品价格是1 680。现在假定卡特尔在两种情况下成功地消除了商业资

本，并把商业非生产性费用压缩到一半，那么，机器制造业者靠1 100资本获得340利润，而纺织业者靠他们1 200资本获得480利润。利润率不等会导致平均化过程，这又通过价格的变化反映出来。但是，纺织品消费者所得即是机器购买者所失。而一般说来，由于卡特尔化，这种平均化将是非常困难的和不完全的过程。

如果独立商业被消费合作社、批量购买协会、农业购买合作社等所取代，那么，情况就不同了。这仅仅意味着被组织起来的消费者的活动代替商业资本家的活动，因此商业利润也归于这些消费者。同时，集中的加强也意味着流通费用的节约。

31 批发商人恩格尔说得很对："辛迪加所追求的是实际垄断和直接消除批发商业。当然，购买者并不因此而能更便宜地进行购买。对工厂和辛迪加来说，如果目的不是取得与批发商业同样的利润，那么，整个活动将是盲目的。"(《德国印刷纸厂联合会的纠纷案》第IV期114页。)

煤炭辛迪加也是这样。它"也利用运输业和批发商业的垄断，以便在不通过抬高运费而造成煤炭价格显著提高的条件下，加重小消费者的负担；或者设法使消费者必须支付的较高价格，不像以前那样归于商业，而是归于生产者。"(利夫曼：《卡特尔和托拉斯》第98页)

32 《德国印刷纸厂联合会的纠纷案》第I册第236页。

33 同上书，第235页。

34 同上书，第228页以下。

35 同上书，第230页。

36 同上书，第229页。

37 同上书，第230页。

38 同上书，第II册第455页。

39 同上书，第II册第380页。

40 勇敢的辛迪加代理人的伪善言辞真是妙不可言："作为商行，我们也认为这是正当的，因为我们主要的目的是促进和保护国内商业。"掠夺本国，通过人为制造煤炭、焦炭和铁的短缺而阻碍加工业，通过向国外倾销而维持国内的高价——这就是利润欲的国民信念。

41 商业厅秘书格施泰因(哈根)的陈述。见《纠纷案》第六次会议，半成品协会，第444页。

42 格施泰因的陈述。同上书，第445页。

43 同上书，第447页。格施泰因的陈述也表明(同上书，第556页)，另一方面，大工厂对待它们较小的供应者有时是多么严厉："一家拥有矿山的大冶炼厂为订购自己的工具材料制定了苛刻的条件，其中包括报价，并进一步规定：在数量方面，我们根据1904年的需要，没有义务购买任何特定的数量。按我们的要求交货。"

44 《德国印刷纸厂联合会的纠纷案》第IV册，经理罗伊特的陈述，第110页以下。

45 "因此，辛迪加的任务是消除印刷纸贸易中的这种批发商。在成功地通过缔结辛迪加排除在其他纸张之外也经营印刷纸的大量代理商以后，却仍然存在大量的经营印刷纸的商人。因此，辛迪加的任务就不仅是拒绝向从事投机的商行提供印刷纸，而且也防止新的在印刷业范围内出现商人。于是，在许多情况下，辛迪加拒绝向那些在辛迪加存在时刚刚想把自己的商业扩大到印刷纸上的纸张商行出售印刷纸。"(同上书，第111页。)

46 《纠纷案》第1册，第94页以下。1899年秋天，德国焦炭辛迪加迫使它的主顾购满1900和1901两年的需要量。顺便指出，辛迪加这时利用它的权力，把在1899年2月就已经确定为14马克的1900年的价格提高到17马克，作为上述两年的价格。在不如此就得不到焦炭的威胁下，各冶炼厂不得不同意缔约。

这一事例之所以使人感兴趣，是因为它表明，辛迪加对危机所能产生的影响是多么小。这些协定是在1899年即大约27个月之前签订的，1900年中期行情低落，1901年是一个危机年头，但焦炭的最高价格却得到保证。因此，危机对加工工业的影响异常严重。(《纠纷案》，第三次会议，第638、655、664页)

47 工业委员会：《关于托拉斯和产业联合的初步报告》，第223页。

48 同上书，第63页。“我毫不关心你们的伦理观”。他补充说，为排除竞争而制定低廉的价格，这是正确的商业原则。因为像他后来所认为的那样，托拉斯不是为竞争者的健康而设置的事业(第223页)。

49 请听听对农场主联盟比较亲近的《德国农业通信》(1899年第8号)所报道的惩罚威胁：

“拒绝加入协会的德国酿造业者，丧失了要求受到职业尊重的权利。这帮先生们应被打上永久的烙印。如果后来他们的钱包被洗劫一空，对这些正人君子的惩罚也不会比他们理应受到的唾弃更严重。”

50 《纠纷案》。总书记克普克的陈述。

51 《德国交易所调查报告》第I卷第464页。贴现公司总经理鲁塞尔的话。

52 《社会科学词典》第181页以下。

53 《德国交易所调查报告》第II卷第2151页。范·居尔彭的陈述。但是，不仅仅是这种时候。V.瓜伊塔先克断言：“如果他们使他(地方银行家)的生计发生困难，那么，他就不得不经营比以前可能经营更多的纯投机证券。”(同上书，第759页)

54 《德国交易所调查报告》第II卷第2169页。

55 美国糖业托拉斯是哈韦迈尔在1887年通过15个小公司的合并组建的，这些小公司申报它们的总资本为650万美元。托拉斯的股份资本被确定为5000万美元。托拉斯立即提高精糖的价格而降低粗糖的价格。1888年进行的调查表明，托拉斯在一吨精糖中约赚14美元，这可使它支付对全部股份资本10%的股息，即公司创立时实际付进的实际资本的70%左右。另外，托拉斯有时还能支付额外股息，并留存大量的准备金。现在，托拉斯拥有9 000万美元的股份资本，其中一半是有权获得7%的累积股息的优先股，另一半是现在同样挣得7%的普通股。(1909年7月1日《柏林日报》)在《产业调查委员会关于托拉斯和工业联合制企业的报告》中，也有大量事例。

56 这里所说的“资本价格”，等于资本化的利润。

57 实际上，“高利贷，即土地所有者的一部分收入转入高利贷者手中，是资本积累的主要手段之一。但是，工业资本和商业资本或多或少同土地所有者携手共同反对资本的这种古旧的形式”(马克思：《剩余价值理论》第I册，《马克思恩格斯全集》第26卷第1册第395页)。

58 同时，卡特尔利润的性质也发生了变化。它是由无偿劳动、剩余价值构成的，但其中一部分是由其他资本家雇佣的工人生产出的剩余价值构成的。

59 这里不是指社会总资本的平均有机构成，而仅仅是指非卡特尔化产业中的平均有机构成。

60 在下述情况下，卡特尔的超额利润采取了一种有趣的形式。19世纪90年代以前，德国工业中制鞋机器的供应差不多全掌握在美国之手。向德国供货的美国制鞋机器制造厂联合成为“德国联合制鞋机器公司”(DVSG)。机器并不出卖，而是根据一定的租金出租。如果制鞋厂主希望获得机器，那就要签定5—20年的一份合同。”合同规定，供货公司有义务安装机器、免费修理、供应所有新的设备以及以廉价提供零部件。相反地，制鞋厂主支付大约相当于机器制造价格的一次性基本费，此外还继续支付机器每运转1 000次的一定付费。……这种付费……意味着，制鞋厂主向DVSG支付每双长靴15—25芬尼。这是一笔贡金，其大小在我们获悉下述情况时才能理解：例如，在1907年，埃尔富特的三个总共拥有885个工人和主要利用这种机器的制鞋厂，为这种利用一年支付61 300马克。”(卡尔·雷埃：《德国制鞋大工业》第32页)饶有兴趣的是：这些机器的利用给德国制鞋厂主提供了超额利润，因为它以此赋予他们以压倒其竞争者的优势。美国托拉斯强迫他们把这种超额利润的一部分(不是全部，否则使用这种机器的动机就不存在了)转让给托拉斯。每年支付租金的契约，使购买机器比较容易，也加强了制鞋厂主对托拉斯的依赖，因为他们被束缚于这种机器上。这种机器的一切改良被立即加以应用，提高了超额利润，从而增加了制鞋厂主的销售额，也增加了向托拉斯的付费。这样，托拉斯便把别人的超额利润的一部分转化为自己的超额利润。因此，改良技术所获得的利益，最大部分归于托拉斯，较小部分归于机器的使用者，最小的部分归于消费者。

第四篇

1 撇开特别是在农民经济中所保留的以前自给经济的残余不论，自给生产在资本主义社会里也起某种作用。在这里，企业产品本身又成为再生产的一个要素，例如，作为种子的谷物，煤矿所使用的煤等等。这种自给生产的范围随着企业联合的发展而增大。它之所以是自给生产，因为商品不是为了市场，而是作为本企业的不变资本要素来使用的。但是，它同以前社会形态的旨在满足需要的自给生产根本不同，因为它不是为消费服务的，而是为商品生产服务的。

2 “认为危机是由于缺少有支付能力的消费或缺少有支付能力的消费者引起的，这纯粹是同义反复。除了需要救济的贫民的消费或‘盗贼’的消费以外，资本主义制度只知道进行支付的消费。商品卖不出去，无非是找不到有支付能力的买者，也就是找不到消费者(因为购买商品归根结底是为了生产消费或个人消费)。但是，如果有人想使这个同义反复具有更深刻论据的假象，说什么工人阶级从他们自己的产品中得到的那一部分太小了，只要他们从中得到较大的部分，即提高他们的工资，弊端就可以消除，那么，我们只须指出，危机每一次都恰好有这样一个时期作准备，在这个时期，工资会普遍提高，工人阶级实际上也会从供消费用的那部分年产品中得到较大的一份。按照这些具有健全而‘简单’(！)的人类常识的骑士们的观点，这个时期反而把危机消除了。因此，看起来，资本主义生产包含着各种与善意或恶意无关的条件，这些条件只不过让工人阶级暂时享受一下相对的繁荣，而这种繁荣往往只是危机风暴的预兆。”恩格斯对此加了一个注：”供可能出现的洛贝尔图斯危机学说的信徒们参考。”(马克思：《资本论》第2卷，《马克思恩格斯全集》第24卷第456—457页。)

3 《资本论》第3卷，《马克思恩格斯全集》第25卷第272—273页。

4 “但是，现在的问题是要彻底考察潜在的危机的进一步发展(现实危机只能从资本主义生产的现实运动、竞争和信用中引出)，要就危机来自作为资本的资本所特有的，而不是仅仅在资本作为商品和货币的存在中包含的资本的各种形式规定，来彻底考察潜在的危机的进一步发展。”(马克思：《剩余价值理论》第2卷，《马克思恩格斯全集》第26卷第2册第585页。)

5 杜冈-巴拉诺夫斯基的贡献是：他在他著名的《关于英国商业危机的理论和历史研究》中，指出对危机问题的这种研究的意义。值得注意的仅仅是需要有这样一个提示。

6 《资本论》第2卷，《马克思恩格斯全集》第24卷第526—527页。

7 进一步的例子参见马克思《资本论》第2卷，《马克思恩格斯全集》第24卷第576页以下。

8 《资本论》第2卷，《马克思恩格斯全集》第24卷第556—557页。

9 同上书，第557—558页。

10 同上书，第561页。

11 同上书，第561—562页。

12 同上书，第562页。

13 马克思：《资本论》第2卷，《马克思恩格斯全集》第24卷第206—207页。

14 乍一看来，繁荣时期的特征似乎是价格的普遍和一致的上涨，而萧条时期的特征是价格的普遍和一致的下降。这就是人们如此长期不懈地在货币价值的变动中寻找危机根源的原因。对货币数量论的迷信也在这里找到自己最坚强的支柱。

15 “毫无疑问，正是在洛林-卢森堡地区，采矿业和冶铁业的经济发展极其迅速，其影响十分显著，一些新工厂后来开始营建，因此在高涨时期长时间地促进了需求的增长。但是，在1899年底和1900年春，当这些新工厂开始投产时，发展的高峰已经过去，以致它们现在只是促进供给的增加……由于它们退出消费者的行列和带着自己的产品出现在市场上，生产能力日益提高，生产过剩也就不可避免了。”(《1900年以后德国经济生活的纷扰》第2卷，见《矿业和制铁业》第48页。)

16 马克思：《资本论》第3卷，《马克思恩格斯全集》第25卷第134—136页。另参见马克思《剩余价值理论》第II册，《马克思恩格斯全集》第26卷第II册第588页以下。

17 马克思：《资本论》第3卷，《马克思恩格斯全集》第25卷第138页。

18 当然，我们这里只考察交易所危机，这种危机作为一般商业危机的一个因素而出现。交易所危机和投机危机，也可以孤立地发生。例如，交易所危机常常出现在产业繁荣的最初阶段，当投机在高涨开始出现之前实现的时候。1895年维也纳的情况就是如此。

19 例如，在最近的美国货币危机时期，向欧洲的棉花和谷物出口便全力加速进行，以期能够从欧洲赚得黄金。

20 当然，这是陈旧的经验。一位匿名的大陆商人对著名的金条委员会(1810年)成员说了这样的话：“事实上，我只知道清偿贸易收支逆差的两种方法，即或者付黄金或者破产。”

21 这是在皮尔时期；当今无准备的银行券数额约为1 850万英镑。

22 “当货币外流时，法兰西银行经常加算一份贴水；在国外需求增强时，贴水提高到千分之八，甚至到千分之十。因为外国只能使用黄金，所以贴现者必须把这一数额加算于国内贴现率。一般说来，可以肯定，在外国贴现率高而巴黎的贴现率很低时，就会使用黄金贴水。它使一张千分之五利息的为期三个月的票据，提高到年息为2%。”(萨尔托里乌斯：《国外投资的国民经济制度》第263页。)

23 不仅杜冈-巴拉诺夫斯基，而且奥托·鲍威尔也在他的对马克思危机理论作了如此敏锐和令人兴奋的论述中(《新时代》第23卷第1期第133页以下)，被这个由经济现象本身所产生的诱惑所蒙骗。

24 例如，1890年以后的萧条时期，情况就是这样。整个1893年是一个具有异常充裕的货币供给和利息低微的年头。1894年2月底，伦敦银行的贴现率为2%；而3月中旬，私人贴现率为1%。1895年1月中旬，伦敦的私人贴现率在0.5%至0.875%之间。尽管在长时间内存有异常大的闲散货币，但高涨期只是从1895年下半年才开始。

25 近来，一般地说，由于忽视理论考察方法，一种恶习大大流行起来：根据短短几年间的一些观察中便推导出一般结论，把一个产业周期某部分阶段的现象，充其量是一定特殊周期的现象，提高为普遍"规律"。由于这种原因，其他人便拒绝任何一般的认识，并以等着瞧(qui vivra verra)的处世之道来宽慰自己。他们故意把政治经济学的认识贬低到低级趣味的笑话的水平。

26 杜冈-巴拉诺夫斯基的危机理论中的这种混淆达到了极点。这种理论只看到资本主义生产的特殊经济的形式规定性，而忽略了一切生产(不管它们的历史形式如何)共有的自然条件；因此，便得出仅仅为生产而存在生产的奇怪概念，消费则仅仅成为一种累赘的附属物。如果说这已经是"荒唐的想法"，那它却有"方法论"，而且是马克思主义的方法论，因为这种对资本主义生产的历史的形式规定性的分析正是特殊的马克思主义的。这是疯狂的马克思主义，但却是马克思主义。它使杜冈的理论如此奇特而同时又如此令人振奋。此外，杜冈本人也感觉到这一点，虽然他不了解它。他对自己论敌的"健全的理智"展开如此激烈的攻击，即是由此而来。

27 这不仅是自今日始。"政治经济学的浅薄也表现在，它把信用的膨胀和收缩，把工业周期各个时期更替这种单纯的征兆，看作是造成这种更替的原因。"(马克思：《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第23卷第694页。)

28 下述例子证明，高利息率并不造成危机：1864年，英国的国际收支出现逆差。由于美国内战，棉花供给中断。因此，由东部印度和埃及供给的棉花增加，从这两个国家的进口迅速膨胀起来：从东印度的进口额由1860年的1 500万英镑增加到1864年的5 200万英镑；从埃及的进口额由1 000万英镑增加到差不多2 000万英镑。于是，银行提高自己的贴现率以阻碍黄金外流。在1864年间，贴现率在6％至9％之间波动。尽管如此，危机仍仅仅限于货币市场。商品市场上，价格提高不大。"尽管存在着过去只是在货币奇缺时才碰到的高贴现率，商业和工业却没有受到重大的震动。""虽然发生持续的棉荒，英国贸易在这整个时期内丝毫也没有受到压抑。"(杜冈-巴拉诺夫斯基：《英国商业危机的理论和历史研究》第139页。)

29 顺便提一下，杜冈-巴拉诺夫斯基仅仅从他关于英国危机史的卓越的和令人信服的论述中得出自己的结论，看来总也避免不了犯这种错误。

30 "1857年的危机在冶铁业袭击了一大批企业，1873年的危机则对这些企业的影响更严重，这些企业的生产能力彼此并无很大差别。因此，在普遍崩溃之中，许多本身从纯技术上来看是有生存能力和有生存价值的工厂倒闭了。1900年的危机，除了触及基本产业的大企业之外，还触及众多的按今天的概念看已属过时组织的企业，这些'单纯'的工厂过去曾被高涨的浪潮卷上高峰。价格降低和需求减少使这些'单纯'工厂陷入困境，而联合的大企业有时根本未陷于困境，有时出现这种情况也只是很短的时间。因此，最近的危机以与以前的危机完全不同的程度导致产业的集中。例如，1873年的危机，尽管它作了淘汰，但在技术状况方面却没有达到使胜利者企业形成垄断的程度。然而，由于自己的复杂技术、巨大的组织和资本力量，当今的冶铁、电气工业的大工厂在很大程度上建立了长期垄断；机器制造业和某些金属、交通以及其他产业的大工厂，在较小的程度上建立了这种垄断。如果这种情况不适用于某些'轻'工业部门，危机对这些产业部门的影响同以前并没有根本的变化，那么，由此可以更清楚地看到，银行业的最新发展在很大程度上受上述其他产业的影响。"(耶德尔斯：《德国大银行同产业的关系》第108页。)

31 只需这一个条件就足以造成货币危机，尽管还有一些更深刻的原因。在关于1773年阿姆斯特丹交易所崩溃的记述中，对一次大破产的后果作了如下描述："没有人知道这次破产的全部损失有多大，也不知道哪些其他厂家由于这次崩溃而毁灭。普遍的混沌状态使信用消失，一时间再也找不到现金。某些人害怕看到他们的票据被退还，另一些人担心收不回他们有权要求的债款，还有一些人试图利用普遍的困境从中牟利。因此，每个人都在寻求机会以最低价格购买，每个人又害怕付出自己的现金，于是流通几乎完全中断。"(《荷兰的财富》，译自法文，1877年莱比锡版，第2卷第444页以下，引自萨尔托里乌斯·冯·瓦尔特斯豪森：《国外投资的国民经济制度》第377页。)

试将这一点与下列1870年战争爆发之际德国交易所情况的描述比较一下：1870年7月4日，柏林交易所的气氛极佳，而以后几天出现动乱，7月8日变得很不安宁，7月11日失去控制。恐慌持续了8

一10天，随后恢复自信，下跌的运动停止……好像魔杖一挥，货币便从交易所消失不见了。普鲁士银行的贴现率提高到9%，莱比锡的抵押贷款利息率上升到10%。卢贝克上升到9%，不来梅上升到8%。那些在几天前以3%或3.5%的利息就能得到的绰绰有余的货币，现在到哪儿去了呢?国家为动员的目的吸收了货币的说法，已经为下述事实所排除：当时德国的发行银行业是分散化的，此外，一定货币贮藏在许多非发行银行和私人银行家手里。大部分货币仍然待在它原来所在的地方，但没有从钱柜里拿出来。谁能收取货币，谁就能把它放归别处。例如，来自慕尼黑的报道说："曾经有一段时间，以最佳证券和最大的抵押都不能筹措500盾。相反地，甚至连私人都认为必须设立一笔现金储备，以备万一，尽管这样做会有很大牺牲。"在法兰克福，"银行家们一心想收回他们的债权，因为公众也迫不及待地索还存款。银行清算债权的迅速增加表明，银行家和公众双方都试图筹措较大的现金储备，以应付一切偶然的事件。"

下面是来自汉诺威的关于现金贴水的报告："每一个银行家，首先是汉诺威银行，只为自己打算……德国私人银行的票据和银行券被贬斥，持有通用证券和普鲁士证券的富有人物不得不蒙受5%的损失，而那些害怕以随意的价格进行销售的农民也不得不支付10%，甚至更多。"

这种情况以缩的程度反映了最近美国货币危机的所有典型特征，克服的方法也是同样的。在7月下半月货币困难时期，人们试图通过各种措施以自救。在不来梅，参议院和市民会议通过关于赋予某些外国金币以法定支付手段的决议，但这并没有多大帮助，因为这种货币如同该城市的本位货币一样被贮藏起来。在斯图加特，成立了一个银行同盟，该同盟发行了自己的3%利息和6个月偿还期的面值为50—500盾的证券。在慕尼黑，抵押银行和汇兑银行也把类似的债券投入流通。在美茵河畔的法兰克福，为当地的发行银行提供了集体担保。只要有可能，贵金属就被从外国输入。截止到七月底，不莱梅银行和进口公司便拥有大量索维林。法兰克福从英国获得了黄金，从维也纳获得了白银。这些措施表明，它们在应付支付交易中的货币短缺上还算是有效的，但却不能给借贷市场提供资本以满足国家的需要。"(萨尔托里乌斯·冯·瓦尔特斯豪森，同上书，第323页以下。)

32 就这方面来说，针对目前的情况，马克思的下列论述应当加以限制："在现代信用制度下，商人资本支配着社会总货币资本的一个很大部分，因此，它在已买物品最终卖掉以前可以再进行购买。……除了由于商品性质造成的W-G和G-W的分离以外，这里将会产生一种虚假的需求……因此，在危机中可以看到这样的现象：危机最初不是在和直接消费有关的零售商业中暴露和爆发的，而是在批发商业和向它提供社会货币资本的银行中暴露和爆发的。"(《资本论》第3卷，《马克思恩格斯全集》第25卷第340页。)

33 在银行和企业之间间或插入一个独特的创业公司(信托公司)，也不会有什么变化，因为后者仍然直接依赖银行。

34 以上所述通过钢铁托拉斯的行为得到说明。这个托拉斯1907—1908年把自己的生产缩减到极限，以便维持价格。一年以后，生铁市场出现市价暴跌，所有其他金属市场也都被卷进去了。

第五篇

1 因为揭示经济规律是政治经济学的内容，所以反对重商主义经济政策的斗争便成为推动理论经济学发展的强大动力之一。另一个以前发生的、还更直接触及本质的动力，是解决现代资本主义初期经济立法的主要问题即正确的货币制度的努力。配第提出的货币问题使他成为古典政治经济学的奠基者，因为这个问题直接导致价值问题，从而导致政治经济学的基本规律。

2 "荷兰在航海和贸易上的霸权，在从东印度公司的建立到同克伦威尔查理二世的战争期间，即从1600年到1675年，达到全盛期。在这一时期结束时，据科尔贝特估计，欧洲国家的商船总数达2万艘，其中1.6万艘完全属于荷兰人所有。因此，荷兰人被称为欧洲货运业者。一个无边无际的殖民帝国在亚洲、南北美洲和非洲被建立起来，大规模的保险业务也产生了。阿姆斯特丹交易所是最早的交

易所，那里是货币的世界市场，货币的较低的利息率总是不断给工商业带来益处。在鲱鱼和鲸鱼的捕捞方面是任何其他国家所不能企及的。商业政策在当时是最自由的，不存在值得荷兰担心的竞争者”(萨尔托里乌斯：《国外投资的国民经济制度》，第369页。)

3 仅仅每年从印度流入英国的俸金额现在计有32 000万马克。此外，还有很大数额用于支付英国官吏、维持军队和英国在亚洲进行的一部分殖民战争。

4 “相反地，英国不顾科布登的主张，没有放弃它自己的殖民地。当时自由主义政治家首领约翰·拉塞尔勋爵声明放弃殖民地的时间还没有到来，也许是想表达自己党派的意见。英国在这期间应该采取一切措施促使殖民地实行自治，事实上，在曼彻斯特学派的影响下，英国放弃了先前认为占有殖民地是有利的观点。罗伯特·皮尔爵士还曾指出：‘在我们的每一个殖民地，我们都占领了第二个爱尔兰。’现在英国同它的海外移民在自愿基础上建立了联系，并向他们提供了议会制度。这样曼彻斯特学派(尽管不想如此)变成不能靠红衫士兵维系的新的英帝国的建立者。”(舒尔策-格弗尔尼茨：《不列颠帝国主义》，第75页。)

5 见鲁道夫·希法亭：《保护关税职能的转变》，载《新时代》第22卷第2期；罗伯特·利夫曼：《保护关税和卡特尔》，1903年耶拿版。在赫尔曼·莱维：《关税政策对美国经济发展的影响》(《康拉德年鉴》，1905年)中有丰富的例证资料。

6 由动产信用公司的建立开辟了道路的法国的类似的发展遭到的中断，可以由一般阻碍法国产业发展的原因来解释。这些原因包括：不利于资本主义发展的土地分配及其后果(双子女制度和缺少足够的产业后备军)，过度的保护关税政策以及过度的资本输出(这本身又是建立在小资产阶级、小农阶级和奢侈品工业基础上的食利者阶级而引起的)。

亚历山大在《德国交易所调查报告》(第1部分第449页)中阐述了由于资本民族化和由于德国产业资本家缺少资本力量而造成银行对产业影响的加强之间的联系。据他的叙述，一部分煤矿，例如赫尔内、波鸿等等，直到最近(1892年)还为法国和比利时的股东所占有。与此同时，煤矿的集中也发生了。购买股票的中介由银行承担，因为这些公司还不占有用于此目的的流动资金。银行之所以能接受，仅仅因为银行确信，他们能通过期货交易，把自己的资金固定其上的证券很快再脱手。

此外，可以认为，由于法律的限制，特别是对期货交易的限制而造成的交易所的削弱，有扩大银行对产业影响的趋势，因为这时，同交易所发挥有利作用时相比，产业在更大的程度上依赖于银行的中介。实际上，德国交易所立法的影响对大银行非常有利。

7 当然，工厂主已经意识到这种使卡特尔的形成变得困难的自由贸易的影响。一位英国工厂主在1906年10月10日的《泰晤士报》上提出建立一个英国电力公司的卡特尔的建议。建议者在这里承认，“在实行自由贸易的国家里，高物价和对生产的限制只能把贸易转到外国竞争者手里。”另一位工厂主回答说：“如果我们实行保护关税，我们或许能够按建议中所提出的方式做些事情。但是，经验告诉我们，在现有情况下，企图通过联合使物价保持在在贵报通信者的建议的高度上的一切尝试，都是无望的。我们大家都在遭受生产过剩之苦，而在生产过剩通过工厂主缩减自己的生产或完全放弃生产进行救治之前，我们将继续受苦。”(麦克罗斯蒂：《英国工业中的托拉斯运动》，第319页以下。麦克罗斯蒂自己也在该书第342页上写道：“联合王国各种形式联合的弱点，都归咎于对外国竞争的自由放纵。如果这一点能够消除，他们的力量便大大增强，问题的所有条件都将改变。”)

8 这种可能性本身最初在多大程度上成为卡特尔化的动机，从下述事实可以看出来：当砂糖关税由于布鲁塞尔会议被降低到6法郎时，德国和奥地利的糖业卡特尔受到严重震撼。例如奥地利22克朗的关税为结成卡特尔的工厂提供了很高的超额利润，以致大大超过了即便是最大的或技术最完善的工厂从竞争和排挤小工厂中所能得到的利益。这造成缔结卡特尔的趋势。同时分配生产定额的条件也更容易承受，即使这实际上恰恰使最大的和技术上最完善的企业遭受较大的牺牲，因为关税水平和由此而可能引起的国内价格上涨，绰绰有余地补偿了由此而造成的损失。由此可以看出，不仅关税本身，而且还包括关税水平，对卡特尔化是多么重要。

9 见奥托·鲍威尔：《民族问题和社会民主主义》，载《马克思研究》第II卷，第178页以下。

10 下面是一个说明国际卡特尔同时也说明资本输出影响的典型例证。“在大不列颠，特别是在苏格兰，一个很重要的、很久以来就存在的本地的产业部门是缝纫线的生产。直接统治这一产业的四个最大的公司，即科茨公司、克拉克公司、布鲁克兄弟公司和乔德威思兄弟公司，自1906年以来，以J.P.科茨有限公司的名义联合成为一个著名的企业共同体。这个共同体还包括一系列较小的英国工厂和一个拥有15个美国公司的联合公司。这个所谓‘线业集团’，有55万英镑资本，是世界上最大的产业集团之一。甚至在联合之前，美国的保护主义政策就促使科茨公司和克拉克公司在美国建立自己的工厂，以便避开加在其产品上的当地的高关税率。新集团继续实行这样的办法，并且通过获取北美和其他国家该产业的一些公司的多数股票(从而通过大规模的资本输出)保证对这些公司的控制。因此，英国的产业资本家便在国外进行生产。劳动机会的减少，使英国工人阶级蒙受损害，最后使整个民族蒙受损害。线业托拉斯有一切理由继续实行这项政策。因为可以不容争辩地说，它1903—1904营业年度所获得的258万英镑的利润，恰恰主要来自设在国外的工厂。但是，日益强大的外国产业摆脱英国‘控制’的枷锁并减少自己的利息贡赋，只是个时间问题。”(施瓦布：《张伯伦的商业政策》，1905年耶拿版，第42页。)

11 因而，例如匈牙利地租的一部分流入奥地利，用来支付在奥地利流通的匈牙利抵押公司的抵押债券的利息。

12 按照帕尔符斯的确切表述(《商业危机和工会》，1901年慕尼黑版)。

13 见帕尔符斯所举的例子(《殖民政策及崩溃》，1907年莱比锡版，第63页以下)。

14 请想想，例如在这个诗人和思想家的国度里，对一个名叫卡尔·彼得(卡尔·彼得(1856—1918)，曾经帮助建立了坦噶尼喀的德国东非保护关系。——译者)的人所表现出来的可耻的热情。这种关系对英国自由贸易者已经是很明显的。强调这种关系是反对殖民政策的一种很好的鼓动手段。例如，科布登说：“如果我们的品性在国内没有败坏，我们能在那里(印度)扮演暴君和刽子手的角色吗?”(引自舒尔策-格弗尔尼茨：《不列颠帝国主义》注104。)

15 参见《新时代》第26卷第1期中关于移民问题的讨论，尤其是奥托·鲍威尔的《无产者的移民》和马克斯·席佩尔的《外国劳动力和不同国家的立法》。

16 见保尔·蒙贝尔特《德国人口运动研究》(1907年)一书提供的材料。例如，欧洲按每1 000居民计算的年平均出生率为：

1841—1850年	37.8
1851—1860年	37.8
1861—1870年	38.6
1871—1875年	39.1
1876—1880年	38.7
1881—1885年	38.4
1886—1890年	37.8
1891—1895年	37.2
1896—1900年	36.9
1901年—	36.5

同样，出生率下降在美国十分显著，在澳大利亚则令人吃惊。例如，在新南威尔士，1861年，每1 000个年龄在15—45岁的已婚妇女的婚生子女为340.8，1901年为235.3(同样见舒尔策　格维尔尼茨《英帝国主义》第195页提供的材料。他引用了官方统计学家科格伦的紧急呼吁：“出生率下降的问题具有首要的意义，对澳大利亚比对某其他国家更重要。我们国家能否在世界大民族中占一席地位，取决于解决这个问题的圆满程度。”)。

因此，上述地区中的人口增加可以完全归结为死亡率的显著下降，死亡率比出生率下降得更快。迄今为止，德国死亡率下降比出生率下降要快得多。“如果出生率继续下降，那就必定会达到一点(这符合事物的本性)：死亡率下降更缓慢，两者下降的比例颠倒了过来。因此，既使出生有超过死亡的余额，但它也显示出下降的趋势。”(前引蒙贝尔特一书，第263页)这种趋势对例如英格兰和威尔士、苏格兰以及瑞典已经发生了影响。

蒙贝尔特的结论也适用于资本主义扩张的现阶段：“人们也许在不远的将来就会看到，在其他国家也像在法国一样，人口问题的关键与其说是人口增加过强，不如说是人口增加太弱。”(同前引书第280页。)

17 英国在国外所投资本，1900年估计为250 000万英镑，每年以5 000万英镑的速度增长，其中3 000万英镑是证券。很明显，它在国外投资比国内投资增长得快；英国在1865—1898年之间的总收入仅仅大约翻了一番，而它同期从国外得到的收入，却增加了9倍(据吉芬提供的材料)。具体材料见《皇家统计协会杂志》1909年9月份发表的乔治·佩什的演讲。根据这个材料，1906—1907年间从印度国债得到的收入为8 768 237英镑，从其余殖民地得到的有13 952 722英镑，从所有其他国家得到的有8 338 124英镑。与1897—1898年的总量25 374 192英镑相比，总计为39 039 083英镑。从其他证券(铁路!)中所得收入达48 521 000英镑。在国外所投资本量计为270 000万英镑，其中170 000万英镑投在铁路上。这部分资本的收入估计为14 000万英镑，它相当于5.2％的利息。这些估计还可能远远小于实际数字。

法国在国外的资本，据P.勒鲁瓦-博利耶估计，达3 400 000万法郎。1905年，它增长到4 000 000万法郎。年新投资额估计为150 000万法郎。

德国在国外的财产，据施英勒在其著名的给交易所调查委员会的报告中估计，1892年达1 000 000万马克，而据克里斯蒂安斯估计达1 300 000万马克，由此产生的年利润在50 000万—60 000万马克之间。扎托里乌斯估计，1906年有1600 000万马克的证券和1 000 000万马克其他的在国外的财产，年收入约124 000万马克。详细材料见扎托里乌斯《对外投资的国民经济体系》第88页以下。

18 甚至在欧洲资本以美国股票形式投资的地方，它得到的常常不多于利息，因为企业主收入已先期纳入美国银行的创业利润里。

19 “在最近20年里，从外国进口的小麦和其他谷物的金额增长了400万英镑或9％，从英国占领区的进口增长了925万英镑或84％。从外国进口的肉类增长了1 650万英镑或79％，从英国占领区的进口增长了800万英镑或230％。从外国进口的黄油和奶酪增长了950万英镑或60％，而从英国占领区的进口增长了630％。

“从英国占领区进口的各种谷物，1890年为7 722 000英镑，1905年为20 345 000英镑，增长了12 623 000英镑或163％。在同一时期，外国的进口只从45 359 000英镑增长到49 684 000英镑，增长了4 325 000英镑(原文为4 323 000英镑，显然为笔误或印刷错误。——译者)或9.5％。1895年，外国提供了联合王国所需谷物的85.4％，英国殖民地提供了14.6％。1905年，外国提供了71％，英国殖民地提供了29％。”(W.A.S黑温斯：《不列颠帝国》，载恩斯特·冯·啥勒编《世界经济》第1年度，1906年第2卷第7页。)

20 根据张伯伦关税委员会的材料(引自舒尔策-格弗尔尼茨《不列颠帝国主义》第216页)，下列国家从大不列颠进口的人均价值为：

国家	英镑
德国、荷兰、比利时	0.11.8
法国	0.8.0
美国	0.6.3
纳塔尔	8.6.0

殖民角	6.19.6
澳大利亚	5.5.6
新西兰	7.5.7
加拿大	1.18.4

1901年英国殖民地进口(百万英镑)：

从宗主国	123.5
其他英国占领区	68.0
外国	90.0

联合王国出口为(百万英镑)：

	1866	1872	1882	1902
	____	_____	____	_____
向英国占领区	53.7	60.6	84.3	109.0
欧洲	63.8	108.0	85.3	96.5
非英属亚、非和南美	42.9	47.0	40.3	54.1
美国	28.5	40.7	31.0	23.8

21 因此，这个观点也总是被张伯伦在鼓动中加以强调。“我认为，时间沿着把所有权力集结于列强之手的方向前进。没有进步的弱小国家，似乎注定要降到从属地位。但是，如果大不列颠仍然保持统一，那么，世界上就没有任何帝国能在面积、人口、财富以及资源的丰富多样上超过它。”(张伯伦1897年3月31日的讲话，引自玛丽·施瓦布编：《张伯伦的商业政策》,1905年耶拿版，第6页。)

22 关于对关税改革和帝国主义的整个资本主义的利益(这里，一向是或者现在还是赞成自由贸易的加工工业的利益被突出了出来)，黑温斯教授作了如下概括：

“现在，联合王国从某些与自己没有双边关系的国家进口自己的食物。因此，它为了支付自己的食物账，必须依赖国际贸易的复杂机构，不断地在全世界为自己的产品寻找新的销售市场，并通过一些国家间的相互关系清偿自己的债务。看来，这种产业政策由于以下原因不可能长久继续下去：

(1)通过这种方式进口英国制品的国家数目不断减少。例如，在远东市场上，我们确定无疑地并且在不久的将来就会遇到日本的不可抗拒的竞争。

(2)撇开殖民地不论，不断为我们的产品寻求诸如德、美等国之外的其他市场的必要性，对英国的经济发展进程产生有害的影响。自然发展的进程是：推动英国产业达到越来越高的阶段，雇用更熟练的工人以及发挥更高的技术才干。但是，实际上，发展进程可能发生很大的偏离。文明的和进步的市场关闭了。由于不得不与世界落后地区进行贸易，英国企业必须生产适合它们需要的商品。

(3)这里，在两个对立的趋势之间发生了直接冲突。正是在这些大宗商品领域里，年轻的工业国家也可以取得很大进步。德国、比利时、美国、奥地利，甚至日本，都能在这些领域里与我们竞争，并同样跻身到上述国家。另一方面，英国产业也显示出一种倾向，即更多地发展特产，而不是发展大路货，从而生产更昂贵的商品。因此，在为支付自己的食品而经常依赖的那些领域里，大不列颠越来越退到后面去了。但是，出于这种考虑，组织大不列颠产业生活的努力，在整个帝国范围内就有了自己的意义。”(黑温斯：《不列颠帝国》第37页。)

23 下述材料表明，殖民地铁路建设对英国具有何等的重要性：

“1880年，英帝国有4万英里铁路，其中八分之三在联合王国内，八分之五在海外占领区和殖民地。1904年，铁路网增加到9.5万英里，其中只有九分之二在联合王国内。因此，国内铁路长度增加

26%，海外增加223%。当然，殖民地的迅速发展是建立在这样一些地区的迅速开发的基础上的，这些地区早先没有铁路，或者只有一些原始的铁路。自1880年以来，印度和加拿大的铁路增加了两倍，澳大利亚增加了三倍，南非增加了四倍。

在联合王国以外，与人口密度相比，铁路密度最大的是澳大利亚联邦。在那里，每1 000居民有3.86英里铁路，而加拿大为3.76英里，印度为0.19英里。

值得注意的是，联合王国的铁路网本身虽很大，但与美国的铁路网比起来就显得小了。据普尔的铁路手册所载，美国1904年有212 349英里的铁路在运营，是不列颠帝国铁路长度的两倍多，尽管后者的人口有美国的五倍之多。由此便得出帝国内铁路广泛地、几乎可以无限地扩大和发展的前景。

在联合王国内，为建造所有这些铁路的全部资本差不多都筹集起来了。投在宗主国之外的英国铁路上的资本总额估计约85 000万英镑，年总收入为7 500万英镑，年纯收入为3 000万英镑。如果考虑到联合王国本身的数字，我估计投在不列颠帝国铁路上的总资本达210 000万英镑左右。这比在长度上更大大接近美国的数字(280 000万英镑)。每年的铁路纯收入约7 000—7 500万英镑，或为所投资本的3%。”(黑温斯：《不列颠帝国》第34页)

24 德恩堡先生在他的鼓动演说中，一再强调德国殖民地在棉花和铜上把德国资本家从对美国的依赖中解放出来的可能性。因此，他非常了解资本家的心理。

25 对俄国这种现象的结果所作的透彻分析，见考茨基：《美国工人》，载《新时代》第24卷第676页以下。

26 俄国的情况也是如此。不过，它的资本民族同化(已经部分地实行)由于地区广大十分容易成功。为达到这个目的，最激进的手段就是国家破产。

27 相反地，在进行贷款谈判时，小国只能受制于供货的困难条件，部分地是由于他们的产业效率不高。“荷兰银行受到指责，也许是不无道理的：它们把资本提供给外国，常常不附带某些条件……”。交易所“把大量资本提供给外国，最近(指1905年)提供给南美，但没有像在比利时、德国和英国常常发生的那样，约束有利于荷兰产业的条件。”(G.黑泽林克：《荷兰》，载哈勒编：《世界经济》第3卷第118页。)

28 关于大经济区在这方面所享有的优势，见里夏德·许勒尔：《保护关税和自由贸易》，1905年维也纳版，第247页：“一个小区的对外贸易，同它的生产相比是大的，因而对该国来说是重要的；而对那些它从其进口商品并想向其出口的大国来说，这种通商贸易同它们的生产相比意义很小。因此，小国很少能在贸易协定上相应地保护自己的利益，或促使其他国家的贸易政策适应自己的需要。”

29 见卡尔·埃米尔(希法亭早期著作中所使用的笔名之一。——译者)：《德国帝国主义和对内政策》，载《新时代》第26卷第1期。

30 摩洛哥争端的暂时结果，为这种发展提供了一个实例。这时，克虏伯和施奈德-克罗伊措特为共同开发摩洛哥和阿尔及利亚的矿藏而结成的联盟，使两国(指德国和法国。——译者)之间达成一项协议。在摩洛哥似乎能利用两国的矛盾从中渔利时，却很少能逃避它们的压力。

31 试想想，俄国的政治权力由于远东的纠纷而变得如此之弱，以至于不能施加政治压力，这对最近德国的商约在国际上的实行是何等重要。

32 见奥托·鲍威尔：《民族问题和社会民主主义》，载《马克思研究》第II卷第30节(《帝国主义和民族主义原则》)第491页以下。

33 美国小麦出口，1901年为小麦总产量的33%，1902年为29%，1903年为19.5%，1904年为10.5%(J.M.鲁宾诺：《俄国的小麦贸易》，1908年华盛顿版)。

玛丽·施瓦布在《张伯伦的商业政策》一书第73页上引用华盛顿商业和劳工部的报告："粮食、食品和棉花的出口量近年来下降了，特别是上年的1903—1904年年度。这既不能归于国内的歉收，也不能归于国外的价格低廉。去年的玉米、小麦和棉花的收获量不低于平均水平，在大多数情况下甚至非常高。农产品占出口总额的份额持续下降的主要原因，显然是美国需求量的提高。为美国国内消费保留的小麦量，1880年以前从未达到27 500万蒲式耳。但是，在1883年，它突破了30 000万蒲式耳的大关，并随人口的增加而逐渐增长。在1889年，它超过40 000万蒲式耳；1902年，超过50 000万蒲式耳；在以1904年6月30日结束的会计年度中，它达到51 700万蒲式耳。这曾是到某年为止的总数最高的数字。"

"从1880年到1900年这段时间内，美国的人口从5 000万增加到7 600万，即是说增长了52%。而该国小麦种植面积仅仅从3 400万英亩增加到4 200万英亩，即是说增长了23.5%。各种谷物种植总面积，仅仅从13 600万英亩增加到15 800万亩，即是说增长了16.5%。"(同上书，第72页)

34 关于普鲁士，参见F.屈纳特教授《普鲁士独立农场主的资产》一文，载《普鲁士皇家统计署杂志》1908年第48年度。在这里作为基础的是，根据1902年征收所得税和附加税的材料计算的至少缴纳60马克土地税的土地所有者(即一般的独立农场主)的普鲁士统计材料。这里所说的"真正资产"不是指地产、农业和林业的经营资本，也不是指工业和矿山的固定资本和流动资本，而是指各种资本要求权，例如股票、储蓄存款以及矿业股票等等。因此，它是指农业和工业中的固定资本和流动资本之外的资产。这里得出的结果是：至少缴纳60马克土地税的土地所有者总数为720 067，总共占有7 920 781 703马克的资产。其中3 997 549 251马克或50.5%属于628 876个以农业或林业为主要收入的所有者，即一般的以此为主要职业的独立的农场主，3 923 232 452马克或49.5%属于91 191个以农业和林业为辅助收入的所有者，基本上是以此为副业的独立的农场主。

720 067个独立的普鲁士农场主的总财产额为39 955 313 135马克，74.1%是地产，19.8%是资产，5.9%是工业的固定资本和流动资本，0.2%是享有专有权和特许权的独立财产；特别是在628 876个本业农场主的28 541 502 216马克的总财产中，与上述相应的比例数是：84.9%，14.0%，1.0%和0.1%；而在91 191个副业农场主的11 413 811 919马克总财产中，相应的比例数是47.1%，34.4%，18.3%和0.3%。

35 汉堡-阿尔托纳区雇主联合会总书记和混合雇主联合会原则的主要辩护人冯·赖斯维茨男爵的态度表明，大产业资本家已经多么明确地意识到这一点。他列举了混合雇主联合会的好处：首先，它对雇主有"很大的教育"作用，因为一个参加进来的部门几乎随时都会遭到罢工的袭击，所以联合会"可以说一直不断地处于战争状态"；而另一方面(这是主要的)，它可以使大产业、小企业和手工业采取统一的共同行动。因为政治上的缘故，冯·赖斯维茨男爵特别强调各种产业的这种共同行动。在反对社会民主党的小规模的战争中，手工业者是最好的先锋战士；因此，大产业对保持它在经济上的生存能力有很大兴趣(参见赖斯维茨：《建立雇主联合会》第22页以下。引自格啥德·克斯勒博士：《德国雇主联合会》，载《社会政治协会文集》第124卷，1907年莱比锡版，第106页以下)。

36 前引克斯勒的著作，第15页。

37 例如，据1909年6月14日《柏林日报》的报道，在德国银行职员协会会议上，执行委员会主席菲尔斯滕贝格(柏林)说："幸而银行业集中的努力得到停止。但是，无论如何，现在德国所有银行职员的90%还是没有达到独立自主的希望。"

38 威士忌酒托拉斯的形成，使300名商品推销员过剩；钢铁托拉斯的形成，使200名商品推销员过剩。(见J.W.詹克斯：《托拉斯问题》，1902年纽约版，第24页。)

39 这里不是更详细考察移民问题的地方；鉴于前面已经谈到的《新时代》杂志上的详细论述，这里也没有详细考察的必要。

40 因此，在工会发展较晚并且从一开始就面对高度发展的大产业的国家里，大产业部门里的工会组织通常比像英国这样的国家要弱；在英国，它们的发展和产业的发展保持同步。

41 参见格哈德·克斯勒：《德国雇主联合会》，载《社会政治著作集》第124卷，1907年莱比锡版，第40页。

42 同上书，第37页。

43 同上书，第20页。“只要一个企业的工人还是无组织的群众，个别雇主也就对他们完全占上风。他不需要雇主联合会……因此，只要德国的工会运动还在艰难地为自己的生存而斗争(一般到19世纪80年代末)，在德国也就没有成立雇主联合会的必要。但是，自80年代来以来，特别是自反社会党人非常法废除以来，工会运动蓬勃发展，工资运动和罢工的浪潮接连不断，这时企业家阶级开始结成特殊的雇主联合会——一种对工会活动的自然反动。工会到处都是第一位的现象，雇主联合会是第二位的现象。按其性质来说，工会是进攻性的，雇主联合会是防御性的(这种关系偶然被颠倒过来，但并不改变这一事实的普遍正确性)。工会在其青年期主要是一个罢工团体，雇主联合会则是一个反罢工团体。在一个产业部门中，强有力的工会出现得越早，坚强的雇主联合会建立得也就越早。因此，雇主协会是产业企业家阶级为调节他们与有组织的工人的关系而建立的组织。”

44 参见下面关于美国状况的评论：“在美国，雇主组织或许比在其他国家更巩固和更富于战斗性。几乎每个行业都有它的全国的、州的和地方的联合会，更不用说这些联合会的联盟。两个最重要的联合会是‘全国制造业者联合会’和‘美国市民产业联合会’。前者几乎全部由制造商组成，成立于1895年，主要为美国产品扩充国外市场。在最近的五年里，它积极参加了反对工人组织的斗争，力图为企业家阶级的利益影响舆论和联邦立法。1905年，它又阻止根据工人联合会的要求向国会提出的两个重要法案的通过。一个法案旨在对所有由联邦政府或为联邦政府而进行的劳动实行8小时工作日制，另一个法案旨在限制劳动争议中‘法庭禁令’的权限。

‘市民产业联合会’同上述协会不同地方在于，它是美国所有地方的、州的和全国的雇主联合会和市民联合会的联盟。它根据‘全国制造业者联合会’的倡议，于1903年建立。它的目的是：把所有个人和团体联合成为一个战斗组织，抵制工会的要求，特别是抵制实行‘封闭工厂’制度(‘closed shop’)即抵制在企业中只雇用工会会员的制度。它迅速发展起来，在自己全国的、地区的和地方的联合会中，拥有总共数十万会员。它同所有对产业事务的干预作斗争，不管是来自政府，还是来自工会。1905年11月在圣路易斯召开的它的第三次年会上，通过了建立产业学校和劳动介绍所的决议，后者在自己联合会的监督之下，为企业家提供工人，而不考虑他们是否属于某工会。

除了‘全国制造业者联合会’以外，与这个‘市民产业联合会’有联系的两个最重要的联合会是，机器制造者的‘全国金属业联合会’和在冶铁厂之外的铸造业者的‘全国铸造业者联合会’。当五年前它们开始组织起来的时候，便首先与机械和铸造工人工会缔结了协议。但是，从那时起，这些协议又被取消了。1905年，‘铸造业者联合会’开始和强有力的铸造工人工会展开了斗争，尔后这种斗争蔓延到美国的所有工厂。”(哈勒：《世界经济》第3卷第62页)

45 在企业家组织及其策略的发展暂时还处于初期阶段、这种推移时间的作用还没有完全表现出来的时候，这种情况就不会改变。像克斯勒(“德国雇主联合会”，载《社会政治著作集》第124卷第259页)提供的统计资料表明的：(1)同盟歇业的数字迅速增加；(2)它们的数字在高涨时期比萧条时期要大。这直接由下述事实得到证明：作为反对罢工对策的同盟歇业，在罢工最频繁的高涨时期，自然急剧地增加起来。但是，由此还驳斥了这样一种观点：随着企业家组织的发展，对同盟歇业的攻击越来越发展，斗争由于企业家的意愿也就越来越经常地推延到萧条时期。克斯勒在上引书的第243页上谈到这一点：“除了对同盟歇业的同情以外，有计划的同盟歇业经常发生，特别是在最近时期。笔者所说的有计划的同盟歇业，是指事先没有罢工发生而解雇所有工人，以便把由雇主阶级提出的带有一定工资率、一定工作时间、不平等的劳动介绍制度或某些其他一般的和特殊的劳动条件的计划纲领强加于工人阶级。……在最近的将来，有计划的间盟歇业的意义可能还会增加，因为工资率更新的谈判失败以后，雇主联合会常常比工会更关心尽可能快地强制缔结新的工资率协议，哪怕是通过斗争强制缔结也好。有计划的同盟歇业有时可以同工会的攻击性罢工相比拟，有时可以同工会的防御性的罢工相比拟，但按雇主联合会的性质来说，在大多数场合与后者相当。雇主联合会试图通过同盟歇业直接使劳动条件恶化的情况是很少的，以后也大概是很少的。更经常发生的是，为在若干年中不加改善地重新鉴定工资率协定以及预防可能发生的工资提高等等而实行同盟歇业。”

在对这些统计资料进行估价以后，克斯勒得出这样的结论："几乎所有较大规模的同盟歇业行动，都以雇主阶级的胜利(有时是完全的，有时是部分的)而告终……同盟歇业是工人阶级通常无法抗拒的一种武器。这就是工人领导人尽可能抑制它的队伍的罢工热情，并把轻率的罢工制止于萌芽状态的充足理由。它也是雇主阶级对工会的发展并非不无道理地感到惊恐的原因。此外，同每次同盟歇业联系在一起的胜利的雇主阶级的巨大代价和损失，必将阻止经常地和在明显不合理的情况下使用这种尖锐的武器。双方都不会想入非非，超越各自的限界。"(第263页)

46 "如果说雇用作为雇佣兵骨干的职业工贼以便随时根据需要有偿地提供给某个企业家支配在美国已经成为一种特殊的职业部门，那么，在我们的大企业里则是通过福利机构供养一批工贼的常备军。因此，这些福利机构不是表现为促进社会和平的手段，而是引起社会斗争并加强两派中的一派的优势的斗争手段。"(卢约·布伦塔诺，载：《社会政治协会的讨论》，1905年版第115卷第142页)

47 另一方面，工资率协定的缔结，加强了工会的力量，使大量以前远离工会的工人涌向工会。这种情况使企业家的抵抗增加了。例如最强大的德国制造商组织，即德国实业家中央联合会于1905年5月通过了下面的决议："德国实业家中央联合会认为，在雇主组织和工人组织之间缔结工资率协定，对德国产业及其卓有成效的发展是非常危险的。工资率协定既剥夺了单个雇主为企业的正常经营而决定使用自己工人的自由，又使单个工人不可避免地置于工人组织的统治之下。本中央联合会确信，工资率协定是德国产业技术和组织发展的严重障碍，这一点也已经由英国和美国的经验完全证实。"(引自阿道夫·布劳恩：《工资率协定和德国工会》，1908年斯图加特版，第47—48页。)

48 参见《社会政治协会的讨论》(1905年)所载政府委员莱蒂希的演说(第156页)，以及大学讲师啥姆斯博士的演说(第201页)。

49 关于产业同盟也遭到工人阶级的一般观点的指责，阿道夫·布劳恩作了如下论述："应该指出的是，企业家开始把下述深远的意图同工资率协定联系起来：消除所有不利的竞争，保证较高价格以及剥削消费者公众。企业家们不久以前，部分地直到今天，还在对罢工、阻止移民以及工会对劳动市场的影响大发雷霆，而他们现在却在考虑能否在缔结工资率协定时，要求工会组织提供对严守所制造的商品的一定最低价格的保证。因此，除了制约向劳动力支付的工资率外，还应该有一个部分，这个部分规定消费者必须支付的价格比例。于是，受这种工资率约束的工会组织，在某企业家按比一般价格规定中由企业家组织决定的更为便宜的价格销售自己的商品时，应该举行普遍地罢工，或停止劳动介绍。这样，工会组织不仅能被迫大大促进和明确地参与决定使一切必需品变贵的趋势，而且它们由此也变成企业家利益的自觉代表，被舆论指责应对生活费用上涨负责。当然，也可以考虑这些例外情况：工会的目标不能通过任何其他手段达到，有关的妥协不影响群众的消费，因此这种妥协看来是可以解释的。但是，把这种妥协作为规则，作为缔结工资率协定的条件和前提，看来是同工人运动的原则和工会的目的不相容的。"(阿道夫·布劳恩《工资率协定和德国工会》第5页以下。)

50 因此，当瑙曼(《社会政治协会的讨论》，1905年版第187页)作如下论述时，是把孩子连脏水一块儿泼掉："罢工能够达到这种正常结束(即工资率协定)的领域，其上限是中等企业。虽然缔结工资率协定的个别尝试超出了这个界限，但这却是另一个领域，在那里，人们可以以古老的方式，按自由主义的药方向工人推荐罢工，以便能够由此达到工资率协定。超过这一范围，便是一个完全不同的领域，在那里，工资率协定不能仅仅通过罢工而达成。理由很简单，因为'我们两者当中谁坚持得最久?'这个原始性的问题，对每一个进行思考的人来说，从一开始就被决定了。如果我们曾经经历过矿工的罢工……那么，不论是参加者或是未参加者，从一开始就都知道，工人不可能赢得昔日和平谈判意义上的胜利，这种罢工本来就属于一种新的示威罢工。因为即使我们假定，某一次这样的罢工一度赢得胜利(一个完全的假定)，那么，建立武装抵制这种事件再发生的可能性，在很大程度上掌握在联合起来的大产业手上。不久以前，一个年轻的银行家当面向我作了简要的计算：'如果我们保持一个经常的储备达某某个月，它在这一时期绝对保护我们免遭任何罢工(指原先意义上的罢工)斗争中的失败，这算什么利息损失。'由此可以作出什么样的结论?这个结论是：如果工人想从根本上改善自己的状况，他只能从向其他人民呼吁的观点来理解罢工。"

51 "现代保护关税制度开始了资本主义的最后阶段(这是它的历史意义)。为了抑制利润率的下降这一资本主义运动规律，资本消除了自由竞争，组织起来并通过自己的组织占有国家权力使之直接服

务于自己剥削的利益。不仅工人阶级，而且整个居民都屈于资本家阶级的利润欲。社会所支配的一切权力手段都被自觉地结合起来，变成资本对社会的剥削手段。它是社会主义社会的直接前提，因为它是社会主义社会的完全否定；它自觉地把一切现今社会中存在的经济潜力社会化，但这种结合不是为了社会全体的利益，而是为了以前所未闻的方式提高对整个社会的剥削程度。但是正是这种情况的明确无误，使它的继续存在成为不可能的事了。这种情况唤起只有意识到自己的力量才能使其成为不可抗拒的无产阶级的行动，去反对生产资料的积聚为之带来意识和行动的积聚的资本家阶级的行动。”(鲁道夫·希法亭：《保护关税职能的转变》，载《新时代》第21卷第2期。)

52 见卡尔·考茨基：《通往权力的道路》，特别是最后一章《新的革命时代》。

汉译世界学术名著丛书

分科本◎经济

论财富的分配

〔英〕乔治·拉姆赛 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
拉姆赛《论财富的分配》汉译本序
序言
第一部分 绪论
    第一章 导言
    第二章 生产
    第三章 论交换
    第四章 论交换（续）
第二部分 财富的分配
    第一章 分配的一般概念
    第二章 论工资
    第三章 论毛利润
    第四章 论资本的纯利润
    第五章 论企业利润
    第六章 论不同行业的毛利润率
    第七章 论地租
    第八章 论地产的分割及其在经济上的后果
    第九章 同一个问题的政治后果
    第十章 道德上的后果
    第十一章 总结
    第十二章 论国民收入
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

拉姆赛《论财富的分配》汉译本序

陈岱孙

乔治·拉姆赛（1800—1871）是十九世纪中期英国资产阶级经济学家。《论财富的分配》[1]是他的主要经济著作。在经济学说史中，拉姆赛只能是一个次要的经济学家。但是，把他贬低为一个完全不值得一提的人物，认为他的经济学说不过表达当时经济学界流行的观点等看法，却是资产阶级经济学史家的阶级偏见。十九世纪的三四十年代是资产阶级古典经济学迅速庸俗化的时期。资产阶级所要求的是为当时辩解所急需的经济学说。于是，鼓吹"节欲论"和"最后一小时论"的西尼尔成为时代的宠儿，而缺乏这种作用的甚至有背道而驰倾向的同年代的拉姆赛的著作，不免于湮没无闻。因此，拉姆赛的《论财富的分配》一书，在其初版后一百三十八年（1974年），以一本"经济古典名著"的形式重版，有值得称道的意义，而汉译本的出版也自是值得欢迎的。

拉姆赛在本书的前言中指出，他这本书的目的在于企图对他认为不大完善的李嘉图的分配论提出补充。1820—1830年间，英国经济学界进行的一场大论战，虽然也涉及分配问题，却是以围绕着李嘉图学说中价值的确定和价值对资本的关系等问题的展开为重点的。拉姆赛的书也提出价值论作为前提，但重点却在于分配论，而在分配论中，补充的重点则为利润学说。本书出版于1836年，当然不属于大论战中的范围，但在某一意义上，却不失为大论战的后续著作。

拉姆赛把社会分为四个阶级——工人、雇主、资本家和地主。四个阶级在生产中起了通力合作的作用，也就分享了生产的成果。分配的问题就是生产总量在四个阶级中所得份额比例的决定的问题。工人得到的是工资，雇主得到的是利润，资本家得到的是利息，而地主得到的是地租。把我们总称之为利润者划分为利息和企业利润不始于拉姆赛。西尼尔在同年发表的《政治经济学大纲》中，同样地作了这样

的划分，而由于他是一个纯粹的辩解论者，独以此享名。实则这一划分在十九世纪二十年代初年已为一些资产阶级经济学家所提出。拉姆赛的特点只在于他明确地强调了雇主在生产中从而在分配中的主导作用。拉姆赛这一观点为后来资产阶级经济学家所接受，只是后来的英国资产阶级经济学家不用拉姆赛的"雇主"一术语，而采用了拉姆赛也已提出的，源于法国的"企业主"一术语。作为分配的主导者，雇主是社会财富分配的枢轴。他可以自己不拥有地产、资本和劳动，而通过在市场中购买这些所谓生产要素的方式，从社会总产品中，分别支付给其他阶级以地租、利息和工资。买卖的契约规定了地租、利息和工资的定量，而支付后的余额构成了企业利润。

在表面上，雇主似乎以生产要素的购买者的身份构成契约的一方和以地主、资本家、工人作为地产、资本、劳动提供者构成的契约的另一方相对立。但拉姆赛却以独特的方式论证实际的对立存在于劳资两方之间，而以包括利息（他称之为纯利润）和企业利润二者的总利润，作为生产的剩余收入，来理解剩余价值。

拉姆赛首先把地租排除在分配的实质性分析之外。他认为在存在着大量无主土地的早期社会，地租还没有出现。随着土地占有的普遍化，出现了地租。地租固然是对社会总产品的扣除，却对于实际工资、利息率和平均企业利润不产生影响。地租，对资本主义生产来说，是不必要的、多余的形式。

然后，拉姆赛忘记了他自己所作的以作为生产要素购买者为一方的雇主和以作为生产要素出卖的另一方的工人、资本家、地主之间的阶级对立的分析。他把雇主和资本家合成为一个联合体，把利息和企业利润合成为"总利润"。这样，在分配上，工资和"总利润"成为相互消长的对立物，而工人和"雇主—资本家"成为利益相反的两个敌对阶级。

拉姆赛并没有研究清楚剩余价值的本质，但他却从他对于固定资本和流动资本的理论中，对于剩余价值分析提供了一个新起点。

资产阶级古典学派经济学家是从流通过程得出流动资本和固定资本的区别的。拉姆赛保留了这两个术语，但却从生产过程中予以界说。他认为，流动资本是在工人完成他们的劳动产品以前已经预付给

工人的生活资料和其他必需品；固定资本则包括机器和工具、劳动用的或保存劳动成果用的建筑物、役畜和种畜、各种原料和工业燃料、种子和肥料等。由此可见，拉姆赛所谓“流动资本”，无非是可归结为工资的那一部分资本，即可变资本；而固定资本则归结为劳动资料和劳动材料的那一部分资本，即不变资本。当然，等同了从直接生产过程得出的资本的划分与从流通过程中产生的区别，是错误的。但拉姆赛却事实上由之把生产资本区分为可变资本和不变资本。在这基础上进一步分析分配份额，拉姆赛就得出工人所得的工资等于流动资本（实为可变资本），雇主—资本家所得的“总利润”等于商品总价值减去工资和固定资本（实为不变资本）的补偿后的全部剩余的结论。这也就实际上提出了商品总价值等于c+v+m这一公式。

在这公式的前提下，拉姆赛接近了正确地理解剩余价值的来源。他明确地说“流动资本所使用的劳动总量要多于先前用于它本身的劳动”（《论财富的分配》本书第32页）。这就是说，资本家总是用较少的物化劳动同较多的活劳动相交换；这个无偿的活劳动余额，构成了商品价值超过商品生产中消费掉的资本价值的余额，换言之，构成了剩余价值。这就是在认识资本主义生产方式的道路上前进了的一步，也是本书中最有意义的贡献。当然这也恰是过去资产阶级经济学史家所视而不见的。

---

[1] 国资产阶级古典派经济学家拉姆赛的主要著作《论财富的分配》一书，1836年初版于英国爱丁堡的亚当和查理士勃纳克出版社，其中对剩余价值理论有所贡献。马克思在《剩余价值学说史》中对拉姆赛的学说作了正确的评价，并且引用了《论财富的分配》中的一些段落。拉姆赛的这本书出版后，遭到资产阶级经济学界的贬低和冷遇，很早就已绝版。我国经济学说史专家以前从未见到过此书。直到1974年才由美国克利夫顿的奥古图斯·凯利出版社按照原书影印重新出版。我们翻译出版这本书的时候，特请陈岱孙同志为这个汉译本写了序言。——编者

序言

在公开发表《论财富的分配》时，我以为说几句开场白是必要的。对于我着手研究一个已经引起这么多有才能的政治经济学家注意的题目一事，可能还要作一些解释，这种尝试本身就足以表明，我认为他们的著述并不完全令人满意。确实，尽管已经有了这些著述，我仍然确信还有很多工作要做。如果我们考虑到，这门科学比较起来还是一门新的学科，并且像李嘉图所说的那样，“财富的分配”已成为有待解决的重大“问题”，那么，我的这种尝试也就没有什么奇怪了。如果一旦彻底弄清了这个问题，那么其余的问题就可迎刃而解。自亚当·斯密时代以来，上面提到的这位作者对澄清这一复杂问题所作的贡献可能比任何人都多。但是，虽然他已作了很多贡献，在我看来，同样可以肯定的是，他还是给他的后继者留下了大量工作。我想，这一点不仅已为这位杰出作者的著作，而且也为他的追随者和自称为他的门徒的著作所证实。例如，穆勒先生，虽然他的“要义”[1]那么著名，也只是对他的前辈，特别是对李嘉图的著作作了明白的概述，他尚且如此不满意于最初所作的在利润方面的论述，以致在第二版中对这个问题作了实质性的改动。但是，如果前者对这一重要问题的论述是不精确的话，那么，毫无疑问，我认为后者更是如此。这些话也许足以说明，这个问题的探讨还远没有穷尽。

在本文中，究竟有多少创见，当然尚须待读者去决定。一个人在经过长期的阅读并思考某一科学部门的问题之后，要确定什么应归功于别人，什么是由于他自己的深思熟虑所致，不是一件容易的事情。常常有这样的情形，有人认为是新的东西，事实上可能别人在以前就已经说过了，甚至也许在很久以前的某个时期他就已经读到过。偶尔也会有人在尚未意识到这种情形时，竟把这些东西宣布为创见。当然，目前没有人在尚未首先浏览或回想一下这门科学的大师们的著作，特别是亚当·斯密、李嘉图、马尔萨斯、麦克库洛赫、萨伊、施托尔希、杜克、托伦斯等人的著作的情况下，敢于撰写政治经济学的。

对于我从这些卓越的作者的著作中得到的益处，请允许我在此永志感谢。同时，由于这门科学几乎完全成了论战的领域，使它在“公众”的心目中大大失去了信誉，所以我总是尽可能避免这种情况。这就使我比以前较少地注意前辈的著作，但这是为了刚才所说的理由，而决不是想贬低他们的著作，或者想否认我对他们的无限感激。相反，凡是出现了前辈著作中所特有的论点的地方，我均留意提及；但是，我也同显赫的权威所支持的某些错误论点进行了论争。

关于“利润”的理论，也许由于它是这门科学中最复杂的理论，正如人们所设想的那样，已经引起了许多争论，对此，我也特别加以注意。我有着这样的希望，人们也许发现，这一十分棘手的问题，现在已得到了满意的说明。

但是，我特别要提到的一点是地产的分割。它在本书中占着如此突出的一个部分，为此，在此介绍详细论述这一问题的理由也许是必要的。这一问题的巨大重要性和迄今为止在探讨这一问题时所采取的草率态度，以及欧洲两个最著名的国家——法国和英国对于这个问题所持的完全相反的见解，都促使我把它作为着重研究的对象。我想，没有人会否认这个问题的重要性，因为它在伦理学和经济学中都占有非常重要的地位，并且是政治学的真正基石。在我看来，这一问题也没有得到公正的论述。不论篇幅长短，我只见到过两篇论文，一篇搜集在早先一期《威斯敏斯特评论》里，另一篇则是在德斯塔埃尔先生的《有关论英国的书简》中。[2] 这两位有才能的作者都为平等辩护。英国和法国之间的意见分歧是众所周知的。在一国，长子继承权受到了非常普遍的赞同；而在另一国，则更为普遍地被认为是可憎的。既然这个问题不仅同政治经济学有关，而且与伦理学和政治学有关，那就不可能在没有考察它的一切倾向的情况下妄加臆断。从一种观点来看，这个制度是好的，而从另一种观点来看，它则可能是坏的。在这种情况下，我们必先把有利的一面与不利的一面加以权衡，才能看到判断的天平向哪一方倾斜。为了讨论这两种对立的制度在政治上和道德上的后果[3] 而稍微偏离了这一性质的著作的正题，我相信是能取得读者的谅解的。在探讨政治问题时，应该避免极端简短和特别冗长这两种陈述的不同的缺点。这里存在着一个主要困难：非常简短的陈述决不能对这样一个问题作出公正的剖析；而面面俱到的考察则又会导致远离本文的要旨。我在避免这两种极端方面究竟取得了

多少成绩，须由读者来断定。那些想要更进一步探讨政治问题的人，最好去阅读《政治论》一书，该书篇幅大大超过了本书，并且大到这样一种程度，以致必须用分册的形式来出版。

不管人们对地产分割的研究可能有什么样的看法，我希望他们至少会发现它具有一个公正的优点。我想本书已给了那些和我意见相左的论点以应有的说服力。用这种方式探讨问题至少可以期望有一个优点，这就是，即使发现结论是错误的，论述本身也不会被抛弃。

虽然"财富的分配"是本文的正题，但在我看来，预先用一些定义和解释来为它铺平道路还是绝对必要的。这些定义和解释如果是正确的，我们就会发现它们是有用的，它们不仅将适用于其后各章，而且也同样适用于政治经济学的其他部分。在此，我对曾引起很多争论的价值学说进行了考察。人们可能会觉得本书的绪论部分最为枯燥无味，读者也许会发现，在领会本书的其余部分时，如能很好地理解它，就不会有什么麻烦了。在一开头，弄清一些概念，会使我们以后的进展变得非常顺利，并借以结束一场内容空洞的文字战那样的哲学的耻辱。

---

[1] 指詹姆斯·穆勒（1773-1836）所著的《政治经济学要义》，1821 年出版。——译者

[2] 我曾得悉麦克库洛赫先生在其《国家的财富》一书的增补本中有一篇关于这一问题的论述，但我却一直没有机会拜读这篇文章。

[3] 由于《财富的分配》涉及政治经济学和政治学，所以偶或进入相邻的学科领域是难以避免的。

第一部分 绪论

第一章 导言

政治经济学这门科学的研究对象是“财富”，这个财富既不是个人的财富，也不是由特定的人们所组成的阶级的财富，而是整个国家的财富，甚至是整个世界的财富。因此，我们首先必须对财富的性质确立精确的概念。

成为政治经济学主题的“财富”或财宝，只包括物质的东西。这件事非常重要，需要注意。因为，虽然这门科学的伟大奠基人亚当·斯密以及他的大多数最有才能的后继者都在这个意义上使用这个词，但是，却有一两位晚近的作者，企图用延伸它的含义，以使他们的理论研究工作可以在更为广泛的范围内进行。这种企图只是表明，在同一个名称下论述性质根本不同的事物，这个论述本身不仅是一个逻辑上的错误，而且势必使整个问题陷于混乱。例如，萨伊先生的非物质 产品就属于这种情况。

并非所有物质的东西都构成财富。它们必须具有效用，从而能以各种方式来满足人们的各种需要。从来没有绝对无用的东西竟能成为物质财富的一部分。但在这些有用的东西中，有些是并不借助于人类的努力来提供，而是由自然界自发地提供的，它们在数量上是无限的，足够满足每个人的需要而绰绰有余，这些便是我们呼吸的空气以及阳光、水等等。显然，如果所有具有效用的物质都是这个样子的话，那就决不会产生政治经济学这门科学了。这门科学是管什么用的，是为了增加这些东西的数量，或者改变其现有数量的分配，并以比每人所要求的更大数量来分配给所有的人的学问吗？要是这样的话，富有与贫穷的概念一定同样不为人所知了。这门科学只能与那些不是由自然界自发地、无限丰富地提供的东西有关。由于这些东西中的大部分（如果不是全部的话），通过人的努力，容许有某种程度的增加，所以政治经济学不仅仅是一门理论性的科学，而且也是一门实践性的科学。至于上面所提到的其他东西，因为它们不以任何方式构成这门科学研究的对象，当然必须从我们财富的概念中排除出去。

根据以上的看法，“财富”可以被规定为：

那些为人所必需的、有用的、适合于他们需要的，而且不是由自然界自发地、无限丰富地提供的物质。

如前所述，自发，就是不借助于人的努力。

因此，财富这个观念实质上仅仅包括物质、效用和某种程度的“稀缺”这些具体概念。

在对财富的含义作了这样的规定之后，我们对这门研究财富的科学便能有一个较为确切的概念。

由于我们的生存和舒适所需的物质并不能自发地奉献在我们面前，因此我们首先要知道，它们是怎样被创造出来的，或者用这门科学的术语来说，它们是怎样生产出来的。但是，我们必须赋予生产这个词的确切含义又是什么呢？

众所周知，人没有力量创造出或者消灭掉物质的一颗粒子，他所能做的一切，只是通过与自然界的协作去促进各种物质的一定变化。一个栽树的人，就其行为说来，是要有利于树的成长，尽管树的生长取决于土质和气候条件，可是，它的生长多半还得由修剪者或整枝者的不时的细心照料来帮助。天才的手能把不成形的木料改变成栩栩如生的人体塑像，虽然这样做的时候脑子要计划一下，器官要凭借适于加工原材料的工具来执行这种计划。总之，自然和技艺必然促成奇迹般的结果。

生产的目的是促进这种物质的变化，使之适于人的需要。所以，生产可以下定义为：通过人的劳动创造出物质产品的效用。因此，政治经济学的第一部分是论述促进和便利生产的一般原因的。

由于在一切最低限度地脱离了野蛮状态的社会里，不同阶级的人都是直接间接地在生产活动中结合起来的，所以第二个问题必然是，全部产品在这些不同集团的人们之间是怎样进行分配的？是按什么比例分配的？于是，调节财富分配的一般原因便构成本学科的另一个部分。

如果我们假设每个人或甚至每一群人都协同工作，生产了他们所需要的一切商品，那么在生产和分配了这些各种各样的物品之后，剩下的只是消费它们了。但是，社会在其一切比较发达的阶段上，事情决不是这样的。每个人或每个生产组织所生产的各种产品通常都是很有限的，并且常常不超过一类商品。于是，每个人所需的大部分物品，必须通过用他自己的劳动成果交换他人的劳动成果来取得。因此，决定商品交换比例的原因便构成了财富科学的一个重要部分。

最后是消费，它的性质、它的不同类别以及它们各自对国民财富的影响构成了本学科的第四个部分。

综上所述，我们便可给政治经济学下定义为：

政治经济学是研究财富的生产、分配、交换和消费的一门科学。而这四个方面便构成了这门科学的四个主要组成部分。

第二章 生产

我们已经提到，人类能够通过与自然力相结合，为自己取得生活必需品，或简单地说，能为自己生产生活必需品。

那么，第二个问题是，这些自然力是什么？创造财富的各种源泉是什么？

财富的源泉如果不是原始的，就是派生的。财富的原始源泉有两类：

第一类，包括地球上的土地和水，由此取得农产品、矿物和鱼类。尽管土地极为肥沃，地底下蕴藏着丰富的矿藏，江河湖泽也盛产各种水生物，可是所有这一切都可能对于人类的生存和舒适毫无用处。因为，这些财富的源泉先要通过一定的手段的作用才能造福于人类。这些手段便构成了第二类原始的源泉，它包括所有通过合理的运动而结合在生产中的那些力量。这些力量或是无生命的，或是有生命的。前者是：

1.风；

2.水流；

3.水蒸气，即蒸汽。

有生命的是人，人的劳动是生产必不可少的因素。

财富是从这些原始的源泉中取得的。财富既可以被白白耗费掉，也可以被用来进行新的生产。在今天，用来进行新的生产的财富就叫做“资本”。因此，资本也是财富的源泉，但它并不是财富的原始源泉。

以上这些便是国民财富喷涌而出的源泉。通过它们之间的结合，必将使物品发生某种变化，以便使它们适合于满足人们的需要。但这些变化的性质是什么呢？

如果我们注意观察整个生产过程，我们将会发现由生产的目的所导致的变化 [1] 均可包括在两个总项目之下——形态 的变化和地点 的改变。所谓形态 的变化，我的意思是指在物质的自然状态方面的任何一种变化，不管是化学变化还是物理变化，也不管是在物质内部成分方面的变化还是外部形状和外表方面的变化。这些变化便构成了农业和制造业的生产活动。利用前者，土壤和水被未知的、神秘的过程转变为人们使用的植物产品；凭借后者，这些产品进一步经历变化，常常是许许多多复杂的变化。例如，从第一步亚麻整理，直到把织物裁剪成衣服。

商品在完成所有这些变化或其中的一部分变化之后，还须把它们运到最需要的地方去。这种改变则是生产的第二个大部门，通常叫做商业。

对许多人来说，证明商业，即地点的改变也完全像形态的变化一样是生产，或许是多余的。但对这个问题一直存在着非常模糊和错误的见解，因此略作说明也许是必要的。我们已经知道，生产就是借助于人的努力去创造出物品的效用。每个人都会承认，在农业和制造业过程中，物质所经历的形态变化都是生产的例证。但堆积在某地的成堆商品有什么效用呢？它们最多只能满足那些住得很靠近的人们的需要。因为这些人可以亲自到现场获得他们所需要的商品。凡不能以这种途径分配的商品，必然会留在原地直到烂掉为止。如果不增加确实无疑的效用，那么谁会把这些留剩下来的商品从一个对任何人都毫无用处的地点运到有助于满足许多人的需要的地点去呢？虽然这种效用具有不同的性质，它不像从亚麻纺成纱，或从纱织成麻布一样显而易见，但是，倘若没有效用，又有谁去做那种蠢事呢？在一个国家的某个地区，谷物的收获量可能会多到远远超过周围居民所能消费的数量；而在另一地区，人们则可能正在因饥饿而死亡。有人会不会说，这个时期的谷物在后一地区比之前一地区并不具有高得多的效用呢？事实上，如果不能运出，大部分好收成至少暂时会完全失去效用，要是像马铃薯一样易于腐烂的话，则可能永远失去其效用。

因此，贸易，即商品从一个地区到另一地区的运输，完全像物质形态的变化一样，也就是说像农业和制造业一样是一个生产部门。

我要提一下对所有在夜间到过煤矿区的人都熟悉的情况，作为证实以上这些话的一个规模很大的例证。无论谁在日落以后经过纽卡斯尔周围的旷野，都会被照亮整个夜空的、好像从上百个火山口喷出的无际火焰所震惊。这些熊熊大火是从井口搜集的次质煤燃起的。因为运费的关系，它们不能运往远地。这样，在其他地方有助于许多人的健康和生活舒适的商品，在纽卡斯尔竟成了累赘。在许多地方，给生活带来幸福而受到热烈欢迎的东西，在这里却连废物都不如。

在提出了一个规模宏大的例证之后，请允许我再提一下另一个例证，它虽然是完全切题的，但相比之下则确实是微不足道了。为了要拿到山下市场上去出售而在山坡上采集野草莓的孩子，给予了这些野草莓某种程度的效用，而野草莓如果不从山上采集下来是不具备这种效用的。因此，用政治经济学的语言来说，这个孩子便是一个生产者。在这种情况下，整个生产就在于将果实从一个地方搬运到另一个地方。[2]

在论述这一问题的著作中，常常出现含糊不清的主要原因，是把商业（即运输）与流通（即交换）混淆起来，但它们却是完全不同的两码事：只有把商品从一地转运到他地才是生产性的，而在它们运集在一起之后所进行的交换则不是生产性的了。[3]

在提到了资本是财富诸来源中唯一不是原始的而是派生的源泉之后，对于我们来说，形成关于资本性质的精确概念就变得非常必要了。

我们已经知道，资本是已经用来或旨在用来进行再生产的一部分国民财富。但它是以何种方式起着这种作用的呢？资本在那些用它来提高其产量的商品完成之前经历了何种变化呢？它是否同时 对任何人都有利，它的效用是否完全以它的结果来衡量的呢？这是一个最为重要的问题。我们将发现有两类很不相同的资本：一类在再生产过程中经历着各种各样的、或多或少的改变，然而这种资本本身对任何人没有丝毫用处，因为这样使用的资本不能给任何人直接提供生活必需品或者生活享用品。而另一类资本，在它导致（虽然更加间接）共同结

果的过程中，同时又满足着人们最必不可少的需要。第一类资本在生产未结束前为其所有者或雇主所占有；第二类资本只有在与其所有者分离并转让给他人时，才能为其所有者所要达到的目的服务。前者我称之为固定资本，后者称为流动资本。一类只有从它的结果来看是有用的；另一类，则不论在直接的意义上还是在间接的意义上都有用处。

固定和流动这两个词，人们并不总是以这里所赋予它们的明确含义来使用的。它们通常仅仅是指物体的或大或小的耐用程度。在这样区分的基础上，不可能建立十分确切的分类。由于耐用的程度如此不易觉察地交错重叠，即使不是不可能划分，也将难于说出在什么地方去划出一条界线。我知道，大多数分类可能都有相同的缺陷，不过程度不同罢了。但像我这样来使用固定和流动这两个词，就有着明确的界限，不以任何很勉强的方式来使它们脱离这两个词的一般意义，而且非常精确地表达了它们的一个特性。一类资本固定地为其所有者或雇主所占有，另一类资本则在所有者与工人之间流动。再者，只根据资本或大或小的耐用程度来把它分为固定资本和流动资本这种陈旧的划分法，无论在推理方面还是在实践方面都没有多少用处。然而，我们在上面提出的划分方法，则具有头等重要的意义，并充满着饶有趣味的推断，这些推断将随着我们论述的深入而逐步展现出来。[4]

固定资本主要包括：1.农业的种子和制造业的原料，它们可以被认为是产品的基础；2.用来进行劳动的各种工具和机器；3.进行生产或贮藏产品所必需的建筑物；4.为增值财富而饲养、繁殖和训练的马、牛或任何其他家畜；5.从增加头数或从增膘中牟利而饲养的牛羊等等。此外，还有固定资本的其他各种组成部分，原来它们是难以分类的。例如，各种有机肥料、农业所必需的栅栏以及工厂中消耗的燃料。

流动资本则完全是由在劳动产品完成以前垫付给工人的口粮和其他必需品所组成的。

显而易见，固定资本在消耗过程中无人受益。埋在土里的种子，决不能成为人的食品；做衣服或家具的原料，在最后一个阶段以前的各个改变阶段中，任何人都不能把它当做衣服或家具使用；工具和建筑物也不是被用于生活用途的情况下耗损的。

同样清楚的是，流动资本通过它的被消耗过程本身，就维持着大量人口的生存和支持他们的体力。

由此便得出一个重要的结论：严格说来，只有固定资本而不是流动资本，才是国民财富的源泉。把资本和劳动都说成是财富的源泉，同时把使用后者所支付的报酬包括在前者的项下，当然是荒谬的。按照这种说法，不仅劳动，即人的胳臂和手的努力是生产中的一种力量，而且作为对他劳动的补偿而应归劳动者得到的那部分收入，也是生产中的力量。然而，这种收入虽可构成对劳动者的诱因，即勤劳的动机，但显然不是生产中的直接 力量。无疑，它将通过刺激劳动者去尽力劳动来间接地对生产作出贡献，但仅仅如此而已。这个道理是这样的千真万确，以至于倘若我们假设直到产品完成以后才给劳动者支付报酬，那么流动资本就无用武之地了。在创造出新的财富之前，由于上述阶级能依靠他们以前的劳动报酬来生活，所以这时产业的规模同劳动者不得不依靠他们同胞中的富有等级所垫付的报酬来生存时的产业规模一样大。毫无疑问，在前一种情况下的国民财富的源泉与在后一种情况下是一样多的。上述情况有力地证明，流动资本不是生产中的直接力量，甚至对生产也不是必不可少的，而只是大多数人的赤贫状态使它成为一种必要的便利条件而已。如果他们富裕些，那么流动资本显然不是必需的，因为那时他们可以等待，直到用一部分完成的产品、以实物 或以上述产品在交换中获得的其他东西来给他们支付报酬。[5]

作了这些论述之后，现在我们就能谈一谈被恰当地称之为生产成本的某些概念了。

生产成本可以下定义为：为了增加任何商品，社会不得不作出的牺牲。它确实是一种牺牲，因为它本身 并不包含直接 的补偿，而是为了获得预期的结果而承受的牺牲。但这种牺牲是什么呢？它只是由两个要素组成的：个人安逸的牺牲和称之为资本的那一部分财富的牺牲。人人都爱安逸，不愿意把它白白放弃。如果有人同意放弃它，只能出于指望取得补偿。用亚当·斯密的话来说，如果劳动不是取得一切东西所支付的全部买价的话，它至少是这种买价的一个主要部分，即工人作出的牺牲中的主要部分，但这还不是他们所作牺牲的全部。显然，财富一有积累，任何一部分从人的消费中即从满足人类本性的各种必需品中抽出的财富，不管是贮藏起来还是消耗掉，只要它们同时

没有给任何人带来利益，就至少是一种财富的暂时放弃，换句话说，是一种牺牲。毫无疑问，这种牺牲虽不同于个人安逸方面所作的牺牲，但也不亚于这种牺牲。这种牺牲确实出自这样一种情况，即若不是希望取得补偿，则谁都不愿承受这种牺牲的。如果没有这样的前景，我们所说的这部分前途未卜的财富占有人肯定非常情愿把它消费掉，或用于满足他自己的需要，或用于雇佣工人，因为他从工人的劳动中也许有希望得到更多的收入。但我们已经知道，固定资本如上面所规定的那样，是唯一的一部分并不直接有利于任何人而消耗掉的财富，而流动资本则是用来满足劳动人口需要的财富。因此，从国民经济的观点即从政治经济学的观点来看，唯有前者才构成生产成本的一个要素。因为我们将会发现，属于某个特定阶级的人，例如资本的使用者对它的看法是不同的。这一点将在以后详细说明。[6]

除了这两种为了生产的需要而牺牲的财富源泉之外，是否没有其他财富源泉需要牺牲了呢？为了弄清这一点，完全有必要对它们作一些探讨。

至于风和水，它们虽然被看做直接满足我们需要的东西，但正像上面已经提到过的那样，一般说来，它们是无限的，而前者更是如此。然而，当它们被看做是生产财富的力量时，它们肯定不是这样的，因为风常常是平静的，而水则不能经常多到足以运转所需的全部机器。但是，它们又并不因为被用做动力而在数量上有丝毫减少，运转碾磨机后的水同作为这种用途之前的水是一样多的。因此，为此目的来使用它们，对于这种财富来说，不可能构成丝毫损失或牺牲，也就是说，不可能构成成本的一部分。至于土地，情况也完全相同。虽然除了新殖民的国家外，土地并不是无限的，但它不能被拿走，也不能被减少，而且如果不去开垦和耕作的话，那么也是毫无用处的。所以把它用来耕种，对任何人决无损害或损失，因而也与成本无关。

就蒸汽来说，它并非自然界自然而然地赐予我们的礼物，而是需要耗费劳动的，这里情况就不同了。毫无疑问，如果我们能够留住蒸汽以备日后使用的话，那么它将构成财富的一部分。但从蒸汽的性质来看，这是不可能的。如果蒸汽不在它产生的时刻就用于它之所以被创造出来的特定目的，那么它必将一去不复返，因而也就不能转化为财富了。所以成本并不在于蒸汽本身，而在于产生蒸汽所必需的燃料和劳动。[7]

综上所述，可以断定，只有劳动和固定资本才是生产费用的不可缺少的要素，但由于后者不是财富的原始源泉，而是从前者派生出来的，因此劳动也许看来像而且确实经常被说成是最终构成成本的唯一要素。因为资本本身就包含着某种牺牲的结果，比如说，劳动和固定资本牺牲的结果，而且当时的固定资本已经使前一次也许还是这两部分的牺牲成为必要，直到我们追溯到单独由劳动生产出来的资本为止。这样，归根结蒂，最初为生产任何商品需要作出的牺牲，把它本身分解成为直接地或间接地花费在它上面的劳动。然而，严格说来，我们将发现这一点并不完全正确。这种说法的局限性就在于，固定资本被保存在或者不能满足其所有者或者不能满足他所雇佣的劳动者的直接需要的状态愈久，则它的所有者所承受的牺牲愈大，换句话说，成本就愈大。这一点的明证是，若非期望最后取得足够的补偿，固定资本决不会被保存这么长的一个时期。因此，成本不单是由所花费的全部劳动量来计算，而且还要由在劳动产品被用来满足人们需要之前所需的时间长度来计算。为了进一步阐明这个道理，我必须在下一章中论述。

然而，在进一步阐明这一问题之前，确定消费的严格含义可能是恰当的。实际上，消费是生产的反面。正如我们所知，生产是借助于人的努力创造了物品的效用，而消费则是通过人的作用而破坏物品的效用。正如我们所知，这里所说的效用就在于形态 的变化和地点 的改变，而且前者总是在消费时受到损坏，从而在我们用食物、燃料、衣服或家具来满足我们的日常需要时，我们就或快或慢地破坏了它们的全部效用，即我们使物质丧失了借以满足我们共有的本性所决定的各种需要的形态 。同样，当工具在我们手中磨损时，我们也夺去了它那么多的效用，也就是说，我们使它在将来不适合于帮助我们生产财富。上述这些情况是十分明白的。但通过各种加工工序把羊毛或棉花改变成毛织品或布匹时，初看起来在某些工序中似乎并不存在效用的破坏。如果确实有什么怀疑的话，那么这种怀疑的原因就在于，在这种场合生产紧紧地跟随着消费，致使后者在前者的过程中易于为人们所忽视。要是羊毛或棉花本身并未受到破坏，即没有使它们失去原有形态所特具的那种效用，也就不能把它们制成毛织品或布匹了。

这一情况使我注意到，有两种消费。正像最后两种情况一样，当一个新商品立即从旧商品的破坏中产生时，我们说这种消费是生产性消费；当没有获得这样的结果时，它就被称为非生产性消费。根据这

一定义来看，只有固定资本的消费才是生产性的，因为只有它才按其破坏的比例立即被新的结果所代替。严格地说，这种说法也是正确的。但是，由于构成流动资本的食物等，既使劳动者能够进行劳动又能诱使他们去劳动，人们一直认为把它们的消费也看成是生产性消费是有实际意义的。果真如此，那么很明显，只不过在程度上比较间接一些而已，因为劳动而并非维持劳动的食物等等是生产的直接力量。不过，由于这种消费确实导致了生产，并且也并不十分 间接，因此在流动资本维持着用自己的双手实际上创造着构成财富的某种物质产品的劳动者的情况下，这种流动资本的消费仍然可以被认为是生产性的。

可是，为了表明在使用科学术语时离开抽象推理的精确性有多么危险，我也许注意到了不仅给直接的生产性消费，而且也给另一类比较间接的生产性消费都命名为生产性消费这一事实本身，已使某些作家把它的正确含义引申到了完全推翻这门科学的真正基础的地步。这样一来，没有丝毫造诣的政治经济学者已经主张陆军军人和海军军人等等的消费也是生产性消费了。因为他们认为国家的安全对全面繁荣是不可缺少的，从而军人对财富的增长也像它所能做的其他好事一样是不可少的。没有人否认，一定数量的这一类人是有用的，但由于他们的劳动并不直接创造物质产品，因此在经济意义上来说，它们完全是非生产性的。因为政治经济学并不是研究每一种效用，而只是研究那种与物质不可分地联系在一起的效用。一国的财富决不会与陆军和海军数量成正比例地增长，反而是与之成比例地减少的。因此，一个国家所拥有的军队越少，对于该国的财富越有利；而健壮的劳动者人数的一切增加都是财富方面新发展的源泉。由于这个真理是这样明显，如果不是有时有人对它表示异议的话，我就不会用这一问题的论证来麻烦读者了。

对陆军军人和海军军人等等适用的论点也同样适用于医生、律师、演员、歌唱家、音乐家等等。萨伊先生认为所有这些人是生产性的，[8] 似乎由医务人员的忠告或律师的辩护所取得的利益，由一支乐曲或一首歌所引起的愉快都是财富！唉，逻辑呀！你要飞到哪里去啦？几个词的一条正确定义就足以永远结束这种争论了。

---

[1] 我感谢德斯蒂德特拉西先生，因为他在《政治经济学概论》第二章中作了这一真正符合逻辑的分类，该书确实是这门科学中短小精悍的著作之一。

[2] 在萨瓦山间，我曾见到，成群的女孩登上几乎和本尼维斯山那么高的四千英尺的山顶去摘草莓，拿到山脚下的小镇上去出售。

[3] 关于这一点，详见交换一章。穆勒先生是在《政治经济学要义》一书的交换中，而不是在生产中论及对外贸易的。

[4] 李嘉图认为，这两种资本之间按当时一般人所理解的那种区分是没有什么用处的。他在一个注脚中说，“这种区分不是本质的区分，其间不能划出明确的界限。”（见《政治经济学及赋税原理》第一章，第四节）尽管马尔萨斯先生给这两种资本所下的定义与我的完全相同（见《政治经济学的定义》），可是，就我所知，至少他并不知道这样的精确划分所能得到的重要推论。

[5] 有关这一问题的论述，详见“论国民收入”一章。

[6] 参阅“论毛利润”一章。这种区别很重要。我们已从先前规定的明确区分固定资本和流动资本中得到了另一个推断。必须把从全国观点来看的成本同资本使用者计算的成本严格区别开来。它们是很不相同的。这一点我们已有所了解，并将在探讨利润和收入时再作更为详尽的说明。

[7] 对某些人来说，这些缜密的考察也许是多余的，而对另一些人来说则过于抽象。好在它们并不冗长，而且可能有助于澄清我们在这一复杂问题上的概念，想必会得到读者的谅解吧。

[8] 我想，麦克库洛赫先生在《政治经济学原理》第四部分中，也采纳了同样的见解。

第三章 论交换

商品生产出来以后，必须在消费之前进行交换和分配。很明显，它们或者可以首先进行交换，然后以交换得来的东西再进行分配；或者可以在交换之前进行分配。由此看来，本文以何种顺序来论述交换与分配是无关紧要的。然而，由于在所有发达的社会中，职业的分离已确立之后，工业产品总是用来交换已经分配在各阶级成员之间的某种一般等价物，以代替原来的商品的，所以在这样的社会状态里，如果事先没有了解交换的一般理论，就想去探索财富分配的简单原理的作用，那将是不可能的。

那么，我就来开始论述这个问题。在此之前，我必须指出，通常还没有把交换列为政治经济学的一个基本部分。一般说来，有时把它和生产混杂在一起，有时又把它与分配相混淆，尽管它在事实上与两者都有着本质的差别。正如我们所看到的那样，由于把交换与商业相混淆，有时便会对后者的性质产生错误的看法，它一直被草率地认为带有前者的一切性质。但把商品从一地运送到他地，同集中在一起互相交换的作用是完全不同的。只有前者属于生产，而后者则完全不属于生产。说实话，如果妄言商业就是交换，那么说农业和工业是一回事也同样是正确的了。我充分意识到，人们通常喜欢使用这种含糊的语言。这样，在我们谈到商业的时候，我们是指某种生产性的职业。但当我们说到商业繁荣的时候，应理解为商品销路广，出售快，换句话说，交换或流通活跃。[9]

交换也不同于分配。因为，比方说一个农场，在工人、农场主和地主之间分配产品，与不管在产品分配之前还是在分配之后把这部分产品交换成货币或其他商品，是完全分开的两桩事情。[10]

但本学科的这一部分，不仅根本不同于其他部分，而且具有重要性；而其研究范围，事实上包括了与流通有关的每一个问题。这就足以证明，它具有独立的地位是完全正确的。它包括了货币和作为它的

工具的信贷的全部理论，特别是通常所说的交换学说和银行原理。因此，完全可以肯定，它构成了这门科学的一个主要部分。我确信，这些理由将足以证实我的分类是准确的。

交换大致上可通过三种途径：

第一，通过物物交换；

第二，通过一种为社会全体成员乐意接受的一般商品的中介，这就是货币。流通媒介 这个词极好地反映了它的特殊作用；

第三，通过信用。

由于本论文的目的不是论述政治经济学的每一个部分，而是要特别论述分配，我只是对正确理解这门科学的各个部分而不是一个部分所必不可少的、本绪论中所提出的这些论题作一些附带的说明。因此，在本题中只有一点要在这里讨论的，而这一点是整个问题的基础，而且至今还是经济学作者的最大绊脚石，这就是非常重要的价值学说。在确定了本题这一部分的界限之后，现在我就着手仔细考察作为交换基础的价值。

如果没有以一物交换他物的便利，物质舒适品的增长显然就不会有多少进展。每个人或至多每个家庭必须通过他们独立的劳动，为他们自己取得生存和便利所急需的每一种物品。然而，一个要干许多活的人，做每件工作的技能是这样低，而在从一件工作过渡到另一种工作上所损失的时间又那么多。因此，用这种方式只能取得很小的财富，以致最必不可少的需要也只能得到很不充分的满足。毫无疑义，这样就出现了另一种选择。无论是谁也许都会同意建立一个分工的社会，把他们的全部劳动产品作为全体成员的公共财产，或者在他们之间进行平均分配。然而，这种制度多半会有与公社财物相关的一切不便，也缺乏足够的刺激，即由无可争辩的、与个人不可分割的劳动产品所产生的那种刺激，以及不害怕迫在眉睫的贫穷，不久便使每个人日趋懈怠，比依靠他自己更多地依赖他的伙伴的努力来供给他生活必需品。这是因为我们天生地易于具有这种懈怠的倾向。

甚至在今天还有人试图建立这种制度，但我们完全可以设想，他们只能以失望而告终。因此，这种打算和原始的简单方式，都不能成

功地把人类生活提高到远远高出于野蛮生活状态，也不可能提供哪怕是最普通的生活必需品来维持很少人的生活。在财产权建立以后，交换的产生比之任何其他原因对国民财富的发展作出了更多的贡献。它使每个人能够只专心从事一种工作或至多只做很少几种简单的工作。因为他确信可用自己的劳动产品来获得他所需要的其他产品。没有交换，绝不会出现分工。

一种商品与任何数量的另一种或多种商品，或者与任何数量的劳动一交换，用政治经济学的语言来说，在交换中，就具有了价值的性质，即交换价值。

价值的大小 是由该物品具有交换其他商品或劳动的整个数量的一般能力来估计或计量的，换句话说，是由它的一般购买能力来计量的。一定份额的物品 所能交换到的商品或劳动的整个数量越大，它的价值也就越大。因为在计算物体的比重时总要用相同的体积为前提，在估计物品的价值时也是如此，需要以相等的数量为前提。这门科学所说的数量，有时是指分量，有时是指重量。当我们把一匹绸缎的价值与一匹亚麻布的价值相比时，我们说一码绸缎值一码亚麻布的两倍或三倍，这里是以分量来计算的。而当我们断言一磅茶叶比一磅咖啡更值钱的时候，当然是以重量来计算的。于是在商品价值进行相比的一切场合，总是用我们所说的重量或分量来推算它们之间相等的数量的。

另一方面，正如计算比重时须以某一物体作为比较的标准一样（这种标准通常是水），在计算价值时也是这样，通常要用称之为货币的特殊商品作为标准。大家知道，在化学中由于一定体积的水并不总是具有相同的重量，其重量是按照温度的变化而变化的，因此常需注意规定温度，一旦作了规定，在所有实验中就永远不再更动。对经济学家来说，不幸的是他们并没有一个标准，价值不像在一定温度下一定体积的水的重量那样不易变动。像最初看到的那样，恰当衡量价值的标准是一定份额的物品所换得的整个商品量或劳动量。但因这个数量在日常实践中是完全难于掌握的，于是确定某个商品作为衡量价值的标准就不可避免了。它必须是我们所能找到的商品中最不易起变化的一种商品，于是就选中了贵金属。这样，用金和银来计算的价值便是价格。[11]

我在给财富下定义时曾说过，有一些物体不但非常有用，而且对人的生存是不可缺少的，但由于它们是由自然界无限丰富地自发提供给我们的，所以使我们免除了为获得它们而引起的一切麻烦，从而使它们不能成为实用科学的研究对象。因为这种科学的目的是要去增加缺乏的东西而不是去增加已经是过多了的东西，所以我们把这些东西排除在我们的财富定义之外。正是这些东西才没有交换价值，因为没有人愿意拿出任何东西来交换能白白得到的东西。

同样明显的是，有价值的东西必须具有某种效用，因为没有人会购买绝对无用的东西，这种东西不会以任何方式构成生活必需品、舒适品或者仅仅是一些奢侈品。因此，为了使一个物品具有价值，它必须：一、有效用；二、不是由自然界无限量地自发提供的。但是，价值与效用是否成比例呢？

我们已经看到，有些最有用的东西完全没有价值；另一些东西，例如宝石，虽有很大价值，却没有多少效用。因此，价值并不与效用成比例。那么任何商品的价值是与自然界自发提供的不足成比例的吗？如果没有办法来增加这种自发的供给，情况确实是这样。在这种情况下，价值将完全取决于稀缺。但如果技艺能减轻这种稀缺，如果人的努力能把追加的供给增加到无限的程度，那么这种物品的价值取决于生产它所需的牺牲。这种牺牲越大，产品的价值就越大。倘若不然，就会完全停止生产这种商品，或者至多只是少量地制造这种商品。其不可避免的后果是，或者完全得不到这种商品，或者即使能得到也得付出很高的价格。因此，为了发现是什么东西在调节价值，我们必须指出什么是生产所必要的牺牲。

我已在适当的地方对这些牺牲作了明确的规定，[12] 请读者去查阅一下已经说过的东西或许就足够了。但在谈到一个这样重要的问题时，我与其有可能不为人们所充分理解，倒不如不怕重复地再次阐明一下某些相同的理由。

我们已经知道，在财富的源泉中，劳动占着突出的地位。劳动是人为了取得那些他所需要的物质享用品而作出的最初的唯一牺牲。牺牲所有人都喜爱的安逸。如果没有获得补偿的希望，就没有人愿意放弃这种安逸。

但是，在此之后，通过劳动与自然力的结合，财富的创造和保存达到了一定的程度。正如我们所知，这件事本身可能有助于促进以后的生产，在这种情况下，财富便取得了资本这一名称。但如果它的所有者不从他自己的个人消费中抽出这部分财富，那么它就不能用做资本。他是在预期能获得足够收益的情况下牺牲这部分财富的。只有牺牲是肯定的，收益则是没有把握的。同样明白的是，不管碰巧获得了多大收益都必须事先承受这种牺牲。因此，人在生产过程中被迫作出的牺牲有两种：一、安逸的牺牲，二、一部分财富的牺牲。这就是说，劳动的耗费和资本的耗费。劳动与资本的耗费愈大，他预期的收益也愈大，换句话说，产品的价值就愈大。在通常的情况下，事情也应当是这样。由此可见，商品价值的大小必定由生产中花费的劳动量和资本的价值量来调节。但有人会说，倘若不借助于劳动，资本本身也就不可能被创造出来。如果产品是在没有资本参加的情况下仅仅是由劳动生产出来的，那么它的价值必将完全由劳动量来确定。这样，最初是劳动量调节着资本的价值，后来这个资本的价值又与追加的一部分劳动一起决定了制成品的价值，看来，价值最终 只是由劳动量决定的。如果前一个资本本身是由劳动与更前面的资本协作生产出来的，那么这种情况也没有什么实质上的差别。因为在每种情况下追溯到财富的原始源泉时，我们将发现资本并没有包括在这一类财富里面。因此，最先创造出来的产品价值应该是由在它之前的东西来确定的，这种东西只可能是花费在产品上面的劳动量。劳动是最初的牺牲，即"为了取得一切东西而支付的买价"。

那么，从这种情况来看，劳动量似乎不只是调节着那些单单由它生产出来的商品的价值，而且还调节着那些在创造并结合了资本之后所生产或创造出来的商品的价值。总之，劳动是价值的唯一调节者。

但不管这个结论看来多么有理，它绝不是普遍正确的。固定资本的使用在很大程度上修改了价值取决于劳动量的原理。

因为有些花费了等量劳动的商品，在它们适合于消费之前所需的时间是很不相同的。但是，由于在这段时间内资本不能带来收益，而为了使该行业不至于比其他在较短时间内就能准备好产品以待售的行业赚钱少，因此在这种商品最后拿到市场上去的时候，必须把这一时期内受到阻碍的全部利润加到该商品的价值上去。这一事实最清楚地说明了资本是怎样在劳动之外独立地调节着价值的。我们就以酒这一

商品为例，假定有两桶酒要出售，它们是同一批酿制的，用的又是同一个葡萄园的葡萄。一桶在酿成之后马上出售，而另一桶一连好几年都没有拿出去出售。在这段时期内，把它保存在地窖里以便使它完全变醇。现在，这桶酒便构成了固定资本。但这位商人要是不指望它的价值在这个时期结束的时候大大增加的话，他肯定不会把它保存得这么久。事实上，这桶酒的价值也许是另一桶价值的两倍或三倍，[13]而花费在每一桶酒上的劳动量是完全相等的。要提出一个更有说服力的实例，来反驳劳动是价值的调节者这一原理的普遍性是不可能的。十分明显，资本是独立于劳动之外的价值源泉。我们可以设想，在这桶酒贮藏在商人地窖中之前，它的全部价值全靠种植葡萄和酿酒时所花费的劳动创造的，但其后来的价值是靠什么得来的呢？不是靠劳动。因为那里一点劳动也没有。除了靠留下来的资本之外，还能靠什么呢？[14]

现在，让我们观察一下从最初的原始时代以来财富的发展，以便追溯价值最初出现的各种原因。

在最初的社会状态里，不存在资本。在这种情况下，生产商品时所花费的劳动量，是使不同阶级的成员之间进行交换的唯一依据，他们力图为各自的商品交换到尽可能多的东西而进行竞争，并且通过竞争导致一个结果。正是通过竞争的中介，才能确定每个人所要交换的其他一切东西的量，或换句话说，确定商品的价值。毫无疑问，可能发生这样的情况，即由于某一物品偶尔过剩，或者由于对它的需求强度意外地下降，也就是说，需求者为了取得它所能并愿意作出的牺牲意外地下降了，从而使这种物品的价值跌到花费了同等劳动量的其他商品的价值以下。但这种情况不可能长期持续下去，谁都不会永远同意他的操劳比别人实现得少些。于是这种物品不是完全停止生产，就是降低产量，直到供给的减少促使它的价值回升到一般水平为止。另一方面，由于供给的突然短缺，或者由于需求强度的增加，使物品上升到一般价格以上。这时，为巨大的收益所吸引，追加的劳动量就会马上转到这方面来，结果更多的供给使价值迅速降低到它的一般状态。因此，在资本产生以前，劳动量是决定价值的唯一依据，它按照各种情况，通过增加或减少供给来发挥这种作用。

后来，有些固定资本，例如工具和原材料，开始积累起来。人们自然会推测：最初，资本的所有者本人也是个劳动者，他身兼二职。

他当然希望他的劳动与资本相结合的产品，将不但足以给他补偿前者，并且也足以替代全部在生产过程中消耗的后者。但是，如果他这么做的结果还是一无所得，则没有人愿意从满足他的需要和享受物中牺牲他的一部分财物。如果资本仍按原状返回到他手中，那么情况就是这样。为了使他愿意从他个人的消费基金中把这部分财物分出来，他必须为财物增长的前景所引诱，即为利润所引诱。在通常情况下，他的劳动和他的资本共同生产的产品必须给他的劳动提供一个合适的报酬，即通常的报酬；又须在替换他的资本的损耗之后，在实物上有所增加，或者，如果产品与消耗的资本不是同一种东西，那么它的价值也必须比上述资本的价值还要大一些。在这种社会状态中，不同生产者在交换他们商品时一定会互相竞争，直到这些商品的价值稳定在不仅与花费的劳动量而且与消耗的固定资本的价值非常接近时为止。然而，由于固定资本本身的价值在很大程度上取决于花费在它上面的劳动量，所以劳动量最终还是决定价值的主要依据。我说是主要 依据而不是唯一的依据。因为，我们已经知道，物品的价值部分地取决于在它们能够上市之前必须经过的时间长度。如果价值仅仅与所费劳动成比例，那么资本被占用的时间愈长，最终完成的产品价值偏离它应有的价值就愈远，因为在整个价值中利润部分必将愈大。

在最后也是最发达的社会状态中，资本，即固定资本和流动资本，都开始积累在属于一个特定阶级人们的手中。这时，劳动者已不再为他自己劳动，而是受别人的雇用。在产品制成以后，他不再把它们看做是他劳苦所得的补偿，因为他是以另一种形式预先领到报酬的。让我们看一看这一新的情况是否会在调节价值的原因方面引起任何变化。

十分明显，现在能确定商品相对价值的唯一直接原因，或者是实际花费在商品上的固定资本和流动资本的总价值，或者是还没有完全消耗掉仍然在生产中使用着的固定资本和流动资本的总价值。对资本家来说，花了多少劳动量是无关紧要的，除非这种状况已影响到了他所需要的流动资本量。他所关心的一切是去收回资本的价值，以及取得尽可能大的利润。除此之外，他们就什么也不关心了。现在，全部或部分所用资本和所费资本的总价值，已成为使各个资本家之间的竞争导致一个结果的唯一依据。每个资本家力图为自己取得尽可能多的利润，而这种竞争将这样调节着价值，以致给每个资本家的预付资本额都提供相应的利润。

也许有人会说，尽管容许有这样的说法，即在固定资本和流动资本积累起来以后，产品的价值是直接 地、完全地由使用的这两种资本的总价值来调节的，可是资本的价值就其本身来说也是由劳动量来决定的。因此，归根结蒂，花费在商品上的全部劳动是商品价值的唯一依据。根据我在论述生产成本时所说的那些话，读者可能早已有同样的想法。但本章已经表明，这完全是一种错误的见解。为了更好地证明这一点，让我们再一次更为精细地观察一下我们眼前的这一情况，即同时使用着固定资本和流动资本的情况。

我以为，同时拿出两个毋容置辩的事实便可证明，在这种情况下所生产的商品价值并不是完全由劳动量来调节的。它们是：第一，倘若在相比的情况下两种资本同时完全被耗费掉，那么在使用着固定资本和流动资本的场合，价值的唯一直接 因素是这两种耗费掉的资本的总价值。这一点已经证明过了。第二，流动资本所使用的劳动总量要多于先前用于它本身的劳动，因为如果它不能雇佣多于从前花费在它上面的劳动，那么所有者把它作为流动资本来使用还能得到什么好处呢？使用流动资本这件事情本身最明白地证明了从中可得到一些利润。如果确有利润，那么流动资本所能支配的劳动量就必定大于生产它的劳动量。[15] 确定了这些原理之后，我们就来进一步考察讨论中的那个论点。

我们假定商品是由这两种资本的结合生产出来的。为了简单起见，假定固定资本的价值全都由花费在它上面的劳动量构成的。尽管我们从本章前一部分中已经看到，这绝不是一定正确的，但还是让我们姑且承认这一点吧。从而产品的价值部分地取决于间接的劳动，部分地取决于直接使用的劳动。直接使用的劳动是由流动资本维持的，而且我们已经知道它必定比从前花费在该流动资本上的劳动量还要多。但是，倘若情况正好与此相反，目前的这部分固定资本也是流动资本，很明显，它所维持的劳动也就一定多于原先在它上面所花费的劳动。因此，总的看来，与一部分资本是固定资本的情况相比，该产品应当是更多劳动量的产物。但是，正如假设的那样，在这两个假设中的资本都具有相同的价值，并且都在同一时间内完全耗费掉，所以在上述两种情况下的制成品的价值应当是完全相等的。因此，价值并不完全取决于劳动量看来已经十分明显了。列举一两个例子将会使这一点变得更加清楚，让我们首先提出一个最有力的例征。

假定有两个相等价值的资本，每个资本都是由100人在一定时间内生产出来的。但是，其中一个完全是流动资本；而另一个则完全是固定资本，并且也许是由为了改进质地而保存着的酒所构成的。正如我们所知，这个由100人的劳动生产出来的流动资本将雇佣更多的人手，比如说150人。因此在这种情况下，来年年底的产品将是150人劳动的结果，但它的价值绝不会比在同一时期结束时酒的价值多一点，尽管在酒上仅使用了100个人的劳动。显然，这是一个极端的例子，而且是以最强有力的观点来说明价值可能在多大程度上背离劳动量的。

现在让我们再举另一个例子，它是更为经常发生的实例之一。

像上面一样，我们假定有两个价值相等的资本，每一个资本都是由100人的劳动在一定时间内生产出来的。在这两个相等的资本中，我们设想一个是由50人劳动所生产的固定资本和50人劳动所生产的流动资本构成的。另一个资本是由80人制造的固定资本和20人生产的流动资本构成的。由于这两个资本的价值相等，依据上述原理便可推断：假定固定资本都同时完全消耗掉，那么它们产品的价值也一定是相等的。但这些产品会不会是等量劳动的结果呢？像我们先前所看到的那样，流动资本，即50人劳动生产的食物和其他生活必需品，可雇佣50个以上的人手。我们假定它可雇佣75人。在这个例子中，固定资本为50人劳动的结果，因此用于完成该产品的全部直接和间接的劳动量为125人的劳动，其中流动资本占绝大部分。

另一个资本是由80人劳动所生产的固定资本和20人劳动所生产的流动资本所组成的。按上面的比率来计算，如果由50人生产的流动资本可雇佣75人，那么20人劳动生产的流动资本可维持30人。但80人的劳动是花费在固定资本上的，因此，从整体来看，该产品使用了110人的劳动，其中花费的流动资本只占较小的部分。我已说过，由于两个产品都是由相等价值的资本产生的，并假定它们都是在同一时间内完全耗费掉的，因此这两个产品必将具有相等的价值。但一个是由125人的劳动生产的，而另一个则是由110人的劳动生产的。这样，110人劳动的产品将可交换125人劳动的产品。

由此，我们已明白无误地证明了：依据在产品上所花费的固定资本的相同或不同比例，两个等价的物品可能是或可能不是等量劳动的

结果。

除非断言流动资本雇佣的劳动量仅仅等于先前花费在它上面的劳动量，否则就无法回避这个结论。但我们已经知道这是不可能的。因为，倘若果真如此，这种资本就不会产生利润了。事实上这等于说，所花费的资本价值等于产品的价值，这是根本不可能的。

如果后一个例子中的固定资本的比例更大一些，那就会证明价值将会更少地取决于劳动量。

我确信，现在我们将毫不犹豫地承认劳动量调节价值这个一般原理，是在很大程度上受着所使用的固定资本限制的。让我们来看一看关于流动资本是怎样一种情况吧。

为了弄清流动资本是否在限制这个一般原理方面有任何影响，就必须比较两种产品：一种是利用流动资本生产的，另一种则完全没有流动资本，即劳动者为自己生产的。后一种情况不仅仅是可能的，也不只是社会初期所特有的，而且目前在欧洲的许多国家里还实际存在着。在那里，许多土地是由小所有者耕种的，他们除了自己的家庭成员之外，没有任何人的帮助。这样的小所有者，在法国、瑞士和萨瓦非常普遍。毫无疑义，用这种方式生产的产品比在使用流动资本的条件下生产的产品具有较少的价值，因为为自己耕种土地的农民，并不把他个人消费掉的东西而仅仅把他的劳动看做他生产费用的一部分。他认为他个人所消费的东西只是直接满足他需要的基金，并不期望它带来收益。但雇佣劳动者的资本家不单单要把资本的价值收回，而且还要取得与其资本相应的利润，所以他不能像靠自己来劳动的人一样出售的那么便宜。例如，假定某一个国家的谷物是以上述方式来生产的，而制造业的产品则是通过流动资本的介入来生产的。假定100个乡下人100天的努力劳动能生产价值500镑的谷物。为了在100天的相同时间内，以同样的费用雇佣相同数量的制造业劳动者，资本家必须为此垫付一笔同样的金额。但如果他的产品所值不超过500镑，而这一数额恰好等于他的支出，他当然就不能获得任何利润。因此，他的商品必须具有比这一数额更大的价值，即在价值上要高于完全等量的劳动所生产的谷物。如果利润为10%，那么前者也将比后者高出这么多。因此，流动资本的使用，看来也影响着价值的一般原理。[16]

但是，这里必须看到，在普遍使用流动资本的任何一个地方，人们并不会感到这种影响，因为对所有企业都有影响也就好像对谁都没有影响。为了在结果上使人感觉到任何不同，就得在先前应有所不同。举例来说，如果所有商品都是通过流动资本的媒介生产出来的，它们都提价10%，那么它们相互之间的关系就不会有任何变化。事实上它恰恰证明了普遍 提价这一假设是荒唐的。所以在那些一直使用这种资本的国家里，它作为限制更为一般的价值原理的一个原因的这种作用可能完全被忽视了。

总之，我们知道，在社会未产生和使用资本以前的最初阶段，价值完全是由劳动量调节的。

在某些固定资本积累在那些辛勤工作的人的手上以利于他们的生产活动之后，我们又进一步知道了价值开始部分地由直接使用的劳动量，部分地由资本的价值直接 决定的。我们也谈到了这种资本本身的价值在很大程度上 是由生产它的必要劳动量决定的，因此这一资本的产品的价值可最终 追溯到同一个来源。但与此同时，由于在产品完成以前固定资本被占用的时间不同，这一原理就会受到很大的限制。无论如何，这样占用的资本最后必须连同利润一起被收回，而这种利河可能构成整个价值中一个不小的部分，结果是等价的产品所花费的劳动量可能有很大差别。关于这一点，我们已用窖藏年数不同的酒作为例子加以阐明了。这样，我们便可得出结论：资本是一个独立于劳动之外的价值源泉。

我们还进一步展示了，在流动资本也像固定资本一样积累在一个特殊阶级成员的手中、劳动者不再为自己而劳动之后，生产中使用的这两种资本的总价值便完全成了决定价值的唯一直接 原因。

各个资本的总价值相同，但构成它们的固定资本和流动资本的比例不同，如果它们同时完全被耗费掉，则也会导致产品的价值相等而所费劳动量却有很大的差别。固定资本愈大，劳动就愈少。因此，又可得出这样一个结论：固定资本是一个与劳动截然不同的价值来源。

最后，我们考察了流动资本的情况。我们发现，与其他独立劳动者生产的产品相比，流动资本确实会提高那些用它来生产的商品的价值，但在普遍使用流动资本的情况下，它的作用变得难以觉察了。

但是，这些结论绝不能证明劳动量已不再是价值的一个来源。它们仅仅表明劳动量不是价值的唯一来源。正像我们已看到的那样，在发达的社会状态里，价值的直接来源是使用的固定资本和流动资本的总价值。但这些资本的价值量是由什么来决定的呢？显然，生产所需的资本的总价值必须由两个东西来决定：所需固定资本的价值和必要的劳动量。在必要劳动量这一方面的任何增加或减少必然会扩大或缩小为此目的所必需的流动资本，并通过流动资本的媒介，必然相应地影响到产品的价值。此外，固定资本本身的价值至少在很大程度上必须取决于一切时间内花费在它上面的劳动量。因此，产品的价值在很大程度上 必将最终 由自始至终施加在该产品上的劳动总量来调节。

我们已经知道，资本的引入在三种特定的情况下限制着价值的这一最初来源。这三种特定情况是：

第一、单独使用固定资本，而等量资本的产品所需的完成时间有很大差别；

第二、资本也都相等，但组成它们的固定资本和流动资本的比例不同；

第三、流动资本被用于国家的某些产业部门，而在另一些产业部门则不用流动资本。

在第二种情况下，与其自身所包含的劳动相比，流动资本总是可以维持更多的劳动，多就多在实现的全部利润。而固定资本则只能代表原先赋予它的劳动。但是，给它的所有者提供的补偿，必须像它被用来雇用比最初生产它时更多的人数所提供的补偿一样多。好像它已脱离了主人赐予它的固定形态而去雇用工人似的。

但是，第一种情况和第二种情况基本上是相同的。正如我们在前面所举的例子中所看到的那样，固定资本对流动资本的比例愈大，价值完全取决于劳动量的程度愈小，直到我们达到像为了使酒变醇而把它窖藏起来达许多年之久这样一种情况为止。在这种情况下，全部资本为固定资本，这里价值确实大大地背离了作为它调节者的劳动量。因此，主要由于固定资本——不能养活劳动者的资本，换言之，一部分从直接 满足人的需要中抽取出来的财富的存在（只有一种情况除外），才使劳动量不成其为价值的唯一来源。现在这部分暂时牺牲的

财富必须给以报酬，即把一个与存在于固定资本形式中的一部分财富所占用的时间相一致的价值附加到该产品上去，否则资本家就绝不会作出这种牺牲。

可见，全部秘密是这样的：不论资本是否用来维持劳动，它必须把通常的报酬给予它的所有者。所以，如果资本以任何时候都不能用来直接 满足需要这样的形式，就像机器，或保存着以待改善的酒这样的商品形式，固定了好几年之后，它将提供一种产品，其大部分价值不是取决于劳动，而是取决于所有者长期放弃使用这么多本可用来雇佣劳动的财富所作出的牺牲。因为，如果用它来雇佣劳动，随后他便可逐步实现接连不断的利润。所以，他忍受的牺牲是由他本来可以用等量的资本，在同样长的时间内维持劳动者所实现的利润量来计量的。这样，结果还得把这部分利润给他补足。

由此可知，价值最后取决于：

1．自始至终花费在商品上的全部劳动量。

2．任何一部分作为固定资本的劳动产品存在的时间长度，即资本以一种虽然有助于生产未来的商品，但并不以维持劳动者的形式存在的时间长度。

但正如以前指出的那样，这些都正好是生产成本的要素。[17] 因此，价值是由生产成本调节的。现在，大家都已知道生产成本的组成部分了。[18]

可是，这个原理，即价值取决于生产成本，还有一个例外，这就是前面所说的第三种情况。在那里，我们把商品作了比较，一批是通过流动资本的媒介生产的，而另一批是由独立劳动者生产的，这里价值可能不完全相同。像先前已解释过的那样，尽管从全国范围来看，这两种情况下的生产成本应当是完全一样的。正如我们所知，因为只要在不涉及固定资本的场合，劳动便是生产成本的唯一要素。

然而，在所有这些场合，价值无论以何种程度背离劳动量，其原因都在于除非资本提供利润，否则它不能继续作为资本来使用。现在，这种利润须与资本的大小成正比，而不须与维持的劳动量成正

比。即使在它完全与劳动量成比例的场合，商品的整个价值量也要高于独立劳动者生产的商品价值，因为独立劳动者只需得到工资而没有利润。

因此，如前所述，生产成本调节着商品的价值。但它是以何种方式来起这种作用的呢？是直接调节商品的价值，还是间接调节商品的价值呢？这个问题已在前面几页中作了回答。它是按各种情况导致供给的增加或减少来影响价值的，当价值超过了生产所需牺牲的一般报酬时，导致供给的增加；而在相反情况下，便导致供给的减少。那么生产成本只是间接的调节者，是决定价值的间接原因，而供给和需求之间的比例则是直接的调节者。但是，需求这个词是什么意思呢？影响价值的那种需求是什么呢？确定这一点具有重要意义。

显而易见，如果说这个用语的意思仅仅是指需求的数量，那么光是这一点决不能调节价值。因为如果一个很大的数量被消费掉，只是因为价格很低，那么价格一开始上升，需求量就下降，那时便不能维持原有的价值，价值必然立刻降低到它先前的水平。因而在特大丰收的年景，例如小麦的大丰收，消费也许按供给的比例大大增加，但价格非但没有上升，而且比通常情况还要低得多。出现这种情况的原因就在于人们之所以消费得更多，只因为谷物已经跌价，而如果价格稍有上升，他们就会以比较少的小麦来满足自己了。他们只愿意花从前同样多的钱而不是花更多的钱来买面包。因此，如果他们的钱能买到较多数量的面包，那再好也没有；如果不能，他们就只好买得少一点。只要这种心理倾向保持下去，这个国家的全部小麦就不会交换到比在通常年景或歉收年景所能交换到的更多的东西。在价格可能上升之前，购买者必须既能够又愿意买进比平常更多的数量，即使以高一点的价格也在所不惜。如果这种决心保持下去，那么他们的渴望必将使销售者能够提高他们的粮价。为此，必须考虑需求的强度。

刚才已经说明，像这样一种将会引起商品增加的需求，部分地取决于它的强度。同样肯定的是这种需求也部分地取决于需求的数量，因为这种情况大大影响着强度本身。因此，如果人们看到许许多多的人想要得到某种商品，这一事实本身就具有增加购买者愿意作出牺牲的趋势。因此，虽然需求强度是最终决定价值的唯一原因，但由于这个原因本身受到需求量的很大限制，所以这种情况也必须包括在我们

调节商品价值的需求概念之中。于是需求是由两个要素组成的：大小和强度。[19]

这里也许值得一提的是，当商品生产成本增加时，为了使价格上涨，不一定要减少上市量。毫无疑问，最初情况很可能会减少上市量，因为销售者发现购买者极其不愿意比平常多出一些价钱。但在后者发现他们不能用从前一样的价格买到商品之后，前者再拿出原有的商品数量也不致引起跌价。因为决心不接受低于合理利润的销售者的顽固将最终克服购买者的固执。一方有坚定的决心，而另一方则没有。因此在估计影响价格的供给时，我们应当不仅仅考虑上市量，而且还要考虑销售者卖掉他们产品的迫切程度。毫无疑问，前者影响到后者，但像我们刚才所看到的那样，并非永远如此。因为拿出的数量可能是一样的，但出售的渴望可能会少一些。所以，与需求的构成相对应的供给是由下列两个因素组成的：第一，供给量；第二，销售者不愿在一定的价格以下出售他们货物的坚决程度。生产成本方面的变化总是限制着后一个因素，即销售者的坚持性。必要时也限制着第一个因素。生产成本通过这些因素中的一种或者两种来调节价值。[20]

---

[1] 我们发现，在法语中同样存在着这类模棱两可的话，有时商业表示运输：但当商业被宣称为 Le commerce va bien（生意好——译者注）的时候，意思是指商品在手头留不长。

[2] 施托尔希先生在他非常令人钦佩的《政治经济学教程》中所作的分类，比其他人更为近似于我自己的分类。我承认它是一部很有教益的著作。虽然他是在分配的标题下论述流通的，但他注意到了用第二次分配的名称来把前者与后者区别开来，并分别加以论述。确实，穆勒先生把交换作为一个独立的部分，可是在我看来，他并没有指出它的恰当界限。

[3] 马尔萨斯先生曾提议把劳动作为价值的最佳标准。我承认我不知道这一意见是否贴切。劳动本身远远不是不变的，在不同的国家里，它有着很大的差别。请比较一下，一个美国人用一天的劳动为他自己所能取得的东西和一个穷苦的爱尔兰人在他本国所能得到的东西，我们不难看到它们有多大的差别呀！可惜我们没有机会去注意到印度和中国的情况来证实这一点。

[4] 请参阅"生产"一章。

[5] 过去，我出去买一些白兰地。各种样品都摆在我面前，它们原先的质量和价格全都一样，即一法郎半瓶。但现在按照它们贮藏的年数，已分别涨到四、五法郎甚至六法郎半瓶了。

[6] 一位颇有声望的作者，试图用宣称在地窖里的那桶酒的劳动为发酵的劳动来把这种情况和他特别喜爱的原理调和起来！也许没有地方能够找得到比之强迫自然过程闯进钟爱的制度更为伟大而果断的例子了。可是，它对哲学家又是这般平常。只要说一下（如果真是值得一说的话，因其诡辩是这样明显）他的谬误就在于给了劳动这个词以完全不同于迄今为止的政治经济学家普遍接受的新含义。劳动，真的！除了上面提到的这位作者之外，所有作者都用这个词来指人的劳动而不是指酸和碱的劳动。在提到了这一点之后。我们难道不想再一次惊呼：唉！逻辑，你要飞到哪里去啦！

[7] 托伦斯先生在《论谷物的对外贸易》中，提出并运用了这一原理。

[8] 根据这里所说的情况来看，土地由小私有者耕种必定具有阻碍另一个阶级的成员——具有农事经验的资本家——经营农业的倾向。因为前者的售价可以比后者低。

[9] 见"生产"一章。

[10] 有关成本的更为详尽的论述，见"论毛利润"一章。

[11] 见马尔萨斯《政治经济学的定义》第六章。

[12] 有些作者把实际价值与相对价值区分开来，看来前者是指生产成本。但是把同一个词运用在原因和结果上究竟会带来什么益处，我承认，对我来说是费解的。这只能使一个已够复杂的问题变得更加混乱。另一种更好的分法是分为自然价值与市场价值。前者表示生产成本所决定的价值的通常状态。而后者的意思是指，无论何时何地，根据供给和需求的变化或多或少地不同子通常水平的商品实际价值。不过，商品的实际价值还是经常趋向于它的通常水平的。当然，自然价格和市场价格与自然价值和市场价值之间是相互关联的。

第四章 论交换（续）

在探讨调节商品交换价值的原因时，没有谈到工资的上升或下降，难道这一点对价值没有影响吗？

我们在前面已经看到，工资是用流动资本来支付的。自从在生产中使用了两种资本以来，价值就由既有固定资本又有流动资本的资本总价值来直接 调节。工资愈高，生产或制造商品所需的流动资本量必然愈大，反之亦然。由此看来，价值首先必须随工资的上升或下降而发生相应的变化。

但是这里我们忽略了工资的上升或下降，在不只是影响着一种而是影响着所有商品生产所需流动资本量时对价值的作用。无论工资是升还是降，只要以相等程度影响着所有商品，就都不会改变它们之间以前的相互关系。如果产业生产力大大增长，用以前同样多的劳动和资本能生产或制造两、三倍数量的各种货物，那么这个国家就比以前富两三倍，但每种物品的价值仍旧不变。一定量的谷物，比如说一夸特，还是值那么多的布、五金、酒或其他奢侈品。如果劳动和资本的生产能力普遍以同等程度下降，价值也依然相同。与其他国家的产品相比，无疑是会有差别的。但在这里无需考虑这种情况，因为根据以上的推断，所有国内的商品也同样会有这种差别。

因此，如果工资的上升或下降，通过增加或减少所需的流动资本量以同等的程度影响着一切产业部门，那么它们产品的相对价值就不会改变。但是，它的影响程度是不会完全相同的。正如我们所知，正是两种所用资本的总价值直接 决定着产品的价值，而这两种资本的比例在不同场合是很不相同的。假定总价值相同，某些行业大部分资本是由固定资本构成的，而在另一些行业中大部分资本则是由流动资本构成的。显然，流动资本比例大的行业，比这种资本比例小的行业受工资上升的影响就要大得多。

我们假设有两个属于不同行业的资本，各值1，000镑。在一种场合，其中的一半是由原材料、机器和属于固定资本的其他物品组成的；另一半是维持劳动的生活必需品。而在另一场合，这两部分资本分别为800镑和200镑。由于这两个资本的总价值是相等的，假定它们的产品也是在相同的时间内完成的，因此产品的价值也是相同的。但是，假定工资上升10％，由于这一缘故，一种产业如果不花费1，050镑，就不能以从前相同的规模办下去；而另一种产业则只需花费1，020镑就足够了。既然预付资本不再相等，而且也没有造成利润本身总是趋于均等的例外，以前具有相同价值的产品就不能再继续保持同一价值了。因此花费了较大比例流动资本的产品与另一种产品相比，价值必然上升，或者换句话说，后者的价值比起前者就必然下降。

这里，我们可以说再一次为我以前试图建立的论点，即对于价值甚至在最终也并不仅仅取决于劳动量这一论据提供了又一个明证。因为，在这种情况下，产品价值的变化，并非因为在每种产品上花费的劳动有丝毫改变，而只是由于劳动报酬有了变化。

在这两种商品的例子中所说明的问题应该适用于任何商品，即适用于产业部门的全部产品。与所费固定资本比例大的其他商品相比，工资的上升将提高所有那些花费流动资本在比例上大于固定资本的商品的价值。当然，工资的下跌又必然导致相反的结果。以一种商品与另一种相比时，在固定资本与流动资本比例相同的情形下生产的商品价值不会有任何变化。当两种商品的生产都需要增加完全相等的流动资本时，它们在交换中的相互关系仍保持不变。

像前面一样，假定两个资本各值1，000镑，双方的固定资本均为600镑，流动资本均为400镑。显然，如果工资上升10％，那么，要维持与从前相同的生产规模，现在各自必须垫付440镑，而不是400镑来维持劳动。这时，两种场合所用的总资本都达到了1，040镑，而不是1，000镑。由于两个资本的价值仍然是相等的，所以它们产品的价值也应相等。由此可见，工资的上升并不改变它们相互之间的交换比例。假定这些产品是小麦和大麦，如果在劳动报酬增加以前，一夸特小麦可以换得二夸特大麦，那么在劳动报酬增加之后，一夸特小麦仍然可以换得这么多的大麦。

根据现在所说的情况，可以得出结论：如果有一类商品在生产过程中的固定资本和流动资本差不多各占一半，由于工资增加，在生产中使用的流动资本比例上超过一半的所有商品与第一类商品相比，价值就会上升。反之，成本的主要部分是由固定资本构成的其他商品与第一类商品相比，同样由于工资的增加，价值势必下降。如果我们可以假定货币就是第一类商品，那么因工资的增加，所有前一类产品的价格就上涨；所有后一类产品的价格则下跌。正如我们所知，因为价格只不过是以商品交换的货币量来计量的物品的价值。因工资增加而引起的商品跌价这件事情，最初看来确实非常奇怪，但这一事实就是这样容易地得到了解释。

让我们看一看那些使用着最大比例固定资本的产业部门的情形吧。在一切早已建立了大规模制造业并积累了大量资本的国家中，大量价值被用于为进行广泛工作所必需的建筑物、代替人力的机器以及可认为是成品基础的原材料上。在几乎不到一年的时间内，就发明了以无生命动力转动的机器来代替节省下来的劳动。因此，在这些生产部门中，直接劳动以及与此相关的流动资本所占的比例不断减少，而固定资本的比例则相应增加。所以，随着工资的上升，这样一些制造业的产品价格下跌得最厉害。另一方面，由于农业资本大部分是由维持劳动者的生活必需品构成的，所以它的原产品便有涨价的趋势。但是，至于牛羊等等，情况就不同。因为在牧场里，相对于固定资本来说，流动资本仅占很小的一个部分——也许比任何制造业部门还要小。[21]

毫无疑问，所有这一切都是以这样一种假设为依据的，即在商品生产的条件下，货币是在交换的两极之间起中介作用的一种商品。如果生产中使用的固定资本比流动资本多，而这些曾使用许多机器来生产的物品价格却几乎保持不变，那么同前一个假设中的情况相比，农产品价格就上涨得更多了。另一方面，如果用来交换货币的农产品需要把大部分投资用于直接劳动，因而投资的大部分是流动资本，可是农产品价格却只有很小的变动，那么制造业产品价格的下跌就更加可观了。然而，在所有这些场合，农产品与制造业产品之间必将以不同于原先的比例来相互交换。除家畜之外，农产品比工资上升前可换得更多的制造业产品。

我们在以上所证明的有关工资上升而影响商品价值的原理，反过来当然也应该适用于在工资下降时的情况。在生产中，固定资本的比例比流动资本大的商品，同在相反情况下生产的其他产品相比，价值将上升。适用于这一情况的论据是同适用于前一情况的论据相同的。

所以，总的来说，劳动报酬的提高或降低，在它并不引起在固定资本与流动资本的比例相同情况下所生产的商品的相对价值改变的同时，看来它确实改变了在这些比例不同情况下所生产的商品的交换关系。此外，我们知道价格方面也将发生相应的变动，不是价格的普遍上涨或下跌，而是有一些商品的价格上涨，另一些下跌，同时还有一些商品价格则一点也没有变动。

我们也已经阐明，通过某些行业比另一些行业以更大的幅度来增加或减少所需资本的总价值，是使工资的变动影响价值的手段。如果一切部门以同等幅度增加或减少这一资本，那么在结果上不会有任何改变。

这样，工资的变动对价值的影响与上一章里建立的学说是完全一致的。正如我所指出的那样，这些学说是与那些认为劳动量是价值的唯一调节者的观点颇有矛盾的。

在结束这个问题之前，最好还要注意到固定资本更大的耐用程度同它更大的比例有着相同的作用。因为，不需修理的时间愈长，更确切地说，即在一定时间内必要的更新愈少，维持正常状态所需要的劳动量当然也就愈少，从而作为这一部分费用的流动资本也就愈少。因此，这种情况与前者没有本质上的差别。[22]

现在就来结束这一长篇的考察。在回顾前一章的时候，我们将发现，该章已论证了这样一个论点，即无论在哪里，只要投入商品生产的固定资本与流动资本在比例上不同于与之相比的各种场合，价值的变化总是不会与劳动量的变化正好相同。固定资本的比例愈大，价值背离一般原理就愈远。本章所作的阐述也完全证实了上述结论。因为我们知道，在我们所假设的那种情况下，劳动报酬方面的变化会引起与劳动量方面的变化相同的影响。这样，我们现在已发现，价值取决于劳动量这一原理受到了更进一步的限制。根据这一长篇论述的全部

内容，便可得出如下结论：劳动量调节价值这一原理为下述三个原因所限制：

1．被固定资本的使用所限制。

2．也被流动资本的使用所限制，但只是在特定情况下才是这样。上文已有说明。

3．当伴随着本章中所说的那些特殊情况时，又被工资的上升或下降所限制。

实际上，流动资本与最后一种情况无关。因为，如果我们假设流动资本未被使用，而固定资本则又属于劳动者自己，那么结果仍是相同的。问题的实质全在于，在进行比较的情况下固定资本相对于直接劳动来说，在一种场合比在另一种场合占着更大的比例。

上一章已经提到，流动资本只有在一种情况下，就是通过流动资本的媒介所生产的商品与另一种由劳动者为自己生产的产品相比的情况下，才能影响价值。正如我们所知，固定资本的影响不仅更为普遍，而且要大得多，即使工资没有发生涨落，人们也感觉得到固定资本的影响，因为在上一章提出的例子中并没有假设有这一类变动。因此，这最后一种情况（工资的变动——译者）完全是一个与前两种情况截然不同的独立的原因，尽管其中并不存在固定资本的变动或发现它占着相同的比例，因而它的影响是感觉不到的。因为，正如前面已看到的那样，相比的物品所共有的东西就如同谁都没有一样。为了在结果上有所不同，就得在前提上有所不同。因此，工资的变动确实是第三种原因，它限制着价值取决于劳动量这个一般原理。

最后，只剩下一个问题要指出，如果价值必须与劳动量成正比，而并不像我所表明的那样与所用资本成正比，那么除了最简单、最必不可少的固定资本之外，就决不会有固定资本的积累了。固定资本被积累起来这一事实最有力地证明了价值并不是仅仅从劳动中得来的。让我们假定一个制造业主每年支出1，000镑来维持工人。现在，如果他像很多别的制造业主一样用机器来代替人力，这种做法显然是想获得至少相等的利润。如果他依靠从前的资本得到了10％的利润，那么在作了这种改变之后，他当然希望实现同样多的利润，如果不是更多的话。假设他用500镑购买机器，用剩下的500镑来维持劳动者。现

在，替代他的固定资本和提供至少10％的利润所必要的年产值须取决于该机器的耐用程度。假定每年需以100镑用于维修机器。那么每年要耗费价值600镑的固定资本和流动资本，而价值相当于400镑的资本还是原样不变。因此，该制造业主为了获得整个资本的10％的利润，年产值必须至少等于700镑，其中40镑是价值依旧为400镑的机器所要求的利润。如果除了代替实际所费的资本再加一个适当报酬的660镑之外，他没有赚到这40镑，显然这准是个亏本的生意。

但我们知道，人们实际上用着十分耐用的机器，我们可以肯定，一般说来没有这样大的损耗。由此可见，价值不仅须与实际所费的资本而且须与仍旧未变的资本成正比，一句话，与整个所用资本成正比。如果这一点是正确的，那么我确信像在前面几页中已经充分证明了的那样，价值绝对不可能完全取决于劳动量。

根据上面的例子，我们马上可以得出一个重要的结论：随着机器的采用而来的往往是工业总产值的下降。当制造业主把1，000镑用于维持劳动者的时候，为了他能赚到10％的利润，年收入必须等于1，100镑。但是，正如我们所知，在添置了机器之后，年收入700镑就足以达到这一目的了。如果我们假定由于这种改变利润会成倍地增加，那么年产值仍然不会超过800镑。这是一个极为重要的论点，它说明了雇主的利益与劳动者的利益可能常常是很不一致的，因为后者受益于总产值的量，而前者只关心利润。机器的发明可能增加了资本家的收益，却至少在最初的日子里普遍损害了劳动者的利益。关于这一点，今后再作进一步的阐述。[23]

---

[1] 注意到这一点是很重要的。

[2] 所有这一部分关于工资的增长影响价值的问题，李嘉图均已作了出色而彻底的论述，因而没有必要在此赘述。

[3] 见李嘉图《政治经济学及赋税原理》，第 31章《论机器》。

第二部分 财富的分配

第一章 分配的一般概念

现在，在我们理解了为阐明分配这一重大问题所必需的价值和交换的一般原理之后，便可开始研究构成本理论特定对象的这一部分财富科学了。

分配有两种：一种可恰当地称之为初次分配，另一种则为二次分配。初次分配是指不同财富源泉的所有者之间所进行的分配。那么，第一个问题是，谁是这些财富源泉的所有者？第二个问题，也是远为复杂的一个问题则是，这些阶级成员中的每个人所分得的份额在整个产品中所占的比例是由什么原因决定的呢？

全部产品在不同生产源泉的所有者之间进行了分配之后，每个所有者可能把他们的一部分财富分给另一类从事有助于他们的利益或娱乐的人，但这部分人与国家的财富增长无关。他们是各种陆军和海军士兵、公务员、律师、医生、牧师、音乐家、演员等等。尽管这些人在其他方面是很不相同的，但他们都不参加财富的生产，因此，在初次分配中无权取得任何份额。于是，他们必须依靠那些确实参加财富生产的人来取得他们的生活资料，即他们必须通过二次分配，从别人的贮存品中取得他们的财富。

这里，我们必须把注意力完全集中到初次分配上，严格说来，只有它才属于政治经济学研究的范围。[1] 如前所述，初次分配是在不同财富源泉的所有者之间进行的分配，他们中间没有一个人愿意无偿地致力于物质财富的生产，而是想要获得一部分产品。

正如我们所知，在社会的最初阶段，从事生产活动的人都同属于一个阶级。打猎和捕鱼是获得生活资料的唯一手段，而且所有的人都从事这些活动。因为只有一个阶级，全部产品必然属于这个阶级，所以就没有分配的问题。但资本一产生，资本的所有者形成了一个独特的等级，于是社会开始由资本家和劳动者所组成，各自占有他们特有

的财富源泉。如果在每个行业中，这些阶级都通过各自特有的财富源泉进行协作，显然，产品就必须在他们之间进行分配。但后来又产生了另一批人，尽管他们有可能而且一般地说也确实占有一些资本，但他们并不一定占有资本，而对产业的发展却作出了巨大的贡献。他们就形成了一个不同于普通劳动者的等级。这些人就是农业、制造业或商业企业的经营管理者。应该承认这些人的劳动在性质上不同于普通工人的劳动，因为全面的指导和监督是与体力劳动不同的。他们也不一定是资本家，也许是利用借入的资金来经营他们的企业的。事情即使就像这样，除开资本的利息之外，还必须为他们的特种劳动，或者我们最好把它叫做劳神以及他们所冒的风险取得某种报酬。他们要取得报酬是显而易见的，否则借钱还有什么利益呢？同时谁又能怀疑他们不断借进资本是为了把它用于生产的目的呢？

英语很需要一个特殊的词来表达这一类的人。法语把他们叫做企业家（enterpreneurs）。因为缺少一个恰当的词，请允许我把他们称为雇主（master）。于是整个产品将在劳动者、资本家与雇主之间进行分配。雇主可视为另一种高等阶层的劳动者。但是，他们的报酬所受的规定是与后者非常不同的。

我在列举财富的各种源泉时，曾提到土地也是其中之一。像美国边远的殖民地的情况一样，当一个国家人口还很稀少并有大量沃野未被占用的时候，当然任何人都无需为可以自由占有并随意耕种的土地交付报酬。但在一国的全部土地或者至少最肥沃最适于耕种的那部分土地都变成了私有财产的时候，一些不愿耕种自己土地的所有者，便能把它们出租给别人。租地人则因其使用了土壤原有的肥力，而同意交付其产品或产品价值的一定部分。现在，在总产量的分配中，除了属于另外三个阶级的人之外，又有了第四个阶级要在其中攫取一个份额。劳动者、雇主、资本家和地主分别拥有三种财富源泉——劳动、资本和土地，而劳动则是前两种人所共有的财富源泉。

但是，除了这些之外，是否没有其他源泉了呢？前面已经提到了还有我称之为无生命动力的风、水流和蒸汽。但恰巧这些财富的源泉，要么是由自然界无限丰富地自发提供的，要么是由于它们不能被固定而具有不可能被占有的性质。因此，不论哪一种情况，无人有幸为他自己而独占它们，并强迫使用者从这些源泉帮助创造的产品中支出一部分来。在人口稠密而运转机器的动力又非常缺乏的国家里，为

了利用水流可能还会给河堤的所有者交付一定的报酬，但是决不会因使用风力而支付报酬。水蒸气也同样如此。现在，水蒸气的利用产生了惊人效果。虽然它不是自然界的自发恩赐，但由于它甚至片刻也不能被固定或控制在手上，所以也决不能被占有。

但我们应该记得，对土地说来是正确的东西，如同适用于地壳的表层一样，同样也适用于矿藏以及在陆地上养殖鱼类的水域，两者都可以像土地一样被占有。因此，要使用它们就得向所有者交付一部分产品或者它的价值。

在指出了参与分配企业总产品的各个不同阶级的人之后，尚需探索支配每一部分人所得份额的原因。这是政治经济学中最重要的问题之一，而对于这个问题所引起的许多争论一定使我们认为它也是最复杂的问题之一。尽管已有许多关于这一问题的论著，可是分配的理论是否已得到了彻底的阐明，还是大可怀疑的。也许李嘉图的著作比任何其他作者的著作对政治经济学的这一部分阐述得更为明确，但我仍然确认，他的观点也并不全都正确。如果李嘉图的见解并不十分精确，那么他的追随者的意见就更是如此了。他们通常与其门徒一起，在许许多多问题上把他们老师已经阐明的原理引申得更要远得多，以至于完全忽视这位杰出的作者已经指出的那些例外和限制。也许没有人比托伦斯先生在他的很有才干的著作《论谷物的对外贸易》中把李嘉图学派的错误表明得更加清楚了。但是，我的目的不是去讨论在这个问题上所有业已发表过的互相抵触的意见，而是利用我所能找到的有助于说明这个问题的一切见解，提出尽可能精确的财富分配理论。

我们已经提到，总产品应该在劳动者、雇主、资本家和地主之间进行分配。总产品中给地主的那部分份额叫做地租。正像在以后还要详细表明的那样，由于在一切新成立的国家中仍有许多未被占有的好地，因而在那里就不存在地租。显然，在交付地租之前，在另外三个阶级之间也一定存在着支配产品分配的原因。因此我们可以首先论述这些原因而暂时不去考虑作为社会上一个特定等级的地主。于是就剩下了劳动者、雇主和资本家。我所熟悉的所有英国的政治经济学作者都认为后面的两种人只构成一个阶级，而把最后一个词加到这些人的身上。如前所述，这是绝对不正确的，因为拥有资本的人和指导工作的人可能而且确实常常是不同的，所以他们各自应该有权在共同的产品中取得一个不同的部分。[2] 英国作者称之为利润的东西，实际上

是在补偿生产中消耗的全部固定资本和流动资本之后给资本家和雇主留下的全部余额。我并非对这个词的这种用法有什么异议，而仅仅是想明确指出它所包括的成分。不管雇主是否就是他主管企业的资本的所有者，无论如何，全部剩余或者说利润，首先要到他的手里。如果资本确实属于他自己的，那么全部剩余当然归于他；倘若不是他的，那么就还要在资本家与雇主之间再分配。

但是在目前，我们没有必要去论述再分配，这是以后要考虑的事。无论这两者是否结合为一体，现在我们需要研究的是全部产品中属于这两个阶级的那部分产品。因此，我们可在以后的叙述中把他们看做是结合在一起的，并且用雇主—资本家的名称来指明他所具有的双重身份。在我们单独使用"利润"一词而不附带任何限制时，我将采用英国作者赋予它的含义，但我将用"雇主—资本家的利润"或"毛利润"来代替根本不正确的"资本的利润"这一用语。由于我们假设两个阶级已合在一起了，所以目前我们只需要考虑劳动者和雇主—资本家，以代替参与整个产品分配的三个阶级，即劳动者、雇主和资本家。

---

[1] 虽然亚当·斯密在他论工资一章中已经论述了调节政治经济学称之为非生产劳动者的报酬的原因，但这并不能说明它们必须包括在这门科学的论题之内。因为大量国民财富与这部分人工作的主要目的只有间接的联系。然而，该章在论述本题时所说的一切是如此出色，以致我敢于肯定没有人愿意删去一行。施托尔希先生曾论述了他称之为内在财富，即非物质产品的理论，但非常恰当地把这一理论同国民财富的理论仔细地区别了开来。如果萨伊先生也这样做，那么他的著作就会更好些。趁此机会，我请读者注意施托尔希先生的巨著（《政治经济学教程》——译者）的第二部分《论文明》。自从我仔细阅读过该书以来，至今已有好几年了，但它卓越的论述仍给我留下了非常深刻的印象。在此，我也注意到他称之为二次分配的东西不仅包括我归纳在该词之下的一切内容，而且另外还包括了交换的全部学说。按照我在适当场合所说明的理由，我一直认为交换学说应构成这门科学的主要部分之一。

[2] 法国的作者总是注意到这种区别。从不把 entrepreneur（企业家）和 capitalist（资本家）混为一谈。

第二章 论工资

因为劳动是财富的一种原始源泉，是唯一取决于人的原始源泉。而至今劳动者又是社会上人数最多的一个阶级，他们人数和状况的变化对利润有着很大的影响，所以从探讨决定工资率的原因来着手论述“分配”问题，看来是可取的。

劳动者的实际工资即实际报酬是，他的劳动使他能够支配的生活必需品、舒适品和奢侈品的数量。如前所述，在社会的早期，资本尚未积累在特定阶级的人们手里，全部劳动产品完全属于劳动者。在那个时期，事实上没有初次分配，因为财富的源泉只掌握在一个阶级的人的手里。但是，当拥有足够数量的固定资本和流动资本的另外一批人一出现，雇佣劳动者就成了他们的常事。现在，劳动者不再完全为他们自己，而是也为他们的雇主而工作了。如果在一个生产阶段尚未结束之前，劳动者靠他们自己的基金来生活的话，显然产品必将在他们与固定资本的所有者之间按照某种事先的安排来进行分配。如果在这一段时期内，他们没有必要的钱来维持他们自己的生活，那么，在他们完全放弃领取一份制成品的条件下，资本家可以供给他们食物和其他生活必需品，而给他们的这部分食物等等应该相当于工人应得的份额。如果有什么扣除的话，那么也只能是在垫支上打一点折扣。显然，这种垫支可能是以谷物、被服、家具等等付给，也可能是以可用来取得这些东西的货币来付给的。这是工业和财富已相当发达的一切国家普遍采用的方式。几乎在所有的情况下，劳动者总是在工作完成之前领取报酬，而且通常是用货币来支付的。

但是，由于有各种原因影响着贵金属或其他商品的生产，在不同的时期里货币所能支配的生活必需品和舒适品的数量是很不相同的。因此名义工资即货币工资的升降，并不一定意味着劳动实际报酬的相应变化。诚然，工人得到的货币量，在很大程度上还是取决于实际工资率，所以现在我首先来解释调节实际工资率的各种原因。

决定工资率的直接 原因是劳动的供给和需求之间存在的比例。

但是这种比例本身，一方面取决于生产生活必需品的产业部门的生产力，另一方面取决于气候条件所要求的或社会舆论认为劳动人民生存所必要的生活方式。所以上述产业部门的生产力、气候条件和社会舆论的状况是调节工资率的根本原因。

在考虑决定工资率的直接原因时，我将首先研究需求的性质以及这种需求的变化对劳动报酬所产生的影响。

要构成对劳动的需求，像构成对任何商品的需求一样，光是凭想要得到它是不够的，而是必须拿出一个等价物。一方面要给工人提供一个等价物，以补偿他对安逸所作的牺牲；另一方面也要给货物的所有者提供一个等价物，因为他放弃了占有的权利。但是，可作为前者的唯一等价物是工人的必要生活费。那么在任何一个国家中，留做雇佣劳动之用的基金愈多，对劳动的需求就愈大。如前所述，实际用于或者打算用在生产上的那部分国民财富称为资本。然而，资本有两种，即固定资本和流动资本。前者是原材料、工具、机器、建筑物以及其他各种已列举过的组成部分，后者是劳动者需要的食物和其他生活必需品。对劳动的需求显然只取决于后一种资本的数量。所有构成固定资本的各种物品的数量不管有多大，都不能直接影响到另一种资本所能维持的人数。我们已经说过，原材料、工具、机器等在消耗的时候，它们并不给人带来利益。因此资本家为了获得预期的利润，无论如何总得承受国民财富的纯粹损失，或者说牺牲。对资本家来说，假如他能获得相同的利润，那么以何种形式来垫付他的资本，是固定在耐用的机器上还是用来维持很多人的衣食，确实是完全无关紧要的。但是，对国家，至少对劳动阶级来说，这件事决不是不重要的。因为他们从一种资本的增加中得不到任何直接利益，而另一种资本的每一增加都立刻会引起对他们劳务的需求。

由此看来，在任何一个国家里，对劳动的需求正好与该国的流动资本的数量成正比。如果劳动的供给保持不变，那么由于资本的所有者都不愿留着他们的资本不用而引起他们之间竞争的加剧，就使这些基金的每一次增加都有着提高工资率的趋势。当这种基金减少时，由于每个劳动者都害怕失业，他们之间的竞争也就加剧起来。如果劳动的供给一直保持不变，那么流动资本的最后数额必将是：通过支付给

每个工人的工资的相应变化，在原来支付给工人的工资总额上加上全部增加额或减去全部缩减额。这个问题看来已够明白了，无需详加论述。

我必须要坚持的一个论点是：一般说来，虽然对劳动的需求是随着资本的增加而增加的，但仍然不能得出结论说，它们是以相同的比例增加的。随着社会的发展，用在生产上的大部分资金是投放在机器和固定资本的其他组成部分上的。在财富和工业发展的早期，固定资本在整个国民资本中只占比较小的一个部分。但是随着私人资本的增加和劳动分工的日趋完善，为了提高商品的质量或降低生产成本，就逐渐采取了各种改进措施。总的说来，这些改进就在于用机器来代替体力劳动。在每一次发生这类变化时，有关国家总是靠牺牲流动资本来增加固定资本的。现在，雇主兼资本家不再有必要把这么大的一部分资金保存在食物和其他生活必需品的形式上。既然已一劳永逸地雇用许多劳动者来制造机器，从此原先在劳动期间垫付给工人的流动资本的价值就变成了固定资本的价值。其中大部分不能用来满足劳动者的消费，也不能每隔一个短时期被他们再生产出来。恰恰相反，它们可以持续好几年，只需要稍加维修就行了。现在小得多的年产值足以给雇主兼资本家提供通常的利润，这才是他唯一关心的东西。因为每年只消耗掉他一部分资本，如果他把这一部分资本的价值收回并能获得全部资本相应的利润，那么也就足够了。其余的资本价值则是由机器来体现的，而机器差不多还是像它原来的样子。但由于机器不能使任何人温饱，因此十分明显，维持劳动的基金暂时会绝对地减少。由此可见，机器的采用虽然可以增加净产值，却有着减少总产值的趋势。[3]

于是上述变化的第一个影响将是对劳动需求的减少，以及由此引起的工资率的下降。在这里，根据一般原理的推理所证明的东西已为所有国家的丰富经验所证实。在这种情况下，工人的不满和苦难常常以最可怕的暴力行动爆发出来，主要是直接反对那些不能说话的工具，他们把这些工具视为他们一切痛苦的根源也不是毫无理由的。后来，使用机器所引起的工业生产力的增长，无疑地促进了流动资本的积累，使之恢复到原有的数量，并重新雇用遣散了的工人。在这种情况将要发生的时候，总的说来，国民资本将会增加，但是对劳动的需求和劳动报酬仍将与过去相同。

这种情况足以说明，工人阶级不仅不会因资本的增加而得到任何利益，反而因前一时期工资的下降而暂时受到损害。直到新的发明推动了工业的发展，流动资本增长到超过原有的数量时，才会出现对劳动更大的需求。那时，虽然对劳动的需求将增长，但它并不是与总资本的积累成比例地增长的。

在工业已很发达的国家，固定资本相对于流动资本来说，总是逐渐占着越来越大的比例。所以在社会发展过程中，用于再生产的国民资本的每一增加，对劳动者的生活状况的改善所产生的影响总是越来越小。

正如上面所证实的那样，固定资本的每一增加是以牺牲流动资本为代价的。我认为这是一个很重要的原理，它包含着一些重要的推论。从这一原理得到的第一个推论是：这样一种转化的最初影响总是对劳动需求的缩减。但最终的后果将是什么呢？人们常常说，劳动阶级所经历的灾难不过是暂时性的，也就是说，虽然他们中间有许多人也许一度遭受失业的苦难，但他们的劳务或迟或早将会重新被需要的，而且因资本的积累而增加了设备，不久以后对他们的需求将变得比以往任何时候更大些。但是这种情况在很大程度上取决于采用固定资本的产业部门的性质。举例来说，在农业上这种变化的最终影响与制造业中可能发生的这种影响会有很大差别。机器的发明给工业劳动者带来的这种灾难也许只是暂时的。可是，由于不断作出新的改进来节约劳动，因而这种灾难又容易不断重复发生。工业中的灾难之所以可能只是暂时的，这是因为有如下这些原因：第一、与过去的耗费相比，采用新机器的雇主—资本家，能凭借这些手段制造出更多的商品量，他们可一直享有超额利润，直到其他雇主—资本家的竞争降低了这些商品的价值为止。他们从超额利润中积蓄资金的能力以及把这种资金追加到资本上去的能力将因此而增加。这些积蓄的一部分可以投入固定资本，而其中另一部分也将用做流动资本，因为前者总得要一些后者去开动。第二、随着制成品的价值或价格按生产成本减少的比例而逐渐降低，这些商品的每一个消费者用他收入中更小的一个份额将足以买到他个人所需的一切，结果增加了他的储蓄能力，从而大大促进了资本的积累，其中有一些可能进入制造业的渠道。这样，手头就有了增加制造品的供给和雇用更多工人的资金。第三、毫无疑义，工业品价格的下跌必将引起对它们需求的增加。

根据一般原理的推论来看，制造业中采用机器形态的固定资本，尽管暂时会解雇大批工人，可是经过了或长或短的一个时期之后，多半会重新雇用同样数量或甚至大大超过这一数量的劳动者。经验也充分证实了这一事实。请把现在拥挤在曼彻斯特和格拉斯哥工厂里的许许多多工人同阿克赖特的珍尼纺纱机发明以前棉纺工业所供养的稀少人口比较一下吧！

但是，农业方面的情况则迥然不同。对原产品的需求不可能像对制成品的需求增长得那样快。关于这一点，亚当·斯密提出的简明理由是：人的肠胃的容量很小，但人在其他方面的欲望则是多得难以满足的。所以，由于农业机器的发明而解雇的劳动者根本不可能重新雇用于农业。也许要经过很长时间，人口才能增加到足以引起对食物提出新的需求。但对一国人民来说，所有变化中最为致命的变化是把可耕地改变为牧场，因为在牧场上所能雇用的劳动人数确实是很少的。几乎所有原先用来供养工人的基金，现在都投放在牛羊和其他固定资本的要素上。一片草地所能饲养的牲畜头数必然是有限的，雇用来放牧的人数因而也是有限的，决不会出现对农业劳动进一步需求的任何机会。因此，那里牧草替代了庄稼，那里的农村人口就顿时并且持久地减少。我们不难设想这样一种改变不能不带来非常巨大的苦难，所以人们是否真正希望最终有这样的结果是十分令人怀疑的。对于这个问题，在以后讨论地租理论和收入的性质时还要作进一步的说明。在这两个问题中，我将阐明在此情况下必然发生土地总产量的减少。尽管地主的收入有增无减，可能还是不会像制造业中机器的改善一样可以由净结果的增加来补偿。写到达里也许已足以表明，在社会发展给劳动阶级带来的一切灾难之中，没有一种可与把可耕地变为牧场给他们带来的灾难相比拟的了。[4]

在充分阐明了对劳动的需求以及这种需求的波动对劳动报酬所产生的影响之后，我们将继续考察决定劳动的供给和需求比例的另一个条件，即供给。在考察了利润这个问题之后，读者必将更好地懂得，我对劳动人口在各种投入资本形式中受到的影响所作的更为详尽的论述。

劳动的供给是由两个要素组成的：第一、劳动人口的总数；第二、按惯例一年中应劳动的天数以及一天中应劳动的时数。

劳动的供给是随着既能够又愿意为维持他们生活而去劳动的人数的变化而变化的，这一点肯定无需加以证明。这仍然不是构成供给的唯一条件。一个国家的劳动人民可能比另一个国家要少些，但如果前一个国家的居民在一天或一年中只给他们自己很少一点休息时间，而假定后一个国家的居民更爱好安逸，或者更想娱乐，那么在一定时间内，前一个国家的居民带到市场上去的劳动量可能像后一个国家在市场上的劳动量一样多。

如果我们假设对劳动的需求保持不变，从而用来维持劳动的基金量也保持不变，那么工人人数或者他们在整年或整天中劳动的时间长度的每一次变化，都将引起工资率的相反变化。

如果劳动人口增加，而刚才提到过的那种基金却没有增加，显而易见，他们就一定会更加贫困，因为等量的食物、衣服、燃料等要在更多的人中间进行分配。这种灾难只有在两种情况下才能降临到人民的头上。一是老工人继续领取与原先相同的报酬。在这种情况下，没有东西留给新的劳动者，因此这些人必不可免地因贫困而死亡，或者只能依靠他们的亲友或上层人物的施舍过着朝不虑夕的生活。另一种情况是，如果所有人都得到工作，而把维持劳动的基金相当平均地在他们之间进行分配，那么每个人的收入必定比先前更要少些，也就是说工资必定下降。一般说来，劳动者就是在这种情况下遭受不幸的。随着人口的增加，如果用来维持这些人生活的流动资本保持不变，那么每个工人在寻找工作方面便开始经历愈来愈大的困难。由于雇主发现有的是待雇的工人，他们就变得更加难于对付了。但是劳动者不愿意接受更少的劳动报酬，因此可能要失业一个时期，直到饥饿开始迫在眉睫日子非常难熬的时候，才不得不屈从于那些先前已经拒绝过的条件。与此相反，如果流动资本仍保持不变，也许因移民而引起了劳动者人数的减少，显然其结果必然相反。同样数量的食物和其他生活必需品必将在较小的一批人中间进行分配。整个说来，那些留下来的人的状况必将因此而获得改善，而且这种利益不会仅限于少数人，而是遍及众多的人口。

由此看来，劳动者的状况，也就是每个国家中绝大多数人的状况，在很大程度上必定受他们人数的限制 。

但是，决定劳动报酬的劳动供给也部分地取决于整年劳动的天数以及一天中劳动的时数。假定两个国家目前的人口和资本都是相同的；假定在一个国家里，工人一年到头劳动没有任何休息；而在另一国家，每隔六天就有一天休息时间。我想后者的居民与前者相比，按他们劳动的比例来说，一定得到更多的工资。从而在这种国家中的工资率比另一种国家更高些，因为工资率就是指付出的劳动量（它是由劳动强度和劳动时间的长度这两个要素构成的）和劳动报酬之间的比率。对某些人来说，这种利益乍看起来似乎确实比它可能有的要大得多。因为，按照假设，目前两个国家中用来维持劳动的基金是相同的，而人口也是相同的，因此有人或许会鲁莽地作出结论说：如果把这两个相等的基金总额平均一下，那么这两个国家中每个劳动者所得的份额是相同的。举个例子来说明这个问题，在某一个国家里，每个工人每年有365个劳动日，而另一国则只有315个。但是劳动日减少到这种程度是极大的浪费。因为我们应该记得，劳动天数愈少，所做的工作也就愈少，因此倘若减少了1／7的劳动，那么在产量中也应减去一个相同的比例。如果我们假设工人劳动天数尽管少了这么多，雇主还得付给他的工人们原先一样的工资总额，那么他丧失的不仅是全部利润，而且也包括他的一部分资本。如果我们假设某个雇主用1，000镑来雇佣劳动，利润为10％，那么年产值为1，100镑。倘若以后工人在一年中不是像先前一样要劳动365日，而是不超过315日。显然，这一时期内的产值就得减少1／7，也就是说，减少到943镑。因此，如果劳动者所得的工资总额仍旧一样，那么在年底雇主除了损失他的利润之外，还要从口袋里拿出57镑。这一点给我们说明了工资的提高有一个自然限度，也就是说，它绝不能超过，甚至也不能达到工业生产力发展的程度。而我立刻就要谈到这一点。

那么，我们所能下的结论就是，劳动日数的限制具有提高工资率的趋势，可是很难说这种提高到底能达到何种程度。

为了简明起见，在我刚才所说的例子中都假设两个国家中的资本和人口是相等的。但这种情况是不可能的，或者至多这只是暂时的。既然在劳动量上，从而也在完成的工作上存在着这样的差别，那么要在资本方面不致迅速引起差别则是极不可能的。315天的产量必定比365天的产量少得多。除非在前一种情况下储蓄已变得更加普遍，否则在这两个例子中的全国的资本额不可能长期保持相等。现在，可以这样说：阻碍资本发展的这种做法将足以抵消起初人民从限制劳动时

数中所得到的一切利益。如果他们劳动少些，那么他们的所得也将按比例递减，因为他们赖以生活的那部分基金积累得更慢了。但是，这是我们在研究调节工资的最终原因时就要分析的一个问题。为了我们当前的目的，只要说明这样一点就足够了，即在劳动量方面的限制，不管是怎样引起的，都具有提高劳动报酬的倾向。

上面的原理也同样适用于一天中通常的劳动时数不同的场合。当两国的资本与人口之间的比率相同时，如果各自普遍实行了不同的日工时，在一国中10小时工作日所得的报酬可能并不比另一国中在更短时间内取得的报酬要多些。导致目前这种情况的原因是同前一种情况相同的。虽然两国的人口相同，但提供的劳动量，即劳动的供给事实上是很不相同的，而雇用与维持劳动的基金则是相同的，因而劳动的需求也是相同的。所以不能不以不同的比率来支付劳动报酬。

如果事情果真如此，我们就不能抱着过于反感的态度来看待对工人阶级休息时间的任何侵占。即使我们并不抱着这种态度，由闲暇产生的属于宗教、道德和智力上的利益是那么多，我们也不能过高估计这种被侵占的时间。时时改变我们已经惯于在其中工作和思考的客观环境本身，对于人的认识具有重大意义。如果这一点适用于一切社会状态的话，那么在劳动分工已高度发展的社会中尤其是如此，因为在劳动分工有助于大大增加总成果的同时，它却有着束缚个人智力发展的强烈趋势。如果一生中的大部分时间都花费在一件极其简单的工作上，并且不允许有空余的时间，那么人简直就不能脱离愚昧状态。因为工作的多样化尽管会妨碍在某一方面的精益求精，但它对一般的敏锐和灵巧却是有利的。如果说基督教没有赐给人类其他世俗的利益，那么仅仅把7天中分出1天来给人们休息，这件事就足以使它有资格受到广大人民群众的永远感戴了。法国的国民议会企图把休息日限定为10天中有1天休息，如果这一决议能永远付诸实施，我们就很难设想还有什么能使人民——具有特殊器官的人遭受更大损害的了。在一些天主教国家中，节假日的天数可能已增加到了过分的程度。当然，这是在滥用原则。可是同另一个极端相比，它似乎对人更适合一些。每个国家占人口大多数的劳动阶级有充裕的空余时间，即在一年中有相当部分的时间用来自娱，同他们不得不从年轻时代起就得在过分闷热的车间里、在污浊的和充满着恶臭的空气中每天连续苦干12或15小时相比，对他们的幸福肯定更有助益。那些认为不能以太大的代价来换取国民财富增加的人，往往对这些娱乐时间非常不满，认为这简直白

白浪费了这么多时间。但是在哲学家看来，财富的分配方式和贫困阶级为挣得他们财富的份额所花费的劳动程度，至少与财富的总量同等重要。

雇主—资本家的贪婪、他们雇用工人所需要的必需品以及用货币来支付工资的惯例，经常有延长劳动时数的趋势，而且通过这种方法来增加劳动的供给，以达到减少劳动报酬的目的。在此，我必须说一句很重要的话，但是我不记得以前曾见到有谁说过，这就是固定资本的增加往往导致上述的结果。因为只要在这么巨大的一部分价值固定在机器、建筑物等上面的地方，制造业主非常不愿意让这么多资本闲置着不用，因此不愿意雇用那些不能在白天干很多小时活的工人，[5]从而也不愿雇用那些害怕已在某些企业中实施的夜间劳动的工人，这样就造成了当一批工人离开的时候就有另一批工人来上工。

因为一般说来，工厂附近的孩子很多，况且他们并不是自由劳动力，而是由贫困和想望有所收入而变得狠心的父母逼着他们去干活的孩子。这些父母乐于从他们的孩子身上得到任何一点东西，所以这些小孩子的报酬常常低得叫人难以相信。滥用童工引起了强烈要求立法机关进行干预的呼声。虽然随便哪一个国家的政府都很怕在劳资之间进行调停，因为这样做很少有什么成效，但是在这种情况下，就有了违背一般惯例的依据。主要依据是：小孩子不是自由劳动力，他们不是自愿去劳动的，而是家长强迫他们去干活的。几乎在所有情况下，父母的慈爱被认为是给予孩子们以人道待遇的充分保证。但是在目前这种情况下，经验已经表明情况正好相反。对收入的想望促使父母亲差遣他们年幼的子女去做一定会使他们过早地受到摧残或者在以后的年代里留下疾病和畸形的苦活。既然这些天生的保护者不去履行他们的职责，那么把这个任务委托给立法机关也是适当的。立法机关也许希望通过完全禁止雇用一定年龄以下的童工，以及在以后的几年内限制法定的劳动时数等措施，在某种程度上纠正这种巨大的弊端。[6]

现在，我们已经论述了调节工资率的直接原因，即劳动的供给和需求之间的比例。我已指出其中包括了需求与供给，并说明了前者的增加或减少具有提高或降低劳动报酬的趋势，而后者的相同变化则有着完全相反的影响。因此，工资率的变化与需求的变化成正比，而与供给的变化成皮比。

由此可见，只有两种改善工人阶级状况的方法，或者增加留作他们生活费的基金，或者限制这种基金在他们之间进行分配的人数。于是，问题就在于哪一种办法可能最有效。这就使我们去探讨决定工资率的最终原因。

这里，我们也许就要看到其中有一种办法比其他办法显然更有把握得多。提高产业的生产力决不是常常有可能的，而抑制人口的增加只能取决于人的意愿。况且，为了增加劳动、资本和土地的报酬所能想到的一切发明，都不足以抵消一个持久的、随着社会的发展日益为人们明显地感觉到的不利条件，这就是在比较好的土地完全被耕种之后，不得不去依靠那些比较差的土地。因此我们立即可以得出一个结论，即如果我们不顾获得食物方面的这种越来越大的困难，听凭人口增加得像从前一样快（恐怕这是可能的），那么情况就必然要悲惨得多。因此，至少在那些不能满足衣食的情况下采取一些权宜的办法来控制人口的过快增加，就显得一目了然了。

但是我们一定要注意到，严格地说，我们虽然可以把人口的增长控制到任何一种程度，因为这完全是由人的意志来决定的；但是从限制人数中得到的好处却有着客观的限度。这些限度是由工业生产力，特别是由农业生产力决定的。很明显，不管人口受到什么样的限制，劳动工资还是绝对不能超过一切财富源泉的总收入，甚至不能达到相同的水平。因为总要留下一部分产品来补偿固定资本和作为利润，更不用说这种利润也许用做流动资本，也许并不用做流动资本了。这个论点在我们对本题所作的一切考察中必须牢牢记住。我们也许可以更为简明地把它作如下的表述：一个人每年或者每天的工资，绝对不能超过或者甚至不能相等于他在同一时间内所能生产的东西。

在说明了这一点之后，现在我可以更为详细地继续论述我们一开始就提出的问题，即在上面所说的两种权宜办法中，究竟哪一种可能最为有效地、持久地改善广大人民的状况。这个答案将会很容易地找到，如果我们首先承认下面这个判断是确实的话，即除了在非常特殊的情况下，而且这种情况必然是地区性的和暂时的，人口的增长具有比所能获得的生活资料的增长更快的自然趋势。在证明这一点的时候，马尔萨斯先生在他三卷本的著作中已经提出了大量证据。这部著作将使它的作者名垂青史，每个经济学者都要仔细研究它。

在目前情况下，我将把自己限制在几个简单的意见上，它们也许足以比较清楚地说明这个问题了。

根据那些最容易取得食物的国家的情况，事实表明：地球上大部分可居住的地方，人口的增长具有比所能获得的生活资料的增长更快的趋势。这些地区有着大片沃野，很多土地还没有耕种，但是已为来自宗主国的殖民者不断侵吞和占有。人们早就知道，这些宗主国的工业技术早已有了高度的发展。美利坚合众国正处在这样的环境之中。因此，如果有什么地方的话，那么就是在这里人口的增加并没有受到难以获得生活资料的限制。参照一下这个国家的情况，我们便能对人口增长速度的自然趋势有一个更为明确的认识。根据人口普查，前些时候该广阔地区的全部人口每25年就要增加一倍。而在新近定居的单一农业地区，人口的增长居然快到难以置信的地步，竟至在短短15年间就同样增加了一倍。甚至有人说比这个时间还要短。但是我宁可保持在实际情况的限度之内而不愿越出这种限度。那么，我们可以认为：在最有利的条件下，人口增加一倍的时期为15年。人口以极快的速度增长的趋势是一个极为重要的事实，要是没有发现美国这一广阔而肥沃的地域，我们也许永远也不会知道这个事实。由于在古老国家中人口增长速度与此很不相同，所以，在任何情况下，人们都不能设想人口的增长竟能快到像经验已经证明的那种情形。如果欧洲各国在50年之间人口增加了一倍，那就会被认为很多了。其中大多数国家人口增加的速度还要慢得多。而另一些国家，如瑞士的某些地区人口也许竟是停滞不增的。甚至在某些国家，例如土耳其，居民的数目反而有下降的趋势。但是在旧世界里人的体质与新世界里的情况没有什么差别，事实上他们本来就是一种人。前者的情欲并不比后者稍逊，两者想要得到子女的心情也大体相同。所以有一切理由来推测，旧世界的人口有着与新世界的人口同样快的增长趋势。如果实际上增长得并没有这样快，那么必然是有某种原因反作用于这种趋势的结果。

这个原因不可能是气候条件，因为欧洲的空气对人的生存至少也像美国的空气一样有利。可以充分说明这样一种普遍结果的唯一重要原因，是获得赡养家庭的生活资料的困难。在一切古老的国家里，最肥沃和位置最有利的土地都早已耕种。因此，要取得更多的食物，就必须求助于那些比较贫瘠或者更加偏远的土地，它们往往不能提供同样的收获量。随着一国人口的日益稠密，生活资料的增加日益困难，因而维持家庭生活也就变得愈来愈困难。

根据美国边陲殖民地的例子来看，每15年人口增长一倍的趋势似乎是由于道德上的倾向和体质方面的原因。但是，在古老的欧洲各国，甚至那些工业已取得极大进展的国家，如果人口在50年内增加一倍，就被认为是十分可观的了，事实上只有很少几个国家接近于这种速度。由此看来，可以充分说明这一差别的唯一原因就在于，随着社会的发展，生产和取得更多的食品供给变得愈来愈困难了。正是由于这种困难才限制了人口的发展。由此便可推断，除了新殖民的和肥沃的地区之外，任何地方人口的增加比所能获得的生活资料的增长具有更快的趋势。一个国家人口的增长趋势比另一个国家超过了多少，可用欧洲古老国家人口很慢的增长速度同处在更为有利情况下的人口迅速发展的比较来证实。

但是，或许有人要说：虽然所有欧洲古老国家的目前状况确实是这样，即获得生活资料目前有困难，可是今后在农业上将采取各种改进措施，从而使农产品的增长有可能跟上人口的自然增长。然而这种推测是言过其实的。机器的使用和劳动分工在工业方面创造了奇迹，但农业企业只能在很有限的程度上采用它们。随着人口的增长，所有最好的土地被耕种之后，已经有必要求助于较差的土地，这是一种不利条件，而耕作方式和农作物轮作方面的最伟大的发现，只构成了对于这种不利条件的非常微弱的抵消力。这一点已为下列事实所证实，即有着许多肥沃土地而文化却极端落后的国家，还是能生产出比技术和工业最发达的国家便宜得多的谷物。各方面都很落后的波兰和南俄罗斯，它们生产小麦所花的成本还不到英国所花成本的一半。因此，设想今后的各种发现将能把农业劳动和农业资本的收益增加到这样一种程度，以致可以使生活资料的增长跟上人口的自然增长，只是一种与所有过去经验相矛盾的纯粹的假设，因而也是极其不可能的假设。有谁真能设想用任何一种办法能把欧洲的粮食增加得这样多，以至于可以允许每15年就让居民人数增加一倍吗？但这正是那些鼓吹生活资料的增长有可能跟上人口不加控制地任其发展的人，竭尽全力要加以辩护的论点。

如果我的说法是正确的，那么前面提出的关于改善劳动阶级状况最有效的方案这个问题就有了现成的答案。如果人口的增长力大大超过生活资料的增长力，其结果必然是，即使我们把后者增加到我们所能达到的程度，也丝毫不能持久地改善大多数人民的境况。唯一的差

别仅仅在于，在某种繁荣时期过去之后，人数必将增加，而他们中间就有更多的人像以往一样贫困。

这是在上面提出并且证明了的重大原理的第一个结论。其次是必须用各种方法把人口控制在一定的限度内。事情就是这样，所有欧洲古老国家的经验已经证明了这一点。与那些新殖民国家相比，在这些国家中居民的增加是相当缓慢的，因为新殖民国家允许人口听其自然地发展。那么，现在我们所能提出的问题是：第一，限制人口的最好方式是什么？第二，限制到何种程度？

只有两种方式能够限制人口的增长。如果容许人口增长到最好年景生活资料所能许可的最大限度，那么一出现荒年，许多人由于部分地或完全没有衣食，必定不是纯粹死于饥饿，就是死于不卫生的食物和缺乏营养所引起的疾病。这就是所谓"强制性限制"[7]，呈现在我们眼前的是最骇人的灾难和随时威胁着人类的死亡。

能够控制人口的另一种方式是限制出生的人数。我们必须在这两种办法中进行选择，因为舍此别无他法。你是要始终贫困和时遭不幸的劳动阶级呢，还是要永远免除听凭无常的命运摆布的劳动阶级呢？你是宁愿要这样一种人口，他们中间大部分人不断过早地被夺去生命，贫困和肮脏一直在引起疾病，或者把这些疾病传染给过着舒适的生活并且对别人没有害处的、健壮的另一种人呢？问题就是这样。

应该消除在这个问题上存在的许多偏见。如果认为古老国家的人口不能听其自然地发展，那么就应该设法限制它的发展。因此，问题仅仅在于用什么手段才能最有效地达到这一目的。你愿意听任强制性限制的摆布呢，还是采取"预防性限制"？你认为让贫困的不可战胜的作用来把人数限制在生活资料的限度内最为有利呢，还是运用区别于其他万物的人的理智和自制力最为有利呢？一旦明确地提出了这个问题，克服许多至今还不赞成这一学说的看法看来并不是不可能的。这里提出一个非常重要的看法，这就是绝不能认为，从长远来看，盛行预防性限制的国家比受强制性限制支配的国家养活的人口更少。在后一种国家里，人口的数量被匮乏和疾病抑制以前，在一个时期内可能增长得更快。而前一种国家要达到同样的人数虽然时间要长一些，但终将达到，甚至可能超过这个数目。因为，出生婴儿极多的国家遭受苦难的主要原因是，始终存在着大量不能自己谋取生活资料的少年儿

童。这是造成个人与国家贫困的主要根源。在一定年龄以下的孩子，按他们身材的大小大量消费着他们所能消费的东西，而从不拿出任何产品。就财富而论，一个幼儿养到九、十岁，再被疾病夺去生命，对他的双亲以及对整个国家来说，都是一种纯粹的损失，赡养他这么多年的全部生活资料完全被浪费掉了。因此，在受强制性限制支配的地方，经常大量产生这种后果。由此我们可以判断，这一原因必定使国民财富受到了多大损失。这一点有助于我们解释贫困的爱尔兰以及其他类似地区的情形。这些地区的工资都很低，还要在许多非生产人员之间进行分配，而且其中还有许多人是绝不会长大成人的。但是，在预防性限制盛行的国家里，出生的孩子少，死亡也少，未成年的人数在整个人口中所占的比例比较小，有更多的人到达成年，而且生产劳动者的寿命也长些。这样，人民的境况当然要好些。这样一批居民同另一批人数多得多而且小孩占很大比例的居民相比，显然会生产出更多的财富。因此，在前一种情况下，为以后的人口发展所需的生活资料也就会更多。而一国的国民因无远见而生下了为数众多的人口，超过了可能把他们健康地抚养成人的限度。这种行为不仅使他们自己永远陷于极端贫困的境地，而且过了某个时期之后，由于阻断了财富的主要源泉——精力充沛的成年人的劳动，甚至还会使人类的繁殖受到遏制。[8]

那么，总的说来，我们决不能得出这样的结论：从长远来看，在预防性限制比强制性限制占优势的国家中，人口会比较少。虽然它的发展暂时会比较慢，但是这种发展将更为持久，直到超过另一类国家为止。[9] 在这两种情况下，人口的素质也必然有很大差别，前者同后者相比，成年人所占的比例要大得多。

看来，在这里注意一下反对马尔萨斯学说的意见是恰当的。我记得我曾在某个地方听说过这种意见，它是这样的：据说一个人总是能生产出多于他所能消费的东西，因此如果一旦减少了劳动者的人数，这个国家就会受到损失。这种异议包含着一个假设和一个判断。让我们姑且承认前者是正确的，因为一个体格健全的成年人总是能生产出多于他所消费的东西的。但是我们是否可以因此得出结论说，不能自助的幼儿也能够这样呢？赞成用预防性方法来限制人口增长的一个主要论点恰恰在于，我们可以用一批健康的成年人来代替一批因处于童年时期或因息病而没有劳动力的人。我们刚才已经知道，预防性限制

盛行的地方同强制性限制占主要地位的地方相比，前一类人总是比后一类人所占的比例更大。没有年幼子女的成年人移居到各个遥远的国家，对于他们离开的国家来说，如果可以带来什么利益的话，那也是极其微小的。假如这些人在本国都能充分就业，那么毫无疑问，该国的财富将因劳动力的外流而减少，因为他们带走了能够而且愿意劳动的一双手。但是留下来的劳动者由于另一部分人的离开而得到了好处，因为他们可以在劳动产品中获得比较大的一个份额。其结果必然是，国民财富的减少可能远非对下层社会更有利的分配所能补偿。这种情况下的唯一困难是，正如假设的一样，如果移民留在本国，他们本来就会生产出多于他们消费的东西，因此这时该国的资本必然因他们的离开而增加得更加缓慢。正是由于这个缘故，对劳动的需求也因此减少。但是由于他们同伴们的离去，劳动者的所得看来很可能超过所失。因为劳动供给的减少是最近的、确定的原因，而资本增长速度的下降则是更远的也是最后的结果。雇主不一定把工人生产的超过他们消费的全部余额积蓄起来，并追加到原先的资本上去，有很大一部分余额也许被他白白地花费掉了。当利润因工资的提高而下降时，雇主不得不更加节约以便弥补这一差额。由于这些原因，即使在上述情况下贫苦阶级的人员由于他们阶级兄弟的迁移看来还是有可能得到利益的。但这一点不是我们所要争论的问题，因为人并不是生来就有各种能力的，他们必须经过一段漫长而无能的幼年时期。毫无疑问，在一个国家中儿童的比例越大，个人与国家就越穷。因此，有助于减少这一比例的方法必定对两者都有利。总之，如果劳动者只能按本阶级的人数分得工资总额中的一个很小的份额，而且还得和他的妻子和十个孩子一起来分享这一微薄的收入，那么劳动者生产出多于他消费的东西对他还有什么好处呢？

但是该反对意见所依据的假设是否那样可靠呢？即使健康的成年劳动者是否总是能够生产出多于他所消费的东西呢？如果情况果真如此，我确实会很高兴。但是我们应当记得，光是人的一双手是没有什么用处的。他必须既要有用来劳动的东西，又要有把他的劳动施加上去的东西。毫无疑问，只要质量尚可的土地还没有被占用，每个人一般都可以找到多于维持其生存所需的东西。因为绝对必需的固定资本的组成部分仅仅是一些种子，一把锄头和一把铁锹。但是，在整个土地成为私有财产之后，这种重要的自由资源已不再存在了。为了要依靠使用机器的行业来谋生，就必须有更多的以新材料和新工具的形态存在的资本。如果一个人当时既没有这些东西又不能借到它们，那么

只有把他的劳动出卖给别人。那么，怎么可以如此肯定地假设整个国家拥有的固定资本，它的一切组成部分的数量，一定能够足以充分雇用该国的全体成年人呢？这个假设不仅在理论上毫无根据，而且我担心它同经验已经充分证明的事实恰好相反。

我们不可能给推行预防性限制人口的适当限度提出一个总的规定，因为它必须按每个国家的不同情况而定。在少数情况下，人口的增长看来几乎不需要任何限制，因为毫无控制的人口增长速度并没有使人感到不便。但是随着耕地面积的不断扩大和居住人口的日益增多，这样的地区每天都在减少。即使在美利坚合众国，也只是在边远的殖民地区的人口才得以尽量发展。在阿利根尼斯河的西边，虽然增长的速度还是快的，但绝不是可以尽量发展的了。在那些比较老的州里，由于已经出现了贫困和生活资料的匮乏，看来强制性限制已在某种程度上发生了作用。如果在殖民仅两个世纪而且还有许多土地远没有完全耕种的国家里，甚至在特拉华与萨斯奎哈纳河的两岸，也必须采取预防性限制的话，那么在更早以前就住满了人而且绝大部分土地也早已耕种的法国或者英国，该多么需要这种限制呀！甚至在纽约和宾夕法尼亚，虽然还没有因无数意外变故——从战争与和平的重大变迁到时尚的突变——而引起大量工业人口失业，但是也已经需要在某种程度上注意防止居民增加得太快了。如果英国不以比目前更大的范围实行预防性限制，那么那些到目前为止已经经历过的灾难必将随着工商业的增长而变得愈来愈可怕。商业上的每次变化，机器的每次改进以及萧条的每一次出现，使失业的人数和极端贫困的范围必将变得愈来愈大。人们不仅应当把这些综合性的弊病本身视为巨大的公共灾难，而且必须看到它势将危及自由政府，危及一般的财产权，甚至危及文明社会本身的存在。

我在这里必须重新提出一个已经涉及到的论题，这就是，即使人口的增加已受到最大限度的抑制，由此引起的工资增加也仍然受到工业生产力的限制。换句话说，一个人一天或一年劳动的收入不仅绝对不能超过在同一时期内他借助于一切其他财富源泉所生产的财富，而且正如我们所知，他的工资必须低于这个水平，因为总产值的一部分总是要用来补偿固定资本和提作利润的。现在，欧洲的许多国家，所能增加的工资也许比人们所设想的要少。

我们假设英国的毛利润率 为10%，这一假设也许并不低于实际水平。还假定某个雇主把2，000镑用在某一个生产部门，其中的一半投于固定资本，其余一半则由按每人20镑计算维持50个劳动者生活所需要的食物等构成。如果产品在一年中制成，那么按上面的利润率计算将值2，200镑。这时，如果我们设想工资从每人20镑提高到22镑，那么该雇主的利润就得减少一半，即降低到5%[10]。我们几乎不能设想比这还要低的利润率了。雇主的收入减少这么多却只能使每个劳动者的工资获得些小增加。有人也许会说：工资的增加一定会引起产品价格的相应提高。可是在论述价值这一问题时，我已经阐明这是不可能有的事。

这个例子可能给我们说明了，在欧洲大部分国家中，增加工资的可能是非常有限的，其原因是生活资料的生产变得愈来愈困难。如果劳动者的实际报酬仍保持相同，那么劳动者的收入在整个产品中所占的比例逐渐变得愈来愈大，而剩余部分则变得愈来愈小，可是它是任何一种增加的唯一来源。这一点将在利润一章中详细说明。对工人来说，他是只要维持他本人的生活，还是不得不另外抚养一群不能自立的小孩子，当然会有很大差别。因此，比较小的家庭，由于减少了工资所供养的人口，同工资率的提高相比，更能减轻劳动阶级将来的痛苦。如果在年青、健康的时候有所储蓄，那么他们的境况也许是相当不错的。

在欧洲大多数国家中，一个体格健全的单身汉养活自己，一般没有多大困难（我说一般，因为在工业区易于发生急剧的变化，它常常使很多人暂时失去工作）。只是在子女增加、疾病缠身的时候，才会受到贫困重压下的痛苦。

但是我们应该记得，虽然欧洲很多地方的工资不大可能上升得很多，但是，即使并不受到人民的节俭所阻止，也没有下降的迹象。爱尔兰的劳动价格比附近岛屿的低廉就是这一论点的有力证据。如果那里农民的习惯变得同蒙斯特的农民一样，就没有理由认为其结果也不应当是相同的。

这些论点为我们更明确地解决一个已经触及的问题作了准备，这个问题就是：健壮劳动者的迁移出境，或劳动时数的限制均可导致工资的提高。在这一类收入已经吞去了大部分总产量的国家里，如果认

为通过移民的办法工资也许能大大提高，那是徒劳的。工业生产力的发展程度也不容许有这样一种提高。根据同一理由，在相同情况下，缩短通常的劳动时间对工资的提高也不可能有多大效果。但是如果因劳动供给的减少而阻止了工资的下降，那么它给广大人民带来的利益仍将是很大的，大概这就是全部好处了。确实，如果移居外国的人离开他们本国是因为他们不能得到充分就业，那么，十分明显，他们的离去必定有益地减轻了祖国尤其是贫困阶级的负担，因为这些阶级免除了许多有害的竞争。很明显，在工资很低的地区，移民产生的效果可能更大些，因为在这种情况下，工资的增加应当有更多的余地。但是如果没有同时实行更普遍的预防性限制，这种利益只能是暂时的。

在国家发展的初期，在只需要耕种最肥沃的土地的时候，一个人生产出来的东西大大超过他必要的消费量，因此劳动者通过对国民资本付出更多劳动所获得的东西很可能多于因竞争而失去的东西。但是在古老的欧洲诸国，情况恰恰与此相反。由于已有必要耕种劣等土地而使按人口平均计算的总产量大大下降，结果雇用劳动者的生活资料占去了这么大的比例，以致剩余部分只占很小的比例。从而，每个人对社会公共储备的增加只能作出微小的贡献。在这种情况下，劳动者相互之间的竞争所损失的东西超过了他们对国民资本付出更多劳动所取得的东西。因此，一部分劳动者迁移到别国，对其余的人来说应该是有利的。看来这样确实解决了以前提到的那种困难。

但我们必须看到，导致移民给那些留下来的人带来利益的这一原因本身，即农业收益的减少，同样也限制着这种利益。这一原因阻碍着工资的显著增长，因此移民主要起着阻止工资下降的作用。

在不同的国家中，对人口的不同限制所起的作用取决于特殊的自然环境，或者取决于特殊的心理状态。我们现在就来解释这两个条件。

我在前面说过，作为决定工资率的直接原因的劳动供给和需求的比例，一方面受生产生活必需品的那些生产部门的生产力的调节，另一方面也为气候条件决定的生活方式以及为舆论所认可的劳动者生存必需的条件所调节。所以上述生产部门的生产力、气候条件和社会舆论的状况是决定工资率的最终原因。第一个原因已经分析过了，只有后面两个原因尚待研究。

十分明显，人们最不可缺少的需要在很大程度上是由他们生活所在地的气候条件决定的。如果我们的注意不超出欧洲的范围，我们便可看到，例如意大利南部居民的生活必需品与英国居民的生活必需品有多大的差别了——忍受着伦敦的寒冷和浓雾侵袭的穷苦人和沐浴在那不勒斯的明媚阳光下半裸着身子做杂工的流浪汉，他们的生活必需品有多大的差别呀！在一种情况下，劳动者需要房屋来抵御严寒的气候，在一年的大部分时间里需要火、保暖的衣服和相对说来还算丰富的饮食，其中包括一部分肉类和酒。而在另一种情况下，在12个月的大部分时间内，几乎根本不需要什么住房。除了冬季的短短几个星期之外，更不需要取暖用的燃料，他所需要的只是一件最简单的外衣。在夏天只需要一点冰块和通心面。人在必不可少的需要方面有如此大的差别，对人口的数量不可能不发生极大的影响。如果按英国资本的比例计算该国的劳动阶级的人口增加到像那不勒斯王国那么多，可以肯定，这种情况只能是暂时的。因为在后一种情况下足够维持生活的生活资料，在前一种情况下是不够的。这就必然会有很多人将因缺乏适当的营养、寒冷以及这些原因引起的疾病而死亡。因而，人口必将减少，一直减少到该国的流动资本按气候条件决定的更高的必要生活费用所能维持的数目为止。倘若在这种寒冷空气中生活的人，不去大力实行预防性限制的话，强制性限制必将代之而起。不论以何种方式都必定会导致这一结果。[11] 某些国家的劳动人口数在维持他们生活的资本中所占的比例可能始终比另一些国家大，从而工资率就会更低。由于这个简单的原因，在良好气候条件下所需的生活费用比寒冷气候条件下需要的更少。由此可见，始终与国民财富的实际状况相一致的人口所能到达的极限，是由自然条件决定的。而世界各地的自然条件是不同的。

至于人口在这一不能逾越的界限之下可以增加到何种程度，则须取决于心理状况——取决于劳动阶级对于他们必要的生活水准的看法。在这方面，他们的要求愈高，人口可能变得愈加有限。如果一个人的愿望只是一间土屋和一点马铃薯，在他认为能够获得这些东西的时候，就没有什么东西能阻止他结婚和生出十来个孩子！但是如果他向往着有一幢整洁的、粉刷好的小屋，他自己和他的家庭要穿体面的服装，要吃舒适的饭菜以及要有一只向周围散发着令人愉悦的热气的火炉，那么他就得省吃俭用以便他能获得这些舒适品，在此之前，他大概暂时不会建立家庭。因此，提高劳动阶级对生活必需品的想法是

一件头等重要的事情。它是使预防性限制取代强制性限制的唯一途径——用减少出生的办法来代替随着各种疾苦而来的死亡人数的增加，是使人口保持在生活资料限度之内的唯一得策的办法。

有两种处世哲学：一种哲学的目的是要消灭我们的需求和限制我们的欲望；另一种哲学的目的是要扩大我们需求和欲望的范围，同时又指出满足需求和欲望的方法。一种劝诫世人要自满自足，另一种则宣扬能动性。前者叫人永远思考着愿望的空虚，达到这些愿望的艰难和失望的痛苦，甚至在追求的目的已经到手的时候，人类的一切享受仍具有无法满足的性质。它劝告我们要沉思冥想，用自满自足的眼光轻蔑地看待和怜悯尘世间追逐名利和权势的芸芸众生，并从中得到宽慰。[12] 它和诗人在一起呼唤：

啊，可怜虫的精神，冥顽不灵的心！

在惶惶不可终日中，在黑暗的生活中，

人们度过了他们极其短促的岁月。

竟然看不见自然为她自己，

并不要求任何别的东西，

除了使痛苦勿近，叫它离开肉体，

除了要精神享受愉快的感觉，无忧无虑。

卢克莱修《物性论》第二卷

另一方面，后一种哲学把新的目标提到了我们的面前来激发我们的欲望，并且鼓励我们去努力争取。它详细叙述人的乐趣总是与积极的活动分不开的，哪怕这种追求在最后可能完全落空也罢；它认为倦怠总是伴随着缺乏有兴趣的工作，而野蛮状态和贫困则永远紧跟在懒惰的习惯之后。

虽然我并不否认前一种体系所特有的思想，在使人甘心顺从因不能满足的欲望被摧毁而引起徒劳无益的痛苦这种无法避免的命运方

面，也许偶尔有一点用处，[13] 但有一点是肯定的，即如果人们普遍按照这种信条行事，那么世界将永远不可能从原始状态上升到文明社会。没有努力就不可能有改进，欲望熄灭就不会作出努力。这种体系可归结为这样一点，即它的目的是使人出于对不幸的恐惧而不敢去追求一切幸福。但是如果积极活动会有痛苦的话，那么懒惰也不能免除痛苦，因为无聊厌倦这种感觉来自长期的懒惰，这是一切痛苦中最难以忍受的一种痛苦。而另一方面，懒惰的乐趣却有限得多。约翰逊博士关于婚姻问题的说法正好适用于这两种对立的体系，他说："婚姻生活有很多痛苦，但是独身生活一点乐趣也没有。"当然，应该允许别人有说句俏皮话的自由。

我们也许可称之为自满自足 的这一哲学体系的盛行，尤其对现在我们谈论的劳动阶级来说，最为致命。他们的欲望越少，他们生活舒适的标准越低，人口的预防性限制越不能普及，从而即使在丰足的年景人口对生活资料的压力也越大，而在荒年就会超出生活资料所能允许的限度。

一国的广大群众只食用一种食物必然会带来许多麻烦，因为在只生产一种谷物或一种食物时发生饥馑的可能性要比种植几种谷物或其他食物时发生饥馑的可能性大得多。而在生产最便宜的一种食物时，人们所受的痛苦一定大十倍，因为劳动阶级的工资是按普通的生活标准计算的，在这种情况下，他们就不可能买到足够的其他各种本国或外国生产的粮食。如果他们已惯于吃高质量的食品，那么在这种作物歉收时，他们劳动的通常报酬使他们有能力去购买某种次等的粮食，这种粮食在不是歉收的年景都是用来喂狗、喂马等等，或以某种方式供富人过奢侈生活用的；或者可以从国外获得某种粮食供给。相反，大家都知道，爱尔兰经常大量出口小麦，与此同时，农民却由于马铃薯歉收而死于饥饿。这对人类肯定是一件极为惨痛的事，但在这种情况下，它却是完全无法避免的。毫无疑问，粮商曾给挨饿的人供应粮食，不幸的是，后者却完全没有能力去购买它。

考察一下世界各国的情况，我们便可根据实际经验证明上述原理的正确性。在通常的年景，居民习惯于优裕的生活，不限于食用一种食品，也不限于食用最低质量食品的国家，难得有缺粮现象，饥馑即使不是根本没有的话，也是几乎不为人们所知的。而在相反的情况下，人类遭受这些灾祸的蹂躏则确实骇人听闻。例如在英国，劳动阶

级靠着小麦粉制成的面包、肉类、马铃薯等生活，很早就没听说过通常所说的严格意义上的饥荒了。虽然法国也许还没有达到这样的程度，但情况也大体相同。如果近50年以来法国发生的任何一次饥馑与其说是其他原因引起的话，还不如说是由几次大革命时期的暴力和动乱所引起的。那里的大部分劳动者是靠小麦粉或黑麦粉制成的面包过活的，在某些地区则靠这些东西混合制成的面包糊口，但对肉类的消费比英国的劳动者要少。如果把这些国家的状况与爱尔兰或印度作一比较，它们之间的差别是多么令人吃惊呀！我们知道，在爱尔兰，马铃薯是大多数人的唯一食品，可是饥馑和随之而来的斑疹伤寒经常发生。在东方，据说有千千万万的人因稻谷歉收而饿死。在世界的这一地区，气候、宗教以及在专制政权不断更迭期间，财产有经常面临损失的危险，这一切都助长了限制需求、压抑欲望和麻痹居民的各种努力。所有食物中最便宜的稻米成了维持无数万人民生活的唯一支柱。[14]

因此，在东方，饥馑所造成的荒无人烟的悲惨景象，远远超出欧洲任何一个地区人们所能见到的情景，这是毫不足怪的。一想到我们成千上万的同类死于匮乏，最刚强的心也应为之震栗。可是，这正是把人的欲望限制在仅能勉强维持生活这一限度内的严重后果。

在找到了决定实际劳动报酬的直接原因和间接原因之后，现在只需说几句关于货币工资的话了。

虽然，货币工资取决于两种情况，第一、取决于决定实际工资率的诸原因；第二、取决于劳动人口消费的各种生活必需品的货币价值，即价格。如果我们假设前者保持不变，那么很清楚，给劳动者的货币数量应按食物等价格的涨跌而增减。如果不是这样的话，那么劳动者的实际报酬将发生与我们的假设相反的变化。

尽管常常发生这样的情况，在物价上涨的年份，劳动价格下跌；而在物价下跌的年份，则劳动价格上涨。而产生这种现象的原因是：在不利的季节，常常出现劳动需求的减少和劳动供给的增加；在物资丰富的时候，有时会发生完全相反的情况。因此，尽管必需品昂贵的价格往往具有反作用的倾向，货币工资还是随着这种变化而涨跌。这个问题已由亚当·斯密在他“论工资”一章中作了很好的解释，在此就不多说了。

虽然在粮食和其他基本生活必需品的价格方面的偶然波动也许不致立即引起货币工资率方面的变化，但可以肯定，决不可能在一方面发生了持久的变动之后，而不引起另一方面或迟或早地发生相同的变化。任何一种变化的最初影响往往与它的最终结果有很大的差别。可是，没有比混淆这两者更为常见的错误了，因为很少人能够超越对所有人都很清楚的最初影响而注意到最终的但并非遥远的结果，而这些结果只能借助于哲学才能探索到。[15]

在结束这个问题之前，我还得提一下几位著名作者所采纳的有关工资率方面的一种见解，不过这种见解在我看来是完全错误的。这就是，劳动像商品一样有一个自然价格，或者说必要价格。李嘉图先生说，“劳动正像其他一切可以买卖并且可以在数量上增加或减少的物品一样，具有自然价格和市场价格。劳动的自然价格是让劳动者大体上能够生活下去并不增不减地延续其后裔所必需的价格。”[16] 后来，他又说，“劳动的市场价格不论能和其自然价格有多大的背离，它也还是和其他商品一样，具有符合自然价格的倾向。”施托尔希先生在他很有价值也很全面的《政治经济学教程》中，同样推测劳动有它的“必要价格”，劳动价格一刻也不能降低到这种价格以下。他把所有超过这一价格的部分称之为“超额工资”。

在我看来，这种看法没有实际基础。在劳动与商品之间，存在着本质上的区别。如果任何商品跌到补偿生产成本和提供利润所必需的价格以下，如果价格降低到不能继续生产商品，那么这种商品就会很快完全停止上市。但劳动却不是这种情况。为了证实两者之间完全相同，我们必须准备坚决主张：如果劳动者不能得到按上述定义规定的所谓自然工资率，他就会马上完全停止工作。但这根本不是事实。如果他不能获得更多的收入，那么不管多么微薄的收入都将可以诱使他去干苦活。他不会静静地坐着挨饿的。尽管他的报酬不足以维持其家庭的生活，但又有什么办法呢？它仍然可以使他自己免除饥饿的折磨和必然要立即毁灭的命运。所以不管他的报酬多么低，只要他的体力允许的话，他就会一直苦干下去。

况且，这种状况也许要持续很长的时间。难道我们不知道有些国家的人口长期以来一直在减少吗？例如，据说在西班牙的情况就是如此。自罗马帝国覆亡以来，小亚细亚、叙利亚和北非的居民人数无疑大大地减少了。如果这些国家中的一般工资不仅足够养活劳动者自

己，而且能够永远繁衍他们的子孙而不致减少，那么怎么会有这种情况？因此，跟施托尔希先生一起侈谈什么劳动有一个必要价格 而且一刻也不能降低到这一价格以下是完全徒劳的。如果人类总是这样的活，那倒真是幸运了。

我想，纠正我们在这个问题上的想法倒是比较重要的。如果我们被工资绝不能长期低于维持劳动者本身及其家庭生活所必要的水平的说法所说服，那么我们对人口中绝大多数的利益就不会倾往这么强烈的同情，因而在设法改善他们的状况方面也将消极起来，更不会注意到社会状况日趋衰落的每一征兆了。还是让我们不要忘记，一个处在毁灭中的民族，它的痛苦挣扎不会在一天之内就过去的。

十分奇怪的是，所谓劳动的自然价格是非常罕见的。也许没有几个国家的人口能长期保持完全稳定。一般说来，它不是减少就是增加。毫无疑问，一国的人口可能长期不断增加。好几个世纪以来，英国的人口一直在逐步增长。那么整个这段时期内，工资率都高于那种被看做是自然工资率或者说必要工资率了。最后，让我们作出结论：自然价格这一概念，对各种商品来说是正确的，但对劳动来说则纯粹是臆造。[17]

毫无疑问，在某些方面，调节劳动价格的原因与调节商品价格的原因非常相似。前者的价格至少同后者一样直接取决于供给和需求之间的比例。其次，有某些商品，由于它们的供给不能任意增加，因而其价值可按需求的强度上涨到任一数额。对这类商品的需求强度取决于两个条件：第一、优秀，即被认为是优质的产品；第二、稀缺。特种酒、宝石等就是这样一类商品。所以也有好几种劳动的报酬同其他劳动报酬相比显得格外高。第一流画家、雕塑家、有造诣的演员、音乐家和歌唱家的劳动就是这样的劳动。给这些人的工作支付很高价格的原因，是与那些决定托卡葡萄酒或者红宝石的极高价值的原因相同的。即具备像这样卓越的才能和巨大表演魅力的人才的稀缺。

不过它们之间的类似之处也只能至此为止。到目前为止，绝大部分商品都具有由生产成本决定的固定价格，它们不大可能老是保持在这个价格之上或者老是低于这个价格。无论如何不能长期低于这个价格。但劳动就不是这样。劳动报酬没有这种可以最终确定它的价格的标准，但是按照现在业已阐明的情况来看，不同地区的报酬可以长期

有很大差别。在刚果河两岸，一个从早苦干到晚的农民，一天的报酬可能只有一小撮米，而在俄亥俄河两岸种地的乡下人，他的报酬则使他能够维持很多子女健康而舒适的生活。

---

[1] 请参阅《论价值》一章的结尾部分，以作为这一论点的例证。至于对净产值本来含义的确切解释，则需查阅《论国民收入》一章。为了彻底弄懂它的性质，事先必须熟悉分配的全部理论。

[2] 我一点也不想使人认为，我上面所说的意思是在为反对农业机械辩护。因为总的看来，好的东西总是以部分的弊病换取的，这是一条自然规律，因此我们应该尽量减轻我们不能防止的灾难。反对使用农业机械确实是一种奇特的论点，如果遵照它去做，那么人类将注定只能永远使用铲子和钉耙。在那个时代，犁和耙是最伟大的革新了，并且至今还是最有用的机械。想必在从前也像今天反对更为复杂的发明一样曾经反对过这些犁耙吧。如果抱着同样的态度，那么纺锤的支持者也许早就用武装暴动来反对手纺车了。

[3] 这一点也许能说明棉纺厂里我已说到过的那种情况，即几乎所有的人都很年轻。就我所知，造成这种情况的原因就在于到中年以后，他们不再适于干这种工作了。因为这种工作据说是很苦的。到那时就得打发他们离开，并用新的一批人来替代他们。在我问到这些不幸的人此后的命运时，我得不到令人满意的答复。他们说不知道。在下院最近一次辩论中，布拉泽斯顿先生自己是个制造业主，他说：如果某些企业主能劝诱他们的人每天只要多工作 1小时，那么他们的利润每周就会增加 100镑。

[4] 这一部分写在最近的一个工厂法案通过之前。可是在我看来，该法案对于工厂的现状是讳莫如深的。由于医生证明童工已超过了所规定的年龄，因此就免除了制造业主的罪责。而医生则为家长们所困扰，这些家长急于把他们的孩子送去劳动，而且发誓说，他们已超过了 9周岁。自从上面所说的那个法案通过以来，我就亲眼看到过棉纺厂雇用的许多童工，他们肯定还不到法定的年龄。

[5] “The Positive Check”传统上译为“积极限制”，我认为这种译法与原义不符，故改译为“强制性限制”。——译者

[6] 根据最近的人口调查，爱尔兰的人口比以前增加得慢了一些。因为我们没有任何理由可以认为这种情况是爱尔兰人在习惯上有什么改进的结果，所以这一事实有助于确证上述的结论。

[7] 意大利的俗话说："谁走得稳，谁就走得快。"

[8] 事实上，利润率还低于 5%。

[9] 自从写了上面这些之后，我从政府文件中看到，最近 20年以来，那不勒斯王国的人口增加得非常快，已经增加了 1/6以上——这种速度确实比大多数欧洲国家要快得多。它的人口总数已高达 600万。如果考虑到它有限的领土，多山的自然条件以及居民很低的勤劳程度，那么这个数字是非常大的。从1815年到 1835年的 20年时间内，还发生过一次时疫，据称这次时疫除了正常的死亡之外，还夺去了 15万人的生命。

[10] 但再没有什么更胜于守住宁静的高原，

自身为圣贤的教训所武装，

从那里你能瞭望下面别的人们，

看他们四处漂泊，全都迷途。

他们彼此较量人才，争取名位，

日以继夜地用最大的卖命苦干，

企图攫取高高的权位和对世事的支配。

卢克莱修《物性论》第二卷

[11] 但丁加于那些处在地狱外圈的人的刑罚，是生活在没有希望的欲望中。

"我们这样地被折磨着，

没有希望而生活在欲望中。"

但丁《神曲·地狱篇》

[12] 据说只有一种植物，它所提供的收获量甚至超过稻米，这便是墨西哥种植的一种比较大的香蕉。

[13] 详见“论毛利润”一章中关于货币工资的部分。

[14] 《政治经济学及赋税原理》第五章。

[15] 李嘉图更要走得远一些，他说：“工资虽有与其自然率趋于一致的倾向，但在日趋进步的社会里，市场工资率却可能无限期地经常高于它的自然率。”

第三章 论毛利润

现在，在找出了决定全部劳动产品中哪一部分应归属于劳动者的原因之后，剩下的问题是要看一看雇主—资本家的份额是受什么原因调节的。前面已经说过，在不考虑地租的情况下，只有三种人，即劳动者、资本家和雇主有权占有一部分总收入。另外，我曾说明，在目前的考察中，至少在开始的时候，应把后两类人看做是结合为一体的、完全相同的一种人。我也曾提到，在一般情况下，我是在英国的政治经济学作者通常使用的含义上使用利润这个词的。

那么，毛利润就是在支付了劳动工资和补偿了消耗的固定资本以后，留给雇主—资本家的全部余额。在存在地租的情况下，还要把这一部分扣除地租之后才能知道利润量。但是，所谓补偿固定资本是什么意思呢？怎样才能把产品和花费在产品上的资本加以比较呢？后者可能是由许多种物品组成的，也许它们在实物上都与前者不同，那么我们怎样才能确定产品是否比消耗的固定资本多或者少呢？即怎样确定它们之间的比例呢？例如，在一个棉织厂里，除工资之外，雇主—资本家的垫付资本是由原材料、机器和建筑物组成的。这些东西与制成品白布之间怎样来进行比较呢？只有相同的物品之间才能发生这种关系。在农业方面，固定资本与产品较为相似一些，因为大部分用做种子、马的饲料等方面的垫付资本是由谷物或者其他原产品组成的，而收获也同样是由这些东西组成的。但是，即使在这里，使用的机器、工具、肥料以及其他东西，与通过它们的帮助所生产出来的那些商品在性质上也没有丝毫相同之处。那么，至少在个别场合，必定存在着另外某种用产品来同花费了的资本进行比较的方法。可是，就整个国家而言，情况就不同了。很明显，花费了的资本的各个不同要素应当在这个或那个生产部门再生产出来，否则，国家的生产就不能继续以原有的规模进行。工业的原料，工业和农业中使用的工具，工业中无数复杂的机器，生产和贮存产品所必需的建筑物，这一切都应当是一个国家总产品的组成部分，同样也应当是一个国家所有雇主—资本家的全部垫付资本中的各个组成部分。因此，总产品的量可以同全

部垫付资本的量相比较，因为每一项物品都可以看成是与同类的其他物品并列的。

在提出了这一点之后，我们首先可以着手研究决定一国全体雇主—资本家的总利润的原因是什么？

我们将不难证明，总利润必须取决于两个原因：

第一，取决于同生产中的总耗费“量”相比的“总收入量”，换言之，取决于劳动生产率。

第二，取决于总收入中给劳动者的份额，即工资率。

为了简单起见，我将假设直到产品制成以后雇主—资本家才将这个份额支付给工人，而不是预支给他们的。这对事情的实质不可能有什么改变。基于这种假设，雇主—资本家的垫付资本只是由构成固定资本的那些物品所组成的。

在整个国家投入生产的固定资本总量和使用这些固定资本的劳动总量既定的情况下，产量越大，资本与劳动的生产率就越高，而生产率越高，雇主—资本家与劳动者之间分配的总量必定越大。因此，十分明显，如果后者的报酬保持不变，那么任何工业生产率的普遍提高，必然引起国民收入中落到全体雇主—资本家手里的那部分份额在数量上的相应增加。从而，在更新了全部消耗的固定资本之后，留给他们的数额必将更大，因为根据假设，这部分固定资本绝不会发生任何变化。这就是说，他们的利润将随着劳动和资本生产率的每一提高而提高。如果是这样的话，那么在所费资本保持不变的情况下，利润必然随着生产率的下降而下降。

这样，我们证明了生产率至少是调节国民利润量的一个 原因。

如果我们现在假设劳动和资本的生产率保持不变，那么在这种情况下引起利润增加或者减少的原因是什么呢？根据这一假设，在全部生产量既定的情况下，利润量应当完全取决于有权从生产总额中取得一个份额的那些人——雇主—资本家和劳动者——之间进行分配的方式。一方所得愈多，另一方的所得只能愈少；后者的份额愈大，前者的份额必然愈小。但是，它们哪一方是决定产品分配比例的能动的原

因呢？原因显然是在劳动者一方。通过劳动者人数的增加或减少，便可决定工资率。所以我们可以准确地说，落入雇主—资本家的总收入将与劳动者的总收入发生相反的变化，也就是说，它将随着工资的下降而上升，也将随着工资的上升而下降。当雇主—资本家的总收入愈大，在补偿了他的全部垫付资本之后留给他的余额就愈多，也就是说，利润率就愈高。因此，在假设劳动生产率保持不变的基础上，利润将按照劳动者在总产品中所占份额的减少或增加而上升或下降，换句话说，利润按工资下降或上升的比例而上升或下降。

但是我已在前面证明：如果工资保持不变，那么利润的变化将与资本和劳动的生产率的增长或下降成正比。因此，利润的变化显然同生产率的变化成正比，而与工资量的变化成反比。由此可见，这些使是调节一国利润率的两个原因。

为了简明起见，在开始研究这个问题的时候，我就假设直到商品制成以后才支付劳动报酬，即工资。现在则必须指出，我们只有用这种方法，才能对整个国家投入生产中的费用有一个确切的概念。我们一定不要把原材料、工具、机器、建筑物等，简言之，固定资本的一切组成部分的损耗，同劳动者的消费混淆起来。正如我们所知，只有前者才是一种纯粹的损耗、花费或者说牺牲。就其本身来说，对任何人都没有利，也不能构成任何人的收入。如果不同它的结果联系起来看，那么它是一种纯粹的损失。而流动资本却不是这样，它维持着劳动者，即各国绝大多数人的生活。毫无疑问，每一个雇主—资本家都把他支付的工资量看做是他开支的一部分，但是从全国来看，它却不是这样。不管雇主与资本家是否结合于一身，我们姑且把他们的消费都看做是生产费用的一个要素，因为他们必须生活，劳动者也必须生活，否则什么事都没法做。但是，他们在这种场合花费在他们自己身上的东西比之他们花费在另一场合的东西来说，还是没有更多的权利被计算在生产费用内的。因此，从全国的观点来看，利润像工资一样，它们都应被认为是制成品中完全不同于它的生产成本的实实在在的一个部分。正如我所说的那样，就构成财富的物品来说，这种成本是由而且仅仅是由组成固定资本的一切物质资料构成的。

但是，除此以外，劳动本身，而不是支付给它的报酬，应当被看做是生产成本的另一个组成部分。对生产来说，劳动是必不可少的，因而它的每一部分都是非常有用的。但是就固定资本来说，它只有从

结果来看才是有用的，因为它本身是一种痛苦，或者至少可以说是一种除了期望得到补偿之外谁也不愿承受的对舒适的牺牲。一个企业耗费的固定资本愈多，另一个企业就只能耗费得少一些。因此，如果它在赚不到钱的企业里使用，不仅无补偿地牺牲了个人的舒适，而且浪费了国家财富的主要源泉。根据这一切理由，我以为，从全国的观点来看，我把劳动与固定资本一起都归类为生产成本的两个组成部分是完全正确的。[18]

由于从一个相反的假设中所引出的推断，使我更急于要表明劳动报酬不应被认为是成本的一个要素。有人从尽可能减少生产费用是有益的这样一个原理出发，于是就假设，既然工资构成了生产费用的一部分，由此便可推断工资率愈低对国家愈有利。政治经济学的目的不仅要阐明怎样才能获得最大限度的财富，而且要指出怎样在社会各个阶级之间分配财富可能最为有利。因此，以尽可能少的东西分配给人口中最多的一批人即劳动者的制度应当被认为是一种奇怪的制度。显然，这必定是一种完全违背普遍幸福的财富分配制度。根据上述理由来看，财富的总量无论如何也不会因此而增加。

这种情况只会导致一种结果，即本来可以在许许多多劳动者之间进行分配的一部分国民财富，现在却要去增大人数少得多的雇主一资本家的利润了。财富分配方面的这种变化一定不利于普遍的幸福，而在财富的总量方面绝不会有任何变化。但因雇主一资本家阶级等等有财有势，同劳动者的呼声相比，它们的喧嚷更加容易引起别人的注意，所以他们在使人相信他们的利润不管怎样增加都必定对国家有利方面通常会取得成功。如果这种增加是由于劳动和资本的生产率有了提高，那么他们是有理的。但如果因降低了工资而使他们确实得到了利益，那么国家非但没有得到好处，反而损害了这个国家人数最多的一个阶级。

有人可能会说：即使确有这种情况，即利润的增长是由于工资的下降所引起的，这里也只有财富分配上的改变，而无财富实际量上的变化。但因雇主和资本家很可能比劳动者储蓄得更多，所以把全部产量中更大的一个份额交到前者手里的这样一种安排，将更有利于资本的积累和今后国民财富的增长。我现在不想考虑这种说法究竟有几分是正确的，但是，即使暂且承认它是正确的，我也不得不说，这样一

种加速财富的发展是用剥夺大批劳动人口的舒适品甚至奢侈品的高昂代价来换取的。

在找到了调节由所有产业部门产生的国民利润率的原因之后，现在还得看一看，在行业的划分确立之后，这些相同的原理是否也适用于个别行业的情况。[19]

前面已经说过，由于在任何一个特定行业垫付资本的各个组成部分中，总有一些垫付的物品（如果不是全部的话）与它的产品不同，因此它们不能在实物 方面一起进行比较，以求确定两者之间比例上的大小。由于同样的原因，从最严格的意义上来说，没有一部分产品可以完全用来补偿在生产过程中消费的各种物品。毫无疑问，也许会有些产品可以在实物 上补偿这种物品，但不是所有产品都能这样。绝大多数在生产中消耗的物品必须通过交换来获得，从而必须把一部分产品用于这一目的。

因此，单个雇主—资本家关心他的产品的交换价值远远超过关心他产品的数量。由于过去曾构成他的资本而现在被他耗费掉的各种物品本身具有交换价值，所以，如果他不为此目的而牺牲一定部分的制成品，就不能够补偿这些消耗掉的物品，从而他的产品的价值愈高于垫付资本的价值，他的利润就愈大。因此，资本家计算利润时，是拿价值同价值相比，而不是拿量同量相比的。这就是在国家与单个企业之间计算利润方式上必须注意的第一个区别。第二个区别是，由于工资总是由雇主—资本家预支给劳动者，而不是在商品制成以后才支付给他们的，所以如同已消费的固定资本一样，他把工资看做是他的费用的一部分，尽管我们已经知道，从全国来说，工资并不是成本的一个组成部分。由此可见，他的利润率必将取决于他产品的价值超过垫付的固定资本和流动资本价值的余额。

让我们来注意一下这种区别吧！正如我们所知，当我们从全国的或总的观点，也就是从政治经济学应有的观点来考察生产成本的时候，它包括两个要素，即劳动和固定资本。但是现在我们发现，单个雇主—资本家是在不同的意义上来理解它的，他垫付的全部资本价值，无论是固定资本的价值还是流动资本的价值，都构成他私人的费用。我已指出过这种区别，而这种区别的重要性在这里就变得明显

了。当我们论述“收入”的时候，[20] 将还有机会谈及这个问题。在提出这些前提之后，我可以开始研究个别企业的利润是怎样被调节的。

如果开头就很好地注意到利润的问题基本上是一个比例的问题，那该多好！无论总产量有多大，如果用来直接补偿或者通过交换来补偿垫付的固定资本和流动资本的那个部分在总产量中所占的份额保持不变，那么其余部分与这一份额之间的比例也必定相同。不管我们把后一部分的数量与前一部分的数量相比，还是把这一部分的价值同另一部分的价值相比，情形都是如此。不论用哪一种方法来计算利润，它的比率应当是不变的。虽然它的绝对量或者这种数量的价值可能增加了两三倍，但只要这种耗费或者这种耗费的价值也以相同的比例增加，那么利润率还是一样。因此，利润的上升或下降完全同总产量或它的价值中用来补偿必要垫付的那个份额的下降或上升成比例。这些必要的垫付资本是由两个部分组成的：第一，流动资本，即劳动者的生活费用；第二，固定资本。因此，利润率必须直接取决于以下两个因素：第一，全部产品中归工人所得的那个份额；第二，为了以实物形式或通过交换来补偿固定资本而必须储存的那个份额。那么，劳动者所得部分是由什么东西决定的呢？现在，我们就来探究这个问题。

我们知道：在划分行业之后，雇主—资本家比关心产品的数量更关心他产品的价值。然而，还是有些行业的产品数量，不仅对这些行业本身的利润率而且对所有行业的利润率仍有着独立于它的价值之外的重大影响。这种行业便是生产和制造主要构成劳动工资中那些基本必需品的生产部门。现在，我将着手论证这个问题。

我们假设农业劳动和农业资本的生产率下降。于是，固定资本的一切组成部分的数量，例如种子、工具等的数量保持相同，雇用的劳动量也不变，而产量不再像以前那么多了。由于生产费用仍旧那么多，所以尽管产量不再那么多，可是总产量的价值还是很快上升到像以前一样大。于是，较小的数量必将具有与以前较大的数量相同的交换价值。现在，我们假设全部产品分成两部分：一部分用来补偿已经支付给劳动者的报酬，另一部分用来更新已消耗的固定资本并提供全部利润。按照这一假设，实际工资，即劳动者享有的必需品和舒适品的实际数量不会发生任何变动。我们可以设想，这些工资是由资本主义农业经营者以谷物和其他农产品来支付的。我们还可以设想这一谷物等的数量被分成了两部分：一部分是由劳动者为了生存以实物形式

直接消费掉的，另一部分是他用来交换他所需要的工业品的。显然，如果实际工资保持不变，前一部分的数量就不可能有任何变化。因为，如果这部分的数量减少了，劳动者吃得不会像从前一样好了，也就是说，他的实际工资就必定会下降，这就违背了上面的假设。因此，这一部分的数量仍是相同的。至于另一部分工资的数量，当然是要减少了。它正好按产品价值上升的同一比例，也就是按所用的劳动和资本的总产量下降的同一比例来减少的。因为他们不是在实物形态上消费这一部分工资，而是用它来交换其他东西的，所以他们所关心的仅仅是它的价值。如果这部分实物工资仍将买到像以前一样多的制造品，那么劳动者的生活还是像从前一样宽裕。而保证他们享有与以前相同价值所需要的产品量，虽然就其绝对量来说是少了，但在总产量中的比例仍与从前相同，因为价值是正好按数量减少的同一比例上升的。至于用不着交换就可以作为食物来消费的那部分工资，尽管农业劳动生产率下降了，但就它的绝对量来说，还是同从前一样大。由于总产量减少了，因此这一部分在整个产量中所占的比例比从前大。又由于用来交换制造品的另一部分工资在总产量中所占的比例仍旧同以前一样，因此工资所需的全部数量应当在总产量中占着一个更大的份额，而补偿固定资本和留作利润的部分在整个产量中所占的份额必然比从前小，这一份额的价值在总产值中所占的比例也比从前小。因为在同一种商品的情况下，价值当然会随着数量的改变而发生相同的变化，不管一夸特谷物值多少，两、三夸特谷物的价值总应当是一夸特谷物价值的两倍或者三倍。

由于农业生产率的下降，总产量中用来补偿已消耗的固定资本和给全部垫付资本提供利润的那部分产品的价值，构成了总产值中一个较小的比例。但是固定资本没有发生任何变化。我们假设种子的数量、工具的数目等保持相同，并且没有任何理由去设想这些东西中随便哪一种的价值已经下降。因此，从总产量中留作补偿固定资本和利润的那个部分中作为固定资本之用的产品的数量，至少要有与从前一样大的价值。但是整个这一部分产品的价值同它过去的情况相比，在全部产品价值中现在只占一个较小的比例。因此把那部分保持不变的、相等于消耗掉的固定资本的价值从它里面分出来之后，所剩下的那部分构成利润的产品的价值在总产值中所占的比例必然比从前小。由此可见，同其余各部分相比，构成利润的这部分产品的价值比农产量下降前要小。这就是说，由于生产率下降的结果，利润率也下降了。

我们从这里也看到了生产原产品困难的增加是怎样引起利润下降的。虽然固定资本和劳动的产量比从前少，但因产品的价值是按产量下降的同一比例上升的，所以乍看起来，农场主的利润似乎仍然保持相同。但事实并非如此，因为总产量中较大的一个部分落入劳动者的份额，而这一较大的份额对于保证劳动者获得与从前相同的报酬是必要的。

尽管实际工资保持相同，但由于劳动者得到总产量中较大的一部分产品，他必然也获得了更大的价值。因此，工资似乎增加了。除原产品之外，以任何商品，例如以货币来计算的时候，工资就会增加。由于货币工资的增长只是为了弥补他们要购买的那些必需品价格上涨所带来的损失，所以劳动者的状况并不能因此得到改善。

并不是只有农场主才会因生产原产品方面增加的困难而使其利润减少，而是其余一切雇主—资本家的利润也都会受到同等程度的损失。以制造业主为例，我们假设：在他的生产部门里，劳动和资本的生产率没有发生任何变化，因而产量没有改变。这一产量所具有的交换能力也与过去没有什么不同，但有一个重要的例外，即购买因农业劳动生产率下降而价值已上升的原产品的能力已不再与过去相同了。因此，为了获得同等数量的谷物等，现在就得拿出更多的制造品。那么，无论制造业劳动者过去用多大一部分制成品来购买足以维持他们生活的各种必需品，要使实际工资保持相同，现在用做同一目的的这个份额显然要比过去大。至于用来直接供给或者通过交换来供给工人其他需要的另一部分产品，除了用原产品来计算之外，由于制造业的总产量以及它的价值都没有发生任何改变，所以上述这部分产品无论在哪方面都不可能与过去有什么差别。但因劳动者用来取得食物的那部分产品已经增加了，所以总的说来，他在总产量中所占的份额比以前大，留给雇主的份额必定因此而减少，这一份额的价值在总产值中所占的比例也必然比以前小。不论用于补偿固定资本的这部分产品的全部数量还是它的全部价值都需要同从前一样，因为这两方面都没有变化，所以在补偿了固定资本之后，留作利润的这部分产品无论从数量方面还是从价值方面来计算，同原产品生产困难前相比，在全部产品中所占的比例都小了。

由此可见，前面所说的原因不仅降低了农业中的利润率，而且也降低了工业中的利润率，商业和每个行业中的情形也必然会如此，总

之，凡是有雇佣劳动的地方都会如此。

可以用相同的方法来证明，农业劳动生产率的增长 不仅在本部门而且在一切部门都会引起利润的增加。证明了前一个问题，事实上也就证明了后一个问题。

但是，并不是只有农业劳动生产率的增长或下降才影响利润率，还有制造那些在性质上或是在习惯上为劳动者所必需的物品的企业，也同样影响到利润率。在这些企业中，劳动和固定资本的产量下降对利润的影响，是与原产品的减少所引起的影响完全相同的。唯一的区别仅仅是，农场主和制造业主在我们的论证中现在交换了原先的位置；另外，对利润的影响也要小一点，因为绝大部分工资差不多都是由食物构成的。

如果制造业主的固定资本，即原材料、机器和建筑物的数量也像雇佣劳动的数量一样保持不变，而它们的产量，我们可以假设，比如说，粗布的产量不再那么多了，但因生产费用没有发生变化，所以随着产量的减少价值就按同一比例增加，全部产品的价值仍旧同原先一样。如果实际工资不变，那么劳动者穿衣所需要的棉布数量必须绝对地和从前一样多。从而，正如在农产品的例子中所表明的，必然会导致总产量中的一个更大的部分要落到劳动者的份额上去。这样，雇主—资本家必然只剩下一个比较小的部分去更新固定资本和留作利润。由于在总产量中无论如何要拿出与原先相同的一个部分做前一种用途，所以留作后者之用的那一部分必然比过去小。

正如我们所知，如同农业劳动生产率下降影响制造业主的利润，事实上也影响各行各业雇主—资本家的利润一样，现在，制造粗布困难的增加，也将以完全相同的方式影响农场主和其他制造业主的利润。因为，我们假设粗布商品生产中所遇到的较大困难已使它们的价值上升，所以，虽然所有其他行业的产量及其价值一般仍保持不变，但用粗布商品来计算这些产品的价值时则成了个例外，而这个例外就足以使每个生产性行业把整个产量中较大的一个份额支付给劳动者，好让他们仍能支配像从前一样多的必需品，因而只能以一个较小的份额留作更新固定资本和利润。

由此可见，用于制造劳动者必需的粗制品的劳动和资本的生产率下降，对一般利润率也会引起像农业生产率下降时完全相同的影响。影响的程度 可能很不相同，但其性质是相同的。当然，正像农业中的情况一样，工业生产率的提高也必然导致相反的结果。

在相当稳固地建立了工业基础的国家里，即使我们听说过工业中使用的劳动和资本的产量有所下降的话，那么这种情况也是很少的。恰恰相反，我们常常听到的倒是工业产量的极大增长。在农业方面，情况则正好与此相反。由于在所有良田都被耕种之后，就有必要去耕种比较贫瘠的土地。随着社会的发展，提高原产品的产量变得愈来愈困难。因此，利润不断受到两个对立原因的影响，一个趋向于提高利润，而另一个则有降低它的倾向。

我认为应该驳斥对上述论点的两种反对意见。

就以农场主的例子来说，有人也许会说：当用于生产的劳动与资本的产量下降时，有两个办法可使他保住原有的利润率。他或者可以用高于产量减少的比率来提高他产品的价值，作为他不得不将全部产量中更大的一部分支付给劳动者的补偿（换句话说，由于他支付了增加的货币工资）；或者可以通过减少工人的实际工资，把损失转嫁到他们身上。

就第一个推测来说，如果它注意到我已阐明农产品产量的下降不仅会影响农场主而且会影响其他雇主—资本家，这个问题就不难解答了。不管这些人经营什么行业，他们中间每一个人都不得不把他产量中更大的部分用于劳动报酬。无论什么样的损失都会同时影响到所有雇主，谁都不能用改操他业的办法来逃避这种损失。

农场主要抛弃他的土地并把他的资本转移到别的行业中去是徒劳的，不管他到哪里，他总会遇到同样的不幸。因此，不可能由此引起抛弃耕种土地的倾向，所以这种原因不会导致农产品价格的上涨。

事实上，这里所用的论据与前面用来阐明实际工资的增减不会影响商品价值的论据是一致的。同一个论据也适用于货币工资。正如现在所表明的，货币工资是受使用于生产必需品的劳动和资本的生产率调节的。因为我们假定实际工资以及同货币生产有关的条件均无任何变化，而它们两者的变化都影响到劳动者领取的贵金属数量。

正如在实际工资方面的变动一样，由上述原因引起的货币工资方面的变动，同时影响到所有雇主—资本家。因此，在这两种情况下，对价值的影响也应当是相同的。

我们在前面已证明：虽然实际工资的增减不可能引起商品价值的普遍上升或者下降，却能导致不同物品相对价值的某种变动，提高了某些物品的相对价值而降低了另一些物品的相对价值。我们发现，实际工资的增加必将提高那些使用劳动量大于固定资本的商品的价值，如果它们的价值是用生产中使用的这两部分财富源泉的比例相反的其他商品来衡量的话。例如，在用制造品来计量的时候，农产品的价值一定上升，这一点已在上面作了说明。当工业生产率下降而引起货币工资增加时，也会发生相同的情况。十分明显，同大部分开支用于机器、原材料以及固定资本的其他组成部分的制造业主相比，雇用了那么多劳动者的农场主遭受到由这样一种增加所带来的损失必定大得多。因此，倘若后者的产量同前者的产量相比并不增加的话，那么同别人的利润相比，耕种者的利润一定以更大的比例减少。但只要资本仍可以自由地和不受阻碍地从一个行业转移到另一个行业，就不可能发生这种情况。因而，当用主要依靠固定资本来制造的商品数量来计量的时候，农产品的价值必将上升。

那么，在用这些商品来计量时，由于生产率下降而引起谷物价值的增加，必将超过仅仅和数量上的减少成比例的增加。利用这种增加，农场主就能用总产量中略小于原先的份额来满足其劳动者在衣服等方面的需要，从而把他的利润保持在与其他雇主同一个水平上。

货币工资的变动（即劳动者收入在总产量中所占比例的变动）就是以这种方式并且只是以这种程度影响商品的价值。总的来说，这种变动既不能普遍提高又不能普遍降低商品的价值，而只是改变了它们之间的比例，即提高了某些商品与其他商品相比时的价值，同时以相应的程度降低了其他商品与这些商品相比时的价值。

事实上，在商品价值方面的普遍提高或普遍下降这样的想法，看来是荒谬的。因为，如果一切东西的价值都要上升或者都要下降，那么它们相互之间交换的比例一定完全相同，就像它们仍然保持不变一样。这一点已经分析过了。只有在谈到价值的原因，即生产成本时，这一想法才是完全可以设想的。但如果普遍都有这种增加或者都有这

种减少，那么除了一定量的商品仍将支配或者说交换相同数量的另一种商品之外，再没有什么东西可增加的了。如果生产费用虽然绝对上增加，但相对上仍是相同的话，那么每一种物品仍将具有与以前相同的购买力，正因为如此，当不同物品进行比较时，不仅其结果，即交换的能力，或者准确地把它称之为价值，而且其原因，即生产成本，在相互之间发生关系的场合都可能仍然保持着相同的比例。因此，价值在本质上具有相对的性质。如果只有货币的生产状况不变，那么所有其他商品的价格确实可能上涨或者下跌。但是，至少就利润来说，这件事情本身是无关紧要的。虽然雇主—资本家出售他的产品时可能获得比以前更大的一笔钱，但是由于他不得不以更多的钱来买进既是固定资本方面又是流动资本方面的每一种物品，他的利润最终还是完全相同。

竭力反对我们最近得出的这个结论的另一个异议是，在农业以及制造低档商品的工业生产率下降时，雇主—资本家将降低它原先付给工人的工资率，并且用这种克扣实际工资的办法使利润保持在与从前相同的水平上。但是工资率是由它本身特有的原因调节的，它至少直接取决于劳动的供给和需求之间的比例。如果供求保持相同，在劳动和固定资本的总产量变化之后，不会接着发生劳动实际报酬方面的变动。如果生产率的下降导致对劳动者需求的减少，那么毫无疑问，至少一部分损失将落在他们身上。但这只是上述原因的一种有条件的、间接的结果，而不是必然的、直接的结果。如果生产率下降得相当大而且持久，那么毫无疑问，实际工资也要蒙受损失，否则全部利润势必被工资吞没，当然，这种情况在任何时候都是不可能的。为了供给人民日益增长的需要，迫使人们去耕种更差的土地而引起农业劳动报酬递减时，一切国家确实发生着这种情况，工资与利润都受到了影响。但是这种损失可能以什么比例落在每一种人的身上，则须视社会中劳动者注意节俭还是不注意节俭的习惯而定。无论如何，没有任何理由去假定所有损失都由这一批数量最多的人去承担。

同上面类似的一个论点适用于下面这一推断，即农业或工业生产率的提高一定引起实际工资的增加。这一情况正好和另一种情况相反。如果说雇主不能得到这种增长的全部利益，那么至少也会得到它的一部分利益。

在清除了这些反对意见之后，我们得出的结论仍然是不可动摇的，即用来生产那些主要组成劳动工资的基本必需品的劳动和固定资本，它们产量的增加或者减少必然引起利润率的上升或者下降。我们知道，这种结果是由总产量中归于劳动者的份额在比例上有了变动所造成的，在一种场合这一比例降低了，而在另一种场合却提高了。

由此可见，生产率的提高或下降至少是使劳动者的份额在总产量中所占的比例发生改变，从而引起利润率变动的一个原因。但这是唯一的原因吗？当然不是。实际工资的增加或者减少对增加或减少必须用于补偿给予劳动者的那部分预支在总产品或其价值中的比例，也具有完全相同的作用。

我们假设：劳动生产率保持不变，但是实际工资，即工人领取的生活必需品和舒适品的数量一般都有了增加。现在，在任何一个生产部门中使用同从前相同的劳动和固定资本所得的总产量仍保持相同。如果价值也不变，显而易见，在工资上升的时候，总产量中或者它的价值中比较大的一个部分必然要留作维持劳动之用，而将较小的一部分留作利润和更新固定资本。在某一特定产业部门中发生的事情也将在一切产业部门中发生。如果商品的价值保持不变，每一个雇主—资本家将不得不在他的产量中或价值中分出一个较大的份额来支付工资，因而剩下的只是一个较小的份额。但是，如果产品的价值没有改变，在全部产品中就需拿出一个与从前相同的部分直接地或者通过交换来更新生产中所消耗的固定资本。这样，只有总产量或其价值中的一个较小的部分留作利润。

但是也许有人会说，一切产品的价值都会上涨。我想，我在论述价值这一问题时以及刚才对于增加货币工资所作的评论中，已经充分证明了这种假设的荒谬。我已阐明，无论什么东西影响着而且以同等程度影响着一切行业，结果同这种影响不存在一样，一点也不会影响价值。事实上，一切商品价值的普遍增加这种想法是自相矛盾的。不管怎样，价格的普遍上涨一点也不会引起利润的变化。然而有某种变化一定会使各种商品的价值接着发生变化，即同另一些商品相比时，有些商品的价值上升，而另一些则以相应的程度下降了。我也说明了，这是由工资的增加对某些行业——直接使用的劳动数量大和固定资本价值小的那些行业——的影响比另一些行业更为严重所引起的。最后，在商品相互关系中的这种变化决不能使雇主—资本家免除他们

利润上的损失，也丝毫不能减少他们的总损失，而只是有助于把这一损失更加平均地在组成该集团的不同阶层之间进行分摊而已。

因此，我们可以认为下面一点已经得到了证明，即实际工资的普遍提高增加了劳动者所得的份额在总产量或者它的价值中的比例，并且引起了利润率的相应下降。

在开始研究这一问题时我曾指出，直接决定利润率的原因是：第一，劳动者领取的部分在全部产品中所占的比例；第二，必须留作补偿固定资本之用的部分所占的比例。我们也看到，不管产品的绝对量多少，要是这些比例继续保持不变，利润率就不可能受到影响。

现在，我们已经知道，属于劳动者的那部分产品的比例取决于两个原因：

第一，用于生产基本必需品——事实上就是实际工资的各个组成部分——的"劳动和固定资本的生产率"。

第二，"劳动的实际报酬率"。尚待弄明白的是，在总产量或其价值中必须用于更新固定资本的部分是受什么原因调节的。

在我看来可以肯定：生产组成固定资本的各种物品变得愈加容易，通过这一部分比例的减少，正像维持劳动的流动资本各个要素的产量增加一样，有助于提高利润率。

我们假设，一个社会分成两种不同的生产者，即农场主和制造业主。前者不仅生产谷物和其他各种食物，而且也生产原材料，例如亚麻、大麻、羊毛和木材。总之，不但生产了组成他们自己的固定资本所必需的各种东西，而且生产了组成后者的固定资本所必需的各种东西。现在，我们假设，由于耕作过程的改善，农业劳动和农业资本的收获量增加了一倍，而制造品的数量没有发生变化。情况既然是这样，那么虽然同制造品相比，一定量的农产品的价值将大大下降，但这种下降完全是与农产品总收获量增长的比例一致的。因此，当前者的总价值用后者来计量时还是同原先一样。至于数量没有变化的制造品，因为它们中的每一部分都将比从前支配着更大数量的原产品，所以全部制造品也将是如此。于是农场主的总产品价值，用工业品计量时将与以前相同，而制造业主的全部产品价值，当用谷物等来计量时

则比从前为大。我想，看来已很明显，如果不存在资本的转移，两者的利润都会增加。

首先就农场主来说，很大一部分生产所必需的各种要素，即我已把它们包括在固定资本这个一般概念中的各种要素，可以由农场主从自己农场的产品中拿出一部分来供给。这一类东西就是他播种用的种子、耕作用的马匹和不管是否用来耕地的牛的饲料，以及至少有一部分用于制造工具的材料。无论总产量是多还是少，其中需要用来补偿以这些不同形式消费了的这部分资本量都不可能发生任何变动。只要生产以同样规模进行，这个量就必须认为是不变的。因此，总产量愈大，农场主留作上述用途的这一部分产品在全部产量中所占的比例就必然愈小。

我已说过，留作更新固定资本用的数量应当认为是不变的。因为，在计算生产率增长时，可以有不同的假设：或者假设劳动与固定资本保持相同而产量增加了；或者假设组成生产成本诸要素的消耗下降了，而产量仍旧不变。既然已经采用了前一种计算方式，那么固定资本应该不变当然成了这一问题的先决条件之一。

但是，让我们回到我在上面假设的例子上来吧。我们发现，农场主的总产品的价值同制造品相比时保持相同。但是我们知道，现在只需要用这一总产量或它价值中一个比较小的部分来更新那些农场主自己可以提供的固定资本的各种要素。正是因为这个缘故，其中比较大的一个部分必然留作利润。

这里，我没有提到，由于农业生产率的增长，总产量中归劳动者所得的那个部分的改变而引起的利润率方面的变动。只要注意到下面一点就足够了，即根据上面确立的原理，我们便可推断这一原因不会与我们现在正在探讨的原因起相反的作用，它们的作用是一致的。

但还是接着讲下去吧。制造业主是怎样受到影响的呢？正如我们所知，他的产品在数量上还是一样，但是它的价值 在用农产品计算时却增加了。因此，价值中的一个较小的比例通过交换将足以使他从农场主那里获得后者所能供应他的固定资本的各种要素，例如，工业的原材料以及必须用在工具、机器和建筑物上的其他物品。所以，也是因为这个缘故，价值中一个较大的比例必然留作利润了。

由此可见，在没有劳动和资本从一个部门转移到另一部门的情况下，两个行业中的利润都必然增加。因为农产品的总 价值仍保持不变，所以农场主利润的增加是由于他的产品在数量 上增加的结果；而制造业主则因他的产品具有更大的购买力而得到了好处。

我们也可以用完全相同的方法来证明：在生产组成固定资本的各种物品方面遇到了更大的困难，总产量中须用于补偿固定资本的比例也跟着增加，从而这种困难便具有降低利润率的趋势。

现在，我将进一步阐明，在那些生产不属固定资本范围内的商品的产业部门中，生产率的增长或下降，要不是通过影响维持劳动的那部分产品在总产量中的比例，就决不能影响利润率。

我们就拿上面的例子来作说明，不过现在不是假设农场主的产品而是假设制造业主的产品，由于在机器和劳动分工方面的改善而产量增加了一倍，当然，成本仍保持相同。不管某些企业主的利润暂时可能有多大，这种制造品的价值最终必定按其数量增加的同一比例下降，结果当用农产品计量时，其总产量的价值还是同从前一样。因此，从农场主那里购买所费资本的各种组成部分（不管是固定资本还是流动资本）所需的那部分制造品在总产量中的比例必将保持不变。因此，这种方法绝不会对利润率产生影响。毫无疑问，正如上面已表明的那样，制造业主将可用全部产品中比较小的部分给他的工人衣服穿，从而提高了他的利润。除此以外，绝无别种方法可使他的利润受到影响。

另一方面，由于制造业产量的巨大增长，农场主的谷物等必将支配数量上比过去大得多的制造品。因此，用制造品来计量时，他的总产值也将上升。但是他所垫付的劳动者的食品、牛马的饲料、种子等所有这一切的价值都完全按其产品价值的相同比例一起上升，因为实际上他的产品是由这些成分组成的。如果这些东西构成了他的全部费用，那么利润与全部费用之间的比例仍应与过去相同，因为两者的价值都已增加而且是以同等程度增加的。但是它们并不构成他的全部费用，劳动者除了给他们粮食吃之外，还得给他们衣服穿。正如已详细表明的那样，农场主用他的产品中比较小的一个部分就能得到这种衣服。因此用这种方法，并且也只能用这种方法，他的利润才会受到与制造业主相同的影响。

由此看来，不参与构成固定资本的那些商品的产量不管怎样增加，正是通过改变工资所占的比例，也只有通过这种改变，才能使任何一个行业中生产率的提高影响利润率。所以，如果有任何既不构成固定资本又不构成流动资本的物品，可以推断，利润就决不会因生产这些东西的便利条件方面的任何改变而受到影响。这些东西就是各种各样的奢侈品。尽管对这一问题的证明看来也许已经很充分了，可是我仍将不惮其烦地开始更为详尽地阐明这一情况。

我们假设社会是由两部分人组成的，一部分是生产谷物和其他必需品的农场主，另一部分是一批园艺家，他们唯一的生产就是种植葡萄。现在让我们假设，通过种植、修整、剪枝等方法的改进，用同样的费用生产的葡萄以及由此制成的酒在数量上都增长了一倍。但是酒的价值随即按其数量增加的相同比例下降。另一方面，在同酒相比的情况下，谷物经营者的产品价值必将上升。但用这种饮料来计算他的开支时价值也以完全相同的比例上升，因为酒既不能构成他垫付的固定资本的一部分，也不能构成他用以维持劳动的垫付资本的一部分。因此，如果总是以酒来计量的话，那么再生产的价值与费用的价值之间的比例仍将保持不变。当然，酒产量的增加必然使谷物农场主得到好处，因为他的利润可以买到更多的酒。但是他的利润率仍然不会因此而改变，因为倘若他要用他的资本来购买酒的话，那也不过使他得到比例上更大的一批酒罢了。

同样明显的是，葡萄种植者的利润仍然一样。虽然他的产量已增长了一倍，但是用农场主的谷物来计量时，它的价值已经按相同的比例减少了。那么他总产品的总价值仍旧与原先相同，因此就需要用总价值中与原先相同的一个比例向农场主购买他非常需要的固定资本的各种要素，例如葡萄架等，以及他的劳动者所必需的生活资料，因为我们假定酒并不构成劳动者的必要生活资料的一部分。所以，无论我们拿数量来同数量相比还是拿价值来同价值相比，都应当是相同的一个比例被留作利润。毫无疑问，葡萄种植者是会得到利益的，因为剩余部分的绝对量越大，他就能够在不侵占他习惯上用来交换其他物品的那个份额的情况下，比从前更多地消费他自己的酒。

这种情况也适用于各式各样的奢侈品，因为雇主—资本家的利润将支配数量上更多的奢侈品以供他们私人的消费，所以他们是依靠这

种商品的丰富而得到利益的。但是他们的利润率并不因为这些商品数量的多少而受到丝毫影响。

如果在某个国家，人们把酒看做是劳动者生活资料中的一个必要部分，那么生产葡萄的劳动和资本生产率的增长或者下降，确实会影响利润，虽然在程度上决不会与谷物生产方面便利的增加或减少所带来的影响相同。

现在，我已找到了在行业的划分已经确立之后调节各个产业部门利润率的原因。我们知道这些原因是：

1．生产劳动者所需要的食物、被服等基本必需品的产业部门的生产率；

2．生产那些参与组成固定资本的物品的产业部门的生产率；

3．实际工资率。

第一和第三个原因方面的变化是通过改变劳动者所得的部分在总产量中所占的比例来影响利润的。第二个原因方面的变化则是通过改变直接用于或借助于交换来更新生产中消耗的固定资本所占的比例来影响利润的。因为，正如我们在一开始的时候所表明的那样，利润实质上是一个比例的问题。

在论述国民利润这一问题时，我们已经看到，一般劳动生产率和实际工资率是决定利润的两个原因，而且还谈到在行业的划分确立之前，单个生产单位中的情况大体上与整个国家相似。但是，现在在研究行业的划分确立之后调节各行业利润的原因时，我们已经发现在某些特定的产业部门中，生产率的提高或下降对利润有影响，而在另一些部门则对利润毫无影响。因为事实已经说明奢侈品生产率的提高对利润率就没有影响，经营这种产品的企业主像别人一样，只有在作为消费者的情况下才能得到好处，但至此为止。如果提高其他物品的生产率，那么他得到的是既作为消费者又作为雇主—资本家的双重利益。因此，我们现在得到的这个结论，在它充分证实了以前在论及国民利润中所作的那个结论的同时告诉我们：严格说来，并不是每一个产业部门生产率的变动对目前的问题都是重要的，从而更明确地指出了我们目前得到的这个结论应受什么限制。而且我们已知道，某些产

业部门中劳动生产率的变化之所以影响利润，是因为：不管固定资本和流动资本中包括的各种物品是多还是少，如果组成固定资本的一切物品的绝对量同原先相同，组成实际工资的一切物品在绝对量上也同过去一样，那么正是由于这两个部分在绝对量上的不变，才使生产率的任何增长或下降影响利润。如果前两个原因不变，当然最后一个原因就得变动。如果工资量一直保持不变，那么全部损失或者全部所得必定会落到雇主身上。但是，只要实际工资以某种程度上升或者下降，由此带来的损失或者利益就常常由雇主和劳动者共同分担或分享。我们就这样自然而然地被引导到了引起利润变动的另一个原因，即实际工资的增长或者下降。[21]

在知道了决定利润率的原因之后，现在我们便能回答几个已经提出来的问题，还要否定在这个问题上已为人们接受的某些错误观点。有人曾经问过，工资和利润是否能同时增长或同时降低，或者在一个国家中它们二者是否都能比另一个国家高或者都比较低。

只要注意一下上面提出的原理，回答这个问题就并不困难。

我们假设，在一个新殖民的国家里，按领土面积的比例来说，资本和人口都是少的。在这种情况下，只有最肥沃的土地，或者那些沿海和在可以通航的河流附近的最有利的土地，才被占用和耕种。因而用于农业的劳动和资本的收获量是很大的。但因人手的缺乏，所以工资是高的。是否因此可以得出结论说利润必然会低呢？决不。由于总产量是那么大，因此尽管劳动者的实际工资即他对生活必需品和舒适品的支配，从绝对量上来说是多的，但是也许只占总产量中一小部分，甚至比实际工资低的国家还要小。因此，总产量中的一个比较大的份额就会留给雇主。这样，利润和工资也许都比情况与此相反的国家为高。

用一小部分总产量来付给劳动者大量工资的同一劳动生产率，也给种植业者提供了以比较小的份额来补偿他垫付的其他各种必要的费用。如果种子的数量、牛马的饲料量保持相同，那么产量越大，这些必要费用所需的数量在总产量中的比例当然就越小。正因为如此，无论什么样的工资率，利润也总是高的。

根据一般原理的推论所得出的这些结论已为经验所充分证实。美利坚合众国就是像上面所描述的那种国家。同它幅员辽阔的国土相比，人口和资本都是少的。从而在世界这一地区不但工资而且利润也都肯定比英国高。

就工资而论，亚当·斯密告诉我们，在他那个时候，纽约州的普通劳动者一天赚3先令6便士，相当于英币的两先令，而像造船的木工这样一些地位比较优越的工人则不少于6先令6便士。正如他注意到的那样，在北美，粮食价格到处都比英国低得多。“因此，如果劳动的货币价格比祖国任何一个地方都高，那么它的实际价格，即转让给劳动者实际支配的各种必需品和便利品，在比例上必定比祖国更加高了。”[22]

尽管如此，北美的利润一般地也高于英国。有两个情况特别有助于证实这一点：第一个情况是该国的利息率比英国高。正像我们在以后将要说明的那样，尽管仅仅这一点还不足以证明利润率必定也高；另一个情况则更具有决定意义，我的意思是指非常快的资本积累。如果美国的企业利润不大，那么这种积累的不断增长看来是不可能的。

由此看来，一个国家的工资与利润都可能高于另一个国家，或者在同一个国家中，工资与利润都可能高于它财富和人口发展的更高阶段。当然，随着社会情况的变化，两者也都可能因此而降低。

同样清楚的是，劳动生产率的下降可能只影响利润，而实际工资还是像以前一样。如果还伴随着对劳动需求的减少，这种损失的一部分就可能落到一种人的身上，而另一部分损失则落到另一种人的身上。由此可见，工资和利润既可能同时下降，也可能不是这样。现在我们已经看到，在社会发展过程中两者终于都受到了损失。

这种想法，即工资和利润不可能同时上升或下降，从而在一国，它们两者不能同时比另一国高的想法，看来是由于李嘉图先生总是把某种奇特的意义同前一个词联系在一起而产生的。当他说工资有了变化的时候，他的意思并不是指劳动者的实际报酬有了差别，而只是指他们在整个产品中获得较大或者较小的一个部分。现在，我们已经知道，不仅工资在总产量中的比例，而且总产品中必须用做更新固定资本的那个比例都会影响利润。因此，甚至根据李嘉图先生给予上面这

个词的含义来看，利润的增减也可以与工资的增减无关。但事实上，他所指的含义不仅和语言的通常用法不符，而且也没有任何好处。在我们说工资增长或者降低的时候，每个人自然认为劳动者的状况好转或者变坏了。如果不是指这种意思，那么我们怎么可能了解有关广大人民物质福利方面的状况呢？如上所述，如果一国的总产量很少，那么同生产力更高的国家相比，总产量中更大的一个部分也许使劳动者支配更少的必需品。如果用李嘉图先生的语言来说，前一个国家的工资就比后一个国家的工资高，而常人的理解也像所有别的作者的科学论文一样，工资实际上一定更低 了。虽然我们可以给通常使用的语言以更为明确的限定，但是也绝不容许改变它们的正确含义。如果这是可以容许的，那么要是我们不想放肆到要去建立另一座没有建成的通天塔，则必将陷入第二次语言上的混乱。[23]

因此，在本书中，或者在通常的或者科学的语言中，工资率并非指归属劳动者的那部分产品在总产量中所占的比例。但是它的意思无疑是指某种关系，人们总是在付出的劳动量与同量劳动所得的报酬之间建立着比较，工人所关心的只是这一点。劳动量部分地是由它的强度、部分地由它的持续时间所组成。如果强度和持续时间保持不变，那么实际工资就随着一定量的劳动使他能够支配的必需品和舒适品数量上的增减而改变。

另一方面，利润率总是指总产量中的利润部分与全部产值中其余部分之间的比例。

现在，我必须提到在利润问题上的一种看法，它得到经济学权威亚当·斯密以及其他卓越的政治经济学作者的支持。这种看法也许在《国富论》作者的话中表达得更为明确，他说："资本的增加，提高了工资，因而倾向于减低利润。在同一行业中，如有许多富商投下了资本，他们的相互竞争，自然倾向于减低这一行业的利润；同一社会各种行业的资本，如果全都同样增加了，那么同样的竞争必然对所有行业产生同样的结果。"（见《国富论》第1卷，第9章。）

虽然乍看起来这种说法貌似有理，但我毫不犹豫地说，它根本上是错误的。如果在某个特定的行业中利润确曾偶尔上升到高于其他行业的利润以上，那么不难设想在自由制度下资本和劳动就会自然而然

地涌向更加赢利的产业部门，直到它的产品积压到不得不通过降低它们的价值来把这些利润降低到一般水平为止。

但这与雇主—资本家之间的竞争降低了一般利润水平本身这样的说法是完全不同的。接着，我将阐明这种说法是不可能成立的。

假设一个国家有两种人，一种人从事农业，另一种人则从事制造业。我们还假设资本一直积累得很快，而且资本的所有者急于想把它投入某个有利可图的行业。于是我们很可能想到一部分过剩资本为农业所吸收，而另一部分则为制造业所吸收。由于急于要卖掉产品的农场主之间竞争剧烈，因此我们暂时假设农产品的价值下降了，他们的利润也按同一比例下降。但是根据这种假设在制造业中同时发生着完全相同的情况。按照我们目前正在考察的这种理论，我们也确信制造品的价值由于同样的原因而下降，从而雇主—资本家的利润也跟着降低。同制造品相比，农产品的价值下降；与此同时，与农产品相比，制造品的价值降低。但这是一个明显的矛盾，因为这就等于说：用农产品所要交换的制造品来计量时，在同一瞬间，农产品的价值不但上升了而且下降了。因此，导致如此荒谬结论的前提不可能不是错误的。

虽然我们可以假定所有商品的价格，即不但原产品的而且制造品的价格都因经营者之间的竞争而下降是可能的，但是这种情况无论如何不会影响利润。每个雇主—资本家都以低价销售他的产品，但在另一方面，他所耗费的无论是属于固定资本的还是属于流动资本的每件物品，必然相应地只花费他较小的一个数额，因此他的实际状况也应当完全相同。

亚当·斯密在支持他的见解时曾提出了几个富国的例子。在这些国家里积累了大量资本，并且正像他注意到的一样，那里的利润比穷国的要低。于是他说："荷兰就富裕的程度来说超过英国，而英国则富于法国与苏格兰。"他说："所以，没有一个国家的利润像第一个国家那么低的了，而在第二个国家中的利润也比最后两个国家低。"我们可以同意这个事实，但是反对他的解释。他并没有忽略在那些利润最低的国家中工资是最高的。这一点有助于我们去正确地说明这件事情。

由于必须依靠劣等土地而引起农业收益的减少，或者由于从很远的地方运进粮食需要很大的费用而造成了相同的结果，因此在人口稠密的国家中，货币工资一向是高的。也就是在这些国家里，我们发现同它们的幅员相比，资本量是最大的。换句话说，在这种情况下总产量中一个很大的份额是属于劳动者的。但是这并不是由于资本的积累引起了利润的下降，而是由于生产生活必需品的产业生产率的下降，这才引起了货币工资的增加，而同时以相应的程度降低了利润。

还有另一个错误，它与上述错误有着紧密的联系。的确，现在我们就要研究的这一错误可以被认为是前面那个错误的根源。这一错误见解是这样的：利润的存在必须取决于销售，即交换。例如，有一位曾写过一部政治经济学中最优秀、最全面的著作之一的作者，[24] 他一面承认雇主或企业家 从他产业的总产量中拿出一部分来支付地主的地租和劳动的工资，然而另一面又认为他是依靠商品的销售来取得利润的。他说：利润是由消费者支付的。那么，在物物交换或货币交换和行业划分存在之前的社会状态中，是否就没有利润了呢？如果一个雇主—资本家生产了他个人使用和维持他的企业所需要的一切物品；如果他用他的产品来直接补偿了生产中消耗的每一种物品之后还有一个剩余，那么这难道不是利润吗？交换的引进并没有改变这种情况的性质。现在，他只限于生产一种商品而不让他自己致力于生产六种或者更多的商品，这时，他的剩余就由一定量的这一种物品来代表，而不是由许多不同的物品来代表。如果他愿意把它保留在自己的手里，它就构成他的利润；如果用它交换其他东西，它就以新的形式出现。这就是全部差别了。

毫无疑问，消费者支付利润这一想法是非常荒谬的。谁是消费者呢？他们一定是地主、资本家、雇主、劳动者，要不就是因提供了不论哪一种劳务而从这些人中的某个或某些人那里领取薪金的人。各行各业的雇主—资本家互相支付他们的利润吗？根据这种想法，每个人被认为是在为他的邻人工作，而不是为了自己。那么，是劳动者支付利润吗？看来这也是徒劳的，因为工人认为在他领到工资的时候，全部工资都是为自己挣的。不，他至少得给回一部分工资以便构成雇主的利润。对地主来说也是这样。当他从农场主手里收到他的地租时，他自然认为这完全是他自己的，而且可以任意使用它。很难设想还有什么比这种想法更可笑的了。实际情况是，竞争确定一切商品的价值，一般说来，没有人能够在公平交易中靠牺牲别人来获利。毫无疑

问，所有人都从交换他们各自产品的便利中得到了利益，因为这种便利允许每一个人把自己限制在一种职业上，经验证明这样一种体制最有利于每一种商品数量的增长。正因为全都得到了改善，所以也就不能靠牺牲任何人来获得利益。在通常情况下，当一个人用他自己的产品来交换别人的产品或交换货币的时候，他放弃的价值完全等于他得到的价值。因为谁会同意一直吃亏呢？仅仅这一点就足以证明，在通常的市场情况下，利润不是由交换来创造的。如果它在以前不存在，那么在交换以后它也不可能存在。

在论述财富的源泉时，我们知道财富的创造取决于自然力与技能的结合，取决于无生命世界的动力、畜力与人的结合。根据当时所说的这些原理，我们便可推断，生产力的发展程度必然取决于两个条件：第一，土地表层的天然肥沃程度或者取得各种金属和矿物的地下矿藏的丰富程度，也要取决于可以得到鱼类等水产品的丰富程度；第二，与资本和无生命的动力，如风力、水力和蒸汽力相结合的劳动技能的发展程度。

农业与制造业、商业的主要区别就在于，比较地说来，它更多地依赖于自然条件，而较少地取决于技艺。稍微好一点的土质也许足以抵得上从机械和耕作方法的改善中取得的很大效益。波兰和南俄用原始工具和不完善的作物轮作仍能生产出比英国更便宜的谷物。据推测，也许除比利时之外，英国的农业技术已超过世界上任何一个国家。不过到目前为止，这些改善不仅提供了更多、更便宜的谷物，而且也提高了利润率。

在另一方面，制造业和商业则主要取决于人的技能。当国家还处在最初发展阶段时，谷物和其他原产品，至少可以说，也许像各个更为发展的时期一样便宜，而且谷物的质量也毫不逊色。但是在社会发展的早期，制造业产品则一律都很贵而且质量又差。同工业发展以后所生产的物品相比，那时制造出来的东西尽是些最粗糙的物品，而且价格也过于昂贵。[25]

长期以来，商业一点也不比工业先进。初期，从一地运往他地的大批货物，运费都极高。在运输设施大大改进之前，一直没有运河，除了用马来驮运之外，并且道路艰难，也许一年中有一半时间不能通行。在多山的国家西班牙至今仍有很多地区除了用骡子来驮运之外没

有其他办法可以把谷物从一省运往他省。运输问题，造成了在安达卢西亚人已经厌食谷物的时候，纳瓦拉的居民却死于饥饿。就国家本身来说当然要消除这些巨大的障碍以便利交通，但是如果人们把他们的技能用到这方面来，这些障碍也许会在很大程度上得到克服。另一方面，虽然俄国还处在很野蛮的状态，但在交通方面却有着更为发达的国家所没有的便利条件。然而这些都是无需利用人的智慧的天然的条件。俄国一年中有好几个月深雪覆盖着广阔的平原，满载着货物的雪橇就以难以置信的速度滑行在这些无山的荒原上。[26] 在这种气候条件下，一年中有一半时间运河和铁路毫无用处，而代替它们的是四通八达的天然公路。可是，一般说来，为了改善交通设施仍然需要大量技术、劳动和资本。在那些早就有人定居的文明古国，也许在交通方面至今还有很多困难，尽管它们的农业和制造业都已取得很大进步。两个多世纪以来，法国织造的各种丝织品行销于欧洲所有市场，它的土地普遍得到耕种，而其首都则是艺术和科学、奢侈品和精制品的主要中心，每天发行上百种报纸，但直到最近整个王国还只有一两条运河，并且缺乏最起码的疏浚和治理，时至今日，大部分道路一年中倒有半年的时间仍处在可悲的状态。[27]

商业落后于农业和制造业有两个原因：第一，改善一个国家中的交通设施所需要的垫付资本比改进其他产业部门所需要的资本多得多。第二，承担费用的人不能那么快就得到收益。同足以建设一个锯木厂、打谷机厂等或开办织袜厂、动力纺织厂的投资相比，建设无论何种规模的运河、铁路或者甚至一般的公路都需要有很大的资本。此外，从长远来看，虽然通行费除了可以偿还全部垫付资本之外还能提供合理的利润，但是在通行费累积到可以满足这一目的之前，原先的发起人也许已经破产了。在谈到有关这一类计划时，常常听到人们说：它对公众非常有益，但对个人来说，却是一种不合算的事业。

由于这些理由，长期以来，在多数国家中，这种工程是由政府单独承建的。直到国家不仅在财富方面而且在科学上都有了很大发展，政府的一部分工程才由私人的联合企业来举办。但是，正像农业与制造业方面的情况一样，不管在什么时期，也不管用什么方法，在商用交通方面采用各种改进措施，不仅有助于商品的大量增加，而且会引起利润率的提高。[28]

综上所述，同工业、商业相比，农业更多地依赖于自然条件而较少地取决于技艺。因此，随着社会的发展和人口的增加，后者的生产率颇有下降的趋势，而另外两个产业部门的生产率却不断增长。随着人数的增加，必须不断地耕种新的土地以适应居民不断增长的需要。但正如我们设想到的一样，最初人们要种最肥沃的土地而不要种较贫瘠的土地，过了一段时间之后，由于前者都被占有且已被充分利用，因此不得不去依靠后者。由于这个缘故，农业收益必然有减少的趋势。无疑，这种趋势被耕作方面的改进多少抵消了一些，但这只能在一定程度内起作用。正如经验证明的那样，这种趋势只能被减轻而没有能受到阻止。有些国家人口稠密，没有播种、收割和打谷的灵巧机械，也不知道适当的作物轮作的好处，仍然能生产出比最文明的并有了最明显改进的国家更为便宜的谷物。我们已提出了波兰和英国作为这方面的例子。产生这一事实的原因只能是前者可以只种肥沃的土地，而这样一个有利条件足够抵得上后者的一切技术而有余。

由于这个缘故，在财富和人口发展过程中，利润有不断下降的趋势。

但是，在另一方面，工商业劳动产品在质量上不断改进的同时，数量上也稳步增长。毫无疑问，在发展进程中，它们多少会受到一点农业原材料增长不足的阻碍，但是机器的大量发明，许多运河和铁路为交通提供的巨大便利，远远超越了对它们发展的这种障碍，它们目前的状况以及今后发展的前景使我们惊讶得目瞪口呆。这些改进必然会不仅大大促进商品量的增加和价格的降低，而且在很大程度上有助于利润率的提高。

我们由此更清楚地看到上述论点的正确，即在社会发展过程中，利润受到两个不同方面的影响：生产原产品方面日益增长的困难有降低利润率的趋势；而工业和商业方面的改进却有着正好相反的作用。

根据农业比制造业和商业更依赖自然这一事实，还可以得到另一个推论，这就是，建立在农业上的财富比建立在工商业上的财富具有远为稳固的基础。一般说来，自然比技艺更为持久。如果埃及的金字塔至今仍避免了人类建筑物通常都会有的毁坏，只是因为它们建造得可以宣判为彻底无用。尽管缪斯久已不在他幽深的神殿中徘徊，可是

帕那萨斯的双峰仍然直插云霄。当上帝的圣殿以其巨大的碎片撒落在希腊的崇山平川之上的时候，灵感的源泉却仍然在耳旁淙淙作响。

“艺术、光荣、自由消失了，可是自然依旧是美好的。”

制造业和商业不能避免人类通常的命运。它们并不附属于某种土壤，也不受气候条件的限制，但能以迅疾的双翅飞翔，从蒂雷的岩石和威尼斯的泻湖到泰晤士河或默西河，从默西河到赫德森河或波托马克河。不单是对外战争和内部革命可使它们的发展受到致命的打击，而别国的竞争至少也同样令人畏惧。哪一个国家能够自称：这里是技艺和产业的中心而它们将永远是没有匹敌的呢？凡是人所提供的一切利益，所有的人都希望去分享，人类技术的秘密是不能永远垄断的。

另一方面，农业的繁荣则较少地为反复无常的命运所摆布。

当迦太基只剩下一个名字而威尼斯的宫殿也已倒塌在沉睡的河底时，当只有庄严的大教堂和肃穆的墓地作为从前宏伟比萨的证明时，当杂草丛生在布鲁日的街头甚至荷兰也开始衰落的时候，伦巴第的平原尽管受到战争和专制主义的双重灾祸却仍不失为欧洲最富庶的地区。宜人的气候，天然的肥沃土壤，阿尔卑斯山脉提供的无穷无尽的水流，这些都是它财富的源泉，而一切风靡一时的人物都无法把它们毁掉。同样，制造业只有在自然提供了特殊有利条件的范围内才有希望取得持久的优势。同我们依靠劳动分工或机器建造方面的改进相比，依靠丰富的煤矿和大量的水流这样一些自然赐予的礼物更有把握得多。如果英国可以用它的商品长期不断地供给半个世界，那么这主要是因为这个商业帝国有着这些地下宝藏的缘故，但愿这些宝藏将被证实是无穷无尽的。

---

[1] 参阅“生产”一章。也可查阅《国富论》第一篇第五章。这一点也同一般的看法和通常使用的语言是完全一致的，因为我经常听到人们说：像这样的一件东西使我花费 了许多劳动或许多心血。

[2] 看来没有必要详细论述在划分行业以前调节个别企业利润的原理。因为，根据这种假设，每个雇主一资本家生产他以后生产所需的一切物品，这种情况正好与整个国家的情况一样。他与他的劳动者

形成了一个独立于其他企业的小小共同体，或者说好像是一个国家。从经济意义上来说，他们确实组成了一个国家。

[3] 即本书第十二章“论国民收入”。——译者

[4] 李嘉图先生非常清楚地看到，利润的问题完全是比例上的问题。但不幸的是，看来他总是认为整个产品是在工资和利润之间分配的，而忘记了必须有一部分用于补偿固定资本。他由此作出结论说，只有通过工资的增加或者降低才能影响利润。他所说的工资并不是指实际工资而是指货币工资。很明显，这种理论是不完整的。因为，正如我们所知，可能还有其他原因会引起利润的变动。甚至至今还完全没有提到这个事实，至少没有指出货币工资方面变动和由此而产生的利润方面变动的最终原因，即劳动生产率方面的变动。

[5] 在今年（1836），纽约港的工人不满足于他们每天 1元 2角 5分（至少相等于 5先令 3便士）的工资，要求 1元 5角一天并因此而起来反抗。

[6] 我想，别人不会根据这些以及另外一些类似的意见，认为我要贬低李嘉图的功绩，更不用说否定我对这位卓越的作者的感激了。但是作者的名望愈高，他的错误就必然愈加惹人注意。上述的错误已使整个分配理论引起了混乱。

在哲学方面，没有比通过改变一个词的含义来做出带新奇味儿的结论更为不适当的了，这在实际上，除了改变词的含义之外，并没有新东西。

[7] 施托尔希先生。

[8] 甚至像北美这样一个利用了欧洲技术知识的国家，工业品仍然很贵。一件料子好的外衣在美国要花8镑至10镑。

[9] 请参阅施托尔希：《政治经济学教程》。

[10] 然而自“七月革命”以来，一直以很大的劲头在推进运河工程。

[11] 一条新的道路确实相当于一台新的机器。毫无疑问，用陈旧机器也可以制造物品，但是要慢些、少些。虽然用旧时的道路商品也可以继续运输，但因道路曲折或难于通行，每次只能运送少量的商品，而且在路上的时间也更长。

第四章 论资本的纯利润

我在开始研究利润这一问题时已提到，我像英国作者通常所做的那样，用利润这个词来表示补偿了生产中花费的全部固定资本与流动资本以后，留给雇主—资本家的全部剩余。同时，我已注意到，这一全部剩余并不总是一个人的财产，因为也许一个人是这笔资本的所有者，而另一个人则承担着使用它的辛劳和风险。因此，利润确实包括两种完全不同的收入：一种是对资本使用的补偿，另一种则是对由此带来的辛劳和风险，以及在指导和监督工作中所发挥的技能的补偿。因此，严格地说来，毛利润可分为两个部分，即资本的纯利润和企业利润。我们还需确定毛利润在这两个部分之间的分配比例是受什么原因调节的。[29] 当一个人既指导着资本的使用同时又是该资本的所有者时，我们无法确定在他利润中有多少是他仅仅以资本家的身份取得的，有多少则是属于他作为一个企业领导人即雇主的。因此，我们必须从资本家和雇主不是同一个人时所发生的情况的考察中得到这一问题的结论。

如果资本只为那些想把它投入某种有利的行业的人所借，显然毛利润分配的比例就必定完全取决于资本家与雇主之间的竞争，取决于很想不用他自己去费心管理而能从他们的资金中得到收入的那些人与愿意自己承担这种职务的另一些人之间的竞争。在这种情况下，每种人的份额一定完全取决于一方面可供出贷的资本数量，另一方面能够并想要使用它的人数，同时他们必须能够为正常支付利息以及最后偿还所借资本提供可靠的担保。但实际上，雇主通常避免同资本家进行拼命的讨价还价，这是因为还有另一批人同他们竞争的缘故，否则雇主与资本家之间就会进行激烈的讨价还价。后一类借款人急于借钱用，但不想把借来的资金用于任何生产性行业。这些人的用费超过了他们的收入，从而必须求助于贷款来满足压在他们身上的各种需要。在大多数富裕的社会里，用于这种目的所需要的资金其数量是相当可观的，而在我们把向国民举债的政府看做具有这种身份的情况下，尤

其是如此。因为国家经常性的收入不能满足国库的需要，所以不得不求助于这些贷款。这种情况或是由于收入的下降，或是因开支的增加所引起的。用这种方法筹借的款子，如果不能说全都会用于非生产性消费的话，也至少可以说大都是用于非生产性消费的，就是说，不会带来任何物质形态的收益。我们也必须以同样的观点来看待那些向其他国家派出代理人去筹措贷款的各国政府。

那么，所有这些根源——入不敷出的个人、本国政府和外国政府，都引起了对资本家资金的需求，而这些资金都不是用于生产性目的的。除了这一类借款人之外，还有另一类借款人，他们像前一种人一样急于要获得贷款，也不把借来的钱用于可以取得利润的产业部门，但在其他各方面则与前一类不同。这是些在商业上不成功或投机上失败了的人，如果他们不能找到资金来满足他们债权人在限期内的要求，他们就会有破产和毁灭的危险。在一切借款人中间，这些人最迫切地需要借钱，以便保住他们的信誉。因为事业的成功主要取决于信誉。显然，他们既不会把借到的资金用于生产，也并不打算这样做，而是用它来偿付从前获得的价值。无论这一类人多么不同于那些没有职业的、入不敷出的人，但在下面一点上他们还是一致的，即他们构成了一批急于要借钱的人，而且他们都不同于那样一些人，那些人向资本家告借是为了获得他们自己并不拥有的资金，并只有借助于这些资金他们的才干和勤奋才有用武之地。现在，因上述另两类人的竞争，这些靠借来的资金经营企业的领导人的技能和勤奋所得的利润，不如没有另两类人竞争的情况下优厚了。显而易见，因为借用资本所需的支付，在用货币来计算时就是通常所说的利息，必须取决于一方面各种各样借款人和另一方面拥有待借资本的人数之间的比例。对资本家来说，只要有可靠的担保和至少能得到当时的一般利息率，这就是他所关心的唯一的事情。至于别人怎样使用他的资金，那是无关紧要的。如果在担保和年利方面没有什么不同，那么他像给商人和制造业主提供扩大他们业务的资金一样，也同样十分愿意在以土地或财政收入作抵押的条件下为地主或政府的非生产性开支提供贷款。

正是通过所有能提供可靠担保的借款人与所有持有贷放资金的资本家之间的竞争，才决定了利息率。我认为利息率就是以货币来计算的资本的纯利润。给资本的所有者支付了这些利润即利息之后，为那些使借入资本运转的任何一个农业、制造业或商业企业主余下的部分便构成了企业利润，以此作为对他发挥的技能和管理一切生产性行业

中必然要承担的辛劳和风险的补偿。因此，企业利润取决于资本的利润，而资本利润则必须以在可靠担保的基础上支付的利息来衡量。我说可靠的担保，是因为在没有这种担保的场合，借用资本所支付的金额是没有限度的，利息的大小将完全取决于贷方在既可能损失收入又可能损失本金方面所冒风险的大小。当然，像这种过高的利息是不能以任何生产性企业的利润来偿付的，也不可能为此目的而借进这种资本，因为有时这种利息高到超过任何产业部门所能赚到的毛利润之上。我们知道，在孟加拉，从前常常要付60%的利息，也许至今有时仍是如此。像这样高的利息决不能从以借入资本来经营的企业所得到的利润中偿付，那么，这种利息一定是从其他独立的财富源泉所得的收入中支付的。因此，按照我在开始探讨财富的分配时给那些词所规定的含义来说，它不是初次 收入而是二次 收入。即使在担保可靠因而利率也不高的时候，凡是使用借入资本不以取得利润为目的而支付的利息也同样属于二次收入。由于惜入的资本不是用在生产上的，所以每年为此支付的金额必定不是从它本身中得来的，而是从其他收入来源，不管是土地、劳动还是某种其他资本的收入中支付的。

如果借入资本不用于其他目的而只用于生产性行业，我应当认为给这种资本所支付的报酬是资本纯利润的完全合理的尺度。在这种情况下，毛利润的剩余部分也应当正好代表企业利润。但是由于有些人借钱来用于非生产性消费，因而使利息必然有某种程度的提高。因此，严格地说，我们不应像没有这种借款者的情况下一样，把它看做是资本纯利润的精确标准。由于这些非生产借款人的存在，我们可以公正地认为资本的纯利润已被提高到了超过它们的自然水平。因此，企业利润当然就降低到了相应的程度。可是，在实践中，我们仍然可以可靠地以利息率作为资本纯利润率的最好尺度，事实上它是我们仅有的一个尺度。[30]

因此，为了确定什么东西调节着资本的纯利润率，我们就必须找出利息率是随什么而定的。如前所述，它是随着所有能提供可靠担保的借款人与所有有资本可贷的人之间比例的变化而变化的。正是这种比例和这两类人之间竞争的激烈程度决定着通常的利息率。但是借款者人数与贷款者人数之间的比例以及竞争的激烈程度都在很大程度上取决于一个特定的条件，即凭借着资本的使用和企业主的技能和勤奋一起可合理地预期能赚到多少钱，也就是说取决于可能实现的毛利润额。我们不难设想，凭靠资本的使用能够赚大钱的地方，贷款的利息

也必然大。因为这些巨额利润的前景将把更多的借款人引进市场，同一原因将使他们较易于同意支付高昂的利息。所以毛利润高是利息高的一个原因。如果借进资本的目的只是为了用它来进行生产，那么利息率似乎就成了一个判断毛利润高低的很好尺度。但是，我们发现，由于还有其他各式各样并不为此目的而借款的人，他们在商定借款条件时并不关心这些资本可能赚到多少钱；还由于这些借款（包括本国政府和他国政府的借款在内），常常具有重大的影响，由此可见，我们不能把利息率作为判断毛利润率的可靠标志。因此，我们只能以阐明毛利润的高低是利息高低的一个原因为满足。

我们称之为非生产性借款人的需求对利息究竟有多大影响，可从下列事实中得到证明：在整个上一世纪与本世纪中已经过去的年代里，战争时期的有可靠担保的利息率一直比和平时期的利息率高。毫无疑问，这种情况，即使不是全部由政府对贷款的需求所引起的，也主要是由这种需求所引起的。[31]

在这种情况下，利息的变化不受毛利润的支配，因为我们没有理由认为毛利润在战时一概高于和平时期。但是，即使我们假设借入资本只作生产性使用而不用于其他目的，我想在毛利润率不发生任何变化的情况下利息也可能发生变动。因为，在一国财富的增长过程中，出现了一种人，其人数也在不断增加，他们发现靠着先辈的劳动所积攒而为他们所拥有的资金，足以使他们单凭利息就能够过优裕的生活。也有许多人在他们青年和中年时代积极从事各种经营活动，而在他们以后的日子里则宣告引退，靠着他们自己积累起来的那一笔钱的利息过平静的生活。这一类人像前一种人一样，随着国家财富的增长而有日益增加的趋势。因为那些一开始就有相当储蓄的人同另一些在一开始没有什么积蓄的人相比，可能更快地有足够的收入来过闲居生活，所以古老的富国就发生了这种情况，即属于那些不愿亲自不辞辛劳地去使用自己资本的国民资本量，在全部社会生产资本中所占的比例大于新殖民的和比较贫穷的地区。法国人称之为靠放债收息来生活的人，在英国人口中所占的比例比美国多得多，而在美国则几乎每一个人都从事某种工作。随着放债收息生活者的增多，资本出借者的人数也增加，因为他们就是同一个人。由于这个原因，不管借款人属于什么性质，生产性的还是非生产性的，也不管毛利润是高还是低，在财富已有巨大增长的欧洲各国，利息必然具有下降的趋势。无论借入

资本作何种用途，在利润稳定或者甚至增长的情况下，上述原因都会引起利息的下降。[32]

如果我在证明上述论断时，把那些已建立了有效政府从而在信贷业务方面也有安全保障的欧洲富国中的利息率，例如，英国的利率，特别是早就降低到2%的荷兰的利率，认为是一般的利率，[33]那么人们也许会承认这一事实，但怀疑我对它的解释。他们也许会说，在这些国家中，对借入资本所支付的报酬之所以低，是由于它的使用所能赚到的毛利润降低的缘故。而我的意思也不是说随着国家变得更为富裕，毛利润的下降不是利息下降的一个原因。因为在前面研究毛利润这一问题时，我们已经发现随着国家财富和人口的增长，毛利润确实在不断下降。我所要说的是，这不是唯一的原因，从国家财富增长中产生的贷款者人数的增加则是另一个十分有影响的原因。

在此，指出这样一点是恰当的，即利息总是随着毛利润率的变动而变动的见解已在决定毛利润升降的原因方面引起了错误的观念。我们在上一章里指出了产生这些错误的一个根源，但看来这是另一个根源。由于人们看到在一般情况下利息随着一国财富的增长而下降，还由于人们推测这种下降是因为以前毛利润下降的缘故，因此就得出结论说：生产性使用资本的人们之间竞争的加剧，使资本的积累往往直接引起利润率的下降。亚当·斯密说："资本的增加，提高了工资，因而倾向于减低利润。在同一行业中，如有许多富商投下了资本，他们的相互竞争，自然倾向于减低这一行业的利润；同一社会各种行业的资本，如果全都同样增加了，那么同样的竞争必然对所有行业产生同样的结果。"[34]

在探讨毛利润这一问题时，由于我已极力驳斥了这种见解，所以现在就没有必要再对它作详细的评述了。目前我之所以把它提出来，完全是为了说明导致这一错误见解的第二个根源。随着一个国家中的资本积累和贷款者阶级的增加，利息下降是完全确凿的，但是在前面我已阐明，这绝不能证明雇主—资本家的毛利润下降了。错误在于把贷款者的情况类推为生产者的情况，然而他们的地位是完全不同的。由于他们看到利息率随着有资金贷放的资本家之间竞争的加剧而下降，就认为生产者的毛利润也必然下降。他们忽视了这样一个重大的事实，即利润的存在归因于物质世界的规律，当人们利用这种规律并

用劳动和技能来帮助和指导自然的恩赐物时，它便给国民生产那么多的成果，以致在补偿了消耗的固定资本以及维持雇佣劳动者的生存和衍续后代所绝对必需的实物之外，还留下剩余产品。如果全部产品刚够做这些用途，那么就不可能永远以利润的名义从劳动者的份额中扣除出一部分而不致引起劳动者的不断减少和最终消灭。因此，在这种情况下，利润不可能永远存在。但是，只要总产量比补偿上述用途的最必需的量多一点，以利润的名义从总量中分出而属于另一类人的特殊收入就成为可能。不管怎样，事实上，总产量一般总是足以允许劳动者得到一个大大超过他们维持目前生活和衍续后代所绝对必需的数量，此外还可提供利润。就一国的范围来说，这种利润是由许多商品组成的。就个人来说，它也许是仅由一种商品构成的。无论何种情况，它总是自然恩赐物通过技艺的帮助和指导所获得的结果。要懂得利润理论，首先必须透彻认识这一基本原理。只要我们认为不管是整个国家的还是个人的毛利润的存在均归因于雇主—资本家之间的竞争，我们就远远没有真正正确理解这一问题。关于这一点，我只需提一下以前说过的话，就足以驳斥这一错误了。

竞争可以通过改变商品的价值使不同行业的雇主—资本家之间的利润平均化，但不能创造包含着利润的商品本身。同样，如果已经存在着某种可以分配的东西，资本家与雇主之间的竞争就可以决定他们之间以何种比例来分配毛利润。唯有雇主—资本家与劳动者之间的竞争才影响一般的毛利润率，尽管作为一个特定阶级的雇主—资本家的存在本身取决于劳动生产率。[35]

那么，这就是资本纯利润学说的总结。资本的纯利润率必须部分地取决于毛利润率（因为全部利润的大小决定全部利润中每一个部分的大小），部分地取决于按什么比例把毛利润分为资本的利润和企业利润。这种比例又取决于资本贷放者和所有能提供可靠担保的借款者之间的竞争，这种竞争受到预期会实现的毛利润率的影响，虽然毛利润率绝不能完全支配这种竞争。其所以不能完全支配竞争，一方面是因为有许多借款并不用于生产性的目的，另一方面因为借贷资本在全部国民资本中的比例随着国家的富裕程度而变化，而与毛利润的变动无关。如果不是因为这些情况，那么资本的利润与企业利润必定比目前的情况具有更为稳定的比例。

[1] 也许资本的纯利润 这一用语差不多好像是同义的反复，资本的利润这一术语或许更正确些，但由于英国的作者经常用后一个术语表示毛利润，所以在目前这种场合就不能使用它了。当用货币来计算或支付资本的纯利润时，它被称为利息。

[2] 然而，如前所述，我们必须经常记住，只有在建立了有效的政府，因而普遍有了安全保障的国家里，正常的利息率才能作为衡量资本纯利润率的一个尺度。因为在情况不那么好的国家中，由于缺乏偿还借款的可靠保证，利息竟高到使生产性行业无法利用借入资本的程度，这样的利息率就不能成为资本纯利润的标准。虽然我们不应该认为这种过高的利息已高得排除了一切以有利的投资为目的的借款，但是只要在给贷款风险所付的补偿费构成了年支出中异常大的一个部分时，我就不能把这种利息看做是资本纯利润的真正代表。只有在这种风险已减少到非常小，甚至至少可以不把它计算在内的地方，这种标准才是合理的。例如，在今日的英国，我想我们不能认为还有什么风险的补偿费加到所谓有可靠担保的贷款利息中去。因为尽管在贷款方面总会有某种风险，但是把它保存在自己手里不出借也有同样的风险，因此这一种风险与另一种风险是相同的。我们知道，人们仅仅为了安全就经常把钱存放在银行里，即使在不能期望得到利息的时候，他们也仍然把钱存放在银行里。

[3] 参阅图克《通货状况的研究》，读书对这一问题作了非常出色的论述。据此可以得出结论：战争对资本家是有利的，但对企业主则是有害的，它是以牺往企业利润为代价来增加利息的。

[4] 毫无疑义，英国目前普遍设立了储蓄银行，这种银行在法国也正在日益扩展，它们通过给劳动阶级多余的收入提供可靠的投资场所，必然大大增加实际上并不是为其所有者使用的资本量，因此利息率必然有下降的倾向。

[5] 亚当·斯密说，在他那个时代，荷兰政府以 2%的利率借款，而有可靠担保的私人则以 3%的利率借款。第 1卷第 10章。

[6] 这句话在前面已经引用过，但看来在这里还有重复的必要。

[7] 可是，我们必须常常记得，只是在一定的行业中，劳动生产率才影响利润率。无论奢侈品、精制品等的生产是容易还是困难，就

这方面来说都是无关紧要的，因为通过价格的提高可使少量精致品提供的利润完全与大量以比较低廉的价格来销售的精致品所提供的利润一样多。正如我们所知，利润仅仅受到这样一些产业部门产量的影响，它们生产劳动者的必需品和固定资本的各种组成部分。因此生产最普通的农产品的农业，生产粗制品、劳动工具和机器的制造业，以及运输这些产品的商业，才是一切职业中这一收入的真正来源。请参阅论毛利润一章。

第五章 论企业利润

在论述了毛利润，也论述了资本的纯利润之后，我们现在只需研究企业利润的特性和决定它的原因，便可结束本题的这一部分了。[36] 由于英国的作者一般不把它从资本和企业共同所得的全部利润中区分开来，因此进一步论述毛利润和资本的纯利润也许就更有必要了。可是，法国的经济学家萨伊和俄国的经济学者施托尔希并没有这样疏忽，他们对“企业家的利润”与“资本家的利润”细致地加以区别。事实上，这种区分不仅仅关系到哲学上的精确性，而且确实把所有领导生产性企业的人都带进了我们的视野。他们把雇主在现行货币利息之外所赚到的钱只公正地看成是他们的收益或利润。因为，假如他们拥有资本，他们就不需要为了享有相当于这种利息的收入而去自找烦恼，放弃他们的安闲，施展他们智力上的本领以及招惹失败的风险了。如果资本并不属于使用它的人，那么他们总是把资本的利息看做是他们的一部分支出。所以，在这两种情况下，他们都把超过货币利息之上的那部分余额，或者换句话说，扣除了资本的纯利润之后的余额，只认为是他们的勤劳应得的收益，是他们所承担的风险和操劳的唯一补偿。因此单独地研究这一盈余是十分必要的。

在开始探讨这一问题时，我必须在此谈一谈这种收入所具有的双重性质。与劳动者的收入不同，它不完全是从劳动中得来的。确实，不管雇主在他职务上付出了什么样的劳苦，与其说是手的劳动，倒不如说是脑的劳神。因为，尽管有很多企业的领导人亲自动手干活，但是在他们这样做的时候，他们在那个时候已停止作为雇主而成为操作者。他与劳动者的情况不同，无论是利润量还是收益量都与他付出的操劳量与技术水平完全不成比例。因为，尽管一个勤奋和聪明的雇主必定胜过在这些方面不如他的人，从而他的收益额也更大些，但是这只能对资本的缺乏有一点小小的补益。同一个资金比较少的最能干和最积极的个人相比，一个具有巨额资本而其才干和谨慎均属一般的人总是能获得比较多的利润。因此，绝大部分的企业利润与使用的资本

成正比，而且像计算毛利润和资本的纯利润一样，人们也总是用这种方法来计算企业利润的。尽管如此，企业利润还是不完全取决于资本的数量，而是为发挥个人的才干和勤奋留下了相当大的余地，而且肯定会得到相应的报酬。因此，虽然一个使用着价值5，000镑资本的人，不能靠他在知识、智力和活动能力方面的优势来实现像另一个有10，000镑资本的人那么多的利润，除非这种利润是在某种确实出乎意外的投机中得到的，而这是完全无法预测的，并且罕有到不值一提的程度。但是，一个非常能干的、通晓他业务的雇主，也许可以用5，000镑赚到别人要用6，000镑甚至7，000镑才能赚到的钱。因此，企业利润是一种具有两重性的收入，即主要取决于资本量并且随资本量的变化而变化，但与此同时，又按照运用资本的那些人在智力和精神素质方面的不同，可以在一定限度内上升或者下降。由此可见，我们可以十分恰当地认为，企业利润部分地是这些精神素质的自然报酬，部分地是从一定时间内对资本使用的支配能力中得到的收入。而资本的纯利润则完全是从资本所有权 中取得的收入。

然而，上面所说的那种精神上的素质是不可能计量的，因此企业利润总是以它在使用资本中所占的比例来计算的。

谈一谈现在所研究的这部分收入的性质 ，看来是非常必要的。在我们开始论述不同行业中毛利润的差别时，在这一点上的正确看法对于我们有着实质性的帮助。但是我们首先需要探索的是决定一般企业利润率的原因。

在探讨了毛利润以及资本的纯利润这些问题之后，目前的这个问题可以很快得到解决。显然像资本的利润一样，企业利润率部分取决于毛利润率，部分取决于毛利润在资本家与雇主之间分配的比例。在补偿了生产所需的一切开支之后，留待分配的全部余额愈大，它的每一个部分也就可能愈大。这件事非常明显，无需详述。

到目前为止，决定企业利润率的原因与我们考察过的调节毛利润率的原因是相同的。但毛利润的分配比例是由什么原因确定的呢？这个问题在我们论及资本的利润时也已作了解答。我们知道它取决于所有贷款人与所有提供可靠担保的借款人之间的比例，以及取决于借款人之间竞争的激烈程度。既然这两个原因决定了衡量资本纯利润的一

般利息率，它也就必然决定企业利润在毛利润中所占的份额。当然，在扣除了前者之后所留下的余额必然就成了后者。

从这一解释中，我们可以看到决定上述比例的原因直接影响着资本的利润，并且通过它来影响企业利润。因此，后者是从属于前者的。然而，也许要在这里提一下，而且事实上萨伊也已经提出了这样一个论点：雇主或法国人称之为企业家的利润，是由一方面对于他的特种劳动量的需求与另一方面它的供给量之间的比例来决定的。根据这种假设，必然会得出这样的结论：决定毛利润分配比例的原因，[37] 直接影响企业利润而不是资本的利润。这一论点同我在这个问题上的观点是正好相反的，而且在我看来是十分错误的。

利息率，即资本的纯利润率，是由借贷资本的供应量与提供可靠担保的借款人的需求量之间的比例来决定的，这一命题是如此明白，看来是无法否定的，萨伊自己也没有否认这一点。至于他的观点我刚才已提到过了。但是，我不十分懂得的是，企业利润会像上面所说的是受竞争调节的这一说法。因为谁需要雇主的劳动呢？据我所知，没有人需要。如果说有什么人需要这种劳动的话，那么大概就是有资本要贷出的人了。但是他并不寻求人们去使用他的资金，而只是寻求那些他能赖以取得按期付息的人。在抵押品和利息率相同的条件下，他是把钱贷给生产性企业的雇主、贷给土地所有者作抵押借款还是贷给政府，对他来说是完全无关紧要的。因此，我们就不能说有谁需求雇主的劳动。

另外，当雇主到市场上去借钱的时候，他们并不陈述他们在业务上的才干以及他们的勤劳与积极，而是提出他们的担保，不管是动产还是不动产，因此他们并不提供他们的劳动。所以，在雇主与普通劳动者之间并不存在任何相似之处，因为劳动者希望得到与他所具备的熟练程度和刻苦习惯相称的报酬。由此可见，企业主的劳动，如果我们也这样来称呼它的话，既没有人需求也没有谁来供给。从他这种地位的真正性质来看，他总是为自己工作的。如果他的企业的全部利润不完全属于他自己的话，那么这并不是由于他给别人提供了他的劳务而对方则给他一些津贴；而是因为他借进了资金，他必须为使用这种资金支付一定的报酬。因此从他利润中扣除的数额必定完全取决于他已商定的补偿额，即取决于议定的利息率。这样，我们又得到了我们

上面的那个结论，即企业利润取决于资本的纯利润，而不是后者取决于前者 。

如果有哪一类劳动者可以同雇主相比的话，那一定是雇用来监督各方面都需要关心的工作的工头或监工。他们的劳动不属于体力劳动，如果并非完全是也至少主要是一种指导方面的劳动，属于脑力劳动甚于体力劳动，而且与其说需要肢体方面的灵巧，倒不如说需要专门的知识、头脑的积极活动和正直。但正是这种情况有助于向我们表明雇主的地位多么不同于劳动者，哪怕是最高层的劳动者的地位了。

工头从他雇主那里得到固定的薪金，它并不取决于营业情况的变化，它并不随着利润的上升而上升，也并不随着它的下降而下降。另外，这种只需进行各方面关心的人的薪金，虽然比普通劳动者的工资高，但当它被放在雇主利润旁边的时候，它却是无足轻重的。决定其数额的原因与调节普通劳动工资的那些原因是完全相似的，即它的供给与需求之间的比例，尽管这种职业所需要的相当高的技能总是使这种人的供给非常短缺，从而使监工的劳务得以确保很不错的报酬。

商人所雇用的、在国外各个商埠经营业务的代理人或代理商，为他们做买卖，简言之，履行商业上的一切事务，他们的状况更接近于雇主，因为对一种人所需要的脑力上的素质，对另一种人说来也同样需要。但是这些人毕竟还是仆人，领取规定的薪金，或者领取固定的薪金，或者按商定的办法领取一种随着他们为雇主实现的利润而浮动的薪金。但是，无论在何种情况下，他们的薪金同利润相比只占一个微薄的部分，他们也不会有失去资本的危险。如果他们是以按利润多寡而升降的方式来取得报酬的话，那么他们所害怕的最坏情况不过是他们的收入有所减少而已。

雇主的基本特性就在于，要具备经营任何一个企业所必要的一切条件，以及支配不论是否属于他自己的资本的能力。这种身份所带来的特殊有利条件是，通过他的勤奋所赚到的除利息之外的利润不管有多大，都完全属于他自己；而其不利条件则在于，他经常有不仅失去他的收入而且有失去其资本的可能，因为一切生产性行业都伴随着或多或少的不稳定。经营任何企业所带来的风险和麻烦，所需要的多方面才能和知识以及必须拿出足够的担保，常常限制着对生产性使用的资本创造有效需求的人数。

由于这些原因，就压低了借入资金的利息。因此，在支付了利息之后，仍然还留下一个很大的余额作为雇主的特殊利润。如前所述，要是没有非生产的借款人、政府及其他借款者，那么这一余额必定更大些，因为这些人的竞争势必使利息率保持在一定的水平上。然而，在比较安全的国家中，利息在通常情况下大概不致吞没毛利润的一半以上，至少另一半可构成雇主的份额。

我认为，注意到作为企业领导人主要特征的上述这些条件具有重要意义，这些条件对生产性借款造成需求的人来说，是使他们的人数受到限制的一个原因。正因为如此，我们才能解释为什么雇主虽没有他自己的资本，没有他自己的土地，也不要从事体力劳动，但仍能在每年的国民收入中获得那么大的一个份额。首先，雇主的地位需要具备好几种精神上的和智力上的素质：活动能力、谨慎、知识以及至少在某个产业部门中的下级职位上长期的实践经验；熟悉最有利的购销行情、善于察觉欺诈和诡计、也善于发现诚意和开诚布公的交易，因而他具有深入人类本性的实际洞察力。那些不具备这些素质以及我们很容易设想到的其他这一类条件的人着手经营，他们迟早是要破产的，从而不再造成对资本的需求，以继续经营他们的行业。其次，尽管雇主并不用手来劳动，但是他的头脑必须经常工作，他的时间和精力必须主要用于关心他的经营管理上，如果没有他的监督，企业必定很快破产，所以他常常会有精神上的忧虑。在一切勤劳之中这种勤劳之所以有价值得多，部分地因为它是最难于具备的一种擅长，部分地由于企业的全部成功有赖于雇主的管理能力。雇佣劳动者的福利、贷出资金的资本家的利息，以及给别人使用其土地的所有者的地租全都有赖于雇主的操劳。这样，不仅雇主自己的财产而且各种生产源泉的所有者的财产，都取决于他的事业的兴旺发达。所以，给这种烦劳和责任支付这样高的报酬就不足为奇了。

第三，不论经营企业多么谨慎和能干，一切生产性行业都会有某种程度的风险。不可预见的灾祸常常向管理得最好的企业突然袭来，不仅给雇主带来财产上的损失，甚至使他们名誉扫地。因为，在这类雇主中间，不管遭到了多么不应有的破产，它总是伴随着某种耻辱。在事业失败的时候，往往有许多自杀的实例。这种行为主要是由于他们不能忍受他们认为自己所陷入的那种落魄处境。我确信，人们主要是在巨商中发现这些实例的。

最后，为了使用并不属于雇主自己的资本，他必须拿出充分的担保，仅仅这种情况就把大部分人排除在与他竞争的范围之外。

如前所述，所有这些情况大大限制了能够并且愿意借进资本以便把它投入某个生产性行业的人数，从而使雇主能够从毛利润中保留一大部分作为企业利润。

但是，我们必须认为雇主还有另一种特性，而且是一种最重要的特性。他们是国民收入的总分配者，是把年收入中属于所有不同财富源泉所有者的份额支付给他们的人：他给工人支付工资，给资本家支付利息，给地主支付地租。所有这些阶级的收入，在那些有权利花费它们的人收到之前，都要经过雇主的手。由此可见，他在社会经济中起着重要的作用。

根据他们的利益，的确可以把所有那些在生产事务中共同起作用的人分为两大类：一方面是雇主，另一方面是劳动者、资本家和地主。这两大类人相互之间的利益是完全对立的。雇主租赁劳动、资本和土地，当然设法以尽可能低的费用来使用它们，而这些财富源泉的所有者则尽力以他们所能达到的高价来出租它们。

目前，仅仅简略地提一下这种分类就足够了，因为在总结分配理论时，我还将回到这个问题上来。

---

[1] 人们也可能使用"雇主的利润"，但企业利润不仅更加简明，而且也不易引起误解。

[2] 参见萨伊的著作第二卷第七章："他们（指企业家）劳动的价格是与对他们劳动的需求量及投入流通的供应量之间的比例相平行的。"

第六章 论不同行业的毛利润率

在找出了调节毛利润率的一般原因以及特别是那些决定资本利润率和企业利润率的原因之后，现在我们只需要把我们的注意力转到不同行业得到不同毛利润的原因。

在论述毛利润这一问题时，我曾提到许多人持有的那种见解，即认为利润的存在并维持在通常的水平上是由于企业经营者之间竞争的结果。我曾试图证明这一见解根本上是错误的，并且在研究利息理论的同时，我也提到了这种错误的主要根源。但是，尽管竞争并不能生产什么，从而不可能是利润的来源，总的说来也不能决定一国的生产力将取得多少产量，它还是趋向于不断地在不同行业所得利润之间建立起近似的均等。它并不是通过改变一定量的劳动和资本的产量来起这种作用的，因为这完全超出了它的能力，而是通过改变产量的价值来起这种作用的。

因此，竞争就是通过这种途径调节着商品的价值，致使资本相等的行业所得的毛利润经常趋于相等。竞争产生这一结果所采取的方式是，通过吸引更多的雇主一资本家来从事当时恰巧比其他行业能提供更多利润的那些行业，或者通过鼓励已经从事这些行业的人借进更多的资金来扩大他们的业务。在这两种方式中不论采取哪一种或者同时采取这两种方式，都必然使这些行业把更多的商品投入市场，从而引起商品价格下跌，直到它们产品的利润降低到其他行业所得利润的同一个水平为止。如果任何一个行业的利润刚巧降低到其他产业部门的一般利润之下，那么就会出现与上述情形相反的过程，使利润逐渐恢复到一般水平。这一事实是如此明显并且得到普遍的认可，因此我想不值得再去赘述。但是，我所要说的是，这种趋于一般水平的倾向或多或少地为某些部门所特有的原因所限制，结果使某些行业的利润将高于或低于其他部门。这里我并不是指引起一种或更多种商品暂时过剩或暂时短缺的原因来说的，这种现象是必不可免的，但为期不长。也不是指以人为的垄断来作为高利润的来源。而是指更为持久的、不

同性质的行业所固有的原因。这些原因有两类：它们或者同某些产业部门的特性紧密地联系在一起，或者仅仅取决于经营的规模——完全相同的行业，按其经营规模的大小，所提供的利润率是很不相同的。

归在前一类中的也许有下面这些原因：

第一，看来风险最大的行业所得利润也必定最大。因为只有想要取得这种超额利润才能诱使人们去经受这种风险，而这方面知识的有限或者担心这种事业的不可靠，又缩小了这些部门中竞争的人数。前一种情况产生了从事冒险事业的动机；而后一种情况又提供了在那里实现超额利润的力量。

把货物装运到商业界至今很少去过的国家，像这样一些新的冒险事业有时会发大财。同样，经过很长时期才能得到收益的投机事业——从事这种事业的人也许要经过好几年时间才能把利润弄到手，所提供的盈利高于可以指望更快地得到收益的事业。这种情况部分地是由上述原因引起的——这些拖得很长的交易伴随着更大的风险，部分地是由于拥有足够的巨资从而担负得起所需的费用也经得起对金钱的长期等待的人数比较少，因而更加缩小了这一领域中的竞争。所以，与从事国内贸易的商人相比，从事对外贸易的商人更能迅速地发大财。

但是，不能因为那些风险最大的行业比其他更为可靠的行业能给少数人提供更高的利润，便由此得出结论说：就所有从事这些行业的人来说，在风险比较大的行业中，利润一般都比更为安全的产业部门大。因为，如果有少数人更快发财，那么也就有更多的人一无所得，甚至因损失他们的资本而破产。这种情况至少比一般行业要发生得更为经常。的确，如果考虑到人对于前途具有充满希望的天性，他有着相信自己生来就福星高照的倾向，尽管别人多少次失败的警戒也可能落到他的身上，但少数人意外的幸运却有着多么大的影响，那么我们就无可怀疑必定会有比中奖彩票对没有中奖的彩票所证明的比例还要多的人，被诱使去从事这些冒险的投机事业。

培根把交上好运气比之碰到厄运的机会更多这种心理倾向归入部落偶像一类（在一切时代，在文明发展的所有阶段，人类心灵深处固有的那些幻想源泉），其结果是前面的一个实例也许往往胜过后面的

一百个实例。可以肯定地说，所有抽彩给奖法的例子，而投机商业也是其中之一，足可证明这句评语的正确。

因此，我认为，从整个行业说来，获得利润最少的行业很可能正好就是最冒险地使用资本的行业。一些人的损失超过了另一些人的巨额赢利。对于成功的人来说，走私是一切行业中最赚钱的行业，那只是因为一个人发财就有二十个人破产的缘故。

我还要谈一谈某些行业中获得巨额利润的另一个原因。这一点我已提到过，但现在可以更为详细地加以阐明。这个原因就是在某些部门中需要拥有巨额资本，这一情况必然把竞争限制在少数人之间。据说某些产品大量生产最为相宜，质量在很大程度上取决于这一条件。我们听说黑啤酒便是属于这种性质的产品。由于人们持有这种看法，不管它是否有根据，“伦敦黑啤酒”的酿造长期以来一直操在少数几个大富商之手，因而他们就能联合起来维持这种酒的高价，以便使他们能够获得巨额利润。可是，现在由于爱尔兰黑啤酒的输入，这些大酿造商的垄断面临崩溃的威胁，因为人们开始发现，姊妹岛的首都酿造的这种饮料，虽然在质量上比伦敦的差一点，但是比较便宜。

我已说明，我们现在正在考察的这一原因同样会影响把货物运至远地的商人的利润，因为他们要经过很长一段时间才能从这些地方取得利润。

另一个恰当的例子是军事装备承包商。他们有时之所以能发大财，是由于能够从事这样耗资巨大的投机事业的人数有限，这种情况使他们在与政府讨价还价时处在很有利的地位。

在法国旧政权下，财政收入方面的租税承包人所享有的像王公一样的收入也取决于同一原理。现在所说的高额利润的原因与以前提到的高额利润的原因之间有一点是不同的，即在目前这个例子中，所得到的利润确实比大部分其他无需拥有这么多资本的行业要大，而在冒险性的行业中，高额利润是表面上的而非实际上的，因为少数人的巨额利润被多数人的损失所抵消了。

我们现在来考察第二类原因，它们对不同行业的利润率有着非常重大的影响，提高某些行业的利润率，而降低另一些行业的利润率，从而在脱离一般利润率水平方面引起了相当大的变动。这些原因与产

业部门的特性无关，而仅仅是与经营的规模以及用于投资的资本价值有关。但是为了彻底弄懂本题的这一部分，我们还得回到上面已阐明过的有关企业利润的性质这一问题上去。在此，我们将进一步发现，区别企业利润与资本利润不仅是有用的，而且是必要的。在这一点上，我采纳了法国《政治经济学》作者的意见。

我们知道，企业利润是毛利中的这样一个部分，它部分地用做对雇主发挥的才能、技术和承受的辛劳的报酬，部分地作为对他在从事生产活动中承担的风险的补偿。我们也已知道，不管超过这种报酬和补偿的部分有多大，我们也应把它视为这是由他支配资本的能力所产生的收入，它是与从资本的占有中得到的收入完全不同的。因此，企业利润可以恰当地被认为是由三个部分组成的：一部分是雇主的劳动，即操心的薪金；另一部分是风险的保险金；而余下的部分，我们可以称之为他的剩余收益。第一部分应该随企业主操劳程度的不同而变化，第二部分当然是与使用的资本量成正比的。

有两个行业，其中之一吸收的资本是另一个的两倍或者三倍，前者也许并不比后者需要更多的操心和监督，因而我们称为薪金的那部分企业利润在两个行业中应该是差不多相等的。至于风险的保险金，可以被认为是不变的，因为只要在失败的可能性相同的地方，它总是在使用的资本中占着相同的比例。因此，投入任何一个行业的资本愈大，那么作为雇主薪金和保险金的总额的这部分企业利润所占的比例愈小，从而他的剩余收益不仅就其绝对量来说，而且相对于所用的资本来说必然愈大。

用一个例子便可非常清楚地说明这一点。我们可以假定：在两个生产部门中，有两个制造业主分别支配着10，000镑和5，000镑资本，它们之间的区别主要在于用于原材料的费用不同，而两者的劳动者人数则是相等的。为了简明起见，在我这里所举的例子中，两个雇主的操心必须大体相同。这一点用来确立我们所讨论的原理是足够的。当然，虽然精确地确定每个企业领导人所花费的劳动量如果不是不可能的话，也总是非常困难的，但是我们在以后可以把所需的监督在程度上的不同假设为在结果上产生某种微小的变化。而在我现在所举的例子中，两者的操心也许最好被假设为相同的。

如果我们假设毛利润率为10%，那么下面就是两个制造业主的两张账目单。[38]

第一张账目单上的资本为10，000镑	
毛利润，以10%计算	1，000镑
扣除5%的利息	500
企业利润	500
扣除薪金，	100
扣除保险金，以2%计算	200—300
剩余收益	200镑
第二张账目单上的资本为5，000镑	
毛利润，以10%计算	500镑
扣除5%的利息	250
企业利润	250
扣除薪金	100
扣除保险金，以2%计算	100—200
剩余收益	50镑

由此可见，使用10，000镑资本的雇主的剩余收益共计200镑，而使用5，000镑资本的雇主的剩余收益为50镑。但是同50对5，000相比，200在10，000中所占的比例要大得多。因此，资本较大的雇主的剩余收益不仅在绝对量上比较大，而且在他的资本中所占的比例也比较大。我们知道，这是因为不论关心的多少，薪金总是相同的。

因此，这个原理可明确地规定为，在任何产业部门中，与所用资本相比，雇主的剩余收益必然随资本额的增大而以更大的比例增长。因为，资本愈大，企业利润中那部分属于雇主的劳动即操心的报酬便

愈不重要。因此，当这种关心非常广泛的时候，这种报酬在整个利润中仅占很小的一部分。

我们将发现这是一个孕育着重要推论的原理。虽然我们应该假设大雇主在他工作上花费的时间和操心比小雇主多，但这一点只能对这一原理作微小的修正，因为在指导与监督方面，每一个人所能提供的努力程度必然受个人能力的限制，而相对来说，在有着足够大的市场的情况下，投入某些行业的资本却可以是无限的。另外，指导一个大企业的素质与指导一个小企业所需要的素质，如果不是完全相同的话，那也几乎是一样的，并且同后一种情况相比，它也确实并不具有那么多的稀缺性，以至于需要给他们一个高得多的补偿费。大雇主不像大演员和歌唱家，因为后者的劳务所得的巨额报酬，是由于在他们的部门中第一流天才的稀缺。因此，我们称之为剩余收益的东西应当被认为与雇主的技术和操心所得的薪金是完全不同的，同前者的无限上升力相比，后者可视为是不变的。如前所述，不论资本是属于雇主本人还是从别人那里借来的，这些剩余收益确实代表着从支配使用资本的能力中所得到的收入，而且和资本的纯利润完全不同。纯利润只能归其所有者享有，而它的变化恰好与资本量的变化完全相同。我们已经表明，剩余收益则与此相反，资本愈大，剩余收益在所用资本中所占的比例就愈大。这一原理的某些影响留待我们以后去考察。

但是，我们首先必须注意一种特殊的情况，也就是，某些小企业主同时又干着普通劳动者的活时所发生的情况，以便表明我们不应把它包括在本题的范围之内。在这种情况下，显然不能把他所得的一切收益都归到利润项下。虽然通常也许会把这些收益同普通的劳动工资混为一谈，但实际上这种工资仅构成他的一部分收入，因为他既是雇主又是工人。因此，既然他的一部分收入是由工资组成的，那么利润只构成他收入的其余部分，尽管通常把他的全部收入都叫做利润。由此可以推断：他的剩余收益 在归入利润名下的全部收入中所占的比例，必然比分别计算工资时更小，这是十分明显的。

但是，不用自己双手来劳动的小雇主根本不同于前者，他的收入完全由严格意义上的利润所组成的。我们已表明，行业的规模愈大，作为他才能和操心的补偿在整个利润中所占的比例就愈小。我们从上面所举的例子中知道，假设资本5，000镑，薪金也许是100镑，保险金和剩余收益一起为150镑，前者与后者的比例为2:3，但在资本为

10，000镑的时候，薪金仍是100镑，剩余收益和保险金等于400镑，前一部分与后一部分的比例为1:4。如果资本增加到20，000镑，这种比例应当减少到1:9。以此类推，资本愈大，雇主的薪金所占的比重愈小。

根据这一原理即可得出一个很重要的结论：任何企业，其经营规模愈大，雇主便能以愈加低廉的价格销售他的产品。因为雇主才能、时间和操心的补偿额在待售商品的价值中所占的百分比愈小，为他留下的余地就愈大，在这个幅度内他或许愿意压低价格来出售他的商品，而不致侵占他们的薪金，甚至还达不到价格中的薪金线。因此，批发商可以比零售商出售得便宜些。如果其他条件相同，那么在大城市中的零售商就能以低于农村中小店主的价格来出售商品，因为大城市有可容巨资经营的广阔市场。我之所以说其他条件相同，因为还有另一些具有相反倾向的原因可能使城市中的商品比乡下的要贵一些——例如必须从远地运进某些东西，特别是体积大的农产品，以及大都市里店租比较高昂。[39]

正如亚当·斯密已注意到的一样，尽管有最后这个原因，但大多数商品的价格仍然并不因国内的运费而有明显增加。事实上，在大都市中，像工业品、杂货和所有从外国进口的货物这样一些商品的价格都低于地方上的价格。

爱丁堡决不是一个小市镇，但是，即使在那里，大多数工业品也比伦敦的贵。

由于同样的理由，当顾客每次只需要很小量的商品时，零售商就以更高的价格出售他的一切物品。称1盎司茶叶同称1磅茶叶一样费事，称1磅糖与称12磅或15磅重的圆锥形糖块也一样麻烦。因此，过着做一天吃一天生活的穷苦人买每样东西所支付的钱都要比财主们贵一些。

此外，大都市中店面的高额租金也许被更多顾客的光顾所完全抵消，所以价格不会因此而提高。假定店面的大小相同，售出的商品数量愈大，为了支付固定的房租而在每件商品上附加的费用所占的百分比就愈小。在欧洲的任何一个大城市中，也许没有一个地区有像巴黎的皇宫那样贵的租金了。[40] 要是考虑到这一点，在巴黎某些消费品

的价格就确实十分低廉了。宫殿周围有许多餐馆，在备有成套餐具和白桌布的雅座中，花12便士就能吃到有几道菜和酒的正餐，这种价钱是非常便宜的。价格之所以这样低廉，其理由完全是因为每天在这些地方有很多用餐的人。这一事实如同类似的事实一样，它的秘密就在于有许多开支是并不按销售量相同的比例一起增加的。正如我们所知，在这些开支中，雇主的劳动就是其中之一，另外还有库房的租金。一个店主的顾客也许比他的邻居多一倍，而每家店铺所占的面积却可能相同。在皇宫附近还有其他餐馆，它们与上面提到的餐馆一样宽敞，但是因为贵得多，所以客人就没有那么多，食物的消费者必须为许多舒适的活动余地支付费用。另一种开支也是不按销售的比例增加的，这就是，例如生意兴隆的酒菜馆中侍仆和厨师的工资。在刚才提到的那些便宜的餐馆中，许多事情容许有更好的劳动分工，从而比较少的人手也就足够了。看来，浪费也可能相应地大大减少，因为在便宜的餐馆中每天的就餐人数差不多是相等的，而在价格昂贵的餐馆中就餐的顾客则随着时尚的变化而时多时少。

因此，我刚才详细论述了小商人需要操的心几乎与大商人操的心相同这一事实，看来只不过是有许多开支并不与销售量以同一比例增加这个一般原理的一个例子。正因为如此，广大的市场才有助于降低价格。我们不是经常听到那些非常熟悉伦敦和巴黎的人说：假如他懂得怎样去生活，那么还有什么地方比那里的单身汉生活得更便宜的吗？

现在正在研究中的这一原因，帮助我们去解释一个为大家所公认而亚当·斯密特别加以阐明的情况，即大城市中的利润率比较低。这一事实起初可能使我们感到相当奇怪。可是引起这一事实的一个原因很快就呈现在我们的面前，即大城市中的工资率高。举例来说，在巴黎家庭仆役的工资比地方上的高得多。在这个城市中的一个好女仆每年可得16镑，而在离巴黎仅10英里的凡尔赛，一般只得12镑。在边远的地区，差别就更大了。虽然爱丁堡被称为苏格兰的首都，可是格拉斯哥不仅更大些，而且是更为发达的城市，因此后一城市中的家庭仆役的工资比前一城市高。如果这种劳动报酬比较优厚，那么我们就可推断其他劳动报酬也一定如此。

这一原因至少部分地说明了为什么在大城市中的利润率比较低。但也应考虑到本章中提到的情况，即在边远的、人口稀少的地区，零

售商的毛利润比较高，因为在这样一种情况下，特种劳动的报酬构成了这种收入的大部分，从而使这种收入大大增加。在一切地方，企业的薪金构成了一部分毛利润，但是市场越小，这一部分所占的比例就越大。

我现在要举一个例子，它可以充分证明，雇主能以什么样的价格来销售他的商品还必须取决于他的营业规模。

在农村中，一个拥有300镑资本的店主，比方说一个杂货商，可算是大的了。有许多地方，在这一行业中，还不容易找到有这么多资本的店铺。一个乡村杂货商为了满足市场的小量需求，通常出售附近居民日常需要的各式各样的杂品。因此，他须具备与很多商品有关的各种知识，有关它们的价格、质量以及获得它们的最合适的地方，而且这些知识必须比城市里远为富有的店主所需要的知识更为广泛，因为城市的市场范围允许有更细的商业分工。后者不必具备前者所必需的各种条件。如同精打细算、预见的能力、营业习惯、勤勉和公平交易这些特点一样，读写和记账的技能对两者都是不可少的。事实上，两者相比，农村商人倒是需要更多的知识和精明，因为，正如我所说的那样，他通常出售的物品品种更为繁多，并且由于顾客对每种物品的需求更加易于变化，所以他的营业要成为常规性的工作也更加困难，他必须更为经常地动脑筋去改变货源来适应顾客不断变化的需要。所以我们可以很有根据地假设，他的才干和操劳所得的报酬完全应该像城市里的同业店主所得的报酬一样高。对具备这样多方面技能的人，每年给60镑津贴可算是很适中的了，它确实比管家的工资还要少些，因为后者除了每年有50镑或60镑的工资之外，还有饭吃。但为了不致引起过多的争论，我愿意将它定在最低的标准上。假定利息为5％，为了使这些有300镑资本的农村商人可能得到60镑的薪金，在这一年里，他所出售的商品必须达到他的资本量，并在这些商品上附加25％的毛利润。根据这种假设，在扣除了5％的资本的纯利润之后，如果说还有什么企业利润，那么只不过剩下了薪金，而且还是非常小的薪金，至于防止风险的保险费和剩余收益则一无所有，绝对地一无所有了。

现在我们以城市中的杂货商为例，在他的商店里使用3，000镑资本也许是很普通的。如果，在这一年里，他仅以10％的毛利润来出售商品，销售总额达到他的本金金额，扣除了5％的利息之后，仍然给

他留下150镑作为企业利润，因为我们假定他的薪金也像前一个例子中的情况一样为60镑，那么除他的薪金之外还余下90镑。因此只需在他的商品上另收10％的费用，他便能获得90镑作为他以防损失的保险费和剩余收益。虽然农村店主在他的货物上赚到了25％的毛利润，但除了他的薪金之外，却已一无所得。我想不可能还有什么方法更能充分证明大商人比小商人更能够以便宜得多的价格来销售他们的商品了，这是因为同销售额比较小的商店相比，销售总额大的商店企业主的薪金在该总额中所占的百分比要低得多。

但是上面的例子还有助于证明更多的东西。它说明以较低的价格和毛利润率销售大量商品比用较高的价格销售少量商品有利得多，因为城市杂货商仅收10％的费用，就能得到数额可观的剩余收益，它甚至比他的全部薪金还要多。而农村杂货商的毛利润为25％，还得不到一点剩余收益。这一事实指出了钱能生钱这一谚语的道理所在，并证明了一个人的收益愈大，进一步增加他的收益也就变得更为容易。主要的困难是在开始阶段，因为那时的企业利润除了包括一个人必须赖以生活的薪金之外，几乎没有多余的部分，因此要从它里面节省出一点钱来一定很困难。而积蓄的能力必然与剩余收益的增加成正比，剩余收益的增长又比资本与营业的扩充更快。

但是，营业的扩大和资本的积累受到市场范围的限制。在市场小的地方，无论何种程度的勤勉和什么样的才干都不能发大财，因为超过了某一点，便没有使用实现了的收益的余地。一个人不可能亲自去担当各种各样的职业而有成功的希望，因为他的注意力必将因此而过于分散，从而在各方面失败的可能性大为增加。所以一个人一旦把他的全部资本都投入他自己的商业部门。而顾客的需要可使他全部资本都能得到使用，他除了用今后的收益贷放取息以使自己满足于资本的纯利润之外便无所事事。因此只有在城市里才会很快赚到大钱，因为那里的雇主总是能随着资本的增长而扩大他的营业。如果他借到信用贷款，甚至可扩大到大大超过他自己资金所能允许的范围。由于同样的理由，农业也决不会赚到大钱，因为它的限度易于达到，超过了这一限度就会使农场主经常的监督成为不可能，而没有这种监督他的事业就必然不能成功。这后一种情况与前一种情况的区别就在于：农业企业受到它本身性质的限制，而在另一种情况下，只受到顾客需求的限制，人口稀少的地区则使资本的使用受到限制。

因此，如果某种商业可以不断追加新资本而雇主仍可以亲自监督并且还有足够大的市场，那么我们就不难知道，为什么企业越是扩大，对它的进一步发展越是有利；为什么富人的财产远远比穷人的财产积累得快。

这一事实直接导致一个非常重大的后果，即资本积聚在少数雇主手里比分散在很多人的手上对积累的速度和国民财富的增加更为有利。因此，不论财产的极大平均可能在其他各方面多么可取，它总归不是一种十分有利于一国财富增长的状态。就以上面的例子来说，我们发现一个有3，000镑资本的企业主以中等水平的10％的毛利润出售他的商品，便能得到他的薪金和另外的90镑，由此构成了一笔易于储蓄的资金。现在，如果这个资本分成10个部分，每一份分别属于各个个人，我们就有十个300镑的资本，而不是一个3，000镑的资本。但是，我们知道，拥有300镑资本的雇主，即使在他商品上附加25％的毛利润，结果除了他的薪金之外还是一无所得。由于这是一笔维持他本人和他家庭生活的基金，当然他的储蓄能力必定是很小的，而且只有十分严格的节省才有这种可能。这就是十个小商人中每个人的实际情况。因此，同单个富裕商人的储蓄能力相比，他们总的储蓄能力也必然是非常有限的。这个例子证明了上面提到的实际情况：如果财产的差别越大，在这两种相反情况下积累财富的便利就显得越加悬殊。

在少数人使用大量资本的情况下，财富的积累比多数人使用少量资本的情况下更为迅速的这一原因，与由这两种不同情况所产生的另一个原因是截然不同的，但它势必导致同一个结果，即同后一种情况相比，前一种情况对生产工具的利用能给予更有效的指导，在雇主支配着大量资本的情况下，他们能够采用最完善的劳动分工；为了节省劳动，他们能采用一切新发明的、最完善的机器，而不管这些机器在最初有多贵；他们能花得起巨额资金来进行各种改进，尽管暂时不能指望从中得到什么收益。富有的农场主的情况尤其是这样。因此，大规模经营生产性企业的雇主要比那种为自己的资金短缺或为缺乏借进资金的能力所限制的雇主具有巨大的有利条件。一般说来，与生产费用相比，他能创造出更多的利润。总之，在他手中，土地、劳动和资本具有更高的生产效果。所以，也是因为这个缘故，资本积聚在少数雇主手里比分散在许多雇主手上对国民财富的增长更为有利。

在我们如此充分地承认了资本积聚可能使国民财富增长更加迅速并阐明了这种积聚引起财富更为迅速增长的直接原因之后，该允许我再说一些趋向于限制我们赞赏这种情况的意见了。

首先，我要说一说我所提到的第一个原因，即虽然运用大量资本的雇主比好几个总共拥有相等于他资金的小雇主在积蓄上有更大的便利条件，但在实际上他并不一定有更多的积累。因为，我们必须记得需要随财产的增加而增加，欲望随着满足它们的机会的增多而增长，这是人类天生的本性。因此，商人或制造业主在他们发迹之初，能以城市商业区中舒适而简朴的住房为满足。后来，他们要有更为宽敞的大厦，还要建立在更为适当的地点，也许他的妻子需要有一幢乡村别墅，从而他必须有两幢大住宅，他的女儿须穿戴阔绰，有钢琴，还有钢琴教师、歌唱教师和仆人的侍候，当然，马车和随从也是不可少的。往往赚得越多，积蓄得越少，也是屡见不鲜的。因为纵然他本人愿意节俭，他的家庭成员还是会替他花钱的。不仅欲望随财产的增长而增长不已，而且一般说来，会以更大得多的比例增长。人确实是贪得无厌的。

另一方面，小雇主兼资本家的欲望则为不可能满足它们的客观条件所抑制，他们一般生活得相当节俭，并力图以其有限的能力来进行积蓄。因此，就积累来说，资本积聚在少数人手里，实际上并不完全像上面所说的那样有利。

尽管我愿意承认资本的积聚实际上有利于国民财富总量的增长，但并不一定由此得出结论说：从整体来看，这种积聚是有利的和可取的。因为我们应该记住财富的分割和分配方式的重要性丝毫不亚于财富的绝对量。分割和分配[41]至少就像生产一样同属于政治经济学，但也许作者们没有给这一问题应有的注意，而使公众对财富科学抱着许多偏见。人们常常把政治经济学者视为冷酷无情的计算机，他们只要国民财富和财力的增长，而不关心个人的福利。要是雇主—资本家的收入将因此而增加，他们就以广大人民挣得仅能糊口的一点收入为满足。他们竟能无情地看着孩子们在过分闷热的棉纺厂里每天干10—12小时的繁重劳动，而成年人的劳动则要达到15—16小时，仅仅为了国家能保持它在工业上的优势。这种情况也正如其他情况一样，把少数人的过错归罪于多数人，甚至连这门科学本身也蒙受了不应有的坏名声。毫无疑问，我们可以找到一些作者，他们的看法与上述情况没

有多大差别，他们的同情始终在富有的雇主一边，而且只要生产出财富，就不去关心为此付出的代价，即穷苦劳动者的过度劳累和夭折。还有另一些人因盲目地颂扬财富的总量而走入歧途，他们企图证明，并不存在常常由这一生产方式造成的那些苦难，甚至妄图证明，在棉纺厂的空气中劳动15—16小时的纺纱工，很可能享受到像一生中大部分时间在露天工作的庄稼人那样的健康和幸福。自从人们开始认识到新鲜的空气和农村环境有利于人的生命和幸福以来，这种观点才显得完全错了。当政治经济学作者提出了这种看法的时候，这门科学使自己在某种程度上丧失信誉也就毫不足怪了，因为这些作者对待这门科学的态度是与常识和人性的首要原则不相容的。

因此，注意这些错误观点的根源便具有更为重大的意义。我以为这是由于太注重财富的生产所致，似乎财富的总量是一件必要的事情，而相对说来，财富的"分割"与"分配"则被认为是无关紧要的。

财富分配本身不仅是一个最为重要的问题，而且也完全像生产一样属于政治经济学中的一个部分，而某些作者则过分片面地注意了这门科学中的前一个部分。无论他们持有什么样的冷酷观点，这些观点都造成了对这门科学本身不公正的反对。但是应该反对的仅仅是他们考察问题的过于褊狭的方法。

如果这样一个问题，即用什么手段才能生产出最大量的财富是政治经济学所要解决的一个 重大实际问题，那么同样重要的另一个问题则是用什么方式来分割和分配这种财富对普遍的幸福最为有利。因此，阐明了资本积聚在少数企业主手里比它分散在多数人的手上对国民财富的增长更为有利之后，并不一定能得出结论说：前一种分配方式是比较可取的。

如果财富可以增进人类的幸福——谁会否定这一点呢？——拥有它的人越多就越好。特别是，如果我们考虑到贫穷所带来的弊病远远超过了大量财富集中在任何个人手中的好处，那么我们可以认为并不完全依靠他们每天的劳动来维持生活的人越多对国家越有利是一条普遍的原则。在这种情况下，财富积累虽然比大部分居民分为两大阶级，即大资本家和无产者——法国人对那些没有资金积累天天过着朝不虑夕生活的人的称呼——的国家必定更加缓慢，但是我们是否能片刻怀疑这种情况最有利于广大人民的福利呢？因而也最有利于国家的

繁荣呢？当然，这里我们仅就繁荣这个词的真正含义来说的。如果总财富的增长主要使几个大企业主—资本家的巨额收入膨胀起来而扩大了赤贫劳动者阶级的队伍，那么这将是多妙的一种国家繁荣呀！

我们的姊妹岛提供了这样一种繁荣 的例证。毫无疑问，自从大不列颠废除了强加在爱尔兰商业上的严格而极不公正的限制以来，它的财富已大大增长了。这一点已为自合并以来进出口贸易的不断增长所证实。确实，这种增长是如此显著，以致施托尔希先生对这个问题写了一条长长的注脚，因为这是他所熟知的在国家迅速走向繁荣方面最为显著的例证之一。[42]

对于知道一些爱尔兰人的实际情况的大不列颠居民来说，听到这个国家在改善经济状况的竞赛中已走到了前列，不能不大为吃惊。我并不怀疑这位俄国经济学家提出的事实。这些事实可能是非常真实的。但它们证实了什么呢？它们证实了我现在坚持的这个论点，即一个国家财富增长可能非常快，而人民群众的状况却没有多少改善。虽然该国的这种繁荣是史无前例的，但它的农民是否比从前极为贫困的状况稍微好了一些，暴力行为和凶杀案是否也不常有了呢？

然而，我的意思并不是说自从开放了爱尔兰的贸易以来，它财富迅速增长的后果仅仅是增加了有钱人的财产和大大增加了人口。自爱尔兰的生产力获得解放以来，无疑已出现了巨大而持久的好处，这种好处就在于中产阶级，特别是城市中产阶级人数的增加和他们财富的增长。我毫不怀疑，同四、五十年前的地位相比，他们已形成了一个重要得多的社会集团。天主教徒在解放事业中发挥的力量是中产阶级力量增长的一个明证，因为这个岛屿上的大部分地产是掌握在新教徒手里的。但是，整个国家从合并以后的财富迅速增长中所获得的利益，比之较合理地分配大量财富的条件下应该得到的利益来说仍然少得多。毫无疑问，如果在居民中更加平均地分配数量较少的产品，那么情况就一定会好得多，就会出现一个真正远为繁荣的局面。因为，尽管少数人 拥有巨大财富和许多人 过着小康生活，但广大 人民依然过着欧洲最贫苦的生活。看来不可能举出更为明显的例子来证实政治经济学中研究财富分配这一部分的重要性了。

根据上面所说的那些原理，即我们用来证明资本的积聚有利于积累的原理，便可推断：在家庭全体成员之间平均分割财产无论多么可

取，它对国民财富的增长也不是最为有利的。我在这里并不是指地产的再分割，因为它完全不同于资本的平均分割，地产的分割有它本身存在的特有的不利之处；而在另一方面，也不能因为资本的积聚有利于积累而由此得出结论说土地的积聚也具有同样的作用。由研究企业利润性质中得到的，证明少数富有的雇主—资本家比许多小雇主—资本家具有积累财富的更大能力这一原理，完全不适用于仅仅作为土地所有者的地主。就这种身份来说，他们既不是资本家，也并不经营任何生产性企业。一切用来说明富有的商人或制造业主随着他们财产的增加日益铺张浪费，因而他们的实际积蓄并不与他们的积蓄能力成比例的论据，对大地主来说，更具有十倍的说服力。他们是一切阶级中最容易花尽他们的收入甚至常常入不敷出而臭名昭著的一批人，而那些小土地所有者却是很少这么干的。由于这些以及别种理由，我们必须细心地把土地和资本区别开来。我认为，只有后者才符合根据以上确立的原理所作的推断，即在全体家庭子女中平均分割的制度对国民财富总量的增长并不是最有利的。[43] 尽管存在着这种缺点，但动产的平均分割仍然是非常可取的，这样一种分割的优点大大超过上述的缺点。

一个作者对任何问题不管持有什么样的见解，但是真理和坦率要求他去阐述这种制度带有的弊端，可是，从总的方面来看，他认为这种弊端比别种弊端要好一些。

现在我们开始谈一谈我们原理的另一个推断。如果资本积聚在少数雇主手里，那么由于剩余收益 的增长在比例上大大超过使用资本的增长，从而为积蓄提供了最大的便利，那么它也必定能为财政收入的筹集提供最充分的财力。说明企业中使用了3，000镑资本的一个雇主比各自在生产中使用了300镑的十个人能够更容易得多地积累的同一个论点，也证明了与另外十个人加在一起相比，前者能够给政府交纳一笔更大的款子而不致有多大困难。由此我们便可推断：假定有两个国家，他们拥有的财富在数量上是相等的，其中一个国家的雇主—资本家人数少，但更为富有（因而无产者的人数更多）。它与另一个资本更为分散的国家相比，必定能够为本国的迫切需要筹集到更多的财政收入。所以前者一定能够比后者更长期地维持一支更大的海陆军，由于这一原因，它也必定更为强大。

在上述例子中，我们假设两个国家的财富是相等的，一国在筹集财政收入和维持海陆军方面的能力超过另一国完全取决于不同的分割方式。但是，如果我们考虑到对国家的财政收入有利的同一分割方式像前面所阐明的一样也非常有助于国民财富的迅速增长，那么我们就不难设想资本较少分散的国家之所以更为强大，不仅在于财富分割的方式，而且也由于它具有更多的财富。由此可见，资本的积聚既是使积聚大量资本的人具有更大政治作用的直接原因，又是使他们具有这种作用的间接原因。由于这些理由，与其大小相比，大不列颠不仅现在是而且可能以后还是比法国强大。

人们也许认为财产的极大平均还可以通过另一种间接的方式，即通过影响企业精神的方式，对国民财富产生不利的影响。据说，一个人的积极性取决于他的欲望，行为的动力与欲望成正比。这是千真万确的。他们认为世上没有东西比生活在没有一个人的财富可以大大超过另一个人的社会环境里更能抑制欲望的了。正是野心勃勃地追逐巨大财富所带来的荣誉、豪奢和声望，以及畏惧工商界舆论对那些不积极增进他们财产的人所加的耻辱，光是这一点就能刺激那些早已远远免除了匮乏之虞的人去经营生产性行业了。但是，财产越是平均，要实现现实中的或想象中的更大财富的有利条件越是渺茫，中产者的恬静生活也越是不容易被豪华和权力的梦想所干扰，从而扼杀了或者至少麻痹了巨大的事业心。一旦中产者依靠他们资本的利息来生活而不为增进他们的财富操劳变得很平常，舆论也会跟着转变，不再轻蔑地称他们为懒汉和废物了。

在某种情况下，一个人厕身于比他更富有的人们之间，尽管他们的门第并不比他高贵，但仍然会使他常常把自己看做是一个贫贱的人，一想到依靠他已拥有的财产来过恬静生活就使他无法忍受。如果他到了另一个国家（假定他的收入在购买必需品和舒适品方面一点也不比他从前居住的地方多），也许马上发觉他自己丝毫不亚于他的朋友，因此改善他生活条件的热情必定跟着低落。这就是为反对财产相当平均而辩解的全部论据：由于它麻痹了企业精神，所以不利于增进国家的繁荣。

但是，不管这种论据乍看起来似乎多么有理，我仍然认为，只要深入考察一下，就会发现它是错误的。有两个理由促使我要评论一下这个反对意见：首先，因为我曾提到财产的极大平均所产生的某些影

响，看来这些影响证明了这种情况对国民财富的迅速增长和国家的强大并不最有利。与此同时，我愿意消除一切反对平均财产的论点，因为在我看来它们是没有根据的。其次，考察一下这一反对意见也许有助于我们进一步阐明企业主勤劳的性质。

我认为上述论点的根本性错误就在于它的假设，即假如资本毕竟被使用了，那么资本是被它的所有者使用还是被别人使用，这件事对国家还是举足轻重的。据推测，那些改善生活的欲望已被周围的财产普遍平均所麻痹了的人，是靠他们资本的利息来生活的。倘若真是这样的话，那么这些资本必定被用于某个生产性部门了。[44] 谁能说以扩大营业为目的而借进资本的人不可能像资本所有者自己一样地使资本转变为利益呢？事实上，根据上面已阐明的情况便可推断，几个小资本家的资金由一个人来承担经营管理，要比每个小资本家各自从事分散的经营对国民财富更为有利。

因此，只要人们能够并愿意利用资本，国家就根本不可能因满足于靠他们财产的利息来生活的资本所有者缺乏企业精神而受到损失。如果万一这一阶级的人数增加到难于找到贷出他们资金的可靠而有利的借款人，那么贷款人之间竞争的加剧将使利息率下降得如此之低。以致他们中间许多人发现单靠利息不可能维持生活而不得不从事某些积极的职业。由此可见，如果说它是一种弊端的话，那么这种弊端本身就带有自我纠正的因素，因而不能根据那些理由来挑剔财富十分平均的缺点。

这倒使我注意到企业主劳动与普通工人劳动在性质上的差别。在同一个行业中，一个普通工人干了两个人的活，如果可能的话，那也是少有的，更不要说干三个他的同行兄弟的活了；可是一个企业主的辛勤工作可以轻而易举地取代十个以上同事的操劳。谁会说，一个从事棉织业、丝织业或毛织业的大制造业主，不能像监督1，000镑资本的使用那样，十分有效地监督10，000镑或者15，000镑资本的使用呢？所以一个人的劳动足可顶替十个以至十五个人的劳动。农业也同样如此，尽管在程度上有所不同。在一定限度内与在大多数情况下，一个富有的农场主完全能够像五、六个资金比较少的租佃人或土地所有者一样有效地耕种一片土地。前面已经证明，这样一种劳动的节约是大企业主在产品的销售价格方面和积蓄能力方面都超过小企业主的最根本原因。现在不是许多企业主必须从他们产业的、由几种收益构

成的总价值中取得他们的劳动报酬，而是只有一个企业主应该为他自己的劳动支付这部分报酬，因此他能以较低廉的价格出售产品也就毫不奇怪了，而且除薪金之外，他所能获得的剩余额比所有其他小企业主合在一起的还要多。

由此可见，产业企业主人数的增加不一定构成财富的新源泉，而一国的人口中每增加一个健壮的普通劳动者则必然增加该国的财富源泉。

---

[1] 这个例子的想法来自施托尔希《政治经济学教程》第 3卷第13章，本章发展了从该章中得到的线索。也可参阅《国富论》第1篇第10章。

[2] 店房的租金不像住房的租金，它并不完全取决于坐落在上流社会的人们所欢迎的地点，倒是更多地取决于位于城市中人口稠密的地区，因为那里的顾客必将更多。所以，在巴黎，坐落在主要聚居着工人阶级的圣丹尼大街上的房子，其底层的租金要比安东大道上的富户住宅的租金高，虽然后者其余各层的租金比前者高。

[3] 烤栗子小贩为了租下仅可容身和放一盆木炭的货摊，在栗子上市季节须按年租 40镑的代价来支付租金。我们从这一事实中可以对这些极高的租金有一点印象了。

[4] 我用"财富的分割"来指资本的分割，而用"分配"来指总产品在劳动者、企业主、资本家和地主之间的分配。

[5] 除了由联合以及与此相联系的爱尔兰贸易的解放所带来的利益之外，施托尔希先生把本世纪初该国（指爱尔兰——译者）产业的迅速发展，主要归功于波拿巴推行的大陆封锁政策。爱尔兰利用这一政策，垄断了富有的大不列颠的市场。他说："大陆封锁，把不列颠诸岛与商业世界其他国家之间的贸易往来置于非法状态的同时，却向爱尔兰传递了信息，让它专门向英国、苏格兰，甚至美洲诸岛供应别国不愿对它们供应的农产品。这一出乎意外的敌对行为，使爱尔兰认识了它们生产能力所达到的程度，并让英国知道该岛对它具有什么样的效用，也知道了该岛本身比整个印度帝国对它更为珍贵得多。"然后，他接着说：从 1806年至 1808年，除了这一时期以前已有的全部增加

额之外，爱尔兰的出口额几乎又增加了 1/3，而其进口额的增长也不少于这个比例。

（大陆封锁是在 1806年 11月 21日波拿巴在柏林为所有服从他统治的国家制定的政策。到 1807年年底，俄国、奥国以及其他欧洲大陆国家都接受了这一政策。）自联合到 1808年，爱尔兰从英国进口的全部工业品，由11 5/10百万卢布增加到24 9/101百万卢布，用近似的整数来说，也就是从大约一百八十方英镑增加到此数的一倍以上。最普通的外国商品和殖民地产品，例如茶叶、糖、朗姆酒和葡萄酒的进口量也大量增加，而朗姆酒的消费量增加了七倍。

从某种观点来说，上述事实和同类的另一些事实具有非常重要的意义，它们构成了一个无可置疑的论据，驳斥了所谓爱尔兰吃了英国联合的苦头这一类谰言。非常明显，情况恰恰与此相反。

施托尔希先生引用这些事实的资料来源，是迪维尔诺瓦先生所写的《大陆封锁对英国商业、金融、信贷和繁荣的影响》一书，伦敦 1810年版。请参阅施托尔希的著作第四卷中的注释。

[6] 如果地产的再分割必然导致农场的再分割，那么确实可以使用同一个论点。而且正如我们在以后将要见到的一样，实际情况也确实如此。但是直到充分研究了“地租理论”之后，我们才能论述土地的分割这一非常重要的问题。

[7] 毫无疑问，资本也可能贷给政府或其他非生产性的借款人。但这种情况并不是任何一种社会状态所特有的现象，而且很可能都一定会发生这种现象，至少在财产极不平均占压倒优势的地方像财产更为均等的地方一样也会发生这种情况。

第七章 论地租

在开始探讨财富的分配时，我曾提到有资格在劳动总产品中取得一个份额的各种人，并列举了劳动者、雇主、资本家和地主作为劳动、资本和土地这三种主要生产源泉的所有者。只有这些源泉才能因它们被使用而要求某种补偿。我也注意到，直至一国的人口已有很大增长时，才会给土地支付报酬，并由此做出结论：必定存在着规定劳动者、雇主和资本家各自份额的原因，这些原因先于那些以后决定地主分得的份额的原因，而且完全与后者无关。在未涉及地租的情况下，研究了第一类原因，论述了工资和利润。现在，留待我们去研究的是地租了。

在研究地租时，应注意下述几点：第一，我们必须确切地规定地租的含义；

第二，我们必须阐明产生一般地租的原因。不论地租高低、多少，总之，只要有这些原因，就会引起完全像地租那样的东西；

第三，要弄清限制地租量的原因是什么；

最后，还要了解地租的产生是否会引起工资和利润或商品的价值和价格的变化。

首先，重复一下我已说过的东西也许是必要的，即不仅地面而且地下的矿藏以及有很多鱼类的内陆湖泽均可提供地租，完全相同的原理均可适用于这些东西。但是，目前我的研究只局限于狭义上的、也就是通常意义上的土地。[45]

一般说来，地租是土地与水域的总产品在补偿了耗费的固定资本以及按通常的比率支付了劳动工资和雇主一资本家的利润之后，留给这种财富源泉所有者的那部分产品。尽管政治经济学通常给它规定了

这样的含义，但是在通常的社会往来中，人们远非总是在这种严格意义上来对待地租的，而是经常把它同付给所用资本的利息混淆在一起。因此，当农场主租佃一定数量的土地时，在他付给地主的总额中，虽然有一部分实际上是以前花费在改良土壤上的资本的利息，即资本的纯利润，但是他还是将这一总额以地租的名义支付给地主。该总额中的另一部分也许只不过是，因使用了地主耗资建造的房子和农场办公室而支付给他的补偿费。住房的租金与总产品的初次分配毫无关系，它并不构成社会原始收入的一部分，因为这类建筑物实质上是非生产性的。因此，通常所说的为住房支付的租金，必定是从原先存在的收入来源中提取的，不管这个来源是土地、劳动还是资本。

在我们不是按照通俗的、不严格的意义上而是按照上面严格规定的意义上来理解地租之后，还要弄清在支付了一切生产费用和雇主—资本家的利润之后，怎么会在一定条件下剩下一个余额的。最初，我们不能不碰到一个问题，即这件事似乎与以前得出的结论——商品的生产成本规定商品的价值相矛盾的。因此，我在下面的探讨中将不得不指出这一原理所受到的某些限制。

看来，地租是由下列两个原因引起的：

1．最适于耕种的土地数量有限；

2．土地所有权的存在。

最适于耕种的土地是指具有最高自然肥力的土地，或者是指它的位置最有利于运销产品——靠近通航的河流或海洋，或者位于人口稠密地区的附近。这一类土地，特别是位置上有利的土地，在每个国家中总是有限的，只是程度有所不同罢了。确实，在社会发展的初期，甚至在开始耕种后的相当长一段时期内，土质最好的土地与能够利用它的人数相对来说，可以说是无限的，处在自然状态中的土地仍然比耕种它的人手多，或者土地所能生产的产量比人口的消费量大。在这种情况下，最好的土地完全像洒落在大地上的雨水和从崇山上泻下的河川一样，可免费使用。农产品的价格像其他商品的价格一样，是由生产它的成本来规定的，这种价格将足以支付工资和提供利润，但并不剩下支付地租的余额。然而，如果人口继续增加，耕作面积不断扩大，那么十分明显，一切最肥沃和位置最好的土地全都被耕种的时刻

迟早总会来临。到那个时候，对农产品需求的进一步增长将会带来什么后果呢？当然，农产品的价格将会上涨。如果没有其他可以耕种的土地，必将无法按需求的比例增加供给。从而，农产品价格立即成为垄断价格，并依据消费者的需要以及他们的购买力可以上涨到任何高度。

与此同时，如果那些耕种土地的人在政府的许可下已能把土地据为己有，那么他们便可从谷物等农产品的昂贵价格中享有超额利润，因为这种价格不会因竞争而降低。如果这种收益已变得很大，只要土地所有者能够找到人去承担经营农场的麻烦，同时还答应缴给他们一部分产品，那么他们中间有些人也许乐于靠一部分收益来生活。

另一方面，或许有人拥有若干资本并很想把它用在农业上，但因缺乏宜于耕种的新地而不知从何着手。这些人正合贪求安闲的土地所有者的心意，他们便与雇主一资本家订立了契约。雇主一资本家之间的竞争，使他们不能从他们资本的使用中取得比通常的利润更多的东西，其余的产品或这部分产品的价值以地租的名义缴给地主。

因此，地租原来不过是从谷物的昂贵价格中得来的超额利润。谷物的昂贵价格是由于与需求相比供给的不足所引起的。而供给的不足则最终取决于好地数量的有限。因此，无论如何，在一开始就要指明：地租是价格昂贵的结果，而不是价格昂贵的原因。它丝毫没有增加国民财富，而是像一切存在着垄断的场合一样，也不论是对自然物的垄断还是对人造物的垄断，一种人得到的东西正是另一种人所失去的东西。在目前情况下，消费者为购买原产品支付的昂贵价格起着增加土地所有者收入的作用。一部分财富就是这样从一种人的口袋里转移到另一类人的腰包里去的，如此而已。

地租不是商品量增加的结果，而只是它们的价值增加的结果。这一论点可从下述事实中得到证明，即同一块土地，产量也没有变化，一个时期可能提供地租，而在另一个时期则并不提供这种收入。在美国边陲地区，最肥沃的并生长着茂盛庄稼的土地却并不提供地租，而在英国类似的土地则一定要支付很高的地租。因此，我们有理由做出结论：原先，英国最好的土地，不论它的收成有多好，也并不提供地租。后来，俄亥俄和伊利诺两岸也像泰晤士河和塞文河两岸一样产生了地租。

显然，作为收入的一个独立部分，地租的存在同时取决于上述两个原因，而不是由其中的一个原因单独决定的。如果最好土地的数量是无限的，那么无论人口的增长以及由此引起的需求有多大，由于供给还是能以不大于以前的生产成本来增加，因此谷物的价格就没有理由上涨到任何其他商品的价格之上，从而最好的土地在数量上的限制是价格上涨并由此构成了地租的来源的基本条件。另外，如果土地的所有权尚未被普遍地认可，那么作为与利润截然不同的地租一定也不会被交纳给任何人的。因为，他甚至连一个年头都不能担保别人不会干扰他对农场的占有，每一个人都会认为他自己对土地具有与占有者同样的权利。土地财产制的确立，对于地租作为属于一个特定阶级的一种特殊收入而从利润中分离出来是必要的。确实，这是显而易见的，无须详述。可是，为了精确起见，对这样一个原因作简要的阐述还是必要的。

在找出了产生一般地租的原因之后，现在就要来考察限制地租量的原因。在前面的考察中，为了简明起见，假设只有一种土质的土地适于耕作，在这一假设的基础上，业已阐明不管是在社会发展的哪一个时期，所有这一等土地都总是要耕作和占据的，由于对原产品需求的增长，它的价格一定会上涨到所谓的补偿价格之上，从而产生了地租。我们已经假设地租主要取决于土地肥沃程度的不同，所以现在更有必要坚持这一论点。但是，我们知道，在只有一种性质的土地适于耕作的地方，如果其面积是有限的，那么地租便可能产生。由于存在着肥沃程度或位置上较差的土地，它们在投入劳动和资本的情况下仍能提供某些产品，因此尽管它们不能产生条件更为有利的土地上的地租，却能限制它的数额。如果不存在这些较差的土地，那么唯一适宜于种植谷物的土地一旦全都被占用，原产品价格的上涨就不可能受到限制，从而地租的增加也不可能受到限制。除非在人口稳定的情况下，才不致造成这种后果。[46] 但是，这些较差的土地却限制了价格的进一步上涨。在谷物价格已上涨到一定程度并超过了足够用它来支付耕作最好土地时的一切开支之后，用资本和劳动来开垦和改良不十分好的土地也就变得有利可图。这样，新的农产品供应便源源不断地涌进市场，阻止了农产品价格的进一步上涨。

但是，农产品的这一增量不能把价格降低到从前的那个水平。由于我们假定新开垦的土地在肥沃程度或位置方面都不如原先耕种的土地，因此就需要更多的耕作费用，这就使谷物持久的、更高的价值成

为谷物供给的必要条件。如果谷物的价值下降，则这些土地就一定被弃置不用，直到市场上粮食数量的不足重又提高了它的价格为止。因此，这种价格开始由较差的土地上生产农产品的成本来调节。我们知道，它不能永久地低于这一价格；只要从这些二等土地上能得到新的供应，那么在相当长时期内它也不能大大高于这一价格。这些较差的土地，在粮食价格上涨到足以提供地租之前，显然只能提供利润，而这个利润必然足以产生去开垦它们的动机。农业经营者不会等待到农产品价值增长到可以使他获得超额利润的时候才去利用这些土地的，他将以不低于其他行业中所能取得的利润为满足。所以最后耕作的土地并不提供地租。

此外，在这些最后开垦的土地上生产农产品的成本，不仅调节着它们本身的农产品价格，而且也调节着从最肥沃的土地上获得的农产品价格。因为，它在一个时期内制止了价格的进一步上涨，从而也必然限制了最先耕种的土地地租的上升。不论耗费在讨论中的两种土地上的相等资本所得到的总产量之间的差额有多大，地租都不能超过这一差额。举例来说，如果1英亩最肥沃的土地可生产8夸特小麦，而另一块相同面积的第二等土地用同样的开支只提供6夸特，那么2夸特小麦或者它的价值必定就是支付给地主的地租。因为，如果6夸特小麦足以为第二等土地的经营者提供一个合理的利润，那么耕种第一等土地的人也能得到同样的利润，因为我们假设他们的垫付资本是相等的。在那些急于把他们的资本和勤奋用于耕作土地的人们之间的竞争，必将使地产所有者能够从农业经营者那里得到对后者使用的资本、承担的风险和辛劳所给的通常补偿之外的全部余额。在目前情况下，看来6夸特已足可充做这些用途，2夸特便留给地主。因此，在肥沃程度较差的土地上生产农产品的成本，限制了最肥沃的土地地租的增加。

显然，只要对原产品的需求和它的价格继续增长，只要农村中还有尚可做农业用途的土地没有开垦，那么这一系列事件就可能继续发生。谷物价格每一次新的上涨，土质最好的土地的地租就需要增加一次，而且也提供了支付它的可能，以前并不提供地租的土地便第一次产生了地租。粮价的这种上涨，以及由此引起的这种增加的地租量或新近产生的地租量，又受到了在肥力和位置上又次一等土地上以利润为目的而种植的谷物价格的限制。像从前一样，不管花费在土地上的相等资本所得到的收获量之间的差额有多大，这种差额总会构成地

租。因此，每英亩质量最好的土地生产8夸特农产品而第二等土地只生产6夸特时，我们知道2夸特农产品一定是为前一种土地所支付的地租量。如果以后开垦的土地在花费在它们上面的开支相等的情况下收获量不多于4夸特而仍然继续耕种的话，显然，在以实际价格出售产品的情况下，这一数量的产品就一定会提供合理的利润率，即通常的利润率。但是，如果一种土地能提供利润的话，那么另一种土地也会这样。因为我们仍然假定在它们上面花费的资本是相等的，所以耕种最好土地的农场主，在他们的租约期满以前，不能为他们自己保留多于4夸特，余下的粮食都得交给地主。现在，这一余额在一种情况下为4夸特；在另一场合，即以前并不支付地租的土地为2夸特；最后开垦的土地还是不能提供地租。

这一系列变化也许会一再重复发生，直到再也没有可供种植庄稼的新土地，也不可能进一步改善已有的耕地时为止。因为，很明显，无论是从处女地上还是在那些原先耕作的土地上追加更多的劳动和固定资本中得到的新的粮食供应，同样都具有阻止价格和地租进一步提高的作用。直到这两种增加产量的手段已经枯竭，它的价格才能持久地被提高到足以补偿那些与开支相比收获量最少的种植者的价格之上。如果耕作竟达到了这样一种程度，以致无论如何不能从土地上生产更多的谷物了，那么除了因人口的稳定或减少而引起粮食需求的停滞或减少之外，粮食价格的上涨以及由此引起地租的提高，确实可能达到毫无限制的程度（我们一直假定国外的供给不在讨论范围之内）。于是，谷物的价格将是一种无约束的垄断价格，而从前这种垄断价格是有它的界限的。在这种情况下，甚至最后开垦的土地也可能提供地租，因为还有什么东西能阻止它的农产品价格上涨到超过仅可补偿该农场主的价格水平之上呢？价格一旦超过了这一限度，这种土地的地主就要求地租，并且不可能找不到能够而且愿意支付地租的人。

看来中国的条件也很可能有这种地租。正如我们所知，尤其是因为中国政府的政策非常反对对外贸易。尽管我们不得不提一下中国的情形，以便找到一个可供生产最普通农产品的全部土地均已得到最大限度地耕种的国家作为例子，但是我们还是可以在更为邻近的国家中找到这方面的例子，在这些国家中能够种植某种特有作物的全部土地也早已获得了充分的利用。在法国和其他产酒国，那些为酿造优质酒提供葡萄的土地就是这种情况。可以取得这种上等酒类的土地决不是

很多的，而往往是极为有限的。由于这些土地早已得到了这样高度的利用，以致不可能用任何手段从它们上面获得更多的产品，于是农产品价格逐渐上涨到远远超过足以补偿生产费用的价格，甚至超过了那部分需要支出最大费用的土地所生产的农产品价格。因此，所有这些土地，甚至连产量最低的土地都给土地所有者提供地租。

这个例子是完全恰当的，而且可以用来证明小麦田、大麦田和马铃薯地等等必将是个什么样的情况，倘若所有能种植这些庄稼的土地恰好已经全都耕种了的话。唯一的区别仅在于种植这样一些农产品的土地面积要大得多，从而使人们不再能够用任何手段从这些土地上获得更多收成的时期大大往后推迟而已。

在我们已经找出了产生地租的原因以及那些限制它上升的原因之后，现在尚待研究的是：地租一旦产生之后，它是否以任何方式影响农产品的价值。

因为我们曾经指出，地租是农产品价格高昂的结果 而不是其价格昂贵的原因 ，所以这个问题也许好像已经很明确了，人们可能认为价格和价值完全不受地租的支配。

虽然对地租的起源以及对价格首先上涨到高得足以提供这样一种收入的那些商品来说，这种看法是正确的，但是在此之后 地租还是可能影响其他农产品的价值。

不论人民最普通的食物是什么，由于这类食物的需求量比其他东西都大，它必将最快达到可以支付地租的那个价格，所以在生产这种食物的土地上首先产生地租。虽然对主要消费品的需求要比对其他商品的需求增长得快得多，特别是在国家发展的早期更是如此，但是随着社会财富和人口的增长，产生了并或快或慢地扩大了对主要依靠土地来生产的其他产品的需求。在这些产品中，主要的是人所需要的肉食品，以及饲养家畜和饲养许多用于农业、运输商品、旅行、战争、过舒适的奢侈生活的马、牛等等所需要的草料和其他植物饲料。

在国家发展的初期，对肉食品的需求通常是很有限的，而且仅能以捕捉该国森林中或开阔的平原上特有的野兽来供应这类食品。在这种情况下，这些动物的价格完全由捕捉或屠杀它们所必需的劳动来调节，可能确实非常低廉。亚当·斯密说：“据乌罗阿说，在布宜诺斯艾

利斯，四、五十年前，一头牛的普通价格为4里亚尔，合英币21便士半，而且购买时，可在二三百头牛中随意挑选。”[47] 他说，“在那里，一头牛的代价稍多于捕捉它时所花费的劳动。”而且我们听说，有时在布宜诺斯艾利斯的街头，甚至可以看到骑马的乞丐。

可是，以后所有用这种方法获得的动物不再能充分满足肉店对肉类日益增长的需求了，家畜的价格便相应地上涨，而且可能继续上涨了某些时候。无疑，这会使更多的人把他们的技能和劳动用于打猎，从而也许在一个时期内和在某种程度上使市场得到了更加充足的供给。但是，由于耕作的发展，附近的动物都给赶跑了，捕猎者必须扩大他们搜捕的范围，取得满足不断增长的需求的供给就变得日益困难，于是价格不得不提高。由于这个缘故，随着时间的推移，土地占有者将发现，捕捉某些幼小的野生动物来驯养，以便建立起可随时带到市场上去销售的家畜饲养业是有利的。要饲养牲畜，就需要留出一些土地来放牧；要防止牲畜的逃走，就得有合适的栅栏或者有牧童或羊倌的看管。但是把什么土地用做这种用途呢？我们不能设想耕种者为了饲养家畜而放弃一些最好的谷物地，因为家畜只是刚刚被认为是完全值得饲养的。谷物的价格越高，这种情况越是不可能。非常明显，如果已经为这些土地支付了地租，它们就不能被用来饲养家畜。因为，根据假设，饲养家畜在开始时仅能提供利润。因此，做这种新用途的土地应当是至今尚未被认为是值得耕种的土地，无论如何，也至少是已耕的最贫瘠的土地。

在相当长的时期内，也许只有前者才做这种用途，正像目前在苏格兰高地的情形一样，让牲畜在一定的范围内漫游。家畜的价格主要由放牧的劳动量来调节，在某种程度内，也由饲料和在冬季最严寒的时候所需畜舍的费用来调节。可是，甚至在苏格兰的某些地区，畜群是整年放牧在野外的。而在西群岛尤其是这样，该地紧靠海洋，气候温和，平原上很少积雪。

但是，随着人口的增加，以这种方式供给的肉食品跟不上需求的不断增长，因此它的价格重新开始上涨，直到把某些最贫瘠的谷物地改成牧场终于变得合算的时候为止。这样便导致了圈地，而且还导致把资本用于增加牧草的数量和改进它的质量上。

肉食品价格上涨的另一个后果是，使那些尚未圈起来的、尚未耕种过的、属于私人的荒地也要支付一些微薄的地租。因为，即使牛还是以从前的价值来销售，养牛也能得到适当的利润，何况现在的价值必然已高于这一数额，余下的部分必将成为地主的收入。由于这些土地的总产量是很小的，用来交付地租的这一部分余额当然也是很少的。但是，就一个国家的大片土地来说，这种地租的总额也就相当可观了。

通过肉食品需求的增长，地主就这样从那些从未提供过任何地租，甚至从未曾提供过利润的土地上取得了收入。再也没有比苏格兰许多地方的山区更为贫瘠的土地了，可它们还是从这些山区饲养的牛羊的高价中，给它们的所有者带来一些收入，而牛羊价格之所以这样高，是由南部人口稠密地区的巨大需求所引起的。我们不能设想这些山丘曾产生过谷物地租。我知道有人曾断言：高地佃户交纳地租是因为某些肥沃的地点，比如与河流毗连的地方，构成了他们农场的一部分，结果溪谷就得为山峦支付地租。[48] 当然有时情况可能就是这样，但如果说情况总是这样，那肯定是不正确的。每个熟悉苏格兰的人大概都知道，许多山区的佃户都支付地租，而他们也许除了宅旁的一小块燕麦或大麦田之外，整个农场全都是没有作物的荒地，要是从这么一点可悲的产量中能够支付100多镑地租，那是完全不可设想的。事实上，大家都知道，为了支付这么多地租，牛群常常是他们唯一可以依靠的东西。

此外，我们可以从上述情况中知道，尚未开垦的地区很可能首先支付放牧地租，因为这些地区可首先充做这一生产部门之用，（根据假设，其余的土地都已经用来种植农作物。）这种情况正好同谷物地的情况相反，谷物地是最肥沃的土地，提供这种收入先于其余一切土地的。我们大概还记得这种地区的地租无论如何是非常小的，而只是由于征收这种地租的土地广袤才使它变得重要起来。我们也不能设想所有荒地都要支付地租，因为有些太低湿，另一些则多石或多砂，以致没有多少用处或者毫无用处。

由于从这些没有耕作过的土地上所得的供给毕竟是不够的，决不能满足众多人口的需求，因此牛的价格继续上涨，直到把劣等的谷物地变为牧草地成为有利可图时为止。耕作区一旦引进了放牧，圈地就必然是不可避免的，而且必将采取各种措施来改良牧草，以便在一定

范围的土地上饲养尽可能多的牲畜。由于从养牛场上得到的食物在产量上还是比同一块土地上生产的粮食低得多，因此直到畜产品产量的不足由它的高昂价格充分补偿时，耕地才会变成牧场。由此可见，谷物地为牧场代替之前，肉类的价格必然大大高于谷物的价格。于是，牛的价格开始部分地由谷物价格来决定。

对某些人来说，这一结论初看起来也许是很奇怪的。只是在社会发展的早期，阉牛、绵羊等等的价格也像许多东西的价格一样是由获得它们的费用来调节的。正如我们所知，在开始的时候，除了捕捉它们的劳动之外，没有花费什么费用，所以它们的价格应当按这种劳动来调节。后来，这种价格是由大片尚未耕种的地区内放牧牛群的费用和在冬季照料它们的开支所决定的。至此，价值与价格的一般规律还是适用的。但是，从此以后就不是这样了。如果家畜的价格并不上涨到远远超过饲养它们的费用，就决不会把不太差的谷物地用来养牛。虽然这种土地的耕种者的收入可能比他的开支更多些，但是总产量无疑要少得多，从而他的利润总额也必然少得多。直到牛的价格已上涨到一磅牛肉比同样重量的面包贵得多，从而肉产品的价值补偿了它产量上的不足时，这种谷物地才能改成牧场。因而，更高的利润率 必将补偿该农场主在同样大小的一块土地上所能得到的产品在产量 上的不足。

许多比较贫瘠的谷物地已变为牧场之后，如果需求仍然增长得比供给快，牛的价格就必然会进一步上涨。显然，那些在种植谷物时从未提供过地租的牧场便开始产生地租。我们可以设想，初次为这些土地支付地租的时候，实际上几乎就是把它们变为牧场的时候，最迟就是在租约期满的时候。因为粮食的总产量总要高得多，所以只有非常高的利润率 才能诱使佃户放弃谷物的种植。但是，这样高的利润只能维持到该租约到期时为止，以后就要求将利润的一部分交纳地租。因此，由于牛价的腾贵而引进放牧，虽然大大减少了能够在土地上种植的人类食物的数量，但确实增加了归入净收入项下的那个比例，从而在种植谷物时并不支付地租的土地也产生了地租。我们在苏格兰高地十分清楚地看到了这种结果。该地区之所以从谷物地变为牧草地，从小农场变为大牧场，只能用地主从牛代替粮食中得到了更多的地租来解释。毫无疑问，这些地区的人口已大大下降，土地的总产量也已大大减少。地主对这种变化最感兴趣，因此他们尽一切可能来推进这一转变。

至于确实已经给土地所有者提供收入的比较好的土地，十分明显，仍将继续用来种植谷物，直到对肉类需求的不断增长以及从次等地上所获得的供给不足，使牛的价格提高到这样一种程度，以致家畜提供的地租多于粮食提供的地租时为止。在这种情况尚未发生之前，不可能把好的耕地改变成牧场。

因此，牛的价格开始部分地由谷物地上支付的地租来调节，而最终则由粮价来调节。

过了一段时间之后，甚至最好的土地也可能让出来种牧草。如果家畜的价格预先 没有提高到足以提供至少像同一块土地在种粮食时一样多的地租，这些土地就决不可能用来种牧草。由此可见，除了在社会发展的初期，牛的价格不同于大多数物品的价格，它并不完全取决于生产成本，在此之后，它就上涨到远远超过成本，最后则是由耕地所支付的地租来调节的。因此，足以提供这种地租的价格便成了不断供给肉食品的必要条件。现在已成为牧场的上等土地在种植谷物时所支付的地租，此时竟成了牛价的调节者。如果牛价超过了足以提供这种地租的价格水平，就将有更多这种性质的土地会停止耕种而变为牧场；如果牛价下跌到这一价格水平以下，接着必将发生相反的结果。因此，通过增加或减少肉食品的供给，肉食品与粮食之间原先的比例无论通过何种途径终将可以得到恢复。由此看来，谷物地所支付的地租确实是牛价腾贵的原因。

综上所述，可做出如下结论：虽然地租的起源无疑是谷物价格或者无论何种人民所需要的主要植物类食物价格腾贵的结果，但是一旦产生了地租，它就妨碍了像家畜和饲养家畜的草料这样一类农产品的供给，使它们不能很快适应这方面的需求，因而不断抬高了它们的价格，直到这些价格上涨到足以提供像谷物一样优厚的地租时为止。为一种产品所支付的地租就是以这种方式变成了别种产品价值提高的原因。因此，就地租的起源来说，它是价格腾贵的结果 ，但是后来它本身却成了各种农产品价格上涨的原因 。

我们也已知道，在能够腾出耕地来饲养牲畜之前，在尚未耕作的荒地上饲养的牛很可能最先提供某种微薄的地租，而比较贫瘠的谷田用于这一目的也比更肥沃的土地要早，从而也较早地产生了放牧地租。在这一结论中，并不存在任何与我们在探讨地租的起源与证实最

肥沃的土地最先提供这种收入时所得出的结论相冲突的东西。它只是表明，土地一旦种上了谷物并产生了地租，就引起了一系列新的实际问题，严重地影响着以后农业的发展，而且对其他农产品的地租也有重大影响。如果土地最初是由纯粹的牧民占据的，那么，毫无疑问，我们就可以设想在一个时期内只有最好的土地才用来养牛，而且正如种植谷物的情形一样，正是在这些土地上首先产生地租。但是，在大部分土地已经用来种植粮食之后，情况就变得很不相同。人们不可能立刻放弃已产生相当数额利润的、而且也许还提供相当数额地租的土地，而去饲养几头牛。在这件事情成为可能之前，价格必须大大上涨，上涨到甚至使荒地也能提供一些地租，——毫无疑问，与土地的面积相对而言，最初是非常微薄的，但是很可能会随着肉食品需求的增长而不断增加。我们可能也注意到，在目前情况下，产生地租的原因与产生谷物地租的原因是类似的，即当时能够改变为饲养牲畜的土地数量有限。唯一的差别仅在于，在前一种情况下，这种有限性取决于自然，而在另一种情况下，则取决于技艺的效果，也就是说取决于耕作的效果。由于存在着这种差别，一般原因在我们讨论中的这两种情况下的作用，首先不仅在差别很大的土地上而且在土质完全相反的土地上反映出来。

我们必须牢记，在这一方面，谷物与家畜之间存在着极大的差别——种植谷物费用的增加正好与土地肥力的降低成比例，而对于家畜来说，则不一定这样。当然，好地总比坏地可以饲养更多家畜，但不能由此得出结论：按家畜头数的比例来说，在后一种土地上饲养的家畜比在前一种土地上饲养的家畜费用大。毫无疑问，在人口稠密的地区，谷物地与牧草地纵横交叉，放牧如果不是修建起围栏就得经常有人照管。土地愈是贫瘠，按它上面饲养的牲畜头数的比例所需的土地面积就愈大，我们由此便可推测，修筑围栏或雇佣劳动所需的费用也愈大。但是，像苏格兰高地那样的农村，那里几乎没有什么庄稼或者根本没有东西可以被毁坏的，完全不需要围栏，也很少需要照管，牛群是允许在广阔的地区内漫游的。只要牧场主不时派人去照看一下，不让一只牛羊走出一定的范围，这就足够了。主要的开支是在冬季，只要地上有积雪，家畜就得在畜舍里饲养。但是，如上所述，甚至在苏格兰也有一些地区，由于靠近海洋，气候温和，所以就没有这种必要，而南部地区冬季更不需要御寒的畜舍了。此外，即使这类费用是必不可少的，但它不是一种为某种土地所特有的费用，而是对肥沃的土地和贫瘠的土地、改良过的土地和未经改良的土地都需要的费用。

因此，也许没有地方比在这些尚未耕作过的荒地上饲养牛羊的费用更小的了。所以，尽管产量也许是低的，但是就地租在总产量中所占的比例而言，仍将与该国最好的牧场所提供的地租一样大。因此，我们无需对地主竟如此迅速地开始从这些地区获得收入而感到惊异。

我们可以用森林作为例子来进一步说明上述原理。我们知道，在大多数新殖民国家里，人们发现森林是这样丰富，以至于无需拿东西去同它交换。它仅仅被视为应尽快除去的累赘而远远不是一种财富。然而，即使在这种国家里，也许还有一些地方可以从木材上不仅得到利润，而且甚至可以获得地租。虽然在国内木材没有价值，但是在国外它可能有很高的价格。所以，如果有便利的交通工具，就能从木材上得到某种收益，靠近海洋或通航的河流地区的森林就会给它的所有者提供与采伐以及把原木或木板运到港口的费用相应的利润。如果在这种有利的地区木材的数量是有限的，就没有任何理由可以说明，为什么港口附近的木材价格不可能上涨到高得不仅足以给所有者花费的资本以报酬，而且也能提供可恰当地称之为地租的余额。这些林地正好类似于最肥沃的或位置最有利的谷物地，我们已经知道，在这些土地上最先开始产生地租。如果价格上涨到像我们所假设的价格一样高，就很容易找到愿意租用这些林地的人。完全像耕作区的情形一样，他们给所有者支付一部分木材或它的价值作为地租。在这两种情况下，这种价格腾贵以及由此产生地租的原因都是相同的，即最适宜于谷物或木材生长的土地以及就市场来说位置最好的土地数量的有限。同样，在这两种情况下，土地都必须被占有，因为没有人愿意为大家共有的土地支付地租。显然，这是可以料想到的。

为了用一个实际例子来证实这些原理的正确性，我可以提出施托尔希先生所说过的话，即可与波罗的海沿岸自由往来的俄罗斯各省的木材，在欧洲其他国家找到了在本地不能享有的市场，正因为这样，它们常常给所有者提供很大的收入。根据1799年所作的统计，位于德文那及其支流附近的林地所支付的地租，达到外国人在里加港买木材所出价格的1／6。该作者注意到，没有几种农产品可以提供更高的地租。[49] 亚当·斯密也谈到挪威的森林提供某种地租。

可是，木材的这种高昂价格仅限于某些地方。在新殖民国家的内地遍地森林，正是因为它的丰富所以没有任何交换价值。美国边陲地区的情形也是如此，在那里每个人可以任意砍伐树木和运走木材，如

果林地已被人占有，那么所有者只能因去除了地上的累赘而感到高兴。但是，随着该国人口和耕种的发展，部分地由于耕植面积的扩大，部分地由于居民饲养的许多牛群毁坏了树苗，森林便因此逐渐消失。恰恰是后面一种原因才使苏格兰从前覆盖着许多山区的森林毁坏殆尽。树苗刚露出地面就给成群的牛羊吃掉或踩踏。因为树木对牧草生长不利，所以放牧的人很想除掉它们，森林普遍遭到接连不断的破坏。在萨瓦的山区，我曾亲眼见到极好的松树林新近的遗迹，松树与其说是被采伐还不如说是被乱砍和毁坏，以便使它们腐烂而使牧草获得改善。这样一来，过去还不能养活20头乳牛的一片山地，现在很容易供养四倍于这个数目的乳牛了，此外还养了许多山羊。[50]

由于这种原因造成的木材稀缺，以及对木材需求的日益增长，为了满足越来越多的人口对木柴、建筑材料和农用木材的需要，因此不能不给本来没有价值的东西以价值。这样，木材的价格随着社会发展而逐渐上涨。现在如果还存在天然森林的话，很明显，所有者就会及时从销售每年采伐的木材中获得收入。起初，木材的价格只够按采伐和运输木材所需的费用来提供利润，但是随着木材价值的进一步提高，便获得了比利润更多的收益，这个余额便构成了地租。因此，这种情况下的地租完全像牧场提供的地租一样，最初是由最不宜于种植谷物的土地支付的。毫无疑问，因为这些土地还没有被认为像其他土地那样非常值得耕种，所以在开始时这种地租一定是很少的。但是，它将随着人口的增长而逐步增加。

此外，这些天然林地首先支付地租的原因，是与前一种尚未开垦的荒地的情形相同的。由于已有粮食收成的土地维持着劳动者人口的生活，给耕种者提供利润，或许还提供地租，因而不可能一下子用来种植树木。[51] 在这种做法可能被采纳之前，木材的价格必须大大上涨，与此同时，在从前被忽视的地带，从一种只因大自然的恩赐而存在的产物中也可能产生地租。因此，到这个时候，这些天然林地的所有者便享有一种垄断，它是土地普遍耕种的结果，但是这种垄断当然是没有界限的。

其次，没有任何地方比从这样的土地上能够以更少的费用来获得木材了。这里是在没有人的帮助，没有为开沟、栽植、排水和筑栅防护所需的资本支出的情况下，有了早已成材的森林的。由于从这样的天然森林中能够获得某些地租，所以土地所有者靠人工造林必然是不

值得的，木材的价格也许不够支付这种开支的利润，更不用说还有什么余额了。尽管苏格兰的森林普遍遭到了毁坏，但有些还是从一般性的严重破坏中拯救了出来。布雷茂和斯特拉思贝的原始冷杉林给它们在高地的地主提供一些地租。在苏格兰陡峭的河岸和湖堤上，到处可以见到天然的橡树林。对制革非常有用的橡树皮的昂贵价格给所有者提供了很大的收入，而在战争时期尤其是如此。况且，一般说来，山上生长的树木虽然不那么粗壮，可是比平原上栽植的树木更硬、更坚实，因而质地也更好些。对谷物最适宜的土地并不最适宜于生产其他产品，特别不宜于种植树木，而我还要加上一种产品，即葡萄。最好的小麦田可能成为最糟糕的葡萄园。

但是，如果国内余留下来的天然森林已不能满足全体居民日益增长的需求，那么价格肯定会上涨，直到所有者腾出一些他们最贫瘠的土地来植树造林变得有利可图时为止。很明显，最初只有最贫瘠的土地才会拨出来做这种用途，因为早在价格上涨（如果价格上涨的话）到高得足以吸引所有者把肥沃的谷物地变为林地之前，这样来利用劣等土地一定是有利可得的。如果一个国家没有大面积的荒地和丘陵，那么木材的价格就会更快地上涨到把耕地变为林地成为有利的那个程度。但是，非常明显，在木材的价格到达至少能提供相等于同一块土地在种植谷物时所支付的地租之前，就决不会拿耕地来做这种用途。如果所有适宜于树木生长的荒地都已用来种植树木，那么足以支付这种地租的价格就成了增加木材供给的必要条件。直到木材价格达到这种高度，新的供给才能得到。由此可见，正如我们在养牛的例子中所看到的一样，木材的这种价格是社会发展过程中在谷物地地租的影响下形成的。最初，它是由劣等地上的地租调节的，如果这些土地还不能满足需求，它就一定会上涨，直到这种价格能够提供相当于那些较好的土地所支付的地租时为止。

毫无疑问，我认为法国木柴价格的腾贵就是由这个原因引起的。栽植树林的大片土地必须支付像肥沃程度相仿的谷物地一样的地租，否则它们将很快地被清除掉，并用来种植谷物。正如木材的价格必须足以支付从事采伐和运输的劳动者和雇主一资本家的工资与利润是木材供给的必要条件一样，这种地租也成了木材供给的另一个不可缺少的条件。

在此，我可以指出，由于木材是一种体积比粮食大得多的商品，因此从国外进口粮食比进口木材不但容易得多而且费用也省。由于这个缘故，随着一国人口的增长，林地将有侵占谷物地这样一种趋向的时期必然会到来（特别是如果没有只适于生长树木的大片山地的话），因为从国外进口部分粮食而在国内栽植树林是更为有利的。于是，在社会发展初期所发生的过程被颠倒了过来。十分明显，如果木材是居民的主要燃料，那么这种趋势必将大大加强。这种情况不能不造成极大的差别，因为这样消耗木材非常普遍和迅速，其用量比做其他用途所消耗的木材总量还要大得多。在法国，很多土地所有者从木材上获得了他们收入中的大部分。他们周期性地采伐而且让它们重新长出来，这样就给他们提供了一种最稳定的年地租。如果木材现在仍然是该国普遍受欢迎的燃料，很明显，由于上述理由，越来越大的一部分目前的谷物地就总有一天要变为森林。从国外进口粮食是比较容易的，而运进木柴的费用一定是极大的。随着木柴价格按人口增长的需要成正比例地上涨，与种植谷物相比，栽植树木变得愈来愈有利可图，从而必然要从远离本国的地方去寻找粮食。

除了用煤来代替木柴之外，就无法阻止这种趋势的发展（倘若法国的人口与繁荣还会发展的话）。用煤来代替木柴多半是要发生的。如果不是普遍地发生的话，至少也会在很大程度上发生的。木柴价格的不断上涨将加速这种结果的到来；它上涨得愈高，用煤来代替木柴的吸引力就愈大。按照上面提出的原理，为了满足人们的需求，尽管木材的供给会增加，但木材的价格仍不会下跌。因为，如果要获得更多的供给，就得把优良的谷物地变为森林，所以价格必然继续上涨，以便提供像从前一样多的地租。事实上，巴黎这些年来煤的消费量比过去大得多了。在目前，虽然用煤要合算一点，但这两种燃料的费用差别并不大。然而，这种差别很可能会变得愈来愈大。正如我们所知，木材价格有上涨的趋势，而煤的价格则很可能随着交通工具的增加而下降。[52]

随着一国的人口变得愈来愈稠密，林地有愈来愈多地代替谷物地的趋势。我就这个问题所说的那些话，对于牛以及牛和其他驯养动物食用的牧草来说更为正确，这是十分明显的。由海路，尤其是远洋运输牛羊，必须腾出很多地方来装载必要的饲料，这是一件很不方便、开支很大的事情。正如现在从爱尔兰出口的家畜数量所证明的那样。汽船的使用缩短了航行的时间，无疑减少了这方面的困难。但是，对

于距离很远的运输来说，在很大程度上仍然存在着这种困难。据我了解，用这些运输工具把牛从苏格兰运到伦敦市场上的费用是非常大的，因此只有上等菜牛才能用这种方法来运送。况且，家畜在不到50小时的海运中看来受到很大的损失。[53] 显而易见，为了在国内饲养牛、乳牛以及许多用于农业、国内贸易、旅行或为了摆阔气与娱乐活动用的马，通常用来饲养这些牲畜的牧草、干草或其他饲料的需要量愈来愈大。但是，由于干草的体积很大，从国外输入的费用要比粮食大得多，因此把愈来愈多的粮地改变为牧场和干草地，而从国外获得不断增加的粮食供给。这种做法对国家是有利的。

毫无疑问，这就是当前在英国的趋势。在牺牲谷物的基础上，牧草到处繁生。在像伦敦这样的大城市附近，这种情况尤为突出。需要有大量的牧草用来饲养供给大城市牛奶的许多乳牛、供屠宰的菜牛以及贸易上使用或首都及其附近的奢侈生活所需要的马匹。这一切都引起了对这种产品的经常不断的需求。因为草料的体积大，如果没有很大的运费就不能从国内更远的地方运来。[54]

如果说，即使在一国之内尚且如此地感受到了这种费用的高昂，倘若一国的交通工具并不比世界上任何一国优越而是差不多，那么从国外运进这种商品时，这种费用就必然更要大得多。整个地面将逐渐成为类似于靠近大城市周围的地区了，而在这些地区牧草地已大大压倒了谷物地。由于靠近城市的地区在这方面享有天然的垄断，它几乎不可能被更为边远的省份的竞争所打破。因此，对外国来说，该国的全部土地同样拥有这种垄断。由于这种天然的垄断总是能把牛的价格以及牛和其他家畜的饲料价格维持在很高的水平上，所以它可诱使地主甘愿放弃人为的谷物垄断。

我也许要提一下通常称之为地租的另一种情况，以便阐明它同严格定名的地租之间的区别。这就是，现在苏格兰高地许多土地所有者，在狩猎季节从出租他们的荒野中获得的收入。很明显，这种收入与地租大不相同，因为杀死的猎物并不被看做是牟利的商品，也并不进入市场。这种狩猎者只把狩猎当做乐事，而并不关心可能赚到的利润。因为所付租金并不是从土地的产品中获得的，所以它必然是从其他来源中取得的，即从某个独立的国民产业部门中取得的。因此，根据我们以前给予这些词的含义来说，这种收入不是原始 收入，而是派生收入。它丝毫不取决于松鸡或鹿的价格，而仅仅取决于出租猎场的

大小和那些为了运动而很想租下它们的人的人数与他们财富之间的比例。但是，甚至这种收入最终 还是由产生所谓严格意义上的地租的类似原因所引起的，即适宜于生产某些产品的土地数量有限和财产权利的存在。如果产松鸡的土地是无限的或尚未被占有，当然就没有人为了使用它们而支付任何东西了。

但是还得回到原来的问题上来。我们知道，随着社会的发展，某些农产品的价格，例如牛、干草和木材的价格，上涨到远远超过了生产它们的成本，最后终于由肥沃程度上相等于已做种植牧草或树林之用的最好的谷物地所支付的地租来调节。因为，在耕地变成了林地、干草地和牧场的时候，它们就完完全全做了这些用途而不再种植谷物，至少一般说来都是如此。毫无疑问，还有牧草地，举例来说，在苏格兰就是这种样子。这些草地上的牧草在过了若干年之后变坏了，因而相隔一个时期就需要翻耕，在种了一、两熟燕麦或大麦之后，重新种上牧草。牧草仍然是赖以支付地租的主要作物，其余农作物只是在相隔很长时间之后才偶尔种上一次。在土壤和气候更为相宜的地方，如美国，最老的放牧地被认为是最好的。

直到木材、干草或牛能提供与肥沃程度相等的、种植谷物的土地一样多的地租时，才会用耕地来种植树木、干草或牧草，从而完全或者基本上不需要翻耕。然而，还有一些别的作物，其中有一些可用做家畜的饲料，虽然它们的价格不足以支付地租，但由于不需要把土地完全或主要用来种植它们，所以甚至可以用最好的土地来播种，例如芜菁、野豌豆、稗子、马铃薯等。即使是最适于种植小麦或其他粮食的土地，也不能老是种这些庄稼而不致变得贫瘠的。与其让这些土地完全休闲，还不如在种植谷物的间歇期间种上别种产品，如果它们的价格能勉强抵偿必要的开支的话。农业经营者还是依靠小麦来支付他的地租，尽管他也许从其余的作物中得到适当的利润。于是，这些非主要农作物的价格完全不是由地租来决定的，而只是由生产成本决定的。相同的看法也适用于小麦间歇期间种植的燕麦和大麦。可是，由于这些农产品的需求随着社会的发展而增长，用这种方法从最好的土地上获得的供给也许是不够的，因此它们的价格将会上涨而且也开始提供地租。完全像小麦的情形一样，这种地租必将受到较差的土地上种植它们时所需费用的限制。众所周知，事实上恰当的轮作制是有效耕作的主要诀窍之一。农业的改进已经使休耕制比往常少用多了。上

面提到的实例也充分说明，地租是价格腾贵的结果，而不是它的原因。

在这方面，干草是一种特殊的作物，它既有天然生长的，也有人工种植的。这样，我们就有了野生牧草与黑麦草之分，后者需要翻耕土地和进行播种。只要在种植谷物的间歇时期内用这种方法在耕地上生产的产量以及从河床边的低湿地上获得的干草能够满足消费，就不会诱使人们用良田来长年种草。但是，随着需求的增长，用这种方法获得的供给已经不足，从而引起干草价格上涨，直到单单种草也可提供至少相等于某些谷物地当时所支付的地租时为止。于是，草地提供的地租便与同等肥沃程度的谷物地的地租一样高。十分明显，这种地租也不能高得太多，否则草地的数量必将增加，直到干草的供给使它的价格降低到某种程度时为止。

根据上述原理，我们应该料想到在人口最稠密和最富裕的国家里可以找到最大面积的牧草地。所以在英国与荷兰的牧草地比法国或苏格兰要多得多。在苏格兰，牧草地很少，我们可以推测，间或种一熟牧草而并不把许多土地用于上述目的便可获得足够的干草来满足这方面的消费。在苏格兰，与人口相比干草的使用量确实远比英国为少，因为它贫穷得多，从而为富人娱乐而饲养的马匹也少得多。此外，只适宜于放牧牛羊的大片荒地也必然减少了把好的谷物地改为牧草地的必要性。

随着一国财富的增长，特别是随着工商业的扩大而引起用牺牲谷物来增加牧草的一个后果是，农场的扩大和农村人口的减少。假定收入相同，或接近相同，那么地主一般更愿意把他们的土地租给大农场，因为向几个人收租比向许多人收租的麻烦要少得多，同时还因为小租佃者在歉收的年景没有多少资金储备，所以他们认为与小租佃人相比同拥有大资本的人打交道更加安全。因此，出租给少数人所得的地租即使略微少于把土地分成较小的小块来出租所能获得的地租，可是由于更加可靠和减少麻烦，因而还是会使地主乐于采用前一种方式。如果他们预期可从大农场那里得到比小佃农更高的地租，他们就更愿意选择大农场了。现在，牧草替代谷物的过程大大地促进了这种转变。经营一个大养牛场总比管理一个大种植场要容易得多。虽然刚开始的时候给大牧场购置牲畜需要相当多的资本，但是相对说来它所需要的亲自监督要少，因而管理的范围就可以大得多。管理一个面积

很大的种植场要有超过一般的能力、丰富的经验和经常的照管。因为，耕作的工序是如此的繁杂，而放牧工作却简单得多并且是千篇一律的。此外，牧场一旦备齐了牛群，它所需要的劳动和其他费用比一个种植场要少得多。由于这一切理由，牧场就可以大得多。

因此，在牛价上涨时，地主会不失时机地有意利用这种机会。在租约期满时，赶走原来的小佃户，把他们的土地集中在少数大租佃者的手上，而他们将主要用这些土地来饲养牲畜。如果土质和气候对于牧草的生长比谷物更为适宜，那就更易于产生这种结果了。于是，在苏格兰，许多本来生产粮食并且居住着依靠这种农产品来维持生活的大量人口的地区，现在已成为牧羊场和养牛场，人烟几乎绝迹。在苏格兰的高地地区，单幢村舍或甚至整个小村落的废墟简直随处可见。因为照管大牧场比相同面积的土地分成小块种植谷物的租地所需要的人数要少得多。

这一点使我还要谈一谈谷物地变为牧场的另一个后果，这就是土地所生产的食物量的减少。毫无疑问，牛羊饲养场的年产量比同一块土地上生产的粮食所能供养的人数要少得多。[55] 但是地主一心要得到的地租必须至少同从前一样多，否则他决不会同意这种改变。地租多半还要高一些。那么，这一高额地租应当是由于因补偿该产品数量上的不足而引起它价值 上的增加所致。我对这种产品价值高昂的原因已经作过说明。

尽管如此，肉产品的总价值甚至可能，而且在多数情况下实际上少于过去粮食产品的总价值。因为牧草地所需要的劳动和其他费用比种植谷物所需的开支要少，所以较少的总价值当然可以抵偿这一较少的费用，而提供的利润率还是同从前一样高。牧场主也不能希望长期享有比谷物种植者更高的利润率。因此，如果地租大致相同或至多略高一些，十分明显，产品的总价值就要比从前少。正如刚才所看到的那样，食物的产量必定会减少。[56] 由此可见，在任何一点上来说，谷物地变为牧场减少了土地的总产量。

就价值来说，如果对于养牛场的年总产量，甚至对它的年总产值比从前减少还有怀疑的话，那么这些怀疑将马上被我们所知的什一税所经历过的过程所消除。众所周知，在英国，地主通过把他们的地产变为牧草地来控制什一税，使牧师的收入大大减少。这件事证明什一

税在价值上大大减少了。如果什一税的价值减少，那么总价值也必然减少。但是，由于地租无疑没有降低，而且我们很有理由认为利润率也可能不变，所以我们可以推断这两者合在一起必然构成总产值中较大的一个部分。由于利润的总额已经下降，所以除非地租大大提高，这两者的绝对量，不管以产量计算还是以产值来计算都会减少。由此可见，不仅土地的总产值可能减少，而且甚至它的净产值也可能减少。[57]

土地生产供人食用的食物数量的下降，必然使从国外获得谷物或其他生活资料变得愈益必要。如果本国政府并不阻止粮食的自由进口，那么工业的扩大——它一直是一个引起鲜肉需求增长从而导致它价格上涨的主要原因——便提供了从国外换取这样一种供给的现成手段。这正是目前英国的情况。近五十年来，该国工业迅速扩大所引起的财富与人口的巨大增长，使谷物地变为牧场已愈来愈有利可图。如果我们不把战争的某一时期计算在内，因为在此期间极高的粮价暂时抵消了这种作用，那么牧场仍在继续增加，而且只有用限制自由进口谷物的办法才能制止，因为这种办法可提高国内的粮价。如果英国并未享有与一个近邻国家爱尔兰的事实上的自由贸易，而这个国家的境况因种植并出口谷物而非常有利，那么即使这些限制仍然相同，毫无疑问，耕地变为牧场的趋势还定会受到更高粮价的进一步控制。但是，近年来，每年从爱尔兰获得的粮食供给一直在迅速增加，正是这种情况才有助于打破粮价的垄断，而地主则出于他们自身的利益尽一切努力来建立这种垄断。时代的自由精神不再允许把爱尔兰作为被征服的国家或作为外国来对待了，要阻止爱尔兰与英国之间建立自由贸易是不可能的。无疑，1801年大不列颠与爱尔兰的联合是这一结果的直接原因，而且这一措施已产生了巨大的利益。确实，自从那次事件以来，爱尔兰的财富和它的进出口量空前增长。它的自然资源是如此的丰富，它又是世界上最靠近、最富有的市场，现在大不列颠已敞开接受它的产品，它怎么可能不是这样呢？[58]

爱尔兰也是一个特别适宜于出口谷物的国家，这不仅是由其土地的肥沃而且是由该地人民的生活状况所决定的。它的土地比英国的土地更加富饶，它的人民则更是贫困得无法比拟。马铃薯，有时还有牛奶——但更多的时候是吃不到牛奶的，是广大农民的唯一口粮。太贫困了，以致不能购买小麦或任何一种谷物。因此，这些农产品在国内

找不到销路，自然要把它们大量运往英国。这种情况，即肥沃的国土和贫困的人民恰恰对价格更高的农产品，例如小麦和牛的出口特别有利，如果能给牛找到一个足够靠近的市场的话。

波兰和爱尔兰正好处在上面所说的这种情况之下，因而它们甚至是比新殖民的国家，例如美利坚合众国，更大的粮食出口国。美国有大量肥沃而尚未占用的土地，这种情况对农业财富的增加极为有利。但是，由于那里的居民自己用价格比较高昂的食品来维持生活，因此国内市场比国外市场远为重要。在满足了本国人民的需要之后，用于出口的产品只构成整个产品中很小的一个部分。

这些原因引起了来自姊妹岛的大量供给，在很大程度上满足了英国对谷物日益增长的需求。因此，限制谷物进口法令的作用受到了很大限制。当然这些法令对爱尔兰极为有利，因为它们给予它向大不列颠运销产品的专有权。小麦和其他粮食的这种供给至少已经在很大程度上允许英国农业听其自然地发展，并且在很多地方已容许牧场取代谷物地。如果没有起阻止作用的规定，那么毫无疑问这种现象将更为普遍。

确实，近年来，汽船的发明大大缩短了航行的时间，使爱尔兰的牛运送到海峡对岸也成为可能。大量阉牛和猪每天从都柏林向利物浦出口，而从前只有腌肉才能运到英国。这必然对阻止牧场之遍布于整个大不列颠稍有帮助。

正如我们所知，由于国民财富的增长，特别是由于工业的扩展而引起的谷物种植场变为牧场的一个后果是，农业人口的缩减。当然，这件事必然引起工商业的进一步发展，因为农村中失业的劳动者现在必然涌向城市去谋生，从而扩大了那些已经成为上述生产部门中雇佣劳动者的队伍。因此，以牺牲那些依靠农业为生的人口为代价，在这些行业中做工的人数却有不断增加的趋势。尤其是彻底废除谷物法之后必将导致这种结果。如果它的废除对价格会产生什么影响，或者说至少会产生任何重大影响的话，那么必然是某些现在种植谷物的土地，例如所有目前仅可支付各种费用和利润但并不提供地租的土地，不再能这样耕种了。不管这些土地变成什么样子，是抛荒呢还是被改变成树林或牧场，总之，我们可以肯定，有一部分从前在这些土地上耕作的劳动者已不再被需要了，因而他们不是靠教区的施舍来生活就

是涌向城市去寻找工作。废除谷物法的这些后果是：首先，由于已不再需要某些农业成员的劳务而引起的灾祸，必将落到目前农业人口的头上；其次，农业人口的持久减少必定会跟着发生，当然，这是在考察这一重大问题时不应忘记的一件事。我们知道，正如有些人所说的那样，这不仅是一个影响地主的问题，而且是一个对广大农民的利益有着重大影响的问题。离开人们虔诚地希望结束以牺牲农业人口为代价而使英国工业人口更进一步增加的局面还有多远，也许是很难揣度的。

当我正在探讨地租时，论述一下全国范围内地产的占有方式将大大加速或延迟把谷物地变为牧场的过程，也许不是与本题无关的吧。哪里的土地已成为少数人的财产，哪里的地产就大，因而上述的变化过程要比土地非常分散的地方快得多。

如上所述，当土地的总产品不仅在数量上甚至在总价值方面实际上已经减少的时候，构成地租的那部分国民收入仍可能增加。因为完全依靠这种收入的大地主，很少关心他土地上的产量，除非这种产量已下降到了影响他地租的程度。尽管供食用的食物产量可能会大大减少，他当然还是要采取有利于增加地租的任何一种体制。随着社会的发展，当牧草在很多情况下终于比谷物提供更高的地租时，他当然要把他的土地出租给牧场，尽管这样一来这些土地所能供养的人数无疑比以前要少。而小土地所有者的情况则大不相同。有一种小土地所有者，例如法国就有很多这样的小土地所有者，他自己一身兼有劳动者、雇主、资本家和地主的身份。因此，很明显，他以地主的资格只能享有一部分利益，它也许少于其余三者合在一起的利益。他的家庭成员往往是农场里工作的仅有的劳动者。他自己和他的家人消费掉他农场里那么大的一部分农产品，以致增加食用食物的产量 而不是增加赖以取得高额地租的价值 就成了头等重要的事情。小土地所有者不断用他辛勤的劳动来种植谷物、马铃薯和其他农作物，他通过这种方法从一小块地产上得到的食物比他经营牧场所能得到的食物在数量上要多得多。没有人像小土地所有者那样勤劳的了。所有产品全都归他所有的意识，极大地促使他竭尽全力从土地上取得尽可能多的粮食。不能指望按日被雇用的劳动者去干差不多同样多的活。我们就用法国的例子来作为这方面的一个明证。众所周知，法国为数众多的小土地所有者是以勤劳著称于世的，他们不像雇工那样吝惜他们的劳动。只不过为了获得一点小小的附加收益，他们甘愿付出极大的努力。如果他

们把耕地变为牧场，他们就将享受到较多的安逸。然而，即使像这样的安逸也不能诱使他们去进行这种改变：首先，因为他们不能用这种方法生产出足够的食物来维持他们自己和他们家庭的生活；其次，正如我所说的，因为他们懂得他们土地上的产品都归他们自己所有，所以他们不会斤斤计较他们的劳动，而是甘心情愿地去付出劳动。假设一个小土地所有者把他的农田变成了牧场，从它上面获得了在种植谷物和马铃薯时一样多的他的小资本和小企业的毛利润，以及一样多或甚至更多的地租，但他必定会失去他自己以及他家中的成年人作为劳动者的报酬，而这种报酬也许构成他年收入的大部分。这一情况是重要的。他与他的家庭成员作为劳动者的收益抵消了，甚至也许超过了他作为雇主、资本家和土地所有者的收益。就是因为存在着这种情况，所以才阻止他用放牧来代替耕作的。

但是，即使土地尚未再分割到这种程度，以致土地所有者自身必须兼有以上列举的四种身份，那么小土地所有者对于他的地产改变成牧场的兴趣仍然比大土地所有者小得多。如果我们假定土地主要被一度在英国很普遍的一个阶层，即自耕农或者说身兼土地所有者和农业经营者的人所占有，那么我们将发现他们的情况也近似于上面论及的那种情况。这些人与大土地所有者不同，他们不单单从地租上获得收入，而且从利润上获得收入。由于这个缘故，两者在管理他们地产中的利益并非总是相同的。

大土地所有者只关心：一、地租量；二、收租的方便和可靠。由于这些原因，当牛价一高到足以提供比谷物更多的地租，或甚至只有同样多的地租时，他总是偏向于大牧场。但是自耕农所关心的不仅是地租量而且是利润量，因为同一个人可取得这两种收入。我们知道，谷物变为牧草的一个后果是，土地总产品不仅在数量上而且甚至在总产值方面都有所减少，以及尽管利润率 仍保持相同，但利润量 必然减少，因为这种改变的结果使年支出不那么大了。因此，由于上述改变，自耕农的利润量 必将下降。虽然严格说来构成他地租的那部分收入也许稍有增加，但他利润上的减少可能长期超过这方面的得益。如果他把他的耕地变成牧场，他一部分目前投资于耕作并给他带来利润的资本就会停止发挥作用，除非把它贷出以取得利息，否则他就不能从它上面得到任何东西。可是，如果它已被固定在谷仓、脱粒机和农具上，这种做法也就不可能了。另一方面，在租佃人承担这些开支的情况下，资本的这类损失无论如何不会与大地主有什么关系。如果在

租约期满时他能够用一种不同的耕作体制来获得更高的地租，那么他何乐而不为呢！

自耕农与小土地所有者相似而不是与大地主相似的另一个情况是，他受产量的影响很大，而产值对他没有决定性的影响。他本人、他家庭、他的朋友以及他的雇工不经过交换而直接消费的产品数量，构成他农场全部年产量中不可忽视的一个部分。既然把谷物或其他供人食用的植物类食物变为牧草使食物的数量大大减少，专门养牛对小自耕农绝对不可能像对拥有成千上万英亩土地的地主那么有利。农民通常会发现，为他自己和同他有直接关系的一些人生产足够的植物类食物，对他来说是有利的。因此，分割成小地产和小租地的土地越多，用这种方法来维持生计的家庭数目就越多，从而主要用于耕作的土地面积也越大。

另一方面，地产的再分割引起两种情祝，它们显著地减少对鲜肉的需求，从而减少了把谷物改为牧草的吸引力。首先，在地产小、因而农场也小的地方，大量资本积累在个人手上的机会要少得多，那么转移到制造业上去的大资本也就更少，而没有这种资本的转移，这些制造业就不可能取得重大的发展，其结果必然是经营工业或用他们的财产来致富和过着舒适生活的人数将增加得较为缓慢。因此工业区对一般农产品，特别是对鲜肉的需求也将受到限制。生活在城市中的工业人口所消费的肉类，总是比同数量的农村劳动者消费的肉类要多得多的。

其次，在我们现在所设想的这种地产状况下，制造业的扩展，至少那些制造精致品的制造业的扩展（这些产品在促进外贸方面起着主要作用并有迅速增长的趋势），受到国内对它们的需求不足的牵制。

在任何一个国家里，人们对制造业产品的需求必然主要取决于，农产品在养活了所有生产它们的人以及补偿了农户在生产中所消耗的固定资本的各种组成部分之后所留下的余额。这个余额是创造种植者自己并不生产的便利品或奢侈品的有效需求的基金，而这种便利品和奢侈品或是国内制造的或是通过贸易从国外取得的。同时，这个余额也起着维持从事这些行业的人的生活的作用。它的数量必然决定了任何一个国家中制造业与商业的数量，至少决定了制造业与商业刚开始时的数量。因为在制造业已臻完善并扩展之后，它们能够在远地为它

们的产品找到市场，并能依靠国外的供给来供养它们自己的人。可是，在一个相当长的时间内，它们必须主要依靠这一余额。因此，什么情况最能促进其数量的增长就成了一个重大的问题，是土地在少数所有者手里而农场大好呢，还是所有者多而农场小好呢？在所有者少的地方，农场也许大，也许并不大。但是在地产为数多而小的地方，由于这些地产通常是由它们的所有者耕种的，所以农场必然也是多而小的。[59]

一个小土地所有者在各方面都大大胜过一个小租佃者，因为土地是他自己的，每一点改善都有助于为他自己和家庭所专有的利益，所以他对土地有着更为大得多的兴趣。此外，他自己意识到是个土地所有者，这种感觉本身使他一心扑在工作上，在开支方面也注意节约。因此，在小农同时也是土地所有者的地方，人们必定发现凡是小规模耕作所具有的一切长处都得到了充分发挥。但是小租佃者 的耕作制度必然差得多，尽管差别当然仅在于前者更为勤劳和节约，因为土地的一般耕作方法必然是相同的。在两种情况下，耕作都是以小规模进行的，在这一点上他们是一致的。那么，问题就在于一方面拥有大农场的大土地所有者与另一方面由所有者自己耕种的小地产之间。

如果在两种情况下生产的产品品种并没有什么不同，看来后一种情况的产量很可能比前一种情况更大。如前所述，小土地所有者在改善他的一小块土地上毫不吝惜他自己和他家人的劳动，无论就劳动者的数量还是就劳动强度与持续时间来说，花费在土地上的劳动一定更多。便于经常性的亲自监督也是他的有利条件，他也不至于为各种各样需要广泛关心的复杂情况所困扰。另一方面，在把大量土地出租给富有的农场主的地方，他用大量资本来耕种土地，由于花费土地上的劳动比前一种情况为少，而且也不那么急切地充分利用每一英尺地面，所以总产量可能不如前者高，虽然使用劳动的更高技巧、采用先进的农具和先进的耕作方法都将部分地抵消这种影响。在这种制度下，虽然总产量也许更小，但是，由于优越的技能和各种需要大量资金的新发明的采用，因而在供养了雇佣劳动者和更新了消耗的固定资本之后所剩下的余额在总产量中所占的比例必定更大。因此，我们得到了这样的结果：在小土地所有者的情况下，总产量更大，而在相反的制度下，上面所说的余额在总产量中所占的部分更大。可是，我们仍然没有确定在哪一种情况下这种余额的数量 最大，也可能认为这不是一件很容易确定的事情。如果始终假定在两种情况下的产品品种相

同，而它们的主要产品都是谷物而不是牧草，那么我倾向于相信大农场的余额在数量上比小农场的更大。因为我在以前已经说过总产品不仅在数量上而且在价值上的减少，是由牧草代替谷物以及大地产具有偏好这种改变的倾向所引起的。

关于这个问题，我想最好引用译自萨伊先生下面的一段话来作答："如果我们不下功夫去思考它，也许没有人会相信犁、耙以及其他类似的机械，由于失去了蒙昧时代的本来样子，已经有力地帮助人类不仅取得了很大一部分生活必需品，而且也取得了很大一部分现在享用的奢侈品，要不然，人们甚至可能根本不知奢侈品为何物。可是，如果只能用锄头、铁锹和其他没有什么效率的农具来进行各种操作，如果我们不能在农活中使用牲口，而它在政治经济学中也被看做是机械，那么为了获得我们目前人口所需的足够食物数量，可能需要使用现在在工业中工作的全部人手。因此，犁的使用使一定数量的人专心从事各种工艺、甚至包括最无用的工艺成为可能，而更为有利的是，使人们专门从事于智力的培养也成为可能。"[60]

与拥有能采用农业中一切新改进的资力的富有资本家大规模经营的农业相比，特别对铁锹耕作来说是正确的论点，一般说来也同样适用于小土地所有者或小佃农耕作制，尽管在程度上有所不同。虽然大农场的总产量比较少，但是在供养了雇佣工人之后所余下的剩余产品，不仅在比例上而且在绝对量上都更大。

因此，如果大农场制度下的这种剩余产品比小农场制度下的剩余产品多，那么，很明显，对制造业产品造成有效需求的基金以及用来维持更多雇佣工人来制造它们的手段也更多。所以，有理由相信这种产业部门将更为迅速地发展，从而这些地区的居民对鲜肉的需求将促使谷物地变为牧场的时期更快地到来。

可是，即使我们假设在这两种相反的生产方式中上述的剩余基金完全相同，在它们的分配方面仍有着很大差别。在一种情况下，剩余基金落进了人数比较少的租佃人与地主的手里；在另一种情况下，它一定在人数众多的小土地所有者之间进行分配。但后一类人的需要与前一类人是很不相同的。就制造业产品来说，正如我们可以很容易设想到的一样，他们仅限于那些粗制的品种，而大地主，甚至富有的租佃人则把相当大的一部分收入花费在更为精制、更加昂贵的物品上。

因此他们的需求促进了各种制造业的建立，其中某个或某几个部门有着日臻完善的强烈趋势，以便使产品能够出口，而国外的新市场必然有利于这些工业部门的进一步扩大和改进。此外，更为精制的制造品是那些最适合于对外贸易的产品，因为在小小的体积中包含着很大的价值。

根据这些理由，根据需求量和需求的性质来看，我认为地产和农场的集中比把它们分割成小块土地对一国的制造业，从而也对它的商业的迅速发展更为有利。而正是这些生产部门的发展，主要造成了对牛奶和鲜肉的日益增长的需求，并且在一定条件下使种植牧草比种植谷物对地主有利。

我在上面也说明了，把地产分割成小块不利于大量资本的积累，不利于工业的发展，因而也不利于对肉类、牛奶等等的需求。

我们也已知道，一般说来，小土地所有者在他土地上主要种植谷物、马铃薯或其他植物类食物比把它用来种牧草要有利得多，而大地主的利益也许正好相反。而这并不是由对这些农产品需求方面的完全不同来决定的。因此，就这个问题的各个方面来看，地产和农场的再分割是与牺牲谷物来扩大牧场对立的。

法国的例子提供了证实这些论点的有力证据。在这个土地分割得如此之小的国家中，干草地与牧草地很少。除了在每年秋末的一个短期内把牛放到田里去吃一些稀少的落穗之外，几乎所有的牛都完全是在户内饲养的，因而普遍使用人工搜集的草料。甚至在大城市的附近也几乎或根本看不到牧场或牧草地，直到巴黎城下，整个地面都在耕作——与伦敦附近的农村形成了鲜明的对照。

至此，我已尽力探索了地产和农场的集中或分散，在耕地之变为牧场、农业人口的数量以及工商业财富的发展方面所引起的一些后果。

我可以谈一下，在土地分割得很小的那些国家中，为了占有土地，必须支付非常高的地价来作为上述论点的有力佐证——很小的地产所有者认为他们得到的主要的或至少非常重要的一部分利益，并不是以地主、资本家和雇主的身份得来的，而是以劳动者的身份取得的。在法国的许多地方，购买土地通常必须支付40年地租的价格。以

货币计算的地租只有这一价格的2．5%，而该国通常的利息率肯定要超过5%。我听说，实际上除了政府和真正有第一流抵押品的个人之外，对所有人的利息率都要高得多。[61]

那么，很明显，这些小块土地的买主并不指望以地租或利润作为他们唯一的或主要的生活来源，而是指望获得他们体力劳动的成果。他们认为土地之所以有利，主要在于把它看做是他们自己的和他们家庭中较年长的成员的可靠就业基地，从而作为防止贫困的保证。光是这一点便能说明地价非常高的原因，以及在法国出卖地产时人们通常会发现把它分成小块比不分更为有利这样一个事实。这种高价和高利息率确实是非常显著的。我们从亚当·斯密那里获悉，大革命前，在法国购买土地一般需支付20年地租的价格。没有任何东西能更有力地证明，通过把土地分裂成为小地产对土地的价值所产生的这种作用了。

我们的姊妹岛给我们提供了一个实例，它虽然在其他方面有所不同，但在某些方面却类似于刚才提到过的情况。在这个国家里，非常高的地租必须用类似于上述的原理来说明。它并不像法国那样，地面被许多小所有者占有，而是由一大批小佃农租借的，而他们必须支付极高的地租。据说土地常常被出租和转租到了惊人的程度，以致有时在我们到达实际的耕种者之前不少于10个不同的人作为部分农产品的收取者，从出租土地中都得到了一份利益。这些人中间的每一个人都应作为一个地主来看待，并且应当把他的收入看成是地租，因为它既不是从他的劳动又不是从他的资本中产生的。第一个所有者将他的地产租给第一个租佃者并得到一份小小的地租，这一个租佃人又将它出租给另一个人，照此类推，直到土地到达实际上利用它来耕作的人的手里为止。虽然每个人收到的地租也许很少，但是总起来看，它在土地总产量中所占的比例却很大。所有这些地租都是由耕作者付给直接在他们上面的那些人的。

事实上，爱尔兰的地租极高，远远高出于大多数国家中相同质量的土地所提供的地租。这种原因现在是不难解释的。看来总共有三个原因：第一，农业区的人口过剩；第二，转租的惯例；第三，马铃薯用做人民的一般食物。

其中第一个原因引起了爱尔兰农业劳动的价格极端低廉，而对它的需求则很不稳定。因此，一旦采用了转租的惯例，占据一小块土地

就成了获得生活费的主要手段，成为免于饥饿的唯一还算过得去的保证。

另外，由于很多人为了这个缘故而渴望得到土地，所以所有者或者他的代理人利用他对土地的支配权力来同他们进行拼命的讨价还价，其结果只给耕作者留下年产量中的一小部分，其余都作为地租支付给他了。这些穷苦的人并不是抱着像富有的英国资本家同样的目的租下农场的，英国的资本家把它看做是最有利地使用他资本和才能的场所，因此决不同意给他的地主支付超过他预期在合理补偿了他的技能、操劳和开支之后所剩下的东西。穷苦的爱尔兰佃农就不是这种情况。对他来说，土地是生活费的唯一来源，是他防止匮乏的唯一希望。不管用什么样的代价，他必须租得土地，即使他答应支付的地租如此之大，以致只给他留下一点点可怜的收入，其中还包括他的利润和他劳动的工资。如果说他把土地视为利润的来源，还不如说作为不断雇佣他劳动的手段。在这方面，他的情况与法国的小土地所有者十分相似。后者同意支付一大笔款子以便一劳永逸地买进土地，而前者则为了使用土地而同意每年支付一大笔款项。两者都为了同一个理由，即他们主要把土地视为某种在它上面可以经常使用他们劳动的东西。在一种情况下的小买主而在另一种情况下的小佃农对土地的这种看法所引起的激烈竞争，妨碍了他们以较为合理的价钱来获得土地。

迄今为止，我只说到了在法国小土地所有者与爱尔兰小佃农的情况之间有其相似之处。当然，我的意思一点也没有比较他们在其他各方面的情况。由于前者有现款，所以他用现款来买地是一个选择的问题；而生活悲惨的小佃农必须承诺支付极高的地租，否则就要挨饿。前者一旦占有了他的小地产，所有的产品全归于他自己；后者不得不拿出大部分产品给他的出租者，否则就有无家可归和身无分文之虞。毫无疑问，就法国的小所有者来说，拥有土地的自豪、因缺乏地方银行而带来的存款方面的困难、对于政府公债券的可靠性怀有小农阶级的疑虑以及上述的那些情况，都有助于说明对土地所表示的偏爱，从而也有助于说明土地价格的所以昂贵。

在我们刚才考察的那个例子中，因为地租吞没了全部农产品中的大部分，所以我认为，把它仍然称之为地租并不会因此而有什么不确切。根据我们开始研究这一问题时所下的定义，地租是土地总产量中的这样一个部分，它是总产量在更新了所消耗的固定资本并以通常的

比率来支付劳动工资和雇主—资本家的利润之后，留给那个财富源泉的所有者的余额。

在爱尔兰，支付的高额地租完全符合这一定义。刚才已经说明，地租所以这样高，主要是因为劳动工资过于低廉，尤其是生活悲惨的小佃农的劳动工资过于低廉所致；同时，由于租佃者对土地的激烈竞争，因此从这些低工资中得到的利益不像其他国家那样归于雇主—资本家所有而是归于地主的。即使我们假定小农的利润率并非低得异乎寻常，因而在支付了他的劳动报酬之后，总产量中仍然余下更大得多的一个部分可用来缴纳地租，由于他身兼劳动者、资本家和雇主的身份，因此很难说在他微薄的收入中有多少属于他的某一身份，又有多少则属于他的另外几种身份的。然而，可以肯定：与世界其他地方所得的报酬相比，依据同量资本和同样的技能和劳动合在一起来看，他的全部报酬还是极少的，因此更大得多的一部分产品必定构成了地主的地租。

不过还有另一个促使这一部分增大的条件，这就是上面所说的第三个原因，即用马铃薯作为人民的一般食物。根据毛利润一章中所说的原理来看，农业的生产力是决定毛利润的主要原因。以一定的费用在一块马铃薯地上生产的食物量，比同一块土地上种植小麦时所得到的食物量要多得多，其结果必然是：如果人民依靠前者来生活，那么总产量中更为小得多的一个部分将足以维持雇佣劳动者的生活，从而更大的一部分产品将留给雇主—资本家。因为这个缘故，所以在那些以马铃薯、大米、玉米或其他高产作物为人民的一般食物的国家中，利润应当更高。但是在爱尔兰，由于上述情况，这些高额利润中的大部分却用来增加了地租。由此便可得出结论，正是后一种收入而不是前一种，由于我们现在正在考察中的原因而受益。

如果小农不侵占他的固定资本就不能给地主交纳地租的话，那么把落进后者腰包里的全部收入看做地租就的确不太恰当了。至少其中的一部分与以上所下的定义并不相符，它并不构成在更新了消耗的固定资本以及支付了工资和利润之后所留下的余额，而只不过是第一部分中的扣除额。再者，如果工资与利润低到不足以维持目前的劳动人口与农业人口，而且不能让他们抚养同样多的、同样健康的新一代来代替他们，那么就不能把全部地租认为是净收入。但这完全是另一个

问题。净收入问题既不同于利润又不同于地租问题，须在适当地方加以论述。

在结束这一章之前，我不得不指出，在任何一个国家里，没有一种制度像在爱尔兰盛行的、刚才已描述过的那种制度，设计得那么适于榨干小佃农的最后一滴血汗的了。不能设想还有什么方法比经过多级的转租更巧妙地压迫悲惨的佃农了。毫无疑问，这种制度部分地是由人民的极端贫困，部分地是由该国的动乱状态所造成的。只要这种制度得以维持下去，它必然会妨碍像独立资本家那样的阶级的形成。而在英国和其他国家，当所有者把土地直接出租给那些占用并耕种它的人时，不管作为地租来支付的是什么东西，全都成了某一个人的财产。因此，他对于真正完全是他自己的土地有着专一的巨大兴趣。由于大多数人都倾向于以眷恋的心情来看待专门属于他们自己的东西，所以他把对他的森林和田地的一部分顾念之情变为对它们上面工作的农场主和劳动者的关心。因而在地主与承租人之间自然而然地产生了某种亲密的关系，在歉收或者在农产品价格异常低廉的困难时刻，常常可以减免一些地租。在英国经常发生这样的事例。但是，在爱尔兰的转租制度之下，类似的事情是绝不会发生的。那么多的人都成了地租的收取者，他们都从土地上得到一份收益，实际上没有一个人有权认为只有自己是土地的所有者。因此，没有一个人有独自占有的感觉，正是这种感觉不仅使人眷顾其土地，而且也使他关心那些耕作并占用它的人。也没有人认为只有他自己应该对居住在该土地附近的农民和佃农的状况负责。此外，在困难的年景，土地所有者根本没有能力用减少地租的办法来减轻耕种者的负担。这一方面最恰当的个人是土地的所有者，也就是最初出租地产的地主。正如实际情况所表明的那样，他并不是从耕种者那里索取他的收入的，而是从某个转租给别人的中间人那里收到地租的。也许这个中间人又转租给第三个人，以此类推，直到这块土地最后到了那些真正耕种它的人为止。因此，不管原来的地主多么想要减轻种地佃农的痛苦境遇，但是他没有这样的力量，何况他同他们没有经济关系，他同他们毫无关系。[62]

唯有那些把农场从他们手上直接转租给耕种者的人，才与耕种者接触。在困难时刻，这些人即使想要给予后者以相当大的减免，也不可能。因为他们也得给他们的地主或上一级的承租人交纳地租。如果他们不能强迫不幸的耕种者交出全部地租，他们自己必定不能履行他们的租约。因此，这种转租和中间人制度，不仅使原来的所有者对他

的地产和承租人毫无兴趣，因为他把他的地产完全置于别人的支配之下，所以严格说来，这些人已根本不是所有者，也没有所有者的感情；而且使大地主以下的任何一个在出租或转租序列中的人，纵然有这样的愿望，也没有力量去减轻土地占用者的负担。看来不可能想象还有什么制度比这更适合于压迫的目的了。

---

[1] 马尔萨斯先生在给土地这个词以广泛的含义时，给它下定义为："地球上可居住部分的土地、矿山、水域和渔场。总之，它是原材料和食物的主要源泉。"——《政治经济学的定义》。

[2] 当然，我是假设该国受到了它资源的限制，而且也没有外贸。因为，依靠外贸，可从远地运进谷物来压低国内的价格和地租。

[3] 《国富论》上册，第十一章。

[4] 参见穆勒先生的《政治经济学纲要》第二章，第一节。

[5] 《政治经济学教程》第四卷，第十三章。

[6] 在阿尔卑斯山脉中，养牛业是农业的一个主要部门。黄油、特别是干乳酪的销路比鲜肉更好。在萨瓦，一磅鲜肉的价格几乎要 2 便士半，差不多是面包价格的两倍。

[7] 在土地所有者同时也是耕种者从而他不仅从利润而且也从地租中获得收入的情况下尤其是如此，但这一点将在以后详细阐明。

[8] 在巴黎，煤很贵，1,000磅煤通常要付 30法郎，即 24先令，这是按 1吨 50先令的价格支付的。而在英国的许多地方，50先令可买到 10吨。但是，即使按这种价格买煤，它还是比木柴便宜。根据这一事实，我们便可判断木材该有多贵了。把木材运到巴黎所需的费用比我们可能设想的这么大体积的商品所需的运费要少。因为，很多木材无需装船，而只要把它们扎成木排，沿着塞纳河及其支流顺流而下。我们由此便可推断，木材在产地的价格也一定是很高的，至少其中的一个相当大的部分构成了地主的地租。

[9] 请参阅《下议院关于铁路运输的报告》。可是，现在已可在冬季把大量屠宰好的家畜从苏格兰运到伦敦了。

[10] 显然，鲜牛奶是一种不能从远地运来的东西，供给像伦敦这样的大城市所需要的鲜奶，牧场的面积是很不够的。为了增加供给，虽然采取了各种办法并增加了牛饲料的产量，但是市场上鲜奶的供给仍然是不妙的，它的价格根高，从而诱使商人去搀假。伦敦的牛奶真是十足的蹩脚货！当马修·白朗勃尔称它为白垩与水的可悲混合液时，他是并不怎么夸张的。然而，他们能够利用铁路的快速 来运输产品，在离大城市更远的地方将开辟产奶的新地区，这样就有助于把质量较好的牛奶供销市场。请参阅《下议院关于铁路问题的报告》。

[11] 亚当·斯密说："中等肥沃程度的谷物地为人类生产的食物，比最上等的同面积牧场所生产的多得多。"《国富论》第 1卷，第 11章。

[12] 如果我们把鲜肉的总重量同谷物的总重量进行比较，那么这方面的差别一定更大。但是这种比较是没有什么意义的，因为唯有食物的营养量才是重要的。

[13] 关于这个问题，详见"论国民收入"一章。

[14] 请参阅"论不同行业的毛利润"一章及注一。

[15] 这一点将在以后作更为详细的说明。

[16] 《政治经济学概论》，第一卷，第七章。

[17] 我见过坚持要小所有者和制造商支付 8%、10%甚至 12%的利息。据说有头等不动产作为抵押的人，一般至少要给 6%的利息。调查是在所谓"不转移占有权的抵押银行"创立时开始的，在它建立以后，抵押贷款的实际利息可在 5%~10%，甚至 15%之间变动，所以平均数约为 8%。

[18] 兰斯多恩侯爵、德文公爵以及其他在爱尔兰有着大量地产的英国贵族都属于这种情况。虽然在实际上只有地租的一小部分落入他们的腰包，但是在名义上他们还是土地的所有者。在大没收之后，爱

尔兰的动乱状态使在该国拥有土地的英国人乐于以很长的租期和很低的地租把它们出租给任何一个愿意管理地产的人。这些人又把它们转租出去，如此等等。

第八章 论地产的分割及其在经济上的后果

在结束对利润问题的考察时，我论述了在企业家手中的资本积聚或者再分割各自对国民财富量的利弊。与此同时，我注意到把资本的分割同土地的分割区分开来，并提到在地租学说之后，要开始更透彻地论述后一个问题。在讨论地租问题时，已涉及到地产的“集中”或“再分割”的影响问题。在完全结束我们对这一部分的研究之前，更充分地探讨这一非常重要的论题，特别是把论述利润时已经确立的原理应用到这个问题上来，也许不致被认为是不恰当的吧。

“地产的再分割”本身当然完全不同于“资本与生产性行业的再分割”，因为就土地所有者本身来说，他未必是资本的占有者或是在生产中使用资本的人。但是我们将发现前一种情况不可避免地会导致后面的两种结果。

当土地分割得非常零碎的时候，土地所有者完全不可能仅仅靠地租来生活，因为他的地产太小，以致不能为维持他自己的和他家庭的生活提供足够的地租收入。因此，如果他还不是一个劳动者的话，他不得不成为一名农场主，以便把利润和工资合并到地租上去来增加他的收入。无论他那时拥有的资本多么少，都将用在他土地的耕作上。当一国的许多小土地所有者分割了该国的全部土地时，每个人都成了他自己小领地的农场主，当然就不可能还有大规模耕作的土地了，因为富有的资本家还能上哪儿去找可以占用和耕作的土地呢？虽然不是所有的土地都处于这种状况，但是分割得很零碎的土地面积越大，大地产所有者拥有的土地就越少，而他们的大地产则使他们有可能亲自进行大规模耕作，或者把它们出租给富有的承租人。因此，地产的再分割必然趋向于排斥富有而开明的农场主的耕作，并且大大增加农业企业的数目。此外，当农场主把土地分给他的几个儿子的时候，他不能不把农具也分给他们（除非他有意让他们中间一个或更多的人把他的一份地产卖掉或出租），因为只给他们留下一小块土地而没有留下利用这些土地的工具一定是荒唐的。如果他分割了他的土地，那么他

也必须大致上平均地分割他的资本。促使他以相等的或接近相等的份额遗赠他不动产的同一感情，当然也一定会引起他对他的动产作相同的分配。如果这一地产很大，在他的儿子之间分掉之后，每一份土地还能使它的所有者单靠地租就能维持生活，那么这位父亲就可以把他个人的财富增加到他最宠爱的一个儿子的财产上去。但是，当地产太小而做不到这一点的时候，当每个幸存者为了依靠他的土地来生活而必须亲自耕作的时候，就没有选择的余地了。总之，如果家庭的土地被分割了，那么对这些土地作应有的改善所需的资本就必然也要被分割。我们由此看到，地产的再分割直接导致农业企业的再分割，并不可避免地会引起对农业中使用的资本作同样的分割。

为了揭示这一现象对国民财富所产生的影响，我们只要查阅利润一章中关于资本与企业的集中或分割方面已说过的东西就行了。我们在那里发现，就任何国家的财富量而言，少数大企业主管理社会的生产性资本比许多小企业主管理更为有利。没有必要再来重复我们用来证明这一论点的论据，而只需查阅一下叙述这些论据的地方就足够了。那里所阐明的凡适用于一般生产性行业的论点，当然也必然适用于农业和其他行业。因此，我们只需弄清一个问题，即农业有没有它所特有的情况，而这些情况是否倾向于限制或扩大上述一般原因的作用。

在为农业所特有的并使影响一切行业的那些一般原理的作用受到限制的情况中，首先我要提到的是，就农业本身的性质来说，它是不能用像商业或制造业那样大的规模来经营的一种行业。大农场所占据的一大片地面是对经营管理的一大障碍。占地面积越大，农场主要处处照顾到就越加困难，而没有这种监督，他的事业成功的可能性必定会大大减少。显然，制造业企业不存在这种障碍，因为它们必须限制在厂房的四壁或院墙之内。甚至商人也不必行走比从会计室到码头更远的路程，因为他可以利用信件来处理远地的事务。当然，尽管同制造业者相比，不论商人经营的规模是大还是小，他们受别人的支配总要多一些。

除了这一特有的情况之外，农业是一件特别需要农场主精心管理的工作。因为，这种工作，不像许多别的行业那样可简化为相同的日常工作。如果走进一家棉纺厂，你就可以确信，你在今天看到的工作是全年工作的一个样品，春天和秋天，夏季和冬季都没有任何差别，

永远重复着千篇一律的常规性工作。可是，在一个大农场里，不断有变化。总有一些意外的事故需要提防或补救，农事的好坏取决于一切变化中最多变的天气，洪水的突然暴发或者暴风雪的骤然降临，使庄稼、牲畜和围栏处于危险之中，必须立即采取果断的措施，否则一切都会被损坏或者丧失殆尽。所有的土地也是不尽相同的，从而对一切土地用同样的方法来处理将是行不通的，用各种土地来生产同一种农产品也是不利的，农场主必须注意到这些差别。他必须时刻注意认真清除田间的杂草、整修围栏和保持排水沟的疏通。最重要的是，在坏天气到来之前，他必须不失时机地收藏好他的干草和谷物。此外，他必须有大量的实践知识，以便确定最适合于当地的土壤和气候的作物轮作制，并且在必要时加以改变。所以，一个农场主的工作，不仅要有非常丰富的技术知识，而且经常需要机警敏捷，以便及时采取对症下药的措施。因此，如果同能力极差或能力一般的农场主的人数相比好的农场主是很少的；如果他们获得了很高的报酬，那么这一切也就不足为怪了。但是，所有这些困难必将随着一个人管理的土地范围的扩大而增加，所以很快会到达一个极限，如果超过了这一极限，农场面积的增加就不再是可取的了。

再者，如果农场非常大，每天把劳动工具搬到田头以及把谷物和其他农产品运到家里，就得浪费过多的时间和劳动。因此，为了较边远地区的便利，就得建立某种附属机构。这样一来，这个农场实际上分成了两个以上的农场了。可是，它们都失去了农场主专心致志管理的好处。[63]

由于这一切原因，用制造业或商业那么大的规模来经营农业是不会有利的。因此，就农业来说，中等企业对国民财富和个人财富都更为可取。

上述论点只是用来说明，任何人经营的农业不仅受他所支配的资本量的限制，而且受该行业本身性质的限制。但是，在任何一个国家中，这些限制也许还是宽得足以使一个人能够有利地经营的最大农场与最小农场之间造成极大的差别。

下一个论点，如果有什么用处的话，那么它有助于证明小规模耕作制的优越性超过大规模的耕作制度。

在论述地租学说时，我们根据在那里摆出的理由做出了这样一个结论，即在一切耕作制度中，由许多小土地所有者各自在他的一小块土地上劳动的耕作制度，对土地的总产量最有利。地产和农场分割得越小，总产量可能越大。因为在一切耕作制度中，用铁锹的耕作提供的产品最多。

我们确实不能否认，在很长的一个时期内，甚至在最不利的情况下，在小农耕作制下，人的劳动产生了显著的效果。称之为"威斯地方"的整个农村，从根特一直到安特卫普就是用这种方式耕作的，这个地方与其说是个耕作区，倒不如说看上去像个大花园，而且产量也极高。农田都很小，中间隆起，四周有深沟环抱，这些都是适应该低地所必要的措施。但是，按上质来说，那里的土壤不过是些贫瘠的沙土，所有尚未耕作过的地方，例如各处道路的两边和零零碎碎尚未开垦的地段，都证明了这一点。在开始时，人们在这些土地上栽植冷杉。在这样瘠薄的沙地上，冷杉虽然长得不高，但它们的落叶却开始给了土地一些肥力。这个地区就这样渐渐地被改造成为像今天这样非常富庶的状态。布鲁日周围的土地也是这样，那里的土壤原先不过是海边的沙滩，但是通过好几个世纪以来的人工改造，它已成了很好的菜地。可是在许多地方，我们仍可看到露出地面的沙土。毫无疑问，只有小农制才能造成如此惊人的变化。据我所知，在威斯地方，最大的农场只有两匹马。试图改良如此无利可图的土壤绝不会符合只贪求利润的大资本家的目的。但是小农，尤其是同时也是土地所有者的小农的处境，则大不一样了。他自然依恋着这块度过了他年青时代的土地，现在这块土地是他自己的，看到它大有改善而感到自豪。此外，由于他知道产量每有增加都将是属于他自己的，所以就乐于不遗余力地提高他土地的总产量。他并不斤斤计较这样获得的许多产量都是以很大代价换取的，因为他是一直习惯于劳动的，而且如果他通过更多的努力能使他的土地和资本生产出哪怕是稍微多一点的产品，那么他就会心甘情愿地去做出这种努力。因此，我们从经验中知道，在地产太小以致不能充分使用一个人的时候，他必须在很大程度上依靠做零工来维持生活，尽管这样，他还是挤时间来耕种他的小块土地。为此，他起早带晚地苦干，对他说来，牺牲安逸是很平常的事情。许多农活也许就是这样抽空干的，法国人把它称之为"消磨时间"。

如果小土地所有者有子女，特别是儿子，他们就帮助他干活。由于无论他们劳动与否，他总得养活他们，所以对他来说，他们的劳动

全是收益。他之供养子女并非因为他们是他的佣仆，而是因为他们是他的后代。因此，尽管他们的努力也许并不十分有效，但是对家长来说，还是比没有好得多。他去雇一个零工也许是不上算的，但是如果他有儿子，那么他最好还是让他们劳动而不是养着让他们游手好闲。当他自己的土地通过他们的帮助得到了最大程度的耕作之后，而且也只有到这个时候，他才允许他们为别人劳动。

由于这些原因，一个小农，尤其是如果他也是个土地所有者的话，在土地上花费的劳动量将大大超过一个只关心利润并能从雇佣劳动中得到利益的富有的雇主—资本家。因此，他必然能够从土地上获得比后者更多的产量，甚至能把雇主—资本家决不会开垦的土地改造成为肥沃的农田。我认为，威斯地方和布鲁日周围的农村可作为这一真理的例证。在比利时的其他地方，像从布拉邦特和从布鲁塞尔到迈斯特里希特的整个北部乡村，列日和那慕尔，那里的土地天然就很肥沃，不需要花费像在东佛兰德和西佛兰德那样的劳动和精心管理，一般来说，农场也大得多。

在山乡也是这种情况，那里的土地分得很小，可是小土地所有者的毅力和勤奋是无与伦比的。在萨瓦的阿尔卑斯，我们看到了位于惊人高度的峡谷之上的耕地，大多数旅行家一定认为，即使靠着健壮的四肢和一根合用的手杖，要登上这样的高度也是一种不可轻视的技能。当我们考虑到把农具带上这样高的地点又把收获的庄稼运到山脚下的时候，我们可以想象到这些小土地所有者所作出的努力了。

于是，我们可以完全承认，小土地所有者的耕作方式是从土地上取得最大数量产品的一种方式。但是否可以由此得出结论说它对国家的财富最为有利呢？在这种耕作制度下，总产量之所以如此之高，是因为在土地上花费了这么多的劳动。然而，毫无疑问根据我们在探讨利润学说时得到的那个影响一切产业部门的原理，并根据我们在地租一章中关于那些仅适用于农业的考察，我们知道，虽然就绝对量来说总产量更大了，但相对于所花费的无论是普通的还是管理方面的劳动量来说，与土地操于少数富有、聪明和有事业心的雇主—资本家之手的情况相比，总产量必将更小。换言之，前一种情况的劳动效果比后一种情况差。因此，前一种情况与后一种情况相比，存在着财富主要源泉的浪费。[64] 如果土地的总产量比较大，那么在另一方面必将存在着所有别的东西的不足，这就是问题的核心。毫无疑问，土地上使

用较少的一部分人口，而与他们的努力相对而言却有更多的收益，让其余的人去从事商业或制造业，在这种地方国民财富的总量将更大。我们可以肯定，除非后两个生产部门至少像前一个生产部门一样有利可图，那么他们是不会这样做的。在这种情况下，农产品也许要比大部分人从事农业的情况下所得的为少，但是，其他各种财富的超过额不仅绰绰有余地抵消了这种减少，而且甚至可以 有更多的农产品，当然不是国内生产的，而是用工业品从国外换取的。那么错误就在于，忽略了小规模耕作获得的大量总产品，是以其他各种东西的减少来换取的。因此，从整体上来看，国家的产业总收入比更为有利地使用劳动的国家少。当小规模耕作推进到最大限度，它终将导致用铁锹耕作，所以我们一定会在铁锹耕作中见到，土地分割成零碎的小块所造成的最终后果。毫无疑问，一个国家以这种方式来耕作就能生产出比在任何一种耕作制度下多得多的农产品。如果食物是人的唯一必需品，那么从本国土地上生产的粮食就能供养更多的人口。[65] 但另一方面，该国人民的财富必定减少到只能勉强维持生活的程度，全部或者几乎全部收成一定被生产它的人吃光，只有很少或者根本没有余剩可以用来购买国内或国外的工业品、艺术品和天才的杰作，而且也没有资力来供养从事这些职业的人。即使有人愿意献身于艺术和科学，并期望得到货币报酬，但是没有人可以富裕得足以有空闲的时间来从事这种工作，因而普遍的野蛮状态必将逐渐遍及全国。

我已说过：同任何其他耕作方式相比，在铁锹耕作下，能够生产出更大的产量，因而任何一个特定国家的土地产物 可以供养更多的人口。但是，一个制造业与商业非常发达的国家，还是可以比一个专门用铁锹来耕种的农业国所供养的人要多得多。因为，任何一个国家的土地产量必然受领土范围的限制，而工业品的增加则是无限的。只要这些产品不断增长，并能用它们来有利地交换各种各样外国生产的食物，就可以维持人口的继续增加。我们可以肯定，每当通常从国外进口食物的时候，这样做要比用本国的土地来生产更大的一个数量对这个国家更为有利。

由此可见，用铁锹耕作的国家人口之所以必然稠密，完全是因为大多数人被用来从事单一的食物生产。如果在上述情况下他们的需要主要地被限制在所有必需品中这一最必不可少的必需品上，那么同一个国家在无需增加劳动和资本量的情况下，只要通过对劳动和资本的

不同分配，就可以供养同样多的人口，而且食物的供给更可以丰富些。在我看来，这是不言而喻的。

如果一切好地均以最适于把它们转变为利益的方式，即以最少的劳动耗费取得最大收益的方式来耕种之后，再加上完全以制造业来作为向外国取得口粮的手段，那么，通过这种方法所取得的食物量，可能比相同人数的劳动用铁锹来翻耕国内吃力不讨好的土地所能生产的食物量更要多得多。因此，如果人口相同，对他们的供给就更要充足得多；如果人口增加，那么他们的生活还是不亚于铁锹耕作所能维持的水平。

可是，在高度文明的社会里，奢侈和艺术已有了巨大的进展，只有一部分人，也许只有少数人从事食物的生产或商品的制造，以便运往国外交换食物。其余的人，如不担任国家公职、自由职业或进行文学和科学的研究，就从事于国内消费的生活舒适品和雅致品的生产，或者仅仅为大人物的愚行和怪想效劳。因此，如果居民的人数甚至比不利的铁锹耕作制下可能有的人数更少，那么直接间接地从事于增加食物供给的人数在居民中所占的比例更要小得多也就毫不足怪了。但是，如果他们的人数更少，那么在另一个方面，他们就更富得无法比拟。不仅因为这个缘故，而且因为他们更懂得使用劳动的最有利方式，所以进一步积累财富的能力也更大，从而为未来人口的发展开拓了更多的余地。

对于这样一种看法，即认为土地分割成零碎的小块对任何特定国家的土地所生产的总产量有利，所以这是对国民财富最有利的制度，就谈到这里。我们现在已经知道，这种看法是十分错误的。我只需补充一点就足够了，这就是，在法国和爱尔兰，农业中使用的人口比英国多得多。这在很大程度上是由于在一种情况下存在着地产的再分割，而在另一种情况下则有农场的再分割。那么这两个国家是否比英国更富了呢？众所周知，实际情况恰恰与此相反。

但是，有人认为：不管怎样，与其面积相比，爱尔兰供养的居民人数甚至比大不列颠南部——欧洲最富庶、耕种得最好的地区——还要多。姑且承认情况就是如此（可是，这种情况看来不大可能是真实的），也只是因为绝大多数人光是在生产食物，还因为这种作物所提供的食物量比大多数作物所能提供的口粮更多。[66]

再说一句，我就结束这个问题。我相信，没有一个人将坚持认为，用大量耗费劳动和资本的方法来强使贫瘠的荒地和山岭提供很少的农产品，对国民财富来说是一个好办法。但是，不管是以上述方式来使用这种劳动和资本，还是把它们用于从已耕地上竭尽全力榨出更多的收成，情况是完全相同的。因为，用这种方法，每英亩土地上生产的收获量也许确实很大。但是，在这种情况下，所浪费的国民财富源泉也像另一种情况下一样多。所以这样一种想法——使一定面积的土地尽可能生产最大数量粮食的制度必然有利于一般财富的增长，也是错误的。人们注意了大的产量，却没有注意到为此支付的价格——“购买一切东西所支付的最初买价”，即劳动。如果后者是相当大的，毫无疑问，那么前者也将是如此。但两者相比，产量毕竟还是不大的。

我们已驳斥了支持地产和农场的再分割有利于一国财富的论点，这一论点源出于在这种情况下总产量通常很大这一事实。现在我们可以转入另一方面的考察，同一个观点可以用来有力地证明大地产不利于国民财富。

在论述利润问题时，我提到，虽然大雇主兼资本家比那些小规模经营企业的人相应地有着积蓄他们盈余的极大便利，但是他们的实际积累常常远远不是同他们的积蓄能力一致的。因为他们热衷于挥霍，而满足挥霍的收入甚至常常跟不上不断增长的挥霍程度。如果这种考察适用于这样一些人，他们的财产是他们自己努力的成果，他们也许应该非常珍惜他们一生的积蓄，那么它将更适用于大土地所有者。因为，他们从童年起就在奢侈的环境中长大，没有缺乏财富的体验，因而对拥有财富的好处没有恰当的估计，没有最强有力的纽带，即用自己的劳动来获得财富，使他们不忍舍弃财富。虽然人们在不再需要节俭的时候，节俭的习惯常常还会保持下去，但他们则从来就不惯于节俭。因为他们非但没有听到过节俭被称颂为一种美德，而倒是一直接受这样的教导，即认为节俭仅符合于店主的身份，而与绅士的身份毫不相称。这些人根本不可能去积蓄。众所周知，大土地所有者不仅没有积蓄，而且没有一个阶级像他们那样易于负债累累的了。他们不仅花光他们的收入，而且常常挥霍掉借来的非生产性资本，不管这些资本是以货币形式还是以商人的货物形式贷给他们的。因而，他们不但不增加国民财富，而是绝对地减少它。由此可见，大地产必定对国家的财富不利。

小土地所有者，或者甚至中等土地所有者的情况则与此迥异。前者是最勤俭的一种人，他劳动得比任何短工都多，同时他有更多的预见和节约的途径。他意识到自己是个土地所有者，有一些可靠的东西可资依靠以维持他的生活。在他自己的眼里，这些东西给了他一种尊严，这种尊严使他不去做完全靠打短工度日的人往往会做的那些非分的事情。此外，正是因为他拥有了一点财富，所以才不仅使他产生要去占有更多财富的欲望，而且依据一个人越是富有进一步增加财富越是便利的原理，也为他提供了更易于获得他所要获得的东西的条件。然而，贫苦的短工却没有任何东西可以用来作为他发财致富的开端，他发觉他的工资积累得如此缓慢，以致他认为简直不值得去积蓄，因而更易于受到引诱。在法国，小土地所有者的勤俭是十分有名的，而我确信，他们的大土地所有者负债之多则不亚于我国的大土地所有者。[67]

因此，土地的再分割非常有利于节约，从而也有利于国民财富的增加，而土地的集中必定只能导致极度的浪费。

没有一批人像那些欲望 大于他们收入 的人那样容易入不敷出，而不管他们是些什么人。从政治观点上来看，同一个原因也将使他们具有很大的依附性。大土地所有者，甚至包括那些在大地产很普遍的国家中被认为只不过是中等的土地所有者，尤其是这样。他们必须保持和维护也许从久远的年代传下来的地位和名望，还得维持奢华好客的美名。没有东西像维护门第的骄傲那样花钱的了，因为它所需要的不仅仅是偶然的铺张浪费，而是要永久地维持一个人丁众多大肆虚饰的邸宅。乡绅的欲望不但繁多而且耗费巨大。因此，无论他们的地租有多大，也至多勉强够他们过挥霍无度的生活。由于这个原因，他们常常感到很拮据，不是他们自己就是他们家庭中的某个成员在等钱用，因此他们自然要依靠政府的庇护了。

在任何一个国家里，门第的骄傲越盛行，乡绅越是挥霍，他们依附于政府的程度也越大。这就说明，为什么苏格兰的土地所有者所过的生活一般都比拥有同等财产的英国乡绅糜费得多，尽管全国的倾向倒是与此相反的。同时，也说明了为什么他们缺乏公益精神，而这种精神在过去被说成是我们岛国北部的土地所有者所特具的美德，我怕这种说法也有些言过其实。在皇帝陛下各种臣民中，最顺服于当局的

是苏格兰贵族，那是为什么呢？是他们的傲慢以及与他们的傲慢成正比的穷困。

当然，我的意思并不是说所有的大土地所有者都入不敷出，甚而至于非生产性地花掉全部收入的。他们中间有许多人也确实作了一些有利于国家的改良。

有时，地主会资助佃户在开垦土地、排水、筑围或者其他改良土地的措施中所需要的费用。这类事情在苏格兰并不罕见，或许在别的国家也是如此，这里还没有包括在欧洲许多地区仍然很盛行的"分成"佃农制。[68] 至于紧靠他房子附近的土地，我们完全可以想象到，他一定会不惜一切工本尽可能地加以改善的。

甚至许多被认为与其说是为了牟利倒不如说是为了装点门面的改良，也并非毫无效用的。有许多改良是农场主不屑为的，因为取得利润所需的时间太长或者可能不足以补偿他的开支。但是，土地所有者却常常会完成这种改良。虽然这样花费他的资金也许对整个国家并不是最 有利的，但还是比全都用于非生产性开支更好些。

只要看一看近30年来覆盖在苏格兰大片山地上的茂密树林，就不难了解有多少大土地所有者将他们收入中的一部分用于植树造林了。即使这些树林也许从来没有给它们的所有者提供过与他们的费用相称的巨额利润，但现在所有这一切都无疑地增加了国家的财富。一般说来，把这些钱花费在植树造林上，总比把它们在宴请宾客中浪费掉，使他们自己和国家都更富有些。

为了对大地主有一个公正的评价，说了这么多话看来是恰当的。虽然我们决不能由此得出结论说，小土地所有者一定不会作出相同或甚至更多的改良。这些考察只是用来证明：从经济观点上来看，前者并不像某些人认为的那样对国家毫无用处。有些人确实做出过很好的事例，他们曾把殷实的财产以最有利的方式用在他们家乡的农业上，他们的大量财产使他们能够做一些旨在普遍改良耕作制方面的耗资巨大的实验。有位名叫科克先生的人就是因为这个缘故受到了称颂，而且像这样罕见的实例也都受到同样的赞扬。这样利用他们大量收入的地主确实是他们国家的恩人，无论得到多么高的评价也不会过分的。如果这样的实例更多一些，那该多好啊！

这几个突出的实例无论使我们多么感动，财产，特别是从土地上取得的财产的极大不平均，无疑会大大助长各种非生产性的消费，不管是为了奢侈还是为了铺张。而收入的普遍平均，则恰恰有利于节约。铺张完全受个人财产的支配，因为在没有挥霍迹象的地方，人们对讲究排场是不满意的；而昂贵是滋生铺张的真正要素，在一切事物中，这里最忌讳的是价廉。但是铺张也像奢侈一样是财产不平均的产儿，因为铺张与挥霍正是财富上优越的明证。在一切都很平均或大致平均的地方，这种狂热怎么可能产生和滋长呢？因此，它是财富上优越的真正后裔，是由它的母亲养育成长的。

在此之前，我曾有机会驳斥了赞成财产极不平均的论点，持这种论点的人认为财产的极大差别可促进事业心。现在我们看到财产的极大不平均造成了浪费的习惯，它对国民财富绝对有害无益。我们发现拥有巨大财富的一切阶级或多或少地都爱好挥霍，而在极大的程度上是大土地所有者所固有的恶习。我们必须牢牢记住积累，即生产性消费的增长，如同劳动与资本力量的增进一样，是增加国家或个人财富的丰富源泉。这是一个重大的条件，它至少能部分抵消任何一个国家中财富发展方面可能产生的障碍，而这种障碍则是由导致劳动和资本的力量不能得到有利使用的土地再分割所造成的。如上所述，因为小土地所有者的勤劳和节俭正像大地主的浪费一样著称。

我们已论述了农业所特有的实际的或推测的"情况"，这些情况趋向于限制那些影响一切行业，并使大企业一般都比为数众多的小企业对国民财富更为有利的"一般原因"的作用。尚需弄明这些为农业所特有的"情况"是否也有与"一般原因"一致的另一个侧面，而使地产与农场的再分割对国家的财富特别不利。

首先，我可以指出，这种土地再分割的不断继续，必定造成豪华的住宅和管理农事的办公室等建筑物这样一部分国民财富的很大浪费。我们可以设想，中等地产的所有者在他的地产上为自己建筑了一幢舒适的大厦，而在它的周围又盖起了与其财产相称的马厩、马车房和其他侧房。在他死后，留下五、六个儿女，土地须在他们之间进行分割。那时他的住宅和办公室变成什么样子呢？这些房子被任何一个子女占用显然必定太大了。因为，如果它们同未被分割时的地产相称的话，那么它们必然与全部地产中的1／5或1／6的一个部分十分不相称了。那时，没有一个孩子富有得足可维持这样一些建筑物以及这么

多管理房屋所需的佣仆。从而分到父亲大厦的那个儿子只能占用住宅的一角，而其余部分必然渐渐陷于失修的状态，或者他将把大厦统统拆掉，并另建一幢与他的财富更相称的住宅。无论在哪一种情况下，都存在着国民财富的浪费。

不管原有的地产有多大，只要它被分成了小块，都会发生同样的事情。没有必要作这样的假设，即土地所有者是个完全靠地租来生活的乡绅，他占有一幢宽敞的房子，周围还有只有巨富才能买得起的一切奢侈物。他也许不过是一个耕种自己地产的自耕农，他留下了与他的财产和他自己手中的土地面积相称的住房、马厩和农用建筑，但这些建筑物对于一个地产也许已减少了4／5的人来说，一定还是太大了。因此，在一切情况下，地产的再分割必定导致国家财富中一个重要部分的浪费，包括各种农村住房和各种农场用房的浪费。

今天，我们在法国看到了这方面的大量例子。在那里，有那么多坚固的大厦不是坍塌，就是为了取得建筑材料而被拆掉。[69] 如果土地的分割以过去20年来所发生的那种情形继续下去，那么不久以后，很少会有一幢古代人居住的、完好无损的、相当规模的农村住宅了。这个王国从一个极端走到了另一个极端。实际上，新的大厦也许会被建立起来，老的大厦也会被那些靠商业或制造业发了财并以他们的一部分财富买了土地的人保留下来，但由于上述理由，这些大厦为时也不可能长。这些年来，原可维持多年的房子的过早损毁所造成的损失，不能不是非常可观的。

也许有人会说：意识到这一问题的人可以用坚固程度差得多的方式来建造农村住房，使它们只能维持一个相当短的时期，就像伦敦某些地区一样，只能维持40年。但是，即使如此，另一个弊病也一定不可避免，即住房危险而又不舒适。在这种住房里跳舞是危险的，它们的墙壁既不能抵御冬季的严寒，又不能防护炎夏的酷热。同样明显的是，只要稍微考虑到安全问题的话，农村中一幢孤立的住所就不能建造得像城镇住房那样不结实，因为城镇住房能得到毗连邻舍的支撑和防护。

另一种反对意见可以被看成是特别针对小农场和小土地所有者的，它认为，农业人口总是易于陷入愚昧无知和墨守陈规，在把土地交给许许多多贫困的人耕作的地方，这种弊病就变得更加顽固和不可

救药。毫无疑问，这种说法是有道理的。即使我们假定小农的头脑容易接受书本上的指导或易于接受从亲自观察其他国家或地区的实际应用中所得到的教益，但是他们的资力也必然要限制他们去取得这方面教育的机会。像这样一类生产者在采用各种改良方面，无论在家畜品种、耕作程序还是在农具制造方面的改良，都要比富有而更为聪明的租佃人占用土地的情况下更加缓慢。由于刚才说过的所有各点，今天法兰西王国大部分地区的农业均处于极为落后的状态是势所必然的，不管是食用的还是耕田的牛和农具，都差得可怜。[70]

但是，把这一缺点完全归罪于地产的分割成小块也是不公平的，它是土地一般大量集中在少数人手中的旧时代的遗产之一。首先，农业不可能在短期内得到改善，但毫无疑问，现在它的状况总比"大革命"前要好得多。在一个没有大资本农场主的国家里，把贵族的大领地分成小块必定极大地有利于该国的耕作，如前所述，这是因为小土地所有制比佃农所有制有着无可置疑的优越性。在很大程度上，它远胜于从前在法国普遍盛行的而且至今还在该王国的南部盛行的"分成佃农制"，这已是无可置疑的了。

法国各地，为了对小土地所有者进行启蒙教育，现在已经或正在成立的农业社团，也可能做了许多工作。它们奖励农业各个部门中的最好榜样，并创办模范农场，以便树立一切新改良的实际范例。

杜宾先生在他的小册子《论小土地所有者》中，给我们详细地叙述了这样的一个农场，它位于离南锡六里路一个地名叫罗维尔的默尔特山谷中，它有190公顷土地，一个农业实验学校和它所需的一切设备，甚至还有一个制造犁和其他农具的车间以及一个马铃薯酒厂。[71] 我们听说："在罗维尔，由于劳动工具的改进和更为合理的使用，5匹马加9头牛所做的工作等于、甚至超过从前在同一块土地上使用30头到35头耕畜所做的工作。"在默尔特县，每1公顷土地，扣除了一切费用之后的平均产值估计为28法郎50生丁，而在罗维尔的农场里，相同面积土地的平均净产值为59法郎，竟达一般平均产值的一倍多。[72] 在1822年，这个农场就按目前的规划来开始经营。广泛采用了劳动分工，其范围要比通常认为农业中适用的劳动分工更大，因而就有：1、牲口长，即主管畜力耕作的工头；2、手工作业长，即指挥雇工进行工作的工头；3、灌溉者，他负责所有低洼地区的水情，监督

改善牧草地、干草作物以及冬季耕地的干燥等所需的各种作业；4、羊倌；5、肉畜长，在他助手们的帮助下照管菜牛、猪等家畜的饲养和催肥。我们不难设想这种企业可以带来极大的利益。

在一切可以用来反对地产再分割的意见中，最强烈的一种异议无疑是，认为这种制度具有走到极端的倾向。在一定限度内好的东西，当它超过了这一限度时，也许就非常有害于国家的繁荣昌盛。我认为这种看法显然是符合于我们所说的这一情况的。在讨论地产分割一系列发展进程中的最后一个阶段即铁锹耕作时，我们已经详细论证了土地分割成极为零碎的小块所带来的这种后果。因此，在此就没有必要再作详尽的研究了。我们知道如果普遍建立了这样一种耕作制度，那么土地的全部产品或几乎全部产品必然被生产它们的人们消费殆尽，只有很少或根本没有余剩可资购买国内的制造品或进口商品，也无法养活在这些工业部门中工作的人口，更没有剩余来获得艺术和天才的杰作，或供养一批献身于这些光荣事业的人。总之，土地的再分割推进到它的最后阶段，就直接导致野蛮状态。

对这一制度的最后阶段适用的东西，也必定适用于在此之前的各个阶段，尽管在程度上稍有一点差别。如果土地的再分割还没有达到用铁锹来代替犁的地步，那么这种分割也会引起许多严重的弊病。如果农场不太大以至于不能被一个拥有资本和才智的经营者来管理，那么也不可能设想在它分裂为20块互相分离的地产时，还能被经管得一样好，一样经济。这个结论，当然是根据那些已经确定的、为一切行业所共有的一般原理得出的。特别是在农业方面，我们可以很容易地想象到，在农场变得如此之小甚至于不能充分使用一匹马和一张犁的时候，一定会造成多大的资本浪费呀！这正是逐步导致替之以铁锹的条件，因为仅仅为了耕种一小块土地而去养一匹马，一定是太破费了。但是，在农场变得这样小以前，资本和劳动的浪费也许还是很可观的。我们假设：现在一个人占用了一块土地，并且充分使用了25匹马来耕种。如果这个农场最终分成了10个一样大小的各自分离的企业，每个农场用2匹马显然已不够了，那么它们各自都得有3匹马，因此原先用25匹马耕作的土地，而现在没有30匹就不能耕种了。为了避免这种浪费，如果耕作者满足于每块地上用2匹马，那么十分明显，许多土地就得用铁锹来翻耕。这就在一种情况下浪费了资本，而在另一种情况下则浪费了劳动。

确实，有一个办法可排除这种不便，即几个小土地所有者共同养一匹马和保有一张犁。如果普遍实行了这种性质的协作，那么它将是非常有利的。事实上，这种协作或类似的组织，对于使用畜力的犁耕和土地不断再分割的并存是完全必要的。可是，我们不难预见这种合股机构必将引起多少争执啊。[73] 另外，就以任何一种更加昂贵的农业机械，比如一台脱粒机来说，一两个，也许甚至五六个很小的土地所有者一定负担不起这样一台机器的费用。因为，除了支付机器本身的价钱和维修费之外，只要在找不到水力的地方，还必须有几匹马去拉动它。即使有五六个人，那么在分摊维修和操作脱粒机所需的建筑物中各人的份额方面，又怎样达成协议呢？这个例子将使我们对土地分成小块之后在采用农业的各种改进方面所造成的障碍有所了解。

即使人们完全承认土地分割过小的这些弊病，可是他们也许还是要说：在家庭所有子女中实行平均分享遗留下的地产，并不一定导致地产再分割得过于零碎，而恰恰就是这些弊病的经验提出了一种补救办法，因此这一制度能自我纠正。换句话说，由于这些所有者发现拆散农场对他们不利，因此就把它完整地保留下来。[74]

有许多办法可使这种看法成为可能：第一、我们假定父亲把他的地产均等地留给他的子女。在他死后，所有孩子也许一致同意生活在一起，并共同耕种土地。十分明显，只要他们还是单身汉，这种情况是非常可能的。但是，在他们结婚并有了家庭之后，这种办法必定变得越来越不方便，甚至也许是不可能的了。毫无疑问，虽然他们各自住在自己的房子里，但也许仍在一起劳动。可是，每个人天生喜爱拥有某些专门属于他自己的东西，这种心理必定使他老是反对这种制度。当这些家庭成员不再住在一起并有了他们自己的妻儿时，则尤其如此。那时，各自的利益就显得突出，而这种利益是与财产共同体不一致的。

其次，儿子中的一个也许自愿承担共同财产的全部管理工作，每年把总收益中的适当部分付给每一个兄弟，直到他能够用货币来偿清相当于他们一份土地的本金时为止。而另一方面，他的兄弟们也许到他们认为最合适的地方去寻找发财的机会。但是他们的收入来源仅仅是一小块未出卖的土地，而且他们的兄弟或许还不能以资本来付清他们土地的价值。在一个人只有很少一点钱来作为他事业的起点时，要在世上发迹是困难的，他们必然也是这种情况。除此之外，我们还须

记得，小土地所有者的一切习惯和感情都非常反对这种办法。他当然依恋着使他长大成人的土地，依恋着农村生活和各种农务，他一想到背井离乡就憎厌，尤其不愿改变职业。[75]

凡是在田野和山林之间养育成长的人，在他们身上或多或少都有这些天然的感情，但是这种感情在小土地所有者身上显得尤为突出。拥有一点点他可称之为他自己的土地这样一种意识，紧紧地把他束缚在这块土地上。确实必须有一种强烈的诱因，才能使他离开他的土地，并且把他的财产投入他陌生的、波澜起伏和变化无常的世界。

不管某些作者怎样嘲笑这些被称之为乡巴佬的愚昧无知，因为他们不愿到别处去尽力增进他的财产，而宁愿在故乡的一小块土地上过着单调的生活和眼看着家庭的地产遭到不利的分割，以致使他们永远和他的地产分开，但是我们还是不能否认人们常常有一种强烈的感情，足以使他们即使在清清楚楚见到了物质利益的时候，还会做与这些利益相反的事情。以经济观点来看，当这种离乡背井改操他业的做法对当事人来说也许并不像更冷静、更聪明的旁观者看得那样清楚的时候，情况就更是这样。我们总得记住，人有各种各样的利益，虽然财富是欲望的主要目的，但远不是唯一的目的。[76]

可是，有人也许要问：为什么小土地所有者必须改变他的住处和职业呢？他可以把他的土地租给他的兄弟或别人，并在他自己的土地或邻居的土地上当个受雇佣的计日工。这样，他对农村生活的爱好就可以得到满足，而父亲的地产又可保持完整。那么让我们来看一看，就财富而言，他的利益是否真的会促使他这样做呢。

据有些人说，他出租了他的土地并获得了该土地的地租，也贷出了他小小的资本从而得到了该资本的利息，他也把劳动出卖给了别人。但是，很明显，他用这种办法只能实现三种收入而不是四种：他得到了地租、利息和工资，但是得不到一点儿企业利润。为了取得利润，他必须管理他自己土地上的耕作。如果是这样，那么在土地上使用他自己的和他家庭的劳动肯定比雇佣别人来耕种更好些。所以，他的土地、资本和劳动绝不能像亲手耕种他的小地产一样给他带来那么大的收入了。如果他出租他的一小块土地，那么他不仅会失去企业利润，而且会失去可利用他一切额外时间的一个有利的职业。一个做短工的劳动者并不总是能找到充分受雇佣的机会的。在这样的时节，他

自己的土地给他提供了防止浪费时间的可靠手段，可使他有效地利用那些在另一种情况下将在无所事事中消磨掉的时日。因此，把小地产保留在农民自己的手里，显然是符合他们利益的。我们已说过，他们在零碎时间里就用这种方式实际上做了那么多的工作。此外，由此产生的安全感是这种行为的最迫切的动机。靠着他自己的地产，他可以有效地把他的劳动用在上面，在某种程度上，使他免除了那些完全依靠别人的雇佣来谋生的人所感受到的依附感与不稳定感。我确实相信，这种动机是如此强烈，以致即使能证明农民靠转让或出租他小小的地产和自己去当别人的计日工可能在一年中赚到更多的钱；而同样重要的是，即使能使他知道这一点，他还是宁愿要地产保留在自己手里所产生的独立感和安全感，而不愿要收入较多的、不可靠的前景。安全是人的基本欲望之一，而它的达到则是一切法律和政府的主要目标。

我在这里所说的一切，都已被平均分割制度占统治的法国和其他国家的经验所充分证实。在这些国家里，农民购买土地所支付的极高价格已充分证明，他们是多么牢固地抓住土地不放呀！据我所知，这种偏爱确实已发展到了这样一种程度，以致在萨瓦的乡里人赊购土地而以耕作该土地所得的收入来分期付清地价已变得非常普遍。

第三，为了付清他兄弟所得的遗产，如果自愿负责经营全部地产的那个兄弟必须借抵押贷款的话，那么这件事情必将使他处于极为不利的听人支配的地位，他的一生也许再也无法摆脱债务的拖累。他的债权人已不是他的兄弟，而是陌生人了。毫无疑问，这些人一定更严峻地索取他们到期的应付款项。[77]

卖掉全部地产并分掉所得的价格，倒比使他自己处在这样一种地位要好一些。这种做法是使每个人在共同的遗产中分得一个份额而地产仍可保持完整的第四种办法。但是，这种办法，除了遇到与我们在第二种情况下所看到的大致相同的动机的妨碍之外，还要求所有各方的一致同意，而这一点常常是不可能做到的。如果他们留在他们原来的地方和当了计日工，那么出于对金钱的考虑和安全感而反对出售的理由，适与反对出租的理由完全相同。出售土地所得的资本也许确实能使他们成为别人土地上的农场主，但是这样他们只能在四种收入中实现三种，因为他们没有资格得到地租。尽管他们的实际收入也许没有减少，或者由于从一笔更大的资本中得到了数量更大的毛利润而使

收入更多些，但是他们不能同时享受到那种成为地产的主要魅力之一的安全感和独立感。另一方面，留恋自己出生的地方，在那里度过了无忧无虑的童年和轻松愉快的青年时代，以及酷爱农村的习俗和乡间的消遣，这样一些强烈的动机也使他们反对迁居和改变职业。我们能不能设想，一生从事田间劳动和在乡土娱乐中度过了空余时间的一批庄稼人，家长一死就马上改变他们的习惯，离开他们唯一熟悉的工作，出去学习新的职业而跻身于对他们毫无兴趣的不合意的社会中呢？确实，对人性无需有很深刻的了解便可证明这样一种突然的转变是罕有的。人是习惯的奴隶，随着年龄的增加，尤其是这样。正如我们已表明的那样，由于农业人口最为因循守旧，因而使他们改变任何陈规陋习也最为困难。

但是，即使要把地产卖掉，也不仅绝不一定意味着它被完整地出卖，而且至少可以说，发生相反的情况倒是完全有可能的。其理由，请参见前面论地租一章。我们在该章中看到，一旦地产成为一国农业人口普遍欲望所追求的目的并被视为可经常使用他们劳动和一点点资本的主要对象时，土地必将具有比人们主要把它看做有利的投资场所的地方更高得多的价格，因为在后一种情况下，它的价值将取决于利率。在证明这一点的时候，我以目前法国的地价作为例子。尽管法国的利息高于英国，购买这种财产通常仍然要付40年地租的买价。而使我们的证据更为完整的是在“大革命”之前，因而也是在大领地被分割成小地产之前，通常的地价还不到20年地租。

部分由于上述原因，部分由于财产的不断分割减少了能够出价购买大片土地的人数，现在法国经常发生这样的事情，即当出卖地产的时候，人们发现把它分成小块比不分开更为有利。杜宾先生告诉我们：农民对土地的竞争是如此剧烈，以致为了以小块土地转售的特殊目的，有时既有一些人合伙购买一宗地产，又有富有的人单独购买一宗地产的。他说：为了购买一块地，一个人将把20年所得的全部地租作为买价支付给土地所有者。这些合伙团体的存在，是众所周知的事实。他们被称为“黑帮”，常常为贵族所不齿，因为当他们为了以高得多的价格转让给农民而买进一宗从前的领地时，他们拆毁古老的大厦以出卖建材。这种团体不仅在法国有，而且在平均分割制度盛行的其他各国也有。举例来说，在萨瓦，自法国入侵之后，就通常采取这种做法。我听说，这些合伙团体支付的地价与转让给农民的售价之间的差额是大得惊人的。

因此，经验证实了我说的话是正确的，即在平均分割地产相当普遍的国家里，即使所有家庭成员认识到，同各自耕种他的一份小地块相比，出卖世袭地产对他们更为有利，而且都同意这样做，也许地产终究还是不能保持完整的。

我们推测，这些便是用来阻止由家庭所有子女平均分割地产所引起的土地过分再分割的办法。虽然其中有一些可能偶尔也被人采用过，尤其是被上层社会所采纳过，但推行这样一些办法的障碍是如此之多，因此我不能认为它们会变得如此普遍，竟致有效地制止农业企业的过分分裂。它们至多只能在某些地方延缓这种自然趋势，但是不能最终阻止这些地方的自发发展。

但是，在实际生活中而不是在数学上，土地当然不是无限可分的，这种分割的不断发展总有一天会停止。那么，是什么东西阻止它了呢？我承认，除了限制人口的增长之外，我不知道还有什么足够有力的原因了。当土地普遍地分割到了这样一种程度，以至于如果再分裂成小块时，一个家庭就不可能靠其中的一小块来维持生活，到那时，确实将有效地使它的继续分割告一结束。但是，有人也许会说：如果小土地所有者在耕种了自己的一小块土地之后，还有多余的时间和精力，如果仅仅依靠他自己的土地还不能维持生活，那么什么东西可以妨碍他去接受别人的雇佣而当一个计日工呢？但是，持这种反对意见的人忘记了这样一件事，即尽管这是非常可能的，而且在这种制度还未到达它最后阶段的国家里，事实上也是这样做的，不过在像上面假设的那种社会状态中，就不会有人急于需要这种劳动者了。因为，土地一旦普遍地分裂为小地产，每一块土地都由它的所有者耕种，每个人都处在相同的条件下，因而都有大量劳动要出卖而不需要他人的劳动。在这种情况下，劳动价值一定被压低到很小或者根本就没有价值的限度。小土地所有者制度所特有的基本倾向是把人束缚在土地上，以及使更多的人在它上面忙碌而不能充分和有利地使用他们的资本和劳动。在盛行这种制度的国家里，人口也许并不像劳动安排得比较合理的国家那样多，由于净产量不多，人口也不可能增加得那么快，因为未来人口的扩大必然取决于净产量。但是，如果预防性限制人口没有发挥特别有力的作用，那么人口势必有变得过剩的强烈趋势。既然每个家庭足可耕种自己的土地，也就没有什么余地可以容纳其余的劳动者了。在这样一种社会状态中，这些无法谋生的人为了生活就必须取得一点土地和耕种土地所需要的少量资本，由此引起了对

土地的剧烈竞争，从而无论在出卖还是出租土地时就要求对方出很高的价格。[78]

由此可见，每当土地已被分割得过分零散的时候，劳动的市场价格一定降低到很小或者一无所有。土地的占有者除了耕种他们自己的小地产之外，必定不会再有其他收入来源。当这些地产变得如此之小，以致一个家庭不能依靠它所分得的一份地产上的产品来维持生活的时候，倘若地产的分割更进一步推进，那么人口的发展确实必将被结婚的减少或饥荒和疾病的恐怖所制止。人口停滞，当然土地的进一步分割也将停止。于是，我们达到了这一制度的自然限度。

然而，在达到这一限度之前的一个时期内，小土地所有者的状况必定非常悲惨。在一个只有非常小的土地所有者的国家中，这些小耕种者的状况必定比世界其他地方的计日工更加不稳定得多。因为完全依靠他小农场的产品来维持生活，可以预料，如一旦遇到反常的季节和不测的暴风雨使作物受到意外的损失时，他就毫无办法了。如上所述，如果无人急需他的劳动，这种劳动也就不值分文。对他来说，劳动之所以有用，只因为他有一块使用他劳动的土地，而劳动在市场上则没有什么价值或根本就没有价值。如果有一年他自己的庄稼颗粒无收，那么他怎么能够把生活维持到次年的另一个收成呢？除非他预先积累了一些东西，否则他必将面临饥饿。毫无疑问，在其他多数国家中，计日工的境遇总比这种状况要好些。他的劳动已不像从前一样束缚在一块土地上，并且还要在那里得到有利的运用，否则就找不到别的地方去有利地使用他的劳动了。恰恰相反，如果计日工在一个地区找不到工作，一般说来，他将在另一个地区找到工作。事实上，与一个土地的再分割已成为普遍现象的国家中的小土地所有者的生活相比，他的生活更自由，也更有保障。当然，只有根据后一种假设，小土地所有者才比计日工更加贫困。因为，在地产普遍分裂到使劳动在市场上没有什么价值之前，他总是兼有两方面的有利条件。但是，我们必须时刻注意到任何一种制度的最终后果，而不要被暂时的、无论多么耀眼的表面现象迷乱了我们的视线。我认为这种看法特别适用于我们目前的论题。在一定限度内，我们必须把地产的分割看做是非常可取的，如同它是道德上、政治上与经济上的巨大利益的源泉一样。但是，在家庭全体成员之间平均分割的习惯一旦确立之后，就存在着势将超越这些限度的最大危险，这种制度必将继续推进到它在普遍贫穷和野蛮状态中终止时为止。

甚至在更为幸运的情况下，很小的土地所有者的生活也有它特有的疾苦。我们已经知道，他所做的苦工比任何计日工所能做的还要多得多。确实，他们也许时常使自己劳动过度。他们的生活也远不是无忧无虑的。因为，不仅他们的直接生活来源而且包括他们小资本的补偿，都得靠即将来临的收成，一次歉收必将危及一切。在这一方面，他们与除了每天的劳动之外一无所靠的人相比，更需要小心谨慎。他们老是为担心某种天灾以及能做些什么来防止它的种种想法所折磨。尤其在收获的季节，他们日日夜夜都不能休息，直到把收成弄到手为止。而普通的劳动者至少可以免除这些疾苦。

我尽力要确立的原理是这样的，即除了那些阻止人口发展的原因之外，看来没有足够有力的原因可以有效地制止财产与农场的分割。因此，后者的有效程度将取决于前者。在那些因有深谋远虑和先见之明而把预防性限制贯彻得如此有力以致在很大程度上减少了人口增长的速度或使它完全停止的地区，也许要经过很长时期，人们才能感觉到或甚至可以完全避免这种制度带来的最终后果。毫无疑问，由于这一原因，恰巧在某些早已盛行平均分割制的国家中，它的灾难性影响至今尚未为人们感受到。这就是瑞士大部分地区的情况。在该国的许多州中，很少看到一个很贫穷的人，没有乞丐，有的只是一派安适和整洁的景象。[79] 几乎没有绅士，财产的均等普遍占优势，而且大家都有相当的家产。我不知还有什么地方比旅游者在这个确实很幸福的国家中所见到的景象更令人爽心悦目的了。

然而，必须承认，这并不是这个小小的共和国各地的公正描述。在某些州里，例如瓦莱州，贫困是够显而易见的，还常常伴随着疾病。而在其他州，如伯尔尼，人们对土地贵族并不陌生。[80] 即使以最赞许的眼光来看待这种情况，也不管我们对小土地所有制早就占统治的国家的面貌感到多么高兴，并承认这种制度是它繁荣的主要原因之一，虽然也须估计到自由政府和纯宗教的作用，但是在做出结论之前，我们还得犹豫：如果普遍采用在局部地区内成为幸福源泉的制度是否一定有利。贸然宣称这种办法普遍可取，确实是鲁莽的。因为这种办法的倾向必将确立起不仅在财产上的普遍平均而且在知识和智力上的普遍平凡，从而在各个方面都妨碍着卓越成就的产生。我已说过，在瑞士的很多地方，人们几乎不知有士绅。于是小农场主、小牧场主和牛的饲养者充斥了那些地区的立法会议。我们从最近的争吵和

本来就很小的州的分裂中，部分地了解到这样一些人对他们所履行的职务是很不适当的。但是，他们如果在做立法工作方面还算比较精明一些，那么，由这样一批只可凑合着管理瑞士一州小事的人才，去处理一个很大王国纷繁复杂的大事，当然是完全不能胜任的了。但是，土地的不断分割势必使这样一种人越来越减少，他们由于免除了体力劳动的必要，因而有空余的时间，使他们有可能献身于智力方面的事业，不管是在他们国家的政府中担任职务也罢，还是在科学上作出新的贡献也罢，他们总是把知识一代一代地传递下去。如果一个小国处在不同状况的国家之中并能自由地从这些国家的文库中借得知识，与它单独依靠自己的知识所处的情况相比是有很大差别的。但是我们必须把注意力集中在考察中的这种习惯做法的后果上，如果它被普遍采用的话。

既然我们已经知道人口增长的缓慢和最终处于停滞状态是限制土地不断再分割的唯一有效途径，那么不论小土地所有制是否有利于居民的迅速增加，人口就成了一个重大的问题。许多人似乎认为，当然没有一种制度像我们目前正在考察的这种制度那样有可能导致这种结果。在这一点上，我认为他们是完全错误的。

我们发现什么样的一种人最不顾将来呢？是一无所有和完全依靠做短工来生活的人。一个人一有了一些他可称之为自己的东西，由于在近期内有取得成功的可能性，这种前景增强了他改善境况的欲望。因为有所失，所以他不再漫不经心；由于希望有更多的财产，因此他就变得谨慎和节俭。另一方面，当一个人除了他每天的面包和身上所穿的衣服之外只有很少一点东西或一无所有的时候，生活的改善看来是那样的遥远，向它迈出第一步又如此之艰难，以致去拒绝眼前的诱惑看来是不值得的。因而在一切国家中，处在最下层的阶级是最无顾忌和最无远见的。越需要节制，越不节制。与吃得好住得好的英国工人相比，穷苦的爱尔兰茅屋农更是轻率得多么不着边际啊！

但是，大概没有什么东西像拥有一小块土地那样有利于增长一个人的远见和约束眼前的放纵了。他所拥有的一小块土地给了他尊严感和独立感，每一种财产都具有激起这种感情的倾向，而地产尤其是这样。一个受着这种感情驱使的人不可能去干蠢事和铺张浪费。首先，他不会轻率地结婚，因为他很懂得这件事必然把贫困遗留给他自己和他的子孙后代。

就我们经验所及的范围来说，它充分证实了上述结论的正确性。我已经引证了瑞士的例子，在那里对人口的预防性限制已为人们强烈地感觉到了。但是广阔的法兰西王国更在大得多的规模上给我们提供了一个属于这方面的例证。正如我们所知，这个国家普遍实行了家庭中所有子女之间的平等，而且在大部分地区甚至用法律来加强这种制度。根据该国每五年进行一次的人口调查，我们知道，过去一个时期以来人口的增长比欧洲其他大君主制国要缓慢得多。在这方面，它与大不列颠和普鲁士之间的差别确实是非常鲜明的。甚至在奥地利人口的增加也比法国快得多。[81]

刚才所作的考察，仅适用于土地为许多小所有者占有的地区。而在土地为小佃户所占用的地区，情况是很不相同的。小佃农既不是小土地所有者，也没有后者所特有的感情。他总是或多或少地依附于他的地主，而这种对地主的依存关系起着压抑他事业心的作用。他知道对土壤所作的改良并不可能作为一种遗产来传给他的子女，过了若干时间之后，只不过使他的地主得到好处而已。因此，我们可以认为他既无小土地所有者的自尊和勤奋，又不具有他们的远见。

因此，我们知道，农业企业过分的再分割以及由此产生的弊病的最显著的事例，都可在小租佃制占统治的国家中找到。爱尔兰可作为这方面的一个实例。我们只需看一看它的情况就行了。毫无疑问，要是该岛没有转租制，就决不至于到达它今天这样贫困的境地，这种制度使土屋与马铃薯园地遍布各地。在生来轻率、不顾将来和习惯上不到20岁就结婚的人们中间实行的这种制度，已被推进到了它的最终阶段并带来了相应的后果，现在只有饥荒和瘟疫的惩罚，才能制止它的进一步发展了。迄今为止，该国大多数暴行案件实际上都是由土地争执引起的。因为丧失一份土地，就失去了免于挨饿的保证。大多数暴行都是因剥夺维持生计的唯一手段而引起的报复行为，而并不是为了抢劫财物。无疑，也有因什一税的缘故而犯罪的，但与前一种罪案相比，这只不过是引起动乱的一个微不足道的根源。退掉一个佃农，常常不亚于剥夺一个人的生命。

我说占有一小块土地是谋生的唯一手段，从理论上来说，它完全与我们所发现的分割制度的最终后果是一致的。有那么多的过剩劳动，实际上就是只有很少人才能得到土地。因此，那些愿意利用他们劳动的人，不得不远渡重洋到英国去谋生。

在苏格兰高地，大牧场产生之前，小佃农耕作制是非常盛行的。但是这种人一般都非常贫困，常常拖欠地租，因而总是听任地主的摆布。正如马尔萨斯先生所说的那样，大英帝国没有一个地区的人口像这个岛国的这个地区那样过剩的了。在某些地区，如泰湖沿岸，情况依然如此。该处小块的谷物和马铃薯地是地产分割成零碎小块的标志。

取得一小块土地的困难是对农民之间轻率结婚的巨大限制，因为这块土地是用来盖小两口子住的茅屋以及预期可取得一个家庭所需的口粮之类东西的基地。分裂农场的惯例排除了他们结合的第一个障碍，并提供了安定生活的虚幻前景。可是在那里，那些土地占用者的性格并没有被具有强烈创造倾向的情感所振奋，我们很可以设想那里到处都是过着悲惨生活的过剩人口。

现在，我们就要来研究，我们能否从经验中得到更多的证据来支持从推理中得出的上述结论，即尽管人们可能发现土地极度的再分割所带来的不便，但是把土地平均地遗留给家庭中所有子女已成为惯例的地方，确实仍将发生这样的再分割。人们将不会如此普遍地采用为了防止这种分割所能设计的一切办法，因而也不至于在总的结果上造成任何实质性的差别。在此，我们必须再一次依靠法国的例子，因为它是我们最熟悉的国家，并且它也是使我们有机会看到大规模试行这种制度的唯一国家。

在1827年，离实施家庭子女间平均分割各种财产的著名法令获得通过还不到40年，虽然根据目前的法律，父亲总是有权力随意处理他的一部分财产，这部分财产的数量可按其儿女的多少而有所不同，但是在所有情况下都充分允许他使某个儿子的财产比他任何一个兄弟的财产多出一倍。然而，该法令的精神却如此深入人心，以至于人们极少按照这种许可来行事。如果这种强制性的安排明天就废除，在实践上也许不会有任何改变，因为我们发现民众的感情和习惯就像法律一样有力。但是不管平均的制度是法律还是习惯的结果，不管是自愿的还是强制的，都不可能在它的经济 后果上造成任何差别。让我们看一看这一制度对土地的分割已经造成了什么样的影响吧。如上所述，在1827年，离通过这一法律还不到四十年，法国土地所有者的人数已增加到四百万，这一数据是我们从所有这类问题上的卓越权威杜宾先生那里得知的。当我们知道英国有地产的人数仅为32，000时，我们就

会对英法之间在这方面的差别有所了解了。[82] 如果我们以平均每户4人计算，那么在法国作为土地所有者或作为这种人的妻子和子女而与土地有直接利益关系的人数就达1，600万。这个数目正好是该王国总人口的一半。如果我们假定平均每户5口人，那么处在上述情况中的人数必定是2，000万，将近占全体居民的2 / 3。杜宾先生在他的著作中说："自大革命以来，几乎有4/5的农业人口成了土地所有者，并作为一家之主而享有超过64法郎的地产收入。"大约等于2镑11先令。这就是试行这一平均制度还不到40年以后的地产状况。[83] 我们的确知道，从1815年至1830年的15年时间里，再分割以非常快的速度继续发展。这一事实已为这一时期内对该国地产所作的几次实地调查所确证，又为有资格选举下院议员的人数不断减少所证实。在七月革命中推翻的那个政权的统治下，这一特权仅限于付300法郎，即12镑英币直接税的那些人。所谓直接税，不仅指土地税，可是它至今仍是一切公众税负中最大的税项，而且还包括门窗税、家具税和人头税，还有工商业者所缴纳的特许证税，这种税捐是随着买卖规模的不同而有所不同的。但是，正像我所说的那样，土地税至今还是一切税款（包括直接税和间接税）中最大的税款，按照1828年的预算，它共计21，100万法郎，即将近850万英镑，占全部财政收入的1/5以上。同年的直接税总额为28，900万法郎。在波旁王朝第一次复辟的时候，有选举权的人数约为13万人，可是这一数目在15年中主要由于地产的分裂已降低到8万人。在1815年，须向政府交纳12镑直接税的房地产所有者为13万人；而在1830年，交纳到这一数额税款的人数还不到8万人。这当然是非常惊人的，但必将继续发展下去。上一次革命后不久，选举人的一般资格从300法郎降低到200法郎，即从12镑降低到8镑，而对某些特殊等级的人来说，他们的资格被认为应由他们的学术地位或从事某一学问的职业来证实的，[84] 这一金额更进一步减少到4镑。但尽管采用了这一切措施，在法国有选举权的人数仍然没有超过18方人。如果所有这些人都交纳8镑以上（实际上这种情况是不可能的。因为，如我所说，有些人可能从事只征收4镑税款的职务），那么我们便可推断在该国的4百万小土地所有者和房产所有者中间，财产达到须向政府缴纳8镑直接税的人数还不到18万。虽然在1835年土地税总额达到25，000万法郎，即1，000万英镑，足足相当于全部国家岁入的1/4，而全部直接税则达到35，900万法郎。[85]

1829年，我在法国出席一个论述法国地产的分割问题的讲座，报告人是孔德先生，他是已故著名经济学家萨伊先生的女婿，他本人是好几种深受尊敬的出版物的作者。像所有其他现代学派的法国人一样，该报告人明显地倾向于平均制度，但是他所搜集的事实仍是如此明显，以致在某种程度上动摇了他的先入之见，这是显而易见的。现在我就要提到其中的某些事实。官方文件中说，在1825年法国的不动产总数为1，000万。但是我们无论如何不要认为所有者的人数也相等于这一数目。因为有两个理由：第一，在某些情况下，同一个人有不止一处的不动产，它们彼此是完全分开的；第二，不动产的实际数目比文件上出现的数字要少，因为有时同一宗不动产重复计算两次，这是由估定土地税时所用的特殊方式所决定的。首先由年度的财政法案确定每个省的税额，然后由省的总议会把这一总数在各州县之间分配，又由州县把分配到的数额再在公社或教区之间进行分配，最后，由每个公社中担任这种职务的人把本行政区的份额在各个不动产之间分配。这种方式最终导致由公社 来负责征收估定的税额。由于每个公社 分别计算不动产的数目，因此如果有一宗不动产中的一部分位于一个公社，而另一部分则位于另一个公社，那么每个公社将分别征收属于它地区内的一部分财产的税款。从而在总计该王国的整个不动产数目时，有时将出现两笔财产，而实际上只是同一个人的财产。正因为公社 是很多的，所以我们不难设想，这种重复计算的现象大概是常常发生的。我们还应记得，上面的财产估算不仅包括了土地而且还包括了房屋。因此，我想很有必要指出，读者们不要认为在1825年法国竟有1，000万个土地所有者。我们从杜宾先生处得悉，大约在这个时候实际上只有400万个土地所有者。不过，还是让我接着说下去吧。那么就是说在1825年法国有1，000万宗估计的不动产，这一年中，其中只有17，000宗不动产交纳1，000法郎（40镑）以上的直接税。随着财产规模的缩小，它的数目变得越来越多，对它们征收的税额也随之减少，直到我们到达只给国家交纳20法郎（16先令）以下的那些财产时为止，这些财产不少于750万宗。但这不是全部。在比较1826年和1825年的统计表时，我们发现这一年中不动产的数目增加得非常惊人，它们总共增加了20万宗以上，但那些交纳1，000法郎以上的不动产却足足减少 了1/4。由于财产规模不断缩小，因而属于这一类财产的数目已经减少，而随着应缴税额的下降它们所占的比例也变得愈来愈少，直到那些税负在20到30法郎范围内的财产又开始增加时为止。这最后一种交纳20法郎以下的财产数目倒是增加得很多，不少于50万

宗以上。因此，这一类财产在1825年仅有750万宗，而在1826年则超过了800万宗。这些事实无需评述。[86]

此外，我还要提及杜宾先生在1827年出版的著作中所说的话：正如我们所知，土地所有者的实际数目为400万。仅仅过了两年，他在下议院中说：有450万个家庭拥有土地。这位作者的话充分证实了上述的论点是正确的，即地产的分裂不仅是由家庭子女间平等的法律和习惯直接促成的，而且是由某种条件造成的，即把地产分割成小块出售比整块出售更为有利。就其根源来说，当然可追溯到同一个习惯，而产生这种情况的直接原因则是在农民方面对土地的剧烈竞争。其理由我已在本文前一部分中作了详尽的说明。

但是，从经验中得到的其他证据有待作如下说明：

就我自己的观察所及而言，在平均分割制占统治的一切国家里，农民总是用他们自己的双手来耕种他自己分得的那部分土地的。如果有人用其他方法来处理他们的土地，那也是并不多见的。除非他们自己的土地太大，以致无法充分利用，只有在这种情况下，他们也许才会出租一部分土地。不管家庭的遗产多么小，如果不在女儿之间分配的话，那么仍须在儿子之间进行再分割。在我去过的无论哪一个实行上述制度的国家中，对我所探询的关于父亲去世后家庭的地产如何处理这一问题的回答，始终是每个子女分占一部分土地并由其本人来耕种。在法国、萨瓦和瑞士，我从来没有听到过其他说法。我知道在上流社会中的情况是不同的，常常由家庭来统一安排，用这种办法来使土地遗产保持完整。但是对大量农民来说，几乎总是发生相反的情况。

固然，在那些早已盛行平均分割制的国家里，尤其是在那些以铁锹耕作代替犁耕的国家里，它们的土地状况本身就足以证明土地再分割的零碎程度了。

在佛兰德、萨瓦和瑞士，许多土地都是用这种原始方式来耕种的。在瓦特县，平均的制度早已确立，住在该地的德·斯塔埃尔先生在反对长子继承权时，并不否定在他的住地戈皮特周围的地区已被分裂成很小的地产。他说："在我周围的土地被分割到这样一种程度，以致大部分所有者拥有的土地还不到1英亩。"[87] 这种情况同我在瑞士目

睹的情况是完全一致的。我时常同这些小土地所有者谈话，他们指给我看他们地产的范围，有时只不过是一小块1英亩的土地。

现在让我们看一看，在法国，人数极多的土地所有者的实际情况究竟是什么样子的。杜宾先生描写他们舒适生活的图景却并不那么美妙。“从巴黎出发到卡昂，途经厄尔省（古代诺曼底的一部分），我们都同样惊奇和痛苦地发现：在富庶而肥沃的国土上，在一个极好的地区的中部，总之在该王国的3/4的地区内，仍然可以看到用木头和泥土建成的、屋顶上盖着茅草的、最粗劣和最可怜的住宅。”

“在皮卡迪，由于牲畜头数的增多和某些无机肥料得到合理使用的结果，农业的发展和有机肥料的增加已使大量土地可以用来种植小麦了，而在过去这些土地是用来播种黑麦的。在法国，通过这些方法使农业得到最显著改善的地区，小农的经济状况较好。但是，该王国的其他地区，他们仍然吃得很坏。”（《小土地所有者》）

此外，“法国将近有2/3的居民几乎完全没有肉食，而1/3以上的人完全靠燕麦、荞麦、粟子、玉米或马铃薯来生活。”（《法国的生产力》第四章）

当我经过这一幅员辽阔的国家中耕种得最好、最富庶的法北即法属佛兰德时，我所了解的情况与这种说法是完全一致的。在我看来，那里的小土地所有者还没有我们英国的农业计日工吃得好，这是明明白白的。对他们来说，啤酒是一种太贵的奢侈品，由于该地既不生产葡萄酒又不生产苹果酒，所以清水就是他们的唯一饮料。他们的食物几乎全是植物，难得吃到肉类。如果偶尔吃一些，也不过是猪肉而已。杜宾先生告诉我们，在法国每年猪的屠宰量接近400万头。他说：“这是小农的食物。”如果我们认为这种食物仅限于农村人口消费的话，那就大错特错了。因为，其中很大一部分是在城镇中消费的，并由猪肉商以各种方式来加工和包装。即使根据这一假设来计算，全年每个小土地所有者的家庭也分不到一头猪。因为，正如我们所知，这些家庭的数目是在400万个以上。

这些事实和陈述，都没有使我们对数量很多的法国土地所有者的舒适生活有一个恰当的看法。但是，当它们有助于表明土地的再分割不足以使广大的农村人口的境况富裕时，我们不应由此作出结论说，

他们的贫困是由于这一原因引起的。正如我们从大革命前到过法国的人，尤其是从亚瑟扬格的证言中得知的情况一样，如果他们现在是贫困的，那么他们在该历史事件之前更要贫困得多。那时所发生的大地产分裂不能不大大改善了大批人民的状况，至少在一个时期内是这样。因此，从长远来看，无论这种分割制是好还是坏，目前农民经济状况总要比从前好些，这是十分自然的。如果考虑到贵族大地产分裂的时间还并不那么远，那么我们倒要奇怪人民的境况为什么不比我们发现的情况更要好些。

我在萨瓦消暑期间，经常有机会去研究眼下考察的这种制度的影响。在革命战争初期，该地已采用了法国的继承权法。尽管自1815年和平以来老的法典，即罗马法已重新生效，可是仍然实施着平均分割。至少对儿子来说是这样的，因为女儿只能得到合法的较小的一部分，它不过是每份中的1/3或一半而已。除了完全按照贾斯丁尼安编定的罗马法规定的限额分给女儿的那份财产之外，其余都在儿子之间平均分配。[88] 看来，虽然在法国入侵之前的法律是同现在相同的，但是实践上是有差别的，因为分割土地只是从法国入侵后才开始的。由于这种分割已发展到非常严重的地步，所有报道都认为过去40年以来人口有了很大的增加。[89] 居民的状况决不是值得羡慕的。他们的食物都是植物，包括主要由黑麦制成的面包、玉米、马铃薯和菜园的各种产品，特别是芜菁。农民很少吃到小麦面包。可是，耕畜的饲料和燃料是他们最感缺乏的两种东西。我们无法设想，还有什么比他们不得不用修剪树枝和篱笆所得到的树叶来用做饲料更为困苦的了。这是他们牲口的一部分冬季饲料。因此，当我们看到这些可怜的牲口在早春的那种悲惨状况时也就不以为奇了，它们常常疲弱得无力站立起来。人们也备受缺乏燃料之苦。在冬季，他们不得不在牲口棚里蜷缩在一起来暖和身体。从前，这个国家覆盖着树林，但这些树林在前40年中遭到了极度的破坏。这些小土地所有者的需要是如此急迫，以致他们不能等到一棵树长高就得把它砍掉，结果使树木不能成材。这是穷人最大的特点，而这种穷人就是农民。我们看到在许多山上树林开始在生长起来，而且长得还不错，但由于这些小树三年左右就要被砍伐一次，因而从它们上面也得不到多少好处。在瑞士，分割的制度是与自由政府和普及教育同时发展的，而在萨瓦则后两种利益至今仍然非常缺乏。这也许有助于解释这两个国家的不同状况，虽然它们都盛

行这种制度。可是，我们也应看到萨瓦的农民虽很贫困，但非常有道德，而他们的举止是有礼貌的，同样脱离了粗鲁和卑躬屈膝的奴性。

至此，我已概述了农业所特有的情况，这些情况可以被认为或是限制了或是扩大了那些影响一切行业的一般原因，即一般说来，由比较少的富裕雇主—资本家进行生产比许多小雇主兼资本家从事生产对国民财富更为有利。我们从全部论述中不能不得出的结论是：虽然我们不能以制造业或商业那样大的规模来有利地经营农业，但是在我们面前的这种情况下，上述的一般原因却被农业本身特有的其他情况加强了，这种特有的情况使农业企业再分割为小单位对一国的财富特别不利。而且我们发现，农场的再分割必然导致地产的再分割，从而使我们考察了这种制度可能产生的后果。按照这种制度，土地就应平均地分给家庭中所有子女。在此，我们有机会注意到小土地所有者的习惯。这种习惯之有利于积累，正像大土地所有者的习惯之促成铺张浪费一样。但是，我们发现，尽管小土地所有者的耕作制在各个方面都优胜于小佃农的耕作制，可是不能认为它会像一批富有而有事业心的雇主—资本家的耕作制那样有利于国民财富。诚然，农业本身的这种情况，也许还不足以成为反对平均制度的充分理由，因为广大农村人口从他们之间分割财产中得到的幸福也许远远超过财富绝对量减少所带来的不利。如果我能看到有什么办法可以有效地制止土地的过分再分割，那么我肯定会像在动产的情况下一样倾向于同意这个结论。我们已寻求过这样一种制止办法，可是毫无结果。除了人口变得停滞之外，看来没有别的办法可阻止土地的过分再分割。因此，不管我们每想到这样一种情况时可能会多么高兴，——在地产普遍分散的国家中，大部分农村居民因拥有一小块土地而享有相应的家产、尊严和独立性，并具有远见、谨慎和节约的精神——但是平均分割制一旦被完全采用，它就会被推行到如此地步，以致最终必将形成普遍贫困和野蛮状态。由于存在着这样一种极大的危险，我们就被迫（虽然很不愿意地）决定反对可能最终导致这种灾难性后果的办法。无论地产的过分集中可能会带来什么样的弊病，同地产的过分分割所产生的弊病相比，它们毕竟是小的。

所以，我有这样一种意见，即在这种情况下对一般规定应做出一个例外。在一切情况下，允许立遗嘱的完全自由。但在死者没有立遗嘱的情况下，除了土地之外，通过法律规定，各种财产应在子女间平均分配。在这里，立法机关一定要干预，在不限制遗赠权利的情况

下，用它的法令来认可保持地产完整的习俗，以防止土地过度分割造成种种令人不安的弊端。这种法令一定要完全足以使大家遵守这种做法，也根本不需要详尽的叙述。这些集中财产的措施无论是永久性的还是暂时的，都应成为无法超越的障碍。因为大量分割土地是件坏事，所以我们就得走向另一个极端了吗？不。当一个人在未留遗嘱的情况下死去时，立法机关必须选择他后裔中的一个人作为他地产的继承人，这个人当然是家中最年长的一个。但与此同时，法律应当责成他给每一个弟弟和妹妹用货币来偿付一个适当的部分。当然，这部分钱应随着财产价值的不同而有所不同。

我们应以财产权本身所依据的同一理由，即一般的便利，来捍卫把土地传给长子的惯例。如果这种便利得到了明确的理解，那么这种情况并不比另一种情况更不公正。

跟每天除了闲逛或打鹧鸪之外无所事事而生活阔绰的大地主相比，一个不得不整天苦干以便为他自己及其家庭获得很少一点生活资料的穷人，也许认为他的命运确实是非常艰难的。诚然，任何一种排他性的财产权利一经采用，不平等就立刻产生，虽然它可以被节制，但绝不能完全被防止。因此，在贫穷而勤劳的人与富有而无所事事的人之间，总是存在着这种常见的对比的可能性，但是没有一个有理性的人因此而想去反对这种财产制度。

同样，虽然家庭中的某个人单独继承父亲的地产也许看来十分令人震惊，但是，从整体来看，这一惯例如果比相反的制度对国家的普遍繁荣更为有利，那么弟妹们也就无权抱怨。此外，根据我所推荐的方案来看，如果父亲认为把他遗下的土地分割开并没有什么不利的话。他还是有权立下一份指明要把土地分割的遗嘱。地产的大量集中绝不是我们所希望的——这一极端和另一相反的极端均须避免。我认为，刚才提出的那种方式，是达到避免这两种极端的唯一适中的方式。

---

[1] 使大资本在农业上的效用远远低于在工业上的效用的另一个原因是，农业中不能达到像工业那样高度的劳动分工。这是由这样一个简单的原因引起的，即在农业中一切必要的工序，必须按照季节的变化一个接一个地进行；而在工业中，它们是由不同的个人同时进行

的。所以在农业中，同一个人必须接连不断地做许多不同的工作，从而在很大程度上失去了大资本的一个有利条件，即有利于精细的劳动分工。

[2] 塔莱朗说："最大的经济是人的经济。"

[3] 两块同样大小和同等肥力的土地，一块用犁耕种，另一块用铁锹耕种，后者总会提供更多的收益。我听说，在某些土地上，比如黏土，这种差别比在别种土质的土地上更大。在一切土地上，这种差别都是相当大的。

[4] 德斯塔埃尔先生在《有关论英国的书简》中说："他们估计，英国每个居民有3 1/2英亩土地；爱尔兰平均只有2 5/9英亩，而且在人口最多的一些地区还不到 1英亩。"

可是，我查阅了 1831年的人口统计表，发现并不是这个情况。如果分别把居民人数与土地面积比较一下，那么每人所得土地的平均数看来几乎是相同的，尽管在某些地区也许有一些差别。但是，爱尔兰没有一个地方能有接近于曼彻斯特周围二十英里的农村中那么多人口的。

[5] 根据两年前一位号称"登记所总监"的人所提供的一份官方账目来看，那时，法国的抵押财产总计达 110亿，债款为 23,300万法郎，相当于 44,900多万英镑。现在，以 6%（它还低于平均利率）来计算利息，那么利息几乎达到 2,700万英镑，这一总额并不比大不列颠全国的债款每年支付的利息少多少。

[6] 在农业中的"分成"制度下，地主给他的佃户提供经营农场所必要的资本，而全部产品通常在他们之间平均分配。

[7] 一个以"黑帮"的名称著称、马上就会引起人们注目的社团，大大加速了这种破坏。

[8] "如果我们把法属佛兰德、阿尔萨斯、诺曼底等某些地区除外，那么几乎在所有小土地所有者拥有和耕作的土地上，马、骡、驴、公牛、母牛和羊都属于退化的品种。"而且"在法国 5/6的土地上，仍使用着原始形态的农具。它们如此不适用于耕畜，又配合得如

此不好，以致这些农具的使用使耕作的畜力损失了一半、2/3、有时竟达 3/4。”——杜宾：《小土地所有者》

[9] 1公顷比 2英亩大得多。

[10] 该农场的账目上这样写着：

总收入 47，733法郎总支出 36，470 净收入11，263

将净收入在 190公顷土地之间平均分配，每公顷提供约 59法郎。就这个例子来说，它表明大规模科学耕作在增加净产值的相对量和绝对量方面有多么大的潜力。这一点与我们在“论地租”一章中所作的论述是一致的。

[11] 更为行得通的一种办法是小耕作者临时从他们更富有的邻居那里租用马匹和犁。据我所知，在萨瓦就实行这种办法，在那里小土地所有者分得了许多土地。犁、牛和扶犁的人都可租用。尽管有了这种办法，也还是常常使用铁锹耕作。我猜想许多人甚至连租费都付不起，所以他们宁可自己去劳动。此外，用铁锹耕作所获得的更大总产量乃是很小的土地所有者的主要目的。在瑞士也采用了同样的办法，但那里也常常使用铁锹。

[12] 在《威斯敏斯特评论》第四期，有一篇很有才识的文章，它论述了我们目前讨论的问题。文中作者反驳了长子继承权，同时充分肯定了农场的极度再分割所带来的弊病。但是，他集中一切力量证明地产分成平均的小块不会导致这样的结果。由于这个缘故，它促使我对讨论中的这一点，作了也许在许多人看来过于冗长的论述。

[13] 我记得，在巴黎曾听到萨伊先生的一次公开讲演，他在这次讲话中提到一个关于乡下人依恋他们出生地的突出例子。在瓦兹县，许多劳动者生活贫困，他曾花了很大的精力和费用把他们迁往法国的另一个地方，因为他知道他们在该处能得到报酬较好的工作。可是，不久以后，他们却又回到了他们原来的地方。正是最贫困、人数最多的这个阶级，才是最牢固地扎根在他们的土地之上的，这主要是因为除了出生和长大成人的这块土地之外，他们对别的地方一无所知。要使贫困的劳动者改变教区，如同使一个有钱人改变他的国籍一样费力。

[14] 如果我们常常注意到这一十分明显的事实，那是有益的。尽管在口头上也许会承认这一事实，但在当前的争论中又常常会忘记这一点。因此，当人们说到人完全受他自身利益的支配时，如果这句话的意思是指每一种物质的和非物质的利益，那么这种说法也许是十分正确的。但对某些作者来说，这个词的意义太含糊了，以致在他们的研究过程中有意把它忘记了，而用了这个词的另一个更有限制性的意义来代替它。当这个词仅仅用来指我们能够接触到、品尝到和摸得到的粗俗而具体的利益时，那么，尽管从这样一个定义中得到的结论也许是完全符合逻辑的，但是建立这种结论的前提——人完全受他在这个意义上 的利益支配——则断然是错误的，当然，它的推论如果不是完全虚假的话，也至少容易有很大的局限性。伊壁鸠鲁认为"享乐"是至善 ，就他 用这个词的意思来说，他也许是正确的。可是，他的门徒们却选择了它的更通常、更有限制性的意义，因而这个词在老师手里纯粹是个哲学体系中的范畴，而在其追随者的笔下却只不过成了不道德行为和亵渎的借口。

[15] 上面已经说过，在法国，目前抵押贷款的高额利息最有效地制止了人们常常用贷款方法来防止农场分割的过程。

[16] 这一原理有助于我们去解释爱尔兰的高额地租。见《论地租》一章。

[17] 德斯塔埃尔先生在《有关论英国的书简》的第五封信中告诉我们，在他特别熟悉的瑞士，在过去 40年中几乎察觉不到人口的增长。

[18] 在伯尔尼州盛行看特定继承习惯法。据可靠方面告诉我说，把土地传给年纪最小的继承人是那里的习俗。这一点也许有助于说明，为什么该州贵族比较普遍。但是还得说句公道话，无论就国内的繁荣还是就政治影响方面来说，伯尔尼州在联邦中一直是特别卓越的。

[19] 杜宾先生认为：在欧洲所有大国中，自 1815年和平以来，普鲁士人口增长得最快，而法国的人口则增长得最慢。普鲁士在 26年间居民增加了一倍。大不列颠需要 42年，俄国为 66年，奥地利为 69

年，而法国则需要 105年人口才能增加到一倍。（《法国的生产力和商业》巴黎 1827年版，第 1卷第 4章。）

在法国，人口发展滞缓可能部分地是由财富增加缓慢所造成的。如果这是确实的话，那么它有助于证明分割制对国民财富的增长多么不利。就目前情况来看，当我们把法国的例子与英国相比时，便可确证我在前面提出的论点是正确的，即"在这种制度占统治的国家中，人口也许并不像劳动得到更合理使用的国家那样多，很可能由于净产量小而使人口增加得并不那么快。"人口增加缓慢的另一个原因是预防性限制占着更大的优势。法国大部分产业部门中所使用的劳动和资本的生产效益都比不上英国，刚才引证的杜宾先生的那部著作充分证实了这一点。另一方面，尽管我们海峡对面的邻居性格爽朗，但他们还是比我们更加谨慎和较少铺张浪费。相对说来，我们也许可以这样说：英国是靠苦干来致富的，而法国是靠节约来致富的。在不同时期内委派的调查特派员都把法国生产落后主要归结为三个原因：第一，国内交通状况恶劣；第二，由于缺乏信用贷款而引起的高利率；第三，同英国相比，工人和雇主的技术都比较差。前两个原因适用于一切产业部门，最后一个原因仅适用于某些产业部门，特别适用于机械制造工艺，而在化学工艺方面，我们的邻居无论在知识还是在熟练程度上，都不亚于我们，我相信甚至往往胜过我们。

[20] 外国人几乎总是用英国来指大不列颠的，我认为在上述社宾先生的话中也包括了苏格兰。尽管如此，这种差别还是巨大的。请参见《小土地所有者》。

[21] 准确地说来，平均分割并不是在法国大革命时期首先开始实施的，而是在某些地区，特别是在推行罗马法的地区，即有成文法的国家早先就已存在的。因此，我知道亚瑟扬格早已在悲叹地产分裂的后果了。这一事实已被德·斯塔埃尔先生所证实。（《有关论英国的书简》，书简四。）

[22] the learned professions，学问的职业，是指神学、法学和医学三种职业。——译者

[23] 前几天，在法国最好的报纸之一《争鸣日报》上说："有一些记载在案的土地缴纳 5生丁（半便士）直接税，因而这种土地约值

20法郎（16先令）。许多土地征收 10生丁和 15生丁的直接税，因而值 40或 60法郎。”

[24] 根据1835年公布的账目，我发觉按照最近的调查来看，反映房地产估算数目的各级直接税限额的数目已上升到1,081.4万宗。在1826年，它是1,029.6万宗，而在前一年则又少了2万宗以上。

[25] 《有关论英国的书简》书简五。法国的亩与英亩大致相同。德·斯塔埃尔先生作了上述的断言之后，接着说：虽然如此，在欧洲，没有一个国家呈现出像这样的繁荣景象。“人口不仅没有过剩，那里的劳动价格还比任何其他大陆国家高。”在1835年，洛桑附近的普通劳动价格每日为 10巴兹，大致上等于 15便士，由于粮食价格不贵，应当认为这是很不错的工资。1磅最好的小麦粉面包是 3.5便士，肉为 4.5便士，杂货也是便宜的，因为只需缴纳很少一点税款或根本不需付税。我们惊异地发现，在大陆中部的殖民地产品反而比英国和法国的海港城市中的价格低廉。我已提到，据德·斯塔埃尔先生说，40年来，在瑞士的这一地区的人口几乎没有增加。

[26] 根据罗马法规定，如果父亲死后留下的子女在 4个以下，那么在他们之间合法分配的部分为 1/3。如果有5个以上子女，在他们之间分配的部分为一半。因此，在每种情况下，父亲都能随意分配他一半、往往 2/3的财产。在罗马史上更早的一个时期内，在子女间合法分配的部分仅占 1/4。

[27] 我注意到一个事实，它可作为最近人口大量增长的一个证据，即在萨瓦最好的一个地区，从尚贝里一直向北伸展的那个地方，我所看到的老年人很少。可以肯定，在一个不健康的国家里，这一事实看来表示他们是为数不多的人遗留下来的代表。

第九章 同一个问题的政治后果

以上关于地产分割优缺点的考察几乎完全属于经济方面的。严格说来，唯有这种考察才符合像目前这样一部著作的性质。我尚未涉及这一制度在道德上与政治上的后果，因为本题的这一部分与另一部分是完全不同的，而且它本身开辟了一个广阔的研究领域。虽然这方面的问题不属于政治经济学研究的范围，但在我尚未提出一些看法之前，也不能完全放弃这一最有兴趣和最重要的问题。

我在考察地产再分割在政治上的得失时，首先想到的是这件事主要取决于一国政府的性质。相同程度的分割对共和政体也许是，而且必然是很好的，而对君主制度来说，可能是致命的。所谓共和政体，我的意思当然是指真正的民主政府。因为，废除王权之后，在政府机构中几乎没有民权的国家或至少被贵族分享很大一部分权力的国家，也经常使用共和政体这个词。

我认为，完全可以肯定：如果没有财产的、尤其是地产的相当程度的平均，纯粹的民众政府是不可能存在的；如果没有土地贵族，则君主制度也不可能巩固，看来这也是无可置疑的。因此，我们想要采纳或支持的政府的性质必然决定着我们所期望的制度在政治上是否得策。这一点只是让我们牢记：我们不能调和矛盾；如果我们希望得到某种结果，我们必须采取达到这一结果所必需的手段。

例如，在共和制机构包围下的君主政体，是一个不久必将毁灭它自身的政治怪物。这是法国第一届国民议会所犯的大错误。大多数人希望君主政体，我毫不怀疑，他们真诚地抱着这样的希望。可是，他们却通过建立与王权并存的、具有过于民众性的机构来务必使君主制成为不可能。虽然这些机构中的大部分很快就消失了，被革命的洪流扫除了，但是继承权的法律却依然被保留了下来。[90] 这是第一共和国所做的一件大事，它经受住了帝国的专制与波旁王朝阴险而横暴的统治，整个改变了法国的方向，并逐渐深入了人心。因此，现在企图

去改变它看来是十分愚蠢的。但是，毫无疑问，只要它继续存在，专制政体就绝不会十分安全。

由于上述法律的缘故，该王国现在处在这样的地位：王权没有足够的支持，而共和政体是不可能的。也许没有必要提及这一论断所依据的理由，但概括起来说，它们是这些：第一，人民在君主制度下形成了完全与自治对立的古老习惯；第二，欢快、爱好享乐、容易激动、反复无常和缺乏坚韧的人民性格，是与控制纯粹民众政府素有的不稳健和轻率所需要的那种稳健的、商业性的和会打算的气质完全不相容的；第三，国民喜好军事荣誉；最后，其他欧洲国家的政治状况。这些国家的君主绝不会容忍在他们近邻有一个伟大的共和国，这种状况不可避免地引起战争，不论哪一方胜利，它必定很快使民主政府垮台。如果别国胜利，则通过外国干涉或内部的动乱来推翻民主政府；如果本国胜利，则通过某一个胜利的将军的野心来实现这一目的。

因此，继承法本身还不足以使共和制成为可能，而它却使君主制不安全。法国今后的命运不能不充满着极大的不稳定，我们不能认为它已消除了过去的经历。该国政府在过去四十年中的频繁更迭，从极端放任到极端专制以及自目前的王朝即位以来连绵不断的动乱，都是为大家所熟知的。这些便是人们从希望达到某一目的中所体验到的弊端，但是他们拒绝采取对它的持久存在所必要的手段。

对所有处在改革中的国家来说，法国的例子应该成为前车之鉴，要避免把改革推进得那么远以致危及人们本想去支持的政府形式。如果目的是要完全变革政府的形式，那么这又是另一回事了，而且应该以它本身作为论证的基础。我所指的是这样一种情况，即保持这种形式的完整是大多数人的愿望，不过大家都希望尽可能纠正这种制度的弊病。

所有考虑到这一点的官吏的特殊使命是，要清楚地看到他们的措施将会引导到什么地方，并且要记得，有许多变革本身，抽象地说来，也就是在不顾及现状的情况下来说是好的，但是它们可能危及那些他们都不希望看到被颠覆的组织机构及其制度。因此，如果人们承认，在条件许可的地方，家庭所有子女间平均分割地产就其本身来说是最合理的制度，但是它绝不意味着，由于这个缘故，我们就应该希

望采取这种制度。如果该国的政府是君主政体，如果我们确信这种形式总的说来最适应我们所处的社会状态，甚至还确信伴随着变革而来的风险太大，那么我们必须下定决心去忍受这种制度所固有的不便，就像去忍受所有其他社会制度的不便一样。因为绝不是只有君主制或贵族政治才有它不可避免的弊端，民主制也有它自己特有的其他不可避免的弊病。首先，我们必须确信有些利益必然是相互排斥的，因此我们不可能同时完全享受两方面的好处。一个十分谨慎的君主政体不可能享受到像一个真正的民众国家一样的平等，同样也不会显示出像真正民主政府那样的惊人活力。而在另一方面，我们也不能期望在共和政体下会有像国王与贵族统治下一样的稳定。因此，我们必须决定我们大体上喜欢哪种制度，并且在作出了抉择之后，我们一定要坚持我们所选择的对象。尽管它必然带有许多弊端，也不管这些弊端可能在多大程度上为相反原则的采用所阻遏，我们还是要牢牢记住它们绝不能完全被防止的，并且要始终如一地考虑到我们希望支持的制度的安全。

如果一个制度还有些力量和朝气，它不能不趋向于某种过分，因而也不能不带来某些弊端。只有使这种制度处于绝对的低能，才能完全排除这些弊端。拿一个人来说也是如此。没有激情的人做不了坏事，因而他也做不成好事。同样，如果目前法国的古老贵族政治不能损害这个国家，那么它也不可能对这个国家有用，它已处于完全无所作为的状态。

这些考察必然把它们自身同一般的财产，尤其是地产的继承问题联系在一起。因为，在一切可能引起激烈辩论的政治问题中，这是一个无与伦比的、最为重要的问题，它是该"国"拱门上的真正的拱顶石；因为那里有什么样的所有制，那里或迟或早也就有什么样的政权。这两个方面必然是互相关联的，只有在个别情况下和在短期内才会有相互脱节的现象。

取得权力的欲望是拥有巨大财富的必然结果。某种欲望的满足，为达到另一种欲望的目的提供了可能，因而只会导致另一种欲望的产生，这就是人性的素质，因为我们绝不会对于自己明知做不到的事情寄予强烈的希望。所以一个对财富厌腻的人便会追求在他的财力所及范围内的其他显贵。比如说，一个在保险柜里装满了黄金的商人，渴望结交贵族和同他们联姻的荣誉。

但是，一切荣誉都不能像权力那样点燃起富人的欲望。因此，一般地说，拥有比他们的同胞更多财富的一批人，绝不会仅仅满足于平等分享政治权力。不管他们将怎样统治，不外乎通过正当的手段或是使用卑鄙的手段来统治。如果不是用政治影响和秘密的贿赂来统治，那么暴力必将导致要么建立起他们的绝对统治，要么立即使他们的权力和他们的财产彻底崩溃。

在土地通常完整地由父亲传给儿子的地方，不仅使造成权力不平等的财富的不平等保留下来，而且使每一代所有者从前辈那里取得力量。这种力量不必从新开始建立，而是有着现成的基地、播好的种子和成熟的庄稼。连续好几代地保持着一致的目的与一致的努力，这种情况不能不大大加强土地贵族的权力。

每个家庭都被固定在一个地方，也是一个极为有利的条件。由于他们一直在同一个范围内发挥作用，他们的影响必然比他们有时在一个地方有时在另一个地方试试他们的力量要大得多。从前，苏格兰的地主对他采邑上的人拥有至高无上的权力。只要在土地长期掌握在同一个家族手里的地方，这种权力仍然是强大的。

不仅当代的土地贵族而且他们历代祖先的这种计划和努力的连贯性，不可避免地造成一个结果，即加强他们的力量。这种地产的继承制是一批富有的世袭地主拥有力量的主要源泉，从而也是他们所要支持的任何政府稳定的源泉。对每件事情，不论是大事还是小事，确切明了你要达到的目的，并且坚定地朝着它前进，总是成功的首要原因。

但是，在土地的不断再分割已摧毁了所有那些原先从拥有比别人更多的财富中产生的、后来又被习俗和社会联系所加强的家庭影响的地方，不再有被共同利益的感情与对权位的热衷联结在一起的、在保卫与他们自身的权力成败攸关的现存制度中顽强地团结起来的一批所有者了。但是有人也许会说，不断地实行平均分割所引起的土地所有者人数的极大增加，使政府取得了更大的一批人的支持，因而必然会大大加强起来。因为，他们认为，这批人特别喜欢秩序，而对可能危及他们如此珍爱的小地产的任何变革非常恐惧。可是，我们必须牢记，这批为数很多的小土地所有者所共有的感情是喜爱一般的好政府，而不是强烈地钟爱某种特定的政府。

这一阶级中的任何一个人从好政府那里得到的利益，例如人身与财产的安全，它们所具有的消极性往往多于积极性，特别是具有类似的性质，即这种巨大的利益直到它失去以前是绝不会被充分认识到的。如果一个野心家或本意良好的人提出了任何一个貌似合理的计划，这种计划可能允许在一个新形式的政府之下有平等的保障和更少的公共负担，那么什么东西能阻止这批小土地所有者赞同变革呢？他们有的只是害怕某种无法预见的灾难，而绝不是喜爱现存制度的强烈感情。但是，人的思想一旦不为压倒一切的明确欲望所支配，各种打算和摇摆不定就没个完结。理智像一只没有舵的小船，在接连不断的每一个浪头的支配下左右摇摆。人最重要的是需要有一个行动始终一贯的强烈愿望。尽管不存在偏爱任何特定制度的一切前提常可防止偏见，因而也最适于在会议室里空谈，可是它在实际生活中是不行的。权衡任何一个被提出来的步骤可能有的一切有利方面和不利方面的习惯，是与行动所要求的敏捷和干劲绝然相反的。即使在无人可与之商量的情况下，一个人在行使职权时尚且深感过于平心静气和慎重考虑之不易，那么当我们不得不把许多冲突的意见统一起来时，其不便程度也就可想而知了，“各种意见不可救药的分歧，在一切问题上缺乏明确的说明”不是大家都已熟知的吗？[91]

因此，所有拥有些财产的人，在这些人不仅确信现存制度总的说来是好的而且相信它们是最合理的制度之前，对好政府的一般喜爱，绝不是防止变革以及随之而来的危险的因素。可是，如果他们不去尝试一下另一种制度，他们怎么能确信这一点呢？那么什么时候才能把足智多谋之士所能设计的一切可能的混合物都试验过一遍呢？一般喜爱好政府就是如此地不能把人吸引在任何一种特定的政府之下的。

然而，当国家早已被接连不断的变革所动摇和弄得疲惫不堪的时候，就易于产生一种情绪，它将给政府以某种稳定并在某种程度上恢复对现存制度的留恋。然而这种制度因处在那么多的动荡不定之中，所以一直没有时间完善起来。这种情绪不会是对现存制度的强烈的爱，而是恐惧不可预测的变革所引起的后果，以及国家所经历过的那么多的灾难。因此，特别是在土地所有者之间将产生一种保守情绪。这种情绪很可能不会持续到超过当时一代人的时间。要不了多久，新的一代必将成长起来。毫无疑问，他们也许曾经听说过他们的国家曾经因政府的不断更迭而遭受过许多不幸，但没有亲眼见过这些灾难，而这种印象是同口传与目睹的经验之间的差别成正比的。

但是，即使我们假定大批小所有者非常喜爱他们国家的政府，而且一点也不想进行新的实验，他们仍然不可能像贵族那样对现存的制度怀着炽热的爱。因为那种制度使贵族有了生气与活力，他们不仅从这些制度中得到了社会上一切阶级都共有的人身与财产的安全，而且除了这些一般的利益之外，还尝到了权势的一切甜头——荣誉、权力和酬金。要使任何一个政权稳定，大量有产者或甚至全国大多数人对它有好感是不够的，问题是这种感情是否如此强烈，以致使他们有可能在保卫它的时候不避艰辛和危险，甘冒死亡的风险。这便是需要考虑的真正要点。

这一论点有助于解释，在违背广大人民愿望的情况下，一个积极的少数怎么常常会实现政权上的改变。就愿望来说，人民都站在当局的一边，但是当有必要作出个人安逸、财产和安全的牺牲时，政治上的同情也许不够有力到把愿望坚持到底。在旧政权存在的时候，曾经阻止他们竭尽全力地保卫它的同一种不冷不热的感情，将使他们静静地屈从于新政权，或者屈从于任何别的及时取得成功的政权。

当土地掌握在富有而有权势的贵族手中时，情况就大为不同。这些贵族在保卫现状的时候，不仅一般地保存了整个制度，而且特别是维护了他们本阶级的特权。这种双重动机强烈到足够克服人类天生的惰性，激起他们的精力去积极反对一切可能危及、哪怕是间接地危及与他们的财富和权力不可分地联结在一起的制度的革新。正因为人数少，所以使他们更易于联合，这一点对他们努力的成效是非常有利的。与此相反，当土地在无数小所有者之间分割以后，联合的困难却使个人的斗志涣散。

这些便是使财产的极度再分割，尤其是土地的极度再分割不利于政权稳定的原因。这些原因可归纳为两类：第一，这类群众在现存制度中缺乏某种特殊的利益，这种利益具有如此强烈的吸引力，以致使相当数量的一批人对现存的制度有着坚定而执着的爱。他们也许对现存制度是有好感的，但是惰性太大以致在紧要关头不能作出重大的贡献。[92] 第二，由于他们人数众多，财力有限，这种情况使他们中间许多人不能经常开会，以及因缺乏任何比较小的、善于在通常情况下影响其下属人员因而在非常紧急的时刻能作好准备和保证它的下属服从指挥的机构，所以小所有者之间难于联合起来。

不管威胁现存政权的变革可能具有什么性质，也不论这些变革是倾向于扩大还是限制目前享有的自由程度，这种财产的再分割以及随之而来的贵族政体的消失，必将大大助长社会的大动乱。这是一个应该记取的重大教训。不仅民权的维护者将找到称他们心意的平等制度，而且狡猾的、蛊惑民心的政客或幸运的将军也会在他们国家自由的废墟上寻求飞黄腾达。同一种惰性和缺乏团结使前者即使在违背多数人愿望的情况下也能在民众的旗帜下造成一次革命，而在另一种情况下也会使后者能够升起文官专制或军事专制的大旗。

但是只要财产状况保持不变，专制本身也不见得比任何别种更为民主的政府稳定多少。

罗伯斯庇尔的统治仅持续了极为短暂的时间，而波拿巴的一切军事声誉也绝不能保住他的王位。甚至他的直接继承者尽管在没有外国侵略的情况下也遭到了同样的下场。在人民曾受到自由思想影响的地方，他们决不会长期屈从于专制统治。当他们被一连串民众的变革和动乱弄得筋疲力尽的时候，他们也许向它屈服一段时间，而在未曾目睹这些动乱的新一代成长起来之后，暂时的建筑物必将倒坍。因此，政权将在民众的放纵和专制统治这两个相反的极端之间动摇不定，始终未能把它自己在两者之间确定下来。

我们可以引用所有古代真正的民主共和国，例如雅典、叙拉古斯和许多其他希腊国家、中世纪的意大利共和国、英国的共和政体[93]和法国的革命政府的历史事例，来证实这些论点。

美国不能被认为是个例外，因为它的建立还不到50年，而且它所处的情况十分特殊。在此，提出其中的两个重要情况也许就足够了：第一，它不可能发生任何重大的土地战争，因为它没有邻国，所以它免除了共和国面临的主要危险——军事统治；第二，它还没有穷人。一片无边无际的肥沃处女地使这种情况成为可能。因此，使它避开了民主政府曾碰得粉身碎骨的另一块石头，即贫困居民的骚乱。

另一方面，在人民群众从来没有听到过民众的权利更没有享受过这些权利的国家中，虽然君主无需担心民主主义的反抗，但是如果他的王位失去了一批富有的所有者的支持，它必将长期处在军队首领的野心或骄纵不满的军人骚乱的威胁之中。缺少土地贵族一直是一切东

方政府不稳定的主要原因，是恺撒和伊斯兰诸国王位不稳的主要原因，从而也说明了世界上许多最好的地区之所以长期稳定或衰落的条件。在一个成功的将军或一队古罗马禁卫军、土耳其卫队或近卫士兵都能在任何时候改变一个帝国命运的国家里，哪里还有财富、安全和文明发展的余地呢？[94]

也许世界上没有一个国家的君权像波斯君主的权力那样地完全不受限制了。正如在所有其他东方政府中的情况一样，人民根本没有权力，至于贵族的势力也几乎丧失殆尽。这种情况的后果确实是令人吃惊的。除了毫无约束的统治所引起的其他弊端之外（人身和财产安全的永远得不到保障以及由此而引起的恐怖，波斯王本身及其下属官吏无休止的勒索），波斯还不时处在争夺王位继承权的一切恐怖之中，整个王国一直遭受着战争的蹂躏。征服者的谨慎戒备，使上层社会中许多在斗争中幸免于难的人惨遭杀戮。每一次这样的战争，通过对贵族的杀戮和洗劫只是使成功的国王的权力比他的前任更加不受约束，因为只有这些贵族，才能稍微阻挡他旨意的满足。[95] 这些无休止的战争是由于没有有效的贵族统治而引起的（因为在政治上人民群众是无足轻重的），因为这些纷争对所有的人，尤其是对贵族的利益是致命的，所以他们可集合在一面旗帜的周围来阻止这些纠纷。[96]

另一方面，如果我们看一看那些世界史上存在时间最长和最强大的政权，我们总是发现：不管它们政体的外部形式有什么不同，但是在至关重要的一点上它们是完全一致的，即在政府的构成中至少有相当数量的贵族成分。

在这些政府中，古代的罗马是最突出的一个例子，——在当代，则是大不列颠。奇怪的是，前者作为一个由民主的活力与贵族的稳定相结合而产生的令人惊讶的实例，至今仍未给予详细的研究。全部罗马共和国的内政史呈现了这两种相反势力之间的长期斗争，因而这两种势力得到了十分恰当的平衡。一方面是平民大会和平民的选举、民选的护民官以及在后期还至少有一个民选的执政官。另一方面，元老院和贵族的行政机关。最初，执政官和大部分其他地方行政官是从贵族中产生的，可是后来这些人都是在两个等级中选出的。我毫不怀疑，这个奇妙的国家史无前例的强大和持久，主要在于在它的构成中这两种成分的巧妙结合。在当代，同样明显的实例是英国。自罗马帝

国覆亡以来，所有英国贵族的陋习，有没有妨碍它达到强盛的顶点和任何一个国家都无可与之匹敌的繁荣呢？在现代，我们哪里找得到一个王国曾在这样长的一个时期内 享受到自由与秩序的幸福呢？ [97]

我还可提出存在了近四百年之久的威尼斯和至今尚存的俄国作为强大而持久的贵族政权的鲜明例证。在这两个国家中，由于前一个国家，至少在它的后期，民主力量已衰落到一无所有；而在后一个国家，它还没有上升到重要的地位。所以，这些国家在给我们提供了贵族统治长处的卓越榜样的同时，也给我们提供了不公正和压迫的令人信服的证据。但是它们还是有助于确立我目前想要作出的论点，即稳定是这种政府所特有的和不可分的特征。这就是俄国使欧洲其他邻邦害怕的主要原因。

虽然有几个莫斯科的沙皇死于暴力，但是这些事件丝毫没有干扰该国的安宁。一切事情还是像从前一样地进行，只不过是又一个皇帝被埋在他祖先的墓穴里罢了。在我们的时代，该国政府的稳定受到了更加意想不到的检验。我们见到，一位已成年的王子，除了性格的温和之外一无所长的皇位继承人，甚至没有尽力斗争就把皇位让给了他的胞弟，因为圣彼得堡的军事暴动在没有君士坦丁参加的情况下那么快地被平息了。是否有可能提出一个比贵族支持的政权更为稳定的鲜明事例呢？虽然俄国的君主自称为独裁者，而且在名义上也是专制的，因为宪法没有限制他的权力。但是，实际上他的权力是有限的，正是在这些限制之下才受到富有而最有势力的贵族的拥护。把俄国的例子同上述波斯的事例作一比较，在这两个国家中君权在名义上都是不受约束的，但只有后者，君权才真正受到限制（虽然两国的人民都没有任何势力），而它们之间竟有天渊之别！在一国，尽管存在着农奴制，但是财富和人口迅速增长，而其余的一切文明要素，也在广泛君主制许多世代以来享有的安定局面的保障下，缓慢而确定不移地发展着。而在另一个国家里，战争、劫掠和荒芜却绵延不断。

理论和实践都证明了贵族而且只有贵族 才能提供稳定。因此，不管人民是否已上升到足够重要的地位来影响国家大事，某一部分 贵族总是每个可望长治久安的政权中必要的组成部分。

但是，在家庭子女间平均分割土地的法律或习惯则完全消灭贵族。那么，我们是否不得不做出反对这样一种实践的结论呢？

[1] 这个法律经历了若干次修改。立宪会议根据 1791年 4月通过的法律规定，未留遗嘱的死者，他的全部财产应不分性别和长幼在他的后裔中平均分配，但这一规定并不与留遗嘱的自由相抵触。这一法律被国民大会在共和国二年通过的一个法令（二年雪月 17日的法令）保留了下来。这一法令允许有直系亲属继承人的所有者，有权处理不超过他 1/10的财产，而在只有旁系亲属的情况下，只能处置他财产的 1/6，其余一切财产均须在他的子女中或其他继承人之间平均分配。此外，它还规定，所有者不得将其任意处理的部分留给最喜欢的一个孩子，而只能留给局外人，如果把它遗赠给合法继承人，则也须平均分配。根据现在作为该国法律的拿破仑法典的规定：如果父亲只有一个孩子，他可任意处理他的财产的一半；如果有两个子女，那么他可任意处理其 1/3的财产；如果三个以上，那么有 1/4的财产听他支配，其余一切财产必须在子女间平均分摊；如果他死时不留遗嘱，则全部财产应在其子女之间平均分配。

[2] 佩利。

[3] 许多人一直认为非常奇特的梭伦法是反对恪守中立的。十分明显，它的矛头是指向一大群惰性的和不热情的公民的，他们在内乱中容忍事情听其自然地发展，这样，就为少数感情激烈的人准备好胜利的条件。

[4] 指自 1649年克伦威尔处死英王查理一世始，至 1660年封建王朝复辟止的英国共和政体。——译者

[5] 吉朋在谈到应召前去做保卫工作的土耳其卫兵很快学会了支配软弱的巴格达哈里发时，他作了这样的评论："每当土耳其人为恐惧、狂怒或贪婪所激动时，便拴住这些哈里发的双脚，把他们倒拖出去，剥光衣服在炽热的阳光下曝晒，用铁棍打并强迫他们用退位来换取暂缓他们无法规避的命运。""军事专制的祸害都是如此相似，以致我似乎在重复罗马禁卫军的故事。"这便是从赫赫有名的哈伦阿拉希德哈里发时代以来悲惨的衰落景象。参阅《罗马帝国衰亡史》第十卷第五十二章。

[6] 波斯国王阿加穆罕默德说："什么样的人我没有杀过呢？""因此这个孩子（他的侄子和继承人）可以安安稳稳地统治了。"

[7] 参阅詹姆斯·B.弗雷泽所著《霍拉桑记游 1821—1822年》。

最近在波斯又发生了一起继承权的纷争。已故的国王法蒂·阿里的50 个儿子在为争夺他的王位而战斗。

[8] 也像古罗马一样，在大不列颠，贵族政治与民主政治之间过去有过长期的斗争，但一点也没有影响到该国国内的繁荣和国外的声威。近年来，斗争已变得特别激烈，民主主义者对其政敌已取得了很大的胜利，议会选举法修正法案等等可作为明证。在大英百科全书的增补本中，"论政府"这一很有才识的文章企图证明，在任何一个政府中绝不能并存两种相反的势力。这是我所知道的企图努力用推论来反驳事实 的最奇突的例子。我说事实，因为谁能严肃地否定英国的政体中不仅存在着民主的成分而且也存在着贵族的成分呢？这位作者这样问道：一个政权怎么能防止吞没掉另一方呢？即使承认最终 的情况可能就是如此，但是同时也得承认它们可以长期共存，甚至可达几百年之久。确实，并不十分和睦，也许相互之间还经常有公开的或秘密的斗争，但是由各种情况所引起的这种斗争，也许在双方都并不诉诸武力的状态下一直令人惊异地拖延下去。这种状况可能是争夺的最终阶段。

为了证明这一点，我只需提及罗马与英国的历史就行了。正如我所说的一样，全部罗马共和国的内政史只不过是贵族政治与民主政治之间的斗争史。这种情况只有到双方都被军事领袖的野心粉碎的时候才结束。最好还要注意到，直到蒂勃留斯·格拉古斯时代，这种斗争是不流血的。除了贫民的增加和随之发生的致命性的内部纠纷之外，征服的扩大和因此需要维持远离祖国的大军并长期把公民投入军队，这些便是使罗马的自由终于毁灭的主要原因。古代王朝的神圣不可侵犯，只有在强有力贵族的重大帮助 和支持下才能抵御胜利的指挥官及其忠诚的军队。要是没有上述的原因，罗马的混合政府可能维持多长时间就很难说了。

第十章 道德上的后果

在论述了家庭所有子女间平均分割地产的经济与政治后果之后，我只需比较一下这一制度与另一相反的制度在道德上的后果就行了。

我首先要谈到反对平均制度的最常见的论点之一，这就是：根据长子继承权的规定，必然只有一个家庭成员是无所事事的。反之，如果所有子女都能得到父亲相等的一份遗产，就无人必须工作了。一个人无所事事总比许多人都无所事事好些。

我必须承认，在我看来，这一异议是肤浅而无远见的。事实上，假定现在第一次采用这种平均制度，那么不管它的直接后果是什么，在我看来，它的更为持久的最终后果必定正好与上述论断相反。这一制度因缺乏一批这样的人（他们摆脱了谋求生计的麻烦）所引起的弊端，恰恰具有相反的性质。

在任何一个第一次废除了长子继承权的国家里，确实会发生这样的情况，即在前一种制度下须自谋生财之道的殷实家庭较年幼的子女，现在他们发现已有足够的财产来维持满意的生活而无需设法增加他们的收入了。如果这种情况毕竟是一种弊病，尽管一点也不清楚这是否是一种弊病（因为如果一个人没有必要为他的生活而劳动，那么他为什么必须这样做呢？），那么这种弊病也不大可能长期持续下去。因为，如果这一代人不去增加他们的财产，显然，当这些财产最终在他们的孩子间平均地再分割之后，每一个孩子都将比他的父亲更不富有，从而有必要从事某种有利可图的职业。如果人们不去增加他们的财富，虽然风险少，但是在一代或至多两代的时间里，他们的子孙将贫困得足以促使他们尽力工作。确实，这是一种奇特的反对意见，如果它有什么好处的话，那么它好就好在证明了它所竭力反对的制度反而使每个人如此富足以致免除了辛劳的必要！

不幸的是，人们尚未想出这样的妙策。据说，人在破落的时候，会遭到这样的责难："拼死拼活地操劳来挣口苦饭吃"，而且他的确也躲不开这种初时的咒骂，我们也不可能想出什么办法来使他免除这样的命运。

正如我所说的一样，这种平均制度的真正弊端，具有一种与上述异议所作的推想恰恰相反的性质。它的趋势是使一切人都处在同一水平上，阻止任何一批人上升到这样一种地位，由于他们优裕的境况，使他们免除谋生的必要，从而也摧毁了一切闲暇，而这种闲暇乃是知识与文明的进步最必要的条件。这样的一批人对任何一个社会的重要性是不可能被估计过高的，因为它决定着一切知识和文化的发展。

凡是我们考虑到每一个国家在法制的进步、技术与科学的发展、生活与风俗的雅致等方面的利益，总之，考虑到崇高的宗教和道德情操在整个社会上的盛行，我们同样都将不得不承认：一批免除了挣钱的苦役而有时间培养他们智能的人，对整个国家具有多么大的价值呀！

波拿巴把英国人称之为商业国民。如果他把这个词使用到美国人的身上，那么他也许更公正得多。在美国，商业活动就是一切。追求货币的热情普遍占上风，从缅因州岩地到路易斯安那州的沼泽都一味崇拜财神菩萨。为了追逐财富，科学技术、文学、高尚的思想风度，甚至连娱乐都一律被忽视了。不管这样一种制度对于广阔而肥沃的国土的开垦和移民可能多么适用，我们仍然不能认为它是社会状态中最可喜和最完善的样板。

可是，在平均分割的习俗已存在了某些时间以后，它便倾向于产生这样一种情况，即这种因拥有财产而使他们有闲暇钻研知识的人数逐渐变得越来越少。这是从以上全部研究中直接得出的必然结论。我们已在辽阔的法兰西王国普遍看到了这一事实的例证。在那里，富有的地产所有者和房产所有者的人数在迅速减少。[98]

当我们在论述瑞士的情况时，已经提到了缺少士绅阶级所引起的一些不便，因而无需在此重复。但是，除了在那里已说过的难于找到恰当的人来处理重要的法律事务之外，还有，当上述阶级由于地产再分割而行将消失的时候，我试问，在没有一个常在的士绅阶级的情况

下，对每一个文明社会的福利非常必要的所有其他下属职务怎样来充实呢？我们到哪里去找适于执行治安推事职务的人、省议会的议员（例如，法国的省和州的议会）、地方自治市的成员、道路受托管理人（因为道路最需要按地段来管理），最后还有陪审员呢？难道我们确实可以设想，所有这些职务都同样可以由这样一批人——他们的大部分时间都用在耕作他们的小地产上，从而没有多少闲暇来阅读、思考或与别人商量——来很好地履行吗？

在法国，自"七月革命"以来，为了把选举制扩展到该王国的各个地区，通过了各种具有自由性质的法律。自国民议会 时期起，首先把国土划分为省，这些省再分成那么多的州，最后又分为公社 。上面提到的这些法律，其目的是要给每一个这样的行政区设立一个由某一部分人民选举的议会来处理它的地区性事务。这些法律的目的是极好的。但是，在许多公社中，由于缺乏适当的人选，至今还不可能实施这些法律。不久以前，王国的下院公开宣称：在王国2/3的公社 里，在寻找具有一般阅读和书写能力同时又愿意履行市长或助理职务的人员方面，困难很大。这一声明得到了赞同的表示。因为在法国，市长是很少几种没有薪金的公职之一。虽然我们假设这样的断言未免言过其实，但竟然能拿这样的虚言来妄断的社会状况该是一种什么样的情况呢？毫无疑问，发展初等教育可消除这种严重的愚昧无知，并且在国家职务方面如果不能提供比目前更愿意担任公职的人，那么也可提供更合格的人才。然而，要是士绅阶级的人数更多一些，那么人们决不会感到缺乏恰当的人选，也不会产生因没有这样一个阶级而引起的各种弊病，这一切都完全可以避免。

非常开明的法国人曾向我诉说：许多地区都体验到，由于担任治安推事和下级司法机关职务的人的无知和普遍低能而引起的弊病。治安推事的人数是如此之多，以致如果那里的士绅不愿意无报酬地承担这种工作的话，任何政府都没有能力给这种职务支付那样高的薪金，以诱使受过教育的有才干的人依靠它来生活。因此，这种职务不得不让才干很差的人来担任。在法国，不仅治安推事的薪金少得可怜，而且下级法院的成员也同样如此。这一批人也是很多的，因为他们判决许许多多这样的诉讼。而在英国，这些诉讼是由每季开审的地方法院的法官处理的。对于那些反对大不列颠无酬长官的人来说，首先去了解一些另一种相反制度的后果必定是有好处的。

由低能是与那些生来就豪富的人联系在一起的说法得出了一个反对被称之为给长子作准备的论点，而且他们引用了法国与西班牙的旧贵族来证明这一论点。但是，在我们断言闲暇 是掌握知识的必要条件时，我们根本没有认为仅仅这一点就已经足够了。如果我们说明它是个必要的条件，那倒是足够了。民主主义者与贵族的接触迫使后者要善于利用他们的闲暇，否则他们必将失去他们的权势。在一个人民有某种权力的社会里，努力的动机是那么多，活动的领域也是那么多，从一年开四次庭的法院或州议会，一直到上议院，因此上层阶级不能不好好地利用他们的时间。总之，长子继承权提供了闲暇，而舆论、渴望显达和唯恐地位的丧失，所有这一切都保证了在一般情况下这种闲暇不致被白白浪费掉。因此，不能拿专制王国的经验中所得到的论据来反对更为民主的国家中这种做法的效用。西班牙和法国的贵族陷于无足轻重的地位，是因为他们没有活动的领域，但是在很多方面，他们也许丝毫不亚于其余的同胞。他们的无能是就他们的职位来说的，而不是相对于其他阶级来说的。在大不列颠，难道除了一大批士绅之外，还有贵族院的议员不都是些与该国任何人至少一样有才干的人吗？这些人中的大多数都是生来就有财产的。

现在，我们就要谈到一种可能是针对长子继承制固有的特权而发表的极其严肃的反对意见，即这种特权引起家庭不和，引起兄妹之间与父子之间的纠纷。如果这一异议有可靠的依据，那么它足可对这个问题作出有利于反对这种特权的裁决。因为，这种制度的后果竟是如此地与道德背道而驰，难道它还能是好的吗？

让我们首先考察一下它是怎样影响子女之间的感情的。

如果牺牲家庭中其他成员的利益而使一个人致富的制度初次被任何一个国家采用的话，我就不难设想它的后果一定是惹起对得到恩惠的那个人的嫉妒。如果我们不考虑相反的一种做法的一切深远影响，那么还有什么比仅仅早生一两年就使长子的前景与他弟弟的处境之间造成了这样大的差别更不公正的呢？在少数人由于深思熟虑而接受的“制度”尚未在多数人中产生默许的地方，上面这种想法不能不在头脑中产生反映。但事实是这种做法一旦被稳妥地确立，这种制度确实会产生这种默许。那时，把整个地产传给长子就会被认为是一件很自然的事情，而家庭中的弟妹不再比他们抱怨不能生下来都当帝王更多地抱怨这样一种习俗。他们看到这种制度是普遍的，或至少是非常普遍

的，还得到国家法律的支持，所以它不是双亲偏爱的结果，那么它必然是由某些通常的实用观点而产生的。如果他们仔细想一想这个问题，那么这些便是可能产生的想法，而这样的想法就会防止他们对受惠的长兄产生任何嫉妒的感情。

我想大不列颠的例子已充分证明，情况确实是这样的。在那里确实不常听说弟弟对他们长兄怀有恶意。事实上，我相信在前者之间的不和更要多得多。这是十分自然的。一切公认的优越地位排除了嫉妒，嫉妒只能存在于有疑问的、从而存在着竞争余地的场合。根据嫉妒本身的性质来说，这是一种只能在那些处于平等地位的或自认为平等的人们之间存在的情绪，而在不平等已为人们所接受与无可争辩的场合，这种情绪就不可能产生。因此，一个家庭中弟弟之间产生嫉妒比他们与长兄之间产生这种情绪的可能性更大得多，因为长兄被认为独自占着一个地位，而其余的弟妹们自幼就习惯于对他表示一定的尊敬。

现在，让我们看一看父子之间的关系是怎样受长子特权影响的吧。我在讨论这一异议的前一部分中，已对这一制度造成家庭中弟妹们对其父亲产生任何恶感的见解作了充分的解答。根据弟妹们不会对其受惠的长兄产生嫉妒的同一理由，我们便可推断他们也不可能抱怨父亲。他们看到这种制度是普遍的，而且还受到国家法律的鼓励，因而它并不是盲目偏袒的结果，而是某种共同利益的要求。但是，只要那里没有根据去怀疑过分的偏袒，那里就不会引起反对赐惠者或反对受益者的精神痛苦。

因此，我们可以很有把握地断定：我们目前正在研讨的这种做法，不会惹起较年轻的孩子对他们父亲的敌对情绪。

但是，长子与父亲之间的关系是怎么样的呢？我承认，这里我们触及了长子继承制问题中最薄弱的部分之一。必须承认这一制度将引起地产的当前持有者与其有确定继承权者之间猜忌的倾向，这种倾向是由常常使君主与他的儿子和继承者之间不和的同一原因产生的。长子眼前的实际情况与其父亲死后他将要占据的地位之间，他目前生活上的依从地位与呈现在他面前的富有而显贵的灿烂前景之间，存在着这么大的差别，因此也许 有时有点想要搬掉夹在他目前状况与未来命运之间的障碍。当人们渴望着立即跨越在他们与追求的目的之间的时

间阻隔时，这就是他们在用期望的视线甚至把并不美妙的未来镀上一层金色光彩的情况下的心理倾向。因此，我们的确可以相信，在前景确实非常吸引人的情况下，要把视线从展现在前面的并向着你召唤的乐土上转移开去，绝不是一件容易的事情。而对目前状态的不耐烦则是向往着未来的必然结果。从不耐烦到急于要搬掉阻碍他们愿望实现的绊脚石之间，仅有一步之差。

另一方面，由于父亲本人曾经是长子，所以不会不了解长子所特有的情绪。因此，甚至在并不真有这种愿望和这种不耐烦的情况下，他也易于作这样的猜测。他的态度变得冷淡，慈爱也势必随之减少，并且把这种情况的产生归咎于长子的这些邪恶的念头，而事实上这些念头尚未产生。结果双方开始逐渐疏远，这种疏远可能与日俱增，直到公开决裂为止。

这确实是长子继承制的倾向。很不幸，现在它被我们在英国目击的事实所证实。在那里最为常见的是贵族的长子和他们父亲之间的不和，如果不是完全闹翻的话。就该国的整个社会道德状况来说，我不知道还有什么东西比这种情况更为可悲的了。

但是长子的特权并非这一不幸情况的唯一原因。另一个原因，即在英国通常采取的教育方式，也大大助长了这一状况。贵族的儿子从小就从家里送进学校，一年中的大部分时间他在学校中食宿，每年可以回家探亲两三次，时间只有几个星期。当一个男孩第一次被送进学校去的时候，他迫切地期待着回家度假时节的到来。但是随着离家的生活年复一年地延长，使他逐渐减弱了对父亲的感情，并使幼年时期的父子联系松懈。当男孩子成了青年，他就喜欢自己作主。这种非常自然的感情和在学校中感受到的不受管束的自由（除通常的校规有所妨碍之外），使这个早熟的青年养成了酷爱独立和任性。父亲的房屋不再是一座在一切单调无味的学习中照亮他道路的幸福灯塔，反而被看做是一所温和的监狱，而父亲就是这所监狱的典狱长。这种年轻人已习惯于爱做什么就做什么的学校生活，他甚至以欺压比他年轻的同学为乐事，当然会感到家庭的拘束是难于忍受的了。这样，父子之间的感情就疏远了，他成了他祖先厅堂上的不速之客。中学开始的住校教育制度同样在大学中得到了继续，而只有一点是不同的，即假期要长一些。在此之前，对管束的厌恶已经在头脑中深深扎下了根子，而在大学里享受的自由又那样地助长了这种厌恶，以致外部的影响仍将

远比家庭的影响在他的性格上打上更深的印记，这种性格总是与管束格格不入的。

就像这样，当孝顺的感情被破坏之后，长子继承制倾向于产生的那些向往未来的阔绰、急不可待地渴望着自由、财富和显贵时期的到来等邪念逐渐在心中冒头，是毫不奇怪的。

这便是英国的教育制度与长子继承制共同作用的结果，而不是单单由后一个原因所引起的结果。我想这一点已经可以从苏格兰的实例中看得很明白了。因为与英国相比，那里允许长子有更多的特权，但那里是以截然不同的方式来教养儿子的。

在大不列颠北部，没有大的男生寄宿学校，他们只是在白天去上学，一般在晚上以前回家吃饭。大学里的制度也与中学相同。因此，使孩子与父亲联结起来的纽带从未中断过，经常受着管束因而从未感受到什么拘束，以及对父亲的孝顺之情，这一切一直延续到成年，从而也就窒息了那些野心勃勃的想法。否则，在长子前面的希望可能使这些想法在他头脑里滋生。这些情况也防止了一切欲念中最可怕的欲念——急切地希望父亲死去——的产生。因此，恰恰在苏格兰，父亲与长子之间发生不和之少，正如在英国这类不和发生之多一样地不足为奇。[99]

在我看来，该王国北部地区的实例证明：虽然长子继承制确实具有父亲与他的继承人之间产生猜忌与不和的倾向，但是通过恰当的教育制度，如果不能完全防止的话，那也可以大大减少。[100]

但是，除教育制度之外，还有另一个应该引起注意的极为重要的情况。它在很大程度上有助于说明在长子继承制得到普遍承认的地方，父亲与长子之间易于引起隔阂的原因。这就是在实行地产留给长子的同时，经常辅之以限定继承权的制度。这一做法对于我们所说的情况造成了很大差别。我所要推荐的制度绝不许可包括限定财产的继承人，而倒是要给予父亲按其意愿不受约束地处置他土地的自由，只有在他未留下遗嘱而死去的情况下，地产才应传给长子，并对其弟妹承担适当的义务。在普遍实行长子继承制而在父亲方面又有随意处置权的地方，继承人懂得他必须小心行事，否则他可能与他的弟妹所得相等，或甚至完全被剥夺继承权。这是一个必能阻碍长子的一切无法

无天行为的屏障。但是，在财产被限定由长子继承的地方，不管他的品行如何，他的父亲无权取消他的继承权。这样，他父亲方面的一切权力都被破除殆尽，从而搬掉了防止不孝的最有力的屏障。在限嗣继承制的许多弊端中，这不是最小的一个弊端。

在关于赞成或反对地产的均等继承这一问题上，这些便是我所想到的在道德与政治方面的主要论点。如果从经济上考虑，我们在前面已经不得不做出了一个不利于这种做法的结论。我想，我们必须承认，从政治上是否得策的观点来看，这一结论也理应得到支持，并且从道德上来反对它的意见也没有足够的分量来使这一结论无效。

在某些国家，人们极端嫌恶继承方面的不均等原则，这种情况可能并不是因为这一原则本身，而是因为人们把这一原则推向了极端。限嗣继承制的采用已经引起了这样一种情况，即为了使长子成为巨富而让他的弟妹处于赤贫的境地，并且使王国的所有土地都集中在极少数人的手中。我丝毫不想去捍卫对讨论中的这一原则的任何这样一种滥用。

古话说："最好的事物的败坏是最不幸的事。"对我们目前所说的例子也是适用的。

我关心确立的是这一原则本身，而不是它的毫无节制的滥用。

罗马天主教的滥用在法国人的心目中造成了反对一切宗教的偏见。同样，在旧政权的统治下，把长子继承制推行得过了头，普遍造成了人们对这一制度的深恶痛绝。此外，由于该王国全境实行了各式各样的继承法，因而增加了实施它的困难。由于没有一种统一的占优势的制度，因此在某个省里，家庭中较年轻的子女看到他们的境况也许比邻省中的那些较年轻子女的境况要坏得多。关于把特权给予长子的这种财产制度，在某些地区只有给贵族的土地以这样的权利。在另一些地区，所有土地都是任意分配的，传给长子的土地也并不比保留给较年小的子女的那部分遗产更统一些。以习俗为唯一法律的地方，最无足轻重的妆奁被认为足可把一个女儿从遗产的所有份额中排除出去。在某些地区，这种妆奁必须由父亲赠与。在另一些地区，则要求由父母亲一起赐予嫁妆，或者在母亲活着的时候由父亲赠赐。还有一些地区，只要父亲、母亲、祖父或祖母中有任何一个人给予妆奁也就

可以了。在诺曼底，除了在结婚的情况下，女儿不能要求取得她们父母亲的任何一部分遗产，也不能从她们的兄弟或子女那里获得遗产。按照安加、都伦和缅因的习俗，分到了一个玫瑰花环作为嫁妆的女儿再也不能要求更多的东西了。[101]

在一个从前盛行过这样一些习俗的国家里，现在人们以憎恨的心理来看待一切不均等是毫不奇怪的。但是，我们没有理由再回到旧政权统治下的法国而把长子继承制推向极端。我们本国，特别是王国的北部地区给我们提供了足够的实例，而且只有在北部才能看到永久性的限嗣继承制。在特定的情况下，没有东西能超过这样一种制度的冷酷后果了，当一个限定由男性家系继承的地产所有者刚巧死去的时候，如果只留下了女儿，他的财产也许就要传给一个远亲，而自幼过惯了一切富贵生活的前一个所有者的女儿，却立刻一无所有地被抛弃在世上。如果还是要保留限嗣继承制，那么也确实不应允许如此野蛮地剥夺女儿继承一所房子的权利。无论如何，如果没有兄弟，她们就应该住进来。在其他各方面，严格的苏格兰限嗣继承制近年来已多少有点放松，现在已允许目前的财产持有人可将1／3的地租作为寡妇的所得产而指定给他的遗孀，并将三年的全部地租作为遗赠给所有年小子女的份额。[102] 但是，不管长子继承制被推行得多么过头，我们都应该常常记住：仅仅因为在某些年代和某些国家中滥用了它而反对整个原则是完全不科学的，因而没有理由妨碍我们对讨论中的这一原则的认可，同时也确认应把这一原则限制在合理的范围内。

在我看来，上述一系列论点已导致并证实了一个结论，即在地产继承方面，平等的一般原则应成为一个例外。现在，我就强制性分割的政策说几句话。

如果前面的论证已经足以证明土地平均分割制是不好的，甚至在出于家长的自愿时也是不好的，当然我们就应该反对用法律来阻止他们作出不同的安排。但是，强制分割的制度还有它自己特有的缺点，在这里略举其中的某些缺点也许并不是不恰当的吧。

首先，这一制度理应受到公正的反对，因为它非常不必要地干涉了家庭的私事。在一切场合，自由应当是一般的准则，而限制则应当是一种例外。所以，在大多数文明国家里，至少允许所有者有充分的自由来处置他们大部分财产被看成是一种有益的做法，而法律又明智

地把他们视为应如何处置他们财产方面的最好法官。如果认为法律可以用一条不变的规定便能比当事人自己的决定更适用于多种多样的个别情况，那么这种想法一定是徒劳无益的。除非能举出有利于某一例外的某种很有力的实例，我们在这个问题上应该坚持自由的一般准则。因此，我们反对强制分割的第一个论点就是，它违反了一般准则。如果我们再进一步考察一下这一制度的后果，那么因干预父亲在处置他财产方面的权力而易于引起的弊端不能不使我们感到吃惊。当孩子们知道不管他们的行为如何都不能因此而影响他们在遗产方面的利益时，父亲的权威必然大为削弱。既然法律已经规定家庭的财产将统统在他们之间平分，那么在这种场合善良的动机就不能保证有良好的行为，金钱利益的前景也不会加强行为的检点。因此，如果父亲没有任何有效的手段来使他的儿子守规矩，儿子自然有可能蛮横地当面反抗他的父亲。

因此，对于家庭中的一切成员来说，强制分割的法律都有削弱父亲权威的倾向，而与此相反的限嗣继承制则只是对于长子来说才有这种倾向。这还不是一切。一般说，我们目前讨论的这种制度对子女利益的损害并不亚于对家长权威的损害。姑且不去说，孝顺的和不孝顺的子女都不加区别地一律平等对待；也不去说，父亲无法把较大的一份遗产分给他孝顺的孩子以回报他的模范行为。光是整个家庭要受一个孩子的纷扰与毫无节制的挥霍之苦，也足以说明这一制度是何等的不公正了。在父亲生前，有个儿子把所能弄到手的一切乱花一空，父亲却不得不付清他拖欠的债务，结果减少了大家的遗产，而事后他却发现自己也像一直过着正常生活的兄妹们一样富有。由于前者挥霍无度，他分得的财产至少应该有所减少，但是在强制分割制下，这个负担却由无辜者与有罪者共同平均分担，而并不是由后者单独承担的。

强制分割的法律可以被认为是对父母亲的永远讥刺，它十分明显地把父母亲视为过于霸道、过于反复无常或过于重视他们的声誉，以致不能公平地对待他们所有的子女。但是这种看法是建立在什么样的人性经验的基础之上的呢？毫无疑问，确实是建立在非常狭隘的基础之上的，——我们发现它是建立在那些国家所发生的经验之上的，这些国家的法律并不是以建立平等作为一般的准则，以建立不平等作为例外，而是采取了完全相反的政策。在改变一国的道德情感方面，法律的效果真是太明显了，以致到了无可争辩的程度。在国家最高权力机关用法令来确定长子有一切权利而弟妹一无所有的地方，在很多情

况下，受到政权机关支持的那种门第的骄傲必定会压倒父子之间天生的感情。但是，根据这样一种在人类天生的真正感情已被不公正的立法颠倒了的社会情况下的经验，来攻击通常情况下的父亲的公平，无疑是把结论建立在非常狭隘的基础之上的了。此外，在这样一种制度下，人们常常感受到的、特别是一家的女儿最常感受到的艰难，父亲是没有力量防止的。土地也许是由一个远房的被继承人遗赠给他的限嗣的，他本来很可能有办法供养他自己的较年小的孩子，而且我们也不能设想他非常关心那些尚未出世者们的利益，尽管他们可能是他的后裔。

永远保持门庭荣华的欲望，尽管也许不足以窒息心中对亲生子女的慈爱，却可以很容易地克服头脑中的一切迟疑和不安。但是要有效地防止由这一根源产生的一切弊端，禁止限嗣继承制，至少禁止那些永久性的限嗣继承制也就足够了。

在强制分割的法律已获得通过的国家里，例如在"大革命"期间的法国就是如此，其主要目的无疑是要消灭贵族，以及培植近似于普遍均等的财产制度。为了阐明我的论点，就算家庭成员之间平均分配各种财产是可取的，但仍然绝不能由此做出结论说：为了确保达到上述目的，侵犯留遗嘱的自由是必要的。

看来，通过这一法律本身就在很大程度上证明了它的无益。因为，如果在一个国家里人民的意见也像他们的代表所表达的那样赞成均等，那么还有什么必要来强制推行它呢？为什么不允许人民自由地表达这种意见和完全用不干涉个人自由意愿的办法来鼓励它呢？当用间接的办法能够达到同样的目的时，法律就绝不应该诉诸直接的强制。仅仅用法律规定，每一个没有留下遗嘱 而死的人，他的全部财产应在他的子女间平均分配，便必可取得相同的一般结果，然而在特殊情况下仍需作出例外规定。这样一种法律要长期存在而不影响那些起初反对它的人的感情以利于它所支持的这种做法，是极其不可能的。此外，没有立下遗嘱而死的人数是非常多的。因此，即使承认土地的平均分割如同其他财产的平均分割一样，就像人们所希望的那样尽善尽美，强制的法律仍是完全不必要的，仅仅为了这一理由，它就应该被废弃。确实，这只是一个从反面来驳斥它的论点。但是，我们已在上面看到它还应该受到正面的有力反驳。

在不止一次地论及限嗣继承制问题之后，我将提出一些关于这一制度的看法来结束这一继承地产最优方式的研究。正如强制分割的法律是平等原则的极端运用一样，我们可以把这一制度看做是不平等原则的极端运用。它的主要弊端如下：

首先，从经济观点来看，我提出下述一点作为反对限嗣继承制的理由，即它妨碍所有者在他的地产上采取那些本来他会采取的改良措施。因为受到这种约束的土地所有者，既不能出售他的任何一部分领地来改良其余的土地，又不能为此或为其他目的而借钱。

在那些没有一大批拥有大量资本的农场主的国家中，人们觉察到这一不便具有特别严重的性质，因为这些农场主可以在很大程度上把他们的资本投放在土地上，而这些资金地主是无法取得的。这就是法国"大革命"前农业非常落后的一个主要原因。许多贵族的大地产有一半抛荒。分裂这些大片荒芜的地产所产生的变化是法国在革命战争中所显示出来的力量的主要源泉——这种力量部分地由物质的原因、部分地由道德的原因产生的。土地耕种面积的迅速扩大提供了做出这些非凡努力的手段，而新生的、人数众多的所有者在支持他们获得地产的事业中所得到的利益，则产生了拥护这种新秩序的有力动机。

如果说这种限嗣继承制的弊端在大不列颠尚未如此严重地为人们觉察的话，那么这是因为长期以来该国产生农场主的中产阶级人数不但多，而且他们的财富也相当殷实的缘故。此外，在英国，永久性的限嗣继承制一直是不允许的。

可以用来反对限嗣继承制的第二个异议是：对社会上大多数人来说，这种制度是非常不公正的，因为它对少数大家庭垄断土地是那样有利，而又那么无情地剥夺了其余一切人拥有一块地产所具有的和农村生活所带来的那种安全、独立和乐趣。至于人的天性偏爱这种生活方式，看来我们不需要引用比那些经常把土地分成小块来出售的国家中所发生的情况更好的明证了。

我在前面已经说过，在法国，为了拥有土地就得支付非常高的地价。并且还说过，一个人为了积蓄足够的钱来购买一小块土地，常常要苦干多年，他所支付的这笔钱是完全与地租不相称的。由于前面已详细说明过的理由，虽然小土地所有者发觉给这么大的地价要比仅可

指望取得地租收入的小土地出租者稍微有利些，但如果不去设想他们对土地的偏爱是因为从土地的占有中可得到安全、独立和欢乐，我们就不能充分说明他们为什么如此渴求土地了。在每一个国家里，按支付地价的比例来说，从土地上取得的收入，事实上比从其他投资中所能取得的收入要少。

第三，限嗣继承制之所以受到强烈的反对，还有这样一个理由，即它可用来诈骗债权人，使债务人的家庭得以免除铺张浪费的法律后果，而把重轭套到不应承担责任的那些人的脖子上去。

在一个限嗣继承地产的所有者死去以后，不管他欠了多少债务立刻都被取消，继承人取得了他已被免除了一切债务的被继承人的财产所有权。对这样一种制度的不公正作详细的论述是完全没有必要的。但是某些人也许要说：人们为什么信任已经变得这么穷的土地所有者呢？他们不会不知道这种法律。如果他们提供了信用贷款，他们就要自己对危险负责，而且自己要注意到可能的后果。在回答这个问题时，我可以说：对于不给赊欠的商人来说，特别是对盛行限嗣继承制的国家中不愿赊销的商人来说，他们最好还是马上停业。因为，如果他们拒绝按大人物自己规定的偿债期来赊销货物，他们很可以确信，他们将完全不能卖东西给他们了。甚至因拒绝同某个贵族做交易，他们就不难看到他们自己被整个贵族所离弃，因为贵族和士绅之间彼此有一种同情心。如果他们坚决对所有贵族概不赊欠，那么一定会是什么样的后果呀！其后果必定是，他们的生意不可避免地衰落下去，而某个更能满足有财有势者愿望的竞争对手必将走运，生意日见兴隆。这种反诘的错误就在这一点上，即如果概不赊欠还没有普遍，就决不能这样做。而相反的做法即使避免了赊账方面的危险，也就必定会招致败落。再者，只要存在着没有受过多少损失而为了做到生意甘冒一切风险的贪婪商人，拒绝赊欠就根本不可能成为普遍的惯例。经验充分证实了这一论点。在一切通常的商业部门中，竞争是如此剧烈，以致尽管赊销给那样一些人可能招致危险，因为他们的继承人大概不会偿清他们的债务，但是除了对某些声名狼藉的人之外，发生拒绝赊账的事还是非常少见的。商业上受到排挤的恐惧压倒了对不能偿付债款的担心。

上述这些反对意见都是根据社会的一般利益提出的。

下述意见是由于考虑到那些赞成限嗣继承制的家庭的特殊利益而提出的。但是，在已经谈到了某些这类弊端之后，再来详细叙述本题的这一部分就没有多大必要了。在严格实行限嗣继承制的地方，为了使一个人 豪富，而对家庭中所有较年小的孩子，特别是对女儿的不公正，想必大家都是很清楚的。我说特别对女儿不公正，是因为即使儿子在没有任何财产来开始他们事业的情况下，由于他们长兄和身居高位的亲戚的资助也能在社会上发迹。但是出身贵族家庭的纤弱千金将会变成什么样子呢？她们自幼就在奢侈生活中养育成长，不习惯于任何一种匮乏，因而完全不适于用自己的努力来防止穷困（即使自尊使她们有可能用勤勉的工作来降低家庭的声望），在父亲故世之后，她们的遭遇是何等悲惨呀！那时她们就必须用富足、安逸和显贵来换取贫穷、依附和永久独身生活的前景了。

在旧政权统治下的法国，推行绝对纯粹的限嗣继承制使较年小的儿子和女儿在遗产中得不到多少或根本得不到任何份额。他们，尤其是后者，被推进了女修道院和寺院，作为防止穷困潦倒或羞辱家庭尊严的最好保证。在限嗣继承制并不这样严格以致不准给年小的家庭成员作出某种安排的地方，也许儿子没有很多理由来抱怨这种制度的。因为，在他们的事业中，这种制度给他们保证了很大的贵族权利的有利条件。如果没有这一制度，那么他们多半要置身于相当低微的地位。可是女儿的命运就严峻得多了。

但是，在限嗣继承制给个人带来的一切灾祸之中，无一可与在那种情况下女孩子所遭到的不幸相比的，这种情况就是父亲身后没有留下儿子因而须授予男性家系 的产业也许落到一个远亲的手上，这时家中的女孩子必将立刻陷于贫困的境地。我在前面已谈到了这一点。像这样一种容许妇女的利益必须为一族的虚荣而牺牲的制度，是任何一个文明社会立法机关的耻辱。只要财产还保留在同一个家庭里，女儿在窘迫的时候总还会有兄长的保护。但是一旦财产落入另一个亲戚的手中，这些从来不知道穷愁为何物的孩子还有什么活路呢？

我们已经说过，限嗣继承制对家庭还有另一个弊端，即父亲对他长子的权威必将因此而大大削弱。当对长子的胡作非为失去了一切有效控制的时候，继承人受到限制的程度只能促使他热切地等待着，令人厌烦的期望让位给占有的光明这样一个时期的来临。[103] 另一方面，这种制度会十分有碍于父亲报答他其余孩子的、多半是女儿的孝

顺。她们的关切和不知疲倦的照料，使他得到了安慰和延长了他的迟暮之年。如果他没有积蓄一笔动产，当他死的时候，可以肯定，他晚年的安慰者和依靠者将被抛进贫困的深渊。

如果在盛行限嗣继承制的每一个国家尚未充分感受到它的这些后果，那么这是因为人们还没有严格地按照它来做，或者因为其他原因而缓和了它的后果。因此，在英国，这种制度的固有后果并不像在法国或苏格兰那样明显可见，部分是因为那里的限嗣继承制不是永久性的，部分是因为英国的贵族更易于屈尊俯就，常常通过联姻的办法来充实他们空空的钱库，并且用平民钱箱中得来的款项分配给许多后裔。可是，在苏格兰并没有像旧时法国修道院那样的变通办法，大部分较年小的儿子长期以来一直依存于家庭的势力，并凭靠它来走向世界各地另谋出路，而女儿则常常留在家里永远过着独身生活。

另一方面，立法机关并不是用出售一部分财产的办法，而是用允许在财产上附加一定负担的办法，试图纠正限嗣继承制的某些弊病，在此之后，家庭中的长子开始感到伤疤上的疼痛。他继承了名义上有大量收入的大片地产，但实际上他也许还不能享有收入的一半。我们可以设想，他要用其余的一半来支付寡妇所得财产、弟妹们分得的财产和其他负担。[104] 他还得支撑这样一种人的声誉和排场，这种人的财产并不是用他实际上享有的数量而是用他名义上占有的财产，不是用他不得不花费的岁入而是用估算他的财产所能提供的岁入来衡量的。因此，他的各种开支经常超过他的收入，确实，这种处境决不是令人羡慕的，而只是永远促使他去借债。

自从苏格兰放宽了限嗣继承制的原则以来，这种地位的不幸是如此确凿，以致在该国的许许多多土地的实际所有者，他们自己最急于要取得至少出售他们一部分遗产的自由。

在回答这些反对限嗣继承制的许多意见方面，我所能听到的有利于这种制度的论点，其源概出于下述两种考虑：第一，出于对家庭利益的考虑；第二，出于对整个社会的某些假想利益的考虑。

据说限嗣继承制有助于家庭永久的尊严和福利，保存贵族免于衰落以维护政府的稳定。

在回答这些论点中的第一个论点时，我可以这样说，就算限嗣继承制对某些家庭的福利确有贡献，而不只是对每个家庭中的一个人的豪华有所帮助。根据上面的考察来看，至少可以说这种说法是很可疑的。这种说法用来作为支持这一制度的理由，仍然是极为不足的。如果根据目前详细阐明的论证来看，那么这一制度是不利于整个社会的，我们一刻也不能为了少数家庭的局部利益而去捍卫这一制度。这一制度的拥护者说：但限嗣继承制不仅仅对少数家庭有利，政府可借助于它所提供的力量来维持整个社会的秩序。对于这种说法，我可以老实奉告：对于这一目的来说，限嗣继承制是不必要的。在没有这种制度的情况下，承认长子的继承权利就完全足以维持为此目的而需要的财产积聚。因此，它自然使我提出对限嗣继承制的最后一个异议，这是一个政治性的异议：这种制度给贵族的权力过大，势必使"少数人"毫无控制地统治"多数人"所引起的一切弊端永久化。

---

[1] 在工商业繁荣的地方，平均分割地产制度的后果可以部分地被抵消。因为，在上述这些部门中经常赚大钱，可大量购买土地，从而在分散的同时也存在着某种集中。总之，有某些空余的时间，因为富有的制造业者和商人的儿子有可供他们支配的时间。但是，我们必须记得，正如在分割制度长期盛行的一切地方所发生的那样，当土地一旦成为农民追求的对象时，购买土地应支付的昂贵价格将阻碍富有的资本家用资金来购买土地。此外，正如在"论地租"一章中所表明的那样，小规模的耕作方法，在养活了所有用于耕作的人手之后，只留下很少剩余，因而必定大大阻碍工商业的发展。农业与其他大产业部门的一个重大差别是它赚不到大钱。因此，如果土地并不转让给富有的工商业者，那么它必将继续再分割。这就是对动产来说，我们完全承认它的平均分割是可取的，但当它被运用到地产上来的时候，则可能是有害的一个理由。

[2] 我认为没有比儿子常常称他的父亲为统治者 更清楚地证明存在于英国的父子之间的那种关系了。我觉得这个词确切地反映了他们之间存在的那种关系。在我一生中，从未在苏格兰听到过一个孩子给他的父亲起过这样的诨名或者任何一个同义语。

[3] 像长子继承权的认可对一般道德风气产生的某些不利影响一样，这一倾向也没有逃脱一位有才能的作者与非常敏锐的风俗观察者

德·斯塔埃尔先生的注意。在《有关论英国的书简》中，他把对有确定继承权的人有利的那种同情程度以及由此引起对老年人的缺乏感情归咎于这一原因。老年人似乎被认为是些不能马上撇在一边给上升的太阳让路的累赘，他们多活一年似乎被认为是扣除了年轻人一年的合法权利和欢乐。人总是有特别珍爱年青时代的倾向，因为伴随着它的不仅是想到眼前的欢乐而且还有未来的希望。但是，在我们现在所说的这种情况下，当未来确实是美好的时候，在脑际势必浮现这样的想法：耽误了这么久，多么遗憾呀！与此类似的第二个感觉便是希望搬掉拖延实现那些光辉前景的唯一绊脚石了。“要是老家伙 让让道，该多好。”这种想法不仅是一种深藏在内心的欲望，而且甚至经常公开地溢于言表。

一般说来，德·斯塔埃尔先生是一位非常赞扬英国的人，他曾谈到在该国的舞台上把觊觎父兄的地产而盼他们死去作为滑稽剧的主题，这种情况不仅为观众所容忍，而且甚至受到鼓掌喝彩，但是在法国必定使最粗俗的观众都要作呕。他把这种道德情感的堕落归咎于我们现在考察中的原因。

[4] 夏博德拉里埃先生在立法机关上所作的关于继承法的讲话。11年芽月 26日（1803年 4月 15日）。

[5] 这是有三个以上孩子的情况。如果只有一个孩子，只能留给他一年的地租。如果有两个孩子，则留给两年的地租。

[6] 从前，我听说一位限嗣继承财产的所有者把这一点作为将他的长子送到印度去的理由。他说：“一个继承人留在家里，除了希望他父亲死之外，就无事可做了。”

[7] 在苏格兰，为了矫正缺点，现在加在限嗣继承遗产上的负担也许已达到了相当大的程度。

第十一章 总结

现在，在结束了政治经济学中论述“财富的初次分配”这一重要部分之后，概括地观察一下以上提出的学说也许是有益的。

首先，我们已经知道：在生产活动中，存在着以这种或那种方式互相协作的四个阶级，从而他们在共同的成果中各自取得一个份额。这些阶级便是：劳动者、雇主、资本家和地主。其中的最后一个阶级，在许多场合，有时甚至在农业中都是无关紧要的。

很明显，劳动、资本和土地的生产率愈高，在这些取得全部产品的不同类别人员之间分配的产品数量就愈多。此外，在一定的生产率水平下，每个阶级所得份额的数量必定取决于分配的比例。一切阶级的所得取决于下述两个条件：1．总产量；2．总产量在各阶级之间分配的比例。

前一个条件取决于劳动、资本和土地的生产率发展程度，后一个条件则是由下述原因决定的。

如果我们就上述四个阶级在生产财富中所起作用来考虑，我们将发现可以把他们归并为两个类别。其中有一类人更多地使用头脑；而另一类人则更多地使用四体，或者使用外界的东西。我们可以把前者称为“劳心”阶级，后者则称为“劳力”阶级。这样看来，雇主的劳动主要是脑力劳动，正是他，才是制订生产规划的人。同时，他必须依靠另一些人用体力和工具来协助，因为只有通过这种协作，才能使他的生产计划付诸实施。就雇主的身份来说，他本质上既不是土地或资本的所有者，也不是用他双手来劳动的普通劳动者。他是一个支配着资本的有知识的人。一方面，他能够用他的知识来帮助增加人类舒适品的总量；而另一方面，财富的物质源泉的所有者，需要有一个能够把这些物质源泉转化为最大利益的指导头脑。于是，就产生了根本不同的两类人，他们彼此之间有了相互的需要。一个集团是由雇主单独构

成的；而另一个集团则是由劳动者、资本家和土地所有者联合组成的。由于他们在身份和地位上的这种显著差别，引起了他们利益上的不同。第二类成员的目的是借出 他们的劳动、资本或土地给那些愿意为使用它们而支付报酬的人，也就是说借给雇主。另一方面，雇主想要借用 这些生产手段，以期在付清一切费用之后还有足够的剩余来补偿他们自己的操劳和所担的风险，那时，一类人希望借出 这些手段，而另一类人希望借进它们。我们自然可以设想：前者渴望为其借出物收取尽可能多的报酬，而后者则要尽可能给得少些。

这两类对立的人员之间的竞争，决定了每一类人所取得的份额。并不是第二类中的所有三部分人协同一致地联合起来反对雇主，而是雇主与他们三部分对手中的各个部分之间分别进行斗争的。

根据上面所说的情况，我们便可推断：劳动者、资本家和地主所取得的数量总是易于弄清楚的，因为这一数额是载入契约的；而雇主实现的数额，由于不是事先确定的，所以一般说来要弄清楚是有困难的，而且必须通过间接的手段才能查明。因为，甚至连雇主本人也常常不能确切地知道他自己的收益。

我们说过，雇主绝不会为了使用他的才干而被迫到不得不要求使用某个所有者的土地。因为，如果是新殖民的国家，那么土地就不属于任何人，因而可以由先来的移民占有，或者可以用自己的资金或借来的资本购买。最后，还有商业和制造业的许多部门向他敞开大门。由此得出结论：即使在欧洲故国，土地所有者也没有能力把农业经营者的利润压低到大大低于其他行业中的通常利率之下，更不用说压低到耕种他们自己地产的农场主通常得到的利润率之下了。在社会发展的初期，有大片土地尚未开垦，土地所有者与雇主之间不可能存在竞争，因为后者随时可以取得前者的身份。只要这种状况继续存在，后者分得的份额必定完全取决于雇主一方与资本家和劳动者另一方之间的竞争，因为那时还不存在地主阶级，即收租者。因此，我们暂且可以不去讨论他们，而把我们的注意力完全集中在另外三个阶级上。

上面所提到的不同阶级之间的竞争表明了一个事实，即这种竞争是建立在每一类人希望为他自己取得尽可能多的总产量的一份这一简单原则的基础之上的。现在的问题是，什么原因限制着这种可能性呢？

第一，关于劳动者，我们已经知道：分配给他们的份额在总产量中所占的比例差不多是由提供的劳动量与基金量（即预定用来支付劳动基金的流动资本）之间的比例决定的。劳动量是由两个因素组成的：待雇的人数以及一天中一般用于劳动的时数和一年中一般用于劳动的日数。

可是，这一份额最终 将取决于两个方面：一方面是用于生产生活必需品的劳动与资本的生产率水平；另一方面是气候条件决定的生活方式或舆论认为劳动者生存所必要的生活方式。这些最终原因中的前一个不仅影响劳动者收入的数量——实际工资；而且，正如在“毛利润”一章中所阐明的那样，还改变着分配给他的份额在总产量中的比例。可是，必须引起对这样一个论点的注意，即生产率的提高使实际工资增加，同时却有减少劳动者收入在总产量中所占比例的倾向。因此，前者也许在增长，而后者却保持不变或甚至比以前更小。

第二，资本家的份额是由下列原因决定的：

1．提供的贷放资本与需要的借入资本之间的比例；

2．取决于雇主预期在付清了全部生产成本之后所得到的称之为“毛利润”的余额的大小，因为这个余额是要在雇主与资本家之间进行分配的。很明显，如果这一原因丝毫不影响借贷资本的供求量，那么它也必定大大影响借款者的顽强程度，使他们倾向于或易或难地顺从贷款者的条件。在资本利息高的地方，资本的供给量就大。但是，我们现在正在考察的这个原因，也可能通过增加或减少借款者的数目或资本的需求量来间接地影响利息率。因为，在毛利润高的地方，就会诱使更多人用借贷资本来参加实业，而又使那些已经从事实业的人扩大他们的企业。反之，当利润下降的时候，就发生相反的影响。此外，我们知道，如果不是因为一方面政府和不以生产性使用为目的的个人时常借进大量货币资本，而另一方面则随着国家财富的增长，借贷资本的比例有不断增加的趋势，那么这一原因的单独影响就会显示出来。

由于利息，即资本家的收入依赖于毛利润率如此之大，我们就有必要懂得这种利息是由什么原因调节的。于是，我们用相当长的篇幅来阐明决定利息的两类原因：

1．用于生产生活必需品的劳动与资本的生产率高低以及固定资本的各种组成部分；2．实际工资率。

第三，雇主的份额，部分地取决于毛利润率，从而取决于调节毛利润率的原因；部分地取决于利息率，即净利润率，因而也取决于决定利息的原因。我们知道雇主是社会财富的实际分配者，其他阶级通过这种代理人从总产量中领取他们的份额。用货币来支付这些份额的制度一旦确立，雇主也就立刻把消费者所急需的所有各式各样的商品供给他们。

在地租产生以前，这些便是决定全部收益在劳动者、资本家和雇主之间分配比例的原因，而在地租产生之后，这些原因仍然起着作用。这时，唯一的区别仅在于：由于某些原产品的价格昂贵，某些土地的所有者能够要求，而且雇主，即农场主，也有能力给土地所有者支付总收益的一部分。因为，既然这些土地的产量仍然不变，而新的需求又不能像从前那样便利地得到满足，从而引起农产品的价格或价值的上升，所以雇主现在必然能够以从前一样高的比率来支付劳动者的工资和资本家的利息，尽管它们在总收益中所占的份额更小了。如果涨价的商品是工人阶级的一部分常用食品，那么就以这些商品而论，他们的份额无疑将与从前相同，因为他们必须消费的商品价值的上升对他们不可能有利。但是现在总产量中较小的一个部分通过交换将足可买到所有那些他们惯常取得的其他商品，不管是各种食品、服装和家具也罢，还是燃料也罢。因此，劳动者的份额尽管在整个总产量中的比例减少了，但是他们的境况仍将完全像从前一样。此外，我们也不能认为在资本家的利息方面会发生任何变化，因为利息额仍与从前相同，所以现在它构成了已经升值的总收益中的一个较小的比例。但是，既然这些阶级，即劳动者和资本家的份额都减少了，雇主即农业经营者就必将保留着总收益中的一个更大的部分，从而除了企业的通常利润之外，他将有一个余额。如果他继续耕种他自己的土地，他也许就不会用一个特殊的名称来把这一余额同他其他的收益区别开来。但是如果他将土地出租给别人，那么他将在地租的名义下坚决要求收取这一余额。这样在社会上便产生了一个新的阶级，这个阶级在不需操劳与不担风险的情况下，从他们土地上取得一笔收入，正像资本家靠他们资金的利息来生活而无需亲自监督一样。我们也知道：这种本质上构成地租的新收入，不管它以地租的名义付掉与否，要是不降低原先由其他阶级从总收益中所取得的比例是不可能产生

的，虽然实际工资、利息率和雇主的通常利润绝不会因此而受到影响。如果不扣除这一部分收入，一种或所有各种收入实际上就会增加。

在价格上涨的时候，如果像先前一样分配，那么三部分人都能受益。但是由于他们不能长期不断地比他们在其他情况下与其他行业中的同伴得到更多收益，因此土地所有者能够把全部利益都弄到他自己手里，并且通过扣留一部分产品来干扰先前的分配比例。所以我们可以十分正确地断定：地租的产生是已往分配制度发生变化的直接 原因，而价格的上涨则是一个较为间接 的原因。

然而，地租只是在它存在的地方才能影响分配。看来，这是不必多说的。但是由于除了农业部门之外，其他产业部门都不提供这种收入，甚至由于还有许多土地也是免除了地租的，因此在所有这些场合，它的产生决不能影响总产量在劳动者、资本家和雇主之间分配的比例。

我们已经表明：如果没有劳动与资本耗费的相应增加，就不可能满足对某些产品的需求，这些产品价格的不断增加，在最肥沃或位置最好的土地上便开始产生地租。这种需求的不能满足只能由最肥沃或位置最有利的土地数量有限所造成的。那么，这便是产生地租的一个基本原因。但是，不论这一数量多么有限，如果最好的土地尚未普遍地据为己有，就无人同意因使用了一部分土地而支付地租。因此作为一种独立的收入来说，地租的存在不仅必须以地产的确立为前提，而且以所有最好的土地都已经被占有为先决条件。因此，产生地租的第二个基本原因便是，最好土地之普遍据为己有。

以为所有最好的土地都被耕种为其条件，那也不是绝对必要的。因为，倘若有些大土地所有者喜欢保留他们的一大部分林地以便享受狩猎的乐趣，或把他们领地的一部分用做花园和游乐场，那么甚至在一国所有最好的土地变为耕地之前，谷物等的价格可能上涨到足以在那些想利用他们的地产来谋利的所有者的土地上产生地租。我提出这一情况仅仅是为了表明：最好的土地之普遍据为己有，对导致这部分收入的产生是一个必要的条件，而它们之全部被耕作则并不是那么完全必要的。

在确定了地租产生的原因之后，第二个问题便是什么原因限制了它的上升呢？我们知道，由于还存在着在肥沃程度上或位置上比最初占有的土地较差的但尚能生产某些产品的其他土地，这就使地租的上升不至于超过某一点。这样取得的供给暂时阻止了价格的进一步上涨，从而制止了地租的上升。要是没有这些较差的土地，除非人口停滞或减少，否则就不可能限制原产品价格的上涨，从而也不可能限制地租的上升。[105] 但是，由于甚至肥力很低的土地也能生产一些东西，还由于它们也许及时得到了很大改善，更不用说从那些已耕种的土地上还能取得更多的收成了。因此，在很长时期内，国家不可能到达它的领土再也不能生产更多农产品的地步。只有到它的领土不能生产更多农产品的时候，而且也只有在那个时候，除了上述的那个原因能限制地租上升之外，它的上升才确实是不受限制的。

因为地租的产生是由于最好土地的数量有限的结果，所以过了某个时期之后，它的上升是由于第二等土地数量的有限，再过了一段时期之后，它的进一步增加是由于第三等土地的数量有限，如此等等。因此，每一等不同质量的土地限制着所有质量在它之上的土地的地租，同时由于每一等土地本身不是无限的，所以这些限制也必然是暂时的。

我们也已指出，地租的产生是土地上生长的某些产品价格上涨的结果。地租一旦产生，它又反过来成为其他原产品，例如牧草、牛和木材价格上涨的原因；并且由于这些东西的涨价，甚至使贫瘠和完全没有开垦的土地都可以给所有者提供一些地租。我认为我们也已证明：为了收取地租而把任何适于耕种的土地变为牧场或树林，这样的事所以可行，是这些土地提供了某些这一类的收入，所以荒地是首先从这类产品上产生地租的。因此，在土地贫瘠地区的土地所有者，例如多山的苏格兰的地主，对牧草的兴趣大大超过了对谷物的兴趣。在气候寒冷地区的劣等土地上，早在谷物之前，牧草就提供地租了。

在结束这一问题之前，重复一下另一个见解也许不是毫无用处的。如果人的劳动只生产一种产品，或者如果人们还不知交换为何物，那么与分配有关的每一个阶级的状况就完全取决于他们所在行业中资本和劳动的生产率，同时还取决于总产量的分配比例。但是，发生了分工与采取了交换之后，那时，这些不同类别的人的境况好坏，取决于其他行业中的劳动与资本的生产率水平与取决于他们自己行业

中的劳动与资本的生产率水平完全相同，甚至常常还要超过一些。因为我们知道，就最必需的商品来说，这类商品的生产率普遍地影响着分配，即使属于每个阶级的比例 和数量 没有受到其他产业部门状况的影响，它们的购买力也因此而受到重大的影响。如果任何一个行业的这种状况保持不变，分配的比例也没有发生变动，那么很明显在其他一切部门中的劳动和资本的生产率愈高，在该一行业中的劳动者、雇主、资本家和地主的份额将能使它们分别支配的几乎所有财富要素的总量就愈大。因此，每一个阶级对劳动生产率普遍提高的兴趣，丝毫不亚于靠牺牲其竞争对手来增加它自己在共同储备中的份额的兴趣。

---

[1] 当然，这个论点是以国外的供给不在我们考虑的范围之内为条件的。

第十二章 论国民收入

“收入”这个术语是在所有政治经济学著作中经常使用的、而在本文中也是常常出现的一个术语，因此明确了解它的意义成了头等重要的事情。同时，它是一个不能在本文一开头解释清楚的术语，因为要把它弄清楚，就需要彻底弄懂全部分配理论。

这一点具有很重要的意义，因为某些最优秀的作者曾非常含糊不清地使用收入一词，甚至与产业的年总产量相混淆。[106] 那么我们怎样把它与后者区别开来呢？

首先，我可以指出：由于收入本身通常被分为总收入和净收入，因此首先确定总收入是什么将是可取的。只要没有作相反的规定，那么总收入总该是好理解的。收入可定义为：一国年总产量中，实际用于直接 满足其居民在该年度中的物质需要的那个部分，在这样使用了这部分产品之后，丝毫没有减少国民财富的源泉。正因为它直接 满足了人们的需要，所以它如果帮助了生产的话，那也只是间接 的。

首先，地主的地租，资本家的净利润即利息和雇主的企业利润都属于收入。关于所有这些都是毫无疑问的。非常明显，不管被分为这些不同部分的这部分年总产量是什么东西，所有这一部分东西不是实际上被它的各个所有者消费的话，就至少是完全用来满足人的各种自然欲望而并非为了将来的生产，但同时丝毫没有妨碍原先存在的社会财富的源泉。一年中所生产的全部用做地租或毛利润的东西，也许被这些收入的占有者用他们认为适合的方式消费掉，而丝毫不会有损于社会的土地、劳动或资本的数量和质量。至此，问题已经清楚了。

但是我们要对工资说一些什么呢？它们也是一部分国民收入吗？

如果我们假定工资不是像通常一样由雇主垫付的，而是直到产品完成时才支付的，那么目前的情况就不会像前面那种情况那样令人捉

摸不定了。很明显，劳动者得到了一部分制成品作为他的劳动报酬之后，他也许把这些实物直接消费掉，或者为了同一个目的把它交换成其他生活必需品来满足他本人和他家庭的需要，而丝毫没有侵占社会财富的源泉。土地、资本和劳动都一点也没有因此而受到损害或减少。当然，土地是完全不成问题的。至于资本，我们应该记得，在本文开头所作的考察中指出：当我们把资本作为一种与劳动连结在一起的国民财富源泉来说的时候，我们的意思只能是指固定资本，也就是除了称之为流动资本的垫付工资之外，通常包括在这一更为一般的术语之下的一切东西。

这是一个十分重要的区别。

只有资本才是国民财富的直接 源泉，即直接力量，它包括所有先前列举过的那些组成部分，例如农业家的种子和制造业者的原材料，各种劳动工具和用于生产目的的建筑物，用于生产或做其他用途的牛，以及为了改良土地和为了更新和修理上述一切东西而聚集的财物，相对于作为工资来垫付的流动资本来说，所有这一切都叫做固定资本。我们之所以非常恰当地把它命名为固定资本，并非完全由于它更为耐久，而是因为当其在生产中使用时，它一直保留在其所有者的手里，或者至少一直保留在利用它的人的手上。而另一种资本为了能够为其占有者利用，必须完全离开他本人而成为别人的财产。当前者被使用的时候，它直接 导致生产，但在此期间，实际上对谁都没有好处。后者只是间接 地有助于财富的创造，尽管它按其被消费的比例满足了劳动人口的一切物质需要。[107] 因此，全部流动资本被他们用做他们的日常必需品，而丝毫无损于国民财富的源泉。恰恰相反，只有这样，才能维持劳动者的体力，而他们的人数也不致减少，因而也间接地提供了社会财富的源泉。

现在，如果我们以最初假设的情况来说，即直到产品制成以后才给劳动者支付报酬，而且他们以实物形式来领取整个产品中属于他们的份额，很明显，这样就根本不需要流动资本。仅仅这一点就足以表明这种资本不是生产中的直接 力量，甚至对生产也不是必不可少的。但是，如我所说，它仅仅是因人民群众的极度贫困而给予他们的一种必要的方便。[108]

下面的情况将使这个论点变得更加清楚。我们假设有两个地区，其中之一由于土地被少数人占有，因此出租后便成了相当大的农场，并且用租佃农场主雇佣的劳动者来耕作；而另一个地区的土地则分散在许多很小的所有者手上，他们每个人只需要他自己的家庭成员的帮助就能充分利用他的小地产。很明显，在第一种情况下，如果以通常的方法来支付工资的话，农场主为了给他的计日工支付工资就必须有流动资本。但是在第二种情况下，根本不需要有同样的一笔基金，不可能有这种需要，因为每个所有者的土地都不超过在他自己家庭成员的帮助下便可恰当地利用的范围，从而不需要雇佣劳动力来帮助他耕种。由于他和他的家庭成员不从别人那里领取报酬，因此他们当然必须依靠他们自己的物资来生活，也就是靠以前生产出来的东西来生活，直到他们目前的生产完成为止。维持现有的劳动量所必需的一切东西，就是劳动者的物质需要得到充分满足所需要的东西，而且我们的确不可能有任何理由认为，当他们自己就是他们发放薪饷的出纳员而在一年中依靠他们在上年中生产的东西来生活时，为什么财富的创造不能像他们在必须依靠富有的资本家给他们的垫付基金来维持生活的情况下一样顺利地持续下去。这里提出的这种情况并不是仅仅为了说明上述论点而想象出来的、尽管是可能的但毕竟是虚构的例子，而是在许多国家中事实上存在着的情况。欧洲许多地区，许多土地在小所有者手里，这些土地竟如此之小，以致在耕种他们的小地产时除了他们自己的家庭成员之外，不需要任何帮助。法国、萨瓦、瑞士和比利时，地位如此低微的土地所有者多的是。

由此可见，是到生产结束之后才支付实物工资呢（这是观察这个问题的最简单的方法，也是彻底弄清劳动者和他们的雇主之间买卖关系的最简单的方法），还是从称之为流动资本的基金中逐渐垫付工资，实际上并没有什么区别。在任何一种方式下，工资都是被直接 用来满足人们的物质需要，而丝毫不减少国民财富的源泉。因为，如果它们有助于生产，那么只是通过它们给劳动阶级提供的那个给养本身来间接 地实现的。因此，工资完全符合上面我给收入所规定的含义，从而它应该与地租和毛利润一起划归在这一名称之下。

综上所述，便可得出如下结论：如果我们沿用通常的分类方法把全部社会财富或仅仅是它的年再生产量分为资本和收入，那么我们应该注意这里所讲的资本仅仅是指固定资本。因为，正如我们刚才看到的一样，所谓流动资本实际上就是劳动者的收入，事实上它可以被认

为是在共同的劳动成果中以另一种形式垫付给他们的份额。因此，一国的总财富，或者仅仅是它的年总产量，均可分为固定资本和收入。

我们由此发现，收入之不同于年总产量，仅仅在于它不包括所有用来维持固定资本的那些物品，从而解决了我们一开始就提出的问题。除此之外的一切东西，都可以在一年中用于满足人民的直接需要而消费掉，也丝毫不会侵占国家繁荣的各种源泉。

根据现在所说的一切，我们明确地规定了资本（即固定资本）与收入之间的区别。前者是由所有那些直接 生产性的物品所组成的，但只是间接 地满足人们在物质方面的需要；后者是由直接 满足人们的物质需要的物品组成的，而且如果是生产性的话，也只是间接的。

在明确了总产量与收入（它只是前者的一部分）之间的区别之后，还需弄清后者本身是否可以像通常所做的那样再分为总收入和净收入。如果可以的话，那么它们之间在哪一点上存在着真正的区别呢？我们已经知道，收入是用来满足人们的物质需要的。为了使生产可以继续下去，人就得生活。由此可见，某一部分收入对未来财富的发展是不可缺少的。那么，到目前为止，收入虽然不是生产中的直接 力量，但对生产的延续间接 上仍然是必要的。

现在的问题是，为了使目前的财富源泉不致减少，以及国家的繁荣不致因此而衰落，必须创造多少收入呢？我们可以把这种收入称为“必要收入”。[109]

为了使这个问题得出一个结论，让我们考查一下组成这一收入的各个部分。

首先，就地主的地租来说，我们可以毫不犹豫地断言，它并不构成任何一部分必要收入。其理由是，为了保证土地的耕作，土地提供地租绝不是必要的。在支付了全部费用之后，如果它能带来足够的利润，这就足够了。有各种方法可把这类土地利用起来。首先，土地所有者可用他自己的或借来的资本耕种土地，资本所得的通常收益，在没有任何作为地租的余额的情况下将是一个不使土地闲置不用的十分足够的诱因。其次，所有者也可把土地交给管家管理，让他领取固定工资作为他在管理农场中操劳的报酬。[110] 在这种情况下，资本当

然也是由所有者提供的。当然，在乡绅拥有大地产的国家中，常常采用后一种经营方式，因为他们把领地的大部分出租给租佃者的同时，宁愿把更为靠近他们住宅的土地置于自己的控制之下。但是，根据他们的生活习惯，他们非常不宜于担任农场经营者的职务。由于土地是他们自己的，为了恰当地把农业方面的事务管理起来，他们不得不把这方面的工作主要委托给某个有经验的人。必须指出，不论土地所有者用这些方式中的哪一种方式来耕种他的地产，虽然他的土地不仅没有提供可严格地称之为地租的收入，而且即使它提供的收入小于通常的毛利润率，但他一定还是有利可图的。既然手中有了土地，假如它会产生比资本的净利润即利息多一些的收入，那么把土地利用起来，对他来说必将是有利的。如果它提供的收益一点也不多于利息，那么倒不如靠着把这笔资本贷给别人所得的收入来生活为好。但是，如果它能产生更多的收益，那么尽管这一余额很少，但也足可诱使他去亲自把土地利用起来。第三，土地可能连同其他地面一起出租给佃户，当租佃农场主支付完全从好地上得来的地租时，他将发现，如果质量差的土地很可能产生合理的利润，那么耕作这种土地对他还是有利的。这是一种经常发生的情况，并且引起了地租是由肥沃程度很低的土地支付的这样一种错误想法。因出租了整个土地而收到一定数额地租的土地所有者，也许很自然地断定他是从所有出租地上得到收入的。其实，他的收入可能只应该归功于一小部分土地。在另一方面，为了利用他的资本，农场主就必须有一定数量的地面，并且只有在搭配一定数量质量更差的土地以便任其改善和耕种的条件下，才同意为好地支付很高的地租。甚至佃户也会发现，把他的资本用在土地上是有利可图的，虽然这种资本并不能提供通常的毛利润率，但既然从事了农业，他就不可能监督该一资本在其他产业部门中的使用情况了，因而必将乐于从使用在农业上的资本中获得仅略高于其利息的收入。当然，在租期长的情况下尤其是这样。从所有这些情况来看，我们可以得出一个结论：对于土地的耕作来说，地租决不是必要的，不论支付地租与否，土地仍将利用来生产。因此，地租不可能构成我称之为“必要”收入的一个部分。

然而，资本和企业的毛利润却与此不同。如果资本得不到利润，那么雇主就不可能把它使用于生产，而资本的所有者也必定不得不用它来满足他们的物质需要。因此无论从选择的可能性还是从它的必然性来看，资本必将白白地被消费掉。由此可见，除非劳动能够单独进行生产，为了使生产得以继续，某种毛利润是绝对必要的。甚至在利

润非常低的情况下，也将诱使资本家移居国外，或至少用他们的资金购买外国的证券，更不必去说那些因年收益的微薄可能导致非生产性地花去他们资本的人了。因此，为了防止国民资本的减少，绝不能使毛利润下降到一定的利润率以下。我们当然不可能说清这个比率是什么。按照保证外商投资的便利和人民的节俭或不节俭。这个比率在不同的国家和同一国家的不同时期是不同的。只要看到这一点就足够了，即在任何地方，在一定时期内，毛利润不能下降到低于某一点，否则就会危及国民财富的主要源泉之一。为了避免这种灾难不管需要什么样的最低利润率，它总是构成上述定义中所说的社会“必要”收入的一部分。

就资本的净利润来说，情况看来是不同的。虽然毛利润将下降到如此之低，以致它既不能满足靠借入资本来生产的雇主的需要，又不能满足贷出它的所有者的要求。因为，前者发现他不值得为了这样微薄的报酬而去承担风险和麻烦，而后者则不能单靠利息来生活，但绝不意味着资本一定被白白浪费掉。唯一的区别仅在于，资本家将不得不亲自使用他们自己的资金来经营管理，因而有固定债券利息收入的阶级也必将不复存在。但是就国民财富来说，这是完全无关紧要的事情。只要该国的资本被生产性地使用了，那么不管由资本所有者本人还是由那些为了相同目的而借入资本的人去使用，都是无关紧要的。唯一的差别仅在于，在不依靠亲自管理而能从资本中得到收入的时候，毛利润便可分为净利润和企业利润，因而可能成为不同个人的财产。反之，根据相反的假设，由于这两种收入总是与同一个人联系在一起的，因而它们将是难于区分的。

由此可见，资本能给它的所有者提供一种从它的使用者的收入中分离出来的收入，对于维持社会财富来说，看来并不是必要的。可是，我们必须牢记：资本的所有者监督他自己的资金使用变得愈加需要，他把财产转移到其他有更高利息可使他过闲居生活的国家的引诱力就愈大。如果毛利润下降到不多于毗邻国家中所能获得的利息，那么这种大量转移资金的引诱力很可能成为不可抗拒的。由此可见，虽然毛利润率被提高到能够给所有者和使用者提供各自独立的收入似乎并不是同样必不可少的，但是从另一方面看，一定的毛利润率对于维持国民资本不致减少看来还是必要的，因而它也是社会必要收入的一部分。

只有一种收入尚待我们去考察，这就是工资收入。正如资本家要有收入一样，劳动者也要有收入。如果资本家赚不到利润，他就既不可能有任何用他的资金来进行生产的动机，也不可能有长期这样做的能力。同样，如果劳动者的辛苦一无所获，他就不可能想去劳动，也不可能获得维持他体力，甚至维持其生存所需的物质资料。虽然资金不能增殖，但资本家可以靠它来暂时维持他自己的生活。然而，如果劳动者一无所获，他必然很快死亡。因此，某种数量的工资对维持这一原始的财富源泉是最为绝对必要的。做这种用途的收入即使足以维持现存的劳动者，那也是不够的，它还必须使他们能够把许多健壮的孩子抚养成人，才能充分维持人口的实际力量。如果工资收入达不到这种水平，那么劳动的数量必然越来越下降，必然使社会财富的主要源泉之一衰竭。

为此目的所需要的工资量，不可能比为了防止国民资本的减少所必需的利润率说得更确切些。特别是由于以下两个原因而使工资有极大的差别。这些原因是1．气候条件，2．舆论的状况。

不管生理学家用什么理由来说明这个事实，生活在寒冷地区的人总比在气候温暖的国家中生活的人所需要的食物要多得多，看来这是无可置疑的。甚至在英国与意大利南部之间在这方面的差别看来也是很大的。我毫不怀疑，苏塞克斯的乡下佬和伦敦运货马车的车夫所消费的食物量，在俭朴的、惯于靠一点冷冻食品和通心面来生活的那不勒斯人看来一定是非常大的。难怪罗斯船长告诉我们，惯常在每天毫不困难地吃二十磅鱼、海豹或鲑肉的爱斯基摩人，正如他所看到的一样，既不比用一餐简单的大麦饭来满足这一本能上需要的、精神饱满的阿拉伯人更为健壮，也不比后者更为活跃。[111] 据说，甚至加拿大的船工每天也要吃8磅或10磅肉。德国的北方人早就以他们所能狼吞虎咽的食物数量而驰名于世，而且我敢说，他们没有一个人习惯于更节俭一些的生活，只要亲眼一见这种人的一顿正餐，无不为人胃的惊人容量而大开眼界的。如果我们现在来看一看印度和其他热带地区，那么其差别之悬殊该是多么令人惊奇呀！

根据以上和许多其他相同的事实来看，我们便可非常清楚地确定，与气候温和地区的居民相比，气候寒冷国家的土著居民消费的食物更多，从而也可能需要更多的食品。除此之外，他们还有许多另一种迫切的需要，例如燃料、衣服和温暖的住宅方面的需要，但如果前

者也感到有这方面的需要，那也只是很少的。在温暖的气候中生活的人常常在露天活动，对他们来说，住宅和住宅的设备并不那么重要，而对一年中大部分时间呼吸着寒冷而潮湿的空气的人来说，它们是最为重要的了。在英国的天空底下，要完全进入古罗马诗人所认为的那种真正幸福的境界，不是一件容易的事情。

“在柔软草地上逍遥，

在流水之边，在大树的绿荫底下行乐养息身体，

而所费不多。”[112]

其次，虽然社会的看法不能改变事物的性质，也不能赋予对生存并非完全必需的东西以绝对的必要性，但由于什么是必需的这样一种信念给人们的影响还是像现实一样大，因此在目前这种场合，它们之间就没有多少差别了。如果劳动者认为某些舒适品是不可缺少的，他们就会下决心去取得它们，一般说来，如果决心十足，他们就肯定会成功。但是为了达到这一目的，他们必须毫不迟疑地去承受牺牲，因为牺牲是他们胜利的必要条件。在这种情况下，道德上的约束是一定要付出的代价。如果他们认为目前的工资收入还没有达到他们舒适生活所必要的水平，他们必然克制自己，不去结婚。这样，劳动人口暂时会下降，直到工资率因而上升到足以使他们能够支配那些他们认为不可缺少的物品时为止。

由此可见，无论是从实际需要还是从主观的看法来说，为了防止劳动量的减少和国民财富的发展受到它主要源泉之一的阻碍，一定的工资率是必要的。但是，就像在多数问题上的看法容易发生变化一样，在不同的国家里，人们对这个问题的看法也有很大差别。在某些国家，如果人民群众尚未占有高级生活消费品中很大的一个份额，那么他们是不会满足的；而在另一些国家，如爱尔兰，如果仅仅有一小块可维持家庭生活的马铃薯地和一间可以容纳幸福的小两口子的土屋，就可毫不迟疑地举行婚礼了。

所以我们应该满意地说：虽然世界各地工资的标准远不是相同的，但每个国家都有一个标准，工资不能降低到这一标准之下，否则就会引起人数的减少，生产中使用的劳动量也将随着减少。

在分析了“收入”之后，现在我们发现，在收入的各个组成部分中，一定的毛利润率和一定的工资率对维持国民财富使它不致减少是必要的，而地租和净利润对这一目的来说则不是必要的。由此可见，根据上面所给定义，只有前两种收入才构成“必要”收入。为了方便起见，我们可以把这一目的所要求的比率（正如我们所知，它在不同时期和不同国家有很大差别）称为“必要”利润和“必要”工资，[113] 如果我们清楚地懂得它们并不一定总是能实现的，因为就工资来说，我们已经在前面驳斥了这方面的错误见解。[114] 但是直截了当地说，如果它们不能实现，那么社会财富不能不下降。如果我们现在从总收入中减去必要收入的数量，其剩余部分便构成了社会的“净”收入。所以，社会的净收入包括土地的全部地租和资本的全部净利，还可能包括一部分企业利润和劳动工资。因为如果企业利润本身超过了我所说的必要利润，也就是说，如果按目前的利润率它超过了足以确保在生产中使用的资本不致减少，那么该剩余部分将构成一部分净收入。同样，如果劳动者所领取的工资超过了维持其现存的人数和人力，其超过部分也应归入同一个类别。

因此，这些便是社会净收入的组成部分。无论它们存在于什么地方，它们总是包括全部地租和资本的全部净利，也可能包括一部分企业利润和一部分劳动工资。

然而，为了阐明不同阶级占有的全部净收入的总额，在这里有必要注意到一种可能有的情况：就这些阶级分别而论，确实属于该项收入的总额仍然不一定给整个国民净收入提供精确的估计。因此，如果我们假设一个国家劳动者的报酬是如此之低，以致不仅剥夺了他们在社会净收入中的全部份额，而且甚至于使他们不能充分维持他们自己和他们后代的生活。为了对该国的实际净收入有一个正确的估计，就必须从社会地位更高的那些阶级所占有的收入量中扣除至少等于劳动者必要工资量中的不足部分。如果把这一部分减去之后，前者仍留下某种净收入，那么从全国来看，仅仅这一余额应该包括在净收入项下。因为，如果地主、资本家和雇主非生产性地花费掉也许完全被看成是他们的全部“净”收入，那么，毫无疑问，社会财富就会减少。但是这一用语所具有的基本意思则是，这一部分年收入如果被生产性地使用，则一定会增加国民财富；如果不是这样，至少也不会减少国民

财富。由此看来，很明显，在这样一种情况下，不同阶级的全部净收入不能准确地代表该国的净收入。

上述例子证明，不同阶级的净收入总额不一定是该社会的净收入总额的真正尺度。但是，还有另一些原因，它们有时使个人的净收入成为国民净收入的一个极其不合理的尺度。交换一产生，对个人甚至对阶级来说，商品的价值完全变得像商品的数量一样重要。任何商品价格的突然下跌，可能成为许多人破产的根源，而它却增加了别人的财产。如果价格暴跌，我们所说的这种商品的购买者也许会发现，他们自己的净收入的增加是以牺牲生产者的必要收入，甚至有可能是以牺牲他们的资本为代价的。[115] 如果一批人的收入特别高只是因为另一批人的收入非常低，或者简直一无所有，那么在这样的情况下，个人的净收入便提供了对社会净收入的一种不恰当的估计。因此，为了确定确切的社会净收入，我们必须从前者的收入中减去至少相当于应留给后者的必要收入所要求的数额。同样，任何商品价格的猛涨，如果它与生产成本的增加无关，那么一批人净收入的增加是以牺牲他人的收入为代价的，虽然一般说来，由于这些人可以适当地减少对有关商品的消费，所以这种情况对任何人的财产来说，不像发生相反情况——价格突然暴跌时具有那么大的破坏性。因此，许多人的必要收入因此而受到损失的话，那也不至于经常受到重大的侵占。

一切垄断的倾向则完全与此相同。它们的作用在于持久地把某种消费品的价格提高到超过自由竞争足可保证其不断供给的那种价格，从而把社会上其余人相应的一部分收入转移到少数受惠者的钱柜中去。虽然起码可以说，垄断决不能增加一国的财富，因为垄断给一个人的东西是从另一个人那里拿来的，但如果垄断实际上没有侵占任何一个阶级的必要收入，那么由此得来的利润还是应当被认为是社会净收入的一部分。如果取消一切限制，那么，从整体来看，这部分净收入当然还是完全一样大的，而且很可能更要大得多，但这不是目前所要讨论的问题。我们仅仅想知道，假定存在着垄断的话，那么它们所获得的超额利润是否可归入该国的一部分净收入。我们知道，这要取决于它们侵占该社会中其余人收入的程度。如果它们控制很严以致严重地侵占了其他阶级的必要收入，为此就必须把这一侵占部分从它们超额利润中扣除出来，否则全部超额利润将属于国民净收入。

由此可见，净收入仅仅是年总产量中国民财富所能增长的部分，正如我们所知，因为所有余下的部分仅能维持国民财富达到它目前的数量所必需的。由于同样的理由，它是唯一可以听其所有者随意花费，而不致减少普遍繁荣的那部分年收入。我们已经阐明了净收入与总收入之间的区别，并且揭示了它的各个组成部分，关于这一问题没有什么需要再说的了。

可是在结束本章之前，注意到由上面提出的那些原理所产生的某些影响也许是适当的。

首先，很明显，根据净收入的定义来看，这种净收入是政府可以从中随意抽取行政管理所需的税收，而不致侵占现有国民财富的源泉的唯一基金。如果这些税负侵吞了社会的净收入，毫无疑问必将严重地阻碍财富的进一步增长，但如果它们不超出这一限度，就不会因此引起绝对的衰退。然而，当这种基金已不再能满足国家日益增加的迫切需要时，势必侵占必要收入和资本，从而严重地危及社会的繁荣。

由此可以推断，对财政部说来，唯有社会的净收入才具有重大意义。因为一个国家之所以为其邻国所畏惧并在世界政治舞台享有显赫的地位，是完全与其政府所能支配的收入成正比的，至少可以说财富就是力量。所以我们必须肯定：对外关系中的尊严地位完全取决于整个社会所拥有的净收入数量。在其他国家的心目中，一国的重要程度并不取决于它的总产量，而是取决于它的净产量，而净产量不过是净收入的不同说法罢了。[116]

因此非常可能发生这样的情况，有两个国家，一国在幅员、人口及总产量方面都超过另一国，然而在政治力量和重要性方面则不如对方。如果后者的净产量大于前者，情况就会是这样。那么，比较小的总产量怎么会提供更大的净收入呢？这将由两国各自利用各种生产资源的智慧与技术来决定。其中一国取消了一切垄断和限制，积累在个人手中的大量资本使他们能够采用很细的劳动分工、购置最昂贵的机器以及用其他各种方法，大大促进了农业、工业和运输业中的生产；由于免除了过境税，与此同时，建成了极好的公路、许多运河和铁路使该国各地之间的商业往来变得非常便利和经济，由于该国政府的明智，各邦都宣布了自由贸易，所有这一切措施使财富的源泉更富有成效，从而增加了净收入，结果它在总产量中所占的比例，与处于相反

条件下的国家相比必定高得多。如果后者的领土和人口在数量上都要大很多，尽管它的总产量也可能更大些，但是前者不仅净收入与总收入之比而且甚至净收入的绝对量都可能更要大得多。因为，如果生产劳动处在许多不利条件之下，那么社会净收入确实可以缩减到非常小。

为了证明这一论点，我也许要提及我们在研究地租原理时所提出的论点。在那里，我们看到：没有一种农业制度像每个人经营他自己的小地产，特别是像用铁锹和钉耙来代替犁耙的很小的土地所有者的耕作制度那样，对增加土地的总产量更为适合的了。我们知道，其原因就在于其他耕作制度都不能在土地上花费那样多的劳动量。可是，由于这种劳动仅借助于极简陋的工具，谈不到使用一切昂贵的农业机械，其结果必然是，与花费的劳动相比，其收入毕竟只能是极少的。因此用这种方式耕作的国家，尽管它的领土也许很辽阔，人口也很多，但它的净收入一定是小的。那么，根据上述原理来看，它在政治上的重要性一定比这些条件似乎可以保证的要小。

由此看来，政权的稳固和抵御外敌入侵时一定程度的安全均属于净收入大的可喜结果。这还不是全部。由于它是一切储蓄得以形成和新资本得以积累的唯一资金来源，因此它的数量愈大，这种储蓄的能力就愈大，国民财富的增加也就愈快，所以一个拥有足够净产量的国家也不可能长期没有用种种方法取得的大的总产量。我之所以说用种种方法取得者，是因为那些有利于社会净收入的变化可能常常不仅暂时而且甚至持久地降低某些生产部门的产量。

这样看来，拥有大量资本的农场主所采用的最先进的耕作制度，不可能从土地上生产出像每个人耕种他自己一小块土地的小所有者所能获得的数量一样多。可是从前一种经营方式中取得的大量净收入有利于资本的增加并必将导致制造业和商业的增长，从而完全可能最终生产出比另一种耕作制度在相同时间内所能获得的总产量更多的总产量。确实，这一产量中的产品品种至少在最初将是各式各样的，它将包括更多制造的财富和较少农业的财富。但由于前者的大部分将运往国外交换谷物、原材料等等，因此到商业完成它的工作时，也就是当生产全部完成时，该国的两种财富之间所存在的差别比最初设想的要小。

因此，凡是有利于增加净收入的一切因素，归根到底 也必然会导致农业和制造业总产量的增加，尽管大部分农产品也许不是本国生产的。

可是，企图否认某些阶级，例如雇主一资本家和大地主，为了增加净收入而不惜牺牲一切的倾向所带来的极为严重的恶果，是枉费心机的。为了提高地租或利润而采取的一切改变，例如流动资本之转化为固定资本，至少在一段时期内无不降低年产量和减少整个社会使用的劳动量，从而损害了工人阶级。农业中发生的这种变化则具有使一部分现存的农业人口过剩的特有趋势，从而使他们的人数由于贫困而变得稀少。在某些情况下这种现象是长期的，在另一些场合则可能是永久的。所以许许多多人被迫迁居城市并一心想在其他生产部门中找个职业。如果在不同的制度下，那么他们在农村中本来是可以找到工作的。姑且不说他们与完全改变职业相联系的痛苦，我们也有充分的理由可以确信，以牺牲农业人口为代价而使工业人口增加到超出了一定的限度，决不是我们所希望的。道德上的、政治上的以及经济上的种种弊端，看来是同工业人口的过分增加分不开的。

除了所有这一切之外，农业制度的某些改变，在它们确实大大减少土地总产量的同时，甚至并不一定增加上地净收入的总额 。把谷物地变为牧草地就是这种改变之一。因为通过这样一种改变提高了地租，而从土地上取得的全部 净收入却并不一定因此而增加。这是由于，如果增加了前一种收入，那么现在能够用来投放在农业上的资本就要比以前少，实现的利润量也必将减少。因此，地租和利润一起组成的总量不仅不比过去多，甚至可能比过去少。有人一定要说：像这样从农业中游离出来的资本，总会找到另外的投资场所。我并不想否定这一点。但我们还得承认，这种资本至少丧失了一种有利的使用场所，而且从整体来看可能也是对人民的幸福最为有利的使用场所。此外，还有一部分资本是与土壤那样地混合在一起，以致无法把它同土地分开；而其余的资本则在从一个生产部门转移到另一生产部门的过程中所经历的那种形态上的变化，使它在价值上很可能蒙受相当大的损失。可是，如果这种资本属于农场主而不属于地主，那么在租期届满时，采用新制度可能对后者是有利的。在这种情况下，无论造成什么样的损失，都不可能使地主受到影响。总之，如果现在可以用比以前更少的资本来经营农业，那么不仅农业劳动者阶级，而且还有农业资本家都因这种改变而受到损失。相同的资金早先只能满足一块中等

大小土地的各种需要，而现在必将可用来装备一个土地面积大得多的农场。因此，农场的数目必将减少，而现有的一部分承租人也将完全失去职业。[117]

因此，谷物地之变为干草地或者牧草地，必将具有牺牲农村人口而使城市人口激增的特有趋势。因为，在这种情况下，不仅农业劳动者而且资本连同它的所有者必将被迫从农村流入城市。这种后果也必将是持久的。

有一切理由可以认为上述的变化在整个大不列颠将日甚一日地继续发展下去。从国外运进粮食是件容易的事情，而从国外运进干草、鲜肉和鲜奶，即使不是不可能，也是相当困难和昂贵的。因此，随着社会的发展，牧草地必然逐步代替谷物地。在地租一章中，我们已经知道，在大不列颠，如此普遍的大地产所有制非常有利于这种改变，从而促进了土地上使用的人数的减少和城市人口的增加。

工业人口消费的肉食品大大超过农业人口的消费量。他们很容易顺从的这种变化，非但不能使他们像人们所希望的那样节俭起来，却反而促使他们浪费和奢侈。在工资收入有保证的时候，由于他们不知道这种收入能维持多久，储蓄似乎不太值得，他们决心至少在眼前要享受一下。此外，非常艰苦的劳动和劳动中令人厌倦的单调乏味，就使得作一些补充和调剂更为必要。人的生活不能没有一点欢乐，日常的生活条件越是艰辛劳累，他就越是时时感到需要有某种破例的兴奋。紧张的劳动和无所作为导致相同的结果。纵欲一方面可消除厌倦；另一方面可暂时恢复耗尽的体力，减轻生活上的劳累和单调乏味。[118]

因此，在工业城市中，工人酗酒的讨厌景象时有所见。只要他们的工资许可，他们常常纵情享受昂贵的饮食。由于这些奢侈生活习惯的盛行，在城市中劳动人民所消费的肉类远比农村为多。此外，农村中的劳动者不能正好在他们需要的时候，那么容易地得到他们想要得到的少量肉类。如果农民自己是土地所有者或者是小佃农，毫无疑问，他们总是尽可能靠他们小农场上的产品来维持生活，而这种产品由于前面已提到的那些原因，主要是植物类产品。

因而，工业人口的增长确实造成了对鲜肉的更大的需求，从而更有利于把谷物地变成牧草地，更不必说制造业主迅速增长的财产以及由此出现的中产阶级人数和财富的增加，使各种农产品，尤其是使干草和鲜肉的消费量都有了极大的增加。如前所述，干草和鲜肉的价格往往比粮价上涨得快得多，从而大大促进了相同的改变。

根据这一切，我们可以推断出什么样的实际结论呢？概括地说，就是下面这些：像大不列颠这样一个国家，有利于工业人口而不利于农业人口增长的趋势是那样地强烈，因此立法机关的政策就不应该再进一步促进这种趋势。毫无疑问，要是没有地产的极端集中，它们两者之间的不平衡状态一定比目前要小得多。现在人们从工业人口过度增长中所感受到的无论经济上的还是政治上的弊病都是非常严重的。工业人口愈多，为国外市场制造商品所雇用的人数在这一阶级中所占的比例就愈大，从而他们的生活来源必须部分地依靠这些商品在国外的销路，部分地依靠从遥远的海外不断进口食物来解决。我们姑且对进口食物一事不如评述，只要指出，即使我们同意这样的假设，即如果有支付进口食物的收入来源就不可能有供给缺乏的危险，但是这些收入来源还是易于为各种意外事件所中断。战争、关税壁垒、尤其是工业国的竞争以及现在进口这些商品的地区制造业的发展，所有这一切都促使国外市场比国内市场具有更为不稳定的趋向。而时尚的变化则非常容易引起对制造品需求的波动，甚至在本国国内也是如此。把上述那些不稳定的原因与时尚的变化加在一起来考虑，我们对那些主要为别国生产的工业部门所面临的极大的不稳定，就会有某种足够的估计了。

马尔萨斯先生曾说过，不能认为卡罗来纳生产的棉花运往利物浦，再以它的成品向美国出口是一种自然而持久的状态，因为美国为自己制造的时期一定会到来。同样的看法也可适用于其他国家。非常明显，除非大不列颠有某些特别有利的自然条件，否则就不可能有任何理由去设想它将永远以比有关国家生产的商品更为低廉的价格，把制造品供给世界上的大部分地区，更没有资格去设想没有其他人能够和它竞争，并以同样低廉的价格供给邻近的或者相隔很远的国家。如上所述，除非大不列颠在制造业发展方面拥有某些无可匹敌的、天然的有利条件，那么这种说法至少是正确的。大量廉价的煤也许是它在世界各国唯一著称的自然资源。至于卓越的劳动分工和机器的巨大改进，虽然它们如此有助于降低商品的价格，但所有这一切都可能为外

国所采用。的确，自上次战争结束以来，法国和其他欧洲大陆国家所作出的迅速进展足可证明这一论点是正确的。特别是法国，20年来所有棉织品的价格均已大大下降。此外，欧洲大陆尚待发现的煤矿也是可以弄清楚的。有充分理由可以确信，在许多至今尚未开发的地区都有煤，而只需利用资本把它开采出来就是了。在比利时和法国的南部，甚至现在就已获得了大量的煤。在北美，煤已得到了利用，并且据说蕴藏丰富。许多地区也可充分利用水力并已取得显著的经济效益，鲁昂的大部分制造厂就是使用这种动力的。

以事物的永久性为基础，而与战争和保护关税立法等难于避免的不测事件相联系的这些情况，足以证明建立在专为国外生产的庞大制造业基础之上的那种社会繁荣是很不稳定的。当挫折确实像它们一定会出现的那样来临的时候，由此引起的苦难将是难以估计的。成千上万的人，也许千百万人几乎都有可能被解雇，被剥夺生存的权利，或听凭他们依靠同胞的赈济过着朝不虑夕的生活。这是令人不寒而栗的人类不幸的顶点。从政治观点来看，这种灾难也并不稍小。在不大的区域内聚集着大量人口，从而为狡诈的家伙迫使他们无休止地劳动准备了条件，他们也最易于为变化无常的命运所摆布。无休止的沉重劳动使他们永远不能受到认真的教育，这种状况，对任何一个政府，特别是对民众政府来说，只能是一个持久性的危险根源。在这样一种社会状态下，共和政体的形式显然是不可能的，因为只有强大的常备军，才能保证社会的安宁。拥有一切能支持政府的手段——强大的君主制度、贵族和军队，基础稳固而强大的英国已经不止一次地在获悉工业区暴动的消息时吓得发抖。那么在同样的紧要关头较为软弱的统治必将变成个什么样子呢？两年来，我们难道没有见到仅仅法国的一个城市，即一个织工的城市，几乎成了政府的敌手而且能将对抗延续到超过一星期之久吗？这个政府不也是由基督教世界中最大的军队之一防卫着的吗？对此类事件的恐惧必定促使上层和中层阶级为了维持社会秩序而放弃某些防止专制势力的措施，在我们自己的国家里就已经发生了这方面的一些实例。

这些话都指出了由于工业人口畸形发展所引起的一些弊病。我根据这种情况以及前面谈到过的情况得出的推断是：像大不列颠这样的国家，部分地由于地产的过分集中，部分地由于社会的自发发展，与农业人口相比，工业人口的增加有着这样强烈的趋势，正如我们所

知，甚至这种增加是以减少农业人口为代价的，因此无论如何不去鼓励这一不可避免的趋势就成了政府的职责。

确实，如果为了抑制这种进程，现在倡议制订一个限制粮食或其他植物类食品进口的制度，那么我必定很难同意这样一种措施。但是，在这些规章制度已存在了相当长时间，以致许多人的状况已有赖于它们的继续存在的时候，那么这种情况就又当别论了。取消这种限制一定会使一部分农业人口失业并扩充工业城市中的人数。假如被取消的限制确实重要，至少一定会产生这种后果，要避免这一进退维谷的困境是不可能的。如果废除谷物法不能大大降低面包的价格（像某些人要我们相信的那样），十分明显，这些法规至少就是无害的。如果这种后果不是因废除了这些法规所引起的，那么是否准许它们继续被塞在法律全书里，对国家来说则是无关紧要的。全部好事仅限于扫除了一个无用的法律，如此而已。只为了这么一点微不足道的利益似乎不值得如此大吵大嚷。那么，废除谷物法的狂热鼓吹者大概一贯认为这件事将使面包的价格发生很大差别，如此等等，但是如果不抛弃以前种植谷物的大片薄地，从而也决不会使这些土地上耕种的人口过剩，这种情况就不可能发生。所以如果我们也像很多人一样，认为谷物法仅仅对地主有利，而只有他们才对它的保留感到兴趣，那么这种看法是非常错误的。谷物法的废除给劳动者带来的影响比其他任何一个阶级都要大，因为他们最不能忍受收入的任何减少。无疑，对这个问题的一般回答总归是：他可以到随便什么地方去找工作嘛。但他们要到哪里去呢？由于刚才所示的理由，在农业方面，他们不可能有什么机会找到工作的，所以他们得跑到大城市去，而且要尽力使那些原先掌犁的手去适应操作织机或珍尼纺纱机。这些过剩劳动力在此期间所遭受的苦难程度是无需详述的。最后，农业人口与工业人口之间的这种不平衡必定还要进一步扩大，这绝不是人们所希望看到的后果。这还不是全部。我现在正在考察的这种变化，必然非常严重地压迫着那些已把资本用于改良不付租金的劣等地上的租佃者和小土地所有者。由于这些土地被认为从来没有提供过别种收入，所以粮价的大幅度下跌而不致严重地侵占这种资本的利润是绝对不可能的。因此，如果没有严重地侵占上述资本的利润，那么粮食价格就不可能发生相当大的下跌。同时，由于已与土地混合成一体的资本不可能从土地中抽出来，因而租佃者或小土地所有者无法逃避他们的损失。他们如果不愿完全放弃这种资本，那么，尽管处在明显的不利地位，他们还得用新的投资来继续耕种这种土地。

但是，如果我们不再坚持这一论点，我们就假定由于该小农场主发现靠经营农业已无法维持生活，因而他就急于取得而且也能够得到他的资本，并把它转移到别的部门去。现在，姑且不去详细论述由于构成这种资本的所有物品的价格下跌可能蒙受的损失。谷物便是这种资本的一个主要组成部分，而价格的下跌部分是由同他处境相似的人销售额的增加，部分是由废除一切进口限制所引起的。他的情况究竟会怎样呢？无疑，他也要成为制造业者。这种转变即使可能的话，对一个在蓝天下长大的、自动只习惯于务农的人来说，也是一种痛苦的变化。他成功的机会也必然是大可怀疑的。至少在很长的一段时间内，他的境况是不可能非常令人羡慕的。他大概有点像诗人沃兹沃思笔下的农失蒂斯伯里·瓦尔，当他来到伦敦时，还是按照他从小就养成的老习惯，主要忙着观看街道上空飘过的浮云，而他最爱去的地方则是"铁匠铺"和"草料市场"。

耕种自己地产的小土地所有者一定在更大程度上感受到与租佃者同样的灾难，因为不仅他们的利润而且他们的地租都要因此而减少。虽然在英国，这一阶级的人数也许并不很多，但是在作一般性的论证时，就应该把他们考虑在内。谷物价格的下跌或迟或早终将引起货币工资的下降，但是许多小土地所有者即使可以从中获得利益的话，那也不可能是很多的，因为他们除了自己家庭成员的劳动之外，如果还曾雇用过劳动的话，那也只是很少的。

在这里写一篇关于谷物法的论文，当然不是我的目的。我只是想说明，完全废除一个国家早已习惯的谷物进口的各种限制所引起的弊病，一定会超过这样一种措施的鼓吹者看来一般都会承认的限度。这种做法，不只是影响富有的地主，而且将非常严重地损害农业劳动者、租佃者和小土地所有者这样一些重要阶级的利益。我们也已看到，要是投入土地的资本不被大量毁弃，也未招致从一种行业转变为另一种行业的过程中更加无法避免的损失，那么上述情况是不可能发生的。总之，所有这些不利因素大大减少了从取消谷物贸易限制中预期能够获得的利益。虽然过了若干时间之后，人们也许已不再感受到这种损失，国民财富也可能增长到超过在贸易限制制度下所能达到的数额，但是，在我看来，这种好处究竟在多大程度上应当被视为足以促使立法机关去造成近在眼前的这样大的一场灾难，还是大可怀疑的。特别是在考虑到上述利益必须以牺牲农业人口而使工业人口进一步增加为代价来换取的时候，立法机关是否会采纳这种做法尤其值得

怀疑。因为根据我们的推断，工业人口已经如此之多，以致它不仅成为个人受苦的一个经常性的根源，而且成了一个危及“国家”的原因。

如果能拟订出这样一种方案，它在保持目前谷物的平均价格的同时，将不致给国家带来在这种生活必需品的价值普遍大大超过其他国家的情况下往往要发生的那些带有破坏性的不稳定因素，那么继续维持这样一种制度也许是有利的。毫无疑问，这可能要给予输出品以相当于进口税的补助金，以便万一谷物发生过剩时农场主可利用出口谷物来免除损失。然而，这样做就得拿出相当大的一部分税款，国家也许不会很愿意这样做。作为这种办法的替代，英国目前的谷物法看来已收到了良好的效果。自从它颁布以来，粮食价格总的说来是稳定的，大体上比前些年低。

如果对谷物进口的任何限制现在才第一次被提出的话，那么使我去反对它们的同样一些理由，也会促使我去竭力抵制业已存在的谷物关税的任何增加，看来，这是无需多说的。这里，一般原理又成为适用的了。如果说我们走回头路是一种不大明智的方针，那么我们至少也不能在同一条道路上前进得更远。这样一种企图，除了与政治经济学的一切正确观念相对立之外，还不能不激起社会各个阶级之间的互相对立，并把社会冲突的火种撒遍全国。

---

[1] 施托尔希先生大概是其中之一。在他出色的《政治经济学教程》中，他就犯了这个错误。他说：“总之，一个国家的收入就是它的年产量”等等。第三卷第十四章。

[2] 一种资本是直接 生产性的，但并不直接 满足人们对物质方面的需要；而另一种资本则直接 满足了人们物质方面的需要，但不是直接 生产性的。

[3] 请参阅第二章“生产”。

[4] 这一用语是从施托尔希先生那里借来的。

[5] 这种人在英国叫做地主代理人或地产管理人，在苏格兰则称为农场管理者。

[6] 请参阅罗斯船长的《到极地的第二次航行》。

[7] 卢克莱修《物性论》第二卷。

[8] 这些用语均引自施托尔希先生的著作。

[9] 参阅"论工资"一章。

[10] 如果价格大跌，与这种商品生产有关的一切阶级，无论是地主、资本家、雇主，还是劳动者的收入都可能受到损失。

[11] 正如我们在前面已看到的那样，总产量与总收入不同，因为它不仅包括总收入，而且还包括更多的东西，但是净产量与净收入则是完全相同的。

[12] 就农业制度来说，地主与租细者之间在利益上的这种区别，在苏格兰的一些地区如此地为人们所熟知，以致经常在租契上载入一项条款以防止租佃者翻耕的土地超过规定的部分。现在我重又想起了一个鲜明而恰当的实例，我很熟悉的一个地产承租人，他过去常常想法规避这一协议，终于偷偷地集中了他所能找到的一切马匹和犁，在夜幕降临时开始动手，而在天亮之前已翻耕了在他支配范围内的每一寸草地了。

[13] 科利尔一家过着一种人们所能设想的最艰苦和最难忍受的生活，大部分时间都是在地下的污浊空气和脏水中度过的。可是，他们非常不注意节约。虽然他们的工资并不低，但要是说他们也曾积蓄过的话，那也确实是难得的。在有钱的时候，他们生活奢侈并且恣意挥霍。我访问过一些棉纺厂，那里最好的纺纱工每月赚10镑，一个家庭每年通常可赚到150镑。但是，工人的不注意节约竟达到了这样的一种地步，以致他们中随便哪个人，如果刚好在发工资前的周末收到信件，就不得不向雇主借六便士邮费；每当工厂因大修或其他原因而停工时，他们就到处乞讨。在苦干和享乐方面：法国人都比英国人较有节制。

汉译世界学术名著丛书

分科本◎经济

政治经济学原理

〔俄〕M．И．杜冈－巴拉诺夫斯基 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
中译本前言
第二版序言
第三版序言
第一篇 国民经济概论
第一章 政治经济学的对象
参考书目
第二章 政治经济学的方法论
参考书目
第三章 逻辑的经济范畴。价值与耗费价值
参考书目
第四章 简单商品经济和资本主义经济的历史范畴
参考书目
第五章 外部自然界与经济
参考书目
第六章 人口论
参考书目
第七章 国民经济的发展
参考书目
第二篇 生产
第一章 抽象形式的经济劳动过程
参考书目
第二章 简单协作和复杂协作
参考书目
第三章 工业形式。家庭生产。手工业
参考书目
第四章 家庭手工业
参考书目
第五章 工场手工业和工厂

参考书目
第六章 村社
参考书目
第七章 农业的大生产和小生产
参考书目
第八章 俄国的农民经济和土地问题
参考书目
第三篇 交换
第一章 价格
一、 市场价格和自由竞争条件下的价格形成
参考书目
第二章 货币
一、货币的产生及其职能
参考书目
第三章 信用
一、 信用的本质和信用凭证
参考书目
第四章 保险
参考书目
第五章 贸易
一、 贸易和贸易机关
二、 对外贸易政策
参考书目
第六章 资本主义企业及其形式
一、 资本主义企业的形式
二、 企业主联盟
参考书目
第七章 合作企业及其形式
一、 合作社的定义及其分类
二、 信用和储蓄贷款合作社
三、 消费合作社
四、农业合作组织
五、 生产的、劳动的和辅助生产的组合

六、 合作化和政党
参考书目
第八章 交通工具
参考书目
第四篇 分配
第一章 关于社会阶级的学说
一、 社会阶级的概念
二、 资本主义社会的主要阶级
参考书目
第二章 分配问题
一、 分配现象概述
二、 国民收入的基本划分
参考书目
第三章 工资
一、 工资理论的基本原理
二、 各种不同的工资即价格论
三、 工资社会说
四、 不同劳动部门的劳动收入的差别
五、 工资形式
六、 英国工资史
参考书目
第四章 工会
一、 工会及其职能
二、 革命工团主义
参考书目
第五章 劳动保护立法
一、 工厂法
二、 工人保险
三、 国家调节工资
参考书目
第六章 俄国工人运动和劳动保护法
一、 工人运动
二、 劳动保护法

参考书目
第七章 利润
一、 各种利润论
二、 利润社会说
参考书目
第八章 地租
一、 资本主义的地租学说
二、 粮食地租
参考书目
第九章 整个社会收入的变化
参考书目
第五篇 整个资本主义经济
第一章 社会资本循环和市场理论
一、 社会资本的循环
二、 古典学派的市场理论
三、 西斯蒙第的市场理论
四、 市场问题的解决
五、 市场理论的实践检验
六、 资本的国际转移和新兴的资本主义国家的市场
参考书目
第二章 资本主义经济危机
一、 资本主义周期
二、 英国的资本主义周期
三、 危机理论
四、 资本主义周期和危机周期性的解释
五、 1907年的美国危机
参考书目
译名对照表
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

中译本前言

М.И.杜冈-巴拉诺夫斯基（1865—1919年）（以下简称杜冈）是俄国资产阶级经济学家，毕业于哈尔科夫大学。1895—1917年，他任彼得堡大学和基辅大学经济学教授，早期为“合法马克思主义者”，曾在沙皇政府批准的合法刊物上发表文章，打着马克思主义的旗帜批判俄国民粹派。1905—1907年俄国第一次革命时期，杜冈加入立宪民主党，成为资产阶级自由派学者。1917年十月革命后，他曾出任资产阶级反革命政府乌克兰中央拉达财政部长。

杜冈在十九世纪末二十世纪初俄国资产阶级经济学界以学识渊博见称，和司徒卢威齐名，是当时颇有名气的政治经济学家之一。他的经济理论不但在资产阶级经济学界有很大影响，而且在社会主义政党内也有影响。例如，他提出的一个错误论点——随着资本主义的消灭，作为理论科学的政治经济学必然消亡，曾经为罗莎·卢森堡所采用并得到布哈林的支持，从而使本世纪二十年代苏联经济学界一度出现否定社会主义政治经济学的社会思潮。

杜冈于1894年发表了他早期的经济论著《现代英国的工业危机及其原因和对人民生活的影响》（1914年出第三版时书名改为《周期性工业危机》，有中译本，商务印书馆1982年出版），在资本主义再生产、市场、经济危机等理论问题上提出了一系列反马克思主义的论点，曾受到列宁的批判。1898年出版了《俄国工厂的过去和现在》一书，论证了俄国工业资本主义发展的必要性，批判了俄国民粹派关于俄国资本主义发展有其独特性的错误论点。

二十世纪初，特别是1905年俄国革命发生后，无产阶级作为强大的革命力量登上了政治舞台，不仅反对专制主义，而且反对资本主义。这时，一批资产阶级教授（包括杜冈）就公开转入了维护资本主义、“消灭”社会主义 [1] 的“马克思吞噬者” [2] 的行列。正如列宁所

说，杜冈等人“在1899年力图成为马克思主义者，现在他们却情愿从‘马克思主义批判家’变成庸俗的资产阶级经济学家了”[3]。

杜冈在1905年出版的《马克思主义的理论基础》一书中，完全背弃了马克思的阶级斗争理论，提出了“伦理心理要素”在社会发展中起决定性作用的论点，抨击了马克思关于价值和生产价格的学说，否定了马克思发现的资本主义平均利润率呈下降趋势的规律。可见，“年轻时是准马克思主义者”的杜冈，“很快‘变聪明了’，用片片断断的资产阶级理论来‘修正’马克思主义”了。[4]

《政治经济学原理》一书就是在这样的历史条件下和思想基础上写成，并于1909年出版的。

本书出版后曾获得帝国科学院大奖，几年内出了四版，印行了几万册。从杜冈1914年写的序言看，第三版有较大的增删和改动。

尤其是“分配”一篇，杜冈根据他在1913年出版的《社会分配论》一书的论点作了重大修改。第四版按第三版重印，未作改动。

杜冈经济思想的特点是折中主义。列宁批评杜冈是“典型的折中主义者”，说他“既拥护一点点马克思主义，也拥护一点点民粹主义，又拥护一点点‘边际效用论’”[5]。杜冈在本书第二版序言中声称“谨将此书献给魁奈、戈森和马克思”，也恰好说明这本书在某种意义上是折中主义的产物。

本书作者推崇德国资产阶级庸俗经济学家戈森（1810—1858年），认为“边际效用论”的奠基人是戈森，而不是资产阶级经济学界公认的门格尔、杰文斯和瓦尔拉，说他们以及后来的庞巴维克和维塞尔只是阐述和发展了戈森的学说。同时认为，由戈森所创立并由其后继者所阐发的“边际效用论”，“给予经济思想以强有力的推动”，比马克思的劳动价值论“向前迈进了一大步”，说这个理论的“伟大功绩”在于它要永远结束关于价值的争论，从一条基本原则出发对于评价过程的一切现象作出了全面而详尽的解释。

作者承认马克思的劳动价值论是“对资本主义制度进行社会主义批判的基础”，但又说劳动价值论没有一条基本原则可据以解释一切价值

现象。

杜冈重视法国资产阶级古典政治经济的主要代表之一、重农学派创始人魁奈（1694—1774年），是因为魁奈制作的《经济表》体现了“边际效用论”的方法论特点，认为只有运用魁奈方法，“经济理论才能上升到更高的阶段”。

正因为《政治经济学原理》是折中主义的产物，全书没有一个完整的经济范畴体系。它在价值理论方面提出了自己的价值（ценносгь）—耗费价值（стоимосгь）—价格的公式，但却把价值同价格割裂开来，把价值和耗费价值放到第一篇，而把价格放到第三篇（“交换”）分别加以叙述，甚至不同第二篇（“生产”）联系起来。它把经济范畴分为逻辑（永恒）范畴和历史范畴，认为价值和耗费价值是基本的逻辑范畴，资本属于逻辑和历史范畴，剩余价值和资本主义经济属于历史范畴。同时还提出经济价值范畴，把它分为以主观评价为基础的主观经济价值和反映物品效用的客观经济价值，并由此导致“边际效用论”，试图把“边际效用论”与劳动价值论捏合起来，说它们是“和谐一致”的。它认为，“边际效用论”说明价值的主观要素，劳动价值论说明价值的客观要素，劳动和边际效用是价值的两大要素，从而得出一个折中主义的公式：自由生产品的边际效用与其劳动价值成正比。

由此可见，杜冈在《政治经济学原理》一书中，采取折中主义的手法，竭力调和“边际效用论”和马克思的劳动价值论，实际上是妄图用“边际效用论”来取代马克思的劳动价值论。正如列宁所指出的，杜冈等人在口头上对马克思表示“尊重”，但“从来也不了解唯物辩证法和阶级斗争的理论，因此不可避免地背弃了劳动价值论”[6]。

本书还认为，利润是一种“非劳动收入”，是由技术生产力造成的，而不是来自雇佣劳动者的剩余劳动的一种剥削收入；在采用新机器的条件下增加的产品是新生产资料的产品，根本没有剥削别人的劳动。并且认为资本家占有利润额的大小是由各阶级的力量对比来决定的。这就在实质上否定了马克思的剩余价值理论，公开为资本主义剥削辩护。

作者宣扬庸俗的工资理论，认为工资随劳动生产率的提高而增加，而工资的增加，可以使工人改善生活条件，增强劳动能力，又反转来促进劳动生产率的提高，由此产生工人和资本家利益的一致性。又说劳动生产率的任何提高，都会增加在工人和资本家之间分配的产品；资本离开劳动不能发挥效用，劳动离开资本也不能创造价值；等等。这就在实质上否定了资本主义分配关系的对抗性质，否定了无产阶级贫困化和无产阶级斗争的意义。

限于篇幅，本书其他一些论点就不一一缕述了。

鉴于杜冈在俄国资产阶级经济学说史上占有重要的地位，《政治经济学原理》一书对于研究俄国资产阶级的经济思想尚不失为一部有价值的论著，因此据第三版版本译出，以飨读者。

全书共分五篇，分别由赵维良（序言、第一、第三篇）、桂力生（第二、第四篇）和王湧泉（第五篇）同志翻译，由孙斌圣（序言、第一、二、 五篇及第四篇第一至第六章）和王湧泉（第三篇及第四篇第七至第九章）同志校订。限于水平，难免有错误和不当之处，尚祈同志们批评指正。

本书在翻译过程中曾得到胡企林同志和许玉龙同志的大力协助，提供资料，藉此表示谢意。

孙斌圣

一九八五年六月

---

[1] 见《列宁全集》第20卷，第140页。

[2] 见《列宁全集》第20卷，第181页。

[3] 《列宁选集》第1卷，第168页注。

[4] 见《列宁全集》第18卷，第361页。

[5] 《列宁全集》第20卷，第256页。

[6] 见《列宁全集》第20卷，第182页。

第二版序言

经济科学理论目前正处于蓬勃发展的时期。

马克思的《资本论》问世后，经济思想的创造活动似乎一度沉寂下来了。无论在占统治地位的经济科学代表中间还是在社会主义者中间，情况都是如此。然而，这种情况并没有持续多久。那些对社会主义持敌对态度的学者又推动起一个新的经济思想运动。

《资本论》的整个理论大厦建立在价值理论的基础之上，它进一步发展了主张劳动是价值基础的斯密和李嘉图的学说。马克思从这一理论出发，通过严密的逻辑论证，创立了自己的利润理论，认为利润以及其他所有非劳动收入，都不过是非劳动阶级剥削工人阶级的表现而已。可见，古典学派的基本的理论学说，是社会主义分配理论的基础。

这不能不使劳动理论在所有敌视社会主义的经济学家心目中威信扫地。于是我们看到，他们当中有些人开始对价值问题加紧进行研究，并取得了巨大的有益的成果。新的价值理论逐渐地建立起来了，它较之旧理论是向前迈进了一大步。

这一理论，即所谓边际效用论，它的基础是上一世纪五十年代的经济学家戈森早就奠定了的。但是，戈森的著作在当时并没有引起什么注意；只是时隔二十年之后，许多学者才不约而同地各自阐明了戈森提出的价值问题。

边际效用论给予经济思想以强有力的推动，理论工作又活跃起来了。许多天才的学者对新理论进行了周密的探讨，并把它同旧的劳动价值论截然对立起来，力求把它应用于一定的社会和政治目的。如果说劳动价值理论在马克思手中成为对资本主义制度进行社会主义批判

的基础，那么，边际效用论就应当是对非劳动收入和一般现行经济制度所作的理论辩护。

这样一来，边际效用论的拥护者根据新的价值理论，又创立了新的分配理论。

在对立的、社会主义的营垒中，新的价值理论起先并没有获得什么赞许，而且被看做是怀着资产阶级目的恶意伪造的科学。但是，它很快就得到了某些社会主义思想家的承认。例如，在英国，这个理论就被由该国所有社会主义思想的优秀代表组成的所谓"费边主义者"所接受。

在同读者见面的这部书中，我想说明这种分配理论是行得通的，它和马克思的理论一样，是一种剥削理论，并且同劳动价值论没有什么逻辑上的联系。我把新的分配理论叫做社会分配论，因为它把社会分配要素——社会各阶级为获取更大比重的社会产品而进行的斗争提到了首位。

该理论的方法论特点，在于它是从整个社会经济这一概念出发的。当然，这种方法绝不能说是国民经济科学中的新事物。相反，恰恰是在运用该方法的基础上才形成了政治经济学。著名的魁奈《经济表》，无非是对整个社会经济进行图式分析来了解资本主义规律的第一次天才的尝试罢了。《经济表》之所以使当代人产生强烈的印象，正是由于这种方法具有一定的优点。

可是，不管多么令人奇怪，魁奈的方法却后继无人，后来的经济科学也根本不懂得它。长期以来，《经济表》对于经济学家来说一直是个谜，谁也没有兴趣去揭开它。只是过了一个多世纪之后，马克思才在《资本论》第二卷中又回到魁奈的方法上来，并提出了他自己的社会资本再生产图式。

但是，这些图式在马克思主义体系中却是孤立的现象，马克思本人也从未运用它们来分析整个资本主义经济。马克思在《资本论》第一卷和第三卷中没有采用这些图式，因而得出与第二卷图式全然抵触的结论。马克思学派的情况也是如此。

同时，经济科学有许多重要的部分，特别是关于社会产品的分配和实现的学说，情况之不能令人满意，我以为其直接的原因是由于经济学家根本不懂得《经济表》所致。因此，把魁奈的方法——对整个社会经济进行图式分析的方法引进政治经济学，带有科学需要的迫切性。只有采用这个方法，经济理论才能上升到更高的阶段，才能圆满地解决市场和周期性危机的难题。

我在强调理论特别重要的同时，还竭力在本书中辟出足够的篇幅来阐述事实。政治经济学的主要研究对象是资本主义经济，它不是一成不变和静止不动的。它处于不断发展的过程中，因此，我以为，阐明这种发展的趋势，是经济科学最重要的任务之一。在我看来，这个观点也规定了经济事实的性质，我把主要注意力放在这些事实上。

笔者的意图是，本书除力求达到理论目的外，还应当是有助于渴望了解经济科学现状的读者自修的读物和适于大学一般讲授程度的经济学教科书。为此目的，本书正文分别排有两种不同的字体：大号字体是了解本学科所必需的起码的内容，小号字体适用于独立的科学目的或者是了解详细内容。同时，本书不仅面向一般读者，而且主要的是面向俄国读者。因此，特别注意用俄国生活的事实来说明理论原理，并着重于分析俄国经济发展的实际条件。

谨将此书献给魁奈、戈森和马克思，并愿对那些使本书得以问世的思想影响给予应有的评价。

1911年2月18日

于沙皇村

第三版序言

第三版有几篇篇幅增加了，另有几篇压缩了。其中作了重大修改的，是第一篇第七章“关于社会发展的规律问题”和第三篇第一章“关于垄断价格理论”。总的说来，全书均经重新审订，特别是分配一篇，又根据我在《社会分配论》小册子中对分配问题所表述的观点作了修订。

作者

1914年10月15日

于彼得堡

第一篇 国民经济概论

第一章 政治经济学的对象

一、 政治经济学概说 。理论与事实。政治经济学科学教程的任务。二、 经济活动的定义 。从满足于经济活动的需求型观点来看经济。经济原则。经济活动的客观特征和主观特征。三、 政治经济学和自然科学 。经济过程的两重性。经济学与技术。生物学观点和政治经济学观点的区别。四、 单个经济和国民经济 。为什么不可能是单个经济的经济科学。政治经济学和心理学。国民经济。国民经济的自发力量和社会政权对国民经济的计划调节。政治经济学的定义。经济是文化统一体。研究国民经济的政治经济学的认识论原因。

一、 政治经济学概说 政治经济学研究国民经济，至于从哪些方面，在什么意义上和为了什么目的进行研究，这些都将在下文加以说明。

政治经济学原理同其他社会科学相比，是极其不同的，因为其他任何一门社会科学，都不像政治经济学那样会引起当代人如此强烈的兴趣，在科学威信方面遭到如此经常的否认，以至受到如此恶意的来自四面八方的批评。无论前一种或后一种情况，在某种程度上都是由于一个共同的原因造成的。因为政治经济学是研究经济关系的，从而闯进了经济利益的领域，而经济利益在现行的社会生活条件下，又是当代大于一切和高于一切的利益。但是，在现行经济制度所特有的深刻的和无法消除的经济利益对立的条件下，政治经济学的结论不能不与某些居民集团的利益发生冲突。因此，我们这门科学的原理最难于得到公认，而且众所周知，甚至连最浅显的和看来不容争辩的论据，都会遭到敌对利益的反对。这就是政治经济学在舆论界的威信动摇不定的原因所在。也就是说，这门科学愈深入触及社会经济关系的本质，它的结论由于与某些人的利益相抵触而遭到这部分人的反对也就愈加强烈。

政治经济学之所以有能力又有弱点的另一个原因，是在所有社会科学中，唯独它不把描述具体现象以至解释每一个别现象的因果关系作为自己的最高目的，而是把确定各个有关现象因果关系的共同规律作为自己的最高目的。不管政治经济学能否达到这些目的，但它总归还是提出了这些目的，因而它根本不同于法学，也有别于一般历史科学。法学的内容主要是描述现行法律及其发展的历史，并用合理的观点进行评论。一般历史科学描述和解释社会现象的历史更替，但是，它的概括不足以确立社会现象的共同规律。这后一任务本应由社会学来承担，但是严格地说，这门学科暂时还不存在。我们试图建立这门还不存在的学科，目前尚无多大进展可言。

因此，政治经济学就其目的来说，接近于准确的抽象认识，而这种认识的范例可以说是抽象的自然科学。然而，现代经济科学就其结论的准确性和普遍适用的意义来说，远远不及自然科学。正因为政治经济学提出了较高的而又难以达到的目的，所以它比起或多或少用于简单描述具体事实的社会科学来，就更容易遭到批判。

科学的最高任务，是揭示因果依存关系的规律。但是，这一任务远不是任何时候、任何知识水平都能解决的。尤其是政治经济学，长期迷恋于一般公式，而同时代人又把这些公式视为一成不变的和永恒的经济规律。但后来，其中有很多规律似乎都是对局部的和暂时现象所作的肤浅的（有时也是不正确的）概括。由于过分热衷于广泛的概括和抽象，结果造成了经济理论逐步脱离现实生活。许多经济理论的体系多带有繁琐性，纯属围绕着假定术语来咬文嚼字地下定义，丝毫无助于我们对现实的认识。

这种状况不能不引起反应。于是，我们看到，热衷于理论被热衷于事实所代替。有很多经济学家在追求科学认识的更高目的方面失望之余便转而轻视理论。昔日的抽象理论的地位，已被对具体经济事实和经济历史的详尽描述所取代，因而在这派学者的著作中，政治经济学开始变成大量经验材料的简单堆砌，理论上的阐述极其贫乏。

这又走向了另一个极端。崇拜事实的人害怕理论，也和较早期的经济学家过分迷恋理论一样，都不符合于真正科学的精神。如果说脱离事实的理论是空洞的，那么，没有理论解释的事实就是盲目的。

政治经济学的科学教程应避免上述两个极端。科学教程应有完整的理论贯彻始终，这种理论应把收入教程的每一个事实都纳入体系，并摆好它们的位置；而对理论本身也应直接联系事实加以阐述。理论和事实应当是互为前提的有机的整体。

来自事实的理论和作为理论基础的事实，这应当是居于现代科学高峰的教程的内容。

二、 经济活动的定义 政治经济学研究国民经济。但是，这样说还很不够。首先，需要给国民经济概念本身下一个确切的定义。其次，需要弄清楚经济科学在什么意义上，从哪些方面，用什么观点去研究国民经济。因为人类的经济活动不仅是政治经济学、而且也是其他许多学科的研究对象。

政治经济学的中心概念是经济概念。一百多年前，伟大的康德在谈到法学时曾讥讽地指出：法学家总在争论什么是法。这种争论迄今还在继续进行。可是经济学家对于经济的概念却很少或者根本不去争论，这倒不是因为经济学家意见完全一致，而是因为经济学家大都没有感觉到需要对经济科学的中心概念做出确切的定义。但是，在这个基本点上的含混不清，势必使其他所有概念也都含混不清。为了确切规定政治经济学的研究对象，使其他学科不能闯入政治经济学的领域，并使经济学家不能在其他学科领域进行徒劳无益的尝试，必须十分严格地划清在经济学家看来能够而且应当合法占据的科学领域的界限。只有这样，才能保证各门科学进行卓有成效的、和谐的协作，以消除那种由于互相间界限不清所引起的带有内哄性质的争吵。

在经济学家中最常用的关于经济概念的定义有两类。第一类着眼于经济活动的最终目的以及经济活动为之服务的需求类型 。第二类着眼于经济活动的性质 及其内在属性。

第一类经济定义，显然得到更多经济学家的拥护。对经济的实质持这种观点的代表把需求分为两类：低级的、用以维持我们机体生存所必需的需求（通常称为物质 或外部需求）和高级的、精神或文化性的需求。按照这个观点，只有那些能够满足第一类需求的活动才是经济。 [1]

但是，对经济活动实质的这种看法，在实际运用中却碰到了难以克服的困难。首先，根本不可能准确地区分所谓低级的、生理的需求和高级的、文化的需求，例如，对漂亮衣服、贵重物品等等的需求，应当归到哪里去呢?毫无疑问，这并不是必要的需求。然而，所有的经济学家都把制作衣服归入经济之内。其次，假如说能够做到严格区分“经济需求”和“非经济需求”这一点，那它仍然不能给我们提供一个区分经济和其他活动的标准。问题在于，几乎每一种物品都可以用于多种需求，因此，根据上述观点，根本无法确定上述活动是不是经济活动。砖可以盖工厂（用于经济目的），又可以建庙宇（用于非经济目的）；麻布可以做装粮食的口袋，也可以用来画画。这样一来，经济和非经济之间的界限就完全消失了。

由于不可能按最终目的来给经济活动下定义，所以，有很多经济学家开始从经济活动本身的性质上来探索经济的特征，也就是说，不是要知其然，而是要知其所以然。[2]

根据这个定义，经济就是遵循经济原则，在任何情况下力求以最小耗费取得最大效益的一切活动。

这个定义似乎比上述几个定义更加科学、更加深刻地触及经济活动的实质。它完全摒弃了那种经济活动仅仅是为了满足一种需求的思想。不管人类的需求是什么样的，是低级的，还是高级的，只要它是满足需求的活动，则凡是符合经济原则的，就应当承认它是经济活动。至于经济原则本身，它不过是尽可能节省力量消耗的一种要求罢了。

这个经济定义的中心，是经济原则的概念，一般说来，它在当代经济理论中起着很大的作用。毫无疑问，这个原则实际上是经济活动所固有的，而且，经济活动越是遵循这个原则，就越能圆满地达到自己的目的。我们说经济好还是坏，就是要看经济在多大程度上符合这个原则[3]。

但是，经济原则也与经济活动为之服务的需求类型一样，不大宜于用来区分特殊的经济活动和其他许多活动。任何有理性的、有目的的活动，都必须遵循这一原则。我们根据经济原则进行思维，力求耗费最少的脑力来解决我们所关心的问题，并且用这个原则来确定我们

脑力创造的产品价值。把无数个别的具体的印象固定在一般公式中的抽象概念，之所以成为我们思维所必需的工具，原因就在于凭借它可以节省我们的脑力。例如，艺术作品的美学价值大小，也要看它能否耗费最小的外部资料来获得最大量的美的印象，等等。我们的需求远远超出我们已有的用来满足需求的资料。所以，为了最大限度地满足需求，我们应当节省自己的力量，节省其他一切用来满足我们需要的资料。[4]

可见，为了确定经济的特征，经济学家触及到了极为广义的原则，即所有一般理性活动的基本原则。但是，正因为这样，所以这个原则不能成为经济概念的基本特征。凡是不符合上述原则要求的经济，当然是不好的经济，但是不好的经济毕竟还是经济。从另一方面来说，一个尽量遵循省力原则的真正艺术家，在其创作活动中，由于这一经济特征，不会采用上述原则的。

总之，无论哪一种经济定义都应该被认为是没有确定的经济活动的基本特征。所研究的定义只有到经济人的主观感受领域内去寻求经济的特征。第一类定义是在个人需求的领域内，第二类定义是从个人活动的性质上去寻求经济特征的。但是，经济是具有二重性的行为，是人和外部自然界之间相互作用的行为。而这也正是把经济活动和其他一切活动截然分开的客观特征。一切有目的的活动，都应具有某一活动对象。对象可以是人，也可以是外部自然界。把人作为其直接对象的活动，我们从不把它归入经济概念。至于经济活动，它的直接对象是外部自然界。这就是经济的第一个客观特征。

例如，医生给患者看病，不是经济活动，正像教师教学，音乐家演奏或法官审判，也都不是经济活动。相反，种地、打粮食、做衣服或者盖房子，所有这些都属于经济领域。综上所述，人类活动的直接对象是外部自然界，也就是如何改变它，使之适应于我们的目的。

但是，不能认为，我们作用于自然界仅仅是为了满足我们所必需的生理需求。我们的最高需求，也同最低需求一样，要想满足它们，就得先用我们的劳动来改变自然界。

对宗教的需求导致建造庙宇，甚至整个原始的建筑学也都起源于建造庙宇。审美需求引起各种各样的经济活动，力求使外部自然界适应我们的需要。衣服不仅是

用来御寒，而且用做装饰品，因此衣服的生产是最重要的经济劳动部门之一。为了满足音乐的需求，就得生产乐器。雕刻，需要有大理石和青铜；绘画，就要有亚麻布和油彩。现代社会对知识的需求迅速增长，致使用来生产书籍、纸张、墨水、笔尖和科学仪器等等的社会劳动所占的比重日益增大。追求诸如此类物品支配权的欲望是刺激军国主义发展的重要因素之一，从而使千百万人不得不从事军事装备、军服和军用食品的生产。总之，从最高级到最低级的需求，没有哪一种社会需求，可以不要人作用于外部自然界并使之为我们服务就能得到满足的。

然而，经济活动并不都是改变外部自然界的行为。交换和贸易也属于经济领域，但是，这只不过是对外界物品的占有权从一个人转入另一个人手中而已，而物品本身并没有发生任何变化。在交换中，人对外部自然界的关系发生变化，也就是说，参加交换的人获得他所需要的物品，为自己创造物质条件来满足自己的需要。换句话说，在交换的情况下，经济活动的目的，是为从事经济活动的人创造能满足他们需要的物质环境，经济活动的对象是外部自然界，但不是改变自然界，而是控制它为从事经济活动的人服务。

可见，经济活动的第一个特征，就是经济活动的直接对象是外部自然界，而不是人。这是经济的外在客观特征。但是，仅有这个特征还是不够的。经济活动根本不同于游艺和艺术创作，一般地说，也不同于任何另一种不是手段而是目的活动。如果活动的外在结果相同，那么，判断活动是不是经济活动，这就要看它是手段还是目的了。经济活动从来不是目的，而永远是达到另一目的的手段。这就是经济的第二个特征即主观特征。

打猎者和钓鱼爱好者，他们从事的都不是经济活动，尽管他们像纯从事经济劳动的职业猎人或普通渔民一样，也打野禽和捕鱼。招牌画家也同油漆匠一样，从事的是经济活动，但是，一个真正画家的创作，我们从来不会把它看做是经济。这是为什么呢?因为美术创作是目的本身，画家从事创作，是出于内心追求某种能给他带来最大享受的活动，而绝不是为了自己的娱乐或别人的舒适。所以，我们如果把画家的劳动跟经济劳动混同起来，那就是极大地贬低了画家的劳动，如若把诗人或风景画家叫做手艺人，那就意味着否认他们具有真正的艺术天才。

正因为如此，我们把整个消费范畴排除在经济劳动领域之外。消费是我们活动的目的，而不是用以达到某一目的的手段。

制造食品是经济，然而食品并不是经济，因为当我们开始消费时，经济活动也就结束了。经济的任务恰恰在于使消费成为可能。经济的最终目的是消费，而不是经济本身。如果把消费归入经济领域，那么，经济也就把凡是能满足我们需要的活动，换句话说，把一切消费全部包括进来了。

由此可见，经济活动具有两个特征。一是客观的特征：经济活动直接的外部对象，始终是外部自然界而不是人，一是主观的特征：经济活动始终是手段，而不是目的。我们把这两个特征综合起来，可以得出如下的关于经济这一活动的定义：经济是人类以外部自然界为对象，为了创造满足我们需要所必需的物质环境而不是为了追求享受所采取的行为的总和。

三、 政治经济学和自然科学 我们给经济下了定义，也就为阐明政治经济学的研究对象迈出了第一步。这仅仅是第一步。问题在于研究经济的不只是经济科学，还有相当多的应用自然科学也在研究它。工业工艺学、工程学、农艺学和畜牧学等都是自然科学，从其研究对象来看，都与经济科学密切相关。不论技术专家还是经济学家，他们研究的都是同一个经济生产领域，只是其观点根本不同。

经济学观点与技术观点不同，这一点是赫尔曼首先提出来的。这位杰出的理论家认为，技术注重于加工材料的质量 变化。技术指明怎样使材料具有适于人类消费的属性。与此相反，经济学则是对生产实行数量 控制，做到所费与所得的平衡。经济计算确定需要生产多少 产品，而产品质量则取决于技术。可见，技术的观点是质的观点，而经济学的观点则是量的观点。

赫尔曼对经济学与技术所作的这种区分，实质上再现了作为经济特征的经济原则的思想。但是，也正因为如此，这种区分是站不住脚的。事实上，技术脱离数量计算，是不可思议的。在安装机器时，技术人员不能不考虑这台机器工作时机械力的消耗及其有效作用。技术如不根据省力的原则进行计算，换句话说，如不根据经济核算行事，那它对任何一种实际目的都是无用的。因此，不用说，真正工艺学的特点，并不是赫尔曼所描述的那样。实际上，经济学的观点同技术的观点是有严格区分的，但是，赫尔曼所说的并不是产生这种区分的根本原因所在。赫尔曼仅仅意识到了与此有关的理论问题，但他根本没有加以解决。其实，解决这个问题是没有什么困难的。

如上所述，经济过程具有两重性，因为它是在人和自然界的两极之间进行的。由此而产生经济科学的两重性：如果我们把注意力集中于经济过程的一极——人，我们则坚持经济学家的观点；如果我们转向经济的另一极——自然界，我们则转到技术专家的观点上来了。对技术来说，经济生产的过程，无非是一定的基质，在一定的物理化学力的作用下连续出现的一系列物理化学变化的过程。对技术来说，人本身也不过是一种机械力，同参加生产过程的其他机械力没有什么根本的区别。与此相反，经济学家对物质生产过程本身却毫不关心。对经济学家来说，物质生产过程只有影响到他唯一关心的对象——人的福利时才有意义。

在农艺家看来，犁耕的土地、犁、拉犁的马和使役马的人，这些同样都是机械力，它们相互作用的结果就是耕地的过程。相反，在经济学家看来，土地也好，犁也好，马也好，都不过是人用以达到其目的的手段而已。人同土地、犁和马不一样，不是生产的手段，而是整个生产过程的目的，生产过程只有对人有利才有意义。

可见，经济学家的观点，就是人的利益观点，就是从客观过程对人们福利的影响着眼，对外部自然界中发生的客观过程作出的评价。在这一点上，政治经济学十分明确地有别于工艺学。对工艺学来说，人同自然不是对立的，而是自然的组成部分，也是作用于技术科学所探讨的物理化学过程和生物过程的一种力。

然而，不单单是经济科学才研究经济劳动过程中的人，研究人的还有医学。工厂卫生学和一般工业卫生学，都是研究经济劳动条件对人的影响。但是，经济理论和卫生学观点的区别，就在于卫生学类似工艺学，是自然科学的一个分科。对这个学科来说，人是动物机体，和其他动物机体没有什么两样。医学和卫生学特别注重人的生物过程。相反，经济科学却很少关注这个过程，正像它很少关注外部自然界中的物理化学过程一样。无论是生物过程还是物理化学过程，只有当这些过程影响人的福利和人的心理活动时，才对经济理论具有意义。对经济科学来说，只有人才是重要的，而且不把人当做动物机体，而是当做心理活动的主体来看待。因此，经济科学所研究的经济过程，可以简单地说成是人的心理活动，这就是政治经济学用以研究经济过程的观点，也只有这样，才能使政治经济学与工艺学、卫生学区别开来。

四、 单个经济和国民经济 如上所述，经济科学是从经济活动对心理活动的主体——人的福利的影响着眼来研究人的经济活动的。但是，由于我们把整个技术和卫生领域排除在经济科学领域之外，所以，我们的经济科学显然也就所剩无几了。就拿孤立的单个经济（如只靠自己劳动产品为生、不买不卖的农民家庭经济）来说吧，这种经济的成就大小，主要取决于能否从技术角度合理地安排生产，能否根据医学和卫生要求合理地从事劳动。但是，在这方面，经济学家能够提供什么有重要价值的东西来呢?换句话说，在孤立的单个经济的范围内，是否有特殊的经济学科的一席地位呢?整个经济过程表现在人的心理活动上，所以，在这种情况下，它是极其简单的。经济人的需求决定着经济劳动的方向。这种劳动的成效，决定于外在的生产条件和技术知识的水平。在这种情况下，经济的因果关系主要属于外部自然界和有机体活动的范围，因而也就只能是自然科学研究的对象。至于说属于心理活动范围的经济过程，则诸如此类的心理过程就是心理学这一专门学科研究的对象了。

在这种情况下，整个经济过程决定于人的意志和思想。经济需要有一定的计划，需要经济劳动在使用它的不同领域之间进行一定的分配。这种计划只能在计算每件产品效用的基础上根据产品生产的劳动价值来制订。每一种经济都需要制订这种计划，但是这不属于理论科学的领域，而属于实际技能的范围。既然问题在于如何对经济人心理过程进行理论研究，那么，这种研究也就构成了应用心理学的法定领域。

可见，超出心理学之外的特殊的理论学科，在这种情况下是没有地位的，于是，我们就会得出一个奇怪的结果：凡是属于其他科学领域的东西，我们都把它们从经济科学领域内一一排斥出去，似乎在经济科学中什么东西都没有留下来，从而也就取消了经济科学。

实际上，在孤立的单个经济的基础上，不可能产生特殊的经济科学，这方面的资料过于匮乏了。但是，我们不妨把孤立的单个经济同那些具有经济行为自由的并在法律上互不依赖，但在交换中又相互联系的单个经济作一比较。在这种情况下，每一个别的经济人或多或少都是为其他经济工作的；每个经济人虽然形式上是完全自由的，但事实上却是相互依存的。每个人想生产什么，就生产什么，但是，市场却不是不管什么产品，不管产品多少都能容纳得了的，因此，如果生产者想为自己的产品找到销路，就必须受市场的支配。生产者的经济

福利决定于产品的价格，而价格不决定于生产者的愿望，却决定于市场的规律。价格是所有发生交易关系的经济人相互作用的结果，但不是他们有计划协议的结果，而是自然而然、自发地产生的结果，就像作用于一点上的机械力自然而然地形成合力一样。价格的产生是带有对抗性质的许多利益冲突的结果，因此每一种个别的利益都无力决定价格。

我们在社会生活领域内看到的独特的现象，冯特把它称之为"目的变异"，这就是说，许多人为追求彼此无关的各自的特殊目的而采取了相应的行动，由于这些行动的相互作用而产生了完全不以每个人意志为转移的、超出每个人目的之外的结果。整个历史进程，就是这种"目的变异"的例证之一。[5]

单个经济是相互依存的，它们的经济行为形式上是自由的，但实际上是被交换的纽带联结在一起的，因此，经济活动的结果，不仅开始取决于每一个个别的经济人的经济核算，取决于经济劳动的物理化学条件和生物学条件，而且还取决于社会 制度的条件。这后一个条件既不属于某些个别经济人的心理活动范围，又不属于经济劳动的物质条件范围。在这种自由交换经济的社会 条件的基础上，产生了它的特殊的因果关系，产生了它的规律性，这种规律性，对于构成该类交换的单个经济来说，带有外部自然界规律所具有的那种强制的性质。

不问个别经济人愿意与否，他都不得不服从于市场上给他定的价格。这种价格可能直接使个别经济人破产，甚至可能使所有经济人全部破产，而且这种价格只要其产生的经济条件不变，就不会改变的，这也正如自然界现象，只要产生它的动力仍然起作用它就不会改变一样。

自由交换经济的这种特殊规律性，也是需要有相应的特殊科学来解决的一个新的理论问题。不论是自然科学，还是心理学，都不能揭示以交换为纽带而联结起来的单个经济相互作用的规律。由于存在着这种看不见、但又完全是实实在在的纽带，该交换集团的单个经济的总和，就成为相互联系的整体，即社会机体，在这个机体中，每一单个经济既起着决定因素的作用，又起着被决定因素的作用。这个法律上自由而又被交换联结起来的单个经济的总和，就形成所谓国民经济。[6]

国民经济与单个经济的根本区别，在于单个经济受单个经济人意志和意识调节，相反，国民经济却没有经济人，它是许许多多受个人意识调节的单个经济自发的、无意识的相互作用的产物。国民经济的活动并不服从于某种有意识的计划，但是，国民经济在发挥其职能时，似乎又有这样一种计划。研究国民经济的这种内部规律性，研究维持所有单个经济之间联系并确定其相互作用的这种无形的机制，也是政治经济学的最重要的任务。

在一切现实的国民经济中，有两方面的力量在起作用：一是单个经济的无意识的、自发的相互作用的力量，如上所述，这也是政治经济学最重要的研究对象；二是社会政权对经济过程进行的有意识的合理调节。国民经济不仅仅是单个经济的自发的综合体，其中还有社会政权机关首先是国家的调节力量在起作用。国家或多或少限制着单个经济的行动自由，迫使其活动服从于有国家参与的某种计划。但是，政治经济学这门科学并不是在研究国民经济这些有意识的调节力量的基础上产生的，而恰恰是在研究无意识的自由交换规律的基础上产生的。

正因为国家调节着国民经济的过程，所以，国家相当于单个经济人。在单个经济中起作用的那种有意识的意志和有意识的计算，是国家对国民经济调节的基础。在国家对国民经济过程进行有意识的调节基础上，产生了经济政策的科学，而它与理论政治经济学比较，则具有完全不同的另一种认识论的性质。所以，正如其他国民生活领域的国家政策（包括刑事政策、民事政策、外交政策等）不能产生研究关于上述有关现象的不以人们意志为转移的因果依存关系的特殊科学一样，经济政策也不能产生关于经济现象的不以人的意志为转移的因果依存关系的科学。

政治经济学随着其研究对象，即自由交换经济的发展，仅在不久前，即从十八世纪中期开始，才逐步成为特殊的科学。但是，国家及其对经济方面的干预，却已经有数千年之久了。不过，在自由交换尚不发达的时候，政治经济学的基础是不存在的。

例如，我们不妨把在实行社会规定价格（如行会时期对产品的限价）和进行自由交换条件下的价格构成作一比较。在第一种情况下，产品的价格既然取决于社会政权的专横，则要根据社会政权想要维护的利益而定。价格不能离开有利害关系的人而自行产生。价格也像社会政权所定的法律或法规一样，是人类有意识活动的产物。与此相反，在自由交换中形成的价格却不是由什么个别人的意志规定的，而是

自然而然地和必然地产生的，正像在一定的气象状态下，自然而然地和必然要下雨一样。在社会规定产品价格的基础上，势必产生与之相适应的经济政策这门实际的艺术。而在自由形成价格的基础上，则势必产生关于支配价格形成的不以人的意志为转移的因果规律的科学。

由此可见，政治经济学研究自由交换经济的自发的规律性，不仅是因为这种经济制度在当代占统治地位，而且还有其深刻的认识论的原因，即政治经济学为什么要在研究这种经济制度的基础上产生。[7]

但是，交换经济绝不是停滞的、一成不变的经济制度，而是处在不断发展的过程之中。所以，经济科学在研究交换经济的同时，也研究这些发展过程。国民经济的自发力量无非是参与交换经济的人们的社会关系而已，在交换经济条件下，参与这种经济的每一个人，为了达到自己的目的，都与别的人发生相互关系。而参与交换经济的一些成员同另一些成员之间的这种相互依存关系，也就形成了交换经济的社会关系。据此，我们可以给政治经济学下定义。从广义上说，政治经济学就是关于经济活动范围内人们的社会关系的科学，从狭义上说，现代政治经济学就是关于在历史上不断发展着的自由交换经济条件下进行的经济活动范围内人们的社会关系的科学。

英国经济学家通常不是根据经济概念而是根据财富概念来给政治经济学下定义，谈它是"关于财富的科学"。[8] 法国人大多步英国人的后尘行事，而只有德国人才把经济的概念提到了首位。但是，财富的概念之所以不适于表达经济科学中的这种核心的作用，是因为它指的是经济活动的外在结果即具有价值的（经济）物品的总和，而政治经济学研究的都是这种活动本身以及在这种活动范围内产生的社会关系。如果把政治经济学确定为关于财富的科学（换句话说，关于物质的科学），那么，我们就会抹杀政治经济学与技术科学之间的差别，并且不能把我们的政治经济学的社会 性质提到首位。这就是为什么承认可望取得主导地位的德国经济学家的观点是方法论上的重大改进的原因所在。

但是，尽管几乎所有的德国理论家持有这种或那种经济概念，但不能认为德国人已经成功地解决了给经济科学核心概念作出科学定义的问题。除上面阐述的定义之外，我们还在德国文献中看到其他许多定义。其中极其盛行的是迪策尔的定义，这位杰出的理论家说："经济是主体用来满足自己物质福利需要的行为的总和。"[9]

我们在菲利波维希、普拉特和B. Я. 热列兹诺夫那里也能找到这种类似的定义。这种定义的优点，是强调经济的客观特征，即强调经济活动的对象是外部物质世界。它的缺点是忽略了经济活动的主观特征，即经济永远是手段而不是目的。根据这个定义，消费是经济，而实际上，迪策尔甚至把呼吸也称之为经济行为。但是，如果这样来理解经济，那人的一切日常活动都会变为经济了。维塞尔是完全正确的，他说："满足从最粗野到最高尚的一切形式的需要的过程，以及我们所从事的注重于外在结果、但有助于发展和发现人类个性的并非经济工作的一切活动，都不具有经济的性质。"[10]

本书所下的经济定义，属于作为活动的经济，而不属于作为文化统一体的经济。在这后一种意义上，我们不妨作出如下定义：经济是用于经济活动目的的设施和机构以及经济活动效果的总和 。在这个意义上，我们说某一个人的经济，就是在说某种文化统一体和与经济人个人无关的外在整体。经济人即使死了，但他的作为文化组织的经济依然存在。我们正是在这个意义上来谈国民经济的。

关于经济精神的实质，我们可以从明斯特尔贝格那里找到饶有趣味的见解。明斯特尔贝格主张经济有它自己的独立价值，但这种价值"不能归结为我们从经济物品的消费中得到的那种满足感"。现代资本主义企业主孜孜不倦地活动，与其说是为了贪图物质享受，不如说是为了追求创造财富的满足感。根据明斯特尔贝格的解释，经济有它的激情，有它理想的一面，这突出地表现在现代的规模巨大的资本主义经济之中。这种激情来自对自然界巨大的客观变化、日益适应于人类经济需要的认识。在这种情况下，必须把追求经济成就的激情同现代人用纯技术观点来评价当代工业进程时所抱有的自豪感严格地区别开来。后者这种高昂的感情是由于人类征服自然而产生的。还有另一种性质的经济激情，在这种激情中，自然不是被征服了，而是由于它富有无穷无尽的力量而尽量地被扩展了。人不是自然的主宰，而是它的奴仆、助手，它最强大的力量。只有借助于经济，自然才可能达到它自己本身的最终目的，而经济的独立价值就表现在这里[11]。

不能不赞同明斯特尔贝格的观点，认为经济也像其他所有的文化事业一样，有它自己的激情。但是在这种情况下，经济活动仍然是手段，而不是目的，因为目的只能是经济活动的外在结果和这一活动所创造的财富，尽管经济人自己并不拥有这种财富。因此，即使存在明斯特尔贝格所描述的经济激情（它不可能存在或通常不存在，因为明斯特尔贝格所描述的不是普通经济人的心理学，而不妨说是经济演员的心理），但经济活动也仍然保持上文所述的典型特征。

另一方面，正因为我们深入探讨了经济激情的实质，所以我们才弄清楚了经济和艺术有着深刻的根本区别。经济力求揭示的是自然，艺术力求揭示的是人。

单个经济与国民经济，像局部与整体一样是对立的。国民经济是"单个经济的复杂化"这个概念，主要是卡尔·门格尔引入科学的。他说："国民经济的现象，绝不是该国国民直接的切身利益的表现，绝不是从事经济活动的国民所造成的直接结果，而是国民中间无数单个经济的欲望所导致的最终结果（Resultante）。"[12] 瓦格纳是根据1）经营主体的个性和2）经济的目的来划分单个经济的。根据第一点，单个经济可分为：1）体力劳动者的经济；2）法人经济；3）介乎两者之间的经济。根据经济的目的，单个经济可分为：1）只追求经营者利益的私人 经济；2）追求社会利益的社会 经济。这后一种经济又可分为：1）自愿 经济（如消费合作社，信贷互助会，工人联合会）；2）强制 经济，其中最重要的是国家经济。[13]

国民（自由交换）经济，仅仅是历史上曾经有过的许多经济体系之一。究竟哪一种经济体系应当作为经济理论的基础?这个问题，只是在现代才被迪策尔在方法论上以明确的形式提出来了。

门格尔在探讨这个问题时，采取了如下的解决办法：经济理论家应根据实际利益的观点来研究某一种亦即现代的经济制度，而且为了阐述其他类型经济结构的现象，还应当在一般理论上作相应的修正和限制。[14] 门格尔的解决办法是根本不能令人满意的。从这个观点来看，历史上有多少种经济制度，理论上也就可能有多少种不同的经济科学；况且政治经济学只是在研究现代交换经济的基础上才成为科学的。这应有它的深刻的认识论原因。但门格尔却根本没有指出来。

其实，傅立叶早就觉察到，研究交换经济要有认识论的根据。[15] 不过，这个问题，只是在现代，迪策尔才在自己写的《对经济科学方法论的贡献》一文中明确地提出来了，并得到了出色的解决。他在这篇文章中得出的结论是：从认识论的观点来看，经济科学应当研究的只能是自由交换经济。迪策尔运用许多论据多方证明："离开自由交换（Verkehrsfreiheit）这个前提，（经济科学）是不能阐明一般规律的。"[16]

可是后来，迪策尔的这个观点稍有改变，认为可以有两种不同的经济理论：一种研究"集体体系"（Collectivsystem）；另一种研究"竞争体系"（Concurrenzsystem），同时，他还仍然认为，从认识论的观点来看，上述第二种体系尽管难于理解，但却是至关重要的。

令人费解的是，为什么迪策尔认为需要对自己先前提出的观点加以限制?他先前认为，从认识论观点来看，不论在其他哪一种经济体系的基础上，都不可能产生因果关系类型的经济科学。要知道，如果说在"集体体系"（经济过程受从事调节的社会政权支配的体系）的基础上也能产生经济科学，那么，这种理论则与自由交换经济自发过程的理论具有根本不同的性质。但是，研究"集体体系"的经济理论，能否达到高于其他某一政策理论学科的科学水平，是很值得怀疑的。经济科学与其他社会科学不同，它阐明经济现象的因果依存关系的体系，恰恰是由它现代的研究对象——自由交换经济的特征所决定的。从迪策尔的观点中可以清楚地看出这一点。可见，研究"集体体系"的经济理论，不能形成为研究经济因果关系严密的科学即现代政治经济学。因而有充分的理由来断定政治经济学这门与现代国民经济密切相关并研究经济现象因果依存关系的特殊科学的命运。它同国民经济一起产生和发展，又同国民经济一起退出舞台。在社会主义制度下，这门科学将失去自己的地位，尽管在这种制度下，有关经济政策方面的实际知识及其所需要的辅助学科（如统计学）都将有极大的发展。那时，政治经济学一部分将变为经济政策理论，而另一部分则将纳入关于社会的一般科学——社会学之内。[17]

参考书目

赫尔曼：《国民经济学研究》，1870年，第2版。
A. 瓦格纳：《一般的或理论的国民经济学》，1893年，第3版。
H. 迪策尔：《对经济科学方法论的贡献》（载于《国民经济年鉴》，N. F. B. IX）；《社会经济学原理》，1895年。
K. 门格尔：《关于社会科学方法的研究》，A. 古里耶夫编译，1897年。
毕歇尔：《国民经济的发生》，И. 库利舍尔编译，1907年。
施穆勒：《从唯物史观看经济和法》，俄译本，1907年。
菲利波维奇：《政治经济学原理》，俄译本，1901年。
施穆勒：《国民经济学纲要》，1901年。
A. 丘普罗夫：《政治经济学》，第3版，1908年。
A. 伊萨耶夫：《政治经济学原理》，第7版，1908年。
П. И. 格奥尔吉耶夫斯基：《政治经济学》，第1版，1904年。
Л. 霍茨基：《政治经济学》，第4版，1908年。
A. 斯克沃尔佐夫：《政治经济学原理》，1898年。
热列兹诺夫：《政治经济学纲要》，第7版，1912年。

奥尔任斯基：《关于经济现象的理论》，1903年。
明斯特尔贝格：《价值哲学》，1909年。
П. 司徒卢威：《经济和价值》，第1卷，1913年。

---

[1] 例如，施穆勒指出，“关于经济活动的概念，我们首先指的是以满足我们机体外在需求为目的的活动，没有这种活动，我们就无法生存下去。通过狩猎或畜牧，用锄或犁向大自然母亲索取食物；用树木或石头盖房子抵御寒冷；用树皮、亚麻和羊毛做衣服；制造用以获得所有这一切的工具和必要的器具，——这就是经济活动。”（施穆勒：《国民经济学纲要》，1901年，第2页）施穆勒又对这个概念作了补充解释，说，只有那种具有“合理的性质，并受一定技术知识、准确计算和伦理观念支配的”活动才是经济活动。因此，施穆勒的这个概念，把我所说的第一类和第二类的概念合二为一了。不过，施穆勒正是把经济活动所用的需求放在首位。恩格斯在1894年写的、后来才发表的信中写道：“我们视为社会历史的决定性基础的经济关系，是指一定社会的人们用以生产生活资料和彼此交换产品的方式说的。”（参见《马克思恩格斯选集》，中文版，第4卷，第505页。）至于说生活资料，恩格斯在其《家庭、私有制和国家的起源》一书中解释为“食物、衣服、住房以及为此所必需的工具”（参见《马克思恩格斯选集》，第4卷，第2页）。但是，恩格斯没有把这个定义坚持下去，并且往往背离它的论据。根据马克思和恩格斯的观点，商品生产，应当是不折不扣的经济活动，但是，商品是用以满足远不止是生活需要的物品。马克思在《资本论》第1卷举了一个著名的例子说：《圣经》，也是一种像麻布或酒那样的商品。然而，恩格斯的定义并没有由于它的不彻底性而失去其重要意义，因为恩格斯需要这个定义，用它来论证唯物史观。而唯物史观，从这个定义来看，就是主张人们为满足必要的生活需要进行的活动，是社会发展的决定因素的学说。在俄国，丘普罗夫主张这种观点。他说：“人类从事用以满足物质需要的行为，可以叫做经济行为。”（A. 丘普罗夫：《政治经济学》，1908年，第7页）丘普罗夫所说的物质需要，是指我们机体必不可少的需要。

[2] 罗雪尔说：“每一项正常的经济活动，其目的都是为了用最小的耗费取得最大的个人利益。”（罗雪尔：《国民经济原理》，第18版，1886年，第22页。）这个思想，A. 瓦格纳表述得最为确切，他认为，经济原则是“力求从事那种满足需求的快感大于劳苦（牺牲）的工

作，同时也力求付出最小（最低限度）的力气或牺牲来达到尽可能大（最大限度）的满足”，而“经济是旨在有计划地并根据上述经济原则不断满足人类需求的劳动行为的总和。”（瓦格纳：《一般的或理论的国民经济学》，1879年，第2版，第10页。）在瓦格纳新近出版的《理论社会经济学》（1907年）一书中，我们又看到了经他稍加补充和修改的经济定义，但是，它的基本思想依然未变。俄国持这种经济观点的人，如A. A. 伊萨耶夫认为“核算是经济活动的特点”，并且规定经济是“建立在核算基础上的、用来维持、增加和消耗财产的行为的总和”。（A. A. 伊萨耶夫：《政治经济学原理》，1908年，第7版，第42页。）

[3] 对于经济本质，毕歇尔在其著名的国民经济起源图式中也是这样理解的。从这个观点来看，不懂得经济核算的野蛮人，是不可能从事经济的。因此，毕歇尔的观点是始终不渝的，他认为，经济是历史发展的结果，比较原始的民族根本不懂得经济，因为野蛮人获取食物，满足自己需求的活动，几乎没有核算和预见的因素（毕歇尔：《国民经济的发生》，俄译本，И. M. 库利舍尔审编，1907年，第24页）。

[4] “节省思维，在达到最高形式发展的科学（自然科学经常求助于它）即数学中极为盛行……物理学是在经济上经过调整的经验。”（马赫：《通俗科学讲演集》，科特利亚尔译，1909年，第158—159页。）

[5] 恩格斯说：在历史上，“人们所期望的东西很少如愿以偿，许多预期的目的在大多数场合都彼此冲突，互相矛盾……。这样，无数的个别愿望和个别行动的冲突，在历史领域内造成了一种同没有意识的自然界中占统治地位的状况完全相似的状况。行动的目的是预期的，但是行动实际产生的结果并不是预期的，或者这种结果起初似乎还和预期的目的相符合，而到了最后却完全不是预期的结果。”（参见《马克思恩格斯选集》，中文版，第4卷，第243页）

[6] 我们甚至还有一句民间谚语“上帝创造价格”，就鲜明地表达了这种自发的和不受人类影响的价格规律。

[7] “到现在为止，我们所掌握的有关经济科学的东西，几乎只限于资本主义生产方式的发生和发展。”（参见《马克思恩格斯选集》，中文版，第3卷，第189页。）

[8] 参见E. 凯尔恩斯：《政治经济学的性质和推理方法》，1875年，第25—26页。在新近的经济学家中，塞季威克断言：“政治经济学至少在英国，目前被人们认为是关于财富的生产、分配和交换的科学。”（《政治经济学原理》，1887年，第12页。）但是，马歇尔受德国经济学家的影响，不太坚定地认为，政治经济学“一方面是关于财富的科学；另一方面，即比较重要的一方面，又是关于人的科学的一部分”。（《政治经济学原理》，1898年，第1页。）

[9] 迪策尔：《社会经济学理论》，第159页。

[10] 维塞尔：《经济价值的起源和主要规律》，1884年，第77页。

[11] 明斯特尔贝格：《价值哲学》，1908年，第351页及以后各页。

[12] 卡尔·门格尔：《关于社会科学方法的研究》，译自德文，1894年，第82页。

[13] A. 瓦格纳：《一般的或理论的经济学》，1879年，第2版，第52、121、151、154页。

[14] 见门格尔前引著作，第101页。

[15] 他说：文明（他所说的“文明”系指现代资本主义经济制度而言）的机制，是所有一切机制中最奇异的机制（le plus curieux de tous），因为在这个机制中，可以观察到各种力量的最为复杂的现象。（傅立叶：《关于四种运动和普遍命运的理论》，1841年，第408页。）

[16] 迪策尔：《对经济科学方法论的贡献》，载于《国民经济年鉴》，N. F. IX，第237、245页。

[17] “在严格的社会主义的社会制度下，建立在因果关系的原则上的政治经济学，会成为纯属荒诞的东西。”（桑巴特：《现代资本主义》，第1卷，1902年，第16页。）Л. И. 彼得拉日茨基也认为：“政治经济学及其认识论特征，只有从现行的法律制度方面看，才是可能的。在社会主义制度下与现今经济理论有关的、用演绎的方法研究由民法因素引起的行为（意向）法则的科学，已经没有什么存在的意义。”（《法律和国家论》，第3卷，1910年，第2版，第710页。）

第二章 政治经济学的方法论

一、 科学描述的一般性质 。克服现象的外延多样性和内含多样性。分类。应用科学和理论科学。二、 社会科学领域中的描述 。社会科学领域中实际利益的区分。人人应遵行的伦理学观点。三、 经济概念体系的建立 。四、 经济现象的解释 。科学地解释现象意味着什么。在经济科学领域中的归纳法和演绎法。经济演绎法的前提。经济的三段论法。检验的必要性。经济理论的结论比自然科学的结论价值较小的原因。五、 政治经济学的分科 。经济科学中的自然科学观点和历史观点。

一、 科学描述的一般性质 对现象世界及其各种形式的科学认识，不外乎有两个方面：描述 现象和解释 现象。

描述是科学认识的第一步。描述的实质，就是把被认为对认识目的有重要意义的研究现象的全部实际特征在科学认识中固定下来。解释现象是认识的第二步，因为在开始解释这些现象之前，就应当把这些现象及其重要特征在认识中固定下来，这也正是描述的目的。要想解释什么，就得先知道解释什么。

对于通常非批判性的思维来说，现象的描述则是轻而易举的：只要把所研究的现象及其具体的复杂性尽量充分地在我们的意识中再现出来，并把我们从这些现象中得到的印象用语言表达出来，力求做到充分描述现象就可以了。从这个观点来看，现象的科学描述，似乎可以说，就是对外部客观世界的模拟。这种模拟把极其复杂的客观世界再现得愈准确，科学的描述就愈完善。当我们在意识中把极其复杂、极其多样的世界的全部丰富经验固定下来的时候，科学描述的理想也就实现了。

但是，如果科学描述真是这样力求认识自然界的话，那么，显而易见，这种科学描述永远也达不到自己的目的。因为自然界是无限多

样的，而且有两方面的含义：第一，自然界作为一个整体，在无限的空间和时间中是无限多样的；第二，自然界在每一个个别的表现中，也是无限多样的。

李凯尔特把第一种叫做外延 的多样性，把第二种叫做内含 的多样性。[18] 外延的多样性，是用不着证明的，而内含的多样性则不太明显，它具有第一种多样性所具有的那种无限多样的性质。空间和时间不仅在面积和长度上是无限的，而且可以被无限地分成最小的部分。物质的每一部分都含有完整的无限多样的属性，因而，物质的每一个最小的部分之间都有着无限多样的差别。微观世界，也像宏观世界一样，不会被我们具体而充分地描述出来。可见，如果说科学描述是力求模拟外部世界的话，那么，它不仅对整个自然界（由于自然界有外延的多样性）无力做到这一点，而且对每一个别的具体现象（由于具体现象具有内含的多样性）也无力做到这一点。这也就是说，我们力求把自然界在我们的意识中如实地反映出来，借以认识自然界，这种愿望本身就含有内在的不可能性。

我们的认识究竟怎样才能克服这种困难，即自然界的无限多样性呢?办法就是要从无穷尽的多样性中，选出为数不多的特征，舍弃其他不可胜数的大量的特征，以形成现象的一般概念、等级或类型，这些现象，不仅仅包括为数不多的被实际观察的一类现象，而且也包括其他无数的、潜在的、虽不属于被观察的现象，但仍属于同一类型的现象。

舍弃被研究现象的无限多样的特征，注重为数不多的更为重要的特征，我们就可以克服现象的内含的多样性。在这些特征的基础上，阐明现象的一般类型，我们就可以克服现象的外延的多样性。

于是，由于简化了认识世界的任务，我们就有可能解决这个任务。由于放弃了无法做到的对自然界具体的无限多样性的认识，并采取了上述方法，我们就能获得当然是极为有限的，但却是坚实可靠的、足以达到我们目的的认识。

总之，任何现象的研究都始于现象的描述，而现象的描述，绝不是试图做那种没有内在可能性的事，即试图把现象的无数特征在我们的意识中全都固定下来。只有某些我们认为是重要 的特征，才能被我们认识而固定下来，其余的特征则全都舍弃了。

现象的科学描述，可分为两个密切相关的过程：一、阐明被描述的现象具有哪些我们认为是重要的特征和属性；二、根据现象所具有的某一属性，把所描述的现象归入普遍的和个别的类和属的某一逻辑体系。第二个过程就是所谓现象的分类，科学描述也就到此结束。借助于分类，就有可能把潜在的无限多的被研究现象看做是一个整体，而每一个具体的现象在这个整体中都有它应有的位置，因为每一个个别现象在这个体系中都不过是普遍规则的特殊情况而已。

但是，不应当认为，描述的第一步（阐明某一现象的特征）可以不依赖第二步现象的分类而自行完成。诚然，如果某一类现象已经分好类，那么，把新的尚未研究的现象归入某一类，并确定它在总的体系中所占的位置，就是继第一步确定该现象特征之后的第二步了。因此，植物学家首先要确定新的未知的植物的特征，然后根据这些特征再确定它在植物体系中的位置，并加以分类。但是，科学描述这两个步骤的划分，要求有一个现成的分类体系。如果没有这样一个体系，描述的第一步就不能不以分类为前提。因为描述的第一步要确定哪些特征值得描述，哪些特征不重要而应予舍弃，但是，把特征分为重要的或不重要的做法，就已经是分类的行为了。因此，任何描述，甚至是最粗糙、最简单不过的描述，都只能是分类。描述的每一步都离不开分类，分类仅仅在逻辑上可能与确定被描述现象的特征区分开。[19]

于是，一切科学描述的最重要的和具有决定意义的一步，就是如何解决用什么观点描述某一现象，确定它哪些特征是重要的 和哪些特征是不重要的 问题。我们的描述不管多么客观（描述应当尽可能做到客观，也就是说它应当尽可能准确地把现象本身而绝不是把被描述的主体再现出来），它的第一步仍然不能不由我们的认识的目的来决定。[20] 因为现象本身并没有什么太重要和不太重要之分，现象中的一切都是同等重要的，也就是说，现象中的一切都是同等必要的，都同样是世界序列不可消除的结果。然而，只是对我们来说，由于我们的认识能力有限，而不得不把我们的认识局限于无限丰富的现实世界的微不足道的一小部分之中，因此，才产生了区分重要的和不重要的必要性。可是，在决定我们科学认识全部现实内容的这种区分中，我们应当依据的又是什么呢?

当然，首先应当依据我们认识的目的。但是，这些目的可以有两类。在一些情况下，我们的兴趣仅仅来自我们认识的需要，具有纯理论的性质；在另一些情况下，我们的认识活动则是为了达到实际性质的目的，是我们意志的奴仆。据此，科学又可分为理论科学和应用科学。

至于谈到理论认识，它对重要和不重要的区分，没有一条非常明确的标准，因为严格说来，理论认识应当把客观存在的一切都看做是同等重要的。但是，由于不可能把外部世界的多样性全都认识得了，所以理论认识仅限于研究重要的东西，研究那些能为科学概括、为揭示自然界普遍规律提供更多资料的被研究现象的特征和属性。这是因为，对自然界现象进行科学认识的最高目的，就是为了从这些现象中求出自然界的普遍规律。所以，根据重要和不重要的区分标准来选择从着眼于某些特征所得出的丰富的科学结论，是完全正确的。但是，不妨再说一遍，在纯理论认识的条件下，这个标准是非常靠不住的，而且是相对的。[21]

至于说来自某些实际利益的科学认识，情况就完全不一样了。在这种情况下，正是由这些利益决定什么是重要的，什么是不重要的。实际利益在这种情况下起着决定性的作用，但这些指的不是该利益对我们关于外部世界判断的逻辑结构产生什么影响，而是它为我们的理论认识提出了方向、目的和任务。

例如，生物学提不出任何根据来断定研究某一类有机体比研究另一类有机体好。相反，医学却有非常明确的标准来解决哪种知识重要、哪种知识不重要的难题。例如，细菌学之所以被医学认为是极其重要的知识部门，是因为细菌是人体最重要的病源之一。正因为如此，生物学的这一分科，较之其他研究生物进化阶梯高得多的有机体的生物学分科，在现代得到了更大的发展。在这种情况下，细菌学是从非常特殊的观点即从细菌在其赖以生存和发展的环境中所引起的变化这个观点出发来研究细菌的。这个观点，也在一定的程度上确定了细菌的分类，如，细菌学分为结核杆菌细菌学、霍乱细菌学，等等。任何有机体都能引起周围环境的变化，但是，从上述观点来看，除了引起疾病和发酵过程的有机体外，其他有机体就不予研究了。很显然，这些有机体引起的变化，从实际利益的观点来看是没有什么意义的。由此可见，实际利益，就细菌而言，不仅决定研究对象本身，而且也决定研究现象的观点，甚至在某种程度上决定了现象的分类。

与人类实际利益密切相关的科学，其理论研究都是从实际利益出发的。

例如，医学就是以人体正常状况和发病状况的概念为出发点的，不仅用这一观点来研究人体中发生的过程，而且研究外界条件对人体活动的影响。农艺学、畜牧学及其他应用生物科学，都是以人类经济等的实际利益为出发点的。

一定的实际利益为这些科学提供一条线索，用以指导其研究现象的分类，而这种分类与纯理论科学的现象的分类毫无共同之处。

例如，昆虫学是理论科学，它将昆虫分为蝴蝶科、甲虫科、直翅目、膜翅目和双翅目科，等等。它并不关心昆虫是否可以分为对人类经济是有害的、无害的和有益的，等等，而应用昆虫学作为农业应用科学的这一分科，则是以这后一分类为出发点的。

在后一种情况下，实际利益就是对所研究的现象进行描述和分类的依据。这一点丝毫无损于分类的客观性，因为不同的特征，可以作为分类的基础。同一种现象，可以根据研究者的观点成为各种不同分类的对象。

对同一种矿物，晶体学家从几何图形的观点、化学家从化学成分的观点、物理学家从物理特性的观点、地质学家从地壳起源的观点、经济学家则从其对人类经济有用属性的观点来进行分类，等等。所有这些分类尽管它们相互排斥，但都同样是合理的。根本的问题在于观点，在于能促成某种分类的利益如何。[22]

科学分为理论科学和应用科学，至为重要，它始于亚里士多德。根据他的分类，伦理学、政治学、诗学、修辞学均属于应用科学，而逻辑学、形而上学、物理学、数学和心理学则属于理论科学。亚里士多德时代的最大特点，是应用科学中没有应用自然科学。理论科学和应用科学据以划分的基础，则是认识的目的不同。认识可以仅仅满足于描述和解释现象，这就是理论认识。或者认识还可以再增加第三项任务，即在预期的方向上影响被认识的现象，这就具有实际认识的性质。在纯理论认识的条件下，我们则认为现象是我们的意志所无法改变的；但是，如果我们把现象看做是我们的意志能够而且必须改变的话，那么我们的认识就带有实际的性质。其次，因为在生活中实际利益高于理论利益，所以实际利益也可以为理论认识指明目的。理性为意志服务，而不是意志为理性服务。

当然，绝不能由此得出结论，说应用科学可以不必考虑事物的客观关系。只有在正确了解客观因素的基础上，才有可能利用自然力的相互关系来为一定的实际利

益服务。因此，实际认识之注重客观真理，毫不亚于理论认识。两者之间的差别仅在于：对应用科学来说，认识客观真理是用以达到实际目的的手段；对理论科学来说，揭示客观真理则是它的最终目的。

应用自然科学也是一种实际的认识，是以客观事实为依据的严谨的科学，较之理论自然科学毫不逊色。至于谈到最完善的科学——数学，纯理论和实际技能两个因素密切地结合在一起，从而形成了一个整体，只不过在逻辑上互相有所区分罢了。至于逻辑学，情况也是如此。

社会科学，就其实质来说，不仅包括理论的因素，而且也包括实用的因素。人的意志是社会现象的一个要素，因而人们在研究现象时，不可能不注重实际利益。这些实际利益，首先影响到如何选择研究对象，如何着重抓住被研究现象的某一方面。当然，实际利益无论在什么情况下，都不应有碍于认识要达到客观的准确性。[23]

二、 社会科学领域中的描述 尽管一切分类都具有某种随意性，但无论依据理论利益或实际利益进行分类，在自然科学领域内都不会造成很大的困难。特别是在依据实际利益进行分类的情况下，由于所有研究者都把实际利益分析得非常清楚，所以不会引起任何的争议和误解。

所有的医生都会赞同医学的实际目的是为了尽量减少人体的疾病，而农艺家和工程师都赞同他们的科学是力求最大限度地利用自然力来为人类的经济目的服务，等等。

正因为外部自然界与人相对立，所以什么是目的，什么是最高的实际利益，也都不会产生丝毫的疑问。

可是在社会科学领域内，那就完全是另一回事了。社会科学与人类极端重要的实际利益有关，而这些利益不仅不是没有争议和一视同仁的，而且恰恰相反，在现存的社会制度下，对各个社会集团来说，还必然是互相对立的。例如，政治经济学根据认识论的原理，把自由发展的交换经济作为它的研究对象。但是，这种经济正如经济科学所指出的那样，必然导致各种社会集团的利益发生冲突。那么，政治经济学究竟应根据什么样的实际利益的观点来研究它的对象呢?是根据整

个社会即整体利益的观点吗?但是，这种利益大多是不存在的，因为现代社会分成了利益相互对立的集团。那么，是根据其中某一集团的观点吗?如果是的，那又是什么样的观点呢?如果每一个社会集团都声称根据自己的利益来建立科学的话，那么，科学的统一性会不会全都消失了呢?在这种情况下，在现代社会中会不会有多少种利益，就有多少门科学呢?

所有这些都是在自然科学（无论理论科学或应用科学）领域根本不会发生的极为重要的认识论问题。这是因为，只有在社会生活领域内，科学才不与外部自然界和作为有机体或经济主体的普通人发生关系，而是与在利益上互相对立的社会集团发生关系。在这种情况下，需要指出的是，这种利益的对立，不仅对社会科学的应用部分，而且对社会科学的理论部分都是起作用的。社会科学的应用部分和理论部分是密不可分的，这好像治疗学（医学的应用部分）在逻辑上与研究药物学对人体影响的科学即药理学（医学的理论部分）相互制约，不仅仅是药理学决定治疗学，而且反过来治疗学也决定药理学，因为治疗学是医学以至药理学的最终目的。治疗学为药理学指明研究任务。药理学尽管具有理论的性质，但仍然是以治疗学的实际利益为基础而建立起来的。

经济科学也是如此，它所捍卫的实际利益，决定着理论研究的任务，也就是说，或多或少地决定着经济科学所描述的现象的分类。例如，经济学家如果坚持资本家即工人的雇主利益的观点，那就要把工资归入支出的范畴，因为实际上，工资是资本家的资本支出；反之，如果从工人利益的观点来看，工资则是收入。经济学家究竟应当把工资归入哪一个范畴好呢?是归入社会收入呢，还是归人支出?这些问题都取决于经济学家所要维护的实际利益，因此，经济学家可以有同等的权利对工资进行分类，既可归入收入，又可归入支出。

持劳动阶级观点的经济学家，必须把与持非劳动阶级观点的经济学家根本不同的现象特征提到首位。例如，劳动消耗这一事实本身，对工人来说，就具有独立的和头等重要的意义，而完全不问它的其他经济后果如何。劳动消耗的增加，对工人来说，意味着工人经济地位的恶化，因为工人的劳动消耗就是工人体力的消耗。与此相反，雇主则根本不能直接体验到工人劳动消耗的程度，因为不是雇主，而是别人即被他雇佣的工人从事劳动。对雇主来说，劳动消耗就是他用以支付雇佣工人的财产的支出。因此，如果只增加劳动消耗而不同时增加用于支付工人工资的支出，那么，雇主全然不会体会到劳动的额外负担。所以持劳动者观点的政治经济学，不能不认为把劳动消耗当做完全独立的经济范畴是具有非常重要的意义的。相反，从工人的雇主观点看待经济过程的政治经济学，则认为劳动消耗不是独立的经济范

畴，而是雇主财产支出的形式之一。从这个观点来看，人的劳动消耗同马干活或机器做功的消耗，没有什么两样。

看来，必须承认，不可能有统一的经济学，也就是说，必须承认，在现代社会中有多少种经济利益，就必须有多少种理论体系。同样，也不可能有一般的政治经济学，只能有持工人阶级的、土地占有者阶级的、资本家阶级的、农民阶级的利益观点的政治经济学，等等。

但是，这后一个结论未免过于匆忙。当然，各个不同社会阶级的利益，是各不相同的，因此，只要坚持上述任何一种社会利益的观点，就不得不把各自不同的理论研究任务提到首位。但是，仍然有可能超出这些不同的利益，找到一种观点，借以得出实际的科学结论并使之适用于所有社会集团，而不问其个别的利益如何。

在实际生活领域内，确实存在着取消个别利益的差别并勇于提出普遍适用的要求这样一种观点。这就是伦理学观点。如果我们承认在道德方面有好、坏之分，那我们也就承认了存在这样一种不以某种个别利益为转移的观点。

每一个社会阶级都有它自己的、与其他阶级格格不入的特殊的经济利益。但是，道德意识与本阶级利益的意识，其含义远不是一回事。道德上的褒或贬，其实质恰恰在于：判断某种意识行为是好还是坏，只能由行为本身决定，而不问这种行为对行为者有利还是不利。因此，不论我们如何看待道德的起源，上述的道德实质，却是任何人都无法否认的事实。

我们坚持伦理学的观点，就有可能超越于对立的利益之上，找到对所有具有正常道德意识的人都普遍适用的实际利益。现代伦理意识的中心思想，就是康德提出的最高价值思想，以及由此而来的结论：人的个性。[24] 一切人的个性，都是最高的目的本身，因而所有的人都是神圣的人类个性的体现者，人人都是平等的。这也决定着最高的实际利益，基于这种实际利益的观点，能够建立起统一的政治经济学，因为利益不是工人的、不是资本家的或地主的，而是一般人的，并且不问它属于哪一个阶级。

基于这个观点，我们认为工资不是支出，而是社会收入，因为工人是人，也就是说，不是资本家手中的生产工具，而是目的本身。我们说工资是独立的、基本的经济范畴，这仍然是因为工人是人，凡是涉及人的个性利益的一切，也都涉及政治经济学赖以产生的那种最高利益。与此相反，我们坚决反对说什么资本家把工人看做是简单生产工具的观点是正当的。总的来说，我们承认劳动者的观点是唯一合理和可以接受的，这并不是因为我们离开了普遍适用的伦理学的基础而转到某一个别利益的基础上来了，而是因为劳动者的利益完全符合最高的伦理学观念，符合人的个性的最高价值。非劳动者的收入，是建立在别人为他劳动的基础上的，因而，非劳动者的个别利益，违背了宣称任何人都不应当是别人占有的工具的伦理学原则。相反，劳动者并不把任何人变成用以达到自己目的的手段，也就是说，劳动者的行为是符合于人的个性的等价原则的。

伦理学观点这个政治经济学应用体系的出发点，是无法驳倒的，其原因在于，如果我们的行为不受伦理学的动机支配，那就只能受个人利己主义的动机支配。但是，个人利益不能成为要求别人也必须遵行的理论体系的出发点，因为一个人的利益不能是另一个人的利益。只有道德意识，才能抵制人的利己主义利益，其他，就不算什么。如果我维护另外一个人的利益，那我就是站在伦理学的立场上了，因为别人的个人利益不是我的个人利益。例如，阶级团结，也是一种伦理学观念，因为阶级集团的利益与其个别代表的利益并不一致。

我们呼吁阶级团结，无疑是站在伦理学的观点上的。但是，阶级团结，并不是最高的道德准则，至多不过是一个派生的、从属的道德准则，因而，这个准则本身也必须用最高的道德准则加以解释和论证。如果说阶级斗争学说创始人马克思和恩格斯，没有站在伦理学的立场上，这显然是一种误解。唯有伦理学动机才促使他们捍卫无产阶级的阶级利益，何况他们本人还都不是无产阶级出身的。唯物史观的创始人不仅是以伦理学动机为出发点，而且他们不自觉地也用伦理学观点论证了他们的社会理想。他们在号召进行阶级斗争时，毫不含糊地承认，从最高的理想来看，阶级斗争是坏事。如果说从最高理想来看阶级斗争是好事，那为什么还需要社会主义呢?要知道，从马克思主义观点来看，社会主义制度优越于资本主义制度，最基本的一点就是阶级、阶级利己主义和阶级斗争消亡了。也就是说，不论马克思主义对伦理学如何漠不关心，但从马克思主义观点来看，存在着一种比阶

级团结和阶级利己主义更高的东西，那就是阶级团结和阶级利己主义随着阶级的消亡而完全消亡。阶级团结必将为人类团结所取代，或者说为伦理学所承认的每一个人的个性的等价观点和自为观点所取代。

三、 经济概念体系的建立 经济现象的描述随一般经济概念体系的形成而告结束。普通口语中含有大量的经济概念，对这一点，科学不能不加以考虑。试图完全抛开口语来创造科学的经济术语，是不适宜的，也是行不通的。

这之所以不适宜，正如维塞尔所说[25]，是因为在词的一般用法中包含着极其多样的经济认识，如果忽视这些认识，是很不划算的。社会的经济过程，是人类有理性的、有意识的活动复杂化的过程，所以，每一个人都要具有关于许许多多社会经济关系的知识，如不具备这方面的知识，经济活动就不能取得成就。口语是多少代人在经济认识领域内所积累下来的极有价值的经济经验，所以经济学家非常重视解释和确切规定属于经济概念领域的一般口语的含义，这做得完全对。因此，不应当排斥普通语言的经济概念，而应当尽力利用这座丰富的、对每个人都开放的经济知识的宝库来为科学的目的服务。此外，科学的经济术语之所以不能不靠口语，也是因为经济科学与社会生活的联系非常密切，以致只有专门家才懂得的新术语都无法把它们隔离开来。经济学家同广大公众打交道，力求影响人民群众，因此应当尽可能用大家都明白的语言讲话。所以，凡是明显脱离一般词汇用法的术语，理所当然都得不到大多数经济学家的赞许，更不要说公众了。

但是，不能由此得出结论，说经济科学应当原封不动地从口语中借用一般的概念。诚然，在许多情况下，经济科学可以利用这些一般的概念，不过只有经过加工之后才行。口语术语的通病，就在于它的内涵含混不清。针对这种情况，科学的任务是：一、消除口语术语中可能存在的内在矛盾；二、 规定这些概念的确切界限和确切定义；三、确定这些概念的逻辑关系。

科学对口语的概念进行这种重新加工时，有时会扩大或缩小这些概念，有时会形成新的概念。

例如，资本，在词的一般用法中，主要是指带来非劳动收入的货币总额，可是科学却大大扩展了资本这一概念，认为资本是一个历史的经济范畴，是人类劳动所创造的一切，是构成资本所有者非劳动收入来源的经济物品的总量。在另外一些场合，经济科学又缩小了一些通常的概念，例如，经济学家并不是把任何一种工人联

盟都叫做工人联盟，而仅仅把旨在维护出卖劳动力的工人的利益的那种联盟叫做工人联盟；不是把任何的公社土地所有制，而仅仅是那种土地归公社成员劳动使用的土地所有制才可以叫做公社土地所有制；等等，等等。有时，科学又不得不形成一些与一般经济思想格格不入的新的概念，如地租的概念，李嘉图给它下的定义是"使用原始的和用之不竭的土地性能"的酬金。一般的租金概念与地租的概念并不吻合，因为租金不只是包括使用用之不竭的土地性能而付出的酬金。这种新的经济概念，就是马克思所创造的剩余价值（Mehrwert）的概念，即用于抵消得到补偿的资本的价值后剩余的一部分价值。

建立一般经济概念的体系，绝不是无关紧要的。一些杰出的方法论者，如冯特，甚至把它看做是整个经济科学的最高目的，而否定经济学家所力图要阐明经济现象因果规律的做法。[26]

但是，不管建立逻辑严谨的一般概念体系有多么重要，而政治经济学却有某种更高的要求。不能不赞同施穆勒的见解："好的定义，可以比做锋利的刀刃，随时都要磨快，要用新的材料打制新的刀刃。但是，当没有什么东西可砍、没有什么东西可劈的时候，还要不断地去重新锻造旧刀刃，打制新刀刃，同样，当一些词在科学上得不到充分运用的时候，还要给它们下定义，都是徒劳无益之举。"[27]

四、 经济现象的解释 建立一般概念体系，仅仅是对经济现象进行科学研究的第一阶段即描述 现象的合乎逻辑的结果。但是，理论认识，只有当它能够解释 所描述的、已被分类的和从属于一般概念的现象时，才能达到它的最终目的。那么，对现象进行科学解释 的实质又是什么呢?解释现象，可以看做是各种不同的逻辑过程。但是，从严格的意义上说，现代科学认为，解释现象不过是把现象归结为普遍的和不变的自然规律的方法。因此，政治经济学与其他社会科学不同，就在于政治经济学对它所研究的一系列现象多少有效地从普遍的因果联系上作出了解释。

如上所述，政治经济学主要是研究自由交换经济的自发的规律性。这种规律性是通过交换枢纽联系起来的各个单个经济相互作用的结果；在这种相互作用的基础上，产生因果的依存关系。政治经济学的任务，就是确定这些依存关系的一般公式。

正因为从上述意义上来解释 现象，所以，这里不论是什么伦理学因素还是主观因素，都根本不可能羼杂进去。经济学家在确定因果依存关系时，不能从自己的社会同情心出发，否则，他所得到的将不是什么科学，而是伪造的科学，以假充真。要确定上述经济现象领域内的依存关系，也必须采用其他知识领域内所采用的两种研究方法：归纳法（从特殊到一般，对事实进行分析）和演绎法（用一般理论来解释特殊情况）。但是，归纳法在社会生活领域内的研究之所以不能有自然科学领域内那样的重要意义，是因为社会现象的研究者不能运用归纳法的强大武器即实验。正如穆勒所说的那样，由于种种原因，单靠观察，大多不足以阐明被观察现象的原因。特别是经济现象，很显然，它们的原因几乎任何时候都不是单靠归纳法就能揭示出来的。由于这些现象极其复杂，不断变化，所以每一个被研究要素的行为，都被并存的其他许多要素的行为掩盖着，因而归纳法也就无力把一个要素的行为和另一个要素的行为区分开来。

例如，所有经济学家都认为，生产产品所需要的劳动量影响产品的价格。但是，用归纳法来阐明劳动消耗与价格之间的依存关系，却是根本不可能的，这是因为影响价格的，除劳动之外，还有其他许多因素。我们经常观察到：劳动消耗少的物品，在市场上的卖价反而高于劳动价值大的物品（例如，对前一种物品的需求量大，付给生产这种物品的工人工资较高，等等）。因此，劳动消耗与价格之间的依存关系，无论如何也不能用归纳法揭示出来。

实际上，政治经济学在揭示它所研究的一系列现象的依存关系时，主要采用与之相反的方法即演绎法。经济学家要了解其冲突制约着国民经济现象的各种自然力，因为国民经济现象的基础，是人们的相互作用，是不以人的意志为转移的、人们仅凭某种动机而进行的活动的结果。人的心理本性不属于经济学家的研究对象，因为经济学家部分凭借了对人的心理本性的直接认识（每个人通过独自观察都可以办到），部分利用了研究人类心理生活的专门学科即心理学的资料，来假定人的心理本性是已知的。人们从事活动的社会环境即社会统治机构、社会生活的政治形式以及现行的法律，同样也不属于经济学家的研究范围（它们是其他社会科学的研究对象），而且经济学家也假定它们是已知的。此外，物质环境（外部自然界）归自然科学研究，而它的结论，经济学家则可加以利用。可见，经济学家的任务就是要弄清楚：在许多力相互作用，而且每种力的作用规律均为已知的条件

下，哪一种力是合力。这种相互作用极其复杂，因而这项任务是很困难的，但是，只要能把它加以简化，还是可以解决的。

这种简化，就是要经济学家放弃想要研究所有在实际经验中所观察到的错综复杂的国民经济现象这一毫无希望的尝试。为此，经济学家应给自己提出较为单纯的任务。他应设想出在简化了的社会环境中活动的简化了的人。这就为政治经济学创造了基本前提，使经济学家可以据此作出自己的结论。

所有经济体系的中心问题，是关于支配人类行为的动机的观念。经济学家完全可以根据实际情况假设：一个普通的人力求更多地增加自己的财富，这里指的不仅是他个人，而且还包括他的家庭〔用罗马法的语言来说，就是作为"善良的家长"（bonus pater familias）行事〕。人的经济动机，被认为是与建立在私有制和继承权基础之上、在现代社会中盛行的民法相符合的。对这一点，还可以补充一个假设：人的活动完全符合于经济原则，而且是建立在对事物的全部情况有充分认识的基础之上的。

由此可见，经济学家所研究的，不是处于历史社会环境条件之外的抽象经济人的行为，而是处于现存的自由交换经济条件下即在现行民法范围内的经济人的行为。

通常认为，"利己主义"的前提，人的经济活动受极端利己主义动机支配的观点，是经济生活的基本前提。这一看法遭到Л. И. 彼得拉日茨基强有力的、令人信服的批判。如果人们在自己的经济活动中只考虑自己，并按照"身后之事与我何干"（aprés nous le déluge）的原则行事，那么，就不可能积累社会财富，结果就会造成饥饿和贫困。当然，经济学家在自己的理论体系中，不会以这种浪费行为的假定为出发点，因而也不会以利己主义的前提为出发点。[28]

假定人只在某些动机的影响下，按照经济原则，并在充分认识事物的全部情况的条件下进行活动的，这时，经济学家无疑也就把现实简化了。但是，经济理论不把任务简化是不行的。理论演绎法只有离开严格确定的前提才行，也就是说，凡是严谨的科学都非得把现实简化不可。

政治经济学在这方面具有一切严谨科学所具有的共同弱点。物理学和化学被公认为精确研究自然现象的典范。但是，这些学科是研究具体现象呢，还是研究一定类型的、简化了的抽象现象?毫无疑问，是后者。气体定律，例如，波义耳—马略特

定律并不完全适用于任何一种实际的气体，只不过是表述了实际现象或多或少可能接近于那些理想的、假设的状态而已。同样，化学是研究元素的，但是在自然界里并不存在纯氧、纯氢和纯金等一类绝对的纯元素，一切理想的气体都是某些元素的混合物或化合物。抽象，使复杂情况成为抽象概念，是一切严谨科学的方法，而这些科学的结论在抽象地应用于所设想的现象时，是完全正确的，但，在应用于自然界的现实事实时，则仅仅是近似正确的。[29]

经济理论家为得出自己的结论，不得不求助于三段论法，其中，上述前提起着大前提的作用，而被研究的特殊情况，则起着小前提的作用。结论是通过一般演绎法取得的。

经济学家为了解决各种各样的国民经济问题，不得不建立一长串的这种三段论法。这种演绎推理的主要困难，就是确定有待解释的特殊情况和一般前提之间的联系。一般前提可视为已知，结论也就不会有困难。但是，小前提的确定，却是上述全部逻辑过程的要害所在，因为只有借助于小前提，经济科学的一般原则才能得到特殊的运用，某些经济现象之间的一定的因果依存关系才能确定下来。

这里往往犯了经济学说史上大量出现的错误。例如，下述的三段论法，似乎是好几代经济学家都无法反驳的。大前提： 凡是不影响用于支付工资的国家资本总额以及全国工人总数的因素，都不会影响全国的平均工资。小前提： 工人联盟不影响用于支付工资的国家资本总额以及全国工人总数。结论： 工人联盟不影响全国的平均工资。

在上述三段论法中，大前提是毋庸置疑的，这当然是因为商数（平均工资）在被除数（用于支付工资的国家资本或除数（全国家工人总数））不变的条件下，不可能发生变化。从这些前提中也必然会得出上述的结论。但是，小前提是错误的。尽管工人联盟不创造新的财富，但是它们能够对企业主施加压力来增大以工资形式转给工人的那部分社会财富的比重。因此，工人联盟能够影响用于支付工资的国家资本的总额，也就是说， 能够影响全国的平均工资。如果小前提违背真理，结论就违背真理，从而三段论法也将是不正确的。

不论经济学家在形式上怎样正确地建立三段论法，但是由于前提错误，从中得出的结论就不可能正确。这就是为什么不能同意凯尔恩斯所认为的通过实验来检验经济理论的结论是没有意义的观点的原因所在。[30] 当然，唯有发现三段论法本身有错误，才能证明这些结论是错误的。抽象理论的结论本身，是不能靠指出它不符合以经验为根

据的实际就被驳倒的，因为这种不符合情况可能受经济学家估计不到的要素的影响所制约。因此，蹩脚的经济学家所用的一般方法不是从逻辑上反驳某一理论，而是简单引用事实来反驳它，这只能证明这些经济学家理论思想的贫乏。但是，虽说只有发现某一经济理论在逻辑结构上有错误才能证明它是不正确的，然而，理论与实际不相符合的事实本身，无论如何不能认为它对于科学是无关紧要的。假如经济学家坚持这种观点，那么，他们的理论即使是正确的，也会由于完全脱离生活而失去实际意义。所以，抽象的经济理论的结论，始终应当受到事实的检验。如果理论与事实不相符合的程度，大于根据理论的抽象性质所能预想的程度，那么，应当指出：究竟哪些要素使具体的结果偏离了理论上预想的结果。经济学家只要没有弄清楚实际不符合理论假想的原因，就不能说他的任务已告结束。为此，还要通过实验来检验理论。

总之，经济理论同其他严谨的科学一样，在确定因果依存关系时，总是与某种抽象有关。但是，经济理论的结论，就其科学价值和应起的作用来说，当然与自然科学的结论是不能相提并论的。经济科学结论的普遍适用性比较小，其主要根据如下：

第一，自然界的机械力始终发生作用，假如它由于另外某种力作用于相反方向上而表现不出来的话，那也不能因此抹杀前一种机械力的现实性质。例如，尽管石头因有支撑物而没有落到地上，其重力作用没有表露出来，但是重力仍然发生作用，石头仍然对支撑物有压力。与此相反，在社会生活领域内，经济学家所假设的那种力，却可以完全不发生作用。例如，人们可以把自己的经济活动服从于经济学家不予考虑的动机的影响，并且在这种情况下，经济理论的结论在实际中得不到任何应用。因而，自然科学的结论，具有无条件的现实性，而经济理论的结论却具有假设的性质：当经济学家所依据的那些假设真正得以实现的时候，经济理论就会具有现实的意义。

第二，反作用力按着自然科学所研究的力的结果发生作用时，也与前一种力一样，始终属于机械力的范畴。例如，子弹一飞离枪口，从不会沿着力学研究子弹飞行力和地球引力相互作用而得出来的有规则的曲线运动。空气阻力、风和其他很多原因使子弹飞行偏离这个理想的曲线。但是，所有这些造成偏离的力，也都服从于力学规律。相反，造成实际的经济要素偏离理论上得出的经济要素的力，却根本不属于经济学家研究的范畴。在这种情况下，经济学家已达到自己知识的界限，应当承认自己无能为力。[31]

在经济科学史上，长期进行着哪一种方法（是具有抽象性质的演绎法，还是从具体事实出发的归纳法）应成为科学基础的争论。在政治经济学方面，所谓历史学派的代表主张放弃抽象理论，代之以经验论，并以此来改造科学。但是，新派别的追随者们对经济理论并没有进行任何改革。关于演绎法和归纳法优点的争论，起初非常激烈，后来渐趋沉寂，现在已失去兴趣了。门格尔主张两种方法在各自的领域内具有同等的意义，这个观点或多或少地得到了公认，正如历史学派公认领袖施穆勒在新著教程中至少是政治经济学方法论一章所说的那样。问题是政治经济学包括若干分科，彼此在方法论上有着深刻的区别。

五、 政治经济学的分科 政治经济学首先分为理论 经济学和应用经济学。理论政治经济学又分为抽象的 和具体的 。抽象的 政治经济学阐述国民经济的一般的和因果的依存关系，不能不主要地使用上述的演绎法。相反，具体的 政治经济学，其目的在于描述、分类和解释各类具体的国民经济现象，势必具有归纳法的性质。政治经济学的这个分科，运用抽象的经济理论，既研究各类现存的经济现象，也特别研究它们的历史发展。阐明经济的历史发展方向，是这一分科的最重要的任务之一。

与理论 政治经济学相对立的，是应用 政治经济学或叫经济政策。经济政策要成为真正的科学，就应与伦理学发生密切的联系。只有伦理学才能赋予它以指导思想。特别是关于人的个性的最高价值的伦理学思想，应当成为经济政策的核心思想。每一个人都有极大可能发挥其全部力量和才能的社会制度，是我们的社会理想 ，从这个观点来看，有益的法律的某些准则应当得到重视。所以，理应欢迎现代在法律家中间出现的力求恢复自然法（当然是采取新的形式）的现象[32]。

但是，不能认为政治经济学的上述分科相互可以截然分开，界限分明。经济科学的抽象部分和具体部分相互渗透，实际上是区分不开的。理论政治经济学和应用政治经济学，大多是可以划分开的，因为研究存在的 和应有的 事物，在逻辑上是根本不同的问题。但是，要完全把它们分开，也是不可能的。如上所述，理论研究的第一步即对经济现象的描述和分类，不能不受到应用的研究任务的影响。因此，经济理论的研究完全离不开经济政策。[33]

引进伦理因素不会损害经济理论的客观意义，因为这个因素在经济理论中仅占有严格确定的地位。在解释 经济现象和总结它的因果依存关系的领域内，当然没有这个因素的地位。总的来说，伦理学即社会理想并不损害经济理论的科学性，只是在科学推理中存在的领域和应有的领域有严格区分的情况下，才会损害它的科学性。在经济理论中，观念因素和客观因素可以并行不悖，但是，两者的实质区别始终必须是分明的，正如水和油在同一个容器中，互相直接接触，但也不会融合在一起。

在俄国文献中，关于伦理因素在社会科学中的作用问题，进行了长期的争论。拉夫罗夫和米哈伊洛夫斯基表述了如下的思想：社会科学应采取与自然科学不同的另外一种研究方法，因为社会科学从人类的利益和目的着眼研究社会现象，因而也就不可能纯客观地研究这些现象。例如，历史科学的核心概念即进步的概念，具有主观目的论的性质。[34] 米海洛夫斯基根据这些观点，发展了社会学中的主观方法的理论。但是，米海洛夫斯基尽管不止一次地提及这个问题，看来也没有能彻底解决它。这个方法的内容究竟是什么，他在不同的时间作了不同的解释。米海洛夫斯基的理论遭到了许多作家的强烈反对，特别是大约二十年前，在俄国马克思主义盛行的时代受到了人们的讥笑。但是，最终还得承认，尽管米海洛夫斯基的学说不完善，有它的不足之处，但它仍含有某些正确的成分。无疑，文德尔班—李凯尔特学派与俄国社会学学派所表述的观点具有某些共同之处。

本文阐述的方法论观点，个别方面与李凯尔特学说有某种共同之处。但是，我不能认为自己是李凯尔特的信徒。李凯尔特也同其他许多现代方法论者一样，看到了在历史观点和自然科学观点之间，存在着极其深刻的根本区别，认为历史学家注重的仅仅是个别的现象。李凯尔特倾向于贬低自然科学因素在社会科学中的作用。但是，在我看来，理论政治经济学也属于像自然科学那样一类的科学。我认为，在自然科学中，实际利益规定理论思想的方向，提出理论任务，并据以确定理论的内容。依我看，政治经济学的任务绝不是描述个别的现象，而是注重一般的东西，也就是说，按照李凯尔特的理解，它不是历史科学，而是自然科学。如果说在社会科学及其应用分科中，伦理学范畴获得特殊的意义，那么，这也仅仅是因为应用自然科学涉及极其有限的、一定的和公认的人类外部利益，而社会科学却涉及人类个性的最高利益及其全部心理感受。我认为，自然科学的观点在政治经济学中是完全合法的，而且在这个领域内，实际利益从属于伦理学。在我看来，这一点与自然科学的精神并没有什么不一致的地方。

马克思主义者对纯客观的社会科学体系的企求，同他们的关于阶级利益在科学认识领域内占主导地位的观念，显然是背道而驰的。按照他们的观点，社会科学不能不反映阶级的利益，但在这种情况下，它也就不可能成为纯客观的科学。要调和这一矛盾，就得在问题涉及相互冲突和对立的阶级利益的时候，用普遍适用的伦理标准来论证社会科学的目的论因素。[35] 在这个意义上，说应用政治经济学是伦理科学，才是正确的。迪策尔公正地指出，一般来说，只有作为伦理学的奴仆，政治才能成为科学。"离开伦理学提出的标准，政治就变为实现在社会生活中起作用的各种利益的药方汇编。"[36]

参考书目

一般方法论著作：

约翰·斯图亚特·穆勒：《逻辑体系》（《穆勒名学》中译本书名，严复译。——译者注），1900年，伊万诺夫斯基编译

齐格瓦尔特：《逻辑学》，第2卷，第2版，1893年。

冯特：《逻辑学》，第3卷，1893—1895年。

П. Л. 拉夫罗夫：《历史性的书信》，第4版，1906年。

狄尔泰：《人文科学入门》，1883年。

齐美尔：《伦理学导论》，1892年；《历史哲学问题》，1892年。

文德尔班：《史实与自然》，1894年；《序曲》，弗兰克译自德文，1904年。

李凯尔特：《自然科学概念构成的界限》，俄译本，沃基译，1903年；《自然科学和文化科学》，1903年；《历史的哲学》，俄译本，格森译，1908年。

伯恩海姆：《历史方法教程》，第3版，1904年。

专著：

凯尔恩斯：《政治经济学的性质和推理方法》，第2版，1875年（载于《经济学家丛书》：《凯尔恩斯》，1897年）。

克尼斯：《从历史方法观点看政治经济学》，第2版，1883年。

施穆勒：《论法律和国民经济的一些基本问题》，1873年；《政治学和社会科学研究》，1888年。

门格尔：《关于社会科学方法的研究》，俄译本，1894年。

扎克斯：《国民经济的本质和任务》，1884年。

菲利波维奇：《政治经济学的任务和方法》，1886年。

凯恩斯：《政治经济学的范畴和方法》，1891年。

列维茨基：《国民经济科学的任务和方法》，1892年。
奥尔任斯基：《关于经济现象的理论》，1903年。
迪策尔：《论国民经济学和社会经济学的关系》，1882年；《对国民经济学方法论的贡献》，载于《国民经济年鉴》；《社会经济学理论》，1895年。
格拉勃斯基：《关于国民经济现象的认识论》，1900年。
施潘：《经济和社会》，1907年。
施坦芬格尔：《关于国民经济学的方法论》，1907年。
明斯特尔贝格：《价值哲学》，1908年。
Л. 彼得拉日茨基：《法律和道德研究序言》。
瓦格纳、施穆勒、菲利波维奇、丘普罗夫、伊萨耶夫、斯克沃尔佐夫、热列兹诺夫的《普通教程》。

---

[1] 李凯尔特：《自然科学概念构成的界限》，第36页。

[2] 每一个判断都是以分类为前提的。如果说作为自然科学认识事物第一步的描述的概念与第二步的分类不同，应当具有某种含义的话，那么，这只能把描述理解为借助于不是出自专门逻辑目的的概念来把现实现象简化的分类。见李凯尔特：《自然科学概念构成的界限》，第46页。

[3] “没有评价的因素，就不可能有描述，甚至是最科学的描述。”见厄本：《定价，其性质和规律》，1909年，第7页。

[4] A.A.丘普罗夫公正地指出：“李凯尔特只把主观的因素应用于人文科学（即历史科学——作者注）理论，其实，根据同样的理由和几乎在同等程度上，主观因素实际上也决定着数理科学（即自然科学——作者注）体系。只不过在这里这种因素由于数理科学有些脱离实际生活的需要而不惹人注目罢了。数理科学由于其发展不受实利主义观点太大的直接影响，所以定出了重要性和利害关系的标准，以迎合为数极少的专家学者的心理，并且不顾及‘大多数人’的评价，伪造了最高的科学客观性。这些标准实质上是建立在心理学而不是逻辑学的基础之上的，这如同进行结算，要我们清点牛马，而不是点数麻雀。”见A.A.丘普罗夫：《统计学理论概要》，1909年，第50—51页。

[5] 这一点与生物学中“自然”和“人工”的分类体系毫无矛盾之处。植物学家和动物学家的自然体系，严格说来，其目的不是分类，而是

根据有机体的起源来确定其亲近程度，即赫克尔所说的种系发生学。

[6] 狄尔泰说："精神科学是在现实中存在着的，并按照它们在历史上所显示出来的本性、而不是按照大胆的建筑师设想改造它们的愿望发生作用。精神科学包括三种不同的观点。第一种观点表述在直接知觉中所反映的现实，它构成认识的历史部分。第二种观点阐述用抽象方法得出来的这种现实的组成部分之间的相互关系的单一性，它构成认识的理论部分。第三种观点含有评价的观点，并确定规则，它构成精神科学的实用的组成部分。事实，定理，评价与规则，精神科学就是由这三类观点构成的。"（狄尔泰：《人文科学入门》，1883年，第32—33页。）

[7] "人和一般任何有理性的生物，都是作为自在目的而存在的，不仅是某种意志的使用手段，而且在他施于他自己和其他有理性生物的一切行为中，永远看做是目的。"（康德：《道德形而上学的原理》，基尔希曼出版社，1897年，第52页。）

[8] 维塞尔：《经济价值的起源和主要规律》，1884年，第4页及以后各页。

[9] "抽象的经济理论认为，它的任务不是阐明实际经济生活的规律，而是确切规定经济概念及其相互关系。"（见冯特：《逻辑·方法论》，第2卷，第518页。）

[10] 见《一般经济学概论》，第1卷，第105页。

[11] 彼得拉日茨基：《基于道德理论的法律与国家理论》，1910年，第2版，第705页及以后各页。

[12] 门格尔：《关于社会科学方法的研究》，第3章。

[13] 凯尔恩斯：《政治经济学的性质和推理方法》，第110页。持这种观点的还有门格尔。

[14] 见冯特：《逻辑·方法论》，第2卷，第511页及以后各页。

[15] Л. И. 彼得拉日茨基说："自然法科学与人定法的法律学并列，是一个独立而系统的学科，其意义恰恰在于它履行一项重要而崇高的使命，这项使命应由未来的法律政策科学承担，而用于解释和不断修订现行有益的法律以适应实际需要的实用教条主义的法律学则无力承担。"（Л. И. 彼得拉日茨基：《法律和道德研究导论》，第2版，1907年，第3页。）

[16] A. 瓦格纳在谈到货币流通问题时指出，在这一方面，"理论的和应用的东西相互联系密切，在科学研究上根本无法确切划分开"。这对政治经济学来说也是正确的。（见瓦格纳：《理论社会经济学》，第2册，《货币与货币学》，1909年，第111页。）

[17] 拉夫罗夫认为，"进步本身不外乎是从我们的道德观念出发对事件所做的主观看法而已……个性在德、智、体方面的发展，真理和正义在社会方式中的体现，这就是把可以认为是进步的一切都包括在内的简单公式。"（见《历史性的书信》，1906年，第4版，第46、51页。）

[18] 特别值得注意的是，甚至像否定在科学认识中有任何目的论因素的M. 阿德勒这样严谨的马克思主义者也都承认在实践的领域内，道德具有头等重要的意义。同时，他还承认实际的理智重于理论。"认识是为了生存，人类社会的道德精神以这样的口号把科学置于自己的控制之下。"（载于《马克思研究》，1904年，见M. 阿德勒：《因果关系和目的论》，第432页。）

[19] 迪策尔：《理论社会经济学》，第6页。

第三章 逻辑的经济范畴。价值与耗费价值

一、 价值概说 。普通哲学意义的价值。主观价值和客观价值。劳动价值论。边际效用论。戈森定律。门格尔图式。韦伯的心理物理学定律和边际效用论。二、 劳动与边际效用是价值的两个要素 。生产资料的价值取决于什么。边际效用论是作为评价过程的一元论。经济计划的编制中劳动耗费的调节作用。边际效用论与劳动论的综合。三、 耗费价值概说 。耗费价值概念与价值概念的区分。绝对耗费价值。相对耗费价值。劳动耗费价值主要是社会范畴。边际效用论和劳动论。瓦格纳、累克西斯和迪策尔的劳动耗费价值论。

一、 价值概说 上一世纪最杰出的经济学家之一洛贝尔图斯曾提出一个非常重要的划分，把经济概念分为逻辑 概念和历史 概念（范畴）。[37] 逻辑 的经济概念，是指任何一种经济制度所固有的概念，而不问这种经济制度的历史特点如何。相反，历史 的经济范畴，仅表示特定的、暂时的、历史的经济形式。

基本的逻辑的经济范畴，是价值 和耗费价值 。这两个范畴，都是根据经济过程的性质而来的。经济过程，一方面，总是力求达到外在的目的，使外部自然界适应我们的需要；另一方面，则依靠用以达到目的 的手段付出某些耗费来达到这一目的。可见，手段 和目的 ，所费和所得，是经济活动的两极。据此，所谓的经济原则也就具有两重性：用最小的耗费 取得最大的经济利益 。任何经济活动都力求符合经济原则的这两项要求。在经济原则中体现了两个基本的逻辑的经济范畴：耗费价值（所费）和价值（所得）。任何经济生活，不管它多么复杂，都能够纳入这两个基本的经济范畴，正如任何经济企业的业务，不管是什么业务，都能够纳入簿记账户的两方：贷方和借方。

我们在考察这些范畴时，最好是从价值范畴入手，因为价值位于经济的一极，是经济的目的，而耗费价值则永远只能是手段。在人类

理性活动的过程中，占主导地位的当然是目的，它决定经济活动的整个方向以及用以达到目的可能耗费的手段。

在建立经济价值理论时，不容忽视的是，价值范畴不仅仅有适用于经济的意义。[38] 现代的哲学思潮是力求更大地突破价值概念的框框，使之成为哲学的基本概念之一。这与现代心理学的主意论学派有关。现代心理学家大都认为，意志是人的心理生活中的基本的和决定性的因素。[39]

但是，价值范畴也无非是意志范畴的形式之一。我们怎样才能把有价值的东西和没有价值的东西区分开来呢?只能靠我们意志的反应。意志总是企求什么和回避什么，摆脱什么。凡是意志企求的一切，我们称之为是肯定的价值；凡是意志想摆脱的一切，我们称之为否定的价值。意志之外，没有价值；价值之外，没有意志。[40] 因此，从普通哲学观点来看，应当承认埃伦费尔斯所表述的价值定义是完全正确的，他说："有价值的物品就是我们所期望得到的东西。"[41]

同时，期望得到的东西，可以是目的，也可以是达到另一目的手段。据此，价值可分为：1. 基本的 、独立的价值；2. 派生的 、非独立的价值。第一种是人们出于本身需要而期望得到的价值，如幸福、美、美德和荣誉等等。第二种则是获得某一基本价值的手段。

经济仅与派生的价值有关，因为经济不是目的本身，而是手段。[42] 经济物品的价值不在物品的本身而是我们借助它要得到某些基本的价值。经济价值，是我们基于对我们经济福利的大小取决于是否占有物品的认识而赋予该物品的价值 。[43]

这里，1. 当我们把价值归于某一单个人时，我们说这是主观 经济价值；2. 当我们抛开某一单个人的心理并从客观成果的观点来看待价值时，这是客观 经济价值。

对于研究交换经济的经济学家来说，有一种客观价值是特别重要的，这就是物品的交换价值，它的购买力和价格。客观价值是在主观价值的基础上产生的，因为，归根到底，唯一的经济活动者是人。并且由单个人的相互作用而产生国民经济的全部过程。所以，为了认识

客观价值、价格构成规律（价格理论将在下文交换一篇中谈到），必须先研究一下主观价值的构成机制。主观价值同时是逻辑的 经济范畴，因为经济离开主观价值是不可思议的，与此同时，客观交换价值却不是历史上短暂的经济形式（交换经济），因此，它是历史的 经济范畴。[44]

从价值的实质来看，这个范畴，同物品满足我们需要的能力，换句话说，同物品的效用有着直接的关系。无怪乎很久以来有许多经济学家都力求从效用的概念中引出价值的概念。但是，这些尝试长期以来都毫无效果。有些众所周知的事实，显然与主张效用是经济物品价值基础的理论，有着不可调和的矛盾，因为最有效用的物品，如水和空气，并不具有任何价值，相反，从表面看没有多大效用的物品，如宝石或金子，却具有很高的价值。面包比钻石有用得多，铁比金子有用得多，但是，面包和铁的价值却比金子和钻石低得多。这些事实清楚地表明，价值不仅不与经济物品的效用成正比，反而与效用成反比。

由于难以用效用的观点来阐明价值，所以，长期以来，在科学上确认了李嘉图所阐述的所谓劳动价值论。根据这个理论观点，一切经济物品均可按其形成的条件分为两类：自由再生产物品和非自由再生产物品。第一类物品的价值，主要根据生产该物品所耗费的平均劳动确定；而第二类物品（如稀有的塑像和绘画，等等）的价值，则根据其相对的稀有程度确定。

可见，李嘉图所阐述的劳动价值论，不能按一个原则充分解释一切价值现象，从而不得不承认劳动之外，还有完全不同于劳动的另外一种因素即相对的稀有程度所起的作用。但是，确定再生产物品和非再生产物品价值的过程，实质上是一回事。

从上一世纪七十年代起，新的价值理论又迅速得到了人们的拥护，如今可以说，即使不是普遍公认的，但也无疑是（至少在西方）盛行的理论。

这个理论即所谓边际效用论的创始人，应当说是德国经济学家戈森。他写的《论人类交换规律的发展及人类行为的规范》一书，于1853年出版后，并没有引起

同时代人的注意。[45] 只是过了很久，各国才有一些经济学家（门格尔、杰文斯和瓦尔拉），不约而同地得出了与戈森相同的关于价值的解释。

新理论的伟大功绩，在于它按照一个 基本原则，对确定价值的过程的一切 现象作出了充分而详尽的解释，从而永远结束了关于价值的争论。

准确定义经济物品效用的概念，是新理论的出发点。以往多次试图确定价值对效用的依存关系，都失败了，其原因就是没有把某种物品的一般的、抽象的效用和某一具体物品的实际效用区别开来。例如，水对我们有用，它具有抽象 的效用，但不是每一杯水对我们都有用，都具有具体 的效用，而只有一小部分水是具体有用的。如果指的是水的抽象效用或全部水的效用的话，那么，我们应当承认水是有用的，但是，如果指的是具体的某一部分水的效用的话，那么毫无疑问，大部分水对我们完全是不需要的，也是没有用的。

所有这类物品，都具有相同的抽象效用。但是这类物品的每一单位都具有不同的具体效用。假设我有四罐水，第一罐水，没有它，我会渴死，所以第一罐水效用最大。第二罐水，我用来洗漱，那它的效用就差一些。第三罐水，我可能用它浇花，那它的效用就更差些。最后第四罐水，我可能完全不需要了。这也就是普遍的经济规律。不论以什么物品为例，我们都可以看到：我们占有的这些物品数量越大，它们用来满足的需要就越不重要，它们的效用也就越小。例如靴子，对第一双是必需品，对第二双则不甚需要，第三双就更不需要了。书，对第一本，我可能需要，对第二本，就可能完全不需要了。金戒指，对第一只的需要大于第二只，第二只又大于第三只，等等。

经济物品单位满足我们需要的程度，都是依次递减的，这就是说，该物品每一个单位的具体效用，都随着我们占有该物品数量的增加而递减。这个递减率是十八世纪贝努利首先用数学公式确定下来的，之后戈森把它作为新价值论的基础。[46]

那么，究竟是什么来确定物品的价值呢?是它的最大效用呢，还是最小的或平均的效用?不妨举例说明。一个人有三罐子水，失去其中一罐子水，就得放弃上述举例的浇花行为，但不放弃饮用，因而最小的需要将得不到满足，要是倒过来做呢，那在经济上就会没有意义，就

会同要求我们从现有经济手段中获得最大 享受的经济原则背道而驰。这也就是说，不是某单位物品的最大效用，也不是它的平均效用，而是它的最小效用即边际 效用决定了当失去其中一单位物品而得不到满足时的需求的重要性。既然我们根据满足我们需要的观点来确定物品价值，那么，物品的价值就应由物品的边际效用来确定 。所谓物品的边际效用，就是用我们所占有的该物品来满足的一切需要中最小的需要 。

这个推断是从下述前提中得出的唯一可能的逻辑结论。大前提是与占有某物品单位多少有关的福利大小决定于用我们所占有的该物品来满足的一切需要中最小的需要。这个论题，一方面来自经济原则，另一方面来自我们在上面提到的需要饱和定律。小前提是我们对经济物品的评价决定于被评价物品满足我们福利的程度。这个论题是从评价概念本身得出来的必然结论（不论评价 什么，都意味着承认它是我们所想要的，换句话说，是对我们福利有益的）。从大前提和小前提得出的结论是：我们对经济物品的评价决定于用我们所占有的该物品来满足的一切需要中最小的需要，换句话说，决定于物品的边际效用。 [47]

为便于说明在已规定物品价值的条件下各种物品的具体效用值，门格尔提出了下述社会需要及其满足程度的图式。 [48]

I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X
10	9	8	7	6	5	4	3	2	1
9	8	7	6	5	4	3	2	1	0
8	7	6	5	4	3	2	1	0	
7	6	5	4	3	2	1	0		
6	5	4	3	2	1	0			
5	4	3	2	1	0				
4	3	2	1	0					
3	2	1	0						
2	1	0							
1	0								
0									

在这个图式中，罗马数字表示各种抽象的社会需要，按其相对的重要程度排列。阿拉伯数字表示满足其中每一种需要的程度。例如，罗马数字I，表示对食物的需要，数字II表示对住房的需要，数字III，则表示对衣服的需要，等等。每一种需要都可能得到或多或少的满足，而阿拉伯数字则表明，每一种物品的具体效用是随着我们占有物品的数量增多而递减。如果重要程度较大的抽象需要得到充分满足时，那么，用以满足重要程度较低抽象需要的物品，其边际效用可能高于用以满足重要程度较高的抽象需要的物品。例如，假设用以满足罗马数字I项需要的物品有10个单位，那么，它的边际效用等于1；假设用以满足罗马数字V项需要的物品有2个单位，那么，它的边际效用则等于5。如果我们假设第I项需要是面包，第V项需要是金子，那么，我们则不难理解金子的价值为什么大于面包。诚然，对金子的抽象需要低于对面包的需要，但是，金子的总储量要比面包少得多，也就是说，尽管面包的抽象效用比金子大得多，但金子的边际效用（即金子的最后一个单位的具体效用）却比面包大得多。居民对面包的需要，可以达到充分饱和状态，即大多数人可以不挨饿。但是，对黄金饰物的需要，则远远达不到饱和状态，因为不要多余黄金饰物的人，是很少见的。

如果面包数量由10个单位减少到5个单位即1/2，那么，它的边际效用，如图式所示，由1提高到6，即增大了5倍。如果金子数量由2个单位减少到1个单位，那么，金子的边际效用由5提高到6，仅提高1/5。这说明必需品价值的波动大于它的供给量，而奢侈品价值的波动小于它的供给量。其原因在于对必需品需要的饱和程度，要比对奢侈品的需要大得多。必需品供给量的任何波动，都会引起必需品效用的剧烈波动。

评价过程不仅在经济中、而且在我们整个心理生活中起作用。对驱使我们行动的感觉进行评价，是我们一切有意识的意志行为的基础。但这是不够的。评价过程还应包括更为广泛的心理领域。根据韦伯和费希纳的所谓“心理物理学基本定律”，要使我们的感觉得到同等的绝对的增强，就得同等地增强刺激，或者说，只有按几何级数增大刺激的强度，才能使感觉的强度按算术级数增大。刺激量相同，感觉的绝对差别也相同。有关这个定律的文献非常之多。这个定律是韦伯通过试验首先确定的，随之费希纳把它作为心理物理学的基础。一般地说，这个定律在一定的范围内，对某些感觉来说是正确的。我们每一个人都可以根据日常生活经验来了解这一定律，例如，在阳光下看不见烛光的影子；在巨响中听不到微弱的声音，等等。任

何人都知道，如果我们逐渐地和均衡地增加某种刺激量，那么，感觉就会逐渐减弱，例如，我们在房间里逐渐地增加一支烛光的亮度，光觉反而会减弱，等等，等等。

怎样解释外界刺激和感觉之间的这种独特的依存关系呢?在这个问题上，心理学家有颇大的分歧意见。冯特认为韦伯定律出自于我们意识的性质。我们的意识，不问我们的意志如何，对我们的感觉进行比较评价——在较强烈的感觉之下，较弱的感觉觉察不到；注意不到较弱的感觉，这是由于我们注意力全被较强烈的感觉吸引住了。据此，评价的过程，在冯特看来，就是我们最基本的心理生活现象的基础。[49]

但是，如果我们承认冯特的解释，那就会产生如下问题：为什么我们的意识只考虑外界刺激的相对差别，而不考虑它的绝对差别呢?我认为，这是由于自然淘汰的原故。我们的意识是在生存竞争的基础上锻炼成为有机体最强有力的自卫武器。有机体受到的外界刺激是无限多样的。如果我们的意识注意一切刺激而不问其强度大小的话，那就会违背有机体的实际利益。就我们的利益来说，只需要注意实际上重要的东西，也就是注意无论如何都有助于增加我们福利的东西。较弱的刺激之所以觉察不出来，是因为我们假如注意到它，那就只能是白白消耗我们的神经罢了。例如，在阳光充足的白天看得见星光的能力，对我们来说，有什么实际用处呢?但是，在夜间看得见星光的能力，却可以极大地改善我们的生存竞争条件。因此，我们的意识只注意外界刺激的相对强度而不考虑它的绝对强度，并且完全按照我们的实际利益行事。

如果情况果真是这样的话，那自然淘汰就能（在相应的生理组织的基础上）形成我们只注意相对差别而不注意绝对差别的意识体系。

因此，我们全部心理生活的基础，是我们对外界刺激进行的一定评价，诚然，这种评价目前是无意识的，是由相应的生理组织巩固起来的，但是，评价在历史发展中却创造了生理组织。这种评价所遵循的原则，正是现在我们在评价经济物品时所遵循的原则。实际上，根据边际效用进行评价，也就是根据物品对我们福利的相对作用进行评价。

经济物品随着其数量增加而效用递减，人们往往认为它体现了韦伯的基本的心理物理学定律。有充分的根据可以作出相反的论断：韦伯定律无非是一般评价过程的个别情况而已。因此，经济科学把边际效用论看做是意义远远超出纯经济领域的学说：经济评价只不过是根据边际效用的原则进行的一般评价过程的个别情况而已，而这一般评价过程又是我们全部心理生活的基础。

二、 劳动与边际效用是价值的两个要素 上文叙述了消费品的价值。至于消费品价值和生产资料价值之间的关系，这个问题可用边际效用论加以解决。

生产资料对我们来说之所以具有价值，只是因为我们借助它可以获得消费品。所以，消费品价值和为取得消费品所必需的生产资料的价值，必须严格地相适应，消费品的价值决定生产资料的价值。例如，葡萄园的价值决定于葡萄酒的价值；铁的价值决定于铁制品的价值，等等。

但是，通常同一种生产资料可以制造出各种各样的消费品，例如，铁可以做炉子，炉子在寒冬的效用可说是最大的了，因为没有炉子，人在寒冬就无法生存；但是，铁还能制造出其他数以千计的物品，如各种机器、工具和器具，而它们又能制造出不限于满足取暖一类需要的各种消费品。试问，究竟应当如何高度地评价做炉子用的铁呢?假如用铁制造炉子和其他需要程度较低的物品，那么，在耗费固定数量的铁的情况下，也不会不去制造炉子，而会停止制造其他需要不大的铁制品。也就是说，用来制造各种效用物品的生产资料的数量大小，决定能否制造那种在用该生产资料所制造的全部物品中效用最小的物品。由此得出结论：生产资料的价值决定于用该生产资料所制造的全部物品中边际效用最小的那 种物品的边际效用。

由于同一种生产资料可以用来制造各种各样的和效用不等的物品，所以，在这些物品的价值之间就建立了密切的联系。我们不妨以上面制作铁炉子为例。第一个炉子是冬季生活所必需的。第二个炉子可能是根本不需要的。那么究竟应当如何评价边际效用最大的第一个炉子呢?

要得出这个答案，可采用同样的分析方法：在耗费被评价的经济物品的情况下，要看哪一种需要将是得不到满足的。如果我耗费炉子，还储存有做新炉子的铁，那么，它显然是不会用来制造需要不大的物品，是要用来做炉子的。但是，铁有它的价值，这个价值决定于用铁制造的效用最小的物品的价值。这就是说，耗费炉子，不过是失去了铁的价值，而绝不是失去相当于炉子效用的价值，也就是说，耗费炉子，只要不豁出来冻死，就会用铁来做新炉子。可见，自由再生产的物品的价值，不是决定于其本身的边际效用，而是决定于生产

资料的价值；生产资料的价值，如上所述，又决定于用该生产资料制造的边际效用最小的物品的边际效用。

恰恰在这个意义上，边际效用论的追随者通常所认为的产品价值由生产费用决定的论点，也是正确的。但是，劳动价值论却错误地理解生产资料在价值产生过程中的作用，认为生产资料不是消费品价值的源泉，而消费品价值才最终是生产资料价值的源泉。总之，边际效用论的追随者把边际效用论同劳动价值论截然对立起来了。例如，维塞尔认为，李嘉图的理论是惊人的科学谬误之一。在他看来，李嘉图的理论"充满了矛盾，致使公正的人全然不能理解它"。[50] 庞巴维克和其他边际效用学派的杰出代表人物对劳动价值论，也都作了同样严厉的批评。新理论家认为，旧理论集谬误之大成，毫无真理可言。

下面谈谈对边际效用理论的科学意义的评价。应当承认，边际效用论第一次详尽无遗地解释了评价机制，阐明了经济价值、价格是其结果的心理过程。这种理论把全部注意力都集中于评价分析上。从整体来说，这种分析可以说完全正确，但是能否由此得出结论，说经济科学对价值现象的研究领域仅仅限于这项 任务呢?

当然不是为了彻底研究价值问题，必须阐明哪些客观因素调节经济物品的生产，为什么有些物品生产得少，有些物品又生产得多。可以承认，经济物品的价值决定于对物品的需求和物品的数量。但是，物品的数量又由什么来决定呢?

这个问题，从客观的价值要素来看，不能说是最重要的。然而，读者要想从边际效用理论家那里找到这个问题的明确答案，那将是徒劳无益的。在大多数场合下，对上述问题，他们不是避而不谈，就是远远不能作出令人满意的解答。

诚然，边际效用的理论家承认生产条件对产品价值的影响，但是，他们没有彻底进行这种研究。到底是哪些客观因素调节再生产物品的数量及其价值，仍然是不清楚的。新学派的代表对过去盛行的劳动价值论持否定态度，把问题搞得更加混乱不堪。从边际效用理论家的观点来看，他们的理论完全推翻了基本的客观的价值要素是生产劳动的观点。应当在这两种理论之间进行选择，二者必居其一。新学派的代表人物就是这样看问题的。

但是，这是严重的误解。毫无疑问，边际效用论和劳动论两者是相互对立的，但又绝不是相互矛盾的。李嘉图和门格尔分别把注意力集中在同一个过程的两个不同的侧面。李嘉图的理论强调客观 的价值要素，而门格尔的理论却强调主观 的评价要素。但是，正如客观的生理观察，在一定的意义上与主观的心理观察相对立，但它又绝不排斥后者，而只是补充它，李嘉图的理论也同样不排斥边际效用论，而只是补充它。

边际效用论没有、而且也不能指出任何新的客观的价值要素，其原因在于那些因素早就是已知的。究竟那些要素是什么呢?李嘉图认为生产劳动是调节自由再生产物品价值的极为重要的要素。我们试从边际效用论的观点出发，验证一下这个原理是否正确。

生产是一个合理的经济过程，它遵循力求用最小耗费取得最大经济效益的基本经济原则。在制订总的经济计划时，首要的问题就是明确应该生产什么产品。人类需求极不相同，它只能用耗费人类劳动力的产品来满足。产品的劳动耗费价值不能不是决定经济计划——各个生产部门之间人类劳动分配的条件之一。不难理解，劳动耗费价值在编制经济计划中起着决定性的作用。

下面就根据解释评价过程的边际效用论来作一分析。我们知道，经济物品的具体效用，随着物品产量的增加而递减。为了满足我们的需求，需要有各种劳动耗费价值的产品。我们应当在这些产品的生产之间按照什么比例分配劳动才能收到最大效益呢?

边际效用是每种产品最后单位的效用，它随着生产规模的变化而变化。我们可以通过扩大或缩减生产来降低和提高边际效用。与此相反，单位产品的劳动耗费价值，是不以我们的意志为转移的某种客观上已知的因素。由此可以得出结论：在编制经济计划时，决定的因素应当是劳动耗费价值，而被决定的因素则是边际效用。用数学语言表述，边际效用应当是劳动耗费价值的函数。

如果我们同时生产几种具有不同劳动耗费价值的产品，那么，按照经济原则的要求，我们从最后单位时间的劳动中取得的效益，在每种产品的生产中都必须是相等的。如果做不到这一点，如果A类生产最后一个劳动单位的效益大于B类生产的效益，那么，扩大A类生产和

减少B类生产就比较有利。最大的效益，只有在每类产品生产的最后劳动单位所取得的效益相等时才能达到。

我们知道，产品的劳动耗费价值是不一样的。换句话说，在单位时间内可以生产不同数量的各种产品，但是，在最后一个单位工时内所取得的效益，如上所述，应当在各种产品生产中都是一样的。由此可以得出结论：每种自由再生产的产品的最后单位的效用，即它们的边际效用，应与单位工作时间内生产的这些产品的数量成反比，换句话说，应当与这些产品的劳动耗费价值成正比。只有遵循这个条件，生产分配才能符合最大效益的经济原则。

这个定理只有借助于高等数学分析，才能用一般形式在数学上准确地加以证明。[51] 我们这里只作简单的算术论证，它足够能阐明上述经济比例关系。

假设现有两种产品A和B，其中生产产品A所需要的工时，比生产产品B多一倍。我们对这两种产品需求的程度相等，其需求程度减弱的数字序列为10、9、8、7、6、5、4、3，等等，借以表明每种产品的具体效用随着生产的扩大而递减。

假设我们工作时间只有2小时，那么，经济原则要求我们完全放弃生产较难制造的产品A，因为在2小时内，我们仅能生产产品A 1个单位，它的效用等于10，但是，在同样的时间内，我们却能生产产品B 2个单位，它的效用是10+9=19。我们的利益要求把全部工时用于生产产品B。

但是，我们支配的工时越多，产品B生产得越多，则产品B最后单位的效用递减就越厉害。假设我们有6个小时，生产产品B 6个单位。在这种情况下，产品B的第五和第六最后两个单位的边际效用用数字表示为6和5（这时，全部序列的相应数字为10、9、8、7、6、5）。我们在生产产品B的第五和第六个单位的时间内（它的效用总数为11），只能生产产品A的第一个单位，其效用为10。看来生产产品B还是较为有利的。

但是，假设我们有可能再多扩大些生产，假设我们还有2小时工时，那么，我们应当把这2小时用于生产什么产品呢?如果我们把它用于继续扩大生产产品B，我们就要在新增加的2小时内生产产品B的第七和第八个单位，其效用分别为4和3（产品B的全部序列用数字表示为10、9、8、7、6、5、4、3）。而在同样的2小时内，我们能生产产品A的第一个单位，其效用为10。我们在生产产品B时，从最后2小时内得到的效用以数字表示为7（4+3），而在生产单位产品A时，我们得到的效用是10。看来生产单位产品A还是较为有利的。

这样一来，在上述条件下，最有利的劳动分配，应该是生产6个单位的产品B和1个单位的产品A。除此之外，其他劳动分配提供的经济效益都是最小的。

在上述劳动分配的情况下，产品A和B的边际效用又是怎样的呢?产品A 1个单位的效用是10；产品B 6个单位的边际效用是5（应记住，B的整个数字序列为10、9、8、7、6、5）。A的边际效用=10；B的边际效用=5。在同一时间内，生产A用2小时，生产B则要用1小时。已生产产品的边际效用与其劳动耗费价值成正比。[52]

根据边际效用论，我们可以得出如下结论：力求取得最大利益的经济原则，要求生产分配做到：自由再生产的产品边际效用与其劳动耗费价值的比例相一致。产品的劳动耗费价值，在确定经济计划——各部门之间的生产分配方面起着决定性的作用。在合理的生产分配的条件下，产品的边际效用应与产品的劳动耗费价值成正比。

边际效用在第一级上决定经济物品的评价。但是边际效用本身（就自由再生产的产品而言）在第二级上又由产品的劳动耗费价值决定。因此，劳动产品按照边际效用的评价，在合理的即符合经济原则的生产分配的条件下，必须与其按生产耗费价值和劳动的评价相符合。但是，这样的生产分配，只能是一种经济所要力求达到而又无法达到的经济理想，所以，劳动评价与边际效用评价完全相符，也不过是一种理想罢了。

不管怎样，通常看来是相互排斥的两种价值论，在实际上却是相互协调的。两种价值论从两个不同的方面来研究同一个经济评价过程。边际效用论阐明主观的经济价值四要素，而劳动价值论则阐明客观的经济价值要素。

人们通常把劳动价值论即客观价值论与边际效用论即主观价值论对立起来，从而认为它们是相互排斥的。事实上，应该由此而认为它们是互为前提的。经济过程并不是唯一客观或唯一主观的，而是既有这一面，又有那一面，因为经济过程不过是主体（经济人）与客体（外部自然界）相互作用的过程。任何经济理论，如果仅仅是主观的或者仅仅是客观的，那它就是片面的和不完备的。边际效用论仅仅是主观的，而劳动价值论仅仅是客观的。真正的价值理论，应当从主观的经济因素上升到客观的经济因素，即从主观的边际效用转到劳动这个客观的价值要素上来。

我们弄通了这些，就容易解决边际效用论者和旧价值论者之间关于生产资料价值在确定产品价值方面的作用问题的争论。李嘉图认为，产品的价值由生产耗费的总价值决定，而这个总价值又由生产中所耗费的劳动决定。与此相反，新学派的代表却认为生产资料的价值，亦即生产耗费的总价值，是由产品的价值决定的。乍一看来，前一论点好像同后一种论点是根本不相容的。其实，可以很容易地把这两者有机地综合在一起。李嘉图说的是客观价值要素，边际效用论者则说的是主观价值要素。如果说的仅仅是心理价值要素，那么，边际效用论者的观点应当说是完全正确的。当然，我们之所以珍视生产资料，不过是因为我们借助生产资料可以获得我们所必需的消费品；我们之所以珍视葡萄园，不过是因为我们珍视用葡萄酿成的葡萄酒；珍视脱谷机，也不过是因为经过脱谷而得到的粮食对我们有价值，等等。所有这些都是无可争辩的。而且，产品的数量由生产它们的劳动耗费价值决定，这也是无可争辩的。刚刚谈过，生产的劳动耗费价值调节自由再生产的产品的边际效用；生产该产品的劳动耗费价值量，不是取决于我们的意志，而是决定于生产的客观条件。正因为生产该产品所耗费的生产资料的总价值，不能不由所耗费的生产资料的数量来决定，而这个数量又由客观条件而不由我们主观评价决定，所以归根结底，生产的客观条件决定产品（包括消费品和生产资料）的经济评价。

边际效用论是一般的评价理论，它不仅涉及经济现象领域，而且还涉及包括意志因素在内的我们意识的整个领域。与此相反，劳动评价只能是经济领域所固有的，因为正是在经济领域内，人的意志才能指向外部世界即物质自然界。因此，从某种观点看来，可以同意如下说法：劳动价值论主要是经济价值论，而边际效用论则是一般心理评价理论，绝不是特殊经济评价理论。正因为如此，恰恰出于劳动价值对于经济理论尤为重要这种正确的直觉、正确的理解，昔日的经济学家才倾向于劳动价值论。

三、 耗费价值概说 除价值之外，耗费价值是另一个基本的逻辑的经济范畴。“价值是可视为外界物体状态的人类利益”是维塞尔给价值下的一个恰当的定义。[53] 耗费价值则是可视为经济活动要素的人类本身。两个范畴不仅不是同等的，而且在某种意义上说还是对立的，就像所费与所得相对立一样。

某种经济物品的耗费价值，是指为取得该种经济物品而付出的经济耗费。劳动耗费价值，是指生产该经济物品所耗费的劳动。除价值之外，劳动耗费价值是基本的逻辑的经济范畴，因而应把劳动耗费价值看做是绝对的耗费价值。[54]

经济过程是获取物质资料以满足我们需求的人类活动。经济价值范畴与需求有关，但是人类经济活动本身却不受价值范畴的控制。因此，对经济过程的科学理解，除价值范畴外，还要以独立的劳动耗费即绝对耗费价值范畴为前提。这两个范畴相互补充并形成经济科学的两个基本范畴。

但是参加生产过程的不仅是人，而且还有自然力，例如，马干活是农夫所需要的，就像需要他自己的劳动一样。那么，为什么不把马干活也看做是绝对耗费价值呢?因为在人类经济中，经济主体是人，而不是马，也就是说，我们做工是消耗我们自己机体的力，消耗我们自己本身。我们做工时会感到出力或感到苦，可是，马干活并不消耗我们的机体，甚至就像水转动水车一样，我们很少感觉到它。在马的世界里，马干活是唯一的耗费价值，人类劳动则不是耗费价值。同样，在人类社会里也只能说人类劳动是唯一的绝对的耗费价值。[55]

反对这个观点的人，可以举出下述意见。人们不仅应当用经济的方法来对待自己的劳动和自己的劳动产品，而且应当用同样的方法来对待不用耗费什么劳动的许多物品。不妨以土地为例。在地少的地方，地价自然昂贵，因此经济人不得不非常节省使用土地的自然生产力，尽管没有花费任何劳动来创造它。或者以野生树林为例，难道使用这种树林（如果森林树木很少）就可以不像使用靠劳动栽植的树林那样节约吗?洛贝尔图斯认为，只有人类劳动创造的物品才是“经济”物品。[56] 但是，难道上面所谈到的野生树林就不和人工树林一样都是经济物品（即我们用经济的方法来看待的物品）吗?当然，洛贝尔图斯错了，并不是只有我们劳动的产品才是经济物品。

凡是有经济价值的物品都是经济物品。物品要具有这样的价值，就得具有某一种稀有性。因此，非劳动创造的物品（如森林和土地）也可以成为经济物品，但是，具有价值的这些物品毫无任何绝对耗费价值，因为它们是自然界赐予的物品，同那些不仅具有价值、而且具有耗费价值的物品有着根本性的区别。

例如，我们不妨从经济方面把空中陨落的铁陨石和矿山开采的铁矿石作一比较。陨石是自然界赐予的物品，其耗费价值等于零。铁矿石则不然，它耗费了人类劳动，具有绝对的耗费价值。陨石只是在一个方面成为我们经济的组成部分，也就是说，它是一种经济物品，因此增加了我们占有的经济物品的数量，扩大了我们从经济方面所取得的效益。铁矿石，除此之外还从完全不同的另一方面成为我们经济的组成部分，因为它体现了工人从矿山开采铁矿石的艰辛，体现了他们毫不顾惜精力、幸福和时间的牺牲精神。陨石只具有价值，而铁矿石既具有价值，又具有耗费价值。同样，处女地只具有价值，而粮食除价值之外，还具有耗费价值。

因此，经济（有价值的）物品可分为两类：具有耗费价值的物品（人类劳动的产品）和不具有耗费价值的自然界赐予的物品（非人类劳动的产品）。

所以，人类劳动是绝对耗费价值的唯一实体。但是这个绝对耗费价值，需要跟相对耗费价值区分开来。绝对 耗费价值是与价值相对立的经济范畴，如同经济主体的人与经济客体相对立一样。与此相反，相对 耗费价值则是可视为用以取得另一种价值的手段、而不是目的的一切价值。不妨以生产过程为例。对社会来说，产品的绝对耗费价值是由什么体现出来的，即社会为进行该项生产需要付出什么样的绝对消耗呢?如上所述，只有耗费在生产上的社会劳动，才能形成所求的产品的绝对耗费价值。但是，产品的相对耗费价值，同样可以由制造产品所耗费的材料体现出来。这样，我们可以计算出（实际上我们也在计算）需要耗费多少普特矿石、煤和辅助材料才能炼出一普特铁。一普特铁的耗费价值，可由几普特矿石和煤等等体现出来。但是，耗费价值范畴，在这种场合，显然具有迥然不同于它体现人类劳动力耗费的含义。劳动耗费是人的机体力量的绝对消耗。人类劳动，这是人类本身即经济主体的消耗。相反，矿石、煤等等（我们姑且不论它们都是人类劳动的产品）它们本身绝不属于人力的消耗。煤或矿石，这是客体，而不是经济主体。当然，煤和矿石都具有价值，因此，如把这些有用物品无谓地毁灭掉，势必要减少社会福利。正因为如此，我们应当节省使用这些客观的生产资料。但是，所有这些生产资料并不属于人体的一部分，所以，人消耗它们，并不是消耗人本身。

我们用生产资料来表示物品耗费价值，无非是因为生产资料具有价值 。水和空气没有价值，因此在计算产品耗费价值时，就被忽略掉了。可见，一种产品的耗费价值用另一些产品表示时，我们不把耗费

价值概念看做是与价值范畴相对立的独立的经济范畴，而是把它看做生产的价值范畴。相对耗费价值（即用产品表示的、而不是用人类劳动力表示的耗费价值）只能是作为手段，而不作为目的的价值范畴。

相反，当产品的耗费价值由劳动表示时，我们就完全舍弃了价值范畴。劳动产品，例如，用氢氧化合方法取得的水，可能没有任何价值，但是，它仍然具有劳动耗费价值，因为它耗费 了我们的劳动和气力，劳动耗费是既成事实。打炮并不创造任何新的价值，但是我们可以计算它的劳动耗费价值 。我们珍惜自己的劳动，并不是因为（或不仅仅是因为）我们通过劳动可以获得经济物品。不是的，我们的劳动，就是我们本身；我们珍惜自己的劳动，也和珍惜我们舒适满意的物品一样，具有根本的、而不是派生的性质。劳动耗费价值，也和价值一样，是重要的独立的经济因素。

因此，应把绝对（劳动）耗费价值和相对耗费价值（通过其他有用物品的价值来表示的一种有用物品的耗费价值）严格区分开来。这两个范畴的区别在现代交换经济中表现得特别明显。在交换居主导地位的条件下，任何价值都是用来取得另一种价值的手段。货币能买到一切。我们可看到：在现代经济中，任何一种物品的耗费价值，通常是由用以购买物品的货币来表示的。

野生森林或处女地都不含有一点点人类劳动。人类从自然界无代价地获得这种或那种东西。但是，无论土地或森林，都具有价值，因而都可以按一定的价格把它卖掉。对买到森林或土地的人来说，这些有价值的客体绝不是自然界的赠品，因买者花了钱，付出了非常实际的代价才买到它。买土地所支付的金额，在土地获得者看来，就是土地的耗费价值 。因此，从私有经济观点来看，自然赐予的物品，也像劳动创造的物品那样，在交换过程中获得耗费价值。但是，这种耗费价值是相对的、私有经济的耗费价值，而不是绝对的、社会的耗费价值，它带有假定的和派生的性质，只不过是价值范畴的另一种表现而已。从全社会的观点来看，土地在交换经济中仍然是一种失去耗费价值的自然赐予的物品，因为社会作为一个整体，并没有耗费什么就获得土地。可见，只有从私有经济的观点来看，土地才有耗费价值，正如只有从私有经济的观点来看，期票才是财富一样。

在占统治地位的政治经济学中，纯劳动耗费价值范畴完全被忽略了。但是，现代科学把这个范畴称为劳动生产率 范畴。假设，我们用a表示劳动量，用b表示耗费劳动而制造的产品数量，那么，劳动耗费价值可用a/b表示，劳动生产率则用b/a表示。换句话说，劳动耗费价值和劳动生产率，是用不同的形式表示的同一个经济概念。前一个概

念表示产品数量与所耗费的劳动之比，后一个概念表示所耗费的劳动与产品数量之比。

如果站在劳动者利益的观点上，则不会怀疑根据经济过程中所耗费的劳动从局部和整体上对全部经济过程进行评价的重要性。反之，假如站在依靠财产收入的非劳动者的观点上，则会把人类劳动和外部自然界力量的活动等同起来。这也就是为什么站在劳动阶级一边的政治经济学派把劳动评价摆在首位，而其对立的学派却无视这种评价并否定其独立意义的原故所在。

我们承认劳动是绝对耗费价值的唯一实体，进而承认劳动是唯一积极的生产活动者，承认全部产品只能是劳动创造的。当然，从技术观点来看，从生产过程中物质转换的观点来看，人也是一种机械力，和其他机械力没有什么两样。从这个观点来看，人类劳动和动物劳动或机器做功之间没有任何区别。但是，从人类利益的观点来研究经济过程的经济学家却认为，人类劳动与其他机械过程是不能等量齐观的，因为只有人类劳动的耗费才是人类个体的消耗。基于这一观点，我们应当承认，只有人类劳动才是生产劳动，换句话说，应当把其他一切生产要素的有效作用都归属于唯一积极的生产要素——人类劳动。

劳动耗费价值概念根本不同于价值概念，它指的不是人类活动的对象，而是人类本身，是具有个性、从事劳动、饱经艰辛、与自然搏斗，并在斗争中结成社会关系的人类本身，因此，劳动耗费价值范畴主要是社会范畴，它是连接社会政治经济学和社会科学的桥梁，因为社会进步是在社会劳动生产率增长的基础上实现的。

但是，纯伦理观念虽然对纯客观的科学理论有着巨大的意义，在形成特殊的劳动耗费价值范畴方面也起一定的作用。参加生产过程的不仅有人，而且还有生产资料。那我们为什么单单把整个物品看做是人类劳动创造的呢?为什么单单承认人类劳动是积极的生产活动者呢?另一方面，又为什么把一切形式的人类劳动不加区别地等同起来呢?又为什么我们认为一切形式的人类劳动都是可以相互比较的，并把它们合成一个总量，形成一个社会劳动的总概念呢?

毫无疑问，其原因就在于我们都心照不宣地按照政治经济学的伦理指导思想——最高价值观念、人类个性等值思想行事。基于这种思想，我们才有权一方面否认马或蒸汽机工作的生产能力，另一方面又认定一切形式的人类劳动是社会劳动的整体。如果立足于古希腊罗马的毫无人类个性等值思想的宇宙观，就无法把奴隶和马的劳动区分开来，从而也就无法从根本上把自由民、希腊人、奴隶主的劳动和奴隶或野蛮人的劳动区分开来。劳动价值概念的伦理学基础，不但丝毫无损于这个观念的科学意义，而且证实已有和应有的范畴在政治经济学中是如何紧密结合在一起的。

约·斯·穆勒在其著名的政治经济学教程中指出，在价值理论的领域中，科学已经表述了最新的思想，未来的学者对已表述的思想不会再增添什么重大的新内容。[57] 众所周知，穆勒是一个不高明的预言家，恰恰是价值学说被后来的研究者们根本改造了。但是，现在可以满怀成功的希望来复述穆勒的预言。边际效用论将永远是价值学说的基础，虽然将来也可能有部分的补充和修改，但是它的基本思想已成为经济科学的πτῆμα ἐξάεἰ（永恒的瑰宝）。实质上，这个理论目前几乎已经得到实际上或至少是口头上的公认。德国经济科学最有权威的代表人物之一，布伦坦诺公正地指出："现在，在世界各国，不管某些经济学家是否认识到这一点，贝努利的学说已成为关于价值的科学讨论的出发点。"[58] 试图对这个理论进行的批判，大多软弱无力，经不起认真的反驳。反对这个理论的主要论点认为，我们从经济物品所得到满足程度，不能从数量上进行比较，这一点已被康德驳倒了。康德说："不论我们关于物品的观念多么不同，但是满足感……在实质上都是一致的。否则，怎么可能对来自根本不同的观念的各种动机进行数量比较，又怎么可能选择对我们意志影响比较强烈的动机呢?一个人宁可把手头没读完的一本有益的书还掉，也不肯错过打猎的机会；宁可走开不听有趣味的讲话，也不肯耽误吃饭；宁可放弃非常可贵的愉快的谈话，也要坐下来赌博，甚至宁可不去接济在其他场合会诚心诚意给予帮助的不幸的人，也要用仅有的钱去买一张戏票。"[59] 康德完全正确地指出，怎样才能对我们的各种欲望进行数量比较，这就是要我们始终按照一个最强烈的动机行事，也就是要对各种动机按照强度大小进行比较。换句话说，我们各种欲望之所以能够进行数量比较，那是出于我们意志的本性。

起初，也许是新理论的拥护者更多地阻碍了新理论取得成功，故而它不能很快地得到公认。这就是说，他们毫无根据地把新理论同李嘉图的价值论尖锐地对立起来了。正因为这样提出问题，所以李嘉图理论的拥护者也就表示反对新的价值理

论，只是到了现代，才开始普遍意识到新旧理论之争纯出于误解。边际效用论的拥护者所反对的，其实不是李嘉图的价值论，而是与之截然不同的洛贝尔图斯和马克思的理论（下一章将要谈到）。实际上，洛贝尔图斯和马克思的理论同边际效用论是不可调和的，因为价值不可能同时是"劳动的结晶"，又是边际效用。至于李嘉图的理论，则另当别论。边际效用学说不仅不与李嘉图理论相矛盾，相反，正如本文所述，还与它互为补充，并构成逻辑上相关的概念。

甚至激烈抨击李嘉图的杰文斯，也指出这两种理论是完全一致的。他说："物品的价格，只能决定于它的效用大小。然而，怎样才能改变边际效用呢?要靠增加或减少物品的供应量。然而怎样才能达到这种增加或减少呢?这就要靠增加或减少生产这些物品的劳动耗费。从这个观点来看，从劳动到价值之间存在两个阶梯。劳动决定供应量，供应量又决定用以确定物品价值或交换关系的边际效用。"[60] 杰文斯这里所缺少的仅仅是三段论法的结论：劳动决定价值。

西方有一些经济学家，包括马歇尔[61]和迪策尔[62]在内，都不认为李嘉图理论和边际效用论之间存在着矛盾。相反，在现代，迪尔却企图把这两种理论对立起来，认为它们在逻辑上互相排斥。迪尔的论据归结到一点，就是它指出边际效用论的主观主义性质和劳动论的客观主义性质。[63] 但是，正如本文所述，不仅不能由此得出结论，说这两种理论互相排斥，而且应当由此得出截然相反的结论，认为这两种理论是互为补充的。本文的观点，在我发表的第一篇论文《关于经济物品边际效用的学说》（载《法学通报》，1890年）中曾作过阐述。后来，司徒卢威在德国期刊《社会法律文集》上和德米特里耶夫先生在其饶有趣味的《经济文集》一书中，都谈到了类似的观点。

但是，如果说主要是门格尔学派的著作使人们对价值范畴的理解大大地前进了一步，那么，这也绝不是指另一个基本经济范畴——耗费价值说的。俄国经济学家甚至（不管多么滑稽可笑）不得不证实这个概念在逻辑上的存在权。在我们的口语中，原来就有"ценность"（价值）和"стоимость"（耗费价值）这两个意义根本不同的词。例如，我可以说："这幅画，我花费的代价（стоимость）很小，但我认为它的价值（ценность）很高。"这就是说，谁都明白说的是什么意思。但是，由于我们的理论知识水平比较低，所以才出现这种真正的怪现象：科学的经济术语不仅没有使口语术语臻于完善，反而使它变得更糟糕，以致造成口语从所未有的混乱。俄国有许多经济学家（特别是马克思主义者）通常不把"стоимость"（耗费价值）和"ценность"（价值）这两个术语当做矛盾的概念，而当做同一的概念即同义词来使用。这是极其有害的习惯。显然，主要是从马克思《资本论》第一卷俄译本开始使用并固定下来了。在俄译本中，德语"Wert"一词误译为"стоимость"，而不是

“ценность”。但是，德语中除了“Wert”这个术语外，还有另外一个术语“Kosten”，正像英语的“value”和“cost”绝不能混淆一样。正因为这两个俄语术语存在上述的混淆，所以有些德语和英语的语句译成俄语时，都有失原意。例如，马克思《资本论》第三卷开头部分有一句话：“die kapitalisische Kost der Ware misst sich an der Ausgabe in Kapital，die wirkliche Kost an der Ausgabe in Ardeit. ”（“商品的资本主义费用是用资本 的耗费来计量的，而商品的实际费用则是用劳动 的耗费来计量的。”）如果把“Kost”（费用）译为“Wert”（价值），那么这句话就会变成毫无意思的了。[64] 同样，马尔萨斯对李嘉图所作的人所共知的批评，也会变得没有意思了。他批评李嘉图忽视了 “the very important distinction between cost and value”。[65] 这需要确切地译成俄语：стоимость和ценность之间的重大区别。如果按照现在流行的术语进行翻译，译为“стоимость和стоимость之间的重大区别”，就变成毫无意义的了。基于上述原因，阐述价值理论的俄国理论家，应当作更大的努力来使他的读者了解说的是什么经济现象，而不致把“стоимость”（耗费价值）和“ценность”（价值）混淆起来。

本文所阐述的劳动耗费价值论，不过是所谓的劳动财富论的另一种说法而已。这个理论的意义在于它承认唯一的人类劳动的生产能力，把一切产品归结为生产所耗费的劳动。这种理论已经是很陈旧的了，早在亚当·斯密之前就被一些学者阐述过，但是表述特别明确的还是《国富论》[66] 的作者。后来，这个学说被现在盛行的生产三要素（土地、劳动和资本）论（让·萨伊最早提出）排挤到次要的地位。劳动财富论之所以没有广泛地传播开，其部分原因在于这个理论缺乏明确的方法论根据，即不了解为什么经济学家把产品看做仅仅是劳动产品，尽管参与生产的，不仅有劳动，还有土地和生产资料。本文试图对上述理论从方法论上加以论证。

劳动耗费价值没有得到深入研究的另一个原因，是马克思完全错误地把唯一的劳动生产能力的学说和唯一的劳动创造价值的学说合而为一。马克思提出绝对的劳动价值论代替绝对的劳动耗费价值论的主张，其后果是毫无道理地混淆了两种不同的理论，也就是说，产品可以看做仅仅是人类劳动的产品的正确思想和只有劳动能够创造产品价值的根本错误的思想拼凑在一起。对这个绝对劳动价值论，将在下一章进行分析。

桑巴特在他的对《资本论》第三卷的著名的批判文章中，曾试图为马克思的劳动价值论进行辩护，把它解释为劳动耗费价值论。他把劳动价值论理解为“社会劳动生产能力的程度”，[67] 但是，如果是这样的话，那为什么把劳动耗费叫做“价值”，以至于认为劳动耗费是价格、产品交换关系的基础（显然是错误的），而不承认价值和耗费价值这两个不同的范畴有独立存在的权利呢?

极少数的经济学家懂得劳动耗费价值范畴在经济科学中有权独立存在。其中就有A. 瓦格纳。他从三个不同的角度出发，详尽地研究了耗费价值理论。这三个观点是：1. 人类，2. 国民经济，3. 单个经济。从人类的观点看，耗费价值（Kosten）是“为获得财富所耗费的各种人类劳动量”[68]。从国民经济的观点看，耗费价值是为克服自然阻力所耗费的价值。最后，从单个经济观点看，在耗费价值的构成中，除了从国民经济观点看的耗费价值外，还包括第三者的各种劳务报酬（工资、佣金、租赁费和借贷利息等等）。因此，本文所说的“绝对耗费价值”同瓦格纳所说的“从人类观点看的耗费价值”是一致的，而“相对耗费价值”则同瓦格纳所说的从国民经济和单个经济观点看的耗费价值是一致的。可见，瓦格纳完全承认：从全人类的观点来看，人类劳动是唯一的耗费价值，耗费价值范畴与价值范畴（根据瓦格纳的观点，后者是决定于其他方面的因素）并存，有其独立的意义。

累克西斯也同样不赞成劳动价值论，他拥护劳动耗费价值论。他说：“土地和资本，作为生产要素，不可能与劳动相协调，因为前者从属于后者。劳动是唯一积极的生产要素，自然界只不过提供劳动用的材料或只有通过劳动才能利用的原始的自由的自然力。资本，一般也不可能是首要的生产要素，因为它本身就是产品。”[69]

至于谈到迪策尔，除了价值论之外，他完全承认建立耗费价值论的重要性，并用很大篇幅来阐述耗费价值论，但是建立这个理论的任务，他完成得极不成功。这就是说，他只承认相当于我所说的“相对耗费价值”的那个耗费价值范畴。他说：“耗费价值的概念相当于消耗价值的概念。只有这样的东西才有耗费价值：它存在，效用就存在；它不存在，效用即随之失去。”[70]

在迪策尔看来，劳动耗费是耗费价值的基本要素，其原因仅在于劳动是普遍的生产手段，同时，又像任何其他生产手段一样，在需求大于供给的情况下具有价值。在这方面，人类劳动和马的劳动没有什么根本区别。

从不劳动的企业主的观点来看，这是理所当然的。对资本家来说，工人和任何一种生产工具没有什么区别。但是，从工人的观点来看，他和马的劳动似乎有某种区别。正如本文所阐述的，工人根本不依靠劳动的外在结果来估价自己的劳动，因为工人的劳动耗费是他的个体的消耗。迪策尔的观点否认了人类个体的最高价值，因为迪策尔把人看做是简单的生产手段，而不是目的本身。这个基本错误也使迪策尔随后所作的关于价值和耗费价值相互关系的全部论述失去了意义。

参考书目

关于价值的文献浩瀚如海，所有重要的理论家都程度不同地涉及这个问题。其中主要的有：

亚当·斯密：《国富论》，俄译本，比比科夫译，1866年。
大卫·李嘉图：《政治经济学原理》，俄译本，西贝尔译，1882年。
穆勒：《政治经济学原理》，奥斯特罗格拉茨基的最新编译本，1897年。
马克思：《资本论》，第1、2、3卷（有几种俄译本）。
司徒卢威：《经济与价格》，第1卷，1913年。
关于马克思价值论的批判文章，见下一章参考书目。

关于价值学说的历史概述：

李卜克内西：《英国价值理论的发展史》。
R. 考拉：《价值理论的历史发展》，1906年。
卢约·布伦坦诺：《价值论的演变》，1908年。
B. 扎列斯基：《价值学说》（《价值论》），1893年。
P. 奥尔任斯基：《经典家和宗教家的价值学说》，1896年。
Э. 杰恩：《论价值学说》，1896年。
A. 马努伊洛夫：《古典学派经济学家的价值概念》，1901年。

关于边际效用论的文献：

戈森：《论人类交换规律的发展及人类行为的规范》。1854年（第2版，1889年）。
L. 瓦尔拉：《纯粹政治经济学要义》，1874年。
杰文斯：《政治经济学理论》，1871年（第3版，1888年）。
门格尔：《政治经济学基础》，M. 奥尔任斯基编译，1903年。
维塞尔：《主体价值的起源与定律》，1884年；《资本的实证理论》，1889年。
庞巴维克：《经济福利价值论的基础》，1904年，译自德文；《资本实证论》，第2版，1900年。
科莫钦斯基：《闭关经济的价值》，1889年。
楚克坎德尔：《论价格理论》，1889年。
P. 奥尔任斯基：《关于经济现象的学说》，1903年。
B. 沃伊京斯基：《市场与价格》，1906年。

边际效用论的评述：

马歇尔：《经济学原理》，第3版，1898年。

迪策尔：《社会经济学原理》，1895年。
施托尔茨曼：《国民经济学的社会范畴》，1896年。
希法亭：《庞巴维克对马克思的批判和研究》，1904年。
迪尔：《大卫·李嘉图关于国民经济的基本法则》，1905年。
绍尔：《政治经济学理论的基本问题》，1907年。
杜冈-巴拉诺夫斯基：《边际效用论》（载《法律通报》，1890年；《马克思主义的理论基础》，第3版，1906年）。
司徒卢威：《关于价值的论文》（载《社会主义文集》和俄国杂志《科学评论》、《生活》）。
弗兰克：《马克思的劳动价值论》，1900年。
马努伊洛夫：《关于古典学派经济学家学说的价值概念》，1901年。
斯托利亚罗夫：《杜冈-巴拉诺夫斯基公式的分析论证方法》，1902年。
B. 德米特里耶夫：《经济论文集》，1904年。
吉尔什费尔德：《福利边际效用与其劳动耗费价值的比例定律》，载《社会学问题》，1909年。

关于耗费价值的文献：

瓦格纳：《政治经济学原理》，1893年，第3版。
累克西斯：《产品》（载于《政治经济学辞典》）。
迪策尔：《社会经济学原理》，1894年。
杜冈-巴拉诺夫斯基：《马克思主义的理论基础》。
Л. 布赫：《政治经济学的基本要素》，1902年，第2版。

---

[1] 洛贝尔图斯：《关于社会问题的解释》，1875年，序言。

[2] 冯特说：价值因素是使精神因素区别于纯物理因素的最重要的特征。精神世界是价值的世界，有着极其不同的质的特点和极其不同的等级。在精神世界里，一切都有其肯定或否定的价值，都有其或大或小的价值。（见冯特：《逻辑·方法论》，第2版，第2卷，第16页。）文德尔班认为："哲学是关于普遍适用的价值的批判科学。"（见文德尔班：《序曲》，第30页。）明斯特尔贝格认为："我们哲学思想所缺少的，就是完整的纯价值体系。只有那时，哲学才又成为长久以来唯独自然科学才有的那种真正的生命力。"（见明斯特尔贝格：《价值哲学》。1908年，第VI页）当然，明斯特尔贝格自己试图建立这种体系不能说是成功的。

[3] 例如，著名的丹麦哲学家许夫定说："如果要问心理生活的三个要素（认识、感觉和意志）哪一个是基本的，那当然只能是意志。"（见许夫定：《心理学》，第3版，1901年，第134页。）用冯特的话说，"精神世界是意志的王国。这里起决定性的作用是意志，而不是观念或思想。"（冯特：《逻辑·方法论》，第2卷，第17页。）

[4] 一位现代英国哲学家公正地指出："在思想史上价值问题大概从未像现在这样成为普遍注意的中心"，如果说是这样的话，那么，究其原因，一方面是来自现代心理学主意论学派；另一方面是来自承认实际认识高于理论认识的现代哲学的总趋势。（厄本：《评价，第一性和规律》，1909年，第1页。）

[5] 埃伦费尔斯：《价值论学说》，1897年，第53页。在论述价值的哲学文献中，关于什么是价值基础——是感觉还是意志的问题，存在着争论。持第一种观点的，有迈农、奥尔任斯基、厄本；持第二种观点的是埃伦费尔斯。如果和冯特一道认为感觉和意志实质上是不可分割的话，那么，这场争论也就在很大程度上失去了意义。但是，由于基本的精神能力是意志，而不是感觉，所以应把评价看做是意志的职能之一。冯特说："感觉和欲望不是意志发展的前提，而是属于意志发展并要求有内在意志活动这一固定条件的现象。"（见《生理心理学要义》，第4版，第562页。）

[6] 明斯特尔贝格力求证实经济具有独立的价值，但是他的结论，即便很高明，也无法令人表示赞同。（见明斯特尔贝格：《价值哲学》，第十篇。）

[7] 参见门格尔：《政治经济学原理》，俄译本，奥尔任斯基审编，1903年，第77页。迪策尔完全正确地指出，这个定义，重要的是阐明了我们的福利决定于是否占有物品这一观念。（见《理论社会经济学》，第220页。）

[8] 亚当·斯密把价值分为使用 价值和交换 价值。使用价值的概念在斯密及其学派的体系中都没有得到充分的探讨，实质上是一种多余的概念。布伦坦诺正确地指出："一切价值都是使用价值。"（见布伦坦诺：《价值学说的发展》，1908年，第69页。）

[9] 当然，戈森之前还有先驱者。B. Я. 热列兹诺夫认为，亚里士多德早就提出了价值论，其基本思想是物品的价值取决于该物品满足需要的重要程度。（见《政治经济学概论》，第7卷，第365页及以下各页。）

[10] 但需要对这个原理作一限定：经济物品单位的效用超出一定的边际，递减是不可避免的，如未达到这一边际，递减是不可能发生的。

[11] 不应忘记，整个推论的出发点，是假设我们占有的是一定数量的，无论通过生产新产品、交换或用其他方法来获得新产品都不能再增加的物品。

[12] 门格尔：《政治经济学原理》，第91页。

[13] 冯特：《生理心理学要义》，第1卷，第4版，第590页及以后各页。

[14] 维塞尔：《论价值的起源》，第19页。

[15] 斯托利亚罗夫先生借助于高等数学分析，对我的论题作了一般证明（参见他的小册子《对M. 杜冈—巴拉诺夫斯基先生提出的自由生产产品的边际效用与其劳动耗费价值成正比的政治经济学公式的分析证明》，1902年）。斯托利亚罗夫先生是用微分学进行证明的。但是，上述比例关系，无须什么数学，只要用一般形式逻辑推论，也可以像本文所做的那样完全准确地予以证明。吉尔什费尔德先生在《社会学问题》第2期发表的《物品边际效用与其劳动耗费价值的比例定理》一文中，也就这一定理作了不十分严谨的数学证明。

[16] 假如这个数字改用其他数字，则得不到严格的比例。这是因为：只是在假设可能无限小地增加每一种产品生产的条件下，才必须有严格的比例，而在具体场合，只能稍微大于或小于这种比例。这也说明：为什么在实际生活中，在最后单位时间内所生产的物品，其边际效用大小不等、各不相同。不妨以上面谈过的炉子为例，生产第一个炉子效用最大，根本用不着生产第二个炉子，因为完全不需要它。正因为如此，各个不同的劳动部门在最后单位时间内生产的物品，其效用是大小不等的，尽管这与最大利益的经济原则相抵触。上面谈的

这一切，是为了有助于理解本文所提出的边际效用与劳动耗费成正比这个原则的假定的和纯抽象的意义。

[17] 维塞尔：《论价值的起源》，第79页。

[18] 洛贝尔图斯说："产品仅以劳动为代价，换句话说，劳动是产品生产过程中唯一能称得上的产品耗费价值的因素……。产品无疑是以人类所耗费的劳动为代价，但是，除了劳动之外，再没有什么因素能够构成产品的耗费价值……。当然，不能否认，为了生产产品，除了劳动之外，还需要其他很多因素，例如，需要自然界提供的材料……。但是，如果根据这一点就把材料称做耗费价值，那么，这等于把个体认作自然界。材料不是人在生产中所付出的耗费，而我们只能把人的耗费看做是耗费价值。"（见洛贝尔图斯：《关于德国国家经济状况的认识》，1842年，第6—8页。）

[19] "当罗雪尔说母牛和公牛生产小牛犊，斯密说在农业生产中不仅有农夫，还有牲畜的时候……，这些作者都承认牲畜是个体，因为只有个体才是积极的、活动的……。为什么我们只承认人才是个体呢?可能因为人是唯一有理性的生物，是'万物之灵'，等等，等等吗?绝非如此。这都是幻想。实际上真正的原因要简单得多。人之所以是个体，原因就在于我们希望研究人类经济活动。如果我们希望研究蜜蜂的经济活动，那么蜜蜂就都是个体了；如果我们希望研究牛的经济活动，那么牛就都是个体了。在这两种情况下，人都不是个体。"（见奥夫托·埃费尔茨：《劳动与土地》，1897年，第46—47页。）

[20] "只有以劳动为代价的财富，才是经济财富"（见洛贝尔斯图：《关于我国国家经济状况的认识》，1842，第46页）。

[21] 穆勒：《政治经济学原理》，俄译本，奥斯特罗格拉茨基审编，第390页。

[22] L. 布伦坦诺：《价值学说的发展》，1908年，第68页。

[23] 康德：《实践理性批判》，第26页。

[24] 杰文斯：《政治经济学原理》，第3版，第164—165页。

[25] 马歇尔：《经济学原理》，1898年，第429页及以后各页。

[26] 迪策尔：《理论社会经济学》，第230页。

[27] 迪尔：《大卫·李嘉图的国民经济学的基本法则》，第63页及以后各页。我在《价值学说的主观主义和客观主义》（社会科学文献出版社，1907年版）一文中详细分析了迪尔的观点。

[28] 参阅《马克思恩格斯全集》，中文版，第25卷，第33页。尼古拉先生的俄译本，把这头一句话译为"Капиталистическая стоимость （Kost） товара измеряется затратой капитала"（"商品的资本主义价值是用资本的耗费来计量的"）（《资本论》第3卷，1896年，第2页。）译者把德语的"Kost"一词加括号注明，意思是他承认这个词译成俄语是有困难的。实际上译者用俄语"стоимость"一词翻译两个根本不同的德语术语"Wert"和"Kost"，（马克思这里用的是英语词，在德语中通常不说"Kost"，而说"Kosten"）完全歪曲了马克思的理论，因为按马克思的观点，"Wert"（价值）是不用资本的耗费来计量的。其他的俄国译者都比尊敬的尼古拉先生机敏，但不够诚实，尼古拉先生是确切地译出了这一段话，但这也恰恰暴露了他用的术语是站不住脚的。现代马克思著作的译者根据自己掌握的早期马克思著作俄译本所用的术语，懂得了这段话不可能确切地翻译出来，所以宁愿转述也不愿意翻译。这段话转述为："商品使资本家耗费的东西，是用资本的耗费来计量的；商品实际上所耗费的东西，是用劳动的耗费来计量的。"（《资本论》，第3卷，俄译本，B. 巴扎罗夫和И. 斯捷潘诺夫审编，1907年，第2页。）可见，他们认为，"Kost"一词在俄语中不可能有与之相应的名词，因此用动词"стоить"来代替"Kost"。但是，仅仅用上面几行字来转述是办不到的，所以不得不把马克思的这句话："So erscheint nothwendig der Kostpreis der Ware für ihn als die wirkliche Kost der Ware selbst."译成："对他（资本家）来说，商品的生产费用表现为商品的实际价值 （стоимость）。"这里，"Kost"一词又用相当于"Wert"的"стоимость"这一术语来表达，也就是说，似乎对资本家来说，生产费用与价值（ценность）相符，这是硬塞给马克思的，从而根本上歪曲了马克思的价值论。请看，错误的术语造成多么令人可笑而又可悲的不幸后果啊！

[29] 见《李嘉图著作和通讯集》，1876年，第30页。

[30] 《国富论》一开头就说，社会产品是社会劳动创造的。在其他场合，斯密还谈到，不仅劳动，而且劳动和土地，都是社会财富的主要源泉。（见《国富论》，第1卷，比比科夫译，第91、477页和其他各页。）

[31] 桑巴特：《对卡尔·马克思经济制度的批判》，载《社会立法档案》，第7卷，第577页。

[32] 瓦格纳：《理论社会经济学》，1907年，第42页。

[33] 累克西斯：《生产》（载《社会政治科学必备辞典》）。

[34] 迪策尔：《社会经济理论》，第193页。

第四章 简单商品经济和资本主义经济的历史范畴

一、 商品和交换价值 。商品经济的社会合作性质。交换价值和价格。商品经济的拜物教。二、 资本与剩余价值 。资本作为经济的逻辑范畴和历史范畴。剩余价值。资本的不同类型。资本占有他人劳动。资本主义经济的定义。马克思的价值理论。马克思的价值概念的内在矛盾。认清价值和耗费价值两范畴具有独立性才能调解这个矛盾。

一、 商品和交换价值 根据上述认识论原理，政治经济学主要研究交换经济。在交换经济中，单个经济人生产用于交换的物品而彼此服务。为出售而生产、并通过交换转入消费者手中的产品，叫做商品[71]。产品以商品为主的经济，叫做商品 经济，在商品经济中，也和在没有交换关系的经济中一样，一些生产者为另一些生产者劳动。

如果我们以印度人的原始公社为例，则会看到公社内部有一定的分工，因为公社不仅仅有从事农业的人，而且还有许多许多从事其他劳动行业的人，如铁匠、陶器匠、木匠、牧人，等等。[72] 我们设想，如果存在社会主义的社会经济制度，那么，同样也会有许多从事各种劳动并相互服务的工人。但是，在商品经济中，单个生产者之间的联系是通过交换建立起来的，因而社会合作是以买卖劳动产品——商品的形式实现的。

一种商品同另一种商品交换的关系，决定于商品的交换价值 ，交换价值是指在交换中，用一种商品可以获得一定数量的其他商品的抽象可能性。交换价值的具体表现，是商品的价格 ，即为得到一定数量的某种商品所需要（或实际上已交付）的一定数量的其他商品。例如，1俄担谷物的交换价值，是1俄担谷物换取一定数量的印花布、铁、银、肉类、牛奶等的抽象可能性。例如，1俄担谷物的价格是5俄

尺印花布（假如拿5俄尺印花布能换取1俄担谷物）或者是1俄担铁（假如用这些铁能换取同量的谷物），等等；等等。通常用来表示商品价格的，是作为通用交换手段的商品，即货币。因此，我们可以得出一般公式：商品的价格是商品交换价值的货币表现 。[73]

在商品经济占统治地位的情况下，社会的经济关系、一些生产者为另一些生产者进行的劳动，都被交换关系或者说商品关系掩盖起来了。在这个基础上产生了马克思所阐述的并称之为商品经济拜物教 的那种商品经济制度的现象。所谓商品经济拜物教，是指在这种制度下，出现的一种迷惑人的经济现象：似乎不是人们支配商品关系，而是商品支配人们的关系。这种错觉非常强烈，往往在我们所有言谈中，有时甚至连经济理论家的思想也都充满了这种错觉。我们经常谈到商品，就像谈一个有生命的东西。例如，我们一谈到商品的价格，就谈它的涨、落和波动，似乎它的变动就是商品本身内在力量作用的结果。这不仅仅是纯属于术语不确切。其实是商品价格的性质本身就具有这样一些特点，它们必然会引起商品价格不依赖人而独立存在的错觉。

问题在于商品价格的运动并不以单个商品生产者的意志为转移。价格在市场上是按它的特殊规律确定的，根本不考虑商品生产者或其他居民集团的利益。由于某些原因，价格往往被确定在对该商品生产者集团极端不利的水平上，可见，价格毕竟不是生产者集团的努力所能改变的。例如，我们这里多年来家庭手工业产品的价格一直在下跌，这已成为家庭手工业者极端贫困的根源。但是，不论是家庭手工业者，还是其他社会集团或社会政权，都无力阻止或者哪怕能延缓一下价格下跌的速度。

在这些场合，现代社会也都非常明显地无力支配商品价格的变动。由此产生一种观念，认为商品本身含有决定商品价格的力量。

但是，当然这种观念无非是一种不可靠的错觉。商品本身没有任何价格。物质本身没有价格，正如野蛮人的木制偶像没有神的属性。因此，如果对商品生产者来说，物品就是价值，而对野蛮人来说，木制偶像就是神，那么，这仅仅是因为在商品生产者（绝不是在物品）中间存在着由价值范畴所体现的关系，在野蛮人（而不是在木制偶像）中间存在着迫使他们把一块木头奉为神明的条件。商品生产者在

意识中把商品视为神物，与野蛮人把死物视为神物相似，正是这种情况才促使马克思谈到了商品经济拜物教 。

商品的价格，是在商品经济的社会关系的基础上形成的。但是，由于这些关系不是社会政权有意识地有计划地调节社会经济的结果，而是单个经济自发地无意识地互相作用的结果，所以，商品经济拜物教也反映了这种经济体系极其深刻的特点，即：商品经济现象是不以个别和全体商品生产者的意志为转移的。在商品经济条件下，社会对社会中发生的经济过程失去支配权，并把商品视为神物，从而完全正确地表明它对商品运动的支配是软弱无力的。因此，商品拜物教尽管是一种错觉，但却是商品经济必然产生的错觉。

经济科学揭开了商品拜物教的秘密，并指出它是在商品基础上产生的错觉，但却不可能消除这种错觉。例如，月亮在地平线上，比在天上看起来要大得多。可是我们知道，这是一种错觉，不应受感觉欺骗。但是我们的知识却无力消除错觉和改变视觉产生的假象。同样，我们甚至明白了商品的本性，但是谈到商品价格的变动，仍然把它当作不以我们为转移的独立过程。

商品拜物教，最明显不过地表现在商品世界中居于统治地位的商品即货币上。金钱看来是商品世界的真正主宰。无怪，最早的商品经济理论家——重商主义者承认黄金是唯一的绝对的财富形式。货币价值的基础是什么呢?这似乎是一个不解之谜，但是有货币就能得到想要的一切，却是有目共睹的事实。由此而产生商品生产者的心理特点——贪得无厌的金钱欲望。“货币拜物教的谜就是商品拜物教的谜，只不过变得明显了、 耀眼了。” [74]

可见，只要产生拜物教的社会关系的形式还存在，商品拜物教就是不可避免的。

“只有当社会生活过程即物质生产过程的形态，作为自由结合的人的产物，处于人的有意识有计划的控制之下的时候，它才会把自己的神秘的纱幕揭掉。但是，这需要有一定的社会物质基础或一系列物质生存条件，而这些条件本身又是长期的、痛苦的历史发展的自然产物。” [75]

二、 资本与剩余价值 商品经济的最后阶段是资本主义 经济。在简单商品经济的条件下，各类经济物品都是商品。在资本主义经济的条件下，人类本身的劳动力就成为商品。资本 和剩余价值 ，是这个经济制度特有的范畴。

资本的概念也和其他许多政治经济学概念一样，有几个不同的含义。一个含义，是把资本理解为某种逻辑 范畴；另一个含义，是把资本理解为历史 的经济范畴。就第一个含义来说，资本是指用劳动创造的并用于继续生产的物品 。这些物品有一部分在一次生产过程中全部消费掉，构成所谓流动 资本（例如，用于加工的原料和辅助材料，包括燃料、润滑油、油漆以及在生产过程中一次消耗掉的全部物品）；另一部分则在生产过程中，经过一次次生产活动，一部分一部分地损耗掉，构成所谓固定 资本（厂房、机器、工具、耕畜等等，这些物品的效用不能在一次生产活动中全部丧失掉）。

资本作为历史的 经济范畴，仅仅是指一定的、历史上暂存的经济制度。我们正是在这个意义上来谈资本主义 经济和非资本主义经济的，但是，不论哪一种经济，没有劳动工具，或者说，没有作为逻辑的经济范畴的资本，就不可能有经济活动。

究竟什么是属于历史上暂存的资本主义经济这一特殊范畴的资本呢?

在简单商品经济条件下，人们彼此进行产品交换，但是，产品的交换价值在交换过程中绝不会增加。产品只有当它获得独立创造新价值的能力时，才会变为（在历史的经济范畴意义上的）资本。换句话说，产品只有当它的价值由于某些社会关系而获得自身增殖的能力时，才是上述含义的资本。这种新产生的额外价值，马克思称之为剩余价值 （Mehrwert），而产生剩余价值的基本价值，也就是资本。

这种剩余价值的存在，最明显地表现在借贷利息即债务人向债权人所付的利息上。债权人把一定数量的货币投入流通，经过一段时间之后，这些货币不仅如数而且加上利息又回到他的手里。

这些利息是从哪里来的呢?资本本身是否像鸡生蛋或者像苹果树结苹果那样孳生利息?

价值具有货币金属的自然属性，创造利息的能力则也具有借贷资本的属性。神秘的外壳把借贷资本中利息的社会内容完全掩盖起来了。

有一些经济学家，为借贷资本产生利息的神奇能力所迷惑，在计算资本自行增长的能力时，有时竟达到荒谬绝伦的地步。这里不妨提一下十八世纪经济学家理查·普莱斯。他断言：只要长期贷放为数寥寥的资本并用复利使它增长，那它就会达到骇人听闻的数字。普莱斯推论说："一个便士，在耶稣降生那一年以5%的复利放出，到现在会增长成一个比1亿5千万个纯金地球还要大的数目。"[76] 普莱斯用这个观点拟制了清偿英国国债的计划。只要给资本自行增长能力提供充分发展的余地，那么，困难再大的财政问题也会迎刃而解。

资本拜物教、产金蛋、孳生利息的资本，最鲜明、最清楚地表现在借贷资本上。但是，要了解利息的秘密，要识破资本主义的幻景，就必须研究其他的资本形式。

借贷 资本或高利贷 资本，是历史上最古老的资本形式之一。商业 资本也同样古老，或者更古老些。商人和高利贷者一样，也要获取剩余价值，盘算怎样增加他的资本价值。但是，只要资本仅仅以商业资本或高利贷资本的形式出现，只要资本在社会经济中不起主导作用，整个社会经济就不是资本主义经济 。一旦资本主义关系也把产品生产领域包括在内，而且资本以生产 资本的形式出现时，我们就有了资本主义经济制度 。

在这种情况下，资本表现为属支配生产过程的资本家所有的一定数量的产品——生产资料和工人消费品。这些产品在生产中耗费掉，并转化为新的产品，而新产品的价值大于所耗费的价值。由此而产生了支配生产的资本家的收入，而这种收入，也和高利贷者或者商人的收入一样，都是剩余价值。

那么，归资本家所有的剩余价值又是从哪里来的呢?不难作出回答。剩余价值是产品价值的一部分。产品，正如上一章所述，只能是人类劳动生产出来的，因为劳动工具以及用来加工的材料，都不过是消极的劳动条件，而绝不是独立的、积极的生产活动者。可见，剩余产品，或者说，构成剩余价值的那一部分产品，也是用人的劳动创造的。究竟是什么人的劳动创造的呢?资本家本人是不参加生产劳动的，

也就是说，剩余产品是从事生产的工人的劳动创造的，因此，资本家获取剩余价值，无非是资本家占有他人劳动的产品。

但是，为了使资本家有可能占有他人劳动的产品，就得使工人必须把自己的剩余产品让给资本家。另一方面，为了使资本主义生产存在下去，就要求这种对他人劳动产品的占有不能像奴隶主占有奴隶劳动产品或地主占有农奴劳动产品那样采取赤裸裸的形式，而要伪装成物品，伪装成似乎资本也能自行创造剩余价值。当工人还没有人身自由、还是别人的私有财产的时候，其主人所取得的剩余产品，就没有资本产品的外衣。由此可以得出结论，资本主义生产只有具备下述两个条件才能实现：（一）工人有人身自由，因而能向资本占有者出卖自己的劳动力；（二）工人没有生产资料，只有出卖劳动力才能得到生存的条件。

资本家不同于奴隶主或封建主，他在法律上同工人完全平等。工人不是非得为资本家工作不可。在劳动市场上，工人和资本家都是法律上平等的订约人，工人也像其他一切商品占有者一样，出卖自己的商品——劳动力。但是，在法律平等的背后，却隐藏着占有生产资料的资本家和不占有生产资料的工人在经济上的不平等。在工人可以任意出卖劳动力的法律自由的背后，隐藏着工人非得把自己出卖给资本家的经济上的必然性。

可见，资本主义经济是这样一种经济：在这种经济条件下，一部分社会成员占有另一部分社会成员用劳动创造的剩余产品的社会关系，被资本创造剩余价值这种物的商品伪装掩盖起来。占有他人劳动的产品，是一切资本主义收入的潜在来源，而并不问这种收入是采取借贷利息的形式（如在高利贷资本的条件下）、商品利润的形式（如在商业资本的条件下）还是工业利润的形式（如在生产资本的条件下）。

在简单商品经济条件下，商品、物、人类产品，都被奉若神明，并开始过独立的生活。在资本主义经济条件下，人和物地位更加颠倒了，不仅物从人的支配下解放出来，而且从事劳动的人也变成了简单的商品，变成了物，变成了资本家手中活的生产资料。物，死的资本，彻底战胜了人，并把人降为它的奴仆。

在各种价值理论中，特别值得注意的是马克思的理论。这个理论区别于其他一切价值理论的特点，就在于它的基础是价值概念和价格概念的截然对立。

马克思认为，某种有用物的价值量仅决定于社会必要劳动量或生产该物的社会必要劳动时间。“社会必要劳动时间是在现有的社会正常的生产条件下，在社会平均的劳动熟练程度和劳动强度下制造某种使用价值所需要的劳动时间。……含有等量劳动或能在同样劳动时间内生产出来的商品，具有同样的价值量。一种商品的价值同其他任何一种商品的价值的比例，就是生产前者的必要劳动时间同生产后者的必要劳动时间的比例。‘作为价值，一切商品都只是一定量的凝固的劳动时间。’” [77] 可见，商品的价值，就是凝结在商品中的劳动时间。正如李嘉图指出的，人类劳动不是影响价值大小的最主要的要素。但是这不对，正是劳动构成了价值的本质，价值的实体。

但是，正如劳动产品有各种各样，人的具体劳动也是不一样的。靴匠的劳动，就其具体形式来说，同农夫的劳动有着某种差别。正如不同消费形式的劳动产品不能进行比较一样，各种不同的具体劳动相互也不能进行比较。但是，如果我们抽去各种劳动的具体形式，并把它们看做是人类抽象劳动的简单表现，看做是一般人类劳动力的耗费，那么，各种各样的劳动就完全可以进行比较了。

复杂的、熟练的劳动要求工人受过一定的教育，它本身包含压缩了的、多倍的简单劳动量。就这个意义来说，各种各样的劳动都可以进行比较，并且可以用抽象形式的人类劳动的同一个单位来表示。正是这种抽象的人类劳动，摆脱了它的具体表现形式，构成了价值实体。

可见，价值，就是凝结在商品中的人类劳动。至于说交换价值，马克思把它解释为被交换的商品的劳动价值比例。问题很清楚，在马克思看来，再没有比关于自然参加创造交换价值的问题更荒谬的了，他说：“既然交换价值是表示消耗在物上的劳动的一定社会方式，它就像汇率一样并不包含自然物质。” [78] [79]

但是，价值并不单纯是人类劳动。经济劳动是必不可少的经济的基础，并不取决于其历史形态如何。价值则是一定的历史的经济形态——商品经济所固有的历史的、过渡的经济范畴。

价值的经济范畴，是以如下两个因素为前提的：1. 生产该经济产品的人类劳动的耗费；2. 这个耗费不是直接表现在劳动时间上，而是间接地表现在用来交换该劳

动产品的另一种劳动产品上。例如，我们不妨设想：社会不是由互相交换自己或他人劳动产品的商品生产者组成的，而是由共同占有生产资料和一切消费品的社会主义村社构成的。在这样的社会中，“一件产品中所包含的劳动量，可以不必采用迂回的途径（交换）加以确定。日常的经验就直接显示这件产品需要多少数量的社会劳动。社会可以简单地计算出：一台蒸汽机，一百公升小麦，一百平方米棉布包含着多少工作小时。任何人不会想到用相对的、动摇不定的、不充分的尺度即用别的产品，而不是用自然的、相当的、绝对的劳动尺度——时间来直接表现产品中包含的劳动量……。诚然，社会也必须知道每一种消费品的生产需要多少劳动。它必须按照各种必需品的效用和生产它们所必需的劳动量，来安排总的生产计划。但是，人们可以非常简单地做到这一切，而不需要著名的'价值'插手其间。因此，价值概念是商品生产的经济条件的最一般的和最广泛的表现。” [80] [81]

可见，劳动产品的交换，是价值的经济范畴产生的必要条件。我们这就明白了价值范畴与劳动耗费范畴有什么区别。劳动耗费是普遍的事实，与该经济的某一形式的历史特点无关，而价值则是历史的事实。为了把劳动耗费转化为价值，社会制度就必须使人们只能用迂回的途径，用一种劳动产品与另一种劳动产品相比较的途径来表示劳动消耗。

我们就拿自给自足的自然经济来说吧。在这种情况下，任何一个经济人都能直接知道，生产他所消费的产品，需要耗费多少劳动。对共同占有生产资料的社会主义村社来说，情况也是这样。但是，在商品经济中，生产者消费的不是自己的劳动产品，而是他人的劳动产品，故而无法直接知道这种产品含有多少劳动。换句话说，无法直接知道商品经济中的劳动耗费，这是商品经济建立在私有制基础上所造成的后果。商品经济是由许许多多互不依赖、彼此隔绝的单个经济组成的。但是，劳动耗费依然是任何一个单个经济的基础。不过，它在商品中不是直接表现在一个劳动量与另一个劳动量的相等上，而是间接表现在一种劳动产品与另一种劳动产品的相等上，即表现在劳动在商品价值 中的具体体现上。因此，尽管人类劳动构成价值实体，但它只有凝结在商品的物化形式中才成为价值。当然，“人类劳动形成价值，但本身不是价值。它在凝固的状态中，在物化的形式上才成为价值。” [82]

这就是价值和交换价值。那么，什么是价格呢?马克思在《资本论》第一卷中，确定价格是价值的货币表现， [83] 即采取了对价值和价格比例的一般观点。但是，马克思在其以后的叙述中，特别是在《资本论》第三卷中，又立足于迥然不同的价格观点。

例如，马克思在《资本论》第一卷中指出，没有价值的东西可以具有价格，如土地和处女林。马克思称这种价格是"虚幻的"和"不合理的"，因为它与任何价值都不相符。马克思在《资本论》第三卷中详尽地阐述了他的价格理论。这种理论在所有基本点上，都与李嘉图及其学派的价格理论一致。这个理论的中心点，是下述论题：商品的平均价格（马克思称做"生产价格"，Pruduktion-spreise）不是用劳动耗费、而是用资本耗费、生产费用（生产费用对确定价格的作用，将在价格一章叙述）来调节的。马克思完全接受了李嘉图的理论，根据李嘉图理论，劳动耗费只是价格的一个最重要、但绝不是唯一的客观要素。

可见，价值不外乎是凝结在商品中的劳动，交换价值是劳动价值的比例，而价格则除劳动外，还决定于其他要素。因此，根据马克思的观点，交换价值与价格是两个截然不同的范畴，价格不是 抽象的交换价值概念的具体表现。这也正是上面提到的马克思价值论的特点：它把所有经济学家都认为是紧密联系的两个概念——交换价值和价格完全区分开来了。

正因为如此，通常人们对马克思理论的批评，只指出商品价格与劳动耗费不一致这一点，是没有击中要害的。马克思绝不认为，商品的平均价格同劳动耗费成正比或者力求达到这种比例关系。因此，不能认为，价格 常常同劳动耗费不一致这一点跟他的劳动交换价值 论是没有任何矛盾的。

只有揭露马克思所形成的不以价格为转移的交换价值概念的内在矛盾或空洞内容，才能证明他的价值论是站不住脚的。而且事实上，马克思创立了两个互不依赖、互不协调的交换价值与价格理论之后，也已陷入了致命的必须作出抉择的窘境，二者必居其一：要么交换价值是由决定商品价格的那些要素决定的，——这时，交换价值的实体就不可能是劳动，因为劳动不是价格实体；要么商品价格由不同于决定交换价值的其他要素决定的，——这时，交换价值的概念就失去任何确定的内容，因为交换价值无非是价格的基础。

在上述第一种情况下，马克思的价值学说看来是错的；在第二种情况下，该学说与商品交换的现实事实失去了任何关系，它成了空洞的学说。事实上，怎么可以设想有同商品交换关系不相一致的交换 价值呢?马克思就是在承认交换价值是劳动耗费的表现，而商品的交换关系又与劳动耗费不相一致之后，才得出与交换关系不相一致的交换价值的概念。在这两种情况下，马克思创立的交换价值概念，都不适于用作科学研究的工具。马克思模糊地认识到了这一点，但是他之所以经常存在这些矛盾，原因就是他不能为自己的理论体系找到一条满意的出路，来摆脱面临抉择的窘境。马克思在其三卷本的《资本论》中，总是徘徊于两个互相排斥的观点之间：承认还是否认劳动决定商品价格的属性。马克思出于论据的需要，时而主张第

一种观点，时而主张第二种观点。因此，马克思在《资本论》第一卷中基本上认为，似乎价格是直接由劳动耗费支配的；而在第三卷谈到商品价格的形成时，他又否认了这一点。因此，使人感到第三卷的价值学说同第一卷价值学说是互相矛盾的。事实上，矛盾的根子要深得多，它来自不决定商品价格的劳动交换价值的概念本身，而且还反映在商品的交换关系上。

所有这一切使《资本论》的许多经济论点打上荒诞的印记。马克思断然声明，价格不依靠 劳动耗费，竭力把一个公式套进另一个公式，把一批又一批繁琐的东西纳入自己的体系，依据一个混乱的定理建立另一个混乱的定理，从而使自己奥妙的和极端人为的理论结构更加模糊不清。其实这个理论结构是以默认价格依靠 劳动耗费为基础的。

归根到底，马克思之所以需要劳动交换价值（它以某种方式在交换关系中表现出来，因而是交换价值 ，但又与平均价格不相一致）这一矛盾的概念，不过是因为他试图把两个不同的、在一定意义上说是对立的经济概念——价值和耗费价值囊括在一个共同概念内。在上一章，已经谈过如何严格区别这两个概念。马克思的劳动价值，实质上不外是劳动耗费价值。但是，马克思的错误，不是术语性质的错误。马克思不仅把社会必要生产劳动称为商品价值，而且总是力求把商品的交换关系归结为劳动。不管交换关系或者说商品价格是由什么决定的，只要承认劳动耗费在经济范畴序列里有其独立的意义，我们就可以使劳动观点在经济科学中成为无懈可击的。只要我们把价值和耗费价值的概念完全分开，就可以创立逻辑上正确的和切合实际的价值和耗费价值的理论。商品的交换关系属于交换价值领域。在交换价值（交换价值是指抽象的价格基础）中，不仅劳动耗费具体化了，而且多种多样的政权关系和从属于交换行为的依存关系全都具体化了。根据上一章所阐述的价值理论，我们认为，土地也和人类劳动物品一样具有价值，而土地的价格，则与马克思的论断相反，绝不是什么"虚幻的"或"不合理的"现象。土地价格，也和任何一种人类劳动产品的价格一样，是一种现实的和合乎规律的经济现象，尽管在土地价格上所体现的不是劳动耗费，而是其他经济关系。与此相反，属于劳动耗费价值的领域的是直接生产的世界。在这里，工人与自然相对立，并在人同自然的斗争中，工人和生产资料占有者之间形成了多种多样的社会关系。既然马克思的主要任务在于揭示建立在资本主义经济基础之上的社会关系，并撕下了它们的物的伪装，那么，显而易见，马克思就要选择劳动耗费的范畴作为研究的出发点。马克思的错误，就在于他不懂得这个范畴的独立意义，并企图把它同价格理论联系起来，因而把劳动耗费称做价值，而不是称做耗费价值。我提出的耗费价值和价值是两个独立范畴的理论，有可能保存马克思价值论的社会内容之一，而摒弃马克思由于错误地混同了价值和耗费价值的概念而得出的那些错误的经济结论。

参考书目

马克思的经济学说：

马克思：《资本论》，第1—3卷，有几种俄译本；《雇佣劳动与资本》（俄译本）；《对政治经济学某些原理的批判》，A. 马努伊洛夫编译，1896年。

恩格斯：《反杜林论》（有俄译本）。

考茨基：《马克思的经济学说》，第8版，1903年（有几种俄译本）。

H. 多伊彻：《熟练劳动和资本主义》，1904年。

马克思经济学说的批判：

G. 阿德勒：《马克思对当代国民经济批判的根据》，1887年。

E. 伯恩施坦：《社会主义的前提》（1899年第1版，有几种俄译本）。

庞巴维克：《资本与利润》，第1卷，杜冈-巴拉诺夫斯基编译，1897年；《马克思的学说及其批判》，П. И. 格奥尔吉耶夫斯基编译，1897年。

W. 桑巴特：《对马克思经济体系的批判》（《社会立法档案》，第7卷，1894年）。

A. 文克施特恩：《马克思》，1896年。

斯洛尼姆斯基：《卡尔·马克思的经济学说》，1898年。

C. 弗兰克：《马克思的价值论》，1900年。

C. 普罗科波维奇：《关于马克思的批判》，1901年。

M. 杜冈-巴拉诺夫斯基：《政治经济学和社会主义现代史论文集》，第4版，1907年；《马克思主义的理论基础》，第3版，1907年。

L. 博尔特克维奇：《马克思体系中的价值计算和价格计算》，1907年；《关于马克思理论基本建设的校正》，载《国民经济年鉴》，III. F. B. 第3册。

哈马赫尔：《马克思主义哲学经济学体系》，1909年。

对马克思主义批判的异议：

考茨基：《伯恩施坦和社会民主党纲领》，1900年。

R. 希法亭：《庞巴维克对马克思的批判》，载《马克思研究》，第1期，1904年。

H. 别利托夫：《我国评论家的批判》，1906年。

Л. Б. 布金：《从现代批判的观点来看卡尔·马克思的理论体系》，译自英文，B. И. 扎苏利奇主编，1908年。

---

[1] 毕歇尔认为，进入交换的产品并不都是商品，只有通过中间商人转卖的产品才是商品。（参见毕歇尔：《国民经济的发生》，第

1版，第82页。）因此，根据毕歇尔的观点，手工业者出卖给消费者的产品不是商品，因为它没有经过商业渠道。本文遵循马克思提出的关于商品的观点，即："要成为商品，产品必须通过交换，转到把它当做有使用价值使用的人的手里。"（《资本论》，第1卷，俄译本，司徒卢威审订，第6页。〔参看《马克思恩格斯全集》，中文版，第23卷，第54页。〕）

[2] 根据H. 西贝尔的论述，在某些印度公社中，有不下数十种从事各类行业的人。参见《原始经济文化论文集》，1899年，第2版，第540—541页。

[3] 关于"价值"和"价格"术语的不同含义，请参见诺伊曼：《经济原理》（载于舍恩贝尔格编《政治经济学手册》，第4版，1896年）。诺伊曼关于价格概念提出了不同于本书的定义。对本书提出的定义，可补充一点：所谓商品价值，我们通常是指用作获得另一种商品的手段的某种商品；所谓商品价格，是指为获得该商品所需要的其他某种商品。因此，我们说被出卖土地的价值和为购买土地所付出的价格。（在这个意义上，我们说"它（商品）用生命的代价取得了荣誉"。）换句话说，当谈到价值时，我们坚持卖者的观点；当谈到价格时，我们坚持买者的观点。

[4] 参见《马克思恩格斯全集》，中文版，第23卷，第111页。

[5] 同上，第97页。

[6] 参见《马克思恩格斯全集》，中文版，第25卷，第444页。

[7] 参见《马克思恩格斯全集》，中文版，第23卷，第52、53页。

[8] 同上，第99页。

[9] 此处俄译文为："交换价值就像汇率一样包含自然物质"，与上引中文版文意有出入。——译者

[10] 恩格斯：《反杜林论》，第3版，1894年，第335—336页。

[11] 这一段引文与中文版出入较大，现转引如下，供参考："一件产品中所包含的社会劳动量，可以不必首先采用迂回的途径加以确定；日常的经验就直接显示出这件产品平均需要多少数量的社会劳动。社会可以简单地计算出：在一台蒸汽机中，在一百公升的最近收获的小麦中，在一百平方米的一定质量的棉布中，包含着多少工作小时。因此，到那时，由于产品中包含的劳动量社会可以直接地和绝对地知道，它就不会想到还继续用相对的、动摇不定的、不充分的、以前出于无奈而不得不采用的尺度来表现这些劳动量，就是说，用第三种产品，而不是用它们的自然的、相当的、绝对的尺度——**时间** 来表现这些劳动量。……诚然，就在这种情况下，社会也必须知道，每一种消费品的生产需要多少劳动。它必须按照生产资料，其中特别是劳动力，来安排生产计划。各种消费品的效用（它们被相互衡量并和制造它们所必需的劳动量相比较）最后决定这一计划。人们可以非常简单地处理这一切，而不需要著名的'价值'插手其间。价值概念是商品生产的经济条件的最一般的、因而也是最广泛的表现。"（参见《马克思恩格斯全集》，中文版，第20卷，第334—335页。）——译者

[12] 参见《马克思恩格斯全集》，中文版，第23卷，第65页。

[13] "价格是物化在商品内的劳动的货币名称。"参见《马克思恩格斯全集》，中文版，第23卷，第119页。

第五章 外部自然界与经济

经济对外部自然界条件的依存关系。原始部落民。人类相对地摆脱自然统治，是文化进步的标志。社会生活对外界自然条件依存关系的性质，随着人类历史的发展而变化。

人类的经济活动，就是人类与外部自然界的相互作用。因此，外部自然界的条件不能不对经济产生极其强大的影响。例如，经济对气候的依存关系尤为明显。人们只能群居生活在那些气候条件适于植物生长并能为人类提供重要食物的地区。而植物的生长，主要取决于气候条件，取决于年平均气温（一年四季的气温分布）和降雨量。

在两极地区，由于气候条件恶劣，人类几乎无法生活，仅有为数不多的捕鱼部落在这些地区的冰雪中寻觅食物。同样，过分干燥的气候，如撒哈拉等沙漠地带，不利于植物生长，人们也无法生存下去。

一个地区的地质和土壤的特点，也对经济有着直接的影响。土壤条件适宜与否，可使当地植物产品增收或减收，而地区的地质特点（如高度不一、形状各异的山地，或者是地势起伏、坡度不同的平地）同样也直接决定经济劳动方向和劳动生产率。

其次，从上述观点来看，地区的地理位置，河流的分布，离海的远近，海岸线的曲折，沿岸适于航海的条件（适宜的海湾、深度，等等），也都是非常重要的。

地区内有用的矿藏丰富与否，也是能否取得经济成效的一个很重要的要素。所有这些依存关系都是人所共知的，无须详述。

自然已给人类活动划定了外部界限，全部社会活动就应在这些界限内进行。可见，全部社会生活（其中也包括经济生活），都由存在于社会生活之外的外部自然界条件的力量来决定和支配。离海很远的人不可能从事海上贸易；采矿厂不可能建立在没有矿产的地方；各种

栽培植物，都有其赖以生存的自然区域，等等，等等。人民的文化水平越低，人们的经济制度同外部自然界条件的联系就越密切，越明显。

众所周知，游牧部落有着独特的和稳固的社会经济形式。但是，游牧生活方式与外部自然界条件具有最密切的联系。游牧生活只有在辽阔的荒无人烟的草原上才有可能。

森林部落，也是社会经济类型同自然生存条件保持密切联系的一个例子。森林给予一些部族的生活制度以深刻的影响；如巴西栖居森林的印第安人、中非的森林部族、北美和北亚的狩猎氏族，等等。[84]

总之，原始部族的生活，完全决定于他们赖以生存的外部自然界的特点。[85]

历史学家和社会学家早已指出外界自然条件和民族的社会制度之间的联系，但是，这种联系并不具有像人们有时所想的那种直通的、直接的性质。

例如，博克尔认为，用西班牙国内频发的地震能够解释西班牙人为什么迷信，用古希腊美丽的自然景色能够解释古希腊人宗教为什么带有拟人的特点，等等。基于类似这些表面的从未得到证实的近似现象，在历史科学中甚至出现了一个特殊的流派，保罗·巴尔特在其《作为社会学的历史哲学》一书中，把它叫做人类地理学学派。这个学派极端代表人物是法国历史学家莫佐利，他在《历史学问题》（*Les Problèmes de l'histoire*）一书中，试图用外部自然界对人的直接影响来解释社会制度的一切特点。但是，所有这些类似的尝试，从希腊历史学家起，继而孟德斯鸠和赫德尔，直到这个学派的最新代表人物，都没有获得很大的成功，而且对历史科学的发展也没有多大的促进。

问题在于，尽管外部自然界对社会制度无疑会产生巨大的影响，但是这个影响不是直接地、而主要是通过经济间接地产生的。经济与外部自然界的依存关系最为密切，而社会生活的一切表现又都或多或少地受到经济的影响，所以，外部自然界就通过经济（但不以它为转移）来决定社会生活的方式。

随着文明的发展，人类愈益控制自然界。在文明的初期，社会经济制度完全决定于外部自然界的条件。但是，社会越文明，不能直接归结为外部自然界的要素（包括人类的技能和智慧、人类积累的知识、人类制造的生产资料、来自人类历史生活条件的社会形态）的作用就越大。

因此，人们早就公正地指出：自然赐予的财富太多了，反而不利于文明的发展，因为不经过任何努力就获得生存所必需的一切，人类就不能在与自然的斗争中锻炼自己的意志和头脑，也就不能摆脱文化贫乏的蒙昧状态。由于这种原因，温带地区文明发展了，而自然财富无限多的热带地区，由于人们能够轻易地满足自己的需要，却仍然处于历史运动之外。

可见，人类历史的发展，在于逐步摆脱自然的控制。外界自然的条件和社会生活方式之间的密切联系，早在历史发展的初期就有了。但是，如果说经济的进步是人类扩大对外部自然界的统治，那么，社会发展就得说成是人类相对摆脱外部自然界的控制。在历史前进的过程中，一切社会生活现象，包括经济在内，都在变化。在同样的自然基础之上，相互间毫无共同之处的各种各样的经济形态，都在新旧交替。例如，拥有大城市、工厂、银行，疯狂追逐利润的现代美洲的资本主义经济，同几百年前移居北美平原的印第安游牧部落的狩猎经济，两者之间有什么共同之处呢!在这一地域内，自然界为社会生活广泛地提供了可能提供的东西，至于什么东西塞满这一地域，这在发展的初期阶段，只能直接取决于外界的自然条件。

经济形式逐渐摆脱外部自然界的统治，突出地表现在交通发展史上。在历史的初期，交通几乎都决定于外部自然界的特殊条件。海岸、河流、山口和山谷成了最早的天然的交通道路，而且在交通枢纽点还出现了城市。

但是，随着时间的推移，由于经济的发展，造出了新的人工的交通道路，尤其是在兴修铁路的时期，益发置原始交通道路于不顾了。开凿穿山隧道，挖掘运河，修建了一条条崭新的道路，方便了交通往来。例如，苏伊士运河为海上贸易提供了新的航道。不妨把罗马帝国的交通地图拿来跟现代的交通地图加以比较，就可以看出，尽管某些交通枢纽位置没有改变，但是交通总线路已经改变了。

由此可见，社会在逐渐摆脱外部自然界的原始的统治。当然，它对外部自然界的依存关系从不会中断。自然始终限制着为人类可能提

供的范围，但是这个范围逐渐在扩大。连接社会与外部自然界的链条，始终不会断裂，只是变长了，而且，社会发展越来越取决于自己本身的、内在的、社会的、精神的力量，而不取决于外在的、与社会无关的、物质的力量，在这个意义上，社会发展更加自由了。社会对外部自然界的依存关系始终不会中断，但是，随着文化的发展，将变得更加多种多样，更加间接，更加疏远了，并且由于各种社会要素的影响而变得更加复杂了。

参考书目

居约："自然地理学"，载《人类历史论文集》，1888年。
佩施尔：《地理学和民族学论文集》，1877年。
拉采尔：《人类地理学》，2卷，1882年，1891年；《政治地理学》，1897年。
J. E. 雷克吕：《地球和人类的新的普通地理学》，1875—1894年，19卷（有俄译本）。

---

[1] "森林使这些部落分化为氏族，不能建立强有力的政治组织，给交通造成困难，阻碍了农业和畜牧业的产生。这种对外部自然界的直接依存关系，是促使我们一再把矮小黑种人的生活方式拿来跟森林动物作比较的原因。"（F. 拉采尔：《人类地理学》，第1卷，第478—479页。）

[2] "由于人们在颇大的程度上，要从他周围的动植物界获取为盖房、做衣服、制作家用器具、武器等所需要的材料，所以，从地形条件来看，各部族同外部自然界的联系也极其密切。这关系到能否栽竹子、养殖贝类、种植水稻、繁殖牛羊等等"。（F. 拉采尔：《人类地理学》，第1卷，第502页。）

第六章 人口论

马尔萨斯理论。对马尔萨斯人口论的批判。现代出生率的下降。马尔萨斯的贫困论。当代关于马尔萨斯理论的论战。

一国的人口数量，在决定该国经济制度性质和福利水平的许多要素中，是最重要的一个要素。较早期的经济学家认为，增加人口是国家政策的重要任务之一。十八世纪杰出的国务活动家们，都赞同这个观点。但是马尔萨斯和其名著《人口原理》（1798年，初版），却使这些观点发生了根本性的转变。

马尔萨斯学说的基础，是关于人类具有繁殖欲望的论点。然而，这种繁殖受到两种阻止：预防性的（即防止出生）和毁灭性的（即消灭人）。预防性的阻止，是指有碍于生育子女的各种缺陷和"道德的节制"，也就是使无力赡养家庭的人自愿不结婚或禁欲。所谓毁灭性的阻止，马尔萨斯指的是所有消灭人的行为，如疫病、战争，首先是贫困。如果预防性的阻止办法不起作用，那么，毁灭性的阻止办法就要发生作用，这是因为人类生活资料没有人口增长快，而人口增长是预防性办法阻止不了的。人口有按几何级数（如：1，2，4，8，等等）增长的趋势，因为人类繁殖的本能，不问人口数量如何，其作用的强度是永远不变的。相反，人类生活资料的增长速度至多也不会快于算术级数（如：1，2，3，4，等等）。因此，人口增长有超过生活资料增长的趋势，其后果是贫困和多余人口的死亡，从而恢复人口和生活资料之间的平衡。人民群众的普遍贫困，主要是由于人口过分增长造成的。当人类还不能用"道德节制"办法来战胜生殖本能的时候，实行任何社会改革都不能减少贫困。

为了正确理解马尔萨斯学说，应当记住，马尔萨斯绝不是说，人口似乎是按几何级数增长，而生活资料是按算术级数增长的。马尔萨斯仅仅是说人口有这种增长的趋势，而不是实在的事实。同时，上述这种趋势，应当理解为一种如无对立因素阻止则必然发生的行为。（参阅：L. 博尔特克维奇："人口理论"，"十九世纪德国国

民经济学的发展”，1908年版，第1编，第1—10页。）根据马尔萨斯观点，人口的实际增长应与生活资料的增长相适应，由于生活资料不能十分迅速地增长，人口按几何级数的增长也就不会实现。至于生活资料按算术级数的增长，马克萨斯在这里只不过试图就生活资料增长缓慢这一点提出数学例证罢了，并不认为这种级数就是实在的事实。但是，正如博尔特克维奇正确指出的那样，数学例证即算术级数的提法不能说是成功的，因为它在上述场合，已经失去确切的含义。如果我们假设：在上述情况下，开始使用算术级数，那么我们可以预料到在近期内，生活资料可增加一倍；如果在这个时期以前，开始使用这个级数的话，那么在该情况下，我们可预料到在同一期间，产品仅能增加一半，等等。

马尔萨斯学说的实质就是如此，这个学说引起了人们的普遍注意，而且迄今还在激烈争论着。在这个学说影响下，社会统治集团对人口增长所持的态度发生了急剧的变化：从前，认为人口增长是国家强大昌盛的源泉，并视为金科玉律，而在十九世纪却流传截然相反的信条，认为人口增长是人民大众贫困的主要根源，主张国家政策不应当奖励、而应当竭力抑制繁殖的本能。

下面再来谈谈对马尔萨斯学说的评价，首先需要指出的是，这个学说包括逻辑上迥然不同的两个问题，即：人口增长问题和贫困问题。马尔萨斯用条理分明、逻辑严谨的学说回答了两个不同的问题：人口增长是由什么调节的和人民大众的贫困是由什么决定的。

马尔萨斯的人口论，遭到来自纯生物学方面、主要是斯宾塞的严厉批判。斯宾塞断言，与马尔萨斯关于生殖本能作用不变的见解相反，在生殖能力与有机体个体发展水平之间，存在着无法消除的矛盾。有机体在生物进化阶梯上位置越低，机体越小，机体各部分差异越小，机体越不活跃、不活动，则机体所具有的繁殖能力就越强。用分裂繁殖的最简单机体，却能以惊人的庞大数字增殖。例如，纤毛虫在几天之内就能繁殖出数千亿之多。高级机体的生殖能力就比较差。生物越高级、越复杂，则要求机体消耗的精力就越多，从而用于纯生殖功能的精力就越少。

这个规律对人也是适用的。过着较紧张的精神生活的人，比起生活水平低级的人来，生殖能力要差些。因此，可以预期，人类智力越高，性本能和繁殖能力就越低。不管采取何种人为的措施，最终都会达到平衡的状态。

斯宾塞的一些见解是值得认真注意的。他指出，生物发展的自然进程能够使人的生殖能力减弱。但是，他的这些见解无论如何不能说是得到了科学的证明，只不过是或多或少带有或然性的假说罢了。这些见解，不论我们怎样对待它们，但有一点是很清楚的，就是它们只有对多少是遥远的将来的人类才有意义，而对现在或过去的则毫无意义。迄今人类仍然是有足以使地球容纳不下的生殖能力。如果说现在还没有出现这种情况，那仅仅是因为某些毁灭性或预防性的因素在起作用。

历史经验表明，在各个不同的历史时代人口增长的进程是各不相同的。在十九世纪以前，欧洲人口增长得异常缓慢。亚当·斯密认为，英国人口增加一倍，需要五百年的时间。到了十九世纪，人口增长的进程大大加快了。及至十九世纪末，在一些最文明的国家里，人口增长又出现了新现象，即出生率不断下降。但是，死亡率也同时在下降，但并不那么严重。出生率下降绝不是由于结婚率下降所致，因为当时结婚率还有上升的趋势。

出生率下降的过程最早出现于法国，已有数十年之久。在1816—1820五年期间，平均出生率是32‰；在1861—1865五年期间下降为26. 7‰，而在1901—1905五年期间又下降到21.3‰。在同一时期，法国的结婚率，不仅没有下降，反而上升。十九世纪七十年代以前，出生率下降，可以说是法国的一大特点。但是，后来的事实却把它推翻了。现将西欧三个主要国家的出生率列表如下：

单位：10000人

	1890	1900	1910
德国	357	356	298
英国	302	287	251
法国	218	214	197

在澳洲殖民地——工人阶级文化水平特别高的地方，出生率也急剧下降了。至于说美洲，在美国的一些州里，出生率已经低于法国。总之，出生率下降是带有世界意义的现象，它标志着人类已进入一个新的聚居时代。

结婚率上升和死亡率下降，说明了居民福利在增长。因此，现代出生率下降，无论如何不能说是由于马尔萨斯提出的抑制人口增长的一个首要因素即贫困造成的。相反，现代历史经验表明，恰恰是在更为富裕的文明民族中，首先是在这些民族中最为富足的阶层中，才出现出生率下降的现象。

可见，不仅居民的贫困能导致人口增长率下降，而且当经济发展到一定阶段时，富裕也能导致人口增长率下降。这并不是由于人类生殖能力减弱，而是由于现代文化人害怕家口多、花费大所致。性欲的满足并不比过去减少，只是由于采取各种避孕的预防性措施，不生孩子了。

这些预防性的办法根本不是马尔萨斯所说的和所提倡的"道德的节制"。所谓"道德的节制"，马尔萨斯指的是节制性欲，而绝不是用不正常的方法来满足性欲。

因此，现代出生率下降是由于采取了马尔萨斯未曾提到过的新的预防性办法造成的。实行这种办法同现行社会经济制度的特点，有着直接的联系，因为资本主义经济使个人之间的生存竞争加剧，同时也使福利水平有所提高，从而迫使人们担心自己的社会生活水平会下降。资产阶级文化使人们害怕有一个大家庭。

与马尔萨斯的人口论有着直接联系的是他的贫困论。在马尔萨斯看来，贫困不能用社会改革来消灭，因为贫困的根本原因，就在于人口过分迅速的增长。现代发生的事实，不仅不能证实这个论点，而且与这个论点完全抵触。十九世纪，世界人口是大大地增加了。十九世纪初，世界人口还不到10亿，而目前已经超过17亿。这个庞大的增长数字，大多来自欧洲和欧洲籍民族。人口尽管增长得这么多，但是普遍认为，社会财富在同一时期增长得更多。十九世纪的历史经验表明，惧怕人口过分增长，纯属虚构，而且上个世纪人类生活资料不仅不比人口增长慢，反而按相当快的级数增长了。因而广大群众贫困的原因，不能用人口增长的条件来解释。人口增长的结果，社会财富源泉迅速增多，科学技术迅猛发展从而使目前新出生的千百万人，获取生活资料的条件要比人口较少的祖先好得多。

经济学家在马尔萨斯学说的科学意义问题上存在的分歧，丝毫也没有缩小，依然很大，例如，不久前，奥本海默《马尔萨斯的人口规律和新国民经济学》（1900年）一书就在法国刊物上引起了争论。奥本海默是马尔萨斯的激烈的反对者，他说，人口增长不仅没有快于生活资料增长的趋势，而且相反，生活资料增长倒有快于人口增长的趋势；还说，人口增加能使社会财富增长得更快，贫困的原因也不能归结到人口的过分增长。奥本海默遭到很多人的反对，其中有Ю. 沃尔夫和迪策尔。

在关于马尔萨斯观点的论战中，经常把两个根本不同的学说即人口论和贫困论混为一谈，这就严重地妨碍了对马尔萨斯作出正确的评价。奥本海默反对马尔萨斯，是反对他的几乎是绝无仅有的贫困论。奥本海默的基本论题如果不采取一般的形式表述，还得说是正确的。在上一世纪，在先进的资本主义国家中，人口的增长无疑落后于生活资料的增长，但不能由此得出结论说将来也永远这样持续下去，而且也不能说人口增长了，社会财富也可望得到更快的增长。不过，应当无条件地赞同奥本海默另一个观点：资本主义国家出现的贫困，并不是人口过剩的结果。

马尔萨斯的人口论，根据现代的资料是驳不倒它的，只能作某些补充而已。看来马尔萨斯没有预见到，不仅贫困，而且富裕也能阻止人口的增长。这种新的办法即避孕的预防性措施，应当纳入马尔萨斯十分重视的预防性阻止办法的范畴。

参考书目

马尔萨斯：《人口论》，比比科夫译。
车尔尼雪夫斯基：《关于〈政治经济学原理〉的注释》。
Д. С. 穆勒和斯宾塞：《生物学基础》，В. А. 格尔德译，1899年。
奥本海默：《马尔萨斯的人口规律和新国民经济学》，1900年。
迪策尔：《马尔萨斯人口理论之争》，1905年。
博尔特克维奇：《人口理论》。
布伦坦诺：《马尔萨斯理论和近几十年的人口运动》，1909年。
卡尔·考茨基：《自然界和社会中的繁殖与发展》，Н. 梁赞诺夫主编，1910年。
尤利乌斯·沃尔夫：《出生下降》，1912年；《人口论与马尔萨斯主义》，1914年，载于《新经济思想》杂志，第2期，М. И. 杜冈-巴拉诺夫斯基主编。

第七章 国民经济的发展

一、 社会发展的一般规律 。生物学的进化规律。社会与有机体。进化规律是否适用于人类社会的历史?二、 经济发展的图式 。经济发展是否可能有统一的规律?按产品种类划分国民经济的阶段。布鲁诺·希尔德布兰特图式。毕歇尔的国民经济发展图式。三、 经济制度的分类 。和谐性的和对抗性的经济制度。四、 俄国的经济发展 。俄国没有西欧那样的城市。贸易中间商的作用。稳固的强制劳动。农奴制的演化。农奴制衰亡的原因。补充评论。俄国文献中关于俄国经济发展和农奴制衰亡原因的争论。

一、 社会发展的一般规律 国民经济，也和其他所有的社会结构一样，处于历史发展过程中。揭示国民经济发展规律，是否应成为经济科学的最高目的?

毋庸置疑，社会现象，以至于它们的发展，也像内部世界和外部世界的其他现象一样，都受自然界因果规律支配。社会生活同其他生活领域在这方面也毫无区别。政治经济学力求阐明社会经济现象的因果规律。同时，它揭示的规律，就是下述含义的历史规律，即：在一定历史环境中出现的客观经济现象的单一性在经济规律中表现出来。这些规律，就其本身的认识论性质来说，它们的形式也像所有的严谨科学的因果规律一样，总是相对的，而不是绝对的。它们的一般公式是“有什么条件就有什么现象”。

但是，对社会发展规律也完全可以有另外一种理解，认为这些规律具有绝对的形式，而不是相对的形式。相对的预见不是充分的预见。充分的科学预见的思想，拉普拉斯用下述名言把它很好地表述出来：“理解能在某一瞬间认识自然界中所有发生作用的力量和所有物体的相互位置，如果它能充分有力地把这些数据计算出来，它就能把最大的天体运动和最小的原子运动用一个公式概括起来，无论什么对于理智来说也都不是不可靠的，未来以及过去都会展示在它的眼前。”

要想对未来作出充分的而不是相对的预见，就要有两种认识：对所有因果规律的认识和对自然界中发生作用的所有现实力量和物体及其相互位置的认识。不消说，不论第一种或第二种认识，就我们的认识能力来说，都是根本办不到的。由此可见，我们不得不放弃对未来的绝对的预见。

这个缺陷在某种程度上可以用特殊的科学规律范畴即所谓进化规律加以弥补。这些进化规律的典型模式就是有机体的发展规律。这些规律在生物科学中起着很重要的作用，而确立这些规律的，则是特殊科学——胚胎学。这些规律之所以不能归结为因果规律，并不是因为有机体的发展与因果规律没有依存关系，而是因为我们的认识不完善，不能根据因果规律来解释细胞的生命活动：为什么一种细胞变为人，而另一种细胞却变为昆虫。但是，我们清楚地知道，每一个人或每一个昆虫在其发展中所经过的发展阶段，都是一成不变，千百万次周而复始、循序渐进的。进化规律具有粗略的经验主义性质，但却是极其宝贵的认识，使我们有可能以绝对的、当然也是极其有限的形式预见到未来，因为上述这些现象，在有机体的发展中，经过一定时间就会出现，只要发展本身不中断的话 。认识这些发展规律对实践的重要性，是很清楚的，例如，如果我们不知道婴儿过若干年会长大成人，养育孩子就没有意义，等等。须知，婴儿长大成人，是人体发展的规律。

有机体在其发展中经历的各种循序渐进的形式之所以能称之为规律（尽管是经验主义的），是因为所有的同类机体都经过同一的循序渐进的过程。

这些进化规律，尽管有极其重大的意义，但显然都不能同因果规律对立起来，因为，在我们看来，这些规律最终都要分解为因果规律，如果事实上这种分解实现不了的话，那么，只能归咎于我们的认识还不完善。任何一个生物学家都不怀疑，有机体的发展，也和自然界的其他所有现象一样，都受因果规律的支配。但是，生物学家由于认识不完善而不能把有机体的发展归结为因果规律，而且正因为如此，他才满足于表述进化规律，换句话说，不能把发展现象的解释上升为自然的逻辑的结论。

不管怎么说，在当代的生物学中，进化规律起着很重要的作用。甚至在社会生活中，也开始寻求与有机体的发展规律相类似的进化规律。因此，如果我们有科学

根据可以把人类社会视为有机体，那么，就毫无理由反对社会生活与有机体生活的这种接近。

关于人类社会是不是有机体的问题，文献资料很多。如所周知，有一个社会学学派基本上把社会与有机体等同起来。这个学派有著名的现代科学思想的代表，如：赫伯特·斯宾塞、谢夫莱和利林菲尔德等。

事实上，不容怀疑，生物个体和群体在许多场合是无法确定它们的根本区别的。例如，许多低级机体形成的群体，无疑是高一级的机体。水母或水螅的群体就是和单个水母或水螅一样的既相联结而又有差别的整体。植物学家认为树木是个别生物个体的群体，但是显而易见，我们也有同样的理由认为，树本又和其他任何的植物机体一样，是统一的机体。

但这是不够的。不仅有机体的群体基本上应当和构成这些群体的个体一样看做是有机体，而且连离散的、实际上互不联系的动物社会，也大都完全有理由看做是有机体。不妨以蜜蜂或蚂蚁的群体为例。我们面前有一群个别的、实际上互不联系的个体，其中每一个体只能作为整体的一分子而存在。个体的特点是只能执行整体的某一职能而不能独立地存在。可见，群体中的个别的个体，是群体的一个器官，因为它们的全部生命活动都服从于整体的利益。群体社会在统治和支配着个体的生命活动，个体没有独立的目的，只是全力以赴地为社会服务。在这种动物社会中，我们可以看到所有有机体的特点，即：个体完全服从于整体，并由此而形成某种统一体。

我们再拿人类社会来说吧。我们在这里看到的完全是另外一种情形。诚然，在人类社会中，我们也常常看到单个个体差别很大，个体紧紧地依赖于整体。但是，由于人类社会的每一个组成部分——个人，都具有智慧和意志，所以，个人任何时候都不会是整体的一个简单的器官。个人就其基本属性而言，是目的本身，他力求使整体服从于自己的目的和利益。人类社会生活的中心是单个的个人，全社会的联盟是为个人的利益而存在，而我们在蚂蚁或蜜蜂的社会中所观察到的情况都恰恰相反，不是整体服从个体的利益，而是个体为整体的利益而活动，个体为整体而耗尽生命。

可见，人类社会在最重要的方面与有机体对立起来，因为在有机体中整体利益具有决定的意义，局部利益却没有独立的意义，而在人类社会中，其组成部分即个体的利益具有决定性的意义，整体利益则没有独立的意义。原因很简单，人具有相当发达的神经系统，绝不能变为某种高级统一体的简单器官，而他本身就是最高的目的。

这就是说，人类社会不是有机体，任何把人类社会和有机体混同起来的理论，都应当看做是非科学的。

有许多历史学家和社会学家，过去探索过，现在还在探索各个民族都必须遵循的历史发展规律。例如，有一个沿袭下来的历史观念，认为各个民族都一律经历幼小、成熟和衰老三个时期，这在某种程度上似乎是各个民族都有共同特点。这些"规律"主要体现在由三部分构成的形式上，相当于三个时间要素：过去、现在和未来。例如，孔德把我们认识的三个不同的发展阶段（神学、形而上学和实证主义阶段）依次交替当做不变的历史规律。

孔德认为，我们认识的发展，是整个社会发展的基础。在神学时期，人把自己周围世界变化的原因看成是支配世界的超自然的实体的意志。随之而来的是形而上学时期，这时人们不去解释自然现象，而把抽象的概念拟人化，并把它们看做是事物的"实质"，从而认为这就是要得到的解释。例如，用"自然害怕真空"的命题来解释水在水泵中的上升现象，等等。在实证主义时期，科学排斥形而上学，人们不再去探索神秘的实质而满足于阐明现象的连续性和共存的单一形式。在不同时期各具特点的社会制度的差别，也是与我们认识的不同状况相适应的。

过去，试图揭示社会发展规律是屡见不鲜的现象，那时有些历史学家就在自然科学成就的影响下，力求根据历史创造一种类似自然科学的东西。如今，情况变了，特别是李嘉图及其学派的方法论著作问世以来，情况更加不同了。但就是李嘉图学派也根本解决不了我们现在所关注的问题。

诚然，李嘉图否认历史上存在进化规律，但是，他的根据仅仅是认为，历史科学只能研究个别的事物，而在这个领域内是没有任何重复现象的。在李嘉图看来，只有研究社会的一般科学，即社会学，才能像任何自然科学那样有合法的权力来探索合法的发展。我们无论如何不能赞同这一观点。

不论在什么社会生活领域内，都可以确立一个统一的、一成不变的和适用于各个民族的历史发展规律，这是不可能的。迄今为止，所有想确立这种规律的企图无不失败了。

我们看到，有机体发展的历史，是属于典型的进化规律的领域。这些规律的实质可以归结为：每一种有机体都始终不变地要经过该有

机体所特有的相同的变化或转化周期。不难理解，这种发展方向的守恒性，与有机体不能随着外界变化而无止境地改变自己内在结构的特点，有着直接的联系。任何一个有机体，只有在严格的特定的外界条件下，才能够生存下去。一旦外界发生重大变化，机体就会逐渐死亡。如果不是这样，如果机体能够无限地适应外界的变化，那么，发展阶段的稳定性就不复存在，机体的发展也就不会始终呈现相同的周而复始的特征。例如，放在水中的鸡卵，不会孵化为水生动物，反而会死亡。但是，如果说鸡卵内胚胎在水中也能发育，那么鸡卵则必定受到了完全是另外的一种变化，并且结果会产生与一般条件发育完全不同的另一种动物。也就是说，只是因为我们看到鸡卵的胚胎发育所经历的各个阶段有着一成不变的、典型的连续性，所以，这个鸡卵的胚胎，一般说只能在特定的外部环境中生存，如果把它放在别的环境中，则根本不能发育，并且将逐渐死亡。如果我们假设，有机体不管外界有什么变化，都能生存和发育，那么，就不可能有同一发展阶段的任何稳定性和不变的连续性，也或者说，就不可能有该种有机体周而复始的发展，因而也就谈不到有机体的发展规律。

可见，有机体生命的同一发展阶段周而复始地循环直接与有机体对外部环境变化不能充分适应有关。有机体不能充分适应其生存条件，这一点从高级有机体来看表现尤为明显：它们全都不免要衰老和死亡。所有高级有机体都必然要死亡，也说明了这些有机体不可能长期适应其赖以生存的外界条件。

试问：现在人类社会在这方面是否与有机体相似呢?换句话说，人类社会是只能在严格的特定的外界条件中生存呢，还是人类社会的内部结构也能随着外部环境的变化而变化，从而使人类社会以越来越新的形式继续生存下去?

要想得出上述问题的正确答案，就必须把社会的生活条件和截然不同的另一个问题——属于有机体的个别人的生活条件严格地区别开来。当然，就社会生活而言，首先是必须使构成社会的人们得以生存。如果外界生活条件急剧变化，使构成社会的个人全部死掉，那么，社会也就不再存在下去了。但是，在这种情况下，社会的灭亡，就是个人全都灭亡的结果，这只能归因于人们的机体不适应新的生存条件，而不能归因于社会的生活方式不适应新的生存条件，至于谈到

这些人类社会生活方式，则不妨说它们是极其多变和极其多样的，以至无法指出这种多变性有什么固定的界限。

只要外部环境的条件使属于生物体的人能够生存下去，那么不管外部环境的条件如何变化，社会生活方式都将会适应这些条件。同时，人们也能在各种不同的社会条件下生存下去。高级的社会生活方式是可塑的；它们在这方面与有机体的静止形态形成鲜明的对比。显而易见，社会不同于复杂的有机体，它不会衰老和死亡。社会在完全相反的方向上发展，这在世界史上不乏其例。例如，罗马帝国灭亡之后，西欧社会无疑走了回头路——文明没落了，社会也倒退到很低级的发展阶段。这一点表现在一系列明白无疑的特征上。这个过程连续了几个世纪之久，罗马社会终于倒退到很低的阶段同刚开始发展的野蛮部族根本没有什么区别。正如许多历史学家所说，在中世纪，西欧的历史走向复兴，也可以说，开始发展了，于是欧洲返老还童了，从此又走上了前进发展的道路。那么，对有机体来说，能不能也是这样的呢?有机体能不能返老还童又开始从头发展呢?

社会生活方式的这种异常的可塑性及其对自然和社会环境的适应能力，使各个不同的人类社会在历史上不能重复出现完全相同的发展阶段。人类是由许多处于各种不同发展阶段的社会和民族构成的。世界历史是出现一次，不再重演的过程，其结果人类生存的自然条件和社会条件，在世界历史的每一阶段，在每个历史时期都会发生重要变化。生活在现代的落后的、很不开化的民族比生活在更早历史时期的同一发展阶段上的民族处在根本不同的发展条件中。那么，可不可以说在这样的条件下，现代很不开化的人民又会重复过去出现在历史舞台上的人民的发展进程呢?显然是不会的，因为自然和社会环境条件不同了，而且社会生活方式具有可塑性，也不能不引起发展方向的变化。

因此，没有任何根据可以设想，社会的发展受一种什么一成不变的进化规律支配，即受生物体发展中所观察到的那种规律支配。当然，这并不意味着，社会发展一般没有什么规律可循。社会生活及其一切表现形式，也如其他自然界现象一样，都严格受规律的支配，但是，这些规律都是由生物进化规律分解出来的自然界的因果规律。我们否定社会历史上存在进化规律，但是丝毫也不怀疑社会生活的规律性，只不过想证实一下，同一发展阶段周而复始的经验概括，尽管在

研究个别有机生命活动的生物科学中起着显著的作用，但并不适用于人类社会的历史。社会和有机体的发展的这种差异并不奇怪，因为人类社会不是有机体，因而没有任何理由可以设想，对有机体是正确的结论，对人类社会也得是正确的。

综上所述，应当承认人类社会是高度可塑的组合体，只要对其制度进行内部的相应的改变，就容易适应其生存的外部条件。与不可分物体的一定的、似乎凝固的，并由其性质决定的某种不变的形式相反，人类社会的形式，是极其流动不定、变化无常的，并能根据环境条件形成各种不同的结合体。在人类社会的这种本质下，外部环境的任何变化就必将引起社会内部制度的深刻变化。而历史环境在不重复出现的世界历史进程的影响下不断地发生变化。

同时，还应当指出下述看法。人类社会的发展只是一部分带有自发的和无意识的性质，一部分受人类有意识的意志支配。由于后一原因，人类知识的增长本身就构成各个历史时代各个民族赖以生存和发展的条件的重大变化。过去的经验，可以有助于防止重犯过去的错误。

例如，从历史上看，起初是神学思维让位给形而上学思维（按照康德的说法），只是后来我们的思维才有了科学的性质，假如这种说法是正确的话，那也绝不能由此得出结论说，仍处于早期发展阶段的民族，在达到科学阶段之前都将不可避免地要经历一个形而上学思维的阶段。不经过形而上学思维的阶段，科学也是可以被理智掌握的。

但是，关于发展规律的概念，可赋予不同于上文所述的另一种含义。也就是说，发展规律绝不是指各类不同现象各自都要经过老一套连续变化的那种重复性。没有任何重复性才能谈得上发展规律，即使是某类现象（哪怕是单一的和不重复的现象综合）始终在一个固定不变的方向上变化。这些变化的典型例子，是按一定的规律变化的数列，例如几何级数：1，2，4，8，16，等等。如果现象按这种几何级数变化，就可以预见到该现象在其发展的每一个阶段将表现为何种形式，也就是说，所发现的这些变化的规律性完全可以称之为该现象的发展规律。

这种规律性，当然在逻辑上是可以理解的，于是就有一些人认为，社会科学应力求揭示的发展规律恰恰属于这种逻辑类型。但是，就从这第二个含义上看，也无法同意社会发展规律思想的辩护者的意见。

首先应当指出，属于第一种含义的发展规律（处于同一发展阶段，属于同一物种的各种不同代表所共有的重复性规律）就是非常重要的现实的科学认识工具（如生物科学），而属于第二种含义的各类具体现象的发展规律有无可能存在，还需要证实。不论在自然科学哪一个领域中，我们还暂且不知道有这类被探明的规律。当然，斯宾塞的宇宙进化规律具有这种逻辑性质，因为不论是整个宇宙还是宇宙任何一部分的进化，在斯宾塞看来，都表现为物质和力的分解和合成的进步。但是，斯宾塞的理论绝不能说已得到了科学的证实，它仍属于一般哲学的领域。不论在自然科学的哪一个学科中，我们都没有发现任何类似进化规律的这种规律。门捷列夫的化学元素周期系统，同样也不能认为它就是这种进化规律，因为元素的物理化学属性取决于元素的原子量，并不具有共同的性质，而且绝不能期望得到任何一种数学上的精确度，原因是门捷列夫确定的各组元素的数量不同，也就是说，在这种条件下严格的周期性是没有的。

但是，如果说，就是在物理、化学或生物现象领域中能够确立此类进化规律（这很值得怀疑），那也绝不能由此得出结论，说在社会发展中也能找到这样的规律。相反，上文为了证明各个民族的社会发展不可能都经历同一的发展阶段而列举的一些论点，却完全适用于这第二种含义的规律。社会组合体具有很大的可塑性，并具有很强的适应其赖以发展的自然和社会环境变化的能力，致使它们不能在同一个方向上，按照类似1，2，4，8等数列循序渐进地进行变化。这是因为要能够做到按这类数列变化，社会组合体就必须在其内在力量的影响下进行变化，而不管自然和社会环境的变化如何。自然和社会环境并不在一定的方向上发生变化，但却在其每一个发展阶段上又形成自然力和社会力量的新的组合。须知，世界历史是出现一次、不再重现的过程。因此，在外界和社会环境具有如此深刻变化的条件下，某一社会组合体的发展，怎样才能保持同一个方向，怎样才能循序渐进地增强同一个特征呢?

总之，不论进化规律的概念具有什么含义，社会发展不受这些规律的支配却是一清二楚的。

马克思也持有这样的观点。从他给米海洛夫斯基的一封著名的信中可以清楚地看出这一点。马克思在这封信中责备米海洛夫斯基不了解他的历史理论（顺便说一下，有不少马克思主义者也都犯这种不了解的毛病），写道："他（米海洛夫斯基）一定要把我关于西欧资本主义起源的历史概述彻底变成一般发展道路的历史哲学理论，一切民族，不论他们所处的历史条件如何，都注定要走这条道路，——以便最后都达到在保证社会劳动生产力极高度发展的同时又保证人类最全面的发展的这样一种经济形态。但是我要请他原谅。他这样做，会给我过多的荣誉，同时也会给我过多的侮辱。"[86] 而且，马克思申明，根据他的观点，资本主义绝不是每个民族必经的发展阶段。例如，在古罗马，尽管农民群众无产阶级化了，但是资本主义并没有因此发展起来，而是建立在奴隶劳动基础上的生产方式发展起来了。俄国的情况也完全如此。马克思认为，十九世纪七十年代，俄国在一定的条件下也有可能避免资本主义的发展阶段。同时，马克思在《资本论》第一卷序言中声称，他的目的在于"揭示现代社会的经济运动规律"。第一个论断看起来同第二个论断是矛盾的。其实，在这种场合下，马克思的论断也许并不矛盾。对各个民族和各个时代普遍适用的历史发展规律，是不存在的，因为历史发展的条件在变化，而且发展的方向也在变化。但是，处于相同的社会经济环境条件下的各个民族，也应当有相同的发展方式。马克思所说的现代社会，是指资本主义生产条件下的社会。条件相同，发展阶段也必然相同。在这个涵义上，马克思既可以否认历史上存在普遍的发展规律，又可以认定，一定的社会经济体系（如资本主义经济）的运动，要受其本身一成不变的发展规律的支配。另一个问题是：可不可以接受马克思的后一个论断?在我看来，一定的社会经济体系，确切点说，指的不是规律，而是发展趋势，即便是后者，如无相应的条件也是不能出现的。

只要对马克思力求确定的所谓资本主义经济发展规律稍加思考，那就不难看出，所谓这些规律，实质上不是属于生物发展规律一类的进化规律，而是迥然不同的另一种逻辑规律，即国民经济的因果规律。例如，在这些发展规律中，最重要的规律就是资本的积累和集中的趋势。这个趋势，马克思根本不是通过对现实事实的经验概括来确定的（像确定生物进化规律那样），而是从作用于资本主义经济体系的经济力量的因果规律中推导出来的。大资本在经济上比小资本强大，它们之间存在着竞争，资本主义大企业势必吞噬和排挤掉小企业。资本主义经济发展的这个趋势，可以找到充分的因果解释：马克

思阐述的其他一些资本主义发展趋势，也可找到这种解释，因为这些趋势一般可以说都得到了客观的论证。

因此，可以认为，能够确定某一经济体系（这里指资本主义体系）的某些发展趋势，但这些趋势必须是从因果规律上得到论证的。只有这种因果解释所依据的假设条件是真实的，因果规律才是真实的。

例如，资本积累和集中的趋势，并不是对所有的资本都适用。在农业经济中，这种趋势根本不会出现，出现的却是小企业排挤大企业的相反趋势。

二、 经济发展的图式 试图确立经济发展规律的想法，早在十八世纪以前就有了（而这种想法的萌芽还要早一些）。虽说这种想法已经陈旧了，但是，至今仍然还能找到追随者和辩护者。这个图式假定每个民族都必须经过如下阶段：1. 狩猎 阶段；2. 游牧 阶段；3. 农业 阶段；4. 工业经济 阶段。德国经济学家李斯特给这个图式注进了某些新的内容，使它具有更加科学的形式。[87]

这个图式尽管有普遍性，但它的科学意义仍然是极其有限的。我们首先看到的是，它只按照获取产品的种类，而不是按怎样 和在什么社会形式 下获取产品的情况来划分历史时期。此外，这个图式是先天就有的，并不是实际研究的结果，因而也是不符合事实的。这种先验的论点是：种地要用犁，拉犁就要有牲畜，这就需要事先驯化牲畜，因此，畜牧业要早于农业。而畜牧业理所当然地要先有一段狩猎时期。但是，这种先验论并不了解原始农业可以不用牲畜，耕地只用锄和人力就行了。因此，畜牧时期绝不是不可避免地要早于农业。在某些国家里（如玻利维亚）畜牧业受自然条件的限制，实际上是不可能存在的。现代研究的结果表明，有许多民族的农业（人力种植形式）都早于畜牧时期。这一点是十分清楚的，因为种植农作物比驯养牲畜要容易得多。因此，农业属于妇女的劳动领域，而更困难的劳动——狩猎则交给男人去做。狩猎民族大多又是农业民族，如北美印第安部落和很多非洲民族。这种形式的农业已存在数千年之久。

畜牧业起初是出于毫无意义和微不足道的需要而产生的。许多野蛮人的住处就是名副其实的动物园。占有者本人也难以说清楚他为什么要饲养这些动物，因为动物并没有给他什么好处。这些动物有时用来满足他的爱美需要；有时用作他子女或

他本人的耍物。[88] 有时驯养动物出于宗教迷信，后来才逐渐用于经济目的（狗、牛是所谓图腾崇拜的现象）。最终，想把动物据为己有的欲望，就无疑成为驯服动物的极其强烈的诱因。许多野蛮人的首领迄今还保留着豢养驯服了的狮子、豹、狼等猛兽的习俗，也就是说，在酋长身边围有一群驯服了的野兽，可以为首领的威力和权势增光。

畜牧业的出现，是经济领域内巨大的进步。畜牧业成为主导的经济形式的现象，在历史上还是比较少见的，因为畜牧业要有特殊的、难得的自然条件——辽阔的草原（如中亚和南非）。畜牧民族是以农业民族为其存在的前提条件，需要与农业民族进行交易往来。因此，不但不能说，畜牧业肯定早于农业，而且确切点说，恰恰相反，农业（人力耕作）却是早于畜牧业的。可见，上述经济发展图式是站不住脚的了。

另一种经济发展图式是德国经济学家Б.希尔德布兰德提出来的。他把经济发展划分为三个阶段：1. 自然 经济，2. 货币 经济，3. 信用 经济。在自然经济占统治地位时，货币不参与交换，而产品或者根本不进行交换，或者不用货币就直接进行互相交换。在货币经济占统治地位时，货币成为交换的中介，出现了买与卖。在信用经济占统治地位时，交换不用货币而以信用形式进行。[89]

这个图式较前一图式富有内容，但不能说是很成功的。它的创新之处，主要在于它构思出了第三个经济阶段，即信用经济阶段。然而，也恰恰是这一点又成了它的弱点。信用经济不可能与货币经济相对立，因为信用是建立在货币基础之上的。现代先进国家经济发展的事实表明，信用的发展并不排除对货币的需求，恰恰相反，一般地说还增大了对货币的需求。信用经济也是货币经济，只不过是复杂化了的，或者说是形态改变了货币经济罢了。

毕歇尔在其著名的《国民经济的产生》论著中所阐述的国民经济发展图式，在当代取得了极大的成功。他的图式以严谨的逻辑性见长，对历史发展的客观事实解释得十分清楚。毕歇尔的图式是以产品从生产者到消费者所经过的途径长度这一确定的特征为基础的。起初这个途径的长度等于零，也就是说，生产者消费掉自己生产的产品。随后，途径就长了起来。产品开始从生产者手中转到消费者手中，但都是直接转手的（两个生产者之间进行交换）。这就是中世纪的城市

经济的阶段。随之而来的是第三个时期：产品从生产者手中不是直接转到消费者，而是转到商人手中，只能由商人把它卖给消费者。产品可能要经过几个商人之手才能转到消费者手中，有时产品竟然要经过几十个商人之手。

因此，毕歇尔将经济发展的过程分为三个阶段，1. 闭关自守经济（自给自足的生产）；2. 城市 经济（小独立生产者相互满足需要的生产）；3. 国民经济（产品流通）。

闭关自守经济 在人类历史的上古时期居统治地位。在这种经济制度下，每一个单一的家庭，各自生产它所需要的全部消费品。但是，如果古代家庭也像现代家庭一样，只有父母子女等几个人，而成年劳动者又不超出两三个人的话，那么这样的家庭无论如何也不能够满足它自己的全部需要。因此，在这个经济发展阶段，为了满足经济上的需要，就非得有一个大家庭不可，它不是仅由一对夫妇，而是由几代人组成，他们几代人同居并形成一个大经济体。这样的大家庭在原始人中占统治地位。

随着需要的增长，家庭内部就要有一个更大的分工。不论家庭成员多么多，但全家仍然只能是一个生产单位，而且规模也是很有限的。为了提高劳动生产率，打破狭小的家庭框框，就要采取两种办法。或者是第一种办法：几个家庭合并，用共同的劳动来满足共同的需要（如用共同的力量盖房、造船和伐林等），或者是第二种办法：家庭吸收外来人，充当不自由的成员。于是出现了奴隶制。第一种增加劳动成员的办法，直到今天也有许多没有脱离闭关自守经济阶段的民族仍然还在用。例如，俄国人的劳动组合，保加利亚人的游击队，等等。但是，闭关自守经济绝不是任何地方和任何时候都是沿着这个方向发展的。在古代希腊人和罗马人的经济中，出于改革闭关自守经济的需要而出现了奴隶制。奴隶制是出于提高劳动生产率这种经济上的需要而产生的。它是为了打破闭关自守的经济界限，跳出血缘亲属群体而采取的手段。高度发达的奴隶制经济模式，可以说是拥有成百奴隶的古罗马贵族的经济。

但是，闭关自守经济发展的直接结果，出现了逐渐取代这种经济阶段的城市经济 阶段。中世纪的城市，首先是一个城堡，邻近的村民一旦遇有急难即可到这里躲避。要保卫城市就得有人。脱离农田而有

劳动能力的市民，理所当然要从事工业劳动，生产各种制品，用以换取农村生产的原料和谷物。如果我们回过头来看一看中世纪的德国地图，那么，在我们眼前就会展现出这样一幅画面：全国城市星罗棋布，连最偏远的乡村农民进城赶集当天就能赶回家里。每一座城市及其周围的农村，构成一个经济整体，能独立地满足它们所有的重大需要。商业虽然有，但很不发达，主要出售一些市民所需要的物品。此外，也有规模较大的商业，经营一些外地产品，但在中世纪城市经济中不起很大作用。至于城市手工业者，则不需要经过商人来出售自己的产品，也就是说，或者直接为消费者加工订货，或者直接在集市上把产品出售给消费者。

在十五和十六世纪，城市制度的解体导致了国民经济的发展，其特点是产品开始流转起来了，要转好多道手才能转到消费者手里。在生产者和消费者之间，出现了支配交换全过程的商人。始则某些地区，继则某些国家也都实行了同类商品生产的专业化，而在它们之间，也都通过商业建立了密切的联系。于是，国民经济发展起来了，并用它的纽带把全世界逐步联结成一个庞大的当代世界经济的整体。

毕歇尔的图式有很大的长处，才使它获得了成功。他的图式不是臆造的体系，而是实际历史事实的概括。毕歇尔以惊人的技巧把这些历史事实围绕一个中心思想集中起来了，这个中心思想，在他看来，在历史的迷离混沌状态中必须是一条指导性的线索。

尽管这个图式有它的长处，但绝不能因此就认为它是我们所要探求的经济发展的普遍规律。首先，它把历史现实过分简单化了，把极其复杂的经济类型都归并为一项了。例如，在“闭关自守经济”这个项目内，毕歇尔把几乎没有什么共同之处的经济制度，如原始的半共产主义经济制度和古希腊、罗马的奴隶经济都包括进来了。中世纪的农奴制经济，按照毕歇尔图式应归入“闭关自守经济”项内，它跟奴隶制经济还是有根本区别的。

图式还有一个很大的缺点，甚至就是西欧的实际历史发展也很难纳入图式。例如，埃拉多斯的经济制度，从它的总体来看不可能把它描述为闭关自守的经济。古代世界经历了一个漫长的发展周期，在这个周期中有它的中世纪时代和它的新时代，有它的兴盛时期和它的衰落时期，这些时期都各具特点。从事贸易的希腊各个共和国的经济，

是以贸易为基础的，因而也不是闭关自守的经济。总之，对世界史的认识是不正确的，认为世界史是进步的发展过程，每一个后来的阶段都要超过前一个阶段。其实，古代社会，在兴盛时期，远远超过了中世纪，而且极其发达。[90] 同样，中世纪经济的图景也被毕歇尔大大简化了。[91]

但是，毕歇尔认为经济进步的主要特征在于从生产者到消费者之间的途径延长了，这个基本思想也引起了人们的严重怀疑。正如桑巴特正确指出的那样，现代的经济发展特点，恰恰在于力求缩短这个途径。正如中世纪城市中盛行把商人排除在外，直接为消费者服务的生产一样，现代的资本主义经济发展阶段，也出现了把资本主义经纪人排除在外的订货生产。

规模最大的资本主义生产的产品，如船舶、铁路设施、重型机器等，都是订货生产。最近出现的庞大的资本联合组织（所谓资本家卡特尔和托拉斯），都力求生产它们本身所需要的全部产品，把一系列辅助产品纳入基本生产（如美国石油托拉斯能自行生产石油开采、加工和运输所需要的几乎全部设备）。在这种场合，产品无须经过商人，就能从一个工业企业转入另外一个企业，而产品的生产则从始至终在一个企业内进行，这个企业往往是把产品直接出售给消费者。除资本联合组织之外，出于同样目的（也取得了成功），还建立了消费者联合组织，即所谓消费者组合。其结果，出现了排斥商业经纪人的趋势，这正是发展最快的资本主义国家的特点所在。

最后，这也是最主要的，不应该忘记：毕歇尔的图式不可能具有什么世界意义，因为它只不过对西欧经济史的概括罢了。这个图式，最大的一个特点，在于中间成分——城市经济。但是，城市经济，就其典型形式而言，仅仅存在于西欧，别的地方是没有的。不是欧洲的国家不消说了，就是整个东欧，如俄国，也根本不存在类似城市经济的现象。[92]

三、 经济制度的分类 综上所述，应当抛弃那种提出经济发展的一般图式和只限于进行各种经济制度分类的想法。作为社会整体一部分的社会集团的相互关系，是经济制度分类的依据。根据这一特征，首先，经济制度可分为两大类：1. 和谐 的经济制度；2. 对抗的 经济制度。在和谐的经济制度下，单个经济彼此间没有不可避免的利害冲突，与此相反，对抗的经济制度却具有这种冲突。

和谐的经济制度可分为如下三类：

1. 还几乎没有生产资料私有制和交换的原始经济；

2. 小独立生产者的商品经济；

3. 尚未实现的、生产资料归广大生产者集团所有的社会主义经济。

对抗经济制度亦可分为如下三类：

1. 奴隶经济，劳动者是生产资料所有者的财产；

2. 农奴经济，生产资料所有者有权支配劳动者的劳动；

3. 资本主义经济，劳动者在法律上是自由的，但由于不占有生产资料，在经济上被迫为生产资料所有者劳动。[93]

和谐的经济制度的特点，是直接生产者占有生产资料。私有制是历史发展的产物，而且在最原始的部落民中，有为数不多的经济物品是属于个别占有者的。处于氏族生活条件下的原始部落 的整个生活制度，其特点是：部落各个成员的利益惊人地协调一致。没有交换，或者几乎没有交换。产品在哪个地方生产，就在哪个地方消费。

恩格斯说："虽然当时的公共事务比今日更多，——家庭经济都是由若干个家庭按照共产制共同经营的，土地乃是全部落的财产，仅有小小的园圃归家庭经济暂时使用，——可是，丝毫没有今日这样臃肿复杂的管理机关。一切问题，都由当事人自己解决，在大多数情况下，历来的习俗就把一切调整好了。不会有贫穷困苦的人，因为共产制的家庭经济和氏族都知道它们对于老年人、病人和战争残废者所负的义务。大家都是平等、自由的，包括妇女在内。他们还不曾有奴隶……"[94] 即使认为这段对原始部落经济制度的评述过分理想化，那么在任何情况下也都不能否认，原始部落会像以后的社会一样分成经济利益相互对立的各种群体。

第二种和谐经济制度是小独立商品生产者的经济，如行会昌盛时期的中世纪城市经济。该时期行为的任务是为自己全体成员保障足够

的工资，为消费者提供适中价格的优质产品。学徒和帮工起先不构成敌视行为师傅的特殊社会阶级，因为他们本身达到一定年龄也就成为师傅。在手工业行为组织中，我们看到了在小生产和一些生产者占有生产资料基础上的和谐经济。在这种经济体制下，交换是在整个经济制度的基础上进行的，但产品不用流通，而直接由生产者转到消费者手中。

最后是目前尚不存在的社会主义经济，这将是一种和谐的经济制度，在这种制度下，由于在生产资料公有的基础上承认社会全体成员在经济上平等，可以平等参加社会劳动并享有劳动成果的平等权利，所以各个社会集团的利益能够达到协调一致。那时将不再存在交换，因为产品将不再归个别生产者，而归整个社会集团所有，整个社会集团将按照某些原则把产品分配给它的全体成员。

至于另一种类型的经济制度——对抗的经济制度，则具有截然相反的特点。所有这些经济制度都建立在不平等上，建立在一些社会集团依附于另一些社会集团的基础上。其中每一个社会集团都以社会强制的存在为前提条件，即一个社会集团能够把另一个社会集团变为简单的经济工具。但是，因为这后一个执行生产手段职能的社会集团，本身也是目的，那么，在此基础上，就不可避免地产生两个集团的利害冲突。

奴隶制经济的特点，是劳动者和生产工具都是经济组织首领的财产。[95] 只有劳动生产率发展到一定的阶段，才会产生奴隶制。这是因为当劳动还不能生产出更多的超过维持劳动者生存所必需的剩余产品的时候，把人当做奴隶使用是毫无益处的。但是，一旦劳动能够提供剩余产品的时候，就产生了一个人想使用另一个人的劳动力的动机，并用直接强制的办法把劳动力用到生产上去。在狩猎民族中，奴隶制是不多见的。在渔猎民族中，较为常见，而在游牧民族中则是常见的现象了。广为推行奴隶制的要数农耕民族了。起先，战争几乎可以说是奴隶的唯一来源。最早的奴隶几乎都是其他部落的人。

奴隶制既能在自然经济（毕歇尔的术语则是闭关自守经济）条件下，也能在交换经济条件下存在，但最终还是在自然经济条件下，得到了更大的发展。

在奴隶制的第一阶段，奴隶的地位同年幼的家庭成员差不多，就是在今天的非洲，奴隶跟主人的女儿结婚也是常有的事。但是，随着时间的推移，奴隶的性质发生了变化，于是奴隶制进入了第二个阶段。随着统治阶级文化水平的提高，奴隶主和奴隶之间的差别也愈来愈大，奴隶终于失掉了一切人权，变成了家畜。尤其是奴隶的劳动一旦成为奴隶主发财致富的源泉时，奴隶的处境就更糟了。在自然经济条件下，奴隶主的需求很容易满足，因而没有强烈的欲望非得用劳动手段来过分压迫奴隶不可。但是，在奴隶劳动的基础上一旦出现用于销售的生产，奴隶主追逐财富的欲望则永远也满足不了，对奴隶劳动的剥削也达到了无以复加的地步。在这种情况下，奴隶则当做牛马驯养和繁衍起来，对待他们比对待牛马还要坏，因为牛马没有人那样大的适应能力。

在古代，处境尤为悲惨的是那些在矿山和其他工业行业从事劳动的奴隶。这种对奴隶劳动进行的残酷剥削的情况，在美洲种植园中也能见到。那里尽管有高度的资本主义文化，但是奴隶制却在从事种植业的各个经济部门中死死地保存下来了。一方面，这是因为，在热带气候条件下这种经营方式较为原始；另一方面，可以对奴隶劳动进行在自由雇佣工人条件下无法想象的惨重剥削。正因为如此，尽管奴隶劳动生产率普遍低下（仅在特殊的条件下，如在罗马贵族经济中，奴隶劳动的技术才达到了较高的水平），但美洲的奴隶制却一直延续到现代才消失，而且不是逐渐衰亡的，只是在南北美流血战争之后，用法令废除的。

第二种对抗性经济，是农奴制 经济。这时，劳动者虽然已不纯属农奴主的私有财产，但是农奴主在法律上或多或少有权支配劳动者的劳动（如农民每周要为地主劳动3天）。农奴制在中世纪初期的西欧特别发达。农奴制是由于统治阶级掠夺土地而产生的。起先是国王和王公把空闲的土地攫为己有。随后是教堂和贵族私占土地。最后连农民村社的耕地也都为统治阶级侵占了。连绵不断的战争使农民精疲力竭，以致无力维持自己的所有制来反对封建主。因此，农奴制经济，也像奴隶制一样，可以存在于各个不同的交换发展阶段，但是，对它更为有利的是不甚发达的交换。

在中世纪，西欧有两种完全不同的经济制度同时并存。在城市里，和谐的行会经济居于统治地位，而在农村里，对抗的农奴经济居于统治地位，变为农奴的农民人数庞大，往往高达人口总数的百分之四以上。其后，西欧农奴制开始逐步走向衰亡。为地主服强制劳役变

成向地主交付一定的货币租税。农民逐步获得了人身自由，其中一部分人变为小土地所有者，一部人沦为雇佣劳动者。但是，这个过程进行得异常缓慢，延续了几世纪之久。法国农奴制的残余是在大革命时期才消灭了的；西欧大多数国家农奴制也在1848年革命时期消灭了的。

现代的对抗性经济——资本主义经济，其特点是工人在法律上是自由的，并与其他阶级一样处于平等的地位，但是由于生产资料归地主和资本家所有，工人不占有生产资料，所以也和以往奴隶和农奴时代一样，他们在经济上必须为生产资料占有者劳动。经济压迫取代了以往的政治和法律的暴力。资本主义经济制度的特点，是交换高度发展，而且产品不再像城市经济时期那样简单地从生产者转到消费者手里，而是经商业经纪人之手进行流转。

上面谈的就是依次交替的基本经济制度。但是，这些制度并不形成经济发展所必须的阶段。在许多场合，可以看到如下的经济制度交替的顺序：

1. 和谐的原始经济；2. 对抗的奴隶制经济；3. 农村中对抗性农奴制经济与城市中和谐的小生产经济同时并存；4. 对抗的资本主义经济。

但是，这种顺序绝不能看做是各个民族经济发展的共同规律。和谐的城市经济阶段，如上所述，只是西欧才有的，绝不适用于东欧。奴隶制经济阶段，也远非所有的民族都经历同一的发展顺序，都能达到同样的发展程度。例如在俄国，这个阶段或者与农奴经济阶段结合在一起，或者在农奴经济阶段之后出现。而且，就在这个俄国和北美，奴隶制经济还和资本主义经济并行发展。上述系列中几乎每一个成分都可以消失，而且整个系列也可以无限地缩减。例如，我们看到，欧洲殖民地的一些原始部落就超越了所有中间阶段，直接由原始经济过渡到资本主义经济。

四、 俄国的经济发展 我们在说明俄国的经济发展之前，不得不指出俄国的经济发展条件同西欧有着深刻的差别。其中最重要的和最基本的差别，就是在俄国历史上不存在城市经济阶段。

在旧时的俄国，不曾有过中世纪西欧出现过的那样的城市。首先，俄国城市非常少，淹没在农村的汪洋大海之中。就是那些曾经有过的城市，其性质也不同于西欧的城市。西欧的城市，是小工业的中心，而这些小工业不是为中间商人、而是直接为消费者生产。而俄国的城市，基本上是行政和商业的中心，工业主要分布在农村。俄国有许多地方，家庭手工业一向十分发达，这主要是因为那里土质不适于发展农业，农民不得不从事副业生产。但是，西欧的城市手工业者和俄国的农村家庭手工业者有着根本的不同；前者为当地居民和当地市场生产，而后者则只能为外地市场生产（因为当地没有市场），从而不得不依靠中间商人。由于缺少城市，就必然需要商业资本，于是商业资本控制了小生产者。俄国家庭手工业者之所以需要商人，是因为手工制品的消费者分散在俄国辽阔的土地上，家庭手工业者不可能直接同他们进行交易。[96]

没有城市手工业，其结果势必给资本家和商人的莫斯科罗斯的经济和社会制度带来特别大的影响。

莫斯科的政治优势，也是由于莫斯科成为大区的商业中心而建立起来的，这个大区的工业主要操纵在集中于莫斯科的商业资本手里，商人阶级，继农业贵族之后，是古代罗斯势力最大的一个阶级。

当时，莫斯科国家根本没有那种在西欧历史上曾经起过重要作用的社会阶级——自由城市手工业者阶级。现代的研究家，如前不久逝世的Н. П. 巴甫洛夫-西尔万斯基，发现古代罗斯有封建制度的因素。[97] 但是，像西欧形成的那种行会和城市手工业，不论在古代罗斯还是近代罗斯，都从来没有过。俄国不存在西方文明和文化赖以产生的那种严密的、完善的小工业者组织。西欧城市公社不仅从封建主政权手里争得了自由，而且最终使君主专制制度垮了台。正如中世纪人们所说，“Die stadtische Luft macht frei”（“城市空气给人以自由”），这个谚语包蕴着深邃的思想。我们这里没有呼吸到工业城市的这种空气，因而也就没有自由的立足之地。

因此，实际上，俄国的历史发展条件不同于西欧的另一个根本区别，亦即直接来自俄国历史发展条件的一个区别，就是俄国的强制劳动制异常强大，牢不可破。还没有哪个地方的奴隶制，在人民生活中根子扎得像俄国这样深。显而易见，我们的奴隶制并不是随着历史的

进程而归于消亡，反而同我们的经济和社会制度越来越紧密地结合起来了。这就是我们农奴制历史的一大特点。在十四和十五世纪，农奴制还没有形成为一定的社会制度。只是到了十六和十七世纪农民的农奴化过程才完成了。[98] 但是，农奴总还是地主的农奴，不是奴隶，总归没有完全丧失人权。俄罗斯国家不断扩展它的政治势力，变成了强大的帝国，可是，农民的地位却每况愈下。

在叶卡捷琳娜二世时期，农奴不折不扣地变成地主的财产，就像物品一样由地主支配。正当十六、十七和十八世纪西欧农奴制在缓慢地趋于消亡的时候，俄国的农奴制反而在逐渐演进，最终变成了纯粹的奴隶制，因为俄国农奴在农奴制发展的最后阶段只在名义上不是奴隶罢了。

但是，饶有趣味的是，尽管地主的权力很大，但是俄国农奴的处境在十八世纪末期还是勉强过得去的。那时，来俄国旅游的外国人说，俄国农民的生活一般说来比波兰、立陶宛或波罗的海东部沿海一带农民要好得多。甚至可以认为，那时俄国农奴的经济地位比普鲁士或奥地利农民还要好一些，尽管西欧的农奴绝不像俄国那样处于无权的地位。那么究竟怎样来解释这个似乎颇为奇怪的事实呢?

一位德国旅行家贝恩哈迪对此曾做过如下巧妙的解释。十八世纪的俄国地主，他们生产不是为了出售，因此没有兴趣去极端残酷剥削农奴的劳动。贝恩哈迪说，“假如西印度的种植园主生产的不是糖，而是粮食或亚麻，假如这些产品像俄国那样难以销售出去，从中得到的收入又不多的话，那么，我并不认为只是由于殖民者残酷无情，奴隶才遭到折磨和虐待的。”[99] 恰恰应当从是否出售产品这个条件来寻求俄国农奴处境在十八世纪勉强过得去，而在十九世纪却日趋恶化的原因。

十九世纪前半期，当俄国地主刚刚开始为出售而生产，俄国粮食贸易迅速发展，粮食出口大为增加的时候，农奴的处境就恶化起来了。领地地主开始使用农奴的劳动来加紧扩大自己的耕地。俄国地主经济出现的这些新情况，也从十九世纪下半期俄国许多农业省份把农奴代役租制改为徭役租制这一点上表现出来了。在实行农奴代役租制期间，农民跟地主保持的农奴关系，表现在交纳一定的（主要是货币）租税上；而在徭役租制盛行时期，这种关系则表现在农民为地主服劳役上。因此，徭役制，比起代役制来，是一种更加沉重的人身依附形式。就是说，推行徭役制以取代代役制，只能说明：农奴制没有消亡，反而采取了更加苛刻的形式。

当农民完全丧失了自己的家业、不得不依靠“月粮”（农民终年在地主土地上劳动所得的计月实物报酬）为生的时候，强制劳动制达到了极度的发展。“月粮”是十八世纪仅有的现象。及至十九世纪，在小俄罗斯，剥夺农民土地，使他们依靠月粮为生的现象，已经广泛地发展起来了。[100]

在短工和家庭手工业发达的省份里，农奴制发展的情况则完全不同。在那里，我们看到十九世纪前半期，代役制逐渐排斥了徭役制，因为地主对农民实行代役制比在自己的庄园里剥削农民劳动力得到的好处要大得多。

这样一来，十九世纪前半期，在俄罗斯中心的工业省份内，农奴制采取了更加缓和的形式。与此相反，在农业省份内，农奴制不仅没有走向衰亡，反而跟领地地主的企业经济联系得更紧了。十九世纪中叶，领地地主的企业经济，只是由于剥削农奴的无偿劳动，才得到了较大规模的发展。

农奴制在俄国经济中根深蒂固，以致如此顽固地保持下来，也是毫不奇怪的。我们怎么也看不出，这种社会制度像西欧那样有逐步走向消亡的迹象。这里不免出现一个问题：我们的农奴制为什么最终还是消亡了呢?

首先是因为农民不甘心忍受奴役，并坚持不懈地要求自由。农民暴动在尼古拉一世的统治时期，从未停止过，而且尤为突出的是暴动越来越频繁。除大规模暴动之外，农民为了反抗农奴制，还多次杀死领地地主，烧毁庄园以至大批外逃，等等。[101]

这里，政府和地主都不会忘记十七和十八世纪发生的彻底动摇了俄罗斯国家的两次大规模的农民起义。谢梅夫斯基说：“普加乔夫的幽灵永远徘徊在我们贵族的眼前，犹如严厉的死的警告在提醒我们：为了维护地主的利益也必须废除农奴制。”[102] 对于农民起义的危险性，叶卡捷琳娜也好，亚历山大一世也好，尼古拉一世也好，都不止一次地指出过。亚历山大二世在对莫斯科贵族所作的一次著名讲话中，再次重申：“农奴解放最好是从上而下，而不是从下而上进行。”这个见解对于消灭农奴制来说，始终是主要的、无法反驳的论据。

其次，远不是所有的领地地主对维护农奴制都是同样关心的。在这方面，有着切身利害关系的，只是那些实行劳役制的人。这些人主要是中小地主。诺沃罗斯和西南边区的一部分地区早在农奴解放之前，就在地主经济中广为推行自由雇佣劳动制。这些地区的地主甚至从农奴解放中得到好处，因为解放必然会降低工钱和增加劳动人手的来源。富裕的地主则对农民大多数实行代役制，这是显而易见的，因为

大规模实行徭役制经济是不容易的。富有的贵族组成了宫廷，并在国家中占居显赫的高位和要职。在沙皇身边的庞大的贵族集团很少关心农奴制依附关系，并且非常清楚地了解农奴制只有依靠政权力量才能够维持下去，所以，容易接受在对自己有利的条件下废除农奴制的思想。

商人和产业家，是十九世纪中叶在俄国已有颇大发展的资本家阶级，他们坚决反对农奴制。工厂主痛感自由雇佣工人不足，因为农奴制把他们束缚在农村。同时，依靠强制劳动进行工厂生产，在当时是毫无好处的（这在下文论述俄国工厂工业时还要谈到）。如果说大企业家的农业能够实行强制劳动的话（尽管它的生产率很低），那么，工厂则要求效率更高的劳动，如自由工人的劳动。况且，当时工厂主和商人本身也往往出身于农奴，甚至有些人虽然使数以千计的工人就业，但是，他们自己却仍然是那些不甘心解放他们的地主手下的农奴。既然占有农奴是贵族阶层的特权，那么，产业和商业资产阶级的发展，就理所当然地破坏了实行强制劳动的社会制度。

在这方面，俄国的农奴解放和北美的黑人解放有某种共同之处。无论在俄国或北美，奴隶制都曾经是构成企业主农业基础的经久不衰的经济措施。无论在俄国或北美，都不曾看到这种制度在农业经济中有什么逐渐走向衰亡的迹象。因此，在俄国和北美，奴隶制只是在推行强制劳动制的阶级作了一番顽抗之后才通过法令明文废除的。

总之，实行徭役制的中、小地主是站在维护农奴制这一方面的。资产阶级是反对农奴制的。大贵族阶层则倾向于在对自己有利的条件下废除农奴制。最后，官僚集团，其上层虽然主要是由农业贵族组成的，但是由于职务关系不从事徭役制经营，因此对农奴制采取大经济所持的立场。这里应当着重补充说明的是，在官僚界中，地主的阶级利益也包括与农奴制敌人相接近的重大的职业利益。这些职业利益，首先在于我国政府人士意识到农奴制会破坏国家安宁的危害性。从国家的观点出发，应当极力争取废除经常有引起人民起义危险的农奴制，这一点，当时的俄国政府人士已经清楚地认识到了。

其次，农奴制阻碍了俄国经济尤其是俄国工业的发展，彼得时期的政府极力发展工业，深知没有生产力的增长，就不可能增加国家的政治力量，而增强政治力量是我国政策的主要目的。因此，我国官僚阶层不能不感到农奴制必须废除，认为如果维护它，就要根本违背政府始终关心发展工业的愿望。后一种见解，是有助于农奴解放的最有说服力的论据之一，也就是说，国家富强的利益，在政府眼里不能不占有举足轻重的地位。[103]

可见，在十九世纪前半期的俄国，存在过拥护和反对农奴制的代表两种强大利益的观点，这也就是半个多世纪以来废除农奴制这个迫切问题始终没有得到解决的原因所在。但是，我们的社会越向前发展，反对奴隶制的力量就越增长。从上一世纪二十年代起，旨在反对农奴制的超阶级的思想运动，作用增强，次数也增多了。从十二月党人时代开始，俄国社会的优秀分子全都力争把俄国农奴从屈辱的奴隶制桎梏下解放出来。这场由于对社会的极端不公正和人类个性的极端压抑的厌恶而激起来的超阶级的运动，随着俄国社会文化水平的提高而不断地增强了。

所有这些都使农奴制的基础趋于瓦解。但是，农奴制以强大的阶级利益为支柱，持续了很久，最终由于受到了俄国在克里米亚战争期间失败的影响而垮台了。这场战争表明，必须改革使国家政治上走向衰弱的社会制度。可见，不但人民起义给国家造成威胁，而且以农奴制为基石的旧制度对国家来说也是危险的，因为它在不断地瓦解国家政治力量的基础。这一点统治阶级是最清楚不过的了，并且是迫使强制劳动制崩溃的最后一击。

随着农奴制的瓦解，我国经济制度与西方经济制度的重大区别也消失了。于是，在俄国，一种新的在西方业已盛行的经济体系——资本主义也得到了自由的发展。

不久前，关于俄国经济发展的条件和方向的争论成为公众注意的中心。在上一世纪九十年代，俄国知识界就特别关心这种争论了，尽管争论似乎带有理论的性质，但却涉及极其重要的实际政策问题。所谓的民粹派证实说：俄国的经济发展，如同俄国的经济制度一样，跟我们过去和现在西欧所看到的制度有着深刻的区别。与此相反，马克思主义者倾向于贬低过去俄国经济发展特殊性的意义，并且绝不希望将来俄国离开资本主义各国经济发展的共同方向。

从本文所阐明的观点来看，必须承认过去俄国的经济发展带有深刻的特殊性，但是这些特殊性并不是民粹派所说的特殊性，而且最重要的是，这些特殊性，如俄国没有西欧那样的城市制度和俄国强制劳动制具有很强的生命力等等，都已成为过去的历史了。现代俄国从根本上不可能与西欧资本主义国家相对立，因为俄国在当代也属于资本主义经济的国家，当然不应当由此得出结论，说现代的俄国与其他欧洲国家在经济方面已经不存在重大的差别了。每个国家的经济和社会制度都具有独特的、不相重复的特点，至于谈到俄国，它的经济历史和社会历史的深刻区别，当然不会不留下痕迹，不会不对其后的发展产生相应的影响。

有些现代俄国历史学者，如巴甫洛夫-西尔万斯基，都倾向于完全否认俄国和西欧的历史发展存在着根本差别。这是因为上述历史学者不懂得城市经济在西欧历史

上的巨大意义，仍抱着老观点不放，认为在俄国处于萌芽状态的封建主义就是西欧中世纪特有的社会制度。但是，整个社会制度和现代西欧的文化，恰恰是从城市工业（而不是从封建主义）发展起来的。而这种城市工业，如上所述，恰恰是俄国所没有的。

马克思主义者和民粹派关于俄国的历史发展方向的争论，是西欧派和斯拉夫派在这个问题上的早期争论的继续。在这些争论中，西欧派的立场遇到了困难，因为他们争取实现西欧的政治和社会理想，并论证这些理想在俄国是可以实现的。同时，他们也无法否认俄国过去的历史情况根本不同于西欧历史向我们展示的情况。既然俄国过去的历史与西欧比较，存在着如此深刻的差别，那我们怎样才能使俄国在不久的将来也出现西欧盛行的那种生活方式呢?对于这个问题，西欧派没有能作出令人满意的答案。例如，米柳科夫在谈到这个问题时，完全承认俄国和西欧的历史发展条件有着深刻的差别，因而不得不在他的《俄罗斯文化史论文集》中乞灵于"内部发展规律"，说这个规律必然使俄国及其他国家走向西欧盛行的社会生活方式。至于究竟什么是能消除历史条件一切差别的"内部发展规律"，尊敬的作者并没有说清楚。他只是毫无事实根据地硬说这个内部发展规律是"任何一个社会都有的，而且对任何一个社会都是相同的"[104]。凭借这个神秘莫测的、谁都没有提出过的普遍发展规律，П. Н. 米柳科夫就能做到自圆其说，把西欧社会生活方式必将在俄国获得胜利的信念同俄国和西欧历史存在深刻差别的历史分析调和起来。

我认为，只有不相信任何的社会"内部发展规律"，才能圆满地解决俄国这场由来已久的争论。如上所述，我试图论证一个许多人觉得奇怪的论题：不存在任何的社会"发展规律"，而且探索这种规律本身，就是由于不懂得人类社会与有机体之间存在着深刻的差别所致。假如大家都同意这一论点，那么，上述争论就会迎刃而解了。的确，过去俄国的社会制度与西欧的社会制度是有根本区别的。但是，这并没有妨碍俄国走向资本主义经济体系，而且当前俄国占统治地位的，就是西方那种资本主义经济。因此，毫不奇怪，俄国正在争取实现西欧的政治生活方式。

至于我国农奴制瓦解的原因，近年来已成为饶有趣味的论战的课题。П. Б. 司徒卢威在《十九世纪俄罗斯农奴制经济发展的基本因素》（载《神的世界》杂志，1899年，第10—12页）一文中阐述了如下的思想：在农奴制经济还没有废除的时期，我国地主的企业经济，绝不是像我们过去想象的那样处于衰落状态，而且从纯经济观点来看，地主经济也不是非得有自由雇佣劳动不可。П. Б. 司徒卢威的观点在报刊上受到了许多抨击。例如，Н. А. 罗日科夫在他新近出的一部著作中写道，代役制经济对地主是不利的；就在农奴解放之前，自由雇佣劳动制在地主经济中也已广泛推行了[105]。同样，П. И. 利亚先科也得出结论说，废除农奴制是出于地主经济

利益的需要。[106] 但是，这些说法都没有事实根据，因而П. 司徒卢威的观点仍然是无可辩驳的。总之，我的上述《简评》文章，是从理论上阐明我国农奴制经济发展条件的富有成效的尝试之一。

参考书目

有关国民经济发展的一般文献：

舍恩贝尔格：《政治经济学手册》，第4版，1896年，载《国民经济学》，舍恩贝尔格的"国民经济"一文。

恩格斯：《家庭起源、私有财产和国家》（有几种俄译本）。

利珀特：《文化史》，译自德文，第7版，1908年。

布鲁诺·希尔德布兰德：《自然经济，货币经济和信用经济》（载《国民经济年鉴》，B. II）。

李斯特：《政治经济学国民体系》，特鲁布尼科夫编译，1891年。

毕歇尔：《国民经济的产生》，И. 库利舍尔编译，1907年。

桑巴特：《劳动组织和劳动人民》，基里洛夫译，1901年。

И. М. 库利舍尔：《西欧经济生活史演讲》，1910年。

П. 马斯洛夫：《国民经济发展史》，1910年。

П. 司徒卢威：《经济与价格》，1913年；《罗雪尔、施穆勒、菲利波维奇-热列兹诺夫的普通教程》；在《社会经济发展规律问题》一书的第5卷《经济学的新思想》中讨论了存在社会发展规律的一般问题。

古代世界的经济：

摩尔根：《古代社会》，译自英文，1900年。

格罗森：《家庭和经济的形式》，译自德文，1898年。

Н. 西贝尔：《原始经济文化概论》，第2版，1899年。

М. 科瓦列夫斯基：《家庭和所有制的起源和发展概论》，1895年。

Н. И. 尼布尔：《奴隶制是经济制度》，译自英文，第2版，1907年。

Э. 迈尔：《古代世界的经济发展》，译自德文，1898年；《古代奴隶制》，译自德文，1899年。

俄国的经济发展：

В. 谢梅夫斯基：《叶卡捷琳娜二世女皇时期的农民》，第2卷，第2版，1903年。

П. 米柳科夫：《俄国文化史概论》，第1卷，第5版，1906年；《十八世纪头二十五年俄国的国营经济》，第2版，1905年。

Н. 罗日科夫：《十六世纪莫斯科罗斯的农业》，1899年；《用社会学观点对俄国历史的评论》，1903年；《俄国历史上的城市和农村》，第2版，1904年；《十九世纪上半期俄国经济的发展》（《十九世纪俄国历史》，格拉纳特出版，第1版，1907年）。
Н. И. 巴甫洛夫-西尔万斯基：《古罗斯的封建主义》，1908年；《罗斯封地的封建主义》，1910年。
Н. 沃尔孔斯基：《农奴制下的地主经济的条件》，第1卷，第3版，1907年。
И. И. 伊格纳托维奇：《解放前夕的地主农民》，1902年。
П. И. 利亚先科：《俄国土地进化概要》，1908年；《俄国土地进化概要》，第2版，1913年。
П. 司徒卢威：《农奴经济》，1914年。

---

[1] 《司法通报》，1888年，第10期，第266—267页。（参阅《马克思恩格斯全集》，中文版，第19卷，第130页。）

[2] 李斯特把经济发展分为五个阶段：1. 蒙昧；2. 游牧；3. 农业；4. 农工业；5. 农工商业。参见《政治经济学和国民体系》，1883年，第7版，第11页。

[3] “一般不妨认为，在开始驯养动物的时候，人的自然亲近感，比起任何经济利益的观点来，作用要大得多，而经济利益观点的产生也要晚得多。处于低级文化阶段的人，一般来说，养它是为了娱乐，只在极端需要的压力下，才想到它的用处。”（拉采尔：《人类地理学》，1889年，第1卷，第494页。）摩尔根认为：“驯化动物可能起源于驯养狗，将狗驯服为狩猎的助手，后来又驯养其他动物幼仔，纯属为了娱乐。”（摩尔根：《古代社会》，1891年，第35—36页。）利珀特指出：“无法探明人喜爱豢养动物的起源。这种爱好在其渊源方面与儿童喜欢游戏如出一辙，因为即便现在猎人还常常把幼狐带回家来，无非是给孩子们做耍伴玩。”（利珀特：《文化史》，1885年，第1卷，第128—129页。）

[4] 布鲁诺·希尔德布兰德：《自然经济、货币经济和信用经济》，载《国民经济年鉴》，第2卷，第1页等。

[5] 爱德华·迈尔：《古代的经济发展》，佩尔曼犯了相反的错误，他在古希腊罗马世界中发现了资本主义经济，也发现了所有与现

代相对立的社会制度。参见他的《古代社会主义与共产主义史》，罗斯托夫采夫审编，1910年。

[6] G. V. 贝洛夫：《国民经济发展的理论》（《历史杂志》，第86册）。

[7] 我觉得П. П. 马斯洛夫探求经济发展规律的最新尝试也是不成功的。他对经济发展阶段的划分（隔绝的经济、公社经济、地区经济、民族经济和世界经济）与施穆勒大体吻合（闭关自守的经济、城市—地区经济，地域—国家经济、民族—国家经济、世界经济）。毕歇尔划分的缺点，又在马斯洛夫的划分中表现出来了。俄国什么时候存在过地区 经济呢?俄国农村手工业（按照马斯洛夫的说法，即地区经济）在十九世纪是同我国资本主义一起发展起来的。换句话说，马斯洛夫提出三个发展阶段，在俄国都是同时并进的。此外，马斯洛夫还有一个很大的错误，认为俄国手工业要早于家庭手工业，家庭手工业是从手工业发展而来的。这里马斯洛夫重犯了沃龙佐夫的错误，我在《俄国工厂》一文中极力想证实，家庭工业发展的进程是与此截然不同的。

[8] 这个分类采取了司徒卢威的术语，是以社会特征和经济特征为基础的。司徒卢威在新出的《经济和价格》一书中，从经济和社会的角度提出了饶有趣味的社会形式的分类。

[9] 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，1889年，鲍什尼亚克译，第110页（见《马克思恩格斯选集》，中文版，第4卷，第92—93页）。有时也听到这样的意见，说在原始民族中占统治地位的，是完全的共产主义。例如，И. 库利舍尔在《资本的利润进化》（第1卷，圣彼得堡，1906年）一书强调在原始人中不仅土地和土地的果实，而且"其他物品，如住房、工具和家庭用具，都是共同的财产"（第3页）。无论如何不能同意这个意见。甚至特别倾向于认为原始部落经济制度具有共产主义因素的摩尔根—恩格斯学派，也远远不赞同这种说法。用摩尔根的话来说，"在野蛮时期和低级野蛮时期，财产的范围并不大。在第一阶段，财产是由个人消费品组成的，在第二阶段，又加上了公共房屋和菜园的占有权。个人消费的最贵重的物品，随同去世的所有者一起埋葬到坟墓里。"（摩尔根：《古代社会》，1891年，第63页。）于是，尽管财产的范围不大，但是仍然存在着个

人消费品的所有制。恩格斯也指出了这一点。恩格斯就原始部落的成员说："男女分别是自己所制造的和所使用的工具的所有者：男人是武器、渔猎用具的所有者；女人是家庭用具的所有者。"（《家庭的起源》，第185页〔见《马克思恩格斯选集》，中文版，第4卷，第155页。〕）但是，毫无怀疑的是，在原始部落中，私有制推行的范围远比今天大得多。

[10] 尼布尔的《奴隶制是一种经济制度》是一部研究奴隶制问题的出色著作。尼布尔持如下观点：只要有自由的、闲置的土地，在农业民族中就会自然而然地产生奴隶制度，因为在闲置的土地上部落统治者只有把劳动者变为奴隶才能强迫他们为自己劳动，他说："哪里适于耕作的土地被占有了，哪里就没有奴隶制存在的余地。"（参见《奴隶制是一种经济制度》，俄译本，1907年，第2版，第277页。）

[11] 精通十九世纪初俄国经济制度的优秀人物施托希对当时俄国工业的突出特点作了如下的表述："俄国手工业者劳动时漫不经心的态度，在某种程度上是与极端离奇的、任何其他国家都没有的体制有关。但是，除大城市外，俄国手工业者从不收订货，只为出售而生产，如制作鞋、便鞋、靴子、长袍以及衣服、皮衣、被褥、桌椅等应用物品。手工业者把所有这些物品提供给商人而收取一定的费用，商人再在自己的店铺里把它们卖掉。"（见海因里希·施托希：《俄国历史统计学的描述》，1779年，第3卷，第178—179页。）

[12] 参见他的《古代罗斯的封建主义》（1908年）和《封地罗斯的封建主义》（1910年）。

[13] M. A. 季亚科诺夫说："在法律方面，农民的人格逐渐贬低，无法遏止地几乎或完全与奴隶合为一体。农民和奴隶混同的现象，最初在实践中，在经济领域内表现出来，随后又逐渐在法令中反映出来了。十七世纪后半期，当两个曾经是迥然不同的集团——自由农民和奴隶几乎全在法律上合为一体的时候，上述这种日常生活和法令两方面的实际发展趋向就结束了。"（《古代罗斯的国家和社会制度论文集》，1907年，第371页。）

[14] 贝恩哈迪：《对俄国面貌的描述》，第2卷，第154页。

[15] 伊格纳托维奇：《解放前夕的农奴》，1902年，第100页。

[16] 同上，第171页。

[17] 谢梅夫斯基：《十八世纪和十九世纪前半期俄国的农民问题》，1888年，第2卷，第571页。

[18] 尼古拉一世对斯摩棱斯克的贵族代表们说："农奴制是使我们没有商业和工业的原因。"（参看前引伊格纳托维奇著作，第196页）

[19] 罗日科夫：《十九世纪上半期俄国的经济发展》（《十九世纪俄国的历史》，1907年，第1版，第150页以下各页）。

[20] 罗日科夫：《十九世纪上半期俄国的经济发展》（《十九世纪俄国的历史》，1907年，第1版，第150页及以下各页）。

[21] 利亚先科：《俄国土地进化概要》，1908年，第212页。

第二篇 生产

第一章 抽象形式的经济劳动过程

经济劳动的一般概念。现代社会的劳动和历史萌芽时期的劳动。劳动工具的发展。发明。机器发展史。政治经济学的分类。消费。生产三要素理论。生产劳动和非生产劳动的划分。

经济活动的目的，就是创造为满足我们需要所必需的物质环境。在现代社会，经济活动可分为两个阶段。在第一阶段，是不断克服外部自然界的阻力，使自然适应我们的目的，不妨说，这个过程就是生产。在第二阶段，在人类改造自然以适应自己需要之后，各个生产产品占有者之间便发生了交换。

在生产过程中，人是唯一的积极活动者。当然，人不能赤手空拳，也不能什么都没有就进行生产的。经济活动本身是以两极即人和外部自然界为前提的。其中，生产就是在人和自然界之间发生的直接过程。人们活动所指向的那些东西，称为劳动对象；劳动对象如果经过初步加工，则称为原材料。置于人和劳动对象之间，用以影响劳动对象的物件，叫做劳动工具。劳动对象和劳动工具，包括辅助材料 即那些不能直接构成劳动工具，但却是劳动过程所必需的物件，如燃料、润滑油、照明材料，等等，统称生产资料。为达到经济目的的人类活动，才是经济劳动。

究竟什么是经济劳动呢?人们往往认为，经济劳动，就其实质而言，是一件不愉快的事。然而，我们不能同意这样的看法。诚然，经济有自己的特点，就其本质而言，它是手段，不是目的。但是，手段并不意味着一定就是不愉快的和令人厌恶的事，因为经济劳动，也同其他任何劳动一样，在这种情况下，其目的只能是外在的，而不是为劳动而劳动。否则，这种活动就不再是劳动，而是一种游戏了。

诚然，有些经济劳动，无论在什么情况下，都不能说是愉快的。例如，地下采掘、屠宰、清除垃圾等等，这些劳动都不可能使一般人产生乐趣；然而，这类经济劳动毕竟还是为数不多的。在大多数情况下，经济劳动是不是愉快的，这要取决于劳动的条件如何，而且首先要取决于劳动时间的长短。

应该承认，任何工作，对劳动者说来，通常开头都多少有点不愉快，因为他还来不及适应这种活动，他的器官不能很好地听从其意志使唤，工作起来无精打采，所以不会产生乐趣。后来，劳动者习惯于工作，工作开始使他产生了某种乐趣，他的工作器官也得到了正常的锻炼。过了一段时间，工作又逐渐变得不愉快了，而且这种不愉快会迅速增长，直到最后，甚至连最愉快的劳动也变成了苦活。

经济原则——力争最大限度的乐趣和最低限度的苦恼——决定正常的工作时间。只要这种劳动还是愉快的，工人便没有理由中止劳动。当劳动变得不愉快时，对工人来说，只要劳动产品给他的满足，还超过工作过程本身所造成的不愉快感，劳动就可以继续下去。但是，劳动越继续下去，这种不愉快感就越大；而劳动产品越多，产品的边际效用则越小，最后一个产品单位能满足欲望的程度也就越低。显然，劳动过程的不愉快感超过劳动创造的产品单位的满足感的时刻就要到来。这时，劳动就应当中止，否则，继续劳动的时间越长，就越要得（从劳动产品中得到的愉快感）不偿失（劳动过程造成的不愉快感）了。

假如劳动产品归工人所有，而工作结束的时间又根据工人的意志来确定，那么，劳动日的长度就应该是这样的；但是，在资本主义生产条件下，工人当然根本不是支配自己时间的主人，所以，劳动日可能会加深痛苦，而且实际上正在加深，远远超出了工人所应承受的程度。

从另一方面说，经济劳动在一定的条件下也可能不会加深不愉快感。比方说，如果我们假定劳动生产率很高，从而对劳动产品的需求很容易达到饱和，那么，人们就有理由在劳动本身还能使其感到愉快的时刻就可中止经济劳动。尽管继续劳动下去仍能使人们感到愉快，但是，如把时间用于其他方面会得到更大的愉快，那就要暂时中止尚感愉快的经济活动而转向别的更加愉快的经济活动。然而，要做到这一点，就得有很高水平的劳动生产率，或者最低水平的需求。但不论哪一种情况，都与现代的经济条件不相适应，所以，我们当前正常的劳动时间，只能按上述观点确定。

但是，也有这样的时期，经济劳动并不是必然会加深人们的不愉快感。原始人，就其本性来说，没有能力从事任何长时间的不愉快的活动。因此，在历史萌芽时期，我们看到经济活动与带有游戏性质的活动并没有严格的区别。因此，还可以看到毕歇尔所说的那种情况：在原始人生活中，没有任何生产意义的活动，如舞蹈、自我装饰等，起着极其特殊的作用。

但是，野蛮人为了满足自己的需要，在许多情况下也不得不从事不感兴趣的活动。在使用原始的劳动工具的条件下，野蛮人的生产过程进行得非常缓慢，以致一些旅行者把它比做自然界的自然过程，如同植物的生长等等一样。要制造一件简单的工具，野蛮人就得花费几个星期和几个月的劳动。在原始的技术条件下，野蛮人加工食物、做衣服和制作食具需要付出极大的努力。野蛮人克服繁重劳动的方法，就是使劳动富于节奏，逐渐变成机械的或多或少无意识的行为。于是，劳动的节奏便逐渐发展为歌曲和音乐。正如毕歇尔所指出的那样，野蛮人通常是一边劳动，一边唱歌，身体还常常做出各种和谐的动作，因此，有的时候，野蛮人的劳动（如耕地），看起来好像是在舞蹈。所有这些都是使劳动带有真正愉快的性质，变成近似一种游戏的手段。

其后，人类历史的特点，是经济领域同游戏分离得越来越远了。一方面，整个艺术领域从经济中全然分离出来了，可是，据毕歇尔研究，它起初是与经济密切联系在一起的：例如，音乐和诗歌就是从用以缓和劳动气氛的劳动歌曲中产生出来的。[1] 另一方面，经济劳动也独自成了失去任何美感要素的活动。在现代的工厂里，有成百台机器在嘈杂、轰鸣，当然就谈不上劳动歌曲和一般美学了。

但是，这并不是说，将来也是这样的。只要生产企业仍归不直接参加生产劳动的资本家支配的时候，使经济劳动带有美感的成分，这当然得说是毫无目的的。一旦生产过程归工人支配，情况就完全不同了，这时，劳动环境和劳动条件就是工人的生活条件，工人不能不尽力把这种环境变成更愉快、更有兴趣的环境。因此，在未来社会中，重新提到首要地位的，仍然是人类所面临的和在人类幼年时期就有的任务，也就是如何使经济劳动增添美感要素，从而变成真正愉快的劳动。为此，方法应该是：1. 缩短劳动时间——如果劳动时间过长，它就不可能是愉快的；2. 劳动多样化——即便是最愉快的劳动，最终也会使人厌烦，而劳动多样化，是使劳动成为总是愉快的最好手段；3. 劳动要适合于每一个劳动成员的爱好和才能，因为按个人的趣味和内心欲望而选择的劳动，通常都能使人产生真正的愉快感；4. 创造一个相应的有美感的劳动环境，其直接目的在于缓和经济劳动的气氛并使之高尚起来。现在，人类天才的发明能力完全没有用在这方面，其原因很简单，就是这种发明找不到销路，资本家不需要它们，而恰恰是资本家控制着现今的经济世界；但是，一旦工人把自己命运掌握在自己手中，他们会比野蛮人更好地解决这个任务，使经济劳动不再像现在这样是一种沉重负担，而是一种自由的、欢乐的体力和脑力活动[2]。

改进劳动工具，是提高劳动生产率最有力的手段之一。

劳动工具的发展史，不论从经济学还是从一般社会学的观点来看，都有着重大的意义。即便不同意马克思的历史哲学（所谓唯物史观），也仍然不能否认改用新的劳动工具是极其重要的历史要素。[3] 但是，我们迄今还没有一部得到科学论述的劳动工具发展史。

社会发展的初期阶段，新劳动工具的发明或多或少带有偶然性。野蛮人过于只顾眼前，无力去想未来所需要的发明。在他们看来，经济是跟游戏密切联系在一起的，经济的兴趣，由于其他因素而变得复杂起来，它的作用很差而且不稳定。因此，毫不奇怪，生产技术的完善，劳动生产率的提高，在历史初期都是在各种各样非经济因素的影响下达到的。真正的纯经济任务，对智能幼稚的野蛮人来说，是不存在的，他们只不过是在无意中采用新的生产方法罢了。因此，一般说来，采用新的生产方法，是野蛮人非经济活动的偶然结果。

衣服产生于装饰，它往往也是用来区别首领和一般统治阶级成员的标志。[4] 火的使用在人类经济生活中具有很大的意义，可是这也并非来自经济动因的影响，而显然是出于宗教祭祀的需要。[5] 畜牧业，被划为经济史上的一个时期，如上所述，是由于驯养动物用于娱乐（也是由于宗教祭祀观念）而发展起来的。

技术发明，在历史发展的初期阶段或多或少带有偶然的性质，并不依赖于人类的经济活动。但是，情况逐渐地起了变化，这些发明越来越成为纯经济动因的结果。就这个意义来说，十八世纪末期——伟大的工业革命时期表现得尤为突出。这个时期的标志，主要是在纺织工业中涌现出一系列的技术发明。这些发明则很少是偶然的产物。

例如，纺纱机的出现，就是一系列发明的结果，每一项发明都是由于经济生活的迫切需要而引起的。整整几代的发明者都在研究改进这种机器，才使它成为现在这样的纺纱机。早在纺纱机用于生产以前，就有一些天才人物致力于解决不用手纺纱的课题才把它发明出来。在阿克赖特创办第一个棉纺厂成功以前，有不少发明家也都在设法解决这个技术课题，才使阿克赖特得以成名。继阿克赖特之后，普通纺织工哈格里夫斯和克隆普顿（姑且不提许多二流的发明家），在使用棉纺机方面又作出了新的重大发明。所有这些都充分说明，这是一种合乎规律的过程，而加速这一过程的动力，就是当时英国感到迫切需要提高纺纱的速度，因为对棉布需求的增长刺激了国内对棉纱需求的急剧增长，可是手工纺纱速度赶不上织机，这样迫使成千上万的人绞尽脑汁，终于想出了一个用几辆纺车同时纺纱的办法。[6] 织布机的发明也出于同样的原因。蒸汽机是用作矿井排水的工具而发明出来的。矿井越深，排水越困难，则对排水工具的需求也就越大。在采矿工业发展的推动下，蒸汽机在几百年来已有雏形的基础上诞生了。正因为如此，托马斯·塞维利发明的第一台得到实际应用的蒸汽机被他命名为“采矿工业主之友”。后来这种机器又经过纽康门、瓦特的先后改进。瓦特终于彻底解决了把蒸汽应用于工业生产的难题。[7]

所有这些发明的历史表明，发明完全有赖于工业发展的条件。工业需要新的工具，它就被关心它的人们发明出来了。

但是，现代与十八世纪根本不同，经济上的发明逐渐成为理论知识发展的附带产物。

对理论的兴趣推动了科学研究，科学研究又促使研究家完全意想不到地解决了某一项重大的实际课题。这一类发明，是我们时代的特点，如同前一类发明是十八世纪的特点。

例如，电工学的产生，一半归功于伏特的理论研究，一半归功于法拉第的理论著作。关于苯的化学结构研究方面的许多论著，促使吉宁发现了苯胺（阿尼林）新的有机结构原理，从而使霍夫曼发明了人工合成苯胺染料。以前这种染料是由茜草提制而成的。现代的重大发明无线电报，是与赫兹致力于解决有关电光源性质的纯理论问题的试验密切相关。克鲁克斯的理论著作导致伦琴发现X射线，这项发现在实践中立即得到了广泛应用。亥姆霍兹说：“一切实际成就，都完全突然地得之于研究。这些研究对局外人来说，仿佛是毫无用处的琐事，可是对研究者来说，虽然看到那里尚有潜在的因果关系，但只能从纯理论的兴趣出发去探明它。”[8]

诚然，现在有许多发明都是实际的经济需要的基础上产生的，而且这类发明要比以往任何时候都多得无法比拟。但是，除了这些发明之外，现代还有一个突出的特点，就是过去几乎从未有过的另一类发明，即在理论知识进步的基础上涌现出来的发明，极其迅速地增多了。

由此可见，技术发明史可分为三个时期。第一个时期，人们自觉性很差，不能有意识地和经常不断地去提高劳动生产率，发明是偶然出现的。第二个时期，新的劳动工具的发明，是人们有意识地和有计划地致力于提高劳动生产率的结果；发明是经济动机促成的。第三个时期，人们的智能高度发展，理论知识成为目的本身，技术发明则是附带的产物，是受纯理论需要支配的理论研究的结果。

在人们为提高其劳动生产率而创造的各种劳动工具中，有着特殊意义的是机器。从纯技术观点看，勒洛给机器下的定义是“把能够产生阻力的物体组合起来，借以迫使自然力推动物体做事先规定的运动”。[9]

从经济观点看，正如马克思所指出的，机器的特征是：它不同于简单劳动，不是简单地增强和补充人类劳动力，而是代替人类劳动力。

每台机器由三部分组成：发动机构、传动机构和工具机或工作机。发动机构使机器转动，其动力可能是机器本身，如蒸汽机；或者来自外部，如用水力推动的水磨。传动机构，系统复杂，可以调节运动，必要时改变运动形式，如变垂直运动为旋转运动等。至于说工作机，它直接完成生产作业，这也是机器运转的目的所在。

工作机，即机器运转，借以直接完成生产作业的部分，是机器最重要的一个部分。工作机能完成在手工生产方式条件下工人完成的作业。如上所述，这是因为机器使运动只能在一个确定的方向上进行。在这种条件下，整个机器机构的工作不决定于人的控制力，而决定于机构本身的装置。机构自动运转，而人只不过看管其运转，并纠正其难以避免的缺点。机器越完善，工作就越不需要人，因此，最理想的机器，可以说是工作完全不需要人的机器。当然，这种完全代替人的机器，是不存在的，但是，技术正在朝着这个方向发展，力求把人从机械的工作中日益解脱出来，从而使死的机器承担起机械的工作。

尽管只是到了现代，机器才在工业中得到了广泛应用，但是机器的历史却早在远古时代就开始了。也许，最早的机器就是用来取火的木钻。弓、箭、纺锤、车床前身的制陶机、犁、粉碎粮食用的各种机械用具，都是古老机械的例证。但是，直到十八世纪中叶，机器还在生产中起着微不足道的作用。纺纱机和织布机的发明，紧接着为新工作机提供强大蒸汽动力的蒸汽机的发明，是现代机器生产的开端。没有蒸汽，就不能广泛地使用工作机，因为以往开动机器的所有其他动力（如马力、人力、水力和风力），在技术应用方面都远远不如蒸汽方便。

由于机器的应用，在工业史上出现了一个最伟大的时代。有了机器，人类劳动力再也不是从事纯机械生产劳动所必需的了。人作为机械力已失去其原有的意义。而人作为精神动力的体现者，作用则与日俱增。人借助自己的思维，开始支配物质，从而不再是从前那种自然机械力了。生产成果大小，主要取决于实际使用的机械的完善程度，而研制这些机械，则是系统科学的任务。这样一来，技术便与科学发生了直接联系，技术的进一步发展，则取决于理论科学思想的发展。

但是，由于资本主义制度所固有的对抗性质，机器在技术上比手工劳动工具完善，势必要降低直接从事产品生产的工人的作用。机器越完善，它在生产过程中代替工人的可能性就越大。正因为在现代条件下领导生产过程的，不是工人，而是占有机器的资本家，所以，资本家把机器变为反对工人的技术力量。机器不是劳动者的奴仆，而是他的得势的敌手，劳动者的劳动产品——机器，成为资本家手中反对工人的最好工具。以往和现在，每每都是在工人大罢工之后，采用新的机器，这是因为资本家深信活劳动工具不能俯首听命，而不得不求助于死劳动工具。因此，工人习以为常地把机器视为自己最危险的敌人。早在十九世纪二十年代，英国的织布工人攻击纺织厂，捣毁织布机，以为是织布机使他们失去生路，束缚了他们的手脚，把他们交给资本家摆布。

然而，工人阶级之所以感到机器的推广使用是一场深重的灾难，其原因当然不在于机器。机器，就其本身来说，它极大地提高了社会劳动生产率，是现代的社会财富空前增长的源泉。如果说社会财富的这种增长，对工人阶级的地位改善不大，那么，这只能归咎于社会的生产条件，归咎于具有对抗性质的资本主义制度。

本教程共分五篇：国民经济概论、生产、交换和分配以及整个资本主义经济的理论。从法国政治经济学分类学家萨伊以来，政治经济学一般教程通常分为生产、交换、分配和消费等篇。但是，消费一篇在政治经济学中命运不佳。诚然，其他各篇的内容绝不是完美无缺的，但消费部分已经存在多年，却始终不能在总的体系中占有一定的地位。几乎每一个经济学家都用别的内容来填补它。通常在这一篇中阐述有关经济危机、保险、消费合作社以至工人家庭收支情况等方面的理论。可是，所有这些方面的论述都分别能够在其他各篇中找到。至于说消费理论，就其本义而言，一般地说，是极其不完备和不充实的。

因此，某些经济学家认为，建立系统论述的消费理论，是政治经济学当前首要的任务，我对此持截然相反的观点，并与杜林一致认为[10]，消费部分之所以在经济学中探讨得很少，是因为它包括在这门科学里是不正确的。如上所述，问题在于消费绝不是经济活动，也就是说，消费在经济科学中不应占有一席地位。须知，全部人类生活不是别的，而是消费。如果说消费也是政治经济学的特殊研究对象，那么，政治经济学就应当包括全部关于人类的科学。钢琴演奏是钢琴的一种消费，也就是说，从这种观点上看，钢琴演奏理论也可以说是政治经济学的组成部分了。正是由于不能把消费塞进经济领域，所以政治经济学教程中消费这一篇的内容才是空洞无物的。[11] 通常写进消费一篇的东西，仅仅是因为需要填补篇幅而加进去的。

例如，经济危机与现代社会经济生活的各个方面都有着极其明显的联系，但它们绝不属于消费现象。没有一种危机理论认为消费领域是危机的最终原因，甚至所谓"消费不足"的理论也认为危机的最终原因不在消费领域，而在分配方面。至于谈到保险，从理论角度看，它是交换行为，我将在本书有关章节中加以论证。消费合作社，只是由于名称的巧合才归入消费这一篇中，然而，它们是采购即交换的机构，而且是在与商业企业斗争的基础上发展起来的，所以消费合作社理应在交换一篇中占有一席地位。最后，工人家庭收支情况因与工资有关而不能不加以研究，也就是说，它应当归入分配这一篇。

在大多数政治经济学教程中，生产这一篇却是从土地、劳动和资本所谓生产三要素理论开始的。我认为根据下述理由不可能遵循这个惯例。首先，生产要素的理论本身我认为就是不正确的。当然，从技术观点看，对于按生产中作用力量进行的这种分类，是无可非议的。但是，这种适合于工程技术人员的分类，对经济学家来说却很不适宜。正如本书在政治经济学方法论一章中所指出的那样，经济学家所作的分类，应当从人类个体的最后目的的观念出发。其实，如果把工人跟他的劳动工具和土地等同起来，那么，我们显然是把工人看做是简单的生产工具，而不是目的。这种分类是危险的，因为它把政治经济学中应占统治地位的基本观点弄得模糊不清。在实践上，这种分类使政治经济学大受其害，并把它们许多论点完全打乱了。只要指出这种分类法的作者萨伊的分配理论，就足以说明这一点。把工人跟资本和土地等同起来，是萨伊替非劳动收入辩护的手段。总之，生产三要素论是掩饰资本家阶级利益的，对于资本家阶级来说，工人实际上不过是一种生产工具，因此，这个理论在承认工人也和其他人一样是目的本身的政治经济学中不应当有它的地位。

但是，除了上述基本论点之外，生产三要素论绝不适用于起整个生产理论的试金石的作用。它把系列完全不同的三个要素，进行对比，因而不可能正确地阐明其中任何一个要素。正因为如此，这个理论，即使在丘普罗夫的深思熟虑的教程中经过修改，但还是不妥当的。丘普罗夫主张产品只能是由劳动创造的。他完全正确地指出："从经济观点来看，自然力和资本的相互促进，是唯一创造经济财富的劳动生产率高低的条件。"[12] 然而，他认为可以把劳动生产率的条件归结为下述"三个主要范畴：第一，与劳动本身有关的条件；第二，与物质和外界自然力属性有关的条件；第三，与资本有关的条件。"[13] 同时，他还逐一地探讨了这些条件范畴。其结果，造成论述的极度混乱。例如，当探讨与劳动有关的条件时，却不得不谈到一部分超出政治经济学范围的外部性质的条件，如居民按年龄、按性别的分配等属于人口统计学方面的问题；不得不谈到一部分纯社会方面的条件，如居民按职业的分配，以至于工厂立法等等；这些似乎根本不应当在生产篇的开头占有地位。随后才是关于资本的理论，资本被看做既是逻辑的、又是历史的经济范畴。社会资本再生产，如所周知，是在资本主义社会复杂的社会关系的基础上通过一系列交换进行的，关于社会资本再生产的深奥学说正在展开。所有这一切，造成某种极其混乱、支离破碎的情况，比方说，要了解社会资本再生产的条件，就得事先认识资本主义经济中产品实现的规律。总之，关于社会资本循环的学说，是政治经济学最困难的部分之一，可以放在教程的末尾，在说明了最基本的资本主义经济现象以后加以论述，无论如何不能放在教程的开头来论述。

本书试图完全摆脱生产三要素的传统理论。本章主要是以抽象的形式把生产过程作为逻辑的经济范畴加以考察。在以下几章中将考察生产过程赖以进行的历史演变的社会形式。

到目前为止，在现代政治经济学教程中，可以看到关于所谓的生产劳动 和非生产劳动 的论点。这种分类在政治经济学中，当时曾起过很大的作用。它主要来自重农学派，他们认为只有农民的劳动才是生产劳动，其根据是，只有农民的劳动才能创造新的财富。亚当·斯密继承了重农学派的分类观点，认为创造物质财富的任何劳动都是生产劳动。此后，经济学家对生产劳动和非生产劳动的特征问题，长期争论不休，法国经济学家倾向于扩大生产劳动的概念，使之包括一切有用劳动，而英国经济学家（李嘉图学派）却始终信守斯密的观点。这种争论一直延续到现在。

我觉得，这是孔德指责的经济学家专爱作那种经院式争辩的最明显的一个例子[14]。实际上，把劳动划分为生产劳动和非生产劳动对经济科学有什么必要呢?这种划分，对于重农学派来说，倒有十分确定的极为重要的意义，因为在他们看来，生产劳动对于国民经济是最有效用的劳动。但是，斯密早就与这种观点完全割断了联系，并极力主张上述分类跟承认各种社会劳动都有或大或小效用的观点毫无共同之处。但是，如果真是这样，这种划分将失去任何科学的意义。实际上，在它的背后隐藏着对政治经济学来说真正重要的划分，即把劳动分为经济劳动和非经济劳动。后一划分，对经济科学正确规定其研究范围是很必要的，它的重要性是无须证明的。本教程也采用这种划分。既然如此，就肯定不能同时再保留生产劳动和非生产劳动的传统划分了。[15]

参考书目

一般文献：
马克思：《资本论》。
杰文斯：《政治经济学原理》，1888年，第3版。
K. 毕歇尔：《劳动与节奏》。
桑巴特：《劳动和劳动者组织》，1901年。
勒洛：《理论运动学》，1875年。
努瓦雷：《劳动工具》，1880年。
恩斯特·卡普：《技术哲学的基本路线》，1877年。
盖格尔：《人类发展史》，1878年。
原始民族的技术：
摩尔根：《古代社会》。
利珀特：《文化史》。
E. 哈恩：《家畜与人类经济的关系》，1896年。
毕歇尔：《原始部落民的经济》，1898年。
现代的技术和技术发明史：
伯恩斯：《大英帝国棉制品发展史》，1837年。
詹姆斯：《毛纺制品发展史》，1857年。
费尔亨：《机器操作的针织品和花边织物制品发展史》，1867年。
库克·泰罗：《工厂史体制导论》，1886年。
霍布森：《现代资本主义的演变》，译自英文，1898年。
卡马奇：《工艺学说史》，1872年。
勒洛：《蒸汽机简史》，1891年；《关于工程力学史话》，1885年。
马乔斯：《蒸汽机发展史》，1901年。
库利舍尔：《资本家利润的演变》，1908年，第2卷。

---

[1] 毕歇尔：《劳动与节奏》，第3版，第342页及以下各页。

[2] 如何使经济劳动带有愉快性质的问题，是傅立叶思想体系的中心问题之一。毫无疑义，傅立叶在这方面谈了许多极为正确的观点，虽然他的基本论题（在"和谐"的社会制度下任何劳动都是愉快的，任何外来劳动动机的必要性都将消失）在这方面走得太远了。对这一论题的分析批判，请参看拙著《现代社会主义》，1906年，第187—190页。

[3] 马克思说："劳动资料的使用和创造，虽然就其萌芽状态来说已为某几种动物所固有，但是这毕竟是人类劳动过程独有的特征，所以富兰克林给人下的定义是创造工具的动物。动物遗骸的结构对于认识已经绝迹的动物的机体有重要的意义，劳动资料的遗骸对于判断已经消亡的社会经济形态也有同样重要的意义。各种经济时代的区别，不在于生产什么，而在于怎样生产，用什

么劳动资料生产。劳动资料不仅是人类劳动力发展的测量器，而且是劳动借以进行的社会关系的指示器。”（参见《马克思恩格斯全集》，中文版，第23卷，第204页。）

[4] “人制作装饰品要比制作服装早，服装，就其中的某些部分，不是别的，正是一些装饰品改制而来的。”（利珀特：《文化史》，1885年，第1卷，第175页。）

“澳大利亚野蛮人穿戴的东西，与其说是服装，不如说是装饰品。”（拉采尔：《民间艺术》，第2卷。）

“奖章和服装的起源是同一根源。穿连衣裙，像挂奖章一样，首先是希望引起人们惊奇。”（斯宾塞：《社会学原理》，1898年，第412节，第210页。）

[5] 桑巴特：《劳动组织》，第36页。

[6] 纺纱机的发明史是大家都知道的，而且多次论述过。这次发明的推动力，显而易见，是一批较老的研究家。不妨参看E. 伯恩斯：《大英帝国棉制品发展史》，1835年，第117页等。

[7] 参看马乔斯：《蒸汽机的发展史》，1901年。

[8] 参看Д. 戈尔德加密尔：《物理学一百周年》（载《俄国思想》，1902年，第2期）。

[9] 勒洛：《理论运动学》，第38页。

[10] 杜林说：“所谓消费理论，不得不归结为对奢侈和非生产性消费的枯燥无味的见解，但是，它必然要处处起着十足多余的附属作用，或者同样地起着有价值的补充作用。”（杜林：《国民经济和社会经济教程》，1892年，第2版，第9页。）

[11] 巴扎罗夫先生正确地指出：“消费包括在政治经济学中，也许只是出于误解。”（《生产劳动和创造财富的劳动》，1899年，第6页。）

[12] 丘普罗夫：《政治经济学》，第74页。

[13] 同上书，第80页。

[14] 我敢确信这一点，尽管在马克思的《剩余价值理论》一书中几乎用了两百多页的篇幅来专门论述生产劳动和非生产劳动问题，但是，正是马克思这些论点才使我坚信整个有关上述问题的争论完全是无益的。即便是马克思也不可能从枯萎的无花果树上摘下任何果实。马克思经过广泛的研究，不能不得出下述结论：“在资本主义生产体系中，**生产劳动** 是给使用劳动的人生产**剩余价值** 的劳动，或者说，是把客观劳动条件转化为资本、把客观劳动条件的所有者转化为资本家的劳动，所以，这是把自己的产品作为资本生产出来的劳动。”（参见《马克思恩格斯全集》，中文版，第26卷，I，第426页。）这样的定义要多少都行，可它们又有什么用呢?根据这个定义，凡在自己土地上干活的农民的劳动，都是非生产劳动（因为它不创造剩余价值），只有在农业资本家土地上干活的农民的劳动，才是生产劳动。但是，为自己干活的农民的劳动尽管是非生产劳动，但却创造了产品，并按马克思的看法，是具有生产力和生产率的。这样一来，竟然有生产产品并具有生产率的非生产劳动。

[15] A. A. 伊萨耶夫令人信服地批评了把劳动分为生产劳动和非生产劳动的各种观点之后，得出如下结论：生产劳动应当认为是任何有用劳动，而非生产劳动则是无用劳动。他说：“我们认为一切无效用的劳动是非生产劳动。”（《政治经济学原理》，第57页。）如果是这样的话，则不如说有用劳动和无用劳动，要简单得多，不必徒劳无益地去创造新术语，何况还可能对有用劳动和无用劳动这种深刻的科学重要性抱有疑义。

第二章 简单协作和复杂协作

一、 简单协作 。协作形式。大生产比小生产具有更高的生产率。二、 复杂协作 。劳动的社会分工和技术分工。劳动分工的利弊。三、 社会分化 。统治集团的产生。斯宾塞理论。劳动分工以及社会财富和权力的分配。社会分化的范围。对斯密劳动分工论的批判性评论。马克思和毕歇尔的见解。

一、 简单协作 单个的、个体的经济劳动在人类社会中是一种例外，而规模或大或小的人群的共同劳动，却是居于主导地位的劳动形式。许多人处于相互协同行动中的劳动 ，叫做协作 。协作通常分为简单 协作和复杂 协作。许多人从事同种工作的共同劳动，称为简单协作。如果他们从事不同种的工作，则是复杂协作。

简单协作可分为如下三种：1. 结伴劳动 ，2. 联合劳动 ，3. 合伙劳动 。结伴 劳动就是每个人互不依赖，各干各的活，搭伴的意思是指一个劳动者紧挨着其他一些劳动者做活。乍看起来，好像这里看不出有什么协作，但是，实际上从事劳动的人们聚集在一起，对劳动生产率却有着颇大的间接影响。原始部落甚至有用于公共劳动，并按性别划分的特殊场所，如男子在一处劳动，妇女在另一处劳动。直到现在，俄国许多地方还有一起劳动的习尚。例如，农村姑娘习惯于聚集在一处农舍一起纺纱。还在不久前，俄国中部也有手工纺纱女工，大多聚集在所谓敞亮的小房间——公共楼房里劳动。这种楼房是由某些企业主出钱，或者手工业者自行筹款修建起来的，因此，占用者每人均须交付租金。结伴劳动的意义，首先在于通过共同劳动，能够共同使用生产资料，节省取暖、房舍、照明等项费用。另一方面，结伴劳动还能对操作产生纯心理上的影响，由于劳动者相互竞赛，有着较为舒适的外部环境，再不单调乏味，等等，所以劳动就更富有成效。

简单协作的第二种形式——联合劳动 ，它是当一些劳动者把自己的力量联合起来共同去完成超过每个人体力的工作（如抬重物）时出现的。一般地说，如果经济生活需要修建某种大规模的工程，那么这样的工程只有借助联合劳动才有可能完成。联合劳动常见的例子，是筑路、开渠等。当然，这样一些工程无疑都会超出个人力量，只有借助集体力量，即把许多人的劳动力集中起来才能实现。

临时性联合劳动。多见于一些有所谓紧张季节的生产中，紧张季节要求在短期内完成超出个人力量的劳作，如农业，在大片地里收割庄稼等。

简单协作的第三种形式——合伙劳动 ，其特点是：劳动者尽管用自己个人的力量能够完成该项工作，然而，如果能做到相互帮助，就会提高共同劳动的生产率。个别劳动者虽然也能完成工作（正是在这一点上，合伙劳动不同于联合劳动），但不怎么顺利。原始人的公共狩猎和捕鱼，是合伙劳动的突出例证。在这种情况下，大群人协作来捕杀野物，数量要比单个人多得多。H. 西贝尔写的《原始经济文化概论》一书，列举了许多有关渔猎的例子。 [16] 在另一种场合，采用的办法可以叫做散兵线原则 ，狩猎者形成一条包围线或圈，使陷入包围线内的动物，一个也逃不脱猎人之手。

合伙劳动的情况，在一些工人建造房屋时，也可以见到。工人协力建造房屋时，工作效率要比工人单干高得多。如果每个工人单独来干，他就得从一处到另一处来回转着干，白白地浪费时间；如果是由一些木工或石匠合伙干，集体工人分别配置在房子的四周，房子就会均衡地盖起来，工人也就不用来回奔跑付出无效劳动了。散兵线原则更加明显地表现在下述场合：工人建造房屋，往上运砖，不是单个人上下搬运，而是排成一行，互相传递，把砖运上去了。

所有这些情况，都是每个个别工人直接帮助别人，从而使大家的劳动联合成一个共同的整体，收到较大的效果。不再是有两只手的工人，而是有几千只、几万只手的集体工人了。在其他场合，合伙劳动也可以使每个工人的工作仍保持其个体的、独立的性质。但是，由于好些工人同时或者连续进行劳动，每个工人就能更加正确地调整其个人的劳动。不妨以手工打谷为例。打谷也可以是一个工人。但如果是好几个人打谷，而且他们一个紧跟着一个举起连枷打谷，那么，劳动就比较紧张，因为连枷挥动要更加准确而有节奏，起落都要有一定的间歇。由协作过程本身从外部进行调节而来的这种节奏，能够使工作具有自动性，这就极大地提高了劳动生产率。劳动的自动性越强，工人为更好地完成工作而付出的注意力，也就是说，耗费的精力就越少。工作的自动性能大大节省人的精力，能使工人迅速而精确地完成工作，而迅速和精确则纯属人体反射过程所固有的特性。

简单协作盛行于经济发展的初期阶段，但是，如果认为只有经济发展的最初阶段才有简单协作，那就是极大的错误。相反，现在要有比过去多得多的工人协同劳动，来完成更加广泛的经济任务。现代工厂，就是简单协作和复杂协作的联合体，要有许多工人共同完成一项工作。现代的庞大企业（如修建铁路），就需要从事同一项工作的成千上万的人的协作。

除了上面提到的工人通过共同劳动提高劳动生产率的情况外，人数多少不等的各种共同劳动，都有着程度大小不等的效益，从纯技术方面看，大 生产比起小 生产来效益要大得多。建造面积扩大一倍的房屋，其费用不是增加一倍，而是少得多；装置规模大一倍的锅炉，其费用不是贵一倍，而是少得多；面积大一倍房间所需的同样照明器材不是增加一倍，而要少得多；而面积大一倍的房子取暖只需要用少于一倍的燃料；同样，功率大一倍的机器，多做一倍的工作，也只需要用少于一倍的燃料，等等。总之，在一定的限度内，生产规模的任何扩大，都会耗费更少的力量以取得同样的效果。

根据美国的一些计算资料，工业企业在使用5马力蒸汽机的条件下，每马力的年均费用，按俄国货币换算，为354卢布；如果使用50马力发动机，则为105卢布，使用3000马力机器时，则为36卢布。工厂使用1马力的燃气发动机得花费470卢布；而使用10马力发动机，则花费1690卢布 [17] 。电站涡轮机电力的单位价值越便宜，则涡轮机提供的电力就越多。例如，50马力的涡轮机，每马力价值109.5马克，而4000马力的涡轮机，每马力只值20马克。远距离输送电能，恰恰也是：电力的单位价值越便宜，则输送的电力就越多。输送200马力时，每1公里马力的价值为50马克，而输送20000马力时，只值1.25马克。发电机越大，无效耗费的电能就越少；因此，5000千瓦的发电机电能的无效损失为21.7%，而100千瓦的发电机，电能的损失却高达32.7% [18] 。在彼得格勒的阿·勒斯涅尔机器制造厂，受热面积为100平方米的蒸汽锅炉，售价为4500—5000卢布，而受热面积为200平方米的锅炉，售价为7000—8000卢布。也在这个厂，100马力的冷凝复涨式蒸汽机售价约12000卢布，同样的200马力的蒸汽机售价为17000—18000卢布。

在一定限度内，机器、设备或某种设施规模越大，提供单位效益的费用就越少。

这种依存关系带有普遍的性质，它来自某些共同的自然规律。而且这种依存关系实际上无非是体积和表面积比值这一几何定理所导致的必然后果 。球的体积随半径立方增大而增大，而其表面积随半径平方增大而增大。所以，物体越大，其单位体积上的表面积就越小；由此可以得出结论：在物体的有效作用与其体积成比例，而生产的价值与其表面积成比例（这是经济中最常见的现象）的情况下，其他条件相同，生产体的体积越大，就其有用效果的价值就越小。所以，其他条件相同，房屋越大，单位体积就越便宜；体积大一倍和使用燃料多一倍的机器，其表面积所白白损失的热能要少于一倍；同样，机器体积增大一倍，其无效摩擦的增加却少于一倍，因为机器表面积的增大也小于一倍，等等。正是由于这些原因，机器的有效作用将随其体积的增大而增大。要烧暖大一倍的房间，就需要小于一倍的燃料，因为房间增大一倍，按它与其容积之比，表面积就要减小，而任何房间的表面积都要白白地消耗热能。如果拆除两间照明房间的隔墙，则每间房间的亮度就会增大，因为一间房间的光可以照亮另一间房间，等等。

因此，大生产能够利用较大的建筑、机器和一般生产资料，效果高，费用便宜，单位效用的费用比小生产少，这也就是大生产超过小生产的主要技术优势所在 。 [19]

但是，这种优势并不是绝对的，它在一定的限度内起作用。如建造两层的楼房，造价相对地比一层的要便宜，因为可以节省屋顶和地基的费用——无论盖哪一种，都需要有同样的屋顶和地基。但是，譬如说，建造二十层的楼房比盖一层的普通房屋的费用，不贵20倍，也要贵许多倍。在这种情况下，不得不采用完全不同的建筑材料和建造方法，因为，一般的建筑材料用于这样的建筑，不够牢固。可见，超出一定的限度，产品体积增大，必须克服的阻力就增大，生产费用也就势必相对地迅速增加。

因此，大生产和小生产的相对效益原则，可表述如下。其他条件相同，在一定限度内，大生产为取得单位效用所付出的劳动费用，要少于小生产；如果超出这个限度，生产规模的进一步扩大就要引起单位效用费用的增加。换句话说，每一种生产都有其最佳规模（optimum），即劳动生产率可以达到最佳数值的规模。在未达到这种最佳规模之前，生产规模的任何扩大都能提高劳动生产率；如果达到了最佳规模，再要继续扩大生产规模，势必引起劳动生产率的下降。

如果说，超出限度，继续扩大生产在技术上行不通，不仅不能提高，而且只能降低劳动生产率，那么，这种限度究竟是在哪一点上，不能笼统地确定，要视复杂的技术和经济条件而定。

二、 复杂协作 复杂协作的基础是分工，通常分为两种：1. 技术分工 ；2. 社会分工。所谓技术分工，是指某种劳动作业分为各个不同的组成部分，而每一部分专业工作又由专门工人来完成。社会分工，是指每个工人按专业分别完成整个社会劳动中某一种局部工作。

社会分工不一定要和技术分工同时发生，反之亦同。例如，男子打猎，妇女耕种（如原始部落），在这种场合，就发生了社会分工。然而，这不是技术分工，因为狩猎和耕作不是同一种劳动作业，随后便分成两个组成部分。于是，我们看到的，是两种完全独立的生产活动，也就是说，社会某些成员要按专业分工各自完成其中一种活动，而这些活动并不是技术分工。另一方面，如果一种劳动作业被分为彼此不同的组成部分（不妨以斯密托夫大头针手工工厂为例。第一个工人拔丝，第二个工人把它拉直，第三个工人切割，第四个工人磨尖，第五个工人做针头，等等），那么，这毫无疑问就是技术分工。但是，某些工人在完成同样作业时没有实行专业化，例如，同一个工人今天拔丝，明天切割，后天拉直，等等，那么所有这些工人，过一段时间完成那些各种不同的劳动工序，也就是说，在他们之间没有实行劳动专业化。因此，在这种场合，尽管有技术分工，但并不存在社会分工。在我们的手工工业中，往往可以看到没有社会分工的过细的技术分工，同一个手工业者能够完成，而且实际上是在依次完成应由各个手工业者同时完成的整个生产作业的各个不同的局部工序。

社会分工，在历史上早于技术分工。它最初主要是在人们按性别和年龄自然区别的基础上建立起来的。

毕歇尔说："古代劳动分工所依据的原则主要是妇女担负加工和采集植物，以及制造为此所需的工具和器具等全部劳动，而男子则分担狩猎、打鱼、饲养牲畜以及制造为此所需的武器和工具等劳动。因此，妇女劳动中包括许多非常繁重而劳累的劳作，例如，打谷和舂米、烤面饼、做食品和酿酒、制作陶器和纺织 [20] 。"

复杂协作，比简单协作更能提高劳动生产率。复杂协作既具有简单协作的全部优点，又具有许多极其重要的新优点。亚当·斯密指出分工的下述优点：1. 一种职业实行专业化，就能减小这种职业训练的难度，提高工人在这种劳动中的灵巧和技能；2. 全部时间从事同一种劳动，就使从一种劳动转到另一种劳动所需的工作间歇消失了；3. 生产工序简化，使技术改进和发明的可能性增加，甚至没有受过教育的从事这些简化工序的工人，在实行较好分工的条件下也能做到这一点。 [21]

斯密所指出的分工的第一个优点，是无可非议的，但是，与之对立的不足之点是，如果一个人仅从事一种职业，就会成为一个知识狭窄的专门家，从而招致各种对他不利的后果。不均衡地锻炼我们机体的器官，就会对我们机体的整个状况产生不良的影响；片面地锻炼我们的能力，就会使我们的整个健康状况失调。因此，不论通过某一种劳动专业化达到多么高的灵巧和熟练程度，然而这往往都是以损害健康的昂贵代价换来的。有多少职业病是过分专业化造成的啊！过分专业化，到头来也会影响专业化工作本身的成就，因为只有具有多方面的才能，只有充分发展我们的能力，才能有效地发挥每一项能力。这一点，不论对于体力劳动还是脑力劳动来说，都是对的。诚然，从事许多不同的工作，是不可能有所成就的。但是，只集中全部力量去完成某项工作而有损于自己心身的全面发展，这就意味着毁掉自己的工作能力和降低自己的劳动效率。

斯密所指出的分工的第二个优点，没有什么重要意义，因为从一种工作转到另一种工作需要不多的时间，或者说，如果工人今天干一种工作，明天干另一种工作，等等，甚至不需要费什么时间，何况工作的多样化会使劳动变得更加愉快，减少疲劳，提高劳动生产率。

斯密所指出的分工的第三个优点，未免夸大其词。在十八世纪，由于生产工序简单，普通工人都能从事技术发明，但是现在，由于科学理论发展的结果，发明却是科学家的事，而且简化生产工序，在这里已经不起多大作用。

斯密所提出的分工的优点，是很不充分的。例如，他没有提到浦鲁东早就指出的一个最重要的优点，也就是分工能够使劳动适应于每个人的天生爱好、才能和能力。因为各种不同人的才能、爱好和能力是各不相同的，所以只有在社会分工的情况下，每个人才能做他所能做得最好的事情。[22] 只有这样，才有可能利用诸如儿童之类的弱小力量来增加生产，才有可能一般地从每个社会成员所能从事的工作中取得最大的效益。

其次，如托伦斯和詹姆斯·穆勒所指出的，分工还有一个极其重要的优点，它能够最好地利用外界自然力。人类赖以活动的物质环境，差别是极大的。任何区域每一点上的土壤、气候、地质等条件，都各不相同。由于实行区域和国际分工，有可能更好地使每个区域点上的社会劳动适应于人类周围外界环境的自然条件。在矿产丰富的地方，居于主导地位的经济部门是矿业；在土地肥沃的地方，则是农业；在有天然良港的地方，则是海上贸易，等等。正是基于这个原则，我们看到不同国家的经济制度具有这种多样性，而经济制度方面的或大或小的差别，都是由于居民适应其赖以生存的自然条件的差别所造成的结果（除此之外，这些差别当然也是其他社会性原因所造成的后果）。

最后，分工还有一个优点，是斯密所没有提到的，而是由美国人约翰·雷首先提出来的，这就是实行分工，能最大限度地利用生产资料、资本。如果一个工人分别在不同的时间内从事几种不同的工作，那么他有一部分工具就要闲置起来。例如，家庭手工业者在地里干活的时候，劳动工具就闲置不用。可是，在分工的情况下，劳动工具能够经常不停地使用。但是，这个优点是以生产资料私有制的存在为其先决条件，一旦生产资料转变为公有制，这个优点也就随之消失，因为在这种情况下，每个工人都能依次进行不同的工作，而一个工人在一定时间内不用的工具，可能同时被另一个工人使用。

在生产过程中引进代替人的机器，也为生产过程中的分工规定了界限。操纵机器，与其说需要身体灵巧，不如说是需要文化修养和某种心理特性，特别是持续集中精力的能力。工人之间的分工，代之以机器之间的分工；每种机器只适用于某种专门的生产作业，而工人只要看管机器工作就行了。当然，这只在一定限度内是对的。完全代替人的最理想的机器，是不存在的，因为机器的专业化不能排除人的专业化的必要性，不能排除依靠机器工作的人。

综上所述，从各个学者所提出的分工的全部优点来看，其中只有如下优点在任何社会制度下都能保持它的意义：1. 易于进行专业化劳动训练和提高工人的熟巧程度；2. 能够使这种专业化劳动更好地适应于单个人的个人才干和能力；3. 能够使专业化劳动更好地适应于人赖以活动的外部

环境的特点。这些优点，无疑是很重要、很关键的，但是，还不能根据这些优点就认为分工程度越来越高是社会进步的规律。相反，社会的理想要求个性的和谐发展，这就为分工设置了一定的障碍。

三、 社会分化 随着社会分工的发展，社会出现分化，分化为各个特殊的社会集团。最早分化出来的是祭司、巫师或巫医集团。宗教产生于野蛮人对死亡恐惧的影响和他们对死人灵魂存在于某些物体之中并有权支配活人的迷信。于是，逐渐出现了主管宗教祭祀的集团。起初，巫师和祭司大都是些患有神经病的人，他们的反常现象使周围的人感到惊讶，觉得他们具有一种超自然的力量。在这种宗教恐怖心理的基础上建立了祭司的统治权，影响很广，甚至产生了一批神权君主制国家（墨西哥、秘鲁、埃及）。在现代，宗教代表能够统治一些民族，例如，近代最强大的宗教组织——罗马天主教会，情况就是如此。僧侣通常利用其社会权力来谋求私利，但是，他们的权力之所以能建立起来，是由于他们曾经是精神文化的体现者，手里集中了那个时代的科学和知识。正如圣西门早就指出的那样，僧侣作为知识的代表，在过去执行过非常重要的社会职能，也就是现在脑力劳动者即所谓知识分子所执行的那种社会职能。

在原始社会分化出来的第二个集团，是士兵和军事首领。在他们中间，除僧侣贵族之外，还产生了世俗贵族。随着土地私有制的发展，僧侣和贵族成了最早的大土地占有者。他们的统治地位，在经济基础上巩固起来了，但起先还是在社会分工基础上建立起来的。[23]

早期社会的第三个统治集团，是商人。在社会发展的初期阶段没有商人，即使有交换的话，也无须经过特殊的中间商人。现在，在非洲还可以看到一些部落，即使举办集市交易，也不需要商人。最早一批的商人，是部落首领。在古罗斯，大公就是公国的最大商人。于是，商人逐渐地分离和分化出来，出现了一批从事商业的民族（马来亚人、腓尼基人、阿拉伯人）。原始部落，一般不大喜欢从事商业，因此，一些国家的商人就成了垄断者。于是，商业在那些早先不从事商业的部落中也逐渐发展起来了。这样一来，社会统治集团分化为：祭司（僧侣）、世俗贵族和商人。[24]

其他居民群众也在逐渐分化。首先分化出来的是一批家庭手工业者。最古老的家庭手工业是打铁业，在铁匠中间，既有统治阶层的代表，也有奴隶。这是因为懂得这种重要而困难的家庭手工业（制造武器）的任何一个自由人，都不难从与他一样的人们中间分离出来，并占据较为显著的地位；而另一方面，首领们极其想得到懂得打铁业的奴隶。早在荷马时代，除铁匠外，还有木匠、陶器匠、制革匠和其他家庭手工业者。在现代，某些行业日益增多。1882年，据工业调查统计，德国个体行业约有6000种，1895年竟增到10000多种。

分工遍及非常广阔的社会生活领域，远远超出了经济关系的范围。斯宾塞不仅企图把日趋发展的分工的原则扩大到整个人类社会的发展，而且还把它扩大到整个世界的进化上来。世界（无论是无机的还是有机的自然界，其中也包括人类社会在内）进化的实质，在斯宾塞看来，是原始的互不联系的、单一的组合物分解为更加多样的、各部分更加紧密联系的物质。

雾状物质就经历了这样的发展道路，它转变为行星系，而每一个行星，又随着其冷却的程度，变得越来越不一样了。动物和植物界的发展也是这样，其形态千差万别，都产生于原始的几乎毫无差别的原生质，正如每一个单个有机体，其复杂结构，也是从差别微小的母体细胞中发展而来的。这一规律，在斯宾塞看来，也同样适用于人类社会，人类社会早期只有分工的微弱萌芽，但是，社会越向前发展，差别就越大，社会分工就越深越细，某些工人就越专业化，各干各的工作，从而每个工人从事另一个人的工作的能力也就越小了[25]。

斯宾塞对人类社会的发展和整个宇宙的发展所作的比较，有不少人以为是非常吸引人的。事实上，毋庸置疑，直到今天社会的进步总是引起分工的日益发展和社会的日趋分化。因此，就十分当真地认为这也是社会进步的规律了。另一方面，斯宾塞提出的这个规律，仿佛也是与盛行的分工的性质密切相关的现存制度的科学法规。现在，我们可以看到，社会分成从事一定劳动的非

常专业化的集团：脑力劳动为领导现代社会的少数人所占有，而其他起着从属作用的社会大多数人，则从事多种多样的体力劳动。这种情况通常表明，某一社会集团越是处于从属地位，它所承担的劳动就越沉重，越不愉快和越无成效。在现代社会，分工无疑是与各个社会集团间政治和经济力量的分配有关。斯宾塞提出的规律，似乎不仅使现存的分工，而且使与分工密切相关的社会财富和权力的分配合法化了。

但是，一谈到后者，首先就产生一个问题：这两个相互关联的现象，哪一个是原因，哪一个是结果呢?社会各集团之间财富和权力的分配是它们分工的结果呢?或者，恰恰相反，现存的分工只不过是社会分解为各种政治和经济力量集团这一基本的和深刻的原因所造成的一个次要后果呢?

这个问题非常重要。如果同意前者，就得承认，深刻的社会不平等现象，是各个不同社会集团执行着对社会远非同等重要的社会职能的自然而然的和无法消除的后果。例如，谁会反对思想家、学者、政治领袖、艺术家所做的事情比干简单粗活的人对社会更重要呢?这些集团占有巨大社会财富，执掌政权又有什么奇怪的呢?脑力劳动者由于他们所从事的社会劳动更为重要，理应居于统治地位。但是，如果是这样的话，经济上的不平等就是不可消除的，因为它的根源照例来自脑力劳动和体力劳动的不同的生产率。

如果这个结论所依据的前提是正确的话，那么，上述这一切就都是对的。但是，这个前提是不正确的。居于统治地位的分工不是原因，而是现存的经济和政治的不平等所造成的众多后果之一。事实上，在社会发展的最初阶段，社会的阶级构成是由社会分工决定的。执行较为重要的社会职能的集团，逐步成为社会的统治阶级，并利用其优越的地位，首先使社会的附属集团在经济上依赖于它。但是，社会越发展，这种情况的变化就越大。人们获得的各种熟巧和知识，是不能世袭的。相反，财产，也和政权一样，却是非常容易世袭的，出身于许多代都主要从事各种脑力劳动的统治阶级和有产阶级的人，正如日常经验所证明的那样，他们从事这种劳动的能力，并不比出身于主要从事体力劳动的阶级的人大多少。相反，只要出身于统治阶级，通常根本不问其个人品质如何，就完全可以担当高级的社会职能。哪怕是个庸庸碌碌的人，只要他得天独厚，父母有财有势，谋求一席显赫的社会地位是多么容易啊！

正是因为执行较为重要的社会职能的卓越才能不可能固定于某一社会集团，正是因为财富和政治影响可以通过继承的办法，很容易地固定于某一社会集团，所以，社会分工原来是社会不平等的原因，现在越来越变成社会不平等的结果。至于谈到现代社会，毫无疑问，在现代社会中起决定性作用的，是不同社会集团间分配的性质，而每个集团执行的社会职能的性质，则首先是由这个集团赖以生存的经济条件决定的。[26]

可见，缩小社会不平等，就一定会消除造成今天分工如此广泛发展的最大原因。仅仅这一看法，就大大地削弱了斯宾塞关于社会不可避免地越来越分化的论据的说服力。

而且，斯宾塞提出的人类社会发展和有机体发展之间的相似点，也是根本经不起批评的。有机体没有而且也不可能有局部利益和整体利益的冲突，而社会却经常出现社会和个人利益的不协调现象。个体维护着自己的权力和利益，而且也不会为整体而牺牲这些权益；所以个体就是目的本身。正因为如此，社会的分化只是在一定的限度内，当它与个人利益相一致的时候，才能说是一种进步。不容置疑，社会的分化必定会与个人的利益相抵触。

个体的和谐发展，要求其才能得到全面发展。社会的分化则力求把个体变成简单的社会器官，力求发展它的一些能力而不惜放弃其他一些能力。如果认为个体是生活的最高价值，那么，对个体的这种歪曲就不能不看做是人类能够而且必须与之斗争的东西。因此，反对过度的分工，是完全可以理解的，而且是理所当然的。许多思想家提出了这种抗议，从而把个体尽可能广泛、全面和和谐地发展的理想同分化的社会的理想对立起来了。

当然，不能期望完全消除社会分工，分工在一定的限度内是提高劳动生产率的必要条件。分工任何时候都是不会消失的，这是因为它有利于个体。人们彼此在能力、爱好和兴趣方面存在着差别，而这些自然差别在任何社会制度下都是不会消失的。个体首先关心的是，能否尽可能充分地、尽可能自由地发展其全部能力和特性。由此可见，人们的自然差别，在个体充分自由发展的条件下，必然导致每个人在某种活动中的相应的差别。由于社会赖以生存的自然环境的差别而产生的社会分工，也很有必要。但是，社会主义社会的分工与现代社会的分工根本不同，因为现在是在社会分工基础上社会分解为一些财产多少不一的集团，而社会主义社会，分工是按照每个人的个人特点，根据自然环境的差别进行的。

分工原则，是科学观点之一。这些观点在一门科学的范围内建立起来，然后获得更为广泛的意义，并且成为一般科学认识的统治思想之一。现代生物学，基于这一观点，把有机体看做是不同器官的复杂综合体，由不同器官形成的每一个总体适合于从事一种严格专业化的工作。如上所述，斯宾塞试图进一步概括这个原则，认为这个原则是世界进化的基本规律。我们对斯宾塞的理论是不能同意的，但是，这种理论能够在学术界产生并广泛流行，就足以说明分工原则在各种知识领域内具有多么普遍的意义。

肯定而明确地确立这一原则，是通常（尽管不确切）被人誉为政治经济学之父的亚当·斯密的科学功绩。斯密认为，分工是提高劳动生产率的最重要的手段，但是，斯密把建立在分工基础上的经济同交换经济混同起来，认为每一个专业化工人都是他所生产的产品的所有者，因而，只要通过工人之间交换他们的产品就能够满足社会的需要。把分工和交换混同起来，从而得出的直接结论，就是亚当·斯密的如下论点，认为社会上可能分工的界限，是由市场的规模决定的，市场越大，销售领域越广，分工就越发展。在没有交换的条件下，每个人在自己的经济中都得生产他所需要的一切产品；而在有广大市场的条件下，商品生产者能够实行专业化，制造个别人需求量很小的产品，因为他得为许许多多人工作。

但是，正如马克思所指出的，亚当·斯密关于交换和分工的联系的学说，其缺点就是混淆了两种不同的分工形式。马克思把其中一种形式叫做“工场手工业内部的分工”；另一种叫做“社会内部的分工”。[27] 第一种是在资本主义企业（工场）的范围内，一些工人各自完成不同的工序，但他们的劳动产品在任何阶段都不属于生产者，而总是属于企业主即资本家所有。工场手工业内部不发生任何交换。与此相反，在社会分工条件下，产品归直接生产者，也就是小商品生产者所有，他们之间的联系是通过交换建立起来的。

马克思对斯密的批评完全正确。不过，首先他对工场手工业和社会内部的分工的区别，过于狭隘了。工场手工业不过是许多内部实行分工的经济组织形式之一。在罗马贵族的奴隶经济中，分工也很细，而在现代手工业工厂中就更细了。此外，还十分莫名其妙地把企业内部的分工同社会内部分工对立起来，其实，企业中的工人也是社会成员。如果工场手工业中的工人实行专业化，只从事一定的工作，那么，在工场手工业分工的基础上，无疑也会产生社会分工的。因此，本书所作的社会分工和技术分工的划分，是以根本不同的原理为依据的。

然而，在马克思看来，还可以区分出企业内部 的分工和互相进行交换的单个企业之间 的分工。这种区分固然有它的意义，但它是以不同于区分社会分工和技术分工的逻辑原理为依据的，并根据根本不同的观点对分工现象进行分类，所以它与后一区分毫无共同之处。同时，在俄国一些政治经济学教程中，这两种根本无法协调的分类，通常并为一种分类，例如，В. Я. 热列兹诺夫在其饶有趣味和很有价值的政治经济学教程中，谈到技术分工和社会分工，指的就是企业内部和单个企业之间的分工。结果造成逻辑混乱，而要消除这种混乱，只有把上述两种分工现象的所谓分类，严格地区别开来。

斯密认为，劳动分工是只有人类才有的，用以提高劳动生产率的强有力的手段。在这一点上，斯密又完全错了。正如杜林所正确指出的那样[28]，在这方面，分工比起机器用于生产来，意义要小得多。斯密观点产生的原因，是他生活在机器生产时代尚未到来的时候。

在现代，毕歇尔试图对分工的学说进行革新。

但是，毕歇尔对分工所作的各种分类，我以为是太做作了，从研究目的来看不大适用。根据这个原因，本书也没有采用它。

近来，系统推行资本主义内部的分工的某些尝试，特别是所谓"科学泰罗制度"，甚嚣尘上。这种制度把经济劳动分解为最简单的工序，并交给工人去完成，以提高他们的劳动生产率。泰罗制产生的动机，来自资本主义的性质，即从工人身上榨取尽可能多的有效劳动，因此，理所当然地遭到工人的敌视。就其实质而言，这种制度提高了劳动生产率，因而是进步因素；但是，不用说，工人也有合法的权利采取措施，使资本家在实行这种制度时，不能用它来增加对自己工人的剥削。

参考书目

亚当·斯密：《国富论》。
穆勒：《政治经济学原理》。
马克思：《资本论》，第1卷。
毕歇尔：《国民经济的产生》。
斯宾塞：《基本原则》，阿列克谢耶夫译，1886年；《社会学原理》，译自英文，1898年。
H. 西贝尔：《原始经济文化概论》，第2版，1899年。
迪克海姆：《社会分工论》，1893年。
《米海洛夫斯基文集》，1897年（特别是"什么是进步"和"为个体而奋斗"两篇论文）。
司徒卢威：《俄国经济发展问题的批评意见》，1894年。
施穆勒：《国民经济学纲要》。
齐美尔：《论社会区别》，1890年。
奥夫钦尼科夫：《论劳动联合》，1912年。关于泰罗制，可参看内容广泛且以各种语言出版的文集《经济领域的新思想》，第3集，题为《经济劳动合理化》，1914年。

---

[1] 西贝尔说："澳大利亚河流宽阔，在河水清浅的地方，土著人每每40—50人结队下河捕鱼。捕鱼用坚硬木质制作的标枪，尖头，长约六英尺。捕鱼时各自拿着标枪摆成一个很大的半圆圈同时潜入水下，并在水下停留相当长的时间。如果没有捕到足够的鱼，他们再往远游出几码，带着标枪重新潜入水下。只要他们没有捕到所需数量的鱼，就在1—2英里内不断地换地方。"（《原始经济文化概论》，第2版，第10页。）"整个部落或者若干个联合起来的部落参加围捕袋鼠。男人们选好狩猎地点后，彼此拉开不远的距离隐伏在山谷一带的草丛中；而妇女和小孩排成长长的队形登上山丘，拼命地把袋鼠往男人埋伏的山谷里赶。袋鼠本能地选择这个方向，是因为往这儿容易逃跑。当袋鼠成群结队地嘶叫着从猎人身旁奔逃时，猎人依次从埋伏点站起来，对准一个或者两个袋鼠投掷标枪。他们相互支持，直到兽群从最后一个猎人身旁跑过去才开始收集猎物。"（同上，第12页。）

[2] 比较伊萨耶夫的《政治经济学原理》，第7版，第132页。

[3] 《1910年财政通报》，第38期，第489页。

[4] 耐人寻味的是，本书对大生产比小生产更为有利的一般原因（体积与表面积的比例规律）所作的解释，据我所知（尽管我不是工艺师），不仅现代经济科学，而且现代工艺学也都不知道。不管怎么说，在工艺工程师H. Г. 谢尔戈夫斯基专论机器价值问题的近著《机器的价值和评论》一书中（1907年），也根本没有类似对上述原则所作的一般表述。只是在某些个别场合，Г. 谢尔戈夫斯基作出我在本教程中所得出的结论。

[5] 毕歇尔：《劳动与节奏》，第3版，第379—380页。

[6] 亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第1卷，比比科夫译，1866年，第103页及以下各页。

[7] “我们每个人一生下来，按其天赋就与别人很不一样，但都可以接受委派完成一定的工作……。当一个人处于有利时机，抛开其他一切工作，按照自己的才能，独自从事某项工作，就会很出色地、轻而易举地做出许多个人的事业。”《蒲鲁东论文集》，卡尔波夫译，1866年，第3部分，《政策》，第117页。

[8] 例如，看看恩格斯是如何描述社会各阶级的产生的：“在每个这样的公社中，一开始就存在一定的共同利益，维护这种利益的工作，虽然是在全社会的监督之下，却不能不由个别成员来担当：如解决争端；制止个别人越权；监督用水，特别是在炎热的地方；最后，在非常原始的状态下执行宗教职能。这样的职位，在任何时候的原始公社中，例如在最古的德意志的马尔克公社中，甚至在今天的印度，还可以看到。这些职位被赋予了某种全权，这是国家权力的萌芽。生产力逐渐提高；较密的人口在一些场合形成了各个公社之间的共同利益，在另一些场合又形成了各个公社之间的相抵触的利益，而这些公社集合为更大的整体又引起新的分工，建立新的机构来保护共同利益和反对相抵触的利益。……政治统治到处都是以执行某种社会职能为基础，而且政治统治只有在它执行了它的这种社会职能时才能持续下去。”（参见《马克思恩格斯选集》，中文版，第3卷，第218—219页。）

[9] 参看施穆勒的《国民经济学纲要》，第2册，第四章论分工这一章，在这本实际内容非常丰富的教程中，一般说来，是内容最丰富和最有意义的一章。

[10] “发展乃是伴有消除运动驱使物质形成整体，这时，物质是从一种不连贯的、不固定的单一性向着固定的、连贯的多样性转化；尚未消耗殆尽的运动也会发生类似的转化。”（《斯宾塞》，阿列克谢耶夫译，1886年，第278页。）

[11] 毕歇尔和施穆勒在这个问题上展开了非常有趣的论战。施穆勒发表了十分大胆的论点：“等级，以僧侣、军事首领和商人为代表的贵族，行会制度，现代整个劳动组织，都不过是由于社会的分工和分化而形成的随时变化的形式……；而社会地位、财产、荣誉和收入中的差别，只是社会分化的次要结果。”毕歇尔对这种论点持相反的看法，认为：“财产和收入的差别，不是分工的结果，而是分工的主要原因”，“因为我国的有产阶级，也是社会职业阶级，他们之所以成为这样的阶级，不是由于职业创造了财产，而是由于财产状况决定了职业的选择；而且职业提供的收入，通常也像作为职业基础的财产数额一样，随着增加和减少。”（《国民经济的产生》，第2版，第105—108页。）施穆勒在自己的教程中减弱了早先论点的尖锐性和明确性。他在这部新近发表的著作中说：“尽管毕歇尔反对我关于财产分配的看法值得注意，但我还是认为可以说职业分配常常（特别是在过去）发生在财产差别以前，而财产的差别即便在现在也往往是阶级和个人差别的结果，而不是阶级和个人差别的原因。”《国民经济学纲要》，第1卷，第398页。对后一论点，毕歇尔当然并不反对。问题不在个别场合，而在于一般原则，所以，毕歇尔的论题仍然是完全正确的。

[12] 参阅《马克思恩格斯全集》，中文版，第23卷，第389—398页。

[13] 杜林：《国民经济教程》，第3版，第66页及以下各页。

第三章 工业形式。家庭生产。手工业

工业形式 。 自给自足的生产 。这种工业形式发展的两个阶段。 手工业 。手工业者和中间商。 俄国的手工业 。农村手工业的发展和衰落。

工业和农业是两个主要生产部门。在工业中人对死的自然界、对无机过程施加影响；在农业中人对活的有机体、对有机过程施加影响。工业劳动是在人所创造的人工环境中进行的，农业却是在外部自然界的天然环境中进行的。 [29] 由于工业劳动是在人工环境中进行的，所以工业的进化比农业的进化更单调，更有规律性，更少依赖于外部自然界的天然差别，因而更易于进行概括和得出某些一般的公式。

根据工业劳动产品的销售条件、生产过程本身的技术特点和工人对企业主的依附关系，工业基本形式可分为如下六种：1. 家庭生产； 2. 手工业； 3. 家庭手工业； 4. 工场手工业； 5. 工厂； 6. 手工业合作社或生产行会 。 [30]

家庭生产，是指以一家一户为单位，为满足自己需要，通常用自产原料进行的手工产品的生产。这种形式的工业比农业更为古老，甚至从发展水平看处于低级阶段的民族也都能掌握各种手工技艺，如制造弓箭，用树皮树根编织席子和器具，制造陶器和鞣制皮革等。随着农业的产生，这种工业形式也得到了进一步的发展。直到现在，在交换尚不发达的地区，农民家庭的需要大都要靠自己家庭成员的劳动来满足。在俄国偏僻地区，农民家庭迄今还用自己地里种植的亚麻或大麻做衣服穿，用自种的树木亲手盖房子住，用自产的树皮做鞋穿，等等。

自给自足的生产不断发展，经历了两个阶段。在最初阶段，产品不出售，由生产者本人全部消费掉。第二阶段，自己消费不了的部分多余产品，用于出售和交换。第一阶段过渡到第二阶段的原因，主要是农民经济出现了分化。农民要满足自己全部经济需要，就得有一定的最低数量的土地。只要有这一点点土地，就不需要买消费品。但是农民不断分化，出现了占有大量土地、能够生产多余产品的农户和占有少量土地、生产的产品不能满足自己需要的农户。地多的农户便开始出售自己的多余产品，地少的农户不得不购买自己所缺少的产品。于是，农民的劳动产品就进入了当地市场，随后又转入了商业领域。

在我国农村集市上，通常可以看到农民家庭生产的各种产品，如粗麻布、纱线、呢绒、木制品等。这些产品不是专为出售，而是为自己消费生产的，只是由于自己用不了或者偶尔急需用钱才出售。正因为如此，我们所看到的情况，还不是手工业或家庭手工业，仍然是一种只是偶尔小部分出售产品的家庭生产。

随着交换经济的发展，家庭生产的分化过程也在不断发展。但是，即使在现代城市中，这一过程也不应当认为已经结束。我们还可以看到，生产部门一个个从家庭经济中分离出来，成为独立性的企业。例如，不久前，洗衣服还是家庭经济的一个部门，缝制衣服、织袜、刺绣、烤面包等，情况也是如此。直到今天，在我们俄国，即便城市中的加工食品也是家庭经济的一个牢固的组成部分。然而，在西欧和美国，由于饮食业的发展，家庭经济的这种职能已在逐步消失。

但是，在农村保持这种工业形式，也和其他小农工业形式一样，是具备一定条件的。原因在于每到冬季农业生产过程就要中断。俄国气候严寒，冬闲时间特别长，几乎占大半年的时间。一到冬季，农活就是不全停下来也不多了，时间大都用来饲养牲畜。由于冬闲时间长，农户能够从事各种家庭手工业。 [31] 农民认为，即使劳动代价少得可怜，在冬季加工自己生产的产品也是有利的。例如，自产自用的家庭纺织手工业迄今仍盛行于我国农村。用大麻

或亚麻纺线是农村姑娘在冬季的一项最主要的活计。如果用货币来计算纺线劳动，所得寥寥无几，每人每周纺线收入只有60—70戈比。但是，家庭纺线却一直坚持下来了，因为不纺线，农村姑娘的劳动力就会闲置起来，而且在农民看来，挣得少总比不挣好。

家庭经济分化的结果，使分离出来的工业劳动部门便带有手工业的性质。手工业，就是小生产者不是为自己需要，而是不经过任何中间商人直接为消费者需要而生产的一种工业形式。手工业可分为雇佣手工业和自产自销手工业。在第一种情况下，手工业者按消费者的订货，用消费者提供的原料加工产品。手工业者不是所制产品的所有者，产品在整个生产过程中都属于订货者所有。在第二种情况下，手工业者用自己生产的或自己购买的原料加工产品。产品首先属于手工业者所有，然后转归消费者所有。

第一种手工业形式出现时间较早。手工业者占有非常简陋的工具，走家串户找活干，往往就在订货者家中做手工。这种手工业，可以叫做流动手工业，在俄国农村迄今还很流行。这种流动的雇佣手工业者，有弹毛工、木匠、石匠、磨刀匠、皮袄匠和玻璃匠等。流动手工业的特点是手工业者在雇主家中做手工。从事这种手工业，只有在生产工具非常简单、便于携带的条件下才有可能。但是，也有许多手工业需要使用极笨重的生产工具，因此只能把手工活拿到自己家来做，这就是我们所说的家庭雇佣手工业。在流动手工业中，主要是靠手工业者的劳动而不是靠生产工具；而在家庭雇佣手工业中，起主要作用的是生产工具。例如，织布业、磨粉业、打铁业等均属于家庭雇佣手工业。

流动手工业和家庭雇佣手工业这两种形式在最初阶段，各地都很流行。

在中世纪城市里，最早出现的手工业者，只有一丁点儿资产，因此只能从事雇佣劳动。随着手工业生产的发展，手工业者富裕起来，能够自己购置材料，而且由于手工业者熟悉材料质量，对订货者就有一定好处。于是，手工业者就开始加工自己的材料，从而出现了自产自销的手工业，既生产直接出售的产品，又生产消费者订购的产品。但是，不论哪种情况，产品都不经过中间商人，直接由生产者转入消费者手中。

的确，某些研究家（如桑巴特[32]）指出，中世纪许多手工业者（如呢绒业）不是为消费者，而是为商人生产。德国中世纪许多城市的呢绒业行会师傅，甚至无权将自己的产品直接出售给消费者，只能卖给垄断呢绒收购的商人。消费者只能从呢绒商手中买到呢绒。但是这些例子尚不足以驳倒有中间商就不可能有手工业的论点。为呢绒商人生产的行会制绒工虽然也是行会成员，但在经济上并不是手工业者，因为这样的呢绒生产不是手工业，而是家庭手工业。只要在手工业者和消费者之间出现商业资本，手工业性质就要发生变化，不再是独立的生产行业而近似资本主义工业了。正是由于商业资本的发展，行会手工业才衰落了。行会工业产品市场愈扩大，商人就愈占上风，行会师傅的作用就愈小。手工业就逐渐转变为从属于大工业的家庭体制。

现代的特点，是独立的手工业急剧衰落。但是，这并不是说，手工业彻底退出历史舞台了。手工业者的人数甚至还有所增长。例如，德国1816年手工业者为50万人，1861年为100万人；而到1895年则增至130万人。[33] 然而，手工业者人数的增长，如果同工厂工人的增加相比，显然要缓慢得多。

手工业的衰落，主要表现为手工业者的收入下降，由于这种影响，发生了如下的重大变化：手工业起先在西方属于城市生产，现代却转入农村，或从大城市转入小城市。例如，德国手工业者目前有一多半生活在农村或小城市。在大城市，手工业者日益难以经受住新工业形式的竞争。手工业者，不进工厂当工人，就得在家里当工人，给商店或按工业资本家订货做活。

然而，大城市手工业之所以衰落，其原因与其说是手工业同机器的竞争，不如说是城市商业的发展。城市居民越来越习惯到商店购买各种必需品来满足自己的需要。甚至从前有些东西要找手工业者修理，现在却是在哪个店里买的就在哪个店里修理。正是这种商店，而不是工厂，是手工业的主要敌人，把手工业者变为资本家雇佣的家庭工人。

俄国城市手工业从来没有起过像西方那样的作用。我们俄国的城市不是工业城市，而部分是行政中心，部分是商业中心。诚然，彼得大帝和叶卡捷琳娜二世想在我国创建城市手工业，然而这些意图只不过是纸上谈兵。行会手工业之所以在我国发展不起来，是因为没有与之相适应的经济条件。

但是，这并不意味着，手工业这种生产形式，对于俄国是完全陌生的。恰恰相反，现在俄国的手工业比西方还要发达，只不过不是在城市，而是在农村罢了。如果说在俄国中部盛行的农村工业是家庭手工业生产，那么，在俄国黑土地带和南部则主要是农村手工业。这是因为，在从事农业的南部地区，农民经济能够生产各种就地加工的原料。起初这种加工仅限于在农民家庭进行，因为居于主导地位的工业形式，是自给自足的家庭生产。然而，渐渐地，在一方面原始大家庭瓦解，另一方面农民经济解体的影响下，自给自足的生产便转变为手工业。

这个过程，我们可以亲眼看到，直到现在还在频频发生。就拿我国南方农业地区广泛流行的家庭织布业来说，起初，它是每个农户的行业。直到今天，在南方还有不少农村，几乎每家每户都有织布机，一到冬季，就开始织各种家用棉布。织布大都用自种大麻纺出来的纱。但是，那些保持古老家庭织布业的农村，通常是多数农民都有土地的农村。在土地较少的农村，则出现一批织布手艺人，开始从事织布业，并把它作为自己的专门行业，收费加工农民自己带的棉纱。织布手艺人通常是（甚至几乎都是）来自不得不靠非农业收入谋生的无地或少地的农民。他们一成为织布行家，就掌握了家庭织布妇女所达不到的某种技能，因此，对那些种植大麻、自家纺线的农户来说，自己不织布，花点钱交给织布手艺人去织，反而有利。这样，就在最初用以满足自家需要的家庭织布业的基础上产生了织布手工业。

织布手工业，在俄家南部最为盛行。几乎每个农村都有一些织布工，而在地少的农村，织布工的人数在全村人口中占相当大的一部分。在这种情况下，织布工不仅收本村、而且收邻村农民的棉纱，不过这种行业，仍然属于手工业，因为它是直接为消费者生产的。

使用粗麻纤维的织布业，是典型的家庭雇佣手工业 。这种手工业虽然不会发展，但也不会明显减少。尽管技术极其原始，但手工织布业在农村还能保持下来，其原因：一方面是织布工劳动报酬低，另一方面是农民自家种植大麻无须外买。其他织布手工业，情况都不好，例如，在小俄罗斯农村，毛织品、呢绒、所谓毛布、条布等手工业均濒于衰落。这种毛料价值较高，加上手工织布的技术原始，敌不过工厂制品的竞争，很快就被排挤掉。这种情况也同农民牧羊业的衰落造成农民缺少所需原料有着很大的关系。

弹毛业，可以作为不久前在我国农村还很盛行的流动雇佣手工业 的例证。弹毛工走村串户，到订货者家中弹毛，往往要远离本村，走几百里的路。弹毛工有时成群，有时单独外出。这种行业也衰落了，部分原因是敌不过弹毛机器的竞争，但主要的原因却是农民牧羊业的衰落。

裁缝业是部分带有流动性、部分带有家庭性的雇佣手工业。成衣匠有时在家里接活做，有时也走村串户找活做和在订货人家里做活。因为我国农村很少穿制成的衣服，而在家里农民自力缝制衣服的情况又随着大家庭的瓦解和家庭经济的衰落而减少了，所以，裁缝业是属于迅速发展的行业之一。在这方面，也明显看出技术的进步，男女成衣匠通常都用缝纫机做手工。

制鞋业也属于不断发展的行业，而这种行业就其经济结构来说，半是家庭雇佣手工业，半是售卖手工业 。因为鞋匠有时用订货人提供的皮革做鞋，但常常是自己买皮革做鞋，卖给同村的人，或者把鞋拿到市场卖给邻村的农民。鞋匠更多的时间是修补破鞋。

属于不断发展的行业，还有分散在许多地方的箍桶业（半家庭雇佣、半售卖手工业）、木工业（流动性雇佣手工业）和打铁业（半家庭雇佣、半售卖手工业）。陶器业部分是手工业（售卖手工业），但主要是家庭手工业。陶器匠有时把自己的产品直接卖给消费者，有时把陶器用车拉到邻村卖给农妇；而在从前却常常用它来交换黑麦和其他粮食，在这种场合，他就是农村手工业者。但是，由于寻求产品销路十分困难，所以陶器匠更经常的是把产品出售给采购商，而在这种场合，这种行业就具有家庭手工业生产的性质。[34]

总的来看，我国农村的手工业，应该说不仅从业人数不会下降，而且会迅速增长。尽管许多行业衰落了，但是又会兴起一些行业，来取代它们。农户的家庭经济解体的结果，虽然造成农民的贫困化，但也促使对他人劳动产品的需求增长了。这种日益增长的需求，一部分可以用资本主义工业产品来满足，而这也就给手工业留有发展的余地，特别是在我国农业人口比较富庶的南方地区。

我国农村的特点，是各种流动性行业盛行。在俄国中部的广大地区，居民大都以流动手工业为生。这些地区几乎所有成年男子在夏天都外出找活干，村子里只留下一些妇女、孩子和老年人。近几十年来，农民外出现象急剧增加，由于在家无法维持生活，农民被迫或长期，或短期地离家外出找活干。在科斯特罗马、卡卢加、特维尔和雅罗斯拉夫尔这些省份，外出干手工活的人约占农民人口的五分之一。外出农民从事的手工业，是多种多样的。其中干各种建筑行业的人最多，其次，是在农村干手艺活，在手工工场和工厂以及商店等部门做工，这些行业也对手工业人口的流动起着很大的作用。[35] 这种流动，给我国农村整个生活制度打上了特殊的烙印。由于农业人口的经常流动，我国农村，过着同城市，甚至一般地说同全国不相上下的生活，这一点与西欧农村不同，那里的农民大都从不离开生他、养他、与之息息相关的那一小块土地。我国农民，部分由于流动，部分由于其他原因，一般地说，是与西欧农民根本不同的另一种社会类型。

参考书目

科尔萨克：《工业形式》，1861年。
毕歇尔：《国民经济的产生》；《小手工业》，载《国家学说史袖珍词典》（俄译本由沃多沃佐夫《工业》出版），1898年。
桑巴特：《劳动组织》；《现代资本主义》，俄译本，1903—1905年。
施穆勒：《斯特拉斯堡的棉纺行业》，1879年；《国民经济纲要》。
斯蒂达：《手工业的生存能力》，1897年。
沃龙佐夫：《俄国家庭手工业概况》，1886年。
C. 利先科：《波尔塔瓦省家庭手工行业和小手工业》，1900年，第2版。
B. 伊利英：《经济问题探讨和论文》，1899年（《彼尔姆家庭手工业调查》条款）。
Л. 基里洛夫：《流动手工业》（《百科词典》，布罗克豪斯和叶夫龙出版商，半卷本，第54卷）。

---

[1] 在某些工业部门，人也与有机过程发生关系（例如，在有发酵过程的酿酒业），但是，这些过程极其简单，而且是在人工环境中进行的。

[2] 其中第六种形式（手工业合作社），在现代工业结构中不起重要作用，但是，从根本方面来看，还是值得研究的，将在下文合作企业一节加以专门论述。

[3] H. 卡布卢科夫：《关于俄国农民经济发展的条件》，1908年，第2版，第31页及以下各页。

[4] 桑巴特：《现代资本主义》，第1卷，第98页。桑巴特引用的许多例子都不能说明为商人劳动的行会师傅是手工业者。由于他不愿意探讨手工业在销售条件下的特征，所以对手工业下了一个不成功的定义。由此可以清楚地看出，上述论点是站不住脚的。桑巴特的定义说："手工业是工业工人力求通过介乎技能和一般手工劳动之间的活动，从事工业消费的生产和加工，以便通过交换自己的产品或等价的有用活动来谋求生存，并由此而发展起来的一种经济形式。"（同上书，第76—77页）这个笨拙的和毫无内容的定义，说明一向聪明机智的桑巴特为推翻公认的手工业定义而陷入多么难堪的境地。

[5] 施穆勒：《国民经济学纲要》，第420页。

[6] 关于我国农村手工业的各种形式问题，可参看我国南方任何一省有关各种行业的统计资料汇编，例如，С. И. 利先科：《波尔塔瓦省家庭行业和手工业论文集》，波尔塔瓦省自治会，第2版，第149、203、374、393、366、382、413、486等页。

[7] 参看Л. 基里洛夫：《流动手工业》（《百科词典》，布罗克豪斯和叶夫龙出版商，半卷本，第54卷）。

第四章 家庭手工业

一、 西欧的家庭手工业 。 自由形式和依附形式。大工业家庭体制。它长期存在的原因。二、 俄国的家庭手工业 。家庭手工业者对收购商人的从属地位。家庭手工业的起源。家庭手工业的经济状况。收购商。扶助家庭手工业的措施。家庭手工业者劳动保护法。本书对家庭手工业的看法。

一、 西欧的家庭手工业 家庭手工工业是面向广大市场的小生产； 它根本不同于手工业，因为在这种场合下一向有居于生产者和消费者之间并使二者分开的中间商人 。这种工业形式，就其经济性质而言，同手工业截然不同，因为它需要有资本主义中间商人，这就或多或少地排斥了小生产者的自由和独立性。不过，应当把家庭手工业两种主要形式区分开。其中有一种类型，是生产者完全隶属于资本家。这种类型叫做家庭手工业的依附 形式。第二种类型可以叫做自由 形式。在后一种场合，小生产者不明显地隶属于资本家，因为小商品生产者是相对（但只是相对，而不是完全）自由的。

依附形式 （亦称大工业的家庭体制 ）又有两种形式，如同手工业有两种形式一样，即：售卖的 （Kaufsystem）和雇佣的 （Lohnsystem）家庭手工业。这两种形式的特点是，小生产者经常为同一种买卖或同一个工业资本家做活，同资本家在经济上的联系非常密切，甚至构成某一资本主义企业的有机组成部分。这两种家庭体制可按下述特征来加以区分。售卖形式表现为小生产者在形式上是自己产品的所有者。从表面上看，资本家与小生产者之间的关系，在这种场合带有自由的性质，但是，由于生产者实际上是被迫把自己的商品出售给他在经济上所依附（例如，他是向资本家购买原料而又无力偿还的债务人）的那个资本家一商人，所以这在实际上是雇佣劳动，是按照资本家的订货做活的。

依附的家庭手工业的第二种形式，是指小生产者不仅在实质上，而且在形式上、法律上是资本家的雇佣工人。在这种家庭手工业的形式下，家庭生产者直接受雇于资本家，从资本家那里领取原料，有时还领取劳动工具。在这种场合，小生产者不同于在资本家作坊从事雇佣劳动的工人，仅仅是在自己家里做活而已。因此，依附的家庭体制的这种形式与第一种形式不同之处，在于它的雇主以手工业资本家的身份出现，而第一种形式雇主却以商业资本家——收购商人的身份出现。

但是，这两种依附的家庭体制并不能包括家庭手工业的所有形式，因为后者也可以表现为更为自由的形式。不妨以十九世纪初英国小呢绒匠为例。呢绒师傅自己买进羊毛，纺织成粗呢绒，但不是把它直接卖给消费者，而是拿到约克郡各主要城市专门开办的呢绒商品交易所卖给呢绒商人。每个呢绒师傅在商品交易所里都占有特殊的地位，并按自由价格出售呢绒。这种呢绒师傅不是手工业者，因为手工业的特点是为消费者，而不是为商人生产。另一方面，这也不是资本主义的家庭体制，因为在这种场合，小生产者有向任何人出卖自己商品的自由。因此，呢绒商人不是小呢绒师傅的主人。当然，不能由此得出结论，说小生产者完全不依赖商人了。因为商人占有资本，操纵着呢绒市场，所以，小生产者不可避免地要沦为多少得从属于商人的地位。小生产者的自由只是相对的，只有在这种相对意义上，才能谈到家庭手工业的自由形式。

总之，我们看到两种家庭手工业。在第一种场合（依附形式 ），产品是为某个资本家一企业主（雇佣体制）或者商人（售卖体制）生产的。在第二种场合（自由形式 ），小生产者有选择的自由，他可以随意把自己的产品卖给某一个商人。这两种形式必须严格地加以区别。总的看来，自由形式随着资本主义经济的发展，逐步变为依附形式，资本就越来越支配小生产者。

大工业的家庭体制 （或者说，家庭手工业的依附形式）在资本主义发展史上起过很大的作用，只有通过这种体制，资本才逐渐地支配生产。这种体制，恰恰是盛行于十八世纪的资本主义生产类型。这一事实可以说已经牢固地确定下来了，尽管不可能举出确切的统计资料来证明它，因为十八世纪工业统计才刚刚萌芽。

十八世纪英国家庭体制的发展，有许多间接的特征可资证明，例如，英国国会颁布了一系列严惩破坏经济资料等的法令。[36] 棉布生产最初在英国是以售卖的家庭体制形式出现的，随后很快就转变为雇佣形式。十八世纪初，曼彻斯特附近的织布工向大商人购买棉纱，织成布，又将产品卖给那个商人；后来，大约在十八世纪中期，企业主和生产者的关系变为更加依附的关系，资本家自行把棉纱分拨给工人，而工人为订货资本家织布以挣得一定的工钱。

大工业的家庭体制于十八世纪在西欧所有国家中发展起来了[37]。这个体制一部分来自行会手工业，具有一系列不易觉察的过渡形式，因此很难划定行会手工业消失和家庭体制兴起的界线；它另一部分来自农民自给自足的家庭生产，农民起初把自己多余的产品拿到市场去卖，现在终于开始专为出售而生产，并把自己的制品出售给固定的商人，这就是说，他们变成了家庭工人了。农村已经成为有利于家庭体制发展的活动场所，从而使农村手工业不受行会的支配，摆脱了强制性的行会章程的约束。因此，商人为逃避行会的控制，常常把原材料分送到各个农村去加工，这样一来，农村又出现了新的行业，这也就是家庭体制的第三个来源。

但是，不应当认为现在家庭体制已经过时了，它再也不能同资本主义工场手工业竞争了。相反，恰恰是现代的资本主义发展条件，才在某些场合使这种资本主义工业形式得以发展。于是它在伦敦、柏林及其他大城市很盛行。在英国这种体制叫做“血汗制”。

在现代经济制度下，家庭体制的力量在于它给资本家提供最大限度剥削工人的机会。家庭体制中的工人是无力对付资本家的。工人各自在家里干活，不能组织起来维护自己的共同利益，因为他们通常都互不了解。工人的这种无组织性，有利于资本家，使资本家能够做到工资付得最少，而劳动日延长到最大限度。其次，在家庭体制条件下，资本家不用支出有关厂房设备和提供生产工具的费用，他的生产费用只有工资和原材料两项。再者，在家庭体制条件下，资本家每当商品需求下降时，都能迅速减少生产，而不顾自己工厂工人失业。同时，工厂主在这种场合，由于工厂设备和机器闲置不用，失去的只是利息。这样，在家庭体制条件下，工业萧条的一切灾难都被转嫁给工人。最后，在家庭体制条件下，资本家能够逃避对他有约束力的工厂法的要求。总之，在资本家看来，家庭体制的优点是能够最大限度地剥削工人，正因为如此，尽管这种体制下的生产必然规模小，设备简陋，但它还是有生命力的。这种体制的缺点，在资本家看来，则是工人能损坏或出卖厂主提供的原材料，以及资本家不能采取先进的生产方式和生产工具来提高劳动生产率。

不管怎么说，家庭体制都是富有生命力的工业形式，特别是它在世界一些国家的首都定居下来了，那里聚集着大批失业的无产阶级，他们也逐渐成为“血汗制”的牺牲品。

工厂劳动卫生条件法要求越来越严，促使英国家庭生产在许多部门中发展起来了。因为工厂主认为关闭工厂，改行家庭体制对自己更为有利。

在德国可以看到，家庭体制一般说是在衰落，尤其是在纺织生产中，因为这个部门的机器劳动要比手工劳动优越得多，手工织布工人是竞争不过蒸汽织布机的。与此相反，在裁缝、纸制品、食品以及其他劳动部门，家庭体制却富有生命力。一般说来，家庭手工业工人人数日趋减少，1882年（据工厂主提供的资料）德国有544980人，1895年减为490711人，1907年又减至482436人。

家庭体制尽管设备条件简陋，但却往往胜过工厂，其原因是靠加强对工人的剥削（而不是靠用机器）来提高劳动生产率。因此，在这种情况下，资本主义支持了以手工劳动和小生产为基础的工业形式，从而阻碍了技术进步。

二、 俄国的家庭手工业 俄国家庭手工业在农村特别是中部地区，主要是在农业由于某些原因不能满足居民需要的地方得到了广泛的发展，因为土地少是家庭手工业产生的重要条件之一。但是，我国的家庭手工业在大多数情况下总是和农业结合在一起的。

我国也有相当一部分家庭手工业者没有土地，不得不与占有土地的家庭手工业者进行竞争，这样一来，后者与土地的关系势必影响前者的收入条件。但是也不应当夸大这种关系的作用；有些人如B. Г. 亚罗茨基把家庭手工工业看做是农业的副业，这种看法是根本不对的，因为恰恰相反，农业才是家庭手工业者的副业。

我们的家庭手工业，表现为两种为中间商人劳动的小生产基本形式：自由的和依附的。很难说哪种形式占优势。

可以认为，在没有土地的人中间家庭手工业的依附形式占优势，而在有土地的人中间自由形式占优势。在俄国工业地区，依附形式占相当大的优势；哈里佐梅诺夫还在十九世纪八十年代初就认为莫斯科省有72％的家庭手工业者属于这种形式，而弗拉基米尔省有一些县的人数甚至还要多些 [38] 。相反，在农业省份，家庭手工业的自由形式占优势。

只有手工业者自己生产或从外部（不是从收购产品的商人手中）购买原材料，而加工出来的产品又按照自己选择出售给商人的时候，才可以说是家庭手工业的最自由的形式。这里家庭手工业者不是某一个资本家的工人，因为他同任何资本家都没有固定的关系。资本家在这种场合不能调节生产，而只能控制销售领域。

家庭手工业这种比较自由的形式，只是在家庭手工业者容易获得诸如木材、黏土、兽皮等材料的家庭手工业劳动部门才能看到。这些部门包括制作陶器、生产多种木制品、编制篮筐、编织树皮鞋、熟制毛皮等行业。但是，即便在这些行业中，家庭手工业者也往往依附于收购商人。

家庭手工业的另一种形式，受资本的影响较强，所以在这种形式下，家庭手工业者自己花钱外购原材料，而且总是向同一个固定的资本家提供自己的商品（转变为依附形式）。

例如，莫斯科省的制帽业以及制毛刷、玩具等行业，就具有这种性质。但是，应当指出，对资本家的依赖性增大，并不总是使家庭手工业者的境况恶化。例如，莫斯科省的玩具匠，并不依附于企业资本家，能把商品出售给各种商人，但他们的经济状况，反而比那些为固定的订购资本家生产的人要糟糕得多；这说明没有固定主人的家庭手工业者会在销售产品方面遇到很大的困难，所以他们力求与某一商人资本家保持固定的关系 [39] 。

家庭手工业依附于资本的第二阶段，就是家庭手工业者购买某一商人的原材料，并向他出售自己的产品（售买的依附形式）。这种家庭手工业者在名义上是自由的，而实际上则由于购买材料，通常无法偿还债务而完全依附于收购商人。这种依赖性越大，原材料的价值就越高。

例如，乌罗姆斯基的制钉匠、布尔马基诺的小炉匠、巴甫洛夫斯克的锁匠、谢美诺夫县的鞋匠，等等，都属于这种形式。

家庭手工业依附于资本的最后一个阶段，就是家庭手工业者从订货资本家获取原材料，并进行收费加工（雇佣的依附形式）。这里，家庭手工业者再也没有一丝一毫的自由，已经成为资本家的雇佣工人，同工厂工人没有任何区别了。

特维尔的制钉匠、基姆雷的鞋匠、巴甫洛夫斯克的制刀匠、马卡里耶夫的角制品工匠，等等，都是这种雇佣工人。

但是，占有原材料的资本家和家庭手工业者之间往往还有许多的中间商人和代理人。每一个中间商人都要赚取从家庭手工业者的收入中提出来的利润。这种复杂的中介活动突出地恶化了家庭手工业者的经济状况。

不妨以棉纺业为例。一个领导企业的大资本家，譬如说是细纹布工厂的厂主。他得跟大代理商经办人打交道。代理经办人从厂主那里提取棉纱，并在自己的作坊里进行棉纱整经。然后，经办人将经过整经的棉纱分送到小织布代理人手里，他们再将棉纱转送到纺织间的业主（小业主）手里，而这些小业主又把棉纱转送到家庭手工织布匠手里。这种复杂的中介活动，在许多家庭手工行业中都可以见到。例如，在莫斯科省制造子弹（子弹壳）的行业中，制造弹壳的工厂主和农村女工之间也有代理人，他们不仅向女工提供原材料，而且提供全套生产工具。在莫斯科省的手套行业中，工厂主和女工之间也有挨村挨户送原材料等等的代办人。

在俄国经济学中长期流行一种意见，认为我们的家庭手工业全是从农民的家庭生产中发展起来的。这种意见假设，农民的家庭生产逐渐变为手工业，而手工业又转变成为家庭手工业，先是较为自由的，继则是更多依附的形式。归根到底，这一全部演变过程，正如所假设的那样，是以发展为工厂而告结束的。诚然，这个工业发展图式，完全适用于许多古老的行业。但是也有许多别的行业，这个图式根本就不适用，甚至出现相反的过程：不是家庭手工业经过长期的演变发展成为工场手工业和工厂，恰恰相反，而是工场手工业产生家庭手工业。

不妨以极其重要和普及的棉纺行业为例。俄国直到十八世纪中叶尚不存在的棉纺工业，就是在大手工工场的基础上产生的。起初生产全部都集中在手工工场内进行，但是，由于是手工生产，所以，农村的小生产者能够成功地同工场手工业生产进行竞争，甚至资本家也懂得把棉纱送到工人家里去纺织，要比把这些工人集中在手工工场的厂房里劳动有利得多。这样就从工场手工业中产生了采取资本主义家庭手工业雇佣体制的家庭手工纺织业，其后，由于十九世纪初家庭手工业的条件比较有利，某一地区的家庭织布工往往几乎成为这个劳动领域的垄断者，他们所得的工钱相当高，便渐渐地变成独立的织布工。这些独立的织布工把自己织的布拿到市场上出售给商人。因此，从为中间商人生产的依附形式中，产生了自由形式。在十九世纪第二个二十五年间，我国工场手工业发生了迅速分散的过程，手工工场变成了分发家庭加工材料的机构。

产业资本（手工工场）是我们的工业技艺学校，资本主义摧毁了西欧的行会文化，但却给我们俄国带来了工业文化，让居民了解了工业技术方式。

从十九世纪后半期开始，随着农业经济的衰落和工厂竞争的加剧，我国家庭手工业的状况日趋恶化。家庭手工业者无法与机器竞争，机器生产在哪里站住了脚，哪里的家庭手工业产品就要跌价，家庭手工业者的收入就要减少。家庭手工业者经济状况日趋恶化，一个普遍的原因是农民经济的衰落和农村出现充斥劳动力市场的人口过剩。家庭手工业者不得不按仅够维持最低限度生活资料的价格出售自己的制品，因为家庭行业每个人都能够干，所以，农村大量多余的人口都集中到家庭手工工业中来了。

家庭手工业的特征，是它对资本的依附性。当家庭手工业者为出售进行生产时，它依附于商业资本，当家庭手工业者成为工业资本家的雇佣工人，按资本家订货并用他的材料进行生产时；它依附于工业资本。虽然收购商人剥削家庭手工业者，但他同时也是组织销售家庭手工产品的必要一环。

我国经济文献中提供的有关家庭手工业者人数的说法，不久前还大都是极不可信的。官方和私人出版的文献，通常认为我国家庭手工业者至少是1千万—1.5千万人。1913年，雷布尼科夫先生第一次认真地进行了家庭手工业者人数的统计，结果表明，在农业省份家庭手工业者约有170万人，其中约150万人为自由市场或收购商人劳动，20万人为资本家从事雇佣劳动（雇佣依附形式）[40]。

通常认为，独立的家庭手工业者的状况，要比依附于资本家的家庭手工业者好，但实际上情况并非总是如此。恰恰是独立的家庭手工业者的状况往往要坏得多。不直接依附于某一个资本家，销售就没有保证，就没有经常的顾主。至于谈到家庭手工业者和工厂工人两者状况的比较，则毫无疑问，工厂工人比起家庭手工业者来，所得工资要高得多，工作的时间也少得多；但是，即便承认家庭手工业者愿意到工厂当工人，但也不能忽略我国的工厂工业只能为不太多的人口提供就业机会，只有家庭手工业才是我国相当一部分农民所需要的。我们应当记住，家庭手工业仍

将在长时期内是我国经济生活的特征。也就是说，社会当局的任务应当是改进家庭手工业者的收入条件。为此目的，还必须采取一系列措施。

首先，在提高家庭手工业生产技术方面有许多事可做。其次，非常重要的，是组织销售家庭手工产品，为他们提供廉价原料，安排低息信贷。在所有这些方面都能取得重大成绩。

莫斯科地方自治会采取了一套复杂的措施来扶助家庭手工业，如建立机构来提高家庭手工劳动的技术，为家庭手工业者提供原材料，销售家庭手工业产品。在这一方面已经取得了一些成绩。成立了"家庭手工业展销会"，它在某些家庭手工业劳动部门排挤了收购商人。在其他省份也有类似的机构出现。在维亚特省的家具行业中，大多数家庭手工业者出售家具已经无须经过收购商人，而是通过地方自治会的货栈。通过地方自治会货栈出售家具，价格大大地下降了。在信贷方面，也能够对家庭手工业生产给予卓有成效的帮助。在这一方面，农业信贷协作社应当而且已经在发挥很大的作用。

1910年，地方自治会的家庭手工业作坊和手工业作坊有260多个。此外，还有13个地方自治会的家庭手工业货栈，但周转额不大，总共不到200万卢布。

一般地说，考虑到工厂最终要吞并掉家庭手工业，因而对家庭手工业者不采取任何扶植措施，则是非常不合理的。只要没有出现这种情况，就应当积极地帮助家庭手工业者维持他们勉强过得去的生存条件。对家庭手工业依附形式进行扶植的有效措施之一，就是在家庭手工业中推行劳动保护法和调整劳动日的时间等。鉴于家庭手工业工人非常软弱无力，不能同剥削他们的企业主进行斗争来维护自己的利益，英国于1909年采取了第一个坚决步骤，在某些家庭手工行业中工资由政府进行调节。事实上，也只有政府来调节工资，才能实际提高那些由于某些原因收购商人或原材料占有者对手工业者的剥削采取特别苛刻形式的家庭手工行业的工钱。

除国家为保护家庭手工业工人利益而采取的上述措施外，地方自治会对于改善家庭手工业条件也有许多事可做。但是，扶助家庭手工业者的一切措施，都必须立足于家庭手工业者的独立性，才能收到实际效果。这也就是为什么说在家庭手工业者中间发展各种合作组织是提高家庭手工业的有力措施的原因[41]。

在德国的文献中，家庭手工业（Hausindustrie）通常被看做是一种资本主义工业。与此相反，我们俄国不久前还对家庭手工业大都持一种截然不同的观点，认为这种家庭手工业是必定会把俄国农民从"资本主义瘟疫"中解救出来的"人民的"手工业。为反对这种毫无根据地美化我国经济生活的观点而作出的自然反应，就是把德国关于家庭手工业的观点搬到我国来。这一点，П. Б. 司徒卢威在其《俄国经济发展问题的批评意见》一书中做到了。但是，如果说民粹派对家庭手工业的观点无论怎样也找不到事实根据，那么，毕歇尔以及其他德国经济学家的对立观点（我在《俄国工厂的过去与现在》一书中，曾对这种观点表示赞同）也不能认为是完全正确的了。本书把家庭手工业分为两种形式，其中一种（依附形式）完全可以说是资本主义工业，而另一种（自由形式）就不能认为是资本主义工业，而且在自然进化的影响下，第二种形式力求向第一种形式转化。总之，我得出了如下结论：在某些情况下，家庭手工业是不能与资本主义工业相提并论的。为了说明这一点是无可争辩的，不妨以家庭手工业者为地方自治会货栈生产的情况为例。在这种场合，家庭手工业并不改变它的实质，仍然是为中间商人进行生产，因而它不是手工业，但显然也不是资本主义工业，因为在这种场合不存在任何资本主义的中间商人。一般说来，即使家庭手工业者把自己制品也卖给商人，但不是固定卖给一个商人，而是随意卖给不同的商人，那么，他就不能与资本主义企业的雇佣工人相比，因为不管他经济状况怎样恶化，他都没有固定的雇主。

当然，由于经济上的脆弱性，家庭手工业者很容易陷入依附商业资本或工业资本的境地。而为了保持家庭手工业者在经济上的独立性，就需要具有足以抵制家庭手工业生产这种自然发展趋势的特殊条件。在这方面，特别重要的是销售组织。十九世纪初，约克郡的呢绒匠之所以有某种独立性，是因为他们具有这种销售组织。不过，只有社会机构在这方面有计划地进行工作，才能保证家庭手工业者的独立性，但是分散的自食其力的家庭手工业者过于软

弱，无力卫护自己的自由，这对他们往往不是有利的，因为家庭手工业者与资本家保持比较紧密的联系，能使他们不必操心为自己产品寻找市场，因而他们也只有经常幻想能找到一个固定的雇主。

如果认为任何为中间商人进行的生产都是资本主义的，那么，这不论对于工业还是农业来说，都应当是对的。因此，把农民从事的农业看做是资本主义生产难道说是不应当吗?要知道，农民把自己的粮食卖给商人，因而，他也和家庭手工业者一样，理应属于资本主义生产者。B. Э. 杰恩恰恰得出这样的结论，说："正因为我国农民（即农耕。——作者）经济是为收购商人生产的，同时又在经济上依赖于后者（这大概在多数情况下都是如此），所以，它也和家庭手工业一样是资本主义企业。"[42]

这样一来，小农业生产者就是粮食商人的雇佣工人了。但是，农业生产者必须为同一个粮食商人生产，我们并不知道有这种情况。农民可以随便向任何人出售自己的粮食，道理是很清楚的，就是因为他们从粮食商人那儿得不到原料或加工工具，因此，在B. Э. 杰恩看来，农民是经常变换的资本家的雇佣工人，而资本家则可以由农民按照心愿自由地加以选择。如果同哪一个资本家发生关系取决于农民的话，那么，农民同某一个资本主义企业的固定联系究竟表现在什么地方呢?

这个例子是很耐人寻味的，因为它表明，硬把任何为中间商人而从事的生产塞进资本主义生产框框里的企图陷入了怎样无法解决的困境。我国或德国的许多经济学家都犯过这种错误。B. Э. 杰恩把农民生产归入资本主义生产，是尤其荒唐的，因为他自己也承认存在面向广大市场的非资本主义生产的可能性。

参考书目

西欧为中间商服务的生产和大工业的家庭体制：
A. 图恩：《下莱茵地区的工业》，第2卷，1879年。
A. 黑尔德：《关于英国社会史的两本书》，1881年。
E. 扎克斯：《图林根的家庭工业》，第2卷，1882—1884年。
L. 贝恩：《萨克森法兰地区的工业》，第2卷，1884年。
山茨：《佛朗克尼亚殖民和工业史》，1884年。
齐默尔曼：《西里西亚纺织工业的兴起和衰落》，1885年。
斯蒂达：《参考文献，德国家庭手工业的现状与形成》，1885年。
斯菲特兰：《奥地利的小工业和家庭工业》，第2卷，1894年。
桑巴特：《家庭工业》（国家学说手册）。
毕歇尔：《国民经济的产生》；"工业"（国家学说手册）、《德国和奥地利的家庭工业和家庭手工业》，载《社会政策协会论文集》（第84—88页）。
斯菲特兰：《家庭手工业法的广泛途径》，1903年。
《关于南斯塔福特郡和南伍斯特郡铁轨制造者和铁链制造者情况的报告》，1886年。《上议院选举委员会关于血汗制的报告》，1889年。《英国皇家劳工委员会第二个报告》，1892年。
库利舍尔：《资本的利润演变》，第1部，1906年。
俄国家庭手工业：
科尔萨克：《论工业形式》，1861年。
梅谢尔斯基和莫扎列夫斯基：《俄国家庭手工业资料汇编》，1874年。
《地方自治统计资料集》，特别是莫斯科省的统计资料集。俄国家庭手工业调查委员会的资料汇编（1879—1890年，第17版）。
《地方自治会在家庭手工业方面的活动概况》（莫斯科省地产和国家财产机构出版，第5卷，1897年，1899年）。
《俄国家庭手工业的总结和研究》（莫斯科省地产和国家财产机构出版，五卷本，1892—1898年）。
《政府对利用家庭手工业的活动概况》（莫斯科省地产和国家财产机构出版，1902年）。
A. 伊萨耶夫：《莫斯科省手工行业》，第3版，1876—1877年。
哈里佐梅诺夫：《弗拉基米尔省手工行业》，1882—1884年。

普鲁加温：《尤利耶维茨县的农村公社和家庭手工业》，1884年。
克拉斯诺佩罗夫：《佩尔姆省家庭手工业》，1888—1889年。
普里列扎耶夫：《什么是家庭手工生产?》，1882年。
沃龙佐夫：《俄国家庭手工业概况》，1886年。
H. 叶泽尔斯基：《家庭手工业》，1894年。
普洛特尼科夫：《尼日戈罗德省家庭手工行业》，1894年；《佩尔姆省家庭手工业状况概要》，1896年。
П. Б. 司徒卢威：《俄国经济发展问题的批评意见》，1894年；《俄国家庭手工业具有持续的历史性地位》（载于《杂谈》集，1902年）。
M. 杜冈-巴拉诺夫斯基：《俄国工厂的过去和现在》，第3版，1907年。
B. 伊利英：《经济考察和经济论文》，1899年；《资本主义在俄国的发展》，1899年。
波格鲁佐夫：《俄国的家庭手工业》，1901年；《家庭手工业活动家代表大会文选资料》，第2卷，1902年；《1910年彼得堡家庭手工业活动家代表大会文选资料》，第2卷，1910年。
雷布尼科夫：《家庭手工业及其产品的销售》，1913年。

---

[1] 黑尔德：《关于英国社会史的两本书》，第550页及以下各页。黑尔德是最早懂得家庭体制在资本主义工业史上的作用的人之一。

[2] 库利舍尔：《资本利润的演变》，第1卷，第8章。本书收有大量有关欧洲各国家庭体制发展方面的资料。

[3] 《司法通报》，1883年第11期，第437—438页。

[4] 《莫斯科省的行业》，第1卷，第75—78页。

[5] 雷布尼科夫：《家庭手工业》，1913年，第20页。

[6] 近来，由于合作组织在俄国普遍发展，合作社在家庭手工业者中间也取得了一些成绩。其中特别重要的是信用互助会，它不仅为家庭手工业者提供贷款，而且为家庭手工业者办理原料采购和代销产品的中间业务。还有一些专门的家庭手工业合作社：原料合作社、货栈（销售）合作社和生产合作社。莫斯科省地方自治会对家庭手工业合作社给予经常的协助。其他扶助家庭手工业的社会机构，近来也开始采取这种做法。

[7] B. Э. 杰恩：《经济地理概论》，1908年，第1部分，第91页。

第五章 工场手工业和工厂

一、 西欧的工场手工业和工厂 。工场手工业形成的三种方式。西欧工场手工业发展的经济和社会障碍。工厂的产生。生产的集中化。从德国来看资本主义工业发展的趋势。二、 俄国的工场手工业和工厂 。彼得大帝的措施。租佃工场手工业。农奴制改革后的工厂。俄国工厂生产的集中化。民粹派对工厂的看法。

一、 西欧的工场手工业和工厂 大工业的家庭体制，是资本主义生产，因为家庭手工业工人是资本家的雇佣工人，但生产过程不受资本家监督，工人在他自己家里劳动，而不是在他的雇主的作坊里做工。但是，资本主义生产的最高形式，则是指资本家对全部生产过程实行监督的生产，为此，生产需要在资本家的作坊里进行。在家庭体制下，生产只能是小生产（尽管在这种场合资本主义企业是很大的企业，资本家可以雇佣成百成千的人），如果把工人集中在企业主的作坊里做工，生产势必是大生产。资本主义工业大生产有两种形式：工场手工业和工厂。

工场手工业生产是指其绝大部分生产过程均由手工操作完成的资本主义工业大生产 。资本主义工场手工业于十四世纪和十五世纪在意大利兴起，随后逐渐地，很缓慢地扩展到西欧各国。十六、十七和十八世纪，资本主义生产虽然在西欧有了相当快的发展，但都不是工场手工业，而是大工业家庭体制。

甚至在十八世纪，工场手工业尽管在西欧先进国家可以见到，但仍然是非常罕见的工业形式。1764年，在现今比利时境内进行过关于工场手工业的专门调查。从调查的情况看，这个工业国家当时也不超过12家从事纤维加工的手工工场，而且，就是这些手工工场也把大部分加工活交给家庭手工业去做。其中最大的一家手工工场（图奈麻纺工场），也只有工人277人。还有一家手工工场有工人175人，其余手工工场工人均不足100人。在其他劳动行业中，手工工场要多一些，但规模都很小，工人人数为15—30人不等。在比利时，除两家较大的纺织手工工场外，总共还有3家手工工场工人人数在100人以上，即：制陶手工工场，有200名工人，制烟工场有151人，锯木工场有102人。

遗憾的是，我们没有掌握有关西欧各国工场手工业发展情况的详细资料。不过，不得不承认工场手工业在各地都是非常罕见的工业形式。显而易见，在西欧有一些条件阻碍资本主义大生产的发展。这些条件，是不难猜想的。中世纪西欧的一个特点，是行会手工业形式的小生产得到了迅猛的发展。手工业行会章程，在西欧一直保持到十九世纪。正是这种在行会制度基础上生长起来的独特的文化阻碍了西欧这种与行会手工业根本不同的手工业形式——工场手工业的发展。允许工人在家里做活的大工业的家庭体制，与手工业非常近似，因此，西欧资本主义生产大都以这种形式出现。

西欧出现工场手工业，有三条途径。中欧存在强有力的政府，所以在这方面，政府的政策起着重要的作用。政府有步骤地竭力把工业从行会统治下解脱出来。在法国，以及奥地利、普鲁士、荷兰和其他中欧国家，工场手工业是在政府直接支持下招聘到国内来的外国手工业者中间产生的。

例如，法国罗浮手工工场的起源就是如此。十七世纪初法国国王聘请制造各种奢侈品的各行各业的外国手工业者到法国来，而且为了使他们不受法国行会的统治，还从罗浮宫属于王室的一些建筑中特别拨出房舍给他们使用。外国手工业者，居住在罗浮宫，不受行会的支配，在敌对的居民中间的共同生活和共同利益，自然而然地使他们相互支持。于是，比较贫苦的手工业者渐渐地沦为依附于比较富有的手工业者的地位。最后，某些手工业者的作坊合

并为一个由出身于手工业者资本家领导的大企业。在法国，制作织花壁毯的大手工工场以及许多其他手工工场的出现，情况也都完全如此。

工场手工业赖以产生的第二种方式，是使用强制劳动。社会当局总是拥有大批关在监狱，收容在孤儿院、教养院等机构里的失去自由的居民。十七和十八世纪，当权者开始在这些机构中建立手工工场，并准许私人企业主有偿使用失去人身自由的居民的劳动。因此，私人企业主就有可能摆脱行会的统治而得到他们所需要的廉价劳动力。

例如，显赫的大公于1686年颁布了一项关于创办"感化院纺织手工工场"的特别敕令，规定那里应收容（必要时强制收容）失业者及其子女。正如德国一些研究者所说，当时德国工场手工业的工人大都来自各种失去自由的人：乞丐、流浪者、罪犯、孤儿等。

这种情况说明，有人身自由的人是不进手工工场的。家庭资本主义工业，不费力气就能找到所需要的工人，因为在这种场合，工人是在自己家习惯了的环境里劳动。工人只有在万不得已的情况下才被迫到手工工场去做工，这就是说，政府只有准许企业主有权支配失去自由的劳动，才能把工人赶进手工工场里去。

最后，第三种形式的工场手工业，是从大工业的家庭体制中有机地发展起来的。手工业不可能直接转为工场手工业，因为手工业者没有雇主。家庭手工业的工人则是另一种情况。他们已经失去独立性，习惯于依赖企业主，而企业主当其本身利益真正需要这样做的时候，就能把工人赶进手工工场。克服行会的反抗虽然比较困难，但这种阻力也不是不可战胜的。一般说来，除了在外国手工业者中间和在强制劳动基础上产生的工场手工业之外，毋庸置疑，还有从家庭手工业中有机地发展起来的第三种工场手工业。[43]

但是，十分明显，西欧资本主义大生产的兴起不得不克服巨大的阻力，这一点从后一类手工工场在中欧任何时候都为数不多的事实中可以得到证明。在英国只有某些地方，这种手工工场才比较多一些。一般地说，即便在英国，手工工场也为数甚少，而且已有的手工工场规模也都不大。

这样，资本主义大生产，尽管有大生产的技术优点，可是直到十八世纪末叶在西欧也未能得到较快的发展，因为工业行会组织所形成的社会阻力，使它的发展受到了阻碍。这些阻力只有在资本掌握了最强大的现代技术工具——机器的时候才被资本主义战胜了。

工厂，是指生产过程绝大部分均由机器来完成的资本主义工业大生产。工厂的厂史，是随着英国十八世纪后半期一系列纺纱机的发明而开始的。这些机器在棉纺部门引起劳动生产率的巨大增长，以致手工劳动无法与之竞争。虽然资本家的作坊和以往一样招收工人很困难，甚至在英格兰和苏格兰出现的第一批工厂，也像以前的手工工场一样，工人大都来自失去自由的居民（如贫民子女），或者来自罪犯、流浪者等等，然而，由于机器劳动在技术上的优越，棉纺工厂异常迅速地取得了完全统治的地位。到十九世纪初手工纺纱在英国就已经绝迹了。在其他一些生产部门中，工厂还远没有取得决定性的胜利。例如，甚至在英国，手工织布和机器织布的斗争还整整持续几十年，至于在其他国家，这场斗争迄今尚未结束，这是因为机械织布机的劳动生产率远不如纺纱机提高得快。

由于有了机器，大生产超过了小生产，便迅速地发展起来了。当然，即便在现在，任何一个国家的工厂也都排挤不掉其他的工业形式。我们处处可以看到工场手工业、家庭手工业和手工业与工厂并存的现象，而只是在为数不多的劳动部门，大机器生产完全占有优势。但是，随着技术的进步，一批批新的劳动部门逐渐进入机器生产的领域。

在工业部门，大生产比起小生产来有巨大的优越性。最重要的和最主要的优越性，就是可以拥有大型的生产资料、设施、厂房、工具，首先是大机器。从"协作"一章所指出的原因来看，大

生产主要是能够使用机器，而小机器比起大机器来生产率要低得多。但是，工厂生产，除了这个基本优点之外，还有其他许多优点。规模较大的工业企业大都更多地发挥分工的优点，也都能把比较有用的劳动力（有文化的技术专家）用于指挥生产过程。这些对于小生产来说是办不到的。大批购买企业所需要的一切，要比小批购买便宜得多。大企业不需要中间商人，能直接与生产者联系，并能在最廉价的，即使是遥远的市场上购买到所需要的一切。就是在出售产品方面大企业也有极大的优点，它能在最有利的甚至是遥远的市场上出售产品。总起来说，大企业在其交易中很少利用中间商人的劳务（例如，购买可以不经过零售商，销售不经过批发商），从而节省了这笔劳务费用。此外，它还拥有巨额资本，较之小企业，容易吸收外来资本，并有较大的信贷能力。

完成大工程需要有大企业，这是由事物的本质决定的。战斗舰只有大企业才能建造，同样，大型建筑也要有一个企业的相当数量的工人来建造。诚然，在后一种情况下，可以设想，大工程也可能由几个为此目的而把各自力量联合起来的小企业来完成。不过，几个企业联合起来共同解决某项专门任务，是一个难以实现的过程；而在大企业中的这种劳动力的联合，是已经实现了的既成事实。

扩大生产规模的经济限度决定于市场的规模。有限需求和地方性需求的商品，不能大规模生产。因此，大生产是制造大量需要的商品或劳动耗费大的产品（大型机器、船舶、大型建筑等）的。

当然，扩大生产规模不能无限度地进行，它会受到前面（论协作一章）所提到的自然限度的制约。但是，不应当忘记，扩大工业企业的规模不一定就得同时扩大生产的规模。当一些工厂合并为一个属于某资本主义公司的企业时，每一个工厂的生产规模都没有变，但是企业却变成了大企业。

归根结底，由于工厂增多，大生产到处迅速地发展起来，并在工业中日益占居统治地位。这种生产的集中是资本主义工业发展的主要趋势。

最近德国工业的调查统计资料可以说明这些工业发展过程。根据这些资料，德国工商企业中的工人总数在1882年、1895年和1907年的变化情况如下表所示：

单位	1882年	1895年	1907年
小生产单位（五人以下的生产单位）的工人数	4 336 000	4 771 000	5 383 000
中等生产单位（6到50人以下的生产单位）的工人数	1 392 000	2 454 000	3 689 000
大生产单位（50人以上的生产单位）的工人数	1 613 000	3 044 000	5 364 000

这些数字包括加工工业和开采工业、商业、运输（铁路、邮电除外）、果木业和渔业。这些数字表明，资本主义工业现代演变的特点，不是小生产消失了，而是小生产比大生产发展得缓慢些罢了。小生产单位的工人数，在1882—1895年期间不仅没有减少，反而增加了10%，1895—1907年又增加了13%。中等生产单位的工人数，在1882—1895年期间增加了76%，而在1895—1907年期间增加了51%；大企业单位的工人数，在1882—1895年期间增加89%；而1895—1897年增加了76%。只有在没有雇佣劳动和使用机械力的小生产劳动领域，德国才有工人人数绝对缩减的现象发生；1907年，在工商业的这种生产单位中还有1464000人，1895年为1714000人，而1882年为878000人。

工业的就业人口，按其社会构成在德国可分为下列阶级[44]：

社会构成	1895年绝对数	1907年绝对数	1895年（%）	1907年（%）
企业主	1774000	1729000	22	16

高级职员	264000	686000	3	6
工人	5900000	8460000	75	78

工业中独立企业主人数减少了，工人人数增加了。新的中间阶级——高级职员的人数增加得更多。这些高级职员是迅速增长的新的中间阶级，取代了以前的中间阶级——小企业主。但是，新的中间阶级与以前的中间阶级不同，他们是脑力劳动的代表，知识分子也和真正的无产阶级一样，靠出卖自己的劳动力为生，因此，这一新的中间阶级的社会面貌，与以前的小资本家迥然不同。

二、 俄国的工场手工业和工厂 现在再来看看俄国。首先应当指出，我国的大生产是与西欧迥然不同的特殊条件下发展起来的。我国大工业的历史始于彼得大帝，他采取各种鼓励和强制的措施在我国成功地办起了工场手工业。到彼得大帝末年，俄国已有233家手工工场。

彼得大帝时代的许多手工工场规模很大，例如，叶夫列伊诺夫丝纺织手工工场约有1500名工人；莫斯科官办帆船工场手工业有1162名工人，塔美斯麻纺手工工场，有841名工人，喀山的米克利亚耶夫呢绒手工工场有742名工人，等等。这样一些大手工工场，大概在西欧甚至相当晚的时期都还是没有的。一般说来，不管这和通常的观点多么不一致，恰恰只有俄国，才称得上是大工业生产在十八世纪得到极大发展的国家。

彼得大帝采取种种措施在我国兴办大工业。这些措施包括：规定外国商品高额进口税，免税进口工场手工业所需原料和工具，国家拨款为工场手工业从国外招聘熟练工人，免除工场主的各种徭役，等等。但是，所有这些措施在西方也都或多或少实行过。不过，那里的大生产却没达到俄国这样广泛的发展，尽管俄国在工业发展上远远落后于西方。

这一事实，乍一看来，令人不解，但可用下述理由来解释。不论在俄国还是在西欧，只有万不得已，有人身自由的工人才能进手工工场做工。在西欧，这种情况一直延续到机器时代，阻碍了大生产的发展；而在我国，情况则完全不同。彼得大帝开始把成千上万的工人随便编入手工工场和工厂，于是，我国办起了建立在强制劳动的基础上的工场手工业。用这种方式为工场手工业提供了劳动力。至于谈到彼得时代手工工场主，他们大都是莫斯科公国以商业起家的资本家。外国人和贵族是彼得时代为数极少的大企业主。

我国大商业资本家阶级，其交易额折成现代货币可达几百万卢布之多，它已成为俄国工业赖以建立的社会基础。如果认为彼得时代的工业全部建立在国家补助的基础上，那就大错特错了。政府本身很需要钱，不可能通过贷款来大力扶助企业主，这种贷款顶多有十万卢布左右，而许多手工工场却需要大量资本。可见，我国的工场手工业是在俄国过去发展所奠定的基础上产生的。

这些手工工场的劳动力，部分来自强制编入手工工场的原属国家占有的农民，部分来自实行商人有权为自己工场购买的原属地主占有的农民。被强行编入工场的工人，以及被无权占有农奴的人买进工场的工人，构成一个特殊的后来称之为租佃工人 的阶级。拥有租佃工人的工场手工业是十八世纪我国大工业生产的主要类型。租佃工人同工场手工业是不可分割的整体，并且不完全受企业主的支配，因为企业主不经政府许可无权改变生产性质，而且必须给所属工人提供工作，在对待工人方面受政府的监督。

十九世纪，租佃工场手工业渐渐地（起先缓慢地、后来迅速地）解体了。1825—1850年期间，租佃手工工场主本人，开始请求政府解除他们的“租佃制的沉重负担”，因为技术条件发生变化，使用租佃工人不如使用自由雇佣工人有利。十八世纪实行的强制劳动使用权对手工业主来说，曾经是最有吸引力的特权，现在却成了沉重负担和包袱。政府在租佃工人反抗和企业主请求废除租佃制的影响下，于1840年颁布了准许租佃工人获得自由的法律。于是，工场手工业中有一半以上的租佃工人得到了自由。1825—1850年期间，工场手工业中的强制劳动制便自行消失了。

农民解放运动在我国大工业中之所以没有引起很大震动，是因为当时在大工业中雇佣劳动已居于统治地位。总的说来，我国工业在上一世纪九十年代以前发展得相当缓慢，以后，主要在生产生产资料的工业部门中有了较大的发展。这种发展在某种程度上是由八十年代提高关税引起的，但主要的是由于另一个原因，即由于修建全国新铁路网引起的。随后，相继出现了工业危机和萧条，整整持续了十年之久。从1909年末开始，我国才出现了新的工业高涨。

俄国幅员辽阔，自然资源丰富，拥有目前在很大程度上生活于自然经济条件下的广大人口，这些都为发展资本主义创造了有利的基础。正因为存在着自然经济，资本主义大生产就可以通过排挤资本主义小生产而得到发展，例如，资本主义产品取代家庭产品（印花布排挤大麻布）。因此，似乎可以说，工厂在俄国应当发展得特别快。其实不然，根本不是这么回事。那究竟是什么因素阻碍了我国工业资本主义的顺利发展呢?

总的说来，主要是我国社会制度一般结构，首先是束缚一切进取精神和自由的我国政治生活形式。正是由于我国社会生活的条件，我国工人的劳动生产率低得可怜，尽管劳动报酬很低，但资本主义工业的产品却昂贵得很。例如，据称在英国棉布工业中，1 000纱锭需要3个工人，而在我国则需要16个工人 [45] 。不妨对俄国和美国工厂工业的条件作如下比较，从中可以看出工业资本主义发展薄弱的原因。

1900年俄国和美国工厂工业的比较数字： [46]

	产品价格（百万卢布）	工人人数（千人）	每个工人的平均工资（卢布）	每个工人的产值（卢布）
俄国	3 005	2 373	200	1 266
美国	25 296	5 321	850	4 754

美国工厂的工人人数比俄国超过1倍，而创造的产值却超过7倍；美国每个工人的劳动生产率，如按产品的价值计算，平均几乎比俄国高3倍。如从工人生产的产品数量看，显然美国要比俄国更多些。究竟为什么我国工人生产得这么少呢?这是因为我国工厂的技术装备太差，因为我国工人（以及资本家）比起美国同行知识缺乏，文化修养差，因为我国工人工资极低，劳动时间过长，以至于工作能力不强，总之一句话，是因为我们的文化水平远远落后于西方。我们的文化落后，是与我们政治和社会生活一般条件有着直接的联系。

我国资本主义工业的特点，是生产的高度集中。如上所述，十八世纪的俄国是大工业生产比西欧各国更加发达的国家。目前，大企业在我国资本主义工业中的作用，也比西欧各国大得多；俄国当前仍然是一个大工业资本占居优势的国家。诚然，资本主义工厂在我国一般经济制度下所起的作用，不如先进资本主义国家（如德国）大，然而，在我国工厂工业中生产的集中程度却比德国高得多。

1895年，德国在大、中型商业和工业企业中，从业人数约有550万人，其中千人以上的大企业就拥有56.3万人。1907年，大、中型商业和工业企业中的人数达905.3万人，仅大企业的从业人数就有95.5万人。1902年，俄国各类大、中型工厂工人总数为180万人，其中千人以上的工厂人数为7l万人。俄国从工厂的无产阶级总人数上看，远远落后于德国，但据1902年统计，从大工厂的工人总数上看，却走在德国前面。仅在目前，德国大企业的工人的绝对数字才刚刚赶过俄国。而这些企业在其他许多方面的相对数字，即便是现在，俄国也远远超过了德国，例如，德国1907年大企业工人人数大约只占大、中企业的总人数的11％，而俄国在1902年却已几乎达到40％，从此我国工厂生产的集中化又大大地向前发展了。 [47]

这一事实的巨大经济意义和社会意义，是显而易见的。俄国工厂虽然比其他更先进的国家要少，然而大多是相当大的工厂。这种乍看来令人奇怪而难以理解的情况之所以出现，原因是西欧除资本主义工业文明外，还存在其他工业文明。在西欧过去和现在都存在着稳定而富有生命力的

中、小工业，它们具有光荣的历史，只是在逐步地让位于大资本。在西欧有许多中间阶级——小企业主、手工业主和商人，他们精力充沛，事业心强，生活优裕，善于在同大资本家的竞争中卫护自己的利益。我国除资本主义工业文明之外，没有其他任何工业文明，也没有生活优裕的和为数众多的小企业主阶级，资本主义却违反常理，在我国比在西欧起着更大的积极作用而无须破坏其他类型的高度经济文明。正因为这样，我国的资本主义没有遭到任何反抗，轻而易举地形成了在经济发展方面远远走在我国前面的那些国家尚未达到的形式。俄国是充满社会对立——家庭小生产和工厂大生产，过着半行乞生活的人民大众和极少数有钱有势的资本家、地主的国家。

关于我国资本主义工业的命运问题，长期以来，在我国经济文献中是争论最激烈的问题。八十年代初，В. 沃龙佐夫试图在其著名的《俄国资本主义的命运》一书中证明，资本主义生产在俄国不能发展的原因，是资本主义需要国外市场，而俄国工业产品又不能打入国外市场，俄国工业由于技术落后，无法在自由市场上与西欧比较先进的资本主义工业进行竞争。只是在实行保护关税的条件下，俄国的工厂才能勉强地生存下去。但是，保护关税并不能为我国资本主义工业提供进一步发展的必要条件——国外市场。

在В. П. 沃龙佐夫看来，俄国资本主义与西欧资本主义相比，其特点是我国资本主义主要涉及产品销售而不是产品生产领域。生产仍然是小生产，而资本的力量仅仅表现在小生产者完全依附于资本家和商人方面。因此我国资本主义还没有完成西欧资本主义在某种程度上已经完成了的历史使命：教育工人群众，训练工人养成集体劳动习惯，培养工人的阶级自觉。俄国资本主义没有西欧资本主义的优点，却具有它的许许多多缺点，它没有建立新的生产形式，从而造成大批仍然在自己农舍里做工的小生产者的贫困化。

《资本主义的命运》的作者对自己提出的原理从两方面进行了论证。一方面，他引用各种统计数字证明俄国资本主义生产就其工人人数来说几乎没有增长。另一方面他发展了资本主义经济中独特的市场理论，认为资本主义的发展需要有国外市场。至于谈到前一种论证，则正如我在《俄国工厂的过去与现在》一书中所着重指出的那样，由于不能正确地运用统计资料，它根本不能令人信服。В. П. 沃龙佐夫的全部论点的理论根据（他的市场理论），也是绝对错误的，这一点本书将在下文加以阐述。可见，所有这些敏锐的和深思熟虑的论据，无疑是我国经济思想的杰作，都力求证明资本主义生产在俄国不可能得到进一步发展。所有这些论据到头来全都站不住脚。

现代俄国工业发展的事实，也迫使《资本主义的命运》的作者改变了早先的观点，可以从他的《资本主义俄国的命运》（1907年）一书中清楚地看出这一点。沃龙佐夫先生在这本书中承认，在俄国已建立起一种"名为资本主义的经济生活形式" [48] 。可见，我国知识界过去关于我国工业资本主义命运的争论，终于被现实生活彻底地解决了。

参考书目

西欧的工场手工业和工厂：
马克思：《资本论》，第1卷。
舒尔采-格弗尼茨：《大生产》，П. Б. 司徒卢威编译，1897年。
洛施：《国民生产与国家职业构成》，1892年。
辛兹海默尔：《关于进一步发展批量生产的德国大企业的限度》。
劳赫贝尔格：《德国的工业与行业的统计资料》，1901年。
伯恩斯：《大英帝国棉制品发展史》，1885年。
拜比吉：《论机器和制造品的经济措施》，1832年。
尤尔：《产品哲学》，第3版，1861年。
艾利森：《大英帝国的棉纱贸易》，1886年。
库克·泰罗：《现代工厂体制》，俄译本，1891年。
霍布森：《现代资本主义的演变》，译自英文，1898年。
桑巴特：《劳动组织和劳动人民》。

库利舍尔：《西欧工业形式史论文集》，1907年。
俄国的工厂：
B. 沃龙佐夫：《俄国资本主义的命运》，1882年；《资本主义俄国的命运》，1907年。
尼古拉-逊：《我国社会经济改革概论》，1893年。
杰缅季耶夫：《工厂，它给予居民什么和索取什么》，第2版，1897年。
M. 杜冈-巴拉诺夫斯基：《俄国工厂的过去与现在》，第3版，1908年。
B. 伊利英：《资本主义在俄国的发展》，1899年。
舒尔采-格弗尼茨：《俄国社会经济和经济政策纲要》，阿维洛夫和鲁缅采夫编译，1901年。
波戈热夫：《俄国工人人数及其构成统计》，1906年。
C. 扎克：《俄国工业资本主义》，1907年。
B. П. 利特维洛夫-法林斯基：《我国经济状况和未来的任务》，1908年。
M. 巴拉巴诺夫：《二十世纪初期俄国的工业》（载《二十世纪初期俄国的社会运动》，第1卷，1909年）。

---

[1] 本文有关工场手工业发展的资料引自И. M. 库利舍尔：《西欧工业形式史论文集》，第四篇。

[2] 从黑塞的统计来看，官方统计资料所提供的企业主和工人的数字有某些出入，参看阿伯特·黑塞：《德意志帝国的行业与社会结构》，载《国民经济年鉴》，III. 40 Band. 6 Heft. 。

[3] 舒尔采-格弗尼茨：《俄国社会经济和经济政策纲要》，1901年，第97页。同时作者宣称："所有的行家都认为，俄国劳动质量不高，是我国得天独厚的自然财富开发缓慢的主要原因。"（《俄国的大生产》，第93页。）

[4] 谢尔戈夫斯基：《机器的价值和价格》，第9页。

[5] 关于俄国的数字，参看波戈热夫：《俄国工人人数及其成分的统计》，1906年。

[6] B. 沃龙佐夫：《俄国资本主义的命运》，1882年，第73页。

第六章 村社

一、 西欧和东方的村社 。原始占地。家庭公社。东方的村社。二、 俄国的村社 。西伯利亚村社及其形式。俄国其他地区均分村社的发展。现代的俄国村社。重新分配的标准。农民解放后的村社。三、 从经济观点评价村社 。插花条地。强制轮种。占有的暂时性。占有规模的变化。从农艺学和一般种植学观点看田庄。四、 俄国的村社立法 。农民解放时期的立法。九十年代的立法。现代的村社立法及其对村社运动的影响。俄国的社会舆论对村社的态度。村社起源问题上的分歧。

一、 西欧和东方的村社 土地私有制只有在农业出现之后才能产生；没有农业，就不可能有把土地攫为己有的动机。尽管如此，但还不能由此得出结论，说在农业出现之前，某一社会集团对其所属地域根本不存在任何关系。恰恰相反，我们知道，早在历史发展的初期，某一地域就受某一部落的上层统治，而且每一个部落都不允许其他部落侵犯其所属地域。

随着农业的发展，人和土地间的联系更加密切了。历史上先有土地私有制还是先有土地公有制的问题，在今天，不同的研究家仍有不同的解答。起初，人们认为，土地关系发展的起点是土地私有制，但是后来，由于受到研究俄国土地关系的很大影响，我国和西欧开始形成一种相反的观点。人们开始认为，最早是土地集体占有制居于统治地位。这一观点不仅在俄国广泛流行，而且在德国由于受到毛勒和汉森著作的影响也广泛流传开来。它认为，西欧土地占有的原始形式，就是俄国迄今仍然保存的那种形式，即村社。村社的土地不属于个别家庭，而属于构成一个村子的、偶尔实行均分土地的整个家族集团。

主张古代日耳曼人实行均分土地的观点，主要是援引恺撒和塔西佗的若干说法。但是，这种对土地关系演变性质的看法，从未占上风，例如，法国的弗尔斯特尔·德·库兰日及其学派，坚决否定西欧曾经有过均分村社。近来，德国也对上述观点作出了反应，例如，理查德·希尔德布兰德不久前发表一种论点，说古日耳曼人根本不存在这样一种均分村社，并说反对的观点是建立在错误理解恺撒和塔西佗论述的基础之上的 [49] 。

我们不能不同意理查德·希尔德布兰德的观点。这个观点认为，部落在某一领域内享有的地域统治权，远远不同于部落成员对这一领域的集体所有制。确切地说，原始人不懂得对未占土地的任何所有制——是集体的还是私人的。部落在某一地域内最高统治权，并不是所有制，因为不具有私有权的性质。土地不是集体财产，不属于任何人，这种情况迄今在西伯利亚还可以看到，那里每个人都可以按需要自由地占用土地。所有农耕民族的原始土地关系，可归结为所谓空地"占用制"，即一家占有一块土地，并且可以自由使用。

至于说是否曾经存在过集体耕种土地这一普遍现象，那么对这个问题的答案也只能是否定的。诚然，我们知道有过全村共同耕种土地的情况 [50] ，然而这都是在使用牲畜之前，锄耕时代出现的罕见的情况，绝不可能是普遍的现象。实际上，原始农业需要大量的劳力，但是由于原始家庭拥有众多成员，能够承担全部农活，所以，不需要规模较大的社会协作。

原始的农业形式是大家庭经济，可以称为家庭 公社。家庭公社是建立在血缘关系的基础上的，应当把它同现代俄国均分村社严格地区别开来。毫无疑问，家庭公社是普遍存在的，在古代印度人、卡比耳人中间，在高加索、中非、欧洲各地处处都有。

在某些个别情况下，原始大家庭还以极其复杂的形式保存到今天。这种家庭的例子，就是拥有几代人的南方斯拉夫的大家族。在这个大家族（其人数多达一百或一百人以上）中，可以看到无论动产或不动产完全公有。大家族的组织带有民主的性质，因为大家族的家长是推选出来的，男家长负责管理男人劳动，女家长管理妇女劳动。一般来说，大家族是建立在血缘亲属的基础上的，但是，不是本族人，经过一些人同意，也可以加入大家族。在俄国北部也往往可以看到有时是三世同堂的大家庭。

这样的大家庭，即占有所属地块的家庭公社，无疑是我国和西欧土地关系继续发展的出发点。西欧在这种家庭公社的基础上，逐渐形成了一种新的土地占有形式。家庭公社发展了，某些家庭分离出来，开始从事独立经营；于是，一种与A. Я. 叶菲缅科在俄国北方发现并命名的份额村社相类似的土地占有形式建立起来了[51]。这种土地占有形式的实质，在于承认凡是属于该社会集团的成员都有权占有一定的（并且是极不平均的）份额的土地，但也只能是理想上的一份土地，因为实际上土地没有在某些个别经济单位之间进行分配，并归它们所有。然而，例如，某些家庭，有的有三份土地，有的有两份，而有的甚至只有一份的一部分，等等。每个家庭只可要求得到自己应得的份额，而且，不管该份额多么少，都不得超过这一份额。这种份额村社（往往与实行重新均分的村社混淆）与土地私有制有许多共同点，但又有根本的区别。在份额村社内土地可以实行（并在实行）重新分配，互相交换，但不是为了拉平每一家庭占有土地的数量（数量是不平均的），而是为了拉平个别一些家庭耕种地块的质量[52]。

看起来，这种份额村社是西欧村社发展的最高限度了。往后，西欧村社的发展没有超过这个限度，没有达到俄国村社的水平，俄国村社内地块按数量均分，每个成员有权得到同等数量的土地[53]。

份额村社，既有私有制又有公有制的因素，因而可能产生土地私有制，也可能产生均分公社所有制。在西欧，我们可以看到，起先享有的那种理想的土地份额权转变为一定地块的私有权。

所谓日耳曼人的边疆军管区——典型的中世纪日耳曼的土地公社组织，不妨说是复杂的份额村社的例子。有许多研究家错误地把这种边疆军管区看做是重新均分村社，它既有地主，也有农民。地主按照私有权占有一定地块，除此之外，边疆军管区有相当一部分土地，包括草地、荒地和森林，都归边疆军管区全体成员共同使用；耕地按份额归边疆军管区成员农民占有。由此可见，日耳曼的边疆军管区是私人占有、份额占有和公共占有三者结合，其中，荒地、草场和森林归公共使用。归村社使用的草场、森林和草地，直到今天在瑞士和德国南部还保留着，并组成所谓的阿里明达。

为了使份额占有制转变为重新均分占有制，必须具备完全特殊的条件。在份额占有制的条件下，不存在财产平等，富人比穷人占有更多的土地，自然就要力图保持自己的土地，于是便发生斗争，而在斗争中，当然总是富人占上风。因此，份额村社容易产生土地私有制；要使份额村社转变为重新均分村社，就得借助于某种外力。这种外力在西欧看来是没有的。在西欧的份额村社内产生了土地私有制。首先，是闲置的、未被占用的土地被统治者据为私人所有，而国王、大公就是最早的土地占有者。后来，一方面是贵族，另一方面是僧侣，也都成为土地占有者。这些社会集团不仅把闲置的土地，而且也把早先归自由农民占用的土地都一步步地攫为私人所有，从而把这些农民变为他们的农奴了。然而，农民尽管失去了人身自由，仍继续耕种以前那块土地；他们仍然保留着份额村社，只是在晚些时候，在农民力求避免完全失去土地的情况下，份额村社随着农民的解放而逐渐瓦解，土地分成归个别农民私人占有的地块。

只是在东方——主要是在印度，能看到完全与我国重新均分村社相类似的土地关系。为什么印度也出现了重新分配的村社呢？

在这方面起决定作用的是专制的国家政权，它对如何把份额村社改为重新分配村社的问题有直接利害关系。在份额占有的情况下，不可避免地会出现各农户之间财产不均的现象，从而难以如期缴纳赋税。在国家机构很不完备的条件下，对国家来说，保证如期缴纳赋税的最好办法，是实行纳税人连环保，因为通过连环保，纳税人可以相互集体地对国家承担责任。在这种情况下，

赋税通常是按人头摊派。既然全村集体承担如期纳税的责任，那么，全村自然就会考虑如何使每一个纳税人都能够缴纳自己的税额，而为了做到这一点，就必须使每个人根据他所分摊的税额得到相等数量的土地。这也就是促使份额村社改为重新分配村社的动力 [54] 。这种专制国家只是东方才有，这也就是为什么在西欧我们看到的完全是另一种土地关系的原因。在西欧，国家没有足够的力量使居民做到均分财产。

在西欧，农民的土地占有深受贵族的土地私有制之害。英国大部分村社的土地都被贵族恣意侵占，而且这种占地活动在十六世纪和十八世纪末到十九世纪初这两个时期内尤为激烈。在第一个时期，大规模养羊业的发展，引起羊毛涨价，刺激并推动了这些占地活动。贵族为了扩大牧场，侵占农民的土地，于是，村社便失去了大部分土地。其后，这一过程中止了两百年之久，及至十八世纪末，当粮价上涨，再次猛烈地引起占地活动的时候，又重新开始了。农民的土地所有权是很不稳固的，掠夺农民土地可以依据法律进行。可见，英国村社的瓦解，与其说是由于村社成员瓜分土地，不如说是由于贵族直接掠夺村社土地造成的 [55] 。

在英国，不仅村社的土地，而且农民的土地所有制也都最彻底地消失了，与此同时，大土地私有制却得到更大的发展。在其他国家，这一过程之所以没走得这样远，是因为只有英国贵族阶级在国家的政治制度中才具有这样的优势。西欧几乎到处保存着农民的土地所有制，并且迄今仍与大土地所有制并存。而归村社所有的土地（即属于作为公法联社的某些村社的土地）也或多或少地保留着。然而，这些村社的土地（所谓阿里明达——牧场和森林除外）不归村社成员使用，而由公社采取出租土地这种通常的资本主义方式经营。

二、 俄国的村社 在欧洲国家中，我们只有在俄国才看到村社土地公用制的广泛发展，所谓村社土地公用制，是指属于某一劳动联合组织全体的土地归这一组织的某些成员使用 。

这种制度是俄国农业制度的特点。关于俄国村社的起源问题，争论很多。奇切林提出一个观点，认为俄国村社的起源，时间不久，是莫斯科国家缴纳赋税组织的产物。奇切林的文章遭到许多人反对，如别利亚耶夫认为，村社是由来已久的斯拉夫人生活组织。社会舆论认为奇切林的论点已被驳倒了，同时在车尔尼雪夫斯基的影响下，我们确认了一种意见，认为村社是俄国以及其他国家农业发展的起点。这里需要指出的是，车尔尼雪夫斯基在谈到村社的时候，也和其他人一样，恰恰是指重新均分村社说的，并认为它早在各民族的发展初期就已经有了。

现在我们知道，事实并非如此。如果说份额村社确实从前在各个民族中间早已得到广泛发展，那么，绝不能由此得出结论，说重新分配村社也是这样的。毫无疑问，重新分配村社出现的时间要晚得多。

有关西伯利亚村社史的一些最新著作，就重新分配村社的起源问题作了许多阐述。西伯利亚村社之所以饶有趣味，特别是因为，用从事这方面研究的A. A. 考夫曼的话来说，它似乎是停滞的村社史，也就是说，我们在西伯利亚可以看到具备全部连续的发展阶段的村社。

西伯利亚村社可分为三种形式：土地的私人占用制、村社公有私用制和村社公有重新均分制 。第一种形式，私人占用的土地制度，在土地辽阔的、未耕土地毫无价值或几乎毫无价值的地方可以看到。每一个人都能随心所欲地占用一块土地，这样占有的地块就是私占地。例如，只要被占的地块在树皮或石头上做上标记，就承认占有成立。这种私人占用形式，从表面看来与土地私有制相似，因为占用者可以随意处置占有的土地，可以出卖，可以作为遗产转让，等等。然而，私人占用毕竟不是所有权；它与其说是权力，不如说是事实，因为它没有形成法律条文。在这个农业发展阶段上，还没有什么成文的土地法可言。村社成员只能在本村所属地域内占用土地，而在这一点上反映了村社对该地域的所有权。诚然，只要村社还没有行使自己的权力，一些占用者就会代村社而行之，但这只不过是由于土地辽阔，占用者之间彼此没有利害冲突而已。

在各个村庄之间划分村界，对土地制度的进一步进化起着决定性的作用。每个村庄就是一个团结一致的、竭力防卫自己村庄所属地域不受外人侵犯的集团。随着各个村庄之间村界的出现，

逐渐形成一个观念，土地归该集团、该村庄全体成员所有。除了你的 土地和我的 土地之外，又产生了我们 的土地这一观念。

然而，为什么要在村和村之间划界，而不在占用者和占用者之间划界呢?因为原始农业带有流动性。个别占用者常常变换自己的地块，常常易地而居，一个占用者从不固定于某一地块。而固定不变的只是私人占用土地的地域，因此，可以在某些或大或小的地区之间，在村社之间划界。于是，在人民的法律意识中便逐渐形成集体占有的观念。

村社发展的第二阶段——村社公有私用 的土地制度，是由于土地密集度增大而出现的。由于出现经济上的利害冲突，占用者彼此相扰。而这些冲突有待于村社转入下一发展阶段——村社公有私用阶段来解决；因为村社使占有权受到了限制。在原先私人占用制度下，可以毫不费力地享有所占有地块的使用权。现在则有较复杂的土地劳动权，也就是说，占用者只要向土地投入劳动，就被承认有权支配占用地，一旦不再使用土地（例如，不再耕种占用地），占用的地块则应视为空闲地，每个人都可以占用它，并投入自己的劳动。像用树皮等等做标记这样一些占用形式，已被认为是无效的了。为了使占有权得到尊重，占有者就得向土地投入劳动 ：伐木，耕地。村社则采取各种措施，使每一个占用者不侵犯其他占用者的劳动权利。

然而，在村社公有私用形式下，在土地使用方面仍充分保留着相当大的不平等的现象，例如，谁比较富裕，谁牲畜多，谁劳力强，谁以前占用土地较多，那么，谁就占有大量土地。村社开始逐步趋向于承认每个人的生存权利，承认无地者只要愿意向土地投入劳动，就有权得到土地。在这一阶段，村社一般不动个别成员使用的土地，但是，开始掌管某些地块，例如，无人继承或属于欠税人的地块，并将其转让给无地的人。于是便首次出现了局部的、不普遍的而且也不是平均的重新分配制。

随着重新均分制 ——村社成员均分土地制的出现，村社已发展到了第三个阶段，即重新平均分配 阶段。在西伯利亚出现重新分配制的过程中起决定性作用的，有两种因素：一方面，由于人口增加土地减少；另一方面，政府实行通过连环保征收人头税的国库政策 [56] 。在实行连环保和部分村社社员缺少土地的情况下，农民面临着抉择：要么按土地多少摊派税款，要么全部土地按人口平均分配。第一种摊派方法，由于税款负担重，对土地多的农民不利。因此，唯一实际可行的办法，是按人口分配土地，即土地也像人头税那样，在纳税人之间平均分配。

于是便出现了我们在西伯利亚看到的那种重新均分村社。这种村社是随着土地密集度的增大而出现在我们眼前的。在俄国其他地方，如阿尔汉格尔斯克、沃洛格达、赫尔松、哈尔科夫和叶卡捷琳诺斯拉夫等省份，重新分配村社出现于十八世纪末和十九世纪初 [57] 。

十八世纪，小俄罗斯根本没有重新分配村社，至于说И. В. 卢奇茨基所持的反对意见，据А. Я. 叶菲缅科令人信服地证实，是建立在纯属误解的基础上的。卢奇茨基教授，也和其他许多研究村社的历史学家一样，没有弄清楚村社的土地公用制这一特殊的耕地使用方式与空闲的未占有土地的公有制之间的差别。但是，须知公有制同村社土地公用制远不是一回事。村社的土地（即属于公法联社的村社的土地）在今天西欧也普遍存在，但是绝不能由此得出结论，说西欧普遍存在村社土地公用制。这种土地公用制，在十八世纪的乌克兰就根本没有存在过 [58] 。

在中部俄罗斯重新均分村社的形成要早得多。十七世纪和十八世纪，重新均分制就在这片辽阔的地区广泛地发展起来了。关于重新分配制的起源最早甚至可以上溯到1500年，据巴甫洛夫-西尔万斯基说，这个制度应当说早在十五世纪莫斯科公国就有了 [59] 。

重新均分村社，是村社的高级形式。村社的土地重新分配制有两种：按数量 和按质量 的重新分配。按数量的重新分配，是指按数量均分每一个村社成员的用地，平衡村社成员用地在村社土地中所占的比重。按质量的重新分配，就是每个人的用地在村社土地中所占的比重不变，只是根据质量好坏调配地块，以达到土地质量相等。不论是哪一种重新分配，都不应当相互混淆。对重新均分村社来说，典型的方式恰恰是按数量的重新分配。

通常所说的"重新分配"指的就是按数量 的重新分配。按质量的重新分配，农民通常称之为重新搭配或"占阄"制。按数量定期进行重新分配的原因，是村社某些成员家庭人数增减情况不同，先前重新分配时定下来的土地的平衡被打破了，因此，有必要对土地进行重新分配。

按数量进行重新分配的标准，即均分土地所应采用的单位，各不相同。最简单的分配单位是单个的农户 ，土地可以按照所有农户进行平均分配。按农户重新分配耕地，这种情况很少见；而按农户重新分配庄园地（一般都这样分配）却是一种常规，这是因为个别家庭对庄园地的需求几乎与家庭成员的人数多少无关，而按户平均分配庄园地是最平等的。

重新分配的另一个标准，是每户劳动力 ，通常指成年男劳动力的人数。在这种场合，土地是根据每户成年男劳力人数按比例进行分配。然而，在按劳动力进行重新分配时，往往不仅要计算劳动的人数，而且还要计算该户的经济力量（牲畜头数和房舍）。农户在经济上力量越强，分配给它土地也就越多。

重新分配的第三个高级形式，是按消费标准 （按"人口"）进行分配。在这种场合，村社力求尽可能确切地计算家庭的消费需要，并据此向农户分配土地。给未成年的子女分配的土地一般要少于成年人，而且有时还根据年龄和被分土地的份额规定出详细的等级。

土地分配的后两种形式（按劳力和按消费标准分配）是最普遍的形式。按劳力标准分配常见于下述场合：或者土地没多大价值（土地多），或者土地税额很高，农民感到份地"不养活人，而毁坏人"。前一种情况，在西伯利亚村社可以看到。由于土地过剩，实行最平均的土地分配：每个人能耕种多少，就能得到多少。至于说按劳力标准分配土地，情况则完全不同。不妨以俄国中部地区旧时领地农民的村社为例。农民摆脱农奴制后的头几十年，旧时领地的农民所负担的赋税很重，而土地（在非黑土地带）收入又不敷缴付赋税。份地，对农民来说，是沉重的负担，而且因为推行连环保，所以，另一种按每户劳力进行土地分配的形式就不可能实行；而如果不这样做，农民也就无法应付他所负担的赋税。

与此相反，按消费标准的重新分配制，在土地少而价值高，土地收入远远不敷支出的地方却得到了很大的发展。

所谓普遍（基本的）重新分配，是指村社全部土地的重新分配；部分重新分配，是指村社部分土地（如无人继承的土地，欠缴税款人的土地等）的重新分配。

部分重新分配制，在农奴制改革后的头几十年，在那些份地支付费用大于土地纯收入的农民中间，尤为盛行。在推行连环保的条件下，村社关心的是如何立即把闲置的份地转让给能缴纳赋税的农民。于是，在莫斯科省以及其他中部一些省份出现了经常性的部分重新分配，即所谓"按人头摊分"，这曾经是中部地区旧时领地农民村社典型的做法。

按质量重新分配制的起因是，所有的村社土地质量都不一样。同时需要指出的是，不仅土壤的自然肥力有差别，而且还有一系列影响土地有效利用的情况，如地块离居住地较远，地形不同，地表有别（坡度），等等。所有这些情况对农民非常重要，村社也力求使每个人所得土地尽可能做到质量相等。为此，农民把土地划分成质量相同的一些地段 ，在每一地段内每户可各得一份土地，因此，每户分得的土地并不是农民独家的地块，而是在村社所属全部土地上许许多多分散的地块。

基本的重新分配必须与按质量的重新分配同时进行。但是，按质量重新分配，不仅要和基本的重新分配同时进行，而且由于下述原因还要在上一次和下一次基本的重新分配之间进行。在进行基本的重新分配时，如上所述，农民在各种不同的地段中分得许多块土地，即形成所谓插花条地 。这些条地块往往数量很大（有好几十块）。随着时间的推移，插花条地越来越多，因为土地在某些农民中间可以世袭分配，而同时也会出现无人继承的地块。这种插花条地对农民来说很不

方便，而减少这种条地的办法是按质量进行重新分配，即重新进行尽可能使每个人都能得到毗连条地的土地分配。

按数量的重新分配是俄国均分村社的特点，而按质量的重新分配却是其他类型村社（如过去西欧和俄国北方各省存在过的份额村社）固有的特点[60]。

农民的庄园地和宅旁园地，通常从不进行重新分配，或除有特殊情况很少进行重新分配。耕地在发挥职能作用的村社中定期进行重新分配，但一般都要经过相当长的时间（如12—15年）举行一次；森林和草地的重新分配比较频繁（草地一般是每年分一次），而牧场则归村社全体成员共同固定使用。

村社制度的整个性质，既同农民占有土地的数量及其价值有密切联系，也同土地的沉重赋税有着密切联系。在这方面，旧时隶属于国家的农民的村社与旧时隶属于地主的农民的村社截然不同。前者得到的份地多，而缴付赋税少，后者得到的份地少，而承担的赋税多。毫不奇怪，旧时隶属于国家的农民的村社生命力较强。诚然，农奴制改革后的头几十年内，在这种村社中，几乎看不到普遍的重新分配，这是因为农民还不懂得不论是否进行人口调查（对缴纳人头税的男性人口的定期调查，在农奴制改革以前，隶属于国家的农民通常在人口调查时进行重新分配）都有权分配土地，而在等待进行人口调查。由于人口调查没有举行，农民就自己进行土地重新分配。八十年代后半期，旧时隶属于国家的农民在全俄国掀起了普遍重新分配的浪潮。

与此相反，中部地区的隶属于地主的农民的村社，在农民解放后的初期，迫于过重的赋税而实行频繁的重新分配，即所谓"按人头摊分"。而在南部和中部黑土地带，隶属于地主的农民过去和现在都几乎没有按数量进行重新分配，这是因为这里土地很贵重，以致每个农民都死抱着土地不放，何况农民还要为土地付出高额赎金。可见，几乎不实行按数量的重新分配的中部和南部地区的旧时隶属于地主的农民的村社，才仅仅是法律上的均分村社。由于要支付高额赎金，这里的农民才开始把自己的份地看做是赎回来的私有财产。这一类型的村社大都与份额村社类型相近。大家知道，在这些村社内，不实行按数量的重新分配，只实行按质量的重新分配。[61]

在俄国欧洲部分，约有五分之四的农民份地，不久前还属于有村社权的农民[62]。但是，村社是否具有生命力，或者说它会不会逐渐瓦解并变为农户占有制呢?关于这个问题，我们在卡乔罗夫斯基先生的著作中可以看到许多重要资料，他收集了有关现代俄国村社状况的大量实际资料。他研究的范围涉及了87000个村社，约2500万人。

按照他提供的本世纪初的资料，近30年以来根本没有按数量进行基本的重新分配的村社，在他调查过的村社总数中占44％（其中，旧时隶属于地主的农民的村社有54％），而在这些没有发挥职能的村社中农户（旧时隶属于地主的农民为48％）仅占29％，土地仅为所调查村社全部土地的26％[63]（在旧时隶属于地主的农民的村社中为47％）。由此可见，没有发挥职能的农民村社，就其数量来说几乎占一半，而旧时隶属于地主的农民的村社，却占所有村社一半以上。然而，村社的人口数和所占土地面积都大大地下降了，这说明没有发挥职能的村社都是人少、地少的村社。从上述数字可以看出，只有在旧时隶属于地主的农民中间，村社的分化才大大地加快了。

三、 从经济观点评价村社 村社的土地占有制，同土地使用制的某些特点有联系，并且应当解决这些特点是阻碍还是推动了经济发展的问题。村社土地使用制的特点通常为：1. 插花条地，2. 强制轮种，3. 临时占有，4. 改变占有规模。

强制轮种既是插花条地，又是休耕地和收割期放牧造成的必然结果。在这些条件下，同一个村社的农民都必须遵守共同制定的种植制度，倘若有人想改用新的种植制度，那就会妨碍放牧。插花条地和强制轮种不仅是村社的特点，而且是大部分农户土地占有的特点。例如，在小俄罗斯一些省份，在农户占有制的情况下，农民可以在不同的田地里有若干块条地，由此而产生（亦与

休耕地和收割期放牧有关）必须共同遵守的大田种植制度。在西欧许多农民经济中也可以看到类似的关系。

毫无疑义，插花条地 在农业上有许多极大的不便之处：每块条地都很狭长（小块条地），不能横向耕种，界标之间杂草丛生，田地荒芜，播种要白白丢掉大部分种子，修路要白白占掉土地，而且不得不把许多多余劳动花费在走路上，等等。然而，不应忽视，插花条地并不只是村社独具的特点，在农户占有制的条件下，也有这种现象。

强制轮种 是插花条地造成的后果。强制轮种阻碍个别农户改用更加完善的大田种植制度。从另一方面看，如果说实行强制轮种使个别农民不能独自改用新的大田种植制度，那么，如由村社决定改用这种制度，就会迅速实行，而且马上会把所有农户包括进来。

正因为如此，上一世纪九十年代，牧草种植活动才在莫斯科省得到如此迅速地发展。到1905年底，这个省已有1170个村社改种牧草。

至于谈到临时占有 （来自重新分配），它也有很严重的缺陷。农民失去了自己多年耕种的那块土地，而得到的是另外一块土地，其劳动成果为他人占有，从而不能不影响农民精心莳弄土地。但是，抱怨按质量重新分配的声音，在从不施肥的地区听不到，同样，在施肥的全部地区也听不到。按质量重新分配看来只是在刚开始施肥的那些地区严重地阻碍了农民经济在农业上的进步。这就非常清楚地表明：在不施肥的地区，农民交出去的是不施肥的地块，得到的也是不施肥的地块，这就是说，毫无损失。同样，如果全部是施肥的地块，那么交换也是没有什么困难的。但是，在那些一部分农民土地施了肥，而另一部分农民土地没有施肥的地方，按质量进行重新分配就困难了。

改变占有规模 （在实行按数量分配的情况下）的缺点是：农民在重新分配时如果地块面积大大增加了，就可能没有足够的农具来耕种这块土地；相反，如果面积大大减少，就可能剩有多余的农具。但是，实际上，克服这个缺点的办法通常是：在前一种情况下，农民可以减少租地面积（农民多用租地形式）；在后一种情况下，农民可以增加租地面积。此外，农民的农具不仅用于农耕，亦可用于副业（运输）。

村社土地使用制与农户土地使用制相比，虽然有它的缺点，但也有一定的优点，主要表现在村社在经济上把广大农民联合起来，使他们能够同心协力达到单个农民所无法达到的某些经济目的。例如，村社经常完成一些大的工程：耕地和草地的排涝，堤坝和小水库的修建等。有时，例如，在萨马拉和萨拉托夫省，村社修筑很复杂的灌溉工程，来与干旱气候作斗争 [64] 。总之，村社促进了农民互助，对整个村社农民群众有着巨大的教育意义。

在研究我国村社时，常犯的错误是不把现实的俄国村社同现实的农户占有制进行比较，而把它同独家地块内的理想的农户占有制进行比较，其结果势必对村社作出武断的责难 [65] 。实际上，不论在农户的土地占有制下，还是在村社的土地占有制下，农民都一样贫困。这是因为不论在实行村社占有制，还是实行农户占有制的地方，农民的农业技术条件都是简陋的。

近来，我国政府的农业政策，是在农村居民中发展"田庄经济"，即在一个田界内包括迁入的农民庄园地在内的一些独家田庄的经济。其先决条件是把农民的插花条地划分成一些独家田庄地块，这是极其困难和复杂的任务。从纯农业观点来看，田庄经济比许多分散的小块地的经济无疑有极大的优越性。但是，要使田庄经济能够存在下去，首先就得向田庄提供一切农业必需品，并使之达到足够的规模。正规的田庄经济，需要有最低限度的能够从事经营的耕种面积，而且田庄如果没有足够的水，田庄经济也同样不能维持下去。然而，在我国南部农业区非常缺水，这就严重地阻碍了这个地区田庄经济的发展。

此外，还需要注意到消灭农村而代之以田庄的一般文化的后果。由于农村人口分散，特别是在我国现有的道路条件下，或确切地说在没有道路的条件下，上学、上教堂、求医以及各种互助都极感困难。因此，单凭一些农业主张，在解决诸如改变人民自古以来已经习惯了的分散居住条件一类重大问题上是起不了决定作用的。

正因为如此，德国曾多次试图在农民中间发展田庄经济而没有收到显著的成果，特别是在德国的南方，农民经济发达的地方。德国的农民宁愿过农村的社会生活，也不愿意在田庄过孤独生活而在经济上得到好处。只是有些国家，如瑞典、丹麦、芬兰、德国北部某些地方，以及我国波罗的海沿岸一些省份，田庄才成为农民经济的主导形式。总之，经验表明，只是居民从前不住在广大农村的那些地方，向田庄分散迁移才获得成功。然而，要破坏一个农村是非常困难的，这只是因为把庄园迁移到新地方去需要付出巨大的耗费。

至于谈到俄国，不管我国农民向田庄迁移的进程如何，但有一点是十分清楚的，即：田庄经济只是对部分有地的农民行得通。对土地少的农民来说，把土地划归田庄，就等于中止独立经营，因为农民在小小的一块土地上无法从事合理的耕作，而且由于农民迁入田庄，很难得到辅助收入（如从事雇佣劳动或租种地主土地）。归根到底，农民向田庄迁移势必要使力量单薄的农民失去土地，土地转入经济力量较强的农民集团手中。

农业和土地规划总管理局所提出的土地规划工程，由于我国兴办起田庄，现在已具有宏大的规模。到1913年，这项工程大约包括1000万俄亩土地，其中把村庄完全划分为独家田庄的，约占450万俄亩，而分给个别农户的，为180万俄亩。

有利于向田庄迁移的活动，无疑有它的生活基础，早在我国农业政策发生现代的急剧变化以前，在俄国许多地区就已经开始了。根据柯霍德先生统计，[66] 近几年来西部各省有许多地方（在新的土地规划时期开始之前），农民自动组织起来的田庄不下2万个，总面积达20多万俄亩。这个运动来自农民的实际需要，是农民经济中的进步现象。我国土地规划政策的最新趋势的特点，是完全无视农民大众的意见和愿望。新的村社法确认个别农民在村社土地中占有一些零星分散的小块土地，这就给改变插花条地的斗争造成了极大的困难。同时，强制农民迁入田庄（当时农民并没有感到有这种需要），而毫不考虑具体情况的特点，这也只能使农民经济发生新的混乱。总之，我国现代的土地规划政策的主要过错，是简单从事和官僚主义。不考虑大多数农民愿意与否，就极其坚决地来打破已形成的农民经济形式，这种简单从事的做法不能不遭到责难。即便承认我国农民土地使用制的现存形式完全站不住脚，需要加以根本改进，这种做法也不能不遭到责难。我国土地规划的特点，是完全漠视少地和无地的农民的利益，甚至不惜牺牲这些农民的利益来维护部分较富裕农民的利益，并且根本不去设法减轻力量单薄的转入新的经济形式的那部分农民的负担。

四、 俄国的村社立法 我国有关村社的法令，是在非常复杂的、往往是对立的势力影响下确定的。在农奴解放时期，对村社持不信任的态度在我国统治阶层中占统治地位。不用说，知识界对村社抱有极大的同情。但是，政府却倾向于认为，村社在新的生活形式下将会解体。正是为了促进村社的解体，才准许三分之二的大多数人口由村社土地占有制转向农户占有制，允许赎回份地的村社成员有权请求把份地归为私人所有。

尽管政府自己对村社持不信任态度，却不敢贸然采取果断措施来废除村社。在政府看来，村社与连环保（农民相互承担纳税责任）密切相关；而连环保是政府为保证农民如期缴付税款和偿还国库垫付的赎金（即国库向农民提供的按照1906年2月19日法令农民领得土地向地主缴纳赎金的贷款）而采取的唯一手段。因此，政府为了推行连环保，也会容忍村社的存在。

近几十年来，我国统治阶层对村社的态度有相当大的变化。上一世纪八十年代，连环保显然已经过时，不再是消灭欠缴税款的有效手段了。尽管实行连环保，农民欠缴的税款，甚至在八十年代农民应付税款大大减少了的时候，也仍然有增无减。

这种情况使政府不得不承认我国赋税制度是不完善的。进行专门调查的结果表明，欠缴税款有相当大一部分属于富裕农民，因为富裕农民无视连环保，或者确切地说，恰恰利用连环保来逃避他们应缴纳的税款。这是由于在农奴制改革后的村社中，占优势的是比较富裕的农民，他们使农民依附于自己，并把农民作为挡箭牌来逃避缴纳税款。因此，归根到底，连环保已成为非常不利于现行赋税制度的形式，况且，在上一世纪八十年代政府成立了一个由税务检查员组成的机构，能够妥善处理对居民的征税事宜。由此可见，连环保是非废除不可的了[67]。

但是，废除连环保并不等于废除村社。在六十年代，政府非常不信任村社。七十年代著名的瓦卢耶夫委员会对村社进行了尖锐的批评，并且认为，农民自由退出村社，是最好的解决办法。八十年代，我国政府对村社的态度有了显著的变化。出现了一股强大的同情村社的思潮，这个思潮的代表人物都是我国保守主义的中坚分子，如波别多诺斯采夫、托尔斯泰、杜尔诺夫。他们认为，我国的村社是一种保守的机构，因为它阻碍了农民无产阶级化，阻碍了西欧的社会和经济关系向我国的渗入。与此相反，另一些政府成员，就其政治见解而言，是反对村社的，他们把村社看做是某种共产主义的因素，担心村社精神会影响我国农民的社会观念。这两种倾向的斗争，也决定了我国政府此后对村社所采取的全部政策。

1893年颁布了两项有关村社的重要法令。第一项法令（关于农民的份地不应收归国有和提前赎回的份地不得再分），对份地的出卖权严加限制，并取消某些村社成员要求把份地划归私人所有的权利，即使是在完全偿清赎金借款前自己出钱赎回份地时也不例外；同年颁布的另一项法令，旨在反对村社的自由，限制了私有的界限，规定基本的重新分配不得少于12年举行一次，有关重新分配的裁决由行政机构（县代表会议）批准。

可见，两个法令一个对村社有利，一个对村社极为不利。

在现代，由于近年来农民运动的兴起，敌视村社的思潮在我国统治阶层中占决定性的优势。这表现在1906年11月9日的指令中，这个指令的目的就是为了推动农民分掉村社土地归私人所有。1910年，这个指令稍作修改后颁布，具有常规法律的效力。

1906年指令规定，农村联社成员有权向联社申请分得当时属联社占有的那一部分村社土地归私人所有。被确认属于某个村社社员的土地，无须向协会缴纳任何费用，或在某些场合，只需向协会交付一点酬金。协会成员可以要求把分给他的土地尽可能是在一个单独田庄的地段内。在普遍重新分配的条件下，这种要求必须由协会来满足；在即将进行重新分配之前，如果协会认为分得土地的成员提出的要求不宜实现，则应按照成员的要求，用相互议定的价格赎回他的土地；如达不成协议，亦可由乡法院裁决。有关这方面的一切事宜，如协会无法满足分得土地的成员提出的要求时，均可以交由地方长官解决。根据1810年6月14日的法令，从协会土地分配结束时起，不再进行普遍重新分配的农村协会已被确认为转入农户占有制的协会。这个法令禁止土地集中于私人手中，规定购买和赠与上等份地不得超过六块。

上述这些法令将在我国村社史上起着巨大的作用，而且不妨说，它也必将促使村社走向瓦解。这些法令，使下述集团对退出村社有直接的利害关系：第一，“人口多的人”，他们是一些占有多于重新分配时应得土地的农民，为维护他们的利益，法令剥夺其余的农民群众，并少收费或免费向他们提供其在法律上从来无权占有的土地；第二，贫苦农民，他们不从事或几乎不从事农业生产，并有可能分得一份私有的土地，将它卖出以换取哪怕是少得可怜的一点钱；第三，富裕农民，他们能够买入同村人的份地，力求在有利的条件下扩大占有的土地。

从另一方面看，由于村社土地分割成小块土地，中等阶层的农民，必然会蒙受重大损失，尤其是在法令规定的形式下，每一个村社成员都有权随意占有一份暂归本人使用并与其他成员土地交错的土地，而不问其他成员方便与否。

可见，在村社内部，在新法令的影响下，必然会爆发一场异常激烈的斗争，从而对村社起着瓦解的作用。在这场斗争中，村社机构难以发挥正常的职能作用，甚至中等阶层的农民也倾向于退出村社。

这些新法令试图彻底确立土地私有制原则，但又践踏这一原则，无视村社维护某一块份地暂时占有者的权利。当时占有超过平均定额份地的人，可以把这块份地据为己有，并以此侵犯同一村社成员的权利。为了少数人的利益，大多数人的不容争辩的合法权利被践踏了。

其次，这些法令的目的，是为了通过消灭插花条地来提高农民经济的技术水平。但是，法令既然确认某些人的插花地块为他们自己所有，也就难以消灭插花条地。诚然，法令预见到了会出现田庄，然而田庄仅仅是少数农民的份地，而大多数农民只能依据新法令得到归私人所有的插花地块。

现在，法令已实施7年多了，根据现有资料来看，法令已经起到了应起的作用。只是在俄国北方各省，土地辽阔，不太贵重，所以法令直到现在没有发挥更大的实际效用。但是，土地对于农民价值越大，实施法令的机会就越多，而且，在实施法令的基础上，往往在农民之间发生剧烈的冲突。截至1913年5月1日，根据1906年11月9日的指令得到份地的农业户主已达1787328人，而申请份地归私人所有的人数达2506001人。这个数字还应加上350万起先是村社成员，后来由于他们村社在分配份地后再没有进行重新分配，按1910年法令被划为土地私有者的农业户主。总的说来，村社社员的人数由于推行1906年和1910年的法令大约减少了二分之一。1906年前，农民约有75％占有归村社所有的土地，而现在占有归私人所有的土地的农民人数却大大地超过了占有村社土地的人数。

显而易见，11月9日法令，好比尖利的楔子揳入人民的生活，使人民生活发生了深刻的变化。其结果，可能导致俄国那些土地价值高的地区的村社彻底瓦解，并使我国大部分农民失去土地。但是。这里需要指出的是，实行土地归私人所有，通常绝不会同时消灭插花条地和转变到田庄占有制。

村社是俄国农业制度的一个非常突出的特点，多年来俄国经济学家一直予以特别的重视。最早在十八世纪末就有人论述过，及至十九世纪二十年代已有不少论述俄国村社的专著。然而对村社作出比较正确的科学论述的，还是在这以后（1847年），不是俄国的研究家，而是德国人哈克斯陶森。他对我国社会思想的发展起过非常特殊的作用。哈克斯陶森在颇大程度上可以说是一些原理的科学之父，后来我国所谓民粹派接受的那些原理，有许多就是他提出来的。

哈克斯陶森就其政治观点而言，是一个保守分子，但同时也受到傅立叶和圣西门社会主义学说的影响。他认为，他自己在俄国找到了在西欧徒劳无益地寻求过的东西，即牢固的君主制政权与保障劳动群众利益的经济制度的非常独特的结合。同时，哈克斯陶森对俄国的情况大加渲染。例如，他认为，我们的家庭手工业组成劳动组合，是一系列的生产联合组织，其产品在全体生产参加者之间进行分配。至于农业，他认为，他自己所描述的我国村社，一般可以正规地、很容易地转变成农业生产联合组织。在哈克斯陶森看来，俄国要比欧洲任何国家更接近于社会主义的最终目的，因为村社保障所有的人对土地都享有平等的权利，并保证俄国不会出现无地的无产阶级。他认为，沙皇政府，在俄国带有民主性，而沙皇是人民之父 [68] 。

哈克斯陶森的观点，对我国社会思想的各个流派产生了极其深远的影响。他更符合斯拉夫主义者的世界观，但西欧主义者也从哈克斯陶森那里借用了许多观点。哈克斯陶森第一次指出村社对我国的社会制度具有巨大的意义。诚然，斯拉夫主义者早在哈克斯陶森之前曾多次谈到过俄国生活的村社原则，但是，他们认为所谓村社原则是某种极不确定的东西——似乎是社会性原则，如市民会议和缙绅会议一类的组织。对于俄国的村社，他们几乎是一无所知，只有哈克斯陶森才使俄国社会注意到俄国这种独特的经济制度。斯拉夫主义者一旦了解了俄国的村社，便成了村社的热情的卫护者。

至于谈到西欧主义者，他们对村社的态度是相当暧昧的。他们有许多人对村社和劳动组合，对一般所谓俄国的社会主义持极不信任的态度，认为我国村社不是我国社会制度的优越性，而只是证明它的落后性，所以也将像西欧一样走向消亡。然而，像赫尔岑这样著名的西欧主义者，对村社也作出和哈克斯陶森几乎相同的评价。

俄国社会主义奠基人车尔尼雪夫斯基，是俄国最大的经济学家之一。他也和哈克斯陶森一样对村社怀有热切的同情，但是，论点不同，他认为，村社不是专政制度的支柱，相反，却是推翻专政制度的杠杆，是俄国未来的自由社会主义制度的核心。车尔尼雪夫斯基不否认我们的村社属于原始共产主义，但也不认为这一点有什么不好。车尔尼雪夫斯基根据黑格尔的辩证法，把土地占有制发展的全部历史划分为三个阶段。第一阶段，村社的土地归全部族共同使用，不归个别人所有。第二阶段，土地归社会个别成员所有，因为土地耕种依靠个人劳动；于是，产生了私有制，它是这个时期技术进步的必要条件。随后逐渐地出现了大农业。土地集中到少数大占有者手中，他们把土地租给农场主。这时土地私有制则成为技术进步的阻碍，因为农场主是在别人的土地上经营农业。由此而必然出现第三阶段，它在某种程度上又回到了第一阶段，土地又转归在公有土地上经营大规模农业的社会集团所有。这样一来，我们的村社并不像斯拉夫主义者所想的那样是斯拉夫部族特殊本性所导致的结果，而只能是我国文化落后的产物；但是，这种落后性比起西欧来，同时又是我们的巨大的优越性，正因为如此，我们才能从第一阶段一举转变为第三阶段，[69] 越过了土地私有制阶段，因此，我们比西欧更接近社会主义。

车尔尼雪夫斯基造就了一大批追随他的政论家和经济学家。于是所谓的民粹派出现了其最杰出的代表米海洛夫斯基。民粹派思潮的发展在七十年代达到了高峰。七十年代是在共同的旗帜下争取实现共同的社会主义理想的俄国社会主义知识分子思想统一的时期。在八十年代出现了新的思潮——或多或少敌视村社的马克思主义。从马克思主义的观点看，社会主义制度是资本主义经济体制发展的结果，资本主义经济体制必将使没有任何价值而又阻碍技术进步的村社趋于瓦解。

评价村社的社会意义和经济意义的意见分歧一直延续到今天。甚至关于村社的起源问题仍在继续争论着，尽管在这方面似乎已有了达成妥协的基础。谢尔盖耶维奇和П. Н. 米柳科夫 [70] 在这个问题上与奇切林的观点完全趋于一致。谢尔盖耶维奇在其一本近著中指出，俄国村社的出现与彼得大帝时期实行征收人头税 [71] 有着直接的关系。相反，A. A. 考夫曼不论在论述西伯利亚村社的名著中，还是在论述村社起源的新著中，都主张村社是"自然形成的"，而不是由"国家形成的"。

我认为，"自然起源"论者和"国家起源"论者（A. A. 考夫曼用的术语）的分歧，实际上不那么大，并不像他同其追随者所想的那样。不妨以卡乔罗夫斯基先生为例。他比别人更加倾向于认为，村社是农民经济历史发展的自然和必然的产物。然而，当他谈到重新分配制的起因时，他怎么也不能回避国家因素即农民担负的苛重赋税在这一过程中的突出作用。他不止一次地指出，农民阶层承认每一个村社成员享有土地权的观点，由于农民必须对国家承担义务，比起与之相反的只承认投入劳动权的观点来，占了上风。"加在农民身上的赋税义务和个人义务，如不占用一定数量的土地，则根本无法完成"，他把它们称之为"劳动权赖以产生的极其具体而深刻的根源"。他在其他地方又说："土地少的人坚持自古以来的普遍的农民观点，即：第一，土地一般地说是'上帝的'，'不属任何人的'，是'大伙的'，也就是说，每个人都有权享有它；第二，对国家履行义务（主要是纳税和服兵役），理应赋予每一个农民以不可剥夺的土地权，在这种场合，不对侵占加以限制就无法实现。"[72]

从卡乔罗夫斯基先生的观点来看，重新分配制之所以产生，是由于在连环保条件下，向国家缴纳赋税的农民人口中间土地密集度不断增长。换句话说，土地密集度和赋税关系，是实行土地面积重新分配的两个独立的和必要的原因。他断言："我完全承认国库—政治制度是重新分配制发展的条件之一。"但是，他在下文不几页的地方又说："土地密集度的增大，不仅是重新分配制产生的必要原因，而且也是它产生的充分原因。"[73] 两个原因只剩下一个原因，自己说过的话，似乎又忘掉了。

至于说A. A. 考夫曼，情况也是如此。他在详细分析重新分配制的产生条件时，从未否认过赋税关系的突出作用。对土地权的认识，由于赋税关系，用他的话说，具有"特别尖锐的性质"。但是，A. A. 考夫曼在其最后结论中却只谈了土地密集度这一点。

A. A. 考夫曼在论述村社的新著中，详细地谈到了从事游牧和半游牧的异族人的村社关系的发展，并力图用这个例子来证明在没有行政当局和国库任何影响的条件下，有可能产生重新均分制。但是，第一，即便我国行政当局对异族人土地使用制度不直接施加相当大的影响，他们也仍然要向国家缴纳一定的税款，而这些税款要由各个农户分摊。因此，对赋税性质的认识也能影响他们平均使用耕地的愿望。第二，邻近的俄国农民实行重新分配的土地制度，不能不影响异族人的土地制度。第三，游牧民或不久前还是游牧民的使用耕地的条件，未必能成为历史上俄国

农民曾经有过的定居的农业人口制定使用土地条件的依据。如果说甚至在游牧居民中也能产生重新均分的机制而完全不问国家制度的因素如何，那么，这并不是说更多依赖土地的定居的农业人口也能做到这一点。

A. A. 考夫曼把村社起源的两种观点截然对立起来了。一种观点认为，我们村社的产生是土地密集度增长的自然结果（“村社的自然起源论”）。另一种观点则认为，村社是按照政府的命令和在地主—农奴主的强迫下建立起来的（村社的“国家—国库起源论”）。他本人是坚定地站在第一种观点上的。但是，难道就不可能有调和这两种观点和克服两者片面性的第三种观点了吗?难道就不能认为我国的均分村社是下述两方面因素造成的结果吗?一方面，是土地面积缩小，这在俄国中部地区就感觉到了，而在西伯利亚许多地区迄今尚未感觉到这一点；另一方面，是我国的国库—政治制度及其固有的无视人权的特点。其中单凭哪一个因素，当然都不足以建立起重新均分村社的。这是因为重新平均分配制只是在十七至十八世纪才在俄国中部得到了广泛的发展，尽管俄国中部地区在此以前就明显感觉到人多地少，但是，我国的国库—政治制度尚未得到充分的发展。从另一方面看，在西伯利亚许多地方迄今尚没有重新均分制，这说明只有土地密集达到一定程度，才能产生重新均分制。[74]

虽然A. A. 考夫曼是村社“自然起源论”的热情拥护者，但恰恰是他（以及其他西伯利亚统计学家）的著作成为反对论者的最好的支柱，因为这些著作证明了重新均分制产生于农业关系发展的相当晚的阶段，农业的原始形式的特征不是农业共产主义，并不像俄国和西欧某些村社“自然起源论”创始人所想的那样，恰恰相反，而是非常近似私有制的“侵占”式土地占有制居于统治地位。可见，西伯利亚统计学家粉碎了原始的完整的全世界共通的农业进化论，从而有助于加强反对派的观点；反对派的观点认为，重新均分村社不是世界各国和各民族土地关系普遍必经的发展阶段，而是在东方各国特殊的社会发展条件下出现的局部现象。

参考书目

西欧的村社：
毛勒：《村社、庄园和国家法令历史概论》，1854年；《村社法历史》，1865—1866年。
汉森：《农业史论文集》，1880—1884年。
拉弗勒—毕歇尔：《原始所有制》，1879年。
西博姆：《英国的村社》，1883年。
弗尔斯特尔·德·库兰日：《土地占有制的起源问题》（载《历史问题评论》，1889年）。
M. 科瓦列夫斯基：《资本主义经济产生前欧洲经济的发展》，第1卷，1898年。
R. 希尔德布兰德：《不同经济和文化时期的法律和道德》，1896年。
东方村社：
梅因：《东方和西方的村社》，1876年。
M. 科瓦列夫斯基：《村社土地占有制》，1878年。
巴登·鲍威尔：《英国的土地制度》，1892年。
俄国村社：
哈克斯陶森：《俄国内部情况研究》，1847年。
Б. 奇切林：《俄国村社历史发展评论》（载《俄国通讯》，1856年）。
H. 车尔尼雪夫斯基：《“同时代人”有关村社的条款》（载《车尔尼雪夫斯基文集》，第3卷和第4卷）。
奥尔洛夫：《莫斯科农民土地占有制形式》，1879年。
A. 波斯尼科夫：《村社土地占有制》，第2卷，1875—1878年。
A. 叶菲缅科：《人民生活调查》，1884年；《南罗斯》，第1卷，1905年。
科伊斯勒：《俄国村政府土地占用史和评论》，1882—1887年。
B. 沃龙佐夫：《村社》，1892年；《农民经济的进步趋势》，1892年；《论俄国村社史》（载《百年来份地存在的历史》，1902年）。
A. A. 考夫曼：《西伯利亚的村社》，1897年；《关于俄国村社的起源问题》，1908年；《村社产生和发展过程中的俄国村社》，1908年。
H. 布热斯基：《农村村社的必要性和连环保》，1897年。

K. 卡乔罗夫斯基：《俄国村社》，1900年；《人民的权利》，1906年。
A. 丘普罗夫：《田庄制》，1902年；《村社土地占有制》（载《农村的贫困》，第2卷，1904年）。
韦尼阿米诺夫：《农民公社》，1907年。
H. П. 巴甫洛夫—西尔万斯基：《份地罗斯的封建主义》，1910年。
П. 利亚先科：《农民的案件》，1913年。
洛西茨基：《村社的瓦解》，1912年。
田庄经济：
A. A. 科福德：《俄国和国外与插花条地的斗争》，第2版，1907年。
A. И. 丘普罗夫：《关于1906年11月9日的指令》，1908年。
布鲁茨库斯：《土地规划和迁来俄国的外来户》，1909年。

---

[1] 理查德·希尔德布兰德：《不同经济文化阶段的法律与道德》，1896年，第3卷，《最古老的农业》和《恺撒和塔西佗时期的日耳曼民族》。精通古罗马社会经济关系的学者之一佩尔曼也认为，希腊人甚至在早期就有过均分耕地的情况，是不大可能的。参看佩尔曼：《古代社会主义和共产主义史》，1901年，第8页及以下各页。

[2] “在新几内亚东北部沿岸一带，耕地是用削尖的木橛和木铲，男人在烧毁树林后清理出来的土地上排成横排前头走，用木橛翻打大土块，妇女紧随其后把土块打碎，一群孩子又跟在妇女后面松散土块。耕地按户分成地块。”（西贝尔：《原始经济文明文集》，第85页。）

[3] A. Я. 叶菲缅科：《人民生活调查》，第1卷，第223页及以下各页。

[4] 根据M. M. 科瓦列夫斯基的说法，盎格鲁—撒克逊的土地占有制与叶菲缅科所描述的俄国北部的份额村社制如出一辙。他说：“两者的相似性（土地占有形式）达到了同一性。”（《欧洲经济的发展》，1898年，第1卷，第363页。）确实，汉森早就论述过莱茵省的份额村社，但却不正确地认为在份额村社中仍留有原始均分村社的残迹（参看乔治·汉森：《土地史论文集》，1880年，第108页）。

[5] И. 格拉纳特先生指出：“我们知道，人们没有提到中世纪英国出现过的重新平均分配制，而重新分配，据现有资料看，并不带有平均的性质。”（《英国剥夺农民土地问题》，1908年，第41页。）

[6] 参看希尔德布兰德：《权力与道德》，第185—186页。

[7] И. 格拉纳特在《关于英国剥夺农民土地问题》（1908年）这部有价值的著作中证实，十六世纪使英国农民失去土地，不是用暴力剥夺的，而是农民把土地出卖给大土地所有者。富裕的农民认为，租种地主土地有利，便把自己的土地卖掉了，于是，他们有些人成了农场主—资本家，小农由于受工业高额工资的吸引也离开了自己的土地。如果真是这样的话，无疑也同时发生过贵族用暴力侵占村社土地的情况，特别是在十八世纪末和十九世纪初。

[8] 参照A. A. 考夫曼：《西伯利亚农民公社》，1897年，第47—48页。这本书是研究西伯利亚各种公社形式的最好史料。

[9] 我们来看看A. A. 考夫曼是怎样评述西伯利亚公社均分土地的原因的。“每一个没有田产或经济力量薄弱的公社社员都清楚地懂得，他们也像富裕的占地者一样，有参与使用土地的权利。这种意识表现得特别突出，是因为公社社员除享受权利外，还要承担义务，也就是说，要担负公社的税款和徭役；在合理组成的公社中，权利与义务是相适应的。在侵占土地的情况下，这种相适应的现象便没有了。虽然土地分配适合于某些农户的福利和实际劳动能力，而缴纳税款通常按成年劳力人口摊派，有时，不考虑每户的真正负担能力，而按纳税人头摊派。”（《西伯利亚农民公社》，第64页）在土地面积受人口增长的影响而日趋减少的情况下，有相当大一部分村

社社员感到亟需土地，于是，均分土地便势在必行了。A. A. 考夫曼进一步指出："在某些地方，行政当局，特别是1888年西西伯利亚建立的农民管理机构的直接作用产生了极大影响。施加行政压力的情况以往也有过，但很少见，仅仅视为例外情况。相反，八十年代在管理农民事务的官吏直接命令下，最终过渡到份额使用制的一系列情况便出现了。1884年和1885年颁布的这些命令，主要是指：促进税制调整，规定税款分摊符合于耕地分配的办法，借以消除拖欠缴纳税款的重要原因，其结果，1885年到1888年期间在伊希姆州八个县实行按占用土地时为止的人口划分耕地。"（同上，第68页。）

[10] A. Я. 叶菲缅科谈道："甚至在著名政论家的文章中也可以看到这样的话：'现在科学已经证实，村社土地所有制形式也是小俄罗斯人民固有的'，我国知识界在日常谈话中，也以同样肯定的语气来表述这些思想。通常引用卢奇茨基先生的名字及其著作。上述情况表明，这种论点或类似论点，论据是多么不足。"（A. Я. 叶菲缅科：《南罗斯农户土地占用制》，载《南罗斯》，1905年，第409页。）卢奇茨基先生收集的实际资料不仅不能证实十八世纪乌克兰村社是否存在；而且"即使他们证实了什么，也只是鲁缅采夫所描述的小俄罗斯时期的情况，甚至误以为在小俄罗斯草原上，不仅村社所有制，而且一般所有制都几乎没有存在过，只是牢固地建立了农户私有制和家庭私有制形式。"（同上书，第410页。）

[11] H. П. 巴甫洛夫-西尔万斯基：《份地罗斯的封建主义》，1910年，第125页。

[12] 十八世纪末，俄国北方各省农民根本不了解均分土地这种情况。但是，就在1785年，阿尔汉格尔斯克省主管经济的长官向其管辖地区的各乡的农民下令："要使农民彼此间均分全部赋役土地不受亏损"，他于次年又解释说："要农民缴纳同样的赋税，就应同样占有可耕的土地，实行征收同样的赋税，这是公正的要求。"然而，农民占有的土地仍然不平均，而富裕的、土地多的农民利用自己在农村协会中的影响，把侵占的土地牢固地控制在自己的手里。政府却继续坚持要农民均分土地。例如，阿尔汉格尔斯克省税务局在1830年3月6日的通告中证实：在它管辖的地区，"农民占有的土地几乎普遍地都不平均，也就是说，同一个村，有些人占地多，有些人占地少"，要求立即重新均分土地。省税务局的这项命令，得到国务会议的支持，国务会议于1831年根据陛下批示意见，责成"阿尔汉格尔斯克省在农民中间实行均分土地"。在行政当局的压力下，俄国南方也开展了分地活动。1829和1830年，枢密官戈尔戈利对哈尔科夫省进行了视察，发现"隶属于国家的农民占有的土地极不平均，其结果有些人占地过多，有些人没有一寸土地"，并且认为，"这种情况对于拖延欠缴税款有极大的影响"，于是他严厉地命令省税务局在春天到来时，立即给各乡管理局下达命令，要它们进行均分土地。省税务局在执行枢密官的命令时，分发通告："各村、市应将其所占有的土地按调查人口数和每人应得数量进行分配。"（这些资料引自H. 布热斯基：《农村协会的欠缴税款和连环保》，1897年，第104—109页。）

[13] 论述村社土地使用制最好的综合性著作，无可争辩地要算K. 卡乔罗夫斯基所写的《俄国村社》一书（1900年）了，它是一部最有价值的研究著作。本书有关俄国村社现代状况的资料，主要引自这本书。

[14] 参阅卡乔罗夫斯基的《俄国村社》一书。

[15] 韦尼阿米诺夫：《农民公社》（根据K. 卡乔罗夫斯基的资料写成）。本书引用的数字资料是依据韦尼阿米诺夫先生的统计表中的1、2、3、4类的村社综合计算出来的。

[16] 韦尼阿米诺夫著作，第208—210页。在B. 沃龙佐夫的著名著作《农民经济的进步趋势》（1897年，第3章）中引用了许多有关村社著作中的例子。

[17] 在俄国的文献中，第一次从经济上对村社的优缺点作科学分析的是A. C. 波斯尼科夫的名著《村社土地占有制》，1875—1878年。

[18] 参看他所著的《俄国与国外消灭插花条地的斗争》一书，1907年，第2版。

[19] 参看H. 布热斯基著作，该书描述了我国征税机构引进和废除连环保这一有趣的过程。

[20] 参看哈克斯陶森：《俄国内部情况研究》，1847年。

[21] 在车尔尼雪夫斯基专门论述村社的许多论文中，特别值得参考的是《对村社土地占有制一些哲学观点的批判》，见《车尔尼雪夫斯基全集》，第4卷。

[22] П. Н. 米柳科夫说："俄国村社实际上是一种强制性组织，它一方面通过连环保束缚住村社成员使之履行纳税和服役的义务；另一方面又力求使每个成员负担的徭役和赋税做到合理均摊。"（《俄国文化史论文集》，第1卷，1896年，第188页。）

[23] B. 谢尔盖耶维奇：《阿尔汉格尔斯克省农民的权利和村社土地占有制》（《司法部记事录》，1907年2月）。

[24] 卡乔罗夫斯基：《俄罗斯村社》，第169、217页。

[25] 同上书，第239、247页。

[26] A. A. 考夫曼在其有关论村社近著中最后说："我个人认为，在完全相同的条件下，邻近欧洲的俄国农民的土地占有制和土地使用制，总的来说，应当经历我国土地多的地区现在还在走的那种发展道路。但是，我不能不意识到，根据类比作出的结论。 只有对于那些一向坚持村社土地占有和使用形式的自发产生和发展理论的人，才具有说服力。"（《俄国村社的产生和发展过程》，1908年，第440页。）后者完全是真实的，然而，可敬的作者是否证实了在我国一些大区村社正在"自发地"发展呢?对这一点，他的近著无论如何不能令我信服。如果是这样的话，那来自类比的结论就加倍地不能令人信服了。顺便说说，我发现，巴甫洛夫—西尔万斯基认为A. A. 考夫曼关于行政当局对村社出现均分制的影响无关紧要的论点，是不能令人信服的，（参看巴甫洛夫—西尔万斯基：《俄罗斯公国的封建主义》，第128页等）其中还包括了很多有价值的资料以及有关俄国重新分配村社起源的看法。

第七章 农业的大生产和小生产

农业生产的特点。机器在农业中的应用。经济集约化。农业中的劳动力问题。不同国家的大农业和小农业的状况。农民经济的稳定性。马克思及其学派对农业问题的态度。

在农业中，人受自然环境中发生的生物过程的影响。因此，在农业中，人直接同外部自然界对立，外部自然界按它自己的规律行事，人无法改变这些规律。例如，在农业中没有不间断的劳动，一到冬天就必然要停止劳动。劳动的时间、节奏、速度、环境，都服从于外界条件。农业劳动的结果，在很大程度上取决于人类完全无力控制的自然条件，其中包括变化无常的自然力（天气），其作用人们无法预见。农业条件要求人们要按照不同季节改变劳动的性质：春天耕地、播种，夏天收割。正因为这种不同劳动的交替进行，是为了适应植物发展的生物过程，所以是不可改变，不能加速或者改在另一季节进行的。诚然，在工业中存在着在时间上依次进行交替的生产过程，但是，这种时间上依次交替的连续性，从不妨碍所有这些过程的同时进行。几个人可以又纺纱，又织布，又染布，三者同时进行。农业则不然，各种不同的劳动要按照不同的季节依次交替地进行。

在工业中，人们能无止境地完善和改进生产资料，而在农业中，人们仅仅能在极其有限的范围内对最重要的生产资料——土地及其自然环境施加影响。在工业中，投入劳动量的增加，绝不会引起劳动生产率的下降。与此相反，在农业中起作用的，是降低农业劳动生产率 的特殊的自然规律。这个规律是：用于土地耕作的劳动消耗的增加，如超出一定的限度就会引起劳动生产率的下降，因为提高土地精耕细作的程度并不能相应地增加所得产品的数量。

由于农业具有上述这些特点，农业和工业不同，资本主义大生产并不比小生产绝对有利。毫无疑义，在农业中大生产具有许多重大的优点。例如，农业企业需要有设施，如果是大企业（它的设施可能是大规模的），那么设施所需的费用（以单位面积计算）要比小企业少得多。总的说来，大生产本身的优点在农业中当然也不会失去它的作用。例如，农业大生产在生产资料方面就占上风。

根据德国某些统计资料，一张犁最大有效耕地面积不少于30公顷，一台播种机和收割机最大有效使用面积不少于70公顷，蒸汽脱谷机不少于250公顷，蒸汽犁不少于1000公顷。而且，农业大企业也能更有效地利用牲畜等等。

然而，农业大生产除上述优点外，也有其不足之处：资本主义大生产（其他大生产我们暂且几乎一无所知）需要有雇佣劳动，而雇佣工人并不像有切身利益的小农业主那样爱惜和精心管理机器和牲畜；而且在修建设施时，小农业主能亲自参加劳动，力求降低设施造价。诚然，在工业中，雇佣工人也不关心和爱惜生产资料，但是，在农业中，这种情况比工业尤为严重，因为农业的劳动过程是在辽阔的土地上进行的，企业主难以监视，此外，活的工具——牲畜还需要进行精心照料。

工业大生产有一个最重要的优点，曾经使工厂战胜了家庭手工业者，这就是机器代替手工劳动使劳动生产率大大提高，但是这个优点在农业中却没有起到这种作用，因为任何机器的实质在于用它代替人类劳动，可是农业的生产成果在很大的程度上取决于机器无法代替的自然界。最好的犁不能把不毛之地变成沃土。其次，在农业领域内，机器是在自然环境中工作的，由于自然环境的复杂性、多样性和易变性（地表的不规则性、天气变化的偶然性等），机器要想完全适应于这种环境，也是不可能的。因此，在农业领域内，机器远远起不到在工业领域内的那种革命化的

作用。譬如说，蒸汽犁，马克思和李卜克内西都期待它能在农业中引起织布机在工业所引起的那种变革，可是它在农业领域内并没有起到很大的作用。

使用蒸汽犁，通常需要有一定的自然条件，而这种条件是不常有的。蒸汽犁不能在沙地和不平坦的、岗峦起伏的地方使用。

其次，机器在工厂里可以固定在一个地方，而在农业中却要视需要而随地转移。因此，农业上用的机器必须是小型的，也就是说，功率小的。同时，在农业中（由于使用机器有时间性）易于组织联合使用机器，几个小农户可以合伙购置和使用机器。

总而言之，在农业中依靠机器来节省劳动，比起工业来，还是收效甚少的。

据Γ. 菲舍尔统计，德国用机器收割比人力收割每公顷土地便宜8马克。用机器耕地和收割小麦每公顷土地只减少费用17马克，可以说是微不足道的。

工业提高劳动生产率的最重要的方式之一，是实行劳动专业化；可是在农业中推行劳动专业化的范围很窄，因为随着季节的交替，劳动的性质也要改变。农业工人不可能实行专业化，如收割，一年才能干几个星期。因此，农业劳动专业化的程度很差，也就是说，占用大量工人劳动的大农业经济不能依靠专业化工人的劳动来增加劳动生产率。

大农业经济有一个明显的优点，是道路和田界占用土地较少，圈划土地的费用较小。但是，这些好处毕竟不是太大的。至于谈到大农业经济的其他一些优点，如可以进行大宗购销、享受信贷等等，那么，小农业经济通过合作社也可以做到这一点。

工业大生产的一个重要的优越性，是在能够保守生产秘密的条件下，可以吸收科学力量参加企业领导。在农业中，大生产的这种优越性没有多大意义，因为大地对所有的人来说，都是公开的，无秘密可保，农业生产，就其实质而言，具有演示的性质，每个有知识的农民都可以向其邻居大土地占有者学习。至于说科学指导，只能是求助于社会农业学了[75]。

总之，农业大生产和小生产的优缺点的对照远不如工业那样显而易见。小农经济有一种无可争辩的优越性：生产者极其关心劳动过程。这种优越性之所以具有特殊的意义，是因为农业同活的有机体打交道，要求特别精心地劳动。因此，小农经济能培育优良种畜，如瑞士、拜恩（巴伐利亚）、荷兰和泽西等种畜[76]，是毫不奇怪的。

一般说来，农业生产集约化程度越高，对同样土地面积投入的劳动越多，那么，小农经济比大农业经济优越之处也就越多。每一项农事活动都要安排一定的土地面积。在农业生产过程中，一些重的东西（肥料、农业机器、收获的产品）总要从一个地方运到另一个地方去，因而庄园离耕地的远近就很重要。距离越远，运送所耗费的劳动就越多。

德国经济学家杜能试图求出耕地离经济中心区，即庄园的远近影响地租高低（指抵补所有费用和扣除所耗费资本之后的某块耕地的纯收入）的关系。根据他的计算（按现代标准换算），如距离为零，收获2500公升黑麦时，则地租每公顷为23马克。如耕地距离庄园1000米，则地租为17马克；如距离2000米，则为14马克；距离3000米，为10马克；距离4000米，为5马克；如距离5000米，则地租等于零。可见，耕地距离庄园愈远，则土地占有者的地租就越少；因为距离远，全部地租都被运输费用所抵消了。[77]

然而，经济集约化程度越高，同样土地面积需要运送的重物就越多，也就是说，运送的费用或距离就越大。

事实证明，资本主义大生产多见于农业粗放制经营。例如，从事砍伐野生林木的粗放式林业经济，可以拥有最大的企业。事实上，在殖民地和人口稀少的国家，从事砍伐林木的企业往往达到庞大的规模。

粗放式畜牧业情况也是如此。在澳大利亚，有一些大畜牧业主都各拥有几十万头羊。

至于说农业，相形之下，企业的规模都较小。美国有一些小麦农场，使用最先进的机器在广袤的土地上滥事粗放经营，达到了最大的规模。其中有些农场拥有土地达一万公顷之多，甚至大多是真正的小麦工厂。

然而，在集约式农业的条件下，这种大农场逐渐行不通了。例如，在英国，面积超过500公顷的农场已属罕见的例外，大多是面积为几十公顷的小农场。

除自然方面的障碍外，资本主义农业大生产的发展还会遇到一些来自社会方面的障碍。这就是说，资本主义农业经常碰到寻求劳动力的最大难题，这就是所谓农业方面的工人问题。因为经常养活大批的雇佣工人，对农业企业主来说是不利的（他们仅临时需要雇佣工人）。从另一方面说，他们不可能雇佣城市工人，而且资本主义农业所关心的是除它之外还要有能向农业资本家提供农业工人的农民经济。同时，资本主义各国的农业工人人数也在减少（流入城市），况且离开农村的都是有知识、有进取心的工人。在农村留下来的，大多是老人和小孩。

然而，小农经济稳定性的主要基础，不在于它比农业大经济优越，而在于大经济是为了追求利润和地租以资本主义企业形式进行的，而小农经济是为维持生产者生存而进行的。农民即使在农业只能提供平均工资的情况下，仍继续从事农业，而资本主义经济，如果收入只能抵补工资，就必然会中止生产。因此，小农经济在总收入和纯收入比资本主义大农业显著减少的情况下，也能够存在和发展下去。属于这种情况的还有，为农民的消费需要生产的小农经济对农产品市场价格波动的依赖程度要比只为销售而生产的大资本主义经济小得多。农产品价格下降，可以使大农业破产，而小农生产却能经受得住，因为小农生产者要把相当大（往往是很大）一部分自产的产品自己消费掉。

这样，如果把资本主义大农业和小农经济在其相互斗争中的相对力量和稳定性加以衡量，则不能不承认这种衡量在现代非常有利于小农经济。许多国家资本主义农业有广泛的发展，甚至某些国家的农业几乎是唯一的形式（如英国），这一事实与上述情况也毫无矛盾。问题在于资本主义农业的发展不是它的经济力量大于农民的、劳动的农业的结果，而是在政治暴力基础上产生的大农业的自然后果。土地之所以转入人数不多的统治阶级集团手中，根本不是因为农业大生产在经济上比农业小生产强大。土地，连同沦为奴隶和农奴的农民，都是统治阶级用暴力掠夺去的。后来农民虽然获得了人身自由，但是相当大一部分土地仍然在地主手里。于是在欧洲各国出现了大土地占有制及其自然产物资本主义大农业。

大土地占有制出现得很早，是由于统治阶级在粗放式经济盛行时掠夺土地所致。在现代，当集约式经济排挤粗放式经济时，发展大农业的条件便越来越不利了。然而，一种农业企业形式之所以不能迅速地为另一种形式所取代，是因为农业关系通常具有很大的保守主义。为了扩大农业企业，一般地说，需要扩大企业所占有土地的面积，为此，它又得租用或购买必要的土地。但不是处处都能够租到土地，而买卖土地又有相当大的困难。大土地占有者占有的土地，往往由于长子继承制及其他法律限制而根本不能出卖（如英国，约有四分之三的私人占有的土地就被确认为属于某些占有者）；同时，小农占有的土地也往往被确认为属于占有者。对出卖土地，国家都普遍课以重税。所有这些因素（及其他许多因素）加在一起，使变化一向相当缓慢的农业关系达到相当大的稳定性。

试以下述德国农业生产（按生产规模）分配的统计资料为例：

生产单位规模	占有面积（千公顷）			增减情况 1907年与1882年相比	
	1882年	1895年	1907年	千公顷	%
2 公顷以下	1826	1808	1731	-95	-5.2
2—5公顷	3190	3286	3305	+115	+3.6
5—20公顷	9158	9722	10422	+1263	+13.8
20—100公顷	9908	9870	9322	-586	-5.9
100公顷以上	7786	7832	7055	-731	-9.4

小经济和大经济的土地面积缩小了，相反，中等农民经济也和大农民经济一样却增长了。关于美国农业进展可参看下面的数字：

农场规模	农场数 （%）	
	1980年	1910年
10公顷以下	0.1	0.6
10—60公顷	33.6	35.5
60—175公顷	48.6	46.4
175—500公顷	15.1	15.3
500公顷以上	2.6	2.8

总之，应当承认，不存在各国家普遍适用的农业企业的发展规律。在工业中大企业发展比小企业快；相反，在农业中，我们发现小农业企业的发展比大农业企业快。一般说，农业关系和农业的发展绝不能纳入某种单一的类型，而是个个具有最大的个性和特色。在不同的国家有极其多样的可能采取的农业形式的结合。无论如何，不能否认下述事实：农民经济通常不会在资本主义经济面前退却，相反，在许多情况下还会出现排斥资本主义经济的趋势。

这明显地表现在如下事实上：与工业发展过程相反，在农业中雇佣工人在农业总人口中所占的比重一般不但没有增长，反而下降了，而独立的企业主的比重却在增长。请参看下述德国的统计资料：[78]

农业人口的分配				比重（%）		
年 度	企 业 主	高级职员	雇佣工人	企业主	高级职员	雇佣工人
1895	2568725	96173	3724145	40.3	1.5	58.2
1907	2500974	98815	3400437	41.7	1.6	56.7

在其他国家，如美国，情况也是如此，其职员和工人在农业人口总数中所占的比重变化如下：

1870年	1880年	1890年	1900年
52%	43.3%	41.4%	34.6%

早在1870年，美国农业无产者的人数就已经超过了独立的企业主。1900年，独立的企业主人数，约为美国农业总人口的三分之二。

在农业生产基础上形成的社会关系，具有最大的独特性，不能像工业那样加以概括。这是因为在农业中人们更加依赖于外部自然界，在整个农业经济领域内，超出物质环境之外的农业本身独具的规律性要比工业少得多。因此，毫不奇怪，经济科学主要研究的恰恰是工业，而不是农业。经济学家在工业方面，比起农业方面来，更加感到像在自己家里从事研究一样，因为农业方面不属于经济学家探讨的外部自然界的规律性占统治地位。

这种情况所造成的结果，是经济学家乐于把从研究工业关系中得出的规律推广到农业关系上来，以取代对农业关系的独立研究。而最乐于这样做的，恰恰是那些想把政治经济学变为精确科学的经济学家，因为只有在研究工业关系的基础上才能产生这样的科学。尤其是马克思从来没有稍微仔细地研究过农业关系。他接触过并非常熟悉英国的工业，主要是棉纺工业。桑巴特非常公正地指出，马克思一般所说的工厂，实际上通常是指某一种特定的工厂，也就是棉纺工厂。然而，他对农业关系很少感兴趣，他在农业方面的实际知识面是很有限的，正如农业问题所占篇幅最大的《资本论》第3卷所表明的那样。

然而，农业关系在现代社会生活中起着十分重要的作用，这是不能轻易忽视的。这里，我们看到，马克思把自己关于工业方面的结论应用到农业方面来了。如同在工业领域出现生产集中化和资本主义工厂代替手工业一样，农业中也出现了农民经济衰落而被资本主义大农业所取代的现象 [79] 。

这就是马克思的基本观点，对这一点不能有丝毫怀疑 [80] ，近来也有某些追随者持反对态度 [81] 。马克思主义者迄今仍追随自己的导师恪守同样的信念。埃卡留斯在其《一个工人对J. S. 穆勒的国民经济学说的驳斥》（1869年）一书（付印前马克思读过，大体上是他编辑的）中，李卜克内西在其《土地和土地问题》（1870年）一书中，考茨基在其对《爱尔福特纲领》的著名评论中，都表达了资本主义农业必然战胜小农经济的共同信念。这个信念在1891年爱尔福特会议通过的迄今仍作为正式党纲的德国社会民主党纲领中也反映出来了 [82] 。

然而，事实表明，农业的发展与工业根本不同。这一点，马克思主义者也都或多或少地承认过，而考茨基关于这个问题的著名著作反映了马克思主义对农业问题的新观点。考茨基在其著作中放弃了早先的看法，并完全承认在现代条件下小农业经济的稳定性，但是，他却解释说，这种稳定性是由于农民的屈辱地位以及他宁肯在一小块土地上忍受极其穷苦的生活也不愿失去这一小块土地的情况造成的。同时，考茨基在其著作中，还表示不相信农民经济能够达到资本主义农业的技术水平。

考茨基这本书引起了一场大论战，但在论战中，取得胜利的绝不是马克思主义者。德国社会民主党在形式上坚持它在1895年的布勒斯劳代表大会上所采取的不可调和的立场，否决了对提高农民经济表示同情的农业纲领草案。但是，实际上德国南方诸邦的社会民主党人仍继续积极支持旨在改善农民经济的一切措施，于是布勒斯劳代表大会决议不过是一纸空文而已。

其他国家的社会民主党不得不更加重视农民的呼声，对农民表示更大的同情。农业合作社这一提高农民经济的手段都写进法国、意大利、丹麦、比利时、澳大利亚、瑞士、芬兰等许多国家的社会民主党的纲领中去了。

参考书目

一般土地问题：
霍茨基：《土地和土地占有》，第2卷，1895年。
布亨别尔格尔：《农业经济和农业政策的主要问题》，古里耶夫译，1901年。
冯·杰尔-伊奥列茨：《土地问题》，弗莱克索尔译，1902年。
A. 斯克沃尔佐夫：《蒸汽运输对农业的影响》，1891年；《农业经济原理》，第2卷，1900—1905年。
索博列夫：《德国运用土地私有制和土地政策的新流派》，1899年。
列维茨基：《法国农业危机》，1899年。
考茨基：《土地问题》，（多种俄译本）。
Ф. 赫茨：《土地问题》，译自德文，1900年。
C. 布尔加科夫：《资本主义和农业》，第2卷，1900年。
H. 卡布卢科夫：《论农业中的工人问题》，1884年；《论俄国农民经济发展的条件》，第2版，1908年。
大卫：《社会主义和农业》，译自德文，第2版，1908年。
凡杰尔维利德：《社会主义和农业》，译自法文，1907年。
克日维茨基：《土地问题》，1906年。
科辛斯基：《论土地问题》，1906年。
加蒂：《社会主义和土地问题》，译自意大利文，1906年。
A. 丘普罗夫：《小农业及其基本需要》，1907年。
B. 伊利英：《土地问题》，1908年；《为土地而斗争》论文集，1908年。
苏哈诺夫：《论农业的演变问题》，1909年。
土地问题和马克思主义：
康斯坦特：《德国社会民主党的土地问题》，译自德文，1907年。
切尔诺夫：《马克思主义和土地问题》，1906年。
希什科：《德国的工人运动和土地纲要》，1906年；《西欧和俄国社会主义政党的土地纲要》，1906年。

---

[1] 参看A. 丘普罗夫的"社会农业学组织纲要"，载《小农业及其基本需要》，第4章，1907年。

[2] 大卫的名著《社会主义与农业》（1903年）对农业生产的特点以及对大农业经济和小农业经济的优缺点作了精辟的分析（有俄译本）。此外，还可以参看：C. 布尔加科夫：《资本主义和农业》，1900年；赫茨：《农业问题》，1899年；贝霍夫斯基：《农业的资本主义的范围》（载《为土地而斗争》文集，1908年）；苏哈诺夫：《论农业进化问题》，1909年。苏哈诺夫这本书特别有价值的地方，是它和作者的其他一些著作一样，对不同形式的农业企业的经济和技术评价作了详细的区分，这两种评价在许多论述农业问题的著作中是混淆不清的。

[3] 参看考茨基：《农业问题》，1899年（有几种俄译本），第7章。这一章对农业中发展资本主义大经济遇到的自然障碍和社会阻碍作了非常翔实的分析，尽管作者由于平素的一般观点喜好削弱这些障碍的作用。

[4] 德国官方的统计资料却提供了完全不同的农业工人数字。但是，需要指出的是，德国统计资料把工人和农户户主全部家庭成员（如果他们在经济劳动中帮助户主）的人数均包括在内。为了弄清雇佣 工人人数，必须从工人总数中扣除这些家庭辅助成员数。参看阿尔贝特·黑塞：《德国职业和社会结构》，载《国民经济和统计年鉴》，第40卷，第6分册。

[5] 参看《共产党宣言》，它指出，"现存的中小阶层、小工业主、商人、食利者、手工业者和农民——所有这些阶级都归并到无产阶级队伍"。（1891年，第5版，第15页）在《资本论》第3卷中，马克思也表述了同样的看法："这种土地所有权灭亡的原因表明了它的限度。这些原因就是：它的正常的补充物即农村家庭工业，由于大工业的发展而被破坏；处在这种耕作下的土地已经逐渐贫瘠和枯竭；公有地（这在一切地方都是小块土地所有制的第二个补充物，并且只是因为有了公有地，小块土地所有制才有可能饲养牲畜）已经为大土地所有者所霸占；种植园经济或资

本主义经营的大农业参加了竞争。”（参阅《马克思恩格斯全集》，中文版，第25卷，第909—910页。）

[6] 康斯坦特在其《农业问题和社会民主党》一书（该书所作的历史论述，考茨基承认“从总的方面来看是无可指责的”）中指出：在马克思看来，“农民所有制和农民经济是过去遗留下来的残余……。不仅仅未来的农业，即使现在的，即十九世纪中叶的农业，其主要部分也都属于资本主义大生产。”（《农业问题和社会民主党》，译自德文，1906年，第60页。）

[7] 例如，Г. В. 普列汉诺夫说：有人把“在资本主义社会中土地所有制的集中化，就资本主义发展的本质而言，是不可避免的”这一思想强加给《资本论》的作者；但是，马克思在任何地方都没有表述过这种思想。（参看普列汉诺夫为恩格斯《法国和德国的农民问题》一书俄译本所写的前言，1905年，第4页。）为了证实这一点，Г. В. 普列汉诺夫引用了马克思1850年的一篇评论。马克思在这篇评论中认为，土地所有制有可能集中化，也可能出现分化。然而，由此绝不能得出结论：认为马克思任何地方都没有说过相反的观点：相反，从所引用的文章中清楚地看出，马克思断言，在资本主义社会中，资本主义农业必然要排挤农民经济，因此，农民所有制必然被资本主义所有制所排挤（换言之，必然发生土地所有制的集中化）。由此只能得出一个结论：马克思对待这个问题，也和对待其他许多问题一样，是自相矛盾的。在本书以及马克思许多著作中所表述并发挥的论点，是他的基本观点；但是，他在一些不重要的短文中有时又背离了这个观点。

[8] 为了不增加引文，我们只限于引用爱尔福特纲领。纲领一开头就说：“资产阶级社会经济的发展必然按照自然规律导致小生产的灭亡……。它使工人与其生产资料分离，并把工人变成无产者，同时，生产资料却被为数不多的资本家和大土地占有者 所垄断。这种变革对无产阶级和濒于灭亡的社会中等阶层——小资产阶级和农民 来说，意味着他们的生活日趋困苦、贫穷，他们不断受到压迫、奴役、欺凌和剥削。”（着重点是我加的。——作者）引自康斯坦特的著作，第136页。

第八章 俄国的农民经济和土地问题

一、 农民经济的广泛发展 。二、 农民的分化 。农民分为财产多少不等的集团。各时期农民分化的过程。三、 农民的缺地现象 。农民解放的条件。农民经济危机的实质何在。四、 移民 。我国政府的移民政策。现时期移民法。五、 农民银行 。银行的历史和现代银行的活动。我国社会主义政党的农业纲领。

一、 农民经济的广泛发展 所谓农民 经济不同于资本主义经济，是指经营者亲自参加生产劳动的农业 。我们所说的小 农经济，是指农民靠自己的经济不能维持自己的生存，而必须从事雇佣劳动来作为自己经济活动的补充；中 农经济，是指农民不从事雇佣劳动，但自己也不雇用工人；至于说大 农经济，是指农民从事自己的经济活动，同时还使用雇佣劳动。小 农在一定程度上是无产者；而大 农则在一定程度上是资本家。

1905年俄国欧洲部分50个省中土地占有情况如下：

农民份地.....139 000 000俄亩

私有土地.....102 000 000俄亩

国家、教堂和机关占有的土地.....155 000 000俄亩

为了对这些数字的意义作出评价，首先要注意，这不是所有土地都同等地用于农业的目的。例如，大片的国有土地面积与适于种粮食和归官方所有的土地面积的真实数字根本不符；因为这种土地有相当大一部分全是树林，根本不适于耕种。大部分国有土地集中在北方三省，就其性质来说，与西伯利亚原始森林无异。可耕地、官有地和皇室领地加起来约有六百万俄亩。此外，一小部分官有和皇室林地可以直接地转用于农业需要，但是，这些土地全部加起来大概有几百万俄亩。

至于私有地，有相当大的部分归农民协会和互助会所有，这种土地约有1150万俄亩。所有这些土地通过赎买都转归农民所有。此外，尚有400多万俄亩不属于农民（主要为工商业）互助会。这样，私人占有的土地总计约为8600万俄亩。这8600万俄亩土地在各类土地占有者之间分配的情况如下：

土地占有规模	占有人数（万人）	总面积（万俄亩）	与总面积之比（%）
50俄亩以下	61.9	650	7.6
50—500俄亩	10.6	1730	20.2
500—1000俄亩	1.4	980	11.4
1000俄亩以上	1.4	5210	60.8
总计	75.3	8580	100

上述资料表明我国私人占有的土地非常集中，其中有三分之二略少一点的土地都属于拥有1000俄亩以上的大私有者。为数无几的私有者（不到14000人）占有的土地却高达5200万俄亩以上。

这样，各种农民经济在1905年大约占有土地15700万俄亩（其中份地13900万俄亩；大的农民协会和互助会购置的土地1150万俄亩，不超过50俄亩的小占有者的土地650万俄亩，后者大多从事农民经济，即亲自参加生产劳动）。

这些都是1905年的统计资料。从那时起，农民土地占有情况有了较大的发展。从1906年到1913年年中为止，农民银行从私有者手中收买了4294617俄亩土地转卖给农民。约有450万俄亩土地是农民在银行帮助下直接从私有者手中购买的。上述850多万俄亩土地相应地扩大了农民经济所占的土地总量。

随后，根据1906年8月12日和27日的法令，凡用于农业经营的官有土地和皇室领地，应在现行租约期满（仅有少数情况例外）后，转让给农民。此外，目前尚属官有而又适于农业种植的林地亦应转让给农民。

但是，所有这些还远远不能充分地说明俄国属于农民经济的农业的真正意义。农民不仅在自己的土地上，而且还在从私有者手中租种的土地上从事农业活动。农民租种私有土地的确切数字不详，但一般认为，不少于2000万—2500万俄亩。官有土地和皇室领地也大都由农民租种。

这样一来，属农民经济使用的土地至少也有19000万俄亩。至于资本主义农业，为了确定其在俄国可能扩展的程度，首先应当注意到这样一种重要情况，即私有土地有很大一部分（据1887年统计达41％以上）属于林地，而耕地仅占37％（用作农民份地的耕地占全部土地的60.5％）。

据奥加诺夫斯基先生统计，私有土地的播种面积约为1800万俄亩，其中1100万俄亩出租给农民，仅有700万俄亩用于经济耕作 [83] 。可见，俄国的资本主义农业所占土地面积的比重，比起农民经济来是微不足道的。

这里还需要指出的是，当地主自力进行经营时，也往往要依靠农民的农具种地（工役制、对分制等）。从上述情况看，农业生产在相当大的程度上都还带有农民的性质，仍然是没有充分发达的资本主义农业，因为劳动工具仍然属于劳动者自己的。

由此可见，在俄国农业中占绝对统治地位的，是农民经济。大土地占有者虽然还拥有大量的土地，但面积不仅不再增加，反而在农民经济的压力下在正常地趋于缩小。农民解放后，整个土地使用制度的历史，是大土地占有制衰退的历史。

在1861年农民解放时，据A. A. 里希特统计，44个省的贵族共有土地7，910万俄亩。 [84] 1905年，这些省贵族占有的土地只剩下4780万俄亩，失去了3130万俄亩，其中约有1500万俄亩转归劳动农民经营，其余的1600万俄亩转入商人、小市民和农民资本家手中。

这里，十分明显，转入资本家手中的土地，不具有牢固的私有制性质，很容易回到市场上去，它对其占有者来说，不过是进行投机的对象。反之，土地如转归小土地占有者所有，他们除非万不得已，是不会与土地分离的。

我国农民的农业，按其特性来说，费用非常低，甚至低于资本主义农业，尽管后者又远远落后于西欧的农业。

二、 农民的分化 我国从事农业的约占全国人口五分之四的广大农民群众究竟是指什么而言呢?

尽管我国大部分地区不久前还盛行村社土地占有制，但如果认为均分土地使用制能导致全部农民土地的平均分配，那就错了。村社无力阻止农民的分化，无力阻止农村分化为富裕的和贫穷的，富裕的农民和无地的无产者。第一，村社进行平均分配的仅仅是土地，而不是全部生产资料。对于没有牲畜的农民来说，独自从事农业经济是非常困难的；第二，重新平均分配不是经常进行的，在两次重新分配的间隔期间，土地可能集中到某些农民手中；第三，仅仅是部分村社实行了真正的重新平均分配；第四，进行重新分配的只是份地，农民还得买地以至租地种；第五，某些个别的村社占有的份地质量好坏不一，而且还有地多地少的村社，等等。

总之，我国的农民阶级远不是同类的经济集团。它分化为富裕程度不等、社会性质不同的集团。遗憾的是，我们掌握这个问题的资料非常有限。我们只知道某些农民协会之间农民份地的分配情况。但是，这些数字不够典型，因为农民的分化是在农民协会内部进行的，而要确切了解这种分化，就得深入到村社内部的相互关系中去。有关这个问题的详细资料，仅仅涉及某些省和县，散见于地方统计文献。

农民分化表现得尤为剧烈的，是那些经济条件较好，从而能够区分出富裕以至巨富的农民集团的地方，如诺沃罗斯和俄国东部地区。与此相反，在中部地区，土地密集程度较高，较富裕的农民集团几乎全部消亡，所以，农民的分化现象较少。

能够确定农民经济状况的一个最好的特征，是农民播种土地的规模大小。相反，农户拥有的马匹头数多少，倒是一个不太精确的特征。有关农民种地面积分配的资料，为农村人口分化提供了最精确的观念。这些资料载于某些地方统计资料汇编，并由奥加诺夫斯基先生按10个省33个县的情况加以分类。[85]

农户类别	所占百分比
农村的无产者（未种地者）	12.6
小农户，种地 2.5—5俄亩以下者	24.5
中农户，种地 12—15俄亩以下者	59.2
大农户，种地 12—15俄亩以上者	3.7

为了正确地评价这些数字，必须考虑到生活状况不同的农民家庭的规模远不是一样的，未种地的家庭规模要比中等户大约小二分之一，而种地多的家庭规模又要比中等户大一倍。因此，应当承认，农村无产阶级约占农村人口的6%—7%，经营半资本主义经济的大农户集团，占农村人口的7%—8%。

遗憾的是，这些资料涉及的县太少了。但是，从这些县的构成来看，俄国各地区的县都有，因此，可以说这些资料具有较普遍的意义。

我国农民阶级朝什么方向发展，即农民的分化是扩大还是缩小，是一个饶有兴趣的问题。尽管现有的实际资料还不足以解决这个问题，但总归多少还是有一些。例如，与俄国欧洲部分31个省农村人口中的马匹分配变动情况的有关资料（据12年间有关军马的调查资料[86]）。

无马和有马的农民人数增减情况

1899—1901年与1888年相比 (以1888年为100)						
没有马的	有1匹马的	有2匹马的	有3匹马的	有4匹马的	有5匹马的	有6匹马的
125	122	96	65	77	45	41

这些资料表明，没有马和有1匹马的农民人数增多，而且有大量马匹的农民人数显著减少，而且减少得越多，这类农民集团占有的马匹就越多。由此可见，我国农民阶级不是日趋分化，而是在日益贫困化的影响下相互拉平了，因为较富裕农民集团的消亡，导致贫困的普遍平均化。

然而，得出这个结论尚为时过早。绝不能认为农民经济拥有马匹多少是衡量农民经济状况好坏的正确尺度。马匹不仅仅用于农业目的，而且也是农民用来运输获得补充收入的源泉。一般说来，我国农民经济需要有更多的超出纯农业用途的马匹。此外，马匹头数的减少可以用马匹质量的改进来弥补，看来，实际上也是这样做了。最后，经济集约化程度的提高和使用机器，在一定的程度上减少了农业对马匹的需要。

因此，较富裕的农民集团在马匹减少的同时提高自己的经济福利，也不是不能办到的。

农民的分化，在俄国不同的地区，情况很可能是不一样的。在农民经济条件较好的地区，农民的分化在加剧，即较为富裕的农民集团在发展，而农村无产阶级也可能同时在发展。在农民经济不发达的地区，农民阶级在普遍贫困的基础上生活状况日趋平均化。[87]

这里，需要指出的是，统计资料由于根本不注意与农民分化问题有关的大量文献这样一个很重要的原因，而不可避免地会缩小农民分化的实际数字。这里要引用的统计资料都是以农户为单位的。但是，农民家庭有大有小，福利水平并不取决于家庭所占有的马匹、土地等的绝对数，而取决于每个家庭成员占有的马匹、土地面积等的数量。假设家庭规模缩小，每户的马匹和播种土地面积也随之减少，则一个家庭成员的马匹和播种面积也有可能增加。例如有一农户先前家庭成员12人，有马5匹，后来分做两户，每户家庭成员6人，各有马3匹。每户财产增加了，先前家庭每个成员平均有 $\frac{5}{12}$ 匹马，而现在平均每个成员有 $\frac{1}{2}$ 匹马。然而，根据以户为经济单位的统计资料，每户财产减少了，马匹数也大大下降了，从5匹减至3匹。

地方自治会的统计资料明确规定，我国农民大家庭也是马多的家庭（也是种地多的家庭）。但是，我国农民阶级现代的发展特点之一，就是较富裕的一部分农民大家庭的解体。根据这种情况，马多的农户就要减少，尽管这些农户家庭每人占有的马匹增加了。富有农户的财产可能增长，然而，一些农户由于家庭分化而瓦解，因此，这种财产的增长，可能在以农户为单位的统计资料中完全没有反映出来，甚至还可能得出财产下降的假象。

我们在指出这一点的同时，还应当得出如下结论：即使在以农户为单位的统计资料中证明部分较富裕农民走向衰落的情况下，农民也会发生分化。如果这些统计资料指出生活好的农户在增加，则他们的财产实际上增加得还要多。

为了说明农民阶级在有利于农民经济的条件下的分化情况，不妨以波尔塔瓦省为例。该省进行过三次地方自治会农户全面调查：第一次是1882—1889年；第二次是1900年，而第三次是1910年。关于头两次调查期间农民人口分化的变动性质，参看下述该省9县调查表[88]：

主要粮食的种户（农村的阶层）数

（以千为单位）

播种亩数 调查时间	未种地	1俄亩	1至2	2至3	3至6	6至9	9至15	15至50	50俄亩

	的	以下	俄亩	俄亩	俄亩	俄亩	俄亩	俄亩	以上
1882—1889年	56.7	6.8	19.4	25.5	66.1	33.5	19.0	6.9	0.3
1990年	48.2	15.2	30.6	32.0	71.7	30.6	18.5	8.9	0.65
增减百分比（%）	-15	+124	+60	+25	+8	-9	-3	+29	+117

从上表中可以明显看出变动的普遍意义。表中两边的各项数字（不种地户数减少除外）大大增加了，而且，离中等户二项越远，增加得越多。与此相反，种6—15俄亩的中等农户减少了[89]。如以有关波尔塔瓦省农民土地占有规模的三次调查资料为例，则可得出如下情况[90]。

享有地方自治会土地所有权的100个农户的调查情况

年度	3俄亩以下	3—9俄亩	9—50俄亩	50俄亩以上
1882—1886年	44.6	42.3	12.7	0.4
1900年	51.5	35.9	12.0	0.6
1910年	51.7	34.0	13.7	0.6

通常，在农民经济处于不断发展的情况下，我国正向资本主义经济转变的大农经济，应当说是最强大、最有生命力的。这种处于劳动农业经济和资本主义农业经济边缘的经济，即经营者本人亲自参加生产劳动，比普通农民高出一筹，即使规模不大、但却经常使用雇佣劳动的经济，最善于利用农业的有利条件，并在这些场合比起其他经济来，更加蓬勃地发展起来了。这种经济由于经营者需求有限，很容易积累可用以扩大企业的剩余产品。如果我国农业任其自然发展，没有来自外部的任何影响，那么，这种经济看来也是有前途的。政府竭力使强者更强、弱者更弱的现代农业政策，也推动农民群众在这个方向上走下去。所有这些都必然要加强农民人口的分化。

三、 农民的缺地现象 可见，我国的农民大众远不是清一色的，它包括大、中农和不断转化为农村无产阶级的小农等集团。但是，相当多的农民既不属于纯粹的农村无产阶级，也不属于大农户，他们不雇佣他人劳动，在一定程度上从事着独立的经济活动。恰恰是在人数最多的这一部分农民中间，近来尖锐地感觉到了我们称之为农民缺地 的那种农民经济危机。

俄国现代农业关系发展的出发点是农奴制的改革。农民解放时，规定要保留他们早先占用的那份土地。但是，由于地主的反抗，这项原则未能实行，而过去隶属于地主的农民得到的土地比他们原有土地约少五分之一，而且要缴付很高的赋税，赋税在大多数情况下都大大超过土地的纯收入。

过去隶属于国家和皇室领地的农民的土地制度条件要好得多。农民缴赋税少，而得到的份地却相当多。全俄国过去隶属于地主的农民，按纳税人口计算每人平均可得到土地3.2俄亩，过去隶属于国家的农民每人平均得6.7俄亩，过去隶属于皇室领地的农民每人平均为4.9俄亩。但是，

有一部分隶属于地主的农民（所谓“被赠与土地者”，即不缴赎金即得到相当于份地四分之一的赠与土地的农民）所得土地比平均份地要少得多。这些“被赠与土地者”约占隶属于地主的农民总数的6％，然而在全国分布很不平衡，某些地方甚至占农村人口的绝大多数。所有这些“被赠与土地者”得到的份地寥寥无几，根本不够维持生活的。最后，过去属于地主的农奴（解放前仅就男农奴而言，约有72万余人）和解放前划入小市民的农民，没有得到什么份地，而成为我国农村无地的无产阶级分子。

这样一来，过去的农奴在解放时得到的土地要比先前的原有土地少得多。但是，俄国农业人口从农奴制改革时起增加了将近一倍，而按农业人口平均的份地也相应地减少了。

1905年，俄国欧洲部分的农户每户平均份地相当于11.1俄亩，但在不同地区份地的平均数额很不一样，从波多尔斯克省的3.8俄亩到奥洛涅茨省65.1俄亩不等。1905年，据官方统计，有5俄亩以下份地的农户为285.6万户，约占农户总数的24％。份地在10俄亩以下的农户共有507.2万户，占农业人口的42％。然而，例如在西第聂伯地区（沃伦省、基辅省、波多尔斯克省、比萨拉比亚省、赫尔松省）有5俄亩以下份地的农户在农业人口总数中所占比重已达到52％，而在第聂伯—顿河地区（契尔尼戈夫省、波尔塔瓦省、奥尔洛瓦省、库尔斯克省、哈尔科夫省、沃龙涅什省）则为34％。

农民缺地问题十分尖锐。虽然1905年全国农民的份地每人平均已超过10俄亩，但是，看起来，在不同地区之间和某些农民集团之间份地分配不平均，因而有很大一部分农民所得份地少得很。

这里，可清楚地看到，占有土地多少不一的农民都在抱怨缺少土地。1905年，要求增加土地的农民运动遍及全国，不仅波及土地密集度高的中部地区和西南部地区，而且也波及农民份地较多的伏尔加河流域。在这个地区，不仅土地少于中等农户的农民集团要求土地，而且整个中农阶层也要求土地，这也正是农民运动的力量所在。

农民要求土地或多或少带有普遍性。尽管实际占有土地的程度千差万别，但这种普遍性表明，我国农民经济苦于缺少土地的根源，首先在于农民经济技术与现有土地的规模不相适应。农业体制的集约程度越高，为获得同样数量的农产品所需要的土地就越少。人口的增加，随着农民分化过程的加剧，使中等农户占有的土地面积大为减少了。可是，农民对粮食的需求仍然不变。为了在土地减少的情况下仍保持原先的产量，农民就必须转而采取集约程度更高的农业体制，从而提高土地的收获量。的确，收获量在过去有所增加，但还远远不够。其结果，现有土地不足以维持农民的生存，所以要求土地的呼声四起。

这就说明了为什么农民不问其占有土地多少都一致痛感缺少土地的原因。一户有几十俄亩土地，对农民来说是很不够的，假如他在西伯利亚迄今还保持最原始的歇荒耕作制的话。因为在实行这种耕作制的条件下，土地连种几年，直到地力耗尽为止；然后就歇荒，直到自然界的自然过程又恢复地力，适合耕作为止。从另一方面来说，西欧的农民在实行集约耕作制的情况下，甚至有3—4俄亩地块，它只相当于我国土地密集程度最高的地区中等农民的份地，也足以能维持生活了。

可见，我国农民缺少土地，就其经济实质而言，在大多数情况下无非是农民的农业生产危机的反映而已。这种危机是由于农民耕作技术落后造成的，因此也只能靠提高耕作技术来解决。从俄国大部分地区（即尚未实行更为粗放的耕作制地区）盛行的三区轮作制过渡到使用矿物肥料的农业轮种制，对于俄国农民经济来说，已成为亟须解决的问题。现在，农民每一俄亩地的粮食产量，约为40普特。在德国每一俄亩平均产量110—120普特。要使我国农民也获得这样高的产量，是没有任何自然障碍的。[91]

总之，如不根本改变我国盛行的粗放耕作制，就无法摆脱压迫农民经济的危机。但是，不容忽视的是，如果我国中农经济只苦于相对的 、而不是绝对的 缺少土地，也就是说，缺少土地不是由于土地绝对不足，而是由于耕作技术水平低，地块产量少，而同样地块如实行别的耕作制则可保证农民生活， [92] 那么，我国有相当大一部分农民土地太少，甚至于实际上无论怎样提高农业技术水平，也都无法靠自己的份地生活。例如，赠与份地所有者和其他许多阶层的农民，都处于这种境地。对于所有极端缺少土地的农民来说，应当先得到土地，然后再来考虑如何改进土地的耕作技术。

一般说来，把提高农业技术同扩大农民的土地对立起来，是不对的。不论前者或后者，都是必要的，前者如果没有后者就不能广为推行。应当把农业从停滞状态中推向前进，为此需要采取的手段就是扩大农民的土地。

四、移民 人多地少势必迫使农民迁徙。我国的移民运动由来已久，最早的移民运动就是受国家和农奴制压迫的农民自发地向边区逃亡，对此政府也无法制止。于是，十九世纪上半期整个俄国南部地区都住满了人。政府并不赞许农民自动迁徙，可是迫不得已，到头来也只好放任不管了，因为自由迁移的结果，边区已经住满了人。此外，在农奴制改革前的时期，依据国有财产部大臣基谢廖夫1837年制订的严密的计划，也曾经正确地组织过隶属于国家的农民的迁移。这项计划规定，隶属于国家的农民占有的份地按男性计算每人平均不到5俄亩者始可迁徙到有大量多余土地的地方。移民费用由国库承担。起先是迁移到俄国中部某些省，如唐波夫、沃龙涅什等省，后来，这些省住满了，才迁往伏尔加河沿岸及其中上游东岸一带各省，如萨马拉、萨拉托夫、乌菲姆斯克和奥伦堡等省，然后又往前高加索迁移，最后，在十九世纪五十年代末则向西伯利亚迁移。其结果，在1837—1859年期间迁移的农民约有40万人，从其后多次调查来看，他们的生活都达到了颇为富裕的水平。

农奴解放后，政府对移民的态度有很大改变，转向坚决敌视的立场。政府开始认为，移民运动危及地主的利益，因为移民使地主有失去工人和佃农之虞。尽管如此，在农奴解放后，移民非但没有停止，反而由于农民经济的危机而加强了。移民是自发地进行的，但要克服种种阻碍，其中主要的阻碍是农民实际上隶属于协会，如无协会的退会证明，就不能迁出。农民协会则设法不发给移居者退社证明，因为移居者脱离协会，协会就得把农民承担的赋税和劳役担负起来。正因为如此，这个时期的移民运动几乎全都带有随意的性质。

八十年代以前，这种迁徙先向俄国东南部，后向前高加索和高加索地区。从八十年代起，西伯利亚就成为迁移的主要地区了。移民运动越来越猛，政府不得不作出适当的让步。于是，1881年颁布了第一个《暂行规定》，责成内务部和国有财产部管理移民事宜。1889年6月13日，又颁布了一项法律，虽然没有规定迁移有充分自由，然而在这方面总归前进了一大步。这项法律规定向移民提供到迁移地点后的就业安置和口粮贷款，发放路途补贴以及其他优惠事项。但是，如上所述，法律并没有准许移民运动有充分的自由，因此，“自由放任”的移民仍然占优势。甚至在西伯利亚，九十年代自由移民占移民总数的60％—80％，更不要说高加索或图尔加草原“自由放任”的移民了。

西伯利亚铁路建成后，移民进入了一个新时代。1893年成立了“西伯利亚铁路委员会”，于是掀起了向西伯利亚移民的高潮。我国政府政策的这种新转变，纯属是政治性的考虑，也就是开垦西伯利亚，以对付面临的“黄祸”的威胁。西伯利亚铁路委员会，是效法北美铁路管理委员会而建立的，其目的是为了推行广泛的殖民化。国库拨款3000万卢布，用来兴建“西伯利亚铁路辅助企业”（主要是移民事业），而为了建设移民区大约投资600万卢布。所有这些并不是毫无成果的。九十年代初，可以设想，西伯利亚几乎没有空闲的土地用于移民了。目前又为殖民开辟了新的来源，开发泰加森林，并发现那里有适于迁移的广大地区。

最后，近几年来，在我国移民政策中又出现了转折。1902年，波尔塔瓦省和哈尔科夫省发生的农民骚动，对这种转折起了决定性的作用。1904年6月6日颁布的新移民法，就是农民骚动的直

接产物，其基本条款是波尔塔瓦省土地所有者和行政当局会商拟定的。

从农民骚动可以清楚地看出土地稀少的政治危险性。正因为如此，大土地占有者和地方官吏才普遍开始想把农村过剩的人口迁往远地，而且政府也害怕农民的革命运动，认为有必要把缺少土地的农民从俄国中部地区迁走。1904年的移民法，在原则上承认迁移是自由的；但又把迁移分成两类：可鼓励的和不宜鼓励的，并对第一类给予种种优待。移民法规定主要支持无地和缺地的农民进行迁移，但它的缺点是，“不宜鼓励”的移民实际上可能变成被禁止的了。1906年3月10日颁发的指令，终于准许迁移有完全的自由。

一般说来，移民远不能解决我国的土地问题，因为西伯利亚和其他边区也只能为我国极少一部分缺少土地的农民提供迁居的地方。俄国每年人口增长约200万人，而往乌拉尔的移民1908年最多达到664777人，其后有所下降，1913年总共才有327000人。西伯利亚移民的前景不妙，其征兆是往西伯利亚移民的同时，还发生了倒流的现象，不顺利的迁移者又回到了故乡。

留在西伯利亚的移民的状况，也并非都是很好的。第一批移民相当快地过上了较好的生活。可是现在，移民在新地方有时过着比故乡更穷苦的生活。

五、 农民银行 可见，移民不是减少俄国土地密集程度的真正手段。农民难道就不能通过赎买地主的土地就地得到自己所需要的土地吗?从上世纪七十年代起，关于组织农民的土地信贷问题，我们的协会和刊物就已经进行过热烈的讨论。某些地方自治会企图用自有资金解决这个任务，并为此目的还拨出了相当大的一笔款项 。在七十年代末，农民贷款储蓄互助委员会所属彼得堡和莫斯科分会，制定了若干个有关组织农民土地信贷的方案，这些方案得到了普遍的重视。有24个地方自治会表示赞同。其实，七十年代末，革命运动在继续高涨。政府认为必须多少满足农民的土地要求，于是1881年邦格主持的财政部拟定了农民土地银行草案。

财政部解释建立银行的意图是为了打消农民想白得土地的愿望。国务委员会有少数人在讨论财政部草案时，表示坚决反对，尽管草案删去了农民可望得到新份地的全部条款。这些人担心，用他们的话说，“银行会坚定不移地变成把相当多的土地强制卖给农民的工具”。国务委员会的多数人，出于纯政治性的考虑，表示赞成这个草案，认为银行是涣散农民革命情绪的最好手段，在他们看来，土地私有制是瓦解农民共产主义观点的最好手段。

草案规定，必须限定每个农民购买土地的数量，农民购买的土地加上其现有的土地不得超过1861年规定的份地的最高限额。国务委员会把这一条删掉了，又换上一条，规定发放给农民购买土地的贷款，凡属农户土地所有制，按男性计算，每人最高限额为500卢布，凡属村社土地占有制每人最高限额为125卢布。这种重农户轻村社的做法，清楚地显示了政府庇护农民土地私有制的趋向。银行只能根据农民和地主双方自愿达成的协议支持农民购买土地，农民不得购买地主拍卖的土地。银行为农民提供购买土地的长期信贷，然而利息很高，高达7.5％（还债时）（后来这种利息在还债时下降到4.5％）。买地用款，不全部贷给，而只贷给一大部分，其余部分由农民自筹款（补付款）缴付。

银行刚建立的头几年，力求帮助较贫困农民解决其对土地的需求问题。1883年，有55.5％的农民得到了购买土地的贷款，他们都是无地和少地的农民。补付款也比较不多。但是，自从邦格离开了财政部之后，银行的活动就改变了方向。商业观点占了上风，于是银行更加害怕在业务上承担财政风险。银行坚持商业观点，就要求农民拿出更多的补付款，而且愿意跟富裕农民往来。银行的无地和少地的债务人数在1889—1892年期间下降到28.5％。与此同时，由于还不起银行欠款，农民把买进来的土地又卖出去的情况多起来了。例如，在乌菲姆斯克省，农民原先买进的土地约有11％又被银行拍卖出去。1891—1892年银行共拍卖农民土地21000俄亩，其中几乎有一半转入商人和贵族手中。八十年代末，农民银行已经不再是土地政策的工具了，而变为普通的土地信贷机构。

九十年代，银行活动又出现了一个新时期。这就是敢于进行大胆试验的财政部长维特政策的全盛时期。1895年，银行实行新的章程，按章程规定，银行有权购买一定数量的私有土地，然后再转卖给农民。为此，筹集了一笔专用的银行资本，部分来自农民赎金扣款，每年约200万—300万卢布，部分来自其他来源。维特设想授权银行把土地租给农民永久世袭使用，后来又放弃了这项计划。维特的提案在国务委员会几乎无人反对，顺利通过。

银行实行新章程后，购买私有土地的数量有了显著的增加。同时，土地价格也很快提高了。农民银行帮了贵族的大忙，使他们能够把自己土地高价出售给农民。截至1904年1月1日，银行经手总共收买了109.3万户业主的730万俄亩土地。

最后，1905年11月3日指令颁布后，农民银行的活动进入了一个新阶段。这项指令撤销了对银行自力购买土地的种种限制。银行完全打破了根据谨小慎微的商业观点制定的各项规定，并开始尽快地收买地主的土地，而不问农民对这些土地的需求如何。它的唯一目的，就是帮助地主，为地主提供出卖其土地的机会。可供出售的地主土地在农民运动的影响下，达到了巨大的规模，银行在（1906—1909年）3年间购买的地主土地几乎有350万俄亩。土地是用高于历年的价格购买的。革命运动一平息下来，银行的活动也随之收缩了。

截至目前为止，银行经手购买的土地（包括银行自行购买和通过银行农民购买的土地）总共有1600万俄亩左右。

1895年，德国社会民主党在布勒斯劳代表大会上否决了党的优秀分子所拟定的农业纲要草案，并且坚定地认为，社会民主党不能承担维护农民利益的责任。德国社会民主党之所以采取这种立场，是因为德国很早就是一个工业国了，农民只占全国人口的极少数。可是，俄国迄今基本上仍然是一个农业国。全国人口大约有四分之三是农民。因此，对俄国社会民主党来说，农业纲领问题有着完全不同的意义，而且从现实生活来看，也不容许作出德国社会民主党所通过的那种简单化的决议。

经过几起几落之后，俄国社会民主党通过了农业纲要，其中最根本的一条，是要求“征用土地”——没收除小土地所有者外的私有土地，并把没收的土地转归按民主原则选举出来的地方自治机构所有。至于如何使用这些没收的土地，纲领没有作出规定，但是，既然土地归农民所有，那么，土地亦应由农民按自己意愿使用。农民希望什么，这当然是毫无疑问的，希望得到土地，独立从事经营。可见，俄国社会民主党通过的农业纲领实际上可以归结为：要求把现在用于资本主义经营的土地部分或者全部转交给农民。

我国另外一个社会主义政党提出了土地“社会化”的要求。这个政党要求把土地排除于商品流通之外，把土地从某些个人或团体占有按下述原则转变为全民的财产，包括按民主原则组织起来不分阶层的农村和城市公社直至省和中央机构的土地全部归中央和地方人民自治机构管理（迁徙和移民、土地储备基金管理等）；土地应当采取平均的劳动使用制，也就是根据所投入的个人劳动或互助劳动来确定劳动定额。

尽管社会民主党人与我国民粹派社会主义的代表有过激烈的争论，但是，社会民主党的农业纲领与民粹派的纲领非常相近。两个纲领的主要条文都要求消灭大土地所有制以及资本主义大农业，因为后者以前者为前提，并提出把土地转入农民手中。因此，现实生活甚至迫使我国社会民主党人这样一些忠实的马克思主义者放弃敌视农民经济的立场，转向维护农民的利益，反对大土地所有制。这就消除了马克思主义者和所谓的民粹派之间最重要的分歧之点，从而在很大程度上失去了争论的基础。现实生活表明，关于俄国资本主义工业发展可能性的争论已失去了意义，因为我国已经有了这种工业，而且它的发展已经成为明显的、无可争辩的事实。从另一方面看，现实生活还表明，在农业方面并没有出现任何类似资本主义地主经济排挤农民经济的现象，恰恰相反，资本主义的地主经济大都受到农民经济的排挤。双方的错误在于他们把工业和农业的发展方向等同起来了。实际上，工业和农业的发展是根本不一样的，因为在工业中，大生产排挤小生产，而在农业经济中我们看到的情况基本上是相反的。

参考书目

扬松：《关于农民份地和赋税的统计调查经验》，第2版，1881年。
瓦西里奇科夫：《俄国的土地占有制和农业》，第2版，第2卷，1881年。
霍茨基：《土地和土地占有》，第2卷，1891年。
波斯尼科夫：《南俄农民经济》，1891年。
福尔图纳托夫：《农民经济土地统计总评》，1892年。
尼古拉：《我国公有经济改革纲要》，1893年。
A. 斯克沃尔佐夫：《俄国饥馑的经济原因》，1894年；《土地问题和国家杜马》，1906年。
丘普罗夫和波斯尼科夫主编的论文集：《收成和粮价对俄国国民经济某些方面的影响》，第2卷，1897年。
B. 伊利英：《资本主义在俄国的发展》，1898年。
H. 卡布卢科夫：《关于俄国农民经济发展的条件》，第2版，1908年。
П. 洛赫京：《俄国农业状况与其他国家的比较》，1901年。
П. 维赫利亚耶夫：《评俄国农业活动纲要》，1901年；《用法律观点看土地问题》，1906年。
《农村的贫困》，利沃夫和斯塔霍维奇出版的论文集，第2部，1904年。
《土地问题》，多尔戈鲁科夫和彼得伦克维奇出版的论文集，1905年。
《农民问题概要》，马努伊洛夫主编的论文集，第2部，1904年。
C. 普罗科波维奇：《土地问题》，1905年。
П. 马斯洛夫：《俄国土地问题》，第2部（第4版），1908年；以《国民经济的发展和土地纲要》，1906年；《土地纲要批判》，1906年。
科辛斯基：《论土地问题》，1906年。
M. И. 杜冈-巴拉诺夫斯基：《土地国有化》，第2版，1906年。
佩舍霍诺夫：《基于农民运动的土地问题》，1906年；《农村的土地贫困状况》，1906年；《农民和工人的相互关系》，第3版，1906年；《土地国有化》，1907年。
切尔诺夫：《作为经济范畴的农民和工人》，第3版，1906年；《无产阶级和劳动农民》，1907年；《论赎买土地问题》，1906年。
Л. 布赫：《土地属于人民》，1905年。
韦谢洛夫斯基：《俄国的农民问题和农民运动》，1907年（1906年论文集《论土地问题》）。
格罗曼：《土地问题和土地方案》，1906年。
И. 格赖：《工人问题和土地改革》，1906年。
P. 诺沃托尔什斯基：《土地社会化》，第2版，1906年。
C. 扎克：《农民阶级和土地社会化》（1906年）以及《社会主义和土地问题》，1907年。
《土地社会化》（"合作"出版社出版的论文集）。
斯坦尼斯拉夫（沃尔斯基）：《论土地国有化问题》，1906年。
H. 列宁：《土地纲要修订》，1906年。
A. 考夫曼：《移民和拓荒》，1905年；《土地问题》，1908年。
赫尔岑·施泰因：《土地问题》，1905年；《土地和栽植》，1906年；《不同派别的土地纲领问题》，1906年；《没收或者赎买》，1906年；《土地改革》，1906年。
马努伊洛夫：《俄国的土地问题》，1905年。
斯卡隆：《农民银行》（A. 马努伊洛夫1906年主编的《农民问题概要》）。
A. B. 克拉西克：《农民银行及其在1883年到1905年的活动》，1910年。
M. 戈列梅金：《土地问题》，1907年。
B. 斯维亚特洛夫斯基：《论俄国土地占有制的命运问题》，1907年。
《为土地而斗争》（卡乔罗夫斯基主编的论文集，1908年）。
奥加诺夫斯基：《农业演变的规律性》，1909年；《论俄国土地关系史概要》，1911年。
苏哈诺夫：《论有关农业进化问题》，1909年。
A. 扎克：《农民土地银行》，1911年。

Б. Н. 克尼波维奇：《论俄国农民阶级的分化问题》，1912年（М. И. 杜冈-巴拉诺夫斯基领导的彼得堡大学附属经济学校论文集，第1集）。

---

[1] 《为土地而斗争》，第143页。

[2] 参看A. A. 里希特：《关于土地私有制的数字资料》，1897年，第18页。里希特提供的资料，毫无疑问是把贵族占有的土地面积缩小了，因为贵族土地减少的实际数字要大得多，至于大多少，由于缺乏资料难以说出较确切的数字。

[3] Н. 奥加诺夫斯基：《农业演变的规律性》，第1部，1907年，第22页。对农民分类我作了某些改动。

[4] 奥加诺夫斯基：《土地征用的意义》，载《劳动之路》，1907年，第3期。

[5] 这个观点被П. П. 马斯洛夫在其著名的《俄国的农业问题》一书中发展了。虽说有这种可能性，但也不能不承认，作者提供的实际证据是很不充分的。奥加诺夫斯基先生对П. П. 马斯洛夫汇编的1891、1894和1896年战马统计的实际资料所作的批评，是完全正确的。这些资料只涉及一个不太长的时期，况且由于连年歉收而带有例外的性质。

[6] 参看《波尔塔瓦省农户调查材料》，1907年，波尔塔瓦省地方自治会统计局出版，以及波尔塔瓦省地方自治会出版的：《1908年波尔塔瓦地方自治会简报》。

[7] 在叶卡捷琳诺斯拉夫省的马林乌波里斯克县出现的分化（随着不种地户数的增加）更为明显。参看Б. Н. 克尼波维奇：《论俄国农民阶级的分化问题》，1912年。（М. И. 杜冈-巴拉诺夫斯基领导的彼得堡大学附属经济学校的论文集，第1集。）克尼波维奇的著作是对农业的分化问题研究最详尽的综合资料。

[8] М. 勒克利茨基：《农民土地占有史的最后一页》（载《庄园主》，1914年，第14—15期）。

[9] 参看A. 丘普罗夫：《小农业及其基本需要》，第8章和第9章。

[10] 绝对 缺地和相对 缺地的对立，主要是考夫曼提出来的。参看他的杰作《移民和垦殖》，1906年，第二部分，第1章。

第三篇 交换

第一章 价格

一、 市场价格和自由竞争条件下的价格形成 。市场价格的波动是商品经济的调节器。市场价格的形成。供求规律。奢侈品和必需品的价格。二、 商品的平均价格 。利润均衡规律。生产费用是作为资本主义生产方法的特殊范畴。生产费用和劳动。三、 垄断价格 。级差价格。垄断价格提高的范围。四、 抽象价格理论的范围 。零售价格和批发价格。价格的社会因素。在需求饱和和不饱和状况下的价格。

一、 市场价格和自由竞争条件下的价格形成

交换是政治经济学所研究的经济体系的特点。它把个体经济和国民经济联结成为一个整体。只因为个体经济有这种联系，所以经济科学才具有近乎于准确科学的一门学科的特点。正因为如此，在交换的范畴中，我们的科学确定了共同的因果规律（这些规律的发现成为政治经济学的骄傲），能揭示准确性和必要性的规律，外部自然界的规律。

一位著名的英国经济学家惠特利甚至建议说，由于交换在政治经济学所研究的现象中具有特殊的重要性，应把政治经济学称为交换学（来自希腊词Νατ ὰ λλα）。因此，古典政治经济学实际上主要是关于交换的科学。的确，李嘉图在其重要著作《政治经济学原理》的序言中说道：应当把分配现象当作政治经济学研究的最重要的对象，但是问题在于分配现象是否可以作为研究的对象，而实际上往往是被作为交换现象进行研究（在方法论上，这一点是正确的还是不正确的，这是另外一个问题），因为在现代社会中，产品在各个阶级之间的分配，是通过一系列的交换实现的。按这种见解来看，工资则是价格的一种形式，即劳动力的商品价格；利润是利

用资本而支付的价格；地租是利用土地所缴纳的价格。大多数经济学家就这样来研究分配现象，并因此把分配部分当作交换部分的普通章节进行研究。[1]

借助价格来实现交换，而价格又是商品经济全部机制的最高的调节者。为了使商品经济能够存在，就要求共各部分有一定的比例关系。就社会来说，需要有一定数量的粮食、布匹、砖瓦、钢铁和玻璃，等等，而且如果每一种商品不按照需要的数量进行生产，那么经济生活就将停顿。但是，各个商品生产者进行商品生产时，并没有相互商量。显然，必然存在一种隐蔽的力量，它能控制社会劳动的比例关系，使商品按需要的数量进行生产。这种力量也就是商品价格的波动。商品价格好比是晴雨表，表示着商品在市场的社会需求方面是少或是多。如果商品略多一些，那么价格就会下跌；如果少一些，价格就会上涨。市场价格水平，就像晴雨表中的水银柱高度一样，表示着商品压力的高低，是否紧缩或是扩大商品的社会生产，以便使社会劳动分配有比例。任何商品生产都要严格地按着这个极其敏感的晴雨表行事，并在经营活动中遵照它的指示办理。因此，市场价格的波动，对存在商品经济本身来说，哪怕是对粗略的社会供求比例来说，都是不可缺少的。这种比例关系的紊乱，必然导致经济危机或经济生活的暂时瘫痪。

在自由竞争占统治地位的情况下，是什么因素确定市场价格的高低？对经济物品的主观估价，取决于该物品对评价人具有什么经济意义，即直接取决于该物品的边际效用。然而，各个评价人的主观评价不可能一样，其原因之一，是主观评价决定于该评价人掌握该物品的贮备量如何，而各个评价人的物品贮备量是不一样的。例如，评价人的货币愈多，则对该人来说，每一货币单位的边际效用就愈来愈小。但是，在自由竞争统治的条件下，同一市场上同一种商品的价格却大体上是一样的，特别是在批发贸易方面，更是如此。那么在各种不同主观评价的基础上，如何会出现统一的市场价格呢？

为了得出这个问题的正确答案，我们必须掌握现代资本主义经济中价格形成所依据的现实的经济关系。我们不应当像庞巴维克对此所设想的那样，即如果给销售者比较低的商品价格，那么这一商品的销售者自己也需要这种商品，于是就会留给自己个人消费了。[2] 在现代经济中，商品是为销售生产的，不是商品销售者消费的物品。如果该商品未被销售掉，那么该商品对销售者就没有任何价值，例如，火车头对其制造厂来说，或铁针对其制造厂来说，能有什么用途呢？我们应当根据上

述论点来分析价格的构成过程。在这种分析中所需要的第二个不可缺少的条件就是，现代购买者在购买时把货币不当做独立的使用价值，而当做购买手段来看待。在日常生活中，不是为了货币的本身，也不是当作一种能满足某种独立消费的物品看待，而是为了能购买某些其他物品才珍惜货币的。在金币时期，现代人能看到的不是似乎可以用线绳挂在脖子上当装饰品用的金币，而是仅把它当做购买手段，除此之外，没有别的。

例如，我想买一把伞，销售者要5卢布，于是我犹豫不决，一把伞是否值5卢布呢？当然，我在解决这个问题时，不会把伞本身的使用价值同可作为装饰品用的5卢布金币的使用价值进行比较。我将只能比较伞对我的使用价值和用5卢布所能得到的物品对我的使用价值。[3] 假设，我们用这些钱可以买到一张戏票，二俄磅茶叶和一本书，等等。因而，只能来比较伞本身的使用价值和用5卢布所买到的全部物品的使用价值，况且当用5卢布不能再买到对我来说更为贵重的物品时，我才买这把伞。相反，我就不会买这把伞。因此，我用货币估价物品时，所比较的是，用同样的数量的货币所购买的各种物品的边际效用。这种比较可使我确定买哪种商品该付出什么价格。

从不同的购买者来看，同一种商品的价格不可避免地要有差别，正如上文所述，原因就在于他们拥有的货币量不同。在需要的情况下，购买者愈有钱，就愈有可能为购买商品付出更多的钱；百万富翁的估价当然会比贫苦人估价要高一些，但是商品的实际价格，对百万富翁也好，对贫苦人也好，应当是同一的价格。假设下述图表描述的是拥有不同货币量的购买者对同一种商品估价的差别。

I	II	III	IV	V
5	4	3	2	1
4	3	2	1	0
3	2	1	0	0
2	1	0	0	0
1	0	0	0	0

罗马数字表示不同富裕程度的购买者等级：I是最富有的购买者等级，II是较富有的购买者等级，等等。阿拉伯数字表示各相应等级购买者对商品的单位估价。

一等购买者对商品的第一个单位的估价为5卢布；对商品的第二个单位的估价为4卢布；对商品的第三个单位的估价为3卢布，等等。一等购买者为商品的1个单位可以按5卢布支付，为商品的2个单位按4卢布支付（因为第二个单位将估价为4卢布，而商品的这2个单位应该有相同的价格），为商品的3个单位按3个卢布支付，为商品的4个单位按2个卢布以及为5个单位按1个卢布支付。相反，四等购买者为商品的第一个单位可能按2个卢布支付，为第二个单位只按l个卢布支付。五等购买者为购买第一个单位的商品只能按1个卢布支付。

现在，我们假设市场上出卖10个单位的商品，并且销售者被迫不问多少金额，只要能全部推销出手就行。销售者不需要把被它们出卖的商品当做个人消费品用，因为该商品就是为销售而生产的。这种商品的价格该是怎样的呢？显而易见，这种价格很可能是2个卢布左右。因为如果价格高于2卢布，比方说是3卢布，那么，商品只能有6个单位被买去（一等购买者能买到3个单位；二等购买者能买到2个单位，三等购买者能买到1个单位）。仍有部分商品没被卖掉（4个单位商品）。对销售者来说，要想唤起购买者把所有出卖的商品购买去，唯一的手段就是降低价格。但是，价格绝不会低于2卢布，比如说1卢布，原因是按这种价格就可能买到15个单位，同时假定这种商品出卖仅有10个单位，也就是有一部分购买者没有得到商品，尽管打算按出售者所定的价格购买。这种情况有可能刺激购买者抬高价格，达到2个卢布。可见，在提供10个单位商品和有5个商品的购买者的情况下，按上述图表来看，这种商品的价格应该是2个卢布。所有的出售者都将按这同一的价格交易，因为如果有一个出售者试图抬高自己商品的价格，那么其余的出售者之间的竞争将会使价格降低于共同的价格。

这一图表说明并证明从多数的、非常复杂的单位价格中产生统一市场价格的情况。市场上最终确定的价格是最高的价格，按这种价格，购买者可以买到所出售的商品数量。它也取决于购买者对商品的估价高低，换句话说，就是社会需求的程度；另一方面，取决于可供出售的商品数量，取决于社会供给的程度。所谓的供求规律也就表现在这里。虽然经济学家们关于供求规律已经谈论了数百年，但是它的精确的科学表示方式只有根据边际效用理论才能实现。

上述所引用的图示证明，远非所有的单位估价都能真正地影响商品市场价格。比如，如果一等购买者的最高估价不是5卢布，而是10

卢布，这丝毫不会影响商品的价格，例子中所说的商品价格仍然是2卢布。同样，如果一等购买者对商品第5个单位的估价不是1个卢布，而是少于1个卢布，这种情况也不会降低商品的价格，其价格仍然是2个卢布。这就是说，商品价格只由某些单位价格来确定，也就是由那些处于在该社会供求条件下经济上成为可能的价格范围内的价格来确定的 。

总之，确切地说，市场价格由以下两种因素确定之 ： 一个是客观因素 ， 即市场上可供出售的商品数量 ； 另一个是主观因素 ， 即购买者的单位价格 （它本身一方面由客观因素即购买者的购买手段 ， 另一方面由主观因素即购买者对所购买的物品的相对需求程度来确定 ）。从前者的两个因素（可供商品的数量和购买者的价格）来看，第二个因素（价格）本身是固定的，因为社会需求的特点，就其本质来看，仅是一个缓慢变化的现象。相反，第一个因素（供给）则波动明显，而且主要是供给的变动引起商品价格的波动。

供给的变动不可避免地反映在价格上，但远远不是同样地反映在各种商品的价格上。在价值一章中，曾已经指出，在各种需求特点的影响下，必需品的价值，在供给变化的影响下，较之奢侈品的价值变动得厉害。统计表明：必需品的社会消费量很少取决于价格，但是奢侈品的社会消费在价格变动的情况下则变化强烈。比如，巴黎每人的面包消费，近些年来几乎没有变化，尽管面包价格出现明显的变动，而糖的消费则变动得很厉害，这取决于糖的价格变动。第一种情况下的消费需求的固定不变和第二种情况下的灵活性，有助于某一种商品价格的各种变化。在固定需求的情况下，每一供应的变动都对价格产生截然不同的效果，但是，在弹性需求的条件下，增加和缩减需求，都会削弱供应的变动对价格的影响。

早在十七世纪末，经济学家格雷戈里·金曾试图用下列数字公式表达收成变化与面包价格之间的依存关系：

收成减产	面包价格提高
1/10	3/10
2/10	8/10
3/10	$1\frac{6}{10}$
4/10	$1\frac{8}{10}$
5/10	$4\frac{5}{10}$

不用说，类似这种计算不可能预示某种准确性。建立在价格构成基础上的经济关系，不免变化无常和特殊一些，以致构成了数学表达式。但是，在价格具体构成问题上，有最大权威者、多卷集的价格史作者T.图克认定所引用的数字表，对实际计算非常有益。

二、 商品的平均价格

综上所述是关于经常上下变动的市场商品价格。这些变动围绕着某一中心，即商品的平均、一般价格进行。各种商品的平均价格是有明显的区别。那么，如何确定平均价格的差别呢？

在现代资本主义的经济中，生产是由企图从投入资本中获取最大利润的资本家来调节的。如果在生产的某些部门所生产的产品数量，其价格不同样地符合生产费用，换句话说，不符合用于产品生产的资本耗费，而且由此出现各个生产部门的利润各不相同，那么，这种情况将引起资本由利润较少的生产部门转向利润较大的生产部门。资本向利润率较高的生产部门的涌流必将引起有关产品供应的增加，而且，根据一般的供求规律来看，也会造成其价格下跌；这些产品价格下跌本身，又造成有关生产部门的利润率的下降。资本的移动一直持

续到生产各个部门的利润率平衡（利润平衡规律）为止。这种情况要求它必须以各种生产商品的平均价格与生产费用保持同等的比率。这就是在自由竞争占统治地位情况下的平均价格的构成规律，它含有商品平均价格与商品生产费用成比例 的趋势。从以上所述可以看出，这项规律是在供求规律的基础上实现的（它是共同的价格规律），而且为实现这项规律，要求做到资本自由地从一个工业部门转移到另外一个工业部门，不过这种自由的程度事实上仅仅是非常有限的。

假设，小筛子的生产比丝绵的生产利润更大，那么，根据以上所述，资本家应当把丝绵的生产转向小筛子的生产，换句话说，应当建立新的或扩大旧的小筛子工厂，并且相应地减小丝绵工厂的数量或者缩小这种生产的规模。但是，实际上这种做法可能是非常困难的，而且无论如何，为了实现这种过程，需要一段持续时间，在这段时间内，丝绵和小筛子的价格又不会符合这些商品相对的生产费用。因此，利润平衡规律，或者连商品平均价格符合生产费用的规律，都只能作为特定的和经常起作用的趋向，而不能作为具体实际情况的表现而起作用。

其次，需要指出的是，平均价格不是由在该商品生产过程中这段时间内所付出的实际耗费来调节的，而是由在当时的技术状况的条件下进行这种商品再生产所必需的耗费来调节的，换句话说，平均价格不是由过去的生产费用，而是由商品再生产 的费用来确定的。

正是在这种含义上，马克思谈到了社会必要 劳动时间的耗费问题（即再生产的必要工时），它是使用价值的具有决定意义的因素。例如，如果该商品生产技术水平得到提高，那么，不仅新生产的商品单位价格，而且在旧技术条件下生产的商品单位的价格都会发生变化。于是，再生产的费用决定着平均价格。但在不同的企业中，该商品的再生产费用可能各不相同。在一些企业中，该商品的生产费用可能高一些，而在其他企业中，就可能低一些。不妨我们举例说明，就即便是锁吧，这种商品在手工业作坊和工厂都进行生产。手工业生产锁，但是锁厂也生产锁。用于机制锁生产的耗费低于手工业生产的耗费。那么前者和后者的生产费用，究竟谁来决定锁的价格呢？

假如说，在制锁工厂进行了某种技术改革，使锁的生产价值降低。这种情况不能不引起工厂和手工业作坊两家锁的价格下跌；同一种原因，如果锁的价格不下跌，那么工厂制的锁的利润就会增加，当然也会使资本涌向制锁生产，也就是说，扩大制锁生产，必然会造成这种商品的价格下跌。这就是说，锁的价格取决于制锁工厂即产品生

产费用最低 的地方的生产条件。这是因为工厂制的锁可能完全满足了市场对锁的需要，因此，手工业也就被迫降低自己锁的价格，达到和工厂制的锁的价格水平一样，否则，手工业制的锁就会找不到销路。

相反，在其他情况下，我们看到商品的价格是由其最高的生产费用确定的。例如，在各种不同肥力的几块土地上种植粮食。在最肥沃的一块土地上，粮食生产价值低于较差的肥沃土地上的生产价值。那么，用哪一种生产费用来调整粮食的价格呢？毫无疑问，采用最高的生产费用，这有下列原因。在最肥沃的土地上生产的粮食不可能满足全社会对粮食的需要。为了满足全社会的需要，必须还要在较差肥沃的土地上生产粮食。如果粮食的价格不能符合为了满足社会对粮食需要在所有土地中最差一块土地上生产粮食的费用，那么，这些块土地就不会再利用了，而且粮食的数量就要降低，必然引起粮食价格的提高。因此，粮食的价格不可避免地提高到在最差肥沃土地上的粮食生产费用水平上来。换句话说，不是最低的，而是最高的产品费用调节这种情况下的价格 。

每一单个企业都有自己的特点，而且其中每个企业的生产价值又不一样。在各种生产中，会有一些企业，它们的生产价值明显低于平均价值。但是，如果这些偏离平均价值的价值有自己的特点，那么一般来说，它不会对商品价格产生任何影响，因为在这种情况下，该商品的价格既不是由最高的，也不是由最低的，而是由平均的 生产费用来确定的。至于有一些企业，因有各自的特点，有的企业的生产费用比较低，因而能得到超额利润，而那些生产费用很高的企业，其利润相应地要低于平均标准。

从上述情形中产生的一般规则如下：商品自由再生产的价格由下述商品生产费用调节 ， 即这些商品生产费用可以按照市场需要的数量进行再生产 。如果在最低的生产费用的条件下生产的商品可以满足市场需要时，那么，这些低的生产费用就能调节商品价格。当不是这种情形，当在用高的生产费用的条件下生产商品才能满足市场需要时，那么这种高的生产费用就能调节价格。最后，当对商品的需要可在平均生产费用的条件下得到满足，那么，平均生产费用就调节着价格。

生产费用是一种决定商品相对价值的资本主义方式。因为资本家本身并不参加生产劳动，所以，很显然，绝对的劳动价值与其毫无关系。资本家认为，工人的劳

动与马或机器工作没有什么差别。

资本家唯一亲近的和唯一关心的，就是生产所需要的资本耗费，就是资本家据以计算商品销售价格的耗费。劳动价值的范畴在资本主义企业家的意识中根本不存在，代之以另外的范畴即生产费用范畴。

我们再来谈一下资本主义生产方式的这种独特的范畴。它的突出特点在于资本主义生产方式的范畴全部掩盖了经济主体和客体、人及其活动对象之间存在的基本的、最深刻的经济差别。在生产费用中，列有一系列没有任何差别的、作为同等程度的要素，诸如，劳动力耗费价值（工资）和原料、工具、厂房和其他客观生产手段的耗费价值。这种人和物的等量齐观，来源于资本主义生产方式的本质即雇佣劳动。资本主义经济的劳动（劳动力）是一种与生产手段相类似的商品，所以在计算生产耗费价值时，资本主义企业主没有任何理由区分劳动和劳动工具（生产的主观因素和客观因素）。

生产费用是资本主义意识所固有的生产价值形式。正因为如此，现代经济思想放弃了只有劳动才是绝对形式的价值的思想。但是，劳动是在资本主义经济中像在其一切别的经济中一样仍然是唯一的绝对价值，原因在于资本主义经济仍然是人类经济。

我们抛开资本家主宰者的利益外，从整个社会的角度来探讨问题。那么在社会生产的过程中社会耗费是什么呢？显然，这种耗费不是"生产费用"即不是一部分社会成员向另一部分社会成员为某种商品而支付的金额。至于谈到生产过程中所耗费的物质对象，那么它们之所以列入生产耗费价值部分，其原因仅仅是这些生产手段具有劳动价值，是过去劳动的产品罢了。我们消耗这些产品，用马克思的表达方式来看，我们消耗的是物化在这些产品中的社会劳动。但是，自然界的赐给品不是绝对价值的要素。例如土地，由于它的有益特性不是劳动产品，土地对社会来说是没有价值的。土地因不具有价值，因而从社会观点来看，不是耗费的价值部分。当然，不论对整个社会来说，还是对个别人来说，土地具有使用价值。但是，须知使用价值不是劳动耗费价值。自然界的赐给品虽然属于另外一种经济物品，但仍然还是自然界的赐给品。如果野生树木不具有任何创造价值，那么，当它用于建造房屋的情况下，仍然没有根据说这种赐给的材料具有创造价值。可见，我们应当得出结论：在社会生产的过程中（不论是资本主义生产，还是其他生产），社会唯一的纯粹的耗费则是花费在生产上的社会劳动。仅仅在这个词的相对意义上，才可以谈到土地以及其他非人们所创造出的外界物品的劳动耗费价值。

但是，生产费用即资本的耗费与劳动耗费有一定的比例关系，尽管这种关系是复杂而变化的。生产费用则是在资本主义生产方式下体现劳动价值的一种外形。这种新的外形改造和改变着创造价值本身的内容，但是资本主义的创造价值与劳动价值之间的联系仍然不能被全部中断。

在决定生产费用高低的许多因素中，按其作用来看，劳动耗费则是首要的因素。凡是花费很高生产费用的商品，一般来说，都具有很高的劳动价值。生产劳动的增加或减少，一般来说，资本的耗费——生产费用会同时发生相应的变化。生产费用是什么呢？不是别的，正是所耗费的生产资料的价值量。显然，这个价值量的大小取决于两个要素，一方面是所耗费的生产资料的数量，另一方面是每一种生产资料的价值。但是，每一种生产资料的价值本身取决于其生产费用，换句话说，决定于用来制造生产资料而耗费生产资料的数量和价值，等等。因此，既然耗费某一些生产资料，价值的要素就是所耗费的生产资料的数量要素。最基本的和万能的生产资料，乃是人类劳动。因此，用于生产所耗费的劳动数量，换句话说，劳动价值，则是资本耗费——即生产费用的基本决定性的要素。

这样一来，直接调节自由再生产商品的平均价格的生产费用，归根结底主要在于生产劳动。

但是，以上所谈的仅是主要的，而不是特殊的。还存在许多要素，限制着生产费用和价格与劳动相适应的规范。

其中首要的要素之一，就是在资本主义生产方式的条件下，在资本家看来，劳动耗费已取得工资耗费的形式。资本家丝毫不了解劳动耗费，他仅仅知道自己的资本用于购买劳动力的耗费和支付工资的耗费。假如说工资与所耗费的劳动数量是相称的，那么，在这种情况下，这个事实一点也不会妨碍劳动耗费价值与生产费用之间的关系。但是，不存在这种事实。各个不同劳动部门的工资虽然千差万别，但是不存在所耗费的劳动量有任何相对应的情况。极为繁重的劳动报酬常常低于极为轻微的劳动报酬。所以，各种商品，虽然生产时支付它的工资数额是一样的，但是它本身所含有的社会必要劳动量却是千差万别的。

其次，所耗费的资本不仅包含工资，而且还包含物质生产资料。马克思把资本分解为工资和物质生产资料称为资本构成。资本构成在不同的生产部门是不一样的，而且这种情况，正如先前李嘉图所指出的 [4]，后来又由马克思重申 [5] 的那

样，引起了生产费用偏离劳动价值。问题在于，资本家所雇佣的工人，不仅再生产雇佣劳动者的工资，而且还要超过这一部分，即为资本家的利益额外多劳动一些时间。与此相反，死资本（物质生产资料）在生产过程中不增加劳动价值，而只能把劳动价值转移到所制造的产品中去。因此，在借助那种包含高份额工资的资本所制造的产品，其劳动耗费价值应当高于借助于包含小份额工资的等量资本所制造的产品的劳动耗费价值。在这种情况下，虽然生产费用是相等的，但是劳动耗费价值却是不同的。

最后，资本周转的速度在不同的生产部门也不一样。资本家企图在最短的时间内攫取最大的利润额。即使生产两种产品所需要的资本耗费和劳动耗费是一样的，但是生产第一种产品时，资本周转快于生产第二种产品。如果说两种产品的价格是一样的，那么在这种情况下，前者资本家在同一的时间所攫取的利润多于后者资本家。这个事实不符合利润均衡规律，因而后者资本家的产品定价必须高出前者资本家的产品，才能使两个资本家的利润在同一时间内达到一致，换句话说，假设两种产品有着一样的劳动价值，其价格应当是不一样的 [6] 。

总之，劳动只能略微地、不完全地调节着生产费用，而生产费用本身也只能在某种程度上调节着商品价格。不论怎么说，相对的价格和相对的劳动价值之间有何种相符，都是无稽之谈。但是，在所列举的、调节自由再生产商品价格的客观因素中，毫无疑问，生产劳动是重要 的因素。

三、 垄断价格

上述价格理论谈的是在买者和卖者自由竞争占主导地位的情况下确定的价格问题，并且是自由再生产的商品价格。非自由再生产的物品价格，即所谓的奇缺物品 的价格，但买者和卖者都进行自由竞争的物品价格，则完全服从于供求规律，但不存在与任何生产费用以及制造它的劳动价值相适应的问题。例如，古老的偶像和稀有的维纳斯（乐器）等等物品的价格，可能无限地超过制造它所耗费的劳动价值，而且其价格的波动以这些物品供求波动来决定。

价格构成的另外一种类型是所谓的垄断价格 。自由竞争 和垄断 之间的重大区别在于，在自由竞争的情况下，若干卖者中每一个具体的卖者（或者若干个买者中每一个具体买者），都情愿自己担风险而活动，不可能直接判断伙伴中其他成员的行为。仅因为在市场上每个

具体的买者和具体的卖者的行为具有独立性，所以确定了统一的价格，尽管从交换行为的不同参加者来看，同一种商品具有不同的评价。

在垄断占统治地位的情况下，我们看到的完全是另外一种情形。在垄断占统治地位下，必须懂得下述行为规则：每个具体的卖者（或买者）的行为之间，确定一种以伙伴共同利益为准的协调关系。在垄断占统治地位的情况下，全部卖者（或者其中有决定权的部分卖者），都把自己当做一个卖者（或买者）来行动。每个具体的卖者互相不能竞争，不能企图把别人从较为有利的销售场所排挤出去，但是可作为某一整体的顺从者去行动。当然，在这种情形下，如同在自由竞争的情况下，交换行为的参加者是受其个人利益支配的。但是在自由竞争的情形下，每个人的个人利益要经过其个人努力才能实现，最低限度要损害同伙中其他人的利益才行，而在垄断的情况下，每个人的个人利益要靠整个伙伴的共同努力来实现，况且伙伴中每个具体参加者要顾及伙伴中其他人的利益，甚至不惜损害自己的单独的利益。

当然，最纯粹的垄断形式是在有很多卖者（或买者）的地方只有一个卖者（或买者）出现。但是，即便在市场上有很多卖者（或买者）的情况下，他们（或者其中有决定权的部分人）都要按照某种统一的协议进行活动，达到上述类似结果。

垄断价格同自由竞争价格的最重要区别在于，在垄断的情形下，级差价格 代替统一价格是可能的。现在我们举出上面所列的价格构成图表（见本书第7页）来加以说明。在市场上，假如有l0个单位的商品并且有某一伙买者，他们对这些商品给予不同的评价。如果卖者互相竞争，那么该商品的统一价格定为2卢布。但是，如果所有的卖者都互相有协议并且都掌握买者对商品的评价，那么将会出现何种情形呢？在这种情形下，卖者就能够按照更有利于自己的各种（级差）价格把商品出卖给各类买者。例如，一伙卖者可以向一等买者按每件值3个卢布的价格出卖3个单位的商品（而不是在自由竞争占统治地位的情况下，每件商品按2个卢布出卖4个单位那种情形）；向二—四等买者可按每件商品价格2个卢布出卖6个单位的商品。卖者可以向五等买者按每件商品价值1个卢布的价格出卖其余没卖掉的商品。在市场上，由于卖者的协议和垄断的出现，存在3种价格：对一等买者的价格为3卢布；对二—四等买者的价格为2卢布；对五等买者的价格为1

卢布。总之，卖者由于协议而攫取的不是过去的20卢布（2×10），而是22卢布（3个商品单位可按3个卢布，6个单位按2个卢布，1个单位按1个卢布）。

那么，在这种情况下，垄断的作用就表现在：对购买能力较高的一伙买者来说，商品价格是抬高了，而对购买能力较低的一伙买者来说，商品价格却降低了。

但是，这种级差 价格不是永远如此。有时，甚至通常在垄断占统治地位的情况下，市场上卖者按买者购买能力和其他标志来区别买者的等级，这是件困难的事，因此形成一种统一的价格。[7] 在这种情况下，垄断者只能采用一种方法来抬高这种统一价格即减少相应商品的供应。无论如何，不能认为垄断价格是由垄断者按自己的意图确定的。垄断者表现为一个卖者，同样屈从于价格的最高规律即供求规律，其他各个生产者也都如此。在没有级差价格的条件下，垄断者与在自由竞争条件下制造商品的生产者的区别仅仅在于，垄断者可以根据自己的意图来调节供应，减少供应，只要这样做对他有利。通常，减少供应会造成价格上涨。当然，产品价格上涨要造成对产品需求的下降。但是，出卖产品的数量减少可以通过抬高其价格来抵消亏空。

当然，这不是经常发生的事。正因为如此，垄断者不可能无限制地抬高价格，因为垄断者本身的利益驱使他害怕过分抬高价格将引起对相应产品的社会需求猛烈下降。

此外，几乎所有的商品在某种程度上都与满足同一消费需要的其他商品进行竞争，并可能在社会消费中被其他商品所代替。例如，几乎所有的粮食都在竞争；咖啡与茶叶和巧克力进行竞争；煤油与其他照明材料，如电力、蜡烛和煤气等进行竞争。因此，一种商品价格的大幅度提高，一般来说，必然引起与其相竞争的其他商品的消费增加，这样一来，在商品供应垄断化的条件下，对前者商品价格不断上涨就设置了障碍，正因为这样，许多垄断某一商品销售的企图都会遭到了破产。

四、 抽象价格理论的范围

但是，不应当忽略上述价格理论只有在下述情况下才是正确的，即在一切抽象政治经济学体系中所假设的某一默契的前提下，也就是在卖者和买者充分了解市场和全部遵守经济原则等情况下，才是正确

的。当然，这些前提只能在具体的实际中才能局部地予以运用。愈能运用这些前提，则实际价格愈遵守上述价格构成规律。

因此，批发 价格即商人在购买大量商品所付出的价格比买者为自己消费而购买少量商品所付出的零售 价格更具有规律性。零售价格一般失去统一性，因为在不同的商店里，价格是不一样的，而且经常即使在同一个商店里，不同的买者对同一种商品所付出的价格也是不同的（当商店根据询价来确定价格时）。一般来说，人们在以消费者的身份出现时，比在提供其生活资料的经济活动中，更少地遵守经济原则。经常在自己经济业务中精打细算的交易所的生意人，当他被迫以消费者的身份出现时，总是不加任何盘算把货币抛出去。

那么，批发价格和零售价格之间究竟存在什么对比关系呢？批发价格是由零售价格确定的，还是相反的情形？零售价格的特点是具有很大的稳定性，而且它向上限和向下限的变动，一般是随着批发价格的变化而缓慢地进行。看来，由此必然得出结论，零售价格是由批发价格确定的。但是，须知价格取决于消费者的评价，而消费者按零售价格来买东西，换句话说，批发价格应当由零售价格来确定的。这样，出现了由下述方法来解决的似是而非的矛盾。的确，零售价格的变化通常是随着批发价格的变化而变化的，然而，批发价格最终受零售价格控制，而恰恰不是相反。批发商人预见到某一种零售价格水平，就据此来确定批发价格。例如，在国家粮食歉收的情况下，批发商人预见到粮食的零售价格必定抬高，于是相应地就抬高面粉的批发价格，随之，粮食的零售价格也就抬高。因此，所预料的零售价格水平决定实际的批发价格，而且后者影响着实际的零售价格。总而言之，零售价格有着决定性的影响。

同样，还要指出上述价格理论的一个非常重要的限制情况。价格理论是建立在买者和卖者都同样有效地捍卫自己利益的设想上，并使双方都享有社会平等。既然谈的是资本主义生产的商品批发价格问题，那么这种预测在方法论上是完全行得通的，因为认为在经济上资本主义的买者一方比卖者一方更精明，或者相反，都是无稽之谈。但是，当在市场上出现各种社会力量的社会阶级代表人物时，这种情况不能不影响通过他们的经济斗争而确定下来的价格。举例说，手工业者向收购商出卖自己制品，或者农民向大商人出卖自己的产品。由于手工业者和农民在经济上都弱，所以他们被迫出卖自己产品的价格将

低于并且经常过分低于供求比率（关系）所指定的那种价格。所有这一切必须注意理解为，抽象的理论只有在或多或少的限制条件下才能运用于具体的实践。

经济理论所设想的是人在自己的估价中总是严格遵循高一级的享乐比低一级的享乐要好一些的经济原则。但是，人的行为在经济上不总是合理的。因循守旧和顽固的、几乎是一成不变的习惯决定了绝大多数人的生活制度。消费者按规定的价格去购买一定的商品是因为他确信用那些钱买到的物品能够满足自己最大的享乐，但却简单地仿照他人而已，因为所有的买者都是按这种价格去购买该商品。可见，习惯是对价格形成整体的和局部无意识的过程产生重大影响的一种力量。

自然，买者个人的评价仍然是商品价格的基础，但是一旦价格形成，它必然照常也影响个人的评价。因此，产生了商品价格不以个人估价为转移的似是而非的独立性。

商品价格类似于法和习惯势力，因而它是局部无意识的社会过程的整体的结果，而且这里经济理论触及到全部自然的界限，即它不可能渗透到无意识的范畴里。

详尽地分析一下上述所引用的买者个人的估价图表，就可帮助我们不仅弄清一般的、而且还可弄清极为少见的价格构成情形。上文中曾设想，在市场上假如出售10个单位的商品，而且商品的价格为2卢布。现在假定说，商品供应缩减到9个单位，根据文中所作的推测，可得出结论：在这种情况下，商品价格仍然不变，仍旧是2个卢布，那么在该供求关系的条件下只有这种价格在经济上才是可能的。在供应8和7个商品单位的情况下，商品的价格仍然是2卢布，只有商品供应降至6个单位时，商品价格才提高到3个卢布。同样，商品供应要增加到11个单位，将使商品价格降至1个卢布，而且继续增加到12、13、14和15个单位，则对商品价格不产生任何影响，仍然是1个卢布。

这样一来，由于分析图表的结果，我们看来可以得出与事实完全矛盾的奇异的结论来。商品供应的增加和减少，在一定的范围内，对商品价格并不产生任何根本的影响，而只有超出这个范围,才能改变价格。同时，这些范围是很宽阔的。例如，在上面列举的例子中，当商品供应单位为10和7,或者11和15时，价格仍然不变。换句话说，百分之三十至四十之间的供求变化，并不能改变商品的价格。

不论这个结论多么荒诞和与供求规律的一般理解多么不一致，这是不能削弱抽象推理的原理。这项推理似乎是不可责难的，同时又好像是荒谬的结论。

但是，对价格构成的实际事实进行详尽的研究表明，实际事实也经常像理论一样，有这样令人奇异的说法。例如，假定在集市上出售同样质量的10匹马，愿按100卢布的价格购买这些马的人有15个，而其中谁也不愿以高于100卢布的价格来买马。在这种情况下，就得按100卢布来卖马，有5个人就买不到马。如果集市上出售的不是10匹马，而是15匹同样质量的马，那么，这些马仍是能按同一价格100卢布出售，供应量增加百分之五十，对价格并没有产生任何影响。因此，我们面前正好出现这种情形即商品价格具有不以供应量为转移的独立性，符合于我们理论所得出的那种必要的结论。

从这个例子中可以看出，庞巴维克所提出的供求规律是错误的，他说道："市场价格的高低是根据供求在数量上相互平衡的水准来确定的。"[8] 如果我们回过头来再看一下那个图表，假如在市场上有7个商品单位，那么每个商品单价按2个卢布，将要解答的是10个商品单位的情况；按3个卢布价格来看，将要解答的是6个商品单位的情况。从庞巴维克的观点来看，应当得出的是，商品价格确定为3卢布，因为在这种价格条件下，要解答的商品数量最接近于所假设的商品数量。事实上，如上所说，价格定为2个卢布，在这种情况下，要解答的商品数量将明显地超出所假设的商品数量。

这样一来，在某些情况下，我们确实地发现，甚至供应量的大幅度变化，对商品价格也不产生任何影响。但是，当然这些情况在现代经济中则是一些特殊情况。正如一般的规则那样，甚至供应量发生微不足道的变化，都会立即影响商品价格。这是应当加以阐明的。

不难看出，在所研究的例子中，在供应量发生变化的情况下，价格的稳定性受供对需的非饱和状态所制约，也就是说，出售的情况愈是如此，则市场上按上述价格对产品的需要量就更大。如果在经济上有统一价格的情况下，供应量不能满足需求量，那么，当达不到这种饱和状态时，供应量的增加并不影响价格。但是，只要供应量满足需求量，一切供应量的增加，即便是少量的增加，都立即引起价格的变化。

在现代经济条件下，供对需的非饱和状态是一种罕见的例外。商业总是多少拥有商品储备，这些商品保存在仓库里，一旦出现对其需求时，立即出售。另一方面，资本主义生产拥有大规模的生产资料，一般来说，商品的供应量总是超过需求

量，供过于求。正因为需求的饱和状态和拥有未出卖的商品储备，所以商品的价格在现代经济中对供应量的一切变化都是极其敏感的。

因此，本文所阐述的价格理论，既说明了在供应量微不足道的情况下，商品价格发生变化是现代经济条件下的普遍规律，又说明了当供应量明显变化时完全不影响价格这种比较罕见的情况。这两种情况构成了供求规律（为销售而生产的商品）的一般公式，其内容是能够把所提供销售的商品数量卖出去的那种价格是商品的最高价格。

参考书目

"价值"一章所引用的全部文献，也适用于价格理论。此外，还有：
奥斯皮茨和利本：《价格论研究》,1889年。
楚克坎德尔：《价值理论》，1889年；《价格》（载于《国家学说词典》）。
庞巴维克：《资本实证论》，第2版，1900年。
F.J.诺伊曼:《价格的形成》。
恩贝尔格在《政治经济学手册》中的论文，第4版，1894年。

---

[1] 在分配一篇，将简述分配现象的上述研究在方法论上的非正确性和不可能性，因为这些分配现象完全是独立的经济范畴，不属于交换现象。

[2] 庞巴维克用买马的事例发展了自己的著名价格理论，并且设想说，即贩卖的马对销售者来说也有独立的使用价值。参见他的《经济财富的价值论原理》，1904年。

[3] 这里我们涉及非正常复杂而紊乱的、并易于导致成识解的比例关系。当然，金属货币有着自己的独立使用价值。例如，金币有独立使用价值，它由制成该金币的金子的使用价值来确定。金子的交换价值表现为商品的一般价格水平，即用一定数量的金子在交换中可以得到各种数量的商品。金子的这种交换价值，换句话说，就是一般商品价格的水平，可通过金子和用金子交换的商品两者的使用价值的对比来确定。金子作为商品，其使用价值也是由确定其他各种商品使用

价值的条件来测定的。我们之所以把黄金的价格抬得很高，是因为：一方面黄金比其他金属有好的成色，能够满足我们在装饰方面的需要。另一方面，我们手中的黄金储量与我们的需要相比有限。这两点决定了黄金的交换价值，换句话说，也就是决定了商品价格的一般水平，因为这个水平取决于黄金的使用价值。当研究价格的一般水平时，当然黄金也应作为有独立使用价值的商品来研究。但是，如果在这个一般水平范围内问题不是涉及商品价格的一般水平，而是涉及各种商品的价格差别时，那么，在方法论上，把黄金当做有独立使用价值的商品加以研究，那是完全错误的，因为在这个一般水平上，价格差别 不可能取决于确定一般水平的各个条件。为什么羊毛料子比印花布料的价格高一些，而猪肉比面包的价格高，这些都不决定于确定黄金使用价值的因素。在每一具体的购买行为中，黄金对我们来说，乃是简单的购买手段，而绝不是独立的消费品，因此在分析确定商品价格差别的条件时，把黄金当做有独立使用价值的物品进行研究，则是节外生枝。本文所采用的方法学，完全避开了确定商品价格的一般水平 的因素，以便能够单一地研究确定商品价格差别 的因素，也就是说，根据所研究的问题性质本身而提出来的方法学。应当指出这一点，因为通常表述价格理论时，由于不遵守这个方法而造成了非常大的紊乱。

[4] 李嘉图：《政治经济学原理》，第1章，第4节。

[5] 马克思关于生产价格的学说，其实质就在这一点上。（马克思在《资本论》第三卷所阐述的生产价格Productionspreis）。根据这一学说，生产价格，换句话说，商品的实际平均价格因必需适应资本的耗费而偏离劳动价值。

[6] 价格与劳动价值的这些偏离，由李嘉图给予了确切的概念和规定。（参见他的著作：《政治经济学原理》，第1章。）

[7] 但是，在垄断经济的许多场合下，价格级差为数极多。例如，在铁路经济中，所谓的级差运率 就起着非常大的作用。卡特尔和托拉斯（见第7章）通常力求根据同其他公司竞争的条件来采用级差价格。卡特尔经常在国外同其他国家产品进行竞争中，压低自己所出口的产品价格，而在自己国内则提高价格，因不用担心国外的竞争。

[8] 庞巴维克：《资本实证论》，第22页，1891年。

第二章 货币

一、 货币的产生及其职能 。充当过货币的各种商品。金和银成为世界货币的原因。货币的职能。货币的属性。二、 货币的价值 。贵金属材料具有很高价值的原因。货币的数量理论。开采贵金属材料和价格的变化。价格的巨大革命。贵金属材料开采量的新的增长。三、 铸币和货币制度 。单本位体系和复本位体系。格雷歇姆规律。英国金单本位制。法国复本位货币制。劣币制。四、 纸币 。纸币与信用凭证的区别。纸币的价值。贴水。商品货币的价值。世界纸币。纸币流通的弊端。恢复货币本位的方法。集聚。贬值。五、 俄国纸币 。俄国纸币的历史。向金单本位制的过渡。六、 对货币在现代经济中的作用的总评价 。

一、货币的产生及其职能

一种商品与另一种商品的交换是比较简单的过程。而商品同货币进行交换却是另外一件事。这种复杂化首先是什么原因呢？商品与商品直接交换不是更简单吗？

在古代和中世纪，人们认为货币是作为立法行为的结果而产生的。这正是人们认为货币起源于国家的最令人瞩目的特点的原因，即它的属性是公共需求物品。出售商品很困难，但花钱买商品既容易又方便，钱能获得想要的一切东西。

这种货币属性是特殊立法行为的结果。但是，对货币历史的实际研究证明，最初创造货币的立法行为是不存在的，而货币总是不知不觉地和缓慢地出现，正像其他很多自然社会产物一样，例如，语言和习惯等等 [9] 。未必能指出历史上最初出现货币的时刻。在所有民族

中，当经济发展到一定的阶段，必然会出现货币。除了人们不管有什么协商之外，交换本身在自己发展的一定的并且很早阶段中会产生货币。实物交换即产品与产品不借助货币的交换，会碰到很多不便和困难。在实物交换中，只有在交换的双方相互需要对方的产品情况下，才能完成交换。然而下列情形比较罕见，即必须做到交换的每一方所需要的产品数量正好是对方提供交换的产品数量。这种在相应数量上的相互需求的吻合显然是很少见的。与实物交换这两种困难相联系的第三种困难，是很难确定投入交换的产品价值，因为当时不得不通过交换该产品的许多其他产品的价值来确定该产品的价值。必须进行长时间的价格平衡，因为对产品价值进行一定的计量几乎是不可能的。

所有这些实物交换的不可逾越的困难，就造成在某些发达的交换中自然产生，也可以说是在交换中固定形成了货币。这样一来，某一种产品在下列情况下就进入交换，即得到商品的人不直接需要它，但是可以把它销售给另一个人。这种商品在销售上不存在更大的困难，而且大家都愿在心目中认定它的这种属性，这种商品就是原始货币。

同时，突出的是，在交换的初期阶段，货币不是一种，而是许多种商品，在它们的价值之间，一般有一定的比例关系。出现一系列的价格平衡。例如，在古代日耳曼，采用6头猪=1头牛，成年奴隶=1匹马，24舍非尔[10]黑麦=16舍非尔小麦=12舍非尔大豆=120只鸡，等等[11]。由于习惯所固定的这些关系具有不变性，所以每个人在交换中能够轻而易举地接受其中任何一种商品，而且它的价值是固定的。商品一般具有所凝固的价值，起着货币的作用，确切些说，这些商品就是原始货币，而最初不是指定为某一种商品，而是整个一类商品。[12]

但是，在这种商品中，远远不是所有的商品都能同样地适用于货币的作用，也不是所有的商品同样地都能为人们愿意采用。在某一民族中，在一定的时间内最为适用于货币的某些商品便逐渐地分离出来。例如，在狩猎民族中，兽皮和皮毛自然成为货币；在游牧民族中，各种牲畜就是货币；在农业民族中，农业产品，如小麦、大米、玉蜀黍和烟草等成为货币。任何地方，不能用作货币的物品极少。在新几内亚，采用鱼类；在挪威，采用干鳕鱼；在阿比西尼亚，采用食盐。在某些国家，几乎越来越普遍地用金属（且不说贵金属）当作货币，例如，铁、锡、铅和铜。在中非洲，把各种布匹当做货币。在野蛮民族中间，经常把珠串当做货币。亚当·斯密指出，在苏格兰制钉地区，钉子曾起着货币的作用，等等。

在这些不同的货币商品中，有一些特别能起货币作用，并在广泛地区内和较长时间内作为货币使用。特别值得注意的是，多半是装饰品变成这种国际货币。例如，在印度洋广阔区域内，直到最近，成串的货贝当钱使用。其原因在于，在自然经济占统治地位的情况下，当每个人都是用自己的劳动满足自己的主要消费时，装饰品是最为重要的贸易物品，也是最为广泛需要的物品。

在装饰品中，有一类物品本身最为适用于国际货币的作用，这就是贵金属。因此，我们实际见到，在世界上，除了某些民族和国家存在某种协议之外，都是逐渐自然地或自发地把稀有金属（金和银）当做钱使用。在各种商品之间，可以说为起到货币的作用而进行过竞争，金和银确切地说是金在这种竞争中成为了胜利者。

为什么？因为金和银由于自己具有天然的特性而更加适合做钱用。这些金属材料最能履行货币职能。

货币职能主要有三种，也可以说只有三种。第一种，货币是商品价值的尺度；第二种，货币是商品交换的工具；第三种，货币是法定的支付手段。货币作为价值尺度发挥职能是很理想的，它可以测定商品的价值，不需要像在测量物品长度时，我们手里握着俄尺那样握着货币。货币作为交换的工具或者法定的支付手段，已经是发挥职能的实际形式，也就是说，为了用钱购买东西或者抵偿债务，需要自己拥有钱。货币作为价值尺度和交换工具，这两种职能之间有紧密的联系。两种职能互为前提。没有价值平衡，交换是不可能的，而价值平衡是在交换中完成的。

这两种职能不需要特别的阐述。另外，应说明一下货币作为法定支付手段的职能。这种职能确定货币与现行法律制度之间的联系，这也是与前两种职能不同之处。前述两种职能是自发产生的，而且不需要国家的核准。相反，货币作为法定的支付手段的职能，是由国家建立的，因为立法者根据自己的意愿来决定：应用何种物品抵偿债契，而这种物品因此就成为了货币。

格奥尔格·克纳普不久前曾试图改革全部货币学说，认为货币最为本质的特征在于货币是法定的支付手段。实际上，货币在现代国家中按自己制定好的形式，首先是一种法定支付手段，而且因此成为价值的通用尺度和交换的通用工具。国家以其

威严的权力规定：一切重大债务可以借助某某货币符号的支付来抵偿，正如国家以其威严的权力规定邮局发送的信件需要贴上某某邮票一样。从宣布一定的法定支付手段符号之日起，货币就成为国家公民之间抵偿一切可能支付债务的唯一手段。然而，由于相互支付义务本身包括极为重要的私人财产关系，所以，法定的支付手段自然成为公共需要的物品，而且作为通用的交换工具和通用的价值尺度开始发挥职能作用。但是，国家尽管在法律形式上可以完全自由地认定经济流通的任何一种物品为法定支付手段，或者为此制造一种新的符号（纸币），但是经济生活使这种自由受到一定的和非常狭窄的限制。不是所有的物品都能同样适合发挥货币职能的作用，而且国家因此被迫只能把下述经济物品宣布为法定的支付手段，即按其自然特性，最能适合履行货币两种基本职能（通用的价值尺度和通用的交换工具）的经济物品。经济生活可能不承认这种国家所宣布的法定支付手段，那时，国家把法律上的货币变为实际货币的一切努力将成为徒劳的。甚至于在断头台的威胁下，也不能迫使法国社会承认革命政府发行的纸币。[13]

从法律形式的观点来看，作为法定支付手段的货币职能是原始的，而作为价值尺度和交换工具的货币职能是派生的，因为国家宣布某些物品为法定支付手段，其目的在于促使公民利用这些作为价值尺度和交换工具的物品。相反，从经济的观点来看，作为价值尺度和交换工具的货币职能是原始的，而作为法定支付手段的货币职能是派生的，因为为了使某一物品能够完满地履行支付手段的职能，它就自己的本性来看应当适合履行前两个职能。在历史上，金子的这些职能远远超越通过缓慢发展而从中逐渐产生的法律职能。

从上述货币基本职能中产生以下派生职能，如：1.价值贮存手段（货币同宝物一样）；2.价值转移手段 （在货币转寄的情况下）；3.信贷工具 （发放债款）。在这些派生的职能中，每一种职能都是来自基本的职能，但是，在逻辑上不同于基本职能。例如，货币作为宝贝来发挥职能，仅仅是因为货币是交换工具和法定的支付手段罢了。同样如此，货币其他派生职能也都是起源于基本职能。

执行货币职能的物品（首先是其基本职能）也就充当了货币。因此，货币的定义如下：在一定的社会经济中 ，执行通用的价值尺度、通用的交换工具和法定的支付手段等职能的物品就是货币 。

货币职能如此，而如果金和银又成为了世界货币，那仅是因为这些金属正是由于本身具有天然的特性而能出色地执行上述职能的缘

故。

首先，金和银（近来只有金）最适合作为价值标准。尺度单位本身不能在量上遇到变化。价值尺度在价值上不能摆动。因而，我们看到，贵金属的价值即便发生波动，但是比较其他商品的价值波动要小得多。贵金属的价值，具有相当的稳定性。正如金子作为装饰品，在价值上不像必需品那样波动大（按价格波动的一般规律）。但是，主要问题在于金子的年开采量与社会掌握的贮备量相比是微不足道的。金子饰物的需要和利用，最终不会是消灭它（例如像面包那样），而是把它保存下来。所以，贵金属的贮备量年复一年地在增加（当然，有部分贮备量在利用的过程中被消灭掉，但是这部分很小）；而且尽管贵金属的年产量波动比粮食年产量要大一些，但是这些波动与社会掌握的贵金属贮备量的波动要小一些。

全世界黄金总贮备量在1900年达到近二百亿卢布。至于在同一年黄金的产量还没有达到五亿卢布，即是黄金贮备量的四十分之一。也就是说，如果下一年黄金产量即使再大幅度增长，但这种情况对社会掌握的黄金总贮备量的影响仍然是很小的。

货币作为交换工具，在经济学上的含义上应当是可分割的，因为它的价值应当同物品数量成比例，即使在分割的情况下，也依然存在。

例如，马在经济含义上是不可分割的。至于贵金属是可以分割为任何部分而并不减少任何价值。

其次，仍然由于货币作为交换工具，应当是便于随身携带的即容易掺和在一起，为此，它应当具有很高的价值，因为它的价值越高（在一定的重量条件下），那么用于掺和的同一数量的价值所用的耗费就越小。

在这一点上，金子具有很高的价值，所以比其他大多数商品值钱。例如，很容易想象，在铁的价值很低时，要掺和铁币将是多么地困难。

再次，对作为宝贝的货币职能来说，在贮存的条件下，货币本身的不变性是很重要的。在大气作用下不发生变化的贵金属，尤其适用

于这种货币职能。其次，贵金属具有均质性 和简单的差异性 （重量、叮当声、外形），同样这也是交换工具所必备的。

这就是贵金属成为世界货币的一些基本原因。只有贵金属或多或少具有对成为货币商品所要求的那些特性，正因为这样，金和银才成为世界货币。金和银不是最理想的货币，但是在人类试验过的一切货币中，它们是最好的货币。

十六和十七世纪的经济学家们（重商主义者）认为国家一切财富都是货币。当然，他们并没有愚蠢到那种程度，好像觉得除了金银之外，社会不需要任何东西。不过，他们确信：国家拥有的金银数量能决定国家的经济实力，而且由此把贵金属当做主要财富。反对这种观点的一派势力是斯密的学说，它认为货币也和其余一切商品一样。那么货币究竟是什么呢？是商品，还是别的？

任何商品只能暂时处于流通领域，商品可以由一手转移到另一手中，可以多次被出卖掉，但是，它的最终使命在于从流通的领域中走出来并进入社会消费。如果这种转移完成不了，那么，这种商品没有完成自己天然的使命，就成为最糟的商品。

相反，货币的使命正是要力争处于流通领域，不脱离流通领域。在货币诸职能中，还没有一种表现为转入社会消费的职能。货币的天然使命在于不是离开流通，而是要永远留在流通内。

任何商品都应当在交换领域内具有满足某种社会需要的能力。所以，商品不能不具有自己的价值。凡是不具有自己独立价值的物品，任何时候都不能算为商品和进入交换。

相反，像上述情形的货币，却不能在流通领域内为任何一种消费服务。所以，不具有任何自己的独立价值的物品而成为货币的情形则没有什么不可能。不能在交换领域外满足任何社会需要的物品可能成为货币。例如纸币就是如此。当然，这是一种最糟的货币，但是最糟的货币毕竟还是货币。任何人不能把纸币称为商品，但人们却认定它的特性是货币。

于是，货币就其内在属性来看，绝非是商品。商品可以成为货币，但是，当它作为货币发挥职能作用时，却不能作为商品发挥职能作用。反过来，它作为商品发挥职能作用时，却不能作为货币发挥职能作用。货币与商品的经济属性的差别，最

明显地体现在纸币，即不具有任何内在价值而执行一切货币职能（其中包括价值尺度）[14] 的一张张纸上。

二、 货币的价值

商品的交换价值表现在货币上面。货币交换价值本身则表现在一切商品上面。换句话说，商品价格的一般水平就是货币交换价值的体现。那么，究竟什么确定商品价格的一般水平呢？

当然，金子是商品，任何商品的价格都直接取决于供求关系，而受取决于劳动耗费的生产费用的调节则作用较小。货币商品的价格应当也决定于上述那些因素，但是却是有特殊复杂性的并符合于货币商品特点的因素。

金子的最高价值直接决定于人类拥有这种商品的有限数量，但对它的需要又比较大。这种大量的需要，首要条件是金子作为装饰品具有吸引力。甚至目前，金子已成为整个文明世界的货币金属，但是，金子年产量的1/4到1/3却用于工业需要，而没有用于货币流通的需要。在十九世纪八十年代初，根据季别尔的计算，金子年产量的一半以上用于工业需要，而在三十年代，甚至达到85%① 工业对金子的需要，总的来说，是因为金子具有消费品的特性。

同时，正如以上所述，社会拥有的金子贮备量与对它的需要量比较，前者是很少的。金子贮备量相对少的原因，首先在于金子生产费用高昂，这是技术原因（金子劳动耗费价值高）所造成的。为了采掘出数所洛特尼克（旧俄重量单位，等于4.266克），必须淘洗数百普特沙子，毫无疑问，金子价值高昂的基本原因就在于很难取得它。[15]

但是，这一点还没有阐明商品价格，换句话说，即每时每刻都能被观察到的货币交换价值一般水平的变化原因。那么为什么引起这些变化即货币金属本身的价值或者用货币所买到的其他商品的价值变化呢？这样那样的原因应归结为商品价格的变化。假设金子的价值由于某些原因的影响降低了，而其他商品的价值没有发生变化，那么，这一点应当引起商品价格的上涨，但是这种商品价格的上涨完全是另外的原因（在金子价值不变的情况下，商品价值提高了）造成的。对于

商品价值，其结果将是一样的，尽管引起的原因不是共同的，而且对于国民经济的作用差别很大。

在这个形式中，关于每时每刻都能被发觉的商品价格一般水平的变化原因，直至目前仍然是科学界激烈争论的问题之一。有些经济学家倾向于主要利用货币金属价值的变化来解释上述变化，另一些人企图在商品生产和销售条件中寻找商品价格一般水平变化的原因。

所谓的货币数量理论 认为，在每个具体的国家和具体的时间，商品价格水平，在持久平稳的条件下，取决于国家所拥有的货币数量。如果，在持久正常的条件下，一个国家的货币数量增加了，那么根据这个理论来看，一般的价格水平相应地就要提高。相反，就会相应地降低水平。这个理论倾向于把商品价格一般水平的一切实际变化看做是一个国家货币贮备数量变化的结果。

这种理论属于最古老流行的经济理论。早在十六世纪，让·博当根据这种理论解释说，价格上涨是从美洲涌进大量的金银所造成的。这种理论在十九世纪上半叶著名的经济理论家李嘉图的著作中得到了充分的科学发展，而且，直至目前，在经济学家中还有很多拥护者。

实际上，坚持这种理论的多数经济学家，并不倾向于深入研究这种理论，而且追随他们的全体公众，在关于价格和货币流通的议论中，虽然与科学相对立，但是愿意从所谓"纯正确意见"的观点来讨论这些问题。极少数的经济学家没有受到这种理论的或多或少的影响。[16]

货币数量论盛行的原因在于它的简单和表面上与通用的价格理论相符合。任何人都不怀疑，市场价格取决于供求关系。价格的一般水平同样也应当取决于供求关系。但是对商品需要表现在什么地方呢？不是表现在别处，而正是表现在用于购买商品的货币上面。所出卖的商品数额就是供应量。看来，由此得出结论，货币数量理论主张，商品平均价格取决于所供应的商品数量和国家手中的货币数量[17]。

数量理论是这样来想象问题的，好像在一个国家里，在规定的时刻里，全部货币一次用于购买商品，没有剩余，而商品同样地在规定的时刻里一下子用货币全部买去。例如，我们要知道，携带一定数量货币的商人从远方来到一个国家，他决定把所携带的货币全部用于购买这个国家的商品，而这个国家的居民们同样决定把自

己的全部商品出卖给这个商人。在这种情况下，所出卖的商品一般价格水平，当然要用商人货币数额除以所出卖的商品额得的商数来确定，并且根据货币或商品数额的变化而正常地变化。但是，试问：所设想的这幅情景是否起码符合国民经济的实际条件呢？

为了评价货币数量理论的意义，首先需要指出的是，同样数量的货币可以购买到比与这些货币相应的数额更多的东西，因为货币周转愈快，同样数量的货币愈能买到更多数额的商品。货币周转速度的加快同在增加货币量的条件下去影响商品价格，在意义上完全是相同的，然而货币周转的速度绝非是某种不变值或者变化很小的值。

如果有100卢布要用于购买商品，假如这100卢布这一年内只周转一次，所以利用这些货币额只能买到100卢布的商品；但是，假如同样的100卢布在一年内周转了5次，那么这些同样数量的货币将能买到500卢布的商品，假如同样数额的货币周转了100次，那么将能买到1万卢布的商品。

其次，绝非仅用现款来购买商品，还可以用信贷购买商品，况且信贷购买完全同样地影响商品价格，正如现款购买一样。为了确定社会需求的实际数额，我们应当把全部现款购买（包括与国家货币数量有任何一定比例之外的购买）和全部信贷购买金额加在一起（与国家货币贮备关系不大的购买）。

另一方面，远非国家拥有的全部货币都用于购买商品，因而影响着商品的价格，因为货币不仅执行交换工具的职能，而且还执行一系列其他的职能，如支付手段，价值保存、价值转移和信贷手段等职能，也就是说，在执行这些全部职能的情况下，货币在国民经济中掺和到一起了，并不直接影响商品价格。在上述场合下，价值保存职能尤为重要。当然，在现代资本主义经济中，货币不是由个人作为宝贝来贮存的，然而在资本主义经济中，对固定的巨额货币贮备（银行准备金和私人库存金的形式）产生一种新的贮存需要，以便有可能随时履行自己义务。因此，在每一个国家，都拥有巨额的金银，被无益地放置在银行金库和私人银行，完全不进入流通。

显然，这些没有进入流通的货币不能对商品价格产生任何影响。如果贸易兴隆，生产增长，商品价格上涨，市场需要大量的货币进入周转，那么，所需要的货币数量就要从货币贮备中取出，货币贮备则

减少。相反，在贸易衰退的情况下，周转中货币数量就减少，而银行贮备相应地增加。如果，根据国际交换条件，硬币流入一个国家，而市场的一般条件又不需要在国内周转中增加货币，那么，这就要把新流入国内的硬币贮存到银行金库里，因此，国内硬币数量不调节商品的价格，而是商品价格调节周转中的硬币数量 。

货币数量理论的基本错误是把国内的社会需求同国内货币数量看成差别不大或者混为一谈。但是前者和后者不存在任何直接的比例关系。在一定的时期内，国内的购买和出售总额通常超过一个国家所拥有的货币额的数倍。

例如，计算如下：英国所拥有的硬币和未含金属的纸币总额不超过1亿5千万英镑。但是，仅仅伦敦票据交易所的周转额，在1909年就达到了135亿2千5百万英镑，也就是伦敦信用机构的流转额仅在一年之内就超过全国拥有的各种货币总额1百倍。

总之，我们应当坚决反对货币数量理论，因为该理论所设的"永恒的同等条件"，实际上不是同等的，而是十分变化无常的。[18] 一个国家的货币数量在实际中可以观察到的三个条件之下，对商品价格的一般水平并不产生有力的影响，因为对商品的需求在货币储存量不变的情况下可以经受相当大的波动，而且这方面有最好的论证，那就是商品价格水平的巨大周期性的波动，而且这些波动最近就存在，并且无论如何也不能说它与货币数量有关。在十九世纪，每个十年，在资本主义周期阶段的影响之下（它的实质将在本书结束部分予以阐述），都出现商品价格上涨和下跌的巨波。在上升周期阶段，物价高昂，然后出现危机，物价又急剧下跌。但是，一个国家的货币数量不会遇到重大变化。因为在第一阶段，货币从它早先无益被闲置的全部贮备中进入周转，另外，信贷购买额却急剧增加。在第二阶段，周转中的货币数量减少，而无益闲置的硬币贮备量却在增加，同时信贷购买额在减少。可见，商品价格的一般水平调节周转中的货币数量，而不是货币贮备量调节商品价格的一般水平。

我们知道，在经济史上有两个时代，当时文明人类掌握的贵金属数量大量增加，第一个时代是发现美洲的时代；第二个是十九世纪四十年代末和五十年代初，发现加利福尼亚和澳大利亚矿场的时代。

美洲的发现促使欧洲贵金属供应条件得到根本改造。与此同时，随之而来的是所谓价格的伟大革命。而根据一般的看法，这场革命是由周转中货币量的增加直接引起的 [19] 。

现代人，特别是连让·博当认为：在十六世纪，价格比前一世纪暴涨了9倍。后来，又开始说价格上涨了5倍，斯密认为价格上涨了2—3倍。近来，这个问题的研究者维贝比其前辈拥有相当多数量的事实材料，他得出结论说："在十六和十七世纪，阿尔萨斯和法国的商品价格平均提高了约1倍；在英国提高了1.5倍；西班牙和英国可以说一样，而在意大利，几乎没有提高或者提高不大。"总之，维贝说道："奇怪的是，每一项新的研究成果都不得不承认已出现的货币猛跌幅度是很小很小的。" [20]

可见，十六世纪的"价格革命"的范围远没有那些习惯说中世纪商品价格一般水平是稳定的现代人所想象的那样大。但是，在十六世纪和十七世纪，西欧许多国家特别是英国商品价格猛涨的事实是不会令人怀疑的。那么，究竟是什么引起商品价格上涨呢？

维贝本人只好得出结论说，引起诸如农业生产多数商品价格上涨（即主要是这些农业产品价格上涨，工厂产品价格上涨较低）这一普遍现象的唯一共同的原因，只能是贵金属，尤其是白银生产扩大所致。但是，维贝的结论完全基于他不能再指出已出现的价格共同变动的任何其他原因。

其实，完全可以圆满地阐明十六和十七世纪价格水平上涨的原因，而且不需要像维贝和当代其他研究者那样依据货币数量理论。首先必须丢下下述念头，说什么农产品价格在100年期间上涨100%～150%纯是一种例外。我们举俄国为例说明，俄国在十九世纪，极为重要的农产品价格上涨的比例一直是很高的，在这个期间，我们经历过比西欧十六和十七世纪更大的价格革命，但是，要阐释这一革命，未必采用价格数量理论。按照公众舆论，俄国物价上涨的原因在于，在这个期间，俄国货币经济得到迅速的发展，而这个过程总是与商品价格上涨同时发生。在自然经济占统治地位的情况下，不存在对产品的正常的和固定的货币需求。货币经济的发展表现在对家庭生产产品的急剧需要激增，而过去这些产品都是在自然经济的范围生产和消费的。产品开始时按较高价格出卖，因而由自然经济转化为货币经济的过程，正如日常经验向我们证明的那样，必然伴随着过去为自身消费而生产的产品价格一般水平的上涨。例如，我们现在可以经常观察到在自然经济的荒凉地带敷设新铁路线时出现的这种过程。结果是，当地生产的各种产品，尤其是农业产品和各种原料的价格普遍提高。

正因如此，十六和十七世纪，在西欧货币经济迅猛发展中，才应当看到与这个时代有关的价格革命的基本原因 。当时，在西欧，正在形成已存在的资本主义制度的基础，即新的工业形式在发展，贸易蒸蒸日上，农业经济的条件也在发生变化，有赖于农村的城市也在发展，因而，在这些变化的影响之下，可以看到：在欧洲的极为重要的国家里，过去长期生活在固定不变的环境里的人口在增加，也就是说，这一人口增加主要是指城市而言的。城市的发展与用于农产品货币需求的增长是同等的。所有这一切足以阐释物价不断上涨的原因。因此，只有这种对"伟大价格革命"的阐释才符合事实，而这种事实绝不能被货币数量理论的追随者们企图装入货币数量理论的框框里。

例如，首先不容置疑的是，价格的上涨早在大量的美洲白银流入欧洲之前就开始了（至于谈到黄金，则其开采量相对讲非常少，并且对价格没有任何影响）。早在十六世纪前半叶，价格已经相当大幅度地上涨，而白银仅在该世纪的下半叶才大量地流入欧洲。因此，把习惯看法当作伟大价格革命的原因的格尔菲里赫承认，"货币周转中发生的变化行为"是1560年以前价格上涨的最为重要的原因，也就是在中世纪，贵金属是作为宝贝来保存的，而从新时期到来以后，贵金属就进入流通，而且与此同时，借贷交易也开始发展起来。 [21] 但是，正是这一点体现了货币经济的发展。

如果说，十六世纪前半叶价格上涨是由其他原因引起的，而不是美洲白银的流入引起的，那么为什么把那个过程的持续说成是贵金属数量变化所造成的？

其次，英国表现出的物价上涨最为厉害，应当承认这是非常有特色的。美洲白银不是直接流入英国，但是英国新经济制度的发展过程最为强烈，并且在十六世纪英国曾经历了一系列的土地改革。

如果十六世纪物价普遍上涨是美洲白银的流入引起的，那么，这种情形是可以意料的。物价上涨开始于该世纪下半叶，反映最强烈的是直接获取白银的国家即西班牙。之后，随着在世界一些国家之间逐步地流传着西班牙白银，物价上涨就又席卷了其他国家。

但是，实际给我描绘的完全是另外一种情形。用维贝的话来说，"物价上涨的很大一部分（在西班牙）要标在1560年以前的时间"， [22] 即大量白银刚开始从美洲流入的时候。当时，西班牙本国政治势力正处于极盛时期，开发广阔领土所取得的收入汇集到了西班牙。西班牙政府和西班牙贵族拥有巨大的收入，必然在西班牙造成用于商品的货币需求增长和物价上涨。但是，正如维贝认为的那样，十六世纪物

价上涨剧烈的情况发生在英国，况且早在1560年之前，即在西班牙白银通过贸易流入英国之前就开始了。[23]

坚持对"价格伟大革命"一般阐释的维贝本人，看来也感到这种阐释是站不住脚的，他认为："当数量理论占优势的时候，并不感到有必要寻找价格革命的其他原因，因为货币数量大量增加的情况无疑是存在的。但是……愈仔细地研究当时的经济史，倾向只认定货币数量的增加才是这场大规模的和深刻的革命的原因就显得愈少。"[24]

当然，在欧洲经济史上，贵金属从美洲的流出并不是无关重要的事实。如果没有这种流出，那么，在十六世纪，欧洲随着其货币经济的迅猛发展，将会感到现金的严重不足，势必就得发展借贷交易或加速货币周转。贵金属从美洲的流出是有利于货币经济发展的客观情况，然而仅仅在这一点上起了促使的作用，但是，绝不能成为"价格伟大革命的最终原因"。

当贵金属的开采量突然不增加的时候，即上一世纪后半叶又成为了另一个时代，这时，铜砂矿和澳大利亚矿场，以及后来大量德兰士瓦金的发现，都提高了世界黄金的开采量，而此后不久，在白金开采的条件下，也发生了类似的变化。在下列表中，将实际的数据分类如下。

金和银的年产量（普特）[25]

年份	金子	银子
1493—1545	395	4730
1546—1645	485	22715
1646—1745	790	22280
1746—1845	1200	41200
1846—1908	14600	163000

发现美洲远远没有引起像在上一世纪后半叶所发生的那种贵金属开采条件中发生的转折。在1851—1860年的10年期间，黄金的开采量与过去50年间黄金平均开采量，几乎提高了9倍，但是白银的开采条件并未发生很大变化。不足为怪的是，很多持货币数量理论观点的经济学家认为，黄金贬值将是不可避免的。但是，尽管试图证实这种贬值，而商品价格的实际变化却截然与其相反，正如英国统计学家索尔贝尔（这方面的杰出权威）所分类的英国平均价格运动证实的那样。

英国的平均价格	
1838—1847.....93	1868—1877.....100
1848—1857.....89	1878—1887.....79
1858—1867.....99	1888—1897.....67

在1838—1847年的10年即铜砂矿发现的10年期间，物价不是上涨，而是下跌。到19世纪末，物价比黄色金属开采量猛增时期以前的还要低。对最近几年出现的在各种外文资料中可找到其产生原因的生活费高昂，不利用货币数量理论也完全可以加以充分地阐明（尽管多数经济学家倾向于利用周转中的货币数量的增加来解释这种涨价）。

李嘉图的有利于货币数量理论的主要论据之一是这样一种见解，即如果一个国家的商品价格不是由货币数量来调节，那么在一定的条件下，货币就要流出这个国家。例如，假设一个国家的商品输入超过输出，因此必须用金属来支付自己的过剩输入。如果这种状态持续时间较久，那么该国家最终必然全部失去硬币。但是，毫无疑问，实际上类似这种情况不会存在。显然，存在着某种隐蔽的力量，它能把货币返回这个国家[26]。这是什么力量呢？李嘉图认为，不是别的，正是一个国家的货币数量直接影响商品价格一般水平，因为一个国家的货币剩余愈少，则其价值愈高，商品价格下跌愈甚。商品价格的下跌促使土产商品进一步向国外输出并延迟外国商品向这个国输入，可见，商品加紧输出的不能不追随商品的加紧输入，因而货币又返回这个国家。

现有的阻碍货币从一个国家流出的因素是什么，对这一点不能说一点怀疑也没有。相反，取决于自己对外贸易波动的每一个国家，就会周期性地遇到或货币极端缺乏或货币过剩的问题，而这些货币却分散在取决于对外贸易偶然性的各个国家中。事实上，我们看到：货币通常从一个国家向国外每一次大量流出，接踵而来的必然是货币又从国外向该国家流回。也就是说，存在着一种能保障每一个国家在其国内流通中拥有足够数量的货币的机制。但是，这种机制可以不用货币数量理论就能得到阐释。

问题在于，货币通常从一个国家的流出不是别的，而是商品向该国家流入的表现，因为货币不是白白地流向国外，而是交换商品。但是，在这个国家的市场上，商品供应的增加就会有降低商品价格的趋势，这不是因为这个国家的货币数量减少，而是因为商品供应增加。由于鼓励输出和节制输入而出现的商品价格下跌，直接造成贵金属流动方向的变化，并且使贵重金属开始流回原来流出的国家。因此，

李嘉图的错误在于他在货币供给范畴内找到了商品价格变化的原因，进而代替了在商品供给范畴寻找这一原因。[27]

最终，究竟用什么确定商品价格一般水平的变化？用的是商品价值的变化，用的是对于每一种商品及其总和的供求条件的变化。货币的独立价值则是一个很少变化的恒定数值。由于货币的职能的多样性，商品市场上的货币供应自动地适应对货币的需要，这就是稳定性的原因。

当然，我们可以设想这样一种情形，货币金属的价值由于受自身诸因素的影响而发生变化，并引起商品价格一般水平逆向变化。假如说，采掘黄金的耗费价值下跌到采掘白银的耗费价值，并且黄金的数量相应地增加，那么这就不能不影响黄金的价值，进而影响商品价格，价格可能上涨。黄金开采量的剧增就会扩大从事开采黄金的公民对一切可能的商品的需求。在开采黄金的地区，商品价格的一般水平就会上涨。这样一来，需要加紧从其他地方向这一地区运送商品。因而，按同心圆来看，提高物价的波浪就逐渐地扩及得越来越远，遍及世界经济的大部分。在发现加利福尼亚和澳大利亚的黄金时，就出现过类似这种情况，即这些地区的商品价格提高了数倍，其后果是由其他地方向加利福尼亚和澳大利亚大量增加输送商品。但是，在这些地区增加黄金开采量所造成的对商品的这种新的需求，就全世界对商品的需求来看，其数量是不大的，而且没有因此对世界市场产生冲击的影响。为了根本改变货币金属的世界价值，要求大量增加黄金开采量，已达到历史上空前的程度。

三、 铸币和货币制度

尽管货币的产生是自然交换过程的结果，但是它为了自身充分的发展，需要国家政权批准承认该物品为货币即法定支付手段。国家的这种批准是以作为法定支付手段的货币的最本质东西而需要的。货币仅仅依赖国家才能取得自己的独特形式（铸币形式）。铸币是上面印有一定标记的货币金属块，作为国家政府赋予它一定支付效力的证件。

铸币的原始形式是多种多样：有椭圆形的、有八角形的和四角形的，等等。但是，最终圆盘形的占了上风，取得了经济地位。为了使铸币圆满地履行自己的职能，必须使它的实际重量与压模所证实的一致。所以，必须把铸币制造成在使用中

尽量减少磨损的一种样式，而这种样式就是圆盘式的。球形的铸币更符合上述目的，但这样的铸币在流通中不方便。

使用纯金或银制成的铸币，质地较软，且又容易被磨损，因此造币时，掺入非贵重金属（合金）。配加的合金量一般占铸币重量的十分之一（俄国和拉丁铸币协会成员国德国、奥匈帝国、美利坚合众国的金币；而英国铸币的合金占金币重量的十二分之一）。掺入合金可增加铸币的硬度。但是，铸币仍然要被磨损。铸币重量容许偏离规定的程度由法律确定，而重量不够的铸币要从流通收回。

铸币常常分为足值 的和非足值 的或非纯银 的辅币。第一种铸币是用稀有金属制成的，并且是不受限制的法定支付手段，符合法律规定的重量。第二种铸币是用非稀有金属制造的（或者用银制造；但不是纯银，即在重量上较规定的铸币价值要少一些的），用于小额交易，它的债务偿付受到一定数额的限制。可见，非纯银的辅币不是无限制的法定支付手段，而仅仅是国家在支付赋税时才无限制地使用它。

国家确定的支付单位称为货币单位（本位）。货币单位的金属是商品价值的标准。国家的货币单位由于分类而形成货币体系 。当前，可以（既然金属货币是货币单位）分为两种基本类型的货币体系：单本位制 和复本位制 的货币体系。也就是说，货币单位或者是用一种金属（单本位制）制成的铸币，或者是用两种金属按照法律确定的比例，自由铸制两种金属的（复本位制）的铸币。

所有可能类型的货币体系不限于这两种。复本位制是以自由铸制两种金属为前提的，但是这种自由早先完全不被人认识，因为铸制货币金属被视为国家收入的来源。况且，在从前的货币制度中，货币单位通常不是一种金属，而是两种稀有金属即又是黄金、又是白银。

单本位制 在其解释上并没有引起任何困难，因为在单本位制的条件下，用某一种金属（金和银）制造的铸币被确认为货币单位。这绝不意味着，在单本位制的条件下，只用一种金属铸制货币，然而仅仅是用一种金属制造的铸币才是无限制的法定支付手段。

在过去利用两种金属制造的货币制度中，还可以分为选择的和并行的货币制度（本位制）。在第一种情况下，允许按债务人所认定的这种或那种金属铸币对全部

债务进行支付。在第二种情形下，对于一些债务来说，一种金属被认定为法定支付手段，而对另一些债务来说，则为另一种金属。由此也就定出下列货币制度即债权人和债务人之间的特殊协议，可以决定用哪种金属来进行支付。

目前，国家政权尽力设法确认自由铸制货币金属为铸币政策的基本法规，即国家要承担少量的、与铸制开支相适应的（或没有任何支付）费用义务以及承担把私人提供的相应的金属锭制成各种数量的当地铸币的义务。当然，这种自由铸制并没有用于非纯银的辅币。

在复本位制 的条件下，用两种金属（金和银）自由冲制的铸币同时成为货币单位，而且法律还确定了两种金属铸币的比值。两种金属制造的铸币都是法定的支付手段（无限制的）。

复本位制碰到以下困难。在国际市场上，作为商品的金和银的价值比率是由自身条件决定的，而国家政权只能在有限的范围内，对其施加影响。所以，在国际市场上，两种金属块的价值比率与所在国家法律规定的铸币价值比率常常是不一致的。但是，早在十六世纪，英国曾发现过，在流通中不可能同时握有各种内部价值的铸币。英国铸币曾是严重磨损的，但是英国政府却努力改善它的质量，发放足价的流通铸币。但是，结果是足价铸币不能从流通中把非足价铸币排挤出去，相反，足价铸币却从流通销声匿迹了，而在市场上只剩下损坏的铸币。政府曾全力以赴反对这种行径，但都徒劳无益。格雷歇姆曾对这种现象的内在作用做过解释，正因为如此，这种解释也就称做“格雷歇姆定律”，因为已磨损的铸币也会像未被磨损的铸币一样，仍作为法定支付手段，所以任何人都不打算，也不愿意用完好的铸币来支付。各种人都力求把不好的铸币花掉，而把好的铸币再熔化为铸锭，到市场上高价做铸锭买卖。因此，“格雷歇姆定律”提出，如果在流通中存在不同内部价值的（即从价值观点看，其中所含金属的铸币价值不同）但同样都是法定支付手段的铸币，如果在流通中存在劣等铸币，其数量又足以满足流通的需要，那么，劣等铸币就把优等铸币从流通中排挤出去 [28] 。我们也可以把这种“格雷歇姆定律”完全应用于复本位流通现象。

譬如，假定在国际市场上，银锭（价格）跌落于该国法律确定的标准，但是，该国确定金币和银币价值比值为1:15.5，而在国际市场上成锭的金子，每磅估价不是15.5磅，而是17磅银子。这时，如果能自由铸制银币的话，也就是说，如果国家

无代价地或者似乎无代价把私人提供的银锭铸制任何数额的银币，那么任何人都能用15.5磅的一块银锭铸制那种在该国家中能交换1磅金币的银币，然后到国外不按标明的价格，而按市场价格即一磅成锭的金子交换17磅银子去出售。这种交易如此有利可图，以致在自由铸制银子的情况下，可从该国流通中，迅速地把金币吸收过来。金币再熔化为锭，流往外国，那里有两种金属铸币的自由市场，而从银锭中铸制的银币将占据金币的地位。可见，在国际市场劣等钱币（高出法律认定价）仍然留在国内，而在国际市场上属于优等钱币（低于法律认定价）却要流往国外。

于是，在复本位制的条件下，当国际市场上，两种货币金属中的一种价格下跌低于该国法律确定的水平时，价格下跌的金属仍然留于流通之中，而在国际市场上其价格较高的金属则离开流通。在复本位制的条件下两种金属同时能够在流通中存在的情况，仅仅是在国际市场上这两种金属得到的估价同在本国内法律确定的估价一样时才行。

在欧洲大多数国家中，过去流通中，既有金币，又有银币，无论哪一种都被确认为无限制的法定支付手段。但是，因为不存在铸制的自由，所以一种钱币不能排挤另一种钱币。最初自由冲制银子，发生在1666年的英国。在1717年，金币与银子同时被认定为法定支付手段，造币厂可自由铸制金币。因此，在英国，复本位制被奠定下来。但是，在很短时间内，成锭的金子价格在国际市场上下跌，低于英国法律确定的金子对银子的比率，因而英国逐渐地失掉了银子。在1774年，法律确认只有金子是无限制的法定支付手段，从此英国转用金本位制[29]。

相反，1803年，法国确定了复本位货币制。金子和银子的足值货币都被同样确定为法定支付手段（无限制）。允许自由铸制金子和银子，况且金币和银币价值比值法定为1:15.5。最近这种比值接近于市场比值。但是，不久成锭的银子价格在国际市场上下跌几成。在这一影响下，银币开始代替金币。由于在该世纪五十年代，发现了铜砂矿和澳大利亚矿场，金子对银子的比值，金子的价值亦略微下跌，因而金币在法国开始代替银币。

复本位制无论如何被坚持下来，原因是贵金属和法国法定金属的市场价值差异不是很悬殊的。在1865年，法国、比利时、瑞士和意大利签订了所谓的拉丁货币联盟：规定每个国家采用统一的复本位货币

制度并且有义务铸制足值的金币和银币，其数量不限。在1867年，希腊和罗马尼亚也加入了这个联盟。

在七十年代，在欧洲货币流通史上出现了新的时期。在五十和六十年代，金子生产量大幅度增长。这一点引起某些国家企图将银本位制改为金本位制。例如，在1872年，斯堪的纳维亚诸国以及后来的荷兰改用金本位制。在1871—1873年期间，德国也采用金本位制（代替银本位制），它认为这种变换会很容易成功，因为同法国战争结束后，它取得了50亿的赔款。金马克（代替旧三马克银币）确定为货币单位。德国的计划曾是很简单：德国拥有大量的银币（三马克银币）储备，打算从流通中将其取出，铸成银锭出卖。银锭购买者可将银子运往法国，重铸制成法国银币，同金币进行交换。这样一来，德国打算将自己的银子销售到法国来，交换后可得到金子。从1873年开始，在德国就开始这种交易。银子从德国流向法国和拉丁货币联盟诸国（那里可自由铸制银子）。在德国出售银子的直接影响下，此外事实上有许多西欧国家已停止将银子作为货币金属使用，也就是失去了最为重要的市场，因而在国际市场上，银子的价格已开始下跌，并很快达到低于拉丁货币联盟确定的1:15.5的比值，同时在美洲银子生产量大幅度增长，也促使了银子价格的下跌。如果在拉丁货币联盟中复本位制还能有效的话，则拉丁货币联盟诸国必须丧失自己的金子，在这些国家中银子要排挤金子，这是不允许的。因而在1874年，法国作了限制，并且在1878年也就完全停止了自由铸制银子的做法（同样，拉丁货币联盟诸国也照样办理）。

可见，在拉丁货币联盟诸国中，实际上已停止了复本位货币制，并采用新的货币制即所谓的劣币制 。在这些国家中，金子可以自由铸制，但是银子的铸制数量是有限的，只能视政府货币流通的需要而定。但是，旧五法郎足值银币仍然像金币一样作为法定的支付手段。那么，在这种情况下，什么是价值尺度呢？是金子，还是银子？因为按银子持有者的愿望，银锭不可能变为银币，所以银锭和银币之间的全部使用价值联系已经丧失掉。在这种情况下，银币的价值是用金币的价值来调节，因为在交换中，用银币可以得到金币（就像辅币的价值是用在交换中可得到的足值币价值来调节一样）。

如果，每5法郎银币的五分之四需要支付20法郎的一块金币，那么5法郎银币的价值也就等于四分之一的20法郎的金币，因而价值尺度在这种情况下就是金子，而

银子则类似于辅币，但其本质区别在于，即采用辅币的方式受到限制，而采用足值银币方式，则不受限制。

因此，劣币制不同于复本位制，它的价值尺度 仅仅是一种金属即金子；而它又不同于金本位制，即法定的支付手段 （无限制）则是两种金属的货币 ，或者是金币，或者是足值的银币，就像拉丁货币联盟诸国所拥有的那约达30亿法郎的货币（足值银）。

一方面，在停止自由铸制银子的影响下；另一方面，又在该金属生产大量增长的影响下，国际市场上银子价格开始大幅度下跌，因而在1902年竟比黄金价格低38.15倍（后来略有上升）。整个世界划分为金币国家（欧洲、北美洲、澳大利亚）和银币国家（亚洲和南美洲）。银子价格下跌的结果是鼓励了使用银币国家的产品出口，而使用金币国家的产品在输入时得征税。例如，印度银卢比价格愈低，则从印度往欧洲输出小麦的出口商愈能收到更多的银卢比（按同一的金价计算）。同时，银卢比的价格愈低，则往印度销售自己印花布的英国棉织厂商收到的金镑愈少（按同一的银价计算）。因此，使用银币的国家在输出自己的商品方面，比使用金币的国家有更大的优势。在这个基础上，欧洲和美洲出现了一种有利于恢复复本位制的宣传倾向。凡是认为银价下跌对己不利的人，都表示赞同复本位制。例如，在美洲，银矿持有者曾是这种宣传的倡导者；在欧洲，则是地主（指望在恢复复本位制时抬高粮谷价格）以及东方的各种商品出口商。在英国，出于同样的缘故赞同复本位制的有棉织厂商。这种宣传在上一世纪八十年代特别强烈，当时欧洲的工业处于极度萧条，企业主抱怨商品价格水平非常低。曾经举行过数次国际会议，讨论复本位制问题，然而都没有收到任何实效。

但是，后来有利于复本位制的宣传逐渐地减少，现在几乎已停止。原因在于，金子完全地占居了国际市场。在1893年，印度停止了银子自由铸制，因为尽管银子价格下跌，还是有利于印度产品出口于欧洲，但是，印度国家金库因这种价格下跌曾经承受了巨大的困难，因为卢比金价愈低，则国家支付外债的卢比愈多。此外，印度存在的货币，就其对金子即欧洲货币的比率来说，在价值上是浮动的，使同欧洲的交易变得困难重重，结果迟滞了欧洲资本流向印度，而印度是缺乏这种资本的国家，非常需要它。制止自由铸制银子乃是停止卢比比值下跌的唯一的手段，此后卢比价值与银子价值之间的任何联系都被切断。日本直接从银币改用金币。金子的开采量（因发现德兰士瓦矿场）激增，现在可以认为整个世界将逐渐地改用金币，因此，国际贸易因世界各国存在各种货币而造成的困难将自然消失。目前，只有中国保持了银币。

四、 纸币

货币产生是作为商品交换发展的自然结果，而且最能畅销的商品成为了货币。但是金属形式的货币本身就是劳动产品，而且是复杂劳动的产品；其转移同样需要劳动。金属货币是最贵重的交换工具，并且社会要耗费大部分的劳动来创造和保持这种交换工具的适应形式，而这工具又不为社会其他需要服务。

假如能够制造这样一种货币，它对社会来说不值分文，而只是一种假定的符号，这对社会来说可能是最适宜的。纸币的宗旨也就在这里，它只是简单的纸制的符号，即象征性的货币形象，能够代替流通中的金属货币和履行其一切职能。

严格来说，具有履行三种基本货币职能的纸制的货币符号，才能称为纸币，即交换工具，价值尺度和法定的支付手段。因此，纸制辅币（即被发行机构用金属货币交换来的）并不是纸币，因为兑换用的纸制辅币符号的价值是由交换中所得的硬币来确定的。只有成为交换工具和法定支付手段的非纸制的辅币符号才是 这个词的含义中的纸币。

瓦格纳说[30]，纸币要成为这种科学含义的纸币，必须具备两种特征："一、与其他货币不能兑换性……，二、相应的国家权力机构应赋予这种纸币成为法定支付手段的特性即货币单位，换句话说，付给它以强制性的市价。"后者不是十分确切的，因为纸币可能不具有强制性的市价（强制性的市价指的是按照国家确定的市价接纳货币的指令），例如，我们的纸币仅在1812年告示上才确定有强制性的市价。"在这以前纸币的特点是，纸币的票面价格对居民来说是不一定的，而且也不必接受。纸币取得广泛的使用，仅仅是因为习惯而已，即纸币可以支付官款并且纸币比沉重的铜币轻便。"[31] 然而，纸币在票据债务方面却是法定的支付手段。纸币是交换工具和商品价值尺度，可见，尽管纸币没有强制性的市价，但是它毕竟是货币。

那么，用什么来确定纸币的价值呢？纸币就其形式来看，是国家债务，或者是纸币发行机构向执票据者支付一定数额硬币所负的债务。在形式上，纸币是一种由相应的机构发行的不定期的期票。而且类似一切负债凭证的价格，首先均由对支付债务的可靠程度来确定，于是，可以想到，纸币的价值也应由那种斟酌情形而定。

但是，事实上并非如此。负债票据的价格任何时候都不能超出票据所欠的负债数额，然而纸币的价格却可以低于或高于纸币标示的硬币额。

例如，澳洲纸币首先用银盾标示。在1892年，澳洲银盾纸币在柏林金价为170芬尼，同时，同样重量的银锭也像银盾一样，在柏林估价为130芬尼，这样一来，银盾纸币在价格上比相应数量的银子高出31% [32] 。银盾的市价如同银盾纸币价格，过去银盾纸币市价低于银子，后来逐渐地不仅与银子平价，而且还超过了银子价并抬高了银盾价，使其市价超过同样重量的银锭价格31%（当然，在澳洲不存在铸制银子的自由）。这个例子十分清楚地表明，纸币有自己独立的价值，而不借用自己价值为债务而支付一定数额的硬币 [33] 。

在纸币长时间存在的国家里（例如，俄国或澳洲的情况），根据纸币支付硬币的国家债务，在确定纸币价值的因素中已失去任何作用，因为这种债务不必履行，也不存在任何实际意义。纸币成为独立的价值尺度，是因为居民习惯用这种货币，并且用其测定一切商品的价值；在这种情形下，硬币甚至也成为商品，其价值用纸币测定，而不是用硬币。

下面谈到确定纸币价值的因素时，首先必须严格地划清纸币在硬币中的价值和纸币在一般商品中的价值之间的界限 。

通常，在纸币的价值中，硬币比同一票面价值的纸币具有较高的价值。硬币和纸币相比，前者超出的价值称为贴水。不妨举例说明，在市场上，一块金卢布可卖一卢布五十戈比的纸币，在这种情况下，为了取到一块金卢布而要给纸卢布添上的五十戈比就是贴水。相反，如果纸币估价高于金属货币，那么我们就遇到所谓的升水。通常在纸币流通中贴水用于硬币（即在非兑换开的纸币占统治地位的情况下），这种情形比较罕见，那么用什么来确定贴水呢？

货币数量理论的答案非常简单。根据这个理论，商品价格是由一个国家的货币数量确定的。存在纸币流通的国家中，贵金属（即硬币）就是货币。因此，硬币在纸币中的价格（即贴水）是由一个国家的纸币数量决定的：纸币数量愈大，则贴水愈多。反之亦然。纸币数量增加一倍，在相等不变的条件下，其对硬币的价值要降低一半，一般来说，纸币对硬币的价值与它们的数量成反比。按照这个观点来看，确定贴水非常简单，即增加一个国家的纸币数量便会提高金子的价格，如同其他任

何商品一样。但是，对贴水提高的程度如此解释是非常肤浅的，并且与事实不符。这种解释来源于上面已谈到的站不住脚的货币数量理论。纸币的历史表明，尽管增加发行纸币并且有增加贴水的趋势，但是根本谈不到它们二者之间有什么样的严格比例关系。

我们用假定的例子来解释贴水产生的过程。假设，国家发行一亿卢布纸币以支付在国外订造的船只和大炮等等。但是，在国外，该国家的纸币不能作为支付手段，必需用金子支付给国外供货者。但是，国家没有金子，只好用纸卢布支付货款，显而易见，它的国外供货者只好接受纸卢布以便迅速兑换金子。最终纸币卢布又返回其发行国家，然而从这国家将流出的仍然是那一亿卢布硬币。

假设纸币继续发行，那么国家的硬币将越来越被纸币代替。最终，在这个国家的流通中，硬币将分文不剩，即全部硬币被纸币所代替。在一个国家硬币被排除出流通之前，贴水的出现不具有必然性。当一个国家硬币枯竭而继续发行纸币时，情况就不同了。假设又取得一亿卢布的船只和大炮，为此就要再发行该金额的信用卢布。那么这个国家用什么来支付其国外供货者呢？须知，这个国家的黄金已经枯竭。

一个困难的、甚至似乎不能解决的问题出现了。在一个国家里，纸币是唯一的货币，而其他国家又全然不需要它，但又必须进行支付。要解决这个难题，就要发生贴水，由于贴水的出现，国家要同国外债权人进行结算。债权人取得本国不需要的纸卢布以后，必须出售到国外去，但是须按低价出售，否则他们得不到所需的金子，因此就出现了对金子（纸币的）贴水。这种贴水使发行纸币的国家有可能按下述办法向国外供货者偿还债务。由于出现贴水，这个国家的国际流通的所有商品以当地纸币计的价格就要上涨。输入物品和输出物品的价格（以纸币计）也要上涨。但是，在该国家，输入物品价格的上涨却降低了对该物品需求，换句话说，迟滞了该商品的输入，而该国输出物品的纸币价格的上涨，使往外输出更加有利可图。这就是说，由于出现贴水，减少了由国外向该国的输入却增加了向国外的输出。国家使用输出剩余商品来偿还因用于取得国外商品而发行的纸币所造成的国外债务，也就是说，这个国家用自己的商品来支付。仅仅由于出现了贴水交易，没有硬币的国家可用商品来支付从国外购进的商品。

我们假设，所发行的货币用于购买在国外制造的物品。但是如果这些货币用于购买当地生产的商品，那么其结果可能是相似的。例如，政府用新发行的一亿卢布在国内购买呢绒、麻布和军粮。增加对这些商品的需求，必须抬高其价格。但是国内商品价格的上涨，又必须减少当地产品输往国外和增加国外产品输往该国，因此，新发行的纸币从流通中排挤出相当部分的硬币。当全部硬币从一个国家流出

时，再继续发行纸币就会产生贴水，根据以上所述，这种贴水将有迟滞国外输入和扩大当地商品向国外输出的趋势，因此，国家将有可能使用自己的商品来支付从国外的输入。总之，不管是将发行的纸币用于国内，还是用于购买国外生产的物品，在该国家的货币流通领域内，将发生相似的现象。

贴水是在国际交换中而绝不是在国内形成的。因为纸币，它不是贵金属那种世界通用的货币，而是一个国家的地方货币，所以，在国际贸易中，纸币不可避免地要用硬币即贵金属进行交换，而且如果从该国家一方向国外债权者提供的这种货币愈多，则从国外债务人一方对这种货币的需求愈高，那么，当没有可能用硬币进行支付时，纸币对硬币的市价必然下跌，贴水也就必然出现。扩大发行纸币，促使贴水增加，但是，在发行纸币的数量和贴水程度之间不存在任何比例关系，因为在国际贸易中介之下，贴水形成的过程是非常复杂的过程，有时发行量小却比发行量大对国际市场产生更为强烈的影响。例如，如果在一个国家里，工业和贸易发展迅速，相应地对货币的需求增长也很快，那么，新发行的纸币会被国内流通途径耗费掉，一点不会落到国外，在这种情况下，新发行的纸币将丝毫不会影响贴水。相反，如果国内工业和贸易处于停滞状态，那么，即使纸币发行量不大，也能大量地增加向国外提供这些纸币，并且大幅度地增加贴水。总之，贴水是在该国收支差额（即该国家对其他国家的支付和其他国家对该国的支付之间的比例）达到平衡所处的那种水平下形成的[34]。这种水平本身与纸币发行量之间没有直接比例关系。

下面再谈另外一个问题，即用什么来确定纸币对商品的购买力？新发行的纸币通过两种办法即直接的 和间接的 办法影响商品价格。

一方面，有了纸币，直接地 提高对用这些货币购买商品的需求，因为纸币通过金库和由金库取得薪俸的人员购买一定量的商品的途径进入流通，而任何新出现的购买力就是对商品新的需求。由于一切商品价格之间存在着一定的相互作用，所以提高一类商品的价格，其趋势将使所有的商品都要提价。

它是如此发生的，例如政府用新发行的货币购买粮食、靴鞋、呢绒、亚麻等军用商品，这同时也提高了那些生产和出售这些商品的居民阶级的购买力，而由于其购买力的提高，所以他们对其他商品需求也随之提高。

所以，随着纸币不断的发行，通常商品价格普遍上涨和工业繁荣就接踵而来。这就是为什么发行纸币在企业界中如此普遍的原因所在。但是，这种纸币发行所引起的工业增长，具有瞬时表现的性质，因为它的原因是外部条件，随着工业增长，商品价格下跌，工业停滞，因而所发行的货币离开流通，被积存在银行里。

发行纸币借助于贴水，对商品价格所产生的间接影响，是比较稳定而持久的。由于贴水，列入一个国家对外贸易的全部商品价格就会上涨。但是，贴水却间接地强烈影响着只在国内贸易中流通的商品（尽管全力表现出这一影响需要或多或少地一段较长时间）。输入和输出的物品涨价首先导致国内生产的生产资料的商品涨价。其次，同外国商品进行竞争的一切国内生产的商品都要涨价，等等。一句话，最终由于贴水的缘故，一切商品都要涨价，尽管涨价的程度不一。贴水转嫁到各种不同的商品价格上，生活费用昂贵，特别是其货币收入不能与生活费用涨价按比例增长的居民阶级更为受苦。这里首先是工人，他们的工资提高会遭到很大的阻力。

但是，似乎会产生一种错误的想法，即一切商品价格同贴水按比例上涨。贴水远远不会全部地转嫁到这些或那些商品价格上，或者甚至一点也不会转嫁（特别是在国内贸易中流通的商品价格）。贴水短暂的变动可能对价格不产生任何影响。这一点正好表示纸币不是简单的金属代用品，而是独立的货币，独立的价值尺度。

纸币履行金属货币履行的那些职能，其中也包括价值尺度的职能。纸币本身的价值基础是，国家认定其作为法定的支付手段，然而，国家无力赋予它以任何法定价值，也就是说，纸币的价值是由复杂的经济过程来确定的，其实质上面已经阐述过。

同金属货币比较，纸币最本质的弱点在于，就必要性来说，纸币不是国际通用货币，而是狭窄的地方货币，是纸币发行国家的货币。硬币的购买力丝毫不受因其转到国外而带来任何损害。相反，纸币一旦与其发行国家失去联系就完全丧失自己的购买力。因为在国家政权制定法令时，纸币的价值就被国家权力范围限定住了。因而，只有在该国家的范围，纸币才是货币。

由于纸币超出国家的界限不再作为货币使用，所以纸币在这些界限之外就丧失了价值的稳定性，贴水变动就产生了。但是，贴水变动

在某种程度上也转嫁到国家内部的价格上。因此，纸币在国际贸易中的不稳定性，也使国家内部纸币价值产生不稳定性，因为纸币在国家内部变为劣币，不能很好地履行货币的基本职能即价值尺度职能。

但是，如果纸币是劣币的原因在于纸币是地方 货币的话，那么似乎把它变为国际通用 的货币后就能够补救这一点。我们假设所有的文明国家之间签定一项协议，据此，每个国家所发行的并且在其他一切国家又是法定支付手段的，不兑现的纸币就变为统一的世界通用的货币。这时，每个具体国家纸币的发行，当然不能决定于该国家的愿望如何，但是应当根据每个国家和各个国家综合的货币流通的需要由国际协议来调节。那么同金属货币比较，这种纸币是否是劣币呢？不仅不会这样，反而这种纸币比金属货币具有更大的优越性。它的价值会十分稳定，因为纸币的发行仅仅是由于是由货币流通的需要、而不是由影响贵金属生产的偶然原因决定的。假如社会把现在用于生产货币金属的劳动，保存起来用于社会其他需要，纸币生产也毫不费力。纸币的运送比硬币需要较少的耗费和支出。目前在国际贸易中，主要的交换工具不是金属货币，而是期票了，因为硬币的运送耗费太高。我们假设的纸币在这一方面完全能够代替期票。于是，这确实是一种理想的货币。但是，国际通用的纸币是纯粹的空想，空想的原因不在于纸币是劣币，而在于这种国际协议及其实践不能实现。现实的纸币只能是地方货币，因而也就是最为劣等的货币了。

纸币对国民经济最为不利的一面，就是贴水经常发生变动，因而使整个国民经济也有波动性。在国际支付比例的影响之下，贴水时而增加，时而减少，贸易价格也上涨或下跌，这样使工业和贸易以及国家预算产生严重的失调，因为国家收入是纸币，而国外支付的是金属（例如外债利率）。贴水愈高，则国家预算对这些支付的负担就愈沉重。因此，通过发行新的纸币来抵敷国家预算赤字，对国家无论有多么大的吸引力，纸币流通占主导地位毕竟会成为国家的沉重负担，因而国家力图重新注重金属货币。

完成这种转变有两种方法，即延期偿还 或者货币贬值 。延期偿还的内容是把纸币的市价提高到平价，即法价的水平，并且恢复纸币按法价（al pari）进行兑换。在这种情况下，贴水就消失了，其手段就是从流通中抽回并取消过多发行的纸币，直到贴水消失为止。像英国和美利坚合众国这些富裕国家，就是用纸币改用金属货币的。

与此相反，在贬值的情况下，法价降至市价。法律承认市价是法价，因而纸币按市价兑换又恢复起来。实现贬值有两种办法，或者在

旧金属货币单位不变的情况下，旧纸币兑换成数额相对少的硬币，或者金属货币单位降至同纸币等价，纸币交换成为数额相等，重量上较旧硬币有所减少的新硬币。如果商品价格通常用纸币而不用硬币表现，第二种贬值优于第一种贬值，因为在第二种情况下商品价格的货币没有什么变化，而在第一种情况下则一定发生明显变化。

在俄国，在1839—1843年期间，坎克林主持的财政部试行第一种贬值。在市场上买1金属卢布，需付3纸卢布钞票。政府逐渐地从流通中抽回纸币并用"国家信用券"代替它，而且把信用券卢布全部兑换为金属卢布。但是，1信用券卢布仅付3卢布50戈比的纸币。按照这种伴随发行新货币（国家信用券代替旧纸币）的办法进行贬值，即全部价格必然要相应地按新信用卢布降低。结果必然引起商品市场的紊乱。最近一次贬值，是维特主持的财政部在1897年用第二种办法进行的。虽然新的纸币没有发行，但是却改变了货币单位。信用卢布的市价接近于2/3的金卢布。政府把金卢布的重量减少了1/3，因此，新的金卢布和信用卢布的市价相等，并在这个基础上恢复兑换。在这种情况下，商品价格一点没有变动。

应该偏重哪一种做法，是贬值还是延期偿还呢？如果从严格的法律角度出发，自然，延期偿还比较好一些，因为贬值是国家性质的破产，即在贬值的情况下，国家放弃履行自己的责任，并不全部抵偿债务，只抵偿一部分。但是从经济的观点出发，问题远非如此简单。如果金属货币的贴水不多，居民不习惯于纸币，商品价格不能随着贴水进行变化，那么，当然应该认为延期偿还比较好。然而，在纸币长期占统治地位和贴水很多的国家里，以及在商品价格已经受到贴水上涨的影响并且价格水平较高的国家里，把纸币市价提高到硬币的水平，等于商品价格的相应下跌，结果破坏了工业生产的正常进程。人为地降低商品价格要引起工业普遍紊乱，这就是在长期存在纸币的国家里，贬值是恢复货币本位最为适宜的办法的原因所在。

五、 俄国的纸币

俄国纸币出现在叶卡捷琳娜二世。1768年，在莫斯科和彼得堡创立了"纸币兑换银行"，宣言声称：它的任务是减轻作为流通手段的货币职能。纸币银行曾发行了数量上包含了硬币的纸币，而且所发行的纸币必须用金属货币来兑换。假设市民群众认为纸币比金属货币更好一些，因为金属货币（特别是现代流通中一般都用铜币）由于重量关系流通不方便。这些希望是无可非议的，而且纸卢布群众也愿意接

收，尽管实际上没有进行兑换。但是，政府迅速地开始利用发行纸币来抵敷自己的需要，在完全忽视宣言承诺的情况下，结果所发行的纸币将完全被硬币储备予以抵敷。在1786年以前，纸币和银子达到等价。所发行的纸币数量在这一年度达到4500万卢布。不久，又数千万地大量发行纸币，接着又成亿地发行了卢布，于是这些卢布的市价开始下跌，被确为25戈比银子。И.И.考夫曼指出："这种居民创立的新货币单位，获得了国家的估价为理想'卢布'的四分之一，并按4纸卢布等于1银卢布进行结算，成为人民的固定不变的习惯，在十九世纪前半叶牢固地保持下来。"[35] 但是，由于实际的贴水同这种理想的纸币市价不相符，那么，所谓的"民间贴水"就成为它的修正量。在实际流通中，对理想的纸币市价（25戈比的银价）做了一些补充，即把理想的纸币市价接近于实际的交易所行情（一般超过25戈比的银价）。这种"民间贴水"在不同的地方是不一样的，在人民群众对纸币在国际市场上的市价全然无知的情况下，经常是具有偶然性的。因此，俄国国内的货币流通似乎失去了一定的货币单位，因为在不同的地区和不同的居民阶级中，纸币对金属货币的价值是不尽相同的。但是，"民间贴水"的这一事实本身表明，银子同纸币是作为货币进行竞争的。因而，实际上在纸币市价暴跌之后，金属货币开始重新进入俄国并同纸币并列进行流通。对此需要补充一点，纸币长期不具备强制性的市价，也不是必须接受的货币。仅仅在1812年的宣言中，由于表明允许可用纸币、亦可用银子签订债务，这才把接受纸币作为按对银子的市价进行一切货币交易所必需的货币。因此，纸币在1812年取得了强制性的市价，但是一点也没有促使其市价的上涨及其对金属货币的统一估价。恰好在1812年之后，"民间贴水"特别广泛流行。同时，在俄国货币流通中，硬币（银子）也获得了更大的作用。正是这个原因，政府准备通过减少纸币数量的三分之一来提高纸币市价的企图即通过向硬币流回国库来补偿纸币的减少的企图遇到了失败。

这一点迫使政府承认从根本上改革俄国货币流通的必要性。这一改革通过1839—1843年一系列的法律条文予以实施。改革的结果是纸币停止流通并被新的货币即国家信用券所代替，信用券全部换成硬币。3卢布50戈比的纸币等于1卢布的信用券[36]。

在克里米亚战争时期，兑换又被停止，贴水重新出现。在后来的土耳其战争时，信用卢布的市价下跌到63戈比金卢布，流通中信用券

的数量达到12亿卢布。政府采取了延期偿还的预备措施，但是未能奏效。在八十年代末期，整理公债的念头仍然存在，因而政府倾向于货币贬值。为此目的，把纸卢布行市保持在同一水平上采取措施，在其行市下跌到一定标准之下时，耗费大量金额去购买国外信用券，并在其行市上涨到一定标准之上时，再将其销售出去。采用这些保卫措施已在九十年代前期，将纸卢布的行市保持在67戈比金卢布。

政府，尤其是在维特任财政部长时，开始坚持力争改用金币，尽管社会多数人抵制这一措施。停止实行纸币制度总是会碰到认为纸币制度对己有利的那些社会各阶层的反对。在这种情况下，俄国卢布的最低市价有利于地主，因为俄国粮食价格（使用信用卢布）必然高于对金子的贴水。但是这一抵制未能阻止货币改革。其他实力利益，首先是国家工业发展的利益，要求进行改革。维特政策的主要目的是发展工业，但是只有在外国资本流入俄国的基础上，工业发展才成为可能，因为外国资本家担心自己的货币在货币本位不稳定国家里受到阻碍。在交换中，资本家要求用同样的纯金来交换。这就决定了改革的命运。

为了不损害地主的利益，政府按1信用卢布为 $66\frac{2}{3}$ 戈比黄金的最低市价进行贬值，达到按最高市价恢复货币本位可能的目的。在1899年，发布了新的货币令，认定金卢布（含有17.424纯金成数）为货币单位。在私人之间的交易中，接受每笔足值银币（每卢布为50戈比和25戈比）到25卢布，而每笔非足值银币和铜币达到了3卢布。

发行信用券的定额如下：在发行6亿卢布以下时，必须占用半数黄金抵敷，发行超过这一数量的信用券，必须全部用黄金抵敷。

目前，经过维特货币改革后的17年，不能否认改革已取得全面的成效。俄国经受住了艰苦的战争和国内革命，而且没有停止兑换。俄国货币体制稳定的原因在于，用金属货币抵敷信用券的标准高，这项标准已用法律定下来，并且时刻加以坚持。外债使政府有可能完整地保持积蓄的黄金储备。但是，外债显然不是抵敷俄国预算赤字的无限制的来源，因而俄国将来保持金属货币流通将陷于危险状态。

六、 对货币在现代经济中的作用的总评价

货币在现代经济中的巨大作用引人注目，但是，要阐述这种作用建立在什么基础上却不是轻而易举的事。阐述货币在现代经济中的作用的初次尝试引起了过高地评价这种作用。重商主义者把货币看做是主要的，甚至是唯一的国家财富。从这个观点出发，国家的全部经济实力取决于该国拥有的货币数量。目前，这种观点谁也没有异议，但远不是一些重商主义者的理论有这种过高评价货币在当代经济制度中的作用的弊病。如果说重商主义者把货币当做国民财富的最为重要的形式，那么其他一些人则倾向于把货币当做当代社会整个贫困的原因和当代经济体制主要的和基本的祸害。所谓空想社会主义的一系列的代表人物都醉心于通过货币改革来改革现代的制度即通过组织无货币交换（现代词义）从现代社会中把贫困根除掉。

例如，欧文通过下述方式进行论述。现代社会的贫困并不是取决于市场上产品的短缺，而是取决于居民缺少购买手段。目前，这种购买手段就是货币。如果能使居民不借助于货币购买物品，那么贫困也就无影无踪。但是，怎样来组织无货币的交换呢？为此目的，欧文设计这样一种体制即称为工人交易所——每个生产者都可把自己产品交给这种机购出售并在交换中取得自己需要的产品。谁有某种商品出卖，谁就带着该商品找工人交易所，交易所承当关照他们的销售。商品由交易所按照其劳动耗费价值给予估价。交易所发给商品供应者以收据，上面标明在该商品上花费多少工时。在交换中，商品供应者凭着这张收据能够在交易所取到他需要的同等劳动价值的商品。因此，欧文式的工人交易所必需完成双重任务，一方面组织无普通货币手段的商品销售；另一方面使商品价格同劳动价值相适应。

毫不奇怪，欧文式的交易所不能站住脚并会很快地垮台。交易所担负着商品经济中绝对不能解决的任务，第一个任务即提供销售全部商品的可能性之所以不能完成，其原因在于商品经济是非组织的经济，每个人均按自己个人的核算进行生产。因此，要做到生产的商品正是社会所需要的那种数量的商品，是没有任何保障的。如果一些商品生产的比需要的多，而另一些则生产的少，那么社会劳动比例就遇到破坏，有一部分产品就不能找到销路。任何机构也不能为这些多余商品找到销路。为了有可能把全部商品销售出去，需要按计划组织社会生产，而绝不是在于交换，祸根不在于交换，而在于生产。

因此，欧文的在无组织商品经济中要做到销售全部产品的想法是严重的误解。但是，他犯了这个错误之后，又连续犯了第二个错误，即他认为在无组织商品经济中能使商品价格符合其劳动价值的水平。欧文不了解市场价格波动的作用，市场价格波动在商品经济中对恢复社会劳动比例是多么需要。欧文企图破坏商品经济赖以存在的机制，因为正如以上所述，在商品经济中，商品价格的波动对社会生产起着调节者的作用。把商品价格下跌到一般水平之下，这是促使减少市场上生产超过需求数量的商品生产的唯一手段。

但是，继欧文之后，还有许多同样不了解资本主义经济规律的社会主义者顽固地坚持这种错误，幻想不通过改变资本家对工人的关系而通过改革货币流通的途径来帮助工人阶级。像欧文一样，蒲鲁东也企图建立贸易银行以期达到欧文式工人交易所那种目的，所不同的是蒲鲁东避开了欧文的第二个错误，他不想根据商品的劳动耗费价值来确定商品的价格。蒲鲁东的任务比较有限，他仅仅想采用市场条件所允许的价格，组织全部商品的无现金销售。但是，这个任务也没有完成，因为社会生产的非组织性使无货币的社会交换成为不可能。

从货币理论的观点出发，在阐明货币在现代经济中的真正作用方面，不借助货币来组织交换的尝试是很有意思的。货币绝不是资本主义世界的统治者，把货币看成是这个法制的全部祸根更是错误的。不是货币，而是资本充满在这个世界里，它有着特殊的社会关系，其基础是生产资料集中在少数人手里，而绝大多数的居民丧失这种资料。至于货币交换的必要性，自然是根据社会生产的无政府状态和商品经济所固有的那种无计划性而来的。

参考书目

关于货币的一般文献：
舍伐利埃：《货币论》,1850年。
杰文斯：《货币与交换机构》。
克尼斯：《货币》，第2版，1885年。
希尔德布兰德：《货币论》,1883年。

A.米克拉舍夫斯基：《货币》,1895年；《文献中的货币问题》，1896年。
劳克林：《货币原理》,1903年。
赫尔弗里希：《货币》,1903年。
克纳普：《国家货币理论》,1905年。
齐美尔：《货币哲学》，第2版，1907年。
霍夫曼：《货币价值理论的批判学说史》,1907年。
L.冯·米泽斯：《货币论》,1912年。
施皮特霍夫：《数量论》（《瓦格纳纪念论文集》,1905年）。
罗维勒：《货币》,1907年。
A.瓦格纳：《货币和货币制度的社会经济学理论》,1909年。
A.雷卡乔夫：《货币与货币统治》，1910年；《国家货币理论》（载于《新经济思想》，第6分册，1914年）。

复本位制：

沃洛夫斯基：《黄金和货币》,1868年；《货币问题》，1868年。
德·拉弗勒：《复本位货币》,1876年。
阿伦特：《条约规定的复本位制》,1880年。
舍夫勒：《国际复本位制》，1881年。
累克西斯：《货币本位问题》,1881年；《货币现状问题》，俄译本，卡涅夫斯基译，1897年。
赫尔茨卡：《国际货币问题》，1892年。
海因：《对复本位制的批判》，1897年。
拉斐洛维奇：《什么叫反复本位制》,1896年。
布特曼：《货币改革问题》,1897年。

俄国纸币和货币流通：

A.瓦格纳：《俄国的纸币》,1868年（俄译本）。
И.考夫曼：《关于俄国信贷货币体制革新问题设计方案的概述（1861—1878年）》，1878年；《纸币设计方案和特殊的财政》，1899年；《信用券及其衰落和复苏》，1888年；《谈谈俄国纸币的历史》，1909年；《俄国的银卢布》，1910年。
尼科利斯基：《俄国纸币》,1892年。
卡什卡罗夫：《俄国的货币流通》,1893年。
П.绍斯塔克：《关于信用卢布市价对粮食影响的问题》,1896年。
《俄国货币流通的改革》，在自由经济协会上的报告和讨论。
И.米古林：《俄国纸币的调节》,1896年；《我们的银行政策》,1904年。
古里耶夫：《货币流通的改革》，1896年；《十九世纪俄国的货币流通》，1903年。

什瓦涅巴赫：《货币改革与国民经济》。

货币文献目录：

A.索尔贝尔：《1500年以来的货币制度及铸币业的参考文献》，1802年（载有独立的见解和统计资料）。
利佩特在上述赫尔弗里希的著作第532页及以后协助撰写的目录。

---

[1] 这种观点目前遇到了以克纳普为首的强烈的反对者。他在其极为有趣的著作中（《货币国有论》），发挥了相反的货币理论，该理论基础是"货币是法权制度的产物"（《货币国有论》，第1页）。但是，不论克纳普的许多看法多么俏皮和令人信服，总的来说，它的称为"罢市论"的货币论区别于科学中占主导地位的理论，就其"金属理论"的术语，是不能被人接受的。货币不是法权的产物，而是交换自然发展的结果。

[2] 舍非尔（Шеффель），旧容积单位，等于23—233升。——译者

[3] 施穆勒：《政治经济学原理》，第2卷，第66页。

[4] 马克思著名的"价值形态"，看来符合历史实际。本文所引用的价格平衡再现了马克思的"扩大价值形态"。参见《资本论》，中文本，第1卷，第77页及以下各页。

[5] 克纳普断定货币是"罢市的支付手段"（《货币国有论》，第31页）。译为通俗的语言，则意味着"法定支付手段"。В.Я.热列兹诺夫公正地指出，早在克纳普之前，德国经济学家盖恩在其著作《货币制度方面的错误》中（1900年）曾发挥过这种类似的货币观点。

[6] 对货币的需求是无限的，而对商品的需求则是有限的。货币对任何人都是需要的，而每种具体的商品，只能对某些人需要。但是能否使所有的商品具有成为共同需要的商品能力呢？有些经济学家，例如蒲鲁东曾幻想一种社会组织，在那里一切商品都能像目前货币那样轻易地寻找到销路。但是，蒲鲁东并不了解金和银已经成为作为共同需要的物品的货币了，而不是相反，因为金和银不是作为货币而成为共同需要的物品。换句话说，为了使某种商品成为共同需要的物

品，必须使其具备金和银的特性。但是，由于我们不可能赋予其他商品以金银物理化学的特性，所以我们也不能赋予它们以货币的特性。

[7] 瓦格纳：《国民经济货币论》，第347页。但是，金子作为装饰品，其生产费用和价值之间的联系，较比其他多数商品的要疏远得多。正如已指出那样，黄金的年产量仅是其总贮备量的极小一部分。生产费用的变化，应当因此而非常稳定和持久，以便深刻地影响金子总贮备量，进而影响其价值。此外，金子开采本身由于自然条件的关系而不具备正常工业生产的特点，例如，偶然性和危险性因素在金子开采中起着突出的作用。

[8] 最近，关于货币的一篇最新论文的作者劳克林，在列举货币数量理论的现代追随者时，指出了沃盖尔、尼科尔森、戈申、吉芬、马歇尔等等。这些都是非常权威的名字。其中，马歇尔在英国现代经济学家中几乎享有最高的权威，他坚决地向一个议会委员会声称自己赞同货币数量理论。他说道："我接受现行的理论，主张价格在持久平稳的条件下，通常与充当货币的金属数量成比例地上涨。"（见劳克林：《货币原理》，1903年，第293页。）同样，瓦格纳也在自己关于货币的最新著作中，承认自己在一定的有限意义上是货币数量理论的追随者。《社会经济货币理论》，第204、211页等。

[9] 约翰·穆勒说道："在其他情况不变时，货币的价值与其数量成反比变化：一定的货币数量的增长，使货币的价值以同样的比例下降，而一定的货币数量的减少，则货币价值将以同样的比例增加。"（《政治经济学原理》，佩平出版社，第2卷，第14页。）

[10] 在十九世纪三十和四十年代，在英国，在数量理论追随者〔主要有O.劳埃德（奥维尔斯顿勋爵）〕直接影响下，由于1844年英国银行章程的变化，货币数量理论曾激起了长期论战。作为这次改革也就是货币数量理论的反对者图克即《价格史》多卷集的作者以及富勒顿显著地与众不同。最近，数量理论仍然多次成为科学讨论的对象。劳克林在自己引的货币著作中，曾用很多篇幅对其进行过批评，但是，劳克林的批评没有效力。最为成功的和令人信服的是施皮特霍夫的批评。（见施皮特霍夫：《数量论》，载《阿道夫·瓦格纳纪念文集》,1905年。）至于谈到瓦格纳，则他尽管对李嘉图学派所叙述的那种数量理论持批评的态度，但仍然认为该理论的基本思想是正确的。

按他的意见，“北美洲、大不列颠和大陆上的大规模的工业发展，其相当大的部分在近百年后半期应该算是受到新金币的影响。”（《国民经济货币理论》，第194页）瓦格纳反对这种意见，而在分析十九世纪后半期的价格运动时，不得不做出结论说：“在这段时间内，证明价格运动与贵金属数量运动有依存关系是不可能的。”（同上书，第445页。）

[11] 例如，像累克西斯那样的权威作者断言：从让·博当时代以来，谁也不能提出严重的和有根据的怀疑来，认为十六世纪价格革命的原因是美洲生产白银所致。（舍恩贝尔格：《政治经济学手册》，第4版、第1卷，第357页）。瓦格纳的说法亦是如此（见《国民经济货币论》，第438页）。

[12] 维贝：《十六世纪和十七世纪的价格革命史》,1895年，第180页。

[13] 维贝：《十六世纪和十七世纪的价格革命史》，第192页。

[14] 同上书，第162页。

[15] “西班牙的金银流入英国只能在1560年以后开始的”。（维贝：《十六世纪和十七世纪的价格革命史》，第304页）当时，罗杰斯、维贝所依据的资料指出：在十六世纪前四十年，价格尽管是缓慢地、适度地涨，但究竟是上涨了。在前十年，主要日用品、小麦和其他粮谷的货币价值，一般说来，保持前两个世纪的水平。在四十年代，则上涨20%~40%。这一上涨显然令人吃惊（罗杰斯：《英国劳动与工资史》,В.Д.卡特科夫译，1899年，第282页）。

[16] 维贝的上引书，第194页。

[17] И.И.考夫曼：《俄国的银卢布》,1910年，第218页。

[18] 李嘉图 问：“为什么在对输入的商品继续出现需求时，输入国家不能完全失去自己的货币和金属锭呢？”按货币数量理论的意义来回答它。（见《大卫·李嘉图文集》，季别尔译，第313页。）

[19] 在发达的信贷经济条件下，各国之间的货币移动，还受另一种迅速起作用方法调节，即利用贴现率。如果货币流出一个国家，那么，可借用这种方法减少银行的金属积存，即银行现金柜的硬币贮备就会减少。这一点将导致银行为保护自己的金属贮备而开始减少自己的信贷，并且因此而提高贴现率即银行为自己客户期票的贴现的利率。贴现率的提高直接降低全部长期期票的价格，这就是国外对这些期票的需求增加的缘故，并且国外资本开始流入这个国家以购买这些期票，正因为贴现率提高，通常会很快地出现硬币向这个国家倒流。但是，另外在获取信贷方面的困难对商品价格还产生间接的作用，因为贷款愈困难，对需要贷款的所有商人来说，则愈有理由促使他们匆忙出售手中现有的商品储备。所以，提高贴现率面临着引起商品价格下跌的趋势，也就是说从国外吸收货币。只有通过贴现率的手段，一个国家的货币数量才实际上影响商品价格。但是这种影响是间接的和暂时的，因为，贴现率的平均水平不影响商品价格，而且这种水平本身与一个国家的货币数量不存在任何直接的关系，也就是说，贴现率的波动与一个国家的货币数量的波动有联系，仅仅前者才能引起商品价格的相应波动。无论如何，现代经济具有一种保存一个国家免遭硬币损失的力量。在1897年俄国货币改革的准备时期，充分表现出对上述情形是无知的。俄国报界经常流露出惧怕的看法，说什么：在恢复纸币兑换黄金的情况下，国家很快就会失掉自己的黄金准备，它足以在数年内减少俄国输出自己的粮谷（例如，因为歉收），足以让黄金流往国外交换外国商品。这种表现出来的顾虑并不明白：我们输出减少必然造成输入也减少，这样看来，惧怕一个国家失掉货币是不切实际的。

[20] 为了使"格雷歇姆定律"能够发挥自己的一切作用，需要自由冲制任何一种铸币。如果不存在自由冲制铸币的话，那么劣等铸币（如果其数量受限）可能与优等铸币并行，而前者不会排挤后者。为什么在十六世纪前半叶在流通中不可能保持住英国足值铸币，其原因在于存在大量的已磨损的铸币，足以满足流通的全部需要。在一般的形式中，格雷歇姆定律不仅适用于各种质量的铸币，而且也适用于各种硬币和纸币，因为劣等货币（如果它的数量相当大的话）就具有排挤优等货币的趋势。

[21] 见克纳普：《国家货币理论》，第295页，克纳普阐述的英国货币流通史，与客观实际情况略有出入。

[22] 瓦格纳：《社会主义经济的货币论》，第674页。

[23] 考夫曼：《俄国银卢布》，第184页。

[24] 累克西斯：《纸币本位》，见《政治学辞典》。

[25] “在用纸币的交换中，国家不提供其他某种支付手段，因此纸币不是国家债券，即使表明纸币是债券也罢。”克纳普，《货币国有论》，第42页。

[26] 无论如何，数量理论在对纸币的问题上，比对金属货币问题上有着更大的意义。其原因在于纸币是地方 货币，而金属货币则世界通用 货币。纸币在国家发行纸币的限度之外，不再是货币，因为由此出现贴水，而金币仍然是通行的货币。这就是其价值不稳定的特点所在。

[27] 考夫曼：《俄国的银卢布》，第178页。

[28] 参见И.И.考夫曼货币改革史的货币通论部分，《俄国货币史》，第11—18章。

第三章 信用

一、 信用的本质和信用凭证 。两类信用凭证。期票的历史。期票市价。支付差额。二、 银行 。金融银行和信用银行。短期信用银行。银行业务。银行券。动产贷款银行。俄国银行。三、 储蓄银行 。四、 信用的国民经济意义 。

一、 信用的本质和信用凭证

货币给一个商品持有者提供把自己商品交换成其他商品的可能性，即货币排除了商品交换在区域中的障碍。但是，不仅是在区域中存在交换障碍（即不仅仅对同时存在的商品），而且还在时间上存在障碍，即列入交换的商品可能不同时存在。一种商品可能准备妥当，而另一种交换前一种商品，可能在很久以后才能准备妥当。在这种情况下，用现金进行交换是不可能的，因为后种商品生产者为了买到前种商品却没有什么东西可卖。那么，要克服因不同时间生产商品而出现的障碍，就要利用信用。下述交易称为信用交易，即在交易中，用一段时间间隔来分开得到某一种价值的时刻与返还它的等价物的时刻。

信用一词起源于拉丁词“credo”，表示“信任”。根据这一点，很多经济学家就把信任因素提到首位，作为信用的基础。但是，这种解释是站不住脚的。远非所有的信用都以信任为基础。对债务人的一定的信任仅仅是以个人 信用为先决条件的，在这种信用中，债权人没有放款的特殊物品保证。至于谈到物品 信用，它是以某种经济物品做保证的，即在动产典当 时，债务人向债权人转交所典当的物品，而在抵押 非动产时，债权人尽管不握有所抵押的财产，但对这些财产却有一定

的权利，首先是在不偿还债务时，有出卖这些财产的权利。物品信用显然不能建立在个人的信任上。

但是，个人信用毕竟不是建立在个人信任上，而是建立在商品周转的客观条件的基础上。例如，在俄国商业中，很久以来，较长期信用占统治地位。早在阿列克谢·米海伊洛维奇时期，俄国同外国人就进行信用贸易（一般期限为一年），但是，绝非是俄国商人享用了外国人的特殊信任。相反，所有外国人都异口同声地埋怨俄国商人缺乏诚挚和正直。然而外国人还是把自己的商品赊卖给俄国商人而且客观上必需是长期赊卖，因为俄国商人的现金很少，所以只有在俄国境内把商品售出后，才能抵补贷款，况且由于俄国领土开阔，交通不便，所以商业资本在俄国的周转需要很长时间。因此，主观信任因素在信贷交易中仅起十分次要的作用。

根据借款归还的期限，信贷分为短期的 和长期的 ，而根据借款的经营目的，又分为生产性的 和消费性的 。生产性的信贷指的是为生产目的服务的，即作为生产手段提供给贷款人，按生产目的性质，分别分为商业贷款 、工业贷款 和农业贷款 。消费者的信贷指的是为借款者的消费目的服务的。在生产性的信贷条件下，所得到的借款要创造新的价值，这是归还贷款的来源。在消费者的信贷条件下，贷款不创造新价值，因而只有在借款者掌握的其他经济来源为此而吸收贷款的情况下，才有可能偿还贷款。因此，在没有物质保障时，生产性的借贷偿还借款，要比消费性的借贷牢靠得多。

信用合同交易借助于信用凭证完成之。凭证可分为两类：偿还命令和偿还诺言。属于前者的有汇票和支票；属于后者的有期票、借款收条、银行券和债券。

最为重要的信贷工具是期票，而且主要是汇票。汇票不同于期票，前者至少有三者参与。就其形式来看，汇票是A者对B者提出的命令，付给C者以一定数额的货币。A者是B者的债权人，命令债务人B者向第三者C（同样是A者的债权人）付出必要的金额。

汇票是在完全不同于现在它所满足的那些需要的基础上产生的[37]。意大利在中世纪末是许多小国组合的，其中每个国家都有铸造货币的主权。在缺乏有组织的邮政和经常禁止货币输出的条件下，享有主权的各个城市之间的支付是相当困难的。由于国际支付中存在这些困难，在十三世纪意大利出现了汇票。

例如，某一佛罗伦萨的商人参加米兰博览会，与其随自携带货币带来不方便和不安全（避免被抢劫的风险），不如把货币交给佛罗伦萨银行业主，再由银行业主向米兰市的自己办事处或自己客户（债务人）发出书面命令，付给佛罗伦萨商人相应数量的米兰货币并发给相应的凭证。这个凭证也就是汇票。

最初的汇票主要不是信用凭证，而是货币汇兑的工具。但是，由于这种汇兑不能即刻表现，所以其中就存在信用交易的因素：银行业主得到货币要比通过自己的代理处的中介把它交给自己的委托人要早得多。有时，整个这项业务是隐蔽的债务即取得借款利息的手段，这在当时法律是不允许的 [38] 。

汇票在国际贸易中具有重要的作用，直到目前，它仍然是占主导地位的信用手段和支付手段。

任何国家对其他国家来说，同时是债务人又是债权人。让我们举例说明，俄国粮食商人往英国输出小麦，而俄国的企业主却从英国输入机器。俄国和英国相互的债务可由下列方式进行清算：俄国企业主可把硬币转汇到英国，而英国的俄国小麦买主又可把该付的金额转汇到俄国粮食商人。但是，从一个国家往另一个国家转汇硬币得付很高代价，即必需付出转汇费用价值。此外，俄国企业主可以购买俄国小麦输出者提供给英国人的期票，再将这个期票寄往英国的债权者以抵偿自己的债务。因此，在俄国，货币由企业主（进口者）转给小麦商人（出口者），而在英国，由俄国小麦购买者（进口者）手里转到机器企业主（出口者）。货币与其从一个国家转到另一个国家，不如在每个国家内走非常简便的道路。但是，很明显，只有当期票价值比转汇货币便宜的时候，俄国企业主才能购买英国期票，也就是说，在俄国，用俄国货币购买的，作为英国货币提供给英国的期票价格绝不能超过相应数量硬币价值加上其转汇价值。

当地货币本位的外国期票价格 [即以该国货币本位提供给其他国家的称为期票（汇票）行市] 叫做期票行市 。期票行市只能在一定的范围内摆动，也就是说，它在任何一个国家不能偏离平价 （即不离开与每一个国家的货币单位相对价值相应的价格）高于从一个国家向另一个国转寄硬币的费用价值。因为，如果期票的价格高于这个标准，那么通过简单的硬币转寄会更有利一些。

一个国家期票行市的高低取决于该国家支付 差额，即该国家向其他一些国家的货币支付和其他一些国家向该国家的货币支付的两者之

比。如果收支差额对国家有利，即该国应该得到的收入比应支付给其他国家的要多，那么，该国的期票价格提高转寄硬币的费用价值；如果收支差额对该国不利，则该国的期票价格减少转寄硬币的费用价值。

应当将贸易 差额与收支差额区别开来。前者是一个国家向另一些国家商品输出和从另一些国家向该国家商品输入之比。如果我们着手统计各个国家的输入和输出的话，那么我们将会看到具有剩余资本的国家（例如，英国、法国和德国），通常商品输入多于输出（它们有不利的 贸易差额），至于穷国（例如，俄国、印度和中国）通常输出多于输入（有着有利的贸易差额），这个事实与过去的经济理论是相矛盾的（重商主义者），后者认为，商品输出超过输入，这是国家富强的象征，其理由在于具有剩余资本的富裕国家是其他国家的债权者。例如，英国资本遍布于全世界，因而全世界都是英国的债务人。债务人应当向英国支付所占用资本的利息。英国利用这种利息即其他国家占用英国资本而作的付款来支付商品输出剩余部分，相反，债务人的国家，例如俄国，商品输出多于输入，其原因在于通过自己商品的输出来支付其占用的和存放的外国资本的利息。

一个国家的收支状况决定于下列因素，首先是决定于该国家向其他国家的商品输出同由其他国家向该国家的商品输入两者之比（贸易差额），其次决定于相应国家在付出利息和存放在外国的资本红利方面存在的相互债务的多少；决定于该国用其他国家船只载送商品的运费和其他国家用该国船只载送商品的运费多少；决定于该国家旅游者在国外的费用和其他国家旅游者在该国家的费用多少，总之决定于该国家和其他国家之间的所有拨款的金额。

任何一个国家的收支状况都是摇摆不定的，况且，随着不利的收支状况，会出现有利的收支差额，反之亦然。这些波动（反映在期票行市的波动上）借助于上一章讲述的机制，导致国际货币流通中的均衡再度出现。但是，这一点毕竟不影响某些国家仍然是货币金属的输出者，而另一些国家则成为货币金属的输入者：开采贵金属的国家将其输出到国外，最后因此出现不利的收支差额（货币输出多于输入），而从国外获得贵金属的国家，最后出现有利的收支状况（货币输入多于输出）。

二、 银行

银行是组织贷款业务的机构。银行办理双重（两种）性质的业务即在货币支付中银行只作为一般中介人的货币 业务和专门的贷款 业务。正像期票一样，银行最初产生于中世纪末的意大利，由于当时许多意大利的小国家里的货币质量和耐磨程度不同，所以首先在意大利出现的社会银行（例如热亚那圣乔治银行和威尼斯银行）是按重量接受自己客户硬币存款（储存）的机构。这些机构代替该客户承担支付的义务。通常，存款户都是一些该共和政体的最大的商行。当需要为该存款者支付时，银行就从存款者的账户上把一定数额的存款转到另一账户上。这项业务称为"转账"（来自意大利词系："giro"即"转账"），因而这样的银行就被称为"转账银行"。这些银行是一种特殊的货币 银行，即它们无权办理贷款业务，必须把客户转交给它们的硬币完整地保管在自己地窖里。自然，他们不仅不向客户付出利息（因为客户无权享用利息），相反，却要求自己的客户因受托支付账户每年交付一定的费用。1609年建立的著名的阿姆斯特丹银行就是这种银行。后来，所有这些原始银行都垮台了，其原因是这些货币银行不能经受享用存放在其保管库中的硬币诱惑，来为国家办理贷款业务，这些情况导致银行丧失威信和倒闭。

按照彼得松的方案于1694年创立的英格兰银行是现代式的第一座银行。彼得松考虑到，在此以前的银行拥有大量的硬币，存放在银行是徒劳无益的。因为存款者不要求取回硬币，况且银行完全可以利用这种无损于存款者的硬币达到贷款的目的。因此英格兰银行不同于过去货币银行，提出了贷款的目的。银行根据政府批准的章程向政府签定达1200英镑的资本贷款，而且获得同样数额贷款业务权，发放自己的票证用于贷款业务。英格兰银行机构在银行事业史上开创了新的时代而著称，即信贷 银行代替了货币银行。

现代银行分为短期信贷 银行（主要向商业和工业贷款）和长期信贷 银行（抵押银行，不动产抵押贷款，例如土地和房屋），银行的信贷业务分为负债业务 和资产业务 。负债业务是一种银行利用这种方法获得资本再贷款给自己客户的业务。银行的各种投资方法即贷款方法称为资产业务。银行短期信贷负债业务主要是接纳 存款和发放给执券人银行债券 。银行最主要的资产业务是商业期票 和各种有价物品抵押借款贴现 。期票贴现是银行从期票持有者手中购买扣除期票数额的相应利息的期票。为了更好保障付款，一般情况下，仅仅办理不少于两次签署的期票（即不少于两个人担保付款的期票）。

存款分为定期 的和留存待取 的存款。凡是在银行存款留存待取者，银行都为其开立日常账户 ，发给它支票簿并有银行支票签发权。支票是一定形式的贷款凭证，是向支票持有者（尤其是指名的或者无名的）付一定数额货币的支票发放者的银行流通书面命令 。支票不用于流通，因而仅在期票内有效（不超数日）。

借助于支票，可在不用现金的情况下进行支付。某一人的现款存入银行，同时以存款形式存放在银行的款额可按日常账户利息形式给予存款以一定的所得。

如果取得支票付款的人亦是该银行的存款户的话，那么银行就不需要用现金支付支票而简单地把相应的货币金额由一者账户转到另一者账户就是了。如果取得支票付款的人是另外一个银行的存款户的话，那么可通过银行协商，互相使用支票，不需要银行动用现金。例如，如果A银行的存款户得到B银行存款户提供的付款支票时，那么A银行向自己的存款户支付这张支票时，要记在B银行的账户项下，并给自己的存款户的账户上增加相应的数额，同时A银行成了B银行相应数额的债权者。同样，B银行也办理这种业务以处理与A银行以及与其他银行之间的关系。为了清算银行的相互债务，建立专门的票据交换所 ，每年将各银行的债务加以平衡，并用现金支付差额。

支票代替了现金支付银行客户，而票据交换所又取消了银行间的现金支付。其结果，使巨额支付只动用微不足道的现款就能成交。在广泛推广支票付款的条件下，几乎私人全部库存现款都积蓄在银行里，这样一来，银行借助于交易所同样不需要大量动用现款，并把自己的储备存在国立大银行里。例如，在英国，国家金属货币储备主要保管在英国银行，起着全国货币流通的调节作用。

由于存在这种组织，所以减少了对硬币的需要。在英国，大量使用支票，不论多么有支付能力的人在此支付大量金额时，几乎毫不例外都使用支票，这样一来，英国贸易巨额周转所需要的硬币数量，都相对极小。

1909年，英国金币总数确定为23亿7千1百万马克；德国确定为43亿8千7百万马克；法国确定为38亿9千1百万马克。英国在最为富有的极盛时期，由于发展了信用，比法国和德国使用少量的金币数量就足够了。

银行发行业务即发放持票人银行券，具有特殊的理论意义。银行券是用于与货币同时流通的信用凭证，含有向凭证持有人支付凭证标明的金额的银行债务 。银行券能提供相当可观的一笔金额用于支付，它是交换的工具，同货币一样在贸易周转中流通。银行券不同于货币，是独立的价值尺度，因为它由银行兑换成货币，所以它本身的价值是由货币衡量的。

这也正是这种银行券与非兑换用的纸币区别所在。同时，发放的方法也不同于普通纸币。银行券通常由银行通过信贷主要是通过期票贴现办法发放到流通中去。因此，银行只能暂时把其银行券余额投入到流通中去，当支付期票时，银行券又返回了银行。在银行券由银行进入流通的同时，银行券又由流通涌入银行，这样不至于使银行券过多地充斥国家的流通领域。

由于银行券同货币大量地流转于市场，政府采取特殊的措施以保障银行券的兑换。存在四种用金属抵敷银行券的基本保障体制。英国体制是一定数额的银行券完全不能用金属抵敷，超过这个数额则完全由金属抵敷。

根据1844年罗伯特·皮尔法，英格兰银行提供了1400万英镑的无任何金属抵补的银行券（后来，这一金额又有增加），而超出这一标准的银行券数量，必须全部由硬币予以抵敷。

法国 体制允许银行无限制地发放一定的最高数额的银行券。德国体制对非抵补银行券的发放没有规定一定数额，但超过一定标准的银行券课以附加税。美国 体制所准许发放的银行券的金额由银行的固定资本确定。

短期信贷银行即所谓的商业 银行，主要为商业和工业目的服务，为它们提供流动资本。但是，经营企业不仅需要流动资本，而且需要固定资本。提供给经营企业以固定资本的贷款，按其本质来说，应当是长期贷款，因为固定资本周转缓慢。在长期贷款的条件下，保障贷款的形式必然是另外的形式即私人贷款，因为在短期信贷银行中要取得私人贷款是办不到的。信贷要有必要的物质保证。在所谓的抵押 银行里，不动产成为抵押品：在城市里，是地皮和建筑物；在农业中则是土地（农业银行）。这类银行在不动产抵押之下发放长期贷款，这

些贷款在多年期间分批偿还。抵押银行通过发放所谓的抵押单据 即用抵押财产担保的债券来获得作为贷款所发放的资本。

长期信贷银行独特类型是所谓的动产信贷银行 （credit mobilier），它特殊目的是向企业提供固定资本并建立新的企业。这些银行把长期贷款和短期贷款业务合并到一起，曾在法国第三帝国时期，取得轰动一时的成功，但是，由于存放在该银行中的资本得不到保障，所以这些银行变为极不可靠的信贷机构。实际上，向新建立的和旧的企业提供资本，本是普通商业银行日常的业务（即所谓的利用在交易所出售股票和债券并通过抵押这些证券进行的贷款），尽管这种业务违犯了短期贷款原则。

在俄国信用组织中，国家起着突出的作用。私人商业银行仅仅在十九世纪五十年代末才产生。尽管从那时起私人商业银行得到很大的发展，但是直至目前，在短期贷款机构中起着主导作用的还算是国家银行，它履行商业银行普通业务，而且同时还调节着国家的货币流通即根据法律确定的标准，发放信用券（这一点已在上一章里谈过）。俄国再没有第二家银行有权发放自己的信用券，因为发行业务是国家银行垄断的。

目前，在存在兑换的条件下，俄国的信用券不是纸币，而是必须接受的并由官定行市供给的银行券，类似于英格兰银行的债券，但是又与后者有重大的区别，即英格兰银行是根据商业情况发放自己债务的私人机构，而俄国国家银行则是国家机构，它的全部活动都从属于国库的利益。

在组织长期信贷方面，俄国国家还起着更为卓越的作用。在 1882 年创立的国立农民土地银行（这一点已在第2篇第7章谈过），最初所要达到的目的仅仅是扩大农民的地产，而只在1906年，该行受权发放农民份地抵押贷款。在1885年，又创立了国立贵族土地银行，其目的是通过提供尽可能优惠贷款的途径，协助贵族的地产。为了降低贵族银行贷款利息，甚至发放有奖公债，银行借此有可能控制贷款利息低于其用抵押证券支付的利息。由于采取了这种有利的贷款条件，贵族银行迅速地开展了自己的业务并成为了占统治地位的国家土地银行。

三、 储蓄银行

这种形式的贷款机构在英国出现于十八世纪末。储蓄银行的任务主要是使贫寒的人们从所能办到的不大一笔储蓄中能够得到利息。英国最初的储蓄银行是私人机构，它的头领是当地有影响的人物，如地主和僧侣们。这些银行的业务开展得比较缓慢，仅在1861年，当格拉斯顿组织了所谓邮政储蓄银行即隶属于邮政系统的巨大政府储蓄银行网，储蓄银行的存款才迅速地增加。所有这些存款（邮政储蓄银行和过去形式的储蓄银行的），在英国几乎毫不例外地存放为国家有息证券，由此储蓄银行就成为把平民的积蓄抽出来再将其送给政府的唧筒。

德国储蓄银行（在各个方面都是一种极好的银行）为两种目的服务：一方面使平民们从自己储蓄中得到利息；另一方面协助当地小生产者获得低利息的贷款。这些银行是独立自由的，办理各种业务：发放金额不大的贷款；为当地小农买卖土地；协助工人的建造房屋：支持小额贷款合作组织，等等。这些银行将自己的资本尽量地为当地农民和小工业者的利益服务，想出各种办法帮助他们。德国储蓄银行这些积极促进的业务正是优越于英国和法国储蓄银行，法国经济著作经常抱怨法国银行将自己的资本几乎毫不例外地存为国家有息证券，从当地小持有者手中调走资本，从而使当地小生产软弱无力。德国储蓄银行避免了这一点，而将自己的资本用于协助最需要贷款的当地小生产者。

德国银行的这种业务即长期不动产抵押贷款，看来不符合银行业的原则即资产业务与负债业务一致的原则，在短期存款的条件下，贷款是短期的。但是，因为银行业务限制在狭窄的地区，那么银行就能个别地处理自己的业务。这些银行清楚地了解自己存款户，他们索取存款的需要程度，因此能够比某种大银行更为自如地支配这些存款。经验证明：上述不符合银行事业一般原则的办法，对银行支付能力不会出现任何不利的后果。

在俄国，储蓄银行乃是一种受财政部控制的官僚机构。在1913年1月1日，货币存款达到159490万卢布，有息证券达到31830万卢布。这些银行将自己的资本存为国债或者列为由政府担保的有息证券。不同于英国和法国储蓄银行的一切异议，都最大程度地被用于俄国银行。

四、信用的国民经济意义

经济学家们多次争论贷款是否是资本。这种争论是经济学家们陷于书本上争执的典型例子。不论把贷款叫做什么，毫无疑问，贷款发展了国家的生产力，而且从组织商品交换的意义上说，这是巨大的进步。信用交换是对交换的完善，正如货币交换对实物交换而言一样。前面已经说过，布鲁诺·希尔德布兰德把信用经济同货币经济进行比较，认为信用经济是最高类型的经济。同时，希尔德布兰德提出了如下看法，在没有信用的情况下，只有那些拥有资本的富裕人们才能成为企业主，而没有资本的人们，不论它们具有什么样的企业主的天才，却不能成为企业主。希尔德布兰德认为，信用能给干练的和天才的人们带来资本，因为信用经济是恢复了人们统治资本。希尔德布兰德的这些思想是由著名的法国社会主义者圣西门学派引起的。但是，圣西门之流知道，为了实现这种类似的想法即根据每个人的干练和才能程度在企业主之间分配生产资料，那是需要社会掌握生产资料这样的必备条件。而希尔德布兰德却扬弃了圣西门之流的社会主义，认为信用本身在资本主义制度统治下完全可以做到使生产资料转到最为干练的人们手里。无疑，这是一种乌托邦思想。巨大的信用不会消灭，相反会使资本统治得到全面发展。巨大的信用导致资本越来越囤积在像资本家这类有经济实力的人的手里，资本家利用信用，不仅成为自己资本的统治者，而且还成为别人资本的统治者。因此，仅仅近来才创立了使小生产者也有可能利用信用的组织。

信用对现代经济产生的普遍影响是，由于存在信用，扩大了个体经济之间的联系，使它们越来越结成为一个不能分割的整体。在只用现金进行交换占统治地位的条件下，交换关系仅在交换行为发生时才把单个经济直接地连结起来，而在信用交换的条件下，单个经济的交换却在信用的全部时间里，即在或长或短的持续时间里发生着联系。因此，由于存在信用，个体自主经济相互自然依存关系所产生的现代经济制度的一切现象就获得特别的发展，例如，经济危机（这一点在本书结束时将谈到）。

资本主义制度最新发展的重要特点之一，就是在整个现代经济制度中信用机构银行的作用越来越大。就是说，货币资本成为具有决定意义的经济力量，并把其他形式的资本即工业资本和商业资本屈服于自己的统治。不论在西方，还是在俄国，都同样出现这种过程。银行是新的工商企业的创办人，也是其股票的独占者。因此，银行有可能直接控制工商企业，而后者经常只保持法人的独立性，完全依赖于银

行。同时，银行通过其给商人们通融资金还把各种产品的直接贸易控制在自己手里。例如，在俄国，银行实际上是最大的粮谷商人，尽管这种贸易在银行章程上没有规定，而且也不符合信用机构的正常职能要求。

最后，由于股份公司的普遍建立并逐渐成为资本主义企业占主导的形式，银行把整个资本主义的生产和交换制度都控制在自己手里，进而形成聚集资本和联合社会经济的最为强大的工具。近年来，在经济文献中，这个问题引起人们很大的注意，并出版了很多著作，其中首先应指出的是，将希法亭《财政资本》一书译成俄文。

参考书目

信用与银行一般资料：

A.瓦格纳：《对银行理论的贡献》，1857年；《货币政策》，第2版，1873年；舍恩贝尔格教程中的《银行业务》。

麦克劳德：《银行的理论与实践》，第4版，1886年。

И.考夫曼：《信用、银行和货币流通》,1873年。

白哲特：《隆巴德街》，1872年。

克尼斯：《关于信贷》，第2卷，1876和1879年。

戈申：《关于外汇的理论》,1866年。

夏林：《银行政策》,1900年；《全部主要国家的银行史》，4卷本，1896年。

塞乌斯：《储蓄银行，信用银行和金融公司》，1901年。

科辛斯基：《德国小额信用机构》，1901年。

韦贝尔：《储蓄银行和投机银行》，1902年。

雅费：《英国银行业》,1905年。

B.苏杰伊金：《国家银行》，1891年。

米古林：《俄国银行政策》,1904年。

R.克劳斯：《俄国银行》，1898年。

科莫钦斯基：《贷款的国民经济学理论》，1909年。

里塞尔：《德国大银行及其集中》，1910年；《财政金融大发展》，1912年。

希法亭：《财政资本》，译自德文，1912年。

普伦格：《贴现政策对金融市场的控制》,1913年。

迪特默：《农业国的储蓄银行》,1913年。

不动产借贷银行与农业信用：

波里：《有关法国及对外的农业信用和财政信用的探讨》,1877年。
戈尔德施米特：《德国抵押银行》,1880年。
B.霍茨基：《关于土地抵押贷款》,1883年。
加姆普：《农业贷款》，1883年。
黑希特：《德国土地贷款的机构》,2卷，1891年;《欧洲土地贷款》，1900年。

储蓄银行：

赛德尔：《德意志储蓄银行制度》，1896年。
R.沙赫纳："《国家学说词典》中的'储蓄银行'"。

---

[1] 戈尔德施米特证实说，最古老的期票是一种普通期票。

[2] 当然，这种禁令经常出于实践所迫。不仅犹太人，而且基督教商人也大规模从事贷款业务。（见约瑟夫·库利舍尔《中世纪的货商和贷款商》，载《国民经济、社会政策和行政机关》杂志第17期。）

第四章 保险

一般保险理论。保险的实质。相互保险及第三者的保险。按投保对象所分的保险种类。保险的一般经济意义。保险在政治经济学体系中的地位。

在许多单个经济单位之间，分担因不能预见事件发生的时间而给某一经济单位造成的经济损失的经营业务，称为保险。保险是同偶然发生的不幸进行斗争的特殊方法，偶然不幸的事件不是同时使一大批经济团体受到损害，而是使个别经济团体受到损害。在这种情形下，单个经济大多数仍然未受不幸事件的触及，因而有能力协助那些因这种不幸而受害的单个经济。保险本身并不能减小不幸事件给整个国民经济造成的损失程度，但是由于在许多单个经济之间来分担这种损失，所以保险可使这种损失变得更加容易承受，从而最根本地减轻遭受损失的单个经济以及全部单个经济的难以忍受程度。

为了实现保险的目的，保险首先需要把某些受不幸事件的威胁并能彼此之间共同分担由此而造成损失的单个经济团体联合起来。加入这种保险团体以抵补这种损失的每一单个经济的缴款称为保险费，而交付保险费的人称为投保人。收取保险费并向投保人因上述不幸事件而遭到损失承担赔偿一定数额保险金的机构称为保险人。由保险人所支付的金额称为保险金额。

为了能够办理保险业务，要求做到使能够预见到的不幸事件仅仅损害某一些单个经济，而不是损害全部经济。所以，在大规模不幸事件的条件下，如水灾、地震、对城市的轰炸，等等，保险就变为全然不能实现的，因为这时剩下能够分担援助蒙难单个经济的而本身没有遭到损失的单个经济已寥寥无几。

另一方面，为了使保险在某种程度上发挥较好的作用，保险必须时刻吸收广泛的单个经济组织。保险力图将某些地方因一不幸事件而

造成的单个经济的巨大损失，变为正常的、定期重复的小额付款。保险力求从经济中排除偶然性的冒险因素。但是怎样才能排除这种偶然性的因素呢？只有增多能够预见到的事件，才能办到。保险业务涉及单个经济组织的数量越多，保险业务排除的冒险因素就愈充分。

如果保了险的房屋数量譬如仅仅有数千幢，那么本年度因偶然的、个别的火灾所造成的损失，很可能将数倍超过下一年度因火灾所造成的损失，也就是说，保险的目的即排除偶然性的因素将不能完全做到。反之，如果保了险的房屋数量定为数万幢，那么每年因偶然性的火灾所造成的损失，则是一种数量很小的变动值，由此可见，为抵敷火灾损失，摊到每幢保了险的房屋的交费同样也是一种变动的数额。这就是保险组织必须拥有而且实际上已拥有非常广泛的范围的原因所在，因为在较小的范围内进行保险，达不到上述目的。

这样或那样偶然事件出现的或然率，可用分数予以表示，其中分母是全部偶然事件的数量，即可能出现的现象，而分子则是实际出现的偶然性现象的数量。但是，这样或那样偶然事件出现的实际数量，任何时候都不与它出现的理论或然率相吻合，而总是或多或少地偏离开理论或然率，然而，这种偏离却是按照众所周知的大数法则 进行的，即可能出现的现象数量愈大，则对数字的依存性就愈小。在偶然情形无穷数的条件下，偶然事件出现的实际情形的数量，必然与其数学或然率相符。但是，当该偶然事件可能出现的情形愈少，则该事件实际出现情形偏离其数学或然率则愈大。

就保险组织而言，保险分为两种基本类型或体系，即相互 保险和第三者 保险。在相互保险的条件下，投保人就是保险承办人自己，因为这一组人员组成保险公司以抵补因某些不幸而造成的损失，并通过在本组范围内分担损失的办法来达到保险的目的。相互保险也可能再分为局部 的相互保险和公共 相互保险。前者保险公司是根据私人的愿望组成的，而后者相互保险组织则是建立在公共的法律原则之上的。

第三者保险的存在则与投保人相对立的，即第三者投保承办人与投保人没有关系，前者收保险金并在不幸事件出现的情形下，负责向投保人支付契约规定的保险款。在这种情形下，保险企业的主人则是保险承办人，而投保人则仅仅是它的客户。同样，第三者保险亦和相

互保险一样，分为局部 的和公共 的第三者保险。前者投保人是部分的企业（即股份公司），而后者投保人则是国家或者其他的机构。

这两种基本类型的保险即第三者保险也好，相互保险也好，在保险的目的方面是相似的，即通过在投保人之间分担因不幸事件而造成的损失来实现保险的目的。尽管在第三者保险的条件下，偿还保险款的法律责任全部落到保险承办人的身上，但是，在经济上这些保险款是由投保人偿还的，而保险承办人则是使用保险投保人的保险金构成履行本身义务的基金。保险承办人所拥有的私人资本仅仅起着补充担保的作用，但是，对保险承办人来说，对保险投保人履行自己的义务的实际可能性完全取决于保险金足于抵补支付保险款的程度，因为保险企业的私人资本仅是数额不大的一笔款子以担负对投保人的义务罢了。

上述两种保险制度的本质差别在于，相互保险仅仅是为了保险投保人的利益，而第三者保险的保险企业则是直接为保险承办人的利益服务的。这种差别是很重要的，尤其是当我们办理私人保险的情况下。相互保险力求尽可能降低保险费，因为这种办法不能使达到保险目的遇到危险。相反，私人保险公司也像资本主义的所有企业一样，仅仅力求达到最大的利润而已，而且力求尽可能提高保险费，因为市场条件允许这样做。

相互保险的保险费，原则上不是一成不变的数值，而它要随着所支付的保险款的波动成为有弹性和可变的数值。实际上，在存有过去年代积累起来的大量资本的情况下，以及在相互保险的条件下，保险费波动是很少的。相反，在第三者保险的条件下，保险费通常是不变的，因为在这种情况下，保险承办人因投保人每年支付一定数额的保险费，在不幸事件出现时，承担着向该投保人支付与其保险费能否抵补所必需支付的保险款无关的一定数量的款项的义务。对私人保险公司来说，这是促使它们掌握高标准的保险费，以致在各种最不利的情况下，使用保险费来补偿所欠投保企业的全部债款的原因。

由于上述这种情况，从社会利益的角度出发，应当认为：第三者私人保险是一种不尽合理的形式。保险应当成为不追逐最大利润的公众机关的业务。从纯技术观点来看，这种机关也像私人保险公司一样，完全有能力有成效地担当起保险业务。

按保险对象来看，保险分为两种基本类型即财产保险 和人寿保险 。财产保险指的是使财产受到威胁的事件保险，而人寿保险则指的是使人的生命或工作能力受到威胁的事件保险。

财产保险又相应地按照威胁人们财产的各种不幸事件的种类分为以下各类：其中重要的是火灾保险 、交通运输不幸事故保险、雹灾和牲畜疫灾保险 。

火灾保险，早在十五世纪西欧就以建筑物保险的形式出现了，但仅在十九世纪才得到大规模的发展，况且在十八世纪，又把动产保险合并到建筑物保险中去。目前，火灾保险是最为广泛的保险形式。这种保险形式的保险费，通常根据威胁该财产的火灾危险性分为：木制结构房屋的保险费高于石制结构的房屋保险费，等等。在俄国，农民庄园定居范围内的农民建筑物，要是未在某一保险公司投保，就实行强迫性的火灾保险。这种强迫性保险机构是地方自治省的省自治局。

交通运输不幸事故保险是最古老的一种保险。早在十三世纪就出现了海运保险形式，到十六世纪，已发展到西欧大多数海运国家中去。在海运保险中，保险的对象既有船只，又有货物，总之是与海运有关的所有财产利益。近年来，在铁路运输中，又大量发展了货物的保险。

庄稼雹灾和牲畜疫灾保险是农业 保险的种类。这两种保险推广应用较少。一方面，庄稼雹灾保险受到限制，原因是迄今对某一地区雹灾或然率的考察较少，因而确定合理保险费缺乏充分的依据；另一方面，确定雹灾造成的损失又困难，因为庄稼受害后，还能在某种程度上得到恢复。至于谈到牲畜疫灾保险，则根据如何引起牲畜疫灾的情况，它又分为多种形式：当因偶发疫病出现疫灾时，保险则通过局部程序予以组织，但是，当因牲畜传染病兽疫造成疫灾时，唯一合理的形式是国家强制性的保险。全社会所关心的是，能够尽快地制止兽疫，要做到这一点，即在可怕的兽疫发生时，只有立即销毁得病的畜类才行。但是，要做到这种销毁，只有畜类持有者不承受这种财产损失才行，换句话说，就是把被销毁掉的畜类的价值偿还给他。只有在这种强制性的牲畜疫灾保险基础上，才能合理地与兽疫进行斗争。

另外一种基本保险形式是人寿保险。在这种情形下，投保人支付一定的保险费，在一旦出现未能预见到的、与他本人生命或者第三者生命相关的事件时，就有为自己或第三者获得一定数量货币或每年定

额收入的权利。最为普及的人寿保险形式是死亡保险：保险机关在投保人死亡时，承当向投保人的继承者或者由其指定的第三者支付一定数量货币的义务；或相反，承保人按该投保人达到一定年龄承担向投保人支付一定数量货币的义务（即在这期间，该人没有死亡）。总之，存在非常多种形式的人寿保险，都是力求通过多种情形的配合使投保人能接受这种保险。

在死亡保险的条件下，保险费的多寡是根据该者死亡的可能性而变化的，也就是根据他的年龄和健康状况变化的。根据统计资料，可计算出一定年龄的人的生命可能持续的时间；根据这一点来确定保险费金额大小，即生命可能持续时间愈长，那么保险费自然就愈低，反之亦然。因此，人寿保险要求以生命统计资料具有一定的准确性为前程，也只有在十八世纪中叶，当根据统计资料编制在某种程度上适应实际目的需要的死亡表即每一个别年龄生命平均持续时间表之后，人寿保险才有所发展。

死亡保险指的是保证继承人得到一定数额的保险金。这一目的也可通过下述途径来达到即利用许多年的存款。但是，保险对储蓄具有明显的优越性，保险和储蓄虽有许多共同之处（支付保险费类似于每年进行储蓄），但在储蓄的情况下，达到目的就不一定能保证成功（即该人刚开始储蓄就很快死了，他就不能为自己的继承人保证得到预想的一笔款额）。而在保险的情况下，就能保证达到此目的，即投保人在交付第一笔保险费的第二天去世，其继承人还能全部得到保险金。但是，另一方面，保险的方法与储蓄方法相比较，前者具有下述不利的条件，即在储蓄的情况下，全部储蓄款始终掌握在拥有者手里，而且其全部储蓄都列入自己的财产之中，但是，在保险的情况下，投保人则把自己的存款交给第三者掌握，自己就失去了支配该款的可能性。另外，当投保人如果活过了其生命可能持续时间，那么他在整个生命持续时间里以保险费形式交付的款额将会大大超过其继承人所取得的款额。

各种形式的保险并不直接创造任何新的财产，只是通过某种方式将财产在有关的人员之间进行分配罢了。但是，由于在这种分配条件下，因某一不幸事件对某一单个经济造成财产损失，可在许多单个经济组织之间进行分摊，以大大地减轻这种损失的重担，而国民经济也很容易承受这种不幸事件。至于谈到不幸事件，那么保险业务对不幸事件出现的影响是很复杂的。保险对其中某些不幸事件根本不能产生

任何影响，例如，对雹灾的出现，与人的活动不存在任何关系。相反，在其他情况下，保险间接地成了预告相应不幸事件的有效手段，例如，疫灾保险就是一例。只有在这种保险基础上，才能够有效地警告疫灾的扩大，因为对制止和警告疫灾来说，最有效的手段就是销毁患病的兽畜，也就是说，只有当牲畜的主人得到其损失的补偿时，才能在大范围内达到此目的。最后，在第三种情形下，部分保险有利于相应的不幸事件的出现；部分保险又不利于它的出现。例如，火灾保险就有造成蓄意纵火来取得保险金的危险，而且无论如何投保人在警惕火灾危险方面存在着严重的疏忽大意。但是，另一方面，由于提高对可能遭受火灾危险的财产的保险费，保险机关在促使居民须建造不易遭受火灾的建筑物方面对居民还是能够施加间接的压力。如果保险业务集中控制在公众机关的手中，那么，这种保险就有可能以最有效的方式，通过各种防火措施来减少火灾的危险性。这样一来，我们的自治局（农民房屋强迫性的火灾保险机构）可采取各种措施来预防和减少火灾的损失，譬如，在居民中推广耐火房屋，构筑灭火用的贮水池，等等。

在一般经济科学体系中，尚未完全确定保险的地位。通常，把保险放在消费篇章中。但是，这种做法并没有任何理论根据，相反，非常清楚，无论保险是何物，保险终究不是消费。对威胁人的财产和收入的偶然不幸事件进行的斗争，就其经济意义来说，它与用这些财产和收入来满足人的消费而付出的耗费没有任何共同之处。被火烧毁贮存的谷物，就其经济意义来说，它与人在给养过程中消耗掉那些贮备相比，前者实属一种反常的事情。至于保险，它是与这类不幸事件进行斗争的独特方法，不是销毁财产，而是尽力通过一定的定期牺牲即付款，为该单个经济组织保存财产。因此，把保险列在消费篇章的原因，一方面不懂保险契约的本质；另一方面，主要原因在于消费篇章是经济科学的空白篇，需要用什么来填补而已。

事实上，保险契约就其实质而言，它不是别的，而是一种交换契约。在保险契约中，一者（投保人）向另一者（保险承办人）交付一定数量的款额，而后者（保险承办人）承担代替他在将来一旦出现不幸事件时向前者（投保人）支付另外的一大笔款额。对我们来说，无疑这是一种交换行为。因而，契约双方都负担支付款额的义务，这种情形毫不影响契约具有交换的性质，正像信贷是一种不容置疑的交换契约一样，尽管偿还的贷款是由贷款者发放的款项组成。在保险契约中，什么是交换对象呢？用保险费换取将来出现不幸事件时获得更多一笔保险金的权利，这种交换，类似于信贷中暂时提供资本（劳务）将来换回一定的酬资（利息）一样。投保

人类同于债权人，而保险承办人则是债务人。所以，一般保险理论的真正的位置是在交换篇章之中。

但是，某些人寿保险的种类，最好放在分配一篇中进行研究，而且恰好那些与工人阶级福利和收入直接相关的种类称为工人保险。这将在最后一篇中进行研究。

参考书目

A.瓦格纳："保险的实质"，载于H.舍恩贝尔格和K.布兰梅尔教程,1896年。
鲁林：《人寿保险的基础》，1901年。
梅内斯：《保险的实质》,1905年；《关于保险实质的要点》,1906年；《现代的保险问题》,1906年。
尼科利斯基：《保险的基本问题》,1895年。

第五章 贸易

一、 贸易和贸易机关 。集市。交易所。贸易种类：分配贸易和投机贸易。贸易企业及其发展。二、 对外贸易政策 。自由贸易体制。保护关税政策。各国的贸易政策。 贸易的国民经济意义 。

一、 贸易和贸易机关

随着交换的发展，贸易作为取得利润为目的不发生本质变化而转卖经济物品 的经济活动的特殊形式独立起来。在交换的初级阶段，作为这种含义的贸易是不存在的。后来，当出现正常的贸易时候，它在长时间只涉及一小部分社会劳动产品，而主要的大量社会需求仍然用实物方法予以满足，只有少量的产品（主要是满足上层阶级的奢侈品）是通过贸易来提供的。在贸易不甚发达的情况下，贸易在一年四季里并不是连续不断地进行，而是安排在一定的时刻（集市和市场等等），这是不足为奇的。贸易越发展，贸易时间的间隔就越短，最后，贸易全年都进行，失去了定期的性质，变为经常性的活动。当代贸易的特点正是这种连续性，而早先的集市越来越失去了其意义。

除了集市衰败之外，我们发现正在诞生和发展新的贸易组织并开始起着重要作用。这种贸易组织就是交易所 。它与集市有相似处，但是，就其实质来看，这种机构完全是另外一种类型的，一种经济制度所特有的组织。正像集市在一定的时间里，聚集着购买者和贩卖者一样，交易所也成为商人们（购买者和贩卖者）有组织的集会场所。交易所和集市的区别在于，首先，集市是商人们临时集会场所，而交易所则是经常性的场所，当然，这还不是重大的区别，另外的区别在于：商品要运到集市，而在交易所，办理贸易额却不用提供实物形式的商品。样品或者商品的理想形式以及对与实际提供的商品相符的性

能和质量作的某种规定代替了商品的地位。在交易所，实际的商品流通似乎脱离了自己的物质基础，也就是说，商品不作为实际的物体，而仅作为理想的价值进行流通。在一般的贸易中，商品从一个商人手里转移到另外一个商人手里的同时，还有其物质的转移。在交易所，商品并不出场。正因为如此，交易所周转才能达到相当大的规模。

但是，为了有可能达到这种理想的商品交换，需要商品符合交易所流通的一些要求，也就是要求商品不具有个性，换句话说，要成为无个性的代替物：每一份商品都能自由地代替另一份商品。

远非一切商品都具有这种特性，例如，马或牛、羊就不可能成为交易所流通的物品，因为每一份这种商品都具有个性。但是绝大多数的商品（粮食、金属、棉花、煤、糖、茶、咖啡等等），容易做到按照一定的特征分为一定的品种，而其中每一品种商品可以代替另外一种。

这种商品出售可以不直接见到商品来完成。在这种情况下，为了有可能进行商品交易，不要求商品掌握在贩卖者手里。甚至于商品实际上还不存在，仍有可能成为交易所流通的对象，例如，出售即将成熟的庄稼。因此，由于交易所的缘故，交换的范围就明显地扩大了。

交易所业务最有效的材料就是有价证券，如国家公债凭证，期票、股票、债券和有抵押的证券，总之是作为各种抽象价值体现物的证券。根据交易所中流通的价值种类，交易所分为商品 交易所和证券交易所。有时，商品业务和证券（有价证券）业务都集中在同一个交易所内办理；有时证券交易所和商品交易所独立分开。

商品交易所也往往按照商品种类划分，例如，在伦敦和纽约，几乎每种较大的贸易部门都设有自己的特殊的交易所。

在交易所的业务中，分为现货交易和期货交易。在后者交易中，有一方要承担在规定的时期内按一定的价格向另外一方提供一定的有价物即商品或有价证券。由于到期提供，所提供的有价证券或商品的市场价格发生了变化，那么这种交易可能变为一场纯属差额的赌博，也就是说，获取商品或有价证券的一方，绝不是指望获取这些财物，而只是想从价格变化中取胜罢了。这种交易常常在没有提供任何商品或有价证券、只简单支付价格差额就告结束：即如果到供货时间价格提高了，那么卖者要向买者支付价格差额，相反，买者要向卖者支付

价格差额。在这种情况下，交易所不从一方向另一方做商品或有价证券的任何转移，只不过是一种冒险赌博的隐蔽形式。但是除了这种虚假的交易之外，在交易所仍然进行提供各种财货的巨额的真正的交易，其基础就在于进行这种实际的交易，因此，交易所具有巨大的国民经济意义。

特别是谈到商品贸易，交易所在这一方面所执行的职能是，在它的协助之下，有可能在最大限度内平衡社会的供求。现代经济交换越发展，则正确地确定社会生产与消费的平衡越显得既重要，也困难。每个商品生产者在没有政府监督或协助的情况下，都是怀着恐惧和冒险的心理进行生产。然而，只有在社会生产按比例分配的条件下，所生产的商品才能销售出去。交易所在资本主义经济中因为不存在社会生产组织而是自然发展起来的一种机构，它能够帮助一些商品生产者把社会生产哪怕是粗略地适应社会的需求。在交易所里，所涉及的社会供求是极其广泛的，因而，在这种接触之中，商品价格也就确定下来了。如果没有交易所的协助，商品的价格恐怕在多数单独的交换场所中，只能成为供求偶然比例的指数罢了。

至于谈到交易所在有价证券流通方面的作用，那么它的职能更为重要。在交易所，确定期票的行市，也就是确定国家的收支平衡。交易所估价有价证券，也就是确定了相应企业的信贷和生存的能力。最终，也只有在交易所的协助之下，才有可能把社会资本尽快吸收到新办企业或普遍需要资本的各种场所（如国债）。由于交易所的作用，很容易地把很多小额资本凑成巨额资本，所以当代巨大的企业才能够出现。总而言之，交易所是资本主义经济的最高调节者，也是不可缺少的组成部分。

根据贸易在国民经济中的作用，可分为分配 贸易和投机 贸易。由于商人的任务在于根据各个居民集团对某些商品的需求进行分配商品，所以这种贸易是分配贸易。在分配贸易的情况下，商人从商品价格低廉的地方买来，再到商品价格高的地方出售。在这种情况下，产生了商品价格在空间中的新的分配，即商品转移到更加需求商品的人手里，而商人的利润建立在对该商品不同交换点的不同的价格标准基础上。在分配贸易的情况下，商品最终根据国民的需求进行分配，这种贸易的作用是不容置疑的。

下述贸易称为投机贸易，即虽然价格差价构成商人的利润，但是这种贸易可以说不取决于在空间上即在不同的交换点的商品价格之差，而取决于时间上的商品价格的变化。问题是，商品价格在时间上不是一成不变的，而是经常变化和波动的。在投机业务中，商人购买到商品后，贮藏一段时间，不予出售，当看到这种商品的价格上涨时，就再将它出售以获取较高利润。投机计算的要素是任何贸易都固有的，即使在纯属贸易分配之中，贸易业务本身也在一定的时间内完成，这就是商人不能不考虑在时间上的价格可能波动的原因所在；然而在某些情况下，在时间上对价格变动的计算都是交易的主要的实质，这就是我们说的纯属投机贸易了。

人们常常认为：如果分配贸易是有利的，那么投机贸易就是有害的。但是，后者仅在某种程度上还是必不可少的。所以把投机贸易分为两种。在某一种情况下，投机者力求提前预测到商品价格与其业务无关的未来变动，并尽力使其业务适应这种变动。例如，假设在一个国家里，出现灾年。粮商因预见到粮食价格上涨，就在粮食危机时间到来之前，大量购买粮食。这种垄断提前购买粮食，必然提前招致粮食价格的上涨。但是，正因为价格上涨发生在投机购买行为之前，那么这种价格上涨则是逐渐的和平稳的。假如没有投机购买行为，那么粮食价格上涨可能就会迟一些，但是这是异常罕见的。可见，投机贸易总是因提前预测到未来的情况和避免价格的暴涨，起到平衡该商品价格的运动和调节消费。整个社会因此而得到好处，因为随着更加平稳的价格运动，社会的消费也更加平稳发展。

但是，还存在另一种投机贸易。在这种情况下，投机者力求不预测未来的商品价格的自然运动，而尽量控制其运动，制造人为的商品短缺，以便利用高昂的价格，将低价购买来的商品按高价出售掉。在这种情况下，投机者造成人为的价格波动，即人为的商品困乏，使社会消费的正常进程紊乱，投机商靠社会贫困而发财。

但是，要知道，只有那些大资本家才能够进行这种投机，因为他们能够控制商品市场。资本家联盟的目的在于利用一定的商品进行贸易垄断，在这类投机方面，已有无数的例子。在美国，几乎任何一种重要商品都是每时每刻成为这种投机的对象，而且常常其参与者收到巨额的利润，但是从社会利益的观点出发，这种投机贸易却是极为不利的、有害的形式。

根据出售交易的规模和购买者的种类，贸易分为零售贸易和批发贸易。在第一种情况下，商人出售给消费者的商品数量不多，而在第二种情况下，出售给商人或者加工该商品的生产者的商品数量却是很多的。这类或那类贸易的整个组织，有着本质不同的性质。批发贸易打交道的是那些获取商品、而目的在是为卖而买即制造或加工成品出售的商人。

所以，正如科恩正确指出的那样，批发贸易是"行家之间的贸易"，反之，零售贸易是"行家（或者大体上是行家的人）与非行家的贸易"[39]。问题在于批发贸易中的购买者是与作为自己经营业务的一种购买行为有关，在某种程度上，与贩卖者同样要了解市场的一般状况，等等。相反，为自己消费而购买商品的消费者，则与较少经济核算的购买行为有关，并且远远比不上卖者那样地了解市场的状况，比卖者相差甚远。因此，批发价格的变动对零售价格的变动来说，具有另一种性质，批发价格要低于零售价格，比零售价格更符合于市场一般水平；另外在空间上，批发价格是一样的，而零售价格在不同的交换点上是不一样的，有时在同一个店铺里，对不同的购买者实行不同的零售价格。

在贸易中根据商品流通的形式，又可分为商品贸易 和有价证券贸易 。根据交易中商人的经济地位和法律地位，贸易分为费用自负贸易 和委托贸易 （后者交易是委托完成的，费用由第三者负担，而商人只是委托人，本身不负责交易中财产的责任）。根据商人和购买者的关系，贸易分为静止贸易 和流动贸易 （前者，商人在自己的贸易场所内，向购买者出售；后者，商人携带自己的商品到购买者家里出售）。根据贸易活动涉及的范围，贸易分为内贸 （在国内）和外贸 （在各国家之间）。外贸又分为出口贸易 （把产品运往国外），进口贸易 （把国外产品运往国内）和转口贸易 （如果在国外转卖外国商品，而且又仅仅通过该国家）。

在经济发展过程中商业企业的范围是如何变化？正如我们所见到的，在工业中，经济发展表现在企业范围的扩大和资本的积聚上；而在农业上，不仅看不到大企业战胜小企业的情况，而且相反，小企业或保持自己的阵地，或甚至排挤倒大企业。至于贸易，在这个领域中，贸易发展走中间道路。问题在于：在贸易中，一方面大企业的赢利远不像工业那样大，完全可以说，在贸易中，不能大量采用机器；另一方面，在贸易中不存在能使小企业变得像农业中那样有生命力的企业的条件，因为在农业中，劳动是在自然环境中实现的，并被用于

生化作用的过程中。这是贸易中不能做到的。因此，根据企业进化的性质来看，贸易处于工业和农业之间的地位。

根据其社会构成来看，贸易人员也正是占据工业和农业人员之间的中间地位。根据德国统计资料，德国的贸易人员分成以下各类：[40]

	企业主 以千人为单位	雇佣工人 以千人为单位	高级职员 以千人为单位
1895年	884 38%	1123 50%	261 12%
1907年	1012 31%	1699 53%	506 16%

各类贸易人员都增加了，但是，增加最多的是高级职员一类。企业主阶级绝对数量增长了，但是按与各类贸易人员的百分比来看，却是下降了。

但是，尽管小额贸易具有相对的稳定性，然而它却受到大贸易企业竞争的严重损害。近几十年来，在欧洲所有的巨大中心飞快发展大商店，即所谓大商场，大市场出售广大民众所需要的一切可能的商品的商场。其中最大的商店拥有数以千计的营业员，并且每年能出售数亿卢布的商品。除了商场以外，近年来又出现经营某些品种商品的大型企业。小商人的经济地位因此而恶化，而且零售贸易也如同手工业在工业中那样衰败下去。

在俄国，表面上贸易比西方集中，总的来说，巨额资本在俄国比在西方起着更大的作用。[41] 此外，贸易的很多陈腐的形式又是俄国贸易制度的特点，例如，至今俄国集市仍然保持的那种巨大作用。它的流通额达到10亿卢布以上。当然，从十九世纪八十年代开始，俄国集市的作用开始下降，其原因是交通道路未得到发展，但是，它仍然没有退出舞台。

二、 对外贸易政策

关于各国在贸易方面相互坚持的政策问题，过去和现在都是引起经济科学激烈争论的问题。政治经济学这门科学的创始人（魁奈和亚当·斯密及其亲密的追随者们），都曾是所谓自由贸易的拥护者，他们完全拒绝国家在对外贸易方面所采取的任何一种限制措施。[42] 他们认为：国际贸易也应当像国内贸易那样自由。当然，他们并不否认国家有权对国外运进的物品课以海关税，但是，他们认为：这些关税应当是财政（国库）关税，而不是保护关税，也就是说，其目的应当是增加国库的收入，而绝不是为了鼓励当地工业而对某些引进的产品设置人为的障碍。

根据自由贸易学派的主张，每个国家都应当发展对其他国家占重大优势的工业部门。如果某种产品在其他国家生产比在本国生产成本较低，而且因此在市场上出售的价格又较低，那么将这种价格较低廉的外国产品引进来，并制止本国价格昂贵的当地产品的生产，该国就会得到直接的益处。如果把国民劳动引向在该国占更大优势的部门中去，那将因此而创造巨额的社会财富。至于国家干预的目的在于鼓励某些工业部门，这种做法只能减少社会财富，原因是通过对国外竞争制造困难的办法来帮助一些部门同消费外国生产的产品的一些部门遭受的损失，两者得失相当。

自由贸易的追随者（自由贸易主义者）断定：不论是保护关税，还是用于国家阻止外国工业和本国工业自由竞争的措施，都是同样不允许的，例如出口费（本国产品输出到国外的费用），为此目的而设的铁路运价，等等。国家应当放弃这样一种主意，即国家比私人更了解自己的利益，使每个人都有保护这些利益的健全观念。放任主义（“Laissez，faire laissez passer”），这是早在十八世纪第一批重农主义者之一古尔诺给国家任务作出的定义。

这种学说长期地、几乎无限制地在科学中占据优势，而社会舆论渐渐地习惯于把它看做是政治经济学最本质的东西。但是，就在经济学家本身中，逐渐地形成了这一观点的反动派。早在弗里德里希·李斯特的著作中，就有过系统的表述。

与斯密在当时从直接影响国民财富总额的角度出发来估价某一贸易政策的后果相反，李斯特提出了贸易政策影响国家生产力发展的观点。国家以有意识地为未来的利益而牺牲当前的利益。国家对从国外

输入的、而且在本国又能够生产的某一商品所课以的保护关税，在最初并没有创造任何新的财富，而在迫使消费者购买较昂贵的本国产品，却成为加到消费者身上的额外负担了。但是，如果因为有了这些暂时的牺牲，国家能够在国内发展了新的工业部门，而后有可能生产价格低廉、甚至比国外生产的产品还要低廉的产品，那么，最终这个国家还是赢得到益处，即国家利益暂时的牺牲得到生产力发展的补偿。

李斯特并不否认：自由贸易是国际经济关系的理想模式。李斯特同时也不否认，对于认为自己是最强盛的国际竞争者的国家来说，保护关税并没有意义。保护关税只是对那些在工业方面比较软弱和落后的国家才是需要的。但是，当还存在经济关系比较落后的国家，它们必然采取保护贸易政策制度（保护关税主义），因为只有通过这种途径，它们才能发展自己本身的工业，也就是说，在自由贸易的制度下，它们可能注定永远为工业发达国家提供原料的角色，可以预料到其一般文明水平是很低的。

自由贸易者和保护关税主义者之间的这场争论，直到目前仍在进行着，况且在理论方面不管哪一派都对旧的论证很少提出重要的和新的补充。自由贸易者们坚持尽可能的更广泛的国际劳动分工；而保护关税主义者们则提出了尽可能更全面地发展民族经济 的理想。

这场争论在理论上没有成果的原因在于，实际政策问题是不能只用抽象的原则加以解决。实质上，自由贸易的追随者和反对者之间的分歧，远非哪一方似乎能够站得住脚。目前，很少再见到纯粹拥护这种贸易政策的某一原则的经济学家。现代自由贸易的追随者认为：如果民族工业的条件允许，在一定的条件下，保护关税政策制度具有合理性，正像现代保护关税主义者不否认自由贸易的适宜性一样。所以，这两派之间的分歧主要不是原则性的，而是实际性质的分歧。但是，在某种特殊情况下的实际政策的问题上，以及在一般情况下，自由贸易原则的例外情形之多，或者在保护关税政策的程度和范围的问题上，争论总是不休止的，因为对具体的、个别的情形的评价，总是允许有主观的分歧。

在这一方面，现代社会中不可消除的经济利益的差别还有着很大的作用。保护关税（如同其他各种保护关税主义的措施一样），就其实质来说，对所有的平民来说不可能是同等有利或不利。它对一些人来说必然是有利的，而对另外一些人又是无利的。如果提高国内产品

的价格，保护关税对生产该产品的企业主是有利的，而对该产品的消费者又是不利的。降低产品价格，取消这种关税，对前者必将不利，而对后者有利。在这种无法消除的经济利益的对抗矛盾中，在对任何贸易政策制度的关系方面以及在赞成和反对其中每一政策的论证相对性的条件下，毫不足奇的是，关于某一个别情形下的贸易自由主义和保护关税主义优越性的争论，丝毫不会中断的。可以十分有把握地说，只要上述经济利益的对抗矛盾存在下去，换句话说，只要现代社会继续存在下去的话，经济学家们将继续对贸易自由的大小优越性争论下去。

大多数现代经济学家不否认保护关税制度对工业生产较为落后的国家来说是适宜的。当然，由此不能得出结论说，保护关税越高，对国家发展生产力就越有益处。必须清楚懂得保护关税的意义是什么。这种关税的直接目的在于提高国内相应产品的价格，并因此而提高相应企业主的利润。这种利润增加是靠损害消费者的办法来达到的。国家对消费者的课税，似乎当做贡品有利于企业主；一些平民的课税有利于另外一些人，这是一种与现代法制不相适应的东西。因此，类似的做法，非在极端必要之时，国家不应采用。只有当没有任何其他办法来达到重要的国民目的时，国家才可以、而且必须用牺牲一部分人的利益而有利于其他一些人利益的办法来解决。

于是，国家应当时刻争取将保护关税制度应用于最小的范围。保护关税应固定在这样一种水平上，即使该国相应的生产能够得到发展所必须具备的水平。提高关税超过这个水平，不仅导致消费者担负额外的和已经没有必要予以抵补的课税使生产者得利，而且阻碍达到保护关税主义的最终目的即发展本国相应的生产部门，因为高额利润的水平直接迟缓了这种发展。受到关税保护的生产者有着高额利润水平，再没有提高生产技术水平的动机，因而该工业不是发展，而是非常容易地陷于全面停滞的状态。另外，应该注意到：每个生产部门都离不开其他工业部门的生产资料即产品，因此，在保护关税主义制度下，鼓励一个工业部门生产，总是通过损害其他工业部门办法而达到的。

例如，提高铁的价格，必将有利于铁的生产者，同时却不利于所有的铁的加工工业者。提高纱线的价格，能够促进国内纱线生产的发展，但是由于提高了纱线的价格而迟滞了织布技艺的发展，等等。所以，过度地、没有必要补偿地提高铁的关

税，纵然还是对加工铁的许多工业部门的发展产生很不利的影响，例如，机械制造工业、造船业，等等。

保护关税主义总是伤人害己的武器，所以必须十分慎重地对待它，否则保护关税主义很可能不是发展一个国家生产力的手段，而是这种发展的强大阻力。

这就是为什么甚至承认在一定的条件下保护关税主义的必要性，仍然坚决反对在某一国家占统治地位的保护关税制的原因所在。从企业主利害观点出发，保护关税愈高愈好。但是对注意力没有放在该企业主集团的局部利益上而放在全社会利益上的经济学家来说，问题就不一样了。因此，站在全社会利益立场上的经济学家们，实际上通常是反对人们所竭力追求的过分的保护关税主义，而这种过分保护关税主义的主张常常又是成功的，因为政权一般是操纵在大企业主的手里。

在所有的资本主义国家里，无一例外，资本主义工业都是在保护关税制度庇护之下发展起来的。尤其是在英国，直至十九世纪头十年，占统治地位的不仅是保护关税，而且还有禁制关税（即国内市场对外国工业所有的制品一律不予开放，因为本国生产者担心与它竞争）。英国全部经济实力都是在极端的保护关税主义制度的作用之下形成的，而且其社会舆论都习惯于这种制度以至连亚当·斯密都认为在英国随便什么时候推行自由贸易的愿望纯属于空想。

但是，正是在英国，也就是说不是在任何别的资本主义国家，自由贸易取得了彻底的胜利。从十九世纪三十年代起，英国从根本上改变了自己的贸易政策。推行了一系列的非常重要的税率改革，最终在十九世纪后半叶保护关税从英国的税率中完全消失。目前，英国税率仅仅掌握某些纯国库性质的关税，也就是说，大量的商品可以完全自由地进口。

不难理解：为什么恰好在英国，并仅仅在英国，彻底实行了自由贸易制度。直到目前，英国在经济方面一直走在其他社会的前面，即它的保护关税制度已完全取消了。其他国家的状况则不是一样，因而四十年代和五十年代的英国自由贸易主义者希望以本国范例吸引它的邻国，并把自由贸易制度普遍地建立起来，这点是远远不用再证实了。

当然，英国范例发生了一定的作用，十九世纪五十年代和六十年代的特点是在贸易政策方面，保护关税主义处处都松弛下来。可以认为，资本主义世界尽管速度缓慢，但仍朝向自由贸易的方向运动。

但是，后来向保护关税主义方面发生了急剧的转折。在1878年，德国帝制实行了严厉的保护关税税率，其中各种农产品关税起着特别突出的作用。随之，法国效法德国的模式，在八十年代及九十年代，大幅度地提高了一系列商品关税，尤其是农产品关税。在这方面，其他很多第二流的国家也修改了税率。总之，西欧保护关税主义新时期的特点主要是农业 保护关税主义，即在西欧不是工业，而是农业使用新的较高的税率来保护自己。其原因在于发生了总的农业危机，在十九世纪九十年代，西欧在大洋外的各国和俄国粗放农业产品与西欧的集约农产品竞争影响下，度过了这场危机。相反，像德国如此发达国家的工业，已经几乎不需要特殊的优惠了。

在这一点上，美国的保护关税主义却具有工业的 性质。1890年麦金利税率和1897年更高的迪格利税率，大大提高了美国工业的一些最为重要的产品关税，只是在1913年，在威尔逊被选为民主同盟主席之后，逐步地降低了关税。

美国北方各工业州是美国保护关税主义的支柱，但是当时南方农业却坚持自由贸易政策。依照这一点，国家分成两个主要的政党：共和政体的拥护者主张保护关税制度，而民主主义者则坚持自由贸易政策。

但是，在英国，近年来由于下述原因却出现了有利于保护关税主义的强大派别，即在十九世纪末期，英国失去了自己先前的工业至上主义，越来越因美国和德国的竞争而受到损失。新的英国保护关税主义者把自由贸易（free trade）原则和公道贸易（fair trade）原则对立起来。英国是唯一的、允许自由地输入一切可能的商品的资本主义国家，当时它的竞争者们都谨慎地保护自己的国内市场免遭英国商品的输入。“公道贸易”的追随者们认为，实行通过签定有利于情愿做出让步于英国工业的国家的特殊契约而可能降低的保护关税，可使英国有可能降低英国商品的关税。以张伯伦为首的英国保护关税主义的有影响派别，首先要同英国殖民地的附属国达成经济上的联合，目前他们为了发展自己的工业，以保证英国产品享有保护关税。为此，英国在实行粮食和原料的关税时，应当做到：殖民地的产品关税要低于其他国家。

主张自由贸易制度的自由党取得了胜利，把所有这些方案都依次地予以撤销。但是，等到保守党分子重新掌握了政权，又迫使考虑那些方案。

至于谈到俄国，我们也同样看到：十九世纪九十年代，保护关税主义者（在俄国几乎都是工业性质的），也在努力这样办。在1903年公布的而在1906年实行的税率，使关税更高。说明我们税率过高的标准，不仅未使我们的工业进一步发展，反而造成相反使我们的工业技术极端落后的后果。俄国的工业者不怕外国竞争的危险，因而也不打算提高劳动生产率。同时，俄国工业产品价格昂贵，使其在市民中间进行推销碰到许多困难，而且迟滞了俄国国民经济其他部门的发展。所以，降低关税确属我们国家利益的需要。

在转到评价贸易在现代经济制度的作用时，首先不能不承认贸易和工农业在职能上是有本质区别的，即生产在一切社会制度中都是需要的，而贸易仅仅是在历史上的暂时的资本主义制度下所必需的。所以，不足为奇的是，社会主义首批理论家在自己批评中首先抨击贸易。特别是严厉地抨击了傅立叶的贸易。

按照傅立叶学派的见解，商人是榨取社会财富脂膏的剥削者，不会给社会带来多大好处，而且会有害于社会。事实上，贸易在资本主义经济机制中履行像工业那样一种必要的职能：在资本主义经济中，没有产品交换，生产也就不可能进行。[43] 而且正因为交换是由商人们完成的，也就是说，商人作为一个阶级，乃是现代经济机制的不可缺少的一个轮子。但是，过多的贸易及其过分的发展，都要依靠社会经济其他部门，而这种趋势是深深建立在资本主义制度之上的，无疑这是一种坏事，因而傅立叶在这一方面是正确的。另外傅立叶还正确指出，不管贸易为社会做出何种服务，但它要求对这些服务支付报酬。

最新的工业发展表明，要避开商人的劳务，生产者和消费者要建立更为直接的关系。各种消费者合作组织也力求排挤掉并且完全可以排挤掉零售商人，乃至某些批发商人；而小生产者力求建立私人组织，不通过商人把产品销售给消费者。在直接目的用于反对资本主义贸易的合作运动的文献中，直至目前，仍然发现渗透着傅立叶思想的推论和腔调。合作者的最终理想是在生产者和消费者之间建立直接的关系，完全排除掉商人。

在这一方面，目前工业也在发展，并不与合作组织发生关系。生产的聚集化和个别小企业向巨大的资本协会的合并，导致资本协会有可能在获取其所需要原料方面排挤掉贸易中间人，而直接从生产者那里得到。总之，正如前述那样，在庞大的

资本主义生产范围内，例如在制造大型机械、铁轨、铁路附属品和船舶等方面，定购业务是普遍的办法。

因此，贸易中介作用丧失了自己先前的作用，自然，这对社会来说是一大好处，也是社会劳动力的很大节约。但是，除了这一点之外，由于交换经济的发展过程还在起作用，实物经济越来越消失不见，于是，总的来说，贸易在现代经济中的作用，尽管上面指出它的趋势限制了它的作用，但并没有丧失，而是迅速增长，这一点用从事各种贸易业务的人员数字增长情况就可以证实。在普鲁士，小铺子和商店的数量变化如下：[44]

小铺子的数量（以千为单位）	每千人中的小铺子
1837.....47	33
1861.....82	44
1895.....200	77

关于贸易的经济作用的扩大，可用德国的下列数据进行评论。

	人员数量（以百万人为单位）			增加的百分比
从事：	1882年	1895年	1907年	1882—1907年
农业	8.23	8.29	9.88	20
工业	6.39	8.28	11.26	26
商业和交通运输业	1.57	2.33	3.48	121

不管工业人口增长多快，商业人口增长更快。

参考书目

一般贸易：

累克西斯：《贸易》，载《舍恩贝尔格教程》；《贸易的实质》,2卷,1906年。

宗德夫勒：《世界贸易的技术》,1889年。

埃伦贝格：《贸易及其经济意义，国际义务和各国的关系》,1897年。

马塔耶：《大仓库和零售业务》,1891年。

胡贝尔：《百货商店和零售商业》,1899年。

G.科恩：《贸易和交通国民经济学》,1898年。
范·德·博格茨：《贸易和贸易政策》，1900年（有俄译本）。
M.索博列夫：《世界贸易史概述》，1899年；《俄国商业地理学》,1900年；《十九世纪后半叶俄国的关税政策》,1911年。

交易所：

施特鲁克：《交易所》（《国家学说词典》）；《证券交易所》,1881年。
哈滕贝格尔：《立法与交易所的投机》,1887年。
小科尔特瓦：《交易所贸易》，第10版，1888年。
西格夫里德：《交易所和交易所买卖》,1887年；《西欧和美国的商品交易所》，贸易和工场手工业出版社，1893年。
斯图坚斯基：《交易所、投机和赌博》,1892年。

粮食贸易：

卡斯帕罗夫：《世界粮食市场》,1887年。
克洛波夫：《关于1887—1920年伏尔加河粮食贸易的考察报告》。
费奥多罗夫：《俄国港口的粮食贸易》，1888年；《世界粮食贸易概述》。
D.科恩：《粮食期货交易》,1894年。
沃尔科夫：《世界粮食贸易的行情》,1910年。

对外贸易政策：

F.李斯特：《政治经济学的国民体系》。
索姆涅尔：《保护关税政策》,1893年，译自英文。
门捷列夫：《详解税率》,1891年。
波勒：《十字路口上的德国》,1902年。
艾希利：《税率问题》,1904年。
娄：《美国的保护关税》，1904年。
济韦金格：《对外贸易政策》,П.司徒卢威编译，1908年。

---

[1] 古斯塔夫·科恩：《贸易和交通经济学》,1898年，第222页。

[2] 根据戈申资料计算得出，见阿尔贝特·黑塞：《德意志帝国的职业和社会大纲》，载《国民经济年鉴》，III.F.40 Band Heft 6。

[3] 根据1889年官方资料，俄国行会贸易企业的周转额在当年达到近70亿卢布，非行会贸易企业仅达到5亿3千3百万卢布。在行会企业的近70亿卢布周转额中，约有40亿卢布是周转额都超过1百万卢布的那些企业占有的，即这些巨大贸易企业的周转额构成了全部贸易企

业周转额的一半以上。周转额低于10万卢布的行会企业，总计占有2亿7千6百万卢布的周转额（详见《1889年摊派税和三厘利率税的统计结果》，1892年，贸易企业和手工工场出版社出版）。当然，我们的官方统计很不准确，但是它仍然具有一定的意义。如果说，上述所引的资料即便夸大了俄国巨额贸易的作用，那么俄国巨额贸易的优势是不会引起怀疑的。很遗憾，有关俄国贸易按周转额多少进行贸易分类的最新资料却没有。

[4] 对斯密而论，这一点需要有一定的限制。例如，斯密认为对英国通航优惠的一套措施克伦威尔"航海协定"是"英国所有的贸易决定中最为贤明的一个决定"（《国民财富》，比比科夫译，第2卷，第280页），而且作为自由贸易的一种破例。它的最亲密的追随者之一马尔萨斯曾是粮食关税的拥护者。但是，总的来说，斯密学派是坚持国际贸易完全自由的原则。

[5] 马克思在自己的《政治经济学批判》序言中指出：生产方式是决定整个社会制度及其发展的基本因素。根据这一点来看，可以想到，马克思认为，商业比生产具有次要的意义。但是，马克思在其他场合下说的又完全是另外一种意思。他在《资本论》许多地方指出商业条件具有重大的意义。例如，他在《资本论》第3卷中说到："毫无疑问，在十六世纪和十七世纪，由于地理上的发现而在商业上发生的并迅速促进商人资本发展的大革命，是促使封建生产方式向资本主义生产方式过渡的一个主要因素。"（《马克思恩格斯全集》，中文版，第25卷，第371—372页）随后，马克思又在第3卷其他地方说到，"在资本主义社会发展以前的阶段中，商业支配着产业；在现代社会里，情况正好相反。"（同上书，第369页。）当然，马克思的正确不在于当他认为生产比交换具有重大的意义的时候，而在于当他承认这种一般形式的原则性的解答具有不可能性的时候。总之，像通常所认为的生产重于交换一样，断定交换重于生产也是错误的。诚然，为了有利于生产占主要地位，可以援引下述见解即产品应当先生产，后进入交换。但是，如果这种论据还有某种意义的话，那么在这种情况下，必然承认农业占主导地位，并且一般来说，开采工业重于加工工业，因为加工产品之前，首先需要开采产品。但是，按一般意见来看，恰恰是工业，而不是农业在现代经济制度中具有决定性的意义。经济过程是不能脱节的链条，因而也就不能说，在一般的形式中，它的某一部分在任何时候都具有头等重要的意义。

[6] 施穆勒：《国民经济学纲要》，第2卷，第38页。

第六章 资本主义企业及其形式

一、 资本主义企业的形式 。一般企业。资本主义企业及其形式。股份公司。二、 企业主联盟 。早期的企业主联盟。现代企业主联盟及其分类。对卡特尔和托拉斯的经济评价。

一、 资本主义企业的形式

追逐纯经济目的并借助交换手段达到其目的经济组织 称为经营企业。所出售的商品或者在该企业内制造（这时，企业具有一定生产组织的性质），或者是企业通过从它方购买来的（这时，企业具有贸易性质）。不论哪一种情况，企业的特点一方面是这种组织的目的始终是要使该企业获取最大收入（例如，为什么说慈善机构虽从事经济工作但不是经济企业的原因就在于此）；另一方面，企业借以达到自己目的办法 正是在市场上销售商品。从后种原因来看，不管这种组织如何复杂，如果它不与销售商品相联系的话，这种经济组织就不是企业，如古罗马贵族或我国农奴制时代的领地地主的自然经济，因为这种经济与市场不发生联系，所以也不是企业。

目的在于用所支付的资本获取最大利润的企业称为资本主义企业 。例如，独立的手工业者有自己的企业，但是因为它单个劳动和获得劳动收入，所以它的企业不是资本主义企业。同样，生产者联合会（见下章）有自己的企业，但也不算资本主义企业。在当代经济制度中，资本主义企业正是它的特征，这也是此种制度称为资本主义制度的原因所在。 [45]

按企业主人的成员构成来看，资本主义企业分为：1.个体企业 和 2.合资企业 。后者还分为：1.无限公司 ； 2.信任公司 ； 3.股份有限公

司。

个体企业 的头领是一个人，他是企业的全权主人，同时承担企业的全部责任。这种企业的形式比其他的企业形式的主要优点在于，整个业务的领导权都统一在一个人的手里。在这种情况下，领导者本人与他所领导的业务完全融合在一起。另一方面，个体企业的弱点正好就在于企业和企业主本人之间的这种密切联系，因为企业要受到企业主个人发生的一切不幸事件的损害。业主的疾病和死亡随时都能使企业破产。企业的规模必然受业主拥有的资本的限制以及受到业主管理企业有关经营业务进程的实际可能性的限制。因此，个体企业常常不能发展到非常大的规模。

企业主是数个人，而且其中每个人都担负企业的全部责任的这种企业称为无限公司 。他们中每个人要按企业规定的义务对自己的全部财产承担责任。这种企业形式提供这样一种便利条件，即它有可能把数个利益相当的人吸引到企业中来，他们既可以通过亲自参加劳动和参与领导，也可以使用资本来参加该企业。但是，另一方面，由于数个人都使劲地关注同一业务上，所以很难使他们相互间的活动协调一致。

在信任公司 或合资公司 中，有两种合资人：一个人或其中一些人对公司承担完全责任，而另一些人只用出资方式参加企业，并且只担负该出资范围内的责任。前者是企业的领导人，而后者（合资者）只参与利润分配，并拥有一定的监督权。由于把全部权力交给了主要参加者，所以这种合资形式要求合伙人对全权合资者赋予特殊的信任，因为这只有在特殊（少见的）的条件下才能取得成功。

股份有限公司 与上列各种公司相比是最重要的资本主义公司形式。在这种形式的公司中，企业本身的资本是由同等的股金——股票组成的，股票的持有者根据企业义务要求仅对所交付的股票数额负责。每一股票持有者（股东）按自己的股金取得相应份额的利润即红利。股票既有记名股票，又有无记名股票（普通股票）。无记名股票可以通过买卖自由地转手和在市场上作为各种交易证券进行流通。股东的全体会议是整个业务的主人，但是，业务的直接管理和领导却委托给特定的机关即董事会。

股份有限公司（也与其他的公司一样）是法人，而且作为法人，以它自己的名义参与一切财产交易。它也像其他各种人员一样，可以办理贷款业务，但同时有可能使用个人办不到的办法吸收借贷资本。例如，它可以通过发放所谓的债券 （即其持有者有权从股份公司每年取得一定的、事先规定的收入的凭证）来获取资本。债券持有者是股份公司的债权人，这也是与股东重要区别之点。

股份有限公司比其他所有形式的资本主义公司具有许多优越性。其中最重要的是：第一，股份有限公司与某一个人身份不发生联系（因为数量不定的股东们是股份企业的主人），它比其他形式的资本主义企业能更方便地征集巨额资本，即每个资本家都可变为股份企业的参加者。为了这一点，仅仅需要购到通常在市场自由出卖的相应的股票就可以了。第二，在股份有限公司中，企业每一个参加者的责任受到其为购买股票所支付的金额或归其所有的股票金额的限制。因此，参加该企业有关的冒险就大为减少。第三，由于股票发放的金额一般不大，所以有可能使小资本家也能参加到企业中来。第四，由于有可能随时转卖股票，所以股东退出非常方便。第五，由于企业不存在个人的特性和由此而产生的必要的严格的会计制度，所以企业容易获得贷款。由于以上这些优越性，股份有限公司在现代经济制度中，越来越具有主导地位。

当然，股份有限公司仍存在它固有的不利方面，这是它的基本特点导致的，即股份有限公司与某一持有者个人身份不发生联系，没有个别的特点。个别的股东，如果他掌握的股票数量不大，就很少关心企业的成败如何。因此，股东们都不愿意参加股东者全体会议，并且这种会议常常纯属是流于形式。股份公司的全部业务，通常由人数不多的一组大股东领导，而直接的业务管理由雇佣的负责人主持。所以，股份公司的经营，通常不具有节俭的特点。同时，由于有可能在市场上轻易地出售股票，所以居领导的股东们有可能损害其余的股东，例如，不从企业利润中得到收入，而是从不同时间的股票行市（价格）之差中（即低价购买和高价出售股票）获取收入，况且这种行市的波动是由有关人员造成的。

股份有限公司过去和现在常常就是只按照这种主意设立的。在工业危机的历史上，记载着许多这样极端离奇的公司企业，而它的奠基者们虽然也了解它的不可靠

性，但是指望通过大肆招贴广告的办法，为这些企业的股票在轻易相信它的公众中寻找到市场，并且常常在这方面取得全面的效果。

但是，所有这些不利的方面，远远不能够超过股份公司便于吸收资本的主要优越性。因此，资本越聚集，则股份有限公司越能发挥其重要作用。当代最大的股份企业，例如铁路、运河等等。都是或者通过股份有限公司的形式，或者通过国营企业的形式来实现的。

股份有限公司特别是从十九世纪后半叶开始更为迅猛地发展。在最为发达的资本主义工业中，它们已成为占统治地位的企业形式。

例如，在美国、英国和德国，股份有限公司的生产价值大大超过了其他工业企业的生产价值。但是，不应忘记：企业的股票形式还是当代最大的企业如铁路企业的主导形式。世界铁路的绝大部分属于股份有限公司。

二、 企业主联盟

当然，不论通过个别企业的发展和大企业吞并小企业的办法，使资本积累如何迅速发展，而资本主义的进化条件近年来却出现了使资本越来越合并为更大的金额的新形式。不久以前，个别资本主义企业之间发生了激烈的斗争，在斗争中，弱肉强食，但是强者往往在价格上使自己的企业受到损失，因为伴随这场斗争的是产品价格降低，使所有竞争者的组织受到损失。上一世纪八十年代，是许多资本主义工业的最为重要的产品价格严重下跌的时期。资本主义工业出现了严重的危机，为此，资本主义就获取建立新的资本组织形式，即所谓的卡特尔、辛迪加或托拉斯。

各种旨在减少相互斗争和提高价格的企业主联盟和协调，当然不仅仅是新时期的现象。罗马帝国的法律，如同以后中世纪的法律一样，有许多严厉的规定，其目的在于反对因企业主提高价格而举行的罢工。从合理的原因来看，最令人担心的是粮谷商人的密谋。

但是，上述协调涉及的是产品销售，而不是产品生产过程本身，因此它与新的企业主很少有共同协调之处，通常是暂时性的和过渡性

的。在小生产占统治地位的条件下，即在产品生产是由数以千计的独立生产者从事的时候，它们之间的协调最为困难。但是，生产某一种商品的企业数量愈少，则企业主越容易达成协调，而且用共同的力量来保卫自己的利益以代替相互间的斗争。

尤其是下列一种企业股份形式更容易达成协调，即股份有限公司是无个性的，并且每一企业的股东同时又是相应购买股票的其他任何一个股份企业的股东。这样便于实际上把数个股份企业合并成一个企业，而在这种情形下，其中每一个企业在名义上应保存自己的完全独立性。另外，由于股东很少关心业务，所以他比把自己的资本移入该企业的私人企业主更加受到该企业行动自由的限制。

当代的企业主联盟按照每个企业之间的联系稳定程度又可分为下列四种：

1. 协定式；

2. 囤积式 或临时投机买卖联盟；

3. 卡特尔 或辛迪加；

4. 托拉斯 。

企业主只调节加入联盟的企业的少量的和次要的活动方面，这种协调称为协定式 的，例如，商品记账销售的贷款期限，现金交易的折扣范围，等等。

企业主（通常是商人）临时的协调，目的在于通过垄断商品销售的办法抬高商品价格，这种协调称为囤积式 ，或者临时投机买卖联盟 。正因为如此，这种协调的形式，换句话说，商人的密谋，是企业主联盟最为可怕的形式。近年来，除了其他形式的企业主联盟外，这种形式在美国得到了迅速的发展。仅多次垄断世界铜制品市场的企图，就完全可以成为例证；在小麦、棉花和其他产品的贸易方面，也经常出现这种囤积式的联盟。

为了调节自己企业活动的重要条件（主要是产品生产或销售条件）而组成的多少是长期的和固定的企业主联盟，称为卡特尔 或辛迪

加 。近年来，正是这种企业主联盟（与托拉斯一样）具有代表性。卡特尔绝非是商人们的临时密谋，而是追逐固定的、长期的目标，因而它是标志资本主义经济上升到更高阶段的资本主义企业的新类型。卡特尔具有两个特点：一方面，在卡特尔中，各个企业还没有丧失自己的独立性；卡特尔企业不是一个企业，而仅仅是数个企业的联盟。另一方面，在卡特尔中的各个企业的独立性受到一定程度的限制，即每个企业只能作为整体的一部分去实现自己的目的。上述第一个特点表明，卡特尔区别于托拉斯；第二个特点表明，它不同于上述两种形式的企业主联盟。

影响企业活动的经营条件都是卡特尔调节的对象。参加卡特尔的企业协调涉及：

1. 所买和所卖的商品价格，同时，卡特尔可以确定各种市场上的级差价格；2.通过缩减生产和降低商品价格的途径，提高生产的规模；3.分配各个卡特尔企业之间的销售范围以排除它们之间的竞争；4.调节价格、生产规模和销售范围；5.在调节价格、生产规模和销售范围的同时，根据总的协定分配卡特尔企业之间的全部订货单。在第五种情形下，各个企业的独立性已降低到最低限度，而且仅表现为：各个企业在自己的生产组织中保持独立性，并且只有通过压缩生产费用才能增加自己的利润。

托拉斯 （系美国根据公民法特点产生的企业主联盟的独特形式）是企业联合的最高形式。参加托拉斯组织的各个企业完全丧失了自己的独立性（只名义上保持自己的独立性）。组成托拉斯的企业股票转交给全权管理业务的几个有威信的人员；至于股东取得充当股票的托拉斯证券，用此来计算利润。目前这种形式的托拉斯几乎不见了，因为立法禁止这样做，取而代之的是以参加托拉斯组织的企业合并为庞大的股份有限公司。各个企业失去在托拉斯中保持的那种名义上的独立性，而直接变为一个统一的资本主义的股份有限公司。但是，它仍保持托拉斯称号。

卡特尔和其他形式的资本主义联盟组织建立的基本原因在于：资本的积聚能增强它的经济实力。卡特尔是资本联合的新形式，是大企业逐渐代替小企业和工业发展道路的新阶段。由于资本家联盟的存在，资本积聚化过程具有无比迅速发展的特点，因为在这种情况下，

大企业没有排挤小企业。这种情形在长期的斗争后才能出现。但是在共同的利益上，这些和那些企业却合并为一个共同的庞然大物，为此只需要在利益方面一致。

卡特尔也像所有的资本主义企业一样，拥有提高自己利润的经济实力。为此目的，卡特尔力争抬高其出售的商品价格，因为这是市场条件所允许的，同时，还降低工资（以及其获取原料和其他生产资料的价格），因为这样做会促使增加利润。因此，毫不为奇的是，卡特尔无论在广大的消费者群众中也好，还是在工人中也好，一般来说，都不享有声誉。他们两者都不得不为自己利益向卡特尔进行斗争，因为卡特尔严重地威胁着他们的利益。

但是，不能认为：卡特尔的影响总是表现在抬高卡特尔企业所生产的商品价格以及恶化劳动条件上。通常，甚至很多人认为：在卡特尔最大限度发展的国家里，卡特尔主要对上述两者却产生完全相反的影响。问题在于，尽管卡特尔增强了资本家的实力，并以此便于他们剥削消费者和工人，但是，卡特尔同时却提高了社会劳动生产力，并最后达到使产品降价和改善劳动条件的结果。卡特尔组织得越严密，越接近于统一的企业，那么对生产技术越能产生积极的影响。

无疑，美国托拉斯对生产的技术进步已产生了特别的促进作用。由于在建立托拉斯时，所有的企业合并成为一个企业，所以托拉斯直接关心所有企业的生产技术都能同样地提高。为此目的，托拉斯要求在技术装备上不够理想的工厂停止生产，而且要把生产集中在技术水平最高的地方进行。例如，伏特加托拉斯在自己建立之后不久，就关闭了八十家工厂中的六十八家，只留下十二家进行生产；砂糖托拉斯和其他托拉斯也照此办理。结果是大大地降低了生产成本，从而托拉斯按低价出售商品，攫取了大量的利润。但是，此外也不应忽略高昂的商品价格会限制其销售，这也是卡特尔经常大量出售低价商品、少量出售高价商品，进而获取更多赢利的原因所在。

至于谈到工人，那么由于生产的集中化，提高了劳动生产率，所以这又便于提高工资。同时，资本的统一把大量工人分类配置在工厂里，在技术上有利于工人的联合。这样就增强了工人阶级的社会实力。因此，在这一方面，资本家卡特尔的最终结果是适合于大多数居民的利益。

适合于卡特尔产生的最重要的条件之一是保护关税制。假如，在一个国家里占主导地位的是保护关税政策，那么卡特尔的发展将得到比自由贸易制占统治地位情况下无比多的有利基础。原因在于：在前种情况下，该国的工业面临的是闭塞市场，因而卡特尔容易成为国内的垄断者；相反，在强大的外国竞争的条件下，国内企业联合并不能排除外国企业的竞争，并且卡特尔也无能为力来调节销售条件。

由于这种原因，卡特尔在保护关税政策的国家里，例如在美国和德国，都得到了最大限度的发展。相反，在英国，卡特尔的发展就比较缓慢。而英国没有发展原因，除了贸易自由之外，还在于英国的工业远比其他任何国家只是更多地为出口而生产，而且是这种出口分布于全世界。这种做法的后果，使英国工业的民族组织在调节所生产的产品销售条件上存在着极端的困难。[46]

如上所述，在美国，企业主联盟（主要是很多企业完全合并成为一个企业的形式）得到最为广泛的推广。评论这些组织的作用如下，例如，所谓的钢铁托拉斯，它产生于1901年，拥有14亿多美元的资本；石油托拉斯拥有约1亿美元的资本；铜矿托拉斯拥有7500万美元的资本，等等。这些庞大的资本组织几乎包括了全国范围的生产。

在俄国，同样也有很多卡特尔，俄国占主导地位的是极端关税保护制，它对卡特尔产生了促进的作用。

在1887年建立的糖厂卡特尔获得了最大的声誉，指的是它通过出口部分糖到国外的办法来调节糖的价格。这样卡特尔迅速取得了官方的批准，并且做到在相当长的时期内，使这样重要的消费品价格比没有卡特尔时保持相当高的水平。砂糖"配合制"在社会舆论上使卡特尔威信扫地，实际上，这种卡特尔迟滞了俄国甜菜制糖工业的发展，并为某些大的工厂主的利益而向消费者课以沉重的赋税。在俄国，从本世纪开始，严重的经济危机对建立卡特尔产生了强有力的推动作用。特别是制铁工业，机械制造业和采矿工业，受危机之害最甚，因而出现了许多卡特尔。其中有些卡特尔是在政府的支持下产生的。最有代表性的卡特尔是著名的《铁路订货分配委员会》，即政府机关，它赞同铁路物资保持高昂的价格，并且阻止新的铁路附件厂的建立。

总之，现代的经济发展随一种自然发展过程的力量把资本联合成为更大的经济组织。毫无疑问，这种过程伴随着许多有害的现象，社会政权不应该对之持漠不关心的态度听之任之。现代政府不要惧怕积

极地干预经济生活，它完全有可能制止各种资本主义组织的有害影响，因为卡特尔在保护关税的庇护下，已具有特别危险的性质，这件事表明：政府能通过相应的关税政策，即允许外国竞争的办法，去有力地影响卡特尔，并且政府能够轻而易举地挫败卡特尔抬高产品价格的企图。但是，不允许建立卡特尔的任务，绝不意味着是违犯资本主义的发展规律。美国政府同托拉斯的斗争不在于消灭资本主义联盟，而在于使托拉斯具有更加狭义的特点，并把托拉斯变为庞大的股份有限公司。但是，这种股份有限公司不再留有各个企业保持独立性的任何痕迹。现代国家已完全无能为力反对把许多单个企业合并成为一个企业。因而，国家对托拉斯和卡特尔所采取的有益政策，应当不是力图消灭它们，而是对广大的居民有害的方面及其活动的后果进行斗争。特别是在这些新的资本组织严重地威胁工人阶级方面，政府应当给予充分自卫的自由和工人用工会组织反对资本组织的自由。联合的劳动应当抵制联合的资本。

企业主联盟的出现，是迅速发展中的资本主义工业无政府状态的必然结果。资本主义企图利用这种联盟，实行社会生产的组织方法，然而它是独特的资本主义方式即不是为了社会的利益，而是为了资本家的利益。同生产过剩所引起的产品降价进行斗争，其发展趋势是以资本主义经济的本质为基础。卡特尔总是要把生产限制在它能使投资获取最大利润的范围。由于缩减了生产，卡特尔面临着加剧失业的发展趋势。否认卡特尔的有害一面是不可能的，但是卡特尔仍然被认为是资本主义发展的必要阶段，这个阶段也类似于工厂，尽管工厂的发展使人民群众遭受极大的痛苦，但是它无疑同样也是进步的现象。总之，以卡特尔为表现的进步，是资本主义独特的进步，但是它含有无法排除的对抗性的社会矛盾。因而卡特尔的一切进步都不能不引起在利益上受卡特尔害的社会阶级的反抗。

参考书目

股份公司：
特尔纳：《股份公司》，载《国家知识汇编》，第2卷,1875年。

Л.彼得拉日茨基：《股份公司》，载《股份的非法利用及股份公司在国民经济中的作用》,1898年。
W.奥尔巴赫：《股票交易》,1873年。
厄歇尔霍伊塞：《股票业的害处和股票立法的改革》,1878年。
L.戈尔德施米特：《贸易公司的新旧形式》,1892年。
R.勒曼：《股份法的历史发展到商业法典》，1895年；《股份公司法》，2卷，1898和1904年。

企业主联盟：

皮赫诺：《工商阴谋》,1885年。
И.扬茹尔：《手工业辛迪加》，1895年。
A.古里耶夫：《工业辛迪加》，1898年。
库尔钦斯基：《企业主联盟》,1898年。
A.韦斯宁：《北美托拉斯》,1906年。
A.拉斐洛维奇：《工业辛迪加》。
И.戈利德什坚：《辛迪加与托拉斯》，第2版，1912年;《企业主联盟》，载《历史与理论》,1908年。
克莱因韦希特尔：《卡特尔》,1883年。
贝克：《垄断与民族》,1889年。
利夫曼：《企业家联盟》,1897年；《保护关税与卡特尔》,1903年;《卡特尔与托拉斯》，1905年。
契尔斯基：《卡特尔与托拉斯》，1903年。
格伦采尔：《关于卡特尔》,1902年。
施泰因一布赫尔：《卡特尔事业的发展》，1902年。
哈尔曼因：《工业成为托拉斯的必然发展》,1904年。
希尔施：《卡特尔问题》,1904年。
卢齐耶：《生产者工会》，1901年。
詹克斯：《托拉斯问题》，1900年。
冈顿：《托拉斯和公众》,1900年。
克拉克：《托拉斯的控制》,1902年；《垄断问题》,1904年。
伊利：《垄断与托拉斯》,1902年。
蒙塔古：《当代的托拉斯》。
赫维：《美国的钢铁工业》,1905年。
麦克劳施：《英国工业中的托拉斯运动》，1901年。
H.莱维：《垄断、卡特尔和托拉斯》，1909年；《各国关于辛迪加和托拉斯的立法》，И.莫利德什捷纳译，1910年。
Л.Б.卡芬豪斯：《俄国铁路工业的辛迪加》,1910年。

A.卡明卡：《商法简述》,1911年。
沙斯基：《托拉斯和辛迪加》,1912年。

---

[1] 与一般见解相反，资本主义企业突出的特征在于目的，而不在于利用雇佣劳动。借用雇佣劳动的企业，也可能不是资本主义企业，例如消费者联合会。另一方面，为了使企业具有资本主义性质，不必一定利用雇佣劳动。高利贷的企业是资本主义的企业，尽管它不借助雇佣工人，而用放债生利的办法来完成自己的业务。见桑巴特《现代资本主义》（第1卷，第195页）所下的资本主义企业的定义。

[2] И.戈利德什坚：《企业主联盟，历史与理论》,1908年，讲稿第7、8页。

第七章 合作企业及其形式

一、 合作社的定义及其分类 。二、 信用 和 储蓄贷款合作社 。人民银行（舒尔采—德里奇）。赖法伊岑信用合作社。赖法伊岑原则。中央组织。俄国的小额信用。三、 消费合作社 。英国消费合作社的历史。罗契台尔原则。俄国和其他国家的消费合作社。消费合作社的一般评价。四、 农业合作组织 。农业合作社的各种类型。乳品合作社。西方和俄国的农业合作社。五、 生产的、劳动的 和 辅助生产的组合 。俄国日用品生产组合。西方生产组合。组合生存的条件。俄国和西方的劳动组合。六、 合作化和政党

一、 合作社的定义及其分类

资本主义企业的目的是获取最大的利润。但是，在现代生活中，还存在追逐另外目的和遵循其他原则的完全是另一类型的企业即合作企业。什么是合作企业？这是由若干自愿联合起来的人员形成的经济企业 ，追逐的目的不是获取投资的最大利润，而是借助于它的经济经营，扩大自己成员的劳动收入，或者减少自己成员用于消费需要的支出 。

合作企业既截然不同于资本主义的经济组织，又不同于强制性的社会经济组织。例如，国家和市政机关在广大的范围内实行的经济绝非以追逐最大利润为目的，在这一点上，又与合作企业没有区别。但是国家或城市经济具有强制性质，而合作企业与此相反，始终是建立在有关人员自愿协调的基础上。因此，合作企业的特点有：1.目的在于扩大自己成员的劳动收入或减少用于消费需要的支出;2.自愿组建；3.公共经营。

合作企业能够包括一切可能的经营活动形式，而且按照每种特点，建立特殊的形式。因此，出现各种类型的合作社（合作企业），它的分类如下：

合作社的分类

- 第一，交换范畴的合作社
  - 一、获取经济物品的合作社
    - (一)取得货币的合作社——信用和储蓄贷款合作社……(1)
    - (二)购买经济物品的合作社
      - 1. 为自己消费
        - ①消费合作社……(2)
        - ②房屋建筑合作社……(3)
      - 2. 为自己企业主经营的需要——采购合作社……(4)
  - 二、出售经济物品的合作社
    - (一)出售自己成员个人产品的合作社——销售合作社……(5)
    - (二)出售自己成员经过本合作社加工后的产品的合作社——加工合作社……(6)
- 第二，生产和交换范畴的合作社
  - 一、共同利用生产资料的合作社——辅助生产组合……(7)
  - 二、共同出售自己合作劳务的合作社——劳动组合……(8)
  - 三、共同生产销售用的产品——生产组合……(9)

因此，可以将以上九种基本类型合作社加以区别如下：

(1) 信用和储蓄贷款合作社；

(2) 消费合作社；

(3) 房屋建筑合作社；

(4) 采购合作社；

(5) 销售合作社；

(6) 加工合作社；

(7) 辅助生产组合；

(8) 劳动组合；

(9) 生产组合。

在实践中，信用合作社、消费合作社、采购合作社、销售加工合作社具有更大的作用。三种生产合作社（组合）具有理论上的重要性。下面将评述所有这些合作社的特点。

二、 信用和储蓄贷款合作社

德国是以向小生产者、而不是向大私有者提供贷款为目的的信用合作社的故乡。在十九世纪五十年代，几乎同时产生了这样两种机关，并且得到迅速的发展。其中一种机关（储蓄贷款合作社）的倡导者是舒尔采—德里奇，另一种机关（信用合作社）的倡导者是赖法伊岑。

舒尔采—德里奇信用合作社主要指的是向城市小商人和手工业者提供贷款。每个小资本家和生产者的贷款能力都很小，但是在相互团结负责的条件下，它们这样或那样的团体却具有充分的贷款能力。舒尔采—德里奇"人民银行"就是债务人联盟，其中每个人都为另一个人担保，并且通过相互负责的办法以代替每个债务人财产保障不足。这种"人民"银行的固定资本，是由银行成员交付的股份（数目不大）形成，而这些成员又把吸收到银行的资本进行放款，正像主要通过存款的方式把资本吸到一般商业银行一样。

由于这些银行要求交付一定数量的股份（计股息），并且只能拥有一定资本的人们（哪怕资本数额不大）才能办到，所以，这些银行要受到资本主义变种的危险，也就是说，在顺利的条件下，"人民"银行很容易变为一般的资本主义银行，近年来，许多舒尔采"人民银行"已经发生了这种变化。

大量进行小额贷款的机关是在德国按赖法伊岑倡议所建立的信用合作社，它的主要任务在于为农民群众组织贷款。它与舒尔采—德里奇银行基本区别在于其股份规模非常小，甚至原则上不接受股份。这些合作社贷款能力的唯一保障，是其成员们根据合作社义务所承担的相互责任。

赖法伊岑型的信用合作社从现代经济制度的观点来看完全是一种非常独特的机关。这些机关的创建者赖法伊岑对其活动曾提出过许多原则，后来都被其继承人当做珍宝来看待。这些原则中重要的是：

1.各个成员对合作社义务承担无限的责任；2.在"地方化"的原则即合作社活动限制的原则上，地区的界限很狭窄;3.禁止合作社成员同时参加数个合作社；4.原则上不接受股份，因为这是现行法律所允许的；5.禁止给合作社的工作人员固定薪水（会计人员例外）。

这些原则中的第二、第四和第五项原则似乎像与赖法伊岑组织进行激烈斗争的舒尔采及其追随者所宣称的那种经济谬论一样。例如，地区化原则要求合作社不能超越狭窄地区（通常指某一农村）的框子。但是，根据现代经济制度的普遍规则来看，扩大企业，就是增强了企业的经济实力。看来，用较小的规模限制企业也就是限制了发挥其经济作用。如果企业经营得好，为什么不能扩大企业的规模呢？

原则上不接受股份资本，看来更是难以理解的。不论何种企业，况且以向自己的成员提供资本为任务的贷款企业，如果没有自己的资本，怎能站住脚呢？又用什么向自己的成员贷款呢？

最后，拒收劳务付款似乎更加荒谬。所有现代经济都是建立在私人利益之上的，以劳动不需补偿的原则为重点的经济组织更是如此。建立在这种原则基础上的企业，是否能不仅打算赢利，而且又图暂短的存在呢？

实践表明，不仅能够做到，而且正是这种组织才能适应农民经济条件的要求。上述每一项原则，都是牢固地建立在赖法伊岑合作社所指望的那种社会环境的特点之上的。

承担无限责任的原则，乃是这种合作组织中存在不拥有资本的人们所导致的必然的后果。这种组织同资本主义一般企业一样，不能以自己的资本保证本身义务的履行。它采用自己成员之间的连环保来填补资本的不足。

"地方化"的原则，指对最贫困的成员提供贷款作为合作社的主要任务，这些人由于没有足够的财产，被普通的信贷机关认为是无贷款能力的人。对债权人来说，是什么代替了债务人财产保证的不足呢？只有对债务人的个人信用，这种信用是建立在最熟悉他们身份及其经济活动的全部细节的关系之上。在这种与债务人密切往来当中，债权人对自己贷款，就像对有坚实财产保证的贷款一样安心理得。在某一村庄里，每个人相互间都最了解，而且知道谁值得信任。此外，不向同村的人提供监督相互活动的任何劳动。所以，涉及一个村的信用合作社可以完全自行处理自己

的业务，因为，这种合作社向自己的成员提供的贷款，完全可从每个成员自己的特点出发，而不以它的财产保障为基础进行办理。但是，如果仅仅合作社超过了一定的界限，那么合作社将失掉成员相互间的个人密切往来的优越性，当开立信用贷款时，势必就得履行像其他所有信用机关所采用的原则，即根据该贷款人的财产支付能力办理贷款业务。

第三项，赖法伊岑原则也是根据整个合作社组织所赖以建立的个人因素而产生的。一个人参加几个合作社就可逃脱每个合作社的监督。

第四项，说原则是信用组织作为财产支付能力很弱的人们的合作社所具有的基本特点导致的结果。如果合作社拥有股份资本，那么它只能为交付股份的人员开户，而不会为较贫困的那部分人开户。这种合作社就会向合作社存款的成员进行贷款。当然，开办业务，总是需要资本，哪怕是小额资本。但是，合作社的这种困难可通过外借资本的办法应付过去。合作社借到资本后便开展自己的活动，吸收存款，然后用合作社的利润来抵敷开办业务时的债务。因此，合作社在最初没有任何自己的资本情况下，同样也能像其他任何一个资本主义银行一样稳固。

最后一条赖法伊岑原则也是从农民信用合作社的特点中产生的。这项原则同样是建立在个人的信用之上。主办这种业务的人们参加合作社的目的不是为了得到好处，而只是想给自己的成员带来利益。他们不取得货币报酬，但得到的是与担任的社会职务紧密结合的尊重和名誉。然而，由于合作社的规模微乎其微，而且在它的活动中，全然不存在官僚主义，所以合作社的管理所耗费的劳动最少，这样带来的损失不会太大，而且一般人也能承受。

赖法伊岑类型的信用合作社，最能够适应于农村生活的条件。每一个合作社在经济上无论怎样软弱无力，但合作社却仍是一股巨大的力量，而且地方的和全国组织将联成一体。这种广泛的组织包含单个的合作社，它是单个合作社天然的和必不可少的补充。因此，仅仅有数十个成员的最微小的信用合作社，也能得到全国合作社组织的强有力的支援。

赖法伊岑信用合作社远非只从事一种信贷业务，而是力争在经济生活的各方面都能对其成员给予帮助。例如，合作社组织联合采购农村经济所需要的物品，出售合作社成员的劳动产品，组织联合使用机械设备，采取措施以推广农业知识，等等。

每一个信用合作社都会遇到因合作社内部缺乏资本供求平衡所带来的不便。在其狭窄的经营区域内，在一定的季节里，存款极为过剩，在当地找不到广泛的出路；但是在另外的季节里，又缺乏资本，不能满足当地对贷款的要求。另外，每个合作社只能吸收当地的资本，其规模就不可能扩大。由于每个合作社存在这些弱点，产生了一种特殊的、所谓的"中央信用局"，它把一定地区的数以千计的合作社联结起来，与上述弱点进行斗争。中央信用局有能力做到：把一些合作社过剩的资本发放到某些资本不足的合作社。同时，由于中央信用局是比较大的信贷机关，所以它能扩大信用合作社和广大金融市场之间的联系，并且能从这种市场把雄厚的资本吸收到合作社里来。同样，近年来，德国中央信用局也被1902年建业的帝国农业合作银行合并在一起。到1913年，该家银行停业。

所有这些组织完全是由合作社本身组建的，也没有得到国家的任何支持，而大多数合作社原则上反对，或确切些说反对过这种支持。近年来，在这方面发生了变化，合作社机构越来越多地准备接受国家的援助，德国就表示愿意接受它们的要求。在1895年，普鲁士政府建立了"普鲁士中央合作信用局"，拥有逐步达到7500万马克的资本。该信用局的活动非常广泛，目前大多数信用合作社与信用局发生来往。

在俄国，也存在各种小额信贷机构。我们"储蓄贷款合作社 "在某种程度上就是舒尔采人民银行类型的机构，它的历史早在六十年代就开始了。"储蓄贷款合作社"，最初与俄国人的最殷切的希望联系在一起，但是辜负了人们的希望，这并不奇怪，因为就其类型来看，储蓄贷款合作社不大适应农民经济条件。储蓄贷款合作社因要求股份而不向普通农民开放，因此，在普遍贫困和小资产阶级的作用甚微小的情况下，俄国没能推广它。不过，由于它的股份比较少，可以不同时而部分支付，所以，这些合作社与赖法伊岑类型区别不大。

很久以后，俄国出现了"信用合作社"（纯属赖法伊岑类型），近年来其数量增加得很快。这种类型的机构是在俄国1895年关于信用合作社新宪法公布后产生的。这种合作社在开办业务初始，就从国家银行借款作为必需的资本，而且它的活动要受到国家的监督。合作社接受存款并发放给自己的成员以短期贷款。

这些机构与纯赖法伊岑类型的合作社的区别在于：前者一般不要成员承担无限的责任（每一个成员通常按合作社的义务，只承担为每一成员发放的最大贷款额的数倍的责任），并在实践中，对所选择的负责人不按无偿劳动的原则对待。其次，俄国的农民合作社也不遵循"地方化"的原则，大大超出农民合作社的规定范围。在德国，一个赖法伊岑合作社平均至少拥有100个成员，而俄国却在450个成员以上。原因在于：俄国合作社数量比较少，自然每一个合作社都要在更为广泛的地区开展自己的活动。因此，它就丧失了德国合作社那种贷款交易独立自主的优越性。

近年来，在俄国某些地区，农民合作社广泛流行，并且成为向农村高利贷进行斗争的非常有效的手段。一个中等的农民可用它所发放的贷款去实现各种各样的目的，如购买牲畜、生产工具、租赁土地、购买土地等等。农民合作社除了为自己直接的使命外，作为农民自救组织也是非常重要的。在这一方面，这种合作社也像其他形式的合作机构一样，对俄国农民具有巨大的教育意义。

到1914年1月1日，俄国拥有12789个信用和储蓄贷款合作社，资产达到62100万卢布和800万成员。它自有资本金额相当大，达到8320万卢布。

俄国的信用合作社（也像西方的一样），是一种小额信贷机构，最适宜于农村。但是，孤立的信用合作社并不能充分开展自己的活动。在德国，这类机构联成一体，成为中央信用局和帝国联盟。俄国也是需要这样做。近来产生的信用合作社联盟表明：俄国已经开始明显地感到有必要把各个合作社联合起来。

信用合作社联盟应当发展成为类似于德国中央信用局那样的机构。此外，还需要建立一种把全国小额信贷合作机构联合起来的中央组织。第一个全苏合作联盟表示反对用国家金库的资产建立中央帝国合作银行，担心用国家监督排挤掉合作社贷款。原则上不应当有什么理由反对国家对合作化事业的援助，但是，须注意到俄国存在着占统治地位的官僚主义制度，不能不同情联盟的忧虑，即国家金库的援助将是用高价买到的，也就是说，俄国合作社机构现在所享有的那部分活动自由将被缩小。而且，国家银行现在打算把信用合作社变为自己所隶属的机构之一。假如这种打算实现了，那么俄国的年轻的合作社贷款事业被染上办公室职员们的那种呆板习气，只能全部垮台。所以，不能不赞同俄国合作社联盟的方针，始终坚持合作社运动最需的一点即消除政府的监督。

在1912年，莫斯科建立了“莫斯科人民银行”，力争成为全帝国中央合作社贷款机构。

三、 消费合作社

购买消费品、然后将其转卖给自己成员们的消费者联盟，称为消费合作社。通常在购买商人们的消费品时，购买者要向商人付出（超出商人自己的商品劳动耗费价值）高价，消费者合作社力求使消费者保存这笔多付出的钱。它的组成部分如下：一部分人通过交付股份形成一定的资本，并用其购买消费品和设立向合作社成员出售这些消费品的场所，这种企业对消费者非常有利。

在英国，消费合作社是根据著名的英国社会主义的奠基者罗伯特·欧文的倡议建立起来的。这些消费合作社最初建立于上一世纪二十年代到三十年代，英国已拥有数以百计的消费合作社。但是，这些最初建立的合作社所取得的成绩并没有保持下去，而在三十年代后期，几乎全部垮台。合作社迅速崩溃的根本原因，一方面在于这项事业是新事物，而另一方面则在于第一批消费合作社缺乏内部安排。

合作社运动的新纪元开始于1844年，即从英国北部小城市罗契台尔由28个工人按新原则建立消费合作社开始。创建者称为“忠实的罗契台尔奠基者合作社”，曾取得了显著的成就并成为后来的消费者合作社的榜样。这种合作社的章程基础是，它采取新的组织和活动的原则，命名为“罗契台尔原则”，主要有以下几项内容：

1）所有成员，不论其拥有多少股份，权力一律平等，每个成员应该只有一票表决权；2）股票数额很少，甚至贫困的市民也有可能得到；3）商品出售仅用现金，不予赊卖；4）所出售的商品价格接近于市场水平即采用平均利润加采购价格；5）按每一个成员购买额的比例分配利润。

上述第一、第二两项原则，赋予消费合作社以民主的性质。由于推行第三和第四项原则，所以，年终合作社拥有大量的余钱，将其按成员购买额的比例进行分配。可见，合作社成员获取好处，不是从消费合作社店铺购买低廉商品（通常这种店铺出售的商品价格与一般公道的商品价格一样）中实现，而是从营业年度结束所分配到的金额中实现的。因此，合作社的职能作用不仅是作为一个店铺，而且还作为一个储蓄所，因为，所谓合作社的利润实质上不是别的，而是合作社成员在一年

当中从小额购买额中所累计起来的储蓄钱。这些存款是合作社成员全然不知不觉积累出来的，因为每一个成员都是按普通市场价格购买商品，因而它就没受到任何损失。

第五项原则即分配余钱遵循独特的制度具有更为重要的意义。假如按照它们所交付的股份比例在合作社成员之间分配余钱的话，那么合作社不可避免地要具有企图获取最大利润的资本主义企业的性质，合作社企业越兴旺，股份产生的收入越大，则股东们就越倾向于少吸收新的享有同等权利的成员参加合作社。

因此，出现的趋势不仅限制了股东的数量，而且也限制了合作社的业务开展。相反，在按照每一个成员购买额的比例在成员之间分配余钱时（况且股份的普通利息从余额中计算），不仅每一成员关心尽可能多地购买合作社的商品，而且所有的成员们都关心增加成员的数量，因为合作社成员越多，则合作社每一成员所得到的余钱就越多。

这种消费合作社组织应付实际需要的能力是显而易见的。每一成员在满足自己当前需要又不受到任何损失的情况下，有可能得到大量存款（在英国，为此一个消费合作社的成员年平均可以得到约4—5英镑），而且能避免商品伪造和低劣的危险，这在普通的店铺里，会使购买者受到极大的危害（特别是在为贫困购买者开设的店铺里）。

目前，大不列颠全部工人消费合作社都是按罗契台尔原则建立起来的。到1912年，在大不列颠，其数量已达到1520个，拥有2876872个成员，股份资本达5700万英镑，成员之间分配的纯利润达1300万英镑。消费合作社在这一年的周转额计为122885411英镑。四分之一以上的大不列颠的公民因此而享受到参加消费合作社的益处，在合作店铺里，可购到一切可能的日用消费品，如不仅有食品杂货和零星商品，而且还有肉、乳、青菜、面包、衣服、煤炭、家具和器皿，等等。

大不列颠消费合作社分布在两个中心的周围。两个批发采购（一个为英格兰，另一个为苏格兰）合作社是它们的经济中心，而“合作联盟”（产生于1869年）则是宣传合作思想为宗旨的精神中心。这种联盟每年举行合作社代表大会，力争使合作运动不致蜕化和脱离自己遥远的崇高目的。至于谈到批发采购合作社，则它是强有力的经营组织，是消费合作的自然补充，排除批发商的中介作用，如同消费合作社排除零售商人的中介作用一样。

消费合作社不仅能够在向外采购所需要的商品，而且还能在自己的作坊里制造产品。因此，就产生了消费合作社的生产部门，在合作运动发达的国家里，近年来越来越发挥最大的作用。

但是，不应该把消费合作社的生产企业同另外一种生产组织即生产组合混起来。后者没有雇佣操作，而工人就是生产资料的主人。而消费合作社的工厂则是完全靠雇佣劳动操作的企业，并且利润为其主人消费合作社所得。因此，消费合作社作为业主的身份出现，当然不同的一点在于，消费合作社不会滥用自己业主的地位，它作为普通资本家却要更多地顾及到工人们的利益。消费合作社的生产企业具有充分的生命力，并得到迅速的发展，而当时的生产组合却勉强地维持生存。

比利时的消费合作社是一种特殊的类型，它和政党紧密地结合在一起。特别是社会主义政党在其经济组织中找到了强有力的支柱，消费合作社在其中起着主要的作用。

至于谈到俄国的情况，俄国的消费合作社建立于六十年代。到九十年代末，俄国消费合作社的成员已达到25万人。但是，这个比较可观的数字并不证明俄国的合作运动有力量，因为在俄国的消费合作社中，当时大多数隶属于工厂经营的合作社，几乎不享有独立的支配权。实际上，这不是自由的合作社，而是另外一种类型的组织即在某种程度上变为工厂的店铺。仅在1905年后，随着俄国社会团体的共同发展，俄国各种形式的合作运动才开始迅猛地发展起来，其中包括城市和乡村的消费合作社。到1913年1月1日为止，根据农村储蓄贷款合作社彼得格勒分部第三处的统计资料，俄国已有8790个消费合作社。这些消费合作社的成员数量约达150万人。大部分消费合作社建立在农村。农村合作社之所以得到迅速的发展，原因是：在商人们的利润水平相当高的情形下，即使是管理不善的消费合作社也能成功地与商人们进行竞争。而且，由于商品运往农村要课以非常高的利润息金，所以，几乎没有什么经验的农民也能在消费合作社里收回足以发展合作社的利润，这是毫无疑问的事。

1905年后，俄国合作运动的发展，不论在城市，还是在农村，都全面地表现出来。不仅出现数以百计的新型合作社，而且旧式的合作社也贯彻新的精神。在许多工厂，工人们有效地把持消费店铺，进而把这些微不足道的合作社变为有实际能力的合作社。特别是，由于持续的工业危机所造成的粮谷和其他消费品猛烈涨价，过分地影响了工人们的开支，所以，1907年合作运动更为发展。

目前，几乎谁也不会否认，消费合作社对工人阶级来说是具有重要的意义。英国消费合作社的成员年平均所得的那几个英镑，已经远

远不是略微增加工人一般生活开支的情况了，尤其是再补充一点的话，由于存在消费合作社，工人们得到的是货真价实的商品。消费合作社对商品价格的间接影响也是很重要的。在商品竞争发展比较差的地方，这种间接影响可能更甚，促使零售价格大幅度下降，例如在俄国，农村店铺的价格就有时下降，在附近开设消费合作社后，价格要百分之数十地下降。因此，不仅是合作社的成员，而且所有的居民都会从消费合作社得到收益，而商人们从居民们那里所得到的"贡品"就大量地减少了。

其次，在消费合作社中，建立不同于资本主义经济的另外一种新的经济组织，对于现代经济制度普遍进步是很重要的。消费合作社直接排除资本主义的交换，而用有利于消费者的有计划的交换组织来代替资本主义经济自然的交换机制。这一点使现代经济制度贯彻一种有利于居民的、自觉地控制社会经济过程的原则。消费合作社的业主不是资本家，而是广泛的社会集团，而且消费合作社的目的不是用所耗费的资本来获取最大的利润，而是在每个成员为消费需要消耗自己的收入时，使他们尽可能有大量的存款。因此，消费合作社的收入不是利润，因为它是消费者积蓄的存款，不是所耗费的资本换来的利润。

消费合作社在改革交换时，并不满足于这一点，还企图改革本身的生产，也就是说，它以企业主的身份，在排挤掉商人资本家之后，还企图排挤掉工厂资本家。尽管消费合作社是这样一个徒具形式的业主，就像一切其他的企业主一样，但是，异常重要的是，在这种情形下，业主却并不是与工人异己的资本家，而是合作社，它的成员恰恰就是工人自己。因此，在这种情况下，集体的工人就是每个工人的业主，就像社会主义制度下的情形一样。

但是，需要指出的是，消费合作社是一个非常强大的组织，比如在英格兰，它拥有四分之一的居民和每年掌握数以千万计的英镑流通额。因此，我们面前出现了在资本主义旧世界内部以不可抑制的力量向前发展的新的经济世界，这个世界是建立在根本上否定旧世界的原理基础上的。

在这些新的经济组织里，无产者获得了一种经济教育，不经过这种教育，无产者永远不会完成建立未来制度的神圣任务。将来，工人要独立地掌握异常复杂的和庞大的经济机制，为此，工人应当具有高

水平的经营本领、经济进取心和核算精神。如果工人为资本家雇佣劳动，那么他不可能得到这些素质。合作教育必须给工人以这种培养，伟大的合作化历史事业就包括了这一点。

消费合作社与其他合作形式本质上的区别是，这是无产阶级合作的唯一形式。在交换范畴中，其他合作社就是为小生产者的利益服务的，向他们提供生产资料，或者组织加工和出售小生产的产品。无产者丧失了生产资料，不是自己劳动产品的主人，因而也就不需要上述类型的合作社。他的所有财产就是消费品。因而，他仅仅作为消费者、消费品购买者，才成为合作组织的成员。

恰恰这一点赋予消费合作社以特殊的重要性。资本主义的发展导致生产竞争和居民的无产阶级化。鉴于这一点，无产阶级的合作组织的作用日益增大。因此，消费合作社的巨大成就促使许多社会主义者产生一种想法，即消费合作就应当把所有的重大社会现实问题加以解决，看来这是不足为奇的。事实上，目前消费合作社已经成为巨大的经济和社会的力量了。难道消费合作社进一步发展就不能做到逐渐地把整个国民经济都包括进来？也就是使消费合作社手里集中全部社会的生产资料，并因此资本主义世界逐渐地和悄悄地变为新的世界，合作的世界和社会主义的世界，在这个世界里，统治者将不是资本家，而是工人。

然而，不论这种幻想多么自然，它却是一种虚幻。消费合作社是一股巨大的经济力量，但是它毕竟有自己特定的界限。

但是，这些界限来自消费合作社本身的特性。消费合作社的力量及其在与资本主义企业进行斗争中占主要优势是在于它是一种永远有着得到保障的市场 。消费合作社不需要寻找购买者，因为正是这些消费者组成了消费合作社。由此应当看到，在消费合作社的帮助下工人们之所以手里掌握生产资料，仅是因为他们充当着市场上的购买者的缘故。但是，一般说来，消费品，特别是工人阶级的消费品只是市场上的部分商品。除了消费品之外，消费合作社还生产不列入民用的生产资料。路轨、铁路附属品、船舶和其他等等，这些都不是工人们要购买的，也就是说，这些物品的生产都不是消费合作社所组织的，但是，对发达的资本主义经济来说，其特点却正是逐渐扩大构成生产资料的那部分社会产品，并缩小构成消费品的那部分社会产品。

诚然，其他类型的合作社正是为生产资料的需求而建立的，这就是把小生产者联合起来的合作社，例如，农民采购合作社，等等。但是，在现代技术的条件下，小生产只有在农业经济中才能得到顺利发展，资本主义大生产往往在工业中占上风。所以，采购合作的范畴在很大的程度上自然就不包括广泛的、主要是其作用日益增长的工业生产资料的生产部分。资本主义世界占支配地位的生产，目前是铁路工业（近年还有棉织工业）。在这一方面，我们看到了资本的过分聚集即握有数十亿卢布资本的企业。工人消费合作社完全无力掌握这些现代资本的主要支柱。消费合作社完全是另外一种范围，就其国民经济作用来看，是非常狭窄的，也就是国民消费的范畴。

而且，这还不是全部居民的消费，而仅是其局部的即主要是工人阶级阶层和次要的资产者阶层的消费。无产者的低层之所以不能成为消费合作社可靠的顾客，是因为他们不是可靠的市场。工资低下的无产者需要过半游荡的生活，并且不能把自己和消费合作社联系在一起，在这一点上，无产者是十分无援和贫困的。同时，消费合作社就需要现金出售，而无产者惯于赊购。相反，合作社上层有产者阶级是合作社需要的富有者。消费合作社却不能满足富有人们的阔绰的要求，因为消费合作社是为广大消费者开设的。对富有者来说，不需要合作化。因此，消费合作化即便其最为发达的时期，也只能涉及部分日用消费。

最后一点，在现代经济的条件下，相当一部分社会劳动耗费在出口商品的生产上。例如，英国相当一部分棉织产品运往国外。不论英国消费合作社多么发达，它也能找到以世界为市场的这部分英国产品的销路。

当然，在合作化发展的一定程度上，最后一点障碍并不是无法克服的。合作化可以超出某些国家界限，把各个国家的合作社联系起来。例如，英国消费合作社就直接与丹麦的乳品合作社有往来关系，而丹麦的农民不经过任何资本主义贸易的中介，直接向英国销费合作社组织内的工人们提供牛奶。但是，要做到这一点，不论是输入国，或输出国，需要有非常发达的合作社；然而这种情形是罕见的。向没有合作社的文化落后的国家输出商品，自然是超出了消费合作化的影响范畴。

这样一来，非常清楚：消费合作化不论怎样发展，正如其他合作化形式一样，都不能够摧毁资本主义世界的堡垒。但是，也非常清楚，合作化却提供了钱财并组织了获得新制度胜利的力量，没有合作化，这种胜利在相当的程度上是不可靠的。

四、农业合作组织

农业经济合作社是最重要的形式之一，是主要为农民服务的信用合作社。但是，此外，农业合作化还表现在其他一系列的组织中。采购合作社、销售和加工合作社在农业经济中多半都有份。

特别是农业加工 合作社别有风趣。它需要与生产组合 加以严格区别。在生产组合中，企业属于其从事劳动的工人。相反，在加工合作社里，生产则是用雇佣劳动进行的，而且企业的主人是一批小生产者，他们经营企业，为自己的某些产品加工，费用由大家共同负担。这种类型的企业以及最为广泛的形式可算为油脂加工合作社 了。

丹麦是当代油脂合作社类型的古典式的国家。在丹麦，1882年由斯蒂林—安德森创建了首批油脂业合作社。这批合作社立即引起公众的注意，在翌年又有一些新的油脂合作社建立起来。之后，这种新式企业的发展速度异常之快，每年都有数十家企业出现，之后就是上百家企业出现。到1913年，丹麦拥有1177家油脂合作社，其成员达到156000人。这些企业的周转金在这一年达到32600万马克。

油脂合作社的组织方式如下：油脂合作社属于一伙农民，也有属于较大的户主。用于建立油脂合作社的费用通常是由发达的小额信贷合作企业提供的。油脂合作社的主人们有义务用自己的产业向油脂合作社供应牛奶。同时油脂合作社所使用的牛奶按其质量进行严格核算。这种办法所收集起来的牛奶，在有经验的技师管理之下，在合作社里通过其他雇佣工人们的协助加工成为油脂，然后予以销售。所获得赢利额在合作社的户主之间按每一户主提供的牛奶数量，有比例地进行分配（当然首先要抵敷一切支出之后）。

在丹麦，当时每一个油脂合作社都是完全自主的，通过一系列的组织同全国其他油脂合作社发生联系，共同形成一个严整的和互相有联系的全国性的整体。丹麦

油脂合作社的发展结果是，大大提高了生产技术水平。制造油脂的全部过程是完全合情合理的，并且油脂的质量不断得到改进，以至于丹麦的油脂就其美质来说，可列为世界市场的头等产品。油脂的个体生产似乎完全无力与合作社的生产进行竞争，而且，目前，百分之九十以上的丹麦制造的油脂，属于绝大部分是中层和低层农民参加的油脂合作社制造的。

上世纪九十年代起，其他国家里的乳制品合作社也迅猛地发展起来。

其他样式的加工合作社有：葡萄酒业合作社、淀粉磨制业合作社、合作磨坊、酿酒厂，等等。

采购 和销售 合作社的目的在于使农业生产者摆脱商人们的剥削。在各个国家里，采购合作化，作为相当广泛的合作化，得到了特殊的发展。

这些合作社之间都联成地方的和国家的联合会。德国的销售合作社较之丹麦的，其作用不是很大，因为丹麦拥有一系列大型国立组织来销售各种农业产品。

在德国南部（以及在其他国家里，例如，在瑞士），近年来农民中间联合使用农业机器的合作社（农业生产 和副业组合 ）得到了相当的普及。一伙农民合力购买机器，并且每一个成员可以轮流利用机器。这样一来，农民们有可能使用（小农经济来看很贵）比较昂贵的机器，例如，蒸汽脱粒机以及播种机和收割机，等等。

法国农业合作社的发展一般比德国的要慢。然而，法国共有4千多个所谓的农业辛迪加即各种性质的合作组织。酿酒业、园艺业、果园业、烟草业和其他的辛迪加，其追逐的目的在于合力购买所需要的生产资料，销售产品，获取所需要的资料，利用贷款，等等。近年来，法国大力发展加工业合作社，如酿酒业合作社、橄榄油生产者合作社，制糖业、淀粉和酿酒合作工厂，等等。

意大利农村的合作社运动非常奇异。它令人感兴趣的不是自己的规模，而是它企图建立在实践中很少成功的合作社形式。这一运动力图（成功地）解决组合生产的极端困难的任务。在这一方面，意大利内尔伊米利—亚勒佐省的各种合作社尤为突出。雷焦—艾米利亚的合作化运动是在社会主义者的直接影响之下发展起来的，原因是它有独特的性质。在该省份的农业合作社组织中间，近年来出现的租赁合作社特别令人注意。这些合作社是在1900—1901年期间，意大利农村广泛的罢工运动失败之后建立起来的。罢工引起大量的失业，于是农民的社会主义组织为了给其成

员们寻找工作，决定着手集体耕种土地。在1901年，工厂里建立了第一批由471户组成的这种合作社。它租赁了4个庄园，并且非常顺利地操办自己的事业。全部农业劳动由推选出来的管理委员会进行领导。合作社的经验表明，完全可以大量租赁土地。在意大利，有30多个这种共同耕种土地的租赁合作社。

近年来，俄国也开始推广农业合作化。俄国首次试图建立干酪制造业合作社，是在六十年代和七十年代之初，当时韦列夏金和其他一些人在某些公用机构和地方自治局的支持之下，在特维尔、雅罗斯拉夫、诺夫哥罗德和其他省建立了一整套合作社（所谓的租赁干酪制造业合作社，尽管这种名称并不十分确切，因为它不是生产合作社、生产组合，而是加工合作社，如同西欧组建的乳制品合作社）。然而，这些尝试都没有取得成效，仅仅对俄国油脂业和干酪制造业的发展起了促进作用，况且，其中这种事业的有些领导者，最后变成了大的资本主义企业主。这种失败最大的特点在于，它表明居民们的首创精神对整个合作化取得胜利是多么需要啊。当时，俄国农民还不善于支持知识分子向其提出的新的经济组织，而知识分子的一再努力，对填补这一重要缺陷似乎都无济于事。

可以想一想，俄国农村为什么完全不善于接受新的合作化形式。知识分子和地方自治局对合作化开始冷淡起来，而且在这一方面知识界合作事业的朋友们所搞的某些尝试（例如，H.B.列维茨基建立农业组合的尝试）照旧归于失败。但是，俄国的农村略微觉醒起来，农村中逐渐地出现了像西欧那种类型的强大的合作化运动。

令人特别感兴趣的是，西伯利亚像丹麦那种类型的油脂合作社，迅速发展起来。到1910年，西伯利亚已拥有1337个合作社。在西伯利亚，正如同在其他国家一样，合作化生产的发展显著提高了技术水平。尽管西伯利亚的油脂远远赶不上丹麦的，但这并非是遥远的事，并且由于合作化的结果，已在国际世界市场上占有稳固的地位。

据统计，约有半数的西伯利亚油脂是合作油脂业生产的。它经受过与个体的资本主义油脂业的严峻斗争，并在斗争中成为胜利者。在西伯利亚许多地区，合作社排挤个体工厂的过程“几乎已经结束，而且几乎全部个体油脂业都没有经受住合作浪潮的强大袭击，或者停办事务，或者转移到合作化的手中”。[47] 西伯利亚合作油脂业的成功在颇大的程度上取决于：西伯利亚油脂合作社得到了在1902年出现的“建立西西伯利亚合作油脂业合作社的特殊组织”的援助。到1907年末，建立了“西伯利亚油脂业组合联合会”，其成员包括400个组合。该联合会在1911—1912年期间，其商品周转额达到2100万卢布。

情况是变化无常的：不久以前，俄国油脂合作社变成了资本主义的油脂业。目前，资本主义油脂业又经受不住合作油脂业的竞争。

但是，不仅西伯利亚的农业合作社发展得比较突出，而且在1905年俄国农村基本上行动起来以后，其他地方也开始产生了各种形式的农业合作社，即油脂合作社（北方各省），消费协会，信用合作社，小型农业协会（履行采购和销售合作社的职能，有时还履行信用合作社及其他职能）。总之，不容置疑，虽然俄国合作化运动的发展面临着不利的政治条件，因而俄国甚至同一性质的合作机关也完全没有联合起来，而且，在这一方面，与西方通过国家联合会互相联系起来的合作相关相比，则是一种奇特的相反情形，然而俄国的合作化注定会引起像西方合作化已经起到的那种巨大的创造性作用。

五、 生产的、劳动的和辅助生产的组合

合作社在生产范畴中的特征是，一伙工人独立地实施生产过程，或者共同利用生产资料。生产和劳动 组合的工人们形成自治的集团，在生产劳动的过程中联结为一个经济整体。辅助生产 组合是在下述情形下产生的，即一伙工人进行个体生产，但却共同利用某些生产资料（例如，数个铁匠，自费劳动，但是却有共同的打铁坊，或者数个陶器匠有共同的熔铁炉，等等）。

在某个手工业中，出现生产 组合的一般条件是，一方面该手工业在技术条件上需要大规模地生产；另一方面，生产资料的必要费用为数不多。手工业的技术越简单，资本主义工业在该手工业中越不发达，在该手工业中越需要把若干工人劳动力联合起来，则组合就越容易出现。在拥有发达的资本主义工业的国家里，资本主义企业很少允许组合的存在。相反，在文化较落后的一些国家里，组合才能广泛流行。俄国就属于这类国家之列。

例如，在俄国北方省，狩猎业的组合迄今仍然起着非常大的作用。北方省的狩猎组合一般有4—10人参加，其中每一个人都必须向组合提供一定数量的食物和火枪。捕获的野物在狩猎者之间平均分摊。在捕鱼业中，组合同样广泛流行。狩猎和捕鱼业的组合有时则是一伙人为了一定的经济目的而纯属于临时性的联合，一旦这个目的达到，就散伙；有时却是长期的和稳定的经济组织。在捕鱼业组合里，一般

有推选出来的领导者，即通常比组合成员获得较多份额捕猎物的组长。有时，这种组合完全不用雇佣工人，至于在其他情况下，则按季节对外雇佣工人。所谓的白海和北冰洋手工业流动者的捕鱼业组合是最典型。它没有自己的捕鱼工具，而是从企业主那里取得它，还给业主时，则付出一定份额的狩猎物作为资本的补偿。

A. A.尼古拉耶夫所描述的普斯科夫湖的捕鱼业组合令人特别感兴趣。在每一个组合里（被考察过的组合数量达到100个）有4—5户参加，有12个工人以上，参加者提供给组合所必需的资本的份额不等（主要是大鱼网）。在所得到的猎取物中，一部分用于资本的酬金，按组合每一个成员股份比例办理；一部分用于劳动报酬，按相等的份额在组合成员之间进行分配。组合组长是被推选出来的领导者，并没有任何独立的权利，组长的威信完全建立在其丰富经验和业务知识上。[48]

在采矿工业中，组合同样得到相当的发展，原因是在采矿工业中缺乏原料费，同时，需要很多人合作才能取得事业的成功。在乌拉尔有采金组合；在俄国许多地方建立采石组合，各种矿石开采组合；在顿河边区有采煤组合，等等。在某些手工业中的家庭手工业中间，非常广泛地建立了辅助生产组合（采矿、锻造、温床和擀毡洗濯组合，等等）。

俄国的古老组合完全类似于原始氏族存在的那种经营组织。还建立过西方一度曾把这种联合会同彻底改造欧洲社会制度的希望交织在一起的“生产联合会”，这种联合会是在当代社会运动直接影响之下产生的。

在1848年，巴黎无产者暂时掌握政权的革命之后，法国曾极力试图广泛建立这种生产联合会。临时政府曾拨款300万法郎用于建立生产联合会，数年后就出现了数百个这种联合会，其中有56个合作社得到了政府的借款。但是，到五十年代初，联合会的绝大部分都垮台了。

为了对生产合作社生存条件进行评价，首先必须严格地把生产组合和劳动组合区分开。生产组合在现代经济条件下应当生产用于销售的产品，因为现代经济具有交换的性质。它是独立的经营企业，它的主人是一伙工人，共同掌握生产资料和用共同的劳动所制造出来的产品。为市场销售的生产组合服从于所有的市场规律。它同其他一切企业一样，要与别的企业进行竞争，而在这种竞争中，强者得胜。

作为独立的企业，这里非常重要的是，生产组合不仅在生产 上，而且在采购 和销售 上，都是合作组织。生产组合的成功不仅取决于

它有效地管理生产过程，而且非常重要地还取决于它成功地采购其所必需的生产资料和销售自己的产品。生产组合的收入在颇重要的程度上取决于其领导者善于采购在价格上尽可能低的必需产品和销售在价格上尽可能高的产品。

可见，生产组合比仅仅在生产范畴里合作化更为重要一些，因为这种组合是全面合作化的典型，它把一伙工人们联结成为一个经营整体，全面地面向市场。由此也产生了特殊 的困难，这些困难正是这种合作化典型所碰到的。

在生产组合里，不存在雇佣劳动。它的成员不仅应当用自己的力量组织生产过程，而且还组织企业的全部营业部分。但是，如果说在组织生产上工人们是完全得心应手的因素，因为生产过程必然是他们最熟悉的，那么对企业的营业部分来说，却绝不能也这样说。一个普通的工人不掌握任何有关他所生产的产品销售条件。在现代经济条件下，企业的成就首先决定于对市场的全面了解以及适应市场需要的本领。企业活动很少有因循守旧的特点，并且需要具备特殊的知识和才能，而这一切远非所有的体力劳动者能成功地完成的。

生产组合尽管与手工业或家庭手工业相比是一种大型的企业，但是比资本主义企业来说，它通常却是一种小型的企业。形成组合的工人们不具有资本，一般来说，也就不能够建立大型的企业。但是，小型的工业企业超不过大型的企业。所以，除了构成组合的工人们没有商业经验之外，组合由于其规模不大，所以比与能竞争的资本主义企业也是软弱无力的。

但是，生产组合软弱性的主要原因在于，它同其他种类的合作社最根本的区别就是原则上否定雇佣劳动。在其他全部合作社中，合作社的业务是在雇佣工人的帮助下进行的。正因为这样，合作社才能够把最有用的劳力吸收到这些业务中来。相反，在生产合作社中却不存在雇佣劳动。许多人认为这一点正是组合超出其他类型合作社的根本长处所在。但是，对这一点不仅不能说是无争议的，而且有可能很快发生分歧的看法。从一般的社会主义思想观点来看，不可能有理由否定雇佣劳动，因为即便在社会主义制度下，劳动者并不是生产产品的主人，而是社会的从属代表，它用自己的劳动获取一定的工资。只有希望停止把人附属于社会的无政府主义思想，才根本上否定雇佣劳

动。如果还指的是现代经济制度的条件的话，那么否定雇佣劳动的原则，势必被认为是极端不合理的和无法实现的经济要求。由于这种否定，生产组合在选择最优秀劳力方面就把自己束缚住了，并且，与自由选择对其目的最有用的劳力的其他一切经济企业比较，就陷于了最困难的境地。正因为如此，生产组合从根本上比其他一切合作社弱，因为它在最主要的选择最优秀的劳力方面被限制住了。

由于这些原因，生产组合仅在个别情况下才能取得成就。要取得成就，就需要有非常特殊的条件，首先是加入组合的工人们要具有特殊的素质，即工人们不仅应当是一般意义上的好工人，而且还应当具备（尽可能其中某些人们）组织企业和安排其商品生产部分的天才。但是，仅有一些企业主的天才还是不够的，还需要组合的参与者们具备一定的道德水平即自然献身的准备（不是说一般的忠诚），因为在取得成就之前，需要长年能忍受甚至失败和损失。

然而，这些还是不够的，因为除了个人的天才外，为取得成就还需要工人们用各种办法从自己存款中或者从别处借贷交付足够的资本。

这些条件在有些地方能够达到，但是在发达的资本主义经济中，仅仅在罕见的情况下，生产组合才能在争取自己生存的斗争中站住脚。在建立成百个组合中，被保存下来的单位不多。但是，就是这些幸存的组合在自己的发展道路上，仍然遇到新的特殊的障碍，总是使其纯劳动的类型失去原意。

问题在于：生产组合也像其他为市场而生产的所有企业一样，应当使自己的生产规模适应市场的需要。但是，资本主义经济条件下的市场，是一个不稳定的数值，即市场需求时而紧缩，时而增长。因而，每个资本主义企业也时而减少、时而增加本企业的工人数量。组合却不能减少本组合的成员数量，因为，所有的工人都是企业的具有平等权利的主人。另一方面，组合也不能把其临时需要的工人作为补充成员吸收进来。总之，组合在吸收新成员中不得不非常拘谨行事，因为只有中等水平以上的工人才能够成为组合的有用成员，而把不具备组合需要的工人吸收到组合里来，意味着葬送了组合的一切事业。

摆脱这种境地，只有一个办法即在补充成员的同时，组合必得还有雇佣工人，对待他们，原则上同其他任何资本主义企业没有区别。因此，有成就的组合注定必须改变自己的纯劳动的类型，甚至于不顾及组合成员的愿望。

但是，已获得成就的组合成员必然成为非常特殊的人们，坚决主张保持组合成为纯粹的劳动类型。在有成就的组合里，组合成员的收入应当超出一般的工资水平，这正是组合成就的表现之处。在按照与老成员平等的条件吸收新成员时，老成员必然要放弃其多年来用心血和意志力所取得的部分收入，这有利于对组合尚未有任何贡献的新成员。打算依靠这种自我牺牲的精神以保持远离现实的劳动原则，显然是不允许的。

我们事实上看到，一切有成就的组合，都在某种程度上向雇佣劳动前进，因而在某种部分上已经是资本主义企业。某些取得成就的组合，最终都变为一般的资本主义企业，仅用雇佣劳动经营，因为组合原有的劳动成员开始成为资本主义企业的入股者，而且因为无用而放弃依靠个人的劳动参加生产。

其实，四十年代末，法国产生的某些生产合作社的命运也曾如此。这些合作社曾因其创始人具有杰出的品质而取得了成就，并发展成为巨大的企业，但却属于纯资本主义类型。例如，在当代产生的法国光学用具生产者合作社，一直保存到现在，并拥有上百万的周转金，但却是一般的资本主义公司。

可见，生产组合在发达的资本主义经济界中处于二者必择其一的窘境，或者灭亡（这是一般命运），或者变为某种资本主义类型的企业。西方生产组合的实际状况，完全验证了这个普遍的理论结果。生产组合很少，其数量明显没有增多，在这一方面，与其他合作社的迅猛发展相比，呈现出截然相反的情形。

生产 组合就其本来的含义应当严格区别于劳动 组合。生产组合就掌握生产资料和产品。组合就像资本主义企业一样，在市场销售该产品。相反，劳动组合出卖的不是产品，而是自己的劳务。劳动组合的成员为报酬金而劳动，如同其他工人一样，但是不同之点在于：它与雇主的关系却是不能分割的一伙人，共同取得报酬金，酌情分配，并且或多或少地自行组织生产过程。当时，正像在生产组合里一样，

合作的原则本身涉及该企业经济生活的全部领域，而在劳动组合里，仅仅是劳动过程和劳动出卖过程建立在合作原则上。

劳动组合就其过分的朴素性质来说，为自己的生存所遇到的困难，比生产组合要少得多。劳动组合不仅在文化不很发达的国家能够取得成就，就是在高度发达的资本主义经济中，也能取得成就。工人们在这种情况下能够从雇主那里得到生产资料，也就是说，能够避开购买生产资料的困难任务。工人们不是作为销售产品的独立生产者身份而出现的，首先不承担非他们所固有的贸易作用。另一方面，工人们在自行组织劳动过程时，更多关心提高劳动生产率，因而劳动组合比简单的雇佣工人能更多地生产东西。所以，劳动组合能成功地与其他劳动报酬形式进行竞争。

在俄国，劳动组合得到广泛的推行。俄国劳动组合普遍形式之一，就是各种建筑组合。这个手工业合作社受益是很大的，而生产工具又极为简单。建筑组合就是根据这一点得到了推广。建筑组合雇佣经营，但所得到报酬可在自己的成员之间自由分配并自由组织劳动过程。在农村建筑业中，究竟有多少推行组合形式，难以说清，但是农村房屋的相当一部分是由木工组合建筑的。这种组合是由组合的领导者雇来的工人主持的，他担当组织组合和承揽活计。他是被推选出来的组合头目，但不是组合的主人。木工组合成员的数目非常不稳定，通常在一个组合里有4至5个人，多到10人。一般来说，多半是不大的组合。在小的组合里，全体成员的所得一样。在比较大的组合里，报酬按劳动技能分配，例如，组合成员所得到的钱分给"三种人"即分为三等，按6、5、4,或6、4、3的比例进行；有时，第四等工人即（初铸工）也掺和到里去分钱。领班人有时也没有特殊报酬，偶尔得到不多的额外报酬。

除了建筑业外，俄国各种挖土业、疏通河流和开辟道路等等的劳动组合，以及伐木和木材流送、各种货物的装卸等业的劳动组合，都得到普遍的推广。

至于谈到发达资本主义国家的劳动组合，虽然我们没有多少关于它被推广的统计资料，但是，无论如何，它也比生产组合普遍得多，而且令人感兴趣的是：在最近，这种劳动组合又有进一步发展。

在意大利，最老的挖土业组合建立于1883年。到1889年，它拥有2127个成员，在本世纪初，其成员已达3000人。在米兰，建立于1887年的砌石工组合，发展到1902年，拥有869个成员。它的工作主要是按市政机关的指示进行。在意大利，这种类型的组合总数（砌石工、挖土工、装卸工、大车和小车工，等等），到1902年已达454个，其成员超过了63000人。[49]

在法国，情况亦如此，越来越多地推广把市政工作队移交给独立的工人组合管理的风俗。在巴黎和法国其他城市，砌石工、铺路工和挖土工合作社都承担市政工作队的大量工作。

但是，最为普遍运用这种制度的新西兰，“在1891年，诸如大部分铁路、公路、桥梁和房屋等等，都是国家利用类似这种组合进行建筑的。维多利亚和澳大利亚其他某些国家，虽然也同样运用了这种制度，不过在某种程度上情况稍差一些罢了”。[50]

在英国，劳动组合以某些生产部门（特别是矿业）采用的“合作工资制度”的名义而闻名。所谓的“工人参加分红制度”与劳动组合有些相似，它受到英国某些合作社的热烈拥护。这种制度的特点如下：企业属于形式上与一般股份公司没有任何区别的合作社，此外，股票的票面价格尽量采用小额。但是，实际上的股票在某种程度上属于在企业从事劳动的工人，而且有时全部属于工人。在后种情况下，企业实际上是属于工人们的，并且它是一种生产组合。但这是罕见的情况，因为按分红原则建立的工人企业，一般仅属于部分工人、部分（常常是大部分）各种人员和合作机关。通常，消费合作社通过按分红原则购买企业股票的途径，变为了这些企业的部分主人。这类企业最重要的特点是，其工人们有权参与企业管理，同时还有一份利润分配权。在主持这种企业的管理委员会中，有一定数量的成员不是股东推选出来的，而是由在该企业从事劳动的工人们推选出来的。大部分列入英国统计报告中的生产合作社，就是按分红原则建立起来的企业。

假如按分红原则建立的企业股票很少属于该企业的工人，或者根本就不属于他们，那么，这种企业就不是生产组合，它具有一定的、与劳动组合相似的特点。在这种情况下，工人们不是事业的主人，不以企业主人的资格行事，但是，由于它们多少参加了该企业生产过程的组织和利润分配，所以它们又区别于与企业没有任何关系的那些普通的雇佣工人。这一点使分红接近于劳动组合的特点。

在合作化运动的活动家们对一些原则问题的争议中，关于生产合作化问题的争议具有特殊意义。

在这个问题上的分歧实际上是一个深刻而又原则的分歧。有一些合作化者是工人生产合作社的热烈拥护者，认为它是合作化的高级形式；而另一些人则对这种合作社持否定的态度。坚持第一种观点是最老的一些合作化者，如法国的傅立叶，英国的戈利奥克及其学派，德国的舒尔采—德里奇。俄国同样存在大量的合作化运动的同情者，认为生产组合是合作化的高级形式。不久以前，那种认为组合是医治好现代社会制度的全部社会弊病的手段的看法在俄国社会舆论中占统治地位。

这些醉心于组合的理论倾向曾对政策产生了一定的影响。不论在西方，还是在俄国,各种社会集团都积极促进生产组合的建立和发展。在西方工人阶级内部，过去和现在一直存在着赞同组合的强大潮流。在英国，有一段时间（特别是在失业期间，工人从资本主义企业主那里得不到工作时）这种潮流表现为：很多企图不从外界得到任何援助（除各种工人组织、主要是工人联合会的支持外），由工人自己建立生产合作社。现在赞同生产合作社的学派主要表现为：工人们建立分红原则的工业企业。在法国二月革命时代，社会政权在工人阶级的压力之下支持组合的活动。在德国赞同生产组合的学派不是那样强有力，但是德国也还有一些工人集团，此时彼时地试图建立组合，如1908年最后那次失业，充分地表达了这种企图。

至于俄国，直到最近我们的工人群众的特点是觉悟不高，而且醉心于组合需要有教养的团体即知识分子作为自己的媒介。在这种吸引的影响下，于六十年代，有些地方自治局采取大量的不同措施和计划来发展组合。特别是俄国最先进地方自治局之一特维尔地方自治局在这一方面行动得力，建立了许多制钉工人、制鞋靴工人和焦油工等组合。这些试图遭到了失败，引起了知识分子对组合产生了一定的冷漠感情。但是，到九十年代，在俄国知识分子中间，又兴起了建立组合兴趣的浪潮（沙德林组合，H.B.列维茨基组合，等等）。最后，在最近几年里，我们看到了赞同组合的非常强大的新潮流，这一次不是出现在知识界，而是工人们中间。在1905年发生大批失业的影响下，很多工人试图用自己的力量，通过建立组合来援救自己的灾难，像这类组合为数不少。在彼得堡一地方，工人们就建立了数十个组合[51]。

尽管组合的思想有这样的生命力，但是西方大多数合作化运动的活动家们，就其原则依据来看，却对工人的生产合作社持不赞成的态度。在这种情况下，俄国也存在着深刻的原则分歧，分歧表现在各种社会理想的基本原理上。当代合作化运动存在工人是主人的两类对立生产企业，一种类型（生产组合），生产企业属于在企业里从事劳动的工人；另一种类型（消费合作社的生产部门），在企业里从事劳动的工人是雇佣工人，就像在资本主义企业里劳动的工人一样，但是企业的主人不是资本家，而是组成消费合作社的一伙工人。那么应当偏重于哪一种类型呢？这是社会理想的问题。在第一种类型中，每一伙工人是独立自主的经营集团，它与工人阶级其他群众不发生关系。如果生产组合在经济制度中占据优势，那么，社会经济就会由许多互不相关的个别的经营单位组成，它们也会像现代资本主义企业一样，相互间发生斗争。生产组合会给构成组合的工人集团以广泛的自由，但这种自由要以工人阶级解体为代价来换取的，即工人阶级分到许多带有不同利益，甚至对立利益的个别集团中。相反，在消费合作社生产企业里，在该企业从事劳动的工人集团却是广大工人集体的附属工具并且因而丧失在自己劳动组织里的自由，但是这样能换

回工人们整体的团结和它们的利益的一致。无政府社会主义的追随者们必然赞同生产组合，而集权社会主义的追随者们则必然赞同消费合作社的生产企业。

在分红原则上建立的并属于消费合作社的企业，则是这两种类型企业的折中产物。在这种情况下，该企业的主人是广大的工人集体，但是，在该企业从事劳动的工人享有组织生产过程和参与管理企业的自由。

六、 合作化和政党

关于合作化运动与政党的关系问题，在合作化活动家中间，引起重大的分歧。英国、德国、瑞士和其他国家的合作化者，根本不主张合作社和政治组织之间存在任何联系。他们的口号是，合作化运动在政治关系上完全中立。相反，在比利时（有一部分在法国和意大利）合作社却归附于各种政治组织。但是在这个问题上的分歧没有很大的原则意义。在英国，合作化的政治中立地位乃是英国直到目前没有存在合作运动赖以归附的政党所导致的自然结果，因为英国独立的工人政党现在刚刚诞生。在德国，合作化原则上的政治中立地位是担心政府反无产阶级合作化而采取镇压措施所迫使接受的，因为合作社如果与工人阶级政党联合在一起，那么，政府会千方百计地干涉这种成就。但是，在德国，尽管合作化运动原则上否定政治，但是仍然涂上了政治色彩，例如，消费合作社没有像英国那样形成一个国立的整体组织，而是分解为两个独立的国立组织：舒尔采—德里奇建立的“德国合作社全国联合会”和由多少近似于社会民主党员组成的“德国消费合作社中央联合会”。

总之，在剧烈的政治斗争和在工人中存在享有声望的工人独立政党的条件下，合作化保持政治中立地位是困难的，尽管政治中立的立场有利于合作化运动的发展，因为这种立场可促使建立更大的合作化联盟。

在哥本哈根举行的最后一次国际社会主义者代表大会上，经过长时间的辩论之后，代表大会对这个问题做出如下的决议：

“代表大会邀请党员和工会会员为合作社的活动成员，并且按社会主义精神参加本社的活动以制止合作社变为涣散工人阶级团结和纪律的组织。社会主义者一合作化者必须在自己的合作社里关心：1.利润不准仅在成员中间分配，应形成基金，使消费合作社及其联合会或者批发采购合作社有可能进一步发展自己的生产和关心自己的成员教育和资助；2.工资和劳动条件根据同工会的协商确定；3.工作安排要规范，采购商品要斟酌考虑在某一生产部门从事劳动的工人劳动条件。对政治或工会运动的直接支持，必须得到每个国家合作社组织决议的允许。代表大会继续认定：为了工人阶级及其与资本主义斗争的利益，必须做到：工人运动的所有成员之间的关系（政治的、工会的和合作社的）要更加密切，但也不能以此破坏其中每种关系的独立性。”

这项决议是社会主义范围内各种潮流之间的仲裁协议，也可算为这个实际问题的最好的解决办法。

参考书目

西方的生产合作社：

恩伦德尔：《法国工人社会史》，第4卷，1864年。

A.伊萨耶夫：《法国和德国的工业合作社》,1879年。

克吕格尔：《各国的营利合作社和经济合作社》,1892年。

汉奇克：《德国的手工业者生产合作社》,1894年。

奥本海默：《搬迁合作社》,1896年。

Б.韦伯：《英国的合作社运动》，译自英文，1905年。

俄国的合作社：

卡拉乔夫：《古俄罗斯和现代俄国的组合》,1864年。

谢尔宾：《俄罗斯南部组合的概论》,1880年。

A.伊萨耶夫：《俄国的组合》,1881年；《关于发展组合生产的措施》，1882年。

施特尔：《关于俄国生产合作社的起源史、性质和意义》，第2卷，1890—1891年。

沃龙佐夫：《家庭手工业中的组合》，1895年；《俄国社会组合的开端》，1895年。

A.波特列索夫（守旧者）：《组合的长篇史诗》（载于其论文集：《关于俄国知识分子的探讨》，1906年）；《赫尔松省的农业组合》，自由经济协会出版，1896年；《家庭手工业和农业组合的参考书》,1896年。
C.普罗科波维奇：《俄国的合作化运动》，第2版，1913年。
马约罗夫：《劳动合作社》。
A. A.尼古拉耶夫：《合作化的理论与实践》,1908年。
Л.科瓦列夫斯基：《合作化与组合》，1908年；《全俄第一届合作机关代表大会的文献》,1908年。
B.斯洛博扎宁：《合作制度的检查》,1909年。
关于组合事业的丰富材料，见《圣彼得堡分会关于农村借款、存款和信用合作社的报告》和《合作化通报》。

消费合作社：

霍利约克：《英国合作史》，第2卷,1875—1885年。
波特（韦伯）：《英国合作运动史》,1905年。
克吕格尔：《各国的营利和经济合作社》,1892年。
"德国消费合作社中央联合会"年度报告中有各国合作化状况的资料和合作化的论文。
对消费合作化理论同样有重要意义的著作有：
F.施陶丁格尔：《消费合作社》，1908年。
Ш. 日德：《合作化》。
奥泽罗夫：《消费者合作社》，1900年，第2版。
普罗科波维奇：《俄国的合作运动》，1913年。
B.托托米安茨：《消费合作社》,1913年，第3版。
P.格勒：《德国工人消费团体》,1910年。
切实的指示，见A. B.梅尔库洛夫和M.Л.海辛的《怎样组织和办理消费合作社》一书，1910年；《合作化教程》，沙尼亚夫斯基大学第2版，1913年。

信用合作化：

B.科辛斯基：《德国小额信用机关》,1901年。
安齐费罗夫：《德国和法国的农业合作化》,1906年。
C.博罗达耶夫斯基：《小额信用汇编》，1910年，第2版；《德国农业合作化》,1908年;《合作化教程》，沙尼亚夫斯基大学第2版，1913年。

农业合作化：

罗基尼：《农业联合会》，安济米罗夫译，1907年。
安齐费罗夫：《德国和法国的农业合作化》,1906年。
沃龙佐夫：《俄国社会组合的开端》。
波特列索夫：《组合的长篇史诗》（关于俄国知识分子的探讨，1906年）。

B.托托米安茨：《俄国农村的合作化》,1912年。

---

[1] A. A.巴拉克申：《西伯利亚油脂业合作化》，全俄第一届合作代表会议丛刊，第401页。

[2] A.尼古拉耶夫：《合作化的理论与实践》，第1卷，第177页。

[3] A.尼古拉耶夫：《合作化的理论与实践》，第1卷，第177页。

[4] B.托托米安茨：《意大利的组合》，载《无产者联合会》，1907年，第16—17期。

[5] Б.П.托尔加舍夫和K.C.列依捷斯曾对彼得堡的组合进行过考察和描述（见《合作化通报》，1909年，第2期）。其中谈到，组合远远没有发展起来，在捍卫自己生存的斗争中，很少有成功的希望。关于莫斯科的组合情况，见Л.T.科瓦列夫斯基撰写的小册子：《合作化与组合》，1908年版。在文献中，唯一出名的范例，即生存很长时间的广泛工业组合，就是巴甫洛夫斯克制刀工组合。见该组合创始人，A.Г.施坦格在第一届全俄合作社代表会议关于该组合的报告（载于《第一届全俄合作社代表会议文献》,1908年版，第441页及以后）。关于俄国社会"组合起源"的历史，沃龙佐夫先生曾在他的《组合起源》为题的著作里以及A.波特列索夫在其论文集《对俄国知识分子的探讨》的"组合长篇史诗"一文中作过描述。

第八章 交通工具

交通工具在国民经济中的意义。资本主义大企业在交通工具发展影响下的成长。铁路。铁路企业的特点。

交通工具，人们理解为两种经营组织：一种是用于运送人和经济物品（陆运和水运），另一种是传递消息（邮政、电报和电话）。不论哪一种在国民经济中都起着非常重要的作用。

生产与经济物品的移动是不能分开的，而且甚至正如穆勒所说的，它最终只能在这种移动中实现。[52] 然而，当我们谈到运输的时候，指的不是经济物品在生产的劳动过程中的那种移动，而是经济物品在其不长的距离中移动的独立的和特殊的经营业务。因而，在这种形式下的运输是与生产同时发生和随之发生的。一方面，生产资料如果它不是产生于生产者本身的经营中（在现代经济中，是罕见的情形），必然要从外运往该生产企业。另一方面，所制造的产品，如果它是为销售而生产，那么必然要运送到消费者手中。可见，支付运输耗费价值的费用要以构成要素列入全部商品在市场上形成的价格之中。交换（自然，除了不移动交换）不可避免地要与经济物品的移动同时发生。至于传递消息，它是某些发达的交换不可缺少的条件，因而在交换中利用各种交通工具，乃是各种经营劳动的不可缺少的部分，这也就是交通工具在国民经济中具有异常特别重要的意义的原因。

由此可知，降低利用交通工具的费用，必须最有利于影响国民经济的发展。每一商品在这样地区才能被销售掉，即当地的生产价格加上运输耗费价值不超过购买者购买这种商品所能支付的那种价格。运输耗费价值愈低，则商品销售地区就愈广阔。我们假定商品销售地区成为一个圆形面积，而运输线作为这个圆的半径，那么，我们可得出结论：商品销售地区（换言之即商品市场）与商品运输的耗费价值的自乘积成反比，例如，在运输耗费价值降低二分之一的情况下，用同

样的费用运送商品的路途的长度要增长1倍，从而圆的面积要扩大三倍，在这个范围内，商品可以得到销售。[53]

由于生产条件必然会不同，各地商品价格在不同的地区不能不有所差别，而且这些差别常常是很悬殊的。交通工具的发展促使减少这些差别，趋于价格总的平衡，这种情况越明显，则运输耗费价值就愈降低。这种平衡是这样产生的，即在生产输出商品的地方，相应的商品价格抬高，在输入商品的地方，价格则降低，况且，在同一的重量和数量的情况下，商品的价格越低，那么，运输条件的变化对商品价格的这种影响就越大。运输耗费价值占贵重商品价格的部分不大，因而降低这种耗费价值对其价格不产生很大的影响。但是，商品越便宜，则它对运输耗费价值就越敏感。所以，运输价格的降低首先反映在价格低廉的大宗商品的价格上，例如，各种原料、燃料和粮食，等等。

总之，降低交通工具的价格是发展商业和工业的强有力的刺激因素。同时，它也促进资本主义企业由小发展成大，因为企业的规模必然受到市场规模的限制，而市场的扩大又与交通工具降低价格相关。仅仅由于当代具有代表性的交通工具的大力发展，才使资本主义大企业，例如美国的托拉斯，有可能不仅垄断大国的国内市场，而且企图（也不是无成效地）成为世界市场的主宰者。

交通工具的发展对社会劳动的分工起着非常巨大的推动作用。每种商品的销售地区越广阔，则一定地区的生产专业化就越有可能，即仅生产具有很大优势的产品。因此，就产生了劳动分工的理论。在这种情况下，随着交通道路的发展，那些邻近原料供应地点的地区优势同那些先进的劳动技能和雄厚资本等纯社会性的优势相比较，前者就逐渐失去了自己的作用。例如，我们看到：棉纺织工业不是在产棉的国家，而主要是在欧洲发展起来的。整个经济世界慢慢地联结成为一个世界经济庞大的整体。

但是，交通工具不仅仅为经济目的服务。它还直接影响着社会生活的各个方面。当代权力集中的国家实力，非常重要的一点是，依靠中央国家权力所掌握的并且能够使其在任何时刻和在所愿望的方面及国土的任何一个地方发生影响的交通工具。交通道路在国家发生军事

行动时也起着巨大作用。最后它便于人们之间的往来，对文化和文明的发展产生非常大的促进作用。

在交通工具的历史上，蒸汽和电起着决定性的作用。在铁路时代，水路运输是搬运笨重物资的唯一费用低廉的方法。由于这一点，交通主要集中在海岸和船舶能通航的河流一带。把蒸汽运用到交通上，引起了交通工具的伟大革命，电报的发明更加速了消息的传递，使这场革命更加深刻。

铁路最初出现在英国，到十九世纪四十年代末，基本上形成了铁路网。之后，在五十、六十和七十年代，西欧其他国家和俄国部分地区（尽管俄国在十九世纪九十年代和最近几年才大规模建筑铁路）相继加紧铁路建设。

铁路作为经营企业，有着自己独具的特点。首先，这种企业规模很大，因为建设铁路需要巨额资本。因此，不管有多少的铁路，不可避免地要成为垄断的企业形式，因为只有许多人集体筹措的资本才能达到建设铁路所需要的那种规模。这种庞大的企业规模，自然地使铁路本质上具有垄断企业的性质。其次，铁路没有国家的任何干预是不可能作为一般的常有经营企业出现的，因为铁路需要把铁路线经过的地区划归铁路使用。最后一点是，铁路涉及各界居民和整个国家的最高利益，必然引起国家对铁路的调节活动。

铁路按照国家的需要正常地发展对国家的全部经济生活具有巨大的意义。但是，必要时，远非铁路网的全部铁路线都能提供同样的收入，虽然其中有些铁路线可能是收入最少的，但是，它却是整个铁路网中不可缺少的部分。因此，当国家让自由的私人企业家经办铁路网时，就容易成为不完全的或者发展不平衡的铁路网。

后来，国家所关心的是，铁路线的使用要与国家总体利益一致，铁路公司的经办不能损害其垄断范围内的居民利益。由此，要求国家直接调节和监督铁路线的使用，尤其是调节铁路运费率即各种客货运费。

这些目的在国家是铁路线的持有者的情况下能够得到全面的实现。所以，在很多国家里，全部或近乎全部的铁路网属于国家所有，并受其控制使用。属于这种情形的有：德国的大部分、匈牙利、挪

威、塞尔维亚、罗马尼亚、保加利亚、澳大利亚、开普殖民地和埃及。相反，在美国、英国、瑞士、西班牙、希腊和其他国家，铁路线属于私人公司所有。在俄国、奥地利、法国、比利时和其他国家，一部分铁路线属于国家，另一部分则属于私人公司。总之，近来出现一种令人信服的趋势，那就是国家铁路依靠私人铁路而发展。

在这种情况下，必须指出：在大多数的国家里，政府已把私人铁路的活动置于非常周密的监督之下了，而且，这种监督已达到这样一种规模，即私人和国家铁路之间区别已经消失。例如，在俄国，运费率和铁路管理总则，都是由国家权力机关制定的，并且对官方和私方同等有效。

实际上，各种运输（运送人和经济物品）应当被认为是生产部门之一即运动性的工业。由此看来，关于交通工具的学说，应当在生产篇中而不应在交换篇中占有适当的位置。运输本身与交换没有共同之处。如果交换完全消失了，例如推测在社会主义国家的条件下，那么运输还是依然存在。但是，根据合理性的设想，还是把关于交通工具的学说摆在交换一篇中为好。在现代条件下，交换与运输紧密地联结在一起，因此，只能在研究交换现象时，才能理解资本主义经济中的运输的意义。

参考书目

E.扎克斯：《运输业和交通业》，载《舍恩贝尔格教程》；《国民经济各部门间的交通工具》，第2卷,1878—1879年。
范·德·博格茨：《现代交通发展史》,1894年。
皮卡德：《关于铁路协定》,1887年。
胡贝尔：《现代交通发展史》,1893年。
丘普罗夫：《铁路经济》，第2卷，1875和1878年。
戈洛瓦乔夫：《俄国铁路事业史》,1881年。
维特：《铁路运费率的原则》,1884年。
П.格奥尔吉耶夫斯基：《俄国国家与私人铁路公司之间的财政关系》，1887年；及其《十九世纪交通铁路发展的历史概要》，1893年。
吉阿钦托夫：《铁路运费业务的组织原理》，1887年。
皮赫诺：《铁路运费率》,1888年。

扎戈尔斯基：《铁路运费率理论》。
A.瓦格纳：《社会经济学理论》，载《交通和运输业》，1909年。

---

[1] 人能借助于各种物品的移动，可以影响外部自然界，而且整个生产归结于这种移动。见穆勒：《政治经济学原理》，第1卷，第2章。

[2] 扎克斯的这个定律公式略有不同，见他的舍恩贝尔格教程中一文，第4版，第1卷，第553页。

第四篇 分配

第一章 关于社会阶级的学说

一、 社会阶级的概念 。关于阶级学说的历史发展。社会阶级概念的定义。二、 资本主义社会的主要阶级 。三个主要阶级。农民。小资产阶级。次要阶级的分类。知识分子。生产和分配关系是阶级差别的基础。阶级和政党。

一、 社会阶级的概念

关于在社会经济过程中分化为几个具有不同地位的阶级的现代社会这一观念，与其说是亚当·斯密，不如说是经济科学之父——重农学派领袖、天才的法国人魁奈首先提出来的。魁奈把现代社会分为三个阶级：生产 阶级（农民）、私有者 阶级（土地所有者）和不生产 阶级（产业家、商人以及其他所有的人）。[1] 魁奈之所以认为产业主和商人是不生产阶级，而农民是唯一的生产阶级，是来自他认为唯有农业劳动才具有生产能力这一基本观念，这种观念在今天无须证明是站不住脚的。不过魁奈把现代社会区分为几个在创造社会财富过程中起着不同作用的阶级，这一点却是很重要的。

魁奈把以农业为收入来源的居民分为两个阶级：土地所有者和直接农耕者。与此相反，他把不以农业为收入来源的居民看做是一个不可分割的阶级。但是，不难看出，不少于农业人口的工业人口，分为两个经济地位和经济利益根本不同的集团：资本家—企业主和工人。在阶级学说的发展方面向前迈出这一步的是最杰出的魁奈信徒、大革命前法国著名的社会活动家杜阁。他不再把现代社会划分为三个阶级而是划分为四个阶级，一方面是土地所有者和农业工人；另一方面是工业企业主和工业工人；同时，他着重指出，农业工人和工业工人的经济地位是一样的。[2]

在这以后，亚当·斯密就毫不费力地提出了资本主义社会分为三个阶级这一著名的划分，即土地占有者、资本家和工人。为了得出上述划分，斯密只能把农业工人和工业工人并为一个阶级（实际上杜阁已经这样做了），并把工人阶级同其他两个阶级——土地所有者和资本所有者对立起来。

这样一来，资本主义社会就划分为三个阶级，并随后在科学中被进一步确定下来了。然而，无论是魁奈和杜阁，还是斯密，他们都认为，阶级概念最重要的一点，不是各个不同社会阶级的利益差别，而是他们在创造社会财富过程中的作用差别。重农学派和斯密几乎都忽视这种利益差别。魁奈也完全没有涉及农业工人和土地占有者的利益差别，尤其没有涉及工业工人和资本家（他把资本家和工人归为一个阶级）的利益差别，他只提到农业和工业居民在经济作用上的差别，并强调不生产的产业家同唯一生产的农民之间存在着的尖锐对立。但是，由此而产生的利益差别，魁奈并不认为是不可克服的，在他看来，使全体居民阶级在其经济活动中享有充分的自由，是调和全体居民合法利益的可靠手段。相信各种利益的自然协调，是魁奈整个世界观的基点，因此构成现代社会制度特点的利益差别的观念，在他的这种世界观中是没有立足之地的。

杜阁和斯密也完全坚持这种世界观。尤其是斯密坚定地相信，居民各阶级的利益都可以通过建立自然的自由制度的途径达到和谐一致。因此，对斯密和魁奈来说，社会阶级与其说是按照其利益，不如说是按照其在社会经济过程中的不同地位来区分的。

阶级学说的进一步发展是在下列极其重要的观点中反映出来了：各个不同阶级在创造社会财富过程中经济地位的差别，必然要引起他们之间无法消除的经济利益的对立、对抗。对于发展这个观点，圣西门学派有着巨大的功绩，这个观点第一次阐明了社会阶级的划分对于了解其内在的历史具有特殊的意义。圣西门主义者把整个西欧现代史描写成社会各阶级争取各自对立利益的斗争史，从而为科学历史观奠定了基础[3]。

圣西门学派的事业，被马克思完成了。科学在社会阶级学说方面迄今所提供的最深刻的东西，无疑都包括在马克思和部分是恩格斯的著作中。但是，尽管在这两位伟大社会主义者的许多著作中有丰富的

资料可资解答什么是阶级概念的基本特征的问题，但是，我们在这些著作中却找不到这个概念的定义。

如果坚持圣西门主义者和马克思发展的阶级学说，就必须承认，社会各个不同集团深刻而又无法消除的经济利益的对立，是社会阶级形成的特征；没有这种利益的对立，也就没有阶级。原始社会没有阶级，现代社会有一些职业集团，如医生或律师，也不形成特殊阶级，因为这些社会集团的利益与其他社会集团的利益并不处于不可避免的对立状态。

当经济发展到一定阶段，出现利益对立时，便产生了阶级。一个社会集团占有其他集团的剩余劳动，就是现在和过去经济制度的主要对抗性矛盾。因此，可以认为，社会阶级就是这样一个社会集团，其成员在一些社会集团占有其他集团剩余劳动的社会过程中处于相同的经济地位，因而在经济过程中有着共同的敌对者和共同的经济利益。阶级的存在，只能归因于剩余劳动的占有，这种占有一旦停止，阶级随即消亡。这是因为阶级概念和职业集团概念有着重大区别，职业集团是由从事相同劳动，因而有着相同经济利益的人组成的集团。这样一些集团，在社会主义制度下也会存在，但它们不是阶级，因而在这种制度下不产生对抗性的利益冲突，因为阶级的特征不是利益的共同性，而是利益的对抗性。

这些就是使某一社会集团成为阶级的客观特征。但是，这个集团要成为一个阶级，绝不需要它意识到自己集团的利益是与其他社会集团利益相对立的。一个阶级也可能意识不到自己是阶级，即意识不到自己的阶级利益。这种失去阶级意识的阶级，马克思称之为自在的阶级，也就是所谓未成熟的阶级；而自为的阶级，即完全成熟的阶级，则是具有阶级意识，亦即意识到自己的利益与其他阶级的利益相对立的阶级。

二、 资本主义社会的主要阶级

现代资本主义社会，首先可分为三个主要阶级：大土地占有者阶级（贵族）、产业和商业资本家阶级（资产阶级）和工人阶级（无产阶级）。这三个阶级是资本主义社会所固有的，或者说，它们的存在是以资本主义经济的本质为前提的。可能产生这样一个问题，为什么土地占有者成为不同于资本家阶级的特殊阶级，尽管两者都有相同的对立面——雇佣工人。这是因为土地占有者和资本家虽有共同的对抗性矛盾，但却是特殊的对抗性矛盾。土地占有者收入（地租）的运动规律与利润（资本家的收入）的运动规律迥然不同。由于这种区别，资本主义社会便出现了土地占有者和资本家利益相对立的现象，因而把两者都视为特殊的社会阶级是完全正确的。

但是，除这三个主要阶级外，任何现实的资本主义社会还包括许多其他社会阶级。例如，大多数资本主义社会还有人数众多的劳动农民阶级。劳动农民阶级（用我们的术语说，就是中农，他们不使用雇佣劳动，也不受雇于人，独立从事劳动农业经济），显然不能把它归入土地所有者阶级，因为土地所有者阶级是靠农业雇佣工人的劳动为生的，而劳动农民却是靠自己的劳动为生的。然而，劳动农民和雇佣工人（无产阶级）是不是一个阶级呢？也不是。农民和雇佣工人有许多根本不同的经济利益，这是因为农民和无产者的劳动经济条件截然不同：农民占有生产资料，从事独立经营，在市场出卖自己的产品；而工人没有生产资料，只能出卖自己的劳动力。工人有许多对农民来说是没有什么意义的利益，例如，工人关心缩短劳动日、提高工资、改进劳动保护法规、扩大工会自由，等等。这一切对农民都没有直接的利害关系。从另一方面看，农民却有许多工人所没有的农民的切身利益：农民关心的是如何扩大自己的私有土地、减少抵押借款利息、减少土地税和地租等。这些利益差别十分重要，并在此基础上产生了社会对立的差别：工人不得不与资本家一企业主斗争，而农民则主要地不得不与土地占有者和货币资本家斗争。所有这些都充分证明农民阶级和无产阶级都属于特殊的社会阶级。

但是，绝不能由于农民和工人社会对立的差别而得出结论，说农民和工人是社会的对抗者。他们有不同的利益，这是毫无疑问的，然而，他们的利益是不是对立的，他们之间是否有利益冲突呢？绝对不会。诚然，农民提供粮食，工人购买粮食，这里存在着一定的利益的对立现象，但是，只要产品按照与生产费用相适应的正常的市场价格出售，这种利益的对立也就迎刃而解了。

卖者和买者利益的对立，不是不可解决的对抗性矛盾，因为不同的产业家集团（如购买生铁和铁的机械制造业买主与出售生铁和铁的制铁业卖主）之间也有这种情况，但这并不妨碍他们都属于广大的资本家阶级。

总之，这种农民阶级和无产阶级利益的对立，比起这两个阶级的共同利益来，是微不足道的。农民和无产阶级都是劳动阶级，由此而来的利益的巨大一致性，足以使他们携手并进。农民的孩子进工厂做工，能使农民经济从工人经济状况的改善中得到好处，而工厂工人也关心农民经济状况的改善，否则，进城谋生的农民就会同工厂工人发生竞争。工人得到的任何重大利益，归根结底，也是农民的利益，反之亦然 [4] 。

从形式上看，劳动农民是独立生产者，似乎处于资本主义剥削之外，实际上，农民受有产阶级剥削并不亚于雇佣工人。

现代经济制度的资本主义基础，仿佛以千百种方式存在于小生产者经济之中。农民要向银行缴付押地利息，要向阶级国家缴纳土地税，要把自己的产品卖给商人资本家，要租种大土地所有者的土地并向他们缴纳地租，等等。所有这些经济关系，都不过是攫取农民剩余劳动的各种形式而已。

小资产阶级，也是现代社会的一个特殊的社会阶级，是处于资本与劳动对立两极之间的一个过渡的阶级。尽管这个阶级带有中间性质，但终归还是一个具有阶级利益和阶级对抗的阶级。这个阶级主要由富裕的手工业者和小商人组成，他们都属于使用雇佣劳动的业主。既然是业主，就必然会与雇佣工人相对立。但是，对他们经济福利威胁最大的，并不是工人，而是大资本家。小资产阶级虽然也剥削工人，但自己却是大资本家的牺牲品。这个阶级有为数不多的人地位上升，转入大资产阶级的行列，而其余的人则地位下降，补充了无产阶级队伍。小资产阶级的这种动摇地位，决定着这个阶级的社会性质，但不能消除阶级对抗，小资产阶级也和其他阶级一样，都处于阶级对抗的范围。

有时，人们力求使小资产阶级与劳动农民阶级靠近。诚然，这两个阶级都占有生产资料，但是，两者之间却有着极大的差别。劳动农民阶级在现代社会属于被剥削阶级，而小资产阶级却属于剥削阶级。当小资产阶级在经济进化过程的影响下行将灭亡和让位给其他阶级的时候，而劳动农民阶级却牢牢地保持着自己的地位，有

时也依靠其他阶级而发展。这就使农民和小资产阶级的整个社会面貌产生深刻的差别，农民阶级没有理由害怕经济进步。

一般说来，作为资本主义社会基础的不劳动集团占有社会剩余劳动的对抗性经济关系，使这个社会赖以构成的所有经济上独立的集团带有一种对抗的性质，从而使它们变成不单单是经济集团，而且是社会阶级。

由此可见，现代资本主义社会至少有五大阶级：土地占有者阶级、资本家阶级、小资产阶级、农民阶级和雇佣工人阶级（唯独英国由于独特的历史发展条件而没有农民阶级）。但是，不应当忽略阶级概念是一个极度相对的概念。在现代社会中，由于人们对某些利益对抗的意义认识不同，阶级划分可多可少。

例如，马克思把1848年革命前夕的德国至少划分为八个阶级：封建贵族阶级、资产阶级、小资产阶级、大中农民阶级、小自由农民阶级、对地主有封建依附关系的不自由农民阶级、农业工人和工业工人[5]。

每一个阶级也不是完全一样的，又可以分为阶层或二等阶级，而后者还可分为三等阶级，等等。哪里有持久的利益对抗，哪里就有阶级差别；然而，在现代经济制度下，因为对抗是极其多种多样的，而且渗透到全部经济生活中，所以，阶级差别也是多种多样的。就拿资本家阶级或资产阶级来说，这个阶级在经济和社会关系中远远不是一个同一的整体。首先，这个阶级明显地分成两个阶层：金融资本家和工商业资本家。金融资产阶级和工商业资产阶级之间虽有某种共同的利益，但也存在着相当大的利益对抗。金融资产阶级向工商业资产阶级提供贷款，但却收一定的利息，即从工商业主利润中提成。资产阶级这两个阶层，他们的收入来自工人，在瓜分赃物时，却如同仇敌。

金融资本的利益与现存的国家制度息息相关。最大的信贷机构通常有一半或全部都是国家企业，由于与政府关系密切而得到多方面的好处。其次，发行国债是投放金融资本极重要的方式。国家经常需要金融资本，所以，自然而然地就产生了对它的依赖性。所有这一切表明，金融资产阶级在现代社会通常是接近土地贵族的保守分子，而且同贵族一道维护现存制度。

工商业资产阶级的社会面貌则不同。它关心工商业的发展，而现存国家制度却有碍于这种发展。政府在土地所有者阶级的影响下，不惜牺牲工商业阶级的利益来维护土地占有者的利益。在英国历史上，土地占有者和工商业资产阶级，很长时期是两个互相竞争和斗争的阶级，而且，工商业资产阶级通常都反对土地贵族。在法国它也起过这样的作用。

同时，工商业资产阶级内部也存在着严重利益对抗。这个阶级既有商人又有产业家；在许多场合，他们的利益都是截然对立的。产业家通常拥护保护关税的政策（商业政策），因为他关心的是如何减少外国的竞争。与此相反，对商人来说，出售的商品是本国还是国外生产的都无所谓。对他们来说，最重要的就是商品的购进价格尽可能低些，因为售价和买价之差关系到他们的利润。因此，商人是自由贸易的天然拥护者。商人的利润是产业家利润的扣款，因此，商人和产业家之间不能不存在一定的利益对抗。

最后，拿产业资本家这个较狭小的集团来说，我们在这里会看到彼此间经常发生冲突的种种利害关系。面向国内市场的产业家比起主要从事出口生产的产业家来，更加需要保护关税的贸易政策。进行国外原料加工的产业家，由于保护关税而得不到原料，而进行本国原料加工的生产者却得到了好处。例如，提高生铁进口税，对铸铁厂厂主有利。但是，提高生铁的价格，却会阻碍机器制造业的发展等等。

总而言之，因为在资本主义制度下，利益对抗现象大量存在并多种多样，所以，社会阶级的划分也是大量的、多种多样的，甚至想怎么划分就怎么划分。但是，这绝不是抹杀几个较主要的阶级划分如第一类阶级划分的意义，因为我们把阶级分得越细，阶级的社会意义也就越小。

谈谈在现代社会起着非常重要作用的社会集团——我们称之为知识分子的脑力劳动代表集团的阶级性质，是很有意思的。应当把知识分子归入哪一个阶级呢？从形式上看，靠出卖自己劳动力为生的脑力劳动的代表，也同体力劳动的代表一样，是雇佣工人。但是，实际上脑力劳动的报酬要比体力劳动高得多，脑力劳动者就其出身和生活条件而言，与有产阶级非常接近，因此毫无条件地把他们划归雇佣工人阶级，显然是抹杀事实。

例如，硬说厂长就其总体利益及其社会经济地位而言，更接近于干粗活的工人，而不是工厂主，这显然是没有道理的。如果把俸禄优厚的国家官员划入无产阶级，那就更加没有道理了。

从另一方面说，要把脑力劳动代表划归资本家阶级，也有极大的困难。资本家靠占有雇佣工人剩余劳动生活，而脑力劳动者不仅不靠这种来源生活，相反，他们自己还出卖劳动力。

可见，不能把知识分子划入现有的任何一个阶级。但从另一方面说，知识分子也不能形成一个与众不同的（sui generis）独立的阶级，尽管大部分知识分子从事不带有经济性质的劳动（如律师、法官、医生、作家、科学家等等）。只有某一社会集团利益和其他任何一个社会集团利益之间存在着无法消除的对抗，才能承认这个社会集团是社会阶级。单凭经济地位相同这一点，根本不足以认定某一社会集团的人们可能是社会阶级。资本家之所以成为特殊的社会阶级，只是因为他们与工人对立。工人也是阶级，只是因为他们与资本家对立。究竟有谁，有哪一个社会阶级与律师、医生、牧师等等相对立，而且他们就其经济地位来说，又同哪一个阶级处于对抗状态呢？他们不同任何阶级相对立，是因为他们的活动是非经济活动，处于占有有剩余劳动的经济过程之外。

由此可见，知识分子不能形成一个独立的阶级，同时也不属于其他任何一个阶级。换句话说，知识分子是没有一定阶级色彩的社会职业集团的总和。由于收入靠自己劳动获得，而所得报酬又比一般体力劳动高得多，所以脑力劳动者就其利益和意志来说，可以归附于现代社会所有的阶级。社会每一个阶级在脑力劳动者中间，都有自己忠实的公仆、保护人和领袖，他们能够卫护各种不同的经济利益而不与自己的经济利益发生冲突，因为后者同某一社会经济制度没有直接的联系。因此，我们看到，一部分知识分子把劳动人民群众的事业看做自己的事业，而另一部分却同有产阶级一道走。

我国知识分子所起的特殊作用，是我们社会结构的特点之一。在这种情况下，我们所说的知识分子不单单是脑力工人，而是具有十分明确的心理特征的社会集团。一般认为，我国知识分子的特征是社会世界观的激进性、“爱人民”的思想以及由此而来的社会主义同情心。俄国知识分子，不论从哪一方面来看，它在许多方面

比起西方有教养的阶级来。无疑是一种不同的类型；西方知识分子，就其理想和社会同情心而言，绝大部分与资产阶级紧紧连在一起。

这种情况可以用俄国历史和俄国社会制度的特点来说明。俄国没有城市经济，因此俄国没有产生西欧那种起过出色作用的社会阶级，包括城市小独立生产者、行会手工业者（即西欧小资产阶级的主要成分）。小资产阶级创造了西欧全部文明，直到今天，脑力劳动者主要还是来自这个阶级。我们没有行会制度，也没有在社会和政治方面有某种影响的小资产阶级。我们的脑力工人完全出身于其他社会集团。在上一世纪的前半期，俄国有教养的阶级几乎与贵族合成一体了，只是后来才开始补充所谓各种阶层出身的人，包括僧侣、小市民、农民以及商人。

我国有教养的阶级，与西方有教养的阶级相比，由于社会出身不同，面貌也有所不同。西方有教养的阶级仅仅与他们赖以形成并给他们世界观打上深深烙印的社会阶级有着有机的联系。与此相反，我国知识分子的特点是脱离他们得以产生的那些社会集团，因此，他们也就不可能接受这些集团的世界观 [6] 。

究竟什么阶级概念的基础，对这个问题的看法在现代文献中远非一致。根据上文所述观点，某一社会集团的阶级性质，是由它在占有社会剩余劳动过程中所起的作用决定的 [7] 。伯恩施坦在批评我的阶级定义时，承认它更符合于马克思学说的精神，但他又提出另一种阶级观点。这就是说，在他看来，不同居民集团的财产状况才是社会划分为阶级的特征 [8] 。财产状况相同的人同属一个阶级；阶级差别就是不同社会集团财产状况的差别 [9] 。

按照伯恩施坦的观点，不应当说资本家阶级、土地占有者阶级和无产阶级，而应当说社会富有阶级和贫穷阶级。我认为，这样来认识阶级的本质，对经济和社会研究的目的来说是根本不合适的，因为这种认识掩盖和抹杀了对历史发展方向有巨大影响的各社会集团的重大差别。在现代社会中，斗争不仅发生在富有阶级和贫穷阶级之间，而且也发生在财产状况相同的阶级之间。占有土地的贵族和资产阶级的斗争，在西欧的近代史上起过非常重大的作用，尽管土地占有者和资产阶级都属于有产阶级。本书关于社会阶级本质的观点，把社会发展的真正动力即现代经济制度无法消除的对抗提到了首位。社会发展的现实过程是各阶级为维护相互对立的经济利益而斗争的结果（虽然不是唯一的结果），要比简单的贫富之间的斗争复杂得多得多。不妨再重复一句，这是因为不仅富人同穷人要斗争，而且富人同富人、穷人同穷人也要斗争。

在俄国文献中，关于社会阶级本质问题的争论，非常激烈，而且在我国民粹派社会主义和马克思社会主义代表人物之间引起了一场激烈的论战。民粹派主张阶级概念的基础是分配要素，而马克思主义者主张是生产要素。然而，这场论战由于双方对问题的提法根本错误，在理论方面毫无建树，而且丝毫也没有丰富阶级学说。正因为双方认定生产和分配因素是两个完全独立和性质不同的济经范畴，所以，要承认生产因素是决定性的阶级特征，就不能承认分配因素是决定性的阶级特征，反之亦然。然而，这正像下一章所说的那样，分配因素绝不是独立的经济范畴，事实上，它无非是从另一种角度来看的资本主义生产范畴。因此，上述这场争论不能把阶级学说向前推进一步[10]。正因为如此，无法发现恩格斯时而用生产关系差别，时而用分配差别来解释阶级差别这种情况的内在矛盾[11]。但是，必须记住（马克思主义者却常常忽视这一点），不仅资本主义生产关系，而且资本主义交换关系也导致社会分化为阶级。商人或者银行家也和工厂主一样，都是资本家。本书提出的阶级定义，既指生产关系，又指交换关系，因为占有剩余劳动，既发生在资本主义的生产领域，也发生在资本主义的交换领域。

在马克思看来，政治斗争无非是维护自己经济利益的阶级斗争。果真如此，那么，政党也只能是各阶级的政治组织，每个政党应当维护其所代表的那个阶级的利益。但是，这种观念是否符合现实情况呢?

在所有政党中，社会主义政党，特别是德国社会民主党，有着最鲜明的阶级性。因此，饶有兴趣的一个问题是，德国近年来投票选举社会民主党代表的几百万选民，究竟是由哪些阶级成分构成的呢?

关于这个问题，布兰克先生用统计数字作了说明[12]。布兰克先生所作的1903年选举统计，后来有一部分得到证实，有一部分被其他作者修正，但其结果却说明，即便是德国社会民主党也不能像它自称的那种纯粹是阶级的政党，即产业无产阶级政党。一方面，德国大约三分之一的工商业无产阶级没有投社会民主党人的票，却投了资产阶级政党候选人的票。特别是许多工人（天主教徒）的选票，投到天主教中央党那里去了。另一方面，拥护社会民主党的选民远不都是工人阶级。社会民主党代表所得选票中至少有50万张（也许还要多得多，当时这种计算方法，只能大约规定一个最低数，绝不会有更真实的选票数字）不是工人阶级选民投的。至少有50万资产者，投了那个自称为无产阶级政党的票。

但德国社会民主党的阶级构成最单一。其他社会主义政党在这方面远不如德国人。许多国家社会主义政党在产业无产阶级人数最少地区得票最多。例如，意大利有一些地方社会主义政党得的票数超过无产阶级选民人数好几倍。在保加利亚，社会主义"政党组织中小资产阶级占优势，为党员人数的三分之二。所得选票绝大部分来自农村，只有很小一部分来自城市" [13] 。

但是，不管怎样，社会主义政党都或多或少带有阶级的性质。这些政党的拥护者，如果说不单单是工人，那么在绝大多数情况下也都是来自被压迫和被剥削阶级。而其他政党的阶级构成却是形形色色的，根本谈不上什么阶级构成的单一性。

这一点还可以从下述事实得到证明：某一政党在不同时期所得票数波动很大，虽然国家人口的阶级结构没有发生多大变化。但是选民群众却从一个政党转而支持另一个政党，而在随后的选举中又回到了原来在政治上所支持的政党。不妨以英国为例。按照马克思的观点，英国要成为欧洲资本主义经济最发达的国家，就必须有阶级性质鲜明的社会主义政党。英国有两个政党——保守党和自由党竞相争取执政。总的来看，在现代保守党人要比自由党人力量大，常常执政。从传统的观点来看，保守党属于土地所有者的政党，自由党则是工商业资产阶级的政党。然而，试问：这一点又怎样能跟近三十年来英国保守党人执政（而在前三十年却是自由党人占据绝对优势）次数多于自由党人的事实统一起来呢？原来英国早就不存在它是工商业国家还是土地所有者国家的问题了。于是我们看到，正是在这个国家里随着农业的衰落保守党人力量加强了，而自由党人力量却削弱了。很显然，认为英国保守党主要是农业党的传统观点，早已过时，已经不符合实际情况了。

在这种情况下，英国选民极不稳定。1880年大选时，自由党人获得辉煌胜利。1885年自由党人再度获胜。1886年自由党人遭到惨败，而保守党人获得绝大多数选票，从而巩固了统治地位，多年来，除一度短暂中断（1892年大选）外，一直执政。在最近三次选举中自由党人获胜。然而在这一时期内并没有发生任何足以说明英国选民从一个政党转向另一个政党的阶级构成的变化。

世界上没有一个国家能像英国那样，无产阶级占人口的绝大多数，而且拥有如此强大的经济组织。英国在经济发展方面远远走在欧洲其他国家的前面，同时它又是实行议会制度和政治自由的古典国家。从所有这些情况来看，按照马克思的观点，只有英国无产阶级有希望建立一个特别强大、而且具有政治影响的政党。然而，也恰恰是在英国，工人阶级表露出对其独立的政治作用最不感兴趣。独立的工人政党只是在近年来才在英国出现，而且直到今天，其政治作用还很小。

所有这些情况表明，马克思主义者通常把政党与所构成的阶级等同起来的观点是何等错误。严格意义上的阶级政党是根本不存在的，任何政党就其实质而言，应当是一种超阶级的组织，因为政党力求包括尽可能多的不管属于任何阶级的人。即使是德国社会民主党也不能避免这一点，正如我们所看到的，它的队伍里也包括几十万资产阶级选民。

这是因为阶级利益不论多么巨大，也只是激发现代社会许多利益之一。人们联合为一个政党，不仅考虑到阶级利益，而且考虑到该党所维护的其他方面的全部利益。英国保守党的力量，就在于英国保守党人是帝国主义推行大胆的旨在增强不列颠帝国实力的国际政策的代表。自由党之所以变弱，是由于它支持了爱尔兰运动，在大多数英国选民看来，这个运动使不列颠帝国面临分裂的危险。

总之，国民的感情是极其重要的政治因素。除国民感情外，宗教利益是影响政党构成另一个强大的超阶级因素。例如，如上所述，德国信仰天主教的工人接受社会民主党的宣传远不如新教徒，因为宗教利益使他们厌弃社会民主制。极其复杂和多种多样的感情、利益、传统、习惯和动机决定着居民的政党派别，而在这些因素中，阶级利益并不是永远都起着首要的作用。

参考书目

马克思和恩格斯：《共产党宣言》。

Г.普列汉诺夫对宣言关于阶级和阶级斗争学说发展的大段前言的历史性评述。
马克思：《哲学的穷困》；《波拿巴雾月18日》；《德国的革命和反革命》;《资本论》，第3卷（最后一章）。
恩格斯：《反杜林论》;《家庭的起源》。
考茨基：《阶级利益》,A.帕西译，1905年。
伯恩施坦：《阶级和阶级斗争》，德译本，1906年。
桑巴特：《十九世纪九十年代德国国民经济》,1903年。
C.普罗科波维奇：《关于马克思的批判》,1901年。
切尔诺夫：《农民和工人》,1906年；《社会主义评论》，1908年。
A.沃尔斯基：《智力工人》,1906年。
E.洛津斯基：《知识分子究竟是什么呢?》,1907年。
伊万诺夫—拉祖姆尼克：《马哈伊斯基派是什么货色》，1908年；《俄国社会思想史》，1908第，第2版。
M.杜冈—巴拉诺夫斯基：《马克思主义的理论基础》。
П.贝林：《西方的政党》,1907年。
杰列夫斯基：《历史上的社会对抗和阶级斗争》,1910年。

---

[1] “国家是由三个公民阶级组成：生产阶级、土地所有者阶级和不生产阶级”。魁奈：《经济表分析》（E.德尔编：《重农学派》，1846年，第1部，第58页）。

[2] 诚然，杜阁效法魁奈，只提社会中存在三个阶级，但是，随后又指出，后一个阶级（不生产阶级）可分为两类：第一类是企业主——手工工场主、工厂主。他们拥有大量资本，从中获得收入，通过消耗资本来推动生产；第二类是普通的手工业者（artisans），他们单靠双手每天消耗自己的劳动，而得到的只有工资。杜阁：《关于财富的形成和分配的考察》，载《杜阁选集》，E.德尔编,1884年，第1部，第39页。

[3] 圣西门的门徒巴扎尔说：“人剥削人，是对抗状态的原因和结果。而对抗是过去全部历史最突出的事实。”（《圣西门理论的论述》，载《圣西门和安凡丹的著作》，第41卷,1877年，第190页）。

[4] 关于这个问题，可参看切尔诺夫写的颇有兴趣的小册子《农民和工人是经济范畴》,1906年。

[5] 马克思：《德国的革命和反革命》,1896年，第7—11页。

[6] 关于形成俄国知识分子独特的心理状态的社会原因，可参看拙著《俄国知识分子和社会主义》一文，载《俄国知识分子》文集，1901年。

[7] 考茨基在《阶级利益—特殊利益—一般利益》（载《新时代》第21期，第2册，第241页等）一文中，也提出了类似的观点。关于阶级对抗问题，是Ю.杰列夫斯基的《历史上的社会对抗和阶级斗争》（1910年）一书探讨的对象。

[8] “杜冈—巴拉诺夫斯基认为，马克思把不同社会集团对剩余价值和劳动剥削的关系作为划分阶级的基础。他为这个观点讲了许多话。另一个问题，是马克思所下的阶级定义是否符合实际情况。”（Э.伯恩施坦：《阶级和阶级斗争》,1906年，B.卡尔恰金译，第14页。）

[9] 同上书，第16页及以下各页。

[10] 参看B.切尔诺夫：《社会主义的探讨》（1908年，第311页及以下各页）对这场争论的叙述。

[11] 一方面，恩格斯在反驳杜林的“暴力论”时，主张生产关系是社会阶级构成的基础；另一方面，他又断言，“随着分配上的差别的出现，也出现了阶级差别 。社会分为享特权的和被损害的、剥削的和被剥削的、统治的和被统治的阶级”。（参见《马克思恩格斯选集》，中文版，第3卷，第187—188页。）

[12] R.布兰克：《德国社会民主党选民的社会成分》，载《社会科学文献f》，1905年，第3册。

[13] П.A.贝林：《西方的政党》,1907年，第101页，在这部有趣的书中对阶级和政党有许多细腻和正确的论述。

第二章 分配问题

一、 分配现象概述 。分配问题的特殊性。二、 国民收入的基本划分 。劳动收入和非劳动收入。萨伊关于生产性服务的理论。该理论的空洞性。非劳动者对劳动者的剥削是非劳动收入的基础。剥削概念的剖析。边际效用派和马克思派对分配问题理解的错误。

一、 分配现象概述

收入范畴是特殊的历史的交换经济范畴之一。收入总是某种交换价值；在自然经济占统治地位的条件下，不存在收入范畴 [14] 。

在交换经济中，对每一种经济的收入和支出价值进行数量计算，不仅是可能的，而且是必要的。只有通过这种计算，才能够弄清楚该种经济在经济上的合理性。总收入是指该种经济正常的，定期收回的全部收入的总价值 ，即作为相应经济过程的成果，全部归该种经济正常支配的总价值。纯收入则指补偿各种经营开支后归经营者支配的那部分价值 ，或者说，可用于经营者需要而无损于收入来源的那部分价值。经济活动的目的，是尽可能多地获得纯收入，而不是总收入，因为只有纯收入才是能满足主人需要的来源。

经济活动在产品生产和产品交换中表现出来，全部经济仅此而已，因为产品消费不是经济活动。因此，不妨认为，只要弄清楚生产和交换的因果依存关系，就足以了解收入现象了。而且事实上，在许多场合，情况确实如此。农民在自己的并且不是在抵押的土地上，不借助雇佣劳动而自力经营，他所得到的收入，完全取决于生产和销售其产品的条件。在这种情况下，除生产和交换学说之外，任何特殊收入学说，都没有立足之地。

因此，在经济科学中有特殊的分配 （或者说，资本主义社会各阶级收入学说）部分似乎令人难以理解。难道独立的分配问题可以与生产和交换问题并存吗？这就是非常重要的，而现代科学又没有认识到方法论问题，要回答这个问题，就必须揭示分配现象的方法论实质。

首先，应当承认，分配问题远远不能包括各种社会收入。不妨以农民收入为例，很明显，农民收入范畴不能列入生产和交换的范围，这早已不是什么新问题了。一般说来，所有小独立生产者的收入，不是分配学说的研究对象，因为这些收入是建立在纯属这些生产者个人劳动产品的生产和销售的基础之上的 。

这后一学说（分配学说）是在历史上形成的，只包括某些与其他社会收入有严格区别的收入，即由资本主义生产过程的实质所决定的资本主义社会三个主要阶级的收入：雇佣工人收入（工资）、资本家的收入（利润）和土地占有者的收入（地租） 。

分配部分就是仅仅与这三种社会收入有关的理论。至于其他社会阶级的收入，政治经济学就不列为特殊的研究对象，只是对这些收入的形成条件在生产和交换部分中顺便加以研究。要把一类社会收入列为特殊的研究对象，很显然，就必须有方法论根据。

实际上，上述三种社会收入与其他收入不同之点，首先在于这些收入在其产生过程中彼此有着密切的联系。例如，产业资本家的利润和工资，用逻辑的语言说，构成了逻辑上的相关论。工资以利润为前提，而利润又以工资为前提；同样，地租也是以资本主义生产的条件为前提的。所有这三种国民收入，只不过是把一定条件下生产的社会产品分成三个部分而已。

上述三种社会收入之间的这种联系，是建立在什么基础上的呢？这个基础就是：资本主义生产必须以雇佣工人、资本家和土地所有者三个社会阶级在生产过程中的联系为前提。在资本主义生产方式下，工人不占有生产资料，生产资料分别属于两个特殊的阶级——资本家和土地所有者。然而，没有生产资料，生产是不可能进行的，所以，在这种情况下，只有使工人、资本家和土地所有者在生产过程中相互间发生一定的联系，生产才有可能进行。从这种联系中也就自然地产生了相应的社会收入之间的联系。这些收入通过资本主义生产的条件

结成一个解不开的纽结，所以要了解其中一种收入的形成规律，不弄清楚其他两种收入的形成规律，是不可能的。

政治经济学中分配（sui gencris）这个特殊的问题，就在于解释这种联系，而不能归结于任何其他联系。独立小生产者的收入，不包括在上述联系之内，因而在分配理论中就没有它的一席之地[15]。

这种联系被资本主义的交换关系弄得更加复杂了。资本家凭借自己的资本不仅参加生产过程，而且也参加交换过程；商业资本，也和生产资本一样，是消费者获得产品的必要条件。只要注意到这一点，就能确定：分配问题是指通过资本主义的生产和交换条件而联系起来的社会各阶级收入之间相互依存的关系问题[16]。

然而，显而易见，不可能把分配视为资本主义的生产和交换领域以外的现象。分配现象不是独特的经济事实；而从某种观点来看，也如同资本主义的生产和交换过程。资本主义生产要有雇佣劳动。而雇佣劳动是什么呢？就是以工资换取工人履行其劳动契约，换句话说，就是一定的分配关系。因此，资本主义生产，离开分配现象，就是不可思议的；同时，分配现象，就其特殊意义而言，离开资本主义经济，也是不可思议的。

因此，分配现象只能是资本主义生产和交换过程的一个方面。究竟是一个什么方面呢？在资本主义生产和交换过程中某些价值在产生和转移，而在不同意义上参加这一个过程的是三个社会阶级——雇佣工人、资本家和土地所有者。我们说生产和交换现象，指的是过程本身，我们说分配现象，指的是与过程参加者即上述三个阶级的利益有关的过程的最终结果。

二、 国民收入的基本划分

各种国民收入可分成截然不同的两类：来自劳动（工资）的收入和来自占有财产（利润和地租）的收入，或者说，劳动收入和非劳动收入。

工人要获得生活资料，是生产必不可少的条件。从劳动收入方面来说，也不可能产生收入来源的问题。十分明显，没有劳动报酬，就不可能有经济过程。至于说非劳动收入，则是另一回事。非劳动收入的来源，远不是如此明显的。这种收入并不是经济过程的实质所要求的，它在社会基础上产生，是社会制度的历史交替特点的产物。

的确，可以认为，资本家和土地所有者的收入，也和工人的收入一样，在生产过程中是必要的。对生产来说，土地和生产资料（资本）也和劳动一样是必要的。J.B.萨伊从这一点出发，创立了著名的"生产性服务"学说，力图证明非劳动收入在经济上的必要性。萨伊的证明极其简单，因而显得有说服力。生产三要素对生产来说都是同等必要的，其中每一个要素都归一个特殊的社会阶级所有，即劳动属于工人，资本属于资本家，土地属于土地占有者。要进行生产，就必须从总产品中拿出一部分来付给生产三要素（不论是劳动还是资本和土地）提供的生产性服务。为这种劳务所付的报酬就是有关社会阶级的收入：劳动服务的报酬为工人的收入，资本服务的报酬为资本家的利润，土地服务的报酬则为地租。利润和地租，也和工资一样，都是生产要素提供生产性服务的必要报酬[17]。

这种推理是拙劣的诡辩，它来自逻辑学中所谓的"四名词"（quaternio terminorum），即前提和结论使用同一个术语表示不同含义。也就是说，前提中谈的是生产的要素——土地和资本，而在结论中谈的是社会阶级——土地所有者和资本家。萨伊说得对，土地和资本（作为生产资料）也和劳动一样，对于生产来说都是必不可少的，但是，绝不能由此得出结论，说资本家和土地所有者对生产来说也是必不可少的。如果同意萨伊的观点，认为资本和土地本身也具有生产力，那么，无论如何也不能由此得出结论，说来自土地和资本的收入必须属于非劳动者。须知，土地或机器如果归工人支配，其生产属性丝毫也不会消失。土地和资本的生产属性怎么能证实非劳动收入的必要性呢？得到非劳动收入的，不是资本和土地，而是资本家和土地所有者，因为他们占有资本和土地；如果工人占有生产资料，则土地和资本也会对工人提供"生产性服务"的。因此，关于生产资料的"生产性服务"问题，同下述问题毫无共同之处：为什么从使用生产资料中受益的，不是直接支配生产资料的工人，而是不直接参加生产的人。

不论用什么原因来说明利润和地租的现象，都不得不承认这两种国民收入与劳动收入有着根本的区别：劳动收入来自生产过程本身，而非劳动收入来自社会，它可以、也可以不取决于社会的阶级构成。资本主义利润这种特殊的非劳动收入之所以能存在，只是由于工人不占有资本；地租这种特殊的非劳动收入之所以能存在，也只是由于工

人失去土地。非劳动收入的存在，只有在除劳动阶级外，非劳动阶级也能得到社会产品份额的特殊社会条件下才有可能。

在现代社会中存在着非劳动收入，是现代经济制度所固有的社会不平等的明显表现。这种不平等在于社会一部分人为了其生存向社会另一部分人出卖自己的劳动，而得不到等值的劳动报酬。工人向资本家出卖自己的劳动力即自己的身体。资本家付给工人的则是自己的一点点资本，而不是他的身体。工人出卖其自身时，即确认自己是奴隶，而资本家购买他时，则确认自己是自由的，不需要劳动即可维持自己的生存。土地所有者的非劳动收入——地租情况也是如此。

尽管资本家的雇佣劳动与奴隶劳动，就其法律形式而言是截然对立的，但是这两种社会现象就其经济实质而言又是相近的，因为无论哪一种情况，都是外部的需要，而不是内在的动机迫使一个人为另一个人劳动；而这种外部条件又使另一个人可以不劳动即能维持生存。资本家和土地所有者的收入，也和奴隶主和农奴制时期地主的收入一样，都来自外部的强制和暴力。诚然，在奴隶制度下，这种外部的强制形式是体罚即鞭笞，而在资本主义雇佣制度下，体罚改为经济暴力即以饿死相威胁。然而，暴力并不因此就不再是暴力了。

既然承认非劳动收入是社会不平等的表现，那就得承认靠劳动收入的阶级受非劳动阶级的剥削。

剥削概念是经济科学所固有的概念中有代表性的例子，在经济科学概念中存在和应有的因素相互紧密地交织在一起，形成一个不可分割的整体。一方面，劳动剥削概念本身具有纯客观地确认劳动者阶级和非劳动者阶级经济上不平等的含义；另一方面，在这个概念中也夹杂着而且不能不夹杂着伦理因素，因为在说明一个人对另一个人的关系是剥削关系时，我们总是把对这种关系的道德谴责同它联系起来。甚至可以说，恰恰在道德评价中也含有剥削概念最本质的东西。

剥削概念，我们并不总是在伦理意义上使用它的。就这个词的广义来说，剥削概念与在这个意义上利用什么来达到某种外部目的的概念截然不同。在这个意义上我们可以说经营铁路、兴办邮政、开采燃料等等。如果把这个概念移用到人上来，那么，我们则认为人剥削人是指一个人使用另一个人的人身（个体），然而，这种使用是违反平等原则的。在劳动等价交换的条件下没有剥削。如果一个人给予另一

个人的劳动报酬少于他所付出的劳动，那就会破坏人类个性的等值原则，我们所说的人剥削人，就是指道德上不可容忍的行为。

因此，人类个性的等值观念，便是劳动剥削学说不可排除的伦理因素。古代社会及其伟大代表都没有这种观念，因而古代最高尚的哲学家也看不出奴隶制度有什么可耻的和道德上不可容许的行为 [18] 。

但是，劳动剥削学说中的伦理因素，绝不会削弱这个学说对政治经济学的作用和意义。因为政治经济学不仅要解释存在的东西，而且要设定应有的东西；不仅要分析现存的国民经济体制，而且还要激发人们进行社会的创造；它不仅是不成熟的理论，而且是活生生的实践。这种两重性是任何社会学说都无法避免的，因为任何社会学说都在追求实际的以至伦理的目的，而不会囿于冷漠无情的客观科学的范围之内。重要的仅仅在于：第一，我们要如实地认识我们加进社会科学中的伦理观念（而不要把它们所没有的反映客观现实的意义强加给它们）；第二，伦理观念是普遍适用的，也就是说，不是我们主观的和任意的理论体系，而是适用于每一个正常人的道德意识的必然结论。劳动剥削学说的基本伦理观念完全符合于这些要求，因为人类个性等值思想是普遍适用的我们现实理智的基准。

现代政治经济学甚至还没有意识到分配问题中所包括的方法论问题。在所有有关政治经济学的文章中，都有分配部分，但是，究竟什么是分配，经济学家对此通常都不去思考。这个问题就是提出来了，也根本得不到正确的解决。绝大多数经济学家倾向于把分配现象看做是价值现象。持这种观点的正是边际效用论者（维塞尔除外）。例如，这一学派最杰出的代表之一、美国经济学家克拉克说道："价值理论和团体分配理论，实际上是一个东西。" [19] 诚然这个观点看起来自然单纯，因而大有值得赞许之处。可是难道说工资不是劳动力的价格、利润不是使用资本的价格、地租不是使用土地的价格吗？在这种情况下，分配现象是否只能是某些经济物品的交换现象呢？

这后一种关于分配现象的观点是不正确的，这将在下面几章谈到分配论时详加说明。这里只要指出分配现象与交换现象的下述区别就够了。从上述情况可以清楚地看出，所谓三种国民收入在资本主义经济过程中密切相关，因此，其中一种收入，如果离开其他两种收入，都无法弄清楚，然而，把工资视为劳动力的价格、把利息视为使用资本的价格以及把地租视为使用土地的价格的方法，恰恰是忽视了这三种国民收入之间的联系。

此外，从一般的价格理论（边际效用论）的观点来了解利润是根本不可能的。这种理论认为，生产资料的价值是由生产资料制造出来的消费品的价值决定的。但

是，利润恰恰在于制造出来的产品价值不是等于、而是大于所消耗的生产资料的价值。那么，这种剩余的价值究竟是从哪里来的呢？边际效用论完全陷入试图解决这个问题，但用其观点又无法解决的困境，这是因为边际效用论从根本上忽视了交换双方的社会不平等现象。利润现象就是建立在社会不平等的基础之上的。

同时，马克思学派把分配问题看做是一般的价值问题，也同样遇到了一些无法解决的困难，但却是另一种性质的困难。这就是说，用马克思的劳动价值论解释不了工资现象。如果说劳动创造价值，那么，为什么工人得到的不是他创造的全部产品，而只是一部分产品呢？要解释清楚这一点，就必须超出一般价值论的范围，提出一些劳动价值论和边际效用论都根本没有的社会因素。应当承认，马克思试图在劳动价值论的基础上建立工资论，如下文所述，是完全失败了。

因此，无论是边际效用论，还是劳动价值论，都不能充分解释分配现象。这种情况促使政治经济学出现一个新流派，其代表目前还只是一位经济学家——施托尔茨曼，他力图把价值问题归结为分配问题。施托尔茨曼认为，产品的价格不过是社会产品在不同社会阶级之间分配关系的表现。可见，施托尔茨曼把分配问题和价格问题混为一谈，尽管两者意义相反 [20] 。

然而，施托尔茨曼理论的根本错误就在于这一点。他不懂得分配关系具有完全历史的、暂存的性质，而价值却是任何经济所固有的，而不管经济的内部结构如何。在社会主义经济中，即使没有现代意义的分配关系，但价值却丝毫不会失去其意义。产品即使不用于交换，也会完全保留自己的社会价值。

如果说分配现象是经济的历史范畴，而价值是逻辑范畴，那么，十分明显，分配学说与一般价值论就应该有严格的根本区别。摆在我们面前的是两个不同的科学问题，如果把它们混同起来，那就是不懂得它们的认识论的实质。

在本教程中，试图提出一种原则上不同于一般价值论的分配理论。当然，不同社会阶级的收入在资本主义经济中是通过价格实现的，然而，价格只不过是更深刻的统治和被统治社会关系的表现，而社会关系，归根结底，支配着社会收入的分配。

本教程所阐述的分配理论，与边际效用学派的分配理论毫无共同之处，在我看来，边际效用学派的分配理论已失去任何科学的意义。至于说马克思主义，我同它的分歧并没有所想象的那样大，我认为我的分配理论只不过是被改造了的和清除了一切不科学因素的马克思的理论。诚然，经过如此深刻的改造，后者已经无法纳入马克思的体系，但是，新旧理论的联系，在我看来，还是很明显的。也就是说，这

种联系就在于：我的理论和马克思的理论都认为，社会各阶级的收入是某些社会阶级分占仅由工人阶级劳动创造的产品的结果，从我的观点来看，非劳动收入是有产阶级剥削失去生产资料的工人阶级的结果。然而，马克思试图从根本站不住脚的绝对的劳动价值论出发，以极其人为的方法来证实这种剥削的存在。随后他又根据这个理论得出工资取决于最低生活资料的完全错误的理论。我用另一种方法证实剥削的存在，提出了另一种工资理论，这就是新旧理论的重要差别（且不谈其他方面）所在。

由于把分配问题看做是一般价值问题一样的特殊问题，我赞同李嘉图在他给麦克库洛赫的信中所表述的方法论要求："归根结底，与地租、工资和利润有关的所有重大问题，都必须用土地所有者、资本家和工人据以分配产品的比例来说明，而这些比例是任何价值学说都解释不了的。"[21] 然而，李嘉图本人在自己的分配学说中并没有严格遵守这种方法论的要求。

参考书目

M.杜冈—巴拉诺夫斯基：《马克思主义的理论基础》；《现代社会主义》；《社会分配学说》，1914年。
施托尔茨曼：《国民经济理论的社会范畴》,1906年；《国民经济的目的》，1908年。

---

[1] 毕歇尔谈道："我们称之为收入的东西，在正常条件下，是交换的产物；在闭塞的家庭经济中，这是自给经济中产生的使用价值额，是主人所得的全部产品。但是，经济对天然意外情形的依赖使得储备积累愈感到必要，则收入与财产就愈难以分开。收入和财产成了一种分割不开的物质。"'甚之，在国民经济发展这一阶段，根本就谈不上什么'收入'；例如拉丁语reditus这个词的含义，就是从地里所获得的全部产品。"毕歇尔：《国民经济的起源》，第130页。

[2] 当然，独立小生产者的收入在很大程度上决定于他们之间生产资料的分配。但是，生产资料在不同的社会阶级之间的分配，是与社会收入分配问题根本不同的另一种性质的问题。在后一个问题中，生产资料的分配是以社会收入的分配为前提的。

[3] 从广义来说，分配问题包括了在经济来源的条件方面相互间有着内在联系的一切收入。例如，在前资本主义经济中，高利贷利息或商人利润都可能是分配学说的研究对象，因为高利贷利息和商人利润，如果不同其他社会阶级的收入联系起来，就不可能弄清楚。

[4] 参看J. B.萨伊：《政治经济学概论》，第7版，第67页等，以及《应用政治经济学全部教程》,1828—1829年，第4册，第64页。

[5] 从这个意义上说，把柏拉图的社会理想与现代社会主义理想作一番比较是大有裨益的。人们往往认为柏拉图是第一个现代社会主义的预言家。然而，这是最大的错误。诚然这位古代的伟大哲学家要求在其国家中将来消灭私有财产，但这仅限于社会的统治阶级。在这方面，柏拉图的国家根本不是现代的国家。现在，统治阶级拥有财产，被统治阶级没有财产，而柏拉图却想使统治阶级失去财产，被统治阶级占有财产。消灭私有财产对唯心主义哲学创始人来说，是使统治者成为最完美的国家维护者的手段，必须消灭他们的自私的感情、动机和利益，进而使他们成为"瘦弱的守护畜群的良犬"。然而，在柏拉图的国家里，除军人和执政者外，所有其他居民阶级都保留私有财产，在那里依然存在人剥削人，甚至还保存最野蛮的形式——奴隶制；只有希腊人不应成为奴隶；至于野蛮人，在柏拉图看来，他们当奴隶是战败者注定的命运。柏拉图的国家完全具有贵族的性质，与现代社会主义的理想有天壤之别。人们通常就是这样来看待柏拉图的，尽管佩尔曼反对这一点，但是他的反对意见完全不能令人信服（参看佩尔曼：《古希腊罗马时代的社会主义和共产主义史》,1910年，第133页及以下各页）。稍后，随着希腊社会制度的瓦解，古代思想的代表才慢慢接近人类平等的思想。斯多葛学派的观点就是如此。这样一来，便有可能建立一种具有新的社会世界观与现代社会主义毫无二致的社会乌托邦。埃夫盖米尔和雅布尔的社会小说，就是现代社会主义奠基人托马斯·莫尔的"乌托邦"的原型。

[6] J. B.克拉克：《财富的分配》,1908年，第24页（见中文版第18页）。

[7] 参看施托尔茨曼：《国民经济学理论的社会范畴》,1896年；及《国民经济的目的》,1908年。

[8] 大卫·李嘉图：《大卫·李嘉图致约翰·拉姆齐·麦克库洛赫的信》,1895年，第72页。

第三章 工资

一、 工资理论的基本原理 。工资与其他社会收入的区别。劳动力与其他商品的区别。二、 各种不同的工资即价格论 。平均生活水平论。工资基金说。供求是工资的因素。一般价格规律不能解释工资。工资的生产学说。克拉克学说。三、 工资社会说 。劳动生产率和工人阶级的社会力量是工资提高的因素。四、 不同劳动部门的劳动收入的差别 。脑力工人的收入。脑力劳动高工资的原因。体力工人工资的差别。五、 工资形式 。货币工资和实物工资。工资按劳动评价原则和按劳动合同参与者分类。工人分占企业的利润。六、 英国工资史 。十九世纪前的工资。工业革命。新时期工资的动态。

一、 工资理论的基本原理

所谓工资是指企业主向提供使用其劳动力权利的本企业工人支付的报酬 [22] 。名义 工资，是指工资的货币表现，而实际 工资是指工人能用这种名义工资买到的消费品的数量。

虽然工资是资本主义生产的三种收入之一，但它占有特殊的地位，与利润和地租有着根本的区别。利润和地租理论的基本问题，就是为什么一般有这两种社会收入的问题，因为利润和地租这两种特殊社会阶级的收入的存在，不是社会经济必要的条件，社会生产过程即使没有资本家和土地占有者这两个特殊阶级也可以照样进行。与此相反，工人的生活费及其要得到足够数量的消费品恰恰是经济过程的必要条件。

因此，在工资方面不能提出为什么工人普遍要取得生活费的问题。工资理论的基本问题必须用相反的形式加以表述：为什么工人的

生活费不能包括全部社会产品（除去生产过程中所耗费的生产资料）。为了使社会生产过程不致中断，只要求做到一点，就是它的全部必要耗费必须及时得到补偿。工人的生活费是这些必要耗费的因素之一；相反，利润和地租绝不是社会耗费的因素[23]。可见，从生产的抽象过程看，利润和地租是不可理解的，而工人的生活费才是完全可以理解的，它似乎应当包括除所耗费的生产资料之外的全部社会产品。

换句话说，利润和地租是历史的社会经济范畴，而工人生活费是逻辑的经济范畴。至于说工资，同利润和地租一样，是历史的经济范畴。因为，如果说，工人得不到必要的消费品，经济是不可思议的，那么，没有工资的经济却是完全可以理解的：如果社会全部产品都归工人所得，那就不会有工资，劳动者也就不再为资本家从事雇佣劳动了。

可见，工人获取生活费是逻辑的经济范畴，同样，这种生活费如果采取工资的形式（换言之，不能包括全部劳动产品），则属于历史的经济范畴。

雇佣工人的合同，在形式上与其他雇佣合同没有根本区别，是和任何商品买卖一样的交换行为。即使工人合同中买卖的对象是劳动力，对此也毫无影响。因此，工资显然可看做是人的劳动力这种商品的价格。

但是，如果承认劳动力是商品，那么很明显，这是一种极其特殊的、根本不同于其他一切商品的商品。

所有其他商品都是外部产品或人类经济活动的资料，即经济客体。人类劳动力就是人本身，也就是说，不是经济客体，而是经济主体。

人们常常指出劳动力商品这种特殊性，但是，指出这一点的意义却在于为工人和企业主合同所必须从属的特殊的社会政治措施辩护。因为这种合同关系到人的生存条件，所以，在这种情况下，为了工人的利益应当限制合同的自由。

这个由承认劳动力特殊属性而得出的结论，在社会政策领域是完全正确的，但对工资理论来说，却没有什么意义。

在我们看来，上述原理的意义则完全不同。这种使劳动力和工人自身不可分割的属性，对形成工资的客观条件产生了巨大的影响。这种属性的第一个后果是劳动力生产的不可能性，第二个后果是劳动力买卖双方完全特殊的社会地位。

不管工人如何卑贱，但毕竟不是资本家的牲畜，工人在市场外是自由的，他在自己家里不是为资本家创造劳动力，而是为自己、为满足自己的需要而活着。

如果情况不是这样，如果在市场外工人也变成简单的生产工具，那么，人的劳动力就会同其他商品毫无区别了。这种情况在奴隶制经济中发生过。从纯经济观点看，奴隶主把自己的奴隶如同家畜一样来繁殖和豢养。在奴隶制经济中，人的劳动力是在经济过程中生产 出来的，而不是在工人的生活过程中产生出 来的，因为奴隶主可以使奴隶繁殖 到他所需要的数量，而资本家则必须等待在人口繁殖过程中出现他所需要的人力。

人口繁殖远不是受资本家对人力需求调节的经济过程。人力需求的增长和工资的提高，并不总是要增加出生人数；相反，工资的降低也并不总是会减少出生人数。

这种情况是毫不奇怪的。工人是在人类生活各种复杂动机驱使下生活着的人。人口的增长是受极其复杂的各种规律支配的，远不是只取决于工资的高低。这里，只要指出有一些国家工资水平差不多，而人口增长情况却完全不一样，就足以说明这一点。

劳动力与其他一切商品的另一个重要区别，是这种商品的卖者和买者，就劳动力交易的实质而言，他们属于拥有不同经济力量的各个不同的社会阶级。在发达的资本主义经济中，出卖商品的是资本家，购买这种商品的既有资本家又有其他社会阶级。可见，买卖双方在出卖除劳动力以外的其他任何商品时，并不一定非得是不同的社会阶级不可。与此相反，劳动力出卖者构成特殊的社会阶级——无产阶级，而劳动力购买者也构成特殊的资本家阶级。

劳动力出卖者出卖自己的劳动力，是因为他们除此之外再没有什么可卖的了。正因为不占有生活资料和生产资料，如果他们的劳动力在他人经营的经济中找不到出路，他们就会饿死。从另一方面说，他们出卖自己劳动力的前提，是他们享有法律上的自由，正是在这一点上，现代工人同他们古代前驱者——奴隶有着根本的区别。虽然他们享有法律上的自由，但通常却没有根据兴趣来挑选职业的经济自由，所以不得不出卖自己的劳动力来谋求生存。

与此相反，劳动力购买者，为了购买它，必须拥有工人生活资料和生产资料，借以有效地使用所购买的劳动力。资本家购买他人劳动力后不需要亲自参加生产劳动，因而也就购买了不劳而获的个人自由。由于占有生活资料和生产资料，他们能够使工人阶级在经济上依附于自己。

任何其他商品的买卖双方，都不构成特殊的社会阶级，因而可以自由地互换身份，只要他们出于某种考虑需要这样做的话。购买铁厂主生铁的机器制造厂厂主自己可以办铁厂并出售生铁，而铁厂厂主也可以成为机器制造厂厂主并购买前者的生铁。与此相反，如果是出卖劳动力，买卖双方的身份就会固定不变。工人不是单凭愿望就能当上资本家的，而资本家也不会想当工人的，这是因为，工人一向是被迫出卖自己唯一的商品——劳动力，而资本家也绝不会放弃购买这种商品的动机。

所有这些使劳动力和其他商品产生了深刻的、根本的区别。工资在形式上是价格，但却不能把它归之于一般的价格规律。一般价格理论赖以产生的社会不平等，则是劳动力价格的基础。

二、 各种不同的工资即价格论

各种不同的工资理论通常都把劳动力看做是普通的商品。这些理论可以分为两大类。第一类理论满足于承认劳动力是商品，并把工资解释为一般的商品价格。第二类认为劳动力是一种商品即生产资料，并把工资解释为生产资料的价格。第一类又根据两种争执不下的价值

论分为两小类：第一类论点坚持用劳动力的生产条件来解释工资的高低；第二类的论点坚持用劳动力的供求条件来解释工资的高低。

据此，我们可以把工资即价格论大体上分类如下：

1. 工资是一般价格：①劳动工资论；②劳动力供求论。

2. 工资是生产资料的价格。

劳动工资论，可以说就是从前盛行的工人普通生活水平（Standard of life）论。根据这一理论，劳动力的价值是由劳动力生产的社会劳动耗费价值决定的，换句话说，是由维持工人的生活、劳动能力和延续后代所必需的物品的价值决定的。起初，这种理论带有悲观的性质，认为决定工人工资的工人普通生活水平处于最起码的生存线上。杜阁早就说过，工资不能超过工人赖以生存、劳动和赡养全家所必需的生活资料的最低限度。[24] 后来，这个学说又经过马尔萨斯的发挥和论证，为李嘉图所采纳，但作了若干重大修正。在十九世纪前半期它得到了经济学家的公认。在德国，这个理论被拉萨尔宣称为"铁的工资规律"[25]。

尽管这种理论直到现代还很流行，但工资取决于生活资料最低限度的理论，首先有极其严重的缺点，其内容非常含混而不确定。实际上，"最低限度的生活资料"在这种场合应当怎样理解呢？是指生理上所需要的最低限度的生活资料，即人在生理上缺少它就无法生存、劳动和繁殖，而且在各个民族和在不同时期其数值大体不变的生活资料呢，还是指文化上所需要的最低限度的生活资料，即在各个民族相差悬殊在不同时期变化很大的某种最低限度的文化需求？

如果指的是前者，则最低限度生活资料的学说就具有非常确定的含义，而与事实完全不符。从这种观点来看，可以预期，工资不仅不会在时间上有所变动，而且在某一时刻，对各个民族全体工人来说，或多或少都将是相同的（因为生理上的最低需求，当然不会由于气候等等因素的不同而改变），实际上，工资在时间上变动很大，尤其是在不同民族中显露出极大的非常稳定的差别。美国工人的生活水平（所谓Standard of life）比英国工人高，而英国工人的生活水平又比

大陆欧洲的工人高得多。这些不容置疑的事实表明，最低限度生理需求论是完全不能接受的。

因此，上述理论的拥护者，通常把这种理论解释为最低限度的文化需求。在他们看来，工资总是趋向于生活资料的最低限度，但并不是趋向于必要的生活需求得不到满足而濒于死亡的最低限度，而是趋向于按照该社会通行的文化习惯和习俗使工人能以生存下去的生活资料的最低水平[26]。上述理论采取这种形式，带有肯定工人普通生活水平决定其工资的性质。

上述理论所以这样说，是由于力求避免与事实抵触，但采取的办法却是不使理论具有确定的内容。它承认工人的生活水平决定工资，它是在时间上和空间上变化的变数。这些变化是由什么决定的呢？为什么美国工人的生活水平要比英国及其他国家工人高呢？这也正是上述理论留下来的完全没有得出答案的问题。

实际上，它完全歪曲了真正的因果关系。它在回答为什么英国工人的工资高于俄国工人时，所用的论据是英国工人的文化生活水平高于俄国工人，说什么英国工人吃肉，住有几间住室的房间，等等，而俄国工人却满足于喝菜汤稀粥，住工棚，睡板床，因此，英国工人用以支付生活费用的工资要高于俄国工人。但是，真正的因果关系恰恰是相反的，这不是明摆着的吗？英国工人并不是因为吃牛排而得到高工资的，而是因为他们得到高工资才吃牛排的。英国工人的生活有时并不比俄国工人好，甚至吃土豆打发日子。如果说他们现在生活水平提高了，只不过是由于他们工资提高了。英国工人生活水平的提高，是工资提高的结果，而不能反过来说，生活水平的提高不是工资提高的结果。同样，为什么俄国工人文化需求如此之低，为什么他们满足于如此贫困的生活，问题十分清楚，他们所得到的微薄工资，不足以吃牛排和住有几间住室的房间，尽管牛排比菜汤稀粥好吃，这一点，他们的品尝力并不比英国同行差。

上述理论把最低限度的生活资料说成是最低限度的文化需求，虽然说避开了工资在时间和空间上的可变性与确定无疑的事实之间的矛盾，但却失去了任何内在的含义。说工资量由劳动力生产的必要耗费决定，这实际上等于什么都没有说，因为这些耗费由于工人的生活水平不一而差别极大，而生活水平又取决于工资的高低。因此，解释老在兜圈子，而我们对工资的真正要素的认识却寸步不前。

由此可见，不是劳动力的价格决定于劳动力生产价值，相反，恰恰是劳动力生产价值决定于劳动力的价格。这是毫不奇怪的，因为劳动力，如上所述，实质上不是生产出来的，而是在人的生活过程中产生出来的，因此，生产价值范畴根本不适用于劳动力，如果硬要这样做，得到的只能是内容空洞的理论体系[27]。

尽管如此，生活水平论还有其一定的实际意义，当然，不是通常的生活水平决定通常的工资，相反，而是通常的工资决定通常的生活水平。然而，后者却是工资上下变动的重大障碍。即便从劳动市场条件看提高工资是可能的，通常的生活水平会妨碍工资的提高，因为工人满足于通常的工资，不想为自己利益来利用市场的有利情况。从另一方面说，假如市场的不利情况使工资出现下降趋势，低于通常的生活水平，那么，工人就会特别顽强地反抗这种下降。因此，通常的生活水平似乎是保持工资稳定的一种社会惯力。

根据上述分类，第二类工资理论是主张供求为劳动力价格的第一位要素的工资论。在其中，论述详尽、流传最广的（甚至到现在）是上世纪三十至四十年代在英国出现的当时最有名的工资基金说。持这一论点的是整个李嘉图学派及其最有影响的代表——穆勒。

这个理论的实质很单纯。劳动力是商品，这种商品的价格也与其他商品一样，取决于供求要素。十分明显，劳动力的供应是由什么决定的，它是由劳动力市场上的劳动力数量决定的。劳动力的需求则决定于资本家用以购买劳动力的资本数量。由此可见，一国的平均工资等于该国用于购买劳动力的资本除以该国工人数所得的商[28]。

工资基金说不仅在科学史上，而且在英国社会史上都起了重大的作用，因为它是英国资产阶级同工会斗争的精神武器，从这个学说中必然会得出下述结论：工会不能改善工人阶级的状况，因为它无力增加国家资本或减少国家劳动力的供应。因此，上述理论在经济学家中间广为流行，真到1869年J. S.穆勒放弃这一理论时才迅速失去它原有的声望。

这个学说的主要错误是它坚持用于工人生活费的国家基金不变的观点。实际上，不论从哪种意义上说，这种基金是不存在的。一国用于工资的基金额的增加可能有两个来源：一方面靠减少资本家用于其个人消费的那部分财产；另一方面靠把市场上闲置不用的资本投入生产。如果工人要求提高工资，那么通过上述两个来源就可以办到。一

般说来，对劳动力的需求不决定于社会资本数量，而决定于商品市场的状况，资本主义工业周期性地从繁荣转入萧条，对劳动力的需求也随之相应地发生完全不以社会资本数量为转移的变化。

此外，基金说把劳动和资本看做是两个独立的量。实际上，这两个量中的一个量——资本是另一个量——劳动的产品。从事生产的工人越多，则工人创造的生产资料和自己的消费品就越多。既然资本的生产永远不会中断，那么，社会资本的量就不能说在每一时刻都是固定的量。量是随着社会生产的进程而变化的。工人本身创造养活自己的基金，这种基金是工人自己的劳动产品[29]。

然而，不能因为工资基金说站不住脚，就说所有把供求要素提到首位的工资理论都是站不住脚的。一般说来，基金说现在是没有多大威望了，但大多数经济学家仍然认为劳动力供求是决定一国平均工资的基本因素。实际上，不论我们怎样看待劳动力，有一点是不容置疑的，那就是劳动力也要同其他商品一样在市场上出卖。商品价格受供求规律支配。而工资怎样才能不受这个规律支配呢？这个问题很难，需要作周密的分析。

供求规律是建立在假设某种商品的需求决定于该商品价格的基础上的。某种商品价格的提高会减少对它的需求，所以只有价格保持在一定的水平上，供求才能趋于平衡。如果不是这样，如果商品需求不决定于商品价格，那么供求的波动对价格就不会产生影响。须知，在这种情况下，供求只有在各种不同的价格水平上才能达到平衡。

在消费品方面可以看到需求对价格的依存关系，尽管由于一种消费品可以用另一种消费品代替，通常采取非常复杂的形式。相反，在生产资料问题上，这种依存关系的性质就不那么容易确定了。

由于存在利润，情况就变得复杂了。生产资料的价格显然应当由用它生产出来的最终产品的价格来决定，无论如何不能高于后者的价格。然而，经验表明，生产某种产品所必需的全部生产资料总和的价格，通常要比产品的价格低，或多或少低于后者。

这里所谈的价格差别，并不是偶然的或无关重要的现象，而是现行经济体制的基础。它形成资本家的利润，并且是整个资本主义经济

的中枢神经。总之，抛开这种差别是不行的。

它究竟是怎么来的呢？对于这个问题，应当由利润理论来回答。对我们来说，只要指出利润是影响生产资料价格、又使它的含义模糊不清的因素这一点就够了。

生产资料的价格低于产品价格，究竟应当低到什么水平呢？一般价格理论对这个问题不能作出明确的回答，因为利润不属于价格现象，而是分配现象。

但十分明显的是，生产资料的价格比产品价格不管低到什么水平，对生产资料的需求既不会减少，也不会增加。例如，资本主义经济的客观条件使这种价格差别从10%（资本主义利润以往达到这种的水平）减少到5%。降低这种利润率并不能使资本主义生产规模缩小，因为生产中止也就等于资本主义利润的消失，而资本家哪怕利润再少，当然是得到一点总比完全没有好。

对生产资料的需求在其总体上，甚至在一定的限度内，都与生产资料的价格无关：只要生产资料价格低于产品价格，生产资料的价格无论怎样提高都不能减少对它的需求。只有利润完全消失，因而产品价格与生产资料价格没有任何出入，产品生产才会停止，也就是说，对生产资料的需求才会减少[30]。

于是，我们得出一个重要的似乎离奇的结论：在资本主义利润范围内，生产资料及其总和的价格，是无法用供求关系来说明的。因为只有不同的价格水平的条件下，生产资料的供求才能达到平衡。现在我们应当进一步弄清楚，这个结论对什么样的生产资料是适用的。

如上所述，劳动力与其他生产资料有着根本的不同，就在于它是不能生产的。它在劳动市场上的供给，它在数量上的增加，是不受资本家支配的。而其他的生产资料是在资本主义生产过程中制造出来的。

无论消费品或生产资料都产生于资本主义生产过程。如果共同的利率根据资本主义经济的客观条件而下降或增长，那么，这种情况就会在同等程度上反映在消费品和生产资料的生产上。

因此，如果产品的价格和制造产品的生产资料的价格之差发生变化，那么这种情况也不能改变再生产的生产资料的价格，因为生产这些商品和生产产品时，利率应当是一样的。可见，价格的变化应当完全归结于那种不是生产产品的生产资料即劳动力的价格。

换句话说，再生产的生产资料的价格是受产品价格构成的共同规律支配的。由于劳动力不是再生产的生产资料，所以劳动力的价格本身包含着不以产品价格为转移的某种因素，也就是说劳动力的价格在相同的产品价格条件下可高可低，而且，这种变化，如上所述，丝毫不影响对劳动力的需求。这就是说，生产资料的需求不取决于它的价格，对于劳动力（而不是再生产的生产资料）的价格来说，有着重要的意义。

这一结论是许勒尔教授在详细研究决定劳动力需求的因素的基础上得出来的。他说："企业主通常在高工资条件下并不比在低工资条件下占有工人少。在为资本家规定的劳动力总价值的限度内，工资的高低对从业工人人数不产生任何影响。如果工资提高超过这个限度，需求就会完全停止，但只要不出现这种情况，工资的提高不会减少需求，而工资的下降也不会增加需求。"[31]

如果劳动力的价格确实同其他商品价格一样决定于供求，那么，劳动和资本斗争的实践就是毫无意义的了。我们到处可以看到，工人为创建更为有利的劳动报酬条件而同资本家进行着斗争。工人组织力求争取提高工资，而资本家组织却竭力降低工资。如果说劳动力价格最终是由供求决定的，那么，这个斗争就是毫无意义的了。须知，工人组织无法减少劳动力的总供应量，正如它无法为劳动力创造新的需求一样；同样，资本家组织也无法为劳动力创造新的供应。为劳动报酬条件而引起的劳动和资本的斗争，其最主要的表现形式在目前就是工人罢工。但是，如果说工资完全取决劳动力的供求关系，那么，不能改变劳动力供求关系的这些罢工又有什么意义呢？

对此可以表示异议，说什么现代资本主义卡特尔的实践表明，不仅可以人为地提高劳动力的价格，也可以人为地提高其他商品的价格。然而，卡特尔组织和工会在如何看待它们对价格影响的问题上，产生了下述重大分歧。卡特尔为了自己的利益通过适当调节供应的办法来调节自己生产的商品：如果说卡特尔能够提高商品的价格，办法

只能是相应地减少进入市场的商品供应。与此相反，工会无须减少劳动力市场的劳动力供应就能提高工资。诚然，罢工的实质就在于劳动力突然从劳动市场外流，然而这只是暂时的现象，罢工一结束，尽管工人在罢工成功的场合下会得到稍高的工资，劳动市场上劳动力又会回升到原有的数量。而卡特尔却做不到这一点，由此可以清楚地看出工资不同于其他商品价格的特殊性质。

事实表明，在劳动力供求关系不变的条件下，由于劳动和资本组织力量不同，工资也可能很不一样。

我们不妨用具体例子来说明工资和其他生产资料构成条件的区别。生产皮靴就要有皮革和靴鞋工人一定的劳动消耗。假定皮革厂厂主组织罢市，要求鞋厂厂主增加制革的工资，也就是说，靴厂厂主不得不用较高价格购买皮革，这时靴厂厂主的利润就会下降，低于皮革厂厂主的利润（例如过去靴厂厂主和皮革厂厂主利润相等）。但是靴厂厂主和皮革厂厂主都是资本家。如果一个资本家的利润比另一个资本家的低，资本就要从获利较少的一方逐渐流入获利较多的一方，在这种情况下，资本就要从靴鞋生产流入皮革生产。这样一来，会使皮革价格下降，恢复到原来的正常水平。看来，皮革生产者是不能靠鞋厂厂主利润的下降来提高自己商品的价格的。然而，假如靴厂工人举行罢工，假如他们提高了自己的商品即劳动力的价格，使靴厂厂主利润下降，那么，鞋厂厂主能否像反对提高生产资料——皮革的价格那样来反对提高劳动力的价格呢？他能否不生产靴鞋而把自己的资本投入增殖商品——劳动力的生产呢？显然不能，因为劳动力是不能在资本主义企业中生产出来的。如果靴厂厂主为了使自己的利润不下降，把资本从靴鞋生产中抽出来，投入其他某种商品的生产，那也不能提高利润，因为扩大后一种商品的生产必定要降低其价格，同时还要增加对劳动力的需求。这样一来，鞋厂厂主不得不同意降低利润来提高劳动力的价格。劳动力价格之所以能够提高，并不是因为劳动力供应减少，而是因为工人分占了资本家的一部分利润。

问题在于，各种生产资料的卖者都属于资本家阶级，而资本可以自由地（取决于相对利润率）从一种生产资料的生产转入另一种生产资料的生产。但是，资本家和工人都属于不同的社会阶级，资本家不能生产劳动力，因此，不论怎样提高工资，资本家也无力增加劳动力的供应，使工资恢复到原有的水平。

劳动力是一种实际上任何其他生产资料都不能代替的生产资料。当然，在某些领域内劳动力可以被其他生产资料所代替，特别是被机

器代替。然而，这种代替也只有在一定的时刻和极其有限的规模上才行，而且要或多或少经过一段时间后才能实现。尽管采用了机器，但对劳动力的一般需求并没有减少。

不管怎么说，事实表明，工人对工厂主来说是不能代替的生产资料，工厂主通常无法用解雇大部分工人和用机器代替工人的办法来对付工人提高工资的要求。假如机器代替工人为企业主开辟了广阔的前景，那么工人为提高工资而进行的斗争就是无望的了。实际上，正如经验所表明的那样，甚至在比较先进的国家，技术水平的变化也是相当缓慢的，这就防止出现随技术水平的提高而减少劳动力的需求。

但是，在一定的技术水平（对每个个别的时间内，我们有权假设它是一定的）条件下对劳动力的需求量是由社会生产规模决定，而不是由工资高低决定的。为了使一定数量的生产资料发挥作用，就要有一定数量的工人而不问其工资如何，不然，生产资料就将得不到利用，或得不到充分利用。一般说来，即使劳动力的价格提高了（当然，在使生产可能进行的一定限度内），对劳动力的需求也不会减少。例如，工厂主因为工人罢工不得不提高工资，那么通常也不会使工厂从业工人人数减少，就是说，从业工人人数通常不会发生任何变动，其结果工厂主要付给同样人数的工人以更高的工资 [32] 。

过去我们知道，工资的高低根据生产费用的规律是确定不了的。现在我们看到，供求规律也不是决定工资水平的最终环节。由此可以得出结论，工资一般不能用一般价格理论来解释，因为这种理论任何时候都不能解释为什么工资只是工人劳动产品的一部分，而不是产品的全部 [33] 。

第三种工资理论试图从另一个方面来探讨工资问题。劳动力是生产资料；但生产资料的价值却决定于用生产资料生产的产品。同样，劳动力的价值根据工资生产说 也应当决定于劳动产品，维塞尔提出了一些巧妙的方法，用这些方法可以从总产品中区分出某一生产要素的比重。既然在生产过程中可以把劳动、土地和资本用各种不同的方式组合起来，那么，也可以同样弄清楚在产品中劳动占多少份额，资本占多少份额和土地占多少份额。劳动的价值直接取决于产品有多少份额从技术意义上说算是劳动的产品。

维塞尔就是这样简单地和似乎彻底地解决了劳动力的劳动价值问题。然而，不论认为不同生产要素在产品中占有不同份额的理论有多么重要，但它不仅不是我们所需要的工资理论，而且在实质上与后者毫无共同之处。关键在于维塞尔所说的劳动力价值问题，同工人所得工资问题毫无共同之处。没有任何经济根据可以证实维塞尔所持的工资取决于劳动力生产价值的论点。问题十分清楚，企业主力求尽量少付给劳动力报酬，因为他为什么和遵循什么市场规律非得把从在技术上视为劳动产品的那部分产品份额全都付给工人不可呢？从另一方面说，工人力求尽量多地增加工资，但他们并不懂得，有哪些经济规律阻碍着工人占有在技术上属于生产资料——资本的产品。

但是，维塞尔自己也显然认识到了这一点。他承认其理论与社会收入的分配问题毫无共同之处，并且还承认实际工资绝没有与劳动力的生产价值相吻合的趋势。如果真是这样的话，从维塞尔学说的角度恰恰可以看得特别分明，工资是不能依据一般价格理论来弄清楚的[34]。

还有一些边际效用论者表现得较为勇敢，企图根据他们的价值论提出一套完整的工资理论。在这方面，在美国学术界享有盛名的美国经济学家克拉克的分配理论尤其值得注意。克拉克的学说虽然是维塞尔观点的发展，但却有着重大的区别。克拉克与维塞尔相反，他认为产品按不同生产要素区分的理论是社会收入分配的理论。

克拉克学说不仅有纯学术目的，而且有社会政治目的。他说："许多人指责现代社会制度，说它'剥削劳动'。如果这种说法被证实，那么，每一个正直的人都应当变成社会主义者。"[35] 克拉克想用自己的分配理论来消除现代社会上的这种责难，并证明在资本主义生产方式下不会发生任何剥削劳动的现象。

在克拉克看来，"社会收入的分配是受自然规律支配的，这个规律如果能够顺利地发生作用，就会使每一个生产因素获得它各自创造出来的财富数量"。[36] 这个结论是作者用下述方法得出来的。

如果其他因素数量不变，每一个别生产因素的数量增加，则这个因素的生产率就会下降。譬如说，如果在一定面积的土地上投入的劳动越多，单位劳动的生产率就会按一定的规律依次递减。但是，这对

其他生产因素来说，也同样如此。如果生产资料（资本）数量不变，工人人数增加，则工人的生产率就会依次递减。同样，如果工人人数不变，工人开工用的生产资料数量增加，则后面几个单位的生产资料（资本）的生产率就会依次递减。可见，单位生产因素的生产率依次递减是经济的普遍规律。

我们假定社会拥有的资本数量不变，而靠这种资本工作的工人人数却不断增加，那么，每一个工人的生产率，如上所述，就会依次递减。最后单位劳动的生产率将是最低的。这样，假定社会是静态的，假定劳动和资本的流动充分自由，竞争充分自由，那么，这最后一个单位劳动——边际工人的生产率就必须决定该社会平均工资的高低。工人应当以工资形式得到边际工人的全部产品，因为，如果工资下降低于边际产品，那么，企业主之间的竞争定会把工资提高到边际产品的水平。

然而，假定社会生产规模不变，边际劳动产品又是怎样确定的呢？这很简单。边际劳动产品，是指用于生产的劳动数量减少到一个单位时，社会产品则减少到这个单位产品的数量。边际工人生产率决定整个劳动的生产率，因为边际工人全部产品必须要按劳动计算，而劳动和资本结合较好条件下（在工人拥有大量生产资料条件下）所创造的产品，也都或多或少是资本的产品。

这样一来，如果工人能以工资形式得到边际工人的全部产品，那么，他所得到的恰好是工人的全部劳动产品。必须证明的论题得到了证实：工人从资本家手中得到了自己的全部劳动产品，根本谈不到资本对劳动的任何剥削。

这就是克拉克的理论。我们不能不同意克拉克的论点，他认为边际工人（如果大体上接受他创造的、引起强烈反对的边际工人这个概念的话）的产品应当在假定工人之间可以充分自由地进行竞争的条件下规定所有其他工人的工资，每个工人都可以说是边际工人，也就是说，他们谁也不能比产量最少的工人多得工资。同时，很清楚，边际工人（也就是一般工人）的工资（仍假定工人之间没有任何协议，假定劳动契约全属个人性质）不能高于边际工人的产品，因为，如果真出现这种情况，那么，资本家就没有任何理由来雇用边际工人了。但是，为什么工资不能下降到低于边际工人的产品，为什么工资应当达

到边际工人的产品水平，问题就完全是另一回事了。克拉克分配论的最大弱点就在于此。他不是竭力证明工资不可能降到低于边际产品，而是把企业主的竞争当做充足的理由来说明工资不会下降到低于他所认为的正常的水平。然而，把企业主的竞争作为根据，是完全错误的。

问题在于：克拉克也同其他许多人一样，只承认生产资料是资本，而根本不承认资本家付给工人的工资是资本。但是，这个看来无法反驳的观点（因为是玩弄术语），把这位美国经济学家引入了迷途。这就是说，克拉克从自己的术语出发，得出十分荒谬的结论，说资本家用于工资的支出不像用于生产资料的支出那样心疼，说资本家即使得不到什么利润，也将照付工资，并由此得出一个惊人的论断，认为企业主的竞争定会把工资提高到边际工人全部劳动产品的水平。按克拉克认为，企业主只要得到稍稍多于工资支出的剩余价值，甚至毫无盈余可言，也仍要增加雇用工人，除非雇用工人给他带来真正亏损时，才会停止这种无益的投资。假如资本主义企业主拥有的雇佣劳动的资金超过市场劳动力的供应，从而使一部分资金闲置起来，找不到用场，那么，资本家从雇用工人中得到的利润，就会降到最低限度，而且企业主的竞争也会把工资提高到边际工人全部劳动产品的水平。然而，这个假设丝毫不符合资本主义实际情况，所以，克拉克的全部论点也不符合这种实际情况。

实际上，资本主义市场并不感到劳动力紧缺，而资本也并不会因为找不到工人而闲置起来。资本家不仅力图靠转化为生产资料的那部分资金，而且力图靠转化为工人工资的那部分资金来谋取最大的利润。在这方面，他对不同的资本构成是不加区别的。因此，如果说企业主之间的竞争使来自边际工人的利润减少到零，那么，这种竞争也会使来自边际资本的利润减少到零，换句话说，利润在资本主义世界里完全消失了。但是，如果发生这种情况，那这也就不是资本主义世界了。

在现实的资本主义世界，资本家绝不会把全部边际劳动产品奉献给工人，他们把或多或少的一部分边际产品据为己有，可是克拉克却试图进行反证，实属不自量力之举。

三、 工资社会说

正如上一章所指出的，在资本主义生产过程中相互联系的各阶级间社会产品的分配，不是简单的交换行为，而是社会各阶级为争取社会产品最大份额在其力量不均衡条件下进行复杂斗争的结果。没有这种力量的不均衡，就不可能有工资，因为只有在经济上软弱，工人才被迫在市场上出卖自己的劳动力。上述各种工资理论的缺点，在于它们企图从一般价值论引出工资范畴，而一般价值论是以假定合同双方社会平等为基础的。相反，分配现象却恰恰产生于社会的不平等。

在上述理论中，值得特别注意的是工资生产说。

这个学说非常正确地认为，工资同工人的劳动生产率不能没有一定的联系。但它的缺点却来自力图从总产品中划分出特殊的工人产品。这种划分可能在其他方面有作用，但对于工资理论来说却毫无意义。生产过程既需要劳动本身，又需要生产资料。工人的生产率如果没有生产资料则接近于零。同样，生产资料的生产率如果没有劳动也等于零。工人离开资本，正如资本离开工人，都是无所作为的。在这种情况下，特殊的工人产品问题在决定工资方面不起任何作用，因为工资在现代经济的现实条件下，在工人之间存在协议的情况下，既可以低于也可以高于特殊的工人产品。

工资的高低不是取决于工资生产说所说的特殊工人产品，而是取决于纯社会产品，即（除地租外）扣除生产过程中所消耗的生产资料的整个社会产品。为了这种转化为社会消费的纯产品，社会阶级之间进行着斗争，每一个阶级都力图为本阶级占有更多的产品。整个纯产品从劳动财富论看来，是社会劳动创造的，而绝不是生产资料创造的，生产资料一般说什么也不能创造，它只能是人类手中的消极工具。进行生产的只能是人，尽管还要借助于生产资料。但是，社会劳动所生产的社会产品，工人只得到一部分，另一部分却被依靠自己经济力量的不劳动的阶级占去了。这些阶级由于占有生产资料和工人的生活资料，是社会生产过程的支配者和命运的主宰。

因此，从社会分配论 的观点来看，某一社会的工资高低取决于两个要素：一是社会劳动生产率 ，它决定社会各阶级应分得的社会产品数量；一是工人阶级的社会力量 ，它决定归工人所有的社会产品的份额。

因此，工资高低受两个独立要素调节。社会劳动生产率的任何变化，在其他条件相同时，必然要反映在实际工资的高低上。如果其他条件相同，劳动生产率越高，实际工资就越高，也就是说，工人占有的消费品就越多。这个要素才是决定各国平均工资水平的最强有力的要素。美国的工资比欧洲高，而在欧洲，英国又比大陆高。这些国家的社会劳动生产率也是按着这样的顺序变化的。同样，从历史上看，劳动生产率的增长也带动了工资的增长。

请看美国近五十年来的统计数字：[37]

单位：卢布

年度	工厂工人年平均工资	工人每人平均年产值
1850	480	2065
1870	733	4000
1900	850	4754

五十年来，美国的工资和劳动生产率都有了显著的增长，但劳动生产率增长得更快。

劳动生产率和高工资之间的依存关系也表现在具体方面。例如，英国总起来说工资比美国低，但有一些生产部门工资却高于美国。例如，纺纱生产就属于这样的部门。同时，我们还看到英国纺纱工人纺纱的数量比美国工人多[38]。

	纺织工人每磅纱的劳动报酬价值	纺纱工人的周工资
美国（新英格兰）	0.66便士	33—35先令
英国（兰开夏）	0.47便士	35—40先令

英国的棉纺业在劳动生产率方面也落后于美国，英国织布工人的织布数量少于美国工人。因此，英国织布工人的工资也低于美国。

	织布工人的劳动报酬价值	织布工人的周工资
美国（新英格兰）	1.6便士	25—$37\frac{1}{2}$先令
英国（兰开夏）	2.03便士	20—24先令

俄国工资非常低，主要原因就是劳动生产率低。如上所述，俄国纺一个纺锭的纺纱工人数要比英国多4倍。既然劳动生产率这样低，俄国的工资也就不可能高。

如果说劳动生产率影响工资，那么，反过来，工资的高低也影响劳动生产率。增加工资能改善工人的生活条件，提高他们的劳动能力和劳动效率。在此基础上能产生工人和资本家某种利益上的一致性。过去坚持而且现在还坚持劳动生产率同工资高低有依存关系的，是那些相信资本主义社会存在利益调和的经济学家。其中有：法国的勒鲁瓦·博利厄，德国的布伦坦诺和舒尔采—格弗尼茨，英国的普赖斯和贝尔，美国的申戈弗等。然而，这些经济学家过分夸大了劳动生产率对工资高低的依存关系。这种依存关系仅限于一定的狭小范围，否则，由工资高低而引起的劳动和资本全部斗争就是毫无意义的了。如果工资提高对资本家的收入毫无影响，他还要反对提高，那岂不成了十足的傻瓜。

社会劳动生产率决定工资的最高限度。显然，工资不可能达到这个限度，因为达到这个限度就等于消灭利润，换句话说，就等于消灭资本主义经济制度，而且工人的收入就不再是工资，因为雇佣劳动消失了。工资的最低限度，是生理上所必需的最低限度的生活资料，没有最低的生活资料，工人从生理上说就不能从事劳动和赡养全家。工资几乎永远也不会到这种最低限度。因为工人终究不是奴隶，能够维持稍好于奴隶的生活条件，并占有简单的生产资料。然而，因为存在着对工人特别不利的社会力量的对比关系，工资可能下降到这种水平，不过这是一种少见的情况。工资通常应该确定在什么水平上，这要看工人同企业主的斗争情况和工人阶级的社会力量如何了。资本离开劳动则毫无成果，劳动离开资本就什么也创造不出来。由于这种相互依赖关系而产生了决定双方经济力量对比的劳动与资本斗争的特殊方法，也就是集体停工的罢工方法。罢工对劳动合同双方来说，都是一种极其可怕的、用则两伤的武器。工人拒绝劳动，固然会使资本失

去作用，但也会使赖以生存而出卖的劳动力失去作用。罢工，工人要挨饿，资本家往往要破产。因此，双方都害怕罢工，这种斗争手段是迫使对方让步的作为最后手段而采取的。谁坚持罢工的时间长，谁就得到胜利，使劳动合同的条件变得有利于自己。

劳动力的供给增加，使企业主易于另找工人来代替罢工工人。因此，劳动供给增加，可使劳动价格下降，劳动力需求增加则可使劳动力价格上升。工人阶级越有组织，工会组织在工人中间越壮大，它们拥有的资金越多，那么，罢工对企业主的威胁就越大，工人阶级占有社会收入的份额就会越大。

凡是能够增强工人对资本家的独立性的因素，都会加强工人同资本家斗争的力量，即增加工人在社会收入中所占的份额。例如，国家为保护劳动对劳动合同实行干预（所谓劳动保护立法），是有利于提高工资的要素之一；国家为保障工人在生病、丧失劳动能力、年老时的生活而采取的措施也对工资产生有利的影响。工人有可能依靠独立生产而无须出卖劳动力即可获得生活资料，也加强了工人同资本家斗争的立场。美国有闲置的国有土地，每个人只要交一点儿租金就可以耕种，这种做法长期以来在美国起着稳定资本主义的保险阀的作用，它吸收了资本主义工业中多余的工人，从而使工资保持在高水平上。

与此相反，凡是能加强资本阶级力量的因素，都会相对削弱工人的力量，使工人在社会收入中所占的份额出现下降的趋势。例如，资本家联合组织——卡特尔和托拉斯，近来无疑大大加强了资本阶级，现在，有组织的资本能同有组织的工人相对抗，因为工人在停工时仅能有一点点资料来维持生存，而有组织的资本在纯经济的基础上要比有组织的工人强大得多。不过，不应当忽视，劳动和资本的任何斗争，只要出现广泛的规模，就会超出纯经济的范畴，那么问题也就不仅仅是经济方面的要素所能解决的。有一些罢工的例子表明，在资本家纯经济力量占据巨大优势的条件下，工人获得了胜利，因为在这种场合，问题是靠非经济要素，如该国社会舆论对工人的支持、国家政权担心工人阶级政治运动而实行干预等等来解决的。

在资本主义周期的各个阶段上对劳动力需求的波动极其强烈地反映在工资上。这是因为，工业复苏时，资本家利润增多，罢工会给其造成巨大损失，资本家为避免罢工，很容易对工人作出让步。相反，

工业萧条时，资本家就不害怕罢工了，因为市场条件要求缩减生产，工人无法阻止工资下降。因此，在这种情况下，工资高低也取决于资本家和工人经济力量的对比[39]。

随着机器代替工人而出现的技术进步，对工资产生非常复杂的影响。一方面，劳动生产率的任何提高，都使工人和资本家之间进行分配的产品增加。同时，技术水平的提高，导致生产的集中，使工人阶级易于组织起来。这里有着特殊意义的是，借助一定数量工人来开工的固定资本越增长，罢工给资本家造成的损失就越大，所以罢工的威胁对资本家的作用也就更大。所有这些都有利于提高工资。另一方面，机器成了工人的竞争者，资本家对工人的依赖性减少，失业现象增长。这种情况加强了资本家同工人斗争的立场。总的说来，生产技术的提高通常能提高实际工资，但是，不能达到由于劳动率提高而达到的那种程度[40]。

四、 不同劳动部门的劳动收入的差别

上面所说的都属于平均的工资水平，但是，工资由于工种不同，差别很大。某些劳动收入，严格说来不是工资，例如，高级脑力劳动的代表所得到的薪金和酬金可超过一般雇佣工人平均工资好多倍，雇佣工人的劳动大多是力气活，并不需要长期的预先培训。脑力劳动者的劳动收入完全由不同于用手不用脑的雇佣工人的工资规律来支配，因为脑力工人不是资本主义剥削的对象，而且无论从社会地位或收入条件来看，他们更接近资本家一企业主，而不是工人。能靠脑力劳动生活的人，通常应该属于有产阶级，因为脑力劳动需要长期训练，他们在训练期间不可能挣得生活资料，甚至要付相当高的学费。因此，脑力劳动一般说来是被有产阶级垄断的。可见，脑力工人根本不比脑力劳动的买者差多少，但也正因为如此跟体力工人却有着重大的区别。

脑力工人的收入途径有二：出卖自己的劳动产品，或者出卖自己的劳动。在第一种情况下，脑力工人充当在市场上出卖商品的企业主，而这种商品的买者是广义的消费者。例如，风景画家出卖自己的

画，作家出卖自己的书。这些商品的价格也同其他商品的价格一样受供求规律支配。至于谈到生产费用规律，它只是有限地适用于这种商品的价格，因为这种商品通常是个人创作的产品，是不可代替的产品，所以不能自由地再生产出来。

脑力工人收入的另一途径，是出卖自己的劳动。在这种场合，他们的劳动既可以直接出卖给消费者，也可以出卖给企业主一资本家。直接把劳动出卖给消费者的，有医生、律师和家庭教师等。他们的劳动报酬，也同出卖自己生产的商品的脑力工人一样，受同一的供求规律调节。担负国家和社会职务的人员，也同样靠出卖自己劳动而获得收入；但是，他们的报酬很少受供求调节，主要受习俗和该社会流行的与某一职务代表身份相符的生活水平观念调节。

例如，大臣享受优厚俸禄并不是因为找不到即便薪俸少也乐于并能够很好履行职责的人，而是因为国家认为菲薄的薪俸对担任这种要职的人的身份不相称。

还有另一部分脑力工人向企业主出卖自己的劳动。铁路工程师、工厂厂长、地产管理人都受雇于企业主，而企业主购买他们劳动是为了使企业赢利。从形式上看，这些脑力工人也是同体力劳动者一样的工人。但是，这相同点纯属表面上的。实质上，脑力工人的收入即便在这种情况下也是建立在与简单劳动的工资根本不同的条件上的。

脑力劳动者在企业里居于非常负责的地位，他们的决断对企业的利润影响极大。企业主直接关心的是，如何使他的管理人员把企业的利益同自己本身的利益尽可能地结合起来，这对于事业的成就是非常必要的。因此，在资本主义私人企业中，重要岗位的薪金往往是非常高的，大企业领导人的薪金有时高于大臣，资本家出于精心的计算不惜用几万重金来酬谢那种精明干练、能使他增加几十万利润的人。这种人的薪金，实质上不是别的，而是企业主利润的一部分，这部分利润是企业主不得已让与领导企业的亲近助手的。这些高级职员与企业主阶级直接结合起来了，并把自己全部利益与企业主紧密地联系在一起了。他们往往甚至在形式上也同企业主分不开了，例如，在股份公司通常高级职员就是该企业的股东。

甚至担任不太重要职务的人的地位也跟简单体力劳动者完全不同，因为脑力劳动正像上面所说的那样一般是被有产阶级垄断了的。

脑力工人通常利用这种垄断能够在自己活动的各个领域维护有利的劳动报酬条件，使他们的收入足以过上有产阶级（按其出身和教养来说都属于这个阶级）的通常过的生活。他们的工薪要受供求的调节，更要受习俗的调节。在雇佣脑力工人时，订约双方都可说是社会平等的、同属于一个社会阶级的成员，正因为如此，一般的价格规律更直接地适用于这种劳动收入，而不大适用于社会上不平等的资本家和体力工人的收入。

但是，在真正的工人阶级范围内，工资也有极大的差别。一般说来，工厂工人的工资要比手工业和农业工人高得多，而工厂工人中熟练劳动者（他们的劳动要经过特别的预先培训或手艺特别灵巧）的工资又比从事简单劳动的普通工人、干粗活的工人要高。其次，大工厂的工资通常比小工厂高，大工业中心比工业不发达地区高，城市比农村高，人口密集地区比人口稀少地区高。这些差别部分是指名义工资说的，因为在一个地区工人生活费用越高，工人应得的货币工资自然就越高，这样才能保证同等的生活水平，就是实际工资，也由于条件极其复杂，有很大的差别。大工厂的实际工资高于小工厂，特别是高于手工业者，其原因是部分由于大工厂的劳动生产率非常高，部分由于在大工厂工人组织得好，能保证更为有利的劳动合同条件。家庭工人是最没保障的资本主义剥削的牺牲品，因为家庭的劳动条件使工人之间很难达成什么协议。

在人口稀少的地区，实际工资往往较高，因为在这些地区，地方工人少，不能满足地方资本主义工业和资本主义农业的需要，只有适当地提高工资才能从外地招收工人来补充。总之，该地区劳动力供给越多，企业主更换工人越容易，那么，工人的力量就越小，工资也就越低了。

例如，俄国中心省份农业工人的工资低于人烟稀少的边区。彼得堡地区的工资比莫斯科地区高得多。这一方面是因为彼得堡的生活费用昂贵；另一方面是因为莫斯科地处人口稠密的工业区的中心，而彼得堡地处边境，得从相当远的中部工业省份招收工人。

有些行业和职业工资最低，因为这些行业劳动生产率最低，工人的熟练程度和技艺要求不高，工人受预先培训的时间也少，而且这些

行业工人的力量要比资本弱得多。在这些行业中，工资最低而劳动日最长，也就是说，工人劳动所得最少而劳动的时间最长。

例如，十九世纪八十年代，在莫斯科的一些工人中间，小草袋厂的工人工资最少，而劳动日又非常长，高达16—18小时。草袋工人工资低，活又重，一冬（工厂夏天停工）下来，累得疲惫不堪，用一个工厂主的话来说，“风一吹就倒”。[41] 草袋厂的劳动条件如此之差，是因为这些工厂都是小厂，靠手工操作，劳动生产率太低；工作不要求预先培训，每个农村来的工人都能胜任，而且工人都是从郊区农村招收来的，跟工厂无任何关系，因此，工厂主可以把工资降到最低限度，把劳动日提到最高限度，而工人对此却不能有丝毫的反抗。

五、 工资形式

工资可按所得价值的性质分为货币 工资（用货币支付）和实物 工资（用产品，主要用工人消费品支付）两种（这种划分不要与上述名义 工资和实际 工资的划分混同）。实物工资是自然经济的天然产物。现在，盛行货币工资，而实物工资已所余无几，主要用于农业，这一方面是因为农业产品可直接用于消费，另一方面是因为农村的货币经济不如城市发达。

在工业中，实物工资往往是额外剥削工人的手段。就在不久前，各个国家（特别是俄国）还盛行所谓“实物工资制”（truck system）——“工厂商店”制，付给工厂工人的劳动报酬不是货币，而是工厂主商店里的商品，其价格都比市场高得多。“工厂商店”制使工厂主能够降低工人的实际工资，有时，工厂主的利润与其说来自工厂的收入，不如说来自这种商店[42]。目前，对这种用商品而不是用货币支付工资的做法，各国工厂法都予以禁止。但在小工业中仍然坚持这种做法，其实，用商品支付是收购商人剥削手工业者的一种手段。

按劳动评价的原则，工资通常可分为：计时 （或按时间计算的）工资、计件 （按件计算的）工资、工作定额工资、累进工资和浮动级差工资 。按合同签订者可分为：个人工资、集体工资、承包工资 和合作工资 。

实行计时 工资时，工资是按工人为企业主劳动的时间支付。实行计件 工资时，工资则按工人们的劳动产品数量支付。但是，实行计时工资时，企业主对工人生产的产品数量多少并不是不闻不问的，而且还可能坚持要工人生产的劳动产品达到所要求的数量，如果工人生产的数量太少，就有可能不再签订劳动合同。至于说计件工资，它实际上始终以计时为依据的，是根据工人在一定时间内可能生产的产品数量的计算规定的，也是根据工人一天可能挣得的一定工资额规定的。一般说来，计时工资和计件工资远不像我们所想象那样有着深刻的根本的差别。也正是因为不了解这一点，以往经济学家才通常认为计时工资符合工人的利益，而计件工资符合企业主的利益。

实际上，这两种劳动报酬形式在一些场合，可能有利于工人，而在另一些场合可能有利于企业主。从工人方面来看，计时工资的好处在于：采用计时工资，工人工作不那么紧张也能得到规定工资，因为计时工资不逼迫工人拼命干活。所以，工人往往认为计时工资比计件工资好，担心采用计件工资时工人得不到与其劳动产品相适应的工资，而且会导致劳动强度的普遍增强。往往可以看到，厂主采用计件工资，以额外工资为诱饵来刺激工人更加努力地工作，随后又降低计件工资定额，到头来工人尽管付出了更多的劳动，生产出更多的产品，但是一天所得仍然和从前一样多。不过，在另一些情况下，工人宁愿实行计件工资，认为它对自己更为有利，尤其是在劳动强度不取决于工人的愿望，而取决于机器的运转、主体发动机转动的速度的时候往往出现这种情况。厂主只要使机器更快地转动，就会强迫工人提高劳动强度，生产出更多的产品，如果采用计时工资，全部好处就要被厂主得去，如果采用计件工资，工人也可以分得一些好处。因此，在某些最重要的生产部门，工人主张实行计件工资。

例如，在兰开夏的棉纺生产中，盛行计件工资，它得到了工会的大力支持。工人认为，在棉纺生产中工人的劳动强度取决于机器转动的速度，而且由于技术的不断进步，这种速度会日益加快，工人的劳动强度也会日益增强。实行计件工资，一方面可以阻碍无限提高劳动强度；另一方面，还可以使工人能从机器改进中得到好处。

计件工资的缺点是，它通常虽然能提高工人的劳动强度、增加工人的产品数量，但却不利于产品质量 ，因为工人力求生产得多些，工作起来就不那么认真了。

总之，只有当单个工人的劳动产品可以精确地进行数量计算时，才能采用计件工资，并不是所有工种都能采用的。因此，甚至在机器生产占优势的国家，也都比较普遍地采用计时工资。

工作定额工资，是计时工资和计件工资的结合。它与计件工资不同之处是，在这种劳动报酬形式下，规定必须在一定时间内完成的工作定额（工人超过工作定额，企业主不付报酬）。它与计时工资不同之处是，工人生产如果少于工作定额，工人所得也要相应地减少。因此，定额工资从工人角度看，它既有计时工资又有计件工资的一些消极的特征，所以工会极力反对这种工资形式。

累进工资 也是计件和计时工资的结合。在这种场合，工人按劳动时间得到工资，但是，如果工人生产多于定额，则所得报酬——奖金也相应地增加。这种奖金可以采取各种不同的形式。

例如，工人得到的奖金与额外生产的产品量成正比，或者把奖金额固定下来，使超过工作定额的工人不论生产多少额外产品，都得到同样的奖金；或者不论生产多少，只要生产比其他工人多，即可得到奖金。后一种累进工资形式对工人很不利，因为它驱使每一个工人都力求赶过自己的同行，从而普遍地提高了劳动强度。

浮动级差工资 是根据产品价格决定工人工资的变化：产品价格提高，工人的工资也提高，产品价格降低，则工人的工资亦随之降低。这种体制对工人不利之点是它把市场商品价格的波动都转嫁给工人。但是，这种体制能够保障工人甚至在商品价格猛跌的时候也能得到最低工资。因此，从工人利益的观点来看，这种体制很少引起异议。

就劳动合同参加者的数量看，如上述所说，工资可以分为：个人工资、集体工资、承包工资和合作工资 。企业主分别给单个工人支付，就叫个人工资；工人按组领取工资就叫集体工资。

只有在采用计件工资的情况下，一组不同工种的工人作为一个整体参加生产时，才会出现集体 劳动报酬形式。

例如，在英国，当生产玻璃瓶子时，四人工人小组共同参加生产，获得的是计件工资；所得工资按劳动合同规定的比例在小组参加者之间进行分配。

集体工资对工人来说没有什么坏处，采取它纯出于技术条件的原因，因为对每一个单个工人的产品实行个别付酬往往是办不到的。

然而，应当把这种工资形式与承包 工资严格地区别开来，承包工资的特点是该 承包组各个工人的工资用不同的方式进行调节。全组采取计件工资，但对辅助工人实行计时工资，全组的计件工资和辅助工人的计时工资之间的差额，归小组领导者——承包者所有。在这种场合，全组工人分成利益完全不同的两个部分：下层工人和主要工人，而主要工人关心的是尽可能多出活，因为他们的工资正是取决于这一点。在这方面，有时辅助工人可以得到与生产产品数量相适应的一定的奖金，以作为计时工资的补充。由于采取这种工资形式使工人利益相差悬殊，它很容易变成英国人所说的"血汗制"（Sweating system），因此，主要工人便成了"血汗榨取者"。

承包工资对企业主有好处。企业主靠它可以摆脱监视劳动的责任，因为这种责任已转给了承包者。工会极力反对这种工资。

合作 工资是指全组工人可以自行酌情进行分配的工资。在这种场合，工人组成劳动组合来出卖自己的劳务；关于这种组合已经在论合作企业一章叙述过了。

几十年以前，经济学家曾对尚未提及的一种劳动报酬形式即工人参与企业分红给予极高的评价。许多经济学家认为，这种劳动报酬能调和工人和资本家的利益。巴黎一家油漆厂厂主利克勒推行工人参与分红的经验尤其引人注意。他考虑到提高劳动生产率既可以增加自己的利润，又可以增加工人的收入，所以于1842年在自己的企业中实行这种劳动报酬形式，并取得了良好的效果。

但是，以后的试验没有实现利克勒企图调和劳动和资本利益的愿望。工人参与分红的做法在任何一个国家都没有得到较大的推广。为了阻止工人参加工会，企业主有时采取这种劳动报酬形式，甚至提出工人可以分得多少企业利润作为工人不参加工会的交换条件。于是工人不得不权衡，是参加工会还是参加企业分红的好处多，其结果几乎总是参加工会得到的好处多。

在工人参加分红的少数企业中，工人参加分红只能增加比工资多一点儿的收入。这种增加甚至可以说是骗人的，因为如果没有这点增加，工人可能坚决要求相应地提高其基本工资。总之，在工人阶级看来，这种制度与其他工资形式比较，并没有什么太大的好处。这种制度的缺点，是它力图把工人同企业紧密地联系在一

起，借以削弱工人跟资本家斗争的意志。其次，它能使工人阶级彼此疏远，并力图使本企业工人与其他企业的工人隔绝开来。

这种劳动报酬形式，也和累进工资一样，主要是对资本家有利。从工人的观点来看，累进工资甚至是最好的形式，因为在这种场合下，当劳动强度特别大、劳动生产率特别高的情况下，工人能够得到额外酬金。但是，工人参加企业分红，由于企业主经营不善，工人可能失去靠自己努力得来的劳动成果。因此，参加企业分红作为一种取得额外报酬的手段，只能较广泛地应用于高级职员。这种形式适宜在高级职员中实行，它完全符合企业主和职员本身的利益，因为企业的成就及其利润额主要取决于企业高级职员的经营活动，分给高级职员一些利润是使他们关心事业的一种最好手段。高级职员同企业的关系本来就够密切的了，再让他们参加分红，就会使他们越发靠拢企业主，越发关心企业主的利润了[43]。

六、 英国工资史

工资史迄今还很少从统计方面进行过探讨，因为这种探讨难度很大。就拿名义工资来说，即便经过漫长的岁月也很难收集到十分可靠的和可资对比的统计资料。属于同一个企业的同一种劳动的资料，似乎是完全可以比较的，但这通常也是办不到的；只能对不同企业不同年份的工资资料进行比较，但有可能把实际上只是不同企业的工资差别误认为工资在时间上的变化。至于说实际工资，对不同年份的资料进行比较就更加困难了，因为必须考虑到工人阶级消费品的价格。

一部严谨的工资史需要有现代科学尚未掌握的大量资料。研究得最好的是英国工资史。英国的货币工资从十六世纪到十九世纪都在不断提高，而实际工资的变化，情况则完全不同，在十七世纪前半期主要地是由于使英国农民丧失大量土地的农业革命，所以显著地下降。十七世纪后半期实际工资才有所提高，因为农业革命停止，英国工商业开始迅速发展。资本主义生产暂时完全在家庭手工劳动的基础上发展起来了。从十八世纪开始，七十五年来，运动仍在同样的方向上继续发展：实际工资没有下降，但增长缓慢。当时形成了一种看法（在斯密的著作中可以见到），认为国家财富的增长，必然导致工人状况的改善。

但是，后来的工资史并没有证实这种看法。十八世纪末和十九世纪初是英国工人阶级最艰苦的时期。关于这个问题，有大量的文献记载，证明当时英国人民大众的经济状况急剧恶化。从教区领取救济金的贫民人数激增，一些最重要的劳动部门工资下降。总之，在人民财富急剧增长的同时，工人阶级日趋贫困化。

所有这些都是工业和农业革命所造成的后果。这些革命标志着世界历史新纪元——资本主义体系高度繁荣时期到来了。农民是彻底地失去了自己的土地，工业中的小生产者深受工厂竞争之苦。工厂生产在其发展的初期阶段，不可避免地会使所有尚未参加工厂生产的人经济水平下降。在这个阶段，工厂只能安排为数极少的人就业。由于工厂的产品在同小生产的产品进行竞争，工厂产品价格下跌，势必引起小生产产品的价格下跌，也就是说，小生产者的所得就要减少。因此，在工厂发展的初期阶段由小生产者构成的居民群众的状况总是在恶化。工厂工人不是孤立于其他劳动群众之外的闭塞的阶级，所以，小工业所得的下降，势必要引起在某种程度上工厂工业工资的下降。

所有这些情况，英国工人阶级在十九世纪前半期都经历过了。英国手工织布工人的状况尤其艰苦，他们在十九世纪初有一百多万人。如果说在纺纱业中手工劳动与机器的斗争很快就结束了，那么在织布业中这种斗争竟长达几十年之久。手工织布业为求生存，不惜降低手工织布工的工钱来与工厂竞争。只是从十九世纪五十年代起，英国工厂才取得了彻底胜利，纺织（棉纺）工业的手工织布工终于退出了舞台。

从那时起，英国工人阶级的经济地位普遍提高了。工厂生产技术的改进不再降低广大小生产者的所得，因为后者的人数已相对地减少，而工厂无产阶级开始成为产业人口的主导因素。同时，在工人中间职工组织（工人联合会）的增多以及国家保护劳动权益的措施（工厂立法）扩大了工人的力量对比，有助于工人同企业主进行斗争，争取改善劳动条件。合作运动也对工人群众福利水平的普遍提高起了重大的促进作用。因此，这种情况之所以出现，是由于社会劳动生产率的提高和工人阶级社会力量的增长。

最精确的有关英国工资变化的统计资料是鲍利收集的。据鲍利统计，十九世纪三十年代以来英国平均名义工资的变化如下：

（以1890—1899年的工资为100）[44]

1830—1840年	1840—1850年	1850—1860年	1860—1870年	1870—1880年	1880—1890年	1890—1899年
60%	60%	65%	75%	95%	90%	100%

至于实际工资的提高要缓慢得多，因为生活费用（主要由于房租上涨）在这一时期上升得相当快。英国居民福利水平显著提高的主要原因，与其说是由于各个劳动部门实际工资提高，不如说是由于工人阶级构成中工资收入较好的工人比重大大增加，而收入较差的工人比重无疑地急剧下降了[45]。悉尼·韦伯对英国工人阶级状况变化的评述是可以接受的，他说："我们假设有各种不同的生活和劳动条件，并规定一种可以勉强维持生存的水平，那么，我们就会看到，在工资、劳动时间、住房和一般文化方面，低于这个水平的人所占的比重现在要比1837年小。但是，我们也发现，现在最低的水平也和以往一样低，而且生活低于我们规定的水平的人，就其绝对值而言，现在也许要比1837年多。"[46]

查尔斯·布思对十九世纪末伦敦居民生活条件所作的详细调查，一般说来，能揭示极端阴暗的情景。据布思统计，伦敦约有10%的居民可以说是属于赤贫一类，其中一部分是：乞丐、小偷、罪犯以及一般所谓的"社会渣滓"，另一部分是一些经常失业，以意外收入为生的人。其次是贫民，约占伦敦人口的22%。这些人收入不固定，在工商业衰退时大批失业。最后，伦敦仅有三分之二的人口处于贫困水平线以上。[47]

布思还进行了另一项饶有趣味的研究，对英国赤贫现象作了新的阐释。英国领取国家救济的贫民所占的百分比不大，而且有下降的趋势。布思按年龄类别对贫民进行调查，并相应地同全部人口加以比较，结果表明，贫民在老年人中所占的百分比很大，1897年，在65岁以上的人中贫民几乎达到30%。[48]

参考书目

一般工资理论：

马克思：《资本论》，第1卷。
桑顿：《论劳动》，1868年（俄译本）。
布伦坦诺：《现代工人基尔特》，1871—1872年;《现行法规下的劳动关系》,1877年；《论劳动工资和劳动时间与劳动效率间的关系》,1893年（俄译本）。
沃克：《工资问题》，1876年。
陶西格：《工资与资本》，1896年。
赫尔岑施泰因：《工资基金说》（俄国思想出版社，1890年），第6卷。
冈顿：《财富和进步》,1891年。
J.B.克拉克：《财富的分配》，第3版，1908年。
J.戴维森：《合同工资论》,1898年。
茨威笛奈克—祖登豪斯特：《工资政策与理论，重点研究最低工资》，1900年（俄译本）。
霍布森：《分配经济学》，译自英文，1903年。
B.热列兹诺夫：《工资理论研究的主要流派》,1904年。
扎尔茨：《工资基金理论史与批判文集》,1905年。
B.沃伊京斯基：《工资》，1910年。
Г.Г.施维塔伊：《工业冲突》,1911年。
C.索恩采夫：《工资是分配问题》,1911年。
杜冈—巴拉诺夫斯基：《社会分配理论》,1914年。

工资形式：

伯默特：《利润分配》,1878年。
弗罗梅尔：《利润的分配》,1886年。
S.韦伯和B.韦伯：《英国职工运动的理论与实践》，1900—1901年。
施洛斯：《工资形式》，译自英文，1900年。
茨威笛奈克—祖登豪斯特：《关于工资形式论文集》,1904年。
劳埃德：《劳工组合》，译自英文，1909年。

工资史：

罗杰斯：《英国劳动和工资史》,B.卡特科夫译自英文，1889年。
勒瓦瑟尔：《法国工人阶级史》，第2版，第2卷，1900—1901年。
R.吉芬：《五十年来工人阶级的发展状况》,1884年。
E.舍伐利埃：《十九世纪的工资》,1887年。
舒尔采—格弗尼茨：《大生产》，译自德文，司徒卢威校对，1897年。
S.韦伯：《近六十年来英国的劳动状况》，译自英文本，1909年。
鲍利：《十九世纪联合王国的工资》,1900年。

[1] 我之所以这样地给工资下定义，是因为想强调说明工资不是任何一种劳动报酬，它只是资本主义经济过程的劳动报酬。因此，付给在政府供职的官吏的劳动报酬（一般叫做俸禄 或薪金 ）、付给所谓自由职业者代表——医师、作家、律师等的各种高级脑力劳动的报酬（通常叫做酬金 ）都不是工资。付给仆人的劳动报酬（通常叫做薪金 ）以及付给任何粗活的劳动报酬，就其本义而言，已近似工资，但毕竟与工资有差别，因为雇佣仆人是为了干家务活，而不是靠其劳动赚钱。

[2] 因此，李嘉图把工资认为是社会总收入的因素，而把利润和地租认为是社会纯收入。

[3] “对任何一种劳动来说，工人的工资只限于其维持生存所必需的生活资料，这一点定会发生，实际上正在发生。”（《关于财富的形成和分配的考察》，载《杜阁选集》，Ed.德尔出版社出版,1844年，第1卷，第10页。）

[4] 拉萨尔在其名著《一封公开信》中写道：“在当前条件下，在劳动供求平衡条件下，决定工资的铁的经济规律是：中等工资总是保持在必要的生活资料水平上，即保持在一个人按照习俗为了维持生存和繁衍种族所需的必要生活资料水平上 。有一条是这样写道：实际日工资像一个犹豫不决的人，由于没有机会，老是围绕这一条波动，很长时间，既没有提高，也没有降低。实际日工资很长时间不能提高到高于这种中等水平，因为在相反的情况下，由于工人的状况好转，工人人口就会增加，人口的增加又会引起工资下降到原先的水平。实际日工资不能长期地大大地低于这种水平，因为在这种情况下，就会出现工人迁徙、放弃结婚、节制生育，而到最后，由于贫穷势必要引起工人人数的减少； 因为人数减少……就会导致工人的工资回复到原先的水平。”（《拉萨尔全集》（Gesammtwerke），第1卷，第15页。）至于马克思，毫无疑问，他也是立足于最低限度生活资料的论点。他把工资视为商品——劳动力的价值，而这种价值，像任何价值一样，按照劳动价值学说，应当由相应商品，在这种情况下即由劳动力的劳动生产价值来决定。

[5] 李嘉图说：“不要以为劳动的自然价格甚至于在食品和其他必需品方面，也完全是不变的和固定的。劳动的自然价格在同一个国家

的不同时期都有变动，而在不同的国家差别就更大了。因此，这种差别主要与人民的风俗和习惯有关……现在英国工人的住所安装的许多设备，在我国历史上很久以前还认为是一些奢侈品。”《李嘉图文选》,H.西贝尔译，第49页。

[6] 劳动力生产价值论的一批新的庇护者，例如美国经济学家冈顿，完全摆脱了该论点的较为守旧派的悲观情调。冈顿认为工资在工人需求增长的影响下可以不受限制地增长。但是，这样一来，因为受这种购买力数额的影响，工人又会产生新的需求，冈顿对这个问题却没有作出明确的答案。参看冈顿的《财富与进步》,1891年。

[7] 例如，请看福塞特是如何建立这种论点的：“国内的周转资本形成工资基金。如果我们想确定平均工资，我们就必须把这种资本除以全国所有的工人数。由此就清楚表明，工资的平均水平只有当周转资本增加，或者工人人数减少时，才有可能提高。”引自托恩托《劳动》一书的德译本，1870年，第92页。

[8] 工资基金说受到各种不同观点的批判。近来，Ф.沃盖尔和亨利·乔治对它进行了严厉的批判。然而，他们的批判尽管有些正确的看法，但包含的内容有相当部分是误解的，没有击中要害。基金论的新维护者陶西格却坚持工资基金说具有弹性 的论点；按他的看法，这种基金在每个时期不是不变的量，而是根据劳动市场的条件可以扩大或减少的。根据这种解释，工资基金的数额便成为工资平均水平不确定的原因 ，而不是这种平均水平确定的结果 了。这种解释，其结果只是简单的重复罢了，因为平均工资是由工资总额除以工人数来确定的。参看陶西格的《工资与资本》，第83页及以下各页。扎尔茨的《关于工资基金论的历史与批判文集》一书（1905年），是专门论基金论的历史和批判的，但是，它却反映作者自己观点的不明确性。

[9] 必须指出的是：所有这种论据指的是整个资本主义生产，而不是指这种生产整体的某一部分。

[10] 许勒尔：《论劳动力需求》，载《社会科学文集》，第33集，第1册，第64—66页。

[11] 最近一位理论家戴维森把所谓“必须完成的一定工作量与劳动价值无关的看法，认为是对工人工会和工人阶级的误解”。而他又继

续解释说："需求是经常与价格有关的"。（戴维森：《合同工资论》,1898年，第37页。）但是，在这种场合工人是有理的，也像他们逆着工资基金理论家的道理而发展自己的工会组织时一样的有理，B. C.沃伊京斯基正确地指出："工资高低的波动几乎一点儿也不影响出卖者一方和购买者一方的劳动力的数量。"（B.沃伊京斯基：《工资》，1910年，第13页。）

[12] 为了更加准确起见，必须预先说明，就某种意义说，工资当然是一般价格论的一部分，因为，工资不管怎样形成，毕竟还是价格；但是，一般价格论像它在经济科学中所真正具有的那种形式，按照它从交换双方社会平等的假设出发来分析价格规律的理由，不能说明工资恰恰就是国民收入其他形式。这对边际效用论还是对劳动论来说，价格趋向劳动消耗只能在某些商品出售者在社会上处于平等的情况下才是完全正确的。相反，工资是社会不平等条件下的价格。社会不平等条件下的抽象价格论是不可能的，因为这种不平等可以表现为各种不同的形式，实际上，历史上也出现过这种不同形式。因此，抽象价格论是从契约当事人的社会平等推测出发的，而研究社会不平等条件下的社会收入，是指社会不平等的某一历史形态——资本主义社会的个别分配现象。

[13] "为了正确地解决产品的归属问题，应当与分配收入问题截然分开。"（维塞尔：《自然价值论》，第78页。）维塞尔通过对共产主义国家的推测来研究归属问题，共产主义国家的全部产品属于工人，并按现代的含义来说，当时只谈工资是不行的。

[14] J.B.克拉克：《财富的分配》,1908年，第3版，第4页［见中文版第3页］。

[15] 同上书，第5页［见中文版第6页］。

[16] 谢尔戈夫斯基：《机器的价值与价格》，第15页。

[17] 舒尔采—格弗尼茨：《大生产》，译自德文，1897年，第159页。

[18] 英国工人联合会当时还很软弱，而各行工业又处于萧条时期，所以工资猛烈地下降，相反，最近时期的特征是：尽管失业现象

加强和对劳动的需求大大减少，但工业萧条却没有引起工资多大的下降；原因是英国工人阶级增强了自己的经济力量，所以在劳动市场不利的情况下，仍然有可能维持自己一般的生活水平。

[19] 1910年B.沃伊京斯基在《工资》一书中对影响工资高低的社会因素作了有趣的分析。作者虽正确地阐明了一般工资理论的弱点，但本人却又表现某些片面性，只谈及一种工资因素——工人阶级的相对社会力量，而不谈两种因素。见C.索恩采夫有价值的书：《工资是分配问题》,1911年。

[20] И.扬茹尔：《莫斯科省的工厂生活》,1884年，第44页等。

[21] 同上，第108页。

[22] 关于工资形式，见施洛斯：《工资形式》和C.韦伯与Б.韦伯夫妇的：《英国职工会运动的理论与实践》。

[23] 鲍利：《联合王国的工资》,1900年，第125页。

[24] 不同的劳动部门某些工资数字还不能说明工人阶级经济状况的一般变化，这是因为不仅需要计算同一种工人的工资，而且要计算每种工人的相对人数。各类劳动部门的工资可能降低，而工人阶级的平均工资可能增加。让我们举例说吧！一个劳动部门20个工人，每人可得10卢布，而另一部门有5个从业工人，每人可得20卢布。假设两者工资都下降，前者的工人每人可得8卢布，则后者的工人每人可得18卢布；如果后者的工人数增加到20人，而前者降到5人，在这种场合，以前所有工人的总工资等于300卢布，则每个工人平均工资为12卢布。现在工人总工资为400卢布，每个工人平均工资为16卢布，如果两类工人的工资减少，就会出现两者平均工资的提高，因为支付工人报酬的百分比增加了。

[25] 悉尼·韦伯：《长期统治下的劳动》，第18页。

[26] 见查尔斯·布思：《伦敦人民的生活和劳动》,1892年，第2卷。

[27] 查尔斯·布思：《英格兰和威尔士的老年穷人的状况》,1894年，第42、420页。

第四章 工会

一、 工会及其职能 。工会史。中世纪的学徒组织。英国工会的产生。工会史上的四个时期。工会的职能。互助合作。失业救济。罢工。德国工会。二、 革命工团主义 。法国现代工人运动史。职业介绍所及其职能。“全国劳动联盟”。法国工团主义的理论与实践。对议会制社会主义的批判。工会是无产阶级唯一的阶级组织。无产阶级的斗争方法。对工团主义的批判。

一、 工会及其职能

工会旨在维护工人 即劳动力出卖者的利益 的工人组织。因此，工会必然是战斗性组织 ，要同劳动雇用者、企业主进行斗争。除了这个主要目的之外，工会通常还要在工人遭到种种不幸时开展互助，例如，遇到生病、死亡、丧失劳动能力等情况时，提供补助金。但是，对工会来说，只有第一个目的，才是重要的目的，正是在这一点上，它与目的单纯的工人共济会 不同，共济会只致力于互助活动，而不同劳动雇用者进行斗争。

至于说工会的历史，首先可分为两个时期。第一批工人组织，是在中世纪城市工业开始衰落这一特殊的经济和社会情况下成长起来的。从十四和十五世纪起，行会手工业逐步演变为大工业家庭体制。于是，行会师傅和学徒之间便出现了对抗，学徒分离出来而成为特殊的阶级，并且联合起来，组织帮工协会来维护雇佣工人的职业利益。[49] 帮工协会在十五、十六世纪有了很大的发展，它们同行会师傅的斗争进展十分顺利，致使大多被行会师傅把持的社会政权被迫采取最严厉的措施来阻止这些组织的发展。十六世纪帮工协会发展到了高峰，随后，由于受到他们赖以产生的行会制度迅速瓦解的影响而走向

衰落。在衰落的手工行业中，雇佣工人不可能顺利地发展自己的职业组织。

工会发展的新时代是从十八世纪开始的，并在许多场合完全是重新开始的。例如，英国的新工会和旧帮工协会两者之间看不出有什么联系。[50] 新旧工会的差别在于：旧工会是在衰落的工业形式——行会手工业的基础上产生的，而新工会是在发展着的资本主义生产的基础上产生的。在十八世纪期间，随着资本主义生产（在这一时期带有大工业家庭体制的性质）的增长，英国的工会也发展起来了。哪里小工业继续占统治地位，哪里工会就不会出现。

十九世纪英国工联主义（工会）的历史可分为四个时期。第一个时期（包括上个世纪的头十年）的特点是：工人不仅极力反对资本家，而且也反对新的工业形式，即资本主义的生产方式。工人力求恢复过时的、用于调节劳动条件的法规，总之，他们不了解已发生的经济革命。早在1826年就发生过手工织布工反对纺织工厂的运动，致使许多工厂遭到破坏。但这个运动是这类运动的最后一次。

第二个时期包括三十年代和四十年代的革命时期。1824年，出于政治上的原因废除了1799年禁止工会的法令。尽管禁令阻止不了工会的发展，但它还是束缚工人的手脚，妨碍了这些组织的发展。由于有了组织工会的自由，工会的人数迅速增加，在最近二十年间的工人运动带有极其特殊的性质。这正是英国革命运动时期，工人阶级一方面受到急进思想（宪章运动）的影响，另一方面又受到社会主义（欧文主义）的影响。

工人中间流传一种观点，认为职业工人组织的目的就是要建立一种制度，使它能够领导相应的经济企业，换句话说，成为生产资料的所有者，如纺纱工会应当成为纺纱厂的主人，织布工会应成为织布厂的主人，以及矿工等其他工会也应成为相应行业的主人。如果全体工人阶级联合起来组成一个全国性工会，下设各个工种分会，到那时这就成为可能的了。欧文成功地建立了一个约有50万会员的“全国大联合工会”。然而，这个组织极不巩固，就在它成立的1834年当年就垮了。尽管遭到了挫折，但欧文的思想却给三十和四十年代的英国工人运动打上了深刻的烙印。

从五十年代起，英国工人运动史进入了一个新的时期，这个时期大约持续到八十年代中期。工会发展了，但却没有把广大的工人群众

包括进去，仅仅是上层工人即所谓熟练劳动（skilled labour）者的事情。在工会中，尤为发展的是互助活动——如有生病、失业、死亡等情况发生时，则给予帮助。但是，正因为工会手里积聚了相当多的资金，也就失去了早先的革命劲头，不再想采取反对资本主义阶级的进攻活动了。早先的那般迷恋欧文社会主义的热情过去了，英国工会彻底改变了对待资本主义社会的态度，都或多或少地接受了资产阶级自由主义的理想。工厂法之所以得到工会的支持，是因为它适用于儿童、未成年者和妇女。工会坚决反对由国家对成年男人的劳动时间进行调节。

十九世纪八十年代，在英国工联主义的历史上发生了新的转变。五十年代和六十年代，是英国工业最繁荣的时期。工厂取得了彻底的胜利，英国成了拥有庞大资本的国家，其他国家的资本均未发展到这种程度，因此，英国趁大部分主要国家保护关税政策削弱之机，迅速抢占了世界市场。及至八十年代，情况发生急剧变化：资本主义在全世界取得了巨大胜利，英国遇到了像美国和德国这样的更加危险的竞争者，甚至在东方，在日本和印度，工厂生产也发展起来了。这些国家重新实行保护关税政策，向英国工业封闭了许多市场，英国工业的发展速度开始放慢了。要保持原有水平，以至有所前进，英国工人阶级就必须极大地加强本阶级斗争的毅力。自由的乐观主义被抛弃了，又回到三十和四十年代深深吸引英国工人的社会主义理想上来了。英国工人运动新的革命时代来到了，又出现了与三十和四十年代工联主义在某些方面相类似的所谓新工联主义。

1889年有名的码头工人（船坞工人）罢工，可以说是英国工人运动中出现新工联主义的时代。这次罢工第一次向英国工人阶级表明，新的劳动组织形式是能够建立起来的，这种组织形式不仅有利于工资较高的工人，而且有利于干粗活的工人。旧工会坚持一种信念，认为工会的力量完全在于它拥有多少货币资金。码头工人的罢工推翻了这种看法，码头工人是属于英国无产阶级最下层的干粗活的普通工人，然而，他们没有任何货币基金，却能挫败资本家，取得了辉煌的胜利。码头工人之所以取得了胜利，是因为他们激起了工人阶级对这场斗争的普遍同情。可见，舆论的力量是能够战胜资本的力量的。

旧工会由于只着眼于资金，要求会员缴纳更多的会费。它用这些会费来开展各种互助活动，只拿出极小一部分来支援罢工斗争。相反，新工会拥有最贫苦的一部分工人阶级，不能要求会员缴纳更多的

会费。它的货币资金不多，不能用来开展互助活动，它的资金主要用于资助罢工期间的工人。可见，工会的货币资金主要用作罢工基金。其次，正是由于货币资金不多，新工会非但不反对国家干预劳动合同条件的原则，而且还强烈地维护这个原则。它支持法定的八小时工作制，而且或多或少地倾向于社会主义。

但是，新工联主义的胜利，不妨说是昙花一现。事实表明，新式工会来得快，垮得也快。现在与过去一样，在英国工人运动中起领导作用的仍是旧式工会，工会代表大会所通过的社会主义决议，以及属于温和社会主义政党的特殊的工人政党（独立工党，Inde-pendent Labour Party）的成立表明，它在最近一个时期，确实又振作起来了。

旧式工会有两项基本任务：第一，保护出卖劳动力的工人；第二，开展各种互助活动，对工人的死、病、丧失劳动能力进行保险。如上所述，工会不同于工人互助会（英国人叫做"friendly society"），一向致力于完成第一项任务。

工会往往人数不多，怎么能圆满地进行互助保险业务呢，这一点也许令人不能理解。正如"保险"一章所说的那样，只有拥有更多的人，保险才能排除本身业务中的偶然性因素。只有这时，才能准确估计保险力求避免的偶然事件在未来出现的可能性。工会组织似乎是太小了，难以承担保险业务。其实，工会的保险业务完全不是按照正确的保险业务技术要求进行的。工会对于确定保险奖金额并不进行精确的核算，通常也很少考虑到要经常备有货币资金以履行它对会员所承担的义务。尽管如此，工会通常尚能顺利地做好自己的保险业务。问题在于工会与其他保险机构不同，完全是一个协作组织，其会员被共同的利益紧密地联系在一起。因此，工会在必要时出于履行自己职责的需要，可以向会员增收额外会费，而对于一个经商性质的机构来说，要用这种方法来完成任务是办不到的。工会之所以把保险业务同它的主要任务（与企业主斗争）结合起来，是因为这种斗争需要货币资金，而货币资金要通过开展相互保险业务才能吸收进来。正因为如此，工会才力求发展互助业务，并把收集来的货币资金，在征得会员同意的情况下用作罢工基金。

对工人生病、死亡工人家属进行救济等等，并不是工会的专门职能。但是，在工会保险业务中，有一项业务亦可用作与企业主斗争的手段，这就是救助失业者。当工会帮助生病的会员时，它不过是帮助一个有困难的人，如果救助失业者，那它就不仅是帮助有困难的人，

而且也是帮助有工作的人，使他们不致因生活无着落而流落街头，这样做的结果，工会加强了工人为改善劳动条件而与企业主进行斗争的阵地。有时，帮助某些个别失业者，其效果对工人来说相当于一场集体罢工。

韦伯夫妇引用过一个规模不大但组织得很出色的工会的例子。这个工会五十年来没有举行过一次罢工，而且还通过利用下述政策控制了企业主：只要企业主对工会的要求不作让步，工人就一个个地扔掉业主的工作（这时可领取工会的失业补助金），而这种经常性的轮换工人可使生产解体，企业主不得不作出让步。可见，这种零星的罢工也同一般的罢工一样奏效。

所有工会的主要任务都是以有组织的工人来同资本家对抗。工会力求在商订劳动合同时不让个别工人作为订约一方参加，而由工会工人小组出面，就有可能争取到更为有利的合同条件。这样，在工会的帮助下，订出的是集体合同，而不是个人合同。个别工人的利益，能够依靠或大或小的工人小组的共同力量得到维护。

工会所能做的最大威胁是罢工——工人集体罢工。为了罢工的胜利，工人在罢工期间就要在不出卖自己劳动力时也能生活下去。然而，工人储蓄有限，如无外援便不能坚持时间较长的罢工。因此，工会的作用主要在于它能在罢工期间向工人提供生活资料。

罢工对工人来说是最困难的时刻，因为工会的帮助不会很多。可是，罢工却给工厂主造成巨大损失。企业活动停止，也就是说，收入中断，许多开支（厂房和机器维修、资本付息、租金、纳税、职员薪金等）照常。此外罢工还打乱了企业的计划，不能按期交货，也不能进行新的订货。更换工人，即便能够做到，也总是要给生产造成混乱。所以说，甚至是短时期的罢工，也会轻易地使企业主失去全年的利润。

在工业繁荣的时期，每个企业主都竭力利用市场上短暂出现的有利价格来扩大生产，在这个时期发生罢工，给资本家造成的损失就更大了。这时，只要停止生产，订货就要转人与之竞争的企业，从而使企业主彻底破产。在工业萧条时期，罢工对企业主就不那么可怕了。但是，如果在他认为不利的时机停止生产，也仍然会给他造成巨大的损失。

在工业繁荣时期，罢工通常带有进攻的性质：工人为维护自己的利益改变原有的合同条件。如果不举行罢工或以罢工相威胁，资本家就丝毫不会想到要在工业繁

荣的时候提高工资，而繁荣带来的一切利益都会被资本家得去了。但是，举行罢工或以罢工相威胁就会迫使资本家拿出一部分利润分给工人。在这个时期，罢工通常可以取得胜利，而资本家也往往无须经过什么重大斗争而对工人的要求作出让步。

相反，在工业萧条时期，罢工大多带有防守的性质，资本家竭力想降低工资，工人则举行罢工来阻止工资下降。防守性质的罢工，通常是工人遭到失败。然而，罢工就是失败了，也能起到对企业主构成威胁、阻止工资下降的作用。假如企业主对罢工无所顾忌，那么，只要产品价格稍有下跌，他马上就会降低工资。

罢工是使斗争双方十分痛苦的、损伤极大的社会斗争形式。有几十万工人参加的长期罢工，它所造成的损失要用几亿卢布来计算。但是，罢工的根据来自资本主义雇佣工人条件的实质。如上所述，罢工是劳动同资本斗争的最有效的武器，因为劳动合同的条件最终要由斗争双方的社会力量对比来规定，所以，只要社会不把规定好的雇佣工人条件掌握在自己手中（如某些澳洲殖民地有过这种情况）罢工就不会停息。

但是，无论全社会或斗争双方都考虑到，罢工形式要尽可能少用。事实上，我们看到，随着工人阶级组织性的增强和觉悟的提高，罢工是比较少了，可一旦发生，就会是极其顽强和持久的。罢工威胁正在取代真正的罢工，因为不论工人还是资本家都同样关心如何做到预先估量对方的力量，如无必胜的把握，就不要把事态扩大到罢工的地步。组织良好的工会总是力求不使事态扩大，闹到罢工的地步，并尽力迫使企业主让步，而不致采取这种极端的经济斗争手段。西欧生活的事实表明，工会的发展，不会增加而只会减少罢工的次数，工会不再轻率地发起加重工会现金支付负担的罢工，因为罢工工人的生活费会使工会现金枯竭。

主人可能用同盟歇业 （企业主达成协议，一系列企业同时停业）来对抗工人的罢工。例如，一家工厂发生罢工，其他工厂工人支持罢工工人，这时工厂主就采取同盟歇业的方法迫使在业工人无法支持罢工的同志。近来，由于资本主义阶级组织的迅速发展，同盟歇业已成为资本家同工人斗争的常用工具了。

由企业主和工人代表组成的、用各种方式组织起来的仲裁法庭，是为和平调解劳资纠纷服务的。但是，这种仲裁法庭的弱点，是它要

有一定的法律根据。这种用来解决企业主和工人争端的法律根据是没有的，因为双方都在维护各自的经济利益，至于谁的利益获胜，这归根结底要取决于力量。

然而，除了解决有关劳动合同新条件的争端外，工人和企业主之间往往会发生如何解释劳动合同已采用的旧条件的争端。在这种场合，适用于仲裁审理的法律根据是有的，仲裁法庭也是可以成立的。英国工会的实践创造出十分完善的仲裁法庭这类组织，它由争执双方工人和资本家选出的专家组成，这些专家完全能够妥善解决工人和企业主在解释已订立的协议方面的争端。当然，如果一方想破坏这个协议，那么在这种场合仲裁法庭就会失去作用，争端也只得靠力量来解决了。

这些就是工会斗争的方式和手段。工会的目的，是提高工人阶级的经济水平：缩短劳动日，提高工资，一般改善劳动条件。有一个时期，经济学家曾依据工资基金说否定工会能够达到这些目的。可现在再没有人怀疑这一点了。工人越团结，越能形成一个整体，那么工人在经济上比资本家就越有力量，争得的劳动产品份额也就越大。十九世纪后半期英国工人阶级的经济状况好转，毫无疑问，在很大程度上应归功于工会。工会虽然仅有全国工人阶级的一小部分（约为成年男工人的1/4），但它还调节着其余一部分无组织工人的劳动条件，因而极大地促进了工人阶级运动的普遍高涨。到1911年底，英国工会会员人数已达3010346人之多。

德国的工人运动走了一条与英国相反的路。英国的工人政党是不久前在工会的蓬勃发展的基础上产生的。德国的工人政党——社会民主党已经成立四十多年了，而职业工会只是在近十年来才起到很大作用。社会民主党长期以来对工会是毫不关心的。拉萨尔坚持自己臆造的“铁的工资规律”，完全否定工会能在资本主义制度条件下提高工资。马克思主义者更多地懂得职工运动的意义，然而他们却认定工会主要是社会主义的宣传工具。德国的法律也极不利于工会的发展，迄今在德国工会尚无充分的自由。所有这些阻碍了工会的发展，会员人数在十九世纪九十年代初尚不足300000人。其后，工会开始迅速发展起来，到1911年工会会员人数已达到了3061002人。

德国工会包括若干个特殊的组织。最老的组织希尔施—敦克尔联盟是自由派活动家希尔施和敦克尔创立的，其目的是在工人阶级中建立与社会民主党相抗衡的力

量。这些工会至今仍敌视社会民主党。会员人数几乎稳定不变，略超过100000人。上个世纪九十年代出现了各种基督教（天主教和新教）工会，会员人数在1912年达到350930人。不过，德国主要的工人群众都属于社会民主工会（会员在1912年达到2559761人）。

这些工会，即使会员有一部分是社会民主党成员，一部分同情这个党，但都是在形式上与党保持完全独立的组织。德国社会民主党坚定地奉行工会应当保持政治中立的原则，因为只有政治上中立，才能把各种政治派别的工人联合到工会中来。但是，实际上德国工会远没有坚守这种中立，都带有某一政党的色彩。

在德国工会中互助业务很活跃，总起来说，要比英国差得多，这往往是因为在德国这些业务中有一些是由国家机构执行的（如疾病、灾害、残废和老年等强制性保险）。但是近来，随着工会的发展，而互助业务也开展起来了。社会民主工会拥有相当多的有组织的德国工人，对德国工人阶级的影响越来越大。这些工会是与社会民主党保持独立的组织，力求采取更加机会主义的政策，可以说比社会民主党更右的策略。因此，工会和社会民主党近来多次发生过需经互相让步和妥协解决的冲突。

二、 革命工团主义

法国工人运动打着所谓革命工团主义 的旗帜，有着异乎寻常的独特的形式。

法国的工人运动根本不同于德国和英国，是在另一种条件下发展起来的。1871年公社的瓦解，使法国社会主义遭到沉重的打击，因此，法国的社会主义运动必须重新开始，而且在法国经历了公社危机的唯一的社会主义工人组织，是某些职业工会。法国的马克思主义派别社会主义者的领袖盖德及其朋友，于1879年在联合工会（工团）的基础上组建了社会主义政党。这个政党试图领导法国工团主义者，为此于1886年建立了“全国工团联盟”。但是，由于这个政党把工团主义者仅仅看做是达到自己政治目的的工具，所以工团主义者很快就同它分裂了。

就在1886年巴黎也成立了新的工人机构，这就是“职业介绍所”，它理应成为法国同类机构的典范在法国工人运动中起着巨大作用。法国的职业介绍所 是饶有趣味的独特的机构。它的主要任务是在劳动供求之间起媒介作用，帮助工人在最有利条件下找到购买自己劳动的买主。为此，职业介绍所要对劳动供求进行详细的统计，

向寻找工作的人提供种种帮助，发给工人路费补贴，总之，采取各种可能的措施来减轻工人就业的困难。但是，十分明显，所有这些，只有在职业介绍所与工会保持经常联系、力争成为工会联合中心的情况下才能做到。同时，职业介绍所还要执行一系列其他的次要职能——组织工人的职业教育，筹办工业陈列馆、图书馆，举办专业短训班和工人讲座，等等。职业介绍所在与合作组织保持联系，力求成为所有旨在改善工人阶级状况的各种机构的环节。

职业介绍所在法国取得很大的成功，现在全国已有135所。许多工会同它有联系，会员人数达350000人（约占法国1911年工会总人数1029238人的1/3）。它取得这一成功的主要原因，是法国工会中互助业务开展得很差。这类业务中有一些职业介绍所也承担起来了，所以职业介绍所成为工会的必要的补充部分。而在英国几乎所有这些业务都归工会办理。

1892年，在圣太田召开的职业介绍所代表大会上成立了"全国职业介绍所联合会"，该会站在彻底社会主义的基础上，强烈反对盖德及其政党企图把工人同企业主的经济斗争从属于政治斗争并把工人的经济组织变成纯属社会主义政党的附属品。在此基础上发生了盖德的"工团主义者联合会"和"全国职业介绍所联合会"的激烈斗争。分歧的主要点是全面罢工问题，盖德分子反对全面罢工，而职业介绍所的代表（通常把这种思潮称为"革命工团主义"）主张全面罢工是无产阶级强大的斗争工具。1894年在有对立双方工人组织参加的南特代表大会上，第二种思潮取得了决定性的胜利，绝大多数与会者都投票赞成全面罢工的决议。南特会议结束后，"全国工团联合会"走向衰落，并瓦解了。1895年根据职业介绍所领导人倡议成立了一个新的组织"全国劳动联合会"，以取代退出舞台的"全国工团联合会"。1902年"全国职业介绍所联合会"也并入了新联合会，目前，新联合会是联合全法国社会主义派职工运动的中心。

可见，法国社会主义运动目前有两个中心：一是把政治斗争放在首位的统一社会主义政党，一是把经济斗争放在首位的工人阶级的经济组织"全国劳动联合会"。

法国的革命工团主义形成一种完整的独特的思潮，它与法国工人运动的特殊性质相吻合，而与通常的马克思主义的社会主义截然不同。在英国工人运动中继续保持领导作用的是旧式工会，它把互助会业务同工会职能结合起来，正是这种结合，决定了英国工会带有温和的性质，它不愿意互助业务和为此而积聚的巨额资金承担风险。德国的工会起先大多是战斗性组织，但也逐渐地把互助业务开展起来了。现在已经接近于英国式的工会。因此，德国的工会的战斗意志逐渐薄弱了，现在是比社会民主党更右了。这种情况在近年来举行的党和工

会的各种会议上已经暴露出来了。相反，加入“全国劳动联合会”的法国工团主义者，却主张进行战斗，所以比社会主义政党左。他们完全反对议会斗争，并力图通过工人同资本家的直接斗争来提高工人阶级的革命情绪。

法国工团主义不仅是一个独特的工人运动派别，而且是一种独特的来源于生活的理论。这种理论的核心是饶有趣味的关于代议制在社会生活中的作用的观念。马克思主义的社会主义在实际上主要归结为争取工人阶级利益的议会斗争。在革命工团主义理论家看来，议会斗争实质上不能给工人阶级任何好处。无产阶级幻想政党似乎可以具有纯阶级的性质，力图建立能在议会中维护自己利益的纯阶级的政党，这是自我欺骗。然而，纯阶级的政党过去、现在和将来都是不存在的，原因很简单：阶级是利益一致，政党是见解一致。属于哪一个阶级取决于人的全部生活条件，而属于哪一个政党只能取决于人的见解。但是，有着不同经济利益的人可能对许多问题有相同的见解，因此政党不可避免地要超出阶级的范围。这种情况不能不发生，因为政党不能不包括所有同情它的人，而不问他们属于哪一个阶级。

可见，纯阶级的党具有内在的不可能性，但这是不够的。在其他方面，政党无助于维护无产阶级的利益。任何政党都有支配者和被支配者、领袖和群众，议会机构太脱离工人阶级群众了，致使工人群众不能直接受其控制。议会活动需要很高的文化水平，普通工人难以办到。因此，政党的支配权自然而然地不是集中在与无产阶级毫无共同之处，就其经济利益来说属于资产阶级的那些人手中，就是集中在出身于无产阶级而与无产阶级生活完全分离的那些人手中。大政治活动家，其生活条件总是脱离无产阶级甚远，即便他年轻时曾经是无产阶级分子。

其次，议会，就其实质而言，不是阶级的斗争，而是阶级的合作。任何一个议会党团不论其革命情绪有多高，议会机器却不会不熄灭它的革命热情。议会活动都是议会工作的日常琐事，这种工作不但不否定现存的社会制度，反而在巩固它。政党参加这种日常的议会工作，就会对现存社会不再采取革命的态度，而且任何革命的辞藻都掩盖不了这个无可怀疑的事实。任何一个议会政党都力求扩大自己在议会中的影响，其结果，一个政党为达到某种议会目的势必要同其他议会政党达成协议，也就是说，不是同资产阶级政党进行斗争，而是同它们进行合作。

因此，任何一个议会政党都具有机会主义的性质，尽管它是多么想避免这一点。正是由于这一基本原因，尽管马克思主义的社会民主党力求保持对自己革命旗帜的忠诚，尽管它多次谴责改良的社会主义（它不主张革命，而主张在现存的资产阶级社会的范围内实现社会改良），但是，改良的社会主义不仅不让出自己的阵地，而且在世界各国的社会主义政党中实际上占据绝对的优势。从实践的观点来

看，革命的社会主义和改良的社会主义毫无差别：倍倍尔也好，伯恩施坦也好，盖德和若列士也好，都同样是改良主义者。

正因为如此，尽管社会主义政党参加议会活动已有好几十年了，但很难说这种活动给工人阶级带来什么真正的好处。议会制社会主义是无力实行任何一项有利于无产阶级的重大措施的，因而，可以认为，经验早已证实，利用议会来达到工人阶级的目的是不可能的。

此外，议会制社会主义不仅像干枯的无花果不能结果，而且是真正有害的：它向工人阶级灌输一种根本无法实现的幻想，似乎无须经过什么努力和斗争，只要通过议会选举就能达到社会主义的目的。议会制社会主义使群众不再相信革命，完全失去革命热情。这一点特别是在议会制社会主义盛行的国家，如德国，看得最清楚。德国的社会民主党，无论在任何情况下，都根本不能采取革命的攻势。在社会主义政党力量最强的"赤色王国"萨克森，实施了新的选举法，不准工人群众参加地方议会选举，社会民主党竟然屈服于这种践踏人民权利的行为而丝毫不想斗争的时候，这一点非常清楚地暴露出来了。

在议会制社会主义占据统治地位的条件下，普通的社会党人的社会主义活动，仅仅在于有时投社会党代表的票而已。这种秘密选举不承担什么责任，也不需要作什么自我牺牲。工人也习惯于这样的想法：争取实现社会主义理想的任务，不在自己身上，而在领袖身上，于是对社会主义渐渐淡漠起来了。

在工团主义者看来，任何政治组织对革命的社会主义都是没有用的。现代社会唯一的无产阶级的纯阶级组织是工会即工团。工会与从不具有纯阶级性质的政党不同，就其实质而言，不能由任何人而只能由工人组成。资产阶级腐蚀也丝毫危及不到工会。工人阶级不像政党那样脱离工人阶级，而是同工人阶级构成一个整体。在工会中没有领袖和群氓，因为工会的事直接关系到工人，人人都了解，都可以过问。工会是在同工人阶级群众直接协作下进行活动的。最后，最主要的，工会不是要同资产阶级合作，而是要直接同它进行斗争。因此，工会不仅是唯一的工人阶级的纯阶级组织，而且也是唯一的同资本家进行阶级斗争的组织。

可见，真正阶级的社会主义不是别的，只能是工团主义的社会主义。与议会制社会主义不同，它依靠的不是政党，而是工会。因此，它的斗争方法，它的策略也是根本不同的。

议会制社会主义寄希望于采取立法措施来维护工人的利益。工团主义的社会主义却不相信议会的帮助。因此，它只寄希望于工人阶级的自助；工人除了自己，再也没有什么可依靠的，他仅仅拥有用自己的力量能够争得和保护住的东西。由此而得出革命工团主义所宣扬的“直接行动”（action directe）策略，工人应当通过与资本家进行直接的阶级斗争，为自己争得较好的生活条件。工人组织得越好，工人的经济和社会力量越大，那么，工人在现行制度下能够获得的东西就越多。

同资本家进行斗争的手段可以说是各种各样的，不仅有连温和的工会也承认的传统罢工，而且还有其他用得较少的斗争方法，如抵制（用不买商品的办法同某一商行进行斗争），贴标签（尽可能购买经验证生产符合工会要求而贴有相应工会标签的商品），怠工（有意不认真工作或甚至直接损坏商品来同商行进行斗争）。其实怠工并不是所有革命工团主义的拥护者都支持的。

所有这些，都是在现行制度下争取改善工人阶级状况的斗争方法。然而，这些方法对于破坏资本主义制度和建立新制度的最终斗争仅起有准备作用。这种最终的斗争，只有采取使资本主义社会无法存在下去的全体工人群众总罢工，工人生产活动普遍停止的形式才有可能实现。这种总罢工应当起到消灭旧世界并将生产资料转归工人工团主义者所有的社会大变动的作用。

工团主义者对现代政府不抱任何希望，是现代政府的不可调和的敌人。但是国家力量的基础是什么呢？首先是军队。因此，工团主义的特点之一，就是敌视军队和军国主义。

工团主义者是反军国主义者，这一点也多为广大公众所熟知。他们力图通过破坏军队内部纪律、煽动士兵仇视军官和祖国观念等办法来搞垮军队。他们说，一旦发生战争，士兵也不要向敌人开枪；同外部敌人进行战争是内部举行起义的最好时机。

这就是工团主义的理论和实践。工团主义者对马克思主义的社会主义所作的批判，在许多场合是完全正确的。例如，不能不同意他们的核心原理：任何政党，就其实质而言，都不可能只是阶级的组织；只有工会才具有纯阶级的无产阶级的性质。但是，工团主义者从这个

完全正确的原理所得出的实际结论，却是站不住脚的。工团主义者把马克思的命题推导为极端的结论，说工人阶级的解放应当是工人本身的事情，从而否定了政党。实际上，应当得出的结论是：马克思的论题，就其绝对的形式来说，是站不住脚的，社会主义除无产阶级的阶级利益外，还不能不有赖于其他方面的利益。工团主义者否定政党，只承认工会，似乎是最彻底的马克思主义者，但是，这种彻底性却无非是论证马克思上述论题的归谬法。

十分明显，工会如果离开政党就不能顺利地进行捍卫社会主义思想的斗争，因为工会只拥有某种职业的工人，只能为维护这种职业工人的眼前的和极其狭隘的利益而进行斗争。工会把个别工人团体的眼前需要摆在首位，而不去考虑整个工人阶级的较为长远的目标，这就不能不使工人阶级产生某种分裂。只有政党才能团结广大工人群众，进行争取实现社会主义最终目的的斗争。如果说法国工团主义者组成了"全国劳动联合会"——表现得比政党更左，那么这是由于法国整个工人运动尚未成熟所致。法国的工会运动远不如英国和德国的发展，而革命工团主义者只是法国工人工团主义者的少数派。他们的革命性，是因为他们很少发挥工团主义者的作用，几乎不开展互助活动，只拥有少得可怜的货币资金，一般说来，同英国极不坚定的组织所谓的新工会相近似。他们既不履行维护工人切身利益的重要职能，又不怕失去什么，所以，热衷于发表战斗性演说，但是，由于在经济上力量很弱，进攻往往不能取得胜利，而且在失败的时候容易出现分裂。继续在英国工会运动中起领导作用的旧式工会，由于组织得很出色，又拥有雄厚的货币资金，情况就完全不同了。这些工会不轻易决定发动战斗攻势，因为这样做在失利时有耗尽工会资金之虞，而工会却要靠这些资金履行其重大职责，在工会会员中间开展互助业务。从另一方面说，这种工会如果拥有几万几十万英镑的资金，就是一种可怕的经济力量，在同企业主进行斗争时，就能完全切实地维护会员的利益。德国的工会也在朝着这种工会的方向发展，毫无疑问，当这些工会力量更加壮大时，法国的工会也会朝着这个方向发展的。

法国工团主义的策略可以归结为所谓的"直接行动"，即无产阶级在同资本家作斗争中直接夺取它所需要的权利，而不去对立法施加影响。但是，这种斗争只有在一定的市场情况下才能取得胜利。在大批失业时，工人举行罢工不能形成对企业主的严重威胁。至于其他斗争方式，如抵制和贴标签也起不了多大作用，而怠工，从工人本身的利

益来看，是一种极其危险的斗争手段，遭到许多工团主义代表的反对。怠工不仅使企业主受到损失，而且使生产根本无法进行，从而导致企业的毁灭。这对工人来说，绝非有利的。

因此，工团主义忽视维护劳动利益的立法措施，是没有道理的。在这一方面，不论现代政府做得多么差，但就是做的这一点点，对于工人阶级来说，也是非常可贵的。如果工人只靠自己的力量同企业主进行斗争，那么，工人目前的状况要比他实际的处境糟得多。国家对工人利益的保护是对工人自卫的十分重要的补充。如拒绝国家的扶助，那就是说对实际情况全然无知。

最后，工团主义者所鼓吹的总罢工，绝不能同工人阶级的政治斗争对立起来。总罢工只有具备一系列的条件，首先要有工人阶级的政治组织，才能取得胜利。

总的说来，工团主义的理论是马克思主义和无政府思想的奇妙结合。工团主义者的阶级观点，是从马克思主义者那里借用来的。他们把它发展到极端的地步，从而揭露了其缺点。他们轻视议会制和不可调和地仇视政府的观点，是从无政府主义者那里贩卖来的。他们反对军国主义和反对爱国主义的思想，也来自无政府主义精神的启迪。

工团主义的最终目的，在工团主义理论家看来，就是把生产资料转归工人工团主义者所有，从这个最终目的来看，工团主义复活了十九世纪三十年代欧文的工联主义。这种形式的社会主义，不妨称之为小团体的社会主义，是一种极不完善的社会主义[51]。小团体的社会主义是指把社会分为一些单个的工人团体，而各个团体之间也会发生像现今一些资本主义企业之间所进行的那种斗争，只有把生产资料全部地（而不是部分地）转归全社会所有，才有可能建立社会主义力求达到的所有社会集团的利益和谐一致的制度。可见，工团主义的理想不是真正社会主义的理想，而工团主义的策略，尽管有它的优点，如反对过分热衷于政治，但从整体上看，是错的，它不懂得政治斗争，特别是议会斗争对工人阶级是必要的。

参考书目

工会，及其历史和理论：
申兰克：《法国徒工协会》（《劳动史》汇编，译自德文，第2版，1905年）。
韦伯夫妇：《英国工人运动史》，译自英文，1899年，《英国的职工运动的理论与实际》，1900—1901年。
库列曼：《职工运动》，译自德文，1901年。
波尔·德·鲁齐：《英国职业工人联合会》，译自法文，1898年。
诺斯蒂茨：《德国社会民主职工联合会》，译自德文，1904年。
B.桑巴特：《劳动和劳动者组织》，译自德文，1901年。
维古鲁：《北美工人联合会》，1900年。
普罗科波维奇：《德国的工人运动》，第2版，1908年。
斯维亚特洛夫斯基：《职业工人联合会》，第2版，1906年。
罢工：
Л.斯卡尔任斯基：《罢工和工人协会》,1905年。
B.波塞：《工人罢工》（第3卷）,1906年。
E.伯恩施坦：《罢工的性质和作用》，1906年（俄译本）。
R.韦尔莫尔：《罢工》，1904年。
A.米克拉舍夫斯基：《罢工和社会问题》，1905年。
Ph.施泰因：《罢工和解雇》，1907年。
波利扬斯基：《工人罢工和刑事法典》，1907年。
B.沃伊京斯基：《工资》，1910年。
Г.Г.施维塔伊：《工业冲突》,1911年。
革命工团主义：
利亚加杰尔：《革命工团主义》，译自法文，1906年。
Л.科兹洛夫斯基：《法国工团主义论文集》,1907年。
波尔·路易：《法国职工运动史》，译自法文，1908年。
A.拉布廖拉：《改良主义和工团主义》，译自意大利文，1907年。
A.索雷尔：《暴力论》，译自法文，1907年。
E.斯塔林斯基：《社会主义的新流派》，1907年。
П.斯特列利斯基：《社会主义者队伍中的新派别》,1907年。

---

[1] M.库利舍尔在其《西欧从十三世纪到十八世纪前工业形式史概论》一书中力求证实行会制本身产生的帮工形成了敌视行会师傅的特殊阶级。然而，实际上他自己的论题根本就没有什么根据。

[2] 韦伯夫妇谈道："如果我们将研究一下某些工业部门（工人）协议产生的有关文件，就会看出工会不是从什么特殊的机构中产生的，而是从同一个工业部门出现类似雇佣工人的特殊情况中产生的。"（韦伯夫妇：《英国工会史》，E.伯恩施坦的德文本，1895年，第19页。）韦伯夫妇叙述某些工会形成的历史时，从未提到过这些工会与原先的帮工协会的联系。

[3] 参看拙著：《现代社会主义》,1906年，第5章。

第五章 劳动保护立法

一、 工厂法 。英国工厂法。其他国家的工厂法。八小时工作制问题。二、 工人保险 。德国工人保险。英国和澳洲殖民地老年人养老金。失业保险。根特制。三、 国家调节工资 。早期社会政权对工资的调节。澳洲殖民地工资的国家调节。英国的工资调节。

一、 工厂法

工会是保护工人阶级利益的工具。劳动保护立法的目的也是如此，其中起作用最大的是所谓工厂法。英国是工厂法的起源地。

早期英国和苏格兰的工厂主由于难以找到工人，广泛利用教区学生的劳动，这些学生是救济穷人慈善机关收养的儿童。慈善机关向厂主提供使用教区学生劳动的权利，只收微乎其微的酬金。厂主剥削童工劳动达到了无以复加的程度。1802年颁布法令，禁止棉纺和毛纺厂童工上夜班，并将白天劳动限制为12小时。到1819年，1802年法令又在棉纺工业中的未成年工人中全面生效，并且第一次规定儿童从9岁起始得进厂劳动。然而，这些法令由于缺乏监督（只是到1833年工厂检查机关才建立监督制度），实际上几乎没有遵行。1833年法令把受劳动保护的工人按年龄分成两类：童工（9—13岁）和未成年工人（13—18岁），并规定童工每天工作8小时，未成年工人一昼夜工作12小时。禁止童工和未成年工人上夜班。这个法令对纺织厂和织布厂全部有效。

初期颁布的工厂法均没有工人阶级参与制定。只是从十九世纪二十年代末起，英国工人阶级才开展了旨在进一步推行工厂法的运动，提出了女工和未成年工人10小时工作制的要求。这个运动胜利了，因

为工人的要求得到土地所有者阶级的支持，这个阶级同工厂劳动条件没有经济上的利害关系，并且由于1846年废除粮食法而想对工厂主进行（征收进口粮食税）报复。在这个阶级的支持下，议会于1847年通过了一项限定纺织厂未成年工人和女工一昼夜劳动10小时的法案。

1847年法令，不但把未成年工人和女工一昼夜工作时间缩短为10小时，而且也使成年人的工作日缩短到10小时，这适用于那种除雇用成年男工外还雇用妇女和儿童的工厂，因为单雇用成年男子做工，对厂主来说无利可图。

当时经济学家大都认为，纺织厂把工作日从12小时（1847年以前的情况）缩短到10小时，必将使工厂的利益蒙受重大损失。有一些经济学家，如西尼尔，甚至断言，如果劳动时间缩短，工厂主无利可得，工厂生产便无法继续下去。但是，1847年法令颁行几十年来，英国工业出现了空前的高涨，利润率不仅没有下降，而且据舆论分析，英国五十和六十年代的利润率要高于三十和四十年代。

由于劳动生产率的提高和劳动强度的加强，劳动日的缩短并没有对厂主的利润产生不良的影响。生产技术取得了很大的进展，提供了更加完善的新机器，其结果，工人在较短的工作日内生产的产品不是少了，而是多了。

缩短劳动日对工人来说，好处很多。缩短劳动时间本身就等于增加了工人的闲暇时间，也就是说，工人有更多的机会参与现代人类的文化生活和提高自己的智力水平。此外，缩短劳动日，对工资也有极大的间接影响。劳动生产率的增长是提高工资的有利因素。如果劳动时间缩短了，而劳动生产率不能相应地随之提高，完成该项工作所需的工人数就要增多，因此，对劳动力的需求就要增长，资本主义的失业后备军也就减少了，因为存在失业后备军，工人阶级争取提高工资就非常困难。缩短工作日的结果，工人阶级进入全面发展的时期。

英国立法历史的进一步发展主要表现在立法在所有新的劳动部门中推行开来。1867年，它仅限于小生产推行，而现在，它不仅在工厂生产而且在手工业生产中实行了，尽管附加某些限制条款，但在大工业家庭体制中也实行了。然而，英国立法迄今仍然坚持老观点，认为法律只应对童工、未成年工人和女工的工作日，而绝不是对成年工人的工作日进行调整。现行的英国立法承认12—14岁孩子为童工，14—

18岁为未成年工人。不满12岁的儿童禁止工作，童工工作时间照例限制为一昼夜6个半小时，纺织工厂及某些工厂未成年工人一周工作为56小时，而其他工厂一周为60小时。夜班以及星期日和专门规定的节日工作，通常禁止各类受法律保护的工人参加。女工劳动通常和未成年工人享受同等待遇。

对矿工实行特别规定。禁止女工井下工作（禁止13岁以下的儿童进煤矿工作）。禁止12岁以下的儿童在井上工作。法律针对不同的矿业生产规定童工、未成年工人和女工的不同的工作时间（每周不超过54小时）。1908年的法令规定矿井和矿井成年工人最大限度的工作时间为8个半小时（包括上下井时间）。由此可见，英国立法已经放弃了对成年工人工作时间不作规定的旧原则，所以，这个法令具有特别重大的意义。

英国劳动保护立法，除工作时间外，还对其他许多雇佣劳动的条件，如工作车间的医护卫生条件，防止事故的措施等等作了规定。早在1831年就废除了用商品代替货币的工资制（所谓实物工资制，truck-system）。

德国禁止13岁以下的儿童上工厂工作。童工（13—14岁）工作时间一昼夜限制为6小时，女工和未成年工人（14—16岁），一昼夜为10小时。凡是受法律保护的工人都禁止上夜班、禁止星期日和节日上工。法国受保护的年龄起点是13或12岁（造用于小学毕业的工人）。童工和未成年工人（18岁以下）工作限制为一昼夜10小时，女工也是10小时。所有上述工人都禁止上夜班，禁止星期日和节日上工。对成年男工的工作，法国的法律也作了规定。当成年男工同未成年工人和女工在一起工作时，其工作时间为一昼夜10小时；如果未同未成年工人和女工在一起工作时，则成年男工的工作时间为12小时（煤矿为8小时）。除法国外，欧洲各国，如瑞士（一昼夜11小时，星期日和节假日为10小时），奥地利（一昼夜11小时，矿山业10小时，煤矿业9小时）和俄国等，对成年男工的工作日均有规定。

此外，劳动保护立法也在澳大利亚殖民地施行了。多数殖民地早就规定妇女和未成年工人实行8小时工作制。多数殖民地对成年男工的工作日未作法律规定，但在实际上也大都实行8小时工作制。新西

兰规定成年男工每周工作48小时，女工和未成年工人每周工作45小时。

现代欧洲工人运动一个重要目的就是争取8小时工作制。反对8小时工作制的人提出与此相反的一些观点，认为工作时间一缩短，工人生产的产品数量就有减少之虞，其结果会对整个工业状况产生不利的影响。但是，8小时工作制的试行大都证明，这种担心实际上是不必要的。此外，不应忘记，恰恰是在利润下降的时期实行技术改进的。利润率下降，是工业进步最强大的刺激因素，因为利润率高的时候，企业主不会想到实行新的改革。英国工业史表明，所有重大的技术改进，都是在利润下降的时期实现的。因此，实行8小时工作制，如果使利润下降，则这种下降本身，必定成为工业进步的刺激因素，而且劳动生产率的增长，完全可以抵补工作时间的缩短。

十九世纪末，英国约有50万工人，工作不超过8小时。澳大利亚早在50多年前就实现了8小时工作制。澳大利亚缩短工作日，效果很好，工人阶级就其智力水平来说居全世界工人阶级的首位。因此，没有任何理由认为其他资本主义国家采用8小时工作制对工人阶级的利益不如澳大利亚有利。一般说来，缩短工作日远非出于仅仅经济利益的需要。必须使工人能够享有现代的文明财富，工人绝不只是会劳动的动物，为此，工人的生活，不应该是仅为挣钱而劳动。当然，不是所有的国家都能同样做到大大缩短劳动时间，但为了不使民族工业遭受损失，缩短劳动时间只能逐步实现。

工人劳动保护立法是极端重要的，但是，如果认为对工人的法律保护可以取代自我保护，那就是极大的错误。法律只有依靠工人自身的组织，才能生效，才不致变成死的条文。因此，工厂法的发展必须以工会的发展为前提，后者是前者的天然基础和补充。

二、 工人保险

工厂法只规定工厂的劳动条件，但不能直接规定工人的工资。其实，雇佣工人在现有经济条件下所得的工资，不仅很少，而且还经常受到各种意外情况的影响。工人一旦丧失工作能力，便会失去工资收入，如果没有储蓄，就不免要陷入贫困之中。现在工作日的长短，在某种程度上，通常是由法律加以规定的。相反，工资的高低通常是工

人与企业主经过自由协商规定的。某些国家采用某些法律措施，也只是为了减少各种意外情况给工人收入造成的致命的影响。

这些目的都是各种强制性工人保险制度所追求的，而推行保险制度的古典国家是德国。

德国社会立法是德国政府与社会民主制度斗争的产物。俾斯麦懂得，单采取镇压措施是不够的，应当给工人阶级一点实惠的东西。在社会立法方面，这种实惠的东西在俾斯麦看来，就是实行强制性工人保险，这个思想是谢夫莱向俾斯麦提出来的。

德国有三种强制性工人保险：1883年实行的疾病保险，1884年的工伤事故保险和1889年的残废和老年保险。疾病保险按下述方式办理。工人有权按照自己意愿选择保险机构，这类机构有各种疾病保险储蓄所，其中有一些是依据公法建立起来的；另一些是工人自由组织起来的。法律容许工人任意选择储蓄所，但却给予前一种储蓄所以某些优遇，该储蓄所保险费三分之一由业主负担，工人只负担其余的三分之二，而自由组织的储蓄所的保险费均由工人自己负担。因此，只有少数工人参加自由组织的储蓄所。

储蓄所对参加保险的工人承担如下义务：免费医疗和免费提供药品，以及短期资助患病工人相当于其工资50%—75%的现款。

某一企业内工伤事故保险，与上述保险根本不同，因为工人在这种场合无从选择担负保险的机构。在这种场合，全部保险费均由企业主负担。

这种保险力求做到给受雇于某一企业却因不幸事故而失去劳动能力的工人以损失补偿。当然，这些不幸事故的责任不在工人，而应当由企业主来负，因为工人是给企业工作的。用承认企业主对工人负责的原则（许多国家执行的以及英国从1898年起采取的原则）来代替国家实行的工人保险，在某种程度上也可以达到同样的目的。这一原则在于承认该企业工人发生不幸事故的后果，由企业主承担，而在这一事故的诉讼中企业主必须提出证据，证实不幸事故的责任在于工人的过失，只有在这种情况下，企业主才能卸掉责任。如果企业主不能证实这一点，则他必须补偿工人失去劳动能力的损失。这一原则固然对工人有一定的保障，但远不如国家保险那样充分，因为不论法律对企

业主责任规定得多么严格，但它也只能在企业主有支付能力的限度内有效。企业主一旦破产，工人就不能得到应得的补偿金。但是，如果是由国家保险，那么，企业主有无支付能力的问题便是毫无意义了。

按照德国的法律，工人因不幸事故失去工作能力时，可以领取原有工资的60%，只有在证实不幸事故是由于自己过错造成的情况下，工人才无权得到补偿金。

德国实行的第三种强制性保险，是残废（失去劳动能力）和老年保险。在这种场合，如果工人丧失劳动能力，不能在任何企业工作，则可以领取一定数量的养老金。如果是老年保险，养老金要到七十岁时领取。这种养老金每年为110—230马克。这项保险费由工人和企业主平均分担。此外，国家对每份养老金补贴50马克，这项补贴平均算起来，几乎是工人和企业主保险费的一半，因此，实际上，保险费几乎是国家同工人和企业主平均分担的。

目前，德国在制定强制性保险的新法律，准备实行生命保险——对寡妇孤儿给予补助金。

德国的强制性保险机构，任务很广泛，不仅要帮助丧失劳动能力的工人，而且要防止造成工人丧失劳动能力的一切事故。为此，保险机构需要有大量的货币资金（后备金超过10亿马克），才能广泛地支持所有企业来改善工业人口的卫生状况，例如，安装自来水设施，修建排水站，兴建清洁卫生的住宅、疗养院和医院等。从纯经济观点上看，保护居民健康要比治病划算得多。德国保险机构是深深懂得这个道理的。例如，它们大规模地组织了防治肺痨病的工作，为此，耗费了几千万马克，它们还花费大量资金修建工人住宅、疗养院、残废人收容所等等。

在英国，工人收入保险是由工会来办的。但是，工会的业务远不能代替国家办的强制性保险，因为只有一小部分工人阶级是工会会员。此外，从保险技术角度看，只有广泛地开展业务保险才能置于正确的基础之上。

从1909年1月起生效的、具有重大原则意义的法令是关于年迈工人养老金的法令。根据这项法令，凡年满七十岁的英国臣民，每周收入不足10先令者都有权每周领取5先令的养老金。领取养老金，不需要领取者预先交费；这不是德国办的那种老年保险，而是国家认为有责任帮助那些年纪大了、不能独立谋生的同胞。法令规定了领取养老

金的限制条件（如贫民不得领取养老金），其目的在于养老金只能让那些应得的人即热心工作的人得到。

这个法令标志着现代经济制度的一个崭新的原则。国家认为（虽然是局部地），凡是公民只要不是由于自己的过失而不能自谋生活者，都有权要求 国家保障其生存。国家放弃了各人自负其责的旧法律观点，并承认了新法律原则——每个公民都有生存的权利 和由此而来的国家负有保障自己臣民行使这一权利的责任 。

英国关于年迈工人养老金的法令是仿效更加彻底的澳大利亚社会法制定的。从1909年1月1日起澳大利亚各联邦下列准则生效。年迈工人享有领取养老金的权利，男工从65岁，女工从60岁开始领取。如果失去劳动能力，男工可从60岁开始领取养老金。养老金每周为10先令。养老金领取者无须预先交费。财产不少于300英镑者，不能领取养老金。[52]

英国从1912年起举办国家疾病保险，规定年收入在160英镑以下的雇佣工人必须参加这种保险。这项保险费由工人（每周3—4便士）、企业主（3便士）和国家（2便士）分担。

实行失业保险特别困难，因为失业也许是出于自愿即不想工作造成的。现在，工会举办失业保险帮助失业的会员。但是，工会资金非常有限，在大批的持久的失业情况下，工会往往无法应付自己的任务（靠有工作的工人会费帮助失业的会员），因为有工作的工人人数总是很少的。主要的问题在于，工会甚至在最发达的国家里，会员人数也只是工人阶级的极少一部分——熟练劳动的代表，而工人阶级的大多数都经受着极大的失业痛苦。

由此可以得出结论：没有社会当局的干预，失业保险是不可能办好的。十九世纪九十年代，瑞士某些州根据法律原则曾试图兴办失业保险。在圣加仑甚至还组织过强制性失业保险；然而这次试验完全失败了，几年以后，承办失业保险的市银行在失业浪潮冲击下关闭了。

1901年，根特市（比利时）市政厅根据新原则组织社会失业保险工作。市政厅认为，社会当局没有任何可能来直接领导失业工人救济金的分配工作，因为社会当局无法把真正失业者与逃避工作者区别开

来。因此，市设立一种基金，资助失业者的工会和无组织的工人都可以从中领到一定数量的救济金，尽管无组织工人有某些存款以备失业时使用。后来，所有其他救济失业者的组织，都有使用市基金项内的救济金的权利。

这样，根特市体制的基本原则就是通过社会当局在金钱上对有关机构进行资助，把救济失业者的工作转交给工人自己。根特市失业保险制度切合实际而又简便可行，成为许多国家效法的对象。1904年法国颁布一项法令，每年拨款十万法郎作为救济失业者的补助金。所有办理失业救济的职工储蓄所，在一定条件下，也有权领取这种基金项下的补助金。1906年，挪威也着手举办国家资助的失业保险。1906年法令规定，挪威所有的救济失业者的储蓄所，在遵守某些要求的条件下，可以从国库资金中领取其用于失业救济开支部分的四分之一的补助金。国家根据某些原则，将三分之二的补助金分配给地方社团。丹麦1907年的法令规定，国家向专门救济失业的银行提供相当于三分之一的保险费，此外，还允许地方自治机关承担六分之一的保险费。

尤其饶有趣味的是，英国失业保险的新做法，英国就其社会立法的勇气而言，总是走在其他国家前面的。英国从1912年起，那些工业行情波动特别剧烈、周期性失业现象特别严重的工业部门的工人均必须参加国家保险。这种国家保险费由工人（一周 $2\frac{1}{2}$ 便士）、企业主（ $2\frac{1}{2}$ 便士）和国家（ $1\frac{2}{3}$ 便士）负担。

三、 国家调节工资

现代国家可以对许多劳动合同条件进行调整，但是工资的高低通常是由企业主和工人自由商定的。然而，情况并不经常如此。在早期工资按惯例是由社会当局调节的。到了中世纪，特别是十四和十五世纪，工资通常由市政府加以调节。但是，这里强调的不是工人的利益，而是消费者即使用工人劳动的订货者的利益，而且只规定工资的最高限额，而不规定工资的最低限额。

英国是早期实行国家调节工资的古典国家。这个制度通过著名的伊丽莎白法令才在英国最终确立下来了。法令赋予调解法官规定工资的权力，调解法官也仍然只规定工资的最高限额，而不规定工资的最低限额，而违反最高工资限额者要受到一定的处罚。这个法令通行于十六和十七世纪，十八世纪逐渐失效，只是到了1814年才最终被废除。

但是，十九世纪末，出现了一种不利于消费者和企业主，而有利于工人的调节工资的新形式。它规定工资的最低限额，而不是工资的最高限额。我们看到，澳洲出现了这种调节工资的形式。澳洲殖民地制定出两种不同的国家调节工资的形式——新西兰式和维多利亚式。新西兰从1894年起工资就由仲裁法庭规定，仲裁法庭有国家、工人和企业主三方的代表。当企业主和工人之间发生争执时，根据争执一方的要求，工资可由仲裁法庭规定，企业主和工人都必须遵守。与此相反，维多利亚从1896年起，法令中特别指出的劳动部门的工资，直接由政府委员会规定，该委员会规定工资的最低限额，企业主必须执行。

澳洲的调节工资法令，总的说来，效果是好的。这种新事物尽管有实际困难，但它迄今进展得十分顺利，这些殖民地的舆论都赞成国家调节工资这一原则继续发展下去。

近年来，英国也走上了国家调节工资这条道路。1909年颁布一项法令，确认在家庭工业某些部门实行规定最低工资限额的原则，1912年，在煤矿工人举行的持久的总罢工结束以后，颁布了煤矿工人最低工资限额的法令。这一重大的法令，取消了经过企业主和工人斗争来规定工资的做法，改由社会当局决定重要劳动部门（如采煤业）的工资。它标志着人类生活中一个新时代，并且就其历史作用而言，也把著名的1847年10小时工作制法案远远地抛在后面了，而这个法案，马克思在当时认为它是新原则的胜利。根据1912年法令，煤矿工人的最低工资限额须由特别委员会规定，特别委员会由企业主和工人对等人数的代表组成，并选举一名非党主席，如果双方达不成协议，则由商业部任命主席。

参考书目

工厂立法：

马克思：《资本论》，第1卷。
T. I.艾尔弗雷德：《工厂运动史》,1857年。
E. V.普累内尔：《英国工厂的立法》,1871年。
扬茹尔：《论文集和学术著作》,1882年。
哈钦斯和哈里森：《工厂立法史》，1903年。
G.豪厄尔：《劳工立法，劳工运动和劳工领袖》,1905年，第2版。
赖歇尔：《英国儿童保护》，1904年；《劳动保护立法》，译自《政治经济学词典》的条文（《国家学说词典》）,1901年。

工人保险：

戈登威泽：《德国社会立法》，1890年。
B.亚罗茨基：《工人保险与企业主责任的关系》，1895年。
E.杰缅季耶夫：《工人保险》，1906年。
M.赫尔岑施泰因：《德国工人国家保险》，1905年。
H.И.苏维洛夫：《德国工人国家保险》,1905年。
A.列佩纳克：《德国工人不幸事故保险》，1911年。

八小时工作制：

S.韦伯和X.科克斯：《八小时工作制》，英译本，第2版，1904年。
约翰·雷：《八小时工作制》，译自英文，1906年。
米茹耶夫：《八小时工作制》，1907年。
考茨基：《劳动保护立法和八小时工作制》，德译本，1906年。
克里切夫斯基：《八小时工作制》，1906年。

失业保险：

G.阿德勒：《失业情况下的国家任务》,1894年。
山茨：《论失业保险问题》，1895年；《关于失业保险问题新论文集》，1895年；《三论失业保险问题》，1901年。
瓦尔茨：《失业保险》,1903年。
M.瓦格纳：《社会失业救济问题论文集》,1904年。
H.苏维洛夫：《西欧的失业和对失业后果的保险》,1907年。

国家调节工资：

П.米茹耶夫：《当代社会的进步民主制》,1906年，第4版。

克拉克：《澳大利亚的工人运动》，英译本，1908年。
W.里夫斯：《澳大利亚和新西兰的国家实验》,1902年。
A.梅旦：《澳大利亚和新西兰工人与社会立法》，1901年。
格雷戈尔：《强制仲裁，是成功之道吗？》,1901年。
S.洛伊德（奥维尔斯顿）：《没有罢工的国家》，1900年。
罗伯特·沙赫纳：《澳大利亚仲裁法庭与工资争端》（社会科学文献第27—28卷）；《最低限额工资》（社会科学文献第35卷）。

---

[1] 丹麦也实行老年人领取国家养老金的制度。

第六章 俄国工人运动和劳动保护法

一、 工人运动 。我国工厂工人与土地的关系。工资。罢工运动。工会。二、 劳动保护法 。我国工厂法形成的因素。现代立法。我国工厂工人数。工会和政党。

一、 工人运动

俄国工人运动是随着工厂的出现而兴起的。拥有土地占有权的工人工潮在十八世纪和十九世纪前半期一直没有断过。这些工潮的特点是非常顽强，工人不甘心承认自己没有人身自由，不顾对他们采取极端严厉的镇压措施，仍然坚持不懈地要求自由。

这些富于戏剧性情节的工潮，恰恰是促使拥有土地占有权的工厂瓦解和拥有土地占有权的工厂工人得到解放的原因之一。这些拥有土地占有权的工人以及农奴工人，是我国所有无地的工厂无产阶级的核心。虽然工厂的拥有土地占有权的工人和农奴工人为数不多（不超过10万人），但是，因为拥有土地占有权的工厂和世袭领地的工厂主要集中在最大的工业省份，所以我国工厂工人这个早期的人数，对我国工厂工业进一步发展的进程有着显著的影响。

随着工厂工业的发展，我国工业无产阶级的人数也日益增加。但是，我国工厂工人直到现在还没有像西方工厂无产阶级那样形成一个特殊的社会阶级。我国大多数工厂工人还没有彻底割断与土地的联系。

舒尔采—格弗尼茨对工厂工人与农村联系日趋薄弱的情况作了如下的图式说明。第一阶段，工人是郊区农村的农民，他们带饭进厂工作，不在厂住宿，晚上回到村中。这仍然是些真正的庄稼人，他们的

副业是工厂，其全部利益都集中在农村。一到夏天，这种工人便离开工厂上地里干活，他们全年都与自己在农村的家庭经济保持着频繁的接触。第二阶段的特点是，工人在工厂住宿，并在工厂的合作食堂吃饭。这个阶段，工人与农村的联系尚未彻底割断，只是有所削弱而已。这种工人一到夏天就要离开工厂，但他们已经不是来自郊区农村的工人，他们的家离工厂很远，不能同农村的家庭经济保持经常的联系。第三阶段，工人不仅自己住在工厂，而且把妻子也带来住在厂里，他们力求独住一间小屋，并设法不上合作食堂而在家里吃饭。但是他们同农村的联系还没有彻底断绝，因为孩子还留在农村，还与农村的家庭其他成员保持着共同的经济联系。最后，也就是最后阶段，这时工人与农村的联系彻底断绝了，因为工人全家都住进工厂的住宅，于是工人便成为现代的无产阶级了[53]。

俄国的工厂工人大都处于第三阶段，他们与土地的联系已经大大削弱，但还远没有最后消失。要离厂回村干地里活的只是少数人，而大多数人只是同农村还有一些经济利益关系，如往农村寄钱，农村还留有多少不一的家属，失业时还可以回农村。

可见，大多数工人都与农村有着种种联系。随着时间的推移，这种联系必然会断绝，我国的工厂工人必将成为与西方同行一样的无产者。

在农奴解放后的头几十年内，由于受到农民经济衰落和廉价劳动流入城市的影响，我国工厂工人的工资下降了。

当然，下降的只是实际工资，货币工资则有显著的增加。例如，1856—1883年期间，舒雅县货币工资平均提高50%，但由于粮食价格增加95%，实际工资下降了20%—30%。

十九世纪八十年代中期，工资受到这一时期严重的工业危机的影响，仍在继续下降。甚至出现从城市回流农村的现象，有许多工厂工人开始回到自己的份地，打算重新务农。但是，这种情况没有持续多久，九十年代新的工业高涨就到来了。与此同时，工资又开始提高了。

1883—1896年期间，莫斯科省和弗拉基米尔省许多工厂的情况表明，货币工资提高了10%—15%，到九十年代末，货币工资提高20%—25%，由于这一时期生活费用变化很小，所以货币工资的提高也就是实际工资的提高。九十年代工业发展特别迅速的地区（如叶卡捷琳诺斯拉夫省、哈尔科夫州、顿涅茨州），货币工资增加得更多，实际工资也随着有了相当大的提高。

随后，出现了新的旷日持久的危机。尽管这场危机造成了失业现象，但它却没有使工资下降到低于九十年代的水平。这是因为近十年来我国无产阶级的经济力量有了很大的增长——罢工运动在这一时期也有了蓬勃的发展，从而阻止了工资的下降[54]。

早在农奴制改革前在我国工人中就发生过罢工，但是，现代的罢工运动，只是在上一个世纪才开始出现。1872年克连戈尔姆工厂发生了最大的罢工，有好几千工人参加，后来动用了武力才平息下来。罢工的导火线是工人要求缩短工作时间。随后，又发生了多起罢工，其后果是惩治罢工的法律更严厉了。在以后几年中，罢工有所缓和，却酝酿着它在八十年代中期更猛烈地爆发。1885年，奥列霍沃祖耶沃的尼科尔斯克工厂爆发了具有历史意义的罢工，显示了工人的严格的组织性及其顽强精神。这次罢工对我国立法产生了极大的影响，表现在两个方面：一方面，进一步加强对工人参加罢工给予刑法制裁；另一方面，于1886年颁布了非常重要的工厂法，以满足工人的某些要求（举行罢工的主要理由之一，是工人对扣除工资作为罚款感到不满；1886年法令规定工厂内部全部规章以及罚款均由工厂监察机关监督实施）。1885年，伊万诺沃－沃兹涅先斯克许多工厂爆发了工人的团结罢工。1888年舒雅也发生了类似的团结罢工。

我国罢工运动转入下一个阶段，1896年彼得格勒纺纱厂爆发了工人大罢工。工人提出要求把工作日减少到10个半小时。有19个厂约30000工人参加了罢工。1897年1月又掀起了罢工。最后，从1903年起进入了群众性普遍罢工的时期，其中，最先发生的是巴库罢工，这次罢工约有45000工人不上班。群众性罢工（主要出于政治原因）的浪潮席卷了全俄国，从1903年延续到1905年。参加罢工的有几十万以至几百万工人。这种声势浩大的罢工运动，最终迫使政府基本上承认了罢工自由[55]。

罢工是我国工人运动最重要的形式。我国工会很长时期没有立足之地。只是到上世纪末，我国才开始出现工会的萌芽。

一方面，在西北边远地区，由于受社会民主主义宣传的直接影响，在犹太手工业者中出现了罢工储金所，并迅速得到广泛的发展。这些储金所必然是些秘密组织，尽管它们的活动范围限于狭小的地区，但对劳动合同的条件影响极大，有助于犹太工人缩短工作日。另一方面，九十年代俄国各城市中出现了合法的工厂工人互助会，它们努力履行工会的某些职能。

哈尔科夫互助会特别广泛地开展了自己的业务活动。互助会成员大多是格尔菲里赫—萨德机器制造厂的工人。它成立于1898年，1902年又成立了专门的职业介绍工作部，它也负责组织向失业工人合理发放补助金的活动。

二十世纪初，由于我国政府政策采取了新的精神，我国工人阶级的运动组织得到很大的推动。这就是说，我国警察当局企图通过建立受警察机关直接领导的工人经济组织，把工人运动纳入他们的轨道。

于是，1902年，在莫斯科保卫局局长祖巴托夫的倡议下，莫斯科成立了“机械厂工人互助会”。领导互助会的都是身兼保卫局密探的工人。尽管如此，互助会还是积极地开展了活动，发动了多次罢工，其中特别引人注目的是互助会领导人组织的古容工厂的罢工。总的说来，莫斯科警察局的倡议远远没有达到它所期望的结果，不但没能使工人放弃反政府的宣传，反而更加激起工人反对工厂主，掀起广泛而有组织的运动。

然而，警察机关的活动范围却越来越广。在明斯克，宪兵队军官瓦西里耶夫组织了“犹太独立工党”。在敖德萨，沙耶维齐在地方当局支持下，着手建立地方工人组织，后因1903年敖德萨爆发总罢工而作罢。最后，在彼得堡，加蓬于1904年建立并领导了“圣彼得堡市俄国工厂工人俱乐部”，这个团体很快就在彼得堡工人中流行开来，大受欢迎。它举办社会问题讲座和座谈会。虽然这个团体的领导人与保卫局有直接联系，但是，为了不致在工人中失去威望，它就得迎合工人的兴趣和要求。俱乐部越来越带有鼓动的性质，参加的人数不断增加，已达到9000人。所有这些活动，都以1905年1月爆发的声势浩大的彼得堡工人运动而告结束。

警察社会主义所做的这些试验，对我国工人运动的发展起显著作用[56]。1906年3月4日颁布了工会法。这项法令并没有规定有组织工

会的自由，但总算在一定条件下认可它们存在。诚然，法令就其条文看，仅适用于职工互助会，但是由于实际上无法严格区分互助会和工会的职能，所以法令在认可工人互助会的同时，也就认可了工会。不管法令把工会限制在多么狭小的框框内，可是工会在这种框框内仍然能存在和发展下去。影响我国工会进一步发展命运的最致命的一点，就是法令规定，“如果社团活动危及社会的安全和安宁”时，行政当局有权封闭工会。

我国工人运动的研究者B.格里涅维奇极其公正地指出：“对照生活实践对3月4日法令的实施情况进行分析，可以说法令是很好地保障了工会的自由。”[57] 行政当局没有任何正当理由不准许工会登记，也没有任何依据封闭工会。我国工会每前进一步，却会遇到来自地方当局的阻力。尽管如此，但这并没有把从1905年开始的我国职工运动扼杀在摇篮之中。

我国工会早在1906年法令公布前就开始迅速地发展起来了。1905年秋，高等学校的学生集会极大地促进并提高了工人对职工组织的兴趣。于是工会便在各种行业中迅速发展，特别是在我国最大的几个政治生活中心，如彼得堡、莫斯科、哈尔科夫、敖德萨，以及其他大城市中迅速地发展起来了。随后，行政当局便对许多工会实行镇压并封闭它们。

尽管如此，据职工联合会中央局工作报告的统计，会员人数于1907年已达到246000人。印刷业工人有43%、冶金业工人有8.6%、食品加工业工人有7.2%加入了工会。矿山业工人加入工会的人数最少，会员仅占总人数的1.1%。

由于当局的加紧镇压，以及我国社会运动的全面低落，工会组织及其会员人数减少了。不管怎样，可以相信，一旦有了较为有利的政治条件，我们工人有组织的运动一定会得到迅速的发展。

二、 劳动保护法

俄国第一个规定工厂劳动条件的法令是1845年颁布的。这次法令禁止工厂12岁以下的童工上夜班。这次法令是由于1844年莫斯科省德

米特罗夫县沃兹涅先斯克纺纱厂发生工潮而颁布的。但是，1845年法令没有收到实际效果，很快就被彻底遗忘了。

从五十年代末起，我国试图制定类似西欧的工厂法。政府有许多个委员会起草工厂法，但直到八十年代仍无进展。

这些法案之所以失败，主要的甚至是唯一的原因在于它遭到了来自中心地区特别是莫斯科地区的工厂主顽固的抵制。相反，彼得堡的工厂主却支持这些法案。可见，从五十年代起，我国工厂主在对待工厂法上分成两派：中心区工厂主敌视政府干预工厂劳动条件，与此相反，西部地区的工厂主则赞同这种做法。

莫斯科工厂主的反抗相当激烈，甚至在很长的时期内破坏了我国试图制定工厂法的一切活动。七十年代末，情况起了变化。工人罢工运动日益发展，政府不得不竭力设法减少工人产生不满情绪的原因。1878年，内务部设立了一个委员会来调节工厂主和工人的关系。从八十年代初起，俄国出现了工业危机，这次危机削弱了工厂主对法定缩短工作时间的反抗情绪，因为即使不这样的话，根据市场情况也得缩短工作时间，所以危机对我国工厂法的发展起了决定性的推动作用。1882年法定禁止12岁以下的儿童进工厂做工；规定12岁到15岁以下的童工一昼夜工作8小时，禁止童工上夜班、在节假日和星期日工作。同时，工厂还成立了监察机构。1885年棉纺厂、亚麻布厂和毛纺厂禁止妇女与未成年工人（17岁以下）上夜班。1886年颁布了工厂雇用工人法，规定工厂内部规章制度全由工厂监察员监督实施，还规定签订和废除劳动合同的程序。

上述法令之所以产生，因素是多种多样的。一方面，如上所述，工业危机起了很大的作用；另一方面，彼得堡的工厂主一向拥护由法律来调节工厂的劳动。

彼得堡纺纱厂的代表还就1882年法令向财政部提交了一份特别声明，它比法令走得更远。例如，代表们提出，12—14岁的儿童工作时间应限定为一昼夜6小时，禁止所有工厂18岁以下的未成年工人和女工上夜班，对成年男工亦应规定工厂工作定额。

莫斯科工厂主对1882年的法令持完全不同的态度。他们抵制法令的实施，根本不想同彼得堡工厂主一道要求进一步充实法令的原则。只是由于工业危机，莫斯科

工厂主对新工厂法的抵触情绪，即使没有完全消除，也缓和多了。

彼得堡工厂主甚至是1885年法令的直接倡议者。1884年，他们向彼得堡市市长格列塞尔提出呈文，请求颁布法令，禁止未成年者和妇女上夜班。但是，莫斯科工厂主又反对这个法令，认为它使他们受到极大的限制。

同属一个阶级的不同的工厂主代表对工厂法持如此不同的态度，其主要原因在于莫斯科和彼得堡的工资差别较大。彼得堡的工资比莫斯科的高得多，与此同时，彼得堡的机械劳动也比莫斯科普及。而且，彼得堡与莫斯科相比，工作日短，夜班劳动（在彼得堡属于例外，而在莫斯科则是惯例）很不普及。因为莫斯科工厂同彼得堡工厂进行竞争，所以很清楚，新工厂法对彼得堡工厂主越有利（彼得堡工厂主几乎感觉不到它的压力），对莫斯科工厂主来说，就越发不利。

不过，我国工厂法赖以发展的最强有力的因素是工人运动。因此，毫不奇怪，与此有关的一些重大法令都是按照纯政治和警察方面的意图提议制定的。颁布1886年法令的起因主要是1885年尼科利斯基纺织厂的罢工。而制定这个法令的委员会主席，则是内务部长的同事普列韦。1885年法令也是出于同样的意图颁布的。

从八十年代后半期起，我国工业的状况起了变化，开始出现了工业高涨，同时，罢工运动也暂时缓和下来。这种情况也反映在我国工厂立法的进程中，工厂立法开始采取合理的步骤。在工业复苏时，工作时间的缩短，使莫斯科工厂主感到无法忍受，于是他们开始进行反对工厂法的宣传。由于这种宣传的结果，是比较能干的工厂监察员的去职 [58] 和1890年法令的颁布。这个法令更改了以前所有的工厂法，也就是说，它规定行政当局有权批准工厂主超出这些法令采取一些重大的做法：经行政当局批准，就可以让女工、童工和未成年工上夜班以及节日与星期日干活。1893年法令又进一步扩大了行政当局的权限。

人们可能认为，在工厂立法方面八十年代的一切成就会被勾销的。然而，这种情况没有发生。相反，1897年法规反而向前迈出了重要的一步，对成年男工的工作日也作了限制（平时白班为一昼夜11.5

小时，星期六和节日前夕为10小时，夜班为10小时，禁止星期日和节日工作）。

这项法令的颁布又是由于西部和中部地区工厂主竞争以及工人罢工促成的。1894年，罗津斯克的工厂主就制定了一个俄国工厂和手工业作坊法定工作日草案。

根据这个草案，矿场和煤矿场的工作日限制为一昼夜10小时，金属加工厂为11小时，其他工业企业则为12小时。

罗津斯克工厂主的倡议得到了彼得堡的热烈支持，因为彼得堡提出过建议，规定所有工厂的工作日为11小时。莫斯科的工厂主则要求更长的工作日即12小时工作制。一项新法令的颁布，如果没有来自工人方面的压力，则可能拖延下去。1896年和1897年，彼得堡纺纱厂工人的罢工迅速推动了事态的进展，所以我国新法令也非常快地颁布了。

1897年法令只是在某种程度上满足了工人的一些要求。它是彼得堡和莫斯科工厂主双方妥协的产物。由于准许额外工作，这项法令的作用实际上已被削弱了。

工厂法在矿山工厂工人中施行时，又作了若干补充规定。例如，禁止女工上夜班和下矿井劳动。禁止15岁以下的童工下矿井劳动。在手工业中工作日限制为实际工作10小时。在商业企业中，工作日一般不得超过一昼夜12小时（其中包括2小时就餐时间），但是，对某些经特别指名的商业企业，准许延长营业时间可以达到一昼夜15小时。法令准许商业企业在某些情况可以不受一般规定的约束。

1912年，我国在大工业企业的工人中颁布了国家保险法。法令涉及250万工人。

保险项目有疾病、死亡和不幸事故的保险。疾病和死亡保险，由企业成立疾病保险储金所 负责办理。储金所的资金来源有：1.工人交的保险费;2.企业主支付的保险金（为工人保险费的三分之二）。

储金所的业务是向下述参加保险者发给救济金：1.因病不能上班者（已婚者补助不超过工资的三分之二，独身者不超过二分之一）；2.产妇和孕妇；3.丧葬;4.残

废者。这项业务后来转归保险公司 办理。

保险公司的成员都是全部承担这些公司费用的企业主。工人在完全丧失劳动能力时，可以领取不超过工资三分之二的养老金。如果伤残致死，则抚恤金发给家属。

尽管这个法令还有明显的不足之处（在这方面，可参看M.Л.海辛写的一部很有趣味的书《什么是和怎样组织俄国工人国家保险》），但是毫无疑义，它在俄国社会立法方面还是向前迈出了一大步。

参考书目

俄国工人阶级状况：

弗列罗夫斯基：《俄国工人阶级状况》，1869年。
И.扬茹尔：《莫斯科省的工厂生活情况》,1884年。
佩斯科夫：《弗拉基米尔省的工厂生活情况》,1884年。
杰缅季耶夫：《对人民有所给和有所取的工厂》，第2版，1897年。
舍斯塔科夫：《埃米尔·钦德尔协作社中的手工作坊的工人》,1900年。
舒尔采—格弗尼茨：《俄国社会经济与经济政策概论》，俄译本，1901年。
M.杜冈—巴拉诺夫斯基：《俄国工厂的过去和现在》，第3版，1907年。
波戈热夫：《俄国工人人数统计及其构成》,1906年。
帕日特诺夫：《俄国工人阶级的状况》，第2版，1908年。
科兹明内赫—兰宁：《俄国工厂工业的第九个周期》,1912年。

俄国工人运动：

C.普罗科波维奇：《论俄国工人问题》，1905年。
K.德米特里耶夫：《莫斯科工会》,1906年；《俄国工会运动的实践》，1907年。
Л.马尔托夫：《俄国无产阶级的斗争》,1906年。
达恩：《俄国工人运动和社会民主运动的由来》,1906年。
格里戈列耶夫斯基：《警察社会主义的俄国》,1906年。
И.奥泽罗夫：《近年来俄国对工人问题的政策》,1906年。
塔尔：《九十年代彼得堡工人运动概况》第2版，1906年。
B.瓦尔扎尔：《1895—1904年十年中工厂工人罢工的统计资料》，1905年。
B.帕西：《俄国的罢工》，1907年。

B.斯维亚特洛夫斯基：《俄国工会运动》，1907年;《现代工会的立法》，1907年；《工会运动文献手册》,1907年。
B.格里涅维奇：《俄国的工会运动》,1908年。

俄国的工厂立法：

M.杜冈—巴拉诺夫斯基：《俄国工厂》。
B.利特维诺夫—法林斯基：《俄国的工厂立法和工厂检查机构》，1900年。
A.米库林：《1886年6月3日法律施行情况的概论》，1893年；及其《俄国工厂的检查机构》，1906年。
扬茹尔：《工厂第一届检察员的回忆录和通信集》,1907年。
Л.埃利亚松：《关于企业主和工人关系的法律》,1908年。
贝科夫：《俄国工厂的立法》，1909年。
海辛：《俄国工人国家保险的职能及其组成》，1913年。

---

[1] 舒尔采—格弗尼茨：《俄国社会经济和经济政策论文集》，Б.阿维洛夫和П.鲁缅采夫编译，1901年，第120页及以下各页。

[2] 根据莫斯科市政厅的统计资料，1897—1906年十年间莫斯科建筑工人的货币工资比1887—1896年这十年平均增长了7.5%。1908年工资比1897—1906年十年又增加了13%。但是，食品价格在近两年提高得更快（《俄国经济学家》,1909年，第7—8期，第22页）。

据科兹明内赫—兰宁先生统计，莫斯科省工厂工人的年平均工资变化如下：

1901年——201.37卢布；1906年——228.32卢布；1902年——197.13卢布；1907年——237.49卢布；1903年——200.33卢布；1908年——236.49卢布；1904年——201.65卢布；1909年——237.43卢布。1905年——203.34卢布；

参看科兹明内赫—兰宁：《九年来的莫斯科省工业》,1912年版。

[3] C. H.普罗科波维奇的《论俄国工人问题》（1905年，第2和第5章）这本有价值的著作对俄国近几十年来的罢工运动有所描述。

[4] И.Х.奥泽罗夫：《近年来关于俄国工人问题的政策》，1906年。这本书收有关于我国"警察社会主义"史方面饶有趣味的资料。

[5] В.格里涅维奇：《俄国的职工运动》,1906年，第83页。

[6] И.И.扬茹尔是莫斯科工业界第一个工厂监察员，对我国设立工厂监察机构起过卓越的作用。莫斯科工厂主起初坚决反对工厂监察员的监督。因此，在邦格离职后，И.И.扬茹尔也不得不辞去自己的职务。关于这方面的情况，可参看他写的饶有趣味的书：《第一届工厂监察员的回忆录和书信摘编》,1907年。

第七章 利润

一、 各种利润论 一般方法学的利润问题。生产率论。节欲论。劳动论。庞巴维克心理说。二、 利润社会论 。社会剥削是利润的基础。决定利润率高低的客观因素。利润和工资。决定利润高低的因素。贷款利息。企业主的利润。利润率是否出现低落。经济不发达的资本主义国家的利润。马克思的利润论。

一、 各种利润论

利润问题比工资问题具有其他重要的特性。支付从事生产过程的工人生活费已不是什么科学问题。很清楚，工人生活费是生产能否进行的最必要条件。工资问题，主要是在于说明什么样的社会条件阻碍工人得到自己全部劳动产品；为什么工资总是不能获得工人所生产的一切，相反，利润问题需要说明的正是利润存在的事实。为什么付了劳动报酬后，剩下多余的价值要转归资本家呢？这一点不仅很难解释清楚，而且，直到现在，还是引起经济学家们争论的最大经济科学问题之一。

事实上，如果把资本和资本家混为一谈，那么，利润的必要性也可能像工资的必要性一样地明显了，因为生产若没有生产资料，就如没有劳动参加一样，是根本无法进行的，但是，上述所表明的，资本和资本家如此混淆是最大的逻辑错误，因为生产资料的必要性，证明必须要维持生产资料的消耗及其再生产时的消耗，绝不是证明资本家阶级的必要性及其非劳动收入的必要性。相反，从利润本身的概念得出的结论应当是，利润不是生产的必要条件。那么，利润是什么呢？它是资本家抵补企业一切开支后，留下由自己支配的多余部分。可见，利润不能是企业的一种开支因素，因为，在这种场合，这已不是利润了。

利润是一种非劳动收入，它是由人的劳动创造的具有经济价值的东西 。利润是属于生产过程本身以外的东西，是与社会中某种财富分配有联系的社会中发生的事实。如果生产资料处于工人所有的条件下，即使劳动生产率很高，生产也不会出现任何利润。

利润问题（也和任何非劳动收入一样）包含三部分的问题：第一，必须阐明利润本身的由来，要揭示其社会的前提条件及其社会—经济本质；第二，必须从定额观点，从法制观点来评价利润；第三，必须弄清确定利润高低的客观因素。任何完备的利润学说必须要从这三种不同的角度来阐明利润问题。

然而，这三种不同的观点，实际上是紧紧地相互交织在一起，只有从逻辑上说，才能彼此分开。头两个问题，从整个现存的社会制度来评价，具有十分特别的意义，在经济学界引起最大的争论。

庞巴维克的各种利润论（生产率、利用、节欲、剥削及其私人贴水论）的著名分类法与论利润的社会经济本质问题，有非常紧密的联系。

这种分类法是十足的经验主义，缺乏逻辑统一性，总之，在逻辑方面大有问题。从利润的社会经济基础上来说，我们可以把所有的利润论大体上分成两种：第一种把利润看作是任何社会经济的自然和必然结果的利润，认为利润是一种现象，其根源不在于历史上形成的社会内部的统治和依赖关系，而在于经济本身的性质（利润是经济的逻辑范畴）；第二种否定利润与经济本质的必然联系，认为利润根源于一定历史结构所固有的统治和依赖关系。

第一种又可分为两类：一类认为利润是一种特定的劳动收入；另一类认为利润不是劳动收入，而是经济的必要条件。

这样一来，我们对利润学说可作下述分类：

A. 利润是经济的逻辑范畴 。

1. 利润是劳动收入；

2. 利润是收入，但不是来源于劳动的收入。

B. 利润是经济的历史范畴 。

A类第一分类的论点确认资本家和工人的收入本质是相同的。

企业主的劳动与普通工人劳动不同。企业主的劳动要求较高的才能，同时又是一种劳心的重要活动。因此，企业主的收入也同工资一样是由劳动而来的。

这种论点，庞巴维克称为劳动利润论 ，从社会政治角度上看，可能具有庇护企业主收入的论证作用；然而用来解释利润的社会经济本质，就显得很不完备了。如果企业主收入中包含有劳动因素，则在任何情况下，绝不能把这种因素视为劳动收入。一则，上述所谈到的只是企业主的利润，而根本不是谈资本的利息，因为资本家要想获得资本的利息，不需要独自经营企业。无论如何也不能把资本的利息，看作同工人一样的收入。然而，这种学说在阐述企业主的利润问题上缺乏足够的论据，显然，企业主利润的多少，取决于企业主资本的多少，当利润的高低反映在资本消耗的百分比上，才会出现这种情况。如果是这样，则不能不承认企业主利润中的非劳动收入，可是，须知道，能够拥有一定资本本身并不是劳动。

企业主的利润到头来还可能采用与任何劳动因素无关的各种形式。例如，在股份公司，股东分红就不需要股东积极参加企业管理。股份公司的形式能导致两种收入（一是靠劳动收入，一是靠占有资本收入）之间的悬殊差别。股份公司企业全体管理人员（经理、管理人员和其他等）都可以领到一定的薪金（通常是很多的），但是，扣除这些人员的薪金以后，剩下的便是股东的股息，而股东得到这笔股息却不需要耗费任何劳动。也正如放债人一样不需要花费劳动，也能保证自己的利息。正是这种不以劳动为基础的收入形成了资本的利润，而劳动学说为了解释这种收入，则没有说出任何道理。

第二种利润学说（庞巴维克所指出的如：生产率论、使用、节欲和贴水论等均属这种学说）并不否定利润不是建立在劳动基础上。它始终认为利润是经济的逻辑范畴，因为利润是经济必然条件的必要结果。

可是，从生产率和使用论点上来看，利润不是别的，正是生产过程中资本创造出来的产品。节欲论和贴水论强调指出，对形成资本来

说，必须要延长消费的有效期达到一定期间，并认为这种因素是产生利润的基础。

然而，所有这些学说，却有一点是相同的，那就是，利润是在占有资本的基础上产生的收入。从这些学说的观点上来看，得到利润的，只是生产资料的所有者，而绝不是那些不占有生产资料的人。

尽管如此，这些学说还把利润视为是现代社会的统治和依赖的社会关系以外的现象。

这样的观点暴露出来的内部矛盾是很明显的。所有制关系是现代社会内部结构出现的非常复杂的结果，现代社会受暴力征服而分化为不同的社会阶级，这些阶级在经济利益占有上不仅有差别，而且还有矛盾。在这些阶级之间，存在着占有财产的阶级和不占有财产的阶级；而个人单独地占有，首先要看他是属于哪个阶级。因为财产是按遗产转让，所以不同个人之间财产的分配与各个人的个人品质没有关系，而与个人出生于某个社会阶层有关系。

如果利润是由占有而来的收入，则这种收入就要依赖于社会的统治关系，因为统治关系符合占有关系。要是大量占有本身已表现出经济和社会力量，则这一派的利润学说，就只得承认占有是一种反映社会统治和依赖关系的社会现象。

下面我们再来更加详细地谈谈这一派的某些论点。

生产率 论的主要观点如下：

每一种生产因素有着自己特有的生产率。因此，生产资料也具有这样的生产率，这一点只有在下列场合显露得特别明显，当生产采用新式机器，或者，一般说来，采用改进了的生产资料，在这种条件下，生产产品不断增加，而这种不断增长的产品，就不能不认为是新生产资料增添的产品。这种改进了生产资料得来的剩余产品也是资本主义的利润来源。资本家（改进了生产资料的占有者）如果是以利润形式得到改进了生产资料的产品，则得到的只是其资本创造的东西，而不是夺取任何人的什么东西，可见，利润完全不是剥削工人的成果，而是合法的、并且是生产过程中技术条件产生的一种像工资一样

的社会收入形式。不是历史上遗留下来的社会关系，而是经济过程本身不可能排除的特性导致了利润的产生。

生产率论受到庞巴维克的批评。他根据下述观点来批驳这种理论。无须怀疑，借助改进了的生产资料所生产的产品数量，比没有借助时要多，然而，按庞巴维克的意见，这却丝毫也没有说清楚利润究竟是从哪里产生的。利润是该企业收入超过生产开支的某些剩余，换句话说，是剩余价值。为了产生这种剩余，就应当使得到的产品价值超过所消耗的生产资料的价值。由于采用改进了的生产资料所引起的产品的增加，却丝毫也不能得出增加了的产品数量，就一定比新生产资料的价值高的结论。换句话说，不能得出必然有利润的结论，因为，产品的增加甚至还有可能引起单位产品价格降低，而在这样的条件下，增加了的产品数量将不会比没有采用改进了的生产资料前少量产品的价值高。

总之，庞巴维克说："利润问题，就是价值问题"，[59] 而生产率论完全回避了价值问题，并认为只要从技术观点而不是从节约观点出发就有可能解决利润问题。

这种批判性的分析，在现代经济学者中取得很大成功，这些经济学家即使有许多人坚决批驳庞巴维克的利润私有论和价值论，但认为他对生产率论的批判是无法反驳的。然而，很容易表明，与庞巴维克的论点相反，生产率论能非常令人满意地说明产品价值为什么超过生产资料的价值。假定是采用了某种改进了的生产工具，譬如是纺纱机。这样就会使社会经济条件发生下列变化。一方面，生产的纱线量增加了，就这一点说，就是成功地采用了机器。我们把这种纱线的剩余量以符号a表示；而另一方面，为了把机器运用于生产，而机器本身也要在社会经济过程中进行再生产，机器不仅是一种生产资料，而且也是生产产品。我们把这些新机器用符号b表示。这样一来，社会产品在社会再生产的新技术条件下的全部增加表现为a（纱线的剩余量）+b（新劳动工具）。社会产品的增加为a+b，而社会生产消耗的增加为b；由于采用新的生产资料，若社会生产消耗按b增加时，则社会产品就按a+b地增加。然而，经常是多种组成部分的总和，可见，采用新的生产资料而引起的社会产品价值的增加，不能不超过这些生产资料的价值[60]。

因此，与庞巴维克的见解相反，生产率论可能指出，采用改进了的生产方式和生产资料后，资本家的利润从某种来源中支付。显然，纺纱机加纱线剩余量（借助这种机器生产的）按其价值是比这种机器本身大得多的东西，因为纱线的剩余数量在任何场合都有某种价值。

庞巴维克的错误批判是他从单一的经济观点来研究利润问题的结果。在以劳动分工为基础的现代经济中，每个单一经济体的生产产品，一般说来，按这个经济体

所消耗的生产资料的性质，各有不同，因此，费用和工资只有通过价值才能成为可比性，所以，庞巴维克得出结论说，利润问题是价值问题。然而，如果把全部社会经济总和起来，则费用和工资不由其性质不同的产品来表现，而只由数量上不同的同样的产品来表现。社会经济中的生产资料要经常进行再生产，并成为类似消费品一样的社会必要的产品部分。采用新的、更有效能的生产资料其后果是这些生产资料本身与某些剩余的社会产品一起进入再生产，而社会由此可以得到支付资本家的额外利润的资金。整个这种过程不需要任何价值学说来解释。

生产率论本身包含有一种正确意思，就是说，为了产生利润，必须提高生产技术使产品获得一定的增加。诚然，如果从表面来认识生产过程，则人们可以看出在农业和畜牧业中，只是由于利用了自然的生物作用力，产品才有所增加。可见，农业中这样的增加是十分明显，因此毫不奇怪，不仅较早的理论家——重农学派，而且较晚一些经济学家都企图以农业中的产品增加来解释利润。现在，这种理论没有拥护者了，其显而易见的道理是：农业的作用在最先进的资本主义国家，早就让位给工业了，并根据这一点，提出农业生产条件应居首要地位的利润学说有非常明显的不足之处。然而，从理论上战胜重农学派的利润学说（美国著名的土地国有化宣扬者亨利·乔治的利润学说也属于这一种学说）远远不是像许多事实所表现的那样简单。

海尼施有价值的著作说，正是有了生物体的自然生产力，才有可能在历史上出现资本的利息。从事畜牧业的牧民，其农作物发展处于极低水平，并世世代代始终不变地使用最简陋的生产工具，他们非常了解贷款资本的利息。在这些牧民中，根本谈不到采用先进的生产工具来增加产品生产。

然而，任何畜牧家都非常地懂得，如果母牛租给邻居使用，则经过一段时间，邻居除母牛外，还会繁殖小牛；由此非常自然地出现一种要求，要使暂时得到母牛使用的人在把母牛归还占有者时，也要归还自生的牛犊。这种情况，按海尼施的意见，是借款利息发展的根源。海尼施的学说虽远没有得到历史上的证实，然而这种学说近乎情理 [61] 。

重农学派利润学说的弱点根本不在于产品的增加（这种学说以此作为研究利润的来源）似乎只局限于农业方面，而不是出现在工业方面。恰恰相反，正是这些看法是重农学派的错误，从而他们认为农业和工业之间产品的增加会有很大的差别。重农学派认为产品的增加只

发生在生物体增加的场合。实际上，毫不例外的任何生产过程不是别的，而正是在农业和工业这方面，产品的增加不存在任何差别。

例如，生产呢绒时，呢绒数量增加，也正如繁殖大牲畜时，大牲畜有了增加一样。诚然，呢绒本身的生产需要消耗羊毛和其他生产资料，而呢绒还是羊毛，只不过是另一种形式的羊毛；而羊毛的数量绝不是因为它变成了呢绒而有所增加。然而，要知道母牛在经济上不是别的什么，而是干草、麦秸和其他一些变成母牛食用的生产资料。大牲畜繁殖的可能性，也和其他任何经济产品生产一样需要消耗一定的生产资料。总之，由于物质不灭规律，在生产过程不可能发生物质的增加或者消灭，而物质只是形式上的变化，换言之，只发生物质旧形式的消灭和新形式的出现。在各种生产之间，在这方面不存在任何原则上的经济差别，然而，各种生产所固有的那些主要特征，看生产过程是否以有机体为目的，还是以无机体为目的。

每一种生产都是一些物质消灭而另一些新物质同时产生。如果我们从整个社会生产全过程来看，就会看出，消灭了的和重新创造出来的产品，就某种意义上说，很少有差别；然而，就其数量来说，差别就大了。每年生产的大约是一些同样的产品，即生产资料和消费品；而社会消耗恰好也是每年大约所生产的那些，即生产资料和消费品（工人阶级所消耗的）。要想使该社会在经济上能产生非劳动收入，需要些什么呢？为此，该社会范围内所创造的产品数量，应当要超过生产过程本身所消耗的产品数量。这种超出是社会所获得的产品总量与社会所消耗的产品总量的比较，于是就形成一种剩余的社会产品，如没有这种剩余产品，就不可能有非劳动的收入。

总之，利润和非劳动收入的主要基础，正是剩余产品，而绝不是剩余价值，因为经济价值本身存在的可能性，必须先具有这种价值产品的存在。为了吃到兔子，必须先抓到兔子，而为了得到剩余价值，必须先生产剩余产品。因此，剩余产品的存在，是一切非劳动收入形式的必要实物基础，它的存在也和社会技术条件有关。然而，必须要把社会剩余产品与非劳动阶级所消费的产品概念严格地区别开。一般说来，社会剩余产品超过非劳动阶级消费的产品。所谓社会剩余产品，应当指扣除能维持不缩小社会生产过程所必须的产品后留下的全部社会产品的份额。为了得到剩余产品：第一，必须要从社会产品中扣除生产过程中所消耗的生产资料；第二，必须扣除工人阶级消费品的份额，因为工人阶级没有这种消费份额就不能完成自己的工作和维持全家的生活。如果工人的工资限定于最低水平的生活资料，在这样的情况下，全部剩余产品就成了不从事经济劳动者的收入了。这些人中，一部分是从事非常重要的脑力劳动，然而，这样的劳动不具有经济的性质；另一部分，得到收

入不是由于个人的劳动，而是由于占有财产（不劳动的阶级）。然而，因为工资通常超过这种最低限度，这意味着剩余产品的一定份额归工人阶级支配了[62]。

然而，工资中包含的份额尽管是与真实相符的，但是，生产率论绝不会满意地能解决利润问题，相反，因为它是利润论，就定会受到下列观点的坚决批驳。

首先，这种理论的罪孽是在于把资本和劳动工具混为一谈。实际上，原始资本不是劳动工具，而是工人的生活资料。工人是比用其劳动创造生产资料更基本更主要的生产活动者，可见，资本成为工人生活资料较比资本成为生产资料更具有本质意义，每一门学说希望对资本家的收入做出科学的解释，就要以最基本而且最单纯的形式，即以工人占有生活资料为出发点的收入形式来解释收入。

如果工人失去生活资料，则他们在经济上便要依赖于占有生活资料的人，而且后者就有可能迫使工人多少得给他让出一部分生产产品。在这种情况下，不管劳动工具改进的程度如何，都会产生利润。因此，生产率论首先就漏洞百出，而且它不能解释许多的利润现象，其中有些现象还具有最主要的特性。

第二，生产率论直接与许多利润现象相矛盾。利用完善的劳动工具而产生的利润要完全取决于劳动工具的生产率，这是很不可靠的。例如，同样一台织布机在俄国产生的利润比在英国产生的多得多。不同的国家使用的机器可能是完全相同的，而利润率可能完全不同。这就证明，利润根本不会与使用完善了的劳动工具而创造出来的剩余产品相吻合的。

最后，第三点，生产率论对经济现象不能正确分类，不能正确地阐明经济事实，把资本（劳动工具）说成是独立的生产力。劳动工具不是主要的，而是次要的生产动因。劳动工具是人创造的，而人是唯一的积极生产活动者。从劳动者的观点上来说，应当把全部产品归属于人的劳动，而不能算在生产资料的账上，生产资料是由人创造和改变出来的简单生产条件。单从资本家的角度来看，机器和工人都是生产资料，而资本才是独立的生产力。

可见，资本的生产率论，第一，论据不足；第二，与许多事实相矛盾；第三，是为资产阶级的利益涂脂抹粉。这种理论从上述三点全面来看，同样是站不住脚的，而利润学说是由这三点理由组成的，所以它不能正确地阐明社会的利润本质，由于它轻视利润的社会基础，并把利润视为是生产资料的简单产品，所以它从定额的观点（否定资本家对工人的剥削）对利润作出不正确的评价；最后，它对决定利润高低的客观因素（轻视利润的高低与工资高低的依赖关系）不能充分地解释，因此，整个说来，这种理论必须承认是根本不能解决利润问题的。

在经济学家流派中，流行一种资本家节欲说 。这种学说出现于英国的十九世纪三十年代。当时在英国经济学家中享有盛名的是李嘉图派，该派从劳动价值学说的角度来研究分配现象。按李嘉图派非常确信的认识来说，商品的价格应当符合生产费用；但是，商品价格，通常要超过用于形成资本家利润的或多或少的生产费用额。为了克服这些困难，一些经济学家（马尔萨斯）便把利润视为生产费用的组成部分。然而，这是解决经济难题极不成功的方法，因为生产利润和生产费用的对抗性十分明显。理论概念不能顺应这样的解决办法，于是出现以西尼尔为代表提出新的利润学说，这种学说对同样的问题作出的回答，只不过更加机智巧妙，想得周到而已。

西尼尔在生产条件中发现一种不能压缩劳动消耗，然而能形成像劳动消耗这样的实际费用的因素。每一个财产占有者可以使财产起两种作用：或者利用它满足私人的需要，使它成为私人的消费品；或者把财产当作资本使用，用来谋取利润。后一种情况下，这样利用自己财产的人，会作出某种牺牲，就是说，他要节制眼前的消费。因此，生产过程中的实际费用是由两种因素构成的：其一是由生产中的劳动消耗；其二是由那些积累资本，以延缓自己消费的办法，使生产成为可能的人的节欲。资本家的利润不是别的，正是资本家忍受节欲的牺牲而给他带来的报酬。如果利润消失，则促进资本积累的因素也就消失；因为，为了要进行生产，就必须要积累资本，可见，资本家的利润是生产的必要条件。

从这种学说的观点上看，利润率的高低取决于积累资本的人因延缓消费而节欲的费用。利润率越高，则积累资本的酬金就越多，就是

说，促进资本积累的作用就越大。利润率降低，资本积累的效能就会减退。这也就调节了资本利润率的平均水平。

例如，如果资本积累者因节制眼前的消费所需要的酬金等于5%的资本，则利润的平均水平也应以5%的水平来规定。因为，如果利润下降低于这个水平，则资本积累减少，而整个社会资本增长额也相应地减少。然而，社会资本供应相对地减少，不能不引起对劳力需求的减少，因此，工资也会降低，结果就必须引起利润的提高。如果利润提得高于资本积累所要求的酬金水平，就会出现相反的现象；在这种情况下，增加资本积累效能，就要导致资本供应的增加，导致对劳力需求的增加，而利润便会降低。这样一来，利润的平均水平由促进资本积累有关人员所必须的积累资本的酬金来规定。

节欲论是从三个方面来阐明利润问题的。至于谈到利润的来源，其社会性质，节欲论则认为利润的来源是资本积累者的节欲，节欲是不包括劳动消耗的生产消耗的独立因素。从这一点说，决定利润率高低的因素，是对促进资本积累的有关人员必要的酬金额。至于谈到从社会一政治上来评价利润，则节欲论认为利润中这种合理的和公正的社会收入形式也是一种工资；因为资本积累者是通过利润得到他给予社会的最重要劳务的酬金。

节欲论虽多次地遭到批评，然而，大半遭到的批评没有触及所研究论点最本质的东西。例如，对学说的中心论点，说利润是由积累资本者的节欲创造的，是不值一驳的，因为节欲是一种非常消极的行为，按其本质，无论如何也不能创造出所谓的资本家的利润。然而，这种节欲，似乎远不像所说的那样令人信服。当然，节欲就其本身而言，不能创造任何新的价值。但是，资本积累者的节欲，在很大程度上能间接地影响社会生产的产品数量。这些人把自己的财产无论作任何用途；或将其用于自己的需用，或将其变为资本，都取决于他们的良好意志。在再将财产变为资本时，这种财产便成为社会的生产基金，于是社会产品的数额会相应地增加。这就是说，像节欲这样的纯消极行为，完全有助于社会财富的实际增加。

往下，让我们看看有着同样年度周转金额的两家资本主义企业，然而，其中一家，资本年周转一次，另一家，一年周转两次。这种情况下，第一家企业开展业务，需要耗费资本家全年资本的本金；而第二家企业需要的资本却要少耗费一倍。资本家计算自己利润率不按全部周转资本，而只按他私人所耗费的资本来计算；然而，对他来说，只有这种耗费才是他必须清算的。如果生产资料（原材料、用具、机器和劳力）一年中所消耗的总额在第一种和第二种情况是相同的话，则从全社会的观点看，第一家企业和第二家企业支出的总额应当认为是相等的。从个别资本家的角度来看，情况就完全不一样了。资本家生产的支出，不取决于一年中消耗的生

产资料和劳力的总额，这从社会角度看是唯一实际的支出；而取决于他从自己的资金所耗费的资本总额。因此，从资本家的角度看，资本周转一年一次的第一家企业的生产支出，必须比资本周转一年两次的第二家企业要高出一倍。

因此，在资本主义经济中，从资本家利益的观点上看，生产支出原来与资本的消耗和实现利润时间之间发生的持续期限有着直接的关系：这种期限越长，则消耗资本家的资金就越多，尽管这不反映在这个期限内生产资料总量消耗的增加上。在这种情况下，我们看到，对同一种现象从私有经济观点和从公有经济观点上评价，有着非常突出的耐人寻味的分歧：因为私有经济在两种消耗之间有着极大的差别，但是这两种消耗，在公有经济上没有什么本质上的差别。

资本主义经济按其本质来说，必须要计算生产价值，但不是根据某一生产时期内实际消耗的生产资料，而是根据资本家由自己资金中消耗的资本额来计算。因为由自己资金中消耗的资本要比周转期间的资本多，则经济活动成果延期获得，就成为资本主义经济中生产的额外支出。

然而，节欲论和利润论一样，大体说来，也可以认为与生产率论一样是毫无根据的。因为这种学说认为利润是资本家的节欲而来的产品，所以力图把利润说成是资本家本人创造的。然而，如果同意财产成了资本，或者成了取决于资本家自行支配的消费基金的话，则由此还不能得出结论，说我们有轻视工人参加创造利润的权利。为了能得到利润，不仅需要资本家消极的“节欲”，也需要工人积极的工作。节欲论忽视工人的积极工作这种条件，因而对社会利润的本质作出不正确的论述。从标准观点上说，用节欲论来证明利润的正确性，是完全不值一驳的。

拉萨尔说：“资本主义的利润是节欲的报酬金！念着祝福词，哼着赞美诗！这是欧洲百万富翁——独脚拄拐，面色苍白，曲背折腰，捧盘求人施舍的印度虔诚信士惯用的动听言辞，为的是收集节欲的报酬金！而他们之中高居自己虔诚信士之上的，最主要的信士和最大的节欲者要算洛希尔家族了。这就是社会的状况！”[63]从这种观点上看，工人倒成了不希望节欲消费而愿意过着奢侈生活的享乐至上主义者了。

在现代制度下，必须节欲的不是资本家，而是工人。然而，工人无论怎样节欲，由于必要，丝毫也不能使他们得到利润，因此，利润的来源，不是节欲，而是充分占有大量财产，才有可能变成资本。

节欲论对调节利润率的客观因素所作的解释，也是不成功的。

从这种学说的观点上看，利润率降低，积累的效能会降低，而利息提高，这种效能也会提高。实际上，利息降低有一种使资本积累的效果不是削弱而是加强的趋势，而利息提高，反而削弱了这种效能。

在发达的资本主义社会，几乎所有的居民群众（其中大部分是工人阶级）储蓄一部分收入并使之成为资本。这种储蓄的目的是增加收入。法国某些小官员长年累月把自己的储金积蓄起来，以便年老时达到食利者的处境——有可能靠积累资本而生活。利润率的高低取决于这种资本所必要的数值。例如，如果食利者的生活一年需要5千法郎，而国内平均利润率等于5％的话，为了保证自己这种收入，必须要储蓄10万法郎的资本；如果利润率只达到4％，则要储蓄12万5千法郎，以此类推等等。现在，假定说，利润率从5％降到4％，节欲论推测，这定会降低积累的效能：如果这个人以前在某个时期内积蓄了10万法郎，则由于利润率降低，资本积累消失了这个人自己原先诱惑力，他便将自己大部分的收入用于私人需要，于是，假定说，积蓄不是10万，而是8万了。实际上，利润率降低对资本积累的效能，起着相反的作用：为了保证自己5千法郎的收入，当利润率为4％时，需要的资本比利润率为5％时要多，不是10万，而是12万5千法郎；于是我们的官员便开始大力储蓄，以便保证自己达到这种收入。换言之，这种情况与节欲论的推测进行比较，情况完全相反。

说真的，我们看到积累效能最大正是在利润率最低的国家。例如说，法国资本的利润率比俄国的少得多。然而，在俄国积累资本的效能要比法国差得多。由此清楚地看到，资本利息高低的任何原因，似乎与资本家对节制非生产性的费用没有任何一定的比例关系。

资本利息与资本的多少有比例关系，与资本家节欲多少绝没有关系。如果说，百万富翁得到的收入多于小资本家10多倍，很显然，这不是因为百万富翁比小资本家不得不多节欲许多倍。企图借助节欲论为利润说些辩护理由，应当说是绝对办不到的。

各种利润学说中，庞巴维克的学说（贴水论）令人兴趣是在于，它是以最单纯的形式试图解释利润是一种价值现象。对庞巴维克来说，利润问题是这样的：根据一般价值学说，生产资料的价值是由产品的价值决定的。实际上，在现实生活中我们看到产品成品的价值超过所消耗的生产资料的总值（当然，这里也包括劳动

力）。产品价值的这种剩余部分也就构成了资本家的利润。制成产品在市场法定的价格为什么要比所消耗的生产资料高呢？

这种差别实际来源的根据，按庞巴维克的意见，不是别的，正是现在和将来产品价值的差别。理由有三点：

第一，决定着每种经济体价值的供求比率，现在和将来可能出现很大差别。遭受火灾的企业主此时此刻不能不把他需要的经济体价值看得比他以后恢复遭到不幸后生产出的经济体的价值高。同样，歉收后，农民要把粮食的价值，看得比他后来生产出的这种粮食的价值高。年轻人在其开始出仕，尚处在生活资料供应菲薄之际，要把生活资料的价值看得比将来的价值高。在所有这种情况下，现在经济体的价值要比将来的价值高，其原因是在于这些财货的供求对比关系，现在处于稍为有利的情况。

第二，对现在经济体的价值看得较高的一般理由，是我们的一般心理作用要把现在的看得比未来的价值高，部分是由于我们不能很好地认识未来，部分是由于我们意志脆弱只顾眼前而不考虑未来，再加上由于我们意识到在这个未来没来临前有可能死去。由于这些原因，所以我们把现在自己正在使用着的财货价值，看得高于我们只有在将来才能得到的东西。

最后，第三种理由，把现在的价值看得较高是有可能利用现有的时间来实现生产的目的。这样一来，未来就可得到大量的产品。现在的生产资料，经过一定的时间后会变成倍增的产品。因此，我们衡量现在每种财货比未来的价值高，根本不取决于现在满足自己需要的价值比将来满足需要的要高，因为现在的财货等于未来成倍增加的财货。

资本主义的利润，是资本家通过自己的支出在未来获得一定等价物的形式而急切支出自己资本的直接产物。在资本主义的消耗和领到工资的时刻之间，必须经过一定的时间，由此就产生资本利息的必然性。资本家支付给工人的，如果比他自己所得到的少，就不剥削工人了，因为工人完全得到了由自己创造的价值，然而，工资要立即付给工人的，而资本家销售工人创造的产品，只能在经过一定期间以后，才能有利于自己。根据上述所说的，将来的产品价值少于现在同样产品的价值。因此，资本家对工人不会干出任何不公正的勾当，以工资形式支付给工人的，仅仅是作为资本家后来收入的未来价值的一部分。

因此，资本的利息不是历史上的暂时现象。即使在资本主义制度不复存在时，利息却仍然存在。而在社会主义制度下，现在的产品将要比未来的定价高，因此，

在生产过程持续时间长的生产部门的工人，假如在各种社会劳动中得到的报酬相同，那么所得到的仅仅是自己产品的部分价值，相反，在生产周期较短的生产部门的工人，将会得到自己所创造的产品较多的价值。资本的利息，由比较缓慢的生产产品以较高的定价表现出来。如果现在未付给工人的其未来产品的全部价值认为是对工人的剥削，则从上面所说的清楚看到，即使在社会主义制度下，这样的剥削也会存在。

因此，作为庞巴维克学说基础的命题是：现在的财货比将来的财货必须有较高的价值。从庞巴维克为这个命题引用的观点来看，第一，完全没有任何原则意义，因为如果供求对比关系也许现在不及未来的好，同样也有可能出现相反的情况。例如，遇上歉收时，现在的粮食价值要比未来的价值高，然而遇上丰收时，将来的粮食价值要比现在的价值高。当一个人初出仕途，此时此刻要比他将来更贫困，当他官运告终，此时此刻要比他将来更富有。至于谈到庞巴维克第三个论据，即现在的价值比较高，则完全是从资本的生产率论贩卖来的，因此无须专门进行批判。庞巴维克的全部利润学说是立足其第二个论据。这种论据是在于指出现在的价值比较高的必然性，一方面，是由于我们认识未来享乐和贫困不足；另一方面，由于我们意识到自己未来可能死去。这些观点是正确的，因为问题是出在时间的长短上。如果对某种消费品提出立即得到或者20年后得到选择的话，当然，每个人都愿意立即得到消费，并以此证实他对自己现在的消费以较高的评价。然而，这只对持续时间长来说，是完全正确的，而对持续时间短是完全不对的，因为一般经济必须与持续时间短发生关系。好的企业家不但想到现在，而且更要想到不久的将来；然而，一个有文化者的特征与野蛮人的心理比较就是在于能想到未来。如果有文化的企业家的心理状态正如庞巴维克预见的那样，则社会需求就不可能均衡地得到满足，因为收入总是经过一定的时间间隔而获得的，应该预料到这些收入一旦到手，就会很快地不怎么节省地耗费，所以不利于满足未来的需求。实际上，令人看不到什么类似的情景：因为现代有文化的人绝不会由于收入到手就会马上把自己的收入挥霍掉，而为了未来，会善于限制自己现在的需求。

庞巴维克的第二个论据不是别的，正是否定经济原则在现代经济中的力量。事与愿违，由庞巴维克解释其利润的现代企业主—资本家绝不会忘记未来，而且很快地会产生一种相反的心理状态：为了将来扩大自己的财产，宁肯牺牲现在的满足。说现代资本家不恰当地挥霍，倒不如说他越发表现得吝啬了[64]。

可见，庞巴维克的心理学利润论，是立足于完全颠倒了的一般资本家的心理状态。这种理论对解释某一方面的利润现象，即高利贷者消费信贷时的利润具有一定的意义。高利贷者经常要与临时急需的

人、与肆意挥霍不考虑未来的人打交道，也与类似庞巴维克所谈到的，但对资本主义制度来说不是典型的那种人打交道。所研究的理论对于把资本主义的利润作为现代整个经济体制的主要经济范畴来认识，反正毫无任何意义。

庞巴维克企图证实资本的利息在社会主义制度也会存在，说资本主义制度可能对工人有剥削的话，那么同样也可以说社会主义统治下也能剥削工人，但他的这种企图也是失败了。生产过程持续时间长的产品价值很高，如果这种价值始终不变，则与资本主义的利息毫无共同之处，因为资本主义利息是社会收入的分配形式，是非劳动阶级——资本家夺取的社会产品；在社会主义制度下将没有资本家，也就是说，资本家将没有什么可侵占的了。在除了工人便没有别的任何人的国度，在大家都平均地各得到一份的国度里，同样也就谈不上对工人的剥削了。

庞巴维克失败表现的特点是在于它从一般的价值学说出发来证实解决利润问题的不可能性。这是毫不奇怪的：因为基于社会平等前提的价值理论不能解释社会不平等的现象，利润也应当无可争辩地属于这种现象。因此，当最新派代表熊彼特经过他对分配现象详细分析后得出意外的结论，他说："就统计来看，利息不是社会收入部分"，[65] 又说："统计法不能说明利息"，还说："统计情况下的国民经济，除工资和利息外，没有别的社会收入形式"，这时，就不能不看到边际效益论的主要前提中的非常正确的逻辑论断。熊彼特认为这种论断是"具有最大意义的"[66] 论断。他赞同这个论断，是因为他证明了边际效益论对分配现象领域中的彻底破产思想已深入到各流派优秀代表的行列了。

二、 利润社会说

利润不是经济的逻辑范畴（与维持工人生活的收入相矛盾），而是特殊经济体制——资本主义制度的特殊现象。生产资料从工人阶级之手转到统治阶级手中，以及使统治阶级有可能得到不以劳动为基础的收入这种情况，是利润的历史基础。因此，利润是现代阶级社会中

一种反映统治和被统治关系的社会现象。不以劳动为基础的收入，只能是全部生产资料属于社会一部分人所有的那种社会的特有的现象。

利润的神秘性是提问题的方法不正确而产生的直接后果：如果我们从个别资本家的角度来看，我们对资本家的资本价值实际上的增长似乎不容易理解。但从整个社会的立场观察，就容易解释利润了。生产资料占有者，剥夺了直接生产者的生产资料，并握有经济权力，有可能使他攫取一部分社会产品，作为不劳动的收入。因为这一部分资本，很明显，资本家是不会列入生产费用，所以生产费用定会少于生产产品。

因此，资本价值的增长，是资本家把自己的利润不列入耗用的资本费用上的结果。如果资本家换一种方式计算自己的利润，如果他把自己的生活费用作为资本开支，就不会发生像资本主义经济中经常出现的价值增长这种现象了。从社会角度来看，资本价值的增长是一些幻想，而在这些幻想的背后，掩盖了资本家攫取一部分社会收入。

利润论中对社会分配论的第一个问题——社会经济的利润实质问题，就是这样回答的。由此从正常的观点来看，就会很自然地产生对利润的某些评价。利润也与任何不劳动收入一样，是非劳动阶级剥削劳动阶级的结果，作为这样的结果，必将遭到人们道义上的谴责。

然而，承认利润是由于工人没有生产资料和生活资料而遭受资本家剥削的结果所产生，但还远没有从理论上详细说清利润问题。这只是加以证实利润的社会本质，并从正常的观点对利润作出了一定的评价：如果利润是社会的一种剥削行为，则它就不得不受到人们道义的谴责。

既然现代法制反对人剥削人，所以现代法制也就要反对非劳动的收入。

然而，利润问题，还需要说明调节利润高低的客观因素。因为问题涉及资本主义的生产，所以利润是与工资有相互联系的收入。工资先须有利润，反之亦然。因此，那些规定工资高低的客观因素，也要规定作为资本家支配的利润额。如果工资是由社会劳动的生产率和工人与资本家的社会力量的对比关系所决定的话，则利润按其绝对额来说，也应当由这两种因素来决定。

资本家的收入——利润，也正如工资一样，首先取决于社会劳动生产率 。这种生产率越高，而其他条件相同，则资产阶级的收入也就越多。因为，凡是增加社会劳动生产率的，则利润总是有提高的趋势。

采用新的、改进了的 劳动工具 ，有提高 利润的趋势。这里面有几分值得重视的、正是资本生产率论中所提到的道理。李嘉图否定社会劳动生产率对利润能产生任何直接影响；按他的看法，利润的高低 ，只能由工资的高低 来决定，再不会由别的什么来决定。他认为，利润的提高只有在工资降低的情况下才有可能。 [67] 因此，李嘉图的利润学说（虽然他本人绝不是阶级斗争思想的拥护者）异乎寻常地突出地提出了工人和资本家在利益上不可消除的对立现象。在这种观念中要想把某些利害关系协调起来，根本就没有商榷的余地。

实际上，利润的提高，完全不需要非降低工资不可。例如，如果由于采用改进了的劳动工具，社会劳动生产率提高了，则应当划分给工人和资本家的社会产品总额增多，而工资和利润可以同时提高；在这种情况下，利润提高将不是靠降低工资来达到的，而是靠社会劳动生产率提高才达到的。

同时，利润和工资不仅是作为资产阶级和工人阶级支配的产品总额，也是作为社会产品的份额，按其绝对额可以同时提高。由于社会劳动生产率提高，资本家在社会产品中所占的份额 可能增加，而工人阶级在社会产品中的份额也能同时增加，这是不足为怪的。

资本家和工人在社会产品中占的份额（而且，也不靠降低任何其他社会阶级在社会产品中占的份额）同时提高，对在这方面不继续步李嘉图后尘的现代政治经济学来说，似乎是完全不可能的。但是，这种似乎不可能性的出现，只是由于现代科学把全部社会产品只看作是由消费品构成的。现代科学始终还不可能理解作为社会产品成分的不仅有消费品，而且也有生产资料这种简单的道理。

在社会产品中要严格地区分两部分。一部分是在社会各阶级之间分配，并构成这些阶级的收入。另一部分是用于恢复生产过程中消耗了的生产资料，并不构成什么收入，不转化为谁的消费。只有某些部分社会产品成为社会收入，然而，这是很简单的道理，可是直到现在

还没有被科学所掌握。不懂得这个道理，也就不懂得社会产品分配的规律。

如果我们懂得整个社会总收入的价值永远也达不到全社会产品的价值，对我们将会懂得作为社会产品份额的不论是利润还是工资，都可能同时日益增长。社会劳动生产率的增长，要引起社会产品总额日益增长。这种剩余产品相应地增加社会收入总额，因此，全部社会收入由于生产资料份额减少也可能同时增加。

举具体例子来说，炼钢采用改进了的生产方式，由于生产一普特钢的社会劳动消耗减少了，因此，腾出了一定份额的社会劳动用于增加社会收入。把耗去的生产资料单位用于恢复的社会劳动份额越少，则直接用于满足社会消费的劳动就越多。

增加社会收入这种过程靠减少生产过程中用于消耗的生产资料，可用下列图表来表示：

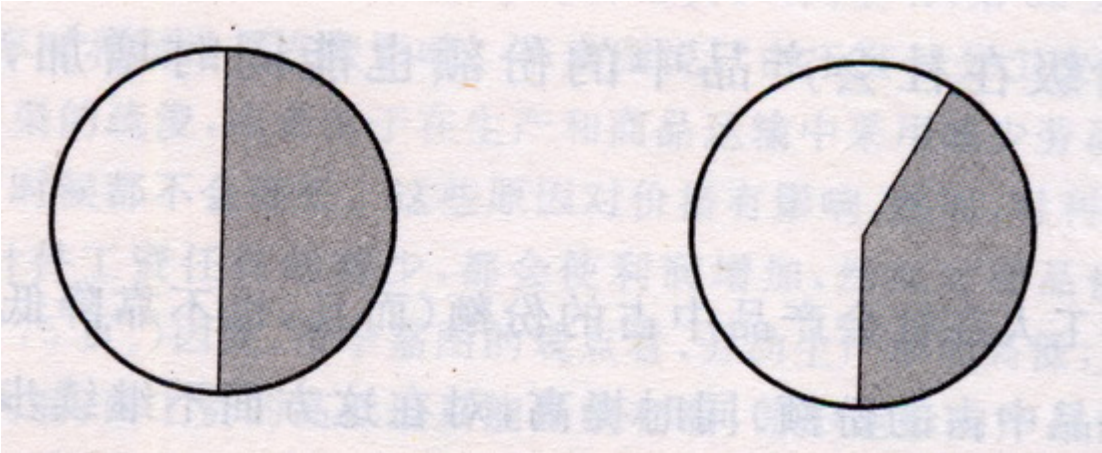

这两个圆形图要表示在不同的社会生产条件下，耗费同样社会劳动的产品。图形白的部分表示社会收入部分，黑的部分表示社会生产资料部分。社会劳动生产率的增长要导致社会用于恢复所消耗了的生产资料的减少（如圆图黑色部分的减少），则社会收入在同样劳动消耗的产品中的份额就会增加，即圆形白色部分必然扩大。同时，工资和利润像社会产品的份额一样可以同时提高[68]。

由此得出结论，利润和工资相比，既可以并行地变化，也可以相反地变化。利润和工资（作为产品份额）可以有下列各种情形的配合：高工资和低利润，高工资和高利润，低工资和高利润，低工资和低利润。我们在实际生活中可以看到这些配合情况：例如，在美国有

高利润同时也有高工资，在俄国有高利润却是低工资。由于劳动生产率高，所以美国的生产资料的单位劳动价值低，单位产品需要的生产资料最少；因此，资本家和工人在社会产品中占的份额就高，我们还看到俄国另一种情况，在那里，在劳动生产率低的情况下，用资本强制剥夺劳动的办法来谋取高额利润。

现在，我们不难判断两种非常对立学说其中包含的真实和虚伪了。一种是生产率学说，它不承认或者轻视高利润对高工资的依赖关系；一种是李嘉图的学说，它坚持高利润特别取决于高工资。这两种学说包含了一点点真理，但在只承认调节利润高低的两种因素之一的作用同时，同样含有片面性。至于谈到生产率学说，认为除了降低工资外，也还有提高利润的其他来源——这就是社会劳动生产率的提高，是完全正确的。技术进步创造了提高利润的自然趋势。

然而，另一方面，利润的提高除了靠劳动生产率增长，还可以靠减少工资来提高，这一点也是正确的。工资的任何变化，要以社会劳动生产率不变为前提，这就必然要引起利润的逆变化。正确的利润学说应当承认两种因素：纯经济因素 （高度社会劳动生产率）和社会因素 （不同社会阶级间的产品分配） [69] 对利润的影响。

一般来看，资本家得到一定价值额的利润，就是由这样的因素决定的。然而，利润在对资本家预付资本利息中通常表现为不是绝对的，而是相对的。社会的利润率究竟由什么来决定的呢？

利润率是资本家耗去资本除利润得出的商。正如上面所说的，社会利润，按其绝对量，由社会劳动生产率以及资产阶级和工人阶级社会力量的对比关系所决定。至于谈到按所占百分比表示利润的资本，则资本家耗去的资本量由资本的周转速度决定之。资本周转越迅速，则用于企业设备的资本就越少，而利润率就越高。因此，社会资本周转速度是影响社会利润率的第三种因素；可见，利润率取决于三种因素：社会劳动生产率 、资本家和工人社会力量的对比关系以及社会资本的周转速度 。

资本的利润分成两种组成部分：借款利息 和企业主的利润 。借款利息是使用借款资本的付费。如果企业依靠贷款资本进行经营，则资本主义利润的两种组成部分便尖锐地对立起来：贷款者得到借款利

息，而资本利润的剩余部分，扣除借款利息外，便形成企业主的盈利——企业主的利润。

借款利息额取决于借款资本的供求条件。放款的资本越多，如果其他条件不变，则放款利息就应该越低。

借款资本（除商业的外），是一种古老的资本形式。高利贷乃是产生货币经济祸根之一；当时，国内货币资本数量甚少，但由于当时自然经济解体，大量需要货币。这样一来，对高利贷——肆意索取高利息的放款资本（大半用于消费，或者贷给小生产者）开辟了地盘。发达的资本主义经济中贷款不是用于消费，主要地是用于生产。一般说来，借款人也像贷款者一样是资本家。资本利润是在企业主和贷款者之间进行分配，同时，贷款利息作为资本主义企业总利润的一部分，降到相当低的水平。

资本主义的发展引起固定 资本依靠周转 资本来日益发展，所以社会资本的周转呈现比较缓慢的趋势。再者，随着发展的同时，也引起社会劳动生产率迅速的增长。因此，资本主义的发展，本身就包含着既有提高利润率的趋势，也有使之下降的趋势。哪种趋势较为优越，就其一般形式来说，是无法判断的。一切都视其资本主义发展的具体情况而定。在任何情况下，马克思所预计的利润率一般趋于下降的规律是不存在的。[70]

事实却完全否定有这样的规律。早在十八世纪，英国的借款利息率，按斯密的话说，降到3%,荷兰甚至降到2%，当时平均利润，还是按这位作者的话说，因为超过借款利息一倍，所以要用正规的标准来计算[71]。可以认为，十九世纪的头十年，英国的平均利润是比较可观的。后来利润率的变化特征，根本就没有经常下降的趋势。施穆勒认为，“对中欧和西欧大多数国家来说，可以证实，1895—1900年间，企业主的利润非常高，也就是说，甚至比 1860—1873年，或者比1820—1840年间企业主的利润高。”[72]

上述的利润学说是与发达资本主义经济的利润有关；它是从假设出发，说社会产品是资本主义生产过程创造的，并在社会三种阶级间进行分配（扣除生产资料份额）；这三种阶级：工人、资本家和土地占有者是资本主义生产本性所具有的。利润在这种情况下是资本家从工人创造的产品中的扣除额。然而，如果我们假设（与实际相符合），资本主义生产只包括社会生产部分，假设社会的一部分人形成

非资本主义的小生产者而不属于资本主义的生产关系的话，则利润的产生属另一种来源。领导资本主义企业的资本家在这种场合有可能获得利润，办法是不仅剥削在自己企业从业的工人，也剥削购买自己产品而不属于工人阶级的消费者。如果资本主义生产包括全部社会生产，则资本家作为一个阶级不能从交换中获取利润，而只能从生产中获取；因为在这种情况下购买者的总和与资本主义生产过程相互有联系的阶级总和恰好不谋而合。相反，如果社会的某一部分不是资本主义生产，则资本家可以通过较高价格出卖这一部分产品来获取利润，也就是通过剥削购买者的办法来获取利润。

资本主义初期发展的国家，企业通常享有一定程度的垄断优势，它们没有碰到其他资本主义企业的竞争，利用这种机会，可以保持自己产品高水平的价格。因此，他们可以收取的利润率很高，通常比发达的资本主义经济的国家还要高的水平。然而，这种高水平的利润完全是在另一种基础上产生的，不同于在资本主义生产十分发达条件下的利润。在发达的资本主义生产条件下，资本家阶级只能从剥削工人中榨取利润；在不发达的资本主义生产条件下，除此以外，还可以从剥削购买者中榨取利润。当资本主义生产开始居统治地位时，从购买者中榨取利润就必然会消失。

这就是利润率为什么在不太发达的资本主义经济中通常要高出于发达的资本主义国家的原因。

例如说，俄国利润率高，不仅与工资水平低有关，更甚者与俄国的工厂主除剥削本厂工人外还剥削自己的买主有关。他们以过高的价格销售产品（由于竞争不激烈）时，为了自己的利益，把课税转嫁给使用其产品的居民身上。

在年轻的资本主义国家中，当国内资本主义生产发展时，经常发现利润率下降的原因是在于利润这种双重来源，从而找到一种借口，似乎利润率随着资本主义的发展总有下降的趋势；实际上，利润率下降只有在国家过渡到发达的资本主义的时候才有的现象，并且在资本主义经济体制进一步发展的情况下，利润率下降可能完全停止，或者利润率甚至可能出现相反的动态。

马克思的利润论 是其价值学说的逻辑结果。马克思从绝对劳动价值论出发，非常合乎逻辑地得出结论，说资本家的利润，正如一般不基于劳动的任何收入一样，

是来自于资本家和其他有产阶级攫取工人的无偿劳动。马克思把劳动力称为可变资本 （因为这部分资本的价值在生产过程中可以增殖），而把生产资料称为不变资本。马克思把资本划分为不变和可变部分，称之为资本的构成： 其中不变资本起最大作用的资本，叫做高构成的 资本；可变部分居优势的资本，叫做低构成 的资本。马克思利润学说的实质是在于确信，只有可变资本才是利润的来源；而不变资本在这方面起着消极的作用，马克思的学说正是以这样的论点与所有的利润学说有着明显的区别，而其他利润学说在工资和生产资料之间没有提出利润方面的任何差别。

然而，在资本主义世界的外表上，看不出利润构成方面不变资本和可变资本之间有任何差别，这是不应有丝毫怀疑的。在可变资本多多少少起巨大作用的那些企业中的利润，绝不会高于不变资本占优势的企业。马克思对这种事实不提出异议，然而，借助下列论点力图使这种事实与自己的学说相一致。马克思说："在不同的生产部门，由于不同的资本构成，产生不等量的剩余价值。因此，不同生产部门的利润率最初也是极不相同的。然而，这些不同的利润率，通过竞争而平均化为一般利润率，而一般利润率就是所有这些不同利润率的平均数。"某些资本家"不是得到了本部门生产这些商品时所生产的剩余价值或利润，而只是得到了社会总资本在所有生产部门在一定时间内生产的总剩余价值或总利润均衡分配时归于总资本的每个相应部分的剩余价值或利润。……就利润来说，不同的资本家在这里彼此只是作为一个股份公司的股东，而利润是按他们入股股金的比例进行分配" [73] 。

反对这些看法首先要指出，马克思所假设的拉平最初不同利润率的过程，由于资本构成的差别（马克思特意虚构的），一点也不符合实际。在资本主义经济中，实际上存在差别，对于拉平最初不同利润率的全过程，是没有任何根据的；因为在不同生产部门的"最初的"利润率不取决于资本的构成。可见，商品价格和利润率的形成所根据的不是绝对劳动价值，而是资本主义的生产费用；其实，从这后一种观点看，在资本成为工资或成为生产资料的费用之间，没有任何差别。

毫无疑问，因为问题讲的是个别企业，就不能发现资本和利润率的构成之间有任何联系。然而，按马克思的意见，即使个别资本家的利润依赖于不变资本也和依赖于可变资本一样，但整个资产阶级的利润都是由可变资本形成的。马克思说，剩余价值规律掌握社会分配方面的主要控制权，也就是社会某些阶级间社会收入分配方面的支配权。谈到同一阶级内部的社会收入的分配问题，则它属于另外的规律。

如果拿各生产部门的总和来看，马克思说，商品价格的总额与其劳动价值总额相等；某些企业的利润与剩余价值相应数额不吻合，不能使一般剩余价值规律发生波动；因为"这一切总是这样解决的：加入某种商品的剩余价值多多少，加入另一种

商品的剩余价值就少多少，因此，商品生产价格中包含的偏离价值的情况会互相抵消”。[74]

这样一来，社会利润率按马克思的看法，完全决定于归资产阶级支配的劳动价值。但是，不难说明，马克思的利润学说是与其生产价格 学说相矛盾。商品的实际价格，根据《资本论》第3卷中常见到的价格学说看，与劳动价值不相符合，而决定于生产费用。如果生产两种商品耗费的资本相同而其构成不同的话，则两种商品的劳动价值将会不同（因为消耗高构成资本时，从业工人数少于消耗低构成资本时的从业工人数，尽管消耗的资本量相同），但是，尽管劳动价值不同，然而这些商品的价格将会相等，因为每种商品的价格是由当作该种商品生产费用额加上平均利润决定的。马克思把这种价格叫做生产价格 。商品的实际价格也就是生产价格。

然而，由此得出结论，不仅是每一个别资本家的利润与劳动剩余价值不一致，而且全社会利润也与劳动剩余价值不一致。

我们以符号A表示整个社会产品的劳动价值，以K表示整个社会资本的劳动价值，以A_1 表示社会产品的生产价格；以K_1 表示社会资本的生产价格。在这种情况下，劳动单位中表现的社会利润率为：$\frac{A-K}{K}$，而生产价格中表现的同样的社会利润率为：$\frac{A_1-K_1}{K_1}$。按马克思的意见：$\frac{A-K}{K}=\frac{A_1-K_1}{K_1}$。这个等式也要先有：$A:K=A_1:K_1$ 的前提条件。只有后者这个等式成立，第一个等式才能成立。然而，根据生产价格学说，使劳动价值与生产价格相一致，要求消除资本构成中的差别；因为只有在那种情况下，全社会产品的劳动价值，如同全社会产品的生产价格列入社会资本的生产价格一样，才能列入社会资本的劳动价值，也就是说，生产全社会产品的资本构成与生产社会资本的资本构成没有任何差别。然而，因为对这样的相符，没有任何经济上的论据，所以没有理由来使劳动价值表现的社会利润率与生产价格表现的社会利润率相符合。[75]

只有用生产价格计算出来的利润率才有现实意义。如果用劳动价值计算出来的利润率，不能符合用生产价格计算出来的利率，则劳动价值的利润率会变得毫无现实意义。因此，就会证实，由于商品生产价格偏离同一商品的劳动价值，不仅个别资本家的利润，而且社会利润率也要偏离剩余价值与社会资本的劳动价值的比例。

在这种实际情况下，马克思的利润学说，既然是指揭示决定利润率高低的实际因素，就失去任何现实意义。它不论对个别资本家的利润，还是对全社会利润都失

去效力。可见，马克思 规定的不变资本和可变资本的差别没有明确的意义，因而在揭示利润现象时，没有提供任何知识，所以应坚决地抛弃。

因此，马克思的利润学说中的不同组成部分的科学价值远不是相同的。马克思的学说，作为社会利润本质的学说是非常正确的，是马克思 对经济科学理论作出的重要功绩之一；这种学说作为资本家削剥工人的理论也是可取的；但是，作为决定利润率高低的因素的理论，作为资本分成不变部分和可变部分的学说，没有任何科学价值，也定会消亡。马克思 不成功的原因，是他力图把利润视为价值现象，特别视为劳动价值的现象。

参考书目

一般利润：

李嘉图：《政治经济学原理》。

马克思：《资本论》，第1、2、3卷。

拉萨尔：《资本和劳动》。

维塞尔：《自然价值》。

庞巴维克：《资本和利润》，载《资本利息论的历史与批判》,Л.福尔别尔特译，1909年；《资本实证论》，第2版，1900年。

马歇尔：《经济学原理》，第4版，1898年。

克拉克：《财富的分配》,1898年。

П.格奥尔吉耶夫斯基：《政治经济学》，第4版，1904年。

扎列斯基：《关于资本论》,1898年。

M.杜冈一巴拉诺夫斯基：《马克思主义的理论基础》；《关于商业危机理论与危机史研究》；《健康人的理智与科学真理》（《新时代》1908年）。

L.博尔特克维奇：《社会科学文献》和《国民经济学年鉴》中关于马克思理论的著作。1907年。

И.库利舍尔：《资本利润的演变》第1卷，1906年，第2卷，1908年。

I.熊彼特：《国民经济学理论的性质与主要内容》,1908年。

M.杜冈一巴拉诺夫斯基：《社会分配论》，1914年。

企业家利润：曼戈尔德：《企业主利润论》,1855年。

皮尔斯托夫：《企业主利润中的工资部分》,1875年。

马塔耶：《企业主利润》，1884年。

格鲁斯：《企业主利润说》，1884年。
维尔明豪斯：《经营和企业主利润》,1886年。
齐托维奇：《企业利润学说概论》,1889年。

---

[1] 庞巴维克：《资本利息论的历史和批判》，第2版，第604页。

[2] 尽管这种论断是公认的，但是，它还是受到异议。我真难以理解Г.德米特里耶夫及其追随者П.Б.司徒卢威却能找到不同意这种公认的论断。对司徒卢威的不同看法归结如下：我在自己的推论中忽视了价格的波动。我在批评中谈道："然而，按边际效益论的主要含义，产品数量对评价非常重要，而产品数量引起的价格波动无论如何都不是偶然的。"(П.司徒卢威的《经济体制》，М. И.杜冈—巴拉诺夫斯基：《俄国思想》出版社，1911年，第1版，第124页）因此，司徒卢威认为，如果注意产品的增加，则a+b可能显得少于b。

这种不同的见解是立足于下列的误解。我是从新技术条件下来研究社会再生产的正常过程的。当生产从旧技术条件向新技术条件转化，就会引起产品增加。然而，当社会资本以后全部重新周转时，我不应该通过一次周转与另一次周转的比较就认为产品绝不会继续增加了。我又从年年不变的社会产品数量出发，引用了社会资本以后的一次周转，并分析了社会的收入和支出因素。在进款项目中有a+b，在开支项目仅仅只有b。不论从任何价值学说出发，从边际效益论还是从劳动论，我们定要承认在这种情况下的产品单位价值是不变的，因为决定价值的全部条件、劳动消耗和产品数量作为每年分析的例子始终是不变的。

[3] 海尼施：《资本利息的形成》，1907年。

[4] 总的说来，马克思虽然对其利润学说是以剩余价值 概念为依据，而不是以剩余产品为根据，但是，他的错误是在于，他把剩余产品这种概念，常常以本文中通常所提到的那种意义来运用。总的看来，马克思在其历史进程的一般学说中，总是把生产力的发展提到首要地位，所以他也立足于我在本文中所维护的那种生产率论的自然主义观点。因此，我认为自己的结构比马克思本人的剩余价值学说更符合马克思的历史哲学精神。

[5] 拉萨尔：《资本和劳动》,1864年，第110页。

[6] 引起资本周转非常缓慢的一切经济部门（例如：种植树木、培植果园和其他等）得不到应有的发展的动因（庞巴维克指出的）只有在较长的时期才能发生作用。

[7] 熊彼特：《国民经济学的性质及其主要理论研究》,1898年，第XX页。

[8] 同上书，第388页。

[9] “除非提高计件工资，否则什么也不能对利润产生影响”（《李嘉图文集》，第64页）。“只不过由于计件工资降低，利润水平才自然增长。”（同上书，第74页。）“利润——这已经重复过无数次了——取决于计件工资。”（同上书，第82页。）同时，李嘉图认为，劳动生产率对利润没有直接影响。李嘉图说：“由于劳动分工改进，机械的发明，道路的修筑和沟渠的疏浚，或者由于在生产和商品运输中采用减少劳动的任何方式，而利润水平却任何时候都不会增长。这些原因对价格有影响，然而，对利润却没有丝毫影响。另一方面，计件工资任何的减少，都会使利润增加，然而对商品价格不起任何作用。”（同上书，第75页。）因此，按李嘉图的观点看，劳动生产率的高低，只能影响产品价格，而不能影响利润；而工资的高低也只能影响利润，而不能影响产品价格。这是两种彼此尖锐对立的、实际上影响利润和价格的方式是完全相同的因素，李嘉图通过如下方式来解释：他谈到劳动生产率变化时，在其所列举的具体例子中，指的是生产中某种个别产品劳动生产率的变化，恰恰相反，他初步推测工资的高低变化可能是整个国民经济的普遍现象，正因为这样，他才得出自己的学说。例如，假如说，由于劳动生产率提高，即使钢的劳动生产价值降低，则这会直接引起钢的价格降低，而冶炼厂厂主的利润却变化甚少。相反，工资水平全面提高，必定要导致利润降低，而不会造成全部产品价格的降低。但是，假如我们反过来推测，劳动生产率提高带有全面性，而工资水平变化是一种局部现象，则这些因素对利润和价格的作用将恰好是对立的。尽管劳动生产率全面提高（这里也包括货币金属的生产），也没有任何根据来使商品价格全面变化；然而，如果钢的劳动价值即使减少一半，而金的劳动价值也减少一倍，则钢的价格仍无变化。劳动生产率全面提高，将对国民经济产生怎样的影响呢？社

会产品总量日益增加，而生产过程中所消耗的产品数量不会增加；可见，留作补偿生产消耗的纯产品增加了，利润也增加了。相反，工资局部地在某一生产部门得到提高，产品的价格会变化，如工资在某一生产部门局部地提高，而产品的价格不上涨，则资本便会从这种生产中抽走，这样，最后终于要导致价格的提高。总之，不管是劳动力的价格还是生产资料价格的提高，都会对资本家的利润起着非常相同的作用；因为资本家在这种场合力求提高产品价格，即把他增补的开支转嫁给消费者。如按市场条件做不到这一点，则资本家只好容忍利润降低。说劳动生产率和工资水平的变化对利润起着相反的作用是毫无任何根据的。

[10] 对于这一点，可以提出不同意见：资本主义经济的发展常引起用机器代替活劳动，因而，也引起生产资料作用的增强。但是，在本文中只谈到生产资料在该劳动消耗中的份额，而没有谈到生产资料在该资本消耗中的份额。

[11] 非常引人注意的是，马克思在《资本论》第3卷中认为：除了工资变化外，生产资料劳动价值的变化（换句话说，劳动生产率的变化）对利润率有直接影响。因此，马克思与李嘉图的利润学说脱离了关系。李嘉图的利润论中反映特别强烈的是资本家和工人的利益对抗。参考《资本论》第3卷，第1部，第81页以及后面各页中，这种令人发生兴趣的章节，根本没有注意到本身招来的批评。

[12] 我曾经不止一次地证实这种规律实际上是没有的。参考我的德文本：《商业危机的理论与历史研究》，第206页和《马克思主义的理论基础》，第159页。我在德文本著作中谈到的危机证据较比在《马克思主义的理论基础》中更具有普遍性。

[13] 斯密：《国富论》，第一卷，第235,238和246页。

[14] 施穆勒：《国民经济研究纲要》，第2卷，第437页。其他作者也指出那一点。例如：爱伦堡说："资本利润率的降低，在我看来绝没有可资证明的事实。我根据瓦贡的数据按五年为期，计算出1871—1900年期间德国股份公司的股息，出现相反的现象，也就是说，股息增加了。"（《国民经济学教科书》，第27卷，第3部分，第259页。）

[15] 参见《马克思恩格斯全集》，中文版，第25卷，第177—178页。

[16] 参见《马克思恩格斯全集》，中文版，第25卷，第181页。

[17] 我在《马克思主义的理论基础》中经过较详细地研究并稍作变动但很少用共同形式表述的这种观点，后来在В.И.博尔特克维奇的：《社会科学文献》和《国民经济年鉴》中一系列论文都得到了发挥。

第八章 地租

一、 资本主义的地租学说 。级差地租规律。洛贝尔图斯的地租学说。地租的历史演变。开展土地改革运动。二、 粮食地租 。俄国的粮食地租。租金价格的演变。粮食地租的一般意义。爱尔兰地租法规。法规的意义和引起法规的原因。

一、 资本主义的地租学说

地租是一种非劳动收入，来自对土地的有效性和稳定性的利用 。地租以及利润，都是第二位主要的非劳动收入。然而，资本和土地之间存在极大的差别，这种差别是在于资本是人们的劳动产品，而土地却不是由人们创造的。由此，利润和地租之间也就产生相应的差别。可是，利润是由工人阶级和资本家的社会斗争来决定的，其提高或降低都取决于这种斗争地租，就某种意义上说有自己的规律，这种规律不属于社会斗争，并超出社会斗争。在某种生产情况下，如何决定利润的高低，没有一种特殊的利润规律，但是，地租都有这样的规律。这是因为，在土地关系方面，有一种外在的、非社会势力——外部自然界即土地，渗透到社会关系中。

由于人们在其经济活动中碰到以自己的劳动难以改变的外部自然界，所以人们的活动听命于自己劳动的自然条件。然而，经济劳动的自然条件在不同的生产地点是极不相同的。自然生产条件的差别，必然会导致劳动生产率的差别：哪里自然条件较好，哪里的劳动就有成效；反之亦然。劳动生产率的差别反过来也引起收入的差别；劳动生产率较高的地方比劳动生产率较低的地方能创造出更多的额外剩余产品，因而也能创造出更多的额外剩余收入。这些收入将归谁所有呢？

这些收入与生产条件的自然差异有直接关系。然而，现有社会制度下的土地是某些人的私有财产。这些人占有土地，因而有可能利用这块土地上的自然优势把土地带来的收入攫为己有。如果土地租让出去，由于该地块劳动生产率高所产生的剩余收入，不可能归租佃者所有；在相反的情况下，不同地块上的佃户，虽然投入的劳动和资本相同，然而收入却不同。诚然，这就使佃户们产生需要好地的强烈要求，于是土地所有者趁机提高租金，使土地上的全部剩余收入转归自己所有。因此，土地占有者阶级由于占有土地就有机会把不同生产地的因劳动生产率不同而产生的全部剩余收入，攫为己有。这些收入也就成为地租 。

劳动生产率的自然差别，首先，与土地所处的空间地位差别有联系 。每块土地都占有一定的空间位置，这是人们无法变更的。土地的地理位置的差别也是地租的主要来源。这种空间来源的地租，最纯粹的形式突出地表现在所谓的城市地租——城市土地地段的地租。地段距市中心愈近，土地的经济优势就愈高，就是说，土地私有者可能索取使用该地的租金就愈高。对城市郊区（即城市建设未及的地方）来说，其地租就特别低廉，而市中心的地租几乎达到最高点。这种地租完全是以地理位置的不同而不同。

地理位置的差别，也是农业地租极重要的源泉。生产出交换的农产品是为了销售，出卖时，如该生产地离农产品销售点愈远，则产品从生产点运到其销售点所耗的劳动就愈多。如果我们假设，农产品只在某一中心点销售，则生产地离这个点愈远者，其所负担的产品运输费就愈多。然而，所有同类产品的价格在同一销售点应该是相同的，而不取决于这些产品的产地离销售点的远近。由此得出结论：生产地的农产品价格必然是产地离销售地愈远就愈低。获得一般利润的价格，将只能抵补最远产地的产品生产费用，因此，价格再不能降低了，因为，价格再继续降低，产品生产便会停止。但是，地块离产品销售点愈近，由于节省了全部运输费，产品的价格就愈高，从该地得到的收入也就愈多了。

因此，不同地块离销售点远近不同，其不同生产点的产品价格也将不同，从土地上得到的货币收入也同样不同。在要把农产品运到销售点的区域范围内，土地的货币收入，正如上述所说，获得一般利润只能抵补产品的生产费用，最近的土地上的货币收入超过这个定额，

于是土地便产生额外的货币收入，土地离销售点愈近者，收入就愈多。这些收入便是土地所有者的地租。这种地租在每一种个别情况下，就将等于某块土地上得到的货币收入与离销售点最远的土地上得到的货币收入之间的差额。

在这种情况下，土地所处的空间位置的自然差别，是地租产生的原因；而离销售点较近的土地，相应地缴付的地租就高，根据这一原则，市郊地租收费高，离销售点较远的土地（如我国乌苏里边区），甚至是非常肥沃的土地，也不用交付任何租税。[76]

这样一来，地租形成的第一个来源 是土地所处的空间位置的差别，地租的第二个来源，就农业方面说，是由于自然原因造成的低落的农业劳动生产率。

农业劳动生产率递减规律的实质是在于，如果对农业增加投放的劳动，要是随后每一次的劳动消耗超出一定的限度，其生产效益总是很少，提供的产品也会越来越少。

例如，耕作某块地，第一次投入的单位劳动提供6个单位产品，第二次投入同一块地的单位劳动假定提供的不是6个而是8个单位产品；第三次的单位劳动假定提供10个单位产品。然而，随后每次消耗的劳动所提供增加的产品，迟早总要达到越来越少的限度。如果达到这个限度，假定用的是第三个单位劳动，则第四次的单位劳动假定提供不是10个而是8个单位产品；第五次单位劳动——6个单位产品，第六次——4个单位产品，等等；最后，只要还没有达到绝对极限，投放劳动无论怎样增加也不能引起产品增加超过极限。

现在假定，根据市场条件，需要这块地提供42个单位产品。为了生产这个数量的产品，需要耗费6个单位劳动，6个单位的劳动生产率以6+8+10+8+6+4数字来表示。产品价格应当是能使后者即最少的生产劳动消耗得到补偿，因为，只有在这种情况下才会使这种消耗有益。也就是说，产品价格要符合1/4的劳动价值（因为最后一个单位劳动要生产出4个单位产品）。如果42个单位产品全都按这个价格出售，则其总价格将相当于42×1/4= $10\frac{1}{2}$ 的劳动单位。然而，生产这42个单位产品实际消耗的劳动，根据推算，刚刚等于6个单位劳动。可见，产品将会按照比相应的劳动消耗高得多的价格出售。这种产品价格的超出部分形成剩余收入归土地占有者所有，成为他的地租。显然，在这种情况下，投入到土地的单位劳动越多，土地耕作越集约化，土地地租也就越高了。[77]

农业劳动中连续消耗所表现出来的生产率的差别，在这种情况下，是地租产生的来源；这种情况说明，农业中的劳动生产率超过一定限度，就会随着对同一块地投入劳动的增加而递减。

最后，土地地租产生的第三种来源，是不同地块的不同肥沃状况，比较肥沃的土地提供的收入总比贫瘠地多，而比较肥沃土地上的这种剩余收入，就形成这些土地所有者的地租。

于是，地租就有三种主要来源：地块按其所处空间位置的自然差别，农业劳动中连续消耗所表现出来的生产率的自然差别以及土地块自然肥沃程度的差别。由于不同生产地点所有这些自然的、稳定而无法消除的劳动生产率的差别，便形成一种特殊形式的社会收入——归土地私有者收入的地租。这种收入的非劳动特征比利润具有不劳动特征更加鲜明，因为，资本毕竟还是劳动的产物，而土地不是由人创造的，可见，从占有的土地上得到收入的（由社会其他成员支付的）土地私有者，不可能借口任何劳动理由来为自己的收入辩护。地租是社会支付给那种根本不参加创造自己收入的土地占有者的贡赋[78]。

地租的范围大大不同于租金，租金成分内通常不仅有利息，而且还有使用土地占有者资金的费用；例如，使用其建筑物，有时使用其牲畜或农具和其他等等的付费。地租只是对土地的固定性和有效性付费。如上述所说，地租的高低，取决于该生产点劳动生产率与边际生产点劳动生产率的差别，在边际生产点，生产不创造任何剩余收入，而通过一般利润只回收消耗的资本。这种差别于是便构成可称之为级差地租，因为这种情况下的地租取决于不同生产点的劳动生产率的差别，取决于自然差别，而在边际生产点，地租降到零点。

该生产点和边际生产点的劳动生产率的差别越大，地租就会越高。可耕作的肥沃土地越少，土地耕作越集约化（对土地耕作投入的劳动越多），粮食运到需要的消费中心距离越远，则地租就越高，而地租占社会总收入（如其他条件相等）的比重就越大。

现代科学大体上都采用李嘉图的级差地租学说。许多经济学家继李嘉图之后，力图提出不同于这一学说的另一种论点。从这些意图中最值得注意的是洛贝尔图斯的看法。这种看法值得注意的是：它证明绝对劳动价值学说是怎样得出结论的；而绝对劳动价值论认为劳动中没有最重要的客观价值因素（好像完全正确），而只有

价值的实体。洛贝尔图斯的地租论，是这种价值学说的必然的逻辑结论。这种理论的实质是这样的：

社会生产中，农业是比加工工业出现得较早的生产阶段。先有农民的产品，然后才有企业主的加工。然而，因为农产品要通过工业加工，所以工业中的资本耗费相应地要比农业中的耗费多；因为农业中不要耗费的原材料，却正是加工中要消耗的；因而这一点也就使得农业的利润率高于工业；而农业中这种剩余利润也就构成了土地占有者的地租。

例如说，社会劳动一半用于农业，一半用于工业。在这种情况下，农业创造的新产品的价值（假定产品的价值完全取决于劳动耗费）应当与工业创造的价值相等。生产资料占有者不论在工业中还是在农业中都得到同样份额的部分劳动价值。然而，工业中形成生产资料占有者份额的那种劳动价值，其中占用的资本比农业中占用的多。因为工业把资本不仅要用于工资和劳动工具上（像农业资本），而且也要用于购买原料——农业产品。因此，工业的利润率要比农业的低。

然而，资本主义经济的主要规律是平均利润规律。农业中的利润率不可能高于工业；也就是说，农业中的剩余收入不能为农业企业主所有，剩余收入究竟归谁所有呢？很显然，它将成为地租，归土地占有者所有 [79] 。

所有这些推论完全符合逻辑而且很难反驳，因为他原先的价值与劳动消耗成比例的论点是正确的。然而，也容易看出：这些推论在其进一步发展中，势必要得出经济上荒谬的结果。要知道，从这种观点上看，农业比工业不仅容易产生剩余收入，而且工业的随后每一阶段也都容易产生剩余收入。本来，生产不是两个方面——农业和工业，而是要多得多。如果洛贝尔图斯的论点是正确的，则生产的每一阶段都要出现租金，于是，细纱工与织布工比较，有剩余收入，而织布工与印布厂厂主比较，也有剩余收入，如此等等。总之，与随后每一生产阶段比较，都多多少少能得到逐渐减少的利润率。实际上，根本就看不到这类似的情况。根据很简单的道理就能看出：因为价格不与消费的劳动成比例，而与资本消耗成比例，如果资本消耗增加，价格也就成比例地增加，也就是说，先前各个生产阶段由于资本消耗减少，就不会产生任何剩余收入。消耗同样资本的商品应当有同样的价格，因为对资本家来说，工资支出和生产资料费用之间没有差别。 [80]

因此，洛贝尔图斯的地租学说无疑地是没有理论根据的；他以自己的论点驳斥的不是李嘉图的地租学说，而是绝对劳动价值论，导致绝对劳动价值论荒谬透顶的是他的地租学说。

李嘉图设想，国家开始在最初移民的地方，把比较肥沃的土地作为耕地，后来，用作耕地的肥沃土地越来越少了。这种情况是绝不可能的。正如凯里和洛贝尔图斯所指出的，往往比较肥沃的土地总是很晚才成为耕地，因为这些土地对农作物的栽培造成很大困难（例如，河谷沉积地），需要把由于土壤淤积以前根本不能耕作的沼泽地带平整成最好的耕地。因此，随着人口的增长，李嘉图假设的那种地租提高的不变趋势是不存在的。

总之，近百年来，农业劳动生产率没有下降，反而增长了。尽管土地耕种的集约化程度扩大（由于农业劳动生产率递减规律，所以有提高农产品的劳动价值的趋势）[81]，农业技术的改进却引起欧洲粮食生产的劳动价值下降。

这种情况与农业劳动生产率递减规律一点也不矛盾，这种规律的意义在于，每一种技术水平下的农业劳动生产率，如耕作集约化超出一定的限度，就会降低。技术水平的提高可增加农业劳动的绝对生产率，但不能消除连续农业劳动的消耗中生产率的差别。正是由于上述规律起作用，尽管农业比我们在工业中看到的有所进步，十九世纪农业劳动生产率的提高也完全是微不足道的。

李嘉图认为：地租的自然发展是在于它随着人口的增长而不断提高。可见，在十九世纪七十年代，西欧的地租曾经有很大的提高。

例如说，根据最近的统计数字，英国农业地租的变化如下：[82]

年度	农业地租总额
1798年	6　1/2　百万英镑
1860年	42.9百万英镑
1872年	48.9百万英镑

然而，后来紧接着在英国，总之在西欧发生农业地租大幅度下降，达15%—20%以上。下降的原因是粮食价格跌落，粮价递减是由于从美国、俄国、印度和其他农业粗放国家的廉价粮食经水路廉价运到中欧所造成的影响。从七十年代后期到九十年代后期的二十年间，是农业地租大幅度下降时期。此后，粮价和农业地租的下降趋势才停止下来。因为适宜小麦和其他谷物栽培的备用处女地，迅速消耗殆

尽，而各地人口又迅速增加，所以粮价和农业地租紧接着再一次大幅度地提高[83]。

至于城市土地租金，则整个十九世纪都在不停地迅速增长。人口迅速增加的城市中，城市租金的增长一直很快，近十年来，租金增加了9倍。

土地（主要是城市的）租金的增长，是西欧和美国赞成土地国有化、要求消灭土地私有制并使土地成为全社会所有制运动的主要促进因素。这个运动的最杰出的理论家是美国人亨利·乔治。他的理论实质可以归结为：社会罪恶的根源是地租增高运动，因而社会进步果实落到一个社会阶级即不参加任何生产的土地占有者手中。乔治提出用没收地租的办法（对土地课以同样的地租税）来实行土地国有化，作为与上述情况作斗争的手段。

拥护土地国有化运动，实践上还没有取得巨大的成果。这个运动在欧洲多半风行于城市。乔治的思想只对澳大利亚殖民地的法律产生了极大的影响，例如，新西兰和其他殖民地，对私有制土地征收累进税；同时，对比较小的地块完全免税，而对大块土地，随着地块规模的扩大，累进课税也随之增加。[84]

二、 粮食地租

李嘉图的级差地租学说，指的是资本主义 地租，即指土地占有者通过对土地进行资本主义耕作而得到的地租。地租，正如李嘉图所剖析的，是土地占有者的剩余收入，除抵补农业生产一切开支后，剩下的一般利润转归资本主义企业主所有。如土地租让给资本家一农场主，则这类资本主义地租的表现形式最单纯，例如，英国正采取这种做法。地租是农场主一部分租费，是农场主只支付土地占有者的土地，而不支付其建筑物和其他资产的一部分租费。

但是，地租远不是经常具有资本主义的特性。如果承租者是劳动农民，租佃土地不是为了利润，而是为了 口，则其租费的高低实际上由另外一些因素来调节。就是说，由于不是资本主义的粮食地租，所以租费比资本主义地租可能更高得多。因为承租者在这种情况下，

租佃绝不是为了获利，很自然，租费可能要大量地消耗农业资本的利润。然而，这种情况是不多见的。如果小租户对土地的需要量很大，则土地租金可能要耗费他大部分工资。承租者只有减少自己的劳动报酬，通过租金才能得到一块缺少它便不能维持生活的土地。如果承租者自己没有土地，或者土地少难以维持生计之际，或者不租佃土地，便没有其他挣钱的机会之时，则粮食地租的条件便会特别苛刻。俄国和爱尔兰就是典型的粮食地租国家。

俄国的地租问题是农业经济最大问题之一。根据A. A.马努伊洛夫的统计数字，俄国大约有37%的农户租佃外地的土地，而且，他们租佃的土地面积大约等于农民份地总面积的20%。[85]

由于土地缺少，必然要造成俄国农民租佃地主的土地，因为我国农业人口迅速增长，农民离开农村便无处可去，所以很自然地对土地的需要就越来越强烈。企业主承租在我国是例外情况；农民以粮食作租金，即所谓的粮食地租是主要的租佃形式。采用粮食地租时，租金价格的高低，如上述所说，不是取决于这块土地农业企业能有多少纯收入，而是取决于承租者农民需要这块地的迫切程度。农业人口越稠密的地方，农民就更需要土地，所以那儿的租金就一定提得更高。造成租金提高的原因：不是没扩大农业集约化，不是没改善农产品销售条件，而是承租者农民所处的境况恶劣，农民迫于情势只好安于自己所生产的较少一份产品。

俄国农业近代历史极突出的特征，就是粮食地租价格的日益增长。例如，按现行的土地统计资料看，上世纪九十年代波尔塔瓦省的租金价格变化情况如下[86]：

年度	按粮食地租计算	按企业主租金每 俄亩以卢布计算	折合成卢布	两者的差别对企 业主租金费的%
1890	8.61	6.56	2.05	31
1895	7.93	5.96	1.97	33
1900	12.60	8.68	3.92	45

农民承租土地的租金急剧上涨，与农业经济的生产率增长关系不大，然而，引起这种上涨的主要原因是由于农民对土地需要增长了，他们唯恐失去自己租佃的土地，忍痛支付高额的租金。

俄国处处都可以看到高额租金与农民需要这种密切联系。农民得到土地的保证越小，他们的份地越少，越贫穷，则他们迫于情势支付的地租就越高。梁赞县的农民，耕种份地1.5—3俄亩的，平均每俄亩纳地租11卢布21戈比；耕种3—5俄亩的纳6卢布49戈比；耕种5俄亩以上的，平均每俄亩却只纳5卢布77戈比，奥尔洛瓦县，在生产率为50%—75%（以一县最好土壤的产量为100计算）的贫瘠地区，用作秋播作物的每俄亩租金达20卢布70戈比；而在生产率为75%—100％的肥沃地区用作秋播作物的每俄亩租金下降到19个卢布70戈比。所以会有贫瘠土地的租金反而较高这种奇怪的事实，其原因是：在奥尔洛瓦县的贫瘠土地地区，农民的份地很少，因此，农民对土地的需要较比肥沃土壤地区的农民的需要更强烈。

在其他省区也可以看到这类似的事实。毫不奇怪的是：据俄国各地区土地统计员的报道，这种情况下的粮食地租，往往对承租者不仅不提供任何利润，而且还常常不能保证其劳动的正常报酬。例如，赫尔松省的农民"租种土地与其说是从土地得到收益，不如说是为自己的劳动随便找到归宿的机会"。在奥尔洛瓦县，"农民说，租佃留给他们的只是一些麦秸。他们没有进行会计核算，如果进行核算，也许会发现，租佃价格不是由土壤的出产率和土地收入量，而是视农民本身对土地日益增长的需要来调节，在地方调查中所看到的那样高额租金下，留给农民所有的，甚至也不是全部麦秸。"在萨拉托夫省，有些县的农民从承租地得到的收入还没达到耕作这些土地的正常价值。在辛比尔省，"农民用于耕作（承租的）土地和粮食收获上的劳动，只有遇上丰收年或粮食价格上涨时，才能得到补偿。"在波尔塔瓦和赫尔松省的一些县区。根据土地统计员的统计资料看，土地租金大大地超过土地的纯收入额。此外，此种情况处处都可以看出，粮食地租的土地租金，大大超过企业主承租时的这种租费。[87]

上述所说的就是我国农民承租的一般特征。然而，对农民说来，在许多情况下，围绕承租问题还有更加困难的条件。

当农民获得解放时，一般说来，农民的份地减少了，特别是放牧场和割草地减少了。其实，这些农用地对农民用作经营农业，毫无疑义是必要的；如果农民失去这些农用地，他们被迫只好承租这些自己过去的地主的农用地。农民对地主的依附关系往往由于下列原因而不断增强了：因为农民的份地对私人占有地来说所处位置极不方便。例如，地主的地像楔子一样插入农民的份地，居其中央，把份地成块地

分割开，把份地与河流和道路分开。在这种场合下，农民便不由自主地要承租地主土地中“划分出来的地段”，因为这些地段妨碍地主的经营。

由于农民缺少土地，其贫困日益加剧，所以粮食地租的租金也随之增长。级差地租和粮食地租费的增长，其社会意义和作用，不仅有区别，而且甚至还有矛盾。级差地租的发展指出了农业的进步性，指出其向更加集约化和更有成效的经济转化，换言之，指出人民财富的增长。相反，粮食地租费的上涨，只能证明农民对土地需求日益迫切，证明农民没有别的谋生之路，证明工业不发达和人民贫困。

参考书目

一般地租：

李嘉图：《政治经济学原理》。

杜能：《孤立国》，第3版，1875年。

扬松：《李嘉图利息学说的意义》,1864年。

洛贝尔图斯：《关于社会问题阐述》。

谢夫莱：《排除销售关系论》，1867年。

贝伦斯：《试论地租教条史》,1868年。

克利夫·莱斯利：《土地制度》,1870年。

沃希宁：《对重要地租论的论述和评论》,1882年。

凯里：《社会科学指南》，译自英文，1869年。

马克思：《资本论》，第3卷。

T.Ш.布尔加科夫：《资本主义和农业》。

马斯洛夫：《俄国土地问题》。

斯克沃尔佐夫：《农业经济基础》。

埃斯莱：《土地收益递减规律》，1905年。

杜冈一巴拉诺夫斯基：《社会分配论》,1914年。

俄国的粮食地租：

卡雷舍夫：《农民的非份地租金》,1892年。

卡布卢科夫：《关于俄国农业经济发展的条件》，第2版，1908年。

马努伊洛夫：《俄国土地租金和〈农民问题论文集〉中的其他条款》，第2版，1908年。

布雷耶尔：《份地测量和移交》（同一论文集）。
科辛斯基：《论土地问题》，1906年。
马斯洛夫：《俄国土地问题》。

爱尔兰的地租和地租法令：

马努伊洛夫：《爱尔兰土地租金》,1895年。
M.博恩：《爱尔兰土地问题》（《社会科学文献》），第20集。
杜冈—巴拉诺夫斯基：《土地改革》,1905年。

土地改革运动：

华莱士：《土地国有化》,1882年。
亨利·乔治：《进步与贫穷》，译自英文，1905年；《讲演和论文选集》，译自英文，1905年。
达马什克：《土地改革》，译自德文，1907年。
M.杜冈—巴拉诺夫斯基：《土地改革》。

---

[1] 杜能在其名著：《孤立国》（1826年，第1版）中，主要阐述着空间因素对地租产生的作用。杜能想研究单纯形式的空间因素的影响，为此，他初步设想一个有同样肥沃土地的"孤立国"，国内生产的农产品运往销售的城市位于国家的中心。因此，离市中心愈远的地区，其农产品价格就愈低。然而，不仅地租因地区不同而有所不同，而农业体制的本身也由于产品价格的不同应有所区别。紧靠近城市的是果园和菜囿地区，因为它出产的产品是易于腐烂的产品。这个地区的地租是最高的。其次，是林业地区，产品是如木材这类笨重粗大并不宜于远距离运输的东西。往下的中心地带的特点是集约化轮种经济。在较为遥远的地带，农业就越不需要集约化，因为离销售点远而产品价格低，所以农业应是粗放的，只有产品价格高，农业才能集约化。最后，在农业区以外，在那由于产品运输费用高，因而使得产品价格低成为最粗放的农业都不可能的地区，便是畜牧业地带。参看：《孤立国》第3版，第1卷,1875年。

[2] 农业劳动生产率递减规律是杜阁首先创造的（参考《杜阁文选》E.德尔出版社，第1卷，第420页），而且杜阁提出的看法比后来的作者要正确得多。例如说马尔萨斯就这个意义解释这个规律，说农业劳动在其历史发展中，生产效率会越来越少。这种说法是非常荒谬的，根本不是正确地理解农业劳动生产率递减规律的结果；因为，在那种情况下，如果历史地需要消耗的劳动越来越少，却能获得同样数

量的农产品，则规律就具有充分效力，因为在任何技术水平下，如超过一定限度，最后的农业劳动消耗的生产效率就要比先前的低。杜阁没有在这种技术水平和技术本身已发生变化的情况下把农业劳动生产率这种差别混淆起来。关于这个规律，也可参考：大卫：《社会主义和农业》，第612—621页。某些经济学家企图把生产率递减的规律也推广到工业上去。然而，在这种情况下，农业和工业，有着原则性的差别。关于这一点。可参考埃斯莱：《土地收益递减规律》，载《社会科学文集》，第30卷，第2册，第375页及以下各页。

[3] 地租在其他形式的社会收入中的特性是在于：地租（资本主义的）有自己特殊的规律，虽不是或者超脱社会斗争之外，但是，产品在资本家和工人之间进行分配，却决定于社会斗争。

[4] 洛贝尔图斯：《社会问题剖析》，1875年版，特别是致《基尔希曼的交际函件》（三卷）。

[5] 参看：庞巴维克：《对资本利润学说的历史评论》，第485页。

[6] “毫无疑问，现在，由于农业科学技术进步，消耗同样劳动可能生产较百年前更多的产品”（大卫：《社会主义和农业》第644页）。

[7] 施穆勒：《政治经济学大纲》，第2卷，第442、443页。

[8] 好几年前我曾经写道：“大家不得不认为我们处在农业领域一个新的农业高潮来临的新时代的前夜，会受到农产品价格提高的影响。西欧农业危机快接近尾声，所以在最近年代几乎处处可以看到农业经济即将高涨的迹象，根据这种势头，地租和地价都提高了。”（《土地改革》,1905年，第107页）近几年来，粮食价格水平高，就是这种情况的见证。现在，许多经济学家预见到人类需要的粮食小麦日益短缺的时刻即将来临。近来，如：扎尔茨、格伦采尔以及最近的马克斯·席佩尔又进一步发挥了这种看法。席佩尔指出，海外各国在七十一八十年代生产的发展，是农产品价格下降的原因，而现在发现海外各国把新垦土地用作农业作物栽培进展缓慢，近年来，可以看出农业产量增长缓慢，而工业生产比农业生产发展迅速，于是，这就出现

原料和粮食产品高涨的总趋势（肉类更比粮食高）。参看席佩尔：《物价高涨和世界经济的发展》，《社会主义月刊》,1910年9月。

[9] “关于拥护土地改革运动”，参看拙著《土地国有化》一书,1906年。

[10] A. A.马努伊洛夫：《俄国在经济方面的土地租金》，载《农民问题论文集》，1905年版，第2卷，第75页。

[11] 参看《1886—1900年15年间波尔塔瓦省农业状况的资料汇编》，波尔塔瓦省地方自治局出版。

[12] 关于这一点的全面详情，参看A.A.马努伊洛夫的著作所引证的有用资料。

第九章 整个社会收入的变化

洛贝尔图斯和马克思的观点。萨克森和普鲁士社会收入的变化。新中产阶级。英国的统计资料。

洛贝尔图斯和马克思认为，资本主义经济的发展同时伴随着富有和贫穷的发展。例如，洛贝尔图斯写道："社会是越来越向对立的方向发展的。没有产业的阶级日益向下发展!而小集团日益向上缩小，其巨大财富的积累却越发增多!居这些对立现象中间的、可调和的阶级，就其人数或收入而言，都在迅速地减少。"[88] 洛贝尔图斯利用英国统计学家巴克斯特1867年的资料，对英国社会结构描绘出下述轮廓：处于极端贫困境遇、靠社会救济维持生活但对社会无多大裨益的分子——乞丐，这些穷人好像社会这座高楼大厦死死压住的厚实土层，处在最底层。这些人在1867年约占联合王国人口10%。后来，国家真正的力量，即洛贝尔图斯描绘的、养活社会其他阶级并以自己的劳动兴建起国家的高楼大厦，像酷爱劳动的蚂蚁一样的工人阶级结成的强大基础突起了。这个阶级加上穷人约占全人口77%，然而，他们的收入只占国民收入的40%。收入不多（年收入60—300英镑）的有产阶级占人口22％，其收入占24%；中等收入（从300—1000英镑）的有产阶级占人口1%多一点，其收入却占国民收入10%以上。洛贝尔图斯把这些不大发展的现代社会的中产阶级，描绘成是支持大财主——富有阶级的薄弱基础，而富有阶级却是由几万家形成的人数极少的集团，在他们手中集中了大约26％的国民收入。

洛贝尔图斯认为，就结构而言，资本主义的发展必然要导致社会离开金字塔式的结构越来越远，因为塔中逐渐堆积的土层体积随着塔的高耸而渐渐减少，并使社会越来越接近轴线中心，即接近联结无产阶级和富有阶级这种社会对抗的中产阶级这根细长草茎。

马克思的观点也完全是这样的。马克思写道："资本巨头不断减少，贫困、压迫、奴役、退化和剥削的程度不断加深，而日益壮大

的、由资本主义生产过程本身的机构所训练、联合和组织起来的工人阶级的反抗也不断增长。”[89] 按照马克思的意见，资产阶级数量上的减少，定会减少无产阶级争取未来社会革命胜利时的困难，但是，这只是涉及关于“人民群众剥夺少数掠夺者”的问题。

资本主义发展的实际进程究竟如何呢？能否看到中等收入者减少，少量收入者增多和资产阶级人数减少的现象呢？诚然，资本主义经济的发展要导致资本的积累和工业的集中。然而，生产集中同收入的集中却完全不同。工业企业可以办得越来越大，由于数家企业合并为一家，其数量会相应地减少，但获得巨额收入的人数却可能绝对地和相对地增加。股份公司的发展，虽然使资本主义企业相应减少，但资本家的人数却有可能增加。小工商企业受大工商企业排挤，标志居民无产阶级化。然而，居民的无产阶级化却使其贫困程度不一样：雇佣工人的收入可能不低于甚至还会超过独自经营的小业主的收入。

对解决社会收入分配中重要而又困难的变化问题，唯一可靠的依据是所得税的统计资料。可惜，英国所得税资料不能提供确定得到一定数额收入的人数。德国却有这样的资料。

首先，这些资料证明：财主数不仅没有减少，正如马克思所认为的，反而迅速地增长着。桑巴特公正地说：“我们随便以一万、二万、五万和十万马克收入作为限度，就可以随处看到一种结果；有这样收入的人，其人数的增加，比得到收入的另外某种人快得多。”[90] 百万富翁的人数没有减少，而在所有资本主义国家正以惊人的速度在增加。

上层集团的收入比中等的增长要快得多，而且，越快，收入就越多。例如，下面就是普鲁士的统计数字。[91]

1870—1902年间得到相应收入人数增加的%	
收入（马克）	%
3000—6000	284
6000—9600	345
9600—28800	487
28800—100000	591

100000以上	1288

洛贝尔图斯和马克思认为居民中的中产阶级人数在减少，这是根本不正确的。恰恰相反，在新时期，这些阶级的增长尽管不如富有阶级那样快，但也相当快 。例如，普鲁士收入在3000马克以上的人数增长情况： [92]

普鲁士地区收入在3000马克以上者的人数增长情况		
1873年	1894年	1902年
123284	319317	449741

此外，谈到社会贫穷阶级，他们与全体人口相比，其人口数在下降 。例如，萨克森收入低于800马克的人数占总人口的%如下：

年份	收入
1879年	76.9
1894年	65.3
1904年	54.8

普鲁士地区收入低于900马克的人数占总人数的％：1896年为70.7%而1906年只占61.7%。 [93]

总的说来，普鲁士在1853—1882年间收入分配的变化如下： [94]

收入 年份	900马克	900—3000马克	3000马克以上
1853年	83	16.1	0.9
1882年	71.6	24.9	3.5

最近以来，关于普鲁士收入分配中发生变化的性质，可以根据下列数字来判断： [95]

	相应收入的人数（千人）		增长额
收入（马克）	1893年	1902年	%
900—3000	2118	3310	56
3000—6000	204	291	43
6000—9500	55	77	40
9500—30500	46	64	39
30500—100000	9	13	44
100000以上	1.6	2.7	69

从上表看，百万富翁人数增长最多。中产阶级其人数都增长较快，但比收入900到3000马克者以及比工人阶级和职员中的相应的中等和高等阶层的人要少。收入少于900马克者，即最贫穷的居民阶层，其人数略有减少。

诚然，不应当忽视，货币收入普遍提高在某种程度上取决于昂贵的生活费用。而这种提高无疑是几乎从全体居民阶层来看的。不管怎样，各类居民收入的真实变化情景，根本不像洛贝尔图斯和马克思所描绘的情景一样。

然而，如果中等一类的收入按其人数和收入额远不是缩小，相反，而是迅速增加，则中等一类的社会成分将发生重大变化。上层无产阶级将代替原先独立的生产者和买卖人。因此，中等阶级将与日益增长的居民无产阶级化而同时增长。

无产阶级的收入增长，但这并不标志着资本家减少对工人的剥削。恰恰相反，可以认为，资本主义剥削工人的程度不仅没有减弱，反而迅速地加强了。工人得到的货币收入越多时，保持自己所创造的产品份额就越少了。例如，像鲍利这样细心的研究者所得出的结果是[96]：

年度	英国的工资总额	其他居民阶级的收入	非工人阶级的收入与工人阶级收入的%
	单位：百万英镑		
1860	392	440	112
1866	464	566	122

1870	486	606	125
1874	609	735	121
1877	591	782	132
1880	567	778	137
1883	609	818	134
1886	605	840	138
1891	699	912	130

当然，工人阶级的收入是日益增长，然而社会其他阶级收入的增长不大。工人和资本家之间的鸿沟永远不会消失，而会越来越深化，工人和资本家之间的隔阂会越来越扩大。

参考书目

达德利·巴克斯特：《国民收入》，1868年。
洛贝尔图斯：《关于社会问题的论述》，德尔出版社，1885年，第2版。
马克思：《资本论》，第1卷。
吉芬："中世纪后半期工人阶级的发展"，《财经文集》，第2辑，1890年。
鲍利："英国平均工资的变化"，载《皇家统计协会杂志》，第58期。
伯恩施坦：《社会主义的先决条件》，涅尔出版社（俄译本），1898年。
考茨基：《伯恩施坦和社会民主纲领》（俄译本）。
尼奇克：《普鲁士人的收入和财富》，1902年。
A.瓦格纳：《国民收入和国民财富的统计方法学》（普鲁士皇家统计局），1904年。
施穆勒和菲利波维奇合编的教程。

---

[1] 洛贝尔图斯：《关于社会问题的论述》，德尔出版社，第2卷，第88页。

[2] 参阅《马克思恩格斯全集》，中文版，第23卷，第831页。

[3] 桑巴特：《社会主义和社会运动》,1905年，第5版，第85—86页。

[4] A.瓦格纳：《国民收入和国民财产统计方法》（普鲁士王国统计局刊物，1904年）。

[5] 施穆勒：《政治经济学概论》，第2部，第460页。

[6] 菲利波维奇：《政治经济学概论》，第1部，第343页。

[7] A.瓦格纳，见其文选，第81页。

[8] 施穆勒：《政治经济学概论》，第2部，第461页。

[9] 鲍利："英国平均工资的变化"，载《皇家统计协会杂志》，第58期，第248页。

第五篇 整个资本主义经济

第一章 社会资本循环和市场理论

一、 社会资本的循环 。资本的商品、货币和生产形式。市场问题。二、 古典学派的市场理论 。萨伊的观点。李嘉图的资本积累理论。三、 西斯蒙第的市场理论 。过剩产品。国外市场。马克思的观点及其学派。西斯蒙第理论的得失。四、 市场问题的解决 。考察整个社会经济的方法。魁奈。马克思。规模不变和规模扩大的社会资本再生产图式。资本积累。资本主义经济的奇谈怪论。资本主义的弹性纽带。五、 市场理论的实践检验 。从事消费品生产的居民人数的减少。资本主义国家的国内和国外市场。六、 资本的国际转移和新兴的资本主义国家的市场 。资本国际流动的原因。新兴资本主义国家较为有利的市场条件。俄国。农民的消费和俄国资本主义工业市场。市场理论和马克思主义。

一、 社会资本的循环

在资本主义经济中，产品不只是为自身消费，而是为销售生产的。如果产品找不到销路，资本家不仅得不到利润，而且还会失去自己的资本。为了能收回资本，就得把资本主义生产的产品不间断地销售出去；如果销售因故或长或短地中断一段时间，资本主义生产也就必然随之中断。

因此，资本主义生产过程是以社会资本形式不断变换为前提的。社会资本形式的不断变换形成社会资本的循环 。如果说商品一进入销售领域就开始了资本循环，那么，资本循环的第一步就是商品转化为货币，即商品资本转化为货币资本。接着就是第二步，货币转化为再生产所必需的物品，即资本家用出售产品取得的货币来购买生产资料和劳动力。然而，由于在资本主义生产过程中所创造的商品价值也包

含着剩余价值，因此，商品价值有相当一部分并不转化为下一步资本主义生产所需的资料，而是转化为资本家阶级的消费品。这部分商品价值一转化为供资本家阶级消费的商品就不再流通。与此相反，转化为生产资料和劳动力的那部分价值则继续循环，并在生产过程中转化为新的商品，创造剩余价值，资本循环也就到此结束，然后又以同样的形式开始新的循环。

这个循环的全过程，可用如下图式表示：[1]

$$\begin{array}{ccccccc} W & — & G & — & \overset{Pm}{\cdots P} & \cdots & W\text{①} \\ \overset{+}{w} & — & \overset{+}{g} & — & \overset{A}{w} & & \overset{+}{w} \end{array}$$

[2]

W代表用以补偿在生产过程中消耗掉的资本的那部分商品价值；w代表相等于剩余价值的那部分商品价值；G和g分别代表转化为货币的那部分价值和剩余价值，Pm和A分别代表生产资料和劳动力的价值，P和虚线代表生产过程。

上一行大写字母概括地说明资本本身的循环，下一行小写字母说明在资本主义生产过程中所创造的剩余价值的循环。上一行字母表明，商品资本是怎样转化为货币资本，再转化为生产资料和劳动力，随后进入生产过程，从而使消耗掉的资本重新转化为商品，并创造出剩余价值的。下一行字母表明，剩余价值是怎样循环的，剩余价值先以商品形式出现，再转化为货币形式，然而又转化为资本家消费的商品。

由此可见，社会资本在其循环过程中是以商品 资本、货币 资本和生产 资本三个不同的形式连续出现的。在生产过程中，资本只改变它的物质形式，而不改变它的占有者，因为握有劳动力和生产资料的资本家，也支配着生产资料转化为随后转入交换的新产品的过程。但是，在商品转化为货币资本、货币资本转化为生产资本的过程中，资本仅仅是从一个占有者手里转到另一个占有者手里而已。

在卖和买这两个行为中，就资本主义经济条件来说，买是不会遇到什么困难的，只要有货币，就很容易买到商品。

至于说资本在流通的另一个行为——卖，情况就不同了。在资本主义经济中，卖比买要困难得多。某种商品销售点的总和叫做该种商品的市场 。资本主义经济一个最明显的特点，是每一种商品的市场通常都供给充足，甚至供过于求。商品供不应求，在现代经济条件下，只能是一时的。相反，商品供过于求，不仅是现代经济制度下屡见不鲜的现象，而且是普遍的规则。商品过剩以至很难销售出去，是现代商品市场常见的正常的状况。

由此而产生争夺市场的斗争，这已经成为现代经济生活一个异常突出的特点。

在资本主义经济条件下，生产商品并不困难，困难的是销售商品，为商品寻找市场。这后一项任务，就其重要性来说，足以迫使前一项任务退居次要的地位。大家知道，现今的销售组织是多么复杂，一个企业主要花多大的力气，才能把自己的商品打入充斥着各色各样商品的市场。供给通常总是走在需求前面，并超过它。因此，只要能刺激需求，商品生产者是什么都愿意干的。

市场，是现代经济生活赖以发生千丝万缕联系的中枢。市场支配生产，而不是生产支配市场，这就是资本主义经济制度给人造成的直接印象。资本主义经济虽然拥有庞大的生产力，但也只能有一部分得到利用。任何一个资本主义国家，如能充分利用其全部生产力，则随时都能大大地扩大自己的生产。那么，究竟是什么原因妨碍资本主义经济充分利用生产力，阻碍社会生产的增长呢？其原因只能是生产出来的商品很难找到销路，换句话说，就是市场不足。因此，市场是左右整个资本主义经济的核心力量，而资本主义生产所经常感到的市场不足，则是束缚资本主义生产发展的弹性纽带。

那么，究竟是什么原因造成市场不足，商品销售困难，以致资本主义生产总是压迫市场，总是超过市场容量呢？这就是经济学长期无力解决的重要而又困难的市场问题 。

二、 古典学派的市场理论

市场理论是由一位能力最差的政治经济学理论家让·巴·萨伊第一次在科学上提出的。他根本不善于深入钻研理论，总是浮在现象的表面。这个问题他之所以能提出来，是因为市场理论的中心思想是极其简单而肤浅的，但要了解由这一思想引出的合乎逻辑的结论，并用这一思想的观点来说明资本主义发展的具体事实，则是非常困难的。通常认为，富有阶级的奢侈生活，即所谓的非生产性消费，在国民经济中起着必要的作用，能够维持产品的社会需求，创造市场。萨伊认为这种意见是错误的，并提出了与之对立的观点："各种产品数量增长得越多，每种产品能找到的买主也就越多。"[3] 因为，要购买产品，就得先销售其他产品。商品最终只能与商品相交换，而货币只不过是交换行为的简单的媒介。一般的观点认为，如果没有非生产性消费，一部分商品就会缺少买主而找不到市场，商品就会过剩，社会也就出现供过于求。但难道事情果真如此吗？事实表明，一个人只要在生产产品，就证明他还有某种需求没有得到满足，要不他为什么还要进行生产呢？每个人从事生产，目的只能是为了满足自己的某种需要。这就是说，每一种商品都包含着对其他商品的需求，每一种商品的市场都是依靠其他商品建立起来的。也有可能生产市场上不需要的商品（这时就应该改变社会生产的安排），但不可能出现这样的情况，即所有商品的总供给超过社会对商品的总需求。如果一种商品的供给超过了社会的需求，那就是说还有另一种商品供给没有达到社会的需求。

这就是萨伊理论的实质所在。从上面的论述中可以看出，萨伊的全部论据都是以简单商品经济，即生产多少就消费多少的小商品生产者经济这一假设为基础的。但是，这样的论据，对于资本主义生产来说，显然是不够的，因为资本家生产的商品总是要多于他用于个人消费的商品。资本家要积累资本就得节制消费。因此，可不可以说，资本积累会导致商品供过于求呢？

对资本积累的问题，李嘉图及其学派已进行过考察，并且解决了它。他们认为，资本积累不会引起商品的总供给超过商品的总需求，这是因为资本家积累资本是为了把它转化为工资。

因此，资本的积累不过是参与生产过程的工人对资本的消费。从这个观点来看，就完全可以明白，为什么资本积累不管进行得多么快，任何时候都不会引起社会生产超过社会消费，不会引起商品供过于求；在资本积累的情况下，社会消费量一点也没有下降，只不过是工人的消费由于资本家消费的缩减而增加。

Д. С.穆勒所描述的资本积累过程就是这样的。这样一来，主张不可能出现普遍生产过剩的萨伊的市场理论，就在资本积累的学说中得到了理论上的论证，结果，它不仅对简单商品经济，而且对资本主义经济都是正确的。

这就是萨伊市场理论追随者提出的论据，可以归结为一点，资本的积累也就是工人阶级收入的增加。但是，根据这个理论的观点，却无法理解资本主义经济中存在的一系列事实，首先无法理解十九世纪人民大众随着国民财富的增长反而趋于贫困化的事实。如果说资本的积累就是资本家的财富转化为工资，那么，资本积累得越快，转到工人阶级手里的国民财富就应该越多。然而，谁也无法否认，在十九世纪，资本积累比以往任何时候都快。这根据李嘉图学派的理论，应该相应地有更多的国民财富转化为工资，因而，工人阶级的生活水平也可望得到极大的提高。可是，十九世纪前半期，工人阶级的生活水平非但没有提高，反而下降了，而且，这种情况恰恰就发生在资本积累最快的英国。这显然与李嘉图学派的学说是背道而驰的。

按照这个学说的观点来看，发展着的资本主义经济的另一特点，即工业危机的周期性，也是难以理解的。十九世纪初叶的几十年间，当工业危机还没有那么准确地重复发生的时候，还可以认为这些工业危机是由于商品流通的偶然混乱（如战争）造成的。但是，当发现英国每十年发生一次严重的工业危机，而且用尽一切办法来制止危机发生都无济于事的时候，就需要有一种有关危机的理论来解释现代经济制度下产生危机的规律性。古典学派的市场理论否认商品普遍生产过剩（这是每一次工业危机的特点），不仅不能说明工业危机的必然性和周期性，甚至有意否认存在工业危机。正是这种理论存在着引人注目的弱点，不能说明资本主义经济的实际事实，这才促使经济学界另行创立了与之相对立的、而且迄今仍居于统治地位的市场理论。对这种市场理论作了充分阐述的，是西斯蒙第。

三、 西斯蒙第的市场理论

西斯蒙第说：就像一个人的需求决定于本人的收入一样，社会的总需求决定于社会的总收入，因为社会是个人的集合体。但是，资本主义经济的发展造成社会收入的增长比生产的增长慢得多。工资不但没有增加，甚至还会下降，小独立生产者的收入也减少了。至于说资本家阶级的收入，它与生产并不是成比例增长的，因为生产越增长，资本家就越难为自己的商品找到销路，所以他就不得不降低商品价格，从而减少了企业主的利润。利润的利率随着资本家扩大周转而不断下降。其结果，资本主义的发展必然导致国民收入的增长赶不上国民生产的增长。正因为社会需求决定于社会收入，所以，国民生产则快于社会需求即市场的增长。市场上出现了由于国民收入不足而找不到销路的过剩产品。一旦出现不是局部性的、而是带有普遍性的商品生产过剩，那无论怎样安排社会生产，市场也总是要出现过剩的产品，这是因为社会收入与社会生产相比要少得多得多。

资本主义为摆脱这种情况而采取的办法，就是开辟国外市场，把国内市场上没有销路的过剩的产品输往国外。所有的资本主义国家都竭力夺取国外市场来投入自己的过剩产品。但是，十分明显，国外市场迟早会被资本主义工业所占满，到那时，也就没有地方可投入过剩的产品了。[4]

西斯蒙第的理论有严密的逻辑结构，主要是对资本主义发展的事实作了完全合乎情理的解释。根据这个理论的观点来分析，就能充分了解资本主义各国为什么争夺国外市场，了解为什么会发生工业危机，人民大众为什么会随着国民财富的增长反而日益贫困化。可见，这个理论所以能在思想界留下深刻的印象，并且时至今日仍盛行不衰，就是毫不奇怪的了。马克思主义原理也吸取了这个理论。和西斯蒙第一样，马克思和恩格斯也认为，资本主义市场的容量大小决定于社会收入的多少，消费收入减少势必出现过剩产品。就是现在，甚至以考茨基为代表的马克思主义者也主张这一观点。[5]

同时，上述两种市场理论，尽管在许多重大观点上有分歧，但有一点是一致的，那就是都认为消费需求是市场的限度。李嘉图也和西斯蒙第一样坚定地主张这一点。如果说李嘉图否认社会生产可能比社会对商品的需求增长得更快，那么，这也只是因为他认为社会消费总是随着社会需求的增长而增长，社会消费任何时候也不可能落后于社会需求。要知道，资本积累无非就是工人的消费取代了资本家的消

费，也就是说，不管资本积累多么快，社会消费是不可能缩减的。同样，西斯蒙第虽然也把社会消费看做是社会需求的限度，但与李嘉图相反，他却认为资本积累会引起社会消费的减少，这是因为在这种情况下社会收入会相对地下降，而消费能力则是受收入总额限制的。

他们的争论也全都集中在这后一点上。

毫无疑问，在这一点上正确的是西斯蒙第，而不是李嘉图。李嘉图学派根本无法反驳西斯蒙第的论据。因此舆论公认西斯蒙第是胜利者，他的理论盛行了很长时期也是毫不奇怪的。要驳倒西斯蒙第的理论，只能有一种方法，即如何证明这个理论的出发点（关于市场容量与消费需求量之间有相对的必然联系的论点）是错误的。然而，这当然是萨伊—李嘉图学派无能为力的，正如现行的政治经济学也无能为力一样，因为西斯蒙第全部理论过去和现在都在坚持这个观点。

可是，这个论点不仅不是什么显而易见的真理，而且只能是毋庸置疑的谬误，它根深蒂固，并且披着真理的外衣。这个论点来自对资本积累过程的错误观念。这个学派指出，资本积累无非是把资本家的利润转化为新工人的工资。事实上，这完全是错误的，资本积累绝不单纯是工人阶级的消费取代了资本家的消费，因为积累的资本不仅转化为工资，而且还转化为生产资料，而生产资料并不属于任何一个居民阶级的消费要素。

四、 市场问题的解决

为了圆满解决困难的市场问题，首先必须对资本积累过程作出科学的分析，并且不是对个别的私人资本而是从总体上对社会总资本的积累过程作出科学的分析。如果经济学家们无力解决这个市场问题，那只能是因为他们也从没有尝试把整个社会经济作为一幅图景来加以描述。

早在经济学史的初期，魁奈就向自己提出了这样的任务。正因为如此，他那著名的《经济表》才使当代人产生了极为深刻的印象：魁奈把社会经济看做是一个整体，在这个整体的范围内，商品进行流

转，在消费和生产过程中消耗掉的那部分社会产品得到补偿。魁奈以后的一百多年间，没有一个经济学家作过任何一点尝试，走魁奈的路，运用魁奈的方法来研究国民经济现象。这也恰恰说明了为什么与整个国民经济的各种现象有关联的所有各个领域的经济理论，如关于社会资本分配和积累的学说，社会产品实现的学说等，状况都是不能令人满意的，也只有马克思才重新拾起魁奈之后已中断了的线索，在《资本论》第二卷中提出了整个社会经济的资本主义生产图式。只有在魁奈和马克思的方法（研究整个社会经济的方法）的基础上，才有可能科学地分析资本积累过程，阐明社会产品实现的规律。[6]

资本主义生产是以货币资本转化为生产资料，然后商品资本又反过来转化为货币为前提的。但是，在对资本的社会再生产进行抽象分析时，可以忽略由于商品向货币转化困难而造成资本循环的混乱。资本的社会再生产，就是资本各个要素的再生产，以及这些要素通过交换的互相补偿。由于这种再生产和交换的结果，不论是资本家的利润（确切地说，即一切非劳动收入，或用洛贝尔图斯的术语来说就是租金），还是资本本身的各个组成部分都得到实现。

下面的图式表述了社会资本原有规模不变的社会资本再生产：

I. 生产资料生产[7]

720pm+ 360A+ 360m=1440。

II.工人消费品生产

360pm+ 180A+ 180m= 720。

III.资本家消费品生产

360pm+ 180A+180m= 720。

这个图式表明，当剩余产品全部用于消费时，资本主义生产在社会经济总体中是怎样分配的。每一个图式的第一项，都可以用某一价值单位（百万卢布、百万马克、百万法郎等等）表示用于某种生产的生产资料价值；第二项表示劳动力价值（工资）；第三项表示剩余产品的价值，在这里可以视为资本家的利润。假定各个图式中生产资料

同工资和利润的比例不变。第一个图式表示生产资料生产，第二个图式表示工人消费品生产，第三个图式表示资本家（确切地说，即消费剩余产品的所有阶级）消费品生产。绝对数字是任意假设的。固定资本与流动资本的区别，为叙述简便起见，在图式中略而不提：虽然实际上生产资料一年只有一部分被消耗掉并需要补偿，但在图式中却假定生产资料在一年内全部消耗掉并全部得到补偿，换句话说，假定固定资本也和流动资本一样地进行周转。

在第III生产部门，从图式来看，是制造资本家消费品的。这类商品（价值为720）怎样才能在市场上得到实现呢？图式给了明确的答案。这些商品有四分之一用于本部门资本家的消费（180）;四分之一用于第II生产部门资本家的消费（其利润也是180）；其余部分则用于第I部门资本家的消费（其利润为360）。通过不同产品的交换，第III部门的工人得到180的消费品，即第II部门的产品；而第III部门的资本家得到360的生产资料，即第I部门的产品。这样，第III部门的商品就全部得到了实现。

第II生产部门商品（工人的消费品，价值也为720）的实现途径如下：这些商品有四分之一（180）用于本部门工人的消费，四分之一（180）用于第III部门工人的消费；其余的二分之一（360）用于第I部门工人的消费。通过交换，第II部门的资本家从第III部门得到180的消费品，从第I部门得到360的生产资料。

第I部门的商品（价值为1440的生产资料）有二分之一（720）用于本部门；四分之一（360）用于第II部门的生产，四分之一（360）用于第III部门的生产。通过交换，第I部门的资本家从第III部门得到360的消费品，而工人则从第II部门得到360的物品来满足他们的需要。

全部商品供求完全相等。所生产的生产资料的价值（1440）等于社会生产所需要的生产资料价值（720+360+360）。工人消费品的价值（720）等于工资总额（360+180+180），而资本家消费品的价值（也是720）等于利润总量（360+180+180）。每个部门的商品，一部分在本部门内进行消费和交换，另一部分则与其他两个部门的商品进行交换。

需要注意的是，在这个图式中，生产资料与工人和资本家的消费品是同时生产，同时在市场上流通的。这一点本来是十分明显的，但恰恰也是斯密—李嘉图学派和西斯蒙第学派所不了解的。在他们看来，全部社会产品可以分为各项社会收入。然而，在上述图式中，社会产品的价值为2880，而社会收入都只有1440，仅等于社会产品价值的一半。社会产品虽然超过社会收入总额一倍，但还是在市场上销售一空，所以，根本不会出现社会供给超过社会需求。

但是，为了使需求和供给达到平衡，就需要根据需求，对社会生产进行按比例的分配。一旦生产的分配比例失调，一些产品就会生产过剩，而另一些产品就会供不应求。

上面的图式说明了没有资本积累，即剩余产品全部用于资本家个人消费的情况。

下面的图式则说明假定在资本家把一半剩余产品转化为资本的条件下出现社会资本积累的情况。

社会资本扩大再生产（资本积累）

第一年

I. 生产资料生产

840pm+420A+420m=1680。

II. 工人消费品生产

420pm+210A+210m=840。

III.资本家消费品生产180pm+90A+90m=360。

第二年

I. 生产资料生产

980pm+490A+490m=1960。

II. 工人消费品生产

490pm+245A+245m=980。

III. 资本家消费品生产

210pm+105A+105m=420。

第三年

I. 生产资料生产

$1143\frac{1}{3}$ pm+ $571\frac{2}{3}$ A+ $511\frac{2}{3}$ m= $2286\frac{2}{3}$ 。

II. 工人消费品生产

$571\frac{2}{3}$ pm+ $285\frac{5}{6}$ A+ $285\frac{5}{6}$ m= $1143\frac{1}{3}$ 。

III. 资本家消费品生产

245pm+ $122\frac{1}{2}$ A+ $122\frac{1}{2}$ m=490。

假定第一年内社会生产总额与前引第一图式相同，生产资料、工资和利润三项价值的比例亦均与前式相同（即：2:1:1）。只是社会生产的分配有所不同，因为资本家把自己收入的一半不再用于个人消费，而是把它转化为资本，从而改变了社会需求的性质。既然资本家消费品的需求缩减一半，那么生产资料和工人消费品的需求就要相应地增加。上述图式所表述的社会生产的分配，是假定社会产品的需求与供给相等，尽管剩余产品一半用于资本家消费，一半转化为资本。

这个图式是用下列方法得出的。在前引第一图式中，资本家的利润等于720。我们假设：资本家利润有一半（即360）用于消费，一半用于积累。由于有了资本积累，第一年内资本家的消费为360，因而第一年内第III生产部门（资本家消费品生产）的生产也应等于360。这个数字应按2:1:1之比（因为我们在第一图式中采用了这个比例），

分解为生产资料、工资和利润三项，因而，第III生产部门图式可以用180+90+90表示。

这样，我们就在上述图式中得出了第一年内社会生产第III部门的数字。前两个部门亦可根据下列方式算出。

根据供给情况，资本家把一半利润即360用于积累。这用于积累的利润又全部分别用来购买两类产品，即用于生产资料和工资。我们假设生产资料与工资的比例为2:1，那么，用于积累的利润360则应分为生产资料240 $\left(\frac{360\times2}{3}\right)$ 和工资120 $\left(\frac{360\times1}{3}\right)$。

总之，为了使资本积累成为可能，生产资料的生产就得增加240，而工人消费品的生产就得增加120。换句话说，在实行积累的一年内生产资料的生产应为1680（即第一图式的1440+240）,而消费品的生产则应为840（第一图式的720+120）。

这样，我们就得到了三个部门的生产总额。所以也就不难得出各个图式。第三图式我们已经得出来了。现在再把1680（第一部门生产总额）按2:1:1之比进行分配后得出第一图式，这就是：840+420+420。

我们把第II部门的生产总额840按2:1:1之比进行分配即可得出第二图式，即：420+210+210。这样，我们就得到了第一年的资本积累图式。

第二年积累图式可用如下方法得出：第一年的利润等于720,在第一年内资本家把其中的360资本化。根据我们的假设，生产资料、工资和利润的比例为2:1:1，因此，如果生产资料和工资=360，则新增加的利润=120，换句话说，第二年资本家的总利润＝720+120=840。

在第二年内资本家所得利润又只有一半用于消费，即840÷2=420，于是，我们就可以得到第二年内社会生产的第III部门的图式，即把420按生产资料、工资和利润的比例进行分配，即可得到第二年的第三个图式（210+105+105）。

第二年的社会生产第I部门的图式，我们可用如下方式得出。资本家在第二年把所得利润的一半即420资本化。从这420中，生产资料占280，工资占140（按2:1的比例分配），这样第I部门第二年的生产总额为1680+280=1960。

第二年社会生产的第II部门生产总额则为840+140 = 980。

我们再把第I和第II部门的数额分别按生产资料、工资和利润的比例进行分配，即可得出第二年的第一个图式（980+490+490）和第二图式（490+245+245）。

在第一年内制造的产品将按如下途径实现。资本家消费品（第III部门）的生产为360。我们假设资本家只消费所得利润的一半，第一年内第I部门资本家的利润为420，所以，他们对消费品的需求为210，第II部门资本家对消费品的需求为105，而第III部门资本家对消费品的需求则为45。这样，需求总额等于360，也就是说，与消费品的供给总额完全抵消。第一年工人消费品的生产为840。第二年扩大生产所需要的这类消费品数额，第I部门为490，第II部门为245，第III部门为105，也就是说，又正好和生产数额相等。同样，第二年生产对生产资料的需求（第I部门生产为980，第II部门生产为490，第III部门生产为210）也和第一年生产的生产资料价值（1680）相等。这样，第一年的全部产品就在第二年内得到实现。

但是，第二年扩大生产是为了什么呢？我们有什么理由认为第二年对生产资料和工人消费品的需求要比第一年多呢？我们所根据的，仍然是假定资本家在第二年也和第一年一样，把一半利润转化为资本，而不用于个人消费。第二年的生产是在一半利润继续用于积累的条件下进行分配的，因此，对第二年产品的需求就得由第三年的扩大生产来创造。

在第二年年底生产出来的生产资料为1960，工人消费品为980，资本家消费品为420。我们不妨考察一下这些产品究竟是怎样得到实现的。

第二年的利润总额等于840（490+245+105）。我们假设，资本家把所得利润的一半用于个人消费。这样，第二年生产的资本家消费

品420就找到了市场。第三年的生产资料（$1143\frac{1}{3}+571\frac{2}{3}$ +245）为1960，和第二年生产的生产资料价值1960相等。第三年的工资（$571\frac{2}{3}+285\frac{5}{6}+122\frac{1}{2}$）为980，和第二年生产的工人消费品980相等，这样，第二年的全部产品都在第三年内得到实现。这是因为第三年的扩大生产为它们开辟了市场。第三年的图式，也是用第一年和第二年那样的计算方法得出的。第三年的社会生产将在第四年的社会需求中得到实现。第四年的图式本书没有单列出来，但很容易算出它。

这里没有必要继续分析第四年、第五年以及其后年份的生产分配。上面列举的图式，可以清楚地证明一个本来很简单，但却由于对社会资本再生产过程认识不足很容易遭到反对的思想，那就是资本主义生产本身能够为自己开辟市场。只要拥有足够的生产力，能够扩大生产，就能在社会生产按比例分配的条件下相应地扩大需求，因为在这种条件下，每一种新生产出来的商品，就是一种新出现的能够获得其他商品的购买力。[8]

第一图式就已经证明，社会产品完全分解成国民收入各部分的老观点，是站不住脚的。第二图式可以使我们看清古典学派关于资本积累过程的全部学说的错误。资本积累绝不等于一种社会消费代替另一种社会消费。用于积累的资本固然转化为工资，但也转化为生产资料。因此，只有相当于工资的那部分资本转化为社会消费的要素，而另一部分则完全退出社会消费，充当了不再变成任何收入的那部分社会支出。

在一定的生产规模情况下，资本积累速度的任何加快都等于社会消费的绝对缩减。资本家把自己的收入用于个人消费时，收入全部转化为社会消费品；一旦把收入转化为资本时，则收入只有一部分转化为社会消费品，而另一部分完全退出社会消费资金而转入社会生产资金。在这种情况下，对生产资料的需求代替了对消费品的需求。

这一点从上述两种图式中可以清楚地看出来。在第一图式中根本没有资本积累；这时对全部商品的需求为2880价值单位，而对消费品的需求为1440价值单位。在第二图式中，资本家把一半收入资本化，因此，在第一年内生产的消费品就少得多，只有1200（工人消费品

840+工人消费品360[9]）；在第二年内生产的消费品为1400（980+420），然而全年所生产的产品总值却达3360,第二年生产的全部产品，无论是消费品还是生产资料，如图式所示，全部为第三年的消费和生产消耗掉。因此，我们在比较分析第一图式和第二图式时，可以看到：在社会消费缩减的同时，社会生产的扩大，并不会破坏社会供求关系的平衡。[10]

在上述资本积累图式中，假定对劳动力的需求是随着社会生产的增长而增长的。然而事实上，随着技术的发展，工人在生产过程中越来越被生产资料——机器所取代。在资本支出中，用于工资的部分越来越少，而用于生产资料的部分则越来越多。与机器相比，工人显然退居于次要地位，同样，与生产资料的生产性消费市场相比，工人的消费市场也退居于次要地位。然而，市场不会因此而有任何缩小，只不过是社会需求的性质有所改变：对生产资料的需求代替了对消费品的需求。

工资是一项社会收入，而机器却不创造任何收入。因此，用机器来代替工人，就会使社会收入相对减少；生产资料在资本中所占的比重越大，资本转化为各项社会收入的比重也就越小。在这种情况下，社会生产总额增长，社会财富总额也随之增长，而社会收入总额却随之相对地（如果机器代替工人的过程相当快，则是绝对地）减少。只是这时不会出现任何多余产品，因为在这种场合，对生产资料的需求已完全替代了对消费品的需求。机器与工人一样，在进行工作时也需要一定的经济费用。例如，在生产某一产品时，如果机器代替了工人，工人阶级消费品的社会需求就会相应地减少，然而，对机器本身的需求，对机器运转所必需的一切物品如燃料、润滑油等等的需求却要相应地增长。总之，商品市场是不会有丝毫缩小的，只不过是市场上需求的商品种类有所改变罢了。这样，在社会收入减少的同时，社会财富（指社会所拥有的产品数量）却有可能增加。

这些结论不管听起来多么离奇，但都是从分析整个资本主义经济的资本循环中自然而然得出来的。正因为经济学家从不运用这样的方法来研究整个资本主义经济，所以才在科学上形成所谓在资本主义经济中市场容量决定于社会消费的观点。

然而，斯密—李嘉图学派也好，西斯蒙第学派也好，他们对市场问题的一切论断恰恰都是从这个论题出发的，因而，无论哪个学派都不能解决这个问题。

从社会整体上以图解的方式来考察资本主义经济，就必然得出在资本主义经济中社会消费完全不能决定市场容量的结论。社会产品不仅包括消费品，而且包括生产资料。随着资本的积累，消费品的需求就必然不断缩减，这是因为用于积累的资本只有一部分转化为工人消费品，其余一部分则转化为生产资料。然而，社会需求总额是不会减少的，因为消费品需求的减少部分，可以由生产资料需求的增加来弥补。总之，在按比例安排社会生产的情况下，不管消费需求减少多少，都不会使市场上的产品供给总量超过产品需求总量。

但是，难道消费不是生产的本来目的吗？难道生产不就是制造人类消费品吗？对此应该回答：经济制度有各种不同的类型，在对抗性的经济制度下社会生产的目的不同于在协调 型的经济制度下社会生产的目的。

对于协调经济，毋庸置疑，其活动目的就是消费。协调经济的特点，是生产个人消费品的工人本身就是生产资料的占有者。在对抗性经济（奴隶制经济、封建制经济、资本主义经济）中则不然，经济企业的领导者不是工人，而是另外一些人，即生产资料的占有者。工人只不过是生产资料而已。对资本家一企业主来说，耗费人力和耗费生产资料是毫无区别的。在他们看来，工人需要粮食和马需要燕麦，两者之间是没有什么区别的。当然也可以说，工人本身购买消费品，就像资本家购买牲畜消费品一样，从市场产品的分配观点来看，谁是买主完全是无关重要的，重要的是怎么样取得购买手段。工人用资本家为支付给他的钱购买自己的消费品，就如同资本家用钱为机器购买煤一样。因此，对工人消费品的需求，就像对煤的需求一样，同样是由资本主义生产的需要来调节的。

虽然工人最终认为自己是人，而不是生产资料，但对资本家来说，工人终究不过是生产资料。由此而引起了工人与资本家的社会斗争，但是这场斗争是在商品市场之外进行的，因为对商品市场来说，工人消费品和役畜消费品与一般生产资料是毫无区别的。

马克思曾指出，在商品经济中，商品这东西好像被视为神物，成为创造人的主宰者。这就是马克思所说的商品经济拜物教。资本主义经济的拜物教还在继续发展，马克思对它的实质尚不完全了解。如果

说在商品经济中，是物变成人，那么，资本主义经济就把人变成物。在资本主义经济中，人就会被贬黜为劳动工具，成为机器的等价物。

这样，由此产生了现代政治经济学无法理解的有关资本主义经济的奇谈怪论，说什么在资本主义经济中，不是社会消费支配社会生产，社会消费不是社会生产的目的，而恰恰相反，是社会生产支配社会消费，社会生产是社会消费的目的；不是资本为人服务，而是人为资本服务——这就是资本主义经济的座右铭。如果马克思学派接受了西斯蒙第的市场理论，那就只能是由于逻辑上的混乱而不忠于马克思主义的基本原理的结果。资本主义经济的动力不是人的消费，而是资本积累。资本积累的过程就是一种循环过程，商品资本转化为货币，随后转化为生产资料和劳动力，随后又转化为商品。在这种循环过程中，每一个环节可以看作既是手段（对后一个环节来说），又是目的（对前一个环节来说）。例如，什么是资本主义生产的目的——是生产粮食（人的消费品）呢，还是生产生铁（生产性消费品）？这就取决于我们是从哪一点开始来考察资本循环过程的。

如果我们考察的，譬如说是农业生产，那么它的目的就是生产粮食，而生产生铁（犁）只不过是达到这个目的的手段。反过来，如果在炼铁厂，生产的目的就是生铁，而生产炼铁工人吃的粮食就不过是达到这个目的的手段。这就是说，无论是粮食还是生铁，都同样可以看作既是目的，又是手段。通常那种把粮食和生铁对立起来（即把目的和手段对立起来）的观点，只能证明对资本主义经济规律的无知。

社会财富增长，同时社会收入缩减，并且不会破坏社会需求和社会供给关系的平衡等诸如此类的资本主义经济的奇谈怪论，其产生原因在于资本主义经济的社会收入包括两种不同经济性质的收入：支配社会生产的不劳动阶级的收入和被当做生产资料使用的工人阶级的收入。在资本家看来，工人的收入就是支出。工人收入的这种两重性，来自工人经济作用的两面性，是由工人既是生产资料又是消费者这一特点决定的。工人作为生产资料，可以或多或少被机器所代替。机器替换工人的结果，社会产品总额增加了，所以社会财富非但没有减少，反而增加了；但是社会收入却减少了，这是因为工人阶级的收入减少了。在这种情况下，社会生产总额增长，而社会消费总额却下降。资本主义的所有这些离奇现象，是在对抗性经济的基础上产生的，事情很清楚，假如工人掌握了生产资料，就根本不会有同类情

形。但是，资本主义经济的主宰者不是工人，而是那些把工人当做简单的生产手段的人。

这样一来，在社会生产按比例安排的情况下，不管社会消费需求怎样缩减，社会需求和社会供给总是平衡的。似乎由此可以得出结论，认为资本主义经济永远不会有市场不足之忧。但令人不解的是，为什么资本主义企业是这样难于为制成品找到买主？为什么争夺市场成为资本主义经济这样突出的特点呢？

其原因可以作如下解释。资本主义生产拥有庞大的生产力，总是极力扩大产品的数量。但是，只有在社会生产有比例安排的条件下，才有可能销售出这些产品。资本主义却没有任何组织方法来进行这样的生产安排。在此基础上就会产生资本主义工业危机，其实质将在下一章阐明。这里姑且指出一点：在资本主义经济中，缺乏任何办法来有比例地安排生产，这种情况起着一种经常抑制资本主义生产，阻碍资本主义生产发挥其全部生产力的弹性纽带作用。这就是资本主义经济制度下产品实现困难的根本所在。市场对资本主义来说总是不足的，这并不是因为资本主义产品的消费者太少，而是因为在资本主义经济的条件下，按有比例地安排社会生产是根本办不到的，而即便能接近这样的比例，资本主义也得费很大的周折，经过危机和一些过度膨胀的企业倒闭之后才能办到。

五、 市场理论的实践检验

任何一种经济理论，只有经过事实检验，才能认为有充分的根据。像上述市场理论那样，完全背离通常的观点，并且似乎有点奇谈怪论的学说，就更需要经过事实来验证了。我们从上面的阐述中可以看出，这一市场理论的实质就是：对生产资料的需求，也和对消费品需求一样，可以创造它的商品市场，因此，消费品的比重无论怎样缩减，也不会使资本主义产品的实现产生任何新的困难。

的确，事实也证明，消费品生产增长较慢，而生产资料生产增长较快，是资本主义发展的特点。早在几十年以前，在资本主义工业中

占主导地位的是棉纺织业，而现在却是制铁业。就生产的规模来说，西欧许多国家的农业几十年来都处于停滞状态。纺织业也几乎处于同样的停滞状态。与此相反，生铁、化学产品、机器、煤等一般生产资料的生产却有了极其迅速的增长。因此，从事消费品生产的人口比重日趋下降，而从事生产资料生产的人口比重却不断增长。

最近一次1907年德国工业统计调查资料表明，从事生产资料生产的人口有了大量增加。有关普鲁士的统计数字如下表所示：

	就业人数（千人）		增加比重（%）
	1895年	1907年	
纺织工业	441.9	445.5	0.8
服装业	800.5	901.8	12.7
食品加工业	586.4	706.7	20.5
饮食业	326.0	446.7	37.0
土石加工业	314.3	447.5	42.4
金属加工业	383.9	573.4	49.3
建筑工业	596.7	919.7	54.1
化学工业	66.7	106.0	59.0
矿业	458.5	736.4	60.6
机器和工具制造业	329.4	655.8	99.1

纺织业（更不用说农业）工人人数几乎没有增加，工人阶级的收入增长很慢，以致人民大众对服装的需求无法很快增长。在1895—1907年期间，纺织工业的就业人数比重有了明显的下降。相反地，生产资料的生产却以惊人的速度增长着。机器和工具制造业的生产增长得更快，就业人数几乎增加了一倍。普鲁士纺织业的就业人数，在1895年还比机器和工具制造业多得多，可到了1907年，就比机器和工具制造业少多了。

消费品市场的扩大之所以非常缓慢，是由于人民大众贫困所致，但是，消费品生产的相对停滞，绝不会引起社会总生产的停滞。恰恰相反，社会总生产比任何时候增长得都要快，只不过是越来越多地朝着生产资料生产的方向发展。普鲁士在1895-1907年间，生产那么多的机器究竟干什么用呢？一部分用于生产消费品，不过越来越多地是用于生产资本主义工业所需的新机器和其他生产资料，因为资本主义工业越来越转向生产本身所需的生产资料，转向资本积累。

资本积累越来越成为目的本身，而整个社会生产制度都要服从于这一目的。资本主义生产本身越来越成为资本主义生产的市场，这个市场扩展得相当快，足以使资本在全世界畅行无阻。

这一过程在世界所有资本主义国家里都发生了。然而，资本主义经济在产品实现方面不会遇到任何新的困难。在十九世纪四十年代末，恩格斯根据居民的消费需求决定资本主义工业产品市场的学说，曾经预言今后资本主义工业增长速度减慢和经常性工业萧条是不可避免的。从那时候起半个多世纪过去了，资本主义工业，特别是生产资料的生产得到了迅猛的发展。可是，消费品生产却增长得很慢。那么，恩格斯的预言究竟证实了没有呢？一点也没有证实。类似经常性工业萧条的任何迹象，我们没有看到。尽管消费品的社会需求相对地减少了，资本主义仍能继续为日益增多的生产资料找到市场。这就是事实，因此，不难看出，这些事实能够在多大程度上证实上述的理论。

但是，资本主义工业产品之所以能找到市场，也许仅仅是因为资本主义经济把自己的过剩产品投到国外市场上去了吧？的确，任何一个资本主义国家都或多或少地把本国产品输往国外市场。对英国工业的许多部门来说，国外市场要比国内市场重要得多。很明显，要是没有国外市场，英国工业就存在不下去。

然而，这能否证明说，资本主义使英国创造了过剩的产品，而英国资本主义的购买力又十分有限，以致它所生产的产品在国内不能全部销售掉呢？众所周知，英国从国外输入的商品比输出的商品多得多，由此可见，这种见解是站不住脚的。

近几年来，英国每年进口总额超过出口总额，达1亿至1亿5千万镑以上。换句话说，英国国内市场需要的商品比国内生产的商品多1亿至1亿5千万镑以上，也就是说，英国资本主义经济的购买力不仅不低于它的生产力，而且大大地超过它的生产力。既然英国资本主义购买的商品比销售的商品多得多，那么，可不可以说，资本主义经济的产品就一定会过剩呢？[11]

许多人认为，资本主义工业越发展，就越需要国外市场。的确，资本主义产品输往国外市场的绝对量正迅速增长。然而，这还完全不能证明，资本主义各国的国内市场在社会产品实现方面的作用已相对

地下降了，恰恰相反，桑巴特证明，在德国，发展迅速的工业所生产的产品输往国外市场的比重越来越小，而在国内找到有利销路的比重越来越大。

但是，应该用上述的理论观点来说明为什么大多数资本主义国家的工业都需要国外市场。要说明这一点，是没有什么困难的。如果一个国家从国外进口商品，它就必须用出口商品来偿付货款。对英国来说，国外市场之所以重要，就是因为英国国内市场有很大一部分为外国商品所充斥。所以，资本主义工业或多或少地为国外市场生产产品，是不足为奇的。在资本家看来，为什么非得偏重国内市场而轻视国外市场呢？资本家需要的是买主，至于买主是本国人还是外国人，对他都是无关紧要的。

资本主义从历史上看，就是在国外市场的基础上发展起来的，也是由于下述原因而发展起来的。资本主义工业起初主要是生产奢侈品，如丝绸织品、细呢绒、瓷器、玻璃、贵重武器等等。奢侈品消费者在本国为数很少，需要到世界各地去寻找，因为无论什么地方富人毕竟只占人口的极小一部分。总之，资本是世界主义者，它具有国际性。资本总是一味追求无限地扩大生产，所以到处寻找买主。结果，资本主义世界各国就被贸易的纽带紧紧地联结在一起。一个国家是其他国家的市场，而其他国家也是这个国家的市场，每个国家都要输入和输出商品，每个国家都不可能没有其他国家来作它的市场，因为其他国家的商品多多少少会挤进本国市场。

一个国家的资本主义工业产品向另一个资本主义国家的输出，是没有超出资本主义经济的范围之外的输出，资本主义的生产要是有剩余产品的话，它就不可能为这种剩余产品找到出路。所以，剩余产品论的拥护者在谈到资本主义国外市场时，他们所说的不是资本主义国家的市场。按照这个理论观点，就可以想象，日益发展的资本主义越来越需要的是在那些从经济制度上看不是属于资本主义性质的那些国家的市场上销售自己的产品。既然说资本主义制度在全世界得到迅速发展，那么，资本主义过剩产品的市场就应该随着资本主义的发展而不断缩小，从而资本主义也早就应该由于缺乏市场而停止发展了。

然而，资本主义不仅没有停止发展，反而越来越快地发展了几十年。很显然，资本主义工业产品的市场也不仅没有缩小，而且发展得

非常快。那么，资本主义国家究竟把那些在国内市场上找不到销路的产品销售到哪儿去了呢？大部分还是销售到其他资本主义国家去了。

向非资本主义国家输出商品，在全世界各国中，对英国说来是有特殊意义的。也正因为这样，英国当然要十分重视自己的殖民地。但是，如果认为英国主要是向殖民地出口，那就是一个极大的错误。

殖民地国家容纳英国三分之一左右的出口货物，英国向中欧和美国即那些资本主义经济制度的国家输出的产品几乎也这么多。

在英国的输出品中，资本主义工业的生产资料即生铁、机器、工具、煤所占的比重极大，而且越来越大，英国出口越来越开始转向满足其他国家日益发展的资本主义工业对生产资料的需求，而消费品的输出额却相对地下降了。

六、 资本的国际转移和新兴的资本主义国家的市场

然而，从上述市场理论的观点来看，要阐明资本从老牌的资本主义文明国家流向新兴的资本主义文明国家的事实，看来是有很大困难的。这种资本的流动规模非常大。

例如，据估计，英国每年投到国外的资本近5千万镑，而且早在十九世纪九十年代初，英国投到国外的资本就已达25亿镑左右。法国每年把近1500万法郎的储金投到国外，而且到目前为止，法国投到国外的资本已达4百亿法郎左右，德国投到国外的资本近260亿马克，等等。

资本源源不绝、日益增多地流出老牌资本主义文明国家是资本主义经济制度向全世界扩展的重要因素之一。而且也正是因为资本源源流入新兴国家，资本在现代才能如此迅速地夺得一个又一个国家，因为资本流到国外仍旧是资本，到处推行新的经济制度。

资本输出到底是什么原因引起的呢？它是否证明老牌资本主义国家中资本生产过剩，证明这些国家中新资本无处投放呢？如果是这样的话，那又怎么能够断言资本本身为自己创造市场呢？

然而，资本外流的问题，即使不求助于完全站不住脚的过剩产品理论，也完全能得到十分令人满意的解释。资本流向新兴国家，首先是因为这些国家的利润较高，其原因我们在前面“利润”一章已经阐明。资本就其实质来说是国际性的，资本总循环的意义和目的，就是要实现更高的利润率。假如一个国家的利润率比另一个国家高，那么，就不能不导致资本从获利低的国家流向获利高的国家。这一过程就像两个不同水位的连通容器里的水会流动一样，是合乎规律的，也是必然的。

此外，还有其他一些因素影响资本的国际流动。在老牌的资本主义国家中，社会生产只有在工业的追加资本实现按比例分配的情况下，才能够得到扩大。这种按比例分配社会生产的必要性，如上所述，是资本主义的弹性纽带，也就是经常用来阻止资本主义生产增长的制动器。与此相反，在一些新兴国家里，资本主义企业渗入其他类型的经济体系，它可以靠排挤非资本主义经济形式而发展起来。

我们不妨举一个具体例子来说明。英国要把多生产的呢绒在国内市场上找到销路，就必须相应地增加能与之相交换的另外一些商品的生产。这就使得英国难以扩大呢绒的生产。恰恰相反，在俄国，扩大资本主义的呢绒生产，则根本不需要相应地扩大其他产品的生产。

呢绒厂多生产的呢绒，只不过是取代了过去用非资本主义方式（如农民为了满足自己需要所采用的生产方式）所生产的呢绒。在这种情况下，与老牌资本主义文明国家不同，资本主义生产可以不受阻碍资本主义经济发展的制动器所左右，可以靠排挤非资本主义生产方式而迅速发展起来。在这种情况下，资本主义工业某一部门不断增加的产品所需要的市场，并不是经过按比例地扩大资本主义工业其他部门生产这样一个复杂而困难的过程，而是通过破坏自给经济，摧垮资本主义经济与之竞争的非资本主义小生产的途径建立起来的。

例如：尼古拉—逊先生曾计算过，在1886—1891年间，俄国加工的亚麻纤维和棉花从1850万普特减少到1380万普特；俄国自产的大麻纤维从940万普特减少到60万普特。这说明我国纺织工业产品的国内市场是急剧缩小了。然而，俄国的资本主义纺织工业的产品在俄国的市场不仅没有缩小，反而大大扩大了：1886年俄国加工棉花830万普特，到1892年已达990万普特。这是因为资本主义生产者制造的棉布排挤了农民织的亚麻布和大麻布，也就是说，资本主义的棉纺生产，破坏了农民亚麻布和大麻布生产，从而为自己创造了市场。[12]

因此，在新兴国家扩大资本主义工业产品市场比在老牌国家要容易得多。这就是有利于资本从老牌国家流入新兴国家的一个重要条件。

但是，不能由此得出结论，认为老牌国家的资本主义生产不能发展和增长了。弹性纽带只能阻碍资本主义发展，而不能制止它发展。我们亲眼看到，德国的资本主义经济主要是在国内市场的基础上得到惊人的迅速发展。总之，除社会生产力外，资本主义经济的发展是没有任何界限的，因为资本本身能为自己创造市场。然而，创造市场的这一过程，由于按比例分配社会劳动的必要性，不能不被资本主义发展的迟滞和停顿即经济危机所中断。关于经济危机，我们将在下一章研究。

在俄国这样一个还保留着自然经济，只有少数居民从事资本主义生产的国家里，资本主义工业产品市场的规模主要取决于资本主义生产之外的广大居民的生活水平。农业丰收了，广大农民的购买力就提高了，对资本主义生产品的需求也就增长了。相反，农民破产了，工业品市场也就缩小了。这一切都是毫无疑义的，与本文所阐述的市场理论也并不矛盾。这个理论所要阐明的是在资本主义经济范围内产品的实现过程，所以，它是以假设所谓的闭关自守的资本主义即社会产品在内部实现的资本主义体系为前提的。由此可见，这种产品实现的唯一障碍，是没有按比例分配社会生产，而绝不是消费品的社会需求不足。然而，障碍毕竟是障碍，它确实阻碍了资本主义的发展。在新兴国家里，由于存在非资本主义市场，这种障碍影响很小。非资本主义阶层的广大民众的破产，缩小了非资本主义市场，促使新兴的资本主义国家在发展资本主义经济的条件方面更接近于老牌资本主义国家。但是，正像在老牌资本主义国家中，资本主义生产不会因为社会生产的比例失调造成巨大损失而停止发展一样，在新兴的资本主义国家中，非资本主义阶层民众的破产也不会阻碍资本主义生产的发展。

当然，俄国农民的破产，是延缓俄国资本主义工业发展的因素因为这种破产本身并不是资本主义发展的一种表现，而棉布生产排挤亚麻布和大麻布生产既是农民经济没落的表现，也是棉纺工厂发展的表现了。尽管如此，我国资本主义已经有了多年的发展，当然还要继续发展下去。如果资本主义的发展不如预期的那样快，那也不是由于市场不足（我国资本主义工业产品市场毕竟比老牌资本主义文明国家的

市场大得多），而正像前面所提到的，是由于我国社会劳动生产率低、资本不足、社会企业自主有限所致。

资本主义市场问题，对俄国来说，具有极其特殊的重要性，因为这个问题与解决俄国资本主义前途问题是密切相关的，因此，我们的民粹派早就注意到了这个问题。以沃龙佐夫、尼古拉一逊等人为代表的民粹主义者创建了市场理论，这几乎是西斯蒙第理论的翻版。正因为马克思对市场问题的看法大概连其本人也不十分清楚，所以他很少对这个问题发表符合西斯蒙第观点的意见，所以毫不奇怪，我们的民粹主义者坚持剩余产品学说，深信自己的学说与马克思的学说完全一致。事实上，即使不是马克思本人，那也是恩格斯在其早期的文章中表述过这样的思想。这些文章，广大读者知道得较晚，只是在1902年梅林出版了马克思和恩格斯较早期著作的文集以后才知道的。例如，如果把恩格斯在爱北斐特的演讲（见《马克思恩格斯全集》，第2卷）或他写的《英国的十小时工作制法案》一文（见《马克思恩格斯全集》，第7卷）与B.П.沃龙佐夫在《祖国纪事》上发表的《市场商品供给的剩余》一文作一比较，就可以看出论据之相似简直令人吃惊。恩格斯在四十年代用来证明德国资本主义工业不可能有很大发展和英国工业必然会出现萧条的论据，与B. П.沃龙佐夫四十年后用来证明俄国资本主义工业不可能发展的论据如出一辙。

本文所阐述的市场理论，我最早是在《现代英国的工业危机》一书中作了论述，它理所当然地遭到了民粹派的反对。[13] 至于俄国的马克思主义者，他们则用这个理论来论证俄国资本主义生产在国内市场的基础上进一步发展的可能性。所以，他们起初大多认为上述理论是马克思的理论，[14] 这是有一定的客观根据的，因为它确实是马克思在《资本论》第2卷中对社会资本循环进行分析所得出的符合逻辑的结果。

后来，在我的论危机一书德文版问世后，西欧读者才了解了这个理论。德国的马克思主义者最坚决地否认了我的理论与马克思的理论有任何共同之处；在这方面，修正主义者如伯恩施坦或卡拉特·施密特与正统派如考茨基或露莎·卢森堡的意见完全一致。考茨基发表了一系列文章来反驳我的理论，他在这些文章中用以反驳我的理论的理由，与俄国B.П.沃龙佐夫提出来的理由几乎是一模一样的。对于卡拉特·施密特也可以这样说。

近来，俄国的马克思主义者也开始附和德国同行的观点。所有这一切都使我相信，假如所阐述的市场理论也符合马克思主义的精神，那么它无疑也会在字面上同马克思主义相抵触。不管怎样，要是连考茨基这样的精通马克思主义的作家也无法在马克思那里找到这种理论，那么，它就不能认为是属于《资本论》作者的。勒斯

居尔完全正确，他指责我不该白白放弃自己的理论著作权，不该把它归到马克思名下。[15] 我们的民粹主义者也完全正确，他们坚持认为我的理论是不属于正统的马克思主义范围。然而，它绝不会因此而有所逊色。

参考书目

西斯蒙第：《政治经济学新原理》；《政治经济学论丛》。
马克思：《资本论》，第1、3卷。
沃龙佐夫：《市场商品供给的剩余》（载《祖国纪事》，1883年）；《理论经济学概要》,1895年；《资本主义社会的生产与消费》,1907年。
尼古拉一逊：《农奴制度改革后我国社会经济的概论》，1893年。
杜冈一巴拉诺夫斯基：《周期性工业危机》，1914年，第3版；《马克思主义的理论基础》。
布尔加科夫：《论资本主义生产条件下的市场》，1897年。
伊利英：《西斯蒙第和我国的西斯蒙第分子》（伊利英的文集《经济研究和论文》,1899年）；《俄国资本主义的发展》,1899年。
考茨基：《危机理论》，译自德文，1907年。
K.施密特：《论生产过剩理论》（载《社会主义月刊》,1901年）。
A.施皮特霍夫：《杜冈一巴拉诺夫斯基和波勒的危机理论》（载《德意志帝国立法和行政年鉴》,1903年）。
米勒和伯恩施坦论述市场理论的文章，载《社会学问题》,1910年，第3期。
R.卢森堡：《资本积累》，1912年。
A.伊萨耶夫：《国民经济危机》，1912年。

---

[1] 这个图式是稍有改动的马克思的图式（见《马克思恩格斯全集》，中文版，第24卷，第87页）。资本循环可以从任何一种资本形式，如货币形式或生产形式开始。但是，我们在考察整个社会经济的资本循环时，恰恰应该把商品形式看做是资本循环的起点和终点，这是因为社会生产过程最终是以制成商品结束的，而货币则不过是商品流通的简单工具。马克思正确地指出："*W'*……*W'*是魁奈《经济表》的基础。他选用这个形式，……这就显示出他的伟大的正确的见识。"（《马克思恩格斯全集》，中文版，第24卷，第115页。）上文所引

的图式，是以假定规模不变的资本再生产为前提的。而在规模扩大的资本再生产、资本积累的条件下，资本家占有的剩余价值，有一部分不再转化为资本家的消费品，而转化为生产资料，从而使商品资本的价值在资本循环终结时比在开始时增大。

[2] 原文图式均用俄文字母表示，为便于阅读起见，参照通用图式，一律改用德文字母，下同。——校注

[3] 让·巴·萨伊：《政治经济学教科书》,1852年第3版，第1卷，第339页。一位俄国作者认为这个理论的真正创始人不是萨伊，而是詹姆斯·穆勒。对此，我不能同意，虽然詹姆斯·穆勒在理论上对市场问题的理解要比萨伊深刻得多。参见B.米勒：《萨伊—李嘉图的市场理论》（载《社会科学问题》,1910年第3期）。

[4] 西斯蒙第的市场理论，在他所著《政治经济学新原理》（1827年版）第2和第4册，以及《政治经济学论丛》第1、2、13、14篇中有所阐述。

[5] 关于这一点，参阅拙著《马克思主义的理论基础》第9章，以及《周期性工业危机》，第3版，1914年，第2篇，第3章。

[6] 这里需要指出的是，马克思的分析并没有完，对任何一般结论来说，其本人并没有做完，也没有采用。在市场理论方面，马克思作出的一般结论是附和了西斯蒙第的错误观点。

[7] 图式中原用符号字母，均系俄文。一项为c，即为средства производства（生产资料），二项为p，即рабочая сила（劳动力），三项为п,即прибавочный продукт（剩余产品）。为便于阅读起见，现参照通用标法，相应改为：pm+A+m。下同。——校注

[8] 上引图式，是按比例进行的社会生产和分配的算术图解。我所主张的论点，本来可以从数学上用一般公式加以证明，但是这样一来，叙述就会过于抽象，使看不惯抽象代数公式的普通读者不易接受。这项工作由我们大学研究班的H.伯恩施坦完成了。请读者参看他写的一篇内容极其丰富的论文。见《社会科学问题》1910年第3期上所载H.伯恩施坦《马克思和杜冈—巴拉诺夫斯基的市场理论》一文。

[9] 原文如此，后者应为资本家消费品。——译者

[10] 在第二图式中，假定资本积累速度不变，因而消费品在社会产品中所占的比重每年也都不变。资本积累速度稍一加快，消费品的比重就会有所下降。

[11] 之所以输入超过输出，如"信贷"一章所阐明的，是由于英国是其他国家的债权国，这些国家得用商品为自己的债务支付利息。

[12] 尼古拉一逊：《农奴制度改革后我国社会经济概论》，第239页。

[13] 最近，这些反对论点已被收入沃龙佐夫先生编的《资本主义的生产和消费》一书（1907年版）。

[14] 可参看C.布尔加科夫所著《论资本主义生产条件下的市场》（1897年）和B.伊利英所著《俄国资本主义的发展》二书以及九十年代在《新语》、《生活》、《科学评论》和《开端》等马克思主义杂志上伊利英、涅日丹诺夫、伊兹戈耶夫等人就市场和俄国资本主义发展问题所写的文章。

[15] 让·勒斯居尔：《普遍的和周期性的生产过剩危机》，Н.И.苏维洛夫译自法文，1908年版，第433页。

第二章 资本主义经济危机

一、 资本主义周期 。这个周期的阶段。二、 英国的资本主义周期 。十九世纪第二个二十五年中的危机。英国工业在后十年的动荡。工业萧条时期取代尖锐危机。三、 危机理论 。收成的波动和危机。杰文斯、拉弗勒、朱格拉尔、西斯蒙第和洛贝尔图斯的理论。四、 资本主义周期和危机周期性的解释 。普遍生产过剩是怎样从局部生产过剩中产生。资本主义经济的哪些特征必然导致危机。生铁价格波动的周期性。为什么扩大固定资本要有推动力。资本的积累和消费的周期性。资本主义周期的内幕。为什么英国不再发生以前类型的危机。五、 1 90 7年的美国危机 。危机理论和市场理论的相互关系。

一、 资本主义周期

资本主义发展的一个神秘莫测而又令人惊奇的特点，是它所固有的周期性。资本主义生产不是直线增长，而是波浪式增长的，而且是一浪接一浪，连绵不断地一起一伏，不像社会现象，而像生物现象以至像无机现象那样准确地周而复始。曾经有人作过尝试，想把这个周期性与天文现象的周期性联系起来（杰文斯的危机理论）。虽说这些尝试没有成功，但证明资本主义周期的特殊规律的时候，尝试的可能性还是很明显的。

英国的资本主义发展反映出来了资本主义周期以最鲜明的形式。从十九世纪二十年代开始一直到现代，英国每隔十年经历一次工业的高涨期和衰退阶段。这些工业高涨期和衰退期准确地相互交替，就形成了所谓的资本主义周期。

资本主义周期有规律地发生几个经常互相替代的阶段。工业高涨阶段的特点是：普遍扩张经济活动，扩大生产，开办新的资本主义企业，商品增多，商业投机活跃，在信用和货币流通领域发生一系列有规律的变化。在信用方面，信贷业务扩大，——银行大量地把其所存的资本借贷给自己的雇主，因此，银行现金减少，由于现金减少，贴现率提高了。

工业高涨的一个最明显的征兆就是商品价格上涨。一般价格水平大幅度提高，表明了社会需求大大增加。商品价格上涨增长了企业主的利润，这是对扩大生产和投机热潮的一个直接刺激。

同时，在货币流通方面也出现了有规律的变化。在一片工业热潮的国家中硬通货源源流向国外，期票行情变得越来越不利。这硬币的外流则从银行的钱柜中反映出来，银行惊恐不安地意识到自己手中的黄金储备在减少。

当银行库存现金一方面由于借贷业务的扩大，另一方面由于黄金外流而急剧减少的时候，当贴现率大大高于平时水平的时候，信用就极度紧张，——紧接着会出现信用突然崩溃、破产、恐慌和危机。交易所危机往往发生在工业危机之前。在交易所发生普遍恐慌以前还出现了长期的交易所证券行情下跌。交易所行情的下跌代替了以前的上涨。但是，交易所危机刚开始的时候一般只限于交易所内，并不妨碍工业出现高涨。但是，经过一段时间后，随着交易所倒闭，出现了商品市场的瓦解，从而使全国经济生活普遍停顿。这普遍性的危机首先表现在商品价格暴跌和由此而引起工业、贸易和信用企业大批破产。同时，贴现率却大幅度上升，表明信用极其紧缩。每一个企业家为了免遭破产，都力求最大限度地利用自己的信用，——这时，大家都需要现金，都需要现实资本而不是虚拟资本，因而贴现率达到了最高点。结果，使全国工商业活动大大缩减。手工工场和工厂停工，经济普遍萧条造成大批失业。于是发生恐慌，但是在或长或短的时间内，工业仍然处于萧条状态。商品价格仍然低落，生产不能扩大，银行里集聚了大量资本而找不到出路，信贷资本供过于求，所以，贴现率只能维持最低水平。

在货币流通方面，工业危机和恐慌的来临反映在货币停止外流，期票行情好转，黄金又开始流回国内。在工业高涨阶段是黄金外流、

期票行情恶化，而在工业萧条阶段则是黄金回流、期票行情好转。

可见，资本主义周期包括三个阶段：工业高涨、危机和工业萧条。但是，危机并不是资本主义周期不可避免的阶段，高涨可以在没有严重危机的情况下逐步转入萧条。在这种场合，资本主义周期只有两个阶段，即工业高涨阶段和工业萧条阶段。

二、 英国的资本主义周期

如上所述，从十九世纪二十年代开始，英国工业的历史可以作为资本主义周期的具体例证。从那时起，英国每隔十年就经历一次工业危机或工业萧条。十九世纪第二个二十五年中英国爆发的一些危机尤为典型，对这些危机的经过应该加以研究。

二十年代初，英国工业进入高涨阶段，商品（特别是生铁）涨价，生产扩大，商品出口增加。1825年是商品价格上涨得特别高的一年。

但是，哪一个市场的商品价格水平越高，哪一个市场吸收的外国商品就越多。1825年英国价格水平高，致使英国进口的外国商品增加，大大超过了英国商品出口量。由于进口量增加，英国必须支付硬币，因此，从1824年年中开始，黄金就从英国流向国外。

黄金外流一直持续到1825年9月末。其后黄金虽然完全停止外流，但是也并没有流回银行金库。相反地，银行以更快的速度失去自己的黄金。这是因为同年10月爆发了普遍性的工业危机，紧接着大批银行和工商业商行纷纷倒闭，恐慌和信用普遍紧缩引起国内对现金的极度需求，于是现金就开始从英格兰银行金库流出，以满足国内需求。不过这种情况也使黄金停止流向国外。国内对黄金需求的增加阻止了黄金输出，甚至为黄金从国外回流打下了基础。

危机之后，紧接着就是工商业的长期萧条。国内贸易额下降，使国内对现金的需求减少，所以，在恐慌过去之后，货币又很快流回英格兰银行金库：货币在国内已经无所作为了。

从1825年年中开始，交易所证券行情和物价下跌，是造成普遍破产和恐慌的直接原因。这不但使哄抬物价的投机商破产，而且也使许多很体面的信用和工商业机关破了产，它们经受不起行情和物价下跌的打击。

因此，紧接工业高涨阶段而来的是危机阶段，而危机阶段过后，便是二十年代末期的工业萧条阶段。二十年代的资本主义周期——继高涨阶段之后就是萧条阶段，这中间有几个月的严重恐慌和危机。

英国新的工业高涨开始于1831—1834年，紧接着又是物价特别是生铁价格暴涨，生产发展迅速。与此同时，黄金也开始外流，其原因也是由于没有按比例地迅速地增加进口，商品价格一般水平提高，以致外贸出现逆差造成的。从1836年起，英国黄金停止外流，但接着就出现了危机、恐慌，于是英格兰银行又开始抛出黄金来满足国内对现金的迫切需要，以便恐慌过后，黄金重新流回银行。这次恐慌发生在11月（1825年恐慌发生在10月）。而造成工商业商行倒闭的直接原因，也像1925年一样，却是在恐慌前几个月业已开始的商品跌价。至于交易所证券行情下跌开始得还要早些，还在1835年，英国就经历了证券危机，有价证券行市就崩溃了，这是普遍性工业危机来临的信号。

三十年代末的特征，也和二十年代末一样，是工业普遍萧条。可是，在三十年代末，英国在货币流通中出现了与二十年代迥然不同的现象。1839年英格兰银行的黄金猛烈地大量外流，这次外流来势比1825年和1836年两次危机前的外流更猛，而且是在与上两次危机之前几年完全不同的经济状况下发生的，也就是说，在外流之前并没有发生过生铁提价和商品出口增加的情况。1838年，英国工业根本没有必然导致危机结局的那种普遍高涨的状况。恰恰相反，工业由于上次危机的后果还没有完全消除，正处于停滞状态。因此，银行的黄金外流比以往任何时候都要猛烈得多。

这次黄金外流，并不是由于资本主义周期有规律的运动而引起来的，它与这个周期无关，完全是出于偶然的原因：1838年和1839年英国农业严重歉收，其结果粮食大量进口。这笔额外进口的货款必须用硬币支付，致使英格兰银行金库为之一空。

总之，1839年的黄金外流，与1825年和1836年的不同，完全是在另一种情况下发生的。因此，在这次外流之后也并没有出现上两次外流后出现过的危机和信用紧缩的现象。1839年没有出现任何类似工业危机的迹象，只不过发生了金融危机，而金融危机实际上只能证明黄金外流是工业危机来临的征兆，但不是工业危机的原因。

1825年和1836年的危机之后，英格兰银行的金库很快就装满了现金；相反地，1839年的金融危机之后，英格兰银行库存的金属储备仍有一年多的时间处于危机时的低水平。这是因为既然1839年没有发生工业危机，也就谈不上工商业活动在工业危机过后不可避免地要急剧缩小，从而使国内对银行金库这个预备蓄水池在这些场合积聚起来的硬币的需求减少。1840年，商业和工业都没有明显的缩减，所以，也没有理由使硬币流回银行钱柜。

下一个工业复苏的浪潮开始于1843—1844年，1847年达到最高峰。就在这一年突然爆发了周期性的普遍工业危机，而这次危机的爆发与前几个十年的几次危机情况不同，1825年和1836年的危机发生在生铁价格猛涨和无限扩大出口的年份；与此相反，1847年危机爆发前生铁价格虽连续几年保持高水平，但一直没有上涨。出口也是如此，在发生危机的那一年也没有发现有扩大的迹象。这种情况的原因可以作如下说明。1846—1847年，英国工业受两个作用方向相反的因素的影响。一方面，当时正在加紧修建铁路——英国大部分铁路网建起来了。另一方面，在1845—1846年间英国和爱尔兰遭受了严重歉收，爱尔兰饥荒严重，亟需社会救济。第一个因素，即修建铁路，由于它需要耗费大量的生产资料，有利于扩大对商品的社会需求；相反，歉收和饥荒却缩减了居民的购买力和社会需求量。也恰恰由于这第二个因素的影响，1847年危机前工业高涨的速度并没有加快。不过，英国尽管歉收，但是修建铁路仍然使1846—1847年成为工业高涨的年份。

1847年英格兰银行黄金外流，主要是由于大量进口的粮食价格高昂造成的。这年秋天，粮食丰收，粮价又猛跌下来了。粮价猛跌是直接引起危机的推动力。

这就是十九世纪第二个二十五年间一些最典型的周期性危机的情况。其后，1857年和1866年也发生过危机。从十九世纪七十年代开始，英国就不再出现以往那样典型的危机，它已经为周期性的工业萧

条所取代。每隔十年也出现一次生产扩大、贸易增加、商品（特别是生铁）涨价的工业高涨和随之而来的衰退。但是，从高涨转到衰退，中间就不再像以往那样出现危机了。

三、 危机理论

资本主义周期在英国表现得最为明显，但是，在其他一些资本主义国家中也可以看到周期性的工业动荡。从十九世纪七十年代起，整个资本主义世界都同时或几乎同时地经历了工业的高涨阶段和萧条阶段。十九世纪七十年代末期，八十年代中期，九十年代初期，以及二十世纪初和1908年的工业萧条完全是世界性的。所不同的，仅仅是在各个不同的国家中，工业萧条的程度不一而已。至于说工业高涨，情况也是如此，而且，某一国家的国民经济由高涨转入衰退时产生的震荡程度通常与高涨的激烈程度成正比。有些国家工业高涨并不十分明显，在转入萧条时，并没有出现剧烈的信用震荡。恰恰相反，有些国家工业蓬勃高涨，随着高潮的低落，就出现尖锐的危机和严重的恐慌。例如，英国在这一时期内没有经历一次典型的工业危机，而代之以既无恐慌又无严重信用混乱的工业萧条。相反，德国和美国在这一时期却经历了多次周期性工业危机，其激烈程度比英国以往发生的危机毫无逊色。

这种资本主义发展的神秘现象：它的周期性，高涨阶段和衰退阶段的周期性交替，究竟应该怎样解释呢？对于这个难题，经济科学长期以来都无法作出令人满意的答案。

以往在科学上用于阐述危机问题的理论，可以分为三类。从社会生产领域寻找危机原因的理论属于第一类，从社会交换领域寻找危机原因的理论属于第二类，从社会分配领域寻找危机原因的理论则属于第三类。

现代工业危机的特点是它的周期性。如果危机的原因出自生产领域，那么，工业危机的周期性只能取决于某一社会生产领域内因受该生产领域所具有的特殊原因的影响而发生的周期性波动。究竟是什么

生产领域容易受独自波动的影响呢？首先是农业这个与气候有关的经济劳动领域。农产品的产量特别不稳，农产品的价格也相应地波动，所以，农民对工业产品的需求也就随之波动。那么，可不可以因此说周期性的工业危机是来自收成的周期性波动呢？

的确，许多经济学家试图找到这种联系，但是都完全失败了。资本主义的周期波动是按照自己的规律运动的，与收成和粮食价格的变动无关。例如，英国二十年代的工业高涨恰恰出现在歉收的年份，而工业萧条却恰恰发生在丰收的年份。四十年代的工业高涨正赶上农业严重歉收，而1848年的工业萧条却碰上了一个丰收年。1857年的世界危机正好发生在大丰收的一年。由于歉收而引起的粮食涨价，阻挡不了七十年代初的工业高涨，而七十年代中期的丰收也恰恰不能防止接踵而来的工业萧条。八十年代中期的工业萧条也是在粮价很低的年份发生的。总之，只要把粮价逐年变化的情况与资本主义周期阶段的变动情况加以对照分析，就可以清楚地看出，在这两者之间根本谈不上有什么互相依存的因果关系。[16]

但是，不能不提一下试图把周期性工业危机归因于农业生产条件不同的说法。试图提出这种说法的是杰文斯。

杰文斯并不否认周期性工业危机与英国和其他欧洲国家的农业收获量波动无关，但是，英国产品赖以出口的那些非欧洲国家的周期性歉收能不能引起周期性工业危机呢？例如，印度每隔十年出现一次干旱，遭受一次周期性歉收之苦。一些研究家认为，印度之所以出现周期性干旱，是由于地球从太阳所得到的热量发生周期性波动所致。而热量之所以出现周期性波动也是由于太阳黑子数量发生周期性波动所致。因此，杰文斯得出一个大胆的结论，认为工业危机的周期性决定于太阳出现最多黑子的周期性。

杰文斯认为，太阳最多黑子数出现周期的长短与危机发生周期的长短几乎完全吻合，就可以证明这一点。杰文斯研究了二百年来英国工业波动的情况后得出结论：资本主义周期平均为10.446年，与太阳出现最多黑子的周期10.45年几乎是惊人的完全一致。杰文斯认为，这样近似的一致不可能偶然的，英国波动的周期性应该取决于太阳最多黑子数出现的周期性。

这就是杰文斯的理论。这个理论既巧妙又独出心裁，但完全经不起事实的检验。首先，说资本主义周期有严格的一定年限，就完全是不对的。为了取得危机周期性的数据，杰文斯不能不进行许多牵强附会的计算。例如，他把几次他认为是非

周期性的危机完全抛弃了，而在其他场合他又硬说在自己的理论所需要的年份里发生过危机，虽然事实上这些年份并没有发生什么危机。在十八世纪没有出现过任何类似工业危机周期性的迹象，因为那时一般地说还没有典型的工业危机。十九世纪头二十年，即1810年、1815年和1818年发生过三次工业危机，但都不是周期性的。危机的周期性，在这个时期还来不及形成。只是在十九世纪第二个二十五年内，1825年、1836年和1847年英国才发生了三次真正周期性的危机，三次危机的间隔时间都一样长，为十一年。其后的两次危机，一次发生在1857年，与上次危机相隔十年，一次发生在1866年，相隔九年。以后英国就不再发生以往那种工业危机了，资本主义周期开始表现为工业的高涨阶段与萧条阶段的交替。1873年、1882年、1890年、1900年、1907年和1913年工业高涨达到了顶点。总之，资本主义周期不再是一个固定不变的数学数字，它可以在6——11年的幅度内伸缩变化。由此可以得出结论：资本主义周期是不可能在任何严格按照数学周期运行的现象如天文现象的基础上产生的。

一般地说，工业波动的周期性产生于现代经济制度的社会条件，所以基本上不能把它归之于任何外部的自然条件。至于说杰文斯的理论，它与某些危机的现实的具体条件完全不符。英国对印度的商品出口量，比英国对发达资本主义各国的出口量波动要小得多。往往甚至出现这样的情况：在危机刚过之后的一般时期内，英国对印度的出口量不仅没有下降，反而有所增长，例如，1826年、1838年和1867年情况就是如此。这是因为印度市场与在完全是另一种基础上产生的英国工业周期性波动关系不大，因此在危机时期，英国在其他国家的市场上找不到出路，就把出口转向印度。

这样一来，任何用外部自然经济条件的周期性波动来解释资本主义周期性的尝试都完全失败了。于是另一类理论就想从交换条件、信用和货币流通的领域来寻找工业危机的原因，我们不妨着重谈谈其中的拉弗勒和朱格拉尔的理论。

拉弗勒注意到在危机爆发之前总要有黄金外流。不管其他情况多么千差万别，但先有黄金外流这一点，所有的危机都是相似的。所以，断定黄金外流是危机的真正原因也就是理所当然的了。

对此我们可以反驳说，像英国这样的国家，黄金储备减少几百万镑也不会有多大影响，因为它拥有巨额资本和规模庞大的国内外贸易。但是，不应该忘记，英国的全部贸易是建立在信用广泛发展的基础之上的，而信用又是要以一定的硬币储备为基础的。一个国家信用

组织越完善，对硬币的要求量越小，那么它拥有的现金所起的作用也就越大。英国贸易和英国信用这个复杂的大厦，就是建筑在极不稳固的英格兰银行几千万以至几百万镑黄金的基础之上。这些为数不多的几百万镑黄金，对于英国几亿资本的正常周转来说是绝对必需的。正是因为人们都清楚地认识到英格兰银行拥有足够的硬币储备对于贸易和工业来说是必不可少的，所以，只要英格兰银行里的黄金储备一减少，恐慌就会蔓延全国，信用就会缩减，物价也会下跌。

一个国家拥有的金属储备越少，黄金外流对这个国家的影响就越大，因此，英国遭受工业危机的危害比法国大得多。

危机通常发生在秋季，这一事实更清楚地证明了工业危机是与货币流通有联系的。正是在秋季，对现金的需求特别大，因为在这个季节有大量农产品要出售，租金要偿清，冬用物品要采购等等。这时，银行的金属储备急剧减少，因此，通常在秋季发生工业危机也是理所当然的了。

以上就是拉弗勒对危机原因的解释。乍一看，这种解释好像是十分巧妙，实际上，它说明不了什么问题。黄金外流只是工业危机常见的征兆，但绝不是工业危机的最主要的原因。1839年英格兰银行金属储备比1836年或1847年减少得多得多，然而，1839年并没有发生工业危机。

其次，如果说英格兰银行的现金继续减少是工业危机的直接原因，那么就需要说明黄金的周期性外流究竟是由什么决定的？贸易差额的变化是它的派生现象，这也是需要解释的。在英国最近几次工业动荡发生之前都没有出现什么黄金外流。实际上，这种黄金外流通常发生在严重的危机之前，而不是发生在工业长期萧条之前，工业长期萧条是现代英国工业发展的特征。

朱格拉尔也同样没有说明引起资本主义周期的内幕。他的功绩是首次证实了英国、法国和美国的工业动荡的周期性。朱格拉尔研究了英格兰银行、法兰西银行和美国一些主要银行的决算后得出如下结论："不用根据什么理论，也不用根据什么设想，只要根据对实际事实的观察，就能阐明危机周期性的规律。存在着复苏、繁荣和物价上涨

的时期，而这些时期总是以危机而告终；接着而来的是贸易呆滞和物价下跌的年份，从而使工业陷入越来越困窘的境地。”[17]

战争、荒歉、滥用信用、滥发银行券，所有这些因素都不可能引起工业危机，除非整个国民经济形势有利于发生工业危机。这些因素就像杯满了再加进一滴水，只是在金融市场和商业市场使工业危机成为不可避免的时候，能够加速工业危机的到来。工业危机任何时候都不会突然爆发；在工业危机之前，工商业总是特别繁荣，因此征兆异常突出，甚至可以预言工业危机的来临。

这种高涨时期和衰退时期的有规律的交替，究竟是由什么决定的呢？朱格拉尔说出了一个基本原因，这就是物价的周期性波动。危机发生前的繁荣时期，一般总是物价上涨。物价上涨，在不断发展的资本主义国家的经济中，是由储备金的增长引起的。这是市场的正常现象。“当物价上涨速度减慢时，危机就要来临；当物价停止上涨时，危机就爆发了。总之，不妨说，物价停止上涨是危机爆发的主要的、也是唯一的原因。”[18]

朱格拉尔把危机发生的全部内幕说明如下。

物价上涨带有一种阻碍商品销售的自然趋势。因此，随着物价的上涨，国家贸易出现的逆差就越来越大。由于入超，需要支付进口货款，于是黄金开始外流。起初，黄金外流数量很小，也不引人注目。最后，物价涨得过高，甚至商品在国外也难以卖出去。于是，物价骤然暴跌，银行和商人纷纷破产，工业危机也就到来了。

的确，不能否认物价下跌是危机的直接原因。朱格拉尔也曾对直接发生在危机前的硬币外流的原因作过透彻的阐述：国内物价上涨既阻碍了本国商品出口，也鼓励了外国商品的进口。所以，显而易见，商品出口不足就得用黄金输出来抵补。

然而，朱格拉尔的理论并没有解决危机问题。朱格拉尔比拉夫勒只是前进了一步，他指出，那种标志危机即将或已经来临的金融流通领域中出现的破坏现象，是由国内外商品比价变动所引起的派生现象。然而，物价为什么会有引起工业危机的周期性上涨呢？这一点，朱格拉尔没有解释，甚至他提出的有关国家储备金的论据也是无济于

事的。要知道，如果对商品的需求增加，商品的供给也就会增加。在资本主义国家里，需求不会超过供给，而供给总是超过需求。通常市场上总是有许多剩余资本投放不出去，有许多剩余商品找不到销路。因此，市场的正常情况，应该像朱格拉尔所说的那样，是物价下降而不是上涨的趋势。可见，朱格拉尔的理论对物价波动这个危机的中心问题并没有作出令人满意的解答。

最后一类危机理论，是从社会收入的分配领域来寻找危机的原因。西斯蒙第的市场理论同时也是危机理论。从这个理论的观点来看，危机产生的原因是资本主义经济生产了由于人民大众的贫困而不能被社会消费掉的过剩产品。按照这个理论，资本主义工业产品市场，对资本主义所拥有的全部生产力来说过于狭小了。

对于这个理论，在前几章里已经从理论上作了反驳。西斯蒙第的理论同危机的过程也有明显的矛盾。这个理论认为，危机之后必然出现工业高涨是不可思议的。要知道，危机和工业萧条使人民大众不是更加富裕，而是更加贫困；怎么能在连续几年的工业萧条之后出现工业高涨，又怎么使市场能容纳下比危机前多得多的商品呢？如果说上述理论是正确的，那就只能是资本主义工业完全停滞不前。要是扩大生产的尝试赶上国民的贫困化，一般说来，资本主义工业就会处于经常不断的停滞状态。然而，资本主义世界完全是另一幅情景——尽管在工业萧条时期生产增长有暂时的间断，生产仍在突飞猛进地增长。

这个简单的想法表明，那种认为国民消费不足是工业危机原因的理论，是完全站不住脚的。危机周期性地重演完全与这个理论相抵触的，这是因为，要是根据这个理论就应该出现资本主义工业的经常萧条。

属于这一类危机理论的还有洛贝尔图斯的理论，该理论以所谓的“工资铁则”为基础的，而洛贝尔图斯则是“工资铁则”的忠实追随者。根据这个“铁则”，工资总只是生活资料的最小一部分，洛贝尔图斯说：其实，劳动生产率是随着工业的进步而增长的。新的技术革新增加了工人所生产的产品量，但工人从这个增加量中得到的仍然是以前的绝对量，因此，随着技术的进步，工人占有劳动产品的比重就要下降，换句话说，工人能够用来消费的社会产品的比重就要越来越小。由此可以得到结论：在技术进步的条件下，用于生产工人阶级消费的一部分社会资本就会闲置起来，并转入其他生产部门。但是，这种资本转移不可能迅速而又毫无震荡地进行。

当资本从制造工人阶级消费品的工业部门流出受阻时，这些工业部门无法售出所生产的全部产品。于是出现局部的商品生产过剩，而局部的生产过剩由于各个工业生产部门之间存在着依存关系而转变为普通的生产过剩，这就爆发了所谓的工业危机。

洛贝尔图斯创立的理论，在逻辑上是完全正确的。洛贝尔图斯并不赞成西斯蒙第的市场理论。他绝不认为是工人阶级的贫困使社会产品无法实现。在他看来，危机并不是由于工人阶级所得的比重绝对小，而是由于工人阶级所得的比重随着技术的进步而不断下降 造成的。总之，洛贝尔图斯的理论认为，危机的原因不是社会生产过剩，而是没有按比例分配社会生产。

这个理论的不足之处，就是它们基本前提与事实不一致。首先，洛贝尔图斯所依据的"工资铁则"是错误的。在工业高涨时期，工人的实际工资提高了，而不是像洛贝尔图斯所设想的那样工人工资不变。工业高涨时期，绝不是技术进步的时期；恰恰相反，只是在工业萧条时期，当利润下降，迫使企业主千方百计来降低生产费用的时候，通常才采用技术改进措施，因此，受危机危害最大的是生产生产资料的工业部门，而不是生产工人阶级消费品的工业部门。总之，洛贝尔图斯的理论，尽管逻辑结构严整，但都完全出于演绎的推论，而没有任何事实做根据。

归根到底，上面谈到的三类理论没有一类能够把神秘不解的资本主义周期的内幕解释清楚。

四、 资本主义周期和危机周期性的解释

危机问题只有依据正确的市场理论才有可能得到令人满意的解决。正因为现代的经济科学及其大批代表人物坚持错误的市场理论，所以，它无力解决危机问题是毫不奇怪的。

这个市场理论证明，那种认为在资本主义社会中由于不可能消费掉全部生产产品而出现过剩的社会产品的看法是完全错误的。但是，在工业萧条时期存在着普遍生产过剩却是无法否定的。从上述市场理论中似乎可以得出结论，说生产过剩只能是局部的，可是事实上，在危机时期，生产过剩总是带有普遍性，而这一点正是首先需要解释的。如果说对商品的需求就是由商品本身决定的，每种新商品的供给

就是市场上出现的新的需求，那么，普遍的商品生产过剩究竟是在什么基础上产生的呢？

为了弄清普遍的商品生产过剩的实质，需要把资本主义经济同比较原始的经济体制的条件作一比较。譬如说，我们假定进行的是实物交换，也就是不用货币作媒介的产品与产品的交换。那就拿呢绒与粮食直接交换来说吧。在这种场合，如果粮食比呢绒生产得多，那粮食的价格就要比呢绒低，而呢绒的价格就要比粮食高，所以说粮食生产过剩和呢绒生产不足，两者是一个意思，一种产品价格的下降可以用另一种产品价格的提高来抵补。很明显，两种产品都普遍生产过剩是不可能的，因为它们不可能都同时跌价：粮食价格比呢绒低，而呢绒价格又比粮食低。因此，在这种情况下，生产过剩也和价格下跌一样，只能是局部性的。

现在我们再假定进行货币交换。粮食和呢绒的价格用第三种商品——货币表示。假设生产的粮食多于呢绒生产者的需求，粮食的货币价格就会下跌，而且下跌得很厉害，以致粮食生产者收回的货币总额减少。也就是说，粮食生产者要出售更多的粮食才能得到少得多的货币。这样，粮食生产者用来购买商品的钱就减少了。又因为粮食生产者只能用这些钱来购买呢绒，所以，对呢绒的货币需求也就减少了，从而使呢绒的价格也下跌了。可见，呢绒的货币价格随着粮食的货币价格的下跌也下跌了。

换言之，这就出现了商品的供给普遍超过对商品的货币需求，引起物价普遍下跌，而在市场上所看到的价格普遍下跌，则是普遍的商品生产过剩的表现。

然而，在这种情况下，普遍的商品生产过剩只来自局部的生产过剩，即国民劳动分配的比例失调。一种商品的生产超过需求，就会引起该商品的货币价格下跌；又由于各种商品的货币价格之间存在一定的联系，因而也会引起其他商品的价格下跌。可见，普遍的生产过剩在这里不外是在货币交换的条件下局部生产过剩即社会劳动分配比例失调的特殊表现。

总之，在简单商品经济条件下，商品普遍生产过剩是可能的，但绝不是必然的。相反地，正因为在简单商品经济条件下是居民的消费

需求调节着社会生产（资本积累不是目的本身），因而，在简单商品经济制度下，社会生产也和社会消费一样保守，很少发生变化。当需求稳定时，社会生产很容易做到按比例分配，与需求协调一致。而引起这个比例失调的，与其说是社会原因，不如说是外部的、物质的原因，如因受气候影响而造成的歉收等等。总之，在属于协调经济型的小商品生产者的简单商品经济中，商品普遍生产过剩不过是对经济生活正常进程的偶然破坏而已。

在对抗性的资本主义经济中情况则不同。不是居民的需要，而是资本积累决定社会生产的规模。在资本主义经济中，资本积累造成经常不断的扩大生产的趋势。资本，可以说总是威逼生产，竭力推动生产前进。但是，为了能把商品销售出去，就需要按比例地分配社会生产。整个资本主义经济是处于混乱的，也是无组织的状态。在社会生产处于这种无组织状态的条件下，社会生产由于资本的积累而不断扩大，从而造成长期生产过剩的趋势：商品经常难以找到市场；资本主义生产力甚至在资本主义发展的正常时期也经常超过其可能利用的限度。然而，这种销售困难，无非是社会生产在资本主义经济条件下难以做到按比例分配的表现而已。在资本主义经济条件下，这种困难在正常时期并不阻碍扩大生产。但是，当商品销售困难变本加厉时，资本主义生产就会一时陷入似乎是普遍瘫痪的状态，从而爆发所谓的工业危机。

资本主义经济特有的流通工具——信用，是加剧这些工业危机的一种因素。如果说是货币确立了商品价格之间的联系，那么，信用则更加密切了这种联系。信用容易膨胀，也容易收缩；在顺利时期它能使社会购买力增长好多倍，而在困难时期它会在一瞬之间垮台。信用使一切经济动荡达到相当大的规模。因此，社会经济上升得越高，下跌得也越猛。

但是，信用只不过是加剧危机的一个条件，而绝不是发生危机的主要原因。资本主义危机的根扎得要更深些，它寓于资本主义经济的本质中。危机的必然性来源于资本主义经济制度的三个特征，即：1.资本主义经济是对抗性经济，在这种经济中工人是资本主义企业领导者的简单生产手段；2.资本主义经济和其他对抗性经济不同，生产有无限扩大（作为资本积累的手段）的趋势；3.整个资本主义经济是无组织的经济，各个不同劳动部门之间缺乏有计划地分配社会生产。正

因为资本主义经济制度具有这三个特征，所以经济危机的爆发是不可避免的。

然而，这还不能解释工业危机的周期性，不能解释资本主义周期。为什么工业的高涨阶段和衰退阶段会这样异常准确地相互交替呢？这个问题只能在危机的历史实践中找到它的答案。

工业动荡最突出的一个特点，是生铁价格非常有规律的波动并与资本主义周期的阶段相一致：在工业高涨阶段，生铁价格必然高，在工业萧条阶段，它必然低。而其他商品的价格波动则远不是这样有规律。这说明对生铁的需求情况与资本主义周期的阶段有着特别密切的联系。工业高涨阶段同时也是对生铁的需求激增的时期，工业萧条阶段同时也是对生铁的需求锐减的时期。但是，生铁是制造劳动工具的材料。一般说来，根据对生铁的需求动态，可以判断出对生产资料的需求情况。这就是说资本主义周期上升阶段的特征是对生产资料的需求增加，而低落阶段的特征则是对生产资料的需求减少。

但是，当一个国家在创造新的固定资本即建筑新铁路，开办工厂和建造住房等等的时候，对生产资料（铁、煤、木材等）的需求就会增长。高涨阶段是大力建设和兴办新工业企业的时期。在现代，高涨阶段通常是同大规模的铁路建设联系在一起的。全世界铁路网的扩大是时断时续的，而且，在整个资本主义世界中，铁路网的大规模建设时期都恰恰与工业高涨阶段相吻合，而在工业萧条阶段铁路建设都几乎停止了。

创造一国新的固定资本，即各种类型的建筑和创业热潮，不能不伴随着工业普遍繁荣。因为每一项资本的大量消耗（如建筑铁路）不仅创造了对固定资本诸要素（铁、机器和木材等）的大量需求，而且也创造了对社会消费品的大量需求，因为从事建筑的工人对消费品的需求增加；资本家也一样，他在工业高涨时获得的利润特别大。所以，建设会引起对社会所生产的商品总量的需求急剧增加。

从另一方面说，建设停止，首先会减少对生产资料的需求，其次会减少工人阶级对消费品的需求（由于工人人数和他们的工资减少），和资本家对消费品的需求（由于利润下降）。因此，一个国家

断续地扩大固定资本不能不引起该国整个工业的高涨和衰退的更替，不能不引起资本主义周期的阶段更替。

但是，创造社会固定资本为什么不是连续不断，而是时断时续的呢？这是由资本主义经济的一般条件决定的。整个资本主义经济是处于无政府和无组织状态的。各个不同的劳动部门只有在生产按比例扩大的情况下，才能做到扩大生产而不破坏社会供求关系的平衡。因此，在资本主义经济的条件下，扩大社会生产会遇到很大的障碍。特别是工业的资本来自外部——资本在产生它的工业部门容纳不下，首先以闲置资本的形式出现在市场上然后再投入某一个工业部门——的情况下，要按比例地扩大生产是很困难的。

然而，资本主义经济的发展，必然要产生这样一些闲置资本。无论在工业高涨的年份，还是在工业衰退的年份，资本总是经常不断地在成千上万个地方积累起来。在工业萧条阶段，资本的积累也不会停止，因为许多社会阶级的收入都几乎或者全部与资本主义周期的阶段无关。例如，土地占有者的租金，国库券占有者、官吏、领退休金者的收入，等等，等等，无论是在工业萧条还是工业高涨的年份，通常都能完整地拿到手。在英国，这样一些固定的收入约占所得税收入总额的一半。所有有固定收入的阶级的储备金在工业萧条的年份仍按正常速度继续积累。但是，这笔积累起来的巨额资本，在工业萧条阶段可以说是由于工业不吸收资本而找不到出路，而为了把资本投放于工业，就需要在各个劳动部门之间按比例地分配资本，然而，这在社会生产无组织的情况下是很难办到的。

这样一来，市场上就积聚了一批闲置不用的资本，只好暂时存放在银行。正因为如此，工业萧条阶段的特点是闲置资本大量流入银行，贴现率很低。这一特点表明，资本正在寻找而又找不到出路。

但是，银行里闲置资本积聚得越多，急于从工业中寻找出路的愿望就越强烈。贴现率低，能刺激投机，很容易借到资本，能刺激兴办新的企业。于是资本就慢慢地开始流入工业。工业萧条阶段一过，工业高涨阶段就开始了。

工业一旦繁荣起来，就迅速蔓延到各个劳动部门。流入工业的资本引起创建新企业，于是开始出现一股创业和建设的狂热。工业高涨

一直持续到全国闲置不用的大量资本耗尽为止。

这样，究竟是什么原因引起工业高涨呢？原因就是：必须为工业开辟新的市场来消耗萧条期间积累起来的大量资本。

资本主义世界各国资本积累的规模，可以根据每年投入交易所各种有价证券（股票、证券、政府和公共机关的借款等等）的资本确定。1902-1912年的十年间，据估计，全世界发行的各种有价证券的总值为1750亿镑，其中仅后五年发行的就达1040亿镑之多。

然而，为什么工业高涨总是以新的衰落来结束呢？这是因为闲置资本在高涨阶段逐步消耗净尽。通常在工业高涨的后期出现贴现率上升的现象，就是闲置的借贷资本减少的证据。在市场上，首先是从交易所开始，越来越感到闲置资本不足。这种情况使交易所的行情不再上涨，并开始下跌。这时往往爆发交易所危机，有时还在真正的工业危机到来之前很久它就爆发了。

如果缺少闲置资本，新企业就不可能产生，老企业也不可能得到新资本，而且越来越难以维持极度吃紧的信用，信用开始初次出现裂缝，有时候紧接着就发生恐慌以至总崩溃。有时虽然没有达到普遍恐慌的地步，但是，不管怎么说，工业高涨的浪潮走向低落，工业萧条阶段开始到来。这种萧条是由于新资本不再投入工业而引起的。于是，分配社会生产的比例越来越失调：在工业高涨年代生产资料的生产增长很快，但是在这时由于兴办企业的规模缩小，对生产资料首先是生铁的需求不断下降了。生产资料的生产一过剩，势必引起普遍的商品生产过剩。因此，蒙受生产过剩之害最大和最直接的部门，是制造生产资料的工业部门；但是危机也同样波及到制造消费品的工业部门。

不妨把这整个过程同蒸汽机的工作过程作一比较。资本像是蒸汽。在资本主义经济无组织的状态下社会生产按比例分配的困难像是活塞的阻力。资本积累得越多，对工业的压力就越大，就像汽缸里的水蒸气越多，对活塞的压力越大是一样的。最后，聚集起来的蒸汽就会冲破活塞的阻力。与此完全相似，资本的压力也会冲破工业无组织状态的阻力，于是，资本推动工业运转起来，引起工业高涨，直到资本耗尽——工业又进入萧条状态。与此相似，当汽缸里蒸汽的压力达到一定限度

时，活塞开始运动，蒸汽进行工作，并逐渐失去其功能，于是活塞又回到原来的位置。十分清楚，只要资本在积累，这整个过程就要周期地发生。

英国工业动荡性质的变化，其原因主要是英国在资本主义世界中已失去了先前的工业霸权；英国工业高涨的阶段现在表现得不像以前那样迅猛，随之而来的衰退也有所减慢。那些工业迅速发展的国家，如美国和德国，现在也经历着英国以前所经历过的那样严重的工业危机。例如，德国在1900年，美国在1907年也都经历了十分严重的危机。

长期以来，经济学界之所以不能解决危机问题，是因为经济学家们只是从社会经济的某一个别领域——生产、交换或分配领域中去寻找危机的原因。实际上，危机是在社会经济各现象总体的基础上产生的，因而不能把危机只局限于社会经济的某一个别的领域。必然引起资本主义周期和危机的社会资本循环，它既包含生产，也包含交换和分配。资本得同时克服资本主义这种经济制度所固有的特殊困难，才能连续不断地从一种形式转化为另一种形式。由于有上面刚刚阐明其性质的那些变化的过程，危机和资本主义周期就会在克服这些特有困难的基础上产生。

但是，不可否认，那种广为流传的认为危机的基本原因寓于人民大众的贫困的看法里面含有几分真理。如上所述，危机是在资本主义经济条件下社会资本积累的必然的伴随现象。但是，在英国这个时期所具有的这样快地积累资本，是由于资本家阶级占有绝大部分社会产品，换句话说，工人阶级只得到极小一部分自己的劳动产品而造成的。可是，劳动报酬不足，工人群众的贫困，是造成社会资本急剧积累的根本原因，而社会资本的急剧积累势必导致危机。

五、 1907年的美国危机

美国新爆发的1907年工业危机标志着整个资本主义世界工业波动的转折，它同样可以用本文所阐述的危机理论的观点来加以充分说明。还在1906年底，美国闲置资本的储备就大大减少了，致使一些大

的铁路线完全无力把自己的借款投入交易所。由于闲置资本不足，交易所证券的行市从1907年3月起开始下跌。交易所以往那种行情上涨的趋势不见了，而代之以下跌的趋势。资本不足的情况越来越紧张，同年8月，波士顿和纽约两市已经不可能把自己新的四厘借款再投入交易所，尽管对这些借款在财政上的可靠性是不容置疑的。

从夏季起，商品价格，特别是金属价格开始下跌，到9月铁价已下跌20%以上。由于铜的大规模投机生意遭到失败，铜价跌得尤为厉害。这种投机带有国际性，目的在于垄断全世界铜的生产。10月完全出乎绝大多数工商界人士的意料之外（虽然1907年初美国市场状况已证明不可避免要发生危机）[19]，在纽约首先由于一家最积极参与铜的投机生意的大商行破产而爆发了恐慌。随后纽约以及其他城市的许多银行都停止了支付业务。纽约10月底现金的利率达到125%以上，即使在这种骇人听闻的高利率的情况下仍没有人愿意开办信贷业务，由此可以看出这种恐慌已达到何种程度。这种对现金需求不寻常的激增，是由于信用几乎完全丧失而引起的。政府立即采取非常措施，为国内信用机关提供资金来满足对信用的需要。一个月过后，信用开始恢复，在恐慌时期停止业务的许多银行又开始恢复支付。但是，美国工业由于这次危机而蒙受了惨重的损失，以致危机过后的第二年全年工业都呈现极度萧条，工人大批失业。

这次美国危机的内在原因究竟是什么呢？在这个问题上几乎没有什么分歧意见。例如，德国的一家指导性经济杂志《国民经济年鉴》写道："美国的工业高涨太快了，以致资本不能以这样快的速度形成。除了资本的形成与需求之间的脱节而外，其他因素都不能使北美的经济机体造成像1907年秋发生的那样剧烈的震荡。"[20] 论述美国危机一书的作者哈森坎普夫说："在恐慌前业已开始的变动，是由于近十年来经济的发展超过了资本的形成而引起的。流动资本过多地转化为固定资本。……其次，有极其大量的资本实际上被吞噬了。"[21] 总而言之，在英国、美国、德国和法国的一些定期的专刊上，论述美国危机的大量文章几乎令人惊异地一致指出，这次危机的最深刻的原因是闲置资本不足。

因此，不是找不到出路的资本过多，而是资本不足，这才是引起最近一次世界经济危机（和以往的危机一样）爆发的原因。由此可以

看出，资本主义生产的过剩产品理论是站不住脚的。甚至连从老牌资本主义国家吸收资本的美国，其资本也不是过多，而是太少，以致在资本主义周期的上升阶段都不能使工业吃饱。

本文所叙述的危机理论与前一章阐述的市场理论之间存在着有机的联系——这两种理论是存亡与共的。可是，它们在科学界的声誉是很不相同的。市场理论没有得到赞同，接受它的人寥寥无几。[22] 与此相反，危机理论很快有了追随者，并且成为施皮特霍夫、波勒、爱伦堡等人学术著作的基础，这些著作全部或者部分地接受了这个理论。勒斯居尔在一部内容丰富的危机历史的研究著作中，企图根据这个理论来解释英国除外的其他国家的工业危机。甚至连不赞成这个理论的桑巴特在1903年举行的"社会政治协会"的会议上宣读了一篇有关1900年德国危机的学术报告，承认这个理论"前进了一大步，毫无疑问是危机理论的最高形态"[23]。但是，如上所述，一种理论是以另一种理论为前提的：如果接受上述的危机理论，那就应该也接受该理论的逻辑基础即市场理论，而不管这后一个理论由于对资本主义经济缺乏透彻研究而看来是多么不尽情理。

参考书目

西斯蒙第：《政治经济学新原理》；《政治经济学论丛》。
马克思：《资本论》，第2、3卷。
洛贝尔图斯：《社会书简》。
杰文斯：《货币和财政调查》,1844年。
拉弗勒：《五十年来金融市场及其危机》,1865年。
朱格拉尔：《贸易危机及其周期性复苏》,1887年。
杜冈—巴拉诺夫斯基：《现代英国工业危机》，1894年；《周期性工业危机》,1913年第3版；《英国贸易危机理论和历史的研究》,1901年。
贝尔格曼：《国民经济危机理论史》,1895年。
琼斯：《经济危机》，1900年。
爱伦堡：《当代经济危机》，载《国民经济年鉴》,1902年。
马伊：《经济危机基本规律》，1902年。
波勒：《人口运动，资本形成和周期性经济危机》,1902年。

施皮特霍夫：《生产过剩理论引论》，载《德意志帝国立法和行政年鉴》，1902年；《杜冈—巴拉诺夫斯基和波勒的危机理论》，载《德意志帝国立法和行政年鉴》，1903年。
考茨基：《危机理论》，译自德文，1907年；《社会政治协会对1900年德国危机的评论》，参见《社会政治协会丛书》，第113卷。
勃拉特：《工商业危机》,1902—1904年。
米古林：《俄国金融流通的改革和工业危机》,1902年。
波尼阿廷：《经济危机理论和历史的研究》,1908年。
勒斯居尔：《普遍的和周期性的工业危机》，苏维罗夫译自法文，1908年。
伊萨耶夫：《国民经济危机》,1912年。

---

[1] 只要把粮食价格的变动与紧紧随着资本主义周期阶段变化而变动的生铁价格作一比较，就足以证实这一点，在这两种变动之间是没有任何伴随现象的。参阅拙著《周期性工业危机》（第3版）一书中英国粮食价格表和有关英国粮食产量变动的情况（第248页）。

[2] 朱格拉尔：《商业危机及其周期性重演》,1889年巴黎版，第XV页。

[3] 朱格拉尔：《商业危机及其周期性重演》,1889年巴黎版，第33页。

[4] 1907年春，我在自己的讲义中已经指出了这一点。参阅拙著《政治经济学讲义》,1907年版，第346页。

[5] 《国民经济年鉴》，第3类，第35卷，第3册，第832—833页。

[6] 哈森坎普夫：《1907年的美国经济危机》,1908年版。

[7] 其中应当着重提到施皮特霍夫教授。参阅他的《杜冈—巴拉诺夫斯基和波勒的危机理论》一文（载于1903年《德意志帝国立法和行政年鉴》）。

[8] 参阅：《社会政治协会丛书》，第113卷；《1904年汉堡大会公报》，第130页。

译名对照表

三画

山茨 Schanz

大卫 Давид；David

小科尔特瓦 Courtois-fils

凡杰尔维利德 Вандервельд

门格尔，卡尔 Менгер，Карл；Menger，Karl

门捷列夫 Менделеев

马伊 May

马赫 Max

马克思 Маркс; Marx，Karl

马乔斯 Matschoss

马塔耶 Mataja

马歇尔 Маршалль;Marshall

马略特 Мариотт

马尔托夫Мартов，Л.

马尔萨斯 Мальтус;Malthus，T.R.

马约罗夫 Майоров

马斯洛夫 Маслов,П.П.

马努伊洛夫 Мануилов，A.

四画

尤尔 Ure

日德 Жид，Ш.

孔德 Конт

冈顿 Гёнтон；Gunton

毛勒 Маурер；Maurer

比比科夫 Бибиков

切尔诺夫 Чернов，B.

什瓦涅巴赫 Шванебах

车尔尼雪夫斯基 Чернышевский

厄本 Урбан;Urban，Wilbur

厄歇尔霍伊塞 Oechelhaüser

文德尔班 Виндельбанд; Windelband

文克施特恩 Wenckstern，A.

扎克 Зак，A.

扎克 Зак，C.

扎克斯 Сакс，Э.;Sax，E.

扎尔茨 Зальц; Salz

扎列斯基 Залеский，В.

扎苏利奇 Засулич，В.И.

扎戈尔斯基 Загорский

巴扎尔 Базар

巴尔特，保罗 Барт，Пауль

巴扎罗夫 Базаров，В.

巴拉克申 Балакшин，А.А.

巴甫洛夫一西尔万斯基 Павлов-Сильванский，Н.П.

巴克斯特，达德利 Бакстер; Baxter，Dudley

巴拉巴诺夫 Балабанов，М.

韦伯 Вебб,Б.;Webb，В.

韦伯，悉尼 Вебб，Сидней;Webb，S.

韦贝尔 Вебер;Weber

韦斯宁 Веснин，А.

韦尔莫尔 Vermault，R.

韦列夏金 Верещагин，Н.

韦尼阿米诺夫 Вениаминов

韦谢洛夫斯基 Веселовский

瓦贡 Вагон

瓦特 Уатт

瓦尔拉 Вальрас;Walras，L.

瓦尔茨 Varlez

瓦格纳 Вагнер，Адольф;Wagner，Adolph

瓦尔扎尔 Варзар，В.

瓦西里耶夫 Васильев

瓦西里奇科夫 Васильчиков

戈申 Гошен;Goschen

戈森 Госсен;Gossen，Hermann Heinrich

戈尔戈利 Горголнй

戈列梅金 Горемыкин，М.

戈利奥克 Голейок

戈登威泽 Гольденвейзер

戈利德什坚 Гольдштейн

戈洛瓦乔夫 Головачев

戈尔德加密尔 Гольдгаммер,Д.

戈尔德施米特 Гольдшмит;Goldschmidt

贝尔 Белл

贝克 Baker

贝林 Берлин，П.А.

贝洛夫 Below，G. v.

贝恩 Bein，L.

贝伦斯 Behrens

贝科夫 Быков

贝努利 Бернулли

贝恩哈迪 Бернгарли;Bernhardi

贝尔格曼 Bergmann

贝霍夫斯基 Быховский

五画

冯特 Вундт;Wundt

圣西门 Сен-Симон

白哲特 Bagehot

丘普罗夫 Чупров，А. И.;Tchup-row，A.

司徒卢威 Струве，П.Б.

汉森，乔治 Ганссен;Hanssen，Georg

汉奇克 Häntschke

申戈弗 Шенгоф

申兰克 Шенланк

艾希利 Ashley

艾利森 Ellison

艾尔弗雷德 Alfred，T.I.

卢齐耶 Rousier

卢森堡，露莎 Люксембург，Роза;Luxemburg，R.

卢奇茨基 Лучицкий

皮卡德 Picard

皮赫诺 Пихно

皮尔斯托夫 Pierstorf

加蒂 Гатти

加蓬 Гапон

加姆普 Gamp

古容 Гу　он

古尔诺 Гурнэ

古里耶夫 Гурьев，А.

弗兰克 Франк，С.

弗罗梅尔 Frommer

弗莱克索尔 Флексор

弗列罗夫斯基 Флеровский

叶夫龙 Ефрон

叶菲缅科 Ефименко，А.Я.

叶泽尔斯基 Езерский

叶夫列伊诺夫 Евреинов

叶卡捷琳娜二世 Екатерина II

尼布尔 Нибур

尼古拉 Николай

尼奇克 Nitshke

尼科尔森 Никольсон

尼古拉一逊 Николай-он

尼古拉一世 Николай I

尼古拉耶夫 Николаев,А.А.

尼科利斯基 Никольский

布金 Будин,Л.Б.

布赫 Бух，Л.

布思，查尔斯 Бутс，Чарльз;Booth,Charles

布兰克 Бланк;Blank，R.

布特曼 Бутман

布兰梅尔 Brämer

布伦坦诺 Брентано，Луйо;Brent-ano，Lujo

布热斯基 Бр　есский，Н.

布雷耶尔 Брейер

布尔加科夫 Булгаков，Т. Ш.

布尔加科夫 Булгаков，С.

布罗克豪斯 Брокгауз

布鲁茨库斯 Бруцкус

布亨别尔格尔 Бухенбергер

卡普，恩斯特 Kapp，Ernst

卡马奇 Karmarsch

卡明卡 Каминка，А.

卡尔波夫Карпов

卡尔恰金 Карчагин，В.

卡拉乔夫 Калочов

卡芬豪斯 Кафенгауз，Л.Б.

卡雷舍夫 Карыщев

卡特科夫 Катков,В.Д

卡什卡罗夫 Кашкаров

卡布卢科夫 Каблуков,Н.

卡斯帕罗夫 Касперов

卡乔罗夫斯基 Качоровский，К.

六画

伦琴 Рентген

伏特 Вольты

邦格 Бунге

乔治，亨利 Д　орд　　Генри

毕歇尔 Бюхер;Bucher，K.

华莱士 Wallace

朱格拉尔 Жюглар;Juglar，C.

亥姆霍兹 Гельмгольц

许夫定 Геффдинг,Гаральд;Höffding

许勒尔 Ш юллер;Schüller

扬松 Янсон

扬茹尔 Ян　ул,И.И.

迈农 Мейнонг

迈尔，爱德华 Meyer，Eduard

安齐费罗夫 Анцыферов

安济米罗夫 Анзимиров

多伊彻 Deutsch，H.

多尔戈鲁科夫 Долгоруков

达恩 Дан

达马什克 Дамашке

列宁 Ленин，H.

列佩纳克 Репенак，A.

列依捷斯 Лейтес，К.С.

列维茨基 Левицкий，Н.В.

考夫曼 Кауфман，А.А.

考夫曼 Кауфман,И.И.

考茨基，卡尔 Каутский，Карл;Kautsky

吉宁 зинин

吉芬 Гиффен;Giffen,R.

吉阿钦托夫 Гиацинтов

吉尔什费尔德 Гиршфельд

齐美尔 Simmel

齐托维奇 Цитович

齐默尔曼 Zimmermann

齐格瓦尔特 Sigwart

亚罗茨基 Яроцкий，В.Г.

亚里士多德 Аристотель

亚历山大一世 Александр I

亚历山大二世 Александр II

托伦斯 Торренс

托恩托 Торнтон

托尔斯泰 Толстой

托尔加舍夫 Торгашев，Б.П.

托托米安茨 Тотомманц，В.

西贝尔 Зибер，Н.

西尼尔 Сениор

西博姆 Seebohm

西斯蒙第 Сисмонди;Sismon北

西尔万斯基 Сильванский，Н.П.

西格夫里德 Siegfried

伊利 Ely

伊利英 Ильин，В.

伊萨耶夫 Исаев，А.А.

伊奥列茨，冯·杰尔 Иольц，Фон·дер

伊兹戈耶夫 Изгоев

伊万诺夫斯基 Ивановский

伊格纳托维奇 Игнатович,И.И.

伊万诺夫—拉祖姆尼克 Иванов-Разумник

米勒 Мнллер，В.

米古林 Мигулин，И.

米库林 Микулин，А.

米泽斯 Mises，L.von

米茹耶夫 Ми　уев，П.

米柳科夫 Милюков，П.Н.

米克利亚耶夫 Микляев

米海伊洛维奇 Михайлович，Алексей

米海洛夫斯基 Михайловский

米克拉舍夫斯基 Миклашевский，А.

七画

纳斯 Hacce

狄尔泰 Дильтей;Dilthey

坎克林 Канкрин

努瓦雷 Noiré

纽康门 Ньюкомен

辛兹海默尔 Sinzheimer

别利托夫 Бельтов，Н.

别利亚耶夫 Беляев

劳克林 Лауглен;Laughlin

劳埃德（奥维尔斯顿） Ллойд（Оверстон）;Lloyd

劳赫贝尔格 Rauchberg

里夫斯 Reeves，W.

里希特 Рихтер，А.А.

里塞尔 Riesser

苏杰伊金 Судейкин，В.

苏哈诺夫 Суханов

苏维洛夫 Сувиров，Н.И.

库列曼 Кулеман

库兰日，弗尔斯特尔·德 Кулан　　Фюстель де

库利舍尔 Кулишер，И. М.;Kulischer

库尔钦斯基 Курчинский

麦金利 Мак Кинли

麦克劳施 Macrosty

麦克劳德 Macleod，H.

麦克库洛赫，约翰·拉姆齐 Мак-Куллох;Mac Culloch，John Ramsay

李斯特，弗里德里希 Лист，Фридрих;List,F.

李嘉图，大卫 Рнкардо,Давид;Ricardos，David

李凯尔特 Риккерт;Rickert

李卜克内西 Либкнехт;Liebknecht

杜能 Тюнен;Thünen

杜阁 Тюрго;Turgot

杜林，欧根 Дюринг;Dühring Eugen

杜尔诺夫 Дурново

杜冈一巴拉诺夫斯基 Туган-Барановский,М.И.;Tugan-Baranowsky

希尔施 Гиршь;Hirsch

希什科 Шишко

希法亭 Гильфердинг;Hilferding,R.

希尔德布兰德，布鲁诺 Гильдебранд,Бруно;Hildebrand，Bruno

希尔德布兰德，理查德 Гильдебранд,Рихард;Hildebrand，Richard

伯默特 Böhmert

伯恩斯 Baines，E.

伯恩海姆 Bernheim

伯恩施坦 Бернштейн，H.

伯恩施坦 Бернштейн,Э.;Bernstein,E.

沙斯坚 Шастен

沙德林 Шадрин

沙赫纳，罗伯特 Schachner，Robert

沙耶维奇 Шаевич

沙尼亚夫斯基 Шанявский

阿德勒 Адлер，Макс;Adler，M.

阿德勒，格尔克 Adler，Gorg

阿伦特 Arendt

阿克赖特 Аркрайт

阿维洛夫 Авилов,Б.

阿列克谢耶夫 Алексеев

利本 Lieben

利夫曼 Liefman

利先科 Лисенко，С.И.

利克勒 Леклер

利沃夫 Львов

利珀特 Липперт;Lippert

利亚先科 Лященко，П.И.

利亚加杰尔 Лягарделл

利林菲尔德 Лилиенфельд

利特维洛夫—法林斯基 Литвинов-Фалинский,В.П.

沃克 Walker

沃基 Воден

沃希宁 Вощинин

沃盖尔 Уокэр

沃尔夫，尤利乌斯 Вольф，Ю.; Wolf，Julius

沃尔科夫 Волков

沃尔斯基 Вольский，А.

沃龙佐夫 Воронцов，В.П.

沃尔孔斯基 Волконский，Н.

沃伊京斯基 Войтинский，В.С.

沃多沃佐夫 Водовозов，М.

沃洛夫斯基 Wolowsky

克尼斯 Knies

克拉克 Кларк;Clark

克纳普，盖尔 Кнапп，Георг;Knapp，G. F.

克劳斯 Claus，R.

克伦威尔 Кромвелль

克吕格尔 Krüger

克拉西克 Красик，А.В.

克洛波夫 Клопов

克隆普顿 Кромптон

克鲁克斯 Крукс

克日维茨基 Кр　ивицкий

克尼波维奇 Книпович,Б.Н.

克里切夫斯基 Кричевский

克拉斯诺佩罗夫 Красноперов

克莱因韦希特尔 Kleinwächter

八画

金，格雷戈里 Кинг,Грегори;King,Gregory

居约 Guyot

欧文，罗伯特 Оуэн，Роберт

奇切林 Чичерин,Б.

法拉第 Фарадэй

若列士 Жорес

宗德夫勒 Sonndorfer

庞巴维克 Бэм-Баверк;Böhm-Bawerk

孟德斯鸠 Монтескье

明斯特尔贝格 Мюнстерберг;Münsterberg

图克 Тук

图恩 Thun，A.

帕西 Поссе，A.

帕日特诺夫 Па　итнов

绍尔 Шор

绍斯塔克 Шостак,П.

季别尔 Зетбер

季亚科诺夫 Дьяконов，M.A.

舍伐利埃 Chevallier，E.

舍恩贝尔格 Шенберг，H.;Schönberg

舍斯塔科夫 Шестаков

凯里 Кэри

凯恩斯 Keynes

凯尔恩斯 Кэрнс;Cairnes

杰恩 Ден,Э.

杰文斯 Д　евонс;Jevons，T.J.

杰列夫斯基 Делевский，Ю.

杰缅季耶夫 Деметьев，E.

彼得 Петр

彼得松 Петерсон

彼得拉日茨基 Петра　ицкий,Л.И.

彼得伦克维奇 Петрункевич

迪尔 Диль;Diehl

迪格利 Дигли

迪策尔 Дитцель;Dietzel

迪特默 Dittmer

佩平 Пыпин

佩尔曼 Пёльман

佩施尔 Peschel

佩斯科夫 Песков

佩舍霍诺夫Пешехонов

罗杰斯 Род　ерс

罗基尼 Рокиньи

罗雪尔 Рошер;Roscher

罗维勒 Roville，de

罗日科夫 Ро　ков，Н.А.

罗斯托夫采夫 Ростовцев

拉采尔 Ratzel，F.

拉弗勒 Лавеле;Laveleye，F. de

拉萨尔 Лассаль，Lassalle

拉夫罗夫 Лавров，П.Л.

拉布廖拉 Лабриола，А.

拉普拉斯 Лаплас

拉斐洛维奇 Раффалович，А.

波里 Borrie

波特 Поттер

波勒 Поле;Pohle

波义耳 Бойль

波戈热夫 Пого　ев

波尼阿廷 Bouniatian

波利扬斯基 Полянский

波格鲁佐夫 Погрузов

波特列索夫 Потресов，A.

波斯尼科夫 Посников，A. C.

波别多诺斯采夫 Победоносцев

九画

娄 Low

恺撒 Цезарь;Caesar

泰罗，库克 Taylor，Cooke

胡贝尔 Huber

拜比吉 Babbage

威尔逊 Вильсон

柏拉图 Платон

席佩尔，马克斯 Шиппель,Макс；Shippel，Max

勃拉特 Брандт

钦德尔，埃米尔 Циндель，Эмиль

契尔斯基 Tschiersky

济韦金格 Зивекинг

祖巴托夫 Зубатов

茨威笛奈克一祖登豪斯特 Zwiedinek-Südenhorst

费尔亨 Felkin

费希纳 Фехнер

费尔巴哈，路德维希 Feuerbach，Ludwig

费奥多罗夫 Федоров

洛施 Losch

洛赫京 Лохтин，П.

洛西茨基 Лосицкий

洛津斯基 Лозинский，Е.

洛贝尔图斯 Родбертус;Rodbertus

哈恩 Hahn，E.

哈里森 Harrison

哈钦斯 Hutchins

哈马赫尔 Hammacher

哈尔曼因 Harmening

哈克斯陶森 Гакстгаузен;Haxthausen

哈格里夫斯 Гаргривс

哈森坎普夫 Газенкампф;Hasenkampf

哈滕贝格尔 Гаттенбергер

哈里佐梅诺夫 Харизоменов

科恩 Cohn，D.

科恩 Кон;Cohn，Gucmav

科克斯 Кокс，X.

科福德 Кофод，A.A.

科尔萨克 Корсак

科伊斯勒 Keussler

科辛斯基 Косинский，B.A.

科莫钦斯基 Komorzynski

科特利亚尔 Котляр,Г.

科兹明内赫一兰宁 Козминых-Ланин

科兹洛夫斯基 Козловский,Л.

科瓦列夫斯基 Ковалевский，Л.Т.

科瓦列夫斯基 Ковалевский,M.M.

施潘 Spann

施洛斯 Шлосс;Schloss

施特尔 Staehr

施坦格 Штанге,А.Г.

施泰因 Ph. Stein

施穆勒 Шмоллер；Schmoller，Gustav

施密特，卡拉特 Шмидт，Конрад;Schmidt，K.

施托希，海因里希 Шторх;Ctorch，Heinrich

施特鲁克 Struck

施维塔伊 Швиттау，Г.Т.

施皮特霍夫 Шпитгофф；Spiethoff， A.

施托尔茨曼 Штольцманн;Stolzmann

施陶丁格尔 Staudinger，F.

施泰因曼一布赫尔 Steinmann-Bucher

十画

夏林 Scharling

倍倍尔 Бебель

俾斯麦 Бисмарк

爱伦堡 Эйленбург;Eulenburg

陶西格 Тауссиг;Taussig

涅日丹诺夫 Не　данов

热列兹诺夫 Железнов，В.Я.

恩格斯 Энгельс;Engels

恩伦德尔 Engländer

特尔纳 Тернер

特鲁布尼科夫 Трубников

桑顿 Thornton

桑巴特 Зомбарт;Sombart

莱维 Levy，H.

莱斯利 Leslie，Cliffe

海因 Heyn

海辛 Хейсен，М.Л.

海尼施 Гайниш;Hainisch

诺伊曼 Нейман;Neumann，Fr. J.

诺斯蒂茨 Ностиц

诺沃托尔什斯基 Новотор- ский，Р.

索雷尔 Сорель

索尔贝尔 Зауэрбек;Sörbeer

索恩采夫 Солнцев，С.

索姆涅尔 Сомнер

索博列夫 Соболев，М.

莫尔，托马斯 Мор，Томас

莫佐利 Му олль

莫扎列夫斯基 Молзалевский

莫利德什捷纳 Мольдштейн，И.

埃斯莱 Esslen

埃卡雷斯 Эккариус，И.

埃伦贝格 Ehrenberg

埃利亚松 Элияссон

埃费尔茨，奥夫托 Effertz，Ofto

埃夫盖米尔 Эвгемер

埃伦费尔斯 Эренфельс;Ehrenfels

格勒 Göhre，P.

格赖 Грей，И.

格森 Гессен，С.

格尔德 Герд，В.А.

格罗曼 Громан

格罗斯 Gross

格罗森 Гроссе

格列塞尔 Грессер

格伦采尔 Грунцель;Grunzel

格拉纳特 Гранат,И.

格拉斯顿 Гладстон

格雷戈尔 Gregor

格雷歇姆 Грэшам;Gresham

格尔菲里赫 Гельфирих

格拉勃斯基 Grabski

格里涅维奇 Гриневич，В.

格奥尔吉耶夫斯基 Георгие-вский,П.И

格里戈列耶夫斯基 Григорьевский

十一画

康德 Кант; Kant

曼戈尔德 Mangoldt

累克西斯 Лексис;Lexis

梁赞诺夫 Рязанов，Н.

萨伊 Сэ， .Б.;Say，J.B.

菲舍尔 Фишер，Г.

菲利波维奇 Филиппович;Philippovich

盖恩 Гейи

盖德 Гед

盖格尔 Geiger

基尔希曼 Кирхиман

基里洛夫 Кнриллов,Л.

基谢廖夫 Киселёв

勒洛 Рело;Reuleaux

勒曼 Lehman，R.

勒瓦瑟尔 Levasseur

勒斯涅尔 Лесснер，Г.А.

勒斯居尔 Лескюр，Жан

勒克利茨基 Рклицкий，М.

维贝 Вибе;Wiebe

维特 Витте

维古鲁 Вигуру

维塞尔 Визер;Wieser

维尔明豪斯 Wirminghaus

维赫利亚耶夫 Вихляев，П.

梅旦 Métin，A.

梅因 Maine

梅林 Меринг

梅内斯 Manes

梅耶尔 Мейер，Э.

梅尔库洛夫 Меркулов，A.B.

梅谢尔斯基 Мещерский

十二画

琼斯 Jones

傅立叶 Фурье;Fourier

敦克尔 Дункер

富勒顿 Фуллартон

惠特利，理查德 Уэтли;Whately，Richard

雅费 Jaffé

雅布尔 Ямбул

舒尔采—德里奇 Щульце-Лелич

舒尔采—格弗尼茨 Шульце-Гевер-ниц

塔尔 Тар

塔西佗 Тацит;Tacitus

塔美斯 Тамес

鲁林 Reuling

鲁齐，波尔·德 Рузье，Поль де

鲁缅采夫 Румяцев

黑塞，阿尔贝特 Гессе; Hesse，A l bert

黑尔德 Гельд;Held

黑希特 Hecht

黑格尔 Гегель

谢夫莱 Щеффле;Sohäffle

谢尔宾 Щербин

谢梅夫斯基 Семевскнй，В.И.

谢尔戈夫斯基 Серговский，Н.Г.

谢尔盖耶维奇 Сергеевич，В.

博恩 Bonn，M.

博当 Боден，　ан

博克尔 Бокль

博格茨 Borght，Van der

博利厄，勒鲁瓦 Болье,Леруа

博尔特克维奇 Борткевич;Bortkie-wicz,L.

奥本海默 Оппенгеймер;Oppenheimer

奥尔洛夫 Орлов

奥尔巴赫 Auerbach,W.

奥泽罗夫 Озеров

奥斯皮茨 Auspitz

奥尔任斯基 Op　енцкий，P.M.

奥尔钦尼科夫 Овчиников

奥加诺夫斯基 Огановский，H.

奥斯特罗格拉茨基 Острогр-адский

普拉特 Платтер

普列韦 Плеве

普伦格 Plenge

普赖斯 Брэсси

普莱斯，理查 Прайс，Ричард

普累内尔 Plener，E.v.

普鲁加温 Пругавин

普列汉诺夫 Плеханов，Г.В.

普里列扎耶夫 Приле　аев

普罗科波维奇 Прокопович，С.Н.

普洛特尼科夫 Плотников

斯密，亚当 Смит，Алам

斯卡隆 Скалон

斯蒂达 Stieda

斯宾塞，赫伯特 Спенсер，Герберт

斯菲特兰 Schwiedland

斯卡尔任斯基 Скар　инский,Л.

斯图坚斯基 Студентский

斯洛博扎宁 Слобо　анин,В.

斯捷潘诺夫 Степанов，И.

斯塔林斯基 Сталинский，Е.

斯塔霍维奇 Стахович

斯托利亚罗夫 Столяров，Г.

斯克沃尔佐夫 Скворцов，А.

斯洛尼姆斯基 Слонимский

斯特列利斯基 Стрельский，П.

斯蒂林一安德森 Штилиинг-Андерсен

斯坦尼斯拉夫（沃尔斯基） Станислав（Волъский）

斯维亚特洛夫斯基 Святл-овский，В.

十三画

路易，波尔 Луи，Поль

蒙塔古 Montague

蒲鲁东 Прудон

楚克坎德尔 Zuckerkandl

魁奈 Кенэ;Quesnay

詹克斯 Jenks

詹姆斯 James

赖歇尔 Reicher

赖法伊岑 Райффейзен

福塞特 Фаусетт

福尔别尔特 Форберт，Л.

福尔图纳托夫 Фортунатов

塞乌斯 Sayous

塞维利，托马斯 Сэвери，Томас

塞季威克 Сид　вик

鲍利 Боули;Bowley

鲍威尔，巴登 Powell，Baden

鲍什尼亚克 Бошняк，E.

雷，约翰 Рэ,Д　он

雷克吕 Reclus，J.E.

雷卡乔夫 Рыкачёв，A.

雷布尼科夫 Рыбников

十四画以上

豪厄尔 Howell，G.

赛德尔 Seidel

熊彼特 Шумпетер，Schumpeter

赫茨 Гертц;Hertz

赫维 Hevy

赫克尔 Геккель

赫德尔 Гердер

赫尔岑 Герцен

赫尔曼 Герман;Hermann

赫尔茨卡 Hertzka

赫尔弗里希 Helfferich

赫尔岑施泰因 Герценштейн，M.

摩尔根 Морган;Morgan

德尔 Daire，E.

德米特里耶夫 Дмитриев，B.

德米特里耶夫 Дмитриев，Г.

德米特里耶夫 Дмитриев，K.

穆勒，詹姆斯 Милль,Д　емс

穆勒，约翰·斯图亚特 Милль;Mill J.S.

霍夫曼 Гоффман;Hofmann

霍布森 Гобсон

霍茨基 Ходскнй，B.

霍茨基 Ходскнй，Д.

霍利约克 Holyoake

戴维森 Давидсон;Davidson，J.

国民经济学基础

〔德〕瓦尔特·欧肯　著
左大培　译

商务印书馆

Walter Eucken

DIE GRUNDLAGEN DER NATIONALÖKONOMIE

Springer-Verlag, Berlin 1989
本书根据施普林格出版社1989年版译出

中译本前言

左 大 培

瓦尔特·欧肯的《国民经济学基础》问世于1940年的德国，出版后立即在德国经济学界引起轰动，4年之中连续出了4版。连当时著名的德国经济学家都说，此书使他对经济学的明白程度跃上了一个新的高度。此书作用如此之大，是因为它对经济学的研究方法作了清楚而又透彻的说明，对德国历史学派与现代的理论经济学之间的争论作出了公允的结论，对经济学中理论与历史的关系作出了令人信服的说明。对于正统的西方微观经济学、新古典经济学的研究方法、逻辑思路，此书作了精确的概括。直至今日，西方的新古典经济学仍然没有突破本书所论述的研究方法的框架。

瓦尔特·欧肯是40年代德国经济学中的"弗赖堡学派"的领袖。该学派为战后西德的经济体制和经济政策奠定了理论基础，为艾哈德实行的社会市场经济提供了理论依据。欧肯早年曾按历史学派的方式从事过经济研究，后来又在边际主义的货币理论和资本理论研究上颇有建树。但是他最主要的著作是《国民经济学基础》和《经济政策原理》。前者论述经济学的基本问题和研究方法，后者阐述经济政策的基本原理。时至今日，这两本书在德国仍然是经济学中的权威之作。

本书中译本据原著1943年版译出。中译本附上本书英译本的一篇《绪论》和一篇《序言》。因为这两篇文章扼要地说明了著者写作本书的目的、历史背景、所针对的主要问题，以及本书在经济学中的历史地位。英译本《绪论》的作者卢茨是欧肯的学生，他在50—60年代是国际著名的资本理论权威。有了这两篇英译本前言，中译本就没有必要再作序了。

目　　录

英译本绪论（弗·阿·卢茨）
英译本序言（瓦尔特·欧肯）
德文第一版序言
德文第二版序言摘录
德文第三版序言摘录
德文第五版和第六版序言

第一篇　一个主要问题

第一章　国民经济学的一个主要问题从日常经验中产生
　　I．事实与问题
　　II．日常经验
第二章　问题的内在矛盾性：重大的二律背反
　　I．作为个别的历史问题的问题
　　II．作为一般的理论问题的问题
　　III．重大的二律背反

第二篇　国民经济学批判。第二个主要问题

第一章　导论
第二章　经济阶段与经济风格
　　I．做法
　　II．该做法批判——第二个主要问题

第三篇　科学地认识经济实际

第一章　事实
　　I．当前的事实
　　II．过去的事实
第二章　各种经济体制
　　I．集中领导的经济——它的两种形式
　　II．交换经济
　　III．任务
第三章　分析各种经济体制——各种资料
　　I．论对完全集中领导的经济的分析
　　II．展望对交换经济的经济体制的分析
　　III．各种经济体制的关系
　　IV．各种资料
第四章　实际的经济。经济秩序与经济过程。——运用
　　I．认识各个经济秩序
　　II．认识经济过程。——理论的运用
　　III．一个简单的案例
　　IV．经济发展
　　V．经济权力
第五章　进行经济活动的人
　　I．
　　II．
第六章　结束语
注释
人名译名对照表

返回总目录

英译本绪论

本书的德文第一版出版于1940年。从那时以来，这本书已经又出了五版，并被译成了西班牙文和意大利文。目前的这个英文译本依据的是德文第六版。

作者是德国弗赖堡大学的经济学教授。欧肯教授在大学学习的时候，历史学派正统治着德国大学中的经济学教学。虽然他在开始从事专业的时候沿着历史学派的道路做过一些工作，但是，历史学派的代表人物们在经济领域中从事历史研究的目的和方法都不能令他满意。这个学派的成员不能说明诸如第一次世界大战后德国的通货膨胀这样的经济事件的原因，这是他转向经济理论的又一个理由。他变成了历史学派在德国经济学家中最主要的敌手，在一些出版物中批评了这个学派。通过写作和教学，他为复活对经济理论的兴趣作出了贡献；在20年代，这种对经济理论的兴趣的复活是引人注目的。他又是在德国还剩下的少数几个这样的经济学家之一：他们在30年代和第二次世界大战中帮助保持了这种对经济理论的兴趣。在这个期间，他出版了《资本理论研究》（1936年*）和面前的这本书，该书在德国的经济学杂志上立即引起了广泛的讨论。作为本书的补充材料，应该提到欧肯教授的一些文章，特别是《克服历史主义》（发表于《施穆勒年鉴》，1938年）和《施穆勒式的科学》（《世界经济回顾》，1940年）。

无疑地，本书在德语国家中所获得的成功部分地来源于这样一个事实：它填补了文献上的一个空白；这些国家比其他国家更缺少这种文献。这本书的中心论题是：经济问题的两个方面导致了通过两种途径来探讨它们：一种途径是历史的，另一种是理论的。这当然是一个老论题了。19世纪下半叶广泛地讨论过它；在那场论争中，一方面的

首领是施穆勒，另一方面的是门格尔。两个人中的每一方都有其有力的论据。历史学家们可以正确地宣称：在任何一定的时期中，一国的经济发展都是总的历史发展的一部分，从而都只能在关于那个时代的政治、社会和智力的历史知识的背景之下来理解，因此必须用以历史研究为标志的各种方法来处理。他们的敌手们则可以有同样的权利宣称，这些方法并不能够使我们解释一个经济系统内部的各种相互关系，即并不能让我们追溯到观察到的各种经济事实在经济上的原因。这个论争从来也没有得到满意的解决。门格尔不能说服历史学派的追随者们；施穆勒也不能说服理论学派的追随者们；在争论停止以后，经济学的研究仍然像过去一样，沿着两条完全不同的路线进行着。

德国和世界过去20年中的各种事件必定引起对这个问题的新的讨论和探索。它们似乎提供了充分的证据，说明没有什么能够比桑巴特的下列论断离真理更远：政治事件并不决定性地影响经济发展。各种政治革命对于经济的影响变得如此明显，以至于德国年轻一代中的许多人得出了这样的结论：抽象的经济理论几乎不能对理解经济实际作出什么贡献。追溯一个既定时期中一国的经济发展，一直到标志着这个时期的各种巨大的历史（社会、政治和智力）力量，似乎是更为现实的。在德国，经济理论从未像在盎格鲁—撒克逊国家中那样牢固地确立起来，它似乎又注定要采取守势了。

作者接受了这个形势所提出的挑战。为了充分认识任何时间、任何地点的经济实际，到底需要什么？这是本书试图回答的主要问题。当时，许多理论家似乎与其说把理论当作最终目的在于帮助说明经济实际的工具，还不如说把它当作逻辑上的练习；而许多历史学家则把经济理论当作他们车间里的一种不必要的工具。在这样一个时代中，这样一本书理应受到欢迎：它从观察有目的地取自日常经济生活的各种简单的经济事实出发，从其中阐发出一般的概念工具；再回到各种事实上来，指出怎样运用这个工具以理解经济实际，该工具对这种理

解又如何必不可少；在这个过程中，就回答了经济史学家和经济理论家各起什么样的作用这样一个问题。

这本书虽然探讨方法论问题，但是读者将会发现，它与标准的方法论论文极不相同。找不到对这样一些问题的抽象讨论：例如经济学中的“归纳法”和“演绎法”，或社会科学与自然科学之间的关系，以及诸如此类的通常在方法论的文献中被详尽地讨论的课题。对经济实际的强烈感受；广泛的经济史知识；确信不能靠抽象的论证方法论来找到经济学中的适当做法，而是各种经济问题本身的性质决定了这种做法；作者对他的问题和结论的探讨，都是这本书独有的特征。

弗·阿·卢茨

---

* 应为1934年之误。——中译者注

英译本序言

过去 一百多 年中，经济学家们作出了无数不同的努力，以便更好地认识经济世界。古典经济学家们建立了一个逻辑上异常一致的体系，阐发了为经济分析所必不可少的各种方法。但是他们不能完全理解现代的经济世界——这个产业主义的、有着各种新型社会问题、循环波动以及现代的经济权力斗争的世界。当代的各种问题变得越有压力，经济科学与现实世界之间的鸿沟就变得越令人不能容忍。

19世纪经济学中的两个最重大的发展，都来自更好地认识实际经济世界的努力：这就是历史学派和现代的经济理论体系。门格尔、瓦尔拉斯、杰文斯和其他大师们规划并开始建立了经济理论的现代结构，他们的目的一直是：通过重新思考经济生活的各种基本条件而更好地把握经济实际。历史学派的道路则完全不同。他们排斥理论，致力于广泛地描述特殊的工业部门、不同国家的社会条件、农业和其他许多东西。这些都被视为一个历史发展过程的一部分并被塞进了经济发展的各种"阶段"和"风格"之中。不管这两个运动在方法上和结果上有什么不同，他们都怀着同样的冲动：渴望更好地认识现实的经济世界。正如弗里德利希·冯·维塞尔1891年所指出的："二者都追随着时代的精神，排斥玄学的理论，在观察的王国中寻求它们的结论。"

各种经济发展和经济波动的理论都有着同样的目标。在认识经济发展的进程时，它们的目的在于更加接近经济实际，在分析与现实世界之间的鸿沟上架起桥梁。充分就业理论也在试图向经济科学中引进更多的现实主义。在这方面它走得很远。提出它的人们相信，经济分析应该放弃各种比例、相对 价格和各种物品的边际量；他们使用消费、生产、投资和储蓄的总量 的术语来进行分析。在这方面，他们走

的是重商主义者们的道路。我们在这里不想进行批判，我们只是要强调：充分就业理论的目的也在于更好地认识现实的经济世界。

这本书产生于同样的原因。集中的计划、各种充分就业政策、新形式的经济危机和异常迅速地变化着的日常经济生活中的各种事实，都在强迫经济学家们再一次向自己提出这样的问题：怎样才能把握现实的经济世界。现代的经济世界使经济学家们不断地面临着各种新的要求，而我们在这里试图回答的正是这些要求。

我们的结论是：经济学的分析工具必须、也能够扩大，以便包括对经济现象的形态学的研究（morphological study）。对经济史的这种形态学的研究揭示了有限数量的纯粹的形式，所有过去和现在的实际的经济秩序都是由这些纯粹的形式构成的。我们的两个任务是：提炼出这些纯粹的形式；同时为将会解释经济运行过程的理论分析提供一个基础。尽管经济发展带来了种种变化，但仍然可以观察到形式的一定的恒定性。我们不应该再集中注意力于试图在我们的科学理论中跟上日复一日的、迅速的经济发展。这种尝试只是令人想起坦塔罗斯（Tantalus）：当他伸手去摘果实时，果实总是移得离他越来越远，使他总是落在果实后面而够不到它。我们的目的毋宁是：建立一个形态学的和理论的体系，它能够包括一切 经济生活，不管经济生活如何发展；它能够像一张网一样捕捉住不断变化的经济实际的形态。有了这个形态学体系，也就有可能为我们现代的各种问题而充分利用过去的理论成就。

经济学在盎格鲁—撒克逊各国的发展与在德国极不相同。19世纪70年代的英国政治经济学没有受到历史学派像在德国所具有的那样深远的影响，从古典经济理论到现代经济理论的过渡不是通过“革命”，而是在马歇尔的无可争议的领导下逐渐进行的。于是，连续性就成了盎格鲁—撒克逊世界的经济学的特征。但是最近就完全不同了。发生了突然的危机。作为凯恩斯的理论的出发点的各种问题、它用来工作的方法和范畴，都与那些过去占统治地位的东西不同。许多过去似乎

牢靠的东西现在都成问题了；这个危机已经波及所有国家的经济思想当中。

在这样不确定的时代中，回到经济世界的各种基本事实上去，把一切意识形态都坚定地抛到一边，似乎是有价值的。英国和美国的读者过去可能不会像在现在的形势下那样能理解本书的目的。当我们洞察了经济生活的各种实际条件时，就会十分清楚：精确把握现实经济世界要求认识经济活动在其中发生的那各种不同的形式；因此，形态学的分析必须先于理论的分析。所以我相信，恰恰是本书中的各种形态学的观点可能会使英国和美国的读者们感兴趣，特别是从经济政策的各种原理的观点来看更是如此。

T．V．哈金森先生以如此之大的谅解承担了本书的翻译工作，我理应特别愉快地感谢他。

瓦尔特·欧肯

于布拉艾斯高的弗赖堡

1950年3月

德文第一版序言

本书不是一本关于方法论的著作，它的对象是经济实际 。对每一门科学来说，方法论反思的滋长繁盛都是一种患病的象征。但是，单靠方法论还从来没有治愈过一门患病的科学。

向国民经济学提出的那些问题具有生命攸关的性质。这种性质肯定是与内在的不确定性、远离生活和分裂相对立的。尽管个别人取得了许多伟大的成就，这些东西仍然在很大程度上统治着国民经济学。因此，有必要重新回想起它必须解决的实质性问题。深入到经济实际当中去，科学地把握它，就是这本书的任务。

1939年11月

德文第二版序言摘录

本书第一版问世后，随即展开了一场科学讨论。在这场讨论中，可以一再看到对本书的主要思想的很好的理解；讨论也从不同方面促进了对所提出的问题的探讨。但是，我在讨论的过程中得出了这样的印象：应该在第二版中比在第一版中更明确地强调某些重要的思想……

思考的进程表明：科学工作有必要从各种学说观点转向实际的事物，从书本转向现实的经济，从书桌转向厂家和家计。这里所说的意思已被大多数人，但不是所有的人正确地理解了。有些人认为，这种观点反映出连科学一国民经济学的传统的那些伟大的成就都予以低估和抛弃。我已经在一次较大范围的科学座谈的过程中更详细地说明过一次我的实际 态度。我想在这里重复一下这些话。

“我们必须撇开书本，去观察现实；我们必须离开权威们，去面对事实。这不是说，我们应该回到对科学一无所知的石器时代人的状态。我们当然必须知道并运用前人留下的科学知识。但是，有必要坚定地重新转向现实。也许我可以用别的一些科学来向您说明，问题在什么地方；这也有被误解的危险。

“伽利略是个既很了解古代科学、也很了解中世纪科学的人。他特别钦佩阿基米德。他充分了解这些旧的成就，但是他说：我们暂时撇开这些不谈；我们要径直研究石头的降落，或者研究为什么有落潮和涨潮这个问题。也就是说，从日常的各种观察出发，从简单的事实出发；离开书本。这并不意味着鄙视过去的科学；伽利略已经充分吸取了它，它也影响了他对问题的提法。相反地，这意味着果断地转向各种事实，重新彻底研究这些事实，而不是继续纠缠于至今所有的各种观念。如果您读一下开普勒与伽利略之间令人钦佩的往来书信的话，

那么您就会发现，一再重复的主要动机是：如果我们继承旧的科学，例如亚里士多德的科学，那我们就会停止不前。因此，转向事实吧！——请不要把我误解为：我想把我们当中的某个人与像伽利略那样的伟人相比。我根本不会那样做。问题不在于人物，而仅仅在于阐明这门科学的形势与我们所具有的任务。我们要确定我们所处的地点，说明我们着手研究事物时所必须使用的方式。”……

“科学总是同时是两个东西：它既是革命的，又是传统的。就它彻底地提出问题并且必须这样提问题来说，它是革命的；它是传统的，是因为它不允许抛弃那些说过很重要的东西的人们所提出、所解决的问题。在经济科学现在的状况下，鉴于它面对重大的二律背反而破产的事实，我们必须特别彻底地提出问题，重新分析各种事实状况，而不能简单地继续已有的东西。这并不是不虔诚。这是在这门科学今日所处的形势下必须 提出的要求。我很遗憾，我努力采取的态度被误解了。它被同那样一些人物的态度混淆在一起：他们既不了解事实，也不了解过去的科学成就，而是虚构空浮词句的体系。他们陷入了旧的、灾难性的概念的玄思当中，还认为这是彻头彻尾的新东西。我们必须最坚决地远离这些东西。”

我们正是在讨论具体的实际问题时得知，哪些旧的问题提法、处理方法和对问题的解答是有价值的、不可缺少的，哪些推动着我们，哪些是无用的、没有价值的，必须放弃。为此本书举了许多例子。因此，当我们说：我们越是彻底地探究事实并且暂时放弃简单地继承现有的学说观点，最后就越能与精神传统中真正伟大的和富有成果的东西密切地联系起来，越能有把握地剔除多余的和有害的东西；那么，这仅仅在表面上是怪论。我们这样做（而且将会表明，我们必须 这样做），不是要建立一个新的流派或一个新的宗派，而是要为这一门 科学服务。

1941年9月

德文第三版序言摘录

关于对国民经济学传统的态度，我已经在第二版序言中发表了一些意见。有理由通过序言再谈一下这个问题。

任何开始研究国民经济学问题的人都不容易在国民经济学中找到头绪。他面对着极为多种多样的不同学说。他读比如说斯密、李斯特、桑巴特、凯恩斯以及其他老的和新的人物的著作并断定，他们说得极不相同。加之他又到处碰到利益相关的人和门外汉们的作品，起初他并不能把它们与科学的成就区分开来。他不能认出重要的东西；他把表述上的区别当成实质上的对立，不能把宝贵的东西同没有价值的东西分别开来。阅读的结果通常是把粗浅地学到的不同学说的看法并列地记在脑袋里，这种并列与实际的经济几乎没有什么联系。就是国民经济学的专家满足于折衷主义地汇集各种学说观点的事也并不罕见。此外还有这样一些作家，他们否定过去的一切或几乎一切成就，相信只有自己才拥有哲人之石。——无论如何，不存在与传统的可靠关系，不能使过去做出的伟大的思维工作对解决经济现实的问题产生多少成果，甚至不能使它产生任何成果。

如何才能在这方面造成转变？怎样才能普遍地而不仅是零星地形成一种与伟大成就的活生生的关系？——本书的回答是，不是通过简单的继承一个或另一个流派，就是说，不是靠求助于一个权威或许多权威，而是通过坚决地面对事实，面对实际的经济本身。这似乎是一个荒唐的回答。怎么？我们应该通过避开国民经济学的伟人们来与他们建立联系？那我们岂不就背弃了他们吗？那样我们不就给自己堵住了通向他们的道路吗？——不，恰恰相反。人们是在对对象、对各种实际经济问题本身的工作中询问过去的思想家，并且在共同努力解决实际问题时真正熟悉他们的。这样人们就理解了他们所研究的各种问

题、他们发展的各种方法和他们的解答的影响。这时人们就不难认识到，真正科学的、国民经济学的研究与思想家们假哲学的空话、与虚浮的方法论、与利益相关者们的看法之间隔着多大的距离。这样也就会成功地把表述上的差别与科学见解上的对立区别开来，并看到例如现代的国民经济学理论就比局外人所经常揣测的要统一得多。鉴于国民经济学当前的状况，必须像在一门专门科学的范围内才能做到的那样彻底地提出问题。但是，恰恰是由于我们从传统转向事实，也就开始直接地、更深刻地真正理解精神传统：因为对事物的分析导致克服前人留下的历史的和理论的国民经济学的并列问题，把这两股精神劳动的潮流汇合到一起，由此提高了它们的效力。

最近，人们把我对国民经济学的态度与施本格勒的态度作了比较。据说，正像施本格勒认为迄今为止的国民经济学在其真理与事实相遇的所有地方都已经失效了一样，我也要抛弃迄今为止的国民经济学知识，因为它们不符合经济实际。据说施本格勒和我两个人都根本否定现有的国民经济学。——这是一种什么样的误解，而且还是一种容易避免的误解！我再重复一遍：这本书是一个统一体。谁如果只读了零星的几页，那他就根本不可能理解这从属于一个总的内在关联的几页。谁要是选出那个批判篇（它离开各种学说观点而转向各个事实），以及谁要是不熟悉那些部分（它们分析事实并在工作本身中与国民经济学的大师们联系起来），谁就不会理解这里对精神传统和科学工作的连续性所采取的态度。这里适用的也是：Je ne sais pas l'art d'être clair pour qui ne veut pas être attentif〔我不知道如何使那些不注意的人明白〕。——无论如何，那些不了解国民经济学的思维工作及其伟人就匆忙地否定过去的一切成就的人，不应该依据我。相反地，我希望同时使所有那些准确地、完整地读了这本书，并且严肃地致力于科学地探究实际的经济的人，能够容易理解国民经济学的那些富有成果的、理应受到尊重的著作。

1942年12月

德文第五版和第六版序言

我们在最近这个时期所经历的各种划时代的事件，并没有引起本书的变化。——本书的目的之一就在于从其变化和多样性上去认识经济实际，又不使自己卷入事件的漩涡中去。科学应当仔细研究今天的和过去的、这里的和那里的实际的经济，但是它自己不能听任时机的摆布。

因此，这两版只作了这样一些改动和扩充，它们对于更清楚、更明确地表达某些思想看来是适当的。它们没有触及本书的主要思想。

在最后的注脚中简短地说明了第六版对于第五版（1947年）所作的比较重要的改动。

瓦尔特·欧肯

1949年12月

第一篇

一个主要问题

第一章　国民经济学的一个主要问题从日常经验中产生

Ⅰ．事实与问题

1．引子

希波里特·泰纳曾经说过："三个世纪以来，我们越来越丧失了对事物的完整的直接观察；在一种多样的、长期的课堂教育的强制下，我们不是研究各种对象，而是研究它们的记号；不是研究地层，而是研究地图。"事实上，每种文化、每门科学在其发展进程中都陷入了失去对事物的完整的直接观察的危险。那时就是抛开围绕字眼的争论、忘记没有内容的概念成规而真正研究地形的时候了。国民经济学现在正处于这种状况。为了赢得一个牢固的基础，有必要完整地直接观察事实，明确地、简单地提出问题。

我站在给我的房间供暖的炉子前，这是一个极其平常的炉子。然而，注视它确实就足以激发出那些最重要的问题。——大约三百年前，笛卡儿在他开创性的《哲学原理》的一开头就描写过他如何彻底怀疑起整个世界来。他谈到：他看着他面前的炉子，观察他的上衣并用他的手去触摸纸张。这一切都是真的吗？他这样问道。抑或它是个幻影？我本人存在吗？究竟什么是真的？——如此彻底地怀疑和如此彻底地提问是哲学家的事，但不是个别科学的科学家的事，因此也不是国民经济学家的事。我们并不像笛卡儿那样，怀疑立在我们面前的炉子的存在，也不怀疑桌子、上衣和纸张的存在。我们以日常经验为出发点，而不问它究竟如何形成。如果我们要提出哲学家的问题，那

就是混淆了问题的提法，从而混淆了科学；这种混淆虽然经常可以看到，但却是有害的和不可原谅的。

但是，如果说个别的经验科学也从日常经验出发，那么它提的问题却比头脑简单的人要彻底得多，而且没有任何一门经验科学会像头脑简单的人那样毫不在乎地把日常经验当作不言自明的来接受。——用来造炉子的物质具有什么性质？光是这一个问题就会引出一堆问题，它们会一直导向原子物理学。这炉子为什么有一定的热力？一个这样的问题将会导向热力学以至更远。——我们 提出其他问题：究竟为什么生产炉子？为什么恰好把它安装在这间屋子里？似乎是些简单的问题。因为冬天这儿冷。确实。但是我们从日常经验中知道，为了制造这一个炉子，各种极不相同的、分开的劳务相互交织地衔接了起来。从筑炉工向后直到在煤矿和矿山中劳动的矿工，以及直到在钻床旁劳动的五金工人，参与的人的数目几乎无法弄清。矿石是用一条船运到德国的；这样，那些向这条船上打铆钉的工人就也间接地参加了炉子的生产。怎么会安排得使所有这些工作都互相衔接并且最终全都向炉子的生产看齐？——而当我现在的目光落到桌子上或纸上，或者落到窗户上时，就不由得产生了完全类似的问题。我在屋子里看到的所有物品，都产生于一个宏大的分工机构。这儿闪亮出一个关系到所有人的大问题。每一个人的物品供应 、从而每个人的生存都取决于这个巨大的分工的总关联 ， 如何控制这个巨大的分工的总关联？ 甚至仅仅是为了理解这一个炉子的生产和冬天对我的房间的供暖，我也必须从其内在联系上了解这个整体。

2．更详细地探讨这个主要问题。它的五个方面

人们不能避开这个问题。它是重要的。而且即使18世纪以前还没有完全看到它，也并没有因此而触及它的重要性。——它如何详细地显示出来？

今天我吃了一定量的面包、肉和蔬菜，生起了炉子，在我的屋子里点了几小时电灯。由此我满足了我今天的一部分需要。我必须放弃其他需要的满足，因为我缺乏满足它们的手段。别人的情况也正是这样。为什么会这样控制这个巨大的社会生产的总体，以至于人们今天满足他们对面包、肉或者其他消费品的需要的一个一定的部分，而不满足另一个部分？或者，从另一方面看同一个问题：为什么这块地上种麦子，那块地上种烟草，而第三块地上种甜菜？为什么我们乘飞机飞过的那片田野分派给了某些植物？而且在同样质量的土地上种上了不同的作物。为什么？那块田野的形象唤起的印象是，土地不是任意地分派给不同的用途的。关于土地的使用方向的决定取决于什么？显然这是一个重要问题；因为对居民的面包、烟草、糖和其他消费品的供应又取决于这一使用方向。而劳动力又是如何被引导到各个用途中去的呢？为什么冶金工人A今天为之劳动的铁，以后某一部分用于造船，另一部分用于造桥，第三部分则用在小铁工业中？简而言之：现存的土地、劳动力和现存的半成品、制成品，为什么、又是怎样被导入一定的使用方向的？这是第一个问题。

第二，在一个机床厂工作的工长B，每月收入400马克的工资。为他的成绩，为他参与其他许多用这些机床生产的物品的生产，厂商付给他400马克的钱，而他则用这笔钱去买一定量的消费品。为什么这个人和他的家庭获得了这年德国生产的消费品中的一个一定的部分？为什么不更多些也不更少些？可以向千百万人提出同样的问题。在这方面，各个人的份额是完全不同的。有些人只得到B的工资的四分之一或一半，其他的人则较多或者多得多。C有一笔储蓄银行存款并由此当月收入40马克利息。为什么？一年的巨大的消费品分散进入某些渠道，最后以不同的强度和构成消失在各家计中，这又如何解释？

从一个完全不同的方面人们也碰到这第二个问题——分配问题。无数的人参加了我们谈到过的炉子的生产。他们这样做当然不是无报酬的。零售商出售这个炉子得了80马克。这80马克和许多参与者们的

收入之间存在着一种联系吗？如果存在，是哪一种联系？各个人，从卖炉子的和炉子工厂里的工人谈起，都得到了哪个份额？这里也展示了一个直到矿主和高炉工人的收入以至于更远的广阔前景。

第三，炉子的生产需要时间，而制成的炉子则在许多年中提供它的效用服务——给房间供暖。而且，就算我为炉子支付的80马克与矿工和运输工人的工资以及所有其他生产者的收入有某种联系，他们中的大多数人在我买炉子并逐渐用坏它之前也早就已经获得了他们的收入。在这个炉子制成并进入使用之前，从而在它自己服务于消费之前，直接和间接合作生产这个炉子的极为众多的工人早就已经把他们的收入用于购买面包、肉和其他许多消费品了。如何照顾到这一点，使得在许多参与者自己的服务满足人们的一种需要以前好多个月和好多年，消费品就供他们的使用支配？——我们必须对B工长的收入提出正好同样的问题。可能要过许多年，他参与生产的机床才会协助制成消费品，如鞋、衣服、木制品。怎么会在好多个月和好多年之前就开始生产B在这个星期需要的衣服、鞋、面包，怎样在今天使生产如此进行，以致将来的消费品供应不出现中断？

不管我们向何处看去：总是到处都突现出生产的时间结构问题。R地的农民A今天从他的母牛那儿获得了60公升奶。在他把奶当作饮用奶卖掉的范围内，这些奶服务于今天和明天的牛奶供应。但是，如果把奶全部或者部分地喂了小牛，它就服务于较远的未来的牛奶供应。生产一次是为了满足离得近的需要，另一次是为了时间上离得较远的、预期是在较远的未来的需要。如何从时间上这样控制生产？——今天制成的一吨锻铁，可以用于生产制鞋机。鞋是消费品，而如果制鞋机在15年后损耗了，那么存在于锻铁中的所有服务就都在消费上成熟了，或接近于在消费上成熟。或者这些锻铁用于建造一座高炉。这样就要持续长得多得多的时间，在某些情况下要好几十年，那些服务才能在消费上成熟。

也可以说：现在、较近或较远的将来的需要为了得到满足而相互斗争。如何对这个斗争作出裁决？——所有与投资和储蓄有关的问题都从属于这一问题。

另外一个问题在我们的顺序中是第四个问题，它涉及第三个问题：鞋厂使用什么制鞋机，农民在耕作中使用什么作业体制，在生产炉子时使用什么生产方法——所有这些都不是固定的。恰恰是近代，存在着许许多多技术上的可能性，而工厂主、手工业者、农夫、承包运货的商人、运输企业家以至每一个家户都必须从这些可能性的数目中进行选择。我们不断地作出关于应当使用的技术的决定：它可能仅仅涉及应该步行还是利用自行车，或是摩托车，或者汽车？——每次应该从许多技术上可能的方法中挑出和使用哪一个方法，这个问题是一个经济问题。为什么以一定的方式解决它？看一下历史就会证明，这种决定常常具有最大的影响并且决定了许多人的命运。光是采用机械织布机所引起的社会改变在许多地方就是何等革命性的啊！

最后，第五，在哪里造炉子？在哪儿炼铁？从哪里获得矿石？为什么商人在下莱茵的一个工厂里买炉子，为什么炉子工厂建在那儿，为什么在埃森生产铁，又为什么在瑞典买矿石？为什么煤、水泥、小麦和啤酒的产地以一定方式在空间上分布于一个地区或整个德国，零售商店、饭店和手工业企业又以一定的方式在空间上分布于柏林？——如果人们鸟瞰地球，那么他们就会看到，不同构成的大大小小的物品日复一日地奔向陆上和海洋上的一定地点。物品每天在国家与国家之间（例如在德国和瑞典之间）销来销去。但是不可忽视的是，在一国的各个部分之间、在城市和农村之间、在各个村庄之间和城市之内同样不断地进行着交换。每个工厂都从 一定的地点获得原料和半成品，并且向 一定的地点提供它的产品。一切物品的生产都发生于某种空间安排之中，从生产地点出发的为数众多的大大小小的物品之流和反向流从一个地方运动到另一个地方。生产的这种空间控制是怎样进行的？

*　　*　　*

从观察最接近我们的环境而产生的这五个问题并不具有独立性。它们表达了同一个问题的不同方面。从五个不同的要点中看到的是同一件事，人们已经在每个个别经济中看出了它。农民通过在11月卖掉他小麦收成的一定部分并把另一部分重新播种，不仅决定了如何使用土地，而且同时也决定了这个生产的时间结构。而通过播种，他作出了某种地点选择，使用了某一种技术。这样，由所有这些产生了他一定的收入。——在每个工厂中都不仅年复一年地生产着一定数量的某些物品，而且所有的协作者都获得了收入。工厂处于一个确定的地方，向某些地点送去物品；它使用一种一定的技术，并且也通过比如说它的出售将财货之流在时间上指挥到一个确定的方向上去。所有这一切都不可分割地连接在一起。

社会经济的总过程也是这样一个统一的过程，每个厂家、每个家计都仅仅是这个总过程的一个环节：控制生产以满足不同种类的需要，从时间上建构生产，分配过程，使用一定的技术以及经济在空间上的安排都发生于一个过程之中。这一切都是为了克服物品的现存的稀缺而发生的。这样，就是为了借以个别 地理解日常的经济生活，我们也要问及这个整体 的各种联系。

3．一个补充

那位1929年还每月挣400马克的工长，在他的工厂采用了短时工作之后，1930年只得到300马克。同时重要的消费品的价格下降，以至于他还能买到比上一年的四分之三多一些的东西。——比起1929年来，威斯特法伦的一家轧钢厂1930年限制了它的中板生产，却生产了几乎与上一年一样多的薄板。柏林的建筑厂家C、D、F在1930年不得不承受订货缺乏并且解雇了很多工人；这些工人这时靠失业津贴过活，也有个别人更加卖力地耕种自己的田地。因为需求疲软，莱比锡的化学工厂H对西欧国家的出口下降，而汉堡和不来梅的进口企业的

销售额也同样减少了。其他的商号，例如丝绸缝纫厂G，1930年保住了它们的销售额；于是它们的就业率不变。

我们惯于把这种变动称为行情波动 。——近来人们已经成功地努力从统计上把握了一个国家或一国的各个部分或者世界的行情波动。这样一些统计报表毫无疑问是有用的。但是特别重要的是直观地想象本来的事实情况，像它们今天在各个工厂、手工业企业、贸易商号、农民的农场和家计当中发生的那样想象它们。行情变化是具体的日常经济生活的变动。因此，我们通过问及巨大的经济整体的各种关联，也要认识它变动 的原因。

也许现在已经至少可以隐约地感到这整个问题的生命攸关性了。因为正是其存在的变化唤起了人们对科学问题的理解。大部分人都承认机体功能的正常过程是某种不言自明的东西；有时一种疾病促使他们提出生理学的或生物学的问题，或者至少感受到这种问题的意义。在平静的时代，只有少数人向历史求教；而在革命的时期则有好些人想知道历史的塑造力、它的魔力及其教训。日常经济生活不断变化着的动荡时代也是这样，在这些时代与日常经济生活有关的问题受到重视。机器厂的工人很少关心他今天和明天使用消费品是如何实现的，而目前付出的劳绩是要在许多年之后才能达到消费上的成熟的。但是，当他的工厂由于缺乏销路而倒闭、由此使他失业的时候，他可能就要开始思考那迫使工厂关门的整个经济的联系。也许倒闭是由投资过程中的干扰造成的；这时就会显示出，这个看起来是学院式的时间结构问题是一个在实践中极其重要的问题。在生产炉子时使用的技术所提出的问题暂时可能显得不那么重要。但是，倘若在炉子生产中使用了新方法，这一新方法虽然有力地扩大了生产，但是却游离了很多工人，宣判了较老的厂家的衰亡，那又会怎样呢？那时人们就想知道，使用新技术在整个经济中怎样起作用。经济上的危急状况使广泛传播的、对所提出的问题的麻木不仁消失。

4．批评和反批评

1．这样就在日常经验中产生了国民经济学的一个重大问题。然而，经验，即使是日常的经验，没有概念 也是不可能的。因此，我们也使用了诸如经济、生产、收入、工资、分配、劳动、工作以及其他那样的概念。我们没有澄清和定义这些概念就这样做，这里不存在错误吗？是不是首先必须给概念下定义呢？尽管在国民经济学中只是罕见地在原则上表述这种要求，许多国民经济学家却按照它去行动。什么是"经济"？什么叫"国民经济"？什么是"服务"？这是经常被推到开头处的问题提法。这样，它们就明显地是与我们 提出的那些问题完全不同的问题。推上首位的是有关概念的问题，而不是有关事物的联系的问题。

但是，这样提问题从一开始就把科学工作引入歧途，就像有关定义的问题和定义本身已经 从大多数其他科学的开端上消失了一样，它们也同样应该从国民经济学的开端上消失。科学根本没有能力在其工作的开始就给出科学的定义。例如，倘若要在研究事实之前就规定"经济"的概念，那就缺乏任何基础。剩下的就只是在这样的定义中以大众的用词习惯为依据，而这样就为多变地、不确定地和主观地解释词汇打开了大门。毫不奇怪，各个学者都按爱好而将极不相同的基本概念一定义就送上市场出售，产生了例如关于什么是"经济"的既激烈而又同样无用的争论，而这种争论绝对不会促进对经济实际的认识。

因为起初还不能 科学地对日常的概念下定义，国民经济学就必须暂时像在生活中运用概念时那样，不下定义地使用它们。这样它就立即达到了对事物 的分析。对对象的研究导致结果，而结果在定义中简略地表达出来，然后定义才又是进一步研究的工具。即使起初使用的、从日常经验中得出的概念（例如经济、国民经济、生产、工资的概念）是不完整的和不确定的，它们也必须暂时满足于这样。它们是以后可以扔掉的拐棍。只有当我们已经探究了实际问题之后，我们才

能够科学地下定义。这时、也只有这时才能判定，究竟哪些概念是有用的，应该形成哪些新的、纯粹科学的概念。由此可见，那种认为科学必须从定义开始，因为它从头就使用概念来工作的意见，是站不住脚的、有害的。（在这里——在开头——我只能挂出这个警告牌。从我们思维进程的进一步过程中将会得知，不注意它是多么灾难性的。）可以处在开端的定义问题是如此之少，关于经济或"资本主义"或者"资本主义危机"的本质 的问题是如此之少。科学因此而陷入沉思和抽象的推论，而同样看不到实际的经济的踪影。——最后，不自己提出问题，而从过去发表过的学说观点出发并且描述它们，希望通过一些同意或者批评性的补充而继续前进，这也是一条邪路。科学，即使是以前的成就，只有通过直接地、出于观察具体实际地提出问题，才会成为活生生的。[(1)]

2．但是，就是在已经看到了这第一个问题并且认识到了它的重要性的时候，在许多情况下也缺乏对它的表述。

从其统一性 上无视它是不罕见的。这主要是在这种时候：人们以过去流行的方式使用三分法或四分法，分别提出并试图以特别的学说回答关于生产、分配和消费或者（在第二种场合）还有关于流通的问题。这种分解很容易导致区别分离开的生产、流通、分配和消费的"领域"，而那时人们也就把每一个个别的经济问题分派给一个这样的特别领域。让·巴·萨伊有力地代表了这种分解；首先是在他的影响下，这一分解在几十年中都得到了承认，以至于它长期统治着教科书文献。但它无论如何也不适用于经济实际，因此它必须消失。因为正是由于它而忽视了经济上发生的事情的统一。在经济的任何处所都显露出，这种统一是如何之大。例如在工人的家户中，工人作为"生产"的参与者获得其工资，从而参加了"分配"并因此收到货币，货币被视为"流通"现象，然后又在"消费"中进入工人的使用或者在织布厂中，它在开始和进行"生产"时依赖于银行信贷，从而依赖于"流通"；在织布厂中，在"生产"的过程中进行着向工人、职员和企业领导人的"分配"；

而它通过生产织品，不仅在再生产过程中消费了纱线，而且在安排它的生产计划时必须非常精确地按照预期到的“消费”行事。信贷供应、从而流通上的每个变动，都同时在生产、分配、消费上表现出来，反之亦然。这里不存在独立的领域，因此也不应该存在分开的学说，而应该只有一个 整体，一个 问题和一个 学说。[(2)]

如果虽然认识了它的统一性，但是却忽视或低估各个方面，那就会以另一种方式失去对这一问题的完整的把握。国民经济学的不少科学家也患过这种疾病。众所周知，李嘉图把“确定调节分配的规律”称作政治经济学的任务。不过人们不应该像通常那样很重视李嘉图这句话，因为李嘉图自己提供了更多的东西。他试图说明，市场价格围绕生产成本的波动如何控制着生产，这样就深入研究了生产的控制问题。他在辩论所谓的机器问题时，也对应用技术问题——我们的第四个问题——进行了著名的、即使是有限的探讨，而在关于国际贸易的那一章中对经济的空间秩序也同样是如此。但是，在李嘉图那里，这最后两个重要问题及其研究是单独的，而且它们并没有被理解为整个问题的部分。但是，主要的是没有提出、而只是附带地涉及生产的时间结构问题。而这个疏忽在李嘉图的体系本身中产生了恶果。李嘉图后来不得不承认，在经济过程的控制中，时间因素具有重要的影响，但是这种影响在他的学说中没有足够地表现出来。

在现代的理论中常常更严重地缺乏提问题的完整性，这种完整性是必要的。现代的理论家们常常不从其空间分布上考察经济过程，而应用技术的问题也过于被视为特殊问题。但是，首先又是我们的第三个问题，也就是生产的时间结构问题，被许多国民经济学家尽可能缩小了，或者根本就没提出来。有影响的思想家——如瓦尔拉斯和帕累托——认为尽可能排除时间因素是正确的。在他们的体系中，他们从这一虚构出发：劳动力和原料的卖者们同时消费靠他们的服务帮助生产的消费品。这个假定显然是完全不合乎实际的，它排除了有关投资和储蓄的问题——一位幽默的人曾经谈到瓦尔拉斯的理论体系，说它

像一座与居住问题无关的宫殿。确实如此。但是为什么是这样？主要是因为，设计者没有能够想起，必须总是也从其时间序列上考察一切经济上的计划和行动，不掌握其时间结构就不可能理解日常的经济生活。并不是像看起来那样，可以使这个时间方面事后并且单独地发挥作用；不解决它，就解决不了作为整体的这个主要问题。例如，正如前面指出的，大部分工人作为工资得到的不是同时用他们的服务生产的产品，而是其生产很早就已经开始了的产品。他们工资收入的数额主要是由这一事实这样决定的。因此，如果不从一开始就注意经济过程的时间分层，对工资形成的解释和整个分配学说以及对每一个其他问题的研究就会是不充分的。低估或者完全忽视时间因素已经在使现代理论研究的重要部分离开实际的经济上起了很大作用。

如果要使问题的提法适应具体的经济，它就必须针对事物，而不是针对词句，必须是统一的和完整的。[(3)]

II．日常经验

从日常经济生活中产生的不仅仅是国民经济学的这一个重大的主要问题。在同一个日常经济生活中也存在着关于经济问题的看法和意识形态的极为巨大的混乱。因此，每个人都存在于日常经济生活中，而这日常经济生活产生了两种作用：激起一个迫切要求回答的重要问题 和一个十分巨大的障碍 ，这个障碍给真正有用的回答造成困难或者阻碍了它。

1．因为每个人都处于经济生活中，每个人也就对那些直接涉及他的经济问题形成了一种看法：面包师对面包和面粉的价格，对他的同业公会和他的帮工的工资；工业家对铁路的运费政策，对关税，对他购买商品的卡特尔的价格和交易条件；工人对他支付的房租和其他价格以及他得到的工资。并不是像看起来那样，似乎每一个人都独立地思考过有关价格形成或者工资形成的问题。通常他只是复述他周围的人的看法。“很少有人思考，但是所有的人都想要有看法”（贝克莱）。

个人的这样一些看法绝不只是关系到他的直接的环境。恰恰是从他个人的利益出发，他涉及得更远并且也对更广的联系和整个经济的事实作出判断。一个工业家，其原料价格被一个卡特尔抬高了，而他自己却没有为其产品而卡特尔化，对卡特尔的形成作出的是完全不利的一般的评价；而属于卡特尔的工业家则与此相反。那个分享了薪水普遍提高的公务员几乎不会给国家开支如此增加的作用以不好的评价。有被机械化大厂家的竞争压倒的危险的手工业者，把采用新机器视为国民经济的堕落，并且乐意把每个似乎会对他证明这种观点的思路都当成是正确的而接受下来。

并不是像看起来那样，似乎个人总是恰当地判断了他自己的利益状况。事实经常不是这样。例如，大部分零售商起先乐意推广贴有商

标、有第二手的价格约束的商品，因为他们相信由此会受到保障。只是后来他们中的许多人才看出，价格受约束的商标商品暗中损害了独立的零售商的地位。同样地，许多德国的企业家1922年和1923年要求、同意并支持了帝国银行慷慨地发放信贷，而没有注意到，对他们来说，通货膨胀也意味着严重的损害。但是不管怎样，每一个在经济上行动的人对经济联系的看法都产生于真实的或假定的利益状况。叔本华曾经说过："无论我们的利益是哪一种，它总是对我们的判断施加秘密的影响；同它一致的东西对我们立刻显得合理、公正、理智；违反它的东西则对我们极严肃的显示为不公正的和可恶的，或者是不恰当的和荒谬的。""爱好的幻术就这样每天都在迷惑和收买我们的理智。"——许多人对他们自己的经济环境都是真正的行家。但是他们不能够平心静气地判断他们所处于其中的那些重大的联系。每一个人，甚至是今日的一个大康采恩的领导人，都从他自己的利益状况出发去察看事物，并且此外也只观察到社会经济的宏大的总联系的一小部分。

2．除了各个个人的分歧的看法 之外，封闭的集团的意识形态 在日常经济生活和经济政策中也起着作用。它产生于所有形成了经济权力体的地方，并且是在经济斗争中有计划地创造出来的武器。在这方面它远甚于多种多样的个人意见。

并不是所有这些意识形态都具有纯经济的性质。宗教的或者哲学的或政治的观念都经常被用作经济上有利益者的意识形态。自由贸易的得益者们利用世界公民的宗教哲学观，保护关税的得益者们利用民族观念，而古日耳曼的合作社观念则被用作现代卡特尔的意识形态。没有被经济上有利益的人们用作意识形态的宗教或政治观念，人们在历史上几乎找不到。绝不仅仅是在所谓的"资本主义"时代，而是在所有的时代、所有的地方都是如此。——正如在20世纪的经济斗争中那样，在13、14和15世纪的中世纪城市里，在从事远地贸易的商人和手工业者之间的斗争中，双方也同样依据当时处于统治地位的宗教和政

治观念创造出了有利益者们的意识形态。这些意识形态或者要掩饰有利益者们的要求的真实动机，或者要赋予他们更大的冲击力。18世纪中叶的英国广泛流传着这种观点：生活资料的高价格和低工资在经济上是值得想望的。一位国民经济学家福斯特在一本书中反对这种观点并且对此评论道："它是贪欲怀着热望抓住并为它自己的目的而造就的一种学说。再没有比一种给人们自己带来好处的谎言更容易使他们相信的东西了。"

由于知识分子们听候权力集团的支配并为他们制造意识形态，权力集团便大大地赢得了重要性和影响。人类的整个精神史充满了从意识形态上保卫权力要求或者支持它的进攻的尝试。"我吃谁的面包，就唱谁的歌。"例如，不同宗教的神学家们 过去和现在都何等经常地致力于使宗教强大的历史基本力量为统治阶层的目的服务。就是历史学家们 也非常经常地有意或无意地服务于统治集团的或为统治而斗争的集团的利益。在历史的进程中，投入了多少法学的 机智来证明权力集团的要求与适用的法律或者与正义感相一致！例如，想一想16世纪初奥格斯堡金融寡头的法律顾问坡廷格尔的著作吧，他甚至以非常机敏而有成效的方式在文献上参加了为从立法上处理垄断而进行的斗争。写一部从那时的垄断意识形态到今日的卡特尔意识形态的历史，是既诱人又必要的。人们将会发现，这些意识形态使它们自己适应当时的精神—文化和政治的总形势，在自然法时代依据自然法，在营业自由的时代依据个人彼此缔结卡特尔协定的自由，而在社会化的时代又找证据说，卡特尔和其他垄断组合是社会主义的先驱。进行论证的结果总是证明集团利益与公共福利的一致。这样一些意识形态很经常地具有显著的作用，特别是对司法和管理实践来说是如此。

科学的学说有时成了利益者们的意识形态。例如在17和18世纪，自然法学说在诸侯们手中就是如此而作为反对各个等级的武器。或者在19世纪，国民经济学的自由贸易学说就是如此而作为自由贸易得益者们的武器。——认为就整体来说，在世界上或在一个国家里生产得

太多了，这是旧的、在科学上早已被克服了的论断。而在每一次严重的萧条中，写作匠和利益者们都宣传它，以便由此为有计划地限制生产造舆论。——或者甚至反过来：科学接受了利益者们的意识形态。例如，当1919年之后马克崩溃之时，许多德国的国民经济学家就接受了国际收支差额论。那时他们没有认识到，以指出国际收支逆差而对马克的恶化作出解释是由这样一些企业主圈子提出来的：它们的利益在于廉价而又充裕的信贷，因此，出于它们的利益地位，它们抱有成见而反对接受用通货膨胀作出的正确解释。浪漫主义和神秘主义的抽象推论与权力集团的巨大利益有共同之点，这并不罕见。例如，亚当·米勒对传统经济形式的狂热崇拜迎合了施泰因—哈登贝格改革时代地主们的富于影响的利益并为它们服务。深思和利益者们的意识形态常常紧紧连在一起。写作匠们自由飘浮的意识形态至少造成了一种迷雾，在这种迷雾中，经济集团的意识形态和要求就可以传播开来。

经济生活中充满了权力斗争。而头几次较深入地了解经济权力斗争的人惯于对看法和意识形态的利益制约性感到愤恨。但是，应该把各个从事经济活动的人的意见（它们在其环境内是有价值的）与集团的意识形态区别开来。而比一切愤恨都更为重要的是冷静地看清利益制约的日常经验并思考一条走出这个幻觉和偏见的世界的道路。

3．说这一切不是为了表明一种悲观主义的世界观。相反地，有必要确认一件不可能过高估计其重要性的事实。怎样才能科学地认识经济实际，尽管世界充满利益者们的看法和利益者们的意识形态？究竟是否有可能摆脱日常经验？或者理智至少在经济领域中总是意志的单纯的工具？国民经济学能够由此脱身吗？或者它总是陷在根据利益决定的看法和意识形态的领域内？它如何 才能超越这个领域？自希腊人以来，一切真正的经验科学和科学理论都把从日常的空话走向科学的真理看做是科学的主要任务。对我们的问题来说，能够完成这个任务吗？怎样才能完成它？科学的国民经济学家本身如何才能摆脱他自己的利益状况的强有力的影响？

在这方面，绝不是由利益决定的日常经验必定 是不对的。它说得可能对，也可能不对。为了对此作出判断，必须找到一条严格的准则和一种科学的方法。例如，工人们常常认为，提高工资扩大了居民的购买力并由此推动了需求的复苏和经济的繁荣。相反地，企业主们看到的是与提高工资相联系着的成本上升，据此而预计收益的减少和工人的解雇，也就是预期经济形势的恶化。谁在具体的情况下是正确的？或者说，在多大程度上一个或者另一个意见是正确的？科学 必须对此作出回答。那种传播很广的观点认为，必定可以在中间的某个地方找到真理。这种观点没有任何根据。为什么真理应该恰好处在工会的和雇主联合会的看法的中间？国民经济学并不是这样简单地解决它的问题的。

许多国民经济学家没有认识到他们面对日常经验所承担的决定性的重要任务。就是在方法论的文献中也有规则地忽略它，或者只是粗略地触及它，而不明白它的根本的重要性。常常是根本没有看清利益者们的意识形态的真相，也常常根本没有看清在它们后面起作用的强有力的权力集群。在这里以特别灾难性的方式显示出对现实的生疏。因为人们越是不把利益者们的意识形态作为这种东西来认识，它们就总是越有力量。——或者是，人们虽然已经听到了一些关于利益者们的观点的东西，并且也相信在某些地方发现了它们的踪迹，但是他们没有注意到，到处都存在着利益者们的看法，连国民经济学家自己也总是有做它们俘虏的危险。但是，如果科学和利益者们的意识形态互相融和了，科学就失去了它的价值，而利益者们的意识形态的影响则增强了。——或者最后，人们按照马克思的或者现代存在主义哲学的程序，在精神生活中只看到当时的生活处境的一种反映。这样虽然认识到了看法和意识形态是受处境和权力约束的，但是却立即对是否可能摆脱这种束缚这个决定性的问题作出了否定的回答。倘若确是如此，国民经济学就会如同其他任何一门科学一样失去生存的权利。那样它就只包括另外的一些看法和利益者们的意识形态，而这些东西确

实已经够多的了。因此，如何才能脱离由利益决定的主观看法，确实地说明具体的日常经济生活的联系？[(4)]

第二章　问题的内在矛盾性：重大的二律背反

Ⅰ．作为个别的历史问题的问题

1．通过直接观察现在（此刻）包围着我们的事实，我们提出国民经济学的第一个主要问题。炉子今天 的样子，这个月 工人的收入，今天 面包和肉的买入，把我们引向了日常经济生活的总体联系问题。——但是，一旦我们将我们的思维向后倒退几年或者几十年，我们就会发觉，那时我们的日常经济生活和我们周围世界的日常经济生活是另一个样子的，并且运行得也不一样。同时我们又从旅行中得知，在国家的其他部分和其他国家中，日常经济生活在过去和现在又是各式各样不相同的。亨利·福特吩咐在美国的汽车生产中心底特律附近建立了一座美国村庄，样子就像19世纪中期的村庄。从整个国家中搬来了这个时期的房屋和车间。在那里建起了教堂、学校、市政厅、乡村锻工场、风磨、面包房，往来靠一辆套马的邮政马车。比起今日的底特律附近来，当时的日常经济生活在一种完全不同的社会、政治、精神和技术环境中进行得是多么不同啊！——由于完全不同种的风俗和观念，今日西藏的日常经济生活不同于波兰的，合众国东部的不同于巴西中部的。

较详细的科学研究证实了经验的这第一个印象。例如，19世纪初普鲁士的彻底的政治社会改革——农民解放，取消了土地对农民的束缚，产生了迁徙自由，消除了强迫服劳役、交纳贡赋和强制性仆役服务的义务，从而给了农民自由的财产。这一改革既完全改变了普鲁士地主们的、也完全改变了普鲁士农民们的日常经济生活。像在12世纪

南德的一个村庄里那样运行的经济过程，只有在以封建领主的土地统治为中心的农村政治社会结构的环境中才能得到理解。日常经济生活过去和现在都总是依赖于国家的自由情况、它的居民的种族及其教育情况、传统、人们的各种信念、各种制度、国家、地区或城市的政治结构，总而言之，依赖于历史的环境。

还有：当下的日常经济生活本身 就是历史。通常的历史写作是“纪念碑式的”历史学，它以特殊的方式分配重点。它从发生的事情中挑选出对它显得伟大和意义重大的东西：很明显的政治事件，国家、教会和文化上的重要人物及其活动，重要的公共机构，国家和文化的产生和衰败。历史学家通常只察看历史的存在和形成中某些明亮地照射出来的方面。他很少注意千百万人灰色的日常经济生活。但是就是这个日常的经济生活也属于历史实际。而且就像它过去那样，或者就像它现在在德国或在英国或在其他什么地方的上万和上百万农家院、手工业厂家、工厂、家户中日复一日地似乎无聊地进行着的那样。人干的一切 ，矿工M今日的劳动与零售商R的劳动一样，都是历史。就连这几行字的读者今天的日常生活也属于今年的历史，并由此而属于历史。人们并不知道，以后历史的写作是否会注意它。但这不是决定性的。对大部分共同地亲身经历着历史的人来说，历史的这一无名的、日常的方面是最根本的。他们的生活是这种历史的一个片段。在某些时期和时刻，甚至是在纪念碑式的历史学的意义上也会特别显露出，这种历史是何等 重要。例如，罗马世界帝国的没落与它存在的最后几个世纪中发生的经济衰落密切相联。在这里，上百万人日常经济生活的逐渐变动以简直是巨大的冲击力起了作用。1929—1933年的世界经济危机意味着很大部分人类的日常经济生活的急剧变化。不先了解这一经济危机，任何人都不能理解20世纪30和40年代外交政策和对内政策史。但是即使撇开这样的历史情况不谈，日常的经济生活也总是 某一个方面的历史。就是在规模巨大的政治事件放出强光的时代，如英国的克伦威尔时代或欧洲的拿破仑时代，也是如此。而且即使是

在这样的时代中，日常经济生活对同时生活着的人们来说也是重要的。[(5)]

2．但是，如果各自的日常经济生活都是当时总的历史存在的一个片段，那就必须把它的联系问题也当作这样的问题，即当作历史的问题来理解。必须在当时的历史情况的范围内来理解经济活动：在斯巴达国家的范围内理解斯巴达人，从17世纪出发理解17世纪的英国人以及由今天的时代出发理解今天的经济活动。

刚才我们提出过这样一个问题：为什么在第一块地上种烟草，在第二块地上种小麦，而在第三块地上则种甜菜。如果1941年在德国提出这个问题，那么，由于农业的秩序已经完全改变了，这个问题当时就是一个与1925年或1913年时不一样的问题，或者也是一个与在今日的俄国中不同的问题，又是一个与在今日的英国中或在合众国中不同的问题。而在那里，在合众国，在1939年公布了新的农业立法之后，这个问题也是一个与1937年时不同的问题；1937年还没有实行新式的对各个农场主种植面积的分配。收入形成问题也并不处于什么别的状况。我们这样问过：这个工长的收入怎么会总计400马克？而他为什么又能由此行使一定的购买力？在有其特殊的工资和货币政策的1939年的德国，对这个问题的回答必须完全不同于1929年或1870年时的德国，或者完全不同于对一位英国的、一位美国的或一位法国的工长的相应的问题。工资是否由国家确定，是否存在着工会，是否存在着雇主联合会，工会或者雇主联合会行使哪个权力，总是对回答这个问题起着决定性的作用。但是，在人类历史的长时期中，劳动者的收入形成是由奴隶或农奴关系决定的。那就又存在着别种的事实情况。生产的时间结构也取决于当下的历史环境。1939年储蓄的1000马克所发生的作用就与1890年或1840年储蓄的完全不同，那时货币和银行业的秩序很不同于当前的秩序。如果我们观察较长的时期或其他文化圈——那通过为自己买一个奴隶而储蓄的罗马人，那埋藏黄金的19世纪的埃及农民，或者那为自己购置金首饰以进行储蓄的印度人——就会显露

出更大的对立。最后，就是对应用的技术的选择和对位置的选择也受历史制约。在今日的大部分国家中，国家—中央当局使军事政策观点发挥作用。这些观点在选择工业位置上是决定性的。40年前，在那些由自己出发作出位置选择决策的各个企业家们的计划中，这些考虑不起或几乎不起什么作用。就连位置选择的形式也随着历史的整体而改变了。

人们可能会随心所欲地歪曲或翻转这第一个主要问题——具体的事实情况却总是逼得人把它作为历史问题提出来。与此相适应地，必须也像历史学家们过去探讨别的历史问题那样，通过观察各次的总的历史状况来探讨它。因此，不是脱离历史的环境，而是作为整个历史的存在和形成的部分过程。

II．作为一般的理论问题的问题

1．经济实际迫使科学把第一个主要问题总是作为历史问题提出来，但是同时也强迫它进入一个完全不同的方向。

每个人在经济上的存在都依赖于很多很多、常常是多得无法估计的其他人的行动，反之每个人也通过其行动影响着特别大的数量的人在经济上的生存。对此我们已经详尽地谈过了。认识经济实际就是认识这个经济上的整体和它的总联系。今天，一个 德国人在经济上的存在仅仅是所有 德国人的经济活动和他们与其他国家的关系的总联系中的一部分。

但是，对今天的实际的直接观察不可能从其联系中认识这个总体。不论人们从哪个方面碰上那第一个主要问题，简单地观察历史上具体的事实情况总是没有用的。

刚才我们问过，为什么一位工长每月挣400马克，为什么他能够用这笔钱购买一定量的物品，并且看到了，对这个问题的回答在1939年的德国必定不同于在1925年的德国，而且又多种多样地不同于在其他的社会和经济秩序下；因此，必须在各自的总的历史环境中把这个问题作为历史的问题来理解。但是，一旦试图仅仅 通过观察具体的、历史的经济（例如1939年或1925年的德国经济）来回答这个问题，我们就会失败。甚至于如果不研究货币工资如何形成，那我们就不能根据观察来说明，为什么1939年或1925年买到的成打的商品的价格有一个一定的水平，从而，为什么一定的物品之流流向那位工长。我们虽然可以通过观察确认，他必须为面包、肉和所有其他商品支付一定的价格，但是我们必须知道：为什么。而如果我们比如说只是想追溯唯一的一个具体的煤炭价格的形成并根据直接的观察回答问题，那时我们就会陷入迷宫。显示出来的是，这个价格与原材料的价格、工资和运费以及多得无法估计的其他的价格有关联。由此产生了成打的新问

题，而我们则立即处于这样的一个经济关系网当中，以至于失去了任何概括的了解。——或者：一笔10000德国马克的抵押去年给我带来了500德国马克的利息，而我则可以用这500德国马克购买一定量的物品，这又如何解释？那年复一年不断流向作为利息受领者的我的物品之类由何处而来？它的大小由什么决定？如果我们依靠直接观察，那么它就会把我们引向我的债务人——一位农夫，并可能从那里引向他的顾客们和供货者们。在那里我们迷失在事实的迷乱之中并且不得不放弃回答。——或者：采用这种新的纺纱机如何影响工人们的状况？人们虽然可以通过观察确认，在工厂A、B、C等等中采用它导致了解雇一定数量的纺织工人并使棉纱生产有一定的提高；但是，一旦我们提出根本性的问题：为什么被解雇的工人们又得到了雇用，它是否与采用新纺纱机有关，或者是不是由于另外的一种能力（例如一次好收成）的作用，那么直接的观察就又会失灵。就连这种新机器对所有消费者的物品供应、对机器工业以及对棉花生产者们的影响本身也无法这样 得到认识。在任何实际的经济中都同时有那么许多能力在起作用，以至于不能简单地认出一个 能力的作用。它的踪迹遗失很快。最后，或者 从另一个方面看：在日常经验中我们看到的是具体事实的并列。例如1931年在德国：失业上升，银行放假，很多的价格下降，进口急剧减少，出口较轻微地减少，各种利率上升，通知解除外国人的数目众多的信贷以及许多其他的事情。这些事实如何彼此相关联？它们是偶然地一起出现的吗？似乎不是。可是，那它们的联系又是怎样的呢？简单地观察事实，例如劳动市场或货币市场的事实，并不能回答这个决定性的问题；而只有通过解答这个问题，才会看清当时的经济过程。

结论是：不能以与认识其他历史上的事实情况相同的方式认识 实际的经济过程，就像例如1939年或1870年它在英国或德国或任何别的时候以及任何别的地方已经或者正在运行的那样。历史学家了解式的观察可以理解政治家的活动、战争、外交谈判和国内政治改革的过

程。他一起经历了这些事件本身，或者听到了目击者们所发表的意见，或者读了原始资料并能够由此获得那些过程和关联的形象。然而用这种方式却不能认识经济实际，即使涉及的是国民经济学家自己一起经历的实际。这样，通常的历史学方法面对着国民经济学的这个主要问题就必定会失灵。正如国民经济学的、并且特别是所谓的历史学派的历史所清楚地表明了的，这种方法事实上也已经 失灵了。

2．面对这种实际情况只有一条 出路：我们必须尝试把复杂的事实真相分解成不同的组成部分，也就是分析。这样我们或许能给我们建立起思想上的模型，并且尝试在这样一些模型的范围内，通过变动一种 能力来发现那些我们所寻找但是直接的观察没有显示给我们的关联。我们可以借助于一个交换经济的思想上的模型来研究比方说在采用一种新机器时所出现的全部变动，并且是在其他一切不变的假设之下。或者我们可以在一个这样的模型中追踪搜索，利息到底是从哪里来的，以及需求的变动如何发生作用。这样或许就能发觉"资料"，它们普遍地 决定着生产控制、分配、生产的时间结构、技术的应用和经济过程在空间上的分布。我们不知道能否真的实行这一切。以后我们必须对此作出判断。

这里只能确认一个东西：因为历史的观察没有直接抓住经济实际及其联系，为了认识它们就必须充分动员思维的力量，这只有通过一般地 提出问题才能做到。通过人们以一般的形式提出第一个主要问题，它就被引向理论的分析，而这样或许就会成功地得出对必然的条件关联的普遍适用的陈述，也就是理论原理，它们为认识具体的关联做了准备。因此，理论分析不过就是充分地使用思维。但是，就是前科学的人也知道，思维使人能够发现事物的关联。这种人为了这个目的而不断地、但是没有系统地使用思维。正如洛采所表明的，人通过科学的一理论的思维而获得了"把已知的共存变为属于同一整体"的能力。他由此而具有达到普遍适用的判断的能力，这些判断是真的并胜

过日常的空话。因此，必须尝试把第一个主要问题作为一般的理论问题提出来。

而且这从一开始 就是必要的。理论问题的提出不是处于科学的终点，而我们必须探求的理论原理也不会表达“经验的精髓”。现在就应该坚决地警告：提防这种广泛传播的误解。真正理论的提问和思维的真实源泉是完全不同的：我们处于必须就其关联来认清实际的压力之下。但是，如果我们不是一般地提出问题并这样将其导向理论的研究，我们就没有指望达到目的。不是教条主义，也不是喜爱玄思，而仅仅是取得科学的经验的追求，才导向一般地—理论地提出问题。如果在这个领域中还确实可以有“科学的经验”，而不仅仅是完全另一种样子的不充分的“日常经验”，那就只有在证明一般地—理论地探讨问题是可行的时候才会是这样。但是我们因此就立刻碰上了重大的二律背反。(6)

III．重大的二律背反

向经济实际突进是必须 对国民经济学提出的主要要求。但是现在，尽管有一切根据和必要性，究竟能否 满足这个要求还是成了问题。国民经济学家有理由把日常经济上的事情视为当时历史的一个别的状况的一部分；如果他不想脱离实际，他就必须这样做。但是，他也有理由把日常经济上的事情看作一个一般的理论问题——如果他不想放走处于其关联中的实际，他也必须这样做。但是，他如何才能把二者结合起来？如果他只 做一个或只 做另一个，那他就会脱离实际。

例如，如果他通过发问，为什么今天英国的土地和劳动者以一定方式分配于各种用途之中，从而纯粹历史地提出了生产控制问题，并且试图根据直接的观察解答这个问题，那么他就会找到极多的个别事实，但是却没有发现关联。他没能从思想上深入实际。他看到的是个别事物的混乱——个别的厂家、个别的土地、个别的决定。因此他没看到真正的实际，真正的实际是相互交融的。或者他一般地—理论地提出生产控制问题，但是这样他就把问题从历史环境中割裂出来。这时他想到的不再是今日的英国或德国或某些耕地，而是思想上的模型。他可能发现了抽象的关联，但是实际又以另外的方式脱离了他。因为他不再看得到历史的一具体的形式和个别的事实的多样性。在这里，国民经济学的科学面对着它的重大的“二律背反”；不克服它，就认识不了经济过程。

最近几十年的重要的和迅速的政治变革已经令人印象深刻地指出了经济生活的历史的个别的性质。各个国家改变其制度、市场秩序、劳动秩序、币制等等的速度已经特别地加快了。日常经济生活的变化也因此接踵而来。但是，在这样一个迅速变化着的世界上，似乎一切一般的问题提法和一切理论工作都变得没有意义了。鉴于经济上的事

情的无法估计的变化，今日的一位理论家认为："经济理论末日已经到了。"如果真是这样，那么这就意味着：放弃对经济过程的科学认识。因为不理论地一一般地提出问题，就会像不历史地一个别地提出问题并进行探讨一样，很少有对这个问题的科学的经验。

根据一种非常简洁的说法，物理一化学的自然具有一种"不变的总风格 "。化学反应的相同式样或者物体的相同式样的运动或者植物的相同式样的生长，使从理论上提出有关普遍适用的物理的和化学的以及生物的规律的问题成为可能。在经济的世界中并不存在像自然界所具有的那 种"不变的总风格"。经济的世界缺乏自然过程的那种显而易见的同样性。它显示出巨大的多种多样性和历史的多形式性。在1300年或1800年或1946年前后的德国、200年前的意大利、1500年前后的南美或者还有5000年前的埃及，虽然物理和化学的反应以同样的方式进行；但是每次都不以同样的形式搞经济。那儿过去和现在都存在着一个 自然秩序，但是却有着不断变化的、不可估计地多种多样的经济秩序。经济似乎 具有一个"变动的总风格"。它似乎缺少任何同样性。但是，应该怎样在这种情况下以理论的形式提出确实为认清实际所必要的这个主要问题？ (7)

在国民经济学中极为经常地响起这种呼声：向着事实，为了事务，反对词句的统治！对。但是要求还不够，主要的事是实行它。否则要求就仍然是一个词。但是，如果要实现它，人们就会立即碰上重大的二律背反，不克服它就必定把握不了经济实际。因此，对事务所做的所有工作都必须朝向这个问题的解决。并不更稀罕地响起这一呼声：历史学家和理论家必须在国民经济学中合作。据说没有什么比二者之间的争吵更有害的了。又是正确的。在这种要求中可能表达了存在着重大的二律背反的感觉，也可能包含着克服它的愿望。但是就连这个也远远不够。相反地，有必要清楚地、在其整个范围内认清任务的重大，而更必要的是从根本上解决它。理论的和历史的研究之间表面的妥协或者对它们的合作的纯方法论的反思是没有用处的。这个二

律背反包含了对立，必须从其全部尖锐性上懂得这种对立：问题的历史性质要求观察、直觉、综合、理解、设想自己处于个别的生活之中；而一般的一理论的性质则要求理性的思维、分析、用思想上的模型来工作。这里是生活——那里是理性。如何才会使生动的观察和理论的思维二者实际上共同起作用？怎样才能在其全部历史的一个别的多样性和它不断的变化当中把握问题并且仍然通过上升而把它引向理论研究的一般性？

*　*　*

所有这一切说明了国民经济学的第一个、而不是唯一的主要问题的特性。这个问题日复一日地阻碍着人们，但是却不能用日常的经验来解决。然而，如果科学试图挣脱混乱的日常经验，那么一种独特的命运就会突然落到它的头上。每一个人都有权要求科学解决这个问题。尽管这个问题的解决是如此迫切，科学却在理解问题时就已经陷入了最大的困难之中。在这种情况下，二律背反最近几十年已经比过去还要强烈地起了作用。总的历史发展不仅带来了制度的更快变化，并且因此而使问题的历史的一变化的性质更强烈地显现出来，而且它也导致了社会经济的结构变得越来越复杂，以至于理论分析的不可缺少性越来越强地引起了注意。

国民经济学家就像一位漫游者，他动身去旅行，并指望在旅行中大大地开阔他的眼界；但是，在头几步之后他就陷进了一个似乎是不可制服的灌木丛。

第二篇

国民经济学批判。
第二个主要问题

第一章　导论

国民经济学已经成功地通过把历史的观察和理论思维统一起来而在其总的联系当中认清了经济过程，并由此克服了重大的二律背反而达到了科学的经验了吗？只有在广泛地、批判地总的阐述国民经济学的历史的范围内，才可能完整地回答这个问题。这里不打算作这种总的阐述。对于我们来说，重要的只能是那些主要之点。

就此而言，应该从古典的国民经济学 出发。众所周知，它的伟大的和永久的功绩在于发现了经济上的事情的总关联，并且以全面的方式发展了经济理论思维的方法。由此迈出了认识经济实际的根本的一步。但是它还没有清楚地看到二律背反，而古典时期的弱点正在于此。

但是，宣称古典主义者们不理解历史、他们没有认识到经济活动的历史性质，是完全错误的。这样一种批评只是表明批评者不懂得古典经济学家们。大部分重农主义者、斯密、休谟、马尔萨斯、J．S．穆勒和其他许多人都是著名的历史专家。斯密关于"国民财富"的十分重要的著作简直是一本历史书，读者得到的是一个从英国到中国和南美的人类文化学的和世界历史的概貌。因此，那个早就众所周知的公式尽管被不断地重复着，但并没有由此而变得正确。这个公式认为，虽然古典主义者们在理论上懂得了许多，但是没有懂得历史，他们不知道各种政治和经济秩序的差别，并且因此而陷入了解答问题的"绝对主义"。

必须看得更深，以理解古典国民经济学与历史的关系。在这方面也清楚地表现出，古典时期是启蒙运动的孩子。17和18世纪的启蒙运动绝不是不熟悉历史的。但是它以不同于19世纪的问题提法而着手于历史。它虽然很清楚地看到了个别的人和个别的民族的各种特点；但

是它提问题却不是最终专心于个别的人和个别的民族，而是试图在它们当中寻找连贯的、合乎神意的、理性的、自然的秩序和自然规律。例如，孟德斯鸠极有影响地代表了18世纪的精神并且此外还强烈地影响了亚当·斯密。众所周知，他具有关于从古典时期到近代的各个国家和民族的广博的知识。但是对他来说，考察个别的事实、国家和民族不是目的本身。他想通过研究个别而进到对于国家和人民生活以及各种起作用的历史力量的一般认识，并由此为建立一个适当的、合乎理性的国家而奠定基础。他想在各种实证的、实际的秩序当中并通过从精神上渗入它们来找到适当的 国家秩序。这样，他通过全面认识历史上的事实情况和力量，力求认识普遍的有效性和有用性。“沉湎于几个世纪的财富，深情地专心致志于一次性的现象——这种19世纪的精神态度对他来说无异于儿戏或者纯粹的为艺术而艺术”（弗兰茨·施纳贝尔）。古典国民经济学家们对历史的态度也是类似的。他们中的许多人以巨大的理解进入了历史的境界。但是他们的目的不是就其一次性来描写一定时期一个民族的经济——例如在18世纪中期受到如此强烈的注意的中国经济。相反地，古典主义者们想在这个中国经济和其他每一个经济的特点当中找到完全理性的和适当的经济结构或者普遍适用的经济规律，并且完全认清进行经济活动的人的行为。这样，古典国民经济学在实证秩序的历史多样性中寻找那一个 自然的秩序，并且在竞争秩序中找到了它。19世纪和20世纪初的历史主义必定无法理解这种对历史的态度，它的目光完全集中于描述个别的 历史形式。一般说来，它的批评无视了这种态度的伟大和接近现实。它也没有认识到，古典主义者们很好地了解了具体的经济世界。

尽管如此，古典国民经济学不仅仅是由于它的理论体系本身显露出错误而失败。它主要是由于它的理论解答不符合历史生活的多样性而失败。即使人们充分肯定它想在研究多种多样的经济制度中发现一个理性的或自然的秩序的追求，也不能否认，它没有在它的这一追求中说明历史上已经存在的经济。它的分析力量基本上花费在一种 被视

为自然的情况上：在所有市场上的完全竞争的秩序。例如对垄断的分析就完全让位于这种情况。但是普遍的完全竞争的情况过去和现在都从来没有单独实现过。即使是在古典主义者们的时代，在18世纪的最后三分之一和19世纪前半期也没有实现过。历史学派圈子中的批评家们反复说过，古典主义者们仅仅知道了他们的 时代，他们的理论或许适用于他们的时代。这样一种批评不合乎历史上的事实情况。就是在古典主义者们的时代，在欧洲高度文明的国家中也有许多封闭的同业公会、垄断权利和其他的约束以及中央控制经济的经济构成物，以至于那时已经不能通过研究完全竞争而完整地把握具体的历史实际。我们知道，为什么古典主义者们没有如此强烈地感受到理论和历史现实之间的距离——这恰恰是因为他们主要是力图找到自然的、合乎理性的和能够发挥功能的经济。但是，只要涉及认识现实，这种差距就是客观上不能忍受的。

就像经济科学必须认清20世纪初的德国日常经济生活，或1914—1918年的战争经济，或者甚至一个大的、中世纪早期的徭役庄园的日常经济生活那样，它也同样必须认识1941年美国的经济过程与它强大的垄断和进行着集中领导的管理实体的显著影响之间的各种关系。但是，一个理论，它只是把在交换经济的一种特殊的市场形式即普遍的完全竞争中“自然价格”的形成置于中心地位，必定要在所有这样的历史上的事实情况和经济形式面前失灵。由于古典主义者们在理论分析中没有使制度的多样性发挥作用，以及由于他们这样也没有认识到重大的二律背反的影响，他们就创立了那些不能完全合乎在其历史变化之中的经济实际的理论。[(8)]

因此，一个新开端 在19世纪就成为必要。它大部分（不总是）发生于这种感觉，即古典国民经济学不符合历史实际并且是教条的。但是，尝试重新开创国民经济学的各条道路导向了完全不同的方向。这一事实恰恰在那个我们这儿用以看待国民经济学的发展的观点之下变得清楚了。对我们来说，这方面的问题在于查明那些在研究本身中使

用的处理方式的类型。在这里，不考虑个别的人物使用了不同的处理方法并因此可以归入不同的类型。

1．思索——对19世纪和20世纪初的许多国民经济学家来说意味着思索概念的内容 。什么是经济？什么是“经济原则”？或者更根本地：什么是社会？正如已经说过的，关于概念的问题摆到了首位，而且这种移动的目的在于由此认清经济和经济过程的“本质”。

斯潘在对交换和价格的研究中说：“国民经济学涉及的不仅仅是查明 事实本身的外部面貌：A和B彼此交换（虽然在查明的方式中总是已经包含着一点解释，一点理论）；而且也涉及领会 观察查明的东西，涉及交换的本质。因为正如将会证明的那样，正是从交换的概念出发才能推导出价格的概念，由此又推导出分配的概念，因此我从研究交换概念开始。”

通过概念分析推进到经济的本质，在定义中领会这个本质，创立人们称之为“理论”的概念的体系并由此通过演绎而达到个别的结果——这样的尝试在上个世纪的国民经济学中极为流行。要由此获得一个印象，只需翻开一本通常的教科书。可以把所有这样做的国民经济学家全都称为“概念的国民经济学家 ”。这种做法不仅出现于将对某些基本概念的分析移到开始处的那种 形式之中，而且在个别问题上也常常从概念分析出发。这样，在研究例如商业问题时首先提出的问题是：“什么是商业？”想要由此领会商业的本质，先提出一种商业理论。这时人们才面对事实，而如果一个商号不合乎定义，就不把它算作商业。不过，应该把这样的一些研究者排除在纯粹的概念的国民经济学家的群体之外：他们虽然从定义开始，但是不是随后从定义出发进行演绎，而是专心致志于事物的定义和实事问题本身。只有在定义把教条或部分的教条放到概念或者本质的认识上的地方，才能谈到本来意义上的概念的国民经济学的做法。

就是这种做法也提出了重要的精神史问题。总的说来，它意味着中世纪的“概念唯实论”的某些运动在19世纪和20世纪初的复兴，然而

是在一种世俗化了的、非神学的并且从而大大改变了的形式之中。人们可能会问，这是如何发生的。但是，这里唯一含义深刻的原则问题是：概念的国民经济学的做法完成了什么？

逻辑学家们（像J．S．穆勒）偶尔宣称：每个定义都包含着一个公理。因而，定义表达了一个定律，它既不是可证明的，也不需要证明，因为它是自明的。这可能适用于数学的定义，但是不适用于经验科学正确地得出的定义。因为正如我们在第一篇中已经指出的，它们的定义应该表达实事研究的成果，因而应该以实事求是的分析为根据。

但是，如果在一门经验科学（如国民经济学）中，定义被推到了起点上，那么它们事实上就是公理。确切点儿说：假公理。因为它们提出的要求是：它们是明显的并且不需要证明，而实际上它们却不是明显的，同时又是未经证明的。这样主观的定义被用作演绎的前提，而结论的正确性则掩盖了这一点：这整个推论的方法都由于任意设定的前提而没有什么用处。例如，人们确定"经济"这个概念。一个说：这是"以持续地协调需要和满足的精神来塑造人们的共同生活"。另一个说是"根据对手段的权衡而把手段用于目的"。如此等等——行列长得望不到头。人们想 由这样一些定义出发来确定国民经济学的对象并推导出对事实问题的解答。人们没有觉察到，根据定义所作的演绎只能获得事先已经放入定义中的知识。每个人都在其日常经验中使自己产生了关于"经济"的想法。他把这个想法表达为一个定义，而他这时得出的一切成果都不是新的、科学的洞察，而是解释他过去（前科学地）对于对象所具有的概念。

斯潘把"社会"这个概念称为一切社会科学的中心概念，并且伪公理地、根本不看实际地、没有根据地宣布，只有一种"个人主义的"或者一种"整体主义的"社会概念才是可能的。然后他作出了他的有利于所谓的整体主义概念的判决，并且随之建立了一个体系，这个体系提出了大量的要求，但是实际上却只不过是阐发事先已经放入任意的社

会概念之中的各个原理。概念成了偶像。过去和现在都有许多国民经济学家以这个问题来开始对于货币 的研究：根据其本质，货币是什么，是否可以把它定义为“商品”或“汇票”。关于它的长期持续地争论必定不会有什么成果。在人们已经获得了有关经济的总联系和货币在这个总联系中的功能的印象之前，人们会如何确定货币的本质呢？而如果人们通过从一个这样把货币作为商品或者作为汇票的定义出发所作的演绎去着手解决货币的事实问题，那就尽管有一切表面上科学的严格性，都缺乏任何证明。但是，实际上就是以这种方式回答有关货币价值的形成或者金本位制的运转的问题的。

由于“概念的国民经济学家们”从事于根据作为定义而出现的伪公理的命题所作的演绎，他们就滥用了理性。这是他们的主要错误。（原则上康德已经说了为批判这种做法所必要的一切。但是，对于概念的国民经济学家们来说，《纯粹理性批判》是白写了。）从这个主要错误中产生了脱离实际和形成宗派，这二者总是与概念的国民经济学家们的出现相联系着的。

脱离实际 ： 有一个关于中世纪的修道士们的有名的故事：他们有一次在冬天讨论牛奶是否会结冰的问题，却没有产生把一碗牛奶放到外面的寒冷之处的想法，而是试图澄清寒冷和牛奶的概念和本质，以便由此得到对问题的回答。自然没有什么成果。当今日为数众多的概念的国民经济学家们争论比如说国民经济学与数量有关还是无关，并在这种争论中从经济的概念出发时，他们就正是这样做的。如果他们下决心观察一下经济上的事实 ，那么这个问题就正像关于牛奶结冰的问题一样，很快就会得到解决。但是，在概念的国民经济学家们那里，概念的反思挤掉了对具体的事实情况的观察。——而且同样无视了认识的另一面——理论工作的意义。对于概念的国民经济学家们来说，“理论”是一幢在科学地查明事实之前 就建立起来了的概念的大厦。他们没有认清一切经验科学的工作都首先必须使用日常的概念来工作，它只能通过提出实事问题、通过探究实事（而不是通过提出定

义）来克服这种日常经验。在研究的开始，国民经济学家还无权给出科学的定义。同时他们也没有看到，没有理论分析就不可能这样探究经济实际。概念的国民经济学家们的“理论”与对实事问题的真正理论研究彼此没有任何关系。

但是，如果既缺乏对具体的经济的观察，又缺乏理论工具，那就缺乏一切而不能认清实际。根本就没有认识到二律背反。这种做法是非历史的和 非理论的。可能经常存在着更深入地探究实际和超越查明个别的事实的愿望。但是，由于概念的国民经济学家们不是专心致志于事实，而是专心致志于概念，他们发现的就不是现实的构造，而是自己制造的与实际不再有什么关系的模式。他们不是在事实的表面上的混乱当中寻找和发现秩序和联系，而是除了 事实之外 还造成了概念的混乱。这样，这些国民经济学家们就卷入了繁琐无用的关于范畴和概念的争端之中（请只是想一下关于整体主义和个人主义的废话），而本身有着过于大量的问题的具体的经济生活却无人看到而消逝了。因为他们在 事物的背后 寻找事物的本质，事物本身 就脱离了他们，而最后剩下的只是空话。

形成宗派： 其他的一切都依赖于它们的、被推到首位的那些定义的任意性，使概念的国民经济学家们不可能达到一致的结果。他们的做法必然导致形成许多彼此敌对的阵营。因为这里处于开始处的不是确定事实情况和事实问题，也不是思想上对事实情况的分析，而是任意设定的定义和对词句的解释，对于这样一些置于首位的定义或关于本质的知识或者“理论”的信仰就产生于好感，而不是产生于理智。对关于“社会”或“国家”或“国民经济”或“经济”或“资本主义”的本质的某一见解的信奉不是从实际情况出发的，而是取决于个人的。宗派形成了，它以先知为首并有着少数的或为数众多的门徒。一个宗派把这个词、另一个宗派把那个词置于显著地位，而且每个宗派都给出了它的特别的解释。

所以，恰恰是宗派的形成和消逝也标明了最近几十年国民经济学的历史。新的先知一而再、再而三地出现，他们通过尖锐地发问，究竟到底什么是“经济”或“人民”或者“科学”的本质，而抱着表面上彻底的态度。他们感到自己是创新者，而没有觉察到，他们作为死板的模仿者而继续背着一个古老的错误。如果他们的命题合乎时代的潮流，那么他们就会取得一时的成就。但是，就像他们排挤了老的宗派领袖们一样，新的宗派领袖很快就会又同样排挤掉他们。No mina sunt odiosa（起名是讨厌的）。以信仰斗争的怨愤进行着宗派之间的斗争。词句和定义变成了标语口号，科学的气氛被污染了，非国民经济学家则有理由对人物和“体系”的令人不快的骚动摇头。对此已经经常表示了不满。但是，为了肃清形成宗派的弊端，我们必须知道，它是从哪里 来的。我们现在认识到，它产生于概念的国民经济学的基本错误。而只有在根除了这种错误之后，它才会消失。(9)

2．“可以从两种根本不同的着眼点观察现象世界。构成我们的科学兴趣的对象的，或者是对处于其在空间和时间中的位置上并处于其具体的相互关系中的那些具体现象的认识，或者是对在这些具体关系的变化中反复出现的那些现象形式的认识。研究的前一个方向专心于认识具体，更确切地说是认识个别，后一个方向则专心于认识各种现象的一般；因此，与这两个谋求认识的主要方向相适应，迎向我们的是两大类科学的认识，我们将简称其中的前一类为个别的，后一类为一般的。”卡尔·门格尔以这些句子开始了他对“社会科学的方法”（1883年）的著名研究，这些句子表达了整个这部著作的主要之点。根据他的看法，必须有两种完全不同的研究方式，从而也有两种科学来适应这两种认识目的：历史的 国民经济学的任务是“认识在其个别的联系中的各种具体现象”，理论的 国民经济学的任务则是“它们的相继次序的规律”、“交换、价格、地租、供给、需求的一般本质”。

这里不想讨论国民经济学研究在门格尔以前的实际发展已经在多大程度上准备了国民经济学（而且不仅仅是国民经济学）的这种分

裂，这种分裂怎样在国民经济学中起作用，它与李凯尔特—文德尔班的科学学说又是怎样的关系。在这里，重要的只有一点：不管是否受了门格尔的影响，实际上在国民经济学中都发生了理论的与历史的研究的分裂。门格尔原则上描述了很多国民经济学家是如何从事他们的研究的。一种"二元论"已经获得了广大圈子中的国民经济学家们的承认。"各种理论 科学的目的和认识对象是一般 ，是各种现象的一般；各种历史科学的目的和认识对象是经验世界的个别的 或者特殊的 面貌和特征。特别是涉及国民经济，两种认识目的都同样是有根据的。"
"区别这两种科学的，是它们的内容与经验实际的原则上不同的关系。理论科学随着它为完善自己而迈出的每一步而越来越远地离开经验实际，而历史的科学则在其进展中力图越来越接近那到处都已经个别地存在着的实际。"（A．阿蒙）换言之：理论家把历史的一个别的东西让给历史的国民经济学家，而历史的国民经济学家则把一般的东西让给理论家。每个人都力图用他的方法达到他自己的认识目的。

只有通过充分认识这种二元论已经和正在造成的严重危害，才能克服这种二元论。众所周知，较新的科学理论并不追随门格尔、李凯尔特和文德尔班；它不赞成据说是有着不同的认识目的的各种科学的分裂。因为只有一个 真实的世界，而认识这一个有着其重大问题的世界是一切科学的目的。分裂是字面上的，它在书本中起作用，但它不是实际的、对世界本身有意义的分裂。——但是，我们不谈对"二元论"的这种科学理论的一哲学的批判。我们完全局限于经济问题。

这里适用这条原理：只要真的造成了理论的和历史的国民经济学的分裂 ，问题就不会得到解决 。没有达到科学的经验，科学也没达到它的目的。一个例子：我们经历了1929—1933年的世界经济危机，并在危机中经历了许多种货币单位的崩溃。因此产生了重要的科学问题：怎么会发生价格的惨重剧降、失业和生产的缩减？根据二元论的做法，历史的国民经济学家描述德国、英国和其他国家的事实，叙述德国的货币在这些年中的命运，查明失业并叙述农业、制铁工业、煤

炭工业等等的境遇。因此，它描述具体的东西。理论的国民经济学家阐明货币理论、工资理论和有关生产控制的理论。因此，它致力于一般的东西。——最后达到了什么？非常少。并没有解答那些提出来的问题，即有关这个时期德国、英国和其他国家中价格急剧下跌、失业和生产下降的原因的问题。因此，缺少主要的东西。没有认清具体的经济过程，因为不是在其关联中认识它。门格尔说到，历史的国民经济学家应该确定"彼此的各种具体关系"。他不能做到这一点。他究竟应该怎样用他的历史的方法去发现价格下降、失业和生产缩减的各种关联以及所有这些具体现象的各种具体原因？他看到的是事实的并列，这些事实的同属性仍然不可能用他的研究手段去认清。而一个理论，它力图研究货币、劳动市场和生产的各种现象的一般的东西，但是却不对准认识真实的 世界，这样的理论又有什么用处？L'art Pour L'art（为艺术而艺术）。存在着一种没有成果的并列，而在这样一个生命攸关的问题面前，两种科学——历史的和理论的国民经济学都失败了。

第二个例子：从上个世纪末以来，德国的卡特尔和卡特尔政策在经济过程的进程中变得重要起来了。科学尽力描述卡特尔，描写它们的创立、它们的命运、局外人和顾客们的作用。因此，它描述了具体的经济现象。此外我们还拥有一种垄断理论，它试图研究各种一般的关联。二者（历史和理论）并列地进行着，只有少数国民经济学家力图把二者联结起来。但是，恰恰是因为缺乏合作，对具体的卡特尔问题的科学探讨就多半是不能令人满意的。因为在二者的结合中才产生了对具体的、起因于卡特尔的影响和卡特尔形成所依赖的各种要素的科学认识，因而总的来说才产生了对这个事实领域的各种真实的联系的科学认识。

除了这两个例子之外，还可以举出所有那些我们在第一篇中列举过并由以出发进行推论的情况和问题：如果历史的观察和理论的思维不互相结合，就没有对日常经济生活的认识。不把二者结合起来，就

不能解答看起来是最简单的具体问题——甚至不能解答为什么这块地上种麦子这个问题。

必须特别强调地说到这一切，因为最近几十年中历史的和理论的研究之间的鸿沟变得越来越宽。同时存在着两种类型的国民经济学家，他们说着如此不同的语言，以致他们不再能互相理解，而且两种人光靠自己都不能认识实际的经济过程。

主要是许多较新的理论家们 扩大了这种分裂，因为他们在形式上使理论装置精美的情况下失去了与经济的和其他的历史事实的联系。现代的经济理论产生于这种追求：克服当时的国民经济学的脱离实际。维塞尔说过，就二者都屏弃"抽象推论"的理论而要向事实推进这点来说，历史学派和现代的理论国民经济学是极为近似的。当他这样说时，他是完全正确的。应该重新分析同样基本的事实状况并这样理解事实上的经济。这里存在着创立现代理论的决定性的冲动。这种冲动虽然在一些理论家那里还继续活生生地保留了下来，并且就是在最近几十年中也把现代的研究导向了新的成就；但是，在其他许多理论家中它就不再起作用了。他们事实上是以"每一步都越来越远地离开经验实际"的方法从事于理论。凯恩斯曾经谈到一位现代理论的创立者——马歇尔："他想踏入世界的大车间；他想倾听它的喧闹，区别不同的声音；他想讲实践家的语言——却用一个极为精明的天使的眼睛观察一切。他这样努力争取做到密切联系实际的营业生活和工人阶级的生活。"但是可惜，当凯恩斯补充说："他以一种不是他所有的学生都理解的强烈程度感觉到了这一切"时，他说得是正确的。

许多理论家不再感觉到具体问题的刺激和历史事实的压力了。经济理论的逐渐增加的数学化起作用的方向是同样的，虽然它应该不是这样起作用。尽管它的探讨具有形式上一逻辑上的正确性，它们与实际的经济很少有或者没有关系。并不罕见地与它联系在一起的是真正的经济一理论思维的衰败。而古典主义者们比许多现代的理论家更好地掌握了这种思维。纯粹思维脱离具体的对象的倾向，今天可以强烈

地觉察到；忽视历史上的事实情况并把它们让予历史学家们时的那种轻率，令人大为吃惊。为什么国民经济学的理论在说明现实的具体问题上没有做到它应该做到的事情，为什么收益与理论文献的膨胀不相称，理由之一正在于此。有必要重新思索，否则就会发生一种趋向经验主义的反动，这种经验主义就像例如在美国可以清楚地观察到的那样，简单地要求描述相当大量的事实。但是，思索所用的思想方法，不应该是这样一种不能在其关联中把握实际的经验主义的方法，而应该是那种认识到并克服了二律背反的国民经济学的方法。(10)

3．理论的和历史的国民经济学的二元论造成了对实际经验失去把握的危险，这早就被感觉到了，但是却没有得到清楚的论证。施穆勒已经批判了门格尔关于两种认识目标的命题，并认为认识方向的区分虽然毫无疑问地有一定的理由，“但是不能把这种对立理解为一个不可逾越的鸿沟”。施穆勒和其他许多同情他的国民经济学家们过去和现在都想要有一个 国民经济学。在这一限度内我们必须完全同意他们的意见。

但是问题在于，他们想怎样 做到这一点，他们是否 显示出了从其关联中事实上把握实际的经济的能力。问题又不在于一个人物，而在于一种研究方向，在于一定的一种科学思维，这种思维远远超出科学之外而扎下了牢固的根。

施穆勒在他与门格尔的讨论中说过：“叙述的科学为一般的理论做了准备工作；因为各种现象是根据一切主要的特征、变化、原因和后果来描述的，这些准备工作就会更为完备。”因此，有必要“首先并主要是增加、激化、改善观察，靠着一切种类的较广泛、较好的叙述性的经验材料的帮助来改善对各种现象的分类、概念的形成，在其整个范围内更清楚地认识各种典型的现象序列和它们的联系、各种原因。如果在一门科学中有时主要是叙述性地行事，那么这绝不是对理论的忽视，而是它的必要的基础”。所有国家的经验主义的国民经济学家们过去和现在都总是按照这种主张行事，无论他们是更多地用词句来描

写过去或现在的事实，还是他们作为统计学家试图用数字来描述各种事实。关于过去和现在的个别手工业部门、工业部门、个别的工业工厂、农业或者关于某些国家的社会关系的大量著作是受这个想法支撑的：通过对事实的收集和分类、通过描述各个经济局势最后达到一个称作理论的总图像。经验主义希望这样去达到对于具体的经济的认识。它想要是"现实主义的"。

然而科学史——而且不仅是国民经济学的历史——证明，经验主义认识不了实际。只需想一下1870年到1930年间的德国历史学派的命运。这个学派产生于想有力地探究经济实际的合理追求，而它实际上却造就了这样几代国民经济学家：抱怨他们脱离现实是有根据的，无论如何比起对于古典时期来说有远远大得多的根据。这不是偶然的。绝不是没有完全实施经验主义的纲领导致了它的失败，而是经验主义必定 不能认识实际。为什么？

第一，就像总地认识实际的世界一样，只有提出问题的人 才能认识经济实际。只有首先提出了一定的问题，收集资料和观察事实才能够有意义。研究例如俾斯麦时代的德国历史的历史学家，必须询问地、不断提出问题地向前推进。材料的堆积意义很小，没有看清行动着的人们的动机和历史实际的各种关联。植物学家询问地 研究实际的植物：它的结构如何？怎样供给营养？怎样繁殖？他由此理解了实际的植物。当他单纯地描绘植物时，他提供的是事实的单纯并列。国民经济学家也是这样。经验材料不是经验。比方说如果研究一个山谷的经济，那么他接近实际并不是通过他搜集有关土地和人们或有关地质的、技术的、地理的、法律的、政治的和经济的事实的材料。他必须问着前进：为什么正是在这儿产生了棉纺厂和棉织厂？为什么各种工资比较低？为什么在农业中充满着小的和最小的厂家？为什么木材业收益低？这些问题产生于日常经验。在对答案的探求中，他有理由指望得到一个这个山谷经济的图景。而在这件事上，在研究的进程中则不断产生新的问题。

但是，正如经验主义流派的无数著作所表明的，经验主义不走这条路。它想让实际像它所存在的那样全面地给自己留下印象，并想观察、描绘、描述实际；它想堆积有关气候、土壤、人民、法律和经济的材料。对它来说，问题并不处于开端上。

第二，正如已经证明了的，就是为了能够回答提出的那些问题，也需要理论的工具。经验主义也无视了这一点。它指派给理论一种完全不同的职能。科学应该从搜集事实出发，并且在认识了它们的关联之后 逐渐推进到理论。施穆勒谈到一切科学的"跟上时代而变成尽可能演绎"的欲望，并且反对过高地评价各种社会科学中的个别或特殊。因此，他认为经济的一个一般的图像是可能的和必要的，这种图像产生了理论。他在他的《研究》第一百卷的前言中写的话是很具特征的："经济和管理史的著作占统治地位，没有一册属于理论的国民经济学。反对我的人会说，这是因为我不重视它；我回答说，这是因为我把它摆得太高。"

因此，认为施穆勒及其追随者们不是"理论"的反对者，而是它的朋友的人是正确的。只是必须明白，经验主义的这种"理论"有点完全不同于那种为达到科学的认识所必要的理论。——正如已经证明了的，为了发现经济的各种关联，有必要一开始就以一般的形式提出经济过程的各种问题，并开始从理论上探讨它们。例如，如果要说明美国内战期间及其以后美元贬值的过程或者1914年到1923年间德国马克贬值的过程，认清汇率的恶化、各种商品价格和工资的上升、生产、对外贸易关系和货币数量的变动之间的关联，那么就有必要为此获得和使用理论原理。但是，经验主义却相信能够通过描述 各个事实而找到各个事实的各种联系，并且在逐个描述了为数众多的货币贬值之后最终推进到"理论"。可以这样解释这种尝试的失败：关于这些年中美国和德国的商品价格、货币流通、对外贸易、国家负债、农业和工业的生产过程的一切确证都没有容许认清各种事实的联系。因此，施穆勒关于科学应该在得出理论之前 就根据原因和后果来描述各种现象的

要求，是完全行不通的。缺乏为此所不可缺少的工具。它是这样得到解释的：经验主义的国民经济学搜集了大量事实，但是却没有从其关联当中认清经济实际。

第三，按照施穆勒的话，理论"从日常和历史事件的成千种不同的过程的经验而上升为一般和典型"。但是，这种"理论"是一种海市蜃楼。它应该描述具体，却又具有一般的性质。这种"理论的"图像应该包括不同时代德国、英国、美国的各种最重要的自然的、政治的、经济的、技术的事实，然而又是一般的。人们徒劳地思考着，这样一个非历史的并且因此是不正确的实际的图像应该具有什么含义。这是一个从来没有绘出过、也永远不能够绘出的图像。创立这样一种理论的要求同时表明，没有认清重大的二律背反，并且没有理解真正的理论思维的含义。在经验主义的国民经济学的时代，尽管有对理论的所有友好言词，也必定会误解真正的理论研究的目的，败坏进行理论分析的能力。

从所有这一切中得知，为什么任何一种经验主义、甚至统计式的经验主义，都必定没有而且也将不会深入到具体的实际之中并从其联系之中认清它。每一个经济上的事实实际上都只是总的经济联系的一个部分过程；而对这种总联系的盲目无知，则标志着它所有的比较老的和今日的代表们的特征。就这一点而言，它的推进总是意味着倒退到古典国民经济学的后面。它不能超出对没经分析的事实的搜集；它的观察和思考是一点一点的，并且由于无视了一切经济活动都处于其中的意义关联而是"不现实的"。但是，因为它不能有把握地回答提出的各种问题，它就一再依赖于日常经验的解释的尝试。由此产生了许多经验主义的国民经济学家们面对着利益相关者的看法和意识形态的那种没有把握和不坚定。(11)

尽管概述过的这四个国民经济学的思想流派是如此不同，而它们的科学级别也是如此不同，它们却都没有认清或者没有完全认清重大

的二律背反。但是，另外的一种做法却从重大的二律背反出发；正因为如此，它有理由要求得到特别的注意。

第二章　经济阶段与经济风格

Ⅰ．做法

基本的思想非常简单并且因此而给人以深刻的印象。人们试图查明一切历史形成的“相位”、“状态”、“阶段”，并且想为每个个别的相位或阶段提出一种理论，这种理论应该只是恰好说明这个 相位或阶段的日常经济生活并且只对这一个阶段或相位具有适用性。例如，卡尔·毕歇尔就是这样为他的“家庭经济”、“城市经济”和“国民经济”三个阶段的每一个都要求一个经济理论。按照他的看法，中欧和西欧的各民族都经历了这三个阶段。他这样说道：“提出这样的经济阶段属于方法论上的各种不可缺少的辅助工具；的确，它是经济理论能够使经济史的各种研究成果为自己服务的唯一道路。”

单个地说，创立经济阶段的整个总体的动机是很不相同的。在19世纪，它们产生于当时一切科学的指导观念：发展的观念。李斯特、克尼斯、罗雪尔、希尔德布兰德、舍恩贝格、施穆勒、毕歇尔、桑巴特只是那一大群把一切经济实际都看作一个发展过程的人中的少数几个名字。克尼斯谈到贯穿于历史方法的政治经济学的所有部分的一个相对性规律 。据说在发展的进程中一切都在变化：人、各种法律的和经济的制度、国民经济学观点的可用性和经济政策要求的理由。因此，发展的事实总是表现为基本的事实，而对发展的研究总是表现为国民经济学的基本任务。它被以合乎时代精神的方式来理解。这意味着：人们相信，必须寻找发展过程的典型的基本形式或规律性。罗雪尔说过：“各民族大体上按照其发展的各种规律可能同样是与各个个人的各种发展规律同类的。”而当时确信，除了构造阶段以外，不能更好地掌握发展的这个有规则的或有规律的序列。这样一些发展模式早就

引起了批评。但是，这种批评本身却附着在发展观念上。1852年克尼斯已经写道："正像我们首先就是在弗里德里希·李斯特和他的继承者们那里还形象地看到的那样，关于各民族的经济发展状态的完全一般的老框框有理由地失掉了信誉；人们一定会很快就认清它们的抽象的基础、预期理由的错误做法、各种一般公式的徒劳无益。"克尼斯警告地这样继续说道："但是，我们急切地想要警告提防对要在这里解决的任务的重要性估计过低。无疑地，只有通过研究历史的发展，得出国民经济的发展规律，我们才能够达到充分地理解现在的经济情况、我们运动的方向。"——当毕歇尔说，阶段论是以"关于经济历史发展的有规律的过程的一种统一的观点"为基础时，他说得完全正确。

在20世纪，这个研究方向的工作跨入了一个新的第二阶段。这时，与科学中的普遍运动相适应，发展的观念有点儿退到次要位置了。"注意力不是放在阶段的顺序、它们的关联、一个产生于另一个的发展。首先追求的是描述经济生活本身的各种区别"（斯庇陶夫）。也许可以把研究的新阶段称为构造"经济风格"的阶段。人们试图确定例如古代的或中世纪时期的或最新时代的那种或那些经济风格。更多地看到的不是依次相继，而是同时并存。因此，对于比较旧的经济阶段研究，发生了目标设置上的一定变动。此外，人们不想像阶段的构造者们那样从对于整个欧洲历史进程的一种总的看法，而是想从研究各个时期和民族，从而可以说是从下面达到各种经济风格。应该构造出这样许多经济风格，以至于历史实际得到了充分利用。在一些着眼点之下，阶段和风格的这些区别可能是令人感兴趣的：它们对于在这里处于中心的那个问题 却并不是决定性的。经济阶段和经济风格二者都是经济的历史形成的概要 。或者如斯庇陶夫所说："风格和阶段是在不同的目标设置下构成的。但是客观上，各种创造出来的阶段的成果却在最大的程度上服务于构造风格的目的。达到两种目标设置的手段本质上是同一个：历史的经济生活的概要"。于是构造风格和阶段的各种成果也就那样的极为相似。例如斯庇陶夫所提出的风格顺序"家庭经

济”、“城市经济”、“地区经济”和“国民经济”，与一些较老的阶段构思就没有什么值得一提的区别。

无论是“阶段”还是“风格”，所有的概要都应该服务于克服重大的二律背反。它们的创造者们或多或少明确地想要这样做。它们应该构成理论分析的基础，而且是一个现实主义的基础。因为这些类型的每一个都应该是历史实际的反映。类型应当描绘出图画，这些绘画使个别退居次要位置，以便由此使具体的、历史上的经济的各种根本特征更为清楚可见。人们把个别的东西让给了经济史学。桑巴特的各种“经济体制”应该“不是在其抽象的思想形式上，而是在其具体的历史确切性上”把握经济。例如，“资本主义”的经济体制应该复述具体的经济生活。毕歇尔虽然意识到了，“城市经济”和“家庭经济”的要素还是进入了今天的“国民经济”的时代；但是他却这样说过：一种 方式的经济活动，即国民经济的方式占统治地位。据说它在同时代人的眼中是正常的东西，而恰恰是这个正常的东西描述了“国民经济”的经济阶段。而这时就展示出一个广阔的、诱人的前景。应该为每个阶段、每种风格创立一种理论：一种时代特有的、合乎时代潮流的、有着在时间上有限的有效性的历史的理论。较老的人们已经要求了它。克尼斯宣称，每个经济阶段都相应地有理论的一个阶段。据说由此就克服了古典时期的“绝对主义”；据说对于有着其制度的它的 时代，古典主义可能说得对，但是它更大程度的要求是没有根据的。从根本上说来，今天的人们想要的也不是别的东西。无论各种阶段或各种风格在细节上都看起来如何，无论是使用“早期家庭经济”、“手工业”、“资本主义”的顺序，还是使用“家庭经济”、“城市经济”、“地区经济”、“国民经济”的顺序，总是产生出为每一个经济阶段或每一个风格构造一个理论的任务。因为每个阶段和每个风格都应当是实际的写照，沙林、斯庇陶夫和其他许多较新的人以它为基础创立的理论就被称为“直观的理论”。人们有时试图在它们前面放上一个关于“不受时代限制”的经济的理论，或者一个“形式的”理论，这种理论应该说明那些不经受历史变化

的现象。但是，大部分经济现象是 可变化的，而人们想通过直观的理论来熟悉它们。也无论这些想法的流露在细节上可能如何：似乎指出了一条克服二律背反的道路，消除了历史与理论的对立，保障了对经济实际的理解。

这种看法远远地传播到阶段或者风格的真正构造者们的圈子之外。它也绝不是一种限于"历史学派"的代表者和一系列的经济史学家们的意见。认为可以通过划出概要而把理论的探讨引向历史的多样性，这是一种看法；尽管有一切细节上的变化，这种看法还是被许多人简直当作是不言而喻的而接受了下来。这种主意表达了二律背反的这种 解决。就是那些历史地思索的国民经济学理论家们，通常也把研究当前的经济阶段或经济风格看作他们的任务。甚至那种完全没有被历史形成的多样性触动过的理论家们，可能也会这样回答他们到底研究什么这个问题：他们以当今或最近10年或资本主义的经济形式为基础。据说，如果时代变化了，那么恰恰是理论就必须改变。据说每一次的当前状况恰恰总是特别地重要。他们会补充说，在一个社会主义的经济中，理论必须相应地改变——正像例如在法西斯主义的经济宪法的法律变革之后，意大利的理论家们竭力争取适应新的经济风格而创立一种新的、法西斯主义的、适应政治形势的经济理论。这种现代的理论家们与各种阶段和风格的设计者们的区别仅仅在于：现代理论家们的兴趣更强烈地集中于当代及其经济风格，而过去的经济则相对地退居次要位置。但是，到处都以这个想法为基础：每个时代都需要有它的理论和它的国民经济学，国民经济学的任务在于适应经济的形成。(12)

因此，我们面临着一个重大的问题。可能用这种方式去解决二律背反并理解经济实际吗？描述这条道路是很容易想到的；但是它通向目的吗？问题不在于阶段和风格学说的这个或那个说法是好还是坏，比较好还是比较坏。也就是说，我们不问是桑巴特的还是舍恩贝格的、毕歇尔的或斯庇陶夫的"经济体制"或"阶段"或"风格"是有用的。我

们问得要激进得多。到底 是否有可能以这种方式，也就是通过构造概要和创立合乎时代潮流的理论而达到科学的经验？如果能够——那就好。那我们就必须参加有关构造这样的概要的各种个别问题的讨论。如果不能——那就有必要完全转回来，寻找一条新的道路。

II．该做法批判——第二个主要问题

应该在批判之前先作一个术语性的评注，但是它不仅仅在术语上是重要的。人们惯于把这些经济阶段或经济风格称为“理想类型”。错了。因为人们想用这样的类型来从其具体形态上重现真正的实际，对它们就只有一个 恰当的名称：“现实类型 ”。现实类型“城市经济”或现实类型“资本主义”应当描述一定时代一个国家经济的真实状况。正像名字所表明的，理想的类型或理想类型不是真实的实际的映像。以后我们将详细思考，如何获得它们，它们是什么并且服务于什么。原则上它们与各种现实类型完全不同。我们的研究将表明，在国民经济学的认识过程中，是否能够和如何能够需要现实类型和 理想类型二者作工具。但是应该怎样才能搞清楚这些，如果持续地把两种类型混为一谈，给逻辑上完全不同类的构成物起同样的名字？今天人们既把现实类型、也把各种真正的理想类型都称为理想类型。——必须把绿的叫做绿的，红的称为红的；把绿的和红的一起称为绿的是不行的。正是应该这样区分开那两种类型。

在我们这本书的进展中才会完全清楚地显露出理想类型和现实类型的对立。但是，这个提示在这里已经是必不可少的，因为不能使用一套很快就证明为腐朽的概念装置去工作。然而，就其内容来说，后面的批判争论也仍然适用于那些还不能下决心抛弃那种旧的、坏的术语的人。(13)

*　　*　　*

事物本身决定了应该针对这种做法而详细地提出的各种问题。这种做法想通过造成经济阶段和经济风格来描摹 历史的实际，并且想由此为理论的 分析奠定基础。因此就产生了两个问题：这些类型能否描述过去和现在的经济实际（A和B）？而第二：这些类型提供了一个可以在其上进行理论研究的基础吗（C）？

准确地说，第一个历史问题又是分裂的。我们刚刚说过，主要是两个动机促使这样一些类型的构造者们去进行他们的工作：他们想用这些类型来描述发展的顺序，或者他们想在击退了发展观念的情况下塑造同时 存在的类型，这些类型过去和现在实现于经济之中。能够用阶段的一个序列来描述具体的经济形成吗（A）？此外，与此无关地，可能每次总是用这样一个类型来再现一个时代和一个国家中的具体实际吗（B）？后一个问题对于我们明显地较为重要。

A．发展阶段

对一个经济阶段序列能否描述历史的形成这个问题已经 作出了裁决。必须对它作否定的答复。

1．上个世纪的所有这些阶段构思者都从历史图像的某个一定范围出发。19世纪起先只把最近的大约3000年视为“历史”，后来则随着在美索不达米亚和埃及的各次发现和破译而把这幅图像又拓宽了几千年。虽然人们当时也研究所谓的未开化民族和人的所谓原始状态，以及它们的经济和经济形式；但是，人们在基督出生之前的几千年寻找真正的历史的开端。与此相反，20世纪的最初几十年简直是革命性地扩展了历史的图像。在史前史研究、民族学和历史研究的合作下，视野在时间上 扩展了几十万年，在空间上 则扩大到了整个地球。从这个真正世界历史的观点看来，最近几千年的欧洲历史好像是短暂的、尽管也是无与伦比的一瞬，它的各种影响还是不可忽视的。正是欧洲这最近的几千年，对19世纪的历史学家显得好像是全体，或者是唯一根本的东西；我们现在却把它看作是一个巨大的总体的一部分 。与此同时也更清楚得多地显露出文化的没落、显露出退化和重叠；对于它们，构思的各个阶段的不可逆序列完全失灵。而且，即使不能精确地查明各个没有文字记载的文化的经济秩序结构，那也可以清楚地认识到，它们处于很不同的自然、社会和政治环境中，必定是很不一样的。于是毕歇尔和其他的国民经济学家们想把他们的历史发展序列仅

仅应用于希腊—欧洲文化圈。但是，划界的狭窄对于他和他的同时代人们来说似乎并不那么重要，因为人们相信，由此已经说明了真实的历史的发展进程。但是，一旦新的、扩展了的历史图像取代了旧的，就会感到局限于少数几千年的我们的经济文化是一个明显的缺陷。(14)

2．然而，所有这样的经济阶段即使对3000多年的欧洲经济史来说也是无用的，而它们主要是为这段经济史构思出来的。连它们要求的那种有限的效力它们也无权得到。这是一个更广泛的、重要的、有力的批评性的异议。正是它们想说明的那些历史事实的序列不能被装进发展的框框中去。

例如，现在我们知道，在基督之前的第三和第二世纪时，古代经济在经济制度的形成、远距离贸易的范围和效率能力上都达到了顶点。首先是在地中海东边的各个地区，在亚历山大的部将们建立的诸王国中，发展起了一个极有效率的、劳动分工的经济。从那时起，这些逐渐并入罗马的世界帝国中去的国家在经济上陷入了一个长期的衰落过程。个别皇帝的坚决的振兴尝试没能持久地阻止这一衰落过程。“后期罗马帝国的经济生活的基本特征是逐渐的贫困化”（罗斯托夫采夫）。如果我们把比方说希尔德布兰德的著名发展模式（自然经济—货币经济—信用经济）应用于我们文化的这个长时代的话，那我们就必须把它倒过来，以便它不与实际的过程完全矛盾。在基督以前的第三世纪中，在托勒密王朝的埃及存在过一种银行业，也就是所谓的“信用经济”，它在以后几个世纪的过程中萎缩了。就是基督之前第二和第一世纪的罗马银行业也在帝国时代消失了。但是，事情并不停留在从“信用经济”到“货币经济”的退化上。在我们的纪元的最初几个世纪中，就连货币经济也在历史的进一步进程中崩溃了。在基督之后的第三世纪中，铸币流通被挤回到经济的狭小领域中，而所谓的“自然经济”又成了经济活动的正常形式。希尔德布兰德认为，在逐渐的过渡中，总是从较低的形式中发展出较高的形式，而老的东西则逐渐被新

的所战胜。在这500年的过程中显出的是相反的事实：较原始的形式取代了较高的形式。就是毕歇尔的发展模式也失灵了，并且必须被倒过来，以便不陷入过于根本的与事实的矛盾之中。基督之前第三世纪的希腊化各国已经达到了“国民经济”阶段。在紧接着的几个世纪中开始了退化的过程。贸易衰落了，劳动分工的活动半径缩小了，而城市则萎缩了。在基督之后第三世纪的进程中，广阔到任何可能程度的广阔领域的大部分地区中的农民退回到了“家庭经济”中，几乎每座庄园都在相当大的程度上以自己的生产满足它的需要。经济上的退化，而不是“发展”，是这500年的基本特征。不是短暂的插曲，不是迅即被克服的退步，而是一个长期的过程——就像从1400年到今天这样长的时间。一个具有世界历史重要性的衰落过程，直到我们的时代它还在继续起作用；仅仅是它就表明了发展说和阶段说的错误。(15)

第二个 几世纪之久的、痛苦的、直到今天还有影响的退化的情况离我们还要近些，它同样证明了发展阶段说的荒谬性：事实驳斥了那种传播的看法，即地域广阔的“国民经济”或“资本主义”，是从为地方需要进行手工劳动的中世纪的“城市经济”直线发展出来的。在盛期和晚期中世纪存在着包括了欧洲并且延伸到亚洲和非洲的地域广阔的劳动分工。经济生活的组织者和支柱是远距离贸易商们，他们常常同时作为中间商而让从属的工人们为他们工作。例如，在上德意志的城市，如累根斯堡、奥格斯堡，并且首先是在乌尔姆进行的大规模的粗斜纹布生产，需要从叙利亚和塞浦路斯经过威尼斯来的棉花，这些棉花销到西班牙、法国、北欧和东欧的国家。远距离贸易商—中间商—城市贵族从经济上、通常也从政治上领导着中世纪的重要城市，他在经济上影响的区域不是他的城市的较近的近郊，而是欧洲的广阔地区。中世纪大城市的高度文化不是在一个地方性的城市经济的狭小基础上生长起来的。而且就是在成千上万的许多小城市中，也不存在城市经济。它们太小；以致不能在它们之中发展起一切必要的行业。有一些隶属诸侯管辖的城市，它们通过供应农产品而从远地购进许多必

要的手工业产品，并且由此也卷入了“中世纪的世界经济”，就像人们夸张地说过的那样。像毕歇尔、施穆勒、贝罗或桑巴特所描绘的那种盛期和晚期中世纪经济的情景，已经证明是错误的。“大约在15世纪中叶，欧洲已经在相当大的程度上从经济上统一起来了。欧洲的大部分国家处于经济上紧密的交换和流通关系之中，而在那可以视为‘欧洲经济’的构造内，存在着交换特别活跃、相互的结合特别紧密的部分地区——地方性的经济单位和市场区域，它们在生产和需要上互相补充。”“佛兰德成了欧洲的世界市场；地中海、北海、波罗的海和中欧的体系在那儿结合并交错排列。作为为了出口而生产纺织品、金属制品和武器的主要地方，英格兰、下莱茵、北法国、南德国、萨克森地区以及上意大利和中意大利成了明显的手工业地区”（克莱门斯·鲍尔）。

这个时代结束于16世纪晚期。欧洲的经济区域分裂成小块；过去的大规模的劳动分工缩减了，依赖于这种分工的许多生产部门随之缩小。首先是现代国家的形成强迫造成了这个痛苦的、长期持续的瓦解过程。现代国家有其新的权力目的，它在世界市场上发现了斗争的舞台，这些斗争是用禁止进口、禁止性关税和其他重商主义贸易政策的武器进行的。在欧洲西部，在英国、法国、西班牙，16世纪已经成功地建立了广阔的专制主义国家，那里至少还留下了比较大的经济区域，殖民征服更扩大了这些区域。在德国或者意大利就不是这样。在德国，旧的帝国分解为数目众多的区域性国家。由于分裂为一些最小的经济区域，这个萎缩过程在德国特别强烈和持久。当时肯定没有从“城市经济”上升到“区域经济”，而是破坏了欧洲的经济统一。分工的欧洲经济的主要支柱——城市，尤其感觉到了它的这一崩溃。商业和手工业生产过去的巨大中心，如布鲁日、吕贝克、纽伦堡、威尼斯，失去了重要性。富格尔和韦尔瑟时代奥格斯堡的宏伟成就更多地是个尾声，而不是开端。市民阶层的经济、精神和政治视野变窄了。许多人称呼的16世纪的“早期资本主义”，实际上是一个经济时代的晚期。这个退化过程又不是一个短暂的插曲，而是一个长期持续的世界历史

事件；不理解它，甚至就不能理解19世纪德国的政治和经济发展以及当前德国的生活。“但是，有鉴于此，也正是为了描述德国的历史，就更有必要再达到无成见地评价较早的各个世纪，摆脱那种假的发展历史。这种发展史认为，因为德国经济的活动和精神在1700年前后显得很小，以前的一切就必定更小。正是在这个方向上，著名的阶段论起了特别有害的作用”（罗里希）。[(16)]

恰恰是所有的发展和进步模式都是不行的，不管它们源出于谁。施穆勒说，在发展的过程中经济合作体在居住的面积和人数上都逐渐地变得越来越大；当他这样说时，他就忽视了那些长久的、重要的退化时期。而当桑巴特想确认从中世纪早期的家庭经济经过手工业式经济的时代到现代资本主义的一种逐渐的发展时，就是他也错了。基本的观念就是不合适的 。这样的发展教条和阶段说所起的作用，就像一架歪曲了地方的景象的眼镜；我们必须丢掉这架眼镜，以便看出景色是 怎样的。

B．经济秩序——而不是经济风格

兰克曾经要求，不应当根据“由它产生出来的东西，而应当在其存在本身中，在其自己本身中”对每个历史时代作出判断。我们确实应当这样。谁在历史当中只寻找发展的线条，谁就会冒这样的危险：把较早的时期只看作较晚的时期的先导，把14世纪看作15世纪的先导，18世纪看作19世纪的先导，而不是看作在其存在本身中的个别的时代、个别的人和历史事件。然而，经济阶段说不仅想描述发展，还想统一起来描绘一个时代的经济存在：例如把古代经济描绘为家族经济，把盛期和晚期的中世纪经济描绘成城市经济。这就产生了这样是否可能的问题。而因为在斯庇陶夫含义上的“经济风格”学说使发展因素退后了，就只容许对它提出这个问题。能够用像“自给经济”或“家庭经济”或“地区经济”或“资本主义”这样的现实类型来在其具体的历史确切性上描摹某个时代的经济形式吗？现在必须回答的这第二个问题，比第

一个还要彻底，因为它问的是，到底能否用通常的类型理解和描述历史生活。

就是在这里，想在方法的反思中寻找答案也是没有意义的。必须依据作品来判断做法，以便解答问题；而且也只有研究历史上的经济本身才能作出裁决。

1．历史的事实

我们从古代和中世纪世界中的一些事例开始。并且作为例子，我们首先选出奥古斯都时代的罗马世界帝国；从这里再挑出那两个当时在经济上领先的区域——埃及和意大利。在埃及还适用那古老的原则：土地属于国家，农民们则是国家的佃户。农民在国家官吏的监视和命令下在强制性的协会中劳动。只有得到了政府允许他们才可以自己出卖食品；否则他们就必须把大部分产品交给国家的仓库，再由这些仓库出售这些产品。最早的那些罗马皇帝曾经试图在埃及也造成一个独立的私有地主等级。他们因此延续了托勒密的政策。但是，农村的人民群众继续生活在隶属于国家的各种旧的关系之中。许多土生土长的手工业者、商人、车夫和水手也同样如此。他们也经常被联合在由国家的官吏们领导的强制性社团之中。除了受束缚的农民经济这个部门之外，另一个以亚历山大为中心的、主要是希腊的部门占据了一定的空间。在那里工作着较大的私营手工企业、具有广泛的联系的贸易商号和船运企业。但是，这个交换经济的部门与老的、包括居民大众的国家垄断一集中领导的部门相比在数量上很小。

当时意大利的经济秩序显示出一种完全不同的景象。在意大利的农业中，与过去遗留下来的较小的农民田庄相并列，大庄园和中等规模的企业发展了起来并占了大部分的面积。农夫们以不同程度与市场相联系。这种联系旧的小农家院仍然最少，例如它们通常在家里自己生产织品，但是凭着出售的油和葡萄酒从商人和手工业者那儿购入其他消费品和农业器具。中等的和大企业为市场工作得更多。它们因此

更紧密地卷入了交换经济，并且更牢固地以理性地生产能够销售的农产品为专业。在城市手工业中中小企业占优势，它们部分地使用自由的工人，部分地使用不自由的工人。类似行会的组织没有有规则地限制各个企业的独立性。

在公元后第一世纪的过程中，独立的农民几乎完全从意大利消失了。表示前一个时代特征的那种由奴隶耕种的中等规模的和大的庄园也退居次要位置。从这时起意大利的土地就不是由它们、而是由庄园上的小佃农们耕种；这些小佃农们是部分从属于皇帝、部分从属于私人所有者的一个小阶层。有着新的社会和经济问题的另一种土地耕作形式就这样给意大利的农业、并由此给意大利的整个经济打下了它的烙印。形成了世袭隶农经济。在意大利产生了另一种"经济秩序"。寻找既描绘奥古斯都时代、又描绘哈德良时代的意大利经济、也描绘比如埃及经济的一个"风格"，这是非历史的。

又过了200年之后，在第四世纪初的戴克里先和君士坦丁时代，罗马帝国的经济秩序具有下列主要特征：一种半国家的经济经营取代了私人的经济经营。虽然存在着私有财产，但是对它的支配却在很大程度上受到限制。世袭隶农或佃农下降为半自由人。从此他被世袭性地束缚于主人、地点和职业。城市中的许多手工业者和商人也被世袭地束缚于职业上，联合到强制性的团体中，并且有义务只索取国家规定的价格。因为农民多半自己生产他所需要的手工业品，手工业者和商人们对农民的销售不多。手工业商品的主要购买者是军队并且因而是国家。较大的作坊通常由国家自己经营，并且使用着按照埃及的样式世袭地束缚于各个作坊的工人。

古代经济史学的基本困难在于：要想在一定程度上认识当时的经济秩序结构，原始资料多半只对最后几个世纪、对一些国家才够用。甚至对于公元前5世纪的古典雅典、对于谈得很多的同时代的斯巴达"宇宙"，以及对于荷马时代的希腊经济秩序，我们也只能部分地有一个概念。但是，可以清楚地看到，当时实现了各种不同经济秩序的极

其巨大的多样性，不可能用个别的阶段或风格来把握这种历史的多样性。[17]

从盛期中世纪开始时起，部分地还要更早，就可以不仅从个别方面（例如是否存在着市场流通），而且从它们的构造和它们的结构上认识各种经济秩序。

在中世纪的1000年里，并不缺少经济秩序的完全是革命性的改造，而且在不同的地区常常同时实行着不同的秩序。——也许可以大体上区分中世纪经济的两个时期：领主们领导着经济生活的时期和大约从12世纪开始的时期，在这个时期中，城市已经在相当大的程度上从宗教的和世俗领主的管束下解放出来，居住在大城市中的远地贸易商们成了经济的最重要的组织者。首先是十字军远征和德意志东部的殖民化与这种深刻的改造有关。不能把例如第一个时期称为自然经济的，把第二个称为货币经济的，或者把第一个称为家庭经济的而把第二个称为城市经济的。所有这些名称都不确切。此外，它们也没有击中要害，因为不能由它们看出中世纪经济的秩序结构 。直到11世纪还是常规的徭役庄园意味着一种不同于以后的收租领地的经济秩序；在收租领地制下，领主们逐渐失去了对经济活动的领导。向收租领地过渡意味着较旧的秩序的解体、大大缩小领主的自给经济、经济经营移到农民的田庄，由此改变了劳动关系并且也使各个农民与交换经济的联系更为密切。但是，在北欧以及在中欧的各个部分还保存着自由的农民；因此这儿又存在着农业的另外一种秩序。尽管如此，我们应该设想，就是在中世纪的第一个500年中也存在着不是微不足道的交换经济关系；但是，除了个别商品之外，这种交换经济关系只包括部分欧洲经济地区。

在第二个时期中，远地贸易商们越来越被当作整个欧洲经济秩序的中心。这个时期意味着欧洲融合为一个 巨大的经济地区，这个地区中的各个部分通过像食品和衣料这样的重要货物的供应和销售彼此联结在一起。刚才我们已经谈过这些。但是，如果太快地、毫无保留地

由此推论出这个时期的一种“风格统一”，那又是一个错误。在南方、也就是地中海地区和阿尔卑斯山以北地区之间总是存在着秩序结构上的巨大差别。例如，行会在南方比在北方早得多地得到了发展。但是，就是在南方地区内部和北方地区内部，经济秩序也有着显著的不同。至少要举一个例子：吕贝克在15世纪力图以它的经济政策来维护过去夺得的地位，禁止了外地的手工业者移入，组成了各种同业公会，总的说来推行了保守的经济政策。同时纽伦堡遵循着职业自由、移居自由、竞争并总的说来是扩张的一种政策。两个城市的经济秩序完全不同。然而吕贝克和纽伦堡两个城市毕竟都是由商人—城市贵族统治着。但是，正如在弗赖堡那样，手工业者们在那里夺取了城市的统治权，经济政策当然就又是另一种情形。手工业行会的垄断地位强有力得多，而远地贸易的衰落则极其有力地切断了来自别的城市的供应。光是同时代的这三个城市的比较就显示出并列的三种不同的经济秩序。这样就不应该说，这样一些区别没有触及经济实际的本质。它们高度涉及了经济实际的本质。各种秩序的差别不断表现在商人、手工业者、农民和小零售商们的日常经济生活中，但是也表现于整个一个城市或地区在经济上的上升或衰败中。(18)

2．经济秩序

对古代和中世纪经济的这些简短的评论暂时也许够了。如果我们把它们添补到近代经济实际的图景上，那就可以在回答提出的问题时作出一些论断，这些论断对于理解所有 时代的一切 经济实际都是极重要的。

1．无论涉及的是古代埃及的、奥古斯都时代罗马的、中世纪盛期法兰西的、今日德国的或任何别的地方的经济，每一个农民、地主、商人、手工业者或工人和其他一切人的每一个经济计划和每一个经济行动都总是发生于某个“经济秩序 ”的范围内，并且只有在当时的这个秩序的范围内才有意义。经济过程总是并且到处都在一定的形式

之内、从而在历史上给定的经济秩序之内运行。那些历史上给定的、实证的秩序可能是坏的；但是没有 秩序就根本不能进行经济活动。

如果我们从高处观察地球，并且观看那令人惊异地拥挤的人群、各种工作的不同、各种活动的相互交错和各种货物之流，那么我们提出的第一个问题就是：这一切发生于哪一种秩序 的范围内？提出这样一个问题是正确的。如果我们还不知道那种秩序 ，那么我们就不能对于下面发生的一切作出什么有意义的陈述。有些人在观察一个蚂蚁群时可能已经提出了有关秩序的问题，但是在有其秩序的一群蚂蚁和人类经济的秩序之间存在着巨大的区别。这些区别之一是：蚂蚁群有一种不变的秩序，但是人类的经济却没有。如果某人于1700年左右鸟瞰德国并且问道，人们在其中活动的经济秩序是什么样的，那么他就会得到与今天的观察者不同的一个答案。而如果今天谁先察看并问到中国，然后再察看并问到德国，他也会得到不同的答复。

是一个 中心控制着在那儿运行着的日常经济生活，还是为数众多的个别的人们作出自己的决定？这个秩序是由小的、自给自足的、独立的、各自隶属于一个集中的领导的经济构成物（例如家庭经济）组成的吗？那么这个整体就是多个小的、集中领导的经济构成物的并存；例如1900年前后中国的某些部分就是这样。或者是较大的集中管理体广泛地调节着日常的经济生活，就像早期中世纪的徭役在庄园那样？而如果许多个别经济虽然独立地提出计划，但是却互相依赖，并且在经济上相互联系，就像1900年前后在德国那样，那就要问，它们之间的交换经济关系的秩序是什么样子的？通行着哪些比赛规则？——鸟瞰的一瞥使人不仅认清了物品之流，而且也表明，人们如何日复一日相互交错地进行着一定的活动。每日的这种劳动力投入发生于哪一种秩序之中？例如，1940年可以看到，在俄国和在合众国，人们在农村和在工厂里工作。两国的劳动关系具有什么样的秩序？研究将会指出，这里和那里存在着非常不同的秩序；在俄国，就是在劳动关

系上，集中领导的经济的特征也占统治地位，而在美国，自由的契约关系则居支配地位。

在所有国家的农业、工业、商业和交通中，过去和现在都总是有一些局部秩序；各种劳动关系到处都以某一种方式具有秩序，而且同样总是存在着货币制度的某种一定的秩序。所有这些局部秩序总是互相交错着，并且只是全部秩序的环节，这种全部秩序也就是当时的经济秩序——从而是比如今日法国的经济秩序或11世纪拜占庭的经济秩序。

过去，经济秩序产生和消失于极大的、似乎是无法弄清的多种多样性之中。如果描写比方说1700年前后在欧洲各个国家、在印度和中国、在南美洲各国和在非洲各个地区实现的各种经济秩序，那就会展现出既有趣又富于变化的一系列图像。在20世纪，各个国家（而且不仅是各个工业国家）经济秩序变化得很快，而且同样并存着样式很不同的秩序；例如，可以比较像1935年那样的英国、俄国和日本的经济秩序。一国的经济秩序存在于当时实现了的各种形式的总和之中，经济过程每日就运行于这些形式之中。

2．过去和现在的经济秩序是怎样形成的？

大部分经济秩序生长于历史形成的过程中，而只有少数是根据全面的秩序计划建立的。在古代、在中世纪早期和晚期、在近代的最初几个世纪以及在欧洲以外的各个文化圈中的各种经济秩序通常是“生长成的”秩序。在它们的形成上，那种为全部秩序而贯彻某些一定的经济秩序原则的意愿通常不是决定性的。它们是在当时的自然环境的范围之内、在外交和国内政策的以及经济的事件的过程中，没有全面的秩序计划而发展起来的。虽然古代和近代的许多国家、中世纪的许多城市都通过它们的经济政策来影响其经济秩序的建立，可是这些经济秩序仍然是“生长成的”秩序，因为这样一些干预通常不是出于一个整顿整个经济或局部领域（如农业、手工业、工业、货币制度）的秩序的全局性的计划。相反地，它们从某些眼前的国内政策的或外交的争论

中得到其推动。它们根据各自的具体情况而产生。例如，如果中世纪的城市通过价格政策的措施或不给予准许或禁止同业公会而改变了以前的经济秩序，那么这常常发生于各个权力斗争的过程中，或者也是为了消除某些弊端，但是并不是按照实施一种事先周密考虑过的秩序（例如为城市的全部手工业）的意图而发生的。

只有在少数历史场合，经济秩序的创立才以某些一般的、理性地想出的"秩序原则"为基础。那时就应该实现那些形成整个经济的或各个部分领域的一个有运行能力的秩序的秩序原则。这里也包括在18世纪到19世纪之交和19世纪前半期发生的经济秩序的重新大安排。私有制、契约自由和竞争是想要用以创立一种经济的秩序的那些秩序原则。从对日常经济生活的全部联系的认识出发，根据竞争是有最高效率的调节原则这一发现，古典国民经济学阐明了这些秩序原则，而那些重大的改革则打算实行这些原则。人们相信并且希望，通过一种"自然自由的简单制度"（亚当·斯密）就能够建立一种秩序良好的竞争经济。在这里，由于"经济宪法"的创立而产生了经济秩序。我们必须把"经济宪法"理解为对于一个共同体的经济生活的秩序的总决定。当然也有局部宪法，例如关于货币制度、关于农业或者关于劳动关系的宪法。

但是，就是在经济宪法想要实施经济的或经济的局部领域的秩序时，在各种经济宪法的基础上发展起来的经济秩序实际上也往往不符合或不完全符合经济宪法的各种基本思想。这种情况就表示了比方说19世纪末和20世纪初的特征。虽然根据大部分现代的经济宪法的原则，应该实行私有制、契约自由和竞争；但是，在经济宪法的这个法律基础上出现的各种实际的经济秩序却日益远离了经济宪法的那些原则。例如在工业中，契约自由在越来越大的程度上被用于通过卡特尔协定来消除存在着的竞争。因此，在像煤和铁这样的重要的经济领域中，竞争的秩序原则在相当大的程度上被实际的发展除掉了。契约自由一再被用于改变各种市场形式并制造权力构成物。与预期的相反，

“自然自由的简单制度”并没有实现竞争秩序。或者第二个例子：人们观察同一时代英国货币制度的秩序，1844年的皮尔银行法是一个经济宪法的法律文件，想要在货币创造的领域中贯彻某些一定的、理论上精确地深思熟虑过的秩序原则：信用货币的创造集中于一个垄断性的中央银行，以及把信用货币的发行基本上限制于收购黄金的情况下。在这个经济宪法的法律基础上形成了英国货币制度的一种秩序，这种秩序虽然没有这种经济宪法的法律基础就不能产生，但是这种秩序却显得与皮尔银行法的作者们所想的不一样。因为这些人基本上只想到了银行券货币，而没想到转账货币。而这样就形成了一种秩序，其特征是：发行银行和 私营信贷银行方面通过信贷途径以转账货币的形式来创造货币，通过钳子一样相互配合的贴现和公开市场政策来调节信用货币的数量，并且由此通过英格兰银行来控制英国的货币市场——以一种在作为基础的货币宪法中没有预先规定的方式。

因此，总的说来，可以根据它们的产生区分两类经济秩序：“生长成的”和“设立的”。尽管前一类在过去完全占统治地位，然而上述的第二类在较近的时代里却处于更为显著的地位。因为现代的工业化世界不再容许放任它的秩序生长。然而各种经济秩序通常却显得不与当时的经济宪法的各种秩序原则相适应。在各种经济秩序的产生中所出现的区别，也以类似的方式存在于某些其他的生活领域。例如，在形成各种具体的法律秩序时就是这样。法学史和法律社会学已经详细地说明，法律准则不是生长成的，就是由规章创立的。或者想一下城市建筑。大部分城市是没有总的计划而形成的，它们围绕着一个核心而成长并且在不止一代的历程中根据为数众多的建筑师的许多个别的计划而发展。以类似的方式而产生了生长成的经济秩序。除此之外，过去和现在都有这样一些城市，它们是根据一个广泛的城市建设计划而建立起来的，正像例如欧洲18世纪建立起来的一些城市那样。但是，就是它们的进一步的实际发展也常常没有按照城市建设计划和它的秩序

观念，而是大大地远离了它，就像“设立的”经济秩序的实际状态也常常没有实现各经济宪法的秩序观念一样。[19]

3．绝不能把那些当下的经济秩序与当时适用的各种法律秩序 等同起来。对于它们来说，问题在于各种经济的 秩序事实，在于在其框架内运行着日常经济过程的那些形式，而不在于法律准则。

例如，从某地在法律上存在着私有制这一发现中，还不能推论出有关经济的秩序结构的什么确定无疑的东西。例如从私有制的存在去推断那儿主要是“交换经济式地”从事经济活动，是完全错误的。众所周知，在罗马人那里和欧洲中世纪早期都通行私有制。但是，在罗马和中世纪早期时代，存在着许多小的和大的农业庄园，它们最主要地是“集中领导的”经济单位，而只维持着很少的“交换经济的”关系。就是今天也还能在欧洲东南部（而且是在具有私有制的国家里）见到那样的家庭经济，它们与别的个别经济只有很少的经济交往。这些集体是小小的集中领导的经济体。东方的许多国家已经完全接受了中欧和西欧国家的各基本民法，可是它们的经济秩序却仍然是并且继续是完全不同的。或者想一想像1933年以后在德国农业中实行的那样的经济秩序。在那时，通过上级的、中央的公法机构对个别企业经济计划的影响，通过按照中央的计划控制供给，在继续存在私有财产权的同时强烈地显露出集中管理的经济的要素。

相反地，缺少私有制并不毫无疑义地意味着集中控制经济。尽管在古代东方的若干王国里一切土地都属于大王，那也并不因此而需要由国王来控制生产。虽然在某些世纪、某些国家是这样；在别的国家和别的世纪里，租地农民们却显然有维持交换经济关系的自由，而所有权的缺乏只表现在租税上。这一事实如此之甚地加重了理解经济史的困难：确认某些法律制度的存在只允许对经济的秩序结构作出少许不可靠的推论。

如果科学在两千年后仅仅熟知我们最重要的法律准则，那么它就不会知道我们的经济秩序的真正样子。从1900年到今天，德国具有同

样的所有权，即民法典的所有权。但是到本世纪中期，德国经历过了多少种经济秩序！在两次大战期间，集中领导经济过程的各种形式占据了显著地位并且排挤了交换经济的形式。一战后，在加紧形成卡特尔和康采恩的时期中，经济秩序又改变了它的结构：在工业的广阔领域中实现了别的交换经济的秩序形式。1933年之后，集中管理的经济的新形式占据了显著地位。但是生效的却总是同样的所有权。（当然，所有权对于经济秩序的形态并不是无关紧要的；但是靠所有权没有产生一定的经济秩序。）法律的规则保持不变；但是它的作用却随着经济秩序而改变了。

从另一个方面来观察同一个问题：如果上个世纪末的帝国法院没有肯定卡特尔协定的法律效力，那么德国的卡特尔就不会像事实上已经发生了的那样发展。但是，卡特尔运动确实展开了，而且在某些工业中形成了某些卡特尔的形式，而在其他工业部门中卡特尔的形成仍然是微不足道的。这样就形成了工业经济的一种"混合的"秩序——这应当用完全不同的原因来解释。或者想一下同一时期工人的各工会和企业主的各雇主联合会：它们产生的一个 先决条件是正在适用的联合法。但是，从正在适用的法律秩序中不能认识到，实际上产生了这样一些权力集团，它们是怎样和什么时候产生的，以及它们实行什么政策。

因此，经济秩序和法律秩序不是一致的。确定这一点，并不意味着否认或缩小那些法律秩序的形态对各经济秩序所一再施加的影响。刚才列举的那些例子已经对此作了某种程度的介绍。同样很难否认，经济秩序的发展也经常反过来影响法律秩序的形态。只要法律秩序在经济上关系重大，它的形成通常就是为了对某些现存的 经济事实进行塑造。正像不是国家的家庭法创造了家庭，而是首先形成了家庭，然后立法者们才想赋予它一定的形式那样，经济上通常也是如此。立法者们和司法试图用规则和判决改造已经存在的经济秩序。更有甚者，法律规则常常是直接由一个经济秩序之中的经济过程的实施者们制定

的。在最近几十年的德国，各“一般营业条件”就是这样由各个工业企业、或由工业、商业、银行和运输行业的联合会制定的。这样的“经济自己创造的法律”（格罗斯曼一道艾尔特）排斥了很大的一部分德国的国家民法秩序。

经济秩序和法律秩序之间的这些关系在历史的过程中变动。现在就对此作出一般性的陈述是不可能的。它们首先需要在个别历史场合范围内的研究。

4．天真的 、前科学的经验不能看清楚一个具体的经济秩序 。它缺乏足够的思想方法，它的眼界太狭小。不仅是由于前科学的人只习惯于对当前的经济秩序感兴趣。甚至当下现存的经济秩序他也不能认识或者不能正确地认识。个别的德国工业家或手工业者或农民可能熟悉他自己所处的那一部分德国今日的经济秩序。手工业者知道他的原料和销售市场，他熟悉对他的企业的劳动力供应，他熟知某些对他重要的法律规则，而且他也能想起他的手工业同业公会的一些规章。但是他不知道而且不能知道德国的整个经济秩序。个别的从事经济活动的人生活在他的 环境之中。对这种环境的形式他有一个印象。但是他的这个环境在现代经济秩序的巨大建筑中仅仅是一个很小的房间。

因此，只有科学 才能够回答有关经济的秩序结构的问题。这个问题不仅每个国民经济学家，而且每个经济史学家也必须 回答，因为不解答这个问题，就不能有意义地认清经济实际。但是它总是一个很难的问题。

这首先是因为，要把当时存在的经济秩序搞清楚，就需要为较老的时代很仔细地充分利用各种原始资料，并且极其合乎逻辑地提出问题。例如，谁想研究15世纪南德意志的经济秩序，那么关于当时适用的法律规则、关于某些手工业者的经济状况、关于某些价格或关于一些厂家的售货额大小的那些报道，开头就没有告诉他许多东西。如果他想知道，转手商行系统如何在城市和农村中活动，在这里如何以巨大的拉文斯堡贸易公司的方式存在着一个个别人有着强有力的权力地

位的特别的交换经济的秩序，集中领导的经济类型的不同的秩序形式又如何与交换经济的各式各样的秩序形式相互融合，他就必须很确切地运用原始资料。但是，如果他对那个经济秩序已经 得到了一个概念，那么那些有关商品的价格、有关销售额或有关家庭手工业者的收入的陈述也就开始具有意义，因为这时就整理了那些似乎混乱地并列着的各个报道和事实发现。

但是，这还并没有说明妨碍对各经济秩序的认识的决定性的困难。较古时代的原始资料不够是一个严重的、但不是最大的障碍。甚至我们生活于其中的今天的经济秩序，以及我们自己过去经历过的那些经济秩序，也不容易看得清。例如，我们问起威廉二世时代德国的经济秩序。回答通常是：当时"资本主义"在德国占统治地位。但是，这样还没有告诉什么有关经济的秩序结构 的东西。人们会进一步回答说：自由放任占统治地位。就是这样也没有说出什么东西。存在着某一种秩序，尽管是一种国家没有一直塑造到各个细节的秩序。但是，无论如何是一种秩序，自由放任一词没有描述这种秩序。那么是"自由的市场经济"？就是这个回答也不充分。虽然存在着契约自由，但是在契约自由的范围内却形成了种类极不相同的秩序形式，从完全竞争一直到两方面的垄断。这些秩序形式是什么样的？"自由的市场经济"一词没有告诉什么有关它们的东西。而且此外当时在家务和在农业当中还有许多构成物，它们根本就不属于市场经济的类型。由此可见，"自由的市场经济"是一个粗略地简化的、因而不恰当的名称，它对于当时德国经济秩序的形式要素及其相互给合的方式没有作出陈述。

与此相反，科学必须精确地说明各个部分秩序，并且指明，各个部分秩序如何互相连接成一个总的秩序。由于分工联合了全部经济过程，一个专门领域中的部分秩序绝不能独自生存。一个例子：众所周知，1914年以前的德国货币制度是通过金本位制来安排的；别的大部分文明国家也具有金本位制，对它适用的是一些特别的比赛规则。如果人们描述金本位制，那么他们通常满足于从货币技术上说明它如何

起作用，从而把货币秩序分隔开来单独观察。事实上，用卢茨的话说，“一个一定的货币体系是从属于一个一定的经济秩序的。”当时的货币秩序只能存在于一个一定的经济秩序中，并且只能在这个秩序中起作用。它的先决条件首先是：在德国，日常经济生活的过程不是由中央机构决定的；因而交换经济的形式要素占着统治地位；在这个交换经济中，具有弹性价格的竞争占优势；通过国家的贸易政策国民经济体牢固地嵌入了世界经济。一旦在1924年之后的德国和其他国家中经济秩序的性质发生了变化，一旦推行了自主的行情政策，一旦价格体系变得更僵硬而贸易政策比过去更甚地给货物的交换制造困难，金本位制就不能再作为经济秩序的环节长期存在，重新采用它的尝试因此而失败。光是这个例子就已经表明，必须怎样在全部秩序的范围内理解一个局部领域的秩序。这个当然只有 科学才能做到。相应的东西完全适用于劳动市场或商品市场的秩序。

由此而简略地规定了科学所具有的任务：它必须从其内部结构上认清各具体的经济秩序 。国民经济学的另一个主要问题就在于此 。因为当下的日常经济过程各按现存的经济秩序的形态而不同地运行着，认识各经济秩序甚至是认识经济实际的第一步。[(20)]

3．经济风格?

由前边所述的也就得出了对我们从其开始的那个问题的回答。用“经济风格”和类似的类型描摹具体的经济并由此“从其本质差别上描述生存过的实际”（斯庇陶夫）能够成功吗?

应该对这个问题作否定的答复。

第一 ，阶段和风格的构思者们通观欧洲经济或各个民族和多个世纪的历史，选出一些引起他们注意的各种各样的东西，并因此而得到了他们的类型。在这样做时，他们由以出发的不是那个唯一打开通向一个时代的经济实际的入口的问题：有关经济的秩序结构的问题。相反地，他们太不明确地探询经济实际的“本质”或“标准”。

各个风格是多多少少偶然地、不是根据关于经济秩序的问题构思出来的，它们在不同程度上、但是通常根本就没有搞清楚经济的秩序结构。例如，人们接受了“城市经济”这个经济阶段或经济风格。在中世纪事实上并不存在这种城市经济，对此已经谈过。完全撇开这一点不谈，即使中世纪的盛期和晚期的经济是由这样并列的小的、自我封闭的经济区域组合成的，“城市经济”这个经济风格也是一个无用的构思，因为它对于当时那个时代的经济秩序几乎没有说明什么东西。也许这些城市经济是集中领导的经济体？或者个别的城市经济是由并存的个别经济组成的，它们通过经济交往而互相联系？交换经济的各种关系是什么样子的？它们的支柱是什么？垄断占统治地位吗？在多大范围内、以什么形式？而所有这些形式要素又怎样互相结合成一个整体？“城市经济”这个经济风格对所有这些问题都没有作出回答。像“手工业”、“村庄经济”或“地区经济”这样的类型也同样如此。就是“国民经济”这一经济风格对于经济秩序也没有说明什么东西。即使人们补充说，国民经济可以是“自由的市场经济”或“计划经济”，那对经济秩序的这样一些称呼也过于不确切。例如，人们比较1936年意大利的和北美的“国民经济”。多么的不同啊！这种不同表现在两个经济秩序的差别中；但是用像“计划经济”或“自由的市场经济”这样的称呼来描述它完全是不充分的。“家庭经济”还算最好地使经济的秩序特性引起了注意，因为这个结构暗示着经济体的一种集中领导，然而却没有准确地把握它，没有搞清楚实现的是集中领导的经济的哪一种形式。

第二，靠构造阶段和风格而进行了过度的简化，想要“一元论地”从其经济方式方面标明各个时期，而实际上，各形式的多样性通常在各个时期中占统治地位。人们相信，靠这种简化会发现各种现象背后的历史实际的本质。事实上正是使本质的东西消失了，而且用马克斯·韦伯的话说，这种概念物“被用作一张普洛克路斯忒斯之床，人们想把历史强压进这张床中去”。

当试图以家族经济来简单地标明古代的经济时，那么，完全撇开历史学上别的错误不谈，这里存在着想把极其多种多样的古代经济形式压进唯一的一个模式中去的错误。像家族经济这样的一个词表示的是一种单一形式的模式，而在实际上，正如我们在第84页及其以下的简短概述所指出的，存在的是多种多样并不断变动的生活。还有另一个例子：各经济秩序在法国革命期间变更极其迅速。1789年到1793年之间的头几年清除了旧秩序，首先是中世纪和重商主义时代的领主制和各种特权，并且实行了另外一种市场经济的特征在其中占统治地位的秩序。从1793年开始，在战争紧急状态的压力下，随着雅各宾俱乐部的胜利，经济政策骤然改变，转向了国家规定价格、没收存货、强迫交售、定量配给并且部分地转向由官方领导所有乡村居民共同的收割劳动。随着1794年雅各宾党人的倒台，开始了从集中管理的经济向交换经济的倒退。从整个历史上看，各经济秩序的这种迅速变动具有最重大的意义。因为没有它，当时的工资和价格、对外贸易、失业、资本稀缺从而整个法国的日常经济生活的各种变动就无法理解。这些大事又显著地影响了革命的政治进程并且有助于例如清除雅各宾党人的统治。前面提到的那些阶段和风格的构造者们没有注意这样一种变化而且不能 注意它。对他们来说，法国革命是例如"国民经济"正在开始的时代，或者他们把它算作"早期资本主义"。历史的本质性的东西就以这种方式消失在词句后面。[(21)]

第三，许多阶段和风格的构筑诱致了将各种经济现象过分地与全部历史环境隔开。刚才列举的法国革命的例子已经给出一个这方面的印象。不仅必须单独地观察当时的经济秩序，而且也必须把它看成是一个民族（这里是法兰西民族）整个生活的一部分。因为它是这样一部分。但是，前面列举的那些阶段或风格却在思想上把经济实际与其他的生活领域隔开。再举一个例子：只有与晚期罗马极权主义的专制政体相联系，才能理解戴克里先时代的经济实际。但是，谁使用从家庭经济到国民经济的那些风格，谁就不能搞清楚这种联系。

当我们想到我们今日的经济时，我们就毫不犹豫地把它看作民族的总的生存的一部分，这种生存与民族的自然的、精神的和政治的存在相联系。我们必须习惯于也是这样来把握过去。阶段和其他的现实类型想描摹并使历史的理解、熟悉经济实际从而具体的生活。但是当人们做到这一点时，人们却分裂了活生生的、历史的整体。[(22)]

4．“资本主义”

最近100年的欧美经济根本区别于过去的一切经济。产生了明确地、也是概念上地表达这个事实的需要。这通过“资本主义”这一概念而发生，这一概念以不寻常的程度被公众的见解所接受并得到了广泛的流传。为数众多的学者们曾经致力于规定这个概念的特征和范围。因此，对于我们来说，产生了问题：真的能够用“资本主义”一词及其通常的用法再现这个新的经济实际吗？

有一个重大的历史事实，这就是工业化的事实。它大约于一个半世纪以前开始于英格兰并且今天还在全速进行。它还根本没有完成它的环绕世界的进程。今天我们处在这一进程中间：19世纪初它已经漫延到欧洲大陆西部和中部的国家（例如德国、法国、比利时、瑞士）和合众国的东海岸。从19世纪末起，它在日本也站住了脚。1928年之后，俄罗斯新的统治者们强迫它进入了大规模的工业化。目前速度已经加快了：中国、印度、巴西、土耳其、其他许多巴尔干国家和西班牙想使自己工业化或被工业化。英国人在1850年、欧洲和合众国在我们这个世纪开始时还都自以为是长此下去的世界的工业车间。今天我们看到，整个世界都开始变为工业车间，在这个世界上毕竟只有自然的先决条件才是既定的。这个在世界历史上绝无仅有的工业革命不仅从一国迅速传播到另一国，而且到处发展着自己，就是在像英国和德国这样的老工业国中也是如此。而且在它进一步的进程中又一再形成了新的经济形式。在这个巨大的过程中，人们的全部生活都在经历着难以估量的震动；科学要想理解这个过程过去和现在如何进行，那它

就必须从历史上全面观察这个过程。这就是说：从它与各个民族和人类的整个历史生活的全部联系上观察。它从欧洲的一种特殊的精神—政治—经济状况中产生，手工业和农业的各种旧的经济形式的破坏，各民族的社会改造，各种大众化现象，对国家的形成、对战争的进行以及对各民族的宗教—精神生活的各种影响——一切都要求全面地考察这个巨大的历史进程。于是也就能够理解，为什么工业化在英国进行的与在日本或俄国不一样，为什么它部分地长入了旧的生活形式并慢慢地改造了它们，但是部分地也完全破坏了各种旧的生活形式。第二，科学必须搞清楚，一个国家或地球的一部分的工业化在哪一种经济秩序 中开始，以及它怎样自发地改造了经济秩序。工业化以其作为开端的那些经济秩序形象极为不同：在英国、德国和其他的欧洲国家中，交换经济的秩序形式占统治地位。在其他国家，像俄国和土耳其，正是国家使用管理措施集中领导地进行干预并由此出发使工业的变革得以进行——凯末尔·帕夏说过："文明是一个巨大的浪潮，谁没有准备好随着它游泳，谁就会被淹死或冲走。"在这些国家中从下面也许不会那样迅速地进行工业化。为此缺乏主动的力量，而传统的压力也太大。这样它就在国家—中央的领导之下投入运行并因此获得了一种与在西方完全不同的性质，对这些民族的全部生活也发生了与那里完全不同的影响。全面的历史的观察与从秩序方面思考必须合作，以便也说明今日人们称之为"资本主义危机"的那个 历史现象：也就是各种经济形式的巨大变形，我们正生活在这种变形之中，绝不能仅仅从经济上来理解它。

一切阻碍全面的历史观察和从经济秩序方面思考的东西，都在给认识现代经济的生成和存在制造困难。但是，二者 都通过"资本主义"这个概念并且特别是通过使用这个概念而发生。

"资本主义"概念应当完成很多东西——甚至比其他的"横截面"还要多。不仅想用它描述各种现象的"本质"——这一本质处于历史的个别现象的彼岸，国民经济学家应该主要为它而努力。人们也想用其他的

横截面（像城市经济或家庭经济）来这样做。更确切地说，人们过去和现在都同时把资本主义看作是现代经济的生成着的本体 。各种个别的现象，例如旧的手工业部门的破坏、卡特尔的形成、世界贸易的扩展、各国的社会结构的变形都被看作是一个真实的有生命的东西——也就是资本主义的行动，而它的危机则被视为这个有生命的东西的没落。马克思及其学生在传播这种思考形式上以特殊的程度起了作用。在许多马克思的学生和其他的作者们那里，资本主义甚至成了人格化了的本体或个人。报告说：资本主义在欧洲和在别的什么地方完成了什么；它将在地球上继续它的破坏行动；盛期资本主义以一种奇特的上升和衰落的交错生存过；与它不断增加的年龄相适应，它变得更平静、更成熟、更有理智；但是，它毕竟还在毁灭商品的存货或剥削工人。有时这可能只是语言表达的特点，在大多数情况下不止于此：已经流行了的是把资本主义理解为塑造着的主体，或者理解为真实的、活着的生物。此外，人民群众也喜欢用这样的范畴思考并且还赋予它们一种特别的重感情性。

在这方面首先应该注意，这样就在逻辑上犯了一个严重的错误，即拟人化 的错误。一个一般概念被物化、对象化或人格化了。代替了对实际的真正研究的是逃避到"资本主义"这个人格化的一般概念之中。有人提出问题：为什么会销毁小麦、咖啡和其他食品？在加拿大、巴西和其他国家已经这样做了。他解释说，正是"资本主义"这样做的；并且他认为，这样就回答了问题。这是很舒服的；但是实际上根本就没有说明什么。到底为什么这个特别的生物"资本主义"在这些地方销毁存货，在别的地方就不这样？——考察者应当研究各种实现了的市场形式；而他将会发现，怎样和为什么在某些垄断性的市场形式中出现了销毁物品存货，为什么在其他的市场形式中没有。因此他应当探究实际而不信赖一种概念模式。

人们认为，靠这样描述"资本主义"的行动就成了时髦的，而在实际上却重新陷入神秘的思维。这里我们再次碰到的又是极端的概念实

在论的老错误。此外，使用“资本主义”概念从两个方面造成了损失：

它给历史的理解制造了困难或者使它成为不可能。这是一个 后果。因为显然，虽然从全部历史出发解释了“资本主义”这一有生命的东西的产生，但是却把它进一步的生存、活动和死亡与全部的历史事件分离开来。在这些考察者眼中，资本主义在它出生以后就有着它自己的存在；没有看到经济生活（从而也是工业化）总是并且在每个 时刻都是历史的全部过程的一部分，经济生活与这一过程不断相互作用，它与各民族所有其他的生存表现持续地 有着接触，它又是如何有这种接触的。资本主义的形象及其从早期到晚期资本主义的发展变成了从机器里出来的神（deus ex machina），使用它只是表面上解答了经济学的具体问题。忽略了显而易见的、本质的、历史的联系——确实容易确认：法国革命、随之发生的国家的外交政策变革和内政改革，也改变了欧洲的经济结构；1914—1918年的战争、随后的各个和约和革命以及1939年至1945年的战争决定性地支配了即便是最近这个时代的经济生活。但是，谁把资本主义视为现代经济的人格化的主体并且把经济上发生的事情归结为这个有生命之物的行为，谁就没看到这样的整个历史的联系，并且会产生这种看法：“一般说来，政治事件并不决定经济发展的进程，而尤其是资本主义的发展几乎完全独立于前几个世纪的那些巨大的政治革命”（桑巴特）。

关于“资本主义危机”的整个讨论也同样受着缺乏全面的历史观点之苦。只有从当前的全部历史运动、国家形成的宏大过程（它开始于近代并在最近几十年中采取了一种特别的形态并影响着一切生活领域）中，从民族主义和其他各种取得统治地位的观念的迅速传播中，才能通过与各种经济过程相联系而理解各种经济秩序和日常经济生活的改变。因此必须全面历史地提出问题：全部历史的、精神的、宗教的、政治的、社会的和经济的生成怎样导致如此彻底地改变经济实际？谁问到“资本主义”的本质并由此出发去寻找答案，谁就已经是非

历史地、不确切地、太狭隘地提问题。如果他除此以外还相信这个本质的一种必然的发展过程，他就是在更为非历史地思维。

第二，同样因为资本主义的概念对于经济的秩序结构 没有陈述什么确定的东西，它也不适于刻画经济实际的特点。每个人都在这个概念中放进合乎他个人想象的秩序：一切生产的无政府状态，或竞争经济，或自由放任，或垄断性的势力统治经济生活，或由一个被无名的力量统治的经济国家控制经济。更糟糕的是：从工业革命开始以来，也就是从大约150年前以来，人类比较迅速地连续经历了各种各样的转变和各种具体经济秩序的特殊的并列。这是一种即使在全部历史上也具有最大的重要性的多样性。彻底地研究它，过去应当是而且今日也是科学的任务。但是"资本主义"一词吞没了这种多样性。例如，如果人们把关于1920年以来欧美经济秩序的各种深刻变形的问题当作关于"资本主义"危机的问题提出来，人们该如何理解这些深刻的变形呢？这涉及了一个概念，它没有表达现代经济的秩序结构。通过寻找经济实际的本质 ，这些观察者们失去了对实际的直观 。[(23)]

*　　*　　*

构造横截面或阶段或风格的做法的一个灾难性的弱点恰好就在它似乎 具有其优点的那个 地方。这个阵营中的人们过去和现在都自以为理解了历史实际。但是，人们不光创作了非历史的发展序列，而且特别是制造出了一些概念物，这些概念物不可原谅地把经济上发生的事情与全部的历史进程隔离开来，妨碍了历史的理解，并且此外还给认识各种经济秩序制造了困难。[(24)]

C．受时代约束的理论？

另一个问题继续存在。我们曾经完全撇开了这一点：各种风格和阶段没有反映经济实际。我们甚至暂时假定，它们不犯有这种使它们失去价值的错误。那么，能不能在它们的基础上得出"历史的理论"、"直观的理论"、"受时代约束的理论"或一般而论的理论？例如，能够

为资本主义得出一种仅仅适用于它 并随着它的消失而失效的受时代约束的理论吗？也就是说，是否可能为各个历史时期提出受时代约束的理论？这个问题常常得到不加考虑的、有几分天真的、肯定的回答。就是对这个问题也应该给以否定的回答：

1．首先应该指出一个独特的事实，它没有受到必要的注意并且早就应该激起深思。100多年以来，杰出的国民经济学家们就几乎不断地迫切要求，应当为各个历史时期或阶段或风格创立受时代约束的理论。但是，直到今天，这样的理论还一个也没有成功地构思出来。

人们曾认为，古典经济学家们为他们的 时代想出了这样一种理论，而古典的理论特别适于说明18世纪末和19世纪初的英国的经济过程。因此，据说古典的理论是一种受时代约束的理论，任务就是为别的国家和文化也研制出受时代约束的理论。但是，这样就没有恰当地说明古典理论的逻辑特性和适用范围。这些我们已经谈过了。由此不仅误解了古典经济学与历史的关系，而且也错误地判断了古典经济学家们的时代的实际经济秩序，这个经济秩序恰恰绝不是一种纯粹的竞争秩序。

就是现代的 理论也不像某些现代的理论家们自己认为的那样，描述或说明了"资本主义"的日常经济生活。它既更少又更多。更少 是由于，它根本就不描述具体的经济实际，从而也不描述所谓的资本主义的实际。它由一些思想上的工具所组成，它们首先需要运用，以便真的能够说明具体的联系。而更多 则是由于，正确的理论原理是思想上的工具，它们适于用来在实现了一定的条件的情况下说明每个 历史时期、而绝不仅仅 是资本主义时代中的或当代的具体联系。就是现代的理论也不能被解释为受时代约束的理论。(25)

整个几代的研究者想望着各对一个时期具有适用性的那些理论，从而想望着受时代约束的理论。这种想望的迫切性与它的完全没有实现之间形成了鲜明的对照。

2．但是，为什么 不能满足对受时代约束的理论的纲领性要求？

我们讲一下说得很多的“城市经济”这个经济风格。可能为它创立一个受时代约束的、“直观的”理论吗？不能。因为它没有陈述什么有关城市经济的秩序结构的东西，所以不能。毫无疑问，在不同的经济秩序中一个城市的日常经济生活运行得也不同。在城市经济中，所有行会都具有垄断地位吗？还是完全禁止行会？还是城市的管理部门控制着行会？还是城市的管理部门直接干预对居民的物品供应？如果有这种情况，怎样干预，在哪些物品上干预？在回答所有这些问题以前，不可能着手于有关城市经济领域的经济过程的各种联系问题。因此，还没有为城市经济想出“理论”，这不是偶然的。它没有发生，是因为它不可能。

相应的东西适用于“资本主义”。因为“资本主义”没有说明现代经济的秩序结构，它不适于用作理论分析的基础。此外，在所谓的资本主义国家中，各种经济秩序过去和现在都是如此多种多样和不断变化，以至于不存在创立一个 理论以说明“资本主义”下的日常经济生活的前提条件。但是，如果出现了具有这种要求的理论，那它就作了过分的简化并远离了经济实际。例如，如果人们问道，在“资本主义”下投资过程如何进行，那么问题就已经提错了。投资依据经济的秩序结构而各不相同，它取决于实现了哪些交换经济的或者集中管理的经济的形式或者哪些货币体系——一些“资本主义”概念不让认清的秩序形式。如果研究从像“资本主义”概念所提供的这样一个如此不清楚和不确切地说明的条件状况出发，那么机敏的理论推导就只有少许用处。理论赖以建立的基础是靠不住的；机敏和漫不经心在这里以奇特的方式混合在一起。

“城市经济”、“资本主义”与其他的横截面和阶段以及风格都没有显出单义的、明了的条件状况。但是，因为每个理论都包含着对在一定的条件状况下的必然联系的陈述，所以，如果没有给出清楚的条件状况作基础，就不可能获得它。它们不适于作理论研究的分析工具。

因此，创立受时代约束的理论的要求是一个不能实现的要求，它在将来也将像在过去那样得不到实现。

因此，总的说来，这种本应克服重大的二律背反的做法完全不行。它既没有成功地反映历史形式的多样性（A和B），也没有成功地在构思出的横截面的基础上形成理论（C）。因此，它既没有使历史学、也没有使理论成为可能。这样，总的说来它在认识经济实际上没有成功。也不能靠小的修正来挽救这种做法。靠不谈"经济阶段"而谈"经济风格"绝不能挽救它。重要的不是所有这些细节上的区别。这种做法在其基本方向上就是错误的 。

*　　*　　*

由此我们站到了我们批判的概要的终点。确实并不缺少把握经济实际的愿望。虽然在经济问题的领域中，概念的国民经济学家和意识形态专家总是强烈地引人注目的，而且也不存在他们在某个时候将会消失的前景。但是，他们的空话清楚地衬托出想真正把握经济实际的那些为数众多的、严肃的、坚决的尝试。

然而显示出的是，所有这些尝试都没有得到成功。不是绕开了重大的二律背反，就是虽然坚决地向着克服它推进，但是却没有成功。国民经济学经常被指责脱离实际。虽然这种指责通常是由利益者们提出来的，他们反对一门令人不快的科学，因而这种指责在这个范围内不值得注意；但是，当这种指责由科学方面表达出来之时，它就不缺乏根据。国民经济学缺少一种完备的和可靠的做法，以科学地把握经济实际。它缺少一种完美的方法以达到科学的经验。它不能以必要的可靠性突破对日常生活的表面观察并看到真正的实际是什么样的。许多国民经济学家和非国民经济学家都凭直觉感到了这种状况。我希望已经搞清楚了它为什么如此。

一切努力都必须对准克服这种状况。但是，因为遗留下来的各种学说观点都在重大的二律背反面前失灵，我们必须完全重新着手于对象本身。简单地继续一种现存的思想方向，例如一种"历史的"或一种

“理论的”方向，不在考虑之列。首先我们完全撇开一切因袭下来的国民经济学的学说内容。在这一点上态度必须激进。我们首先不以某一种样子的国民经济学的学说为前提。相反地，我们只观察日常的实际的经济并提出问题。重要的是完全自发地认清经济实际。这并不意味着轻视过去的各种伟大成就。正好相反。正是因为我们现在从那些权威们转向各个实事，我们才在研究的进程中与过去的各种真正伟大的科学成就建立了一种正确的关系。

前面所作的批判已经为面向事实状况做了决定性的准备。因为我们在批判中已经完全把握了各个问题：从那第二个主要问题——有关日常经济生活总是在其中进行的各种经济秩序的结构的问题——走向了首先提出的那个主要问题——有关日常经济生活的各种联系的问题。如果为一个共同体并为一个时期解答了这两个问题，那么也就认清了当时的经济实际。证明了日常经济不能解决两个主要问题。因此，只有通过科学地解答那两个紧密联系着的主要问题才能认清今日和过去每一次的经济实际是什么样子的。[(26)]

第三篇

科学地认识经济实际

横截面的设计者们与各种具体的细节保持距离，以便这样来找到实际的“本质”或“标准”。以这种方式他们并没有达到目的。我们尝试从相反的方向来找到解答那两个主要问题的通道。我们不是疏远经济实际的各种细节，而是要坚决地着手于经济实际并且恰恰是着手于它的细节。最初它可能显得荒谬。我们想通过研究个别的东西而达到一般地提出问题和理论的分析吗？那么我们将会看到，此路通向何处。因为就是在这件事情上，也只有成就在作出裁决。

我们想与国民经济学家们的习惯彻底决裂，这种习惯把精确地认识当前经济的个别事实托付给实践家们或企业经营者们，把对过去的这种认识托付给历史学家们。我们正是要非常精确地研究个别的事实状况。不是在这一意义上：我们想简单地陷入事实的海洋。不言而喻，单纯日常的观察是不够的。一个在几十年中去赶每周集市的农妇，对她所处于其中的各种联系知道得很少。科学从一开始就通过提问题上的激进主义、通过思考地渗入事实状况而与这种对经济的前科学的态度相区别。在这种情况下，由于已经说过的原因，我们首先研究经济的各种秩序形式，然后才研究日常经济过程的各种联系，这样我们就对那两个问题作出了与到目前为止不同的编排。

第一章　事实

Ⅰ．当前的事实

要从最近的开始，从我今天生活于其中的当代开始。我看到什么？——那么比如：一个蔬菜商店和别的零售商店，一个制鞋作坊以及别的手工业厂家，一些工厂，农民的田庄，铁路，我生活于其中的家计，其他的家计，以及还有许多类似的东西。我走进一些这样的经济构成物中并研究它们。[(27)]

在此地的一家人造丝工厂工作的职员A，与他的三口之家一起住在一所居民区的住宅中。在研究这个家计时有两件事实引人注目。首先是这一事实：这个家计并不是单独存在的，而是与厂商以及其他的家计最密切地联系着：丈夫进了人造丝工厂并在那儿领取他的收入，妻子在商业行号里或者也从农夫和手工业者们那里购买食品、服装物品以及该家庭消费的大多数其他物品。此外，这个家庭在储蓄银行还有一个账户，从而与一个货币机构有关系。但是第二，这个家庭也独自从事经济活动，这是另一个重要事实。家庭的成员们根据一定的计划在园子里种上这个家庭自己吃的不同种类的蔬菜和土豆。在这一范围内，生产的物品并不进入与别的家计和厂家的交换。因此，这个家计同时是两个东西：一个巨大的交换经济的成员和一个小的自给经济的承担者。两个部分当然有联系。例如，这个家庭在它的园子里种什么这个问题，也是由它在交换蔬菜和其他物品的流通中心须支付的各种价格决定的。但是在这里，它并不像确认这个家计的双重性质那样极为重要。

正是从这一点开始运用了那一种抽象法，对它的理解具有决定性的重要性。强调的是个别现象（家庭A的这一个家计）的各个方面并

由此而得到了“理想类型”。“着重强调的”或“孤立的”抽象与“概括的”抽象形成尖锐的对比：“概括的”抽象想从许多事实状况中抓住共同的东西，经济阶段和经济风格的构思者们就以这种方法来工作；而“着重强调的”或“孤立的”抽象则是对个别的事实状况所实施的。（我们还将经常碰到这两种抽象法的极为重要的区别。）约翰·亨利希·冯·屠能从唯一的一个 庄园提炼出了他的理想类型孤立国。在这一个具体的家计A中出现了两个组成的要素。我们每次着重地突出一个并且这样发现了两种不同的“经济体制”：“交换经济”和“集中领导的经济”。(28)

第二个比较难对付一些的情况：1929年在德国中部城市R的棉纺织厂T中只能找到交换经济类的形式要素，找不到中央经济控制的任何痕迹。但是厂家与市场联系所用的各种形式却是多种多样的。为了出售它的纱线，它与别的德国纺纱厂缔结了卡特尔协定；因此它在这些市场领域内从属于特别种类的垄断体。与此相反，在它供给的许多织品市场上存在着竞争。当时各种工资是由雇主联合会和纺织工人工会之间的谈判规定的，从而是在不完全种类的垄断体之间的谈判中规定的。从城市的电厂获得电，该电厂具有完全的垄断。5年之后——1934年，景象完全变了。纺纱材料法和国家的其他措施把这个厂家像德国所有其他的纺织厂家那样置于直接的中央控制之下。首先是停止了自由地购入原料。棉花和其他原料由中央机构分配。这样，原料的分配就不再托付给无名的市场，而是通过一些一定的中央机构。投资禁令这时限制了新机器的建造；就是在这里露出集中领导的经济的特征。但是，就是在厂家仍然是交换经济的成员的范围内，形势也变了。雇主联合会和工会消失了。国家对工资形成的干预比过去达到得远为广泛。禁止了卡特尔协定，大部分产品的价格或者是直接由国家固定，或者还是由详尽的核算准则规定。我们通过着重的强调把这一个纺织厂家提供的各种具体的事实状况还原为纯粹的形式，并且这样在那两个主要类型“交换经济”和“集中领导的经济”之外发现，在交换

经济中清楚地形成了供给和需求的一定形式：竞争、垄断，或者也有国家的规定价格。重要的就是这些纯粹的形式。

第三，黑森的农民A的田庄像大部分的农民田庄一样，既是家计，又是厂家。在这个田庄中，1938年在许多地方都碰到了集中领导的经济的要素。田庄以内，蔬菜和水果供应农民的家庭。在这一范围内存在着小式的集中领导的经济的现象。同时大的集中领导的经济体伸进了这个田庄并且塑造着它的结构：这个农民必须遵守对甜菜和啤酒花的种植限制。在这两个生产领域内，该田庄只是两个大的、处于公法的、中央的领导之下的经济体的一个成员，这两个经济体包括了整个德国。同时它又在许多方面是交换经济的成员，而且就是在这里，联系也发生于各种最不同的、在时间上不断变化的形式之中。1938年黑麦、猪、奶和其他产品都按国家规定的价格向一定的机构出售，而在5年之前价格还是在市场上形成的。虽然1938年农民在卖葡萄酒时可以考虑到某些最低价格，但是在拍卖时才会得出事实上支付的那个价格。存在着国家为农业工人工资规定的工资率、国家控制的人造肥料的垄断价格。对于该农民田庄日常经济生活的过程来说，这些形式的每一个都是重要的：没有种植限制这个农民就会种了更多的甜菜和更多的啤酒花；对猪的价格调节促使了他把更多的猪喂肥；国家降低氮肥的价格则促使了他更多地施肥。

通过强调当前的个别的农民田庄中的或个别家计中的或个别的工业厂家中的那些特殊的秩序要素，人们通向了一个重要的成果：虽然当前的几乎每一个家计和几乎每一个厂家都显示出一种特别的性质——是的，人们钻研得越深，越是研究了为数众多的个别经济，多种多样性就变得越是明确可见；但是，多样性只是产生于：各种秩序形式的组合每一次都不相同。然而，发现的各种纯粹的秩序形式的数目是可以全看清的。这是一个确认，它将表明它对于国民经济学的全部性质来说后果极为丰富。正如可以用两打字母构成组成不同、长度不同的极为多种多样的单词一样，也可以用经济活动的数目有限的、

基本的、纯粹的形式构成无法估量地多种多样的具体的经济秩序。科学的任务就是：用着重强调抽象的做法来从事尽可能完备的研究。“完备的”意味着：必须找到所有那些纯粹的、理想类型的经济形式，各种具体的经济秩序现在和过去都是由它们组成的。

II．过去的事实

由此也就简略地说明了那种做法的特征，国民经济学家必须用这种做法来探讨过去的或其他的国家和文化的经济。在这里同样不容许与现实拉开距离。必须避免任何匆忙的概括。应该研究个别的事实状况和个别的具体的经济构成物。不是那种给出了有关几十年和几百年的概貌的历史记载，而是那种理解地描述个别现象的历史记载向国民经济学（而且也正是向理论分析）提供得最多。

国民经济学家们这样完全转换其对历史的态度是极其必要的。这种转换将会碰到阻力，这是确定无疑的。不管它们是如何远离实际，各种旧的模式、阶段和风格还将被长期随身带着。首先将必须实现的是（虽然它是那么容易理解）国民经济学家们的一种历史的思考，它对准的是深入各个事实状况。因此，必需的是，在研究例如1900年前后或1700年前后的德国经济时，不是一般化地创立概括的类型，以简略地说明时代的特征：如盛期资本主义或早期资本主义；而是应该根据各个经济构成物的秩序形式来分析它们。然后再进行综合。

让我们抓住中世纪。各种旧的类型说在它的了不起的丰富的历史形式上散播了烟雾。让我们拨开这些烟雾。我们在那里发现了不同种类的领主统治，自由的农民们的田庄，城市里的远地贸易商们的商号，手工业者们、家庭手工业者们、零售商们的厂店，它们与家计最紧密地联系着。——应当详尽地研究少数的一些经济构成物。

1．首先我挑出北意大利的鲍比奥修道院——特莱比亚山谷中的一个领主。L．M．哈特曼绘出了有关它在9世纪从事经济活动的一幅极其生动的图景。鲍比奥是一个富有的修道院。它在伦巴第极不同的地区都拥有领地，其中有一些距离该修道院有200多公里远，在波河和提契诺河上的自己的船只部分地建立了与这些领地的联系。尽管如此，鲍比奥绝不是它的时代最富有的修道院；可以从其结构上把它看

作表示了当时北意大利的宗教的和世俗的领主们的特征。——这个巨大的经济构成物的核心是有着它的36座附属建筑物的修道院本身。处于这儿的不仅有总的管理机构，而且在那儿还有用于自己经营最近周围地区的各个地产和各个手工业分部的庄园建筑物。这个领主的大部分土地是自己经营的，它是"萨尔兰"。然而地产是这样分散，以致该修道院不能直接经营所有的萨尔兰；此外还有许多特别的附属田庄在工作，它们严格地隶属于总的管理机构，处于一个特别的上级的领导之下。实行了一定的劳动分工，以致各个附属田庄以特殊的物品为专业：例如加尔达湖畔的各个庄园专门生产油。全部土地财产的一个较小部分出租，而且是租给自由的、半自由的或不自由的农民。总共约有650户佃户。就是在总管理机构的经济核算中也清楚地表现出自己经营的萨尔兰与出租的土地的分离。但是两个部分却又最紧密地联系着。在劳动宪法方面就已经是如此。有奴隶供萨尔兰支配，但是他们不够用。所以最重要的是佃户们的劳役，在这方面出现了劳动契约的极不相同的形式：自由的佃户们承担了义务，除了缴纳收获的一定部分之外，还缴纳一小笔货币额，而且此外在萨尔兰上劳动一定数目的徭役劳动日。有时它只是一年一个或两个星期，但是有时也是一星期一天或两天。然而不自由的佃户一般却有义务进行没有定量的劳役，而在他那里，收获的缴纳则退居次要位置。偶尔强迫劳役是非自由人的唯一负担，在这种情况下他是一个不自由的农村雇工，只是以自己的家计与奴隶相区别。

手工业生产集中在领主土地的核心，也就是集中在修道院的附属建筑物里。在这里，在特殊的作坊里工作着面包师和屠夫、鞋匠和织布匠、马具匠和军械锻工、羊皮纸生产者、木工、箍桶匠等等。此外，在佃户的田庄里大概也生产手工业产品，部分供自己使用，部分也供应给修道院使用。各种文献清楚地表明，控制这样大的一个生产机构并把消费品分配给许多参与者以及文化和排场的目的都提出了困难的管理任务。

与当时的大多数别的领主一样，鲍比奥在经济上很少与外界隔绝。光是一年共有约220金索利第的农民们的货币租金已经暗示着货币经济的关系。购买需要的不同物品，如某些织物和香料。此外，鲍比奥还从路德维希二世皇帝那儿得到了容许在它的地产上举办集市的特权。这个领主因而是市场的行政机关，这在当时也不是罕见的情况。该特权甚至明确规定，商人们在去程和归途中都应当免税。

从国民经济学上看，在鲍比奥存在着什么？不同的秩序形式独特地"融合 "为一个具体的整体。处在这个宇宙的核心的是一个"集中领导的经济"，与它相连接的是上百个小的不自主的经济世界——佃户们的各个个别经济，它们本身又表示着小的、主要是"集中领导的"经济体。它们仿佛是进了集中领导的经济的一个巨大躯体之中。在这个巨大的修道院经济的范围内，不独立的奴隶们或半自由人们的"自由的消费选择"几乎没有存在过。就奴隶们或半自由人们从事萨尔兰之上的劳动而言，劳动投入也不是自由的。就是这一事实在说明集中领导的经济的特征时也证明是本质性的。在每个方面人们都服从集中领导的命令。但是，在自由的人们与领主的管理机构缔结契约的范围内，存在着集中领导的经济的一种有些不同的形态。同样应该谈到它。原则上不强迫自由的劳动者们在鲍比奥劳动。但是，这种自由缘于传统并且受到通常持续29年的劳动契约的长期性的重大限制。

因此，"集中领导的经济"的各种要素在鲍比奥"占优势 "。它占着统治地位。但是不是仅有它们才存在。由于鲍比奥也为市场而生产，以便能够从市场上购买，并且由于管理机构必须总是握有一笔一定的货币现金，以便满足流通的需要，"交换经济"的要素就"补充地 "与"集中领导的经济"的各种要素相融合。这个经济构成物的整体是理想类型的秩序形式的一个复合体；我们可以个别地强调这些秩序形式，以便如此而纯粹地获得这些形式。(29)

如果我们对14世纪的农业进行类似的分析，那我们就会发现，类似的形式要素以别的组成造成了别的经济构成物。众所周知，农业大

企业这时候在相当大的程度上解体了。农民的田庄成了农业的主要支柱。大部分物品这时是由农民家庭在家里为自己的需要或者也为领主们生产的，而它们的生产受到了集中的控制，这种集中控制由下述处所分担：小家庭本身的领导者，此外是马尔克村社，它给村社社员们分配田地并作出有关阿里明达的规定，以及最后是领主。这样三种经济单位交错连接地集中控制。但是，有些物品是为了与邻居和与邻近的城市交换而生产的；这种城市是交换经济关系的一个中心，而有些农民也作为家庭手工业者为这种城市的中间商工作。这样，两种经济体制的要素虽然也在这种经济秩序中交错连接，但是却是以别的、特殊的形式。

2．就是中世纪的手工业也不是像城市经济所认为的那样是一个样地组织的。完全相反。我们在这里所遇到的非凡的多种多样性几乎是无与伦比的。它发出了特别程度的刺激，因为在这里，能否发现统一的秩序形式这个问题特别尖锐地提了出来。

对于中世纪的个别手工业者来说，他的行业是"封闭的"还是"开放的"，这是第一位地决定性的。毫无疑问，各个行业经常处于"封闭的"状态，但是封闭的程度和封闭的形式不同。例如，有些城市肉摊、面包摊和鞋摊的数目是由行政机构规定的。此外广泛流行着封闭一个行业的另外一种方法：行会强制。因为那样一来，当行会有权拒绝允许参加或要求高额的入会费时，它、而不是行政机构，就能够禁止进入这个行业。有时手工业者们甚至成功地把该行业限制于一定的家庭：巴黎的织布业者们在13世纪就已经如此了。——但是与此相对照，各行会在达到严格的行会强制上也常常失败。它们常常不得不满足于只是松弛地限制被允许者的范围。并不罕见的是：城市管理机构规定，虽然任何不属于行会的人都不准从事一种职业，但是行会无权拒绝入会和要求入会费。例如在13世纪的帕多瓦或14世纪科伦的好些行业中就是如此。然而，那时新加入者就常常必须估计到行会同伴们的违法

抵制。但是，比较松的行会强制毕竟与严厉的行会强制在经济上有点完全不一样。

此外，中世纪在许多地方都有“开放的”行业，那里进入自由，那里也不必获得一个行会的成员资格。如果参议会滥用行会的权力去任用自由的师傅，那么这当然只是有限地开放该行业。但是许多城市管理机构都走得更远。已经谈到过纽伦堡。1280年布雷西亚明确规定，任何人都可以从事任何手工业而不需要加入行会。

认为每个“封闭的”行业都形成了垄断，或者在“开放的”行业的范围内竞争总是占统治地位，这是一个错误。然而，规定一个招收限额从而封闭该行业，对于那些得到了允许的手工业者们来说是一种宝贵的特权，它大大地便利了垄断式地统治市场的协议。但是，如果获得准许的面包师或卖肉者或鞋匠的数目大——有的城市他们的总数有100以至更多——那么尽管是封闭，造成垄断并不容易。此外城市管理机构的政策常常起着反对垄断协定的作用。而反过来，就是在实行一种营业自由政策的城市中，一个行业的手工业者们也能够联合起来并建立垄断性地统治他们的市场的社团。13世纪的博洛尼亚在这方面引人注意。它像许多别的城市一样推行营业自由的政策，但是在某些（不是在一切）行业中，它容许联合。在那里，例如在裁缝们和木匠们以及马掌匠们那里，也就真的形成了这样的东西。而他们试图通过对竞争者们的压力来促使所有的人参加；在这方面使用的方法是我们从现代的各种垄断斗争中所熟知的。但是，那时偶尔也形成了许多社团，在博洛尼亚的鞋匠们那里就是这样。那里在13世纪作了有关4个不同的协会的报道，它们以简朴的形式表现了一种独特的寡头垄断。自然，在开放的行业中也并不罕见地存在着竞争，而且又是以好些形式：参议院方面常常禁止形成任何协会，在13世纪的进程中在兰茨胡特、戈斯拉尔和苏黎世就是这样。或者一个城市的手工业者们也在彼此之间的以及与其他城市的手工业者们的竞争当中在大市场上出卖他们的产品，就像纽伦堡、科伦和奥格斯堡的金匠们那样，他们自己在

法兰克福博览会上供应他们的商品。但这是特殊情况。重要得多的是中世纪最大的出口手工业——纺织行业。例如，南德意志各城市的亚麻或单面绒布织工们经常在彼此间的竞争当中劳动并把他们的产品零星地卖给商人们，商人们在大市场上销售这些产品。在这种情况下，个别资本雄厚的商人或中间商，或商人—中间商们的集团经常具有垄断需求。当手工业者们联合起来面对有需求的商人们的垄断性集团并签订集体的供货合同时，他们的地位就有利得多。例如，这发生于1424年吕贝克的琥珀车工行会和远地贸易商们的一个集团之间，该集团将琥珀商品销往西德和南德以及意大利。因此，这里是垄断与垄断对抗。

最后，如果我们考虑到各城市的当局常常使用规定的价格来工作并因此而着重干预垄断化了的市场，那么我们就会得到有关中世纪手工业经济形式的多样性的一个印象，但是同时也得到了出发点，从这些出发点出发，可以通过着重强调的抽象而得出一定的理想类型的经济体制及其形式。(30)

3．可以用这种方法分析历史上的一切经济：不仅是欧洲各民族最近几千年的经济，而且也有古代埃及或巴比伦或中国在其历史上的各个不同时期的经济。以后有些场合还将谈到这些。（在15世纪的印加国家中也许会找到那种最纯粹地实行了的集中管理的经济。(31)）

问题到处都在于充分地突出个别之物（例如中国的家庭经济的特点），并且在任何地方都不陷入通过寻找“标准的东西”而磨掉个别之物的棱角的错误。到处都显示出，正是这样透彻地观察个别之物（也许违反了预期）导致发现可以看清数目的某些种纯粹的基本形式。这些基本形式的构成和它们在各种具体的构成物中“融合”的方式是各种各样的。各个“占统治地位的”和“补充的”秩序形式也在变化，总的历史环境同样在变化。尽管如此，在人们过去和现在在其中从事经济活动的各种经济秩序的多样性中，可以找到某些不断重复的、基本的形式。

这些理想类型的形式或许可以用作克服重大的二律背反的基础。现在已经开始认识这些形式。做出了一个开端。但是还缺乏两种东西：首先是准确地、科学地说明各个个别的、纯粹的、理想类型的形式。到目前为止只是不精确地以日常的语言描述过它们。而第二是系统地把握这些类型：应当个别地突出并且系统地编排在各个历史上具体的个别经济中找到的所有的理想类型的形式。

第二章　各种经济体制

另一方面，通过设定公理或抽象地推论不能精确地同时又系统地突出各种基本的形式要素，否则就会在这个地方使历史的经验与理论的研究破裂。任意地构造模型是一种严重的、但是经常犯的错误。就是分析的这个新阶段也不能通过远离实际的经济来完成。相反，必须无偏离地继续走已经走上的道路。以至今为止的各种历史确证为依据，我们必须比过去更加深入地探究历史上的各个个别的经济构成物，以便解决现在提出的任务。

在这样更精确地研究各个具体的经济构成物时，很快就碰上一个以后证明是极深远的确认：每一个经济构成物的领导者总是根据一个经济计划来行动 。如果我们问道，为什么农民A今天在地里耕作，回答是：根据他的经济计划。为什么大农场的农业工人今天在地里耕作？根据农庄领导的经济计划。为什么家庭主妇今天买了一公担土豆？因为这合乎她的经济计划。为什么B今天作为金属车工在机器厂里劳动？根据他的经济计划；或者，如果他是根据国家的中央机构的征召令而这样做的话，就是执行这个中央机构的经济计划。为什么980年圣卡伦修道院的管理机构吩咐种植某些作物？同样是根据它的经济计划。正好同样的东西适用于公元前500年的一个埃及的寺庙经济的领导人。在任何时代、任何地方，人类的经济活动都是在提出和执行经济计划中进行的。因此，一切经济的活动都以计划为基础。在不同的人们那里，各个计划的精确性和时间范围很不相同。以后将会谈到这些。但是，人们从不无计划地从事经济活动。

因此，首先必须研究的就是个别的计划及其完成；就是在系统地确定历史上的一切经济构造物都从中建造出来的各种纯粹的形式要素时也是如此。

以这种方式成功的首先是：准确地把握那两个纯粹的、根本的基本形式，任何时代的历史研究都碰到这两种基本形式：没有流通的“集中领导的经济”的理想类型的经济体制和“交换经济”的经济体制。标志着“集中领导的经济”的经济体制是：根据一个 中心地方的计划来控制一个共同体整个的日常经济生活。然而，如果社会经济由两个或者许多个个别经济构成，其中的每一个都提出并执行经济计划，那么就存在着交换经济的经济体制。

除了这两种经济体制之外，在现在和过去的经济实际中都不可能找到别的经济体制的痕迹；也确实不能想象，可以找到别的经济体制。

I．集中领导的经济——它的两种形式

在较新的国民经济学中提出了这个问题：究竟能否纯粹地集中控制一个大的经济共同体。对此提出了极为严重的怀疑。首先否认了在这样一个不是从经济过程中形成价格的共同体中有可能进行精确的和有意义的经济计算，这样中央领导在提出其经济计划时就是在黑暗中摸索。因此，对一个大的集中领导的经济体的领导提出的要求是根本不可能满足的。这些异议在当前的经济政策讨论中起着重要的作用，它们涉及一个第一等的问题。事实上，长时间地以完全纯粹的形式控制一个巨大的、包括上万或上百万人的集中领导的经济将会碰上最大的困难，因为在这种经济中不可能进行精确的经济计算。尽管如此，这里仍然可以而且必须不注意巨大的集中领导的经济体的经济计算问题。因为在我们现在研究的历史实际中，这个问题常常由于两个原因而没有或者没有以充分的尖锐性出现：集中领导的经济的各种构成物过去和现在大都只是小的，比方说只包括一个有几十人或上百人的家族。那样领导本人就可以通观一切经济过程，家族的领导人可以直接从其价值上估价物品和服务，而且能够靠价值计算把各种价值精确地量化。在历史上是如此极其重要的"简单集中领导的经济"或"自给经济"（就像我们想称呼这种小的形式的那样）以相对简单的方式解决经济计算问题。第二，那种由于其规模而需要一个特别的管理机构的集中领导的经济，从而"集中管理的经济"又怎样呢？在这里，由于共同体的规模和需要评价的各种物品的数量，各种价值的量化是行不通的。在交换经济中，各种个别物品的稀缺性表现为各种价格和交换价值，而集中管理的经济却不具有足够的方法，以便精确地确定各个生产手段和产品的稀缺性。因此，领导不可能与实际存在的稀缺性相适应地去控制各种现存的劳动力和物质生产手段。但是，正是在历史实际中，集中管理的经济的要素通常是与交换经济的要素相融合的。例

如，只有某些农产品是按照一个中央管理机构的指令生产和分配的。那时交换经济的各种价格就形成了经济计算的某一种支柱。集中管理的经济的各种要素越不占统治地位，它越多地给交换经济的现象让路，这种支柱就越牢靠。不然，正如历史所教导的，经济计算并且因此特别是精确的经济控制就会碰上最大的困难。[(32)]从研究历史上的经济中得知，“集中领导的经济”的经济体制过去和现在都作为“简单集中领导的经济”（自给经济）或作为“集中管理的经济”，从而以两种形式实现。证明了绝不是仅仅在某些国家和时代实现了这种经济体制的要素，例如在巴拉圭的耶稣会共同体中，或者在印加国家，或在我们这个世纪40年代的俄国。相反地它们过去存在于一切地方和一切时代。有时它们占统治地位，有时它们仅仅补充性地出现，而且它们总是与交换经济的要素相融合。但是，我们着重地纯粹地强调它们，并且把它们作为真正的理想类型提炼出来。在这种情况下，两种形式就出现于下列三种变体中：

1．“完全集中领导的经济”。它的特征是：在它当中根本不准许交换，各种生产力的投入、产品的分配和消费根据集中的领导而发生。经常可以在强烈的痕迹中发现这种变体：例如在过去和现在的各个家庭经济中，以及在其他文化圈的较大的集中管理的经济中和例如在过去几十年的住宅统制经济中。

在其纯粹的、理想类型的形态上，可以以下述图景来描述它：在从事经济活动上，由一个人领导着一个有大约30个人、40公顷土地的封闭的集体。这是一个纯粹的“自给经济”。这个领导者确定各种经济计划。他年复一年地决定，应该在地里种植哪些作物，多少公顷分配给玉米、小麦、大麦、土豆等等，这一家的17名能劳动的成员中的每个单独的人日复一日地应当在哪个地方劳动，住宅或各种工具是否应当和应当怎样更新或扩充。他决定应当使用的技术、对每块地如何和以何种强度施肥、应当如何耕每块地，以及应当制作哪些农具。他也下达有关应当在田野的哪些地方种植各种作物的指令。他同样支配着

收成的使用：收下的大麦或黑麦的哪一部分应该用作种子，哪一部分应该喂牲口，哪一部分应该烤成大麦面包。他另外决定，什么时候应该再把大麦和黑麦的收获量播出去、喂牲口和烤面包，家庭的每个成员得到多少衣服、食品和享用品，他应当在哪儿住。

集中的领导实行得是如此彻底，以致禁止个人把分配到的消费品与别的消费品交换。例如，如果A某一天得到了一磅面包和四分之一磅肉，那也不允许他用面包与B交换肉。而B虽然获得的各种数量都相同，但是却有不同的需要。个人必须把分配到的各份都吃掉，否则，如果他不想这样做的话，他可以把它们再交给领导者支配。没有别的可能性。虽然，只有在一定的状况下才可能阻止恰好是消费品的交换：例如，当进餐像在较近时代的各个家计中或在较大的各个经济体中那样是共同进行的时候，当消费像在斯巴达人那儿一样是共同进行的，或者甚至在某些物品的情况下，就像住宅的情况那样，这些住宅没有中心处所的准许是不许交换的。

在这种变体的纯粹的形式中，中心的命令一直统治到最后的角落并且支配着一切经济活动。共同体的整个日常经济生活都直接从属于它。完全集中领导的经济表现了一种极限情况。一个 计划负责者对所有的 经济活动都是决定性的。正因为如此，它才引人注意。因为只有在它那里才充分表现出集中领导的经济体制。

在完全集中领导的经济中（以及在其他那两个变体中），中心处所给每一个人指派他的职业和他的劳动地点。劳动者在选择劳动地点和选择职业上不能使他自己的愿望发挥作用。处于国家奴隶制或者私人奴隶制形态之中的奴隶制度 和处于其许多种形式之中的农奴制度 总的说来表现着集中领导的经济的劳动关系的一种根本形式。从属于此的还有对迁徙自由和职业选择的限制以及束缚于一个一定的劳动地点。这些东西今天在许多国家中还在起作用，并且可以被看作集中控制劳动的第二种较为温和的形式。第三种形式存在于较年轻的一代对较老的一代在经济上的依赖之中，就像这种依赖例如今天还在中国存

在的那样。在那里，家庭的所有成员在家庭经济中的职业和工作都取决于最老的人的命令。在集中领导的经济中没有劳动契约，而只有劳动关系。

2．在“自由交换消费品的集中领导的经济”当中，同样是中心处所决定着各种生产力的投入、生产的时间结构、产品向共同体各成员的分配、应当使用的技术和生产的地点。但是，与第一种变体相反，消费者方面通过交换可以对分给的各种物品的分配进行校正：现在允许A与B交换，如果A希望吃较多的面包和较少的肉，B希望吃较多的肉和较少的面包的话。由一个中心处所方面分配消费品与接收者们交换的自由相结合，这在实际的经济中极为经常地出现。我们谈过集中领导的经济的要素在其中占统治地位的非常多的历史上的经济构成物，这些经济构成物容许消费者们中间的这种交换。许多读者都在他们服兵役时知道了这种交换。步兵连或炮兵连的士兵们得到了分配给他们的一定份额的面包、板油、香烟等等，他们彼此交换，以便使这些份额适合各自的需要。在1914—1918年和1939—1945年的战争期间，虽然黑麦面包、肉、糖、布和其他消费品是由国家中央机构在票证制度的帮助下分配的，但是对于接收者们来说，存在着彼此交换这些消费品的可能性。

作为纯粹的类型，自由交换消费品的集中领导的经济似乎与列举的第一个类型只有小小的区别。实际上区别是重大的。存在着一个原则上说是新的事实状况：由于消费品的各个个别的接收者的各种需要和经济计划也能够表达出来，就缓和了一个计划领导者的独自统治。不过情况只是在不大的程度上是这样。但是，纯粹的“一元论”被消除了，各个计划的某一种“多元主义”产生了作用。在交换中形成了“交换价值”。A用一定量的面包交换一定量的肉、糖、布或香烟。如果消费品的这种交换不仅仅是偶然的，而且是持续的，那就会在使用一种普遍适用的交换手段——货币的情况下形成市场和价格。尽管市场完全处于集中的领导及其决定的阴影下，各个个人的各个经济计划最严格

地服从集中领导的经济计划，这种交换的可能性对于消费品的接收者仍然非常重要，因为他可能用他比较不需要的分配的物品换入他迫切需要的物品。

此外，在具有完全集中领导的经济的每个共同体中，这一困难都起作用：中心处所没有认识共同体各成员的各种需要的可靠手段。缺乏消费品获得者们的各种需要与经济领导之间的接触。由于从订购者方面交换消费品，在集中领导的经济的这第二种类型中，至少弥补了分配物品方面的各种最大的缺陷，这在实际上对消费者们极为重要。

3．在"有着自由的消费选择的集中领导的经济"中，共同体各个别成员的各个经济计划起着更为有力的作用。

让我们设想一个有10万人的封闭的国家，其中约有4．5万人能够劳动；而在这个国家中，一个中央机构领导着经济过程。因此它是一个集中管理的经济。中央管理机构指示，个人必须在哪些劳动场所工作，他必须劳动多长时间；它决定，应当利用哪些矿床、水力和土地，应当如何利用它们以及哪些应当仍然不利用，应当生产多少面包、肉、鞋、机床以及其他物品。它下达的指示涉及：应当如何把熟铁、金属半成品、金属薄板等等的各种存货分配于各个个别的用途，是否应当建设新的街道或一座新的鞋厂，从而是否以及如何进行投资，应当在这里使用哪种技术。在这一限度内，集中领导的经济体制的这种变体与"完全集中领导的经济"相同。因为在这一限度内，在二者当中各种决定都是根据中心处所的一个统一的计划作出的。

但是，存在着一个 重大的区别：在这里，国家的每个成员有自由选择消费的权利。也就是说，他们不是直接或用票证从中心处所得到面包、肉、他们的住宅和其他消费品；而是他们收到工资和薪金——对消费品的一般指令。（正如人们看到的那样，货币在这里的职能与在刚才谈到的集中领导的经济的第二种变体中不同。）对于这个国家的成员们来说，他们购买什么 是自由的。

自由的消费选择存在于什么地方？如果个别人在他收入的范围内购买他想买的东西，就存在着自由的消费选择。以此似乎明确地确定了与消费强制的界限。在消费强制下，个别的人得到的是中心处所自己想规定的东西。但是中央机构也可以通过其他手段（不是通过命令，不是通过分配一定的配给量）来影响消费的方向：例如，它可以通过改变消费物品的原料成分来使消费转向，就像以人造毛和人造丝来代替动物毛、棉花和丝那样。在这里，消费的控制通过原料的替代，没有对最终的消费者们的强迫就得以成功。而由于各种新的与各种旧的纺织品的类似，消费者没有毫无疑义地认识到原料的这种替代。中央机构也同样可以通过对于面包搀杂物的规定、通过有关巧克力成分的规定以及许多类似的措施而控制消费，不用对每个获得者直接作指示。中央机构也常常能够通过宣传（多吃鱼！多吃猪肉！）来极有效地控制消费。用这样一些方法可以持续地影响一个民族的各种消费习惯，这些习惯是由它的过去、它的教养、它的人种和气候决定的。那样就已经存在着消费强制了吗？没有。个别的人还可以自主地决定，他想买哪些 供给的消费物品。人们可以把这种状况称作与"无限自由的消费选择"相对的"有限自由的消费选择"。但是，只有当施加了外部的压力时，只有当消费者根据一个中心处所的命令或公众意见的压力得到或者必须购买分配的某些物品时，因而只有当他不能贯彻自己的意志时，强制消费才开始。

在一个带着自由的消费选择的集中控制经济的国家里，国家的各个个别成员可以作为需求者使他们自己的经济计划与集中领导相对而发挥作用。需要多少鞋和哪些鞋、多少家具和哪些家具，都可以从对所有这些物品的需求规模中推知。

中央机构可以以双重方式对待所有参与者的各个个人经济计划的这样一些表示。首先，它可以尝试消除或缩小个人的计划对它的计划的影响。对此它并不缺乏权力手段。它作为一切消费品的唯一卖者而行事，尤其可以用它的价格政策与个人的经济计划对经济控制的影响

作斗争。例如，如果在价格保持不变的情况下，一年中需求的鞋的数量增加，那么它可以通过提高鞋价来对付需求的这种扩大，由此重新有效地缩减需求的鞋量，保持生产的稳定，使集中的经济计划免受个人的各种需要的影响。它可以完全普遍地这样安排它的价格政策：购买的东西在很大程度上是中央机构希望 生产和销售的东西。然而在这方面它碰到了在完全集中领导的经济中并不存在的限制：因为价格变化证明对于需求弹性很小的物品作用不大；而那样或许就不会成功地使需求量合乎中央领导计划。例如，如果在人口和组成家庭增加时对两房间住宅的需求增加了，那么中央管理机构提高房租只会引起需求的轻微减少，它最后还是不得不与消费的愿望相适应而扩大这些住宅的生产。第二 ，中央领导也可以采用根本不同的行为。它可以尝试把需求的规模当作居民的各种需要的指数来使用。它可以以提高鞋的产量来回答在一定的价格下每年需求鞋的数量的上升，由此来更好地满足居民的需要。这样就是集中的领导尽力考虑国家各成员的各个经济计划而提出它的经济计划。如果它原则上这样做，那么它的经济计划就依赖于需求者们的许多个 经济计划。因此在这里达到了或者越过了集中领导的经济的界限。已经可以把第三种变体的这第二种情况指派给交换经济：一个统治着所有市场的垄断管理机构力图按照"尽可能好地供应"的原则（见第325页）向需求者们供货。

让我们作总结。一个其中只存在"简单集中领导的经济"（"自给经济"）的国家将会是如下的样子：成千的彼此没有最低限度的经济往来的自给经济并列地工作着。每个家庭都完全自己供应自己并且是一个集中领导的集体，它受它的一个成员领导。有较大的和较小的集体；但是没有一个是如此之大，以至于必须有一个特别的管理机构来领导它。领导者自己在所有方面都控制着整个经济过程。他亲自通观着这个过程。如果它是完全集中领导的家庭经济，那就没有任何交换，并且没有各种物品的价格和交换价值。准确地考察起来，在这个国家中同时运行的绝不是一个 经济过程，而是有着像存在着的封闭的家庭经

济一样多的独立的而且是不依赖的经济过程。不是存在着一个 经济宇宙，而是在那里并列地存在着许多样子相同的经济宇宙，它们就像存在的自给经济那样多。

自给经济和集中管理的经济是姐妹。但是它们是极不相同的姐妹。——为什么自给经济总是不够用，为什么它恰恰是在现代的发展中被排挤成了次要角色？可以容易地回答这个问题：因为在它的范围内不能充分地发展劳动分工。它太小。为了通过物品的交换改善它的供应，各个家庭、氏族或村庄集体在史前史时代就已经彼此交换，从而把劳动分工扩大到了自给经济的边界之外，因此，在一些地方冲破了这一边界并且补充性地发展了其他的秩序形式。但是，现代的工业化导致了劳动分工的强化和空间上的扩张，这种强化和扩张是迄今所不知道的，它必定把秩序形式王国中的这个侏儒（自给经济就是这种侏儒）极远地推向后面。在自给经济中不可能使用现代的纺纱机、高炉或铁路。因此，在历史的进程中必定产生新的秩序形式，在这些秩序形式中，人们能够安排具有广泛的劳动分工的经济关系。过去和现在在“交换经济”的旁边都存在着“集中管理的经济”。在历史上，远远不像交换经济那样可以经常发现作为经济秩序的占统治地位的要素的集中管理的经济。但是有着一系列已经谈过的有趣的个别情况。各种现代的战争经济使这种秩序形式特别强烈地显现了出来。让我们再一次从它的纯粹的 形式上想象它。那个迄今经济自给地组织的国家这时完全改变了它的外貌。旋转舞台移动了，而各个人物则在一种根本变化了的形势下行动。现在整个国家都劳动分工地彼此相联系。所有能劳动的人们都日复一日地参与着一个连在一起的、包括国家的整个区域的经济过程，唯一的一个中央领导控制着这个过程。居民数量、土地和生产机构的巨大，使得单独的一个领导人物不可能自己连续地综观所有的经济过程并自己详细地发布指令并监督执行。因此存在着一个有着为数众多的公务员的管理机构，只有这个管理机构（在完全集中管理的经济中）从事制订各种经济计划，它向现有的各个生产场所

发布有关它们应当生产什么的指示，它向各个生产场所分配原料和半成品，它下达有关新建或改变现有的设备的指令，它给劳动力们分派他们的劳动地点，它把消费品分配给每个人，它检查一切指示的执行。

我们需要集中领导的经济的两种形式连同它们的变体，以便理解具体的经济秩序，并且作为适合于经济过程的理论分析的、符合事实的而同时又可以精确地确定的条件状况。在集中领导的经济的两种形式中，都存在着经济权力在一个地方的聚集。在自给经济中不太看得见，但也是高度可感的；在集中管理的经济中是极其强有力的。不存在在其中权力集中得更厉害的经济体制；而在它的范围内，最厉害的又是在完全集中管理的经济中。在这里，经济权力在经济上无限度地表现出来。共同体的每个成员都完全依赖中央管理机构和它的官僚机构的经济领导，在任何地方都没有经济上自由和主动的领域。在这种形式哪怕只是接近实行了的地方，就像例如在埃及历史的某些世纪中那样，个人是一种生物，其唯一的任务在于不断地遵从中央机构和公务员们的命令。这种经济体制的各种其他变体显示出中央机构在某种程度上轻微地放松了它的大量的权力，刚才通过确定这些变体而进一步地说明了这种放松的程度。随着确定和从理论上分析各种经济体制，我们更熟悉的恰恰是一个重大的历史问题——经济权力问题。

II．交换经济

导　论

应该再说一遍：我们必须绝不把“交换经济”理解为19世纪的“资本主义”经济方式的整体。在19世纪，就是在所谓的“资本主义”的各个国家中，集中领导的经济的要素也强烈地起着作用。用“资本主义”、“共产主义”、“社会主义”和类似的概念不能完成国民经济学的各个认识任务。“交换经济”是一个纯粹的、根本的、理想类型的基本形式（正像“集中领导的经济”一样），它在人类历史的一切 时代都可以找到，并且是根据对各个个别经济的精确观察、通过着重强调的抽象而获得的。

这样一个理想类型的交换经济由彼此处于流通或交换之中的厂家和家户 组成。我们谈到“厂家”和“厂家的领导者们”，而不说企业和企业家们，是因为在词语上，企业和企业家使人想到的是“资本主义的”时代，因而，两个词具有一种一定的历史色彩。在理想类型中必须完全避免这样一种色彩。“厂家”被视为经济的、而绝不是技术的单位。在它们当中，通过购买和组合劳动的服务与实际的生产资料，进行着售卖的商品或服务的生产。理想类型的交换经济的“家户”看起来与例如今天德国或法国通常的“家计”不一样。我们已经说过，家庭的历史上已有的各种家计表现着小的、部分的是集中领导的经济构成物，在其中运行着今日的整个经济的生产 过程的一个重要部分。但是，在纯粹的“交换经济”的“家户”中不 生产物品，既不烹调也不洗东西，也不缝纫。家户所需要的一切物品和服务都是从厂家买来的、在消费上成熟了的，在家户里只是消费它们。（为了也从概念上表达这种区别，当我们想称呼历史上存在过的家庭经济时，我们说“家计”，而当我们指的是理想类型的交换经济的消费集体时，我们就说“家户”，在这种

消费集体的范围内不生产任何东西。）从“交换经济”这种类型中已经一点不剩地根除了集中领导的经济的一切痕迹：在各厂家中生产，在各家户中消费——同时在这里，由各个家户供给劳动服务或储蓄款项，它们又产生收入。

个别的交换经济的厂家或家户的各个计划与集中领导的经济体制的各种计划不同。因为在集中领导的经济中，共同体的经济过程从开始到结束都是由一个地方的计划和命令控制的，在这种经济中，这种计划是“完备的”。正像刚才所指出的那样，领导者不考虑或者仅仅是有限地考虑其他的个别经济和它们的计划或行动。共同体的经济过程全部发生于他的权力范围内。一个交换经济的厂家或家户的领导者必须完全不同地行事。在他的个别经济中只运行着全部社会经济过程的一小部分。因此，他每天、每月和每年的计划都是“不完备的”。它是一种部分计划 。共同地生活于一个交换经济的共同体中的这许多厂家领导者和家户领导者中的每一个个人，都必须在每一个计划中考虑其他人的各个行动和计划。所有的个别经济都处于彼此互相依赖的关系之中。过去和现在不管在什么地方，只要存在着交换经济的关系，这个事实就会在一切时代和任何地方的每一个个别经济的每一个计划中表现出来：在今日美洲的每一个家户和每一个工厂中，或者在中世纪的商人那里，或在罗马的皇帝时代的农民那里。个别经济的领导者在提出他的各自的计划时注意到，他必须 适应交换经济的内部结构。“于是在交换经济 中就产生了一个新的问题：使各个部分彼此一致的必要性；换言之，协调各个个别的计划 的问题”（K．F．梅耶）。在过去和现在的实际的经济中 ， 就它是交换经济的而言 ， “各个个别计划的协调”、各个经济行动的 并且从而整个经济过程的协调是如何进行的 ？ 按照说过的东西，研究交换经济的经济体制并且确定它的形式，必须从这个问题出发。

根据经验，应该从两个方面来回答这个问题：

首先：在一个交换经济中，必须始终存在着一个计算的尺度，个别经济的各个计划都向这个尺度看齐。虽然在较古的欧洲和欧洲以外的历史中，也常常没有计算尺度的作用而在通常是封闭的家计之间发生偶然的交换行为，但是这样一些情况并不很令人感兴趣。一旦各种交换行为变得更为经常，而各个个别经济的领导者们要使自己适应交换往来，就不能再缺少一个计算的尺度。就是在交换经济的纯粹的形式中也是如此：让我们设想一个有50万人的国家，在这个国家里，粮食、面包、羊毛、布和所有其他产品都是在为数众多的厂家中生产的并以实物与其他物品交换，用消费品给劳动者们以报酬。如果在这里不存在计算的尺度或关系值，那么厂家和家户的领导就不能够提出有用的经济计划。例如，一个织布业者给一个工人一定量的面包、肉、啤酒等等作月工资，并出售布以换取一定量的鞋、面包和羊毛。只要他缺少一个计算的尺度，他就不能确定，这些行动给他带来的是利润还是亏损，他是否应该继续这样行动。因为他不能比较各种个别的物品和劳动服务。他根本不可能知道，他应该为市场生产什么，如何生产。所有的个别经济的以及整个经济的经济运行都缺少方向盘。

人在历史上，在一切时代和一切文化中都由此来帮助自己：他把一种标准物品当作计算的尺度，从而把标准物品的单位用作计算单位，并这样使各个别计划的协调成为可能。在较古的文化中，非经济的、例如宗教的想法经常在选择这种标准物品上也起作用。这个事实改变不了标准物品的什么经济职能。众所周知，在我们的文化圈中，过去把牛用作计算单位的很多。例如，荷马 估价一个三脚架为12头牛，一个男奴隶为100头牛，一个女奴隶仅仅为4头牛，或者为20头牛，一个盒子为一头牛。在这种情况下，想到的显然不是一定的、具体的牛，而是中等质量的牛类。在大多数民族中，计算单位都逐渐与标准物品相分离并且成了一种想象中的单位，这种单位从这时起给了一切交换往来一个坚固的支柱。这样一些事实迫使我们在纯粹的 交换经济体制中也规定一种标准物品作为一般的计算尺度或关系值，或者

采用一种想象中的计算单位：它可以是牛、鱼、毛皮或者一种贵金属的单位。只有这时才可能控制个别经济。例如，在列举过的那种情况下，织布业者这时就可以计算出，他给予工人的各种物品的价值，与他用他的商品所换得的各种物品的价值相比是怎样的。例如，他可能会确定，它们等于一头牛或者100克金，而在出售布时产生了一笔利润或者一笔亏损。各个个别经济的计划因此得到了一个牢固的立足点，或者用另一种表述：一个"协调的基础"。因此，统一的计算单位是交换经济的一个必不可少的标志。(33)

第二，每一个与别的个别经济有交往的个别经济，都是"供给者"和"需求者"。（我们必须撇开掠夺。）无论是石器时代晚期吕根的火石器制造者们在欧洲北部和南部用他们的工具交换别的物品，还是今日的一个铁厂出售铁并为此得到付款，或者是一位家庭主妇今天购买苹果并付出货币——交换经济的一切关系都发生于供给和需求之中，它们通常在"市场"上彼此相遇。供给和需求不是19世纪的发明，它们与人们彼此处于其中的经济交往同样古老。就是在这个地方也必须再次避免那个错误：试图事先就拿出"供给"、"需求"和"市场"的科学定义。只是在科学地透彻研究了事实状况之后，才能够给出这样的定义。现在还缺乏牢固的基础。因此，我们现在必须首先以它们日常的性质来使用这些词汇。

但是，历史的经验表明，各个个别经济如何 供给和需求、从而它们如何互相依赖的方式，过去和现在都是极不相同的。正是这种我们在例如中世纪的手工业中、在古代的经济中以及在近代的经济中遇到的多样性（比方说读一下第二篇第二章或本篇的第一章）必须以充分的规模发挥作用，因为否则历史的实际就仍然是得不到理解的。在这里起作用的是两个方面的差别：

1．个别经济的权力地位在各个个别市场上极不相同。它常常必须适应 各个市场上的各种过程，就像1910年前后在一个较大的城市中购买面包或肉的家计领导者那样。但是，个别经济也常常能够决定性

地规定 各个市场过程，就像中世纪晚期奥格斯堡的中间商和批发商那样，那里的织布业者们依赖于作为大买主的这种批发商。各个个别经济按各种“市场形式” 而不同地处在它们的市场上，由此又强烈地影响着整个交换经济的过程。这样就打开了对一个 巨大的问题群体的视线。

2．交换往来是以实物进行还是各个个别经济使用一种被称为货币 的普遍承认的交换手段。也就是说，鞋匠是用鞋交换别的商品，还是他用他的鞋换得一种一般的交换手段。为什么人们经常使用一种一般的交换手段，对此已经写过了许多。可以容易地证明，一个使用货币的交换经济比一个没有货币的运行着的交换经济要更有效率。每一个加入了这样的一个使用货币的交换经济的个别经济都不得不保持一定的货币储存，这对它的经济计划和它从事经济活动又是重要的。在历史的进程中，这种货币采取了很不同的形态。关于这一方面，在历史的描述中也已经说过一些。因此，也就是根据这个方面可以用着重的强调从历史调查的结果中得出各种纯粹的形式：“货币经济的”各种“主要形式”和各种“货币体系”。这是第二个 巨大的问题群体。

按照“市场形式”并按照“货币体系”和“货币经济的主要形式”，各个经济计划的协调、各个个别经济的经济活动和整个的经济过程以不同的方式进行着。这样就简洁地说明了现在必须解决的那两组问题的特征。

A．各种市场形式

1．供给和需求的两种主要形式

在历史上，从古至今，我们到处都碰到了两个不同种类的供给和需求：它们过去或现在都不是“开放的”，就是“封闭的”。

如果允许每个人或与市场相比的一个大圈子的人们作市场的供给者或需求者，以及如果允许每个人都供给或需求像他认为合适的那么

多，供给和需求就是“开放的”。如果允许每个人无条件地或在容易履行的条件下从事作为手工业者、商人、工业家、农夫、工人和职员的职业，如果不存在招收限额，如果投资或开设禁令不起作用，那么就存在着“开放的”供给。众所周知，19世纪的营业立法（例如1869年北德意志联邦的营业规章）想随着实行营业自由而在尽可能许多的市场上创造并且实际上创造了开放的供给和需求。但是，以前我们也在历史上一再发现了类似的状况。它们绝不是“资本主义”的一个发现。在希腊化时代东地中海的许多城市里，在奥古斯都的罗马帝国中，在中世纪的许多城市中，我们都碰到了为数众多的手工业部门，当时它们是“开放的”。

当不是每个人都可以作为供给者和需求者出现在市场上的时候，例如当只许可企业家们的一个一定的封闭的圈子供应一个市场或者在一个市场上购买的时候，或者当存在着开设或投资禁令时，或者当只允许一定的一个集团的工人们在某些职业部门劳动，或只允许一定的一个集团的家计购买某些商品时，那时供给和需求就是“封闭的”。在历史上，几乎到处都可以发现对某些市场上的供给或者需求的封闭。而当后重商主义时代的国民经济学通常完全忽视了封闭的供给和封闭的需求，或者只是简短地解决了它们时，那么它就因此而作了一种简化，这种简化首先必定在那种时候导致在解释具体的经济上的失败：那时就像今天的情况一样，各种封闭的形式又赢得了经常性。

正像历史的概述也表明的那样，供给或需求的封闭可以发生于极不相同的方式中。可以把从事一种手工业或商业限制于某些家庭，正像例如在拜占庭帝国所反复出现的那样。当时，是国家命令封闭几乎所有的手工业部门，而且它也强迫工人和世袭隶农们总是重新从事父亲的职业。在埃及和在东方的其他国家中，更早的时候国家就已经类似地行事。中世纪许多城市的经济政策简直就是以围绕着封闭还是开放手工业和商业的斗争作标志的。作为中世纪晚期的重要例子，我们把吕贝克的封闭的经济政策与相反的纽伦堡的开放或保持开放手工业

的经济政策相对比。直到进入19世纪后很久还适用的那些规定，按照这种规定，只准许与一位师傅有亲属关系或者与一位师傅的遗孀结了婚的人进入一种手工业。在19世纪晚期，除了许多开放的市场形式外，还存在着封闭的市场形式：最重要的形式也许是将发行纸币的权利限制于少数银行或者一家银行。今天，在大多数国家中，发展起了封闭供给和需求的一套多种多样的并且迅速变动的技术：鉴定、批准禁令、设立禁令、投资禁令、种植禁令。在这种情况下，各个个别的产业部门经常被迅速地从开放的状态转送到封闭的状态，以及反过来再从封闭的状态被转送到开放的状态。不过，一般地适用于封闭的办法的是：要么限制准许的人 的圈子，要么规定厂家 的数量、大小和效率能力，要么是二者同时发生。

一个 厂家和一个 家计可以同时分有供给和需求的开放的和封闭的形式。这样，例如在J地的W农庄中，水果和葡萄酒的生产是“开放的”。由此这个农庄就可以生产得像领导者想要的那么多。但是烟草的生产就是“封闭的”，因为根据官方的指令，只允许一定的公顷数额种烟草。或者：只要在J地的家庭R与村庄的数量有限的别的老家庭并列而有权在每年出售村庄树林中的木头时作为买者出现，这个家计就是一个“封闭的”需求者集团的成员；但是，就它购买食品和手工业产品而言，它又属于需求者的“开放的”系列。

对一种商品或一种服务的供给或需求是开放的还是封闭的，这显著地影响着每个个别经济的经济计划和经济活动。

2．供给和需求的开放形式

为了精确地确定供给和需求的各种形式，必须继续进行我们开始了的对各个具体的个别经济的分析。就是在这个地方也不许离开实际，而只能去探究实际。

个别经济的每个领导者都在他视为给定的 那些事实的基础之上建立他每年、每月或每天的经济计划。对他来说，这些事实是“资料”

（Daten）。个别经济的每个计划都建立在这样一些“计划资料”的基础之上。一个农庄或一个手工工场的领导者把设备和物质资料的存货的多少和种类当作资料，作为他当下计划的基础。此外（为了首先不确定地表示它），还有他作为买者、卖者和信贷接受者的交易关系的总体。在这里，在研究交换 经济的各种形式时，只有后面的这些计划资料对我们是重要的。在F地的机器厂A购买辛迪加的铁，并在为数众多的市场上出售它的产品：对一些产品它把价格视为计划资料，对其他的产品，它把推测的需求的各种反应看作计划资料，对另外的一组产品，它既按照推测的需求者们的各种反应、又按照少数一些竞争者们的各种反应行事。

因此，机器厂以及别的每一个个别经济的领导者在他们计划的这个地方考虑的那些资料，样子是不同的。因为经济计划依赖各种计划资料，而各个个别经济在供给和需求上的经济活动依赖经济计划，只有从这些计划资料的差别出发，才能理解供给和需求的各种形式。我们在这里碰到了一个简直是起决定性地重要的点，也就是揭示具体的经济中的各种市场形式所必须由之出发的那个 点。例如，我们挑出今天在机器厂A中实际上实现了的各种个别的情况，着重强调地分别单独研究它们，这样首先发现供给和需求的各种纯粹形式并由此发现各种市场形式。

1．供给者把可以预期的顾客们的反应 当作资料投入到他的经济计划中使用（需求者相反）。

那种农业大企业就是这样，向一个地区供应土豆的只有它，并且它根据收获了的土豆的存货，在它的经济计划中，特别是在它为土豆规定价格时，从对需求的一定的估计出发。类似的是那种制鞋机托拉斯，它在一个市场上作为唯一的出售或出租某些得到了专利保护权的制鞋机。15世纪南德意志的一个大中间商—商人面对他的家庭手工业者们也有相似的地位，这是通过他在他的经济计划中预计到家庭手工

业者们的一种确定的行为，例如在进一步压低各种工资时的外流或转向农业工作。

我们在历史上极为经常地遇到这样的计划形成和这样的行动；只有在买者或卖者拥有一个自己的市场时，它们才是可能的。顾客依靠唯一的 供给者，或者相反，供给者们依靠唯一的 需求者。如果那个农业大企业不得不考虑到竞争者们的话，那它就不能仅仅看准顾客们的各种反应，而且必须以某种方式考虑可以预期到的竞争者们的各种反应。

这样，我们就面临着供给者或需求者的垄断 的情况。垄断者根据各种计划资料，不是规定价格（它对他来说不是资料），就是决定应当供给的（或者应当需求的）数量并让价格去适应。

2．各个个别经济的领导者们在他们的经济计划中把价格 当作计划资料投入使用。例子：一个机床厂主考虑出售他的机器所能够得到的某些价格。或者：一个家计出租住宅的一个房间并且每天买进为数众多的消费品。在供给房间时，它考虑到根据现有的各种了解目前是习以为常的一个价格；在买进食品、家用器具、衣服时，它同样把一定的价格当作资料投入各个经济计划中使用。或者：纺纱厂在买进棉花时把当时的市场价格看作资料并据此进行安排。或者：零售商出售香烟，而他的零售价格与购入价格一样，都是由烟厂规定的。

参与市场的个别经济从哪儿接受它当作资料嵌入它的计划中的那些价格？就是说，个别的市场参加者在哪些情况下把价格当作资料来考虑？什么时候他不注意他的行动对各种价格的各种作用？

在实际中表现出四种情况。

a）许多小厂家生活在一个大厂家或一个集体垄断的“阴影中”。它们把这个“大者”要求的各种价格当作计划资料接受下来，而在它们方面却并不注意它们的行为（特别是它们的供给或它们的需求的规模）引起了哪些反应。这样一些情况在20世纪欧洲的经济中并不罕见，并且就是在过去（例如在中世纪）它们也经常得以实现：应该想想水泥

工业的各个现代的卡特尔；较小的局外人们常常在许多年中追随它们，在它们的计划中把各种卡特尔价格当作资料来投入使用并且独立地调节它们的供给的大小。另一个例子：那些虽然没加入雇主联合会，但是却简单地采用了它们当时的工资表的厂商。或者一个城市的许多小运输厂商，它们也要求一个大的、在营业额上突出的铁路运输商行的各种价格并把它们当作资料看待。再举一个过去的例子：许多小的藏红花商人在15世纪晚期的法兰克福博览会上使自己适应巨大的拉文斯堡商业公司所要求的各种价格。

如果小的竞争者们总共只占供给或者需求的很小一部分的话，“大者”就不需要注意他们。但是，如果这一部分比较大（情况往往是这样），那它就必须在它的经济计划以及它的政策中考虑它们。那样它的垄断地位就是不完全的，而人们就可以谈到需求或者供给方面的“部分垄断 ”的情况。

b）一个厂家在销售时之所以考虑到一个一定的价格，是因为它的供货者也已经为第二手规定了各种出售价格。例如，零售商们对供应厂商承担了按一定的价格出售洗涤剂、药品和其他商品的义务。众所周知，在许多国家里，在出售有商标货品时就存在着这种情况。但是，这样一些第二手的价格约束绝不是近代的发明。它们有规则地出现于强大的供应者们向比较弱的加工者或商人们出售商品的地方。例如，在有着它的强有力的国家垄断系统的托勒密的埃及就是这样，这个系统从采矿和养猪一直延伸到香水生产。那里有着例如私人的油磨坊和谷物磨坊，它们不仅按垄断价格购买油和谷物，而且还必须按一定的、由供应原料的垄断管理机构规定的价格销售它们的产品。

处于前部的供应厂家靠着第二手的价格约束而越过一个阶段之外并把消费市场拖入它的市场领域中去，以至消费品市场的价格形成是前部供应者的价格政策的直接结果，因而属于“垄断”或者“寡头垄断”，而不体现各种市场关系的特殊的、纯粹的形式。

c）价格是官方规定的：一种极其经常的情况。作为许多可能的例子中的一个可以举出公元301年戴克里先的价格敕令，它规定了全部的价格（也为所有的服务），并且规定在超过这些价格的情况下对买者和卖者、雇主和工人的死刑。

以后还将谈到国家法律规定价格的这种情况。

d）供给者或需求者从匿名的市场上接受价格——就是说，不是从他与之竞争的某一个"大者"那儿，也不是从前部的供货者或者官方，而正是从市场上。1910年出售黑麦或猪的德国农民，或者当时的针织品工厂主或购买蔬菜、水果和其他消费品的各个家计就是这样。供给者这样做，只是在他的供给体现着市场上的全部供给的这样小的一部分，以致他并不注意他的行动所引起的各种反应时。一个1910年收获了大约200公担[*]土豆的农民，在收获后不久可以每公担收入3德国马克的价格；他把这个价格看作一个给定的事实，这个事实并不取决于他是不是全部地、部分地还是根本就不出售他的存货。他可能考虑到，明年1月或2月价格会上升许多个芬尼。但是，就是对这种上升，他也不把它与他的 行动联系起来。价格对他来说正好是一个给定的量——虽然他通过他的供给事实上少许影响了土豆价格的高度。类似的是我们谈到过的那位房间出租者，或是在与成万的其他人的竞争中购买面包的对面包的需求者。在这里，我们面对着供给和需求的一种状况，它过去和现在在许多市场上得到了实现，我们称它为"竞争 "。

不能容许的是把竞争描述成供给或需求的这样一种形式，在这种形式下，一个供给者或者需求者通过改变他的供给或他的需求而将不会在事实上 引起有关价格的改变。在现实中没有这样一种供给或需求的形式，它也是不可想象的。在确定竞争时，决定性的不是从个别人的各个行动中产生的各种事实上的反应。在这方面，它与供给和需求的其他各种形式没有清晰的区别。决定性的仅仅是，个别人由于市场的巨大和他的供给或他的需求的微不足道而在他的经济计划中不考虑这样一种反应，因而把价格当作计划资料并相应地行动。"诚然，个别

乐意交换的人通过他的供给和他的需求自己对这种价格状况施加了一定的影响；但是在大多数的情况下，光是这种影响本身是难以觉察的，因而从他自己的观点来看没有什么意思。他的经济计划被如此制订，就像作为目标的各种商品的各个交换价值事先就是不可改变地决定了的一样”（魏克赛尔）。

基于同样的原因，这样做也是不恰当的：把供给上的竞争描述成那样一种状况，在其中对个别的卖者的各种产品的需求具有完全的弹性，从而（用通常的表述）需求曲线与横坐标轴平行。就是这种表述也忽略了经济上的事实状况。表明供给上的竞争特征的是：供给者考虑到 一种有充分弹性的需求，与此相适应地在他的供给上把价格看成是一个不取决于他的这个供给的规模的量，并且据此选择他供给的数量。只有在经济计划 中才存在着需求的充分弹性，而因为个别经济的领导者的各种决定和行动都按照它来确定，这个事实对经济过程就有着巨大的重要性。在这个厂家减少或增加供给时，价格实际上 确实受到了影响，这对供给者的行动、因此也对供给的这种形式的规定不是决定性的。一种看法认为：人们不能精确地指出在他们当中存在着“竞争”的市场参加者们的数目，因而人们不能断定比方说，是否在有50个、100个或500个供给者或者需求者时存在着竞争，因而还是没有确定什么是竞争。这种看法也同样忽略了那个重要的事实情况：在实际的经济中，重要的总是经济计划 。如果由于市场规模与个别供给或者个别需求的大小之间的关系，每个个别人的行动对价格的各种影响是如此之小，以致他在他的计划和行动中不注意它们，那就存在着竞争：在有50个、100个或者更多的供给者或需求者时，情况可能就是如此。

3．在这个地方，我们必须中断对供给和需求的各种类型的研究。应该回顾地提出一个重要问题：有可能清楚而且明确地把垄断和竞争区分开吗？这个问题之所以重要，是因为在回答它时必须完全精确地（比至今为止在我们的描述中所发生的更为精确地）说明，到底

什么 是垄断 和竞争 。但是这是必要的，因为对这个确实真的重要的问题只有极少数人明白。（至今为止已经得出的是：在竞争的情况下，价格对个别经济是一种资料，它参与决定计划的形成和个别的供给者或需求者的行动；而在垄断情况下，市场另一方面的各种可以预期的反应却移到了个别经济的资料圈的这个地方，价格不是一种计划资料 ，而是产生于垄断者的经济计划，因而对它来说是一个实践的问题 。）

许多较新的研究者倾向于否定地回答是否能把垄断和竞争清楚地彼此分开的问题。这样断言：各个个别的供给者的产品通常对需求者们来说有它们的特点。据说它们通常不是"同质的"：这或是因为各个卖者的各种物品或者还有卖者们本身有它们的特点，或者是因为需求者们认为有这样一种特点。但是，据说缺乏各种商品的同质性意味着缺少真正的竞争。因此，据说科学必须把每个个别的厂家供给的物品看作特殊种类的物品。每个个别的生产者都对他的产品具有一种"垄断"。据说每个商人、每个农民和每个从事手工业的人都作为垄断者出售他的 商品。所谓由"竞争"统治着的各个市场据说实际上通常化为一个"联系起来的市场之网"（张伯伦），在这些市场上，每个卖者都保持着一种类似垄断的地位。但是，据说如果较大数量的"垄断者们"在一个完全的市场上出售，那就存在着一种可以称之为"竞争"的状况，但是据说可以把它理解为垄断的"边界情况"。因此，据说由垄断那里可以搞清楚经济世界的多样性，而对垄断的分析则"吞掉了对竞争的分析"（琼·罗宾逊）。

可以把这种看法看作是对竞争分析在较老的研究中的统治地位的反击。作为这样的东西它是可以理解的。但它是非常可疑的。因为它抹杀了对个别经济以及对整个经济过程的进程有最大的重要性的那些区别。把几乎满足了一个国家对丝线的全部需求的一个丝线厂与一个必须考虑到几百个势均力敌的竞争者的锁厂作一下比较。两个企业完全不同地处在市场上。科学必须精确地确定这种为日常经验所熟悉的

区别。如果它对边界情况作出裁决，它就最清楚地看到了这种区别。这样一些边界情况首先出现于下述情况下：

a）在存在着替代物品的情况下 。例如：一个啤酒厂作为国家一部分的唯一啤酒厂而出售啤酒，并通过与附近的其他啤酒厂的区域协定而保障了自己的这一地位。但是居民首先习惯于喝葡萄酒，葡萄酒是由为数众多的商人和种葡萄的农民在竞争中出售的。葡萄酒和啤酒是替代物品。这个啤酒厂具有垄断地位吗？

没有 ——如果它在规定它的价格表时完全依赖于各种葡萄酒价格，从而根据葡萄酒价格算出啤酒价格，把葡萄酒价格几乎是当作它的计划中的一个资料而接受下来，并在规定它的产量时不注意它对葡萄酒和啤酒的价格的影响的话。它认为，要想施加影响，它的产量在受偏爱的葡萄酒的全部产量的范围内是太小了。——有 ，如果存在着一个能够推行啤酒价格政策的足够的价格地带的话，从而如果不大可能马上用葡萄酒代替啤酒，而该啤酒厂不是简单地根据各种葡萄酒价格规定啤酒价格的话。它能够在其中推行垄断政策的地带越大，它的垄断地位就越强。

b）一个厂家常常只统治着一个 一定的区域，而它在其他 区域中则是在与别的供给者们的竞争中销售。例子：一个褐煤厂在其周围地区占有垄断地位。在这里，它的褐煤面对竞争者们的褐煤享有运费保护，这些竞争者们离得远，其供给由于较高的运费负担而具有较高的成本的价格。这种竞争开始于一个价格上限，直到这个价格上限都存在着适合于该褐煤厂的垄断政策的区域。在这个范围内，该厂把需求者们的各种预期的反应投入到经济计划中使用，并据此规定价格或者供给的数量。这个价格上限随着到该厂的距离增加和到竞争者们的距离减少而降低。最后，在有争议的区域开始的地方，该厂正好像别的竞争者们那样，把在那里销售可以得到的价格 当作资料而投入到它的计划中使用，在那里就达到了边界。很明显，竞争和垄断相撞的那个

边界随着竞争区域中价格的每一个推移并且也随着垄断工厂的每一个成本变动而移动。

c）许多厂家具有一批固定的顾客：例如一个中等城市中的纺织行业的零售商店。一个厂家具有一批固定的顾客这个事实不是为它造成了一定的垄断地位吗？还是在这样的厂家之间竞争确实还占着统治地位？在这里，边界在何处？

存在着一批确定的顾客这个事实还不造成垄断地位。因为各个厂家的各种努力所对准的是完全保住或者甚至扩大顾客。恰恰是对现有的顾客的顾及才强迫各个厂家去适应市场。那些不是有规则地、而是偶尔地供给的卖者们可以容易得多地采取垄断者的态度，因为在他们那里缺乏对持续的顾客关系的考虑。对继续销售并且从而对一批顾客的依赖通常增加了、而不是减少了竞争的压力——顺便提一下，亚当·斯密已经附带指出了这一点。在这样一些情况下，通常缺少一个值得一提的地带以实行一种独立的价格政策，以至于就是在这些厂家那里，市场通行的各种价格似乎也是经济计划中的资料。只有当顾客由于传统或由于特殊的位置而与厂家非常牢固地联系起来时，厂家才拥有一个有着自己的 价格的自己的 市场，这又在它的经济计划和它的行动中表现出来。例如，一个村庄常常只有一个可以在其中购买衣服的商店。顾客与这个商店的固定联系和它占有的垄断地位，使一种垄断式的政策成为可能。但是，如果通过改善交通联系，村庄的居民们能够容易地在大城市中购买服装，因此将服装的供给转入竞争，就必须立即放弃那种垄断式的政策。

d）在客观上 同样的状况下，有两个不同的厂家领导人，其中的一个作为“竞争者”、另一个则作为“垄断者”而行动。

一个营业旅店的领导者在为房间定价时与在城市中形成的各种价格相连接；他作为“竞争者”而行动。他的继任者的看法是，这个旅店由于它的位置和它的声誉，不需要把该城市旅店房间市场的各种价格当作资料接受下来，而是他能够为他的 旅店要求特殊的房间价格，并

且他具有一个单独的顾客圈，可以指望它的特殊的态度。他要求垄断价格并且与他的前任不同地行事。如果与他的预期相反，顾客们开始猛烈地流失，那么各种事实就会强迫他在提出他的经济计划时重新转入他的前任的轨道，并放弃认为他本身拥有一个特别的市场的看法。因此，就是在这样一些垄断和竞争最紧密地相结合的情况下，也可以在合乎逻辑地运用权威的准则（各种经济计划的资料形式）的条件下精确地划出界限。在这里，就像这个例子也表明的那样，供给者或需求者不能根据主观判断、根据情绪和任性这样或那样地作为垄断者或竞争者来行动。如果一个通过与其他许多人竞争来销售的供给者突然并且没有根据地采用了垄断者的行为，那么各种事实，即顾客们的流失就会教训他：他的新的经济计划不适合各种实际情况，而他则被迫去改变这个计划。因此，当我们断定，经济人们的行动产生于他们的各种计划，以及因此应该研究各种计划，以便理解各种经济活动从而经济过程时，那么这并不意味着，这些计划自由地飘荡于各种给定的经济事实之上。不是这样，虽然各种计划资料非常经常地远离各种实际的资料；但是人们通常被迫在提出新的计划时缩小现有的差距。对此以后还会谈到。

e）把"竞争"和"垄断"之间的各种边界情况看成"寡头垄断"的情况，这是一个错误——一个常犯的错误。事实上，竞争和垄断经常直接相接。光从刚才讨论过的各种情况中就已经得出这一点。还有另外一个例子：

1932年在德国木材加工机器工业中大约有100家公司。大部分公司生产它们的特别的型号。（根据"商品相同性"的准则，必须把它们全都称为垄断者，但是这将造成对情况的一种完全错误的映像。）尽管有这种差别，单个厂商在出售大部分机器时可以实行自由的价格政策的地带还是如此之小，以致它实际上从市场上接受某些价格，从而在"竞争"中销售。只有在也通过专利而牢牢地保护起来的个别的机器上，个别的厂商才考虑到一个值得注意的、它可以在其中推行自己的

价格政策的地带。两种状况相互联系，而同样的一种机器有时从一组转移到另一组：也就是说从垄断转移到竞争或者从竞争转移到垄断。但是不存在寡头垄断的状态。

*　　*　　*

从数学上一形式上看，垄断是竞争的一种边界情况，或者反过来，竞争也是垄断的一种边界情况。在经济实际中垄断是与竞争完全不同的东西 。

但是，如果国民经济学关心各个单个销售者所供给的各种商品的同质性或者缺乏同质性的话，它就不能精确地确定这个生命攸关的区别。自从1926年斯拉法的著名文章问世以来，研究已经太过分地被挤上了这条道路。不言而喻，各个供给者的各个产品通常并不是刚好相同的。而如果认为，竞争以商品的完全同质性为前提，那就是含蓄地说，竞争几乎不存在。这个结论已经包含于选择的错误准则中并且没有什么意义。

必须从具体的经济的中心 出发，即从各种经济计划及其资料出发，科学地规定竞争和垄断。只有那样它才合乎经济实际，并且那样也显示出，二者都很现实。竞争和垄断都不是不现实的边界情况。同时也明白了区别实际上在何处以及它为什么如此重要：因为在竞争 中的个别经济把它的行动建筑在那样一些计划的基础上，它们在重要的地方总是有着与垄断 的个别经济的各种计划不同的资料。因此在二者当中不一样地行动着。

抹杀垄断和竞争的区别符合经济上的权力集团的利益。由此把垄断的作用无害化，而这将掩盖私人权力体的存在所提出的那些特殊的经济宪法的法律问题。因此科学更应该避免抹杀这种区别。在那种情况下，它不仅远离了实际的经济，而且它由此而同时为一定的利益集团服务（通常它并不想要如此）。

4．个别经济既不仅仅把要支付的或者要卖得的价格，也不仅仅把推测的市场对方的各种反应当作交换经济的计划资料来考虑，而是

考虑两种情况：推测的市场对方的和 竞争者们的各种反应。这种事实情况也经常出现于过去和现在。

而且它有规则地出现于供给者或需求者只有少数几个 竞争者的时候。这是“寡头垄断”。与市场的规模相比供给者或需求者的数目很小。除了推测的市场对方的各种反应外，寡头垄断者不仅注意竞争者们的价格政策，而且也注意他们的全部营业举动并且在这里又特别注意他们的投资政策。例如，如果一个竞争者建起了更大的设备，那么这个事实就可以决定性地影响他的经济计划和他的行动。在中世纪和今日，别人的投资政策都正是寡头垄断者们自己的各种计划的一个根本的基础。

如果在一个中世纪的城市里，有三个窗玻璃生产者作为供给者而出现，他们彼此之间没有订立协议，那么那儿就存在着寡头垄断。或者如果今天在德国两家厂商生产并出售磨床，那也同样存在着处于“双头垄断”形态中的寡头垄断。当在德国仅仅有几个厂商生产刷子时，或者当在铝轧厂卡特尔产生之前少数几个彼此熟悉的厂商出售铝轧产品时，或者当几个大康采恩相互独立地向世界供应汽油时，也同样是如此。而如果由为数不多的造纸厂购买造纸用的专门机器，那么这里就存在着需求寡头垄断。

使用描述过的观察方法可以如下确定，是存在着寡头垄断、竞争、垄断、还是部分垄断：

正如已经提到的，靠一般地为两种形式的每一个规定供给者或需求者的数目不能够划出与竞争 的界限。这是不可能的。但是，在每个具体的情况下，都一定能从每个市场参加者的交换经济的计划资料中得知，一个供给者或一个需求者是处于竞争还是处于寡头垄断之中。如果铁丝栅栏的生产者把在匿名的市场上形成的价格用作计划资料，那么就存在着竞争。但是，如果他根据他的经验而考虑到竞争者们和市场对方的一定的反应，那么他的经济计划就是一个寡头垄断者的经济计划。

可以像下面那样划定寡头垄断和垄断 之间的界限：3个农业机械厂出售收割机，每个厂商都靠专利权保护了这些收割机的生产，而这些收割机的样式是不一样的，但是它们的用途一样。如果由于商品的不同而在这里说，每个厂商都具有对它的 收割机的垄断，那就是不正确地描述了事实情况。竞争因素在这里起着显著的作用。这3个农业机器厂在它们的经济计划中不仅考虑购买者们的各种反应，而且也考虑两个竞争者的营业政策。因此，尽管商品不是同质的，也存在着寡头垄断。就是在这里，同质性的特征也是没有用的。另一个情况：如果3a中的啤酒和葡萄酒供给的情况变为，在国家的某一地区葡萄酒也由一个 供给者出售，那么就可能或者存在着寡头垄断，或者存在着垄断。如果葡萄酒销售者（就像啤酒销售者一样）在他的计划中并因此而在他的市场战略中考虑其他人的各种反应，那就存在着寡头垄断 。然而，如果葡萄酒和啤酒的顾客圈子是这样分隔开的，以至于两个供给者中的每一个在他的计划和行动中都不注意另一个人的竞争，那他就是作为垄断者 而行事。当然，就是在这里，根据对实际形势的错误判断而采取垄断者的行为的供给者也会被经验、即被销路的缩小所迫，在未来以别的样子（在这里是作为寡头垄断者）而行动。

寡头垄断与部分垄断 最为相近。在那里，在部分垄断的情况下，一个 大的销售者（或者购买者）占统治地位，此外还活动着小的，这些小的没有任何市场战略，只是简单地接受大的各种价格。容易看清“小的们”与“寡头垄断者们”之间的区别。寡头垄断者注意他的行动在市场对方和竞争者们那里所引起的各种反应，处于一个部分垄断者的阴影下的供给者不注意它们。但是，在“部分垄断者”和“寡头垄断者”之间存在着下述区别：部分垄断者知道，各个小的简单地接受他的价格。例如，一个城市的食品连锁商店规定某些食品的价格，而小的食品商店则简单地接受它的价格。然而，如果这个连锁商店必须考虑到一个大的消费合作社，后者自己实行市场战略，那么它就与这个消费合作社一样是寡头垄断者。

但是，正是这个例子指出了供给和需求的另外一种形式：在一个中等城市中有两个大的食品零售商店，除它们之外还有几打小食品商。在为某些蔬菜规定价格时，小商贩们按照两个 大的价格行事。这里存在着“部分寡头垄断”。那两个大的不仅注意相互的预期的各种反应和推测的顾客的各种反应，而且也考虑那许多小的以及推测的他们的反应，这样它们就实行了“部分寡头垄断式的市场战略”。

5．五个钾盐工厂结成一个卡特尔，并为一个一定的地区规定了一个钾盐最低价格。现在，单个的钾盐工厂就像在寡头垄断下那样，考虑的不是两种，而是三种交换经济的资料：也就是考虑规定的卡特尔价格，考虑其他四个工厂的行为、认真地注意它们的投资政策，而最后是考虑顾客们的各种反应。尽管有价格约束，该厂还是力图通过良好的服务、有利的支付期限以及也许还通过额外给东西而拉住顾客。如果价格卡特尔发展成有固定的配额的辛迪加，并且由辛迪加的一个销售机构出售钾盐，那就切断了单个的工厂与顾客的联系。顾客的行为现在只是在辛迪加领导的、而不再是在各个单个工厂的各种计划和行动中起作用。单个的工厂现在考虑的第一是辛迪加的价格，第二是配额，第三是其他四个工厂的行为。因为如果它想在下一次规定时防止减少配额，它就必须首先认真地密切注视其他工厂的建设政策，并考虑自己的建设计划。

这是“集体垄断”类型的一种情况。历史的研究表明，它广泛流行于过去和现在——在古代晚期和中世纪的某些行会和商人同业公会中，在现代的雇主联合会、卡特尔和工会中。许多彼此达成了协议的个别经济在一个市场上作为垄断者而出现。经济理论大大忽略了对这种形式的分析，这种分析必须从参加的单个的个别经济的各个经济计划以及从集体垄断的领导的经济计划出发。使各个个别经济的为数众多的计划连同它们的不同的利益状况协调一致的困难产生了那些内部的对立，大多数的集体垄断都不得不与这些对立作斗争。

6．现在有可能回到公法的价格规定上来。在2c中我们说过，在这种情况下，供给者和需求者没有能力通过他们的经济活动影响价格，因而价格在个别经济的计划中是一种资料。

人们可能会据此而倾向于把公法的价格规定看作近似于竞争。但是，这只是在一定的情况下才是正确的——也就是在那种时候，这时公法的价格规定发生在这样一个市场上，在这个市场上迄今为止存在着供给者们和需求者们的完全竞争，而且 这时这种价格规定在高度上与至今为止的价格相衔接。如果过去农民在一个大市场上出售并且不注意他的行动所引起的各种反应，因而每公担3德国马克的土豆价格至今为止对他都是一个计划资料的话，那么，如果现在国家把土豆价格规定在每公担3德国马克上，那就在原则上没有发生什么变化。然而，公法的价格规定通常并不发生于竞争中，而是发生在垄断、部分垄断或寡头垄断中。那时它就起着不同的作用。那时它就扩大并改变了个别经济的资料圈。例如，在国家作出了价格规定之后，至今为止在寡头垄断中销售的不锈钢生产者在他的经济计划中就不仅要视少数竞争者和顾客的行动、而且也正是要视官方的价格而行事。

7．我们总结一下。分析过去和现在的具体的个别经济及其计划的塑造导致确认，根据交换经济的各种计划资料为标志，在具体的实际当中实现了一定的形式，必须强调这些形式：垄断、部分垄断、竞争、寡头垄断、部分寡头垄断、集体垄断。根据个别的市场参加者们的经济计划 去确定供给和需求的客观给定的形式，人们用这种方法也得到一个能够容易使用的准则，以便在一切具体的情况下进行工作。公法的价格规定占据着一种特殊的地位：它可以发生于供给和需求的各种不同形式中并且从而意味着极为不同的东西。这对于探讨它来说是重要的，尤其是因为正如将要表明的那样，就是集中领导的经济的要素也经常在公法规定价格时变得有作用。

*　　*　　*

对于获得这些形式来说，决定性的是做法 。这种获得必须仿佛是“从下面”、从各种具体的事实状况来进行。不是在学者的书桌旁，而是在农民的田庄、工厂、手工业厂家、家计中；而对于过去来说，就是在关于从前的个别经济的详细说明的消息中。

通常的做法需要纠正。它仿佛是从“上面”把一定的、形式上的前提条件搬到对象上来。当把各种商品的同质性的准则置于显著地位的时候，就发生了这种事情。——或者甚至假定，“市场一个方面的各个经济个体在‘财产’或者‘大小’方面彼此没有重大的区别”（V．斯塔克尔贝格），因而各个经济个体在大小 上是同质的，不存在大的和小的市场参加者的区别。必须以这种方式得到供给和需求的三种形式：竞争、寡头垄断、垄断。其他各种形式表现为这三种基本形式的“混合”，并且必须在理论上相应地对待：也就是说，部分垄断表现为垄断与竞争的“混合”，或者部分寡头垄断表现为寡头垄断与竞争的“混合”——在这方面当然还可以想出许多别的混合来。

但是，从大小上均质的前提出发并不完全合乎经济实际。这首先是因为，这种前提条件事实上几乎从来没有存在过，因而理论的竞争或寡头垄断这时就是思想上的虚构，它们与实际几乎没有关系，而在它们的基础上得出的各种理论原理因此几乎永远不能应用。其次，对各种“混合形式”的探讨更是令人生疑的，这些混合形式确实应当获得特殊意义，因为正是整个实际都差不多是由“混合形式”组成的。

我们举出“部分垄断”和“部分寡头垄断”。二者都不能看作垄断和竞争的一种混合。相反地，它们是一种纯粹的类型，本身 就是一个整体。一个大化工厂在某一种药物的市场上占据着部分垄断者的地位。许多小的供给者处在这个部分垄断者的阴影下。这时大化工厂并不处于垄断者的地位，各个小的不是处在竞争的参加者的地位。因为“大的”或者是在它的计划和行动中注意那许多小的——与垄断者所作的不一样，或者是它开头不注意它们。尽管如此，由于各个小的的供应，这时的供给和物品的供应与垄断情况下不一样，而各种事实则使部分

垄断者面临这一问题：他是否应该在下次的各个计划中不注意到它们的存在。但是，各个“小的”是按照部分垄断者连同他的所有价格差别行事，从而不是像在竞争情况下那样，按照在一个匿名的市场上形成的各种价格行事（比较一下2a与2d）。部分垄断在经济上是某种整体，是一种在经济上不能进一步分解的供给和需求的形式。如果从其营业行为方面观察那些处于这种形势下的具体的商号，并且把它们与那些作为垄断者统治一个市场的商号或者是竞争的参加者的商号相比较，这一点就看得最清楚。因此，就是在理论上也不容许简单地转抄垄断和竞争的理论的原理来论述部分垄断。——“部分寡头垄断”也处于类似的状况。如果少数几个大的炉子工厂供应一个市场，而除它们之外还有许多小工厂，这些小工厂利用各个大工厂的各个价格表，那么在一般情况下这许多小工厂对于各个大工厂的市场战略来说是重要的。而就是那些小工厂的行为也与在竞争的情况下不同，恰恰因为就是它们也不是根据一个匿名的市场、而是根据某些寡头垄断者们而行事。此外，部分寡头垄断在今日的各个工业国家中也许起着显著的作用。

事实情况的多种多样性迫使构造这些形式。因此，必须是对事实情况的着重强调的分析，而不是从先验地规定的前提条件出发的演绎，来决定供给和需求的各种形式的种类和形态。除了研究各种事实以外，不可能以别种方式掌握多种多样性：事实的研究必须向前推进到真正的根本之点——经济计划及其资料。由此出发才会成功地得出各种类型。存在的典型形式与在现实中所发现的一样多，而不是像在思想上能够构思出来的那样多。

在这种情况下，尽管竭力详细地研究实际，我也不能发现比这儿所陈述了的还要多的形式。

3．供给和需求的封闭的形式

1）供给和需求的各种封闭的形式仅仅在一个 （然而却是极其重要的）方面与各种开放的形式相区别：正是以这一事实——供给或需求被公法的命令、习惯法或公众的意见封闭了起来。封闭可能产生于国家的、等级的或城市的经济政策的总的倾向，又或者是已经存在的供给者或需求者们的特殊利益阻碍了新的移入，或者是二者共同起作用。

当然，这里也存在着一些处于边界上的情况，确定它们是开放的还是封闭的形式并不是十分简单的。例如人们可以问，供给者卡特尔力图靠斗争措施来阻止对一个市场的进入，这是否已经封闭了供给。例如，在本世纪的最初几十年中，德国的各个水泥卡特尔力图用非常有力的斗争手段阻止新的水泥工厂的产生，它们是否封闭了水泥的供给？——没有；因为虽然使进入水泥市场变得困难了，但是资本雄厚的厂商总还是可以强行进入水泥市场的，而且实际上在许多情况下这种进入都已经发生。只是国家对建立水泥厂的禁令才封闭了供给，使其他的供给者的流入成为不可能。或者：当1938年德国的手工业者们必须通过一个一定的培训程序，必须经过一个困难的考试并且为了从事职业的许可而必须满足一定的个人的先决条件，那么这里是否还存在着开放的供给就是个问题。在大多数的情况下，必须否定地回答这个问题。人们将必须总是在回答这样的一些问题时仔细地观察管理实践。就是在评价法律规定的在建立饭店、银行或保险公司时对需要的审查方面也是如此。在中世纪的城市中有关加入行会的收费、预备性教育和出身以及迁入的各种五花八门的规定是否意味着封闭批发贸易、手工业和零售商业，这也取决于管理实践。此外：专利权 是否封闭了市场上的供给？当然没有，如果它只涉及生产过程的一个较小部分。情况常常如此。但是，如果涉及的是那样一些专利权，没有它们一种生产就不可能，那么事实上在那些专利权有效的期间内供给是封闭的。钨钨丝公司对白炽灯的为数众多的专利权，把白炽灯的供给一直封闭到专利权到期。

根据一种众所周知的说法，两个国家之间的边界不是为了把村庄、而是为了把国家彼此分开。而这样就不能对那样一些处于开放的和封闭的形式之间的边界上的情况的重要性评价过高。

2）因为事实上涉及的是两个 领域。正如我们的历史性的速写也指出的，对此从历史上看，各种封闭的形式的领域比各种开放的形式的领域要大得多。同时从历史的速写中还得知，在封闭的供给和封闭的需求的范围内，同样出现了垄断、竞争、部分垄断、寡头垄断、部分寡头垄断和公法规定价格。但是，如果它们是"封闭的"或是"开放的"，它们就意味着不同的东西；而且正因为如此，才有必要把这两组东西分开。

例如，想一下通过把一定的小麦面积分配给成百万的单个农夫而封闭一国的小麦生产——不过在这种情况下，并没有产生各个农夫们的协议。对于单个的农夫来说，计划的资料也是匿名的市场上形成的价格，而他并不注意市场对他的出售的各种反应。因此，竞争占着统治地位。但是它的样子与"开放的"竞争不一样：现在如果价格上升，单个的农夫不能把扩大小麦的面积、而只能把在分配的面积上使小麦种植集约化列入他的计划。这是一个事实，它对价格的进一步发展、居民的供应和农夫们收入的形成产生了持久的影响。经常有这样的或类似的情况——绝不只是在农业中，而是也在出租一个城市的住宅的时候，如果官方对新建筑不予批准的话；或者在禁止对一国的零售商店或编织工厂投资时。在这里竞争占统治地位，这意味着使个别经济的各种计划向价格看齐——但这是封闭的 竞争，因为除了价格以外，个别经济也把建筑禁令、投资禁令或限制种植面积当作资料来对待。

中世纪的各城市简直是需求和供给的封闭的形式的宝库。例如，在那里人们碰到下述的事实状况：一种手工业由于被限制于某些家庭而是封闭的，此外还限制了允许雇用的帮工和学徒的最高数目。供给的封闭总是使集体垄断容易形成。城市的各行政机构明确地禁止了集体垄断的形成，但同时却又放弃了采用规定价格。如果这时获得准许

的手工业者的数量少，例如他们总共只有三个或四个，那么就存在着下述的形势：单个的青铜铸工或铠甲匠在他的经济计划中考虑的是他的顾客们和 他的竞争者们的行为，从而是寡头垄断者 。但这是一种封闭的寡头垄断，因为他把供给者数目的限制也看成是一种资料并且可以相信，不会出现新的竞争者。

就是封闭的垄断 也与开放的有些不一样，它的权力地位要大得很多。例如，许多现代的文明国家的邮政垄断法禁止乡镇方面或者私人方面的任何邮件运送，从而封闭了市场以有利于一个垄断者。邮政管理机构在它的经济计划中考虑到这一点。它的地位与那样一个大电厂的地位不同，要强大得多：这个大电厂虽然独自在一个地区出售电力，但是它的市场却是开放的，消费电力的工业工厂可以通过建设自己的设备而摆脱它的垄断权力。正如经验所表明的，光是存在着这种可能性这个事实就迫使垄断者实行另一种政策。他总是处于这种压力之下：许多顾客可以通过自己生产电力而使自己不依赖于他。在开放的垄断的政策中必须注意"潜在的"竞争，而在封闭的垄断的条件下则缺少这种竞争。——或者：18世纪德国东部的庄园主对他的世代听命的并且被束缚于乡土之上的农民们的劳动力具有一种封闭的需求垄断，这种封闭的需求垄断以手工和使役牲畜的义务劳役以及强制的仆役服务为形态。因为不准农民们移居和在其他地方使用他们的劳动力。庄园主作为一种封闭的需求的垄断者，由此而具有了与19世纪的一个山谷的工业家程度不同的经济权力；周围的居民虽然也依赖于那个作为需求垄断者的工业家，但是却可以通过迁移而避开他。此外：让我们密切注意那一个磨坊的垄断政策。在重商主义时代，依据一项国家的特权，只有它受权在一个地区磨面并且可以作为唯一的磨坊在那里提供各种磨面服务。在19世纪取消了特权之后，它虽然起初还是垄断者，但是从这时起却是处在"开放的"市场上。因此它必须立即改变它的价格政策和它的其他行为。因为从这时起，它必须考虑到竞争者们的兴起，从而考虑到潜在的竞争，这种考虑推动了另一种价格政

策和市场的供应。最后：集体垄断也通过封闭而改变了它的性质。例如水泥辛迪加。它的各个成员在封闭之前对其他成员的行为相互作出显著的反应，特别是在份额斗争中进行投资；而现在，在国家的投资禁令封闭了供给之后，它们在它们的经济计划中不再如此之甚地注意集体垄断的其他成员们的行为了。

3）对封闭的供给和封闭的需求的理论 分析必须考虑到封闭的各种不同的、在历史上可以看到的方法。首先必须区分，是只允许一个个别经济还是允许整整一个圈子去供给或者去需求。此外重要的是：就算只有供给者们的限额生效，但是获得准许的各个单个的供给者能够利用那么多的土地、雇用那么多的劳动力并且使用那么多的生产出来的生产资料，就像他们认为是合适的那样吗？另一个起点：通过限制每个生产者可以种植的土地面积或者通过限制工人的数目或者通过投资禁令限制了供给的数量，或者也把限制各种种植面积、工人数目和投资结合起来。

各个个别经济的经济计划的一个资料从而经济过程显然随着实行封闭的方法而变化。

4．结果：各种市场形式

因为市场是由供给和需求相会而构成的，随着明确了供给和需求的各种形式，也就获得了各种个别的市场形式。它们总是供给和需求的各种形式的组合。

因为可以找得到5种供给的形式（即竞争、部分寡头垄断、寡头垄断、部分垄断和垄断）和同样多的需求的形式，就得出了25种市场形式。（考虑到封闭的和开放的市场方面的不同，这个数目要增加到4倍。）如果科学只需要考虑到交换经济的一种 秩序形式，例如竞争或者垄断，那对于它来说当然是更为适意的。但是在现在和过去的经济实际中，交换经济的秩序形式都实现于巨大的并且不断变动的多种多样性中，而且它们彼此融合。因为按照市场形式经济过程不同地运

行着，并且供给者或需求者的权力地位是不一样的，就不可以忽视这种多种多样性。对化学来说，不研究92种元素，而是按照老的方法只研究4种元素，这也是更舒服的。但是，当化学家考虑到像存在的那么多的元素时，没有人责备他。相应的东西应当适用于国民经济学家。不仅在各种市场形式中，而且在整个形态学的体系、包括有着其两种形式的集中领导的经济中，都表现出一种“多元主义”。谁抱怨这种“多元主义”，谁就没有认清问题：实际显示出个别形态的经济秩序的难以估量的多种多样性，在这里每一个个别形态都构造得极为复杂。怎样才能使这种多种多样性可以认清？这就是那个困难任务。回答是：通过找到各种基本的形式；过去和现在的各个具体的经济秩序就是由它们组合成的。在看来只存在着多种多样性和区别的地方，科学以这种方式发现了“不变性”或统一。它通过掌握形态学的装置而进行着非同寻常的简化 。科学没有制造那种多种多样性。它做的是相反的事 。它把数不清的丰富的具体的秩序归结为数目完全一目了然的并且性质简单的纯粹的形式。由此就不顾历史上的一切多种多样性而使经济过程的理论分析成为可能。——此外，在这种分析中还证实：如果一旦在正确地选出的一打市场形式的范围内研究完了经济过程，那么其他的市场形式就不会再造成困难。

可以用一个表最简洁地描述各种市场形式。根据我们的分析结果，它的样子如下：供给的

供给的形式 / 需求的形式	竞争	部分寡头垄断	寡头垄断	部分垄断	垄断（个别的或集体的垄断）
竞争	市场形式：完全竞争	供给的部分寡头垄断	供给的寡头垄断	供给的部分垄断	供给垄断
部分寡头垄断	需求的部分寡头垄断	两方面的部分寡头垄断	受部分寡头垄断限制的供给寡头垄断	受部分寡头垄断限制的供给的部分垄断	受部分寡头垄断限制的供给垄断
寡头垄断	需求的寡头垄断	受部分寡头垄断限制的需求寡头垄断	两方面的寡头垄断	受寡头垄断限制的供给的部分垄断	受寡头垄断限制的供给垄断
部分垄断	需求的部分垄断	受部分寡头垄断限制的需求的部分垄断	受寡头垄断限制的需求的部分垄断	两方面的部分垄断	受部分垄断限制的供给垄断
垄断（个别的或集体的垄断）	需求垄断	受部分寡头垄断限制的需求垄断	受寡头垄断限制的需求垄断	受部分垄断限制的需求垄断	两方面垄断

对此应该说明：

1．这些市场形式是客观存在的秩序形式，它们过去和现在存在于实际的经济中（各式各样地彼此融合并且与集中领导的经济的形式相融合）。它们不是先验地假定的。通过研究市场参加者们的各种交换经济的计划资料（见第148页及其以下、第157页及下页、第164-165页），就查明了它们和区别它们的标志。

2．人在每一种单个的市场形式的范围内都可以根据不同的原则来行动：例如根据尽可能高的纯收入的原则，或者根据尽可能好的供

应的原则。关于这一点以后再谈：特别是在第五章中。

3．这些市场形式中的每一种都可以出现于4种形态之中：两方面开放的、两方面封闭的或者只在供给或需求方面是封闭的或开放的。

4．“公法规定各种价格”占有一种特殊地位，因为它可以出现于任何一个 市场形式中并根据市场形式而引起不同的效果（见第232页及其以下各页）。——例如，根据存在的是完全竞争、供给寡头垄断、供给垄断、还是另一种市场形式，或者根据市场的两方面都是开放的还是比方说供给方面被投资禁令所封闭，国家对煤炭价格的规定就意味着不同的东西。因此，可以把各种公法的价格规定当作各种个别的市场形式的变体、而绝不能当作一种特殊的市场形式本身来解释和对待。(34)

B．货币经济的主要形式——各种货币体系

导　论

1．自然交换经济

我们对为数众多的具体的个别经济的分析，指出了交换经济的为数众多的各种形式的共同之处和 不同之处。共同之处：只要交换经济具有较大一点的范围，在它当中就总是必须存在着一种计算的尺度。不同之处：各个个别经济彼此的联系是以双重的方式而多种多样的（第142页及其以下各页）：在供给与需求相遇的形式、也就是市场形式上，以及在交换手段 的形式上，各个个别经济为了易于经济往来而使用这些交换手段。

已经得知的是，在历史上常常缺少这样的普遍承认的交换手段。在“自然交换经济”的纯粹的类型中表现出来的就是这种事实状况。——但是根据经验，设想一种纯粹的自然交换经济给一些国民经济学家造成了困难。不久前这样说过，没有一般的交换手段，发达的交换

经济“不仅事实上是不可能的，而且根本就是不可想象的”（W．劳腾巴赫）。现在对此可以反驳说，事实上存在过高度发达的自然交换经济，例如在地中海文化的古代或者在哥伦布之前的美洲，但是问题是，设想这种类型到底怎么会产生这样一些困难。显然产生于一种误解，重要的是消除这种误解：人们看来想到的是一种在其中缺少计算的尺度的交换经济。那时在事实上就不可能有高度发达的交换。但是问题并不在这里。就是在自然交换经济中也存在着一种计算尺度，例如牛或者一种别的标准物品的单位。可是缺少普遍承认的交换手段——货币。

在作为纯粹的类型的自然交换经济中，我们必须设想一种共同体，在其中所有厂家和所有家户都不靠一种一般的交换手段的协助而用商品或劳务来交换别的商品或劳务，在那里每个个别经济都使用一种计算的尺度。这是最简单的没有集中领导的社会经济系统。所有的市场形式——从完全竞争直到两方面垄断——都可以在其中成为现实。

在这样一种交换经济中存在着“交换价值”，而所有的个别经济都以交换价值为指导。在这里，一种物品的交换价值之所以不是不确定的量，是因为而且仅仅是 因为使用了一种计算的尺度。如果不利用一种计算的尺度而用羊毛交换亚麻、锡、面包、劳务和其他物品的话，那么羊毛就会有像存在的商品和服务那样多的交换比例。如果在这里谈论羊毛的一个 交换价值的话，那么这个交换价值就是一个完全不确定的量。但是，如果铜变成了计算的尺度而铜的单位变成了计算单位，那么一切交换比例就都用铜的单位来表示并因此而成了可以比较的。交换价值的概念由此而获得了充分的确切性。

有些国家经济学家把用一种想象中的计算单位估价的交换价值称为价格。例如，卡塞尔说道：“用这样一种抽象的计算单位估价一种物品而得出的总额，显然是一种价格，这种单位是一种价格单位，而整个的计算尺度则是一种价格尺度。”如果使1公担羊毛与800公斤铜、1

公担亚麻与200公斤铜相等并且由此用1公担羊毛以实物与4公担亚麻相交换，那么卡塞尔就会谈到羊毛和亚麻的价格，而铜的单位则作为价格单位为此服务。这种术语虽然是完全可行的，但是在使用它的时候却可能掩盖自然交换经济的那种特征，即商品和服务直接地并且不使用货币而得以交换。而重要的尤其是这种特征。在自然交换经济中，缺少货币对经济过程所施加的那些广泛的影响。必须始终记起这一点。因此，科学应当更好地谈论自然交换经济的各种"交换价值"，而不是谈论它的价格并且仅仅谈论货币经济的"价格"。[(35)]

2．货币经济的两种主要形式

1）根据已经说过的，"货币经济"的纯粹的类型是一种交换经济，在这种经济中，参加的各个厂家和家户在一切销售中都使用货币。货币是普遍承认的交换手段。所有的个别经济都作为供给者而要求货币并作为需求者而提供货币；因此，它都保持着一笔货币的现金库存量。

历史已经表明，货币单位并不罕见地也被用作计算单位。不罕见——而绝不是有规则的。

例如在中世纪流通着最不同的并且迅速地变更着的货币种类，批发商们不可能把任意一种在价值上持续地波动的货币用作计算单位。在进行他们的经济计算时，在提供和接受贷款时以及在规定购买和出售的价格时，他们需要一种统一的而且固定的计算尺度：例如金索利第，以后（从13世纪下半叶起）则是威尼斯的杜卡特或佛罗伦萨的佛罗林以及其他的单位。这时，计算单位的承担者常常根本不被或者几乎不被用作交换手段。例如，16世纪初雷维尔的商人们就是这样用里加马克来记他们的账，并且同样用里加马克来订立所有的购买和销售合同。但是里加马克在批发贸易中只是一种罕见地使用的交换手段。作为交换手段的有许多银的和金的铸币：塔勒、吕贝克马克、吕贝克的、莱茵的和匈牙利的古尔登以及其他等等，且不说某些同样作为货

币起作用的债务证书了。欧洲中世纪的盛期和晚期远地贸易处于当时的整个经济秩序的中心，没有计算单位和货币的分离，它就不可能执行它的重大职能。那时作为交换手段使用的各个个别的货币种类有着相对于计算单位的不断波动的行市，而且在这样的情况下总是有波动的行市。

许多国民经济学家说，货币是交换手段和 价值尺度。用这个定义不能前进。例如，如果研究在希腊或者西亚所发现的那为数众多的古代的货币储藏，那么就经常会在那里的一个 金库中找到众多数量的不同造币场的硬币，所以不可能按所有这些种类的货币来从事经济计算。例如在公元前5世纪塔兰托的一个远地贸易商的金库中发现了来自7个希腊的大造币场的货币（撇开其他的硬币不说）。最大的可能是，一种 货币同时也是"价值尺度"，别的各种则不是。别的这些种不是货币吗？就是在希腊化时代，在经济上高度发达的东地中海地区，也存在着这样的货币种类的混乱，以致货币和计算单位不能够是相同的。随着罗马人统治的向前推进，罗马的金阿斯才在几个世纪中不仅像各次发掘所表明的那样成了居支配地位的货币种类，而且同时也成了普遍使用的计算单位——不过，在公元3世纪，随着持续的硬币变劣，这种状况又被计算单位与交换手段之间的分离所取代。众所周知，就是在近代，也绝没有缺少过这样一些情况，在这些情况下，货币并不同时是计算的单位。只需要回想一下英国的基尼或者奥地利的古尔登。当1923年在德国马克以纸币和转账货币的形式用作交换手段、黑麦的公担或者黄金的克或者瑞士法郎等用作计算单位时，那么，什么是货币呢？谁要是认为，货币是交换手段和 价值尺度，他就会被迫作出奇怪的回答：只要马克不是计算单位，就根本不存在货币。因为马克丧失了价值尺度的职能，而黑麦公担等等则不是交换手段。

有些人认为，货币虽然首先是交换手段，但它也经常作为价值尺度或者计算单位而发挥作用。就是那些人也的确是错了。历史表明，

在不同的文化圈中以及在非常多的世纪中，两种职能的分离都是习以为常的，分离和结合在历史上同样重要或者甚至于分离占上风。认为分离只是过去的事情，这也同样不对头。国民经济学必须清楚地表达这种历史上的事实情况。它必须区别货币经济的两种 纯粹的主要形式：一种主要形式，在其中货币也作为计算单位来使用，以及第二种主要形式，在其中货币和计算单位是分开的量。

2）通过形成货币经济的两种纯粹的主要形式来着重强调这种事实情况之所以必要，不仅是因为二者同样实现于历史之中，而且也是由于另外一个原因：根据计划和实际的过程，经济过程在两种主要形式中进行的完全不一样。举一个例子：设想1918年我们德国人没有 以马克（也就是以货币的单位）来表示商品和服务的各种价格的习惯。相反地，我们把黄金的克或者一种外国货币的单位当作计算单位来使用；一切长期和短期的债权和债务都填写成它，而不是填写成马克。那样通货膨胀就会发生完全不同的作用：价格和工资将不是大约以这种程度上升，而是马克将会相对于计算单位经历非常迅速的行情损失。各个企业的各种报表看起来将会与实际中的完全不一样。当负债方不变时，将不会发生各种财产价值的猛升。计划和安排，就是各个企业的投资政策也都将不同，这一年的全部经济过程将会变得与在实际中进行的完全不一样。

在货币理论中，人们经常从这一假设出发：债务和债权以货币来计算，成本核算、计算、盈利和亏损核算用货币来进行而且货币同时完全就是计算单位。由已经说过的得知：只以货币经济的这一种主要形式为基础的那种理论装置并不完全够用。如果要说明日常经济生活的某些事实情况的联系，它就必定会失灵。例如金和银特殊地、持续地从晚期罗马帝国流出；某些历史学家赋予这种流出以如此之大的整个历史上的意义，但是还没有完全搞清楚这种流出的根源，而且不运用一种适当的货币理论装置也不可能搞清楚它。或者是中世纪的巨大的国际贸易，也就是把欧洲以及小亚细亚和北非联结起来的那些商品

之流的方向、构成和容量。在货币不是计算单位的地方，到处都有必要运用第二种主要形式的货币理论。

3．各种货币体系

1）获得货币经济的两种纯粹的主要形式只是从一个 方面考虑到了货币的多种多样的历史实际：正是从货币是否同时是计算单位这个观察角度。

现在考虑的是，是否能够以及怎样能够把过去和现在发现的那非常多种类的货币表达为统一的形式，并且还这样将它们引向理论的分析。众所周知，海尔弗里希区分了"受约束的"和"自由的"币制，而许多国民经济学家接受了这种区分。根据这种区分，像1914年以前在大多数文明国家中存在过的那样的各种金本位制是受约束的币制，因为最终货币被可以自由铸造性束缚于一种金属，而在黄金的单位和货币单位之间存在着一种固定的价值关系。与此相反，所有那些缺少这样一种联系并且在其中总是自由地调节货币的数量的币制，如1879-1892年在奥地利、1893年以来在印度或者在纸币制下那样，则是自由的币制。分成这两个组可能是有益的。但是，为了达到精确的分析，这样做是不够的。例如，1914年以前的金本位制表示了完全不同的秩序形式的一种融合，必须了解这种融合，以便理解金本位制。"因此，如果分析存在于具体的实际中的各种混合物之一，好像涉及的是一种均质的整体，那就不可能得到令人满意的结果。这从一开始就是清楚的。只有在了解了它的组成部分时，才能理解一个混合物。不考虑这种情况，国民经济学就可能像物理学所处的境遇那样，如果物理学不区分氧气与氮气在空气中的作用的话。"（L．密克施）

因此，我们必须提出这样的问题：在货币业史上的具体秩序中，例如在1914年以前的金本位制中或者在1949年美国的币制中，实行的是哪些纯粹的 形式？必须努力从形态学上掌握货币史上给定的秩序的多样性，这样才能获得货币理论分析的基础。

2）另一方面，必须避免通过与实际的经济保持距离而给出广泛的、但是模糊而又不现实的概貌。光是问题的提出就必须导入探究具体的个别经济。我们观察今日的某一个家计或一个手工业厂家A或一个农民的田庄B，我们又考察今日现金库存的构成。我们在那儿发现了不同种类的硬币、纸币和银行存款，这些银行存款是用支票或汇划单来支配的。或是我们研究18世纪不来梅的一个远地贸易商的金库、我们谈过的9世纪鲍比奥修道院的金库或是在阿蒂卡或科林斯的那许多古代的货币宝藏的一个。我们首先忘掉我们已经知道的有关币制和货币体系的一切；我们干脆观察这个货币。即便是我们现在自己随身所有的货币。于是我们这时提出离得最近的那个 问题：这个具体的货币是如何 产生的?

这个极其简单的问题与在文献中起着如此之大的作用的货币的产生问题没有什么关系，从而也与这个问题无关：在上千年之前货币是在什么地方、怎样通用起来的，它的起源是否是宗教的，起先是在什么地方、什么时候以及以哪些形式铸造硬币的，人到底是怎样发现和采用货币以及个别的货币种类的。所有这些问题都极其重要——但并不是对于我们，我们现在研究的是日常的经济生活。因此，使我们感兴趣的也不是克纳普所提出并且轻率地作了肯定的回答的问题：货币是不是法律秩序的产物。我们这样观察货币，就像它在今天或者以前的日常生活中处于各个个别经济的金库中、并且因此也从属于各个个别经济的计划资料的那样。我们问道，这种具体的 货币，例如1910年末在我这里的那块10马克金币、各个芬尼币、那张帝国银行券以及在一个私营银行中的一笔活期存款是如何产生的。而且必须对每一块货币个别地提出这个问题。

3）如果我们这样提问题，那么着重地分析个别的事实情况就会导致确认，某些"货币体系 "一再得到实现，使这些体系互相区别的是货币在它们当中不一样地产生和消失。它们通常在各种具体的货币秩

序（或币制）中彼此“融合”，少有地得以纯粹实现——可以抽象地、个别地强调它们。

而且应该强调说明三种纯粹的货币体系：

a）货币常常通过某一种实物变成货币而产生 。因此，第一种纯粹的、理想类型的货币体系（或模式）在于一切货币都以这种方式产生。

在较古的时代，就像在公元前的第二个一千年期间的古代东方，粮食、海枣、铜、铅、贝壳和许多其他的物品都曾经被当作货币来使用。起先实物作为商品和作为交换手段的用途还是完全互相融合的。例如，粮食在一些销售中用作货币，以后又用作商品。1947年在德国香烟也同样如此。但是可想而知的是，在把实物用作货币时要使它具有相应的形式，以便使它更适合于作为交换手段来使用，如把金属做成环形或螺旋形，把茶做成砖形，把贝壳以特别的方式集合起来。最重要的是吕底亚人铸造硬币的发明。——在这种货币体系中，货币通过它再被当作商品来使用而消失：例如金或银被用于装饰目的，铜和铅被用于器具，香烟在抽烟者的手中得到消费。

这样的货币的创造过去和现在都是在各种最不一样的市场形式 中进行的。它经常发生于“封闭的供给垄断”之中：例如，当一个希腊城邦在垄断中铸造和发行硬币时，以及当凯撒以来的罗马国家把金阿斯、拜占庭皇帝作为垄断者把金索利第投入流通的时候。在这里，垄断者的行为并不总是同样的。在这样把实物垄断地转变为货币时，他或者是力图为自己而得到尽可能高的纯收入，或者也可以力图尽可能好地供应市场（在第五章，II，B．3中还将进一步谈到这一点）。——就是“开放的供给方面的寡头垄断”也并不罕见地出现于历史中。例如，在中世纪盛期，城市和大领主们在地区间的贸易中就以它们的铸币而处在寡头垄断式的竞争之中。例如，吕贝克人和科隆人就在北部德国以他们的货币而长期处于寡头垄断式的竞争之中。

最后，在一种物品向货币的转变中，“完全竞争”常常得以实现。因为必须这样称呼“自由铸造权”。它不仅存在于较近的时代，而且也存在于以前。例如在6世纪的法兰克王国中，被授予了特许权的铸币师傅们（有时是流动经营的）收费为每一个人铸造金和银，其数量就是这个人提供的金银那么多。如果每个个别经济都总是能让人把它想要的那么多的金或银转变为货币，那就存在着在货币创造方面的竞争。在这里，不是一个 地方，不是一个观察市场并据此行动的垄断者决定有多少货币流通，而是流通货币的数量取决于，各个经济的领导者在多大程度上觉得把金属转变为硬币、把实物转变为货币是值得的。市场战略不是推行的。市场的货币供应取决于具有各自特殊计划的、极多的个别经济的经济计划。当它们觉得创造货币是值得的时候，它们就这样做，正像商品生产在竞争中的情况那样。因此，自由铸造权在经济上意味着：在第一种货币体系的范围内在创造货币上的竞争。在这种经济术语中，取消至今为止存在的一种自由铸造权意味着：改变市场形式并且以供给垄断代替至今为止存在的完全竞争。

在这种货币体系中，在货币创造上也许还实现了其他的市场形式。但是我没有能发现其他的市场形式。每种市场形式都可能实现。在这里，以及特别是在研究货币现象时，有必要从市场形式方面去思考，以便强调各种经济上的 事实情况。不至于限在法律的范畴中。

b）货币在供应一种商品时或者在完成劳动时作为回报而产生 。这是第二种货币体系 。

在很古的时候就已经有了这样创造的货币。在公元前的第三个和第二个一千年的巴比伦就是如此。例如，寺庙或王宫向一个私人供应粮食，收到一张债据并把它折价卖出去。这债据签上持有人的名字，作为货币流通，到期时可以由当时的债权人送请债务人支付。又如几千年之后：中世纪的中间商—批发商常常用债据借到贷款；如果这个中间商—批发商有良好的名声，这债据就作为货币流通。14世纪英国的羊毛商向佛兰德尔的中间商供应羊毛，并为此而收到一张债据。这

张债据作为货币在批发的圈子中流通，从而是商人们的金库中的货币。（因此，它的流通限于经济上重要的人物们的一个圈子中。但是，当把货币说成是“普遍”承认的交换手段时，不能那样把它仅仅理解为流通于一个共同体的所有 部分中的交换手段。许多种类的货币的流通限于个别经济的一个一定的圈子中。例如，德国的工人们不利用而且几乎不知道中央银行或者各个私营银行今日的转账货币，而它在大的交易中却占统治地位。）

银行券或转账货币过去和现在都经常是作为对供应一种物品的回报而产生：1770年以后以这种方式而产生了著名的汉堡汇划银行的转账货币。它购买了没有铸造的银并把这笔金额记作卖者的存款，而卖者就把它用作货币以向其他账户上汇款。当今天中央银行购买黄金并用银行券或者在汇划账户上记入存款来支付时，那么发生的完全是相应的东西：在购买一种商品时产生货币。

国家或者别的公共权力特别经常地使用创造货币的这种形式，而且通常与巴比伦国王不同：巴比伦国王经常是债权人并且只是转送另一个人签发的债据。更为经常得多的是，恰恰国家是债务人。中世纪的各个城市国家并不罕见地用当作货币使用的债据来支付对城市的供应。例如，对科莫就详细地描述过这一点。

以这种方式作为对供应一种商品或者对一种劳务的回报而创造出来的货币的技术形态是完全不同的。它在法律上常常具有流通着的汇票的形式，或者具有许诺在一定的时点兑现的私人或国家承认的其他债务的形式。但是也常常不承担兑现的义务，而那时在法律上就不存在当时的持有者对商品或劳务的接受者的要求权。特别是国家经常以这后一种形态创造了货币。它们用纸币或合金硬币购买商品和支付官吏或士兵们的劳务。就是在第二种货币体系的范围内，也可能有并且实行过不同的市场形式。并不罕见地存在着供给垄断：当国家将作为货币流通的无息国库券折价卖出时，或者当它发行纸币时，就是这

样。或者（同样经常地）：有许多私人，他们就像例如中世纪晚期的批发商那样，并列地在竞争或寡头垄断中把这种货币投入流通。

自几千年以来一直到我们的时代，这第二种货币体系作为各种币制的形式要素而一再存在，它不具有统一的性质。这首先表现在货币消失的各种方法的不同上。如果转账货币通过将银条出售给汇划银行而产生并且在买回银条时消失，那么第二种货币体系就与第一种只有很少的差别。代替铸造硬币和通过熔化而使硬币消失的：出售和买回银。但是，如果一家商号在向国家供应布料的时候收到纸币，这种纸币是由国家生产的并且是不可兑现的，那就在货币产生之后 解除了货币与商品的联系。仅仅在少数情况下才会通过由国家方面出售这些商品而使货币消失：例如当在一场战争的结尾出售军用物资时。第二种货币体系的这两种变体的区别是重要的，因为货币对经济过程并且首先是对均衡的实现所产生的影响各不相同。

如果说一种变体涉及第一种货币体系，那么另一种变体就有一点像第三种货币体系。例如，一个国家是通过向一个供货者支付而自己使纸币产生，还是它凭无息国库券从一个发行银行得到纸币，它把这种纸币转交给它的供货者，这虽然是一种就是在经济学上也具有意义的区别；但是两种做法是相似的。

c）第三种货币体系 ： 债权人创造货币 ： 又是在多种多样的市场形式中。货币在偿还贷款时消失 。

我们想想今天的各种银行券。它们在大多数国家中都是由一个中央发行银行、从而是由一个封闭的垄断集团创造的。而且只要这不是在购买金或银时作为回报而发生的，它就以这种 方式：发行银行购进国债转让证书，或者不断地在期票贴现和抵押贷款业务中提供贷款。反过来，钞票天天都在相反的信贷业务中从流通中消失：通过向中央银行支付期票和抵押贷款债务，或者通过它卖出债务转让证书。钞票日复一日地通过提供贷款而产生并且通过归还贷款而消失；二者的比

例决定了，在当时这一时刻中央银行的多少钞票处于国家的各个厂家和家计中。

众所周知，在19世纪，银行券也产生于竞争或寡头垄断中。在那个时候，存在着银行自由并且好些或者许多银行把钞票投入流通。银行自由的拥护者们反对中央发行银行的拥护者的著名论争还处于银行学派反对通货学派的斗争的焦点上，它不过是一场围绕着哪一种市场形式适合于钞票创造的论战——一场论战，对它的裁决有利于通货学派并且从而有利于封闭的、国家监督的钞票个别垄断。

转账货币或存款货币处于活期银行存款的形态之中，它今天特别重要，此外与银行券有相同之处：它既是在购买金的时候、从而依照第二种货币体系，又是在提供贷款时创造的并且每天都在偿还银行贷款时消失。但是它在其中进入流通的那种市场形式通常不同于在银行券的情况下。这里存在的是货币和银行业的现代秩序的一个重要特征。我们先不考虑中央发行银行的转账货币（在德国，就是先不考虑中央银行的活期债务）：它起着一种特殊的作用。一直到最近的时期，其他各银行的转账货币还像过去的银行券那样产生于竞争或寡头垄断之中。在那些禁止了开设新的信贷银行的国家里，转账货币的供给是封闭的。在封闭的范围内又可以实行不同的市场形式——甚至是集体垄断，它近似地存在于例如今日的德国。钞票、但不是转账货币在封闭的供给垄断之中、而且是在中央银行的个别垄断之中产生这个事实，以及在转账货币的情况下（首先是在1929—1932年的萧条中）出现过严重的紊乱这另一个事实，导致了这些建议：把转账货币的创造也托付给封闭的、由国家监督的个别垄断，并且夺走各个私营银行创造转账货币的权利——正像过去夺走它们发行钞票的权利那样。

4）现在，从其建构上去认清各种具体的货币秩序（币制），从而精确地确定它们，就成了可能的。可以指明，在历史上第一种货币体系如何经常地、第二种货币体系如何比较罕见地占统治地位：一件商品变成了货币并且又变成了商品；或者用债据买入商品，这些债据

作为货币而流通并且在卖出商品时又消失。此外：货币在信贷业务中产生并消失。现在和过去的各个多种多样的具体的币制不是由一种 货币体系（例如由第一种货币体系）构成的，就是由好些种货币体系的一种不同式样的融合构成的。各种货币体系是各种币制的各个构造形式。

自从产业革命以来，供应货币的各种方法就在工业化的进展上起了决定性的作用。而且它之所以发生，是因为通过各个银行提供信贷来创造货币越来越移到显著地位。起先还流通着铸成硬币的金或者银，而钞票或者中央银行转账货币则在购买贵金属时产生。这就是说，第一种和第二种货币体系起先还占统治地位。但是后来（从19世纪下半叶起），第三种货币体系就越来越移到显著地位。在20世纪，主要是钞票和转账货币被用作货币，它们产生于信贷业务，而它们的生产则只付出很低的代价。货币供应因此而获得了不寻常的弹性。投资极大地变容易了。工业化显著地加快了。但是货币供应同时变得不稳定了。它取决于银行每日提供信贷以及每日向银行偿还的规模，倾向于扩张和收缩。可以指明，在现代实行第三种货币体系时如何经历过了不同的阶段。在19世纪，通过信贷来供应货币还与金或者银紧密地联系着。金或者银还在流通并且由中央银行购买和出售。因而第三种货币体系只是"补充地"实现了。这个时期的金本位制是三种货币体系的一种特殊的融合。但是，自从第一次世界大战以来，第一种货币体系消失了，铸成硬币的商品——金，从各个厂家和家计的金库中消失了。通过银行贷款的货币供应移到了显著地位；而第二种货币体系，也就是由各个中央银行购买和出售金，仅仅还是部分地重要的。在这种情况下，信贷政策的中心起先还落于各个中央银行本身，它们具有一定的独立性；但是，从我们这个世纪的30年代起，这个中心就在国家的中央机构那里，例如在各个财政部那里，这些机构把各中央银行当作贷款和货币创造的机器来使用。

然而也有倒退。想想德国，在那里，在1945年和1948年之间某些商品（像香烟或者烧酒）被用作货币，从而在那里第一种货币体系又与第三种货币体系并列地扩展开来。还有：在本世纪中期的各种币制中占统治地位的货币的特别的不稳定性或许会给予币制改革以推动，以致第三种货币体系不再在货币供应上占统治地位，而是货币供应与重要商品的生产联系了起来。某些经济政策建议就是在这个方向上活动的。

5）但是，揭示各种纯粹的秩序形式不仅具有使各种具体的货币秩序 可以理解的目的。它同时为把握货币如何影响日常经济过程 这个问题提供了基础。日常的经验已经表明，货币对经济过程的影响各按货币秩序而式样不同。例如，这种影响在1914年以前不同于1927年，而且在德国，它在1948年初不同于那年年底。现在，通过返回到简单的形式来精确地把握这种多样性也成了可能。这也就是通过货币理论为各种个别的货币体系（以及货币经济的基本形式）提出这一问题：货币如何影响经济过程。三种货币体系是不同的条件状况。再列举一个特殊问题：在所有三种货币体系中，国际收支的平衡不同地进行着。或者，再提前说明一个一般的问题：第一种货币体系对整个经济的均衡的实现所起的作用完全不同于第三种货币体系。在第一种货币体系中，货币就像别的商品那样被包括在均衡体系之内；而在第三种货币体系中则不是。

对各种币制的形态学研究以一个比较可靠而又简单的、可以精确地确定的事实做它的出发点，即从这一点出发：在每一时刻，现金库存都处于各个具体的厂家和家计之中。通过询问这种存在于一国各个金库中的货币如何产生以及它如何消失，就达到了揭示各种币制所由以构成的某些基本形式。现金库存是对各种实际的货币现象的分析之所以成功的要点。这也适用于回答另一个 问题：货币如何在各种货币体系的范围内影响经济过程。门格尔和瓦尔拉斯已经把个别经济的各个现金库存当作他们的货币理论思考的出发点。在各个个别经济中评

价现金库存的货币，确定当时的现金库存的大小并且不断地对使用作出安排。各个个别的厂家和家计的各个计划决定着现金的持有、决定着货币的使用并且决定着它从个别经济到个别经济的运动。因此，我们必须问：各个计划每天都规定了个别经济的各个金库的大小和运用，这些计划是如何形成的？这样，各个具体的经济过程所依赖的、从而就是对各种货币现象的理论研究也必须由以出发的，又是各个经济计划 。[(36) (45)]

III．任务

这样，分析靠着重强调的抽象的帮助而向实际的经济推进，导致了一个有着为数众多的形态的经济体制的广泛的形态学装置。它不是那些想要"描摹"具体的经济的类型，不是像各种经济风格或经济阶段那样的现实类型。它是纯粹的形式，真正的理想类型；它们当中的每个单个的只是复述了各个事实鉴定的一个 方面。但是，这并不意味着：乌托邦，就像马克斯·韦伯错误地称呼它们的那样。乌托邦被用来与具体的实际对抗，用来指责它。这些理想类型是从具体的实际中得出的 ， 而且它们为认清具体的实际服务 。对此它们甚至是完全必不可少的。[(66)]

而且是在两个方面：首先 ， 是为了使各个具体的经济秩序 的构造可以理解，从而是为了解决国民经济学的那一个主要问题。如果我们回复到经济的具体的世界中去，从而如果我们描述对形态学装置的"运用"的话，那就必须描述，这是如何发生的。因此 ， 我们可以首先放下这条思路 ， 以便以后再把它拣起来 。

但是第二 ， 在它们的所有形态之中的各种理想类型的经济体制构成了理论地和一般地提出问题以及理论的分析的基础。它们从而也服务于解决国民经济学的另一个 重大的主要问题：认清处于其联系之中的经济过程。在这里 ， 我们必须继续跟随这一思路，以便指明，如何在得出的各种类型的基础上得出理论。（理解各种类型的双重作用，对于达到对一切经济实际——各种具体的经济秩序和各个具体的经济过程——的科学认识来说，是最重要的。）

我们知道，现实类型的各种"经济风格"和"经济阶段"为什么完全不适合于在它们的基础之上得出理论。正确地得出的各种理想类型情况就不一样。它们在其全体上不仅包括了一切 时代和任何地方 的一切 具体的经济秩序所由以构成的一切 形式要素，而且它们也表现了

如此简单的、可以精确地确定的条件状况，以至于思维可以在它们当中把握存在于每个个别的状况之中的各种条件联系。因此，这些理想类型是对 它们从中得出的各种历史的 一个别的实际的观察和 为认清各种联系所必要的一般的 一理论的分析 之间的牢固的联系环节。

经济过程如何在那两种经济体制的范围内运行？从现在起，理论问题就是这样表述的。在它们之中如何克服物品供应上的稀缺?

A．在集中领导的经济 中，准确地说，在简单集中领导的经济（自给经济）以及在集中管理的经济中，是怎样的？正如已经表明的，在集中领导的经济中，共同体的整个经济都是由一个 个别经济所构成的，这个个别经济受一个地方控制。在这里，个别经济和社会经济是同一个。因此应该问，在这一个个别经济当中（在简单集中领导的经济中以及在集中管理的经济中），从那五个方面看的经济过程（第131页及其以下）如何运行：生产哪些种类的物品？每年的社会产品如何分配？如何形成生产的一种一定的时间结构？从而如何投资和储蓄？为什么采用一定的技术，以及根据什么来从空间上控制经济过程？恐怕几乎不需要指出，集中管理的经济的所有问题在当前是特别"有现实意义的"。

B．对于交换经济的经济体制来说，理论上的问题表达就比较不简单。根据所说过的，原因很明显：因为在这种经济体制中，经济计划的好多个或者许多个独立的承担者并列地进行着活动，从而是因为有必要协调各个个别的经济计划和经济活动，并且因为这种协调各按市场形式以及各按货币体系而以不同的方式进行着。

1．应该对一切封闭的和开放的市场形式 提出有关生产的控制、分配、生产的时间结构、使用的技术和从空间上控制经济过程的那五个问题。因此，问题的提出必须比通常要广泛得多。例如，从日常经验中就已经能够确定，工业工厂位置的选择与市场形式有联系，并且在供给垄断的情况下进行得不同于在完全竞争的情况下。经济学的理

论必须精确地说明这种联系。也不应该忽略，对使用的技术的选择同样与市场形式有关系。

下述事实使问题的提出变得困难：交换经济在一般情况下由许多市场所构成。所有这些市场都彼此互相联系。因此，存在着各个市场的普遍的相互依赖。我们只需要想到，每个家计和每个厂家都作为需求者和供给者而从属于为数众多的、常常是成打的或者甚至是成百的市场，以及它在一个市场上的行动受到所有的其他市场的各个过程的影响。但是，在各个个别的、互相依赖的市场上，并不需要每次都是同样的市场形式占统治地位：例如完全竞争——一种极为经常研究的情形——或者两方面的垄断。交换经济不必是"一种形式的"。因此，为"一种形式的交换经济"、例如完全竞争的交换经济而提出有关经济过程的进程的问题也是不够的。必须根据它的五个方面也为"许多形式的"交换经济提出该问题。这指的是那样一些交换经济，在它们之中在不同的市场上不同的市场形式占统治地位。因此产生了提出问题和解决问题的一种客观上必要的复杂化；不过，正如在理论分析中才可以表明的那样，这种复杂化并不像乍看起来显得的那样大。(37)

2．另一方面，因为个别经济的各个计划和行动的协调，从而经济过程除了取决于各种市场形式之外，又取决于货币体系的结构以及取决于货币经济的主要形式，就应该提出这个理论问题：各个个别的货币体系的存在及其操作对交换经济的经济过程发生了哪种影响，货币经济的两种主要形式的差别又如何作用于经济过程。必须从货币对它的影响方面来察看交换经济的整个过程。例如：货币体系、货币创造或货币的减少在多大程度上决定生产的时间结构？从而在多大程度上从其与很快就可以支配的消费品的生产的比例上决定投资？储蓄怎样？或者，货币在多大程度上影响分配过程？例如利息以及利息收入？但是也有工资，也就是说货币工资与消费品价格的比例，从而实际工资。甚至生产在空间上的分配也不是不依赖于各种货币过程的——不仅是像已经经常指出的那样在国际贸易中，而是也在一国的货

币体系的范围内。但是，不管货币供应对经济过程的影响会有多大、多小，无论如何都必须提出这个问题：在交换经济之中运行的经济过程是如何在货币上受制约的？这是货币理论的任务 。它必定产生于对实际的经济的研究。

因此，货币理论不应当坚持那种较老的问题提法并且仅仅把研究“货币价值”或者“价格水平”的决定当作自己的任务。提问题的这种狭隘性显著地促成了货币理论的历次失败，而人们有时候把货币理论看成是国民经济学的最完结了的部分。一个仅仅研究货币价值或者价格水平的形成的理论在应用当中必定会失灵：例如，它不能说明1931年以后英国的廉价货币的政策或者1933年以后德国的国家投资和信贷扩张政策对全部经济过程所发生的各种深刻影响。(38)

但是，如果正确地提出了货币理论的问题，那就会非常快地证明，有必要不仅是并列地，而且也从它们互相之间的依赖性上看待那两个决定各个个别计划的协调的要素——市场形式和货币体系。例如，在金本位制下，当金的流出发生在一个竞争市场占统治地位的经济秩序中时，它导致的后果就不同于当它发生于一个各种价格由垄断组织或者也由公共权力规定的经济秩序中的时候。(39)

C．紧随着认清了两种经济体制的全部联系之后，立即显示出另外一组问题：两个 或者好多个 集中领导的共同体之间、或者一个集中领导的与一个交换经济的共同体之间、或者两个或好多个交换经济组织起来的共同体之间的往来如何进行？每一次在它们之间交换的都是什么物品，这又如何影响它们当中的每一个的经济过程；而每个单个国家的债权和债务每天、每月、每年（也就是定期地）如何达到平衡，从而国际收支的平衡是怎样进行的？

由此就表述了国民经济学理论的从观察历史实际中产生出来的各个问题。

---

* 1公担为100公斤。——译者注

第三章　分析各种经济体制——各种资料

现在就可以看出，理论大厦从其概要上看必须是什么样子的。它是一个广泛的纲要，而且它是极为宽广的建筑，它应当建立在这一基础上：当为那两种经济体制从它们的所有形态上按照其不同方面解决了有关经济过程的各种联系的问题时。本书只想指出那些基础的东西，对于它的思维进程来说，建立整个建筑不在考虑之内。相反地，从一个特殊形态以一种 经济体制来更详细一些地指明，应当怎样推进理论研究，并且与此相联系地作一些有关分析另一种经济体制的思考，这就够了。

Ⅰ．论对完全集中领导的经济的分析

正像我们知道的，绝不应当把完全集中领导的经济的经济体制与“共产主义的”经济相混淆。它是一种理想类型，一种纯粹的形式。而这种理想类型也不是通过特别地注意恰恰是“共产主义的”国家，而是通过考察一切历史的实际而产生的。过去的时候到处都可以找到这种经济体制的痕迹；我们着重强调地把这些痕迹刻画为集中领导的经济类型并且正是把它们当作模型来使用。

正如我们详细地描述过的（第129页及其以下），如果涉及的是一个完全集中领导的经济的话，那么在这种经济体制中就没有自由的消费选择，没有对劳动场所和职业的自由选择，甚至连已分配的各种消费品在国民的或者大家庭的各个成员内部的交换也都没有。一切经济行为都取决于一个 中心处所的计划和命令。我们现在对这个理想类型的共同体进行理论研究；设想它不是太大是适当的。例如包括不超过50个人，也就是说是这样：领导能够直接从其价值上去评价物品和劳务，而不产生经济计算的那些重大的、谈论过的困难。它不是集中管理的经济，而是一个自给经济。(40)

A．经济计划的各个基础：各种资料和经验规则

1．各种资料

因为一切经济行动都按照中心处所的命令进行，对这些问题的研究就必须从中心处所的经济计划开始。如果走进这样一个共同体，那就必须向中心处所求教，以便得知它为什么让经济过程恰好像人们每天在自己眼前看到的那样运行。哪些事实决定领导以这种方式而不是

用别的方式控制它的集中领导的经济？各个经济计划取决于哪些条件？

显然，只有在中心处所的那些经济计划中，才能够认清这个完全集中领导的经济的日常经济生活的意义联系 。

这个共同体的领导者想通过实施他的计划来达到一定的目的。而且他总是想满足需要。在这方面，领导者自己对各种需要排列等级。他可以把他个人的需要或者也可以把共同体的那些需要置于中心地位。他如果做后者，那么它又以不同的方式而发生：可以得到更强烈的考虑的不是各种集体需要（例如对防御的），就是各个个别成员的各种个人需要。不管到底怎样：没有不以满足需要为目标的经济活动。好些国民经济学家得到了这一印象：在历史上有过这样的人们，他们在经济活动中不是想满足需要。更仔细地考虑总是证明这种印象是错误的。以后当我们谈到从事经济活动的人时，还将谈到这一点。理论的 分析必须从这一历史的 论断出发：满足需要到处都是并且总是经济活动的目标。各种"需要"在其全体上是经济计划的第一个"资料"。

在这里，领导者必须从两处着眼，即按种类以及按时间对各种需要进行编组。按照种类 ：他必须由此出发：在下一个经济年度中将出现某些需要（例如对黑麦面包、稻米、长筒袜的）。因此，他必须根据满足的手段的各个种类来排列各种需要的顺序；而且对他来说，需要的种类就像存在着的满足需要的手段的种类那样多。因此，为数众多的理论著作根据满足需要的各种手段来划分需要的各个种类，这确实是有根据的，并且也合乎在经济上作计划的人自己所作的划分。

注意得较少的是根据时间 来排列各种需要的顺序。它并不是比较不重要的。领导者在这个经济年度中应该让宰掉多少现有的存栏牛？宰掉那么多，以致在下一个经济年度中肉的供应保持不变，还是变得更为丰富或更少？也就是说，应该如何使现在的和将来的各种需要相互协调？现在的各种需要应当完全普遍地为较近的和较远的将来的各

种需要让路吗？如果是这样的话，那么这个经济年度的经济计划就规定，用更多的劳动者和机器去生产更多的铁、装配线、机器以及其他的生产资料，从而相对多地投资。如果不是这样，如果今年的各种需要显得更重要，就会根据计划使用更多的劳动者和生产资料去生产消费品。不管怎样，每一个经济的领导者都必须总是也从其时间顺序上来排列各种需要的次序，以便能够现在 作出指示。

在这个地方，也就是在第一种资料上，就已经碰上了交换经济的和集中领导的经济的经济过程中的一个根本区别。在交换经济中，共同体的各个配备了购买力的个别成员的各种需要发挥着作用并且决定性地决定着生产过程的方向；而一个集中领导的经济的领导者却可以在很大程度上不理会各个个人的这些需要，把满足需要的一个 总体确定为紧迫的，并且为了解决这个任务（例如军备的）而投入大部分生产资料。他不是必须 这样做，但是可以 这样做；而在历史实际中，经常地并且在不同的时代首先使用集中管理的经济来集中实施一个任务。

满足各种需要的各种手段是什么？在领导的计划中，哪些"资料"面对着资料"需要"？例如在关于铁的生产的各种计划中，领导考虑到适合于此的各个劳动力，考虑到铁矿和煤的各个矿床，并且最后，考虑到与于铁的生产有关的各种设备的现有存量。这就是说三种资料：劳动、自然和生产出来的各种生产资料。同样，在面包的生产上：可以作为农业工人、磨坊工人和面包师来使用的各个劳动者，各块土地和农业、磨坊业和面包坊中的一切生产出来的生产资料。——虽然这个回答可想而知，也并不是不正确，但却不完整而且容易导致错误。

a）关于过去生产的 物品的存量：为了理解它作为计划资料的特性，有必要再让时间方面发挥作用。

首先：过去生产的物品的存货只在一个 方面是一种计划资料：

在短期中，也就是在涉及最近的将来的各个计划中，领导首先考虑的是消费品的存货。所有的目的在于今天 满足需要的指示都必须从

面包、肉、鞋等等的已有的存货出发。今天分配的东西也确实不能多于今天准备好了的。尽管如此，就是在完全短期的各种经济计划中，对未来的预先关心也起着作用。黑麦和黑麦面粉的各个存货越少，就必须越克制地分配制成的面包的今天现有的存货。因此，在短期的计划中，可以消费的和耐久的物品的一切今天可立即供应的、过去生产的存货都作为一种资料而出现，在其中各种消费品获得了特殊的重要性。在涉及较长期限的经济计划中，景象发生了变化。在较长的时期中，有可能改变今天还没有在消费上成熟的工具、机器、原料和半成品的存货，并且是在与自然和劳动的服务相结合的情况下来进行改造。今天现存的生产出来的生产资料是正在形成的消费品，集中的领导在较长期的计划中首先把它们的这些存货视为资料。相对于它来说，已经完成了的各种消费品的意义就退到次要地位。例如，对于棉制品的供应，它在直到下一次棉花收获之前都主要是把棉花和纱线的各种现有的存货当作资料来使用。因为在每一种经济体制中，都不能消费那些正在为其生产而进行劳动的消费品（我们已经详尽地谈过这个事实）。但是生产的各个参加者们却每天都需要消费品，每一个 经济计划就都必须从作为资料的各种可以支配的并且正在成熟的消费品出发。在集中领导的经济的领导手中 （在交换经济中是在各个厂家领导者手中 ）的对这样一些消费品的支配权就是“资本” 。

第二：生产出来的物品的存货在短期的和长期的经济计划中都不是仅仅起着资料 的作用。因为人必须在今天就注意到将在以后那些年中出现的各种需要，他就把首先是各种生产出来的生产 资料的未来的存量看成是一个问题 。它是范围最大的一个实践问题，简直是统治着各种较长期的计划。对比较远的将来的预先关心迫使集中领导的经济的领导正好像交换经济每个厂家的领导一样，现在就决定某些东西：在一年之后以及以后的时期中，应该有多少以及哪些房子、机器、原料的存货可供支配。有关折旧的一切决定同样属于此。一个棉花纺纱厂的领导人不仅仅 把建筑物、机器、库存的现有存量看作一种资料，

而且同时也 看作一个实践的问题。他的确必须决定，他怎样维持建筑物、机器和库存以及他是否应该扩大或者缩小它们。正像他所做的那样，一个集中领导的经济的领导同样也 从这第二个方面来看待工具、建筑物、原料等等的存货。因此，不应当误解这一论断：过去生产出来的存货量在其现在的规模上以及形式上对于各种经济计划来说总是一种资料。这始终只是一个 必要的方面。另一个同样必要的方面要求：经济的领导者把生产出来的各种生产资料的未来形态看成一个实践的问题，不解决它就会危及未来的物品供应。用耐久的生产资料来工作得越多，从而各种建筑物、机器和其他设备的装置越大，以同样的方式注意两个 方面就变得越重要。

因此，科学也必须把过去生产出来的物品的存量看作两种东西：一种资料 ，经济计划总是从它出发，以及一个问题 ，当下的经济计划都必须解决它。解决它是通过经济计划必须决定，未来的存货是否应该有以及应该有什么样子。因此，两个方面是不可缺少的。有些国民经济学家忽视一个方面，有些忽视另一方面。如果仅仅把自然和劳动而不把生产出来的生产资料的各自的现存量看成是一种资料，那么理论就必然在这一点上脱离实际。当庞巴维克谈到一种只是以自然与劳动的结合为基础的"没有资本的生产"时，就是他也犯了这样的错误。无疑地，事实上只是罕见地有这样一种生产。但是，今天需要主要强调的正是第二个 方面的重要性。因为今天好些理论家倾向于特别把耐久生产资料的、也就是机器、房屋、装配线等等的存货仅仅 看成是一种资料；由此就恰恰阻碍了对有其巨大的投资过程的当代的和上一个世纪的经济事件的认识，并且又沉迷于脱离实际。只需要观察当前的一个 厂家的经济领导就可以认清，保存和更新生产装置在实际的经济中起着多么大的作用，而每个厂家的经济领导又多么清楚地意识到，这里也存在着一个问题。(41)

b）关于劳动和自然 ：中心处所的各种计划和指示规定，开采哪些矿山和坑道，利用哪些土地，如何在矿业和农业中以及在所有的其

他生产部门中使用各个劳动者。因此，由经济计划中得知，哪些自然的服务和劳动的服务得到使用。但是，自然和劳动的这些服务 本身不是计划资料。相反地，正是中心处所必须在它的经济计划中决定，应该把自然的和领导的以及执行的劳动的哪些服务投入使用。

因此，自然和劳动本身 ，而不是它们的服务是计划的资料。这种区别绝不是文字游戏，而是非常地重要，以便理解经济计划的构思和经济过程的进程（甚至是在交换经济的一切经济形式中和在一切具体的实际中）。那种把各种生产要素的各种生产的"服务"看成是一种资料的广泛传播的习惯，令人不能容许地弄窄了国民经济学理论的研究范围，并且导致把在实际的经济中充满意义的各种问题排除在科学之外。

让我们设想一个50口人的完全孤立的家庭来作为完全集中领导的经济的代表。在每一个经济计划中（不管是较长期的，还是较短期的），领导者都把可以支配的各个劳动力看作是资料。他必须考虑到一定数目的有工作能力的人，并且考虑到这些男人、妇女和儿童的一定的能力。某一个人适于田间劳动、照看牲口和做木工，第二个人适于肉的生产、烘烤，等等。每个单个的人都具有他特别的能力。在各种经济计划中，领导者必须决定，是否每个人都必须工作以及必须工作多少小时或者多少天，将他的哪些能力投入使用，从而例如把那列举的第一个人用作照看牲口的还是用作木工。各个劳动力学过的越多，他们可以指派的用场就越多。如何 使用他们，仅仅产生于领导者的各种指示。决定是在与计划的全部目标和其他的各种资料的不可分的联系中作出的。例如，如果领导者为了将来更好的物品供应而打算扩大各个建筑物或者生产新的农具，那么他就必须把至今为止在其他的用途（例如在农业）中干活的那些劳动力抽出来并且从现在起用于建筑房屋或者制造工具。这就是说，在各种劳动力不变时使用了别的劳动服务 。正如在实践的经济中，把现有的各种劳动力正确地指派到

最好的各种用途中体现着一个重要的实践问题，而厂家的领导人从来就不把劳动的各种服务 看作是一种资料一样，科学也必须这样做。

与此相适应的东西适用于自然。只有它 、而不是选出的各种服务是一种资料。就是在这里，也是只有经济计划才作出决定，多少以及哪些服务得到使用。自然日复一日地供给不同种类的有用的服务：属于我们共同体的田野，可以在农业上使用的各块土地、水力、采石场、风力。使用哪些服务？哪些土地用于农业种植，哪些不用？哪些用于种小麦，哪些种萝卜？在多大程度上利用水力、风力和地下资源?

谁描写一个处于运行之中的经济过程，他就只能查明，劳动和自然的一定的服务已经 得到了 使用。但是这种描述是不够的。我们必须理解经济计划的建立并且从而理解经济的意义内容。因此我们在这个地方也必须像作经济计划的人也总是问的那样问道：应当从现有的各个劳动力和现有的自然的那许多可能的服务中选出哪些服务？劳动和自然是一种资料 ，选择它们的服务则是一个问题 。

到现在为止，作为集中领导的经济计划的资料，我们已经认清了领导者想要让其得到满足的各种需要，以及在另一方面的自然、劳动和（在一个一定的方面）过去生产的物品的存货。集中的领导根据现有的“技术知识 ”来把自然的和劳动的以及当时存在的生产出来的各种物品的各个服务结合起来。因此，技术知识作为决定各个经济计划的建立的那些资料的第五个而起作用。在种地上、制造业产品的生产上以及在运输上考虑哪些以及多少种技术方法，这取决于技术知识的大小。因此，不能把“技术知识”与“使用的技术”等同起来。使用的技术在实践中和科学上都表示着一项经济上的任务，而不是一种资料。无疑，过去在某些领域内几世纪之久都只有一种 众所周知的技术方法，例如在大部分中世纪农业中的三年轮种法。在这样一种情况下，技术知识仅仅提供了一种 方法以供支配。因而根据技术知识只能使用一种做法。但是，技术知识提供的经常是（而且不仅是在近代）许多可能

的方法，以便生产粮食、碾磨、烘烤、炼铁、制鞋。于是，一个集中领导的经济的领导者正像交换经济的一个厂家的领导者那样必须选定，应该使用那许多已知的方法中的哪一种。这是一种又只是在全部计划的范围内才有意义地进行的选择。因此，有必要把“技术知识”与“使用的技术”清楚地分开，把前者视为一种经济上的资料，把后者视为一个经济上的问题。

应该算作技术知识的还有商业的 技术知识，也就是说经济计算、结算、盈亏核算、簿记、成本核算、厂家统计，在交换经济中还有市场观察、编预算、采购组织、销售组织、财务组织等等的所有领导熟知的方法的总和。

最后是完全集中领导的经济的“法律的和社会的组织 ”本身，它以其存在并且连同它的比赛规则是一种经济上的资料。适用于它的是适用于其他一切资料的同样的东西。理论对于为什么形成了这种完全集中领导的经济所能够说明得是如此之少。就像它对有关各种需要的产生、对大地的造形及其气候、对一个民族或一个家庭劳动的各种特性、对有关它的技术知识的根源的问题回答得极少一样。——不要过于狭隘地把握这第六种资料——社会的和法律的组织。在这里，想到的不仅有传统的秩序、法律和风俗，而且还有人们生活于其中并且在其中遵守各种比赛规则的精神。

2．各种经验规则

集中的领导所考虑的各种资料是构成它的经济计划的建筑石材。但是，它一着手建造它们就显示出，它还必须考虑到一些经验规则；正如实际所表明的那样，它在作计划时和各种指示中总是注意这些经验规则。

这些经验规则也经常被称作“规律”。虽然关于它们已经写了许多，但是人们有时对于它们的性质以及对于它们在经济的舞台上所扮演的角色并不完全明白。因此，应该从一开始就确定：经验规则不是

公理。它们也不是可以从公理中以不容争辩的明确性演绎出来的“理性的真理”。相反地，它是“事实的真理”；幼稚的人从日常的观察中知道这些真理，它们对于他来说是如此地不言而喻，以至于他并不思考它们。科学只是使人意识到幼稚的人只是不清楚地知道的东西，它精确地描写幼稚的人所不清楚的东西。它以精确的观察而证明这些定理的有效性；而且由于它这样做，它就经常使前科学的人惊讶，这恰恰是由于他根本不知道，他事实上是持续地根据这样一些经验规则行事的。面对着它们的科学表述，他的行为就像那位上等的有钱的庸人一样；这位庸人极为惊讶地得知，他整个一生之久讲得都是散文。

首先 涉及的是所谓的“戈森第一定律 ”。众所周知，维塞尔表述这个定律内容如下：“在每一种可分割的需要的情况下，在需要的每一个阶段中，第一个使用单位满足渴望的强度最高，对同一种类的其他单位的每一次使用，其渴望强度递减，直到达到了饱和点；超过这一点，渴望就突变为反感。”——存在着一个极为简单的事实情况。它在一切时代都总是适用。每一个人都知道，当他今天对肉、面包和所有其他消费品的需要的满足增加时，这些需要的强度就减少。每一个家计都日复一日地根据这一点行事；就是完全集中领导的经济的领导也必须考虑到这一点。我们在自己这里观察到该规则的有效性；而在其他人那儿，我们则理解地辨认出它的有效性。

可以讨论对该规则的表述。对此将首先必须确认，它既在人们的各个经济计划中预见性地受到注意，又在满足需要的时候自己得到证实。这个区别是重要的。此外，必须总是注意该规则适用的时期。时期越短，就可以越清楚地认清它的正确性。从那种事实中产生出疑虑：消费一种物品（例如烟草）增强了对这种物品的需要，于是这些需要第二天以更大的强度而出现。在考虑到时期的情况下，这个疑虑也得以澄清。重要的只是：在新的阶段上，也就是在第二天，该规则又重新适用。此外，人渴望一单位物品的需要的强度，不仅取决于向人供应这种物品的状况，而且也取决于向人供应别的 物品的状况；这

也就是说，例如渴望一磅黑麦面包的强度，不仅取决于黑麦面包的供应，而且也取决于小麦面包或者土豆（也就是说替代物品）以及黄油或者果酱（也就是说互补物品）的供应；由此而产生了一定的、但是可以克服的困难。

这里有一个讨论的领域。但是，所涉及的基本的事实状况应该是不容置疑的。[(42)]

第二，在人们从事经济活动的一切地方，总是注意到作为经验规则的所谓的“产量递减规律”（更正确点：“产量增量递减规律”）。没有一个农夫把一年的劳动都只用在半公顷土地上，而让他可以使用的那其他5公顷荒芜着。他知道，如果他把他的劳动力分配在较多的公顷上，它就会带来较高的产量；而把年劳动的所有小时都集中在一小块土地上则逐步地导致逐渐追加的各个劳动日的产量猛烈地递减。——同样的东西适用于每一个别的生产部门。一个鞋厂在一定的时候有一笔一定存量的建筑物和机器。在这里，雇用2个、3个或者4个工人是不适当的。进一步雇用的雇员们的产量起初上升，但从一定的一点开始（例如在有350人时）它又下降，而最后（例如在有420人以后），进一步雇用工人就根本不再可能了。这个经验规则在自然、劳动和生产出来的物品的每一种结合上都起作用，而人则根据它行事。他不像对第一个规则那样从内心的 经验、从而通过自我观察，而是从观察外界的 事实来认识它。

科学致力于精确地描述这个规则。也许可以用一个简单的表格最简洁地表述它，这个表格依据埃奇沃思描写的在给定土地面积和工具时的产量变化情况：

劳动日	黑麦总收获量（公斤）	每个劳动日的黑麦公斤数（平均产量）	由于最后添加的劳动日而增加的黑麦产量公斤数（边际产量）
13	220	16.92	—
14	244	17.43	24
15	270	18.0	26
16	294	18.38	24
17	317	18.65	23
18	339	18.83	22
19	360	18.95	21
20	380	19.0	20
21	396	18.86	16

这里可以看出那个规则的形态是：劳动 （绝不是土地）的产量起先递增，然后递减。我们也可以改变物质生产资料（例如肥料）的数量，并察看相应的产量曲线是什么样子的。

科学地观察各种事实证实了这一日常经验：该规则普遍适用并且绝不是只适用于农业生产。对于从一个煤矿开采煤或者在一个钟表厂中生产钟表来说，可以看到类似的产量历程。如果一个钟表厂在建筑物和机器的现有装备的范围内，在现有的厂家组织下投资资本去购买原料和雇用工人，那么就有起先递增、然后递减的产量。

但是在这个地方可以进行怀疑。如果钟表厂的领导继续扩大投资，扩展整个厂家，并且在使用改善了的技术的条件下购买新机器和建立新建筑，那又怎样？这时适用的不是产量递增的规律吗？当人们过去谈到制造业生产的递增的产量，并把制造业生产与农业生产相对比时，人们想到的显然就是这个。存在着双重的疏忽：首先，在继续扩大厂家时产量规律又会起作用。众所周知，有最优的厂家规模，而这不过意味着在继续扩大的时候产量会下降。第二，在规模的每个个别的阶段上该规则都起作用。如果该钟表厂扩大了并且现代化了，那么持续地增加雇用工人又导致起初递增的并且然后递减的产量。同样

的规律也适用于农业。如果表格中描述其产量历程的那块耕地被改良并在那里投资了新的资本，那么产量就是在那里 也增加。但是就是在那里也适用的是：不断的新的资本支出导致递减的产量增量，而且，在达到一个一定的新阶段之后，例如在卓有成效地敷设了排水管之后，在使用劳动、种子、肥料等等时，该经验规则在这个新的阶段上又得以贯彻。

因此，就是一个集中领导的经济的领导者也总是并且在一切生产部门中都考虑到第二个规则的有效性。

我们知道，必须不断地对生产的时间结构作出决定。在这些决定中，下述的另外一个、第三个 经验规则也起作用：

集中领导的经济的领导人知道：把全部劳动者和现存的各种物质生产资料都投入到为今年 生产消费品中去包含着这一危险：各种建筑物和工具被耗尽，从而在以后的几年中不再有足够的生产出来的生产资料供支配，而那时劳动和自然的肥力就猛烈下降。通常他将必须决定，把劳动者和物质生产资料使用于维持或扩大那些将来才在消费上成熟的生产资料（房子、工具、原料等等），也就是"资本投资"。他之所以这样做，是因为他知道，在给定的劳动力和给定的物质生产资料的投入与消费品的成熟之间流逝的时间越长，这些劳动力和物质生产资料生产的消费品通常就越多。每个人都知道这个规则。每个人都根据它行事，就是当他口头上否认它时，也是如此。每个人都知道，使用机器和工具会提高劳动的效力；他知道，他骑自行车比步行前进得更快。但是，花费劳动和物质生产资料去生产机器和工具，不过是在一个时间上距离消费品成熟遥远的地方花费，因而是把今天 现有的要素用于取得在遥远的未来 才可以支配的消费品。现在建立一座高炉，其产品以后也用来生产自行车，这些自行车长时间地服务于交通。现在的这个高炉建设意味着：为了提高效力而使服务的花费在时间上与它们的产品成熟为消费品远离。

这个普遍熟知的经验规则以某种事实情况为基础。这种事实情况同样需要科学的一精确的描述。在这方面显示出，在为生产一种消费品而投入的所有劳动和物质生产资料的使用与这种物品成熟为消费品之间经过了一个“平均的成熟时期”，存在着特殊的、但是可以克服的测量“成熟时间”的困难，而在实际上，随着这个时间的延长发生的是效力的提高。不应该把这种事实情况与第二个经验规则的事实情况相混淆。那里 涉及的是，例如在用高炉生产生铁并为此将煤、矿石、其他物质生产资料和劳动的服务结合起来的时候，一种 要素的增加导致产量的增量起初增加并且然后减少，而这里 涉及的则是，一般说来通过在时间上远远地向后摆动的生产道路（从而通过例如一座高炉的建立和运营），劳动和使用的各种物质生产资料的效力相对于把它们直接引向消费而大大地提高。

在实际的经济中，存在着双倍延长成熟时间的情形，让我们追踪一次土豆收获的用途：三分之一用于做菜，三分之一喂猪，七分之一选出作种子，剩下的用于喂牛和生产淀粉、酒精等产品。如果必要，我们从时间方面来察看这些用途方向，那么就会发觉，总的说来土豆做菜的用途最快地导向消费。在喂猪时发生的是“返回”，也就是说把已处于消费成熟的土豆用于另一个生产过程即猪的生产，这样土豆在距离成熟为消费品的时间又更远了。在下一年的生产过程中用作种子的、在工业上加工的或喂牛的那些土豆以同样方式返回；可是在这里，在返回的每一个个别的行动中，都经常与成熟为消费品保持不同的距离。除了返回之外并且与它一起还发生了“生产道路的延长”——这是拉长成熟时间的第二种方法。这也就是说，通过例如把土豆返回作猪饲料，也把农夫的同样可以用于满足当前需要的各种劳动服务引上一条更长地延续的生产道路。雇用来建造一座高炉的那个男人的劳动也同样随着铁和其他材料的返回一起而被导入一条长久持续的生产道路。如果我们追踪一块皮革或者另外某一种物质的生产资料，那么我们就会得到相应的结果。如果把这块皮革加工成鞋，它可以不久就

成熟为消费品。或者它可以被返回，与其生产道路已经延长的劳动服务相结合而被用作皮传送带。但是，人为什么这样根据双重方法来拉长各种成熟时间？他为什么“投资”？他为什么在这一范围内放弃及早的消费并把它推到未来？因为他由此而提高了现有的劳动和物质生产资料的利益。[(43)]

*　　*　　*

集中领导的经济的领导者所熟悉的各种计划资料以及各项经验规则构成了那一基础，集中的领导的各种经济计划就是在这一基础上形成的。这里涉及的是计划的一个整个体系：其所以如此，是因为对一年或者好多年的一个总计划构成了一切指示和行动的基础；以及因为对下个月和下一天的计划执行要改动这个总计划以适应它。这个总计划是一个完整的统一。（就是当人主要出于一时的冲动而行事并且没有有意识地拟订广泛的计划时，他通常还是必须对某些问题作出长期有效的决定。例如农民对有关他种植的各种作物以及他如何种植它们就是这样。通过这样一些决定，就给了那年的其他的经济活动一个确定的方向。）

在总的计划中以及在下属的各个较为短期的计划中，集中的领导实施的是物质生产资料与劳动服务的那些它觉得最有利的结合。在领导拟订经济计划时，它必须估价各种个别物品（各种劳动服务、自然的服务、生产出来的生产资料和消费品）在各种不同用途中所具有的意义。它必须进行评价，整个计划都依靠这种评价。集中领导的经济是一个价值的世界。经济学的理论应当详细地指明而且它已经从不同方面指明了，集中的领导现在如何拟订计划，经济实践的边际观念在这方面具有什么功能，作为“第二最好的组合”的成本如何影响各种决定以及总的说来每个计划是如何构思的，从而日常的经济过程是如何依照其五个方面决定的。

B．实际的过程。风险

领导的各个计划一付诸实施，就显示出一个最为重要的事实：因为在大多数情况下证明的是，各种“实际的资料”不同于过去所考虑到的那些“计划的资料”。“计划的资料”和“实际的资料”之间的距离产生了作用。领导可能在提出一个计划时搞错了，或者各种资料可能在执行计划时实际上发生变化。这样一种距离可以在所有的资料上都成为全部地或者个别地可感觉到的。一个违反预期的寒冷的冬天，改变了各种需要或者使越冬作物的种子冻死（从而造成了与过去的预期不同的资料——自然），可能还引起疾病并且因此而没有预料到地减少了那些可供支配的劳动力。火灾可能毁坏或减少计划由之出发的过去生产出来的物品的存货；一种新的建筑技术在使用时表明不像过去预期的那样有利。当然，得出的结果也可能是，各种实际的资料比过去认为得更有利：天气可能更好，存货的缩减可能比事先预计得还小。

因此，计划的各种评价和领导的各个命令只是作为例外才被证明是完美的。通常存在着一种或大或小的不确定性。各种预期只是部分地得以实现。在大多数情况下，缺乏完全的预见。几乎在任何地方，我们简称为风险 的那个要素都在起着作用。

对各种计划资料通常没有完全变为现实这个事实，人以双重方式作出反应：他常常觉得必须改变原来的计划并使它适应新的形势。如果越冬作物的种子冻死了，那他就必须力争通过在春天重新播种而尽可能地弥补损失，这就迫使他调整这几个月中的各个计划和各个活动。如果一个劳动力没有预期到地损失了，那么对这个时期的全部劳动投入的安排就必须是别样的。各种短期的、例如每天的经济计划和指示不断地校正原来的、粗线条地制订的计划。正是因为这样一些校正是必要的，就不可能事先为例如一年的一切经济活动都一直规定到所有的细节。一般说来，主要计划只规定经济活动的总方向。各个短期计划在校正当时的主要计划的情况下“摸索地靠近”各种实际的资料。

但是第二，风险也反 作用于主要计划的拟订。人们试图这样编制主要计划，以致计划资料与实际的资料之间的距离尽可能地小。因此，我们对计划的各个基础的速写就需要补充：通常在计划中也注意风险 （——不仅是那6种资料和那3个经验规则）。如果估计风险大，那么人们就常常放弃较为长期的计划。例如，如果战争的危险是巨大的，那么就会放弃在好多年之后才会表现为消费品供应增加的各种投资。在这种情况下，人们回避风险。或者是尝试减少风险。在人被神秘思想迷住的时候，他就试图通过招神驱鬼、献祭和祈祷来抵挡气候的恶化、歉收、疾病。用我们的语言来说，由此所从事的尝试是防止各种实际的资料过大地偏离各种计划资料；在这方面，当使用特殊的人物来准备和从事这样一些献祭和招神驱鬼的时候，就必须在各个计划本身中一并考虑这种准备和实施。但是，在非神秘思想的时代中，受到重视的是减少风险的其他手段：例如，在计划中规定生产各种不同的物品，其特别的目的是减少风险。例如，一场事先没预料到的暴寒一般说来不会同等程度地伤害各种不同的田间作物；因此就增加种植的田野作物的种类的数目。同时，特殊的建筑和设施能够减少火灾或洪水或疾病的危险。最后，考虑到风险，人也常常感到有理由停留在曾经执行过、经受过考验的经济计划上。在这些计划上，他对各种实际的资料知道得更清楚。他一使用新的做法，他就必须考虑到计划资料与实际的资料的更大的距离。因此，坚持较老的做法常常并不是“非理性的”，而是产生于对风险要素的一种更仔细权衡的考虑。

在几千年和几百年以前以及在今天，计划资料与实际的资料之间的距离在任何地方并且对所有的经济领导来说都是根本性的。但是，科学不能无视在一切具体的经济中都决定性地参与决定人们的计划和行动的那种东西；否则它的思维机构就不能在这个地方使用。但是，大多数较老的国民经济学家在他们的分析中很少考虑缺乏预见、不确定性和风险，而在我们的时代中，这方面却出现了一个转变。有关“预

期”、“预作”、“事前和事后计算产量份额”以及有关风险的许多重要的东西都已经说过了。

但是，现在有必要在经济学理论中把这个事实总体在经济的实际上发生的全部事情中也拥有的那个位置 分派给它。国民经济学家们必须精确地认清所有的资料和经验规则，从它们的性质上去规定它们并且在经济学体系中这样全部安排它们：它们在理论上全都正好占有它们在实际中所具有的那个地位。正像国民经济学家们必须这样做的那样，在理论上也必须这样对待风险。风险不像过去所断言的那样，是一种“生产要素”。它也不是资料，不是经验规则。更确切地说，它存在于计划资料与实际资料的差距中，并且因此而在经济过程中占有一种特殊的、中心的地位。国民经济学一旦认识到，事实的诊断使区分计划资料与实际的资料成为必要，它也就成功地在经济学理论中给风险指派了正确的位置。在细节上作必要的修正之后，对风险的这一系统的规定的正确性也适用于交换经济。此外，可以容易地在日常的经济中检验这种正确性。[(44)]

II．展望对交换经济的经济体制的分析

在交换经济中，对于经济过程的进程来说，决定性的是好多个或许多个经济构成物、厂家和家户的各个计划——而不是一个 地方的各个计划。对此我们已经谈过。在一个较大的人民中，上百万独立的厂家和家户并列地工作着，但是劳动通过分工互相联系着，而每个个别经济都只是实施着全部过程的一小部分。由此产生了（对此我们也已经谈过）另一个重大的实践上的任务：必须协调 各个个别的计划，以便使各个个别经济的各个行动相互衔接并且由此而有意义地控制全部过程。在完全集中领导的经济中仅仅必须解决稀缺问题，而在交换经济中却同时还必须解决各个个别计划及各个行动的协调问题。

在货币经济中，各个个别计划的这种协调通过价格体系来进行。因此，理论的任务就是指出，在根据那5个方面协调各个个别计划上，对交换经济的全部控制如何在价格的形成中进行。(45)

1．把价格宇宙只作为整体来研究是容易理解的。那时在眼前看到的就只是总的联系，而放弃了把各个个别的厂家或者家户作为出发点。大多数古典主义者以这种方式行事。例如李嘉图、萨伊、约翰·S．穆勒就是这样，不过许多较新近的人，像克拉克或卡塞尔在他们对现代理论的表述中也是如此。这种做法不是完全无可置疑的。把价格体系的宏观宇宙直接作为整体来描述的尝试，太少地以经济实际的各种事实为依据。人们没有足够地认识到，交换经济的所有过程都是在厂家和家户中进行的。难以建立起这些思想体系与日常经济生活之间的联系。熟悉例如卡塞尔对现代理论的阐述并且领导着一个工厂厂家的某个人，只能困难地在他的理论知识和他日常所做的之间建立起联系。他在理论阐述中找不到有关厂家内部过程的任何东西。但是在一个理论体系中，他正是应当认识到，个别厂家的各个过程如何互相衔接，而科学的认识应该教育他在经济的总联系的范围内察看他的厂

家的活动。此外，国民经济学在这样处理交换经济的问题时总是冒着这一危险：在它的分析中甚至见不到具体的实际的踪影并且成了思辨的、脱离现实的学说。经济实际直截了当地要求：分析从研究个别经济开始，就像屠能已经以巨大的成就所做过的那样。

因此，当在较近的时代中，在整个国民经济学的研究中都产生了一个从理论上研究各个个别经济 的运动时，就应该把这个运动看作是对纯粹宏观地构思经济学体系的一种合理回击。例如，只有当我们从分析各个家户和厂家出发并且这样把握了劳动市场上供给和需求的各种特点时，我们才会使工资理论站稳脚跟并使它能够使用于说明实际。但是，国民经济学科学的这种发展今日刚想变成片面的并且因此而蜕化。恰恰是数学的一理论的流派喜爱局限于深入地研究个别的厂家模型或者个别的市场模型。例如，人们构思了成本曲线，想用它们复述个别厂家中的成本历程，但是人们不再关心主要问题：对于控制全部的交换经济的过程来说，像在各个个别的厂家中出现的那种成本现象具有哪种功能？由此而把理论的中心任务——使所有的个别经济的各种关系可以理解——推到了一边。这种转变也解释了今日在理论家们的某些圈子中的人们面对过去的各位伟大的创建体系者的著作所具有的那种完全的不理解。没有认识到：科学只能以一个体系来认清经济实际的全部联系。仅仅是分析厂家、家户或者个别的数量关系本身还根本不是理论的国民经济学。认识了全部的联系才推断出个别经济的各个过程的意义 。举一些例子：对于个别的企业家来说，利息的存在不是问题：他只知道，他必须支付它。他也知道利息什么时候上升或下降；但是就他的厂家而言他不能认清各个原因。当利息下降时，他更有力地使他的厂家机械化；而他不需要考虑他因此而在别的地方引起了哪些改变以及他由此而如何影响各个生产过程。资本在他的结算中起着决定性的作用，但是他并不关心，为什么所有的企业都这样结算并且因此而完全确定地校准了全部的国民经济的生产，也就是说个别企业的结算有什么意义。企业家这样看各种事物并且据此行

事，是可以理解的和正确的。但是，如果科学占有了各个个别企业家的这种眼界的话，那就是不正确的。它的任务的确正是揭示全部经济的各种联系。为什么有利息？资本具有什么功能？资本计算具有什么意义？如果国民经济学把这个任务推到一边并且局限于精确地描述厂家内部的过程或者个别经济的个别集团的关系，那么它就陷入了一点一点的观察并且失去了它本来的生存目的。

在这里，我们又碰到了那一点，在这一点上国民经济学的理论由于实际的片面性而并不罕见地脱离了实际。如果它构造体系而不从精确的个别经济 的分析和分析个别的 市场出发，那么它就很容易失去了依靠。如果它分析个别的厂家、家户或市场而不在一个思维的体系中把握交换经济的全部联系 ，那么它同样脱离了实际，实际恰恰不是厂家、家户或市场的并列。只有个别经济的和全部经济的分析相互衔接才使得我们探索的各种联系得到认识。

2．如何能够解决这个任务？正如过去指明的，分析个别经济的结果首先是：就是在各个个别的厂家和家户中，各个行动也以计划为基础。它另外的结果是：个别经济的各个领导者所考虑的那些计划的资料只是部分地与集中领导的经济中构思计划所依据的那些计划资料相一致。集中领导的经济的计划被各种全部 经济的资料所包围。在交换经济的各个厂家和家户中各自只运行着全部过程的一小块 ，它们的各个计划是“不完全的” （142页及下页）并且只是在个别地方碰上了全部经济的资料 。

让我们以一个有100公顷土地的农业厂家为例，该厂家生产并出售小麦、猪、牛奶、干草、亚麻和其他一些农产品。（在这种厂家中常常可以找到集中管理的经济的各种要素。这里当然不考虑这些因素，因为我们研究的是交换经济的理想类型。）各个经济计划从而生产的方向、各个劳动力和各种现有的物质生产资料的投入、投资规模、使用的技术和各个不同种类的作物以及各个建筑物位置的选择是由什么决定的？由各块土地的质量和气候，由可得到的各个劳动力的

种类和功效能力，由厂家领导者的特殊才能，由现有的各种建筑物和机器的数量和种类，由法律和社会组织的各种有关的规定。我们也可以描述性地这样说明这些事实：对于厂家领导的各种决定来说，自然、劳动、技术知识、物品的存货以及法律和社会组织这些资料是决定性的（在这方面，它在提出各种经济计划时就像各种资料对它显得的那样来使用它们）。在这里，厂家直接碰上了各种全部 经济的资料。但是此外，它（在完全竞争的情况下）被价格包围着：作为劳动服务、种子、肥料、燃料和其他许多原材料的购买者，作为产品的出售者并且最后也作为必须支付利息的贷款接受者。在后面这些个别经济的资料中表明，厂家的各种计划不是"完整的"计划，因而厂家并不直接碰上各种全部经济的资料。在厂家的领导所持有的现金库存上也是如此。我们也可以把各种价格理解为"交换经济的各个最外部的边界在个别经济的各个边界上的投影"，这些投影是在那些地方，在那里个别经济"并不直接地而是在恰如其分地照顾了所有别的个别经济的情况下接触"各种全部经济的资料（K．F．梅耶）。实践家十分熟悉这种观察方式，也就是把全部个别经济的资料分为两组：他也把与他的厂家、他自己和他的工人们的各种特性有关系的那些 给定的东西与没关系的那些 给定的东西区别开来，这些给定的东西产生于他的厂家的市场联系。同时，他考虑到那些与生产有关的经验规则，即第二个和第三个规则：他知道（尽管还只是粗略地）"产量增量递减规律"。因为他没有起那些念头，例如想把所有的作物都种在一小部分土地上而让其他的土地闲置。而且他也知道那一经验规则：把可支配的各个劳动力投入到建造一条道路或一套排水设备而不是投入到锄地上，虽然减少本年的收获量，但是却提高了未来的收获量。由所有的（个别经济的各个资料和那两个经验规则）一起产生了领导者的各个经济计划，该领导者在这里遵循的是杰文斯、马歇尔等人所告知的替代原则。

但是，还没有说明决定这个厂家领导者的各个计划和行动的一切因素：期望与实际经常不一致。就是这里也存在着计划资料与实际的

资料的距离。然而，与各种资料的差别相适应，这个距离以与在集中领导的经济中有些不同的方式而起作用。不确定性和风险不仅仅 产生于气候的波动、火灾等等，而且也产生于价格的变动。例如，厂家的领导者在猪的饲养上考虑到饲料、仔猪以及喂肥的猪的一定的价格。有时候它们没有或者没有准确地变为现实。这样就产生了价格 风险，在这种风险中表示出厂家的领导在它的计划中没有能够精确地事先估计出它与之直接或间接地往来的其他那些个别经济的实际的发展。厂家的领导者知道，这样就存在着一种双重式样的风险。而风险因素是他在他的计划和行动中最后也还要考虑的东西：通过种植的多样性、保险、建造防护建筑、保持商品和货币的储备以及搁置范围广泛的计划和巨大的投资。在这里，政治上的信任也起作用，它对于经济领导、日常的经济生活以及对于它的变化，也就是说各种经济形势运动是如此地重要。对政治秩序的信任引起的后果是：各个厂家领导预计例如各种公共捐税等等的某些资料经久不变。于是就因此预期不会妨害深远的计划，这些计划的实施将在许多年之后才发生作用。各种资料越是显得不持久，为较远的未来所作的计划就越少。

在细节上作了必要的修正之后，上述情况也适用于每个家庭 。家计受价格限制：例如工人的家庭一方面受收入、另一方面受消费品的各种价格限制。可以说它作为一滴水在交换经济的价格之海中游泳。同时，家庭领导的计划和行动由各种需要以及由物品的现有的储备决定，在这里又须从双重的角度来看待这些储备。家庭通过支付和得到价格，在有些场合并不与全部经济的资料接触；而在有些场合（就它的需要等等来说），它的个别经济的资料同时就是全部经济的资料。在这个纯粹的消费集体中，可以考虑的只有那第一个经验规则，它同样总是在起作用。而这样依据双重资料、一种经验规则以及对风险因素的考虑，就形成了家庭的所有计划。

对厂家和家计作了分析，理论研究的第一步就告结束。

只要个别经济与全部经济的资料接触，它就在这里达到了它的边界。但是此边界必须把那些 个别经济的资料（并不是全部经济的资料）正是回归到全部经济的资料上去，并且由此使个别经济的过程作为一个全部经济的过程的片段加以理解。

对个别经济的研究本身表明，研究必须在哪个方向上向前推进，以便靠近这个目标。这里没有任意性。厂家和家户被价格包围，它们通常拥有一笔现金储备，它们为支付价格而需要这笔现金储备。这个事实强迫科学向着两个方面继续工作。它必须研究与各种市场 以及与各种货币体系 的联系。

由此首先产生了这一必要性：研究例如前边所举的那个农业厂家如何行为，如果它比方说在完全竞争下供给黑麦和生猪，它对价格的变化如何作出反应以及如何形成它的供给。同样，如果它在供给寡头垄断下或在别的某一个市场形式下出售，它是如何计划和行动的。在这里同样应当考虑到时间因素：对于短期来说，每个厂家在一个市场上（例如在小麦市场上）的供给来自一个"给定的存货"：例如来自直到下一次收获小麦之前可供支配的存货。对于比较长一点的期限（例如对于下一年）来说，供给是从正在进行着的生产中、而且是在现有的农业厂家的"给定的生产装置"下涌出的。在更长的期限中，就是生产装置也可以根本改变（扩大或者缩小）。在大多数生产部门中，这种时间刻度起着重要的作用。供给一种药品的制造业垄断者对于十分短的期限从给定的存货中这样做；在期限比较长一点时，通过他根据他的厂家的给定的生产装置来寻找古诺点；在期限更长时，通过他从所有可能的生产装置中为自己选出和建立那个对他最有利的。例如，供给垄断的理论分析不能只研究这一情况：在这种情况下，在"给定的生产装置"下存在着一条一定的成本曲线；而且它同样要研究"给定的存货"和"可改变的生产装置"的情况。时间的所有三个方面相互交错连接。必须以这个三阶段的时间刻度为基础来研究资料的改变与价格的

变动和它们的影响之间的“反应持续时间”以及所谓的“滞后”的各个重要问题。

从各个个别的厂家和家户在各种不同的市场形式中的行动中，得以形成在各个个别的、时间上与空间上有限的市场上的全部需求和全部供给：例如在一国的小麦市场上，在短 期中，小麦的供给发生于“给定的存货”，在中 期中，从“给定的生产装置”中供给，而在长 期中，则意味着处在“可变的生产装置”下。

但是，个别厂家和个别家户的分析正是表明了所有 市场的互相依赖。因此，分析的第三阶段必须把各个个别市场上的全部供给和全部需求都一直归因到整个交换经济的各种全部经济的资料。只有在那时，并且在补入了同样必须从各个厂家和家户的分析中得出的各种货币理论的知识之后，才会使交换经济中发生的事情的全部联系看得见。在更详细地阐述时我们将会发现，交换经济的这些全部经济的资料合乎集中领导的经济的那些全部经济的资料。就是在这里全部经济的资料也是6个：需要、自然、领导的和执行的劳动、完成了的和正在成熟的消费品的存货、技术知识以及最后交换经济的社会和法律组织；它们与各项经验规则一起决定了一个交换经济的巨大的相互依赖的整体。生产控制、分配、投资、应当使用的技术和位置选择的所有问题的解决都取决于它们。在这里，经济学理论就像对集中领导的经济那样，同样必须指出它们如何交错连接。但是它们却与在集中管理的经济中完全不一样地交错连接。在集中管理的经济中，应当满足的需要是由集中的领导规定的；在那里，各个消费者被剥夺了权力，而各种资料如何起作用则取决于中央管理机构的各种计划。

我们对集中领导的经济的各种资料所说过的一切，例如各种需要的本质和各个种类，自然与自然的服务和劳动与劳动的服务的区别，作为经济的资料和作为经济上的任务的物品当时的存货，也适用于交换经济的各种资料。只需要少许的重要的补充：当然只有 交换经济、而不是完全集中领导的经济，才知道个别经济的与全部经济的资料之

间的区别。第二：在交换经济中，没有人把各种全部经济的资料的整个圈子看作计划的资料，因为的确缺少全局的计划从而还有全局的风险。因此，在交换经济中有个别经济的“计划资料”和个别经济的“实际资料”；但是只有全部经济的“实际资料”，没有全部经济的“计划的资料”。第三：在其中使用货币的交换经济的理想类型的经济体制中，社会的和法律的组织还包括货币体系和事实上运用的货币政策，以及在集中领导的经济中的确不可能有的各种显现出来的市场形式。

让我们假定，在集中领导的经济中或者在交换经济中，所有6个全部经济的资料都较长时期地保持不变。这就是说：各种需要没有变化，气候没有改变，领导的和执行的劳动的数目和质量没有变动，物品的各种存货的大小和构成、技术知识以及社会的和法律的组织都没有变化。在这个经济中会发生什么？回答只能是：总是反复同样的东西。经济过程将年复一年地呈现同样的情景。就是各种价值和价格也将保持完全不变。而且这个经济还将具有第二个特征：计划资料和实际的资料之间的距离将会逐渐消失。因为集中领导的经济的领导者和交换经济的各个企业和家庭的领导者们将会把前几年的各种实际资料当作计划资料投入到他们的计划中使用，而这些计划资料将总是反复地得到证实。预期和实际之间将不存在区别。将会缺乏风险。

我们可以把这样一种状态简称为“静止的”状态。静止状态过去在历史上从来没有实现过；在各种资料中不断地出现较大的、只是罕见地出现较小的，但从来不曾没有推移，这很清楚。事实上，从来就没有年复一年地发生严格地同样的东西。但是，思想上用这样一种想象去工作并不是不容许的。因为静止的状态是可能的。

静止状态的观念同时是必不可少的，以便从其联系上去认清经济实际。为了理解经济过程，确定经济的全部进程在给定的资料状况下朝着哪个状态运动是必要的。光是因为这个，这种观念就是一种非常重要的认识工具。它同时是分析日常经济生活的推移的基础：因为通过每次变动一个资料而使经济发展的现象可以理解，所以静止状态的

这种观念特别有助于认清发展的现象。以后还要谈到这一点以及尤其是“变动法”。

但是，静止状态的观念也是危险的 。它容易被不正确地使用。而且有两个失误，它们二者都已经证明是最为有害的了。

人们常常局限于描述一种认为是给定的状态。这时静止状态的观念就是一种使实际提供的那些经济学问题消失的手段。比如人们设想一个完全集中领导的经济，在那里所有6种资料都保持不变，这样领导者在那里就几乎没有什么可做。他年复一年地重复着计划和指示，而他的共同体的成员们则同样以均匀的节奏重复着他们的活动。领导没有被置于新的需要解决的实践上的问题之前。他可以献身于别的非经济的任务。经济问题的解决在于持久不变地重复同样的东西。在每一种形式的交换经济中情况也是同样。如果所有的全部经济的资料都不变，那么厂家的领导者和家户的领导者除了重复他们的指示就没有什么别的可做，而在这个单调的世界中，一切行动都同样重复着。描述这样一个静止状态的理论家在思想上想的是例如那样一个交换经济，在其中生产出来的生产资料（如房屋、机器、原料）的装置总是保持着同样的状态，不扩大也不缩小。为什么这些生产出来的生产资料保持不变——不关心这个问题。在用静止状态的假设把问题抛出之后，人们发现：它不再存在了。可惜，这种内容极不丰富的论断经常被用于根本否认那样一些问题的事实上的决定性意义，这些问题与生产的时间结构有联系。在静止的经济中，同样很少存在这个问题：为什么使用一种一定的技术。一种一定的技术刚好被 使用着。单纯描述始终如一地重复的经济过程不能够说明为什么。当然，就是在实际中重要的风险问题也消失了。如果把经济上静止的状态当作给定的接受下来，它就是极没有趣味的。只有当人们问道，从那成万亿的可能的生产结合中如何恰好选出了这些结合时，它才成为引起兴趣的和重要的，甚至于极其重要的。

第二，有两种完全不同的静止状态。它们可能显得这样：一切物质生产资料都得到了最优利用，而且全部劳动者都充分地、尽可能好地就了业。那时我们就总是谈到一种“一般的完全均衡”的静止状态。或者持续地保持着失业者、没有使用的设备和闲置的存货，而且缺乏对各个就业者的尽可能好的使用。那时“缺乏一般均衡”的静止状态就占统治地位。一般的完全均衡事实上仅仅是在完全一定的、而绝不是在一切资料状况下（即在所有市场上的完全竞争的情况下），才是习以为常的。和洛桑学派一起在静止状态下只想到一般的完全均衡，这是一种广泛流传的错误。不可能为静止状态总是一种一般均衡状态这种看法提出根据。

现在，如果把两种错误集于一体，局限于描述一种给定的、完全的一般均衡状态，那么静态的理论就提供了一种思维装置，它必定不适合于解决具体的经济问题。[(46)]

III．各种经济体制的关系

针对着经济过程如何从那5个方面在它们当中运行而去研究在全部形态之中的两种经济体制，是一个虽然明了、但又非常广泛的任务。光是因此就可想而知这一问题：必须从根本上论述集中领导的经济的一切 形式以及一切 市场形式和货币体系本身吗？所有这些分析是并立的吗？还是可以把对一个 理想类型的各种问题的解决办法使用到其他的 理想类型的分析上？或者还有：也许，研究一个或少数的理想类型中的经济上的全部联系就够了，而各种成果可以不加考虑地使用于其他各种类型？

对此可以有三点回答：

A．为一个 经济体制而产生的各种问题求解，对于解决另一个经济体制范围内的各种问题常常不仅是有用的，而且甚至是不可缺少的。经济学理论的历史为此提供了极其丰富的例证。请特别想想对各种价格问题的处理。如果随着瓦尔拉斯或者马歇尔直接研究交换经济并且从事于仅仅描述价格机制，那么虽然能够获得极为精确的结果，但是交换经济的全部联系的含义 就变得不可充分理解。和熊彼特一起说：还没有"在价格和赢利机制的不完整之作后面"看到"社会的生活过程"。如果走上了通过简单集中领导的经济的世界的迂回道路，首先研究它，然后才进入交换经济的世界，那就完全不同。因为简单集中领导的经济是由一个 头脑领导的，在这里，一切评价和行动的含义在它们的联系上就成了能够容易理解的。例如从它们与满足需要的联系上去评价和控制各种生产资料。单纯分析交换经济的生产资料价格所不能做到的，现在就成功了：理解各种生产资料的价格形成从而还有成本现象具有什么意义。因此，研究简单的集中领导的经济不仅具有这一目的：说明集中领导的经济的就像它们在历史上出现的那样的各种具体的现象，而且它同时为认识交换经济创立基础。看到了这一点是

奥地利的国民经济学家们的伟大功绩之一。谁理解了简单集中领导的经济与它的评价的联系，谁也就学会理解，在交换经济中如何通过价格的形成来“评价”以及各种价格关系的推移在经济的全部联系中具有什么意义。

在一种 情况下，用好多种经济体制或市场形式来工作还获得了一种特殊的意义。这就是在那种时候，那时必须研究一种交换经济，在其中公共权力完全地或部分地规定各种价格。

我们说过，这种情况在历史上过去和现在都非常经常地出现，不能把它看作一种特别的市场形式，而是各种价格的规定发生于各种不同的开放的和封闭的市场之中。因此，它占据着一种特殊的地位。在这里，价格也 是一种全部经济的资料，不再是问题。国民经济学不能推断，它的高度是由什么决定的。在这种（只是在这种 ）情况下，这意味着越过资料的边界。政治权力直接作出决定。尽管如此，面对这种局面，理论的分析仍然是不可缺少的；对此的认识常常是错误的。因为问题继续存在：在规定的价格下供给和需求、生产和供应有多大；价格规定到底如何影响经济过程。

让我们假定，在一个国家中，从一个一定的时点起官方规定了纺织工人的各种工资，而且提高了它们。工资的提高如何对经济过程发生作用？问题的回答要求提出和回答预先提出的问题：以前 工资是在哪些市场形式中以及如何形成的？也许是在需求垄断中，因而是这样：彼此竞争的工人们面对着在劳动市场上是需求垄断者的工厂主们，从而工资可以被压低到最后一名工人的边际产品之下。或者存在过的是比方说完全竞争？——并非更不重要的是这个问题：各个纺织厂家如何处于它们的产品的各个市场上，它们是在竞争中、在垄断中还是像另外那样供给。工资的形成、工资的高度、就业的程度和产量各根据这些而不同；如果事先对公共权力以其价格规定进行干预的那个经济过程没有一个完全清楚的概念，就从其作用上去研究官方的固定工资和任何别的官方的价格规定，那是没有意义的。

此外，研究公法的价格规定要求先对集中领导的经济体制进行理论分析。因为在一定的情况下，固定住价格机制导致一个中心处所直接接管经济过程的控制。例如，如果木材价格的上升被国家的价格规定所阻止，现在通常就会实行由一个中心处所来向购买者们分配木材。价格不再照管对应当满足的和不应当满足的各种需要的选择，现在这种选择通常并不是被托付给偶然，而是通过限量配给来实现。正如我们所知道的那样，限量配给是集中领导的经济体制的一种措施。

B．两个模型在集中领导的经济的各种形式和交换经济的许多形态的渐进表达上具有特别的意义：它们的分析间接地带来了最大的益处，而它们的直接用处却不大。它们的主要价值在于，它们为卓有成效地分析难于通观的理想类型作了准备。我指的是集中领导的经济的最小形态——鲁滨逊的简单经济，以及交换经济的原始形态——自然交换经济 。

1．据说鲁滨逊分析也只具有最小的价值。这受到驳斥。迪尔、斯盘和卡塞尔以及其他许多人在这个问题上意见一致：认为鲁滨逊是一个没有用处的虚构。据说人在所有的情况下都是在与别人的联系中从事经济活动。人的经济具有社会性质。据说，谁想在历史上寻找一个人们在其中孤立地并列地从事经济活动的时代，他就会什么也找不到。无论是在史前史中，还是在我们具有文字见证的那些时代中，都找不到。虽然从古代的那些走进荒野之中的先知，到今日的那些必须降落到荒凉的地方的飞行员们，一再有那些零星的情况，在其中一个人必须成天、成星期或者成年之久地单独进行经济活动；但是，这是例外，它们对于经济的历史几乎没有什么意义。由此人们推论出："对我们的科学来说，只有那些在集体中生活的个人才有意义。""从国民经济学的角度考察，鲁滨逊只是独自从事经济活动，他是没意思的"（迪尔）。人们这样问道：如果要解决例如今天的工业经济的问题或者社会经济的其他问题，鲁滨逊式的故事有什么用呢？

另外一种考虑加剧了反感：鲁滨逊式的故事主要是在18世纪中、而且是从启蒙运动的哲学中产生的。人们想用它们来证明，对宗教、对道德和对法的一种自然的本能活在个别的人之中。如果今日的国民经济学研究用鲁滨逊式的故事来工作，它岂不就确定了一个一定的"个人主义的"出发点吗？

这样一些异议是以误解为基础的。虽然人只是罕见地独自从事经济活动，这个理想类型却恰恰对认识社会经济来说是极其宝贵的。有两种特性，它们使鲁滨逊成了一个极为有用的思维格式：在这里，一个人必须独自解决经济的各种问题，经济活动的基本的事实状况特别强烈地在这里显露出来。在这里，主体—客体的关系是明确的和清楚可辨的。与此紧密联系的是鲁滨逊模型的另一个良好的特性。因为在这种侏儒状态的集中领导的经济中，没有困难就清楚了的是，每个个别的经济行为作为环节而适应以及如何适应全部的联系。因此，在这里就可能比较容易地得出各种系统的思想，通过它们才能够认清经济过程的相互交错。因此，鲁滨逊经济的模型应该得到比相应于观察到的各种事实状况的罕见性远为更大的意义。鲁滨逊分析不是无用的、脱离实际的思想游戏，而是思想的工具，我们通过运用它们来克服在分析社会的经济系统上的困难。我们并不是相信，社会的经济是由鲁滨逊们组成的。情况无疑不是这样。鲁滨逊分析对准的是整体、它的全部联系和它与客体的关系。我们把那些洞察力归功于以鲁滨逊经济来研究经济的整体，这些洞察力使社会经济（不管它是集中领导的经济，还是交换经济）的较为难于通观的联系可以容易得多地认清。

如果人们想这样的话，鲁滨逊分析就是预先的研究。应该多多地并且持久地使用它们。那时就极快地看到，它们是值得的；而且如果把它们用作方法上的辅助工具，它们就与过去的那些哲学上的鲁滨逊式的故事完全不同。这些故事有价值还是没有价值，对此我们在这里不必谈论。[(47)]

2．我们在“自然交换经济”上认清了交换经济的一种主要形式，它位于远为重要的“货币经济”之前（第176页及其以下）。我们看到了，人们在史前史时期、欧洲古代、中世纪和部分地也在近代的时代中以及在其他文化圈中都曾处于自然交换经济的关系之中。我们强调历史上的经济的这个方面，并且这样发现了自然交换经济的类型。它的历史意义过去是 巨大的。但是随着货币的向前推进，这种意义就变得越来越小。不过就是在这里，指出某些历史事实的意义也没有说明分析的重要性。自然交换经济的分析又是作为预先的研究而获得了它的特殊意义。而且是作为为货币经济的预先研究。众所周知，正是古典作家们以这种方式使用了它。为了首先排除货币对交换经济过程的各种影响，他们分析了自然交换经济。他们想直观地在眼前察看各种物品流，并且因此他们设想自己处于那样一个世界，在其中没有货币，也就是说没有普遍适用的交换手段。由此他们取得了伟大的成就。例如，他们以何等的把握成功地驳倒了旧的关于普遍的生产过剩的错误学说；这种学说以这一错误的想法为基础：一个国家中的总供给和总需求是两个完全分开的量，总供给倾向于超过总需求。萨伊、詹姆斯·穆勒等等通过探讨自然交换经济中的问题，能够非常容易地指出，今天还在传播、继续盛行于所谓的购买力理论中的这个学说的各种错误在于何处。对自然交换经济来说，可以毫不费力地证明：谁把一种商品的供给（比方说鞋或者水泥）带到市场上，谁也就带来了需求的愿望，否则他就不会出现在市场上。同时他有购买商品的能力，正是由于他供给了水泥或者鞋。因此，在自然交换经济中，扰乱只能产生于供给和需求的局部的错误估计。人们指责过古典作家们，说他们把自然交换经济看成是经济活动的正常形式，认为靠着它的研究就解决了一切问题，只给货币指派了一个附和者的角色，没有认识到货币在货币经济中是一个完全积极的要素。这种指责通过经常的重复而变得粗糙，它因此而变为错误的。甚至萨伊和詹姆斯·穆勒也给他们关于普遍生产过剩的不可能性的定理补充了这个注解：货币流通中的变化可

能会引起一场普遍的亏损销售。不过，他们没有继续在这个方向上向前推进。别的人，如休谟或李嘉图，非常确切地知道，货币不是简单地像一块面纱那样盖在物品世界的各种实际过程之上；并且他们因此也知道，靠简单地转借分析自然交换经济的各种成果并不能说明货币经济的经济过程。其他人（就像例如后来的通货理论家们那样）又几乎无与伦比地坚决有力地强调了并详细地描述了货币数量的各种变化对交换经济的全部过程的影响。对于他们，所作的指责是完全站不住脚的。

现代的国民经济学更详细地研究了货币经济与自然交换经济的关系。特别是从K．魏克赛尔到E．林达尔的瑞典研究者们指出了：货币经济与自然交换经济之间的距离很大，不能把货币经济理解为自然经济的简单的继续形成；相反，经济过程由于货币的使用而运行得根本不同于不使用货币时。尽管如此，作为预先的研究，自然交换经济的分析仍然是宝贵的。没有它，就可能冒忘掉物品经济的基本事实状况的危险。例如，如果不是纯粹从货币和银行技术上来把握有关"储蓄"和"投资"的讨论，如果不是这样，而是开始于研究基本的事实状况，即在一个自然交换经济中的生产的时间结构，那么这个讨论将会获得多大的成功啊！

C．在一个巧妙地选择的模型的序列中提出问题，并且首先在简单的、然后在越来越困难的条件状况下提出并解决它，由此来从理论上解决它，这在大多数的国民经济学问题上都证明是一种头等的启迪学的手段。但是，这种方法的使用需要科学的得体。

因为各个个别的经济体制、市场形式或货币体系中的各种条件状况从来就不一样，就绝不能把分析一种类型的各个理论成果不加考虑地用作关于别的经济体制、市场形式或货币体系中的条件联系的陈述。例如经济过程的进程，就像它在那两种极端的形式（完全集中领导的经济和完全竞争的经济）中发生的那样，可能显露出某些相似性。可以指明：一个完全集中领导的经济的领导能够 在某些情况下把

经济过程控制得类似于就像它在完全竞争中运行得那样。但是，这个论断不应该诱致这一看法：在两种情况下经济过程都必定 以同样的方式进行，而对一个模型的分析可以代替另一个的分析。继续存在着巨大的区别：在这里一个 意志和一个 计划排斥所有其他的而作决定，在那里所有的 家户和厂家的意志和计划都在作决定。在这里权力的分配与在那里完全不同，以后还要谈到这一点。这儿不存在自由的消费选择和劳动场所的自由选择——与那儿相反。人们各生活在两个完全不同的经济世界中。在这里和那里经济上的全部联系的形成完全不一样地发生着。不允许用错误的理论上的拉平来磨掉这种巨大的、多种多样的差别或者使其消失。

从它们的不同形态上对各种个别的经济体制的各个分析必须彼此适当地互为依据，但是不应当不加考虑地采用各种成果。也不应该不假思索地把某些成果看成是普遍适用的。有这样的普遍适用的成果，它们不受各种形式的多种多样性束缚。例如关于成本现象的陈述就属于这种成果。但是从各种个别形式的分析中才得知，哪些 成果是普遍适用的。

国民经济学的历史充满了这些尝试：避开这条穿过为数众多的各种秩序形式的费力的道路、不注意或者远离这种多种多样性而想出一种统一的理论。在这方面，在许多情况下想到的都是完全竞争在一切市场上都占统治地位的那种经济体制。这样一些"一元论的"体制由于其结构的简单性而有吸引力。但是它们并不符合过去和现在的多种多样的实际的经济。而当涉及的是解决具体的问题时，也就是在运用理论时，这种错误就造成恶果。一种"一元论的"理论不能够说明例如部分寡头垄断的汽油康采恩的或者那许多样式不同的别的经济权力体的各种权力斗争；这些斗争决定性地共同决定了当前世界经济的发展。(48)

IV．各种资料

A．理解什么是资料，看到资料的边界经过什么地方，具有使用资料来工作的能力，是一切理论研究成功的一个根本前提。

我们看到了，资料不能"设置"，在获得它们时任何任意性都必须排除在外。从计划决定一切经济活动这个基本事实出发，达到了确定"计划资料"和"实际的资料"。我们谈到过各种个别的资料。现在有可能关于它们的本质和它们的功能再作出一些一般的论断。

1．全部经济的资料是那些事实：它们决定经济的宇宙，而自己则不是直接由经济上的事实来决定。理论的说明终止于各种实际的整个经济的资料。理论的任务是追踪各种必然的联系一直到资料圈，并且反过来指出，经济上发生的事情如何取决于各种个别的资料。但是，经济学的理论没有能力说明它们的形成。

无数自然的和历史的事实、无法估量的事物和错觉日复一日地对经济上发生的事情产生影响，但是所有这些因素都通过各种计划资料和实际的资料（而且只是在这条路上）起作用。在这里，一个 自然的或历史的事实可以构成好多个资料。例如，一个特别寒冷的冬天既引起资料"需要"又引起资料"自然"的推移。或者：在挪威人和黑人之间存在的种族上的差别表现在各种资料之中——领导的和执行的劳动、需要、技术知识、法律的和社会的组织。或者：在欧洲最近的一个半世纪中进行的扫除文盲和实施普遍义务教育，在劳动、需要、技术知识以及社会和法律组织这些资料的改变中表现了出来。或者：加尔文教的胜利进军无疑最深刻地影响了经济过程，这是通过它改变了好多资料：劳动、需要（在这里也应该想到更有力地强调未来的需要——也就是通过储蓄）、法律的和社会的组织并且还有技术知识。

2．经济学理论不得不停止于各种资料的这个原理也适用于两种或多种资料相互作用的那些情况。

技术知识的历史为此提供了一个历史上特别重要的例子。它极为有力地说明，发明家活动的程度与一个共同体的社会和法律组织最紧密地联系着。18世纪末和19世纪初经济秩序的各种翻天覆地的变革、清除有关应当使用的技术的为数众多的约束和各式各样的规定最有力地推动了人们去想出新的做法。此外，各种现代的专利法针对模仿而提供了一种确定的、尽管是有期限的保护，专利法的创立很可能促进源源不断的发明。在这里，一种 资料的变化引起了另 一种的变化。但是这种因果联系仿佛发生在 资料圈的边缘上 。在法律—社会组织的变化与增长的发明家活动之间不存在经济上必然的条件联系。在各个国家里，此外还必须满足精神、心灵和物质种类的其他前提条件，以便使各种发明随着法律改革而增多。因此，不可能在理论上精确地把握因果联系。对于理论来说，两种事实状况——技术知识和法律—社会组织——每一个本身都各是给定的量：资料。

3．产生于一种资料状况的经济事实和过程，也可以反作用 于全部经济的资料。

但是，这种反作用总是间接地发生的。它因此避开了完备的理论分析。完备的理论分析至多只能点出，一种资料变化可能 出现于哪一个方向上。举一个例子：在成衣业的地方劳动市场上，在需求垄断的条件下家庭手工业者的工资被压得很低。由于工资低水平国家不得不进行干预并且规定家庭手工业者的各种工资，因此，这里存在着这一事实状况：资料"法律和社会组织"之所以被改变，是由于一个经济上的事实（工资水平）对此给了推动。尽管如此，经济上的事实塑造资料，并不是相反，资料塑造经济事实。反作用是间接的。它通过国家的政策而发生。国家领导是否以消除需求垄断来回答工资的低水平，取决于国家的宪法、进行领导的政治家们的政治意志、公职人员们的态度或者工人们对国家领导的影响。因此，也不能够用理论的国民经济学的各种手段来说明各种工资的低水平与各个劳动市场的组织的变

化之间的联系。理论家至多只能点出，很低的工资可能 导致国家的干预。

另一个例子：由于资料状况的改变，煤的价格显著下降，而许多煤矿陷入困境。由此推动了一些企业家、技术人员和化学家去从事新的实验，以便更廉价地开采和更好地利用煤炭。事实成功了。“技术知识”改变了，于是成功地压低了成本并且重新提高了各种收益。这种情况在上一个世纪类似地经常在许多制造业部门出现。就是在这种情况下，一个经济上的事实（各种煤炭价格的跌落）也引起了一个运动，它导致了一种资料（技术知识）的变化。但是，就是在这里也显示出：技术知识直接地塑造经济上发生的事情，而经济上发生的事情对技术知识的反作用则是间接的，并不是必然的，常常没有得以实现，而且决定性地取决于技术人员们的能力、教育和活力以及其他许多非经济的情况。因此，不容许经济学的理论宣称：价格—成本关系的恶化必定 导致技术知识的扩大和成本的降低。它必须限于指出，由资料的状况来精确地说明的经济上的事实状况可能 去推动改变一种资料。(49)

4．理论分析所遇到的并止于其前的全部经济的资料，并不是经济政策 的资料。

倒不如说相反的观点是正确的。在较窄和较广的意义上，经济政策都正是通过它改变资料而起作用。例如，当国家禁止卡特尔、从事信贷扩张或者改革制造业的教育事业时，就总是因此而改变了资料。利益者集团的经济政策企图同样是要改变资料：例如国家的价格规定、禁止进入一种行业、进口禁令。

科学努力从思想上为创立一种有作用能力的经济宪法做准备。就是这些努力的目的也在于以一定的方式塑造法律—社会组织的资料。在这方面，它当然要使用理论分析的各种成果。但是理论分析本身却停止于各种全部经济的资料。

B．在确定资料的边界和处理各种资料上过去和现在所犯的主要是下述错误：

1．把各种全部经济的资料的边界向外迁得太远，并且由此使那些问题去承受理论的分析，这些问题通过它是不能够 解决的。

李嘉图的工资理论提供了一个例子：在原则上，李嘉图正是像看待那些其数量取决于价格的产品的供给那样看待劳动的供给的。在长时期中供给的是那样多，以致习以为常的是各种产品的那个价格，它恰好抵补了生产的成本。李嘉图正是这样设想劳动者的供给的。据说在劳动的"自然价格"之下，劳动者的种属能够生存并且繁殖，不增加又不减少。如果劳动的市场价格上升到自然价格之上，那么供给就增加，因为高工资形成了人口增加的刺激手段；如果它下降到那以下，那么劳动者的人口就会由于不幸和贫困而减少。这样，李嘉图就一环扣一环地把他有关物品生产的理论的思路转借到劳动力上来。

在这里，不能容许地越过了资料的边界。人口的增长和缩减直接取决于那么多自然的、政治的、精神的和心灵的事实，以至于在各种工资的高度与劳动者人口的数量之间不存在一种必然的条件联系。李嘉图把人口数量看成是一个问题 （他想靠经济学理论的帮助解决这个问题），而不是看成一种资料 ，而人口数量对理论来说事实上是资料。因此，他的理论命题没有得到证实，在大多数情况下不能观察到所宣称的工资高度的运动与劳动者数目的运动之间的联系，是不奇怪的。如果理论把它的思想方法运用到那些并不处于被全部经济的资料划定了的界限之中的领域中去，它就必定会失败。

2．把全部经济的资料边界划得太窄：把一种体现经济学上的一个问题的事实设定为全部经济的资料。

在处理生产出来的生产资料的各种当时的存货上，这种错误以简直是灾难性的方式起了作用。我们已经多次碰到过它。但是，现在必须认识到，在这种错误中不能容许地束紧了资料的边界并且设置了一种"假资料"。如果把生产出来的各种生产资料看作是一种取之不尽的

租金基金，或者把实际的生产过程看成那种过程，在这个过程中，除了劳动和自然以外，所谓的耐久的“实际资本”占有一种初始的生产要素的地位，那就正是把这些生产出来的生产资料当作资料来对待。为什么科学不应该这样行事？有些理论家这样认为、据说厂家的领导者也这样做：他总是把各个现有的建筑物、动力机和工作机看作资料。据说科学因此而应当不再从思想上向后退去分解各个给定的资本物品。据说它由此只会陷入一个虚假的疑难问题和一种看不到头的、历史的、经济学上没意思的回归之中。

事实上，涉及的不是过去，而是各自的未来。因此，就是从事经济活动的人也在任何时代都不把生产出来的生产资料的存货仅仅 看作是资料。例如，一个铁路管理机构在它每日的和较长期的经济计划中考虑到设备、车辆和机车的今天现有的存量；但是它必须在它的这些计划中同时作出有关各种设备的折旧、保持和扩建以及有关重新购置滚动的原材料的决定。对它来说，当时现有的生产装置不仅是一种资料，而且它必须同时关心该装置的保持，也就是关心它的较近和较远的未来。

科学不应当忽略实际的这种事实状况；当它把所谓的固定的实际资本（也就是耐久的生产出来的生产资料）仅仅看作资料时，情况就是这样。耐久的生产出来的生产资料从来都不是这样。在任何经济体制中都不是。它也 总是一个经济问题。我们在一年、两年或三年之后在德国所具有的耐久生产资料的装置取决于那些经济计划和行动：它们现在就已经开始或实行了，或者今天或在较近的将来被提出和实行。因此，它的形态和它的规模都是经济活动的一个结果 ，以至于对国民经济学来说，不能容许把它仅仅看作资料。(50)

3．在从事变动时，改变的不是全部经济的资料 ，而是经济的事实。由此就以不正确的形式使用了“变动法”。问题的各种解决方法是表面的和不彻底的。

这种错误出现于其中的最经常的（但不是唯一的）形式在于：在研究交换经济的问题时从变动一定的价格 出发。

例如，为了解决如何使两国之间到期的各笔支付款项和债权达到平衡、从而使国际收支平衡的问题，人们从古典作家的时候起就经常作出下述的理论列式：一国的外汇兑换率由于某些没有说明的原因而上升或下降，而现在考虑的是，由此引起了哪些平衡的作用。从这样一种问题表达法出发，人们描述一国汇率的下跌如何增加了它的出口并且阻碍了它的进口，以及如何逐渐地重新形成了国际收支的一种持久均衡。由此人们相信，已经回答了提出的问题。错了。问题的表达法是不彻底的，并且因此回答也是如此。外汇市场的价格变化说到底产生于一种或者好多种资料的变化。人们鉴于问题的这种表达法而对此根本不加理会，从而割下了一个 市场上的经济过程，并且这样就只能够指出，对这个个别市场来说，哪些平衡力量在起作用。再多就没有了。“但是在这方面人们必须清楚，从这样一种问题的提法出发，永远不能得出一种有关国际收支平衡机制的完整的理论，而总是只能得出一个部分解；因为它没有使外汇市场上的均衡如何被扰乱了这个问题得到解决，因而盯住的是表面，而不着手探讨引起了外汇市场的这种变化的经济过程中的那种推移”（F．W．迈耶）。——问题的表述必须是别的、更为广泛的：必须看到两国的全部的经济宇宙正是在一个地方在想象中变动一种全部经济的资料（不是一种价格）：例如严寒以及因此导致的歉收，或者一个巨大的矿藏的发现，或者一项起先只在一个国家里被利用的发明，或者一场罢工，或者各种需要的变化，例如从素食转向肉食。问题是：经过资料的这样一种变化，每一个国家的支付款项和收到的付款如何保持均衡，以及哪些平衡的力量在工作着。而现在就显示出，两国的那些价格体系和经济过程中的一定的推移首先是平衡地起着作用，而汇率机制仅仅是实施一种剩余 平衡。只有那种从一个全部经济的资料变动出发的完整的 问题提法，才

导致完整地 解决问题。此外在这种情况下，这种完整的问题解决在经济政策上也很重要。

4．一种原则上的误解：人们可能这样提出反对意见并且已经这样提出了反对意见：如果对于经济现象的理论说明中断于各种全部经济的资料，那么就会轻视那种 特别重要的联系，即各个经济现象与历史的—政治的实际之间的联系。

正好相反的东西才是正确的。只有靠着参考的各种资料的帮助，才会成功地搞清楚历史上—政治上发生的事情与经济上发生的事情之间的联系。所有的政治的—历史的变易都表现于资料的变化中：现在，无论是罗马逐渐地征服了地中海文化圈的所有国家，还是法国革命创造了现代国家的一种新的类型，还是19世纪初以建立国家的新思想改建了普鲁士国家，还是在1914—1918的那些年间及随后的那几十年中防御政策在所有大国中都提出了有力地扩大了的要求：全部经济的资料总是因此而发生了一种变化。首先是"法律和社会组织"的资料，也有"劳动"、"需要"或者"技术知识"的资料。现在，理论在各种理想类型的范围内并且在抽象的形式中指明，各种资料怎样决定经济上发生的事情。通过它这样做，它就成了适宜的工具，以便说明历史的—政治的事实与经济上发生的事情的联系。同样的东西也适用于历史上的经济政策的各个个别的 行动。就是它们也表现了各个资料的变化：可能正是公元前4世纪的一个希腊城邦引入了小麦垄断，或者可能是英格兰女王伊丽莎白规定了某些工资，或者可能是德意志帝国把发行钞票的专有权授予一家银行，或者它可能实施劳动调停或税法的一种新秩序。经济学理论不能证实，为什么 那个希腊城邦引入了小麦垄断，为什么 伊丽莎白女王干预工资的形成等等。这是那些只有从该国家和该时代的全部历史状况中才能够理解的问题。但是，因为理论精确地证实了，经济上的事实如何取决于资料，它就使得有可能凭借它的运用而看清所有这些具体的资料变化在经济上的各种影响。别无他途达到这一点。

不清楚地划出一条资料的边界，不把理论的分析停止于这条边界上，历史的观察与理论的思维的交错连接就不会成功。两者有害地互相融合——就像亚当·米勒的经济学说吓人地显示出的那样。[(51)]

第四章　实际的经济。经济秩序与经济过程。——运用

我们重复说：科学地认识实际的经济是国民经济学的第一个任务。如果为每个国家和每个时代回答了两个问题——有关经济秩序 的结构问题和有关在这些秩序内部发生的经济过程 的各种联系的问题，那就完成了这个任务。证实了两个问题的解决极其困难。也表明了，通常的道路，即摆出穿过历史的横截面并且为每个个别的横截面构思理论，没有导向目的。因此，我们从一开始就走上了另一条道路。横截面的塑造者们通过"概括的抽象"、通过放弃 实际、通过忽略 细节创造了他们的类型，并且这样得出了那些不符合实际的经济又不能用作理论工作的基础的结果。我们的行为从一开始就相反。我们试图尽可能坚决地钻研各个个别的事实情况、各个个别的具体的家计和厂家，这样我们就极度地增强了 各个个别现象的观察。引用一幅图画：就像人们试图录下从远处看到的一个城市的侧面黑影像一样，经济阶段或者经济风格就是这样造成的，它们应当表现一个时代的经济中的本质的或者正常的东西。我们则完全不同：为了留在图画中，我们走进城市中去并在那里走进各所个别的房屋中去，把它们从地下室一直研究到屋顶。详细地彻底研究各个个别的经济构成物。凭借着"着重强调的抽象"，我们在那儿发现了各种理想类型的经济体制连同它们的许多集中领导的经济的形式、市场形式和货币体系。这样，我们在历史的实际中找到了各种秩序形式。我们在研究现在和过去的事实状况中揭示了它们。

我们想用这个形态学的体系干什么？构成它的各种个别的形式虽然产生于精确地观察实际，却并没有给出具体的实际的映像。它们既不是照片，也不是绘画，而且不想是那些东西。它们也不是在一个一

定的历史环境中想到的。但是我们指出过，因为它们表示着简单的和清楚的条件状况，就可以在它们的基础上发现理论的原理，即有关必然的条件联系的一般的陈述。由此我们就在分析上进一步迈出了根本的一步。(66)、(66a)

现在，我们处于最后一个 问题之前：各种理想类型的经济体制及其形态的形态学装置（I）和各种抽象的理论原理（II）如何服务于认识具体的经济实际？这样（与为数众多的批判过的各种做法相反）就成功地从科学上把握了经济实际吗？也就是说，走上这条道路是有理的吗？

我们肯定地回答 这个基本问题。我们断言：

第一，在运用形态学的装置时，就成功地认清了每一个时代和每一个民族的秩序的内部结构并且从而认清了它的经济秩序的结构（I）。

第二，各个理论原理以其运用而表现为一种合适的工具，以认清具体的经济过程如何在每一个具体的经济秩序中运行 （II）。

通过二者就科学地把握了经济实际（不仅仅是现在的）并且捅破了日常经验的表面观察。——从现在起就必须指出，如何这样做。

Ⅰ．认识各个经济秩序

1．如果有人踏入今天的日本，以便研究那里的经济，而且如果他（完全正确地）想首先从其结构上研究日本的经济秩序，那么，如果他仅仅信赖单纯的直接观察，他就不会在有着无法看清的许多相互关系和依赖性的家计、农民的租佃企业、工业企业、银行等等的并存中发现秩序。而如果他运用那些著名的"经济阶段"或者"经济风格"的话，那么它们将不合适，而且此外它们将根本不会使今天日本经济的秩序结构可以认识。因此，对经济实际的认识将在一开头就立即失败。

但是从现在起，在得到了各种经济体制、市场形式、货币经济的主要形式和货币体系之后，就有了一种新的形势：因为形态学只不过是复述了各种基本的秩序形式。而且我们绝不是从思辨中得到了这些形式要素的，不是像桑巴特试图的那样从"经济的观念"中推导出来的，那样作为观察者的主观性和任意性开了方便之门；而它们是从精确地观察具体的历史实际中、在分析具体的经济计划及其完成中得出的。这些类型仿佛是在经济实际中找到的那各种"原始形式"。

只是在 认识了这些形式要素之后 并且在"运用"它们当中，对经济的当时具体的秩序结构的认识才能够成功。

也许可以首先用最近时代的一个例子来说明，这是怎样成功的：也就是用1940年德国的经济秩序。不管我们在什么地方探究，我们都发现，在它当中集中领导的经济的要素与交换经济的要素相融合。每个家计领导者都熟悉这种二元性：如果他想购买某些重要的物品，他就必须既使用食品卡、衣服卡和别的卡，也使用货币。厂家的领导者也相似，他在购买时既需要指标又需要货币。精确的研究表明：集中领导的经济的各种形式要素"占统治地位"。它不仅作为"简单的"集中领导的经济而部分地得以实现，例如在各个农民的田庄中或者在各个

城市的各个家计中。它首先是作为“集中管理的经济”而出现。在农业中就是这样，在那里，虽然各个厂家还制订自己的经济计划，在这个范围内还实行交换经济，但是在这里，这成百万的计划是由集中的领导的全部计划权威性地决定的，而这种全部计划则通过帝国食品职业的广泛管理机构来实现自己的目的。在工商业经济中，由于国家在各个外汇和商品市场上的价格约束，价格和价格波动对经济过程的控制同样在很大程度上被排除了，而经济过程的控制主要是通过集中管理体来进行的，它靠一个配额系统的帮助来分派各种原料和半成品。就是各个劳动力的控制也由集中控制的行政机关来权威性地决定，并且只是部分地取决于企业家和劳动者们的意图和计划。个别地实现过的是极为不同的集中领导的经济的形式以及市场形式和货币体系。例如，就消费者仅仅以一定的配给量而获得物品来说，实行的就是集中领导的经济的第一种或第二种形式；然而，只要他根据自己的选择来购买那些非配给的物品，这些物品的生产是由中心处所权威性地决定的，实行的就是第三种形式。在为数众多的市场上，国家的价格约束碰到了极为不同的市场形式：从两方面的垄断直到完全竞争的开放的和封闭的市场；它也各根据这一点而意味着不同的东西。

这种考察方式——即把形态学的装置运用到具体的现象上去——使得有可能通过把握细节而使每个经济秩序的全部性质可以理解。个别的东西没有消失，而是被分类编排并且这样而变得可以理解。例如我们把1940年的德国经济秩序与1930年的相比较。我们觉察到细节上的许多变化。例如，重要的决定从企业那里移到了帝国的各个机构和别的中央管理体中，各个卡特尔的职能上的转变，各个银行的重要性的减少以及货币的改变了的意义。一旦形态学的体系得以运用并且这样认清了1930年的和1940年的德国经济的秩序结构，就把这样一些以及其他许多细节联系了起来。这表现于每个个别的点上：随着集中管理的经济向前推进和交换经济的后退，1940年就不再像1930年的情况那样在各个个别经济中作出各种决定性的计划，而是在各个集中管

理的机构中作出它们。企业家们变成了这些机构的执行机构，不过变成的是这样一些机构，它们还具有一定的、受到很强的限制的计划的独立性，并且也还以交换经济的方式承担风险。1930年卡特尔是独立的企业为消除竞争起见的联合，从而是交换经济的现象；1940年它们主要是集中管理的经济的工具。它们在另一种经济秩序中意味着别的东西，不过在那里，它们原来的目的规定还在继续发生作用。而如果说各银行1940年在控制经济过程上的意义比1930年时小得多，那么这部分地由这一事实而得到解释：各种投资的规模和方向取决于集中管理的各个行政机关，而不再取决于企业家们；而且也部分地由此得到解释：各个企业流动性过度，并且因此需要的银行信贷很少，这又与物价冻结和定量配给相联系。但是我们知道，货币是怎样随着集中领导的经济的各个要素的向前推进而改变它的职能的；这种职能上的变化就是在1940年以前的那些年中也很清楚地显露了出来。如果把个别现象及其变化看作它所是的那个东西——一个全部秩序的一部分，它就变得可以理解。

要在那些已经发现了的纯粹的形式之外再构成另外一种纯粹的形式，以便用它来刻画例如1940年德国的经济秩序的特征，比方说在集中领导的经济之外以及在交换经济之外再构造一个"受控制的市场经济"的纯粹形式，它1940年实行于德国，这是一种失策。1940年德国的经济秩序的特点实际上恰好在于，描述过的那些纯粹的形式以特殊的方式在其中融合，这些形式在别的地方和别的时代是以别的混合方式来实现的——但是不是以一种新的 纯粹的形式而出现。恰恰是存在于德国的这个经济秩序中的集中领导的经济的与交换经济的各种形式之间的紧张关系，对它来说才是根本的。不注意这种紧张关系和实现了的各种形式的多样性，它就仍然是不可理解的。应该始终谨防在对当前发生的事情的强烈印象下把一种目前存在的具体的经济秩序以这样的方式绝对化，这种方式就是：试图不顾在它当中实现的形式的丰富而对它作新的解释，把它说成是一种新的纯粹的形式。让我们比较

德国1940年与1946年的经济秩序。二者不都是“受控制的市场经济”吗？“受控制的市场经济”这个名称使各种本质的差别消失。虽然在1946年还继续存在着集中管理的经济的和货币经济的秩序形式，然而重要的却恰恰是，这两种秩序形式解体了。由于货币和集中管理的经济失灵，占据了显著地位的是自然交换经济和自给经济，也就是那些形式，它们只能不充分地或者根本就不能给一个广泛分工的经济以秩序。发生了经济秩序的原始化。它是发展的一个决定性的特征；如果着重地强调然后从其当时的融合上去认清了那些实现于两个经济秩序中的个别的纯粹的形式，这个特征就成了可以清楚地和明确地看到的。

巴赫、莫扎特、贝多芬和其他大师以组合所有人都需要的有限数目的声音而创作了他们的作品。大师或个别作品的特色也就存在于组合的特色之中，而绝不在于新创造的声音。各种经济秩序也同样如此。每一个都是一个个别性。合计的它们的多种多样性简直了不得。但是，每个个别的经济秩序的这种个别性，其基础并不在于每次实现的都是完全新的纯粹的形式，而是产生于选择那些实现了的纯粹的形式（这些形式的数目有限并且可以概观），以及产生于它们融合的特别方式。只有这样才能够理解它，而且这样也可以精确地确定实际的经济在历史上的那些变化。

为了避免重复，我请读者回忆本书的第二篇，尤其是第二章（第72页及其以下），把它再读一遍就更好。当时我们就不得不在确定一个民族和一个时代的经济秩序时强调那些组成它的形式要素：它可能就是奥古斯都时代的埃及经济或是15世纪晚期的纽伦堡的经济。不过我们那时只利用了那些最重要的纯粹的形式。但是这也是一种率先行动；不过是必要的。因为不这样就根本不能把握一个时代的经济秩序。但是在这期间，我们认识到了如何获得各种形式要素。我们确切地知道它们并且现在就能够在使用这种装置中精确地确定各个经济秩序。从现在起，可以从其结构上看清所有的经济秩序，不论它们是“生

长成的”还是根据经济宪法“设立的”。也可以更确切地表述经济秩序的定义（第89—90页）：经济秩序是那些形式的总和，在这些形式中，日常经济过程的控制具体地（在这里和那里，在现在和过去）进行着。

面对一种经济上的事实状况而首先提出并且回答有关具体的秩序结构的问题，这总是必要的。另一个例子：巴拉圭著名的耶稣会共同体，它存在于1609年到1767年。各种原始资料使我们清楚地看到了丰富的个别的事实。它们作了有关土地的肥力、有关各个印第安人的性格、家庭生活、经济行为、有关农业和制造业生产的详情等等的陈述。国民经济学应该怎样试图与这种杂乱无章的个别事实打交道？它怎样能把本质的东西与非本质的东西区别开来？如何把握整体的意义联系？它提出有关经济的秩序结构的问题，并且是在利用各种纯粹的形式的装置的条件下。它发现了什么？简略地说：这个共同体总共包括约10万居民；在这个共同体中，实施经济的承担者是各个个别的村庄，它们称为并居区，数目有30个，每个有2000—7000居民。每个村庄都表示着一个简单的 集中领导的经济，它由一位库拉来领导。他的计划决定了村庄的经济领导。在这里，经济计算根据库拉方面的自然评价来进行；鉴于村庄经济的微小和物品种类的微小数目，这种经济计算是可以实行的。每个并居区都是一个完全集中领导的经济，带有消费品自由交换的某些痕迹。这个有着集中的领导的经济体包括了村庄田地的很大一部分和制造业的各个作坊。挤进这种经济体的是为数众多的、有着集中的领导的还要更小的构成物：有着它们的家庭耕地的各个印第安人的那些家庭经济。但是，因为库拉也权威性地影响着在各个家庭内部的经济运行，这些家庭是完全不独立的。因此，简单的集中领导的经济的各种秩序形式占统治地位，而交换经济的秩序形式只是补充性地与它相融合。在那里有各个并居区与周围的世界的贸易，它的市场形式极为不一样。此外，在那里还有各个并居区之间的商品流通，人们在这种流通中利用比索作计算单位，而不把它当作交

换手段来使用。因此，在这里实现的是“货币经济的第二种主要形式”。在这里，某些商品用作货币：首先是茶、烟草、玉米等等；因而实行的是“第一种货币体系”。

谈论得很多的那个问题——这个著名的共同体是不是“共产主义的”——不会有什么结果，并且只是卷进了有关共产主义的概念的争论中。必须取代它的是有关当时实现的各种形式要素的问题和这些形式要素构造出耶稣会经济秩序的整体的问题。于是成功地在当时那里的特殊历史环境的范围内看到了这个经济共同体的特色，也看到了它与别的经济秩序的近似之处。例如，与印加国家的比较容许看清：虽然在二者当中集中领导的经济的各种特征都占统治地位，而且它们在这一范围内是同族的，但是在包括大约1100万人的印加国中，集中管理的经济占统治地位，不像在巴拉圭的共同体中那样，占统治地位的是简单的集中领导的经济；而在二者当中，各种占统治地位的秩序形式各以特别的方式与样式不同的补充性的秩序形式相融合。(52)

2．在科学理论上可以如下地表述那种导致认识各种具体的经济秩序的做法：在获得了有着它们的为数极其众多的形态的各种理想类型的经济体制之后，即在得出了形态学之后，我们重新面对具体的经济实际，由此而运用那些理想类型的经济体制。而且是以另一种态度，它不同于刚才，也就是不同于获得各种理想类型的经济体制及其形式之时。刚才我们探究的是各个个别的具体的构成物——农民的田庄、徭役庄园、家计，从一切方面研究它们，分析地、个别地强调在那里实现的各种形式（集中领导的经济的种类、市场形式、货币体系）。现在我们通观一个时代和一个民族或者一个地区的经济的整体，比方说今天的法国经济的或者100年前的西里西亚经济的整体。刚才我们使用“着重强调的”抽象来工作，现在我们则用“概括的”抽象来工作。这就是说：现在我们通观例如法国的经济，提出有关实现了的占优势的各种秩序形式的问题，并且把发现了的各种秩序形式结合成一个整体，即给出具体的法国经济秩序的一幅图像。

我们在应用中实行双重的综合：即把多种多样的纯粹的形式要素结合为经济秩序的统一，同时把经济秩序嵌入当时的自然的、精神的、政治的、社会的环境中去。我们把形态学与字母表相比较。仅仅在有了字母表时，才能够写出一个词。只有在认识了各种纯粹的形式并且由此认识了各种经济秩序的各个建造要素时，才能够完全认清个别的具体的经济的秩序。而正像每一个词只包括字母表的一些字母一样，这样在确定一个具体的经济秩序时，也只需要使用纯粹形式的字母表的一部分。例如，在确定德国今日的经济秩序时，就不考虑几乎所有的开放的市场形式。这许多形式都不是"有现实意义的"。在研究德国今日的经济秩序时，它们都属于科学的没有利用的动产。它们就像我写下"类型"（Typus）这个词时的字母a或b那样极少有现实意义。但是，如果涉及把握另一个民族或者另一个时代（例如1890年前后的德国）的经济秩序时，它们就变为有现实意义的，而别的在今日的德国有现实意义的类型则离开了现实性。当时德国的经济秩序以交换经济的形式要素占统治地位为标志，而且是开放的市场形式，以至于各种封闭的市场形式的装置对于当时的时代来说在很大程度上是没有现实意义的和不能运用的。虽然当时实现的也有集中领导的经济的要素，但是几乎根本不是"集中管理的经济"的，而差不多仅仅是各个家计和农民田庄中的"简单集中领导的经济"（自给经济）的。因此，即使我们只作了德国的两个经济秩序的这一个比较，我们也在各种理想类型的"现实意义"上看到一个很大的区别。但是，正是现实意义的更替使得我们清楚和明确地认清了各种秩序的实际区别。（人们可能问道：经济秩序每次实现了多久。对此可以回答说：只要经济的内部结构基本上保持不变。如果说在旧石器时代一个部落许多千年之久仍然是以同样的方式组织起来的，那么正是这种经济秩序存在了许多千年。就是古埃及的经济秩序也经历过了上千年。然而，正如已经表明过的，在法国革命中，在一个10年中就有过4种经济秩序。）

在确定每种具体的秩序时进行的各种纯粹的形式的综合，与另一个种类的综合相一致：即在分析的进程中，暂时把各种经济上的联系从历史的全部联系中解脱出来，而从现在起，却又重新嵌入全部历史的环境中。因此，当我们确定戴克里先时代的经济秩序时，我们不仅运用各种不同的、纯粹的、有现实意义的形式，而且我们把这个经济秩序同时看成当时罗马帝国的全部精神的和政治—社会的生活的一部分。如果我们在分析中暂时离开了历史的观察，以便使思维充分发挥作用，那么我们现在就以这种形态学分析的各个成果武装起来，回到完全的历史观察上来。现在发生作用的是在每个历史时刻都起作用的所有的 历史生活的联系——比方说今日的全部历史形势的联系连同那种在这个 时刻和这里 存在的经济秩序。以后的例子（III—V）将会更详细地谈到这些。

3．从这一切中产生了一个对于经济史学和国民经济学的合作 来说是重要的结论。长期以来就已经感到，合作是完全必要的。但是问题是如何 能使它富有成效。在国民经济学的圈子中占统治地位的意见是，经济史学家与经济上的个别事实有关，而国民经济学家则应当找到各种重大的联系；这种意见不仅是错误的，而且甚至是不可理解的。如果历史学家把经济上的个别事实排在一起，比方说并列地描述16世纪上意大利的农业中的成千的具体的租佃企业，他采取的行动就没有意义。他的行事就像那一个人，他应当描述一所房子，但是却不这样做，而去描述建造这所房子的各块单个的石头，而对房子的平面图和正面图没有概念，又不了解它在建筑结构上的内部结构。就是历史学家也必须认清各个经济秩序，并且必须从一个整体 上察看个别经济以及特别是个别的经济事实。但是，他应该如何确定经济秩序？根据哪些标志？并且此外还有另一个密切相近的问题。他应当根据哪些准则区别两个不同民族或者不同时代的经济并且使它们互相衬托？

如果历史学家向国民经济学家们求教并且问他们，他怎样才能完成这个任务，那么各种回答很少令人满意。如果历史学家描述施泰因

的大改革时代的德国经济，他应该如何从毕歇尔的“阶段”开始？“城市经济”不正确，而“国民经济”又太内容空虚。他也不能以此标明19世纪的开始到终结之间发生的巨大变化。就是当他谈论“区域经济”与“国民经济”或者“早期和盛期资本主义”时也不能。这样，留给历史学家的，除了用他从日常经验中得知的并且因而是不充分的自己的概念去描述经济史，就没有别的。

恰恰必须以别的方式满足历史学家们的合理要求。国民经济学家们首先必须向他们指出：他们必须询问经济的秩序结构 并且从经济秩序方面去思考。如果历史学家们想认清和描绘19世纪的经济和在这个世纪的进程中发生的变革，他们就必须询问1800年前后和1900年前后德国经济的秩序结构。此外，国民经济学家们必须对他们说，只有在运用各种纯粹的秩序形式（各种真正的理想类型）中才能认清一个时代的经济秩序。那样历史学家就能够认识个别的具体的经济秩序本身。各种秩序形式只是在思维中才能纯粹地 持久；但是它们却融合地 组成了每个具体的秩序。历史学家在具体的世界中活动。为了认清具体的经济的世界，他必须了解各种秩序形式，它们是由国民经济学找出的。只有这样，他才能超越单纯地查明个别的、任意选出的事实——这样做还没有表现出科学。因此，国民经济学必须提供的不是那些格式：它们要求描摹具体的经济（而没有这样做），而是必须提供纯粹的形式，它们的运用使得认识当时的经济秩序成为可能。[(53)]

II．认识经济过程。——理论的运用

1．由于认识了当时的经济秩序，就认清了一个时代和一个区域的实际经济的一个重要部分，但是还没有完全认清它。——日常的经济生活在各种当时的具体的秩序之内日复一日地进行着。它如何运行？正如表明过的，这是另一个重大的问题。比起看清各个经济秩序来，充满矛盾的、由利益决定的日常经验更少可能认清经济过程，它是在那些经济秩序中运行的。此外，重大的二律背反也在这里挡住了认识的路。因此，怎样才能把对日常经济生活的历史的和 理论的把握结合起来，以便由此而科学地认识它的联系？

根据说过的东西，答复容易想到：绝不能靠试图为每个经济秩序构思一种特殊的理论。（光是因为每个个别的经济秩序都包含着为数众多的特殊地融合起来的形式要素，这种尝试就必定失败。这时涉及的可能是当前美国的经济秩序或巴拉圭的耶稣会的或现在和过去的那些各式各样的经济秩序中的另一个。因此，描述个别的经济秩序并没有提供一目了然的条件状况，只有在它们的基础上才能得出一种理论。）相反地：各种纯粹的形式或理想类型被用作"模型"；正像指明过的，理论原理是针对它们而得出的。通过运用在这个基础上获得的各种理论原理，就成功地揭示了当时具体的经济过程的各种联系。因此，正如通过运用形态学的 装置而认识了历史上的各种具体的秩序那样，通过运用各个理论 原理而这样认识了具体的经济过程。虽然我们察看每个个别的经济秩序是从它的个别性上以及从它特殊的历史环境上，从而是从它的一次性上，然而却成功地把理论分析的各个成果运用于它并且这样从其联系上认清了当时的经济过程——而且（原则上）是在一切时代和一切 民族中的每一个 经济过程。

2．我们在这个地方碰到一个障碍。国民经济学理论的各个原理不仅应当应用到我们时代的问题上，而且也应当运用到中世纪盛期、

古代的晚期以及其他的文化和时代的问题上。这在大多数今天的人看来简直是一个荒诞的要求。几乎所有的方面都要我们确信，抽象和理论只是在一种一定的历史状况的范围内才有意义，理性是不断变更的人类生活的一种功能，每一种国民经济学的理论都只具有一种相对的有效性，不管人们是否愿意，它都是"受时代约束的"；我们自己共同经历过太多的历史变化，以致不能相信理论认识的持久效力。在19世纪初历史意识改变之后，我们不再可以维护理论国民经济学的不受时代限制的有效性，而且我们不能重犯一种被克服了的较老的理性主义的错误。相反地，如果我们能够科学地认清一个 时代的经济，比如说"资本主义"的经济，我们就应当满意了。据说，因为我们要从其当时的政治—社会联系上并且从其特点上认清历史的实际，因为每个时代都要求它的权利，就必须与这样一些所谓的不受时代限制地适用的理论原理一刀两断。在态度的细节上可能存在着差别，有时把所有的、而有时只把一些理论知识看作是由历史决定的——整个说来，对它们在时间上和空间上有限的有效性存在着意见一致。

我断言，人们正是用这种"历史主义的偏见"（因为它是这种东西）堵塞了自己认识过去和现在的实际的经济的道路。而恰恰是通过运用了不受时代约束的理论原理，才从其个别性 上认清了实际的经济。

应当先作两个注释：

第一，必须始终记住，正确地理解了的国民经济学理论原理对于具体事实状况的存在没有作任何 陈述。它不 描述什么东西 。它们并不 要求给出一幅今天的或别的某个时代的具体的德国经济的或者一个别的国家的图像。如果 完全竞争占统治地位，那么……，如果 一国出现歉收，那么国际收支发生变化，而那样就会……。国民经济学理论的各个陈述就是这个样子的。这一切是否出现、在什么时候出现以及在哪里出现，在理论中不 能找到有关这些问题的任何东西 。它全部

都是由“关于在不同的、可能的条件状况的范围内的、必然的条件联系和假言判断”组成的。[54]

第二，应当强调说明一种区别，它通常没有被认清，对整个国民经济学的工作来说都是根本的区别：“真理”和“现实意义”之间的区别。每个正确地获得的理论原理总是“真的”；但是，只有当在一定的时间和一定的地点实现了它适用的那种条件状况时，它才会成为“有现实意义的”。我在别的地方这样写道：“理论原理的现实意义不断改变。如果不存在金本位制，那么金本位制国家之间的国际收支平衡的理论就正是没有现实意义的。但它仍然是真的，并且当金本位制在某地生效时，它就马上又变成有现实意义的了。相反地，如果在历史上出现了并且应当研究两方面的垄断或完全集中领导的经济这样一些具体情况时，那么有关它们的各个理论原理就只获得了现实意义，而没有获得真理的内涵。理论原理在其现实意义上由时代决定，在它们的真理内涵上则不由时代决定。”经济学理论在其总和上是一个装满思想上的工具的箱子。个别的具体情况以其特点决定，在处理个别的具体问题时，必须使用这些工具中的哪一些，哪些这时候则必须留在箱子里。而正是这些工具的运用总是并且到处使认识日常经济生活的各种联系成为可能。

如何做到这一点呢？——可以以一些例子来探讨。

我们刚才谈过1940年德国经济秩序的结构。现在应该研究日常的经济生活——它当时如何在具体的德国经济中运行。为在德国具体的经济秩序之中的这个经济过程想出一种特殊的理论是不可能的。因为1940年德国经济的秩序太复杂了；将会被迫作不能许可的简化，而最后将会得出与当时的德国经济不相称的结果。

我们为完成这个任务而带来了什么？一方面是当时经济的秩序结构的知识，而且是这种知识：它是由哪些理想类型的基本形式构成的以及它如何由它们构成。另一方面是有关在理想类型的经济体制、集中领导的经济形式、市场形式和货币体系之内的必然的条件联系的理

论原理的广博装置。应该把二者集合在一起。那时就会看到，必须如何运用经济学的理论，以便认清这个经济过程的各种具体联系。恰恰是凭借各种纯粹的形式的装置的帮助来透视秩序结构，使得有可能运用在这些纯粹的形式的基础上创造的理论装置。

人们再三说，价格在1940年的德国经济中意味着与在1930年的德国经济中完全不同的东西。确实！为什么会这样？——现在变得容易看清了：因为在1940年的经济秩序中，集中领导的经济的各种要素比1930年牢固得多地处于中心地位，经济控制在很大程度上是由中央机构方面的评价来实行的，并且靠着分配外汇、原料、半成品以及制成品而发生作用。因此，1940年对德国经济过程的控制不同于1930年，不是那么厉害地通过价格机制，而是通过中央机构的评价。价值理论变得更有现实意义，价格理论则失去了现实意义。但是，没有什么比宣布价格理论为不真更不正确了；现代的相对主义就倾向于这样。再者，就是在1940年也没有把各种价格完全从经济控制中排除掉。

第二个例子：在说明19世纪末德国经济的日常生活时，我们正好是这样行事的，但是从细节上说使用的是别的 理论原理。价格在1898年的德国起着与1928年或1940年不同的作用——恰恰是因为在另一个经济秩序中实现的是别的纯粹的经济形式。在世纪交替时实现的是完全竞争的各种市场形式和其他的处于许多形态之中的竞争的市场形式，而30年之后，在德国经济有力地全面垄断化的情况下，运用理论装置的另一部分在说明各个日常经济过程上占据了显著地位。为了研究40年以前实际工资的形成，我们必须由此出发：在各个劳动市场上，占统治地位的是需求的部分垄断、雇主联合会与工会的两方面的垄断、开放的完全竞争或别的开放的市场形式；而在各个商品市场上，在很大程度上缺少集中的领导的情况下，占统治地位的同样是占优势的开放的市场形式。在研究这个较老的时代时，今日有现实意义的有关国家规定价格、有关封闭的市场形式以及有关集中领导的经济的理论原理保持着无现实意义。

第三个例子："中世纪形成的价格是按照亚当·斯密或者我们今日的国民经济学家们的那些观点进行的吗？中世纪的价格形成是自由的，它是由供给和需求决定性地决定的市场产物吗？"（W．密切利希）这个问题是产生于那样一种态度，它流行于国民经济学家们的广大圈子中，不合乎历史的实际。就像不存在一种统一的中世纪的经济秩序一样，没有一种中世纪的价格形成。我们一定要进一步靠近历史，以便理解它。那时有这样一些城市，它们是君主制—城市领主制地统治的，而在那里，行会凭着支付捐税而获得了特权，这些特权保障了它们在本地市场上的垄断地位。在别的城市里，城市贵族—商人们是经济上和政治上的领导要素。那时，"手工业者"常常既不是雇工，也不是有价劳动者，而是家庭手工业者，他们从远地贸易商（他们是中间商）那里获得原料并且向他们销售。在此情况下，行会部分地被禁止或者难于形成，这主要是在家庭手工业者散住在农村时。但是，当手工业者的行会赢得了城市的统治时（也就是在民主地领导各个城市时），经济政策又不一样了，对行会更为友好，各种规定价格则不太严格。由此可见，存在过4种秩序，价格在其中是不一样地形成的——在竞争中、在垄断中、在规定价格的情况下等等。秩序的核心是城市领主、远地贸易商或者还有手工业者。就存在着同业公会这一点而言，它们意味着极为不同的东西：商人—中间商们的同业公会、手工业者们的行会、家庭手工业者们的行会或零售商们的同业公会。在认清了工商业经济的秩序结构的情况下，才能得知同业公会各自都意味着什么。而只有运用理论，才能认清整个秩序的、从而中世纪实际经济的意义联系。

我们选出13世纪晚期并且选出那时佛兰德的各个城市（它们在皮雷纳那里找到了一个著名的描绘者）：布鲁日（它当时正处于它的伟大时代）、余培恩、根特以及别的城市。首先必须看清这些城市的经济秩序 。它是足够特别的。直到将近1280年，料子中间商—城市贵族们还是单独实行统治的阶层。织工、制毡工、印染工、剪工和其他的

“手工业者”以工资为中间商工作，常常住在属于中间商的房子里面，并且不准联合为行会。与此相反，中间商的“同业公会”却是封闭的。因此，完全明确地在劳动市场上实现了“封闭的需求垄断”，并且由此而存在着中间商们的一种经济上的权力地位，它通过富裕市民在政治上统治各个城市而得到保障和加强。中间商—城市贵族们的权力伸展得这样远，以至于他们设立了公共监督者的职务，这些公共监督者监视着手工业者们在他们房子里的劳动。购买者从整个西方拥向各个布商行会的厅堂，在那里出售各种料子——虽然不是那样剧烈地在一个城市的各个个别的中间商的竞争中，但却正是在不同城市的各个同业公会的竞争中，以至于至少部分地实现了供给的寡头垄断。对经济秩序就谈这么多。在这种秩序的范围内，劳动者们的收入如何形成以及如何产生了中间商们—城市贵族的那些巨大的收入，这应该通过运用需求垄断的理论来搞清楚。但是，为什么年复一年，一定的巨大数量的料子从佛兰德流出，而一定的巨大数量的羊毛、染料和食品从某些遥远的地区流向佛兰德，这个问题则要求运用国际贸易理论和货币理论的某些部分。

从1280年前后织工们的第一次大暴动起以及从科特赖克会战以来，佛兰德各城市的政治和经济秩序变了。手工业者们赢得了政治和经济上的影响，形成了行会；他们得以参加城市的政治领导，并且在根特甚至独自接管了政治上的领导。经济的秩序结构变了：中间商—城市贵族们在劳动市场上的封闭的需求垄断被清除了，代替它的是处于同业公会和行会的相互对立之中的封闭的两方面的垄断。为从其变化上说明生产过程以及工资和形成的利润，我们运用两方面垄断的理论。我们因而更换了理论工具。

应当向历史学派的国民经济学家们提出那个反问：为什么 国民经济学理论的这种应用不应当实行于13世纪佛兰德的经济过程？没有适合于此的理由。同样没有理由不把形态学的和理论的适合当时的以及当时有现实意义的那些部分运用去说明15世纪纽伦堡的、吕贝克的或

巴黎的经济：那里有开放的和封闭的市场，处于各种不同形式中的竞争和垄断。否则怎么能从它的联系上理解各个城市的日常经济生活？为什么不应当也运用它去说明在完全不同的历史环境中（如在哥伦布之前的美洲、在古埃及、在印度或在日本）的日常经济生活？为什么不应当通过运用理论装置来说明托勒密时代各个巨大的垄断集团的形式和作用？为什么奇怪地惧怕把一种理论上的思维装置运用去搞清一个还不知道这种理论装置的时代的历史问题？这种畏惧既没有根据又有害。历史主义偏见的基础不仅是低估思维的力量，而且还有一种来自于过头的发展观念的对历史的错误想法。也许，没有比通过更详细地认识各种历史上的事实情况能更有把握地克服它了。(55)

3．但是，由此也就同时确定了使用的限度并且从而认识经济实际的限度。

运用理论并且从而揭示经济的各种具体联系，其先决条件总是事先已经从其内部结构上以及尤其是从其占统治地位的形式要素上知道了当时的历史上的经济秩序。只有当人们知道，过去和现在在一个经济秩序中实现的主要是哪些纯粹的基本形式，人们才能够决定必须把理论装置的哪些部分投入使用。如果我们不知道，是否以及如何在某处实现过完全集中领导的经济，或有着自由的消费选择的集中领导的经济、需求垄断、供给的寡头垄断或交换经济的其他市场形式，我们也就不能使用各种相应的理论原理。

但是，我们已经说过，各种报道的缺乏使得不可能就世界历史的长距离来认识经济秩序的内部结构。在古代我们只能从其结构和从其形式要素上认清个别经济秩序：例如在埃及就是如此，埃及的纸莎草纸可以让人有深切的了解；或者是对古代晚期的不同国家，对它们来说至少良好地论证了的假说是可能的。但是正像对于中世纪早期的长时期来说以及对于别的文化圈那样，对于古代来说各种原始资料通常是不够用的。在这方面重要的是，有关法律制度的史料还不允许作出有关经济秩序的实际结构的可靠结论。对此我们也已经谈过。我们具

有的有关汉穆拉比时代巴比伦的法律的各种报道，还没有给出一幅公元前第三个1000年末的巴比伦经济秩序的实际结构的图像。在那里，集中管理的经济的地带在农村中以及在城市中事实上伸展到多远，它以哪些形式实现，交换经济的要素在哪里起作用，交换经济关系的主要承担者是谁，哪些市场形式和货币体系占统治地位，我们必须知道这一切，以便看清巴比伦的经济秩序，并且由此而靠着理论的运用也看清经济过程的联系，理论的这种运用这时有了可能。只要各种报道不容许认清经济的事实上的秩序结构，对一个时代和一个民族的实际经济的科学的全部认识就仍然是不完整的。(56)

4．这一切的结果是：得以成功地克服 那巨大的二律背反，这种二律背反阻碍了科学地认识日常的经济生活。我们这样指出过：产生这种巨大的二律背反，是由于在经济的世界中起初不可能看到一种"不变的总风格"：在不同的时代和不同的地方以极为不同的方式从事着经济活动，但是只有用理论的分析才能够揭示经济的各种联系。二者似乎是不能一致的。缺少那种形式相同性，它在自然界中占统治地位并且允许例如物理学提出一般的一理论的问题。二律背反的解决之所以成功，是因为对具体的个别经济的精确研究表明：处于其变更之中的以及处于其不可通观的多种多样性之中的各个经济秩序是由数目一目了然的纯粹的形式构成的，从而可以把各个经济秩序的这种多样性归结为统一的形式。在这个意义上，分析确实得出了经济的一种一定的、特殊样式的"总风格的不变 性"，这也就是各种基本的秩序形式的形式相同性，它使理论的探讨并且从而（在理论原理的运用中）解决经济过程的各个具体问题成为可能。(57)

此外得出的是：从它们的全部形态上对各种纯粹的形式的认识在认识过程中具有两个 功能：首先，它在运用中用作认识历史上那些多种多样的经济秩序的结构的手段。其次，这些纯粹的形式提供了获得理论原理的基础。

但是，经济学的理论具有这样一个 功能：凭借着运用它使得从其全部联系以及从其推移上说明经济过程成为可能。

在随后的三节中，还要用一些例子来更为详细地指明，怎样 能够通过一起运用形态学和 各种理论原理认清具体的经济。

III．一个简单的案例

为强调一些根本之点起见，应该首先简略地并且以一个简单的例子说明，怎样能够科学地认识经济实际。应该提出这一任务：研究19世纪中期前后西里西亚的经济而且首先是手工织布工人们的状况。

最初发现的是大量杂乱的经济的、社会的和政治的事实以及参与的织布工人、中间商们和其他当事人们的充满矛盾的看法。在这种混乱中，如何能够找到各种真实的联系和真实的事实情况？显然，像"资本主义"、"地区经济"或其他的"阶段"和"风格"那样的概念构成物是毫无用处的。

让我们假定，我们还不具有经济体制和理论的装置。那时我们必须做什么？我们必须首先通过研究个别的厂家和家计而获得处于其多种多样的形式之中的各种经济体制，并且由此而认清构成一切具体的经济秩序的各种秩序形式。然后，我们必须在这些纯粹的形式的范围内研究经济的全部联系，也就是得出理论；这样做之所以可能，是因为已经有了简单的并且一目了然的条件状况。

而现在，装备着形态学和各个理论陈述的双重的思想工具储备，我们回到各种具体的历史的事实状况上去：到19世纪中期前后的普鲁士国家中去，到当时在西里西亚占统治地位的各种宗教和社会的想法上去，到存在于那里的个人和集团的各个政治的和经济的权力地位上去。而现在我们就能够科学地认清各种事实。首先，精确地描述当时西里西亚的经济秩序现在就获得了成功。在那里，在农业中实现了集中领导的经济的各种不同的要素，家庭手工劳动则与农业最紧密地相结合。此外实现的是许多交换经济的形式——市场形式和货币体系，就像例如劳动市场上经常有需求垄断。因此，某些理想类型的形式在当时的西里西亚是"有现实意义的"。西里西亚经济秩序的描述把这些形式联接成一个整体，并且把它们装进该国的全部历史形势中去。第

二，研究了日常的经济过程并且首先说明了织工的状况。在这个地方运用的是各个理论原理，而且是那些“有现实意义的”理论原理：例如集中领导的经济的和需求垄断的以及国际贸易的那样一些理论原理。在这种情况下就得知，织工们的日常经济生活取决于并且如何取决于政治的、国家传统的社会结构的、它的自然的非经济的事实，取决于织工们掌握的技术知识——总之，取决于各种资料。而另一方面又得知，这种日常的经济生活、织工们的各种工资及其生活水平如何取决于巨大的经济上的全部联系（西里西亚的各个织布厂家和织工们的各个家计只是这个联系的一小部分），取决于西里西亚的和普鲁士的经济的其他各部分中的、英国的和其他的织机织物的竞争中的各个过程，取决于西里西亚的织工们所依赖的那些供应者们和顾客们。这样就以非经济的和它的经济的方面在其双重 联系上说明了日常的经济生活。

随着这样认清了西里西亚的经济秩序和经济过程，就完成了任务，在个别事实的表面上的混乱中找出了统一和联系。

IV．经济发展

1．所有具体的经济都是动态的。总是并且到处都是。虽然在过去的时代中，有过上千年的文化稳定，而且某些历史学家有理由警告，提防把今天的人们的总是主动地改变的欲望赋予别的时代。在许多文化圈以及在石器时代的上万年间（人类历史的远为最长的部分）经济也是罕见地显示出迅速的变化，它通常只显示出很慢的变化。各种经济制度那时可能上百年或者上千年之久的保持不变。但是，就是那时战争、气候的波动和瘟疫也不断地迫使经济过程发生某些推移。

一切经济上的变易都可以从两种形式上得到表达：从改变具体的经济秩序上和从改变在这个秩序内部运行的经济过程上。这就是说：经济秩序的内部结构经历着改造。这是一个。而日常的经济生活不是以完全同样的方式重复的，而是物品供应的种类和大小、各种生产力的投入、生产资料装置的规模、使用的技术和位置都在发生变化。这是另一个。经济秩序的每一次改造都引起经济过程的转向。但是并不是相反地：并不是经济过程的每一个推移都需要改变经济秩序的形式。

经济秩序的发展、日常经济上发生的事情的扩展和经济秩序的退化以及经济过程的收缩在历史上交替着。例如经济上的衰落 出现于晚期罗马帝国或者16世纪末和17世纪初的旧德意志帝国。而经济上的发展 则出现于公元前3世纪期间地中海世界的东部或13世纪期间的德国——与政治上和经济上向东方的巨大扩展相结合。最后，从18世纪到19世纪之交开始于英国并且从那以来震撼着世界的工业化，表现着各种形式和经济过程的一个巨大的发展过程。对此在这本书的其他部分中已经足够地说过。必须的只是一个 补充，它涉及经济形势 问题，从而涉及各个具体的经济过程的各个当时的推移。

对此我们只要想一下在现代工业化过程的行列中出现过的各个经济形势现象。过去似乎找不到经济形势波动——不是这样。相反地，在古代、中世纪以及在近代之初，无论如何有过这样的东西。但是，如果我们集中注意19世纪和20世纪初的各次经济形势运动，那么就会证明：工业化也就是资本投资，工厂、铁路、机器、高炉、街道、房屋的建设。（在第212页及其下页简略地探讨过什么是投资：部分地凭借生产资料的"返回"，部分地凭借"延长生产道路"而延长"成熟的时间"。）自从工业化开始以来，至今工业化并且从而投资都正是断断续续地进行的。各种投资的增长以变动的速度进行。当一个时期中各种投资频繁发生时，我们谈到"高涨"，在各种投资减少时我们谈到"萧条"。并不是像看起来那样，似乎最近一个半世纪经济形势的各次运动到处仅仅存在于投资速度的波动中。情况不是这样。例如，由于歉收、需要的推移或发明，国家的整个部分和整个的国家落入了经济上的萧条之中。但是尽管如此，主要的事情——投资速度上的波动——保持不变，它赋予大多数现代的经济形势运动以它们的性质。就这方面来说，大多数都具有一种类似的性质。

但是，这些投资波动每一次为什么 并且怎样发生，完全取决于一个国家和一个时代的全部历史状况。过去和现在都没有各个经济形势的有自身规律的 一必然的进程 。各个投资的方向和种类首先取决于经济秩序。它们在我们的世纪的第四个10年的俄国发生得完全不同于同时的英国，并且在1927年的德国完全不同于1935年的德国。在一个经济秩序中，集中领导的经济的或者交换经济的要素是否以及如何占统治地位，或者在一个主要地是交换经济的经济秩序中，是垄断的形态还是竞争占优势，这对于各个个别国家中的各个投资过程的并且从而经济形势形态的控制、持续期限和范围来说，都有着完全决定性的重要性。不过，全部历史的变易也持续地改造着经济过程的其他各种资料。例如，1914—1918年的战争不仅通过改变各个经济秩序，而且还通过各种需要的推移和把成百万的劳动者从他们至今为止的工作中抽

出来而深刻地影响了许多国家的各个经济过程。紧接着的所有重大的外交和国内政治事件都对各个个别国家的经济形势运动发生了作用。在德国，凡尔赛条约、道维斯协议、1923年以来取决于国内政治的工资政策、卡特尔政策、对各笔外国贷款的政策和从1933年以来为刺激和加速各种投资起见的国家负债，以及一种固定汇率的特殊政策都是如此。英国以它另一样的经济政策而不同：以1931年的贬值和资本市场流动化的政策。1931年以来德国的和英国的经济发展的全部差别，只有作为各种不同的全部历史发展的部分并且在与两个国家的不同结构的联系中才能得到理解。

鉴于各个国家今日的结构，每次经济危机都威胁着要变成一场国家的危机，这肯定是确实的。但是相反地，政策也决定性地一起决定着各次的经济形势运动的各种具体资料。不应当提出异议说，这仅仅对1914—1918年战争以后的时期才是适用的。绝不是。当德意志帝国在1914—1918年战争之前的最后40年中具有一种财产法、债务法、工商业管理和公司法时，当它坚定地遵循金本位制并且从属于一个一定的贸易条约体系时，国家就以此而创立了一定的比赛规则，它们的形态同样决定性地共同决定着投资过程。这一直适用到许多细节上。例如，有限责任公司的公司形式使不公布结算报表而限制责任成为可能；如果1892年德国没有引入这种公司形式，那么，无疑各个投资的数目就不会像实际上的那样大，并且从而德国的各次高涨运动的速度也不会像实际上的那样有力。就是在当时，当国家并不直接干预经济形势过程时，它也以很强的程度影响这个过程——恰恰是通过它的这种经济政策。

如果同时考虑到，除了政策上外，其他的历史事实（就像例如人口的运动）也决定各个具体的经济资料（只要回想起最近半个世纪期间德国和法国的人口运动的不同），那么这一观察就得到了解释：每个 经济形势运动，从而日常经济生活的每一个 变化，都是个别的；它是一个“唯一的、历史的插曲，它在重要的特征上不同于所有其他

的，并且从不再现”（W．C．米切尔）。必须从它们的特殊的时代并且从它们特殊的国家上来观察每一个经济形势状况（无论它正是1926年与1933年之间或者是1903年与1907年之间德国的或者是别的什么地方以及别的什么时候的）、每一个高涨和每一个萧条。各个经济形势运动不是同样形式的。

没有经济形势的正常的周期 。

2．由此得出的是，那些试图对具体的日常经济生活的所谓有规律地重复的推移作出普遍适用的陈述的“动态理论”或“经济形势理论”必定会 失败。

如果工业化是一个单独的过程，它一旦开始，就必定在过去和现在都具有一种一定的进程，就像在混和了一定的化学物质之后的一种化学过程以自然的必然性而进行，那么早就能够想到“动态理论”成功的可能性了。浮现在动态理论的许多较新的创立者之前的无疑是这种想法。人们察看经济生活领域，在最近的一个半世纪里出现了一个巨大的发展过程；并且人们现在想为这个时期以及为所谓的“资本主义”找出发展的规律，就像化学家确实发现了化学反应的规律，或者生物学家确实发现了植物的发展规律那样。人们是如此之甚地与这种基本想法密切相连，以至于许多人根本就把它看作是不言而喻的。人们从思想上把经济与别的各个生活领域分隔开来。

或者，动态理论就像在马克思和在他的学生们那里那样，以所谓的唯物主义的历史观为依据，也就是以这种观点为依据：一切宗教的、政治的和其他的历史存在都取决于技术的和经济的基础。按照这种观点，例如在工具和手工业的基础上耸立的就是一种与在机器和工厂的基础上不同的宗教的—文化的—国家的上层建筑。因此，一切 历史都被归因于一定的技术的—经济的基本事实。如果这种历史观是正确的，那么动态的理论就不仅有了一个基础，而且它尤其会成为对历史的一切理解的基础。它将成为历史的基础科学。因为从经济发展的进程中可以看清宗教、国家、文化和其他一切的发展。

无论是在思想上把经济挑出来，还是按照马克思的方式把它看作历史变易的唯一基础，还是试图把二者结合起来——在所有的情况下那种见解都是站不住脚的。而且并不是主观的判断导致了这种拒绝。历史的经验本身迫使这样。一切经济发展只有作为具体的、全部历史的存在的环节才能够得到理解。但是，一切动态的理论或经济形势理论都不能够考虑到经济的变易不断地从经济之外的事实中所得到的那些决定性的影响。

正是从1914—1918年的战争爆发以来，各种动态的理论和经济形势理论的失灵成为显而易见的了。我们年复一年地见到，经济上发生的事情多么有力地由外交和国内政治上的事件以及由战争来决定。我们看到，不仅这个时期的那许多的政治事件本身，而且光是外交或国内政治的不确定性这个因素，就足以影响企业家们的各个经济计划、他们的预期、他们的行动、投资速度和其他一切经济上发生的事情。悉心把动态理论或者经济形势理论精致化也无补于事。由此并不能消除那个基本错误，所有这些尝试都以这种基本错误为基础。事实的语言是令人信服的。还有一个例子，而且是一个有世界历史意义的例子：1914年以前世界贸易在外交政策的、贸易政策的和币制政策的一个秩序范围内进行；而在那场战争以后，这个秩序的重建没有成功。这个秩序的破坏是各种国际经济关系衰败的一个根本原因，而这种衰败又是1929年开始的那些严重的萧条的一个根本原因。国际政治秩序的崩溃决定性地决定了这些个十年期间世界的整个经济发展。但是，经济形势理论想对这些形势的进程提供普遍适用的解释，应当如何在这种理论中考虑到这样一个重大的、一次性的政治事实？

人们自问道：怎么可能产生这样的尝试——提供一种对于所谓必然的、具体的经济发展的普遍适用的陈述？为此提供基础的是这一事实：今日的人在几十年中习惯了分裂地观察历史。历史科学分裂为政治史、经济史、精神史、法律史、宗教史、艺术史，这起了灾难性的作用。这样我们就不再会从它们的全部历史的联系上去察看历史事

件。此外，还有两个别的、特殊的错误也在研究日常经济生活的各种变化中起作用。

首先是对国民经济学理论的逻辑性质的错误认识。如果人们认为，理论描述 具体的过程，那么动态的理论和经济形势理论的思想就可想而知。在叙述一种静止状态时所给出的那种描述看来并不合乎实际。因为在实际中，经济过程恰恰不是年复一年地以同样的方式重复着。静态的理论似乎是不够用的，而经验则似乎要求人们去找到"动态理论"，它们描述具体的经济变易。因此，动态理论的构思者们相信靠近了实际，这是可以理解的——虽然他们实际上远离了实际。一旦人们认识到，理论原理对于事实的存在没作任何陈述，而是它们具有假设的性质，它们是认识具体的经济的思想上的工具，而且因此正如我们指出过的，就是静止状态也是一种想法，它虽然服务于认识实际，但是却没有描述它——情况就弄清楚了。

此外，动态理论的创立者们相信看到了，经济生活常常改变它的资料本身。这样他们就得出了结论：就这点而言，所谓的"静态理论"也是不够的。因此"动态的理论"应该以经济过程对各种至今为止的资料的破坏和以经济的发展（就它取决于此而言）作对象。许多经济上的现象（尽管它们是由各种资料决定的）以后不是从它们那方面反作用于各种资料的形态吗？我认为，从马克思以来力图创立动态的理论的大多数理论家想到的都是这种事实状况。——事实上经常有这样一种联系。各个厂家的扩大能够导致形成卡特尔，从而导致实现另一种市场形式。猛烈的黄金流失可能对中止金本位制给予推动。我们在接近上一章末尾的地方（第241—242页）谈到过两种别的情况：低 工资给了国家的干预和改变各个劳动市场的秩序以诱因，而煤炭市场上降低的价格则给了技术发明以推动。但是在那里也表明，在这样一些经济上的事实（低工资或下降的价格）与资料的变化（别的劳动市场秩序和新的技术知识）之间不存在必然的条件联系。必须同样满足许多各种各样的、非经济的先决条件，以便反作用每一次得以实现。在那

里以两个例子说明过的东西是普遍适用的：全部经济的资料在它们那方面总是同时由许多别的非经济性质的事实造就的。因此，绝不应当主张经济上发生的事情与资料的改变之间的一种必然 的联系：煤炭价格的下降在一个国家中给了煤炭开采领域中的技术发明以诱因，而在科学—技术的积极性比较小的另一个国家中却没有产生这种作用。各个厂家的扩大事实上是否导致形成卡特尔，取决于企业家们的精神气质、司法和立法以及别的事情。有关经济过程对各种资料的影响的普遍适用的、动态的—理论的陈述是不可能的。

然而，对这个结论还应该补充一个论断。有"不稳定的秩序"，它们具有转变的倾向。例如，在一个市场上存在着两方面垄断、两方面的部分垄断或供给的寡头垄断，这种市场并不罕见地改变它的市场形式。经济过程在这些市场形式中的无均衡性产生了向一种比较稳定的市场形式过渡的追求。例如，供给的寡头垄断并不罕见地变为集体垄断；从少数商号的寡头垄断式的权力斗争中发展出了卡特尔。或者想一想20世纪许多国家中的各个劳动市场的发展。哪里形成了雇主们和雇员们的两方面的部分垄断，哪里因此而使用封锁（也就是说开除和罢工——无均衡性的这些有力的表现）来进行斗争，国家就会一再觉得受到了推动去居间调停，或规定工资，或者甚至以集中管理的经济形式控制各个劳动力的使用。那时两方面的垄断就给集中管理的经济形式让了路——而因为这样一些不稳定的市场形式经常实现于工业化了的世界中，就由此而给予了一种推动去迅速地改变各个经济秩序。这就是说，经济过程 在这里通过它的无均衡性而作用于经济秩序 的塑造。但是，就是在这里也不存在发展的必然性。从供给的寡头垄断中不是必定 产生卡特尔，而且有这样一些国家，它们没有被罢工和开除推动去改变各个劳动市场的各种形式。而且就是这种事实状况——也就是不稳定的市场和经济秩序的存在——也没有这样给一种动态的理论提供场地。

3．批评就是这么多。但是，哪个是正面的回答？怎样能够成功地研究具体的经济变易以及怎样能够首先是成功地研究具体的经济形势波动？适用的又是在其他情况下也适用的东西：钻研各个个别现象的各个特点（3）为历史的和理论的探讨创造了前提条件（4）并且导致了揭示所探寻的各种联系。经济形势的研究不能使各个个别的经济形势运动的特点后退，这发生于那些构思"正常的周期"的尝试中。相反地，它必须明确地强调这种特点。

作为例子，我们把1903—1907年德国的经济高涨与1933年直到战争爆发的那个高涨相对照。从1933年起，德国的经济秩序越来越多地具有了集中管理的经济的特征。这个事实赋予了经济形势过程以一种直到个别之处都不同于1903—1907年的历程。虽然在两个高涨中，投资速度都比过去加快了，这对它们是共同的；但是，它怎样增加，包括收入的形成在内的整个经济过程如何变化，在有些地方却是完全不同的。在1933年以后的那些年中，各种价格和工资都是由国家掌握的，而在1903—1907年的高涨中就不是这样。还不止于此：这时价格的形成所具有的意义与那时有些不同，要小得多。因为那时，在一种交换经济的要素占统治地位的经济秩序中，价格的形成是经济过程的调节器；而这时却不是。集中领导的经济的各种要素越是占优势，价格就越是变成了一种单纯的计算数值；而集中管理体则以它的经济计划、评价、命令和指派来实施经济过程的控制。这适用于所有的价格，也适用于利息。在1903—1907年的高涨中，利息的运动就像它在各个不同的资本和货币市场上发生的那样，对于投资过程的规模和进程同样是决定性的；但是，在1933年之后，利息所具有的意义就很小；而各种投资越是变得取决于集中管理体的刺激或批准，以及利息越少地依据实际的资本稀缺性来形成，它的作用就越来越变为次要的。就是各银行和银行政策在两种情况下也意味着完全不同的东西。那时，各银行一起连同它们的私人贷款接受者是各个投资的控制者；

1933年之后，它们在另一种经济秩序的范围内越来越甚地交出了它们的职能。

在各种经济关系的国际秩序上的差别同样影响了这两个经济形势过程。金本位制和长期的贸易协定连同微小的贸易障碍在本世纪之初还创立了一种国际性的经济形势共同体，它从根本上对德国的高涨及其结束发生了作用。在第二个时期中就完全不同；在这个时期中缺少这种国际性的经济形势共同体，而且在这个时期中，各个个别的政府的自立的经济形势政策从根本上影响了各个个别的国家中的经济过程。

可是，那两个高涨的不同过程的根源不仅仅 是第一个10年和第四个10年的经济秩序的差别。别的特别的事件也同样造成了各种资料，并且对于德国的那两个经济形势过程来说成了根本的。例如在1903年和1907年之间的时期中：许多好收成、人口的猛烈增加、日俄战争。在第四个10年中这样的是别的、众所周知的事件——首先是扩充军备。因此，比较过的那两个高涨不是表面不同的同样的现象，而是1903—1907年的"高涨"根本不同于30年以后的"高涨"。不允许以词句的相同来欺骗人。

4．突出每个具体的经济形势运动的各种特别的特征，需要使用形态学的装置。以这种突出达到了什么？——决定性的东西。而且是向着两个 方向。在一个方面它导致没有困难地认识了经济的和全部历史的变易之间的联系。例如，本世纪10年代和40年代中德国经济秩序的差别是与国家的不同结构最紧密地联系着的。一旦认清了当时经济的秩序结构，就能看到这种联系。旧的外交政策秩序与它在经济上的作用之间或40年代中的外交政策的形势与它同各个经济过程的关联之间的联系也是如此。

第二 ，这样突出特殊的东西向着一个完全不同的方面发生作用——而我们由此又接近了那个主要之点：正是因为这样充分突出了每个经济形势波动和它发生于其中的经济的秩序结构的个别性 ，人们就

把它引向了理论的 探讨，这种探讨使得有可能认清各种经济上的变化的联系。因为由此而且仅仅 由此才为富有成效地运用国民经济学的理论装置创造了前提条件。如果我们研究1903—1907年的高涨，那么我们就采用交换经济的理论。价格理论是有现实意义的，交换经济中生产的时间结构的理论分析和交换经济的利息理论同样是如此。在国际贸易理论中以及在货币理论中，那些把金本位制作为基础的理论原理是有现实意义的，并且必须得到运用。但是，在研究1933年到1939年的高涨时，我们就更换各个理论工具。从这时起，各个中央机构的各种评价就对经济过程是决定性的，因而价格理论丧失了现实意义，而由一种集中领导的经济所获得的价值理论各原理则取代了它的地位。研究集中领导的经济的时间结构理论成了有现实意义的。而在国际贸易理论中以及在货币理论中，那些有现实意义的部分也同样变换了。以这种方式就成功地从它们的相互制约性上和从它们对各种资料的依赖上看清了各个个别的经济形势现象，从而看清了具体的日常经济生活的各个个别的变化，并且这样就不是从一种单纯的并列上，而是从它们的联系上去察看各个事实。由此而打开了一个特别生死攸关的问题领域，它需要运用 各种理论原理：它正是具体的经济形势问题的总和。只有在运用理论原理中才看清了经济实际的这个方面，看清了具体的经济过程的每一次的推移。

但是，只有在满足了一个重要的先决条件时，这样运用理论才会成功。因为，要使理论装置适宜于一般来说这样运用到各个具体的经济形势现象和经济变易的各个问题上去，必须以特殊的方式安排它。理论仅仅试图表现一种现存的静止状态，这是不够的。相反地，如果要它在它的运用中说明具体的变化，它就必须也在足够的范围内包括关于资料变化 的各种作用的假言判断。这也就是说，有必要运用“变动法”。

变动法这样起作用：通过变动一个 全部经济的资料而从思想上破坏一个假定的静止状态，并且这样研究，在经济的全部联系中出现了

哪些推移，它们以哪一种次序而发生以及哪些摩擦变成了起作用的——直到出现一种新的静止状态。最后，把结束的状态与人们由此出发的那个静止状态相比较，就可以用这种方式查明资料变动的各种全部经济的效应。这就是说，例如我们从交换经济的这样一种静止状态出发，它有着垄断的和竞争的市场的一种一定的混和并且有着一个一定的货币体系，假定其他情况不变而作出了一项技术发明，我们研究出现了哪些变化，然后把新的静止状态与旧的相比较，并且这样去看清，通过发明及其应用如何改变了生产的数量、生产方向、收入、生产的时间结构、生产的各个区位等等。在开始和结尾可能已经存在着完全一般均衡的静止状态，或者也可能存在那样一些状态：在其中部分的各种生产设备、各个劳动力和存货没有得到充分利用，因而在其中缺少一般的完全均衡。也可能是资料的变动把一种缺乏均衡的静止状态转送到了这样一种完全均衡的静止状态以及相反。二者都必须由变动过程的理论分析来证明。但是，在变动的开始和结尾，总是有一种静止状态。凯恩斯、庇古以及其他人代表了一种看法：在一次扰乱之后不可能 再达到一种新的静止状态；这种看法缺乏靠得住的经济学上的根据。但是，抛弃"静止状态"的观念意味着放弃对经济发展的认识。

在经济实际中，向着一个新的静止状态的运动通常被新的资料变化所打断，这是确实的。但是，不能由此推导出反对这种方法的异议，因为只有靠着它的帮助才成功地认识到，一种资料的变动从一开始起就将在哪个方向上起作用。我们假设这种情况：在一个国家中，由于不利的天气情况而发生了一次歉收，而且它改变了国际贸易以及国际收支的平衡；在这个国家中，走向一个新的静止状态的趋势被关税的提高所打断，而关税提高的作用又被同一个国家中信贷政策的变化所破坏，等等。尽管如此，在一场歉收之后，在较长期持续地没有别的干扰的情况下，将会出现一个新的静止状态；虽然它由于别的具体的资料变动而事实上没有出现，它还是最令人感兴趣的。因为人们

由它而获悉，从资料变化的第一个瞬间起（也就是歉收），运动就向哪个方向进行。长此下去 一个一定的新的静止状态就会习以为常——不能容许误解这种论断，就像它事实上被误解了那样：这一论断并不意味着，如果没有达到新的静止状态，它就没有意思。相反地，重要的是在资料变动之后所立即发生的向着它的运动。如果我靠着变动法的帮助而从理论上认识到，支付一场战争的赔款必定会怎样作用于一个交换经济的日常经济生活，那么，把这个成果运用到1929年以后的德国的情况上去，就会使我有能力去理解各个不同的现象（例如像外汇兑换率的恶化、失业的增加、商品价格的降低、贸易差额的突变）之间的各种联系；就是在为数众多的具体的资料变化阻碍了达到一种新的静止状态时，也是如此。

然而，如果不以正确的形式实施变动法，它就会失灵 。例如如果它只是从一种完全的一般均衡状态出发（在经济实际中，哪怕只是接近实现这种状态也确实是极为罕见的）以及如果它根本不理会缺乏一般均衡的静止状态的话，它就会失灵。此外，如果不是详细地研究直到新的静止状态的各个个别过程的序列，而是简单地在旧有的静止状态之外提出新的，它也 会失灵。这是一种错误，李嘉图已经犯过这种错误（顺便提一下，他自己在一封致特罗尔的信中对此表示过态度），而现代理论研究的洛桑变种则极为经常地犯这种错误。因为日常经济生活的每个推移都是过渡，并列的静止状态的图像就不可能足够地说明它。例如，在从理论上分析A国付给B国的一笔一次性的大宗战争赔款所造成的各种经济的后果时，如果简单地把静止的结束状态与静止的起点状态相对照，那么就会因此而忽略了极为重要的东西：因为没有从它们的联系上以及从它们的持续时间上来研究各个外汇市场、资本市场、劳动市场上的和各个物品流中的各种变动。这样在具体的情况上运用理论的一静态的模式怎么能作出成绩？因为重要的恰恰是在它们的方向和它们持续的时间上的各种变动，以及在这时出现

的各种摩擦。但是，这里失灵的根本不是变动法，而是不完整地运用的变动法取消了正确地和完整地实施的变动法。

第三，如果理论体系不完全，变动法就会失灵。例如：如果经济学理论不从各种经济计划出发，并且没有看到计划资料与实际的资料的差距，以及也没有看到（在交换经济中）个别经济的和全部经济的资料的区别的话。那时在理论中就没有注意到错误、不确定性和风险这个基本的因素，或者没有把应该给予它的那个 中心位置指派给它。或者是理论体系不够用，因为它没有提出某些问题。那些缺乏时间维的理论体系特别地不适宜于说明现代具体的发展和经济形势现象。它们缺少投资过程的理论分析。在一个经济上以巨大的投资为标志的时代中，这样造成的"非时间的"理论得到了广泛的传播，这使理论研究与经济实际相疏远。

5．得出的是：让我们不再徒劳地去努力构思高涨、危机和萧条的一种正常的周期——以那样一种希望：这样就会得到一种经济形势理论，并且由此得到一种对经济形势的说明。实际的经济以这个方式消失于一种模式的后面。就是面对着经济形势的运动，必需的也不是这样疏远 各个事实，而是钻研各个事实。比较不同的经济形势波动是很有用的，但这不是为构思一种正常的周期，而是为了使每一个波动的特点都清晰地显露出来。突出每个经济形势波动的这种个别性是第一步。正如我们的例子所表明了的，它特别是在运用形态学体系上得到了成功。由此就不仅在历史方面、而且在理论方面为进一步的研究奠定了基础。当时给定的无所不包的历史联系变得可以看清了，而运用当时有现实意义的各个理论部分导致了揭示各种具体的经济联系。

在这个地方也许会提出下述异议：虽然不能否认，1933—1939年德国的高涨与1903—1907年的高涨具有完全不同的外貌，但是同样的东西并不适用于别的高涨。据说好些高涨的确还是彼此极为相似，好些萧条和总的来说经济形势周期也同样如此。据说只是还必须概括属于同一整体的各个周期，并且这样就确实可以各为一个时代确定一种

正常的周期，并且形成一种解释这种正常的周期的受时代约束的经济形势理论。例如，据说在1914年以前的那个世纪中，各个经济形势波动彼此是相似的。而且不是偶然的相似，而是由于近于恒定的经济秩序。因此，为这个时期构思一种正常的周期和一种受时代约束的经济形势理论据说是可能的和适当的。

面对这样一些以及类似的思路，两个确认是必要的：首先，在好些别的时期中，特别是在我们今天生活的这个 时期中，完全缺少对1914年以前那个世纪所声称的那种接近恒定的经济秩序。因此，今天在每个国家中，每个个别的经济形势波动的特点是如此清晰，以至于从一开始就不可能对所有的都同等对待。因此，较老的做法正是在今天必定导致失败，而这种失败唤起了不愉快的印象，似乎经济科学根本就不可能解决各种经济形势问题。

第二，就是在1914年以前的那100年中，各个经济形势变化也不像通常认为的那样彼此相似。比如说，如果把1903—1907年的高涨与1869—1873年的高涨相比较，那就会显示出不容忽视的事实 区别。光是经济秩序在某些地方就不一样。虽然在两种情况下都是交换经济秩序形式占统治地位，但是1870年前后主要是在农村还比20世纪初有力得多地实现了集中领导的经济的各种形式。更重要的是，这个期间在交换经济的各种形式内部发生了的改造。20世纪初，在煤炭和钢铁工业中以及在其他的重要工业中，卡特尔的形成获得了成功，而在1870年前后则几乎完全没有形成卡特尔。因此，在大的市场上实行的是不同种的市场形式。有争论的是，这个区别如何 作用于经济形势过程：过去和现在都确定无疑的是，它发生过作用 。此外再算上1870—1871年的战争和法国的战争赔款给当时德国的高涨和它的终止打上了它们的印记（从而是这样一些事件，1903—1907年没有与它们一样的东西），那么两个高涨就极为清晰地相互形成反差。因此，被运用来说明1869—1873年的高涨的那些理论工具，不完全相同于对于1903—1907年有现实意义的那些理论原理：例如，垄断的特别是集体垄断的

理论有一次是没有现实意义的，但是在第二种情况下就很有现实意义。国对国的各种单方面授予的理论一次是有现实意义的，另一次则没有。每个个别的经济形势运动的唯一性产生于两个原因：产生于每个个别的经济秩序的唯一性以及产生于改变了各种资料的那些非经济的事件的特点。

请读者作出检验：请他研究他在阅读的这个时刻所处于其中的那个 现在的经济形势状况。他仿佛把它置于显微镜下——而这个显微镜就是形态学的装置，因而是集中领导的经济的各种形式的、各种市场形式的和货币体系的体系。

6．这种必要的转变使各种经济形势理论或各种动态的理论失去价值了吗？没有。但是必须改变它们的含义。不能像它们的创立者们自己通常解释的那样来解释它们：似乎它们说明了一种正常的周期。相反地，应该把它们全部看成假设了不同的条件状况时的假定的变动。这样解释和改变了含义之后，它们就是运用变动法的理论研究并且作为这样的东西而很有价值。

例如，完全免除了货币的经济形势理论的这一功能：从内在关联上去描述和说明上个世纪的各个实际的经济形势运动或所谓的经济形势的周期。如果把它解释为对一种资料（比方说货币数量）的假设的变动的研究，并且把它视为一种理论工具，它只是在实现了那些假定的条件时才能够使用，那么它就会做出良好的工作。可以用这种方式来说明一定的具体的经济形势运动的某些现象。可是，如果各个具体的经济形势波动是在这样一些经济秩序的范围内发生的，在那些经济秩序中集中领导的经济的秩序形式占统治地位、从而货币和货币利息在那些秩序中起着一种与在这种经济形势理论中不同的、远为小得多的作用；或者即使是发生在这样一些经济秩序中，它们虽然是交换经济的，但是在它们当中却存在着一种不同于货币的经济形势理论所假设的货币体系；那么货币的经济形势理论就在很大程度上失去了它的现实意义。应当以类似的形式改变各种收获理论或各种心理的理论的

含义；应该把它们看做是对一种资料的可能的 变动的以及它们的后果的研究，这样就通过运用于合适的地方（也就是说在接近或者完全实现了这样一种变动的情况下）而使它们有用。（如果 出现了歉收，那么它们就在这个或那个经济体制中以这种或那种方式对经济过程发生作用。如果企业家们判断未来的前景较好，并且他们因此而改变了他们的投资计划，那么，在交换经济中，在某些市场形式和货币体系占统治地位的情况下就会产生这样一些后果，在别的市场形式和货币体系下则会产生那样一些后果。应该这样理解这两种理论。）在持续一段时间之后，反应跟着资料的改变和价格的推移而来；有关这段持续时间的各种重要著作也同样是对模型的研究。它们需要运用，并且只是然后才表明，反应时间的长短每次都具有怎样的重要性。而在这种情况下得出的总是：资料的变化在不同的秩序形式的范围内也非常不同地发生作用。

7．人们进行过这种观察：在最近几十年中，消费者们对经济过程的影响下降了。由此刻画了最新的经济发展的一个基本事实。从门格尔起，现代国民经济学的理论就指明了，有购买力的各个家计的各种需要、从而消费者们如何以他们的需求而统治着生产过程直到它最遥远的分支。这种理论现在过时了吗？还是它不正确？有必要想出一种新的理论吗？凯恩斯试图这样做，他想以他的学说以及其他东西说明，企业家、而不是消费者如何并且为什么形成了现代的经济过程的中心。或者应当尝试以一种特殊的动态理论来理解重点从消费者移开？

重点的转移如何发生？它发生于两个阶段中。在20世纪初，显著地赢得了权力的是企业家们。他们的地位过去依赖于市场和它的价格形式；随着竞争的被抑制，随着别的市场形式的扩展，随着集中过程的向前推进（它在康采恩、托拉斯、卡特尔以及其他的权力集团的形成中进行），他们的地位改变了。现在他们推行了市场战略并且在重要的市场上例如作为垄断者而统治了市场。货币业中的变动同样增强

了企业家们的地位：现在货币（以钞票和转账货币的形式）以不断增大的程度通过各个银行向企业家们发放贷款而产生，因而第三种货币体系移到了中心地位。由此而显著地增大了各种投资规模和速度，而强制的储蓄则赢得了重要性。占据了垄断式的或者寡头垄断式的市场地位并且得到大笔银行贷款的工业企业家们成了经济过程的重要部分的指挥者，而不再是准确地遵循消费者们的各种指示的代理人。但是，在这种双重的变化没有或者没有这样剧烈地得以实现的那样一些经济领域中，例如像在农业中，各个供给的厂家们仍然在较高的程度上依赖市场以及消费者们。

但是，重点继续从消费者们移开，而且开始了发展的第二个阶段。集中管理的经济的秩序在好多国家中传播开来，而在那里，集中管理机构的各种领导移到了经济过程的中心。在20世纪的各个战争经济秩序中，或者在今日的俄国或在1933年以来的德国就是如此。在这种情况下，卡特尔和康采恩以及别的权力体还在继续传播；但是，正像指出过的那样（第252—253页），它们在另一种经济秩序的范围内改变了它们的性质并且成了集中管理的工具。集中管理的经济越是彻底，消费的人们的各个计划对于经济过程所具有的影响就越小。定量配给和配给体制使消费者们的各个计划失效。集中管理的经济推进到哪里，哪里的市场就消失或者完全退居次要地位。消费者担任着比前一个阶段还要小的角色；但是，在行政机关通过它们的没收、退还和生产指示等手段控制经济过程的范围内，企业家和银行同样交出了它们的主角作用。由此可见，重点从消费者的移开源出于经济秩序的变化，它们绝不是纯粹由经济的条件决定的并且因此而不能用动态的经济理论来解释。完全竞争这种秩序形式越是在实际上向后缩，论述以完全竞争来控制经济过程的那些理论原理就越不足以说明经济形势。它们失去了现实意义。但是它们并没有变为不正确。理论装置需要扩大，但是并不需要用另一个来代替。

如果不再是由上百万有购买力的消费者们以他们的匿名的指示来决定，应当生产什么和生产多少，而是如果由集中的管理机构的计划和命令来部分地或者主要地承担这种功能，那么全部的经济形势过程也就改变了它的性质。各个经济过程不再根据消费来安排。消费者不再是一个主动的要素，而是成了共同体的一个消极的成员。如果集中管理的经济的秩序形式占统治地位，各个经济形势运动就表现于消费的而不是就业的波动中。为了准备并进行投资，中央管理机构可以通过安排投资来强制放弃消费，从而不是把劳动力和物质生产资料使用于生产住宅、食品和其他消费品，而是指引到建设渠道、机器工厂和生产装置的其他部分上去。带有失业的萧条不再需要出现，因为每个劳动者都可以靠集中管理机构的命令而被雇用，不管他生产的是哪些价值。集中管理的经济的生产过程的各种比例失调成了主要是在消费品的短缺和在消费品供应的波动中可以感觉到的。

8．可以从它们对经济形势过程的行为的角度区分三种类型的经济秩序。这是现实的类型：

在那些自给经济的要素占统治地位并且众所周知在历史上实行过很长时期的经济秩序中，通常只发生简朴的投资过程。在一个这样小的经济宇宙的范围内，建设较大的设备或者使用机器都是不可能的。因此，投资的波动在这里是不重要的。但是，日常经济生活的推移也许会产生于人数的变化、气候的波动、战争等等，它们有时迅速地并且彻底地改变了各种资料。

在第二种类型中，交换经济的形式占统治地位。在这种类型中，安排了一种更为广泛的经济过程，它的劳动分工伸展的要宽得多。正如我们所知道的那样，价格体系在这里使许多个家户和厂家的各个个别的计划和行动彼此相协调。这在多大程度上成功，取决于各种市场形式和货币体系。有这种类型的"不稳定的"和"稳定的"经济秩序。当不均衡的市场形式，如供给寡头垄断、两方面垄断或两方面的部分垄断占优势时，或者当实行的是那些使信贷总额的显著扩张或收缩成为

可能的货币体系时，那时它们就是“不稳定的”。那时就可能例如由于有力的投资出现严重的比例失调。但是，首先是在这样一些经济秩序中缺乏一种极为有效地补救现有的比例失调的机制。例如，在1929—1932年的世界经济危机中就缺乏这种机制。当时实行的各种主要的市场形式和货币体系没有能力克服存在的各种比例失调。这场萧条严重并且持续存在的主要原因就在这里。——在这种类型的“稳定的”形态的经济秩序中，经济形势过程的发展就不同。在这些经济秩序中，完全竞争的市场形势占优势，因而竞争的价格形成的著名调节者在它们当中起作用；而且在它们当中，银行机构并不倾向于猛烈的扩张或收缩。在这样一些经济秩序中，起作用的是一种使经济过程接近于一般的完全均衡状态的倾向。

在第三种类型中，集中管理的经济秩序占优势。在这种类型中，情形又完全不同。如果集中管理的机构想要的话，它可以强行实施各种投资。它也可以没有重大波动地进行长期持续的投资。但是，这种投资活动在这里碰到了一定的界限：不能把现在的消费品供应压低到某种最低数值之下而不损害各个必要的劳动力的劳动能力。在没有可能以计算数值将集中管理的机构的各种评价客观化并且进行可靠的成本计算的情况下，虽然以巨大的方式发生着对劳动力和物质生产资料的错误指挥，但是正如指出过的，这种特殊的无均衡性表现得与在交换经济类型占优势的经济秩序中完全不一样，也就是表现在每次的现在的消费品供应中。

对这样构造类型不能评价过高。扩充之后，它可能使各种经济形势问题的研究简便一些；但是它不应该诱导到忽视那些特殊的特性：它们是每个个别的经济秩序所具有的，它们使它成为一个个别性，而每个个别的经济秩序主要是通过各种各样的“补充的”形式要素的种类和规模来获得它们。只有对个别的具体的经济秩序的形态学分析才打开了通向经济形势问题的通道。[(58)]

V．经济权力

1．雅各布·布尔克哈特说过："在中世纪，意识的那两个方面（向着世界的和向着自己的内心的）就像处在一块共同的面纱下做梦或半醒着一样。这面纱是用信仰、儿童的羞怯和幻想织成的。"随着近代的开始，这块面纱消失了。主要是现代的、纯粹世俗的国家连同它对内和对外的广泛的权力要求、连同它的国家利益至上的原则和它的肆无忌惮的权力斗争，它把一股刺骨的穿堂风带进了历史。但是，尽管近代这样与中世纪形成反差，中世纪的历史同样充满了权力斗争；而如果人们在布尔克哈特的话中寻找对这种事实的无视，人们就会误解这些话。不仅教会的与国家的两种权力彼此碰撞。此外也没有缺少过权力集团的激烈斗争：各个城市与各个宗教的或世俗的领主的，各个城市相互之间的，城市贵族们与手工业者们的，各个不同的行会为了在城市中的统治的，领主们相互之间的。在这种情况下，进行斗争不仅是为了教会精神上的独立或者是为了政治权力，而且（常常与政治的和教会的斗争相交织）是为了占据或破坏经济上的 权力地位。经济上的权力集结不是近代的或者"资本主义"的特点。相反地，在中世纪并且此外还在全部历史中都有它。因此，了解全部过去的和现在的以及可能是全部的将来的经济实际要求了解经济的权力，并且同时看清经济上的权力集团的引人注意地同样形式的各种斗争方法。这种认识如何是可能的？

2．重要的是问题。历史的书写和国民经济学反复地受害于这一危险：丧失了对权力斗争以及对它的冲击力和残忍性的知觉。首先是平静的或者信仰进步的时代（就像19世纪较后期和20世纪初期那样的时代）那样倾向于把历史上和经济上发生的事情说成是无害的。经济上发生的事情如何大量地充满了残忍的权力斗争，对此许多国民经济

学家今天仍然缺乏眼力和理解。但是，谁不具有看到这个的能力或者力量，谁磨掉了棱角，谁就理解不了经济。

泰纳研究法国革命的历史的12年努力，给泰纳留下了一个印象，他不同寻常地、扣人心弦地复述了这个印象。他援引亚历山大的著名的教会法规教师克莱门斯。克莱门斯写过："在埃及的各个神庙中，内殿是用神秘的、交织着金的帷幕遮掩着的。但是，当你朝它走去，打算观看神的立像时，祭司就会拉你，用埃及语唱一支圣歌并略微揭开帷幕，好像他要让你看那个神。而你看到的是什么？一只鳄鱼或一条大蛇，或另外的一种危险的爬行动物。这是埃及的偶像：一只在紫色的盖布上打滚的猛兽。"泰纳接着说："人们不是必须到埃及去漫游，也不必回到那些古老的时代去……。至于我，那么我想在近处看看这些。我在上个世纪的后半期前往并且在那里生活了12年。就像亚历山大的克莱门斯那样，我从最近的近处观察的首先是神庙，然后是神。"我们国民经济学家也必须揭开那个由利益者的各个意识形态在经济上的各种权力集结和权力斗争前面拉上的帷幕。我们也从最近的近处观察它们，而我们在那里所看到的东西常常与亚历山大的克莱门斯在帷幕后面所注意到的东西相适应。国民经济学是一门非常清醒的科学。更确切地说：它应该如此。因此，我们这样问道：我们怎样能够认清经济权力的现象？

为此，需要两个东西。第一，国民经济学家必须在他的活动中亲自认识了经济权力。他需要观看和经历权力斗争。例如，如果施穆勒本人一起亲自经历了卡特尔与局外人们的权力斗争，如果他不是仅仅从书本和调查中以及本人与工业家的或较高级的官员们的会谈中开始了解卡特尔和卡特尔政策，那么他就会学会懂得，绝不是像他认为无害的那样，在它们当中，发生的是"某些共同的利益对固执和目光短浅的利己主义的胜利，"而在这里，利己主义以集团 利己主义的形态而获得了胜利。那时他就会谨防接受各卡特尔的"合作社性质"的利益意识形态。简言之，他就会获得对于经济权力的理解力。对他适用的东

西，适用于他的和我们的时代的许多国民经济学家。他们缺乏对日常经济生活连同它的斗争的简单了解，这些斗争是以诡计、掩饰和残忍来进行的。而且光是现在的这种生活认识就使得有可能正确地理解过去时代的权力斗争，比如说，历史地理解中世纪的各个行会和行会政策，它们被许多历史学家和国民经济学家无害化和理想化了。被自己的生活经验所清醒和训练之后，人们也就能够更正确地理解过去时代的那些权力斗争。

第二，就是把形态学的和理论原理的装置运用到具体的历史形势中去。不存在经济学理论与经济权力现象的原则上的不可一致性。只有不充分地、不是从分析历史上的事实状况中得出的或教条的经济学理论才必定会失灵。正确地得出的经济学理论不仅可以与经济权力的各种现象相一致，而且它与形态学的装置一起，是为看清经济权力现象所完全必不可少的手段。通过运用形态学，可以标明当时具体的权力状况（3），而通过运用理论就能够更详细地确定它的范围和它在经济上的后果（4）。

3．已经指出过（第132页及其以下），在完全集中领导的经济中，实行着经济权力的确实可能的最大聚集。在这里，一切权力都集中于中心处所；它单独拟定经济计划并且控制着共同体的所有成员的各个行动，这些成员在他们那方面被剥夺了权力并且是不自由的。在这种集中管理的经济中，表示特征的劳动关系是奴役和依从。在1450—1525年之间的印加帝国中就是如此。在那里，不仅以印加人的强有力的军事组织，而且也同样以集中管理的经济的严厉的秩序压制各个被征服的部落。在法老的各个巨大的神庙经济中存在过类似的权力集结。在它们当中，同样在很大程度上缺少个人的活动自由，尽管在那里也可以发现个别的交换经济的特征。不应该陷入那种仅仅在大的共同体中寻找经济权力的错误。这样的经济权力是在小的集中领导的经济的社会体中也有，也就是说在那种地方，按照我们的术语，在那里集中领导的经济不是集中管理的经济，而是“简单的”集中领导的经济

（自给经济）。如果公元前5世纪的一个希腊人在他的家里叫10个奴隶工作，那么他就对他们具有极为广泛的经济权力，就像早期中世纪的一个徭役庄园的领导对它的奴隶们或不自由的佃户们那样。但是，在集中管理的经济中涉及的是公共的经济权力，在简单的集中领导的经济中涉及的是私人的经济权力。

在经济秩序的基本性质是交换经济的 每个地方，从而在个别经济依赖于市场并且使它们的计划和行动向它看齐的地方，经济权力就以另一种形式起作用。就是在这里也能够形成极强的权力地位，它们并不罕见地受到公共权力的支持，并且它们又在它们那方面施行政治权力。此外，在交换经济中发展起了不同的权力集团之间的经济斗争。现在，在阐发了形态学的思维装置之后，我们就能够理解这一切。在这方面显示出，市场形式越是接近供给的或需求的垄断，个别经济的权力地位就越强。此外适用的是，假使其余情况均相同，则个别垄断者具有比集体垄断者更强的地位；内部的对立常常削弱了集体垄断者的权力。第三，在两方面封闭的市场上，或者在封闭市场的一个方面时，交换经济的权力地位就比在开放的市场上容易形成得多。第四，权力地位的强度各按市场的重要性而不同。在一个吃小麦面包的民族中，小麦垄断者具有比同一个国家中的缝纫丝线的垄断式的销售者强大得多的权力地位。

一些历史上的例子：在13世纪转向14世纪的前后，吕贝克的以及所谓的索布的波罗的海各城市的那些牢固地联合起来的远地贸易商和船主们就懂得了，设法在挪威获得统治经济的权力地位。卑尔根的汉萨总店具有第一等的权力地位。支撑它的是：与挪威的全部航行都处在吕贝克人和他们的朋友们的手中。卑尔根的办事处对挪威来说是进口的谷物、面粉和啤酒的供给垄断者以及作为鳕鱼和别的鱼的唯一买主的需求垄断者。它把这些鱼加工成鳕鱼干，以部分垄断在整个欧洲销售。“德国商人怎样成功地（特别是通过渔民不断地对卑尔根的商人负债）把罗弗敦群岛的北欧渔民束缚于他在卑尔根的总店，也属于中

世纪经济的那样一些特征，它正是绝对不能与关于这些事情的某些根深蒂固的浪漫的想象相一致。”（罗里希）。在这里，我们面临着一种“权力交织”的情况，它由此而获得了它的特点：3个垄断以特有的方式交错连接并且互相依赖：在挪威的某些特别重要的食品的“供给垄断”，对挪威的鱼（它们是该国的主要产品）的“需求垄断”，以及欧洲的对鳕鱼的“供给的部分垄断”，此外鳕鱼是一种极其重要的食品。在这种情况下，需求垄断在很大程度上（尽管不是在法律上）是“封闭的”恰恰是由于渔民们的负债，以至于不可能出现竞争者。正是靠着应用垄断理论，就能够理解吕贝克和它的同盟者们的经济权力对挪威、对欧洲的销售市场以及还有对吕贝克和其他的各个城市的收入和财产的形成的作用。

众所周知，中世纪晚期巨大的拉文斯堡贸易公司和博登湖地区的其他公司的经济上的权力地位在阿劳伊斯·舒尔特那里找到了它的描述者。1400年前后，康斯坦茨的和别的博登湖城市的许多亚麻布织工还能够把他们的亚麻布卖给为数众多的竞争的远地贸易商，后者在整个西欧推销它。但是，当有着需求的部分垄断式的地位的贸易公司形成时，在贸易公司和亚麻织工行会之间就爆发了斗争。“在1429年的革命中以及在事先产生的那些敌对中潜伏着经济因素。康斯坦茨的亚麻织工们看到了蒙特普拉特（Muntprat）公司攫取的那些巨大的利润，并且相信，就是没有该公司也能行。只要有一个巨大的数目的商人在追求织工们，他们的打算就得到了保障；在这种情况下，联合公司减少了竞争，而一个分布在许多城市中的公司必定会完全做到这一点。我们不知道蒙特普拉特们以哪种方式采购；但是从事实中透露出来的是：那里可能是一个德国的行会反对一个贸易公司的正在发展起来的垄断地位的最古老的有据可查的斗争。”它是这样一场斗争，在其中织工们失败了。蒙特普拉特们和许多其他贸易商号合并为拉文斯堡公司，它把博登湖北面地区的所有大城市的商人们联合到一个 企业中，大约一个世纪之久地统治了一整个地区的进口和出口，并且当然在政

治上也有巨大影响。通过运用各种市场形式，不仅成功地更详细地重写了这个历史上的事实状况，而且可以更为深入地把握历史实际，在这里就是更深入地把握一方面的权力集结，另一方面的剥夺权力和依赖性。

16和17世纪富格的和别的奥格斯堡商号的权力地位又有不同的基础，并且不同地发生了作用。众所周知，正在产生并且斗争着的专制主义的王侯们为了进行战争而需要许多钱，并且只能在少数几家商号那里找到它。这些商号在给予借款方面对他们是寡头垄断者、部分垄断者或者甚至是垄断者。他们为此向各商号提供只有王侯们能够提供的东西（王侯们由此而是需求的寡头垄断者）：也就是专有的批发权——贸易特权。这样就发生了例如1514年和1515年蒂罗尔的那些臭名昭著的铜和银的买卖，各商号挣得许多暂时的和长期持续的、国家支持的和封闭的垄断地位。富格家的权力地位的基础是：在借贷生意上的垄断或垄断性质的地位与在批发贸易上以及部分地也在采矿上的封闭的、多种多样的供给和需求垄断的一种特有的"权力交织"。如果真的要理解富格家所享有的经济权力与拉文斯堡贸易公司所支配的经济权力以及汉萨的商人们在挪威所具有的经济权力的区别，就只有运用各种市场形式的工具才会成功。正是在这里弄清楚了的是，形态学的分析如何为达到历史的理解所必要。

欧洲的一个中央发行银行1910年前后的权力地位显得又不一样。这里涉及的是一国银行券的一种简单的"封闭的供给垄断。"权力地位由此而变得如此显著，因为它涉及那一种物品，它在这些国家和这个时代的日常经济生活中具有极其重大的意义。

以同样的方式也可以确定1927年前后德国各个工会的权力地位或同一个时代的雇主联合会的权力地位。在这些劳动市场上，"两方面的部分垄断"或类似的市场形式占统治地位。在这里展开了权力斗争，在这些斗争的过程中，个别集团的权力作用被别的集团所减弱。可以通过两方面的部分垄断的理论来显示，这在多大程度上是可能的，以

及在这种情况下，在多大程度上一种均衡会习以为常。也可以精确地看清以“供给的寡头垄断”服务于一个港口的两条或三条航线之间的各种权力斗争，或者德国各水泥辛迪加对局外人的各种斗争，这些局外人生活在或者想生活在各辛迪加的阴影之下，部分垄断者“水泥辛迪加”常常对他们卓有成效地尝试过变为垄断者。

只是在唯一的一种市场形式中，经济权力的现象才完全退缩了：这就是在实现了完全竞争 的时候。比如说我们选出1925年前后德国的针织品市场或者1880年前后东德意志的各个黑麦市场。没有哪个供给者和需求者通过他的行动这样地影响供给、需求和价格，以至于他会去考虑他的购买或销售在市场上的反应。价格在他的经济计划中是一种资料。针织品和黑麦的供给者并不依赖一个特殊的需求者，而且相反地，个别的需求者也同样少地依赖一个特殊的供给者。在各个劳动市场上情况相近，在那里完全竞争接近于占统治地位。例如在1924年柏林的家庭佣人劳动市场上。没有哪个雇员依赖于一个雇主或雇主们的一个联合会，反之亦然。

但是，在完全竞争的范围内，较大的权力地位不是确实能够由于个别人支配着比较大量的财产而产生吗？根据经验，大的工厂厂家或大的农业厂家对于它的顾客们或者对于它的工人们经常具有比小的厂家更大的权力。从中不是得知：在交换经济中，个别厂家的权力不仅以它的市场地位、而且也以它的大小为基础吗？应该对这个问题作否定的回答。例如，在竞争中出售它的粮食和牲畜的大的农业厂家并不拥有值得注意的经济权力。只有当它们由于它的巨大而部分地或者完全地统治了某些市场时，从而只有当它不是处于竞争中，而是处于另一种市场形式中时，它才具有这种权力。例如，农业的大企业可以是一个村庄的那些劳动力的需求的部分垄断者或需求垄断者。那时它就对村子的居民们享有经济权力；村子的居民们处于对这个大企业的依赖之中，但是，当出现了劳动力的其他需求者时，这种依赖就会消失。因此，厂家的巨大并不会没有困难地造成经济权力，而是只有当

它导致形成了垄断式的或寡头垄断式的或处于完全竞争之外的其他市场形式时，并且只有在这个范围之内，它才创造权力地位。厂家越大，在这样一种市场形式中购买或销售并且以这种方式来实现经济权力的机会 就越大。更多的就没有了。因此在交换经济中，其实正是市场地位决定权力地位。而保持不变的是：在完全竞争中，就是各个大厂家也在很大程度上被剥夺了权力。

在完全竞争中，单个的人几乎被剥夺了权力，但不是完全被剥夺了权力。因为完全竞争的参加者们绝不是像完全集中领导的经济的那些不属于集中的领导的成员们那样被剥夺权力的。一个在实践上非常重要的区别在这里发生了作用。在一切市场上的完全竞争和集中管理的经济甚至是极端的、彼此对立的边界情况。在接近于实现完全竞争时，每个供给者和需求者事实上都起着一个微小的作用。所有的人一起决定各种价格并且从而决定全部的经济过程，而单个的人并不知道这一点。因为缺少任何权力集结，也就不存在人身的经济依赖，但是却确实存在着对一个匿名的市场的依赖。而如果在一个国家中的所有市场上都存在着完全竞争，那么该国的所有厂家和所有家户并且从而所有的居民就都在很大程度上被剥夺了权力。或者——不同地表述：每个人都将有很小的一份权力。在这样一个国家里，将很少能够看到经济权力问题。

4．在运用形态学 来刻画了具体的经济权力地位之后，从现在起就可以运用理论原理 来更详细地描述它当时的范围并看清它的后果。

例如，应当研究一个煤炭辛迪加所享有的权力地位。权力分析的基础是查明：它具有一个供给垄断者的、而绝不是一个部分垄断者的或一个寡头垄断者的地位，供给是封闭的，而且这里涉及一个集体垄断者。但是，在这种市场形式中，无烟煤辛迪加的权力可能是不一样地大的。为了确定这一点，就有必要运用理论分析的各个成果。此外，在这种情况下还显示出需求弹性越大，供给者的权力就越小。例如，无烟煤需求的弹性可能会由于石油或褐煤替代的可能性而是大

的，由此就有力地限制了无烟煤辛迪加的权力。顾客们通过使用别的燃料，可以容易地避开任何价格上涨。但是，如果这样一些替代可能性被消除了并且由此而减少了需求的弹性，辛迪加的权力就上升。其次适用的是（用习以为常的表述）：供给者的权力在需求曲线向右边移动时就上升，向左边移动时则减少。因此，如果比方说由于信贷膨胀，在同样价格时需求更多的无烟煤，无烟煤辛迪加的权力就增加；在相反的情况下——如果比方说由于一次通货紧缩，在同样的煤炭价格下需求的煤炭少了——辛迪加的权力就减少。就是在存在着别的各种市场形式时也容易查明这些联系。

很明显，相应的原理对于供给方面具有效力。然而在这里是在相反的意义上。供给的弹性越小，供给者的权力就越小，比方说，如果当工资下降时，在一个劳动市场上的劳动力供给不变或者甚至上升（第324—325页及下页），那么一个需求垄断式的厂家对它的工人们的权力地位就比如果工资稍微下降劳动的供给就猛烈降低时要强得多。最后，在需求不变时，供给曲线向右移动减弱了、向左移动则增强了劳动者们的权力。

5．权力是一个词 。在某些地方使用这个词是不够的，宣布权力在经济中就像在政治中那样有许多意义，也是不够的。以有些神秘主义的方式谈论那些资本主义的“权力”以及它们神秘的活动，说明的也不多。宁可说，主要的事情是使经济权力现象的核心明显可见。不这样就不能理解实际。

我们的简略速写正是指出了，在所有世纪中以及在一切地方都在“权力”这个词的后面隐藏着不寻常地多种多样的事实状况。在“权力斗争”这个词后面也是如此。科学的任务是：向这些事实进军，确定它们彼此的界线，揭示经济权力的各种经济的和政治的后果。由此它就同时赋予经济权力这个词一种实际的内容。经济权力一点也不是非理性的东西 、神秘主义的东西 ；经济权力是个可以理性地把握的 、可以理性地理解的东西 。同样如此的是权力的对立面：经济上的依附和不

自由。恰恰由于各种事实状况的多样性，由此而提出的才是一个繁重的任务。我们所研究的那些权力位置，从埃及的各个神庙的管理机构、从14世纪汉萨同盟的卑尔根办事处、从佛兰德商人们的各个同业公会起一直到19世纪中期西里西亚的中间商们，或者一直到现代的各个中央发行银行和铁路管理机构以及到集中管理体的各个领导，没有哪个与别的相同。

探索经济权力的现象并且认识经济的和政治的权力（它们通常互相依赖）的联系，要求一种特殊的科学的做法。简略地描述过如何能够完成这个任务：对于历史维的直观和目测必须与运用形态学的和理论的装置相结合。这里，各种经济体制（从集中领导的经济一直到交换经济的那许多形式）的工具恰恰表明，它的运用为认识历史的多样性 作出了决定性的贡献。例如，宣称在1914年以前的德国，帝国银行、某些卡特尔、雇主联合会、工会、各个铁路管理机构等等占有了权力地位，这是不够的。必须运用市场形式和货币体系来清楚而简要地说明各种个别的权力地位的基础和作用，确定它们在当时的经济秩序中的位置，揭示"权力的交织"和较大的权力集结，并且指出被剥夺了权力的个别经济的各个领域。只有这样，才能够确实把握那些哪怕是表现的完全不同的权力斗争：不管是个别的大供给者们的彼此斗争，还是一位供给垄断者反对一位需求垄断者。或者想想1939年德国的经济秩序，在那里各个集中管理体的权力位置与各个卡特尔的私人权力集团或者与部分垄断式的大企业达成了协议，或者想想例如在石油市场、氮肥市场或白炽灯市场上的世界经济的权力斗争的多种多样性。

但是，可以发现的不仅仅是大量变动的现象。在过去的和今日的权力地位的多样性中以及在经济上的各种权力斗争的杂乱无章中，人们发现了重复的各种同样的 秩序形式和各种事实状况的同样的联系。个别情况的分析越是深入地向前推进，经济权力现象的一种一定的一致就越是清晰地暴露出来。就是经济上的各种权力地位和权力斗争、

经济上的依附和经济上不自由的各种处境也的确以一切多种多样性显示了这种特殊样子的“全部风格的不变性”，我们已经在各个秩序的结构以及在各个日常的经济过程中找到了这种全部风格的不变性。[(59)]

第五章　进行经济活动的人

这个地方是着手探讨一个重要的问题的时候了。我们自己已经提出了这个问题，但是后来我们把它又放下了，而在此期间，读者心里一定已经一再地不由得产生了这个问题：我们说明了，在正确地采取了行动的情况下，可以掌握那似乎无法看清的大量的经济形式，它们过去和现在都是由历史提供的，并且可以把它们化为数目可以点清的经济体制和它们的形态，并且由此而获得了认识经济实际的基础。

但是，现在出现了一种异议，它包含着一个真正的问题。人们可能这样批评道：就算掌握各个制度的多种多样性获得成功，人不也在变化吗？它在中世纪不是与今天完全不同吗？它当时的行动不是出于一种完全不同的精神吗？而如果把不同的文化圈的，比方说欧洲的、中国的、印度的和南美的文化圈的人们相比较，经济上的态度又有何等的差别！19世纪的科学不是教导过我们，把人看成是一种在历史的变易中不断地彻底变化的生物吗？历史是生命。因为一切历史上的生命都不断地处于流动之中，就似乎没有常量"人"。但是，如果觉得是这样，那么怎么能敢于试图为全部历史想出一个理论的一国民经济学的装置？确实，只有当人在他的经济计划和行动中显示出一定的恒定性时，这才是可能的。但是，如果他的行为在各个不同的时代和民族中不是同样形式的，那又如何？人在历史中的差别如何对经济过程发生作用？所有这些个别问题导致的都是这个基本问题。

I

为了给回答这个重大的问题让出道路，有必要首先与占统治地位的看法进行争论。

因为这种看法是普遍熟悉的，只需要简略地概述它。它与统治19世纪后期和20世纪初期的历史主义相近。人们这样认为：作为从事经济活动的人，人的行为在不同时代中互不相同。人们这样相信：进行经济活动的人的历史可变性最明确地显露在：他过去按照"满足需要的原则"行事，但是在资本主义时代却按照"赚得原则"行事。这两个原则的对照和它们更换着的统治构成了有关经济精神的占统治地位的学说的主要部分。桑巴特曾经写道："不同性首先产生于各个经济主体不同地设定的目标。在这里，我们首先可以区别根本不同的两个种类的目标设定。也就是人们或者力求搞到一笔在规模上和种类上都固定地规定了的消费品的存货，也就是说他们力图满足他们的自然的需要；或者他们追求盈利，也就是说他们力图通过他们的经济活动赚得一笔尽可能大的货币量。我们说，他们的经济行动在第一种情况下被满足需要的原则所迷住，在另一种情况下则被赚得原则所迷住。"而且正是他断言：所有前资本主义的经济——各个原始的亲族联合的那些早期的自给经济、古代的家族经济、中世纪的手工业——都处于满足需要的原则之下。他和他的继任人们主要重视的是标明中世纪的经济的精神。据说中世纪的欧洲人——农民、领主、手工业者、商人按照满足需要的原则进行经济活动。他们全都被"生计"的观念所统治，撇开那些证明了该规则的例外情况，他们全都只想满足一种在种类和规模上都是既定的需要，不想更多的。后来常胜的资本主义以它的赚得欲望与这种态度形成了最强烈的反差。不过，据说资本主义正在完结：那些后资本主义的、社会主义的经济体制将重新把满足需要原则导向胜利。据说那时将又不是为了赚得货币的缘故、而是为了生产使用的物

品而进行生产。桑巴特达到了这种程度；这里列举他，把他当做一整个思想流派的代表。这样一种观念就是在公众的看法中也得到了广泛的传播，这不是偶然的。

“满足需要的原则——赚得原则”这种对照法只是在这个观察角度上使我们发生兴趣：用它是否正确地把握了人们的经济行为，说明了它过去和现在是怎样的。如果是这样，那么两个理论工具就是必不可少的：在一个中，需要是一个资料；在另一个中，不是需要，而是赚得目的是一种资料。

这种对照法含有两个想法。首先是原则性地提出了这一命题。接着说：在某些时代实行了的是一个原则，在某些别的时代实行了的是另一个原则。因此，它包含的首先是一个原则性的命题，第二是一个历史学的命题。

A．我们从第二个命题开始。让我们首先假定，这个对照法在逻辑上没有问题。让我提出历史学的问题：在所谓的资本主义以前的时代中，经济生活事实上处于满足需要的原则之下吗？

几乎还不需要否定地回答该问题，它已经 被否定地回答了。首先，对中世纪来说：只要人们相信中世纪经济生活的那幅从前的小市民的一城市经济的图画，认为生计的观念在中世纪不折不扣地占着统治地位就是容易想到的。中世纪经济的新的图像让我们看到了它的了不起的地区间的劳动分工、远地贸易的中心地位、高度发展的贸易和信贷形式的多种多样性，这幅图像使人认识到，中世纪的人们实际上以哪一种精神进行过经济活动。不是以同样的一种精神。这里首先是远地贸易商与中间商。他们具有极其强烈的赚得本能。而且并不是那样：“致力于在生产、物品的运输以及甚至部分地在物品的交易的关联之外满足自己的一切赚得的兴致、一切货币的贪欲”（桑巴特）。完全相反。科隆的、吕贝克的、纽伦堡的、布鲁日的、威尼斯的以及其他许多大城市的远地贸易商们是盛期和晚期中世纪的本来的经济上的组织者。他们的冒险的、由强烈的赚得欲望和权力追求所产生的企业家

精神创造和保持了那个时代的巨大的欧洲经济。当然，那时在细节上有许多区别；就是在同一个城市里也有。15世纪晚期吕贝克的商人和城市贵族们不再近似地具有14世纪初他们的祖先们的那种冒险精神和那种活力了。就是在同一个时代中，领导阶层在经济精神上的这样一些差别也在不同的城市中间起作用：比如说1500年前后在布鲁日和安特卫普之间。尽管这些差别如此重要——一种强烈的赚得的追求统治了这些商人和中间商。绝不总是那样肆无忌惮和厚颜无耻，就像佛兰德的料子商人和城市贵族耶汉·波伊纳·布洛克的情况那样，埃斯皮纳斯为他勾画了一幅可怕的图像。但是推动这些商人的总是赚得的追求。在中世纪的商人中，表现出一种强大的力量发挥，它对生计的观念是陌生的。在许多地方在手工业者们的圈子里无疑存在过另外一种经济精神。生计的观念在这里可能起过一定的作用。但是又正好不是那样：似乎总是把一种一定的需要看成是固定的而不需要更多的东西。手工业者们在与商人一中间商们的那些争执中至少要求传统的口的生计，但是他们同时也为生计水平的改善而斗争。大多数城市的历史充满了这样的斗争。“作必要的修正后也许可以把行会成员与最近几十年欧洲的一个组织起来了的工人阶层相比较”（古那尔·密克维茨）。因此，在手工业者们的（通常不是领导的）阶层的圈子中同样找不到人们称为满足需要的原则的那种东西，而生计的观念则与较老的那一代历史学家所认为的不一样。

完全相应的东西适用于古代的经济。古代的经济生活实现于大量丰富的、各种各样的经济形式中。经济风格和经济阶段的塑造者们为自己创造了这种经济生活的一幅虚假的、单调的图像。我们在这里想撇开这一点。现在我们想只观察所谓的家族经济，它虽然绝没有表现古代经济的类型，但是却部分地实现于某些国家和时代之中，比如说在荷马时的希腊或在公元2世纪的罗马。推测在这样一种家族经济中没有表现出赚得的追求来，这是根本错误的。它经常并且以高级的程度这样做。许多次最肆无忌惮地榨取奴隶，用他们的劳役使主人致

富。如果我们阅读关于晚期罗马的大庄园的描述，那里成百上千的其伙食很坏的、带着镣铐的奴隶干着繁重的劳役，而且是为着他们的主人的实际上没有止境的赚得的追求，那么对于满足需要的原则的那些田园诗般的叙述就使我们有了最为特别的感觉。而据说满足需要的原则在当时也占了统治地位。在这里有一个十分严重的、确实是灾难性的错误——那种认为在这样一些家庭经济中仅仅满足了参加者们的各种口的生计要求的看法。似乎在集中领导的经济中只能实行所谓的满足需要的原则 。历史表明了这种见解的不正确。在集中领导的经济接近于实现了的地方，恰好是而且极为经常地毫无顾忌地表现出一种没有限度的和残忍的赚得的追求。例如，在古代东方的各个大王国中，在聚集了巨大的财产的那些印度的土邦中，或者还有在印加人那里（他们利用他们的集中管理的经济来使自己在金和其他贵重物品上致富）就是这样。并不总是和在一切集中领导的经济的要素占统治地位的经济构成物中都这样发挥了赚得的追求：绝不是普遍地 在古代的各个家族经济中。或者正如我们确实知道的那样，不是普遍地在19世纪欧洲的那些家庭经济中，也不是在美洲的某些集体经营的基督教团体中。这取决于领导的道德的和宗教的状况。但是，历史的经验表明，在这样一些经济构成物中，大多数参加人在很大程度上的没有影响确实可以促使领导恬不知耻地施展赚得的欲望，这种赚得的欲望事实上极为经常地强烈地发挥了出来。

它驳倒了亚里士多德和许多较新近的人的这种看法：赚得的活动随着货币以及随着经济的交往才发展了起来，但是它在集中领导的经济中不可能展开。“给一切前资本主义的经济形态打上了它的印记”的是生计的观念——这种观念在历史面前不可能持久。但愿国民经济学最终的确会摆脱过去的经济的这样一些无害化的并且脱离实际的图像！

B．但是由此只是回答了历史学的问题。原则性的问题还是继续存在：这种对照法确实是可以使用的吗？

我们否定的正是这个。因为它不清楚地表达了一些正确的东西，万不得已时可以暂时用它来工作。但是，一旦钻得更深，它就会失灵。

1．笼统地把赚得货币 和满足需要 对照式地相对比是错误的。因为赚得货币总是为了满足需要而发生的。的确应当观察各种事实：今日的工人或今日的职员到底为什么必须挣钱？为了满足他的需要。货币的确只是达到目的的手段，是交换的手段。但是，现代企业家的情况又如何？就是对他来说，赚得货币也从来不是目的本身。较小的企业家——零售商、较小的工业家、农夫——构成了远为大的多数，他们需要货币同样是为了满足他们的日常需要。此外，突出的个人的狂欲和权力的追求推动着有大笔收入的企业家们向前。正如我们已经指出过的，就是这些也是需要，它们经常被以巨大的强烈程度而感受到并且同样提供了经济活动的冲动。不能过于狭隘地领会需要的概念。人总是想使用挣来的钱。“尽可能大的货币量”这样的东西本身从来就不是经济活动的最终有效的目的。就是对病态的吝啬鬼来说也不是。病态的吝啬鬼贮藏货币是出于对未来的恐惧，因而是为了满足他的安全需要。

2．这种对照法有时极明显地、有时不明显地包含着这个命题：在集中领导的经济中按照满足需要的原则、而在交换经济中则按照赚得原则行事。主要是对马克思和他的学生们来说简直是不言而喻的：满足需要的原则随着交换经济的消失而得到胜利。桑巴特不假思索地把“满足需要的经济”与“交换经济”对立起来。如果断言相反的东西，那就会更正确一点。特别是集中管理的经济恰恰不是 满足需要的经济。正如指出过的，在集中管理的经济的控制方法占统治地位的那些经济秩序中，中央管理机构对经济过程作出决定。在这里，它在多大程度上顾及满足消费者们的需要，这取决于它的斟酌决定。例如，它可以实施巨大的投资或者军备计划并且与此同时最大限度地限制消费品的供应。我们由历史中知道，过去和现在这种事情是如何经常地发

生。但是，在它想顾及消费者们的各种需要的范围内，从它们的多种多样性上去查明它们并且把生产过程引向满足它们就是极为困难的。在交换经济中，消费者们的影响总是更大，它在这里在细节上是随着市场形式而变更的。它在完全竞争下最大，例如在供给垄断下则小得多。就是在这方面，供给垄断也在完全竞争和集中管理的经济之间占有它的位置。

3．可能会这样提出反对意见：然而说过的东西还不完全令人信服。例如，据说有这样的农夫，他们只想满足并且满足了传统上已经存在的需要，因而他们放过了挣更多的钱的机会。与此相反，别的人们却利用了赚钱的每一个可能的机会。据说，情况是这一种还是另一种，这显著地影响着经济过程，而应当在满足需要—赚得这种对照法中表达的就是这种区别。

对此应当这样回答：由此而以日常的语言不准确地表达的这种区别，事实上是显著的；它必须得到考虑并且由科学来精确地把握。很快就将读到这一点。但是用满足需要—赚得这个对照法没有贴切地标出这种区别。一个农夫，他种植和出售的只有为满足他有限的传统需要那么多，他也在赚得货币。并不罕见的是，恰恰是赚取货币与仅仅满足有限的、传统上已经有的需要的意图相联系。而另一方面，那些利用每个机会以挣得更多、从而根据所谓的赚得原则行事的人们，想的是满足他们的“需要”，这种需要是非常大的。

总的说来有必要放弃满足需要的原则和赚得原则的对比。人们觉察到了过去和现在人对经济的行为都存在着一定的多样性，而且这种行为在变化。但是并不是这样就成功地描述了这种多样性。宁可说，这种不确切的对照法掩盖了它，而没有使它突出。(60)

II

因此，必须重新提出这个问题：人的历史多样性如何影响经济过程。不能指望简单地继续通常的各种解决的尝试得到成功。我们必须从其丰富性和多种多样性本身上查问历史的实际。

但是，一旦实现了这一点，就不由得产生了问题的另一种说法。比方说，如果研究早期中世纪的一个徭役庄园并把它与今日英国的一个铁工厂相比较，而且问道：这两个经济的领导人的态度不同，这种态度如何以其特点影响这里和那里的经济过程，那么就会首先碰到一个预先提出的问题：这里和那里的行为在多大程度上是同样形式的或者是不一样的？这个预先提出的问题证明是极其重要的。

将会证明，经济行为同时是两个东西：恒定的和可变化的。在个别的人的一个一定的层次上是恒定的，而在人的其他层次上则是可变化的。

A．恒定的：人日复一日地在任何地方并且在一切时代都处在这种处境中：必须克服它的需要与满足需要的各种手段之间的紧张关系。在这方面，从历史一开始就没有过任何原则上的变化。不仅人的处境在这方面原则上总是同样的，而且就是他在解决稀缺性的这个问题上的行为也在最根本的方面保持恒定不变。因为人们总是并且到处都试图在他们的经济计划并且从而在他们的行动中以尽可能少的价值花费来达到一个一定的目的。因此，他们总是遵循所谓的“经济原则”。

也许是对“经济原则”意味着什么的无知，也许还有对历史的无知，而且通常是二者一起引致了这一看法：人只是在所谓的“资本主义”的时代按照经济原则行事。据说过去和在别的文化圈里则是不一样的。不能从历史中为此提供一个证据的影子。比方说，我们观察19世纪晚期和20世纪初期的中国农民。他生活在他的家庭经济中，这个经

济通过联合扩大为一个宗族团体。他平日被迷信鬼神以及以迷信鬼神为基础的崇敬家庭所控制。但是尽管他这样厉害地被信仰、迷信、风俗和传统所束缚，在这个范围内（我们可以说：在这些资料的范围内）他按照经济原则而行事。他的祭祀部分地出于伦理的一宗教的义务意识。那时祭品就是目的本身。或者他祭祀是为了摆脱不然就发生的歉收；那时祭品就是达到目的的手段。在两种情况下，他都按照经济原则行事。在准备祭品时按照它行事并且以尽可能少的价值来达到目的。另一次祭品本身对他来说是达到最大收成的手段。

以神秘的想象为根据的神秘的思想和行动在人们的历史上通常统治了他们。但是不应当推测，它们因此就没有遵循经济原则。当皇帝时代的罗马农民供奉播种之神、农神和其他诸神，并且此外在坚持自古流传下来的原始的技术时，他们这样却完全是根据经济原则行事。他们期待着诸神的回报，祭品是作为经济上的各种费用的一部分而出现的。罗马的船主也没什么不同，为了使风神们具有友好的心情并且平息各种波涛，他的船是以费用巨大的方式雕刻鸟嘴形船头的。旅行者们报道说：今天在新几内亚的某些村子里，在盖房子的时候还委托一位巫师去驱走云雾，而巫师则为此获得一笔相当高的报酬。这样一笔费用对我们来说似乎是不经济的；我们把它看成是一种与经济原则相矛盾的无用的支出。但是，对这个新几内亚的部落来说，它涉及的是必要的费用，它们的花费是在经济原则的意义上发生的。因为根据在那里占统治地位的信念，没有这些费用就不会以尽可能少的费用支出达到目的——即盖房子；而它将必然会由于倾盆大雨和风暴的妨害而造成过多的并且可以避免的费用。

可以毫不费力地举出数目许多倍于此的例子。从生活在荒野里并且按照经济原则为自己搞到蝗虫和野蜜的圣徒，一直到儿童，他被有力地神秘地规定着而按照同一个原则行事。不可以把它与追求尽可能大的赚得或者与“资本主义的准则”相混淆。根据经济原则计划和行动

也不局限于是“商人”的或者甚至于是欧美近代的商人的特性。“它归根到底是理性的行动的一项准则”（茨维迪耐克—苏登郝尔斯特）。

但是，在某些时代，例如在现代，由于度量衡制度的详尽的秩序，由于书面地领导厂家和家计，由于书面的往来，此外由于单式簿记、复式簿记、结算、作出盈利和亏损核算、精确地预算和事后计算，从而总的来说由于合理化而发生了一种根本的变化；这时不是确实 引入了人们以前所不知道的另外一种精打细算的经济精神吗？历史记载指出了这种发展是多么艰难，而随着经济计算的持续的精致化，厂家的领导如何改变了它的性质并且由此也影响了经济的发展。例如复式簿记的知识是16世纪初南德意志繁荣的一个先决条件；而在缺乏这种知识或者它只是迟迟疑疑地得到认识的地方（就像在汉萨各城市中那样），发展就落在了后面。从这样一个以及其他许多经验中不是必须得出结论：随着经济计算及其方法的改善，人与经济的关系就会发生完全的改造吗？

区别无疑是存在的并且是显著的。今日黑林山的一个农民至多只作少量的有关买和卖的不连贯的记录，在他与使用各种最新的企业经济的方法的一个商人企业之间，或者也在罗马时代晚期的一个彩陶手工工场和今天美国的一个工厂之间，在这方面存在着巨大的区别，而且这种区别在各种经济活动上发生着作用。但是，这种差别并不在于：只有现代的厂家才按照经济原则行事，而较老的则不这样做。而是人想出所有这些使经济计算精致化的方法，都是为了能够以更大的精确性来遵循经济原则。他想要这样，而不是别的。就是那个对簿记一无所知的黑林山的农民，以及古代的彩陶手工工场的那些领导者，也根据经济原则计划和行动。他们这样做所获得的成功比那些完全精通理性的企业经济技术的人要少。这些人没有超出不精确的估计，别的人则较精确地知道各种价值。区别就在这里 。

以货币和重量制度的系统化秩序、以簿记、结算和列举过的其他各种发明，人并没有占有过一种新的经济原则来作准则。相反地，他

设法获得各种手段，以便能够更好地奉行一切经济活动的这个基本原则，他从一开始就力图奉行这个原则。人类到处并且在任何时代都按照经济原则行事，并且甚至是在人们认为，跟着柏格森和其他的生命哲学家们把它称为灵巧的人是正确的之时：如果他不遵循经济原则，他就不是灵巧的人。在这一限度内，人们也在经济上显示出一种特别的"全部风格的不变性"。(61)

B．但是，除了在经济活动中一切人的全部行为的这种一致性和恒定性之外还有多种多样性，它在实行经济原则时起作用。经济原则的恒定性为得出和运用一种说明一切具体的经济联系的理论装置提供了基础，而在经济原则的范围内，行为的多种多样性却迫使在不同的地方扩大这个装置并且在运用它的时候小心行事。

问题是这样的：经济活动中的人的态度的各种差别在什么地方以及如何表现出来，这些差别如何对经济的实际过程发生作用？

1．虽然人在主观上总是按照经济原则行事，就是那个今天还在德国坚持3年轮种法的农民也是如此。他这样做是因为在他看来，旧的传统的农业技术似乎是最好的，而且因为他觉得，最近150年的一切革新（在他一般来说知道它们的范围内）风险都太大。而在客观上这个农民违背了经济原则。因为今天普遍知道，田野的三分之一部分休闲是不经济的。在中世纪，当3年轮种法在欧洲的许多地区是唯一已知的并且被使用的农业技术时，运用它的农民就是客观上也在经济原则中行动。今天，在深刻地改变了农业技术的面貌之后，就不再如此了。

经济学的理论考虑到，厂家的领导者们总是力图那样地使用各种生产资料，这种使用根据所有资料当时的状况是最有利的。因此，它考虑到的是客观上（不仅仅是主观上）奉行经济原则。由此它就与历史的长远路段处于完全的一致。例如，可以没有困难地把它运用到中世纪农业的各个问题上，因为当时是根据当时的技术状况（3年轮种法）而从事耕作的。但是也有重大的例外，而且恰恰是当今——在这

个时代中技术知识和其他资料特别迅速地变化着。经济学的理论没有考虑到这个事实：今天，许多农民不是像按照在他们的国家中已知的技术或者按照各种价格的状况对他们最有利的那样实施生产资料的结合、使用他们的耕地。因此，在这里没有完全实现在理论中假定的一个条件。必须在运用 理论时考虑到这种事实状况。(62)

在我们的时代中，主观上的遵循与客观的实现经济原则之间的距离还在另一种关联中变成了有现实意义的和重要的。因为它在集中管理的经济中起作用，这种经济今日作为秩序形式而具有显著的意义。在集中管理的经济中，问题是：在给定的满足需要的手段下，以及在给定的技术知识下，中央管理部门或者它们的机构如何能够每次都造出那样一个经济计划，它相对充分地满足了设定的需要？例如，为了满足中央管理机构设定的需要，是建筑一条铁路还是建造一座发电厂更有益？或者：应该在什么地方建造那座发电厂以及应当使用哪一种技术？

集中管理的经济并不拥有工具以便从惊人数目的各种可能的计划中每一次都挑出那最有利的经济计划。它缺少"稀缺测量器"，这种测量器为客观上实现经济原则所必不可少。因为像微小的"自给经济"所实施的那种自然评价由于集中管理的经济的巨大而带来了错误的评价。而规定价格同样不可能成功，各种价格本应正确地表达各种物品的各种稀缺关系。(32)因此，集中管理的机构以某一种任意性来选出应当实现的那些计划。它砍断它不能解开的戈尔迪之结。——应当从哪里为新建一座发电厂的土方工程搞到那5000个人？中央管理机构把它们从该行政区的农业中调遣出来，而不能够算出，物品的损失是否在这里最小，从而是否在客观上符合经济原则。

因此，就是集中管理的经济的领导也想根据经济原则来制订计划和控制经济过程。它尤其想以尽可能小的价值耗费来达到它的目的。但是，它每次选择的各个计划是离最有利的计划较近、较远还是很远，则是偶然的事。那些集中管理的经济的要素在其中占统治地位的

经济秩序（例如20世纪的各个战争经济）表明，实行了的各种经济计划离开经济原则是多么之远，在实际的经济中问题又是多么严重。对于科学来说，得出的结论是：它只能以十分的谨慎来把从分析集中管理的经济模型中得出的各种理论原理运用到那种具体的过程上，这种经济过程运行于集中管理的经济的性质占优势的一种经济秩序中。它应当注意：实际上，对于一切过程的集中的理性的计划与偶然的因素一起 标志着对这个经济过程的控制。

2．如果依据"人们对物质物品的需要的全部状况的灵活性"去考察他们，那么就会查明，他们根据两个原则行事：不是把各种需要的水平看作是"可动的"，就是它对于较短的或较长的时间是接近于"始终不变的"。（因此，这里重要的并不是个别的需要的变化。）两种行为彼此向对方转化。同一个人有时以这种、有时以另一种方式行事。但是差别存在着。它表现在各个经济计划和各个经济活动中，并且它因此而在国民经济学上是令人感兴趣的。

根据第一个原则行动时发生的是下列的情况：厂家的领导者 以扩大生产来对价格上升作出反应。例如大的农场主。更好的农业价格促使他强化种植、连较坏的土地都耕种，投入更多的劳动，这样来提高他的收入并由此而更充分地满足他的需要。价格下降时他相反地行事：粗放化、减少产量、降低供给并且总的降低他的需要的满足。

但是，如果厂家的领导者按照第二个原则行事，那么他就会做得如下：他的产品的价格上升并不促使他去扩大生产。因为他只想满足物质物品的始终不变的需要，并且为此而需要始终不变的实际收入，他甚至会在他的产品的价格上升时减少生产。没有疑问，例如在19世纪和20世纪的农业中，特别是在农民经济中并不罕见地出现过这样一些情况。歌德讲述的那些手工业者也以这种方式行事；他们"通常有着理智的意识，不比他们为争取快乐的生活而最多需要的工作得更多"。更好的价格促使了他们更少地工作。现在他们花费较少的劳动就挣到了他们的生活费。他们绝没有像可能错误地推测的那样由此而违背了

经济原则，因为就是他们也试图以尽可能少的价值耗费来取得他们的这种被看作始终不变的生活费。

那些想满足水平始终不变的对物质物品的需要的厂家领导者们对价格的下降作出相反的反应。就是这个事实也值得注意。在19世纪中期，当在工业化的运动中家庭手工业者的各种织品价格下降时，许多家庭织工就是这样增加了他们的商品供给。而在1927年爆发的严重的世界农业危机中，许多农民试图通过扩大现有的那些劳动力的功效并且通过这样提高产量来对付各种农产品价格的下跌，以便使他们的家庭的收入和需要的满足不降低到一定的水平之下。然而这种行为也遇到一个限度：如果各种价格（比方说在追加的供给的压力之下）总是继续下降，那么这样一些厂家就会在耗尽劳动的各种储备时，变得不可能长此下去地凭借更多的劳动，哪怕只是接近于保持住旧的生活水平。

两种原则的差别在家计 上表现如下：在需要可变动的情况下，工资水平的上升促使工人更多地劳动或者让至今为止没有从事职业劳动的家庭成员们去工作。这确实比过去更值得。因此，这个家计需要的满足水平既由于工资的提高也由于更多地投入了劳动的各种服务而提高。随着工资的上升，家计供给的劳动力增加了。当工资下降时则相反。

但是，如果家计的领导者根据列举的第二个原则行事，那么他就会做出不同的反应：供给随着工资下降而扩大，以便不让压低物质物品供应的水平。工人自己和他的家属们寻求更多的工作。（当各种需要的消费品价格上升时，就会得到同样的结果。在不变的货币工资下，实际工资因此而下降。那时工人就力求通过更多地从家计中投入劳动力来抵挡生活水平的紧缩。）——正是这个例子可以表明，同一个家计可能部分地按照第二个原则行事。工资的下滑起初可能推动减少家计的劳动供给。但是，如果工资总是继续下降，那么反应就会从

某一点开始发生变化：这时劳动的供给重新上升，以便至少维持物质物品供应的一个一定的低水平。

两个原则的区别也出现于这样一些经济构成物之中：在它们当中集中领导的经济的 各种要素占统治地位。例如在那里，如果按照第一个原则做计划和行动，那么一种技术上的发明就会导致更大地满足对物质物品的各种需要。但是，领导也可能把共同体各个成员对物质物品的各种需要看成一种接近于始终不变的计划资料，并且在这时把发明使用于向它的这些成员们要求更少的劳动小时。

无论如何，在任何时代的实际的经济中都实现过两种行为方式。因此，国民经济学不能限于比方说把各种需要的一种可变动的水平简单地看作规律，而是它必须（特别在从理论上研究交换经济中的供给时）同样注意人按照第二个原则的经济行为。否则就会像在最近的世界农业危机期间表明的那样，理论的装置可能在它运用到某些具体问题上时失灵。

为什么 人们对物质物品的各种需要具有一种可移动的或者始终不变的水平——只有在当时的全部历史状况的范围内才能够为各个个别的民族、为各个阶层以及为一定的时期回答这个问题。(63)

3．另一个区别并不是更不重要：集中领导的经济占优势的一个共同体的或一个厂家的领导者，要么他的目的是为自己获得"尽可能高的纯收入"，要么他力图给那样一些人"尽可能好的供应"，这些人在他那里工作或者他供应他们。他要么按照"尽可能高的纯收入的原则"，要么按照"尽可能好的供应的原则"来行事。在实践中也常常寻找在两个原则之间的一条中间道路。（也许几乎不需要再一次特别地强调：在两种情况下都应当满足需要。）

一个主要是属于集中领导的经济 的类型的共同体，就像比如说早期中世纪的徭役庄园那样，可以用双重方式来领导。它的经济领导可能主要是根据领主和他的家属们的各种需要来安排的，或者它也可能更强烈地考虑到奴隶、半自由民和所谓的自由的有劳役义务的农民们

的各种需要。在这里和在任何集中领导的经济中，对于经济领导来说都存在着设立经济目标的一定的自由。当然，领导者必须至少给下属们分配那么多东西，以便使他们在经济上的效率能力不至于降低。但是，他常常能够在限制自己需要的满足的情况下通过更大量的分配而显著地超过这个下限。对种植的各种作物的选择和一般说来的经济计划，各自遵循的是"尽可能高的纯收入的原则"，还是"尽可能好的供应"的原则，而在其所有部分上都显得不同。从埃及、古罗马或中世纪早期的历史中已经知道，埃及的农民、奴隶或有劳役义务的人们的状况是多么厉害地取决于主人们的那些较大的或较小的要求。

这两个原则的这种差别在交换经济中以另一种方式起作用。而且它是否和怎样发生作用在这里取决于市场形式 。根本的首先是完全竞争与供给或需求垄断之间的区别。让我们设想一个厂家，它在所有市场上处于完全竞争下，因而它把各种生产资料和各种产品的价格都看成是计划资料。正如不必在这里更详细地说明的，它的产量这时是如此之高，以致边际成本等于价格。当它生产这么多的时候，它根据"尽可能高的纯收入的原则"行事。但是（而这个 恰恰是重要的）：它由此而恰好生产了那么多，就像它在给定的生产装置下以遵循"尽可能好的供应原则"所能够生产的那样。因为如果它再更多的生产，那么追加的各个单位的成本就会增大到实现了的价格以上，由此消耗的价值就比生产的更多，从而违背了经济原则。因此，在完全竞争的市场形式下，是按照尽可能高的纯收入的还是尽可能好的供应的原则来行事，这是无所谓的。在完全竞争的压力下，在两种情况下生产和出售的同样多。然而在供给垄断的市场形式下，则根据这个还是那个原则行事，差距可以是显著的。在这里显露出竞争与垄断之间的一个理论上令人感兴趣的、经济政策上极为重要的区别。——我们看到了，垄断者把他预期的市场另一方的各种反应作为资料而投入他的经济计划中使用。如果他遵循尽可能高的纯收入原则，那么在给定的生产装置下他就会生产那么多，以致他达到了古诺点：实现了的、强加于市场的

价格总是高于生产的边际成本；对顾客们的供应总是少于它（不违反经济原则）所能够达到的。但是，如果使“尽可能好的供应的原则”发挥作用，那么垄断者就会将价格规定得如此之低，以致它等于边际成本，而对顾客们的供应则比他按照另一个原则行事时更多。例如，一个作为垄断者向一个城市的居民们供应煤气的煤气厂是按照尽可能高的纯收入的原则还是（自愿的或被迫的）按照尽可能好的供应的原则来经营，这绝不是无所谓的。在后一种情况下各种煤气价格更低，该城市的煤气供应更好，这是一个在经济宪法政策上也是重要的结论。

就是在需求垄断的情况下也表现出这种区别。一个光学器具工厂是对一个小城市中的工人的需求垄断者，它的厂家领导在遵循尽可能高的纯收入的原则时能够把工资压到一个不能精确说明的下限。但是它不是必须这样。它可以根据对它的工人们 的尽可能好的物品供应的原则行事，而这时它支付的工资就会那样高，以致它们大约相当于边际工人的产品。在某些情况下，特别是当这个工厂本身是光学器具市场上的垄断者时，差别就可能是显著的。那时对于厂家的或国家的社会政策来说就存在着一个显著的余地。(64)

现在，回顾满足需要一赚得原则这个对照法就是可能的和必要的。在这里表明：它徒劳地试图把握的人的行为上的那些事实状况和差别，都被我们刚才谈过的那两个 对照，也就是运用号码2和3描述了。

4．19世纪后期和20世纪初的人为长久的时期（比如说为几十年）制订经济计划。他储蓄是为了照顾未来。他在青年时候就已经想到了晚年的需要并且根据它来安排他的经济计划和他的经济行动。最初的基督教徒们则不同地从事经济活动。他们相信天国即将来临，不为以后的时期而操心，用国民经济学的语言来说：他们的经济计划是短期的；他们没有想过较远的未来的需要。应当从这个角度在整个历史中区分两个类型的进行经济活动的人：长期的 和短期的 做计划的人。

在一切时代都有过这两个类型：除了有着他们的深远的经济计划的19世纪末的市民之外，也有过带着他们的少数几天的经济计划的放荡不羁的艺人和流浪汉。但是在某些时代中，这一个或者另一个类型占优势。

我们已经在我们研究的不同地方发现，日常的经济过程是多么厉害地取决于：人是仅仅考虑到当前的需要，还是他或强或弱地考虑到较近的和较远的未来的需要。由此而一起决定了生产的装置的结构和物品供应在现在和在将来的分配。例如，突尼斯的柏柏尔人在一般情况下只做十分短期的计划。他只劳动这么多，以挣得他少数几天的生活必需品。他几乎不储蓄，并且几乎不投资；如果他有一点钱，那么他就不工作，而只有当钱差不多用完时，他才又开始工作。如果所有的人都这样短期地做计划，那么在地球上就会只有一个极小的生产装置，而物品的生产则会很小。与此相对比的是，在欧美文化圈中的企业和家计的领导者们投资并且储蓄，他们更长期得多地做计划。这样就产生了现代的生产装置。集中管理的经济体的那些领导通常根据极为长期的计划来工作。在印加帝国中已经如此。在这种类型的现代的经济秩序中的各个集中的管理机构也是如此；它们以这种方式在建设发电厂、高炉等方面计划并实施极为巨大的投资，相反地却让居民的当前供应退居次要地位。

因此，对于经济的事实上的进程以及对于物品的供应来说，各个经济计划在时间上影响的范围是极其重要的；而各个投资的大小就取决于这种影响范围。在研究所有的 具体的经济问题时都必须注意这个事实状况，不过，概述过的那种理论装置已经考虑到了这种事实状况。

5．20世纪初的德国农民就是在各种产品价格下降，他的全部经济状况恶化时，也仍然留在他的庭院里。他忍受收入的损失或者试图以更多的劳动来抵抗它。只是在农业与工商业中的收入可能性之间的差距变得很大时，他才背弃农业。合众国的大多数农场主的行为就完

全不同。一旦各种价格关系变得不利并且看来好像不再值得继续经营农场，他们就为他们的农业企业寻找别的更好的土地，或者到工业中去，也就是撤出。

从传统中生长出来的有力的约束把德国的农民束缚在他的庭院上，而美国的农场主则还具有某些灵活性和不安分，这些是北美大陆最初的白人移民们所具有的。就是态度上的这个 差别对两个国家中的经济过程来说也是重要的。必须了解它，以便从差别上理解德国和美国的农业和物品供应。

当然，科学也必须充分地考虑到这样的和类似的无法估量的事物，它们决定性地一同塑造了各个民族的经济生活。我们这样做是通过我们在构造具体的经济秩序上把它们看作一种资料，也就是看作经济活动的一个条件。对于理论分析来说，它们在我们的顺序中属于第六种资料：法律的和社会的组织。

C．从所有这些中得出：类似于在研究各式各样的经济形式 时那样，我们必须排除有关经济人 的那些通常的、磨损了的模式，以便察看经济中的人过去和现在都是什么样子的：13世纪后期在于培恩或佛罗伦萨的或15世纪在纽伦堡的商人，或18世纪德国的行会成员或同一时代的普鲁士农民，他是如此地不同于19世纪后期的农民。或者是18世纪北美的教派成员或今日日本的农民。必须从其特殊的精神的、自然的和政治的环境上理解他们所有的人以及他们的经济行为；而我们必须谨防以迅速构思的现实类型（例如像按照满足需要的原则进行经济活动的“中世纪的人”，或者被赚得原则统治着的“资本主义的人”）来塑造侏儒。必须“也在这里自觉地放弃任何划时代的一元论”（A．吕斯托夫）。如果我们面对历史上的那些实际的人，那就会表明：我们对个别的人的历史个别性的观看越是直观 ，就越是能够强烈地看到 ，他在经济上作计划和行动方面的行为既是恒定的 ，又是多种多样的 。任何一个忽略了这一面或者另一面的描述都是错误的。因此，科学必须把两个方面都搞清楚。它这样做是通过它指出，所有的人们——

只要他们在精神上是健全的——总是并且到处都是按照经济原则行事的，而恒定的东西正在于此。（历史主义的观点是：人在历史发展的进程中完全改变着自己。这种观点与各种事实相矛盾。）另一方面，应该确定那样一些标志，它们造成了人们在他们的经济行为上的差别。突出五对对立做到了这一点。它们合起来（在组合之中）可能足以刻画历史上的具体的人的特征，只要人的行为在经济上是关系重大的。

还应该以少数几个例子表明，必须如何 进行这种组合。众所周知，在古代末期，古代的人们的宗教的和精神的态度发生了深刻的变化。这是世界历史的那些十分重大的宗教的一精神的革命之一。从经济上看，与过去相反，极其众多的人这时不想无限度地赚得，而想满足一个始终不变的、简朴的水平的需要，以便为礼拜赢得时间并且为上帝之城做准备。从而是在我们的序列的第二点上的一个变化。与此相联系的是（第三点）：人们在经济上不想再达到"尽可能高的纯收入"，而是想达到"尽可能好的物品供应"。同时（第四点），各个经济计划涉及得不像过去那么远；新的无法估量的事物的各种束缚比过去更强烈地发生作用，而只是在第一点上行为几乎没有发生过什么变化。但是，人们没有改变地按照经济原则行事。另一个例子：今日美国的一位企业家A如何不同于一位法国的农民R？（1）A客观上按照经济原则行事，（2）具有无限的需要的一种可变的水平，（3）按照"尽可能高的纯收入的原则"行事，（4）制订深远的经济计划，（5）此外很少扎根于经济的纽带中；（1）法国的农民R只是在主观上按照经济的原则行事，（2）有一种始终不变的需要水平，（3）但是，通过他同样按照"尽可能高的纯收入的原则"行事，他得以满足这些需要，（4）他同时又为较远的未来操心——虽然是以别的、风险少的方式，（5）并且此外又有力地受着无法估量的事物的支配。

绝不应当用这样一种精确的标记激励历史的生活。由此将会完全误解了国民经济学的任务。例如，绝不应当用这样一些标记来从其整

个的范围上描绘古代晚期所发生的那个巨大的精神上的转折。这简直是一个可笑的要求。也不应该用那另一个例子来从其多种多样的无所不包的历史根源上去描述法国人与美国人的区别。应当而且必须达到的是别的东西：把握各个个别的人、个别的时代或个别的阶层和民族的精神的一心灵的特点对当时的具体的经济过程所发生的各种作用。

现在让我们看看，这如何是可能的：经济计划和行为的恒定性 在一切时代和民族中都按照经济原则而发生，这种恒定性允许并要求构思和使用唯一 的一个理论装置。但是，与此并列而变得可以在经济行为中看得到的多种多样性 ，部分地要求扩充这个理论装置（就像从B．2—5所得出的那样），或者还要求在运用它时要慎重，像从B．1中得知的那样。具体的经济形式的极为巨大的多种多样性是以形态学的体系来掌握的，而通过突出这几对对立则使科学地把握人的行为的多种多样性得以成功。

这样就有了可能去把对宗教的、精神的、政治的、道德的和心灵的变化（就像比方说在基督教产生和进行斗争的时期中那样）的历史的理解与精确地认清这样一些变化对具体的经济过程的各种作用联系起来。[(65)]

第六章　结束语

许多作者都在一本书的结尾作一个概述。我必须放弃这种做法。因为我不能比正是用一本书更简短地表达这本书的那些主要思想。尽管完全承认那巨大的差距，还是应当说，我的情况与叔本华相似；正如他自己说过的，他在他的主要著作中也只想表达唯一的一个思想：他这样说过，“尽管有一切努力，我仍然没有能够找到比整个这本书更简短的途径来告知它。”因此，谁如果没有时间或者没有兴致来阅读这整本书，谁希望在某个地方找到一个概述或者允许在一刻钟内了解主要内容的简短的重述，那我必定会使他失望。

但是另一些东西是必要的。为了排除误解，还应该打上一些强光。同时，还应该从这本书的那些思想中得出好多结论，虽然在开头已经说明了它们，但是还必须强调和发挥它们。

1．围绕着国民经济学是否可以“用数量表示”这个问题产生了长期持续不断的讨论。常常否定地回答这个问题。据说经济不是由数量、而是由目的构成物组成的。据说，谁在国民经济学上以数量来思考，谁就是“自然科学地”或“唯物主义地”思考，并且没有认清国民经济学作为精神科学的性质或经济的历史性质。这时就对它反驳说，经济的本质或概念并不排斥以数量来思考，而是甚至使它成为必要。

如果从概念、公理、定义或某些思维成规出发，就将永远不会在这场争论上得到最终的裁决。用逻辑学的语言来说：根本不能通过出自一定的前提的推理，而只能通过显示对象本身来作出裁决。这也就是说：经济实际提供的并且我们在生活本身中看到的各种事实问题的性质，决定了问题。

但是，这时表明：有关经济的秩序结构 的问题不是数量的问题。像例如今日德国的币制是如何建构的问题，德国农业的秩序是什么样

的问题，也就是有关各种部分秩序以及有关当时的经济的全部秩序的问题并不要求数量的回答。然而，只有那些与经济的生活和斗争相疏远的人，才能够认为那另一个 国民经济学的主要问题也不是数量的。每个工人都更好地懂得这一点。他的工资是一个一定的量，而他为食品、住宅和衣服而支付货币金额——数量。他知道，一切经济上的计划和行动都意味着：用数量来计划和行动。每个厂家的领导者对于他的成本核算、簿记、结账、盈亏核算、他的财务计划、经营计划和销售计划也同样是如此。在别的时代中计算得比较不精确，但是总是并且在一切经济秩序中都是根据数量从事经济活动的。18世纪的俄国农民主要是以集中领导的经济形式来满足他的家庭的各种需要，他很清楚地知道，各种需要及其满足之间的紧张关系是以面包、肉、衣服等等的数量来表示的，需要并且应当搞到这些数量。每个集中管理的经济同样必须考虑到数量。因此，就是科学也必须问，为什么生产了一定的数量，物品之流如何从数量上分配于各个消费者集团和消费者们，为什么发生了一定的投资，以及各个物品数量在空间上的分配取决于什么。因为在一切科学中各个问题的解答都总是必须适应于各个问题，就是国民经济学也必须对这些数量的问题给出数量上的回答。例如，如果说有关美国货币业今日的秩序结构的问题也不需要数量上的回答的话，那么这种问题却需要：在这个秩序的范围内如何进行货币的创造以及它如何影响今日美国的全部经济过程。

那些拒绝从数量上提出有关日常经济生活的问题的知识分子们甚至落到了日常经验之后。此外他们还陷入与他们自己的矛盾之中，因为他们毕竟还是发觉了，他们的收入在数量上是有限的，他们平日支付的各种价格都是数量，而他们不断地把他们收入的与他们支出的数量相互比较。恰恰是在这种讨论上以及特别是在这样一种不通世故的命题上，显示出任何概念的国民经济学的没有成果和回想起简单的、直接的、直观的必要性。

2．只有正确地提出问题 才从其联系上展示了现实。单纯地描述事实走不了多远。重要的是提问题，而且是提出本质的问题。前科学的人难得提出这样的问题。大多数人只是对他们的直接给定的周围世界感兴趣：农民的田庄、工厂、家计和它的周围。他们的眼界达到的并不更远。他们并不觉得受到了推动去提出有关经济秩序或者有关全部的经济过程的各种联系的那些问题，国民经济学就是从这些问题出发的。

但是，怎样正确地、从国民经济学的角度提出问题？因为各种问题是从生活中生长出来的，它们就好像取决于人们的心愿。“我们可以问，我们想要什么；而我们将会问，什么使我们发生兴趣”（A．阿蒙）。一切科学的历史不是都教导说，问题的各种提法是由实践的兴趣和变化着的精神潮流决定的吗？人们这样认为：不是经济实际强加了某些问题，而是人向实际提出他个人的问题。这样，据说个人的立场在提问题中已经表现了出来。如果这种观点是正确的，那么整个国民经济学就会都依赖于主观的斟酌决定，因为它从主观决定的问题出发，这必然会导致各种研究安排乱七八糟地并列。

事实上科学的历史确实教导说，它的问题的提出常常是由当时的实践的要求和占统治地位的时代潮流所激发的。恰恰是对于形成国民经济学的问题提法来说，可以容易地为此提供证据。直到这一点都必须赞成。但是，话还不能说到此为止。同时还适用的是：只有证明是可以富有成果的那样一些问题才能够持久。确实可以证明，古典作家们所提出的有关经济过程 的全部联系的问题是由18世纪的精神的和政治一经济的全部状况所引起的。但是，它经受住了考验 。已经表明了，不解决它就不能够说明人们的经济存在。尽管今天的精神的和政治一经济的全部状况如此悬殊地不同于18世纪的后期，科学必须继续提出这个问题，并且它必须继续为回答它而努力。放下这个问题，意味着放弃对经济过程的认识。对于国民经济学必须提出和解答的另一个主要问题，即有关经济秩序的问题，也适用同样的原则。无论这个

问题是由什么激发起来的——在探讨时，它被证明是富有成果的和不可缺少的；它作出了许多成绩，因此必须把它提出来。

因而，两个问题统治着国民经济学：有关在其中进行经济活动的那些形式的问题和有关每天在各种给定的形式中运行的经济过程的问题。这些主要问题的不同结构赋予国民经济学以它的性质。

从那两个本质性的主要问题和对它们的探讨中必然产生一长串个别问题。例如在提出了有关各个具体的经济过程的全部联系的问题之后，它的研究必然导致巨大的二律背反，以及导致这一问题：如何能够克服它。向着克服这个二律背反的每一步都导向新的问题，而道路就这样越过进一步地解决问题而走向其他的任务。只是在把形态学体系和理论用于具体的现象当中，问题、回答和进一步的问题的这个长长的系列才达到它的终结。而最后，在这样提出国民经济学的那些主要问题和各个个别的问题时，就的确 不是必须由主观的估量和任意性、而是由向事物和合乎逻辑性看齐占统治地位。在国民经济学中，正如在其他任何一门科学中一样，我们恰恰不能够跟着阿蒙去问"我们想要什么"。相反地，我们必须排除那些证明是假象问题的问题。而且我们只可以提出和坚持这样一些问题，它们的研究使得有可能探究实际，也就是说它们经受得住考验。

3．一切都围绕着那两个主要问题。虽然它们是在日常经验中产生的，但是——撇开不谈绝大多数的工厂主、商人、农民、工人们等等并不提出这些问题——日常经验的帮助没有成功地解答它们。因此，从充满矛盾的和一点一点的日常经验而达到科学的经验，就证明是国民经济学的主要任务。

但是，成问题的是，国民经济学究竟能否 达到科学的经验以及它是否可以 由此而把自己作为科学建立起来。

我们肯定地回答这个问题。但是，导致积极成果的做法是最为特别的。许多国民经济学家畏惧探究个别经济；必须完全克服这种畏惧。这种反感常常由这一担心中得到解释：由此失去对整体的洞察

力，个别的家计和个别的厂家只是这个整体的极小的一部分。但是这种担心是没有根据的。恰恰是并且只有通过研究具体的个别经济的秩序的内部结构以及通过“着重强调的”抽象，才成功地获得了那样一些理想类型，它们不仅有可能被运用去认清历史上的各个经济秩序 的内部结构，而且也为理论的原理、并且由此而为认识各个具体的经济过程 提供了基础。通过减弱 对于各个历史事实状况的直观和把理论限于一定的历史时代，并没有使历史的直观与理论的思维接近和合作。通过这样做而失去了二者：历史的直观和 理论的分析。导向目的的路经过的是相反的方向：与最初的外表相反，想通过理论的思维发现经济的各种联系的国民经济学家，必须把观察具体的实际推向极端 。

4．对于实施认识过程以及对于获得科学的经验来说，决定性地重要的是在适当的地方使用恰当的抽象操作法 。这样指出过：“着重强调的抽象”必须处于中心地位，它是在研究个别经济中实施的，而且它使得有可能科学地渗入具体的经济。（忽视这种抽象操作法已经从根本上助长了国民经济学的脱离现实。）与此相反，“概括的抽象”必须退后一些，在这种抽象中发生的是疏远真实的实际。但是，在“运用”中，即在科学地确定各个具体的经济秩序时，也就是在明确各种“占统治地位的”和各种“补充的”形式要素时，它起着一定的作用。

根据着重强调的抽象，国民经济学得出了“理想类型”；正如指出过的那样，它们完全不同于各种通常的“现实类型”。(66)、(66a)这种做法走了一条迂回的道路，也就是通过在实际的经济中得出组成它的那些基本形式。因为这些基本形式过去和现在都存在于完全可以点清的数目中，就达到了一种简化，它使得能够科学地认清各个经济秩序的和各个经济过程的难以估量的多种多样性。“如果想为各种可能的条件状况的总和而扩充理论，那么这就是一个巨大的、可能甚至是乌托邦式的冒险，它可以与那种印刷术相比，这种印刷术为我们语言的每一个单个的词汇都随时准备好了特别的铅字。与此相反，如果我们以形态学体系的形态为各个个别的字母准备了各种铅字，那么，每一次

根据需要研制出那些为运用到具体问题上所必要的混合，就不存在什么不可克服的困难”（F．W．迈耶）。

5．因此，形态学和国民经济学的理论产生于分析具体的经济之中，并且是达到科学的经验的工具 。它们为科学地深入经济实际服务。这样它们就解决了那个任务，这个任务是科学的中心任务：在幼稚的思维看到偶然和任意的地方找出必然的联系和统一。

抱着纯粹经验的思想观点的人们惯于从一开始就对理论工作感到反感，而且他们既不准备、也不能够获知它们。他们必须清楚，他们由此就离开了能够认清经济实际的人的圈子。——由此也就同时消除了对国民经济学理论的任务和逻辑性质的许多误解，这些误解就是在理论家的圈子中也传播得很广。比方说这样的误解：理论包括了应该“描述”历史的和具体的存在的各种公式，它总结了所有的经验。而且它的位置可以说是在科学的终点上。或者还有：经验简直是与理论对立的，而人们则谈论那样一些“理论”，它们与经验或者与“实践”不相符。理论同样很少能够从定义中演绎出来。它也不是一般性的、像雾一样笼罩着具体的经济的意识形态。真正的理论产生于为了科学地说明具体的经济而在研究各个事实 中严格地使用理性 。正如指出过的，意识形态产生于意志的冲动，并且常常是经济斗争的手段遮住了向着实际的经济的视线。最后，理论也不是概念或定义的这样一种体系：它必须走在研究各个事实之前，而且它既没有基础也与历史的实际没有联系。真正的理论既不像概念的国民经济学家们相信的那样处于研究实际的经济的开头，也不像经验主义认为的那样处于末尾，也不像极端的“二元论者”们想要的那样处于各个事实的研究之外，而是它处于认识过程的中间；它是一种工具，创立它是为了使科学的经验成为可能。

理论恰好像形态学一样，它出现时所带有的要求是微少的同时又是巨大的。微少 是在这样一种范围内：它仅仅提出作认识的一种工具、而绝不作为目的这个要求。但是，当它要求用作普遍适用的认识

工具时，它的要求就是巨大的 。通过运用这种工具能够科学地认清一切经济实际。不是在这个意义上：总是同样的那些组成形态学的纯粹的形式，或者同样的那些理论原理是有现实意义的；而正是在这个意义上：总是有一个一定部分的思想装置适宜于根据它的运用而从结构和过程上说明一定时间和一定地点上的经济实际。(67)

6．在获得经济世界的科学的、国民经济学的图像上，一种重要的作用归各种定义 所有。它们概括了事物分析的成果，并且由此使利用这些成果继续工作成为可能。国民经济学最初必须 以日常语言的那些不精确的概念来工作，通过事物分析的继续发展就有可能以科学地定义了的概念来逐步地代替日常语言的那些不精确的概念，而这种代替同时又促进了事物的分析。

让我们选取一个 概念，即价格的概念。在事物的分析之前，也就是在开头科学地定义它是不可能的。在分析开始时，国民经济学对于价格知道得不比平日更多。但是，如果在顺利进行事实的分析时获得了各种"经济体制"，国民经济学的问题探讨本身就会碰上价格，而且它必须并且能够精确地限定价格概念的范围。现在表明，价格在"交换经济"中意味着的完全不同于在"集中领导的经济"中。在有着它的许多的厂家和家计的交换经济中，有必要协调各个个别的计划，这种协调是借助各种价格而进行的。价格的形成因此而处于全部经济体系的中心，有着广泛的、可以精确地指出的职能，而一切行动都必须向价格看齐。在集中领导的经济中则完全不同。在那种经济中，一个 地方以它的计划控制着经济上发生的事情，而在那里价格（只要它们确实出现；正如指出过的那样，不是在这种经济体制的所有形态下都是这样）则有些不同。如果在分析事物的这个阶段上有可能而且也有必要去定义什么是价格，那么下个阶段，也就是各种市场形式的研究就会导向"垄断价格"、"竞争价格"等等的定义。在定义中集中在一起的每次都是一步一步地赢得的认识。现在价格概念获得了真正的内容和精确的范围限定。同样的转变发生在别的一些概念如经济秩序、厂家、

价值、资本、货币等等上。它们最初被用于日常的不确定的语言中，在分析的运动中变成了妥善定义的和科学上有用的概念，而各个定义的顺序则表明，科学怎样从日常经验中逐渐解脱出来。

在国民经济学中常常给各个定义指派另一种位置。它们常常被推到开头，而许多国民经济学家从各个基本概念的定义开始，他们的工作简直就是以此为标志。促使他们这样做的是不同的动机。

一些人认为，科学之所以必须从经济、生产、价格等等的定义开始，是因为它从一开始就用概念来工作，而且确实必须在运用这些概念之前澄清它所使用的那些概念。对此可以这样回答：我们当然总是用概念来工作。就是国民经济学在最初观察对象时以及在最初的那些次提问题时也已经需要概念。对此不存在任何一点疑问。但是恰恰不允许由此得出结论：国民经济学必须或者可以从定义开始。它在研究事物之前怎么能够说，经济秩序是什么，或者厂家、价格、价值或资本等等是什么？如果它试图这样做，那么就把科学上没有基础的看法收进了各个定义并且由此收进了科学之中。这样，由利益决定的并且变得模糊了的看法和意识形态就通过定义而潜入了国民经济学。

其他的国民经济学家之所以把定义放到首位，主要是为了确定他们继续研究的对象的界线。因此，他们试图例如在开始时就马上给"经济"这个概念下定义，以便确定国民经济学的对象。但是，这样用定义来确定界线是行不通的并且也是多余的。行不通的——因为科学不可能成功地划定它还不了解的一个领域的界限。多余的——因为从显露的并且应当解决的那些问题中产生了对象界线的限定。应当跟着马克斯·韦伯说：确定了每一门科学的领域界限的，是一定的问题以及每一门科学为解答它们所要求的那些特定的手段。科学并且从而还有国民经济学的产生，不是靠着确定这样一个对象，它首先由于定义的帮助而确定了界线并且然后得到更详细的描述，而是靠着提出问题和阐发研究方法，以便解决问题并且获得成果。

最后，定义还由于另外一种即第三种原因而被放到了首位：许多人向科学提出的是他们从一开始就确信的命题，而科学对他们来说不过就是阐明这些命题。在这些情况下，思维进程由之开始的那些定义服务于把那些前科学地确定的命题导入到科学之中。这是我们熟悉的那些本来的概念的国民经济学家们的态度。[(68)]

7．国民经济学在准备并从事解决各个问题的努力中碰上了这一决定性地重要的事实：人们到处并且总是根据经济计划行事，以便克服各种物品的现有的稀缺。这个事实使得这一点成为必需的：不仅是对一切具体的经济的秩序结构的、而且是对各个日常经济过程的研究，都首先从有着它们的计划资料的具体的经济计划着手。仿佛可以在这里找到一个大门，国民经济学通过它而探究经济实际。就是我们对两个问题的探讨也必须从这里开始（第89页及其以下，第199页及其以下），而这个开端决定了下一步的道路。

8．国民经济学的科学首先必须是系统的 。“这里绝不是表现我们的自然的一种单纯的美学上的特征。科学不想也不可以是建筑学游戏的场所。我们没有发明科学（当然是真正的而且是恰当的科学）所独具的那种系统性，系统性处在各个事物之中，我们不过是在那里碰上了它、发现了它。科学是手段，为我们的知识去征服真理的王国，而且是以尽可能大的规模；但是真理的王国不是无秩序的混乱，在它当中规律性的统一占统治地位”。[(69)]

因为每个家计和每个厂家都是一个广泛的秩序的环节，而每个经济行动都是一个全部过程的一部分，因此就有必要从它的联系上去理解全部秩序和全部过程。我们不是将系统性用于各个事实状况，而是我们在各个事实状况中找到了它。因为正如本书一再指出的那样，经济上发生的事情体现着一个互相依赖的整体，国民经济学就必须提供认识的一个内在联系的整体。它这样做是通过阐发一个“形态学的体系”和一个“系统的理论”。在科学的体系内部的联系必须符合各个事物

的全部联系，即秩序结构和过程的联系。否则科学的认识就是不完全的。系统意味着：统一地排列顺序并使之有联系。

在经济学的整体的范围内、也就是系统地察看经济学上的每一个个别的问题，这个要求反对的是两个时代潮流。各种理论的方法变得越精致，许多国民经济学的理论家就以越强烈的程度偏爱对某些数量关系进行细节的研究。而产生了影响的是这种意见：经济学的理论应当分解为个别的定理。与此相反，必须指出理论的主要问题的完整性。所有个别的问题，比方说关于生产的控制的、关于各种工资的形成的、关于储蓄的各种作用等等的问题，都是一个 基本问题——关于历史上的经济的那巨大的互相依赖的日常经济生活的全部联系的问题的各个方面。由此产生了一种系统的、对事实上的全部联系作出正确评价的理论的必要性。

第二，我们反对那种普遍地、也远离科学的占统治地位的看法：系统的思维根本就是有害的。据说生活比任何体系都更强；有生命的生活与安排秩序的生活的对立在任何地方都不像在理性对体系的追求中那样强烈地表现出来。据说体系 是过去时代的事情，而生活 则是现在的关切。可以容易地从精神史上解释对系统的思维的这种现代的否定。它产生于非理性主义和唯意志论的广泛流传。如果是从不合乎实际的前提出发构造体系的话，那么从这个方面对在国民经济学中的、在其他科学中的以及特别是在哲学中的体系所作的批评就不是没有道理的。固然，那时这种危险就很大：体系造成看不到实际并且诱致教条主义。但是，如果对系统的科学的批评本身变成了教条的，并且如果它没有看清，在各种实际上的联系需要的地方必然构造体系，它就陷入了过失之中。在国民经济学中，放弃体系意味着放弃对完整的经济生活的认识。

9．在克服利益者们的各种看法和意识形态 中，我们认识到了国民经济学的一个基本任务。只有这样解答那两个主要问题才是在科学上很有价值的，这种解答做到了这种克服。但是，只有这样一种科学

才能够从日常经验的烟雾中解脱出来：它以精确地观察各种事实为基础、并且以可以直接理解的、清楚的思维步骤向前工作。同时科学又需要严格地向真理的观念看齐。否则就存在着它听任利益者们的各种看法和意识形态摆布的危险。

从说过的所有东西中也得知：国民经济学家们为什么并不罕见地对他们的这个重大任务认识错误。他们经常缺乏有把握地探究经济实际的方法，缺乏直接体验：他们因此经常变得依赖内行的实践家们。此外还经常缺乏对经济的全部联系的认识，正如只有以理论的帮助才能得到这种认识那样。例如，谁如果在货币理论上不十分牢固，谁就不能对货币业的例如像贬值那样的事件独立地作出判断，而是依赖银行实践家们所表示的各种意见，这些意见通常都是由利益决定的。最后，国民经济学患病于：上个世纪的历史主义、实用主义、实证主义和精神上的其他运动，使真理观念相对化并且由此而掩盖了"日常经验"和"科学的经验"之间的巨大的、决定性的重要的距离。也许没有哪一门科学比国民经济学在这之下受苦更深。(70)

10．最近时期历史生活的迅速变动使国民经济学落入了困难的境地。当各个经济秩序如同最近几十年在许多国家中发生的那样迅速地变化时，它似乎注定了要迅速地过时。人们可能这样问道，如果竞争消失了并且由垄断或直接的国家控制取代了它，研究各种竞争价格到底有什么用处？10年以前，当实行的是完全不同的货币秩序的时候，那时所从事的货币理论的分析对今天的人们有什么用处？——正如指出过的，国民经济学家们通常试图这样来帮助自己：他们尽可能迅速地适应当时的现有的形势并且每一次都想出一些似乎符合那一时刻的理论。这里又有了一种表面上似是而非的状况。国民经济学家们越是仅仅注意当时的形势，他们越是使目前在他们的国家中存在的经济秩序绝对化，他们越是拼命地想成为时髦的，他们就越迅速地过时。那时，经济政策的每一个转变，比方说竞争法和货币宪法的每一次较大的改造，都会推翻他们的学说大厦。因为过去的那些分析涉及一种现

在已经改变了面貌的状况、涉及一种过去的经济秩序，而国民经济学家们现在则必须尽力谋取新的受时代约束的理论，这种理论一直适用到经济政策又发生一次新的变化时。如此等等处于持续的变化中。国民经济学就以这种方式最终丧失了任何立足点：它在各个事件后面跑；它从一个危机落入另一个危机。

然而，以着重强调的抽象而创立的形态学的和理论的体系经受住了历史变易的各种变化。可是为此需要两种东西：第一，这个体系必须足够广泛。不能仅仅以研究当前的事实来获得它。比如像卡尔·门格尔说过的那样，考虑到"发生的事情的一个唯一的时间上的切面——现在的切面"，这是不够的。一切时代和一切民族的经济在国民经济学上都是重要的。国民经济学家们的历史眼界必须是宽广的。只有在研究不同式样的经济秩序中才会产生一个广泛的并且有用的形态学的和理论的体系。眼光在过去和在别的经济文化中达到得越远，这样所得出的各种纯粹的形式的形态学的体系和理论原理的体系就越好地适合于经受住将来的各个变化。第二，必须理解各个经济体制的和理论的逻辑性质，认清"真理"和"现实意义"之间的基本区别。随着各种制度的变化而变更的只是各个个别部分的现实意义。没有更多的东西。在少数几年之后，今天没有现实意义的理论陈述就可以又是有现实意义的了。

例如随着新的、至今还不知道的货币秩序的产生，也许会再三证明，在货币体系的数目上或者在思想装置的其他地方的某些补充是必要的。这个装置将永远不会是"完成了的"。此外，它的运用不断地提出新的任务。但是，这一切都丝毫没有改变这个事实：如果国民经济学的思想装置是从全部广泛的历史经验中（但是根据的是对各个个别的构成物的深入分析）得出的，国民经济学绝不可能完全感到意外。面对历史的变化它获得了平静和安全；它成了一门比较能够抗拒危机的科学。

11．认识经济实际的先决条件是：虽然把各个经济问题强调为特别的问题，但是同时又从它们的全部历史的联系上来察看它们。例如，只有在既解决了有关德国经济的秩序结构的和有关日常经济过程的各种联系的那些特殊的经济学问题，但是同时又看清了各个经济现象与民族的整个生活与政治上和社会上发生的事情以及与各个精神运动的联系时，对今日德国的经济实际的认识才得以成功。

向着一个或者向着另一个方面的片面性都是危险的。正像例如在各种经济阶段的构思上或者在各种通常的经济形势理论上所表明的那样，在忽视了一切生活领域的总是起着作用的联系的条件下，片面地一分离开地探讨经济学问题造成了这样一些结果：它们不适合具体的实际。但是，谁如果与此相反地仅仅看到了一切生活领域的全部历史的联系，并且认为根本不应该分离开地单独提出和研究经济问题，他就没有能力分析地进行探究，就仍然是业余爱好者，没有看到各种经济的事物联系并且只得到一个变模糊了的图像。较旧的和较新的时代的那些浪漫主义的国民经济学家们的情况就是如此。

在国民经济学谋求解决专业问题与无所不包的历史的理解之间存在着一定的不和，我们的研究不断地碰到了这种不和。这种不和是必不可少的和富有成果的，不可以消除它。(71)

12．在开始时，在把握各个问题时我们必须对流传下来的阶段和风格的虚构进行批判。现在，在结尾上，可以提出这个问题：我们得到的那些成果是否又使我们接近了那些阶段和风格；比方说，是否可以把描述具体的经济秩序（a）或者是否可以把构造理想类型的和形态学的体系（b）看作是关于各种阶段和风格的以及现实类型的经济体制的学说的继续？

应该否定地回答这个问题。

a）各个经济秩序与各种经济阶段或经济风格并不相似。它们是完全不同的。

第一，经济秩序是一种个别的现象；然而经济阶段或经济风格却是一种类型 。我们想研究伯里克利时代雅典的经济秩序、1世纪意大利的完全不同的经济秩序或者数量巨大的其他的古代经济秩序；而我们并不试图用像比方说“家庭经济”那样的一个阶段或一种风格，或者用一些阶段和风格来捕捉这种多种多样性。有3世纪东德意志的一个经济秩序和1270年前后佛兰德各城市的另一种样子的经济秩序，而且有1350年前后佛兰德的又一种不同的经济秩序（第266页及其以下）。它们全都是个别的现象。与此相反，阶段和风格说则谈论“城市经济”或还有“早期资本主义”。1940年存在着一个一定的德国的经济秩序；正如指明过的，这种秩序显得与1900年前后的经济秩序根本不一样。然而阶段说却试图以“国民经济”这个类型描述这两个以及其他许多个历史的状况。

第二个区别最紧密地与列举的第一个区别相联系。塑造阶段和风格完全不同于认识 经济秩序。阶段、风格和现实类型的经济体制是根据一个特征或者根据一系列特征而构思的：这样创造了像“资本主义”、“城市经济”或“家庭经济”那样的现实类型。各个经济秩序则完全不同。这里涉及的是认识个别的事实状况；在这里，认识从一个问题、即有关秩序的内部结构的问题出发。在今日的德国，经济秩序的内部结构是怎样的？或者，它在1800年前后的合众国是怎样的？证实了的是，不能直接回答这个问题，相反地，必须进一步地走一条思想上的迂回道路。它通过得出由理想类型的经济体制、集中领导的经济的形态、市场形式、货币经济的主要形式和货币体系所组成的形态学而导向目的：比方说导向认识今天存在的或1800年前后存在过的那些经济秩序。阶段和风格说不知道这种问题提法和这条认识道路。第三，经济阶段和经济风格应该是理论研究的基础——经济秩序则不是。我们知道，虽然至今没有创造出而且根本不可能构思出适合于个别的阶段和风格、比方说适合于城市经济或资本主义的这样一些“受时代约束的理论”；但是存在着这种意图，而且它是构造阶段和风格的一

个根本的动机。对各个经济秩序的认识并不追求这个目的。同样表明过，这个种类的尝试将会失败。因为每次在一个经济秩序中实现的各种秩序形式的数目太大，而且它们是如此个别地互相结合着，以至于各个经济秩序并不表示那样一些条件状况，它们使各种理论的分析成为可能。例如，为1900年和1940年的德国经济秩序各创立一种目的在于说明1900年和1940年的德国的经济过程的特殊理论，那将是徒劳的。（相反地，各种理论是在各种纯粹的秩序形式、各种理想类型的经济体制和它们的形态的基础上获得的。）虽然为了把理论装置运用于具体的经济过程而需要了解各个具体的经济秩序和它们的占统治地位的秩序形式，但是这样一种运用又是在阶段和风格说中所没有的。

b）各种经济体制、集中领导的经济的各种形式、各种市场形式和货币体系，从而在研究具体的事实状况中发现的整个形态学体系，都和各个经济秩序一样很少与各种阶段和风格有共同之处。这里涉及的是纯粹的理想类型的形式，它们并不像风格、阶段或现实类型的经济体制那样，要在一定的横断面中概括地描摹经济现实。它们谋求的是另一种目的，是不一样地获得的并且具有另一种逻辑性质。因此，在某些构思的风格和阶段序列的个别标记与理想类型的各种经济体制的各个标志之间进行对比，这是令人生疑的。那样就会太轻易地忘记，阶段—风格与形态学的体系可以说是处于两个完全不同的层次上。如果再考虑到，就是理论在一种和在另一种做法中也意味着完全不同的东西——在阶段和风格说中受时代约束，然而在另一种做法中却不是在它们的真理的内涵上、而只是在它们的现实意义上才受时代约束——那么对于对立之大就会得到一个确凿的印象。

总而言之，这里并不是用同样的石头来建造与在阶段和风格说中不同的房子，而是这些石头在这里和在那里就已经是不同的。存在着与历史上给定的现在和过去的另一种的关系，而且既是与进行经济活动的人的，又是与各种制度的。同样存在着与理智的另一种的关系。之所以应当特别说到这一切，并不是为了引起对独到之处的资格的注

意。鉴于科学及其任务的伟大，独到之处的资格总是可笑的。只是为此才必须明确地划出分界线——为了我们不去徒劳地继续建造这样一所房子：国民经济学已经太长时间地建造过这所房子，它不适于居住，而且就是在将来也不可能使它适于居住。(72)

13．人们过去和现在都习惯于把各门个别的科学编排到一定的类别 中去，以便根据这种编排而分派给它们一定的方法论。在这种情况下，常常把国民经济学分派给所谓的精神科学，与各门自然科学相对照，然后对它使用一种所谓的"精神科学的方法论"。或者相反地，人们推动它去接近各门自然科学，作出比方说用物理学的方法去从事它的尝试。无论情况是这一种还是另一种，这种行为总是不允许的。每门科学都必须仅仅从它的 实际问题的特性出发，并且在对这些问题的工作中发展出它的做法和它的全部性质。现实提供的并且需要解决的各种实事问题总是强逼出做法来。它们的两个主要问题要求以特有的方式进行历史一直观的和 理论的探讨，从这两个主要问题的特性中产生了国民经济学的特性。据此也确立了国民经济学在各门科学的宇宙中的位置。

它必须维护它对其他一切科学的独立，这些别的科学正是必须解决别的种类的问题。而如果在它当中丛生着那样一些方法，它们起源于历史的或者自然科学的方面、并且不是在与那重大的二律背反争论中产生的，它就必定会失灵。因为没有别的哪门科学必须以与它同样的方式解决分裂的事实问题，在别的科学上获得的方法上的思索在国民经济学上的任何简单的转用就都是不许可的和引入歧途的。

但是，一旦充分地突出了国民经济学的特性 并且因而尽可能远地推进了对实际的经济的认识，就恰恰产生了与别的科学的共同点。正是不能通过肤浅的分类仿佛是从上面、而是只能通过对各个事实问题本身的工作 （也就是说从下面）来克服各个个别科学的个别化，有道理地抱怨过这种个别化。于是首先得出的是与经济史学的非常多的共

同点。但是就是与其他的历史科学的联系也是非常密切的，如果真是普遍历史地从事它们的话。对此我们详尽地谈过。

14．从全部的思维进程中得知，不能够保持企业经济学与国民经济学的分裂。这种分裂只有存在着特别的问题群时才是合理的。因为只有各个问题的独立性才造成了一门科学的独立性。国民经济学的和企业经济学的那些问题属于一个整体。厂家和家计是全部经济秩序的环节，而在各个厂家和家计中的那些过程是社会的全部过程的部分过程。国民经济学的那两个主要问题也是企业经济学的两个主要问题：只有在经济秩序和全部经济过程的范围内才能够理解各个厂家和家计的结构和领导。因此一切科学的企业经济学家都必然要进入对各个经济秩序的和交换经济的各个全部联系的研究之中。一门 科学——企业经济学——停留在个别经济的各种资料上，而另一门 科学——国民经济学——则对个别经济的各种资料置之不理，对此不存在最低限度的理由。企业经济学家更多地研究各个厂家和家户内部的各种联系，国民经济学家更多地研究各个个别经济彼此的各种联系——鉴于各个问题的重大，这是可以理解的和正确的。但是，强调上的差别不应当导致分裂为两门科学。

正像在历史的和理论的国民经济学之间的分裂上那样，就是在这里也适用这条原理：由于科学的分裂，各个问题没有得到解决，而是被甩开。如果国民经济学家关心全部的经济秩序或各个全部经济的过程而不了解这个经济秩序的各个承担者——各个厂家和家计，那么这就意味着脱离实际。比方说，如果不透彻地熟知所有等级的各个农家的企业结构，应当怎样理解一个现代的农业秩序的结构呢？而如果没有掌握现代银行的营业技术，不能很准确地察看银行的平衡表，又想怎样理解今日货币业的那些全部经济的联系呢？——相反地，一种固执于个别企业的企业经济学绝不能够把握个别企业的结构的和个别企业的活动的、甚至于结算的或成本核算的意义 。它的眼界太狭窄，而且它陷入了对各个问题的一点一点的并且从而是不充分的探讨之中

（也见第219页及其以下）。因此，如果国民经济学家们忽略不看各个个别经济、而企业经济学家们则停留在个别的企业之中，那么这两个群体合在一起就丝毫没有作出那一门 经济科学所作出的成绩，这门科学从各个个别经济的结构以及从它们的各个计划和行动出发，并且从个别厂家的和个别家户的各种资料向前推进到各种全部经济的资料，以便这样从个别经济而达到认识全部经济。这样，就是对个别经济及其过程的科学认识也由于对全部经济的这种认识之故而得以成功。在这件事上得到证实的是勃肯的著名定律："谁想相当详尽地阐明个别，谁就必须熟悉整体。"但是，问题的统一在那里特别清楚地显露出来：在那里，就像在集中管理的经济中或者在自给经济中那样，一个 领导控制着全部经济过程，因而在那里一个个别经济包含了全部过程。

企业经济学与国民经济学的分裂特别产生于：许多国民经济学家试图避开各个个别的经济去解决全部经济的问题。在这些流派占统治地位的地方，产生了一种真空。各个个别经济的构造和行为仍然是不清楚的。企业经济学试图填补这个真空。因此，一旦认识到了通过研究个别经济的秩序结构和在各个个别经济中的各个过程去发现全部经济的各种联系的必要性，就消除了真空和与企业经济学的分离。(73)

15．在思维过程的结尾，就能比以往任何时候更确定一种事实情况和一对重要的概念。

"经济秩序"这个词表明，它是一种个别的、实证地给定的事实。它是实现了的各种形式的总和，在这些形式中，日常经济过程每次都具体地运行着（第65页、199页及下页）。在人类的历史中，各个经济秩序以无法看清的多种多样性变更着。在各个经济秩序的这种多样性中发现那些构成它们的简单的基本形式，这被证实为科学的一个重大任务。这成功了。

不容许的是，不是这样描述各个实证地给定的经济秩序，而是把它们称作"结构"或者类似的东西，比方说今日谈到一种英国的经济结

构。在这些经济秩序中，涉及的是具体的事实状况的同属一个整体和划分，从而涉及一种秩序。各个经济秩序过去和现在常常是不适当的；日常经济过程在它们当中常常没有达到均衡。或者它们是不公平的。无论这样还是那样，科学必须研究它们并且查明它们的秩序结构。而且正是各种秩序形式的分析使人认识到，为什么非均衡占统治地位（例如在那些持续地发生罢工或者开除的劳动市场上）——因为它们是在两方面的部分垄断中安排秩序的。

还可以如此厉害地谴责印加人的不人道的经济秩序——与耶稣会国家的人道的经济秩序相反。就像历史上的其他各个经济秩序一样，二者以同样的方式都是科学的对象。

但是，“秩序”还有另一种含义：作为符合人的和事物的本质的秩序；这意味着那种在其中存在着适度和均衡的秩序。古代的哲学就已经做过秩序概念的这种表述。它在各个事物的多种多样性中寻找世界的建筑构造上的塑造规划——在中世纪清楚地形成了奥尔多（ordo）[(74)]观念，它对整个中世纪文化的构造起了决定性的作用。它意味着把多种多样的东西有意义地结合为一个整体。

本质秩序的、自然秩序的或奥尔多的这种观念通常首先是在失灵的或者不公平的实证秩序的时代赢得巨大的力量。各个具体状况的荒谬性对此给予推动。寻求的是那种 与给定的各个秩序不一样的、符合理性或者人的和各个事物的自然的秩序。在从4世纪转向5世纪时，奥古斯丁在这样一种危难状况的期间阐发了这种思想。在17和18世纪中，曾经把自然秩序（ordre naturel）与实际的秩序（ordre positif）相对比；又是例如在法律和国家形成的以及经济政策的领域中有着强烈的作用。今天，这种观念又复活了——由于这一紧迫的必要性：为工业化了的经济找到经济的、社会的、法律的和国家的那种缺少的、有作用能力的和合乎人的尊严的秩序。尽管这个概念的各种表达在欧洲历史的进程中变更着，形成概念的意图仍然是同样的或者类似的。

秩序的两个概念——作为历史的个别的、变动着的事实状况的秩序和作为奥尔多的秩序——都是必不可少的。这些概念的这种区别是如此古老，因为它几乎必然地产生于同具体的实际的论辩中。人想知道，各个具体的秩序是怎样的，而且 他寻求一种更好的秩序。但是两个概念彼此形成强烈的对照：人们必须在其中生活的那些具体的秩序，以及那种适用的和公平的秩序。

通过我们把各个具体的"经济秩序"（Wirtschaftsordnungen）与对"经济的秩序"（Ordnung der Wirtschaft）的追求区别开来，我们区分了这些概念。在我们的书中没有谈过经济的秩序。可是，对各个实际的经济秩序的和日常经济过程的各种联系的研究却不仅具有它巨大的目的本身。因为思想上对"经济的秩序"的工作以科学地透视各个具体的"经济秩序"和它们的形式为前提。

16．在当前的时代中，"经济的秩序"涉及的如下：工业化抓住了越来越多的国家；现在就是在首先工业化了的各个国家中也总是在经历着新的阶段并且到处都破坏了那些旧的经济秩序。同时发生了巨大的精神的和政治的变革，它们同样改变了传统的秩序并使其解体。——到目前为止，在工业化的这个时代的进程中产生了为数众多的并且迅速变更的各种经济秩序，而且正像我们看到过的，在它们之中通常是交换经济的、但是最近也有集中管理的经济的秩序形式占统治地位；这些经济秩序导致了各个经济过程的进程中的各式各样的干扰，导致了权力的集结、权力斗争和社会的紧张关系并且加速了个性的丧失。

因此，一个重大的任务在于：赋予这个有着它的广泛延伸的分工的新的工业化了的经济一个有作用能力的和合乎人的尊严的经济的秩序，这个秩序是经久不变的。有作用能力的和合乎人的尊严的意味着：在它当中应当尽可能广泛地和连续地克服物品的稀缺，这种稀缺在大多数的家计中都日复一日地压制性地起着作用。而同时在这种秩序中，一种自我负责的生活应当是可能的。决定性的东西取决于这个

任务的完成（而且不仅是为了人们经济上的生存），这个任务要求设立一个可用的“经济宪法”（第65页及下），它使足够的秩序原理成为现实。上个世纪的历史有力地证明了，这个任务在当前的时代并不是自行解决的。思考地塑造秩序是必要的。经济政策的各个个别问题，无论它们涉及的是农业政策的、贸易政策的、信贷政策的、垄断政策的、税收政策的、公司法的还是破产法的问题，都是这个重大问题的部分问题：应当怎样塑造经济上的全部秩序，而且是民族的和国际的秩序以及它们的比赛规则。——几十年以来，人们就习惯于判例式地选出经济政策的各个个别问题。但是所有经济现象的全部联系都要求从这种全部联系上去查看并且据此来处理它们。如果经济政策忽视了这种全部联系，它就会在各个事实本身中使人不愉快地感觉到它。例如那些国家的情况就是这样：它们实行自立的经济形势政策，但却要坚持金本位制；或者它们在公司法中使股份公司的形成变得困难，但是却没注意到，通过它们的税收政策，它们过度补偿了这些法律的作用。

这些问题具有这样一种规模并且如此困难，以至于只有在运用科学的一国民经济学的研究的各个成果的条件下才能够解决它们。每个个别的经济政策措施都对全部秩序或者对全部过程发生作用。而只有国民经济学的科学在运用形态学和理论的条件下才能够正是认清这种全部的联系，这种全部的联系对于经济政策上的决定来说应当是决定性的。总的来说，国民经济学必须通过思维工作而开始为整个的现代经济创立一种经济宪法。就此而言，涉及的不是讨论教义或者意识形态，而是具体的秩序任务。(75)

17．在19世纪和20世纪初的进程中，法学思想 和国民经济学的思想走过了它们的特殊道路并且只是罕见地有过关联。在这个时期，占统治地位的是这种信念：虽然有必要达到并扩大一种法律 秩序，但是一种适用的自然的经济 秩序是在发展中自发地形成的。据说因此没有必要去塑造一种经济秩序；它是自行产生的。所以各个法律秩序没

有包括这样一些原则，根据这些原则各个日常的合同缔结和法律事务、公司的设立等等应当结合成一个有作用能力的经济总过程。——但是在这期间认识到了：现代的工业化了的世界在它发展的进程中并没有自行产生适用的经济秩序，因而它需要一定的秩序原理或一种经济宪法。我们今日正处于这种转变之中。通过这种转变改变了法学思想和法律实践与经济和与国民经济学的关系。因为法学思想和法律实践将会在递增的程度上具有这一任务：在构思和实施这种经济宪法上进行合作。各个个别的法律领域（就像例如公司法、税法、垄断法、劳动法、专利法、有商标的货品法）将依内容和解释而根本地取决于经济宪法法律的总决定，而且将各按例如完全竞争的、别的市场形式的或集中管理的经济的那些秩序原则占统治地位而显得极为不同。

一些例子：司法和法律科学不得不再三辩论是否许可低价供给这个问题。司法通常试图参照低价供给的"不道德性"来作出裁决。但是它由此而丧失了任何坚固的立足点。因为通常是根据法官关于适当的价格以及尤其是关于经济的极不确定的想法来确定是否存在着不道德性的。但是，一旦法官由此出发：应当实行的经济宪法把例如效率竞争当做根本的秩序原则来使用，一旦区分了各种不同的市场形式——主要是供给寡头垄断、供给部分垄断和完全竞争——他就能够也把符合那些秩序原理的那些低价供给与垄断斗争的不能允许的低价供给区别开来。同样，只有当法律科学和司法把职业自由或无限责任看作是经济宪法的制度时，它们才能够理解职业自由或无限责任的意义。企业家们的无限责任在一个竞争秩序中具有这一目的：企业家们在无限责任的压力下小心地安排、仔细地考察，他们是否和怎样投资以及他们生产什么，而且他们在不成功时就自动地被淘汰。无限的责任从属于竞争秩序；以法律政策来消除妨碍这种秩序的功能行使。但是，如果作出了集中地领导经济过程的总决定，那么它就不具有功能；因为在这里，经济过程的控制和领导者们的选择不一样地进行着。如果法律政策向其实行得到赞同的那些经济秩序原理看齐，从法律政策上处

理各个个别问题就获得了它的意义，而各个个别的法律政策措施的协调就得以成功。

因为国民经济学今日做的工作是：对国际和个别国家来说是为构思有效力的经济宪法而阐明适用的秩序原理，并且使它们对于经济政策的所有部分都富有成效，国民经济学的思想和法学思想现在就能够相互结合——无论涉及的是卡特尔的处理，是各种一般营业条件的法律，是国际货币秩序的问题还是另一种经济的和法律政策的问题。[(76)] 形态学的装置允许精确地陈述，各种法律准则如何随着各种经济秩序形式而改变它们的意义和它们的功能。

18．不允许在国民经济学中消除直观与理智、具体与抽象、综合与分析之间的紧张关系。可以使它富有成果。必须使其发挥作用的是完整的 直观和纯粹的 理智、纯粹的 具体和纯粹的 抽象（在排除各种伪抽象的情况下）、无所不包的历史的 综合和纯粹理论的 分析。国民经济学生存于这些紧张关系之中，而且它正是由此而成功地科学地看清了经济生活。

它因此而凭借理论体系的统一 把握了历史的多种多样性 。在真正的、不是抽象推论的国民经济学中表达出来的思维与生活并不对立，它服务于说明生活，我们自己过着这个生活，它包围着我们，并且我们过去就过着这个生活。[*]

---

[*] 拉丁文的"秩序"一词。——译者注

注　释

(1)　（第29页）不从各个事实状况以及不从各个实际问题出发，这是每一门经验科学的原罪。经常是词句 排斥了事实，概念 的分析排斥了事实情况的分析。极其多的人受难于：没有超越词、定义、不确切的抽象、口号和偏见而看到各个事实。伽利略的反对者们今天仍然声名狼藉，他们拒绝使用望远镜观察木星的各个卫星，因为根据他们的学说体系和他们的定义，不可能有木星的卫星，因而进一步详细研究星空就成了多余的。伽利略对此谈论道："这种人相信，不应当在世界当中或者在自然界当中、而应当在比较各种文本中寻找真实。"今天，人们习惯于对这样的不懂实际或者害怕实际看不起地一笑。这不正确。恰恰是国民经济学在患着这种病，因为人们一再看不到它真正的出发点——日常的经验和它的问题。

在第一届德国社会学家代表大会上，马克斯·韦伯在有关"经济"的概念的一次讨论中说过："在我看来，我们将必须完全普遍地由此出发：科学和它们所从事的东西由此而产生：一定种类的问题出现了，并且要求解决它们的特定手段。于是'经济'就是某种从一定的问题 的角度由发生的事情的多种多样性中挑选出来的东西。"（德国社会学协会文集，第1卷，1911年，第267页。）此外对基本概念说的批评：H．迪采尔：《理论的社会经济学》，1895年，第149页及其以下和下边第45页及其以下以及第355页及其以下。

像我们在这里所做的那样提出有关经济过程的各种联系的问题有时候碰上了反对意见。间或提出的反对意见说：这个问题——也就是说我们的第一个问题——根本就不像我以特有的"自我欺骗"相信的那样起源于直观具体的实际；而且作出了证明：我是从古典作家们那儿援引了这个问题（阿蒙，载于《国民经济学年鉴》第153卷，1941年，第15页及其以下；鲁屏，同处，第156卷，1942年，第106页；魏帕特，载于《社会国家科学杂志》，第102卷，1941年，第1页及其以下）——一个离奇的、但不是没有意义的异议。我自己坚决地、一再地并且详尽地表示同意：古典作家们提出了这个问题（例如本书第19—20、29页及其以下，第53页及其以下）。因此，本来不需要这种批评的证明。

但是，正是一些批评者的这种异议表明，对于好些国民经济学家来说，实行那种必须 实行的东西是多么困难：转向现实，就像它今天在例如各个厂家和家计中在我们眼前发生的那样。要再一次引用伽利略的话：人们比较各个文本并且由此认为事情已经完结。这样人们就停留在纸张的、各种老框框的、各种唠唠叨叨的争论的

世界之中。但是重要的是：自动地、亲自地、现在地、完全具体地、在它的影响范围内以充分的力量去把握问题。当然不应该贬低由我有力地强调了的古典作家们的伟大功绩——提出了并且以新式的方法论述了那个问题。但是，主要的事情是：我们完全"意识到"它本身。因为这个问题在研究实际的经济上证明是极其富有成果的，我们就必须提出它——之所以如此，不是因为古典作家们从前提出过它（又见本书第334页及其以下）。关键之点在于此 。——那第二个主要问题，也就是有关经济秩序的问题，同样是根本性的——虽然古典作家们没有以这种方式提出过它。本来每个人都必须面对现实而自己 提出这些问题，不管以前是否已经提出过它们。

(2) （第30页）关于理论国民经济学划分为三个或者四个部分：J．B．萨伊：《政治经济学教程》，1828年；最近特别是卡尔·迪尔：《理论的国民经济学》，第2至第4卷，1924—1933年；H．迪采尔，出处同上，第128页及其以下，它提供了一个有关国民经济学的三分法或四分法或者还有两分法的学说发展的确切的概要。在这种关联上迪采尔说过："经济生活正是一个有机的整体。"极其正确。但是正因为如此，就必须放弃创立的关于生产、流通、分配和消费的独立的学说。为了批评还有：卡尔·门格尔：《国民经济学原理》，第2版，1923年，第4章第1节。

(3) （第31页）因为并不罕见地只是不完全地看到了有关经济的时间结构 的问题，并且好些理论家都把它完全推到一边（凯恩斯和他的门徒们就是这样），就应当以另一个例子来描述它：

让我们想象英国的所有矿山、钢铁厂、纺织厂、手工业工场，所有的运河、铁路、所有的农民的田庄，所有的土地，总之那整个巨大的生产装置，就像它今日存在的那样。并且再加上所有有职业的人，以及原料和半成品的所有存货。面对着这些劳动者群众、地下资源和生产出来的生产资料而出现了那个重大的问题：应该怎样从今天起在时间 上安排英国的生产？这里显然有无穷多的可能性，它们在两个边界情况之间变动。一种边界情况是：把英国的一切种类的生产资料和各个劳动力都使用于扩大生产装置。那时比方说农业将用最大的力量扩大家畜的存栏量，各钢铁厂将生产用于建造新的高炉、马丁炉厂和机器厂的铁。将为了各个投资和较晚的未来的供应而尽可能有力地限制现在的和最近的将来的供应。现在的供应将很少，以便使未来的比较大的供应成为可能。另一种边界情况：把各种物质生产资料和各种劳动服务的绝大部分都尽可能迅速地导向消费，完全放弃生产装置的扩建。甚至为了强有力地现在供应的利益而缩小并且逐渐耗尽生产装置——屠宰牲畜，不再使机器和房屋充分地保持完好并补偿它们。在这种边界情况下，英国靠着让未来负担而在现在有着大量的供应。事实上选取的是许多可能的中间道路中的一条。问题是，决定事实上是由什么 确定的。——明显的是，不提出和解决有关生产的时间结构的

问题（它包含着有关投资和储蓄的问题），就完全不可能说明英国人民的物品供应。——如果国民经济学把这个问题推到一边，它就成了盲目的，看不到现实。

有关从这个角度对瓦尔拉斯和帕累托的批评：魏克赛尔：《帕累托的〈政治经济学教程〉》，《国民经济杂志》，1913年。

(4) （第38页）面对着通常的各种看法和意识形态，国民经济学的任务是：详细地指出它们，认清它们的影响，摆脱它们而达到客观上有效的认识。后者是否以及如何是可能的，在这本书中以对象本身作了详尽的研究。

缺乏一门利益者们的各种意识形态的心理学和社会学。——关于16世纪的利益者一意识形态：施特瑞德尔：《资本主义组织形式史的研究》，第2版，1925年，特别是第2卷；J．海夫纳：《十五和十六世纪中的经济伦理观和垄断》，1941年。

此外，必不可少的将是从教义史上指明，国民经济学如何在它发展的过程中接受了这双重任务——认识和 克服各种看法和意识形态。在这种情况下将会表明，较老的思想家们通常比许多较新的更清楚地看到了这种任务。（舒尔采一格弗尼茨：《大企业》，1892年，第7页引证福斯特〔1767年〕的地方。——魁奈：《经济管理的一般原则等等》，大约1748年，1921年译本第43页，在讨论各种垄断、特权等等时说："人造的光亮在黑暗中闪了光，而特殊的利益则颠倒了自然秩序；总是秘密地、在普遍的幸福的外衣下谋求这些特殊利益。"尖锐地并且确切地论及利益者们和利益者意识形态对重商主义经济政策的影响：A．斯密：《国富论》，第4篇第3章和第8章；E．F．赫克雪尔：《重商主义》，1932年；CHR．J．克劳斯常常研究这个问题复合体：《国家经济》，1808—1811年，第2卷第I册，第243页及其以下。）

对经济上的利益者意识形态的轻信和不保持距离，不仅出现于国民经济学家们那里，而且也经常出现于科学的和实践的法学家们那里。面对着经济上的权力集团的代表们，他们通常不具有必要的把握；这些经济权力集团的代表在卡特尔法、公司法、各种一般的交易条件法、竞争法等等中提出了一定的解释和要求。由此而显著地增大了经济权力集团影响公共生活的可能性。比方说，请阅读1897年2月4日帝国法院的判决（RGZ第38集，第155页及其以下），它对于从法律和经济政策上对待各个卡特尔过去具有并且仍然具有原则性的意义而且被不加批判地使用于利益者们的文献和论证中（对这个裁决的批评：弗兰茨·伯姆：《作为历史的任务和法律创造性的成就的经济的秩序》，1937年，第150页及其以下）。有必要从这个观察角度透彻地审查帝国法院在民事案件上的全部判决。

关于这里的方法论的 任务："自然的、混乱了的经验如何变成科学的经验，怎样能够确定客观上有效的经验判断，这个问题是每一门经验科学在方法论上的根本问题"（E．胡塞尔：《作为严格的科学的哲学》，劳勾士1911年；此外，《逻辑研

究》第4版，1928年，Ⅰ．1）。——“我们的理论由‘日常经验’出发，日常经验当然是一切 经验的个别学科的共同出发点。它们中的每一个都想超出日常经验并且必定要这样，因为它作为‘科学’的生存权恰恰正是以此为基础。只是在这方面，它们中的每一个都仅仅是以别的方式并向着别的方向去‘克服’日常经验或者使它升华。”（马克斯·韦伯：《科学学文集》，1922年，第269页）。——最后，还有叔本华在《作为意志和想象的世界》第二版的前言中的一些话。他在那里描写了一般的活动、写作和谈话并且说到：“是意图而不是洞察是这些骚乱者的指路明星，而在这里，真理肯定是最后被想到的。”“或者人们也许相信，在这样一种追求中以及在这样一种混乱之下，在这里根本就不是目的的真理也会这样附带地显露出来？”

如果国民经济学的研究在它的开端上找到的不是白板，而是大量前科学的看法，那么它就与从政治史一直到天文学的一切经验科学分享了这种命运。但是，只有少数经验科学必须考虑这样一些前科学的看法；在它们的后面各个个人和各个集团的自我利益有着如此强烈的生气勃勃的力量。光是因此，对于国民经济学来说就在各个问题的日常性和为科学地解决它们所必要的非日常的努力之间存在着特别强烈的不一致。这里同时又碰到了国民经济学不讨人喜欢这个事实的一个 原因：它要求摆脱慢慢地爱上了的错误，总是只有少数人才这样做——对此康德在例如他1784年的论文《什么是启蒙运动？》的开头已经说过了一切必要的话。

此外，关于国民经济学研究的这个基本问题，参见本书第70—71、158页及下页，第293页及其以下，第344页及下页。

(5) （第41页）历史 常常既被理解为发生的事情本身，又被理解为书写历史（关于这一点见黑格尔的《哲学史讲演录序言》。）从这种广泛传播的、不一致的词的用法中产生了不寻常地多的、可以避免的不明确性。因此，我把“历史”仅仅理解为发生的事情本身，并且把历史科学称为“书写历史”或“历史学”（Historie）。如果在这本书中写道：中世纪盛期的历史说明……，那么我的意思是：中世纪盛期时代事实上 发生的事情说明——而绝不是关于中世纪盛期的历史书写。

此外，历史不仅仅是过去所发生的事情，历史也是最近的时代、现在、今天所发生的事情。我在这个意义上使用这个词。我们自己在日复一日地经历着历史。

最后，E．伯恩海姆说：“同一个东西（也就是历史科学）根本不想知道家庭生活的各种细节、个别人的一天的命运和一天的劳动”（《历史学方法教科书》，第4版，1903年，第3页）；他由此而说明了历史学家们习以为常的但是并不正确的重点分配。日常经济生活确实 仍然还是历史的一个根本的部分。

(6) （第47页）关于国民经济学的一理论的研究的任务，更详尽的也在我1934年的《资本理论研究》中的论文《国民经济学的理论做什么？》中。此外见本书第

63页及其以下，第67页及其以下，第246页及下页，第261页及下页，第276页及下页。

(7) （第49页）关于“不变的总风格”，此外，第268页及下页，第306页及下页，第332页及下页。

(8) （第56页）关于启蒙运动的历史观 以及反对有关它的非历史的思想方法的论点：A．索雷尔：《孟德斯鸠》，1887年；W．狄尔泰：《18世纪和历史的世界》（历史论文，第3卷）：E．卡西雷尔：《启蒙运动的哲学》，1932年，第263页及其以下。把启蒙运动的历史思想家们首先评价为今天还占统治地位的、个性化的、受发展观念指引的19世纪的历史写作的先驱（就是迈内克在他的《历史主义的产生》第一卷（1936年）中也是这样做的），这是不够的。有过这样一些历史学家，他们从别的问题提法出发，而且他们对历史和对理智具有另外一种基本关系。关于这两种历史观点的还有我的论文：《施穆勒风格的科学》，《世界经济回顾》，第52卷，1940年，第468页及其以下。

反对历史学派方面的流行的古典国民经济学批判：叙勒：《古典国民经济学及其反对者》，1895年；H．迪采尔，出处同上，第103页及其以下。

对古典国民经济学的理论体系的批评：魏克赛尔：《国民经济学讲义》，1913年，第1卷，第61页及其以下，第77页及其以下；庞巴维克：《经济财货价值的理论的基本特征》，1932年重印本，第130页及其以下和《论文集》，1924年，第481页及其以下；L．瓦尔拉斯：《纯粹政治经济学要义》，定版，1926年，课程38—40；G．卡塞尔：《理论的社会经济学》，第5版，1932年，第32节。

我把古典的理论理解为古典作家们 的——也就是说从魁奈到J．S．穆勒和V．曼戈尔特的那些国民经济学家们的——理论，不像新近常常说的那样，也包括现代的 理论家们的理论。只有形式的、磨掉了经济学体系的基本思想的考察才能无视古典的理论体系与现代的理论体系（就像戈森、门格尔、瓦尔拉斯、杰文斯、马歇尔、V．维塞尔、庞巴维克和后来的人们所创立的那样）之间的区别。这种区别是根本的。至少要列举两点：现代的理论家们试图从人们的各种需要出发来理解全部经济过程，而这在古典时期却正好没有发生。而第二，像成本现象那样的一种中心现象，在古典的和在现代的理论中得到了完全不一样的说明和全部经济的解释。因此，经济过程的理论图像今天在本质上不同于古典时代——一个不应当掩盖的事实状况。

(9) （第62页）概念的国民经济学家们 的做法批判。别的科学比国民经济学更早地克服了概念的实在论。开普勒曾经对伽利略写道：“希茨蔑视可感觉到的 世界，他自己不察看它并且不相信有经验的人，而且作为亚里士多德学派的成员以幼稚可笑的推论而在一个纸做的 世界中漫游。”一句尖锐的、但是今天还有现实意义

的话。——反对在经验科学中从定义开始的那种方法：J．F．弗里斯：《逻辑的体系》，第3版，1937年，第298页及其以下；A．特伦德伦堡：《关于哲学的历史论文集》，第3卷，1867年，第61页及下页，此外在那里写道："与一种旧的方法上的规则——从一个对象的定义来开始研究和演讲——相反，康帕内拉从前说过这一名言：定义应当是科学的终点。实际上它不是认识的序言，而是它的结束语。因为认识在定义中集中在一起，定义最简短地表达了认清了的本质，而且在其中记下的是成果。只是在研究之后 才建立起与定义的各个标志的各种正确的关系。"而W．海森伯根据现代自然科学的研究："我们比过去的自然科学更多地意识到……，我们总是必须在中间的某个地方开始，以那些只是通过它的运用才逐渐获得了更清晰的意义的概念来谈论实际"（万德，载于《自然科学的基础》第三版，1942年，第95页）。此外，其他的有关对概念的国民经济学的批评：本书第27页及其以下，第105页及其以下，第340页及其以下。

(10) （第66页）除了其他许多人之外，代表了理论的和历史的国民经济学的"二元论 "的：卡尔·门格尔：《各门社会科学的方法研究》，1883年；H．李凯尔特：《自然科学概念形成的各个限度》，第3版，1921年。此外，卡尔·门格尔甚至指出了（例如18页），可以使理论能够对于理解具体的 现象有用。但是，这种运用是"历史学家的任务"，"对于历史学家来说，在上述考虑之中的那些理论的社会科学是辅助的科学"。在门格尔那里，这样一些评注缓和了二元论的生硬，但是尽管如此，这种二元论继续存在着，因为要求的正是具有着两种不同 的认识目的并且具有两种 不同的思维方式的两种 不同的科学。此外，认为纯粹的历史学家能够去运用理论，这是一个错误。相反地，只有这样的国民经济学家才能够做到这一点：他懂得理论地进行工作，并且从一开始（就是在取得理论工具时）就使自己适应对实际的世界的认识。方法上主张的二元论的失灵没有缩小卡尔·门格尔作为国民经济学的理论家所作出过的杰出成就。极端二元论的：A．阿蒙：《理论的国民经济学的对象和基本概念》，第2版，1927年，以及阿蒙的其他著作，例如他1923年关于李嘉图的书，他在那里的序言中区分了形式上的和物质上的分配问题，后者完全处于理论的考察方式之外。他最近的论文：《国民经济学和经济实际》，《国民经济学年鉴》1941年，第153卷，第1页及其以下和第130页及其以下。

关于现代的理论的产生 ：F．V．维塞尔：《论文集》，1929年，第35页及其以下和第110页及其以下；J．M．凯恩斯，载于《纪念阿尔弗雷德·马歇尔》，1925年；J．熊彼特：《社会经济学大纲》，I，1924年，第113页及其以下；L．罗宾斯在V．威克斯第德的《政治经济学常识》1933年新版的引论中；V．哈耶克：《门格尔的〈原理〉》第1版重印序言。伦敦，1934年；W．S．杰文斯：他的《政治经济学理论》第2版的序言，1879年。

(11) （第71页）为了解经验主义 的立场：施穆勒对门格尔的批判（《国家和社会科学的文献史》1888年，第275页及其以下）；施穆勒的柏林校长就职演讲：《变更的理论和固定的真理》，1897年；他在《国家科学简明词典》第三版中的词条《国民经济、国民经济学及其方法》以及他的《大纲》。在门格尔与施穆勒之间的灾难性的争论中，两个人都错了，而且真理也并不处于中间。施穆勒感觉到了门格尔的二元论的危险，门格尔预见到了施穆勒的经验主义的失败，门格尔的二元论和施穆勒的经验主义都胜任不了经济实际。一个新方向是必要的。

经验主义的广泛传播的统计学变种批判：W．利克希斯：《关于人口和道德统计的理论的论文》，1903年，第240页及其以下；F．卢茨：《国民经济学中的经济形势问题》，1932年，第128页及其以下。

(12) （第76页）关于社会和经济变易的各个"状态"或"阶段"的学说在古代、首先是在亚里士多德时就已经可以找到其开端。关于各民族的各种不同的社会形式，关于猎人们、牧人们、农夫们等等，人们在18世纪谈了很多（例如亚·斯密：《国富论》，第五篇）。不过阶段论在19世纪才移到了研究的中心。这个事实不仅与19世纪的经济实际所陷入的那些迅速的变化有关联（这些变化强有力地导致了这样一种阶段论的扩展），而且也与那个时代的两股不同样式的精神潮流有关联；这两股潮流彼此互不依赖地使科学的思维对准了阶段论：新的历史意识的突破，也就是说转向个别地 把握历史的生活（就像在18世纪末和19世纪初发生的那样），要求甚至是对经济形式的世界的精确得多的观察和详细研究。而此外又从完全不同的方面来了第二个有力的推动：经验主义的发展观念 在自然科学中的胜利。这个胜利是如此之大，以至于它也扩散到了别的所有科学上。那是那样一个时代，当时一个伊林那种级别的法学思想家在谈到他的法学史研究的全部成果时说，它以"最完全的程度"向他证实了达尔文的学说（《法中的目的》，1868年，第1卷，IX。——关于发展观念的历史和各种形式以及对它的批评：鲁道夫·欧肯：《当代的历史潮流》，第6版，1920年，第132页及下页，第206页及其以下）。自然科学的进化论的渗入各门社会科学常常与孔德以及他对欧洲思想的巨大影响有关系（《实证哲学教程》，1830—1842年）。事实上，孔德以特别的气力做过：使国家和社会中的各个个别的事实作为按照一般的规律运行的、必然的发展的环节而可以理解。他的有名的三阶段论产生过惊人的、强烈的影响。部分是直接地、部分经由斯宾塞，孔德也从进化论的方向上影响了德国的国民经济学，并且由此而促进了经济阶段说的进一步形成。例如，这适用于施穆勒，他在精神上既是由达尔文，又是由斯宾塞和孔德所决定性地支配的。（对此：K．迪尔：《理论的国民经济学》，第1卷，第2版，1922年；W．密切利希：《关于各个灵活的和僵硬的概念的学说》，1936年，第142页及其以下以及迪尔的学生弗兰茨·拉伯的弗赖堡博士论文：《古斯塔夫·施穆勒的进步观

念》，1934年。）关于自然科学的思维渗入社会科学，新近特别是哈耶克：《唯科学主义和社会的研究》，《经济学》，1942—1944年。

每本教科书都报告了经济阶段说以及它的进一步形成。因此，我仅仅列举：K．克尼斯：《历史观点的政治经济学》，1883年，第351页及其以下；卡尔·毕歇尔：《国民经济的产生》，第8版，1911年；桑巴特，他关于《现代资本主义》的著作以19世纪的发展观念为基础，而为了了解可见他的小论文《经济生活的秩序》，第2版，1927年；J．坡楞厄：《比较的经济理论的基本形式》，1919年；A．斯庇陶夫：《作为历史的理论的一般的国民经济学。各种经济风格》，《施穆勒年鉴》，第56年度，1932年，第891页及其以下。——关于"直观的理论"：E．沙林：《盛期资本主义》，《世界经济回顾》，第25卷，1927年，第314页及其以下；A．斯庇陶夫：《施穆勒和国民经济学的直观的理论》，同上，第62年度，1938年，第400页及其以下；W．伍劳伊哥尔斯：《德国的效用价值论的成就、弱点和事实上的意义》，同上，第61年度，1937年，第275页及其以下。——例如凯恩斯的态度表明，现代的理论家们 多么郑重地把当时的经济形式作为他们的理论分析的基础；在他的著作中，在他眼前所有的总是当下的局势。——关于C．门格尔对此的态度见第232页。

(13) （第78页）经济阶段、经济风格、现实类型的经济体制和其他一切"现实类型"不仅意味着与各种"理想类型"不同的东西，而且它们也是用另一种做法得出的：也就是用"概括的抽象"而与各种理想类型相反，各种理想类型是在"着重强调的"或"孤立化的抽象"中产生的。（更详细的见本书第110页及其以下，第118页及下页，第193页及下页，第250页及下页，第339页及下页。）

卡尔·门格尔已经使用了"现实类型"这个术语（《关于各门社会科学的方法的研究》，1883年）。——施穆勒（词条《国民经济》，载于《国家科学简明词典》第3版，第468页）已经正确地感觉到了，韦伯对各个理想类型的特征的描述不适合他的和毕歇尔的经济阶段，不过没有论证这个想法。更详细的关于两种类型的区别的，特别是见本书第347页及其以下以及注(24)和(66)。

(14) （第79页）关于史前史的历史图像的最新扩充：施密特—科佩斯：《人民和文化》1，1924年；门新：《石器时代的世界史》，1931年；F．海希尔海姆：《古代经济史》，1938年；为了入门：F．凯恩：《世界历史的开端》，1933年。

(15) （第81页）关于古代晚期经济 的逐渐的、被个别的繁荣打断的衰落和原始化：M．罗斯托夫采夫：《罗马帝国的社会和经济》，德文版，1929年；F．海希尔海姆，出处同上，第7和第8章。

(16) （第83页）关于中世纪盛期和晚期 的经济的新图像以及关于城市经济论的克服：A．舒尔特：《巨大的拉文斯堡贸易公司的历史》，1923年；J．施特瑞德

尔：《资本主义组织形式史的研究》，第2版，1925年；弗里茨·罗里希：《欧洲的城市》——载于《世界历史的柱廊式入口》，1922年，第4卷；此外罗里希的演讲：《中世纪的世界经济》，1933年；J．库利舍尔：《普通经济史》，第1卷，1928年；克莱门斯·鲍尔：《中世纪晚期和近代初期的企业和企业形式》，1932年，以及《直到14世纪末的威尼斯的盐业贸易政策》，《社会和经济史季刊》，第23卷，1930年，第273页及其以下；W．阿贝尔：《从13世纪到19世纪的农业危机和农业行情》，1935年；B．库斯科：《信用经济和资本流通在'信用经济'中的产生》（科隆演讲），1927年；H．西维金：《经济史》，1935年，第63页。应当从那些较老的、批判地面对过去占统治地位的城市经济说的著作中列举的：斯蒂达：《15世纪的汉萨—威尼斯贸易关系》，1894年。——我有责任感谢克莱门斯·鲍尔对中世纪经济的问题和经济秩序的一般问题的为数众多的个人的建议和指点。

剩下的还有这一问题：像贝罗、毕歇尔、桑巴特和其他许多人那样的经济史学家和国民经济学家们，怎么可能会不顾那许多现存的原始资料的明确的话语而完全错误地判断一个接近我们的时代的经济？他们怎么会相信看到了并存的无数的、自我封闭的城市经济，而事实上在那里存在的却是一种大地域的分工的经济；而他们又怎么能够完全忽略了中世纪的远地贸易的存在和中心的意义？除了占统治地位的发展意识形态（它忽视了就像16世纪以来所发生的那些退化）之外，也许还可以认为，下列因素对此负有责任：人们不正确地解释了托马斯·阿奎那和其他许多中世纪的社会伦理学家对远地贸易的反感，并且无视了社会伦理的要求与经济的实际之间的巨大距离。此外，中世纪经济政策 的主要承担者是城市，而不是国家。在这种情况下，把城市和它的贴近的郊区错误地看成一个封闭的经济区域并且把它的法律裁决适用的区域同它的经济往来的区域相混淆，就是容易理解的了。

(17) （第87页）关于极为富于对立的古代经济史研究的状况：马克斯·韦伯：在《国家科学简明词典》第三版中的词条《农业史》；F．奥尔特尔在派尔曼的《古代世界中的社会问题的和社会主义的历史》第三版（1925年）的补遗中；I．哈色勃来克：《希腊经济和社会史》，1931年，序言。

因为古代的那些原始资料对于有关经济秩序的问题只给了部分地足够的回答，研究者们就可以容易地发挥构思的快乐。人们或者 是在古代寻找今日的那些经济状况，把现代的经济的和社会的对立投影到古代当中去，并且在这样一些斗争的过程中为自己在当代的角斗中的立场寻找依据。爱德华·迈耶、派尔曼以及最近（虽然慎重得多）罗斯托夫采夫就是这样。或者 人们把古代看成是现代经济世界的对立物，罗德贝尔图斯、毕歇尔和最近的哈色勃来克就是这样。古代被现代化或反现代化了。在它当中寻找同样的和相似的或者完全不同的东西。——但是，必须从它自身来理解每一个时代。

(18) （第88页）关于中世纪经济 的历史学的和国民经济学的文献所受的苦是：通常没有把有关经济的秩序结构的问题提到首位。例如，提出中世纪在多大程度上实行了自然经济和在多大程度上实行了货币经济这个问题，这是肯定不够的。“自然经济”的确包含了完全不同的经济秩序（见注(35)）。

除了在注(16)中列举的那些著作以外，关于中世纪的经济还应当列举：L．M．哈特曼：《论早期中世纪的意大利经济史》，1904年；A．道普什：《欧洲文化发展的经济和社会基础》，第2版，1924年；F．吕特戈：《中德地区中世纪早期的农业宪法》，1937年；R．帕索夫：《在关于各种经济体制的各种学说中的各种领主经济关系》，《国民经济学年鉴》，112，1919年；E．凯尔特尔：《当局的价格调节史》，第1卷，1935年；G．米克维茨：《行会的各种卡特尔功能》，1936年；G．海夫纳，出处同上。

(19) （第94页）关于各个现代的经济秩序的各种问题： 弗兰茨·伯姆：《竞争和垄断斗争》，1933年，以及《作为历史的任务和法律的创造性成就的经济的秩序》，1937年（带有一篇弗兰茨·伯姆、瓦尔特·欧肯和汉斯·格罗斯曼一道艾尔特的《经济的秩序》丛书导论）；F．卢茨：《货币宪法的基本问题》，1936年（该书还描述了英国的货币宪法和英国货币业的实际上的秩序，我们在正文中涉及过这些）；F．卢茨：《金本位制和经济秩序》，《世界经济回顾》，1935年；H．盖斯特里希：《新的信贷政策》，1936年，以及《信贷与储蓄》第二版，1947年；H．格罗斯曼一道艾尔特：《经济自己设立的法律和国家的法律》，1933年；W．欧肯：《国家的结构变化与资本主义的危机》，《世界经济回顾》，1932年，以及《作为经济宪法的基本原则的竞争》，载于《法律工作团体经济科学小组论文》，第6卷，1942年；A．吕斯托夫，载于《社会政策协会论文》，第187卷，1932年，第60页及其以下；W．罗柏凯：《当前的社会危机》（1942年）和《人类文明》（1944年）以及《国际秩序》（1945年）；F．A．哈耶克：《通向奴役的道路》，1945年；C．迪策：《农业和竞争秩序》，《施穆勒年鉴》第66卷，1942年，第129页及其以下；L．密克施：《作为任务的竞争》第二版，1947年，1948年及其以后的《奥尔多年鉴》中的文章。

现代各民族的经济就像是一个 巨大的车间，在其中千百万个个别经济最紧密地分工式地结合着。这种经济需要依据一定的秩序准则的秩序，以便有能力运行。就像最近半个世纪的经验令人信服地教导的，无限制地听任各个经济秩序生长以及经济政策的不系统的干预在长期中导致了这样一些经济秩序：在这些经济秩序中，现代的经济过程只是在严重的干扰下运行，而它们最终必定也会像在古代晚期一样导致原始化。因此，现代的经济需要“经济宪法”。——刚才列举的那些著作也定下了

从思想上为这个经济宪法做准备这个目标（对此见本书第357页及其以下）。关于“经济秩序”与“经济的秩序”的区别，见本书第354页及其以下。

(20) （第99页）关于科学认识各个经济秩序，更详细地特别是在第三篇，第四章，第210页及其以下。关于法律秩序和经济秩序：见第228页及下页第307页及下页，和M．韦伯：《经济与社会》，1922年，第368页及其以下，以及韦伯在1910年的社会学家代表大会上的重要的讨论文章（《德国社会学协会论文集》，第1卷，1911年，第265页及其以下）。另外：R．施塔姆勒：《经济和法律》，第5版，1924年，特别是本书第307页及其以下。

(21) （第102页）关于随着构造阶段和风格而实行的非历史的简化：马克斯·韦伯：《科学学文集》，1922年，第195页。不过马克斯·韦伯没有从他恰当的批评中得出各种必要的结论（见注(66)）。关于对阶段说的批判：贝希特尔：《德国中世纪晚期的经济风格》，1930年，第3页及其以下。——不应当把我们的观点误解为，我们反对把经济秩序概括为更大的组。但是，为了保持接近实际，必须根据经济的秩序结构来这样地形成群组。例如，只要在古代的各个希腊城邦国家中实现过一种统一的秩序结构，就可以谈到那里的一种典型的经济秩序。但是不能忍受的是把两种完全不同的经济秩序（就像比方说奥古斯都时代意大利的经济秩序和埃及的经济秩序）概括为一个“经济风格”。

不仅在描述各种经济形式上，而且也在表现日常经济生活上，例如在经济形势的研究上都使人感觉到国民经济学中的过大的简化的倾向。过去和现在都作出过尝试，以确定经济形势过程的、从而日常经济生活的各种推移的一种真实的统一类型或“正常的周期”，以便由此为这种正常的周期创立一种解释的理论。在这方面同样太少地注意到各个个别的经济形势运动的那些差别，低估了非经济的、特别是政治的事情对日常经济生活的那些影响，并且总的说来没有看到经济实际是怎样的。没有经济形势的正常周期。（关于此：卢茨：《国民经济学中的经济形势问题》，1932年；斯图肯、纳塞尔、卢茨和我在斯庇陶夫纪念文集《经济形势研究的状况和最近的将来》中的文章，1933年；廷特纳：《商业周期中的价格》，维也纳1935年；哈耶克：《价格预期、货币干扰与错误的投资》，《国民经济学期刊》第73卷，第186页及其以下，以及下面第4章，IV。）

(22) （第103页）引人注目的是，在纲领上为“理解的国民经济学”辩护的同一个科学流派（报告了它的有例如桑巴特关于《三种国民经济学》（1930年）的书）做了一切，来阻止在科学工作本身中的历史的理解：这也就是通过把它的工作奠定在这样一些阶段、风格或现实类型的经济体制的基础上。这里存在着一种（在科学史上并不罕见的）纲领与行动根本对立的情况——而且是以特别粗暴的形式。脱离

全部历史的生活并且塑造这样一些横截面，进行不能容忍的简化，使历史的理解成为不可能。

有些著者——如贝希特尔（出处同上）和米勒—阿尔马克（《各种经济风格的族谱学》，1941年）——把经济风格的概念用在例如与斯庇陶夫完全不同的意义上。他们正是靠着他们的风格概念的帮助而理解一个时代的生活表现的统一，从而理解即使是经济与其他的生活势力（比方说宗教或艺术）的当时的联系。在这里，风格应该刻画一个时代的生活风格的特点；它不应该为克服巨大的二律背反服务，因此它不应当去解决历史的直观和经济学的一理论的思维怎样能够进行必要的合作这个问题。所以，存在着与我们的思维进程之外的这些尝试的争论。对他们首先应该提出这个问题：这种形态的风格观念是否适合于认清经济上发生的事情与其他的生活领域的联系。

关于批判经济阶段和风格说以及关于国民经济学的理论与历史的联系，最近特别是：A．吕斯托夫：《论经济科学的各个基础》，载于《经济科学院一般评论》，伊斯坦布尔，第2年度，第2号，1941年，第105页及其以下。

(23) （第108页）众所周知，一般概念的拟人化 在欧洲精神史上并不罕见地起过灾难性的作用。中世纪的极端的概念实在论者们的一个集团把像热或冷或颜色这样的一般概念看成是比各个个别之物更为现实的本质，认为各个个别之物只配得到一种不独立的现实性。据说共相是实体，它产生和决定了各个个别之物。今日的极端的概念实在论者们（他们虽然是 极端的概念实在论者，却不知道它）类似地把“资本主义”的概念看成是一种本质，它应当得到比各个事实更高的现实性并且产生了这些个别的事实。把资本主义看成是生效的原因——不仅是经济的，而且是一切历史上发生的事情的。这种魔术的神秘主义考察方式统治着一部分较新的社会学的和经济学的著作。

熊彼特的书《资本主义、社会主义和民主》（德译本1946年）提供了一个引人注目的例子。在那里不仅讲述了资本主义或者资本主义的过程（也就是说那个“人物”或那个“实体”）在技术的—经济的领域作出了哪些成就。我们还读到：上升的资本主义创造了现代的科学，它塑造了自乔托以来的绘画艺术，现代的和平主义和现代的国际道德是资本主义的产物，但是它产生了以及如何产生于一种反对它的普遍的敌意，而且它自己使支撑它的那些墙垣倒塌。熊彼特是实证主义者。他想描述事实而不表示态度。他想以孔德的、圣西门主义者们的和许多别的实证主义者们的风格“描述”那存在于各个历史事实中的发展规律。而且他反对谈论“力量”、“原因”等等，因为据说它们是形而上学的概念。但是发生的是什么？对于他来说，一种人神同形同性地设想的、超自然的力量——恰恰是“资本主义”——成了那叫作历史的傀儡戏的领导者。它赋予立法者们以他们的思想，赋予科学家们以他们的灵感，赋予道

德哲学家们以他们关于各个价值的世界的想象，而且它引导着画家们的画笔。我们阅读着一篇有关一个有时候是万能的、现在则在衰老的生物和它的所作所为的故事。从孔德以来，实证主义者们就自夸超过了"神学的"和"形而上学的"时代而开始了人类历史的第三个、也就是实证主义的阶段。但是，就像孔德和其他许多实证主义者们一样，就是熊彼特也没有发觉，他多么厉害地远离了他自己的纲领以及他怎样重新陷入了魔术的神秘主义的思维。很少有形而上学者这样毫不猜疑地用一种人格化了的实体工作过，并且这样没有怀疑地相信过，在它之中找到了所有的历史的起作用的原因，就像熊彼特和其他的现代人在人格化了的"资本主义"中找到的那样。

今日的那些概念实在论者们本来可以从中世纪的共相论争 中以及从拟人化的概念实在论的那些失败中学到许多，而这个论争的过程对他们本来应该是一个警告。有关于此的历史的：B．盖耶尔：《教父学的和经院的哲学》（此外《大纲》第2部分，第2版，1928年，第205页及其以下）；文德尔班—海姆索特：《哲学史教科书》，1935年，第241页及其以下以及在那里列举的其他文献。关于原则上的批评：洛采：《逻辑》，1874年，第340节及其以下；胡塞尔：《逻辑研究》，第2版，1914年，第2卷，第106页及其以下，第121页及其以下。——关于概念的国民经济学：本书第56页及其以下。

像"资本主义"或"社会主义"那样的概念不能代替对现实的形态学的研究。

(24) （第108页）人们想以"阶段"和"风格"来捕捉经济实际，结果却见不到事实上的经济实际的踪影了，这个事实部分地从不清楚人们用来工作的那些类型的逻辑性质 中得到了解释。

在构思它们的时候 人们相信，能够以一定的宽宏大量并且在忽略许多历史上的事实状况的情况下来构思这样一些"理想的情景"或"理想的类型"，恰恰因为涉及的只是理想的情景。在 构思它们之后 却宣布，他们"捕捉"了或"描摹"了或"描绘"了具体的经济。首先 声称，"城市经济"这个类型表现了一种理想的情景，而与这个情景不相符的那些事实是不值得注意的。以后 则要求，承认"城市经济"反映了一个经济时代（比方说12世纪以来的中世纪）的经济。这样就在创作历史图景上为主观性和任意性开辟了道路。

在逻辑上一科学理论上存在着两个错误：第一没有把理想类型与现实的类型区别开来，理想类型各自只是纯粹的突出经济实际的一个方面，现实的类型则想再现真实的实际。第二没有看清，一种一定的、严格的做法必须既在得出各种理想类型上、又在得出各个现实类型上占统治地位，这种做法排除了或者的确限制了主观性。——只要还像今天这样轻率地使用类型来工作，它们所引起的损失就会是巨大的。如果正确地得出和使用它们，它们就是一种极其有效的认识手段。

(25) （第110页）关于古典的国民经济学与历史上存在的经济并且特别是与它的时代的经济的关系，见第53页及其以下。

关于国民经济学理论的逻辑性质和适用范围，此外可见第45页及其以下，第49页及其以下，第227页及其以下，第259页及其以下，第276页及下页、第337页及下页，注(54)和(67)。

(26) （第113页）经济的一切个别 问题都是国民经济学的那两个主要 问题的部分问题。如果今日问到一家化学康采恩的组织、或者图林根农业合作社制度的结构、或者德国农业机械工业中卡特尔的形成、或者德国的各个信贷银行的结构，那么它就是关于德国的经济秩序的全部问题的部分 问题。也应当总是把它们当作这样的问题来领会。而关于化学工业的经济状况、或者图林根的牛奶经济的状况、或者德国农业机械制造方面的售货发展和价格的形成、或者关于德国的各个信贷银行的偿付能力等等的问题，则是关于今日德国的经济过程 的全部问题的部分 问题。就是这些例子也表明，两个主要问题最紧密地联系在一起。

在这里就已经应当预先作出警告，提防那种可能是容易想到的、但却完全是行不通的解决尝试：试图为每个个别的经济秩序造成特殊的理论，以便这样来说明在每个经济秩序 的范围内的经济过程。在这种情况下就会看不清：各个具体的经济秩序过于复杂，以至于不能够用作理论工作的基础。对它们的描述没有呈现简单的、一目了然的条件状态，没有这种条件状态就不可能得出理论。不能为今日德国的或今日美国的经济秩序造成两种特殊的理论以说明今日德国的或美国的日常生活。正是必须寻找一条完全不同的道路。更详细的可见第三篇第四章，特别是第258页及其以下以及第337页及其以下。

(27) （第117页）全部第三篇都是一个统一 ，并且正像这整本书一样，只能作为这样一种统一来理解。有些读者也许需要个别的观测点，以便总是清楚地记住这个统一。我建议，为此而利用各个单个章的（在它们当中特别是第四章的）那些开头。

人们可能会对本文中的表述提出异议：对各个简单 的现象的意识不会发现像“农民的田庄”、“家计”、“鞋匠的作坊”等等的那样复杂的构成物。据说意识的各种基本内容要简单得多；只是在困难的概念的工作之后才会产生像农民的田庄、家计等等的那样的概念。对此应该着重指出两点：首先，这种反对意见不可原谅地把科学研究的不同层次混为一谈。经验到底怎样形成、概念究竟如何产生，个别的科学不必提出这个问题。它是哲学家的事（第20页）。个别的科学从日常经验出发并且试图由此向前推进，去争得有着其客观上有效的判断的科学的经验（例如见第363—364页）。为了认清一个村庄A的经济生活，国民经济学家们不必去思考那些从根本上建立了经验的原始的意识内容。相反地，他们从日常经验出发，利用日常的各种

概念并且研究在这个村子里的F、R、T等等的那些农民的田庄。第二，列举过的那种反对意见没有认清，为什么 有必要坚决地这样转向各个事实。因为许多人不 去察看各个事实，而是去规定某些像资本主义等等的那样的概念，把它们推到开端上并且从它们出发来进行演绎，以至于他们仍然不熟悉那处在他们面前的和必须科学地认清的具体的世界。

(28) （第118页）关于那两种抽象的形式 ——通过"着重强调"的抽象和"概括的"抽象：洛采：《逻辑》，1874年，第40页及下页，第169页及其以下，第176页及下页；W．冯特： 《逻辑》，1906年，II，第11页及其以下；特别是E．胡塞尔：《逻辑研究》，第2卷，第一部，第2版，第106页及其以下，以及第216页及下页。令人感兴趣的还有：古诺：《关于我们认识的基础的论文》，第3版，1922年，第230页及其以下。只有近代的科学才成功地充分发挥了着重强调的抽象，而在这种抽象之下所发生的，是提高了一个 具体的事实状况的各个个别的方面，以及像在本文中以一个 家计、一个 工业厂家、一个 农民的田庄、一个 徭役庄园所显示的那样获得纯粹的形式。而概括的抽象却是在概观许多 具体的事实状况中实施的，这时以类概念来抓住这样一些事实状况的那些共同的特征。通过概观数目很多的古代的庄园而产生了"家族经济"这个类概念和现实类型，而通过概观数目很多的中世纪的城市而产生了"城市经济"这个现实类型。

更详细的可见本书第246页及下页、第255页及下页、第337页及下页和注。

(29) （第124页）关于鲍比奥修道院和中世纪早期的其他领主统治：L．M．哈特曼，出处同上；H．毕克尔：《圣加伦修道院的各种经济关系》，1914年；A．道普什：《加洛林时代的经济发展》。1913年。

(30) （第127页）关于中世纪制造业的秩序 ，可见注(16)和注(18)中指出的那些著作；而对于近代的最初几个世纪：A．奥宾和A．昆策：《同业公会变易时代中部德国东部的亚麻布生产和亚麻布销售》，1940年。——必须在与德国骑士团对初级品的琥珀经济特权和琥珀贸易垄断的联系中察看列举过的15世纪吕贝克的琥珀制品销售中的两方面垄断。（关于此事：《吕贝克证书》第I卷，6，1881年，第448号和586号；W．斯蒂达，载于《吕贝克历史协会的报告》，1886年，第97页及其以下；W．泰斯道尔夫：《普鲁士的琥珀开采、加工和贸易》，1887年，第6页及其以下。）如果运用各种市场形式的装置去研究重要的、并且特殊地安排了秩序的中世纪的琥珀开采和主祷文的制造，那将会是富有成果的。

(31) （第127页）在海希尔海姆的《古代经济史》第2卷（1938年）中，可以找到一份史前时代的和古代地中海各文化的经济史学 的图书目录（又见注(14)）。

此外，关于在它的经济秩序中"完全集中管理的经济"的各种特征占统治地位的印加帝国：H．库诺夫：《印加帝国的历史与文化》，1937年；L．鲍道英：《印加

的社会主义帝国》，1928年（德文译本1948年）以及那里列举的文献。供了解的：《不列颠百科全书》中的词条《印加》和《南美》。

(32) （第132、322页）关于集中管理的经济中的经济领导 的各个问题：《集体主义的经济计划》，哈耶克编，伦敦，1935年；L．冯·米塞斯：《公共经济》，第2版，1932年。在最近几十年中，在许多工业化国家中都必须从实践上解决这个问题，它由此而走向了一个新阶段。例如德国的那些经验就是重大的。在这里，从1936年起就试图通过运用不同的方法来解决该问题。但是，把一个足够的核算机器安装进集中管理的经济中（在实行了它的范围内），这没有成功。（在这一方面也有我在《国民经济学年鉴》第159卷，1944年，第176页及其以下，以及在《经济学》，1948年中的论文。）

范围广泛的盎格鲁-撒克逊文献（M．泰勒、熊彼特、兰格、勒纳以及其他人的）以巴罗内1908年的著名文章为基础（注(40)）。巴罗内的作品想证明，一个集体主义的国家的生产部门必须而且可以就像存在着完全竞争那样地行事。它就像在完全竞争中所发生的那样，也就是说根据成本原则来首先分发对于消费品的指示，然后为满足消费者们的需求而调度各种生产资料。就是这里和那里的经济计算据说也基本上是同样的。这种思路产生于那种旧的、但是今天还是流行的观点——"经济行为的基本逻辑在商业的与在社会主义的社会中都是同样的，由此而没有困难地得出了解决办法"（熊彼特）。

但是这个根本的命题是不能证明的和站不住脚的。——巴罗内和他的继承人们从下述条件状况出发：消费者们制订他们自己的经济计划，而集中的管理机构则使自己适应消费者们的需求，这样来控制整个的生产过程。因此，不是集中的管理机构的各个计划，而是消费者们的那些计划和需求最终决定着各个消费品、劳动力和生产资料的使用。此外，对这个特别的模型还应当说：这种情况在历史的实际中从来没有成为现实过，而且最可能的是它将永远不会成为现实。一个国家生产出集体财产，以便把经济过程的控制交给消费者们，而它又用一定的货币资金装备了这些消费者们——这是一个完全脱离历史的假设。在集体所有制下得以贯彻的是集中管理经济的方法，而消费者们对经济过程的控制则被消除了，以便把它交给行政机关。——原则上适用的是，这个模型表现得不是集中管理的经济，而是一种有着集体所有制的交换经济，此外在这种经济中还根据尽可能好的物品供应的原则行事。（关于这一点：第136—138页、第47页及下页。）因此，不能允许把这个模型的理论分析运用到那些被称为"集体主义的"经济秩序的各个现代的问题上。

但是如果现实地研究集中管理的经济——而不是这个模型，那么就会显示出，它的世界完全不同于交换经济的世界——又特别是在完全竞争的情况下。仅仅指出若干类的问题：经济计算（见第319页及其以下）、投资和储蓄、经济形势运动（见

第290页及其以下）、经济权力的分配（见第295页及其以下）以及国际贸易在这里和那里都是完全不同的。这种基本的区别在日常经济生活的所有过程中都表现出来了，不认识它就没有对现在和过去的经济实际的认识。

整个一个民族的集中管理的经济的领导所必须完成的任务之大，通常导致把对例如像煤炭、钢铁、木料、水泥等等的各个个别的经济部门的特殊管理委托给独立的机构。使所有这许多中央机构的各个经济计划彼此协调，根据经验证明是非同寻常地困难的——因为缺乏足够的经济计算以及由于别的原因。如果这种协调不成功，那么占统治地位的就是许多中央机构的"集团无政府状态"，而只在名义上是集中管理的经济。——在"简单的集中领导的经济"或"自给经济"中，通常找不到所有这些困难。

(33) （第145页）关于作为交换经济正常运转的必要先决条件的计算的尺度，可见例如G．卡塞尔：《理论的社会经济学》，第5版，1932年，§40。

(34) （第176页）关于各种市场形式的学说是古老的并且已经由重商主义者们创立了：然而它当时没有超出开端。

因为古典时期想要发现和研究经济的自然过程和自然的价格形成（见第53页及其以下），它就较少对市场形态的各个个别的历史形式表示有兴趣。整个学说因此（而以后又由于历史的和理论的研究的分裂）而被搁置。像古诺（《财富理论的数学基础》，1836年）、卡尔·门格尔（《国民经济学原理》，1871年，第175页及其以下）和其他人的个别的突击不足以造成转变。

这样也许就可以得到解释的是，直到今天，对于重要的市场形式到底是什么这一点，既不是清楚也不是一致统治着科学和公众。例如：完全竞争。过去以至现在还把"完全竞争"与"开放的"市场相混淆，虽然在开放的市场上的确能够实现而且事实上也经常实现所有的市场形式。——但是，最糟糕的是"自由放任"与"完全竞争"的混淆。对于19世纪初来说这还是可以理解的。那时人们相信，通过清除各种公法的垄断、特权、强制和绝罚法，就能够导致完全竞争的状态。但是，不可原谅的是在19世纪后期还没有认识到这个错误并且直到今天还极为经常地把自由放任和完全竞争看成是一个东西。现在可以容易地确定，从一种自由放任的政策中产生的绝不是普遍的完全竞争，而是也有供给垄断、供给的部分垄断、供给的寡头垄断等等。这种混淆今天还属于经济学上的那样一些没有根除的基本错误，它们也严重地损害了经济宪法的法律工作。

较新的研究致力于精确地确定各种市场形式。我们在正文中详尽地谈过它所处在其中的那些危险。——常常是先验地构思各种市场形式的体系并将它搬到实际中去。因此，人们不是在经济实际中寻找和发现一种体系，而是"设置"它。这样一些先验地设置的市场形式并没有再现具体的实际的那种形式世界。例如，人们把完全

竞争描述成那样一种市场形式，在那里个别的人的影响等于零。显然只有在供给者或需求者的数目无穷大的时候情况才是这样。垄断被构思成对立物：一个 厂家供应所有的顾客，而因为必须排除所有的替代可能性，就只有一个 厂家能够占据这个位置，它为世界提供一切商品。两种情况都是不现实的，而全部的实际都处于它们之间。几乎没有为把握多种多样的实际作任何事情，而竞争和垄断这两个概念已经是相近的，也就是说不再能够用于刻画一定的实际的 事实状况。与此相反的是，必须在经济实际中赢得各种市场形式。应当在各个事实状况中找到它们，就像其他各种理想类型的秩序形式也应当的那样。应当"揭示"它们。这通过研究具体的个别经济的各个经济计划而得以成功。因为可以精确地弄清市场的参加者们在其基础上安排他们的计划的那些计划资料。（可以由它们、而不是由各种所谓的"行为方式"来查明各种市场形式："行为方式"是一个被加进了极为不同的内容的概念。）这样在研究经济实际中得出的那些市场形式就可以解决向它们提出的那双重的任务：为认识各个具体的经济秩序 服务（此外可见第248页及其以下，第349页及其以下），以及作理论分析的基础，这在运用中使得有可能从它们的联系上说明具体的经济过程（此外可见第258-259页）。

应当从大量较新文献中列举出：V．庞巴维克：《资本和资本利息》后半卷，第3版，1912年，第357页及其以下；魏克赛尔：《国民经济学讲义》第1卷，1913年，第84页及其以下；帕累托：《政治经济学教程》，第2版，1927年，第3章，第40页及其以下；斯拉法，载于《经济学杂志》，1926年；张伯伦：《垄断竞争理论》，第2版，1936年，有图书目录；E．施奈德：《垄断式的经济形式的纯理论》，1932年；琼·罗宾逊：《不完全竞争经济学》，1933年，以及她的文章：《什么是完全竞争？》，载于《经济学杂志》，1935年；R．弗里切：《垄断—多极——在经济学中的实力基本概念》，威斯特伽德纪念文集，1933年；H．v．斯塔克尔贝格的重要的书《市场形式与均衡》，1934年；斯塔克尔贝格：《不完全竞争的问题》，《世界经济回顾》第48卷，1938年，以及《国民经济学的诸基础》，同上，第51卷，1940年；L．密克施：《作为任务的竞争》，第2版，1947年；E．里夫曼—凯尔：《有组织的竞争—价格形成》，1936年；汉斯·默勒：《计算、销售政策与价格形成》，1941年。——表格式地描述各种市场形式：斯塔克尔贝格：《市场形式与均衡》，第3页；密克施，出处同上。——关于市场形式与权力，见本书第295页及其以下。

(35) （第179页）关于"自然交换经济 "这个类型：魏克赛尔：《国民经济学讲义》，第1卷，第61页及其以下，第2卷，第4页及其以下；卡尔·门格尔：《原理》，第2版，1923年，第9章。

历史学家和国民经济学家们经常谈到"自然经济"。一个很不出色的词，它不适于标明经济的秩序结构。"自然经济"既可以指家庭的或氏族的或一个部落的集中领导的经济，也可以指现实存在的自然交换经济的关系。由此就抹去了集中领导的经济与交换经济之间的（从而那两种经济体制之间的）决定性地重要的区别。

关于"自然交换经济"这个类型的启迪学意义，可见第233页及其以下。

(36) （第193页）大多数货币史研究的问题提法都给历史上的各个货币现象的分析造成了困难。这种分析通常是硬币史的或者（主要是在克纳普的影响下）法律史的。但是，只有对货币现象提出经济上的问题（关于货币的产生、关于在这方面实现了的那些市场形式以及关于计算单位与货币的关系）才把它也引向理论的探讨。

关于古代的货币史：艾伯特：《史前史的真实百科词典》，《货币》条；《鲍利—维索夫古典古代科学真实百科全书》第二版中的为数众多的词条；海希尔海姆，出处同上，带有图书目录。

对中世纪 的货币业的那些描述通常都是硬币史导向的。这样得到解释的是：可以长期忽视私人的、城市的和国家的债据作为货币对中世纪的经济具有的巨大意义，从其重要性上低估了就像中世纪在很大程度上存在过的计算单位与交换手段的那种区别，以及没有真正把硬币也作为经济现象来研究。——在这种关联上，在有关中世纪经济史的较新的著作中特别应该列举的：库斯科：出处同上；G．密克维茨：《来自雷维尔的账簿》，1938年；M．M．坡斯坦：《中世纪英格兰的私人金融工具》，（《社会和经济史季刊》，第23卷，1930年）；M．奇奥达诺：《交换的契约》等等（都灵国王科学院出版物，1931年）；H．洛朗：《关于货币优劣的格莱辛定律》，1933年；J．瓦克纳格尔：《13世纪作为支付手段的城市债据》，1924年。——在不同着眼点之下的关于较近和最近时代的货币业的发展：K．海尔弗里希：《货币》，第6版，1923年；J．M．凯恩斯：《论货币》，1932年；R．斯图肯：《货币与信贷》，1949年；G．卡塞尔：《金本位制的崩溃》，1937年（德文版带有B．普菲斯特尔的序言）；F．卢茨：《新金本位制》，《世界经济回顾》第46卷，1937年；O．怀特：《德国的货币政策》，1950年以及B．J．Z．的各个年度报告。

如果货币不是以钞票和汇划货币的形式在银行提供贷款的行动中创造出来，19世纪和20世纪的各个投资的以及因而工业化的一大部分就不会发生。通过提供贷款与货币创造的（或者偿还贷款与货币的消失的）这种联系，根本改变了投资与储蓄的关系。关于这一点：A．哈恩：《银行信贷的国民经济理论》第三版，1930年；H．盖斯特里希：《信贷与储蓄》第二版，1947年。

(37) （第196页）关于那样一些交换经济，在它们当中的各个个别的市场上实现了不同的市场形式，可见斯塔克尔贝格：《市场形式与均衡》，第29页及其以下，以及在那里列举的文献。

(38) （第197页）此外，较旧的货币理论问题的提法的一个错误是，从一种平均值——一般的价格水平出发，它表达的是一种思想上的虚构，而从事经济活动的人并不考虑它，他熟悉的只是个别的价格。同样很少可以把"价格水平"当作起作用的要素投入到推导过程中去使用。只有"当有必要在分析的结尾 概括出一个结果，用一个词或一个数字表示一种总的形势的时候"，像"价格水平"这样一种平均值才是有用的。（K．F．梅耶，出处同上，第18页。）此外关于这个问题：哈耶克：《价格与生产》，1931年，第3页及其以下；哈伯勒：《指数数字的意义》，1927年，第70页及下页，以及（从另一个着眼点）A．洛施：《经济的空间秩序》第二版，1944年。

(39) （第197页）国民经济学的古典时期经常只是研究了那样一种交换经济体制：在这种体制中，在一切市场上完全竞争占统治地位，而且在其中同时存在着金属的流通货币。它因此而把握了市场形式与货币体系的一种最令人感兴趣的组合，但恰恰只是一种 组合，只是一种边界情况。——然而较晚的古典时期在一定范围内超出了这一点，这是当它认识到了钞票的创造对全部经济过程的重要性时——一个重要的成就，它主要表现在奥维尔斯顿的那些著作（《小册子及其他出版物》，1857年，例如第411页及其以下）中。

魏克赛尔的《利息与物品价格》（1898年）开始了向新的问题提法的过渡。

(40) （第200页）关于集中领导的经济 中的经济过程。——文献通常从这种问题提法出发：在一个与"市场经济"或"自由的经济"或"资本主义"相对立的"集体主义"共同体中，经济过程如何运行。（帕累托：《教程》第2版，第6章，第52页及其以下；E．巴罗内：《集体主义国家的生产部》，载于《经济学家杂志》，1908年；V．维塞尔：《自然价值》，1889年，以及在注中列举的那些著作。）——但是，我重复这一点："集体主义"与"集中领导的经济"不是同一的。"集体主义"应该标明一种具体的状况，它在某些时代完全找不到，而在过去和现在的另一些时代中则得以实现。而"集中领导的经济"却实现于一切时代和一切民族中。它过去和现在都总是存在着。虽然它常常只有一些痕迹，但是它也经常在各个经济秩序中占统治地位——通常是以自给经济的简单形式。（人们以"集体主义"来不精确地刻画多种多样地组合的那一类经济秩序，在它们当中"集中管理的经济"的因素占统治地位。）——我们突出集中领导的经济的这些实现了的、在实际中总是可以遇见的因素，并且发现了一种纯粹的形式、一种理想类型的经济体制，它被用作主要的模型：集中领导的经济连同它的两种形式——"简单的集中领导的经济"和"集中管理的经济"连带它们的变

种（第129页及其以下）。与别的行动相反，人们以这种方式从一个方面把握了历史的 多种多样性，而且同时获得了这样一些模型，它们精确地体现了一定的条件状况，并且从而使得出理论 成为可能。

那样一种集中领导的经济的理论 是必要的和可能的：它从其联系上看清了在这种经济体制之中的经济过程。必要的 ，是因为在集中领导的经济中，经济过程运行得与在交换经济中不同；因此那些集中领导的经济的特征在其中占统治地位的具体的经济秩序，显示出与那些交换经济的要素在其中占统治地位的具体的经济秩序不同的具体的经济过程。这样，生产与分配的秩序在这里和那里就极为不同；投资过程在这里和那里不同地进行；个人的各种需要的影响在集中领导的经济中就比较弱，或者被排除了；消费者们特别是在集中管理的经济中是没有权力的；生产在这里可以容易得多地集中于满足需要的（比方说军备的）一个一定的复合体；货币在这里和那里起着极为不同的作用；经济权力在两种情况下意味着不同的东西。这些区别强烈地显露于最近的时代中；理论的分析必须精确地突出它们。——但是，就像我们的概述也试图表明的，一种集中领导的经验的理论是完全可能 的。从各种资料和各个经验规则中产生了领导的各个计划，它们有着它们的评价；由此产生了它的行动；而这样就能够确定经济过程以及它的困难。今日的一位理论家认为："无论如何，那样一个领域随着交换经济而消失：在一切社会学的科学中，只有在这个领域中才可能查明恒定的和客观决定的联系。"如果他说得对，国民经济学就必须放弃对于经济实际的一个显著的部分的认识。但是他错了。而国民经济学家们不应该从这样一个领域中撤出来：在这个领域中，他们能够（而且必须）作出根本性的事情。

(41) （第205页）关于从双重的角度（作为经济上的问题和作为经济上的资料）去看待来自先前的生产的存货的必要性：欧肯：《资本理论的研究》，1934年，和《资本理论的主要问题》，《国民经济学年鉴》，1937年。——新近关于在这本书的范围内只能略微提及的各个问题：R．冯·斯特里格尔：《资本与生产》，1934年；斯塔克尔贝格：《在静止的交换经济中的资本与利息》，《国民经济学杂志》第10卷，1941年；E．林达尔：《货币和资本理论研究》，1939年；I．R．希克斯：《价值与资本》，第二版，1946年；哈耶克：《资本的纯理论》，1941年。

(42) （第210页）关于第一个经验规则 （所谓的戈森第一定律）：戈森：《人类交换规律的发展》，1854年，以及在《国家科学简明词典》第4版上的词条"需要"（H．梅耶的）中列举的其他那些著作。——把戈森定律修改成"边际替代率递减规律"：I．R．希克斯，出处同上，第11页及其以下；斯塔克尔贝格：《价值理论的发展阶段》，《瑞士国民经济学杂志》第83年度，1947年。

(43) （第215页）关于第二个经验规则：T．N．卡弗：《财富的分配》，1921年，第二章；埃奇沃思：《有关政治经济学的论文》，第1卷，1925年；A．密切利希：《确定土地的肥料需要》，1924年；E．施奈德：《生产理论》，1934年。也有摩根斯泰恩处的图书目录，载于《国民经济学杂志》1931年，第4册。

关于第三个经验规则：E．v．庞巴维克：《资本和资本利息》，第4版，1921年；博洽德，载于《世界经济回顾》，第34和35卷，1931-1932年；N．卡尔多，载于《计量经济学》，1937年，第201页及其以下；斯特里格尔：《资本和生产》，1934年；E．施奈德，载于《国民经济学年鉴》，第147卷，1938年；欧肯：《作为时间过程的经济过程》，《国民经济学年鉴》，第152卷，1940年，第113页及其以下。

(44) （第219页）关于风险 的问题：庞巴维克：《资本实证论》，第4版，1921年；H．马尔夸尔特：《农业生产向各种价格看齐》，1934年；马尔夸尔特写道（第128-129页）："但是，在我们的工作中，重要的必须是，把这个风险问题 提升为独立的理论问题 。不在意地把风险排除掉并且由此而冒这样的危险：一再碰到实践家耸肩膀以及这句格言：'是的。在实际中确实与在理论上完全不一样。'——这种状况的确是不行的。然而事实上却是这样的：一个接近实际的理论必须把风险因素包括在它的分析之内 。在这之后它也就不再面对各种事实而继续束手无策了。这在我们研究的过程也越来越清晰地显示了出来。"

关于各种预期的 问题：门格尔：《国民经济学原理》，第2版，1923年，第149页；庇古：《工业波动》，第2版，1929年；G．米尔达尔：《作为货币理论分析的工具的均衡概念》，载于《货币理论论文集》，哈耶克编，1933年，第383页及其以下；凯恩斯：《通论》，1936年，第22章。

(45) （第193、219页）现代国民经济学的一理论的研究在其问题的提出上、在它的思维方式上以及在各个主要成果上都显示出一种显著的统一性并且绝不是没有联系的观点的并列。应当指点本书的那些寻找现代理论的入门 的读者们参阅：W．罗柏凯：《经济的学说》，第4版，1946年；R．v．斯特里格尔：《国民经济学基础入门》，1937年；E．巴罗内：《理论国民经济学的基本特征》，第2版，1935年；供进一步学习的：斯塔克尔贝格；《理论国民经济学的基本特征》，1943年；G．J．斯蒂格勒：《价格理论》，1947年。在那些巨著中特别是：E．v．庞巴维克：《资本和资本利息》，第4版，1921年；此外见注(8)和(10)。

在较老的那些人中，以分析个别经济的现金持有来探讨各个货币理论的 问题的有C．门格尔：《国民经济学原理》，第2版，1923年，第325页及其以下；L．瓦尔拉斯；《要义》，巴黎1926年，第320页及其以下；A．马歇尔：《货币、信用和商业》，1923年，第282页及其以下。从较新的那些人中我列举出：K．F．梅耶：

《金的游动》，1935年；J．B．希克斯：《简化货币理论的建议》，《经济学》，1935年2月。

(46) （第230页）关于"静止状态"的观念以及关于对这个观念的批评，可见第四章，Ⅳ，第284页及其以下和在注(58)中列举的那些文献。

为了避免误解，还应该特别强调：一种静止状态是通过各种资料的恒定性来实现的，这种恒定性必须得到完全严格的贯彻，从而也有现在和未来的各种需要的恒定性。只有当在提出本年的各个经济计划上为以后各年预计了与本年同样强度的需要的满足，并且与此相适应地预先规定了代替物的筹措时，才达到这样一种静止状态：在这种状态中，生产出来的物质物品的、特别是耐久的生产资料的各个存货总是保持着同样大小。否则生产装置就会扩大或者缩小。关于变动法，也可见第245页及其以下，第284页及其以下。

(47) （第235页）关于那些鲁滨逊分析："如果想象由鲁滨逊式的个体联结出共同生活，那么这就比得上那种歪曲的看法：似乎一个还没受损害的花瓶原则上是由它此后被打碎而成的那些碎片构成的。"（哥特尔：《需要与满足》，1928年，第70页。别的批评者：迪尔：《理论的国民经济学》I，第二版，1922年，第4页；卡塞尔：《理论国民经济学的基本思想》，1926年，第10页及下页；桑巴特：《三种国民经济学》，1930年，第176页及其以下。）这种看法无疑是"歪曲的"。但是，谁维护它？——用那些鲁滨逊分析所想要的完全是别的东西。继续停留在那幅不怎么出色的图像中：没有人需要担心打碎花瓶。我们首先研究一个小花瓶，它的构造能够比较容易看清。然后我们转向构造比较复杂的好多个较大的花瓶——社会经济的各种不同的形式。如果小的的花瓶的研究走在前面，就能够更容易地从它们的内部结构和全部联系上看清这些较大的花瓶。庞巴维克偶尔说到过鲁滨逊："在我们敢于走到完整的实际的遮掩了的图像面前之前，我们出于良好的理由在它温和的形态上练一会儿我们的和我们的读者的眼睛；但是，我们的理论的原来的活动场所却是完整的社会经济。"——关于各种鲁滨逊分析的巨大的启迪学价值：M．韦伯：《关于科学学的论文集》，1922年，第196页；H．迪采尔，载于《国民经济学年鉴》，1890年，第54卷以及庞巴维克，同上，第58卷，1892年；G．苏尔策：《经济的各个基本法则》，1895年，第80页及其以下；查理斯·奈特：《资本与劳动》，德文译本，1847年；J．B．克拉克：《财富的分配》，1902年，第40页及其以下。关于18世纪的那些鲁滨逊的故事（它们与今日的理论研究上的那些鲁滨逊分析没有内在共同点）：H．赫特纳：《18世纪德国文学史》，第6版，1912年。

魏克赛尔的《货币利息与物品价格》（1898年）为"自然交换经济"的高度的启迪学价值（不顾自然交换经济与货币经济的重大对立）提供了一个证据。——关于

从自然交换经济上和货币经济上探讨萨伊定律：L．密克施：《有普遍的生产过剩吗？》，1929年，第198页及下页。

(48) （第239页）理论的国民经济学家们试图在绕过各种个别的市场形式 并且在只是辅助性地探讨"社会主义"经济的条件下创立一种统一的交换经济理论。在最新的他们的这种尝试中，卡塞尔的著作成了最著名的（卡塞尔：《理论的社会经济学》，第5版，1932年）。卡塞尔想以他的理论研究一种超然于竞争和垄断的交换经济，在这种经济中以对整个社会来说最合理的方式把各个物品的量引向它们的使用。因为这只发生于严格地根据成本原则形成价格的情况下，就仅仅研究了这一种情况。理论虽然由此而获得了一种巨大的形式上的完美性，但是却没有足够地对准对经济实际的说明。（关于这一点：W．克劳姆法特：《卡塞尔的理论的结构中的系统观念》，1927年；以及熊彼特，载于《施穆勒年鉴》，第51年度，1927年，第241页及其以下。）

在历史学派的范围内（部分地也在努力使历史的与理论的国民经济学相接近的进程中），曾经尝试过在各个"受时代约束的"理论前面送上一个"不限于一时的"理论。这样斯庇陶夫就谈到了不限于一时的经济并且要把它的理论推上首位。他把不限于一时的经济理论理解为一种由一个统一的意志领导的社会经济，在其中找不到独立的个别经济。因此，这是一种比方说处于维塞尔的"简单经济"的风格中的集中领导的经济。虽然在理论工作的进程中证明，为分析交换经济而运用分析集中领导的经济的那些成果是适当的，但是我们无论如何没有权力先验地把集中领导的经济称为不限于一时的经济。哪些经济现象经受、哪些不经受变化，恰恰是不能先验地确定的，而是只能凭经验，也就是说只是在对历史上遇到的事实状况的分析工作的进程中。因此，把一种关于不限于一时的经济的理论或一种形式的理论送到各种"历史的"、"直观的"或"受时代约束的"理论之前，这是不能容许的——完全不考虑的是，这些所谓的"历史的"理论从来也没有把握住历史的实际并且因此始终仍然只是纲领。（斯庇陶夫，载于《施穆勒年鉴》，第56年度，1932年，第892页及下页，第918页；伍劳伊哥尔斯，载于《施穆勒年鉴》，第61年度，1937年，第279页及下页。）

(49) （第242页）对于那些产生于资料变化的经济过程中的变化的陈述，如果是正确地获得的，就是严格地、必然地、不容争辩地 有效的。对于经济过程的推移反过来在各种资料上促成的那些变化，就不能作出这样的陈述；按照逻辑学的语言惯用法，对于它们的判断是有问题 的。

还有一些例子：国民经济学的理论可以精确地指出，一定的资料的变动如何引起劳动者的各种收入的提高。但是，它不能精确地确定，收入的提高是否以及在多大程度上导致工人们的效率的提高，从而"劳动"这种资料的变化。当它试图这样做

时——它偶尔这样做过——它就遭到了失败。或者：借助货币理论的帮助可以精确地证明，一种通货紧缩政策引起经济过程的哪些变化。根据经验，在现代国家中，长期持续的通货紧缩式的萧条在具体情况下常常导致严重的政治震动，导致经济政策和经济秩序的变化。但是，对各种资料的这些反作用是否得以实现以及它们是哪一种的，这又如此之甚地取决于各个个别的国家的特殊结构和其他许多历史事实，以至于国民经济学的理论必须避免对此给出不容争辩的判断。

(50) （第244页）此外，就是国际收支理论也犯了这种错误：承认包含着需要解决的问题的那些事实是资料。它把一国的进口和出口以及把国际收支的其他各个项目看成是给定的量，并且正是想由负债与资产方的关系说明外汇兑换率的高度以及它的变化。但是，一国的进口和出口与国际收支的其他各个项目一样很少是给定的量。它们取决于彼此进行贸易的各个国家和各个价格以及各种外汇兑换率本身。因此，国际收支理论是不充分的，而因为它指明的币值恶化的那些原因不恰当，它就在币制政策上发生了极为有害的作用。（对此：哈伯勒：《国际贸易理论》，1933年，第26页及其以下；欧肯：《德国货币问题的批判考察》，1923年，第1章。）

(51) （第247页）因为不划出一个资料的边界 就不可能有理论的一国民经济学的研究，所有的理论家（自从有了国民经济学的理论以来）都用资料来工作。在这方面，常常没有使用"资料"这个名称，而是比方说谈到"给定的要素"或"简单的要素"或者还有"生产力"。这不是根本性的。可是根本性的是，对那些资料的各种想法常常是不完整的。

弗里德利希·李斯特称作"生产力"的东西就是资料，不过他不同地、更详尽地刻画了它们的特征。"一个法律或一个公共机构不对生产力的增加或减少发生或大或小的影响几乎是不可想象的。"我们将会说：如果它不改变一种资料的话。因此，经济政策的任务必须是"唤起和培养"这种"生产力"。

直到那里李斯特说得都对。但是，当他要求各种生产力的一种"理论"（他想在各种价值的理论之外提出这种"理论"）时，他就错了。他把各种生产力的理论理解为一种应当说明具体的资料的形成的理论。创立这种理论的任何尝试都必定要失败，因为只有历史的个别的理解才能够看清具体的资料的形成。比方说这个问题：为什么德国今天具有一个有一定的能力和教育程度的一定的人口，或者为什么那里有一种一定的社会和法律秩序。庞巴维克在同维塞尔的一次讨论中说过："理论的说明做的是一般说来可以期望于一种理论的说明的一切，它只是终止于'资料'，对它们自己的进一步说明不再是经济学理论的事情。"他此后继续说道："这种资料是生产技术的资料，它不需要也不允许用经济学的理论来解释；这恰恰就像这时那样少：在那个有5袋谷物的垦殖者的例子中引证或者坚持经济学的理论以说明，在那个垦殖

者的各种需要中，对于谷物烧酒的需要排在对肉食的需要之后，它们为什么如此排列，以及给予这两种需要中的每一种的满足以怎样的重要性。”（《资本实证论》，附录7）

关于各种资料及它们的获得，此外：J．B．克拉克：《经济理论纲要》，1907年；J．熊彼特：《经济发展理论》，1926年，第75页及下页，以及《社会科学文献集》，第42卷，1916-1917年，第3页及其以下；R．v．斯特里格尔：《经济学的范畴和经济的组织》，1923年；L．罗宾斯：《论经济科学的性质和意义》，1932年；F．卢茨：《国民经济学中的经济形势问题》，1932年，第65页及其以下，第116页及其以下；克瑞西—万特鲁伯：《农业危机与停滞期间》，1936年，第362页及其以下；K．F．梅耶，出处同上，第56页及其以下；F．W．迈耶：《国际收支的平衡》，1938年，第14页及下页，第159页及其以下。各种资料的装置需要扩大（个别经济的资料——全部经济的资料；计划资料——实际资料）。同时，从我们的研究中得知，我们绝不能把获得资料的工作托付给社会学或者历史的撰写，它们没有能力去做这个：由于国民经济学的问题的提出和各个事实的着重强调的分析，国民经济学 必定碰上那些条件——经济过程就取决于这些条件。它把这些条件称作资料。

(52) （第256页）关于巴拉圭的耶稣会共同体的经济秩序：P．埃尔南德斯：《瓜拉尼人的社会组织学》，1912年；M．法斯宾德：《巴拉圭的“耶稣会士国家”》，1926年。

(53) （第260页）因此，根据在正文中说过的，国民经济学过去对经济史学 的影响经常不是有益的，因为转借了一种不能胜任历史存在的概念形成。就是施特瑞德尔的那些富有成果的工作也受到了极度扩大地使用“资本主义”这个词之苦。

海希尔海姆（《古代经济史》，1938年）作出了使用各种“经济风格”的尝试。——我重复说：这些尝试的失败不是历史学家们的、而是国民经济学家们的过失。国民经济学家们恰恰不应当把像阶段或者风格那样的不熟悉历史的虚构提供支配，而应该把从历史实际中得出的形态学体系提供支配，通过它的运用经济史学家就成功地认识了经济的具体的秩序结构 。（对此还有：A．吕斯托夫，出处同上。）

(54) （第263页）经常误解了这一认识：国民经济学的理论是由“假言”判断组成的。人们过去和现在都认为国民经济学的理论仅仅是由“假定 ”组成的，也就是说是由为了弥补知识的一个缺陷而对一种说明的理由的暂时的和不受约束的假设组成的。——这里存在着一个错误，从这个错误中产生了对整个理论分析工作的一种不正确的态度。在逻辑学的严格的意义上，“假言判断”指的是：如果A存在，则C存在。假言判断宣称：由一个一定的原因产生出一个一定的后果。它以“充足理由律”为基础。思维着的人不断需要假言判断，在假言判断中以特别的程度表现着理智。

众所周知，表现了与假言判断的对立的是直言判断：S是P。正确地得出的假言判断不可辩驳地、严格必然地、不容置疑地并且绝不是暂时地有效。每一本逻辑学教科书都告知了这一点，以至于列举过的那种误解是不可原谅的。

(55) （第268页）关于运用 的那些科学理论问题可见注列举的那些著作。关于“真理”与“现实意义”的区别，此外也可见我的文章：《克服历史主义》，《施穆勒年鉴》，第63年度，1938年，第212页及下页，本书的第257页及第347页及其以下。

在研究本身中以及在科学理论上严重地忽视了理论的运用，这是可以容易地理解的。因为不论是对“概念的国民经济学”来说，还是对“二元论”或是对“经验主义”来说，都不可能有运用。——想构思一种“应用的理论”，那是徒劳的。抽象的 理论的运用是为了说明具体的历史的事实状况，根据每一次各自的情况而做的。如果以一种所谓的“应用的理论”来与所谓的“纯粹的”理论相对，那就会抹杀“抽象的”与“具体的”的区别。

(56) （第269页）关于由不充分的消息给认识较为过去的时代的经济实际设置的那些边界 ：也可见第79页及其以下。经济史学和国民经济学必须也在事实上一直推进到这些边界上。只有当它们把有关秩序结构的问题推到了突出地位并且从这个着眼点持续地透彻研究了各个原始资料（即使例如是古代经济史的）时，它们才能做到这一点。

(57) （第270页）关于重大的二律背反以及它的克服：此处可见第39页及其以下和第337页及其下页。

(58) （第295页）关于各种“动态的理论 ”：熊彼特在他的《经济发展理论》第1章的附录和第90页及其以下中告知了较老的文献。（关于熊彼特的动态理论：E．v．贝克拉特，载于《施穆勒年鉴》，第53年度，1929年，第1页及其以下。）从较新的文献中应当特别列举出：E．伦德伯格：《经济扩张的理论的研究》，1937年（关于它以及关于这场讨论的状况，总的来说：V．史密斯，载于《世界经济回顾》，第47卷，1938年，第613页及其以下）；A．庇古：《静止状态的经济学》，《经济学杂志》，1935年；凯恩斯：《就业、利息和货币通论》，1936年；E．普来泽尔：《经济形势理论的基本特征》，1933年。——关于在经济史学中的各种发展理论以及关于它们与孔德和实证主义的联系：第72页及其以下，第76页及其以下和注(12)；关于静止状态：第228页及其以下。

对现代的经济形势研究的阐述：罗柏凯：《危机与经济形势》，1932年（入门的）：G．哈伯勒：《繁荣与萧条》，第2版，1940年；里昂·H．杜普里：《全面的经济运动》，1947年。关于对各种动态理论和经济形势理论的原则性的批评，还有在注(21)中列举的那些著作。

针对对各种经济形势理论的批评所提出的反驳是：应该具有一次性的不仅是个别的经济形势运动，而且是一切经济现象（例如也看各种价格）。因此，据说必定还是有可能不仅创立一种价格理论，而且也创立一种经济形势理论。——但是，由此就没有注意到一个本质的区别：价格日复一日地在上百万种情况下都是相同形式地 被要求和支付的。可是个别的经济形势运动——例如1907-1908年德国的萧条或者紧接着的1909-1913年的高涨——都是一种一次性的、不同形式的现象，它只显示出与别的一些经济形势运动的一定的相似性。各个经济形势运动缺乏那种"相同性"：这种相同形式性可以在各个价格那里找到，并且是一般地提出价格问题和成功地得出一种价格理论的一个根本的先决条件。（关于经济现象的相同形式性以及关于整个的这个问题，更详细地载于我的《资本理论研究》，1934年，第15页及其以下。）

(59) （第308页）关于经济权力 问题的科学讨论通常围绕着这个问题：是"经济规律"还是"政治和经济权力"决定性地决定以及在多大程度上决定经济过程。对那些主张前者的国民经济学理论家们，国民经济学的历史学家们指出了权力的重要性，然而却没有精确地研究它。这种对照和存在于该对照中的问题提法 ，不能产生多少成果并且应当消失 。国民经济学的第一个任务是揭示那些奠定了经济权力的具体的事实状况，并且具体地研究经济权力的各个作用。（由此就同时产生了对于塑造经济宪法不同寻常地重要的洞察力。）在像当前的这样一个以巨大的风格形成着经济上的权力集结的时代中，这个任务是紧迫的。

此外关于这个问题：E．v．庞巴维克：《权力还是经济规律？》，《国民经济杂志》，第23卷，1914年，重印于《文集》，1924年，第230页及其以下；J．熊彼特：《分配理论的基本原则》，《社会科学文献集》，1916-1917年，第42卷；F．凯斯特纳：《组织强迫》，1912年，第2版，1927年；E．普来泽尔：《分配理论中的财产与权力》，对比性的提要（阿尔弗雷德·韦伯纪念文集，1948年），第331页及其以下。国民经济学的历史学派对于私人经济权力的各种现代问题的态度明确地表现在社会政策协会1905年的那些协商中，在它们的开头是一篇施穆勒的短评。（《社会政策协会文集》，第116卷，1906年。）关于经济权力集团的各种意识形态，可见本书第33页及其以下。

缺乏关于从重商主义者们一直到今日国民经济学对于经济权力现象的态度的精神史上的研究。此外，一般地关于历史上的权力：修昔底德，V．第86页及其以下；马基雅弗里：《君主论》，II，1532年；雅各布·布尔克哈特：《世界历史的考察和历史学的断片》（《全集》，第7卷，1929年）；弗里德里希·迈内克：《在较近的历史中的国家利益至上原则观念》，第2版，1925年；B．德·茹沃内尔：《来自权力》，第二版，1948年。

(60) （第317页）关于"满足需要原则 "和"赚得 原则"：桑巴特：《现代资本主义》，第4版，1921年，和《资产者》，1913年，带有许多事实材料；还有：《经济生活的秩序》，第2版，1927年。此外，劳姆：《一般经济史》，1932年，第20页及下页；斯庇陶夫，载于《施穆勒年鉴》，第56年度，第911页及下页。桑巴特有理由地引证了亚里士多德：《政治学》，I，8-10。两个人都错了。新近关于这个问题：吕斯托夫：出处同上，第151页及其以下。

注(16)和(18)中列举的那些著作告知了古代和中世纪的人们的经济行为。此外关于中世纪：G．埃斯皮纳斯：《资本主义的起源》I，1933年；施特瑞德尔：《货币经济和早期资本主义》，载于《柱廊式入口——世界史》第4卷；凯尔特尔，载于《施穆勒年鉴》，1932年，第56卷，2；茨维迪耐克—苏登郝尔斯特：《世界观与经济》，1942年，以及由西维金在他的《世界史》，1935年，第79页及下页上所列举的那些著作。

当然，不是14世纪所有的远地贸易商都是吕贝克的瓦伦爵普斯家人的类型的，不是15世纪晚期的所有远地贸易商都是奥格斯堡的富格家人的类型的。那时在一个和同一个城市和家庭里有过许多层次和历史的变化。极为经常的是，跟在性格乐于冒险和慷慨大方的世代之后而来的是领年金者的世代。正是这样一些变化在中世纪的经济史上留下了深深的痕迹。就是农民们和手工业者们的态度也经常改变：有时满意于、有时则不满意于一种一定的生计并且因此有时温和而有时好斗。如果试图把中世纪的人的经济行动说成是根据"满足需要的原则"的行动，把现代人的行动说成是根据"赚得原则"的行动，那就是以双重的方式非历史地行事：用一个词掩盖了在各个个别的民族、地区、阶层和时代中的经济行为的差别，使多种多样性消失；中世纪的各种原始资料都很清晰地显示出这种多样性，而今天的每一个进行经济活动的人都在我们的当代并且在每一个国家中经历过这种多样性。另外远为过度地强调了 现代的和中世纪的对经济的态度之间的对立，而对人的各种连贯的特性则看得过少。我们在正文中谈过，在中世纪的行会会员与现代的工会会员之间，或者在中世纪的远地贸易商与现代的企业家之间存在着某些引人注目的相似性。在这方面，无疑地存在的各种区别常常与今天通常认为的不同："如果与此相反地进入了各个原始资料之中的话，那么就会得到一个几乎是不言而喻的知识：旧风格的从事经济活动的人比现代的人多得多地以一种声名狼藉的业务道德来生活。他要求得过分，造假，起伪誓，逃避赋税和关税。他轻率地借入贷款并且试图损害他的债主们，他还放高利贷。这样一种全部行为只是与他整个的还没有充分发展的经济地位相适应，所以此外根本不可能令人惊异。"（库斯科）

(61) （第321页）告知"经济原则"：H．迪采尔：《理论的社会经济学》，1895年，第175页及下页。那里还有与别的、较旧的观点的争论。O．冯·茨维迪耐

克—苏登郝尔斯特：《一般国民经济学》，1932年，引论。汉斯·默勒，载于《国民经济学和统计学年鉴》，第150卷，1942年，第241页及其以下；A．福伊：《古典国民经济学中的经济人及历史主义对它的批评》，马尔堡博士论文，1936年。——谁想证实（如新近的W．A．越尔：《经济政策的理论基础》，1943年，第1卷，第8章）：人的所作所为不仅可以用谋求尽可能大的赚得或"资本主义的"动机来解释，他就说得完全正确：保存自己的本能和恐惧、仇恨和争夺权力、爱和人道以及其他的动机以极为不同的方式决定着人们的行动。但是他不可以由此推断说："经济之外的目标设置和内心的冲动导致背弃经济原则。"

经济原则与人的行动的各种目的或目标无关。各个目的是极为不同的，例如可以是利己主义的或是利他主义的；而行动则总是按照经济原则的。一个修道院的领导者，他绝不想去尽可能多地赚得而是完全为人道服务，他在经营各块农田、加工各种原料、购入物品、使用捐助等等的时候都按照经济原则计划和行事。这就是说：他力图以尽可能小的价值花费达到一个一定的目的，以便能够以现有的那些农田、原料等等做出尽可能多的善事。

(62) （第322页）从正文的表述中得知：必须极为慎重地对待被大量滥用了的"理性主义的"对"传统主义的"经济领导这个对照。理性主义的与传统主义的经济活动之间的差距仅仅产生于那种地方：在那里，根据各种价格的、技术知识的或另外一种资料的变化了的状况有必要实施各种生产资料的一种新式的组合；但是，由于坚持一种旧的流传下来的做法而没有实施这种组合。但是在其他情况下，也就是在技术知识和其他资料接近恒定时，传统主义的经济和理性主义的经济是一致的。此外关于此事：见H．马尔夸尔特，出处同上。

(63) （第326页）关于价格上升时供给的减少，也就是关于价格和供应量的负的依赖性：I．费雪：《经济学的基本原理》，1921年，第312页及其以下和436页及其以下，带有劳动市场的好多例子。费雪说："煤矿中的较新的实验表明，各种工资的轻微上升促使工人们更长时间的劳动，但是大的提高（高于通常工资的60％）则引起工作的无规则和减少劳动小时数的愿望。"此外：熊彼特：《国家科学简明词典》第4版中的词条"供给"。关于农业：迪策：《作为农业价格政策的手段的强制辛迪加》，《国民经济学年鉴》，第145卷，1937年；A．恰雅诺夫：《关于农民经济的学说》，1923年。这种联系的数学探讨：斯塔克尔贝格：《在生产经济中的供给与需求》，《数理的经济和社会研究文献集》，1938年，第4卷。

在重商主义中，把工资下降时劳动市场上的供给上升看成是常规；由此而强烈地影响了重商主义的工资政策。（也可见E．F．赫克雪尔：《重商主义》，1932年，II，第150页。）在那些较新的人中，例如马歇尔（《经济学原理》，VI，2和12）警告提防对这些情况的数量估计过高。

如果我们确定两种行为，人各按它们而具有一种“灵活的”或是“始终不变的”需要的水平，那么在这里涉及的仅仅是对物质物品的各种需要，没有涉及对闲暇的需要。没有注意到这后一种需要。在工资提高时相应地较少劳动的工人，虽然恰好像过去一样地满足他对物质物品 的需要，但是他更好地满足了他对闲暇的需要。这样剔除对闲暇的需要也许是可取的，因为它与别的需要相反，恰恰是通过放弃经济活动来满足的。

(64) （第328页）还没有详细地澄清这一问题：按照“尽可能高的纯收入原则”的或按照“尽可能好的供应原则” 的经济行动怎样影响经济过程。充分的理论研究将必须为各种不同的经济体制、集中领导的经济的形式、市场形式和货币体系提出和解答这个问题。

一旦放弃了“赚得原则”与“满足需要的原则”的对照，理论地一一般地并且同时历史地一具体地解答这一问题——人对经济的态度的差别如何也在这方面影响它的过程——就从根本上变容易了。

(65) （第333页）支配着19世纪和20世纪的科学的是这一追求：埋头于一个时代的各个一次性的现象并且从历史上去把握人的行为的各种多样性。这是它的长处，又是它的弱点。它的长处——由于它唤起了对于历史上的世界及其形式的多种多样性的意识；它的弱点——由于它在它的追求上走得太远，仅仅把个别时代的人看作是历史的可变化的生物并且竟然没有再注意过，现在和 过去到处都存在着人的某些基本的特征。历史主义以这种方式完全丧失了理解人的能力。它看得到的不再是活生生的人，而是图解化了的发展的形象。这样就能够普遍使用像“满足需要的原则”和“赚得原则”那样的不合乎历史的对照，并且能够认真地尝试用这一个或者另一个词来标明整个时代的经济精神。

众所周知，19世纪的和20世纪初的那种个别化的、突出各个个别的历史时期和各个个别的民族特征的历史学体现着对17和18世纪的科学的一个回击。在它当中占统治地位的是这种信念（不管涉及的是笛卡尔、康德还是国民经济学家们）：各个个别性的人的一切差别，不管它们会有多强烈，都并没有一直达到人的心底；然而恰恰是在全部的历史上，都存在着一个到处都可以找到的基本层。虽然这种观点并不罕见地导致了低估各个个别的民族、时代和人物的特点。就是进行经济活动的人也被古典的国民经济学家们视为一个始终不变的人物，他们相信在任何时候、任何地方都能够找到这个人物。与此相对立的是，当时的科学家并不像后来的那样对在人的态度方面的那些基本的、连贯的特征置若罔闻，这些特征是特别本质的。这是它的长处；就这点而言它对人有更大的了解。

对从事经济活动的人的正确认识将达到两种看法的一个综合 。

(66) （第193、249、339页）类型 这个概念从柏拉图和主要是从亚里士多德那里获得了一种确定的科学内容。亚里士多德把它运用在贯穿于他的整个研究的那种追求中——把个别的东西联结成一个整体。类型可以说处于个别的现象与一般的东西之间。“他要为大量的各个现象寻找普遍地连贯的特征和类型，收集同族的东西并且由此使它相互说明，使各个问题一般化并且因此而使它们接近于解决”（鲁道夫·欧肯：《亚里士多德的研究方法》，1872年，第44页及下页）。关于亚里士多德的用辞：卜尼茨：《亚里士多德索引》（τυπος）。因此，亚里士多德的各个类型接近那些“现实类型”。“（类型的）同一个概念同时出现在各个最不同的领域——动物学、植物学、结晶学、化学、语言学——中，这属于科学的较新的发展中的那些意义重大的现象”（W．冯特：《逻辑学》II，第3版，第55页）。必须这样补充冯特：类型概念的运用同时渗入了历史学、心理学、教育学和国民经济学。（为了了解：E．赛特里希：《W．斯特恩、E．斯普朗格和M．韦伯的类型概念的逻辑结构》，1930年。）这些类型大多数是现实类型。关于理想类型的形成，马克斯·韦伯写道：“得出它（理想类型）是通过单方面地提升一个 或者也有一些着眼点 以及通过把大量混乱的和不连续的、这儿较多、那儿较少、有些地方根本就不存在的个别 现象（它们服从那些单方面地强调的着眼点）联合成一个自身很统一的思想 构成物。在其概念的纯粹性上，这种思想的图像在实际中的任何地方都是不可能从经验上发现的，它是一种乌托邦；_ 而对于历史学的工作来说就产生了这一任务：在每一个个别的情况下查明，现实与那种理想的图像有多近或多远，从而在多大程度上可以在概念的意义上把一个一定的城市的各种情况的经济性质称为‘城市经济的’”（《科学学论文集》，1922年，第189页及其以下，第275页及其以下，第372页及其以下。《经济与社会》，1922年，第9页及其以下）。——韦伯对于理想类型的形成所说的，不仅是一个未完成的作品，而且也包含着严重的缺陷。他既没有认识到现实类型与理想类型的基本区别，也没有认识到二者的逻辑性质，还没有认识到导致形成这两种类型的抽象方法的差别。因此，他称之为理想类型的那种 类型具有一种不确定的概念内容。虽然他批评过现实类型的那种广泛流行的滥用式的使用（见本书的第100—101页及下页），但是他同时也接受了毕歇尔的那些经济阶段并且想把它们解释成理想的类型（例如在《国家科学简明词典》第3版的词条《古代农业史》中）。他把中世纪的“城市经济”同样称为一个理想的类型，就像称呼鲁滨逊经济这个样子完全不同的、真正理想类型的模型那样。由此他助长了那种通常的对理想类型和现实类型的混淆——对此我们已经谈过了（例如注(24)）。因为他对于类型的形成的观点今天还占着统治地位，而不同马克斯·韦伯争论就不可能澄清这个重要的问题的复合体，对他的批评就是不可避免的。在这里涉及的不是反对 韦伯而阐发理想类型的一种新概念，而是涉及精确地和完整地确定韦伯没有清楚地和仅仅部分地

看到了的东西。（关于马克斯·韦伯：B．普菲斯特尔：《向理想类型发展》，1928年；谢尔廷：《马克斯·韦伯的科学学》，1936年，第319页及其以下。）至于名称，西格瓦特这样谈到那样一些类型："我们把它们看作各种理想地完美的类型，以便把各个个别的样本与它们相比较"（《逻辑学》，II，第二版，1893年，第240页及下页）。G．杰利内克在他的《一般国家学》中再三需要"理想类型"这个概念并且试图精确地规定它（例如第二版，1905年，第32页及其以下）。M．韦伯接受了G．杰利内克的概念和概念内容。韦伯的类型学说的影响是令人惊奇的：人们不仅连同它的一切重大缺点一起接受了它，而且人们甚至相信：韦伯"发现了"理想类型。韦伯本人对这后一种误解没有责任。他自己坚定地强调过，在他之前理论研究早就已经用理想类型来工作了。古典主义者们已经使用过这样一些思想上的模型。例如屠能——而且是以出色的形式；他就是对它们的逻辑性质也作了一些机智的评论（他的《孤立国》第二版的前言。此外：西尼尔：《政治经济学讲演集》，1852年；J．S．穆勒：《逻辑学》，第5版，第6篇，第9章第3节）。不需要特别指出，现代的理论研究使用了它们。不过，常常是没有清楚地认识到它们的逻辑性质而这样做的。

关于"现实的类型"和"理想的类型"之间的区别：毕歇尔的"家庭经济"是一种现实的类型。应当用"家庭经济"来表现古代和中世纪早期的经济实际。而屠能的"孤立国"——也就是说这样一个国家，在其中一个巨大的城市处于一个土地完全同样的平原的中央，一个没有开垦的荒野把这个国家与其余的世界完全隔开，而且在这个国家中到处都是完全竞争占统治地位——它却是一种理想类型，它被当做思想上的模式来使用。屠能没有用他的孤立国来表现现实的实际并且也不想这样做。但是他在研究具体的经济中得出了它，用它强调了具体的经济的一个 方面，而用这个理想类型所获得的那些理论原理则在它们的运用中服务于揭示具体的联系。虽然我们也是这样在各种事实状况中发现了各种秩序形式——经济体制、集中领导的经济的形式、市场形式、货币体系，简言之：整个的形态学体系。它们存在于 那里。科学必须在那里发现它们。但是这些秩序形式不是纯粹 地存在于那里，而是各式各样地相互"融合着" ——一个我们经常地碰到过的结果。通过我们个别地着重强调了它们，也就是说在思想上把它们从它们在实际的经济中所处于其中的那种融合中解脱出来，并且这样以纯粹的形式得出了它们，我们就具有了这样一种类型：它们个别的并不描摹经济现实；相反地它们却在逻辑的意义上是"理想的"。（因此，在现实类型和理想类型上，"现实的"与"理想的"的对照是一种逻辑的对照。在这里，"理想的"与"现实的"一样，并不具有规范的含义。理想的类型没有呈现出完美的理想。它不是伦理学的概念。此外：第77页及下页，注(13)和在那里列举的地方。）

提出过这个问题：各种"纯粹的形式"或"理想类型"对各个"模型"是什么关系。那么：科学从实际的经济中着重突出的那些纯粹的形式被作为模型来利用，那些理论推导就是在它们之上进行的。例如，人们在现在和过去中发现了"供给垄断"。我们把这个通常与别的形式融合了的纯粹形式突出为理想的类型，并且把它作为模型、也就是作为精确地规定了的条件状况来运用。供给垄断的理论就是在这种条件状况之下推导，哪些价格得以实现，以及销售了多少数量。因此，正确地得出的各个模型恰恰不 像称呼过它们的那样是"设计的模型"，而是相反的东西。

如果简单地"设定"、也就是先验地构思各种模型——就像过去和现在多次在各种市场形式上发生的那样（例子：注(34)）——那么当然能够随意构思许多模型。但是它们对于认识过程的价值不大；在它们之上得出的那些理论原理同样仍然是无法运用的。这样一些模型是为理智的游戏服务的。它们就像国际象棋。人在那里设立了一定的条件，于是理智和联想的能力就可以在游戏中前后一致地发挥。没有人声称，象棋游戏复述了一种真实的实际或者在认识过程中是直接有用的。在设定的模型上的思维游戏中，也同样少有这种情况。

(66a) （第249、339页）类型学和整个形态学的分析今天还在好多地方造成困难。这是可以理解的。因为所有那些已经习惯于用"阶段"或者"风格"来概括没有分析过的事实并且需要像"资本主义"等等那样的总括的名称的人，都绝不会想到着重强调的抽象和揭示现实的各种秩序形式。在纯粹文献上的讨论中将不会克服这些困难。各种市场形式和其余一切类型的获得要求国民经济学家们下定决心，在现实本身中进行工作，形态学地研究厂家和家计，放弃在离开对象的地方进行那些他们在其中出现的讨论。如果像1945年之后在德国东部那样集中管理的经济占统治地位，那么过程和影响都与1918年之后不同，当时必须主要以交换经济的方法支付某些以货币规定的数额，从而各种价格的机制在筹措和转送战争赔款上运转着。但是，只有在确定了占统治地位的各种市场形势和货币体系之时，才能够精确地描述和解释在交换经济类型的经济秩序中的战争赔款的过程和全部经济的作用。垄断或寡头垄断或竞争是否占统治地位，是否实现了带有或不带有均衡的市场形式，货币是与一种商品相联系还是以贷款的途径产生，对于单方面付款的过程和作用都是决定性的。例如，只有运用形态学的一理论的体系才使得可以说明1871年以后法国的战争赔款的和1918年以后德国的战争赔款的那些完全不同样子的后果，或者总的来说，各笔"赔款"对我们的世纪第三个十年全部经济上发生的事情的不同寻常的影响。在别的货币体系和市场形式的范围内过程和作用就会不同。因此，恰恰是与批评的命题相反的观点是正确的：如果有关贡物、战争赔款等等的文献没有容许看清这些单方面的偿付款项事实上在其中发生的那个实际的秩序结构，它就停留在表面上。

各种秩序形式都存在于经济实际之中；经济实际每次都具有一个一定的秩序结构。日常经济生活运行于这些形式之中。如果我们没有认清那些形式，我们就放弃了对经济实际的认识。

(67) （第341页）关于理论的逻辑性质：此处可见第262页和注(25)。

歌德（《格言与反思》，周年纪念版，Ⅳ，第231页）极其确切地说："在理论使我们相信各个现象的联系这一限度内，它就其本身来说没有任何用处。"——这里也应当列举席勒。他最给人深刻印象地区分了认识的三个阶段：普通的经验主义"没有超越经验的现象"，对于它来说，各个感觉"总是个别的和偶然的"。普通的经验主义只具有"经验这唯一的一个要素并且因此不具有经验"。理性主义 探求"各个经验的因果关系"。"根据我的判断，理解力的这个功能是必要的，并且是一切科学的不可缺少的条件。""但是它冒着这种危险：把在自然中联系着的那个东西严格地分离出来。"第三：就像席勒所称呼的那种"理性的经验主义 "，它把普通的经验主义与理性主义结合起来，进行着科学的认识。"这样我们也就发现，导致科学的认识的，只是各种自由的思考能力的完全起作用，并且加上感官的各种感觉能力的最纯粹的并且最扩散的起作用。"（1798年1月19日致歌德的信。）席勒由此而说明了决定性的那一点。

此外：洛采：《逻辑学》，1874年，第92页及其以下，第175页及其以下，第378页及其以下。

(68) （第344页）关于定义 、它的价值、它的地位及对它的滥用的利用，可见第28页、第57页及其以下、第105页及下页、第145-146页、第340-341页及下页，注(1)、(9)和(23)。

(69) （第344页）胡塞尔：《逻辑研究》，Ⅰ，15；也可见上面的第27页及其以下。

(70) （第346页）在19世纪和20世纪初的期间内，在全部的思维和评价的原则上历史化的运动中发生了真理观念的相对化 ，这种相对化如何破坏了各门科学的（而且在其中恰恰有国民经济学的）各个基础，对此1937和1938年在《施穆勒年鉴》上的历史主义讨论给出了一幅确凿的图像。历史主义与它的真理观念相对化一起是一个运动，它激发了当代的全部 精神生活。

在这种情况下，它卷入了与它自己的根本矛盾之中。熊彼特从相对主义的实证主义立场出发写道："这种精神态度的意义和价值是清楚的。""对于科学工作的实践来说，重要的不是某些'真理'，而是人们能够用来操作的那些方法，而这简直就意味着：这样来处理资料，以致出现的东西与观察到的各种事实相适应"（《经济发展的理论》第4版序言，1935年，第15页）。与此相反，此外应当着重指出：每个相对主义者（熊彼特也是）都为这样一些在这里阐发的原理本身要求真理的成分，因而

不顾一切否认，还是在用真理的观念工作，并且由此而陷入自我矛盾。极其富于影响的帕累托也相似，他再三努力证明真理观念的完全多余，并且尽管如此却把这个所谓的证明看作真实的 。奥尔特加附带说道："施本格勒的著作使自己窒息而死，因为他没有考虑到，各个文化的（历史上的人的各个行为的）相对性的证明就它那方面来说是绝对种类的事。历史在提示人类的各种形式的相对性时，就表达出了一种不再相对的认识"（《我们时代的任务》，没有出版年代，第288页及下页）。一切都是相对的；但是我的相对主义的信仰是绝对的——这是一种难于能够指望的、不可靠的、站不住脚的论断。

(71) （第349页）关于专业地和全面地一历史地探讨经济问题：第100页及其以下，第248页及其以下，第256页及下页，第272页及其以下，第287页及其以下，第331页及下页。

(72) （第352页）关于经济秩序 在一方面、经济阶段 和经济风格 在另一方面的对立：此外可见第100页及其以下、第121页及其以下、第248页及其以下。

关于为每个经济秩序创立一种特殊的理论的不可能性：第108页及下页、第260页及下页、第268-269页和注(26)。

(73) （第355页）还经常看不到克服国民经济学与企业经济学的分离 的必要性，原因在于错误地认识各个问题和它们的统一。关于较新的企业经济学文献的态度：M．劳曼载于《世界经济回顾》，1936年，第44卷。在那些在其中建立了联系的较新的企业经济学著作中，应当列举：M．R．勒曼：《一般企业经济学》，第2版，1949年；W．普里奥：《经济企业的学说》，特别是第一篇，1935年；M．劳曼，《企业经济学》，1936年。

(74) （第359页）关于当代的经济宪法政策的各个问题和它们的解决：可见注中列举的那些文章。

(75) （第361页）关于法律形态 与国民经济学的联系：弗兰茨·伯姆：《竞争与垄断斗争》，1933年，《经济的秩序》，1937年；H．格罗斯曼一道艾尔特，载于《汉萨法律杂志》，第20年度，1937年，第282页及其以下；G．施麦尔德斯，载于《全部国家科学杂志》，第101卷，1940年，第64页及其以下。也应该正是使市场形式学说成为能够对法律思想和法律政策富有成果的一个例子：一件东西的所有者是一个垄断者，他的所有权事实上对于他所具有的内容不同于对于处于与别人的竞争之中的所有者：对于一个独自向一个村庄供应水的一眼泉水的垄断式的所有者来说，这个所有物所意味的完全不同于对于那种所有者，他在与其他的水的竞争中供应他的泉水。在垄断的情况下，权力地位远为大得多，而且存在着村中的居民对泉水的所有者的依赖；如果在水的供应中存在着竞争，就会取消这种依赖。财产限

制和缔约强制 的各个问题各按实现了的市场形式而具有完全不同的意义；因此，应该在法律政策和法律科学上各按市场形式而不同地处理它们。

(76) （第361页）第六版（对第五版）的那些修改并不多；我努力以它们来更清楚地突出一些重要之点。

扩充了对各种"货币体系"的阐述（第182页及其以下并且特别是第189页及其以下）；我希望，现在能够像用对各种市场形式的阐述来工作一样地用它来工作。更精确地说明"秩序"的那两个概念证明是适宜的。这出现于最后一章的新号码15中（第355页及下页）。对经济实际和它的认识的某些误解促使我插入注(66)a。另外我更准确地表达了个别的段落（例如在第90-91、95、253-254和359-360页）。

我必须再次感谢科学上的朋友们的鼓励。但是我总是应当特别感谢我的妻子。

人名译名对照表

二至三画

卜尼茨　Bonitz
马尔夸尔特　Marquardt, H.
马尔萨斯　Malthus
马克思　Marx
马基雅弗里　Macchiavelli
马歇尔　Marshall
门新　Menghin
门格尔，卡尔　Menger, Karl

四　画

贝克莱　Berkeley
贝克拉特　Beckerath, E. V.
贝多芬　Beethoven
贝希特尔　Bechtel
贝罗　Below
瓦尔拉斯　Walras
瓦克纳格尔　Wackernagel
巴罗内　Barone
巴赫　Bach
韦伯，马克斯　Weber, Max
戈森　Gossen

开普勒　Kepler
孔德　Comte
文德尔班—海姆索特　Windelband-Heimsoeth

五　画

卡尔　Carl
卡尔多　Kaldor, N.
卡弗　Carver, N.
卡西雷尔　Cassirer
卡塞尔　Cassel
弗里切　Fritsch, R.
弗里斯　Fries, J. F.
兰克　Ranke
兰格　Lange
布尔克哈特，雅各布　Burckhardt, Jakob
布洛克，耶汉·波伊纳　Broke, Jehan Boine
冯·西维金　von Sieveking, H.
冯特　Wundt, W.
艾伯特　Ebert
卢茨　Lutz, F. A.
圣西门　St.Simon
古诺　Cournot
史密斯　Smith

六　画

米尔达尔　Myrdal, G.

米切尔　Mitchell, W. C.
米勒—阿尔马克　Müller-Armacx
米勒，亚当　Müller, Adam
迈耶　Meyer, FR. W.
迈耶，爱德华　Meyer, Eduard
迈内克，弗里德里希　Meinecke, Friedrich
西尼尔　Senior
西格瓦特　Sigwart
毕克尔　Bickel, H.
毕歇尔　Bücher
吕特戈　Lütge, F.
吕斯托夫　Rüstow
乔托　Giotto
亚里士多德　Aristotele
伍劳伊哥尔斯　Vleugels, W.
伊林　Ihering
休谟　Hume
伦德伯格　Lundberg

七　画

克尼斯　Knies, K.
克伦威尔　Cromwell
克劳姆法特　Kromphardt, W.
克劳斯　Kraus
克纳普　Knapp
克莱门斯　Klemens
克瑞西—万特鲁伯　Criacy-Wantrup

阿贝尔　Abel, W.
阿奎那，托马斯　Aquino, Thomas
阿基米德　Archimedes
阿蒙　Amonn, A.
希尔德布兰德　Hildebrand
希克斯　Hicks, I. R.
希茨　Sizi
劳姆　Laum
劳曼　Lohmann, M.
劳腾巴赫　Lautenbach, W.
李凯尔特　Rickert
李斯特，弗里德利希　List, Friedrich
李嘉图　Ricardo
库利舍尔　Kulischer, J.
库诺夫　Cunow, H.
库斯科　Kuske, B.
伯姆，弗兰茨　Böhm, Franz
伯恩海姆　Bernheim
君士坦丁　Konstanti
里夫曼—凯尔　Liefmann-Kell
苏尔策　Sulzer
狄尔泰　Dilthey, W.
庇古　Pigou
张伯伦　Chamberlin
伽利略　Galilei
利克希斯　Lexis, W.
沙林　Salin
怀特　Veit, O.

廷特纳　Tintner
杜普里，里昂· H.　Dupriez, Leon H.
纳塞尔　Neisser

八　画

罗里希，弗里茨　Rörig, Fritz
罗柏凯　Röpke, W.
罗宾逊，琼　Robinson, J.
罗宾斯　Robbins, L.
罗雪尔　Roscher
罗斯托夫采夫　Rostovtzeff
罗德贝尔图斯　Rodbertus
凯尔特尔　Kelter
凯恩　Kern
凯恩斯　Keynes
凯斯特纳　Kestner
迪尔，卡尔　Diehl, Karl
迪采尔　Dietzel, H.
迪策　Dietze, C. V.
坡廷格尔　Peutinger
坡楞厄　Plenge, J.
坡斯坦　Postan, M. M.
帕索夫　Passow, R.
帕夏，凯末尔　Pascha, Kemal
帕累托　Pareto
杰文斯　Jevons
杰利内克　Jellinek, G.

欧肯，瓦尔特　Eucken, Walter
欧肯，鲁道夫　Eucken, Rudolf
庞巴维克　Böhm-Bawerk
叔本华　Schopenhauer
林达尔　Lindahl, E.
拉伯，弗兰茨　Laab, Franz
奈特，查理斯　Knight, Charles
舍恩贝格　Schönberg
昆策　Kunze, A.
奇奥达诺　Chiaudano, M
法斯宾德　Fassbinder, M.
孟德斯鸠　Montesquieu

九　画

施本格勒　Spengler
施纳贝尔，弗兰茨　Schnabel, Franz
施麦尔德斯　Schmölders, G.
施奈德　Schneider, E.
施泰因—哈登贝格　Stein-Harden-bergischen
施特瑞德尔　Strieder
施密特—科佩斯　Schmidt-Koppers
施塔姆勒　Stammler, R.
施穆勒　Schmoller
哈色勃来克　Hasebroek, I.
哈伯勒　Haberler, G.
哈耶克　Hayek
哈恩　Hahn, A.

哈特曼　Hartmann, L. M.
哈德良　Hadria
洛采　Lotze
洛施　Lösch, A.
洛朗　Laurent, H.
威克斯　Wicks
威克斯第德　Wicksteed
威廉二世　Wilhelm II
派尔曼　Pöhlmann
茹沃内尔，德　Jouvenel, de
修昔底德　Thukydide
勃肯　Böckh
柏格森　Bergson
叙勒　Schule
费雪　Fisher, I.
茨维迪耐克—苏登郝尔斯特　Zwiedincck-Südenhorst
恰雅诺夫　Tschajanow, A.
胡塞尔　Husserl

十　画

海夫纳　Höffner, G.
海夫纳　Höffner, J.
海尔弗里希　Helfferich, K.
海希尔海姆　Heichelheim, F.
海森伯　Heisenberg, W.
埃尔南德斯　Hernández, P.
埃奇沃思　Edgeworth

埃斯皮纳斯　Espinas
泰纳，希波里特　Taine, Hippolyte
泰勒　Taylor, W.
泰斯道尔夫　Tesdorpf, W.
特伦德伦堡　Trendelenburg, A.
特罗尔　Trower
荷马　Homer
桑巴特　Sombart
莫扎特　Mozart
格罗斯曼一道艾尔特　Grossmann-Doerth
拿破仑　Napoleon
索雷尔　Sorel, A.
哥特尔　Gottl

十一画

密切利希　Mitscherlich, W.
密克施　Miksch, L.
密克维茨，古那尔　Mickwitz, Gun-nar
米塞斯　Mises, V.
康帕内拉　Campanella
康德　Kant
勒纳　Lerner
勒曼　Lehmann, M. R.
盖耶尔　Geyer, B.
盖斯特里希　Gestrich, H.
曼戈尔特　Mangoldt, V.
笛卡尔　Descartes

萨伊　Say, J. B.
梅耶　Maier, K. F.
屠能，约翰·亨利希·冯　Thünen, Johann Heinrich von
维塞尔　Wieser

十二画

斯庇陶夫　Spiethoff
斯拉法　Sraff
斯图肯　Stucken
斯特里格尔，冯　Strigl, von
斯特恩　Stern, W
斯宾塞　Spencer
斯盘　Spann
斯密，亚当　Smith, Adam
斯塔克尔贝格　Stackelberg
斯蒂达　Stieda
斯普朗格　Spranger, E.
奥尔特尔　Oertel
奥尔特加　Ortega
奥古斯丁　Augustin
奥古斯都　Augustu
奥宾　Aubin
奥维尔斯顿　Overstone
普里奥　Prion, W.
普来泽尔，艾里希　Preiser, Erich
普菲斯特尔　Pfister
舒尔特　Schulte, A.

舒尔特，阿劳伊斯　Schulte, Aloys
舒尔采—格弗尼茨　Schulze-G vernitz
鲁屏　Ruppin
鲁滨逊　Robinson
谢尔廷　Schelting
博洽德　Burchardt
黑格尔　Hegel
道普什　Dopsch, A.

十三至十四画

福伊　Fey, A.
福特，亨利　Ford, Henry
福斯特　Foster
鲍尔，克莱门斯　Bauer Clemens
鲍道英　Baudoin, L.
路德维希二世　Ludwing II
赫特纳　Hettner, H.
赫克雪尔　Heckscher, E. F.
熊彼特　Schumpeter
魁奈　Quesnay
赛特里希　Seiterich, E.
歌德　Goethe

十五至十八画

默勒，汉斯　Möller, Hans
穆勒　Mill, J. S.

穆勒，詹姆斯　Mill, James
霍恩，利伯　Horn, Liber
戴克里先　Diokletia
魏克赛尔　Wicksell
魏帕特　Weippert

汉译世界学术名著丛书

分科本◎经济

孤立国同农业和国民经济的关系

〔德〕约翰·冯·杜能 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
评杜能的《孤立国》
（一）
（二）
（三）
（四）
（五）
（六）
（七）
第一卷 关于谷物价格、土地肥力和征税对农业影响的研究
关于杜能
再版前言
第一章 孤立国的形成
第一节 假设条件
第二节 任务
第三节 第一圈境 自由农作
第四节 规定孤立国各地谷物价格的原理
第五节(一) 地租的概念
第五节(二) 谷物价格对地租的影响
第六节 谷物价格对农作制度的影响
第七节(一) 农作均衡学的若干原则
第七节(二) 农作均衡学续论
第八节 实行三区农作制，如果田地保持肥力不变，农田与牧场的分配应作如何比例？
第九节 如果在两块肥力完全相等的农田分别实行轮作休闲制和三区农作制，在不同制度下黑麦的收益将怎样？
第十节 三区农作制的工作量与七区轮作休闲制的比较
第十一节 田地与田舍的距离对农作费用的影响
附录

第十二节 三区农作制的地租如何确定
第十三节 农田与田舍的距离对三区农作制工作费用的影响
第十四节(一) 轮作休闲制与三区农作制地租的比较
第十四节(二) 说明
第十五节 轮作休闲制和三区农作制产肥及种植谷物面积的比例
第十六节 产肥较为丰富的农作制度
第十七节 比利时和梅克伦堡农作制度的比较结果
第十八节 选择农作制度还应考虑的其他几点
第十九节 第二圈境 林业
第二十节 再论第一圈境，特别讨论马铃薯的种植
第二十一节 第三圈境 轮栽作物制
第二十二节 第四圈境 轮作休闲制
第二十三节 第五圈境 三区农作制
第二十四节 谷物价格 根据哪条规律确定？
第二十五节 地租的起源
第二十六节(一) 第六圈境 畜牧
第二十六节(二) 续
第二十六节(三) 续
第二章 孤立国与实际的比较
第二十七节 对我们研究过程的回顾
第二十八节 孤立国和实际的不同之点
第二十九节 烧酒业
第三十节 牧羊业
第三十一节 经济作物的种植
第三十二节 孤立国各地所生产的亚麻和麻布，可以什么价格运往城市出售？
第三十三节 论自由贸易的限制
第三章 征税对于农业的作用
第三十四节 与经营规模成比例的征税
第三十五节 论谷物消费不变时的征税作用
第三十六节 手工业税和工厂税
第三十七节 消费税和人头税

第三十八节 地租税
附录
一、 第七节的说明
二、 第十节的说明
三、 第十六节的说明
四、 第十八节的说明
五、 第二十节的说明
六、 第二十六节的说明
七、 第二十六的说明
八、 第二十七节的说明
对下列孤立国示意图的几点说明
关于图1
关于图2
关于图3
关于图4
第二卷 自然工资及其同利率和地租的关系
导言
一
二
三
四
五
第一章 四周为可耕原野的孤立国与工资和利率的关系
第一节 自然工资概念含糊不清
第二节 关于工人的命运
第三节 亚当·斯密关于工资、利率、地租和价格的见解
第四节 工资
第五节 关于利率高低的对话
第六节 各种规定和前提条件
第七节 企业家利润、勤奋的报酬、营业利润
第八节 论由劳动形成的资本
第九节 工资和利率的形成
第十节 资本增长对利率的影响

第十一节 资本的增长对于生产资本的劳动所收取的租金量的影响
第十二节 地力和气候对工资和利率高低的影响
第十三节 以劳动为尺度对资本效益的折算
第十四节 孤立国边境是工资和利率标准形成之地
第十五节 劳动生产资本的问题
第十六节 利率在多少时，雇佣工人工资的剩余可得最高的利息
第十七节 资本替代劳动
第十八节 最后投入的一小部分资本的效益决定利率的高低
第十九节 工资等于在大规模经营中最后雇用的工人所增加的产品
第二十节 资本和资本租金的生产费用
第二十一节 资本家和工人之间的分配规律
第二十二节 土地的肥沃程度对工资和利率的影响
第二十三节 所求得的各项公式的具体应用
附录一
第一节 特洛田庄雇工一户(不请帮佣)自1833年7月1日至1847年7月1日期间的年劳动收入
第二节 自1833年7月1日至1847年7月1日期间，特洛田庄牧养奶牛的收支计算
第三节 特洛田庄雇工所得各项津贴的价值
第四节 与维持雇工家庭有关的其他费用
第五节 1833—1847年期间特洛田庄雇工一户的劳动费用
第六节 对特洛田庄雇工一户收入计算的尝试
第七节 特洛田庄居民消费谷物的概况
附录二 关于特洛田庄的居民参与分配田庄收入的规定
第一节 田庄居民得以在下列各项的收入中参与分配
第二节
第三节
第四节
第五节
第六节

第七节
第八节
第九节
人名译名对照表
B
C
D
E
F
G
H
L
M
N
P
R
S
T
V
W
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

评杜能的《孤立国》

吴易风

(一)

约翰·海因里希·冯·杜能（Johann Heinrich von Thünen）是德国早期一位重要的资产阶级经济学家。1783年6月24日出生于奥尔登堡耶弗兰的卡纳林豪森。早年丧父。继父是一个数学爱好者，杜能在这方面受到他的影响。1799年，杜能开始学习经营农业。后来曾在汉堡附近弗洛特贝克农业学院求学，院长是施陶丁格尔。据杜能自述："在青年时代，当我在汉堡附近弗洛特贝克施陶丁格尔先生的学院中学习农业时，关于孤立国已有最初的雏形，以后我总觉得有一种责任感，将我们看到的农业和国家经济方面的、可作为孤立国基础的观念的问题，加以条理化"。1803年，杜能在策勒结识了德国著名的农业理论家阿尔布雷希特·特尔，特尔的四卷本专著《合理的农业原理》是德国的农业理论从官房学的一个组成部分发展成为一门独立科学的标志。杜能在谈到特尔对自己的影响时说："我所尊敬的老师……特尔先生……对我所研究的整个农业方向及我的造就产生过决定性的影响"。1803年秋，杜能入戈丁根大学读书。后来，他来到梅克伦堡的施韦林，购置并经营特洛庄园。杜能亲自管理账目。凡是能登记和合乎计算目的的，他都详细而精确地加以记载和计算。这种日常的经营业务，为他以后写作《孤立国》一书提供了丰富的感性材料。关于这一点，杜能后来回忆说："在我开始作为田庄主的务农生涯时，我就精细地治理会计，力求获得在不同谷物产量和不同谷物价格时农业成本和纯收益的计算数据。这类数据经五年的汇集，我获得了一个概貌，以此作为基础开始我的，也就是第一卷中所叙述的研究工作。"

1826年，杜能的《孤立国》一书出版。此后，杜能逐渐闻名于德国。1830年获得罗斯托克大学赠予的名誉博士学位。1842年《孤立国》再版时，杜能考虑到"与本书讨论对象有关的资料颇为丰富，可以另成第二卷"，因而"把已经出版的著作的第二版，称为第一卷"。1848年，杜能被选为法兰克福议会议员，但因年迈体衰，未能出席议会。1850年，《孤立国》第二卷问世。

1850年9月22日，杜能因脑溢血死于特洛。墓碑上镌刻着他用以表示自然工资的数学公式：

$$\sqrt{ap}$$

杜能的《孤立国》一书写作时间很长，它的历史背景可以分为两个时期来叙述。第一个时期是十九世纪初期，第二个时期是十九世纪三十和四十年代。

在十九世纪初期，普鲁士政府先后颁布了一系列关于农奴制改革的法令，其中主要有1807年颁布的《十月法令》，1811年颁布的《调整法令》，1821年颁布的《义务解除法》和《公有地分割法》。这些法令，对农奴制进行了若干有限的改革。从普鲁士开始，农奴制改革的浪潮逐渐波及德国的其他许多公国。改革给德国农业中的资本主义关系的发展开辟了道路。农业中资本主义关系的发展，推动了农业生产技术的进步。例如，人造肥料的使用，使土质得到了改良，新的三区农作制和轮栽作物制的推广，使粮食和饲料的供应得到了增加。在城市，行会制度逐渐削弱，经营工场手工业有了一定程度的自由。但是，整个德国的分裂和割据状态仍很严重，关卡林立，税收繁多，严重阻碍着国内统一市场的形成。在这样的历史条件下，农作制、地租、谷物价格、自由贸易、税收等问题，自然就成了杜能1826年出版的《孤立国》一书讨论的主要问题。

杜能写作《孤立国》其余部分的历史背景是十九世纪三十和四十年代德国的经济和政治状况。随着资本主义工商业的发展，德国资产阶级越来越迫切地要求取消各邦之间的关税壁垒。二十年代后期，北德、南德和中德先后成立了关税同盟。1834年，这些关税同盟合并成德意志关税同盟。同盟促进了工业的进一步发展。从三十年代起，德

国开始了工业革命，资本主义生产在工农业中迅速发展起来。但是，德国的劳动群众不仅受资本主义发展之苦，而且受资本主义不发展之苦。城市工人要求改善贫困生活，农村劳动者要求彻底摆脱封建压迫和封建义务。工农群众的反抗情绪不断激化，全国的阶级矛盾日益尖锐。三十年代初由于政治迫害流亡英法和瑞士的工人、手工业者和小资产阶级知识分子，有不少受到法国空想共产主义思潮的影响。他们在国外成立了共产主义联合会组织，并同国内建立联系。共产主义逐渐成为德国众目所瞩的问题。1836年，德国流亡者的先进分子组成秘密政治团体正义者同盟，这是一个带有空想社会主义色彩的德国最早的工人组织。空想共产主义的传播和正义者同盟的建立，标志着德国工人运动的萌芽。1844年6月，德国爆发了西里西亚纺织工人起义。1847年春，马克思和恩格斯应邀参加正义者同盟，并把它改组为共产主义者同盟。受同盟委托，马克思和恩格斯起草并于1848年2月发表了《共产党宣言》。1848年3月，德国爆发了资产阶级革命，无产阶级在这场革命中发挥了独立的政治作用。对工人运动怀着恐惧感的德国资产阶级，在革命紧要关头同封建势力妥协，以对付无产阶级。在这一历史背景下，阶级矛盾和阶级斗争问题自然成了杜能注意的中心问题。在《孤立国》第二卷和遗稿中，杜能集中注意力从经济角度考察阶级矛盾，研究工资和剥削收入的关系，幻想通过提高工人工资、改善工人受教育的条件等改良措施来缓和日趋紧张的阶级矛盾，防止革命的发生。

《孤立国》一书的全名是《孤立国同农业和国民经济的关系》，共分三卷。1826年出版的《孤立国》的副题是“关于谷物价格、土地肥力和征税对农业影响的研究”，包括三章三十八节，1842年再版时定为第一卷。第二卷分两章，都以“自然工资及其同利率和地租的关系”为副题。1850年出版的《孤立国》第二卷第一章，共二十三节。杜能去世后，遗稿由德国资产阶级经济学家海尔曼·舒马赫[1]等整理和加工，其中有关自然工资及其同利率和地租的关系的内容作为《孤立国》第二卷第二章，有关地租决定原理和其他问题的内容作为《孤立国》第三卷，于1863年在罗斯托克出版。第二卷第一、二章共二十七节，第三卷分三章二十五节。现在的这个中译本是根据德国耶拿古斯塔夫·菲舍出版社1921年的版本迻译的，包括杜能《孤立国》1842年再版的第一卷和1850年版的第二卷的内容，但不包括杜能的遗稿。

杜能的理论体系主要由两部分内容构成。一部分是一般经济理论，一部分是农业和农业经济理论。就思想来源而论，杜能的一般经济理论较多地受到亚当·斯密的影响，而农业和农业经济理论则较多地受到阿尔布雷希特·特尔的影响。杜能说："在国民经济学方面亚当·斯密是我的师表，在科学的农业方面则是特尔先生。他们两位是两种科学的创始人，他们的不少学说将永远是无可非议的科学基础。"但是，杜能并不满足于斯密和特尔的理论。他说："在我看来，这两位伟大人物的学说有未完善的地方，这些地方难以满足我的探求真理的需要，因而迫使我自行研究。"杜能对斯密和特尔深表尊敬，同时又对他们持某种批判态度。

（二）

在德国，正如马克思指出的那样，政治经济学一直是外来的科学，它作为成品从英国和法国输入。当政治经济学处在古典时期时，在德国的现实中没有发达的资本主义经济关系。而当这种经济关系在德国出现时，资本主义生产方式的对抗性质和日趋激化的阶级矛盾已经不再容许资产阶级经济学家在他们的阶级视野内进行不偏不倚的和公正无私的研究。因此，在十九世纪三十和四十年代形成学派的德国资产阶级政治经济学，只能是庸俗经济学。以威廉·罗雪尔为首的"历史学派"是庸俗政治经济学的典型。用马克思的话说，"他们同时也就是这门科学的坟墓"。（《马克思恩格斯全集》第26卷III，中译本，第558页）历史学派否认客观经济规律的存在，否认政治经济学应当研究客观经济关系，否认经济研究中的科学的抽象法，宣扬所谓"历史的方法"，企图用对经济现象和零碎历史事实的简单罗列和描述来取代理论分析。

在十九世纪上半期的德国资产阶级经济学家中，杜能可以说是一个例外。从方法论来看，"他有德国人的思维方式"（《马克思恩格斯全集》第32卷，第525页）。杜能反对简单描述经济现象，主张运用抽象法来探讨客观经济规律。他说：在研究过程中，"不将实际抽象难以达到科学的认识"。只有借助抽象，才能"排除一切偶然的及非本质的因素"，得出"普遍有效的结论"，找到"普遍规律"。杜能这样说明了自

己的方法的特点："几何学家在考虑'点'时是不计面积的，考虑'线'时是不计宽度的。两者在实际中是找不到的，同样，我们在考虑一种主导力量时可以排除一切枝节和偶然因素，唯有如此我们才能认识主导力量在我们所见现象中占多少比重。"杜能对庸俗政治经济学鼻祖萨伊单纯描述经济现象的方法采取了批判的立场，他指出："竞争只不过是深奥原因的外表现象，我们不能像萨伊那样，以把握外表现象为满足，而必须努力研究原因。"

在罗雪尔等人用庸俗的历史方法反对科学的抽象法的时候，杜能坚持运用抽象法，这是难能可贵的。但是，杜能对抽象又表示某种忧虑。他说："对实际的抽象有双重危险：1.人们在思想时，将事物的相互作用切断；2.我们的结论都根据各种前提条件，而我们对这些前提条件认识不清，所以无法阐明结论；因此，我们所认为普遍有效的结论，仅仅是在这些前提条件下才有效。"（第334页）杜能的这种担心，暴露出他对科学的抽象还缺乏正确的了解。他不懂得，抽象有科学的抽象和非科学的抽象。所谓"对实际的抽象有双重危险"，只适合于非科学的抽象，它们同科学的抽象是没有关系的。在经济科学中，抽象的规定是对客观事物的直观和表象加工的结果。抽象的规定形成之后，在思维行程中，又导致具体的再现。杜能提到的事物的相互作用以及前提和结论的关系等等，都要在思维中再现。其实，杜能有时虽然是不自觉地然而实际上也是这么做的。例如，在《孤立国》第一卷中，他作了一系列假设，以便得出一些抽象的规定。在第二卷中，他又取消了那些假设，以便观察所得到的抽象规定同现实符合到什么程度。杜能的抽象，既有科学的抽象，又有非科学的抽象。当他比较正确地运用抽象法的时候，他把资本主义竞争表现出来的现象加以舍弃，深入到现象背后寻求事物的内部联系，因而得出了一些有学术价值的成果。例如，杜能的生产布局理论和地租理论就是如此。但是，当他运用非科学的抽象法的时候，他错误地把资本主义经济关系撇开，去观察事物的所谓自然状态，然后再把关于自然状态的结论搬到资本主义现实中来。例如，杜能的工资理论和利息理论就是如此。杜能常常迷恋于这种抽象，在研究资本主义经济关系的地方，竟把资本主义生产方式、资本主义经济范畴和经济规律赖以存在的社会条件和历史条件都抽象掉。这样，杜能就无可避免地掉进他曾经自我警告过的"有双重危险"的深潭之中。

在经济研究中，杜能运用了一些具体方法。马克思把杜能运用的具体方法归结为“借助观察、微分学、实用会计学等等”。（《马克思恩格斯全集》第32卷，第525页）杜能在自己的著作中试图把实验科学的观察方法、经营农业的会计核算和高等数学结合起来。在这里，我们着重说一下杜能的数学方法，特别是他的增量分析法。

杜能重视在经济研究中应用数学方法，并在著作中广泛借助代数学和微分学来分析经济问题。他认为，数学方法有助于准确地认识规律性的东西，要是反对在经济学中应用数学，那就很难改变这门科学的落后状态。他说：“在非用数学不能求得真理的地方，使用数学是允许的 。如果人们在其他知识门类像农业和国民经济学一样有厌恶数学的倾向，那么我们现在仍处于对天文规律完全无知的境地。”（第464—465页）

杜能是第一个把微分学应用于经济研究的资产阶级经济学家。他在不少场合，特别是在考察生产费用和运输费用的变化同经济效益之间的关系时，比较多地运用了微分学。借助微分学对经济变量的增量进行分析，这种方法可以叫作增量分析法。在西方经济论著中，这种方法经常被叫作“边际分析法”。

对于杜能的数学方法，国外学者存在着意见分歧。德国学者海因里希·文蒂希在为《孤立国》1910年新版本写的序言中批评说：“杜能好用代数式表达，又迷信数学在经济学中应用的功能。”英国学者埃里克·罗尔在《经济思想史》（1973年版）中则赞扬说：由于杜能运用边际分析，并且肯定资本具有生产性，因此，他的著作在形成现代经济学上成为重要的有贡献的成分。苏联学者阿尼基在《科学的青春》（1979年版）一书中从另一个角度对杜能的方法表示欣赏，他说：杜能更加广泛而彻底地把边际方法用来研究经济现象，他经常用这种方法来说明某种均衡状态或最佳状态的逐渐接近。这是一种富有成效的方法。联邦德国学者列曼在《李嘉图和杜能在古典劳动价值理论上的边际分析法》（《经济学杂志》1976年第1期）一文中则认为，应当区分古典边际分析法和庸俗边际分析法。他说：在庸俗经济学边际分析法同古典劳动价值论有关的类似分析方法之间的差别，当时还没引起多大注意，现在，当经济现象的最佳化与马克思主义价值理论之间的联系在社会主义经济学中起着越来越重要的作用的情况下，这种差别就特别重要了。列曼认为杜能的方法属于古典边际分析法。

批评杜能迷信数学在经济学中应用的功能，这未必中肯。杜能尽管在著作中广泛运用了数学方法，甚至有时在用文字叙述时实际上还是用的数学语言，然而他恰当估计了数学方法在经济研究中的作用，正确地指出这一方法只“为我们提供了辅助手段”（第49页）。杜能没有把数学方法看作经济研究的主要方法，更没有看作唯一方法。

赞扬杜能的边际分析法，可能出自不同目的。杜能把微分学首次引进经济学，并且借助微分学取得了一定的积极成果，对以后的经济学家提供了一种新的有益的启示。从这一方面说，杜能确实有值得赞扬之处。但是，西方经济学家赞扬杜能，往往是出于另一目的。他们认为，杜能的“贡献”主要在于提出了边际要素生产力论，特别是边际资本生产力论。

应当指出，增量分析只是一种方法，它本身并不是一种经济理论。这种方法既可以为科学的经济理论服务，也可以为庸俗的经济理论服务。作为方法，不存在古典增量分析法和庸俗增量分析法之分。增量分析法可以用来说明古典的级差地租理论，也可以用来说明庸俗的边际效用价值理论。增量分析法和所有其他的数学方法一样，所推导出的结论是否正确取决于赖以出发的前提条件。从正确的前提出发，可以推导出正确的结论。反之，从错误的前提出发，必然得出错误的结论。事实上，在杜能那里，这两种情况都可以见到。一方面，杜能借助增量分析法建立了有独到见解的生产布局理论和地租理论；另一方面，他又企图用增量分析法“论证”他的庸俗的最后生产力分配理论，包括劳动最后生产力工资理论和资本最后生产力利息理论。

（三）

杜能是现代西方工业布局理论的先驱者。他认真地研究了孤立国的生产布局：不仅充分讨论了农业、林业、牧业的布局，而且也考虑了工业的布局。

成本和价格是孤立国确定生产布局的决定因素。在成本项目中，运输成本是一个重要的构成部分。杜能常常把生产成本和运输成本并

列，以强调运输成本的重要性。因此，产品的生产地和消费地的距离问题便成了孤立国生产布局的一个重要问题。

在研究生产布局时，杜能提出了一些假设条件。他假定，有一个与世隔绝的孤立国，全境的土地全是沃野平原，土壤肥力完全相等，都适宜于耕种。全国只有一个城市，位于平原中央，没有可通航的河道。矿山和盐场都位于城市附近。除了这个城市之外，其他地方都是农村。离城市最远的地方是尚未开垦的荒野。城市所需的食物由农村供给，全国所需的人工产品则由城市供给。杜能的这些有趣的假设，是他长期经营庄园的经济环境在理论上的表现。正像马克思说的那样，“杜能是有一些动人的东西的。梅克伦堡的这个容克……，把他的特洛庄园看作农村，把梅克伦堡的施韦林看作城市”。（参阅《马克思恩格斯全集》第32卷，第525页）

从上述假设出发，杜能得出了生产布局的原则和措施。他主张，孤立国全境的生产布局以城市为中心。运往城市所需费用大的产品，安排在城市近郊生产。易于腐烂的鲜货也安排在近郊生产。离城市越远，产品的运输费用越大。因此，以城市为中心，在生产布局上形成许多有规则的、界限相当明显的同心圈境。每个圈境都有自己的主要产品。相应地，每个圈境也有自己的耕作制度。

孤立国共有六个圈境，由内向外依序排列。

第一圈境主要生产蔬菜、水果、牛奶等鲜货，谷物生产处于次要地位。这个圈境离城市最近，产品全部为了向城市出售。圈境内离城市愈近的地方有利条件愈多，从城市取得肥料和向城市运送产品的费用愈低。这个圈境的地租很高，不容许有休耕地，更不容许有荒地。在这个圈境要多投入劳力，以最小的土地面积生产最大的产量。这里实行自由农作制，据杜能解释，“作物的种植将轮流交替进行，以求种植每种作物在土地上获利相等；……这种情况也就是所谓自由农作，自由农作就是作物的更换种植不按预定的计划进行。”（第22页）圈境内离城市愈远的地方运输肥料和产品的费用愈高，在自己生产肥料比从城市购买肥料便宜的地方，就是第一圈境的尽头和第二圈境的起点。

第二圈境主要发展林业生产，向城市出售燃料和木材。在燃料和木材价格已定时，如果它们的产地离城市太远，以致运输费用超过价格，即使生产费用和地租为零，也不可能将这些燃料和木材运到城市出售。因此，林业应当配置在离城市不太远的第二圈境。杜能的这一主张，显然是以原始森林已经绝迹，一切林木都是人工产品为前提的。他认为，只有在燃料和木材的销售价格足够补偿生产成本和运输成本并支付地租时，这些产品才可能运往城市出售。

第三、四、五圈境主要生产谷物。这些圈境离城市越来越远，向城市运输谷物的费用越来越高，在谷物价格已定时，生产谷物的地方离城市越远，收益越低。与此相联系，这三个圈境分别采取三种不同的耕作制：第三圈境采用轮栽作物制，第四圈境采用轮作休闲制，第五圈境采用三区轮作制。按照杜能的说法，由城市向外，当距离无止境地增加时，最终必定会到达这么一点，那里谷物的生产费用和运输费用之和同在城市的售价相等，这里的地租即行消失，以运往城市出售为目的的谷物的种植便告终止。这里也就是农业圈境的尽头和畜牧圈境的起点。

第六圈境主要经营畜牧业。在离城市远的地方从事畜产品生产，由于地租和谷物价格低，生产费用就低。但是，由于离城市远，运输费用就高。当节省的生产费用能够补偿或超过所增加的运输费用时，生产就能进行。畜牧圈境的面积很大，人口稀少。

在畜牧圈境之外，便是荒无人烟的原野。只有一些猎人散居在树林之中，靠狩猎生活。他们同城市的唯一交往，是用兽皮交换生活必需品。

关于工业布局，杜能提出，不要把所有的工厂和工场都集中在首都，大部分都应设在原料价格最低的地方。杜能先假设孤立国只有一个城市，后来他说，这种假设只是为了使复杂的情况简单化，实际上除了存在一个大城市，还存在许多较小的城市。在孤立国，“城市的大小及相互间距必须最有利于国计民生”。

杜能把必须最有利于国计民生看作是工业布局的“最高原则”，他说：“如果工场和工厂在它们的所在地，能够以最低廉的费用进行生产，以最便宜的价格向消费者提供产品，这就算符合这一原则。”

在杜能的生产布局理论中，有一些合理的因素。他把生产费用最小和销售价格最低看作是生产布局的最高原则。为此，工农业生产的布局都必须考虑接近消费地的原则，工业布局还必须考虑接近原料产地的原则，以便使运输费用最小。工业不应集中在首都，而应在大城市和较小的城市作合理的分布。城市是经济中心和工业集中的地区，每个城市都应有布局合理的蔬菜、水果、牛奶、燃料、粮食和畜产品等等供应基地，这些基地的分布应力求符合生产费用和运输费用最小、销售价格最低的原则。从现代生产布局的观点看，杜能在一个半世纪以前提出的这些思想因素仍然有积极意义。其实质是，生产布局要尽可能节约社会劳动，以最少的耗费，生产最多的产品。

(四)

在地租理论方面，杜能是有所建树的。在《孤立国》第一卷中，杜能在尚未读到李嘉图的《政治经济学及赋税原理》的情况下，独自构想出一套和李嘉图的颇为近似的地租理论。

关于地租概念，杜能区分了"田庄的收入"和"土地的收益"，或"田庄租金"和地租，也就是区分了土地的租金和纯地租。在这个问题上，杜能先批判斯密，然后提出自己的见解。他指出，斯密由于把土地上投资的利息包括在地租之内，因而使地租这一概念失去了明彻性和规定性。杜能正确地认为，只有从田庄收入或田庄租金中扣除投在土地上的资本的利息，才能得到真正的地租。他说："田庄的收入与土地的收益不同，我们必须仔细加以区别。田庄上总有房屋建筑、垣篱、树木等等有价值的东西，这些东西可与土地分开对待。这就是说，田庄提供的收入并不完全来自土地，部分是投资于上述有价值的东西所生的利息。在田庄收入项下，扣除房屋、树木、垣篱等一切可与土地分开的东西的价值所生的利息，剩余之数属于土地本身，我称它为地租。"

杜能研究的地租是级差地租，更准确地说，是级差地租的第一形式。他说："一个田庄的地租是由于它的位置和土地比最劣的、但为了满足城市需要又不得不从事生产的田庄优越而产生的 。"杜能的意思

是说，只要一个农庄比最劣的农庄优越，就会产生地租。他所说的优劣包括两个方面：一是田庄位置的优劣，一是田庄土地的优劣。由此可见，杜能在这里说的地租，就是同土地位置好坏的差别和土质好坏的差别相联系的级差地租。但是，在进一步研究级差地租时，他抽象掉了孤立国全境的土地肥沃程度的差别，把注意力完全集中到土地位置即离城市的远近这一因素上，而没有研究土地肥沃程度不同所造成的地租量的差别。因此，他对级差地租第一形式的说明是片面的。

杜能正确地把生产谷物的土地的地租看作是第一性地租，把生产其他作物的地租看作派生性地租。他说："地租量是由种植谷物决定的，因此现在种植亚麻的土地，地租也不能高于种植谷物的地租。"这样，杜能就把对地租的研究归结为对种植谷物的土地的地租的研究。

杜能从经验中懂得，地租是农产品价格超过生产价格的余额。他说："城市只有支付这样的价格，即至少足以补偿最远地点生产的为城市所需的谷物的费用和运输的费用，才能得到谷物的供应 。"而他所说的费用，通常都包括普通利润。杜能认为，各圈境的谷物在城市都按统一价格出售，而每个圈境的谷物的生产和运输费用是不等的，离城市越远，费用越高，离城市越近，费用越低。如果谷物价格大大超过费用，就支付高地租；如果谷物价格只稍微超过费用，就支付低地租；如果谷物价格只够补偿费用，地租就等于零。城市谷物价格是由离城市最远的第五圈境生产和运输谷物的费用决定的。位置最差的第五圈境的谷物价格等于费用，没有地租。第一、二、三、四圈境的位置都比第五圈境优越，因而都存在地租。离城市越近，谷物价格超过费用以上的余额越大，地租就越高。

在论证级差地租理论时，杜能是以先近后远的耕作序列为前提的。在他看来，人们总是先耕种离城市近的土地，随着城市对农产品需求量的不断增长，才耕种离城市越来越远的土地，这样，先耕种的土地就产生地租。杜能说："如果谷物的消费增长，则现有的耕地不再能满足城市的需求，而市场供应不足将会引起价格上涨。价格的上涨使最远的、历来没有地租的田庄获得盈余，产生地租。"

在一般场合，杜能在理论上否定绝对地租的存在。他总是强调，当农产品价格等于生产和运输费用之和时地租为零。不过，杜能仅凭自己长期经营农业的实践经验也知道，绝对地租的存在是一个事实。

因此，他又说，《孤立国》第一卷"对地租起源的解释，并不尽善尽美，因为本书第二卷研究的结论是，如果各个田庄的地力、距离销售市场的远近，以及一切与田庄价值有关的因素完全相等，然而只有在荒地不出代价得不到的情况下，土地才能产生地租。"因此，杜能提出："地租的产生除了上述一个田庄比另一个田庄优越以外，还有更深一层的原因。"在这里，杜能实际上接触到了土地所有权问题，接触到了土地所有者凭借土地私有权垄断取得地租的问题，因为他现在说的地租，不是同"田庄的地力"、"距离销售市场的远近"相联系的地租，而是由于"荒地不出代价得不到"才不得不支付的地租，也就是绝对地租。

杜能提出了剥夺地租的进步主张。他说："地租不是劳动和投资的产物，而是田庄所处的位置和土地性质的偶然优势带来的，因此也可予以剥夺，这么做并不会妨碍或减少投资和劳动。"杜能颇有理由地反问："土地所有者为什么能不劳而得地租？工资为什么不能提高到使历来的地租全部分配给看来要求是很合理的工人呢？"这些话是当时还具有反封建的革命性的资产阶级经济学家所敢说的话。

马克思重视杜能的地租理论，指出，杜能"独自构想出李嘉图的地租论。这是可敬的，同时也是可笑的。"（《马克思恩格斯全集》第32卷，第525页）李嘉图根据劳动价值理论说明级差地租，论证地租是价值规律作用的结果，使地租理论带有较强的逻辑性；杜能则根据实践中获得的大量数据，借助观察法、微分法和会计核算法说明级差地租，使地租理论带有经验的和实验的性质。李嘉图主要考察了在土地肥沃程度不同的条件下由于劣等地的耕种而在优等地和中等地产生的级差地租，杜能则主要考察了在土地离城市远近不等的条件下由于最远的土地的耕种而在最近的和较近的土地上产生的级差地租。他们各自强调一面，而在说明级差地租第一形式时二者应是互相补充的。李嘉图把从优等地到劣等地的耕作序列当作是产生级差地租的必要前提，杜能则把离城市先近后远的耕作序列当作是产生级差地租的必要前提。二者形式互异，但错误性质相同，都把级差地租形成的条件当作是形成的原因，都不知道他们认定的耕作序列并不符合历史，也不是级差地租理论所要求的。李嘉图为了逻辑，完全否认绝对地租；杜能由于经验，在否认绝对地租之后，又以另一种方式承认它的存在。这是杜能超过李嘉图的所在。李嘉图认为最坏的土地的地租等于零，杜能不仅认为地租可能等于零，而且认为在特殊情况下还存在负地

租，他说："由于畜牧圈境中最僻远的田庄的地租等于零，因此……可推得一个重要的规律，即在近郊（自由农作圈境除外）从事畜牧，地租必定为负数。"（第333页）这是杜能比李嘉图更为可笑的地方。

如上所说，杜能的级差地租理论是在没有读到李嘉图著作的情况下独自构思出来的。后来杜能看了李嘉图的《政治经济学反赋税原理》，又看了萨伊的书，他在地租理论上坚决反对萨伊而拥护李嘉图。

（五）

杜能最重视自己的工资理论，生前就请人在他的墓碑上刻上他建立的自然工资的公式。

在工资性质问题上，杜能和许多资产阶级经济学家一样，也从资本主义经济的表面现象出发，把工资说成是"劳动的价值"。他也不懂得劳动和劳动力的区别，错误地以为工人出卖给资本家的是劳动，而不是劳动力。因此，在他看来，只要工资等于"劳动的价值"，就不存在剥削。杜能声称："如果工人在他的工资中得到的是他的劳动价值，那么，工人的困境就不是地主和工厂主唯利是图造成的，因为地主和工厂主……不可能对劳动支付超过劳动价值的报酬。"其实，劳动本身没有价值。工人出卖给资本家的不是劳动，而是劳动力。工资在表面上呈现为劳动的价值或价格，实质上它只是劳动力这一特殊商品的价值或价格的掩蔽形式。马克思在致杜能传记作者海尔曼·舒马赫的信中明确指出在工资理论上同杜能、舒马赫的"重大分歧"，他说："杜能和您本人把工资看作是实际经济关系的直接表现，我则把工资看作是外表形式，它掩盖着同自身表现有本质区别的内容。"（《马克思恩格斯〈资本论〉书信集》，第338页）

就像在说明地租概念时区分了田庄的收入和地租一样，杜能在说明工资概念时区分了劳动者的收入和工资。他把工人自己的家禽、家畜、家具和小工具看作是工人的"资本"，使用这些"资本"也要付"利息"。杜能认为，从劳动者的收入中减去这种"资本"的"利息"的余额，

才是工资。杜能批判了工资等于最低生活资料的观点，他认为，工资不应只等于必要生活资料，而应在购买必要生活资料之后还有剩余。他把这种剩余叫做“工人所得的剩余”。杜能用“ A”表示工资额，用“a”表示必要生活资料，用A-a表示工人收入的剩余。杜能认为，工资的量不仅取决于必要生活资料的量，而且取决于劳动产品（用“p”表示）的数量。也就是说，A不仅是a的函数，而且是p的函数。

杜能的工资理论的主要部分就是研究工资的量（A）同必要生活资料的量（a）和“劳动产品”的量（p ）之间的精确的数量关系。他不是从资本主义这种特定的生产关系出发，而是从一个不存在资本和资本家的社会出发来研究工资的决定。他认为，人类的发祥地在热带国家。那里的芭蕉、椰子等可供人们充饥，芭蕉叶和树干可供人们搭小屋住，芭蕉叶可供人们遮体，树枝可用来制造弓背，芭蕉干和椰子壳纤维可用来制作弓弦和编织鱼网。大自然的馈赠不仅供给人们的必要生活资料，而且还有剩余。杜能从热带国家跳到他的孤立国，他说：“在孤立国可耕平原的边境，无主的土地取之不尽，那里的工资量不是由资本所有者的意志、工人的竞争和必要生活资料决定的，而是劳动产品本身就是劳动工资的尺度。亦即是说，这里就是自然工资形成之地，这一工资成了孤立国全境的标准。”按照杜能的看法，当无主土地不再存在，即当全部土地都被占领并成为个人财产的时候，当劳动生产的资本大量增加的时候，社会上就分为两种人，一种人是资本所有者，另一种人是受资本雇用的劳动者。杜能提出一个庸俗的论点：这时，劳动产品是劳动和资本的共同产物，所以应在资本所有者和工人之间进行分配。劳动产品扣除归资本的利润（利息）之后的余额为工资。下面的例解有助于了解杜能的自然工资学说。

设总劳动产品为p，总工资为A，总利润（利息）为p-A，利润（利息）率为p-A/A。又设总工资中用于必要生活资料的部分为a，工人所得的剩余总额为A-a。这个剩余总额A-a按利润（利息）率p-A/p投资，可以获得的收入为p-A/A(A-a)=p-A-apA+a。为了求出工资的最大值，必须使p-A-apA+a的一阶导数为零，即： d （p-A-apA+a） d A=1+apA 2=0。由此得到A 2 ap，即：A＝ap。

杜能说：“<u>这项不是由供求关系形成的、不是由工人的需要计算出来的、而是工人自己自由决定的工资</u>，<u>我称之为合乎自然的工资或自然工资</u>。”（第446页）按照杜能的说法，自然工资取决于工人必要生

活资料量和劳动产品量二者的中间比例数，把用谷物或货币表示的工人必要生活资料量乘以用同一尺度表示的工人劳动产品量，然后将二者的乘积开方，便求出自然工资。

杜能在提出上述自然工资理论的同时，又提出劳动最后生产力工资理论。他说："工资等于在大规模经营中最后雇用的工人所增加的产品。"杜能认为，"最后雇用的这名工人所得的工资，必然是同等技术和同等能力的全体工人的标准，因为同等工效不能付以不等的报酬。"如果工资提高，最后雇用的工人的收入就会超过他的"劳动的价值"。这时，雇主就会解雇工人，直到最后留用的工人的产品价值等于提高了的工资。反之亦然。杜能用下列数字例子说明最后单位劳动的生产力。从表中的

雇用工人数	总产量	最后雇用的工人增加的产量
4	80.0	
5	86.6	6.6
6	91.0	4.4
7	94.0	3.0
8	96.0	2.0
9	97.3	1.3
10	98.2	0.9
11	98.8	0.6
12	99.2	0.4

数字可以看出，随着雇用工人数的增加，最后雇用的工人增加的产量是递减的。例如，当雇用工人数从4人增加到5人时，总产量从80个单位增加到86.6个单位，最后雇用的工人即第5个工人增加的产量是6.6个单位。当雇用工人数增加到6人时，最后雇用的工人即第6个工人增加的产量只有4.4个单位。余此类推。杜能认为，工资就是由最后雇用的工人所增加的产量决定的。他说："企业主，不论是田庄主还是工厂主，他们雇用工人的数量只能增长到这样的限度，即增雇的工人还能对他们有利，这是符合他们的利益的，因此，增雇工人的界限就在于，最后一名雇佣工人的增产量能够弥补他所得的工资；反过来说，工资等于最后一名雇佣工人的增产量。"

接着，杜能从他醉心的理想世界转向现实的欧洲，他承认，欧洲的现实情况和他的孤立国完全不同。杜能不否认资本主义社会的阶级对立，他说："这里资本家的利益和工人的利益不仅是分离的，而且是背道而驰的。"又说："只要无产者和有产者利益的冲突不曾消除，那么这一对抗的利益就是双方敌意对立和始终不妥协的原因 。"杜能发现，随着工厂制度的普遍建立，国民收入在不断增长，可是工人阶级并没有得到任何好处。他甚至承认，在资本主义制度下，无产阶级生产得越多，所受的压迫就越重。杜能简直是在用愤慨的语言揭露这一无可否认的事实，他说："社会上人数最多的阶级，他们的劳动效率越来越高，创造越来越多，然而却越受压迫，这是反自然的矛盾现象。"

共产主义学说广泛传播和工人运动的蓬勃发展，使政治神经紧张的杜能感到恐惧。他说："共产主义者的观点的流传和深入民心……这是颇为令人担忧的事。"又说："当前，工人对于自己的地位和权利日益觉悟，未来他们将以不可抗拒之势参与国家和社会的组织。现在提出国民收入的分配如何合乎自然，这个问题成了国家和社会兴亡的问题。"

至此完全明白，杜能决不是一个只过乡村生活的隐居者，他不是在学究式地探讨什么纯粹的和抽象的工资理论，而是在激烈的阶级斗争中为资产阶级制造工资理论并提出实际建议。他觉得，如果资产阶级没有一种足以蒙骗和麻痹工人群众的理论，阶级战争就将是不可避免的。杜能忧心忡忡地预言："一旦民众觉悟，提出并试图实际解答这一问题：'工人在自己的产品中占有合乎自然的份额应该是多少？'那么就可能发生野蛮蹂躏整个欧洲的战争。"

杜能幻想寻找缓和与消除资本主义社会阶级矛盾和阶级斗争的途径。他时而认为，无产阶级的贫困的根源在于现行工资低于自然工资。因此，消除贫困的办法在于把现行工资提高到自然工资的水平。杜能说："只要工资始终 $=\sqrt{ap}$ （这个公式极端重要），那么工人始终不会遭受贫困和饥馑 。"杜能时而认为，无产阶级的贫困的根源在于无产者的人口增长过快。他操着马尔萨斯的语言，说："因为这个阶级早婚，繁育很快，以致工人几乎总是供过于求，因此工资降到很低，仅仅够满足最必需的生活品的需要。……由此可见，工人劳动所得如此微薄，是自己的过错。"因此，消除贫困的办法在于限制工人家

庭人口的增长。杜能时而认为，无产阶级的贫困的根源在于工人所受的教育太少。由于企业家和工人所受教育的差异十分悬殊，所以企业家收入和工人收入的差距也大。因此，消除贫困的办法在于改进对工人群众及其子女的教育。

杜能提出的缓和阶级矛盾的工资政策建议，主要是适当提高工资。他说，现在欧洲各国"即使不可能恢复合乎自然的工资，但是，如果工人工资中包含其劳动产品的一部分，那么困境也可缓和得多。"关于不断增长的国民收入的分配，杜能认为，"社会组织只需让工人获得其中五分之一的利益，千家万户就会感到欢欣和满意，如果这样，那么1848年春工人要求提高工资而举行的暴动就会中止，从前存在于主仆之间的宗法纽带也就不会撕裂了。"

杜能并不想掩盖资本主义的弊病，这一点使他同那些用玫瑰色笔调把雇佣劳动制度描绘成美妙的和谐制度的庸俗经济学家有了区别。但是，杜能企图把资本主义的一切弊病归结为分配问题，这一点又使他同那些在资本主义范围内通过改变分配比例以消除一切弊病的庸俗幻想有了共同之点。杜能的典型说法是："工人与产品相分离是弊病的根源 。"这句话暴露出杜能根本不了解资本主义一切弊病的真正根源。工人同自己的劳动产品相分离，这是结果，而不是原因。因此，杜能对弊病的揭露，充其量也只是反对结果，而不是反对产生这种结果的原因。分配是由生产决定的。工人同自己的劳动产品相分离，是工人同生产资料相分离的结果。不消灭资本主义生产资料所有制，就不可能根本改变资本主义的分配制度。

从方法论的角度看，杜能研究工资理论所用的抽象法是十分荒唐的。他抽象掉了资本和资本家，抽象掉了资本主义经济关系，抽象掉了资本主义工资产生的一切前提和条件，然后讨论什么是自然工资。这样的所谓自然工资，既不是资本主义制度下的工资，也不是资本主义以前的商品生产者的收入。在前一场合，工资同工人的劳动产品的量没有内在联系，而是取决于由纯生理的要素和历史或社会的要素构成的劳动力价值；在后一场合，商品生产者的收入就是他的劳动产品，而不是像杜能说的那样是必要生活资料和劳动产品二者的中间比例数。

劳动最后生产力工资论，同下面就要说到的资本最后生产力利息论一起，构成了要素最后生产力论。这种理论是十九世纪末出现的“边际生产力论”的最初形式。它的提出，表明杜能已经陷进了为资本剥削劳动辩护的边际生产力分配论这一新的庸俗理论泥潭。以后的历史表明，资产阶级十分欣赏这种否认剥削的理论。

尽管如此，对资产阶级来说，杜能的工资理论毕竟包含有不祥之兆。他说自然工资是必要生活资料量和劳动产品量二者的中间比例数，这就无意中承认工人在工资形式上所得到的小于他们在生产中所创造的。也就是说，他无意中承认，工人即使获得自然工资，他们的一部分劳动产品仍然被别人无偿占有。更何况欧洲各国的工资又都远低于自然工资。政治嗅觉敏锐的克拉克赞赏杜能的劳动最后生产力工资论而反对杜能的自然工资论。他从杜能的自然工资论中嗅出了一种不大对头的味道，说：“杜能对他所提出的最后生产力的公式，远不及另外一个完全不同的公式那样重视，这个公式他看作是表示正确的、有利于社会的工资标准的公式。……杜能的工资理论，显然是剥削劳动的理论。”（《财富的分配》，商务印书馆1959年版，第243页）同样，马歇尔也只是欣赏杜能的劳动最后生产力工资论，而把自然工资论看作是从“空想而不现实的假设”中得到的“一个奇怪的结果”加以摈弃。（《经济学原理》下卷，商务印书馆1965年版，第196页）

（六）

杜能把资本看作是物，看作是牲畜、粮食、机械，而不是看作经济关系。他承认，“资本是劳动的产物”，“资本只能是劳动者所生产的多于他们所消耗的那部分东西构成的”，但是他没有能力说明劳动者创造的剩余产品是怎样和为什么会转化为资本的。他觉察到，作为劳动产物的资本反过来成了统治劳动的力量，而创造资本的工人却从资本的主人变成了资本的奴隶，但是他没有能力揭示其中的奥秘。杜能大惑不解地提问：“如果回头来看看我们在最初研究时曾经指出的……资本本身不过是人的劳动的产物……那么似乎完全不能理解的是，人怎么会落入他自己的产物——资本——的统治下，并且从属于这个产物；然而，因为实际上情况确实如此，所以不禁要问：工人作为资本

的创造者，怎么会由资本的主人变为资本的奴隶呢？”（《孤立国》第2卷第2编，罗斯托克1863年版，第5—6页。引自：《马克思恩格斯全集》第23卷，第681页）马克思对杜能在这一方面的论述的评价是：“杜能的功绩在于提出了问题。他的回答却十分幼稚。”（《马克思恩格斯全集》第23卷，第681页）

杜能没有沿着自己比较正确的说法前进。他的资本最后生产力的错误说法往往使他忘记比较正确的观点。杜能的资本最后生产力论是十九世纪末出现的资本边际生产力论的最初形式。

杜能断言，劳动和资本的关系是“合作”关系，“劳动产品系劳动和资本的共同产物，……所以应在资本所有者和工人之间进行分配。”他声称资本家和工人之间存在“共同利益”，这个“共同利益在于提高生产。如果生产下降，双方都蒙受损失；如果生产增长，双方都受益。”

从表中的数字可以看出，随着使用资本量的增加，最后使用的资本增加的产量是递减的。例如，当使用资本量从5个单位增加到6个单位时，总产量从205.4个单位增加到223.2个单位，最后使用的一个单位资本即第6个单位资本增加的产量是17.8。当使用资本量增加到7个单位时，最后使用的一个单位资本即第7个单位资本增加的产量是16。余此类推。杜能认为，资本的报酬或租金就是由最后使用的单位资本所增加的产量决定的。由于资本最后生产力递减，所以资本的报酬或租金也递减。杜能由此得出结论说：“由此可见，资本增加则租金降低，这对工人有好处：提高了劳动的报酬。”

使用资本量	总产量	最后使用的资本增加的产量
5	205.4	
6	223.2	17.8
7	239.2	16.0
8	253.6	14.4
9	266.6	13.0
10	278.3	11.7
11	288.8	10.5
12	298.3	9.5

以上就是杜能的资本最后生产力论的基本内容。资本最后生产力论是杜能经济理论中最庸俗的部分，它是为了否认资本剥削劳动而制造出来的。这种理论把资本剥削劳动的关系描绘成资本和劳动平等合作的关系，二者共同参加生产，各自都作出贡献，并按照各自的贡献获得应有份额。杜能的这一理论，实际上是旧的庸俗的"生产要素论"、"资本生产力论"、"生产率递减规律"等等的混合物。按照杜能的这一理论，劳动不仅没有受到资本的剥削，相反，资本的收益有一部分似乎还被工人所无偿占有。克拉克对此是心领神会的，他说：杜能的"资本最后生产力的理论似乎也包含了以前各个单位的资本受到同样的剥削的意思。"（《财富的分配》，第243页）

（七）

关于杜能在经济思想史上的地位问题，国外学者的意见极为分歧。他们对待杜能有两种极端的态度，一种是贬低杜能，无视杜能及其著作的历史存在，在经济思想史中不给他以任何地位；另一种是过分地抬高杜能，甚至宣称在经济理论上杜能超越了李嘉图。资产阶级经济学家多数采取前一态度，少数采取后一态度。但是在这些少数人当中有马歇尔、熊彼特这样一些很有影响的人物。例如，自称为斯密、李嘉图的后继者的马歇尔说，他"爱戴"杜能"超过自己所有其他大师"（《马歇尔回忆录》，剑桥1925年版，第360页）。熊彼特认为，只是由于政策主张的关系，李嘉图的影响才超过杜能。"如果我们完全按照纯粹理论能力的总和来评价他们，那么，我认为，杜能应置于李嘉图之上，或者说，应置于这个时期的任何经济学家之上。"（《经济分析史》，牛津1954年版，第465页）资产阶级经济学家的这些偏颇的观点，决不可能对杜能作出正确的评价。

马克思研究了杜能的《孤立国》，对杜能作出了公正的评论。一方面，马克思把杜能同德国庸俗经济学家区分开来，指出："我向来认为杜能在德国经济学家当中几乎是一个例外，因为独立的、客观的研究者在他们中间十分少见。"（《马克思恩格斯〈资本论〉书信集》，第338页）另一方面，马克思又明确表示自己和杜能之间"存在重大分歧"（《马克思恩格斯〈资本论〉书信集》，第338页）。

杜能是德国早期资产阶级经济学家的重要人物，在经济思想史上占有一定的地位。他的经济思想比较复杂，既有某些比较科学的因素，又有大量的庸俗的东西。在他关于研究方法、生产布局、地租等问题的论述中，有一些内容确实丰富了资产阶级的经济科学。然而，他的最后生产力分配论却为庸俗的“边际生产力论”开了先河。可以说，杜能的左脚还停留在古典理论的世界里，而他的右脚却已经迈入了新的庸俗理论的世界之中。

* * *

本书第一卷、第二卷导言、第一至十五节系吴衡康所译，谢钟准校；第二卷第十六节至二十三节及附录一、二系谢钟准译，吴衡康校。

---

[1] 海尔曼·舒马赫（Schumacher-Zarchlin,Hermann，1826年左右—1904年）在1863年出版了杜能遗著之后，于1868年出版了他撰写的杜能传记，题为《约翰·海因里希·冯·杜能。研究者的一生》。马克思在1875年9月21日致海尔曼·舒马赫的信中说：“我感谢您来信和寄来杜能著作的第一卷，然而我还要十分不客气地请您把您所推荐的杜能的传记也给我寄来……。”（参阅《马克思恩格斯〈资本论〉书信集》，中译本，第338页。）

第一卷 关于谷物价格、土地肥力和征税对农业影响的研究

关于杜能

约翰·海因里希·冯·杜能于1783年6月24日生于奥尔登堡耶弗兰他父亲的卡纳林豪森田庄，是弗里斯兰自由地主家族的后裔，他的身上体现着高尚的德心和独立的意志。杜能早年丧父，他父亲当时以数学和机械学著称，本来可以是杜能的良师益友。杜能的外祖父是法兰肯迁来的书商，任耶弗市参议，杜能的母亲容德兼备，能干而有教养，对子女的教育完全独立自理，直至1789年改嫁。杜能幼年就好深思，严肃认真，他母亲对他影响必定很深。杜能在中年回忆童年时说：是我母亲的泪水培育了我。

母亲改嫁，新居在耶德河畔的一个小埠霍克齐尔，杜能随之移居。他智慧过人而体质较弱，最初入当地的小学，十四岁起在耶弗的当时称作"高级学校"就读。继父冯·布特尔是个商人，喜好数学，这对杜能的影响很深，后来在杜能学术著作中起了颇为重要的作用。然而不久杜能须接管父亲的田产，这也正符合他的志向，所以1799年起就埋头学习农业，最初在耶弗某贵族的格里茨豪森田庄见习，他力求掌握必要的技术知识。后来又求学于汉堡附近大弗洛特贝克农业学院——院长施陶丁格尔——并且与熟知当时颇负盛名的英国农业的预算专家福格特交往很密，学业进步很快，但他并不自满。遇到任何实际问题，他都用理论加以贯通，这种精神使他勤奋求知永不满足。关于那时的求学情况，杜能二十岁时向他的兄弟抱怨说，学校布置的作业太多，学术研究则太少，颇为遗憾。直到1803年杜能在策勒遇到伟大的农业理论家阿尔布雷希特·特尔，他的求知欲才得到满足。除了亚当·斯密之外，特尔是杜能毕生敬崇的老师。

同年秋天，杜能入戈丁根大学，他本想完成理论上的深造，但仅过了短短的一年他便中止学业。1804年秋杜能为实地见习而去梅克伦堡，这次旅行使他生活发生了一次意外的转折。杜能爱上了他同学的妹妹海伦·柏林，订婚以后因急于成家，最后决意提前离开大学，他变卖了父亲的瓦森斯田庄，随后移居梅克伦堡经营农庄。然而时间的进

程表明，他的经营并不顺利。因此直到1806年1月14 日才完婚。由于时局不稳定，杜能只在安克拉姆附近租了鲁布科田庄做试验，经仔细检查发现，庄稼种植得并不好，收获量也低。加上战祸、驻军、赋税、疾疫相继而来。这位年轻的农庄主尽管竭尽全力，仍未能克服重重困难。1808年6月，他终于放弃田庄，后来他觉得这是件额手称庆的事。

杜能即使处于这种困难境地，仍继续从事他的学术研究，这证明他内心对学术研究的需要。特尔主张英国的轮栽作物制，杜能对此持适度的批判态度。他要进行彻底的分析，但还缺乏资料和从容的时间。杜能犹豫很久，终于决定购置特洛田庄，从而结束了他的不定的生活。1810年他携带眷属在那里定居。他在那里过了十年隐居生活，将他的田庄治理成为当时最著名的模范。他将空闲时间用于研究记载极为详细和精确的账务。这成了他后来进行深远理论探讨的厚实基础。杜能在致他兄弟的信中说，“我亲理特洛田庄的会计，范围很广，凡是我能登记的及合乎我计算目的的，我都记载入册，如工作量、谷物量和钱币的计算必须既详细又精确，这一切几乎全由我一人承担，否则我担心整个会计失去系统，影响内部的可靠性。”唯有极高的学术热情才能胜任这种兴味索然的工作。

大约在1820年末杜能的目的才达到。他发表了一些篇幅较短的关于这一时期农业问题的专门论著，这些文章是他主要著作的先导。他研究和深思的结果，经过了许多年才敢公布于众。《孤立国》的萌芽可以追溯到很远的过去。著者后来自述说：“在青年时代，当我在汉堡附近弗洛特贝克施陶丁格尔先生的学院中学习农业时，关于孤立国已有最初的雏形。”1803年杜能在论述大弗洛特贝克村农业的文章中已最初暗示过这一点，以后著作的结构越来越完整。现在，这部著作如此精美，杜能自然也爱不释手了。确实他并不爱慕虚荣，不想以名作家炫耀自己。他担心著作发表后会受到敌意的攻击，他不愿作令人厌恶的无休止的论战。像李嘉图一样，杜能用明晰的洞察力只是为了写作，而他的朋友们几乎强行从他手中夺过书稿送去出版。汉堡书商佩特斯接受了书稿。全书稿酬为78塔勒，必须在出售四百本以后才能付款。这些就是书商给著者的这部不朽作的稿酬！它反映了时代的面貌。

1826年，该书第一卷题为《孤立国同农业和国民经济的关系》问世，副题为“关于谷物价格、土地肥力和征税对农业影响的研究”。《孤立国》出版影响深远，1830年罗斯托克大学哲学系一致通过以名誉博士授予杜能。再版有所增订，1842年与读者见面。然而，著者自己认为暂时只完成了使命的一半。1826年杜能写下了《重要内容的梦想：论工人的命运》(*Ein Traum ernsten Inhaltes：über das Los der Arbeiter*)，从中我们看到了这位孤寂的思想家对普世的爱。杜能对工人问题的研究至少大致已经完成。1850年发表了《孤立国》第二卷，副题为“论合乎自然的工资及其与利率和地租的关系”，在这一卷中杜能写下了最重要的研究成果。

以后，杜能有生之日不多了。早在1848年，他就因年迈体衰没有出席法兰克福国民会议。杜能记述说，“我一生由于健康原因而没有出席许多会议，唯独这次最感内疚。”1850年9月22日脑溢血夺走了他的与世无争的生命。杜能死于特洛。生前他对家事作过悉心的安排，包括他的学术遗著在内。遗著后来编入《孤立国》第二卷第二节及第三卷[1]，后者于1863年出版。杜能的信件也许较为重要，1868年舒马赫—察希林编写杜能传记时将这些信件一并发表。幸而得到这些信件的补充，我们在研究杜能的著作时才能获得全貌。

杜能的墓碑上刻有一个数学式ap，他认为这是符合自然的或者说这是自然工资的表式。杜能自己说：“符合自然的工资就是工人的需要及其劳动产品之间的中间比例数，只要将工人的不可或缺的需要(用谷物或货币表述)乘以工人劳动产品(以同样尺度计算)，再将乘积开方即得。”今天谁都明白，这种原理对实际毫无用处，杜能在世时也知道这一点。即使在孤立国中，在杜能所设的先决条件下，这一工资数学式也是不正确的，后来从各个方面看，以及用各种观点衡量，最终证明它是错误的。杜能好用代数式表述，又迷信数学在经济中应用的功能，上述数学式就是他积习的表现。

尽管如此，格林贝格教授仍适当地强调指出，杜能在经济学史上，特别在德国，是最为重要的人物之一。在杜能之前，德国对在英法土地上成长起来的经济学说曾持全盘接受的态度。到杜能时发生了转折。当然杜能思想上并没有摆脱亚当·斯密的束缚，在经济学方面杜能是把斯密看作师表的。但是杜能的写作没有单纯重复或更精确地阐述外国人的思想。他不是一个“小气的编辑匠”。他的一系列独到的见

解充实了我们的知识，他的著作以其自有的方式为经济学今后专门的研究树立了榜样。

杜能于1820年除夕夜致他的兄弟信中写道："今天我的一生将告一个重要而愉快的段落。因为我费时十年，历尽艰辛，今天完成了一部著作。十五年前，最初我在探索关于植物吸水和吸收养分的规律时，颇为兴奋，我觉得这种思想极为重要，值得我毕生为之奋斗。当时我踌躇满志，我富于幻想，不断推论，且总有新的发现。但不久产生了烦恼，我发现，凡是在这样情况下的创作，最后结果总与实际不相一致，如果我想拿出一些真正有用的和实际需要的东西，我必须以经验作为研究的基础。当我认识到这一点以后，我就为自己作出严格规定，停止好高骛远的追求，竭尽全力以探索实际。"

自从杜能抱这种观点以后，他就确认任何理论观察必须以经验内容为坚定不移的出发点。但是，求知欲迫使他超越经验的范围。杜能以充分的理由责备亚当·斯密，认为他在一些重要问题上只描写状况，而不解释原因。杜能不允许自己到此止步，他"探求理性，以此作为自己的目的，而不是存在"。杜能当时还不知道李嘉图，最初开卷写作时应用他那娴熟的抽象孤立的方法，杜能称之为"观念的一种形式"，这在他"全部著作中是极为重要的东西"，他应用得非常广泛。

这种观念形式就是"孤立国"，亦即是一种可以"用其观察经济力的器械"，正如"用以观察物理力的空间"一样，是一种"形象的叙述，便于综览和开阔视界"，也是"理论所立的一面镜子，在这面镜子中可以无偏见地看到种种杂乱无章、错综复杂的现象的线条"。所以孤立国是一种"辅助结构，一种精神的运用方法，类似我们在物理学和农业中所运用的种种试验方法，亦即是我们在那里只求从数量上提高探索的能力，令其他一切因素都不变化"。杜能这样研究就不必放弃实际的牢固基础。确切地说，形成孤立国的原理，在实际中也存在；但是这里所述的现象，是以改变了的形式表述出来，因为同时还有许多其他关系和情况在起作用。杜能说："几何学家在考虑'点'时是不计面积的，考虑'线'时是不计宽度的。两者在实际中是找不到的，同样，我们在考虑一种主导力量时可以排除一切枝节和偶然因素，唯有如此我们才能认识主导力量在我们所见现象中占多少比重。"

然而，我们不禁要问，为了精确地断定各种经济因素及其作用之间的关系，为了科学的探讨，如果我们将“主导力量”孤立起来，“排除一切枝节和偶然因素”，这样可行吗？杜能有自己的一套方法，据说“能广泛应用”，但并没有宣称为独一无二的正确的方法。然而在应用上有一个不易办到的条件，如何正确区别主次；此外，通过孤立处理各种因素而得的结果，又如何同复杂的实际重新相结合。杜能自己研究的结果恰好告诉我们他的方法的效用范围。杜能用此方法研究谷物的价格、土地的肥力和征税对农作的影响，获得了不朽的真理；特别是根据李嘉图的地租理论校正了亚当·斯密错误的地租理论，然而他又与李嘉图不同，以为地租起源于主要不是土地的肥瘠不等，而是土地位置的远近。杜能的方法简直已经否定了他热衷追求的关于自然工资的抽象推论，而他还自信他的这一部分学说最具有理论和实际的价值。

这位务农的隐士早在十九世纪二十年代中期就已远见到，现代社会如果根据科学研究使用和平调解的方法，仍不能回答下面的问题，“工人在自己的产品中所占的符合自然的部分应该是多少？”那么它将遇到可怕的危险。杜能于1842年写道：“人类的发展进步是经过无数倒退以后才成为事实的，而且是数代人付出流血和痛苦的代价才换得的，当然这一点并不是世界精神或天意规定的。处身于优越地位的人，如果能认识真理和公道，克制利己主义，自愿 放弃不正当的占有，那么导致人类发展和掌握更好的命运的办法就在其中了。”

杜能认为，社会问题的核心，亦即是如何缓和经济上的阶级矛盾，如何排除每个工业企业家(例如工厂主、承租人甚至经理)的报酬和手工业工人的工资的不相称，归根结底是个教育问题，这个问题从教育角度看“唯有改造国民心”方可解决。杜能问道：“如果国民心得到改造，工人获得像中等阶级那样不贫困的生活，他们把对子女进行精神教育认为必要的事，如果这种必要条件没有保证就不结婚成家，那么结果将会怎样呢？”杜能回答说：“待业的工人将会减少，工资将会提高，这是首先直接的效果。”如果人们愿意：工人为了给予子女以良好的教育而在未来作出牺牲，实行晚婚，那么必须在目前年青一代中唤起对精神发展的需要。但是，这一点唯有通过较好的学校教育才能达到。因为目前的工人既无意志，又付不起接受良好教育的费用，教育设施 不得不依仗国家出资才能建立和维持 。

杜能继续说："如果上述之点已经办到，工资已经提高，工人所受学校教育可与工业企业家比美，那么阶级间的阻隔就不再存在，企业家的垄断地位也就消失；而且习惯于较少需要的工人子弟起而与企业家竞争，那么工业利润就将减少。工业企业家(包括经理和助手等)中低能的部分，为竞争所迫，沦为工人阶级，才能优异的人将放弃他所从事的只提供微薄报酬的职业，改治学业，去当国家官员，因此在这一专业中出现了激烈的竞争，这将降低国家官员的报酬，节约了国家行政费用。"

杜能认为，社会在这种情况下，只有少数非常富裕的人能不劳而生；手工劳动报酬很高，手工业工人、工业企业家和国家官员的报酬远较目前的差别要小。现在一部分人在体力上几乎疲于奔命，生活几乎没有乐趣；而另一部分人则认为劳动可耻，荒弃使用体力，因而健康受到损害，精神并不爽快。所以大多数职业等级应该把时间用于精神劳动和适度的体力劳动，这样人们重又回到符合自然的状态，不负训练能力和才智的使命。如果人们最终认识到，智育训练得到普及，那么在工业和农业中能作出发现和发明的人就越多，这类发现和发明将使人们劳动的效率提高，生产增长；如果人们最终认识到，精神文化越发达，体力辛劳就越减少，那么就可以得出结论，数千年之后人类社会将能达到天堂乐土，那时人人将不会游手好闲，都将适度地从事精神和体力以及有益于身心的活动，以终天年。

杜能于1826年所设计的关于人类社会新秩序的"梦境"，也许比杜能的前辈和后人的"梦境"更接近实际。二十五年以后杜能说，梦境中关于人类未来的见解尽管让人很称心，因为它使命运同我们协调，并且在历史的进程中将让我们看到对人类颇为好感的天意，但是在它的实现的可能未经证实之前，这种梦境只不过是乌托邦。因此，唯有从人类组织中发展必然的东西，才能实现这种梦境。

1850年杜能大声疾呼说，"我们虽然抱着提高工资、改善工人教育的虔诚愿望，如果不能证明，这两者合乎人类天性，又是力量所能办到的，那么这又有什么用呢？难道我们没有看到，工资有了增长，工厂即行停业；工资有了提高，整片较贫瘠的土地即停止耕种，遭到荒弃，那么工人的命运岂不比现在更糟吗？"唯有较深入地研究才会使我们明了起源于人类天性的规律的科学，才能解决这些难题；如果我

们愿意认识与人类命运深切有关的对象，即使前进的道路颇为荒凉而且荆棘丛生，我们也应当献身于这种科学的研究。

杜能已先于我们在这条荆棘丛生的道路上前进了。杜能与李斯特和洛贝尔图斯三位研究者另属一派，虽然他们处于学院生活之外，因而不依附于任何一派，但他们是德国社会经济学新发展的开路先锋。杜能更是一位有深思远虑的思想家。认识的实际目的，他并不切切在心，像他同时代人李嘉图一样，认识本身却是他热衷的需要。杜能具有两种研究科学的天赋，一种是精细的观察能力，另一种是合理的思维能力，如此完美地集中于他一身，真是难能可贵。洛贝尔图斯强调指出，杜能把"最精确的方法同最热爱人的心相结合"，产生了他的著作，他的著作是天才的不朽的作品。所以罗雪尔在谈到杜能的著作时说得好："如果我们的学术一旦衰败，不能振作，那么杜能的著作将属于有可能复兴之列。"

海因里希·文蒂希

(哈雷大学教授博士)

---

[1] 本书据以翻译的1921年耶拿古斯塔夫·菲舍出版社出版的本子，仅有第一、第二两卷，第三卷系杜能逝世以后他人所编，本版未收入。——译者

再版前言

本书 [2] 初版于1826年，脱销已经七年。

这次再版，书中论地租、农作均衡学、家畜和菜籽种植各章作了重大增补。全书也作了仔细校阅，个别之点作了更明确的阐述，凡是后来的长期经验校正了我错误判断的地方，我都作了修正。

我的精力主要是放在：详细讨论和阐述部分是由于我的过错、部分不是我的过错而引起读者误解之点。我希望本书通过再版大大便于读者理解。

与本书讨论对象有关的资料颇为丰富，可以另成第二卷，所以我把已经出版的著作的第二版，称为第一卷。

在第二卷中是另设不同的前提条件对孤立国加以考察，以求了解和研究不同于这里讨论的力量的作用。此外，我想在第二卷中叙述土地的耕作费用和纯收益的计算(这些原是本书的根本问题)，扩大关于林业经济的研究，增添关于中距离计算和公路建设等篇。

第二卷中所包括的各篇，可以与第一篇分开独立成卷，而我对于全书能否完成，尚无把握，所以第二卷也许以单行本形式出版，不与第一卷合订成册。

我恳请那些愿意不惜时间和精力研究本书的读者，不要对本书一开始所设的、离开现实的那些前提条件产生恐惧心理，不要把它们看作是任意的、无目的性的条件。这些前提条件对于说明和了解某种力量的影响实是不可或缺的，这种力量我们在现实中只能获得模模糊糊的印象，因为它总是处在与其他同时发生作用的力量的冲突之中。

我利用这种观念形式在一生中探明了许许多多问题，我觉得这种形式可以非常广泛地使用，所以我把这种观念形式认为是本书最重要之点。

J.H.v.杜能

1842年3月于特洛

---

[1] 指第一卷。——译者

第一章 孤立国的形成

第一节 假设条件

今假设有一个巨大的城市，坐落在沃野平原的中央，那里没有可以通航的自然水流和人工运河。这一平原的土地肥力完全均等，各处都适宜于耕作。离城市最远的平原四周，是未经开垦的荒野。那里与外界完全隔绝，我把它称作孤立国。

这一平原除一个 大城市外，没有别的市镇，亦即是，这个城市必须供应全境一切人工产品，而城市的食品则完全仰给于四周的土地。

供应整个国家所需的金属和食盐的矿山和盐场，假设就在中央城市附近。我们所写的这个城市是唯一的一个城市，后文中我们直接称它为城市。

第二节 任务

于是产生下列问题：在这种情况下，田间耕作的情况将会怎样，如果最彻底地经营农作，那么离城的远近将对农作产生什么影响？

一般地说，近郊应该种植这样的产品：相对于其价值来说是笨重而体积大的东西，往城市运输费用很大，从远地供应这些产品不合算；再则就是易于腐烂、必须新鲜消费的产品，这是很清楚的事。离城远的地方总是逐渐地从事生产那样的产品：相对于其价值来说，只要求较小的运输费用的东西。

由于这一原因，城市四周将形成一些界限相当分明的同心圈，每个同心圈内有各自的主要产品。

如果改种别的作物，并把它看作主要目的，那么农作的全部形式就将随之改变，因此我们在不同的圈界内，将看到完全不同的农作制度。

第三节 第一圈境 自由农作

较精美的园圃菜蔬和果品，部分因经不起长途车运，如菜花、草莓、生菜等类，只能肩挑进城，部分只能在极新鲜时小批量发售，所以只能在城市附近生产。

所以园圃设在离城市最近的地方。

除了较精美的园圃菜蔬和果品之外，鲜奶也是城市必需品之一，鲜奶的生产必须在这第一圈境中进行，因为运送牛奶不仅困难，费用昂贵，而且牛奶容易败坏，特别在炎热的天气，经几个小时就不能食用了，所以不能从远地往城里输送。

牛奶的价格必定上升到如此之高，以致用于生产牛奶的土地，如果用于生产别的东西，其产品的价格不能高于牛奶的价格。在这一圈境内，由于地租很高，所以在这里很少计较多用劳力。这里面临的任务是，以最小的面积生产最大量的饲料。所以人们就尽可能多种苜蓿，奶牛则在厩内饲养，因为很明显用这种方法饲养，苜蓿可以及时收割，同样大小的面积比放牧可以多养牲畜，放牧中幼草常遭践踏和撕断，不能成长。如果考虑到干净，宁愿放牧，那么牧场可以小些，牲畜大部分可以用收割下来的新鲜苜蓿和残弃的番薯、白菜、萝卜等来饲养。

这一圈境内的特点是，肥料的极大部分可以购自城市，不像较远的地段，肥料必须由自己的田庄生产。

这一点是本圈境的一种优越条件，是远处所不具备的，它能使本圈境的产品完全出售，而其他圈境内为保持土地的肥力，必须将产品留作自用。

本圈境除出售牛奶外，还以出售干草和麦秸为主要目的。因为较远地段在这一点上无法与它竞争，所以这类产品的价格必定上升到如此之高，以至于土地最大限度被利用来生产干草和麦秸。谷物的生产却成了次要的事情，因为远处地租和工资较低，可以廉价生产谷物。如果不是为了获得麦秸，谷物的种植将没有必要，人们将完全放弃种植谷物，他们密播种子，牺牲一部分谷物的收获，以求收割更多的麦秸。

除了牛奶、干草和麦秸之外，本圈境还必须供应城市凡从远地运输费用太贵的一切产品，例如番薯、白菜、萝卜、新鲜苜蓿等类。

不宜出售的小块番薯，以及残弃的白菜、萝卜等等，都可充作奶牛的饲料，这些东西在这里利用率最高。

这一地段没有休耕荒芜的土地，原因有二：第一，因为地租太贵，不允许有一块大面积的土地不加利用；第二，购买肥料没有限制，土地虽然不休耕养息，仍不影响地力，种植作物的收获量总能近于最大限度。

作物的种植将轮流交替进行，以求种植每种作物在土地上获利相等；但是人们决不会单纯为了轮作而种植从本地看比价不利的作物。这种情况也就是所谓自由农作，自由农作就是作物的更换种植不按预定的计划进行。

第一圈境内各地，向城市购买肥料，离城最近的地方最为便利。距离越远，就越不便利，因为不仅运送肥料，而且运送农产品也因此而费用递增。离城越远，直到某一地点，那里向城里购买肥料，是否还有利可图，产生了怀疑。及至更远，那里自己生产肥料，显然比购买有利。那里就是第一圈境的尽端，第二圈境的开始。

第四节 规定孤立国各地谷物价格的原理

我们在考察第二圈境及其余圈境的农业经济之前，必须先试着确定，谷物产地离城距离不一，其价格应如何变动。

我们曾假定：

1. 中央城是谷物的唯一市场；

2. 孤立国内没有通航的水道，谷物必须车运进城。

在这种情况下，城市谷物的价格就是孤立国的标准。但是农村谷物的价格可以不像城市市场价格那么高，因为城市的价格包括运费在内，运费多少，农村的价格就比城市的价格低廉多少。

如果用数字来说明谷物价值相差的情况，那么有必要借用现实生活中某一地点作例子，并将它引用到孤立国之中。

例如，特洛田庄距罗斯托克市场5英里，运送一车谷物进城，按5年平均计算，每车谷物运往城市，运费为3.6罗斯托克斗黑麦和1.52枚“2/3新币”[3]；折合柏林斗为2.57斗，折合金币(5枚合1金路易)则为1.63金塔勒。[4]

用四匹马拉的货车，通常载重量为2，400磅。四匹马两天的所耗的草料约为150磅，也须随车携带。所以一车的载谷能力为2，400磅-150磅=2，250磅，等于37.5罗斯托克斗或26.78柏林斗。[5]

假定 。孤立国的中央城市黑麦的平均价格，柏林斗1斗为1.5塔勒，谷物的运费即为我们实际生活中从特洛田庄运至罗斯托克的费用。

现在我们提问，在这样的前提条件下，孤立国内离城5英里的田庄，谷物价格应该是多少？

一车黑麦26.78柏林斗，每斗市价为1.5塔勒，共计1.5×26.78=40.17塔勒。运费为1.63塔勒和2.57斗黑麦。从上数中扣除运费，则收入为38.54塔勒再减去2.57斗黑麦。或者说，运往城里的黑麦26.78斗，运费为2.57斗，总共为29.35斗，货币收入为38.54塔勒。因此1斗值1.313塔勒。

假定田庄离城10英里，车运往返需4天。

随车携带饲料为300磅，那么谷物载量为2，400-300=2，100磅。

运费为2.57×2=5.14斗黑麦，加上1.63×2=3.26塔勒。

按上述方法计算，离城10英里的田庄1斗黑麦的价值为1.136塔勒。

离城更远的田庄的谷物价格也可使用这一方法计算，兹列表如下：

柏林斗1,000斗黑麦的价值	塔勒
在城市里	1,500
离城5英里的田庄	1,313
离城10英里	1,136
离城15英里的田庄	968
离城20英里的田庄	809
离城25英里的田庄	656
离城30英里的田庄	512
离城35英里的田庄	374
离城40英里的田庄	242
离城45英里的田庄	116
离城49.95英里的田庄	0

在这种情况下，从50英里处运输谷物，就不可能了，因为车上装载的谷物或它的价值在往来的途中将被马匹和车夫消耗殆尽。

所以，离城50英里处种植谷物，即使完全不花费用，也必定无人耕种；由于生产谷物无论何地都需要劳力和费用，因此土地耕作的纯收益早在离城50英里之前就已不再存在，随着纯收益的终止，土地耕作也就停止。

在计算长距离运输的费用时，假定马匹往返所需的饲料由马车携带，这显然是不合算的，因为不如多载谷物，饲料可以在归途购买，较为便宜。

然而途中购买饲料，所付的价格并不真正等于当地出售的价格，还需支付店主或中介人所得的交易的好处。但是这种商业利润不能等于长途自载饲料。

长距离运输需注意下列一点：

上述运费是按离城5英里距离实际所需计算的。农庄所养马匹，夏季用以整地，冬季用以运送谷物，不必专门饲养马匹。运送谷物的入账费用，即增加马匹劳动直接产生的那些费用，例如打马掌、车辆折旧、增加饲料等等。但马匹作为资本值的利息，冬季本应消耗的饲料不应计算在内。

然而远距离运送谷物需另备车具马匹，由此增加的运输费用以斗黑麦表示，颇为可观。

这一增加了的费用大约与中途购买饲料所能节约的好处相等；至少可以减少两者计算上的错误，我做过多次试验，用别的方式计算运输费用，觉得上述方法最为确当，有优越性。

往下讨论，我们往往觉得，我们必须会计算上表所列各地黑麦的价值。所以我们必须有一个普遍的计算公式，在深入讨论之前，须先解决下列这个问题。

离市场x英里的田庄黑麦的价值应为多少？

车子载重为2，400磅，以每斗黑麦折合84磅计算，或者说载重2，400/84斗。但是载重内应扣除携带的马匹饲料，每5英里为150磅，亦即是每x英里等于30x磅。

运往城里的重量仅仅是2，400磅-30x磅，或者说(2,400-30x)/84斗黑麦；收入以每斗1.5塔勒计算，(2，400-30x)/84×1.5=(3,600-45x)/84塔勒。

运费每5英里为2.57斗黑麦和1.63塔勒；每英里的运费为(2.57x斗+1.63塔勒)/5

收入(3,600-45x)/84塔勒中必须减去运费2.57x斗+1.63塔勒5得数为3,600-45x塔勒84-1.63x塔勒5-2.57x斗5，或18，000-361.92x塔勒420-2.57x斗5。

这是运送进城一车(2,400-30x)/84斗黑麦的收入；(2，400-30x)/84斗黑麦的价值=(18，000-361.92x)/420塔勒-2.575斗黑麦，或(2，400-30x)/84斗黑麦+2.575斗黑麦=18，000-361.92x420塔勒，所以12，000+65.88x420斗黑麦=18，000-361.92x420塔勒，或12，000+65.88x斗黑麦=18，000-361.92x塔勒。

于是得出黑麦每斗的价值为(18，000-361.92x)/(12,000+65.88x)塔勒。

这一公式，仅有极微小的出入，可以简化为(273-5.5x)/(182+x)塔勒。

车辆如需满载货物或产品进城，那么必须另备载运马匹所需饲料的车辆。

离城5英里，一车可载2，250磅谷物或货物，150磅饲料。现在有15车每车满载2，400磅物品进城，就需另备一车载运马匹的饲料。

16辆马车的运输费用为16×(2.57斗黑麦+1.63塔勒)，但仅有15车货物运抵城市，每车的运费为16/15(2.57斗黑麦+1.63塔勒)。

离城10英里，每车本应携带饲料300磅，载货仅为2，100磅。亦即是，满载的车7辆就需载运饲料的车1辆，每辆车满载进城的运费为87(2.57斗黑麦+1.63塔勒)。

离城x英里，每车携带饲料为30x磅，每车载货为2，400磅-30x磅。现在假设有若干车辆满载谷物进城，那么每辆车所需的30x磅饲料必须由另外的车辆携带。亦即是一辆车可以为其他(2,400-30x)/30x车携带饲料，或者说每(2，400-30x)/30x辆满载的车需要一辆载运饲料的车。

现在有(2,400-30x)/(30x+1)辆=2，400/30x进城，每车的费用为

2.57x斗黑麦+1.63x塔勒5，

总费用为2，400/30x×(2.57x斗黑麦+1.63x塔勒)/5，

而满载进城的车仅为(2，400-30x)/30x辆。

亦即是，每辆货车的运费为(2.57x斗黑麦+1.63x塔勒/5)×2，400/(2，400-30x)=(2.57x斗黑麦+1.63x塔勒)16/(80-x)=

41x斗黑麦+26x塔勒80-x。现在离城x英里处一斗黑麦的价格=273-5.5x182+x。

如果我们用上述公式计算黑麦的价格，算式如下：

(11，193x-225x^2)/(182+x)(80-x)+26x/(80-x)=(15，925x-199.5x^2)/(182+x)(80-x)。

这一式子除无足轻重的差异外与下列式子相同：199.5x/(182+x)。

下文计算每车满载2，400磅的运费时，我均用199.5x182+x塔勒这一式子。

离城(英里)	每车满载的运费(塔勒)
x=1	1.09
x=5	5.33
x=10	10.4
x=20	19.8
x=30	28.2

第五节(一) 地租的概念

田庄的收入与土地的收益不同，我们必须仔细加以区别。

田庄上总有房屋建筑、垣篱、树木等等有价值的东西，这些东西可与土地分开对待。这就是说，田庄提供的收入并不完全来自土地，部分是投资于上述有价值的东西所生的利息。

在田庄收入项下，扣除房屋、树木、垣篱等一切可与土地分开 的东西的价值所生的利息，剩余之数属于土地本身，我称它为地租 。

有一田庄，庄上全部房屋、树木、垣篱都遭焚毁，凡想购置这一田庄的人，在估值时总首先考虑，田庄建设完备之后，这块土地的纯收益是多少，然后扣除建造房屋等投资的利息，根据剩余之数确定买价。

这个例子说明在实际生活中有些事是非常简单的，然而在学术观点上却会遇到许多困难，并导致概念的混乱。

亚当·斯密认为——他在这方面的观点至新近已为大多数政治经济学家所信奉——，从田地产品中，或者说从这些产品的货币总值中，减去租地者支付工人的工资和经营费用以及投资的一般利润之后，剩余之数即为“地租”。

由此，以及从亚当·斯密关于“地租”的用词中可见，斯密把田庄主从出租的田庄中所得的收入称之为“地租”。

这项租金，我在下文称之为“田庄租金”，如上所述，包括地租和房屋等价值的利息。

在这种情况下，在田庄的投资量和地租之间是没有一定的比例，两者之间的比例宁可说是根据产品的不同价格，土地的不同性质而定。这就是说，亚当·斯密的地租(实质是田庄租金)绝不是原来意义的地租的标准。人们把商品的价格分解为三部分：工资、资本利润和地租，而地租本身，按亚当·斯密的观点，又包括不定量的资本利润，这样，概念的明彻性和规定性就消失了。

如果有人想以此说明，在工资和地租不变的情况下资本利润的变化将对商品价格产生怎样的影响，那么包括在地租(田庄租金)中的资

本利润的部分被忽略了。如果有人想从另一方面来叙述，假定工资和资本利润不变，地租上升将怎样影响商品的价格，那么在地租上升的同时，也提高了包含在地租中的资本的利润部分，而这一部分在假定中是不变的，因此，从这两个例子中都得不出正确的结果。

亚当·斯密的地租观点是由下列观察得来的：

投入田庄房屋的资本不能再撤回投于其他工业。因此资本仿佛与土地融成一体，唯有耕种土地，才能获得利息。现在假定，由于农产品价格下降，田庄租金很低，还少于投于房屋的资本的利息，这样地租不仅消失，而且甚至变负数。但是这不会妨碍田庄主继续经营耕作，否则他的投资的一切收入将全部丧失。假定田庄的租金不变，而一般利率上升，那么地租减少之数恰好等于投资得益的增加。这就是说，地租和投资得益存在着互相影响的关系。而且地租即使成了负数，由于农作仍可继续进行，所以人们仿佛觉得将田庄租金分成地租和投资得益是不容许的，又是无益的，因为田庄租金(亚当·斯密称地租)是自然的调节器。

上述的观察如果仅限于个别事例和短暂时间内，那当然是这种情况。然而放眼看普遍情况以及最终的结果，则情况并不如此。

我们设想，有人通过勤劳和节俭集得新资本，而在现有工业中按一般利率 找不到使用场所，资本占有者于是决定，垦殖迄今无价值的荒地，在荒地上兴建房屋，资本占有者在其投资中恰好获得当地通常的利润。我们现在撇开垦殖费用不谈——不同时考察两个相互完全独立的投资，可以免考察发生混乱——在这样的情况下，全部田庄的租金就是资本利润，而地租本身等于零。

现在假定，利率由4%升到5%而田庄收入不变，那么地租则成负数，因为投于房屋的资本不再变化，农作可以继续进行。

但是，假定房屋遭受火灾，毁于一炬，那就筹集不到予以复兴的新资本，土地重又荒弃。

火灾可以顷刻焚毁田庄；岁久失修也可以摧毁建筑物，不过时间要久得多。如果房屋由于历年太久一旦不能使用或倒塌，那么在上述条件下也无法重建，土地仍将荒弃。

现在假定一百年间，一百所这样的田庄相继建立，又假定这类田庄上的建筑可以经历一百年，这样，每年将有一所田庄遭到废弃，一百年以后全部经营重又消失殆尽。

所以，关于土地是否能持续 垦植并不决定于田庄租金的大小，而是决定于地租的多少。

亚当·斯密的地租观点，把投于建筑的资本的利息，看作土地的收益，因此他的学说体系出现不少谬误，现在举例于下：

1. 无论何处，土地一经垦种，就产生地租；

2. 农业劳动比工业劳动获益多，是更生产性的；

3. 农业中得自然界的协助，而制造业中则没有。

对这几点提出不同看法，简述如下：

1. 如果不扣除工场房屋价值的利息，那么工业也能提供租金。

2. 如果上述利息不作扣除，那么工人的劳动产品，在企业家扣除其辛劳报酬以及投于机器、库存等资本的一般利息之后，所余要比工人所消费的多许多；所以也可以说工人劳动是非常生产性的。

3. 如果没有自然力的协助，工业和农作一样都可能难以经营。

亚当·斯密是个伟大的思想家，我从他的研究国民财富的书中获得了教益的无尽源泉，它向读者开放了研究和创造的思想境界；这样一位伟人对于地租的本质却很模糊，而他对国民经济的其他许多事物则阐述得非常清楚。也许下列原因可予解释：

亚当·斯密的体系源起于重农学派体系。重农主义者的错误命题说："投于农作的劳动是唯一生产性的劳动。"亚当·斯密虽然缓和并校正了这一命题，然而他对农作的内在实质并不够清楚，因此不能用自己的观点来排除重农学派的谬误。

李嘉图在他的论政治经济学的著作中校正了亚当·斯密的地租观点，并提出了下列命题："地租是地主以他的土地所固有的和不可摧毁

的力量供人使用而获得的金额。”我在写本书初卷时还没有看到李嘉图的这一著作。

根据这一定义，李嘉图也已把投于房屋的资本的利息与土地的收益分开来了。

萨伊对李嘉图著作作过评注，在他的评注和《政治经济学概论》一书中，他竭力坚持错误的地租理论，反对李嘉图的正确观点，读一读萨伊是如何反对的，这很有意思且富有启发。

像萨伊这样见解透彻的人还会产生这种观点，那么对每一个人说来就是一个警告，警告我们要小心谨慎地保持思想的独立自由。

为了理解与自己的谬误格格不入的真理，并能够接受真理，我们必须有抛弃成见的毅力。

信奉亚当·斯密地租概念的至今还不乏其人，如果将他的地租概念移用到我所称的地租概念上，必然会对本卷所讲的地租概念发生混乱，所以我曾相信，应当将两种对立的见解陈列出来，以免误解。

第五节(二) 谷物价格对地租的影响

现在我们来看著者本来已经开始研究之点。

著者受内在必然性所驱使，感到有必要清楚地了解谷物价格对农作的影响以及决定谷物价格的规律。

为了解决这一任务，必须由实际生活中作出关于农作和一切农务的费用的详尽计算。

著者经营特洛田庄，亲理会计，记载非常详细，著者认为可以用于上述目的。

特洛田庄的日记账对田庄的一切工作都有记载，年终将日记账汇成总账，账上对耕锄、收割需要多少人工，一工的工作量、车马的能力等等都有反映。

货币账、谷物账与人工账相结合，提供计算劳动力费用的数据，例如短工家属的生活费用、车马及耕锄的费用等等。

土地耕作和谷物收获所需的劳动量以及劳动费用构成作物的生产费用；农作物的毛收益扣除生产费用，就是种植作物的纯剩余。

1810至1815年的五年间，我在特洛田庄对各种谷物、制酪、牧羊等各种经营的纯收益作过计算，这种特殊计算得出的纯收益总数每年比较仅差29.8塔勒。

这一计算的结果是本书后面出现的各项计算和推论的根据。

由于我们是从某一田庄在某一时间内提供的经验出发的，我们今后研究的根本任务将是：

假定谷物的价格逐步下跌，特洛田庄的地租和经营方式必将发生怎样的变化。

这种研究完全不脱离实际，孤立国只是一种形象描写，是一种便于综览和扩大视野的一种形式，[6] 我们不允许弃之不用，下文说明，这种形式的效果很显著的。

在孤立国中，田庄离城市越远，则谷物的价格越低。如果我们为特洛田庄计算出，谷物持续跌价将如何影响经营的方式，那么我们就能证明，孤立国中任何一种谷物的价格是在离城多远的地方。我们可以设想将田庄迁至那里，这样我们便能获得一个形象的概念，仿佛得到一张田庄因谷物价格下降而发生变化的情况图。

与谷物生产有关的工作可以分为两类：

1. 根据土地量而定的工作；

2. 与收获量有关的工作。

属于第一类的工作，如耕锄、耙耘、播种、平整土地等等，因为不论土地收成多少，这些工作是一成不变的。这些工作的量的大小是由土地的物理性能决定的，而不是收成决定的。我称这些工作为耕作，其费用称为耕作费用。

属于第二类的工作，如谷物的入库、运肥、脱粒等等。入库和脱粒的工作量显然是以收获量为转移的，运肥的情况也是如此，因为地力的消耗是与产量成正比的，土地消耗地力较大，需要补充的肥量也较大。这些工作的费用，我总称为收获费用。

同一块土地的收获量的大小，如果经营方法和其他起作用的力量不变，取决于滋养庄稼的土地肥力。[7]

由于耕作费用始终不变，收获费用则与谷物产量成正比增减，所以我们——如果已精确地区分开这两类支出——就能计算土地肥瘠程度不等的田庄的货币收益量。

将特洛田庄经验中取得的数据使用于上等大麦地，使用于梅克伦堡的七区轮作休闲制的农田，结果叙述如下。七区轮作休闲次序为：1.休闲，2.黑麦，3.大麦，4.燕麦，

5.牧场，6.牧场，7.牧场。

今假定土地面积为100,000梅克伦堡平方丈[8]，谷物产量每100平方丈为黑麦10柏林斗，[9]黑麦在田庄上的价值每柏林斗为1.291金塔勒(已扣除运费)，

毛收益……5，074塔勒

各项支出：

1. 三种谷物及苜蓿的播种费用……626塔勒

2. 耕作费用……873塔勒

3. 收获费用……765塔勒

4甲. 不能分配在农作方面的经常费用，即

(1)管理费用，

(2)房屋维修费用，

(3)火灾和雹灾保险费用，

(4)教堂和学校的开支，

(5)经营资本的利息(动产值的利息已经分配)，

(6)田庄上济贫费用，

(7)巡夜费用，

(8)道路、桥梁和沟渠的维修费用，

(9)与经营整体有关的杂项支出。

4乙. 房屋和垣篱的造价的利息

经常费用以及房屋等价值的利息在利率为5%

时共为 [10] ……1，350塔勒

或者说等于毛收益的26.6%，这项支出与毛收益相

比虽然不十分精确，但大多数情况下是合比例的。

各项支出的总数为……3，614塔勒

毛收益为……5，074塔勒

毛收益扣除总支出即得土地纯收益(或称地租)……1，460勒塔

我还须提请注意，在上述的农事支出中没有包括向国家缴纳的赋税。我们研究的目的，要求我们一般地考察这个孤立国，并且在不向

国家缴税的条件下专门研究农业。我们所称的地租是指土地的纯收益，其中还没有扣除赋税。

同一块土地，由于滋养庄稼的肥力降低而列入较低级地块之中，根据上述各项收支，我们也能计算出它的地租量。

今假定黑麦的产量为8斗。黑麦的产量同时是今后种植两种谷物及牧草收成的标准，因此与全部毛收益成正比。

地力为谷物收益10斗，毛收益为……5，074塔勒

地力为8斗，毛收益为8/10×5，074=4，059塔勒

播种费用未变=626塔勒

耕作费用仍旧=873塔勒

收获费用以收成而定，8/10×765=612塔勒

经常费用以及房屋价值的利息

与毛收益成正比，为8/10×1，350 =1，080塔勒

总费用 =3，191塔勒

地租为：4，059塔勒-3，191塔勒 =868塔勒。

但是，以货币作为尺度的计算，只适应于一定的地点和一定的谷物价格，这里的价格为每斗1，291塔勒，谷物价格稍有变化，结数也随之变化。因为在本书所述的孤立国内，黑麦的价格在不同的境圈内是很不相同的，所以我们必须把黑麦作为尺度设计一个普遍有效的公式，凡是收支都可折算成黑麦，都应用黑麦计算。

在上述这个七区轮作休闲制的田庄，毛收益部分得自谷物，部分得自饲养牲畜。谷物除黑麦外还有大麦和燕麦，这两种谷物可以按其所含价值和营养的比例，折合为黑麦，因此，全部谷物的收成都可用黑麦若干斗来表示。

黑麦和畜产品——肉类、黄油、羊毛等——的比价，可设想有两种情况：

1. 肉类有较丰富的营养，可取代较多量的面包，所以肉类和面包的价格有固定的比例。

2. 畜产品的生产与谷物产品的生产比较，费用或多或少，所以运到市场也能以或高或低的价格与谷物价格成比例。

我们的研究以第一种情况为基础，现在假定，畜产品的价格在孤立国的任何地方都与谷物价格成同一比例。

因此，农业提供的畜产品的价值也可以折算成为若干斗黑麦，毛收益全部可以用黑麦来表示。

但是这种假定是否适用于孤立国呢？下文将有解答。

农事的各项支出中，播种几乎全部消耗谷物，根据谷物的实际消耗量直接折算为黑麦。

在耕作费用、收获费用以及经常费用中，一部分也是以谷物支付，例如脱粒工资、长工的膳食、马匹的饲料等类。另一类则以谷物或货币合付。例如普通工人的日工资和手艺工人的劳动价格并不完全根据谷物的价格；但是，在谷物平均价格高的地方，他们的报酬也高，谷物平均价格低的地方，他们的报酬也低。所以这项支出必须同时用黑麦和货币表示，而各以劳动价格中所包含的量为准。支出的第三部分亦即是最后一部分，与谷物的价格完全无关，例如盐和各种金属；虽然这类物品在产地和加工地与当地的谷物价格有一定的联系，但是在需要消耗这类产品的地方，当地黑麦的价值完全不能成为它们价格的准绳；谷物价格最低贱的地方，那里如必须从非常遥远的地方运输盐和五金，那么盐和五金的价格将最昂贵。所以支出的这一部分不得不用货币表示。

在全部支出中，以货币或以谷物支付和表示的究竟各占多少，这在各国，甚至在各省必然都不相同。一个国家生产自己需要的物品越多，工厂和矿山越能遍及全国，商品交换中的运费越省，那么黑麦就越能成为各类物品的价值尺度，而与农事有关的支出中能以黑麦表示

的部分就越大。反之，一个国家如果工厂越少，通过商品交换和远地贸易获得的必需品越多，亦即是消费者和生产者相距越远，那么上述支出中必须以货币表示的部分就越大。

不同的地点，这项比例以数字表示必定很不相同，然而可以肯定，任何地方都有这一类比例，没有一个地方是完全以货币计算，也没有一个地方是完全以谷物计算的。地点不同，计算时应用的数字也不同；但从这一比例推算结果，所用的方法无论何地都是相同的。

下面计算，我们假定某地全部支出中1/4以货币支付，3/4以谷物支付。

那么，前面所举例子，每100，000平方丈农地的收益计算将得到下列情况：

在地力的谷物收益为10斗时，毛收益为5，074塔勒，毛收益的这一货币值是在田庄上黑麦每斗价值为1.291塔勒时得出的。

以黑麦表示毛收益等于5，074/1.291=3，930斗。

种子的价值为626塔勒，或者626/1.291=485斗黑麦。

耕作费用为873塔勒，

其中1/4以货币支付，计218塔勒，

以谷物支付的尚有655塔勒，

655塔勒折合黑麦等于655/1.291=507斗。

收获费用为765塔勒，

其中1/4以货币支付，计192塔勒，

以谷物支付的尚有573塔勒，

573塔勒折合黑麦等于573/1.291=444斗。

经常费用为1，350塔勒，

其中1/4以货币支付，计337塔勒[11]，

以谷物支付的尚有1，013塔勒，

1，013塔勒折合黑麦等于1，013/1.291=784斗。

总计四项支出，共为黑麦2，220斗和货币747塔勒。我们将毛收益的黑麦3，930斗扣除2，220斗支出，尚余1，710斗黑麦，其中必须再扣除747塔勒的货币支出，其余数即为纯地租。因为这种扣除并不是实际如此扣除的，所以这里用"÷"号表示之。

因此，地租等于黑麦1，710斗-747塔勒。我们已经为地租量找到了一个非常简单的公式，无论谷物价格如何，地租额都可以用货币折算。

(1)如果黑麦每斗价格为2塔勒，则地租为2塔勒×1，710-747塔勒=2，673塔勒。

(2)如果黑麦每斗价格为$1^1/_2$塔勒，则地租为$1^1/_2$塔勒×1，710-747塔勒=1，818塔勒。

(3)如果黑麦每斗价格为1塔勒，则地租为1塔勒×1，710-747塔勒=963塔勒。

(4)如果黑麦每斗价格为1/2塔勒，则地租为1/2塔勒×1，710-747塔勒=108塔勒。

由此可见，地租的下降比谷物价格的下降的比例大得多。如果1，710斗黑麦的价值等于747塔勒，即每斗黑麦值0.437塔勒或21先令，那么地租完全消失。

土地肥瘠不等，地租计算如下：

(一) 谷物收益为10斗的土地 黑麦(斗) 货币(塔勒)

毛收益.....3,930

播种费用.....485

耕作费用.....507 + 218

收获费用.....444 + 192

经常费用.....784 + 337

支出共计2，220 + 747

地租等于.....1，710 - 747

假定黑麦每斗价值为0.437塔勒，则地租完全消失。

假定地力的谷物收益减少1/10，则：

1. 毛收益减少.....393斗

2. 收获费用减少.....44斗又19塔勒

(原来为44.4斗又19.2塔勒)

3. 经常费用减少.....78斗又34塔勒

(原来为78.4斗又33.7塔勒)

4. 地租减少.....271斗-53塔勒

(二) 谷物收益为9斗的土地.....黑麦(斗) 货币(塔勒)

毛收益.....3，537

播种费用.....485

耕作费用.....507 + 218

收获费用.....400 + 173

经常费用.....706 + 303

支出共计2，098 + 694

地租等于.....1，439 - 694

假定黑麦每斗价值为0.482塔勒，则地租完全消失。

(三) 谷物收益为8斗的土地

毛收益.....3，144

播种费用.....485

耕作费用.....507 + 218

收获费用.....356 + 154

经常费用.....628 + 269

支出共计1,976 + 641

地租等于.....1，168 - 641

假定黑麦每斗价值为0.549塔勒，则地租=0。

(四) 谷物收益为7斗的土地黑麦(斗) 货币(塔勒)

毛收益.....2，751

播种费用.....485

耕作费用.....507 + 218

收获费用.....312 + 135

经常费用.....550 + 235

支出共计1,854 + 588

地租等于.....897 588

假定黑麦每斗价值为0.656塔勒，则地租=0。

(五) 谷物收益为6斗的土地

毛收益.....2，358

播种费用.....485

耕作费用.....507 + 218

收获费用.....268 + 116

经常费用.....472 + 201

支出共计1，732 + 535

地租.....626 535

假定黑麦每斗价值为0.855塔勒，则地租完全消失。

(六) 谷物收益为5斗的土地 黑麦(斗) 货币(塔勒)

毛收益.....1，965

播种费用.....485

耕作费用.....507 + 218

收获费用.....224 + 97

经常费用.....394 + 167

支出共计1,610 482

地租等于.....355 - 482

假定黑麦每斗价值为1.358塔勒，则地租=0。

(七) 谷物收益为$4^1/_2$斗的土地

毛收益.....1,769

播种费用.....485

耕作费用.....507 + 218

收获费用.....202 + 87

经常费用.....355 + 150

1,549 + 455

地租等于.....220 - 455

假定黑麦每斗价值为2.068塔勒，则地租=0。

这里存在着一个普遍规律，兹叙述如下：

土地的肥力越低，则谷物生产的费用越高，所以只有在谷物价格高时，肥力较低的土地才值得耕种。

在继续研究之前，必须先回顾一下至今所使用的观察方法，试问从某一地点得来的观察，是否可以被解释为普遍有效的规律。

有人可以说，有人将会说：

“关于工作的费用、关于毛收益和纯收益的比例的计算，即使来自实际生活，非常精确，不过只对某一 地点、某一 田庄有效。用于邻近的田庄一定全然不同，因为这里的土地不同于前者，这里的劳动者也不同于前者。土地的耕作有难有易，劳动者的勤奋程度和能力有大有小，土地本身要求劳动量有多有少，工作本身又因劳动力的强弱不同而费用不等。所以第一田庄的计算在这里完全不适用，计算的正确性仅仅限于其所在的地方。对于一地有效的东西，在别处不见得有效，这里不能得出普遍有效的规律。”

我的回答是：

固然不错，这些计算在邻近的田庄已不完全适用，因此在非常遥远的田庄，在另一天下，劳动者的民族性都不相同，自然更不适用。但是我要提问：今有这么一位田庄主，他长期住在某一田庄，对一切经验，他都能极为注意，对于农事的费用和纯收益有精细的了解，今移居另一田庄，他在第一田庄获得的知识，难道一点儿也用不上了吗？如果是这种情况，那么每个田庄主只要一更换地方就得从头学起，方能胜任，那么谁也学不会农业了，除非他居住在某一地方。这一点是没有人能够承认和愿意承认的。在某一 地方获得的知识中必有一些是普遍有效的，不受时间和地点限制的。我们在这里努力探求的正是那些普遍有效的东西。

前面所讲的被视为普遍有效的主要有三个命题，本书讨论正确与否决定于这三个命题正确与否，因此我在这里再概括地叙述于下：

第一个命题 。田庄离市场越远，则庄上谷物的价值越低。

田庄离市场越远，谷物的运费就越大，因此田庄上谷物的价值就越低。

谷物与一切其他商品一样，如果找不到需要它的消费者，则完全没有价值。在本书谈的孤立国中，生产谷物除了自用而外，还供应城市居民，此外，没有别的消费者。如果现在从非常遥远的地方，运谷物进城，途中牵引的牲口须耗食车载量的一半，或者说运载价值的一半，只有半数可以运到城里供销售和消费，那么乡间出售两斗黑麦所得的货币，不能超过城里出售一 斗的所得，这是非常易于理解的。

这一命题也许只需求证而毋需说明。

第二个命题 。田庄所需物品的价格并不都与谷物的价格成比例；或者说种植土地所需费用，在不同地方不能用等量的谷物支付。

这一命题是由第一个命题引申出来，因为一件在城里与一斗黑麦等价的商品，在那个非常遥远的地方(那里黑麦只值城里的一半)，价格就等于二斗，先决条件是，这件商品必须是城市生产的。

上文我们说过，食盐和五金就是这类商品，布匹等乡间不能生产的商品也属此列。

较高等级的薪俸和报酬也是如此。医师和官员等只能在城里获得教育，他们为受教育所耗费的资本，是以城市的物价为标准，为了收回所耗的资本，他们工作的报酬不能以他们居住地的黑麦价格的比例支付。

第三个命题 。谷物生产的各种费用，部分与耕种面积的大小成比例，部分与收获量成比例。

我把播种和耕作的费用归于前一类，把收获和经常费用归于后一类。

我如此分类是否正确，也有人提出质疑，有人会说，同一面积的产量发生变化，播种和耕作的费用不是仍然不变吗？此外，大小不等的面积收成可以相等，而收获费用仍然可以不等。但是，无论如何总不能认为，耕锄工作以收获量为准，谷物入仓的工作完全以土地面积为准。我所作的分类，虽然也可以加以修正，但毕竟可以归结为：一部分工作与耕作的土地大小成比例，另一部分工作与收获量成比例，承认这一点，就是对我的上述命题的承认了。

如果现在有人选取另一田庄——情况与特洛田庄不同——作为考察的地点，根据从实际生活中得来的资料计算工作费用、谷物生产费用以及地租等等，然后根据上述命题和方法继续进行计算，并由此得出结论，那么这两种研究比较的结果是，计算所用的数字虽然完全不同，但可以发现，许多结果和结论，如果用语言来表述的话，又是完全相符合的。

现在以同一方法使用于第三和第四田庄等等，凡得出相同和一致结果的东西，那么我们必须承认它们是普遍规律了，因为从不同地点出发考察，所见仍然相同，那么它们必定具有不受地点和时间限制的普遍有效性。

在本书后面阐述的结论中有一些如果可以提前展示的话，我们是可以视为榜样的；但是我们肯定可以引用前面阐述过的规律：土地越贫瘠，谷物生产的费用越昂贵。

这类规律正因为具有普遍性，所以对于任何农业，任何田庄都是有效的。收成的好坏，纯收益的多少等等就是这类规律的明显的反映，当然也受一些当地情况的影响。

如果我们从某一地点探求自然中反映自然自身的量(绝对不作任意的假定)，然后彻底地从已知的量和普遍的原则中得出结论，那么我们可以肯定，即使这些结论只是从某一地点得来的，但这些结论中已经说出了普遍规律。当然不是每个已发现的结论都是普遍规律，许多结论仅仅是对当地有效的法则。

由于一个人不可能对许多地点的情况进行研究，更不能设身处地去每一地点从事研究(上文所述的普遍有效的规律与单纯对某地有效的法则在试验之下就能区分开来)，所以，各位观察者要设法将普遍规律和仅对某地适用的法则区别开来，找到识别之点，这非常重要。

代数计算为我们提供了辅助手段。如果某物的性质可以以字母代数计算，如果结数(判断)与数字计算所得一致，那么这个结数(判断)就是一个普遍规律，而不是受地方性限制的法则。

现在举例说明这个方法，我们设地租=0，用一个普遍公式来描写地租和黑麦的价格。

谷物产量 =x

毛收益=ax塔勒

播种费用=b 塔勒

耕作费用=c 塔勒

毛收益和与收获量成正比的费用，即收获费用和经常费用之和，其比例为1:q，而q必定为一分数，因为这一费用只是收获量的一部分，绝不会占全部收获。

因1:q=ax:aqx，所以与毛收益有关的费用=aqx塔勒。

工作费用和经常费用中的一部分须以货币表示，计占p部分，必须以谷物表示的部分为1-p，而p是个分数。黑麦在田庄上的价值为h塔勒。

如果同时用谷物和货币的支出，而各按其中包含的量为准，那么计算的方式如下：

毛收益等于……ax/h斗黑麦

播种费用……b/h斗黑麦

耕作费用……(1-p)c/h斗+p/c塔勒

收获和经常费用为(1-p)aqx/h斗+apqx塔勒

地租等于 (ax/h-[b+(1-p)c+(1-p)aqx]/h)斗-p(aqx+c)塔勒

如果地租=0，则

(ax/h-[b+(1-p)c+(1-p)aqx]/h)斗=p(aqx+c)塔勒，

即〔ax-b-(1-p)(aqx+c)〕斗=hp(aqx+c)塔勒，

即1斗=hp(aqx+c)/[ax-b-(1-p)(aqx+c)]塔勒。

这种计算的目的是，在地租等于0的情况下，研究谷物产量的增减对谷物价格的影响。

但是上列公式中，由于x不仅见于分子，也见于分母，所以还不清楚，当x，或者说谷物的产量增长时，谷物的价格是上升还是下跌。因此我们对这一公式需作些变动。

每斗价格=hp(aqx+c)/[ax-b-(1-p)(aqx+c)]塔勒，

亦即是=hp/[(ax-b)/(aqx+c)-(1-p)]

现在我们定aqx+c=z；如果x增长，z也增长，反之，亦是如此。由上式整理得x=(z-c)/aq。将x的这一值代入上列公式，则得：

hp/[(az-ac-baq)/aqz]-(1-p)=hp/[a-(ac+baqz)/aq-(1-p)]。

如果z越大，无疑(ac+baq)/z值越小；然而，分母中负的部分越小，则分母总数越大。现在由于如果z增大，x也增大，当x增大时分母也越来越大，而分子则没有变动，所以x越大，分数量则越小，黑麦的价格就清楚了；反之，x越小，黑麦的价格越高。

“土地肥力越减，谷物生产的费用越贵”这一规律，由此完全得到了证实。

一个简单的、已众所周知的命题，稍加思索即能确信，实际上不值得用详尽的算式予以证明，如果为了说明如何能予证明的方法，为了一劳永逸地确信下文用以进行研究的观点，那自当别论了。

习题 。某田庄，谷物收益为8斗，离城x英里，求地租。

谷物收益为8斗的耕地100，000平方丈，地租=1，168斗黑麦-641塔勒。

按第四节所述离城x英里的田庄，黑麦每斗价值为273-5.5x182+x塔勒。所以地租等于1,168×(273-5.5x)/(182+x)-641塔勒，

=(202,202-7,065x)/(182+x)

如果与市场的距离x为：	则100，000方丈的耕地在谷物收益为8斗时的地租为：
1 英里	1，066 塔勒
5 英里	892 塔勒
10 英里	685 塔勒
15 英里	488 塔勒
20 英里	301 塔勒
25 英里	124 塔勒
28.6 英里	0 塔勒

第六节 谷物价格对农作制度的影响

假定 。在孤立国内的土地，除了第一圈境之外，各地的肥力均为：在七区轮作休闲的制度下，在休闲之后，黑麦的收益为8斗(每100平方丈收获8斗，或马格德堡亩收获9.44斗)。未开垦的荒野也具有相同的土质和相同的滋养庄稼的肥力，因此收益率与已开垦的土地相等。

按第五节所述，谷物收益为8斗的土地，每100，000平方丈的地租为1，168斗黑麦-641塔勒。

如果1，168斗黑麦等于641塔勒，即每斗值0.549塔勒，那么地租就消失，或等于零。

于是产生一个问题：在孤立国内什么地方，黑麦每斗值0.549塔勒。

在第四节中我们发现，黑麦每斗在离城x英里处价值为(273-5.5x)/(182+x)塔勒。现在我们设定0.549=(273-5.5x)/(182+x)，则解方程式可得x=28.6，即在离城28.6英里处，黑麦每斗的价格为0.549塔勒。

所以，在假定的条件下，在离城28.6英里处的田庄，就不再有地租了。

在离城远于28.6英里的地方，地租将变成负数，亦即是农业经营必然会有亏损，所以那里土地不再有人耕作。

如果说这里是轮作休闲制田庄耕作的界限，那么还不能得出结论，这里是耕作的绝对界限，因为如果有一种农作制度可以节省耕作劳动，因此可以节约费用，那么在每斗黑麦价格为0.549塔勒时，仍有盈余，仍有地租，也就是说离城更远的地方，土地仍可以耕作。

我们现在必须注意，属于一个田庄的耕地，即使土质完全相等，收益完全相等，但是因土地离农舍有远有近，价值仍非常不等。运肥至农地，谷物等入仓，其费用与农地至农舍的距离成正比。其余田间工作，如人力、牲畜往返需耗时间，耗费的时间也随与农舍的距离一起增长。工作费用在农舍附近的农地比远处的少，所以，如果土地肥力相等，近处的纯收益则高于远处的纯收益。

一个田庄实行轮作休闲制，在黑麦每斗价格为0.549塔勒时，如果其收益等于零，但是离农舍近的一半农地的收益大于较远的一半，那么可以得出结论，前一半农地的纯收益必定为正数，后一半的纯收益为负数，耕作近处农地获得的盈余被耕作远处农地造成的亏损抵消，因此整个纯收益下降为零 。

实行轮作休闲制的田庄，全部纯收益等于零，如果将离农舍较远的农地弃之不耕，只耕作较近的农地，那么又可以获得纯收益。在这种情况下，离城28.6英里处的土地，农作仍可进行。

然而，这种只种植近处土地的轮作休闲制田庄，如果在离市场更远的地方，或在谷物价格更低的时候，最后总有一个定点，那里的纯收益将消失，如果要使那里的土地不荒弃，必须设法节省劳动。

在轮作休闲制的经济中，特别费工的是垦殖用作牧场的休闲地，准备冬播。实行Mürbebrache——这是一种在谷物收获后不种牧草的休闲制——，开沟做畦的工作可以省却，耙地的工作大约可省一半。所以，实行轮作制的田庄，在无纯收益的地方实行不种牧草的休闲制，仍然有利可图，先决条件是谷物产量应保持不变，这种做法通过调整耕地和牧场的比例总是可以实现的。

但是，实行不种牧草休闲制的田庄，唯有不再将耕地降为牧场，而是每年进行耕作，并将较远的地方改为永久性牧场，这样才能经营下去。由于牧场无须播种苜蓿草籽，又多了一项节约。

这种农作的变更必然符合事物的本性，我们的农作制在最主要之点与这三区农作制是一致的。下面我们将详细讨论这一如此广泛传播的农作制度。

在描述轮作休闲制和三区农作制的关系时，必须回答下列四个问题：

1. 耕作不种牧草的休闲地比耕作种牧草的休闲地便利多少？

2. 工作费用与农田离田舍的远近的关系怎样？

3. 三区农作制与轮作休闲制一样，土地都应保持同等的肥力，不从外面补充肥料，那么三区农作制中农田和牧场的比例必须是多少？

4. 如果有两块肥力完全相等的农田，一块实行轮作休闲制，一块实行三区农作制，那么前者的谷物产量与后者的比例应为多少？

答复第三和第四个问题，必须具备农作均衡学 [12] 知识，没有这些知识便无从了解也无法阐述。

所以，我认为有必要先将农作均衡学的若干重要原则陈述于下。但是，由于详尽介绍这一理论太占篇幅，所以我只能提出这些原则，不阐述原因，也不详作解释。因此我不得不向我的读者，凡是对这一门新学科还不太熟悉、并希望作进一步了解的人们，推荐特尔、冯·武尔芬、冯·里泽、比尔格尔、冯·福格特、扎伊特尔的有关著作， [13] 以及发表在《梅克伦堡年鉴》第八期上的我的论文，以供阅读。

第七节(一) 农作均衡学的若干原则

土地出产谷物必将减少土地中所含的植物所需的养分。一块农田，产黑麦100斗，它便减少了产100斗黑麦所需的养分。

任何庄稼都不可能在一年之内将农田中全部肥力消耗殆尽。

一年之内庄稼消耗土地中植物所需的养分和土地中的全部肥力之比，我称之为相对的吸收。这一点在下次收成的减少中可以见到。例如，第一次黑麦产量为100斗，而第二年黑麦的收成，虽然耕作相

同，气候相同，其他有关条件也相同，但仅为80斗，因此我们可以说，黑麦相对吸收地力的量为1/5。

从这相对吸收量中我们可以推导出土地的全部肥力，例如第一次黑麦的产量为100斗，相对吸收量为1/5，因此在收获以前土地含有500斗黑麦所需的养分，在收获之后，还有400斗的养分。

种植黑麦，每斗产量吸收植物养分的量，可以称之为度，用“1°”来表示。

其他谷物对地力的吸收量，可以用它们的价值和营养价值同黑麦之比来测定，我认为收获

小麦每斗吸收地力的量为$1^{1}/_{3}$°，

大麦每斗吸收地力的量为3/4°，

燕麦每斗吸收地力的量为1/2°。

我根据特洛田庄所得的经验及观察，在一块上等大麦地分七区轮作，可假定各区的产量如下：

如果第一区1，000平方丈产黑麦100斗，

那么第二区1，000平方丈产大麦100斗，

第三区1，000平方丈产燕麦120斗。

第四、第五、第六区为牧场，平均每270平方丈提供奶牛一头所需的草料，每头奶牛每天需食折合干草17磅的青草，每年有140天放牧(无须护理牧场)，牛能自己觅食。

第七区为种草休闲，该区提供的草料仅为一个牧场区所供应的1/5。

根据特洛田庄于1811和1816年所称谷物和柴火重量的比例，以及与梅克伦堡其他一些田庄所作的结果相比较，我认为可得如下的平均

比例：

黑麦1斗……麦秸(柴火)190磅

小麦1斗(如麦秆没有倒伏)……190磅

小麦1斗(如1/3……麦秆倒伏)200磅

大麦1斗……93磅

燕麦1斗……64.5磅

小麦和黑麦产量相等，但小麦的麦秸的体积较黑麦的麦秸小，但小麦麦秸却比黑麦麦秸重得多，后来几年我曾发现小麦一斗留下的麦秸重量并不比黑麦小，然而，如果小麦长势不好，麦秆短小，那么这一情况又当别论了。

特洛田庄于1810至1815年的五年间，饲养和垫厩用的麦秸、饲养用的干草和谷物都有极详尽的计算，再与起厩后车载的肥料数相比较，所得结果为：肥料一车是由饲养和垫厩用的878磅干草转化而成的。如果假定，通常四马牵引的一车肥料重2，000磅，那么一磅干草饲料可以获得2.28磅厩肥。这一数字与国家顾问特尔先生的看法非常相符，特尔通过观察在多年前已经确定肥料增产的乘数为2.3。

我以后的计算就以乘数2.3为准，一车2，000磅的肥料，是由2，000磅/2.3=870磅干饲料得来的，下文所称的一车肥料就是饲养和垫厩用的870磅饲料构成的，其中2/5为干草和3/5为麦秸。

由此，我们可以计算出谷物收成后通过麦秸归还的肥料量。

黑麦收成100斗，麦秸收成为190×100=19，000磅，由此可产肥料19，000/870=21.8车。

大麦收成100斗，麦秸收成为93×100=9，300磅，可产肥料9，300/870=10.7车

燕麦收成120斗，麦秸收成为64.5×120=7，740磅，可产肥料7，740/870=8.9车。[14]

牧场或休耕可以增加地力，这是人所共知的事。

我根据多年的观察，觉得下列一点是非常近乎实际的，牧场滋生青草和苜蓿等类，需要耗费营养，但草根仍留在土内，在翻耕休闲地后终归腐烂，土地肥力又得到补偿；休闲地放牧时，牲口留下的粪肥可以认为增加了土地的肥力，但是土地休闲不得超过三年，这是个条件。

从牧场所能牧养奶牛的数量，可以推算出休闲地牧草的产量。一头活奶牛，体重约500至550磅，每天食草折合干草17磅，放牧140天，共食草2，380磅，这是奶牛所需的、270平方丈土地的产量。由此推算1，000平方丈的土地可产(2，380×1，000)/270=8，815磅干草。在一块大麦地上，黑麦的收益率为10粒，用作牧场，一年之内可收肥料8，815/870=10.1车。

休耕有两重效用，第一，使土地的植物养分继续有效地增长；第二，休耕地上生长的草类，部分为牲口所食，部分犁耕后被埋在土内，转化为肥料，用以有效地增长土地的肥力。

我估计土地肥力的增长为，育草休闲地等于育草牧场的1/5，三区农作制中不种牧草的休闲地，如果到夏至时才翻耕，则等于育草牧场的三分之一。

在一个维持均衡状态的农田，亦即是土地的产量和肥力保持不变的农田，必须保持被吸收的地力和补充的肥料相等。谷物种子吸收地力，带来产量，我们将产量用黑麦斗表示，土地获得的厩肥和牧草肥的补充以车为单位表示，在谷物吸收地力和肥料补充保持均衡的情况下，可以计算出一车肥料包含若干斗黑麦所需的养分，或者说若干斗黑麦从土地中吸取了一车肥料。

这一算法使用于不同土质的土地，其比例因土质好坏而不同。如收获量相等，肥沃的土地所耗的肥料较之贫瘠土地节省些。

下面所作的计算，是以七区轮作休闲制中的一块土地为准，不必施以等于被吸收肥力的肥料，土质约等于上等大麦地，在那里生产3.2斗黑麦耗费地力为一车肥料，或者说一车肥等于3.2°。

七区轮作休闲制土地的肥力状态每区按1，000平方丈计算

	产量(斗)	吸收地力(度)	土地肥力(度)	补充肥料(车)
轮作开始时的肥力	—	—	500	—
第一区黑麦	100	100	400	21.8
第二区大麦	100	75	325	10.7
第三区燕麦	120	60	265	8.9
第四区牧场	—	—	—	30.3
第五区牧场				
第六区牧场				
第七区休闲	—	—	—	2.0
生产肥料总数	—	—	—	73.7
种燕麦后留在土地中的肥料	—	—	265	—
73.7车肥料，每车折合3.2°，总计			235.8	
第二次轮作开始时	—	—	500.8	

三区农作制土地的肥力状态每区按1，000平方丈计算

	产量(斗)	吸收地力(度)	土地肥力(度)	补充肥料(车)
轮作开始时的肥力	—	—	500	—
第一区黑麦	100	100	400	21.8
第二区大麦	100	75	325	10.7
第三区休闲	—	—	—	4.1
生产肥料总数	—	—	—	36.6
种大麦后留在土地中的肥料	—	—	325	—

36.6车肥料，每车折合3.2，总计	—	—	117.2	—
第二次轮作开始时	—	—	442.2	—

在轮作休闲制田庄中，在土地肥力为265°时，一个牧场区产肥为10.1车。一块土地，在收获大麦以后，土地肥力为325°，如用作牧场可产肥(325/365)×10.1=12.4车。因为已作假定，不种牧草的休闲地产肥量为牧场区的1/3，所以计算得肥12.4/3=4.1车。

第七节(二) 农作均衡学续论

土地有这么一种作用，如果在一块土地上施以一定量的植物所需的养分，例如一车肥料，这块土地的收成就比另一块好些，我把这项作用称之为土地的性质(或土质)，我用黑麦若干斗来表示土质的高低度数，即农田消耗一车肥料可以生产黑麦几斗。黏土地比沙土地质量高些，上等小麦地的土质为3.8°至4°，而上等燕麦地的土质仅为2.5°左右，土中含沙量越高，土质越劣，散砂之地则肥力降到零度。

经验告诉我们，两块土质不同的土地，如果同样耕作，不继续施肥，则以后相继的收成相对减少的数量是很不相等的，沙土地比黏土地收成减少得多。

土地引起这种现象的作用，被冯·武尔芬先生称之为“土地作用”。然而在其他条件相等的情况下，产量的降低是由于土中植物所需的养分降低之故。对统计学作出杰出贡献的冯·武尔芬先生就这个问题说过这样的话：地力应该被看作是两种因素的产物，即土地的作用和土地的肥力。地力的大小可以在产量上看到。今设土地的作用为T，土地肥力为R，收成为E，则E=TR。土地的作用表示，土地中植物所需养分有几分之几转入收成，亦即是有多少养分被产量所吸收。土地的含砂量越多，则土地的作用越大，就这一点而言，土地的作用的大小与土质的好坏成反比。现在假设土地在纯休闲以后，黑麦的收成作为土地作用量的尺度，则作用量在大麦地为1/6至1/5，而在黑麦地则上升到1/4至3/10。

今以等量的植物所需的养分，例如10车肥料，施于土质不同的土地，例如一块为3.8°黏土地，一块为2.5°沙土地，则第一块土地增加地力的公式为10×3.8=38斗黑麦；第二块土地为10×2.5=25斗黑麦；或者说前者土地肥力增加38°，后者增加25°。所以说，土地肥力本身是两种因素的产物，如果我们把土地所含的肥料和腐殖质的量称为H，把土质称为Q，则R=HQ。

土地的肥力不是物质，而是生产能力。肥料不是肥力，必须通过土地的作用才变为肥力。等量的肥料施于不同的土地，产生的肥力的度数也不相同。

在同一块土地上，肥料的含量，或者说能被植物吸收的养分的含量，同土地的肥力或生产的能力成正比。所以人们可以把"土地肥力"这个词同两种概念，即物质的概念和生产能力的概念结合在一起，这不会产生不良的结果，本书也是这么做的。

但是，只要是全面地讨论以各种土地作为考察对象的均衡学，那么应把物质和生产能力两者区别开来。

我称"腐殖质"为"土地的肥力"，与冯·武尔芬同一意思。但是我并不把腐殖质理解为一切可能的存在于土中的可以被焚毁的物质，例如树根、草根、腐草和腐土等等，而是把"腐殖质"这个词的意义局限于上次施用粪肥的残留部分和两年至多三年的休闲地所残留的腐草。因此，我在研究地力均衡状态时先决定有一块土地，这块土地已经百年的种植，一切原来所含的植物质已经完全消耗殆尽，只含有粪肥，这块土地每次轮作为牧场从不超二、三年。

今将R=QH值代入方程式E=TR，则得E=TQH。

以此来表示收成，那么T和Q两个因素属于土地本身，即矿物质的成分，而H因素则是腐殖质，是动植物残留物质。

所以，土地对于收成的全部作用可见于T和Q之中，或者说是T和Q两种因素的产物。

今以任何一块土地A为观察之点，与另一块自然性质不同的土地B作比较。这两块土地所含的腐殖质的量相等，质也相等，而且来源也

相同。如果对这两块土地施以完全同等的耕作，而收成则不等，那么我们应把收成不等的原因归于土地的自然性质的不同。

一块土地的全部作用对收成的多少产生影响，与另一块选作观察点和观察单位的土地作比较，我和冯·福格特男爵[15]把土地的全部作用称为"土地的能力"(das Erdvermögen)，简称为*V*。

我们在上文已经指出，土地的全部作用等于TQ，因此V=TQ，或者说，土地的能力等于土地的作用乘以土地的质量。

土地B尽管腐殖质与土地A相等，假定它的收成仅为土地A的十分之九，那么土地对收成多少的影响，或者说A地的土地能力与B地的土地能力相比为1:9/10。

1与9/10之比等于10:9或100:90。由于计算分数很不方便，这里只求比例相同，所以我们可以任意将A地的土地能力与B地之比，看作10:9或100:90。

冯·福格特男爵假定土地能力为一个整数，也得到这里的证实。只是不应忘记，唯有在对两块土地作比较时，才允许对土地的能力任意假定为一整数。如果没有比较，任意假定数字则毫无意义，计算也不可能清楚。

例如。今有土地一块，土地作用=1/6，土质=3°；另一块的土地作用=1/8，土质=3.6°，那么第一块土地的能力=1/6×3=0.50，第二块的土地能力=1/8×3.6=0.45，两者土地能力之比为0.50:0.45=10:9。

土地D与土地A的自然性质相等，两块土地所含的腐殖质不等，因此，尽管耕作完全相同，结果收获量并不等。

假设。土地所含的植物养分性质相同而数量不等，虽然土质、气候、上期种植、耕作、表土层的深浅，以及一切与植物有影响的作用都相同，但收获量则与土地所含的植物所需的可溶性养分的多少成正比。

如果农田A和农田D，其自然性质相同，腐殖质的含量为1:8/10，那么根据上述假设，A和D的收成同样应为1:8/10或10:8。

习题 。今有农田A和农田B，土地能力不等，但所含腐殖质相等；农田B和农田D则反之，土地能力相等，而所含腐殖质不等，试求A和D收成的比例。

农田B的土地能力与D相等，假定为A的9/10。D所含的植物养分与B和A比较，假定为8/10:1，则收成的比例如下：

A:B=1:9/10

B:D=1:8/10

因此A:D=1:9/10×8/10=1:72/100。

一般可作如下的表述：

	土地能力	含腐殖质量	收成
农田A	V	H	E
农田B	v [16]	H	
农田D	v	h [17]	x

因此各农田的收成如下：

A:B=V:v

B:D=H:h

因此A:D=VH:vh。

农田D的收成亦即是vh/HV乘农田A的收成，或者说x=(vh/VH)×E。

用文字来叙述这一比例，即，两块农田收成的比例，仿佛是土地能力和腐殖质含量的乘积之比。

(vh/VH)×E这一式子，可以由下列各式表叙，其值不变：

(vh/VH)×E=vh×(E/VH)=vh:(VH/E)。

最后一个公式的意思是：

农田A的两个因数(V，H)的乘积除以该田的收成(E)，得出的商数即为：生产某一标准数量的黑麦，例如一斗黑麦，需要这两个因数的乘积若干单位。再用这个商数去除农田D的两个因数(v，h)的乘积，便得农田D的收获量。

这一方法最初由冯·武尔芬先生应用，后又被放弃，但以后为冯·福格特先生所接受，尽管遭到许多非议，他始终没有放弃。

这一方法是否正确，经过上述推断，无可怀疑。但冯·福格特先生把土地的腐殖质含量同土地的肥力混淆了，因为福格特先生所称的肥料能力(Dungvermögen)，根据上述方法的性质不可能是R=QH，而是H，在他看来，土地的能力也不是TQ，而是T乘以60。为了使福格特先生的公式同这里所述的方法协调起来，则以度表示的肥料能力必须除以Q，但土地能力应乘以Q，除以60，因为福格特先生为了取得整数曾增加到60倍。

对土质不同的土地，其土地能力的大小至今还很少研究。我觉得，土地能力的最高点既不在沙土地，也不在黏土地，而在所谓适中的土地，也许在第二等的大麦地。如果能将新鲜肥料的两种作用，一种使土中所含的腐殖质发酵，另一种是直接滋养植物，加以区别，而对后者的作用予以阐述，那么在施以一车肥料之后，在下次收获时增产的数量就是土地能力的尺度，今有这么一块土地，施肥以后，在下次收获中增产最多，那么这块土地同时具有最高的土地能力。

如果我们将类似上述的方法，用于不同土质和不同土地作用的地块上，所得的结果如下：

农田A和农田B，土地作用T和腐殖质含量H相等，但土质之比为Q:q。

农田B和农田C，土质q和腐殖质含量H都相等，土地的作用为T:t。

农田C和农田D，土质q和土地作用t都相等，腐殖质含量之比为H:h。

于是各田收成之比为：

A:B=Q:q

B:C=T:t

C:D=H:h

因此A:D=TQH:tqh。

或者说A和D收成之比为两块农田的三个因数，即土地作用、土质和腐殖质含量的乘积之比。

然而土质乘腐殖质的含量等于土地肥力，如果我们以R代QH，r代qh，则A和D的收成之比为TR:tr，而x或者说D的收成=tr/TR·E。

亦即是，我们通过自己的研究得到了冯·武尔芬的公式，他的公式说明，两块农田的收成之间存在着一种比例，即土地作用和土地肥力两种因素的乘积之比。

D的收成为x，现在有三种表述方式，即：

I. x=vh/VH·E

II.x=tqh/TQH·E

III.x=tr/TR·E

x的三种表述方式，其根源是一个，因此都是正确的；三式的不同仅仅在于，第I和第III式中的三个因素T、Q、H已与别数相联结。在第I式中T和Q相联结，乘积为V；在第III式中Q和H相联结，其积为R。

均衡学者历来很少合作，问题不在于他们对事物本身的看法有过多的分歧，而是对应用的方法有不同意见。我认为主要原因在于，他们没有将对收益力有关的一切因数都列入他们的公式，而且联结的方式也不一致。

著者希望对调解这些意见分歧有所贡献，因而从对形式的讨论导致对事物本身的讨论，我较详细地讨论这一问题，似已超出了一本并非为均衡学所著的书籍的范围。

除了上述三项可能的因素，土地的作用、土质和腐殖质的含量之外，前茬作物和土地耕作两项对收获量的影响也十分重大。

我们知道，冬麦播种于谷物田内，较之种于经过纯粹休闲之后而土地肥力相等的土地，其收成不过为70%—80%，种于豌豆地收成为80%—85%；此外，我们知道，将燕麦种于苜蓿或豆荚作物之后，比种于谷类之后，在土地肥力相等的条件下，产量也高些。

我把前茬作物的影响——它与前茬作物所要求的不同耕作有关——看作是一个独立的因数，我称之为"种植和耕作因数"(Faktor der Kultur)，用"K"表示，我把这个因数设为1，代表纯粹休闲之后第一次种植。

由此得出下列方程式，可用以计算中等年成的收获量。

E=TQHK

冯·武尔芬先生将因数T作了改动，表示前茬作物的影响，因此也常常遭受非议，因为T是土地 的作用，这一因数在同一块土地不允许有不同的量。

如果我们将前茬作物和耕作的影响——亦即是田庄主所掌握的因素——看作是一个独立的因数，我觉得事情就清楚了；但土地的作用可以视为是土地所固有的一种特性。天气对各年收获量的影响，对农

作均衡学无关紧要，正如这种影响对收成的估计、对根据收成估计而订的购买田庄和租用田庄的价格无关紧要一样。在关于均衡学的一切研究中，总是以中等年成为前提条件，多年的平均产量就是中等年成的标准。

中等年成一块土地的产量我们称之为该土地的收益力。

历来农作均衡学的一切体系都有这么一个前提，即土地的收益力与该土地的肥力——因此也与该土地的腐殖质的含量——成正比，因此，具有两倍腐殖质的土地也就能提供两倍的产量。

实际上，如果没有这项假设，也就无法研究均衡学。

下文对这个问题的观察得到的结果如下：

1. 田地多块，土质和肥力相等，每100方丈土地施3车、4车、5车、6车……肥料，每增加一车肥料所提供的增产越来越少；

2. 连续种植吸收地力的庄稼，不补充肥料，产量不会降至零，根据土地的不同自然性质逐渐接近到一个稳定不变的状态。

后一种情况得到特洛田庄明显的证实。特洛田庄有一块耕地，在一次施肥以后，连续种了十二茬，除了暂时用作牧场以外，未曾施过任何肥料，而收获还很可观，后面六茬的产量没有发现减少。

如果说，用数学方法来肯定构成事实的一系列环节中的某个有普遍意义的环节，或者说一系列环节据以运动的规律，已有充分的事实根据，那么至于那种现象是什么原因产生的，这对均衡学本身来说，是无关紧要的。但是，如果事实不足，数学方法不能应用，那么我们更有必要予以说明，我根据目睹的现象发表过如下的观点：

肥料、腐殖质，甚至整个干草垛，如果多年暴露于空气中，几乎会全部消失，只剩下少量矿物质。这种物质的逐渐消失是有目共睹的。也有我们感觉所不及的，甚至迄今化学分析还没有弄清究竟的，那就是土地能重新从大气中吸收营养植物用的气体，我总称之为“腐殖质气”。这种吸收确实存在，可以得到证明。试从地下掘出原土，起初原土完全没有肥力，但经几年空气的沐浴，就会产生肥力，可以滋生

植物。即使从枞树沟中取出的沙子，堆它十年，再填入沟中，就有明显的肥力，但只能维持几年。关于土质原因，均衡学的研究已经先验地同观察自然所得的原则相一致了。

土地和大气之间的湿度和温度有调节作用，久旱的土地会吸取大气中的潮湿，反之，潮湿的土地会蒸发水分，因此，土地和大气之间腐殖质气的容量总是在相互作用，寻求平衡。土中水分蒸发的强度视土中所含水分的程度，但是，如果土中含水量和大气中含水量差距越大，那么干旱土地吸收水分就越多。因此我们可以类似地推论，土地含有腐殖质气越多，向大气散发腐殖质气越多，但是土地含有腐殖质气越少，吸收腐殖质气就越多，所以大气对土地有劫富济贫的作用。

根据这种见解可以想见，土地不断种植谷物，如不施肥料，由于腐殖质含量的减少，吸取大气中物质的能力就会加强，再辅以谷物根和草根腐烂后留下的少量肥力，产量也能维持在一定的程度上，而且长期保持不变。

虽然土地的腐殖质含量与产量没有正比例的关系，但是，由于腐殖质含量的增加能提高产量，所以两者之间必定存在着某种比例关系。

试问这是什么比例呢?

假设 。有土地两块，土质相等，但腐殖质的含量不等，施以同样的耕作，产量的比例犹如两块土地的腐殖质含量的平方根之比。

例如 。土地A，每100平方丈所含的腐殖质中可供植物营养之量，等于36车肥料，该土地的谷物收益为10斗；而土地B的腐殖质的含量为25车，A和B的产量之比为$\sqrt{36}:\sqrt{25}$ =6:5。

由于A的谷物收益为10斗，则B的收益=10×5/6=$8^{1}/_{3}$斗。

使用同样的方法，我们可求得:

腐殖质含量 谷物收益

$1610\times4/6=6^{2}/_{3}$斗

$910\times3/6=5$斗

$410\times2/6=3^{1}/_{3}$斗

大气的作用和植物都不可能将土地中的腐殖质含量吸收至尽。当土地的腐殖质含量减少到一定的程度，供植物吸收的腐殖质，则可由植物的根和草皮补充，这样就出现稳定状态。这时土地的收益力——来自大气中的物质——，我称之为固有的收益力。

固有的收益力与土地的自然性质特别是土地的含水量有密切关系，如在沙地可以降至为零，在黏土地也许为3—4粒，如果大气中含有的腐殖质气丰富，收益力也许还可提高一些。

不同质土地所具有的固有收益力是很不相同的，从这个事实中可以得出一个重要的结果，生长在贫瘠土地上的植物的养分，不仅由枝叶吸收大气中的物质，而且土地也吸收这些物质，数量也很可观。

我很不相信，上述假设——所谓土地收益力与土地的腐殖质含量的平方根成比例——已经发现了观察自然界的规律。但是，用这个假设，再同所谓土地含有腐殖质越贫乏，吸收腐殖质气越多的这个见解相结合，则上述的两项事实虽与理论相矛盾，但由此也就协调了，这种设定在实际中应用也就可以了，待以后经过试验和观察获得新的数据再行调整，那时我们对规律本身有了深一层的认识。

在谷物种植次序与地力关系表中，主要是要解决，所安排的谷物种植次序是吸收地力还是增加地力这一问题，关键是要调查各区土地肥力的状况，因此，产量与土地肥力成正比的假设也是可以应用的，因为各区的土地肥力与平均肥力相差并不很大，不会因使用前面那个假设而产生重大的误解。

但是，如果有人提问，增加土地肥力的报酬有多少，增加土地肥力而无利可图的界限在哪里，那么使用前述的那个假设就完全不许可了，否则会引入歧途。

如果在同一块土地上产量和腐殖质含量不成正比，那么土地的作用、土质、腐殖质的含量，从而土地的作用和肥力相互都不是独立的量，而是相关的量，这里只能意会，无法详细论述。这里有着观察、试验和研究的广阔领域，有待年轻一代学者去探索。只要有了充分的资料，农作均衡学必定也会像几何学那样找到自己的欧几里得。

由于化学的发现——主要是施普伦格尔教授的研究取得了丰硕的成果——，我们知道，一切植物都含有矿物质，例如钙盐(石灰)、钾碱、硫酸、氧化镁等等，这些物质可以认为是植物的养料，农田经常是施了矿肥以后才肥沃起来。

在农业的实践中，灰泥土、石膏等许多矿物质的作用已完全证明了这一点。

然而，我们和冯·武尔芬先生在均衡学中，只把土地看作是提供植物所需养分的工场，把已死的动植物视为植物养分的主要来源。

这里看来土地和腐殖质一定程度上是对立的。经过化学研究，两者的对立又消失了。于是均衡学结构的根基似乎发生了动摇。甚至有人不但否认均衡学的存在，而且认为根本不可能存在。

如此严重的责难是否正确，有待检验；所以我敢把我的关于施用矿物肥料取得巨大成效的条件和情况的经验以及我的由经验而得来的见解陈述如下：

我在特洛田庄取得的经验是，将灰泥土施于干燥的沙地、生黏土地，以及农舍附近百年来种植未息的、地力很强的土地，效果很小，甚至等于零，而施于潮湿的、长酸模 (Sauerampfer)的中等地，则效果显著，收成可提高30%—40%。这一经验，以及我发现适当地施用灰泥土酸模会从农田自行绝迹的现象，使我产生这么一种思想，灰泥土的作用与土地中存在酸性有关，1829年我已将这一看法发表在《梅克伦堡农业年鉴》第16卷上，早于施普伦格尔研究成果的发表。

奎策诺的施勒德先生可惜早年逝世，我的见解促使他在各种农田做过一系列的实地试验，他的研究报告载于《梅克伦堡农业年鉴》第16卷第520页上。

以试纸试测各种土地的泥浆，结果如下：

测量田舍附近的肥田，试纸呈红色，然而很弱；离田舍越远，土地肥力越减，试纸所呈的红色越显明，而长期用作牧场的田地，试纸的红色则非常强；在施过灰泥土及灰泥土不起作用的田地，试纸的颜色很少变化或完全没有变化。

由此可见，灰泥土的作用的大小与试纸呈红色的程度，也就是同土地含酸性的量成比例，灰泥土的功能可以在土地对试纸的反应上预先测知。

施勒德先生在继续的试验中发现，将灰泥土施于原先使试纸呈红色反应的土地上，能使试纸恢复呈蓝色；如添加粪肥，呈红色的试纸也能恢复蓝色，虽然程度上不如灰泥土。在这一方面，羊粪的性质最近于灰泥土，马粪次之，牛粪又次之。

施勒德先生由此得出重要结论，粪肥，特别是羊粪能中和土地中的酸性，由此可以说明，灰泥土在粪肥充足的土地上效果很小的原因。

根据这些经验及研究结果，土地中酸性——可能是腐殖质酸——的存在，却是石灰能成为肥料的条件，然而石灰只不过是个媒介物，将腐殖质酸转化为可溶解的、植物所需的养分。

上述这些由使用灰泥土的经验得来的见解，并没有遭到后来研究这一课题的施普伦格尔教授的驳斥，反而得到证实。施普伦格尔认为，腐殖质酸石灰是植物的良好养分，它同粪肥中的氨相化合则易于溶解，而腐殖质酸本身是很难溶解于水的。

此外，矿质肥料和动植物肥料有很大区别，下列事实中也可见到：如果土地中已含有一定量的矿质肥料，额外再添该种矿肥，这对植物的生长丝毫不起促进作用，反之，只要增添动植物肥料，植物长得越茂盛，不过产量不总是增加的。

在特洛田庄和在梅克伦堡其他田庄，在每平方丈土地上施以10方尺、20方尺或40方尺的灰泥土，效果未见有什么区别。再将含11%的灰泥土和含30%的灰泥土等量施于相邻的两块田中，下期谷物生长的

情况也没有多大区别。田里第一次使用灰泥土很适当，第二次再用，全无效果，而酸模重又生长，不过潮湿的土地是个例外。

使用石膏也有类似的现象。在特洛田庄做过一次试验，每平方丈土地上施用半磅石膏和12磅石膏，苜蓿生长没有什么区别；而在一块草地，九年来，每平方丈地年年施以半磅石膏，成效越来越减。

这种现象在近代化学中也能找到解释。植物的矿物质含量很微，少量矿物质施于田中足可供植物多年的需要。如果这种物质施于田中超过植物化学构成和中和土地酸性的需要，那么过剩之量对植物的生长关系不大，只不过起物理作用，犹如黏土和沙土。

然而也有几种土地，施以大多数矿质肥料，完全没有效果。[18] 例如在特洛田庄，在靠近田舍的土地施以灰泥土，其中高地完全没有作用，在低地只有非常微弱的作用；施以石膏也只有微弱的作用，而石膏在远离田舍的土地则有很大的效果。在那里施以骨灰和食盐做试验，迄今没有取得任何成效，在整个田庄的土地上也一样。

在远离田舍的土地使用矿质肥料不能提高产量，而应使用粪肥。

尤其是长期耕作、泄水良好、粪肥充足的田地，施以矿质肥料只有微弱的效果，或全无效果。

通过化学分析知道，粪肥中，这里是指干草与牲畜排泄物的混合物，已包含植物所需的一切矿物质。因此，定期在土地上勤施丰富的粪肥，自然不会缺乏那些矿物质，额外补充矿质肥料收不到效果。

根据前述定义，腐殖质就是以前所施粪肥的残余物，因此，腐殖质中，农作物所需的各种矿物质都已应有尽有 。

然而，如果频繁地种植吸取腐殖质中某种成分最多的作物，如油菜吸取钾盐量，苜蓿吸取石膏，亚麻吸取氧化镁，能使腐殖质成分的比例失去平衡；或者，如果土地长期休闲，泄水不良，腐殖质可以酸化；最后，如果腐殖质中原有的盐基成分，因灌溉过多而被漂去，那么在这种情形下，按我的看法，增添矿物质将会取得巨大成果。

农业中均衡学所称的“腐殖质”与化学家所称的“腐殖质”，完全不允许混淆，因为化学家把一切已经腐败的有机物，不考虑其来源，一概称之为“腐殖质”。腐殖质的主要成分是腐殖质酸，泥煤中及残留的粪肥中都存在。然而，土地中的腐殖质酸来自泥煤还是来自以前所施的粪肥，对农作物的繁育有很大的区别，植物对这两种都称为酸的反应说明，这两种酸绝不是相同的。由此可见，化学对植物真正的养分，土中腐殖质酸的分析还没有解释。利比希教授认为，化学家现在已经认识到，从泥煤中提取的或从淀粉中提取的腐殖质酸，碳、氢、氧的成分是完全不同的，这一见解颇为重要，将来也许会带来丰硕的果实。

从农业的均衡意义上说，在正常情况下腐殖质已含有植物所需的一切矿物质，额外增添这种矿物质只起机械和物理的作用，与其他泥土一样，所以说泥土与腐殖质是对立的，也不无道理。

均衡学的任务是：土地经过生产，收益力损失多少，土地施以一定量的粪肥收益力增长多少，对不同类的土地均以数字予以说明。

至于粪肥和腐殖质中哪种成分是植物的主要养分，是否如冯·赫尔蒙特所说的水，哈森弗拉茨所说的碳素，或者如近代化学所说的，粪肥中含有的矿物成分是对植物繁育产生有益影响的原因，这些不是均衡学研究的任务。均衡学关心的仅仅是粪肥中所含的一切肥料成分的总作用量。所以，均衡学与农业化学毫无关系，通过观察和试验获得的一定量肥料的作用的数字是一成不变的，不管现在和将来人们可能认为粪肥中哪种成分是主要养分。

如果要大家一致同意粪肥是如何以及通过哪种成分起作用，才愿去从事农作，那么人类早就饿死了。但是，实用农业和均衡学都不允许把自己的深入研究推延到解决那个问题之后。

但是，化学的应用成效显著，如施普伦格尔教授将化学应用于农业，许多问题，我们如通过单纯地观察也许需要几百年时间才能解决，而化学转瞬间就能解决，因而也大大促进了均衡学的发展。如果腐殖质中各种成分的正常比例遭到破坏，化学就能告诉我们，田地中应该加添什么物质，以使田地更加肥沃，对实际农作最为有利。凡是精明的田庄主都不能忽略化学知识。

根据数量而论，碳素是农作物的主要成分；在粪肥和腐殖质中碳素也占最多的量；土地所施粪肥，亦即为碳素越多，谷物长得越茂盛；土地不断耕作种植，产量将依次不断递减，然而，如果补充粪肥，亦即是碳素，土地又恢复原有的肥力。

从这些简单的事实中可知，作物所需的碳素大部分取自土中。

然而，新近利比希教授在他的《有机化学》一书第56页上，提出了如下的见解：

“一般说来，植物在正常发育的情况下，它的碳素含量并不取自土中；反之，植物使土地含碳量更丰富。”

尽管这种奇特的见解并没有危及均衡学，但是利比希教授的著作却耸人听闻，碳素对于植物养料学的地位是太重要了，这里对这个问题不能不闻不问。

上述见解主要有如下两个依据：

1. 施普伦格尔认为，腐殖质酸一份能溶解于2，500份的水中；腐殖质酸与碱、石灰及苦土相化合，从而构成(利比希教授补充说)具有同样可溶性的化合物 。

于是利比希先生计算，多少腐殖质酸连同植物灰中的碱基被植物吸进体内，他发现这种腐殖质酸中的碳素含量与植物的碳素含量相比，微不足道。

利比希先生引用施普伦格尔的观点为依据，然而，施普伦格尔认为，溶解腐殖质酸碱并不需要2，500倍的水，而只需要半倍水。

假设已是错误的，那么直接据此得出的计算，便无价值可言。

2. 根据利比希教授的报告，在2，500平方米(约合115梅克伦堡平方丈)的土地上：

(1)种树，每年可产风干木材2，650磅，其中含碳素1，007磅；

(2)播种黑麦，收获麦粒和麦秸2，580磅，碳素含量为1，020磅；

(3)种植甜菜，可收18，000—20，000磅，不计菜叶，含碳素936磅；

(4)在同样的面积用作牧场，平均可收干草2，500磅，含碳素1，008磅。

2，500平方米的土地用以育草造林，产碳素…1，007磅；

同样面积的农田，种甜菜，不连叶，产碳素……936磅；

种谷物产碳素……1，020磅。

利比希先生于是作出下列的观察及结论：

“人们不禁要问，牧场的青草，林地的树木，最初没有施肥，从何处获得碳素；为什么土地中的碳素非但没有贫乏，反而年年有所增加。”

“肥料对于农作物的发育具有影响，没有人敢于否定，但人们有充分把握断定，肥料对植物产生碳素并不起作用，也没有直接的影响，因为我们知道，施肥的土地产生的碳素并不比没有施肥的土地多。肥料的作用问题与碳素的来源问题，是毫不相关的。植物的碳素必有其他来源，土地既然没有提供，那么来源只能是大气了。”

然而，《有机化学》的作者忽略了一点，牧场如不进行灌溉和施肥，2，500平方米的面积是得不到2，500磅干草的产量的，产量将年年递减，进入稳定状态时产量不过为以往的1/4。

干草产量减少，从而收割的干草中所含的碳素量也减少，因为大气中碳酸气的含量始终未变，所以其原因只能是，前面几茬收成已经将土地中的一部分碳素作为养分吸收了，后面几茬青草只能吸取到土中少量的碳素。

《有机化学》的著者所提出的自己认为正确的根据，恰恰证明其论断的谬误。

植物从大气中也从土地中吸取必要的碳素，两者的比例以植物不同而不同，树木不同于谷物，又不同于豆荚类。这一点在均衡学和实用农业中是早已了解并且承认了的。探求这一比例正是均衡学的最重要也是最艰巨的任务之一。

本卷第一版问世至今已有16年，16年来经过连续不断的仔细观察，我的对非常年轻的科学农业均衡学的见解，有了很大发展，有些观点有了改变，这是在所难免的。我没有充分时间可将本卷中根据农业均衡学原理所作的计算重新改写，但我目前的观点并不曾改变重大的结论，否则本卷不应再出第二版。

幸而本卷中完全没有谈及均衡学中最困难也是最少有定论的原理，即在不同等级肥力的土地上肥力与产量是什么关系，当土地种类发生变化，土地的作用和性质发生什么变化。本卷所谈的始终是相同的土地，即其肥力处于稳定状态，在纯休闲之后谷物收益为8斗。

虽然本卷谈的是相同的土地，收益虽分不同的等级，但不讨论与这些收益等级相应的土地肥力。我们可以把收益多于或少于8斗的土地肥力，设为未知数x，这样不致影响结果。只是在不同经营制度下，关于土地肥力的均衡表中，它才有偏差。我们的计算都以经验中获得的原则为基础，即在谷物收益为8斗的大麦地，1，000平方丈的地面相对吸收为1/5，土地肥力为400°。但是在表格中土地收益不是按8斗，而是按10斗计算，土地肥力则为500°，也就是与产量成正比的。依我现在的看法，这么做并不正确。因为表格仅仅用作比较，从收益为8斗作为依据之点出发，也能得出同样的结果，不会是别的。

如果以8斗收益和400°地力取代原有数字，这很容易，但是，本卷中必有许多处要求修正，而研究的结果则并无变动。

我后来的经验告诉我，本卷中所引用的均衡学的部分，数字比例应作一些修改；但是，这些修改并不会动摇用文字表述的这些研究结论的正确性。

然而，我后来得到的经验，关于油菜的产量和地力吸收的结果，与我以前的假设有很大偏差。所以油菜种植这一章已完全改写。

为了便于读者综观我后来所补充的均衡学的理论，同时说明我的计算方式，所以我在本卷末的附录说明一之后列出最近拟定的十区农作制均衡表一份，这项农作制现已在特洛田庄靠近田舍的一半土地上实施。

第八节 实行三区农作制，如果田地保持肥力不变，农田与牧场的分配应作如何比例？

实行三区农作制，轮作循环之初土地肥力为500°，循环结束时土地肥力为442.2°，亦即是一次循环消耗肥力57.8°。

一车肥料等于土地肥力3.2°，所以57.8°肥力等于肥料57.8°/3.2°=18车。实行三区农作制，如果要保持肥力不变，每年应补充18车肥料。

如果这些补充的肥料全部来自与农田相关的牧场，那么试问，需要开辟多少平方丈的牧场，方能为农田提供18车肥料。

由于三区农作制的牧场从不翻耕，所以牧草远没有轮作休闲制牧场长得好，生产率仅为2与3之比，所以在三区农作制的牧场，养牛一头或取代牛一头的若干只羊，270平方丈不够用，必须有405平方丈的牧场。轮作休闲制的牧场，每1，000平方丈的土地可产肥料10.1车，因为肥料的生产与青草的生产成正比，所以三区制的牧场只能生产这一数量的2/3，亦即是10.1×2/3=$6^3/_4$车。

如果牧场用来放羊，夜间羊群圈在牧场的栏内，那么农田只能得到牧场所提供的肥料的一半。在这样的条件下，1，000平方丈的牧场只能为农田提供$6^3/_4 \times {}^1/_2 = 3^3/_8$车肥料。

农田需要肥料为18车，生产这些肥料需要牧场为1，000平方丈×18/3^{3} / $_{8}$ =5，333平方丈。

这就是说，三区农作制所需肥料如果完全由自己生产，则3，000平方丈的农田必须配以5，333平方丈的牧场；换句话说，8，333平方丈的地面应将3，000平方丈划分为农田，5，333平方丈划分为牧场。

今有土地面积100，000平方丈，按上述比例划分，农田应为：

8，333∶3，000=100，000∶x，x=3，0008，333×100，000=36，000平方丈，牧场为：5，3338，333×100，000=64，000平方丈。

纯粹的轮作休闲制，如果没有牧场，将与纯粹三区农作制一样不能生存，因为冬天饲养牲畜，如果不用高价的谷物，就必须用干草。

但我们研究的目的，要求我们将农田的货币收益和肥料生产单独计算，亦即是与牧场分开计算，现在我们可以提问，在一个农田和牧场联合经营的田庄中，农田和牧场各自的纯收益和肥料生产占总的纯收益的比例是多少。

干草的价值分两个部分，一部分为饲料价值，另一部分为用作饲料后产生的粪肥的价值。

干草的饲料价值可以从乳牛和羊所提供的收益中计算得到。

干草的肥料价值，我按下列原则确定：

今假定有一田庄，将所属同等性质、同等肥力的土地分成两区，牧场所产的肥料全部施于第一区，第一区实行轮作休闲制，它播种的谷物量较多，种子唯有靠增施肥料才能获得相等的肥力。第二区也实行轮作休闲制，其谷物播种量只能与以自身之力保持原有肥力的牧场区相适应。第一区以同样的面积获得的纯货币收益较高，这是增添肥料所致，增加的货币量与增添的肥料量相比，得出每车肥料的价值。

均衡学能提供这类计算的数据。

如果农田需要肥料的一部分依靠牧场，那么三区农作制的农田和牧场的比例将作怎样改变，请见下列例子：

假设农田和牧场的面积为100，000平方丈，此外连带草地一块，草地产青草，每年产量合干草100车，每车重1，800磅。

一车干草重1，800磅，用作饲料，可产肥料1，800/870=2.07车，今干草100车，可得厩肥207车，都施用于农田。

一块农田面积3，000平方丈，每年需要补充18车肥料；那么207车肥料足够施于3，000×207/18=34，500平方丈农田。如果从总面积100，000平方丈中减去这34，500平方丈，则尚余65，500平方丈，这块土地没有外界的肥料可得，只能自供自给。在这样的情况下，农田的面积，应如上述原则计算，等于总面积的36/100，牧场等于总面积的64/100。今总面积为65，500平方丈，则农田为65，500×36/100=23，580平方丈，牧场为65，500×64/100=41，920平方丈。

根据上述计算可得：

1. 农田肥料由草地供给的，面积为34，500平方丈，

2. 农田肥料由牧场供给的，面积为23，580平方丈，

农田总面积为58，080平方丈。

3. 牧场41，920平方丈，

等量的肥料如施于谷物收益力较低的农田，面积还可更大些。

第九节 如果在两块肥力完全相等的农田分别实行轮作休闲制和三区农作制，在不同制度下黑麦的收益将怎样？

如果将三区农作制改为七区轮作休闲制，那么田庄中所堆的肥料，以前施于第三区的，现在则施于第七区。

因此，在变更以后的第一年，黑麦的收成一定比以前三区农作制时好一些，但是，这一产量的提高并不证明整片土地肥力的提高——整片土地的肥力在第一年是不可能发生改变的——，仅仅证明一部分土地的肥力比较集中而已。

所以，我们完全不能将黑麦的谷物收益率相等的七区轮作休闲制和三区农作制进行比较，我们必须计算在两块农田肥力相等的情况下谷物的收益率应为多少。

各区土地的肥力总和就是土地肥力的总和。夏天土地中的植物养分量不断发生变化，因为农田上庄稼繁育吸收肥力，牧草正在生产肥料对牧场也发生影响。所以，我们选择春季为从事观察的时间最为确当，那时植物还未发育，各区土地所含的肥力，可以视为收益率的标准。

为了在这一方面能对两种农作制作一比较，那么在田地实际所含的肥力之外，还须将场院中所堆的、由去年收成所产生的，或者尚在生产中的肥料，一并计算进去。因为一种农作制在春天已经施肥，另一种农作制则在完成播种以后才施肥，如果我们仅仅注意到田地中所含的肥力，那么将看不到一种作物的收获总共需要多少肥力。施肥较后的农作制，如果没有堆在场院上的肥料作补充，则不可能有预期的产量。

这类计算的数据，我们可以从第七节所列的关于轮作休闲制和三区农作制土地的肥力状态的表中读到。这里只需指出一点，在轮作休闲制经济中农田用作牧场，是将牧场所产的肥料留在原来地面，并不运回场院，因为牧场每区产肥10.1车，所以，每区每年增加土地肥力为3.2°×10.1=32.3°。

实行七区轮作休闲制谷物收益为10斗的土地的肥力

第一区 黑麦，含肥力.....500度

第二区 大麦.....400度

第三区 燕麦.....325度

第四区 牧场.....265度

第五区 牧场.....297.3度

第六区 牧场.....329.6度

第七区 休闲.....361.9度

加厩肥41.4车，每车折合3.2度，共...132.5度

7，000平方丈共含肥力.....2，611.3度

1，000平方丈为.....373度

实行三区农作制谷物收益为10斗的土地的肥力

第一区 黑麦，含肥力.....500度

第二区 大麦.....400度

第三区 休闲.....325度

加厩肥32.5车，每年折合3.2度，共.....104度

3，000平方丈共含肥力.....1，329度

1，000平方丈为.....443度

种植黑麦，为了使土地的收益为10斗，则在三区农作制经济中1，000平方丈的土地就需要肥力443度；如在轮作休闲制经济中，土地肥力373度就足够了。反之，含肥力373度的1，000平方丈土地，在三区农作制的经济中，收益只能达到8.4斗，因为

443°:373°=10:373/443×10=8.4

同一块农田，实行三区农作制，收益为8.4斗，如改为七区轮作休闲制，则收益为10斗，无须将全部土地的肥力提高；或者说，轮作休闲制经济中收益为10斗的农田，改为三区农作制，收益为8.4斗，而肥力等级并没有变化。

种植豌豆之后种植马铃薯和黑麦，其地力各为500度，此时六区轮栽作物制的土地肥力

第一区 马铃薯.....500度

第二区 大麦.....400度

第三区 苜蓿.....325度

第四区 黑麦.....299度

第五区 豌豆(在施肥后下种，用作青饲料)525度

第六区 黑麦.....500度

6，000平方丈共含肥力.....2，549度

1，000平方丈为.....425度

六区轮栽作物制的经济几乎能将去年收成所产的肥料全部在春天施于马铃薯和豌豆地。因此，这里不再计算场院中的堆肥。

如果将六区轮栽作物制经济同七区轮作休闲制经济的货币收入作比较，并假定两种农作制的黑麦收益率相等，那么前者的土地肥力为425度，后者为373度。

如忽略上述这种情况，将会导致很危险的错误。

在比较两种农作制度时，无可争辩地必须以肥力相等的土地作基础。在七区轮作休闲制经济中适中肥力与种植黑麦区的肥力之比为373°:500°，但是在六区轮栽作物经济中其比例为425°:500°。一块具有中等肥力373°的农田，在六区轮栽作物制经济中黑麦区则为439°，因为425°:500°=373°:439°。换句话说，如果将七区轮作休闲制改为

六区轮栽作物制，那么黑麦区土地肥力不是现在的500°，而是439°，谷物的收益由于这一原因便从10斗降为8.8斗。

第十节 三区农作制的工作量与七区轮作休闲制的比较

我不能从一片土地上多年取得的工作量计算方法，例如对种牧草的休闲地的工作费用的计算，用于不种牧草的休闲地。但是我早年曾在两所田庄工作过，亲自观察和极大部分也亲自计算过不种牧草的休闲地与种牧草的休闲地的工作费用，关于这些情况，我作有记录。后来我也曾有过机会对两者进行比较观察。根据我的记录，结合这些比较观察，得出如下的计算结果：

2/3新币 2/3新币 [19]

在七区轮作休闲制经济，10，000平方丈 (塔勒) (塔勒)

种牧草的休闲地，其费用为.....274.5

不种牧草的休闲地，减少的费用如下：

1.耕锄.....43

2.耙平地头.....17.6

3.耙平种草休闲地需花费24.3新塔勒， 现在只需6.5塔勒，可节省..... 17.8

4.耙平转弯处不需21.4新塔勒， 只需16新塔勒，可节省.....5.4

5.填平沟壑，不需9.3新塔勒， 只需4.6塔勒，可节省.....4.7

总计节省 88.5

因此不种草休闲10，000平方丈所花费用为186(2) [20]

第十一节 田地与田舍的距离对农作费用的影响

就这方面而言，工作可分为如下四类：

第一类，凡工作量以距离的远近为转移的工作，例如，运肥、谷粒的归仓等。

第二类，凡每天必须往返两次，遇雨天往往中断的工作，例如，收割、打捆等收获工作。我假定这类工作每天回田舍休息两次，因此往返造成三倍时间的损失，这类工作应列入计算之内。

第三类，凡每天必须往返两次，遇雨天就不易施工，但至少不像收获的工作必须中断，例如，犁锄、耙平、播种、挖沟等等。

驾牛犁田似不属这类工作，犁田者早晨去农田，傍晚才归来，所以每天去劳动场所及返回，仅有一次。然而耕牛每天必须更换三次，因此每天往返是四次，路途遥远很耗费时间。所以犁田应当列入这类工作之中。

第四类，凡场院上的工作，例如打谷、堆肥、装卸谷物等等都是。这些工作与农田离田舍的远近没有关系。

田亩的施肥费用及谷物从田间运回费用则不能归于同一类。

田亩的施肥工作可分几类，驾车运肥属于第一类，撒肥属于第三类，场院堆肥属于第四类。

关于田亩施肥费用的细则计算如下：

总费用的7/10属于第一类，

总费用的1/10属于第三类，

总费用的2/10属于第四类。

谷物运回场院的工作也分几类，车载运输工作属第一类，在田地上将束捆装车为第二类，卸车、堆垛或运仓贮存属于第四类。

在我的计算中装卸一项，田间的工作费用几乎占全部的1/3，场院上的工作费用占全部的2/3。

特洛田庄有田地160，000平方丈，地形很不规则，田地离田舍的平均距离 [21] 约为210丈。

如果这一距离发生变化，那么工作费用将发生什么变化，如果田舍至田地的距离等于零，那么工作费用中哪一部分还存在？

田庄的劳动时间在农事最忙季节，自3月24日至10月24日，平均每天10小时又40分钟。

根据我的观察，劳动者往返210丈路途大约需32分钟。

第二类的工作，每天需往返三次，因此每天需费32×3=96分钟，占整天工作时间的3/20。

第二类 [22] 的工作，每天往返需费时间32×2=64分钟，工作时间因此而缩短了1/10。

平均距离的计算是以田舍的中心，顺直线至作为平均距离之点。这两点之间的距离上存在着麦地、草地或深沟，劳动者和车马无法走直线，从一点至另一点必须或多或少迂回行走。整片田地中直线的距离与迂回的距离之比，要较准确地说出一个平均数，这几乎是不可能的。如果不作介绍，那么唯有熟悉特洛田庄地形的读者，才能将这里的计算方法应用于其他田庄，所以我不得不姑且估计一下，我认为特洛田庄的直线平均距离与实际所走的道路的距离相比，约为100:115。

根据观察所得，劳动者往返的路程，以直线计算为210丈，需时32分钟，所以由此可知，32分钟内两次实际经过的路程为

210×115/100=241$^{1}/_{2}$丈。

如地形相似而面积不等，实际所走的路程同两地地形的平均距离成正比。

在同一田庄上，直线平均距离同实际所走的路程的比例，是根据田亩和种植区位置的分配而变化的。如各区的位置不直接对着田舍，而是以直角穿插于田间才能到达，那么至少每区的一部分土地，其直线距离与迂回距离之比，犹如直角三角形斜边与两股长短之比。等腰直角三角形，斜边与两腰之和之比为$\sqrt{2}$:2，即1:$\sqrt{2}$，如果斜边为100，则两腰之和为141。

所以，在将田地划分种植区时，这一环节应予重视。

特洛田庄的田亩面积为70，000平方丈，平均距离为210丈，谷物收益为10斗，常常引用的计算如下：

耕作费用为569.8新塔勒

收获费用为499.5新塔勒

根据分类计算，列表如下，也许占用了过多的篇幅：

	第一类	第二类	第三类	第四类
(1)耕作费用(新塔勒)			568.3	1.5
其中距离造成的费用所占比例			1/10	0
等于(新塔勒)			56.8	
(2)收获费用(新塔勒)	160.1	96.8	13.8	228.8
其中距离造成的费用所占比例	1	3/20	1/10	0
等于(新塔勒)	160.1	14.5	1.4	

70，000平方丈田亩，距离田舍为210丈，谷物收益为10斗，农作所需费用(开垦费用不计)如下：

(1)耕作费用为……570新塔勒

距离造成的费用占总费用10%，

即57新塔勒

与距离无关的费用为513新塔勒

(2)收获费用为.....500新塔勒

距离造成的费用占总费用35.2%，

即176新塔勒

与距离无关的费用为324新塔勒

上述田亩面积的收成在扣除工作费用及经常费用之后，尚可产生地租.....954新塔勒

如果我们假设，距离造成的费用等于零撇开不谈，或者说距离等于零，那么

570新塔勒的耕作费用中可节省.....57新塔勒

500新塔勒的收获费用中可节省.....176新塔勒

因此，在距离等于零时，地租为.....1，187新塔勒

距离每增加210丈，地租就递减.....233新塔勒

由此计算可得：

距离0，地租为.....1，187新塔勒

距离210丈，地租为.....954新塔勒

距离420丈，地租为.....721新塔勒

距离630丈，地租为.....488新塔勒

距离840丈，地租为.....255新塔勒

距离1，050丈，地租为……22新塔勒

距离1，070丈，地租为……0

谷物产量较低的田亩，耕作费用依旧，收获费用则随产量而减少。距离造成的费用如旧。

谷物收益为9斗，属于距离造成的费用：

(1)耕作费用中占……57新塔勒

(2)收获费用中占……176×9/10=158新塔勒

共计215新塔勒

亦即是地租增减，每距离210丈为215新塔勒。

谷物收益每减1斗，因距离造成的费用就减少18新塔勒(精确地说为17.6新塔勒)，所以，谷物收益为8斗，属于距离造成的费用为215-18=197新塔勒。

根据这一计算可得下列表格：

70，000平方丈农田的地租表

农田与田舍的距离	谷物收益				
	10斗新塔勒	9斗新塔勒	8斗新塔勒	7斗新塔勒	6斗新塔勒
距离=0，地租为	1，187	975	763	551	339
距离每增210丈，地租就减少	(233)	(215)	(197)	(179)	(161)
距离210丈地租为	954	760	566	372	178
距离420丈地租为	721	545	369	193	17
距离443丈地租为	—	—	—	—	0
距离630丈地租为	488	330	172	14	
距离646丈地租为	—	—	—	0	

距离813丈地租为	—	—	0		
距离840丈地租为	255	115			
距离952丈地租为	—	0			
距离1，050丈地租为	22				
距离1，070丈地租为	0				

附录

一、 论农田与田舍的平均距离

所谓"平均距离"，由于它不同于通常的概念，所以需要加以说明。

今有地形规则的田地一区，例如为等腰三角形，用马车往田间送肥，马拉了第一车、第二车、第三车……直至完成全部土地的送肥工作，如果我们将马走过的全部路程加以测量并记录下来，其总和除以马车送肥的次数，便得出我们在这里所称的平均距离。现在由田舍[23]向田边方向划一条直线，将这区农田分成相等两区，如果我们在这条线上找到离田舍平均距离的点，那么这一点似乎就是整区各个部位距离的代表。就运肥经过的路程来说，不论是将肥运至该区的各部位，还是将全部肥运到哪一点上积成一堆都行。

如果不运送肥料，而运送灰泥土，那么寻找平均距离的任务更简易些。但是施肥的田地必须是有规则的，例如是一个直角的四方形，我们可以设想将它分成许多小的正方形，在每一交点投放一车灰泥土。将每个交点至方形的每一角(堆灰泥土的坑)的距离总和，除以交点总数，即得平均距离。

据我所知，数学上还没有人解决上述意义的平均距离，至今还未见计算的公式。我曾作过多年的努力，试图谋求一个公式，然而久久没有成果，在本卷第一版中我曾声明，我未能找到确定平均距离的普遍规律。

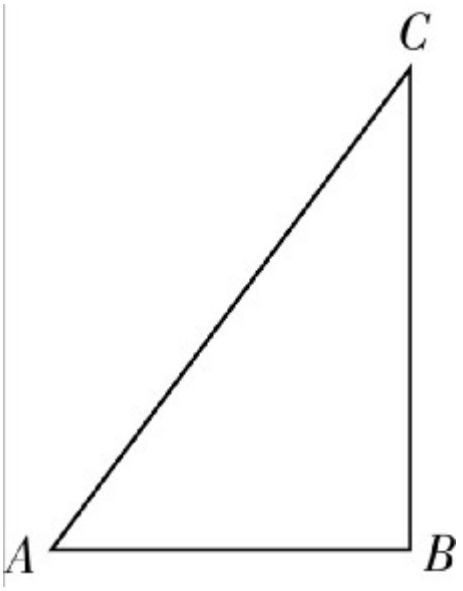

我的声明促进了经济顾问扎伊德尔先生对这一问题的研究(见《经济新闻》1829年第四期)，他发现直角三角形*ABC(其底边AB=r，高=x)的各点与顶点A* 的平均距离为

$$\frac{2}{3}\sqrt{\left(r^2+\frac{x^2}{3}\right)}\ .$$

根据我的判断(曾经著名数学家证实)，扎伊德尔先生还没有证明他所创立的公式的正确性。

扎伊德尔先生是用积分计算的，他把根式 $\sqrt{(a^2+y^2)}$ 中由于y增长而产生的级数各项相加，每一项在那里仍处于平方根之内，计算时又似乎平方根完全不存在——这是不允许的。

扎伊德尔先生解决问题不能使我满意，所以我又重新研究，几年前终于达到了长久期望的目的，我找到了一个公式，它的正确性经得起数学的严格的检验。

如果在这里详述求得这一公式的方法及其证明情况，将会占用许多篇幅，因而会中断本书的主要研究对象的讨论很久，所以我不得不留在第二卷中介绍，这里我只限于陈述研究的结果。

直角三角形ABC，其底边等于r，高等于x，三角形中各点与顶点A的平均距离为

$$\sqrt[1/3]{(r^2+x^2)}+\frac{r^2}{3x}\lg.nat.\left(\frac{x+\sqrt{(r^2+x^2)}}{r}\right)$$

如*r=1，则*

$$\sqrt[1/3]{(r^2+x^2)}+\frac{1}{3}\lg.nat.\left(x+\sqrt{(1+x^2)}\right)$$ 。

如扎伊德尔的公式r=1，则为 $\sqrt[2/3]{(1+\frac{1}{3}x^2)}$ 。

两个公式的计算结果比较：

r=1，则平均距离为

	扎伊德尔公式	我的公式	两者差别
x=1/2	0.6939	0.6935	0.0004
x=1	0.7698	0.7652	0.0046
x=20	7.7268	6.7365	0.9903

由这一例子可见，扎伊德尔的公式，如高不大于底边，两公式的差别很小，如高超过底边很多倍，那么我的公式计算结果明显为小。例如x=1，相差仅为6/10%；x=1/2，仅差6/100%；x=20，则相差14.7%。

虽然扎伊德尔先生的公式在数学上不能证明正确，但是它在许多情况下则颇为实用。如果不要求十分精确，而三角形的高不超过底边的长度，那么使用扎伊德尔的公式不会有明显的差错；他的公式比我的公式优越，因为计算比我的简单得多，使用我的公式还必须经常查阅对数表。

我们验明，扎伊德尔的公式在一定范围内是精确的，在这个范围内使用他的公式颇受实用农业的欢迎。

二、 论梅克伦堡田庄的形势

如果我们考察梅克伦堡和前波美拉尼亚大多数田庄，必定会对那里不合理的结构，感到惊讶。

田庄的结构显然还具有最初建立时的痕迹，这一点可以看作是原始移民的历史纪念品。凡有湖泊、河流、溪涧的地方，田舍就傍水而建，田亩往往在田舍的一边，延展范围很广。古代人民开辟洪荒原野，他们靠近湖泊、河流、溪涧而居，这是正确的，因为水是第一需要，取水要方便，最初垦殖农田很少，田地离田舍的距离极不重要。但是经过数百年之久，财富和居民增长，农田范围扩展，牲畜繁殖，那时田庄主放牧牲畜走得很远，直到天然的障碍，如河流沼泽之类，或者到了邻近境界，邻人使用暴力阻止他继续扩展为止。在较近时期，甚至放牧牲畜的草地，极大部分也变为农田。由于距离过远，农田往往产生负效益。

因此出现了现代的田庄，随着时间的进程现代田庄还在变化；但是大田庄的田舍还在原始移民建立草屋的地方。

在没有河流和湖泊的地方，事情反而好些，然而田庄交界犬牙交错。两个相邻的田庄，一个 田庄的农田伸展到另一个 田庄的田舍附近，后者的农田又靠近第三者的田舍。

通过上述的计算，我们可以将由于田舍位置不合理所造成的损失用数字表述出来，这一点很重要，值得再次陈述如下：

今假定田庄A有一块田地面积70，000平方丈，谷物收益为8斗，田亩距田舍400丈，而离邻庄B的田舍只有100丈。田庄B也有大小相等、土质相等的一块田地，离B的田舍为400丈，而离田庄C的田舍则为100丈。

如果田庄B将距离400丈的田亩让与田庄C，而从田庄A获得距自己田舍100丈远的田亩，那么地租将增加多少呢？

田庄B有田70，000平方丈，谷物收益为8斗，

1. 距离100丈，地租为763-197×100210=669塔勒

2. 距离400丈，地租为763-197×400210= 388塔勒

经过交换，田庄B获得地租281塔勒

以5%*利率计算的资本值为5，620塔勒*

田庄C通过交换获得70，000平方丈离自己田舍100丈的田亩，地租为669塔勒

资本值为13，380塔勒

通过交换田庄B获得资本值5，620塔勒

田庄C获得资本值 13，380塔勒

总计19，000塔勒

田庄A由于出让70，000平方丈的田亩，价值损失为 7，760塔勒

扣除之后尚余11，240塔勒

所以，这三个田庄仅仅是通过改善田亩的分配就获得资本值11，240塔勒。

值得注意的是，这种地产交换的得益，不能以寻常的一桩所谓好生意来看待，一方所得，为另一方所失；这种得益是国民收入和国民财富纯粹的增加。

如果考虑到这一事实：几乎没有一个田庄的建筑物是在田亩的中心，几乎每个田庄的田地都可以相互交换而各有所得的，那么我们势必为资本量对国民财富毫无补益的损失感到惊讶和痛心。如果有人愿意将梅克伦堡国民财富的这一损失以货币计算一下的话，那么结果至少也会有数百万塔勒。

人们可能不禁会问，田庄的这种界限为什么如此不可改变，甚至比国界还不可改变？

保持历来自己所占的地产的心理与交换是格格不入的。人们根容易过高估计自己长期所占的或祖传的地产的价值，为了改善田庄曾花费过心血和成本。但是保持自己地产的心理是长期处在同明智的见解和非常清楚的利益斗争之中的，这种心理状态不可能世世代代，数百年之久阻碍交换，此外还有别的实在原因在起阻碍作用。

这类原因，列举如下：

1. 征税过重，在梅克伦堡不仅出售整个田庄，而且出售田庄的附属物也需纳税。如果是交换，则有两重征收，即根据双方交换地块的价值纳税；

2. 丈量买卖的土地、税册过户也需纳税；

3. 如田庄有负债情况，未得田庄债权人的特别同意，出售和交换均不许可。

变卖整个田庄征以重税，这对土地的耕作并无害处，反有益处，因为重税可以阻碍和减少田庄轻率转让，改变所有主；但是对于田庄的部分土地进行交换课税，这对国民财富极为不利。

这种征税以及其他种种困难，足以使几乎一切土地交换陷于停止，所以，废除这种税收，实有必要，即使国家收入略有减少也应照办。如果考虑到这笔赤字，那么只需略略提高出售整个田庄的税收就可以弥补，这无害于农作。

至于是否能排除以及如何排除第三个原因，即田庄债务情况造成的困难，我不敢妄作判断。但是我可以预料，我们处在陈旧的世界之中，如果我们不知摆脱习惯的束缚，那么我们在农业和国民财富方面，将迅速地落在新世界中蒸蒸日上的国家的后面。

一些乡村，那里是农民聚居的地方，他们的田亩零零落落，不相连贯，田地近则在村舍旁边，远则在村落土地的边界，那里地租的损失比地形不规则、面积过大的田庄大得多。这些乡村，具有大田庄的

一切劣点，而无一优点。一个国家，如果尽是这样的农村，则不可能有殷实的国民收入，所以在防御外来之敌时，必将软弱无力。

乡村中人畜的力量白白地耗费于远途的往返。通常一户农家种植肥沃的土地，所得的粮食本可供两家之用，但在这里一家的劳动从土地所得，几乎只够一家消费，供养城市居民用的粮食就非常少了。

要想改变这种情况也很困难，因为远离这些乡村的土地通常非常贫瘠，土地承担不了建筑新舍的费用，也难供养家口。再往下讲就不属于本书的研究范围了。

第十二节 三区农作制的地租如何确定

我根据特洛田庄获得的经验，对轮作休闲制的地租的确定作过计算，三区农作制的地租如何确定，我也完全以上述的计算为根据，这里有必要将我的计算，叙述于下：

七区轮作休闲制，田亩面积为70，000平方丈，谷物收益为10斗

每区田亩为10，000平方丈	播种费用(新塔勒)	耕作费用(新塔勒)	收获费用(新塔勒)	经常费用(新塔勒)	毛收益(新塔勒)	地租(新塔勒)
第一区休闲	—	274.5	—	—	21.8	—
第二区黑麦	143.5	2.2	217.6	—	1,274	—
第三区大麦	122.3	165.0	158.5	—	932.8	—
第四区燕麦	125.0	125.3	123.4	—	757.8	—
第五区牧场	18.5	2.8	—	—	109.4	—
第六区收场	—	—	—	—	109.4	—
第七区牧场	—	—	—	—	109.4	—
总计	409.3	569.8	499.5	882	3,314.6	954
			50	88.2	331.5	193.3

按100，000平方丈						
计并折合成金塔勒[24]	626.4	872.2	764.6	1,350	5,073.4	1,460.2

上列计算也是第五节中确定轮作休闲制田亩的地租的根据。

10，000平方丈田亩，实行种草休闲需费……274.5新塔勒

如不种草休闲，如第十节所述，可节省……88.5新塔勒

所以10，000平方丈田亩实行不种草休闲需费……186新塔勒

12，000平方丈田亩则需费……223.2新塔勒

三区农作制种植大麦区的耕作费用以及黑麦及大麦的收获费用，如谷物收率相等，则与轮作休闲制的费用相等。

1.牧场利用的毛收入为……91.7新塔勒

2.因牲畜遗粪，可节省运肥费用……17.7新塔勒

10，000平方丈暂时用作牧场的毛收益为109.4新塔勒

在三区农作制经济中没有运肥费用可节省，牧场的利用与轮 作制经济相比，面积相等，收益为2:3。所以10，000平方丈的牧

三区农作制，田亩为100，000平方丈，其中12，000平方丈休闲，12，000平方丈种植黑麦，12，000平方丈种植大麦，64，000平方丈为牧场，谷物收益为10斗

	播种费用(新塔勒)	耕作费用(新塔勒)	收获费用(新塔勒)	经常费用(新塔勒)	毛收益(新塔勒)	地租(新塔勒)

第一区休闲	—	232.2	—	—	43.8	—
第二区黑麦	172.2	2.2	261.1	—	1，528.8	—
第三区大麦	146.8	198.0	190.2	—	1,119.4	—
牧场64，000平方丈	—	—	—	—	391 [25]	—
总计	319	423.4	451.3	820	3,083.0	1,069.3
折合成金塔勒	341.8	453.6	483.5	878.6	3,303.2	1,145.7

场的利用，收益为91.7×2/3=61.1新塔勒，如64，000平方丈，则等于391新塔勒。

第十三节 农田与田舍的距离对三区农作制工作费用的影响

根据上节所述，36，000平方丈农田的

耕作费用.....423.4新塔勒

收获费用.....451.3新塔勒

参照第十一节所作的工作分类

	第一类	第二类	第三类	第四类
(1)耕作费用(新塔勒)			324.4	1.2
其中距离造成的费用占比例			1/10	—
等于(新塔勒)			42.3	—

(2)收获费用(新塔勒)	145.9	86.8	12.3	206.3
其中距离造成的费用占比例	1	3/20	1/10	0
等于(新塔勒)	145.9	13	1.2	0

与田舍的距离每递增210丈，

耕作费用增加……42.3新塔勒

收获费用增加……160.1新塔勒

总计202.4新塔勒

谷物收益为9斗时

耕作费用中距离造成的费用为……42.3新塔勒

收获费用中距离造成的费用160.1×9/10=144.1新塔勒

总计186.4新塔勒

实行轮作休闲制，全部可耕面积都可以耕作种植；而实行三区农作制，100，000平方丈的面积中仅有36，000平方丈为耕地。

在轮作休闲制经济中，100，000平方丈农田与田舍的平均距离为210丈，试问在三区农作制经济中，36，000平方丈最靠近田舍的农田的平均距离为多少。

如果地形相似，那么平均距离为地面积平方根的比例，

亦即是 $\sqrt{100,000}:\sqrt{36,000}=210:x$

或316:190=210:x，x=210×190/316=126。这就是说，在全部面积相等的情况下，轮作休闲制农田与三区农作制农田的平均距离之比为210:126。

由于距离造成的各项费用，在三区农作制经济中，如果农田为36，000平方丈，谷物收益为10斗，农田与田舍的平均距离为210丈，

那么为202.4新塔勒。

这些费用的增减与距离成正比；所以距离为126丈时，费用为210∶126=202.4∶x，x =126210×202.4=121.5新塔勒。

其中耕作费用为25.5新塔勒，

收获费用为96新塔勒。

所以，三区农作制比轮作休闲制，如果地面积相等，因前者农田离田舍较近可节省

耕作费用 42.3-25.5=16.8新塔勒

收获费用 160.1-96=64.1新塔勒

总计80.9新塔勒。

如果谷物收益为9斗，

耕作费用可节省……16.8新塔勒

收获费用可节省64.1×9/10=57.7新塔勒

74.5新塔勒

三区农作制，谷物收益为10斗，费用、毛收益和地租表

	播种费用（新塔勒）	耕作费用（新塔勒）	收获费用（新塔勒）	经常费用（新塔勒）	毛收益（新塔勒）	地租（新塔勒）
平均距离为210丈	319	423.4	451.3	820	3,083	1,069.3

如为126丈可节省	—	16.8	64.1	—	—	—
两项相减	319	406.6	387.2	820	3,083	1,150.2

折合成金塔勒

谷物收益为10斗	341.8	435.6	414.8	878.6	3，303.2	1，232.4
每递减1斗相差			(41.5)	(87.8)	(330.3)	(201)
谷物收益为9斗	341.8	435.6	373.3	790.8	2，972.9	1，031.4

如果将播种费用和毛收益两项，全部以谷物计算——黑麦每斗价值为1.291金塔勒——，耕作、收获费用和经常费用则3/4以谷物计算，1/4以货币计算，于是从上表可以得出下表，表中的分数采用四舍五入法。

三区农作制，100，000平方丈田亩，费用、毛收益和地租表

谷物收益	播种费用黑麦(斗)	耕作费用黑麦(斗)及金塔勒	收获费用黑麦(斗)及金塔勒	经常费用黑麦(斗)及金塔勒	毛收益黑麦(斗)	地 租黑麦(斗)及金塔勒
10斗	265斗	254斗 109金塔勒	241斗 103金塔勒	510斗 220金塔勒	2，560斗	1，290斗- 432金塔勒
(每减1斗)			24斗 10金塔勒	51斗 22金塔勒	(256斗)	(-181斗+ 32金塔勒)

9斗	265斗	254斗 109金塔勒	217斗 93金塔勒	459斗 198金塔勒	2，304斗	1，109斗- 400金塔勒
8斗	—	—	—	—	—	928斗- 368金塔勒
7斗	—	—	—	—	—	747斗- 336金塔勒
6斗	—	—	—	—	—	566斗- 304金塔勒
5斗	—	—	—	—	—	385斗- 272金塔勒
4斗	—	—	—	—	—	204斗- 240金塔勒

$3\frac{1}{2}$斗	—	—	—	—	—	113斗-224金塔勒

第十四节(一) 轮作休闲制与三区农作制地租的比较

我们如果想将两种农作制度产生的地租作一比较，那么条件必须是土质相等，土地面积相等，而且农田的肥力相等。

第九节中谈到，某块田地实行轮作休闲制，黑麦收益为10斗，在肥力相同的条件下实行三区农作制，黑麦收益仅为8.4斗。

为了探明，在一定的条件下实行哪种农作制最为有利，我们必须将谷物收益为10斗的轮作休闲制经济的地租与收益为8.4斗的三区农作制经济的地租作一比较。

根据第五节所述，在轮作休闲制的经济中，100，000平方丈的田亩在收益为10斗时，地租为1，710斗黑麦-747塔勒，

根据上节所述，在三区农作制的经济中，在谷物收益为8.4斗时，地租为.....1，000斗黑麦-381塔勒。

如果谷物收益为8斗，

地租为.....928斗黑麦-368塔勒，

如果谷物收益上下变动1斗，则地租增减为181斗黑麦-32塔勒，因此变动4/10斗，即为

(181斗黑麦-32塔勒)×4/10= 72斗黑麦-13塔勒，

所以$8^4/_{10}$斗时，地租为1，000斗黑麦-381塔勒。

根据这一计算，地租

(1)在黑麦每斗价格为$1^1/_2$塔勒时，

在轮作休闲制经济中为1，710×$1^1/_2$-747=1，818塔勒，

在三区农作制经济中为1，000×$1^1/_2$-381=1，119塔勒，

轮作休闲制经济的地租多……699塔勒。

(2)在黑麦每斗价格为1塔勒时，

在轮作休闲制经济中为1，710×1-747=963塔勒，

在三区农作制经济中为1，000×1-381=619塔勒，

轮作休闲制经济的地租多……344塔勒。

(3)在黑麦每斗价格为1/2塔勒时

在轮作休闲制经济中为1，710×1/2-747=108塔勒，

在三区农作制经济中为1，000×1/2-381=119塔勒，

轮作休闲制经济的地租少……11塔勒。

推论。由此可见，轮作休闲制比三区农作制优越并不是绝对的，采取这种制度或是那种制度更有利，决定于谷物的价格。谷物价格非常低廉，则宜实行三区农作制，谷物价格高，则宜实行轮作休闲制。

如果黑麦每斗的价格为0.437塔勒，轮作休闲制的地租为

1，710×0.437-747=0塔勒，

三区农作制的地租为

1，000×0.437-381=56塔勒。

推论 。如果谷物价格低到轮作休闲制经济得不偿失时，而土地实行三区农作制尚有利可图。

谷物必定会有这样一种价格，在这种价格时，田地实行轮作休闲制或三区农作制，利益相等。只要使两种农作制的地租相等时，即得这一价格。例如在谷物收益为10斗

1，710斗黑麦-747塔勒=1，000斗黑麦-381塔勒

-(1,000 +747 =1，000 +747)710斗黑麦 = 366塔勒

亦即是在1斗黑麦=0.516塔勒的情况下。

如果黑麦的价格高于0.516塔勒，那么谷物收益10斗的农田实行轮作休闲制获益较多；如果价格低于此数，则实行三区农作制纯收益较多。

在我们所述的孤立国中，城市中的黑麦平均价格为$1^1/_2$塔勒，按第四节的叙述，在离城29.9英里的田庄，黑麦的价值也正好等于0.516塔勒。

如果孤立国的平原上，谷物收益不是以前所假定的8斗，而是10斗，那么轮作休闲制将推行到离城29.9英里的地方，再远就让位给三区农作制。

在谷物价格越低的地方，实行三区农作制的地租也越小，最后必定会有一地点，那里地租刚好等于零。那个地点的谷物价格是：

1，000斗黑麦-381塔勒=0，

或者说1，000斗黑麦=381塔勒，

亦即是1斗黑麦=0.381塔勒。

在离城34.7英里处的田庄上，谷物的价格就是此数。

这就是说，离城34.7英里处的三区农作制经济，只要土地具有上述的肥沃程度，还可以耕种，三区农作制所占的集中圈境的开阔度为34.7-29.9=4.8英里。

这里的计算是根据谷物收益为10斗的情况作出的，如应用于地力较差的田地，可参考下表：

土地肥力相等		三区农作制产生的地租	地租将=0	
轮作休闲制的谷物收益	三区农作制的谷物收益		当谷物价格为(塔勒)	或离城为(英里)
10斗	8.4斗	1，000斗—381塔勒	0.381	34.7
每减1斗	(0.84)斗	(-152斗+27塔勒)		
9斗	7.56斗	848斗-354塔勒	0.417	33.3
8斗	6.72斗	696斗-327塔勒	0.470	31.5
7斗	5.88斗	544斗-300塔勒	0.552	28.6
6斗	5.04斗	392斗-273塔勒	0.697	23.6
5斗	4.20斗	240斗-246塔勒	1.025	13.3
$4^1/_2$斗	3.78斗	164斗-$232^1/_2$塔勒	1.418	2.2
一般表示 10-x斗	(10-x)84/100斗	1，000斗-381塔勒	381-27x	
		-152x斗+27x塔勒	1,000-152x	

据此，5.4斗	4.53斗	-		0.854	18.6
土地肥力相等		地租数量		两种农作制的地租相等	
轮作休闲制的谷物收益	三区农作制的谷物收益	轮作制	三区农作制	当黑麦价格为(塔勒)	或离城为(英里)
10斗	8.4斗	1，710斗-747塔勒	1，000斗-381塔勒	0.516	29.9
9斗	7.56斗	1，439斗-694塔勒	848斗-354塔勒	0.575	27.8
8斗	6.72斗	1，168斗-641塔勒	696斗-327塔勒	0.665	24.7
7斗	5.88斗	897斗-588塔勒	544斗-300塔勒	0.816	19.8
6斗	5.04斗	626斗-535塔勒	392斗-273塔勒	1.120	10.5
5斗	4.20斗	355斗-482塔勒	240斗-246塔勒	2.052	
$4^1/_2$斗	3.78斗	220斗-$455^1/_2$塔勒	164斗-$232^1/_2$塔勒		
一般表示10-x斗	(10-x)84/100斗	1，710斗-747塔勒	1，000斗-381塔勒	(366-26x)/(710-119x)	
		-271x斗+53x塔勒	-152x斗+27x塔勒		
据此，5.4斗	4.53斗	—	—	1.5	0
6.3斗	5.3斗	—	—	1.0	14

三区农作制

土地肥力	离城若干英里开始	离城若干英里终止	圈境开阔若干英里

轮作休闲制谷物收益	三区农作制谷物收益			
10斗	8.4斗	29.9	34.7	4.8
9斗	7.56斗	27.8	33.3	5.5
8斗	6.72斗	24.7	31.5	6.8
7斗	5.58斗	19.8	28.6	8.8
6斗	5.04斗	10.5	23.6	13.1
5.4斗	4.53斗	0	18.6	18.6

经仔细研究这些表格，我们可以发现，在一定的谷物价格下，较肥沃的土地实行轮作休闲制得益较高，较贫瘠的土地则实行三区农作制较好。因此在某一地点，那里谷物价格相等，而土地的地力不等，轮作休闲制和三区农作制可以并行存在。例如黑麦价格每斗为1塔勒，如果田地的肥力实行轮作休闲制谷物收益为6.3斗，实行三区农作制为5.3斗，两种农作制的地租相等，在这种情况下，实行哪种农作制是无关紧要的。然而产量较高的土地应当实行轮作休闲制，产量较低的土地应当实行三区农作制。然而土地的肥力是一个可变的量，肥力的大小决定于田庄主之手。所以当谷物价格不变时，也可应用增加土地肥力的办法，在同一田庄上有目的地实行收益较高的农作制。

在孤立国中，全境的田地地力完全相等，如果这里的土地谷物收益不是8斗，而只有5.4斗，而谷物价格为$1^1/_2$塔勒，那么轮作休闲制将全部被三区农作制所排挤。在这种情况下，如第一圈境内的土地不能从城市获得肥料以增加肥力，那么三区农作制必将扩展到城市四郊。

推论 。谷物价格低贱，地力微薄，对农作制的选择有同等的作用，两者都引向三区农作制。

第十四节(二) 说明

孤立国有下列的前提条件：

1. 全国农业的经营是合理的；

2. 农作单位的土地肥力始终处于稳定状态；

3. 各圈境土地，除自由农作圈以外，地力均相等，在纯粹休闲以后，实行七区轮作休闲制，谷物收益均为8斗。

综观上述三个条件，对于孤立国土地的性质来说，处于目前的状况下，想要增加土地肥力超过8斗，并无好处，想要降低肥力低于这一点，也无益处。

至于上述各项前提条件本身是否协调，特别是谷物收益为8斗的土地再增加肥力有无好处，这个问题的讨论不属本卷的任务，待留到本书第二卷中去考察，因为两类不同性质的研究容易混淆，这里想要阐明它，很难办得到。

本卷的任务是，讨论和比较在面积相同、肥力相等、农作经济稳定的条件下，不同农作制度的货币收益的情况，在这一任务解决以后，再讨论和解决在何种情况下及至何种程度，增加土地肥力才有好处。

为了能开始我们的研究，必须先确定土地的产量，为了不过多地偏离全省的实际平均产量，我曾假定孤立国的谷物收益为8斗。对于上述任务，假定谷物收益为8斗，足以被认为是与各项条件的因果性是协调的，而且是一致的。

因此，孤立国中田亩的谷物收益均为8斗，没有其他产量，然而上列表格中土地产量却分各种等级，从5斗至10斗不等，这需要作一番说明。

如果实际中土地的性质和情况与孤立国内相似，谷物收益仅为5斗那么土地必须通过合理经营增加肥力，使收益达到8斗，从而不实行三区农作制，而实行轮作休闲制。如果不作合理的经营，这在实际生活中是屡见不鲜的，土地肥力稳定地处于低级状态，那么实行三区农作制比实行轮作休闲制有利。

在上列表格中，我将土地产量分为各种等级(而在孤立国内收益可以都是8斗)，这种产量等级是存在实际经济中的，实际经济中所处环境有类似孤立国的，则产量相等，始终处于稳定状态，因此不受彻底性原则 的检验。

在别种不同于这里论述根据的土地，即使经过合理经营，稳定的收益也不是8斗，在砂土地低于8斗，在黏土地则高于8斗。

在孤立国中，如果依次取别种土地作为讨论根据，而将所得的结果并列比较，那么合理的经营，收益也会有区别。

然而，由于土地种类不同，耕作费用很不相等，所以对每种土地必须分别计算，然后将会发现，这类土地的地租与上列表格中根据相等的谷物收益计算出来的地租大相径庭。根据我们计算，当1斗黑麦价格为$1^1/_2$塔勒，谷物收益为$3^3/_4$斗时，三区农作制的地租即行消失，然而，砂土地在谷物收益为3斗时三区农作制还可以耕作。

实际上也许可以证明，在谷物收益为$2^1/_2$斗时三区农作制还在经营，但是，在这种情况下，农民通常是经营副业的，依靠副业为生。这里应当研究农作是否能偿付现有房舍价值的利息，尽管土地还在继续耕作，地租是否是负的。

第十五节 轮作休闲制和三区农作制产肥及种植谷物面积的比例

前面早就声明过，整个讨论过程中也可见到，本书所谈的轮作休闲制经济和三区农作制经济，都是依靠本身力量，而不是依靠外来的肥料保持土地肥力的。

在三区农作制，牧场所产肥料的一半施于农田，亦即是用于培育谷物，而这类牧场产肥也并不丰富。三区农作制由于产肥不足，所以100，000平方丈的面积，仅有24，000平方丈可以种植谷物，这样才能保持土地肥力不变。

在轮作休闲制经济中，牧场情况较好，所产的肥料全部能被利用，所以它的3/7的面积，亦即是100，000平方丈中的43，000平方丈，可以用来种植谷物，而能保持地力不变。

轮作休闲制经济虽然产肥较多，种植谷物的面积较大，但在谷物价格较低时，三区农作制仍比轮作制有利，可以继续经营，而实行轮作制则出现负的纯收入，势必需要停止生产。

在谷物价格非常低时，轮作休闲制经济多产肥料所耗的费用，也不能为多种谷物的收益所抵消，换句话说，即生产肥料的费用大于它的价值。

在相反的场合，如谷物价格昂贵，或是地力很肥，或是两个原因都存在，那么轮作休闲制的地租将远远超过三区农作制。例如谷物收益为10斗，谷物价格每斗为$1^1/_2$塔勒，100，000平方丈的地租为：

实行轮作休闲制.....1，818塔勒

实行三区农作制.....1，119塔勒

轮作休闲制的地租多.....699塔勒

这时，轮作休闲制生产肥料所耗的费用，与因多种谷物多得收益相比，就微不足道了。

第十六节 产肥较为丰富的农作制度

从上述情况也可推论，如谷物价格非常高昂，地力又很肥，我们最终必定会到达某一地点，在那里生产比轮作休闲制经济更多的肥料，将能得到丰厚的报酬。

增加肥料的生产是有可能的，原因很清楚：

1. 轮作休闲制经济还有纯粹休闲的土地，这些土地虽然在某些方面是很有益的，但对生产肥料却作不出贡献，因为它只产生牧场产肥量的1/5。

2. 牧场本身也远不能达到它原有的产量，因为牧场经常被耕作，在施肥以后，种植谷物三茬，所以肥力处在较低的等级。

休闲地的好处主要不外乎下列两点：

1. 耕地改作的牧场经休闲以后，只需花费极少的劳动即可冬播，虽然这类牧场可以在春天耕作，但是劳动花费就要增多，比夏天正常的耕作要多30%—50%，因为夏天青草翻过来以后易于腐烂，便于工作。

2. 田地休闲以后，土地所含的肥料和腐殖质能发挥很大的作用，这种作用在前茬作物的田地是达不到的。

例如一块土地，在休闲以后黑麦收益为6斗，在种豌豆割青以后，收益只不过约为5斗。所以土地休闲是冬播最好的准备，至于有几年或某些土质例外，自当别论，但不能推翻这一原则；这里所假定的比例为6:5，但是这一比例数字也会因为土地、工作和气候的不同而有差别。

在种植豌豆以后，黑麦的减产，也不完全由于豌豆吸尽了地力之故，土地在豌豆收割以后肥料含量与休闲后相等，所以其原因不外是耕作不很完善，土地中的肥料和腐殖质只有一部分可供植物作营养之用，我把这种现象称之为“肥料效用的折减”。

前茬作物带来的益处有两点：

1. 获得牲畜饲料的价值；

2. 获得肥料的价值，饲料能提供的肥料的价值比田亩生产饲料所需费用更多，因此能扩大谷物的种植。

前茬作物的害处是：

1. 增加耕作费用，

2. 增加播种费用，

3. 在前茬作物之后直接冬播，产量将减少。

于是产生下列问题：在谷物价格为多少，田地谷物产量为多少时，种前茬作物的利弊相等？

如果有供作这种计算的数据，那么必定能算出无可争议的准确的一点来，犹如对轮作休闲制和三区农作制的界限作出规定。然而这种计算非常繁杂，我至今尚未能完成，一则是必须知道青饲料吸收地力的程度，应比迄今所了解的更确切；二则是我无暇可以从事这类计算。所以我只得在这里讲几个要点，我相信，这几个要点与计算大致相当。

中等肥力的田地，如果谷物价格很高，则停止休闲可能有利，虽然多花的耕作费用立即得到高昂的谷物价格的补偿，但是冬播谷物的减产颇影响纯收益，所以扩大种植谷物至总面积的一半，还难以弥补损失，只有谷物价格很高才能抵偿。

在与孤立国相同的情况下，即由于存在未垦殖地带的竞争，牲畜价格很低，饲养牲畜的土地地租很微，甚至没有地租，因此收获草料的价值很难弥补上述的损失。

但是，如果是上好地力的土地，则情况大不一样了。

在一定程度内，田地的肥力越增，谷物的产量也越高。

但是，谷物产量的提高不像肥力可以是无限的；增长有一定限度，原因在于植物的天性，虽然给以极丰富的养分，但产量总不能超过一定数量。如果土地的地力已很厚，播种谷物已能达到最高的产量，再额外施肥料并无益处，甚至反有害处，因植物会倒伏减产。

假定某块土地种植黑麦，最大限度的收益为10斗。如果我们再将这块土地提高肥力五分之一，如果植物的天性许可的话，土地则有能力生产12斗，那么这块土地在纯粹休闲以后应种谷物。如果土地不休

闲而种豌豆青饲料，那么地中肥料的作用就会减少，下次谷物的收益又为10斗。

在这种情况下，则前茬作物对后继的冬播谷物的害处等于避免了。前茬作物的害处仍然是耕作费用和播种费用增多，但是，这些费用在谷物价格适度时，由于多获肥料，扩大了谷物种植，因而得到了补偿。

所以，在这样的情况下，废止休闲无疑是合理的，不过前提条件是，土地的自然性质及气候并不要求土地非休闲不可。

废止休闲以后，轮作休闲制的全部形式便会发生变化。在暂时用作牧场的休闲田，为谋求种植前茬作物的方便，休闲不宜为三年，而应是一年，最多为二年。然而，不让田地纯粹休闲，则很容易贫瘠，为避免这一点，特别应注意谷物种植的最佳次序。次序应该这样选择：对每茬作物都能施以最好的耕作，收割以后，土中的肥力应对下茬作物产生最大的实际效用，所以应小心从事，虽然这在轮作休闲制经济中并不多余，但也不很必要，因为所要注意的还有其他方面。总而言之，如果地力厚，谷物价格又高，可将轮作休闲制改为轮栽作物制[26]。

如果某块土地黑麦的最高平均收益为10斗，在实行七区轮作休闲制经济中，前提条件应该是每1，000平方丈土地的平均肥力为370°，那么在这种农作制的形式中，再增添肥力就毫无用处，因为这只会使庄稼倒伏减产。凡认为轮作休闲制是耕作种植的极限，那就不可能从田地的肥力中利用存在于腐殖质和灰泥土中的财富，或者把施于土地的肥力通过扩大播种立即收回，因而土地不可能有扩大的生产资本。

但是，在实行轮栽作物制中，远远超过平均肥力的土地，还能得到有益的利用：因为1.由于各区田地肥力的分配比较均匀，为求黑麦的收益达到10斗，肥力必须比较丰富，2.由于前茬作物的关系降低了肥料的有效性，如果要使黑麦达到最高限10斗，必须大大提高黑麦区的肥力。

由于第一项原因，如果要使黑麦区在种豌豆饲料以后地力达到500°，根据第九节所述的六区轮栽作物制；田亩平均地力为425°；由

于第二项原因，凡收益10斗，地力应有600°。

马铃薯和青饲料的最高产量也不及谷物，前两者种于肥力超过500°的田亩最为有利。如果各田区土地肥力像第九节所述的情况，黑麦的收益为10斗，马铃薯田的肥力也有600°，然后将平均肥力提高1/5，亦即是由425°增至$425\times1\frac{1}{5}=510°$。

在轮栽作物制与轮作休闲制相比，土地的肥力仅仅对冬播谷物的效用减少，而对马铃薯、夏谷及青饲料则不同，因此轮栽作物制的纯收益也比收益为10斗的轮作休闲制高得多。

所以，在轮栽作物制下，平均肥力为510°可得到生产的有益利用，而在轮作休闲制只有373°的平均肥力可被有益地利用；换句话说，轮栽作物制可以有510°平均肥力作为土地资本生息，而轮作休闲制仅有373°。

在谷物生产和消费相抵，亦即是没有谷物进出口的国家中，人口与生产粮食的总数必定存在某一种比例，如果面积相同，三种农作制的黑麦收益相等，那么轮作休闲制经济所产的粮食比三区农作制多得多，比轮栽作物制少得多；如果轮作休闲制收益为10斗，每平方英里能供养3，000人，那么三区农作制大约只能供养2，000人，轮栽作物制也许为4，000人。

轮栽作物制是高效率利用肥沃田地的良好方法，但是实行于贫瘠土地则会使纯收益消失，在贫瘠土地上实行其他两种农作制本来是可能有纯收益的。

如果将由耕地改的牧场所产的青草量，同牧场如果种红苜蓿所产的干草量相比，我们就会发现肥力均等的土地产量是很不相同的，苜蓿的产量要多。

如果牧场育草，极大部分能种红苜蓿，种红苜蓿的优越性是存在的，但是牧场育草或种苜蓿在生长期经常遭受牲畜撕断和践踏，不利于生长。

所以将休闲的牧场改为专门收割青饲料的田地，牲畜留在厩中饲养，不再放牧，那么产肥及收获草料都会有可观的增长。

实行厩中饲养，产肥量便有增长，谷物种植再次可以扩大面积，根据约略的计算，轮栽作物制如果实行放牧，大约有50%的土地面积可以种植谷物，如果实行厩养，也许有55%的面积可以种植谷物，而肥力保持不变。[27]

在气候暖和的地方，如土地肥沃，在收割谷物之后还可以种第二茬，如萝卜、芦笋等，这样循环轮种，一年可以两熟。在气候较寒冷的地方，这是两年的事。第二茬作物往往用来喂养牲畜，而且只选择这样的作物，用以喂养牲畜产生厩肥，肥量应能超过种植它所耗的肥力，这样，谷物吸取的肥力总是为第二茬作物产生的肥料所抵消。谷物吸取的肥力部分得到第二茬作物供肥的补偿，所以这种农作制可以将田地面积的60%—70%用于种植谷物或经济作物，而不至于耗竭土地的肥力，这是不足为奇的。

但是，如果要这两次急如风暴的收获(一个匿名著者的语言)抵偿其费用，那么除了土地应特别肥沃以外，产品还必须价高才行。

一些有声望的著者证实，红苜蓿在许多田地中并不吸取肥力，反而增加肥力。

根据梅克伦堡的实地经验及大多数人的意见，红苜蓿应被视为是一种吸取地力的作物。

此外，在梅克伦堡和新波美尼亚常常可看到，三区农作制的田地改为轮作休闲制，在最初的几次循环种植中，苜蓿长得很茂盛，红白两色都有，然而在以后的循环种植中，虽然增加了肥力，也施了灰泥土，苜蓿的产量仍没有达到最初那么高。

这两个看来是矛盾的事实，怎样才能统一呢？

我觉得，这些经验可以用下列观点来理解，如果我们承认，肥料中存在着某种物质——至于它是什么物质，什么名称，这无关紧要——，它对谷物并不很需要，但对苜蓿却特别有益。

如果苜蓿长在长期耕作的、历来都是种谷物的熟地，那么苜蓿就能得到过去施肥留存下来的这种物质，这种对苜蓿特别合适的、蕴藏很丰富的营养使苜蓿长得异常繁茂。土地失去的是苜蓿生长所需的、而对谷物则无关的物质，而得到的是苜蓿的根株，这正是谷物所需的肥料。再种谷物就能吸取到对谷物相宜的大量养分。如果将种苜蓿前和种苜蓿后谷物生长情况作比较，我们必定觉得苜蓿给予土地的肥力远远超过它所吸取的肥力。

然而，如果苜蓿轮作太频繁，苜蓿所特需的养分便会枯竭，那么下一茬苜蓿的生长将只能依靠新施肥料中所含的这种特别物质。由于苜蓿所需的养分不充足，就会加强侵占谷物的养分，所以人们觉得苜蓿不能增加土地肥力，反而吸取肥力。

适宜于红苜蓿和白苜蓿的物质，即使并不相同但也相似，由于在轮作休闲制经济中总是遍野种植白苜蓿，所以苜蓿所需的养料不会在地里堆积。如果偶然在土地上换种红苜蓿，那么它也必定侵占宜于谷物的养分，于是看来红苜蓿也在吸取地力。

这一解释不论是否适当，但是根据我历来的经验和观察，豌豆青饲料和红苜蓿，如果各自循环轮种，都不能增加土地的肥力。我不得不承认，这些作物本可提供大量饲料，但定期重复种植，则提供的数量只能以吸取肥力多少为准，这会起损害土地肥力的作用。但是我也确切地感觉到，长在适宜田地上的红苜蓿，收获所得扣除肥料的耗费尚有较多的剩余，这比将这块土地用作休闲放牧强得多。

厩中饲养牲畜同放牧比较，好处在于：

1. 饲料增多，

2. 产肥量增加，因此可以扩大谷物的种植面积。

弊害在于：

1. 播种豌豆和红苜蓿同播种苜蓿后将田地改为牧场相比，费用较大，

2. 种植豌豆，耕作费用较多，

3. 青饲料运往田舍需耗费用，

4. 将青饲料变成的肥料运往田地，需耗费用；如果放牧，这笔费用完全可以节省。

厩中饲养牲畜增加不少费用，除非大地有很高的地力，否则扩大谷物的种植和增加饲料的生产不能抵偿费用，更不能超过费用。

地力较差的土地没有能力支付这些费用，这种农作制对这类土地损害很大，土地比预期饲料和肥料增产要少，因为草料在这里不肯生长，收益还不如牧场的苜蓿和其他青草，所以几乎还难以补偿所消耗的种子费用。

在谷物收益为10斗的轮作休闲制的田庄中，按照第十一节所述，离田舍535丈的田地，其价值等于近田舍农田的半数。

在实行厩中饲养牲畜的轮栽作物制田庄中，与田舍距离成正比的各项工作量，如谷物由田间运归入仓，肥料运至田间的工作量，都有明显的增加。如果像轮作休闲制那样仔细计算，大概就能发现，在轮栽作物制下，离田舍300丈的田地，价值已经降为田舍附近的一半。

所以有把握可以认为，轮栽作物制实行厩中饲养牲畜，只能在田亩面积不大的田庄中才行得通。在大田庄中，虽然土地的价值很高，也只能在田地的前一部分实行这种制度，方有利可图，较远的田地则实行轮作休闲制较为合算。

在价值高的土地——由于土地肥沃和产品价格较高——小田庄实行轮栽作物制并附有厩中饲养，比实行轮作休闲制收益高；反之我们也可以得出结论，如果土地价值不断增长，适度面积的田庄与大田庄相比则越来越占优势；事实上，我们在所有农作发达的国家可以发现，那里田庄都是中小规模的。

第十七节 比利时和梅克伦堡农作制度的比较结果

对两种农作制进行比较，我们设定土地的黑麦相对吸收力均为六分之一。

我们在这里作为考察对象的比利时农作制，其种植的次序如下：

1. 马铃薯，

2. 黑麦和第二茬作物萝卜，

3. 燕麦，

4. 苜蓿，

5. 小麦和第二茬作物萝卜。

我们在这里用以作比较的梅克伦堡的农作制，其种植次序就是七区轮作休闲制中的种植次序，前面我们已经引述过。

比利时农作制的土地肥力和收益

每区10，000平方丈	土地肥力	收益
1. 马铃薯.....	7，680度	11，500斗
2. 黑麦.....	6，974度	1，056斗
萝卜.....	——	6，500担(50公斤)
3. 燕麦.....	7，650度	1，650斗
4. 苜蓿.....	6，910度	3，150担干草
5. 小麦.....	7，349度	1，056斗
萝卜.....	——	6，500担

50，000平方丈田地共含肥力36，563度，

每10，000平方丈平均为……7，313度。

梅克伦堡农作制的土地肥力和收益

每区10，000平方丈 土地肥力 收 益

1. 黑麦.....6，336度 1，056斗

2. 大麦.....5，280度 1，056斗

3. 燕麦.....4，488度 1，267斗

4. 牧场.....3，854度 898担干草

5. 牧场.....4，145度 898担干草

6. 牧场.....4，435度 898担干草

7. 休闲(春季含有的肥力)4，726度 180担干草

再加上麦秸肥.....1,552度

70，000平方丈田地共含肥力.....34，816度

每10，000平方丈平均为.....4，973度

如果种植冬麦，谷物收益相等，则梅克伦堡田地的平均肥力与比利时的比较为4，973度:7，313度，或者说100:147。

我的计算最后提供两个一览表如下：

A. 比利时农作制，100，000平方丈田亩费用和地租表

谷物收益	播种费用(新塔勒)	耕作费用(新塔勒)	收获费用(新塔勒)	经常费用(新塔勒)	合计费用(新塔勒)	毛收益(新塔勒)	地租(新塔勒)
10.56斗	672	2，060	2，382	3，188	8，302	11，081	2，779
10斗	672	2，060	2，256	3，046	8，034	10，494	2，460
(每减1斗)	0	0	(225.6)	(254.4)	(480)	(1049.4)	(569.4)

9斗	—	—	—	—	—	—	1，890.6
8斗	—	—	—	—	—	—	1，321.2
7斗	—	—	—	—	—	—	751.8
6斗	—	—	—	—	—	—	182.4
5.68斗	—	—	—	—	—	—	0

B. 梅克伦堡农作制，100，000平方丈田亩费用和地租表

谷物收益	播种费用(新塔勒)	耕作费用(新塔勒)	收获费用(新塔勒)	经常费用(新塔勒)	合计费用(新塔勒)	毛收益(新塔勒)	地租(新塔勒)
10.56斗	612	814	754	1，357	3，537	5，137	1，600
10斗	612	814	714	1，296	3，436	4，865	1，429
(每减1斗)	0	0	(71.4)	(109.7)	(181.1)	(486.5)	(305.4)
9斗	—	—	—	—	—	—	1，123.6
8斗	—	—	—	—	—	—	818.2
7斗	—	—	—	—	—	—	512.8
6斗	—	—	—	—	—	—	207.4
5.32斗	—	—	—	—	—	—	0

(一)

首先应当指出的是，比利时冬麦的产量与特洛田庄平均小麦产量几乎相等。特洛田庄曾尝试提高小麦的平均产量，但因小麦发生倒伏减产而停止了。所以我们可以把比利时的平均产量10.56斗看作是肥沃高地的最高平均产量。[28]

(二)

实行轮作休闲制，如谷物收益为10.56斗，地租则为1，600新塔勒，因为谷物收益不可能再有提高，纯粹轮作休闲制存在着纯粹休闲地，即使一切肥料都施上，地租也不可能提高。

反之，比利时的农作制，在谷物收益相等的情况下，地租为2，779新塔勒；或者说，谷物收益为10.56斗，梅克伦堡的农作制的地租与比利时的相比，为100:174。

两种农作制的毛收益为5，137:11，081，或者说100:216。

我们设想，如果两个国家以同样的规模推广这两种农作制，那么两国在财富、人口和力量方面必定会有巨大差别。

人口与毛收益似乎处于即使不是正比例关系，也近似这一比例关系。上文我们曾经假定，当然纯粹是一种推测，实行轮作休闲制，谷物收益为10斗，一平方英里的面积可供养3，000人。照此类推，谷物收益为10.56斗时，每一平方英里可供养3，200人。由于轮作休闲制与比利时农作制的毛收益为100:216，因此，实行比利时农作制的国家，每平方英里可以容纳6，900人。

如果将这些推理的计算与实际相比较，并试图通过实际予以证实，也不会徒劳无益的。

根据哈瑟尔的《土地志和统计手册》(*Handbuch der Erdbeschreibung und Statistik*)记载1817年比利时六省的情况如下：

省 份	幅员(平方英里)	居民人数	每平方英里人数
昂内戈	79.38	430，156	5，419
南布拉邦特	66.24	441，222	6，660
安特卫普	47.88	287，347	6，001
东佛兰德	49.10	600，184	12，223
西佛兰德	68.04	519，400	7，634
北省	109.90	871，990	7，932
总计	420.54	3，150，299	

表中所列的6个省份是比利时农业经营最好的省份，土地面积为420.54平方英里，居民3，150，299人；平均每平方英里7，491人。

据我所知，比利时通常不需要进口谷物。如果这种情况属实，亦即是比利时居民的粮食可以自给，那么我们的计算还落后于实际情况。

如果一个国家的财富不再增长，而是进入静止状态，那么地租就被国民中的不生产阶级所耗尽。国家能供养不事生产的人数主要与地租量有关。

军队也属于国民中的这一阶级，所以地租量越大，国家能建立和维持的军队越多，对外越强大。

(三)

比利时的农业占优势，真正的原因在什么地方呢？是气候、土地、地理条件优越吗？还是农民的力量，采用了较高的，虽然不是非常高的农作技术？

为了解答这些问题，我们必须将比利时的农作田亩所含的肥力与梅克伦堡的作一比较。

根据本节开始时所作的计算，比利时的农作制要求田亩的平均肥力，每1，000平方丈为731.3度；而梅克伦堡仅为497.3度，前者比后者多234度。

比利时的农作制与梅克伦堡相比，土地面积相等，冬麦的谷物收益相等，但田亩的肥力几乎高出近50%。

由此可见，比利时农作制中虽然面积相等，地租较多，但地租是取自不相等的田亩肥力；无论气候、土地、种植次序、比利时的民族性等等有某种影响，但土地的肥力的充实总是根本性的条件，没有这一条件，一切其他有利影响都不可能获得高产。

(四)

两种农作制下地力较差的农田的比较

仔细观察上列关于两种制度下的地租，我们会发现，比利时农作的光辉优势随着土地的谷物收益递减而逐渐消失；如果谷物收益为6斗，轮作休闲制的地租已经高于比利时的农作制，当收益为5.68斗时，后者的地租=0，而轮作休闲制的地租要在收益为5.32斗时才消失。

如果想到比利时的农作与梅克伦堡的相比，虽然谷物收益相等，但土地肥力前者大得多，那么上述的结论就更引人注目。

比利时农作为达到谷物收益为10.56斗，100，000平方丈的田亩需要肥力73，130度；即收益1斗需肥力6，925度。

梅克伦堡农作为达到相等的产量，100，000平方丈的田亩只需要49，730度，亦即是收益1斗需肥力4，710度。

因此，收益为6斗时，

比利时农作需要肥力为6，925度×6=41，550度，
轮作休闲制需要肥力为4，710×6=28，260度。

这里可见，比利时农作制与轮作休闲制相比，肥力高13，290度，而地租还不如后者。

在谷物收益为5.68斗时，比利时农作制的地租=0，田亩的肥力还有6，925度×5.68=39，334度。

梅克伦堡农作制的地租，当田亩的谷物收益仅为5.32斗时才消失，肥力为4，710度×5.32=25，057度。

一块农田，100，000平方丈，含有39，334度肥力，实行比利时农作制，完全没有地租可获；如实行轮作休闲制，则谷物收益为39，334/4，710=8.35斗，地租为818.2+305.4×0.35=925.1新塔勒。反之，如果在这样地力的土地上实行比利时农作制，那么轮作休闲制历来所得的925.1新塔勒地租，就会消失。

这一点可以看作是一个警告，如果我们对这种农作制成因的一切情况没有摸透，这种农作制的内在本质没有研究彻底，那么就不能贸

然仿效或引进外国的农作制。

此外，这一点也可以说明，为什么比利时殖民者的事业及领地总是没有好的结果，殖民者通常在自己获得的土地上实行母国的农作制，这是一种愚蠢行为，如果他们不改行当地的农作制，是必定要失败的。所以比利时的例子不是效法的榜样，而是对一切革新的警告。

在北布拉邦特省今天还有一些巨大的荒芜土地。这些土地就其物理性质说并不很坏，能生长杂草，部分地块还长着橡树，地处平原，比附近的海平面略高一些；此外，这些土地四周由大城市环抱，大城市附近土地价值很高，比利时人的勤劳却不能开垦这些土地，这岂非令人惊奇。

原因究竟在什么地方呢？

比利时农作费用昂贵，在这类土地上经营农业肯定得不偿失，比利时的种植次序也肯定不能使贫瘠的 土地增加肥力，而只能使肥力完全枯竭。比利时人似曾在这里作过一种类似的、虽然不等同于富地农作的试验，这种试验的失败也是必然的。

比利时农民的尝试没有获得成功，如果梅克伦堡农民去一试，也许能够成功。如果马斯(die Maas)河畔的农民知道轮作休闲制并已采纳的话，也许——我想说可能——那里的荒地早就变成耕作的熟田了。

在谷物收益为10.56斗的轮作休闲制与收益为7.18斗的比利时农作制经济中，土地所含的肥力正相等，即100，000平方丈田亩含49，730度。

在轮作休闲制经济中，这一肥力的田亩地租为1，600新塔勒，在比利时农作制下，这一肥力的田亩地租为854.3新塔勒。

因此，轮作休闲制利用土地的肥力比比利时农作制高得多，如果土地肥力非常之高，轮作休闲制种植谷物会发生倒伏，不能利用，而对比利时农作制则很有利。

(五)

比利时农作是，全部农田的60%种植谷物，同时能保持地力，而梅克伦堡的农作只有43%的农田可以种植谷物，这样的比例，依仗自己的力量才能保持地力。

比利时人获得这一结果是由于：

1. 他们把苜蓿视为产肥最重要的作物，与冬麦等量齐观，种于非常肥沃的土地；而梅克伦堡人则把种植过三茬谷物、大部分肥力已经被消耗了的农区选作牧场。

2. 比利时人的苜蓿地不让牲畜践踏，牲畜践踏能使苜蓿几乎减产一半，减产三分之一的肥料。他们刈割苜蓿，用以在厩中喂养牲畜，这两种原因共同起作用，使得比利时种植苜蓿的田区只占全部农田面积的20%，产肥量几乎等于梅克伦堡三个牧场区，后者则等于全部农田面积的43%。

3. 比利时人在冬麦收割之后，同年种上萝卜，在冬麦吸取地力后的田地上又收获一茬作物，这茬作物还给田地的肥料多于它所吸取的。

我对每一田区的货币收益、费用、肥料的消耗和补充都有计算，我本是很愿意公布于众的，可以听听公众的评判，但是这些计算必须要作许多讨论和解释，这会占用过多的篇幅，因此不便向读者报告。我的计算的结果是，10，000平方丈的马铃薯田区所生产的作为饲料的马铃薯的价值，在扣除消耗的工作费用以后，仅仅剩余25.5新塔勒，马铃薯喂牲畜以后产生的肥料抵除马铃薯在生长过程中所消耗的，仅仅剩余折合肥力为46.2度。[29]

由此可见，马铃薯在上述两方面几乎可以看作是一种中间作物。如果将这块土地休闲，在货币收益和肥料生产上没有重大的变化。但是，种植马铃薯可比轮作休闲制中田地的休闲，节省许多昂贵的耕作费用，因为种植马铃薯之后，田地只需犁耕一次，就能播种黑麦，而荒田则需犁耕四次。由此可见，马铃薯的种植对比利时农作的纯收益具有重大意义。

种植饲料作物的纯收益在比利时和其他地方一样，都寥寥无几，但是种植苜蓿和萝卜由于产肥丰富，可以扩大谷物的种植，种植马铃薯由于能节约下一茬的耕作费用，因此都是重要和必要的。

(六)

从本节开始时所列的收益和田亩肥力对照表，可以计算得出下表：

生产下列作物	田亩所需的肥力	
	a.比利时农作	b.梅克伦堡农作
1斗小麦	6.95度	—
1斗黑麦	6.6度	6度
1斗燕麦	4.64度	3.54度
1斗大麦	—	5度
1斗马铃薯	0.667度	—
1担苜蓿干草	2.2度	—
1担牧场干草	—	4.3度
此外，我假定梅克伦堡农作生产1斗小麦	—	6度
1斗马铃薯	—	0.667度

如果将小麦和黑麦合并在一起，那么比利时生产1斗冬麦需要土地肥力(6.96+6.6)/2=6.78度，

而梅克伦堡生产1斗冬麦为6度。

所以，在纯粹休闲以后，土地肥力6度与种植前茬作物以后6.78度对于植物的生长效用是相等的。亦即是肥料的效用在纯粹休闲以后与种植前茬作物以后相比为6.78:6=11.3:10；或者说在纯粹休闲以后谷物收益可达11.3斗，在种植前茬作物以后只有10斗。

凡土地耕作不如比利时完善的地方，前茬作物对土地肥力效用的危害也更大，从一般耕作情况看，以前假定的比例12:10就相当适宜

了。

种植燕麦总不在土地休闲之后，但对燕麦来说土地的肥力不论在比利时还是梅克伦堡都有同样效用。我们在比利时发现，生产1斗燕麦耗肥力4.64度，在梅克伦堡仅为3.54度。这种差别的原因，我们认为在于对燕麦的不同耕作方法上。比利时人如果在燕麦之下播了苜蓿，那么他们是在燕麦种子播下以后才施强烈的肥料。这项施肥办法对燕麦几乎完全不起作用。但是，也许比利时人愿意这么做，为使燕麦不致倒伏，不致使苜蓿窒息，使全部肥料不折不扣地为苜蓿所利用。

比利时的苜蓿，虽然土地肥力与别处相等，但产量几乎可得双倍，部分原因在于比利时的气候非常适宜苜蓿的生长，然而主要原因还在于：梅克伦堡的苜蓿田任牲畜放牧践踏，而比利时的则完全不让牲畜侵害，苜蓿实行定期收割。

(七)

从谷物和马铃薯的收益中扣除所播种子，将得出的剩余同生产谷物和马铃薯所消耗的工作费用相比较，即得出生产这些作物每斗需要多少工作费用(一般经常费用未计算在内)。

我所计算的结果如下：

生产作物	需费工资	
	a.比利时农作 先令(新币)	b.梅克伦堡农作 先令(新币)
1斗小麦	19.7	—
1斗黑麦	18.7	25.9
1斗大麦	—	15.3
1斗燕麦	13.4	11.5
1斗马铃薯	3.3	—

种 子 及 工 资 费 用		
1担干苜蓿	4.3	
1担萝卜	1.3	
牲畜在牧场所食草料，折合干草1担	—	0.7

必须指出，上面的计算以黑麦每柏林斗价格1新塔勒12先令为准，工作费用与谷物价格涨跌有关，所以只能以一种 谷物的价格进行计算才有效。

在梅克伦堡生产一斗黑麦的工作费用为25.9先令，在比利时只需18.7先令。在这里可看出，不使田亩休闲而种植马铃薯，节省工作费用的成效是很显著的。

在马铃薯之后种植黑麦，是一种不良的作物种植次序。比利时人不顾这一点，他们获得了黑麦多年平均产量的最高值，由此可见，作物种植次序尽管不好，但在肥沃的土地上给以精耕细作，是可以得到弥补的。然而，这种违反作物种植次序的做法，如果实施于较贫瘠的土地上，则会受到严厉的惩罚。

著者敢以比利时和梅克伦堡的农作物作比较，是因为我仔细地阅读了施韦茨的关于比利时农业的杰作。书中有许许多多珍贵的资料，著者叙述严谨、完整，内部连贯，所以我相信，如果将书中所讲的内容与我自己的经验作一比较，不失为一件极富教益的事情，我想，按此去做，将也不会失望。

著者在作这一比较时，最初并不曾想到把它纳入本卷，本卷的大部分在初版问世前六年已经写毕，但后来这一比较工作完成以后，著者发现所得的结果与本卷的许多立论有非常密切的关系，所以敢于把这些结果公之于众——自知比较工作有缺少统一立场的缺点，只能把它看作是，只愿意把它看作是一种尝试。

计算时凡是遇到施韦茨著作中没有提及的各点，我只得单独讲特洛田庄的情况，这在确定收获费用，特别是确定一般经常费用时，部分是不可避免的。

为了进行计算，作了一些关于块根作物和青饲料吸收肥力以及补充肥料的数量和价值的假设，这也是不可避免的，著者所作的假设，根据自己的经验和观察的总结觉得是极其正确的。但是这些假设著者并不认为是一成不变的，我更热切地希望今后通过决定性的试验，通过经验，从总体上校正的我的见解。

施韦茨所引的用作饲料的马铃薯、苜蓿、干草等某些作物的市场价格，同我计算的这些饲料作物的价格有很大的偏差，因此必须在这里作一点解释。

这些作物的市场价格中包含着下列三种内容：

1. 饲料价值，

2. 肥料价值，

3. 这些作物从产地至市场的运输费用。

经过仔细检验和比较计算，我深信比利时畜牧的纯收益及牲畜所食的饲料的价值都不很高，比利时的这些饲料作物的市场价格高，大部分是由于这个国家的肥料价值高。

根据我的计算，比利时农作田亩100，000平方丈，租价为3，797.2新塔勒。

田亩的实际租价，按迪克森所说(载于施韦茨著作第二卷第398页)，每邦德(Bunder)为54弗洛休(Florin)，折合100，000平方丈田亩则为3，706新塔勒。

我的计算与实际地租之间的差距为91.2新塔勒，或者说相差2.5%。

在我的计算中谷物价格都是根据迪克森先生的记录，黑麦每柏林斗为1新塔勒12先令。在对比利时农作和梅克伦堡农作做比较时，必须确定两地的谷物价格相等，所以这里定为黑麦每斗1新塔勒12先令。这一价格与本卷中其他各节所定的价格几乎是相似的，但并不完全相等。由于这一原因，以及也由于一般经常费用和均衡学的一些论

点有一些更动，所以这里计算的轮作休闲制下的地租，与以前计算的这种农作制的地租相比，也不完全一致。

此外，对比利时农作的计算，由于与我们以前的研究不是出于同一立场，所以不能回答比利时农作制在我们所述的孤立国内位置。因此，上面所作的比较只能被视为一篇独立的插入文章。

第十八节 选择农作制度还应考虑的其他几点

上文我们已经研究过，谷物价格和土地肥力两种力量如何决定选择农作制度。这两种力量固然极为重要，但绝不是唯一的、影响选择农作制度的力量。为了研究上述两种力量的影响，我们必须排除其他力量与它们的实际矛盾关系，把它们看作是独立的力量，在一定条件下任何东西显然都可以是独立的东西。因此我们曾经把一切其他力量假定为一成不变的量，唯有这两种力量是变量，我们在研究中考察的正是这两个变量。

但是在别的情况下，或是以别的观点看，一种或几种我们视之为固定的量，也可以设想为可变数；这样，这些可变数的消长对农作制度的影响，就成为新研究的对象了。

从这种变化不定的假设中从事新的研究，固然基本上不是本卷的目的，但是我相信，为了避免误会起见，也应将此类考虑中最重要的几点在这里提一下。

一、 使土地肥力增长的农作

在作两种农作制度比较时，人们往往认为，田亩经过不同制度的循环种植，以肥力及产量有所提高者为优胜。

但是，增加土地肥力或损耗土地肥力，并不是这种或那种农作制度的实质本性。不论轮作休闲制、轮栽作物制，还是三区农作制都可以损耗地力。六区轮栽作物制种植四次谷物，以及七区轮作休闲制种植四次谷物都损害地力；反之，七区轮栽作物制种植三次谷物，六区

轮作休闲制种植两次谷物，都能增加土地肥力。一种农作制是增补肥力还是损耗肥力，原因不在于作物的种植次序，不在于农作制度，而在于制造肥料和损耗肥力的作物之间的比例，下面我简称为“播种比例”。

今将两个田庄实行两种不同的农作制，并予以比较，一个采用增补土地肥力的播种比例，另一个采用损耗肥力的播种比例，如果想从最后的结果——不论是从正确的计算得来还是从实际经验中得来——作出判断，哪种农作制优越，那么这一研究只能回答这样的问题，土地经过爱惜地力增补地力的农作，其价值是否比维持较贫瘠原状的土地更有价值。回答这一问题并不困难。

在作这种比较时，总以那种采用最能增补地力的播种比例的农作制为最佳。

作多种农作制的比较，为了不致引起概念混乱，善于分辨，必须清楚地区别下列观点：

1. 如果农作的目的是使土地的肥力保持稳定状态，试问哪种农作制可获最高的货币收益？

2. 在什么情况下，牺牲货币收益而提高土地肥力是有利可图的？土地肥力增加到何种程度才是有利的？

3. 如果农作的目的不在于追求最高货币收益，而在于增加土地肥力，试问哪种农作制能以最低的费用增加土地肥力？

本卷的研究对象是解决第一个问题，而不是第二、第三个问题；我们虽然曾经将肥力不等的田地并列作过比较，但总是把田地看作稳定状态，而且不得不这么看待。第二、第三个问题几乎更比第一个重要，然而只能期待农作均衡学将来进步方能解决。

二、 草场干草产量与农田大小的比例

如果一个田庄实行轮作休闲制或三区农作制而没有草场，牲畜在冬天只喂以干草，那么牲畜就会瘦弱不堪，以致在牧场上所吃的青草极大部分只能用以维持身体的消耗，极小部分才能用以制造牛奶或羊

毛。在这种情况下，畜牧业的毛收益将很微薄，以致难以抵偿饲养费用，不但所喂的干草，而且连牧场都不能得益。

因此，补救的办法是，在冬季给牲畜喂些谷物饲料，或者喂以纯谷物，或者喂以脱粒未尽的干草，使牲畜保持健壮状况，至少不使牧场全无收益。

用作牵引的牲畜，大家知道，更须健壮，这样才能胜任所需的劳动。如果缺乏干草，就需以谷物饲料替代。

如果我们将苜蓿和马铃薯的生产费用同谷物相比较，就会发现，谷物用作饲料比苜蓿和马铃薯贵得多。

在计算比利时农作时我们知道，生产

1斗燕麦，所需的费用为13.4先令

1斗马铃薯……3.3先令

1担干苜蓿……4.3先令

此外，根据其他观察材料和计算——详细情况这里不能一一列举——我可以假定，1斗燕麦，包括收割的麦秸，用以喂养肉用牲畜及部分喂养牵引用牲畜——不是全部谷物量可以用干草代替的——，其价值相当于117磅干苜蓿，或$2^1/_3$斗马铃薯。

生产117磅干草需耗费117/100×4.3=$5^1/_3$先令，

生产$2^1/_3$斗马铃薯 $2^1/_3$×3.3=7.7先令，

生产1斗燕麦……13.4先令。

所以，燕麦饲料的费用与马铃薯相比为100:58，与干草饲料相比为100:40。[30]

或者说，迄今为止是以价值100塔勒燕麦喂养肉用牲畜的，如果代以马铃薯，可以节省42塔勒，如果用于苜蓿则可节省60塔勒。

由此可见，在三区农作制或轮作休闲制下，干草非常缺乏，或者数量不很充足，解救的办法不是用谷物饲料，而是必须种植饲料作物。在轮栽作物制下种植饲料作物最为便宜，虽然谷物价格不很高，田地的肥沃程度没有能达到使这种农作制的全部耕田面积符合要求，但是这种田庄也应将自己耕地面积划出必需的一部分，实行轮栽农作，种植苜蓿、马铃薯等作越冬饲料。

然而，饲料作物的生产仅仅在肥沃的土地才合算；在贫瘠的土地，苜蓿不能生长，马铃薯的产量也很低，以致生产费用很可能等于产值的两倍，这一点我们作过计算。

由此我们又产生了一个有趣的新问题。

也就是说，在缺乏草场的情况下，划出一部分中等肥力或贫瘠的农田，施以大量肥料，实行轮栽作物制，即使是牺牲了其他大部分土地的肥力，增加了这部土地的肥力，是否适宜呢？

对这一问题，我不敢下定论，但是我相信，经过仔细研究，是会得到肯定答复的。

总的说来，田地越贫瘠，土地的物理性质越低劣，则种植饲料作物越困难，由此可见，这类土地占主要地位的地区，为什么草场的价值如此之高，以致是否占有草场几乎成了能否经营农作的条件。

在孤立国中我们都假设，农田都附有草地，草地的面积足以提供轮作休闲制和三区农作制所必需的干草；我们都假设由干草产生的肥料不足施于全部农田面积，而仅够用于农田中的特别轮作区。这一轮作区我们不再予以注意，我们的研究仅限于较大面积的农田，这些农田必须自力维持地力，所需的干草以饲料价值支付并以干草所产生的肥料交换。

我们本来也可以假定——也许这样事情就更清楚了——，在完全没有草场的情况下，每所田庄的农田面积都应分成两区，其中较小的

一区实行轮栽作物制，用以生产必要的冬天饲料，较大的一区实行哪种农作制，则根据谷物价格和土地肥力的变化规律而定。

三、 厩中饲养

经验告诉我们，用丰富的饲料喂养奶牛与低水平的饲养相比，虽然多耗费些饲料，但所得远远超过所失。

厩中饲养，通常奶牛不仅在夏季，而且在冬季也能得到丰富的饲料。

将一头冬夏都得到丰富饲料的奶牛的收益，与一头夏天放牧得到丰富的饲料而冬天营养不足的奶牛相比，即可知道，不仅毛收益，而且纯收益也有很大区别，厩中饲养的收益高。

然而，冬天饲料不足并非必然与放牧业有不解之缘。为什么放牧业在冬天不能像厩中饲养那样，给以丰富的饲料呢？这是完全没有理由可答的。

所以，在作厩中饲养和放牧业比较时，我们必须仔细区分下列两种观点：

1. 厩中饲养的奶牛的收益较高，究竟多少成分应归于常年喂养得充分与均匀呢？

2. 如果放牧的奶牛得到丰富和均匀的喂养，与厩中饲养的一般无异，那么厩中饲养还存在哪些优点呢？

饲养牲畜饲料需常年均匀丰富，这一点最为重要。夏天厩中饲养，青饲料非常充足，均匀喂养容易办到。在放牧业中要做到这一点则很困难，因为在五六月间青草长得很茂盛，牲畜不可能全部吃光，一部分长成柴火，而七八月间青草生长缓慢，如果只靠牧草牲畜通常已感草料不足。

为了弥补这一缺陷，在七八月间应当时时将收割过一次的草地和收割过的苜蓿地开放为牧场，也可将刈割的青饲料运到牧场去喂牲畜，以补不足。

如果使用这种方法，牲畜能够得到均匀的喂养，放牧的奶牛冬天能得到与厩养相等的饲料，那么无论放牧的奶牛还是厩养的奶牛都没有理由吃等量的饲料不生产等量的牛奶和黄油。

所以，我在第十六节中讨论厩中饲养时，不曾说厩中饲养奶牛比放牧耗费同样饲料可得较高的利用，而只是就厩中饲养本身的重大优缺点作了讨论。

厩中饲养的根本条件是，土地应当尽可能肥沃，这样才能生长长茎苜蓿，以备割用和代替牧场的苜蓿和青草。

如果这项根本条件已经具备，那么厩中饲养的另一重大优点便是，牲畜所需的苜蓿是割刈的，而不是放牧觅食的，这样饲料的产量就能大大增加，几至达到两倍，肥料产量也能增长，这就是说，土地面积和肥力相等，所获得的肥料，除补充作物所吸收的以外，有较多的剩余。

至于厩肥是否比牧场遗粪价值高，牲畜呼出的气息是否非常滋养植物，长期以来我是持怀疑态度的。较长期的经验向我证实，如果青草生长情况相同，田地两年用为牧场，土地增加的肥力不及一年牧场的两倍，三年用作牧场则更少于三倍；牧场的遗粪暴露在空气中越久，亦即是休闲地翻耕得越晚，肥效丧失得越多。

但是另一方面，厩中饲养有放牧业所没有的许多工作和费用，如割运青饲料，夏天出厩肥，运肥至田里等等。

至于厩中饲养有利，还是放牧有利，这完全取决于：厩中饲养多获得的饲料和肥料的价值是否大于厩中饲养所引起的费用总额。

然而，这一点又以饲料和肥料价格的高低为转移，这里我们也可看到，除土地肥力之外，农产品的价格最终决定着何时何地实行厩中饲养较之放牧优越。

四、 论各种农作制度的变化

我们研究的结果说明，因谷价有贵贱，土地肥力有高低之别，田地实行三种不同的经济制，即三区农作制、轮作休闲制和轮栽作物制

是必要的。

这三种农作制的特征，就我们在这里所考察的，有下列各点：

(一)三区农作制

1. 田地的一部分是永久性的牧场，

2. 农田的三分之一，每年轮流纯粹休闲，

3. 所产的全部肥料都用于纯粹休闲地。

(二)轮作休闲制

1. 全部农田面积轮流种植谷物和用作牧场，

2. 每次循环中有一区 为纯粹休闲 ，

3. 所产的全部肥料用于休闲地，

4. 谷物及豆荚作物成熟以后，田地接种苜蓿或豌豆青饲料，不作休闲；肥力最差的谷物区则辟为牧场。

(三)轮栽作物制

1. 一切农田都种谷物等作物，不作纯粹休闲，

2. 所产的肥料都用于饲料作物，选择肥力最高的农田区种植饲料，

3. 谷物及饲料作物轮流种植。

这些农作制并非一成不变的制度，可以废除一种制度中的某一个特征，而吸收另一种制度中的某一个特征。因此形成混合农作制，这些农作制处于纯粹农作制的中间，是一种向另一种过渡的形式。

混合农作制的形式多种多样，有时离某种纯粹农作制近些，有时远些，因此不可能将它们一一列举，更不可能将它们纳入理论讨论。

这里将纯粹农作制可能遇到的几种主要变化形式，列入不同的纯粹农作制之间，形成一个阶梯，现将它陈述于下我看就足够了。

1. 纯粹三区农作制。

2. 这样的一种三区农作制，其牧场大约每9年翻耕一次，不施肥料种植谷物数次，然后又改作牧场。

这种农作制肯花耕作牧场的费用——也许谷物的收成都不足以补偿——是为了收获干草，为了给原来的农田增添肥料，同时避免牧场年头过多。

3. 各种轮作休闲制，在每轮循环种植之内，除了暂时改作牧场的休闲地以外，还有不种草的休闲地，然后将这块土地改为牧场，历时需三年以上。这里谈一种十二区轮作休闲制，其作物的种植次序为：(1)暂时改为牧场的休闲，(2)冬麦，(3)夏麦，(4)不种草的休闲，(5)冬麦，(6)夏麦，(8)—(12)牧场。这种农作制由于保存不种草的休闲地，又将土地依次多年改为牧场，所以仍具有三区农作制的痕迹。这种农作制耕作暂时改的牧场权限于田地面积的1/12，所以减少了耕作费用；然而缺点是，牧场经历了四五年之久，青草和肥料产量就低了。

4. 纯粹的轮作休闲制，是没有不种草的休闲地的，而只有暂时改作牧场的休闲地。

5. 轮作休闲制，除了休闲地以外还对部分田地在种植后或种植前施以粪肥。这种农作制在外表上与纯粹轮作休闲制完全相似，但是它已有自己的特征，牧场不再设在贫瘠的田地，而设在肥沃的田地，至少部分是如此，这一点与轮栽作物制是共同的，所以可以把它视为向轮栽作物制的过渡形式。

6. 纯粹的轮栽作物制。

即使全部田地面积，自田舍至边缘地区肥力均等，也可以有上列的各种变化。但是实际情况往往是，远处的田地比其他部分贫瘠，那么更会有新的变化。

远处的田地农作费用较贵，这将产生这块田地在种植上与其他田地分离的趋势。如果那里的土地肥力不等，那么这种分离就更为必要。因此，在轮作休闲制中就有所谓“内田”与“外田”之分。两者在种植上的区别在于，如果与全部田地在循环轮作上作比较，谷物区与牧场区的比例在内田区较大，在外田区则较小；所以内田多种谷物，外田则主要辟为牧场。

第十四节中我们讲过，孤立国中的谷物价格，黑麦每斗虽然只有0.47塔勒，已可实行三区农作制；在价格每斗高于0.665塔勒时，实行轮作休闲制才比三区农作制有较大的纯收益。现在，如果除了这两种纯粹的农作制以外，没有别的农作制，那么当谷物价格徘徊于0.47塔勒和0.665塔勒之间，土地只能实行三区农作制。如果能用比纯粹轮作休闲制更低的费用，生产多于三区农作制所能提供的肥料，这是有利可图的。实行混合农作制可以办到这两点。

此外，第十六节中说过，实行纯粹轮作休闲制，1，000平方丈田亩平均肥力需373度；如果实行轮栽作物制则平均肥力需510度才有利可图。现在，如果土地肥力在增长，轮作休闲制突然要改为轮栽作物制，那么对这里要采用的农作制说来，土地肥力尚不够丰富，因而纯货币收益就会减低。轮作休闲制在第三谷物区增施了肥料，平均肥力超过了373度，它是可以很好利用的，而不必比粹纯轮作休闲制多花因农作结构变化的费用，这样它就成了由纯粹轮作休闲制向轮栽作物制过渡的有益的阶梯。

如果我们设想，谷物价格和土地肥力逐渐缓缓地而又持久地上升，而不是稳定不变的状况——实际生活中往往也是如此——，那么在每一田庄中，随着时间的消逝必定会出现各种形式的农作制，前面我们是把它们看作为孤立的、相互并列存在的形式。

谷物价格和土地肥力两种因素上升到一定程度，实行一种比三区农作制多花一些费用是值得的，然而要有利可图地实行轮作休闲制，却还不够高，这时可以实行一种介乎两种形式之间的混合农作制。混合农作制变化形式多种多样，时而可能接近这种形式，时而可能接近那种形式，根据谷物价格和土地肥力的程度可以找到一种相应的农作制形式。在合理、彻底的经营条件下，随着上述两个因素的逐渐上

升，农作制形式也总在逐渐变革，直到最后这种混合农作制过渡到纯粹轮作休闲制。

如果上述这两种因素继续上升，那么纯粹轮作休闲制仅仅是暂时的停顿，并没有休止。

这种农作制的肥力在越益增长的情况下，达到了休闲地不能容忍更多肥料的程度时，应当将多余的肥料施于最后的田区，即第三谷物区，在那里播种苜蓿。苜蓿原来种于最贫瘠的土地，现在则种于肥沃的土地，这一田区在经过几年为牧场之后，又经休闲，本当不施肥料或施以很少肥料。第三谷物区能够得到肥料的部分，在每次循环轮作中不断扩大，直到使用肥料的目的达到为止。以后土地肥力如继续增加，则可以废止休闲，随着休闲的废止，轮作休闲制便消失，代之以轮栽作物制。

在山区只有谷地才能用作农田，山上只能用于放牧。如果山上完全不能耕作，那么山区就不能完全实行轮作休闲制。如果谷物价格和土地肥力持续上升，这里不像平地，这里不可能从三区农作制，经过轮作休闲制，过渡到轮栽作物制去。

如果山区的平地与山区牧场和草地相比，面积非常之小，以致尽管实施收拨地力的三区农作制，土地肥力仍在增长，那么产生这么一个问题：这种农作制怎样以及在肥力增至什么程度才能过渡到轮栽作物制。

我的计算没有涉及这一特殊问题，所以我在理论上对此作不出什么判断。但是实践早就解决了这一问题，在这种情况下，休闲地的一部分，或者是整个休闲地可以种植马铃薯、苜蓿、豌豆、亚蔴等作物。休闲地一经耕作种植，它就不再是休闲地了。在这种情况下，三区农作制就丧失了自己最基本的特征。这种农作制在其主要点，即废止休闲和利用全部农田面积方面，与轮栽作物制一致了；然而，由正确的作物种植次序获得的种种好处，却不存在了。在这种情况下，实行轮栽作物制仍比连带耕种休闲地的三区农作制更为有利，这是无可怀疑的；我们的农业科学老师特尔早已教导我们懂得轮栽作物制，轮栽作物制已经成了一切有教养的务农人士深思的对象，事实上，从那

时起西里西亚、梅伦和萨克森山区的三区农作制已经在向轮栽作物制过渡了。

我们在研究中虽然把土地的肥力分为若干等，但土地的自然性质我们仍视为是等同的。实际上，我们发现每一田庄的土地性质几乎也是不等的。本卷的目的不允许我们深入讨论这一问题，但是事情很清楚，在同一田庄上除了田地离田舍的距离不等以外，又有肥力不等、土质不等的情况，可见选择农作制的任务是多么复杂；事情也很清楚，农业理论将来总会完备的，但是农作者从事经营，如果他不是盲目仿效者，他总是想知道自己据以经营的原因，如果他不是呆板的人，那么他总会要求对自己的立场，对资产阶级社会的状况作严肃、深刻的研究。

这个问题就讨论到这里为止，下面我们可以回过来叙述孤立国，叙述规定城市四周圈境的原理。

第十九节 第二圈境 林业

孤立国中的平原，除了供应城市粮食以外，还须供应城市所需的柴薪、木材和木炭等等。

现在产生一个问题，孤立国中生产木材的地方在哪里。

我们假定，城市木材的价格已经规定，例如每法登(Faden，合224立方英尺)山毛榉柴薪价格为16塔勒，运费每法登每英里为2塔勒，由此可知，如果去8英里外运柴薪进城就没有可能了，即使生产木柴丝毫不耗费用，土地也不收地租。

因此，在远离城市的地方，生产以向城市销售为目的的木材的可能性就被排除了，木材应当在城郊生产。

今假定谷物价格为已知(黑麦每斗价格为1.5塔勒)，试问在此情况下，城市中木材价格应为多少，回答这一问题是非常困难的。

木材和谷物的使用价值不同，不具有相同的比较标准，两者不可能相互取代。

有人会说，“虽然黑麦每斗仅为1.5塔勒，为什么每法登木材不能值40塔勒呢？如果这种情况是可能的，那么上述木材只能在城市近郊生产的结论岂不完全失效了；木材也可以从远地供应。你们反对这种意见，认为不可能有这种价格比例，这不能判断是非，因为原始森林几乎到处都有残存的部分，即使当地已经消失了，市场所需的木材多少可以由别处原始森林供应。原始森林生产木材不耗费人工，不需护理，不用投资，所以木材在产地，不论使用价值有多高，交换价值几乎不比水贵。然而，在孤立国中，研究对象总是有穷尽的东西，在那里一切原始森林应当被认为已经绝迹，一切林木都是人工的产品。所以，如果你们认为你们的结论是有效的话，那么你们必须证明谷物价格和木材价格之间的内在联系。”

我们必须对这一责难的逻辑推理予以答复，我们可以满足所提出的要求。

城市中一法登木材的价格为未知数，或等于y塔勒。

今假定有100，000平方丈山毛榉林地一区，我们把它分成100块林地，每年砍伐一块，如果按规则经营，那么我们在第一块林地获得一年的树木，在第二块林地获得二年的树木……直至第一百年的树木。

砍伐一块林地的收益为……500法登

砍伐各林地中丛生过密的树木收益为……500法登

总计收益为1，000法登

与经营林业有关的费用，如管理、看守费用，已砍伐林地的播种、移种和补种等费用，扣除饲养禽畜和狩猎所得，每年尚须支付500塔勒。

一个田庄在经营农事中，不是全部纯收益，而只是其中的一部分，即全部纯收益扣除投入房屋或其他有价值物品的资本的利息以后

所剩余的部分，可以看作为地租，同样，在经营林业中，我们也不能把全部收益，而只能把一部分，即扣除了造林投资的利息以后的剩余部分，看作为地租，或看作为土地本身的收益。

要经营农业，不可能不投资兴建田舍；经营林业的必须首先知道，树木的生长期，有一年的，有百年的或更久的。

如果市场有充分需求，我们可以将所有100块林地的树木一次全部伐完，出售，将所得的货币存放生息，但只有在每年砍伐林地一块的纯收益超过存款所得的利息时，我们才重视土地本身的价值。

今假定100块林地的林木的价值为15，000法登木材，在利率为5%时，林木投资的利息等于750法登木材。现在从每年林木收益1，000法登中扣除这一数字，那么土地本身的收益为250法登。

一切与造林有关的费用，都由这250法登中支付，如果某人一次砍伐了全部林木，并将它变成货币资本，那么他就无须再支付这些费用，为了获得250法登剩余收益，还需支付与造林有关的费用。

如果每年的各项支出为500塔勒，则每法登木材的生产费用为2塔勒，砍伐的工资还没有包括在内。

在这些生产费用之内，按我的定义，并没有包括地租，只有真正超过生产费用的剩余才是地租。

如果砍伐林木的费用，每法登为半塔勒，那么当地木材每法登就值2.5塔勒。

这一价格同其他以货币表示的物价一样，只在某一地点适用，它随着谷物价格变化而变化。进一步计算，需要有一些附加条件，这些条件在孤立国中的任何地点都是有效的。

所以我们在这里也必须按照前面计算农事的办法，1/4费用以货币表示，3/4费用以黑麦表示。

木材每法登的生产费用=$2^1/_2$塔勒，亦即是$2^1/_2$×1/4=0.62塔勒，以货币表示；$2^1/_2$×3/4=1.88塔勒，以谷物表示。如果每法登费用为$2^1/_2$塔勒的计算，只对黑麦每斗价格为1.291塔勒的地方有效，那么1.88塔勒的价值等于1.88/1.291=1.46斗黑麦；因此，通常可以说，每法登木材的生产费用为1.46斗黑麦+0.62塔勒。

现在我们按照第四节所述，可以计算孤立国中各地黑麦的价格，即在离城x英里处黑麦每斗的价格为(273-5.5)x/(182+x)塔勒。如果黑麦以这一价格计算，那么1.46斗黑麦+0.62塔勒=(511-7.4x)/(182+x)塔勒，或者说，离城x英里处木材每法登的生产费用为(511-7.4x)/(182+x)塔勒。

此外再问，木材每法登从x英里远的地方运往城市，运费为多少。

根据第四节的计算，一车载运2，400磅，运输x英里，运费为199.5x/(182+x)塔勒。

如果每法登木材需用两车载运，则每法登的运费为399x/(182+x)塔勒。

如果木材产于不生地租的土地，那么木材售价足够抵偿生产和运输费用，就可以运往城市出售。

我们现在以轮作休闲制的地租为标准，在这种农作制下，离城28.6英里处就不再有地租。现在将x值为28.6代入计算木材生产和运输费用的公式之中，则求得城市中每法登木材的价格必定为55.6塔勒。

因为木材为城市必不可少的需要，如果近地不能获得廉价的供给，则不得不支付高昂的代价。

在城市附近造林，可以减少运费，但是木材必须在支付地租的土地上生产，因此，木材的价格不仅需要偿付生产和运输费用，而且还需要偿付地租。

根据第五节的计算，在离城x英里处100，000平方丈的农田的地租为(202，202-7，065x)/(182+x)塔勒。土地种植木材的收益，每

100，000平方丈为250法登，亦即是每法登木材应当承担地租(809-28.3x)/(182+x)塔勒，小数四舍五入。

城市中木材的价格包含三个部分：

1. 生产费用(511-7.4x)/(182+x)塔勒，

2. 运输费用399x/(182+x)塔勒，

3. 地租 (809-28.3x)/(182+x)塔勒总计(1，320+363.3x)/(182+x)塔勒。

所以城市里木材每法登的价格为(1，320+363.3x)/(182+x)塔勒，如果我们逐渐更换x值，那么必定可以得出，孤立国中何地木材供应城市最为廉价。

如果x或与城市的距离 则y或木材每法登 在城市里的价格

28.6英里.....55.6塔勒

20 英里.....42.5塔勒

10 英里.....25.8塔勒

7 英里.....20.4塔勒

4 英里.....14.9塔勒

1 英里..... 9.2塔勒

0 英里..... 7.2塔勒

我们暂且设想，柴薪产于不生地租的土地，则每法登在城市中的价格为55.6塔勒。近郊的居民立即发现，他们的土地如果种植树木将比种植谷物更有价值；他们将以较低的价格供应木材，于是孤立国中远地居民的木材将被排挤出市场。最后，发展的结局将是，以向城市出售为目的的造林限于城市的近郊地区，从那里可以最低廉的价格提供木材。

但是，种植林木，在播种以后需待百年才能收获，所以土地的种植不可能旦夕改成。实际上我们发现，有些地方土地和位置都适宜造林，却没有见到林木，就是这个原因，因此不足为奇了。

最后，为了能够确定孤立国中心城市木材的价格，还须假定城市的需求量。城市的需求量决定必须造林的面积，从这一面积的最远点能供应城市所需木材的价格，作为城市的木材价格的标准。例如，造林之地如果可以在离城7英里处，那么城市中每法登木材的价格为20.4塔勒。

造林圈境最远一边的土地产生的地租与经营农作的土地相等，或者确切地说虽多也无几。离城只近一英里，木材运费就能节省不少，一块同样面积土地的地租就要增加不少，因此，生产林木的土地的地租，离城越近，增长越多，比例比轮作休闲制下地租的增长大得多。

至此，我们可以说，谷物和木柴两种产品，虽然不能相互取代，但其价格比例上存在着内在联系，这一点是可以证明的。

相互可以取代的两种产品，亦即是使用价值有共同标准的产品，其价格的升降将是共同的，而两者的价格比例本身则很少变化，或根本不变。

在没有共同标准的产品中，一种产品的需求发生变化，另一种产品与它的价格比例就会发生较大的变化。

如果孤立国中发明了一种节能炉灶，城市中木柴的消耗大大降低，以致造林圈境的半径5英里，而不是7英里，生产的木材，就足够供城市的需求，于是每法登的价格将下跌4塔勒，或者约20%。

造林圈境外边的土地已经成为多余，于是改为农作，生产谷物。这一部分与整个农作面积相比微不足道，所以对谷物价格的下降只能起微弱的作用。

如果木柴每法登原价等于14斗黑麦，经过这一变化以后，则约值12斗黑麦。

生产上的新发明及改革起了类似减低消费的作用。

著者在上述林业的计算中所列的支出和收益的数字，不像农事计算的情况，可以取材自实际生活，这些数字都是根据估计假定的，仅仅是为了可以从事计算。一项研究，凡是用估计和假设进行的，即使结论是多么彻底，但也只能说明是在这种假定下的结果，并不是实际上就是如此。

如果能确定一个范围，在这个范围内知道这些假定数字可能是偏离实际的；如果人们能证明，在可能的范围内所得出的结论是有效的，那么结论的正确性就不容怀疑了。

我们想把这一范围尽可能地扩大，大于任何现实存在的可能性，现在假定，在某一种情况下木材的生产费用为我们上述假设的8倍，在另一场合则只为上述假设的1/8。

第一种情况 。生产费用为上文假设的8倍。

生产费用的增长可以有两种原因：或者是1.木材收益量不变，而与造林有关的一切费用都有增长；或者是2.一切费用不变，而木材的收益降低。

1. 与造林有关的一切费用增长到上述假定的8倍，而木材的产量如旧，那么

生产费用=[(511-7.4x)/(182+x)]8=(4，088-59.2x)/(182+x)，

运输费用=.....399x/(182+x)，

地租=.....809-28.3x/(182+x)，

总计(4，897+311.5x)/(182+x)

木材每法登的价格，

如x=20英里.....55塔勒，

x=10英里.....42塔勒，

x=0英里 ..... 27塔勒。

2. 木材的收益仅为上述假设的八分之一，而费用如旧，那么

生产费用=.....(4，088-59.2x)/(182+x)，

运输费用=.....399x/(182+x)，

地租=(809-28.3x182+x)8=(6，472-226.4x)/(182+x)，

总计(10，560+113.4x)/(182+x)。

木材每法登的价格，

如x=20英里.....63塔勒，

x=10英里.....61塔勒，

x= 0英里.....58塔勒。

第二种情况 。生产费用仅为上文假定的八分之一。

1. 费用减少到八分之一，但收益如旧，那么

生产费用=((511-7.4x)/(182+x)):8=(61-0.9x)/(182+x) 塔勒，

运输费用=.....399x/(182+x)塔勒，

地租=.....(809-28.3x)/(182+x)塔勒，

总计(870+369.8x)/(182+x)。

木材每法登的价格，

如x=20英里.....41塔勒，

x=10英里.....24塔勒，

x=0英里 ..... 5塔勒。

2. 费用大致相等，收益则提高8倍，那么

生产费用=((511-7.4x)/(182+x))÷8=(61-0.9x)/(182+x)塔勒，

运输费用=.....399x/(182+x)塔勒，

地租=((809-28.3x)/(182+x))÷8=(101-3.5x)/(182+x)，

总计(162+394.6x)/(182+x)。

木材每法登的价格，

如x=20.....40塔勒，

x=10.....21塔勒，

x=0 ..... 1塔勒。

这里所考察的各种情况无论如何可以得出这样的结论，城市近郊所产的木材比遥远地区所产的木材，运至城中出售价格要低廉些。我们满有把握地论断，在合理的经营下——因为如不合理地经营，就没有规则和界限可说——造林的收益和支出总不能超过这里所确定的界限，所以，这一“林木的生产应在城郊进行”的话便得到了证实。

通过上述研究我们获得了一个公式，它不仅可以规定木材的价格，而且实际上还具有普遍的有效性，我们可以利用来确定孤立国内任何农产品的价格，如果生产费用、地租和需求三项为已知数，便可指出某个农产品应在何处进行生产。

为了举例来说明这一点，我们提出这样的问题：“黑麦每斗价格应为多少便能供应城市，在何处种植黑麦最为有利”，下面我试图予以回答。

根据第五节所述，农田100，000平方丈黑麦的毛收益为3，144斗；而一车满载为2，400/84=28.6斗，3，144斗合满载3，144/28.6=110车。

与获得这些收成有关的支出，即生产费用，计黑麦1976斗+641塔勒，分摊于110车，则每车的生产费用为黑麦18斗+5.83塔勒。

假定黑麦每斗的价格为273-5.5x182+x塔勒，则每车的生产费用为4，914-99x182+x+5.83=5，975-93.2x182+x塔勒。100，000平方丈的农田的地租，或者说110车黑麦中地租占202，202-7，065x182+x，以110车除之，则每车中地租占1，838-64.2x182+x。

黑麦满载一车为28.6斗，各项费用如下：

生产费用……(5，975-93.2x)/(182+x)塔勒，

运输费用……199.5x/(182+x)塔勒，

地租……(1，838-64.2)x/(182+x)塔勒。

总计(7，813+42.1x)/(182+x)

根据计算黑麦的价格 每车 每斗

如x=20英里42.9塔勒$1^1/_2$塔勒

x=10英里42.9塔勒$1^1/_2$塔勒

x= 0英里42.9塔勒$1^1/_2$塔勒。

对这个问题，我们作出的答案是：孤立国中任何地方(凡是种谷物都有地租可得的地方)，黑麦均可按每斗$1^1/_2$塔勒的价格供应城市，孤立国中一切地方种植谷物获利相等。

这也是必然的，因为各地地租量的计算恰恰都是按城市中黑麦每斗$1^1/_2$塔勒为前提的。上列计算虽不能使人扩大认识，但它却很有意思地证明人们观察方法的正确性；同时也说明本身的极端重要，因为我们现在对任何作物，如果其生产费用、分摊到每车的地租与谷物的比例为已知，就可以确定在城市中必需的售价，以及必须在什么地方予以生产。

这一公式可以应用于各种作物的计算。

第一种作物，其地租与种谷物的地租相等，但生产费用仅为谷物的一半，那么

生产费用为.....(2，987-46x)/(182+x)，

每车的运输费用为.....199.5x/(182+x)，

地租.....(1，838-64.2x)/(182+x)，

总计(4，825+88.7x)/(182+x)。

如x=20英里，一车作物的价格为32.7塔勒，

x=10英里，.....29.7塔勒，

x= 0英里，.....26.5塔勒。

所以，这种作物在近郊比远地供应价格低廉，为满足城市的需要，这种作物在城市中应售的价格可以计算求得，只需知道这种作物的种植面积扩大到什么地方就行。

第二种作物，其地租与种谷物的地租相等，但生产费用为谷物的两倍，那么

这里各项费用的总数为(13，788-51.1x)/(182+x)，

如x=20英里，则一车作物的价格为63.2塔勒，

x=10英里.....69.2塔勒，

x= 0英里.....75.7塔勒。

所以，种植这种作物宜在离城较远的地方。

第三种作物，其生产费用与谷物的生产费用相等，地租仅为谷物的一半，那么

这种作物的费用总数为(6，894+74.2x)/(182+x)，

如x=20英里，则一车作物的价格为41.5塔勒，

x=10英里.....39.7塔勒，

x= 0英里.....37.9塔勒。

这种作物的种植应在城市附近。

第四种作物，生产费用与谷物的生产费用相等，地租为谷物的两倍，那么

费用总数为(9，651-22.1x)/(182+x)，

如x=20英里，则一车作物的价格为45.6塔勒，

x=10英里.....49.1塔勒，

x= 0英里.....53.0塔勒。

种植这种作物宜在离城市较远的地方。

仔细观察这里所谈的四种情况，可以得出下列两条普遍规律：

1. 如一车作物的生产费用与谷物的生产费用相等，则产生最高地租的作物应在离城最远的地方种植。

2. 如一车作物分摊到的地租量相等，则需要最高生产费用的作物应在离城较远的地方种植。

习题。一车农产品的生产费用为谷物生产费用的14倍，运输费用为2倍，如果这种产品不产生地租，试问以什么价格可以向城市出售。

生产费用为.....(83，650-1305x)/(182+x)

运输费用为.....339x/(182+x)

费用总计83，650-906x182+x

如x=30英里，每车价格为266塔勒，每磅合5.3先令，

x=10英里，每车价格为388塔勒，每磅合7.8先令，

x= 0英里，每车价格为460塔勒，每磅合9.2先令。

由此可见，这种产品种植于离城30英里处，向城市出售的价格仅为近郊所产的一半。如果远地产品能满足城市需求，那么城市近郊生产这一产品必定会遭受巨大损失。

上面插入了别的问题，现在我们再回来考察林业。

前面计算曾假定，木材年收益为1，000法登，100块林地的价值为15，000法登。按此比例，每年林木增长与总量相比为1:15；或者说每年木材增长量为林木总量的1/15。

但是经验屡次告诉我们，购买田庄时，与田庄相关的林木，如按林木的现有总量估价，然后按价购买，这是极为危险之举。许多买主因此而遭受巨大损失，有的甚至倾家荡产。因为购买以后发现，树木不能产生充分的利息，即木材的年收益不及林木现有总量的1/20，而常常只有1/30，或只有1/40，所以购买林木的投资只能获得$3^1/_3$%或$2^1/_2$%*的利息。*

据林木专家估计，林木每年生长只及现有总量的1/40。

我们假定，经验告诉我们的事的原因就在于树木的天性，由于树木的这种天性，林木的生长每年不可能超过现有总量的1/40，如果对这里存在的后果展开讨论，我们将会感到非常惊讶。

1. 造林的土地不仅没有地租，而且土地的收益甚至是负数，将林木投资用于放息，所得一定为林木年收益的两倍。

2. 任何认识到自己利益的林业主，必定一次将全部林木伐光，出售，因为出售木材所得的资本，存放生息会有双倍的收益，而且还可将林地出售。如果市场有限，不能一下出售全部林木，那么林业主可

以每年砍伐林木，以后不再种植树苗。长此下去，林木肯定会逐渐绝迹。

3. 由于林木的逐渐消灭，木材的价格必定会不断上涨，但是这里存在着一种特殊现象：木材价格极高，而造林却无利可图，也不能防止树林继续被砍伐，因为木材价格上涨，造林投资也在增长，如果用以放息，总是双倍于林木的收入。木材价格高，砍伐林木更有利可图，更刺激砍伐。只有将利率降低至2.5%，才能终止树林的毁灭。利率如果不降低，像木柴这种必不可少的东西又不允许绝迹，那么政府必须禁止私人任意砍伐林木，用政权限制林业主，只准享用所拥有的一半林产。然而，财产权遭到破坏，造林必将完全没有积极性，因此，这种措施也只能权作应急之用。

我们现在来考察幼树成长的情况，例如一棵幼枞，两年的枞树的重量也许是一年的十几倍，三年的枞树约等于两年的7倍，等等，亦即是树木每年生长不是树木已有的量的一部分，而是数倍于它。往后数年，绝对的量年年有所增长，但相对增长，即年增长量与树木现有量之比，则有减低，因为与之相比的现有量越来越大。五年的树，如果年增长量等于它本身的量，那么六年的树的增长量约为9/10，七年的树也许为81/100，等等。

相对增长的不断递减，无疑最后会到达这么一个时点，那时年增长等于树木本身已有量的1/20。

现在不讨论单棵的树，而讨论整个林区或一个地块，如果这一地块的树木年龄相同，那么这一面积必定也会出现这么一个时点，那时树木的增长量恰好等于该面积树木总量的1/20。

如果这一地块的林木刚好在这一时期砍伐，我们将木材的产量与各地块林木(自一年幼树至可砍伐的成材都有)的总量相比，则得出每年的收益多于林木总量的1/20，因为可砍伐的地块的林木的年增长量为1/20，但是生长幼树的各地块，增长量远远大于此数，所以平均来说，年增长量与全部地块的林木总量比，超过了1/20。

一方面完全可以断定，按树木的本性看，树木的相对增长可以超过1/20；另一方面又看到多数树林年增长仅1/40，这也是不可争辩的

事实。因此可以推断，造林无利可图必定是经营非常不适宜，毛病很多所致。

在树林中，如果100年、200年的树与10年、20年的树混杂并存，其中有些树木已经停止生长，却占着很多空间，阻碍小树成长，因此绝对增长量很小，而又必须与很大的总量相比；那里相对增加量很可能下降至1/40，甚至更低。

这样的林业，或者说低水平的林业，只有当那里的木材没有别的取代时，土地本身价值极其低贱，连清除树木，将林地改为农田的费用都偿付不了时，才是合理的。

过去数百年中，德国大部分土地就是这种情况。自此以来，情况已有很大变化，但是并没有普遍完成林业经营的改革，即使今天，我们还能发现许多树林的经营，仍是墨守成规，现在 还极不合理。

然而，即使有了正确的认识，也只能逐渐改变树林的天然状态，因为树木的生命远远超过人的寿命，所以要正确地经营整片林区，非积几代人的努力不可。

合理的林业只允许相同年龄的树木共生在一起，在这些树木的相对增长值下降到5%——孤立国所假定的利率——以前，必须砍伐。高干树林到那时将不能再尽量生长，树木从成活到采伐的时期远比树木的寿命短。于是产生一个问题，山毛榉林从成活到采伐，前面我们假设最久为100年，根据上述原理，是否应缩短些?

考虑到长成的树作为木柴，比幼树价值高，售价贵，采伐可以超过木材相对增长量为5%的时点，但只能少许几年，因为木材用作燃料的增值不可能长期超过因利息损失而日益增长的生产费用。

建筑用木材的情况则完全不同，这种木材必须十分坚实才能使用，树木的生长没有达到这种坚实程度，不允许采伐。所以这种树木从成活到采伐的年限应比用作柴薪的树木长得多。因此建筑用材的生产费用也大得多。由于这种木材不可或缺，所以等同的量，例如一立方英尺，木质越坚实，价格则越昂贵，价格高到，各种坚实的木材的生产费用能完全得到补偿为止。

所以建筑用材与柴薪相比，重量相等则价格为高，运输费用与价值相比，前者少，后者多。

由于这一原因，在孤立国造林圈境内，生产建筑用材必定在离城市最远的地方。

建筑用材的下脚料可以用作柴薪，但运送城市的费用难以补偿，但是可以烧成轻质的木炭，然后运往城市，这就有利可图了，所以造林圈境最远的边缘地带，既供应城市建筑用材，又供应木炭。

造林圈境离城市近的一边，也许种植快速生长的树木较为有利，这种树木用作柴薪当然没有很高的价值，例如山毛榉，但是，等量的面积每年能提供较多的木柴，而较远地带只能供应城市价值极高的木柴。

因此造林境圈也分成若干部分，或称集中圈，各自种植不同的树木。

造林圈境必须供应城市和自由农作圈境以木材，然而并不供后边的，或者说离城市更远的圈境。那里对木材的需求能自给自足，但也没有木材可以供给城市，因此与城市没有关系，所以其他圈境的林业问题，这里不予考察了。

假定柴薪的价格每法登为21塔勒，那么试问林业圈境内各地区的地租应为多少？

每法登的收入为21塔勒，或21×182+x182+x=(3，822+21x)/(182+x)塔勒。

每法登的生产费用为(511-7.4x)/(182+x)塔勒。

每法登的运费为399x/(182+x)塔勒。

从收入中扣除这两项费用，那么生产一法登木材的土地面积应得地租为(3，311-370.6x)/(182+x)塔勒。

100，000平方丈的面积可产250法登的木材，因此地租为

((3，311-370.6x)/(182+x))·250。

如果x=0英里，地租为4，548塔勒，

x=1.....4，017塔勒，

x=2.....3，492塔勒，

x=4.....2，458塔勒，

x=7..... 948塔勒。

造林圈境最外层，林业提供的地租与接壤的农田相等，但是越靠近城市，由于节省不少运费，地租越高，在近郊处甚至达4，548塔勒，如果纯粹轮作休闲制来此经营，只能提供1，111塔勒的地租。

第二十节 再论第一圈境，特别讨论马铃薯的种植

从上文研究知道，柴薪的生产应在城市附近进行，经营林业与农业比较，离城市越近，地租相差越大。

然而我们在前面曾经假定，自由农作的圈境应在离城市最近处。这一假定是有理由的，但是理由还没有充分阐述，还不足以证明立论的正确，所以我们必须再次来讨论这个问题。

自由农作和林业似乎会为争夺地盘而斗争，两者都要求在离城市最近处经营。但是两者不可能轮作，也不可能并存，因此出现这么一个问题：哪一方将取得胜利，哪一方能将另一方驱逐出去？

任何地方都必须合理经营某种作业，以求对土地的最高利用，因此上列问题可归为这样一个问题："哪种经济在城市近郊可提供最高的地租？"

所以我们必须研究，在城市附近种植一种作物能否提供比林业更高的地租，现在我们就这一问题来考察马铃薯的种植状况。

城市中马铃薯的价格

马铃薯和黑麦有一个共同的尺度，即营养力的尺度，如果——在这里应作为前提条件——对这两种粮食没有任何偏好，那么两者的价格应与两者的营养力完全合比例。

化学分析和饲养经验几乎完全一致，3斗贮存的马铃薯不仅所含的淀粉而且营养力与黑麦相等，因此我们假定城市中1斗马铃薯的价格等于1/3斗黑麦的价格，即每斗为1/2塔勒。

下面计算马铃薯的收益及与种植马铃薯有关的费用，都以第十七节中关于比利时农作的研究为基础。

我们在那里假定，土地面积相等，肥力相等，种植黑麦收益1斗，种植马铃薯收益9斗；我们发现，生产5.7斗马铃薯所需的费用与生产1斗黑麦相等。

种作物，与黑麦相比，种植的面积相等，而能供应三倍的食物，并以双倍量的食物报偿人们的劳动，这种作物确实是值得惊异的。如能普遍推广，那是非常适宜的，农业经营将发生一场彻底的革命，因此我们必须在本卷中辟出一定的篇幅来讨论这一作物，虽然我们并不是因为要确定孤立国第一圈境的界限才要求这么做。

前面假定，孤立国的平原，除自由农作圈境能向城市购买肥料保持特别高的肥力以外，其他土地在纯粹休闲以后，肥力为黑麦产量8斗。在下面的计算中，我假定自由农作圈境的土地肥力，与第十七节中所介绍的比利时农作的土地肥力相等。

将收获的马铃薯饲养牲畜，能得到充分丰富的厩肥，它远远超过马铃薯生长所消耗的肥力。如果将马铃薯出售，而不喂养牲畜，情况则完全不同。

种植谷物时，并不是全部农田都用来种植谷物，必须留出一部分种植其他能回收肥料的作物，这种作物所产生的肥料应能超过它自身所吸收的肥力，这样才能补偿谷物所吸收的肥力。种植马铃薯如以出售为目的，则不能将全部农田面积都种马铃薯。

如果想计算一块一定的面积，例如为100，000平方丈，每年能产多少马铃薯，再将这些马铃薯所含的粮食与同面积所产的谷物相比，那么首先必须计算，在保持土地肥力不变的情况下，全部面积的几分之几可以用来种植马铃薯。

种植谷物，除谷物收益外还有秸草，这些秸草可以弥补被吸收的一部分肥力，但不足以补偿全部肥力。在七区轮作休闲制下，作物的轮作次序为1.休闲，2.黑麦，3.大麦，4.燕麦，5.牧场，6.牧场，7.牧场。可见牧场区与谷物区的数量相等。如果在肥沃的土地上实行这种农作制可保持肥力不变，那是由于，谷物一区必须有牧场一区为条件，谷物所吸收的肥力，除了秸草弥补一部分以外，还得到牧场造肥的补充；或者说，一个谷物区被吸收的肥力等于一个牧场区产生的肥料和秸草补偿的总和。

收获马铃薯，如果将根叶都留在田里，并无秸草可收，马铃薯所吸收的肥力，全靠种植会产生肥料的其他作物来补充。

为了易于理解，现在将牧场一区作为单位，我们试问，马铃薯一区为马铃薯所吸收的肥力，需要牧场几区产生的肥料才能补偿。

马铃薯种于越肥沃的土地，产量则越高，吸收绝对的肥力也越多；牧场产肥也是如此，在肥沃的土地产量就较贫瘠的土地高。为了补偿马铃薯区被吸收的一定的肥力，需要肥沃的牧场区数量少些，贫瘠的牧场区则多些。

关于这一问题，我的计算结果如下：

(1)如果马铃薯区的肥力等于大麦区，牧场区的肥力等于轮作休闲制下的牧场区，那么为补足马铃薯所吸收的肥力需要$2^2/_3$ (更确切些说为2.76)牧场区。

(2)如果马铃薯区和牧场区的肥力相等，那么马铃薯区必须附有$1^5/_6$牧场区。

(3)如果马铃薯种于原来种植苜蓿和其他饲草的非常肥沃的土地，苜蓿和马铃薯种植的土地肥力相等，那么马铃薯区被吸收的肥力应有

$1^1/_2$ (确切些说为1.46)苜蓿区予以补充。

如果我们将马铃薯产量所含的粮食与谷物相比，那么在第(1)种情况下，在轮作休闲制下每100平方丈收益为10斗的谷物田三区，每区1，000平方丈，收益折合黑麦为235斗；(2)马铃薯一区，肥力等于大麦区，产量为720斗，折合黑麦为240斗。为了弥补被吸收的肥力，谷物田三区须附以牧场三区；马铃薯一区须附$2^3/_4$牧场区。为了生产235斗黑麦需用6个区，而生产720斗马铃薯，即折合240斗黑麦，只需$3^3/_4$个区。

所以在1，000平方丈的一个田区，种植谷物所生产的粮食，折合黑麦为235/6=39斗；但是种植马铃薯所提供的为$\frac{240}{3\frac{3}{4}}$，折合黑麦为64斗。亦即是，谷物和马铃薯收益之比为39:64，或者说100:164。

上面初步研究所得出的比例，即面积相等的土地种植马铃薯，产量折合粮食等于黑麦的三倍，经过仔细检验，觉得要打一个折扣，不过，马铃薯产量的优势仍非常之大。

凡是自己不生产肥料的田庄，马铃薯吸收的肥力可以通过购买肥料补足，在那里，关于土地面积相等而马铃薯为人提供的粮食是黑麦的三倍的论断，仍然正确。

现在我们必须从两个方面来对马铃薯的种植进行考察，一、马铃薯所必需的肥料靠田庄自己生产，二、肥料靠购买解决。

一、马铃薯种植在依靠自力产肥的田庄，如要保持地力不变，马铃薯田一区就须有苜蓿田$1^1/_2$区供给肥料。

根据我对这种田庄所作的计算，每车24斗马铃薯的各项收支如下：

1. 生产费用.....(489-4.7x)/(182+x)塔勒

2. 运输费用.....199.5x/(182+x)塔勒

3. 收入为12塔勒，或12((182+x)/(182+x))=(2，184+12x)/(182+x)塔勒

从收入项下扣除生产及运输费用，余数为地租，

(1，695-182.8x)/(182+x)。

这就是每年为出售而生产的一车马铃薯所需的土地的地租。根据我的计算，在100，000平方丈的农田中，40，000平方丈种马铃薯，60，000平方丈种苜蓿，在剔除小的只适宜于喂牲畜的马铃薯以外，供出售的仅有1，440车。

根据这里的计算，100，000平方丈的地租为

((1，695-182.8x)/(182+x))×1，440=(2，440，800-263，232x)/(182+x)。

如果距离城市 100，000平方丈的地租为

x=0英里.....13，411塔勒

x=1英里.....11，899塔勒

x=4英里..... 7，462塔勒

x=7英里..... 3，165塔勒

x=9.3英里..... 0塔勒

二、如果马铃薯所需的肥料须向城市购买，那么全部面积都可种植马铃薯，而前一种情况只能有40%的田亩面积种植马铃薯。100，000平方丈的田亩现在不是产1，440车，而是产3，600车马铃薯。

然而，这种田庄有下列各项支出，而前者却是没有的：

1. 由城市运肥至农田的费用；

2. 购买肥料的费用。

根据我的估算，生产马铃薯24斗消耗农田0.94车肥料，为计算方便起见，假定为一车，亦即是向城市每供应一车马铃薯，就必须运回一车肥料。

如果向城市运送马铃薯的车子都运回一车肥料，那么采购肥料就不必另备车辆，但马匹往返都得拉重车，所以比较辛苦。由于缺乏实际经验，我假定回运一车的运费为一般运费的一半，因此一车肥料的运费为199.5x:2/(182+x)=99.7x/(182+x)。

现在问，城市里一车肥料的价格为多少，这一价格是根据什么原则规定的?

按亚当·斯密的观点，一切商品的价格都包含工资、资本利润和地租三个要素。我们的研究认为，农产品的价格可以分解为生产费用、运输费用和地租三个部分。虽然生产费用和运输费用无可否认又可分为劳动工资和资本利润，然而，我们在研究过程中至今还没有觉得有此必要。

现在我们在这里谈论人粪定价问题，人粪这一物质，既不能称为商品，又不能称为产品。如果问生产这种物质耗费了多少劳动工资、资本利润和地租；或者问生产这种物质的生产费用和运输费用是多少，地租是多少，都是徒劳无益的。这种物质的生产不以人们的意志为转移，产量的多少也不取决于需求量的大小。这种物质的所有主，即使花费很高代价也必将它清除掉。因此它对所有主来说具有负价值，这确实是一种奇特的物质，所以前述几项法则都不能规定它的价格，如何计算这种物质的价格是个引人入胜的问题。

这一问题我们现在还不能答复，只能暂时假定城市粪肥每车价格为未知数，或等于a塔勒。

在需要购买肥料的这种田庄中，按照我的计算，马铃薯每车需要

1. 生产费用.....(526-7.5x)/(182+x)塔勒

2. 马铃薯的运输费用.....199.5x/(182+x)塔勒

3. 肥料的运输费用.....99.7x/(182+x)塔勒

4. 粪肥的买价..... a塔勒

费用总计(526+291.7x)/(182+x+a)塔勒

收入为12塔勒，或12(182+*x182+x*)=(2，184+12x)/(182+x)塔勒

收入内扣除各项费用，每车所余为地租，即

(1，658-279.7x)/(182+x-a)塔勒。

农田100，000平方丈产马铃薯3，600车，因此有地租

3600((1，658-279.7x)/(182+x)-a)塔勒。

居住在自由农作圈境内的农民，或者愿在自己的田地上生产肥料，或者愿向城市购买，他们随时可以选择。他们只有当从城市购买肥料比在自己的田庄上生产便宜时才去城市购买。

我们已经知道两种农作的地租，今假定两者相等，由此必然可以推定粪肥每车的价格。

根据上述的计算如果

第一种田庄的地租 等于第二种田庄的地租

或(1，695-182.8*x182+x*)1，440=((1，658-279.7x)/(182+x)-a)3，600

即(6，780-731.2x)/(182+x)=(16，580-2，797x)/(182+x)-10a

或 10a=(9，800-2，065.8x)/(182+x)

即 a=(980-206.6x)/(182+x)塔勒。

如果离城市 粪肥每车的价值为

x=0英里.....5.4塔勒

x=1英里.....4.2塔勒

x=2英里.....3.1塔勒

x=3英里.....1.9塔勒

x=4英里..... 0.83塔勒

x=4.75英里..... 0塔勒

由此可见，直接靠近城市的农民能出5.4塔勒购买一车粪肥，他并不觉得比自己在田地上生产一车肥料贵，但离城市较远的农民所能出的价格递减很快，最后到4.75英里处，虽然农民还能支付运肥的费用，但对于粪肥本身却无力支付了。

在规定城市粪价时存在完全不同的利害关系。城市居民虽然得不到任何代价，他们也必须舍弃粪便，即使需付运费也在所不惜。离城市近的农民可以出高价购买粪肥，而离城市远的农民只能出低价。试问哪种情况能占上风？哪种情况决定价格？

这里我们必须区别两种情况：

1. 如果城市里粪便量很大，直到离城4.75英里处的田庄还不能完全消费尽；

2. 如果城市里粪便量不很大，直至4.75英里处的田庄的需求还不能满足。

在第一种情况下，在到离城4.75英里处为止的全部地区都得到城市粪便供应之后，粪便尚有剩余，城市必须承担费用予以清除。在这种情形下，农民进城取粪，市民要求付费，例如0.83塔勒一车，那么住在4英里以外的农民就无意于购买粪便，剩余的粪便就越积越多，为清除这些粪便而耗的费用将大大增加。如果城市不想违背自己的利益，必然无偿地将粪便让与远地的农民。如果远地农无偿地得到粪便，城市还能够要求近处的农民购买吗？商品出售者能按照商品对购买者的利益定价吗？能卖给这个人便宜，卖给那个人贵吗？如无肆意

的强制手段，这一点似乎是办不到的。因此我们必须假定，在这种情形下，无论何地的农民都可无代价地获得城市的粪便。

在第二种情况下，如果粪便量不足以满足能够有益地利用粪便的整个地区的需要，那么远近的农民将相互展开竞争。如果粪便在最初可以无偿地取得，那么一部分粪便将被运到远地，而非常重视粪便的近处的农民将不能满足需求。为保证自己的需求，住在近处的农民不得不为粪肥支付某一价格，这一价格足以使远地农民前来取肥无利可图。假定城市粪便量足够满足城市周围半径4英里圈境的需求，那么每车粪便将必须支付0.83塔勒，因为如果他们不愿出这一价格，例如只愿出0.5塔勒一车，那么在这一圈境后面的地带也可购买和运取肥料，而且会得到好处，这样近郊地区就得不到满足。

现在我们根据第二种情况计算地租，我们假定城市中，确切地说是城关外，每车粪便的价格为0.83塔勒。

今将0.83塔勒的值为a，代入上列公式，则第二种农作100，000平方丈的地租为：

((1，658-279.7x)/(182+x)-0.83)3，600塔勒。

如果离城市 据此计算地租为

x=0英里.....29，808塔勒

x=1英里.....24，126塔勒

x=2英里.....18，504塔勒

x=3英里.....12，948塔勒

x=4英里..... 7，467塔勒

在这一圈境中，随着距离与城市的接近，地租以不等比形式增大。这里有两个原因在共同起作用，第一，这里生产的是与其价格相比要求很大运费的产品，第二，粪肥的运费，与城市的距离成正比，越近城市越少。

根据我们的计算，离城最近的地区的地租，似乎非常之高，因此有必要提问：实际上是否有这么高地租的例子。

如果实际上举不出这类例子，因为第一，我们计算的土地，不仅具有最高的可供使用的肥力，而且具有优越的物理性质，这样的土地很难有连成一片的巨大面积，第二，实际上所有的大城市都是傍水而建的，以马铃薯供应城市的圈境有河流通航，因此这个圈境的范围就能扩大许多，其后果将是——下面将要叙述——马铃薯每斗的价格下降至黑麦价格的1/3以下。

经仔细研究我们就会发现，不仅有地租相等的例子，而且有更高的例子。

在十九世纪最初几十年中，汉堡近郊最靠近城市的牧场，租金每平方丈为1马克，每100平方丈约折合37金塔勒。

根据辛克莱(《农作原理》(*Grundgesetze des Ackerbaues*)，第558页)的记载，伦敦附近的1英亩 [31] 园圃的租金为10英镑，济贫税、什一税等捐税为8英镑，共计18英镑。据此计算，每100平方丈大约58塔勒。

租金不是纯粹的地租，租金中必须扣除暖房和温室玻璃窗以及防护设备的投资利息以后才是真正的地租，这笔利息也许很可观，然而纯粹利用土地的收益仍超过我们在孤立国中计算的数字。

大城市附近的土地由于利用价值高，土地的价格也很高，然而这一点无法同城里地产价值相比。有人想在城门之外建造新房，愿为此购买地皮，无异于购置园圃。在房屋落成之后，这块土地的地租就变成地产租，但是两个数额仍完全相等。在城里，越近市中心地产租越高，或者说，在主要市场近旁仅仅能建一所房屋的土地，一平方丈需付100塔勒以上。

如果我们仔细研究原因，为什么这些房屋的地产租越近市中心越高，我们就会发现，越近市中心，经营业务越能节省劳动和时间，越得方便，因为我们认为地产租和地租是由同样的原理规定的。

我们在这里必须指出，虽然种植马铃薯产生的地租作过计算，但在这圈境里土地的地租究竟是多少，并没有规定，因为第一，作物的天性不允许作物长年种在同一地方，而不与别的作物交替种植；第二，这一圈境内还种有许多其他作物，部分作物比马铃薯提供的地租高，部分比马铃薯提供的地租低。

在任何田庄，马铃薯的种植只能占田地的一部分，全部田地的地租，只有在各种作物轮作完毕，在全部纯收益中才能计算出来。这种计算只有住在大城市附近、从自己经营中占有这方面数据的农民才能提供。从事这种研究是很困难的，但是极有意义，因为它能解释和阐明农业理论上的许多不清楚之点。

然而，在自由农作圈境马铃薯的种植总是占田地的大部分，我们可以从已知的马铃薯田提供的地租中推求实际地租，于是孤立国中自由农作和林业应位于什么地方，就能得到解答。

城市近郊的地租如下：

一、自己产肥培育马铃薯的田庄.....13，411塔勒

二、购买粪肥培育马铃薯的田庄.....29，808塔勒

林业，如果城市中每法登木材21塔勒.....4，548塔勒

离城4英里处地租为：

上述第一种田庄.....7，462塔勒

上述第二种田庄.....7，467塔勒

林业.....2，458塔勒

种植作物有必要交替轮作，虽然必须种植这些作物，尽管这些作物对土地的利用不及马铃薯，虽然全部田地的地租只及种植马铃薯所产生的地租的一半，但是在城市附近实行自由农作的地租仍比林业的多许多。

由于近郊地租很高，林业不能立足，只得退避到地租较少的土地上。

直到离城4英里，或者说远到能向城市购买粪肥的地方，自由农作占优势是完全肯定的。超过这一距离，林业则与自己产肥培育马铃薯的第一种田庄发生竞争。如果这里土地的肥力与城市近郊相等，林业又得退避一个距离。但是我们作过假定，因而我们必须忠于自己的假定：只有在能向城市购买粪肥的地方，土地的肥力才超过大平原的其他部分。

所以现在只需研究，在肥力较差的、即在纯粹休闲以后收益为黑麦8斗的土地上，种植以销售为目的的马铃薯，其地租是否高到足以使林业退让，如果是，则在自由农作和林业的圈境之间将构成一个实行特别农作制的新圈境。

在作这项研究时，我们必须首先解决下列问题：在收益不等的土地种植马铃薯，一切工作费用有什么变化？

我的计算是根据特洛田庄的经验作出来的，结果如下：

如果100平方丈土地的收益为	那么马铃薯1斗的工作费用为
115斗马铃薯	3.8先令
100斗马铃薯	4.2先令
90斗马铃薯	4.6先令
80斗马铃薯	5.1先令
70斗马铃薯	5.7先令
60斗马铃薯	6.5先令
50斗马铃薯	7.8先令

这项计算虽然不如谷物种植那么准确，部分是因为马铃薯的种植不是大规模经营的，而主要原因则是，种植马铃薯的工作部分地只能总体计算，不能分门别类细算，所以在将各种费用分为与收益相比和与田地面积相比的费用时，不可避免有若干估计；但是我相信，上面所列的数字同完全详细计算的结果不会有大的差别。

必须指出，上列的工作费用不是生产费用的总数，因为生产费用中除了工作费用外，还应包括一般经常费用。

在这里我们可以发现，每100平方丈田亩产马铃薯115斗时，每斗的工资费用为3.8先令；然而按照第十七节所述，在比利时农作制中同样的产量只需3.3先令。这一差别，部分是由于这里的计算包括了马铃薯的贮存、移植、播种等费用，而比利时则不是如此，这里的计算为马铃薯在消费时的成本，而比利时是马铃薯在收获后的成本；另一方面应当是由于，比利时是大规模经营马铃薯的种植，农民种植技术较佳，所以生产费用较这里便宜。

由上面的比较可知，生产1斗马铃薯所需的工作费用，如果土地的产量越低，生产费用则越高；如果每100平方丈土地产马铃薯50斗，则生产费用与同样面积产115斗的相比，刚好增加一倍。在肥沃的土地上生产6斗马铃薯所耗的工作费用，约等于生产1斗黑麦的耗费，那么在较贫瘠的土地上生产3斗马铃薯所耗的工作费用约等于生产1斗黑麦的耗费。如果我们以工作量作为计算的尺度，那么可以得出这样的结果：在肥沃的土地上相等的工作量用于种植马铃薯，比用于种植谷物，能为人们带来两倍的食粮。但是，在较贫瘠的土地上，以相等的工作量投于种植马铃薯，比投于种植谷物，并不能获得更多的产量。

如果在谷物收益为8斗的土地上种植马铃薯，一方面，生产费用已是很高；另一方面，如果我们考虑到，在这样肥力的土地，不能种植苜蓿和实行厩中饲养，为了补偿马铃薯田区所吸取的肥力，必须配以234牧场区，所以农田中只能有少部分面积种植马铃薯，那么即使未经详尽的计算我们也可深信，在离城4英里处具有这样肥力的土地，如以销售为目的种植马铃薯，就不可能取得2.458塔勒的地租，因此，这种农作就不可能胁迫林业让位。

所以林业圈境同自由农作圈境是直接相邻的。

马铃薯的价格，我们总假定为已知数，从而计算出种植马铃薯土地的地租；现在我们反其道而行之，如地租为已知数，确定什么价格才能提供马铃薯。

研究这一问题，我仍以第十七节所述的比利时农作制为根据。

这种农作制，既不出售马铃薯，又不出售干草柴火，它的全部收入得自谷物和牲畜产品的出售，其地租为3，749斗黑麦除去2，044塔勒。

如果黑麦每斗值(273-5.5x)/(182+x)塔勒，那么以货币表示的地租额为(651，469-22，664x)/(182+x)塔勒。

今有一块土地，实行平常的农作，产生上述这么多的地租，如果经营第一种田庄，以销为目的种植马铃薯，可生产马铃薯1，440车，每车费用如下：

地租.....(452-15.7x)/(182+x)

生产费用如第一种田庄.....(489-4.7x)/(182+x)

运输费用.....199.5x/(182+x)

费用总计(194+179.1x)/(182+x)

如果与城市的距离 每车的价格 每斗价格

x=0英里 5.2塔勒 10.4先令

x=1英里6.1塔勒12.2先令

x=2英里7.1塔勒14.2先令

x=3英里8.0塔勒16.0先令

x=4英里8.9塔勒17.8先令

x=7.5英里12.0塔勒24.0先令

马铃薯定价多少才可以运往市场，这完全取决于产地和消费地点的距离。在产地距市场1英里时，马铃薯每斗售价为12.2先令；但距离至7.5英里时，价格涨至24先令。

所以，种植马铃薯应尽可能在离消费地最近的地方，这是无可争辩的。只有在城市需求量很大，近邻的生产又不能予以满足的情况下，远地的马铃薯才可能运往市场。

需求量决定着马铃薯的价格，因此在大城市马铃薯就比小城市贵得多。但是，如果城市的需求量很大，为了求得满足，马铃薯的价格必然会涨到黑麦价格的1/3以上，这时谷物就成了比马铃薯便宜的粮食，于是马铃薯的消费便受到限制，价格重又下降到黑麦价格的1/3。

黑麦和马铃薯有一定的营养比例，在马铃薯需求量很大时，它们的共同尺度决定着马铃薯的最高价格；但在需求量较小时，马铃薯的价格并不是由两者的营养比例决定的，而是受运往市场的费用调节的。

孤立国城市对马铃薯的需求，仅有自由农作圈境的供应是不能得到完全满足的，所以马铃薯的价格必然会涨至最高限度，我们在前面假定，城市中马铃薯的价格等于黑麦价格的1/3，可见是有道理的。

现在应当指出，马铃薯与谷物比较，虽然相等的面积能提供大量的粮食，但是仅以马铃薯供应大城市，而不辅以谷物，是不适宜的。

在第一种田庄中我们发现，在肥沃的农田种植马铃薯，在离城市9.3英里处地租即已消失；而种植谷物，在远为贫瘠的土地上，在离城市31.5英里处还有地租可得。现在假定马铃薯为唯一的植物粮食，那么土地的种植在离城市9.3英里处只得停止了，因此孤立国的幅员将颇为狭小，城市本身也只能容纳很少的居民。

研究马铃薯的种植还为研究其他问题提供了材料。例如可以提问：

1. 如果马铃薯成为人们习用的粮食，那么马铃薯种植的推广将对谷物价格产生什么影响；

2. 如果用马铃薯饲养牲畜，马铃薯种植的推广对于畜产品的价格、对畜牧地租将产生什么影响。

关于这类问题，由于我们缺乏一些必要的前提条件，这里还不能展开研究和予以解答。不过这里可以指出下列几点以作替代。

前面我们讲过，在孤立国中马铃薯可以运往小城市以大城市价格的一半出售。实际上由于城市设在河道旁边，交通方便，这种价格的差别将会缩小，但不会消失。随着马铃薯逐渐成为主要粮食，谷物的消费受到限制，大小城市的工资的差别将逐渐扩大。虽然实际工资——亦即是工人以他的工资所能购买生活必需品的金额——在两个城市中是完全相等的，但是以货币表示的工资，因为最重要的生活必需品价格的不同而大有差别。

如果其他一切条件相同，工厂和手工业产品可以在工资最低的地方进行生产，而且最为便宜。因此，将马铃薯作为人们的粮食，较大量的消费，可以阻止城市向极大的方向发展。

第二十一节 第三圈境 轮栽作物制

轮栽作物制是否能在这里找到一席位置，为便于回答这个问题，应将孤立国中对于这个问题有密切关系的情况罗列于下，以便考察。

1. 所有的土地都具有同等的肥力，在七区轮作休闲制下，土地在纯粹休闲之后，黑麦收益为8斗，这种土地的肥力处于稳定状态。

2. 城市中黑麦每斗的价格为1.5塔勒。

3. 孤立国中只有一个圈境从事畜牧业，由于这一圈境的竞争，畜产品的价格降至非常之低，以致孤立国的其他地方，除自由农作的圈境例外，种植饲料作物，部分只能收很少的地租，部分甚至没有。

4. 根据第十五节 [32] 中对轮栽作物制所下的定义，仅仅交替种植有茎有叶的作物，还不是轮栽作物制，唯有废除纯粹休闲制并实行交替种植有茎有叶的作物，才是名副其实的轮栽作物制。

5. 本卷关于各种农作制收益的计算，都以这样一个田庄的经验为根据，在那里的土地及气候的作用下，在肥力均等的田地，在豌豆割青之后种植黑麦，其收益仅为土地在纯粹休闲之后种植黑麦的收益的5/6；亦即是前者的收益仅为后者的0.83倍。

6. 种植田舍附近的农田，与种植远离田舍的农田相比，费用较小，因此在经营上有远近区别，在近处有精耕细作的趋势。

然而这么做也有困难，在远近分治以后，需将牲畜驱往远处牧场，而要做到这一点须有特种的牧场才行。所以实际上，如果田地的情况不允许分为内田和外田，通常就没有这种分类。

关于孤立国我们也假定这种困难很大，所以上述那种趋势不会成为事实，而全部田地只实行一种农作形式。

7. 我们的研究以第十五节 [33] 所讲的前提条件为基础，即农田必须连带草场，草场可供应实行三区农作和轮作休闲经济以必需的干草，然而干草所产的肥料则全部用于特别轮作的一部分农田，关于这部分农田，这里不再考察了。

三区农作制和轮作休闲制都没有在农田种植草料以备牲畜越冬的需要。这两种农作制，只有在增产肥料的价值、多养牲畜的纯收益能抵偿种植饲料作物的费用时，才敢于在农田上多种饲草，如是这样就接近于轮栽作物制了。

这些条件，部分是我们所设的前提条件之中的，部分是由此得出的必然结果，如果说我们把这些条件作为第十六节中研究的轮栽作物制的根据，那么，即使没有作特别的计算，也能得出这样的结论：

一个没有纯粹休闲地的、全田庄都实行的轮栽作物制，在孤立国是没有位置的。

第十六节 [34] 所详细计算的比利时农作收益的结果，也非常肯定地说明，只有在比孤立国中所假设的、更肥沃的田亩实行精耕细作，才比租放经营更有利可图。

随着世界各国的日益富强，精耕细作制在农业中将占统治地位，但是在孤立国中，被称为第三圈境的地方只有具备了其他前提精耕细作制才能占统治地位，然而第三圈境的条件是设定的，特别是整个平原地力均匀，不很肥沃，所以那里不可能实行精耕细作制。

第二十二节 第四圈境 轮作休闲制

实行轮作休闲制的圈境，根据第十四节所述，应当终止在离城市24.7英里处，那里实行三区农作制较为有利，轮作休闲制不得不让位给三区农作制。

这一圈境幅员很大，这里到处都实行轮作休闲制，但不是只有单纯一种形式，它有种种变化，参阅第十八节所述。

这一圈境的前面部分，轮作休闲制可以保持它纯粹的形式，离城越远，谷物价格越低，农作制的形式则根据节约劳动的需要发生变化；这一圈境的后面部分，是轮作休闲制向三区农作制过渡的地方，前者的形式很接近后者。

第二十三节 第五圈境 三区农作制

根据第十四节所述，三区农作制开始于离城市24.7英里，终止于31.5英里的地方，那里的农作如以出售谷物为目的，则地租等于零。

这一圈境以外的地方，在黑麦价格为$1^1/_2$塔勒时，就没有人愿意为向城市出售而种植谷物，因此，第五圈境提供的多余谷物正好等于城市的谷物需求量。

第二十四节 谷物价格 根据哪条规律确定?

为了能够回答这一问题，我们必须暂且假定，在我们展开研究、并已定形的孤立国中，城市里黑麦每斗的价格由$1^1/_2$塔勒降至1塔勒。

离城市31.5英里的田庄，生产黑麦每斗的费用为0.47塔勒，运送进城，每斗黑麦的费用为1.03塔勒。

这一田庄，当黑麦市价每斗只有1塔勒时，就无法向城市供应谷物。凡是黑麦每斗的生产费用和运输费用超过1塔勒的其他一切田庄，都是这样的情况，凡是离城市超过23.5英里的一切田庄，就是如此。

由于离城市23.5英里以外的全部地带不再以谷物供应城市，今假定市民的消费不变，城市必然感到粮食奇缺，于是价格重又上涨。换句话说，黑麦每斗1塔勒的价格在这里是不可能的。

城市只有支付这样的价格，即至少足以补偿最远地点生产的为城市所需的谷物的费用和运输的费用，才能得到谷物的供应。

但是，城市所需的谷物量很大，为了满足这一需要，谷物的种植必须扩大到离城31.5英里处为止，因为在这一距离内，只有当黑麦每斗的平均价格为1.5塔勒时，才能为城市生产谷物，所以也不会出现更低的价格。

谷物的价格是由下列规律决定的，不仅孤立国是如此，实际也是如此：

谷物的价格必须保持这样的高度，即为了满足对谷物的需求，向市场提供谷物最贵的田庄的生产仍是必要的，它的地租不至于降到零以下。

所以谷物的价格并非任意的，或偶然的，而是受固定规律约束的。

如果对谷物的需求经常变化，那么谷物的价格也随之经常变化。

如果谷物的消费减到，半径23.5英里内种植谷物的圈境就能满足城市的需求，那么谷物的平均价格，也将跌至每斗1塔勒。

反之，如果谷物的消费增长，则现有的耕地不能再满足城市的需求，而市场供应不足将会引起价格上涨。价格的上涨使最远的、历来没有地租的田庄获得盈余，产生地租；于是这些田庄以外的土地，用以耕种也有利可图，耕地将扩大到谷物生产还能提供地租为止。

只要是这样，生产和消费又恢复平衡，但是谷物的价格总维持如此之高。

生产的提高对谷物价格的影响与消费的减低相同。

如果孤立国土地收益由8斗增至10斗，城市的需求维持原状，那么平原满足城市所需粮食的土地远较以前为少。平原的其余部分对城市说来成为多余。土地具有这样的肥力，当半径23.5英里的圈境已能满足城市的需要时，黑麦每斗的价格便下降至1塔勒。

反之，如果谷物收益增长，消费也同样增长，谷物的价格如仍维持原状，那么这将导致人口和国民财富的大大增长。

如果土地收益为8斗的田庄，能以所产谷物的半数供应城市，那么土地收益为10斗的田庄至少能以5.5斗谷物供应城市。同时，如第十四节所述，土地产量增长，平原种植谷物的土地将从离城31.5英里扩大到34.7英里。由于精耕细作和粗放经营的种植同时增长，全国人口可以增加50%左右。人口增长这么多，仍能像人口较少时一样，得到丰富的粮食。

如果不是一两年，而是较长期地进行考察，就可知道，城市的消费量必定是与这个城市的收入量成比例的。因此，如果土地收益不变，谷物价格的涨落则取决于市民消费阶级收入的多少。

谷物的市价很难或者说几乎不能与谷物的平均价格相符合，确切地说，谷物的市价始终处于波动之中，时而高于平均价格，时而低于平均价格，这完全取决于谷物暂时的剩余或不足。

由于兴建房屋等农业投资须待许多年才能折旧回收，所以，一年的市价以及田庄一年的收入，也难以断定这笔投资是否适当。

历来的研究总是以最终的成果为准，而不注意从一种状态进入另一状态的过渡现象，所以我们只能从多年的市价中取得平均数，作为研究的根据。

第二十五节 地租的起源

如果离城市最远和最近两地同时将黑麦供应市场，远地的黑麦出售，不能低于每斗1.5塔勒，因为生产者消耗了这么多的费用；反之，远处的生产者可以半塔勒的价格出售他的黑麦，然而他消耗于生产和运输的全部费用，却能得到补偿。

近地的商品与远地商品质量相等，因此既不能强迫也不能期望近地的生产者，以低于远地生产者所要求的价格出售他的产品。

对于买主说来，近地的黑麦与远地的黑麦具有同样的价值，他并不关心这种黑麦的运费贵还是那种黑麦运费贵。

离城市近的生产者出售黑麦所得，扣除各项费用以后，其余数即是他的纯利润。

由于这项利润是持久性的，年年都有，所以获得纯利润的田庄也须每年支付租金。

因此，一个田庄的地租是由于它的位置和土地比最劣的、但为了满足城市需要又不得不从事生产的田庄优越而产生的 。

这一优越的价值，以货币或谷物表示，就是地租量。

从我们前面的研究中所得出的对地租起源的解释，并不尽善尽美，因为本书第二卷研究的结论是，如果各个田庄的地力，距离销售市场的远近以及一切与田庄价值有关的因素完全相等，然而只有在荒地不出代价得不到的情况下，土地才能产生地租。

所以，地租的产生除了上述一个田庄比另一个田庄优越以外，还有更深一层的原因。

但是，这里讲的原因不会因此而遭到驳斥，也不会被否定，它肯定会被包含在普遍规律之中。

所以，实际上——通常任何不生地租的土地都已被种植——也是以某块土地对地力贫瘠的、位置处于最劣的、但已经被种植的土地所占的价值上的优势，作为地租大小的尺度的。

第二十六节(一) 第六圈境 畜牧

虽然第二十三节已经告诉我们，耕作土地，如果种植谷物以出售为目的，那么在离城市31.5英里处便告终止。然而不能由此得出结论说，这里就是种植的绝对界限，因为如果有别种产品，它们与谷物相比，价值较大，运费较小，那么在这里生产这种产品，还能有利可图。

饲养牲畜就能提供这种产品。现在我们来计算饲养奶牛产奶的收益。首先我们必须确定，从这里运送黄油进城的费用。

一车满载为2，400磅，根据第四节所述，运费为199.5x/(182+x)塔勒。如果我们设x=31.5英里，经计算，每磅黄油经过这段距离的运输，运费为6/10先令 [35] 。

然而黄油的运费，由于种种原因，不如谷物运费那么低廉。第一，黄油的运送不像谷物可以拖延到冬天(那时马匹处于农闲季节)，而是必须乘新鲜，又只能以小批量运送发售。所以常常只有半车就必须往城里运送，或雇车夫装运。车夫以运货为业，以此为生，雇车运

输比自己驾车运输费用要贵些。雇车运输，黄油的出售便不能由生产者自己经办，必须委托别人经手，所以黄油除运费外，还须支付经售费用。第二，运送黄油必须装置木桶，采购木桶需花费用，木桶的重量又增加了黄油的运费。

由于这些原因，我们假定，离城5英里黄油每磅的运费和经售费用为1/5先令，在25英里处为1先令，在30英里处为$1^1/_5$先令，费用比我们前面计算的谷物费用几乎多一倍。这里我们不计较，离城每增减1英里的运费为多少，我们认为费用出入不大，因为黄油的运费与黄油的价值相比是很小的，所以不计琐碎并不妨碍计算的正确性，去繁就简可以表述得格外清楚。

如果黄油的市价每磅(合36洛特〔Lot〕)为9先令(新币)，

离城市	每磅运费	黄油在田庄的价值
5英里	1/5先令	每磅$8^4/_5$先令
10英里	2/5先令	每磅$8^3/_5$先令
20英里	4/5先令	每磅$8^1/_5$先令
30英里	$1^1/_5$先令	每磅$7^4/_5$先令
40英里	$1^3/_5$先令	每磅$7^2/_5$先令
50英里	2先令	每磅7先令

根据第四节所述，离城市30英里处的田庄黑麦每斗价值为0.512塔勒，亦即是大约仅为市价的1/3。而黄油的价值在离城30英里处每磅尚有$7^4/_5$先令，几乎为市价的7/8。

靠近城市的地带对于种植谷物非常重要，对于生产畜产品却关系不大；在远地从事畜产品生产，费用较低，而近地生产节省运费较多。

饲养牲畜所需的工人的生活费用、厩棚的建造和维修费用，以及其他饲养牲畜的费用，极大部分都是以谷物价格为尺度，所以在黑麦

每斗价值为半塔勒的地方，经营费用必定比黑麦每斗$1^1/_2$塔勒的地方便宜得多。

但是，远地所节省的生产费用能否补偿或超过运费的增加部分呢？下列的计算将回答这个问题。

我在本卷第一版中，仅仅 叙述了我的计算的结果 ，这引起了一些误解，为了消除这些误解，我认为首先应当将那个结果所依据的经验和推论叙述于下。

为了求得干草、麦秸和青草等饲料价值，这里以梅克伦堡设备较好的牧牛场在1810—1815年期间(系本卷一切计算的根据)出租收得的纯收益作为尺度。

在这一期间，设备较好的牧牛场通常租用奶牛一头，租金为12.5新塔勒，或13金塔勒又18先令，租用的条件是，租户没有谷物补贴，但是租用奶牛10头可加免交租费的奶牛1头，以及附带马两匹和驹一二匹所需的草地和粗饲料。

牧牛场一所，出租奶牛60头，收入为60×12.5=750新塔勒。

出租者需负担的费用，如供租户用住房、

园圃、柴草、牧工的工资、投资买牛的

利息、奶牛的折旧、夜间用栅栏的维修

等支出，根据详细计算，费用为……303新塔勒25先令，

尚余446新塔勒23先令。

此外还须扣除$53^1/_4$车干草(每

头牛需3/4车干草)的费用，每车

1新塔勒，共计……53新塔勒12先令，

余纯收益393新塔勒11先令。

租养奶牛60头，另加免交租金奶牛6头；公牛2头，马3匹，总共71头，获得青草、干草和麦秸等饲料，产生393新塔勒11先令，每头获得饲料后平均生利5.54新塔勒。

必须指出，这里养的奶牛都是日德兰小种奶牛，活牛每头重为500至550磅。

但是，为确定干草、麦秸和青草而作的计算，并不能解答这里的问题，因为要解答这里的问题，奶牛的黄油产量和与黄油生产有关的一切费用必须为已知数。

所以，在牧场的经营中必须根据自己的账单进行收支计算，牧牛场的大小及设备好坏在出租时我们已经作过假定。我是将特洛田庄附设的一个小规模的牧牛场在1810—1815年的经验，作为这里计算的依据的。

在这一期间，奶牛每头平均每年产奶为1，185波特(Pott)。

黄油除自用以外，全部运往附近城镇逐磅出售。这里有一种习惯，运往城市出售的黄油不称斤两，而用一种磅桶衡量。这种磅桶盛装黄油，分量超过1磅(32洛特)。据多次称量结果，1磅桶平均容量为36洛特。

奶牛的黄油产量，由于田庄自己消费黄油和乳酪量难以估计，所以不能直接从计算中求得。为了比较精确地了解黄油的产量，我曾在一年四季——然而不是逐月地——从一定量的牛奶中提取黄油，试验结果，100波特牛奶平均产黄油6磅桶，每磅桶为36洛特。

梅克伦堡1波特通常约合普鲁士4/5夸脱。据我知道，但不敢保证一定正确，梅克伦堡1波特合巴黎$45^5/_8$立升，普鲁士1夸脱则合巴黎$57^3/_4$立升[36]。按此计算，梅克伦堡100波特等于普鲁士79夸脱。

69头奶牛，2头公牛，总共71头牛的牧场，如果不出租而自己经营，纯收益可按照下述数据计算：

1. 每头奶牛平均每年产奶1，200波特；

2. 100波特可得6磅桶黄油，一头奶牛产黄油为1，200×6/100=72磅桶(每磅桶装36洛特)，=汉堡81磅(每磅合32洛特)，=柏林83.7磅；

3. 黄油每磅桶(合36洛特)平均价格在扣除经售费用和运输费用以后为835先令(新币)。

由此可以求得下列收入：

奶牛每头产黄油72磅桶，69头共产

4，968磅桶，每磅桶值 $8\frac{3}{5}$ 先令，共.....890新塔勒5先令

生下牛犊的价值，以及提取黄

油后剩下的脱脂奶可以制成乳饼

作猪饲料，收益约占黄油价值的

1/4，即为.....222新塔勒25先令

收入总计1，112新塔勒30先令

支出各项如下：

1. 奶场女工的工资及膳食(如出租，

则归租户支付).....120新塔勒

2. 干草 $53\frac{1}{4}$ 车的费用为.....53新塔勒12先令

3. 在自己经营中，其他与饲养奶牛和

制作黄油有关的一切费用，根据详细计

算为……542新塔勒4先令

支出总计715新塔勒16先令

从收入总数中扣除支出总数，剩余为397新塔勒14先令

如出租，收入为……393新塔勒11先令

差额为4新塔勒3先令

如果两个经营方式获利相等，那么奶场女工的工资还可以增长4新塔勒3先令。

支出总数再加上4新塔勒3先令，合计719新塔勒19先令

69头奶牛，2头公牛，共71头，

消耗饲料后得到的报偿为……393新塔勒11先令

如果我们想从这里的例子计算，1头奶牛耗食一定量饲料，生产多少黄油，得到多少收入，在扣除支出以后有多少剩余，那么上面求得的总数应以71，而不是69除之。

每头奶牛

1. 黄油产量为69×72/71=4，968/71=70磅桶。

2. 牛犊的价值以及提取黄油后剩下的淡奶的价值，假定为黄油收益的1/4=70/4=$17\frac{1}{2}$ 磅桶。

3. 货币收入为1，112新塔勒30先令71=15.67新塔勒，

或 $87\frac{1}{2}$ 磅桶黄油，每磅桶值 $8\frac{3}{5}$ 先令=15.67新塔勒。

4. 支出为719新塔勒19先令/71=10.13新塔勒。

5. 剩余为393新塔勒11先令/71=5.54新塔勒。

必须指出，在养牛和生产黄油的费用中尚未列入牛厩价值的利息和其他经常费用。由于从养牛提供的剩余中，扣除经常费用后的余数就是地租，所以就要问，养牛所需的经常费用应为多少，应如何确定。

就我所知，现实生活中还没有纯粹的牲畜饲养业，大家知道，牲畜饲养业总是同农业结合在一起的，因此，上述这个问题我还无法用经验来作出回答。在农业和饲养业合并经营的田庄中，要确定一个分配原则，根据这一原则可以将经常费用分别归于两个部门，这是很困难的；或者说，整个田庄的经常费用，多少应由农业负担，多少应由饲养负担，是很不容易的。

当然，纯粹养畜业必须建造用作畜厩，用以堆草，以及充作受雇人员住所的各种房舍，所以，这些房舍价值的利息以及常年的维修费用应归养畜单位负担。

其余的经常费用，如第五节中所述的管理费、保险费等等，在纯粹养畜业也是有的。但是，在相等面积下这些费用比经营农业小，因为饲养牲畜要求工作量少，原产品的价值也比较少。经常费用的大小决定于原产品的价值和工作量。

特洛田庄的情况，我作过详细的估算，养畜所需的经常费用，定为原产品价值的20%。

在特洛田庄1头奶牛的毛收益为……15.67新塔勒，

经常费用为毛收入的20%，计3.13新塔勒，

工资为10.13新塔勒，

两项支出共计13.26新塔勒，

每头奶牛的纯收益，即畜牧地租为2.41新塔勒。

利用土地从事畜牧而得的地租与离城市的远近关系怎样，我们可以计算求得。

根据第十四节所述，在黑麦每斗价格为0.47金塔勒，或0.47×14/15=0.45新塔勒时，地租为零。这一价格仅仅够补偿工资及种植谷物的其他支出，所以在离城市31.5英里以外的地方，黑麦的价格不能低于0.45新塔勒。所以我们把这一价格定为全圈境的价格。

在这一圈境，谷物不是贸易物品，因为不能运往城市销售。全部谷物仅仅限于满足当地的需要。

畜产品的价格随谷物价格起落，存在比例关系，上文曾将各项支出，部分以货币表示，部分以谷物表示。但在这一圈境内，谷物与畜产品的价值比完全不同于前面所述，如果想求得一个普遍有效的尺度，那么经营费用不能再用谷物和货币表示，部分支出必须用畜产品支付，以畜产品计算，不能折合谷物计算。

这里要作出非常准确的区别和计算，是很困难的。但是，我相信，如果以畜产品表示经常费用，工资则与以前一样，3/4以谷物表示，1/4以货币表示，那么我们离得出正确的结果就很近了。

奶牛的黄油产量为..... $87\frac{1}{2}$ 磅，

其中15为经常费用..... $17\frac{1}{2}$ 磅，

余70磅(黄油)。

饲养1头奶牛的工资为.....10.13新塔勒，

其中1/4以货币支付.....2.53新塔勒，

3/4以谷物支付.....7.60新塔勒，

特洛田庄黑麦每斗价值为1.205新塔勒，所以7.60新塔勒等于6.3斗黑麦。

因此，一头奶牛的纯收益一般可以这样表示：

70磅黄油减2.53新塔勒，再减6.3斗黑麦。

离城市5英里

70磅黄油，每磅$8^4/_5$先令，共计收入.....12.83新塔勒。

支出项目：

6.3斗黑麦，每斗1.313金塔勒，

或1.225新塔勒，共计.....7.72新塔勒，

货币.....2.53新塔勒，

余纯收益2.58新塔勒。

离城市10英里

收入项目：

70磅黄油，每磅$8^3/_5$先令，共计.....12.54新塔勒。

支出项目：

6.3斗黑麦，每斗1.136金塔勒，

或1.06新塔勒，共计.....6.68新塔勒，

货币.....2.53新塔勒，

纯收益3.33新塔勒。

离城市20英里

收入项目：

70磅黄油，每磅$8^{1}/_{5}$先令，共计.....11.96新塔勒。

支出项目：

6.3斗黑麦，每斗0.809金塔勒，

或0.755新塔勒，共计.....4.76新塔勒，

货币.....2.53新塔勒，

纯收益4.67新塔勒。

离城市30英里

收入项目：

70磅黄油，每磅$7^{4}/_{5}$先令，共计.....11.38新塔勒。

支出项目：

6.3斗黑麦，每斗0.512金塔勒，

或0.478新塔勒，共计.....3.01新塔勒，

货币.....2.53新塔勒，

纯收益5.84新塔勒。

离城市40英里

收入项目：

70磅黄油，每磅$7^{2}/_{5}$先令，共计.....10.88新塔勒。

支出项目：

6.3斗黑麦，每斗0.47金塔勒，

或0.45新塔勒，共计.....2.83新塔勒，

货币.....2.53新塔勒，

纯收益5.44新塔勒。

离城市50英里

收入项目：

70磅黄油，每磅7先令，共计.....10.21新塔勒。

支出项目：

6.3斗黑麦，每斗0.47金塔勒，

或0.45新塔勒，共计.....2.83新塔勒，

货币.....2.53新塔勒，

纯收益4.85新塔勒。

由此可见，利用土地饲养牲畜，离城市最近地租最低，以后随距离增加而逐渐增加，在30英里处(实际是31.5英里)地租最高。超过这一界限，地租重又下降，但是下降很少，在50英里处地租还有4.85塔勒，亦即是几乎等于城市近郊的两倍。

离城市50英里处饲养牲畜仍很有利可图，所以这里还不是畜牧业的界限，还必须向外扩展，直至最后运费将收益耗尽，即地租=0为止。

这一圈境的范围，必然非常之大，于是有非常多的畜产品运往城市，以致畜产品与运至城内待售的谷物不成比例，消费不掉。

生产可以暂时超过需求，但不能持久地超过需求，因为超过市场需求的货物，便找不到买主，必须降低价格出售，直到生产费用和运输费用都不能得到补偿为止。如果价格继续下降，生产或产品持续亏本，那么成本最高的那些生产者首先停止生产，于是生产必然递减，

直到生产与需求重又保持平衡为止。生产者中只有那些地位和境遇最有利、在价格最低时尚能维持生产的人，才能生存下去。

今假定，黄油运往市场发生很大剩余，价格由每磅9先令降至$5^2/_3$先令，那么孤立国中什么地方应当停止黄油的生产呢？

如果黄油每磅的平均价格下跌3.33先令，那么饲养奶牛一头的收入将减少3.33×70=233先令=4.85新塔勒，这一减少对离城市5英里或50英里的地方是完全一样的。

工资和经常费用，不会因黄油价格下降而发生变化，这两项费用与黄油每磅售价9先令时相等，所以，收入的减少只能从纯收益中扣除。

奶牛一头的纯收益

与城市的距离	黄油每磅9先令	黄油每磅5.67先令
5英里	2.58新塔勒	-2.27新塔勒
10英里	3.33新塔勒	-1.52新塔勒
20英里	4.67新塔勒	-0.18新塔勒
30英里	5.84新塔勒	+0.99新塔勒
40英里	5.44新塔勒	+0.59新塔勒
50英里	4.85新塔勒	+0 新塔勒

由此可见，如果黄油每磅价格为5.67先令时，城市近郊以生产黄油为目的的饲养奶牛，非但没有纯收益，反而有实际亏损。随着与城市距离的增大，这一亏损逐渐缩小，最后在离城市21.5英里处，亏损消失。从这里起奶牛提供纯收益，开始时随距离增加而上升，但是在31.5英里处则到达顶点，然后重又下降，最后在50英里处完全消失。

结果，黄油的生产只在远地有利可图，我们运用第十九节所述的公式也可求得。如果一种作物，其生产费用和一定面积的产量为已知数，就能指出这种作物应在什么地方生产。第十九节讨论过一种产品，就其生产费用与黑麦之比为14:1，运费则为2:1——黄油和谷物的生产几乎就是这个比例——，根据上述公式可以计算出，这种产品在近郊生产只能以每磅9.2先令，但离城30英里处可以每磅5.3先令供应

城市。这里假定，如果城市的全部需求可以由远地供应，那么远地可以供应城市这种产品的价格，将支配城市中这种产品的平均价格，由此可以得出结论，城市近郊生产这种产品必将遭受损失 。

由此可见，近城市的圈境必将完全放弃畜牧业，只从事于收获丰富的谷物种植。

如果没有特殊的自然法则进行阻碍，使谷物种植无法进行，情况无疑就是如此。

种植谷物需收取土中含有的植物养分，在自然状态下植物养分不是通过堆草沤肥给予补充，而是将干草麦秸等通过喂养牲畜变成肥料，然后肥田。

所以牲畜是变干草、麦秸为肥料的不可或缺的机器，即使牲畜不提供收入，饲养牲畜也总是与农作结合在一起。

在这种情况下不禁要问："如果畜产品价格不断下跌，是离城较近的还是较远的地方应当放弃牲畜饲养"，还是另作决定?

较近的地方能够担负饲养牲畜造成的损失，因为种植谷物能生地租；较远的地方，除了饲养牲畜的收入以外，没有其他收入，一旦无利可图，饲养牲畜必须马上停止。

最后，为了确定城市黄油的价格，必须首先知道需求量，以及生产这一数量所必需的土地面积。

亦即是价格必须定在这样的高度，即最远的田庄为了满足城市需求不得不进行生产，而它耗于生产和运输的费用必须得到补偿。

我们假定，如果为了满足城市的需要，牲畜饲养业必须延展到离城市50英里的地方，那么黄油的价格必须定在这样的高度，即离城市50英里的田庄饲养牲畜的费用能够得到补偿。这就是说，70磅黄油在当地的价值为5.36新塔勒，即每磅为3.7先令，运费每磅为2先令，因此城市中黄油的平均价格为5.7先令。

离城市40英里处生产每磅的费用同样为3.7先令，

运送到城市，每磅的费用为……1.6先令，

共计5.3先令

围绕城市40英里纵深的圈境如果能满足城市的需求，那么黄油每磅的平均价格为5.3先令。在这种情况下，40英里处的土地已没有地租，如果土地的耕作延展到50英里，那么这一地带仍有地租可得。

离城市30英里处，70磅黄油的生产费用为5.54新塔勒，每磅价格为3.8先令。黄油由此运往城市，运费为1.2先令。如果这一圈境的产品能满足城市的需要，那么黄油每磅的价格可以是3.8+1.2=5先令。

第二十六节(二) 续

通过上面的研究，我们认识到一条重要的规律：

像在孤立国这样的情况下，畜牧地租在靠近城市的地方，除了自由农作的圈境，必定降至零以下，成为负数。

但是，人们往往并不知道，通过这一研究已经发现了一个规律，而是断言，这个已经取得的结果只是这样得来的：研究中选用了产奶和产黄油量少的奶牛，可惜不是选用别种产奶量高的奶牛。

为了检验这一断言是否正确，现在我将从另一立场出发，对产黄油量大的牧场的情况进行计算。

为了达到这一目的，下面的研究以下列假定为基础：

由于改善饲养，日德兰小种奶牛的黄油产量比以前增长一倍，即70×2=140磅(每磅为36洛特)或158.5汉堡磅。

我们将上述每头奶牛产黄油70磅的牧场称之为“A”，而产140磅的牧场称之为“B”。

现在我们首先应当考虑，黄油产量增长了，支出又将怎样呢？

与饲养牲畜和生产黄油有关的费用，可以分为两类，即

1. 费用与奶牛的数量成正比，而与牛奶产量多少无关；

2. 费用与牛奶和黄油的产量成正比，随之增长或减少。

属于第一类的有：牧人的生活费、购牛资本的利息等等。

根据所设计的计算——然而不能保证完全正确——一头产黄油70磅的奶牛所需费用为10.13新塔勒，其中第一类和第二类费用各占一半。

黄油产量是上述二倍的奶牛，其费用，第一类仍如前不变，第二类则增加一倍，总费用增加50%，亦即是10.13×1.5=15.20新塔勒，以黑麦和货币表示为：

6.3×1.5=9.45斗黑麦，

2.53×1.5=3.80新塔勒。

经常费用中有一部分，如厩棚的租金，属于第一类；另一部分，例如堆积干草用的仓库的租金，则属于第二类，管理费用大约在两类中各占一半。

如果其他费用也使用与这里相同的尺度，那么一头产黄油70磅的奶牛的经常费用为17.5磅黄油，产量为这两倍的奶牛，经常费用为17.5×1.5=26磅黄油。

所以B牧场每头奶牛的产量为：

黄油……140磅(每磅合36洛特)

牛犊和脱脂奶折合黄油为$140\times{}^{1}/_{4}=35$磅

总计黄油175磅。

其中需扣除经常费用……26磅

收入为149磅。

如果黄油的价格为9先令(新币)，则奶牛每头的货币收入为149×$^{9}/_{48}$=27.94新塔勒。

在离城市25英里处每磅黄油的运费为1先令，149磅黄油的运费为3新塔勒5先令=3.1新塔勒。因此，149磅黄油运送5英里，运费为0.62新塔勒，运送10英里为1.24新塔勒。

如果我们将B牧场奶牛的收入减去A牧场奶牛的支出费用的1.5倍，就能获得B牧场奶牛的纯收益：

与城市的距离	每头奶牛的收入 新塔勒	运费 新塔勒	其他支出 新塔勒	每头奶牛的纯收益 新塔勒
5英里	27.94	0.62	15.38	11.94
10英里	27.94	1.24	13.82	12.88
20英里	27.94	2.48	10.94	14.52
30英里	27.94	3.72	8.31	15.91
40英里	27.94	4.96	8.04	14.94
50英里	27.94	6.20	8.04	13.70
100英里	27.94	12.40	8.04	7.50
160.5英里	27.94	19.90	8.04	0

如果黄油每磅的价格为9先令，那么畜牧的圈境将能扩大到160英里，这样黄油将充斥市场，找不到销路。于是黄油的价格必然下降，生产发生缩减，直到产量与需求保持平衡为止。

如果奶牛的黄油产量提高一倍，那么为了有足够的饲料就需要扩大牧场和草场的面积，亦即是同样面积饲养奶牛的数量将可能减少，但黄油的产量将增加。如果说以前畜牧圈境必须扩大到离城50英里，

方可满足城市的需求，那么现在半径40英里的圈境就足够了。如果情况真是如此，那么黄油的价格将下降到，离城市40英里处饲养奶牛的纯收益=0。如果149磅黄油的收入刚好抵偿4.96新塔勒的运费和每头奶牛8.04新塔勒的其他支出，亦即是城市中黄油每磅值4.2先令。由于黄油的价格从9先令降至4.2先令，孤立国中任何地方的奶牛纯收益便会减少14.94新塔勒，因此：

离城市 每头奶牛的纯收益

5英里=11.94-14.94=-3.00新塔勒

10英里=12.88-14.94=-2.06新塔勒

20英里=14.52-14.94=-0.42新塔勒

30英里=15.91-14.94=+0.97新塔勒

40英里=14.94-14.94=0 新塔勒

我们的任务是要指出，纯收益减少会有什么影响，如果我们前面的研究是建立在高产的牧场的基础之上，那么我们必须放弃上述的观点，并且不得不承认，奶牛的数量是根据每头奶牛的产量上升而减低，即黄油的总产量如前，亦即是畜牧圈境也如以前，扩大至离城市50英里的地方。

于是，在离城市50英里处奶牛的纯收益=0，然而有一个前提，即149磅黄油应当等于6.20+8.04=14.24新塔勒。于是城市中黄油每磅的价格为14.24/149=0.0956新塔勒=4.6先令。

如果奶牛每头产黄油70磅，畜牧圈境扩大到离城市50英里，那么城市中黄油的价格，就如我们已知的那样，每磅值5.7先令，亦即是比这里贵1.1先令。

如果黄油每磅价格为4.6先令，那么在前面计算的在黄油价格为9先令时每头奶牛的收入中，必须扣除13.7新塔勒，如此：

离城市 每头奶牛的纯收益

5英里=11.94-13.7=-1.76新塔勒

10英里=12.88-13.7=-0.82新塔勒

20英里=14.52-13.7=+0.82新塔勒

30英里=15.91-13.7=+2.21新塔勒

40英里=14.94-13.7=+1.24新塔勒

50英里=13.70-13.7=0 新塔勒

比较表

离 城 市	每头奶牛的纯收益	
	每头产黄油70磅	每头产黄油140磅
5英里	-2.27新塔勒	-1.76新塔勒
10英里	-1.52新塔勒	-0.82新塔勒
20英里	-0.18新塔勒	+0.82新塔勒
30英里	+0.99新塔勒	+2.21新塔勒
40英里	+0.59新塔勒	+1.24新塔勒
50英里	0	0

凡仔细注视这里研究的读者，一定会承认由此得出的结果是理所当然的。离开总体关系考察，一定会觉得，产黄油70磅的奶牛和产黄油140磅的奶牛提供的纯收益几乎相等，这岂不似是而非，岂不矛盾。

所以这里必须再次指出，如果消费量不变，生产普遍 激增，结果必定是大量的或降低费用的产品落价，价格的下降可以缓和产量增长对纯收益的增进作用，甚至起促退作用。

如果个别农民提高了土地的产量，或颇有利可图地引进新的作物，例如种植油菜籽，增加的产物运至市场，对于这一产品的价格不会有明显的影响。但是，如果一个大国中所有的农民同样扩大种植某一作物，那么这种产品的价格将大大发生变化。如果某种作物，由于

普遍种植而引起价格下降，而种植这种作物仍有利可图，那么这种作物将能长期生存，反之，只不过是暂时现象。

在局部范围是真理的东西，把它看作具有普遍意义；偶然对个别人有利的事，便无条件地加以推荐，这是很大错误的源泉，农业文献有这种记载，可以证明。

在研究普遍有效的规律时，我们不应忽视产量和价格高低之间的相互关系。所以，认识调节商品或产品价格的规律是合理的务农者所不可或缺的本领，国民经济学正由于这个原因而成为改善农业经营的基础。

我们的话扯远了，现在言归正题。

这里假定的日德兰小种奶牛每头平均体重为500—550磅，饲料只用青草和干草，全群牲畜平均每头产黄油140磅(每磅36洛特)，合32洛特的磅158.5磅。但这种假设实际上是达不到的。

为了能获得近似这一产量，不仅需要选择优良牛种，而且在夏天必须有充足的草地供奶牛选择最嫩最富有营养的青草，在冬天只许喂以最精最细的干草，不能掺麦秸。

在畜牧圈境不能用块根植物甚或用谷物作饲料，因为这里母牛的纯收益是很低的，用这些作物作饲料喂养牲畜，纯收益马上会降至零以下，因为获得这些作物的劳动费用比获得干草要大。

奶牛得到丰富的营养，体重由550磅可能增至600磅，每100磅体重每年可产黄油158.5/5.75=27.5磅。

大种奶牛，如奥尔登堡种或瑞士种，体重达1，100磅，每年可产黄油302磅。

这一数字超过我们所知的其他国家奶牛的黄油最高产量。

即使奶牛的黄油产量极高(实际上并不存在)，然而结果是：

孤立国中靠近城市的地带从事畜牧，地租为负数。

据我看来，严格证明——当然可以用代数予以证明——这种结果的必然性似无必要，因为只需考虑到下列这样的情况就可以明白了，即与城市距离的增大，谷物价格便下降，黄油生产费用也随之下降，下降的量超过 黄油运费增加的量 。

我觉得这一规律对于农业科学，甚至对于实用农业都非常重要，所以我认为在本卷再版之际，有必要作详尽的探讨，尽可能将这一规律解释清楚，以消除误会。

第二十六节(三) 续

肉类和谷物之间存在着一种共同的尺度，即两者的营养能力，我们必须要问，肉类、黄油等等的价格，是否完全由将这些产品运送市场的费用 [37] 决定的，而不包含营养力的比例因素。

实际上在一切文明的国家，除了单纯的游牧民族以外，等量营养的肉食和面包，肉食的价格要比面包价格贵些。

肉价较高有两个原因：

1. 食肉已成了普遍的习惯，只要不是十分贫困的人，他都要以他收入的一部分购买这一可口而富于营养的食品。

2. 蔬菜和马铃薯到处——大城市例外——都比粮食，如面包和其他谷物制品便宜得多，但是蔬菜和马铃薯的营养不高，不宜作为劳动阶级的唯一的食物。肉类的营养比谷物更高，蔬菜和肉充作食物，完全可以代替面包和面食，工人可以不买谷物而买马铃薯，将所节约的钱购买较高价格的肉。这又促使我们讨论马铃薯的问题。

假定1磅肉所含的养分等于2磅黑麦所焙制的面包，那么42磅肉=84磅黑麦=1斗黑麦=3斗马铃薯，亦即是14磅肉+2斗马铃薯=1斗黑麦。

如果每斗黑麦值……1塔勒24先令

每斗马铃薯值12先令，2斗则值 24先令

因此工人可以节约.....1塔勒。

工人用这一塔勒可以购买肉14磅；亦即是每磅肉支付了3.4先令，虽然他购买面包得到相等的养分只需1.7先令，但他并不蒙受损失。

坎贝尔认为〔见特尔：《合理化农业的原理》(*Grunds tze der rationellen Landwirtschaft*)，第4卷，第222页〕，育肥食用的牛，每用马铃薯1斗，可以长肉3磅。特尔(同上书，第369页)认为，每天用干草40磅饲牛，每天能长肉2磅。

根据坎贝尔的报告，生产42磅肉需费14斗马铃薯，我们的假定是42磅肉所含的养分等于1斗黑麦。如果马铃薯不用作饲料，则3斗马铃薯所含的养料等于1斗黑麦。

由此可见，马铃薯转化成肉，绝对的养分几乎只剩1/5。

如果黑麦1斗可以用肉类14磅及马铃薯2斗代替，而生产肉类14磅，需费马铃薯$4^2/_3$斗，那么马铃薯$4^2/_3+2=6^2/_3$斗可以代替黑麦1斗。

在一块生产1斗黑麦的土地上，如果种植马铃薯，产量能超过$6^2/_3$斗，所以按此计算——然而不能要求完全正确——推广马铃薯的种植能比原先种植谷物多养活一些人，但实际上远不是如某些人所断言的那样多许多。

前面曾假定，孤立国的农作处于稳定状态，荒野还有可垦殖的土地，现在我们暂时撇开这些前提条件不谈，我们设想，孤立国中历来从事畜牧的圈境，种植谷物，逐渐地推广至可垦殖土地的边缘，那么一方面供应城市的畜产品的量将减少；另一方面因平原推广种植，消费者人数将增长。少量的畜产品必须分配给较大数量的消费者，因此分配给每人的份额必然较以前小得多。

现在出现这么两个问题，这种变化将对畜产品的价格产生什么影响，这些少量产品在国民各阶级中将怎样分配。

市场供应肉类不足，购买者便发生竞争，价格随之上涨。穷人只是在比较肉类的价格与其他粮食的价格时，觉得值得才购买肉类。如果肉类价格高涨，穷人必定放弃或至少限制肉类的消费。富人为享受美味的肉食能够支付高于谷物价值比的价格。由于富人肯出较高的价格，穷人则不敢问津，所以富人的桌上的菜肴仍是丰盛如前，而劳动阶级只能限于廉价的、营养较差的素食。

所以，这种向更加文明的过渡在日用品上却产生了对劳动者的非常不愉快的限制。

然而，如果国民财富继续大幅度增长，畜产品的价格涨到，种植马铃薯是为了饲养牲畜且有利可图，那么畜产品将突然大量增长，于是分配给每人的份额又大大增加了。

根据我的计算，一莫根[38]土地种植马铃薯，用以饲养牲畜，比面积和肥力相等的种草牧场能多饲养牲畜$1^2/_3$倍。

如果工资高到工人能够以较高的价格购买畜产品——人们必须把这一点作为前提，因为没有劳动阶级的竞争，肉价很难会上涨到这么高——，那么工人将增加肉食的消费，可以向舒适的生活过渡。

资产阶级社会的这种状况还有另外一个非常令人喜悦的方面。

如果在歉收的岁月，收成不足以满足需要，那么用以育肥牲畜的马铃薯可以直接供人食用，牲畜不待养肥即予屠宰，因此，本来转化为肉食的含养分物质几乎比肉多了四倍，一个国家，一旦达到了这么好的境遇阶段，就不可能再有饥馑之患了。

然而，一个国家中，由于马铃薯种植的推广，人口将增长，人口增长又造成工资的下降，以致工人的工资只够购买马铃薯，工人没有肉类佐餐，完全或极大部分必须依靠马铃薯为生，如果是这样，国家又陷于悲惨境地。

马铃薯不像谷物，可以隔年贮存，一年的剩余不能弥补下一年的不足。

如果马铃薯歉收，那么用廉价的食物取代高价的食物——像由肉类改食马铃薯——的办法，就没有了，于是出现一种马尔萨斯说过的状况，如果民众平时以最低廉的食物为生，那么这时除了也许有点树皮可以充饥外，别无其他补救办法，许多人必然死于饥馑。

所以在这种情况下，虽然看来是非常矛盾的，常常遭受饥馑的惩罚，正是马铃薯招致的。爱尔兰也许现在就是这种状况的例子。

自然的赐与供人们任意选择，不论你将自然的珍贵馈赠，用于造福还是酿祸。

牲畜的育肥

育肥后的牲畜赶往远地的市场，费用并不很多，在离城市远的地方育肥费用比市郊便宜，因为市郊地租高昂。然而远距离驱赶肥畜有许多困难，而且牲畜要大大掉膘，所以育肥可以在远地开始，然后将牲畜赶至市郊，再完成育肥工作。

饲养幼畜

幼畜从一个地方赶往另一地方，并不费劲，费用也不高。在畜牧圈境内，土地的地租和饲料的价值都很低，所以这里可以廉价供应幼畜，孤立国的其他地方都不能与这里竞争。

轮作休闲制的圈境，可以利用自己的土地饲养母牛，从事黄油的生产，这比饲养幼畜有利得多；这一圈境所需的幼畜，全部从畜牧圈境购买。

实际上，在有些地方，从位置或其他条件看都不宜饲养幼畜，但仍有个别农民为满足自己对幼畜的需要偶尔饲养，那是由于想培育比寻常优越的良种。但是在孤立国，我们假定所有的农民智力相同，对畜种的认识也相同，所以田庄的位置单独决定饲养是否合乎目的。

如果城市对畜产品的需求，要求畜牧业扩大到离城半径50英里，如前面所述，城市中黄油的平均价格每磅为5.67先令(新币)，其他畜产品的价格，如羊毛、肥肉等等也必定与黄油的这一价格成比例。

根据我们前面的研究，一头母牛的纯收入，

在离城30英里处为0.99新塔勒，

40英里0.59新塔勒，

50英里0。

所以在这一圈境内地租极为微薄，田庄的收益几乎仅能抵偿建造房舍和购置工具设备所耗资本的利息。

在这一圈境种植谷物不会多于从事畜牧业者自身的需要。因此，麦秸的收获也极少，所以牧养牲畜的数量不能超过这么一些麦秸和天然草场出产的干草在冬天所能供养的数量。

夏天，田庄的全部耕地几乎全是草地，青草非常丰足，牲畜食之不尽，所以一部分青草只能白白地腐烂。

可是，种植饲草及块根作物以增补冬季的饲料，却没有这种可能，因为牧畜的收益非常微薄，担负不了由此而产生的各项费用。

因此，草场是牧养牲畜数量的唯一尺度，从畜牧业收得的地租很少，地租完全依赖草场，因为牧场到处都是，唯有种草才算利用。

这一圈境就它巨大的面积来说，可以供应市场的畜产品是很少的。

这一圈境的居民异常稀少，面积相等的田庄，如在市郊可供养30户人家，而在这里几乎只能供3户人家工作和糊口。

离城市50英里处，畜牧业的地租最终也完全消失。超过这一距离，投于畜牧业的资本将得不到利息，因此最后畜牧业在此终止。

畜牧圈境之外，还可以有一些猎人散居在树林中生活。这些猎人的工作、生活方式和习俗将近似野人。猎人与城市的交往，唯一的就是以兽皮换取少许的必需品。

这里是城市向平原产生最后影响的地方，再向外便是荒无人烟的原野了。

一个穿越孤立国的旅行者，在几天之内就能实地看到上述的全部农牧业制度。他所见到的各种制度是循序排列的，这使人不致错误地认为，远地耕作不如城市近郊，似乎仅仅是由于农民的无知造成的。

较高的农作制由于巧妙、复杂，同时要求较高的洞察力和知识，所以看来有点使人眼花，有点诱惑力。

实行较高农作制已经习惯的地方，不可否认产量较高，土地利用得较好，因此认为，“只需具备必要的知识，就可将较高的农作制施行于较次的土地”，那是错误的，也是非常危险的。

我们的研究已经得出结论，如果将轮作休闲制或轮栽作物制实行于三区农作制圈境的田庄，必将被时间淘汰，并消失得无影无踪。

反之，三区农作制移植于轮作休闲制或轮栽作物制的圈境，也不能存在，但是这种尝试并不诱人，因为无利可图是尽人皆知的，用不着常常试验。

孤立国农作的情景就是一个国家在几百年中农业演变的情景。

梅克伦堡一百年前只经营三区农作，当时唯有三区农作才适应那里的情况。远在古代，看来只有狩猎和畜牧是人们生活的来源。再过一世纪这里将普遍实行轮栽作物制，以代替现在的轮作休闲制。

一国的财富和人口越增，土地越精耕细作得益就越多。如果条件成熟到，可以有力地利用较高的农作制度，那么最初实行这种农作制的农民，能立于不败之地。这种农作制不仅在他的田庄确立下来，而且不可阻挡将逐渐推广至整个地区，成为全境普遍的制度。

当梅克伦堡最初实行轮作休闲制时，情形就是如此，在英国当轮作休闲制和三区农作制不得不让位给轮栽作物制时，情形也是如此。

---

[1] “2/3新币”系货币名称。——译者

[2] 罗斯托克1斗折合柏林5/7斗；14枚“2/3新币”在本书中都作15枚金塔勒计算。本书下文所称塔勒或斗，如果未作其他说明，均为金塔勒和柏林斗。

[3] 罗斯托克1斗=60磅，柏林1斗=84磅。——译者

[4] 我曾将手稿请一位朋友审阅，他在这里作了如下的评注：

“孤立国是理论所立的一面镜子，错综复杂的现象线条在镜中被理清了。”

“孤立国是一种形式，由此可以到达现象的中心焦点，我们通过思想的综合同时 符合自然地建立起总体观念，因此，通过分析 几乎可以阐明混杂在一起的各方面的问题。”

“我们所做的事，从根本上说，是力图将经验中的某一小小的定点，例如一个田庄，提高到科学的高度，亦即是使其具有普遍意义；因为实际上有机整体中的每个枝节也是以个别形态来表露自身的普遍特征的，再则，我们只能通过这类确定的根据证明普遍的规律，或者看清个别事物的本来面貌，这时我们才能说，现象世界及其规律我们已经清楚了。就这个见解来说，我们是有充分理由的，不得不这么办，因为市民社会和国家在因果方面是分离的，它们不是机器 ，而是真正的有机体，各环节可以为因，也可以为果，简而言之是互为因果的。”

“在相互作用的情况下，只要在整体中起作用的任何环节，为了能起作用，自身也必定包括全部联系，这是非常清楚的。根据联系的需要，洞察 这类联系，是有头脑的农业经营者的任务，他们正因此而被迫去研究国民经济学。过去认为它对外界是迫切和必要的，现在则满意地认为它是内部发展的规律。”

[5] 这里所谈的是土质相等而肥力不等的土地。由于耗竭地力的种植，原来收益为10斗谷物的土地，产量下降，只能收获4斗。收成既然减少，当然收获费用也相应减少，但耕作费用则与以前收成较高时相等。

物理性能不同的土地，如施以同等的肥料和 培以同等的沃土，收获也可能大不相同，黏土地也许谷物收益为10斗，沙地不过6斗，前者的耕作费用较之后者要超出很多。本书中，不同土质对产量和经营费用的影响不作讨论。我趁此机会必须指出：这里出现的比例数字得自个别经验，因此也只适用于个别场合；如从另一地点进行计算，则应使用别的数字，当然所得的结果也不相同；然而这里的观察方法是普遍有效的，从任何地点出发所作的观察总能得出相同的结论。

[6] 1梅克伦堡丈=4.6625米，1梅克伦堡平方丈=21.739平方米。根据本书第78页数据计算。以下，丈和平方丈均为梅克伦堡丈和平方丈。——译者

[7] 这里称"每100平方丈土地可以收获多少柏林斗"，行文太长，太累赘，文中又须不断使用，所以我在下文直接称"谷物收益"，或"谷物产量"，用这一词时，我总是指每100梅克伦堡平方丈土地出产多少柏林斗，以避免无一定标准。

[8] 下文所称"经常费用"系包括4乙项下的支出。

[9] 为了计算不致过分困难，在这里以及在后文中将采取四舍五入法。因为这里计算的数字很大，略去分数不至于根本上影响结果的准确性。

[10] 原文为die Statik，本意为静力学，本书用此词是指对均衡状态的研究，所以译作均衡学。详细内容见第七节(一)和第七节(二)。——译者

[11] 赫鲁贝克教授先生的著作《植物的营养和农作均衡学》(*Die Ernährung der Pflanzen und die Statik des Landbaues*)，我是在完成了本卷写作以后才得到的，所以我很遗憾，写作本卷时未能引用和参考他的著作。

[12] 这里的计算还存在这样一个假定，由饲养和垫厩用的100磅麦秸所得的肥料量大于由100磅干草所得的；麦秸肥的质量则不如干草肥，麦秸肥的质量差则由数量多作了补偿。

[13] 这一点自然与冯·福格特男爵在他的《均衡学见解》(*Die Ansiichten der Statik*)中所下的关于土地能力的定义并不一致，他在书中时而解释为土地的作用，时而解释为土地的质量。冯·福格特先生已逝世多年，但是我看到我们之间的通信，我相信他用"土地能力"一词是同我在这里所下的定义有联系。

[14] 因为量小，所以用小写字母。——译者

[15] 因为量小，所以用小写字母。——译者

[16] 我应指出，凡含氮物质，如硝酸、氨及其化合物，我不列为矿质肥料，而列为有机肥料。

[17] "2/3新币"是币制名称，行文累赘，以下均译作新塔勒。——译者

[18] 括弧内的数字与本卷末附录中的说明有关。

[19] 平均距离的概念，参阅本节附录。——译者

[20] 疑是第三类之误。——译者

[21] 田舍的位置，著者并未交代。——译者

[22] 新塔勒(即"2/3新币")14枚合金塔勒15枚。——译者

[23] 在轮作休闲制经济中10，000平方丈田亩

[24] 参见第九节末。——译者

[25] 这里所谈的都是良好的高地，没有外来肥料的补助，实行七区轮作休闲制能维持原有的地力。对较差的土地来说，如果种植谷物过多，就会损害地力，如在良好的田地，种小麦而不种黑麦，同样也会出现这种情况。

[26] 特洛田庄100平方丈的田亩平均产量(柏林斗)如下：

时 间 小麦 黑麦

1810—1820年 10.93斗 9.65斗

1820—1830年 11.37斗 11.30斗

1830—1840年 10.03斗 11.10斗

10.78斗 10.68斗

最后一时期与前两时期相比，小麦减产，部分原因是灰泥土的作用降低，部分原因是种植次序有了变化，可能有更多的小麦种子被播到了前茬作物的根茬上了。

[27] 参阅本卷附录第5节关于这一问题的讨论。

[28] 这里的比例数字，似是根据上列数字，$2^1/_3$斗马铃薯折合谷物1斗，117磅干草折合谷物1斗计算出来的。——译者

[29] 1英亩=4，047平方米。——译者

[30] 第十五节并没有讨论这一问题。——译者

[31] 参阅第八节。——译者

[32] 应为第十七节。——译者

[33] 48先令=1塔勒。——译者

[34] 按计算应为$57^3/_{10}$巴黎立升，不是公制的升。——译者

[35] 按著者前面论述的思想，应包括生产等费用。——译者

[36] 莫根(Morgen)，德国旧时的田亩面积单位，相当于2，500—3，400平方米。——译者

第二章 孤立国与实际的比较

第二十七节 对我们研究过程的回顾

上一章叙述孤立国的形成是以特洛田庄的情况为根据的，同时我们也论述了，如果考虑到田庄的农产品运往市场出售，距离有远有近，田庄的经营应作怎样的变化。

在第五节中我们假定，一个田庄的毛收入完全以谷物计算，而畜产品的价格与谷物的价格成比例。

当然，这种假定只是在一个务农国家的四周，没有被旷野的单纯的牧区所包围的情况下才是正确的、适当的。然而本书所作的描述告诉我们，特洛田庄的所在地，旷野的单纯的牧区对它的影响微不足道的，而孤立国中畜产品价格和谷物价格之间的比例则与特洛田庄的并不相同。

所以我们必须研究，如果畜产品的价格与谷物价格脱离关系，孤立国的结构将怎样变化。

黄油每磅(合36洛特)市价为9先令，扣除运输费用后特洛田庄实收为新市$8^3/_5$先令。在孤立国中，黄油的市价根据我们的计算，可为5.7先令，但是黄油的价值不像谷物，随着距离的增加而迅速降低。现在我们以这一价格为计算的根据，那么我们将发现近郊的地租较低，但随着距离的增加这个地租并不非常迅速地减少。在离城25英里处的田庄，地租比我们上述的反而高些，因为这里的黄油，虽然市价较低，然而如与当地谷物的价格相比，价值已经高了一些。

此外，我们在研究中有一个原则，即务农的各项支出，必须1/4以货币表示，3/4以谷物表示，因此，不论谷物价格发生什么变化，对于某一田庄，我们总能确定其纯收益和经营的方式。

然后我们再根据离市场的远近，亦即是距离，叙述谷物价格的变化，这样便勾画出了孤立国的轮廓。

然而，如第五节所述的各项支出以货币和谷物表示的比例，并不是一成不变的，而是随地点而转移的，这一点在孤立国中远比实际清楚。

孤立国中的农民只能从城市获得的一切制成品和原料，其价格并不以农民居住地的谷物价格为准，农民必须支付城里所要求的价格，再加上从城市运往该地的运费。

居住在农村的手艺工人的产品，其价格包含下列两项：

1. 垫付在工作时间中所消耗的粮食和其他必需品的费用，

2. 垫付原料的费用。

手艺工人加工的原料，例如生铁，如果是向城市购买得来，那么他的产品的价格只有一小部分是按当地谷物价格计算；反之，如果原料产自本地，例如亚麻，那么麻布的织造费用几乎完全与谷物的价格成比例，唯有织工为了自己的住所、为了自己的器材工具以及生计所需不得不向城市采办的东西，才以货币表示。

亦即是说，与农作有关的支出中，凡是农民直接从城里购买的一切东西，以及住在农村并为农民工作的手艺工人从城里购买的一切东西，必须以货币表示。

不论田庄经营的规模，不论离城市的远近，在城市采购制成品和原料的价格都相等。然而孤立国的农民在城里购买这些商品，除了支付商品的价格以外，还须支付从城市运至乡间的运费；或者说，这些商品在乡间的价格比在城里增加了运费，包括商业费用。运费的一部分，如第四节所述，必须以货币表示。距离越远，运费越贵，所以远处田庄负担的支出，不论货币还是谷物都比较多。

我们根据某地所作的计算，如移用于孤立国，就会出现双重偏差：

1. 远地从事畜牧，收益比我们计算的多些；

2. 远地向城市购买必需品，运费应列入支出之内。

两项偏差有相互抵消的作用，因此又接近我们计算的结果。

虽然以数字表示的地租因此而发生变化，但我们研究的主要结果是不会变的。

当谷物价格非常低时，轮作休闲制必须改为三区农作制，因为三区农作制生产谷物，费用较低。

如果谷物价格更往下跌，实行三区农作制也无地租可得，也就没有谷物可供应城市了。

三区农作制的圈境之外为畜牧圈境。

上述主要结果及由此而得出的一切结论是一成不变的，但是，圈境纵深的距离以及两种农作制的划分界限，按英里计算，是可以有变化的。这里 所列的一些数字只是观念的具体化，对于所阐明的主要规律并不具有实质性的影响，因为在这一方面，例如实行三区农作制的圈境离城市近若干英里，或远若干英里都无关紧要。

如附录八所述，随着与城市距离的增长，谷物的价值和畜产品的价值并不是按等比例减少的，由此产生的不平均可以通过一个分数的变化予以恢复，这个分数就是以货币表示的支出的若干分之一。虽然四分之一这一得自实际的数字并不能适应孤立国的情况，然而畜产品按其价值折合为黑麦的这一方法本身，却是完全有道理的，说明了通过这一途径有可能达到正确结果。

第二十八节 孤立国和实际的不同之点

实际的国家与孤立国的重大区别有下列几点：

1. 实际上不存在土地肥力到处相等、物理性质完全相等的国家。

2. 根本不存在不靠河道或不靠通航运河的大城市。

3. 幅员广大的国家总有一个巨大的首都，除首都以外，还有许多较小的城市，它们散布于全国。

4. 实际是很少有、或者几乎是没有像孤立国的这种情况：畜产品的价格如此强烈地受供应畜产品的游牧地区的影响。

(一)

第十四节研究得出结论，谷物价格低贱的作用，与土地肥力不足相同，两者都能将轮作休闲制变为三区农作制，如两者继续降低，最终使地租等于零。

我们在书中曾经假定，谷物的价格是变动的，而地力则一成不变，同样我们也可以作另一种假设，谷物价格始终不变，地力则有变化，可以将这双重情况应用于实际之中。

然而，这双重情况中至少这后一种并非必要，因为我们从前面的研究中可以证明，一个地力较低的田庄在黑麦价格每斗为1.5塔勒时将会采取什么立场，在解决下列各问题时就可见到。[39]

第一个问题 。 某田庄实行三区农作制，谷物收益为5×84/100=4.2斗，在黑麦每斗在田庄上值1.5塔勒时，试问地租为多少？在孤立国中哪一地段的地租与此相等？

根据第十四节所列的表格，三区农作制收益为5×84/100=4.2斗时地租为：240斗黑麦-246塔勒。在黑麦每斗价格为1.5塔勒时，240斗黑麦值360塔勒；地租亦即等于360-246=114塔勒。

在孤立国中，当收益为8×84/100=6.72斗时，地租=696斗-327塔勒。

如果黑麦696斗-327塔勒=114塔勒，则上述两种农作单位的地租相等。

根据上式移项，黑麦696斗=114+327=441塔勒，每斗黑麦为0.633塔勒。

在离城市大约26英里处的田庄，黑麦就等于这一价格。

亦即是收益为4.2斗的田庄，当黑麦每斗的价格为1.5塔勒时，地租等于孤立国中离城市26英里的田庄。

第二个问题 。 如果黑麦在田庄上每斗值1.5塔勒，实行三区农作的地租等于0，试问每100平方丈的收益为几斗？

根据第十四节所述，谷物收益为(10-*x)84/100斗时，地租为1，000斗-152x斗-381塔勒+27x塔勒。*

如果黑麦每斗值1.5塔勒，上式即为：

1，500塔勒-228x塔勒-381塔勒+27x塔勒，

或1，119塔勒-201x塔勒。

如果地租等于0，那么201x=1，119塔勒，x=5.57塔勒。

当地租等于0时，谷物收益则为(10-5.57)84/100=3.72斗。

第三个问题 。 实行三区农作制及轮作休闲制的田庄，黑麦每斗价值为1.5塔勒，试问谷物收益为几斗时，土地的利用相等？

根据第十四节所述，两种农作制的地租相等，则

轮作休闲制的地租1，710斗-271x斗-747塔勒+53x塔勒=

三区轮作制的地租1，000斗-152x斗-381塔勒+27x塔勒，

亦即

710斗-119x斗-366塔勒+26x塔勒=0。

当黑麦每斗价值为1.5塔勒时，上式即为：

1，065塔勒-366塔勒-178.5x塔勒+26x塔勒=0，

即699塔勒-152.5x塔勒=0，

或x=4.58斗。

所以，当土地的肥力，在实行轮作休闲制收益为10-4.58=5.42斗，实行三区农作制收益为(10-4.58)84/100=4.55斗时，在黑麦每斗价格为1.5塔勒的情况下，这两种农作制的地租相等。

(二)

如果已知水道运输谷物比陆地运输便宜若干，则不难确定由 水道运输谷物至市场的田庄的位置在什么地方。

假如水道的运费为陆路运费的十分之一，则离城市100英里傍水而建的田庄，就谷物在庄上的价值以及与谷物有关的情况而言，与孤立国中离城市10英里的田庄相同。

一个离河道5英里的田庄，如需担负5英里陆运和100英里水运的费用，那么这个田庄就与孤立国中离城市15英里的田庄相同。

(三)

散布在全国的小城市与首都一样，必须得到粮食的供应。位于这类小城市周围的田庄，只要小城市有此需求，必将自己的谷物供应它们，而不供应首都。为了满足这类城市所需的粮食，必需若干田庄，或者说若干面积的土地，我们可以把它们称之谓城市的境地。首都得不到这些境地的产品，等于失去了这些境地，小城市对首都的影响，就粮食供应来说，仿佛把这些境地变成沙漠，什么也不出产。如果设想孤立国的广袤平原布满了沙漠，那么首都的需求必须从更远的地方去采购，为了满足需求，各圈境必须扩大。但是圈境的扩大，谷物从

平原最远的耕作地运至城里，运费必将增长，前面讲过，运费的增长必然引起首都谷物价格的上涨。

然而，在小城市里谷物的价格是根据完全不同的规律确定的，仿佛这些城市与它们的境地是隔绝的。这一境地的田庄可以任意抉择，或者将自己的谷物供应小城市，或者将谷物运往首都。首都谷物的市价在扣除运费以后，等于谷物在田庄上的价值，如果生产者愿意将自己的谷物让与小城市，小城市就必须支付这一价值。

因此，小城市谷物的价格是由首都的市价规定的；完全取决于首都的市价。

我们现在设想以德意志幅员较大的各国来比作这些小城市，即使在自由贸易的情况下，这些国家也难摆脱大城市把持谷物价格的势力。

(四)

提供单一畜产品的旷野牧区对其他国家的影响，由于距离遥远或进口税等原因，实际上是很弱的；或者完全消失了。

如果波多利亚(Podolien)和乌克兰在魏克塞尔河的西岸，如果畜产品可以从那里免税运往柏林，那么德国西北部，即使今天从事畜牧业，产生的地租也很少。

但是，随着这类影响的削弱或完全消失，则谷物和畜产品的比价将有重大的变化，有利于畜产品的变化。于是各处的畜牧业都可以交付多少可观的地租。这一点对三区农作制和轮作休闲制，以及对轮作休闲制和轮栽作物制界限的划分有重大的影响。在这里研究发生作用的各种规律，似乎有些离题，我将留待第二卷中去探讨它们。

形成孤立国的原理在实际生活中也是存在的，但是这个原理所产生的现象形式多种多样，因为同时有许许多多不同的情况共同发生作用。

几何学家计算点时不考虑点有面积，计算线时不考虑线有宽度，然而这两者实际上是不存在的；同样，我们也可以将一种起作用的力

量排除一切枝节和偶然情况，唯有如此，我们才能认识，目前我们所看到的现象中这一力量究竟起多大的作用。

在孤立国中要找到一个与一个个田庄的情况相一致的位置，这是可能的，因此，要为某国的全部土地绘制一张圈境图，上面各地所属的圈境都用颜色表明，——撇开困难不谈——这种可能性也是存在的。这张地图所反映的概貌非常有趣，也非常有意义。但各圈境不如本书所述的孤立国圈境，层次相接很有规则，而是杂乱无章的。例如，离首都100英里傍水而建的、土地肥沃的田庄，则属于第三圈境；而离城市10英里的、尽是沙土地的田庄反而属于第六圈境。

我们现在来考察一项与农业有天然联系的工业以及一些农作部门，在第一章内，为了不使有机的叙述中断，所以未曾提及，现在联系实际可以讨论这些部门了。

第二十九节 烧酒业

畜牧圈境所生产的谷物，因为运费太高，不能供应城市；但是，如果把谷物变成一种制造品，其运费与其价值相比，较为低廉，那么畜牧圈境中离城较近的部分，可以从事农作而得好处。这种制造品就是烧酒，100斗黑麦酿成烧酒，几乎等于25斗黑麦的重量。

酿酒的残渣，即酒糟，最适宜于育肥牲畜之用。畜牧圈境本来就要求做牲畜的育肥工作，这里谷物和木柴的价格极为低廉，所以对烧酒酿造业有利的条件这里都已具备。

因此这里供应烧酒最为便宜，孤立国没有其他地区——更不用说城市了——在工业完全自由的条件下，能与畜牧圈境竞争。在城市中生产烧酒，那里谷物和木柴的价格是畜牧圈境的3倍，名义工资也高得多，生产烧酒的费用至少比畜圈境高1—2倍。

如果酿造烧酒只准在城市进行，那么这将减少国民收入，因为运输谷物和燃料的大量劳力无谓地浪费掉了。牧区酿酒，酒价极低，但是从别种角度考虑并不值得庆贺，所以国家对于酿酒征以重税，这样

烧酒重又保持与城市生产相同的价格，烧酒昂贵对国家来说比无谓地浪费劳力而造成的昂贵有益，因为这些劳力可以去从事有益的生产劳动。

畜牧境圈中酿造烧酒的地段，必定实行三区农作制，因为采用这种农作制生产酿酒所需的谷物，费用最低。

酿酒与牲畜育肥相结合的农庄所获的厩肥比实行以出售谷物为目的的三区农作制农庄多许多，所以前者可以多耕作一些田亩，播种谷物，而不致耗竭地力。

如果我们只按农区分类，那么我们必须把从事酿酒业的地段以及从事畜牧的整个圈境——虽然耕作只占土地面积的一小部分——算作三区农作制的圈境。反之，如果我们只看农庄的主要产品——出于一些理由，我更喜欢这种分类法——，那么我们必须把将谷物运往城市求售的地区与只向城市供应烧酒和畜产品的地区区别开来，而我特别把后者称之三区农作制的圈境。

以出售谷物为目的的三区农作制经济，在离城31.5英里处，地租等于0。但是，这里经营烧酒业兼畜牧业还能支付地租。三区农作制的圈境与畜牧圈境在两者地租相等的地方产生分野，亦即是三区农作制的圈境，达不到离城31.5英里，必须在稍近于这一距离的地方终止。然而，由于我们不知道利用土地经营烧酒业及畜牧业应支付多少地租，所以我们也不能用数字来确定这一距离。

第三十节 牧羊业

德国自从采用梅里诺羊种以后，牧羊的得益几乎完全决定于羊群的质量，而与地段和土地的关系却不大，所以利用土地养羊应付多少地租，不能一概而论。

一旦良种羊群得到普及，养羊的知识得到推广，因此，凡是肯偿付培育羊羔费用的人都能获得一个良种羊群，由于善于牧养，那么所得的纯收益，将成为利用土地从事牧羊交付牧羊业地租的标准。然

而，现在我们离这种情况还很遥远，只要还没有达到这一地步，那么与养牛业相比经营得法的牧羊业的较高收益，就不能被认为是地租，而应看作是购买良种羊群投资的利息，看作是养羊者勤劳的报酬。

德国自从采用良种羊以后，粗毛羊逐渐被淘汰，在此过程中出现了一些有趣的现象。

三十年前放牧粗毛羊，收益很低，放牧羊群的土地全无地租可得。然而牧养良种羊群，收益很高，甚至种植谷物往往还不如养羊。因此养羊现在成了全部经济围着它转的中心。为了评论经营是否合适，现在首先必须视察羊群，因为羊群的质量决定着：为了获得饲料可以作多少投资。如果是最优的良种羊群，那么喂以谷物饲料也能获得丰厚的报酬，更不用说喂以马铃薯和苜蓿了；一个田庄，由于土地的肥力和位置的原因，在合理经营下本来只能实行轮作休闲制，但是现在改行轮栽作物制仍有利可图。

牧养良种羊收益很高，因此在德国东部几乎全体农民都竞相购买良种羊群。由于羊只繁殖相当迅速，加上从西班牙和法国引进许多梅里诺种羊群，良种羊大大增加；另一方面，几乎所有的牧羊场都允许梅里诺公羊配种，所以，德国东部自三十年以来，优质的细羊毛的增产异常迅速。

起初人们相信，细羊毛过度的增产，羊毛的价格将会很快下跌，因为市场羊毛过剩，价格将跌至不足以抵偿必需的生产费用。

这一担心至今尚未见于事实，其他农产品的价格都曾下跌，唯有细羊毛的价格几乎仍然维持原状，与谷物相比，还上升了许多。生产的增长总是伴随着需求的增长，细羊毛的价格超过运往市场求售的价格，或者说远远超过自然的价格。

然而一种商品或一种产品的价格，怎么会如此长久地超过自然价格呢？生产增长如此迅速，何以总能找到顾客，总是有人消费呢？

我认为主要原因有下列两个：

1. 由于毛织厂机械设备的发明和革新；

2. 由于萨克森培育出新羊种，羊毛的精细质地远远超过西班牙羊种。

在呢绒等毛制品的价格中，织造费用占较大的部分，而原料的费用或者说羊毛的费用只占较小的部分。织造厂的机械设备已经彻底的改革，呢绒等毛制品的织造费用大大降低，于是产生三种作用：

1. 毛制品的价格下降，

2. 毛制品的消费增长，

3. 毛制品的原料，即羊毛的需求量较大，羊毛的价格就上涨。

如果有相互可以取代的商品可供买者选择，那么买者必定选择功用相同而价格最低的商品。如果呢料价格下跌，而其他衣料价格如旧，那么呢料的消费就会增长，其他衣料的消费就会受到限制。呢料需求的增长又要求供应比以前更多的羊毛，提高羊毛的价格才能鼓励羊毛的生产。由于对呢料的需求不断增长，工厂主也获得了大于平常的利润。于是又要求扩大工厂。至于新发明带来的利益，最初是在买者、工厂主和原料的生产者之间分配。但是，一般说来工厂主可以在短时期内扩大和建立新厂，所以它们能够满足市场对产品的需求，于是这类企业的较高利润便不能再得；原料的增长进展得较慢，所以羊毛生产者的利润维持较久，但是最后，必然会与需求达到平衡，新发明的全部利益最后则归买者或商品的消费者所享受。

萨克森由于谨慎选择羊种，也许还由于气候和当地水土的影响，培育出了一种产毛精细的羊种，即使在西班牙也仅仅偶尔见到，那里还没有大群优良的羊种。

萨克森羊所产的羊毛极细，非常柔软，有“银丝羊”之称，最宜于织造妇女服装用的精美呢料。西班牙羊，即因凡塔多种绵羊，所产的毛还较粗而硬，不能适用。这种精美料子，过去是完全不能用羊毛制成，现在它已部分地将丝织品和棉织品逐出市场，银丝羊毛为自己确立了市场，这一市场也许还能有很大的发展。

由于银丝毛被用来织造以往完全不曾见过的衣料，所以这种羊毛的生产不能取代别种羊毛，总的说来，羊毛的生产还能显著地增长，

没有马上出现过剩。

过去几年，德国东部大部分地区很重视产毛丰富的因凡塔多羊，这种羊有产毛量多，质地较细等优点，被认为是模范理想的羊种，德国北部的农民不惜耗费重金采购这种羊群。

现在不少人又后悔失策[40]，因为现在人们把毛质最细软的银丝毛羊视为理想的羊，视为利用土地放牧得益最多的羊。

但是这究竟是否算失策？有没有一种绝对完善的羊？有没有一种任何时候都最合需求的羊毛，或者说有没有产这种羊毛的、总是得益最多的羊？或者说理想是否随牧羊业发展而变化的？

厚毛的因凡塔多羊与本地的粗毛羊产毛量相等。所以淘汰本地羊种改养因凡塔多羊，或者精选育种，使本地羊产毛的质地达到因凡塔多羊同样细软的程度，所制的毛线量不至于减少，这样，在羊毛价值不断增长的情况下，报酬也能提高。

然而大家知道，羊毛最为精细和羊毛产量最为丰富，两者不可兼得，追求羊毛的精细超过一定程度，必须付出羊毛产量为代价。

几年前，如果说因凡塔多种细羊毛的价格每磅为1塔勒，如果这种羊每头可产毛3磅，则每头羊产毛的收入为3塔勒。反之，银丝毛羊，产毛为$1^3/_4$磅，每磅$1^1/_2$塔勒，总计为$2^5/_8$塔勒，亦即是比因凡塔多羊少收益3/8塔勒，所以人们偏爱因凡塔多羊，而不是银丝毛羊，是有道理的。

细毛的生产由于下列两个原因增长很快：一、细毛的生产比最细毛的生产获益较多；二、本地羊种经改良以后，细毛的生产，而不是最细毛，大大增加。结果是细毛充斥市场，细毛的价格下降，而最细毛的价格几乎不变。例如细毛每磅为36先令，那么每头因凡塔多羊的收益为$2^1/_4$塔勒，但银丝毛羊则仍为$2^5/_8$塔勒。

所以现在人们偏爱银丝毛羊而不是因凡塔多羊，也是有道理的。但是，大家热衷于生产银丝毛，几年之内产量必定大增，银丝毛也将

充斥市场，银丝毛的价格就将下降，那时人们又将重新选择别的目标。

最细羊毛的价格既然下跌，它的制成品的价格也就下跌，因此这种制成品就不再是奢侈品了。富人所偏爱的是那些价格昂贵、平民被排斥于消费之外的衣料，现在精美的毛制品正由于价格便宜，重又不合时尚，于是丝织品和棉织品又取代了它。

幸而羊毛生产者还能继续提高羊毛的精细程度，即在产毛最精细的羊种里还有个别产毛极为精细羊只，但是人们并不打算繁殖这些羊只，因为这些羊只产毛量极少，迄今为止不能给生产者带来收益。

然而，一旦最细羊毛的产量达到丰富的程度，那么极细羊毛的价格将大大上升，以致这些迄今不受重视的最优羊只被挑选出来，作为种羊加以繁殖，也有利可图。产极细羊毛的羊只，每头仅产毛1至$1^1/_2$磅，因而它的生产费用非常之高，用这种羊毛生产的成品也非常之贵，于是这些商品成了富人们的奢侈品。

也许以后有一天用羊毛织造出亚麻不能与之相比的产品，亚麻是制造粗麻布和最精美的布鲁塞尔花边的原料。

然而，最后当极细羊毛的产量达到丰富的程度，供求达到平衡，这时极细羊毛的生产缩减和扩大都无利可图，生产进入稳定状态，现在试问，羊毛的价格和不同种类的羊毛应根据哪些法则确定？

我们必须将这一问题同另一问题——羊毛的生产应在孤立国的哪一地方？——联系起来看。

当生产的稳定状态出现时，我们前面讲过决定其他产品价格的法则，对羊毛也完全适用。

第十九节所述的公式作进一步的发展，可得下列的结果：

1. 两种产品，按重量计算，等同面积获得等同的产量，要求生产费用较高的产品，应在离城最远的地方生产；

2. 如果生产费用相等，按重量计算，等同面积获得较少产量的产品，应在另一种产品的后面，即在离城更远的地方生产。

黄油的生产费用与羊毛的生产费用相比，如重量相等，例如都为一满车，前者费用较低；等同的面积所生产的黄油远多于羊毛。所以在孤立国中养乳牛业应设在离城较近的地方，而牧羊业应设在离城较远的地方。

细毛羊产毛少于粗毛羊，却要求较精的饲料，较周到的照料。由于用于牧羊的等量土地所生产的细毛少于粗毛，又由于等量细毛的生产费用大于粗毛，所以，如果没有其他情况的影响，细毛羊应在粗毛羊的外边放牧，亦即是在离城较远的地方。

此外，由于远处的地租比近处的地租低，所以可以得出结论，牧养粗毛羊比牧养细毛羊，所交的地租高，亦即是得益多，尽管细毛的价格由于生产费用较大总是比粗毛价格高。

我在这里必须再次声明，上述结论应当有两个前提条件：

1. 牧羊人具有同等的智力和知识，

2. 细毛羊的数量多到可以用与粗毛羊相等的育养费用购买得到。

如果不具备这两个前提条件，上述结论则不能适用。

我们实际上离这两个前提情况还很远，但不能否认，随着牧养技术的进步，总在接近这种情况，这种倾向体现在大家普遍在作提高牧养技术的努力之中，随着时间的推延，总将逐渐到达目标。

实际上我们的牧羊业还处在过渡阶段，在孤立国中我们假设过渡已经完成，只考察最后的不受时限的成果。

上文我曾经说过，“如果没有其他情况的影响”，所以这么说，是因为细毛羊在畜牧圈境和三区农作制圈境中从未垦殖过的、类似草原的牧场牧养，就会发生退化，重又变为粗毛羊。因此，生产细毛必须在轮作休闲制圈境内较远的地带进行，必须从黄油生产的土地中，抽出生产市场所需细毛所必备的土地，用以养羊。这样，生产细毛的羊

场比生产粗毛的羊场所付的地租要高，亦即是收益较高；然而在轮作休闲制圈境靠近城市的一边，总以畜养乳牛较为有利，收益较高，是生产最细羊毛的羊场所不能相比的。

试问，羊群所得饲料和牧场的数量和质量，对羊毛的质量和粗细程度是否有影响，这个问题，在我们考察养羊业的努力最终所获的成果时，就显得极为重要。例如我们发现生产最优质量的羊毛只限于某些地方，或某几个田庄，那么这些地方或这些田庄，就像生产最美葡萄酒的葡萄园圃，总是须付高额的地租，因为这种羊毛的生产不能任意增长。

虽然我们以上的研究已经得出结论，一旦细毛羊群已不稀有，羊毛的供求已经平衡，那么产细毛的羊场的收益则不如饲养乳牛，也许还不如产粗毛的羊场，然而仍有种种理由不允许我们忽视进一步为改良羊群而努力。

(一) 现在牧养细毛羊得益较高，这仅仅是过渡时期的现象，一旦进入稳定状态，这种现象便终止，然而经验告诉我们，这种过渡将经历一个很长的时期。萨克森享受这一过渡的果实已有60年，德国东部其他地区享受这一果实大约也有30年，到过渡完全结束，很可能还有30年之久。[41] 因为一方面随着羊毛价格的下跌，羊毛制品的消费一直在增长，亦即是对细毛的需求还在上升，即使生产在不断增长还不能很快得到满足；另一方面，历来在配种改良羊群方面犯有很多错误，而错误还不能避免，产上等细羊毛的羊只的数量增长得非常缓慢。

(二) 即使德国东部也几乎不能生产如此多的细毛，多到致使细毛的价格一直降到自然价格。确切地说，只有在波兰、俄国、匈牙利、澳大利亚等国大量牧养细毛羊并取得成效以后，才有可能。上述各国与欧洲市场的关系，犹如畜牧圈境对孤立国的关系。我们推测，细毛羊放牧于原野的草地和三区农作制的永久牧场，就会退化，如果这一论点能成立的话，那么德国东部细毛的生产还能长期保持优势地位，因为细毛羊群有效地迁移到上述各国只能缓慢地进行，因为这一点同改进土地的耕作，同采用轮作休闲制以代替三区农作制有关联。然而，经过一段较长时期以后，一旦这些国家的耕作得到改进，由于那

里的地租比我们德国东部低，因此那里牧养细毛羊将比我们这里获利要多。

但是，过渡到这种情况是缓慢实现的，在细毛价格降至自然价格以前，在西欧较富的、耕作发达的国家，例如法国，牧养细毛羊早已无利可图。所以东欧国家细毛羊的增加是与西欧各国细毛羊的减少有关，因此这一过渡时期必定会延续很久。

(三) 即使上述种种情况都不是如此，即使羊毛价格现在已经跌至如全欧实行自由贸易可以称之为自然价格，然而我们目前还处在封锁制度之下，不得不自己生产细毛。

伦敦这一世界市场对于我们一切其他农产品都是封锁的，唯独羊毛是开放的。由于这一封锁，原先各国间存在的一切联系都已中断；自由贸易时规定谷物价格的法则，完全失效；每个国家已形成各自为政的孤立国。

由于封锁，西方各国已迫使谷物离开自然价格而上涨许多，而东欧原来的谷物输出国，谷物的价格已不自然地下跌。伦敦世界市场，原先调节着我们所有农产品的价格，现在不再决定我们的谷物价格，但是还决定着羊毛的价格。现在伦敦的小麦价格为波罗的海各港价格的三倍，伦敦羊毛的价格，仅仅高于我们一个运费的金额；我们的谷物、肉类、黄油的价格惨跌不已，唯有羊毛的价格仍然受世界自由贸易的调节。

我们这里养羊比养牛、养马获利优厚，真正的原因就在这里。由此可见，我们倾注全力于养羊，不仅我们是被要求，而且是被迫这么做的。

即使在完全自由的贸易制度下，由于运费昂贵，波罗的海各港口的小麦价格也仅为伦敦市场价格的2/3，最高也仅为3/4。因此，英国农民种植谷物，即使没有其他优惠待遇，也比我们有利得多，种植谷物在英国必须支付高额地租。英国人种植谷物的这种优势，在羊毛生产中极不重要，因为英国养羊产毛的毛收入，超过别国之数仅仅等于将毛运抵伦敦市场的费用。所以我们可以利用牧场和一定量的饲料养羊，获得与英国人同样多的利益。但是由于种种原因，正如孤立国中畜牧地租在靠近城市地区则为负数，在较远的地区则为正数，我们的

纯收益比英国人多得多，因此在自由贸易制度下，英国人是无法同我们竞争的。两国的谷物价格差别越大，英国人养羊产毛的损失就越重，我们养羊获利就越多，因此，这种封锁制度和由此人为造成的谷物价格的昂贵，无疑引起英国养羊业的衰败和我们养羊业的振兴。

(四) 改进养羊业还有特殊的诱惑力，因为养羊的规律不如其他农业部门那么清楚，部分地还没有进行研究。如果说牧羊业的收益取决于羊群的质量，那么牧养和改进品种的工作则取决于养羊者本人，决定于他是否经心，观点正确的程度。试问，改进羊群品种所需的知识是否一旦能普及，机械地学习规则或模仿榜样是否就算满足，这些都是非常值得怀疑的。如果办不到，那么那些最先进羊场的收益绝不是全为地租，一部分收益应当作为养羊者的比较正确合理的见解的报酬。

第三十一节 经济作物的种植

上文我们曾经假定，任何田庄的田地可以分为两区，第一区面积较大，依靠自己产肥维持地力不变，第二区的肥料则得自草地，后者的经营规则与前者不同。

本卷第一章论述孤立国的形成及考察各种农作制度的本来面目，那里只研究了第一区的农田，完全未能提及经济作物的种植。

我们设想经济作物的种植在第二区进行，这一假设与前一假设完全不相矛盾。现在我们必须探讨，孤立国城市所需的各种经济作物，应在什么地方生产。

第十九节中曾经说过一个原则，<u>如生产费用相等，承担较高地租的作物，应当在离城市较远的地方种植</u> 。现在将这一原则应用到某一作物，人们不禁要问：这一作物所负担的地租怎样才能求得?

在七区轮作休闲制的田庄，谷物一区必定伴以牧场一区，以补充种植谷物所吸收的肥力。为了使问题简单化，我们暂时假定，这里的畜牧区，亦即是牧场区，完全没有地租，也没有亏损，如果真是如

此，那么谷物区应负担二区的地租，或者说，按面积计算谷物区应负担双倍的地租。

如果我们将谷物与一种吸收土地肥力很强的经济作物相比，譬如需要牧场二区而不是一区 才能补充被吸收的肥力，那么这种作物的种植面积需负担三倍的地租。如果按重量计算的产量相等，吸收肥力最强的作物应负担最高的地租，所以按照上面提及的规律，这一吸收土地肥力最强的作物应在离城市最远的地方生产。

如果这种情况确实存在，如果牧场区的地租等于零，那么当牧场区在城郊地租为负数，在较远的地方则为正数时，情况更是如此，因为吸收肥力强的作物在城郊种植，这种作物不仅必须按种植面积负担三倍的地租，还必须负担这种作物所要求的两个牧场区的损失。反之，这一作物如在离城市较远的地方种植，从三倍的地租中应扣除所附两个牧场区的收益。

与第十九节所述的规律有关，在规定各种经济作物必须遵循的种植次序时，可依据下列原则：

1. 如果生产费用和按重量计算的产量相等，吸收土地肥力最强的作物应在离城市最远的地方种植；

2. 如果产量和吸收土地肥力相等，要求生产费用最贵的作物应在最远的地方生产；

3. 如果吸收土地肥力和生产费用相等，一定面积的土地按重量计算的产量最低的作物应在离城市最远的地方生产。

现在我们将这些原则应用于各种经济作物。但是，关于大多数经济作物吸收土地肥力的程度，农民们众说纷纭，很不一致，似乎数千年来经营农业的经验已经遗忘殆尽。在这种情况下，人们可以把下文我用以表示各种经济作物吸收土地肥力的程度的数字，仅仅看作人们常常用以解释代数公式的数字；然而我必须补充说明，迄今我拿不出更正确的数字来取代它们。

(一) 菜籽

梅克伦堡过去有人认为菜籽非常吸收土地肥力，我在本卷第一版中曾附和权威特尔和冯·福格特的观点，认为菜籽非常吸收肥力。当时我对菜籽的产量估计太高，那是由于我经验不足，资料是邻近一个田庄提供的，那里菜籽种植在非常肥沃的小面积土地上，获得异常的成功，这些资料成了我的估计的依据。

那时以后，菜籽的种植在梅克伦堡几乎普及到每个土地较肥的田庄，在一些田庄整片田区都种植菜籽。所以，现在我除了自己长期积累的经验以外，还可以利用在其他田庄上的观察结果，作为下列研究的基础。

种植菜籽在梅克伦堡是许多农民致富的源泉，与施泥灰有关，种植菜籽已经成为提高田庄租金、售价的手段。预计过去未曾种植过菜籽的许多地方将种植菜籽，并能取得类似的成功，所以我认为应在这里详细地讨论这一问题。

菜籽的吸收肥力

梅克伦堡有一个名叫比洛的田庄，它种植作物的次序全不考虑土地的肥力，那里整片田区种植菜籽大约已有三十年历史。这一田庄在经营上未见衰退，反而有所进步。然而，仅仅这一事实不足以说明菜籽吸收肥力很少，因为这一田庄收获干草很丰足，而且还有优质的腐土可以大量肥田。

罗戈已故的"土地专家"波格，曾在田地前边施肥均匀的田亩中间辟出一块土地种菜籽，这条土地直通田地后边的菜籽田，其余的土地都种黑麦，他发现，在种过菜籽的这块土地上种第三茬燕麦，比在第一茬种过黑麦的土地上种燕麦，收成要好。他的儿子J.波格先生，现在仍在罗戈，为了调查菜籽吸收肥力的情况，他作了自己的试验，我充分信任他的试验周密、精确。他发现，种植燕麦第一在菜籽之后，其次在小麦之后，比第一在小麦之后，其次在大麦之后，在耕作相同的情况下产量要高些。

撇开这些个别的观察不谈，一般地说，在第一次种植菜籽之后种植小麦，长势茂盛不亚于在土地纯粹休闲之后，菜籽吸收的肥力似乎通过这种植物留在农田中的根茬和秋天的落叶大部分得到了补偿。然而我和几个务农人士发觉，在同一地块重复种植菜籽，然后再种小

麦，长势远不能与土地休闲以后种小麦相比，也远不如初次种植菜籽以后种小麦的情况，前者直立不倒，后者生长过盛而倒伏。根据这一情况似乎可以推论，菜籽优先选择一种特殊物质，也许是钾，作为自己的营养，如果土地中这种物质含量充足的话。但是，一旦土中这种物质的贮存被耗尽以后，就要争夺肥料中的其他成分。

综观至今所获的全部经验和所作的考察，我有几分把握敢于推论，如在同一地块，每隔不少于12—14年再种菜籽，菜籽吸收肥力与黑麦吸收肥力相比，为2:3，所以在肥沃相等的土地，种植菜籽一区所消耗的肥料，等于黑麦一区所消耗的2/3。

菜籽的产量

1830—1840年期间，特洛田庄种植菜籽的规模并不大，但是比以前有较大的发展，菜籽的平均产量每100平方丈为7.1柏林斗。

种植菜籽的土地的收益能力，如果种黑麦(撇开黑麦因土地太肥而发生倒伏这种情况不谈)，我估计每100平方丈可收12斗。

我从别处地力相似的田庄获得的关于菜籽平均产量的记载，与上述的产量数字相当一致，总之 我敢假定，菜籽的平均产量，按容积计算，与黑麦的平均产量相比，为6:10，在100平方丈黑麦产量为12斗的土地，菜籽的产量则为12×6/10=7.2斗。

前一些年，每100平方丈菜籽的产量比现在远远为多，在1820—1830年期间，特洛田庄的产量为9.72斗。产量的减少部分原因是，小面积种植，菜籽田的选择可以做到较为谨慎，大面积就办不到了；但主要地还是菜籽的害虫滋生，亮壳虫咬食花朵，象鼻虫穿啮荚果。这些甲虫在开始种植菜籽时为数不多，人们几乎并不介意，然而，随着菜籽种植的推广，害虫也日益增多，近三年虫害甚至严重到部分菜籽田须重新耕种的程度。

此外，在第一次种植菜籽的地块第二次再种，产量就会减低，即使土地的肥力不变，也是如此，如复种其他作物，产量并不减少。虽然这一点并没有被所有的务农者所承认，有几种土地，菜籽减产较慢，到以后才被察觉，虽然可以用几种腐土肥田以免减产；但是上述

的话，根据普遍的观察及数百年来本国种植菜籽的经验，证明并没有失效。

根据上文的假定，菜籽一熟吸收土地的肥力的程度等于黑麦的2/3，那么收获菜籽7.2斗，消耗的肥力为12°×2/3=8°，每斗菜籽吸收肥力为1.11°。

菜籽应担负的地租的计算

黑麦收成12斗耗费肥力12°，菜籽收成7.2斗耗费肥力8°。

黑麦12斗提供的麦秸为190×12=2，280磅，由此化为肥料2，280/870=2.62车，这些肥料给土地补充3.2°×2.62=8.38°肥力。黑麦吸收的肥力在减去这一补充之数之后，实际消耗为12°-8.38°=3.62°。

菜籽茎秆的收获量，我以1838年平均收成每100平方丈为1，200磅估算。这些茎秆可化为肥料1，200/870=1.38车，补充3.2°×1.38=4.42°肥力。菜籽吸收的肥力减去补充之数，即8°-4.42°=3.58°。

虽然菜籽消耗土地的肥力远比黑麦少，但是由于茎秆收获量少，菜籽需要补充的肥料与黑麦几乎完全相等。如果说黑麦田一区为补足所吸取的肥力，需牧场一区提供肥料，那么菜籽田一区几乎也需配以牧场一区，才能保持土地肥力的平衡。

所以，菜籽田一区所担负的地租与黑麦田一区相等。

如果我们将地租分摊到所收获的总斗数，请看下列计算，那么7.2斗菜籽必须担负的地租与12斗黑麦所担负的相等，亦即是每斗菜籽所负担的地租为每斗黑麦的$1^2/_3$倍。

菜籽和黑麦的生产费用的比较

1. 黑麦

农田一区，面积10，000平方丈，收获1，200斗，需要生产费用如下：

	新塔勒	新塔勒
耕作费用.....	274.5	——
播种费用.....	145.7	——
包括脱粒在内的收获费用.....	——	190.3
补充肥力的运肥费用.....	——	70.8
经常费用(为毛收益的26.6%)	——	382
	420.2	643.1
	1,063.3	

根据以上计算，1，200斗黑麦的生产费用为1，063.3新塔勒。

每斗黑麦平均为0.886新塔勒。

2. 菜籽

农田一区，面积10，000平方丈，收获720斗，需要生产费用如下：

	新塔勒	新塔勒
耕作费用为$274.5\times1^{1}/_{8}=$	308.8	——
播种费用.....	15	——
收获费用.....	——	206.9
运肥费用为 70.8×2/3 =.....	——	47.2
经常费用.....	——	325.3
	323.8	579.4
720斗菜籽的生产费用为.....	903.2	

每斗菜籽平均为1.254新塔勒。

所以，黑麦和菜籽的生产费用之间的比例为0.886:1.254=100:141.4。

上列计算的说明

翻耕休闲地以种菜籽，耕作必须更加仔细，在更短的时间里完成，有时要求比种黑麦多辟一畦，菜籽的播种正在谷物收获的繁忙季节。因此我假定翻耕休闲地种菜籽比种黑麦多花费用1/8。

菜籽的收获费用，我根据1838年特洛田庄种植菜籽的平均产量计算而得。

如果菜籽的平均价格，正如我所假定的那样，为黑麦价格的$1^2/_3$倍，那么菜籽收成的价值相当于黑麦收成的价值。经常费用是同毛收益成比例的，因此菜籽田一区与黑麦田一区应该都需要382新塔勒。但是，由于菜籽不像黑麦需要仓库，所以应减去56.7新塔勒，剩余为325.3新塔勒。

菜籽的运费

菜籽每斗的重量几乎与黑麦相等，所以两者的运费可以同等计算。但是，菜籽的运送的时间一般是在收获之后，不同于黑麦是在冬季，在农忙季节驾车离开田庄常常会延误别项重要工作，因此我估算菜籽的运费比黑麦的运费贵20%。[42]

现在试问，孤立国各地所产的菜籽可以供给城市的价格应为多少？何地种植菜籽纯收益最高？

我们已经知道，菜籽和黑麦的生产费用、地租和运输费用的情况，我们便可以应用第十七节[43]所列的计算孤立国各地黑麦价格的公式，解答这里提出的问题。

一车满载的菜籽为28.6斗，离城市x英里处，

生产费用

(5，975-93.2x)/(182+x)×1.414=8，(449-131.8x)/(182+x)，

地租

(1，838-64.2x)/(182+x)×$1^2/_3$=(3，063-107x)/(182+x)，

运输费用

199.5x/(182+x)×1.2=239.4x/(182+x)。

总计费用为(11，512+0.6x)/(182+x)。

因此	每车价格	每斗价格
如果x= 0英里	63.3塔勒	2.21塔勒
x=10英里	60.0塔勒	2.10塔勒
x=20英里	57.0塔勒	2.00塔勒
x=30英里	54.1塔勒	1.90塔勒

[44]

如果黑麦每斗的价格为1.5塔勒，那么每斗菜籽在离城30英里处价格为1.9塔勒，但是在城市附近必须以2.21塔勒供应城市。

由于远地所产的菜籽可以满足城市的需要，所以近郊菜籽的价格也必须降至1.9塔勒。于是城郊种植菜籽就会亏损，因此必须终止。

实际上由此可以得出结论，在自由贸易的情况下，富国在菜籽的种植上，即使土地肥力相等也不能与穷国竞争，菜籽宜于在谷物价格和地租低廉的国家种植，在那里获益比种植谷物优厚。

所以英国不宜于种植菜籽，比利时和荷兰的高地 [45] 也是如此，反之，那里的低地，由于土地异常肥沃种植菜籽得益超过这里考虑到的损失。

如果我们立即得出结论说，凡是土地和谷物的价值低贱的地方种植菜籽必定比种植谷物更有利可图，那是不对的，因为这是有条件的，那里的土地必须足够肥沃，菜籽能够繁茂生长。因为经验告诉我们，种于贫瘠土地的菜籽对于有害气候的影响和虫害的抵抗能力，也远不如种于肥沃土地生长繁茂的菜籽。如果菜籽种于肥沃的土地，产量为黑麦的6/10，那么种于贫瘠的土地几乎只及黑麦产量的一半。因此菜籽就不再是有利的作物了。

上面计算所依据的数字都取自实际，所以似乎可以将求得的菜籽的生产价格与菜籽现在的平均价格作比较，必须直接由此得出结果才能知道，这里 种植菜籽是否有利。

诚然，上列计算为解答这一问题提供了钥匙，然而要判断这里提出的问题，还须注意下列几点：

1. 我们在研究孤立国的经济作物时是以这样的地点为条件的，那里从事畜牧业地租恰好等于零。所以在上面的计算中干草一项只算肥料的价值，而没有算饲料的价值。实际上干草的价值，无论是菜籽的茎秆还是麦秸的价值，都应计入收获的价值之内。

2. 菜籽生长有些年遇到严寒，或者受到严重的虫害，以致必须重新耕播。补种的作物几乎总达不到中等的收成，此外，还须支付第二次耕播的费用。在孤立国中，曾假定土地和气候到处相同，生产费用如有这类的增加，则一切田地都有同样的支出；在孤立国中，从菜籽能供应市场的价格的情况 中，可以推知什么地方种植菜籽有利可图，所以对于这一点可以不必予以注意。但是在这里，如果菜籽的价格是已知的，如果是从菜籽售价与生产价格的比较中估算种植菜籽是否有利，那么这一环节必须予以注意。

3. 菜籽对于小麦是一种良好的前茬作物，所以，把菜籽列入轮作作物不会妨碍冬播作物，而仅仅会妨碍一种收益较少的夏种作物，但是对于农业的纯收益能起有益的作用。这项收益的大小，可以从种植菜籽以后的一茬作物同不是种植菜籽以后的一茬作物的纯收益相比中求得。

上述三点几乎不能归纳于一个公式之内，任何人都必须根据自己所处的地点和情况，研究解决这些问题。

“在一块土地上种植菜籽是否有利可图？”小小的昆虫界对这个问题的回答具有重大的影响。

梅克伦堡现在受虫害很严重，因此菜籽的平均产量至少比以前下降20%，如果没有虫患，每100平方丈的平均产量应为9斗，而不是7.2斗。

作物产量7.2斗和9斗的差别造成货币纯收益的巨大出入，使虫害较轻的外地生产菜籽能够获得比梅克伦堡更多的利益，虽然那些地方就其原来的条件说并不很适宜于种植菜籽。

大自然允许甲虫繁殖大大超过菜籽地的扩张速度，似乎迫使菜籽成为一种流动作物。

如果波罗的海以南各地属于一个庄园主，那么这个庄园主根据自己的利益觉得应改种菜籽，一旦一地的菜籽发生严重的虫害，他将放弃该地，而去遥远的别地种植菜籽。在甲虫因缺乏食料死绝以后，再回来种植。

种植菜籽过去仅对个别大地主有利，现在全体地主都有利可图。但是，由于土地所有权是零星分散的，地主的意志又不统一，不能采取上述的行动，国家立法不会侵犯土地所有权，不可能予以干涉，所以，使大众蒙受很大损失的虫患长期存在。

居住在外地的田庄主，如果那里的土地很适宜种菜籽，而现在还没有种植的话，可以吸取一个重要的教训：

在引进菜籽种植时，开始就应大规模经营，当适宜于菜籽生长的土地收获过一茬菜籽以后，就应完全停止再种，至少须隔较长一段时间。

但是，除了低地，种植菜籽几乎到处必须先施泥灰肥田，这样菜籽才能生长茂盛，获得好收成。

如果说种植菜籽所获的利润推动了施用泥灰肥田法，那么东欧耕作落后的各国自从种植菜籽以后，财富便增长起来，耕作也取得了进步，由于采用了合理的方法，这种现象就不是暂时的了，而是长期的了。

大规模种植菜籽，或者说田庄面积的大部分用以种植菜籽，虽然由于雇工或菜籽收获季节耽误了其他重要的农活，菜籽的生产费用比小规模的种植要高；虽然由于大面积播种，同时选用了次等的土地，所以产量也较低；然而，将菜籽种于从未种过这种作物的土地，能免遭虫害，获利还是非常优厚，完全能抵偿种种不足而有余。

梅克伦堡有一些明智的田庄主，采用了这一原则，将整片整片田庄种以菜籽，获得了巨大的收益。

然而，在大规模 种植菜籽所具有的一切有利条件消失以后，如果不限制菜籽的种植，继续以同样的规模经营，那么以前努力所获的厚利必将逐渐丧失。

(二) 烟草

如果将烟草的秆茎像黑麦的麦秸一样，留在农田，那么烟草吸收土地肥力的程度几乎与黑麦相等。按重量计算，两种作物的产量也没有重大的差别。但是，烟草的生产费用高得多，因此烟草的生产应在谷物生产的外边，或在畜牧圈境之内。

(三) 菊苣 [46]

这一作物的生产费用和吸收土地肥力的情况，我不很清楚，但是，根的产量很大，每车根分摊到的地租很少，生产费用也不高；所以这一作物应在城郊生产。

(四) 苜蓿种子

苜蓿种子的生产费用很高，因为种子脱壳的工作很繁重。苜蓿吸收土地肥力似不很多，用割下的苜蓿茎秆肥田，大概足以补偿肥力的损耗。然而，一定土地面积的产量很小，所以苜蓿种子一车分摊到的地租不在少数。由于这个原因，苜蓿种子宜在轮作休闲制圈境中较远的地带进行生产，这一圈境中靠近城市的一边，购买苜蓿种子比自己生产有利。

(五) 亚麻

亚麻的收成按一定土地面积和重量计算，约为黑麦的四分之一，或者说，亚麻的产量与黑麦的产量为1与4之比。

如果亚麻一熟吸收的土地肥力恰好等于大麦，如果在实行轮作休闲制的、肥力等于大麦田区的土地种植亚麻，那么为了补偿一个亚麻田区所损耗的肥力，需要配以两个(确切的数字为2.07)牧场区；而种

植大麦，除了麦秸补偿部分损耗的肥力以外，配以一个牧场区就足够了。

如果从亚麻的种植费用中扣除所收获的亚麻子的价值，根据我的计算，亚麻的生产费用与黑麦相比为1352:182，或者说7.5:1。

种种条件，其中只要具备一个条件，就足以使某种作物退居于种植谷物位置的后面，而亚麻都具备，所以亚麻的种植位置不仅在谷物的外边，而且还在烟草和菜籽的外边。

可列举的经济作物还有不少，因为我对于部分这些作物的种植毫无经验，部分是经验不足，所以不再续谈了。

由上述可知，多数经济作物不能在城郊种植，而只能在畜牧圈境种植。这一圈境，如果仅仅从事畜牧，则居民一定寥寥无几，现在兴办了烧酒业，种植了经济作物，谋生来源和居民大大增长。特别是种植亚麻能使大量人就业，获得生计。根据我的计算，一个短工家庭，如夏天种植亚麻，冬天纺织麻布，拥有300平方丈的良田，即使还须支付25塔勒的地租，也足够维持生活了。例如，东佛兰德省[47]，除根特[48]以外没有别的大城市，每平方英里可维持12，000人的生计，显然是由于广泛种植亚麻的缘故。

畜牧圈境的前部呈现出一幅有意思景象，那里耕作相当不错，却很少有地租或几乎完全没有地租。因为那里生产的作物的价格不能高到可以支付可观数量的地租，否则这一辽阔圈境的靠外边的部分，将种植这些运费很低廉的作物，于是这些作物的价格就会下降。所以，这一地带的全部收入几乎仅仅包括资本的利润和劳动工资两项。

第五节曾经说过，土地收益为10斗，黑麦每斗的生产费用为0.437塔勒，土地收益为5斗，每斗的生产费用为1.358塔勒，所以在肥沃土地上生产谷物比在贫瘠土地上生产，费用低廉得多。种植经济作物的情况与谷物类似，而且在程度上远远超过它。大多数经济作物都要求农田精耕细作，例如耪锄、培土、拔草等许多工作，这些工作与土地的耕种面积成正比，而不与作物的收获量成正比，肥沃的土地收成较好，生产费用却低，贫瘠的土地收成较差，生产费用却高，这些

作物几乎只能种在对谷物生长可能要发生倒伏的过肥的土地上，才能获利。

如果我们观察一下经济作物种植的实际情况，就会发现，实际的土地不像孤立国那样，肥力是相等的，通常我们发现，在农业发达的国家，土地肥沃与谷物价格较高是联系在一起的；反之，在农业落后的国家，谷物价格低贱，土地一般也不肥沃。

如果我们提问："在自由贸易的条件下，在什么地方种植经济作物最为有利"，那么情况是，土地贫瘠的地方有工资和地租低廉的优越性，土地肥沃的地方有肥力丰厚的优越性。但是对种植经济作物，肥沃土地的优越性非常重要，往往不仅能抵偿土地贫瘠地方所节约的工资和地租，而且还有剩余。

我们看到，富裕的国家大面积种植经济作物，不仅为了供自己的需要，而且为了向其他国家输出，除了人民比较勤劳，种植这些经济作物的知识比较丰富以外，真正的原因却是上述这一点。我们还发现，种植亚麻本应属于东欧农业不发达地区的事，但现在成了欧洲的园圃东佛兰德的主要农作。但是，一旦波罗的海各国土地的肥力达到较高的程度——要达到这一点，农民也是办得到的——，那么佛兰德这一农作部门不可避免将会衰落。如果荷兰政府继续对粮食进口征以重税，加大两地谷物价格的差别，那么这种衰落则更会加速，更会促进这种衰落。

英国虽然工资和地租高昂，但仍不放弃种植经济作物，并且为这些经济作物设立进口税加以保护。英国由于实施谷物法，谷物价格的差距很大，英国人现在已经发现，向我们购买肥料(骨肥、菜籽饼等)比购买谷物有利。如果英国的谷物法保持不变，那么当地的农民将很快发现，他们那里的肥料太贵了，不能用以培植这些往往非常吸肥的经济作物，他们不得不让谷物价格便宜的国家去种植经济作物，并允许这些作物进口。[49]

第三十二节 孤立国各地所生产的亚麻和麻布，可以什么价格运往城市出售？

根据上文所述关于种植亚麻的资料，亚麻田一区所吸收的肥力，需牧场二区予以补偿。所以农田3，000平方丈，如果要保持土地肥力不变，只有1，000平方丈可以种植亚麻；而种植谷物，如维持土地肥力不变，则有1，500平方丈可利用。

在牧场地租等于零的地方，由于这一原因，亚麻田一区的地租应为谷物田一区的1.5倍。由于大小相等的土地，产量按重量计算，亚麻仅为黑麦的1/4，所以亚麻一车2，400磅所分摊的地租等于黑麦一车的6倍。

然而，近郊牧场的地租为负数，在较远处则为正数，因此，近郊种植亚麻所担负的地租多 于6倍，远处所生产的亚麻所担负的则少 于6倍。根据上面的研究，我们还不能用数字说明由此产生的差别。我们只能称孤立国亚麻的地租为谷物的6倍。但是，我们的计算数字对城郊所生产的亚麻的价格来说太低，对远地所生产的亚麻的价格来说太高。

如果我们将亚麻与谷物相比，假定亚麻的生产费用为7.5，地租为6，那么一车亚麻2，400磅所需的各项费用如下：

生产费用.....(44，812-699x)/(182+x)，

运输费用.....199.5x/(182+x)，

地 租.....(11，028-385x)/(182+x)，

总 计(55，840-884.5x)/(182+x)。

如果 每车价格 每磅价格

x= 0英里 304塔勒 [50] 6.1先令

x=10英里 245塔勒4.9先令

x=28英里 148塔勒3.0先令

由此可见，亚麻每磅在离城市28英里处可比近郊便宜3.1先令，或者说约便宜50%。

必须注意，所有这些计算，都以轮作休闲制的地租为准。如以自由农作的地租为基础，那么城郊生产亚麻更要贵得多。

用亚麻织造麻布，根据我所获得的记录，亚麻2，400磅的纺织费用和织成麻布后的漂白费用，总计为413塔勒。如果将这一数字与特洛田庄生产一车黑麦的费用18.2塔勒相比，就可得出，一车亚麻织成麻布，或者说麻布的织造费用与黑麦的生产费用之比为22.7:1。

麻布的织造费用可以用货币表示，但并不到处是一致的，而是随着劳动和谷物的货币价格变动而变动。所以计算孤立国各地麻布的织造费用，必须依据一个普遍有效的公式表示，我们可以将上述的比例代入这一公式之中。

亦即是，将第十九节所述的黑麦一车的生产费用，乘以22.7，所得的结果为亚麻2，400磅织成麻布的生产费用：

((5，975-93.2x)/(182+x))22.7=(135，632-2，116x)/(182+x)塔勒。

根据这一计算，生产费用如下：

每车 每磅

如果x= 0英里 745塔勒 14.9先令

x=10英里596塔勒11.9先令

x=28英里363塔勒 7.3先令。

从我们研究的全部过程可以知道，我曾假定孤立国各地工人所得的实际工资或工人可以用以购买生活必需品的总数，都是相等的。然而，因为谷物和其他生活必需品的价格不一，所以劳动的货币价格也很不相同。由于货币工资有差别，麻布的织造费用也很有差别，在近

郊处将2，400磅亚麻织成麻布需费745塔勒，离城28英里处则只需363塔勒，亦即是还不到前者的一半。

将亚麻织造成经漂白的麻布，损失重量大约为25%；或者说，麻布的重量比用以制造的原料亚麻轻25%。

亚麻一车的运费为199.5x/(182+x)塔勒。用这车亚麻织造成麻布进行运送，费用可省四分之一，亦即是149.6x/(182+x)塔勒。

如果我们想确定，孤立国各地供应城麻布的价格，那么我们必须将亚麻的种植费用和麻布的织造费用合计在一起。

亚麻2，400磅

生产费用.....(44，812-699x)/(182+x)

地租.....(11，028-385)x/(182+x)

麻布的织造费用.....(135，632-2，116x)/(182+x)

麻布的运输费用.....149.6x/(182+x)

总计(191，472-3，050.4x)/(182+x)

2，400磅亚麻织造 每磅亚麻织造

成麻布的价格 成麻布的价格

x= 0英里.....1052塔勒.....21.0先令

x=10英里..... 838塔勒.....16.8先令

x=28英里..... 505塔勒.....10.1先令

由此可见，如果亚麻的种植和麻布织造必须在城郊进行，那么城市居民购买麻布必将比购买离城28英里处所生产的多支付一倍多的货币。

我们曾经使用确定农产品价格的公式求得麻布的织造费用和出售的价格，我们自然又会提问，是否可能确定何地经营各种工厂最为有利，何地能以最低廉的产品供应市场。

只要掌握工厂的秘密及各行各业的非常完善的知识，以致能知道每一行业一定量产品所分摊到的投资额、工资额、工业利润额，那么必能绘制出这样一张表来。

这张表将告诉我们，并非所有的工厂、工场都应集中在首都，而是大部分工厂、工场应设在原料最廉价的地方，由此可见，孤立国不应仅有一个 大城市，而且还应有许多较小的城市。

这一点与本书最初的假设是矛盾的，但是我们最初需要这样假设，是为了简化研究。后来在第二十八节我们又说，小城市对于规定农产品的价格不产生影响，农产品的价格完全取决于首都。但是，中央城市总应当是首要的市场，一切农产品在这里价格最高。下列三点足以说明出现这种现象的原因：1. 首都在平原的中心；2. 首都是政府的所在地；3. 所有的厂矿都在首都附近。

工厂应设于何处最符合实际需要呢？研究这一问题似应接受两种观点，这两种观点在讨论农产品价格规定时并未提及过：

1. 在实际生活中我们发现，一切富国的利率都比穷国的低得多，不论这种情况是否符合事物本性，或是否是各国自行为政的结果，这里姑且不谈。现在有许多工厂和工场，资本投资的利息占年支出的主要部分，工资和购买原料的支出只占次要部分。这种工厂必定经营于富国，虽然那里原料和工资比穷国高得多。所以在作这种研究时，有必要把商品的价格分为三个部分，即工资、利润和地租。

2. 工厂在某一地点所能达到的范围和扩大的程度，取决于市场和销售量的大小。劳动的分工和机器代替人工的程度又以企业的大小为转移。亚当·斯密令人信服地说过，这一点对商品能供应市场的价格具有最重大的影响。

由于这两个原因，许多工厂本来似应设在穷国，因为那里出产原料，然而设在富国却更为有利，穷国可以从富国购买这些商品，这比穷国自己生产更为便宜。

第三十三节 论自由贸易的限制

如果政府使用权力规定，亚麻的种植和麻布的织造必须移往城郊，试问这对孤立国的民生有什么影响？

为了设想上述情况可能出现，我们必须假定孤立国已分裂成两个国家。

为了能研究孤立国分成两个国家的结局，我们想设立下面几个前提条件：

1. 中央城市四周有一圈境，半径为15英里，自成为A国；

2. 平原的其余部分，幅员如我们前面所述，构成为B国，与A国相反，我们称B国为穷国；

3. 两国都只考虑自己的利益，甚至为了达到自己的利益不惜 牺牲邻国的利益。

现在假定，富国A禁止亚麻和麻布进口，为防止货币外流，并鼓励自己的百姓生产亚麻和麻布，试问，这么做对于1. 禁止进口的富国A有什么影响？2. 对穷国B有什么影响？

为了尽可能简化对这一问题的回答，我们姑且假定，两国在其他一切方面都完全实行自由贸易。

A国在禁止麻品进口以后，亚麻的生产和麻布的织造必将在边境上进行。然而，这里的地租已经很可观，由于谷物价格较高，所以工资比离城市30英里处高得多。这里生产的麻布唯有以比过去高得多的价格才能供应城市。由于麻布是必需品，城市居民不得不以高价购买麻布。

A国过去种植谷物的农民现在改种亚麻，尽管亚麻价格上涨，种植亚麻仍无利可图。因为，1.农作经过这一改变，谷物价格并不上

涨，而是比以前略有下降——这一点下文将予说明——，因此种植谷物的地租至少不能比以前有所增加；2.从以往的研究可知，在种植谷物的圈境内，地租量是由种植谷物决定的，因此现在种植亚麻的土地，地租也不能高于种植谷物的地租。由此可见，种植亚麻以后，只是利用土地的作物改变了，土地的利用并没有发生变化。

种植谷物的地区现在改种亚麻，那里的土地就不能再以谷物供应城市了；本来这一地区所生产的全部谷物是必须供应城市的，因此城市就出现粮食不足的现象。

试问，不足的粮食将从何地取得呢？

贫国B原来生产亚麻的地区，在黑麦每斗价格为1.5塔勒时由于运费昂贵，不能以谷物供应城市。如要短缺得到弥补，谷物价格就必须上涨，必须涨到足以使原来种植亚麻、或从事烧酒业、种植菜籽的地区能够改种谷物，并能以谷物供应城市。

但是，城市里有取之不尽的财源吗？难道这个财源支付得起高价谷物而且总是那么高价的谷物吗？购买昂贵谷物的钱从哪里来呢？

城市里有大量的居民，他们的收入仅够购买适中价格的生活必需品。离城市最远的生产者不能按每斗低于1.5塔勒的价格供应城市黑麦，而劳动阶级又付不起更高的价格。如果谷物的价格下降超过历来的平均价格，那么种植谷物的平原的边缘地区就不能再从事耕作，农田重又荒芜，农民将被迫迁移；反之，如果上涨超过平均价格，城市劳动阶级，如不能开辟新的收入来源，就将更加贫困而流离失所。

但是，封锁制度本身绝不能开辟新的收入来源，并不能提高工人的工资和支付较高的谷物价格。反之，由于生活必需品——例如麻布——的上涨，民众的特别是工人的生活就要遭殃，工人要继续生活，不得不以自己的工资的较大部分购买麻布，较小部分购买谷物。因此谷物的价格必将下降，而不是上升。

谷物价格不能上涨，因此不可能扩大种植谷物的圈境。从前生产亚麻的地区，不可能改种谷物，不可能改种别的作物，因为离城市这么远谷物和经济作物的价格不能补偿这些作物的耕作费用。历来的耕

地必将荒弃而用于放牧，所有历来从事亚麻生产的人将失去收入，不得不流亡他乡。

以前种植亚麻的地区变成荒野，所有靠种植亚麻为生的人逃亡他乡，于是这些人对铁器、布匹、工具等不再需求，而这些用品历来取自城市。历来供应这一地区商品的矿工、工厂主、手工业者等人便失去了全部收入，不得不像这一地区的农民一样流亡，或者死亡。

因此限制贸易自由的最后结果将是：

1. 在穷国B，那些在种植亚麻的地区以种植亚麻为生的人，全部逃亡；

2. 在富国A的城市中，历来为这一地区从事生产的工厂主和手工业者将消失，所以A国的面积、财富和人口将缩减。

因此，富国实行限制贸易自由的政策，不可避免地对贫国是个沉重的打击，然而A国自己所受的创伤一点也不亚于B国。

值得注意的是，实行封锁政策，弱国方面并没有进行任何报复，而富国反受其害的程度也不亚于B国。

国民经济学的理论很难对国民财富下一个确切完整的定义，很难确定地说出财富增减的标志，然而在孤立国，我们看耕作的范围是扩大还是缩小，便能感知国家财富增减的真实标志。

这里只谈了限制自由交往农产品的一种——亚麻——所产生的影响，如果我们以其他农作物作为考察的对象，必定重复同样的结论，得到相同的结果。例如，强迫在城郊牧羊或种菜籽，总会产生相同的结果："平原耕作面积和城市面积将缩小。"

试看欧洲各国的情况，我们发现欧洲各国的农作情况，以及人口、谷物价格和地租等方面与孤立国各地的情况没有多大差别。

在伦敦郊区和俄国东部各省之间，在伏尔加河流域和乌拉尔河流域，关于上述情况，与孤立国中心城市的郊区和畜牧圈境的最外边缘相比，有较大的差别。

在一分为二的孤立国中，限制贸易不仅使穷国损失了一部分财产和人口，而且富国也遭受衰落的影响。与此相似，在处于不同农作阶段的欧洲各国，如果实行限制贸易，不仅穷国的农业受到打击，而富国的实力也必定会受到削弱。

然而，我们现在看到，欧洲各国的封锁和贸易限制到处如故。

将南方的作物强行移植于北方的做法，现在已经放弃，现在允许不同气候地带的产品相互交换，人们相信，这种做法将有利于民生。然而遗憾的是，直到今天还不知道，同居于一方的、处于不同农作阶段的各民族进行产品交换，不仅合乎自然，而且有益于各民族，得益不亚于不同气候地带的不同产品的交换。

这里还应指出，孤立国的农民，如能正确认识到自己所在的地点，同时也能认识到他应该怎么办。

为了阐明孤立国的形成，我们除了假定人人正确认识到自己的利益，并根据自己的利益行动之外，并不需要别的原则。集体据以行动的规律产生于人人在追求自己正确认识到的切身利益时所发挥的共同作用之中，同样，只要遵循这些规律，个人的利益必能得到维护。

人在只热中于追求自己切身利益的同时，他就成了造化所操纵的工具，往往是自己不知不觉地在为国家和市民社会的伟大的艺术建筑工作。作为整体的人在创造的事业，以及人在创造事业中所据以活动的规律，是令人神往和赞叹不已的，比之物质世界的种种现象和规律也毫不逊色。

---

[1] 第十四节(二)所述的情况，我们在这里不应忽视，即土地相等、其他条件相等，谷物产量却不等的各田庄，并不受因果法则的支配，实际生活中有这种情况，而孤立国则没有。

[2] 请读者们注意，本文系1825年所写，自那时以后，风气又有变化，人们重又倾向于产中等细软毛的羊种。

[3] 这是我1825年所作的揣测，至今并未实现。因为，虽然细毛的以及特别是中细毛的平均价格，在1825年以后的时期中，仍然超过

生产价格，然而在近几年中，细毛的价格下跌很多，如果这种情况持续不变，那么现在 在较好的土地上——至少在梅克伦堡——饲养奶牛就比牧养细毛羊更为有利。

[4] 菜籽在收获以后，一般立即运市出售，虽然这种习惯似乎与菜籽的种植并无必然的联系，但是我在根据实际所作的计算中，不愿对个别情况作退一步的假设。

[5] 应为第十九节。——译者

[6] 如果菜籽的运费不高于黑麦的运费，那么供给价格，每车=(11，512-39.3x)/(182+x)；

如果x=0英里，则为63.3塔勒，

x=10英里，则为58.0塔勒，

x=20英里，则为53.1塔勒，

x=30英里，则为48.8塔勒。

[7] 由于地租低廉的土地所生产的菜籽，现在还不能满足需要，所以菜籽的价格就上涨，涨到富国高地租的土地也能生产菜籽，这说明，为什么土地价值低贱的国家种植菜籽有厚利可图。

[8] 菊苣(Zichorie)，菊苣属的植物，根可充作咖啡。——译者

[9] 在今天比利时。——译者

[10] 在今天比利时。——译者

[11] 自那时以后，菜籽进口已废除重税。

[12] 应为306.81塔勒。——译者

第三章 征税对于农业的作用

第一章所述的孤立国的形态有这么一个条件，即各地都不征税。在第五节中——那里所计算的农田纯收益都根据实地材料——向国家交纳的税并没有列入支出，我们所称的地租是不征税的土地的纯收益。

假设这一历来不征税的国家，征以如欧洲各国所流行的税收，那么对于农业、对于整个国计民生会产生什么影响？

第三十四节 与经营规模成比例的征税

(一) 孤立国的情形

向最重要的生活必需品如盐、面粉等等征收的消费税，以及人丁税、牲畜税、关税、营业税、印花税等等，田庄所负担的量与经营规模成比例，与土地的纯收益无关。

孤立国中离城市30英里的田庄与离城市10英里的田庄，如果两者经营规模相等，这就是说两者在经营中所需要的劳动力相等，投资量相等，则必须交纳相等的税收。

在离城市31.5英里处的田庄，根据第十四节所述，只能实行三区农作制，根据第八节所述，耕田面积只有24%可以用来种植谷物；反之，离城市10英里处的田庄，可以实行轮作休闲制，耕田面积有43%可用以种植谷物。轮作休闲制固然种植谷物的面积大得多，但轮作休闲制农田耕作费用(见第十节)也比三区农作制贵，所以离城市31.5英里处的田庄比离城市10英里处的田庄，如果两者的面积相等，前者经营的规模大约仅为后者的一半。

如果上述离城市近的田庄的纳税额，譬如100，000平方丈征收200塔勒，那么离城市远的那个田庄只需纳100塔勒。前者的地租，每100，000平方丈为685塔勒(见第五节)，亦即是在纳税以后，田庄主还剩485塔勒。

离城市最远的田庄，地租等于零，田庄主的全部收入只是房屋和农具等投资的利息，庄主必须从他的资本中交付100塔勒的税。

资本年年减少，不用很久就不成为资本，于是田庄主不得不放弃土地耕作，任耕田荒芜。

如果有人要问，田庄主虽然没有地租可收，但是他可以坐享投于房屋和仓库的资本的利息，他可以用利息支付他应纳的税，那么我们不得不回答说：如果投资没有利息，谁也不愿投资。工厂主如果出借自己的资本所得，超过自己经营，那么资本家就不再生产商品；田庄主如果处于这种境地，他将不愿再耗费用修缮房屋，一旦房屋倒塌，他将出售牲畜，离开田庄，经营别的行业或奔走他乡。

任何田庄，如果它的地租不足以交税，都会出现类似的情况，征税在这里起着同样的作用，只是稍慢和稍迟而已。

三区农作制的圈境中，在离城市26.4英里处拥有上述土地面积的田庄，才产生100塔勒的地租。这就是说，这里生产谷物的农作将因征税而消失。虽然这一地区还不会完全荒无人迹，然而不再种植谷物，改营畜牧。但是，畜牧圈境的最外边缘地带完全被荒弃，孤立国的这一部分因征税而沦为不垦之地。

迄今居住在这块如今被荒弃的土地上的人们，找不到可以糊口的工作，失去了面包。由于国家在繁荣时代有了许多人口，凡是有益的工作都已安排人手，因此，那些背井离乡的劳动者无法得到有益的工作，毫无收入，无处生存。不仅是那些农业劳动者，而且还有那些原来为这一荒弃地区供应商品的手工业者、工厂主、商贩等等，也失去了工作和生计。由此形成的过剩人口，如果想摆脱赤贫的困境，不得不流亡出境，另觅祖国。

在土地耕作范围缩小以后，在过剩人口流亡以后，一切重又恢复原来的平衡；然而国家已经缩小，人口已经减少，同时损失了一部分

资本和地租。

这种暴虐作用唯有新实施征税的地方才存在。反之，如果在建国之初就已订立征税制度，那么土地的耕作范围和人口的数量不会与征税不相协调。在这个国家里一切是完全均衡的，与完全没有税收的国家相同。

如果这样的国家一旦永远废除现有的税收，那么那里出现的情况必定相反：资本将积聚起来，资本具有开垦荒地带来利润的价值；为数量较多的人找到工作和生计；人口又将迅速增长。

所以，征税的作用是：阻碍国家的强大，人口增长，国民资本的积聚。

(二) 实际的情况

在孤立国中，征税对最远田庄的作用最大，实际上——通常在离市场没有远到地租降至零的地方——拥有最劣土地的田庄最早感到和最强烈感到税收的压力。

我们曾假定孤立国的土地性质是完全一致的，实际上在同一田庄的土地也几乎不是完全相等的。几乎每一田庄都是良田和劣地混杂的，所以农田的一部分收益率较高，一部分较低。

农田的价值由于种种原因以及种种情况，可以很低，甚至一文不值。

属于这类农田的有：

1. 物理性质最次者；

2. 肥力最低者；

3. 离田舍非常远者；

4. 需要有许多深沟才能排水者；

5. 靠近草地并几乎与草地在同一平面上，因而这种农田很难耕作而产量又是极低者；

6. 被许多纵横交叉沟渠分割而耕作非常不便者；

7. 多石者；

8. 四周为高大树木所包围者，等等。

一个规模很大的田庄总会存在具有上述这样或那样缺点的，因而价值很低的田地，纯优土地的田庄是很难觅到的。在大多数田庄存在大量劣地，在有些地区，这类土地占压倒的多数，而价值较高的土地却成了例外，良田通常在村庄的附近。

这类土地的地租历来很低，现在通过征税，地租必将降至零，或零以下。

任何田庄必将放弃或者应该放弃耕种这类土地，而只选种除纳税以后尚有地租可得的良田。

在孤立国中，从大局看，征税的作用使离城市非常遥远的土地废弃不耕；从小处看，每个田庄将让离田舍最远的以及最劣的土地荒芜不种。

一个国家中所有的田庄不论是否有五分之一耕地废弃，每个田庄是否有五分之一耕地牺牲不种，但是征税的作用只能是减少人口和国民财富。

征税使人们背井离乡，土地荒芜，这一点是不深入了解百姓家庭内情的政府要人所看不到的。但是他们从年年减少的税收额中能知道这些情况。因为每次征收新税，其暴敛的程度足以带来这种结果，新税征收额总是第一年最高，以后逐年递减，因为征税的对象，人口和国民财富逐年在减少。直到征税不再起作用，即农作的范围已经大大缩小，以致耕作的土地能够担负这一征税，那时税额将保持不变。

孤立国还有一点与实际不同，我们曾假定，孤立国的农业经营是最合理的，而实际上这种合理——特别是在一种农作制向另一种农作

制过渡的阶段——只是一种例外，是不合常规的。我们相信，孤立国的农民会按改变了的情况改变自己的经济，如果农田的地租为负数，他们将不再继续耕作，而是放弃耕作。

实际上某地流行的经济形式，并不是根据环境深思熟虑的产物，而是许多代人几百年努力的成果，通过缓慢的、持续的改良，通过辛苦的劳动，以求越来越适合当时当地的情况，到今天演变成现在这样的情况，通常它比人们一般所想象的更实用。

这样逐渐形成的经济形式，不可能瞬间迅速向巨大的革新转变。如果突然出现的新情况，例如征收新税，与旧的经营方式不相容，那么要摆脱原来适用的旧形式，使经济适应新情况，需要很长一个时期。

因此，实际上实行新税以后，劣地的耕作并没有马上停止，而是一如既往耕作着。

于是农民须负担双重支出，第一他必须交纳新税，第二必须承担种植劣地带来的损失；换句话说，优等土地的收入现在不仅必须交纳本身的税，而且还须为劣地交税。

由于交税收入有了减少，租户应交的地租、负债地主应交的利息不能再从田庄的收入中支付了。短缺的部分往往只能靠减少经营资本和变卖农具等动产去补偿。由于农具等减少，再要求良好的耕作就不可能了。但是农民的习惯势力很强，他们很难相信，劣地(还有可观的毛收益)不但没有纯收益，而且还有亏损，所以他们在这种场合习惯地宁可马虎潦草耕作全部地田，也不愿放弃一部分，因此整个田庄可能毫无收入。

只是在积累了多次经验和经历了较长时间以后，当时流行农作经济形式才能适应新的情况，农田的耕作限制在农田足以偿付费用的范围。在经济的这种缓慢而无定的变化中，国民资本的损失，远比必须征收的税额要大。

实际上，凡是财富通常在逐渐增长的地方，征收新税的作用不会非常明显地表露出来，因为，如果征收的数额不很高，在这里还不会起破坏作用，只是阻碍着国民财富的增长。在孤立国，只要没有外来

的影响，那里是处于不进步的稳定状态，如征以新税必将产生自然作用，表现为财富的减少和人口的下降。

第三十五节 论谷物消费不变时的征税作用

前面所讲征以新税后的情况，只是在谷物消费发生下降的条件下才有效。但是，如果那里国民很富，足以购买较高价格的谷物，价格虽高，谷物消费甚至仍然不变，那么征税的作用与上述完全不同。

例如，在孤立国远离城市的地方因征税而不能再向城市供应谷物，那么城市立即觉得谷物不足，由于供应不足价格便上涨，价格上涨使远地又能为城市生产谷物，于是又出现了均衡。如果城市的需求，只有谷物的生产扩大到离城市31.5英里的地方始能满足，那么谷物的价格必将上涨到，不仅能偿付最远田庄的谷物生产费用和运输费用，而且还能支付新税。

在这种情况下，亦即是谷物的消费者不得不支付全部农作税。

重农学派的学说认为，一切工业税最终落在农业上。如果一个手工业者，例如必须交纳10塔勒工业税，那么他只是垫支了10塔勒。为了维持生存，他不得不将自己产品的价格提高到足以补偿他的垫支。按照这种观点，凡是征税，不如直接由农业负担更为妥当，以免迂回曲折由农业来支付。

我们从上述知道，如果谷物消费不变，农民所纳的税，并不是由他自己负担的，而是由谷物的消费者支付的。

农民和工业经营者可以将自己所纳的税转嫁给别人，而依靠薪俸为生的国家公务人员，却不能任意提高自己工作的价格。他们不仅必须支付转嫁给他们的税收，还须为生活必需品支付更高的价格。在这种情况下，就不再有与公务人员相竞争的人了，于是国家不得不将公务人员的薪俸提高到这样的程度，即足以偿付对他们自身所征的税和一切必需品的更高的价格。

由此可见，除了以放款取息为生的资本家外，社会各阶层所纳的税都得到了补偿；国家可以征收极高的税，但并不危及社会全体的福利，因为所有劳动民众的纳税，不过是垫支而已，并不是他们自己支付的，所以并没有感受到压力。

我们由此得出的这一非常引人惊异的结论，是有一个前提条件的，即在征税以后，消费仍然不变，现在我们必须探讨，这一前提条件是否正确。

在第三十三节中我们提到过，谷物的价格并不是单方面由农民将谷物运市出售所需的费用决定的，同时消费者的购买力也参与决定。

不论城市和乡村，总有大量的人的收入刚刚够购买最必要的生活品。现在如果谷物价格上涨，那么他们的收入将不足以为自己购买充足的谷物。不管谷物对人怎样必需，贫穷的消费者购买谷物不能超过他的收入和他的财产能力；如果两者都不够，如果他得不到其他国民的支援，而不能跳出贫穷阶级的话，那么他不得不节衣缩食，或者挨饿，最后死亡。

现在假定，孤立国中直接或间接加于农作的税引起谷物价格的上涨，城市里的贫穷居民无法支付这一价格，那么消费必将缩减。由于在实行征税的最初，生产还没有下降，亦即是还没有出现真正的谷物短缺，而消费的缩减却必然引起谷物的过剩，于是谷物价格下跌，跌到贫穷阶级又能购买充足的谷物为止，这就是说，谷物重又降到过去的平均价格。

在农作担负赋税以后，按这一平均价格农作便不能再在原来的范围中经营，于是前面所讲的征税作用便开始出现，例如耕作范围缩小，边缘地区的居民以及为边缘地区进行生产的城市居民流亡出境。

如果国家处于稳定状态，一切情况都均衡，那么消费者能支付的价格，是与最远的生产者能够提供谷物的价格完全一致的，所以我们在本卷第一章中没有必要对决定谷物价格的两重原因进行讨论。然而，一旦实行征税，或者国家的暴力作用破坏了历来的均衡，那么决定谷物价格的两重原因也就相互分离了。

于是消费者能够支付的价格，或者低于或者高于最远的生产者所能供应的谷物的价格。消费者如果没有新辟收入来源——这是这里所设的前提条件——，就无法提高购买力，如果生产者的售价过高，那么它就必须下降，下降到与消费者能够支付的价格重又吻合为止。这种吻合是这样实现的：在这样的谷物价格下，无利可图的土地便停止耕作，耕作只限于在这样的价格下还能担负赋税的土地，于是达到均衡。然而在相反的情况下，如果民众能支付谷物的价格，超过可以供应的价格，那么，尽管开始时是以这一供应价格作为标准，但是由于人口和消费的迅速增长，耕作范围也日益扩大，同时供应价格也不断上涨，一直上涨到与民众能支付的价格相吻合时为止。

从实际中我们看到，一切富国谷物的价格都很高，一切穷国谷物的价格都很低，原因就在这里。

如果北欧挪威发生谷物短缺，甚至饥馑，欧洲其他部分不会引起谷物价格的上涨，挪威也不例外，因为挪威人太穷，支付不起高昂的价格。反之，如果伦敦对谷物的需求适度增长，那么整个欧洲的谷物价格就要上涨，满载谷物的船只将从大陆的各个口岸驶向这一世界市场。

今天我们看到，欧洲所有国家都竞设关税壁垒或完全禁运，以防止外国谷物的输入，保护国内市场，故意制造高价以促进本国的农作。

谷物价格的上涨使农业无论精耕细作还是粗放经营都有长足的进步，这是完全有理由的，也符合本卷前面研究的结果的。然而人们忽略了，如果想强行提高谷物的价格，必须使国民富裕起来，否则无力支付高价。如果不同时这么做，那么谷物价格的提高只能维持暂短时间，几年以后，价格重又下跌，跌到与消费者的支付能力相平衡为止。由于人为地提高谷物价格，那些为外国进行生产的工厂和工场被迫迁往谷物价格低廉的国家，因此这个国家的支付能力非但没有增长，反而有了下降，所以这种措施带来的最后结果，不能使谷物价格有预期的提高，反而持续地降低。

最初实行征税所产生的作用，与征税的最后结果应仔细加以区别，因为两者之间有很大的差别。

最初实行征税，给国民带来贫困和不幸，因为国民的总收入须减去征税额，而国民人数一如既往，平均分配额便有下降；因为过剩的、无法糊口的人不愿流亡出境，必然引起生存斗争，在生存斗争中的失败者才被迫流亡。

由于流亡，或由于婚配的减少，如果人数与国民收入重又恢复均衡，那么积极等级(aktive st nde)中的任何人(我把土地所有者的身份算作田庄管理人，而不是土地收租人，将他归于积极等级)的生活并不必然会下降，亦即是劳动所得的享受资料并不少于征税之前。至于刻苦耐劳究竟愿意忍受到什么程度，人们始肯流亡或节制婚配，这取决于国民的个性 。如果工资所据以形成的国民性，并不受征税的影响——至少不是必然受其影响——，那么各积极等级，如手工业者、短工、佃农等在纳税以后，生活水平并不低于以前。

实际上我们看到，英国征税很重，但所有这些等级的生活肯定并不比征税很轻的俄国差。

由此可见，长期存在的征税对个人来说，绝不意味着不幸；然而，国家自身则由于征税而限制了人口和国民财富的增长，国家在实力、财富和人口方面并没有达到在无税情况下所能达到的水平。

第三十六节 手工业税和工厂税

如果对手工业者或工厂主课以重税，那么他们无疑会提高自己产品的价格，以抵偿所纳的税。但是，价格提高以后，许多人必将放弃或限制这些商品的消费；消费减少造成这些商品过剩，结果这些商品的价格重又下跌。

工厂主和手工业者如果在价格下跌时不能维持营业，那么其中一部分必将放弃自己的行业，另找安身的地方。于是市场出现供应不足现象，商品价格重又上涨，由于这些行业的劳动报酬不能长期低于其他行业，所以商品价格最后又上涨，涨到所纳的税可以得到补偿的程度。

根据上述原因，某种农民所必需的商品，例如铁器，如果价格上涨，那么土地的耕作费用便增长，离城最远田庄的地租便降到零以下，于是上文屡次谈到的农作税所产生的种种现象，重又出现。

如果我们看到，工业品和农产品的价格由于征税最终(即在过渡时期结束以后)发生了变化，那么我们会发现，征税对于工业品价格和谷物价格的影响，是完全不同的。

手工业者和工厂主以提高自己产品价格的办法补偿自己所纳的税，他们所提供的产品的价格中，现在不仅包括工资、利润和地租，而且还包括第四种成分，即税金。反之，至于谷物，如上节所作的考察，不论是直接的农作税还是工业税，都增加了谷物的生产费用，征税不能提高谷物的价格。

从上节考察中我们也知道，如果国民性不变，所有积极国民，包括农民在内，在实行征税和征税作用消失以后，生活水平并不低于从前，现在不禁要问，农民所纳的税从什么地方得到补偿，因为农民不像从事工业的人可以提高自己产品的价格。

农业与其他行业根本不同之处在于，人们在不同性质的土地上经营农作，劳动所得的产量是很不相同的。而其他行业，同样的劳动和同样的技术，总能获得相等的劳动产品。

如果能实行一种各行业不能通过提高自己产品的价格而转嫁负担的税制，或者通过人为的措施，使谷物价值永远超过它的自然价值，那么在技术和劳动能力相等的前提下，从事各行业的人负担都相同，如果不堪负担的话，各行业将突然全都破产。

然而，农业中如果征税与经营规模成比例，这只能使最劣的田庄——在孤立国中为离城较远的田庄——荒弃不耕，但不会同时使土地肥沃、位置适宜的田庄放弃经营。人们不禁要问，田庄主在纳税以后，何以生活能与从前一样，这个问题的答案是：田庄主在纳税之后放弃耕作较劣的土地，只经营较好的土地，他的所得除纳税以外，同样能支付工人、管理者的工作报酬，与以前耕种不纳税的较劣土地一样。

如果我们回顾一下孤立国中征税对各行业和农业的影响，那么就能发现，所有的人的遭遇都是相同的。例如，如果农作的范围缩小1/10，那么为农业生产的一切行业的规模、资本和人数也将缩小1/10。不论对某一不可或缺的行业征税，或对全部行业，或对农业征税，作用都是相同的。

犹如人的身体，四肢受到损伤，全身也会受到影响，孤立国中对各行工业和农业征税，也会影响其他一切等级的人。

如果几个国家之间互有往来，实际情况将完全不是这样。

如果欧洲某一实行自由贸易的国家，对一个行业征税太重，那么这个行业的经营者，并不能用提高自己产品的价格的办法转嫁负担，因为其他不征这种税的国家，仍能像以前一样廉价生产这种商品，并能以征税国家的工业所不能提供的价格输出商品。于是征税的工业可能完全凋敝，但其他等级的人几乎不受损害。征税造成财富和人口减少，在这里仅仅表现在市民社会的一个部门之中。如果国家把税收平均分摊各等级，税收由它们来交付，那么国家可以减少在绝对财富和人口方面因个别行业的凋敝而造成的损失。这样整体各部门的协调就会被破坏。

在这种情况下，一个国家的各等级的利益不仅取决于本国的税制，而且还取决于与之自由贸易的各国的税制。例如，A、B两国历来对某一行业征税相等，如果A国停止征税，或实行出口奖励，那么B国如不想使这一行业的利益受到损害，就必须同样停止征税，或征以进口税。

B国为了维护整体各部门的协调，所以必须作出重大牺牲，根据别国的动向改革自己的税制和关税。

为维护各等级利益均衡，作出这种牺牲是否值得呢？较不富裕的国家在税制方面是否永远不能独立，是否只能是富国的玩物？对这个问题作出判断，是属于研究实用国家经济的范围，超出我研究的范围。

第三十七节 消费税和人头税

对于非生活必需的、贫苦阶级可以省却的商品，征以消费税，会限制富人和小康之家的奢侈享受，但不会阻碍土地耕作的扩大和资本的有益使用。消费税仅仅使那些奢侈品的生产者和加工者蒙受损失，因为消费税减少了这些商品的消费，因此其中一部分人失去了生计，但是这类工人，在一个国家中与生活必需品的制造者相比，则人数既不多，也并不重要。

如果对进口的奢侈品征税，那么仅仅是商人和这类商品的运输者失去生计。

如果向民众不可或缺的必需品征以消费税，弊害比人头税要大得多。一方面，因为消费税的征收费用很大，征收所得的大部分又被消耗，因此百姓交纳的税远远超过国库的需要和实际收入。另一方面，仰仗于慈善机构救济的人也得纳税，而人头税只向有工作和有收入的人征收。

人头税被认为是一切税收中最不公平的税，因为它不论贫富，不顾收入和财产的多少，一律征收，它长期实行，但对百姓的幸福并没有起到持久的破坏作用，因为一般工人必须挣得这么多的工资，除养家糊口以外，同时还能交纳人头税。所以人头税，工人可以通过要求提高工资的办法得到补偿，工人的生活不会比不征人头税的其他国家的工人差。

如果刚开始实行人头税，这种税的作用就完全不同了，试看孤立国的情况便一目了然。

工人挣得的报酬，几乎到处只够购买最必需的生活品，如果令工人交纳人头税，那么工人非要提高原有的工资不可。但是，工资的提高使最遥远田庄的地租降至零以下，那里的土地必须放弃耕作。因此，历来生活在那里的工人完全丧失生计，无以糊口。这些人必然处于极度困苦之中，只有等到所有那些因土地停止耕作而造成的剩余人口流亡出境，困苦才能消除。

一旦剩余人口流亡出境，留在国内的工人的工资便能得到提高，尚在耕作的田庄，因为它们还有地租可得，所以可以牺牲地租，用以支付增长了的工资。

因此，任何长期存在的税收，如果不是任意横征和全无准则，已经与国家的各种情况相适应，或者宁可说，国家已经根据这种税收改造了自己，百姓已不再感到纳税是个压力；反之，征收新税，或改变税制，无异于侵犯财产，因为经过这番变动，必然有些农作和工业部门受到限制，那些部门的从业人员，至少在他们谋到新的职业以前，失去工作，无以糊口，因此可以得出结论，征税的不平均比经常改变税制危害要小得多。

第三十八节 地租税

如果田庄主必须将田庄带给他的地租的一部分交给国家，那么这一点绝不会改变农业经济的形式和范围。地租几乎等于零的那些田庄，交纳地租税很有限，离城市最遥远的田庄或田地最劣的田庄完全可以免税。所以这项税收很少会对农作范围、人口的数量、投资以及产品的数量发生不利的影响。即使是全部地租都被地租税征尽，但是土地的耕作则一如既往，不会变化。

从另一方面看，不论地租归于君主，或是地主和资本家，对于民族的幸福都无关紧要，因为在这两种情况下，地租通常是不用于生产的。

地租落入资本家之手往往比落入地主之手多许多，地主徒有虚名，当地主负一定的债时，地租的较大部分便作为利息转入资本家之手。

不论是资本家和富有地主，穷奢极欲地消费地租，用以盛养大群家仆和马匹，享用奢侈品，还是国家占有地租，用以维持军队，对国民财富都没有实质性的影响。

地租不是劳动和投资的产物，而是田庄所处的位置和土地性质的偶然优势带来的，因此也可予以剥夺，这么做并不会妨碍或减少投资和劳动。

在孤立国中，我们是把农业看作稳定和均衡状态的，并假定一切田庄的经营者知识相等，经营的合理性相同，以此作为先决条件。

这两种情况实际上是不存在的，于是不禁要问，这里所谈的地租是指什么而说的，地租量如何计算的。

现在经营农业的活动和知识并不相同，那么位置相同和土地相同的田庄可以有很不相同的纯收益。然而我们不能评定说，经营不良的田庄的价值和地租比其他田庄低。造成区别的原因仅仅在于经营者的个性，一旦更换了经营者，田庄的区别就消失了。规定田庄价值和地租的是田庄永久性的东西，即位置和土地的性质，而不是偶然的和暂时的东西，如经营者的个性。

所以，各个田庄的地租不是该田庄的纯收益决定的；但是地租只能出自纯收益，因为地租无非是扣除投入营造房舍和购置田庄其他有价物品的资本的利息以后的纯收益。

今有一个田庄，实行当地普通的农作，既不过细，也不特别粗放，田庄主的知识才具中等，我们可以把这个田庄所得的或者说能够获得的纯收益定为地租的标准。

然而，一般的农作劳动和知识才具的水平，则只能由全国或全省农民的劳动的产品量来决定。

全国一切田庄的纯收益总额，扣除房舍等价值的利息以后，即得地租的总额，地租总额根据各田庄土地的性质和位置的情况进行分配，可以求得各田庄的地租量。

由此可见，要算出一个田庄的实际地租量，必定是多么困难，所以，如果我们发现，在实践中几乎所有这类试验都没有取得成功，这也并不奇怪。但是，人们在作评议地租时往往从错误的原则出发，因此事情就更糟了。人们不相信，实际上存在着不付地租的耕地；却认为，4平方丈或6平方丈最劣的农田，其价值等于1平方丈最优农田；

6×0不会等于1，因此6平方丈最劣土地的价值不可能等于1平方丈最优土地。此外，人们往往混淆地租和农业投资的利息的差别。一个田庄，如果它提供的剩余没有超过房舍、农具器材价值和经营资本等的利息，那么即使田庄主有收入，田庄也完全没有地租。如果误以为这种田庄有地租，而向它征税，那么对土地耕作的危害，不亚于征收人头税和牲畜税。

由于征税，如果需要详细和正确地规定地租量，那么就应当聘请对这一门科学颇有研究的专家从事工作，然后他们毕生不再献身于别的工作。因此要确定地租量是颇耗费用的，地租税的征收费用本来低于极大多数其他税收的征收费用，但由于计算地租量的困难，这种优越性部分被抵消了。

实际上地租并不是一成不变的，而是一个经常变化的量，因为当地农作制、产品的价格和利息等等的任何变化，都能深深地影响地租。如果地租税一经规定永远不变，如果地租上升而征税不变，那么一百年后征收税额与实际地租和国库需要不成比例。如果税收和地租同时上升，那么这就要求经常对各田庄重新作出评议，这是颇耗费用的；而最糟的是，农民由于害怕征税的提高，不敢进行革新，这就阻碍了农作的进步。

在孤立国中我们假定土地的产量是一成不变的，全部地租归于国家，这对土地的耕作不会起不良的作用。然而，实际上为增产而作的努力或多或少总是存在的，达到增产的可能性几乎到处可以得到证明。改良土壤以提高产量，几乎总是颇耗费用的，在不少场合，改良土壤投资的利息几乎等于田庄所提高的那部分纯收益。

如果土壤经过改良，效用经久不衰，而不是短暂的，那么田庄的地租必将增长，永远保持不变。然而，这一增长的来源与原有的地租很不相同，原有的地租是由于土性的优越和田庄的位置产生的(为地主不劳而获)，而改良土壤所增长的地租肯定是投资的结果。

有许多改进办法，一旦实现便不能再取消，因此不能免税(就如原来的地租)，例如，掺以黏土以改良土壤的物理性能，或者如开沟排除沼泽的积水等等。如果征税不再破坏这些工程，那么征税便是无害

的。然而，如果征税使人们不敢继续革新，那么征税的危害作用是极大的。

投资改良土壤改进农作为整个国家造福极大，因为上文讲过，在孤立国中土地的产量由8斗增至10斗，那么城市中人口大约能增长50%，而谷物的价格并不需要上涨。

由此可见，一国福利的增长，实力和人口的增长与土地的精耕细作程度的增长有直接关系，所以土地税如不能长期——至少一百年——不变，而是随着土地提供的租金增长和下降，那么改良土壤也需纳税，这会阻碍改良。在一切税收中，也许土地税是最阻碍国家发展的。

附录

一、 第七节的说明

特洛田庄的轮作次序

(一)田舍附近的农田实行十区农作如下：

1. 土地休闲育肥，

2. 菜籽，

3. 小麦，

4. 牧场，

5. 燕麦，

6. 马铃薯，

7. 豌豆及其他豆类，

8. 种小麦施肥，种大麦不施肥，

9. 刈割用的苜蓿，

10. 牧场。

每区面积约为7，000平方丈。

第七区如果种豌豆，则在收获以后种小麦，然后再施肥；如果种其他豆类则于春季施肥。如肥料不足，那么没有施肥的那部分豌豆地在来年春天就播种大麦。

(二)离田舍远的农田实行五区农作如下：

1. 土地休闲育肥，

2. 黑麦和小麦，

3. 燕麦和大麦，

4. 牧场，

5. 牧场。

每区面积约为14，600平方丈。[51]

两种轮作关系的示意图如下：

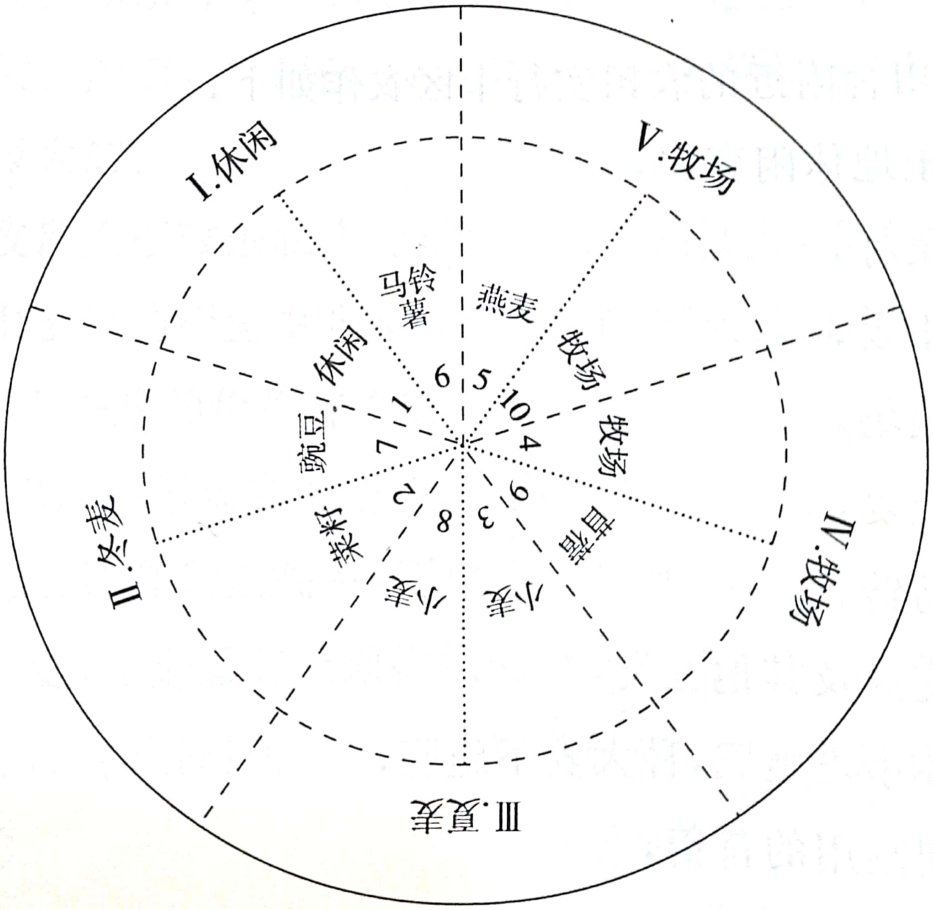

实行十区农作，休闲区和马铃薯区每五年互换位置，例如第一区现在是休闲，五年后种马铃薯，而现在种马铃薯的第六区，五年 后则予休闲。上述的轮作次序就是由这种更迭排列出来的。

由于实行这两种轮作及其相互关系将产生下列各种结果：

1. 靠近田舍的农田的各种劳动费用比远处农田的低廉得多，所以近处较大面积必然用于耕种，施以肥料，种植各种作物；反之，远处的农田则大部分用作牧场。

2. 人们总是将远处田地辟为牧场，不将近处农田用于放牧。

3. 农作的改进和土地肥力的增长，并不必须改变轮作次序，因为肥力的增长可以缩小五区农作扩大十区农作，从而得到好处。

4.这里没有三年的牧场，因为三年的牧场在青草生长，尤其是产肥方面远不如两年的牧场，而良田的农作总有丰厚的收益。

由这两种轮作制可以制成下列地力均衡表，为求计算的简单和理解的方便，各表都假设每区只种一种作物。

我在设计这些表格时，将我三十六年来各个时期所记载的均衡观点再次作了审订，将我三十年来对同一田庄所作的计算的结果编排在一起，将这些计算的结果作为为本地土性和本地情况所设计的表格的根据。

对表内的陈述起初我本想作些解释和说明理由，然而我没有这么做，因为我觉得，任何证明都将追溯到前面的研究，而前面的研究本来需要有新的证明，新的证明最终需要赖以成立的经验和计算的报告。如果这么做，就会与本卷研究的对象和意向不相适应。

十区农作地力均衡表(土质 3.4°)

轮作次序 每区面积 1,000 平方丈	土地肥力 (度)	休闲后黑麦的产量 (斗)	农作的因数	特定情况下的收益能力 (斗)	100 度的收益能力提供的产量	某种作物产量 (斗)	每斗吸收肥力 (度)	全部吸收 (度)	苜蓿和牧草产量折合干草 (担)	牧场及休闲增加土地肥力 (度)
1. 菜籽	923	120	1	120	60 斗	72	1.11	80		
2. 小麦	843	109.59	0.95	104.11	93.1 担	96.9	1.25	121.1		
3. 牧场，用石膏肥田	721.9	93.85	—	—	174 斗	—	—	—	163.3	33.9
4. 燕麦	755.8	98.25	1	98.25	167 斗	164.1	0.5	82		
5. 马铃薯	673.8									
用肥 73.3 车，每车为 3.4°=	+249.2									
马铃薯田的肥力	923	120	0.95	114	1,000 斗	1,140	0.094	107.2		
6. 豌豆	815.8	106.05	1	106.05	81 斗	85.9	0.9	77.3		
7. 小麦	738.5									
用肥 54.25 车，每车为 3.4°=	+184.5									
小麦田的肥力	923	120	0.85	102	93.1 担	95	1.25	118.8		
8. 刈割用苜蓿，用石膏肥田	804.2	104.55	—	—	260 担	—	0.09(担)	24.5	271.8	
9. 牧场	779.7	101.36	—	—	131 担	—	—	—	132.8	27.5
10. 休闲	807.2	104.93	—	—	26 担	—	—	—	27.3	5.6
休闲土地用作牧场	+ 5.6									
轮作提供的补充肥料										
183.63 车										
其中已用于肥田为 73.3+										
54.25=127.55 车										
用于休闲土地的肥料尚有										
56.08 车										
56.08 车肥，每车为 3.4°，共	+190.7									
第二次循环开始时肥力为	1,003.5									
一次循环完毕肥力增长	80.5									
即每年增长 8.05°，即为最初肥力的 0.87%										

上述十区农作补充肥料计算表

	谷物和马铃薯的产量（斗）	每斗作物附带秸草产量（磅）	麦秸等的产量（担）	肥料价值的因数	麦秸、马铃薯和干草折合的肥料（车）	牲畜夜间厩于牧场收获的肥料（车）
1. 菜籽	72	157	120	2.21	13.26	
2. 小麦	96.9	190	184.1	2.21	20.34	
3. 牧场	—	—	—	—	—	9.96
4. 燕麦	164.1	64.5	105.8	2.21	11.69	
5. 马铃薯（每斗合 100 磅）	1,140					
其中扣除						
(1)用于播种 100 斗						
(2)等外品 114 斗						
	214					
留作产肥之用尚有	926	—	—	0.96	44.43	
6. 豌豆	85.9	213	183	2.30	21.05	
7. 小麦	95	190	180.5	2.21	19.95	
			干草			
8. 刈割用苜蓿	—	—	271.8	2.44	33.16	
9. 牧场	—	—	—	—	—	8.10
10. 休闲	—	—	—	—	—	1.67
总　计					163.90	19.73
					183.63	

五区轮作休闲地力均衡表（土质 3.2°）

轮作次序 每区面积 1,000 平方丈	土地肥力（度）	休闲后黑麦的产量（斗）	农作的因数	特定情况下的收益能力（斗）	100 度的收益能力提供的产量	某种作物产量（斗）	每斗吸收肥力（度）	全部吸收（度）	苜蓿和牧草产量折合干草（担）	牧场及休闲增加土地肥力（度）
1. 黑麦	600	100	1	100	100 斗	100	1	100		
2. 燕麦	500	83.33	0.95	79.16	175.7 斗	139.1	0.5	69.5		
3. 一年牧场，用石膏肥田	430.5	71.75	—	—	174 担	—	—	—	124.8	24.4
4. 二年牧场	454.9	75.82	—	—	145 担	—	—	—	110.0	13.3
5. 休闲	468.2	78.03	—	—	29 担	—	—	—	22.6	4.4
休闲土地用作牧场	＋ 4.4									
轮作提供的补充肥料 46.61 车每车合 3.2°＝	＋149.2									
	621.8									
第二次循环开始时肥力为	21.8									
即每年增长 4.36°，即为最初肥力的 0.73%。										

肥力补充的计算	谷物产量（斗）	每斗作物附带秸草产量（担）	麦秸等产量（担）	肥料价值的因数	麦秸折合肥料（车）	牲畜夜间厩于牧场收获的肥料（车）
1. 黑麦	100	190	190	2.21	21.0	—
2. 燕麦	139.1	64.5	89.7	2.21	9.91	—
3. 一年牧场	—	—	—	—	—	7.61
4. 二年牧场	—	—	—	—	—	6.71
5. 休闲	—	—	—	—	—	1.38
总　计					30.91	15.70
					46.61	

二、 第十节的说明

我们讨论孤立国的农业是以肥瘠适中的土地为根据，在这种土地上实行不种草休闲比实行种草休闲要少费工作，因为：

1. 翻垦种草休闲地犁沟工作完全可以节省；

2. 为破碎草皮、为从土中分离草根和苜蓿根的很大一部分耙地工作，完全可以节省。

我曾经认为，如果从经验得来的命题肯定正确无疑，那么实行"不种草的休闲比种草的休闲省劳动"的命题，在这里所设的前提条件下应当属于这一类。

然而并非没有异议，异议还是出自重要人物之口，所以我也不能予以忽视。

已故的政府顾问特尔在对本书的评论中(可能在《年鉴》第十九卷，第23页)对这一命题提出过不同意见，我的一位朋友在一次谈话中又添加了一些别的不同意见，其内容主要有下列几点：

1. 翻垦种草的休闲地 [52] 通常在7月才能开始，因为牲畜非常需要牧场，所以翻垦必须在短时间内完成。

2. 如果在阴雨之后遇到干旱，犁就难以深入被牲畜踩实的土地。耙松翻起的坚硬土块，远较种草休闲地费工，有时不得不用棒槌才能将土块击碎。在不种草的休闲地播种小麦，如果要使土地宜于小麦生长，需费工四倍。

3. 沙土地实行三区农作通常很容易滋生莠草，在不种草的休闲地除去莠草远比种草的休闲地费工，在种草的休闲地，莠草根的下端已经枯死。

4. 实行三区农作，休闲地占的是田亩的第三部分，[53] 这一面积与现有的力量相比太大，以致在短时间内不可能将休闲地全部妥善耕作完毕。

上列不同意见无疑是由经验总结而得，值得人们注意。

但是现在问题的焦点是：这些异议对三区农作——犹如孤立国中所假设的情况——是否有效，是否可以应用。

我冒昧地回答如下：

1. 孤立国实行三区农作的牧场占农田面积的64%，所以决不可能由于牧场不足而必须在7月才开始翻垦休闲地。

2. 上述第二种情况仅限于黏土地。在孤立国中，为求研究的简单化，避免发生混乱，假设土质只有一种，亦即是大麦田或中等土地。这种土地很少会，几乎绝对不会长期不翻垦。凡是大麦田可行施的耕作，不会因为不适用于另一种土地，即小麦田，而不适用于孤立国的土地。

3. 沙土地比沃土良田容易滋生莠草，但是莠草滋生并不是三区农作的必然现象，因为休闲地垦种得当是清除莠草最有效的手段。田地滋生莠草通常是由于耕作管理不当，或由于休闲地种植豌豆经过夏季所致，也就是背离了纯粹三区农作制造成的。

沙土地的莠草往往长得不密，草根容易从所依附着的沙土中分离出来，所以在种草的休闲地犁耕三次往往就已足够了，种草的休闲地和不种草的休闲地所需耕作费用的差别，也不很大。然而孤立国中所谈论的不是沙土地，而是中等土地，因此这里所讲的绝不会影响孤立国讨论的正确结果。

4. 如果一个历来安排很得当的田庄，夏天耕畜的工作亦是均匀的，然而由于土地肥力的减低，谷物产量随之下降，那么即使耕作仍能如旧，而收获和肥料的运输则见减少。于是原有耕畜的数量就维持不下去了，结果是田地不能及时和细致地耕作。

实际上，产量降至3斗到5斗的许多三区农作田庄的情况就是如此。

然而，收获和耕作量的比例失调，耕畜的数量和需要耕作的休闲区面积的不相称，并不是必然与三区农作相联系的，这种现象仅仅是由于缩小牧场、不合理地扩大耕地、因而土地肥力耗竭所致。

孤立国中实行标准三区农作制的土地肥力与轮作休闲制的相等，那里并不缺乏牧场，春播结束以后即可开始翻垦休闲地，所以各处都不存在上述比例失调和不相称的现象。

总而言之，上述的不同意见部分谈的是另一种不同于我们这里所指那种土质，部分谈的是实行三区农作的衰败没落的田庄，这种田庄实际上并不少见，由于存在这些弊病，因此不能判断说，这是一个经营合理的三区农作田庄。

此外，从事轮作休闲制的田庄主肯定能知道，耕作不种草的休闲地和种草休闲地，哪种更耗费劳动，因为每年耕作大麦田区和休闲田区，他自会作出比较。

特洛田庄在1810—1815年的五年中，每10，000平方丈土地的耙地平均费用为：

1. 大麦田区的不种草休闲地

耙直行..... 6.5新塔勒

耙横行.....19.4新塔勒

耙播种用的行.....22.4新塔勒

总计48.3新塔勒

2. 种草休闲地

耙种草的行.....17.6新塔勒

耙第二遍.....24.3新塔勒

耙横行.....21.4新塔勒

耙播种用的行.....26.2新塔勒

总计89.5新塔勒

由此可见1和2之比为48.3:89.5，即100:185。

不种草的休闲地，如大麦田区，只需耙三次，所以在不长莠草的中等土地上不种草休闲和种草休闲的关于耙地费用的比例，几乎与上述相同。

三、 第十六节的说明

本文所谈论的只是、只允许是一种 受一定气候条件影响的土地。然而休闲地的利用程度决定于气候和土质。

气候炎热的地方，阳光的热力能大大促进土地有机物的分解，土地进行垦殖，只需短期准备就能冬播。这里，自收获到秋播时隔很久，所以土地在收获之后还能作充分的准备。休闲制在炎热的地方可以废除，用以种植，但在寒冷的地带则为必需。

在非常寒冷的地带，例如在俄国，那里阳光的热力很弱，收获和秋播在同一时间，土地的休闲就很必要了。

然而，即使气候条件相同，土地性质对休闲的效用也有重大的影响。沙土地，如果不长莠草，易于耙松，将草根从其所依附的沙土中分离出来并不困难。而黏土地则恰恰相反，如果是中等土地，虽然很需要休闲，但还是废除休闲为好。

沙土地废除休闲而黏土地则保存休闲还有另一个重要的原因，本文只能提示一下，不能展开详细的讨论。

肥料和腐殖质在沙土中只不过与土壤掺和而已，然而在黏土中两者则与土壤产生化合作用。沙土多孔，空气容易侵入土中的有机物质；黏土则相反，结成团块，每当大雨之后地面形成壳层，可以防止腐殖质逃逸。再则，黏土能够从大气中吸收对植物有益的气体，而沙土则不能。土地与大气关系的不同，产生土地性质的不同。土地耕作越频繁，越细，特别是在炎热的季节，腐殖质逃逸就越多，但黏土吸收对植物有益的气体也越多；如果黏土中腐殖质不很丰富，吸收的有益气体也许能超过逃逸的；反之，沙土地在耕作时由于腐殖质的逃逸，植物的养料就更贫乏，不能靠吸收有益气体予以补偿。

对于进入稳定状态的农作经济来说，可从施于农田的肥料和农田的收获量的比较中确定土地的性质。由于施于土地的肥料逃逸越多，为农作物所利用的肥料就越少，所以根据上述观点，沙土地实行纯粹休闲会降低土质，黏土地实行纯粹休闲将提高土质。

本文中我们讨论的是介乎沙土和黏土之间的中等土地，土地的肥力在产量为8斗时，肥力的逃逸和土地对有益气体的吸收，得失相当。在纯粹休闲之后及在前茬作物之后，这种土地的收成情况不能作为衡量别种土地的标准，甚至不能作为处于不同气候条件下同类土地的标准。但是人们可以在任何地点根据那里的实际情况得出类似的结论。

只有从研究的方法中，而不是从数字中，才能求得普遍有效规律。

如果有人问“在哪种土地并在哪种情况下废除休闲为好”，那么在回答这个问题首先要注意下列重要之点，即：

实行土地休闲的重大好处是，整个夏天耕畜的活可以均匀分配。

如果土地休闲废除，那么运肥和犁田工作必须在春秋两季之内完成，六七两月一部分耕畜将无所事事。为了妥善地完成农田的耕作，所饲养的耕畜，必须多于均匀分配工作时所必需的数量。因此劳动日的费用将大大增长，从而农田工作的费用将大于实行纯粹休闲制的田庄。

四、 第十八节的说明

人们往往相信，梅克伦堡的轮作休闲制基本上是三种茎秆作物依次轮作，其实不然；梅克伦堡人几乎总是在第二谷物田区，或称作大麦田区，种植豌豆和马铃薯，然后再种大麦或燕麦。然而以前马铃薯和豌豆的种植很受限制，一部分农田不种那些作物，确实依次种植三种茎秆作物。

较近时期以来，牧羊业发展非常迅速，几乎所有中等土地在施以泥灰土和石膏以后，可以种植豆科作物，所以豌豆和马铃薯的种植已非常普遍，大多数田庄现在仅仅还有一小部分土地用以依次种植三种茎秆作物。

菜籽种植的引进对作物轮作是一种改良，一些土地肥沃、干草收获丰富的田庄，现在种植的次序为：1.休闲，2.菜籽，3.小麦，4.豆科作物和马铃薯，5.黑麦和大麦，其后是牧场二区或三区。

尽管作物轮作有了改良，但这种农作制只要仍然保留纯粹的休闲地和2—3年制的牧场，那么它仍具有轮作休闲制的特征，还不是纯粹的轮栽作物制。

在孤立国中，为简化研究，我们不得不将轮作休闲制的最简单形式——每一田区只种植一种 作物——作为根据，所以又不得不将依次种植三种茎秆作物的农作制视为考察的对象。

五、 第二十节的说明

本节的内容有不少缺漏，这里应予指出和讨论。

I

施韦茨在叙述《比利时农作》(第2卷，第396页)中称，比利时每邦德 [54] 收获食用马铃薯300袋，等于每100平方丈产115柏林斗。

在第二十节的计算中，我假定自由农作圈境内土地肥沃，马铃薯的产量与施韦茨所说的比利时的产量相等。

但是，这里 肥沃土地能达到这么高平均产量的却是牲畜用的饲料马铃薯，并非大城市中食用的上等马铃薯。所以，比利时所说的食用马铃薯很可能比我们食用的要粗劣一些。这种粗劣的马铃薯在大城市中仅为较贫穷的国民阶级所食用，每斗价格仅为黑麦的1/4，而不是1/3。然而大城市中高档的食用马铃薯的价格，每斗为黑麦的2/5到1/2。但是这种马铃薯的产量大约仅为假设数量的2/3。

所以，关于自由农作圈境种植马铃薯的纯收益的计算必须作一番修正。

II

计算马铃薯吸收土地肥力的程度有两种不同的方法：

1. 将同一块土地上在马铃薯之后所种植的作物的产量与在非马铃薯之后所种植的该项作物的产量作比较。

2. 观察大规模 引种马铃薯，在几经循环之后，对土地肥力的增减产生什么影响。

就我的情况来说，计算马铃薯的吸收肥力只能采用第一种方法，根据这种办法，我曾假定，生产饲料用马铃薯8斗，每斗100磅，耗费农田的肥料相当于生产黑麦1斗所耗费的。

土地肥力相等，在不同的前茬作物之后，同一种作物的产量可能很不相同；要区别前茬作物的影响和土地肥力的影响是非常困难的，因此同一种方法所得出的结果总不很可靠。

第二种方法达到目的要可靠和肯定得多。这种方法虽然不能直接解决上列问题，然而我们却能知道——这一点更为重要——马铃薯吸收的肥力是否能为马铃薯所产的肥料所抵消，或抵消以后是否尚有剩

余。如果吸收的肥力肯定能得到补偿，那么由此也能计算出所吸收的量。

勃兰登堡许多田庄多年来广泛地种植马铃薯，整片田区全部栽种马铃薯。若问马铃薯吸收肥力与谷物相比，我们当可期待那里的农民解答这一重要问题。

那里大多数农民认为，他们的田地自大规模引种马铃薯以来，肥力大有提高，即使大部分马铃薯用作酿酒，牲畜只食糟粕，情况也是如此。

这类经验积累已有多年，所以现在解答上述问题的时机看来是成熟了。

然而，在这里下断语之前，还需研究一个问题，即自引种马铃薯以后，是否同时进行了土壤改良，是否同时提高了耕作技术。

在这一方面，我觉得下列各点值得人们仔细考虑：

1. 据我知道，勃兰登堡自广泛引种马铃薯之后才大量使用泥灰土肥田。泥灰土施于适应的土地，功效很大，即使不种马铃薯——如梅克伦堡的情况——土地产量的提高也令人惊讶。泥灰土的功效消失得很缓慢，在施泥灰土以后一直要到第四次循环与第五次循环种植作比较时才表现出来，经六到七年的轮作，人们才有把握判断，马铃薯种植对土地是否能增加肥力。

2. 我的侄子，我从前的学生，利本的柏林先生，他对我讲过一种观点，这种观点看来对考察上述问题颇值得注意。

柏林先生认为，大规模用马铃薯酿酒的勃兰登堡的田庄之所以发达的原因，不是马铃薯吸收肥力少，而是羊群食用酒糟后所排的粪肥非常适用，这种羊粪不会发霉，总是保持潮湿，所以氨的成分不易消失。

施普伦格尔的研究认为，尿越用水稀释，尿中的氨就越不易逃逸。这足以证实柏林先生见解的可靠性。

然而，要使羊粪中氨肥凝结不散，不仅可用以马铃薯酒糟饲羊，似乎也可用水灌浇羊粪，或用草场腐土覆盖，根据利比希的说法——尚待证实——只需用石膏撒盖在羊粪之上就能办到。

因此，这种良好的作用不能仅仅 归功于马铃薯，在计算马铃薯吸收肥力时，不能过分重视这种作用。

3. 随着马铃薯种植的推广，运肥的季节有了根本的改变。过去在仲夏季节才将肥料运往休闲地，现在种马铃薯，则于冬末就必须将肥料运往田间，保存在那里，因为堆在粪场上发酵，会丧失大量肥素。

4. 由于种植马铃薯，牲畜得到优良的饲料，仅此一项就能为田庄增加可观的纯收益。由于饲料精良，牲畜的粪，肥效也高，这就提高了土地的肥力。

然而引种苜蓿也会收到类似的功效。所以这种良好的作用不能完全归因于马铃薯。然而，勃兰登堡大多数土地都系沙质，不宜种植苜蓿，所以马铃薯仍然是不可取代的无价之宝。

我必须请勃兰登堡的，特别是弗里岑附近的合理经营的田庄主研究，上述种种情况对于改进农事起多大作用，区别和确定种植马铃薯的功效。

虽然上述种种考虑，对修正目前勃兰登堡一般人的关于马铃薯吸收土地肥力很少的见解，可能有所帮助；然而，该地大规模种植马铃薯的田庄已经获得的昌盛是非常显著的，所以过去几乎全都认为“马铃薯是非常吸取肥力的”见解，不再为人们所坚持，不再被认为是正确的了。

普鲁士某个大地主——他的田庄大规模种植马铃薯，此外还从事烧酒业——就我提出的关于马铃薯吸收肥力的问题回答说：

“如果将收获的马铃薯的一半用以烧酒，另一半用以饲养牲畜，那么在中等土地，马铃薯所吸收的肥力可以为牲畜排泄的粪肥所补偿。”

如果假定酒糟中还存有马铃薯的一半营养，关于马铃薯变成肥料的价值，根据我的计算得知，生产10.7斗马铃薯所消耗的肥力相当于

生产1斗黑麦所消耗的。

上述数字系根据长期和多方面的经验获得的，同时从我在勃兰登堡获得的关于马铃薯吸收肥力微不足道的资料来看，这一数据是最适中的，因此我很赞成这一数据，现在我可以假定，生产一斗马铃薯消耗土地肥力为0.094度。

III

在第二十节所考察的第一种田庄中，马铃薯一区必须配以苜蓿$1^1/_2$区，这样便能保持土地肥力不变而无须购买肥料。种植苜蓿所提供的地租，是根据施韦茨关于比利时利用苜蓿的资料所计算的。

然而，在自由农作圈境通过出售鲜牛奶从奶牛得到的好处，大大超过施韦茨所讲的在比利时通过出售黄油所得的好处。所以，在自由农作圈境内种植苜蓿提供的地租必定大大超过以比利时农作为根据的计算。

现在我们把种植苜蓿所多得的地租额称为R，那么第一种田庄的地租便由(1，695-182.8x)/(182+x)增至(1，695-182.8x)/(182+x)+R。

由于第一种田庄和第二种田庄的地租相等，则a，或者说一车肥料的价值=(980-206.6x)/(182+x)-R/3，600。

如果x=0，则a=5.4塔勒-R/3，600，

x=1，则a=4.2塔勒-R/3，600。

由此可见，苜蓿的价值，只要按照出售牛奶就比按照出售黄油所计算的要高一些，但一车肥料的价值a必定比第二十节中所计算的低一些。

因此，R的价值越高，a的价值就越低，如果R3，600=(980-206.6x)/(182+x)，那么a甚至等于零。如果x=1，那么R/3，600=4.2塔勒，R=15，120塔勒。

R如能达到这么高的价值，只有在最靠近城市的郊区，园圃除外，才能有这种情况。

这一公式颇有意思，它显然表明，肥料的购买价格取决于务农和畜牧而产生的地租的差别。

通过对本节的改写而提出这里指出的种种缺点，这将是很费时费力的，然而并不值得。因为一方面我现在像以前一样不能以数字表示R的价值；另一方面，研究的方法，即计算肥料的方法依然如旧，不论用哪种数字进行计算，方法仍然不变。

本节研究的结论是：种植马铃薯以供应城市为目的，应当在城市的附近，造林圈境的前面，因此上述计算总是一成不变的。

六、 第二十六节的说明

这里所述特洛田庄在1810—1815年间奶牛的奶产量和黄油的产量虽然不高，然而与当时梅克伦堡较好的奶牛场相比并不逊色。从特洛田庄也可看到当时梅克伦堡奶牛场的经营状况。

后来，特洛田庄以及几乎梅克伦堡全境的奶牛，都因牧场的改良和越冬饲料的丰富，产奶量大有增加。

我的朋友和昔日的学生，大维斯登费尔德的施陶丁格尔先生告诉我，他在《梅克伦堡年鉴》第20期第1页上刊登了一篇关于近期梅克伦堡一个奶牛场的产量最详尽的文章。

施陶丁格尔文章的结论说，在1827至1833年的六年内，一个养奶牛104头奶牛场，每头奶牛每年平均产奶1，635波特(Pott)和97.2汉堡磅黄油，每汉堡磅合32洛特(Lot)。

特洛田庄在1832—1836年的四年内，每头奶牛每年平均产奶为1，826波特。

产奶量达到上述标准的奶牛，活着时的体重为500—550磅，每100磅体重每年至少产20磅黄油。

如果将奶牛的体重与黄油产量之比作为标准，同我们所掌握的各国奶产量和黄油产量——尽管数据得自产地，但并不很可信——作比较，那么梅克伦堡奶牛目前的收益只有过之而无不及。如果越冬饲料的质量进一步得到改善，无疑奶牛的奶产量还能大大提高，看来很值得一试。这里牛奶产量较高只能归功于梅克伦堡轮作休闲牧场的优越性。

七、 第二十六的说明

我所尊敬的老师，已故的政府顾问特尔先生，他在评论本书的文章中甚至都说，在匆匆阅读本书以后，还没有认识到这里已发现了一个对孤立国情况普遍有效的规律。

由于没有这种认识，所以产生了极大多数是指责孤立国畜牧业纯收益微薄、轮栽作物制不可取的非议，因此我以为不必再予讨论了。

特尔先生自我年轻时代至他逝世为止始终是我的老师，他对我所研究的整个农业方向及我的造就产生过决定性的影响，我在修订本书第二版之际利用对这位伟大人物的回忆，表示对他的感谢。

八、 第二十七节的说明

在第六节中，我把各种畜产品的价值以黑麦折算，收入则以黑麦若干斗表示。

这种方法应用于特定的地点是可以的，然而，黑麦和畜产品的这一价值比移用于孤立国的其他地方则会出现误差，因为黄油和羊毛的运输费用按其价值与黑麦相比，要比谷物的运输费用小。

于是人们会问，由这种计算方法所产生的差别有多大，通过修正以货币表示的支出，这一差别能否得到矫正。

现举某一情况为例，为弄清这一问题，我们必须将谷类和畜产品的收入及运输费用分别计算。

我现在不十分精确地假定，谷物的运输费用每英里为售价的1/50，畜产品的运输费用为1/150，十分精确对这例子也无多大关系。

在某一田庄

	黑麦(斗)	金额(塔勒)
谷物总产量	6，000	——
畜牧收入	——	2,400
收入总计	6，000	2，400
货币支出在扣除庄上佃工和手艺工人等购买自用谷物的回收以后为		2，250
谷物支出(包括上述出售给佃工等的谷物)为	3，600	
支出总计3	3，600	2，250
尚余	2，400	150
如果田庄所在地黑麦每斗的价值 为1.25塔勒，2，400斗黑麦值	——	3,000
所以纯收益		3，150

如果这一田庄离市场更远，纯收益将会发生什么变化?

1. 与市场距离增加10英里

黑麦价值便下跌10×1/50=1/5，即每斗由1.25塔勒跌至1塔勒；畜产品的收入则下跌10×1/150=1/15。

所以两项收入为：

黑麦每斗1塔勒，2，400斗.....2，400塔勒

畜产品为2，400×14/15=.....2，240塔勒

收入总计4，640塔勒

支出仍为2，250塔勒

纯收益为2，390塔勒

2. 与市场距离增加20英里

黑麦每斗0.75塔勒，2，400斗.....1，800塔勒

畜产品为2，400×13/15=.....2，080塔勒

收入总计3，880塔勒

支出仍为2，250塔勒

纯收益为1，630塔勒

3. 与市场距离增加30英里

黑麦每斗0.50塔勒，2，400斗.....1，200塔勒

畜产品为2，400×12/15=.....1，920塔勒

收入总计3，120塔勒

支出仍为2，250塔勒

纯收益为870塔勒

由此可见，与市场的距离每增加10英里，或者说黑麦每斗价值每跌0.25塔勒，[55] 纯收益依次递减760塔勒。

与前面使用方法的比较

	黑麦(斗)	金额(塔

		勒)
如果将畜产品的收入折算为黑麦，在黑麦每斗价值为1.25塔勒的地点，畜产品收入2,400塔勒可折算为2，400/1.25=.....	1，920	——
于是以谷物表示的收入总数为6，000+1，920=.....	7，920	——
支出总数： 黑麦3，600斗，每斗为1.25塔勒，共计		4，500
货币.....		2，250
总计		6，750
如果这项货币支出的3/4，即5，062塔勒，以黑麦表示，则5，062/1.25=.....	4，050	——
以货币表示的支出为6，750×0.25=.....		1，688
总收入为.....	7，920	——
支出为.....	4，050	+ 1，688
尚余	3，870	- 1，688
在黑麦每斗价格为1.25塔勒时，3，870斗价值为3，870×1.25=.....		4，838
扣除支出.....		1，688
纯收益为		3，150

如果与市场的距离更远，使用这种计算方式，田庄的纯收益将发生什么变化？

1. 与市场距离增加10英里

那里黑麦的价值每斗为1塔勒，

3，870斗黑麦的收入为.....3，870塔勒

支出不变，为.....1，688塔勒

田庄的纯收益为2，182塔勒

2. 与市场距离增加20英里

那里黑麦的价值每斗为0.75塔

勒，3，870斗黑麦的收入为.....2，902.50塔勒

支出为.....1，688塔勒

纯收益为1，214.50塔勒

3. 与市场距离增加30英里

那里黑麦的价值每斗为0.50塔

勒3，870斗黑麦的收入为.....1，935塔勒

支出为.....1，688塔勒

纯收益为247塔勒

由此可见，与市场距离每增加10英里，按这种方法计算，纯收益递减967.50塔勒；根据前一种计算方法，递减仅为760塔勒。

由此可见，随着与市场距离的增加，纯收益的减少比按前一种计算方法大得多。

使用本文的计算方法，如果将以货币表示的支出部分较现在缩小，那么纯收益的下降也将减少，这使人不禁要问，能否找到一个适

当数字作为支出的金额，在使用两种计算方法时将得到一致的结果。

根据这一要求计算，设以货币表示的部分为总支出的x分之一。

以谷物表示，全部支出为3，600+2，250/1.25=5，400斗黑麦。

其中1/x的部分为5，400/x斗黑麦，这一部分以货币表示，当黑麦价格每斗为1.25塔勒时，则为6，750塔勒/x。

支出中以谷物表示的部分为：5，400-5，400/x=

5，400((x-1)/x)斗

毛收益为6，000+1，920=7，920斗。

支出为5，400((x-1)/x)斗+5，400x塔勒。

纯收益为：7，920斗-5，400((x-1)/x)斗-5，400/x塔勒。

根据这一式子计算，纯收益当

1. 黑麦价格每斗为1.25塔勒时，

=9，900塔勒-6，750((x-1)/x)塔勒-5，400/x塔勒；

2. 黑麦价格每斗为1塔勒时，

=7，920塔勒-5，400((x-1)/x)塔勒-5，400/x 塔勒。

差距为=1，980塔勒-1，350((x-1)/x)塔勒。

按照第一种方法计算的结果，差别为760塔勒。

现在使两种计算方法的结果相等，则

1，980-1，350((x-1)/x)=760

即1，220=1，350((x-1)/x)

1，220x=1，350x-1，350

130x=1，350

x=10.4

在x=10.4时，5，400/x=520。

亦即是以货币表示的支出部分为

520斗，每斗价格为1.25塔勒，共计.....650塔勒

以谷物表示的支出部分为5，400-520=4，880斗

毛收益为.....7，920斗

支出为.....4，880斗+650塔勒

因此纯收益为.....3，040斗-650塔勒。

将上列计算田庄纯收益的式子应用于离市场远近不等的地点

1. 在某一地点，

收入为3，040斗黑麦，每斗为1.25塔勒，

共计.....3，800塔勒

支出为.....650塔勒

纯收益为3，150塔勒

2. 与市场的距离增加10英里

收入为3，040斗黑麦，每斗为1塔勒，共计3，040塔勒

支出为.....650塔勒

纯收益为2，390塔勒

3. 与市场的距离增加20英里

收入为3，040斗黑麦，每斗为0.75塔勒，

共计.....2，280塔勒

支出为.....650塔勒

纯收益为1，630塔勒

4. 与市场的距离增加30英里

收入为3，040斗黑麦，每斗为0.50塔勒，

共计.....1，520塔勒

支出为.....650塔勒

纯收益为870塔勒

以上我们所得的结果与用第一种方法所求得的结果完全相同。

由此可见，虽然谷物和畜产品的价值随着与市场距离的增加变化并不一致，然而畜产品折算为黑麦仍是许可的，是能够得出正确的结果的，因为折算产生的差别可以通过以货币表示的支出部分的变化予以矫正。

在全部收入中，如果畜牧收益所占的比例越大，那么在使用上述计算方法时，以货币表示的支出部分必定越小。

---

[1] 农田面积原有160，000平方丈，因沙土地种植松林占去一些面积，现在农田尚有143，000平方丈。

[2] 疑是不种草的休闲地之误。——译者

[3] 参阅第八节。——译者

[4] 1邦德(Bunder)=1公顷。——译者

[5] 这里尚缺少一个条件：畜产品每减少1/15。——译者

对下列孤立国示意图的几点说明

下列四幅示意图系我的一位友人所画，虽然这四幅图对理解本卷所论述的对象并不必要，前面我也不曾涉及它们，然而它们却清晰地展示了我们研究成果的概貌。所以我相信，关心本书的读者对这些示意图不会不表示欢迎。

此外，我还想作几点说明，为了不中断前文的论述，我一直没有找到机会谈。

关于图1

本图示意孤立国的轮廓，它根据本卷第一章所设的前提条件及由此推论绘制。

第二十六节叙述，畜牧圈境一直延伸到离城50英里；这里为节省篇幅，畜牧圈境只画到离城市40英里的地方。

本图以及后面几幅图，只画了环城各圈境的一半，因为另一半不仅相似，而且完全相同，这一点是很容易想象的。

关于图2

如果孤立国有一条通航的河流贯穿全境，那么本图就是孤立国的概貌图。

这里的叙述有一个前提条件，即水运的费用为陆运的十分之一。

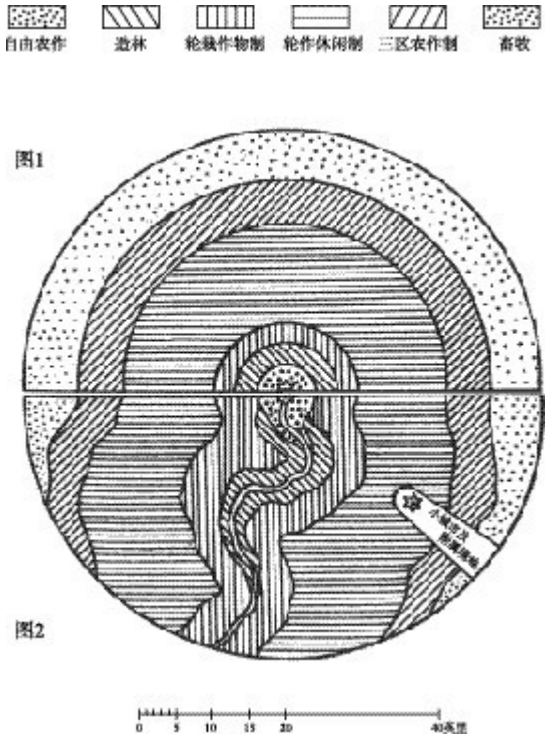

实行轮栽作物制的圈境，在第1图中只占狭窄一条地带，在第2图则开展宽阔，沿着河流一直延伸到孤立国的边境。而畜牧圈境则有收缩，靠近河流的地方则完全消失。

修筑公路也有类似的功用，不过影响较小。如果平原上的公路四通八达，那么实行较高级农作制的圈境的幅员将扩大，但仍将保持第1图所示的规则形式。

图中未加点画的空白地带表示小城市地区。第二十八节所述的小城市地区 就是指所产的粮食都供应小城市而不供应首都的地区。

我们也可以把小城市及其附属境地想象为一个独立的国家。这种小城市的谷物价格，正如我们在第二十八节中所述，完全取决于中心城市的价格。

欧洲各国与能支付最高谷物价格的富国英国，或者说其首都伦敦的关系，犹如上述小国与中心城市的关系。

在欧洲各国，即使它们既不输入也不输出谷物，谷物的价格也受世界市场伦敦的控制。如果这个市场关闭，整个欧洲的谷物价格将下跌。

关于图3

这里假定，土地的产量为10斗，但是城市中谷物的平均价格甚至很不相同，黑麦每斗高至1.5塔勒，低至0.6塔勒。

图3形象地表明，城市中谷物价格对平原的耕作面积发生什么样的影响。本图只画了平原上耕作土地和各个同圆心的圈境的一半。现在设谷物的价格，例如为1.05塔勒，如果愿意像孤立国第1图那样设计一张示意图，那么必须用圆规量出城市到谷物价格为1.05塔勒的地方的距离，以此为半径围着城市画出一个圆圈。

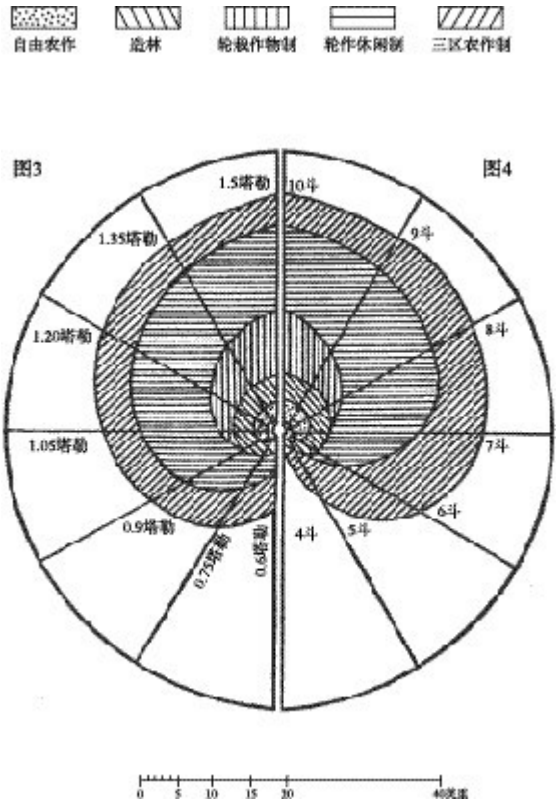

同样我们也可以这样来画各同心圈境，其半径可以在从城市到“1.05塔勒”地点这一直线上量得。

由于本书前面未曾提及城市平均价格发生变化对孤立国平原的影响，所以现在有必要在这里阐明一项公式，第3图中各圈境的半径长度即根据这一公式求得。

如果黑麦每斗的价格在城市中为a塔勒，在乡间则为b塔勒，并且根据第四节中所述平均价格为1.5塔勒计算，那么即可求得黑麦每斗在乡间的价值，

或者说 b=[(12，000-150x)a-136.92x]/(12，000+65.88x)，

简化之， b=[(182-2.3x)a-2.1x]/(182+x)，

由此得出 x=182(a-b)/(2.3a+b+2.1)。

根据第十四节所述，如果黑麦每斗的价值在乡间为0.38塔勒(准确些说为0.381塔勒)，那么三区农作经济在产量为10斗时，地租等于零。为了求得三区农作经济的境界，应当设b=0.38塔勒。

如果我们依次规定价值为1.5，1.35，1.20等等，那么按照上述公式即可求得a在不同的量时的x值。

结果如下：

在平均价格 平原耕种土地的半径

1.50塔勒.....34.7英里

1.35塔勒.....31.7英里

1.20塔勒.....28.6英里

1.05塔勒.....25.0英里

0.90塔勒.....20.9英里

0.75塔勒.....16.1英里

0.60塔勒.....10.4英里

根据第十四节所述，轮作休闲制经济与三区农作制经济在黑麦价格每斗为0.51塔勒(准确些说为0.516塔勒)的地方分界。现在设b=0.51，则用类似的计算方法可求得当a在不同值时，或者说当首都的平均价格发生变动时的轮作休闲制经济的界限。

原野垦殖面积的大小和所产粮食的总数必定与城市人口有一精确的比例，因此垦殖面积的缩小都会影响城市的规模。

自由农作圈境和造林圈境的大小，与城市的规模成正比，也与原野垦殖面积成比例。至于轮栽作物制——这里所谈的亦即是第二十一节所说的——，在谷物价格为1.5塔勒时，其范围假定为离城市向外延伸9.4英里；如果谷物价格下降，这一范围便随之迅速缩小，当价格为0.9塔勒时，则等于零。

如果将轮作休闲制圈境和轮栽作物制的圈境合并，那么这两个圈境在

谷物价格 范围延伸 占平原的半径 [56]

1.50塔勒 21.4英里= 62%

1.05塔勒 13.4英里= 54%

0.60塔勒 1.6英里= 15%

三区农作圈境在

谷物价格 范围延伸 占平原的半径 [57]

1.50塔勒 4.5英里= 13%

1.05塔勒 5.4英里= 21%

0.60塔勒 6.2英里= 60%

由此可见，谷物价格下降不仅会缩小平原的耕作面积(实际是放弃贫瘠的土地)，而且会影响土地的积极耕作。

现在设谷物价格为1.5塔勒时平原的耕作面积为1，000，则根据第3图所示：

谷物价格 平原的耕作面积

1.35塔勒.....844

1.20塔勒.....687

1.05塔勒.....525

0.90塔勒.....367

0.75塔勒.....217

除最后一个数字以外，表示面积的一行数字由大而小，似有一定的规律性。

如果我们假定：

1. 凡运往城市出售的谷物均需征税；

2. 城市中谷物价格不变，即黑麦每斗价格永远为1.5塔勒，那么征税对农民的影响，犹如谷物价格的下跌，第3图清楚地说明了这种征税的作用。

如果进城销售黑麦，每斗需征通行税或面粉税，例如为0.3塔勒，那么农民每斗仅仅得到1.2塔勒，平原耕种的面积便从34.7英里缩减为28.6英里。

如果我们想象征税不断增长，那么耕种面积将不断缩减。如果征税每斗增至0.9塔勒，那么平原耕种面积的半径只有10.4英里。如果征

税继续增长，那么整个国家最终必将灭亡。由此显然可见，横征暴敛能使沃土良田变成荒野。

横征暴敛固然会使征税对象消失，国库不再有收入；但另一方面，如果完全无税，尽管国家的幅员极大，则仍然没有收入。所以必须规定一个最佳税率，按此征税收益最大。现在要问税率定多少才能出现这种收益最大的局面。

如果黑麦每斗税额为 则平原的耕作面积为 征税收益的比例数

0 塔勒.....1，000.....0

0.15塔勒.....844.....126.60

0.30塔勒.....687.....206.10

0.45塔勒.....525.....236.25

0.60塔勒.....367.....220.20

0.75塔勒.....217.....162.75

在这里所举的各种情况中，以黑麦每斗征税0.45塔勒这一税率对国库最有益。征税每有增长，国库收入便减少，值得注意的是，如每斗征税0.75塔勒，国库收入并不比征税0.22塔勒时更多些。

由此可见，如果政府无视民众利益，只把民众看作增税的工具，那么政府的横征暴敛是完全达不到既定的目标的。

关于图4

本图表明，在谷物价格不变——黑麦每斗为1.5塔勒——的条件下，土地产量的变化对孤立国所产生的影响。不过应注意，这里所讲的产量的变化是以第十四节所述的条件为前提的。

第3图表明了谷物的各级价格，本图则表明谷物产量从10斗降至4斗的情况，平原上耕作土地和各个同圆心的圈境在两图上仅画出一半。

本图的尺寸按第十四节计算，平原的耕作面积如下：

谷物产量 平原的半径

10斗.....34.7英里

9斗.....33.3英里

8斗.....31.5英里

7斗.....28.6英里

6斗.....23.6英里

5斗.....13.3英里

4斗..... 2.2英里

从前图与本图的比较可知，土地产量下降比谷物价均匀下降对积极从事农作的危害要大些。例如，当黑麦价格每斗为1.5塔勒×0.5=0.75塔勒时，实行轮作休闲制的面积还占平原耕作半径的38%，而产量为10斗×0.5=5斗时，轮作休闲制则完全消失了。

---

[1] 应为平原的耕作半径。——译者

[2] 应为平原的耕作半径。——译者

第二卷 自然工资及其同利率和地租的关系

导言

对本书第一卷应用方法的概述和评论以及第二卷的写作计划。

一

在国民经济学方面亚当·斯密是我的师表，在科学的农业方面则是特尔先生。

他们两位是两种科学的创始人，他们的不少学说将永远是无可非议的科学基础。

凡是名人们的著作或演说中被认为是切实无疑的东西，我们便予接受，心悦诚服地采纳，因而这些东西不再成为我们研究的对象。

然而，科学绝无止境，科学的进步常常向我们提出以往所未曾料及的问题。

在我看来，这两位伟大人物的学说有未完善的地方，这些地方难以满足我的探求真理的需要，因而迫使我自行研究，我的研究也许可以归纳为下列几个方面，虽然不能包括全部，但也可见其大概：

1. 在合理经营下，如果谷物价格发生变化，农作必将发生怎样的变化？

2. 谷物价格和木材的价格受哪些规律支配？

3. 较高的农作制，即轮栽作物制，是否比轮作休闲制和三区农作制绝对优越？或者说，一种农作制比另一种优越，是否由农产品价格

的高低决定的？

4. 地租是什么原因产生的？地租量受哪条规律支配？

5. 向农业征税，最终会产生怎样的作用？

6. 什么是自然的工资？或者问，在工人的产品中，工人自然应得的部分为多少？

7. 利率的高低是由什么规律决定的？利率和工资之间存在什么关系？

8. 货币资本量对利率和商品价格的作用怎样？

9. 农业的重大改良和工厂新机器的发明，在最初出现时有什么影响？最终有什么影响？

在青年时代，当我在汉堡附近弗洛特贝克施陶丁格尔先生的学院中学习农业时，关于孤立国已有最初的雏形，以后我总觉得有一种责任感，将我所看到的农业和国家经济方面的、可作为孤立国基础的观念的问题，加以条理化，为了达到这个目的，我觉得唯有在研究中排除一切偶然的及非本质的因素才有希望。

在我开始作为田庄主的务农生涯时，我就精细地治理会计，力求获得在不同谷物产量和不同谷物价格时的农业成本和纯收益的计算数据。这类数据经五年的汇集，我获得了一个概貌，以此作为基础开始我的，也就是第一卷中所叙述的研究工作。

本卷的目的是考察和评论上卷的研究工作所应用的方法，所以我冒昧地将我研究的过程和研究中取得的各项成果再次向读者介绍，以唤起记忆。

二

第一卷中根据特洛田庄的情况所作的各种计算在第五节和第六节中曾经说，如果黑麦每柏林斗 [1] 的价格降至0.549金塔勒，那么田地在休闲以后黑麦产量为8斗，实行轮作休闲制田庄的地租便自行消失，亦即是等于零。随着地租的消失，土地的耕作也就停止。

但是，改变农作的方式可以节省农作费用，如果黑麦每斗的价格也降至0.549金塔勒，土地仍可耕作，甚至还有一些地租可交。为了节省费用通过改革所产生的农作制，与纯粹三区农作制 完全一样。

因此这里可以得出结论说，当谷物价格下跌达到一定程度时，实行三区农作制比实行轮作休闲制有利。

如果谷物价格总是下跌，那么实行三区农作制田庄的地租最终亦将消失，第十四节(一)所述，当黑麦每斗的价格为0.47金塔勒时，情况就是如此，这时以销售谷物为目的耕作必将结束。

然而另一方面，如果我们考察谷物价格不断增长的作用，那么到了一定的程度我们会发现，土地很昂贵，产量很丰富，不容继续将一部分土地作无益的休闲。由于休闲的废止，轮作休闲制便转变为轮栽作物制 ，后者的地租比前者高。

谷物运往城市出售，谷物的市价减去运输费用即得谷物在田庄上的价值。距离市场越远，运费越贵，谷物在田庄的价值就越低。所以，田庄与市场的距离不断增加，其作用等于距离不变而谷物价格不断下降。

因此，谷物价格的高低对农作的影响也可以用圈境的位置来说明，孤立国就是由此产生的。

由于对事物可以作这种理解，所以除原有的问题外又出现了新问题：

如果想使土地产生最高纯收益，那么与贸易城市距离发生变化，农作的形式必将发生什么变化？

这里存在的规律不能直接由经验获得，因为实际上无论何处的土质都不相同，土地的肥力也不相等，再加上通航的河道等因素在起作

用。在我们所看到的与贸易城市不等距离的田庄中，在合理经营的前提下，所有这些因素的影响都是结合在一起的 。

使单独一个因素——与市场的距离——的作用摆脱与其他诸因素作用的矛盾，这样才能予以认识，所以在第一卷中我们不得不假定，平原上只有一个没有通航河流的大城市，平原的土质完全相同，肥力完全相等。

这种理想的设计与我们进行物理学和农业实验中所应用的方法相类似，都是只增加单独一种欲加研究的因素的量，而对其他因素暂时考虑不变。

在这些前提条件下，在孤立国的平原上就形成了如第一卷所述的，以城市为中心的、有规则的同心圈境，这些圈境由内向外依次的排列是：自由农作、造林、轮栽作物、轮作休闲和三区农作。

由城市向外，距离无止境地增加，最终必定会到达这么一点，那里谷物的生产费用和运输费用之和与在城市的售价相等，这里 的地租即行消失，以运往城市出售为目的的谷物的种植便告终止。

上卷第二十四节所述的、决定谷物价格的规律，是从这里产生的。

靠近城市的田庄比可耕作的平原边缘地带的田庄优越，地租因此而产生，根据第二十五节所述，地租量决定于这种优越的程度。

农作圈境的外边，以向城市出售为目的的耕作已不再存在，那里是畜牧圈境，那里从事畜牧尚有利可图，因为畜产品如黄油、肥畜、羊毛等的运费，相对其本身的价值说，比谷物的运费低得多。

畜牧圈境外边的平原则是渺无人烟的、将孤立国与世隔绝的荒野。这片荒野的土质和肥沃程度，我们假定与各圈境相同。这一地带不能扩大耕作的原因不在于土质，而仅仅在于与销售农产品的市场的距离太远。

所以，畜牧圈境的范围也受下列条件的限制，城市中畜产品的价格还能抵偿最远的生产者所耗费的生产费用和运输费用。

距离城市越远，由于地租和谷物价格越低，畜产品的生产费用也越低，与此相反畜产品的运输费用却越高。第二十六节曾经指出，离城市越远生产费用的减少大于运输费用的增加，由于畜牧圈境中最僻远的田庄的地租等于零，因此〔见第二十六节(二)〕可推得一个重要的规律，即在近郊(自由农作圈境除外)从事畜牧，地租必定为负数。

新设税收的最终作用，如第三章所述，会使平原边缘地带荒弃不耕，土地的耕作范围向城市方向紧缩，国家的居民数量减少。

上述这些是对第一卷研究的进程和结果所作的扼要的回顾。

第一卷的这些结果并非由理想推导得来，而是由计算农作的费用和收益的公式得来，计算所用的数据都取自实际，而谷物价格这一因素则是设为不断变化的。

如果经验得到准确的理解，如果由此而设的推论是合理的，那么在纯粹理想中出现十分矛盾之处，上述的计算方法可以用数学正确作出判断。

利用这一方法所取得的成就越大，对所获得的成果的可靠性要求越高，那么对这种方法的检验和评论必定越严格。

三

不将实际抽象难以达到科学的认识，但对实际的抽象有双重危险：

1. 人们在思想时，将事物的相互作用切断，

2. 我们的结论都根据各种前提条件，而我们对这些前提条件认识不清，所以无法阐明结论；因此，我们所认为普遍有效的结论，仅仅是在这些前提条件下才有效。

国民经济学史在这方面提供了许多引人注目的例子。

第一卷中作为根据的各项前提条件，部分是明确提出来的，部分则是默认的，因此下列两点有必要加以特别的考察和解释：

1. 孤立国平原的土地不仅自古肥力相等，而且在耕作以后(自由农作圈境除外)，孤立国的土地无论何处所含的滋养植物的肥力仍然相等，尽管当地的谷物价格可以并不相同。

2. 不论黑麦每斗可能是0.5塔勒，或者是1.5塔勒，农田的耕作、谷实的收获和脱粒的细致程度，仍然到处相同。我们曾不得不将合理的经营 作为最高的、不可或缺的要求，不得不将一切置于这一要求之下。

因此人们不禁要问："上述两项前提条件同合理的经营是否协调？"

我只能回答说："不。"

这个回答的理由下文将进一步讨论。

第一卷对这个问题未作辩解，如果对本书的思想作深入的评论，则可能和必然会从这一方面施行攻击。

本书既然有这种根本上的缺陷，那么孤立国的整个结构岂不全部崩溃了？为讨论这一问题，我想先举一个类似的情况，加以考察。

假定肥沃的土地可以用一定的价格购买或提供，农田表层的肥力可以任意提高，那么我们将为自己提出一项计算任务，即土地表层的肥力在什么程度上，我们在扣除购买土地的费用的利息之后，才能从土地获得最高的纯收入。

为了探明这个问题，首先应做各种试验，以研究产量如何与土地表层的肥力同时增长，以及它们之间的关系。在做这种试验时，对不等肥力的田亩应施以同等的播种，因为，否则两种不同的对象会引起混淆，通过试验两种对象都不能获得纯正的答复。然而，播种量在这里总是一个起作用的因素，如果想使10英寸表土的土地和4英寸表土的土地都获得最高的产量，则很可能两者所要求的播种量是各不相同的。

于是又要作第二种试验，将不同深度表层的田亩分成若干块，在这些地块上播以不等量的种子，以查明哪种播种量对哪种表层的田块最为适宜，并获得最高的产量。

此外，还必须对其他起作用的因素——除了改变表层肥力因而改变了土地的质量以外——，如犁耕较深费用较大等因素从一切其他因素中区分开来，作为试验和考察的对象，以求完全解决上述这项任务。

凡是我们认识到在自然界完全正确的方法，如果在思想领域并不适用，那么从两种共同起作用的因素中，我们是否还可以先选取其一作为单独起作用的因素加以考察，然后同样再取另一作为单独起作用的因素进行研究呢？

通过类比无疑可知，这种方法至多大致正确。用这种方法几乎不可能提供严格的证明，因为这种证明经不起反驳。

但是，这里的关键是要求绝对正确。

幸而我们能应用数学这一不会欺人的科学去求得证明。

在微分学中，如果从一个包含若干个变量的函数中求最大值，那么在求微分时，首先应将一个量视作变量，其余的视作常量；在为这个量——令其微分等于零——求得的值代入函数之后，再对第二个变量求微分，并把求得的值代替变量，如法炮制，直到函数中一切变量都求出为止。

数学家的已经证明为正确的方法，如果也能证明我们所应用的方法的正确，那么我们——与数学家一样——努力寻求最大值并将它作为我们的考察对象，必定是正确的。

在农业中，我拥有许多方法可从土地获得收益，不仅是暂时的，而且是长期的，例如加倍精心地耕作和收获，购买肥料、骨灰、鸟粪等用以肥田，用泥灰土、腐土等施以田中，以补泥土成分的不足等等。

然而，如果这种改良所耗费用，超过了由此增产的价值，那么这种改良不仅导致从事改良的农民破产，而且会减少国民财富。

农民的目的不是获得最高的毛收入，而是最高的纯收益。

试问，精心耕作和增加土地肥力允许达到什么限度，兹答复如下：

1. 精心的工作，例如收获马铃薯，其限度不允许超过最后为此多费的工作能得到增产补偿的界线。

2. 增加土地肥力必须合理进行，当购买肥料或生产肥料的费用的利息 [2] 与因此所得的增产相等时即应停止。

用上述方法获得的增产总是耗费资本和劳动得来的，所以必定存在增产的价值与增加的耗费 [3] 相等之点，这一点也就是纯收益最高之点。

所以，我们在以探求最高纯收益为目标的研究中，所应用的方法是与数学中在探求一个拥有若干变量的函数的最大值时所应用的被证明是正确的方法，是一致的，正如数学家先从一个函数所包含的若干变量中仅仅取一个视作变量，而将其余的视作不变量进行计算，因此，我们也可以从对纯收益发生作用的、与谷物价格有关的诸因素中，先取其一视作单独起作用的因素，而将其余的视作静止不变的因素进行计算。

因此可以证明，第一卷所应用的方法，是可靠的和正确的。

第一卷曾问："谷物价格的高低对农作有什么影响？"这个问题前面只作了局部的、几个方面的研究。谷物价格的影响涉及许多方面，我们在这里只谈它对土地肥力和对工作精心程度的影响，第一卷仅仅是为完善地解决这一问题作了开端。

为了让读者更好地理解和正确地评论第一卷的价值，我在这里先将谷物价格对土地肥力和工作精心程度的影响略作表述，后文将专门探讨这两个问题。

四

甲. 在孤立国由于从事畜牧的圈境范围很广，畜产品的价格又很低，所以如第一卷所述，在这种情况下如欲废除土地休闲并实行轮栽作物制，唯有土地的肥力达到一定的程度，即在土地纯粹休闲之后种植谷物出现倒伏的现象时，才能获益。然而孤立国的前提条件是整个平原的土地肥力均等，而且假定在土地休闲以后每100梅克伦堡平方丈产谷物为8柏林斗(每1普鲁士亩产9.44柏林斗)。

土地产量为8斗时，谷物不发生倒伏。

由此可以合理推论，在孤立国第一卷中根本不可能实行轮栽作物制。

如果我们注视一下谷物价格和土地肥力关系方面的实际情况，我们就会发现，通常人口稠密、谷物价格昂贵的国家比人口稀少、谷物价格低贱的国家土地肥沃。所以上述的问题实际上已经解决，值得注意的是，早已是农民常识的事，而科学家还没有系统地理解和论述。

如果我们放弃使用不完善的科学证明，而将土地肥力跟随谷 物价格增长的经验视作理性的基础，并将这一原则用于孤立国，那么孤立国的形成将有重大的变化。于是平原全境的肥力并不均等，从边境开始，越近城市土地肥力越高，在离城一定的地方，使土地的肥力超过土地在休闲以后种植谷物开始出现倒伏的程度，这是有利可图的，完全可能办到的。于是，上卷中所料想的、但认为与假设的情况不相适应的地方就出现了，那里可以实施轮栽作物制。

这里与第一卷结论有重大分歧，这可能给人一种假象：当前只考察一种 因素的方法似乎在这里把人引入了歧途。

然而，如果不假定土地肥力均等，那么就根本无法研究与城市的距离本身 的作用，即撇开其他因素不计的情况下的作用。这种研究必将导致混乱，无法说明问题。

不确当之处不在于方法本身，而在于第一卷的研究尚未完结，仅仅解决了问题的一个方面。

正如在一个包含若干变量的函数中，虽然一个 数量的值已经求得并可替代，但这个函数的值仍未确定，唯有一切变量都已消除，这个函数才能确定，孤立国的讨论情况也是如此。

在关于距离本身 作用的第一项研究结束以后，就可开始研究距离对最适宜的土地肥力的影响，两者都是为了解答上述问题。两项研究相结合才能获得完美的结果，虽然也并非是最终的结果。

实际上，研究这项工作的资料在第一卷中大部分已经具备。因为计算纯收益的公式不仅对一定的谷物产量，而且也对各种产量(直至产量为10斗)都有效，因而对能提供这些产量的土地肥力也适用。计算轮作休闲制和三区农作制的分界线的公式已经求得，这个公式对求各种产量也属有效。唯有对超过10斗产量的土地肥力，计算方法和公式还需待设计。

如果谷物价格和土地肥力相互关系的规律已经找到，那么利用现有的材料便轻而易举地计算出与城市不同距离的土地肥力、产量和地租，可以完满地勾画出孤立国的形象，这个孤立国与我们遇到的、各种因素在起综合作用的现实世界，是很相似的。

但是，仅仅从观察得来的关于谷物价格昂贵必定土地肥力丰厚的知识，还不足以完成这一工作。确切地说，必须证明这种现象是势所必然的，必须找到谷物价格和土地肥力的相互作用的规律，然后本卷才能像第一卷一样，切切实实地研究这个问题。

乙. 某一田庄，历来雇用日工20户从事一切劳动，如果现在增添一户，耕畜同时也有相应的增加，那么收获和播种，部分可在较短的因而是较为适宜的时间内完成，部分工作可做得更为精心；此外，谷物脱粒和马铃薯的捡拾工作做得格外仔细，等等。

增雇工人家庭必须合理，其限度则以最后雇用的工人所增产的价值等于工人所得的工资。

增产的数量如以谷物表示，那么在同一种农作制度下，不论谷物价格如何，始终不变。货币工资的涨落，即使实际工资不变，也并不与谷物价格成正比，第一卷已详细讨论过工资的一部分不受谷物价格影响，所以必须以货币表示。

今假定一个工人家庭的费用每年为60斗黑麦加30塔勒；最后被雇的这个工人家庭为田庄增产100斗黑麦，那么田庄主所得的利润为40斗减去30塔勒。

当黑麦每斗价格为$1^1/_2$塔勒时，利润为60-30=30塔勒，

当黑麦每斗价格为1塔勒时，利润为40-30=10塔勒，

当黑麦每斗价格为3/4塔勒时，利润为30-30=0塔勒。

当每斗价格为1/2塔勒时，非但无利可图，反而有10塔勒的损失。

由此可见，当谷物价格每斗为$1^1/_2$塔勒时雇用工人超过21名还有利可图，而价格为1/2塔勒时，则第20名工人已会带来损失。

然而农作的自然性质——这是一个很值得注意的问题——是，增产与雇用工人的数量并不成正比，反而是后雇的工人比前雇的工人所提供的产量少，第22名提供的比第21名少，第23名提供的比第22名少，等等。

今列表如下以作例子：

第21名工人的产量.....100斗

第22名工人的产量..... 90斗

第23名工人的产量..... 81斗

第24名工人的产量..... 73斗

第20名工人的产量.....111斗

第19名工人的产量.....123斗

根据此表，当谷物价格每斗为$1^1/_2$塔勒时：

第22名工人.....产量90斗，费用60斗+30塔勒，剩余30斗(每斗$1^1/_2$塔勒)-30塔勒=15塔勒。

第23名工人.....产量81斗，费用60斗+30塔勒，剩余21斗(每斗$1^1/_2$塔勒)-30塔勒=$1^1/_2$塔勒。

第24名工人.....产量73斗，在扣除工资以后，剩余13斗(每斗$1^1/_2$塔勒)-30塔勒=-$10^1/_2$塔勒。

所以当谷物价格每斗为$1^1/_2$塔勒时，雇用第22名工人能获得利润，在雇用第23名工人时得益和费用相互抵偿，再雇用第24名工人则必然出现亏损。

如果谷物价格每斗为1/2塔勒，第20名工人的产量为111斗，在扣除工资以后，尚余：51斗-30塔勒。51斗的价值为$25^1/_2$塔勒。这就是说，第20名工人带来$4^1/_2$塔勒的损失。第19名工人提供的产量为123斗，扣除工资后尚余：63斗(每斗1/2塔勒)-30塔勒=$1^1/_2$塔勒。

所以，当谷物价格每斗为$1^1/_2$塔勒时，工人的人数由20名增至23名是有利可图的，当价格为1/2塔勒时，第20名工人必须解雇，如此才能获得最高的纯收益。

现在我们将孤立国中两处田庄作比较，一处在边境，那里黑麦每斗约为1/2塔勒，另一处在城市附近，黑麦价格每斗为$1^1/_2$塔勒，并且假定，两处田庄不仅土地肥力相等，而且实行同一农作制，那么城郊的田庄，由于工作较为精心，产量将高于边境田庄，超过之数为第20、第21、第22以及第23名工人所生产的总和，根据上表计算为382斗。

鉴于上述这一点，孤立国第一卷所作的描写应作怎样的改变呢？

假定肥力相等的土地，城郊的谷物产量为$8^1/_2$斗，边境的仅为$7^1/_2$斗。

由于合理经营的结果，谷物产量出现这一差别，边境的土地本可生产$8^1/_2$斗，而田庄主宁可得$7^1/_2$斗，因为只收$7^1/_2$斗的谷物的生产费用比多耗费劳力而获得8斗(平原的标准产量)要低廉一些。平原耕作的范围是由生产费用的大小决定的，因此考虑到上述这一点，平原种植范围的英里数还应比第一卷所计算的略增加一些。轮作休闲制与三区农作制的界限还可往外略微扩展些，但不是大大扩展。然而，与英里数无重大关系，因为英里数不涉及研究的本质，只不过用来表示思想概念而已。上述这一点仅仅起数量的而不是质量的作用，所以在孤立国的结构方面没有什么影响。反之，在其他方面考察这一点则非常重要，下文将展开讨论。

在《孤立国》于1826年初版问世时，书中的一个结论表面看来与现实的存在有尖锐的矛盾，这里我想作一番解释。

第一卷计算说明，在谷物价格降到一定程度时，轮作休闲制转变为三区农作制较为有利，地租也能提高。

在1820至1826年期间，德国北部的谷物价格几乎跌到这样的地步，按照孤立国的理论实行三区农作制比轮作休闲制更为有利，然而当时的田庄主谋求补救的办法是，增加畜产品的生产，而不是改行三区农作制，三区农作制对畜产品的生产比谷物的生产更受限制。

著者在编写本书时清楚地看到了实际与所得结论的尖锐矛盾，但是著者不能改变结论，因为这个结论是从研究的全过程中必然得出来的。

那么矛盾来自哪里呢？

1. 在孤立国中是以静止状态为观察的基础。德国谷物价格低廉是由于连年大丰收以及同时英国禁止谷物进口造成的，这是一种非自然状态，是不可持久不变的。

孤立国中实行三区农作的圈境，不仅谷物价格，而且畜产品的价格长期以来都是低的，因为消费者所能支付的价格，不能超过标准价格。

但是，当时德国消费者是能够支付1820年以前的平均价格的，谷物价格低廉不是由于消费者的能力微薄，而是由于供给远远超过可能的消费造成的。因此民众的生活方式起了变化。收入中原来必须用于购买谷物的部分，现在可以有不少节余，节余的钱大部分用于置办质量较好的衣服，以及购买较多的肉食，而不是用于素食。因此对畜产品如羊毛、肉类、黄油等的需求激剧增长，肉和黄油几乎完全能保持原来的价格，羊毛由于能免税输往英国，价格非自然地上涨。谷物和畜产品的价格从来也不曾像当时那样不合比例。从前1柏林斗黑麦的价值约等于9磅黄油和6磅羊毛，而在这时3—4磅黄油就等于1斗黑麦。精细羊毛每磅价格常常超过1斗黑麦的价格，最精细羊毛每磅价值甚至达到黑麦2斗。

在历来支配价格的生产费用和市场价格之间，任何关系似乎都已破坏。这种反常的情形不能长期存在，当然，现在早已过去。

在考察这些情形时，我们很容易了解，谷物价格下跌在畜产品价格上涨时必定不会实行三区农作制，而只可能扩大饲料的生产。

2. 在孤立国内，耕作平原的四周是畜牧圈境，那里提供的畜产品价格很低，如果在城郊从事畜牧，地租将为负数。然而，纯粹从事畜牧的不很发达的国家，离德国的极大部分地区或则距离遥远，或则从那里输入畜产品关税很重，所以国内畜产品的价格较高，足以提供畜牧地租。

畜产品价格昂贵是果断地实行轮栽作物制的全部原因。如果问在什么地方开始实行轮栽作物制比轮作休闲制有利，在答复这一问题时极重要的一点就是，畜产品和谷物的价格比例。

孤立国第一卷没有能顾及德国的情况，也没有将德国的情况作为研究的基础，因为，如果这么做了，那么探求一般规律的努力则变成寻求适用于一国、一省的规则的努力，这些规则对其他国家都不适用。在第二卷中，孤立国的情况则有变化，孤立国的四周不是可耕种

的荒野，而是不毛的沙漠，研究的对象就是这样的孤立国，由此得出的结果将比第一卷得出的结果更接近于德国的情况。

正确的感觉告诉我们，“谷物价格低廉将导致实行三区农作制”，但这话对德国的情况并不适用，于是人们就怀疑这话并不正确；人们忽视了这话之所以不正确是因为情况发生变化，因而在不该攻击这话的地方攻击这话，而所举的理由并无根据。

五

对孤立国一切状况提出合理要求的情形

孤立国应用的结构方法是，由实际中取某一个田庄的状况作为依据，设想将这一田庄依次置于离城远近，即与市场距离不等的地方，然后再谋求解决“随着与城市距离的增大，这个田庄的经营必将发生怎样的变化”这个问题。

第一卷我们曾不得不将合理经营作为是一个必不可少的条件。

因此，实际上这个田庄的一切状况就完全移置到了孤立国。

实际上这一地点的工资和利息关系，梅克伦堡的全境公路，各田庄的规模等等都成了构成孤立国的依据。

现在我们想对孤立国的一切状况提出合理要求 。但这样做必然会遇到下列问题：那里的工资及其与利率的比例是否合乎自然？修筑这种公路是否合理？这种田庄规模能否提供最高的地租等等？

如果说实际中的一切是在形成之中，任何变化仅仅是向更高级的过渡，那么说合乎理性的事已在这里某处充分表露出来，这就成了奇迹。如果实际上确有这样的奇迹，那么也必须证明存在的就是合乎理性的，以及为什么是合乎理性的。

为了完满地解答上面提出的问题，当前的任务是将实际中存在的事物一一加以考察和评论，努力探索合乎规律性的东西，然后将它们

——如果已被发现——移置于孤立国，取代现实存在的事物。于是又有许多问题需要研究，其中最为重要的有下列若干点，这些问题与前面提及的都有关系。

1. 什么是自然规定的工资？利率的高低是由什么规律决定的？

资本是积累的劳动产品，亦即是已完成的劳动，与今后继续的劳动都出自同一源泉，即人类的活动。所以资本和劳动从本质上讲是同一的东西，只是从时间上看并不相同，犹如过去和现在的差别。两者之间必然存在某种关系。试问是哪种关系？

这个问题涉及社会各种等级所处的地位，涉及人数最多的劳动者阶级的幸福和福利问题，以及有产阶级对无产阶级应负的义务等，所以研究这一问题必须超出原来探讨孤立国构成的范围。由于这个问题关及人类本身，孤立国应退居幕后，探讨之所以放在孤立国中进行，主要是因为，这个问题——如果真能得到解决——在我看来，唯有以孤立国所根据的观念形式，才能获得解答。

2. 地租与工资和利率的关系怎样？

3. 如果孤立国平原上没有中央大城市，仅有大小相等、分布均匀的小城市，试问地租是由什么规律决定的？劳动的精心程度与谷物价格有什么关系？

4. 货币资本量对利率高低产生什么影响？

5. 实际运输费用是根据本世纪初梅克伦堡很恶劣的道路条件计算的。道路恶劣如果不加改善，当然是不明智的，后来梅克伦堡兴修了不少公路，运输有了改善。对孤立国，开始我们设想道路条件很差，所以它的形成和范围大小受到影响，现在要求孤立国到处都合理，就会产生下列两个问题：

(1)孤立国中在什么地方以及以怎样的范围修筑公路和铁路才是有益的？

(2)修筑公路和铁路以后，平原的可垦殖面积、土地的耕作以及国民财富将发生什么变化？

6. 根据孤立国的结构状况，曾假设整个平原气候相同，按照研究的目的在第一卷中不得不作如此假设。

第一卷所述的孤立国由于幅员很小，所以气候对农作的影响也没有什么材料可以探讨。

现在我们设想有这么一个国家，四周为无际的荒野所包围，拥有一个通至极偏僻地带的铁道网，依靠铁道可将极偏僻地带所产的谷物运往城市，这个国家的幅员非常之大，仅仅因为气候关系，其南方的农作特点就会完全不同于北方。

如果将气候对农作的影响作为考察的对象，那么必然会出现许多问题，需要加以考察和予以回答，这里试举几例：

(1)由于气候的不同，工人的生活必需品、工资、人们的工作能力和工作费用会发生什么变化？

(2)由于纬度高低不同，牲畜牧畜时期有什么变化？放牧时期的长短对畜产品的生产费用将有什么影响？

(3)在不同的气候地带，哪些作物因其产量最高而成为当地的主要作物？

(4)气候对一定的谷物产量(例如100平方丈产10斗)需要吸收的腐殖质的量有什么影响？同样的土地，同样的情况，只是纬度不同，试问腐殖质的量有什么变化？

7. 为了能完成孤立国的结构，我们曾不得不假设谷物价格为已知，并以一定的数字表示出来。但是这项价格不能任意规定，或视为偶然的事情。孤立国既已形成，我们便为自己提出任务，废除所设的各种前提条件，以合乎规律的东西取代之，于是我们不得不问：

为什么城市不能支付高于假设的价格，即黑麦每斗$1^1/_2$塔勒？城市支付的恰恰是这种价格，而不是别的价格，原因和条件是什么？

如果谷物价格上涨，平原的垦殖面积越来越大，那么限制城市发展的因素不在于粮食的短缺，而必定在于城市自身，即难以或者说不

能提供比以往更多的制成品以换取一定量的粮食。

8. 第一卷所设孤立国只有一个 大城市的前提条件，这仅仅是为了便于研究问题，这个前提条件很不合理，现在必须予以废除。

实际上城市的形成往往是偶然的事。第一个移民在某地筑屋而居，第二个移民就在他旁边聚居，因为相互协助对双方都有益。出于同样的原因，第三个、第四个……移民也参加集居，最后形成城市。

如果他们能够任意搬迁，那么他们会很愿意将许多由这种原因形成的或类似原因形成的城市迁走。

孤立国中到处都应合理，城市的大小和分布也必须合乎规律。下列这句话可以看作最高原则：

全境各城市的大小及相互间距必须最有利于国计民生。

如果工场和工厂在它们的所在地，能够以最低廉的费用进行生产，以最便宜的价格向消费者提供产品，这就算符合这一原则。

这里又会产生不少问题，现在试述几点如下：

(1)哪些原因决定人们聚居于大城市？哪些工厂符合自然地应设在首都？

(2)地方城市的大小和相互距离与当地居民稠密程度有什么关系？

(3)地方城市距离的远近，对农业和乡间人口的形成有什么反作用？

9. 孤立国的四周如果没有畜牧圈境，而是不毛的沙漠，那么畜产品的价格将由什么规律来决定呢？

10. 前面假设孤立国的一个前提条件是，那里的土地不仅物理性质相同，而且——除自由农作境圈例外——所含有的植物所需的养分也到处相等。

然而，土地的肥力是一个以人力大小为转移的因素，因此不禁要问，原来肥力相等的土地，在合理经营的情况下，能否在孤立国的一切地方仍然保持肥力相等。

提高土地的肥力不是随便可以实现的，而是必须通过投资，或爱惜地力、暂时牺牲一些纯收益才能实现。现在的问题是，作出牺牲的程度，土地增加肥力带来的好处，都取决于谷物价格和高产价格的高低，因此牺牲和得益两者的程度，在孤立国的各个地方是很不相同的。

由此可见，土地的适宜肥力似乎必须与农产品的价格有一定关系。

这一见解又引起下列问题：

孤立国各地如要满足合理的要求，土地肥力应提高到什么程度？

11. 特洛田庄如果迁至孤立国各地，田庄的经营将会发生怎样变化？孤立国的结构就是为回答这个问题而设计的，所以这里存在一个条件，孤立国的一切田庄规模都与特洛田庄相等。

根据选定的地点，我们不禁要问，特洛田庄的规模是否是土地纯收益最高的，于是又产生另外三个问题：

(1)在某种完全确定的情况下，如何算出田庄应具有怎样的规模，才能使土地提供最高的地租？

(2)距市场的远近对田庄最适宜的大小有无影响？

(3)提高土地肥力对田庄最适的大小有无影响？

12. 第一卷已经证明，农田离田舍越远，农作费用越高，地租则越低。

第一卷为了避免研究中出现混乱，不得不假设，从田舍至庄边农田的肥力相等，农田都实行同一种农作制。

现在我们将以前所假设的前提加以研究，再一一予以废除，于是又产生以下两个问题：

(1)设从田舍至庄边农田肥力相等，这是否合适？如果不合适，则应作怎样的划分？

(2)在面积巨大的田庄，在距田舍远近不等的农田上，农作制度应作怎样的变化才能使整个田庄能提供最高的纯收益？

13. 如何从土地获得最高纯收益的问题，对于孤立国中为自己消费而生产木材的田庄来说，就成了这么一个问题："如何以最低的生产费用获得木材？"这个问题又引起下列三个问题：

(1)在一定的情况下，木材的生产费用怎样计算？

(2)田庄与城市的距离增大而经营方式不变，营造用木材和柴薪的生产费用将发生怎样的变化？

(3)如果木材能以最低费用进行生产，而木材的价格却有变动，那么孤立国各地的造林事业，特别是在砍伐和种植时期以及造林的方法必定会发生什么变化？

14. 从孤立国的结构形式可以知道，孤立国中各地的农舍建筑等都假设是相同的。试问这种假设合理吗？

经营农业必须有房舍，房舍年年都有四种费用消耗，即：

(1)建筑房舍投资的利息，

(2)常年的维修费用，

(3)常年的折旧费用，

(4)火灾的保险费用。

建筑物造得越坚固，第(2)和第(3)项所耗的费用就越少；但第(1)和第(4)两项的费用就会增加。

建筑物的牢固必定有一种程度，在这种程度上各项费用的总额为最低。

田庄合理经营是为了获得最高的地租额。但是，唯有房舍的建筑费用尽可能少占田庄收入，房舍又完全符合需要的情况下，才能达到这个目的。所以，研究哪种建筑方式最省由年收入负担的维修费用，也是解决这一问题的组成部分。

于是又引起两个问题：

(1)每年的房屋维修费用如何计算，维修费用如何分摊给各农作部门。

(2)营造木材的生产，离城越远，费用越低，这是因为木材价格中一部分是地租，离城越远，地租越低。因此，不同建筑材料，如橡木、松木、砖瓦、盖屋顶用的麦秸等的价格也总是随距离而有变化，所以在孤立国全境之内，不可能只有一种建筑方式最为有利。现在试问：随着与城距离的增加，建筑的方式，例如墙用砖石、泥土、桁架、木板等等，应作如何变动，才能将每年的维修费用降至最低程度？

15. 第一卷已对征税的作用作过探讨，然而，工资、利率、耕作的精心程度和土地的肥力却认为是固定不变的因素。现在扩大研究的范围，将这些因素视为是变动不定的，于是又产生一个问题：

征税对上述这些因素有什么影响？

16. 我们看到，前面所有的研究都以土地的平均产量，或者假定以中等的年成为基础。

但是实际上，每年的收成并不一致，所以农作经营会遇到不少损害，往往不能满足消费者的需求。于是又需考察下列问题：

(1)在异常的年景，一般的农作经营应作怎样的变动？异常的年景对孤立国全境的影响都相同吗？

(2)在丰年和歉年，生产费用不再是谷物价格的调节者。试问，在这些年成谷物的价格按什么规律确定?

如果第(2)问题能有满意的答复，那么谷物商人的投机活动就有了依据。

17. 实际上，目前所见的一切现象，仅仅处在过渡阶段，远没有达到目标。

然而，在孤立国中，我们总是看到获得了最后的结果，亦即是达到了最后的目标。目的已经达到，就出现静止状态，亦即是稳定状态，这里我们看到了规律性，反之在过渡阶段，我们看到的却是杂乱无章。但是，由于下列原因，这种稳定状态实际上是不存在的。

1. 即使个人，在他生涯的各个阶段也不是一成不变的，当然一代接替一代更难相同。人类本身所追求的还是一个遥远的、至今还未认识清楚的、几乎还是想象中的目标。

2. 即使当代人已经认识到目标，然而实现目标需要时间，而所需的时间往往远远超过短促的人生。

3. 自然界存在着各种特性和力量，发现它们以及正确地加以利用似乎是人类智慧的最高任务，人类从事这方面的劳动比较值得，得益较为丰富，能高度促进人类幸福。但是，人类揭发自然界的秘密是逐渐的，由于任何巨大的发现都会引起社会生活的变化和变革，因此社会在经营方面的努力和目标也是变化不定的。虽然有这种变化，但在我们所考察的个别事物中，其因果发展仍是一定的，并非偶然的和任意的，正如我们所知道的，将橡子种于地下，必定长出橡树一样，因此，从发展的因果看，如果没有干扰因素，我们是可以预知所结出的果实的，所获得的最后成果的。虽然我们研究注视的是静止状态，并以此为根据，但也是有理由的。

应用这种方法所获得的认识，对认识发展和过渡阶段杂乱无章的现象能起重要的启迪作用。

如果将这种方法应用于孤立国，那么我们必然觉得，应将新机器、新交通工具等发明的最初造福于社会的作用与其以后发展的结果

作一比较，因而这一神秘的发展过程就成了我们考察的对象。

综观提出的多种多样问题，如果考虑到除此之外文明社会还有一切其他的情况，几乎都应该以合理要求(即将实际情况移植于孤立国)加以探讨，如果考虑到应该研究的不是现实存在的事，而是合乎理性的事，从而目的应自能成立，那么由此可见，任务的解决不是个人的力量所能胜任，也不是一代人所能胜任的。这应该说是历史的任务，历史将若干代人所完成的事业集合起来，以便拥有研究资料的后来的学者，能够了解所发生的运动的理由和目的，将零星片段的事情，集成有系统的整体。

明白了这一点，也许会使个别学者不敢去从事研究这项工作。

然而，上述证明却至关重要，这种研究方法是只取一个因素，视为起作用的因素，而其他因素则视为静止的或不变的，使用这种方法所获得的结果不是不确实的，而仅仅是不完善的，因此唯有将一切起作用的其他因素都加以作类似的考察以后，才能获得最终的结果，亦即是说，对问题中微小的一部分的研究，可以成为解答全部问题的一个组成部分。

对同意这种见解并了解问题全貌的读者来说，我想不必请他们原谅，如果在这里提供的仅是些零星片段的情况，或者各章的叙述也很不一致。作者在他作为长期考察对象的这些方面是作了详尽探讨的，这里对其他方面则约略提一提，如果在一些章节中没有试图解答问题，而仅仅是提出一些新问题，那是因为，著者想以此鼓励读者自行研究，如能这样，他就感到满意了。

---

[1] 1柏林斗=84磅。——译者

[2] 似还应包括购买费用本身。——译者

[3] 似还应包括其利息。——译者

第一章 [4] 四周为可耕原野的孤立国与工资和利率的关系

第一节 自然工资概念含糊不清

(本文写于1842年)

我在研究国民经济学时总想回答这么一个问题：现在几乎到处的一般手艺工人收入微薄，他们的工资是否就是合乎自然的工资，或者问，这种工资是否由于工人遭受无法摆脱的剥夺而形成的？

低工资的原因在于，资本家和地主将工人产品的大部分占为己有，因此，上面的问题立即引出另外一个问题：

劳动产品在工人、资本家和地主之间合乎自然的分配所依据的规律是什么？

研究这一规律不仅对国民经济学有重大影响，而且涉及很严肃的道德观。

如果不知道和不认识职责是什么，虽然有十分良好的意愿去尽其责，然而也可能得出很不公正的结果。

工人的职责是什么，工人应得的工资是多少，工人哪些要求是不合理的，可予以拒绝，凡此种种，定概念是很任意的，任何人可以按各自的方便回答问题，因为科学关于这些问题除了下列解释外，也还没有别的解释："工资的高低决定于工人的竞争，决定于劳动供求的比例。"按此解释，由于概念的混淆，实际情况被认为是所发生的情况的

解释，被认为是现象的原因。确实存在着这么一种观点，工人除了生计所必需的物品之外，不应再得到其他东西，似乎工人为维持其生活及其工作能力所必需的给养的总额，就是自然工资，这种观点一定程度上已经深入人心，只要工人没有遭受真正的饥馑，人们也就无动于衷了。

一旦真正的饥馑明显暴露出来，慈善的宗教感情，基督教的济贫职责也随之而起；但是，贫困的根源并不因此而消除。

关于自然工资的观点模糊不清，反映在税收负担上最为严重。

宪政国家的各等级代表大会竭尽全力抑制君主专政，然而各等级代表大会的成员全部属于社会的知识和富有阶级，而人数最多的阶级，即普通的工人阶级到处没有代表，因此本来是强有力地制裁君主专制的这种代表大会，本身也可以对民众实行专政，通过税收和新的法制等成为工人的压迫者。这里并不需要怀有恶意，并不需要自私自利的动机，只要具有这样的观点——工人除了生计所必需的物品之外，不应再得到其他东西——，就能导致这样的后果。

一旦民众觉悟，提出并试图实际解答这一问题："工人在自己的产品中占有合乎自然的份额应该是多少？"那么就可能发生野蛮蹂躏整个欧洲的战争。

颇为糟糕的是，这一问题甚至在科学上还未曾解决，任何派别都不知道什么是正确的，出于私利的、非纯正动机的斗争不会因认识到职责和真理而停息。

一些国民经济学家——大多数企业家出于直觉赞同他们的观点——把工人不可或缺的生计所必需数量的生活资料解释为自然工资，另一些国民经济学家则认为工资决定于无秩序和无规律的竞争，因此，这里所作的解释无非是实际发生的事情。

反之，如果工人断然认为，既成的事实是不合理的，那么前面被误认的规律就失去了基础，经验不能依靠了，建立于理性基础上的规律必须有待证明。

现在的法国是动荡波及整个欧洲的策源地，在法国，共产主义者的观点和学说已经表明了方兴的、目前尚未流血的斗争的迹象。

这一问题还有另外极为严重的性质。

在世界史上我们发现，任何伟大的思想数百年之久终将深入人心，世界史在这些时期只不过是这种思想的发展和逐渐实现的过程。

但是，伟大思想的实现总是伴随着巨大的战斗，整个国家的破坏或没落。

宗教战争震撼世界几乎达一千年之久，给千百万人带来不可言喻的痛苦。

现在，自法国革命爆发以来，宪政自由的思想动摇着世界。宪政自由的思想兴起已经经历了二十三年的战争，战争连续不断地蔓延到整个欧洲。

虽然目前出现暂时的宁静，但是这也许是暴风雨前的宁静，因为酝酿尚未停止，这种思想的实现为期尚远，未来的风暴究竟怎样，现在还难预料。

在这些战争的一侧已经潜伏着另一战争，在要求实现宪政自由的斗争中已包含着它的萌芽，这种战争的毁灭性和破坏性可能比以往任何战争还要严重一些。

历史的一个令人忧伤的结果是，每有谬误，通常不是以真理予以矫正，非正义行为通常不是以理智、正义予以克服，而是通过另一非正义行为与之斗争，直到双方经过无数个回合以后，真理和正义才能得以实现。

亚当·斯密说过：要想将一曲杖弄直，不能仅将其向笔直方向矫正，而应将其向反方向弯过去。

共产主义者也是如此，他们为实现工人的要求，并不以争取合乎自然工资为满足，他们好高骛远，他们的要求与理智背道而驰。

然而，夸张的宣传颇具吸引力，能够鼓动民众，而中庸之道和实实在在却不为民众所喜爱。

所以，共产主义者的观点的流传和深入民心，加上那些善言能辩的、但又没有什么根底的作家对这些观点的宣传，推广，这是颇为令人担忧的事。

在较远的将来，如果不幸共产主义者在法国取得统治，他们的既有武装又有宣传口号的军队，向我们的士兵宣传共产和均产，越过我们的边境，那么我们准备怎样抵抗呢？革命和破坏的界限在哪里呢？

人类发展中每有进步都是在经历了无数次倒退之后才实现的，是通过若干代人的流血牺牲和痛苦换来的，当然这并不是世界精神或神的本意。在认识到真理和正义，克制利己主义以后，如果占有优越地位的人能自愿将自己不正当的占有归还公众，那么人类和平地和欢欣地趋向发展和迎接更高使命的办法也就有了。

世界史告诉我们，凡是谬误和利己主义占统治的地方，执司正义的女神必起而进行可怕的报复。高尚和神圣的科学使命乃是不靠经验，即历史的过程，而是靠理智，以研究和认识我们所追求的真理和目标。

第二节 关于工人的命运

(重要内容的梦想。写于1826年)

在世界所有的国家，即使是实行代议制的国家，国民中人数最多的阶级，即普通的手艺工人，完全不能参与国家大事，这是一大弊端。

工业企业家(例如工厂主、承租人及单纯的管理人员)所得的报酬，与手艺工人的工资相较，非常不合比例。

既然存在着自由竞争，最熟练的手艺工人为什么不能进入企业家阶级以平衡这种比例失调呢？

因为工人缺乏学校教育，没有受过学校教育的人，尽管精明能干也不能成为企业家，不能成为管理人员。

工人们为什么缺乏这种学校知识呢？

因为工人的工资非常微薄，不能为他们的孩子提供获得这些知识的费用。

为什么他们的工资如此微薄呢？

因为这个阶级早婚，繁育很快，以致工人几乎总是供过于求，因此工资降到很低，仅仅够满足最必需的生活品的需要。仅仅从这个阶级中一部分人的痛苦处境看，加速繁育应予节制，这确实是无可奈何的事。

由此可见，工人劳动所得如此微薄，是自己的过错。

怎样予以补救呢？

除非改变民众的习性，否则别无其他办法。

中等和上等阶级的人士，如果他拥有数千塔勒的资本，或者有数百塔勒的收入，他在收入足以维持一个家庭并为他的孩子提供良好的教育以前，他通常是不会结婚的。通常婚娶不在三十岁之前。如果他仿效雇佣工人生活，不承担让子女受教育的责任，那么他结婚也许会早得多。但是他牺牲暂时的婚姻幸福(并非任何婚姻即为幸福)，因为在他看来，贫困的生活和子女不能享受适当的教育是如此不幸，这种不幸是闺房乐趣所不能补偿的。

反之，工人如果能获得一个住所，只要一过二十岁，有一双手养家，他就会结婚。对他说来，婚姻的诱惑力很大，而可以不顾背后等待着的一切痛苦，听凭子女成长而没有受满意的教育。只要子女身体成长，他就满足了，对他说来，子女的精神培育是无关紧要的。

如果国民习性得到改变，工人像中等阶级一样，重视防止生活的不足，把子女的精神培育视为当务之急，在这些条件有了保证之前，他决不结婚，试问结果将会怎样呢？

第一个直接的结果将是工人的供给减少，工资上升。

如果雇佣工人自己觉得并无发展智力的要求，那么他怎么会把对自己子女的精神培育视为人生必需的事情呢？只要工人缺乏这种要求，那么他将把节省下来的金钱用于满足肉体的嗜好，而不会用于子女的受适当的教育上。

如果我们想请工人为自己的子女能受较好的教育着想，在未来作出牺牲不实行早婚，那么必须唤醒现在年轻的一代，使他们感到精神培育的必要。然而这一点唯有改善学校教育才能达到。由于工人既无财产，又无支付接受较好教育所需费用的愿望，因此，教育设施必须靠国家的经费建立和维持。

如果上述这些都能办到，即工资有了提高，工人获得了工业企业家必须具有的学校教育，那么历来这两个阶级之间的界限就消除了。工业企业家的垄断地位不复存在，工人子弟习惯于刻苦生活，他们起来与前者竞争，工业利润将下降。工业企业家中(包括管理和辅助人员)能力较差的部分，将被迫转变为手艺工人阶级，手艺工人中能力较强的部分因报酬微薄而抛弃自己的职业，改求学问，谋求当国家官员和公务人员，因此在这一领域也将出现激烈的竞争，结果是这些人员的薪俸下降，节省了国家行政费用的支出。

社会处于这种状态，只有少数非常富有的人才能不工作而生活；那时手艺劳动报酬很高，手艺工人、工业企业家和公务人员的报酬的差距远比现在要小。

现在一部分人几乎难以忍受繁重的体力劳动，几乎没有生活乐趣；另一部分人则以劳动为耻，遗忘使用体力，因而缺乏健康的体魄和愉快的身心。但是，到那时也许大多数阶级把它们的时间用于从事精神工作和适度体力劳动，人们重又回到合乎自然的状态，恢复人的使命——发展体育和智育。

虽然社会处于这种状态并没有消除人类的一切痛苦，但是，为饥寒贫困所迫铤而走险，侵犯财产和犯罪行为总是少了，甚至可能完全绝迹了。

如果我们设想，智育训练得到更广泛的发展，人才必将辈出，他们在机器和农业方面有能力创新，每有发明便能提高劳动效率，获得更多的产品，亦即是说，随着人类精神文化的提高，十分艰辛的体力劳动将逐渐消失，于是可以得出结论，数千年之后人类将能进入天堂乐土，那时人们不会游闲无业，那时只有适度地活动，身心得到锻炼，因此体格健壮，精神焕发。

由此可见，天堂乐土乃是人类经过长期奋斗及努力所能达到的目的，但传统力量一定会阻碍第一批人进入天堂。

上文写于1826年秋，当时我在读萨伊和李嘉图的经济学著作，我感到他们所谈的工资问题不能令人满意。

我把上文称作“梦想”，因为在当时的学术界和实际生活中占统治地位的观点与我是背道而驰的，人们觉得我的文章没有实际意义，无异于海市蜃楼。它无疑是一种空想，尽管如此，这种空想对我的人生观和我的行为发生了极为重要的影响。因为有产者天生就有的关于工人似乎天生应该担负重活、辛勤劳动所得似乎仅为维持生存所需的这种观点，从此永远发生了动摇。

田庄主和城市中的工业企业家以及面包商，由于必须与他们的雇工和仆人作不息的斗争——因为他们把雇工和仆人为改善命运所作的斗争和努力，视为大逆不道的行为，总而言之他们必须竭尽全力予以制止——所以他们中的大部分人对生活感到困苦不满。

然而，人在犯错误行为时，决不会比他把错误误认为正确，并把全力维护和贯彻错误认为是自己的职责时，更为坚决和更能坚持的了。

良心在这里并不起缓和的作用，因为错误的行为不是出于意愿，而是由于缺乏认识。然而，执司正义的女神并不考虑有此区别 。所以，愚昧无知和误解结出的果实便是充满痛苦、战争和仇视的生活。

误解和愚昧无知到处都有祸患，但没有比这个问题造成的后果更为严重了，因为在这里千百万人的安宁和幸福因此而遭到破坏。

谈到这里，我心中又浮现出另一种想法。

我在梦想中所述的观点与公众舆论的观点是非常对立的，所以我很担心，由于这一梦想的发表我将被认为是幻想家，或者甚至被认为是革命党人。我不敢相信，这样的人能找到知音，能提供帮助。所以我将这一梦想仅仅告诉个别友人，仅仅为作学术探讨才决定披露。

此后还不到二十五年，在这一暂短的时间内，关于这个问题舆论和国民的观念却有了很大的变化。

为增进最贫穷和人数最多的阶级的福利，社会党人要求废除遗产权，共产党人要求共产，平均主义者甚至要求摧毁城市和诛杀富人，在这些主张出现之后，上述梦想中的要求显得是多么温和，多么平淡无奇！

如果说，公众对一个问题的理解在暂短的时间中能够发生如此迅速的变化，那么再经二十五年，哪种见解将占统治地位，这种见解将如何深入下层国民阶级的内心，将产生怎样的结果，这些谁又敢预言呢？

包含在我梦想中的关于人类未来的见解，与我们的命运是妥协的，在不息进行的历史中我们看到了人类颇愿接受的天意，这种见解对人类的感情会带来不少安慰。然而梦想实现的可能性未经证实之前，这种梦想毕竟只是空想。

然而，人类组织中在必然发展的东西，总是能达到预期目的的。

提高工资，发展工人教育事业，如果不能证明两者与人类天性和能力是协调一致的话，那么尽管有这样的善良愿望，又有什么用呢？

难道我们没有看到，工资一有增长，工厂随即停业，工资一有提高，整片稍不肥沃的土地即放弃不耕吗？这类土地便任其荒芜，如果如此，工人的命运能不比现在更槽吗？

科学能向我们阐明发自人类本性的各种规律，唯有作深入的科学研究才能解答上述这些问题，如果我们想了解关于与人类命运有如此密切关系的问题，那么我们必须献身于科学的研究，即使科学的道路是并不优美，而是荆棘遍地，我们无所顾忌。

现在，我们首先要向国民经济学之父亚当·斯密请教，看看上述这个问题他解决了多少。

第三节 亚当·斯密关于工资、利率、地租和价格的见解

首先我们必须回答这么一个问题：亚当·斯密的学说是否足以解答我们在上节中所提出的问题。

经过这么一问，我们的问题也就更明确了。

在亚当·斯密的书中，如果删除插入语和偶尔混杂的回顾，那么他的见解是很容易理解的，是很清楚的，为便利读者我将亚当·斯密《国富论》[5]第一卷中关于本节标题所述各点的最重要和最关键的话依次汇集如下：

工资

亚当·斯密在《国富论》第一卷中说道，

第60页[6]“资本所有者雇佣工人进行劳动，工资的高低取决于劳资间的协议。”

第63页“使劳动工资增高的，不是现有的国民财富量，而是不断增加的国民财富。”

第65页“无论用来支付工资的资金，或全体居民的收入和资本，数额有多大，如果这个数额若干世纪不变，或几乎不变，劳动者的增加

会超过需要雇佣的人数。简而言之，由于雇主的自私和谋求工作者的竞争，劳动工资下降到仅仅够满足最不可或缺的自然必需的水平。”

第72页“贫困虽不能阻止生育，但很不利于子女的抚养。我常听说，苏格兰高地一母常生子女二十个，而存活的还不到两个的实例。”

第73页“各种动物的增殖，自然和它们所占有的生活资料成比例。没有一种动物的增殖能超过这个比例。然而，在文明社会，只有在下等人中间，生活资料不够才限制人类进一步繁殖。生活资料的不足造成多子女婚姻所生的大部分子女死亡，以此限制人类繁殖，此外没有其他方法。”

第73页“像对其他商品的需求必然支配其他商品的生产一样，对人口(工人)的需求也必然支配人口的生产。”

“要是劳动报酬在某一时期过分优厚，就会引起人手(工人)的过剩，人手过剩立即引起竞争，从而劳动报酬重又回到中等的水平。”

第74—75页“无疑值得指出，不是在社会达到绝顶富裕的时候，而是在社会处于进步状态并日益富裕的时候，贫穷劳动者，即大多数国民，似乎最幸福、最安乐。在社会静止状态下，境遇是艰难的；在退步状态下，是困苦的。”

第79页“根据对劳动的需求，劳动或是增减或是不增不减，亦即是人口或是增减，或是不增不减，对劳动的需求决定着必须给予劳动者的生活必需品和便利品的数量。”

亚当·斯密认为，劳动工资量取决于劳动供求的竞争或劳动的供求关系；而对劳动者的需求量则以国民财富的增减，或是不增不减的情况为转移。

前面我们提出过探求市民社会处于静止状态时劳动工资量的任务。在这种情况下，供求处于平衡状态；两者似乎相互抵消，看来是静止不变的。由此可见，在这种情况下必然存在另一个决定工资量的原因。

在静止状态下，按亚当·斯密所说，工人生活很可怜，工资被压到工人仅够满足最不可或缺之需，因此造成所生婴儿的大多数无法成活。

由于缺乏生活必需品而造成死亡，这确实是残酷的遭遇，如果今后数百年间人数最多的国民阶级仍遭受这样的命运，这岂不骇人听闻。不可忽视，世界各地的人口在增多，肥沃土地都已有主，有益于生产和制造的新的自然力的发现则越来越少，因此我们距离静止状态更加近了。

总而言之，亚当·斯密及其大多数后继者的隐隐约约的意见是，工人不可或缺的生活必需品的总数就是自然的劳动工资。

然而李嘉图敢于率直说出："劳动的自然价格就是工人能资以生存及繁育后代的价格。"

利率

亚当·斯密把投于工业的资本的利息和企业家的工业利润都称之为"资本利润"。这一点对斯密关于利率的见解是颇有害处的。亚当·斯密在《国富论》第一卷中说，利润大小可以从货币利息大小判断，亦即两者有一定的比例，因此，从斯密关于利润量的见解中也可以推导出利率的高低。

亚当·斯密关于资本利润的研究，虽然关于各国不同时期的资本利润量有不少宝贵的记载，然而决定利润量和利息量的规律却谈得很少，很不详细。这一方面最重要的论述可以摘录如下：

第80—81页"我们知道，资本的增加，提高了工资，因而减低了资本的利润。在同一行业中，如果有许多商人投资，他们的相互竞争，自然会降低这一行业的利润；同一国家的各种行业的资本，如果全都同样增加，那么同样的竞争必对所有行业产生同样的结果。"

第87页"一国所获的财富，如果已达到它的土壤、气候和相对于他国而言的位置所允许获得的限度，在这个国家的福利停止不前的情况下，它的劳动工资和资本利润也许都是非常低的。一国人口的繁殖，如已完全达到其领土所能维持或其资本所能雇用的限度，那么，在这

种状态下，寻求工作者的竞争必然非常激烈，使劳动工资低落到仅仅足够维持现有劳动者人数，而且由于人口已经非常稠密，也不可能再有增加。一国的资本，如与国内各种必须经营的行业所需要的资本相比，已达到饱和程度，那么由于资本的竞争，资本的利润便小到不可再小。”

第89页“资本家最高的普通利润率，也许是这样一种利润率，它在商品价格中占有应当归于地租的那一部分的全部，留给工人的仅仅是够维持生存的那一小部分。工人在任何地方得以从事工作，总需要维持他们的生活。但土地所有者则不一定非收地租不可。”

第88—89页“出借资金，有受意外损失的可能。所以，最低的普通利息率必须略高于最低的普通利润率。如果无此剩余，那么经营钱业则全无好处，出借资金的动机，就只能是友情和慈善心了。”

由此可见，亚当·斯密满足于划出利润和货币利息可据以升降的界限，并说明了在这一界限之内两者的大小取决于现有的资本量和资本竞争的强弱。

然而，斯密描述的现象，只不过是我们目前所见的现象而已。工资和利率在这里仍是两个彼此完全无关的、受竞争调节的因素，关于证明两者之间关系的规律则到处未曾谈及。

地租

亚当·斯密关于地租的起源和解释说道：

第44页“一国土地，一旦完生成为私有财产，有土地的地主，像一切其他人一样，都想不劳而获，甚至对土地的自然生产物，也要求地租。森林地带的树木，田野的草，大地上各种自然果实，在土地共有时代，只需出些力去采集的，现今除出力外，却需付给代价。劳动者要采集这些自然生产物，就必须付出代价，取得准许采集的权利；他必须把他所生产或所采集的产物的一部分交给地主。这一部分，或者说，这一部分的货币价格，便构成土地的地租。于是商品价格中有了第三个组成部分。”

第137页"在决定租约条件时，地主都设法使租地人所得的土地生产物份额，仅足补偿他用以提供种子、支付工资、购置和维持耕畜与其他农具的农业资本，并提供当地农业资本的普通利润。这一数额，显然是租地人在不亏本的条件下所愿意接受的最小份额，而地主决不会多留给他。生产物中分给租地人的那一部分，要是多于这一数额，换言之，生产物中分给租地人那一部分的价格，要是多于这一数额的价格，地主自然要设法把超过额留为己有，作为地租 。"

第138页"只有这样的土地生产物，才能经常送往市场售卖，即其普通价格足够补还产物上市所需要垫付的资本，并提供普通利润。如果普通价格超过这一限度，其剩余部分自然归作土地地租。"

第138页"工资和利润的高低，是价格高低的原因 ，而地租的高低，却是价格高低的结果 。"

这里会出现两种责难：

1. 土地所有者有收取地租的意向，但不能向其他人要求缴纳租金；

2. 亚当·斯密把出租田庄所得的收入称之为"地租"(参阅第一卷第五节(一)详述)，所以在亚当·斯密的地租中是把土地本身的收入同投入田庄建筑物等的资本的利息混为一谈，因为这两种责难不属于我们目前考察的对象，所以这里不予讨论。

然而我们在这里必须十分注意，亚当·斯密关于地租的高低及地租的存在完全取决于土地产品的价格的理论。

价格

亚当·斯密在《国富论》第一卷第50—51页关于市场价格的论述，可以归纳为以下几点：

1. 商品通常出卖的实际价格，叫做它的市场价格。

2. 每一商品，每一产品的市场价格，是由供求关系及运往市场的出售量和购买者需求量之间的关系决定的。

3. 如果运往市场的商品量少于实际需求量，那么有些购买者决心宁愿支付超过通常的价格而购买，通过购买者的竞争，市场价格便超过通常的市场价格。

4. 反之，如果运往市场的某种商品量超过实际需求量，那么全部数量不可能按历来的通常的价格出售，那些原来节制消费这种商品的人，或者说有限地消费这种商品的人，只是由于价格低廉才受诱惑前去购买。因此这种商品的市场价格低于通常价格。

这种解释取自生活，这是事实。[7] 现在我们要问，这番解释在科学上有什么可取之处？

竞争，供求关系是非常不稳定的，是多变的，犹如暴风雨的天气。

一个如此不确定的、变化多端的因素，怎么能用来作为学说结构的基础呢？

亚当·斯密无疑也有这种感觉，所以他试图以下列几点来解释统治竞争的规律。

第49页"在任何国家或一国的任何地方，劳动工资和利润都有一定的标准，这个标准规定，在通常和平均情况下工人的劳动能得多少，资本家的投资能得多少。"

"任何国家，任何地方，国家对于地租都征以一定的税收。"

"劳动工资、资本利润和地租在某地、某时通常的 那个标准，可以被视为当地、当时自然的 标准。"

第45页"在任何文明社会中，任何商品的市场价格都可分解为三个组成部分——劳动工资、资本利润和地租——，或其中之一或二。"

第49页"一种商品的售价，如果不多不少恰恰等于生产、制造这种商品乃至运送这种商品到市场所使用的按自然率支付的地租、工资和利润，那么这种商品按这种价格出售，我们就可以称这种价格为自然价格 。"

第52页"这样，自然价格可以说是中心价格，一切商品价格都不断受其吸引。各种意外的事件，固然有时会把商品价格抬高到这中心价格之上，有时会把商品价格强抑到这中心价格以下。可是，尽管有各种障碍使得商品价格不能固定在这恒固的中心，但商品价格时时刻刻都向着这个中心。”

我还能清晰地回忆起，我青年时代初读亚当·斯密这些论述时的喜悦感受。斯密的著作给我带来了光明，理清了一个历来是杂乱无章的问题，现在观察无规则的竞争有一定的规律可遵循。生产费用被视为是自然价格的调节者，市场价格始终向着自然价格，因此竞争也是有限度的。

然而，这种喜悦好景不长，在对这个问题作了更深入的研究以后又出现了烦恼。

商品的自然价格是由生产该商品所需的自然劳动工资、资本的自然利润和自然地租规定的。

然而，如果试问，自然劳动工资又是什么规定的，那么回答是：由竞争规定的。如果问资本的自然利润是什么规定的，那么回答仍然是竞争。

由此可见，从规定自然价格的原因中摒弃竞争的说法，这岂非虚伪，岂非幻想 。

价格和地租的关系

如果商品售价刚好能偿付生产该商品时所耗用的劳动工资、资本利润和地租的通常标准的数量，那么这就是商品的自然价格。

从土地产品的售价中扣除劳动工资、资本利润和生产该产品时所耗费的其他费用，剩余之数，就是亚当·斯密所说的地租。

现在我们提问："谷物的自然价格是多少？”

根据斯密的定义，得到的回答如下：

谷类的自然价格刚好等于生产谷类时所耗用的劳动工资、资本利润和地租的通常标准量的总和。

如果我们再问："自然地租是多少？"

回答是：

农产品，亦即是谷类的售价中扣除劳动工资、垫支费用和租户的资本利润之后的剩余之数，这就是地租。

由此可见，亚当·斯密在规定谷物的自然价格时，地租是一个已知数；而在规定地租时，谷物的自然价格是已知数。

这是一个循环推论，初看时能使人聊以自慰，其实毫无所得，什么问题也没有说明。

如果y=a+b+x及

x=y-(a+b)，

那么第二个方程式并不是一个新的方程式，而仅仅是第一个方程式的倒置，未知数y和x仍然没有确定。

不幸这种循环推论和上述关于从规定自然价格的原因中摒弃竞争的幻想，恰恰动摇了亚当·斯密全部学说的基础。

按斯密的学说，如果地租取决于农产品的价格，而农产品的价格取决于劳动工资和资本利润，这两个因素的量是竞争决定的，那么地租也应取决于竞争。

由此可见，在斯密看来竞争是劳动工资、资本利润、价格和地租的最终调节者。

对斯密的学说作了这样的概括以后，我们不得不问：这对解决我们的问题有什么帮助呢？

我们在前面最初提出的问题是说：

工人在自己的产品中应得的合乎自然的部分为多少？或者问，自然规定的属于工人的工资应为多少？

根据斯密的学说，工人所得取决于竞争，是现状支配的。

斯密在《国富论》第一卷第49页说道："劳动工资在某地、某时通常的 那个标准，可以被视为当地、当时自然的 标准。"

然而，在时间的变迁中，现状总是要不断变化的，所以人们必然要问：

什么现状是公道的，亦即是合乎自然的呢？

斯密的学说无法回答这个问题。经过仔细的探索，我们发现，这个问题根本没有成为斯密探讨的对象。

斯密满足于把他所看到的各种事实，各种现象汇总起来，便于概观。然而仅是这一点，在当时的科学水平上已是一大功绩了。研究各种现象的原因，在当时的情况下还不是他的任务。

当前，工人对于自己的地位和权利日益觉悟，未来他们将以不可抗拒之势参与国家和社会的组织。现在提出国民收入的分配如何合乎自然，这个问题成了国家和社会兴亡的问题。

我在这里以及本卷中着重谈论亚当·斯密的学说——他的学说已经李嘉图、萨伊、劳(Rau)、赫尔曼、内贝尼乌斯等人加以发展、校正和系统阐述——，之所以这么做有下列两个原因：

1. 我的研究的基础在斯密的著作之中，当我的研究工作开始之初，上述五位学者的著作尚未出版，或虽已出版而我还未见到。

2. 斯密的著作在大多数重要之点上仍然是国民经济学的基础。

我的研究是直接步斯密的后尘的，我发现了斯密学说有疏漏，于是开始了我的研究，所以在研究中我对斯密的学说自然常常要加以评议和矫正。另一方面，斯密的许多学说我是赞同的，这里就不再提及，因此很容易给人一种假象，我不予承认，甚至被我抛弃了。

然而，这并非我的本意，人们对这位天才的景仰都不至于超过我。我认为矫正和补充斯密的学说是对科学的促进，是我研究的课题，我对斯密怀有的高度尊敬的证据恰恰就在这里。

如果欧几里得由于未能证明他的第十一定理而没有将他的要义传下来，那么后世将会蒙受很多损失，几何学的发展将会晚得多。

如果斯密觉察到他的关于劳动工资、利率和地租的学说，本来只是对现状的说明，而不是对确定这些因素的规律的解释，于是继续深入这一研究，那么他的不朽作也许毕生不能完成了。

通过赫舍尔制造的巨大望远镜观看，肉眼所见的天空星云成了一群群星星，认为这就是宇宙体系，但是又出现了别的迄今尚未见到的星云。通过今天设计制造的更大的望远镜，赫舍尔见到的星云又成了一群群星星，但同时又发现了赫舍尔所看不到的星云。

通过巨大望远镜所能见到的界限之外，还有多少宇宙体系呢？！

宇宙无边无际，科学也是如此。加强视力是为了揭开新的天体，然而又出现新的奥秘，依靠科学上的新发现，智慧的眼睛将能洞察迄今未曾预料到的新问题。

斯密的智慧阐明了资产阶级生活中的许多问题，他为后辈的研究节省了时间和劳力，虽然我们的天赋不及斯密，但补其疏漏，发现新问题，我们也是责无旁贷的。

第四节 工资

如果我们看到，世间享乐品的分配很不公平，又考虑到，工人的不可或缺的辛勤体力劳动所得如此微薄，那么每一个有自由思想的人必定思考自幼所获的这些印象和研究这些现象的原因，他自然会问：

1. 土地所有者为什么能不劳而得地租？工资为什么不能提高到使历来的地租全部分配给看来要求是很合理的工人呢？

2. 在各行各业中手工劳动的报酬如此微薄，这合理吗？这合乎天意吗？或者说，现在的状态是工人备受不可避免的强权压迫造成的吗？

采取各种考察的方法，我们有希望弄清这一问题，在这些考察方法中，研究“提高工资将会带来怎样后果？”的问题，是最合乎目的的。

然而，各行各业中的情况实际上非常错综复杂，要认清提高工资的后果，极非容易。要回答上述的问题，我们必须先求之于孤立国，因为那里的情况一切都极为简单。

在孤立国可耕平原的边境，土地不产生地租，田庄的收入限于补偿投入建筑物等方面的资本的利息，在那里工资的提高，地租将成负数，亦即是降到零以下。

所以，如果土地耕种者长期亏损，他一定不愿再建立新屋，一旦旧的建筑有倒塌危险时，他将放弃田庄。于是土地荒芜，土地的耕作逐渐向城市靠近，因为那里的地租可以抵偿提高的工资额。

被荒弃土地上的工人必将迁往靠近城市的一带，以谋求工作和生计，那里地租较高，能支付较高的工资。然而这些地带的田庄，已有许多人求业，最后被雇佣的工人的劳动产品仅仅够抵偿他所得到的工资。如果雇佣更多的工人，必将采用减低收益的耕作方法，那么就无法维持原来的工资。所以，外来的工人只有愿意降低工资才能找到工作。他们为生活所迫，不得不接受较低的工资，由于竞争，那里居住较久的工人的工资也受影响而下降。

由此可见，增加工资的尝试适得其反，工人的处境每况愈下。

由此我们得出这么一个结论，低工资在各行各业中是有根据的，提高工资是不可能的。

我们通过别的许多途径和别的推论，可以得出同样的结论，因此认为工人所得不应多于他生活必需的观点，便广泛传播，甚至在学者心目中也根深蒂固，这就清楚了。

布朗基(在他的《政治经济学史》[8] 第2卷第162页中)评论萨伊说：

“他追随同时代人的偏成，认为工资并不是为了让人生活，而是为了让人免于死亡，这样就足够了。”

如果我们不倦地思索，不满足于已经获得的见解，而是深究结论(通过这些结论我们已经获得了那样的结果)的原因，那么就可知道，我们所获得的这种结果是由于我们把利率的高低——它是孤立国结构的基础——看作是不容侵犯和一成不变所造成的。

如果利率降低，资本家从自己资本所得减少，那么工资甚至在孤立国可耕作平原的边境也能提高，土地的耕作不会停止，工人不会失业，也不会失去面包。

因此，上述结论便没有基础，完全没有根据。

由此可见，改良工人生活的问题最简单地可以归纳为这样一个问题：

为了使工人在自己的劳动产品中多占一些份额，从而提高他们的生活，难道不能将利率降低一些吗？

然而，利率的高低不能任意调节，不是偶然确定的，而是受规律支配的。

因此我们可以直接得出结论，合乎自然的工资的规定，取决于对决定利率高低和利率与工资的关系的规律的认识。

于是我们进入了一个困难而复杂的研究。

1826年我曾写过一篇关于利率的短论，该文进一步阐述了上面提出的问题和谋求解答的另一些问题，现在我将这篇短文刊载于后。

第五节 关于利率高低的对话

甲： 你能不能告诉我，为什么这里现行的利率为5%，为什么不是2%或10%呢？

乙： 利率同一切商品的价格一样，是由供求关系决定的。目前利率为5%，这证明在利率这么高低时，供求刚好处于平衡状态。如果由于偶然因素利率上升到10%，那么供给将增长，需求将减低，结果利率将下降。如果利率暂时下降到2%，则出现相反的情况。

甲： 这一答复与如今国民经济学论述这一问题的著作如出一辙，但我还没有感到满意，因为这一答复讲的只是现象，而不是原因。如果利率已经固定，例如为5%，那么供求可以平衡，这是不言而喻的事。然而我想知道，为什么供求恰恰在利率5%，而不是在2%，或10%时保持平衡。

乙： 这一点取决于现有国民资本的数量。一个国家越富，利率则越低；反之，一个国家越穷，利率则越高。所以财富不断增长，利率则下降；财富不增不减，利率则固定不变；财富不断减少，利率则上升。

甲： 这种答复系经验之谈，这些话本身固然具有价值，但是它们只说明现象，而不说明现象的原因。为什么利率在富国较低，而在穷国较高呢？

乙： 这个问题很容易回答。因为正如商品过多会使价格下降一样，资本过多利率也会下降。

甲： 按这样说法，我们将永远兜圈子了。为了切断循环推论，我不得不向你提出这样的问题：商品和资本究竟什么原因会出现过剩？

乙： 节俭、勤劳和熟练技能会使商品过剩，从而产生资本过剩。

甲： 那好，我得把人的这三个特点视为国民财富的源泉。然而我要问，如果两个国家的民众所具有的这些特点完全相同，那么财富和利率也总是相等吗？

乙： 不，那倒不是。同样的力量使用于肥瘠不等的土地，气候恶劣或气候温和的地带，使用于暴君压迫百姓、横征暴敛的地方，或自

由和法制占统治的地方，其结果必然是很不相同的。人的精神特点使用于物上，人的精神特点和物的本性共同对产品的数量发生作用。

甲： 假定英国和北美的民众性格相同，土地、气候和制度两国也相同，那么能不能得出结论说，两国的相对财富，即全国财富按人口平均计算，以及利率必定都相等呢？

乙： 不，因为英国是农业高度发达的国家，已有数百年之久，而北美则在近代才有文明的民族聚居，北美还拥有大片未开垦的沃土，可以广泛而有益地利用资本，所以北美的利率必然比英国高。

甲： 由此可见，不仅仅是人的精神力和精神力作用其上的物决定相对国民财富量和利率的高低，在两国的两种因素相等的情况下，还有第三种调节利率的因素，即两国民众定居的久暂性在起作用。

如果两国的气候、土地和居民的情况都相同，只是一国民众定居的时间长些，另一国民众定居的时间短些，如果我们仔细考察两国之间的区别，那么我们可以看到，前者不仅肥沃的土地，而且沙地和收益较少的丘陵地也都耕种，而后者则只耕种肥沃的谷地，在那里花费同样的人工，所得的产品远比从沙地和丘陵地得到的要多。

从这一实际情况的考察我们可以作出推论：

1. 如果劳动所得报酬越高，即劳动提供的产品较多，利率也就上升；

2. 相等的国民资本分配给1平方英里或2平方英里，利率的高低有很大差别，亦即是说，国民资本不是绝对的，而是相对的，即与耕种的土地面积和人口数量相比的国民资本对利率的高低产生重大的影响。

我们作这些讨论，目的无非是为了说明，利率因之升降的各种情况。

如果你熟悉某国的一切情况，你能不能不依赖经验而用数字确定，那里的利率应该为多少？

乙： 利率的高低决定于投入农业和其他行业的资本的利用情况。投于开垦肥沃土地的资本，可能获得10%或更高的利息。一旦肥沃的土地都被占有，人们转而开垦次等的土地，那么所用资本的利率将逐渐下降到5%，4%，甚至3%。

这就是说，利率的高低，以数字表示，取决于未开垦土地的性质，以及对已经开垦的土地的改良情况。

甲： 这一解释系出自目光敏锐的李嘉图的著作，它切合普遍情况，实际上也有用，但是还不足以成为一个规律。

今设想有一广袤的迄今尚未开垦的平原，那里土地的肥沃程度完全相等，还没有所有主，现在要问："如果开发这块平原，那么利率与工资之间的关系将会怎样？利率应为多少呢？"

李嘉图根据一种土地优于另一种土地的解释，在这里——土地的性质完全相等——完全不适用，因此它无法满足人们对普遍规律所提出的要求。

除了这一缺陷之外，李嘉图的解释还有一个不足之处。

亦即是，我们在应用他的解释时必须借助于经验，从经验中求知识。然而，我们不想知道已经出现的情况，而想知道已经出现的情况的原因。

乙： 我还没有完全了解你说的意图。

甲： 举一例就可以说明这一点。

人们说，任何产品，任何商品的价格是由供求关系决定的。

如果有人对这一解释感到满意，那么一切有价值的物品的价格都不外乎得之于经验，他就无法科学地确定任何一种产品或制造品的价格了。他已把价格的确定归之于不清楚的力量，无须深究为什么价格恰好是这样而不是那样的原因了。细心洞察问题的人便会知道，供求关系只是一种深奥原因的外表现象。市场商品充斥，这不仅仅是一种偶然现象，而是一种说明以往支付价格过高的标记，因为较大量地供

应这些商品有利可图。由此可见，以往过高的价格是商品过多的原因，商品过多则造成过低的价格。于是市场价格始终处于波动之中，亚当·斯密说得很确切，生产价格是始终吸引着市场价格的中心。一旦市场价格和生产价格相符合，那么就不再有导致生产过多或生产过少的原因，于是供求处于平衡状态。所以生产价格就是市场价格的调节者，市场价格虽然变化无穷，然而从长时间平均看，它与生产价格是相合的。

我的问题是：

资本的价格，即利率的高低，有没有像商品价格那样，以生产费用来进行调节？如有，那么资本的生产费用的尺度是什么？

乙： 这一点我无法回答，我觉得国民经济学迄今所作出的一切成就，都不能令人满意地回答这一问题。

甲： 然而，这件事情非常重要。如果不明白这一问题，我们就不能科学地阐述商品的生产价格。因为规定商品价格的各因素中，也包括投资的利息。如果我们对利息的认识只来自经验，即外表现象，那么我们势必把外表现象作为理由掺入我们想科学地解释和论证的问题之中。这样我们就会导致循环推论，得不出结果。

乙： 然而问题在于，你所希望的规定利率的因素是否可能存在，利率和工资之间是否确实有联系。

甲： 无论何处我们都可以看到，利率和工资都以一定数字表示。已经形成的利率并不是偶然的，也不是由一种不清楚的力量决定的，而是由人们合作产生的，人们受聪明的自私性所驱使，共同地——像群蜂营造蜂房一样——完成一项巨大的事业。由于这里的自私性产生于智力，因此凡是由自私性造成的一切，又可以通过智力去理解。所以问题不在于发现新规律，而在于理解已经发生的现象，解释为什么会发生这种现象。

无数人的智力所造成的伟大事业——这是每个人的智力参与建设的，每个人只了解他自己工作的部分——应当由各人的智力去理解，每个人的智力应该能予认识。

第六节 各种规定和前提条件

一、 价值标准

通常的习惯是，田庄的收益和与务农有关的费用都以货币表示，虽然支出的一部分，例如籽种、牲畜饲料等物从来未经贸易，没有与货币交换。然而现在，农民将出售谷物等产品而得的货币的大部分，购买其他必需品，例如建筑材料、铁器和皮革制品等。本来这些必需品是与谷物交换的，农民只能以自己的产品换取他所需求的商品。货币在这里仅仅起交换手段的作用。

一年之内出售谷物所得的货币，与出售谷物的总量相比，如果一切谷物都折合成黑麦，则得黑麦每斗的价格。为交换必需品，例如铁器，所支出的货币总量，除以黑麦每斗的价格，便得出为获得这些必需品所必须支付的黑麦的斗数。依此类推，一个田庄的收支完全可以用黑麦的斗数计算。附带提一下，这种计算方法会产生下列一些问题：一眼就能看清，如果谷物价格下跌，国家征税不变，税收将占有田庄收益的更大一部分，实际上是税收提高了；此外，如果谷物价格下跌，工人的货币工资不变，工人将获得田庄收益的更大一部分，等等。

我们的研究以黑麦为价值标准，以黑麦一个柏林斗为单位。

二、 劳动的报酬

自由的劳动者通常拥有一些畜禽，例如一头乳牛、几头猪和一些家禽，一些必要的家具和一部分用以劳动的工具，例如铁锹和斧头等。所以他所获得的报酬，不仅是他的劳动的报酬，而且又是他使用自己拥有的资本的报酬，亦即是说包括劳动本身的报酬和资本的利息。

然而我们在这里要努力探求的是劳动本身的报酬，后面我称之为劳动工资，即报酬中扣除资本利息以后所剩余的那一部分。

判断一个劳动者的收入量，劳动者的计日工资并不是正确的尺度，因为

1. 按日计算的工资往往以四季气候及工作性质不同而不同，通常是夏季高于冬季，收获劳动的工资高于耕作劳动；

2. 常年工作和短工对劳动者的收入有巨大影响；

3. 工人除了得到按日计算的货币工资以外，往往还有津贴，如居屋、园圃、乳牛场、柴薪等，或无偿取用，或只支付低价；

4. 按日计算工资的劳动者，其妻子和未成年子女是否有或在多大程度上有劳动进益，这对他的收入有很大影响。

为了对劳动工资的问题求得一个比较确定的标准，我把一个工人和他的妻子以及未成年的未满14岁的子女在一整年中 所得的货币工资和津贴加在一起，从中扣除投于家具、工具等资本的利息，把所剩余之数称为"工人一家一年劳动的工资"。为缩略起见，后文中我称之为"一人一年的工资"。

这样计算所得的工资额，根据其值折合成若干斗(柏林斗)黑麦，以黑麦斗表示，我称之为"A"。

三、 劳动产品

如果从田庄的毛收益中扣除种种耗费，如维修房舍和设备，种子和饲料，管理费用和企业家的经营利润，以及为维持经营所必需的、既不属于田庄主出租田庄的收入也不属于工人得益 的一切费用，所得的剩余，在田庄主和工人之间分配，我称之为劳动产品。劳动产品除以生产这些产品的工人的人数，便得出每个工人的劳动产品量，我称之为"p"。在营业中，在企业家扣除了管理费用和经营利润之后，所剩余的纯劳动产品将在投于营业的资本的所有者和工人之间进行分配。

四、 工人

在一个田庄或一组田庄中，将投入的劳动和全部劳动产品除以工人的数量，就可得出一个工人的平均 成绩，根据这一平均成绩就可以进行估算和计算。在这类估算和计算中，关于个人的能力、成绩的差别都不作为考察的对象。全体人员的成绩以平均效果表示，这就是计算的标准。

从这个意义上，也可以认为工人之间的不等性消除了，同一种类的全体工人在体力、技术、勤奋和责任性方面是完全相同的。

后面的探讨都以这一假定为根据。

五、 必需的生活资料

一个工人家庭为维持生活所必需的物品，取决于它扶养其子女的人数，如果这一点都不能肯定，那么就无法确定必需品了。

我们的目的是研究资产阶级社会处于稳定状态时调节劳动工资和利率的各种规律，所以我们必须把工人的数量视为是不变的，认为工人家庭从总体上说所生育的子女，足以补充由于年老和死亡不断减少了的工人数。因此，劳动力看来也是一个不会折旧的、不会变化的量。

一个工人家庭——在这样的条件下——为了维持劳动能力 所必需的生活资料的总数，我根据其价值定为每年a斗黑麦。

以“a”为表示的这些必需的生活资料，我们认为是一个由经验得来的已知数。

我们在这里所讲的维持生活的必需品，不允许与布朗基的术语“免于死亡的”工资相混淆，因为这里所讲的生活必需品不仅能维持工人的生活，而且还能维持其劳动能力。然而，各种享乐用品并非维持生活所绝对必需的，我们称之为“a”的必需品中不包括这些。

设劳动工资=A，从中减去工人所必需的生活资料a，则工人所得的剩余为A-a，我们以y代之。因此A=a+y。

六、 资本

我所说的“资本”是指在自然力的辅助下通过人类劳动所完成的产品，使用这种产品可以提高人类劳动效率，可以与土地相分离，虽然树木和建筑物还具有毁灭的形态。

七、 利率

在借贷资本所得的利息中通常包含两个组成部分，即：

1. 借方为了能在一定时期内使用资本，以归还同值资本为条件所支付的报酬；

2. 资本出借就有可能蒙受损失，较长期出借经常可能蒙受损失，为此所支付的保险金。

本书中我所称的“利率”仅包含这两个组成部分中的第一部分。

在这个意义上的利率，实际上只反映第一种假设中支付给不会遭受损失的出借资本的利息。

这样规定的利率，我称之为“*Z*”。

八、 地租

地租的概念在本书第二版第一卷第五节(一)中已作详细讨论。

为了免除读者翻阅之劳，我在这里扼要叙述如下：

我所说的地租不同于亚当·斯密、萨伊等人的田庄收入，我指的是从田庄收入中扣除建筑物、树林、围墙以及不从属于土地的有价物品的利息之后所剩余的土地租金。

第七节 企业家利润、勤奋的报酬、营业利润 [9]

一、 企业家利润

从一个企业家所得之中如果扣除：

1. 所投资本的利息；

2. 船只保险、火灾保险、冰雹等保险费用；

3. 担任业务领导的、安排和监督的办事人员和经理人员的报酬，

通常还有剩余留给企业家，这就是企业家利润。

资本的使用得到计划中的利息的补偿，经营的风险由扣除的保险金担保，业务领导的辛劳由经理人员的酬报补偿，那么企业家获得利润的理由是什么？企业家的利润通过企业家之间的竞争没有被消除的原因是什么？

回答如下：

任何保险公司都不担保一切与企业经营有关的风险；风险的一部分总是由企业家自己承担的。仅仅是产品、制造品和交易的商品的价格的下跌，就可以使田庄的租赁者、工厂主和商人失去自己的全部财产，任何保险公司都不担保这种风险。

但是有人会反驳说：

一个人在开始经营时把估算定在产品或商品的原来平均价格上，由于价格下降到原来的平均价格之下，他就可能遭受损失；然而常常，也许更经常由于物价上涨使他得益，风险可以从利润的展望中得到补偿，因此不必要求赔偿。

保险公司可以按此原则办事，但是个人却不能。因为公司中每个股东只拿他的一部分财产 冒险，而企业家则是拿他的全部财产 孤注一掷，企业家利润何以必须存在的原因就在于公司和企业家个人两者之间的不同上。

拥有10，000塔勒资产的人，以1塔勒下注，不会危及他的幸福；赢钱时的喜悦可以补偿输钱时的不快。然而，如果他将全部资产10，000塔勒孤注一掷，那么在最好的情况下他的财产能增加一倍，这带

给他的幸福绝不能抵偿他在最坏的情况下由于失去全部资产因而享受与生活全无着落时的痛苦。

一个拥有资财能担负获得国家官员必备知识的费用的人，他就能选择，或者献身于公务，或者成为企业家，担任这两种职业的能力是相等的。如果他选择前者，那么在他被任用以后他毕生的生活就有了保障；如果他选择后者，那么不良的商情可能立即使他破产，他的命运将令他成为工资劳动者。

对未来的展望是如此不同，那么是什么促使他去当企业家呢？如果得利的可能性不比损失的可能性大得多的话，谁愿这么做呢？

丧失一部分资产或全部，人们感到被夺走的幸福和愉快比增加一部分资产或全部所增添的幸福和愉快多些；那么在各行各业的经营中，得利的可能性必然也以同等程度大于遭受损失的可能性。

亚当·斯密及其同时代的英国学者都把投资的利息与企业家的利润混为一谈，称之为“利润”。

将来源如此不同的两个因素融合在一起，因此要认识劳动工资和利率之间的关系几乎不可能了。就我所知，萨伊最早发现斯密体系中这一缺点。

二、 勤奋的报酬

企业家营业，对于业务的安排和领导，对于雇佣工人的监督要收取一定的报酬，初看起来这种报酬与他所雇用的分担其辛劳的经理人员、会计或督察人员应得的薪水是相同的。

然而，企业家自负盈亏的工作和雇用的经理人员的工作是很不相同的，虽然两者的能力和知识相同。

由于商情变化不定，在企业蒙受损失，企业家的财产和声誉发生危机的时刻，企业家必须处心积虑设法避免灾祸临头，绝不能高枕无忧。

在这种情况下，受雇用的经理人员的处境则不同。他白天已经切实工作，晚上疲乏回家，则自觉已经尽了职责可以安然入睡了。

然而企业家却有不眠之夜，这是徒劳无益的。

企业家制订计划，设法避免遭受不幸，唯有高度集中全部精力，计划才能制订出来，受雇用的经理人员虽然会认真地尽自己的职责，但是对计划的关心则是隔了一层。

困难是发明之母，由于窘困的处境，企业家也就成了他所在部门的发明家和发现家。

使用新机器比使用旧机器能提供更多的产品，新机器的发明者有权得到多余的部分，多余的部分作为发明的报酬为发明者所享用；同样，企业家由于付出较大的精力，作出了比受雇的经理人员更多 的贡献，超出的部分理应作为企业家勤奋的报酬。

为实现自己计划而工作和自己承担风险的企业家，如果资格与受雇用的经理相同，尽管经理很忠于职守，但企业家所发挥的效率就比那个经理高，企业家除了得到管理费用以外，之所以还应得到我们称之为“勤奋的报酬”，原因就在这里。

在一般的手工劳动中也存在类似的情形。工人包工装土，如果他意识到，每一铲都对自己有益，能增加自己的收入，他就能增强自己的力量；而忠于职守的雇佣工人 则不得不依靠自觉的道德观念去战胜辛劳，尽管力气相等，能力相等，工作效率就比前者低，而且容易疲劳了。

工人按计日工资的工效远不如包工制的工效，经过这一考察，我们对工人的评论也就温和了，因为我们不能把工效低单纯归因于懒惰和玩忽职守(人们往往有这样的看法)，而应把这一点部分地归因于不同的、不以工人意志为转移的效率。

三、 营业利润

企业家的收入超过 投资的利息和管理费用的部分，即为企业家利润和勤奋的报酬，为表述的简化起见，我统称之为“营业利润”。

资本投于生产，才能提供好处，这是狭义概念的资本。资本的收益决定于资本出借时的利率的高低。

投资生产的前提是必须有一个企业，这个企业的存在又必须有一个企业家为前提。

企业在扣除一切有关的垫付和费用以后还能向企业家提供纯收益。这个纯收益包括两个组成部分，即营业利润和资本收益。从纯收益中扣除营业利润，便得出资本收益，从资本收益中能计算出利率的高低。

投于营业的资本按这样方法分析可求得资本的收益，那么在下列的研究中我们也可以不顾企业家身份，把他视作资本家以营业利润雇用的经理人员；但是，企业家由于受自身利益的驱使，总在谋求最高的资本收益。

(根据第六节三的解释，劳动产品中不再包括营业利润，营业利润已被扣除，所以在劳动产品的分配问题上只有工人、资本家和地主参与。)

第八节 论由劳动形成的资本

原始人类来到大地，如果大自然没有提供丰富的野生植物，没有提供果实以维持他们的生命，他们肯定早已饿死。

如果我们想探明资本的起源和没有资本的、仅仅靠自己的劳动为生的、可以自己创造资本的人们的社会状况，那么我们只需想象一下热带诸国的情况，那里芭蕉、椰子、面包树果 [10] 以及甘薯、玉米等南方果实足以养活人类；那里每年用树干搭一次小屋，上面覆盖着芭蕉叶，足以提供保护，芭蕉叶还可用以遮体。

洪堡在他的著作《自然观》(*Ansichten der Natur*)中写道："自从人类最初从事耕作以来，只要存在传说和历史记载，我们发现热带地方都种过芭蕉。"

上述三种树木都是天然产物，无须人力帮助种植。但是甘薯、玉米则需要翻耕土地。然而在肥沃而松软的土地，用一根棍儿就可以将覆盖在地上的植物清除掉，掘开表土进行播种，不必使用需要投资的器具。

移居热带的民族的逐渐发展的情况，我们可以有两种不同的看法。

1. 我们认为这个民族不仅没有资本，而且没有知识，对于我们今天已大大推动生产的发明和发现一无所知。

因此资本的形成只能十分缓慢地进行，资本的形成不仅取决于劳动，而且取决于才智的发展，因而是两种不同因素的产物。才智的发展是文化史上的事，对于我们的研究目的关系不大。

2. 我们设想，有一个其能力、知识、技术与欧洲文明民族完全相同的民族迁往一个热带国家，这个国家既无资本，又无工具，现在试问，在民族的才智不变的情况下，资本将怎样形成?

这里可能有两种情况：

(1)这个民族与其他民族相交往，可以将自己收集和节约下来的果实与其他物品，特别是工具和机器相交换。

在这种情况下，将是劳动本身的产品与其他的包含工资、利息和地租三因素的产品相交换，关于我们试图研究的问题，这里我们没有得到启发。

(2)这个民族与其他民族没有贸易往来，它与外界隔绝，资本的形成由内部进行，不受外来影响。

下面的研究我们是以第(2)种情况为根据的，此外我们还假定：

(1)这一国家山区蕴藏着欧洲工业制造产品所需的一切金属。

(2)这个民族的人口很充足，一旦具备了必要的资本，就可以像欧洲那样实行劳动分工。

(3)这个民族的聚居地，土地到处都一般肥沃，同时又非常辽阔，任何居民都可以无偿地占有土地。

这一民族不拥有资本，那里的土地没有交换价值，在这个民族中没有主仆关系，人人都没有区别，都是工人，都必须以劳动为生。

这里我们所谈的是最简单的状况，如果加以考察，我们首先就有希望得到关于劳动工资和利息两者关系的解释。

由于我们将考察的场所系设想中的热带国家，那里不产我们所食用的谷物，谷物在那里不是最主要的粮食，黑麦在这里不可能是价值尺度，不是人们必需的生活资料的价值标准。

这里我们必须假定，一个劳动者一年内所需的生活资料作为产量的单位或标准。

我把这些生活资料称之为“S”，S的1%称之为“c”，因此S=100c。

假设劳动者能克勤克俭，一年内通过双手的劳动能生产多于他生活必需的10%，亦即是1.1*S，或者说110c，那么产品在扣除他必需的生活消费以后还剩：110c-100c=10c* 。

因此，他在十年之内便能贮存 [11] 供他一年生活之需，这一年里他不必劳动，或者在一整年中可将他的劳动使用于制造有益的工具，亦即是创造资本。

现在我们来考察他的创造资本的劳动。

他用破碎的火石加工木材，制成弓箭，用鱼骨制箭头。用芭蕉树干和椰子外壳的纤维制成绳索和细线，绳索用作弓弦，细线可以织鱼网。

第二年他又从事食物的生产，现在他有了弓箭和鱼网，使用这些工具他的劳动所得大大增加了，劳动产品丰富多了。

假设他的劳动产品——在扣除他的工具损耗以保证他的工具完好的条件下——因此由110c增加到150c，那么他在一年之中就能剩余

50c，现在他只需两年时间用于生产生活资料，第三年又可用于制造弓箭和鱼网。

从这时起他自己已不需使用新制成的工具了，因为以前生产的已足够满足他的需要，然而他可以将工具出租给至今还没有资本的劳动者。

这第二个劳动者历来每年产量为110c，如果他借得资本，这项资本中包含着生产资本的劳动者一年的劳动，那么在所借得工具与归还时的工具保持价值不变的条件下[12]，他的产品为150c。依靠资本增产为40c。

由此可见，第二个劳动者借用资本可支付40*c*的租金，生产资本的劳动者付出一年的劳动可持续地获得这笔租金。

这里说出了利息的来源以及利息与资本的关系。

资本与利息的关系正如劳动报酬与该劳动所生产的资本的租金之间的关系。

在上述情况，一年劳动的报酬=110c；一年劳动所生产的资本的租金为40c。

因此两者的关系为110c:40c=100:36.4，利率为36.4%。

然而有人会反驳说，40c的租金并不是一年劳动的结果，因为这个劳动者花了10年时间生产出他在创造资本时所消耗的生活资料。所以租金是10+1=11年的结果，每年平均仅为40c/11=3.64c。

对这个问题可以这么回答：

没有资本的劳动者每年劳动所得的产品报酬为110c。其中他必须扣除生活消费100c，他的辛勤努力仅得10c的报酬。

所以我们必须将劳动者的报酬分成两个部分，即：

1. 劳动者为维持劳动能力必须消费于生活的部分；

2. 劳动者辛勤努力 所得的部分。[13]

根据上面假定的数字，这个劳动者一年辛勤努力，如果用于生产食物，可得10*c*，*如果用于资本生产，则可得3.64c* 的租金。

两者的比例亦即为10:3.64，或100:36.4。

这一结果与资本和利息的比例相同，我们可以取年劳动或年辛勤努力为尺度。

如果在某一时间，全民族的每个工人都有一年劳动生产出来的资本，那么资本生产是持续下去呢还是就此停止呢?

现在将两个劳动者作比较，其一拥有弓箭和鱼网等工具，另一备有铁锨、斧子和铁钉，尽管资本也很少，后者翻地用铁锨，不似前者用棍杖，后者用斧加工木材，前者则用破碎的火石，我们发现，同样的熟练程度，同样勤奋努力，同样的体力，两人劳动所得的结果是很不相同的。第二个用铁锨和斧子的劳动者在一年以后所获的产品一定大大超过第一人。

铁锨和斧子本身是人类劳动的产品，这些工具提供了高度的效益，因此促进人们生产这些工具，从而扩大了资本的生产。

个体劳动者制造弓箭等物不需依靠他人。然而炼铁和加工铁则必须实行分工，在这方面我们必须把生产资本的劳动者视为一个团体，它有共同目标，共享自己劳动的全部收益。

现在假定，整个民族逐渐都备有铁器，每个劳动者所使用的铁器系一个从事资本的生产者两年劳动的产品，那么现在每个人都拥有两年劳动的资本。

提高人类劳动效率的工具，在资本积存只有如此程度时，是非常不完善的。所以资本的生产将不断发展，国家不断用3年、4年、5年或更多年劳动生产的资本装备每个工人，每人的劳动产品由于资本的不断增长也逐渐增长。

这里不禁要问:

劳动产品的增长与资本的增长是否保持同步，亦即是否保持正比例的关系，例如使用3年劳动生产的资本是否能带来一年劳动生产的资本的3倍租金，亦即是40*c×3=120c*？

我们知道，并非每一项投于工具、机器、建筑物等的资本对促进劳动的程度都是相等的，比较有效的。

建造一座磨坊，并将它投入使用，它能使磨研谷物的人增产，至少20倍；或者说，一个人使用磨坊磨谷，数量能超过20人用手工磨研，而且质量更好。

一人用两匹马驾犁，翻耕土地的面积能超过30人用铁锨翻地。

由此可见，生产资本的劳动在兴建磨坊和制造耕犁上得到有益的、报酬很高的使用。一旦这两者的数量满足了需要，继续制造耕犁和兴建磨坊不仅得不到像最初那样高的租金，而且完全得不到租金。

工具或机器，无论怎样有益，其数量总有一个限度，超过限度便不再有益，而且也无租金可得。

一旦达到这一界限，生产资本的劳动应从事生产其他有价值的物品，即使这些物品得益少些，带来的租金比以前少些。

生产资本的工人考虑到和为追求自身的利益，首先将自己的劳动用于生产最能发挥自己的力量、最能收效的那些工具和机器，然后，如果这些产品的数量已经足够，则将自己的劳动用于生产非常有益的、然而促进工效则不如前者的工具和机器，因此在出借这些物品时只能收取较少的租金。

后面研究中有一个颇为重要的现象，它的原因在这里已有表露。这个现象是：新投于企业或营业中的追加资本，所得的息金不如原先投入的资本。

这种现象在实际生活中到处都可见到，但资本的尺度不是以年计算的劳动，而是货币。使用资本改良土壤，这一现象颇为明显，在那里为改良土壤第一次投资1，000塔勒能带来15%之利，第二次1，000塔勒也许只有10%，第三次仅仅还有5%。如果继续不断投资，例如

用于深翻表土层，那么超过一定程度只能获得3%，2%，甚至只有1%的利息。

一个零售商或一个工厂主，他在自己住所附近销售商品，营业中拥有10，000塔勒的资本，收利5%，如果他的销售额增加，他的商品在住所范围之外更远的地方销售，那么就需追加资本。

如果情况不变他要推广销路，唯有降低他的商品的价格才能做到，然而结果是最后投入的资本的效益减少。

第九节 工资和利率的形成

如果以年劳动量为单位计算资本量，那么生产资本所需的人力的消耗就成了计算的尺度。如果以货币表示资本，货币本身就是人类劳动和资本的产品，那么劳动产品就是资本的尺度。不论使用哪一种尺度，一如上面所述，新追加资本所能增加的人类劳动产品在程度上少于先投入的资本。

现在不禁要问，资本效益的递减可用何种系列数字来表示。

如果系列数字所必需的条件较为完备，那么资本和劳动产品关系的研究将成为一项特殊研究的对象。这里自然就有需要求出一个不断递减的系列数字，与这里要求相适应的是几何系列数字，它的基数是一个分数，如9/10，$(9/10)^2$，$(9/10)^3$，$(9/10)^4$ ……

为了将以后的研究与一定的数字相连接，便于继续叙述，我暂时假定，一个劳动者

使用第1批投资(一年劳动量)，增产40*c*

第2批投资(一年劳动量)，增产40c×9/10=36c

第3批投资(一年劳动量)，增产36c×9/10=32.4c等等。

继续作上列的计算可得下表：

	全部劳动产品
一个劳动者不拥有资本，可提供	110c
使用第1批投资(一年劳动量)增产40c	150c
使用第2批投资(一年劳动量)增产40c×$^{9}/_{10}$=36c	186c
使用第3批投资(一年劳动量)增产36c×$^{9}/_{10}$=32.4c	218.4c
使用第4批投资(一年劳动量)增产32.4c×$^{9}/_{10}$=29.2c	247.6c
使用第5批投资(一年劳动量)增产29.2c×$^{9}/_{10}$=26.3c	273.9c
使用第6批投资(一年劳动量)增产26.3c×$^{9}/_{10}$=23.7c	297.6c
使用第7批投资(一年劳动量)增产23.7c×$^{9}/_{10}$=21.3c	318.9c
使用第8批投资(一年劳动量)增产21.3c×$^{9}/_{10}$=19.2c	338.1c
使用第9批投资(一年劳动量)增产19.2c×$^{9}/_{10}$=17.3c	355.4c
使用第10批投资(一年劳动量)增产17.3c×$^{9}/_{10}$=15.6c	371c
使用第11批投资(一年劳动量)增产15.6c×$^{9}/_{10}$=14c	385c
使用第12批投资(一年劳动量)增产14c×$^{9}/_{10}$=12.6c	397.6c
使用第13批投资(一年劳动量)增产12.6c×$^{9}/_{10}$=11.3c	408.9c
使用第14批投资(一年劳动量)增产11.3c×$^{9}/_{10}$=10.2c	419.1c

资本的增长对工资的影响

在我们这里所谈的民族内还没有雇用别人为自己劳动的资本家，而是每个人都为自己劳动。劳动者分成两类，一类从事资本生产，另一类使用借来的资本为自己劳动。

属于第二类的成员，我称之为“工人”，没有给予其他同义语。他们的劳动产品在扣除借用资本的利息以后，其剩余是他们的劳动报酬，即工资。

如果社会处于繁荣阶段，每个人都有一年劳动所生产的资本，这一资本的出借者可收租金40c。

如果资本的生产持续不断，而且能使每个工人分得两年劳动量的资本，那么第二批资本的出借者便不能得到40c，而仅能得到36c，因为工人使用第二批资本的效益不能高于36c，如果要求高于此数，人们对这批资本便不屑一顾。

试问现在工人对第一批借资是否继续愿意支付40c的租金，或者亦如第二批借资只愿支付36c呢?

如果某一生产资本的工人，已经生产完毕第二批资本，并且将它以36c的租金借给另一工人，后者以前所借的一年劳动量的资 本向债权人支付租金40c，现在他一定会退回这一高息资本，而愿接受低息资本。生产资本的工人收回了他以前贷出的资本，这时第二批资本的生产已经完成，现在他有两批资本需要贷出。如果他不打算勉强接受36c的租金而贷出一年劳动量的资本，那么这两批资本都不可能有人问津。这两批资本对他本人毫无用处，所以他不得不将两批资本都以36c的租金出借。

虽然有人会责难说，第一批用一年劳动量生产的资本即器械，在形式方面不同于第二批用一年劳动量生产的器械，两种形式不能相互替代，因此一种不可能成为另一种的尺度。

然而问题并不在这里，而在于因资本的增加从事于资本生产的劳动的报酬正以40:36的比例在下降，从事于资本生产的劳动，不论是用于生产弓箭，还是生产斧铲，所得租金均为36c，因为如果一个劳动部门所获的报酬比另一个高，那么必将有许多工人转向这一劳动部门，结果又恢复平衡。

商品的价格不会因购买者不同而不同，商品的价格不是根据商品对个别购买者的个别价值而定，它对所有的人都是划一的，同样，资本的价格，即出借资本所得的租金，并不根据全部 资本对借方提供的效益而定。或者说，等值的商品，含有等量劳动的资本，在同一时间不可能有两种不同的价格。

全部资本在出借时提供的租金是由最后投入的那部分资本的效益决定的 。这是利息学说要义之一。

根据上列表格，借得两年劳动量的资本的工人，

劳动本身所得.....110*c*

使用第一批资本得..... 40c

使用第二批资本得..... 36c

因此劳动产品为.....186c

其中必须向资本所有者支付两批资本

的租金，每批为36c..... 72c

因此所得为.....114c

这个工人如果借用一年劳动量的资本，他只能得110c的收益。

如果他借用三年劳动量的资本，那么他的收益为

劳动本身所得.....110c

使用第一批资本得.....40c

使用第二批资本得.....36c

使用第三批资本得.....32.4c

总计218.4c

其中必须向资本所有者支付三批资本

的租金，每批为32.4c=..... 97.2c

工人所得为.....121.2c

由此可见，资本增加则租金降低，这对工人有好处：提高了劳动的报酬。

欧洲的工人阶级处境困苦，人们往往归咎于机器的使用日益增多，而目前我们所讨论的社会状况则是，随着资本的增长，机器使用的广泛，工人的生活蒸蒸日上，处境越来越光明。

事实上，由于有益地利用自然力及能大大提高工效的机器，社会上人数最多的阶级，他们的劳动效率越来越高，创造越来越多，然而却越受压迫，这是反自然的矛盾现象。

下面我们必须来探讨这种矛盾的原因。

第十节 资本增长对利率的影响

上文已经指出，利率等于使用等量劳动(例如一年劳动)的资本所得的租金与等量劳动所得的报酬(工资)之比。

这里工资和租金的比例与投用的资本和由此所得的利息的比例相同。

如果使用一年劳动量的资本，那么在一年中劳动可得报酬110c，租金为40c；比例为110:40，利率=40/110=36.4%。

在使用两年劳动量的资本时，劳动报酬为114c，租金为36c，利率为36/114=31.6%。

使用三年劳动量的资本时，劳动报酬为121.2c，租金为32.4c，利率为32.4/121.2=26.7%。

使用四年劳动量的资本时，劳动报酬为130.8c，租金为29.2c，利率为29.2/130.8=22.3%。

在资本不断增长时工资、租金和利率的比较

	工资	租金	利率
1年劳动量的资本	110c	40c	36.4%
2年劳动量的资本	114c	36c	31.6%
3年劳动量的资本	121.2c	32.4c	26.7%
4年劳动量的资本	130.8c	29.2c	22.3%

在资本不断增长时，利率降低的速度比租金大得多，因为工资同时在上升，租金除以工资等于利率。

资本是由劳动创造的，劳动在这里是资本的尺度。实际上资本通常以货币表示，以货币计算。用雇工的年劳动计算资本量——人们需要以这样计算的资本来支配或购买雇工的年劳动，——虽然对某一资本的价值在不同国家、不同时期比以货币计算更为明确，但毕竟不大寻常。

此外，在确定利率时，资本如不以年劳动量而以货币表示，这没有什么区别。

如果以c=1塔勒，那么一年劳动的工资=110塔勒，一年劳动量的资本也=110塔勒，这一资本带来的租金=40塔勒。租金除以资本等于利率，亦即是40/110=36.4%。

同样可以求得使用两年劳动量的资本的利率，应该为31.6%，用上述方法不会得出别的结果。

第十一节 资本的增长对于生产资本的劳动所收取的租金量的影响

我们知道，生产资本的工人每有新资本产出，如果资本超出当前所需，收取的租金则越来越少，如果新资本影响原有资本的收入，降低了原有资本的价值，那么人们要问：是什么推动他继续生产资本呢？

我们应当记得，资本是劳动的产物，资本只能是劳动者所生产的多于他所消耗的那部分东西构成的。

如果工人的剩余越少，积蓄资本的时间则越久，如果我们考虑到工人是处身于社会之中，那么为了积累足够一个人一整年所必需的生活资料，以便他创造狭义的资本，即制造器械，建造房屋等等，就必须要有数量更多的工人。

建造一所房屋如果需要10个人一年的劳动，如果一个工人一年的努力能获得供两年的生活之需，那么获得这所房屋，他就需付出20年的努力。例如年工资为200c，工人生活所需为100c，年剩余为100c，那么建造这所房屋的费用为200c×10=2，000c，为了积攒2，000c，就必须2，000/100=20人花一整年的劳动。亦即是说，获得这所房子需耗费20人一年的努力。

反之，如果工资仅为110c，剩余为10c，那么建立这所房屋需耗费110c×10=1，100c，这所房屋必须通过1，100c/10c=110人的一年努力才能获得。

由此可见，资本的生产费用可以根据获得资本所需的努力年限计算求得。

工人的剩余越少，或者消费不变，工资越少，则资本的生产费用越高。

工资的增长会增加商品的生产费用，但是会降低资本的生产费用。

生产资本的工人的目的是为了使他的年劳动获得尽可能多的租金。现在一方面资本增长，同时利率降低，因此资本的收入也降低；然而另一方面工资与资本同时增长，工资增长，又降低了资本的生产费用。

由此可见，生产资本时存在两个相互制约的因素——由此大概可以推论，资本扩大达到一定程度，生产资本的劳动能得到最高的租金。

下面举几个数字例子加以说明。

使用两年劳动量的资本，劳动产品为

劳动本身生产.....110c

第一批资本生产.....40c

第二批资本生产.....36c

总计186c

工人借用两年劳动量的资本，一年劳动量的资本必须支付

36c，两年共计.....72c

留给工人的为.....114c

如果生产资本的工人自己拥有资本，用以进行生产，那么他也应由收入中扣除利息，因为他出借资本也能获得这么多的收益。

生产资本的工人从上面114c的剩余中为生计消费100c，他一年的努力还剩余14c。

为积聚等于一年工资量的资本，他需要花费114c/14c=8.14年的时间。亦即是说，8.14人共同从事资本的生产，一年劳动所产出的资本。这批资本如果出借，可得36c的租金。36c被8.14人除，每人可得租金4.42c。

使用三年劳动量的资本

劳动产品为110+40+36+32.4=218.4c

其中扣除利息，一年劳动量资本

的利息为32.4，三年为97.2c

留给工人的为.....121.2c

扣除必需的生活消费后剩余……21.2c

为积聚等于一年工资量的资本，需要121.2c/21.2c=5.72人花费一年的努力。一年劳动量的资本可得32.4c的租金。亦即是一个工人一年努力可得32.4c/5.72=5.66c的租金。

使用四年劳动量的资本

劳动产品为110+40+36+32.4+29.2=247.6c

其中扣除利息，一年劳动量资本

的利息为29.2，四年为……116.8c

留给工人的为……130.8c

扣除必需的生活消费后剩余……30.8c

为积聚等于一年劳动量的资本，需要130.8c/30.8c=4.25人花费一年的努力。一年劳动量的资本可得29.2c的租金。亦即是一个工人一年努力可得29.2c/4.25=6.87c的租金。

从事资本生产的工人一年所得的租金，在使用两年劳动量资本时只有4.42c，使用三年劳动量资本时上升到5.66c，使用四年劳动量资本时为6.87c。

由此可见，从事资本生产的工人在资本增长、利率下降的情况下，通过他们的劳动比在资本短缺、利率增高的情况下，获得更多的租金，亦即是说，他们受本身利益所驱使而增产资本，尽管他们的劳动产品即资本由于利率的下降，价格也有所下降。

如果有人反驳说，固然生产资本的工人由于增产资本获得了较多的租金，但是，他们的利益要求多产的资本只留作己用，不让其他工人从中得到好处，于是利率可以保持在以往的高度，那么我们必须考虑，生产资本的工人并不占有垄断地位，如果生产资本的劳动所得的报酬高于其他劳动，其他工人将立即转而从事资本的生产。

第二类工人向第一类工人的转移将持续到报酬出现平衡时为止，亦即是两类劳动的报酬相等时为止。

这里又产生一个问题，两类劳动的报酬，一类报酬为永久性租金，而另一类为产品本身，哪一种标准是两类报酬的共同尺度呢？

这里的回答是：如果工人将自己的剩余出借以求取得利息，那么他一年努力的报酬就变成了永久性利息，它可以与生产资本的工人所得的租金相比较，可以根据这一标准——例如以若干塔勒或以若干斗黑麦——进行计算。

假定两类工人使用不等量的资本，第一类工人拥有三年劳动量的资本，第二类工人拥有两年劳动量的资本。

如上所说，生产资本的工人所得的租金为5.66c。使用两年资本的可得报酬为114c，剩余为14c，利率等于36c/114c=31.6%。所以第二类工人的剩余可以获得14c×31.6%*=4.42c，而第一类的工人可获得5.66c。*

如果两类工人都使用三年劳动量的资本，那么报酬=121.2c，剩余=21.2c，利率=32.4/121.2=26.7%，出借剩余所得的利息为21.2c×26.7%=5.66c，由此可见，此数与生产资本的工人所得的租金恰好相等。因此，投资之数相等，两类劳动的报酬也均衡，于是一类工人向另一类转移的原因也就不存在了。

生产资本的工人，如果使用下列资本量，可得的租金为：

2年劳动量资本 租金4.42c

3年劳动量资本租金5.66c 差距1.24c

4年劳动量资本租金6.87c 差距1.21c

由此可见，租金随资本的增长而增长，但是这一增长本身或者两个相邻资本的租金差距则在下降。这种现象证实了前面所作的推测，即这种租金不会持续地同资本一起增长，在一定程度上达到最高点。

为了深入阐明这一问题，现在继续进行已经开始了的计算，其结果列表如下：

表 A

资本（劳动量）	劳动产品 c	其中包含利息 c	所余工资 c	工人剩余 c	利率 %	一年劳动量资本的租金 c	完成一年劳动量资本所需的人数（人）	每人分得租金 c
0 年	110	0	110	10				
1 年	150	40	110	10	36.4	40	$\frac{110}{10}=11$	3.64
2 年	186	72	114	14	31.6	36	$\frac{114}{14}=8.14$	4.42
3 年	218.4	97.2	121.2	21.2	26.7	32.4	$\frac{121.2}{21.2}=5.72$	5.66
4 年	247.6	116.8	130.8	30.8	22.3	29.2	$\frac{130.8}{30.8}=4.25$	6.87
5 年	273.9	131.5	142.4	42.4	18.5	26.3	$\frac{142.4}{42.4}=3.36$	7.83
6 年	297.6	142.2	155.4	55.4	15.2	23.7	$\frac{155.4}{55.4}=8.80$	8.46
7 年	318.9	149.1	169.8	69.8	12.6	21.3	$\frac{169.8}{69.8}=2.43$	8.76
8 年	338.1	153.6	184.5	84.5	10.4	19.2	$\frac{184.5}{84.5}=2.18$	8.81
9 年	355.4	155.7	199.7	99.7	8.8	17.3	$\frac{199.7}{99.7}=2.00$	8.65
10 年	371.0	156.0	215.0	115.0	7.25	15.6	$\frac{215}{115}=1.87$	8.34

推论 从事资本生产的工人出借每年劳动所得的租金，随着资本增长而增长，尽管利率同时却在下降，然而投资达到8年劳动量时租金最高，此后租金又加速下降。

工人受自己利益的驱使，不断增产资本，直到他的劳动得到最高租金的报偿时为止，根据这里的计算，每个工人应有8年劳动量的资本。

在这里，劳动能得到最高租金的报偿时，工资为184.5*c*，利率为10.4%。

第十二节 地力和气候对工资和利率高低的影响

如果由于地力的减低，拥有等量资本的工人获得比表A所示少1/4的劳动产品，那么利息及工资也将降低1/4，如果将制订表A所依据的计算方法应用到这里，那么一个工人如不拥有资本，他的劳动产品为110×3/4=82$^{1}/_{2}$，使用一年劳动量资本，增产量为40×3/4=30。

在这样情况下，即使使用一年、二年、三年，甚至四年劳动量的资本，工资仍不足以达到工人必需的生活资料的数额。因此指望劳动创造资本更无可能了。直到相对资本增长到五年劳动量时，劳动得到报酬为142.4×3/4=106.8，这时才有剩余6.8，才能积聚资本。

由此可见，人类要生存，资本必须先行。

现在整个欧洲的情况就是如此，因为即使在意大利和希腊的南方气候最温和的地方，一个民族如果毫无资本，亦即是没有衣着、没有住所、没有器械等，它必将因贫困而灭亡。

然而，资本并不是(如费尔巴哈所说的世界)由本身及内部必然性产生的，而是人类劳动的产物。

资本是人类生存的条件，然而并不是从原始时代起就已存在，而是由尚未拥有资本的人的劳动生产的。

这里出现了一个循环推论，一个看来无法解决的矛盾。

如果我没有误解的话，在科学中，例如在讨论工资和利率时，到处也存在着矛盾，关于这一问题的讨论很不充分的原因，也许就在于矛盾没有得到解决。

事实上，二十多年来我一直在作努力，谋求发现一个关于资本和劳动产品之间关系的规律，由此解决上述矛盾，然而总是徒劳无益。

虽然为较高程度的相对资本设计一张比较符合实际的、说明资本和劳动产品关系的表格并不困难，然而，这样形成的排列直到资本较低程度，或者说到零，即到资本的起源点，那么同样的矛盾又将展现在眼前。

如果q代表投资量，劳动产品p是q的函数，然而我几乎用遍了代数的一切形式建立的方程式，都没有能说明这里存在的待解决的问题。

后来，过了很久，由于费了许多时间和精力，这一问题未能解决的原因我在下列考察中发现了，于是我也就清楚了。

人类的发祥只有在大自然非常慷慨，无须人类费力就能提供芭蕉和椰子的地方才有可能，只有在气候温暖，衣着和房屋都非绝对必要的地方才有可能，只有在那种地方劳动本身才能变成资本。

资本在这片乐土上积聚以后，同时人口也增长起来，由于肥沃的土地为个人占有，土地范围就显得狭窄，一些部落便相互脱离而外迁，依靠资本——牲畜、粮食和器械等——也能在那些没有资本便不能生活的地方获得丰富的生活资料，数量并且能超过原来地方的收获。

在新的居住地资本又积聚起来，人口继续繁殖，土地又觉狭窄，拥有足够资本的移民可以迁至不毛之地生活，在那里找到充分的生活资料，那里本是需求很少的野人也不能生活的、无人居住的地方。

是的，我们还可以推论，一切不肥沃的或气候不良的、目前还被认为是无法殖民的土地，一旦资本继续增长，价格更加低廉，它们同样能够耕作，养活人口。资本越廉价，即资本的利息越低，那么可以殖民的土地范围就越广阔。

欧洲是属于拥有资本的人才能迁入定居的地方之一。

上列问题之所以不能解决显然是由于：

原始的资本不是在欧洲创造的，而是来自外地，

那里资本形成的规律不同于欧洲。

欧洲最初的资本是由外地移来的，它并不遵循我们在这里看到的规律。

认识到这一点，我们便不会再想为原始资本和高级资本的产生寻找概括两者的规律，于是矛盾也就消失了。

在其他方面及更高级方面，有些问题不能得到解决，不也类似这种情况吗？因为我们想用一个统一的规律来解释和理解原因完全不同的事物，这些事物仅仅部分属于我们的视界范围，另一些不仅属于别的洲，而且还可能属于另一个世界。

应用

在这个问题上，我感到有必要在这里再作一些探讨，虽然部分地与前面所讲的有些重复，我想也是允许的。

人类发祥地只能在地球上的某些地方，例如在印度南部、非洲中部和秘鲁等芭蕉和椰子丛生的地方。

在这些大自然给予丰厚馈赠的地方，不断增长的居民只要能找到无主的土地，他们就都能安居生活而有剩余。然而，在所有肥沃的土地都被占有并成为个人财产以后，在继续增长的人口中有一部分人必须受雇于人，为工资而劳动。这种工资有逐渐下降的趋势，直到人们迁往较不肥沃的、自然条件较差的但还无人占有的地方，依靠已经获得的、同时携往的资本进行垦殖，觉得更为有利时为止。

这种发展过程，从人的精神素质和人的天性所具有的、为促进自身幸福的努力来看，以及从物质世界的性质来看都是合理的，合乎自然的，因此我们可以把人类通过迁移遍及整个地球这件事看作是符合天地本意的。

然而，如果我们观看一下那些有移民出境的国家，移民出境对这些国家说来是很不愉快的，国家因此而损失了移民的生产力，白耗了用于教育他们的资本，损失了移民所带走的资本。

如果居民长期不断地外迁，那么这个国家尽管有各种各样的有益设施和机构，也只是为别的国家而劳动了，其实力和财富都不会增长。

如果移民采取建立国家的方针，他们同母国就可能发生敌视的接触，上述的危害也就更大了。然后母国甚至准备必须同这个国家打仗。

但是，迁移是无法阻挡的，因为受过现今教育的人不允许剥夺自由迁徙的权利，如果政府可能制止这一点，那么人口过剩、饥馑、暴动等也将相继发生，没有穷尽。

如果地球上最强大的专制暴君想阻止天地本意的实现，那么他也是无能为力的。

所以，国家与天地精神相对抗，国家只能处于屈服的地位，只能不妥协地与统治自己的命运搏斗。

我们也不得不问，这一矛盾是否合乎自然？因此是否不可妥协？

个人也是被迫服从国家制定的法律的。如果个人放弃专门为谋求个人利益的利己主义的行为，他们的行为能以国家福利为目的，如果个人较深刻地认识到自己较高的使命，自愿地 遵守国家为全体人福体而制定的法律，那么个人也就有力量摆脱束缚，达到自由的境地。

试问，如果国家及其执政者像个人一样不同命运作妥协，而起来争取自由，那么国家及其执政者是否必须继续被迫同天地本意作斗争？

国家只需不把自己看作是地球的中心，不把其他民族视为供它利用的工具，这种妥协的实现可能并不困难。

各国如果能以人类福利为自己努力的目标，如果对人类的态度能像那些已经获得自由的个人对待国家的态度，那么这种妥协是能够而且将会实现的。

要作这样的改变，肯定需要坚强的勇气，开始时还需作出牺牲。然而，正如根据自己使命行动的个人不意地获得报酬一样，国家也是如此。一国政府如赢得了其他国家的信任——它将坚持走这条道路——它将会使它们心悦诚服，从而它的影响和力量将比增加人口、增长财富或扩大疆域所得大得多。

英国执行这种方针的迹象，例如在解放奴隶、坎宁[14]的改革努力、与中国的议和[15]，以及近期的贸易政策方面已经显示出来。如果英国能够放弃一切利己主义的、损害他国的行为，永远走目前所走的道路，那么它的物质优势，更重要的是精神优势将能达到一个空前的高度。

现在言归正传，我们再回到本来研究的题目，下列表B提供了这样的概况，即那里的劳动产品为表A所列数字的3/4时的概况。

表A和表B结果的比较

劳动分得租金的最高报酬，在表A为8年劳动量的投资时，表B则为10.5年劳动量的资本。

在劳动报酬的这一最高点时，表A的工资为184.5*c*，表B则为167*c*，利率在表A为10.4%，而表B为6.65%。

土地肥力降低的作用如下：

表B

资本（劳动量）	劳动产品 c	其中包含利息 c	所余工资 c	工人剩余 c	利率 %	一年劳动量资本的租金 c	完成一年劳动量资本所需的人数（人）	每人分得租金 c
5 年	205.4	98.6	106.8	6.8	18.4	19.7	$\frac{106.8}{6.8}=15.7$	1.25
6 年	223.2	106.8	116.4	16.4	15.3	17.8	$\frac{116.4}{16.4}=7.1$	2.51
7 年	239.2	112	127.2	27.2	12.6	16	$\frac{127.2}{27.2}=4.67$	3.43
8 年	253.6	115.2	138.4	38.4	10.4	14.4	$\frac{138.4}{38.4}=3.64$	3.96
9 年	266.6	117	149.6	49.6	8.7	13	$\frac{149.6}{49.6}=3.02$	4.31
10 年	278.3	117	161.3	61.3	7.25	11.7	$\frac{161.3}{61.3}=2.63$	4.45
10.5 年	283.5	116.5	167	67	6.65	11.1	$\frac{167}{67}=2.49$	4.46
11 年	288.8	115.5	173.3	73.3	6.09	10.5	$\frac{173.3}{73.3}=2.36$	4.45
12 年	298.3	114	184.3	84.3	5.14	9.5	$\frac{184.3}{84.3}=2.18$	4.35

1. 为达到上述的最高点，必须增加资本；

2. 不仅工资下降，而且利率也下降，利率下降比工资下降大得多。

还应注意的是，劳动和资本所有者之间进行分配的劳动产品的减少，不仅是土地肥力减低引起的，而且国家向产品征税，征收从量税也可以有这样的结果。

第十三节 以劳动为尺度对资本效益的折算

我们的考察现在由热带转向欧洲，人们在欧洲如果没有资本的协助，将不能从事生产，不依靠资本将难以生存。

这里任何产品都是劳动和资本的共同作品，现在要问，这两种因素在这共同的产品中各占多少份额，能否识别，能否区分得开。

为了解答这一问题，我们试作下列考察。

我们设资本为Q，以若干斗黑麦或塔勒或任何其他价值尺度计量，设工资为a+y，也以同样的价值尺度表示，认为是已知数，如果我们以a+y去除Q，则可得以一户工人一年劳动量所表示的资本有多少，或者说一个资本所有者所提供的资本Q等于一户工人若干年的劳动量。

如果设这一工人数量为nq，则Q/(a+y)=nq，Q=nq(a+y)。

现在，如果资本所有者将这一资本借给企业家，企业家将它投于工业或在没有地租的地方经营农业，他雇用n名工人，每个工人所用的资本为 nq/n=q年的劳动量。

如果从工业的毛收益中，或者从不生地租的土地上经营农业所得的毛收益中，扣除企业家的垫支，不包括工资和支付给资本所有者的利息，再在剩余中扣除企业家的经营利润(根据第七节)，收益还有一部分剩余，这一部分我们(在第六节三中)称之为劳动产品，按每个使用q年劳动量资本的工人分之，我们称之为p。

使用哪种价值尺度计算p，用黑麦或货币等等，均无不可，只需与计算Q和a+y所用的同一价值尺度就行。

这一项劳动产品系劳动和资本的共同产物，因为一切经营支出都已扣除，所以应在资本所有者和工人之间进行分配。

这种分配应怎样进行呢?

经营中雇用了n名工人，生产出np的产品。其中n名工人所得的工资为n(a+y)。np减去这项工资，留给资本所有者的租金为n〔p-(a+y)〕。

投资额为nq(a+y)。

租金除以投资额即得利率，我们称之为z。

所以z=n〔p-(a+y)〕/nq(a+y)=[p-(a+y)]/q(a+y)。

利率的这一表式(我们用p，q和a+y符号表示的概念)是普遍绝对有效的。从这一方程式作数学上的推导，得出的结论也必定是有效的。

因为z=[p-(a+y)]/q(a+y)，

所以qz(a+y)=p-(a+y)，

以及(1+qz)(a+y)=p，

所以a+y=p/(1+qz)。

由此可见，工资等于劳动产品除以1+以年劳动量表示的资本×利率。

从劳动产品中扣除工资，即得资本所有者所获的租金，租金的数量为：

p-p/(1+qz)=(p+pqz-p)/(1+qz)=pqz/(1+qz)，

因此，劳动报酬与资本报酬的比例亦即是：

p/(1+qz):pqz/(1+qz)=1:qz

如果设工人的工资=A，那么资本所有者所得的租金=Aqz。

由此可见，q年劳动量资本的租金即等于qz名工人的工资，一年劳动量资本的租金等于z名工人的工资。

下文指出，在生产同一产品p时，资本的一部分可以为增加的劳动所取代，劳动的一部分可以为追加的资本所取代，因此，资本显然是个协作者，与雇佣工人处于竞争的地位。然而企业家却能以资本Q雇用工人n为其劳动，通过增减n，任意支配每个工人用以劳动的相对资本q。企业家熟悉自己的利益，追逐自己的利益，必定使相对资本q

的增加刚好达到这样的程度，即资本劳动和人力劳动的费用与两者的效率在生产中成正比。

资本的效率必须是资本所得报酬的尺度，因为如果资本劳动比人力劳动低廉，那么企业家必将解雇工人，反之则增雇工人。

因此，资本的效率与人力劳动的效率正如两者的报酬之比，即z:1。由此可见，资本所得的报酬，亦即是利息，既不是偶然的，也不是不公正的。

于是我们的研究获得了一个极为重要的认识，亦即是如果资本和人力劳动以同一尺度计量，即以一个工人一年劳动计量，那么利率就是这样一个因素，通过它可以看清资本的效率与人力劳动效率的比例。

因此我们能够将在生产交换品时的资本作用折算成劳动。

通过这样的折算，人们就可将产品的生产费用，只要不包括地租，都完全以劳动来表述，于是劳动真正成了交换品的价值尺度。

反之，我们也能将以产品(例如黑麦)计量的资本折算为年劳动量，我们只需将这一资本除以年劳动工资，这一工资就是劳动价值，即p/(1+qz)。如果p是一个农业工人以黑麦表示的劳动产品，那么资本Q=Q:p/(1+qz)=Q(1+qz)/p的年劳动量。

如果资本Q以白银计量，那么改用年劳动量表示资本，同样只需将Q除以p/(1+qz)，这时p是银矿所雇用的一名工人的以白银表示的劳动产品。

如果资本以年劳动量计算，那么这个资本就是过去完成的、凝结在物品中的劳动。如果这一资本使用于新交换品的生产，如上所述，那么z就表示过去所完成的、凝结劳动与现在劳动的效率之比。过去的劳动已凝结在其产品——资本——之中，现在的劳动总是在继续着。

亚当·斯密早就把劳动称之为交换品价值的本来和原始的尺度。然而，亚当·斯密同时提出了一个限制条件，他说，这一尺度只适用于人

类社会初期，那时仅有少量资本，甚至没有资本，而土地还没有地租。

然而李嘉图——以及其后的麦克库洛赫——则把劳动视为交换品价值唯一始终有效的尺度。按李嘉图的观点，交换品的价格中，既不包括资本的效益，也不包括地租，而只有劳动一项。

李嘉图把房屋、机器等所包含的资本视为劳动的产品，由于资本的效益不计在内，所以需要计算的仅仅是，通过现在的劳动，从固定耐久资本中转移到产品中去的部分有多少，以确定产品中所含的包括现在劳动在内的劳动量。

李嘉图思想非常敏锐，然而却忽视了下列两点：

1. 固定资本的生产不仅仅使用了劳动，而且也使用了资本的效益；

2. 在机器的使用中不仅有折旧，还必须偿付购买机器的价格的利息。

一般说来，李嘉图著作中论价值一章非常难以理解。经仔细分析发现，原因在于李嘉图自己都不一贯坚持自己的主张，因为他在《政治经济学原理》[16]第21页在确定交换品价格时完全不提资本利息一事，只承认劳动是唯一的价值尺度，而在第28页应用他的原理时，则为机器的使用设立了年金，年金中不仅包括对折旧的补偿，而且还包括投资的利息，这样，他不作声明，似乎是不自觉地放弃劳动是价值的唯一尺度的观点。

值得令人注意的是，李嘉图在论价值一章的最后一页上承认，他所论述的仅仅在社会的最初原始状态下是完全正确的，因此，他作为普遍规律提出来的观点，又自行否定了。

由此可见，资本效益可据以折算为劳动的尺度，在李嘉图的著作中是根本不谈的。只要营业利润和资本利息混淆不清，只要劳动工资中不能区分劳动本身的报酬和工人应得的购买衣着、家庭器械、住所等所耗财力的利息，想谈也没有可能。

为说明上面论述的内容，现在补充一个数字例子似乎更有益些。

为了达到这一目的，我们现在想违背一下以前的先决条件，为此暂时假设，孤立国内的银矿散布在全境，为了满足需求，产量最低的银矿仍必须开采，它位于可耕作平原的边境。现在设想，如果同样的、产量更低的银矿是在荒野，这些矿没有被开采，那么没有被开采的原因不外是，采矿所得的白银的价值还不足补偿开采费用。

所以，采矿事业的发展如同种植谷物一样，有一个条件，即产品的价值必须与该产品的生产费用相平衡。

因此，最后开采的矿如同最后种植谷物的田地一样，不可能有地租。

假定在这一地带，没有国家垄断，国家不加阻拦，资本和劳动可以投于采矿，也可以投于务农，那么资本和劳动的使用必将获得同样的效益。

公式a+y=p/(1+qz)表明，劳动工资已包括在产品的一部分之中。在一种场合产品是白银，另一种场合则是谷物。如果工人所得的白银的数量，能够抵偿他务农所得的谷物的数量，那么这两项的量必定具有相同的交换价值。由此可见，这里就是白银和谷物形成交换价值的场所。

现在假定，矿工一人的劳动产品=7.5磅白银，务农工人一名的劳动产品=240斗黑麦，那么工人所得的部分，即他们的工资，在第一种场合为7.5/(1+qz)磅白银，在第二种场合为240/(1+qz)斗黑麦。

利率z，在资本的两种使用场合必须一致，为1/20，或5%。

行业不同，要求投资的数量也不相同，所以不同行业的工人所使用的资本q是不等的。假定q在务农中为12，采矿为20，那么劳动工资在采矿为7.51+20×5%=3.75磅白银，在务农为2401+12×5%=2401.6=150斗黑麦。[17]

由此可见，这里3.75磅白银为150斗黑麦的等价物，这就是说，工人利用3.75磅白银通过交换可以满足自己许多需求，利用150斗黑

麦也完全一样。因此，3.75磅白银的交换价值与150斗黑麦完全相等。人们通常把以货币或贵金属表示的产品的交换价值称之为该产品的价格。据此，一斗黑麦的价格=3.75/150=0.025磅白银。

在可耕作的平原的边境地带所形成的白银和谷物的价值比例，是孤立国全境决定谷物价格的基础。除此基础之外，还另有一个因素在共同起作用，因此孤立国各地谷物价格完全不同于边境地带。这一因素便是白银和谷物的运输的难易程度。

贵金属的运输，即使远至30英里，与其价值相比，费用很小，我们可以称它为零。

反之，运输谷物至30英里处，与价值相比，费用则极为可观。

本书第一卷第四节论述了运费计算的规则，现在将这些规则应用于这里可得下列的结果。

一车可装黑麦2，400磅，折合为柏林斗需除以84，即2，400/84=28.6斗。根据第四节所述，距离x英里的运费为41x斗黑麦+26x塔勒80-x。

根据第一卷第二十三节所述，在距离城市31.5英里处，土地的耕作即告终止。现在将31.5代入上式的x，那么一车装载28.6斗黑麦的运费为

(1，291.5斗黑麦+819塔勒)/48.5=25.14斗 [18] +16.89塔勒。

根据这一计算，150斗黑麦运往31.5英里处，运费为131.9斗 [19] 黑麦+78.6塔勒 [20] 。

所以总的耗费为150+131.9斗 黑麦=281，9斗黑麦，以及78.6塔勒 。

黑麦的生产费用在产地为每斗1/40磅白银。

黑麦281.9斗合.....7.05磅白银

78.6塔勒值.....3.93磅白银

总计10.98磅白银。

所以，向城市供应150斗黑麦，费用为10.98磅白银，为了满足城市的需要，距城31.5英里地方产生的谷物仍属不可或缺，因此谷物的市价必须与所耗费用相适应。

由此可见，150斗黑麦在边境只值3.75磅白银，在城市里则值10.98磅白银。

如果现在以白银为价值尺度，那么城市中谷物的价值几乎等于在边境的3倍。如果将谷物作为价值尺度，那么城市中白银的价值几乎下降到边境的1/3。

如果人们像洛茨一样，以谷物价格计量各国的贵金属，那就错了。在莫斯科用一磅白银购买谷物无疑可比在伦敦多许多。但是在伦敦用等量的白银可以购得比在莫斯科更多的海外产品，工厂和手工制品。在孤立国境内，也有同样情形，在城里以白银计算的大多数工厂制品的价格就比边境低廉。

上列运费的计算是以当时梅克伦堡很坏的道路情况为依据的。当然在平坦的公路、铁路和运河上运输，费用要低廉得多。但是问题不在于运费的多少，而在于白银和谷物比值所据以产生的原则。显而易见的是，随着交通工具日臻完善，各地白银和谷物比值的差别日趋缩小。

论述价格理论的书籍有很多，但观点并未因此而统一。[21]

由于上面假设，商品产生费用是产品交换价值尺度的原则，所以这一问题在这里还需作进一步的讨论。

亚当·斯密把相当于生产费用的价格称之为自然价格。

萨伊则相反[22]，他说斯密所作的自然价格和市场价格的区别纯系空想，他认为，竞争或供求关系是价格的唯一的调节者。

如果我们在市场上观察价格的形成，当然能看到某种商品匮乏，某种商品过剩，以及与此有关的供求关系对价格有决定的作用。商品的生产费用在这里很少被考虑，如果有人提及这一点，只会引起卖者的取笑。

然而，竞争只不过是深奥原因的外表现象，我们不能像萨伊那样，以把握外表现象为满足，而必须努力研究原因。

试问，市场在某一时期充斥着某种商品，其原因是什么呢？

回答是，在前一时期这一商品的生产有超额利润可图，因此生产得到扩大。

那么，市场某种商品供应不足的原因又是什么呢？

回答是，前一时期这一商品的生产有亏损，因此生产受到限制。

市场价格的涨落是不可避免的，因为各个生产者难以预测未来的需要，只能通过市场价格本身才能知道，他们的商品是短缺还是过剩。

这种说法对于不受数量限制的、随时能生产的商品是适合的。谷物的情况就不是如此。谷物的短缺或过剩决定于年成的丰歉。然而，我们从较长时期来看，如果气候对植物的影响是一个固定因素，那么平均市场价格超过生产费用，也能使谷物增产，使供给增加；反之，市场价格低于生产费用，会使谷物减产。

综观上述种种理由，企业家出于自己的利益，市场价格必然有一种接近生产费用的趋势。亚当·斯密关于这个问题有很精彩的描述：

“自然价格犹如中心之点，变化多端的市场价格始终受这一点吸引。”

所以，从较长一时期的平均值来看，市场价格与受成本调节的生产费用是近于一致的。

商品价格和该商品的生产费用之间，如果从事这种商品生产的行业，既无亏损也无超额利润的话，便出现了平衡。

现在必须提问，得益和亏损根据什么尺度计量？

我的回答是：由于商品价格的关系，如果一切行业内等质的劳动必定得到等量的报酬，那么就出现平衡，这项平均报酬就是生产费用、得益和亏损的尺度。

大多数商品中也包括资本效益和地租这两项价格成分，但这一情况并不能根本改变我的论点，因为，如果将地租和资本利息视为垫支，从商品价格中予以扣除，那么就能得出结果：生产者的劳动得到多少报酬。

然而，“生产费用决定商品的平均价格”之说，只是在这样的条件下，即商品的使用价值或者有用性至少与其生产费用等量齐观时，才是正确的。

有人将自己的劳动用于娱乐消遣，例如在一只桃果壳内雕制一只钟表，或用金银等制造精致工艺品，那么他就不能指望劳动的报酬，因为他的制品的使用价值远低于制造费用。这种珍品绝不会源源不断供应市场，唯有那些其使用价值至少与生产费用相当的商品，才能成为经常的贸易品。

商品和器械，如果费用不变是可以无限制地扩大生产的，大多数制品都属于这类产品，这类产品虽然使用价值可能远远超过生产价格，但其市场价格绝不可能长期处于生产价格之上。

耕田的犁就是一个明显例子。如果没有这一农具，如果翻地必须使用铁锨，那么欧洲大概只能供养现在居民的半数。购买者并不是为耕犁所提供的效益支付费用，而仅仅为区区制造成本付费。

然而，在那些唯有增加费用才能增加产量的产品中，例如谷物，其价格一直上升到生产费用与使用价值达到平衡时为止。

附带说一下，随着居民人数的增长，谷物的交换价值与工厂制品比较必然要增长的原因就在这里。

就这一方面而论，金银矿与谷物同属一类。因为，如果没有发现新的富矿，如果对金银的需要只能仰给于久已开采的旧矿，那么采掘必定越来越深，获得这类贵金属的费用也将越来越多。采矿与种植谷物一样，必定也有自己的限度，限度就是，这些贵金属的开采费用正好达到由购买者支付能力所决定的使用价值。

前面曾设先决条件为，孤立国边境产量最低的银矿已经开采，这证明这个矿所产的白银的生产费用尚未超过它的使用价值，所以我们有理由认为，白银的生产费用为白银使用价值的尺度。白银的交换价值不可能高于生产费用，否则位于更荒僻地带矿藏不会没有人去开采。

这种尽可能简单的关系就是我们进行考察的基础。这里采矿和务农都不交地租，白银和谷物的生产费用和使用价值保持平衡。

通过上述的考察，关于利率和工资的本质我们已经明白一些了，同时

1. 还认识到，利率z就是资本的效益与现在所完成的劳动的效益两者之比；

2. 为劳动工资找到了一个普遍有效的公式，即

$a+y=p/(1+qz)$.

至此我们的研究已初具规模。因为在上述方程式中，a+y与z有关，如果我们想确定a+y，必须先设z为已知。然而现在p也不是常数，它随着q增减，所以与q相关。再则y和z值又与p值相关，因此，p、y及z都是q的函数。于是问题成为：在已知q的情况下，求p、y和z的值。

在大多数科学领域中，研究总是从个别固定的和视为已知的原则着手进行，然而，我们这里所研究的却是处于相互变化关系中的各种因素，其中任何一个都不允许假定为已知。

由此可见，我们的研究是如此困难复杂，现在不禁要问，是否能找到那么多的方程式，供确定各种未知数之用。

第十四节 孤立国边境是工资和利率标准形成之地

一

为了研究工资和利率的相互关系，为了阐明不依附于利率的工资，我们必须将尽可能简单的情况，作为我们考察的基础，在那里全部劳动产品在工人和资本所有者之间分配，决定价格的第三因素，即地租，撇开不谈，以免问题更加复杂化。

这一情况出现在孤立国可耕平原的边境，在实行三区农作制的圈境的外边，那里土地肥力与可耕的平原地带相等，可以不出地租使用土地。

在耕作的平原外边，在从事畜牧业的圈境，土地固然有一些地租，但数量很少，微不足道。因为考虑这一问题会使研究复杂化，而结果却没有什么变化，所以我们完全略去不谈，设三区农作制圈境外边的地租等于零。

在可耕平原的边境，工人可以自己选择，或者为工资劳动；或者依靠积蓄开垦一块土地，兴修房屋等，建立自己的田庄，未来在自己的产业上为自己工作。

如果有人劝阻居留在这里的工人兴办移民村或规模较小的田庄，并动员去为他们的旧主人劳动以获得工资，那么他们各人的工资，除了为兴办移民村所投资本而应得的利息之外，必须等于一户工人家庭在移民村从事耕作所能获得的劳动产品。

如果工资.....=a+y斗黑麦，

劳动产品.....= p斗黑麦，

兴建小田庄所需资本.....=q年劳动，

该资本折算为黑麦.....=q(a+y)斗，

利率.....=z%，

那么，如果这里要出现平衡，必须

a+y+q(a+y)z=p，于是a+y=p/(1+qz)，z=[p-(a+y)]/q(a+y).

这里a、p和q一定，y和z为不定数。

现在问题在于在y和z之间求得一个方程式，因为工资和利率之间关系的决定取决于这一问题的解决。

下列各节试图解决这一问题。

下文讨论，为了避免经常和过久地中断，我不打算对方法是否正确提出疑问和责难，我想预先提出并试图排除在与现实比较中所产生的疑虑。

二

前面曾经说过，在孤立国边境形成的工资和利率是全国的标准，这一说法需待论证。

1. 工资

孤立国全境的实际工资(不是货币工资)，即工人以其工资所能获得的生活必需品和享乐品的总和，是完全一致的，因为如果一地的实际工资高于别处，那么工资较低的各地的工人将蜂拥而至，不久平衡又建立起来。

在孤立国可耕平原的边境，无主的土地取之不尽，那里的工资量不是由资本所有者的意志、工人的竞争和必要生活资料决定的，而是劳动产品本身是劳动工资的尺度。亦即是说，这里就是自然工资形成之地，这一工资成了孤立国全境的标准。

实际情况当然不是这样，因为我们看到工资量存在着巨大差别，例如波兰和北美的情况就是如此。

由于语言不通，风俗习惯、法律、气候对健康等的影响不同，迁移去远地费用昂贵，所以工资的差别不能消失。

反之，在孤立国全境阻碍工资均衡的原因是不存在的。

2. 利率

在孤立国边境形成的利率必定成为全国的标准，因为很易流动的资本总是趋向于能获得最高效益的地方，因此利率到处都是等同的。

实际上，各国利率的差别几乎与工资一样巨大。

英国和荷兰通常的利率为3%—4%，而俄国和北美一些国家的利率为6%—7%。为什么这一差别没有通过资本国际流通而自行消失呢？资本所有者不很情愿将自己的货币输往下列这样的国家，因为那里缺乏法律保护，偏见很大，法官完全可以贿赂，在那里正当的放款收利，到期还本都得不到保证。如果人们考虑到这一点，那么上述问题就迎刃而解了。

然而，引人注目而又值得细加探讨的一件事是，在同一国境之内通行同一法律，司法严正，而各省的利率可能很不相同，普鲁士国家的情况就是如此。在勃兰登堡和福波默恩利率跌至3.5%—4%，而在东普鲁士私人间的借贷，利率仍高达5%。

东普鲁士利率较高是不是那里资本利用的效益较高，或债权人较不安全所致，如果不是抵押债券行市公布情况，这个问题是难以判断的。1846年7月13日《普鲁士汇报》(*Allgemeine preußische Zeitung*)刊登的柏林交易所行市如下：

东普鲁士抵押债券.....96.37%

波默尔抵押债券.....96.87%

库尔马克和诺伊马克抵押债券.....98.25%

这三省的抵押债券计息相等，即为3.5%。

对于债券的可靠性，所有加入信用协会的田庄共同担保。各田庄只能根据产值的一部分作为第一次抵押发行抵押债券。所以这些抵押债券的可靠性远远大于私人的借贷。

东普鲁士和库尔马克省的抵押债券在利率相同时，债券的行市和价值差别不大，不过为96.37%和98.25%，而私人借贷的利率与此有很大差别，由此可以推论，东普鲁士利率高是由于那里的田庄借款不安全引起的。

东普鲁士私人借贷与其他省相比较不安全，是不是由于居民的民族性格，或田庄价格波动较大(东普鲁士的收入几乎完全取决于谷物贸易的行情)，或战祸殃及危险较大等原因造成的，或是这些原因共同起作用，这一问题我得留给读者去判断和回答，然而，除了这些原因以外，距离柏林——大资本家聚居地——较远，也会促进利率的提高。因为那里以土地抵押借款并不可靠，信用更多地建立在借户的人格担保上，所以资本所有者总是愿意借户处在他的目光之下，如果遇到危险，便解除借约，收回资本。在这种情况下，资本所有者将货币贷给他住所附近的借户，利息将比贷给远处的要低些。

不管怎样，抵押债券和私人借贷之间利息的差别，总是可以视为在第二种情况下将资本出借难免会有危险的保险金。

在孤立国中我们把“利率”理解为在扣除保险奖金以后所收的利息的百分数，所以在一个国家内各省借贷资本的利息额很不相同的事实，不足以攻击孤立国各地利率均衡的论点。

三

我们从事研究，是以孤立国处于静止状态为前提条件。因此，孤立国的幅员和开拓不得有所变动。然而我们现在想象，在畜牧圈境建立一些新的田庄，这样我们的行为似乎违背了自己的前提条件。

今有单独一个田庄，它对全部田庄来说仅仅是微乎其微的一个小点；尽管建立新田庄，如果我们仍能把全部田庄视为是处于静止状态，那么我们的方法与分解无尽的方法是相似的，可以由此而得到证实。

如果x变为x+dx，此数的值仍然等于x，那么dx可以算作为零。微分dx，当它作为因子与另一有尽的数连接则始有意义。在抛物线中，它的横坐标=x，参数=a，纵坐标=y，y^2 =ax，y= $\sqrt{ax}$ 。如果这里的x增长了dx，那么面积的因素，或面积无穷小的增长=dx $\sqrt{ax}$ 。在这一因素中反映了图形据以构成的规律，从这一因素的积分=$^2/_3$ x $\sqrt{ax}$ =$^2/_3$ xy得出图形的面积。dx在这里重又消失了，我们通过这一计算得出的内容不是其横坐标=x+dx的抛物线，而是横坐标=x的抛物线的内容。

即使不依靠微分计算，显然这一方法也能得到证明是正确的。

如果设想，由于工资过低，不是个别的工人，而是许许多多工人使用自己的积蓄建立新的田庄，大大扩展耕种的面积。然而由于工人的数量，根据我们的前提条件是固定不变的，所以原有的田庄便感到劳动力不足，为了阻止工人继续向荒野迁移，田庄主必将提高工人工资，以使迁移无利可图。如果垦殖的平原已大有扩展，那么将有比以往更多的谷物运往城市，由于消费者的数量并没有增长，所以城市中谷物价格，从而全境耕地的谷物价格必然下降。因此新建田庄的地租降到零以下。地租降至零以下的最后结果是，在房屋倒塌之际，移民重又离开那里。

于是平原的耕作面积又限于以前的范围，静止状态重又出现。

然而，只要田庄主试图将工资降低到一定限度，即低于工人垦荒的得益，那么旧戏又将重演。田庄主考虑到工人迁移将造成劳动力短缺，从而会带来损害，所以，只要工人有向荒野迁移的可能性，在见于行动之前，足以迫使田庄主提高工资，即相当于工人通过迁移和劳动能够获得之数，于是两者处于平衡。

由此可见，唯有在如此形成的标准工资出现时，静止状态才能出现。

四

我们下文关于劳动生产资本的研究有一个假定，即工人将自己的剩余，或者说在扣除必需的生活资料以后所剩余的那部分工资，用于一定的目的。

对照一下实际情形，有人可能会指责说，欧洲极大部分地方的工人的工资并不多于养家糊口所需，工人的剩余等于零，工人生产资本一事并不存在。

然而，这一指责由于下列两种原因对目前的研究是毫无意义的。

1. 在设计孤立国时，设定工资是允许工人有所积余。

2. 在最近几十年，欧洲各国的人口几乎每年增长约1%。在劳动阶级人口的增长按比例至少与小康阶级相等。工人的工资虽然微薄，但也足以养育增添的子女之用，而不是仅仅够维持同等数量人口的必需的生活。

然而，我们的研究的前提条件是人口已进入静止状态。在这种条件下，工资即使像今天那样微薄，工人也能有剩余用于资本的生产。

五

本节第一段中我们看到，为了防止向新移民地投资，为了防止工人迁移至新移民地，必须使$a+y+q(a+y)z=p$。用语言表述即是：工资加上移民地投资的利息必须等于工人用q年劳动量的资本所得的产品。

如上文所述，在这个方程式中，a、p和q为定数，y和z为不定数，y和z可以很不相同的值满足方程式的要求。

为了以数字举例说明，今假设

q，资本=12年劳动量，

p，劳动产品=3a，

a，生活必需品=100c，

工人的生活必需品以黑麦斗表示，c表示1%*的a*。

代入上述方程式，则得下列式子：

100c+y+(1200c+12y)z=3a.

今逐渐改变 y 的值，则得下列的结果：

1. 设 y=20c

则120c+(1440c)z=300c

z=12.5%.

2.设y=60c

则160c+1920cz=300c，

z=7.3%.

3.设y=100c

则200c+2400cz=300c，

z=4.2%.

经上列方程式的演算，工资和利率的比例仍然未能决定。

然而，这一比例对工人说来绝不是无关紧要的，因为如果雇佣工人以自己的剩余y求息，他总是力图为自己的剩余y取得最高的租金。

租金=yz，它因y和z的值不同而不同，

设 y=20c， z=12.5%， 则 20c×1 2.5%=2.50c，

y=60c，z=7.3%，则60c×7.3%=4.38c，

y=100c，z=4.2%，则100×4.2%=4.20c.

现在我们转而探讨劳动生产资本的问题，以求解决，如果工人想为自己劳动所得获取最高的租金，那么y和z必须处于什么比例的问题。

第十五节 劳动生产资本的问题

我们设想，有若干工人结成一伙，在孤立国可耕平原的边境，建立一所新的田庄，规模与孤立国原有的田庄相同。

以此目的结合在一起的工人分成两个部分，一部分从事开垦土地，兴建房屋，制造器械等等，但另一部分暂时仍为工资劳动，以自己的用黑麦斗表示的剩余，提供生活资料，供从事兴建田庄的工人消费。

在这种情形下，兴建田庄并不消费现有的国民资本。这些有价物品的总量，在田庄建成之后与建成之前完全相等。

新建田庄仅仅耗费劳动，此外别无其他。

田庄所得租金，由此可见应完全归于生产资本的工人，这些工人以自己的劳动建立了田庄。这项租金就是工人劳动的报酬。

从事资本生产的这群工人，在田庄建成以后，需要一定数量的雇佣工人以耕作和经营新建的田庄。这些工人的工资不可能任意规定，或根据旧田庄一般工资确定。确切地说，他们的工资必须高到工人存放剩余所得的租金，亦即是yz，等于从事资本生产的工人所得的租金，因为，如果情况不是如此，那么雇佣工人——我们假定工人的体力、知识和技能相等——显然会改行从事资本的生产。

由此可见，劳动与资本之间有两重关系：一、劳动直接产资本；二、从事资本生产的工人现在站在与雇佣工人相对立的资本所有者的立场。

这里的情况极为简单，没有第三种因素地租引起混淆作用，这里的工资和利率的关系是明朗的，我们提出的问题应该能获解决。

这里规定工资的事操在工人自己手中，上文已经证明，工人规定的工资就是孤立国全境的标准。

工人在确定自己工资时，除了考虑自己的利益，没有其他限制。

工人在从事资本生产时，除了为自己的劳动收取尽可能多的租金外，没有其他目的。

能收取最高租金的那种劳动工资，必定有一种奋斗的目的，因为这种奋斗不可阻挡，所以这种劳动工资也将是现实的。

于是产生这么一个问题：在劳动工资达到多高时，工人的勤奋才能获得最高的租金？

为了回答这个问题，我们先假定下列原则：

耕作新建田庄，要求有工人n户长期工作。

建设田庄耗费了nq人(亦即nq工人户)整年的劳动。创立田庄无疑需要耗费劳动，而且也需要投资。根据第十三节所述，我们可以将资本的作用折算为劳动，所以投资费用完全可以以劳动计算。

每个从事耕作的工人，都具有q年劳动量(即一个工人家庭q 年的劳动)的资本。

拥有q年劳动量资本的工人，每年可获得产品p(斗黑麦)。

因此n名工人的总产品=np。

工人为维持自己的劳动能力所必需的生活资料为a斗黑麦，或其等价物。

一年之内从事田庄建设的nq名工人，消费anq(斗黑麦)。

这群工人中从事粮食生产的那部分人，每人所得的工资扣除自己消费以后尚有剩余y斗黑麦，或其等价物。

所以，兴建田庄时所消耗的anq斗黑麦，需要anq/y名工人从事粮食生产。

因此，共同建设田庄的工人家庭的户数为：

nq+anq/y=nq(a+y)/y.

从事耕作的n名工人中每人获得工资为a+y(斗黑麦)。所以全部工资的支出为n(a+y)。

如果将总产品np减去这一支出，那么剩下的田庄租金为np-n(a+y)。

这项长期性的田庄租金是nq(a+y)/y名从事资本生产的工人的财产。

所以，从事资本生产的一名工人的年劳动所得的租金为：

n〔p-(a+y)〕:nq(a+y)/y=〔p-(a+y)〕y/q(a+y).

在这一计算租金量的程式中，z并不存在，而y还是个未定数。

备注：在这一计算租金量的公式中，n已经消失，所以我们以后也只需注意田庄上分配给一名工人的部分和一名工人用以进行劳动的资本。然而我们总不应忘记，这里所谈的不是一个家庭所能经营的移民村，而是一个规模与孤立国其他田庄相等的田庄。否则田庄规模不一将对劳动产品和田庄租金产生影响，在我们的研究中会掺入妨碍和混淆的因素。

在y值为多少时，则上述计算租金量的函数达到最高程度？

为求近似的研究，同时为探明 y 在不同值时对租金量的影响，我们想先举一数字的例子如下：

假定a=100c，p=300c，q=12年劳动量。

1. 今设y=20c，

从事田庄兴建的工人消费aq=1200c。

因为从事粮食生产的每一名工人提供剩余y=20c，所以生产在兴建田庄时消耗的粮食，需要1200c/20c=60名其他的工人。

由此可见，建立田庄耗费了12+60=72人的一年劳动。

从事耕作的工人的产出为……300c

扣除劳动工资……120c

田庄部分的租金为……180c

这项租金以72人分之，生产资本的工人每人可得180c/72=2.5c租金。

2. 设y=50c，

从事田庄兴建的工人所消费的粮食为1200c，生产这些粮食需要1200c/50c=24名工人。

建立田庄只耗费了12+24=36人的一年劳动量。田庄部分的租金为：300c-150c=150c。这项租金以36人分之，生产资本的工人每人可得150c/36=4.16c租金。

y的不同值按上列计算所得的结果，兹列表如下：

如 $a+y$ 的值为	兴建田庄时工人人数 qM	消费的粮食在生产时需要的人数 $\frac{aq}{y}M$	生产资本的工人总数 $\frac{q(a+y)}{y}M$	田庄租金 $p-(a+y)$	每一生产资本的工人所得的租金 $\frac{[p-(a+y)]y}{q(a+y)}$
120c	12	1200/20=60	72	180c	2.50c
150c	12	1200/50=24	36	150c	4.16c
180c	12	1200/80=15	27	120c	4.44c
210c	12	1200/110=10.9	22.9	90c	3.91c
240c	12	1200/140=8.57	20.57	60c	2.92c
270c	12	1200/170=7.06	19.06	30c	1.57c
300c	12	1200/200=6	18	0	0

随着工资的增长以及与此有关的剩余的增长，创立田庄所需的工人人数便见减少，因为在兴建田庄时所消耗的粮食可以较少的工人生产出来。亦即是资本生产的费用下降。然而，随着工资的上升，田庄租金却在下降，因为从事耕作的工人在其劳动产品中所得的部分增加了。

由此可见，从事资本生产的工人所得的租金虽然最初随着工资上升，然而，在工资继续上升以后，却又下降，如果工资占有产品的全部，租金甚至为零。

由此可见，工资无节制地增长也绝不符合从事资本生产的工人的利益。

每人分得的租金起初随工资增长而增长，然后随着工资增长而租金下降，由此可见，工资在一定高度时，租金达到最大限度。

通过持续试验，人们可以接近这一高度，然而很难达到绝对准确之点。虽然有可能达到，然而也难由此认识这里的支配规律，如果数字情况有变，就得重作计算。

然而，微分学是一种工具，靠它不仅在数学上能精确地解决问题，而且对这里所探求的工资能找到一种适应于一切数字的普遍有效的公式，它本身就说明是一种规律。

生产资本的工人所得的租金=〔p-(a+y)〕y/q(a+y).

y值为多少时，这一函数值为最大?

为了求y的这一值，大家都知道必求与y有关的函数的微分，必须设微分=0。

d〔p-(a+y)〕y/q(a+y)=d(py-ay-y^2)/q(a+y)

=q(a+y)(p-a-2y)dy-(py-ay-y^2)qdy=0

亦即是：(a+y)(p-a-2y)=py-ay-y^2

ap-a^2 -2ay+py-ay-2y^2 =py-ay-y^2

ap-a^2 -2ay-2y^2 =-y^2

y^2 +2ay=ap-a^2

<u>+a^2 = +a^2</u>

$(a+y)^2$ =ap

即：a+y=$\sqrt{ap}$

<u>这项不是由供求关系形成的、不是由工人的需要计算出来的、而是工人自己自由决定的工资</u> $\sqrt{ap}$ <u>，我称之为合乎自然的工资或自然工资。</u>

这一公式用语言来说是：只要将工人的不可或缺的需要(用谷物或货币表述)乘以工人的劳动产品(以同样尺度计算)，再将乘积开方，便求出合乎自然的工资。

因为a: $\sqrt{ap}$ = $\sqrt{ap}$:p

所以自然工资就是工人的需要及其劳动产品之间的中项比例数，即工资超过需要的程度，等于产品超过工资。

兹举一数字例子如下：

假定a=100c，p=3a=300c，q=12，

那么 $\sqrt{ap}$ = $\sqrt{100c \cdot 300c}$ =$\sqrt{30000c^2}$ =173.2c

租金为300c-173.2c=126.8c。

从事资本生产需要12×173.2/73.2=28.39人。

租金126.8c以28.39人分之，每人得4.4664c。

在工资173.2= $\sqrt{ap}$ ，生产资本的工人所得的租金应达到最高程度，所以工资为174或172，租金必定比这里求得的要少些。

检验：1. 假定工资=174

则租金300-174=126，

从事资本生产则需要：

12×174/74=28.22人，这些人得租金126，

每人分得租金126/28.22=4.4645 [23] 。

2.假定工资=172

则租金300-172=128，

创建田庄耗费劳动：

12×172/72=28.67人，

每人分得租金128/28.67=4.4646 [24] 。

第十六节 利率在多少时，雇佣工人工资的剩余可得最高的利息

租金产生于资本，租金除以资本便得利率 。

我们在这里看到的田庄部分所收取的租金为p-(a+y)斗。

在这一田庄部分中包含的资本，在工资为a+y=q(a+y)斗时，为q年劳动量。

利率z因此=[p-(a+y)]/q(a+y).

由z=[p-(a+y)]/q(a+y)可得

qz(a+y)=p-(a+y)

(1+qz)(a+y)=p,

即a+y=p/(1+qz)，正如第十三节所示。

由此可见，剩余y=p/(1+qz)-a.

贷出这一剩余，可得利息

yz=pz/(1+qz)-az.

z值为多少时，这一函数达到最高限度?

现将这一函数的微分定为零，则得

$[(1+qz)pdz-pqz\ dz]/(1+qz)^2 -adz=0$

亦即$p+pqz-pqz=a(1+qz)^2$

$p=a(1+qz)^2$

$(1+qz)^2=p/a$；$1+qz=\sqrt{\frac{p}{a}}$

$qz=\sqrt{\frac{p}{a}}-1=(\sqrt{ap}-a)/a$

因此$z=aq-aaq$.

现将z的这一值代入$a+y=p/(1+qz)$，

则$a+y=p/[1+(ap-a)/a]=ap/(a+\sqrt{ap}-a)=\sqrt{ap}$.

由此可见，雇佣工人的工资等于$\sqrt{ap}$时，他的剩余能得最高的利息，他的利益与生产资本的工人的利益是相符合的。

今以数字举例。

设 $p=3a=300c$，$q=12$，

1.$y=80c$，

则$z=p-(a+y)q(a+y)=12012\times180=118=5.555\%$.

今剩余$y=80$，则利息$80\times0.0555=4.44$.

2.$y=\sqrt{ap}-a=73.2$，

z则为$(300-173.2)/(12\times173.2)=126.8/2078.4=6.1\%$，

$yz=73.2\times0.061=4.465$.

3.y=60，

则 z=(300-160)/12×160=1401920=7.29%，

yz=60×0.0729=4.37.

然而，工资与利率之间的关系也可以其他形式表述，我们不能以这里获得的结果为满足，在确定证明从别的立场进行考察毫无结果，而这里获得的结果又无可指责之前，我们不能将此结果视为确凿的真理。所以，我们在继续探讨之前，必须认真研究这个问题。

第十七节 资本替代劳动

今假定某田庄有产泥煤泽地一块，每年须排水才能挖掘泥煤，排水工作需要一人一年的劳动量。

如果开一条沟渠将产泥煤的泽地的水排干，那么开沟渠的投资可以替代一人年年不息的劳动。

由此可见，资本可以节省劳动，现在资本干了原来由一人所干的工作。

如果开一条沟渠譬如需要20年劳动，则投资的利率应为5%。

这里资本的效益，不是以若干斗黑麦或若干塔勒的货币，而是以若干年劳动量表示的。

这里计算所得的利率不以工资的高低、土地的肥瘠及与此有关的劳动产品量为转移。

如果说这里的工资和劳动产品量对利率不发生影响，那么不禁要问，利率的形成难道除了至今所考察的几个决定因素之外，就没有别的因素了吗？

农业中有许多改良办法，在这上面投资年年可以重复节省劳动，例如逢造谷仓取代露天堆谷，清除妨碍耕作的石块，购置脱粒机等等。这些办法的效益并不完全相等。有一些办法，以10年劳动量的投资已能取代一人年年重复的劳动；另一些办法，需要20年、30年，甚至50年劳动量的投资才能取得这种效果。

于是又产生一个问题，田庄主根据自己的利益进行改良，试问什么情况下应当从事改良，什么情况下应当放弃改良，回答是：一切有利的改良都应从事，亦即是改良的效益与投资相比，大于他所能借到的资本的利率。如果这一利率，例如为5%，他将从事一切这样的改良，即以15、16、17、18、19年劳动量的投资取代一人每年的劳动；为了达到同样的效果，而需要花费21、22、23年或更多劳动的那些改良，必须放弃。

由此可见，资本的应用是以利率已知为前提条件，利率的形成地点不应在这里，而应到别处去寻找。

资本一方面具有替代劳动的特点；另一方面资本又是人类劳动的产品。这一相互作用是怎样统一的，怎样解释清楚？

为了解答这一问题，我们应当将使用资本节省劳动与使用劳动生产资本两事联系起来。

假定使用k年劳动量的资本可以替代一人每年重复的劳动。某一田庄进行耕作历来需要n名工人，每人劳动需q年劳动量的资本，在增加了k年劳动量的资本以后，可以解雇工人一名，由此可以节省工资a+y斗。于是田庄的全部投资为nq+k年劳动量。以前n名工人的总产值为np斗，现在仍然不变，等于np。

于是田庄的租金为np-(n-1)(a+y)；以资本=(nq+k)、(a+y)除之，得利率z=[np-(n-1)(a+y)]/(nq+k)(a+y).

生产资本的工人所得的租金为yz。

以前yz={n〔p-(a+y)〕}y/nq(a+y)=〔p-(a+y)〕y/q(a+y)

由于这里的问题是，如果资本替代人力劳动无利亦无弊，那么k必须是多大，所以我们必须设yz的两个数值为等量。即：

〔p-(a+y)〕y/q(a+y)=〔np-(n-1)(a+y)〕y/(nq+k)(a+y)

npq-nq(a+y)+kp-k(a+y)=npq-nq(a+y)+q(a+y)

kp-k(a+y)=q(a+y)

k=q(a+y)/(p-(a+y)).

由于z=[p-(a+y)]/q(a+y)，

所以k=1/z.

这里我们重又获得第十三节中所发现的结果，即：利率 z表示一年劳动量资本的效率与不断重复的年劳动之比 。

在开筑沟渠时，由于同样的改良总可获得同样的百分比的好处，于是产生一种假象，似乎不论工资高低和土地肥瘠都无关紧要，然而现在从k=q(a+y)p-(a+y)=1z这一方程式中可以看出，k与p和y都有关系，至于以节省劳动为目的的、有效益的改良能推进到什么程度，则取决于由p、y和q所规定的利率。

在创办新田庄时，从事资本生产的工人根据本身的利益要求增加雇佣工人，直到最后雇用的一名工人所增产的产品，刚好等于他所得的工资时为止。同样，增加投资可以直到增加的资本不再能增加租金时为止，这是符合从事资本生产的工人的利益的。由于一部分工人可以由资本取代，反之，一部分资本也可以增雇工人来取代，所以在利用资本和劳动取得效益的范围内，人力劳动的费用必须与利用资本取代劳动的费用相平衡。当k=1z时，这一平衡刚好实现。

上节中设q=12，p=300c，y=73.2c，得利率z=6.1%。以此数代入k=1z=10.061=16.4。在这种情况下，以12、13、14、15到16.4年劳动量的投资可以节省一人的劳动的各种改良都是有利可图的，在创办田庄时必须合理地予以实现。亦即是这些改良的费用已经包括在田

庄的投资nq年劳动量之中。反之，以17、18……年劳动量的投资取代一人的劳动的各种改良，将会减少从事资本生产的工人所得的租金。

我们的研究已经获得这样的结果：如果原有资本nq加上k年劳动量，则以前需要n名工人生产的总产值np，现在有n-1名工人就能生产了。

k年劳动量的资本，连同因解雇一名工人而空出的q年劳动量的资本，两者提供的产品为p斗，这与一名工人使用q年劳动量的资本所提供的产品相等。

由此可见，使用一年劳动量的资本可以生产p/(k+q)斗的产品。

这里资本本身无异于工人。资本自身在这里是没有生命的，但通过人们的手能发挥作用。当资本提高人的效率时，资本就似合作者。

这里以及下文所谈的资本作出的劳动，就是这种含义。

第十八节 最后投入的一小部分资本的效益决定利率的高低

在前文关于资本形成的研究中已论述了这一原理。那里已经证明，在扩充资本时，凡是后投入的资本带来的效益比前投入的要小些。

最后投入资本的效益体现在使用该资本的工人的劳动产品的增值上。

相对国民资本的增长不会是跳跃式的，例如由6年劳动量增至7年劳动量，而总是逐步地经过许多中间阶段。

由此可见，我们必须假定，最后形成的或最后投入的一小部分资本——其利率应当由其效益决定——是很小的，确切地说是无限的小。

根据这一假定，我们将一年劳动量的资本分成n部分，n在这里可以是一个很大的数字，而将资本增长1/n年劳动量看作资本的一小部分，利率就是受这一小部分资本与一名工人因而劳动增产的比例支配的。

今使用q年劳动量资本，劳动产品为p

如果使用q-1/n年劳动资本，劳动产品为p-β

前者扣除后者得：1/n年劳动量资本增加劳动产品=β

1/n年劳动量的资本得租金β，由于全部资本的租金以这一部分租金为标准，所以一年劳动量资本所得的租金=nβ。现在设nβ=a，则全部q年劳动量的资本可得租金aq。

至于p，正如在前文中详述过，我们理解为总产品减去各种营业、管理费用以及营业利润后的剩余部分，由资本所有者和工人进行分配。

工人使用q年劳动量的借贷资本从事生产，获得产品p，

其中他需支付利息.....aq，

其余为他的劳动所得.....p-aq。

因此工资有了一个新的表述方式，即A=p-aq。

在工资为p-aq，则资本的值为q(p-aq)斗，这项资本产生租金为aq斗。租金用资本除之即得利率。

因此z=aq/q(p-aq)=a/(p-aq).

这里我们需要考察，我们所发现的两种方法，根据其一，工资=$\sqrt{ap}$，根据其二工资=p-aq，两种方法是否一致，或有没有矛盾。

在讨论通过劳动创办新田庄时，我们曾把q和p(资本和产品)视为一定的量，我们仅仅问工资应为多少时，从事资本生产的工人以其q

和p的值可获得最大限度的租金。在那里我们对q和p的相互关系是撇开不谈的，在计算时把它们视为常数，以 $\sqrt{ap}$ 算式表示工资，这一算式对q和p为任何值时均有效，不论q和p的比例如何，也不论q和p代表什么值，工资为 $\sqrt{ap}$ 时租金为最高。

在工资的算式为 $\sqrt{ap}$ 时，q也已完全消失。然而，唯有利率为($\sqrt{ap}$ -a)/aq时q又有意义。

由于p值随q值升降而升降，所以工资 $\sqrt{ap}$ 也与q值有关。

虽然，当工资达到 $\sqrt{ap}$ 值时，从事资本生产的工人所得的租金在q为任何值时都能获得最大值，但是这一最大值也是有条件的，即随着q值的变化，租金数额也发生变化。

即使我们不清楚q和p之间的方程式，但我们也能知道，租金数额并不随q的增长而无限增长。否则，在原有的田庄上增加每个工人所使用的资本量，譬如增加到100年或1，000年劳动量，将比新建田庄更为有利。显然这么做是不可能的。

如果工资永远为 $\sqrt{ap}$ ，q值不断增长，那么从事资本生产的工人所得的租金也不断增长，但到达某一点以后则又开始下降，唯有在这一点上租金才是绝对的最大值。

在创办新的田庄时，从事资本生产的工人可以任意规定相对资本q的量。他们除了为自己的劳动追求最大报酬之外，不可能有别的目的。所以租金的最大限度也就是决定q量的原因。

创办新田庄需要资本生产，我们对这一问题的研究有一项假设，即工人都具有符合实际的意识，知道q量为多少时最为有利。在这一

前提条件下，q是一个确定的不变的量，在工资为 $\sqrt{ap}$ 时所得的租金为绝对最大值。

这个问题通过我们迄今的研究在理论上并没有得到解决，为了完全解开这一问题，我们还需认识q、p和a之间的方程式。

在还未达到这项认识时，如果我们把a视作变数，而把p和q视作常数，通过计算进行研究，如果劳动租金 [25] 为最高时，a与q和p必须是什么比例。

工资a+y.....p-aq

剩余y.....p-aq-a

利率z.....a/(p-aq)

所以劳动租金yz.....(p-aq-a)a/(p-aq)

试问a值为多少时劳动租金达到最大值?

将函数(p-aq-a)a/(p-aq)对a微分，并设微分等于零，则得:

$(p-aq)(p-2aq-a)da+(ap-a^2 q-aa)q\,da=0$

即p^2 -apq+$2a^2$ q^2 -ap+aaq

-2apq

<u>+ apq- a^2 q^2 -aaq</u>

p^2 -2apq+ a^2 q^2 -ap=0

$(p-aq)^2$ =ap

p-aq = $\sqrt{ap}$

在劳动租金达到最大值时，同时工资=p-αq，亦即等于 $\sqrt{ap}$ 。

虽然工资p-αq在q值发生变化时偏离 $\sqrt{ap}$ ，但是，当q达到一定高度，即劳动租金达到最大值时，两者是相等的。

根据第十二节表B以数字举例如下：

资本 q	劳动产品 p	劳动工资		劳动租金	
		或为 $p-\alpha q$	或为 $\sqrt{ap}$	当工资为 $p-\alpha q$	当工资为 $\sqrt{ap}$
6 年劳动量	223.2c	116.4c	149.4c	2.51c	4.07c
7 年劳动量	239.2c	127.2c	154.7c	3.43c	4.27c
8 年劳动量	253.6c	138.4c	159.2c	3.96c	4.38c
9 年劳动量	266.6c	149.6c	163.3c	4.31c	4.45c
10 年劳动量	278.3c	161.3c	166.8c	4.45c	4.46c
11 年劳动量	288.8c	173.3c	170.0c	4.45c	4.45c
12 年劳动量	298.3c	184.3c	172.7c	4.35c	4.41c

今将公式p-αq和a $\sqrt{ap}$ 提供的结果作比较，可以知道：

1. 在投资程度较低时，工资和劳动租金根据后一公式比前一公式计算高许多；

2. 投资增加，则这一差别逐渐减少；

3. 在上例中，根据两种公式计算，在投资在10和11年劳动量之间，劳动租金是相等的；

4. 当劳动租金相等时，工资p-αq等于 $\sqrt{ap}$ ；

5. 如果资本增长超过这一点时，劳动租金不论根据哪一个公式计算都将下降；

6. 劳动租金在工资为p-aq时，如果工资大于或小于 $\sqrt{ap}$ ，总是小于工资为 $\sqrt{ap}$ 时，如果我们设想q总在不断增长，则只有一瞬间，即当p-aq= $\sqrt{ap}$ 时，两种公式可以得出相等的劳动租金。

现在我们需要研究，决定工资的这两项原因是怎样协调的，从而探明决定相对资本量，即每个工人平均分得的资本量的方法。

为求明了起见，我们想先用数字举例说明。

由于我们在后面才能对欧洲现状试作一个表格以说明资本和劳动产品的关系，所以我们现在只得再次取材于表B，虽然表B具备了一些条件，但并不具备这样的表格所应具备的一切条件。

这里考察中发现表B的缺点是，劳动产品差别a [26] 不是得自相近的两个极小的资本部分，而是从两个整整相差一年劳动量的资本计算出来的。

根据最后投入的资本的效益计算租金，这种方法我称为第一种方法，据此按表B计算，

资本q.....=6年劳动量

产品p.....=223.2c

由于最后投入资本增产a.....=17.8c

工资p-αq.....=116.4c

利率αp-αq.....=15.3%

工人所得的租金.....2.51c。

根据第二种方法，则

资本q=6，产品p=223.2c

工资ap……=149.4c

利率($\sqrt{ap}$ -a)/ap……=8.23%

工人所得的租金……=4.07c。

由此可见，根据第二种方法计算，工人的工资和租金比第一种方法多得多，而利率则低得多。

如果我们设想，相对国民资本是如此微薄，每个工人仅仅拥有6年劳动力的资本；现在再假定，从事资本生产的工人，在创办田庄时最初也只使用6年劳动量的资本设备，工人因为创造资本，所以有权规定工资，而且规定工资等于 $\sqrt{ap}$ 对他们最为有利，于是工资从116.4c增至149.4c，利率则从15.3%，降至8.23%，*原有的田庄则受到大的损害。*

投资如此微薄，房舍的建造则不能要求坚固耐久，于是修缮和重建房舍会占去从事耕作的工人的大部分时间，因而减少了他们的劳动产品；此外，由于资本微薄，不能置办精良的农具和健壮的牲畜，因而劳动生产能力损失很多。

增加投资，由6年劳动量增至7年，则从事耕作的雇佣工人的产品数量必将大大提高。根据表格所列，增量为α，产品达到的增量为16c。

在第一个田庄建成以后，是再建第二个田庄，还是增加对第一个田庄的投资，这完全由从事资本生产的工人任意决定。他们的切身利益将会指导他们的行动，现在问题是，哪一种做法对他们最有利。

创立一年劳动量的资本需要一人a+yy年劳动，或者是a+yy人一年的劳动。这个一年劳动量的资本可得租金α。所以在创立资本时，一人一年劳动所得的租金为ay/(a+y).在上面这个例子中α=16c，a+y=149.4，y=49.4c。所以16×49.4/149.4=5.42c [27] 。

所以，在创立新的追加资本时，工人可得租金5.42*c*[28]，而他如果以6年劳动量为资本兴办第二个田庄，每个雇佣工人只能得4.07*c的租金*。

由此可见，在原有田庄上增加资本比兴办第二个田庄有利得多。

凡是普遍有利的事，我们都应把它视为可以实现的，因此，资本由6年劳动量增至7年，工资也将根据增产的程度有所提高。

当q=7时，p=239.2c，

所以工资 $\sqrt{ap}$ 为23,932.....154.7c

利率($\sqrt{ap}$ -a)/aq.....7.81%

工人所得租金为.....4.27c。

由此可见，以每个雇佣工人具有7年劳动量的资本兴办第二个田庄，则从事资本生产的工人可获租金4.27c。然而这里又产生一个问题，如果将他的劳动使用于增加原有田庄的资本，这对他是否比较有利。

当q=8，p为.....253.6c

q=7，p为.....239.2c

增加资本，由7年劳动量增加到8年，因而劳动产品得到的增量α根据计算为14.4c。

(a+y)/y= $\sqrt{ap}$ /($\sqrt{ap}$ -a)人一年的劳动生产出一年劳动量的资本。当ap=154.7c，则 $\sqrt{ap}$ /($\sqrt{ap}$ -a)=154.7/54.7=2.83。这就是说，租金s=14.4c系2.83人劳动获得的；每人计得5.09c。

等量的劳动，投于创建第二个田庄，可得租金4.27c；用于增加原有田庄的资本，可得租金5.09c。所以，将劳动投于后者显然有利。

然而，增加资本增进收益并不是无止境的，而是有界限的。

那么界限在哪里呢？怎样决定的呢？

在创办新田庄时，从事资本生产的工人获得的租金为〔p-(a+y)〕y/q(a+y).如果这里将 $\sqrt{ap}$ 定为a+y，则这一公式转化为

$(p-ap)(ap-a)/q\sqrt{ap}-(p\sqrt{ap}-2ap+a\sqrt{ap})p\sqrt{ap}$

$=(p-2\sqrt{ap}+a)\sqrt{ap}/q\sqrt{ap}=ap-2a\sqrt{ap}+a^2/aq=(\sqrt{ap}-a)^2/aq$.

增加相对的、即每个工人所赖以劳动的资本，从事资本生产的工人可得租金$ay/(a+y)=a(\sqrt{ap}-a)/\sqrt{ap}$.

在$a(\sqrt{ap}-a)/\sqrt{ap}$ 大于$(\sqrt{ap}-a)^2/aq$时，增加相对资本必定比垦殖荒野更为有利。

反之，如果$(\sqrt{ap}-a)^2/aq$大于$a(\sqrt{ap}-a)/\sqrt{ap}$ ，则创办新田庄比将劳动投于提高相对资本更为有利。

如果$a(\sqrt{ap}-a)/\sqrt{ap}=(\sqrt{ap}-a)^2/aq$，则劳动投于双方，得益相等。

由此等式可以得出$aqq=\sqrt{ap}(\sqrt{ap}-a)=ap-a\sqrt{ap}$;

亦即是αq=p-$\sqrt{ap}$，

p-αq=$\sqrt{ap}$.

这里的观察方法可能引起这样的疑虑和责难，在工人人数不变的情况下，相对国民资本由于产生新资本而增长，新增资本所得的租金则少于原先投入的资本，也可用数字加以说明，即当资本为q+1年劳动量时，所得租金的增量α小于资本为q年劳动量时。

如果相对资本突然增加一年劳动量，这一责难也许是有道理的。然而资本的增加进级缓慢，几乎不易被察觉，资本每有增加，工资也总有相应的提高，工资的提高又有利于新资本的生产。如果设想新增加的一年劳动量的资本分给n个工人，那么相对资本q便增至q+1/n年劳动量。由于n 可以是任何数字，亦即可以是任何巨大的数字，所以，劳动产品由于资本q增至q+1/n年劳动量而获得的增量，与前此最后增加的一小部分资本而获得的增量，非常近似，即β=α/n，或者说α/n就是邻界。

所以由n个工人分配一年劳动量的资本所得的租金，与α值无比接近，因此p-αq与$\sqrt{ap}$的值无比接近。

现在要问，由如此不同的途径所得的工资的种种方程式怎样协调，相对资本的量如何确定，这里的研究可以解答这两个问题：

当p-αq小于ap时，增加相对资本比创办新田庄更有利。

如果ap=p-αq，即q=(p-$\sqrt{ap}$)/α时，劳动可得最大租金。

如果q超过这一值，劳动所得的租金则下降。所以将q的值恰好定在(p-$\sqrt{ap}$)/α时，符合工人的利益，这一q值同时又是确定相对资本量的根据。

我很担心，使用代数计算方法已使有些读者缺乏耐心；我也不是不知道，许多人，甚至有些学者对代数式感到厌烦和不便。

然而，在非用数学不能求得真理的地方，使用数学是允许的。

如果人们在其他知识门类像农业和国民经济学一样有厌恶数学的倾向，那么我们现在仍处于对天文规律完全无知的境地。航海事业由于天文学的发展现在将世界各洲联系起来，否则它仍然局限于近海活动。

第十九节 工资等于在大规模经营中最后雇用的工人所增加的产品

今设想有一群田庄，那里有雇工一百多名。

经营这些田庄所要求的劳动并无定量。

田地耕作的细致程度有差别；谷物脱粒，马铃薯的收获是否干净也各不相同，因而需要的劳动量并不一定。

这里现在以马铃薯的收获为例：

如果单纯地在翻掘田亩之后拾取浮于表面的马铃薯，那么一人一天可拾30柏林斗。但是，如果用手锄细细地翻土，以求拾得更多的、原来被土覆盖的马铃薯，那么一个人的劳动产品将立即大幅度下降。要求将马铃薯捡得越干净，那么劳动的产品就越少。如果一个人想在100平方丈耕地上捡尽最后一斗马铃薯，那么最后一斗将需耗费许许多多劳动，为达到这一目的而雇用的工人将无法以自己的劳动产品吃饱肚子，更不能满足其他需求了。

假设100平方丈土地上全部马铃薯的产量为100柏林斗，此外再假设实际收获量为：

如果雇用： 那么最后雇用者的增产为：

4人拾取马铃薯80 斗

5人.....86.6斗 6.6斗

6人.....91 斗 4.4斗

7人.....94 斗 .....3 斗

8人.....96 斗 .....2 斗

9人.....97.3斗 1.3斗

10人.....98.2斗 0.9斗

11人.....98.8斗 0.6斗

12人.....99.2斗 0.4斗

试问田庄主雇用工人拾取马铃薯怎样才算合理?

毫无疑问，应当以增产的价值抵偿为此所消耗的劳动费用为度。

例如，用作羊饲料的马铃薯的价值在某地如果每斗为5先令，工人每人每日的工资为8先令，那么受雇的第9个人，增产为1.3斗，每斗价5先令，共计6.5先令，而雇工费用为8先令，亏损为1.5先令。反之，受雇的第8个人，费用为8先令，增产为2斗，每斗价5先令，共计10先令，亦即剩余2先令。根据这一计算，为求最高纯收益，拾取马铃薯应当雇用一人工作8.6日，收成当以96.8斗为满足。

如果日工资涨到15先令，在这样的情况下——如果迅速推广种植马铃薯，很可能吸引远地工人——，雇用第7个工人所得的增产刚够支付每天的工资，土地出产100斗马铃薯，合理经营只能收获94斗。

然而，如果马铃薯可作为马饲料、酿酒等工业原料，每斗值16先令，那么在日工资为8先令的情况下，雇用一个工人劳动11天还是值得的，这样，土地出产100斗马铃薯便能收获98.8斗。

如果日工资为15先令，马铃薯值16先令，那么雇用第11个工人，就不能完全得到补偿。

谷物脱粒应当达到怎样干净的程度，这与拾取马铃薯所遵循的原则相同。

收获谷物时常常有很大损失，这种损失如果增雇若干工人就能大大减轻，因为一方面可以及时收割、捆束、运输，加速收获工作；另一方面可以不用长把镰刀，而用短把镰刀收割。然而，工人人数只能合理地增长到工人所节省的价值能够弥补日工资的支出，或略有超过。

由此可以推论：

1. 工资增长而产品的价值保持不变，所起的作用是减少雇用工人人数，同时减少果实的采集量和脱粒量。

2. 产品的价值增长而工资保持不变，所起的作用刚好相反，多雇用工人有利，采集果实和脱粒可以仔细从事，所以产量增大。

3. 企业主，不论是田庄主还是工厂主，他们雇用工人的数量只能增长到这样的限度，即增雇的工人还能对他们有利，这是符合他们的利益的，因此，增雇工人的界限就在于，最后一名雇佣工人的增产量能够弥补他所得的工资；反过来说，工资等于最后一名雇佣工人的增产量。

工人的人数不能以分数增减，所以在小规模经营中 难以确切指出得失相抵之点；然而这种个别的不均衡，在整个大范围中是能均衡的，因为某一场合比纯收益所能达到的最高限度多雇了工人，在另一场合则少雇了工人。

小规模经营的这一弊端不仅表现在工人人数上，而且还表现在所需要的牵引牲畜以及使用的工具和机器上，顺便一提，这一点正是大规模经营有利条件之一。

虽然上面的例子仅仅谈及如何提高土地已有产量的收获，但是，由此得出的结论，对于以提高土地生产率和收成为目的的劳动是完全

有效的。

由于增添了劳动力，土地得到精耕细作，除草和排灌能仔细从事，播种能不失时令，因此土地的平均产量更有保证，平均收益将能大大提高。另一方面，在大多数情况下，对土地施以腐土、灰泥土以及土中所缺少的其他成分，土地的生产力也能大大提高。但是，所有这些改良措施都有一个共同之点，即效用与施肥量的增加并不成正比，效用的增长是递减的，最后甚至可能成为零。

现在我们举施加腐土的例子。

假定在某块田亩上施以半英寸厚的腐土，产量提高0.5柏林斗(每100平方丈面积)，那么再施以半英寸厚的腐土，产量的增长不是0.5斗，而是0.375斗左右，第三次施以半英寸厚的腐土，大约能增产0.25斗，等等，直到继续增施腐土产量完全不再增加，最后甚至出现有害的效果。

由于劳动费用与施加腐土成正比，而效果却越来越小，最后等于零，所以，这里与上文所举农务一样，必然有一个定点，在那里劳动的费用恰好与改良以后所得的价值相等，这一点就是施行合理改良措施的止境。

不仅在各种农务上，而且在较低的农作制或较高的农作制——付出较多劳动能获得较高收益的农作制——的选择时，以及在回答劣质的土地——在那里劳动所得的产品比优质土地少——是否值得种植时，关键之点就是看劳动费用和劳动价值的比例，决策完全取决于这一点。

确实人们可以说，合理经营农业的任务就是，为农业的一切部门在增加劳动和提高产品 的两行数据中找出对应数据，以求确定劳动的价值和劳动的费用保持平衡的一点，因为增添工人达到这一点时，纯收益为最大。

实地的田庄主能否取得发展，主要取决于他是否具有近乎解决这一任务的智力。这种智力在受过单纯理论训练的田庄主身上通常是不具备的。这种情况几乎不可能改变，因为农业科学在这一方面还完全

没有人进行研究，在农业学教科书中这一对整体有深切关系、与一切发展有重大影响的问题，几乎没有提及。

关于这一问题，将德国和北美作一比较是颇有兴味的。

在德国，如果日工资为12先令，黑麦每斗价格为1塔勒[29] 12先令，凡是一人一日劳动仅得1/5斗黑麦的地方，工作就可以进行，不良的土地就可以耕作。

在北美，根据最适中的报告，一人一日劳动至少值32先令，而1柏林斗黑麦的价值在中部地区几乎还难以达到1塔勒。因此，那里任何农业劳动，如果一人一日劳动的产品达不到2/3斗黑麦，则必然有亏损。

仅这一点两国农作情况就有巨大的差别！

北美某报刊登过一篇谈论移民最佳发展的文章，文章说：

“学府出来的经济学家在这里最不幸运，因为在我们这里关键的问题不是向土地多索取百分之几的产品，而是要节省宝贵的劳动。”

这一批评对目前的农业学是很中肯的。因为真正的科学的研究应当有能力正确地判断一切情况，防止这类错误。如果科学研究在目前情况下效果刚好相反，那么这就证明科学的不足。

人们历来有这么一种幻觉，以为人类社会有一个对一切发展阶段都适用的农业理想，似乎任何较低级的农作制，即粗放的、节省劳力的农作制就是实地的田庄主知识贫乏的证明，这种观点在我们的农业著作中总也不能避免。

俄国政府近年来常常派遣一些多半没有实际农业知识的年轻学者来到德国学习经济，在农业学院听课。他们获得的是在每平方英里拥有3，000—6，000人的人口稠密的土地上如何合理地经营农业的知识。如果学院的讲课不涉及劳动的价值和费用的关系，那么这些年轻人对这一问题仍然一无所知。在他们回到自己的祖国以后，如果把所学的知识用于辽阔的土地，那里每平方英里仅500—1，000人，谷物通常需运输30英里才能销售(而欧洲其他国家遇歉收才有这种情形)，

那么他们所获得的知识只能导致他们的破产，他们的例子不会诱人仿效，却成为所谓合理经营农业的一种可怕的情景。

即使在德国，急于实行轮栽作物制而以失败告终的也不乏其人。

“最后雇用的那个工人的劳动的价值也就是他的劳动报酬(工资)。”

从上面考察所得出的这一命题对社会生活非常适用，所以我们可以中断我们研究的系统过程，可以暂时舍弃拥有可耕荒原和人口处于静止状态的孤立国，而从事实际的考察。

实际生活中企业家普遍地在做努力，使他们雇用的工人的数量不断增长，直至继续增长他们觉得无利可图时为止，这就是说，这时工资等于劳动的价值。出现这种情形的原因就是事物的本性，根据就是企业家的利益。

最后雇用的这名工人所得的工资，必然是同等技术和同等能力的全体工人的标准，因为同等工效不能付以不等的报酬 。

如果现在工资实际上已经达到劳动的价值，而国民仍然处于困苦境地，那么怎么样可能予以救济呢?

公证人起草一小时文件所得的报酬相当于雇工12小时繁重的劳动，蒲鲁东(在他的《政治经济学的哲学》一书中)对此感到很不乐意。此外，这位著者还认为，工厂的监工的报酬高于搬运工人也是不公平的。

我们要问，工厂主为什么给监工以较高的报酬。这么做是不仁慈、不友爱的。如果工厂主可以不要监工，如果监工带给工厂主的效益从最低限度说还不能抵偿监工的工资，那么工厂主会立即把他们解雇。由此可见，工效的价值就是报酬的标准。

如果不谈劳动的价值，而愿意将劳动时间的长短作为工资的标准，这就是幻想。

如果工人在他的工资中得到的是他的劳动价值，那么，工人的困境就不是地主和工厂主唯利是图造成的，因为地主和工厂主——这里不谈慈善布施——不可能对劳动支付超过劳动价值的报酬，所以劳动阶级困苦的原因必须到别处，到更深的地方去寻找。

然而有人可能提出下列责难：

“虽然最后雇用的那些工人的生产不能超过他所得工资，但是以前雇用的工人却能为企业家提供一个非常可观的剩余，这一剩余使企业家有办法支付较高的工资，企业家不这么做，只不过是缺乏改善工人命运的善良意愿而已。”

然而，这一责难是把道德责任与营业责任相混淆了。

从国民经济角度看，任何劳动，如果不能抵偿费用，都不允许进行，因为劳动本应创造国民财富，否则将会减少和耗尽财富。由于国民资本的削减，国民将越来越贫困。

富人所负的缓和穷人困苦的道德责任，不能以这种办法，而只能以其他办法见诸行动。

工厂主从事得不偿失的工作，如果别人不这么做，他将徒劳无益地牺牲自己的财产。即使是集合全国所有的工厂主为追求这一目的，也是办不到的，因为工厂需向国外销售产品，或者在国内需同外国人竞争，从事得不偿失的工作将使工厂倒闭，工人将完全失去面包。

为了弄清这一问题，现在我们来考察工资涨落的必然作用。

假定工资上升而工人的数量并不减少，那么最后雇用的那些工人从地主和工厂主那里所得，将超他们劳动的所值。于是地主和工厂主根据自己的利益——这不能说不公平，经营上非得如此不可——开始解雇工人，一直解雇到最后留用的那名工人的产值刚好等于提高了的工资。经过这么一番周折，许多工人失去了面包。为了免于饥饿，这些工人不得不决定重新为原有工资而工作，这就是说，在上述情况下提高工资是不可能的。

另一方面，如果劳动阶级的人口增长，而耕作的土地和资本维持原状不变，那么后来增加的工人即使愿意接受原来的工资也没有人肯雇用。因为这一工资已为最后雇用的一名工人所得，以后雇用的工人只能提供较少的产品，所以，如果以原来的工资额雇用新增的工人，企业家势必有亏损。唯有这些工人愿意接受较低的工资，企业家才能雇用他们，让他们工作，因为他们的生产力等于已经降低了的工资。

尽管工资在下降，如果工人人数仍在不断增长，那么工资必将继续下降，因为能够给予他们的工作的产值越来越低。

随着人口的不断增长，如果劳动的对象越来越不丰富，劳动的土地越来越贫瘠，试问工资的下降有没有止境？

工资下降的最后限度在于：劳动的生产力低到劳动产品恰好等于*a*，即恰好等于必需的生活资料的价值，因为工资如果低于工人必需的生活费用，则无人能为之劳动。

然而，实际上每个人的体力、健康和技能并不像孤立国所假设的那样，是完全相等的，而是一切方面都不相等。因此要问，这些工人中哪些人的工资可以下降到等于*a*。这一问题的回答又取决于谋求工作的人数。如果人数过多，那么只有体格最健壮、体力最强的人才能得到雇用，其余的人则失去糊口的面包。人在一生的不同阶段体力是不等的，在老年体力衰减，所以，最有技术的工人唯在青壮年时期为人雇用，到了老年则为人摒弃。

然而宗教和人道主义以及各国政府，都把救济失业者以免饥馑死亡一事，视为自己的职责，因此凡是其劳动产品不足以弥补必需的生活资料的那些人必将仰给于济贫所。需要救济的人数最后将不断增加；多到富有的人感到不堪负担。

当前[30]爱尔兰的情况就是如此，尽管英国民众慷慨向兄弟民族提供5，000万至6，000万塔勒的巨大援助，然而仍有成千人死于饥饿。

爱尔兰目前的灾难是由于马铃薯和谷物同时歉收造成的。但是肯定可以预见，<u>如果人口毫无顾忌地持续增长</u>，几十年以后，虽有不小

的丰收，这种灾难仍将出现，那时将无可救治。

出现这些观念有一个前提条件，即是在人口增长的同时资本和耕作面积保持原状不变。即使资本和耕作面积也有增长，但是如果不及人口增长迅速，那么同样的灾难只不过晚些时候出现而已，这一点要求得证明并不困难。

和平带来小康生活，小康生活造成人口过剩，人口过剩则带来贫困。

人们怎样才能摆脱这种魔境呢？

我们不得不问，在每次经历短期的和平、养息和欣欣向荣的生活以后，人类的增殖是否必定要再次遭遇贫困呢？

难道造物主就是这样安排的：地球上人口越来越多，前景就越来越暗淡，痛苦越来越大，越来越不可避免吗？

当然不是。

那么造物主造福人类的条件又是什么呢？

这实在是一个摆在我们面前的大问题，我们仅仅是在这里提了出来，还未能深入进行研究。

只要正确理解这里所讨论的问题，就能驳斥社会党人建议中的一些谬论。社会党人乐意把自己的全部注意力倾注于提高劳动生产效率上，如果能办到的话，他们将真正改善工人的命运。

但是我们不可忽视，这里所说的劳动价值不是固定不变的，不是与其他因素无关联的，因为劳动价值取决于劳动对象的收益性。劳动对象在收益阶梯上所处地位的高低，取决于劳动力供给的多少。劳动力供给多，劳动价值和劳动报酬可能下降，直到仅够工人必需的生活资料这一数量的界限。

所以劳动的价值、劳动的供给和工人的生活必需品之间有一个连锁关系。

比我们略早的一些国民经济学家仅仅看到这一锁链的最后两个环节，因此对混淆工资概念却起了不少作用。[31]

这些经济学家在下列问题上犯了一个很大的错误，即把三个因素中只看到的两个因素所构成的劳动工资，视为合乎自然的工资，由此得出结论说，在造物主除了给工人以生存所必需之物以外，别无其他等等。

社会主义者所理解的使命比较高，他们提出工人不仅能生存，而且还应有生活享受和受教育的机会。

施泰因在他的思想很丰富的著作《今日法国的社会主义和共产主义》一书中关于社会主义和国民经济学的关系。说了下列一段话：

“国民经济学本来的任务仅仅是认识产业和劳动之间的现存关系，甚至深究这种关系的原因和规律；国民经济学能预言这种关系的未来情况，但不能予以规定，因为国民经济学并不具备不服从其他原则的最高原则。然而社会主义则在人类命运的思想中提出这一点，从而把自己置于国民经济学之上，并想利用及控制它；国民经济学本质上是可以掌握的，社会主义目前正在形成之中。”

这里对国民经济学所作的责难，我不能认为毫无理由。然而它只限于经济学的现状，而不是经济学的本质。因为任何东西都阻碍不了经济学吸取社会主义的根本原则，并据为己有。我发现——下文将详细讨论——深究“什么是合乎自然的工资？”这一问题，最后必将直接引向关于人类命运的问题。

在我看来，我们唯有将两种学术的研究融合在一起，才能接近真理。经过这样的融合，社会主义者的幻想，以及他们的由于不认识国民经济学的规律而提出的建议，便不攻自破了。

蒲鲁东在他的《政治经济学的哲学》一书中也持这样的观点，他希望通过改造国民经济而解决社会主义者提出的任务。

现在言归正传，我们再来讨论孤立国。

资本本身是个无生命的东西，如果没有人的努力是不会产生什么东西的。

在欧洲的气候条件，一个人仅拥有一些衣着、粮食和器具等小资本是难以从事生产的。

劳动产品p是劳动和资本的共同产物。

这两项因素在其共同产物中各占多少比重，应怎样计量？

资本的作用我们可以从一个人因使用的资本增量从而获得劳动产品的增量中求得。这里劳动是常量，资本是变量。

如果我们仍用这项方法，反之把资本视为常量，而劳动人数视为增量，那么即使在大规模的经营中，劳动的作用可以从因增加一名工人从而总产品获得的增量中求得，亦即是在产品中求出劳动所占的比重。

假定某一企业使用资本等于nq年劳动量。企业经营者根据他的利益将不断增添工人，直到最后雇用的工人所增加的产品等于他的工资数量时为止。

试问最后雇用的这名工人的产品有多少？

如果雇用工人为n名，每名工人使用q年劳动量的资本工作。每名工人的产品=p，他的工资=A，雇用n名工人的企业经营者所得的租金，亦即是n(p-A)。

如果解雇一名工人，那么还有n-1名工人，其中每名工人使用[n/(n-1)]q年劳动量的资本工作。我们把这一资本称为q′，这里的q′大于q。使用q′年劳动量的工人的劳动产品，我们称之为p′。工人劳动所使用的资本有了增长，他的劳动产品也将增长，所以p′同样大于p。两者之间的差别，或者说p′-p=γ；亦即是p′=p+γ。于是总产品=(n-1)p′=(n-1)(p+γ)

工资的支出，如果工人人数为n-1，则=(n-1)A。

因此，企业经营者所得的租金为$(n-1)(p+\gamma)-(n-1)A$。

如果企业经营者合理地不断增雇工人，直到最后被雇用的一名工人的生产还能抵偿他的工资，那么企业经营者雇用n名工人或n-1名工人，他所得的租金必定相等。因此

$np-nA$必定$=(n-1)(p+\gamma)-(n-1)A$，

或$np-nA=np-p+(n-1)\gamma-nA+A$，

即$0=-p+(n-1)\gamma+A$，

即$A=p-(n-1)\gamma$。

现在设n为无穷大，那么1相对于n来说微不足道。于是

A将$=p-n\gamma$。

如果令n无穷增长，则资本$n/(n-1)q=q(1+1/n+1/n^2+1/n^3\ldots)$，与$q+1/n\ q$值可以任意相近。然而我们在第十八节中说过，因资本发生1/n年劳动量的变化，产品便有β的变化。这里我们发现，资本如有1/n年劳动量的变化，那么劳动产品的变化便为$p'-p=\gamma$。如果资本很小，仅为1/n年的劳动量，产品的变动为β，那么这种变化在微小资本为q时即为βq，亦即是$\gamma=\beta q$，由于我们在上节假设$n\beta=\alpha$，所以$n\gamma=\alpha q$，因此$A=p-n\gamma=p-\alpha q$。

在上节中我们也曾获得同样的结果。

这就是说，通过两种不同的方法我们求得了：

1. 增加投资所得的增产的租金量，

2. 总资本不变，最后雇用的这名工人所增加的产品决定的工资量。

两种方法求得的工资都有一个相同公式，即$A=p-\alpha q$。

然而，我们在上节中看到，只有在p-αq= $\sqrt{ap}$ 时，投资创办新田庄的利益才能与增加相对的国民资本的利益相均衡，稳定状态才能实现。

因此，根据这里应用的方法所求得的劳动工资p-αq，在四境为可耕的荒野所包围 的孤立国，必然同样= $\sqrt{ap}$ 。

第二十节 资本和资本租金的生产费用

在第五节中曾经提问，资本的生产费用和资本的价格(即获得借贷资本的利率)之间是否存在一个类似交换物品的生产费用及其价格之间存在着的比例关系。

在第十三节中阐述价格构成的规则时曾将交换物品分成两类，第一类交换物品生产的量可以任意增长而生产费用不变，反之，第二类扩大生产必须增加费用。

属于第一类的有工具、机器等某些物品。这一类物品，不是按它们提供的效益支付价格，而生产费用却是价格的调节者。这里看来使用价值和生产费用已不存在任何联系。然而实际情况并非如此，请见下文的考察。

在第十三节中，我们曾举耕犁为例，它属于使用价值很高而价格很低的物品；在目前的考察中，我们仍想把这一农具作为依据。

耕犁的使用价值超过它的由生产费用调节的价格许多倍。试问，耕犁的增加限量为多少？例如在一所拥有24匹马的田庄应备置多少具耕犁？

这里备置10具耕犁已足够了，因为在少有 的情况下才会将全部马匹用于耕犁，但是为了应付这种少有的情况也可以购置12具耕犁，如果为了避免由于耕犁损坏而耽误工作，也可以准备14具耕犁。

尽管最初购置的耕犁可能效益很高，然而最后增加的第14具耕犁不但收效甚微，而且连购买价格的利息和每年的折旧也不能得到弥补。

关于增添耕犁的限量的问题，可以这么答复：

耕犁可以增添到最后购置的那具耕犁仅能补偿制作和维修费用为止。

耕犁的使用价值或效益一般说来虽然很少会影响它的价格，但是增添耕犁的限度却是由耕犁的效益规定的。

凡是单位制造费用不变而可无限增产的各种商品，其情形与耕犁相似。

如果五谷的增加需求唯有靠耕作较贫瘠的、位置不便利的土地，或者在同一块土地上实施更费劳力、更费成本的农作制方能满足，那么五谷就属于第二类交换物品。此外，各种金属，如果没有发现新的矿藏，入地开采必然越来越深，这些金属也属于第二类交换物品。这类经济物品的增产从其使用价值看一开始就受到限制。

现在试问，什么在限制资本的增长，什么是资本生产费用的标准？

前面多次指出，资本的应用可以促进人们劳动生产的效率。劳动产品增加，剩余也增多；剩余增多，因此资本生产就容易。由此可见，资本生产越来越廉价，资本就越来越多。在这一方面，资本与属于第二类的交换物品正相反，因为前者越增产越廉价，而后者则越增产越昂贵。

资本越来越廉价，它便逐渐取代了人的劳动，资本就是这样得到广泛应用。

由此可见，如果不是因为资本的增加而同时资本的效益下降，那么资本的生产必将是无限的。

效益下降有两个原因：

1. 如果由效率极高的工具、机器等构成的资本已很充分，那么正如第十节所详细讨论的，继续生产这类器械资本，效益将减低。

2. 在农业中，如果增加的资本要得到使用，就得用于产量较低、位置较为不便的土地，或者用于更费劳力、更费成本的农作制，在这种情况下，最后投入的资本所带来的租金将比先前投入的资本要少些。

资本具有这种两面性，因此要解决上述问题就很困难。由此可见，资本既不属于第一类也不属于第二类交换物品，而是自成一类。

劳动所提供的剩余可以有两种命运，即可以有两种用途：

1. 积存起来，以备将来可以不劳动而生活；

2. 用于农业或其他行业的投资。

在前一种情况下，资本无限地增长对工人有利，因为工资和剩余也同时增长，工人在较短时期内获得积蓄，以备将来可以不劳动而生活。

然而积蓄还不是资本，只是资本的原料，如果积蓄而无补充，积蓄终归消耗殆尽，它没有作为资本这个概念所必具的持久性。

积蓄还缺乏资本的另一重大特点，即资本用于生产能促进人工效率。

商人手中的用以经商 的积蓄，自然就是资本，这种资本能便利消费者的需要，并提供廉价商品，能促进国民福利。反之，商人的积蓄如果存放着，以备将来悠闲生活的需要，这类积蓄则不属于资本。

如果能区别不以生利为目的的积蓄和资本，如果把资本仅仅理解为收取租金的财产，那么我们的任务就变得非常简单了，因为渴望得到的对象不是资本本身，而是资本的结果，即租金 。

于是我们又产生下列这么一个问题：

什么是租金的生产费用，怎样才能以最低的费用生产租金？

资本是劳动的产物，但这种产品又能取代人的劳动，再生产资本。因此，资本和劳动之间有着密切的联系，有着稳定的似不可分的相互关系。

然而，原始资本 (见第八节)纯由人力劳动产生，把资本的效益可以用于劳动尺度进行折算(见第十三节)，因此劳动就是资本的创造者，劳动就是资本的生产费用和租金的唯一正确的标准。

商品的价格受最低限度的生产费用调节，商品的价格中如果由于不善于使用和不正确地使用资本和劳动因而增加了费用，这是得不到补偿的，所以这里最低限度的、能带来租金的劳动，必定就是生产费用的标准。

然而，工资的高低对于要求生产一定数量租金的劳动量，有极重大的影响，现在我们任务是要：

探索这么一种工资量，在这种工资量时能使用最少的劳动耗费生产租金。

我们现在选择工资的公式为a+y，其中y为完全不定数。

今以若干年劳动量创办一所新田庄以生产资本，根据第十五节所述，可得租金为：

〔p-(a+y)〕y/q(a+y).

现在假定所要求的租金为ar，

生产这项租金ar所要求的工人人数为：

ar：〔p-(a+y)〕y/q(a+y)=arq(a+y)/〔p-(a+y)〕y.

例如：如果r=1，所要求的租金=a=100c；p=300c，q=12，那么上列式子则变为

1，200c(100c+y)/〔300c-(100c+y)〕y

在生产100c租金时，如果

y= 20c，则要求工人人数为40人，

y= 60c，……22.8人，

y=100c，……24人。

由此可见，需要的工人人数并不随着工资提高而下降，因为在工资=a+y=200c时，生产100c租金所要求的工人人数，比工资=160c时要多些。

因此y应有一定的值，在这一值时生产租金需要耗费的劳动最少。

如果我们从上列函数中取其微分，而定微分等于零，便可得y的值。

arq(a+y)/〔p-(a+y)〕y的微分

=arq〔p-(a+y)〕yd*y-(a+y)(p-a-2y)* d*y*

=py-ay-y^2 -ap+a^2

-py+2ay+2y^2

<u>+a</u>y

(y^2 +2ay+a^2 -ap=0

所以y^2 +2ay+a^2 =ap，

即a+y= $\sqrt{ap}$.

如果p=300c，则 $\sqrt{ap}$ =173c，

则y= $\sqrt{ap}$ -a=73c。

上文假定q=12，则生产100c租金需要工人人数为22.4人。

所以，工资 $\sqrt{ap}$ 能够满足以最低限度的劳动力生产租金的条件。

如果耗费最低的劳动生产租金，那么这时利率为多少？

利率的一般公式为：z=[p-(a+y)]/q(a+y).

这里如果以 $\sqrt{ap}$ 代替a+y，则

z=(p- $\sqrt{ap}$)/q $\sqrt{ap}$ =($\sqrt{p}$ - $\sqrt{a}$)/q $\sqrt{a}$ =($\sqrt{ap}$ -a)/aq.

在剩余y= $\sqrt{ap}$ -a时，则利率z得出一个简单的式子：y/aq=1:a/qy。

如果人们以黑麦斗为标准取代a、p和y，那么aq表示q名工人通过创办新田庄在产生资本时所消耗的黑麦量，或它的等价物。由于每一名工人都有剩余y斗，因此为了生产这aq斗时，就需要aq/y名工人。

由此我们得出一项值得注意的结果：

利率等于1除以在创造资本时生产供消耗的必需生活资料的工人的人数。

应当注意，这句话只是在工资= $\sqrt{ap}$ 以及剩余y= $\sqrt{ap}$ -a时才有效。

第二十一节 资本家和工人之间的分配规律

劳动产品在工人和资本占有者之间应按怎样的比例分配？工人应得多少工资？

雇佣工人有权提出下列两项要求：

1. 用以生产资本的劳动，按年劳动计算，所得的租金不应超过雇佣工人年工资在扣除必需的 生活资料之后的剩余用以放息所得之数。换句话说，两种劳动，其一包含在资本之中，另一则为工资工作(假定质量相等)，应能提供相等的租金。

2. 工资必须有一定的量，这样方能以最低的劳动耗费生产资本租金。

第二项要求，如上节所述，如果工资=ap，才能实现。

这一工资是否也能满足第一项要求，下列计算可以作出判断。

根据第十五节所述，在工资=ap时，生产资本的工人所得的租金为：

$$(p-\sqrt{ap})(\sqrt{ap}-a)/q\sqrt{ap}=(\sqrt{p}-\sqrt{a})(\sqrt{ap}-a)/q\sqrt{a}$$

$$=(\sqrt{ap}-a)(\sqrt{ap}-a)/aq=(\sqrt{ap}-a)^2/aq.$$

在剩余为$\sqrt{ap}-a$和利率为$(\sqrt{ap}-a)/aq$时，雇佣工人所得的租金为：

$$(\sqrt{ap}-a)(\sqrt{ap}-a)/aq=(\sqrt{ap}-a)^2/aq.$$

所以，在工资=$\sqrt{ap}$和利率=$(\sqrt{ap}-a)/aq$时，包含在资本中的劳动和雇佣劳动所得的报酬是均衡的。

如果工人要求资本家支付超过 $\sqrt{ap}$ 的工资，那么这种要求是不公平的、不合理的，应当予以拒绝，因为工人是以等质的劳动要求不等的报酬。而且这种要求也是与想通过积聚资产以改善处境的工人的本身利益背道而驰的，因为如果工资超过 $\sqrt{ap}$ ，一旦普及，由于利率必然下降，工人所得的租金则不是增长，而是下降，正如第十五节所论述的。

在上节中曾经提问："什么在限制资本的增长"，现在我们可以回答这个问题：如果投于生产消费品的行业和工厂的劳动，所得的报酬超过投于资本的生产，那么资本的增长在人口不变的情况下也就停止了。

为确定工资和利率的关系，我们已经探索了四种不同的方法和观点：

1. 研究了劳动生产资本的问题；

2. 把资本看作替代劳动；

3. 由最后投入的微小部分的资本决定利率；

4. 认为最后雇用的工人所增加的产品是工资的标准。

从这些研究中得出，工资= $\sqrt{ap}$ 是毋庸置疑的，因此我认为，如果人们把合乎人类组织和物质世界的工资称为合乎自然的工资，那么现在可以提出这样的命题：

<u>合乎自然的工资等于</u> $\sqrt{ap}$ 。

第二十二节 土地的肥沃程度对工资和利率的影响

我们已经求得合乎自然的工资= $\sqrt{ap}$ ，然而我们还应再问，现在是否可向工人保证，他的工资将不会更微薄，因为工资取决于p的大小，而p的值又取决于资本和劳动使用其上的土地的肥沃程度。

$\sqrt{ap}$ 的值，如果p越小，它也越小；如果p=a，工资便下降到等于a，下降到生活必需品的总数。

为了进一步了解土地肥沃的程度的影响，我们想把p的值逐渐加以改变。

1. 假定p=300c，则a=100c，q=12，

工资A= $\sqrt{ap}$ =173c，

利率z=($\sqrt{ap}$ -a)/aq=6.1%.

2.假定p=200，

则A= $\sqrt{ap}$ =142，

z=($\sqrt{ap}$ -a)/aq=3.5%。

3.假定p=150，

则A= $\sqrt{ap}$ =122，

z=($\sqrt{ap}$ -a)/aq=1.83%。

4.假定 p=a=100c，

则A= $\sqrt{ap}$ =100，

z=($\sqrt{ap}$ -a)/aq=0.

由此可见，工人和资本家的共同利益在于提高生产 。如果生产下降，双方都蒙受损失，如果生产增长，双方都受益。

现在的问题是：如果z=2%，*试求p的值。*

由于z=($\sqrt{ap}$ -a)/aq=($\sqrt{100p}$ -100)/1，200=2100，

所以100p-100=24

100p=124

100 p=124^2 =15，376

p=153.76

A= $\sqrt{ap}$ =124。

利率如此之低，新的资本就很难筹集了，因为从资本家方面说，这无异强使他们放弃享受。如果只能获得2%的利息，那么没有一个资本家会愿意将资本投于企业。如果有这种情况，那么工资却超过工人生活所需的24%。

只要工资始终=*ap(这个公式极端重要)，那么工人终始不会遭受贫困和饥馑。*

我们欧洲的情况完全与这不同，欧洲已不再存在无主的土地，工人已无可能去垦殖至今尚未垦殖的土地，以摆脱雇主提供的低工资。

这里是竞争决定工资的高低，这里的工资=a+y，而y是完全不定的，这里的利率z=p-(a+y)q(a+y).

y越小，z则越大，下面的例子可以说明这一点：

假定a=100，p=200，q=12，

则y=50，z=2.77%。

y=25，z=5%。

y=10，z=6.82%。

y=0，z=8.33%。

由此可见，不断压低工资是符合企业家和资本家利益的。当工人的工资只换得必不可少的生活资料时，资本家则享有$8^1/_3$%*的厚利。*

这里资本家的利益和工人的利益不仅是分离的，而且是背道而驰的。

只要无产者和有产者利益的冲突不曾消除，那么这一对抗的利益就是双方敌意对立和始终不可妥协的原因。

工人不仅对雇主的福利漠不关心，而且对国民福利也是如此。

由于工厂制的发现，公路和铁路的修筑，贸易联系的建立等等，国民收入每日每时在急剧增长。然而，在我们今天的社会制度下，工人觉得与此无关，工人的处境一如既往，收入的增长完全落入企业家、资本家和地主手中。

1836年梅克伦堡土地的平均租金，良田一拉斯特(6，000梅克伦堡平方丈[32])约为新币100塔勒。此后每拉斯特的租金上升到新币150至200塔勒。

国民收入如此急剧增长，但工人阶级却未得到什么好处，在我们的社会制度下工人阶级也不可能得到什么好处。

社会组织只需让工人获得其中五分之一的利益，千家万户就会感到欢欣和满意，如果这样，那么1848年春工人要求提高工资而举行的暴动就会中止，从前存在于主仆之间的美好的宗法纽带也就不会撕裂了。

使工人阶级向有产阶级转变，这可能是和解协调的办法，如果不把实现这种转变的阻力归于低工资率，那么还有下列两个原因：

1. 在现行的工资率的情况下，工人或者根本不可能积贮资本，或者只能积贮一些微不足道的资本，因此新资本的积聚几乎为企业家、资本家和地主所垄断。

2. 由于工资微薄，工人无力供其子女上学，以获得经营企业或在资产阶级社会中攀登较高地位所必需的知识。

因此，工资低微的持续原因就在于低微的工资。怎样才能摆脱这一循环呢？

欧洲社会的所有这些弊病，如果工资=ap，即能消除。

在公式ap之中，工人的工资是与他产品的价值成比例的；而我们目前的情况却是，工人的工资与他的劳动产品完全无关。

工人与产品相分离是弊病的根源。

包工就比日工有很大的优越性，因为工人的所得取决于其勤劳程度，工人从一定程度上说是为自己劳动，所以对从事的工作较有兴趣。然而，实行计件工资制，通过工人间的相互竞争，工人所得将大大下降。

实行包工制，只按劳动量，而不按包含在产品中的劳动价值付酬；但在工资=ap时，工人直接参与他的劳动价值的分配。

试问工资=ap对我们欧洲现状是否可以实行，在什么条件下才能实行呢？这一问题我们迄今为止的研究还不能给予答复，它将成为本书继续研究的对象。

然而现在可以得知，即使不可能恢复合乎自然的工资，但是，如果工人工资中包含其劳动产品的一部分，那么困境也可缓和得多。

现在我们来看北美合众国的情况。

那里正像孤立国的情况，肥沃的土地无穷无尽，可以无偿或以极少代价获得。

那里正像孤立国的情况，唯有与市场的距离才是扩大垦殖的阻碍。然而，这种阻碍由于河道通航轮船，由于开凿运河和修筑铁路而越来越小。

因此，那里工资=ap是可以实现的，而且事实上已经实现；因为我们发现美国的工资和利率的关系很像我们计算肥沃土地所述的公式。

由于工人和资本家有这样的关系，所以北美普遍过着美好的生活，而且这种生活还蒸蒸日上；在那里，社会不同阶层之间并不存在不可逾越的鸿沟，它们和睦相处，即使国民中低贱阶级，也普及初等教育——阅读、写作以及计算——，非欧洲可以比拟。

最初聚居于得天独厚的地带的那些人们，必定有类似的处境，也许因此这种境况有天堂乐土之称。

难道这种境况与人口繁育格格不入吗？难道这种境况永远从地球上消失了吗？

人类通过较高的精神力量的训练，以理智克制欲望难道不能恢复这种境况吗？原始的人们靠自然的恩赐不劳所得的东西，人类的使命也许就是要通过自己的奋斗去获得它，并把它当作是自己运用智慧而得的财富。

第二十三节 所求得的各项公式的具体应用

前面的研究，对劳动产品、利率和工资都用字母公式表示。字母代表任何数值，所以以字母表示的公式具有普遍意义。

在具体场合，字母则有一定的数值，如果公式正确不误，那么以数字表示的结果也必然符合规律性。

在下面关于工资和地租关系的研究中(这两者正是本卷第二部分的研究对象)，在具体场合我们当将a、p、q、y和z化成数字进行叙述。

然而，这些数字不允许任意假定，而必须取自实际，因为实际是正确与否的试金石。

因其他资料缺乏，我只能介绍取自特洛田庄的数值，并把有关情况的计算附于书末。

雇工需要多少收入才能过适度的、不觉匮乏的生活，这个问题在当前至关重要，现在我把1833至1847年14年中特洛田庄雇工一户关于生活费用和收入的计算陈列于下面附录一中，供探讨之用。

凡是能知道什么是工人权利的人，他就负有道德上的责任尽力去实现工人的权利。

二十多年来我一直怀有热忱的愿望，想把我的田庄收入的一部分作为津贴 分给我的雇工，但是这项津贴不能由他们任意支配，我用以为他们积聚一笔资本。

当时实现我的愿望有两点障碍，即

1. 对我的家庭的责任，

2. 担心实行这样的措施以后可能引起邻近田庄工人的不满和骚扰。

但是，当我觉得第一个障碍不成问题，并在1848年春天由于国民的暴力运动几乎所有的田庄都对工人作了重大让步之后，我便不再有任何顾虑去实现我的宿愿。

有关这一情况的规定，详见附录二。

在实行这种措施时首先必须注意最终的结果。

现在举一例子可以进一步说明这个问题。

田庄主担负每户雇工的医药费每年平均为新币3塔勒。

如果与雇工协议，田庄主每年给雇工3塔勒，以雇工得病时自理医药费为条件，那么田庄主的支出没有任何增减。但是，雇工家庭的境况和幸福却有很大变化。如果一个工人患长期重病，需要负担大笔医疗费，那么他就很难再尽自己养家的义务了。

工人所得的医疗津贴，通常不贮存备用，而是将它花掉，但日后遇到急难，他就会束手无策。

凡是在历来工资能满足工人实际需要和正当愿望的地方，继续提高雇工工资以为津贴，也能获得类似的后果。雇工的享受品与他们的必需品很相近，几乎难以划分界限，因此人们不能期望他们能够牺牲眼前的享受以备将来的急需，这一点甚至富人也办不到。工人在大多数情况下会耗尽所增加的收入，不为晚年储蓄，但是工人已习惯于较多的、而以后又不能满足的需要，一旦老年贫困，则更觉痛苦。

增加工资而不附加任何条件，并不能调解雇主和工人之间的利益对立，我们社会状况的这种根本弊病依然十分严重，采取这种措施，情况将更糟。

---

[1] 本卷原书编排上，有第一章而无第二章。——译者

[2] 全名为《国民财富的性质和原因的研究》。译者加尔弗的德文版系根据英文第4版译出，布雷斯劳1794年出版。

[3] 系商务印书馆1974年版该书的页码，下面的页码同此。商务印书馆系根据《国富论》第2版译出，有些内容与这里的引文略有出入。——译者

[4] 一位友人在我告诉他这些话时说，这些只是生活的写照，其中并无理性。

[5] 德文本系布斯所译，书名为*Die Geschichte der Politischen konomie* 。

[6] 关于这个问题就我所知，赫尔曼的《政治经济研究》(*Staatswirtschaftliche Untersuchungen*)第145—265页中阐述最详细，最有价值。慕尼黑1832年出版。

[7] 把面包树果丰厚的果肉放在窖中，让它发酵，可用以烘焙面包。这种酸面包是塔希蒂人(Tahitier)最喜欢的食物，也是旅行用的干粮。然而人们还是更经常吃新鲜的面包果，在完全成熟之前采下果实，去其外壳，裹以树叶，放在烧热的石头上烘焙。面包树长到两年或三年，从树干上取下皮心之间的柔软部分，可以编制东西，或织成粗布。面包树叶可用来裹面包果，利于烘焙，在进餐时铺在地上充作地毯。落地的雄蕊可以用作火绒。将树干割开，便有浆汁流出，与椰乳一起煮，可熬成捕鸟胶，放入西谷面粉(Sagomehl)、糖和蛋白可以制造坚硬的糕。

[8] 试问这些贮存物不会霉烂吗？如果他每年将他的贮存用于制造工具，那么在十年后也可以做到将一年劳动用于制造工具。我们撇开贮存困难不谈，是为了便于研究和看清问题。

[9] 借出的工具到归还之际，怎么能够保持性能不变、价值不变呢？这在个别工具借还之间是不可能的，然而在一个国家中从全部出借的物品来看，却是可以的。如果有人出租100所房屋，借期100年，条件为租赁者每年建新屋一所，那么尽管100所房屋年年有折旧，但价值不变。在作这样的研究时，我们必须注意整体。本文叙述的仅为两个人之间的行为，这仅仅说明一个概况，由此可以一目了然地看清整个国家的运动情况。

[10] 区别劳动报酬和辛勤努力的报酬，这对正确评价实际生活中的关系，不无意义，下面举例予以说明。

假设一个按日计酬的工人，年收入为100塔勒，他的一头价值20塔勒的乳牛突然死去，现在将他的损失与他的年工资比较，损失似乎并不很重，因为他可以用一年的五分之一劳动予以弥补。然而试想一下，为了维持劳动能力，他只能消费他的报酬中的90塔勒，他一年的

辛勤努力只能得到10塔勒的报酬，这就是说，死去一头乳牛等于他两年辛勤努力的果实，因此他的损失值得痛惜，应予同情和救济。

[11] 乔治·坎宁(1770—1827年)，英国政治家，1807—1809年、1822—1827年任外交部长，1827年任首相。——译者

[12] 本卷发表于1850年。推测这里是指鸦片战争(1840—1842年)后签订的《南京条约》。——译者

[13] 此书附有萨伊的评注，德译本系施密德所译，魏玛1821年版。

[14] 必须注意，根据第六节中所说的先决条件，这里的工人应具有同样的知识、同样的技术和能力，他们在采矿和务农时同样能干。

[15] 应为26.6斗。——译者

[16] 应为139.5斗。——译者

[17] 应为88.6塔勒。作者在下面的计算有相应的错误，这里不再一一更正。——译者

[18] 赫尔曼：《国家经济的研究》(*Staatswirtschaftliche Untersuchungen*)，慕尼黑1832年版，第66—136页，“关于价格”的论述颇有价值。

[19] 李嘉图：《政治经济学原理》，施密特德译本，魏玛1821年，第95页，萨伊的评注。

[20] 应为4.4649。——译者

[21] 应为4.4664。——译者

[22] 即劳动剩余y所得的租金。——译者

[23] 根据本卷第六节之五所述，a代表工人所必需的生活资料。十二节表B中并没有涉及a的内容。这里的a，疑是c之误。根据本卷第

八节所述，一个工人(包括其家庭)一年所必需的生活资料为S，S的百分之一为c。——译者

[24] 应为5.29c。——译者

[25] 应为5.29*c* 。——译者

[26] 1塔勒=48先令。——译者

[27] 系写作于1846年。

[28] 据我所知，劳是弥补这一缺陷的第一个人，他在他的《国民经济学原理》(*Die Crundsätze der Volkswirtschaftslehre*)一书中说："劳动的价格取决于价值、费用和劳动力征募者。"

[29] 1梅克伦堡平方丈约=21.74平方米。——译者

附录一

1833—1847年间特洛田庄雇工一户的生活费用及收入的计算

第一节 特洛田庄雇工一户(不请帮佣 [33])自1833年7月1日至1847年7月1日期间的年劳动收入

备注 计算工人劳动量所用的资料系取自1810至1820的十年间记载详细的、汇成概览的劳动会计。

1. 打谷工资

自1833至1847年期间，谷物的平均产量，不计菜籽，折合成谷物 [34] 按罗斯托克标准 [35] 为7，447斗9梅策。

其中，麦秸由于未经打净即用以喂养牲畜，约含80斗燕麦，折合黑麦50斗。

打净的谷物，折合成黑麦计7，397斗9梅策，打谷者每打15斗得工资1斗。

	新币		罗斯托克斗
	塔勒	先令	黑麦
据此计算，打谷工资为 462 斗 6 梅策。 脱料困难的或经堆放的带穗麦秸，工人每打 13 斗得工资 1 斗，而不是 15 斗得 1 斗。这样，比原来的工资总额约增加 5%，在 $462\frac{6}{16}$ 斗基数上增加 $23\frac{1}{8}$ 斗。亦即打谷工资的总额为 $462\frac{6}{16}+23\frac{1}{8}=485\frac{1}{2}$ 斗。在此期间雇工人数为 11 人。每个雇工得打谷工资为 485.5/11=	—	—	$44\frac{2}{16}$
根据 1810 至 1820 年的 10 年平均，每人每日打谷折合黑麦为 4.52 斗。按此计算，打谷 $7,397\frac{9}{16}$ 斗要求 1,637 劳动日。1,637 劳动日由 11 名雇工分担，每人为 149 劳动日。			
2. 采掘泥煤			
根据 1810 至 1820 的 10 年计算，在这一期间每年采掘泥煤约需 $254\frac{1}{2}$ 工，供应 田庄泥煤 186,850 块 雇工等泥煤 286,000 块 共计 472,850 块 亦即是每人每天采泥煤 1,856 块。 在 1833 至 1847 年这一期间 11 名雇工每年平均采泥煤约 480,000 块。每名雇工采 43,636 块，其中 10,000 块自用。33,636 块可得每千块 8 先令的报酬，计	5	29	
采掘 33,636 块需要一名工人劳动 33,636/1,858=18.1 日。			
	5	29	$44\frac{2}{16}$

	新　　币		罗斯托克斗
	塔勒	先令	黑麦
承上页	5	29	$44\frac{2}{16}$
每日收入为 14.9 先令。			
3. 整修休耕地的沟渠			
自 1811 至 1820 年的 9 年中，据统计整修沟渠 5,179 平方丈，费工 $623\frac{1}{2}$工。			
每工平均整修 8.31 平方丈。其报酬为：			
每平方丈 $1\frac{1}{4}$先令，5,179 平方丈为 6,474 先令，			
不易整修的沟渠津贴 2 塔勒，即　96 先令			
共计 6,570 先令			
每人每日得 6,570/623.5＝10.5 先令。			
假定：1. 自 1833 至 1847 年的 14 年间，每年同样整修 5,179/9＝575 平方丈；　2. 如前，每年需623.5/9＝69.3 工；　3. 每年支付工资 6,570/9＝730 先令。工人 11 名，每人在这一期间获得：			
a. 收入为 730/11＝66 先令，即	1	18	
b. 按 11 人计，每人需干 69.3/11＝6.3 劳动日			
4. 其他沟渠劳动			
在 1810 至 1820 年间，每年平均在田亩、草场、道旁以及栅栏四周开沟渠，整修沟渠方面需费 74.3工（劳动日）。1818至1819年度，根据			
	6	47	$44\frac{2}{16}$

	新币		罗斯托克斗
	塔勒	先令	黑麦
承上页	6	47	$44^{2}/_{16}$
特别计算，这类劳动男子一工的收入为 10.9 先令。 今将上述两项计算移用于 1833 至 1847 年这一时期，则 11 名雇工中每名 a. 需干 74.3/11＝6.7 工， b. 干 6.7 工，每工 10.9 先令，收入共计	1	25	
5. 其他包工劳动 这类劳动有给土地施灰泥土和腐土，用手推车运载腐土和泥土等等。 自 1815 年起——用大量灰泥土肥田开始于这一年——至 1820 年，以包工制完成的改良土地的劳动每年耗费货币工资 171 塔勒 22 先令。1818 至 1819 年度，这类劳动的收入： 男工每日为 11.27 先令， 女工每日为 7.53 先令。 从这两项数字中尚难肯定，在 1833 至 1847 年最后期间男工每日所得及这类劳动需要花费多少工。 近年改良土壤的工作，虽然需费金额大致如前，但改良土壤的方式已有很大变化，现在施腐土肥田和改良草场，不再施以灰泥土，因而完成这项工作的季节也有变化。此外，雇工的户数和参加改良土壤的男女工人的比例数也发生			
	8	24	$44^{2}/_{16}$

	新币		罗斯托克斗
	塔勒	先令	黑麦
承上页	8	24	$44\frac{2}{16}$
变动。 经多次仔细对比，下列的假定与实际情况是相差无几的。 在改良土壤的工作中，男工每年作业 22 日，每日得 10.5 先令，共计 女工作业 44 日，每日得 6.5 先令，这项数字以后另列计算。	4	39	
6. 锄工的实物报酬 每个锄工可得谷物 折合成黑麦 黑麦 14 斗 ＝14 斗 大麦 12 斗 ＝ 9 斗 经半堆放的燕麦 2 斗 ＝$1\frac{1}{8}$ 斗 豌豆 2 斗 ＝2 斗 $26\frac{1}{8}$斗 锄工在上述时期前半期收入为 11 塔勒，后半期收入为 12 塔勒，平均为 $11\frac{1}{2}$塔勒。 锄工为取得这项实物报酬需从 3 月 24 日劳动至 11 月 10 日，共 33 周＝231 日。 其中除去例假等： 星期日 33 日 节日 $4\frac{1}{2}$ 日 为自用采掘泥煤 6 日			
	13	15	$44\frac{2}{16}$

	新币		罗斯托克斗
	塔勒	先令	黑麦
承上页	13	15	$44\frac{2}{16}$
运泥煤 1 日			
赶集 1 日			
收获节 1/2 日			
病假 5 日			
51 日			
为庄园主劳动尚有 180 日。			
锄工如果生病，因不能劳动每日需扣除 4 先令，5 日扣除 20 先令，从 $11\frac{1}{2}$ 塔勒的货币工资中扣除此数，尚余 11 塔勒 4 先令。			
根据上列计算，锄工作业 180 日，收入为 11 塔勒 4 先令又 $26\frac{1}{8}$ 斗黑麦，每日收入为 2.96 先令又 0.145 斗黑麦。			
在黑麦每斗价格为 40 先令时，0.145 斗			
= 5.80 先令			
再加货币工资 2.96 先令			
每日工资为新币 8.76 先令。			
在上述这一时期的前半期，有锄工 2 人，后半期只有锄工 1 人，平均为 $1\frac{1}{2}$ 人。			
他们的收入为：			
11 塔勒 4 先令 $\times 1\frac{1}{2}$ = 16 塔勒 30 先令			
$26\frac{1}{8}$ 斗 $\times 1\frac{1}{2} = 39\frac{3}{16}$ 斗黑麦。			
由于锄地作业由雇工按年轮流，所以这一年收入应由 11 人平分，每人每年收入为	1	25	$3\frac{9}{16}$
锄工 $1\frac{1}{2}$ 人工作量为 $180 \times 1\frac{1}{2} = 270$ 日。			
	14	40	$47\frac{11}{16}$

	新币		罗斯托克斗
	塔勒	先令	黑麦
承上页	14	40	$47\frac{11}{16}$
按 11 人分担，每人锄地 270/11＝24.5 日。			
7. 按日计酬的劳动			
在 1810 至 1820 年的 10 年中，平均每个雇工为庄园主劳动 284.6 日。			
前面列举各种工作需要的劳动日数：			
1. 打谷 149 日			
2. 采掘泥煤 18.1 日			
3. 整修休耕地的沟渠 6.3 日			
4. 整修其他沟渠 6.7 日			
5. 其他包工劳动 22 日			
6. 锄地 24.5 日			
共计 226.6 日			
其他尚有 58 日是按日计酬的劳动。其中 15 天在 11 月 1 日至 3 月 1 日冬季时期，每天工资 7 先令，共计	2	9	
此外 43 天在夏季时期，夏季日工资为 8 先令，43 天共计	7	8	
8. 实物报酬			
以前田庄为每个雇工播种若干黑麦，今给以实物报酬，每人为			5
9. 妇女劳动			
根据10年平均，凡雇工家中不雇帮工的妇	24	9	$52\frac{11}{16}$

	新币		罗斯托克斗
	塔勒	先令	黑麦
承上页	24	9	$52\frac{11}{16}$
女，每年劳动 175.4 日。其中——如前所述——包工劳动占 44 日，每日工资 $6\frac{1}{2}$先令，计	5	46	
其他劳动占 131.4 日：			
妇女为清扫房屋等无偿劳动 104 日，这称之为庄园日。			
其余 27.4 日，每日报酬为 4 先令，共计	2	14	
一个不雇帮工的雇工家庭，根据上列计算，每年收入为	32	21	$52\frac{11}{16}$

第二节 自1833年7月1日至1847年7月1日期间，特洛田庄牧养奶牛的收支计算

在工人所得的津贴中，牧养奶牛的收入占重要地位。为了计算雇工家庭的费用，我们必须弄清什么是奶牛的纯收益，村民[36]牧养奶牛在田庄方面的耗费是多少。

在奶场和家庭消费不分的地方，要查明奶牛黄油的毛收益是非常困难的，因为一方面牛奶和黄油的消费很难管理，很难用数字表示，另一方面在奶场工作的人同时还兼做许多家务工作。

施陶丁格尔先生在维斯滕费尔德田庄经营一所规模很大的奶场，他将奶酪场和家庭消费完全分开，他十分好意将1827—1828年度他的奶场的经营成绩告诉我，并乐于向我提供我为了计算各部分的劳动量和费用所需的记录。对此我表示十分欢迎。

下列的计算系利用维斯滕费尔德田庄计算的数字作为基础，与奶场劳动有关的数字，还按不同的情况作了必要的修正。

关于特洛田庄奶牛的毛收益应注意下列各点：

1. 牛奶的年产量系根据账本记载；

2. 1845—1848年黄油的产量始终有记录可查考；

3. 黄油每年的价格账本均有精确记载；

4. 1845—1846年度奶牛所产的全部产品的价值均作详细记载，牛奶的价值按每波特 [37] 计算。

牛奶产量 自1833至1847年的14年期间，每头奶牛每年平均产奶1，682波特。

牛奶含黄油量 自1845至1848年的3年平均，每产1磅黄油需费牛奶$15^2/_3$波特。

黄油产量 如果全部牛奶用以生产黄油，那么每头奶牛年产黄油1，682/$15^2/_3$=107.4磅。

牛种 奶牛大致半是日德兰种，半是安格尔种。奶牛活着时的体重，我估计为650磅。

黄油价格 新鲜黄油用磅桶向附近城市出售，按14年平均每磅价格为新市7.77先令。按1845至1848年的3年平均100磅桶=107.5磅，每磅=32波特。按32波特为1磅计算，黄油每磅的价格为7.77×100107.5=新币7.23先令。

牛奶在田庄上的价值 根据1845至1846年度的详细计算得知，牛奶的收入分两类：其一是黄油的收入(需扣除黄油的销售和运输费用)，另一为酸奶用作猪饲料的收入，该年度1波特牛奶在田庄上，即产地的价值为新币0.6953先令。

黄油的价格在1845至1846年度每磅32波特的价格为新市8.05先令，1833至1847年期间平均为7.23先令。两种价格之比为8.05:7.23=1，000:898。

牛奶的价值是以黄油的价格为条件，由此可知

1835至1847年这一时期1波特牛奶的价值=0.6953×898/1，000=0.625或5/8先令。

1833至1847年平均每头奶牛产品的价值 年产奶1，682波特的奶牛，其奶产量的价值为5/8×1，682=1，051先令=21塔勒43先令。

这里还应加上牛犊的价值。一头生下1—3天的牛犊平均价格约为32先令。但并不是每头母牛每年都能产犊，因为有个别母牛不会怀孕或产下的牛犊随即夭折，所以这里可以打个九折，母牛产犊的收入还剩29先令。

因此，一头奶牛的产品总值为新币21塔勒43先令+29先令=22塔勒24先令。

与养奶牛有关的费用的计算1. 奶场的劳动费用

维斯滕费尔德田庄的奶场劳动费用，除夏季采集黄油，需马一匹予以动转以外，109头奶牛共需费229塔勒15先令。每头牛平均为2塔勒5先令。

奶场雇用女工需费55塔勒46先令。

上述229塔勒15先令等于女工229塔勒15先令/55塔勒46先令=4.1人的费用。

	新币	
	塔勒	先令
经管 109 头奶牛需雇女工 4.1 人；每人平均管理 26.6 头奶牛。每头奶牛平均年产奶 1,882 波特；采集黄油 1 磅需奶 17.46 波特，每头奶牛的年产黄油 107.8 磅。 由于特洛田庄女工工资较高，采集黄油全靠人力，又奶桶在夏季不像维斯滕费尔德田庄在挤奶前清洗，结果每头奶牛需多费 26 先令，所以特洛田庄的劳动费用就要高些。 因此特洛田庄经管每头奶牛的劳动费用为 2 塔勒 5 先令＋26 先令＝	2	31
2. 管理费用 一个奶场如有奶牛 100 头，奶场需从事炼制和供应黄油等管理工作，我把奶场的经营费用定为 80 塔勒，工资定为 40 塔勒，共计 120 塔勒。 这 120 塔勒以 100 头分摊，每头平均 1 塔勒 9.6 先令。 如果家务与养牛不分，则很难确定女主人生活费用		
	2	31

	新	币
	塔勒	先令
承上页	2	31
中多少应列入奶场，多少应列入家庭会计。 所以我假定，在一个单独经营的奶场中，每头奶牛的管理费用为	1	9.6
3. 炼黄油用盐		
维斯滕费尔德田庄养奶牛 625 头，需盐 110 斗。每头奶牛平均每年用盐 0.175 斗（每斗价格为 20 先令），计		3.5
4. 燃料		
维斯滕费尔德田庄每头奶牛计用 250 块泥煤，或 1/10 车柴薪。根据波德维尔斯计算，每头奶牛消耗柴薪为 1/9 克拉夫特（两臂伸直的距离，丈量木头体积的单位。——译者）。 我在这里假定每头奶牛耗费 300 块泥煤，每 1,000 块值 20 先令，300 块计	—	6
5. 药物		
药物连同奶牛产犊后所需的粗磨饲料，每头需费	—	4
6. 奶场用具价值的利息		
根据这里历来备置的盛奶器具，其价值按每头奶牛平均为 2 塔勒。按利率 4%计，利息为 如以铁壶代替木桶，一切盛奶器具都用铁条加固，并备置摇制黄油机械一台，那么奶场器具的购置费用将大	—	3.8
	4	9.9

	新	币
	塔勒	先令
承上页	4	9.9
大增加；然而，器具的维修费用及奶场的劳动费用将见减少。		
7. 奶场器具的折旧和维修费用		
我估计每头奶牛平均为	—	12
8. 奶牛的折旧或价值的每年速减		
要几分精确地求得这一数字，必须作专门的计算。下列的计算以估算为基础：		
1. 100 头奶牛每年死亡 3 头，因产奶量降低或其他原因每年排除 2 头。		
2. 3 岁(3 周岁)牛犊入奶场，每头值 24 塔勒。		
3. 奶牛长至 13 岁，即行排除。年老的奶牛以及较年轻的但产奶量不高的奶牛，售价为 16 塔勒。		
一个奶场，每年增添 100 头 3 龄奶牛，试问奶场的牛群每年应有若干头数？		
现有数量：		
购入　　3 岁奶牛 100　头		
1 年后这个牛群有　　4 岁奶牛 95　头		
2 年后这个牛群有　　5 岁奶牛 90.3 头		
3 年后这个牛群有　　6 岁奶牛 85.8 头		
4 年后这个牛群有　　7 岁奶牛 81.5 头		
5 年后这个牛群有　　8 岁奶牛 77.4 头		
6 年后这个牛群有　　9 岁奶牛 73.5 头		
	4	21.9

	新	币
	塔勒	先令
承上页	4	21.9
7 年后这个牛群有　　10 岁奶牛 69.8 头		
8 年后这个牛群有　　11 岁奶牛 66.3 头		
9 年后这个牛群有　　12 岁奶牛 63 头		
共计 802.6 头		
以后每年秋季增添新牛时，这个牛群应有奶牛 802.6 头。		
当然，这时牛群中尚有被剔除的 13 龄老牛 64×19/20＝60 头，正待出售。		
60 头牛，每头售价 16 塔勒，计收入　　960 塔勒。		
除了这些待售的老牛以外，每年剔除之数为 100－60＝40 头，其中死亡 24 头，由于其他弊病而剔除 16 头。		
后者每头售价 16 塔勒，收入为　　256 塔勒。		
24 头死牛的皮，每张值 2 塔勒，共计　　48 塔勒。		
出售牛和皮，收入计　　1,264 塔勒。		
购买 100 头新牛，支出为 2,400 塔勒。因此要维持一个 802.6 头的奶牛群，不减数，也不减值，需费 2,400－1,264＝1,136 塔勒。按 802.6 头牛平均，每头牛分摊	1	20
9. 奶牛价值的利息		
今假定 4 岁和 5 岁奶牛与 3 岁奶牛的价值相同，每头为 24 塔勒；5 岁至 13 岁的奶牛的价值从 24 塔勒减至 16 塔勒，亦即是每年减 1 塔勒，那么一个始终拥有 803 头奶牛的牛群，其价值如下：		
	5	41.9

	新	币
	塔勒	先令
承上页	5	41.9
3 岁奶牛 100 头		
4 岁奶牛 95 头		
5 岁奶牛 90.3 头		
285.3 头，每头 24 塔勒，＝6,847.2 塔勒		
6 岁奶牛 85.8 头，每头 23 塔勒，＝1,973.4 塔勒		
7 岁奶牛 81.5 头，每头 22 塔勒，＝1,793.0 塔勒		
8 岁奶牛 77.4 头，每头 21 塔勒，＝1,625.4 塔勒		
9 岁奶牛 73.5 头，每头 20 塔勒，＝1,470.0 塔勒		
10 岁奶牛 69.8 头，每头 19 塔勒，＝1,326.2 塔勒		
11 岁奶牛 66.3 头，每头 18 塔勒，＝1,193.4 塔勒		
12 岁奶牛 63 头，每头 17 塔勒，＝1,071.0 塔勒		
802.6 头 17,299.6 塔勒		
802.6 头牛值 17,299.6 塔勒。每头牛平均 21.55 塔勒。按 4%利率计算，此数的利息为 0.862 塔勒，等于		41.4
10. 猪的价值的利息		
养猪如果作为利用酸奶的工具，则支出应归于奶牛的账上。		
如果以奶牛 8 头可以养猪 3 头，每头猪值 10 塔勒计算，则每头奶牛应担负 $3\frac{3}{4}$塔勒的利息，按利率 4%计算，则为		7.2
11. 奶场的建筑		
建筑能容奶牛 60 头的厩房一所大约需费 800 塔勒，		
	6	42.5

	新	币
	塔勒	先令
承上页	6	42.5
其利息为 32 塔勒		
折旧、维修及火险费以造价的		
5/6%计算，等于 6 塔勒 32 先令		
清扫烟囱费 1 塔勒 32 先令		
40 塔勒 16 先令		
这 40 塔勒 16 先令以奶牛 60 头分摊，每头负担		32.3
12. 猪厩		
为适应 60 头奶牛的奶场所需，建造猪厩一所，大约需费 200 塔勒。出租猪厩可得租金 200 塔勒×$4\frac{5}{6}$%＝9 塔勒 32 先令。此数按 60 头奶牛分摊，每头负担		7.7
这 12 笔支出总计 7 塔勒 35.5 先令，如果村民养奶牛而不是田庄养奶牛，这些支出可以不计。		
各项支出的计算，村民养奶牛也需计算的费用（续前）		
13. 牧工的费用		
牧工的实物和各种津贴的收入①，在扣除他的妻子的劳务所得之后，约为 93 塔勒。		
在 1833 至 1847 年的 14 年期间，在牧场放牧的村民的奶牛和公牛，共计 827.5 头。平均每年为 59 头。		
在这一时期的后半期，村民的牛在冬天赶至田庄寄养。		
	7	34.5

	新	币
	塔勒	先令
承上页	7	34.5
这一时期的前半期，还有一部分奶牛在村子里越冬。在田庄上越冬的奶牛总数为784头，平均每年为56头。夏冬两季需牧工看管的奶牛为(59＋56)/2＝57.5头。牧工的费用＝93塔勒，现在按57.5头分摊，每头负担	1	30
（一个拥有86头奶牛的牛群，如目前特洛田庄的情况，每头奶牛负担的这一费用要少26先令。）		
14. 田庄女工照料奶牛饮水的费用		
这项工作每日约占女工劳动时间的1/4。在195天中约等于49个整劳动日。以每日7先令计算，合7塔勒7先令，这一数字按56头奶牛分摊，每头负担		6.1
15. 清厩		
这项工作，每25头牛每周需费女工一日劳动。根据这一计算，56头牛在195日内要求女工劳动62.4日。女工在这一时间内劳动的费用为：		
自11月1日至3月25日，每日6⅔先令，		
自3月25日至5月14日，每日9⅓先令，		
自11月1日至5月14日平均每日为7先令。		
亦即是这项工作需62.4个女工一日的劳动，每日工资为7先令，共计9.1塔勒，每头奶牛负担	—	7.8
16. 奶场的设施		
按规划通常每头奶牛占地3/4平方丈，59头奶牛，		
	9	30.4

	新	币
	塔勒	先令
承上页	9	30.4
需地 26 平方丈。(并不等于此数。——译者)		
根据特殊的计算,每一平方丈需要人力和马力的费用,以及置办木柱和栅栏的价值的利息及其折旧费,约合 $5\frac{3}{4}$先令。26 平方丈需费 3 塔勒 6 先令,按 59 头奶牛平均,每头负担	—	2.6
17. 夜晚牧场的设施		
14 年中设置夜晚用牧场仅有 4 年,牧场占地约 200 平方丈,设施费用每平方丈为 $5\frac{3}{4}$先令,200 平方丈费用=23 塔勒 46 先令。4 年共为 95 塔勒 40 先令,按 14 年平均,每年 6 塔勒 40 先令。再按 59 头奶牛分摊,每头负担	—	5.6
18. 利息和折旧		
牛链、草料容器、水槽、粪叉等价值的利息,按每头奶牛平均大约为 2 先令		
修理及折旧费大约为 3 先令		
每头奶牛负担	—	5
19. 奶牛饲料甜菜的清洗、切碎以及草料铡细的费用		
奶牛 56 头,如每天喂以 14 斗甜菜,各项费用如下:		
a. 清洗和切碎半车(即 14.3 斗)甜菜,计 $3\frac{1}{2}$先令		
b. 铡碎 28—35 斗草料,需费 $5\frac{1}{4}$先令		
	9	43.6

	新	币
	塔勒	先令
承上页	9	43.6
c.运送甜菜,约需费 $1\frac{1}{2}$先令		
$10\frac{1}{4}$先令		
整个冬天为195天,每天支出$10\frac{1}{4}$先令,共计41塔勒31先令,每头奶牛平均分担35.6先令。		
用甜菜喂奶牛是近年来才实行的事,而且只有一部分奶牛喂以甜菜。总的说来,用甜菜喂牛的时间,如以全部奶牛平均计算,为一个冬天,亦即是在上述时期中的1/14。		
35.6先令以14年除之,每头奶牛每年分担	—	2.5
20. 奶牛的厩租		
如果将畜舍建造费用的利息、折旧、维修费以及火险金等加在一起(其中应扣除畜舍上层堆放干草的租金),根据特殊的计算,每头奶牛所担负的畜舍租金为	—	19.9
21. 堆放干草库房的租金		
根据上述计算,1车干草的租金为11.5先令。		
14年期间,每头奶牛每年平均得干草1.15车。因此每头奶牛分担11.5先令×1.15=	—	13.2
22. 置办干草的费用		
在1810至1820年的10年期间,置办每车干草①的费		
	10	31.2

① 一车干草在入库时重假定为1,800磅,经存放水分蒸发,将减轻10%—20%。因此供给牲畜时,每车干草仅按1,600磅计算。

	新	币
	塔勒	先令
承上页	10	31.2
用为 47.4 先令。		
自 1833 至 1847 年的 14 年期间，每头奶牛每年得干草 1.15 车。		
根据上述计算，干草的置办费用以每头奶牛平均为 47.4 先令×1.15＝	1	6.5
23. 火险费		
每头奶牛的保险费约为其价值的 0.25%，等于	—	2.5
24. 饲养公牛的费用		
饲养奶牛，上述计算的费用为 11 塔勒 40.2 先令，饲养公牛则没有第 1、2、3、4、6、7、10、11 和 12 项所列的费用，这些费用共计5 塔勒 17.1 先令，		
尚有 6 塔勒 23.1 先令。		
然而公牛价值每年折减是		
奶牛的 2 倍，因此每年折减 1 塔勒 20 先令，		
饲养公牛每头的费用为 7 塔勒 43.1 先令。		
如果按 100 头奶牛必须养 3 头公牛，那么每头母牛分摊的费用为 7 塔勒 43.1 先令×3/100＝	—	11.4
总计每头奶牛分摊的费用为	12	3.6
每头奶牛的毛收益为	22	24
亦即是纯收益为	10	20.4

经管109头奶牛需雇女工4.1人；每人平均管理26.6头奶牛。每头奶牛平均年产奶1，882波特；采集黄油1磅需奶17.46波特，每头奶牛的年产黄油107.8磅。

由于特洛田庄女工工资较高，采集黄油全靠人力，又奶桶在夏季不像维斯滕费尔德田庄在挤奶前清洗，结果每头奶牛需多费26先令，所以特洛田庄的劳动费用就要高些。

因此特洛田庄经管每头奶牛的劳动费用为2塔勒5先令+26先令=**2. 管理费用一个奶场如有奶牛100头，奶场需从事炼制和供应黄油等管理工作，我把奶场的经营费用定为80塔勒，工资定为40塔勒，共计120塔勒。**

这120塔勒以100头分摊，每头平均1塔勒9.6先令。

如果家务与养牛不分，则很难确定女主人生活费用

新 币塔勒先令231231

续表承上页

中多少应列入奶场，多少应列入家庭会计。

所以我假定，在一个单独经营的奶场中，每头奶牛的管理费用为**3. 炼黄油用盐维斯滕费尔德田庄养奶牛625头，需盐110斗。每头奶牛平均每年用盐0.175斗(每斗价格为20先令)，计4. 燃料维斯滕费尔德田庄每头奶牛计用250块泥煤，或1/10车柴薪。根据波德维尔斯计算，每头奶牛消耗柴薪为1/9克拉夫特(两臂伸直的距离，丈量木头体积的单位。——译者)。**

我在这里假定每头奶牛耗费300块泥煤，每1，000块值20先令，300块计**5. 药物药物连同奶牛产犊后所需的粗磨饲料，每头需费6. 奶场用具价值的利息根据这里历来备置的盛奶器具，其价值按每头奶牛平均为2塔勒。按利率4%计，利息为**

如以铁壶代替木桶，一切盛奶器具都用铁条加固，并备置摇制黄油机械一台，那么奶场器具的购置费用将大

新 币塔勒先令23119.63.5—6—4—3.849.9

续表承上页

大增加；然而，器具的维修费用及奶场的劳动费用将见减少。**7. 奶场器具的折旧和维修费用我估计每头奶牛平均为8. 奶牛的折旧或价**

值的每年速减要几分精确地求得这一数字，必须作专门的计算。下列的计算以估算为基础：

1. 100头奶牛每年死亡3头，因产奶量降低或其他原因每年排除2头。

2. 3岁(3周岁)牛犊入奶场，每头值24塔勒。

3. 奶牛长至13岁，即行排除。年老的奶牛以及较年轻的但产奶量不高的奶牛，售价为16塔勒。

一个奶场，每年增添100头3龄奶牛，试问奶场的牛群每年应有若干头数?

现有数量：

购入3岁奶牛100 头

1年后这个牛群有4岁奶牛 95 头

2年后这个牛群有5岁奶牛 90.3头

3年后这个牛群有6岁奶牛 85.8头

4年后这个牛群有7岁奶牛 81.5头

5年后这个牛群有8岁奶牛 77.4头

6年后这个牛群有9岁奶牛 73.5头

新 币塔勒先令49.9—12421.9

续表承上页

7年后这个牛群有10岁奶牛 69.8头

8年后这个牛群有11岁奶牛 66.3头

9年后这个牛群有12岁奶牛 63 头

共计802.6头

以后每年秋季增添新牛时，这个牛群应有奶牛802.6头。

当然，这时牛群中尚有被剔除的13龄老牛

64×19/20=60头，正待出售。

60头牛，每头售价16塔勒，计收入960塔勒。

除了这些待售的老牛以外，每年剔除之

数为100-60=40头，其中死亡24头，由于

其他弊病而剔除16头。

后者每头售价16塔勒，收入为256塔勒。

24头死牛的皮，每张值2塔勒，共计48塔勒。

出售牛和皮，收入计1，264塔勒。

购买100头新牛，支出为2，400塔勒。因此要维持一个802.6头的奶牛群，不减数，也不减值，需费2，400-1，264=1，136塔勒。按802.6头牛平均，每头牛分摊**9. 奶牛价值的利息今假定4岁和5岁奶牛与3岁奶牛的价值相同，每头为24塔勒；5岁至13岁的奶牛的价值从24塔勒减至16塔勒，亦即是每年减1塔勒，那么一个始终拥有803头奶牛的牛群，其价值如下：**

新 币塔勒先令421.9120541.9

续表承上页

3岁奶牛100 头

4岁奶牛 95 头

5岁奶牛 90.3头

285.3头，每头24塔勒，=6，847.2塔勒

6岁奶牛 85.8头，每头23塔勒，=1，973.4塔勒

7岁奶牛 81.5头，每头22塔勒，=1，793.0塔勒

8岁奶牛 77.4头，每头21塔勒，=1，625.4塔勒

9岁奶牛 73.5头，每头20塔勒，=1，470.0塔勒

10岁奶牛 69.8头，每头19塔勒，=1，326.2塔勒

11岁奶牛 66.3头，每头18塔勒，=1，193.4塔勒

12岁奶牛 63 头 ，每头17塔勒，=1,071.0塔勒

802.6头 17，299.6塔勒

802.6头牛值17，299.6塔勒。每头牛平均21.55塔勒。按4%利率计算，此数的利息为0.862塔勒，等于**10. 猪的价值的利息养猪如果作为利用酸奶的工具，则支出应归于奶牛的账上。**

如果以奶牛8头可以养猪3头，每头猪值10塔勒计算，则每头奶牛应担负$3^3/_4$塔勒的利息，按利率4%计算，则为**11. 奶场的建筑建筑能容奶牛60头的厩房一所大约需费800塔勒，**

新 币塔勒先令541.941.47.2642.5

续表承上页

其利息为32塔勒

折旧、维修及火险费以造价的

5/6%计算，等于6塔勒32先令

清扫烟囱费 1塔勒32先令

40塔勒16先令

这40塔勒16先令以奶牛60头分摊，每头负担**12. 猪厩为适应60头奶牛的奶场所需，建造猪厩一所，大约需费200塔勒。出租猪厩可得租金200塔勒×4^{5} / $_{6}$ %=9塔勒32先令。此数按60头奶牛分摊，每头负担**

这12笔支出总计7塔勒35.5先令，如果村民养奶牛而不是田庄养奶牛，这些支出可以不计。

各项支出的计算，村民养奶

牛也需计算的费用(续前)**13. 牧工的费用牧工的实物和各种津贴的收入 [38]，在扣除他的妻子的劳务所得之后，约为93塔勒。**

在1833至1847年的14年期间，在牧场放牧的村民的奶牛和公牛，共计827.5头。平均每年为59头。

在这一时期的后半期，村民的牛在冬天赶至田庄寄养。

新 币塔勒先令642.532.37.7734.5

续表承上页

这一时期的前半期，还有一部分奶牛在村子里越冬。在田庄上越冬的奶牛总数为784头，平均每年为56头。夏冬两季需牧工看管的奶牛为(59+56)/2=57.5头。牧工的费用=93塔勒，现在按57.5头分摊，每头负担

(一个拥有86头奶牛的牛群，如目前特洛田庄的情况，每头奶牛负担的这一费用要少26先令。)**14. 田庄女工照料奶牛饮水的费用这项工作每日约占女工劳动时间的1/4。在195天中约等于49个整劳动日。以每日7先令计算，合7塔勒7先令，这一数字按56头奶牛分摊，每头负担15. 清厩这项工作，每25头牛每周需费女工一日劳动。根据这一**

计算，56头牛在195日内要求女工劳动62.4日。女工在这一时间内劳动的费用为：

自11月1日至3月25日，每日$6^2/_9$先令，

自3月25日至5月14日，每日$9^1/_3$先令，

自11月1日至5月14日平均每日为7先令。

亦即是这项工作需62.4个女工一日的劳动，每日工资为7先令，共计9.1塔勒，每头奶牛负担**16. 奶场的设施按规划通常每头奶牛占地3/4平方丈，59头奶牛，**

新 币塔勒先令734.51306.1—7.8930.4

续表承上页

需地26平方丈。(并不等于此数。——译者)

根据特殊的计算，每一平方丈需要人力和马力的费用，以及置办木柱和栅栏的价值的利息及其折旧费，约合$5^3/_4$先令。26平方丈需费3塔勒6先令，按59头奶牛平均，每头负担**17. 夜晚牧场的设施14年中设置夜晚用牧场仅有4年，牧场占地约200平方丈，设施费用每平方丈为$5^3/_4$先令，200平方丈费用=23塔勒46先令。4年共为95塔勒40先令，按14年平均，每年6塔勒40先令。再按59头奶牛分摊，每头负担18. 利息和折旧牛链、草料容器、水槽、粪叉等价值的利息，**

按每头奶牛平均大约为2先令

修理及折旧费大约为3先令

每头奶牛负担**19. 奶牛饲料甜菜的清洗、切碎以及草料铡细的费用 奶牛56头，如每天喂以14斗甜菜，各项费用如下：**

a. 清洗和切碎半车(即14.3斗)甜菜，计$3^1/_2$先令

b. 铡碎28—35斗草料，需费$5^1/_4$先令

新 币塔勒先令930.4—2.6—5.6—5943.6

续表承上页

c.运送甜菜，约需费 $1^1/_2$ 先令

$10^1/_4$先令

整个冬天为195天，每天支出$10^1/_4$先令，共计41塔勒31先令，每头奶牛平均分担35.6先令。

用甜菜喂奶牛是近年来才实行的事，而且只有一部分奶牛喂以甜菜。总的说来，用甜菜喂牛的时间，如以全部奶牛平均计算，为一个冬天，亦即是在上述时期中的1/14。

35.6先令以14年除之，每头奶牛每年分担**20. 奶牛的厩租如果将畜舍建造费用的利息、折旧、维修费以及火险金等加在一起(其中应扣除畜舍上层堆放干草的租金)，根据特殊的计算，每头奶牛所担负的畜舍租金为21. 堆放干草库房的租金根据上述计算，1车干草的租金为11.5先令。**

14年期间，每头奶牛每年平均得干草1.15车。因此每头奶牛分担11.5先令×1.15=**22. 置办干草的费用在1810至1820年的10年期间，置办每车干草 [39] 的费**

新 币塔勒先令943.6—2.5—19.9—13.21031.2

续表承上页

用为47.4先令。

自1833至1847年的14年期间，每头奶牛每年得干草1.15车。

根据上述计算，干草的置办费用以每头奶牛平均为47.4先令×1.15=**23. 火险费每头奶牛的保险费约为其价值的0.25%，等于24. 饲养公牛的费用饲养奶牛，上述计算的费用为11塔勒40.2先令，饲养公牛则没有第1、2、3、4、6、7、10、11和12项所列的费用，这些费用共计5塔勒17.1 先令，**

尚有6塔勒23.1先令。

然而公牛价值每年折减是

奶牛的2倍，因此每年折减1塔勒 20 先令，

饲养公牛每头的费用为7塔勒43.1先令。

如果按100头奶牛必须养3头公牛，那么每头母牛分摊的费用为7塔勒43.1先令×3/100=

总计每头奶牛分摊的费用为

每头奶牛的毛收益为

亦即是纯收益为新 币塔勒先令1031.216.5—2.5—11.412

223.6

241020.4

备注 如果按普通情形，不扣除奶场所必需的房舍价值的利息和维修费用，那么上列第11、12、20、21各项共1塔勒25.1先令的费用便不列入支出，奶牛收益则按11塔勒45.5先令计算。

根据上表，100头奶牛的纯收益为10塔勒20.4先令×100=1，042.5塔勒。

100头奶牛和3头公牛，共计103头，所耗饲料的费用 [40] 为1，042.5塔勒。

平均每头消费10塔勒6先令。

精确地计算奶牛的纯收益和所消费的饲料的效益，这不仅对正确估计雇工一户的生活费用有好处，而且对田庄主回答和解决下列问题也是完全必要的。

1. 在当地种植块根植物用作饲料是否合适，是否有利？

2. 改良草场以求增加草料的产量，耗资多少才适宜？

在计算奶牛的纯收益时，如果能算出青草、干草等饲料的价值，如果从中再扣除田间播种苜蓿和草籽的费用，扣除草地整修沟渠等费用，那么就能得出耕作草地和自然草地的纯收益。

然而不应当以为，这一纯收益就是地租。因为虽然用类似的方法计算各种五谷和其他作物的纯收益，计算种植作物所需的房舍的利息和维修费用并扣除之，但一般经常费用还未被包括在内。

一般经常费用，除了赋税和向教会的捐献——直接从地租中拨付——以外，还有下列各项：

1. 企业家的管理费用和营业利润，或者说租户的生计费用和盈利；

2. 注房价值的利息及维修费用；

3. 经营资本的利息；

4. 车辆、桥梁和沟渠的维修费用；

5. 为农村儿童办学的经费。

农业经营者对"土地用于一般的畜牧是否有地租可得，有多少地租可得？"这个问题的意见极不一致。

这主要是由于人们估计费用往往不根据实际——不从较长期着眼——，而只根据不可靠的肤浅之见，所以一些支出项目完全被忽略和被遗忘。

将奶场费用分成两类，一类与产奶量成比例，另一类与产奶量无关	与产奶量成比例的费用		与产奶量无关的费用	
	塔勒	先令	塔勒	先令
1. 劳动费用	2	19	—	12
2. 管理费用，约 7/8 属于第一类，1/8 属于第二类	1	2.4	—	7.2
3. 炼黄油用盐	—	3.5	—	—
4. 燃料	—	6	—	—
5. 药物	—	—	—	4
6. 奶场用具价值的利息	—	3.8	—	—
7. 奶场用具的折旧	—	12	—	—
8. 奶牛的折旧	—	—	1	20
9. 奶牛价值的利息	—	—	—	41.4
10. 猪的价值的利息	—	7.2	—	—
11. 奶场的建筑	—	32.3	—	—

将奶场费用分成两类，一类与产奶量成比例，另一类与产奶量无关	与产奶量成比例的费用		与产奶量无关的费用	
	塔勒	先令	塔勒	先令
12. 猪厩	—	7.7	—	—
13. 牧工的费用	—	—	1	30
14. 照料奶牛饮水的费用	—	—	—	6.1
15. 清厩	—	—	—	7.8
16. 奶场的设施	—	—	—	2.6
17. 夜晚牧场的设施	—	—	—	5.6
18. 牛链、水槽等用具的利息和折旧	—	—	—	5
19. 甜菜的清洗和切碎的费用	—	—	—	2.5
20. 奶牛的厩租	—	—	—	19.9
23. 奶牛的火险费	—	—	—	2.5
24. 饲养公牛的费用	—	—	—	11.4
总　计	4	45.9	5	34

前面所述第21、22项置办干草和贮存干草的费用，因为产奶量并不与增加干草饲料成正比，所以既不属于第一类，也不属于第二类，是自成一类的支出。

因此，经营奶场的费用可以分为三类，按每头奶牛平均如下：

1. 与产奶量成比例的费用……4塔勒45.9先令

2. 与奶牛数量有关的费用……5塔勒34先令

3. 置办和贮存干草的费用……1塔勒19.7先令

总计 12塔勒 3.6先令

奶牛的毛收益为……22塔勒24先令

第1、2两类的支出为……10塔勒31.9先令

如果不扣除置办和贮存干草的费用，那么一头奶牛提供的剩余为……11塔勒40.1先令。

所产牛犊之数与奶牛的数量成正比。牛犊的收入按每头奶牛平均计算，为29先令。如果从与奶牛数量有关的费用中扣除此数，那么第2类支出为5塔勒5先令，即每头奶牛分摊5.1塔勒。

每头奶牛的年产奶量为1，682波特。上述与产奶量成比例的费用为4塔勒45.9先令。

这一费用按每波特牛奶平均，即237.9先令×1/1，682=0.141先令。

每波特牛奶的价值按前面计算为……0.625先令

扣除每波特牛奶的费用……0.141先令

每波特牛奶的剩余为……0.484先令。

因此，100波特牛奶的剩余为48.4先令=1.01塔勒。

同一头奶牛的产奶量并非固定不变，而是以饲料的量和质为转移。奶牛的纯收益是如何随着产奶量而发生变化的，知道这一点对农业经营者有重大意义。

将支出区分为两类，其一随产奶量增减，另一类不论产奶量多少始终不变，这样我们就能根据实际所得的计算，说明相同品种和同等优良的奶牛只是因为饲料的缘故而产奶量不相等，说明在不同的奶产量时所能提供的剩余量。

一头母牛在不同产奶量时所提供的剩余(未扣除置办和贮存干草的费用)

	新币	
	塔勒	先令
1. 住所 根据贝伦斯《农作技术》所作的计算，建造农村房屋（这里称为 Katen）一所，四个居住单元，大小如同当地的旧 Katen，		

第三节 特洛田庄雇工所得各项津贴的价值

每头奶牛的产奶量（波特）	每100波特值1.01塔勒（新币）	每头奶牛的杂费（新币）	每头奶牛的剩余（新币）
2,000	20.20	5.10	15.10
1,900	19.19	5.10	14.09
1,800	18.18	5.10	13.08
1,700	17.17	5.10	12.07
1,682	16.99	5.10	11.89
1,600	16.16	5.10	11.06
1,500	15.15	5.10	10.05
1,400	14.14	5.10	9.04
1,300	13.13	5.10	8.03
1,200	12.12	5.10	7.02
1,100	11.11	5.10	6.01
1,000	10.10	5.10	5.00
900	9.09	5.10	3.99
800	8.08	5.10	2.98
700	7.07	5.10	1.97
600	6.06	5.10	0.96
505	5.10	5.10	0

	新币	
	塔勒	先令
承上页		
造价为 900 塔勒 6 先令，或约为 1,000 塔勒。①		
一个居住单元的造价为 250 塔勒。		
此数按利率 4%计算，利息为	10	—
一单元住所的折旧、维修及保火险，每年为造价的 5/6%计算，等于	2	4
清扫烟囱需费	—	12
住所费用共计	12	16
2. 菜园、马铃薯地和亚麻地		
菜园 30 平方丈，每平方丈费用 3 先令，计	1	42
马铃薯地 50 平方丈，每平方丈包括耕作费用 3 先令，计	3	6
亚麻地 30 平方丈，肥力很足，每平方丈 3.5 先令，计	2	9
三种土地共需	7	9
3. 燃料		
a. 木柴		
村民每人每年可得二三十年的松柴 3 车，此外还能得到没有出售价值的残枝、树根 1—2 车。		
松柴一法登(折合汉堡制 196 立方尺)在这时期价格极低，仅 2 塔勒 4 先令。		
按此价格，一车松柴的售价，不计自己砍伐的费用，为 34.5 先令。		
3 车松柴计	2	7
3 车运费，按每车 6 先令计算，共计	—	18

① 近期所造的 Katen 为两大两小四间房，造价约为新币 452 塔勒。

	新币	
	塔勒	先令
承上页		
b. 泥煤		
村民每人可得泥煤 14,000 块,每块 1/12 立方尺,其中 10,000 块自己采掘,4,000 块由田庄主供给。		
采掘的工资,每千块为 9 先令,这是外地工人在本地采泥煤的工资,4,000 块的工费为	—	36
运泥煤需 3 车,每车 9 先令,计	—	27
产泥煤的沼泽地也需支付地租,地租应由该沼泽长年提供的煤块数分摊,我估计这一地租为每千块 4.5 先令,14,000 块为	1	15
柴煤共需	5	7
4. 饲养奶牛一头		
根据前一节的计算,一头奶牛的纯收益为	10	20
在与饲养奶牛有关的费用中,自第 12* 至 24 项的支出,不论村民的奶牛还是田庄的奶牛都需负担。这些费用为 12 塔勒 3.6 先令减 7 塔勒 34.5 先令	4	17
因此,村民饲养奶牛从田庄那里得到	14	37
但村民支付了干草的收取费用,应扣除	—	24
所以村民的一头奶牛耗费田庄	14	13
5. 养鹅两头包括幼鹅所需的费用		
鹅的价值很难计算。根据仔细估计,我认为可以假设,农民将养大的鹅两头奉献给田庄,足够补偿放鹅造成的草地的		

* 根据内容及下列计算看,这里应为第 13 页。——译者

	新币	
	塔勒	先令
承上页		
损失，所以养鹅的费用可以不计。		
6. 收获节得羊一头		
每逢收获节，每户村民得羊肉 25—30 磅。每磅以 1.75 先令计，约为	1	—
7. 糠粃		
工人除了得到谷物作为打谷工资外，每隔 3 周可得糠粃 2 斗；即整个一冬可得 14 斗。此外，还得到苜蓿子和蒂莫特(Thimothee)子的荚壳，糠粃的饲料价值我估计约为	—	30
8. 羊毛钱		
工人购买羊毛，如每磅超过 16 先令，所支付的超过之数，田庄主则予退还。		
每个工人平均购买羊毛 9 磅，每磅约得津贴 6 先令。[1] 共计	1	6
各项总计		
1. 住所	12	16
2. 菜园、马铃薯地和亚麻地	7	9
3. 燃料	5	7
4. 奶牛的牧养费用	14	13
5. 草地放鹅，以鹅两头作补偿	—	—

① 工人们购买羊毛必须去远地农村，这很不方便又耗费时间。现在特洛田庄已购置绵羊，其毛可供纺织，以后打算无偿给工人 8 磅羊毛，不再给羊毛津贴。这样，津贴将增加 2 至 2.5 塔勒。

	新币	
	塔勒	先令
承上页		
6. 收获节得羊一头	1	—
7. 糠秕	—	30
8. 羊毛钱	1	6
各项津贴总计	41	33

第四节　与维持雇工家庭有关的其他费用

	新币	
	塔勒	先令
1. 医药费		
包括车马和仆人费用在内，每户大约	3	—
2. 供给乡村病人的食物		
每户可估计为	1	—
3. 奶牛保险费		
村中如死奶牛一头，田庄主补贴奶牛价值的 1/3，凡畜养奶牛的村民共同负担 1/3，其余则由牛主承担损失，但牛皮归牛主本人。村中养奶牛 28 至 30 头，每年大约死一头，约值 21 塔勒。亦即是田庄主每年负担 7 塔勒。因此，养一头奶牛的雇工家庭每年约需负担	—	12

第四节 与维持雇工家庭有关的其他费用

	新币	
	塔勒	先令
1. 医药费		
包括车马和仆人费用在内，每户大约	3	—
2. 供给乡村病人的食物		
每户可估计为	1	—
3. 奶牛保险费		
村中如死奶牛一头，田庄主补贴奶牛价值的 1/3，凡畜养奶牛的村民共同负担 1/3，其余则由牛主承担损失，但牛皮归牛主本人。村中养奶牛 28 至 30 头，每年大约死一头，约值 21 塔勒。亦即是田庄主每年负担 7 塔勒。因此，养一头奶牛的雇工家庭每年约需负担	—	12

	新币	
	塔勒	先令
承上页		
4. 工人的车马费		
雇工遇到婚丧、婴儿洗礼、请帮佣等事以及运载马铃薯、亚麻等均需使用车马。平均每户需费	—	40
雇工迁家费用未计在内。		
5. 烧酒		
雇工们在收获干草、谷物和洗羊以及干其他重活时，按时可得烧酒。这项费用每户约计	—	40
6. 雇工举办跳舞会所需的音乐和招待费		
雇工们除收获节外通常每年还举办四次跳舞会。这项费用按每户平均约为	—	42

	新币		总计	
	塔勒	先令	塔勒	先令
7. 给寡妇和老弱的补助				
在本卷开始时曾提及，工人所得的计日工资并不是他的收入及劳动费用的标准。				
所以我们把工人一户的一年劳动作为考察的单位。但是，如果这一标准脱离工人一生年限平均，那么这一标准也是不准确的。因为人们的劳动力和需要在人生的不同阶段是很不相同的。				

	新币		总计	
	塔勒	先令	塔勒	先令
承上页				
为了求得劳动费用的准确标准，我们必须将一个家庭的一生劳动与其一生的生活费用相比较。				
在一个规模较大的田庄，各种年龄的工人都有，如果将真正的工人和已经失去劳动能力或需要补助者的生活费用相加，然后将此总数除以有劳动能力的工人户数，就能得到上段中所讲的数字。下列计算就是根据这一原则。				
a. 没有幼小孩子的、通常与其成年子女同居的寡妇，每年可得：				
一头奶牛价值的一半	7	6		
黑麦 3 斗，每斗值 40 先令，合计	2	24		
马铃薯地 25 平方丈，每平方丈 3 先令，合计	1	27		
亚麻地 15 平方丈，每平方丈 3.5 先令，合计	1	4		
木柴一车，包括运费	—	40		
共计	13	5		
在 1833 至 1847 年这一时期中有寡妇 4 人，共得			52	20
b. 在这一时期中，有男工两人死亡，各遗寡妇一人，子女 4 人。				
寡妇每人得到：				
1. 与其丈夫在世时相同的全部津贴	41	33		
2. 谷类：寡妇和每个孩子各得黑麦 3 斗，大麦 2 斗，共计				
黑麦 15 斗，每斗 40 先令，计	12	24		
大麦 8 斗，每斗 30 先令，计	5	—		
共计	59	9		

	新币		总计	
	塔勒	先令	塔勒	先令
承上页				
然而，寡妇体力充沛，其劳动价值可能超过其所得的计日工资约	81*	10		
尚余	40	47		
寡妇两人共得	81	46		
补助的期限为 3 年，共计	265**	42		
这一项 265** 塔勒 42 先令的补助，以 14 年除之，则每年补助为	—	—	19	—
c. 在这一时期有老年残废者一人，由田庄供养，他的生活费用扣除他做出的少量劳动价值，尚需			45	
d. 工人如长期患病可无偿获得谷物的赠与。平均每年需费			6	
e. 在 1846 至 1847 年的歉收年，工人们得到特别补助。这一年度赠与每户的马铃薯和谷物，按当时的价格计算，至少值 300 塔勒。这一数字以 14 年除之，每年为			21	20
总计			143	40①
这一总计，按这一期间住在村子中的平均户数 22 户除之，则对每户的补助为			6	26

* 81，疑是 18 之误。——译者

** 265，应为 245，以下的计算也有出入，不再一一加注。——译者

① 除上列各项补助外，田庄主还常常赠与工人们以牛奶、食品、水果和衣着等。只有在少数情况下，这些人才有此真正的需要，这时才成为赠与的原因，所以我认为，这项支出不应列入经济账，而只能列入田庄主私人账内。

	新币	
	塔勒	先令
其他费用总计		
1. 医药费	3	
2. 给病人的食物	1	
3. 奶牛的保险费		12
4. 工人的车马费		40
5. 烧酒		40
6. 举行跳舞会的费用		42
7. 给寡妇等的补助	6	26
其他费用总计	13	16
备注		
给予全村的寡妇、老弱等的补助共计	143	40
医药费的支出，每户 3 塔勒，22 户为	66	
给病人的食物，每户按 1 塔勒计，22 户为	22	
在田庄主和雇工之间的宗法关系完全废除之际，如果取消这些补助，其数额为	231	40

在 1847 年末，农民户计 138 人，1833 年大约是 126 人，因此平均以 132 人计算。由此可以得出重要结论，在一个本来不贫穷的地方，为了防止贫困和不足，必须给每人以 231 塔勒 40 先令÷132＝1 塔勒 36 先令的补助。

第五节 1833—1847年期间特洛田庄雇工一户的劳动费用

	新币		黑麦	
	塔勒	先令	斗	梅策
1. 根据第一节所述，雇工一户的收入为	32	21	52	11
2. 据第三节，雇工所得各项津贴的价值为	41	33		
3. 据第四节，雇工一户所得其他费用为	13	16		
总计	87	22	52	11
这个数额中需扣除工人妻子无偿纺织 8 磅粗麻劳动费用，每磅 3 先令，计	—	24		
尚余	86	46	52	11
现在要问，黑麦每斗的价格为多少。				
在 14 年期间出售的各种谷物均折合为黑麦计算，每斗售价为 0.94 塔勒。谷物的运输、销售、贮存等全部费用，过去每斗为 0.112 塔勒，现在由于公路的便利，大约降为每斗 0.08 塔勒。				
因此，谷物折合成每斗黑麦的价值，在田庄上为 0.94－0.08＝0.86 塔勒。				

	新币	
	塔勒	先令
这一价值与 1810—1815 年期间谷物的价值几乎完全是巧合，第一卷的一切计算都是以此为根据的。		

	新币	
	塔勒	先令
承上页		
因此，52 斗 11 梅策，每斗以 0.86 塔勒计算，共为	45	15
加上货币支出	86	46
雇工一户的总费用为	132	13
根据 1810 至 1820 年的 10 年计算的平均，田庄主支付这项费用而得到男工 284.6 日的劳动，女工 175.4 日的劳动。		
女工的一个劳动日，我平均以男工 2/3 个劳动日计算，因此，175.4×2/3＝男工 116.9 个劳动日。		
雇工家庭的劳动都折算成男工，根据上述计算则为 284.6＋116.9＝401.5。男工 401.5 个劳动日值 132 塔勒 13 先令。		
根据全年平均，		
男工一劳动日值 15.8 先令，		
女工一劳动日值 15.8×2/3＝ 10.5 先令。		
上述的劳动日数中包括男女工人包工活的日数。如果想知道计日工资一个劳动日值多少，那么只需从总费用中减去工人在包工中由于提高效率而得到的超过计日工资的部分，其余数除以劳动日数。男工在 53.1 个包工日中共得 13 塔勒 15 先令的收入。		
假定这 53.1 日中 10 日在 11 月 1 日至 3 月 1 日这期间，在这段时间中计日工资仅 7 先令，其余时间为 8 先令，如果一个男工总是做计日工资的工作，那么他的收入为：		
43.1 日，每日 8 先令，计	7	9
10 日，每日 7 先令，计	1	22
	8	31
男工在包工劳动多得之数为 13 塔勒 15 先令－8 塔勒 31 先令	4	32

	新币	
	塔勒	先令
承上页		
女工在 44 个包工日中，每日得 6.5 先令，共计	5	46
女工按日工资 4 先令计算，劳动 44 日可得	3	32
现在多得	2	14
加上男工多得之数	4	32
现在共计多得	6	46
男工在脱粒的 149 天中挣得 44⅛斗黑麦，每斗值 0.86 塔勒，共计	37	46
在这一期间，如按日工资计，他的收入为：		
a. 75 天在 11 月 1 日至 3 月 1 日，每天 7 先令，共计	10	45
b. 74 天在其余时间，每天 8 先令，共计	12	16
两项合计	23	13
多得之数：		
1. 在脱粒方面	14	33
2. 在其他方面	6	46
总计	21	31
如果从工人家庭费用总额中扣除此数，即 132 塔勒 13 先令减去 21 塔勒 31 先令，则剩余 110 塔勒 30 先令。		
根据上述计算，田庄主雇男工劳动 401.5 日需费	110	30
因此，以日工资计男工每劳动日为	—	13.2
女工为	—	8.8

第六节 对特洛田庄雇工一户收入计算的尝试

当然，田庄的会计不可能对这些方面有完备的答复，所以不可避免要靠估计。由于我选择雇工中最有洞察力的和最可信赖的人做顾问，所以我敢相信，下列的计算也绝不会远离实际的。

工人收入的来源有：

1. 田庄主给予工人的工资和各种津贴等；

2. 为自己的劳动使所得的津贴等增值；

3. 少量资本的得益，如饲养家畜。

	新币		总计	
	塔勒	先令	塔勒	先令
1. 雇工一户的费用				
或者说工人家庭从田庄主那里所得的价值，就是它的收入，如果不扣除工人的妻子纺织粗麻8磅计24先令的费用，如第五节所述为			132	37
2. 奶牛				
奶牛的毛收益全归工人所得。根据第二节所述为	22	24		
然而，饲养奶牛除了不计置办干草的费用之外，工人还需负担下列费用：				
1. 奶牛每年的折旧或价值的折减	1	8		
2. 维修奶场的器具	—	12		
尚余	21	4		
			132	37

	新币		总计	
	塔勒	先令	塔勒	先令
承上页			132	37
工人养奶牛一头需费	14	13		
所以村民养奶牛得益超过田庄养奶牛的费用为			6	39
3. 马铃薯地和菜园				
如果菜园收获蔬菜的价值能与种植马铃薯的价值相等，那么今有 80 平方丈马铃薯地的收益也可按此看待。				
这块土地的种植情况是：				
食用马铃薯　60 平方丈				
饲料用马铃薯　20 平方丈				
特洛田庄 100 平方丈土地按 14 年的平均产量为：				
饲料马铃薯　140.8 罗斯托克斗				
食用马铃薯　88.5 罗斯托克斗				
根据这一统计，60 平方丈可产食用马铃薯　53.1 斗				
20 平方丈可产饲料马铃薯　28.2 斗				
这一产量中尚需减去附着的泥土和收干的分量以及腐烂的损失，约为 10%，尚余：				
食用马铃薯　饲料马铃薯				
47.8 斗　25.4 斗				
此外需扣除留种　4.8 斗　2.8 斗				
可供消费的尚有 43 斗　22.6 斗				
由于马铃薯在这里不是通常的销售品，因此它				
			139	28

	新币		总计	
	塔勒	先令	塔勒	先令
承上页			139	28
的价值只能按照生产费用估量。				
根据特别的计算，在上述产量时，马铃薯的生产费用以及马铃薯所消耗的肥料的价值，约为：				
食用马铃薯每斗　10 先令				
饲料用马铃薯每斗　6 先令				
因此，供消费的马铃薯的价值				
43 斗(每斗 10 先令)共计	8	46		
22.6 斗(每斗 6 先令)共计	2	40		
	11	38		
据前述种植马铃薯地每平方丈需费 3 先令，80 平方丈工人共需费	5	—		
因此，耕地经劳动耗费而增加效益为	—	—	6	38
4. 水果				
果园中平均收获水果的价值可以估计为			1	
5. 亚麻地，30 平方丈				
田庄上已有多年未曾种麻，所以田庄账本上没有麻的产量可作为依据。				
根据自耕农米尔汉叙述，他的 30 平方丈土地平均收麻约 80 磅。				
备注　种麻总是选择肥沃的土地，先经一年休闲，到秋季在施以厚肥以后进行翻耕，来年春天再仔细整地布种。田亩非常肥沃，又总是购买里加的麻种。			147	18

	新币		总计	
	塔勒	先令	塔勒	先令
承上页			147	18
因而麻的产量很高。				
麻的价格每磅平均为 4 先令。				
如果女工在冬天将麻纺线，通常可使麻的价值增加一倍，亦即是增加到 8 先令一磅。				
今以 8 先令×80＝	13	16		
麻子的产量 30 平方丈一般可收 2 斗。其中半斗留作种子，其余 1.5 斗可以出售，每斗 1 塔勒 16 先令，计	2			
收入	15	16		
据前述，30 平方丈亚麻地每平方丈费用为 3.5 先令，计	2	9		
经雇工家庭的劳动，其收益为	—	—	13	7
备注 由此可见亚麻地面积充足、土地肥沃对工人的福利状况至关重要。				
雇工家庭如无足够的麻可纺，那么在漫长的冬夜，妇女劳动力大部分就无益地浪费了。				
6. 养鹅				
养种鹅一对，到秋季平均可育幼鹅 13 只。				
其中 2 只赠与田庄主，以抵偿田庄草场的损失。				
其余的 11 只中，工人平均出售 5 只，每只 32 先令，计	3	16		
6 只养肥后屠宰自用，每只重 12 磅，计值 1 塔勒 12 先令，6 只计	7	24		
收入	10	40		
			160	25

	新币		总计	
	塔勒	先令	塔勒	先令
承上页			160	25
养鹅的费用如下：				
1. 饲养种鹅 2 只，幼鹅 13 只，夏季需购买大麦约 7 斗，每斗 27 先令，计	3	45		
2. 一对种鹅冬季需燕麦 2 斗，计	—	40		
3. 育肥 6 只幼鹅需燕麦 6 斗，计	2	24		
4. 15 只鹅的放牧费用，每只为 3 先令，计	—	45		
5. 公鹅饲养费用需要多	—	6		
6. 所耗的糠粃的价值	—	20		
支出共计	8	36		
养鹅获得的纯收益为：	—	—	2	4
备注 如果不让雇工养鹅，而对他的损失给以补偿，补偿之数刚好等于他历来的收益，那么雇工的情况依旧。不过有一个前提条件，即工人不放弃购买所必需的鹅毛，购买鹅毛的辛劳亦需予以补偿。				
尽管如此，国家的收入仍受到损失，因为牧鹅和采鹅草系老弱和孩子的事，不养鹅，他们的劳动就无益地保留着。				
7. 养猪				
雇工平均每年屠宰肥猪一头，宰后重量约 250 磅，猪毛重 15 磅。其价值如下：				
肉 250 磅，每磅 3 先令，计	15	30		
毛 15 磅，每磅 6 先令，计	1	42		
收入共计	17	24		
			162	29

	新币		总计	
	塔勒	先令	塔勒	先令
承上页			162	29
养猪的费用如下：				
1. 购买小猪的费用	1	24		
2. 饲养小猪需大麦 3 斗，每斗 27 先令，计	1	33		
3. 马铃薯 22.6 斗，每斗 6 先令，计	2	40		
4. 喂猪用的酸奶的价值，约	2	—		
5. 喂猪用的糠粃的价值	—	10		
6. 育肥用的豌豆 8 斗，每斗 36 先令，[1]计	6	—		
7. 猪死亡的损失每年平均约为	—	16		
费用共计	14	27		
宰猪一头的收入为 17 塔勒 24 先令，减去此数，结余为工人饲养辛劳的报酬			2	45
备注 喂猪所用的酸奶的价值这里应列入支出，因为这一价值已包含在奶牛的效益之中，否则成了工人的双重收入。				
			165	26

① 黑麦的平均价与豌豆相同，虽然每斗为 0.86 塔勒或 41.3 先令，雇工的费用也是以此价格计算。但是因为，如果谷物的价格超过平均价格，雇工也绝不会为每斗黑麦或豌豆支付多于 40 先令，反之，如果谷物低于平均价格，他们就按市价支付，所以工人平均所付的谷价不到平均价格。所以这里每斗黑麦或豌豆只按 36 先令计算。由此产生的损失本来似应列入雇工家庭的费用的计算之中。然而这一损失在一定程度上也是得到补偿的：工人在购买谷物时，如果谷物低于平均价格，他们支付的不是田庄上的价格，而是市场价格，这样销售费用和运输费用就节省了。

	新币		总计	
	塔勒	先令	塔勒	先令
承上页			165	26
8. 养鸡的效益				
养鸡所得除去所消耗的谷物的价值，盈利约为	—	—	—	32
9. 拾麦穗				
在麦田拾麦穗大多是儿童们干的活，每户每年平均收入约为小麦 2 斗，每斗值 1 塔勒 8 先令，计	—	—	2	16
雇工一户收入的总计为 或折合普鲁士币 196 塔勒 18 先令。	—	—	168	26

	新币	
	塔勒	先令
田庄主雇用工人一户所负担的费用为新币 132 塔勒 13 先令。		
雇工凭自己的劳动及其妻子和孩子的劳动，以及投于饲养牲畜的少量资本，增加了 168 塔勒 26 先令的收入，除去费用 132 塔勒 13 先令，尚余 36 塔勒 13 先令。		
这项收入分项叙述如下：		
1. 奶牛	6	39
2. 菜园和马铃薯地	6	38
3. 水果	1	—
4. 亚麻种植和纺麻	13	7
5. 养鹅	2	4
6. 养猪	2	45

	新币	
	塔勒	先令
承上页		
7. 养鸡	—	32
8. 拾穗	2	16
9. 为田庄主纺粗麻	—	24
总计	36	13

第七节 特洛田庄居民消费谷物的概况

这种概况很难叙述，因为雇工在打谷时作为报酬所得的小麦大部分向外出售，他们自己消费的小麦量无法计算。但1847至1848年度偶然是个例外。因为这一年打谷工人将剩余的全部小麦售予田庄，因而载入账册。我利用这一不复再演的机会，了解到这方面的数据，因为这些数据对其他例如统计等方面也有价值，所以我把结果陈述于下：

在1847年约翰尼斯节 [41] 至1848年约翰尼斯节的会计年度，居民所得的谷物：

	小麦斗	黑麦斗	大麦斗	燕麦斗	豌豆斗	总计(折合黑麦)
1.津贴	6	337	150	44	44	529
2. 从居民处购得之数	1	338.8	409.5	120.2	17	789.4
3.打谷工资：						
a. 小麦237斗，其中卖给田 庄190斗，自己消费	47					62.7
b.其他谷类得收成的1/16		53.6	44.3	140.8	23.3	198.1
4.估计拾得的麦穗	44					58.7
总计	99	779.4	603.8	305	84.3	1,637.9

在1847年底，亦即是会计年度的中期，雇工及家属的人数，

成年人为.....82人

14岁以下的儿童为.....56人

共计138人。

这些人共消费谷物折合黑麦计算为1，637.9斗，平均每人消费11.87斗。现在要问，这些谷物中多少为饲料粮，多少为人的食用粮。

根据前面几节的估计，我们可以近似地计算出雇工家庭所养牲畜消费的谷物量，列表如下：

		折合成黑麦(斗)
1. 种鹅一对越冬耗费	燕麦2斗	1.12
2. 幼鹅夏天饲料	大麦7斗	5.25
3. 育肥6只鹅需饲料	燕麦6斗	3.38
4. 幼猪一头的饲料	大麦3斗	2.25
5. 育肥猪只用的饲料 [42]	豌豆8斗	8
6. 养鸡饲料	大麦2斗	1.5
总计		21.5

这一年居住在田庄上的雇工有23户，每户平均6人。

每户消费谷物计.....71.2斗

其中用作饲料.....21.5斗

6口人消费尚有.....49.7斗

每人平均消费罗斯托克制8.28斗，等于柏林制5.91斗。

但是必须注意，这一年因马铃薯遭病害而歉收，谷物的消费量大于往年。

在1840至1841年度，那年马铃薯没有发生病害，我拥有领津贴的工人7户的谷物消费账，他们不做打谷工作，因而不领受打谷工资，现在不妨将结果列表于下以作比较。

这7户全部谷物消费，包括拾得的麦穗在内：

	斗	梅策	折合成黑麦	
			斗	梅策
1. 小麦	14	12	19	11
2. 黑麦	246	8	246	8
3. 大麦	155	—	116	4
4. 燕麦	60	4	37	10
5. 豌豆	58	12	58	12
	—	—	478	13

这7户以全年平均，有成年人……26人

14岁以下的儿童……19.25人

共计45.25人。

因此每人消费谷物为478.81/45.25=10.58斗。

亦即是，1840至1841年马铃薯丰收年每人消费谷物比1847至1848年马铃薯病害年少1.29斗。

因此，6口之家由于马铃薯遭受病害而多消费黑麦1.29×6=7.75斗。工人家庭以往已是度日艰难，今又要购买7.75斗黑麦，实是不堪负担。如果不幸马铃薯病害持续下去，那么由于这一原因普遍提高工资就有必要。

除了上述的谷物以外，每户还需购买0.5至0.75斗粗磨荞麦面。

工人家庭所需的麦芽或者自己发制，或用大麦交换。

在计算全国谷物消费量时，也必须把酿造国内消费的烧酒所用的谷物考虑在内。

---

[1] “帮佣”是指帮助工人家庭主妇料理田舍各种劳动的佣人。

[2] 按折合黑麦计算：

小麦1斗等于黑麦$1^{1}/_{3}$斗，

黑麦1斗等于黑麦1斗，

大麦1斗等于黑麦3/4斗，

经堆放过的燕麦1斗等于黑麦5/8斗，

经半堆放过的燕麦等于黑麦9/16斗，

豌豆1斗等于黑麦1斗。

[3] 1罗斯托克斗等于5/7柏林斗。

[4] 作者在附录中所称的村民或居民，主要是指雇工及其家属。参见附录二第五节。——译者

[5] 100波特根据可靠的计算，等于79柏林夸脱。

[6] 牧工的谷物和货币的收入，大约比田间雇工年收入少5塔勒。

[7] 一车干草在入库时重假定为1，800磅，经存放水分蒸发，将减轻10%—20%。因此供给牲畜时，每车干草仅按1，600磅计算。

[8] 应为与畜养有关的费用。——译者

[9] 为6月24日。——译者

[10] 去年由于豌豆歉收，所以猪只育肥用的饲料大部分是大麦，而不是豌豆。

附录二 关于特洛田庄的居民参与分配田庄收入的规定

第一节 田庄居民得以在下列各项的收入中参与分配

1. 出售各类谷物的收入，出售给居民本身者除外，
2. 油菜籽、菜籽、麻籽以及其他油料作物，
3. 苜蓿籽和草籽，
4. 马铃薯，出售给居民者除外，
5. 出售由本地树林砍伐的木材，
6. 养羊的收入，
7. 饲养奶牛和猪的收入。

第二节

会计年度以7月1日起始，6月30日结束。

在每个会计年度末应盘点全部谷物贮存，以及油菜籽、苜蓿籽和草籽，并以下列价格进行计算：

小麦每罗斯托克斗合普鲁士币1塔勒16先令，

黑麦每罗斯托克斗合普鲁士币1塔勒，

大麦每罗斯托克斗合普鲁士币36先令，

燕麦每罗斯托克斗合普鲁士币30先令，

豌豆和蚕豆每罗斯托克斗合普鲁士币1塔勒，

油菜籽和菜籽每罗斯托克斗合普鲁士币1塔勒32先令，

麻籽每罗斯托克斗合普鲁士币1塔勒，

苜蓿籽(红，白)每罗斯托克斗合普鲁士币7塔勒24先令，

蒂莫特籽每罗斯托克斗合普鲁士币2塔勒24先令。

从这一计算中，如果得出结果，在会计年度末存货的价值大于会计年度初，那么增值部分应归于收入项下；反之，如果价值减少，那么减值部分应从现款收入中扣除之。

第三节

马匹、奶牛、绵羊和猪在会计年度末是增值还是减值，完全按谷物同样处理，加入现金收入或从现金收入中扣除之。

在计算中按下列价格估算：

马和驹每匹作价普鲁士币70塔勒，

奶牛和公牛每头作价普鲁士币20塔勒，

各龄绵羊每头作价普鲁士币2塔勒，

各龄猪每头作价普鲁士币8塔勒。

第四节

按上述这种方法算出的收入中，应扣除下列支出：

1. 购买谷物、油料作物、马铃薯、苜蓿籽和草籽的开支，

2. 购买马匹、奶牛、绵羊和猪的支出，

3. 一切战争税和军费，但征用田庄自产的物料不计在内，

4. 火灾损失超过火险公司赔偿的部分。

第五节

按照上述规定算出的收入，在扣除上述四项支出以后，如果超过普鲁士币5，500塔勒，那么超过的部分将按0.5%分配给每一个属于下列各类居民。

下列居民将参加分配：

1. 凡有劳动能力的、自有房屋的住户，其男工及其妻子，或无妻而有一名佣工为田庄劳动者。凡有劳动能力的雇工，其妻也在为田庄劳动；

2. 领津贴者，即田庄代理人、田工、守林人、车匠和牧牛人；

3. 学校教师和牧羊人；

4. 在收获季节尽力支援田庄的纺织工人；

5. 其妻住于村中而为田庄工作的仆役。

一个尚有劳动能力的男子与其已成年且能胜任一切繁重劳动的儿子同居一处，这0.5%应由父子共同分配。

备注 上列诸项收入在扣除上述支出之后，特洛田庄在1833至1847年的14年中平均每年收入约为普鲁士币7，500塔勒。如果收入不变，那么按参与分配的规定每个居民每年可得普鲁士币10塔勒。由于土地耕作的进步，如果这一收入年年能提高1，000塔勒，那么工人的分得的部分将不是按75:85，而是按10:15的比例增加。由此可见，工人的利益与生产的提高是休戚相关的。现在参与分配田庄收入的居民数为21人。

第六节

如果个别年份遇到歉收或特别灾害，收入达不到普鲁士币5，500塔勒，那么不足部分从来年或后年的收入中扣除。收入在扣除不足之后，所余超过普鲁士币5，500塔勒，居民始可按0.5%参与分配超额的部分。

第七节

凡犯有贪污盗窃行为者，即使过失很小，一经证实，参加今后田庄分配的权利即行丧失。分配上予以除名，不论是永久性的，还是若干年的，全由田庄主决定。对于严重的过失，如公然不服从，试图煽动群众闹事等，田庄主保留停止当事人参与分配的权力。

第八节

这项制度的目的如下：

1. 使居民与田庄主的利害发生直接关系，居民与田庄主似乎就是一家人；

2. 工人由于享用利息，收入年年有所增长，不断有所增长，因而感到喜悦；

3. 尤其是，工人得到保证，晚年无后顾之忧，他在年富力强时曾付出辛勤劳动，到了晚年，年老体衰，也不会贫困潦倒，无须依赖他人施舍生活，不会成为子女的负担，反而能给子女留下一点遗产。

第九节

为实现这一目的，今制定下列规定：

1. 凡按上列规定能参与分配田庄收入的居民，各得储蓄存折一张，每年由田庄收入分与的部分登入存折之中。

2. 田庄主根据登入存折中的金额付予4.16%的年息，或每1塔勒每年付予1格罗申的利息。

3. 从第一年7月1日至第二年6月30 日会计年度的田庄收入中，分予居民之数的登记以及利息的支付，均在每年圣诞节举行，从各方面看来，这无异是一件圣诞节礼物。

4. 存折持有人未满60周岁，登入存折的资本双方均不准动用。存折持有人年满60周岁才能自由支配自己的资本。

5. 如果男子未满60岁去世，则由其妻继承存折中的资本。但是，不论是其寡妻支配全部资本，还是死者儿女保留一部分资本，这由田庄主视具体情况而定。

上述各项规定立即生效，自1847年7月1日至1948年7月1日的会计年度即按此办理。

这里制定的规章自目前的田庄主逝世之时起即行废除，本规章对田庄主之子不生效力。然而，田庄主之子有责任保障载入存折的资本的充分安全，并于每年的圣诞节发放利息。

如果田庄主之子或田庄中的居民为了充分的安全，认为将这些小额资本存入国家银行比较合适，则田庄中居民所得的利息，将由银行付给。

约翰·海因里希·冯·杜能

1848年4月15日于特洛田庄

人名译名对照表

B

Behrens 贝伦斯

Blanqui 布朗基

Bürger 比尔格尔

Buss 布斯

Buttel,von 布特尔，冯

C

Campbell 坎贝尔

Canning 坎宁

D

Diercxsen 迪克森

E

Euklid 欧几里得

F

Feuerbach 费尔巴哈

G

Garve 加尔弗

Grünberg 格林贝格

H

Hassel 哈瑟尔

Hassenfratz 哈森弗拉茨

Herschel 赫舍尔

Hlubeck 赫鲁贝克

Humboldt 洪堡

L

Liebig 利比希

List 李斯特

Lotz 洛茨

M

Milhahn 米尔汉

McCulloch 麦克库洛赫

Malthus 马尔萨斯

N

Nebenius 内贝尼乌斯

P

Perthes 佩特斯

Pogge 波格

Proudhon 蒲鲁东

R

Rau 劳

Ricardo 李嘉图

Riese 里泽

Rodbertus 洛贝尔图斯

Roscher 罗雪尔

S

Say 萨伊

Schmidt 施密特

Schumacher-Zarchlin，H. 舒马赫—察希林

Schwerz 施韦茨

Seidl 扎伊德尔

Sinclair 辛克莱

Smith，Adam 斯密，亚当

Sprengel 施普伦格尔

Staudinger 施陶丁格尔

Stein 施泰因

T

Thaer，Albrecht 特尔，阿尔布雷希特

Thünen，Johann Heinrich von 杜能，约翰·海因里希·冯

V

Voght 福格特

W

Waentig，Heinrich 文蒂希，海因里希

Wulffen 武尔芬

汉译世界学术名著丛书

分科本◎经济

论货币和贸易

〔英〕约翰·罗 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
评约翰·罗的经济思想
（一）
（二）
（三）
（四）
（五）
（六）
论货币和贸易
第一章
第二章
第三章
第四章
第五章
第六章
第七章
第八章
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

评约翰·罗的经济思想

胡企林

约翰·罗（1671—1729年）是18世纪英国资产阶级经济学家和财政金融家，信用创造论的创始者。生于苏格兰首都爱丁堡一个珠宝商兼高利贷者的家庭。20岁时去伦敦，与金融界人士过从甚密。1694年在决斗中击毙对手，被判死刑，旋即逃往荷兰，充任英国外交使节秘书，潜心研究当时欧洲规模最大、实力最雄厚的阿姆斯特丹银行。1699年以后周游法、意各重要城市，1704年回苏格兰。1705年在爱丁堡出版小册子《论货币和贸易——兼向国家供应货币的建议》，即本书，向苏格兰议会提出创办银行的建议，未被采纳。1708—1715年流浪于欧陆各国。1716年，在法国摄政王奥尔良·菲力浦公爵的支持下，在法国设立"通用银行"（两年以后改组为"皇家银行"），滥发以纸币形式出现的银行券。1717年又创立"西方公司"，对北美密西西比等广大区域推行殖民计划。1719—1720年出任法国财政大臣。1720年，"罗氏制度"由于公司股票投机和银行券挤兑而破产。

《论货币和贸易》是约翰·罗的主要著作。除此书外，他还著有《关于货币的考察》、《论数字和商业》等书，对货币和信用等问题也有所论列。1934年，巴黎曾出版《约翰·罗全集》。

约翰·罗撰写《论货币和贸易》一书的直接目的是为了解决苏格兰当时面临的财政经济问题，按照他的说法，就是想通过实行他的建议来"克服国家因极度缺乏货币所遇到的困难"（第1页[1]）。但在分析和说明这些问题时，或者说，在为自己提出的建议进行论证时，他也发表了对政治经济学具有一定影响的一些思想观点。

（一）

在本书第一章，约翰·罗首先论述了价值问题。他说："商品因为被使用而具有价值"（第1页）。这就是说，决定价值的不是生产商品所需要的社会必要劳动，而是商品的效用或使用价值，或者说，是人们在消费物品时所感受的满足。这种价值论显然是一种庸俗的效用论。

约翰·罗又以水和钻石为例，断言商品价值的大小"取决于相对于需求的商品数量的多寡"（第1页）。水供过于求，钻石供不应求，因而前者价值小而后者价值大。在这里，他又认为供求决定价值。这种价值论显然是一种庸俗的供求论。

约翰·罗的价值论是效用论和供求论的混合物。它对后来的主观价值论，包括奥地利学派的效用价值理论，起了一定的先驱作用。

（二）

接着，约翰·罗展开了对货币问题的论述，其主要观点可以归结为如下几点。

一、 在研究货币的性质时，约翰·罗提出了"白银作为一种金属和其他商品一样"（第3页）的论点。当时以白银为材料的金属货币是苏格兰的主要货币。约翰·罗的说法表明，他已认识到货币（白银）是商品。

二、 在论述货币的价值问题时，约翰·罗批判了洛克关于货币只具有假想的价值的论断，肯定了货币具有价值。

洛克反对重商主义者的唯有金银才具有真正价值的论断，断言金银只有一种假想的或习惯的价值。这是从一个极端走向另一个极端，尽管它在当时的历史条件下具有反对重商主义的积极意义，但这种提法本身同重商主义者的论断一样也是错误的。

同洛克的论断相反，约翰·罗承认货币有价值。他说："白银之所以被当作货币，是因为它具有价值"（第6页）；"增加货币可以增加国

家拥有的价值”（第8页）。他认为，所谓“人们的一致同意，赋予了白银以假想的价值”，实际上既不存在，也行不通。他说：“我想象不出来，不同的国家怎么会同意赋予某种东西（例如白银）以假想的价值，用它来表示所有其他商品的价值；想象不出来怎么会接受这种与所交换的东西价值不等的东西；想象不出来假想的价值怎么能保持下去。”（第5页）他举例说，法国的克朗、苏格兰的便士、荷兰的斯泰弗各有其不同的价值，不可能在“假想的价值”的假设下相等，在一定的意义上，约翰·罗的这种说法是正确的。

三、 约翰·罗虽然认识到货币是商品，并且认定货币具有价值，但是他并不懂得货币的价值究竟是什么。他在批判洛克的错误论断时说：“白银在物物交换中的价值是根据其作为金属的用途而确定的，而且在物物交换中是根据这一价值而被当作货币的。白银被专门当作货币以后，增加了它的价值。”（第6页）换句话说，白银是按照它具有的使用价值进行交换的，而由于它作为货币的使命，又取得了一个追加价值。这种说法表明，在约翰·罗看来，同其他商品一样，货币之所以具有价值，是因为用作货币材料的白银有其作为金属的用处。但货币的价值高于白银单纯作为金属时的价值，这是因为，白银作为货币“消除了物物交换的不利和不便之处，从而增加了对它的需求。它由此而增加的价值量，等于它被当作货币以后需求的增加量。”（第6页）这就是说，白银作为货币的特殊效用带来了新的需求，从而增加了它的价值，价值的增加量与需求的增加量成正比。很明显，在货币价值问题上，约翰·罗的观点也是效用论和供求论的混合物。他不懂得，货币之所以具有价值，是因为充当货币材料的白银生产时耗费了人类劳动，因此，这种价值是内在的。货币如果不具有内在价值，即凝结在货币材料贵金属中的物化的人类劳动，就根本不能进入流通过程。流通过程不能给予转化为货币的白银以任何价值，而只能赋予它以特殊的价值形式。货币在流通过程中同商品相比较时所表现的“价值”，只是它的相对价值。因此，绝不能说白银靠充当货币这种社会职能而“增加了它的价值”。马克思在评述约翰·罗在货币价值问题上的错误观点时指出：“请看他本人对这个问题了解得多么差。”[2]

四、 在货币的起源问题上，约翰·罗认识到，货币的出现是由物物交换的困难所导致的。他说：“物物交换是很不方便，而且很不利的。”（第2页）因为就直接的物物交换来说，“一个想以物易物的人，并不总是能够找到这样的人，这个人正好想要他要出让的商品而又正

好拥有他想要的商品”；“现在还没有办法知道各种商品之间的价值比例”（第2页）。商品通过订立用商品偿付的契约来交换也会发生困难，因为“同种商品……具有不同价值”（第2页）。我们知道，物物交换的商品，从使用价值看，必须是双方互相需要的；从价值看，双方又必须是等量的。进行物物交换时，商品难以同时具备这两个条件，这就出现了商品转让的困难。约翰·罗未能正确地区分商品的使用价值和价值，不了解商品内在的使用价值和价值的矛盾，因而未能用科学的语言来解释物物交换困难的原因。但是，他在这里实际上已经注意到从商品的使用价值和价值两个方面来说明问题，从而为这个问题的科学研究提供了有价值的思想资料。约翰·罗指出，人们使用货币就是由物物交换的这种不方便和不利引起的。这种看法是符合历史实际的；在货币史上，约翰·罗是较早提出这种观点的一个经济学家。不过，他在论述物物交换招致的损失和遇到的困难以后，立即提出人们以白银充当货币，这又表明，他并不确切了解货币产生和发展的历史。实际上，货币并非一开始都由金属承担，更不是一开始就由白银一类贵金属承担。在历史上，各个国家曾以各种各样的商品充当货币，只是随着商品交换和冶金技术的发展，白银以至黄金才最终成为货币商品。

五、 虽然约翰·罗不了解商品价值形态和货币形态的历史演变过程，一开始就以白银作为货币商品，但是他对于白银在当时的历史条件下为什么最适合充当货币却作了较好的说明：“白银具有适合于当作货币的各种特征：1.可以规定其成色；2.易于转让；3.两地之间白银的价值相同，或差别很小，易于运输；4.白银体积小，耐腐蚀，保存它损失很小，费用很低；5.易于分割，分割不会招致损失”，因此，“拥有多余商品的人，会用多余的商品来换取白银”（第4页）。这就是说，白银之所以充当货币，并不是由于它具有什么神秘本质，而是因为白银这种金属具有适于充当货币的各种自然属性，这种解释显然是正确的。

六、 在货币的职能问题上，约翰·罗看到了货币作为价值尺度的职能。例如，他说：“所谓被当作货币使用，就是用银块充当估计商品价值的尺度”（第3页）；“货币并不是用来换取商品的，而是用来充当商品交换的价值尺度。货币的用途是便于购买商品，因而充当货币的白银没有任何其他用处”（第73页）。这些话表明，约翰·罗继威廉·配第之后注意到了货币具有价值尺度这一最基本、最重要的职能。但有

两点他明显地不如配第。第一，配第实际上已经懂得，货币之所以具有价值尺度的职能，是因为它本身具有价值，他曾提出土地劳动产品或谷物的货币价值要由银矿工人在同一时间内生产的白银数量来衡量。约翰·罗则如前所述没有看到货币具有内在价值，不了解货币作为价值尺度，是商品内在的价值尺度即劳动时间的必然表现形式。第二，配第已经知道货币还具有充当流通手段的职能，对有关货币的贮藏手段、支付手段职能的若干问题也提出过有价值的见解。约翰·罗则明确提出充当货币的白银除"便于购买商品"即充当价值尺度以外"没有任何其他用处"，也就是没有看到货币还具有其他职能。

这种情况，特别是后一点，必然会使约翰·罗提出错误的货币学说。货币在执行价值尺度的职能时，不需要有现实的货币。用白银来衡量各种商品的价值，并不需要有现实的白银。就是说，货币作为价值尺度，可以只是观念的或想象的货币。马克思说："这种情况引起了种种最荒谬的学说"[3]；"商品在价格的形式上只是在观念上转化为金，金从而只是在观念上转化为货币，由于这种情况，便产生了观念的货币计量单位学说。"[4] 从后面我们将评述的约翰·罗的纸币和信用货币理论中可以看出，他的学说正是如此。

七、 约翰·罗的货币理论还受到重商主义思想的影响。他说："增加货币的数量，无论雇主得利与否，都会增加国家的财富"（第9页）；"要比其他国家富强，就要比其他国家拥有更多的货币"（第43页）。但是他的重商主义观点具有自己的特点。他不只着眼于金属货币，也不只着眼于对外贸易。与后面将评述的他的纸币和信用货币理论相联系，他重视纸币更甚于白银。他提出："国家的实力和财富，是由人口和国内外货物的储存量构成的。人口和货物的储存量依赖于贸易，而贸易又依赖于货币。"（第43页）增加流通中的货币，可以雇用更多的人，或雇用和以前人数相同的人来干更为有利的工作，从而使农业、制造业和贸易得到发展，使国家的状况得到改善。而流通中的货币数量的增加，有赖于用白银以外的东西即纸币来充当货币。从这里可以看到，他的着眼点已超出对外贸易，而及于整个贸易。更具特点的是，他的用纸币来代替金属货币的观点使重商主义披上了新装，或者用国外学者的话来说，他使重商主义"摩登化"了。这种重商主义观点从一个侧面促成了重商主义体系的瓦解。

(三)

约翰·罗提出他的货币理论的目的，在于由此引申出他的纸币和信用货币理论，进而以这些理论为依据，论证他的创办银行的建议。

他的纸币和信用货币理论，简略地说，可以归结为如下几点：

一、 约翰·罗极力强调增加货币对于国家的利益，据以论证发行纸币的必要性。他在列举英国由于缺乏货币而在贸易和国民经济方面遇到的困难以后提出，增加流通中的货币，使更多的人得到雇用或从事更有利的工作，有利于改良土地，提高土地的价值，有利于货币借贷，有利于发展国内外贸易和制造业，有利于改善各阶层人民的经济状况，也有利于增强国家维持国内秩序、抵御外敌的能力。（参阅第86页）但白银数量有限，用作货币就不能用于这种贵金属的其他用途；采用变动货币单位、降低货币成色、禁止货币输出等办法，也不能起到保存或增加货币的作用。因此，增加货币只能求诸银币以外的其他办法。他由此提出，“利用银行来增加货币，是迄今所采用的最好的方法。”（第25页）这里所说的货币是指信用货币，即以纸币形式出现的银行券。

二、 约翰·罗断言，纸币比银币更适于充当货币。他认为，银币的价值是不稳定的，因为国家或地方政府有权改变银币的面值或成色，银币的价值也会随其供应量或需求量的变化而发生变化（参阅第44—45页）；纸币则不仅在更大程度上具有作为货币所必需的一切特性，具有银币所不具备的其他特性，如更易转手，更易运输（因而它在两地之间的价值更为接近），更易保存，面额不同的纸币按面值互换不会使持有者受到损失，以及纸币可以加盖印记，不易伪造（参阅第68页），而且它的供应和需求是共同增减的，二者“将永远相等”，因而它的价值比银币稳定得多，“更加适于充当衡量商品价值的尺度，更加适于充当交换商品和偿付契约的价值”（第68页）。这样，发行纸币必将为国家和国民经济带来增加货币的一切好处，即，与银币相比，它更有利于发展制造业，开展国内外贸易，大大增加国家的财富和实力。

三、 约翰·罗认为，以土地这种不动产为担保品发行纸币的一种特殊银行，具有无限创造信用的能力。他说，土地是最可靠的东西，人们可以利用土地来生产用途最广、价值最大的物品，土地的用途不会像其他商品那样减少，它的供应量也不会增加，因而土地的价值远比白银一类商品稳定，人们更喜爱以土地为担保发行的纸币（他有时也把这样的纸币称为“土地货币”）。在他的眼里，同白银充当货币就具有一种追加价值一样，银行发行以土地为担保的纸币，也能获得这种追加价值。而且，由于土地的供应量要大于充当货币担保品的需要量，这样的纸币不像银币那样受白银数量的限制，可以在适当的管理下根据需求的变化大量发行，产生更多的追加价值。根据对阿姆斯特丹银行和英国一些银行信贷状况的研究，约翰·罗还进一步认为，通过银行实行信贷扩张政策，可以使国民经济具有更大的活力，使银行获得更多的收益，其利益远远大于银行所冒的风险或可能受到的损失。

信用创造的思想在他的《关于货币的考察》一书中有更为明确的表述。他说：“信用是必要的，而且也是有用的。信用量的增加与货币量的增加有同样的效果，即它同样能创造财富，繁荣商业。”又说：“通过银行进行的信用创造，在一年内增加的货币量比从事十年贸易所增加的多得多。所以法国如欲富庶，实有求助于信用的必要；不然，比之利用信用的其他列强，法国即将陷于贫弱状态。”他认为，信用之所以具有这样奇妙的作用，是因为：“只是货币充裕，就能导致繁荣；只是信用设施，就能供应充裕的货币，给经济界以最初的冲击；依靠这种冲击，就能为法国创造大量财富。”约翰·罗这种强调信用就是货币以及信用能使一国富庶的观点，是十分典型的。

（四）

基于上述理论，约翰·罗首先向苏格兰议会提出了创办国家银行的建议，并申述了由这种银行发行纸币的如下设想：“如果一块地租为100镑的土地价值2 000镑银币，这块土地可以通过纸币来转让，这种纸币可以分割，那么，就可以把这块土地当作2 000镑流通货币，任何接受这种纸币的人所得到的价值，就等于相同数额的银币所具有的现行价值。就这块土地而言，如果按15年的地租收益发行纸币，则这种

纸币的价值就将高于白银的价值，因为1 500镑纸币将能买到价值2 000镑银币的土地。如果按25年的地租收益发行纸币，则这种纸币的价值将低于白银的价值，因为2 000镑银币将能买到价值2 500镑纸币的土地。”（第86页）他在这里提出的三种发行纸币的办法，都考虑到以银币计算的地租收益（年数有所不同），都从以土地为担保品的思想出发，而从书中有关的论述看来，为了自圆其说，他似乎倾向于采取第一种办法，即按照土地的“充足价值”，也就是根据“用银币计算的20年左右的地租收益”来发行纸币。

由于苏格兰议会没有采纳约翰·罗的建议，因此他未能在自己的故乡将其所提出的信用货币理论付诸实施。然而，十年以后他终于在法国找到了施展抱负的机会。当时法国由于在路易十四的专制统治下不断加强封建剥削，赋税繁重，特别是长期实行财政大臣柯尔培尔的一整套重商主义的经济政策，农村凋敝，工商业停滞，劳动人民极端困苦，到1715年路易十四去世时，财政经济已陷于崩溃状态，国库空虚，国家债台高筑。奥尔良·菲力浦公爵摄政后，力图通过采取新的政策措施使国家摆脱财政经济危机和国家债务，因而力排众议，重用约翰·罗，并坚决支持他实行信用货币制度。

1716年5月，约翰·罗在菲力浦公爵的支持下建立了法国第一家私人银行——通用银行，大量发行纸币，并以平价收兑金属货币，很快就使纸币充斥于整个流通领域。因为纸币可用以和便于交纳名目繁多的赋税，法国政府所采取的调整币值的措施，又使金属货币的价值变动不居并往往趋于下降，加上其他一些措施，罗氏银行的信用更日益提高，当时以金属货币兑换纸币往往还要贴水。银行还经常以低于高利贷的利率向工商企业提供大量贷款，从中获得巨大收益，并借以控制重要经济部门的业务活动。

在罗氏制度所获得的上述初步成功的激励下，约翰·罗实行了进一步的“变革”。1717年底，他利用银行信用制度创办了一家规模宏大的股份公司——西方公司，致力开发当时属于法国的密西西比流域的谷地，垄断法国在加拿大的贸易活动。随着业务的开展，这家公司不断增发股票，在交易所大量流通。由于它充分利用了法国政府授予的各种特许权和专卖权，以优惠条件承包了法国的各项赋税，并吞了营业不振的几家法国殖民地公司，特别是与罗氏银行（1719年通用银行改为国有，更名为皇家银行）实行联合，增大了资本的声势和经营的灵

活性，因而公司得以不断地扩大业务，很快发展成为巨大的垄断组织，利润、从而股票价格都大幅度增加。公司股票成了投机者最重要的争夺对象。罗氏制度由此获得了较大成功，约翰·罗本人也取得了财政大臣的“桂冠”。

然而，信用制度所固有的赌博欺诈性质随同其所取得的成功而愈益显露，在约翰·罗最得意的时刻可谓暴露无遗。由于罗氏制度的实行，法国出现了荒诞的金融投机狂飙时期，投机取巧、买空卖空、转眼间的暴发与破落等等成为司空见惯的现象。在虚假繁荣登峰造极，弄得人们眼花缭乱、神魂颠倒的时刻，10张公司股票竟值14—15公担白银！为了维持股票的高昂价格，罗氏银行不得不持续不断地增发为数巨大的纸币。为了协助公司履行承担巨额国债的承诺，它又必须印发更多的纸币。约翰·罗采取的以9 000利弗尔的高价收购500利弗尔一股的股票的措施，掀起了更大的投机狂热，更使纸币的发行有增无已。为期不久，疯狂的金融投机所孕育的极大危险就化为现实。在纸币流通规律和当时的各种社会经济因素的作用下，巨额纸币不可避免地流回银行，导致了兑现的困难，从而引起纸币严重贬值，物价飞涨；而约翰·罗所作出的纸币折半兑现的规定，更使银行信用一落千丈，激起了无法应付的剧烈的挤兑风潮，转瞬间纸币就变得分文不值。1720年11月起纸币已不再是合法的支付手段。罗氏银行倒闭，罗记西方公司受到清理，罗氏制度随之完全破产。

（五）

约翰·罗的纸币和信用货币理论是在前人的思想基础上发展起来的。1650年，威廉·波特就在《商人的珠宝，或增进贸易的安全、便利、迅速和有效方法……用票据来代替货币流通》一书中，提出了发行以土地和其他财产为担保的票据的设想。约翰·罗的同时代人、苏格兰商人威廉·佩特森（1658—1719年）又提出了建立纸币发行银行的计划，主张这种银行除以黄金为担保发行纸币外，还可在一定的限额内发行以政府证券为担保的纸币。这个计划导致了1694年英格兰银行的设立，佩特森也成为这家银行的创办人之一。[5] 英格兰银行通过贷款给政府，获得了货币发行权，并在业务上取得了相当大的成功，

为约翰·罗提出自己的理论和主张直接提供了思想资料。马克思说，佩特森“真可以称为罗一世”[6]。

同一切形式的信用创造说一样，约翰·罗的纸币和信用货币理论在理论上是站不住脚的。按照他的逻辑，货币就是财富，而以土地为担保发行的、具有稳定价值的纸币是优越于银币的理想货币；纸币作为一种信用由银行发行，就能提供充裕的货币，导致经济繁荣，国家富强；因此，信用就是货币，就是资本，银行发行纸币，提供信用，就是创造货币、资本和财富。在这里，约翰·罗显然混同了纸币和货币，混同了信用货币和货币，也混同了信用和资本。这是同他在货币的本质和职能等问题上的认识的错误和不足分不开的。

约翰·罗不了解，尽管货币作为价值尺度，不需要有现实的货币，它可以只是观念的货币（但执行价值尺度职能的货币仍然具有非常实在的客观基础，即物化在货币材料中的劳动时间），然而它作为流通手段和支付手段，则必须是真实的或足值的货币。流通手段的数量首先决定于货币本身的价值，也就是说，它不能脱离作为货币材料的贵金属的基础。纸币作为价值符号，虽然可以在国家的强制下代替银币执行流通手段的职能，本身不需要具有价值，但是按照流通中所必需的金属货币量决定纸币流通量的规律，纸币的发行数量只能“限于它象征性地代表的金（或银）的实际流通的数量”[7]，超出这个数量就会引起通货贬值或通货膨胀。因此，绝不能说纸币这种“小纸片”的任何增加都是国家财富或实际价值的增加，也不能设想，纸币一旦代替银币在市面上流通，它就能抛弃贵金属的基础。约翰·罗只看到货币作为价值尺度的职能，而对货币作为流通手段的职能则缺乏正确了解，这种情况在一定程度上造成了他对当时以纸币形式出现的信用货币的错误认识。

我们知道，货币是充当一般等价物的特殊商品，它的本质和作用使它在经济生活中具有价值尺度、流通手段、贮藏手段、支付手段和世界货币五种职能；信用货币则是作为金属货币符号在市场上充当流通手段和支付手段的信用证券，它仅仅在一定范围内（一般地说，它只能在国内流通）执行流通手段和支付手段的一部分职能，因此，它并不就是货币。在资本主义条件下，信用只是借贷资本（资本的一种形态）的运动形式，就银行而言，它虽然可以为银行带来一定量的剩余价值（利息），但它不像资本那样具有真实的价值额，只是虚拟的

借贷资本或虚拟的生息资本，因而，也不能将信用等同于资本。银行信用的规模取决于资本主义再生产的客观条件，不是由银行随意决定的，任何信用或信贷都不能代替扩大生产所必需的劳动力资源和物质资源。所以，约翰·罗认为银行以纸币形式发行信用货币，扩大信贷，就能增加货币，创造资本，从而扩大就业和增加财富，这种说法是缺乏科学根据的。

马克思一针见血地指出了约翰·罗的理论和政策主张的实质："实际上，纸蝴蝶，即单纯的货币符号，在公众中飞舞，并不是为了'抛弃'贵金属的基础，而是为了把它从公众的钱袋诱入空虚的国库里去。"[8] 这就是说，在以土地为担保的名义下，把不可兑换的"货币符号"（无论是纸币还是银行券）大量地投入流通，首先是对广大公众设置的财政骗局。

这种骗局反映了信用制度所固有的一种性质，即助长投机、冒险、欺诈和并吞活动，"把资本主义生产的动力——用剥削别人劳动的办法来发财致富——发展成为最纯粹最巨大的赌博欺诈制度，并且使剥削社会财富的少数人的人数越来越少"[9]。这种性质在当时由于英国和大陆的铁路系统的发展和信用业务的初步开展而产生的投机中已经明显地表现出来，而在前已论述的罗氏制度在法国的实践中更得到充分的证明。

但是，约翰·罗凭借他对各国银行制度的研究和敏锐的嗅觉，对信用在经济中的作用也有所察觉。信用制度的建立和发展，扩大了货币作为支付手段的职能，信用货币的产生，确实使资本主义社会在一定程度上克服了在流通中金银铸币的束缚，加速了资本的集中和联合，加速了生产力的物质上的发展和世界市场的形成，使这二者作为新生产形式的物质基础发展到一定的高度。因此，信用制度又是转到一种新生产方式的过渡形式。这也是它所固有的一种性质。虽然约翰·罗对此没有这样明确的认识，而且由于他主要在流通领域寻求经济发展的动力，他在这个问题上的理解存在着很大的局限性，然而他毕竟对信用制度的作用作了初步的探讨，并对这一制度的未来发展作了一定的预示。

据此，马克思对约翰·罗等信用的主要宣扬者作出了这样的评价："既是骗子，又是预言家。"[10]

（六）

罗氏制度虽已完全破产，但是它所包含的理论观点、政策主张及其实践经验（无论是成功的还是失败的）仍然持久地受到各方面的重视，并对资产阶级经济理论特别是古典政治经济学（主要是重农主义）产生过一定的、直接或间接的影响和作用。

古典经济学派一般都对罗氏制度持批判态度。英国古典经济学在抨击重商主义的理论和政策时往往联系批判约翰·罗的经济思想中的重商主义因素，对于他的信用货币理论，例如信用创造资本的观点，一般也作为一种危险而有害的邪说加以摈弃。这种批判促进了理论研究从流通领域转入生产领域的过程。在这个意义上，可以说约翰·罗的理论从一个侧面或反面影响了英国古典政治经济学。然而，古典经济学派并未完全否定约翰·罗。它的伟大代表亚当·斯密十分重视罗氏制度，他在自己的主要著作《国民财富的性质和原因的研究》以及关于法律、警察、岁入及军备的演讲中，都曾认真研究"罗氏计划"，并在批判这一"计划"的同时对它有所肯定。例如他说："罗的计划绝不是卑鄙龌龊的计划"[11]，如果它在法国实行到一定的程度就打住，约翰·罗"也许还有力量履行一切的义务。但他以后所作的措施，使全局归于失败。"[12] 同上书，第226页。对于约翰·罗的信用货币理论中的若干观点，斯密也有保留地加以接受。斯密曾以形象的语言说，纸币可以使金币、银币这种"通衢大道"化为良好的牧场和稻田，从而大大增加土地和劳动的年产品。[13] 不过，约翰·罗的失败使斯密对纸币的大量发行心存疑虑，因而他又说："和足踏金银铺成的实地相比，这样由纸币的飞翼飘然吊在半空，是危险得多的。管理纸币，若不甚熟练，不用说了，即使熟练慎重，恐仍会发生无法制止的灾祸。"[14]

特别重要的是，罗氏制度的破产对重农主义的产生所起的重大作用。17世纪下半叶法国实行柯尔培尔的牺牲农业扶植工商业的重商主义政策，使农业生产受到极大破坏，农民生活困苦不堪，国家财政也濒于绝境，这种情况导致了重农主义的先驱者如布阿吉尔贝尔、沃邦元帅和达让逊侯爵等人起而抨击重商主义政策，提出重视和发展农业的经济思想。而18世纪20年代法国实行的约翰·罗的信用货币制度的

破产，更促进了这种经济思想的发展。重农学派的代表人物魁奈等人看到，同重商主义政策一样，罗氏制度非但不能克服、反而加深了法国面临的财政经济危机；由于罗氏制度的实行而发展起来的疯狂的金融证券投机，造成了严重的通货膨胀，使整个法国陷于混乱状态，只有土地这种不动产似乎没有由此受到损害。[15] 这种历史情况，加上在小农经济分化、技术进步等历史条件（实际上也包括信用制度的作用）下农业企业即资本主义大农业有所增长和发展，更加坚定了魁奈等人的信念，引起了重农主义思想的广泛传播，从而促进了重农学派的形成。因此马克思说："重农主义的产生，既同反对柯尔培尔主义有关系，又特别同罗氏制度的破产有关系。"[16]

在19世纪，约翰·罗的经济思想对一些社会主义流派也曾发生影响。波拿巴社会主义的创始人艾米尔·贝列拉和伊萨克·贝列拉都是"透过圣西门认出罗"[17] 的。法国小资产阶级社会主义者、历史学家路易·勃朗在其重要著作《法国革命史》上卷中认为，约翰·罗力求用"贫民的货币"即纸币来取代银币这类"富人的货币"，并以银行和商业垄断组织来确立社会主义的联合原则。按照他对罗氏制度的理解，他提出国家应当建立一种公有的"贫民的银行"，集中地向"国民工场"和工人生产协作社提供信贷和资金，以排除资本主义的剥削和竞争。在他的笔下，约翰·罗变成了社会主义的先驱。[18] 对此，马克思作了这样的评论："路易·勃朗把只是指国内民族货币的《money of the society》〔"社会货币"〕变成什么都不是的社会主义货币，于是也就合乎逻辑地使约翰·罗变成社会主义者。"[19]

即使在现代，约翰·罗的理论和政策主张在资产阶级经济学界也还有一定的市场或影响。凯恩斯主义者在论证他们的理论和具体建议时，在一定程度上利用了约翰·罗提出的通过信贷财政领域影响经济的思想。例如，约翰·罗的增加货币（即发行巨额纸币，其在资本主义条件下的必然后果是通货膨胀）以增加就业、克服财政经济困难的思想，在一些经济学家提出的实行不同幅度的通货膨胀以摆脱经济危机、解决失业问题的各种方案中就都有所反映。当然，约翰·罗所未能解决的问题，在现代资本主义条件下更不可能得到解决。

由上述可见，了解约翰·罗的经济思想，特别是他的信用货币理论，对于研究资产阶级经济理论的历史发展、研究现代西方经济学，

都具有重要意义。

---

[1] 按指本书即《论货币和贸易》中译本页码，以下所引均同此，不另详注。

[2] 《马克思恩格斯全集》第23卷，第109页。

[3] 《马克思恩格斯全集》第23卷，第114页。

[4] 《马克思恩格斯全集》第13卷，第66页。

[5] 参阅埃德蒙·惠特克：《经济思想流派》，上海人民出版社1974年版，第59页。

[6] 《马克思恩格斯全集》第25卷，第682页。

[7] 《马克思恩格斯全集》第23卷，第147页。

[8] 《马克思恩格斯全集》第20卷，第257页。

[9] 《马克思恩格斯全集》第25卷，第499页。

[10] 《马克思恩格斯全集》第25卷，第499页。

[11] 《亚当·斯密关于法律、警察、岁入及军备的演讲》，商务印书馆1962年版，第228页。

[12] 《亚当·斯密关于法律、警察、岁入及军备的演讲》，商务印书馆1962年版，第226页。

[13] 《国民财富的性质和原因的研究》上卷，商务印书馆1972年版，第295页。

[14] 《国民财富的性质和原因的研究》上卷，商务印书馆1972年版，第295页。

[15] 阿·布朗基在《欧洲政治经济学从古代到现代的历史》（1839年）一书中这样说：在罗氏制度的"狂热气氛中猛长起来的一切价值，除了毁灭、荒芜、破产之外，毫无所留。唯独土地所有权 在这次风暴中未受损伤。"

[16] 《马克思恩格斯全集》第26卷I，第35页。

[17] 《马克思恩格斯全集》第12卷，第31页。

[18] 参阅A.阿尼金著：《科学的青春》，黑龙江人民出版社1983年版，第121页；G.柯尔：《社会主义思想史》第1卷，商务印书馆1977年版，第173、175页。

[19] 《马克思恩格斯全集》第13卷，第157页。

论货币和贸易

兼向国家供应货币的建议

鄙人拟提出若干项建议，以克服国家因极度缺乏货币所遇到的困难。

作出正确的判断，是最稳妥的，最有助益的，也是最切实可行的。当务之急似乎是：（1）研究货币的性质，弄清白银何以被当作货币，而其他商品不被当作货币；（2）考察贸易，弄清货币对贸易的影响；（3）人们曾用各种不同方法来保存和增加货币，现在应对这些方法加以仔细研究。

第一章

品如何被估价。论物物交换。论白银。白银作为金属所具有的价值，白银适合于用作货币的诸特性，以及白银因为被当作货币所获得的额外价值。

商品因为被使用而具有价值；商品价值的大小，与其说取决于其用处的大小或人们对它的需要程度，不如说取决于相对于需求的商品数量的多寡。例如，水有很大用处，价值却很小，因为水的数量远远大于对它的需求。钻石的用处很小，价值却很大，因为对钻石的需求远远大于钻石的数量。

同种商品往往因为质量不同而具有不同价值。例如，一匹马比另一匹马好；某一国家的大麦比另一个国家的大麦好。

商品往往因为数量的变化或需求的变化而价值发生变化。例如，如果今年燕麦的数量多于去年，而需求相同，或需求小于去年，那么燕麦的价值就将下降。

洛克先生说，商品价值取决于供给量与销售量之比 。商品销售量是不能大于供给量的，而需求却可以大于供给量。例如，如果得自法国的酒的供给量为100吨，需求为500吨，那就是需求大于销售量，同需求仅仅等于销售量的情况相比，这100吨酒就将卖得较高的价格。由此可见，商品的价格并不取决于供给量与销售量之比，而是取决于供给量与需求之比。

在人们知道使用货币以前，商品是通过物物交换方式或订立契约来交换的，契约则是用商品来偿付的。

物物交换是很不方便，而且很不利的。1.一个想以物易物的人，并不总是能够找到这样的人，这个人正好想要他要出让的商品而又正好拥有他想要的商品。

2.规定用商品偿付的契约是不确定的，因为同种商品的价值是不同的。

3.现在还没有办法知道各种商品之间的价值比例。

在这种物物交换的条件下，人们很少做生意，手艺人的数目也很少。人们的一切生活用品都来自农民。农民种地只是为了满足自己一家人的需要，交换商品只是为了获得土地生产不了的产品，贮存粮食只是为了留下种子和防备灾年。多余的土地便闲置着， 或予以耕种，以便对统治者表示忠诚和偿付劳役。

物物交换招致的损失和遇到的困难，迫使农民较多地消费自己生产的产品，较少地消费别人生产的产品，迫使他们在各方面尽量做到自给自足，利用土地生产自己所需要的各种商品。因此，许多土地都闲置着，被耕种的土地并未得到最有效的利用，人们的才能也未得到最充分的发挥。

最初在物物交换中，白银作为一种金属和其他商品一样，因为当时具有的用处而有一定价值。

正像同种商品的价值不一样那样，白银与白银的价值也是不同的，因为白银的成色有高有低。

白银和其他商品一样，其价值也往往由于供给量和需求的变化而发生变化。

白银具有适合于当作货币的各种特性：

1.可以规定其成色；

2.易于转让；

3.两地之间白银的价值相同，或差别很小，易于运输；

4.白银体积小，耐腐蚀，保存它损失很小，费用很低；

5.易于分割，分割不会招致损失，分割成4块的1盎司白银和不分割的1盎司白银具有相同的价值。

由于白银具有这些特性，因而很自然地在它被铸成硬币以前，就被当作货币使用。所谓被当作货币使用，就是用银块充当估计商品价值的尺度，也就是把它当作交换商品所依据的价值，并用它来偿付契约。

拥有多余商品的人，会用多余的商品来换取白银，虽然他要白银并没有用处，其原因是白银质量有保证，易于转手，保存它损失很小，费用很低，而且由于白银易于分割，分割下会招致损失，各个地方白银的价值都相同，所以他可以用自己拥有的全部白银或一部分白银，在国内或国外购买所需要的其他商品。例如，假设甲有100只羊并想用这些羊来换马；乙有10匹马，10匹马的价值正好等于100只羊的价值，而且他愿意交换。但由于甲目前并不需要马，而且不愿花钱饲养马，所以他会用羊同丙换取白银，因为在需要的时候，他可以用白银购买马。

如果丙没有白银，但同意订立契约，在甲需要的时候提供白银或马，那么甲就会宁愿订立用白银偿付的契约，而不愿订立用马匹偿付

的契约，因为白银的质量是有保证的，而马的质量则差别很大。因而，白银被用来当作偿付契约的价值。

同样，白银由于质量有保证，还被用来当作表示商品价值的尺度。例如，如果甲有100磅铅，想用它换取大麦，那么要想知道多少大麦的价值相当于100磅铅的价值，就要用白银来当尺度。如果100磅铅等于5盎司纯银，5盎司纯银等于20博尔[1]大麦，则100磅铅就能换到20博尔大麦。

因为白银易于运输，不同地方的白银价值相同，所以用它作为尺度，表示不同交货地点的商品的价值。举例来说，假设格拉斯哥的商人甲根据阿伯丁的商人乙的订货将在格拉斯哥提供一桶酒，而乙根据甲的订货将在阿伯丁用燕麦偿付那一桶酒。在这种情况下，酒的价值是不能用酒在格拉斯哥所能换得的燕麦的数量来表示的，燕麦的价值也不能用燕麦在阿伯丁所能换得的酒的数量来表示。在两个不同地方之间，不论是酒还是燕麦，质量都会有差别，价值也会有高有低。要知道多少燕麦等于一桶酒，就要知道这两种货币各自在自己的交货地点值多少白银。如果一桶酒在格拉斯哥值20盎司纯银，20盎司纯银在阿伯丁值50蒲式耳燕麦，那么一桶酒就应该换得50蒲式耳燕麦。

因为白银可以打标记，所以君主为了使人们享有更大的便利，就建立起造币厂，使铸造出来的白银符合一定的标准，并在上面打上印记。人们因此而不用称量也不用熔化，就可以知道白银的重量和成色；而所加的印记丝毫也不增加白银的价值。

由于以上原因，白银便被当作货币来使用。白银被铸成硬币，只是因为银块在这以前就被当作货币，虽然银块不如银币那么方便。

洛克先生和其他论述过这个问题的人说，人们的一致同意，赋予了白银以假想的价值，因为白银具有适合于当作货币的诸特性。

我想象不出来，不同的国家怎么会同意赋予某种东西（例如白银）以假想的价值，用它来表示所有其他商品的价值；想象不出来某一国家怎么会接受这种与所交换的东西价值不等的东西；想象不出来假想的价值怎么能保持下去。不过，让我们假设，法国同意白银具有某种假想的价值，其他国家仿效法国也同意白银具有这种价值，那

么，在法国流通的相当于76个苏的克朗，在苏格兰就会相当于76便士，在荷兰就会相当于76个斯泰弗。但事实上，甚至在铸造克朗的法国，它也仅仅值60个苏。

实际情况应该是这样的：当初，白银在物物交换中的价值是根据其作为金属的用处而确定的，而且在物物交换中是根据这一价值而被当作货币的。白银被专门当作货币以后，增加了它的价值，因为作为货币它消除了物物交换的不利和不便之处，从而增加了对它的需求。它由此而增加的价值量，等于它被当作货币以后需求的增加量。

这种增加的价值并不是假想的，它和白银作为金属所具有的那种价值是一样的。白银作为金属之所以具有价值，是因为它有用处，这种价值的大小，取决于相对供给量而言，对作为金属的白银的需求量。白银被当作货币以后增加的价值，来自于它适合当作货币的诸特性，价值增加多少，取决于白银被当作货币以后需求的增加量。

如果白银的这两种价值是假想的，那么所有其他商品的价值也都是假想的，因为无论哪种商品，其价值都来自它的用处，其价值的大小都取决于供给与需求之比。

由此可见，白银之所以被当作货币，是因为它具有价值，具有其他商品所没有的适合于当作货币的诸特性，它被铸成硬币是为了使人们得到更多的方便。

不同货币的名称也许可以用编号来表示，例如1号、2号，等等。60号也许可以作为前面提到的克朗的名称，因为货币的名称和标记不过是用来表示含银量和成色。

因此，任何其他具有同样特性的商品，也可以根据其价值的大小当作货币。虽然黄金和铜可以当作货币，但它们都没有白银那么方便。铜由于体积大而用它付款很不方便；黄金由于数量较少而不适于当作货币。但拥有大量黄金的国家把黄金当作货币，缺少黄金和白银的国家把铜当作货币。

黄金被铸成硬币是为了方便这种金属的交换，铜被铸成硬币是为了用于小额付款。但人们却把白银当作表示商品价值的尺度，把它当作交换商品所依据的价值，并用它来偿付契约。

随着货币的增加，物物交换的不利和不便之处被消除了。穷苦人和懒散人有了工作，更多的土地得到了耕种，产量不断增加，制造业和商业获得了发展，农民的生活有了改善，而且人们对农民的依赖减少了。

第二章

论贸易。贸易对货币的依赖程度。人口的增加依赖于贸易。论汇兑。

贸易分国内贸易和对外贸易两种。

国内贸易就是在一国的内部雇用人干活以及交换商品。

对外贸易分以下几种：

1.出口一部分消费不掉的农产品和制造品，而把外国商品带回国。

2.在一个港口把出口商品卖出去后，在那里装货运到另一个港口销售，由此而获得的收入要比把出口商品直接运到外国港口的收入多。

3.从价格低的国家进口农产品和制造品，向价格高的国家出口农产品和制造品。

4.从其他国家进口原料，加工后再出口。

5.出租船舶。

无论是国内贸易还是对外贸易，都可以用易货方式进行，但用易货方式进行的贸易不如用货币进行的贸易多，而且也不如用货币那么方便。

国内贸易依赖于货币。货币越多，雇用的人也越多。数量有限的货币，只能雇用数量有限的人干活，而且不一定能使他们很好地干活。缺乏货币的国家可以颁布法律强迫雇主雇用穷人或懒人。好的法律可以使货币充分流通，使货币用于对国家最有利的工作。但法律不能使本来不够分配的货币变得够分配，不增加流通中的货币，使更多的人得到工资，就不能使更多的人工作。可以通过发放信贷来使较多的人工作，但这是行不通的，除非信贷也能够流通，能够向工人提供生活必需品。假设信贷能够流通，信贷也就成了货币，也就将对国内贸易和对外贸易产生影响。

增加货币可以增加国家拥有的价值。只要货币产生利息，就会被利用，而被利用的货币将带来利润，虽然利用者可能会遭受损失。举例来说，假设雇用50人，每天付给他们25先令，而他们的劳动成果仅仅等于或价值15先令。即使如此，国家拥有的价值也由此而有所增加。但我们有理由假设他们的劳动成果等于40先令。国家拥有的价值因此而增加40先令，其中雇主得到15先令，15先令抵消工人（他们以前靠施舍过活）的消费，10先令是超过工人的消费而付给工人的工资。

如果一英石羊毛价值10先令，纺成毛呢后价值2英镑，则毛呢具有的价值是羊毛的四倍。假设工人被雇用后消费的产品比未被雇用时多，为2英镑的1/4，则国家获得的财富为一英石羊毛价值的两倍。由此可见，增加货币的数量，无论雇主得利与否，都会增加国家的财富，都会相应减少穷人或懒人，使他们生活有所改善，和其他人一起分享国家的财富。

第一种对外贸易是商品的进出口，这种贸易也依赖于货币。如果一国的人口有一半被雇用，全部农产品和制造品都被消费掉了，那么增加货币数量，从而雇用更多的人，就会生产出剩余产品供出口。如果进口商品和出口商品相抵，那么进一步增加货币数量，就可以雇用更多的人，或雇用和以前人数相同的人来干更为有利的工作，从而可以生产出更多的或价值更高的出口商品，由此而获得结欠金额。如果货币数量减少，则以前有工作的一部分人就会被解雇，或者被雇用来干利益较少的工作；在这种情况下，农产品或制造品的数量将减少或价值将降低，从而出口商品的数量将减少，外国人将获得结欠金额。

第二和第三种对外贸易，可以称为运输业。在欧洲以外的地方，这种贸易被拥有殖民地的国家所垄断，在欧洲被物价最低的国家所垄断。

苏格兰具有从事贸易活动的有利条件，其商人可以通过出售较便宜的货物挤垮荷兰商人，其原因是苏格兰的生活费用较低，赋税较少，雇用工人和水手以及为船只准备粮食等生活必需品较便宜。但如果一个荷兰商人的存货为10 000英镑，其年支出为500英镑，那他就可以接10％的利润率从事贸易，每年增加存货500英镑。而如果一个苏格兰商人的存货为500英镑，其年支出为50英镑，则不能按10％的利润率从事贸易。

有人也许会问，如果荷兰商人仅仅有500英镑存货，他会怎样从事贸易。他将缩减其开支，直到能按10％的利润率从事贸易为止；或者，荷兰的货币较多，使用较少，借钱较容易，荷兰商人可以按3厘或4厘的利率借到更多的贷款，由此可以获得6％或7％的利润。在这种情况下，如果苏格兰不增加货币数量，不缩减开支，那我们就不能像荷兰人那样以较低的利润率从事贸易，尽管我们具有他们没有的从事贸易的有利条件，他们处于不如我们有利的地位。通过增加货币数量和缩减开支，荷兰人甚至可以挤垮英国人，垄断运输业。

第四种对外贸易是进口其他国家的原料，加工以后再输出，这种贸易也依赖于货币。在这种贸易中，我们远不是荷兰人的对手，因而尽管当初禁止出口羊毛，禁止进口制造品，但我们的羊毛仍被运往荷兰，而从荷兰进口毛呢。然而，我们除了具有前面提到的、比荷兰优越的有利于贸易的条件外，原料也产自我国，而且我国的制造商比荷兰的制造商享有更多的特权。

有人认为，假若没有废除那项不准出口羊毛、不准进口制造品的禁令，我国的制造业早就发展到很完善的地步了。

如果没有废除那项禁令，某些人从办工业中得到的好处，也许会诱使人们在货币数量减少的情况下建立更多的企业；但用来建立更多企业的钱，必然取自其他用钱方面，因为货币不能同时在两处派用场。

有人宣称，允许羊毛出口导致了货币的输出，并说有一次曾有5 000英镑运到英格兰购买羊毛。当问到这些羊毛被输出到哪个国家时，他们回答说，羊毛被运到了法国换取酒。这下问题清楚了，由于5 000英镑的英格兰羊毛在法国价值8 000到10 000英镑，因而向英格兰输送5 000英镑，使英格兰得以避免向法国运送8 000到10 000英镑。

没有全面考察过苏格兰的人也许感到奇怪，法律竟然允许羊毛出口。实际情况是，苏格兰的羊毛需要50 000人来加工，而该国能用于毛纺业的货币仅仅可以雇用2 500人，所以如果不允许羊毛出口，就将损失掉一半的羊毛。

第五种贸易，即船舶的出租，一方面依赖于货币，另一方面依赖于其他各种贸易。如果一国的船舶被外国人竞相租用，而且该国的许多货物也需要这些船只来运送，那么租用该国的船只就肯定比租用其他国家的船只便宜，而且商人们可以放心这些船只适合装运他们的货物，适合往来于他们与之做生意的国家。

这种贸易把其他国家的商品运到荷兰，尽管这些商品并不是要在荷兰销售。假设从英格兰把毛纺织品运到葡萄牙可以带来25%的利润，运到荷兰可以带来15%的利润，那么英格兰商人宁愿把毛纺织品运到荷兰获取15%的利润，而不愿把毛纺织品运到葡萄牙获取25%的利润。由于运费低廉而可以用较少的钱从事贸易的荷兰商人，将对把货物运到葡萄牙获取剩下的那10%的利润感到满足。

大多数论述过贸易问题的作家都把贸易分为国家贸易和私人贸易。他们说，商人获利，国家就会遭受损失。他们举出了这样的例子：如果向印度输出1 000英镑铸币或银块以及1 000英镑的商品或粮食，运回的商品价值8 000英镑，那么商人就获利6 000英镑；但因为这些商品全部被消费在国内，所以国家损失了输出的那1 000英镑铸币或银块。

他们没有考虑到输入的8 000英镑商品（假设全部被消费在国内）是否减少了对本国农产品或制造品的消费，从而增加了输出，至少换回了输出的那1 000英镑铸币或银块。即使没有减少对本国产品的消费，而且消费这些进口商品完全是多余的，由于这些商品在国内或国

外价值8 000英镑，国家也由此而获得了6 000英镑的利润。人们过分奢侈地消费外国商品，并不是贸易的过错，也不能因此而说进行贸易是不利的；过错在政府身上，它应该阻止人们过多地消费外国商品，特别是如果消费外国商品没有增加对本国商品的消费。如果注意到这一点，同时使进口商品在国内销售比在国外销售获利少，则商人就会输出进口商品，或者将减少进口。

如果在英格兰可以卖得1 000英镑的东印度商品在其他国家仅仅值800英镑，那么为了鼓励出口，可以退还这些商品的进口税并给予补贴，从而使在国外销售它们比在英格兰销售更加有利可图。

一国人民消费的本国商品或外国商品，可以超过农产品、制造品和贸易利润的价值，但造成这种不利状况的并不是贸易，而是过量的消费。过多地消费本国的农产品和制造品，与过多地消费外国商品一样，是有害处的。因为，如果消费的产品过多，剩下的供出口的产品就将无法偿付消费掉的外国商品，从而出现结欠余额，不得不向外国输送货币或银块。

商人遭受损失，国家会获利，即使商人获利，国家也同样可以获利，而且获得的利润要大于工人的生活费和工资以及关税。如果被保险的船只遇险，则国家将遭受损失，而商人不损失任何东西，但如果承保人是商人，则商人将和国家遭受同样程度的损失。

正如贸易依赖于货币那样，一国人口的增减也依赖于贸易。如果人们在国内有工作做，人们就会留在国内。如果贸易额增大，人手不够用，就会从人们没有工作的地方把人吸引来。威廉·配第爵士认为一个人的价值相当于20年的工资。按照这种计算方法，如果一个水手的月工资为40先令，则他的价值就是480英镑。

苏格兰由于货币非常少，贸易很不发达。国内贸易少得可怜，国家的经济得不到发展，原料得不到加工。第一种对外贸易很少，而且所拥有的那点儿对外贸易也是在对苏格兰人很不利的条件下进行的，同其他国家相比，他们要为大多数外国商品付较高的价格，而得到的商品却不那么令人满意。即使有些外国商品较便宜，那也是由于进口税较低的缘故。在苏格兰，收购出口货支付的价格很低，商人获得的利润很多。如果在荷兰100英石羊毛价值10匹亚麻布，那么在苏格兰

10匹亚麻布就可以换得180或200英石羊毛。利润不高的商品不出口，就是利润高的商品出口也不多，因为商人的存货很少。苏格兰几乎没有另外几种对外贸易，因而不能像其他国家那样较为有利地从事贸易。

有人认为，如果颁布法律来降低利息，商人就可以使用较多的钱，就可以较为有利地从事贸易，从而贸易就会得到发展。不仅这种法律本身会带来许多麻烦，而且它能否达到预期的效果，都是很值得怀疑的。当然，如果通过增加货币量来降低利率，就不会有法律带来的那许多麻烦，同时用于贸易方面的货币量会增多，商人由于借款较容易，利率较低，也就可以较为有利地从事贸易。

如果按照6厘的利率苏格兰的货币量等于需求量，那么，即使荷兰的利率为3厘，苏格兰的利率为6厘，也就是说，尽管两国的利率有差异，我们所具备而荷兰人不具备的有利条件，也会使我们不仅能够发展第一种对外贸易，而且还能发展其他几种对外贸易。

如果按照6厘的利率苏格兰的货币量等于需求量，则荷兰人将无法有利地从事鲱鱼贸易，因为苏格兰的鲱鱼贸易受到阻碍，只是由于缺少货币。在荷兰，捕捞鲱鱼的用具较便宜，而在苏格兰，为渔船装贮食物较便宜，二者因此而相互抵消了。苏格兰缺少捕鱼用具和缺少其他外国商品一样，是由于货币数量不足。只要货币充足，并非产自荷兰的捕鱼用具和其他外国商品，就会在苏格兰也以较便宜的价格出售。

所谓汇兑就是：当一个商人的出口大于进口，从而在国外有结余款项，而另一个商人由于进口大于出口而需要向国外输出货币时，后者通过向前者支付款项，一方面可以使自己省去向国外运送货币的麻烦、风险和费用，另一方面也使前者不用把货币运回国内，同时还使两者都节省了重新铸造硬币的费用。

在进口与出口以及收入与支出相等的情况下，汇兑便处于平价水平。但当一国人民的进口和其他输入项目的价值大于出口和外国人在该国的支出时，就必须运出硬币或银块，或者，欠外国钱的商人或绅士，根据人们对运出货币的麻烦、费用和风险所估计的价值，向另一

个人支付一定百分比的金额，从而省去运出货币的麻烦、费用和风险。在这种情况下，汇兑便超出了平价，也就变成了一种行业。

托马斯·孟说，如果汇兑对某一国家不利，则该国便可以由此而获得利益。他举例说，假设伦敦的100镑在阿姆斯特丹只值90镑，并假设荷兰人向英国输出500 000镑货物，英国人向荷兰输出400 000镑货物，那么，在阿姆斯特丹欠英国人的款项，就将抵消在伦敦欠荷兰人的440 000镑，因而英国用60 000镑偿付差额就行了。托马斯·孟没有考虑到，汇兑处于平价时价值500 000镑的荷兰货物，当阿姆斯特丹的90镑在伦敦值100镑时，在伦敦就会价值55 555镑。而400 000镑的英国货物，在荷兰仅值360 000镑，因为这一金额通过汇兑在英国便等于400 000镑。所以，英国非但没有像托马斯·孟说的那样，由于汇兑对它不利而获得了40 000镑的利益，反而比汇兑处于平价时多支付了95 555镑。

当汇兑高于平价时，不仅要偿付所欠的差额，而且债权国的整个汇兑还会受到影响。倘若差额为20 000镑，拥有外国货币的商人与另一些欠外国人款项的商人汇兑的金额为60 000镑，则60 000镑汇票的售价就将不仅是60 000镑，而且还要加上那20 000镑的差额。

而且，非债权国的汇兑也会受到影响。举例来说，如果苏格兰与荷兰之间的汇兑不利于苏格兰，高出平价3%，而英格兰与荷兰之间的汇兑处于平价水平，那么，即使苏格兰不欠英格兰一分钱，它与英格兰的汇兑率也会上涨。其原因是，英格兰的100镑经由荷兰汇到苏格兰会变成103镑，所以，在苏格兰与英格兰之间，由于汇款的麻烦要比经由荷兰少，汇兑率就应该上涨2%。

商品是按照原始成本卖给外国人的。举例来说，倘若在苏格兰价值100镑的商品在英格兰价值130镑，则这些商品就会被输出，因为超出原价30%的价格足以偿付运费和利润。如果这些商品的价格在苏格兰由100镑降到80镑，则在英格兰的价格就不会仍是130镑，而会相应降低，因为苏格兰商人会竞相以低价抛售，或者英格兰商人将自己输出这些商品。如果这些商品的价格在苏格兰由100镑上涨到120镑，则它们在英格兰的价格也会相应上涨，除非英国人可以从其他地方以较低的价格得到同样的商品，或可以用其他商品来替代。倘若情况不是这样，则其在英格兰的价格必然上涨。

汇兑愈高于平价，出口商品的售价就愈低，进口商品的售价就愈高。举例来说，假设某一商人每年向英格兰运送6 000镑（原始成本、运费和利润之和）商品，英格兰货币和苏格兰货币具有相同的汇率，而且两国之间互相没有债务；后来，欠荷兰的债务，把对荷兰的汇兑率提高了3%，进而把对英格兰的汇兑率提高了2%，在这种情况下，在英格兰用5 882镑7先令便可以偿付那6 000镑的商品，因为5 882镑7先令通过汇兑就等于苏格兰的6 000镑。由此可见，欠荷兰的债务，由于提高了与其他国家的汇兑率，而使苏格兰在运送给英格兰的6 000镑商品上损失了117镑13先令。

与此同时，英格兰商品的售价则将提高。举例来说，如果某一英格兰商人每年向苏格兰运送6 000镑（原始成本、运费和利润之和）商品，则苏格兰就必须用6 120镑来偿付，因为这一金额在英格兰仅等于6 000镑。假如汇兑处于平价水平，苏格兰运往英格兰的商品就将多卖117镑，英格兰运往苏格兰的商品就将少卖120镑。

因此，只要汇兑高于平价，高出的幅度愈大，出口商品的售价就愈低，进口商品的售价就愈高。不管是由苏格兰人还是由外国商人出口或进口商品，情况都是如此。

经营英格兰商品的商人虽然可以卖得较高的价格，但获得的利润仍和汇兑处于平价时相同；经营苏格兰商品的商人虽然卖得的价格较低，但获得的利润并不因此而减少；他们获得的利润都和汇兑处于平价时相同。苏格兰为英格兰商品多付了2%的价钱，英格兰为苏格兰商品少付了2%的价钱：全部或大部分损失最终落在了苏格兰农民身上，全部或大部分利益则为英格兰农民所获得。

如果某些国家发现为了偿付贸易逆差而输出货币或银块，损失的财富甚巨，给贸易造成很大损害，则它们可以下输入人们不特别需要的商品，或征收进口税，减少人们对外国商品的消费。它们应促进工业的发展，从而农产品将增加并得到加工，或者减少人们的过度消费，从而有更多的剩余商品供出口。只要采取其中一项措施，就会使贸易额和汇兑相等，并使贸易出现顺差。但它们并没有采取这些措施，而是禁止输出银块或货币，这样做的唯一结果就是使汇兑率上升。上升的幅度相当于没有禁令的情况货币应多输出的百分比，例如3%。因此，不准货币或银块出口的禁令是有害的，会使所有出口商

品跌价3%，所有进口商品涨价3%。禁令执行得越严厉，汇兑率上涨的幅度就越大，造成的损害也就越多。而欠债的商人、签发汇票的银行家和拥有债权的外国人仍然输出货币或银块。

假设苏格兰、英格兰以及荷兰的货币重量和成色相同。苏格兰只与这两个国家进行贸易。汇兑率处于平价水平。苏格兰每年的出口额（按原始成本计算）为300 000镑，其中运费和利润占30%，每年的进口额为280 000镑，其中运费和利润也占30%。这种贸易一半由苏格兰商人进行，一半由英格兰人和荷兰人进行。

因本国商人进行的那一半贸易而应该付给苏格兰的款项——	195 000	345 000
因英格兰人和荷兰人进行的那一半出口贸易而应该付给苏格兰的款项	15 000	
因英格兰人和荷兰人进口的商品而苏格兰应该付给英格兰和荷兰的款项	182 000	322 000
因苏格兰商人进口的商品而苏格兰应该付给英格兰和荷兰的款项	140 000	

苏格兰人在国外的开支超出外国人在苏格兰的开支共计40 000镑。假设以上便是苏格兰每年的贸易和支出情况，那么，如果苏格兰人不缩减对外国商品的消费以减少进口，不缩减对本国商品的消费以增加出口，不增加或改进本国的产品以增加出口产品的数量和价值，不缩减在国外的开支，则苏格兰就会出现17 000镑的逆差。因为必须偿付逆差，所以货币或银块将被输出，从而使汇兑率上涨3%。不准出口货币的禁令，将使汇兑率再上涨3%。如果苏格兰人出口货币，则苏格兰将在17 000镑应支付款项上节省1 020镑的贴水，如果英格兰商人出口货币，这1 020镑就将被丧失。不过，汇兑率上涨造成的损失要比这大得多。因苏格兰商人出口商品而应该付给苏格兰的那195 000镑，英格兰或荷兰将用183 962镑来偿还，因为按照汇兑率上涨6%计算，这一金额在苏格兰便等于195 000镑。因英格兰或荷兰商人出口商品而应该付给苏格兰的那150 000镑，英格兰或荷兰将用141 510镑来偿付，这一金额在苏格兰便等于150 000镑。因英格兰和荷兰商人进口商品而苏格兰应该支付的那182 000镑，在苏格兰将变为192

920镑。因苏格兰商人进口商品而苏格兰应该支付的那140 000镑，在苏格兰将变为148 400镑。所以，账目应该是这样的：

因出口商品而应该支付给苏格兰的款项	183 962
苏格兰商人输入的商品的价值（按原始成本计算）	140 000
国外支出差额	40 000
应支付给苏格兰的款项	3 962
因英格兰和荷兰人输入商品而苏格兰应支付的款项	192 920
英格兰人和荷兰人运回国的商品的价值	150 000
苏格兰欠英格兰和荷兰的款项	42 920
外国应该用苏格兰货币付给苏格兰的 3 962镑	4 199
苏格兰应付的款项	38 721

可见，汇兑率上涨6%（其中3%为17 000镑的逆差引起，3%为不准出口货币的禁令引起）给苏格兰造成了21 721镑的损失，并使以后各年都将出现38 721镑的逆差，尽管贸易额不变。其中因汇兑率上涨损失的那21 721镑，如果允许出口货币的话，损失将减少一半。

因为汇兑率高于平价6%会造成21 721镑损失，所以提高币值$8\frac{1}{3}$，从而使与英格兰的汇兑率提高14%，与荷兰的汇兑率提高30%，就会使损失相应增大，条件是假设苏格兰商品的售价仍和币值提高前一样，或上涨的幅度不如币值提高的幅度大。因为，汇兑处于平价时，100镑苏格兰商品在国外可以卖得130镑英格兰货币；但是，现在由于114镑英格兰货币在汇兑上等于130镑苏格兰货币，因而苏格兰商人以前卖得130镑的商品，现在只能卖得114镑，而利润却与以前相等。汇兑处于平价时在国外价值100镑而在苏格兰卖得130镑的商品，现在在苏格兰的售价不能低于150镑，因为这一金额在英格兰仅仅等于130镑，而外国商人的利润也和以前这些商品的售价为130镑时一样多。

倘若把币值降低到英格兰货币的水平，并允许输出货币，会出现怎样的情况呢，这里也许应该讨论一下这种情况。

我已假定，在前面那种贸易状况下，一半贸易由苏格兰商人进行，另一半由英格兰人和荷兰人进行；但由于大部分贸易是由苏格兰

商人进行的，我便假设有如下贸易状况。无论是在哪种贸易状况下，我们所要说明的问题都会得到澄清。

现在的贸易状况是，与荷兰的汇兑率高出平价15%，与荷兰的汇兑率高出平价30%。苏格兰的输出总额为300 000镑，其中250 000镑由苏格兰商人输出，利润和运费按30%计算，则输出总额为325 000镑。

按英格兰货币计算	282 608
由外国人输出的那50 000镑，按英格兰货币计算	43 478
输出总额	326 086
输入的货物	306 086
国外开支	40 000
苏格兰的贸易逆差	20 000

币值降到英格兰货币的水平并允许输出货币后，尽管苏格兰有20 000镑逆差，仍会把与英格兰的汇兑率降到2%或3%，把与荷兰的汇兑率降到17%或18%。其原因是，爱丁堡的100镑将等于伦敦的100镑，而且货币可以自由输出，因而没有哪个苏格兰人会用超过102或103镑的金额兑换伦敦的100镑，因为把货币运送到伦敦的麻烦和费用，其价值不会超过2%或3%。假设输出、输入和国外开支仍和以前一样，则苏格兰将有贸易顺差。

若与英格兰的汇兑率为3%，与其他国家的汇兑率与此相适应，则将出现如下贸易状况：

苏格兰商人输出的325 000镑商品（包括原始成本、运费和利润），若用英格兰货币偿付则为	315 534
外国人输出的那50 000镑若用英格兰货币偿付则为	48 544
输出总额	364 078
输入的货物	306 086

国外开支	40 000
苏格兰的贸易逆差	17 992

苏格兰的贸易顺差

苏格兰的这种贸易顺差将使汇兑率处于平价水平，并进而使英格兰与苏格兰的汇兑率上升3%，由于英格兰禁止货币输出，英格兰的汇兑率还将上升3%，在这种情况下，苏格兰的100镑将等于英格兰的106镑（所能换得的其他国家的货币也将相应增加），从而将出现这样的贸易状况：

苏格兰商人输出的325 000镑货物（包括原始成本、运费和利润）和外国商人输出的50 000镑货物，若用英格兰货币偿付则为	397 500
国外开支	40 000
输入额	306 086
苏格兰的顺差	51 414

如果年输出额像我所假设的那么多，逆差仅为20 000镑，那么把币值降到英格兰货币的水平，将带来51 414镑顺差，虽然不允许输出货币。

也许有人会说，改变汇兑率，降低外币的价值，会阻碍我国商品在国外的销售。因为，在苏格兰用100镑购买的亚麻布，若在伦敦卖115镑，汇兑以后便可获得31%的利润。但如果英格兰的汇兑率提高6%，则利润将只为9%。

我们的回答是，如果某一英格兰商人用苏格兰开的1 000镑汇票来购买亚麻布，则汇兑率将处于平价，因为亚麻布在英格兰的售价包括原始成本、运费和普通利润。第二年，苏格兰的汇兑率上升，亚麻布在英格兰的售价将降低。第三年汇兑率将返回平价水平，从而亚麻布

在英格兰的售价将与第一年相同。如果亚麻布的原始成本价格较高，消费者付出的价格也就较高，从而商人的利润将和以前相同。

所有国家都尽力使汇兑对自己有利。荷兰与英格兰的汇兑率为12％或15％，与苏格兰的汇兑率为30％，与法国的汇兑率为40％或50％，有时更高；不过荷兰货物仍在这些国家出售，商人获得的利润和汇兑率较低时一样，只是消费者付出的价格较高。当1金路易等于12利弗尔时，每匹英格兰衣料在巴黎的售价为18至20利弗尔，当1金路易等于14利弗尔时，每匹英格兰衣料在巴黎的售价则为20至23利弗尔，因为随着法国币值的提高，英格兰的汇兑率也将相应提高。

苏格兰输出的货物大都是外国人不需要的，可是外国人为苏格兰货物支付的价格仍能给苏格兰商人带来10％或20％的利润。羊毛就是这方面的一个例子。在禁止羊毛输出的时期，羊毛在荷兰和法国的售价为原始成本的两倍，现在价格已下跌，只能带来30％或40％的利润。货物的价格是根据货物的原始成本、运费和正常利润确定的；在禁止输出货物时，违反禁令而输出货物所冒的风险也是具有价值的。现在羊毛在荷兰的价值之所以比和平时期低，是因为羊毛制品的销售额较小。但是，即使羊毛在荷兰的价值和以前一样，即使某一荷兰制造商不愿忍受缺乏羊毛之苦而愿意为在苏格兰仅值100镑的羊毛支付200镑，可是，由于他知道已解除了禁令，知道苏格兰商人可以卖得较便宜，所以，他只有在能够获得合理利润的情况下才会购买苏格兰的羊毛。因此，或者是苏格兰商人竞相降低价格，或者是荷兰商人压低价格。即使对出口货物征收关税，商人也将获得相同的利润，因为关税将由出口货物的国外价值负担，也就是将由外国人支付。

另外，降低币值 [2] 并不会降低出口货物在国外的价格。其原因是，当币值被提高时，货物的价格也会相应上涨，或质量将下降，所以，币值降低以后，100镑的含银量将比以前多$33\frac{1}{6}$克朗，从而用100镑所能购买到的货物量将比以前多，或质量将提高，特别是用100镑所能购买到的亚麻布的数量将增加，因为亚麻的输入价格将下降。但是，即使降低币值后，货物在苏格兰的售价仍和以前一样，质量也和以前一样，即使1/3或更多的货物在国外的售价无法提高，因为外国人可以从其他地方以较低的价格获得同类货物，或可以用其他货物取代，或可以减少消费量；但这并不应妨碍我们调整市值和汇兑；因为

我们可以退税，凡是出口不能带来合理利润的货物的商人，都可以得到退还的税款。

但是，改变汇兑率或使外币贬值，会减少货物的出口，所以，采取这一措施时，最好设立一项基金，以退还税款来鼓励出口，并增加货币量，以使人们有工作做。因为，不增加货币量，第二年的出口就不会等于第一年，出口额将随着货币量的减少而减少，于是一部分本来有工作的人就会无事可做，这并不是因为他们不愿意工作，也不是因为缺少雇主，而是因为缺少货币来雇用他们。

第三章

论人们所采用的保存和增加货币的各种不同方法。论银行。

人们一直采用各种方法来保存和增加货币，一些国家采用的方法正好和另一些国家采用的方法相反，即使同一国家也往往采用截然不同的方法，它们这样做并不是因为各自的条件不同。

某些国家增大货币的单位，而另一些国家则缩小货币的单位；某些国家降低货币的成色，而另一些国家降低货币成色后又恢复其成色；某些国家严厉禁止输出货币，而另一些国家则明文允许输出货币；某些国家一心想增加货币，迫使其商人在输入货物的同时，要带回贵金属。大多数国家都采用过其中的某些或全部方法，或采用过其他与此相类似的方法。它们有时采用这种方法，有时采用那种方法，是出于这样一种想法，既然已经采用的方法不奏效，那么相反的方法也许会奏效；可是人们发现，这些方法当中没有一种能够保存或增加货币，有些方法甚至起了相反的作用。

利用银行 来增加货币，是迄今所采用的最好的方法。在意大利，银行已有很长的历史了，但就我所知，最早建立银行的却是瑞典。当初瑞典把铜当作货币，由于铜很笨重，因而使用起来很不方便；于是便建立起了银行，人们可以把货币抵押在银行，从而获得信用，以信用作为支付手段，由此而便利了贸易。

荷兰人由于同一原因建立了阿姆斯特丹银行。他们把白银当作货币，但他们的贸易额如此之大，以致用白银付款也感到很不方便。阿姆斯特丹银行和瑞典银行一样，是个安全的地方，商人把货币抵押在那里，从而获得借以进行贸易的信用。银行除了使付款更方便、更迅速外，还使人节省了兑换费、保管费和运输费，人们再不会因货币质量低劣而遭受损失，而且把钱存入银行比放在自己家里更为安全，因为银行采取了必要的防火、防盗措施。

那些把钱存入阿姆斯特丹银行的商人以及与该银行有往来的其他国家的人们，不会因货币成色降低或货币单位改变而遭受影响，因为该银行接受的不是货币而是货币的价值，因而它给予的货币叫做银行货币，即使货币的市面价值有所提高，该银行也按当初规定的价值偿付。阿姆斯特丹银行的贴水随着通用货币的增减而有所变化，变化的幅度为0.25%或0.5%。

最可靠的银行是库存现金等于信贷额的银行，因为即使人们要求全部兑现，银行也拿得出现金。

根据阿姆斯特丹银行的章程，该银行提供多少信贷，就要保藏多少现金，以供人们随时兑现。但实际上，该银行的一部分现金被银行管理人员作为股份贷给了锯木厂，而且人们认为在其他场合有更多的钱被借贷了出去。该银行把货币贷放出去也就增加了货币量，使更多的人得以被雇用，贸易得以扩大，从而给国家带来了好处。贷出库存现金，还增加了借贷货币，从而人们可以较为容易地借到钱，货币不像从前那么紧张了，阿姆斯特丹银行由此也获得了好处。但该银行的可靠程度却有所下降，尽管由于它的信用很好，没有任何人因此而遭受损失，或感到有什么危险。然而，如果人们要求全部兑现，或要求兑现的金额大于库存金额的话，就不是所有要求都能得到满足了，只有等到该银行把贷出的金额收回来，才能满足所有兑现要求。

尽管每两三年会发生一次不能满足兑现要求的事情，但总的来看，该银行借出货币带来的好处还是大于害处。如果不是借出去的钱得到了很充分的担保，那么把货币存入该银行的商人对银行不能满足兑现要求一定很恼火。然而，由于担保很充分，利息没有被忽略掉，因而人们可以按很低的贴现率或按平价获得货币。

上次战争期间，英格兰为了享有银行提供的种种便利并增加货币量，仿照荷兰人的做法也建立了一个银行。该银行由资助国王的人组成，他们按$8\frac{1}{3}$%的利率共借给国王1 200 000镑，以此设立了一项“议会基金”。这些人成了当时享有独占权的银行家。政府所欠的这笔款项被当作银行的担保品，用来赔偿该银行可能给人们带来的损失。

该银行发行的银行券要比以前市面上流通的“金匠券”安全。它发行的银行券要比库存的现金多得多，由此极大地增加了货币数量。借给国王的那笔款项即那项基金，仍归捐款者所有，转让时可以获利，从而在贸易中与货币具有相同的作用。我弄不清该银行发行的银行券为什么会跌价，不知是由于国家形势发生变化的缘故，还是经营不善所致。

苏格兰银行的基金为100 000镑，但实缴额仅为1/10。该银行比英格兰银行更为可靠，因为它设有一“登记处”，大多数贷出的款项都得到了担保。发行的银行券为库存现金的四五倍。该银行超出库存现金多发行多少银行券，也就相应地使苏格兰的货币量增加多少。

同阿姆斯特丹银行或英格兰银行相比，苏格兰银行发挥的作用较大；它的银行券通行于全国，可以在大多数场合用来付款，而阿姆斯特丹银行的银行券只通行于阿姆斯特丹，英格兰银行的银行券也几乎只通行于伦敦。

苏格兰银行停止兑现硬币是人们所预料到的，而且是可以避免的。消费的外国货物和在英格兰的支出超出输出额带来了恶果，把货币运送出去偿付逆差降低了苏格兰银行的信用。因为，信用是受人控制的，它取决于国内货币的数量，取决于货币数量的增减。把面额为1镑的银行券铸成硬币并辅之以小额纸币，可以减少一部分兑现要求，苏格兰银行本来可以通过这种方法来维持其信用，同时寻找其他办法来增加货币数量，但将要提高币值的传闻却使异常众多的人要求兑付，于是几天之内便提光了库存的现金，使银行不得不停止兑现。

最初，将要提高币值的传闻只是使爱丁堡居民要求兑现，一些极有声望的人曾力图加以阻止，但由于当时非常缺乏货币，他们一时收集不到足够多的货币来支持银行。一时间，银行券从国内各地迅猛涌来，库存的现金无法满足所有兑现要求。

假如枢密院宣布将降低币值，把英格兰克朗降低到5先令，并将相应降低其他货币的币值，宣布3天后每克朗将降低2便士，一个月后将再降低3便士，那么就不会有人要求兑现了，人们就会把货币送还给银行。

假如人们已经知道了银行的实际情况，或对银行的可靠性有所怀疑，或即使银行已经停止了兑现，上述公告也将起到相同的作用。如果银行已经停止了兑现，公告就应该给银行以明确的支持。由于银行有很可靠的担保人，人们将把货币送还银行，很少人或根本没有人会继续保有货币而遭受损失。假如货币在3天之内不像所预期的那样迅速送还给银行，则枢密院就应该再发布一项公告，宣布立即把克朗降低到5先令，并宣布3天后将再降低6便士。银行的信用重新确立后，如果需要的话，可以再把克朗的币值恢复到5先令5便士，并相应恢复其他货币的币值。

有人主张，凡是库存现金不等于信用的银行，都应予以关闭。他们的理由是：（1）需求量会大于库存的现金量。（2）即使我国的贸易状况或货币状况在恶化，我们有时也完全察觉不到或察觉到的较少，这时如果银行倒闭，我们就会处于更加困难的境地。

对于第一种反对理由，我们的回答是，虽然国家不会因银行增加货币得到任何好处，人民也不会因借款利息较低得到任何好处，虽然放款者不会因货币量增加而获利，但是，货币量增加给人们带来的方便，如付款比过去更迅速和方便，等等，却足以抵偿其弊害而有余。否则，既然人人知道银行有可能停止兑现，银匠和银行家会破产，人们就不会宁愿使用银行券、金匠券和银行家券，而不使用货币了。

第二种反对理由实际上等于说，拥有少量货币的商人，却能够雇用较多的人；如果有人不索取利息而愿意借给他一笔钱（这笔钱与他原来拥有的金额相等，并随着他拥有的金额的增加而增加），他应加以拒绝，因为借了钱以后，他会天真地认为自己比以前富有，如果他拥有的货币减少，借给他的那笔钱就会被收走。

假如银行库存现金15 000镑，发行银行券75 000镑，则全国货币数量就将不支付任何利息地增加60 000镑，因为借款者支付的利息被放款者所获得。随着国家货币量的增加，银行的信用会不断提高，银

行券的发行量会越来越大；这不但不会减少人们对国家状况的觉察程度，相反，同其他方法相比，人们根据银行的账簿可以更可靠地判断贸易和货币的状况。

假如贸易可以用100 000镑来进行而且贸易为顺差，则增加货币数量会使顺差额进一步扩大。而且，即使顺差使银币数量增加，银行增发的货币也不会损失掉，因为，当货币充足时，虽然某一偶然事件会使信用失去作用，但不要很长时间，信用就会得到恢复，只有当缺乏货币时，信用才会丧失掉。这样的信用可以资助贸易，不会带来任何害处，而没有这种信用，贸易就会缩减。

还有另外一种反对银行的理由。那就是，银行提供的硬币都是在国外具有很高价值的硬币，从而鼓励了货币的输出。为了回答这种反对意见，让我作如下假设。商人甲需要1 000镑荷兰货币，希望银行家乙给他开一张相当于该金额的汇票；由于在荷兰没有欠苏格兰商人的款项，因而乙必须输出货币来偿付他开的汇票。但是，因为苏格兰没有银行，无法得到1 000镑面额为40便士的硬币，他不得不输出不同种类的硬币。没有银行并没有阻止货币的输出，而是使汇兑率比如果可以得到1 000镑面额为40便士的硬币的情况下提高了2%或3%。而且，尽管剩下的货币只是陈旧的马克，可一旦负债，连这些价值不到10便士的货币也得输出。在这种情况下，汇兑率将大大提高，而出口贸易带来的利润仍和以前一样。所以，设立银行非但不会给国家带来损害，相反，银行通过提供输出损失最小的硬币，可以把汇兑率压低2%或3%，每年可以阻止相当一笔款项输出，而如果汇兑率较高，欠款额就会较大，就必须输出这笔款项。

第四章

论目前人们提出来的若干项措施，如提高或降低币值，铸造硬币，控制贸易差额，以及重建银行。

我希望人们知道，当我使用“提高币值”（Raising the Money）这个词语时，指的是增大货币的单位，因为我认为提高币值并不增加货

币的价值。

只有通过减少白银的数量或增加对白银的需求，白银的价值才会增大。假如白银的输出额和消费额大于进口额，或者需求量增加，白银的价值就会增大。假如进口额大于出口额或消费额，或者需求量减少，白银的价值就会缩小。

如果提高或降低货币面值能增加货币的价值或能促进国内贸易或国外贸易的话，那各国也就不需要货币了。人们可以把100镑的货币面值提高或降低2倍、10倍、100倍或更多倍。但提高或降低货币面值是不正当的，因为这样一来，偿付给契约的价值就比契约上载明的价值少了，同时提高或降低货币面值也会对国内或国外贸易产生不良影响；所以，凡是主持公道或了解贸易和货币本质的国家，都不会这样做。假设某甲出售12查尔德 [3] 粮食可以换得6个月后支付的100镑，他打算用这100镑偿付因为购买100镑法国酒而对他签发的汇票；但在这期间，货币面值提高了一倍，那么，他得到的100镑就将只能够偿付汇票的一半，因为它只相当于订约时的50镑。而且，他得到的那100镑也将不能买到和以前同样多的货物。由于国王已下令，每人只能收回一半债权，因而人们仍然可以按原货币面值清偿已经欠的债务，并可以按原货币面值偿付以前依赖公众的信任签订的契约。但是，在以后的交易中，人们将考虑到货币的价值，货物的价格将上涨，虽然可能不与货币按同一比例上涨。那些不按货币面值增大的幅度相应提高货物价格的人，将遭受损失。

当6便士被提高到12便士时，6便士也就值12便士；但便士的价值却被降低了一半。

为了更好地说明这个问题，我将讨论以下两种情况，一种是货币面值提高后，货物价格跟着上涨，另一种是货币面值提高后，货物价格不上涨。

如果货物价格上涨，提高货币面值便不会达到预期的效果。如果一匹哔叽的售价为40先令，先令的面值被提高到18便士时，一匹哔叽的售价就将是3镑。这增大了货币的计算单位，人们可以只偿付已欠债务的2/3，但却没有增加货币数量。这便是提高货币面值的必然结果，因为人们关心的不是货币单位的大小，而是白银的价值。

如果货币面值提高后，货物的价格仍和以前一样，那么，全部输出货物在国外的价值就将降低，全部输入货物的售价就将提高。举例来说，假如半克朗硬币的面值被提高到40便士后，半克朗硬币购买到的货物和以前用40便士购买到的货物一样多，那么，一个商人如果向荷兰输出300镑货物并可以在那里售得390镑的话，他就可以从输出的300镑货物上获得220镑利润，因为荷兰的390镑通过平价汇兑或通过运送银块，将等于苏格兰的520镑。同300镑货物仅仅带来390镑的收入相比，这种贸易并没有给国家带来更多的利润，因为，货币面值提高前的390镑同货币面值提高后的520镑含有相同数量的白银，而且所能购买到的外国货物的数量也相同。但这种贸易却会给商人带来很大利润，以致会有更多的人从事这种贸易，从而出现供不应求的情况；在国内，由于买者多于卖者，价格将被提高，在荷兰，由于卖者竞相出低价，价格将被压低。然而，我国的价格仍较低，外国的价格仍较高。由于荷兰商人知道我国的货物非常便宜，他们不会向我国商人购买任何东西，而会用输出的货物换取我国的货物。

假设我国每年输出300 000镑（按原始成本计算）货物，在国外可以卖得390 000镑。输入和国外开支为410 000镑，每年必须输出20 000镑货币偿付差额。货币面值被提高1/3以后，货物价格保持不变，在这种情况下，以外币形式、或货物形式、或通过汇兑输入苏格兰的225 000镑，就可以购买到在国外可以卖得390 000镑的货物。如果输出、输入以及国外开支保持不变，则苏格兰就将出现185 000镑逆差。因为，虽然苏格兰货物的售价降低，但其他国家却不会使其货物的价格比以前低，也不会使其货物的价格低于在其他地方可能获得的价格。

也许有人会说，我国生产的农产品和制造品的数量大于消费额和输出额；售价较便宜会增大外国对我国货物的需求 。

假如我们有钱雇用人干活的话，农产品和制造品的数量也许会大大增加。但我认为，我们现在拥有的货物数量并不比消费额和输出额多很多。纵然较低的售价会引致较大的需求，纵然较大的需求会使农产品和制造品的产值增加100 000镑，纵然极为便宜的价格不会使国内的消费额增加，但是，我们的处境仍将和以前一样，因为那20 000镑逆差仍然存在，增加的货物将白白送给外国人。而且货物产量的增加仅仅是一种幻觉，因为即使需求增加，如果货币数量不增加的话，

也不会有更多的人被雇用，从而也就不会生产出更多的货物。由于没有钱来偿付逆差，我们将不得不把对外国货物的消费以及国外开支削减将近一半。

有人认为，外币的面值被提高会使货币输入苏格兰。

即使克朗的面值被提高到10先令，但如果苏格兰存在逆差，汇兑仍将高于平价。当英格兰商人在伦敦支付100克朗，而可以在爱丁堡得到105或106克朗的时候，它是不会把克朗输往苏格兰的。

如果贸易差额相等，外币的面值提高而苏格兰货币的面值没有相应提高，则外币就会输入苏格兰，苏格兰货币的价值就会提高。由此而给一个国家带来的损失，同货币的面值被提高而货物的价格没有相应提高的情形是一样的。举例来说，如果外国人把货币输入我国购买货物，而这种货币输出时不像在我国的价值那样高，则不仅输出我国的货物不会获得利润，而且连收入也会大大减少。

如果偿付了全部输入和国外开支后，苏格兰仍非常富足，以致有银块或货币输入，同时不准输出货币的禁令仍然有效，那么，苏格兰使其货币的价值保持不变就会变得更加富足，因为外国人将向我国输入较多的货币来购买和以前一样多的货物。

假如我国同其他国家没有任何商业往来的话，就可以把100镑的价值大大提高，使其在商业活动中当100万镑来使用；但是，在这种情况下，如果我们允许一个外国人来我国，则他就可以用很小一笔钱购买到大片土地或大量货物，而我国的富人如果到外国去，则会变得一贫如洗。

货币是用来衡量所有货物的价值的尺度；因此，如果币值提高而货物价格不按同一比例提高，货物的价值就会降低。假设苏格兰每年生产的农产品和制造品的价值为200万镑，20年生产的价值为4 000万镑。货币量为100 000镑。提高币值20％，使100 000镑当120 000镑流通。假设货物价格仅提高10％，则120 000镑在苏格兰就等于币值提高前的货币110 000镑，并可以买到和以前同样多的货物。由此可见，货币的数目增加了20 000镑，同苏格兰货物的价值相比，苏格兰或外国货币的价值增加了10 000镑。但是，由于衡量货物价值的尺度被增大了20%，而货物价格仅上涨了10％，因而苏格兰拥有的价值比

以前减少了将近4百万镑，或减少了1/10。这样，任何出售自己财产的人得到的白银或任何其他外国货物，就会比币值提高前少1/10。

法国和荷兰这两个国家可以作为提高币值和降低货币成色的例子。法国的货币面值比其他国家都高，但这并没有阻止法国货币被输出。当1金路易等于12利弗尔，法国有贸易逆差，汇兑率高出平价10%时，在巴黎要支付110个面额为12利弗尔的金路易，才能在阿姆斯特丹换得100个重量和成色与其相同的金路易，在阿姆斯特丹，1金路易相当于9 个基尔德银行货币；所以，从法国输出货币可以获得10%的利润。当金路易的价值被提高到14利弗尔时，法国的贸易逆差并不会因此而减少；汇兑率仍和以前一样，在巴黎仍要支付110个金路易（虽然其价值被提高到了14利弗尔）才能偿付阿姆斯特丹的面额为100镑的汇票，所以输出货币获得的利润和以前相同。如果汇兑率偶然降低，那也是因为法国的贸易逆差减少的缘故，贸易逆差减少，无论币值提高与否，都会降低汇兑率。而提高币值，非但不会使贸易差额对法国有利，反而会增大它的贸易逆差，其原因是，由于法国货物的价格不按币值提高的同一比例上涨，因而法国货物的售价将下跌，而外国货物的售价将上涨，这将增大贸易逆差，使更多的货币被输出，随着货币的减少，许多人将失去工作，从而将减少农产品和制造品的数量，减少国家每年生产的价值，并减少人口。

有人认为，荷兰人会自己铸造金路易，把它们运往法国，因为在那里1金路易等于14利弗尔，而且有人认为，在货币剪损时期，人们曾把几尼从荷兰运往英格兰，因为在英格兰1几尼等于 30 先令 。这些人了解到的情况是不正确的。自从我知道有汇兑这回事以来，阿姆斯特丹的1金路易，无论是新的还是旧的，其价值在汇兑上都比巴黎的新金路易高。在货币剪损时期，荷兰的1几尼在汇兑上要比英格兰的1几尼价值高。那些不了解汇兑情况的人，也许会购买几尼或金路易，把它们运往英格兰或法国，但他们如果使用汇票的话，则会获得更多的利润。所以从英格兰和法国向荷兰输出几尼和金路易是有利可图的。那时，1英格兰镑值8基尔德或不到8基尔德，而且最近8或10年来，阿姆斯特丹与巴黎的汇兑率一直大大高于平价。据我所知，英格兰镑曾等于7 基尔德13斯泰弗 [4] ，面额为3利弗尔的法国克朗在荷兰曾等于37 斯泰弗，在伦敦曾等于39 便士半。

提高法国货币的价值，等于是向法国人民征税。有人认为，用这种方法征税比用其他方法征税可以更快地得到税款，而且人们感觉到的程度也较小。当国王把金路易的价值从12利弗尔提高到14利弗尔时，造币厂以13利弗尔的价值收进金路易，而以14利弗尔的价值发行金路易；因此，国王从每一金路易那里可以获得1利弗尔的利益，根据国内货币数量的多寡，税款可以达到2 000万或2 500万利弗尔，或更多些。然而，这非但不会增加货币数量，反而会中止流通。人们会把一部分货币保存起来，等待机会把它们输往荷兰，从荷兰他们通过汇票获得的利弗尔的数量，将与输出新金路易获得的利弗尔数量相等，而且根据汇兑率对荷兰的有利程度，还会多得到8%或10%。另一些不愿冒险输出货币的人，也会把货币保存起来，等待新货币的价值被压低，以节省1/13的价值，他们如果把货币拿到造币厂重新铸造货币的话，这1/13就会被国王获得。这种税主要是落在穷人身上。

一般认为，荷兰货币的价值还不到其流通价值的一半。但如果仔细进行一番考察的话，就会发现情况并非如此。荷兰的主要金融机构阿姆斯特丹银行接受和支付的是银行货币，银行货币要比英格兰的货币价值高：杜卡东值3基尔德，其他银行货币的价值与此成比例；据我所知，荷兰的通用货币含有的白银都是足值的或基本上是足值的，只有一部分斯卡令币不足值，但这并不是有意造成的，出现这种情况是由于拥有造币权的城镇太多的缘故，这种弄虚作假的行为一经发现，便会被纠正，而且这种硬币的价值已被降低到了5斯泰弗半。

有人认为，提高币值可以使我们手头拥有的那点货币更好地流通，可以引出窖藏的货币。在三四个月内逐步降低货币价值，不仅会带来相同的效果，而且还会带来其他好效果（参看第21、22页）。我们有理由认为，如果把货币的价值降低到英格兰货币的水平，如果输出、输入以及国外开支保持不变，则汇兑率将对我们有利，从而将出现贸易顺差。

还有另一种赞成提高币值的理由，那就是：输出我国的某些货物带来的利润不够多，因而没有人输出这些货物。举例来说，如果在苏格兰价值100镑的毛呢在荷兰价值120镑，则我国的商人将不会为了20%的利润输出毛呢。但是，如果币值被提高20%，而货物价格保持不变，那么以前购买100镑毛呢的钱现在就可以买到价值120镑的毛

呢。而且，这些毛呢在荷兰将价值144镑，所以，提高币值将增加利润，进而将促进出口。

这实际上和下面的情况一样，一个商人拥有100种不同的货物，其中90种可以赚得30％的利润，剩下的10种货物只能赚得20％的利润，于是他便把衡量货物的尺度增大1/4，按照从前的价格出售所有这100种货物。既然玩弄这种花招的商人将遭受严重损失，提高币值的国家也必将落得同样下场。

由于同一原因，如果允许所有货物免税输出的话，则我国将遭受巨大损失；根据各种货物在国外的价值的大小，有些应该免税，有些则不应该免税。

鼓励利润不高的货物出口，切实而稳妥的方法是退还税款。举例来说，如果运往荷兰的毛呢只能带来20％的利润，那么退还10％的税款就会促进毛呢的出口。向商人退还税款，并不会给国家带来损失，制造商或出口商得到多少，国家也就得到多少。

退还税款是迄今人们所知道的鼓励出口的最佳办法。用10 000镑或15 000镑来退还税款，很可能会使出口额增加100 000镑。而且国家并不会损失掉这10 000镑或15 000镑，因为如果是苏格兰人得到了退还的税款，那也就等于国家得到了退还的税款，和没有退还税款一样。当退还的税款取自政府支出时，能用于退税的钱必然很少，因为退还多少税款，就要从国王那里拿走多少现款。但是，如果设立一项奖励贸易的基金，则国家将促进贸易的发展，其出口货物的价格将低于不采取同样措施的国家。但这是有条件的，即国家必须有钱雇用人来生产出口货物。

王政复辟时期，人们曾把银器铸成硬币，这样做不仅失掉了银器（每件银器的形状要占其价值的1/6），而且并没有因此而增加多少货币。其原因是，在这之前国家已收回了一部分银器，王政复辟时期民间的银器并不很多。自那时以来，每年约用60英石白银制作银器，但其中大部分都被熔化或出口了，因而剩下的不多。进口的银器都为少数贵族所拥有，他们宁愿输出银器，也不愿把它们熔化掉，如果他们不把输出银器得到的收入在国外花掉的话，那他们输出银器对国家是

有利的，因为在伦敦出售精致的银器得到的白银，要比在国内熔化得到的多。

有人提议降低货币的成色，把由此而得到的利益给予银器所有者。假设掺杂其他金属的新货币面值被提高一倍，5先令的银器（加上其形状的价值实则为6先令）在造币厂可以换得10先令降低了成色的货币，但即使如此，人们也不会自愿地把银器送往造币厂，因为如果把5先令的银器拿到英格兰出售并通过汇票带回其价值，在汇兑率高于平价的情况下，将可以带来11至12先令（假设从该银器的造型上得到了6便士）。

即使有必要把银器铸成硬币，也应该允许人们输出在国外可以卖得较高价钱的银器，条件是必须把获得的收入以货币或银块的形式运回国。

有人提出，应通过减少对外国货物的消费和在英格兰的开支来控制贸易差额；从而贸易差额将对我国有利，在量入为出的情况下，我们将愈来愈富，而如果老是入不敷出，我们将愈来愈穷。

用这种方法来控制贸易差额是有困难的。（1）取消所有或大部分进口，将大大减少王国政府的收入；英王陛下是不会恩准的，除非英格兰也采取同样的措施。（2）这样的控制不会被严格执行，一部分禁运的货物将被偷运进来。（3）我们的亲王住在英格兰，在那里就必须设置办事机构，既然亲王陛下拥有任免权，伦敦又比爱丁堡好玩，所以贵族绅士们将继续到伦敦求官觅爵或寻欢作乐。

假设英王陛下准许实行这种控制，不管英格兰是不是采取相同的措施；假设这控制可以得到严格的执行，没有任何违禁货物输入；假设可以节省在英格兰的开支20 000镑，进口和国外开支共节省60 000镑；即使如此，我仍担心其他困难会使这种控制失去作用。

（1） 假设我们去年的逆差为20 000镑，进口和国外开支的削减额为60 000镑。那些提议控制贸易差额的人也许认为，这样我们将有40 000镑顺差。实际上，由于银行超过库存现金向我们多提供了60 000镑钞票，并由于已假设去年输出了20 000镑，因而我国的货币在以后各年将减少80 000镑，货币的减少将使一部分从前有工作的人失

业，从而出口额将相应减少，在这种情况下，尽管采用前面提到的那种方法控制贸易差额，我国的贸易逆差仍将进一步扩大。

（2）进口40 000镑（按原始成本计算）货物并在国外支出20 000镑，减少了对本国货物的消费；对本国货物的消费减少多少，出口也就增加多少。但控制贸易差额会增加对本国货物的消费，因而出口将减少。

（3）有些商人尽管出口某些货物获得的利润不是很多，但却一直在出口这些货物。然而，因为进口额从而进口利润将减少，所以他们也将不得不减少出口。

（4）如果苏格兰不准进口其他国家的货物，或对其他国家的货物征收很高的关税，其他国家对苏格兰的货物也会采取相同的措施。

假设我们能控制贸易差额，荷兰也采取相同的措施，那么，我们的财富增加，荷兰人的财富也会按同一比例增加，在这种情况下，50年以后苏格兰同荷兰相比，仍将和现在一样贫穷。

假设有两个国家，它们生产的产品相同，人口相同，其他条件也相同；其中一个国家拥有货币100 000镑，每年的进口额不超过出口额；以致第一年的顺差为20 000镑，第二年的顺差为25 000镑，其余年份的顺差依此类推。另一个国家拥有货币2 000万镑，每年的进口超过出口，以致第一年必须输出货币100万镑来偿付逆差，第二年必须输出货币1 200 000镑，其他年份必须输出的货币额，依此类推。在这种情况下，后一个国家将很快变穷，前一个国家将很快变富。但是，如果拥有2 000万镑货币的那个国家缩减对外国货物的消费，则它相对于另一个国家来说将变得富强。

在欧洲的总货币额中我国所占的份额极小，而贸易额的大小却依赖于货币的多寡，所以要改善我国的状况，只有增加货币数量，即使用其他方法可以改善我国的状况，增加货币数量也会大大促进这种改善。

苏格兰银行是不会再增加多少货币的，其原因是，由于信用是自愿的，所以信用取决于货币的数量。而且，即使它没有停止支付现金，它的信用也不会维持很久。因为，苏格兰拥有的货币量保证不了

有充足的银行券在市面上流通，以致没有足够的钱来支付银行的费用和股东应得的利息。

据说，苏格兰银行的股东打算向议会申请更多的特权。由于他们的意图尚未公开，我只能泛泛地说，如果授予该银行更多的特权，则它就不再是现在这种样子了，至少它不再是过去的那个银行了，因为无论在哪种情况下，都将允许人们自由入股。

根据议会的法令，银行成立时，人们可以自由入股。先认购者，先入选，到股金被认购完为止。假设苏格兰银行建立时，某甲、某乙和某丙因为感到入股的条件不够有利而没有入股，那么，只要已经认股的人能够根据议会法令维持该银行的营业，任何其他人就不能再入股，除非已认购者自愿出售自己的股票。但是，如果授予该银行更多的特权，则某甲、某乙和某丙以及其他人就会希望该银行开放账目，允许他们入股；同时，议会可能将允许提供同样抵押品的人也享有建立银行的特权。这样，苏格兰的每一个郡便都会建立起银行。如果授予苏格兰银行以新的特权，则其他能够而且愿意提供同样抵押品的人也要求得到这种特权，就很难加以拒绝， 特别是当国家需要的货币量超过准许苏格兰银行发行的货币量时，情况更是如此。

第五章

任何旨在增加银币的措施，或旨在建立保证支付银币的信用的措施，都是徒劳的。银币的价值已比从前跌了许多。土地的价值则有所提高。白银会丧失因为充当货币而增加的价值。

国家的实力和财富，是由人口和国内外货物的储存量构成的。人口和货物储存量依赖于贸易，而贸易又依赖于货币。由此可见，要比其他国家富强，就要比其他国家拥有更多的货币，因为倘若没有货币，法律再好也不能使人得到雇用，也不能使农业、制造业和贸易得到发展。

人们一直在采用各种方法来保存和增加货币，但这些方法以及上面提到的方法却很难实行，即使实行起来没有困难，其作用也很小，

根本不能提供足够的货币来改善国家的状况，或像其他国家那样扩大贸易。

扩大保证支付货币的信用，必须与所拥有的货币数量成一定比例。既然我们拥有的货币很少，扩大信用也就很有限。

我们应该考虑是否可以用白银以外的其他货物充当货币，只要这种货物不易损坏，使用起来方便。

很显然，根据第一章所叙述的货币的性质，任何其他货物只要具有货币所需要的特性，即不易损坏，使用起来方便，就可以按照其自身的价值充当货币。白银之充当货币，并非由于人们的一时喜好；它被当作货币，是因为人们认为它最适合于这一用途。

我将试图证明，人们可以用另一种东西充当货币，同白银相比，这种东西在更大程度上具有货币所需要的一切特性，并具有白银所没有的另一些特性，尽管苏格兰出产白银，但还是应该用这种东西充当货币。用这种东西充当货币，人民将得到雇用，国家的状况将得到改善，制造业和国内外贸易将得到发展，国家将由此而富强。

我希望我的建议是稳妥而切实可行的，从大的方面来说，将给整个苏格兰带来利益，从小的方面来说，将给每个苏格兰人带来利益。

由于我将证明我所提出的那种东西比白银更适于充当货币，因而在论述建议本身以前，我将先说明银币的一些缺陷，说明银币并不具有，而且也不能满足货币所要求的那些条件。

货币是货物价值的尺度，是据以交换货物和用来支付契约的价值。

货币并不像一些人所认为的那样是抵押物。货币是已被支付或订约将被支付的价值，接受者在需要时将能够用它购买到与自己所出售的货物种类相同、数量相同的货物，或用它购买到与自己所出售的货物价值相等的其他货物。货币是最可靠的价值，无论是用它来接受货物或签订契约，还是用它来衡量货物的价值，情况都是如此，因为货币的价值最不容易发生变化。

银币的价值比其他货物的价值易变，所以它不那么适于充当货币。

由于地方长官有权改变银币的面值或成色，因而白银也就丧失了适于充当货币的主要特性。在货币面值或货币成色经常变化的国家，用货物订约比用货币订约更可靠。举例来说，如果贷放出100盎司白银，规定一年以后用英镑偿还，但在这期间半克朗的面值被提高到了一克朗，那么，用50盎司白银便可以偿还那100盎司白银。

即使地方长官从不改变银币的面值或银币的成色，银币的价值也比其他货物更容易发生变化。

相同种类和相同质量的货物会因为其供应量或需求量的变化而价值发生变化。在这两种情况下，由于货物的价值或提高或降低，所能换得的其他货物的数量或货币量或增多或减少，因而我们说货物比以前贵或便宜了。

银块或银币的价值也会因其供应量或需求量的变化而发生变化，在这两种情况下，我们都说货物比以前贵或便宜了；但实际上是白银或银币比以前贵或便宜了，因为是这两样东西的价值有所提高或降低，是这两样东西所能换得的货物量有所增加或减少。

诸如谷物这样的易腐货物，其供给量是随着需求量的增减而增减的，所以其价值大体保持不变。

诸如金属和海运物资这样的耐久货物，其供应量往往超过需求量，所以其价值经常下降。

输入欧洲的白银或银币超过消耗量或出口额多少，欧洲的白银或银币的供给量也就增加多少。虽然需求量也有增加，但却没有供给量增加的那么多，这可以用以下两个事实作证：首先，和以前数量相同的白银或银币所能购买到的货物不如以前多了；其次，以前使用货币的利息为10%，现在则为6%，而在荷兰则为3% 或4%。

由于1盎司白银值5先令2便士，1克朗值60便士，所以，除非亲王陛下改变白银或银币的价值，否则大多数人是察觉不出白银或银币的价值的变化的。如果某一年1博尔大麦售得2克朗，第二年售得3克

朗，那么这种差别或者是由大麦的供应量或需求量的变化造成的，或者是由货币的供应量或需求量造成的。另外，货币供应量或需求量的变化，不仅引起大麦的价格发生变化，而且还引起其他货物的价格发生变化。

假设某人去年出售100只羊获得了100克朗，他出售羊是想今年再买回100只羊。在这种情况下，即使羊的供给量和需求量与去年相同，但如果货币的供给量增加，而需求量未按同一比例增加，100只羊也会值更多的货币，因而货币比以前便宜了。如果货币的供给量与需求量未变，而羊的供给量减少或需求量增加，则100只羊将值更多的货币，因而羊比以前贵了。

由此可见，即使地方官员不改变银币的价值，其价值也会因为白银的供给量或需求量的变化而变化。因而，接受银币的人无法确知他所接受的货币在需要时是否能买回他所出售的货物，或是否能买到与他出售的货物等值的货物，其原因是货币的价值或他所要购买的货物的价值可能发生变化。

即使货币或货物的质量保持不变，上述不确定性也依然存在。

大多数货物的价格因其自身供求量的增减而发生的变化，都可以通过保有存货而在很大程度上加以避免；但是，只要白银被当作货币，货物的价格因货币供求量的增减而发生的变化则无法避免。

看一下200年前货物、土地和货币所具有的价值，我们就会知道，现在货币所具有的价值要比以前低得多。

根据爱丁堡市政会的法令，公元1595年小麦的售价为每博尔6苏格兰先令8便士。

根据法令，公元1552年红葡萄酒和法国白葡萄酒在酒馆的售价为每品脱6苏格兰便士，啤酒的售价为每加仑20苏格兰便士。

公元1526年市政府的磨坊的租金为400苏格兰莫克（Merks）[5]，现在的租金则为13 000莫克。

那时利思的小海关的出租费为115莫克。

根据法令，公元1532年麦芽的售价为每车32苏格兰先令。

根据法令，公元1551年头等羊肉的售价为每大块12苏格兰便士，二等羊肉的售价为每大块10便士，三等羊肉的售价为每大块8便士。

根据法令，公元1553年麦芽的售价为每9 弗罗特（Firlots）[6] 36苏格兰先令。每只乡村面包的重量为40盎司，每只城镇面包的重量为36盎司，每只面包的售价为4便士或一个波莱克（Plack）[7]。

根据法令，公元1555年面包师必须用140只面包（每只面包重16盎司）换1博尔小麦。

根据玛丽女王第五届议会的法令，公元1551年从东海岸和北海岸进口的布杜酒每桶售价不得超过20苏格兰镑，每桶罗奇酒不得超过16镑。每品脱布杜酒的售价为10便士，每品脱罗奇酒的售价为8便士。从西海岸进口的布杜酒每桶售价不得超过16苏格兰镑，罗奇酒每桶售价不得超过12或13镑。每品脱布杜酒的售价为8便士，每品脱罗奇酒的售价为6便士。

由此可见，200年前用5镑购买到的东西，现在用100镑也买不到，这并不是因为那时货物的供给量比现在多或货物的价值比现在低的缘故，相反是由于那时用法令来控制货物价格，因而我们有理由认为，那时货物的供给量相对于需求量来说比现在少，价值比现在高。但是，自从那时以来，货币的供给量超过了需求量而且亲王陛下改变了货币的面值，所以货币的价值下跌，现在的100镑还不值以前的5镑。

从旧地租账册中我们知道，200年前每英亩土地的租金仅为1博尔粮食，而现在每英亩土地的租金则为2博尔粮食，这可能是由于200年来土地得到了改良的缘故。

200年前放款利率为10厘。如果按每英亩土地的租金为1博尔粮食，每查尔德[8]粮食的售价为8先令4便士计算，则384英亩土地的产权才等于或价值100镑，因为100镑可以带来10镑利息，384英亩土地所缴的粮食也正好可以卖得10镑价钱。现在土地（由于许多原因，现在人们都宁愿要土地而不要货币）的价值是按20年的收益计算的，而

200年前土地的价值则是按14年的收益计算的，所以那时384英亩土地的售价为140镑。

自那时以来，货币供应量的增加一直远远大于需求量的增加，一定数量的白银的面值也愈来愈高，结果，货币的价值愈来愈低，放款利率也愈来愈低；以致同200年前相比，现在一定数量的货物所能换到的货币量增加，以年计算的土地价值提高。

若按照现在每英亩土地的租金为2博尔粮食，每查尔德粮食的售价为8镑6先令6便士，放款利率为6厘计算，则现在384英亩土地按20年收益计算的价格就应该是8 000镑。根据这种计算，现在的货币所能购买到的货物只是200年前的1/20，所能购买到的土地只是200年前的1/57。出现这种差距的部分原因是土地得到了改良，对土地的需求有所增加，而供给量却没有变化，从而土地的价值提高；另一部分原因是货币的供给量相对于需求量不断增加，同时其面值不断被提高，从而其价值降低，使用率减少。

从200年前议会颁布的法令中我们可以知道，当时银币中所含的白银要比现在多。

公元1475年，也就是詹姆斯三世统治时期，根据法令，每盎司白银的售价为12苏格兰先令12格罗特[9]，要用1盎司白银铸成。

根据爱丁堡市政会1554年11月3日颁布的法令，每盎司白银的售价为18苏格兰先令8便士，但该法令没有提到银币的成色。假设那时银币的成色是现在的2或4倍，那么现在银币相对于货物的价值便只下降为那时的1/10或1/5，相对于土地的价值便只下降为那时的1/28或1/14。但实际上，现在货币相对于货物的价值已下降为那时的1/20，相对于土地的价值已下降为那时的1/57。

在法国以及其他信奉罗马天主教的国家，现在人们是以收取永久性利息的方式放款，债务人可以偿还欠款，债权人可以转让欠款，但债权人却不能收回本金。根据法律的规定，如果债权人收取利息而又有权收回本金的话，那这种放款就是高利贷，尽管收回本金的期限可能是在放款许多年以后。假设200年前苏格兰人的放款方式与此相同，某甲拥有768英亩土地，以每英亩1博尔粮食的租金出租，那他每

年将得到地租48查尔德粮食，按每查尔德5先令计算，也就是每年将得到20镑的地租。假设某乙拥有货币100镑，以10厘的利息把它贷放出去，则他每年将得到利息10镑。如果他把这100镑留给自己的儿子，他会认为给儿子留下了很大一笔遗产，因为每年10镑利息相当于24查尔德粮食。然而，这100镑若是放到现在，由于利息降低到了6厘，由于货币的面值被提高，由于货币供给量的增加降低了货币价值，现在它每年得到的那6镑利息连一查尔德粮食也买不到。200年前，甲的一半土地即384英亩土地仅值100镑或140镑，而现在则值100镑或140镑的57倍（假设地租提高了一倍，土地价值按20年的收益计算）。

我们在法国看到的情况是，200年前土地的价值平均每30年上涨一倍，因而公元1500年价值100镑的土地，1530年便价值200镑，1560年便价值400镑，其余依此类推，一直到最近五六十年，土地的价值才基本稳定下来。

在英格兰，购买一定数量的货物，现在所花的货币量是200年前的20倍。英格兰人认为是货物的价格上涨了。实际上，货物的价格并没有变化，而是货币的价值下降了。

人多数货物供给量的增加，都与需求量的增加相等或基本相等，因而大多数货物的价值都与200年前基本一致。土地的价值之所以会提高，是因为土地得到了改良，生产出来的产品更多了，同时还因为供给量未变，而需求量却不断增加。白银和货币价值的降低，是因为供给量的增长超过了需求量的增长。

现在货物的供与求是相等的，将来也将相等，两者不会相差很多，因为大多数货物的供给都取决于需求。举例来说，如果燕麦的供给量大于需求量，也就是大于消费和贮藏所需要的数量，则超过需求量的燕麦就会成为滞销货，从而燕麦产量将降低，一部分种植燕麦的土地将改作他用。如果由于歉收供给量少于需求量，则缺额可以由以前贮存的粮食来补充；即使储存的粮食不足以满足需求，粮食的缺乏也不大可能延续一年或两年以上。

土地的价值将继续上升，其原因是土地仍有改良的潜力，同时还因为对土地的需求将继续增加，而土地的供给却不会改变。

由于白银供给量的增加不取决于需求，因而随着供给量的增加（其需求量是不会按同一比例增加的），白银的价值将不断下降。大多数人都不肯相信白银比以前贱或比以前价值低，尽管比较一下一定数量的纯银200年前所能购买到的货物量和现在所能购买到的货物量，这一点是很清楚的。在法国，如果一桶酒价值20博尔燕麦的话，那么，只要这两种货物的质量、供给量和需求量不发生变化，20博尔燕麦所能换到的酒就绝不会比一桶多，也绝不会比一桶少。但是，如果这两种货物的质量、供给量或需求量不按同一比例变化，则它们相互之间就不会按以前的比例交换。因此，如果法国的一桶酒值40克朗，这一交换比例就应该永远保持不变，除非酒和货币的质量、供给量和需求量不按同一比例变化。

白银供给量的增长超过需求量的增长的原因是显而易见的：西班牙人把他们所能开采到的白银都运回了欧洲，因为尽管白银不像以前的价值那么高，但仍是很有价值的东西。虽然西班牙人开采的白银没有运进英国，但由于白银在欧洲的供给量有所增加，它在英国的价值也就降低了。

有人也许会提出相反的观点，说现在白银的需求量大于供给量。我们的回答是，虽然现在白银的需求量大于供给量，但200年来白银需求量的增长却一直低于供给量的增长。200年前贷出货币或白银可以得到10％的利息，现在则仅仅可以得到3％至6％ 的利息。假如需求量的增长和供给量的增长相同，那么贷出货币就应该像200年前那样得到10％的利息，就应该购买到和那时一样多的粮食或其他价值未发生变化的货物。如果某人要贷出1 000镑，就应该像200年前那样以10％的利率贷放，若用这1 000镑购买土地，所购买到的土地提供的地租就应该等于240查尔德粮食。然而，尽管法律没有规定货币利息，按上述条件却不会找到借主，因为白银供给量的增长一直大于需求量的增长，而且货币的面值也发生了变化，既然货币的价值比过去低，人们理所当然地希望以较宽厚的条件得到借款。如果需求量和供给量按同一比例增加，货币的价值未提高，现在支付的利息就应该和200年前相同，或得到的粮食和那时一样多，因为，既然货币的价值未变，现在就应该和那时一样，用8先令4便士就可以购买到1查尔德粮食。

如果200年前用2 000镑来购买银器，那人们会认为，在银器上所损失的仅仅是银器的形状和利息；而如果用这2 000镑购买土地，则土地的地租就会超过银器的价值。

尽管同200年前相比银币的价值已下降了许多，但银币所具有的价值仍比一般白银的价值高一半或2/3，这是因为它充当货币的缘故。

假设在欧洲人们不再把白银当作货币，白银的供给量和以前相同，因而需求量大大减少，在这种情况下，白银的价值将降低2/3以上，因为除了需求减少外，白银在其他方面的用途，例如用来铸造银器，都不如充当货币这一用途那么为人所必需。

商品所具有的价值，是同它们的用途应该得到的价值相等的。在物物交换中，白银是根据它作为金属的用途而获得价值的，而且它最初充当货币所具有的价值，就是和它在物物交换中所具有的价值相等的。白银由于充当货币，需求量增加，从而获得了额外的价值；不过，人们并没有感觉到其价值的增加，因为供给量的增加也降低了白银的价值；但是，如果白银不充当货币而供给量增加的话，它的价值本来是会降得更多的。

白银能使其额外价值保持多久，这一点现在是无法确定的。如果英格兰采用一种新的货币，而其他国家仍把白银当作货币，则白银的价值便不会降低至原价值的1/3；但是，除了供给量的增加使白银的价值正常降低外，需求量的减少也许还会使白银的价值额外降低10%。如果这种新货币的供给量不超过需求量，则这种货币的价值就会保持不变，同当初铸造这种货币时相比，它在国内外所能换得的白银数量就会增多，白银的价值因为供给量增加和需求量减少而下降多少，这种新货币所能换得的白银数量就会增加多少。

如果不仅仅是英格兰采用新的货币，其他国家也采用新的货币，而只有荷兰一国继续使用银币，则因为货币方面的需求减少，白银的价值会立即降低50%。从而，荷兰的100镑就会只值英格兰的50镑新币，无论是用硬币来交换，还是通过汇兑来交换，情况都是如此。而且，随着白银源源不断地流入欧洲，也就是随着白银供给量的增加，白银的价格还会进一步降低。

有人也许不同意这种看法，认为，最近几十年来，苏格兰商品的供给量与需求量相等；货币较为稀缺，而货币的需求量却与以前相同，或比以前有所增加。因此，如果商品和货币价值的高低是供给与需求的多寡造成的话，那么货币就应该因为供给量严重不足而价值有所提高，就应该能够换得较多的商品。然而，同货币的供给量较多时相比，商品的价格几乎没有发生变化。

对此我们的回答是，商品或货币的价值是随着整个欧洲商品或货币的供给或需求的变化而变化，而不是随着某一国家的供求的变化而变化。因为苏格兰和英格兰的商品供给量与需求量相等，所以这两个地方的商品价值相等，尽管相对于人口、土地和产量而言，苏格兰拥有的货币量不到英格兰的1/40，相对于需求量而言，不到英格兰的1/10。假如在目前这种状况下苏格兰不与其他国家进行贸易，则它的货币所能购买到的商品量就应该是英格兰的10倍；然而，由于苏格兰实际上与其他国家有贸易往来，所以，即使苏格兰拥有的货币比现在还要多得多，或货币供给量比英格兰多得多，即使苏格兰仅拥有10万或100万镑货币，其商品价值的波动幅度同国外相比也不会超过3%，因为，正是在这一波动幅度内，商品才得以输出或输入。如果禁止贸易，这一波动幅度也许将提高。

英国和其他国家有些论述贸易与货币的著作认为，某一国家的商品价值之所以下跌，是因为该国的货币数量增长较慢的缘故。认为如果英格兰仅有500镑货币，那么英格兰的年地租额就不会超过500镑，一头牛的价钱就会是1便士。这种观点是错误的。由于牛可以输出到荷兰，因而牛在英格兰的价钱会与牛在荷兰的价钱相等或基本相等。假设荷兰以及其他地方同英格兰一样缺乏货币，以致牛的价钱只能是1便士，那么1便士的价值就会相当于现在的5先令，因为1便士在英格兰或其他地方所能购买到的商品量会与现在5先令所能购买到的商品量相等。

这一回答也适用于下面这种观点，即认为某一国家货币量的增加，会降低货币的价值，以致商品的价格将加倍。

假设英格兰的货币量和信贷额为1 500万，苏格兰的货币量和信贷额为1至10，苏格兰的货币量增至150万，苏格兰和英格兰的需求成比例；在这种情况下，苏格兰货币量的增加，并不会使英格兰的货币价

值降低。苏格兰商品的价钱将同英格兰商品的价钱相同，其中苏格兰农产品的价格也许将上升10%或20%，从而与英格兰农产品的价格相等；但所有制造品的价格却将下降，因为制造品的供给量将增加；由于人们可以较为容易地借到货币，所以所有商品都将以较低的价格进口，商人们可以做大买卖，有房地产的人可以从事贸易活动，可以按较低的利润率出售商品。而且，苏格兰土地的价格也不会比英格兰高，因为买者可以自己决定购买哪里的土地。如果登记处的担保较为可靠的话，土地的价格也许会增加相当于一年地租的金额。

如果某一国家的货币增加额超过该国在货币方面与欧洲其他国家保持的比例，那该国货币的价值也许会降低，或者用现在流行的话来说，商品的价格也许将上涨。但由于其他国家的货币价值也将以同一比例下降，因而尽管该国的币值降低，该国却可以获得很大的利益，因为该国可以得到货币供给量增加带来的全部利益。而只承担币值降低造成的一部分损失，承担多少要看该国的货币与欧洲其他国家的货币在数量上的比例。当西班牙人向欧洲输送货币或银块时，他们降低了货币的价值，但却由此而获利不少，因为他们得到了货币供给量增加带来的全部利益，而只承担了币值降低造成的一部分损失。

上面的论述证明了以下各点。第一，银币的价值是不稳定的，因为亲王陛下可以改变银币的成色或面值。从含有的白银量来说，现在的一克朗仅仅相当于150或200年前的半克朗即15便士。

第二，由于白银的价值下降，现在货币的价值仅仅是200年前的1/5或1/10。那时拥有1 000镑的有钱人，要比拥有能够带来240查尔德粮食地租的地主富有。但若是现在，则前者的富裕程度还不及后者的1/50。

第三，虽然白银的价值已下降了许多，但它作为货币或作为银块所具有的价值，仍比它作为金属所具有的价值高许多；一旦采用一种新的货币，白银的价值马上还会下降许多。

从目前欧洲的情况看，只有法国和西班牙出产白银，其他国家似乎必须采用一种新的货币。人们迄今未采用新货币的唯一原因，是人们尚未正确地理解货币的性质。如果人们理解了货币的性质，人们就

不会再从西班牙以高于金属的价值购买白银，而会采用自己的更有价值、在各方面更符合货币要求的货币。

接受白银的人不应指望白银的价值会提高，因为白银只能用于现在这些用途，对它的需求不会有很大增加，白银的出口量和消费量也不会超过进口量。

如上所述，即使某一国家缺少白银，有钱人也不会因此而获得很大利益，因为，除非与该国有贸易往来的所有国家都缺少白银，否则该国货币的价值是不会比其他国家的货币价值高许多的。

有人宣称，西印度群岛的银矿有可能倒闭。散布这种消息的人，是要维持白银的价格，使西班牙人获利。如果这种消息是正确的，那法国就不应该参战了，因为根据分割条约，它可以得到那一君主国的任何有价值的地区。如果西印度群岛的银矿真的倒闭，我们就更应该采用新的货币了。

第六章

论H.C.博士向议会提出的建议。

本来我并没有打算提C博士的建议，因为该建议已委托一个委员会去审查。但某些人认为，C博士的建议与我的建议相同，都是不可行的，所以我认为在这里有必要简单介绍一下C博士的建议，说明我与他的不同之点。

他建议发行以土地作抵押的票据，每年支付2.25％的利息，45年偿清。这种票据具有同银币相等的价值，像银币那样在市面上流通。

如果按照这种方法发行的票据价值与银币相等，那么每个拥有土地的苏格兰人都会力图从中大捞一把，但我认为并不是每个拥有土地的人都会从中获利。

即使这项建议可行，这种票据的45年的收益也不值银币的20年的收益。

预期的收益是不会与当前的收益相等的。现在一年的地租将值50年后15年的地租，因为到那时放款收取利息将增加15倍。因此，即使议会发行这种票据，它也不会在市面上流通，就如同政府铸造重量和成色与几尼币相等的金币，而强使这种金币按5先令的价值流通那样。

根据C博士的建议，这种票据将在一定期限内得到偿还，不支付任何利息，只向政府有关当局支付管理费，这种费用是不会超过0.5％的。

在这种情况下，将会有许多放款者，而除了土地银行外几乎没有借款者，因为只有拥有土地的人才可以向拥有货币的人借款，只有他们能够偿还债务，只有他们有票据贷给别人。有钱人也会拥有这种票据贷给别人，但却不会有借款者。即使有人借款，这种票据对于他们的用处也很小。如果这种票据的利息为2％，则其价值将大大低于白银。

任何像货币那样在市面流通而其利息低于银币的东西，其价值也必然较低。

当人们可以在英格兰以6％的利率放款时，谁也不会在苏格兰以2％的利率放款。因此，100镑银币的收益等于300镑票据的收益，也就是说100镑白银将等于300镑票据。由于100镑白银产生的6镑收益是白银，而300镑票据产生的6镑收益是票据，而1镑白银值3镑票据，所以100镑白银产生的6镑利息，将等于900镑票据产生的18镑利息。

即使这种票据的偿还期为20年，利率为5％，或偿还期为10年，利率为10％，其价值也不会与白银相等，虽然差距没有偿还期为45年时那么大。

国家从C博士的建议中得到的好处是：虽然这种票据的价值低于银币，500镑票据仅等于100镑银币，但500镑票据终究还是使银币的数量增加了100镑，国家由此而得到了好处。

这种票据的价值比银币低多少，与其他国家的汇兑率就会提高多少。而且，如果商品价格保持不变，也就是说，如果商品不按票据与白银的价值差额而值较大数量的票据，则出口商品的价值就将下降，进口商品的价值就将上升。这一点在前面论述汇兑时已作了说明。

地主并不会从这种建议中得到什么好处，除非他欠有债务，因为，虽然他出售一定数量的粮食以前得到10镑银币，现在可以获得50镑票据，但这50镑票据的价值是同10镑白银相等的，所能购买到的国内外商品同10镑白银所能购买到的商品一样多。

如果地主以货币形式收取地租，那他将遭受巨大损失。这种票据的价值比白银低多少，他所得到的价值就比以前少多少。

欠有债务的地主可以用低于订约时的价值偿还债务，但债务人所得到的正是债权人所损失的。

C博士似乎对我插手这件事很恼火，宣称在这个题目上我从他那里有所剽窃。任何两个人都有可能提出完全相同的建议，但根据我的判断，我的建议同C博士的建议是不同的。在看到C博士的建议若干年以前我就已把自己的想法写出来了，如果有必要的话，我可以证明这一点，指出当时都有哪些有地位的人看过我的建议。就我所知，我并没有从C博士那里剽窃任何东西。的确，他的建议所依据的价值是土地，我的建议所依据的价值也是土地，如果仅仅因为这一理由就说我剽窃了他的建议，那苏格兰银行也是如此。实际上早在C博士的建议提出以前欧洲就有银行了，而在欧洲出现银行以前，就已有人著书论述过这个问题了。很久以前，人们放款就以土地作抵押，可继承的债券就等于一定数量的土地，因而我的建议的基础是同这些做法的历史一样悠久的。在土地这一基础之上可以提出各式各样的建议，究竟是C博士的建议较保险、有利和可行，还是我的建议较保险、有利和可行，还请议会明鉴。

C博士建议，通过预期使土地的价值等于50或100年的收益，他认为，连续10、50或100年每年支付100镑，就可以充分保证面额为1 000、5 000或10 000镑的票据所具有的价值，因为这种票据的价值将等于银币。假如C博士能够证明他的建议是可行的，那他的功绩将是很大的，拥有土地的人将因此而受益，拥有货币的人也不会受到亏

待。前面已经说明，为什么我认为C博士的建议是行不通的。即使议会通过法令强使这种票据在市面上流通，其价值也会大大低于白银的价值。纵然这种票据的价值最初与白银相等，两种不同的货币的价值也不可能长期相等下去。

每样东西的价值均来自其用途，价值的大小取决于东西本身的质量、供给量和需求量。虽然不同种类的商品现在价值相等，但它们的价值将随着它们的质量、供给量和需求量的不均衡变化而变化。

在债务人既可以用银币偿债又可以用票据偿债的条件下，将是票据的价值取决于银币的价值，而不是银币的价值取决于票据的价值。因此，票据的价值必然随着银币价值的下跌而下跌，而且下跌的幅度可能更大；白银的价值可以高于票据的价值，但票据的价值却不能高于白银的价值。

我建议使土地的货币价值等于土地的价值，并等于银币的价值，从而其价值不会随着银币价值的下跌而下跌。

任何商品只要具有充当货币所必需的特性，就可以根据其价值的大小充当货币，假如5盎司黄金值20镑，则5盎司黄金就可以充当20镑货币。由于土地具有充当货币所必需的一切特性，因而，如果一英亩土地的地租为2博尔粮食，2博尔粮食的售价为8镑，土地的售价相当于20年的地租也就是20镑，那一英亩土地就可以充当20镑货币。但一英亩土地和5盎司黄金一样，都不能充当50镑货币。而且，虽然现在5盎司黄金、20镑银币和一英亩土地的价值相等，但情况却不会永远是这样，因为如上所述，这几样东西的质量、供给量和需求量的任何不均衡变化，都会使它们之间的交换比例发生变化。很显然，土地的价值很不容易发生变化，其价值会上升，但却不会大幅度下降；黄金或白银的价值则很容易受偶然事件的影响，因而其价值会下降，而不会大幅度上升。

第七章

鄙人的建议及其理由。

为了向国家供应货币，我谨建议，议会任命40名专员，组成一纸币管理委员会，直接向议会负责，由这些专员任命并领导自己手下的办事人员。

这些专员有权发行纸币，他们发行的纸币用于支付时人们必须接受。

任命一议会委员会来监督纸币的发行，纸币管理委员会的专员不得进入该委员会。

纸币管理委员会和监督委员会每年在降灵节和圣马丁节开会两次；它们各自的工作开始于每届任期前的10天，结束于每届任期后的10天。

我谨向议会提出三种发行纸币的方法，由议会鉴别哪种方法最稳妥。

1. 授权纸币管理委员会以普通利率贷放以土地担保的纸币，贷放额不超过土地价值的一半或2/3。

2. 按照土地的充足价值，也就是根据用银币计算的20年左右的地租收益，发行纸币。把担保的土地转让给纸币管理委员会，从而土地归纸币管理委员会所有。在一定期限内或期满时可以赎回担保的土地。

3. 按照土地的充足售价发行纸币，土地归纸币管理委员会所有，不能被赎回。

任何人只要向纸币管理委员会付足款项，便可以获得转让给该委员会的债券、土地或房产。

纸币管理委员会只接受自己发行的纸币，不接受其他任何货币。

不得强迫任何已经订约接受纸币的人接受银币或其他金属货币。

纸币管理委员会每次最多发行50 000镑纸币，只要有25 000镑库存纸币，就不能另外发行纸币。

纸币管理委员会发行的纸币量在一年半内不得随意变动，一年半以后，若下届议会不加以限制，可以根据需求的变化决定发行量。

凡想从纸币管理委员会那里得到纸币的人，必须在每届任期开始前的一个月通知所需要的数额并出具可以用来担保的土地所有权证书；凡想支还纸币的人，必须在每届任期开始前的10天通知该委员会。

每届纸币管理委员会必须公布所发行的纸币额、借贷情况以及所发行的不同纸币的最大编号。

任何人只要发现两张编号相同的纸币，或发现一张编号大于公布号数的纸币，都可以获得100镑的奖赏。

纸币管理委员会领导下的常设办事人员掌管20 000镑纸币，负责兑换业务。

任何议会议员都可以检查纸币管理委员会的工作。

纸币管理委员会发行纸币、放款和转让所有权等项业务活动，一律在降灵节和圣马丁节进行，届时必须有20名纸币管理委员会的专员和1/3的监督委员会委员出席。

纸币管理委员会的收入中，超过管理费和损失赔偿费的部分，一律以退税的方式用于奖励国家的出口和制造业。

纸币的价值最多只能比银币的价值高10%，以使订约用纸币付款的人在得不到纸币的情况下知道该付多少银币。

议会应作出这样的决议，即议会每次开会首先应讨论国内的货币供应情况，如果发现情况对国家不利，可以决定增发纸币或收回一部分纸币。

纸币发行条例颁布3个月后，苏格兰货币和外国货币都应降低到英格兰的水平。英格兰克朗降低到60便士，其他货币按照所含白银的多寡相应降低。40便士币降低到38便士，新马克降低到$13\frac{1}{3}$便士，

旧马克根据所含白银的重量相应降低，杜卡东降低到68便士，元根据所含白银的重量相应降低，几尼的流通价值不超过22先令。

4个月之后，除了英格兰硬币外，支付中既不接受苏格兰硬币（纸币发行条例颁布后铸造的硬币除外），也不接受外国硬币，这些硬币只能当作生银卖给造币厂。

凡向造币厂出售旧硬币或银块的人，都将从造币厂得到足值的新硬币，它们分别是12便士币、6便士币和3便士币，成色为11德涅，12便士币的重量为3德罗波（drops）[10] 3格令，其他硬币的重量与此成比例。铸币费从专门为此而设立的基金中支付。

纸币发行条例颁布后的三个月内，新硬币的流通价值分别为13便士、$6\frac{1}{2}$ 便士和$3\frac{1}{4}$ 便士。

3个月以后，成色为11德涅的银块和银器每盎司的售价为5先令2便士，每盎司黄金的售价为5镑。

我建议发行的纸币的价值将同白银相等，因为它有土地担保，而担保的土地所能换得的银币额同纸币所能换得的银币额相等。很显然，如果有人遭受损失，管理委员会只要动用1/4的收入，便足以赔偿损失而有余。

这种纸币将不像银币那样不断跌价。商品或货币之所以跌价，是因为供给量增加或需求量减少的缘故。纸币管理委员会将根据需求的变化发行或收回纸币，因而纸币的价值将保持不变，市面上流通的纸币量将总是和需求量相等，不多也不少。

如果规定用纸币偿还的债务可以用银币来偿还，那么纸币的价值就不会上升到银币以上，而会随着银币价值的下跌而下跌。不过，由于纸币是不同于白银的一种货币，所以它的价值不像银币那么易变。

虽然市面上需要多少货币议会就可以下令发行多少货币，但议会却无从知道国家对银币的确切需求额。如果银币的供给量少于需求量，土地所有者就会遭受损失，因为100镑银币的价值会因此而提高，从而可以从土地所有者那里买到较多的商品。如果银币的供给量

大于需求量，货币所有者就会遭受损失，因为100镑银币的价值会因此而下降，从而所能购买到的商品量将减少。

如果有人提供可靠的担保品要求得到货币而纸币管理委员会拒绝给予货币，那遭到拒绝的人便会陷入困境，国家也会遭受损失，因为，借钱人是不会把借到的钱保存起来的，而如果货币得到使用，即便使用者遭受损失，也会给国家带来利益。

如果纸币管理委员会不接受退还的货币，货币所有者就会陷入困境，因为他拥有货币而不知道怎样使用；在这种情况下，供给量将大于需求量，货币的价值将下降。

根据我提出的方法，货币的供给量将永远等于需求量，因而货币的价值将保持不变，50年以后所能购买到的商品量将和现在一样，除非商品的价值因其自身的供给与需求变化而发生变化。

假设200年前就建立了纸币管理委员会，那时土地的价值以14年的租金计算，放款利率为10%，每查尔德粮食的价格为8先令4便士，并以土地担保发行纸币。那么，那时的8先令4便士纸币就将相当于现在的1查尔德粮食，相当于现在的8镑6先令4便士银币，因为银币供给量的增加大于需求量的增加，面值也一再被改变，其价值将下降为200年前的1/20。土地所有者出售粮食所获得的报酬也不会减少，因为纸币所能购买到的商品量将是银币的20倍。

土地同其他商品相比价值较为稳定，因为土地的供给量不会增加，而所有其他商品的供给量却有可能增加。随着习俗的变化，人们会不使用某些商品而使用另一些商品。例如，人们可以不再用燕麦做面包，而用小麦做面包，不再用白银做货币，而以土地担保发行货币，不再用白银做餐具或其他东西，而使用其他金属或更合适的合金。在上述情况下，随着用途的减少，商品的价值将降低。但土地的用途却不会减少，一切东西部产自土地，人们可以根据需要在土地上生产不同的东西，因而土地的价值必然保持不变。假设小麦使用较多，燕麦使用较少，由于土地既可以用来生产小麦又可以用来生产燕麦，所以人们将利用土地来生产用途最广、价值最高的东西。

这种货币不会因为本身是货币而价值有所增加，因而接受者肯定不会遭受损失，虽然一定期限以后它便不再是货币。土地由于充当发

行货币的担保品，其价值会增加，但增加额不会大于白银价值的增加额，因为，虽然土地被当作发行货币的担保品，但它的其他用途却没有因此而减少，而白银却不可能既充当货币又当餐具使用。不过，由于土地的供给量要大于充当货币担保品的需要量，所以土地增加的价值不会大于银币增加的价值。

假设土地增加的价值为其自身价值的1/4，土地的价值相当于20年的地租，那么价值增加后土地的价值就相当于25年的地租。即使国会收回纸币，那些拥有纸币的人也不会遭受损失，尽管土地会丧失增加的价值，因为纸币的价值是同土地本身的价值（该价值中不包括因为充当担保品而增加的价值）相等的。而如果不再用白银充当货币，则拥有白银的人就会遭受一半或2/3的损失，因为白银的价值将降低到它作为金属的价值。

由此可见，我所建议发行的这种纸币，其价值要比白银稳定，它并没有因为充当货币而价值有所增加，它的价值不易变化，是因为其供给和需求是共同增减的。所以，这种纸币要比银币更加适于充当衡量商品价值的尺度，更加适于充当交换商品和偿付契约的价值。

货币所必须具备的其他特性是：

1. 易于转让。

2. 两地之间的价值相同。

3. 保存不会遭受损失，也无需支付费用。

4. 分割不会遭受损失。

5. 可以加盖印记。

纸币比白银在更大的程度上具有这些特性。

1. 纸币更易于转手；500镑纸币比5镑银币支付起来更为迅速。

2. 由于更加易于运输，纸币在两地之间的价值也就更加接近。

3. 纸币所占的面积较小，更加易于保存。由于可以向管理当局兑换，因而保存纸币不会遭受损失。消费纸币要比消费白银节省价值，消费纸币会给管理当局带来损失，而消费白银却会给白银所有者带来损失。

4. 分割纸币不会招致损失，因为人们可以拿面额较大的纸币向管理当局换取面额较小的货币。

5. 纸币可以加盖印记，不容易伪造。

大多数贸易国的实践证明，假如纸具有价值的话，它要比白银更加适于充当货币。在荷兰，人们以白银作担保品，把纸当作货币。而根据上面的论述，很显然，在充当担保品方面，土地要比白银具有更加稳定的价值。在英格兰，银行建立起来以前，人们在支付中宁愿接受金匠券，而不愿接受黄金或白银，这就表明，纸币要比黄金或白银更加具有充当货币所必需的一切特性，以至于可以抵消金匠破产的危险（尽管金匠时常破产）。洛克先生在《论降低利息和提高货币价值的后果》一书的第7页上说，金匠只凭他一张票据（通常只是由他的一个手下人签字的一张字据）居然一次得到110多万镑的信贷。

在苏格兰，市面上也流通银行券，尽管银行并没有货币储备，接受银行券与否完全是自愿的。我所建议发行的纸币则具有可靠的担保品，纸币管理委员会要比苏格兰银行或任何其他私人银行更加安全可靠，更能令人满意，因为该委员会的事务较为公开，发行纸币没有任何私利，而且不像银行那样因为出售股份而易于遭受风险。

根据我的建议，将由议会任命纸币管理委员会的专员，后者直接对议会负责；该委员会只具有很小的信用，只要库存有25 000镑纸币，就不能再发行纸币；将由议会任命一个委员会来检查纸币管理委员会的工作，任何议员都有权检查纸币管理委员会的账目，纸币管理委员会的账目将予以公布；在上述条件下，如果仍有人怀疑纸币管理委员会的作用，那就确实叫人感到奇怪了。

虽然苏格兰银行没有任何库存货币，但其银行券却在自愿接受的基础上在市面上流通；所以有理由认为，我所建议发行的那种纸币也会在市面上流通；尽管是法律使它在市面上流通的，但其价值却不会因此而降低。握有苏格兰银行券的人，并不知道苏格兰银行是否能够

保证兑现，债权人也有可能拒绝接受银行券，因此，同强制性流通相比，自愿性流通更加没有保证。

由于银币的价值每隔3个月便降低8% 至9%，又由于苏格兰银行券（这种银行券也是纸做的，所依靠的也是为此而设立的基金）能以普通利率流通，尽管持有这种货币的人在接受时对其可靠性没有把握，也拿不准债权人是否会接受这种货币，所以，我们有理由认为，人们将更加喜欢纸币，而不是更加喜欢银币。

有人也许会反驳说，纸币所以会流通，是因为一经要求或在一特定时间可以兑换成白银。

这种说法很有道理，但却不适用于我们现在讨论的情况。苏格兰银行发行的那种纸币的担保品是白银，而我现在提议发行的纸币的担保品则是土地。后一种纸币不比其他商品同黄金或白银有更多的关系。完全可以这样说，人们不愿意出售商品来换取100镑纸币，因为人们不知道半年以后白银的价格是否上涨，用这100镑纸币是否还能购买到与半年以前数量相同的白银；也完全可以这样说，人们将不愿意出售商品来换取100镑银币，因为人们不知道半年以后酒的价格是否上涨，用这100镑银币是否还能购买到与半年以前数量相同的酒。

4克朗银币铸造时虽然与1几尼金币相等，却买不到1几尼金币，所能买到的商品也不到200年前的1/10，可是白银却被当作价值，用来签订契约，尽管其价值每年都在下降，其因为充当货币而获得的价值同当初签订契约时相比也将降低1/3强。而我建议发行的那种纸币的价值却将保持不变，其供给的增减将取决于需求的增减，不仅如此，作为担保品的土地，其价值将与所发行的纸币相等，而且还会有所提高。

人们有充足的理由对银币提出异议，因为银币的价值比其他商品的价值下降得快，很快就会降低到其作为金属所具有的价值。

我建议发行的那种纸币，其价值是不变的：纸币要使自身的价值相对于大量其他商品而言保持不变，就要具有其他商品所没有的特性，因为纸币的价值保持不变取决于其他商品价值的变化。同银币相比，我建议发行的那种纸币具有更可靠的价值，在更大得多的程度上具有货币所必需的所有其他特性，并具有白银不具备的一些特性，比

迄今所知道的任何其他东西更容易做成货币。土地是最有价值的东西，其价值要比其他商品的价值更经常地提高；所以，很显然，以土地作担保的纸币，其价值不仅将与其他商品的价值保持相等，而且还将上升，以致高于其他商品的价值。

因为苏格兰极度缺乏白银，而白银长期以来被当作货币，人们又很想得到白银，所以看来必须把白银的价格限制在每盎司5先令2便士的水平上。但是，如果流入欧洲的白银量大于出口量或消费量，白银的价值很快就会低于纸币的价值。

假设有这样一个岛屿，这个岛屿归某人所有，岛上有100户佃农，每户佃农10口人，共计1 000人。这1 000人在岛上劳作，一部分人种植谷物，一部分人放养牲畜。除了佃农及其家属外，还有300个靠施舍过活的穷人和懒人。岛上没有货币，地租以实物支付。假如某一佃农在一种产品上有剩余而缺少另一种产品，那他就会与其邻人进行物物交换。

该岛上的居民对制造业一无所知；岛上物产丰富，不仅能够满足居民的消费需要，而且还有剩余，可用来同大陆交换布匹以及其他所需要的商品。但是，这种剩余所能换回的商品量刚刚够每年消费之用，因而无论是国内产品还是国外产品，都没有储备来应付灾年，也没有武器，弹药等储备来进行防卫。

我向这个岛的主人建议、如果发行货币向劳动者支付工资的话，那300个穷人就会被雇用来加工出口的农产品；而且，由于耕种土地的那1 000人有一半时间无事可干，因而他们也会得到雇用，也就是说等于额外增加了500个劳力、他们将生产出一部分以前从大陆进口的商品，从而将减少进口，并将把出口额增加2—3倍、由此而获得的收入将使他们得到的外国商品量超出消费量，从而能有所储备。

我建议以如下方式发行货币。由岛的主人印制纸币，编号为1、2，等等；4张纸币等于一定数量的谷物。只要4张纸币能够购买到规定数量的谷物，穷人和其他劳动者就会乐于接受纸币，把它作为一天劳动的工资；其原因是，既然可以拿谷物同其他商品作物物交换，那么4张纸币也就可以购买到与那一规定数量的谷物等值的任何其他商品。

该岛的主人为了使4张纸币等于规定数量的谷物，可以把佃农召集到一起，告诉他们今后将收取纸币地租，以纸币续订租约，也就是说，如果应缴纳的规定数量的谷物为100，则佃农就必须支付400张纸币。缴纳给主人的其他实物的价值，按照与谷物交换的价值计算，一切租约都用纸币来签订。

岛的主人发行的货币量将与每年的地租额相等，凡是愿意工作的人都将得到雇用，其劳动的价格将用纸币支付。佃农用谷物或所拥有的任何其他商品来换取工人的纸币，主人将收取纸币地租。但是，由于假设工人的消费额仅仅等于两张纸币，因而佃农无法得到主人发行的全部纸币，结果也就没有足够多的纸币来支付地租。假如不想办法补救这种情况的话，由于剩下的纸币掌握在工人手里，而他们又不需要从佃农那里得到更多的商品，于是乎纸币的价值就将上涨。为了防止出现这种情况，岛的主人可以发行更多的纸币，从而把欧洲大陆上的一部分穷人和懒人吸引到岛上来，增加消费量，由此佃农便有能力支付契约规定的地租。人口增加对该岛是有好处的，因为这将增加该岛的力量，相对于消费而言，劳动的价值也将倍增。

这种货币虽然只是因为主人允许用它来支付地租而具有价值，但人们却认为它相当于以前缴纳的农产品。

假定该岛的主人用土地来担保土地的价值，具体方法是：每英亩土地的地租为100张纸币，按20年的地租计算，每英亩土地价值2 000张纸币，人们可以按这一价格买卖土地。既然纸币不仅可以购买农产品，而且还可以按合理价格购买土地，那么又有谁不接受它或不用它签订契约呢？

货币并不是用来换取商品的，而是用来充当商品交换的价值尺度。货币的用途是购买商品，因而充当货币的白银没有任何其他用处。

尽管白银是人生产出来的产品，但它却不像土地那样适于充当货币。土地生产出各种东西，而白银仅仅是许许多多产品中的一种。土地的数量不会增减，而白银或任何其他产品的数量则会增减。所以，土地的价值比白银或任何其他商品都可靠。

土地可以改良，对土地的需求有可能增加，因而其价值有可能上升。白银的用途则不可能再增加，其需求不会超过供给。

土地不会丧失其任何用途，因而其价值也就不会降低；白银则可能不像现在这样充当货币，因而其价值有可能降低到其作为金属所具有的价值。

白银还可能丧失其作为金属的一部分用途。由于其他商品可以取代白银的一些用途，因而它必然丧失其作为金属的一部分价值。但是，土地的用途却不会被任何其他商品所取代。

土地可由纸币来代表，从而同白银相比，在更大的程度上具有货币所必需的其他特性。

土地还具有白银所没有的一些适于充当货币的特性。

土地在充当货币的同时，不会丧失任何其他用途，而白银充当货币，就不能再作为金属用于其他方面。

贸易和货币是相互依赖的；贸易衰落，货币便减少，货币减少，贸易便衰落。实力和财富就是人口，以及所拥有的住宅和外国商品；这些都取决于贸易，而贸易又取决于货币。所以，贸易和货币是互为因果的，一方对另一方有直接的影响，也就是说，其中任何一方遭到损害，两者都必然受到影响，因而实力和财富是不稳定的。

如果发行这样一种货币，这种货币不具有内在价值，其外在价值不会被输出，国内对它的需求量也不会减少，则财富和实力就将得到保持，不稳定性就将减少。由于货币将不会直接或间接地减少，因而贸易也就不会因货币减少而衰落。在这种情况下，该国的实力和财富只会因贸易受到直接损害而遭受威胁。

我建议发行的纸币，其供给与需求将永远相等，因而人们将得到雇用，国家的经济状况将得到改善，制造业将得到发展，国内外贸易将得以进行，财富和实力将得到保持。既然这种货币不会被输出，人们也就不会无事可干，财富和实力的不稳定性也就较少。

所以很显然，土地要比白银更适于充当货币，而且就充当货币而言要比白银更可取，尽管苏格兰出产白银，其原因是：土地的价值更加可靠，土地在更大的程度上具有货币所必需的特性，而且还具有白银所没有的一些特性。因此，土地更适于充当估价商品的一般尺度，人们根据这一尺度来交换商品和签订契约。

如果2 000镑纸币等于价值2 000镑银币的土地，那么这2 000镑纸币就等于2 000镑银币。

可以购买土地的东西，将能够购买土地所出产的所有东西，而可以购买土地产品的东西，则能够购买所有其他国内外商品。假设一商人从法国购买来一些酒，他想用卖酒的钱买东西，放款或购买土地，而货币管理委员会不接受银币，许多土地所有者因为要用纸币向货币管理委员会偿还借款，在出售商品或土地时也不接受银币，在这种情况下，除非这个商人支付纸币，否则他不会从货币管理委员会那里得到一张债券。所以，这个商人在出售法国酒时将乐于接受纸币，因为纸币与银币的价值相等，纸币能够购买到商品、债券或土地，而银币却不行。

上面的论述都假定，白银和土地一样适于充当货币。但实际上，白银的价值是不可靠的，其现有的价值要比其作为金属的价值高许多，而且它不像纸币那样具有货币所必须具备的所有特性，即使具有，也不如纸币具有的程度高。因此，纸币比银币更可取。

有人会说，虽然有可靠担保品的纸币会在国内流通，但它在国外的价值却不会等于它在苏格兰的价值。

苏格兰商品的价值，永远等于相同种类和质量的国外商品的价值，因而能在苏格兰购买商品的纸币，也能在其他地方购买商品或货币。如果1 000镑的哔叽呢和亚麻布扣除所有费用后在国外值1 300镑，那么出口这些货物的商人花1 000镑就会得到1 300镑。

一个国家发行一种货币时，如果这种货币具有名副其实的价值，并具有货币所必须具备的所有其他特性，该国就不必考虑这种货币在其他国家具有多高的价值。另一方面，由于每个国家都力图通过法律保持其货币，因而如果某个国家能够发行一种在国外没有价值的货币，那么该国也就做到了其他国家通过法律没有做到的事。

哪个国家也不会因为其他国家使用白银而保有白银，各国保有白银是因为其他东西没有白银可靠和方便。国家之间的贸易是通过交换商品进行的。如果一个商人输出的货物少，输进的货物多，那在国外必然有一个输出多输入少的人向他供给货币，其原因是，如果在国外没有结余款项，则那个想输入大于输出的人就会受到限制，其输入就只能等于输出，而这正是许多管制贸易的法律力图做到的。

有人不同意这种看法，说我们必须从某些不输入我国商品的国家输入商品 。法国不准输出货币，也不准任何船只输入货物，除非与进口货物等值的法国货物从同一港口输往外国。根据法律，我国的货币也禁止输出。我认为，以法国和我国作为例子不合适，下面我将举一个比较能说明问题的例子。假设我国的货币在国外没有价值，我们需要丹麦的某些货物，而丹麦不需要我国的任何货物。由于我们需要丹麦的某些货物，这些货物在我国就比另一些需要程度不那么高的货物价值高；卖给其他国家的苏格兰商品的价值，将以丹麦所接受的商品形式，或以外币的形式，运往丹麦，而我们所需要的丹麦商品也将运往我国。因为同直接从我国购买出口商品的国家输入商品相比，商人由此可以赚得更大的利润。

由此而增加的货币，将使现在无活可干的人得到雇用，使已经有工作的人收入增加，从而总产量将增加，制造业将得到发展。如果我国的消费量保持不变，则出口量将增加，将出现顺差。由于汇兑率取决于贸易差额，因而我国的纸币将等于国外较大数量的银币。

假设苏格兰的年产值为150万，英格兰的年产值为4 000万，也就是说苏格兰的年产值仅为英格兰的1/28。但按土地的数量和质量以及人口的多寡而论，苏格兰则是英格兰的1/6。假如有货币雇用人工作，则我们在年产值上也应该是苏格兰的1/6，因为我们享有一些独特的有利条件，足以抵偿英格兰在殖民和东印度贸易方面享有的有利条件。

英格兰通过增加货币量，其经济状况的改善不会像我们那么大。用土地充当货币，我们可以使货币供给量等于需求量。因而我国经济状况改善的程度可以超过1:6这一比例。但是，如果货币量增加后，我国同英格兰相比，经济状况改善的程度仅为1:13，则我国的年产值将为300万，相同人口的消费量将不到英格兰的一半；如果消费量保持现在的水平，则相对于英格兰而言，苏格兰的贸易顺差将增加。

一些人也许认为，要使我国的年产值增加这么多纯属不切实际的空想，我只希望这些人看一看充足的货币在其他地方产生了什么样的结果。在英格兰，货币增加，年产值也增加；货币减少，年产值也减少。

我相信，我所建议发行的那种纸币由于供给量与需求量相等，将使苏格兰的年产值增加到300万，如果把渔业和其他贸易部门（货币量的增加将使这些部门得到很大改善）考虑在内，增加幅度会更大。但假定年产值仅增加50万，其中1/4用于增加本国农产品和制造品的消费量，1/4用于增加外国商品的消费量和国外开支，1/4用来储存外国商品，1/4为贸易顺差，以白银形式运回国。

假设消费和开支的增加额等于或大于经济状况的改善程度；由于纸币不能输出，因而人们不会无事可做，制造业也不会衰落，因为这种纸币就如同是所继承的不动产。我们可以继续使消费量等于年产值，但却不能降低年产值，也不能使生活水平降低。

如果商品输入额大于输出额，以信贷形式支付差额，则外国人下一年输出的商品额就将减少。同贸易顺差一样，贸易逆差也将限制我们对本国商品和外国商品的消费。

货币管理委员会的收入将极大地促进我国刚刚发展起来的对外贸易。出口贸易的发展，将促进制造业的发展。以退税的形式提供的奖励金不仅将促进出口和制造业，而且还将使我国商品恢复以前的声誉，并使它们享有高于他国商品的声誉。

并不是所有商品都有权享受退税待遇，有权享受这一待遇的只是在国外不能赚得合理利润的商品，而且附带有这样的条件，它们的供应必须充分。

凡享受退税待遇的商品，都应加盖退税管理局的章；受托管理退税的人，应保证，如果享受退税待遇的商品供应不足，他将支付这些商品的价格及一切费用。

工业和贸易蓬勃发展时，土地所有者的地租很好收，并将有所提高；工业和贸易衰落时，地租则不好收，并将有所下降。以退税的形

式提供奖励金可以有效地促进制造业和贸易的发展。只要需要，土地所有者宁愿纳税，也不愿取消退税。

我国之所以比其他国家更需要以退税的形式提供奖励金，是因为我国的制造业没有其他国家发达，我国的商品没有其他国家的商品出卖后得到的利润高，我国的存货要比其他国家的存货少得多；我国商品的质量常受到怀疑，以致人们宁愿购买其他国家的商品而不购买我国的商品。

有人不同意我的建议，说它太新颖，别国还没有实行过。

别国不应成为我国盲目仿效的对象，即它们采取什么措施我们也采取什么措施，我们应看一看这些措施究竟给它们带来了好处还是带来了坏处，我们的情况是不是与它们的情况大不相同，以致对它们有利的措施对我们则是有害和无效的。另一方面，说某一项建议新颖，还没有实行过，也不能成为反对一项好建议的理由。

别国实行某项建议，是因为它们推断出这项建议会带来好处；拒绝某项建议，是因为推断出这项建议会带来害处。因此，英明的国家不应被其他国家所左右，不应盲目效法或拒绝。

我的建议并未遭到拒绝，目前法国实行的实质上就是我的建议，即颁布法律来使纸币在市面上流通，尽管法国采取的一些措施显然阻碍了纸币的流通，但据说在那里纸币和白银、黄金一样，可用来购买外国汇票。

就货币而言，各国并未按某一确定无疑的原则行事。如第25页所述，一些国家与另一些国家采取的方法正好相反，即使同一国家在两个相隔很近的时期也常常采取相反的方法，这并不是因为情况发生了变化，而是因为人们认为，既然所采用的方法未奏效，那么相反的方法也许会奏效。有充足的理由认为，人们尚未正确理解货币的性质。

我所听说的反对该建议的理由，都是能被彻底驳倒的，就我能力所及，我还未发现任何不能被彻底驳倒的反对意见，也未发现任何实施该建议所克服不了的困难。如果我的建议有缺陷或可能带来坏结果的话，那也是我无力发现的。

第八章

尽管我国具有有利的自然条件，但经济发展水平却很低。

荷兰在贸易方面享有的有利条件是，它位于德国各条河流的入口处，也就是靠近开展大宗贸易的河道。

荷兰不利的自然条件是：国土狭小；土地贫瘠，作物生长困难；矿物资源贫乏；冬季漫长，气候恶劣；沼泽遍布，土质湿软，在建房打地基，修筑和保养道路方面费用很大，而且每年还要花巨款开沟排水；海岸险峻，进入内河困难，一方面要守卫漫长的海岸线，另一方面要防备陆地上强大的邻国；赋税沉重；以及种种其他不利条件带来的后果。

然而，荷兰人充分利用自己有限的有利条件，已成为富裕、强大的民族。荷兰之所以会富裕强大，原因之一是其政府很早就保护和奖励贸易；其人民享有信仰不同宗教的自由；外国人在荷兰可以自由经商；荷兰的统治者在经济活动方面为其臣民树立了良好榜样；不过主要原因还是其他国家忽视贸易，特别是西班牙忽视贸易，使佛兰德人及其贸易转移到了荷兰。

在贸易方面，苏格兰享有许多有利的自然条件：国土辽阔；疆土易保；人口充足；气候宜人；矿产丰富；地理位置优越，适于在东部和西部开展贸易活动；靠近开展大宗贸易的河道；海岸平坦，进入内河比较容易；江河湖海鱼虾充溢。

但是，对我们来说，众多的人口和极为丰富的资源却成了沉重的负担。土地未得到改良，农产品未得到加工，渔业和开展对外贸易的其他有利条件被忽视。一般认为，造成这种状况的原因是，我们天生就懒惰，就不老实。

如果不老实和懒惰是天生的，那它们就应该是全人类所共有的，或某一民族所特有的，就应该是荷兰人而不是我们不老实和懒惰，因为荷兰的气候比我们恶劣，更容易使人懒惰，荷兰不出产借以养活其

居民的产品，会迫使其居民劫掠或欺骗邻国人，或者自己们互劫掠或欺骗。不过，把懒惰和不老实看作是罪恶，是贫困造成的后果，而贫困是政府管理不善造成的后果，这要更合理一些。假如我们采取荷兰所采取的那种鼓励贸易的措施，我们本来是会成为比荷兰还要强大和富裕的国家的。假如西班牙、法国和英国，或它们当中的任何一个国家，很早就致力于发展贸易，并采取荷兰所采取的那种措施，则荷兰这块土地上本来是不会有人居住的。但是，由于荷兰很早便致力于发展贸易，而其他国家采取了错误的政策，荷兰已贮积了大量养活其居民和保卫其疆土所必需的货物，贮积了大量可以卖给其他国家的商品和从事海运的物资，并贮积了大量白银，由于充当货币的白银所具有的价值高于作为金属的白银，因而很显然，只要白银被当作货币，则荷兰人由于拥有大量白银，由于经济很发达，就可以按低于其他国家的价格出售其商品。在上面这种情况下，尽管荷兰的自然条件很差，很难加以利用，尽管其他国家享有比较有利的自然条件，但荷兰却将保持其在贸易方面，从而在实力方面的优势地位。

苏格兰要比任何其他欧洲国家更有能力发展贸易，但其经济发展水平却很低。贸易不断衰落；国家贮备日益减少；越来越多的人迁居他国；地租被拖欠；城镇中的房屋和乡村的农场被退还给了所有者；债权人无法靠利息过活；债务人被控告，房地产被扣押。

土地所有者出租其土地来换取一种硬币，而这种硬币的质量如何他无权过问，他没有任何其他选择。按照法律，他完全受债权人的摆布，其土地的售价将等于所能换得的那种硬币的数量。如果有两三个货币所有者收回其货币，以迫使其债务人按他们左右的价格出售土地，则土地的价格就有可能降低到15或10年的地租收益。因为他们收债时不接受债券，谁也无法用债券买东西。

假如粮食短缺，由于我们没有商品或货币供出口来换取谷物，所以只有一部分人能维持生活；富人仍有饭吃，而社会离不开的那部分人即劳动者将不得不挨饿或移居他国。他们在英格兰也不会过得更好，其原因是，英格兰由于缺少货币，许多人无活儿可干，因而就业机会已经少于要求就业的人了。在这种情况下，我国移居到那里的人，至少就其中的大多数人而言，其命运将和他们所力图逃避的命运相同。

土地所有者将要人们耕种土地，他们也许将为自己及家人获得衣食；但那些债权人则很可能什么也得不到，因为，既然情况普遍是这样，而土地所有者的政党又比较强大，他们就不会容忍自己的自由和土地被人剥夺。而且，尽管可以执行法律，土地所有者的土地被拍卖，但由于几乎没有购买者，土地价格下跌的幅度将很小。假设土地在债权人之间的售价为15年的地租收益或更少；但其实际售价则将较高，因为找不到人耕种。由此可见，许多人将遭受损失，谁也不会受益。

即使上述两种情况都不发生，我国也不能很好地维持现状。如果不重视现在的机会，如果采取错误的或无效的措施，我国将很可能陷入混乱。机不可失，时不再来。

有人提议采取以下措施来弥补货币之不足：提高币值或降低货币成色，把银器铸成硬币，或者控制贸易。人们认为，采取其中任何一项措施，都会使我们摆脱目前的困境。然而仔细研究一下就会发现，不管处于什么情况，提高币值或降低货币成色不仅不会使我国摆脱困境，反而会使我国遭受损害。另几项措施也不会产生任何结果。

有人认为，去年我国的进口额和国外开支超过出口额很多，因而要使贸易差额平衡，我们就必须减少进口，减少额仅仅等于去年多输出的货币额是不够的，必须大大超过去年多输出的货币额，其原因是，货币减少和银行不增发货币，将降低年产值。所以，虽然把银器铸成硬币并控制贸易有可能扭转贸易逆差，但这两项措施恐怕是不可行的，其原因前面已经说明了。不管这些措施能起多大作用，在控制进口的时候，我们也应注意不要因此而妨碍我国商品在外国的销售，因为如果不考虑到这一点，市场的丧失给我们带来的损失将大于减少进口给我们带来的利益。即使考虑得很周全，也不应期望这些措施会使我们得救，它们至多只会使我们维持现状，国内仍是一团糟，在国外继续受排挤。

大多数人认为，缺少货币完全是贸易逆差造成的结果，其实缺少货币既是结果又是原因，扭转逆差的有效方法是增加货币。

根据以前的计算，我国有穷人20万；虽然当时的人口比现在多，但是现在我国穷人的人数却不会少于当时的数字。让我们假设仅有10

万穷人，增加货币后，其中5万人受到雇用，并假设只雇用半年，工人的工资为3便士，工人的劳动给雇主带来3便士价值，工人的消费比现在多1便士。在这种情况下，我国的年产值将增加189 583镑6先令8便士。

假设珀思和斯特林两个地方的人有价值两万镑的剩余亚麻布、哔叽和其他制造品，出口这些商品可以带来20% 或30% 的利润，但由于商品分散在许许多多的人手里，在国外又没有值得信赖的代理商，货主无法输出这些商品。即使有人乐于接受这一利润率，不怕麻烦，肯冒风险输出这些商品，但由于缺少货币，尽管他们有可靠的担保品，他们也借不到钱；而且，他们也不可能从那么多陌生人手里赊购商品。如果能够赊购，则珀思和斯特林两个地方的人就会无活儿可干，直到赊购的人从国外带回收入还清借款为止。由此可见，因为缺少作交易所必需的货币，商品的价值下跌，制造业衰落。

无人确切知道，多少货币可以满足国家的需要，因为随着制造业和贸易的发展，对货币的需求也将增加；不过，既然我国总有许许多多穷人，我国的货币就永远不够用。

据计算，英格兰拥有价值1 400万镑的黄金和白银，与此同时还拥有大量纸币；可是英格兰却一直没有足够多的货币使所有人都得到雇用，即使有5 000万镑货币，英格兰的境况也不会得到最大限度的改善。即使所有人都得到了雇用并发挥了最大才能，增加货币也会把其他国家的人吸引来。虽然荷兰国土的面积较小，人口较少，但由于它拥有大量货币，它在各次欧洲战争中发挥的作用，却数倍于英格兰，尽管荷兰没有英格兰所具有的那种从事贸易的有利条件。由此可见，如果有两个条件相同的国家，其中一个能使货币的供给等于需求，另一个货币的供给少于需求，则前者就一定比后者强大。

如果提供给一国人民的货币量大于需求量，则货币的价值将下跌，但如果供给量刚好等于需求量，它的价值就不会下跌。

就目前我国的状况而言，也许三四十万镑货币就大于需求了；但随着贸易和制造业的发展，对货币的需求将不断增加。

我提出的向国家供应货币的建议，可以归结为下面一段话。如果一块地租为100镑的土地价值2 000镑银币，这块土地可以通过纸币来

转让，这种纸币可以分割，那么，就可以把这块土地当作2 000镑流通货币，任何接受这种纸币的人所得到的价值，就等于相同数额的银币所具有的现行价值。就这块土地而言，如果按15年的地租收益发行纸币，则这种纸币的价值就将高于白银的价值。因为1 500镑纸币将能买到价值2 000镑银币的土地。如果按25年的地租收益发行纸币，则这种纸币的价值将低于白银的价值，因为2 000镑银币将能买到价值2 500镑纸币的土地。

既然发行土地币是切实可行的，限制人民勤勉劳动的做法就是没有道理的，就不应使人民的勤勉取决于一种我们无力控制而受敌人摆布的硬币，而不使用我们自己的、在各方面更合格的货币。

极度缺乏货币使我国陷入了以下困境：

1. 土地价值下跌，地租被拖欠，农场被退还给所有者，债务人被控告，房地产被扣押，被要求用一种国内非常缺乏的货币还债。

2. 货币所有者因为货币的价值不稳定而要承担很大风险，万一货币所有者破产，经济将有可能陷入混乱。

3. 贸易活动很少，以致许多靠做生意为生的人正在挨饿或被迫移居他国。

4. 其他阶层的人也在受苦。

5. 在这种情况下，国家有可能陷入混乱，有可能遭受敌人的攻击。

增加货币将给我国带来以下好处：

1. 土地将得到改良，其价值将提高，地租将被如数缴纳，债务人可以按期如数还债，从而其人身和土地没有现在所面临的那种危险。

2. 货币所有者将能按期收回放出的款项，而且收回的货币所具有的价值要比白银或任何其他商品都可靠，从而经济没有陷入混乱的危险。

3. 贸易将蓬勃发展，经商的人将受到鼓励。

4. 其他阶层人民的经济状况将得到改善。

5. 国家将有能力维持国内秩序，有能力抵御外敌。

由此可见，现在的问题在于，是在丝毫不损害贸易的情况下尽最大可能改善我国的经济状况，还是像现在这样盼望着从其他国家获取白银。

我国享有的极为有利的条件是，现在就可以实施我的建议，从中得到好处，而其他国家纵然采纳我的建议，也要过几年才能实施。不过，为欧洲的普遍利益着想，我还是希望英格兰像我们一样，现在就能实施我的建议。

时间不允许我把自己的想法表达得有条不紊，对一些反对意见的答复，也不得不从略。但是，如果议会肯考虑我的建议，我相信这个建议会被很好地加以利用，发挥巨大的作用，对整个国家不会有任何损害，而且如果实施得当，对任何个人也不会有任何损害，而只能带来好处。

---

[1] 苏格兰和英格兰北部的古容量单位，相当于二至六蒲式耳不等。——译者

[2] 该章所说的降低币值（Lower the money）和提高币值（raise the money），似乎和我们现在所说的货币贬值和升值的涵义不尽相同。通观整个一章，这里的降低币值和提高币值的含义似乎是降低汇兑率和提高汇兑率。——译者

[3] 旧重量单位，等于37—72英国蒲式耳。——译者

[4] 荷兰旧辅币，等于1/20盾。——译者

[5] 苏格兰古币名，等于13苏格兰先令4便士。——译者

[6] 苏格兰旧干重单位，等于1/4博尔或1/2至$1\frac{1}{2}$蒲式耳。——译者

[7] 苏格兰旧辅币名。——译者

[8] 旧重量单位，相当于32—72蒲式耳。——译者

[9] 古时英国的4便士银币。——译者

[10] 苏格兰的旧重量单位，等于1/16盎司。——译者

汉译世界学术名著丛书

分科本◎经济

历史方法的国民经济学讲义大纲

〔德〕威廉·罗雪尔 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
中译本序
著者序
序论
- 第一节 关于国家科学的方法
- 第二节 国民经济学的对象
- 第三节 国民经济学在各种政治科学中的地位
- 第四节 以后讲义的要点

第一编 总论
- 第一章 论财的生产
  - 第五节 财的生产诸要素
  - 第六节 劳动的分工与协作
  - 第七节 各种劳动的生产性
- 第二章 论财的分配
  - 第八节 价格的决定问题
  - 第九节 货币与信用问题
  - 第十节 价格的历史
  - 第十一节 国民收入
  - 第十二节 地租
  - 第十三节 工资
  - 第十四节 资本利息
  - 第十五节 关于国民收入的结论性的考察
- 第三章 财的消费
  - 第十六节 消费一般
  - 第十七节 奢侈

第二编 国民经济
- 第一章 原始生产
  - 第十八节 狩猎和渔业
  - 第十九节 牧畜

农业
第二十节 国家权力的发展与小法人团体之间的矛盾
第二十一节 农民阶级的历史
第二十二节 耕作制度的理论和历史
第二十三节 土地所有关系
第二十四节 大农场经营方法
第二十五节 农民的负担
第二十六节 对物信用
第二十七节 谷物贸易及谷物政策
第二十八节 林业
第二十九节 矿业
第二章 工业
第三十节 中世纪的都市制度与工业
第三十一节 中世纪工业的内部组织
第三十二节 保护制度（禁止制度）
第三十三节 近代的都市制度与工业
第三十四节 工业的自由
第三章 商业
第三十五节 商业的种类
第三十六节 中世纪商业的特征
第三十七节 殖民地及贸易公司
第三十八节 货币制度及银行制度
第三十九节 生产危机
第四十节 交通设备
第四十一节 主要商业国家的历史
第四章 人口
第四十二节 人口问题
第四十三节 济贫制度
第四十四节 各种济贫制度的详细说明
第三编 国家财政 〔一般参考文献〕
第四十五节 私权的和社会整体的国家观
第一章 领地及其各种特权
第四十六节 领地

第四十七节 各种特权
第二章 租税
第四十八节 租税的基础理论
第四十九节 租税的历史
第五十节 直接税
第五十一节 间接税
第三章 国家特别收入
第五十二节 国库金制度及国家信用制度
第五十三节 公债的管理
第四章 国家支出
第五十四节 支出预算
第五十五节 〔附〕财政组织、会计制度、金库制度
第四编 经济学说史〔主要列举文献〕
第五十六节 古代
近代
第五十七节 重商主义
第五十八节 重商主义的反动
第五十九节 亚当·斯密，他的学派及其追随者
第六十节 对亚当·斯密的反动
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

中译本序

本书作者威廉·罗雪尔（1817-1894）是德国旧历史学派的创始人。他出生于汉诺威的一个高级法官家庭，在哥廷根大学和柏林大学专攻历史学和政治学。他的学位论文就是《伟大诡辩家们的历史学说》（1838年）。1840年他任哥廷根大学历史学及国家科学的讲师，最初的讲义是《修昔底德的历史方法》。罗雪尔崇拜修昔底德，后来他称自己是经济学领域的修昔底德。1842年他将这本"讲稿"出版，书名就叫做《修昔底德的生平、著作和时代》。从1841年开始他担任政治经济学的讲座，同时兼讲政治理论史。这里译出的这本《历史方法的国民经济学讲义大纲》（1843年），就是他在这时期的讲稿。在《大纲》出版那年，他升任副教授，第二年即升为教授。

1848年，他应莱比锡大学之聘担任政治经济学讲座，在这里任教共达46年之久。他以惊人的努力在这里陆续发表了他在《大纲》一书中预定要写的历史方法的国民经济学理论体系的庞大的多卷本著作。其中最主要的是《国民经济学体系》五卷本。第1卷为《国民经济学原理》（1854年），第2卷为《农业及类似原始产业的经济论》，第3卷为《商业及工业的经济论》，第4卷为《财政学体系》，第五卷为《济贫、救护及济贫政策》。他作为经济思想史的学者，还著有《16、17世纪英国国民经济学说史》（1851-1852年）和《德国经济学说史》（1874年）。此外还有《殖民、殖民政策、移民》（1848年）。他的《历史方法的国民经济学探讨》一书是他从1843年开始撰写的《奢侈论》等十五篇论文的汇编本。1892年他发表了《政治论——君主政治、贵族政治、民主政治的历史自然论》。

在1889年他71岁那年，他把他的讲座让给了他的学生布伦塔诺。罗雪尔死后，他的儿子卡尔·罗雪尔（Carl Roscher）将他平时在家中所作的关于宗教的训话以及从他著作中摘录出来的一些论述，汇编成一本书，即《一个经济学家的精神世界》（1895年出版）。在这本书的序言中介绍了威廉·罗雪尔的生平和宗教思想。

现在译出的这本《讲义大纲》，被称为“历史学派宣言”，是德国历史学派的主要代表文献，英国著名经济史学家阿希莱（W.T.Ashaley)在1894年将该书的序言及序论部分译成英文时，在英译本序中称它为“1843年罗雪尔的纲领”。由于罗雪尔第一个把萨维尼在法学研究中的历史方法运用到政治经济学中来，为德国历史学派经济学奠定了基础，所以罗雪尔就成了德国旧历史学派的创始人。

这本《讲义大纲》，结构极为简单，文句和段落之间没有行文上的逻辑联系，不成文章。根据罗雪尔的解释，它是讲课用的提纲，好像还没有赋予肌肉的人体骨骼。他强调他的目的只在于建立历史方法的国民经济学体系。他要求读者不要忽略他那贯串于全书、成为该书基础的独特的“严密方法”，即所谓“历史的方法”。

人所共知，德国资本主义的发展比英法两国都晚，当德国资产阶级开始走上历史舞台的时候，英法等国的资产阶级已经掌握了国家政权，资产阶级和无产阶级之间的阶级矛盾已经日益明显并开始发展到公开对抗的地步。德国资产阶级清楚地意识到，他们要与英法等国的资本主义经济进行竞争，就必须统一并保护其国内市场，同时他们也预感到他们与工人阶级之间的矛盾。由于德国产业资本的落后，德国的资产阶级不能像英法资产阶级那样坚决地反对封建势力，而只有与德国的封建容克贵族进行妥协与联合，以共同对付工人阶级的反抗，从而获得资本的原始积累。对这一时期德国资产阶级的特点，马克思非常深刻地指出：“与1789年法国的资产阶级不同，普鲁士的资产阶级并不是一个代表整个现代社会反对代表旧社会的君主制和贵族的阶级。”“它一开始就蓄意背叛人民，而与旧社会的戴皇冠的代表人物妥协，因为它本身已是属于旧社会的了；它不是代表新社会的利益去反对旧社会，而是代表已经陈腐的社会内部更新了的利益。”（《马克思恩格斯全集》第6卷，第126页）

罗雪尔是代表这个时期德国统治阶级的利益和它的意识形态的大学教授，因此罗雪尔的经济学和历史学派也就必然充满了妥协和折中主义的内容。罗雪尔的庞大的国民经济学体系，正是这种折中主义的标本。在他这本著作里，如果我们想去寻求关于价值、货币、利润、工资、地租等方面的理论，那将是徒劳的。他主要是在“历史的方法”上做文章。他将以往的方法分为“哲学的方法”和“历史的方法”。前者是哲学家尽可能抽象地去寻求概念或理论的体系，抛去了一切时间和

空间的规定；后者是历史学家尽可能忠实地描写现实生活，寻求与人类进化有关的记述。他所强调的历史的方法大体上有如下几种内容。

第一，他认为国民经济学绝不单纯是致富术，而是企图分析人类、判断和控制人类的一种政治科学。我们的目的在于记述各国国民在经济上想些什么，要求些什么，感受些什么，做了些什么努力，获得了些什么，又为什么去努力和如何达到成功。这种记述只有和法律史、国家史以及文化史相结合才有可能。

第二，他认为所谓国民绝不只是现在活着的许多个人的单纯集合，因此，凡是研究国民经济的人，不能只满足于观察和分析现代的经济关系，对于以前的各个文化阶段也必须作同样的研究。

第三，他认为从许多复杂的现象中找出其本质的合乎规律性的东西是困难的。因此我们只能将所知道的各个国民从经济上进行比较研究，而且近代的各个国民在各方面都是相互紧密联系的，如果不观察各个国民而想去考察本国的或一国的国民，那将是不可能的。

第四，他认为历史的方法绝不轻率地赞赏或非难某一特定的制度，因为从来没有过一种制度对一切国民，在所有文化阶段都是有效的或都是有害的。经济学的主要课题在于剖析为什么或如何会产生"由理性走向背理"或"由恩惠走向灾难"。

罗雪尔在本书中强调，政治经济学的目的不应像重农主义者或空想社会主义者那样，指出事物的理想状态应该是怎样，而在于记述事物本身发展的过程，这种观点明显地反映了旧历史学派对抗工人阶级和马克思主义的立场。

第五，他认为国民经济的生活和动植物界一样，要经历四个发展阶段，即幼年、青年、成年和老年时期，而每个国民的进化都受三种主要经济因素支配，即自然、劳动和资本。虽然"资本"在人类社会的幼年时期就已存在，但在那个时期，"自然"占最重要的地位。在成年时期，即中世纪中期以后，"劳动"在各个国家变成了更为重要的因素，因此都市发达了，行会制度产生了，劳动也就受资本奴役，于是在土地所有者的封建领主和奴隶之间出现了一个中间阶级。到了老年时期，"资本"最占优势，土地因资本而无止境地增加价值。在工业

中，机械力代替了人力，国民财富从此有了很大的增长，国民就进入了最幸福的时代。罗雪尔也承认“好景是不会长的，在这个时期，殷实而幸福的中等阶级的人数减少了，少数拥有巨额财富的富豪和大多数贫苦劳动者处于对立状态的时候到了。”他主张国家采取所谓“人工治疗”进行干预：“1．如果自然的痊愈力太弱时，就加强它；2．如果自然的冲击力太强时，就缓和它；3．如果它的方向不对时，就纠正它。”他认为如果这样做，“从国民保健学的观点看，成熟期会很快恢复，以后可以保持一个平静的状态”。这就是所谓“历史的生理学的方法”。

如上所述，罗雪尔的经济学是建立在有机体的国民经济观和历史的相对主义的基础上的。他提出决定历史发展阶段的是生产力的发展，主要是自然、劳动和资本这三个因素，同时又强调民族精神和“神的意志”，强调事物有机体的进化和改良，反对社会发展中的革命和飞跃。这说明，罗雪尔的体系中存在着二元论。在本书中，作者强调要从整体出发看待国民经济，注意经济与其他社会生活的联系，掌握各国国民经济的特点，从中引出正确结论，这种研究方法显然有可取之处。书中开列的大量文献资料，对我们研究欧洲经济发展史也有一定的参考价值。由于译者水平有限，译文不免有疏误之处，敬希指正。

朱绍文

1980年12月于北京

著者序

本书系著者作为讲义编写的。有关国民经济学的教材差不多每天在增加，要想在最多不过一百小时左右的课时中充分运用这些教材，越来越不可能。在西北德意志还没有积累起它自己的一套行政管理经验，因此在这里的大学里分别独立地开设理论经济学、财政学、经济政策的讲座，看来不能认为有利。著者有鉴于此，乃将过去的讲稿附以入门参考书，予以付印。这样，如能节约出12小时乃至15小时的自由讲课时间，相信好处会是不小的。但听讲者记笔记，按照著者的计划，在有些方面并不是不必要的。著者深切体验到，上课时按部就班地记笔记，对引起听讲者的注意和督促正规的出席是多么有效。

熟习这门科学的专家如翻阅本书，将不致忽略贯串全书并成为它的基础的独特而严密的方法——历史的方法。对本书内容方面的任何批评，我希望暂时保留，等到我在部头更大的著作中，像给没有肌肉的骨架赋予血和肉的时候，自会得到理解。所谓历史的方法，并非只是不管什么，只要可能，就像编制年表那样，从外表上将材料拼凑成一种连续的序列，恰恰相反，它主要存在于下述各个基本原理中：

（1） 如何才能最好地增进国家富强这个问题，对我们来说，和别人一样，仍不失为一个主要课题。但这绝非我们的主要目的。国民经济学并非单纯的货殖学或单纯的致富术，而归根结底是一种认识人类、支配人类的政治科学。我们的目的在于记述各个国民在经济方面想了些什么，要求了些什么，发现了些什么；他们做了些什么努力，有了些什么成就；以及他们为什么要努力，又为什么获得成功。这样的记述只有同有关国民生活的其他科学，特别是同法制史、政治史以及文化史紧密地结合起来，才能做到。

（2） 然而所谓国民并非今天生活着的一个一个人的单纯集合。因此打算研究国民经济的人，就不能仅仅满足于对现代经济关系的观察。况且对过去各文化阶段的研究，任何一种情况，都是现代一切未

发达国民的最好教师。对我们来说，对过去各文化阶段的研究，完全具有同观察现代经济关系一样的重要性，虽然在这个讲义中不能因此而花费同样的时间。

（3） 从诸多复杂的现象中发现事物的本质和规范性的这种困难，促使我们有责任从经济关系上对所能知道的各个国民作相互比较。说实在话，现代各个国民是如此紧密地联系着，如果缺乏对总体的观察，就不可能对个别的国民作出任何根本性的观察。同时，过去的国民——已经灭亡的国民，它们的发展过程都已成为一种完结的存在摆在我们面前，给我们以特殊的启示和教训。如果新的国民经济表现出一种同过去的国民经济相类似的倾向，我们在认识这种倾向时就可以从这种类比关系（Parallel)中得到极为宝贵的启示。

（4） 历史的方法对任何一种经济制度决不轻易地一律予以颂扬或一律予以否定，因为对所有国民和一切文化阶段完全有益或完全有害的这种制度差不多是绝无仅有的。幼儿的纤带，老人的拐杖，对普通人是没有用处的。而经济学的主要任务在于指出：为何以及如何逐渐发生"从合理的变为不合理的"、"从幸福的变为有害的"。的确，有天才的人，虽然他的研究还很有限，但他将会容易判断在事物存废兴亡和实践上的重要的本质的东西。可是能有这样的教师仅以真正的天才为对象来编写他的讲义吗？通常，凡能正确认识像实物地租、封建徭役、行会特权、贸易公司的垄断等在何时、如何以及为何必须废除的人，也就是充分认识到这些制度为什么必然要在各个时代发生的人。实践这种观点，一般绝不能像编写一本通俗易懂的入门书那样容易，何况这种主张，由于要注意到立法者或行政人员在每个阶段所必须作出的各种各样的考虑，其具体实践就更为困难了。

人们会了解上述方法所要达到的目的，是与萨维尼 - 艾希霍恩的方法（Savigny-Eichhornsche Methode）在法学方面所要达到的目的完全一样。[1] 这种方法同李嘉图学派的距离是远的，但它本身并不反对李嘉图学派，相反地却感谢它的成果并有所利用。因此，这个方法毋宁同马尔萨斯和劳的方法相接近。我虽不能肯定这条通向真理的道路是唯一的或绝对最短的捷径，但这条道路是通向特别美丽而又丰饶的领域的，一旦经过适当的开拓，我相信它将成为很难被轻易放弃的。历史方法的国民经济学对历史学所能提供、并且必须提供的东

西，正有点像组织学和生物化学在今天对生物学所提供的那样的东西。

我将经济政策和福利政策分别插入本书各处，当人们看到第三节和第四节时，就不会奇怪了。有关行政管理科学方面的大部分，即法律政策，我习惯于放在政治学的讲义中来阐述，这对讲授一般管理制度和它的原理，恐怕是最适当的地方。我将国民经济学的参考书目放在卷末叙述，而不像通常那样放在序论后面叙述，这很可能引起疑问。我的想法是，根据我的经验，在序论之后就想运用单纯的参考书目录成功地进行生动的有条理的说明，是完全不可能的，即使可能，也要浪费莫大的时间。如果采取相反的办法，放在卷末来叙述，由于听讲者已经知道这门科学的初步内容，这就可以用简要的说明指出各种参考书的特点，同时对最难理解、争论又最多的各种论点，也能有效地重行加以解说。

1843年复活节

著者于哥廷根

---

[1] 萨维尼自1810年至1842年教授罗马法于柏林，1815年他在艾希霍恩（Eichhorn）及戈森（Goschen）二人的协助下，创办了《历史法学杂志》。他在序言中宣称创立法学的历史学派。他的中心命题是法律为一国整个生活的自然发展，并为国家的精华或灵魂所依以表现的方式之一。他认为只有由历史的比较的研究，法律的真正本性才能表露出来。——译者

序论

第一节 关于国家科学的方法

一、 历史方法同哲学方法的区别

哲学家尽量抽象地、脱离一切时间和地点的偶然性去寻求概念或判断的体系；历史家则尽量忠实地描绘现实生活，寻求人类的发展及其关系的记述。前者对于一种事物下了定义，就算是明确了这一事情，而在他下定义时，决不使用不是在他的体系的以前部分所已研究过的概念；后者则承认任何事件都是在人类相互之间发生的，记述了这样的人类，这件事就算剖明了。

二、 哲学的国家理想之主观性

哲学的国家学说最通常的表现形式是理想国的形式，其表现有各种各样，其根据和结果也极不相同。但几乎所有的国家理想，尽管看来好像是抽象的，其实都不过是它的作者在现实条件的制约下、或它的作者所属党派力求实现的政治状态的一种不甚高明的描绘罢了。在自然主义者及唯美主义者当中也有类似情况。不在此列的（即玩弄脱离现实的议论的人）是折衷主义者和回避一切详细论证的独创的哲学家。

上面的论断可以在近代一流理论家中得到证明。这类理论家有马基维尼、宗教改革论者、耶稣派、17世纪的绝对主义者、洛克、孟德斯鸠、革命主义者、反动派、稳健的立宪主义者等等。即使在柏拉图那里也是这样。

对下面规律的说明——伟大的国家论理论家的作用，通常在于这样一点：他们将其同时代的人所怀抱的还不够鲜明的感情和尚未获得根据的愿望，给予科学的表现和科学的根据。然而国民的现实欲望归根结底必须在日常生活中得到满足。随着世代的变迁，人民逐渐发生变化，变化了的人们势必要求不同的政治制度。如果这种危机通过合法的途径结束，就叫做改良；如果通过暴力，就叫做革命。由此看来，虽然两个哲学家各自将两个不同政党的政治主张加以理论的体系化，如从历史方面来观察，两者之间并无任何矛盾。双方对其人民、对其时代都可以说是正确的。

三、 历史的方法

对于人类政治激动的分析——这只有通过对一切已知的国民进行比较，才可能明确。各个国民发展中的类似性，可归结为一种发展规律。历史家的工作同生物学研究者的工作相似，这种历史的方法，只要不完全走入迷途，任何时候都具有客观的真理性。实践家从它获得的教益最多——但并非通过直接的命令，而是相反地通过形成一种政治的观点而达成的。历史方法的最高目的在于以科学的形式将人类所获得的政治成果留给后代。

〔参考文献〕著者的学位论文：《伟大的诡辩哲学家的历史理论》，1838年，哥廷根，第18-60页。著者：《克利奥》[1]（《历史方法史论》第1卷，第17页）。

第二节 国民经济学的对象

一、 财

所谓财，是指一切可以满足人类欲望的东西。这一概念是相对的，随着文化的发展，财的范围自然扩大。

人们之间的相互缺乏是交换的基础。相互付给的不断结合称为交易。国民经济学只研究进入交换的财，即只研究经济财。

经济财分为三类：（1）物，（2）劳役，（3）关系。

〔参考文献〕主要参照：施托尔希、乔雅、缪勒及哈根等人，是否应将本来的精神财富也包括在国民经济学的范畴中呢？劳役是否应算入财产？赫尔曼：《国民经济的研究》，1832年，第1节。考夫曼：《政治经济学的研究》，1829年。

二、 使用价值及交换价值

使用价值是交换价值的基础，但除去是交换价值的基础之外，它与交换价值全无一致之处。自由财（有使用价值，无交换价值）。还有使用价值不变而交换价值变动的情况，以及相反的情况。

总体价值和数量价值。[2]

三、 财产

私有财产、公共财产、国家财产、国民财产。在评价私有财产时，特别应注意各种财产的交换价值。对于国民财产，应注意其使用价值。表示国民财产大小的外在标志——下层社会的稳定的生活状况，多数优秀的私人企业，巨额的国家支出，对外国的贷款。

四、 富

所谓富，是指大量财产。所谓大量是指所有者的欲望而言，是指同类人们的财产状况而言。劳的"关于财富"的程度区别的说明——过剩、富裕、福利、恰当、必要、不足、贫困。

〔参考文献〕色诺芬：《Hiero》[3]。弗吕里：《论财富的定义及其起源》，1833年。

五、 经济

对财产的维持、增加和利用的持续行为叫做经济。

从思想上的动机来说，经济是以自私心和集体观念为基础的。若只是自私心，则在各个私有经济之间势必引起破坏一切的永恒的斗争；而集体观念则使这种斗争在一个更高的有机体中，即国民经济中得到调和。国民经济同国家、法律、语言等一样，是国民发展的一个

本质方面。因此，国民性、文化阶段等等体现于国民经济之中，国民和国民经济同时成立、成长、繁荣，而再衰落。

〔参考文献〕劳：《国民经济的考察》，1821年。康克伦：《世界财富、国民财富及国家经济》，1821年。

第三节 国民经济学在各种政治科学中的地位

国民经济学是关于国民经济发展规律的科学。

一、 对官房学的关系

官房学的学说简史。

官房学或私经济学可分为：农业学、工业学、商业学、林业学、矿业学。其目的在于叙述各种主要产业部门的现状及其最有利的经营方法。所以这些是国民经济学的必要的辅助部门。官房学者钻研这些事情是为了工作，国民经济学家则只在其对人类关系、尤其是政治关系方面起作用的范围内予以关心。

〔参考文献〕劳：《论官房学、其制度及其部门的发展》，1825年。鲍姆施塔克：《官房学百科全书》，1834年。

二、 对其他国家科学的关系

政治学是关于国家发展规律的科学。国民经济学是其中特别重要、因而被特别详细地创造出来的一个部门。国际法学对政治学的关系，也与此类似。国际法学是更完整地论述国家对外关系的科学。上述两个部门的主要的附属科学，前者有财政学，后者有外交学。

所谓政策〔警察〕，是谋求直接保护外界秩序的国家权力。所以政策学构成被特别命名为政治学的一个组成部分（如法律政策）；它还构成国民经济学的组成部分（商业政策、交通政策等）、国际法学的组成部分（对外政策）。

以上各种科学，通过对一切时代和国民的研究，来发现国家的发展规律；统计学则在这些规律的指引下叙述现代的各个国家。

一般的国家法律学。实用的国家法律学。

〔参考文献〕著者的评论（见《哥廷根学报》，1840年，第176期）。

三、 国民经济学的价值

国民经济学在对国家作出一切有根据的判断上是必要的，在我们的时代尤其如此。但应警惕片面重视物质兴趣，必须同样强调国民经济学的政治方面和经济方面。

第四节 以后讲义的要点

总论（指第一编）可以同数学比较。虽然这篇总论只是立足在明显的心理学的经验的基础上。那么，利用代数的形式来表现国民经济的关系，到怎样一种程度才算是适当的呢？

理论经济学、国民经济学、财政学等名词的说明。从政治经济学中将经济政策和财政学除外，有无必要？

介绍亚当·斯密、萨伊、李嘉图以及劳的理论体系和特征，介绍J．缪赛尔的《爱国的幻想》（四部分，柏林，1774—1786）和它的特点。[4] 这些都应和讲义一起加以参考。

〔参考文献〕狄太内希：《讲授政治经济学的途径和方法》，1835年。

---

[1] 克利奥（Klio）在欧洲相传为“历史之神”。——译者

[2] 根据罗雪尔：《国民经济学体系》，第 1卷，第 6节中注 6：“劳将价值分为：特定的财、在特定情况下对特定的人所具有的具体的、数量的价值，以及一种财的总体对人类一般所具有的抽象的、总体的价值。”——日译者

[3] Hiero系古代（纪元前 477-467年）Syracuse人的统治者。——译者

[4] 威廉·罗雪尔写过《作为经济学家的 J.缪赛尔》，载《国家科学杂志》第 21卷，1865年。后来这篇论文收进他的《德国经济学说史》，1874年。——日译者

第一编 总论

第一章 论财的生产

〔参考文献〕托伦斯：《论财富的生产》，1821年。

第五节 财的生产诸要素

生产有二类：1．发现潜在的使用价值；2．将既有原料加以变形使之具有高度的使用价值。

一、 自然

重农主义者过度地将自然看成财富的源泉。自然力中有一部分是属于动物的，一部分是化学的，还有一部分是机械的。最早被利用的是动物的自然力，最晚的是机械的自然力。

说明决定土地的生产价值的各种关系：——土壤的混合、可耕地的松硬、深浅、可耕地土壤的湿度、温度等。特别应该提出的是一国的位置和气候。等温线。法国的葡萄、玉蜀黍、油树等地区。俄罗斯的八种生产地带。[1] 寒冷地带何以比温暖地带缺乏自然生产力？

关于机械的自然力可先举水、风、蒸气。

自然的一切恩惠可以分为：直接可以消费的（例如生活用品）和只是促进生产用的（例如港湾、航运的河流）。自然界的恩惠，不管是极端过剩或是极端贫乏，都会妨碍文化的发展（例如热带地方、两极地方）。在自然界的恩惠贫乏的场合，不可能富裕地维持一国的国民生活。一国的自然条件将如何影响它的人民的性情和它的历史呢？

〔参考文献〕劳：《论一国的自然条件》，1831年。邦斯泰登：《南方人与北方人，或气候的影响》，1824年。阿恩德：《历史的性格描写概论》，1810年。门德尔松：《日耳曼的欧洲。历史地理学》，1836年。

二、 劳动

劳动被亚当·斯密、加里安尼、李嘉图和麦克库洛赫等人过分地当作财富的源泉来评价。经济范畴的劳动可分为：发明发现、对自然产物的直接占有、新原料的生产、粗制品的加工、对使用者进行的贮藏品的分配、服务性的劳役等。

一般人的劳动热情决定于劳动者本身的下列条件——1．通过劳动改善现状的希望有多少，2．欲望的大小。

文化程度愈高，人们愈重视时间的价值，劳动就愈受尊敬。

三、 资本

资本是指为维持享乐或为扩大生产的目的而准备的产品的贮藏。

使用资本及生产资本。使用资本大了，是财富大的表现呢？还是资本被用在生产方面的倾向和技术之不够的表现呢？生产资本是由可变原料、辅助原料、营业用房屋、工具及机器、工人的生活资料、贮藏品以及货币构成的。呆滞资本。无形资本。

随同时间的发展，资本将彼此分开的自然和劳动结合在一起，使它们共同发挥作用。

将土地和人的劳力从属于资本，这是否妥当呢？

一切资本都要消失，——其很快消失的叫做流动资本，缓慢消失的叫做固定资本。货币究属于何者？

资本是由于节用或间接地由于文化发达而形成的。

〔参考文献〕赫尔曼关于资本的概念，可参阅《国民经济的研究》，第3章。

四、 三要素的结合

三要素对生产一般都是必要的。它们不妨由个别的人来提供。生产的企业家。但一般在低级的文化阶段，自然的要素占支配地位；到了中等阶段，人类劳动逐渐抬头，到了高级的文化阶段，则资本的要素居优势。古代差不多停留在第二阶段——在现代由机器来做的，当时多由奴隶来做。

五、 所有 [2]

资本的必然性产生所有的必然性。如果土地所有制被打乱，即使没有土地的人也大部分不能生存。在法律不稳定的国家或时代，财富被埋藏起来。

财产共有的理想，在财富差距悬殊的场合，任何时代都会出现。柏拉图、托马斯·莫尔、康帕内拉、圣西门、欧文、傅立叶。在参加者人数不多，并受宗教献身热情鼓舞的时候，公有制度能够顺利形成。否则，由于人类生来的利己心，各个参加者必然总想尽可能少做些劳动，而尽可能多享受消费。防止它的唯一办法，是由国家以无限的权力君临于各人的劳动和消费之上。财产共有与妻子共有密切联系。其实例。

第六节 劳动的分工与协作

随同人类社会的进一步发展，劳动分工到处增加了。例如，中世时期国民仅有的或至少是不适当的分工，现代生活中大规模的分工等等。阶级的一切差别，以及（另一方面）人类的一切教养，都立足于分工。

分工的好处：提高工人熟练程度，节约时间、劳力、材料，易于发挥各种专长。为什么农业方面的分工比工业方面落后。随着投入生产的资本和产品销路的扩大，分工与之成正比例地扩大。乡村、小城市、大城市之间的分工。奢侈品工业与日用品工业之间的分工。

交通机关的改善也将促进分工。尤其是一切文化都是沿着巨大的河流发达起来的，当然，战争和道德颓废也随之出现。根据海陆分布

状况，海岸形状、水流系统等将世界划为五区的轮廓，以及其对居民文化的影响。高度发达的分工的黑暗面：卫生方面、政治方面、道德方面。

一国的经济开始衰落时，分工减少。例如，土地所有的过度的分割。

分工必须经常在时间和地点方面与协作相适应。连续性或作业继续原则。

〔参考文献〕柏位图：《理想国》。亚当·斯密：《国富论》，1776年，第1卷，第1节。劳：《政治经济学读本》，1826-1828年，第1卷，第115页。

第七节 各种劳动的生产性

一、 论争的克服

重农学派的主张：只有增加原料的劳动才是生产的。阿尔伽罗蒂和雷纳尔认为工业也有生产性，亚当·斯密、马尔萨斯和麦克库洛赫承认商业也有生产性。乔亚、萨伊、施托尔希等则认为服务性的劳动也是生产的。但劳的主张是，商业和服务性劳动只是部分地、间接地属于生产的。

赫尔曼主张在下述三种情况下，任何劳动都是生产的。第一，从生产者的立场来说，生产企业主通过产品的交换收回其成本和正常利润；第二，从消费者的立场来说，消费者使用劳动产品并能以正常的价格购买；第三，从国民经济的立场来说，由于生产劳动，市场上的价值供应量增加。

〔参考文献〕施托尔希：《关于国民收入性质的考察》，1825年，第27页。关于赫尔曼对劳动生产性问题的研究，参阅其《国民经济的研究》第2卷。

二、 论争的分析

（a）学者一般根据他对财的概念所下的定义的广狭，而不得不缩小或扩大对生产的劳动的定义。我们所给予的较广的定义，只要比较完整地掌握全部经济生活，较之其他定义更为确切。（b）如果将决定劳动生产性的基准放在它是否产生物质的成果上，整个概念就会模糊不清；同时，（c）如果以劳动成果的永续性为基础，或（d）以劳动成果的不可缺少的程度为基础，同样会模糊不清。（e）整个国民经济构成一个体系。在这体系中所能使用的一切东西就是财。对这些财的总的欲望由国民的总劳动来满足。而这些劳动则按照分工的原则来分担。为全体而劳动的人从总产品中分得自己的份额。在这情况下，各个劳动者对他所获得的特殊产品的生产是否直接有所贡献，是置之不问的。因此，各个劳动者的产品只要为人所需要并经出售，这个劳动者的劳动就是生产的，换句话说，他是为满足社会的欲望而劳动了。

生产性的程度差别究竟有没有？凡是生产为国民经济所最急需的产品的劳动是最生产的。

西班牙是服务性劳动过于占优势的国民经济的一例。

---

[1] 根据罗雪尔：《国民经济学体系》第 1卷，第32节，注3：所谓俄罗斯八种生产地带是指：（1）冰带；（2）苏苔；（3）森林、牧畜；（4）稞麦；（5）小麦、果树；（6）葡萄、玉蜀黍；（7）油树；（8）甘蔗、蚕。——日译者

[2] 罗雪尔：《国民经济学体系》，第 1卷中有讨论“自由”与“所有”的章节，如第 2章中的几节，特别是第 77节讨论“资本所有”和“财产共有”。第 78-80节讨论“社会主义”和“共产主义”。在第 245节注 5中列举了印度、美国、古代俄罗斯、游牧民族等的“妻女共有”的实例。——日译者

第二章 论财的分配 [3]

〔参考文献〕琼斯：《论财富的分配与赋税的源泉》，1831年。

第八节 价格的决定问题

一、 流通

分工越是发达，生产者就越要注意市场。投向交换的财，在它处于流通之中的限界内，它是商品。一种商品的代价只能以另一种商品支付。看不清这一真实情况导致日常生活中的舛误。从这一事实得出的结论是：各人卖得越多，买得越多，相反的情况也能成立。而且在一国中，各个生产阶级与其他各个阶级是共同消长的。在各国相互之间的世界交通方面是否也是这样呢？关于这方面，百科全书派的人们与萨伊之间的对立的见解都是错误的。

生产增加，相应地要求流通愈益加速。反过来，流通加速，则相应地更多地促进生产。无益的流通。

二、 价格

价格是指一种财的交换价值由与它相交换的另一种财之一定量来表现。“kostbar”与“theuer”这两个词都是表示高价格。“kostbar”是指一种商品与其他同种商品相比价格较高，“theuer”是指一种商品自身相比，即该商品与它在其他场所、其他时期相比价格较高。

一切价格决定是通过相互对立的双方之斗争来实现的，即卖者对于买者希望尽可能贵卖，而买者则希望从卖者手中尽可能廉价买到。因此，决定的因素是供给 与需求 的关系。竞争者的多少和强弱。

在这种情况下，支配买者决心的条件是：（a）财的使用价值 。个人的以及国民的性格对于财的评价的影响。不可缺少的财和可以缺少的财是稀少了还是丰富了等各方面的作用。尤其是在谷物交易的场合。（b）买者的支付能力 。萨伊的财产金字塔型。[4]

支配卖者决心的条件，除去完全孤立的交换以外，则是生产成本。生产三要素都构成生产成本，流动资金的全部、固定资本中消耗掉的部分、其他危险等等都构成生产成本。

总之，市场价格具有不能远离生产成本之上或之下的趋向。由于财的使用价值的减少，由于买者支付能力的减低，以及由于其他生产者竞争的优势所引起的价格下落，将会产生各种不相同的结果。不顾损失而继续生产的场合属于例外。生产成本降低，国民财产的使用价值就增大。但在这同时，跌价产品的消费常常要比价格下落的比例更高，所以一般的情况是，价格下落后产品的总量会比以前具有更高的交换价值。

三、 价格法则的例外

自然的生产垄断、工业或商业上的秘密。必要价格[5]。经济文化水平越高，生活用品的价格就越稳定。买者与卖者的协定。国家垄断、强制权、禁业权、最高价格。

〔参考文献〕赫尔曼关于价格问题的论述，参阅《国民经济的研究》，第4节。图克：《关于近三十年物价涨落的思想与内容》，1823年。李嘉图和托伦斯的错误。[6]

第九节 货币与信用问题

一、 货币一般

简单的直接交换（物物交换）有很大困难。如果存在一种为任何人在任何时期所接受的商品，这种困难就可以消除。同时这种商品将

作为一切交换价值的共同尺度而发挥作用。这正像分数相加要先改为公分母一样。这种商品叫做货币。货币一被发现，分工、资本节用、资本借贷就都具有高度的可能。

二、 货币的种类

当作一般的交换工具，历来是利用使用价值高的一般的商品。概括说来，任何一个国民经济越不发达，越是更多地以不可或缺的财作为货币。经济越发展，则越是更多地转向仅仅满足高尚欲望的商品。狩猎民族的兽皮、游牧民族的牛、农耕国民的金属等。差不多到处都是由铁币或铜币逐渐向银币转移，最后转变为金币。因而从最普通使用的流通手段的性质来看，对各个文化阶段可以作出各种各样的结论。

贵金属 当做货币材料之所以被优先使用，是由于下列原因。即它具有很高的使用价值，但又不是不可缺少的东西。它具有显著耐久性而且更便于改变形状，它不能任意增加，它的质量在全世界都是一样，它的容量小易于搬运。而且它能够无限地分割，各个分割部分保持与其大小相等的价值。由于这些理由，贵金属的价格比之别种商品变化少。试用白金的失败。 [7]

三、 货币的使用价值与交换价值

好像船或车辆将财货从一个场所转运到另一场所一样，货币是将财货从一个所有者转移到另一个所有者。当作交易的工具，货币属于资本，但它是处于固定资本与流动资本之间的地位。

在一国交换的数量固定的情况下，货币的流通速度愈快，愈可用少量的货币来起同样的作用。洛克、休谟、孟德斯鸠等人的错误。欧洲主要国家货币量的估计。劳的主张——在任何国民的发展过程中，货币必要量都有其相对地最高的一点，超过了这一点，就会减少。

货币的需要与供给。货币价格可能下落和上涨的极限。一般在交易不受妨碍的时候，货币会通过各个国家保持其同一价格。李嘉图所说的例外——在为获得贵金属而不得不提供那运输困难的商品的国家

里，贵金属价格经常是高的。为什么在英国和荷兰，贵金属价格较之贵金属出产各国还要低廉？ [8]

〔参考文献〕加里安尼：《货币论》，1750年。斯密斯：《自然法则原理下的货币学概论》，1813年。

四、 信用

只约定将来偿还其代价就能处理他人财产的人为信用持有者。

利息及保险费。〔在利息之外，还有为吸收资金而被许可的〕定期年金、终身年金。

对于愿意接受信用的人，必须信赖他有履行契约的能力和意志。对物信用与对人信用。

私人信用与整个国民经济的状况密切关联，即与国民的财富、国家组织、诉讼制度和债务法规 有关联。债务法规定愈严格，对正直的债务人愈有利。希腊人和罗马人以及现代各国的国民都反复经历了下列过程：即在低级的文化阶段，债务法规极其严格；继而固有道德的风尚，逐渐放宽；最后，繁荣时期的商业又使它极其严格起来。

信用当然并不创造任何新的财富。宾托、萨哈里埃的错误。但是信用却使资本转移到最有用的地方去，从闲散者的手中转移到事业家的手中。由于信用有获得利息的希望，它激励人们节约，同时信用减少对流通手段的要求。

〔参考文献〕萨维尼：《古代罗马债务法》（柏林科学院论文集），1833年。

第十节 价格的历史

一、 价格的尺度

对不变的价格尺度的研究，除去具有历史的（即价格史的）意义以外，在对某种东西约定永久地租这样的场合，也有实际利害关系。

亚当·斯密曾指出：处于不同地点和时间的二种财，如果它们能够购买的工人的劳动日数一样，则具有同样的价值。泰尔的见解。李嘉图学派认为生产财货所需要的劳动是最好的尺度 [9] 。但是当作一切价值尺度的财货本身也要受到供求关系变动的影响，所以绝对固定不变的尺度是不能想象的。

要比较在同一场所、同一时点的二种财货的价值，只有贵金属才能最好地做到。由于贵金属有非常的耐久性，即使它某一年的产量极其丰富，对于它的贮藏总量影响也很小，所以它的价格只是逐渐变化的。如果相互比较的价格处于不同的时期和场所，我们必须严密检查生活中各种必需和舒适的情况，并探讨它们与以前数额之间的价格关系。在这时特别要重视谷物的长期平均价格。但这也不免由于月份和收获的不同而发生变化。在谷物与货币并用时，这肯定是最好的价格尺度。

二、 贵金属的价格史

古代生产贵金属的主要国家。在古代初期，贵金属的生产，暴露了各国想聚集财宝这种一般趋势的真相。西历前4世纪初期，贵金属价格显著跌落。中世纪的民族移动。 [10] 另一方面，中世纪采矿业发展了，交换更进一步发展，所以到了中世纪后期，贵金属的价格在大多数场合又腾贵起来。

美洲大陆矿山的出产量，特别是开发波托西（1547年）、巴西（1700年）和巴伦西亚（1750年）以后的出产量。据一般计算，在哥伦布以前欧洲有一亿七千皮阿斯特 [11] 流通，到了1600年间约在六亿以上，在1809年有十八亿二千四百万皮阿斯特流通。这些货币的流入对欧洲市场、尤其是对西班牙及德国产生了影响。到了17世纪中叶，贵金属价格的下降好像停止了，以后又普遍地再行上涨，西班牙和葡萄牙的殖民地衰弱以后，情况尤其如此。

关于贵金属生产和消费的现状以及将来的估计。

〔参考文献〕米卡埃力斯：《古代希伯来的物价论》（见哥廷根社会评论第3卷）。加尔尼尔法译本：亚当·斯密的《国富论》，第5卷。汉贝尔格：《古代罗马的价格论》，1754年。克芬布林克：《关于君士坦丁大帝以来货币价值与生活资料的关系的研究》。后来在伯克的著作中获得订正。伯克著有《关于古代的重量、铸币金量及尺度的度量衡学的研究》，1838年。加尔里：《意大利的金属货币的价值及其比例问题》，1804年。雅可布：《贵金属的生产与消费的历史研究》，第2卷，1831年。

三、 其他商品部门的价格史

国民经济愈发展，在生产上那些自然要素占重要位置的财货价格就愈上涨；相反，劳动和资本占支配地位的财货价格则愈下跌。因为自然力的增加极其有限，相反，劳动与资本的扩大差不多是无限的。前者如兽肉、牛、淡水鱼、木材等，后者如商品及许多制造品。因此，可以从一国商品价格的相互关系中，对这个国家的经济文化发展阶段作出更加可靠的结论。同样可以根据这一理由来说明：为什么农业国家要经常由高度发达的工业国家来满足其工商业方面的需要。

第十一节 国民收入

作为收入所应举出的仅仅是从经济活动中产生的收入。所有收入都是由生产者自己能消费或能交换的产品和支付构成的。日常生产的错误。

总收入 是指一定时期新获得的全部产品的总额；纯收入 是从总收入中扣除生产成本以后的余额。这些概念都是相对的。

总国民收入 由下列各项构成：（1）新获得的原料；（2）通过工商业在这些原料上增加的价值；（3）从外国输入的商品；（4）由于服务性劳动而获得的一切收入。为求得纯国民收入所应扣除的项目有：（1）用于生产上的一切材料，但用于工业的改变形态的材料不包含在内；（2）固定资本的消耗；（3）为偿付进口而出口商品；（4）生产人员和资本家的必需生活费。在扣除以上各项的同时对各

个纯收入进行综合计算的计算方法。此时应避免双重计算的错误。在纯收入不增加情况下的总收入的增加，对国民经济将有什么影响？

〔参考文献〕赫尔曼关于国民收入问题的论述，可参考《国民经济的研究》第7节。施托尔希：《关于国民收入性质的考察》，1825年。

第十二节 地租

地租最好与农场收入或佃租有所区别。从土地收益中扣除工资和利息等项之后余下的部分才是地租。

一、 李嘉图的法则

农产品的价格，是由为满足整个社会的需要所必须耕种的最劣等土地的生产费决定的。这种最劣等土地不生产任何地租，只有在优良的土地上投入同量的劳动和资本才能获得更多的收益。当社会需要量增加时，如不去开发更劣等的土地，而代之以向已有的土地投入更多的劳动和资本，也会产生同样的效果。但要在有限的土地面积上收到无限的产量是不可能的。存在有这样一种限度，超过此限度，任凭怎样追加新的资本和劳动，也不可能再增加收益。土地位置是否便利的差别，也与上述土地的优劣情况发生同样的作用。这一法则，不仅适用于耕地、森林地及牧地，而且适用于建筑基地和矿山。地租与土地售价的关系。[12]

地租是否构成农产品价格的一部分呢？如果土地所有者放弃地租，农产品价格是否会下落呢？地租能否增加国民收入呢？[13]

二、 地租的历史

在最古的社会里不存在地租。俄罗斯曾有这种痕迹。[14] 中世纪的佃租。

一国人口和消费的增加会提高地租。在这时期，因为资本利息的下降已成为经常的事情，所以对土地所有者更为有利。在国家繁荣时期，地租较高。因此，大都市近郊区的地租也特别高。在国民财富衰退时期，土地所有者受到的损失，会暂时因劳动工资及资本利息的进一步下降而得到抵消。但最后地租还是不免要下降。

农业生产上的一般改良，将增加工资和利息，但地租也将暂时下降，这种下降要持续到直至人口的增长与上述生产改良相适应的时候为止。举例说明。[15]

交通工具的改进对地租的影响。地租是否由于地主的垄断？[16]

〔参考文献〕马尔萨斯：《地租的性质及其发展的研究》，1815年。韦斯特：《论资本对土地的适用问题》，1815年。李嘉图：《政治经济学及赋税原理》，第2章，1817年。反驳李嘉图的有琼斯的《论财富的分配与赋税的源泉》第1卷以及《经济学季刊》，1827年10月。

第十三节 工资

一、 工资的高低

由日工资发展到计件工资。劳动供求的变动。在劳动的生产费中，除去满足工人自身的需要之外，还要有足以维持他一家、至少足以维持整个工人阶级的剩余。为什么工资终归不能远在这种生产费之上或之下呢？工资的最高限度。

工人的欲望有阶级的、国民的和地理的差别。生活要求高而又坚持这种要求的工人阶级可以得到高额工资。英格兰和爱尔兰在上一世纪初期为提高工资而采用的各种不同手段。生活必需品的价格如长期上涨，必然引起工资上涨：如长期下降，必然引起工资下降。价格暂时变动对工资没有多大影响。何以在荒年工资通常要下降？由于妇女和少年参加劳动，工资要下降。

对劳动需求的大小决定于投入生产方面的资本的大小以及工人阶级的安静状态如何。在这种场合各国之间的差别。

二、 工资的历史

最初到处是以农奴制度开始的。后来随着各下层阶级获得自由程度的提高，工资愈益显著地形成。在一国的生产发展最快的时候，工资达到最高峰。由政府当局公定工资问题。在国民经济衰退的时候，工资下降到最低点。工资高的国家，例如迅速发展繁荣起来的殖民地。停滞状态的国家，如中国；退步的国家，如东印度。英国工资简史。高工资与民主主义自由思想的关系；低工资与金权政治、民主政治的关系。欧洲工资的统计比较。

雇主或工人对工资作人为的规定之协定。在这种交涉中，工人几乎经常处于不利地位。有关上述问题的各种法律规定。工人定期向高工资的国家移动。

〔参考文献〕马尔萨斯：《政治经济学原理》，1820年，第267页以下。

三、 各种劳动部门工资的差别

这种差别产生的原因可以归纳为下列各项：（1）工人本身的素质是属于普通一般的，还是属于特殊稀有的；（2）年限的长短及其必要费用；（3）劳动成果的可靠不可靠。为什么不能因为是不可靠的工作而不去保证其充分的保险费呢？（由于工人的社会地位。）由于妇女劳动和副业引起工资的低廉。（4）劳动中断（停工）的多寡。教会祭日的影响。工人早期失去工作能力。（5）劳动轻松程度。作业的困难、健康的考虑、职业的贵贱。为什么将很多人单纯当作娱乐的事情作为营业是不利的呢？（既没有特殊技术，又没有困难。）

〔参考文献〕亚当·斯密：《国富论》，第1卷，第8章以下。西尼尔：《关于工资率问题的三篇讲演》，1830年。凯雷：《论工资率》，1835年。施密特：《人口工资及贫困的研究》，1836年。

四、 企业主利润

企业主的一切纯收入，应视为他投入生产的他自己所有的土地、资本的产物，或应把它当作工资来看待。多数富人之所以获利是由于

这一部分的收入。为什么在最高发展阶段企业者利润从整体看有下降的趋势？ [17] 那种认为某一企业的资本较之别一企业的资本会带来更高的利息 的看法是错误的。

〔参考文献〕劳：《国民经济学读本》第1卷，第237页以下。赫尔曼关于利润问题的论述可参见其《国民经济的研究》第5节。

第十四节 资本利息

一、 利率的高低

租金与货币利息 [18] 。

资本的需求与供给。所有资本具有产生平均利润的趋势。这种倾向在表面上成为例外的是冒险性企业中的高额保险费。短期借贷资本〔票据贴现〕的利率在工商业中常有很大变动，但在农业方面看不到变动。固定资本的利率与其他资本的普通利率相比，下降较显著，在固定资本很难或不可能转用到别的方面时，情况更是这样。反过来说，与其他普通资本的情况相比，从固定资本中经常获得高额的利息，这是极少有的。

在企业的纯收益中，企业主的工资如何与资本利息相区别呢？

二、 资本利息的历史

为什么在最低的文化发展阶段，完全不存在利息这种东西呢？

国民的需求愈是增大，愈是需要对不毛的耕地和其他没有收益的地方更多地投入资本。这样，一部分降低的资本利息逐渐影响其他所有的资本利益，因此利率的下降经常与经济文化的提高相联系。在地租不变的情况下，工资提高利息就下降，反之亦然。

中世纪各国利率的大小问题。现代的俄罗斯、美国等国家利率的高低。为什么古代的利息比现代高？

利率的下降首先明显地出现在各个都市。为了对抗这种下降，资本的消费增加，从而出现地租减少或工资下降。不过这些终究不能阻止利率下落。机械和流通手段的增加对利率有什么影响呢？在国民经济还在上升时期的情况下，利率的下降本身就包含有防止其下落的手段。英国和荷兰的利率的历史。利率的最低点随着国民性的不同而有差别。处于完全没落状态的国家利率经常重行上涨。

资本转移到利率高的国家去的方法：（1）资本家移居国外；（2）临时投资；（3）特别是通过信用来进行。这种信用的成立，与其说是通过直接借贷的方式，不如说是更多地通过延期支付的方式。一国的资本愈丰富，信用期限愈长。

〔参考文献〕赫尔曼关于利润问题的论述可参见其《国民经济的研究》第5节。莱拜留斯：《公信用论》，1820年。

三、 禁止高利贷

宗教方面禁止利息的一般情况——摩西、穆罕默德及其他。《出埃及记》，第22章，第25节；《利未记》，第25章，第35节以下；《申命记》，第23章，第20节（按系第19节之笔误——译者）以下、第15章；《诗篇》，第15章，第5节、第109章，第11节；《箴言》，第28章，第8节；《耶利米哀》，第15章，第10节；《以赛亚》，第18章；《尼希米记》，第5章，第1节及第12节。

中世纪对利息的厌恶可以从下列情况得到说明，即当时金钱的借贷差不多只在万不得已的情况下才发生，而且利率太高。古代罗马禁止利息的历史。并非所有的神父都不许征收利息，而只是后期的神父们，由于野蛮民族的侵入恢复了最古经济文化阶段的利息关系，才不许征收利息。在教会法学的法律中禁止利息逐渐发展；中世纪后期禁止利息有了缓和。付息购买[19]。从付息购买过渡到真正的有息的金钱借贷。

〔参考文献〕米卡埃力斯：《摩西禁止高利贷法的精神与方法》。缪勒：《放高利贷地区仇恨的动因和历史》（哥廷根应征论文），1821年。马丁·路德：《高利贷的教义》，1519年；《关于商业与高利贷》，1524年。

法定利率 。在所谓诛求（高利贷）之中，可分为对利息的诛求、本金的诛求和复利等。法定利率的规定一般是极容易逃避的，但这对债务者自己并没有多少利益。如果严格执行这种法律规定，将减少资本的借贷和资本节约，而增加对国外的信用贷款。如果逃避法律的规定，则被迫借款的债务者通常要对债权者补偿由于法律规定债权者所经受的危险。对任何资本都规定同一利息，这是不公正的，对有危险性的贷款、小额借款、短期贷款更是这样。这就是废止任何一种高利贷禁止法，包括小额贷款情况下的高利贷禁止法不能承认的理由。因此，对于本金的诛求和复利计算，特别应该经常加以禁止。法院所规定的法定利率，当然不应过于离开普通的利率。债权者的地位越低，法定的利息越高这一原则，已成为立法的多数。

〔参考文献〕边沁：《高利贷的辩护》，1787年。杜尔哥：《关于有息贷款的笔记》，1789年。京特：《关于高利贷及高利贷禁止法的全面研究》，1790年。克斯：《论废除高利贷禁止法》，1791年。

四、 资本所有者

交易越是复杂，对某一种事业中一时的资本过剩和某一种事业中一时的资本缺乏进行平均化工作的仲介者就越需要。这就是银行家 。在低级的文化发展阶段，古代也好，现代也好，都由寺院执行这种业务。

国民经济越发展，国民收入三部分的区别就越显著。随着地租的增长，没有希望获得资本和土地的工人阶级以及与之相对立的权力强大的资本家阶级相应地发展起来。在各高度发展的国家中，国民的自由受到损害，终于招致与其相对立的金权寡头政治 和大众无政府主义的各种理由。关于罗马后期的骑士阶层与元老院、平民和都市国家的对立的说明。佛罗伦斯金权寡头政治的形成。

第十五节 关于国民收入的结论性的考察

一、 三种收入对商品价格的影响

李嘉图关于工资变动的影响的谬论。李嘉图的法则——工资上涨会引起一切机器产品的价格下降，尤其是生产机器越是耐久，其价格下降越是显著。

对消费者有利的是任何国家不会发生三种收入同时增长。企图阻止仅有一种收入上涨的生产者的方法。

〔参考文献〕李嘉图：《政治经济学及赋税原理》，第1章，第3节。

二、 从国外获得的收入的作用

在资本缺乏的土地广大的国家，对外国人购买土地是尽量给予方便的；在自然富饶而人口稀少的国家，对外国工人的移居是尽量提供方便的。对外国资本的借款，在利率高时通常是有利的。

〔参考文献〕萨伊：《政治经济学概论》，1803年。

三、 三种收入的政治性质

土地所有者、劳动者和资本家对整个国民经济的发展，各在怎样的程度上发生关系呢？多数的立法原理对于土地所有者，特别相信其有很高的爱国心。一国的长久繁荣决定于各阶级本身的特性以及各阶级之间的协调；更决定于实际的贤明的贵族主义因素和自由活泼的民主主义因素的混合；同样，一国国民经济的持续繁荣决定于收入的各个部分以及大、中、小财产的协调关系。

真正独立的正式市民的收入 [20] 。

---

[1] 参阅罗雪尔：《国民经济学体系》，第 1卷，其中有二编讨论财的流通与财的分配。——日译者

[2] 意思是价格提高时，支付能力像财产金字塔型那样逐渐缩小。参阅罗雪尔著《国民经济学体系》，第1卷，第104节，注4。——日译者

[3] “必要价格”是指卖方不存在竞争，差不多不考虑买方的支付能力而决定的垄断价格或抛售价格。与一般用法不同。——日译者

[4] 罗雪尔论述英国古典学派劳动价值论的价格理论，参见其《国民经济学体系》，第1卷，第107节，注4。罗雪尔本人当然偏重马尔萨斯和图克的著作。——日译者

[5] 根据罗雪尔：《国民经济学体系》，第1卷，第120节，注14——有俄罗斯1828年的例子。失败的原因是铸币费用太高。——日译者

[6] 罗雪尔在《国民经济学体系》，第1卷，第123节，注2中叙述了洛克、休谟、孟德斯鸠等人只注意货币的绝对量。在第124节往1、2中列举了欧洲主要国家的货币估计量。在第122节中指出："货币的交换价值不得高于货币铸片缩小到不便的这一点，不得低于它扩大到不便的这一点。"在第126节中举出了英国和墨西哥的交易的例子，用类似"比较生产费说"来说明这一关系。——日译者

[7] 罗雪尔：《国民经济学体系》，第1卷，第129节，注 8——泰尔将以燕麦表示的最低工资用作价格标准。——日译者

[8] 根据罗雪尔：《国民经济学体系》，第1卷，第135节——民族移动引起财宝的消耗，是中世纪贵金属价格腾贵的一个原因。——日译者

[9] 皮阿斯特为西班牙银币单位名称。——译者

[10] 罗雪尔在《国民经济学体系》，第1卷，第154节中指出："土地售价，如利息率一定，与地租的大小成比例；如地租一定，则与利率的大小成比例。"——日译者

[11] 在《国民经济学体系》，第1卷，第153节中，按照李嘉图的说法，认为地租的高低不是产品价格的原因，在这个意义上，地租不参与价格（毋宁说是交换的比率）的构成。同时，地租和工资、利息一起是分配形式，与国民收入的增减没有直接关系。——日译者。

[12] 据罗雪尔：《国民经济学体系》，第1卷，第155节。在俄罗斯，到了19世纪还可以看到，在评价土地时不考虑土地面积，而以使用奴隶数为标准。——日译者

[13] 参见罗雪尔：《国民经济学体系》，第1卷，第157节。——日译者

[14] 《国民经济学体系》，第1卷，第159节中说："地租，是由于垄断。但它同时是提高人类欲望的'基金'。"——日译者

[15] 罗雪尔：《国民经济学体系》第 1卷，第 196节后半部，说明这种利润下降是由于危险减少和竞争增加。该书对企业主利润和工资分别在不同的章节（第 195—197节）中讨论。——日译者

[16] 参见罗雪尔：《国民经济学体系》，第1卷，第179节——资本利息是指利用资本的价格，资本不一定要采取金钱的形式。利息当然与租金相区别。——日译者

[17] "付息购买"，据罗雪尔：《国民经济学体系》，第1卷，第191节的解释，意指："土地的所有权留给债务者，而通过支付实物利息将这种土地置于负债关系之下。"——日译者

[18] 罗雪尔：《国民经济学体系》，第1卷，第203节："国民中最好的收入分配，是能够均等地享受财的最大数量，并且能继续从事生产的分配。如果国民的收入完全按均等的比例分配，则各人显然是彼此独立的。如果这样，则谁也不会有从事不愉快的职业的要求，这些职业不是将完会无人从事，就是将按照顺序从事。"——日译者

第三章 财的消费

第十六节 消费一般

一、 生产的及非生产的消费

没有消费就不可能有生产。为生产目的进行的消费，是生产的。根据我们对生产的理解，凡是有用的消费都应称之为生产的消费。消费时实际消耗的对象当中存在严密的区别。货币"留在国内"这种日常的观点是危险的、错误的观点。[21]

消费由自然、风气和时髦等原因引起。在这种情况下存在地理的、国民的差别。时髦一般是否会改变国民财产的数量？[22]

二、 生产与消费的平衡

没有欲望的人常常想停止劳动。因此，只有与欲望的增长程度保持同一比例，生产方能经常增长。在低级文化发展阶段，由于衣食容易获得，所以人们很懒，尤其是对比较高级的欲望，他们的感觉极其迟缓。所以我们看到在中世纪的任何国家，要有很多的人专门从事生产以满足最必需的不可或缺的各种需要。爱尔兰、新西班牙与英格兰的比较。随着满足物质欲望的生产的增长，满足精神欲望的生产亦将大为发展。二者对生产的界限存在于土地拒绝生产更多的东西。

生产与消费的平衡的障碍——特殊的及一般的生产危机 。分工越发展，它越频繁，越危险。有人这样说："因为产品经常只能用产品来购买，所以贩卖同时断绝是绝不能想象的。"这种论断是由于论者忽略了下面的事情：（1）这种主张如把整个世界看成一大经济体系，勉

强算是真理，但是政治的界限往往严重妨害一国的过剩与别一国的匮乏之间的相互调剂；（2）即使全体生产者中的一半具有交换另一半人的产品的能力，但它还不是具有必然要去交换的意志。在这种情况下，财产分配方面一发生急剧变化，就会带来生产危机。

〔参考文献〕马尔萨斯：《政治经济学原理》，第345、522页。马尔萨斯和萨伊：《论当前商业萧条的原因》（劳译及解说），1821年。（该书收集了马尔萨斯的《政治经济学原理》中的这一部分及萨伊致马尔萨斯书：《关于政治经济学的若干问题，特别是关于商业一般萧条的原因》，伦敦，1821年。）西斯蒙第：《论消费与生产的平衡问题》（见《百科全书杂志》第22期，1824年）。和萨伊的论文（见《百科全书杂志》第23期，1824年）。浦尔泰鲁埃：《是否可能生产这样多的东西，就能更多地消费呢？》，1834年。

三、 战争的经济后果

虽然是战争，但也未必都应视为非生产的消费。在接近战场的一切地方，只要不致荒废，地租是会腾贵的，资本的利润一般也会提高，因为战时负债和战争本身的破坏作用，将增加资本的消费。但工资将会因上面两个原因而下降。不过如果战争使多数人离开他们所从事的工作，又当别论。在任何战争中都能看到的最一般的现象之一，是货币的交换价值的下落。为什么由于战争工业比农业受的打击更大，穷国比富国更多，以及古代和中世纪所受的打击要比现代大呢？

四、 国家之间消费品的交流

如果以前一直消费国产品的人，现在转而消费外国产品了，则过去的国内产品的供给者确要蒙受损失；与此相反，由于对外国商品的供应必须支付其代价，生产这部分国内产品的人将会获利。再反过来看，如果停止消费外国商品而改用国产品，则产品的销售得到扩大的国内生产者就将获利，而供给作为输入外国产品的代价的〔生产品的〕生产者则受到损失。北美的各工业州与各农业州之间的关税税率的斗争。西班牙的加塔洛尼亚州与安达卢西亚州。

上述若干根本原理非常适用于不在地主制下的情况。过去人们过于夸大不在地主制经济上的不利，现在不少国民经济学家则又过于忽视其政治上不利的一面。[23]

〔参考文献〕赫尔曼关于财的消费问题的论述，可参见其《国民经济的研究》，第8节。摩尔根：《论不在地主制》，1825年。

五、 浪费、吝啬、节约

浪费较之吝啬看起来并不是那样可恶。但是从经济的观点来看，浪费比吝啬更为有害。大规模的浪费会长期提高商品的价格和利率。在商品的生产与需求一致时，浪费者一旦不能继续消费，生产者就会遇到危机。

节约会趋向适当的贮藏、使用资本、生产资本等方面。第一种情况还可以分为货币的积蓄和直接消费品的贮存。这些方面的效果。但这些情况未必能带来真正的国民财富。属于生产的消费的节约。属于国家支出的节约和浪费。

第十七节 奢侈

一、 奢侈的理论

奢侈这个概念完全是相对的。奢侈是指各个个人、各个阶级或各个国家、各个时代从它们各自的立场来看是不必要的消费。高度的教养一般表现在人们增加欲望的种类和强度并且获得满足之中。但是这种新的或提高了的欲望有一种限界，即它不成为更 高教养的原因和结果，而开始成为恶化的原因和结果。例如不道德的、不合理的那些欲望就是超出了这个界限的东西。由于各国经济力量不同，在一个国家被指摘为奢侈的那种享乐，在另一个国家却被认为是有益的生活享受。

〔参考文献〕休谟：《论艺术的洗炼》（见《论文集》，1741年，第2卷，第25页以下）。伏尔泰与卢梭。杜孟：《奢侈的理论》，1771年。宾托：《奢侈论》，1762年。劳：《论奢侈》，1817年。

二、 奢侈的历史

某一时代的奢侈常常主要趋向于最低廉的财货。在 低级的文化发展阶段，工商产品的奢侈是极端受限制的。流行的变化很少。奢侈更

多地趋向国内的农产品，特别是追求数量多。当时多数无益的婢仆、大规模的自由作客的习惯。建筑城堡的结构。大规模的祭祀。相反，一般日常生活愈益平凡。中世时期的例证。高尚的奢侈首先进入教会和城市。处于完全繁荣时期 的国民的奢侈，与其说是趋向于不愉快的华美，毋宁说是趋向于健全朴实、有趣的生活享乐。这种情况下的奢侈与节约有关联。这种良好的效果广泛地普及到整个生活和全国各个阶级。国家的奢侈在这个场合是最大的。这类奢侈的道德的、政治的、经济的条件。英国的例子。在没落的国民 中奢侈带有不合理的不道德的性质。为了毫无意义的享乐，支出莫大的费用，消费支出的数量多本身成为它的目的。不自然、软弱代替了美丽和享乐。下层阶级的贫困。初期（低级文化阶段）的单纯的放纵向狡猾的放荡接近。罗马帝政时代的例证。这类奢侈与18世纪绝对君主专政时期的宫廷的奢侈的比较。奢侈的时代区分与文学的时代区分之间有类似的关系。作为整个这三个时期的例子——古代的葬礼。东欧的奢侈。

合理的奢侈创造将来所必需的预备基金，在刺激那些热心的模仿者的限度内，它有促进生产的好处。

〔参考文献〕著者论文：《论奢侈》。迪特里希：《普鲁士和德意志关税同盟的最主要贸易品和消费品的统计一览》，1838年。

三、 奢侈的禁止

奢侈禁止法始于奢侈的第一期至第二期的过渡时期。关于食桌、葬礼、衣服等等的规定，通常是按照身份等级关系严格区分的。因此凡属取缔和制止低级文化阶段偏向的那些规定，大都是有益的。这是因为它有助于第二期华美的奢侈的到来。处于繁荣期的国民不需要这类指导。禁酒同盟。第三期的奢侈禁止法，禁止出现最浮华的不道德的浪费，这至少对削弱堕落势力是有效的。一些有德的皇帝的例子。希腊、罗马、西班牙、法国、德国的奢侈禁止法。对流行起来的酒、烟和咖啡的禁止。为什么这类禁止通常是无效的呢？当一国政府认识到这个道理的时候，通常将禁止奢侈改为征收奢侈税。但目的大多在于获得财源。这时，警察的目的实现得越少，对达成财政的目的越有利。孟德斯鸠的相对的禁止奢侈的主张。

对国民的祭祀、剧场、酒馆、旅馆、赌博、彩票等等的取缔和监督。

〔参考文献〕勃赖特奈：《罗马奢侈禁止法》，1751年。卜克斯曼：《罗马奢侈禁止法典》，1816年。沈姆派亚及瓜里诺斯：《西班牙奢侈禁止法规的历史》（二卷），1788年。维尔托：《法国奢侈禁止法的形成》。龙德：《论奢侈禁止法的历史》。潘林格：《论奢侈及奢侈禁止法》，1826年。

---

[1] 罗雪尔：《国民经济学体系》，第1卷，第210节本文及注 3——以将货币留在国内为理由经常为宫廷的浪费作辩护。——日译者

[2] 《国民经济学体系》，第1卷，第208节："时髦将使过去的财失去价值，从而改变财产的数量。"——日译者

[3] 《国民经济学体系》，第3卷，第38节注12："不在地主制虽然在经济上并无不利，但因缺乏国内统一而有其不利。"——日译者

第二编 国民经济

第一章 原始生产

第十八节 狩猎和渔业

一、 狩猎民族和渔业民族的一般特征

一般说来，渔业较之狩猎更为简单，但由于渔业民族具有定居的性质而且靠近海滨，它较之狩猎民族自然易于早一点进化到一定程度的文化阶段。人们常常兼做这两项工作，夏季从事渔业，冬季则从事狩猎。狩猎需要很大的努力和机智，更常常需要勇气。真正的分工还未完全出现。收入非常不正常。民族的理智很差，也不考虑将来，很少考虑到剩余产品的节用，当然也很少考虑到资本。各方面部极其鲁钝不灵。与这个时期如此极端单调相类似的例子还未见过。狩猎民族在生活上需要广大的土地，因此他们形成小规模的群居，集中在一起生活。由于他们在粮食来源的节约或增加方面不采取任何措施，因而兽类的头数总的说来必然要减少，而且民族的人口从历史上看来只有日益减少。国家生活非常散漫而不统一。复仇。财产共有。这类野蛮人互相争夺猎区，差不多永久在斗争中生活。他们还彼此为捕人而斗争。嗜好人肉。这样的情况是自然状态下的事情，但在哲学家的梦想中它被描绘成美好的境界。

狩猎民族与文明的国民接触，它就受到压迫。例如与北美印第安人作战时杰克逊的战法。[1] 北美的脱拉勃族可以看做是文明生活与狩猎生活之间的中间阶段。

〔参考文献〕罗伯逊：《美洲史》，1777年，第4卷。施托尔希：《俄国的历史统计图解》（1797—1803），第2卷。还有亨特和卡特林的北美印第安旅行记。

二、 高度文化发展阶段的狩猎和渔业

国民经济越发达，狩猎及淡水渔业的作用就越不振。当初那种最主要的生产活动也衰落成为单纯的娱乐。人口逐渐增加，不仅直接地而且也间接地缩小森林地的面积，使兽类数目趋向根绝。因此为保护这种狩猎行业完全不受损失，就必须限制这方面的权利，即对土地所有者、领主、诸侯的本来属于他们自由的游猎活动加以限制。

狩猎的特权。高级及低级的狩猎。狩猎高等权利。狩猎规则。对野兽为害的防御制度。渔业者规则。

阿格西兹 [2] 关于繁殖德国鱼类的建议。狩猎和渔业只是在文化水平低的国家才具有重要的国民经济意义。北美及西伯利亚的毛皮兽类。伏尔加河及里海的捕鲛工作。

相反地，海洋渔业则随文化的提高而发展。现代最有力的商业国家经常重视这一事业。捕　业。捕鲸业。这两种渔业对发展海员有重大意义。南北极的远征。

第十九节 牧畜

一、 游牧民族的一般特征

从狩猎向畜牧的转变。在游牧民族中资本开始形成，因此出现贫富差别。在这里，被征服者成为奴隶。游牧民族的空闲时期开始有手工业的萌芽。只是由于人口稀薄，分工决不可能广泛发展，加之他们主要的牧畜事业需要他们不断流浪，就更其如此。因此，只要一个民族还处于游牧状态，他们之间差不多不会有什么变化。对内商业在这里难以形成，但是他们的游牧生活却适宜于中介商业。从游牧向农业的转变。

关于蒙古高原及阿拉伯、北非洲的沙漠地方情况的叙述。居民的生活方式及畜牲财富。他们的生活虽然简单，但却是高尚的。游牧民族具有强烈的宗教信仰。从政治上看，在这里他们根据地形条件选择

一样的位置，只过小规模的群居生活。在他们的群居生活中实行父权制的组织。在那里人格自由的精神极其强烈。由于生活方式是平均的，所以在自由民之间并没有任何阶级的差别。游牧民族已经利用有利的地理条件防备外患。例如达莱幽斯族和斯鸠登族之间的战争（波斯，公元前514年）。

在中世纪的初期阶段，游牧民族的世界可以肯定仍然一如过去。例如一般可以看到的复仇权及掠夺行业。

有一些有能力的酋长，曾将各个游牧民族长期地纠集起来侵入邻近的文明国家，并作为征服者而君临于他们之上。例如：基罗斯（波斯）、阿尔萨克斯（帕尔夏）、阿蒂拉（匈奴）、穆罕默德（撒拉逊）、成吉思汗（蒙古）、达迈尔兰（鞑靼）。看来，这大概是游牧民之间所易于出现的人口过剩，迫使他们从事这种民族的向外扩张。

由于所有的民族都经过游牧时期，这就成了在规定世界史的依据中的一种主要线索。它提示了各个民族的适当的居住地，并且它还是探索所谓在老树上接新枝而重获新生的一种线索。

游牧生活的惊人的强大战斗力。游牧民族的战法，它虽然难以对抗有训练的武装齐备的军队，但同基础尚未巩固或已经老朽的文明民族战斗却是容易取胜的。（国境城墙。军事界线。）

在游牧民族的经济特征中，可以说这含有解释东方各国历史的钥匙。

〔参考文献〕参照《旧约圣经》及赫罗多特第4卷。此外还有阿拉伯的年代史家爱尔玛金和阿布尔菲达的13、14世纪的蒙古旅行记。巴哈杜尔：《鞑靼民族的史谱》。布尔克哈德：《关于包乌因斯与维埃布斯的记闻》，1830年。

二、 高级文化阶段的牧畜

在高级文化阶段，牧畜经常完全成为农业的附属。但也有某些地方由于土地高峻，不适于农业，仍持续地从事牧畜。在这些地方，人口和经济的文明早已达到极限。通常这些地方的居民有强烈的移居国外的倾向。低级文化阶段的各种缺点也与它的各种优点相结合。

北部沿岸低地及匈牙利的牧畜。

〔参考文献〕邦斯泰登：《瑞士牧畜地区的通讯》，1782年。卡斯特霍费尔：《南阿尔卑斯旅行记》、《布留列的阿尔卑斯旅行记》。施泰因米勒：《瑞士高山经济的记录》，1802年。

农业

农业的一般的政治特征，它的促进文明和阻碍文明的各种特点。农业的贵族的、保守的性质。

〔一般农政参考书目〕杨格：《政治算术》，1779年。约弗拉诺斯：《对马德里农业经济社会的农业法规草案的意见》，1816年。朔普夫：《奥地利各邦的农业经济》，1835年，3卷。登尼格斯：《普鲁士农地耕作法规》，1843年，3卷。黑林：《普鲁士农业立法》，1837年。哈特豪森：《普鲁士帝国各邦的农业制度》，第1卷（东西普鲁士），1839年。克洛森：《巴伐利亚耕地法的批判的综合》，1818年。戈尔德曼：《关于土地所有权解放的赫逊大公的立法》，1831年。伏尔奈尔：《法国农业法》，2卷。辛克莱：《农业法规》，1821年。

第二十节 国家权力的发展与小法人团体之间的矛盾

在国家形成的初期，各个成员受到整体的约束、即受到国家的要求和国家机能的影响还是很少的。国家的目的随着文化的发展而愈益广泛。在低级文化阶段，大部分政治上的要求可以由与国家对立的自治小团体来满足。如家族、组合、公共团体、等级、州等。不久国家即与这些小团体发生纠纷。国家要剥夺它们的政治机能，使家族仅仅成为单纯追求个人利益的存在，公共团体和州只是地方的行政区划单位，组合和等级只是警察的、法律的制度。随着各个成员对这些团体的需要程度的降低，各个成员也就更少需要通过它们来结合，同时也必然是在更小的规模上被结合了。

在国民的繁荣期，这些小团体都无条件地服从国家，并且出现在其活动力还持续的场合。在这种场合，统一、多重秩序与自由处于最完整的均衡状态。但是发展到下一个阶段，国家就将小法人团体全部融合在一起。因此，如果一个国民仅仅当作彼此没有联系的个人而与中央集权相对立，则这个国民可以说不过是一粒微尘，它的生活是落后的，一旦遭受暴风骤雨的袭击，就会立即崩溃。上述的这种均衡在英国最早、最踏实地得到实现。

第二十一节 农民阶级的历史

一、 日耳曼人最老的等级关系

从德意志历史的最古时代到卡罗林伽王朝（约在8、9世纪）在末期，我国国民可以分为两大阶级，即自由民与非自由民。前者又分为贵族与平民；后者分为依附民与奴隶民。

只有自由民 才有复仇权，有在法院中作证、诉讼和陪审的资格，并在群众大会上有发言权。只有他们获准有正当的所有，不需要缴付未经他们承认的赋税。赔偿金及连带保证。 [3]

担任国家的官吏好像主要是贵族 的权利。贵族所特有的强有力的一点是，他有大面积的土地，因而比其他自由民拥有更多的依附民，可以集合所谓侍从家臣。贵族的赔偿金非常高。这些特权是世袭的。起先贵族是与王位结合在一起的。

所谓非自由民，在德国也像在其他地方所能看到的那样，通常是由于征服而形成的。奴隶。（奴隶作为一个阶层时称为奴隶民。）奴隶民 完全被看成是物品——比奴隶民高一级的是依附民 。庄园的家奴、从仆。这两种人对东家有从事各种劳役的义务。他们被授予很多采地，东家从那里征收实物地租。以上的这些非自由民不能参加国家的裁判。但是随着时间的流逝，在这里也形成了一种习惯法，即所谓庄园法。所谓庄园法是规定非自由民与东家的关系和他们相互之间的关系。国家的裁判与庄园的裁判之间存在着平行关系。

二、贵族政治——骑士制度的兴起、农民等级的压迫

这种情况的变化主要是下面三种因素引起的。

一、曾促进民族移动、成为新日耳曼王朝基础的家臣 日益重要起来。早在7世纪时恩赐封邑已不容易从领受者的手中夺过来。宫廷大臣取代了王位。这一发展加强了贵族与平民之间的差别，却削弱了平民与依附民之间的差别。

二、身居高位的帝国的官吏 逐渐成为世袭的等级而独立起来。随之出现的是郡县集会的衰灭和帝国议会的出现。所有的自由和人格的自由都归地方的守护官掌管。这在卡尔大帝（768年）继位以后尤为显著。

自从与诺尔曼人和匈牙利战争时代以后，战法 有了变化。由于骑士服兵役和筑城的流行，小领地所有主不能独立了。在卡尔大帝治世时这一变化最为显著。以平等身份的战士和僧侣为基础的平民国家一变而为以阶级的骑士和教主为基础的封建国家。

旧贵族放弃了他们担任官吏的权利，从而获得了附属于世袭的私有地和封地的各种权利，现在他们成了领主。帝国直辖和帝国贵族的形成。领主土地上的居民从属于领主并受其保护。

与上述情况相对立，过去的平民和非自由民结合起来，形成了三个新的阶层。在他们形成时，其决定的因素并不在于他们过去的门第如何，而在于他们现在的实际力量。（一）首先，那些弱小的非自由民和弱小的平民是不可能从事任何骑士的勤务的。但代替这种勤务，在战争的时候对领主有承担劳役和纳税的义务，因之他们就逐渐形成为农民阶层 。（二）强大的普通自由民，他们虽然失去了帝国直辖的地位，但仍然是佩带武器、承袭自由权利的平民。有陪审资格的自由民。陪臣（即帝国直属的诸侯之臣）。这些平民与属于领主的强大的依附民一起，逐渐形成为骑士阶层 。早在12世纪这些阶层就形成了。为了征服异教徒（十字军——1096-1270），西欧各国全部结成一体，因而骑士阶层与教会一样，在整个西欧成为不可分割的整体。罗马教皇与皇帝成了这一观念支配的基督教徒王国的领导者。贵族政治与教会的结合是常例。诸侯与国王都以自己曾是骑士为荣。骑士教团。上级和下级的贵族（贵族和士族）。（三）最后，自12世纪以

后，都市中的作为自由民的都市贵族与依附民中的手工业者结合起来，形成了市民阶级 。

只在由于地形关系完全不允许筑城和骑士服役的少数地方，农民维持了他们过去的人身自由。帝国纹章〔指直接由帝国规定的封地的资格〕。

三、 绝对君主政治

到了14、15世纪，欧洲基督教徒联盟的理想失去了它的力量，骑士教团也丧失了它已获得的地位。由于都市的兴起产生了一个阶级，它们在教养与财富方面与骑士相当，在巩固的团结方面又不比它们差。各个大学的设立。罗马法的继承。同时，封建军队逐渐丧失能力，因此更多的雇佣兵被使用，尤其是在火药发明以后，战法技术逐渐发生了变化。步兵和炮兵的作用提高了。

这些情况被壮大了的王侯权力所利用。在这一时期，在德国是诸侯、而在其他欧洲各国则是国王获得利益的一些理由。

在这一时期支配整个欧洲的是集权化与闭关封锁的国民国家的精神，这种精神将国家从封建制度下的松弛和虚弱的状态，提高到绝对君主专政的强大的统一状态。一群大诸侯实践了这个精神。

西班牙 及其邻邦——斐尔特朗特和伊萨拜拉（1479年西班牙王国的建立）、克西迈莱（斐尔特朗特王的丞相）、卡尔五世（1519年）、菲力浦二世（1556年）。

法国 ——路易十一世（1161年）、法兰西一世（1515年）、宗教战争（法兰西一世与卡尔五世之争）。亨利四世（1589年）、黎希留（路易十三世的宰相，1624年）、玛萨林（路易十三世及十四世的宰相，1642年）、路易十四世（1643年）——“朕即国家”。官廷贵族。

最好的发展的例子是英国 的阶级关系。在英国农奴制度和依附民制度并不那样显著。伊丽莎自（1558年）解放了王室的最后的奴隶。自由租地人、登记租地人的形成。英国的贵族们在使比他们弱小的近邻成为帝国的陪臣方面，一直没有获得充分的成功。下级贵族经常有出席帝国议会的资格，在议会里他们与都市牢固地结合在一起，构成

了下议院。蔷薇战争（1455—1485年）。与其他国家一样，在英国斯图亚特王朝（1485年以后）绝对君主统治大约延续了一世纪之久。但是不久以后，土地所有者的上层社会与工商业者的中层社会充分强大，与斯图亚特王朝（1603年以后）进行了90年的抗争，因而在18世纪得以维持近代史上最自由最有秩序的社会组织。英国的贵族虽然立足于最强有力的贵族政治，但它决不是排他的。在这里，人们清楚地认识到集体主义思想归根结底远比利己心高尚而且对自己有利。

德意志 下级贵族的特征。学者贵族和新封贵族。14世纪的骑士同盟与都市同盟。为什么在德国骑士与都市相结合而不能形成德国的下议院呢？

16世纪初，骑士放弃了维持一般国内治安的工作是一种失败。宗教改革。随着都市繁荣，农民阶级抬头。农民战争（1524年，及其他）。随后农民阶级没落，他们的全部力量由于长期的宗教纠纷而遭到破坏。由于罗马法占统治地位，法律家在判断自由农民的地位时，使他们处于更为不利的境地。三十年战争（1618—1648年）使无数农民的土地荒芜了。多数领主的贫困使从属于他们的农民状况更加恶化。

17世纪初以来，差不多所有地方的贵族都想与国王和解，归顺宫廷。骑兵制代替了骑士制。当时比武和修养的思想只限于旧的贵族之间。

四、 民主主义运动——农奴阶级的解放

各国宫廷贵族占据国家要职的要求，逐渐为第三阶级所嫌忌。由于宫廷贵族除长子以外也袭用贵族的名称，因而贵族人数更为增加，而宫廷生活由于领地的分割，日益穷困。18世纪的法国贵族更加极端侈华。当时欧洲各国的上流社会，道德极端颓废。16世纪的绝对君主专政所怀抱的远大理想，已经连一点痕迹也没有了。自从路易十四世时代以来，那些被宗教神圣化了的、由艺术和学问所美化了的高尚纯洁的光彩也完全消失了。这种上层社会的新的生活方式不可避免地也要影响到下层社会，当然要更加有力地为革命准备条件，使革命激烈化。当时，贵族们过去的各种特权，失去它们的合法根据究竟到了什

么样的程度呢？从这里我们可以明白在中世纪产生和支持贵族的舆论，到了18世纪却愈益与他们对立起来的理由。它的证明。

腓特烈·威廉一世（1713年）、腓特烈大帝（1740年）。七年战争（1756-1763年）[4]，一般认为这是新思潮同旧思潮的斗争。

凡是由国王自己去解放农奴阶级、或强令贵族解放农奴的国家，各处贵族现在还维持着他们完整的势力。导致这种结果的原因是：第一，削弱中间势力的中央集权的发展；第二，国民财富状况的恢复和繁荣；最后，所谓仁爱主义。最初追求这种仁爱主义新时代倾向的力量是玛丽亚·泰莱沙（1740年）、彭巴尔侯（葡，1782年殁）和阿朗达（西班牙，1799年殁），由于他们的暴虐，大部分未能善终。丹麦的解放政策确是获得了成功。约瑟夫二世（奥国，1765年）的过激的错误的各种改革。

为推翻法国的阶级关系和所有关系而进行的革命。这种情况与其说是法律的滥用，勿宁说实际上是法律遭到了忽视。法国的各个占领国。

由于民主主义运动受到了摧残的普鲁士，经过贤明妥善的施政而获得恢复。施泰因和哈登贝格的改革（1807—1811年）。德意志的宪法结构。

维也纳会议后（1815年），对民主主义运动的反动。国王、贵族和教会重新结合。

五、 结论性的考察

对希腊、罗马和斯拉夫等民族中相当于上述发展阶段的情况作简单的说明。

贵族政治、君主政治、民主政治的精神。

第二十二节 耕作制度的理论和历史

一、 耕作制度的种别

任何一块耕地都必须使用一定的资本和劳动。在国民经济学上，耕作制度的区别是根据资本和劳动的使用量的多少决定的。

从前的维尔几利亚州（北美）、巴西、斯堪的纳维亚等地的开垦农法。巴拉斯所介绍的南部西伯利亚的农法。

所谓分圃农法 是将农地分为二部分：将住宅附近的土地用作耕地，其他则永久作为牧地来利用。耕地通常分为三部分：第一部分种冬季谷，第二部分种夏季谷，其余部分休耕。对休耕地的整理与施肥。三圃法、四圃法、五圃法。

区域交替耕作农法 ：任何一块土地都不用来作为永久的牧地，而轮流进行耕种。交替耕种的土地耕种作物数次以后几年就作为牧地，在这期间利用粪肥和腐草的绿肥使土地恢复肥力。第三年度休耕制。

谷物轮种农法 的特点是没有纯粹的休耕地。谷物类和苜蓿类轮流种植。这一农法如得到充分发展，厩舍饲养的牧畜就会随之存在。莱茵地区、英国、伦巴第、法兰泰因的农法。

整个阶段的最后的方法是园艺农耕法 。

更 集约的耕作法可以从同一面积的土地获得更多的收获，但它需要更多 的资本，需要更多 的劳动量、技术和自由。

〔参考文献〕施韦尔兹：《实用耕作法入门》，3卷，1823年。屠能：《孤立国》（1826年，1842年再版）。

二、 屠能的法则

农业耕作越是需要花费人工，就越要以总产品的更高的价格作为前提。因此，在低级的文化阶段，实行粗放的耕作法较为有利；在高级的文化阶段，则实行集约的耕作法较为有利。一个完全“孤立国”的假设——即这个国家是圆形的，其土地肥沃程度到处都一样，没有可航的河流，中央只有一个都市。在这个国家，产地的谷物价格形成一种同心圆，并且像阶梯那样一层一层向下降落；距离园心愈远，人们愈是采用粗放的耕作方法。这就是：园艺和酪农的农业经营地带、森

林地带、轮耕地带、交替耕作农法地带，分圃农法地带，最后，由于距离远，到都市的运费与都市谷物价格一样的那些地方，只能当作放牧地带，它的外层只能专供渔业和狩猎之用。

上述构想在现实中的各种变化。更为 集约的耕作方法目前只适用于位置好的农场，也适用于土地肥沃的农场。从空间上看到的屠能所构想的各个土地农耕地带，如从时间上看，也就是各国的各个不同发展阶段。在各个不同的发展阶段，正如其所固有的各个国家组织是最好的一样，各有其固有的农耕方法。农耕方法与国家组织的情况一样，从一种方法过渡到另一种方法是困难的，模仿外国的先例也同样是危险的。

〔参考文献〕古代——迪克逊：《古代的农业》，2卷。德国——安东：《德国农业经济史》，3卷，1799年。伦格尔克：《德意志联邦的农业经济统计》，1840年，3卷。同著者：《梅克伦堡农业概说》，1816年。施韦尔兹：《下埃尔萨斯农业概说》，1816年。同著者：《威斯特发伦与莱茵普鲁士农业概说》，1836年。劳：《莱茵州的农业》。〔比利时〕——施韦尔兹：《比利时农业知识入门》，1807年，3卷。〔法国〕——柯尔迪埃：《法国费兰德农业的记要》，1823年。德拉贝格内：《法国农业史》，1815年。杨格：《法国、西班牙等国旅行记》，2卷，1792年。〔意大利〕——西斯蒙第：《杜斯卡尼农业表》，1801年。布格尔：《农业，上意大利旅行记》，1831年。鲁莫尔：《伦巴第东部联邦旅行记》，1838年。〔西班牙〕——帕沙：《西班牙灌溉调查旅行记》，1823年，2卷。〔英国〕——泰尔：《英国农业知识入门》，1798年。马歇尔的下列各地农业经济论〔诺福克（1787年）、约克郡（1788年）、格罗斯特郡（1789年）、中部诸郡（1790年）、西部英格兰（1796年）、南部诸郡（1798年）〕。还有杨格的英国诸郡旅行记：《英格兰南部各郡及威尔士六周旅行记》，1768年；《北部英格兰六个月旅行记》，1770年；《一个农民东部英格兰旅行记》，1771年。杨格：《爱尔兰旅行记》，2卷，1780年。〔拉脱维亚〕——杜罗斯：《库尔兰的农业》。

第二十三节 土地所有关系

一、 土地所有的让渡与分割

在古代 的日耳曼人中间，自由分割私有地不仅是当时所有者的权利，而且是全家族的权利，这可由下面的事情得到说明。第一，遗嘱制度在最古的德意志法律中还完全没有出现；第二，为了尽可能永久地将土地财产保存在全家族手中，在氏族继承中普遍把女姓除外；第三，对于一切不动产，如果它的转让或处置不是出于不得已的情况，或者没有经过承认即加以处理，它的最近的继承人有权取消。对于被继承人的债务只用他的遗产中的动产部分偿付。关于各种取消权。

挪威的奥达尔法。[5] 英国的关于一切不动产的长子继承权。

中世纪后半期，大部分土地成为封建制 的所有。这种情况下的忠诚的相互关系是爱护与服从。授予者有收回权和同意权；承受者则应服役与纳税。采地在最初任何时候都可以收回，10世纪以后逐渐成为世袭的了。特别是伦巴第王国采地法的实行加强了这种倾向，一般说来它与所有权更为接近了。但在这时，即使有了遗嘱也决不能改变严格的采地继承关系，而且当时女姓一般是没有继承权的。虽然当时的所有者的转让行为束缚了直接继承人，但除法律规定的所谓采地债务的场合外，对于氏族、共同承受者和领主，如果没有他们的同意，就没有任何束缚力。各种取消权。骑士领地的所有只限于骑士出身的人。

到中世纪末期，出现了分割制度与长子继承权。贵族（还有许多地方的士族）在家法中对此作出了规定。恩赐地继承权。长子继承和年长者继承的经济特征。贵族世袭财产 的统计。这对维持强大而有为的贵族是必要的。然而这种制度，结果对长子以外的人，仅在肯定其能为国家、主家或教会等贡献劳务的时候才成立。否则，长子以外的人多数会有生命危险。各种革命的立法禁止了财产世袭。但在其他各点，由于所有党派都重视这种制度，很长期间国家政权几乎到处予以同意。这种承认有其特殊的政治理由。

所有农民的保有地 ，自中世纪以后，从所有权方面来看，可分为下面几类：第一类是从一开始就是自由民完全所有的土地，他们只对诸侯为了报答其管理而承担服役和纳税的义务。第二类是从领主那里得来的，多数属于依附民的土地，有时也有属于自由民的土地。例如乡长的采地。这里第一次出现了依附民的世袭权——它自16世纪以后受到了国家法律的种种保护。这种世袭在低级文化阶段是没有必要

的，在高级的发展阶段则是必要的。第三类是非世袭的农民保有地，这是在通知、定期、终身等条件下的租地。

中世纪的农地法规完全是限制个人而维护家族和郡主的，这从农民所有地一般不允许分割这一点来看就很清楚。农民保有地的继承人的份地、分家弟兄的份地、幼年继承人的委托管理、养老的份地。对保有地继承人有各种规定：年长主义、年幼主义。分家分出去的份地逐渐成为世袭的继承份地。农民对保有地的处置权，在他将其保有地拿去作抵押时，要受到领主的各种限制。如未经许可而擅自处理，农地即被收回。移住权也受到了封建制度的限制。

这许多制度在低级经济发展阶段不仅在政治上可以理解，而且在经济上也是合适的。但在实行集约的农法，土地的分割和质押变得更为自由的高级阶段，这些制度逐渐令人憎恶。采地的私有化，农民保有地的独立化。国王复辟后的英国的立法、革命时期法国的立法和埃那陷落（1806年）后德国的立法，这些立法使土地流动化了。于是到处出现显著的大量生产和地方人口的激增。除了这些经济理由，民主主义和金权寡头政治的党派也经常要求土地完全自由转让。前者的目的在于打破贵族的土地制度，废除长子的特权；后者的目的是无限地扩展其投机的欲望。

但是，如果土地的分割越过了这一点，即超越了足以维持一定程度的饲养牲畜的能力、施肥的能力和足以保持适当的分工的这一点，不仅生产要下降，而且农民阶级的道德也要败坏。不能认为土地的一切无条件的自由转让或分割都是有利的，这有其纯物质方面的理由。如果允许无限制的分割和抵押，则小土地所有者终将不能活下去，他的土地必然要为大农地所有者兼并和收买。那么这些小土地所有者势必沦为定期的佃农或日工，生活陷于贫困。这种极端的现象，在走向繁荣的都市工商业的发达还没有达到能吸收地方过剩人口的程度的时候，表现得最早。大农地所有引起了经济上和政治上的堕落。如果想通过立法使农民阶级，即作为一国基础的阶级获得自由，并进而保障其自由，则立法必须规定不允许分割超过的最小限度。规定这种限度时，如以耕作面积或使用家畜作标准，或委任地方监督官署自由裁决，是不妥当的。这种最小限度的规定最好以经过适当调查的地租为基础。在限制分割的同时需要有轮换地，都市的土地应完全自由。

在以色列、斯巴达、雅典、罗马、近代意大利等国家，同样的发展规律在起作用。

现代欧洲的土地分割的统计。我们到处可以看到的是，在文化向上发展的场合，土地的流动性增大，而在国民的繁荣期之后，土地不适当地分裂，结果是向相反的极端（兼并）恶化。

〔参考文献〕芬克：《论土地所有之无限制分割所产生的缺陷》，1839年。派桂尔翰：《耕作法》，第1卷，1841年。同著者：《普鲁士教会区土地问题》，1841年。哈克斯特豪森：《北部德意志农法状况及其当前纠纷》，1829年。许茨：《土地所有的分配对人民和国家生活的影响》，1836年。科泽加尔滕：《对土地所有的让渡及分割的考察》，1842年。鲁莫尔：《托斯卡纳移民无产阶级化的根源》，1830年。模拉托内：《意大利古代文化论》，30卷（中世纪意大利的风俗习惯，1733—1738）。

二、 农场的规模及其调整

在农业耕作上愈是采用集约方法，农场的规模就必然要为适应这种耕作而愈益缩小。因此文化的发达含有缩小农场规模的趋势。俄罗斯、东部德意志、英国、法兰特的农场的规模。

农场规模之大、中、小 的概念是相对的，使这些农场适当结合，在经济上和政治上是最理想的状态。大农场经营的利益在于它能促进分工、节约房屋和搬运工具等，并且便于大资本的投入；而小农场经营在人口稠密的情况下，通常可以在同一面积投下更多的劳动和资本。一般地说，大农场的纯收获量特别大，而小农场的总收获量特别大。过小农场经营是绝对有害的。农场过小，产品价格必然高昂（因为在多数场合这种产品特别需要投入更多的劳动力），因而它显得极为落后。工资劳动者为取得副业收入而耕种的土地属于过小经营。

分割地分散在 远离住宅地的地方，或各块分割地分散在各处，这在高度的经济发展阶段将愈益成为一种障碍。这对投入资本和劳动、对交通和地界等都有不便。在三圃农业经营的场合，联合共同所有是必要的。

到了后来，土地的收获不必追加任何劳动和资本，而通过土地的调整无限增加。土地调整的障碍及其促进的手段。耕地整理法。

村落地制度和住宅地制度。[6] 在低级文化阶段，前者远为有利。它既对领主有利，也有利于增加生产上的稳定性，提供分工上的便利。在文化发展的高级阶段，则是后者有利。村落地制度的成立。对这种情况的统计。匈牙利的村落地的耕作方法是一种极端。各种土地本身有其最好的形式。

〔参考文献〕泰尔：《英国农业经营知识入门》，2卷。《Julins耕作年报》，1806年。劳：《国民经济的考察》，1821年，第7节。哈齐：《论土地的调整》（获奖论文）。李斯特：《耕地形式、过小经营与移民问题》（柯泰季刊，1842年第4卷）。

三、 公有地

任何一国财政都是从庞大的官有地开始的，同样，私人团体与公共团体的财政也是从庞大的公有地开始的。在文化的低级阶段这并无害处。特别是公共牧场，在分圃农法的条件下，必然为任何人所冀求。中世纪初期的"玛尔克公社"。

在农业耕作采用更为集约的方法、一切土地都交替耕种的时候，公有地成为极不方便的东西。在全面的分割不能实现的地方，采取了各种各样的缓和对策。对使用共有地所进行的各种改革。[7]

对公有地的分割，一般的与特殊的。公有地的统计。第一，应该由谁来决定分割？全体一致还是多数通过？最好希望做到各人分到的土地不发生相互交错的情况。第二，应该根据什么标准进行分割？这在利用权未明确规定的时候，会发生问题。平均的分割、按对公共团体纳税的负担额大小进行分割、按照住宅地的大小和优劣的标准进行分割、按照过冬的程度（即在所有地内能够过冬的家畜头数的多寡）进行分割。根据拥有家畜头数的多寡进行分割的办法最好。但在这种场合应当采取平均方法，或利用其他标准加以调节。混合标准。对一切 公有地都加以分割是受到责难的。公有地分割的监督机构及其处理法规。

在经济发展的高级阶段，寺院所有地的所有当然已属不利。但在低级阶段，捐献附有土地的永久建筑物（不仅是寺院，而且包括学校）不仅是必要的，而且对文化有促进作用。

〔参考文献〕勒夫：《论玛尔克公社》，1829年。迈尔：《论公有地的分割》，3卷，1801年。布格尔和沙赫尔迈埃尔：关于公共牧场的分割的应征论文。克勒贝：《论公有地分割的原理》，1821年。

第二十四节 大农场经营方法

一、依附农民 的农业经营，领主靠依附农民的贡纳生活，不亲自参与农耕的指导。古老日耳曼及俄罗斯内地的农业状况。这些是非常低级文化的原因和结果。

二、下一阶段是庄园农场 ，它与依附农民的农场分离，利用依附农民的徭役进行耕作。俄罗斯东海岸各州、民族法时代以后的德意志。

三、分益农业经营 ，领主与农民之间各得收获之一半，前者提供资本，后者仅提供劳力。这在苏格兰高原及革命前的法国极为普遍。这种方法在经济上的不利。

四、随着地租的增长，领主懂得了自己直接经营 更为有利。所有者自己经营有更大的利益。大土地所有的管理人。各国对直接耕作的兴趣有差别。

五、佃耕制度 的发生，只有在地租已经显著存在、同时具有管理大规模农业的充分知识和资本的中产阶级形成了的地方才有可能。当佃农阶级的地位获得尊重、尤其是得到保证时，农业就愈益改善，佃租就愈益增加。而且更为集约化的农业耕作，就已有使租佃期间长期化的趋势。英国租佃制度的历史和现状。

六、分佃租 或再佃租 。租佃的条件渐渐对佃租农民不利，这些条件使劳动工资的最低必要限度更加下降，而使资本利润的最低必要限度更加提高。在分佃租的场合，由于希望租佃者之间的竞争极其激烈，因而领主能借机使他的农场规模缩小到集约农业经营所必要的程度以上。这样，佃农阶级当然要崩溃。爱尔兰、葡萄牙的租佃制度。

在上部和中部意大利，经过上述过程，差不多又到处陷入悲惨的分益农式的经营。东印度的农场主和农夫。[8]

〔参考文献〕加斯帕伦：《分益农法纪要》，1832年。肯尼迪及格伦盖尔：《大英国土地租佃的现状》，2卷，1828年。费兰及奥梭立文：《爱尔兰州实例摘要》，1826年。

第二十五节 农民的负担

一、 农奴制度

农奴制度形成的最重要的原因是征服和贫困。在最低的文化阶段，土地是各个人糊口所不可缺少的手段，但如不去实际耕种就没有价值。由于资本还处于贫乏状态，在这种阶段，一切的需要驱使众多的贫苦人不得不用他们的身体去做质押或转让。在这里，农奴制度对于下层阶级是绝对不可避免的，对于上层阶级也是在任何地方实行分工所不可或缺的。另一方面，对于被征服者本人说来，农奴制度至少是一种压迫。文化教养愈低，对自由的要求愈少。

后来，当工资劳动形成的时候，各个人依靠工资生活更为容易。同时，从某一点来看，农奴制度是分工的最大阻碍。奴隶劳动是低劣的。因而在高度发展的国民经济中，奴隶劳动早已不够，自由劳动者则更为有利。而且随着生活的扩大和发展，农奴制度对于农奴本人也愈益成为压迫他们的枷锁。这样，民主政治终于极其强烈地要求解放农奴。日耳曼各个民族逐渐实行农奴解放的简史。关于现代农奴制度情况的统计。

在古代各民族中也重复着下述规律：即发展了的经济文化使对农奴的态度日益缓和，并且频繁地要求把他们解放出来。雅典、斯巴达、罗马的农奴制度。

到了各国民发展的末期，每当他们的经济和政治都趋于没落，下层阶级的农奴制度又常常主要由于贫困而重新出现。罗马的农奴。[9]

〔参考文献〕赖特迈尔：《希腊的奴隶和农奴制度的历史和状况》，1789年。萨维尼：《罗马的农奴问题》（柏林科学院），1822—1823年。金德林格：《德意志依附农民的历史》，1819年。帕托吉赛尔：《论农奴阶级》，1736年。阿恩德：《波美拉尼亚和鲁根的农奴制度史》，1803年。埃格斯：《梅克伦堡的农奴制度的现状》，1784年。雅可布：《自由农与农奴的劳动》，1815年。

二、 中世纪的徭役及实物缴纳

古代德国的村落玛尔克，对自由民和非自由民都同样按照正式农民保有地的数目进行分配，这叫做份地或其他名称。它又被细分为半份地给予农民。只有这些农民才有对公有地的固有的分配权。在这些农民之外，还有更小的耕作农民，他们大概是后来移居到这里来的人，如茅篷贫农、日工和新来户。还有不从事耕作的住户，他们或是偷偷地利用公有地，或是从事手工业或日工以维持生活。茅篷户、草房户以至纯粹的借住户和闲居食客。

一切农民的负担不是由于私有权的 起源而产生，就是由于国家权力的 起源而产生。前者多半带有佃租或其他代价的性质，后者则带有租税的性质。由于私有权而产生的缴纳大都称为租金或地租。由私有权而产生的徭役，往往正像它的各种名称所表示的那样，其中同经济目的有关的相当多。（耕作徭役、工事徭役、搬运徭役。）由于国家权力而产生的实物缴纳，称为课税、国库款、税款等等，这些都是租税的同义语。就徭役而言，其名称用国家或服从这类字样来表现时，可以推察它的产生多少是由于国家权力的原因。了解这些法律关系的资料，有自15世纪以来就差不多到处都已制定的田亩册。

由于私有权而产生的负担，不是农奴制度的结果，就是自由民之间借贷关系或租佃关系的结果。（A）农奴制度逐渐摆脱农奴的全部时间和全部收获都属于自己主家的原始状态。家务徭役、强制服役、手工徭役。在与主家的农场分开以后出现了耕作徭役。此外还有杂役、马夫役、跑腿役。从不固定的徭役转变为固定的徭役。（B）租金、炉灶租金。起初，如果所有人死亡，保有全部动产的继承权和整个农场的没收权；最后遗留下来的是征收部分遗产和征收部分让渡财产。献纳家禽。批准费、批准费的意义。签名费。初夜权。（C）管理人制度的形成。管理人的权利后来成为世袭的。

由于国家权力而产生的实物缴纳，其中有的是从伽罗林王朝的租税关系中引导出来的。由于地方权力强大，这些缴纳逐渐失去其租税性质而成为诸侯领地的附属物。同时，由于诸侯的保护和军备又出现了新的缴纳和徭役。对领主的徭役。在宗教改革时期这类负担显著增加。

〔参考文献〕雷塞尔：《农业法》，1698年。克林格尔：《村落及农民法汇编》，1749年，4卷。斯特卢本：《农庄法》，1720年。格泽纽斯：《管理人法》，1801年，2卷。哈格曼：《农业经营》，1807年。许尔曼：《土地依附农民的自然徭役的历史研究》，1803年。维甘德：《徭役、它的形成、性质、形式和命运》，1828年。斯蒂维：《汉诺威王朝下土地所有的负担》，1829年。隆策尔：《符腾堡的农民负担》，1832年。

在一切实物缴纳中最重要的是什一税 。在早就由罗马人统治的地方，大多是由私权关系而发生的，但在纯粹日耳曼的欧洲，则大多是由于国家权力的关系而产生的。缪赛尔和比恩鲍姆之间的对立意见。

什一税的历史和它的种类。

〔参考文献〕塞尔登：《什一税的历史》，1618年。比恩鲍姆：《什一税的法律性质》，1831年。屈伦塔尔：《德国什一税的历史》，1837年。

在中世纪，这些负担中的多数不仅完全是合法的，而且是废除农奴制度、缓和苛酷的租佃关系的最好手段。在低级的文化阶段，除去实物缴纳和徭役以外不可能有其他东西。在只由土地和劳动力构成财产的情况下，租税必须专靠利用这些手段来征收。对领主来说这些缴纳是不可少的。在粗放的农业经营条件下，固定数额的缴纳是易于实行的。在文化低的地方，有不要货币而喜欢实物缴纳和徭役的现代实例。

〔参考文献〕缪勒：《与耕作相结合的工业政策》，1824年。阿雷廷：《巴俟尔领主法，公共幸福的主要支柱》，1819年。

三、 近代的徭役及实物缴纳

在由于国家权力而产生的实物负担的法律基础已被真正推翻的同一时代，由于私权而产生的实物负担的法律基础，在国民的思想上至

少已成为模糊不清的东西。由于国家权力而产生的实物负担的基础，特别因为租税征收制度而遭到破坏。

在全体国民辛勤坚毅的努力的场合，徭役制度成为有害的东西。在领主的裁判权被废除的时候，这种危害性更为增大。在高级的文化发展阶段，领主可以用日工来替代服徭役的农民。但在徭役制度组织得更好的场合，则不能全部废除。

随着文化的提高，实物缴纳本身变成了何等沉重的重压啊！尤其是定额实物缴纳已直接和间接成为一切集约的农业经营的障碍，不顾生产成本而按总收益规定负担，更是如此。“征收部分遗产”及“征收部分让渡财产”对于高级文化阶段是不利的。上述任何一种情况，对义务承担者的损害都远远大于权利获得者的利益。

〔参考文献〕克伦克：《什一税的害处》，1819年。

因此，什一税的免除早就开始实行。中世纪的许多不固定的负担被固定下来。16世纪英国什一税的免除。荷兰和北意大利的例子。什一磅税、承包什一税。[10] 农民解放战争之后的大反动。在18世纪后半叶，什一税的免除重新风行于欧洲大陆。首先是奥地利、巴登、丹麦。其次是由于法国革命而实行的免除。1807年以后的普鲁士的法制。为什么任何一种免除，特别是完全正当地决定的免除，对一国贵族政治的构成产生不利的影响？

“免除条例”一般是通过下述过程、分阶段地实现其目的的。第一，将时期和价值不固定的缴纳首先固定起来；其次，将一切实物缴纳改为货币缴纳；最后，连货币缴纳也准备赎买回来。（A）应当根据什么人的建议加以免除？有关双方的建议权，只有承担义务者方面有建议权。巴登及普鲁士的原则的特点，轮番徭役与什一税必须将纳税人的多数表决与少数反对者完全结合。（B）应当根据什么标准来免除？要对权利者赔偿他现在所失去的那部分东西。在没收遗产、征收部分让渡财产、征收部分遗产以及固定租金的场合，必须了解权利的大小。在什一税的场合，情况更为复杂。必须核定其庞大的负担额和征税费用等等，根据这个核定向什一税领主赔偿这部分收入的保证。对徭役的价值计算（按收入计算或按自由劳动场合下的费用计算）。对于过去实物缴纳中比较不公正的部分，是否需要加以合理的

减少呢？为了赎买，将实物缴纳的负担按照普通利率予以资本化，但小额收入的场合属于例外。（C）赔偿的种类：固定的实物年金和货币年金的支付、采地的割让、定期年金的支付、利用资本的购买。这种赔偿的条件和结果。利率会因免除而受到影响吗？（D）国家对实行免除的干预。免除的法规必须极为稳定。免除监督官署。免除的信用机构。

在各种革命的法规中规定实物缴纳不能超过地价的一定比例。由于国家权力而产生的负担，显然应利用国库实行免除，但这样做在负担由于私权而产生的场合，纳税义务人就要受到过分的重压。

古代也如此。处于低级文化阶段时采用实物缴纳，在高级文化发展阶段采用货币缴纳。在以农民阶级为基础的各民族当中，实物缴纳自然又要占支配地位。

〔参考文献〕迈尔：《领主贡纳及其废除》，1803年。福格尔曼：《巴登的什一税免除》，1838年。明希：《论地租的出售》，1823年。克伦克：《论什一税的废除、免除和变形》，1831年。巴博和劳：《论什一税的免除》，1831年。

四、 牧地使用权（牧地的征用）

收割后的牧场及休耕地牧场。春季和秋季的牧场、森林地牧场。这些权利在耕作的低级阶段是完全有利的，但是以后对集约的农业却是很大的障碍。高级文化发展阶段的牧场使用权是不利的。免除的种类。英国的圈地运动。西班牙的牧羊地所有者组合。[11] 牧羊地权及羊栏权。

第二十六节 对物信用

农业信用制度的完成是与土地投资的增加以及土地所有的让渡和分割的增加，相平行并互为因果的。

债权者如欲获得充分保证，必须了解下述情况：（1）抵押的土地确实属于债务人而不存在任何优先处置权；（2）如已存在优先处

置权，究竟有什么以前的债务对他的债权具有优先权；（3）以后的参与债权的人都处在他后面的位置。

私人的和公共的抵押。一般的和特殊的抵押。

一、 旧的抵押制度

由土地抵押而产生的债务，在任何一国的中世纪时期当然是少见的。因为可以贷放的资本和借债的动机都不存在。在最古的日耳曼人中间只有"占有抵押"和"人身抵押"。后来有所谓"附有赎回条件的抵押"或"付息抵押"，这是在债务人死亡后仍可保证其债权的唯一方法。裁判上的手续。即充分实行特定主义及公告主义原则。

在古代的罗马法中，可以看到与它相类似的关系。即最初只是对人信任，以后有相当于付息抵押（Rentenkauf）的所谓信托买卖，仍然是在公家的监督下进行的。抵押期满法。古代希腊的质权。

〔参考文献〕帖艾尔巴哈著作（书名不详）。穆赖尔：《质权民法史》，1814年。

二、 农业信用危机

为什么罗马的抵押制度，自从它开始统治世界以后，没有得到充分发展？其理由如何？逐渐出现了许多默许的和带有特权性质的抵押权。它对信用产生了不良的影响。这种抵押制度同其他法律一样是罗马法的继承。

对土地的贷放更加频繁了。在发生一般混乱的场合，或当作流通手段的货币价值显著变动的时候，农业信用受到很大的冲击，如果没有特殊的救济办法，地主阶级几乎不可避免要破产。对最近各种战争所引起的农业信用恐慌的说明。土地投机买卖。

恐慌的对策：（1）由国家对穷困的土地所有者给予金钱补助 。腓特烈大帝在七年战争后对骑士领主的补助。丹麦的信用金库（1814年）。（2）延期支付 ，特殊的及一般的。特殊的延期支付是危险的。在一般的延期支付的场合，下述情况将成为问题。即：土地所有者阶级应为资本家阶级的利益而牺牲呢？还是相反，资本家阶级应为土地所有者阶级的利益而牺牲呢？（3）信用组合：一定地区的农场

联合起来成立一种组合，担任每个组合成员和他们的债权者之间的唯一中间人。这种组合从事债务证券、支付利息、支付资本等等业务。为了使组合有保证，各农场受到作为抵押关系或连带关系的法律约束。对土地价格的核定，对延迟支付者的没收。这种组合对于债权者以及债务者是有利的。债务的归还。一般真正强有力的保证非组合所能提供。组合对信用的不利作用都不是它所固有的东西。如何使农民也达到同样的效果？

〔参考文献〕雷克：《德国的信用制度及抵押制度》，1830年。青默尔曼：《论梅克伦堡的信用关系》，1804年。米特迈尔：《论延期支付》。施特鲁恩泽：《论国民经济学的主要对象》，1800年，第1卷。博斯：《古代与现代麦克登骑士阶级的信用机关》，1835年。一普鲁士人著：《巴埃伦土地所有者的信用组合的建立》（纽伦堡，1825年）。

三、 最近的抵押登记

18世纪初期以来的改革的历史。古代德意志的两大原则：即特定主义 与公告主义 的再兴。所谓特定主义，即一切抵押权必须附着于特定的客体；所谓公告主义，即为了发生效力，必须进行登记。梅克伦堡及荷兰的抵押登记制度以及向什一税、使用权、永佃权等方面的发展。价格核定制度的各种危险。抵押监督官署。

反对新抵押制度的不仅来自法律家方面，而且来自贵族政治的立场和市民的自由立场方面。来自贵族政治立场方面的反对，是因为这种制度显然要促进土地转手；来自市民的自由立场方面的反对，是因为这种制度会促使凌驾于个人之上的国家权力，以极其危险的程度增大。总生产额的上升、利息的下降。德国的抵押制度结果不好。

〔参考文献〕米特迈尔：《论抵押制度》（《内务年鉴》第18卷以后）。

四、 〔附〕保险

保险是将各个个人的一种巨大损失，分摊给多数人来负担的办法。它一方面有很大的刺激节约的作用，另一方面也打击那些属于过失的破坏或完全出于恶意的破坏。冰雹灾害保险等属于例外。保险措施在国民经济中的效用在于它极大地保证了信用。

保险的历史。中世纪的保险与现代的保险的不同。从前的火灾保险是由国家来安排的，最近则一般允许民间的竞争。在动产的火灾保

险方面情况更是如此。强制加入。相互保险和再保险。

为了使火灾保险的保险费做到合理，需要划分许多等级。不仅要看建筑物的种类、环境和它的用途，而且要看它的空间大小以及该地区的文化发展状况。文化程度愈高，危险的程度愈小。有关这一制度的注意事项。

雹害、家畜、船舶保险。

〔参考文献〕劳主编的《政治经济学杂志》，第3卷。布吕格曼：《普鲁士的动产保险》，1838年。

第二十七节 谷物贸易及谷物政策

一、 谷物贸易

大量的谷物进口只有到了国民经济的高级阶段才有可能。相反，处于低级的经济阶段的各国才有可能持续地出口谷物。但在各种不同的文化发展阶段的国家之间也逐渐发生谷物贸易。谷物贸易有其本身的困难和危险。

古代和中世纪的谷物进口国家和出口国家的概况。荷兰的谷物贸易。关于地中海和北欧的现代谷物贸易的统计。

谷物是不可或缺的东西——即使它延迟几天也要引起灾难，而且谷物的消耗量极其庞大，用通常的贸易方法不足以满足需求。加之谷物的容积很大，即使是短距离的运输也要使价格加倍增长。

〔参考文献〕雅可布：《关于国外谷物贸易的报告》，1826、1828年。奥西安德尔：《欧洲各国商业运输问题》，第1卷，1840年。

二、谷价腾贵

收成的不同。同一年内不同季节的谷价变动。

〔参考文献〕翁格尔：《谷物价格条例》，1752年。为什么在各国的中世纪初期，灾荒最为频繁，也最为可怕？到中世纪后期，大量的粮仓 （积谷仓）多少救济了穷困，这是因为国内治安不好，到处有此必要。这类积谷仓制度以后由封建领主的管账房继续维持下来。它的设备，损失。腓特烈大帝统治下的积谷仓制度收效良好。

在高级文化阶段，由谷物商人 阶级来代理经营是最合适的。国民对谷物商人的嫌恶是极其深刻的。防止谷物暴利的政策和手段，只有在中等的文化阶段有效，在高级阶段绝对有害。国民经济是否充分发达到须有完全自由的谷物商人？国家和公共团体的谷仓是否还有必要？这些问题可以从谷物价格的稳定程度来判断。

灾荒 对国民经济各产业部门的种种影响。最高价格和禁止出售都有弊害。在什么情况下禁止出口谷物是必要的呢？对于灾荒的各种姑息手段是有害的。只有在过大的都市、在文化高度发达的场合，国家才应采取直接的对策。

马铃薯的移植 。马铃薯与谷物营养价值的比较。遭灾的国家之所以由于马铃薯而得到救济，是因为马铃薯对于下层阶级只是用来作副食品。如因种植马铃薯而使谷物的食用受到抑制，则反而有害。

〔参考文献〕赖马鲁斯：《论谷物贸易的自由》，1791年。诺尔曼：《谷物贸易的自由》，1802年。佐登：《关于粮食的立法》，1828年。赫伯特：《论谷物政策》，1755年。加里安尼：《谷物贸易问答》，1770年。尼克尔：《谷物立法与谷物贸易》，1775年。

三、 谷物关税

谷物的出口税使国内谷价下降，进口税则使它上涨。禁止出口或禁止进口当然要提高其幅度。其实际结果主要存在于下述情况：即在限制出口时，将使资本和劳动中的一定数量人为地从农业转移到商业方面；在限制进口时则起相反的作用。限制进口通常暂时有损于经济，但是在政治上它带来的利益可以说是长久的。限制谷物出口只能增进都市居民和工业人口的利益，如限制谷物进口则只增进农民阶级的利益。

所以在中世纪一般都禁止谷物出口。中世纪存在的地方割据。在最发达的经济阶段会出现彻底的通商自由。以后由于都市人口和工业

占了显著优势，而国内的农业不能维持同文化低的外国一样的价格，国家为了生存必须对谷物加以人为的保护。英国谷物法简史。1689年、1815年、1828和1842年的各种条例。

废除关税所产生的可以推测的各种影响：从长远看，对土地所有者不利，而对资本家有利。对劳动者只是暂时有利。这对整个国家组织以及在战时对每一个人都是危险的。

根据谷价变动的关税伸缩率。法国和荷兰对谷物的保护以及意大利和中国运用别的方法实行的对谷物的保护。

〔参考文献〕迪罗姆：《关于大英帝国的谷物条例及谷物贸易的研究》，1796年。雅可布：《关于保护英国农业的若干考察》，1819年。李嘉图：《论保护农业》，1822年。托伦斯：《论对外谷物贸易对一国财富的生产和消费的影响》，1820年。

四、 〔附〕开垦

在哪种情况下才应当从事开垦呢？国家逐渐以提供资金方便和征用土地加以支援。排水、灌溉、筑堤。特别是荷兰和腓特烈大帝时代的实例。庞廷（Pontin.罗马郊外康帕尼亚）沼泽地区。这种事业可以由所有者来担任，或者由其他私人或国家来进行。

〔参考文献〕林登：《哈莱梅沼泽地的陆地化问题》，1821年。——《关于沼泽地区的行政管理及其耕地化的报告》，1787年。勃戎尼：《庞廷沼泽地的历史及其水路学的说明》，1822年。劳：《关于林特的排水工程劳动的考察》，1825年。

第二十八节 林业

一、 林业的经济特征

木材资本这一用语的不精确。

森林地租完全是地租中一种特殊的东西。林业区别于农业的各种特征如下：

（一）非常明显，它的产品仅仅是天然状态的产物。它很少需要资本和劳动的帮助。这种情况对木材价格的构成有影响。（二）林产物较之谷物，从价值的比率来看它的容积是大的。因此极少签订远距离运送的契约。屠能的法则在林业方面的应用。（三）林业与谷物耕种相比较，平均起来说需要土地很少，所以随着国家财富增长日益被限定在劣等土地上。（四）农产品的充分成长只需要几个星期，林产品则通常需要好几年。

对木材需要的不同——不仅同气候、人口和代用品的数量有关，而且同一国的道德风尚有关。俄罗斯的木材浪费。节约木材的方法。林业统计概览。

〔参考文献〕哈尔蒂希、戈塔、劳罗普等人所写的教科书。普法伊尔：《国民经济和国家财政相结合的林业经济原理》，2卷，1822年。鲍尔：《德意志联邦森林统计》，2卷，1842年。发梭 - 拉房奴：《法国森林的调查统计》，1829年。比特纳：《论木材节约》，1830年。

二、 林政的历史

原始林。原始林的采伐对国土的气候有良好影响。将森林地编入国有林。这样一来，过去的森林共有者的权利就成了单纯的林地使用权。采伐权。捡木材、倒塌树木、木梢、折树木、其他采伐等。砍树采伐、削取树干、切割草坪、割草、扫聚树叶、林地食品、森林地牧场、其他等等。

高级文化阶段的乱伐森林是很危险的。这不仅对木材的需要有危险，对灌溉、气候及所谓永久森林地区也是危险的。对森林的特殊权力是在16世纪以后逐渐显著发展、终于完成的。例如，1669年路易十四的法令。德意志各州的指定权。[12]

现在木材价格腾贵与木材缺乏这两件事应该加以区别。木材价格腾贵在高级经济文化阶段是难以避免的，只有运用人为的手段才能防止。对森林以集约方法加以改良比粗放的扩展要好。

林地使用权的取消。多数使用权应限制在适当的使用范围内。总之，在任何场合，（一）取消林地使用权与取消农地使用权一样，只在高级文化发展阶段才是妥当的。要警惕森林学者的偏见。（二）林地使用权，它的权利者属于最低阶层，而它的义务者则属于最高阶层，这一点与耕地使用权者有所不同。（三）取消林地使用权时，必须注意不要损害一般人所必要的木材需要。盗窃木材的危害。木材暴利。

〔参考文献〕布林肯：《比亚沃维扎帝国森林的记事录》，1828年。琼莱：《森林地区自然状态下产品变化的调查》，1825年。斯迪塞尔：《德国森林和狩猎的历史》，1754年。弗立希：《狩猎森林法规》，1675年。米伦坎普夫：《不同国家森林状态概观》，1791年。普法伊尔：《德法森林法规》，1834年。斯密德林：《符腾堡森林法规手册》，1822年。1827年的森林法（特别是由福奥克斯和弗利克斯编辑的版本，2卷）。洪德斯哈根：《森林政策》，1831年。普法伊尔：《森林使用权消失的概况》，1828年。

三、 林业的各种制度

任何集约的林业制度都可以保证有巨大利益，但需要花费巨大费用，所以只适用于高级文化阶段。林园式的植林法，即不划分林地，将林地作为一个整体来经营，从老树开始逐渐砍伐。划地植林法，即按树龄将林地分成几块，每次采伐从树龄最老的划区开始，采伐后植上新树。林园法。[13]

树林可按树木的循环年限分为下列几类：高林，即所有树木都达到充分的高度和硬度；低林，即不等到树木充分成长就进行采伐，让它从锯口重新成长，并将枯树换掉。中林，即总的说来在低林的基础上植林，使其中一部分充分成长。

有关高林的法规，如果树木的循环年限不失之过长，对木材生产是极为理想的。对于一般的所有者，循环的年限越短越有利。但这也有一定的限度。因此，私人利益与国家利益之间就发生了矛盾。劳说这种矛盾是表面的矛盾。由于有这种矛盾，所以必须有国家的监督。

由于高级经济文化阶段的森林更被限制在劣等土地上，所以从各方面看来，在低级文化阶段采取与耕地上所实施的方法相一致的经营

方法是最适当的，即采取大农地、官有地及共有地、直接管理等经营方法是最适当的。

第二十九节 矿业

一、 矿业的经济特征

矿业同狩猎、渔业一样都属于占有产业，但矿业在下述这一点上与其他二者有本质区别。在矿业中资本的费用是低廉的，劳动的功效是奇巧的，因而通常由于自然的作用就可以避免高昂的费用。矿业同农业一样产生地租。矿山的自然的质量差别。矿业与工业、尤其是与高度发达的工业有某种共通的性质。资本特别是大资本在矿业中有显著作用。对矿产品的加工精制较之 农产品一般需要更多 的人工劳动。由于它具有这种类似工厂的性质，所以许多矿业必须由国家、富裕商人或股份有限公司等来经营。如从劳动者的立场来看，矿业接近于工场手工业。为避免滥事开采的危害，需要有国家的严格监督。

〔参考文献〕赖特迈尔：《古代矿业史》，1785年。施奈德：《古代金属历史选录》，1788年。格梅林：《德国矿业史论》，1783年。维优福斯：《矿藏的财富》，1810年。洪堡：各种旅行记及《新西班牙政治论》，1809年。豪斯曼：《斯堪的纳维亚旅行记》，第5卷，1811年。同著者：《汉诺威群山的现状及重要性》，1832年。魏森巴赫：《萨克森的矿业》，1933年。哈塞；《从国民经济的历史观点看德国铁矿生产》，1936年。

二、 矿业组织

早在德意志帝同的初期矿山特权 就在习惯上形成了。这种特权授给了各地诸侯。金印敕书。 [14] 结果这种矿山特权成为诸侯大权的构成要素之一。

矿业的自由宣言 主要是16世纪以后的事情。矿业的自由采掘制度——试掘准许证书。矿山的第一发现者（这种权利如不在一定期间申请即行丧失）。采掘的申请能确定矿脉所在地的露出程度。特别租借。根据矿业权的租借区。作为确定权利根据的借区簿及其清册。按

矿区、表层及深度作出决定。矿业经营——个人经营的矿山、集体经营的矿山。检查人、矿山监督者、矿坑长。矿业的经营状况有：收支不相抵的矿山、收支可以相抵的矿山、资本呆滞的矿山、有收益的矿山。地主及世袭矿坑所有者的报酬。

国家的影响，主要根据矿业法规进行警察的和经济上的监督。在德意志，国家通常参与经营。矿山所固有的特权及其所固有的租税负担。国家的优先购买权。矿山的什一税。四季税。

〔参考文献〕弗赖斯勒本：《国家与矿业》，1839年。瓦格纳：《矿业法》，1791年。康克伦、哈克以及卡斯滕的矿业法。迈尔：《中世纪哈尔兹矿业史》，1817年。施密特：《奥地利矿山法按年分类汇编》，22卷。

---

[1] 据罗雪尔在其《国民经济学体系》，第2卷，第9节，注6，系指新英格兰将军杰克逊命令军队乔装成印第安人进行奇袭。——日译者

[2] 据罗雪尔：《国民经济学体系》，第2卷，第175节，注3：阿格西兹主张贩卖繁殖期的鱼类，他是当时的地质学家、生物学家。——日译者

[3] 赔偿金指受到损害时有要求赔偿的权利；连带保证，指氏族成员具有共同的权利和义务。——日译者

[4] 七年战争系腓特烈大帝与奥、法、俄、瑞典等国对普鲁士同盟国之战。——日译者

[5] 指六代世袭的自由保有土地的权利。——日译者

[6] 所谓村落地制度是耕地在杂居的情况下集中，在这种场合一般实行混合耕种和强制耕种。而在住宅地制度下，住宅地集中在中央，农耕地是适当调整过的。——日译者

[7] 据罗雪尔：《国民经济学体系》，第2卷，第84节，共有地是皇室土地的相对语，仍是一种共有的公地。——日译者

[8] 据 Pa1grave 《经济学辞典》的解释，东印度的农场主是对英国政府缴纳租税的农场主。英国的殖民政策最初是发展大农场主而忽视农夫的利益，破坏了原始村落共产社会组织。——日译者

[9] 据罗雪尔：《国民经济学体系》，第1卷，第75节及注 13，这种农奴多少受到一点法律保护。——日译者

[10] 据罗雪尔：《国民经济学体系》，第2卷，第117节，所谓什一磅税（Zehntpfunde或 Zehntschillinge）是在观念上规定价值单位，但纳税的东西则不规定，听任自由；所谓承包什一税（Sackzehnten 或 Pactum）是由有纳税义务的公共团体承包此税。——日译者

[11] 据罗雪尔：《国民经济学体系》，第2卷，第185节注 8，这种组合是 1556年以后实行的，它根据季节变迁将牧羊地转移到山地或平地，在转移途中有权使用任何牧地。——日译者

[12] 据罗雪尔：《国民经济学体系》，第2卷，第193节，指16、7世纪在德意志各地实施的指定权，即只限于林政官所指定的森林才能采伐。——日译者

[13] 林园法包括为各种树木选择合适的地质，扩大每株树的间隔距离等各种特殊措施。——日译者

[14] 据罗雪尔：《国民经济学体系》，第3卷，第180章注 5，“金印敕书”意指卡尔四世在 1356年将恩赐地中的矿山采掘权由皇帝之手转移到各个选举侯手中。——日译者

第二章 工业

工业的一般政治特征。它的集中力及其紧张程度。工业与都市制度以及与国家的民主的进步因素之间的密切关系。

〔参考文献〕祖特尔：《慕尼黑工业政策概观，自开始至16世纪》。波佩：《工艺技术史》，3卷，1807年。

第三十节 中世纪的都市制度与工业

一、 都市的形成

在都市的形成方面，罗马人给近代国民留下了什么？中世纪都市形成的原因特别在于下面几点：（1）国王及大地主的居住地方。教会、寺院。（2）商业道路、市场。（3）要塞、尤其是国境线上的要塞。亨利一世（916—936年）的各种改革。

所有都市的团体可分为：由自由民所组成的与由大领主、封建庄园等的依附农民所组成的两种。这两种团体的组织。当自由民与非自由民的团体并存于同一地方的时候，发生过许多摩擦和纠纷。为此规定了很多免税特权，特别在奥德大帝时代（936年）以后。由于这种免税特权，帝国管理官以及僧侣等将对自由民团体的国家官吏的权力转让给非自由民团体的领主。

都市的区域 。[15] 都市权像殖民地的风气那样扩散了。

在新形成的都市中，旧自由民团体当然占优势，由于这种团体通常有一种久已存在的特殊的组合的结合，即利用所谓互助组合团结在一起，他们的优势更为增大。这种互助组合的本质及其目的。这就是

罗马的“十人组”（Decurionen）的痕迹。这些旧自由市民变成都市贵族，与一部分依附民所组成的手工业者团体相对抗。由都市贵族人士中构成市议会。

我们可以看到，都市团体在12世纪就已进行三方面的斗争：（1）对近邻的骑士阶级的斗争。在意大利、英国、德国和法国，这种斗争的开端是不一样的。（2）对诸侯或国王的斗争。都市试图从他们手中解放自己。（3）对平民阶级的斗争。

〔参考文献〕艾希霍恩：《德意志法的历史研究》（见《历史法学》杂志第1卷，第2期及第2卷，第2期）。高普：《关于德意志都市的形成问题》，1825年。

二、 行会制度的发展

手工业是由依附民经营的。中世纪的普遍协作精神使同种手工业者很快地按照组合形式集合起来。中世纪商业政策的各种制度也起了助长的作用。随着都市手工业者从农奴制领主的控制下解放出来，手工业者的特殊的贡纳和束缚逐渐从表面消失。这种解放是逐渐地一步一步地进展的。这不仅对所有都市是必要的，而且对工业经营也有其必然性。由于农业实行小采邑世袭，商业因十字军远征获得很大发展，从而工业进一步显著地发展起来。这样，自13世纪初期以来，差不多一切地方的行会都能对市议会的贵族进行斗争。当时市议会的地位。行会所要求的是下面这一点，即要求让他们当中的一些人在市议会占有若干位置，至少要求通过对行会也开放的大市议会的机关来控制小市议会的决议。两个党派具有各式各样的名称。诸侯起先是同情各地行会的发展的。施特拉斯堡的都市权。

后来在很多都市里出现了所谓行会统治，即凡是都市的权力都由行会行使，他们的代议士组成了市议会参议会，非工业者如想积极实行其市民权，也必须加入行会。例如佛罗伦萨的历史。

这种行会式的民主政治，引起了偏向和滥用，结果形成了富豪和书记官的专制，更进而造成了专制独裁或国家的绝对权力君临于都市之上的局面。各都市中市议会的贵族希图保持自己统治地位的手段。

为什么在农村中的农民还完全生活在农奴制度下的当时，在都市里这种民主主义的运动能够得到胜利呢？

将这一过程与古代雅典的平民与贵族、罗马的平民与贵族之间的斗争进行比较。都市的发展是国家发展的缩影。

〔参考文献〕维尔达：《中世纪基尔特制度》，1831年。

三、 中世纪都市的繁荣

说明下列这些问题：都市在军事上的重要性，特别是在存在行会的战斗组织的情况下，都市对地方议会及国家议会的影响，都市对国家的财政和增强警察力量的作用等等。都市同盟。中世纪末期欧洲产业统计概况。都市生活与技术和科学的关系。

〔参考文献〕许尔曼：《中世纪的都市制度》，4卷，1826年。兰奇措勒：《德意志都市制度史概论》，1829年。费兹哈特：《法兰克福都市的形成》，1819年。奥克斯：《巴塞尔市史》，8卷，1788年。霍尔迈尔：《维也纳史》，1823年。雷诺亚：《法国市议会法史》，1829年。马笃斯：《关于英国都市、城市和自治城邑的历史研究》，1726年。

第三十一节 中世纪工业的内部组织

在中世纪前期，各处似乎有充分的营业自由。面粉工场的特权逐渐形成，以后与农业结构的演变完全相类似地发展，并成为下列情况的范例。

一、 工业特权

各都市的禁业 、禁业区域。乡村的手工业者不得不在许多限制条件下生产一些最简单而又最迫切需要的东西。在文化的低级阶段，这种禁业权当然被认为有实际意义，因为只有在都市里才能获得营业上所必需的资本的保证、足够的劳动者人数以及一定范围的市场等等。

都市内部的行会 特权。对私下秘密营业的取缔。由于匠师对严守行会秘密宣誓负责，这种垄断极有成效。在行会之间规定了严格的界限。起初规定界限不过是进行一种有益的分工，而且在低级文化发展阶段，只有暂时处在垄断组织的保护下，才能使用更大的资本和劳

动。以后需要增长了，竞争就可以随之加强。但是在当时只有通过垄断，营业经营者才有可能发挥其自由。这种垄断使消费者受到损害；在行会制度的繁荣时期，由于行会本身的值得尊重的精神和取缔，这种损害得到减轻。凡是可能提高商品价格的一切协定都被禁止。定期的大市和公定价格在保护一般大众方面收到了更大的效果。但现在究竟在何种场合这种公定价格仍属必要呢？禁止权工业。

二、 行会的组织

在许多行会条例中规定了学徒年限以及其他各种条件。匠师的儿子有优先权。只有手工业者的子弟才有当学徒的资格。所谓特别市民，即按当时的见解不属于手工业者阶级的那些人是被排除的。学徒的除名处分。

学徒升为工匠就可以得到工资。巡历期间（Wanderjahre）——这有很大好处。适应巡历生活需要的机关是寄宿舍。寄宿舍的管事。行会中有供给继续旅行费用的行会与不供给费用的行会。手工业者的访问致词与巡历者手册。[16] 为了使巡历修业更为严格，更有效益，在以后的年代里定出了一些取缔办法。工匠集会。老年工匠。[17]

在升为匠师 方面，行会可分为关门的与不关门的两类。作品匠师（即其作品获得通过而成为匠师的人）。匠师作品（即能够获得通过、使工匠成为匠师的作品）。匠师的子弟及养子的优先权。防止出现过多的候补匠师的方法。匠师的未亡人。

行会的强烈的名誉心、兄弟般的集合、它的政治意义、对寄居在匠师家中的学徒们的慈父般的监督、工匠之间的监督、未来成为匠师的希望等等——所有这些，当然在道德上也发生了极好的影响。

朝会（行会的一种集会）。老年、青年、少年匠师。巡历修业制度是由所有同业行会共同课税来实行的，它是为了工匠阶级的利益，也是进行各地行会之间的联系所必要的——行会总会。

行会可以与中世纪的其他组合团体相比较，尤其是可以与寺院、骑士教团以及大学相比较。与行会制度相似的古代的制度、埃及和印度的等级制度。在希腊和罗马的文化发展的低级阶段，我们也发现具

有行会性质的各种关系。在他们的国民经济繁荣时期会出现营业自由。

〔参考文献〕拜埃尔：《学徒、工匠、匠师》。同罗雪尔：《工场法汇报》。斯特鲁维埃：《工场法理学体系》，3卷，1738年。奥尔特洛夫：《手工业者法规》，1803年。库伦坎普：《手工业者及行会的法规》，1807年。海涅鸠斯：《论工业的合伙工业团体组织》（2卷，第9章）。

第三十二节 保护制度（禁止制度）

一、 重商主义的根本见解

人们由于日常生活中的错觉，将货币所有与财富等同看待。因此国内有贵金属矿藏的国家，为了致富，不得不尽量防止其所生产的贵金属出口。西班牙、葡萄牙等国的禁止货币出口。其他各国只在通过对外贸易顺差，即其商品出口大于其进口，其贸易差额被用货币来偿付时，才能获得贵金属。贸易差额。出口多的国家才有贸易上的顺差。为了尽量使出口增加，进口缩小，对制成品课以进口税，禁止进口，规定出口奖励金。另一方面，实行有利于进口原料、阻碍原料出口的措施。这就是实行殖民主义、贸易战和政府对产业进行管理的时代。

二、 对上述见解的反驳

密多斯王（希腊传说中的国王，他想把一切东西部化为黄金）的错误。贵金属具有商品的性质，因而与其他商品完全一样，人们可以通过贸易在任何时候获得它。（1）每个贸易商人最能判断哪种商品才是正好需要的东西。如果国家对贸易商人施行强制，例如需要羊毛，而强使他进口白银来代替羊毛，那就必须限制他的交易，而且将一国的利益完全放在所谓贸易差额上，这也是非常错误的。一般消费者喜欢贵金属远胜于其他商品这种理由，不能直接应用于全体国民。因此，不能因为这种重金的思想，就认为输出货币较之输出其他商品更为不利。这种事情是没有的。反过来说，也不能认为输入货币更为有利。这种事情也是不存在的。

（2）永远连续顺差是完全不可能的。任何国家的交易只需要一定数量的货币，超过了这个限度，货币价值就要下落。这样，商品就不可能输出，必然要出现输出货币而输入商品的情况。反之亦然。经验证明一个国家不可能在一百年中间一直维持贸易顺差。但究竟在什么场合才有可能出现这种情况呢？在禁止货币出口的情况下往往容易发生走私行为。

（3）重商主义者判断贸易顺差和逆差的标准，是外汇市价和商品进出口的关税记录，但这些都是完全不可靠的。

（4）实际上对于任何贸易来说，其进口的价值大于以前出口的价值，才是有利的。

在都市与地方之间的贸易方面，也大谈其贸易差额有无意义？大量输出在其一般能刺激大量生产的范围内是件好事。在这种情况下，输入主要是自然调节的。

三、 保护措施的实际经济作用

进口税 妨碍消费者获得最好或最廉价的生活。另一方面，由于生产者之间的竞争，他们的利益将被限制在普通的水平。一般情况是，进口总额减少，其出口总额也要相应减少，所以进口税的作用主要在于它使资本和劳动投到较之没有进口税时将被投入的渠道获利要少的其他渠道中去。各个国民体之间存在着分工。

限制 原料出口 ，结果并不降低其价格，而只减少其供应，使用于生产原料的一部分力量被迫转向工业部门。

出口奖励金 。单纯的补贴只不过产生这样的结果：使没有补贴时受到课税压力的那些生产成为可能。而出口奖励金是对所有国民的一种课税，它使某一阶级获利。尽管如此，生产者也不可能从这里获得任何长久的利益，而仅是那些最有利的事业得到扩充。得到出口补助金的商品可以维持低廉的价格，这等于给外国施予一种恩惠。对某种商品的单纯的生产奖励金。在这种情况下，在消费者保持沉默期间，工业经营者为了得到保护会采取不正当的手段。

通商条约 可以多少缓和一般贸易堵塞的坏作用。缔结通商条约的一些原则。其一般内容。关于最近的最重要的通商条约。条约与政治之间的关系。

四、 保护制度的政治意义

在好几个世纪长期被实际采用的一种方向，不能认为完全没有根据。只在一定文化发展阶段发生作用的各种原理，如认为在一切情况下都有效，往往会陷入科学上的错误。

（1） 这种制度直接使国民蒙受牺牲。不过这种牺牲是在交换价值上带来的。在生产上，我们可以靠这种制度获得各种生产力。在纯粹的农业国家，它的人口和资本的数量，还有它的劳动和资本的能力，都不及工业国充裕，甚至它的各种自然力也都未能得到充分的利用。因此，上述这种初期的牺牲也可以说好像植物的种子一样。

（2） 在国民尚未充分发达的状况下，通商自由是最好的状态。因为通商自由对向高级文化阶段的发展能够最迅速地起促进和助长作用。但在一国希望向更高阶段发展的时候，没有保护关税，就不可能同已经发达的工业国家竞争。从工业的这一点看，英国较之德国是非常有利的，对于它的这种有利条件，只有采用强有力的保护关税政策才能对抗。如果两国相互竞争，一国有保护关税，而另一国没有，则没有保护关税国家的生产者就会陷入孤立；反之，有保护关税国家的生产者则得到全国力量的支持。完全无限制的通商自由、尤其是在交通非常发达条件下的通商自由，将使已占优势地位的工业强国处于这样一种地位，即它对待别一国家，正像工商业都市对待纯粹农业地区的情况一样。瑞士工业繁荣的根据并非这种见解以外的其他东西。

（3） 保护关税制度对各阶级的关系发生重大影响。即这种制度可以人为地对一国未发达的那一部分或尚未得到适当发展的那一部分注入国家的养分。凡是对中世纪的贵族势力进行压制的各个王朝，差不多到处都同时设立了保护关税制度。正像在学校或大学教育中要力求得到一定程度的全面发展——缺少它就不可能有真正的教养——一样，对于一国国民也必须进行多方面的教育。这种多样性在战时特别需要，战时当然要有强制性的保护措施。

（4） 在任何一国的中世纪末期都出现过人为地保护工业的现象，以后这种保护逐渐减少而形成完全的通商自由。一国进入了繁荣时期，就不需要任何保护制度。如果超过了这一点，就要转而保护农业。（参阅第二十七节，谷物关税）

（5） 然而任何一种保护制度只有置于大规模的即整个国家的基础上，方能生效。意大利和汉萨的工业力处于分离割裂的状态，当它与坚强地结合起来的各大国竞争的时候，它就没落了。荷兰的情况。

（6） 当时国家的中央集权加强了这种势力。用国家的这种权力来支援繁荣的产业并不是什么不可思议的事情。国家垄断。在国家权力增长的同时国家的需要也增大了。因此，既然已对农业和工业课税，对商业当然也要课税。这种课税只有利用关税才能实现。

亚当·斯密对一般通商自由提出的例外：（1）在国家需要安全的场合。航海条例。（2）在为了同国内消费税相适应而需要对外国产品课税的场合（？）。[18] 报复关税是否应该容许？

〔参考文献〕主张通商自由的文献：亚当·斯密：《国富论》第4篇（关于前段本文所论可参阅其第2章）。布龙纳尔：《关税壁垒对国民幸福和国家利益意味着什么？》，1816年。洛伊希斯：《工业自由与通商自由》，1826年。劳：《贸易自由》（大百科全书中的一项）。麦克库洛赫：《论商业与通商自由》（阁姆必奈尔译），1834年（原著为《论商业》，伦敦，1833年）。反对通商自由的文献：考夫曼：《亚当·斯密贸易差额论的错误》，1827年。弗兰策尔：《论关税、贸易自由与通商同盟》，1842年。李斯特：《经济学的国民体系》第1卷（论国际贸易、贸易政策及关税同盟），1841年。劳对李斯特著作的评论（见《政治经济学杂志》第5卷）。著者的评论（罗雪尔：《李斯特体系的评论》，见哥廷根，学术通报1842年第118期）。《关于反对禁止外国商品进口的调查》（1834年）中还有很多资料。

五、 保护制度的历史

意大利尤其是威尼斯、佛罗伦萨国以及汉萨同盟诸都市，是保护制度的发源地。但这些地方是最早发达的工商业地区，本来没有任何保护的必要。在西班牙 的菲尔德兰特及伊查拜拉统治时期（1479年）采取了完整的保护制度。腓力浦二世（1556年）采取了对抗政策，但到了波旁王朝统治下它就被放弃了。法国 的工业保护，特别是在路易

十一世（1461年）以后。法朗士一世（1515年）的奢侈工业。苏里（1589年，亨利四世宰相）。黎希留和马萨林（路易十三、十四世时代的宰相）。柯尔贝（1661—1683年）彻底执行了重商主义政策。柯尔贝重视精制品工业甚于粗制品工业，这是可以从法国人的国民性中体会到的、有充分根据的见解。优格诺派（加尔文派新教徒）的抬头——产业与信教自由的关系。一般的政治上的动摇，使工商业的种子易于广泛传播的事例。拿破仑的大陆封锁（1806—1815年）。

18世纪的25年以后，英国 成为第一个工业强国。休谟关于产业发展变化的记述。爱德华三世（1327年）、伊丽莎白（1558年）和威廉三世（1688年）治下英国工业发展的主要阶段，各个阶段都与扩大保护制度和吸收外国工人有联系。自18世纪中叶大繁荣以来英国工业的规模。赫斯基逊（1770—1830年）以后，保护制度有了缓和。准备将这种保护政策改为完全通商自由的政策措施。例如禁止机器出口。

北美、俄罗斯 和德意志 的保护关税简史。奥地利、大德意志关税同盟及小德意志关税同盟的税率比较。从这三种税率中可以看到：对国内所有工业生产者尽量不课加负担，因此就要相应地提高对商品的课税，这是由于国民经济的目的，同时也结合了财政上的要求。

要满足各种工业经营者之间互不相容的希望是困难的。任何一种保护制度都要给国民带来牺牲，所以应该经常记住，完美无缺的保护制度是极其少有的。这时特别应该注意国土和国民的自然的地位和各个工业本身所处的阶段。

〔参考文献〕拜茵斯：《英国棉纺工厂史》。莫罗：《大英国羊毛贸易和羊毛工厂》，1829年。克莱因施罗德：《大英国工业法规》，1835年。希勃托尔：《论法国工业》，2卷。康帕马莱斯：《论一般产业的奖励》，1774年。策勒：《普鲁士的工业政策》，1834年。费贝尔：《普鲁士帝国工商业状况的见闻》，1829、1832年。克斯：《奥地利工厂制度及工业组织的形成》，3卷，1819年（1829年由布卢门巴赫再版）。

六、 工业规则

工业规则有这样一种害处：即个人通常更能熟习、更能敏锐地感到其利害的事情，由国家来指导干预。即使是最好的经营指令，也只能使工业保持在它一度达到的水平上。因此这种规则只有在富有见识

的政府以非常超然的立场来对待无能为力的人民的时候，才能够被允许。柯尔贝的各种规定（法国，1664年以后）、弗里特力希大帝的各种规定（普鲁士，1742年以后）。它们对工艺史的重要性。

但国家的正确管理有时对工业本身也是充分有效的。在它的正确措施对一般大众的生活和健康有重大影响的各种工业中，情况更是这样。至于任何人都不应该对商品的质量作欺骗性的广告，这是警察所应予注意的事情。

个人的不正当行为损害整个国家对外信用的各种事例。例如金银器皿。为了保证商品质量的工厂商标。

国家的检验所是由鉴定人对商品进行检查和鉴定的地方，但现在只在多数小企业经营的、特别是销售国外的工业中还被利用。麻布检验所。绒毯检验所。啤酒检验所。

第三十三节 近代的都市制度与工业

一、 都市势力的衰落

荷兰战争（1667年）及三十年战争（1618—1648年）以后军队制度的变化。由于贵族和国王重新结合，市民阶级后退了。日益增大的中央集权势力使农民后退，同时也完全削弱了都市的自治权。因此我们可以看到，在路易十四以后的许多国家中，都市政权日益趋向依附于国家的财政、警察和司法等权力之下。

德意志工业的衰退。只有麻织业、火酒酿造业和宫廷奢侈品制造业等方面属于例外，但这些对真正的都市产业的发展影响不大。

法兰西共和国对过去的都市生活施加了革命性的压制。〔与此相反，基于自治团体实际要求的〕普鲁士都市条例（1808年）。经过修改的普鲁士都市条例。英国市制改革前后的都市状况。

总的说来，因近代变革而感到苦恼的仅仅是那些小都市。相反，大都市是更加膨胀了。这一点可以将小都市与小国家进行比较。在所有国家的相应的文化阶段都可以看到类似的发展。

二、 行会的腐化

关于都市的普遍衰落，行会特别与它有连带关系。行会精神的衰败，由于宗教改革更为加剧。更加强大的国家权力差不多到处都将都市的权力从行会手中再度转给市议会。行会已不能为过去的精神所鼓舞，又不能为从前的形式所支持，因而行会的各种产业制度也失去了它的作用。在高度文化发展阶段固定学徒年限是有害的。与此相结合的学徒待遇妨碍受过高等教育的人进入手工业。行会愈益穷困，因而遍访名师，游历进修的制度也衰退了。匠师作品流于非实用的高价的作品。不合规格的作品也被收买。手工业者访问的行会帮话在金钱的压力下被滥用。往往由于财政上的理由，行会之间过度地树立界限，促使分工无限狭小。以往的手工业信誉低落。星期一的休假（延长星期日的休假）。借行会成员平等之名，为游手好闲和不学无术辩护。

因此，早在17世纪就有企图限制行会的各种措施。1731年的帝国决议，不仅消除了很多弊害，而且使行会向民间开放。这一决定与建立在此基础上的一般行会条例，将行会由自治的组合改为工业政策上的一种措施。现在即使全面地废止行会也没有任何法律上的障碍了。

〔参考文献〕卡斯特：《在机械工匠中间通行的不合理的习惯法例说》，1715年。希莱尔：《论德国行会中流行的弊端及补救之道》，1725年。匿名者：《手工业工场的野蛮，或我的学徒时代的历史，兼论德国手工业者的教育方法》，1790年。克诺伦：《关于手工业腐化之帝国决议的法律阐明》，1744年。奥尔特洛夫：《工场法典，或一般手工业者组合法规和章则汇编》，1802年，新版1820年。

三、 手工业与工厂

工场手工业与工厂的区别是过时的。

在手工业中，匠师自己把学徒当作助手而从事劳动，他们的工作量不大，且通常是根据订货而工作的。工厂主并不把学徒当作助手，而是当作工人来使用。他的最主要的工具是机器。工厂主进行大量生

产，通常是以贮藏为目的而生产的。工厂在选择厂址、扩充经营方面，本来就远比手工业自由。

在工厂与手工业相互竞争的时候，前者之所以能占上风，是因为它有大量资本、劳动分工、销路熟悉，以及由于进行大规模经营从而可以有各种节约，更重要的是因为工厂主属于上层阶级，从而有许多知己和关系。工厂的有利因素随着它规模的扩大而增加，直到它在管理监督上发生困难时才消失。工厂与零售商人阶级的勾结。在日常消费品、建筑用材、私人的特殊用品、地方的特殊商品以及修理等工业中，工厂之间的竞争受到很大限制。手工业者的生活与工厂的生活之间存在着很大的道德上的差别。工厂主比匠师优越，但工匠几乎在同样程度上优越于工厂的工人。在工厂工业繁荣的地方，大资本家、广大销路和贫穷的工人阶级都发展起来。工人阶级几乎像机器一样，没有任何进步的机会，任何时候都要准备去劳动。

工厂与手工业之间的各中间阶段。制造流行品的匠师。同一人兼农工，或以农为主或以工为主。

四、 机器与工人

机器与工具的差异。机器的操作具有极为良好的耐久力和整齐划一，它加强了人力，使人力精巧。机器的操作是廉价的。由动物操作的作业以及由所谓盲目的动力 [19] 操作的作业都是廉价的。蒸汽机的特点。机器的效用在于劳动的耗费比它自身节约的劳动还要少，凡一种工作愈是不能预先计算，则愈是属于精神劳动，机器也就愈难代替人力。相反，如果工业的种类愈是带有物理运动的性质，它的销路愈是广阔，机器活动就愈自由。

采取机器生产，一国财富的使用价值和交换价值一般都要增加。特别是在大规模的对外贸易中交换价值要增加。相反，手工业者由于机器的采用却会失去主计。不过，如果某一种工业由于采用机器而得到发展，其他工业必然要被提高，所以上述情况只是暂时的。何况在这种工业中，工人人数毕竟比较容易增加。因为产品的增加大都比投入该生产的必要劳动的减少要大。机器生产能有这样的结果，只是在国内农业或对外贸易能增加其支付代价来源的情况之下。另一方面，机器一般要扩大道德上的败坏，这是与高度分工和工厂制度相联系

的。工厂工人对雇主有极大的依存性。家庭秩序的紊乱、妇女解放、对孩子的残酷压迫。贫困及贫富悬殊。工厂从业人员占多数的地方的健康状况。从健康方面看机器的各种优点。

为克服机器制度的阴暗面，在低级文化阶段，政府曾试图采取多种措施加以禁止。以后，由于资本在国民经济中更加坚强有力，国家就不再偏袒手工业者了。由于高级文化阶段的高级需要只能在充分自由的生产条件下得到满足，所以反对机器生产完全是徒劳无益的。其实这种反对，对工人本身来说也将带来极大的不利。机器这一概念的相对性。至于新近由理论家们接受的、多少有些类似土地共有制的其他各种手段，更将带来灾祸。唯一的真正的办法，只能是向工人们进行正确的启蒙教育。国家对工厂青工的待遇的监督——英国工厂法。

〔参考文献〕库因特：《论机器的效用与阴暗面》，1824年。拜比吉：《论机器节约与工场手工业》。布鲁哈姆：《机器制度的后果》，1833年。乌尔：《论工厂制度》（迪茨曼译）（原著书名为《工场手工业的哲学》，1835年）。加斯克尔：《英国工业人口，它的道德、社会及健康状况》，1832年。加斯帕伦：《关于机器的若干考察》，1835年。吉朗多：《论工业的进步，以及对工人阶级道德的报告的若干考察》，1841年。马蒂诺：《罢工趋势与坚持低工资生产》，1834年。西尼尔：《工厂法通信，它影响棉纺工业生产》，1837年。

第三十四节 工业的自由

一、 现代的工业组织

英国摆脱中世纪的各种束缚而走向工业自由，实现了极好的变革。在欧洲大陆，（行会外的并为领主所允许的）自由的和特许的匠师制度，逐渐为特许制度准备了条件。行会制度是适应于旧时代政治组织的，同样，特许制度是适应于绝对君主政治的。在很多国家完全的工业自由从这里发展起来，并与宪章运动平行地前进。工业禁止从业权的废除。行会债务的赔偿。法国和普鲁士的工业自由。自由行会，试图通过这种组织吸取旧行会的长处，舍弃它的短处。

在工业自由的条件下，新的工业的各种优点和缺点都得到了充分的发展。工业经营者之间的竞争展开了，其数量和努力都增大，因而工业品的产量显著提高。有能力的人很快地发达起来，无能力的人很快地没落下去。庞大人口的增长。因为所有的乡村手工业得到了解放，那些早就苦于地方工厂发展的小都市失去了最后的防线。这就更加促进了主要都市的绝对繁荣。但由于都市下层人口激增，贫困的苦恼往往更为严重。新兴工业的严酷法则——少数富人与无数的穷人相对立，到处表现。因此必须注意促进一定文化阶段所不可避免的工业自由；并应设法使其在过渡时期得到缓和。工业自由应该从需要大资本的工业部门开始，还是应该从为贸易的生产部门开始呢？在其他部门中应采用批准制度以避免过大的自由。考试、年龄限制等等。专利权。

〔参考文献〕主张工业自由的文献有：《关于商业、特别是对阿姆斯特丹的组合、结社及匠师的若干考察》，1758年。拜尔诺叶：《行会制度对工业的不利影响》，1822年。本迪克特：《行会强制与禁规》，1818年。反对工业自由的文献有：曼：《关于必须恢复匠师及组合的建议》，1815年。劳：《论行会制度及其废除以后》，1816年。雷菲斯：《论行会制度，恢复行会制度的反省》，1818年。奥斯特莱：《废除行会制度是否合适？》，1833年。《从手工业者阶层看组合和工业自由》，马格德堡，1834年。诺伊曼：《论工业自由及其在一国的限度》，1837年。

二、 工业自由阶段对各种工业的奖励办法

在这种场合，作为唯一适应时代要求的措施来考虑的是对任何人都开放的那种措施——即技术教育和产业组合。发明的专利权可允许其暂时垄断。

〔技术教育 〕。工业学校。在星期日上课的学校及在祭日休假晚间上课的学校。为工业从业人员举办的报告会和读书会。这些措施是与小学教育同时实行的，同样，技术专科学校与高等学校并立，工科大学与大学并存。数学、化学、建筑等各分科。森林学校。矿业学校。高级和初级的农业教育机关。商业学校。所有这些措施在德国最主要的障碍是它们遭到来自高等学校和大学的极端的冷遇。它们的团结是有效果的，特别在小国是这样。就现代的一切真正的教育而言，古典的研究是必要的。但其重要性日益增大的高等的工业资产阶级，

一旦全面地离开了人道主义，则现实主义就将成为难以抗拒的东西了。

模范经营。中央及地方的种马站。中央养羊场。

〔参考文献〕赫尔曼：《论工业技术研究机构》，1826年。莱拜留斯：《论技术实习机构》，1839年。普罗伊斯克：《略论星期日学校、技术专科及工业学校》，3卷，1835年。布鲁哈姆：《对工人阶级及其雇主的教育之实际考察》。富尔西：《文明技术学校史》，1828年。贝尔特海姆：《论英国的育马》，1833年。埃尔代尼：《奥地利种马所记述》，1829年。

产业联合组合 是希图将一切政治关系引向整个人类共同的道德和目的的时代潮流的产物。以前由政府监督的工业政策中的大部分被转给国民自己来管理。农业联合组合、园艺联合组合、育马联合组合。这些联合组合的刊物。工业展览会、赛马、动物陈列会等。奖励金。

发明的专利权 并不削减任何过去的权利，所以它并不损害任何人，并且它还是推动工业发展的主要动力。专利期限。期满后发明必须公开。手续费。新发明的证明及其反证。进口专利权。

〔参考文献〕克劳斯：《奖励工业部门发明的奥地利立法的精神》，1837年。

对现代各种发明的考察，以及与前一代同时期的比较。

---

[1] 据罗雪尔：《国民经济学体系》，第3卷，第3节，中世纪的都市有四种性质：（1）要塞；（2）和平区域；（3）商业区域；（4）组合团体。在该节注 3中指出，都市区域是指在国王保护下的和平区域，即都市城区或都市区域。——日译者

[2] 据罗雪尔：《国民经济学体系》，第3卷，第132节本文及注11，工匠在巡历修业时要陈述手工业者访问的致词（诗文），证明自己的身份，才获准住在寄宿舍里。——日译者

[3] 老年工匠指未能成为匠师的工匠。——日译者

[4] 据罗雪尔：《国民经济学体系》，第3卷，第137节，斯密认为对国内税和进口税不需要采取同样税率。故文中有问号。——日译者

[5] 所谓盲目的动力系指水力、风力以及机械力。参阅《国民经济学体系》，第3卷，第119节；第 1卷，第 42节。——日译者

第三章 商业

商业在分工上的地位。它的政治特征及其与财富寡头政治的结合。

第三十五节 商业的种类

一、 行商、零售商、批发商

零售商直接售货给消费者。批发商专门从事大宗的销售，多数是对商人的批发。商业经营规模愈大，愈能提供廉价产品。任何国民都是从行商开始的。批发商业最后才兴旺起来。这是因为它要以最大量的资本、最高级的技能和最广阔的市场为前提，而且它会引起最大的风险。批发商业和零售商业的作用。但是绝对无限制地许可零售商业是危险的。在经济高度发展的阶段，从各方面看来行商是有害的。

在零售商人与私商之间有旧货商人和露天摊贩。

二、 商品销售、货币交易

货币交易是与证券交易相结合的年轻的商业，而商品销售在资本过剩的时候特别兴旺。

三、 固有的商业、收取佣金的商业

赚取佣金的商业是受别人委托并在别人担负其风险的情况下进行的。手续费、回扣。收取佣金的商业是以发达的商业组织为前提的。

四、 对外商业、对内商业、转口商业

对外商业较之国内商业更早地获得某种程度的重要性。这是因为外国提供国内完全不生产的产品，而且一切商业都是从高价商品交易开始的。大规模的转口贸易是高度经济文化的象征。（运输业务。转口贸易。）重商主义者轻视国内商业。亚当·斯密则相反，他重视国内商业。但是即使国内商业在高度文化发展阶段得到极好的发展，而且在政治方面与国民福利密切结合，总的说来，不能说各种商业中的某一种比另一种特别有利。

五、 被动商业、能动商业

所谓一个国民被动地经营商业，意思是指：本国所生产的东西要由外国人来购买，它所需要的东西要由外国人来供应。所谓能动地经营商业，是指一国专门依靠自己的手来从事销售和购买。被动的商业只需要少量的资本和劳动力，所以在低级文化阶段，它占支配地位。由国家人为地经营能动的商业，虽然给国民确实带来了经济上的损失，但有利于扩大海上霸权，可以说在政治上是必要的。

六、 间接贸易、直接贸易

总的说来，随着文化的发达，贸易日益成为直接的了，用作媒介的转口地则日益消灭。但如用强制方法来促进直接贸易，则将在经济上遭受很大损失。

〔参考文献〕阿雷奥：《论商业对能力和习惯的影响》（现代意大利古典丛书，第31册）。比施：《商业概论》，2卷，1792年。盖尔：《商业特征的研究》，1825年。穆尔哈德：《商业的理论与实践》，2卷，1831年。西斯蒙第：《论商业财富》，2卷，1803年。汪桑：《商业立法的理论说明》，3卷，1821年。特尔：《商法》，1841年。

第三十六节 中世纪商业的特征

一、低级文化阶段的商业限制

一切商业交易是从掠夺开始发展起来的。以后只是为了安全，营业人员必须在一定的时间、地点集合在一起，因此也就比较容易地开创了分工的端绪。古代及中世纪的队商 。队商与游牧生活的关系。队商运输道路的选定。

货物装卸销售的权利 及转运的权利 。为了使商业能够获得贮藏品及顾客的确实可靠停留地点，这些在初期是必要的。轮番运货 [20] ，在高级文化阶段，它们是有害的，因而现在已经废除。

定期开放的大市 及城镇的常市 ，这是将货物装卸的权利在不同的时间中实现，实现它在不同的空间中所要实现的目的。城镇常市与零售商业的关系、定期的大市与批发商业的关系，正像周市和露天商业的关系一样。对周市的取缔。对露天商人的严格限制不利于地方的人民。定期大市的作用。定期大市的自由。 [21] 在低级经济阶段，定期大市贸易的发展，这时其他各种货币业务也在这里试行。但到了高级发展阶段，这就成为过时的了。只有某种小规模生产地方特产的城镇常市属于例外——例如羊毛市场以及其他等等。

〔参考文献〕鲍姆施塔克：《论周市贸易》，1836年。科尔：《南俄罗斯旅行记》，第2卷。

二、中世纪的商人阶级

在低级的经济发展阶段，行商占支配地位。行商的特点是各个商人要贮藏各式各样的商品。建立在宗教基础上的商业的开端——祭日与城镇常市的关系，传道、巡礼与商业旅行的关系。

商业由开化了的外国人经营。由犹太人经营的以及后来由伦巴泰人经营的。中世纪犹太民族简史。他们所受政治上的迫害是在他们丧失其在商业上的不可缺少的地位的时代开始的。

三、汉萨同盟都市商业的内部组织

汉萨都市的各种特权。其中体现了国际法的早期萌芽。中世纪的自卫权。商业居留地 ，这对低级经济阶段的商业是非常必要的。挪威的卑尔根居留地的详细说明。商馆是与行会非常相似的组织。这些制度的灭亡。与地中海沿岸的意大利居留地的比较。

商业发展以后，以前作为居留地的目的的一些事项，由领事馆 来执行。因此领事在未开化的国家里当然具有非常大的权利。领事馆制度。

〔参考文献〕扎托里乌斯：《汉萨史》，3卷（拉贲贝编）。瓦尔登：《论领事馆制度的起源、性质、发展和影响》，1813年。

第三十七节 殖民地及贸易公司

〔参考文献〕罗尔 - 罗希特：《希腊设立殖民地的批判史》，4卷，1815年。雷纳尔：《欧洲人在东西印度的殖民地史》，10卷，1781年。布鲁哈姆：《欧洲列强殖民政策的研究》，2卷，1803年。

一、 殖民地的发展规律

殖民地按期开拓的目的，可区分如下：农业殖民地——这通常会发展成为一个国家。矿业殖民地——这一般最后也要过渡到农业殖民地。植林殖民地——这里利用奴隶劳动，本国人很少。商业殖民地——这多数与征服结合在一起。军事殖民地占支配地位的殖民地，在16世纪是征服的殖民地，在17、18世纪是独占的殖民地，在19世纪是移民的殖民地。

按建设殖民地的方法划分，有纯属私人建立的，和由国家建立的。

前者产生于各国的中世纪时期，多数起源于宗教的灵感或政治上的纠纷，与其说与本国政府有联系，毋宁说是与本国的教会相联系。后者，无论在古代各国，还是在近代各国，都是在高度文化发展阶段产生的。只有高度发展了的国民才有可能建立与宗主国经常保持接触的殖民地。

所有得到显著发展的殖民地都反复经历了下列发展过程。1.殖民地在人口方面以及在财富方面都得到非常迅速的发展。这是因为在这里高级经济阶段的资本和劳动力与低级经济阶段的过剩土地相结合的结果。但这里存在着与土著之间的危险的接触。2.在物质的发展中结

合着有高尚的道德的意义。宗主国的国民可以说得到殖民地的补助。例证。但是另一方面，它缺乏历史传统，国家保守因素薄弱，具有易变性和放荡性。殖民地比之宗主国更容易早衰。3.殖民地在本质上必然经历与宗主国一样的发展过程。只是采取了更为敏锐的纯粹的形态，因为在那里没有过去的残余势力的妨碍。4.一旦殖民地的力量达到一定程度，就与宗主国分离。这时宗主国就从内部和外部进行干涉。北美洲及南美洲各殖民地的独立。

二、 葡萄牙人和西班牙人的殖民政策

15、16世纪的各种发现。新大陆这部分世界的发现，给宗主国提供了它们所不生产的各种产物，但也只是在它处于低级文化阶段时才是有利的。宗主国的人们力图垄断这些利益。

在东印度、非洲和中国的葡萄牙人。商业具有国家垄断的性质，即连薪金也带有垄断的性质。官吏经常更换。1560年以后没落的各种原因。

西班牙属地美洲的阶级差别。国家官吏职务都由西班牙人垄断的特权。高级官吏生活豪华，但受到各种拘束。为什么在没有拘束的统治下，即使处于奴隶一样地位的人也会感到极为幸福呢？殖民地的贸易虽然早已不由国家垄断，但仍被限制在宗主国的一定港口和一定的商船队。在殖民地严格采用重商主义政策，到18世纪逐渐缓和。

〔参考文献〕包罗：《亚洲》（1552年）及其续刊。康托：《关于葡萄牙人在亚洲衰落的主要原因的考察》，1606年。扎尔费尔德：《葡属东印度史》，1810年。《由卡洛斯二世颁布的印第安人王国法典汇编》。海莱拉：《居住在岛屿、陆地和海上的西班牙人4世纪以来的编年史或世纪史（1492—1531）》，1601年。乌诺阿：《南美旅行史话》，1748年，2卷，以及胡姆保尔特的各种旅行记。

三、 贸易公司

17世纪初期以后的情况。多数是把荷兰东印度 公司当作模范。这家大股份有限公司被赋予临时的商业特权，并常被赋予执行对外交涉和军事阴谋的特权。荷兰东印度公司的组织和历史。荷兰人在向南亚开始其商业旅行之际，由于西班牙战争发生不得不武装起来，除了这些特殊情况，一般为了与远方未开化民族进行交易，也不能完全没有

组织。就是说，国民如果想要发展这种事业，就必须保证最高的经营处于没有竞争的条件之下。但在贸易充分开展以后，公司的垄断就成了贸易的障碍。公司的经营管理逐渐低劣——股东人数过多，经理们既不关心业务，也不亲自问事，因而不可能作出适当的指示。虽然有各种各样的禁令，但绝不能制止下级职员私自经营商业。凡是这类公司发挥其专制权力的地方，人民经常遭受残酷的压迫。这些公司经常作为商人而行动。多数只从本身营利的目的来考虑其统治权。经营管理进一步恶化。因此，公司的从业人员几乎总是国家的坏官僚，是有它的理由的。

英国东印度 公司——这个近代政治上最大不可思议之一的公司，也具有同许多贸易公司一样的经济性质，绝非例外。它的成立、发展和征服的阴谋的历史。它在相当长的时期给股东支付红利，然而它所获得的利益只是幻影。公司的资产和负债。它的垄断权由于时代精神的影响而逐渐废除。1813年东印度的贸易开放了，1833年同中国的贸易也开放了。它的结果。因此这个国家自1775年以后，使印度的国家管理更加依赖国家本身，公司管理法（1773年）。福克司条例。庇特的东印度条例（1784年）。1883年的改革。目前公司濒于解体状态。

〔参考文献〕杜博伊：《荷兰统治时代》，1763年。卢作克：《荷兰的财富》，1780年。扎尔费尔德：《荷兰殖民制度史》，1812年。

施普雷特尔：《最主要的印度国家变迁史》，2卷，1788年。罗塞尔：《关于东印度公司的组织、贸易和交易的法规汇编》，1786年。马尔丁：《英帝国在东印度的一笔账》。詹姆斯·穆勒：《英属印度史》，6卷，1820年。

四、美洲的英国殖民地

北美洲 的英国殖民地的成立及其特征。为什么这里的殖民地在所有殖民地中发展得最快呢？英国在殖民地管理中的保护贸易制度。北美洲的一些自由国家的没落。殖民地对英国的影响，在经济上是幸福的，在政治上却是不幸的。加拿大的现状及可以想象的未来。澳大利亚 殖民地。流放殖民地。利用移民来消除国内过剩人口这一目的，在现代殖民事业中逐渐重要起来。韦克费尔德的方法。[22]（为此目的实行的德意志移民的最好方法。多瑙河下游各国。）

西印度 殖民地的建立。18世纪后半叶达到繁荣。贩卖黑奴简史。海地（西印度群岛之一，为黑人共和国）的革命及其现状。威尔伯福

斯[23]。禁止买卖奴隶——但由于没有将贩卖奴隶看做病因，而只看成是病征，所以过去并不十分以此为患。在禁止方法方面，英国和其他海军国家之间有不同意见。英国各殖民地的废止奴隶。它的结果以及与之相联系的政治上的展望。从多方面来考虑，是不是逐渐解放的方法更为适当呢？英国以缓和的形式再度出现贩卖奴隶的变相行为，这是一种倒退的现象。

关于荷属东印度的现状。为什么很多殖民地的衰落，对于德国来说是难以估计的利益呢？

〔参考文献〕罗伯逊：《美洲史》，1777年。温：《英帝国在美洲的通史》，1770年。埃贝林：《地理学及北美洲史》，6卷，1793年。谢瓦利埃：《北美通讯》，2卷，1836年。布希特：《南加拿大省的地形志（附南加拿大的地形志）》，1815年。爱德华：《英属西印度殖民地的文化及商业史》，3卷，1793年。克拉克森：《废除贩卖奴隶史》，2卷，1808年。威尔伯福斯：《关于贩卖黑人问题致泰莱伦王子书》，1814年。西斯蒙第：《关于贩卖黑人的法国利益》，1814年。

第三十八节 货币制度及银行制度

一、关于铸币制度的技术的准备知识

最初作为货币的金属，在每次使用时，是以秤量授受的，它的历史事实及其现存的痕迹。

合金——赤色的、白色的及混合的合金。合金的利益。德国的纯金马克及杂质马克。银铜合金（银一、铜三或四的一种合金）。铸币的重量与成色。

铸币的成色（即法定铸币的金属含量比率）。由于有磨损危险，必须检验调整。检验的各种方法。公差（法律规定的磨损重量的限度）。花纹不仅币面要有，周围边缘也要有。美观的花样具有经济上的和美术史上的意义。

为什么铸币要尽量厚一些？过大和过小的铸币的例子。铸币分割的十进法及十二进法。一国贵金属的价格愈高，铸币单位应愈小。伪造铸币的鉴定及防止法。

〔参考文献〕弗勒尔克：《铸币技术及铸币科学》，1805年。布吕尔：《德国铸币制度有待改革的资料》，1831年。克诺普：《目前流通中的铸币状况的考察》，1834年。

二、铸币制度的历史和政策

在德国，金、银和铜的经常比价是：1610:102:1。为什么对铜币可以规定其不变价格，而且这样做是有利的呢？

金 和银 的供求关系。一国的贸易愈发达，这个国家就愈需要有巨额的支付。因此，在发展中的经济文化阶段，金的价格经常高于银的价格。

如果两种贵金属的交易价格脱离了法定的名目价格，则所有的债务人就要用被过高评价的金属去偿付，商品价格就要以这种金属为标准，而那些被过低评价的金属就要流出国外。英国的例子（18世纪以后）。因此，在多数国家中都只存在一种法定的支付手段。

铸币费 ，第一，必须能抵偿铸造费用；第二，要与经过铸造实际增加的金属的使用价值相适应，在这个范围内，它才是有效的。后者是防止货币熔解的手段，为什么辅币的铸币费最高呢？

过高的铸币费的弊害，常常在这些细节中潜伏着国家破产的危机。铸币费过高，会引起民间模造货币的危险。铸币费在中世纪一般最高，是当时极为重要的财源。每当提高铸币费的时候，现行流通的货币有规则地被禁止流通。铸币的权利，最初是从资本家那里没收其贵金属而实行的，后来是采取对矿山特权的援助，最后则是从市场收购而进行的。随着工业资产阶级的发展，铸币费用下降了。在最高的经济发展阶段，好多地方完全废除了这种特权。铸币费用愈低，铸币输出愈容易。这种方便对于商人是有利的。

几乎在任何时代，国家都认为铸币权有很大的价值，特别是在经济高度发展阶段，想利用它来防止伪造货币，保证交易的进行。铸币特权 的历史完全与国家权力的历史平行发展。古代佛朗克各诸侯的铸

币特权同他们的国家权力一样，大部分建立在罗马帝国的基础上。由于地方权力扩大，铸币权起先授予僧官，其后授予王侯，最后授予帝国的首都和地方的都市，逐渐成为普通的事情。以后皇帝的保留权也被忽视，铸币愈益成为地方上的特权。货币铸造业者组合。

货币的重量或它的成色普遍下降。所有的国家都在相应的文化阶段出现了同样的现象，产生这种现象的原因，除一部分出于减少货币重量或成色本身的目的外，是为了取得必须经常进行的收回过剩货币的费用。法国的货币无政府状态，它同国王将大采邑重新收回到自己手中一样地结束了。在德国，由于15世纪的统一运动，各诸侯之间缔结了货币协定，到16世纪，在整个帝国的大改革运动中，实施了帝国货币条例。但是在三十年战争期间（1618—1648年），国家处于极端无政府状态，货币制度同样进入了极度滥造的时代。其后出现的整顿局面，是为了适应当时事实上已经发展了的诸侯的统治权的要求，由于各地相互缔结了货币协定的结果。

1667年秦拉市（Zinna）铸币的成色比率（根据普鲁士秦拉市议会的规定，一马克纯银可制15．5个弗罗林），1590年莱比锡的成色比率（18个弗罗林），1694年以后纽别克的成色比率（17弗罗林），1748年以后的协定成色比率（20个弗罗林），1750年以后普鲁士造币局长格劳曼的成色比率（21个弗罗林）。七年战争（1756—1763年）中的货币无政府状态。减少铸币的成色作为财源是不应该的。德国货币制度的统计。德国关税同盟的铸币。从一种铸币含量改变为另一种铸币含量时所应注意的事项，可以从汉诺威的例子中看出来。

其他近代国家中的铸币权经历了同样的过程，罗马也不例外。

〔参考文献〕霍夫曼：《铸币制度三论》，1832年；《货币学》，1838年。赫尔曼论文（见劳主编的杂志第1卷）。爱克尔：《古代货币原理》，8卷，1792年。伯克：《古代重量、铸币成色及尺度的度量衡学的概括研究》，1838年。普劳恩：《关于铸币制度、特别是德国铸币制度的基本报告》，1781年。希尔施的论文（见铸币期刊，第9卷，1756年）。莱布朗克：《法国货币史论》，1692年。加尼埃尔：《夏尔孟尼时代的货币史》，2卷，1819年。克吕贝尔：《德国铸币制度》，1828年。舒林：《荷兰及大英帝国铸币法》，1827年。

三、 转账银行

银行是法人，在国家的监督或特许下特大规模地经营银行家的业务。发行银行一般属于新式银行。

在转账银行中，地方商人将其重量不拘的贵金属存放在银行。当时的存款是不动用的。存款人都在银行开户，在那里记入其存款额。当他需要对另外一个参加者支付货币时，即从他的户头下减去这笔金额，而将它记入别人的账户内。整个利用总额各地当然有它的限度。

转账银行有安全和方便的好处，在人们不能确实知道流通货币的金属价值的地方或时候，这种好处尤为显著。银行手续费。存款不付利息。一国的财产虽不因银行而有所增加，但能获得便利。银行的放款。各种特权。这种银行遭受的特殊危险，是战时的没收和管理人的私吞。

汉堡、阿姆斯特丹、威尼斯各银行的简史。当交易发达了，转账银行就不再起作用。

〔参考文献〕马佩格尔：《论银行及银行家的法规》，1716年。比施：《论铸币制度及银行制度》，1801年。梅斯：《尼德兰银行制度史论》，1838年。

四、 结算及汇兑

结算。伦敦的票据交换所。

出票人、受票人。支付人、背书人、被背书人。汇票的样式。出票人在发出票据的同时承担对受票人按面额支付的义务。背书人对被背书人的关系亦然。

票据合同的特点在于：它是所谓书面契约（Literalcontract），附有履行合同的手续，在特别严格的情况下，一般附有和人的责任相结合的、履行合同的手续。承兑及其他、承付拒付。委托支付。共同承兑。决定过期的各种方法。

凭票即付的票据及其他。期票、汇票。开空头票据。票据贴现。

当两地之间应支付数额彼此相同的时候，汇价处于平价状态。顺差及逆差的汇价。汇价涨落的界限决定于输送现金的费用及风险等。

汇价牌价。汇兑的裁定。总的说来，一个城市不会因汇价变动而有所损益。汇兑市价在贸易差额的决定上是无能为力的。

票据的效用。古代人对此认识得极不充分。

票据法的成立及其历史。

〔参考文献〕马尔登斯：《论票据法的起源》，1797年。席贝：《票据学》，1834年。

五、纸币及发行银行

纸币 与有价证券的差别。后者的重要条件是附有利息和证券。古代及中世纪的信用铸币（Creditmünzen）[24] 的例子。

在大宗交易中纸币是有其作用的，但对于小额交易则有害。由于纸币流通，有可能把一部分贵金属从流通中抽出来投向别种用途。因此，所有的纸币发行，都使这个国家流出相应数量的贵金属。另一方面，纸币可以随意增发，或者极容易受到增发的诱惑。即使有时超过流通必要量，也不会流出国外。纸币完全不像贵金属那样可用于其他用途。因此为了保持纸币的额面价值，纸币流通量就决不能超过流通必要量，同时要使一般公众相信发行券随时可以从支付金库中兑换金属。珀利茨（Pölitz）的规则：关于怎样才能看出纸币过多。滥发纸币的不利影响：起初是对生产者不利，其次是对债权者不利，以后扩大到整个国民经济。法国的阿希尼亚纸币（Assignaten）（法国革命当时发行的不兑换纸币）。

纸币信用常常只限于在高度发展的经济阶段运用。个人或国民愈富裕，愈能不受危害地脱离贵金属。这是因为它能够通过对别人财产的处理而极其容易地收回贵金属。一切私人财产由于纸币信用，与国家财产发生了密切的关系。

发行银行 通常是由股份有限公司经营的。它流通纸币，并以经营营利的业务为目的。发行银行为了使它的发行券在任何时候都能够与货币兑换，必须有现金准备。根据经验，可以流通三倍到四倍的银行券，不致有何妨碍。银行利用这种银行券贷放极其安全且能很快收回的贷款。所以这种业务既不属于真正的商品交易的业务，又不是抵押

借贷业务。银行的这种贷款只限于定期或短期的贷放，只限于对于贵金属的抵押贷款，或对于能保证变卖的优良公债或股票、或对于确实可靠的票据的贷款。这样经营的银行受到微小的损失，就能立刻停止银行券的实际的过剩发行，因而没有任何危险。银行的附带业务。由于银行券的损毁而获得的利益，由于伪造而遭受的损失。

所有的私人银行都有成为国家银行的趋势，所有可兑换的银行券都有成为不兑换银行券的倾向，纸币的自由市价有成为官定市价的倾向。这种危险的过程只有在国家实行很大的克制和贤明的政策的情况下才能避免。这种过程将经过以下一些阶段：政府的监督，银行的垄断。作为这种垄断的报酬，银行向国家付款或贷款。这样就使借方与应迅速收回贷款的贷方之间失去平衡，这时如一旦出现危险，就会将银行改为国家机关，或兑换银行券，予以补偿。如纸币的发行更有增加，则采取官定市价或最高价格等措施。

俄罗斯、英国和普鲁士等国近代纸币的良好状态。英国、法国、丹麦、北美和澳大利亚发行银行的历史。关于德意志联邦银行的议案。

〔参考文献〕缪赛尔：《爱国的幻想》，第2卷，第3—9页。西尼尔：《关于取得货币的成本以及关于私人和国家的纸币的一些影响的三篇讲稿》，1830年。吉尔伯特：《银行的历史和原理》，1834年。西斯蒙第：《论纸币》。帕莱尔：《论纸币及银行》，1832年。〔英格兰银行：〕《筹备中的英格兰银行简况》，1694年。桑顿：《大英帝国的纸币信用》，1804年。图克：《通货论》，1826年。古奇：《美国的纸币及银行简史》，1834年。雅各布：《俄罗斯纸币论》，1817年。米拉波：《西班牙银行论》，1785年。杜维尔莱：《关于金融和商业的若干考察》，2卷，1740年。《法国国家纸币的贬值及其清偿以及东印度贸易公司的作用之一般及特殊历史》，4卷，1743年。

第三十九节 生产危机

在工厂、机械劳动、大商业、国外市场以及纸币流通等起作用的经济高度发展阶段，生产危机出现得最为频繁和显著。人们可以称之为发达的分工的阴暗面（参阅第十六节，二、生产与消费的平衡）。它常常是由于各个事业部门的一时收益存在着过度的好坏之差而产生的。其他原因有：长期和平之后，爆发了战争；或长期战争之后，缔结了和平。在后一情况下，特别是对外贸易中发生的变化，对危机的诱发作用更为突出。不仅是一般对好景气的过高估计会导致生产危机，而且时常发生的纸币发行过多也会导致生产危机。

依靠国家救济的可能性是很少的。一般的情况是，在多数工业部门减产之后，或因破产将企业转给别人之后，国家的救济才开始出现。

1720年、1793年、1814年及1825年的英国危机的详细分析。1819年和1837年以后的北美危机。

〔参考文献〕《英国及爱尔兰的现状》，2卷，1723年。《1824年和1825年成立的英国股份有限公司综览》，伦敦，1827年。《对英国当前商业危机的考察》，1826年。比施：《目前战争所引起的海外贸易的混乱》，1793年；《关于18世纪末叶发生的商业动乱的历史分析》，1800年。

第四十节 交通设备

一、 一般原理

运输工具，不管它属于哪一类，都是分工的主要结果，同时也是它的主要促进手段。在人口稀薄地区铺设道路，一般是不利的。开辟道路在交易上有特殊的利益。具有政治意义的军用道路的简史。筑港、建筑灯塔等等，总的说来，比铺设陆地的人工道路早，铺设主要通道比铺设乡村道路早。运输制度的状况是经济的文化的重要标志。

近代在改进运输方面一些值得注意的事例。运输的改进提高了使用率，而使用率的提高又引起了新的改进。这种方法使分工变得容易了，因此生产更为完善，产品价格更为低廉，销路也就更加扩大。地

方之间的过剩或不足也都容易获得调整。全国好像被集中于一点，具有一大城市的特征。这种改进对于所有过去的运输业者是不利的，而对于国家的经济力量以及政治的和军备的力量却是非常有利的。铁路在军事上的意义。但另一方面，如果外来敌人一旦占领了运输机构，可以广泛地加以利用。特别是在国内容易引起内乱和阴谋。连下层阶级外出旅行也很容易，这就带来了非常民主化的气氛。在精神教育与物质教育之间平衡是必要的。

古代各民族之间的共同的发展阶段。

〔参考文献〕谢瓦利埃：《公共交通、法国的物质利益》，1838年。杜潘：《大英帝国的商业力》（第1卷，桥梁与道路制度），1825年。里特尔：《地理科学的历史因素》，柏林科学院，1839年。

二、 陆路及水路

海洋 。海流及贸易风。倾斜海岸、平面海岸、断崖海岸。第一种海岸对航船最为方便；第二种海岸经过人们很大的努力，能促进文化发展；第三种海岸却是引诱海盗的地方。海岸线连续的利益。这方面的统计。灯塔、船坞及其他。

河流网 的统计。英国和澳大利亚水路网的比较。运河、河流的改修、拉船道路。注意不要混淆经济而有效地利用运河与运河经营者获取利润之间的区别。

〔参考文献〕杜当：《法国内河运输史》，2卷，1829年。吉拉尔：《关于运河及其专利权方式问题的考察》，1824年。

筑路工程 的各种地理条件。道路的适当宽度。铺路法。碎石铺路只适用于运送硬质的物品，适用于坚固的车架，适用于运送不太沉重的货物。要禁止太重的车辆和过窄的车轮等。道路桥梁。

铁路 。它的发明简史。据阿拉果估计，一马力在普通的道路上可以拉二千磅，在铁轨上可以拉二十万磅，在运河上则可以拉一百二十万磅了。至于铁路，即以蒸汽机运转的铁路，则具有空前的最大速力。修筑铁路的各种费用——利用地形、避免一切过度的曲折和斜坡、打通、隧道。单轨及双轨。铁路维持、管理及运转上的各种费用。过去在法国运送一吨重货物，每走一法里（四千五百米），普通

运输要花费八十生丁，快速运输则要四百生丁，如利用火车运输只需二十八到三十生丁，水路则只要八生丁。

以后铁路主要用于为旅客服务，并用于急需运送的商品的运输。铁路对城市生活的巨大影响。最低级的坐位是重要的。铁路可使交易非常迅速，但决不能产生交易。由于它要有巨额的固定资本，而且在运输次数少的场合较之多的场合费用更多，所以它要以巨大的交通量为前提。在什么情况下铁路能获得最多的收益？铁路对于运输业者以及旅馆经营者的利润所发生的影响，完全可以同机器产生的各种作用相比拟。

桥梁 。吊桥。隧道桥。

〔参考文献〕柯尔迪埃：《选自英国各种工程的道路、桥梁、吊桥等结构的研究》，1823年。克雷勒：《关于铁路的若干一般说明》，1835年；《关于铁路的一些数字》，1838年。李斯特：《德意志的国民交通制度》，1838年。莱拜留斯：《巴登铁路委员会会议记录摘要》，1837年。劳及霍夫曼的关于巴登铁路委员会的报告。弗兰策尔：《铁路、运河以及轮船航行的统计》，1838年。

在低级经济发展阶段，这些交通运输机关的建设，常常是由公共团体或国家负责进行的，一般利用道路工程的徭役。这种情况在事业创始时是必然的，这样做可以使道路的组织迅速完备起来。

在最高的发展阶段，与上述情况相反，毋宁是私人竞争即股份有限公司在这方面占优势。建立铁路网，过去有三种方法：（1）德国的方法：完全从各条铁路的个别线路开始，逐渐形成全国的铁路网，这里没有固定的中心。（2）比利时及法国的方法：这是有计划地从中心地出发的方法。（3）英国的方法：根据各条路线和私人产业的情况，直接形成最完整、最集中的铁道网。法国常常采用全部铁路同时进行的方法，它的利弊。在任何一种情况下，国家都必须采用各种方法进行监督和帮助。为了促进铁道事业，国家究应采取保证利息的方法，还是采取直接经营的方法呢？没收土地法规。国家对于线路方向和运费的干涉。国家的暂时的没收。铁路与邮政的关系。旨在防止股票欺骗行为的警察法规。课税。

交通税——交通愈是发展，征税愈是相对地减少。交通税的废除。

〔参考文献〕汉泽曼：《论铁路及其股东与国家的关系》，1837年。毕罗－库迈罗：《普鲁士宪法及行政管理》，2卷。

三、邮政及电信

已在一定程度上集中的国家政权，深切要求邮政统一。波斯、罗马等国邮政制度的开端。邮政大体上，尤其在与民间有关的方面是与印刷技术、各种重大发明以及其他的近代文化的原动力，同时发生的。德国邮政特权的历史和统计。邮政事业在多数国家中开始是由民间经营的，以后由于它获利优厚就被视为财政的源泉。

那些由国家垄断的事业，在经济发展以后，大多让给民间进行自由竞争。但对邮政事业却允许它永久具有特权性质。这是因为在一国广阔的土地上需要有完全统一的经营。局部地区的邮政是有害的，邮政的相互竞争则更为有害。如果邮政事业由民间垄断，这种垄断必将获得很大利润，特别是申请承包人之间的竞争决不可能彻底。驿递由私人掌握，也不能实现廉价经营，而且有损于它的公共有用性。劳关于德意志同盟邮政的设想。邮寄包裹的情况有所不同，这种特权在经济高度发展阶段是受到限制的。

作为发展最晚的例子，对葡萄牙邮政制度的说明。瑞典的邮政徭役。

在邮政组织中需要有下列规定：（1）保护邮政特权的规定。（2）重视书信的秘密。在什么情况下才允许侵害秘密？无税邮政。（3）中央邮局的地位、邮政公务员、从业员。（4）邮税。为什么邮税不能与邮件的重量和距离成比例地提高？（5）邮政的通信业务和银行业务。

邮政的收益随交易的发展而增长，但其费用却相对地下降。降低邮税当然会增加通信的数量，但却要减少发送广告以及附带发送的邮件和其他类似的东西。希尔的邮政改革方案是取消对商业的课税而由商业以外的其他事业承担税负。但是过去的课税是正当的、宽大的，又是人们习以为常的。他的这种改革由于金权寡头政治和激进派的合作而实现。过去的各种影响。

电信 目前刚达到邮政制度初期所达到的阶段。它仅被用在国家的通信方面。电信的历史及统计。私人经营电信事业的危险。

〔参考文献〕菲舍尔：《邮政制度的一般历史年表》，1820年。果昂：《法国设立邮政史论》，1824年。克吕贝尔：《德国邮政制度》，1811年。马蒂亚斯：《论邮政及邮政特权》，2卷，1832年。莱拜留斯：哥德季刊上的论文，1841年。希尔：《邮政改革，它的重要性及实用性》，1837年。皮戎：《邮政服务与利用邮票方法对信件课税问题》，1838年。《邮政专门委员会报告》，3卷，1838年（季刊评论，第228期）。

四、其他各种交通设施

交易所 。行市表。交易所从业人员，按主要业务部门划分从业人员的种类。禁止交易所从业人员自己做生意。

新闻 。

度量衡 。全国度量衡的统一。十进法及十二进法。应根据生活习惯作出规定。对容器及度量衡的管理。

第四十一节 主要商业国家的历史

〔本节仅列举参考文献。——译者〕

姚芮奥：《从古代到现代的商业及航运的历史》，4卷，1778年。杜莱斯：《论文艺复兴与欧洲商业》，1781年。

关于古代波斯、印度、巴比伦、埃及，并概略地涉及腓尼基、迦泰基各民族：

赫伦：《古代各主要国家关于政治交通及商业的概念》，5卷，1793年。

希腊人——

贝格豪斯：《古代各主要国家航海术史》，1792年。许尔曼：《希腊商业史》，1792年。伏尔马莱奥尼：《黑海的航海、通商和殖民的哲学及政治

史》，1788年。阿迈戎：《布托莱梅王统治下埃及的商业及航海史》，1766年。

罗马人——

帕斯托赖特：《关于罗马的商业及奢侈，关于商业法规和禁止奢侈法的调查和考察》（学士院团成员，3卷）。比戎：《罗马商业状况的评论》，1788年。

拜占庭人——

许尔曼：《拜占庭商业史》，1806年。

阿拉伯人——

挪斯姆逊：《中世纪阿拉伯波斯与俄罗斯和斯堪的纳维亚的商业》，1825年。斯蒂维：《阿巴斯领导下的通过非洲、亚洲和东欧的阿拉伯商业队》，1836年。

阿马尔非、比萨、佛罗伦萨、日内瓦、威尼斯——

代平：《自十字军远征到美洲殖民地建立的近东与欧洲的商业史》，2卷，1830年。潘沙：《古代阿马尔非共和国史》，1724年。《关于16世纪佛罗伦萨都市的什一税及其他赋税，以及佛罗伦萨人的货币和商业》，1765年。伏尔马莱奥尼：《论威尼斯的古代航运》，1783年。马伦：《威尼斯商业的文化政治史》，8卷，1788年。马克格芮高尔：《两个西西里王国的商业统计报告》，1840年。

西班牙、葡萄牙——

柯丁何：《葡萄牙与殖民地之间的商业经济史》，1794年。罗伯逊：《古代人关于印度的知识以及好望角发现以前与印度商业的发展的历史研究》，1791年。卡勃马尼：《巴塞罗那的航海、商业及艺术史话》，4卷，1779年。洪特：《关于新大陆地理知识的历史发展的批判性研究》（伊德勒译），3卷，1835年。

法国——

杜尔朋：《帝国成立到现在法国海运史年表》，1778年。卡立埃：《一世及二世治下的法国商业状况》，1753年。阿诺特：《路易十四统治末期及大革命时期的法国贸易差额及对外商业关系》，3卷，1791年。杜博伊：《欧洲现状下的法国商业》，1806年。杜潘：《法国的生产力与商业》，2卷，1827年。包伦格：《关于法英商业关系的报告》，1839年。

荷兰——

《荷兰商业记要》（诺伊鲍尔译），1717年。吕德尔：《荷兰商业史》（卢札克改订），1788年（参阅第170页）。《比利时内政部公布的商业一般图表（附对外贸易资料）》。

英国——

安德逊：《关于上古到现代商业的历史的年代的论述》，4卷，1789年。马克费尔森：《商业、手工业、渔业及航海的年代记》，4卷，1805年。《自罗马入侵以来到詹姆斯一世逊位英国土地及商业政策史的叙述》，2卷，1785年。金：《英国商人、大英国贸易及商业资料汇编》，1743年。杨格：《论大英国国民经济及商业》（克洛肯勃林译），1793年。罗威：《英国的农业、商业及金融的现状》，1832年。孟载尔：《从1775年到现代英国产业状况的比较》，1832年。图克：《关于最近三十年物价高低的思想和资料》，1823年；《从1793年到1837年货币流通状况及物价史》，2卷，1838年，续卷，1840年。

丹麦——

奥洛夫逊：《丹麦国家工业概览》，1820年。拉汤森：《1730年至1830年丹麦的商业、航运、货币及金融制度，历史的叙述和阐明》，1832年。

德国——

菲舍尔：《德国商业史》，4卷，1795年。扎托里乌斯：《汉萨史》，3卷。布雷德洛：《中世纪奥地利商业及工业文化史》，1820年。库尔茨：《古代奥地利商业》，1822年。罗特：《纽伦堡商业史》，4卷，1800年。布施：《汉堡商业史》，1797年。布吕梅林：《古代科隆商业》，1840年。贝歇尔：《奥地利帝国对外贸易的统计概况》，1841年。科斯塔：《的里雅斯特自由港》，1838年。费尔拜尔：《普鲁士帝国工商业状况的知识》，1829、

1832年。迪特里希：《普鲁士和德意志关税同盟的最主要贸易品和消费品的统计一览》，1838年。迈丁格尔：《1840年代美茵河航运统计概览，兼论法兰克福的商业和集市》，1841年。居利希：《汉诺威的工业、农业及商业状况》，1827年，续编1831年。泽特贝尔：《汉堡商业论》，1840年。

〔其他〕——

居利希：《现代主要商业国家的商业、工业及农业的历史叙述》，2卷，1830年。麦克库洛赫：《商业辞典》（里希特译为德文，书名《商人手册》），1834年。

---

[1] 轮番运货系指运输组合人员按一定番号次序寄航港口运送货物。——日译者

[2] 据罗雪尔：《国民经济学体系》，第3卷，第22节，定期大市除了具有关税、裁判等特权，还具有货物集散贩卖权和保护顾客的特别权利。——日译者

[3] 韦克费尔德是开拓新西兰及澳大利亚殖民事业的人。著有《英国和美国》一书，1829年。——日译者

[4] 威尔伯福斯是站在基督教的立场上从事黑奴解放运动的英国政治家。他的著作见本节参考文献。——日译者

[5] 参照罗雪尔：《国民经济学体系》，第 3卷，第 50节注 12、13。信用铸币和辅币的情况相似，是指用较名目价值低的廉价材料铸造的铸币。——日译者

第四章 人口

〔参考文献〕马尔萨斯：《人口论》,2卷，1806年。

第四十二节 人口问题

一、 马尔萨斯的人口法则

自然对一切生物赋予了这样一种繁殖力，即如在繁殖方面无所妨碍，它的同类将很快蔽满整个地球。人口迅速增长的例证，特别是北美的情况。最可怕的战争和疫病，对这种繁殖力好像也难以抑制。唯一有效的限制繁殖的东西就是食物的数量。抑制生育的限制和预防性的措施。因此人口始终是随生活资料的增减而增减。一般分工的扩大不仅是人口增长的结果，而且也是它的原因。

猛烈的鼠疫的影响。哪一类战争才能防止人口增长呢？ [25]

西斯蒙第对马尔萨斯人口论的批判。

二、 人口的历史

在低级的经济发展阶段，抑制性的限制占主要地位，而在经济高度发展的阶段，则预防性的限制占主要地位。因此，在高级阶段，对总人口数来说，出生率是低的。在国民的衰老期，抑制性的限制必将再度加强。

〔未开化人的例子：〕南美岛屿的费尔朗特人、澳洲的新荷兰土人等、美国狩猎民族、南洋群岛的土民、黑人土人等的人口状况。（人肉的嗜好、国民的淫乱、奴隶战争。）游牧民。（移民。）挪威

从前的人口。如果国民财富不是处于迅速增长的时期，新一代的结婚一般只有在老一代的结婚自然消灭的情况下才有可能。因此结婚数和出生数最正确地与死亡率相联系。在人的寿命最长的地方，出生数最少，这一现象不过是表面的矛盾。因此，那些减少死亡率的因素，如医务警察、建筑警察等，一般也减少结婚数，直接的结婚奖励办法通常也促进死亡率的提高。在文化高度发展阶段平均寿命一般要增加，但同时单身汉也增加。这些关系的道德的和政治的条件和结果。

东印度、西藏地区的一妻多夫制、中国的弃婴、近东各国的一夫多妻制等。希腊及罗马后期的淫乱史。娼妇。作为由人口过剩引起的道德败坏的标志，特别必须举出离婚的频繁和所谓妇女解放。

三、 人口政策

人口的密度与高度发展的经济、政治、道德、文化阶段有内在的联系。一国的繁荣期是其人口最多同时他们的需要得到充分满足的时期。在重商主义时代，曾发生过于偏重人口数量的倾向。一般说来，许多国家在该国进入繁荣期以前都对国民人数的增加给予奖励，以后则设法限制人口增加。中世纪奖励结婚的方法大部分具有宗教的性质，即没有儿子的受到蔑视。路易十四的奖励金。外来的移民，特别欢迎来自文化高度发展国家的人。实际例子。这种移居是有危险的。更加有效的办法毋宁是在国内进行政策上的改革。但人口增加不可或缺的条件是财富的增加，或至少是它的更加 平等的分配。对迁往国外的加以限制性的禁止。

国家想要让达到顶点的人口维持静止状态，是非常困难的。与每个人的情况一样，在一国的衰老期也不免发生困难。在何等程度上才有可能限制结婚呢？与这一点联系起来看，奢侈是有益的。永久的、暂时的移居。一国的人口达到顶点的最可靠的标志是新建的宿舍。

在衰落的国家中重新需要在低级文化阶段曾受欢迎的人口政策。

〔参考文献〕聚斯米尔希：《人种变化的神的意志》（1761—1762），3卷，1775年第4版。比克斯：《人口的移动》，1833年。拜尔诺叶：《人口政策》，1840年。葛德文：《人口论》，1818年。

第四十三节 济贫制度

一、 贫困的原因

（1） 绝对的不能劳动 。这同人们的意志几乎没有关系，因此在各个文化阶段，大体上存在于同一范围。只是由于维持家族生活困难的增加，私生子的人数增加。

（2） 相对的不能劳动 。在没有劳动意志的场合——即低级文化阶段出现的乞丐生活；在人们想劳动却没有任何工作的场合——即失业。就失业而言，有的是暂时的、地方性的，只是在个别产业部门发生；有的是人口过剩引起的普遍的、永久性的。这在交易发达的时代更容易频繁出现。能够得到救济的过剩人口，通常不久就变成不能得到救济的过剩人口。

（3） 过多的支出 。这种情况导致贫困，总的说来，在任何文化阶段都是相同的。不过在低级阶段是用于救灾的支出，在高级阶段则是用于多子女抚养的支出。

贫民人数与罪恶事件发生次数的关系。

二、 济贫政策

为什么像移民政策这样简单的手段，总的说来不能产生什么效果？为什么像财产共有这样一种多少进步一些的手段完全不能产生什么效果？

济贫救护政策历史中的根本思想如下：（1）当家族、组合、公共团体等紧密团结的时候，这些团体有力量维持它们的贫穷的成员。一旦国家使这些团体失去它们的政治作用，在济贫救护工作被削弱而且得不到保障的情况下，国家就得自己承担这项工作。（2）在贫穷还不显著的情况下，即当它在政治上还不显著的时候，济贫救护工作可以委诸民间的自由的慈善团体。但如这种慈善行为已感不足，国家

就必须代以强制规定并集中办理的慈善措施。这是因为从政治上和从道德上说都不能让贫民感到饥饿。

在中世纪受授施舍物是自由的。有一种所谓穷人经常出入门第的习惯关系。在中世纪虽已有自由乞丐这一行当，但为什么那时一般穷人却极其少有呢？济贫组合等组织的存在。教会尤其是寺院在济贫救护事业中的地位。各城市中济贫政策的开端，多数是与慈善营造物的管理相结合的。

济贫救护事业一经政府插手，它常常要向更多的方面扩展，这是一般的趋势。首先，政府有责任承担施舍物品的分配工作，使一般公众免受乞丐的骚扰。禁止乞丐这一行当直接含有保证养活贫民的意思。为帮助贫民而实施的直接税、奢侈税等等赋税。信奉旧教的多数国家处于这种半法定性的济贫救护 阶段。如果穷人进一步增多，就要采取半强制性的许多手段以提供施舍物品——如采用发表名簿或对那些不同情穷人的人规定其捐输金额等方式筹款。

最后，济贫税 本身一般是在大灾害发生之后，先在一些地方采用，以后被保持下来。它在信奉新教的各国和北欧许多国家占支配地位。

英国济贫税的历史。

在彻底实行无限制的济贫税的原则时，常常附有下列条件：（1）正确规定、大力维护居住权 ，像英国那样将济贫负担转嫁给别人是一种失策。在决定住所方面的繁琐、公共机关之间的手续、住所不定。如果将居住权扩大到更多的贫民区，负担的确可以得到更平等的分配，但对每个人的照顾将大为减少。（2）严格禁止乞丐 ——这是为了维护济贫制度和一般公众。英国、法国、西班牙等国对乞丐的罚款。禁止施舍。但要实行这两种规定是困难的。（3）济贫税有逐渐增加 的倾向。英国贫民的轻率结婚和浪费。政府在帮助贫民时尽情满足他们的欲望是非常错误的。这等于命令他们结婚，禁止他们节约。新的实例。（4）最后，由于济贫税是强制富人缴纳的，这种征课从根本上损害了他们的慈善行为；同时，济贫税确保了贫民的权利，因而损害了他们的谦逊态度和感激心情。英国历来的济贫救护事业的态度。

英国济贫制度的改革（1834年以后）。

由国家或由富人出钱来扶助多数穷人，这在雅典和罗马以及与之相应的发展阶段都曾有过。雅典所固有的济贫救护，在雇佣市民时任意支给薪金、免费看戏及其他。罗马的施舍粮食、大赈济及其他。

〔参考文献〕卢格尔：《贫民史》，1793年。艾登：《英国劳动阶级的历史》，3卷，1797年。《关于济贫税的管理与实施向皇家委员会的报告摘录》，1833年。西尼尔：《关于济贫设施的报告》，1835年。劳：《关于英国新济贫法》（年鉴第2卷）。福德莱：《各国贫民的历史和道德》，1829年。巴尔吉孟：《基督教政治经济学，或法国和欧洲贫穷的性质和原因的调查》，3卷，1834年。纳维尤：《济贫法，其效果及原因》，1836年。吉朗多：《论社会慈善》，4卷，1839年。劳威茨：《国家对贫民的关怀》，1815年。汉逊：《济贫制度的批判》，1834年。蒂尔克：《对孤儿、贫民及难民的救护措施》，1839年。福格特：《汉堡济贫设施史汇编》，1838年。埃默曼：《那梭的贫民救护措施》，1817年。克韦尔贝格：《论东佛兰德的土民》，1819年。瓜里诺斯：《西班牙政治经济学文库》，2卷，1804年。

第四十四节 各种济贫制度的详细说明

一、 济贫救护的各种指导原则

（1）不预先研究贫民的全面情况绝不应开始救济。在进行慈善工作的前后须亲自作几次访问。物品的施舍仅占慈善行为的最小部分。（2）既应关怀贫民的身体，也应注意他们的精神状态。这时更应注重形式上的教育——需要僧侣的协助。与教会没有关系而专门从事济贫工作的僧官。（3）须预防特殊情况下的贫穷。这项工作应在节约和道德的基础上进行。（4）要尽可能做到救济以实物不如以工作，救济以货币不如以实物。（5）尽可能将贫民委诸其家族团体。这样做费用少，且对家族和贫民也都是道德的。在不能这样做的场合。（6）注意不要因为有施舍物品而直接或间接扩大贫困的范围。在发生饥荒、生产危机以及一切不可预测的灾害时更要注意。凡属惯

常的贫穷当然具有令人厌恶的性质。（7）募来的款子要用光，但须节约。要照顾施舍人的个性。经常的或临时的募捐。

〔参考文献〕吉朗多：《贫民的访问者》，1820年。缪赛尔：《爱国的幻想》，1卷，第73页。

二、 预防性的济贫设施

在低级经济阶段，这些措施几乎只限于在组合内部进行。后来，这些组合具有了正确的、精细核算的性质。即它们的成员不再作为普通的人，而是作为小资本的所有者而相互结合。

工人互助合作社 是教育工人独立生活的组织。

典当 、特别是带慈善性质的当铺。它的设施、利息及风险。

储蓄金库 ——利用它的阶级。存入储蓄存款、储蓄存款的最高和最低限度、利息、保证。储蓄与公安的关系。强制储蓄。

储蓄金库一般为下层阶级所利用，而生命保险 多为上层阶级中的一部分不富裕的人所利用。担负利息而取得资本的保险，分期付款而获得年金的保险。寡妇互助金组合，对债权者的保险，以及为其他目的保险等等。在保险人没有得到应有的关心时，这类事业是被禁止的。这种制度所固有的危险。丧葬费储蓄组合，结婚费储蓄组合。

〔参考文献〕塞莱第：《公立当铺史》，1752年。理查森：《储蓄银行编年史》，马尔库斯：《欧洲贮蓄金库》，1838年。德康多尔：《瑞士储蓄银行》，1838年。利特洛：《关于生命保险及济贫院》，1832年（季刊杂志第128号）。缪赛尔：《人寿长短的规律》，1840年。

三、 现行的各种济贫措施

婴儿院 ——这是使人们感到弃婴有困难的一种策略手段。这在一般道德上是有危险的。幼儿死亡率增大。

托儿所 ——这是否能减轻下层阶级的已婚者的负担，很令人怀疑，但它能降低死亡率，并且实际上缓和贫富悬殊。

孤儿院 ——最好设置巡回检察官，进行地方上的个别救济。对出院后的孤儿的监督。

〔参考文献〕伽尤阿尔：《关于法国的孤儿、私生子和孤儿院的调查》，1837年。伦格尔：《关于霍夫威尔的贫民教育制度的报告》，1815年。

人口稀少的地方目前对增加中的贫民仍采取轮番救济方法 （即只给予一定期间工作的方法）。巡回劳动者。这在道德上和治安上都是有危险的。用保证最低生活的方法将贫民移到垦区去是件好事。

平民工厂，凡是要求劳动的可以在这里得到工作，对那些不愿劳动的要强制他们劳动。英国平民工厂的历史。要使平民真正就业是有很大困难的。这在人口多的国家或人口少的国家都是一样的。在人口少的国家，恐怕只有丧失劳动能力才是贫困的原因。使用平民的行业。

囚犯的刑罚作业及过度劳动使成本降低。使用平民的行业会给自由劳动者带来危险性的竞争。出售平民工厂的产品会产生同样的后果。因此平民工厂所费不赀，开始时虽很热闹，但为时短暂不能持久。不过它在多数平民的衣食取暖方面和其他公共设施方面却是有利的。鲁姆福特式的菜汤和泰恩菜汤。

职业介绍所 。

济贫移民 。这对处于低级文化阶段的国家是有效的。在能够实行最集约的农耕的地方，使那些不能从事特定工作的平民开垦荒地，不能认为是有利的。

〔参考文献〕洛茨：《论公立平民工厂》，1810年。《关于波尔多、德累斯顿、戈塔、洛桑、曼海姆、慕尼黑、波茨坦、罗斯托克、锡耶纳、施特拉斯堡、的里雅斯特、威尼斯等地济贫设施内容的报告和规章制度》。《巴黎市慈善医院、收容救护所和抚恤救济费的管理》，1837年。坡迈乌斯：《农业移民及其利益》，1832年。博施：《论弗雷德里克索的移民及利用荒地和未开垦地的开垦以满足平民要求的方法》（克韦尔贝格译），1821年。劳威茨：《论贫民移民问题》，1821年。

四、 对所谓危险阶层的取缔

流浪汉，在小地方的领地内最多。他们的职业及其不正当的副业。唯一的救济办法是让他们定居。但这对流浪汉和公共团体都是困难的。因此政府规定公共团体的义务，对流浪汉实行拘禁。骗子——习惯、行话、绰号、纠集同伙的方法、分工等等。其防止方法——夜警、路灯、跟踪、禁止通行、制作黑名单、搜查住宅、侦察。娼妇——公娼、私娼、鸨婆、拉皮条。这一阶层与流浪汉、骗子的结合。勒令登记，给予警告，采取使他们以后易于改过的警察手段。

男女工人、特别是大都市的工人沦入这一可恶阶层的过程，以及应当采取的对策。

〔参考文献〕摩尔：《防御性的司法》，其中第241页及该处所开列的详细文献。柯尔克荷因：《伦敦的警察》及《泰晤士河的警备和商业》，1800年。弗莱吉尔：《关于大城市人口中的危险阶层》，1840年。杜夏特赖：《巴黎市的娼妓问题》，2卷，1836年。

---

[1] 罗雪尔在《国民经济学体系》，第 1卷，第 241节中指出：只有阻塞粮食来源的战争可以防止人口增加。——日译者

第三编 国家财政 〔一般参考文献〕

古代： 黑伦：《古代主要国家的政治、交通及商业》，1793年。此外可参考下列各书：赖尼埃：《波斯及腓尼基人的国家经济和农业》，1819年；《阿拉伯和犹太人的国家经济和农业》，1820年；《埃及及迦太基人的国家经济和农业》，1823年；《希腊的国家经济和农业》，1825年。伯克：《雅典的财政》，2卷，1817年。布尔曼：《罗马的财政》。黑格维施：《罗马财政的历史研究》，1804年。博塞：《罗马财政制度概说》，2卷，1806年。

德国： 许尔曼：《德国中世纪财政史》，1805年。博塞：《从历史上看德意志联邦国家的经济状况》，1820年。赫克：《德意志联邦财政统计资料》，1823年。博罗斯基：《普鲁士的实际官房制度及财政制度概说》，2卷，1805年。本岑贝格：《普鲁士的货币事务和新税收制度》，1820年。汉泽曼：《普鲁士与法国，它们的国家经济和政治》，1833年，第2版。库迈罗：《普鲁士的宪法与行政》，2卷，1842年，第3版。马林可斯基：《帝国官房职员手册》，2卷，1840年。鲁德哈尔特：《巴埃伦大公国的状况》，3卷，1827年。乌贝洛德：《汉诺威大公国的财政》，1834年。霍夫曼：《16世纪初期符腾堡的财政制度》，1840年。

英国： 辛克莱：《英帝国财政收入史》，3卷，1803年。派布赖尔：《英帝国财政史及一般统计》，2卷，1803年。杜潘：《1822年的英国行政制度》，1823年。劳默尔：《1835年的英国》，2卷，1836年。帕莱尔：《论财政改革》，1830年。马歇尔：《大英帝国及爱尔兰的人口、生产、收入、财政工作等资料摘要》，2卷，4．1833年。

法国： 《法国历代法令汇编》第15卷以后的帕斯托赖：《序言》。伏尔邦内：《1595年至1721年法国财政的调查和若干考察》，6卷，1758年。阿诺特：《法国财政通史》，1806年。蒙第翁：《1660年至1791年法国著名财政大臣的特征和经验》，1812年。尼克尔：《法国的财政管理》，3卷，1785年。加尼尔：《财政学》，1825年；《公共收入政论》，2卷，1806年。吉朗

多：《法国行政法学会》，1830年（第3卷及第4卷）。马卡赖尔和包拉泰尼埃：《论法国公共财产》，6卷，1838年。道迪弗莱：《法国财政制度》，2卷，1840年。

荷兰： 奥吉安德尔：《1813年后的荷兰财政史》，1829年，1834年，续篇。

西班牙： 包莱果：《西班牙的国民财富、财政和国家债务》（柯登康甫译），1834年。

其他： 马尔库斯：《统计与国家通报》，2卷，1826年。柯恩：《财政纲要》，1826年。雅可布：《国家财政学》（艾泽伦编），1837年的概要。马尔库斯：《财政学及财政实务手册》，2卷，1830年。劳：《财政学原理》，2卷，1843年（第3版，第1版为1832年）。

第四十五节 私权的和社会整体的国家观

共同的权利思想是国家所固有的纽带。根据如何看待个人与全体的关系，其思想可大别为二类：（1）私权的观念 。这种思想主张人民只在直接对自己有利的范围内才承担义务。统治者只应按其私权的种类，特别是对作为他的领地的附属地行使统治权。这类国家即世袭的国家大体上与长子世袭制、庄园、采邑等等的统治关系相类似。这里还不存在不同于个人目的的公益目的。

（2）社会的 或国家的观念 。这种思想认为国家不是统治者和被统治者的出于个人目的的结合，而是它本身就是目的，也就是把它作为更高的总体利益来看待。在这里，统治者和被统治者的权利关系各自分为两个领域：一是属于自己利益的权利范围，例如私有权、既得权；另一是属于整体利益的权利范围，例如统治权和国家公民权。

第二种思想，在文化高度发展阶段，随着国家日益统治国民的全部生活而愈益彻底。绝对君主政治作为这种社会的整体的观念的国家所拥有的各种权利，后来的自由主义政治当然也沿用，但由于自由主义的影响，近代的反动又在许多方面显示了倾向于私权的国家。例如哈勒尔的批判。[1]

上述这两种思想的对立贯串于整个国家的各种关系。属于私权观念的，有国家分治、门阀地位；属于社会的整体的观念的，有领地的让渡、皇室费、皇族费。同样，还有封建制度、雇佣兵——征兵。复仇权、和解——刑法、处罚。

从财政方面来看，私权的国家主要依靠私权的财源即领地及国家事业而存在。社会的整体的国家则依靠租税而存在。私权的国家的租税（与社会的整体的国家情况不同）应视为原来直接从国家得到的各种利益的一种代价。在私权的国家里每个人专为自己的利益，或在与别人接触时，总想尽量利用国家，少为国家作出牺牲。如果上述努力实现，为国家目的而承担的义务之间就会出现极端不平等的现象。在市议会里的立法权利以及其他方面的权利，都不是为了国民的一般的权利，也不是为了国民的一般的利益，而不过是各个个人、组合、阶级的特权。属于国家权力的各个部分，以私权的出卖或赠与的方法，转到私人手中。私权的国家中的自由，在于尽量不受国家的约束。这种自由在社会的整体的国家里是不可能想象的。在这里自由只在国家政权的直接或间接干预下才得到承认。

〔参考文献〕著者论文：《论与小法人斗争中国家政权的形成》（比劳编：《历史与政治年报》，1843年9月号）。

---

[1] 据罗雪尔：《国民经济学体系》，第4卷，第2节注6：哈勒尔对私权的国家观提出了批判，他认为把它与整体的国家观完全对立起来的看法是危险的。哈勒尔著有《国家科学的复兴》，1820年。——日译者

第一章 领地及其各种特权

第四十六节 领地

一、 领地的政治意义

租税在巨大的资本存在时方显得重要；特权在工商业成为盈利行业时才彰明昭著。因此，领地经济（先于租税和特权）属于国家财政的最古老的门类。领地是由于征服等而形成的。

领地经济的最好实例是伽罗林格王朝 （8、9世纪）的财政制度。当时帝国领地的由来是多种多样的。管理官员有领地总管、地方管理官、巡察员。皇帝本人也参加管理。有关上述方面的资料：韦力斯法令集（特别是卡尔大帝，813年部分）。由于没有固定的皇帝居住地，因而领地的收入必然有自然消耗，这种必然反过来又成为缺乏固定居住地的原因。一切国家设施都由土地供应，所有的官吏都领受采邑或实物地租。在古代弗郎克时代，其他的国家财源有：铸币特权、宫廷贡奉、房屋营建、国家徭役、租税、关税、罚金、裁判手续费等等。

以后随着国民经济的发展，各地的领地 在两种情况下减少了，这就是由于：1．贵族的霸占；2．帝王的转让。

罗马领地所有制形式的历史——使用、收益、占有、委托、农地法令。

德意志帝国领地的衰落。各地的领地，一部分原系诸侯的旧根据地，一部分是霸占帝国的领地而形成的，还有一部分是后来、特别是宗教改革以后获得的。但在德国，最早发展成为独立小邦的封建领主

有很多也丢失了它的领地。英国和法国领地的历史。瑞典出现了领地的再合并。

所有的革命都想通过对领地的分配或其他处理方法，尽量将多数人与革命的命运联结在一起。关于革命时霸占者让出来的国有地的所有权，存在着法律问题，对此，我们必须区别这个国家是完全由王侯统治的，还是完全由人民统治的。

由于国家的社会性愈益加强，领地经济的各种不便愈益成比例地增多。赞成 领地经济继续存在 的理由，可以举出：世袭君主的利害可以不依存于贵族，租税负担轻，地租将逐渐上涨等等。反对 方面的理由，可以举出：一切官营事业的纯收益少，国家侵害民间利益造成不利和混乱等。总之，从领地的规模大小来看，可以对一国的政治经济的文化阶段作出很多的推论。有关领地的统计。

领地是属于统治者一家所有还是属于国家所有这个问题，一般是不能作出决定的，但有时是应该加以回答的。这种区别与实际利害究竟有多少联系呢？在许多国家，包括严格意义的君主政治国家在内，领地起先是属于统治者个人所有，以后属于统治者一家所有，再后就成为国家所有。因此，如果得不到皇族或贵族议会的同意，领地是不能转让的。皇室世袭财产、皇室费、皇室领地等等是在领地所有权属于国家这一观念下形成的。

二、 领地的管理

随着经济的文化的发展，在领地管理方面，民间活动日益发生重大作用。

（1）直接管理 。这种管理方法在诸侯的领地上直至18世纪还占支配地位。在这种领地上，仍然长期存在着诸侯居住地的变动和实物缴纳。管理人员：管理官、书记、属员。司法和行政管理完全结合在一起。这种情况在农奴制经济或徭役经济条件下，完全是必然的。在上述管理人员之上，还有高级管理官、管理长官等等。从前，最高法院是由王侯与宫廷大臣及待从武官一起开审的。后来成立了官房。官房职员的组织与工作。

其后，纯粹的佃租人阶层出现了，这是基于下述废除直接管理的各种理由：1．管理人缺乏应有的关心。2．将巨额经营资本委托别人代管是有困难的；而且在这种情况下，要求扩大资本来适应经济阶段发展后的各种需求，也是有困难的。3．在农业实行集约耕作的情况下进行精确的管理，所费既多，效果也不大。4．收入的不固定、不规则日益成为增加中的财政需要的障碍。但是，日常管理总是很好的不在此列。

（2） 保证管理 。这是指管理人要在一定的最低限度内承担义务。在实物缴纳出现超额的情况下，他可以从中得到一定比率的利益，与薪俸同时领取。这种方法的缺点。

（3） 定期租佃 。它在17世纪以后逐渐占支配地位。初期曾遭到各种破坏。由于实行定期租佃的方法，一国的资本和劳动力投往领地方面。起初也允许官吏租佃土地，作为他们薪金的一部分。司法、警察和土地管理慢慢地分开了。

有根据指定而成立的租佃关系，也有与愿出高价的投标人订立的租佃关系。前者历史最久。在还存在接受实物、承担徭役义务和其他古老经济形态的残余的地方，还保留着这种租佃地，其大小可根据第二十三节第二小题中的有关论列来决定；租佃时期可根据第二十四节（大农场经营的种类）来决定。出价过高的投标不可信用。

对租佃地收益的评价。评价目的各有不同：由出租人来评价时（采取下一季的中间收益）；由卖地人评价时（取一般中间收益）；由抵押债权人来评价时（取最低收益）；由租佃人或买主来评价时（则最高可能收益），如此等等。对收益评价是根据一般的经验来进行的，即根据特殊的测量和地理位置的勘查以及各该农地本身的耕作经验来进行的。同时应加考察的有：农耕地、草地、牧场、农园地、家畜使用等等。

租佃契约——缴租条件、按照内行的各种看法来核定财产、修缮、保证金、预防过度使用农地的方法、改良。重灾年的免租。领地的什一税和其他地租的承包。

（4） 世袭租佃 。这种方式大多用于与领地隔离的土地。世袭租佃人取得领主的同意可以出卖或抵押土地，只是不允许分割。这种佃

租人所缴纳的租金叫做世袭租金或世袭租佃的地租。在允许投标高价租佃的情况下，仅在世袭租金方面可以有竞争。开垦时的世袭利息。18世纪偏重世袭租佃。这种方法只在地租不再能够显著上涨的情况下方被人们采用。利用货币同谷物的适当结合来规定租金，这对世袭租佃来说，比之定期租佃更为必要。

（5）世袭租佃转变为出售 。一般在开始出售时可先不多卖，而首先出卖在文化高度发展的地方的一部分最劣等领地。农地的出卖可以促进国内大小农地的适当调整，一般为了防止浪费，应将出售的代价忠实地用于偿还债务。库迈罗的意见。 [2]

〔参考文献〕许尔曼：《德国封建领地使用的历史》，1807年。施雷贝尔：《皇室领地及其收益的废除》，1754年。尼古拉：《普鲁士领地制度管理的经济、司法原理》，2卷，1802年。佐伊特尔：《关于国有领地的管理》，1825年。雷根奥尔：《巴登官房领地经营的法则和规则》，1827年。霍夫曼：《符腾堡的领地管理》，1842年。雷根奥尔：《地方诸侯对什一税的管理》，1829年。

三、〔附〕国有林

如前（第二十八节三、林业的各种制度）所述，对国有林不应采取租佃乃至出售的方法。国有林的收益表面上似乎更加减少，其原因大部分在于负担加重和位置劣等化。减少管理费用。出卖处于劣等位置的各块土地。

森林地的管理——林地监察员、林务官、高级林务官、中央官厅。

森林统计及经营计划。保护森林，尤其要防止木材被盗。林地移民或新开垦。

木材的出售。为此准备林道和浮筏。木材的品种。在当地对木材进行加工和使用木材的各种行业。亏本出售木材是不利的。在林木尚未砍伐的情况下出售？在林地砍伐以后出售？或者在所谓木排场出售？还有，是根据指定价格出售？是根据一定的公定价格出售？或者是根据投标人出的高价出售？决定价格时应考虑消费者中的下层阶级的利益。

森林的某些利用权（如牧畜、割草等）可以适当出租，但狩猎最好由林务官作为他的工作来兼管。

〔参考文献〕哈尔蒂希：《森林指导原理》。韦德金德：《森林管理和林业经营入门》，1831年。普法伊尔：《森林射击和森林警卫学》，1831年。

第四十七节 各种特权

一、 采邑的贡纳

采邑贡纳最盛行的时代，是在国王被认为几乎是一切土地所有的源泉，因而最重要的事业也几乎只有根据国王的委托方可经营的时代。在英国大多是在十字军远征时代发展起来的。关于理查一世（1189年）和约翰（1199年）时代的国家收入的说明：

（a）领地及森林的收入、领地居民的"太力基" [3] 课税。

（b）根据一般陪臣的义务而征课的"免除兵役税"。采邑中三件大事 [4] 发生时的"补助税"。中世纪非常重视诸侯被俘时的赎身费。与采邑三件大事发生时的补助税有些类似的还有下列几种：继承税、出卖采邑时的许可费、在没有继承人时的土地没收。

（c）国王对一切无主物、漂流物和贵金属等的权利。国王对一切孤儿和疯人的保护。国王有优先购买日常必需品的权利。市场特权、关税特权、铸币特权、河流特权、独占权、犹太人保护税，以及在外国人死亡时对他们的财产的没收权。

（d）诸侯有分得战利品和缴纳品的权利。诸侯作为高级审判官的收入——罚金、对各种判决的批准和宣告的贡品、对恩赦的贡品、恩惠金。作为一切名誉和特权等的最高源泉的国王的收入。教主空位与国王命令僧正扶养俗人命令书。

上述这些收入中的大多数在各地都转让给民间了。我们可以看到以后的很多租税源出于此。只是当时课税原理尚未得到充分发展，就

是说，不是从现实的租税担负能力出发，而是将那些带偶然性的身份、年龄的差别和偶然发生的国家权力之争视为课税的基准。各种各样的课税正是根据强权制订的。但是在这里批准权之中已显示出议会政治的萌芽。大宪章（Magna Charta）（英国，1215年）。

这些采邑贡纳以后的历史。

〔参考文献〕菲利浦斯：《论国王优先购买日常必需品权利的习惯性、合法性、理由、义务和必要性，对人民是很小的课税和负担》，1661年。辛克莱：《公共收入史》，1803年。还有劳默尔：《中世德国霍亨斯陶芬王朝的历史》，5卷，第4章。关于普鲁士教团的饶有兴趣的财政参考书有福伊。格特：《普鲁士史》。

二、 固有的特权和垄断

国家固有的特权及财政的特权。

很多特权既是为了追求财政上的目的，也是为了追求国民经济上的目的。这些特权是指它们如交给个人掌握会有危险，因而保留在国家手中的各种经营权。狩猎特权和渔业特权（参阅第十八节二）、矿业特权（参阅第二十九节二）、铸币特权（参阅第三十八节二）、邮政特权（参阅第四十节二）。通常这类特权在发达的经济阶段都要变成纯粹的警察部门的监督。其他各项事业，在国家已充分着手经营的场合，一旦经济文化发展了，一般要转变为私人经营的产业。

所谓特权是指具有特权的国家工业，所谓垄断是指具有特权的国家商业。在本来意义的政治活动的范围以外、获利很多的这些国家事业，只在政治范围还不宽广，且未摆脱私权性质的情况下才是合适的。在绝对君主政治时代，垄断事业获得极大的发展。伊丽莎白女王时代的英国（1575年）。埃及的穆罕默德·阿里王（1769年）。

垄断会产生不利影响：它妨害生产者并常常压迫他们，使消费者的负担过重，破坏供应。加之管理困难，销路杂乱，管理费用很多，特别是由国家自己经营管理垄断事业，问题更为显著。这些特权一般都由消费税或关税代替了。

制盐特权 。由于它获利很大，所以很早就发展了。除便于直接经营的国家盐场外，就私人盐场而言，国家也容易对它的产品实行强制

销售，在批发商的批发站里，对零售商人规定了一定的价格。为了防止私运，特别在国境地方规定较低的价格，同时对日常消费用盐进行登记。与其他国家的制盐业订立协议。最好不计算运费而规定全国统一价格。家畜用盐、肥料用盐和工业用盐。古代罗马、法国、奥地利、普鲁士的制盐特权。各国的盐的消费量。一般说来，盐税弊端在于它使下层阶级的负担加重。

〔参考文献〕施特恩费尔德：《中古德国特别是巴伐利亚和奥地利的盐场》，1835年。

硝石特权 。特别出现在法国。硝石在国防上是重要的，但应尽可能欢迎它的完全自由生产。将采掘硝石特权化，对地方居民妨害极大。

火药特权。制粉业特权。浮筏特权和航行特权。意大利的农业垄断。俄罗斯的火酒特权。

烟草特权 ，只在加重奢侈负担的范围内是合理的，对烟草生产课征直接税的、非常合适的步骤差不多是不可能有的。在英国，作为国境税的关税，采用征税方法。法国、奥地利和西班牙的烟草国营。

彩票特权 。在16世纪意大利开始有彩票。起初多数是用于慈善目的。日内瓦式的或按号码得奖的彩票制度和荷兰式的或按等级得奖的彩票制度。

在那些充满幻想而又怠惰的国家，以及那些受到高度文化的黑暗面侵蚀的国家，发行彩票往往获利最大。法国的游荡的地方和紧张的地方。在道德和福利方面彩票对下层阶级危害特大。获利者多数流于挥霍。因此，对发行彩票的动机虽不能以法律规定予以压制，但必须运用国家权力对发行彩票加以限制，并在财政上加以利用。彩票的中奖额越少，买彩票的人投机思想越严重，彩票发行当局获利越多，彩票的危害性就越大。因此“罗托”式（按中签号码得奖）的方法是最坏的。英国、黑森一达姆施塔特大公国、法国废除了彩票制度。为准备废除彩票制度，采取增加中奖额、减少中奖数、减少筹款等步骤是妥善的。

主要城市及温泉地方的赌场。

〔参考文献〕缪赛尔：《爱国的幻想》，第1卷，第161页。贝克曼：《发明的历史》，1805年，第5卷，第334页。

三、国家权力被利用于财政目的

属于这方面的各种制度的共同点，在于国家使那些利用权力的个人就他的行为向国家纳税。这是很容易从垄断制度得到说明的一种习惯。以后国家将这些目的扩大成为一个统一的整体，这种倾向就日益消失。因为对国家的各项缴纳被认为是必须由更多的人共同担负的义务。

官职买卖 。最初是以借款形式进行的。在教皇领地尤为流行。在那里，一般宗教的财源（即无形的财源）从外观上看是无限量的，这种情况促进了官职买卖的发展。法国市议会里的贵族称号的买卖，这种买卖的结果，官吏保有他们的特殊地位（即变成贵族、免除课税）。英国的军团。教皇的袈裟费。英国詹姆士一世（1603年）的卖官鬻爵。在普鲁士威廉一世（1713年）时代非常盛行。奥地利的课税制度。

在完全衰退的国家，例如在拜占庭帝国，这样的关系再度出现。

道路特权 。建筑道路的通行税不能认为是真正的财源。因为它连修建道路的费用都不能补偿。但航行税情况有所不同。它与本来意义的关税有区别。德国河流税的历史。它虽能使国库增加收入，但容易妨害通商，所以在高度发达的文化阶段，除补偿航行建设费用的目的外，它的价值仅仅相当于向外国人征收那一点。因此它随地方权力增大而增大，又随它成为陪臣而衰减。

维也纳会议（1815年）关于河流经过几个国家的航行问题的各项规定。1804年、1815年及1831年的莱茵河航行条例、1821年易北河航行条例、1823年韦萨河航行条例。荷兰关于“通至海口”的要求。

海岸税。海峡税。要求取消这些负担的意见。现在还存在这些负担的地方，不仅要尽量将税额限制在极小的程度，而且要尽量减少时间的浪费。吨税、起重机使用费等等。

中世纪的护航权。由于它不具有真正的保险作用，在高度发达的经济阶段完全被废除。

〔参考文献〕奥本海姆：《自由的莱茵河》，1842年。

罚款处分 和没收财产。没收财产在偿还制度向罚款制度过渡时期特别盛行。在东洋这不仅是一种财源，而且是压制法官的有效手段。法国和其他国家的重刑行政裁判 [5] 。上述这些收入只在各专制国家才显得突出。

审判手续费 。它源自中世纪的"Fredum"。虽然由诉讼者负担一切审判手续费是不公平的。但如完全废除，会激励那些好打官司的人。民事诉讼、刑事处分和不起诉判决记录等的手续费。警察的手续费和罚款。用审判手续费来支付法官和其他人员的薪俸是有害的。这种费用是国库的一部分。

授予发明专利权、民间植林等等的手续费。赦罪金，它由教皇自己用于纯宗教性质的赦免。

正如从采邑缴纳中产生了直接税、从特权和垄断中产生了间接税那样，从手续费中产生了印花税。

---

[1] 库迈罗的著作有《普鲁士的宪法与行政》，2卷，1842年（第3版）。他对普鲁士当时过多、过快地出卖领地，发表了反对意见。——日译者

[2] "太力基"（talliages）是英国在14世纪废除的对领地居民实行的一种课税法。——译者

[3] 所谓采邑中的三件大事是指：1.诸侯被俘；2.第一王子成为骑士；3.第一公主结婚。——日译者

[4] 据罗雪尔：《国民经济学体系》，第4卷，第20节，这是对财务官员犯罪可任意罚款的一种特别裁判；它具有介于罚款处分与官职买卖之间的性质。——日译者

第二章 租税

第四十八节 租税的基础理论

一、 税源

任何租税都是个人享乐的牺牲。因之必须警惕那些忽视这一事实的征税立法者。在这种情况下，政治财富将为物质财富所收买。政治财富的购买的利弊得失与国家的命运有关。

租税不应从财产中而应从收入中征收这一原理，只在税额已达到极大程度时，才具有实际意义。检验全体国民或国民中各个阶级的负担超过到什么程度，它的标志是：任何一种租税只能从纯收入中征收，也就是从扣除所有生产者以及地主和资本家的必要生活费用后的剩余收入中征收。为什么工资的纳税能力，即令金额完全一样，也低于地租和利息的纳税能力呢？（工资中很少有这里所指的纯收入部分。）

所以最好的租税是所得税。不过国民经济越发展，对所得的管理就越困难；同时，租税的负担越大，逃税的可能也越大。因此将租税分配到众所周知的三个所得部门，不过是能够更加近似地进行计算而已。

直接税和间接税——前者是对人的或物的财富所有的一种课税，后者是对一种行为、即对营利行为或享乐行为的课税。人们可以从上述二者对纳税义务人的所得作出判断。

租税的转嫁。卡纳尔对转嫁关系的错误意见。[6]

二、 租税对商品价格的影响

（a） 对土地所有的租税 。如果这种租税不是根据纯收益或总收益，而是根据土地面积、工人人数或所有者的身份等进行征课的话，那些并不产生地租而为整个消费所不可缺少的土地也会被课税。这种情况必然要引起土地产品价格的上涨。消费者因价格上涨而多支付的金额，只有一部分归于国家，大部分则归于走好运的地主。不考虑生产成本而对总收益课税，如果消费情况不变，会引起剧烈的转嫁，使总产品价格上涨。反之，如果租税是纯地租中的一定部分，则租税将不影响生活资料的价格，而完全落在地主头上。但是在这种情况下，要使税收清册臻于完善，并使与土地密切结合的资本分离出来，显然是不可能的，而且已耕种的土地虽不产生地租，但将它完全放弃也不容易；所以在对地租征课的租税中，常常含有几分纯粹对总收益课税的性质。反之，由于农业资本转投于其他事业是最困难的。对农业资本的课税常常也含有几分地租的性质。

（b） 对工资 的课税。对工资的绝对的或相对的课税、直接的或间接的课税。凡是引起生活资料价格上涨的课税都要间接地落到工资上面。如果工资很高，在扣除租税后尚可充分满足工人的一般需要，那么工人就应当自己担负租税。但如工资已被压到最低程度，即令在经济危机深刻的情况下，对它的课税也必然要转嫁到雇主身上。为什么由于这种原因对劳动的需要总的说来会减少呢？（缩小生产。）凡是由于对劳动课税而发生的一切转嫁都落在资本家身上。

（c） 对资本利息 的课税。由于资本利息已在很多的土地课税和劳动课税中间接地承担税负，所以再对资本利息直接进行课税就不妥当了，何况这也是非常困难的。如果对每一种投资都要课税，那么这些投资就要等到利息增长了的时候才投下去，这就会导致资本缺乏。如果对全部资本都课税，资金就会通过对外国贷款形式外流，从而引起利率高涨。就固定资本而言，情况将会怎样呢？

对货币的课税，由于货币处于不断流通状态，无法作出规定。只是利用债权证书的贷款，还算一个问题。但是在这种情况下，如果对公债进行课税，将有害于国家的信用。如属私人债务，将产生这样的结果，即资本家自己使用他的资本，直到资本的利率提高时为止。

一切租税的转嫁都要看国民的意志如何。这就是说，租税虽然增加了，但它的转嫁只在消费不变的情况下才会出现。当然它要受一般福利、生产部门的增减、时尚等各种条件的限制。因此，在一般情况下，转嫁不可能完全实现，课税的一部分仍由纳税人负担。并且对产品的课税，对一起生产、共同享受的一切人都发生影响，影响的程度同他们参加这些活动的情况成比例。谷物关税和铁矿关税等发生的影响是广泛的。一切课税开始实行时，由于必将引起巨大损失的转嫁，总是受到极其激烈的抵制。

李嘉图的法则——租税高的国家，物价自然高昂。在这里，流通手段的价格变动对各种物价的影响是极不一致的；而在没有课税的国家中，它对所有物价的影响是一致的。

〔参考文献〕李嘉图：《政治经济学及赋税原理》，第8—17节。

将所有租税统一为一种租税的提案。伏邦关于皇室什一税的提案。重农主义者的土地租税。佐登的对生产者的课税。

〔参考文献〕泽格：《优良税收制度的物价表》，1811年。伏邦：《皇室什一税方案》，1707年。

三、 优良税收的几个原理

（a） 应与各人的财力成比例 。克伦克、雅可布、罗泰克等人倡导的享乐原则，这一原则与能力原则。享乐原则是一种最基本的原则，在实际生活中无法实行。能力原则与在法律面前一律平等这一原理有联系，这是从等量的财产对每个人都具有同等大小的价值这一观点出发的。但这种比例关系一般只能是近似的。缺乏这种比例关系的有：免除租税、销售税、罗马的营业税等等。另一方面，对巨额税负须采用累进税法。

（b） 对税款、支付时期、方法应作出法律规定 。决不允许税务官胡作非为。一般国民厌恶税务官尤其是他的下级人员——苛敛诛求。税率、间接税的税率表、直接税的税收登记。缺乏法律规定的原则的税收有：对整个地方的派税、连带负担等。汉诺威（1816年）的对地租的连带负担。

（c） 课税不应使纳税人承担超出他们向国家缴纳的税额的损失。因此，必须尽量减少征税费用 ——税务人员的人数，由于强制执行而造成的国民的损失。收税次数，过多或过少。苏里对这一点的改革。必须尽可能选择适当的时期 ——对下层阶级的直接税应分成较短时期征收；对间接税的征收应在真正消费之前进行。必须尽可能选择没有害处的方法 ——要考虑到国家和国民的特点。必须避免由于管理税收而过分妨碍交易或道德上的不利影响。但所有的租税都不免带有这些缺点，尽善尽美的极少。对滞纳的处理。

新税开始时特别要采取间接的渐进的方法，而后逐步提高，这样做是有利的。

〔参考文献〕布罗吉亚：《租税论》（意大利古典文库，第4卷）。克伦克：《税收制度的性质及其作用》，1804年；《租税管理细则》，2卷，1810年；《正确的税收原理》，1819年。哈尔：《税务管理手册》，2卷，1814年。克雷尔：《根据国家法和国民经济原理实行的税收制度》，1816年。克雷默尔：《税收制度分析》，2卷，1821年。荷根道尔勃：《关于公共繁荣问题的书简》，2卷，1830年。穆尔哈德：《税收的理论和政策》，1834年。霍夫曼：《租税论，特别论述普鲁士国家》，1840年。普里特维茨：《租税和关税理论，特别论述普鲁士及德意志关税同盟》，1842年。鸠力韦：《论累进税》，1793年。

第四十九节 租税的历史

税收是在国家财政与私人经济相结合、二者的相互利益发展到最高点的地方产生的。

一、 租税外史

日耳曼民族的传统原则是：自由民除在战时服兵役，从事公共团体分配的义务劳动和缴纳实物外，在其他方面应完全根据各人的自由意志纳税。古代法兰克时代的根据自由意志贡纳实物。代替服兵役的“Beden”税，它的种类。特别“Beden”税。[7]

〔参考文献〕森斯贝格：《古代租税及课赋的起源与形成的研究》，1823年。艾根布罗特：《论税赋的性质》，1826年。

〔议会对税收的议决权的发展过程如下。〕

德国地方州议会 最初起源于伽罗林格王朝的地方贵族评议会。封建国家时代，陪臣的各种集会是它的雏形。早在后来的州议会成立之前，一切地方居民的权利，在与诸侯相对抗中，已得到充分保证。即在他们面临危急存亡之际，他们能够自卫并取得皇帝的庇护。

其后，封建领地越是独立发展，地方居民特别是教主、骑士、城市等等，为了对抗诸侯的侵害，就越是紧密地团结起来。这是中世纪的普遍的对统一的要求。这种团结的机会，多半是14世纪初期以来诸侯的继承契约和继承纠纷等问题造成的，其中特别重要的是诸侯对税收的苛敛诛求。在这里，依靠团结的力量逐渐产生了多数表决的方法。后来在会议上也偶尔实行多数表决的方法了。这种情况的发展与农民阶级的关系。

随着地方各邦需要的增大，税收形成有规则的东西。由此产生了保证地方自由、申请赔偿损失以及其他各种地方权利的要求。于是地方的州议会逐渐发展成为全州的代表机构。例如奥斯那布力克大公国，但这时州议会尚未真正具有就别人的行为作出决议的权利，只是对已提出的负担要求进行讨论，看它是否符合一国的现实需要。对税收的“可否、数额和对象”等加以讨论。当时免除特定阶级的租税负担是十分合理的，因为当时的情况是，即使是骑士领地的租地人，只要担负修筑一座桥的费用，即可获得正式国家公民的资格。

通过对税收的议决权，早在宗教改革以前，地方州议会就差不多到处都获得了下列各种权利：（1）没有他们的同意不能对土地进行分割、转让或削减。（2）发生继承纠纷时，可参与监护人的管理组织等。（3）对战争及结盟的同意权，非经他们同意，不承担提供任何补助的义务。（4）参与管理经过他们同意的税收和借款。议会中的关于这方面的全院委员会和后来成立的委员会，在许多州里使议会本身堕落了，国库被分成两部分：属于诸侯的领地及其特权的部分；属于州议会的税收的部分。前者常常被用于日常的支出，后者则只用

于契约所规定的支出，特别是战时支出。（5）除普通的集会结社权外，还有招集本来意义的州议会的权利。

地方州议会同时也是诸侯的主要咨询机关。因此，如果双方对于应制定的法律意见一致，一般只有帝国才可以反对。

宗教改革开始打破这种在当时尚可与帝国议会并肩存在的地方州议会的假象。在新教各邦中，教主会议和教会对诸侯一般仍处于十分依存的地位，在各天主教国家中，大主教和僧侣阶级也必须与诸侯保持极亲密的关系。骑士阶级一般丧失了他们的复仇权，并且在很多天主教的地方受到当地新教派势力的压迫。城市也后退了。国内治安的维持，使地方的州议会失去了它过去的大部分作用。适应时势的新的趋向，由于各特权阶级的存在和自私心而遭到阻碍。过去的免除租税的特权虽已丧失它的基础，但仍继续存在。

由于上述这些情况，地方州议会必然要经常受到舆论的指责。在政治学者有关议会权力的意见中，这种情况尤为明显。如鲁道尔夫·胡果、霍恩、托马修斯等人。由于当时皇帝的地位日益削弱，而且出现了一种学说：国家权力的所有部分是属于诸侯的权利，这是值得怀疑的。但是由于这些权利大部分才开始形成，议会对诸侯一点也不能表示书面抗议。有学识的官僚集团还把地方的州议会排挤在一边，甚至州议会对租税的议决权也遭到反对。皇帝腓尔迪朗特二世（1619年）曾禁止波埃门州议会议论不属于它的范围的事项。事实上，租税越来越重要，因而将它交给处于上述状态的州议会任意作出决定也越来越不可能。直接的帝国国税与经地方诸侯或州议会同意的帝国国税的发展。1670年的帝国意见书企图完全取消州议会的课税权，但未获皇帝批准。另一方面，由于威斯特发伦条约（1648年）的签订，诸侯的势力扩大了。及至17世纪后半叶，常备军比过去重要了，因而税收的大部分日益从州议会手中分离出来。大选举诸侯与州议会之间发生纠纷。普鲁士的战时财政与领地财政的历来的分离，对发达的国家财政日益发生干扰作用。德国许多地方的州议会逐渐衰落。符腾堡贵族的各种情况。德国的许多王室受到外国国王的影响。

由于德意志帝国的衰落，根据帝国裁判对州议会实行的最后的积极的保护被放弃。1803年帝国委员会决议的结果。[8] 在莱茵同盟时代（1806年莱茵地方十六个州成立了莱茵同盟——日译者），大诸侯

们相信以他们新获得的统治权，可以完全废除地方的州议会。各种组织。仿效法国先例的威斯特发伦的宪法。这种变化产生了一种效果：排除了那些不应再予维持的、有害的中世纪残余中的某些东西，特别是排除了各种免税特权。过去曾获得免税特权的人们能提出什么样的补偿要求呢？

德意志联邦条例（1815年）第十三条："各联邦国家可组织州议会"。这一条文通过外交途径成立的过程及其最初的含义。奥地利帝国的请求议会。1823年以后，普鲁士的州议会。最近由腓特烈·威廉四世（1840年）完成的情况。

在德意志的各立宪国家中，州议会对租税的管理权大部分被废止。另一方面，对整个国家财政的议决权和监督权却扩大了。以后，州议会对租税的管理权受到各种限制，因此任何州议会组织对诸侯等的联邦执行任务均无妨害（1820年）；州议会也不否认为适应联邦要求和地方宪法而采取的由政府实行的必要措施。他们的对税收的议决权由于实施了其他各种建议也直接或间接地受到限制（1832年）。由于这种情况和联邦的最高立法权，维也纳会议的决议条例的规定，有效地使一切国家权力集中在统治者手中，并且统治者只在执行一定范围内的权利时，才需要取得议会的赞助。

州议会性质的旧组织与多少带有代议制性质的新组织之间的差别，可以归结为下述几种对立的情况：（1）特权、取消权及其他——根本法。（2）常常附有抗议条款的、有条件的忠诚——王侯的神圣不可侵犯，宰相的责任。（3）对与既得权益无关的法规，只提出忠告，参与各方面的管理——对法规有同意权，对管理只提出忠告或其他。（4）国库分别管理但税收部分共同管理——国库的合并以及对整个国家财政的管理。（5）各人自己或各人所委托的代表，得全权根据训令提出对领主的议案——整个国家的代表；根据讨论结果进行自由投票；对选举人不负直接责任，因此应采取公开方式。

〔参考文献〕皮特尔：《论德意志国家和君主的法权》，第1卷，第6节。路德哈尔特：《巴埃伦议会史》，2卷，1816年。弗赖贝格：《巴埃伦议会及其议事录史》，2卷，1828年。施皮特勒：《符腾堡特别委员会简史》（第二汇编的若干记事）。普法伊尔：《库尔赫士议会宪法史》，1834年。博普：《黑森—达姆施塔特议会制度史》，1833年。达尔曼：《对石勒苏，益格—荷

尔斯泰因州议会的税收议决权的议事记录的分析》，1819年。密开尔逊：《关于石勒苏益格—荷尔斯泰因州的前代议制》，1831年。

英国 和法国 的州议会发展情况的比较。英国最初也只承认特种租税。例如最初因国防需要而征收的一种宅地税等。因此，凡是被认为不是迫切需要的一切租税，都被认为是暴政。在爱德华一世（1272年）时代，承认人民对一切补助税和租税有议决的权利。教皇波立发鸠斯八世（1302年为法国腓力四世所禁锢）以后，开始对僧侣阶级课税。随着议会已有的对租税的管理权和议会的立法权的普遍扩大，议会背离了它只能在短期内议决通过税收的原则。15、16世纪的强制捐献。邱杜亚家族（1485年）虽有无限势力，但由于教皇领地已显著世俗化以及诸侯领地的出卖和垄断，未能侵害议会对租税的管理权。在财政上英国的统治几乎是不稳定的，但在政治上却产生了立宪的根本法。上院和下院具有不同的对租税的议决权。永久税与摊派税。在最高的经济发展阶段，片刻也不能缺少租税，在这里，实际掌握对租税的议决权的团体，就真正掌握了国家权力，它的最显著的标志就是具有任命大臣的权力。

法国的十字军税。路易九世（1226年）及腓力浦六世（1328年）在形式上承认了州议会对租税的议决权。这是因为当时一般的州议会只议决各种永久性的税收，所以极少召集议会。而且国家直接管理租税的尝试失败了。腓力浦六世以后的常备舰队、夏尔七世（1422年）以后的常备军。财政法规只能由议会制订的习惯逐渐形成。这与德国的官吏处于优势地位时的情况迥然不同。1614年以后，帝国的州议会成为似有似无的东西。

〔参考文献〕哈赖姆：《中世纪的欧洲国家》，2卷；《自亨利七世即位至乔治二世驾崩的英国宪法史》，2卷，1827年（第2版）。

为什么新兴国家的情况与古老国家不同，在那里租税制度形成一切政治斗争的中心？

二、租税本史

一般说来，实物徭役和实物课税早于货币课税，不固定的课税早于固定的课税，但在募捐制度向征收制度过渡的时期有例外。

最早的租税一般是财产税，在低级经济发展阶段，财产与土地所有几乎是同一种东西。所以财产税自然主要与地租相交错。使国民中某一阶级总括地接受一定的税额，而后再分派到每一个人身上。例如城市的临时财产税。英国和法国所得税的历史特别悠久。免除租税和课税义务的对象逐渐从私人的财产转移到一定的物体。在德国，特别是17世纪后半叶以后，开始根据一定格式的征税清册征收地租，同时开始了清册的调查工作。英国最初的人丁税 出现在爱德华三世（1327年）时代，后来逐渐由所得税或等级税代替。亨利四世（1399年）以后出现了薪金所得税。亨利六世（1422年）时代开始对所得税实行最初的累进税法。德国的帝国租税在中世末期是人丁税和财产税的一种混合物。

一般说来，间接税 获得重要意义的时期最晚，因为交易和资本发展得最晚；消费税尤其是这样，因为对外贸易的发展早于国内商业。中世纪各城市的消费税（例如营业税、交通税等）。英国消费税简史。在路德时代德意志帝国提出了国界关税的议案。一国重视农业的程度越是超过工商业，间接税就越是多于直接税。英国废止了对人的课税，取消了地租，所得税也只在非常必要的情况下征收。

古代各国经历了同样的发展过程。在罗马和雅典的繁荣时代，自由民之间根本不存在普通的直接税。但与某些情况一样，在古代不固定的实物租税比之现代存在的时间更长。例如雅典的朝拜钱等。

本来意义的税收制度，各地都发展得极其迟缓，首先从目前最不可缺少的对象开始，而后才考虑到利用税收的多样性替换那些不好的课税。新的简单制度的优点。在由不同的构成部分结合起来的国家中，各邦之间税收制度的差别只能逐渐消除。对各地的租税负担能力进行比较的标准是必要的，但极难实行。

各种征税 方法中最老的是：

（a）分摊征收。这是以低级文化阶段强有力的公共团体、邦和贵族等为前提的。

（b） 直接管理，即由国家官吏征收，通常施行于直接税方面。

（c） 包税。在实行间接税的初期，为了对抗承包人无孔不入的私人打算，维护纳税人的个人利益，实行这种方法并不是不适当的。但归根结底这种方法只在金权寡头政治统治的国家中实施。由于承包申请人容易相互妥协，所以在他们之间很少竞争。在这种情况下，真正的私人企业没有任何活动余地，所以那些承包者常常希求侥幸。也有粗暴地加紧征税的。雅典、罗马、法国的总包税人。

从直接管理向包税制度过渡的中间形式是富豪的预缴义务。实例。但预缴者利用这种制度避免缴税，因而它极容易被破坏。在实行直接管理的场合，在征税人的手续费方面也有类似情况。

〔参考文献〕萨维尼：《皇帝统治下的罗马税收制度》（柏林科学院论文集，1822年）。普菲芬格尔：《Vilriariuo illustrstus》，3卷，第383页以下。朗格：《德意志税收制度的历史发展》，1793年。拜耳赖勃希：《卡伦贝大公国和哥廷根大公国的财政租税制度史》，2卷，1799年。施密特：《普鲁士州税总览》，2卷，1825年。克勒维茨：《马格德堡大公国的税收制度》，2卷，1799年。施米德林：《符腾堡税收法规手册》，1835年。扎托里乌斯：《汉诺威大公国土地分割的均一税》，1815年。泰叶尔：《赫森大公国的税收》，1814年。斯蒂芬斯：《租税史》。肯林格姆：《税收史》，1778年。马笃斯：《财政史》。马尔丁：《英帝国的租税》，1833年。《税收及税法纪要》，巴黎，1768年，第2卷至第4卷，并参阅第211页以下所列详细书目。

第五十节 直接税

一、 所得税与财产税

这些税收在理论上是最完备的，但在具体课税上却最困难。公共团体成员之间彼此提出反证相互评价的方法。纳税义务者自己申报的方法。它对严重舞弊有诱惑作用。防止逃税的方法有：以很低的估价强制收购财产，在逃税者是企业经营者的情况下对检举保守秘密等等。现在这些税只是为了弥补其他税收的不足，在必要时才征收。

英国的庇特的所得税以及最近庇尔的所得税。汉诺威（1817年）王朝的所得税。

财产税根据对财产价值的估价而不是根据收益课税，因而存在着对经营资本过高课税的缺点。雅典的财产税。1812年普鲁士的财产税。

应注意，属于财产税的还有继承税 及迁移财产附加税 。征收继承税虽然容易，但具有不公平的性质，对国民的节约更有不良影响。也有根据亲疏关系分步骤实施的。迁移财产附加税简史。它已由近代各国订立条约予以废除。这对负债额大的国家是不适当的，因为离乡的人由此可免除一部分债务。与这种税应有区别的是对外国人遗产的取得权。

〔参考文献〕利普斯：《论唯一现实的单一税》，1812年。瓦尔特：《从祖国法律史说明免税特权制度》，1775年。博德曼：《德国实施迁移财产附加税法的历史，特别论述美茵茨省》，1791年。

二、 地租

地租在很多国家中一般是最重要的租税。地租的统计。租额通常在纯收益的百分之五和百分之六之间。征收这种税愈困难，愈要在充分调查真正的地租后课征，因此必须有正确的征税帐册 。波斯、罗马的征税账册、英国的土地丈量册、布朗登堡的土地清册、意大利的“Libro del dolore”、17、18、19世纪德意志土地账册的勘查。

土地清册的基础是土地丈量 。这对国家实现其他目的也是必要的。因此要十分准确地进行此项工作。三角测量、全面图、地方国、郡县图、耕地图。一地的分地愈益增多，耕地图的标准必须随之愈益加大。参谋本部的丈量。

评定土地 的等级有四种方法：（1）根据总收益。这种方法最简单，不花钱，但最不准确。但如比照土地面积来运用，在租额不大的情况下，这种方法大体够用。（2）根据卖价。实行这种方法，需找出适当的平均时期，避免引起卖价变动的偶然因素。（3）根据地租的大小。应注意租地人用以从事副业或举办大农场，竞争不多的情况。（4）根据纯收益。即确定总收益后，从中扣除耕种费用，余额按当时的市价计算。对极特殊的产业产生的不同收益，为避免经常变动，不予加算。以上各种方法的实现都需要很长的时间和巨大的费

用。农地愈分割，费用愈多。图斯卡那、隆巴蒂、莱茵普鲁士、法国等的土地清册。有必要采取适当增加新变化的方法。

根据上述四种方法，可以个别地处理每一块土地，也可以分为几种标准地，分别作出评价。前者很难避免调查不充分。耕地申报人、评价人、上级监督人。纳税人提出异议、调查委员会。公共团体、地方、国家等的土地清册。

扎托里乌斯与穆尔哈德等人的见解。他们反驳了那种认为固定不变的地租只损害最初的纳税者的看法，反驳了那种认为土地价格的下降只降低资本化了的租税部分的看法。因为这只在有害的租税制度下，即资本逃光的情况下才是可能的。

由于土地改良提高了土地价值，对地租是否应加考虑？这样做是公平的。但是为了奖励耕作，仍以承认它在一定的年限内可以免税为好。

抵押债务应否从土地的价值中扣除？归根结底怎样做都好。因为债权人由于利率下降，虽非直接但也间接地承担了税负。

以农民的土地为基础的实物缴纳，在任何情况下都应对权利人课税。奥地利的例外。课税方法之一是，先由义务人预付租税，而后从实物缴纳中予以扣除，在这种情况下当然要有简便的法律手续。还有一种方法，即先在清册上减去实物缴纳，对权利人加课土地收益税。实行后一种方法，应注意实物缴纳的征收费用和基本缴纳的各种义务。

〔参考文献〕本岑贝格：《论土地清册》，2卷，1818年。格赖韦尔：《地租及土地清册》，1821年。施佩特：《根据纯收益和总收益的地租》，1818年。格罗斯：《根据以丈量、评定土地等级和征税土地清册为基础的税收管理细则，对土地所有的纯收益所作的评价》，1828年。弗洛托：《为了修订地租，根据等级评价土地的方法》，1820年。加尔立：《米兰州的土地清册》（现代意大利古典文库），第14册。《法国关于土地清册的法规、法令、规章、训令和决定等形式的汇编》，1811年。《歌埃他大公国纪要》。

三、 人丁税与劳动税

实行最容易而在理论上最不完备的是人丁税 （对每一人进行无差别的课税）。这只在财产不平衡现象很少的地方才有效益。一旦财产不平衡的程度有所增加，它将转变为等级税 。土耳其的“Charadsch”税（一种免除兵役税）也有类似情况。俄罗斯的人丁税的最近变化。在后期的罗马，同样，在近代的法国、奥地利等国，人们认为对最下层阶级也应进行若干课税，但人丁税显然已丧失它的重要性。在这种情况下，对那些老年人及年幼者必须免征。普鲁士的等级税（1811年），在小城市和低洼地区，分为四个等级，后来，特别是在莱茵地区，分成了更多的等级。最下层阶级由于人数多，差不多负担了总数的一半。汉诺威的人丁税的历史。

将单纯的劳动工资 当作终身年金加以课税的例子，到处都有。甚至那些当日工的劳动者有时也被当作课税对象。

薪金税 一般是否应该许可？的确对处于官吏地位的人，可以区别其作为官吏与作为公民的二重人格。对官吏完全免税有这样一种害处：特别是在一切外表的威信仍以官僚方式来维持的情况下，租税对于人民将被认为是一种凌辱。课税时应注意避免逃税和转嫁。薪金税的最老的例子——古代法兰克帝国的官职税。

〔参考文献〕西恩霍尔德：《普鲁士州的等级税制度》，1831年。

四、 资本税

房屋税 一部分属于资本税，一部分属于地租。房屋收益中包含的土地地租，随着时间和地点的不同，比之建筑利息更容易发生激烈的变动。其征税清册的调查核定，在大城市里是根据房租来进行的。但在小城市或地方上，必须使用以买卖价格或建筑价格为基准的分类法。对官宅以及尚未租出的出租房屋应否课税，应予考虑。应从清册的征税资本中扣除修缮、维持和改良等项费用。经济阶段愈发展，每一个居住者所占的房屋资本一般就愈多。汉诺威的房屋税与营业税的关系。英国的门户税（户口税）及窗户税。对可以出租的营业用建筑物，同时课以地租和营业税是不适当的。

利息税 调查核定其征税清册时可供参考的是公债登记簿、抵押登记账等，以及慈善捐款或未成年者等有无国家的保护监督。其他则一般根据所有者的申报，对此，可利用人们惧怕更详细的调查或死后暴

露的心理，以及对检举保守秘密的方法，加以促进。也有使债务人纳税的，但在这种情况下债务人对债权人会先作扣除。对慈善性的捐款以及全部小额资本应加斟酌。在已课征利息税的场合，不问情况如何，对抵押以及为营业而借用的资本，都必须免征地租、房屋税、营业税等等。

〔参考文献〕赞成利息税的，有雅可布、罗泰克和劳等。斯特瑙：《众议院关于拜埃伦工业法规草案的委员会报告》，1828年。反对利息税的，有克雷默尔、马尔库斯和穆尔哈德等。穆尔哈德的《租税的理论和政策》（第405页以下）。

五、 营业税

这是劳动税和资本税的混合物，近似间接税。征收清册的调查核定，按下列准则进行：（a）根据固定资本额的大小；或（b）根据流动资本即库存商品、使用人数或间接税的支付额等；（c）根据销售额的大小——在这种情况下，调查当地居民人数的多少，是找出地方营业的平均销售额的一条很好的线索。上述这些准则，运用于不同种类的营业，一般并不比运用于同种营业的不同经营者更为有效。考虑经营人员的表面的富裕程度，是为了在管理上加以利用。

普鲁士的营业税——应该划分地区，确定各部门各个营业的平均销售额，由每个营业者个别地纳税。但这些都有一定的最低限度。汉诺威的营业税，赫森大公国的营业税。法国的特许营业税是不利的。符腾堡及巴登的制度，即对工资和利息另作较低的评价。对同一人从事多种营业的处理方法。对贫民实行的免税。

一切营业税主要是为了对营业收益中包含的工资正确地进行课税而产生的。对资本利息课税过多或过少，很快会由于利息平均化的倾向而获得平衡。由于课税对象变化激剧，更需委托熟悉当地情况的评价人。营业统计的发展。对农业经营者同时课以营业税是否合适？

〔参考文献〕施佩特：《论营业税征收问题》，1822年，西恩霍尔德：《普鲁士州的营业税制度》，1831年。

第五十一节 间接税

一、 一般性质

根据第四十八节三（优良税收的几个原理）对间接税作一般的考察：（1）它具有比例性 。间接税立足于这样一种见解：它将使每个人力求他的享乐适应于自己的能力。对生活必需品课税有危险性。（2）它具有法律的稳定性 。这是间接税的一大特点，因而在尊重自由的国家里，间接税比之直接税更容易被接受。缴纳租税的时间和金额以纳税义务人的意志为转移。（3）它具有其他一般的无害 性。间接税有可以分期小额缴纳、避免滞纳等优点，同时也存在征税费用巨大的缺点。工商业愈发展，征税费用相对地愈少。间接税非常容易引起逃税活动。走私者对税关人员和法规会进行反抗，但如税收很低，不值得冒险，就不致如此。即使与近邻各国签订了协定，也难以完全避免走私。走私商人的组织及其通常的手法。间接税的这些弊害能否利用着眼于统计的总数得到避免？如果间接税的组织已经成立了相当长的时间，国家可以同直接税一样正确地计算间接税。间接税具有随同一国财富的增长而自然增加的优点，它是一国经济发展水平的一般的适当的晴雨计。

降低税率，比较地说极少减少税收总额；相反，降低税率常常使消费量增加，使逃税减少，从而使税收总额增加。绥夫特的九九表。[9]

间接课税的几个主要原则：（1）最多的收入有待于中等阶级的消费，如对高级奢侈品课税，就要耗用过多的管理费。对一般生活必需品课税，压力过大，因为它不可能有任何节减。（2）总的说来，任何租税都必须尽可能在消费前征收。这样做可以使生产较之在财政紧迫情况下所要求的缩减得少。（3）正像征收直接税可以使那些带永久性的有目共睹的所有承担较高的税负一样，征收间接税也只使那些隐蔽困难、中止经营对经营者有害的行业承担较高的税负。

〔参考文献〕埃申迈尔：《论消费税》，1813年。乌尔门施泰因：《论间接税的优点与缺点》，1831年。维德尔霍尔德：《间接税文献和历史手册》，1820年，菲利皮：《新普鲁士间接税法全集汇编》，1830年。黑斯：《巴登关税、消费税法规和规章全集汇编》，1827年。马林可斯基：《奥地利的一般消费税》，1839年。埃力斯：《关税和消费税法和税收》，1823年。阿古尔：《间接税和消费税法》，1817年。《彻底揭露走私，对这一最不义行为实行一个有效对策的建议》，1763年。

二、 消费税

对上一世纪荷兰的消费税制度的说明。对1830年以前的英国的消费税制度的说明，在英国这种课税获得了高度的发展。

（1） 谷物税 和肉类税 。以前一般是采取门户捐的形式征收的。其不利之处。普鲁士的筵席捐和屠宰税，在地方上和小城市征收这种税有很大困难，所以代之以直接税。汉诺威的营业专利税的情况也是这样。最合理的是只对进口过多的部分课税。这时要规定在一定地区内不许从事谷物和肉类的交易。屠宰税可根据重量或牲畜头数征收。对制面包用的燕麦等要采取低税率。对制粉业者和屠宰业者的管理方法。

（2） 饮料税 。征收这种税在财政和道德方面的影响很好。对火酒课税要照顾农业用的小酿造厂。蒸馏罐税废止以来，火酒税不是附加在麦芽税中一起征收，就是在火酒还贮藏在酒窖中的时候征收，基干警察方面的理由，啤酒税的税率更低。它与面粉税同时从麦子中征收，或在麦子投入磨坊以前，或按照酿造中的桶数，或根据酒厂情况，或根据其中任何一种情况征课。葡萄酒税，如向葡萄栽培者征收是不利的。对一切消费用贮藏课税更为合适，在这种情况下，对批发商不征税，但必须经常检查其仓库，监督其出售。瓶口税。葡萄酒税的收入有很大变化。

（3） 直接征收的直接消费税 。这是对长期持续消费的东西征收的一种税，是在生产者不能预先缴纳的情况下实行的。马车捐及车捐，奢侈性的养狗捐。对养狗捐还另有为了治安的意图。对金银食具器皿课税是不适当的。实行累进的住宅税也是不适当的，住宅税最好按出租价格征收。在这种情况下，对大城市和单身汉（对负有赡养家属义务的户主）要给予特殊考虑。法国的家具税，征课有困难。

〔参考文献〕福尔施蒂希：《消费税的历史》，3卷，1781年。

三、 国境关税

关税是从道路税和护送费中逐渐分离出来的。国内关税被废止，国境关税制度得到发展。柯尔贝的各种改革。保护关税与租税关税的区别（参阅第三十二节，保护制度）。

出口税 的征收一般早于进口税。中世纪大多有这样一种意图，即想使国内的商品过剩。以后则是为了禁止出口，或是为了对外国人征税。后一想法，只有在国内现实的自然的垄断条件下才能实现它的目的，这种观念是很有害的。

转口税 容易破坏有利的转口贸易，所以这种税不应高于因转口而增加税关人员的必要事务费用。

在文化高度发展的阶段，广泛实行进口税 。通常它并不转嫁给外国。在实行保护关税的情况下，保护、禁止的目的愈能实现，财政的目的就愈难达到。根据这个理由，收入最多的是对殖民地产品和外国葡萄酒课征的关税，但在文化发展程度低的国家，却是对外国工厂产品课征的关税，这种关税具有完全消费税的性质。只是它不是由国内商业而是由外国商业来负担。通过设立关税可以对好几种对象分别作出规定。因此，组织完备的大国，乐于选择关税这样的税收。关税的范围越大，越不会出现偏向；国境的警备越好，收税额就越大。因此各国之间的关税同盟，无论从国家的以及国民经济的立场，还是从财政的立场来看，都是本质上的进步。

德意志关税同盟 的成立。1818年普鲁士的关税制度。南部德意志莱拜留斯等人的努力。普鲁士与黑森—达姆施塔特大公国的联合，巴埃伦与符腾堡的联合，1828年。库尔赫森加入普鲁士关税同盟，1831年。巴埃伦、符腾堡、撒克逊及图林根的参加，1833年。巴登、拉索的加入，1835年。布戎希发叶希的加入，1841年。上述各国赞成与反对合并的主要理由。关税法规、关税税率、相互统制、关税会议。根据人口数分配纯收益的办法，其例外。在消费税制度有差别的情况下，促进其划一的课税工作。关税国境及其警备费用大大减少。同盟在德国工业繁荣中所起的作用，过去德国工业在各邦进行关税竞争的情况下，完全不可能得到发展。关税同盟对德国国民性的影响。关税

制度的历史反映了德国的统一性与政权的历史。对德国舰队及德国移民制度的展望。

在奥地利参加的同时，还反对了许多特权。奥地利所处的文化阶段与关税同盟各国有本质上的不同，从消费的观点来看，尤其是这样。匈牙利的独立、精神上的孤立有必要通过国家机构来解决。但是否应该考虑减轻国境的警备费用，削弱对外的共同制度呢？

汉诺威南北二州与关税同盟处于不同的地位。对汉诺威工业说来，是坚决排除英国的产业更为有利呢？还是与德国产业进行自由竞争将招致更大的损失呢？间接租税的提高。汉诺威对殖民地产品的消费，是否比关税同盟国家更多呢？

麦克伦堡的整个财政制度，由于参加关税同盟而发生变化。现在的地方州议会的组织是有危险的。英国的谷物税法对这一问题的影响。

汉萨同盟城市的中介商业，一旦失去它的自由港性质，无疑会招致损失，但由于德国实行差别关税，它可以得到更好的补偿。它们目前的地位，在发生海战以至对抗外国商业压迫的情况下，都是十分不利的。汉萨城市所固有的使命是充当德意志商业的主要机关和先驱者。汉萨城市畏惧官吏的退缩思想。

〔参考文献〕林德奈尔：《关于普鲁士、巴伐利亚等商业同盟之间贸易的考察》，1829年。莱拜留斯：《德国关税同盟》，1835年。莱拜留斯在1838年《哥德季刊》上发表的文章。屈恩：《论德国关税同盟》，1836年。劳：《论巴登加入关税同盟》（年报第2卷及第3卷）。赫夫肯：《形成中的德意志关税同盟》，1842年。李斯特，《关税同盟杂志》，1843年以后。参阅第三十二节四所列参考文献。

关税税率 。从价税是不利的，因为指定价格的制度早被废除，官方的优先购买权制度，又只能部分地防止过低申报价格。按原包装计算重量的从量税，会使粗制品的税负重于精制品。但这很符合保护、禁止的目的，管理也极容易。低廉的税率表。

税关 。关税的道路及其辅助道路。主要税关及分设税关。武装的税关人员。对海岸和河岸的警卫最为容易，对山地、森林地区或人口

特别稠密的地区的警卫则最为困难。申报、改正、计算、遗漏和误算。身体抄查。国境地区及国内。在国内，对课税极高的商品必须加以管理。

减轻课税 。对小额的越境交易、在大集市贸易中卖剩下来的商品，以及暂时出口并已付关税的商品，都要考虑减税。〔保留关税方面：〕货物存放处及仓库。在大商人非常可靠的情况下，这可使发货人免于预缴关税，并可避免不良的委托行为，给转口商业提供方便。仓库内货物的铅封及出口许可证。

自由港和自由区对那些经营能动商业而关税又很高的国家是无益的，但对更多经营受动商业的国家以及孤立的转口商业重要地区却是有利的。

退税 。这很容易产生逃税的危险。

差别关税 。它的目的是欢迎生产国或直接消费国的船舶进口，从而奖励国内航运。这些都可以用与保护关税一样的方法来判断。

〔参考文献〕乌尔门施泰因：《德国关税实证史》，1798年。舍恩布罗特：《德意志联盟国家之间的工业、商业及关税关系总览》，1834年。法斯克尔：《税关法规的分析提要》，1836年。弗里德伦德尔：《论英国关税制度》。克诺林：《威尼斯自由港》，1838年。

四、〔附〕印花税

有许多税利用印花税的形式来征收，如财产税、消费税、关税，以至手续费和邮税。印花税在16世纪就出现了。在瑞士和荷兰，在一般经济高度发达阶段，它具有很大的意义。

印花用纸。规定不同等级和不同种类的印花纸。法国的有大有小的印花纸。普鲁士的制度：送给官厅的文件和官厅的复文，不管范围如何，一律要贴固定的印花；对诉讼的判决结束时，要按目的物件的大小贴印花，这就是印花税收入。证明文件也要贴印花。印花税形式的罚款。法国的登录税制度（定额税和比例税）、巴登的营业税、瑞士的财产转让税。交易上的这种税，如税额超过手续费，对交易就有很大的妨碍。

〔参考文献〕伦敦诺：《登录税法》，1810年。

---

[1] 据著者《国民经济学体系》第 4卷第38节注4，卡纳尔在其《政治经济学原理》（1802年）中认为：租税将随时间的推移而分布到全体国民之间，他轻视转嫁的事实。——日译者

[2] 据罗雪尔：《国民经济学体系》，第4卷，第55节注3，“Beden”税是介于私权性质的缴纳与本来意义的税收之间的一种税。——日译者

[3] 这是在拿破仑进攻奥地利以后通过的关于赔偿案的决议，曾引起德意志帝国内部的大分裂。——日译者

[4] 绥夫特是《伽立佛旅行记》一书的著者。这里的意思是指二二不等于四，有时会等于五。——日译者

第三章 国家特别收入

〔参考文献〕莱拜留斯：《论公共信用》，（1820年），第1卷，第2版，1826年。

第五十二节 国库金制度及国家信用制度

一切国家特别收入是基于这样一种思想，即将一时没有收益的那些税负分摊于好几个年度或世代，以减轻人们的负担。现代的国民在什么时候有权利用它呢？在有支付必要时出卖领地是有危险的。

一、 国库金

在低级的文化阶段是为了防备不时之需而预先积蓄；但在高级阶段则是先行借款而后偿还。在低级阶段，由于缺乏在交易所流转又不容易流动的资本，借款几乎是不可能的。国库金的贮存使很多资本处于非生产状态，因此利息愈高，愈是不利。战时的一切生产危机由于国库金制度而更加扩大。由于私用公款或遭受敌人掠夺，国库金很难确保。因此，在可以不设立的情况下设立国库金，应该受到谴责。

古代民族绝不能完全避免国库金制度这一阶段，东方也是这样。雅典和罗马、古代波斯和土耳其的国库金制度史。贵族政治的瑞士共和国，特别是伯尔尼市的国库金。为什么国库金对征服者是必要的呢？例如腓特烈大帝和拿破仑。

〔参考文献〕福斯特：《关于国库金的考察》，1641年。克洛克：《论国库金》，1671年。休谟：《论文集》（关于若干问题的论文集），1741年，第8节。施特鲁恩泽：《国民经济研究》，第1卷。马迪的论文（劳氏所编杂志第4卷，第1期）。

二、 国家信用的发展

最早的国家借款往往采取对寺院等赠送不动产的形式。在英国，最初只是国王的对人信用，是在有动产抵押或有力的政治家、团体等的共同保证的情况下实行的。在查理二世（1377年）时代开始产生发行公债的想法。强迫借款多半是古代的事情，“权利请愿”[10]（1628年查理一世年代）以来，完全被禁止。质权的设定，使它的私权性质愈益消失。16世纪詹姆士一世（1602年）以后，盛行领地抵押。以某一种租税作抵押，质权者往往对这种租税实行直接管理。起初，所有的借款契约都规定一定的期限，或根据双方的通知解除。在这种情况下，如果国家不能支付，自然要多次发出预告。改为永久年金是从英国威廉三世（1688年）时代开始的，其后有定期年金、终生年金等等，与企图保持特权的特权团体也发生了借款关系。法国更早。

热那亚的乔治银行（15世纪前半叶）、16、17世纪教皇的国债、荷兰的国债、威廉三世以后的英国国债简史。想在欧洲有所作为的国家，都必须以高额的租税和公债来购买这一荣誉。欧洲国债的统计。

〔参考文献〕兰克：《罗马教皇》，3卷，1831年。汉弥尔登：《大英帝国国债的发生和发展的研究》，1813年。柯恩：《法国、俄罗斯等国的财政收入等概况，兼论公债的起源、发展及现状》，1832年。赖韦：《法国的信用状况》。费勒：《国家纸币年鉴》，第三版，1843年。

三、国家信用的条件和作用

国家完成各种任务的能力，不仅有赖于国民的财富，而且依存于国民倾注全力支持国家的习惯，尤其是依存于财政组织的好坏。国家机构与国民教养的诚实性 是必要的。因此在不发达国家以及已经老朽的国家中信用是最坏的。不能只从利息低廉和借款容易这些情况来推论信用的好坏。人们不可能对国家进行裁判，国家借入款项又多数用于非生产目的，从这些方面看，国家信用不及私人信用。但公债便于在商业上流通，从这一点看国家信用又比私人信用好。

国内借款在任何情况下都要动用国民的资本，因此，如果用于非生产方面，就会引起破坏。可以买卖的公债证券，不过是人为地增加的国家收入的一种凭证。虽然公债证券以后得到偿还，利息也支付了，但这种情况并不能使国民总资本发生任何变化，不过是一定的金

额由纳税义务者的口袋转入国家债权者的口袋而已。在这种转移过程中，官吏等等花费的费用，形成现实的损失。梅隆、伏尔泰、宾托、奥邦以及萨哈里埃等人的错误。

因此，国家向国内举债，这在文化高度发展阶段虽然经常发生，但是借入资本一旦收缴完毕，国民的绝对负担就不再存在。如果利息负担数额最后达到最初的国民收入总额，则该国的财力仍和过去一样，只是全部金额落入国家债权者手中而已。当然，在现实生活中，任何一种租税制度的不完备总有一定限度，租税越增加，压力也越加强。同时，这种限度也存在于人们的这种感情当中，即人们只愿意在某种程度上从自己的所有中拿出一部分。外债的情况。国家破产 的例子。国家的破产既不使国民贫困，也不使他们富裕。它除改变国民收入的分配，同时引起严重的生产危机外，还必然要长期损害国家信用，从而损害国家政权的主要手段。平时不打算切实偿还债务的国家，最后必然要破产。必须警惕隐瞒国家破产状况的欺骗行为。

公债比摧残国民资本的重税要好一些。它有这样一些有利之点：（1）公债根据人们的自由意志从最容易抽取的地方取得资本；（2）公债将债权人与国家政权的利害结合在一起。公债证券的市价是公信用的一种晴雨计。在平衡贸易差额等方面可以利用公债证券的买卖。但它有各种弊害：（1）将公债与所有一切有价证券密切联结在一起，它会促进世界主义的思想，但并不会因此而减少任何战争。（2）扩大幸福财富的不平等，对价值变动显著的所有要扩大其影响。激化流通手段的价格变动所引起的各种危机，增大怠惰的食利者的人数和地位，这些情况显著增加了金权寡头政治的势力和危险。（3）公家为了眼前利益而牺牲将来的诱惑力很大。

〔参考文献〕宾托：《论流通与信用》，1771年。柯拜特：《纸币对黄金，或英格兰银行的历史及秘密》，1821年。威埃茨：《论公信用的魔术》，2卷，1824年。赖昂：《论公信用及公债》，1825年。格纳：《论公债及其偿还准备》，1825年。萨哈里埃：《论当前欧洲各国的公债制度》，1830年。拜尔诺叶：《是什么支持国债？》，1832年。鲍姆施塔克：《关于国家信用、公债及国家纸币的国家学的研究》，1833年。

第五十三节 公债的管理

一、 借款的交涉

最普通的动机——战争灾难，整顿财政，滥发纸币后，恢复金属流通，解除高利债务，生产企业。（一）对社团或个人实行强迫借款。一般的强迫借款。延期支付，预支收入。总起来说，这些多属于旧的方式。反对它的各种理由。（二）国家官吏的保证金。发行纸币及降低铸币成色。这些债务具有内在的不利和危险。作为借款形式的纸币发行只能在危急的情况下实行。（三）自由借款 。进行这种借款的适当时期。分期支付的办法。承受人之间的竞争，这种竞争是在资本额大小及借款条件方面展开的。（四）公开招募借款，在这种场合国家直接与每个债权者进行交涉。

为了劝诱 一般大众而设立的一些附带项目： 终生年金、唐迪恩式年金（意大利人唐迪恩发起的一种年金——译者）、附有奖券的借款。这些办法大多是不经济的，但最后一种方法属于例外。因为它只利用中间利息支付奖金。附有奖券的借款办法。借贷业务及奖券业务。记载高额的额面资本，实际利息愈脱离额面利息，债权者获利就愈大。这对国家的确是便利的，但这只有在暗中拒绝偿还的情况下才是有利的。

债权证券分按抬头取款的与凭票取款的两种。登记。

二、 支付利息

由民间著名人士或由别国的主权担保和保证 的办法一概废止了。由州议会严格监督的独立的债务管理成为良好的保证方法。支付利息的条件、息票、息票附加支付证、利用总金库及分金库的支付。

降低利息。这是因为平时利息一般是下降的。这也是减轻国家债务负担的主要手段。降低利息对一般利率的各种影响。这一做法的适当时期。为什么这样做容易使公债集中到少数人手中？勃拉埃斯提出

异议，他认为降低利息会成为偿还的障碍。教皇领地、荷兰、英国的减低利息。关于这种做法的合法性的论争。

〔参考文献〕巴尔拉尔德：《关于降低公债利息建议的商榷》，1749年。拉菲特：《关于降低利息的若干考察》，1824年。莱拜留斯：《论降低利息问题》，1838年。

三、 公债证券的买卖

它促进游资的临时投放，因而对国民经济是有利的。由于近代的国家借款，承认债权者单方面在事先不通知的解除，所以证券的买卖是必要的。证券市场的价格，不仅依存于国家信用，而且依存于利率、贴现率和外汇市价等。战争和革命所发生的各种影响。

投机交易 ——爬进与抛出。现货交易与期货交易。后者还分为单纯交易与差额交易以及有无补贴。交易所投机者迅速获得各种消息的方法。对市场的直接影响。大银行对这种交易的影响极为显著。在有信用的小国这种交易最少。过去的郁金香交易（荷兰，约在17世纪三十年战争时代）和股票买卖的差额交易。股票的投机买卖。对一般公众有害的这种赌博，为什么最初不能加以制止？

〔参考文献〕本德尔：《论国内外公债证券的买卖》，1830年。特尔：《论公债证券的买卖》，1831年。

四、 公债的偿还

通过相互通知解除债权债务关系，以及在一般情况下预定偿还期限，都是不利的。领地的出售及国家特别收入被用来偿还公债。普赖斯关于偿还基金 的意见：当初为基金而设定的财产，必将因被解除的债务的利息及其复利的影响而得到累进的增加。这一方法的实行是从荷兰开始的。英国是在瓦尔包尔（Walpole)时代提出后由庇特实行的。偿还计划规定的期限愈长，初期的努力可以愈少。问题只是偿还基金的期限如果过长，根据同一方针来管理就有很大的困难。尤其是在爆发战争的场合。还有，巨额的偿还基金对国民收入的分配极不利。如果用发行新公债的办法来继续偿还，一般将形成用高于卖价的价格收回债权证券。在革命时代英国曾因此受到很大损失。法国及奥地利的偿还基金的历史。偿还基金有不利之处：可以用其他方法例如与年金制度相联系——不断减少负担。

通过交易所买进或以秘密支付来偿还的办法。如能合理利用投在这一方面的数目，可以防止并缓和许多货币危机。利用抽签方法的偿还通知。对利率不同的国家债务，根据什么条件来决定还本的次序呢？在某种场合分期连续偿还是否不合适呢？

赫奇逊（Hutcheson）、李嘉图等人建议利用对私人财产的临时课税来偿还公债。但反对者认为：这在分配标准合理的情况下是不可能的。在这种情况下实行上述分配方法，必然会产生比普通租税更坏的作用。而且，在能够实行这种标准的地方，反而容易保有巨额的偿还基金。因此，不能期待这种方法会带来什么真正的利益。

〔参考文献〕鸠维尼：《关于更好的公债制度和偿还方法的基本原理及其理由的叙述》，1833年。加斯帕伦及卢包尔：《论偿还》，1834年。

五、 临时债务

这是从收入的短期预支中产生的，与其向纳税人征收，不如向资本家征收——当然要带有利息。英国的财政部证券。法国的皇室证券。但必须警惕不能因此而使真正的损失后果被隐蔽。临时债务的统计。

---

[1] “权利请愿”（Petition of Rights）：查理一世为了征收新税，被迫召开国会，新国会在约翰·义律、约翰·皮姆等人的领导下，向国王提出“权利请愿书”，要求：1. 未经国会同意，不得强行向人民募债或征税；2. 非依据国家法律或法庭判决，不得逮捕任何人或剥夺其财产；3. 不得根据戒严令任意逮捕公民；4. 不得强占民房驻兵。——译者

第四章 国家支出

第五十四节 支出预算

介于吝啬与浪费之间的节约的原理（参阅第十六节五）。这一概念是相对的。总的说来，在任何情况下应尽可能由私人企业承包。申请、投标。其不可能的场合。

经常的国家支出、临时的国家支出。地方州议会对不同的支出采取不同的议决方式。准备金。

一、 一般的国家支出

（a） 宫廷费 。起初由领地收入担负皇室的一切费用以及国家的一切开支。不久由于帝国的首都逐渐固定在一个地方，由领地供应的自然经济性质的消费逐渐消灭。在绝对君主政治阶段，领地金库与租税金库的区别已不存在——君主对二者都是不受限制的。在各主要城市附近的小型官邸作为单纯的离宫保留下来。

立宪国家中的皇室经费 制度——或者在宪法中作永久性的规定（在国有地中划出国王的财产），或者对每一代君主作出终生的规定，或者列入每次预算。最后一种办法，不仅有损国王的尊严，而且违反一切良好家计的根本条件。皇室的经费有这样一种特点，如果它由君主的根据地承担，它的可靠性与独立性就大。总之，国君对人民说来是处于不可侵犯的地位，并且必须对慈善事业、艺术保护等采取不那么受限制的行动。路易十四、腓特烈大帝的宫廷国家。英国皇室费的历史。欧洲各主要国家宫廷费在总预算中所占的百分比。在奥地利以及一般由富裕贵族升任国君的国家中，有威严的皇室费用较少。

皇族费 是与嫡子权有关联的。过去一般是赐与门第。皇族费金额的规定或根据血统的亲疏，或根据人数的多少。在第一种情况下必须规定个人收入的最低限度，在第二种情况下则必须规定总金额的最高限度。皇族的妃子的补助金。皇女的出嫁资金。

〔参考文献〕赫夫勒：《英国皇室费的历史》，1834年。比申编：《汉斯·冯·施万尼兴的生平》，3卷。凯斯勒的各种旅行记。马罗蒂：《宫廷大臣》，1842年。

（b） 国家一般支出 。在受到限制的君主政治下，州议会 的支出——它所任命的官员的俸禄、印刷费、议会会场维持费等、议员的补助及旅费。为什么保守党总是反对支付议员补助费，而进步党则表示赞成呢？共和国的最高统治机关，完全不给或只给少数薪俸，这是贵族政治的特征。

最高中央官厅的支出——内阁、大臣、顾问官。一般还要加上国家的文库、官房等。

二、特殊的国家支出

（甲）各部经费 。国家对外防务费用用于外交交涉和战争目的。外交使节、大使、全权大使、大使馆、参事、领事。一般外交官的薪俸特别高。外交使节的派遣费用也很大。对萨伊认为这种消费无用的见解的反驳。各主要国家外交预算的统计。

军费 。威武的军备是确保和平的最好手段。募兵、采邑军、雇佣兵、征兵。现代的陆军军费，在兵员人数以及军队费用方面都有巨额增加。军事预算的相对大小依存于国家的地位、位置以及与外国接触地点的多少。百分比统计表。兵饷、补助、食粮、粮秣、被服、兵营、卫戍医院、兵器、要塞、马匹补充。陆军学校。退役。演习。地方军备及近卫军备费用。奥地利的军备区域、俄罗斯的军事殖民、瑞典、普鲁士、法国、英国的制度。动员及参军数。近代的战费。

海军 ——战斗舰、巡洋舰、小型运输舰、蒸汽船等的建造及维持费。海军工厂。海战。殖民地统治的保卫。

司法费 和警察费 ，目的在于确保国内治安。前者包括司法部的各种费用（一般也包括本来意义的法制局的费用）。各级法院、拘留所、监狱等的费用。简化诉讼手续和增加仲裁机关所导致的节约。的

确，最近的刑罚制度，特别在最初的设备方面，需要花费莫大的费用，但它产生的效果也极大，它可以充分利用监牢犯人的劳动。使司法从警察中独立出来，需要很多费用。官僚制度与属僚制度比较，总的说来花费不大。宪兵及强迫劳动工厂的各种费用。

物质福利是各种国民经济保护措施 的目的。要有这方面的专门的中央机关。这方面的支出有奖励金、各地的种马站等，以及所有陆路、水路的建设费用。卫生设备。

精神文化福利是国民教育 和教会制度 各种措施的目的。小学校的费用大部分是由公共团体的资金支付。各国校长薪金的最低限度、教室的桌子及其他。教师的讲课。高等补习小学。高等学校及其预科。专门学校。德国主要大学的预算。学士会。编纂书刊。对教会费用，应区分原来属于捐赠性质的财产的旧制度与由国家资金支付的新制度。

关于上述各种支出的财政制度 。

（乙） 地方经费 。由州议会议决通过州预算。各州愈是由于地位和利害关系而分裂，州议会的议决就愈有必要。在低级文化阶段，州预算十分重要。现在由于中央集权化的程度过高，它在许多方面又在倒退。总的说来，州预算使财政更加混乱，但它在本质上却带来每项具体开支的节约，并使负担和利益获得真正调剂。地方经费分委托的与自由的两种：前者是由国家规定它的目的与范围，只将各项具体支出委托各州经营，由国库给以补贴；后者是国家只规定它的最低限额和最高限额。法国、比利时及巴伐利亚的方法。

〔参考文献〕《巴伐利亚众议院议事录》，1828年，第1、5、12、14卷。

三、 薪俸与年金

私权国家中官吏的地位 与现代社会性质的国家中官吏的地位 的区别。私权国家的官吏包括组合团体等等当中的许多官员，而且尽管他们是国家的官吏，仍带有主要是领地官员的性质。

官员制度的历史可以分为三个时期。（1）采邑的官吏。他们的薪俸完全用土地支付。他们兼有文武两方面的权力，通常是世袭的，

虽然不掌握地方大权，但却参加帝国议会。（2）属于诸侯的官员。起初是附有解职条件的，后来他们逐渐演变成为包办式的官吏。他们的薪俸一半用土地支付。他们兼有行政管理权和法律保护权。起初是为生活而就职，后来发了财官职就像阶级身份一样世袭了。因此，他们可以对上级进行一种合法的抵抗，当地方州议会的权力衰退的时候，这种职权成了保护自由的重要手段。（3）国家官吏。他们的薪俸完全用货币支付。有极细的分工，实行极严格的官僚阶级政治。通过自由竞争对一切贵族开放。

实物薪给 （官舍）、手续费薪给及货币薪给。各国薪给的高低。对过少的薪给以及过多的津贴，都需加警惕。例如俄罗斯和英国。

现在只有通过判决和法律才能罢免法官，而对其他官员的罢免，除最高级官员和最下级官员外，常常最多只根据顾问官的意见。任命下级官员的新旧制度。

在非因过失而被解除职务的情况下，那些继续依靠年金 维持生活的官吏，他们的"生活水平"分为多种。按身份地位支给和按工作职务支给。避免任意决定问题，根据工作年限规定年金的比率。比利时及法国的私人设立的年金积存组合。

对寡妇的年金和对孤儿的年金，应看做官吏薪金的一部分。大多被看做一种恩赐。现在对官吏的寡妇抚恤金库，以法律形式作出了规定。除官吏自己募捐外，国家的补助是必要的。三个月的抚恤金、三个月的年金等。

〔参考文献〕雷贝格：《论德国国家行政》，1807年。格纳：《从法律和国民经济的观点考察国家勤务》，1808年。黑夫特尔：《论德意志国家法及帝王法》，第1卷。格布哈德：《寡妇及孤儿的年金基金》，3卷，1832年。

第五十五节 〔附〕财政组织、会计制度、金库制度

一、财政官厅的组织

这应完全按照劳动分工和协作原则来处理，因而在低级文化阶段和小国，不应在这方面花费很多人力。

官厅分为地方的、管辖区的、州的和中央的几级。前二者多半处理实际事务；后二者多半担任决策工作。因此，在后者官僚性质占主要地位，前者则僚属性质占主要地位。但即使在这种情况下，那些纯粹技术性的事务也有用官僚态度来处理的。

在州的机关中有财政局。在中央最高机关中，国家财政的各个部门交由财政部内的局、课管理，也可以保持原来的一般管理办法。前者是有效率的、迅速的，但后者却是基本的。国库管理、公债的管理、会计检查院、主计局等一般都保持各自的独立性。应该避免最高机关极端分散。任何时候都应力求司法官、技术官及财务官之间的适当平衡。

官厅的各项预算与总预算的编制，当然应当自下而上地进行。这与财政法规及各业务部门的信用有关。不要使业务部门不适当地特殊化。

〔参考文献〕雅可布：《国家财政学》第3卷。劳：《财政学原理》第4卷，马尔库斯：《财政学》第2卷，第1、166页。

二、 财政会计制度

财产目录及收支对照表。货币计算及实物计算。国家会计的良好形式在于：简单而易于理解的顺序、叙述的统一性、表现的精确以至优美清楚的字体等。一览无余，效用很大。号码栏、科目栏、数字栏。数字栏又分预算借贷、计算借贷、余额等细目。

会计年度的开始。日记账及总账——前者按日期顺序，后者是按体系整理的。总账制度应采用意大利式的复式簿记。决算是总账的摘要。与每一个人的支付关系要记入辅助账。计算凭证。转账余额应如何转入下期？临时的收入、支出。

会计检查应按计算和法律两种观点进行——警告、监督、处分。会计检查院应从财政部中独立出来。国家的主要会计由国家主计局负责。

三、 金库制度

它与主要国库并立。各省常常设有有关军事和公债管理的中央金库。其下设有州金库及管辖区金库，后者往往又按收入部门的类别再行细分。对州金库的支付凭证。

大金库除要有固定的出纳部门外，还要有管日记账的管账人员和总账的检查人员。官吏缴纳的保证金。会计资金的预拨。临时支出要有特别凭证。定期的和临时的金库检查。

《参考文献》埃申迈尔：《国家会计制度的系统的编制指南》，2卷，1807年。费德尔：《国家会计制度及金库制度手册》，1820年。克莱因丁斯特：《论国家会计制度》，1823年。格拉夫：《普鲁士州的预算、金库及会计制度》，1813年。奈格鲍尔：《法国财政管理下的金库及会计制度》（1826年，第2版）。

第四编 经济学说史〔主要列举文献〕

国民经济学的著作，有叙事部分与命令部分的区别。前者只问事情真伪，后者只根据周围的情况进行判断。国民的意愿和他们对权利的要求，终归要经常予以满足。因此，随着时代的各种要求和权利观念的变化，有关国家的所谓有效、合法等概念只是多样的相对的东西。但如我们对所谓国民的繁荣期作出正确的规定，那么在我们的判断上就找到了一个支点。就是说，凡属这个时期以前的一切制度，我们都认为还是不完备的东西；对这个时期以后的一切制度，则认为已是走下坡路的东西。

为什么政治的、经济的理论，在古代各国也好，在现代各国也好，总是在它们进入经济高度发展阶段以后才能形成体系呢？[1]

〔参考文献〕劳：《政治学史纲要》。麦克库洛赫：《论政治经济学的发生、发展、它的特殊对象及重要性》，1825年。布朗基：《从古代到近代的欧洲政治经济学史，以及其主要著作的理论书目》，2卷，1837年。施泰因莱因：《国民经济学参考书》，1831年，第1卷，第1—218页中的大量书目。

第五十六节 古代

修昔底德、埃内基夏斯、苏格拉底和柏拉图对国民经济学的见解。

色诺芬的著作：《苏格拉底的回忆》（4卷）、《基罗斯的训育论》、《经济论》、《骑士论》、《狩猎论》、《Hiero》、《雅典人的国家》、《斯巴达人的国家》、《租税论》。

亚里士多德的著作：《政治论》、《经济论》、《尼可马可伦理学》。亚里士多德追随者的统计学著作。波立比俄斯：《历史家》。

罗马的农业著作家——加图、瓦罗、维吉尔、科卢梅拉等。农耕岁事记。西塞罗、勃尼留斯及法学家对国民经济学的见解。

此外有赫尔曼：《论罗马人关于一般经济及国民经济的各种意见》，1823年。卡尔孔：《关于古代各种著作中特别是西塞罗著作中若干经济学的意见和立场》（载《泰克斯关于法学及立法论文集》），6卷，1832年。

近代

一般文献。加尼尔：《政治经济学诸体系》，2卷，1809年。缪勒：《意大利政治经济学古典学派的编年史的叙述》，1820年。克斯图迪：《意大利经济学名著集》（1803—1816年）。派茨开奥：《意大利政治经济学说史》，1829年。

第五十七节 重商主义

一、 意大利人

马奇威里对国家及国民经济学的各种见解。最古的意大利商业著作家（斯卡鲁菲等）。

舍拉：《略论无矿国家使金银丰富的各种原因》，1613年。贝洛尼：《论商业》，1750年。最适当的重商主义者——布罗几亚：《租

税论》，1743年。吉诺韦西：《关于商业或市民经济的讲义》，2卷，1769年。（以上各书均收录在克斯图迪全集中。）

二、 法国人

波丹：《关于国家的六封书简》，1576年（？—1577年）。梅隆：《关于商业的政论》，1735年（？—1734年）。

还有关于柯尔贝的各种著作——《柯尔贝的政治论遗书》，1694年。《柯尔贝传》，1695年。尼克尔：《柯尔贝颂词》，1773年。

三、 英国人

孟：《英国得自对外贸易的财富》，1664年。蔡尔德：《贸易新论》，1668年。戴韦南特（1712年殁）：《政治及商业论丛——关于英国的贸易、收入、殖民地贸易、东印度及非洲贸易》，5卷，1771年。金编：《英国商人》，1743年。斯图亚特：《政治经济学原理研究》，2卷，1767年。莫蒂默：《商业金融绪论》，1773年。

四、 德国人

路德关于国民经济学的见解。参阅第59页（原书页码——译注），《关于禁止高利贷》及《关于结婚生活的教训》。克洛基乌斯：《国库论》，1671年，《租税论》，1634年。霍内克：《只要决心，君临一切之上的奥地利》，1654年。泽肯多尔夫：《德意志大公国》，3卷，1656年。贝歇尔：《关于都市、地方及国家盛衰的固有原因的政治论》，1672年。施罗德：《大公国金库与年金财政》，1686年。尤斯蒂：《国家经济学，关于一国统治所要求的经济及官房等科学的系统论述》，2卷，1755年。毕尔菲尔德：《政治的各种制度》，2卷，1760年。宗南费尔斯：《警察、商业、财政学原理》，3卷，1765年。比施：《货币流通论》，2卷，1780年。《铸币及银行制度》，1801年。《汉堡商业史》，1797年。

第五十八节 重商主义的反动

一、 反对派的先驱者

威廉·配第：《爱尔兰的政治解剖》，1672年，《货币略论》，1682年；《赋税论》，1667年。诺思：《贸易论》，1691年。洛克：《政府论二则》，1690年：《论降低利息和提高货币价值的后果》，1691年，《再论提高货币价值》，1695年。约翰·劳：《货币及贸易的考察》，1705年。（法文版全集，巴黎，1790年。）范德林特（荷兰人）：《货币回答一切》，1734年。德克尔：《论对外贸易衰退的原因》，1744年。休谟：《道德及政治论》，1742年；《政治论》，1752年。孟德斯鸠：《论法的精神》，1749年。哈里斯：《论货币及铸币》，1757年及1758年。圣·比埃尔：《定率人丁税的提案》，1717年，《关于乞丐及补助他们的方法的备忘录》，1724年。

二、 重农学派

傍迪尼：《论西爱拉的沼泽地》，1755年。

魁奈：《经济表及其说明》，1858年（名义上是苏里的《王国经济》的摘录）；《农业国经济统治的一般准则》，1758年；《重农主义、人类最有利的政府的自然结构》，2卷，1768年杜邦编魁奈论文集。

老米拉波：《人类之友（亦名人口论）》，3卷，1756年，《徭役论》，1760年；《租税论》，1760年。《农业哲学》，1763年；《科学，或人类的权利义务》，1774年。米拉波全集，1761年（？），8卷。

卢梭：《论政治经济学》，1765年。麦西尔：《论政治社会的自然的本质的秩序》，1767年。杜尔哥：《关于财富的性质和起源的研究》，1774年。《关于财富的形成和分配的考察》，1784年。《法兰西人民之友》，1776年。杜邦编：《杜尔哥全集》，8卷，1808年。康狄亚克：《商业与政府及其相互关系的考察》，1776年。赫伯特：《谷物政策论》，1755年。孔德罗赛：《谷物商业论》，1775年。

卡尔·弗里德里希〔巴登伯爵〕：《政治经济学原理概论》，1772年。施莱特魏因及伊泽林（瑞士人）的著作。特别是后者编辑的杂志《人类的历书》，1776年。莫维容：《重农主义者的书简》，

1780年。施蒂林：《财政学教科书》，1789年。《国民经济学的基础，领导者的基本参考书》，1792年。克鲁格：《关于普鲁士国民财富的若干考察》，2卷，1805年。施马尔兹：《官房学百科全书》（第2版，1819年），《国民经济学，致一位德国贵族的信》，2卷，1818年。

包莱狄：《关于农业的意见的要点》，1769年；《真正带给社会幸福的方法》，1772年。菲朗基埃内：《立法论》，2卷。1780年。维尔：《重农主义者的研究，它的历史、文献、内容和价值》，1782年。

三、 对重农学派的批判——向亚当·斯密的过渡

伏尔邦内：《商业绪论》，2卷，1754年；《经济原理及若干考察》，1767年。古尔奈：《论有利于农业的立法精神》，2卷。1766年。玛布勒：《对经济哲学家提出的疑问》，1768年。尼克尔：《谷物法及谷物贸易》，1775年。《法国财政论》，1785年；《对国王的计算报告》，1781年；《关于尼克尔先生的管理》，1791年。尼克尔全集，15卷，1820年。宾托：《流通与信用》，1771年。费尔格松：《文明社会论》，1767年。

杨格：《政治算术》，1777年；《法国、西班牙旅行记》，1792年。施罗塞尔：《塞诺克拉底，或论课税，致哥德》1785年。多姆：《论重商学派的体系》，1778年（德国博物馆刊）。赫茨贝格：《论国家的真正的财富、商业与权力的均衡》，1786年。赫伦施万德：《论现代政治经济——关于人口的基本理论》，l 786年。《论人类的政治经济与道德》，2卷，1796年。

四、 意大利人

加里安尼：《货币论》，1750年；《谷物贸易问答》，1770年。帕里尼：《物品的正确价值》，1751年；《佛罗伦萨的什一税》。加尔尼：《论谷物的自由贸易》，1771年；《试论各国的贸易差额》，1767年；《意大利各种金属货币的价值及比率》，1804年。维内：《政治经济学考察》，1804年。发斯科：《关于土地耕作的一般幸福的考察》，1767年，《货币论》，1775年；《自由利息》，1782年；《关于乞丐产生的原因及其禁止方法的备忘录》，1788年。里

西：《摩德纳城的慈善制度的改革》，1787年。曼歌第：《柯尔贝主义》，1791年。乔雅：《经济学的新展望》，8卷，1815年（—1817年）。

第五十九节 亚当·斯密，他的学派及其追随者

一、 亚当·斯密

亚当·斯密：《关于国民财富的性质和原因的研究》（即《国富论》），2卷，1776年。以后有普莱费尔版（3卷，1805年），布坎南版（4卷，1815年）以及麦克库洛赫版（4卷，1828年）等重要版本。德文译者加尔韦，4卷，1793年。罗希的法文译本。康特洛塞的附录第1卷（3卷，1790年）。加尼埃尔的法译本（5卷，1802年）。斯图亚特：《亚当·斯密全集，附照片、传记及笔迹》（5卷，1811—1812年）。

还有关于亚当·斯密著述辑要、编辑者和注解者乔伊斯：《亚当·斯密〈国富论〉详解》，1797年。扎托里乌斯：《国家经济的参考书》，1796年；《论文集，关于国富及国民经济的要素》，1806年，《论国富及国民经济的要素》，1806年。吕德尔：《国家工业及国民经济》（3卷，1800年）。克劳斯：《国民经济》（奥尔斯瓦尔特编，5卷，1808年）；《国民经济的对象论》（2卷，1808年）。

二、 近代英国人

马尔萨斯：《人口原理》，2卷，1806年（德译者为黑格维施，1807年）（批判此书的著作有葛德文著《人口论》，1818年），《地租的性质和发展》，1815年，《论谷物法的影响》，1813年；《政治经济学原理》，1820年；《政治经济学的定义》，1827年。

韦斯特：《论土地的投资》，1815年。

李嘉图：《黄金的高价是银行纸币贬值的明证》，1809年；《答博赞克特先生对金价委员会报告的实际观感》，1811年；《论谷物的

低价对资本利润的影响》，1815年；《一个既经济又安全的通货的建议，附对英格兰银行的若干考察》，1816年；《政治经济学及赋税原理》，1817年（有鲍姆施塔克的德文译本及解说，2卷，1837年）。

查默斯：《大英帝国国内经济的历史观》，1812年。詹姆斯·穆勒：《政治经济学纲要》，1821年。托马斯·史密斯：《试论政治经济学第一原理的若干定义》，1821年。麦克库洛赫：《政治经济学原理》，1835年。惠特利：《政治经济学绪论》，1831年。斯克罗勃：《政治经济学原理》，1833年。西尼尔：《政治经济学大纲》，1836年。马蒂诺：《政治经济学例解》，25卷，1832年。美国人库珀：《政治经济学讲义》，1826年。

三、 法国人

卡纳尔：《政治经济学原理》，1801年。萨伊：《政治经济学》，2卷，1805年；《政治经济学问答》，1815年；《关于政治经济的几个问题致马尔萨斯书信集》；《贸易停滞的原因》，1821年（有劳氏的德译本及解说）；《实用政治经济学泛论》，1828年；《政治经济学杂记及书信》，1833年（孔特版）。（上述两部著作有莫施塔特的德文译本，3卷，1830年。）加尼尔：《政治经济学理论，以法英统计的结果及各有名的国民关于财富的经验和理性的光辉为基础》，2卷，1815年（参阅第四编第五十六节近代部分所列加尼尔著作）。孔德道特内夫：《政治经济学概论》，1817年。费克斯主编的杂志：《政治经济学月刊》，1834年以后。费利克斯：《法律政治经济学内外评论》，1834年。

还有西班牙人埃斯特拉太的《政治经济学精义》，3卷，1833年（有加利伯特的德文译本）。

四、 德国人

雅可布：《国民经济或国民经济学原理》，1805年；《国家财政学》，2卷，1821年。

佐登：《国民经济学》，4卷，1805年。施勒策尔：《国家经济绪论》，1805年。胡弗兰德：《国民经济学的新原理》，2卷，1807年。洛茨：《国民经济学基本概念的考察》，4卷，1811年；《国家

经济学参考书》，3卷，1821年。韦贝尔：《政治经济学教科书》，2卷，1813年。施托尔希：《政治经济学讲义，或决定国家繁荣的原理的阐明》，6卷，1815年（有劳氏的德译本及解说，3卷，1819年）；《国民收入的性质》，1825年。布夸叶：《国民经济理论》，1815年。艾泽伦：《国民经济原理》，1818年；《国民经济学》，1843年。康克伦：《世界财富、国民财富及国家经济学》，1821年。佐伊特尔：《国民经济》，3卷，1823年。珀利茨：《现代的国家科学》，2卷，1823年。珀利茨主编的杂志：《历史及国家学年报》（由比劳氏继续出版）。劳：《政治经济学教科书》：第1卷，《国民经济学原理》，第2卷，《国民经济福利原理》，第3卷，《财政学原理》，1826年；《国民经济管见》，1821年；《国家的自然生活》，1831年；《奢侈论》，1817年，《什一税的废除》，1831年；《行会制度及其废除的后果》，1816年。劳氏主编的杂志《政治经济学杂志》，1835年以后。赫尔曼：《国民经济学研究》，1832年。罗泰克：《经济政策》，1835年。舍恩：《财政原理》，1832年；《国民经济学及国民经济自然秩序的研究》，1835年。霍夫曼：《铸币制度》，1832年；《普鲁士租税论》，1840年。莱拜留斯：《德国关税同盟》，1835年；《论公信用》，1820年。比劳：《国民经济学参考书》，1835年。普里特维茨：《致富术》，1840年。

第六十节 对亚当·斯密的反动

一、 同时代的反对者

保纳尔：《致亚当·斯密的一封信》，1776年。克罗富尔德：《平衡的原理，或货币的性质、价值及权力的阐明》，1794年。格雷：《国家财富的本质的原理》，1797年。劳德尔达尔：《关于社会财富的性质、起源及其增值原因的研究》，1804年。

二、 社会主义者

稳健的社会主义者，主要指摘高度发达的文化的黑暗方面的著作——西斯蒙第：《论商业财富》，2卷，1803年；《政治经济学新原

理》，2卷，1827年；《政治经济学研究》。德洛茨：《政治经济学》，1829年。巴尔吉孟：《基督教政治经济学》，3卷，1834年。谢瓦利埃：《政治经济学讲义》；《工业政策论》，1843年；《北美洲论》，1836年。

激进的社会主义者的著作——圣西门：《欧洲社会的改造——在各国民性的传统下将欧洲各国结合成为统一的政治团体之必要和方法》，1814年；《产业论》，4卷，1817年；《组织者》，1819年；《工业体系》，3卷，1821年；《工业问答》，1822年；《新基督教义》，1825年。（圣西门死后有《生产者》、《组织者》及《全球》等杂志。）

巴札尔：《圣西门学说释义》，1828年。

安凡丹：《政治经济学》。

傅立叶：《四种运动的理论》，1808年；《论国内农业的组合》，2卷，1822年；《新产业世界》，1829年。孔西得朗：《社会的命运》，2卷，1836年。

蒲鲁东：《什么是财产？》。

欧文：《新社会观》，1821年。

马克拉勃：《欧文先生的新社会观及新拉纳克的设计》，1821年（拉德巴尔译）。

雷保：《现代的改革者或近代社会主义者圣西门、傅立叶、欧文的研究》，1842年。施泰因：《当前法国的社会主义及共产主义》，1842年。

三、 政策派

同情中世纪制度、主张复古的著作——奥尔德斯：《有关国民经济的一般流行的错误。僧侣之间在财产所有的制度问题上的现代论争的考察》，1771年；《论国民经济》，1774年；《世袭财产论。关于家族、教会及慈善院》，1784年；《关于社会幸福的有益、有趣的科

学评论》，1785年；《关于国民经济中的一国人口问题的考察》，1790年。

缪勒：《论国家政策的要素》，3卷，1809年；《货币新论》，1816年；《工业政策，同农业的关系》，1824年。

根据国民性或工业教育的要求同情重商主义的著作——汉弥尔登：《向美国议院提出的报告书》，1791年。费希特：《封锁的商业国家，一个哲学上的构想》，1800年。李斯特：《经济学的国民体系》，1841年；《德意志关税同盟报告》，1843年。弗兰茨尔，《关税、商业自由、通商自由》，1834年。夏曼：《建立在政治经济学基础上的租税制度》，1820年；《国富新论》，1824年。萨伊：《财富的主要原因或国家及个人贫困的主要原因》，1818年；《关于工业及立法的若干考察》，1822年；《泛论个人财富和社会财富》，1827年；《关于国富的研究及政治经济学的根本错误》，1836年。

四、 历史的方法

早在亚里士多德及孟德斯鸠的著作中就已萌芽。后由德国历史法学派的缪赛尔、赫伦学派（许尔曼、扎托里乌斯、扎尔菲尔德等）以及伯克等人积极发展。

在经济学者方面有：亚当·斯密、斯图亚特、马尔萨斯、施托尔希以及劳等人。

还有克劳泽：《国民及国家经济学体系的研究，特别是对国民文化发达的源泉的德国的观察》，2卷，1830年。吉布拉里奥：《中世纪的政治经济学》，2卷，1841年。

---

[1] 罗雪尔在《德国经济学说史》序论中指出："精神的历史对系统地考察这些事情是必要的，这种历史过程，国家和个人都一样，在生命的后期才发达。"——日译者

汉译世界学术名著丛书

分科本◎经济

人类交换规律与人类行为准则的发展

〔德〕赫尔曼·海因里希·戈森 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
译者前言
重印前言
序言
第一篇 孤立的个人经济
　第一章 享受的一般规律和经济价值
　第二章 劳动负效用规律及其在享受最大化中的应用
　第三章 绝对价值批判
　第四章 增加生活享受总量的途径
　第五章 劳动效率和能力的变化对生活享受的影响
　第六章 数例说明
第二篇 交换经济
　第七章 交换及其利益
　第八章 租金的起源和形式
　第九章 租金支出和租金收入
　第十章 “应付租金”及影响它的因素
　第十一章 租金对收入和劳动时间的影响
　第十二章 租金的总公式
　第十三章 租金、风险和利息
第三篇 个人与社会
　第十四章 个人福利与社会
　第十五章 由观察得到的数据测量享受
　第十六章 论社会行为
　第十七章 关于与收入和需要相联系的享受的一般论述
　第十八章 现行市场、币制和财政实践批判
第四篇 经济与社会改革原则的应用
　第十九章 生活享受与教育改革
　第二十章 货币的性质与币制改革
　第二十一章 论私有制、行会、补贴和贸易保护

第二十二章 关于组织信用的建议
第二十三章 土地国有化计划及其目的
第二十四章 拟议中的福利最大化改革的作用
第二十五章 自身利益与人类进步
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治•法律•社会学、经济、历史•地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

译者前言

德国经济学家赫尔曼·海因里希·戈森（Hermann Heinrich Gossen，1810—1858年）是边际效用理论的先驱，生于德国西部的迪伦（Düren）；1829年至1833年先后在波恩大学学习法律和公共管理学，毕业后曾当过律师、地方政府税务官；退休后与他人合办过保险公司，后退出经营，专心致力于经济学研究与写作。

此书出版于1854年，然而问世后并未引起人们的注意，这主要是因为在当时的德国经济学中，历史学派占据了主导地位。戈森在失望与痛苦之余，在1858年要求停止发行并销毁余书，以致该书曾长期下落不明、埋没于世。直至19世纪70年代，才由法国经济学家瓦尔拉斯和英国经济学家杰文斯发现并肯定了戈森学说的价值与意义。杰文斯在其《政治经济学理论》的再版序言中（1879年），详细介绍了戈森的思想体系观点，并承认这些观点是先于自己的。自此之后，戈森的理论才开始为人们所重视，在国内国际上产生了影响。1889年，戈森的著作重印发行，中译本就是根据这个版本并参照了英译本译出的。

全书共计四篇二十五章，第一篇论述享受与效用规律，第二篇论述交换规律，第三篇分析个人行为及福利与社会的相互关系，第四篇提出了有关经济和社会改革的各种政策主张。

戈森理论的核心是关于人的享受规律。他为经济学规定的任务是：发现这些享受规律，阐明按照这些规律行事的条件，从而帮助人们获得最大的生活享受，并以此作为己任。戈森自命不凡，把他的学说与哥白尼等人的学说相提并论，认为他所发现的规律可以使人类生活道路发生重大改变。他通过对人的享受过程的观察与分析，提出了几个重要的享受规律：（1）“如果我们连续不断地满足同一种享受，那么这同一种享受的量就会不断递减，直至最终达到饱和”。（2）“如果我们重复以前已满足过的享受，享受量也会发生类似的递减；在重复满足享受的过程中，不仅发生类似的递减，而且初始感到的享受量

也会变得更小，重复享受时感到其为享受的时间更短，饱和感觉则出现得更早。重复享受进行得越快，初始感到的享受量则越少，感到是享受的持续时间也就越短。”这种连续享受或重复享受时出现的享受量递减的规律性，后来被称为“戈森第一定律”，也就是享受或效用递减定律。如何避免这种情况，获得最大的生活享受呢?戈森提出了另外一个重要的规律：“为使自己的享受量达到最大化，人们必须在充分满足最大的享受之前，先部分地满足所有的享受，而且要以这样的比例来满足：每一种享受的量在其满足被中断时，保持完全相等。”这就是后来被称之为的“戈森第二定律”，即享受均等定律。

从这些享受规律出发，戈森进一步论述了他的主观效用价值论和与享受相关的劳动理论以及交换理论；最后，在这些理论的基础上，提出了有关经济与社会改革的各种政策主张。

戈森较早在经济学中应用了数学分析方法，并实际上已经完整地提出了边际效用理论的雏形，尽管他没有明确作出边际效用决定价值的结论，也没有提出一个统一的主观价值的尺度，然而却为后来的边际效用价值理论奠定了基础。他把效用或价值看作是由人的主观欲望和感受决定和衡量的，显然是不科学的。

感谢王辅民先生补译了最后的第二十一章至第二十五章，并校对了全文，同时还要感谢程秋珍女士和吴衡康先生为本书的编辑所付出的辛勤劳动。

重印前言

面前的这本书曾长期被埋没。作者具有卓越的研究才能，然而，令他痛心的是他不得不经受完全的冷遇，而不是所期待的承认；他本人也将所印之书从市面上撤回。在戈森的著作出版20年以后，才由外国人瓦尔拉斯和杰文斯指出了它的意义。今天，当所有文明国家的大量杰出人才正致力于经济数学的研究，土地问题开始成为热点问题之际，重新出版戈森的开创性的著作，以此公正对待已逝的作者并为科学服务，正当其时。

R.L.普拉格尔出版社

柏林1888年10月

序言

在下面的著述中，我把20年来思考的结果交给公众去评判。

我认为，哥白尼为解释宇宙天体间的相互关系成功地提出的见解，也可以用来解释地球上人类之间的相互关系。我相信，我成功地揭示了使人类能够相互发生关系并不断使人类进步的力量，而且大体揭示了这种力量作用的规律。像哥白尼的发现能够确定天体在无限时间中运行的轨道一样，我自信通过我的发现也能为人类准确无误地指明，他们为以最完善的方式实现自己的生活目的所必须遵循的道路。

我的这一信念是否无误，这要看我的阐释是否像哥白尼的发现那样具有令人信服的力量。凯普勒和牛顿成功地精确表述了使人产生运动的那种力量作用的规律。要是我的阐释能这样地得到证明，那就如愿以偿了!

我在上面提到我的研究所经历的时间，人们大概不会由此而猜测到，我要以时间的长短来衡量我的研究的价值。本书的全部内容将会驳斥这种臆想。我提及这点只是向读者说明，他们在我后面的叙述中不会看到那种即兴之作，而是书中的每一处论述都在写出之前经过尽可能多方面的思考。另一方面，我把那些有杰出贡献的名人像这里所作的那样与本书相提并论，但愿人们别把这视为高傲。我也十分清楚地知道，个人一般地进行估价和特殊地对自己的著作进行估价时，会陷入多么严重的迷误。因此，在得到完全证实以前，每个人都有充分的理由怀疑自己的判断。我之所以提到那些名人，只是因为我不能找到更言简意赅的方式向读者表明，他们在最有利的情况下所希望得到的东西。

至于叙述的形式，对大多数喜欢研究国民经济问题的人来说，无疑会存在数学基础的障碍。因为遗憾的是数学至今仍然囿于习惯而不被看作对人的训练的必要组成部分。为了证明这种叙述形式的正确

性，只要指出下面一点也就够了：在国民经济学中涉及各种力量的共同作用，如果不进行计算，便无法确定这些力量的作用的结果。因此，不借助于数学，也同样不能表述真正的国民经济学。就像在真正的天文学、物理学、力学等学科中，这已是早已公认的事实一样。直至现在还未成功地找到适合于国民经济学的数学形式，也同样是国民经济学迄今仍陷于那种混乱的原因。然而，考虑到数学的训练至今没有成为普遍的习惯，我一直努力只以一部分为人熟知的数学为前提，这部分数学是在我们的中学里讲授过的。只有少数几次必须确定最大值或最小值时，才不得不借助那些超过上述界限的数学知识。但是这对于叙述的理解完全没有影响。因为对读者来讲，在计算最大值或最小值时能否准确计算并不重要，值得关心的是他们在有关情况下是否也能以其他方式搞清最大值或最小值问题。因此，我相信，对于那些严肃地检验我的论述的人来讲，数学基础并不构成检验的真正障碍。但是为使我的论述更容易理解，实际上我是利用图表假设的例子来进行理论阐述的。这样，那些没有兴趣搞清理论阐述的人，也易于了解结果而无须搞清理论阐述，从而对在这些结果的基础上建立起来的进一步的结论做出评价。每个读者都可以不用犹豫地放弃对计算的检验，因为众所周知，当由以出发的前提被认识到是正确的时候——任何一个人即使完全没有数学知识，也可以对这些前提的正确性进行检验——数学论述中结果的正确性就可以容易地得到证明。有些人感觉到检验理论阐述太辛苦了，对于他们，我要说明，像第57页至第77页包含的全部内容，可以在第78页至89页的数例中重新找到；因此，只要他们自己把例子搞清楚，就可以不管哪几页中所作的阐述。

对于阐述本身我要说明，大部分阐述与其看作已经完成的著作，不如看作一些概述。只有人们事前了解了指导原则，细节的阐述才有价值。因此，在作细节的阐述之前，我也不得不首先期待我的一般原理得到承认。对于那些更希望得到详细阐述的人，请允许我说明，我打算以我所从事的科学的教师的身份，准备给予他们所期待的说明。

最后，我希望我的著作能受到严格的，但不带偏见的检验。我有特别充分的理由必须提出这一最终要求，因为相当普遍地认为是真正可靠的思想其实是不正确的，我必须同这些思想进行斗争。许许多多的人，当他们的生活地位完全地或部分地取决于对这些思想的信仰时，就会对这些思想更加珍视。因此，他们只要放弃这些思想，就会处于像我所处的境地一样——人到不惑之年还必须寻求新的位置。实

在说，我也不是没有经过斗争，也不是没有经过部分巨大和最初痛苦的斗争，就能摆脱那些思想的；当我赢得了以建立无与伦比的美好的东西代替应该放弃的东西的坚定信念时，最初的痛苦就变成了快乐。我这样说，也许有助于避免由于读者和我之间的看法不同而产生的冲突。相信这种解释至少给读者提供了一个证据，我不是轻率的，而是怀着诚挚的信念同那些思想作斗争的。

戈森

1853年1月于科隆

第一篇 孤立的个人经济

第一章 享受的一般规律和经济价值

人们希望得到生活享受，他们的生活目的是把自己的生活享受提到尽可能高的水平。但是一方面，人们要经历一个相当长的时间，有许多生活享受人们暂时可以得到，但它们的结果却给人们带来匮乏，这是与他们以前曾有的享受完全不相称的。另一方面，只有在人们首先培养了自己对最高级和最纯粹的享受的理解能力时，这些享受才能为他们所理解。如果人们在任何时刻都想获得似乎对他们暂时是最大的享受而不顾其后果，他们自以为最充分地达到了自己的生活目的，其实却犯了严重的错误。为了获得某种真正的享受量，不仅必须看到暂时享受的量，而且还必须从所有这些享受中进行节俭，其结果便给人们在整个未来时期带来真正的享受。尤其必须考虑的是，一种享受会在多大程度上造成妨碍人的实现体力和智力训练——只有这种训练才能使他们达到高级的和纯粹的享受——的障碍。换句话说：

必须把享受安排得使一生中的享受总量成为最大值 。

我们看到，所有的人，国王与乞丐，轻佻的花花公子与忏悔的修道士，在从摇篮到坟墓的一生中，无一例外，都是按照这一原则行事。如果人的行为方式，像我们在生活中感觉到的那样，表现出极大的差异，那么这仅仅是因为对各种不同生活享受量（毫无疑问，这种享受量因人们所受教育程度不同而各异）以及对阻止这种享受后来成为所期待的享受的障碍大小的看法不同。所有人都一致认为，每个人都想使他的生活享受最大化。即使是禁欲主义者——他看上去似乎同这个生活目的相距最远——当他认为通过禁欲和自愿进行各种节俭就可升入天堂时，也就证明了这个定理是真理。因为撇开他们奉行的生活方式——这只是使他笃信这样一种行为方式，即这里自愿进行的节俭将在彼岸的生活中加倍给他报答——本身达到一定点时使他感觉到是一种享受不谈，一旦人们使他摆脱这一信念，他就会很快地接受一种与他迄今为止完全相反的行为方式。历史提供了许多这样的例子：轻佻的花花公子变成了禁欲主义者，而反过来，忏悔的修道士变成了一流的花花公子。在上述原则方面，禁欲主义者与花花公子之间的区别仅仅在于，他是一个更为贪得无厌的利己主义者，他并不满足于把世间所提供的东西作为享受总量，而是企求更多，并且相信这可以用他自己的方法去获得。是的，人们在改变自己的行为方式时，往往陷入极端，这极

为清楚地表明了上述定理的普遍作用。谁的行为方式最为突出，谁就以此证明了他采取这种行为方式的动机特别强烈，或者说决定他采取这种行为方式的力量特别强大。因此，十分自然，一旦他由于某种原因改变了信念，他必然要从一个极端走向另一个极端，从而获得用于其他目的的那种力量。倘若所有使我们从中获得历史知识的积极的宗教——把这一定理设定为一个无可争辩的公认的信条，那它们在努力用善恶报应因果轮回来规劝人们走正道时，甚至会认为再说出来提醒人们注意它的存在就是多余的了。它们赋予善恶报应因果轮回以永恒的性质，其目的正在于使下面一点成为完全不容置疑的：遵循这一劝诫，生活享受总量才真正变成最大化。

但是，享受最大化不仅无一例外地被所有人视为生活目的，而且毫无疑问也是上帝所希望的那种人的真正的生活目的。对人们实现这一目标的愿望不可遏制地和持续不断地产生出来，我们只能做出如下的解释：我们假定，上帝在人身上创造了一种其作用作为愿望产生出来的力量，就像我们试图通过相应的，根据一定规律起作用的力量的假定来解释自然界中全部其他现象一样。我们可以把每一种力量的全部本质归结为，它在发挥作用，而且精确地按照它的强度的比例发挥作用。每一种力量的目的，从而上帝创造这种力量的目的，只能是上帝希望达到那种作用，只能是上帝希望人们听命于这种力量而行事。因而，如果像人们所提出的某些道德规范企图达到的那样，想完全地或部分地消灭这种力量，也就意味着完全地或部分地破坏上帝的目的。但是，一个人怎能如此傲慢，居然想完全地或部分地破坏上帝的目的!

但是，那些规范不是源于人的傲慢，而是源于人的迷雾。因为重要的是，人们并不是简单地实现整个一生中生活享受总量的最大化，相反，如果人们享受的时机不当或过度就会发现如此大量享受的不良后果。当人们认为这种后果与享受密不可分地联系在一起时，进而认为享受是有害的必须加以禁止时，甚至会达到这样一种地步，即把享受本身看做是某种不能允许的东西。

那些与规律直接矛盾的从而真正违反自然的规范，完全归咎于缺乏对那些上帝用来统治世界的永恒的和不可改变的规律的认识。人们只有研究那些规律，才能防止犯类似的错误。

从这种生活目的中得出了人的行为方式的一个主要规则：

人的行为的目标是，使他的生活享受总量最大化。上帝通过创造使人们不可遏制地和持续不断地产生实现这一目的的愿望的力量，创造了这样可靠的保证：人们一旦认识了他们能够达到这一目的的道路，就会实现他

们的这一生活目的。不仅如此，远远不仅如此。上帝通过使这种力量的作用也像所有其他力量的作用一样服从一定的自己所固有的规律，实现了使人们共同生活的目的，正像它通过重力及其所固有的规律，实现了使它的天体相互发生关系的目的完全一样；正像它通过后一种秩序创造了它的天体一样，它也通过前一种秩序创造了它的人类；正像它通过重力规律永远不变地规定了它的天体的运行轨道一样，它也通过享受力量的规律永远不变地规定了人类共同生活的道路。上帝以此达到：一旦使人们明白了那种力量作用的规律，每个人必然会为自己的幸福而运用他的力量，这同时也是以最合理地促进社会幸福的方式为社会幸福运用他的力量 。所以，这是一种使人类社会协调一致的力量，它是联结全人类的纽带；它强制人们在相互交换中获得自身幸福的同时，促进他人的幸福。这种为人类创造了不可估量的幸福的力量，可能受到严重的误解，以致把它诋毁为享受欲，因为它也可以被滥用，以致当人们认为能完全地或部分地抑制这种力量本身时，还相信是自己的功劳!当人们无视上帝的启示——上帝永远不变地和随时地不断地在他的世界中传播这种启示——时，当人们以人的规范取代上帝的启示作为准绳时，他们陷入了多么深的迷雾之中啊!然而这里也显示出上帝的不可思议的智慧。他必定会预见到人类的这种过失，因此使那种力量强大无比，以致人们同这种力量的作用所作的任何抗衡，虽然能削弱它，但却不能使它丧失作用；无论人们怎样努力扼制这种力量的发挥，但它总是以更大的强度在难以预料的其他方向上重新表现出来。因此，切勿再无视上帝每天以极其多样的形式和明确无误的信号反复昭示我们的指令!这个指令就是：

人们啊!研究我创造的这些规律，并且按照这些规律行事吧！

无需从人们口中证明这一启示的真诚和可靠，它通过自身以无可置疑的方式确认，任何证明看来都是多余的。

按照这一原则，首先应努力研究造成享受的力量借以发挥作用的规律。

如果仔细考察一下享受是怎样发生的，那么我们就会发现，在所有享受中有下列一些共同特征：

1.如果我们连续不断地满足同一种享受，那么这同一种享受的量就会不断递减，直至最终达到饱和 。

2.如果我们重复以前已满足过的享受，享受量也会发生类似的递减；在重复满足享受的过程中，不仅会发生类似的递减，而且初始感到的享受量

也会变得更小，重复享受时感到其为享受的时间更短，饱和感觉则出现得更早。享受重复进行得越快，初始感到的享受量则越少，感到是享受的持续时间也就越短 。

日常生活中的无数事实证明了这两个特征。

一件新的艺术品给艺术家以享受，这种享受在他为了准确地理解作品的所有细节而充分观赏的那段时间内最大。这种享受因连续观赏而不断递减，按观赏的对象和个人不同，过了或短或长的一段时间，他就会感到疲劳，即使他这时还要进行其他享受，甚至还要欣赏类似的其他艺术品，也会出现饱和。假定按照观赏的对象和个人的不同，在经过一段或短或长的时间后又出现了重复这种享受的要求，那么他就会由于以前就得到的对这件艺术品的认识而在更短的时间内达到享受的极点。重复享受的次数越多、间隔的时间越短，这一点的高度与第一次相比就会变得越低。在享受艺术品过程中，持续的观赏又带来享受的不断下降，直至饱和。重复享受的次数越多，间隔的时间越短，饱和本身也就来得越早。在多次重复享受过程中，越来越清楚地表明，重复享受中的享受的极点确实在下降，享受持续的时间也确实在缩短。即使是最狂热的艺术爱好者，如果他不存在其他任何动机，那他对于已占有的艺术品的享受也会越来越淡薄。后来甚至孤独终日地不再寻思对这件艺术品的享受。一方面，他重复享受的间隔时间将不断拖长；另一方面，享受的时间也缩短了。这极为明显地证明了。重复享受的次数越多，对享受的兴趣即享受的量就会越来越小。

对同一对象的思考，不论是人们独自进行还是同别人谈话得到启发后进行的，都会增加对这一对象的兴趣，直到完全把握它为止。谁能把一个新真理的真正的和令人信服的发现给自己带来的享受忘怀!在这个对象上逗留一段时间也还能带来享受，但这种享受越来越降低，直至最后若再固定于这一对象上便感到厌烦。重复处理同一对象，当每一次新的重复发生时，享受便会减少；重复的次数越频繁，间隔时间越短，享受减小就越厉害。向别人通报自己的思考，开始时能提供享受，后来则变成说教，成为繁杂的工作。

不仅在这种所谓的精神享受中是如此，而且在物质享受中，也发生这种按照类似的规律出现享受递减的现象。

只用一种饭菜解饿的人，吃第一口时味道最好，第二口次之，第三口更次之，这样吃下去，一直到差不多吃饱时，他是否还吃这最后一口也就无所谓了。我们看到，经验清楚地证明：与精神享受持续时间的缩短相应，重复吃同一种饭菜解饿时，享受降低，享受量减小。穷人只有在节日

里才吃上一块烤肉，毫无疑问，他从烤肉中得到的满足的享受比那些每天都使这种享受达到饱和的人要大。对后者来说，不给他吃烤肉满足的享受的时间越长，这种享受也就越大。

对每一个人来说，在重复享受同一种物品时，这种享受递减的程度是不同的，这大概几乎可以不予考虑。此外，它是多么普遍地被注意到，可以从下述事实得到证明：经常听到这样一种说法：是的，我喜欢对某种东西看它一两回，听它一两回，尝它一两回，总之，享受它一两回。但我们不能经常这么干。但是，另一方面，当我们遇到一种物品，即使频繁地重复享受它，享受开始时的减小也难以察觉出来，例如吃面包就是这样。这种使我们感到奇怪的情况，也证明了上述论点。这种令人奇怪的原因只能是，我们恰恰习惯于感受一般较为强烈的减小。人们通过上述说法也承认：享受在开始时，或者在第一次重复时，或者在最初几次重复时，补偿了人们为它所耗费的时间和精力，因此人们不会对此而感到后悔。但是，人们感到，时间久了，重复的次数多了，就会导致享受递减，即与应牺牲的时间和精力相比，得到的享受不够大。所有的物品，也包括前面说的面包，由于重复享受，并且仅仅由于这种重复享受，享受便出现递减。对此只需指出，对那些习惯于每天吃面包的人来说，如果他们由于某种意外情况，仅仅几天不能获得这种享受，那么他们再吃面包时，享受的提高该有多么大。我们敢打赌，一个人连续许多天吃同一种饭菜，即使这种饭菜对他来说是美味可口的，也肯定会变成餍足；一个人每天吃这一种饭菜的数量，即使是开始打赌时使他保持好胃口的那种数量，也肯定会感受到重复享受时的享受递减，从而人们通常能吃得下的数量递减。

任何一种享受感觉，整个说来，都可以通过训练得到提高，不应把它同继续重复享受同一种物品过程中的享受递减混为一谈。视觉、听觉、味觉和精神状态的训练提高了一般在这些意义上提供服务的那些物品的享受。但是尽管如此，继续重复享受同一种物品，仍然使享受递减。

在所有享受中，既包括精神享受，也包括物质享受，无一例外，这种享受量递减的规律都会反复出现。正因为上帝使享受力量、享受欲望服从于这一规律，它才能促使其表现出上面详细阐明的那些结果 。

这一规律的不可估量的重要性，使取得对这一规律尽可能明确的认识成为值得追求的。只要成功地通过一个图示忠实地表示了某一真理，便能达到双重的好处：首先，真理不仅能通过我们的思辨力来认识，而且亦能通过另一感官即眼睛来认识，从而得到关于这一真理的真正印象。其次，如果图示正确，计算就能更容易地应用于它，并保证得出的结果的正确

性，就像数学演算所能达到的正确性一样。众所周知，物理学家极为重视这一优势。

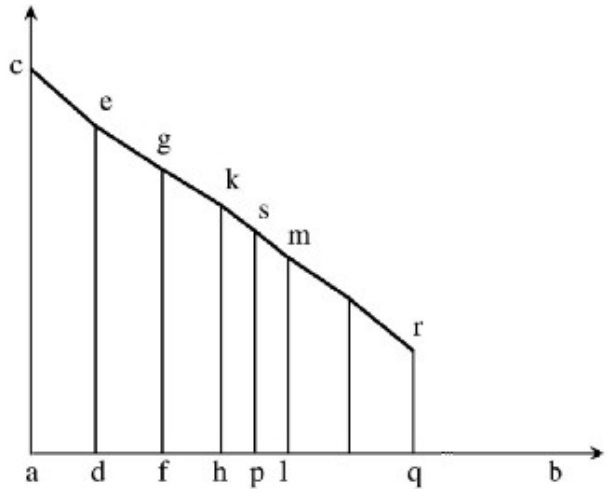

图1.1

在目前的情况下，可以以下列方式建立这样一个图示：

图1.1中的ab线表示享受持续的时间，每一个点都有相对应的时点；因此，ab线的每一个部分都表示相对应的一段时间。因此，在这种情况下，ad作为第一个十分之一，表示相应时间的第一个十分之一；df作为第二个十分之一，表示相应时间的第二个十分之一；如此等等。然后设想在ab线的每一点上画一条垂直线，就像这里在诸如a、d、f等等点上所作出的那样，同时使这些垂直线彼此处于同相应时点上的享受一样的量的比例之中。如果把垂直线终点c、e、g、k等等彼此连结起来，那么十分明显，面积adec、dfge、fhkg等等，精确地表示了时间段ad、df、fh等等的享受的量的比例。一般说来，任何通过ab线上的两条垂直线以及cr与ab线所限定的面积，都表示一定时间内享受的量的比例。例如pqrs，就表示在pq期间内享受的量的比例。

显然，为了使这一图示真实地表示任何一个实际的享受，还需要测定每一个时点上的享受量。但是到目前为止，还没有成功地解决这一任务，甚至可以说连一次目的明确的尝试也没有。在几何学中，为了真实地表示某一现实中既定空间的一幅忠实的图形，需要对这一空间的按其各个方向进行测量。但是，为了发现几何定理，似乎没有必要进行这样的测量，而是只要从空间的条件阐明它的各部分彼此相关联的可能性也就够了。在几何学中，所发现的处在我们背后的定理，在我们永远不可能直接测量空间的地方，提供了测量空间的可能性——这使我想起了天文学家的测量。同

样，这里发现的定理也使我们后面有可能测量享受，尽管直接测量享受的手段还没有发现。

发现这些可能性，为我们提供了关于在持续或重复享受中享受量递减规律的充分数据。它告诉我们，在某一特定享受的图示中，cr线（图1.1）——不管它的情形如何——当它从c向r移动时，必然持续地不断地向ab线接近。正是由于这种接近，即ab上的垂直线缩短，所以便在几何形式上表示了在持续享受中的享受递减，它还告诉我们这些线必然在b点即暂时饱和的时点上会聚，因为正是在那里由于达到饱和而使垂直线等于0。这个图形是否必须保持类似于图1.2、图1.3或者图1.4，甚至也许像图1.5那样的形状，不能排除在我们直接的考察之外。对此，必须保持暂时不作定论。因此我暂且选择图1.2，也就是直角三角形，因为它更为简单。它满足了我们迄今发现的唯一条件，即享受是不断递减的条件；而且是以假定不断递减的方式，即在相同时间内递减量同样大。因为在直角三角形中（图1.2），当ad=df并且eh和gk与ab平行时，ch=ac-de=ek=de-fg。这个图示应该是经得住推敲的，除非以后所获得的结果表明递减规律发生了变化，结果出现某种偏离。

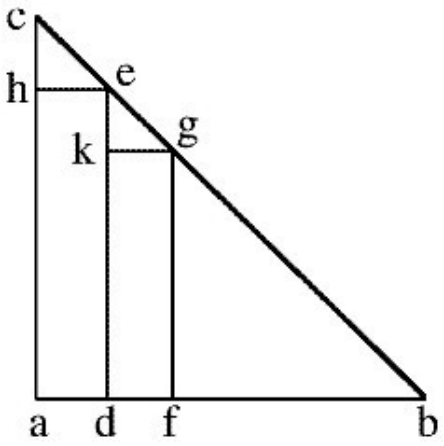

图1.2

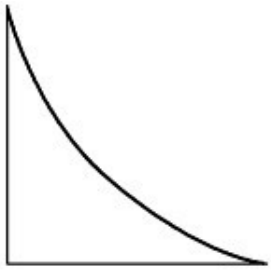
图1.3

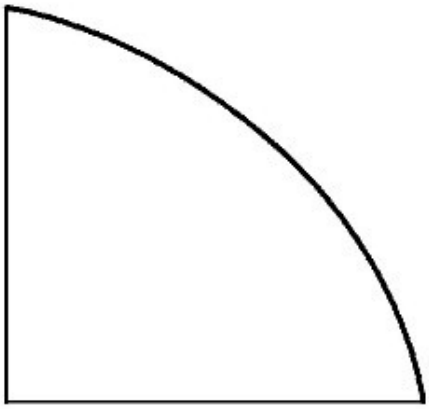

图1.4

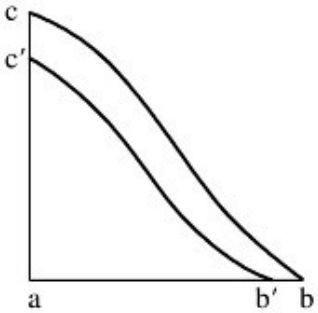

图1.5

不论享受中cb线的情形如何，从重复享受时享受量递减的规律中都可以得出这样的结论：如果abc（图1.5）表示享受量，如果享受量按一定顺序重复进行，在表示这一享受量的图示中，当重复更经常地发生时，ab′必定小于ab，ac′必定小于ac，同时c′b′线的轨迹必定与bc线更相类似，因此ab线每一点上的垂直线与b′c′线相交早于与bc线的相交。从上述情况可以得出这样的结论：由自然力引起的享受量递减，只有通过自然力作用的不同强度才能相互区别开来。由于更经常的重复，这个图必然变得越来越小，一直到最后收敛到ab线的a一个点上。在所有的享受中，这种收敛到ab线的a一个点上的情形，必然发生在这样的时候，即重复如此频繁地发生，以致享受刚刚下降到零，重复的享受便又立即重新开始；换句话说，必然发生在人们想持续不断地满足同一种享受的时候。

我们常常处于这样一种状况，大自然给予的享受不费我们的吹灰之力，例如阳光、温暖、自然环境等等。我们通常并不觉得阳光本身——抛开我们通过它享受得到的物品不谈——是一种享受。只有在由于某种意外停止了持续的享受时，没有这种享受的时间越长，享受的程度也就越强烈。熬过了一个黑暗的不眠之夜之后，我们迎来了白天，抛开其他东西不谈，它本身就带来了愉快。那些曾蹲过黑暗牢房的人怎能忘记他们重见光明时的

兴奋激动的心情。长期待在一个温度适宜的房间里，感觉不到是一种享受，但是经受了炎热或酷寒之后再进入这样的房间，就会感觉到这是一种舒适的享受。农民在环境优美的地区从早到晚在他的田地上耕作，他在环视这一地区时感觉不到什么享受，而其他人来这里远游却获得了享受。这个农民只要离开这个地区一段不长的时间，他的享受就提高了，直至患上思乡病。

从以上论述中得出了与享受有关的下列三个定理。

1.在任何一种享受中，都有一种主要取决于更经常地或比较经常地重复享受的方式和方法使人们的享受总量最大化。如果达到了最大化，那么，通过更经常地或比较经常地重复享受所得到的享受总量就会减小。这只要看看图就一目了然。因为一种享受在b点上降为零，所以再继续享受也不能使面积abc即享受总量扩大，这是纵坐标继续停留在零的缘故。如果在这种情况下继续不断地享受不能扩大享受总量，那么可以明显地通过下列方法达到这一点，即在一段时间停止享受，因为正是通过这种方法人们对外部世界的印象现在就会重新感到是一种享受。但是，这里必然出现的最大化，无疑来自下述事实：不断缩减的满足最终导致，享受只能再得到一次满足或根本得不到满足，因而满足的缩减首先使总量增加，最后又使总量减小到零。因此，必然存在一个使总量达到最大值的满足方式。

这个定理常常被误解，使为数甚多的人总是陷入不能实现他们的生活目的的巨大不幸之中。这种情形在一些人中最为常见，这些人按照迄今人们的看法似乎具有达到人类幸福顶点的特殊资格，即所谓世间显贵。为了举一个近代史上最为显著的例子，我想起了法国国王路易十五。他的朝臣和侍从们耗用全国的力量，来安排他的宫廷生活，凡是能满足现有体力和智力训练阶段上的人的享受的任何东西，都几乎不间断地提供给他来享受。这个目标越是接近实现，令人憎恶的路易的生活享受总量也必然越减少。因为对他来说，全部享受当然早已超过了享受总量的最大点。其结果是，最后甚至连他的情人庞巴杜夫人——只要能给路易带来享受，她不羞拒任何违反自然的淫戏——也休想摆脱极度的无聊。由于对上述定理的误解，只会导致这样的结果：使整个民族陷入不幸，是为了使路易本人比他的大帝国中最受压抑的农奴们更不幸。

为了达到这种最大化，对每一种个别的享受来说，究竟应该怎样安排享受是一个实际问题。这个问题的回答取决于对享受递减规律的更为详细的规定，而这一点又取决于对享受的实际测量。因此，这个问题眼下还不能着手予以回答。在这里，认识这一定理的存在，了解每种享受中都会出现这种最大化、这种最大化首先取决于更为经常的重复，也就足够了。

2.人们在多种享受之间自由进行选择。但是，他们的时间不足以充分满足所有的享受。尽管各个享受的绝对量有所差别，但为了使自己的享受总量达到最大化，人们必须在充分满足最大的享受之前，先部分地满足所有的享受，而且要以这样的比例来满足：每一种享受的量在其满足被中断时，保持完全相等 。

这是从享受递减规律中得出的结论。我们可以用图1.6说明这一点。

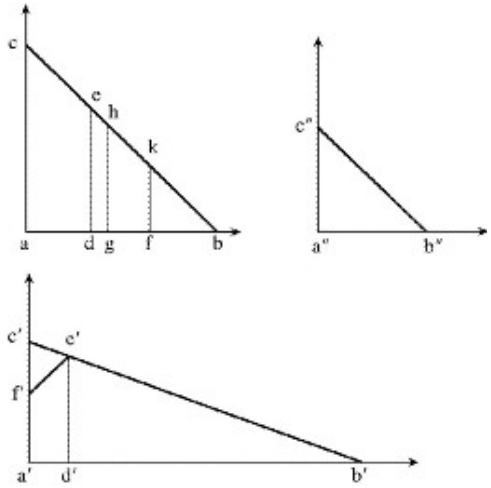

图1.6

图1.6中，设abc表示某一享受A的量，a′b′c′表示第二个享受B的量。人们为了实现享受总量最大化，必须首先从满足起初是最大的那种享受开始，这里也就是从A开始。随着满足长时间的持续，这种享受便大幅度减小，直到与享受B在其开始时的程度相等。这里也就是一直到当de=a′c′时的d。因此，如果允许他满足这个享受的时间只有ad，那么他必须把这段时间完全用于享受A上。如果他有更多的时间可供支配，例如到f，并且想把整个af这段时间都用于满足享受A，那么他显然达不到最大的享受总量。我们按a′d′=fg和d′e′=gh的方式设定d′。这总能发生的，因为cb和c′b′线不断向水平线ab和a′b′靠近；若使a′f′=fk，∡a′f′e′=∡fke，并使e′d′垂直落于a′b′上，就会发生这种情况。这样，当时间gf用于满足享受A时，享受量便通过gfkh来测量，当它用于满足享受B时，享受量便通过a′d′e′f′来测量。由于边和角都相等，所以gfkh=a′d′e′f′，从而a′d′e′c′=gfkh+f′e′c′。因此，当时间以这样的方式分配于两种享受时，即在享受中断时每一种享受的量达到相等；这就是说，当gh=d′e′时；享受总量比仅仅把全部时间用于满足享受A时增大至f′e′c′。显而易见，任何其他一种时间分配方式都将引起享受总量减小。只有在时间足以充分获得两种享受时，才能使享受A的b点和享受B的b′点同时达到。

如果再加上第三个、第四个等等享受，结果也没有根本的改变。人们将总是把允许他去享受的时间首先用于开始时是最大的享受上，直到这种享受下降到与下一个享受相等，在图1.6中也就是下降到de=a′c′。从这里开始，他把他的时间分配于A和B两种享受上，过一段时间后下降到gh=d′e′，变成与下一个最大的享受即这里的a″c″相等。这时，如果还有空闲的时间，这些时间将分配于所有三个享受上面并且还是以享受在其中断时的边线彼此相等的方式进行，如此等等。

假定以直角三角形为基础，为计算一个既定的时间如何分配，便得出下列公式。

设ab=p，a′b′=p′，a″b″=p″，总之，$a^{(v)}$ $b^{(v)}$ $=p^{(v)}$，为感觉到享受的时间；享受在其开始时的量为ac=n，a′c′=n′…$a^{(v)}$ $b^{(v)}$ $=n^{(v)}$；拥有的全部时间为E，用于享受A的时间为e，用于享受B的时间为e′，……用于享受N的时间为$e^{(v)}$；那么，为计算出$e^{(v)}$可用下列等式：

$e^{(v)}$的总量必须与全部可利用的时间相等，因而：

1）$E=e+e'+e''+\ldots+e^{(v)}$.

还因为这些享受在其中断时的边线——以de，d′e′，总之$d^{(v)}$ $e^{(v)}$表示各个边线——应该全部相等，所以在每一个三角形中（图1.6）：

ab:ac	=	bd:de
	=	ab-ad:de,

从而

$$de=\frac{ac(ab-ad)}{ab}=\frac{a'c'(a'b'-a'd')}{ab}\ldots$$

将上述等式变为

2) $$\frac{n(p-e)}{p}=\frac{n'(p'-c')}{p'}=\ldots\frac{n^{(v)}(p^{(v)}-e^{(v)})}{p^{(v)}}.$$

由等式2又得出：

$$e' = p' - \frac{p'}{n'}\left[\frac{n(p-e)}{p}\right],$$

进而得出：

$$e'' = p'' - \frac{p''}{n''}\left[\frac{n(p-e)}{p}\right],$$

一般式子为：

$$e^{(v)} = p^{(v)} - \frac{p^{(v)}}{n^{(v)}}\left[\frac{n(p-e)}{p}\right].$$

如果在分出公因式 $\frac{n(p-e)}{p}$ 的条件下，把e′，e″…e $^{(v)}$ 的值代入等式1，那么就得出：

$$E = e + p' + p'' + \ldots + p^{(v)} - \left(\frac{p'}{n'} + \frac{p''}{n''} \ldots + \frac{p^{(v)}}{n^{(v)}}\right)\left[\frac{n(p-e)}{p}\right].$$

如果两边加上 $p - \frac{p}{n}\left[\frac{n(p-e)}{p}\right]$，则换算为：

$$E = p + p' + p'' \ldots + p^{(v)} - \left(\frac{p}{n} + \frac{p'}{n'} + \frac{p''}{n''} \ldots + \frac{p^{(v)}}{n^{(v)}}\right)\left[\frac{n(p-e)}{p}\right].$$

因此如果设 $\frac{p}{n} + \frac{p'}{n'} + \frac{p''}{n''} \ldots + \frac{p^{(v)}}{n^{(v)}} = \alpha$， $p + p' + p'' \ldots + p^{(v)} = p$，则：

$$E = P - \frac{\alpha n(p-e)}{P},$$

或者：

$$e = p\left(1 - \frac{P-E}{\alpha n}\right).$$

用与e完全同样的方式，得出一般式子：

$$e^{(v)} = p^{(v)}\left(1 - \frac{P-E}{\alpha n^{(v)}}\right).$$

借助于这个$e^{(v)}$的值，通过比较替代，便得出享受de在其中断时的量：

p:n=p-e:de，

化简后得出：

$$de = \frac{P-E}{\alpha}.$$

最后在每个三角形中，测量已满足的享受的部分为：

$$adec = \frac{ac+de}{2} \times ad = \frac{n+de}{2}e = \frac{n+\frac{P-E}{\alpha}}{2}P\left(1 - \frac{P-E}{\alpha n}\right) = \frac{pn}{2} - \frac{p(P-E)^2}{2n\alpha^2}.$$

因此，如果以W′表示在E时间内通过这种分配方式所获得的生活享受总量，则：

$$W' = \frac{pn+p'n'+p''n''+\ldots}{2} - \left(\frac{p}{n} + \frac{p'}{n'} + \frac{p''}{n''} + \ldots\right)\frac{(P-E)^2}{2\alpha^2} = \frac{1}{2}\left[pn + p'n' + p''n'' + \ldots - \frac{(P-E)^2}{\alpha}\right]$$

.

必须指出，在这些式子中，只有在E保持小于或至多等于P时，它们才能得出正确的结果；在计算某一特定情况时，只对那些同样参与E的分配的享受，才应取P和n的值。若设相应的e式等于零，即

$$E \overline{\overline{\text{E;}}} P - \alpha n^{(v)},$$

便可以得出某一特定享受开始这种参与时的E值。用一个数例便可说明这一点。假设在四种随意选择的享受中，它们开始时的总量的比例为：10:8:5:2，它们持续的时间为：10:16:15:18。在这种情况下，也就是：n=10，n′=8，n″=5，n'''=2；p=10，p′=16，p″=15，p'''=18。这里必须首先满足其比例数为10的享受。为了得出这种享受的时间有多长，我们在这个公式中设：E=P-αn$^{(v)}$，P=p+p′=26；α=$\frac{p}{n} + \frac{p'}{n'}$=1+2=3；n$^{(v)}$=n′=8；由此便得出：

E=26-3×8=2.

因此，在只有两个时间单位的条件下，仅仅满足了享受A。如果进一步设P=p+p′+p″=41；α= $\frac{p}{n}+\frac{p'}{n'}+\frac{p''}{n''}$ =1+2+3=6；n $^{(v)}$ =n″=5；于是就变成为：

E=41-6×5=11.

把E的这一值代入e $^{(v)}$ 的公式，得出：

e=5，e′=6.

因此，一直到11个时间单位时，时间应分配于两个最大的享受上。如果正好提供了11个时间单位，那么其中5个时间单位应用于最大享受，6个时间单位应用于第二个享受。最后设P=p+p′+p″+ p''' =59；α= $\frac{p}{n}+\frac{p'}{n'}+\frac{p''}{n''}+\frac{p'''}{n'''}$ ；n $^{(v)}$ = n''' =2；于是就变成为：

E=59-15×2=29，

在这种情况下，则：

e=8；e′=12；e″=9，

因此，在29个时间单位中8个应用于最大享受，12个应用于其次的享受，9个应用于再次的享受。如果还有更多的时间，必然去部分地满足第四个享受，直到在59个时间单位时，完全满足全部享受。

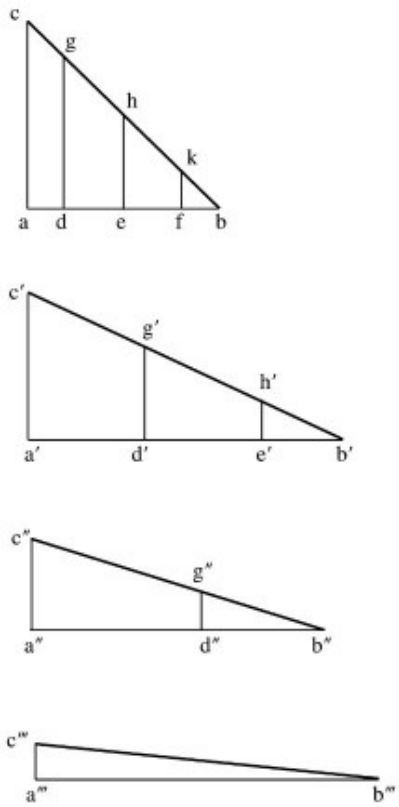

图1.7

图1.7提供了有关这个问题的图示。假定abc表示某种享受的线图，其中p=ab=10和n=ac=10；那么a′b′c′提供了p′=a′b′=16和n′=a′c′=8时的情况；其次a″b″c″提供了p″=a″b″=15和a″c″=5时的情况，最后$a'''b'''c'''$ 提供了$p''' = a'''b'''$ =18和$n''' = a'''c'''$ =2时的情况。假定只有时间ad是既定的，那么必定只满足了享受A，因为dg=a′c′；假定时间ae+a′d′是已知的，那么享受A到e，享受B到d′，因为he=d′g′=a″c″；假定既定时间等于af+a′e′+a″d″，那么享受A到f，享受B到e′，享受C到d″，因为fk，e′h′，d″g″和$a'''c'''$ 相等；假定时间还更长，那么最终还可部分地满足享受D。下面这个表还更详细地说明了这个问题：

E	e	e'	e''	e'''
2	[2]	[0]		
3	$2\frac{1}{3}$	$\frac{2}{3}$		
4	$2\frac{2}{3}$	$1\frac{1}{3}$		
5	3	2		
6	$3\frac{1}{3}$	$2\frac{2}{3}$		
7	$3\frac{2}{3}$	$3\frac{1}{3}$		
8	4	4		
9	$4\frac{1}{3}$	$4\frac{2}{3}$		
10	$4\frac{2}{3}$	$5\frac{1}{3}$		
11	5	6	0	
12	$5\frac{1}{6}$	$6\frac{1}{3}$	$\frac{1}{2}$	
13	$5\frac{1}{3}$	$6\frac{2}{3}$	1	
14	$5\frac{1}{2}$	7	$1\frac{1}{2}$	
⋮	⋮	⋮	⋮	
28	$7\frac{5}{6}$	$11\frac{2}{3}$	$8\frac{1}{2}$	
29	8	12	9	0

表1.1

续表

E	e	e'	e''	e'''
30	$8\frac{1}{15}$	$12\frac{2}{15}$	$9\frac{1}{5}$	$\frac{3}{5}$
31	$8\frac{2}{15}$	$12\frac{4}{15}$	$9\frac{2}{5}$	$1\frac{1}{5}$
32	$8\frac{1}{5}$	$12\frac{2}{5}$	$9\frac{3}{5}$	$1\frac{4}{5}$
⋮	⋮	⋮	⋮	⋮
44	9	14	12	9
⋮	⋮	⋮	⋮	⋮
59	10	16	15	18

从表1.1中可以看出，一旦B加入，时间就必须在A与B之间按1:2的比例分配，这就是说，新增加的时间中应该1 / 3用于A，2 / 3用于B，如果C也加入进来，那么从新增加的时间中，A只获得1 / 6，B获得1 / 3，C获得1 / 2。最后，如果D再加入进来，那么从新增加的时间中，A获得1 / 15，B获得2 / 15，C获得1 / 5，D获得3 / 5。

关于通过这种方法获得的享受总量，人们可以借助于公式de得到证明。由此得出这样一个概念，即允许一个人为满足各种不同的享受所支配的时间从零开始逐渐增大。即使假定这一时间为结束的时间，人们也总是会发现，按照上面的论述，这些享受在其中断时的量=$\frac{P-E}{\alpha}$.如果使ab上的垂直线与这个公式相应的量成比例，ab上的面积就必然表示生活享受总量或者说W′。在把W′和E看做变量时，求W′公式的微分便可立即得出这个值。显而易见，因为W′表示生活享受总量，所以微分系数$\frac{dW'}{dE}$ 就表示在时间dE时，新增加到W′上的享受量。求$W' = \frac{1}{2}\left[pn + p'n' + \ldots - \frac{(P-E)^2}{\alpha}\right]$的微分便可以得出：

$$\frac{dW'}{dE} = \frac{P-E}{\alpha},$$

因此，如果以w′表示这个量，那么可以得到曲线的等式为：

$w' = \frac{P-E}{\alpha}$.

在这个问题上应该注意的是，一旦E达到使迄今为止尚未满足的享受得到部分满足的量时，α和P每次都要发生变化。

在我们的数例中则是：到E=2时，$\alpha = \frac{p}{n}$ ，P=p，因此$w' = \frac{10-E}{1}$ ；……

从E=2到E=11时，$\alpha = \frac{p}{n} + \frac{p'}{n'}$ ，P=p+p′，因此 $w' = \frac{26-E}{3}$ ；

从E=11到E=29时，$\alpha = \frac{p}{n} + \frac{p'}{n'} + \frac{p''}{n''}$ ，P=p+p′=p″，因此 $w' = \frac{41-E}{6}$ ；

从E=29到E=59时，$\alpha = \frac{p}{n} + \frac{p'}{n'} + \frac{p''}{n''} + \frac{p'''}{n'''}$ ，P=p+p″+p''' ，因此 $w' = \frac{59-E}{15}$.

下表按照E的量给出W′和w′的量：

E	w'	W′
0	10	0
1	9	9.5
2	8	18
3	$7\frac{2}{3}$	25.833
4	$7\frac{1}{3}$	33.333
5	7	40.5
6	$6\frac{2}{3}$	47.333
7	$6\frac{1}{3}$	53.833
8	6	60
9	$5\frac{2}{3}$	65.833
10	$5\frac{1}{3}$	71.333
11	5	76.5
12	$4\frac{5}{6}$	81.417
13	$4\frac{2}{3}$	86.167
14	$4\frac{1}{2}$	90.75
⋮	⋮	⋮
28	$2\frac{1}{6}$	137.417
29	2	139.5
30	$1\frac{14}{15}$	141.467
31	$1\frac{13}{15}$	143.367
⋮	⋮	⋮

表1.2

续表

E	w'	W′
58	$\frac{1}{15}$	169.467
59	0	169.5

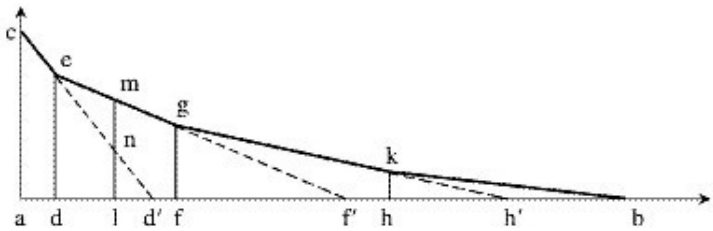

图1.8

由于比例是图1.7的一半大，几何图形便获得了图1.8的形状：这里在E=2的情况下，我们假设ac=10，因此ad=2，de=8，adec=$\frac{10+8}{2}$×2=18=W′。进而，在E=11时，假设af=11，因此af-ad=9，fg=5，dfge=$\frac{8+5}{2}$×9=58.5，从而afgec=18+58.5=76.5=W′。如此等等。（从公式$W'=\frac{P-E}{\alpha}$中得出的结果是：只要α和p保持等值，这就是说，只要时间分配于同等的享受上，那么ce，eg，gk和kb等线，总之，边线便是直线。其原因在于，这里是以直角三角形作为享受图形。）因此，按照这一定理，生活享受总量的图形一般可以通过曲线cb′（图1.9）来表示，这个曲线不断向ab靠近，并向ab线呈凸形状。

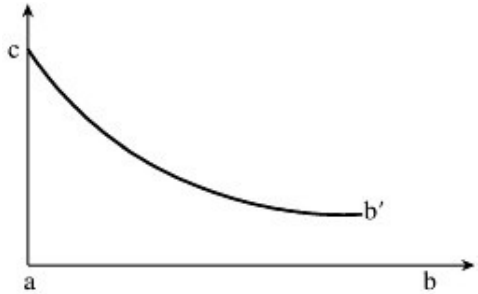

图1.9

从这里可以看出，W′即生活享受总量，随着享受时间的延长而不断增加，一直到时间足以充分获得全部享受。W′的公式直接证明了，这是在任何情况下都会发生的，因为被减去的一项$\frac{(P-E)^2}{\alpha}$由于E的扩大而变得越来越

小，从而W′越来越大。即使W′随着享受时间的延长而扩大，但这种扩大绝不是按时间延长的比例发生的。在我们的例子中，前29个时间单位只是满足全部享受的时间的一小半，提供的生活享受为139.5；尔后30个时间单位也就是一大半，提供的生活享受只有30，是前29个时间单位提供的2 / 9左右。如果对一个时间单位提供的生活享受量进行比较，差别还要更大。第一个时间单位提供的生活享受为9.5，最后一个时间单位提供的生活享受为169.5-169.467=0.033=1 / 30，因而只有第一个时间单位提供的生活享受的1 / 285。公式$W' = \frac{P-E}{\alpha}$，正是表示生活享受的增加。它表明这种关系是普遍适用的，即E越大，w′则越小。

由这个定理得出的结论是：

3.每当成功地发现了一个新的享受——尽管它本身还很小——或者通过自身训练或通过对外部世界施加影响提高某种已为人熟知的享受，都给人们提供了在现在情况下扩大生活享受总量的可能性。

扩大已知的享受只能按在一个或几个时刻内提高它的绝对量的方式进行。（通过延长享受时间达到这种扩大，在本质上与上述方式没什么区别。在此情况下，这种扩大是在以前享受为零的时刻里发生的。这也适用于发现一个新的享受的情况。）因此，cb线（图1.10），或是它的全长或是它的一部分，离ab比以前更远。假定defg表示在df时间内某种享受的量，假定在这段时间内成功地扩大了这种享受的量，那么这必然是通过延长de和fg的线来实现的，例如通过de′和fg′来实现的。如果由于上述原理享受在df这段时间内确实得到满足，那么在不考虑时间在这种变化了的享受上的分配的情况下，即在时间分配按照与以前一样的方式保持不变的情况下，享受总量扩大到egg′e′。但是，由于这种时间的分配，这个最后享受的边线现在仍高于其他满足的享受的边线。因此，还可以通过合理地分配可利用的时间来扩大享受总量。以致即使不能充分满足全部享受，但却使享受总量的扩大甚至超过那种特殊享受本身的扩大。

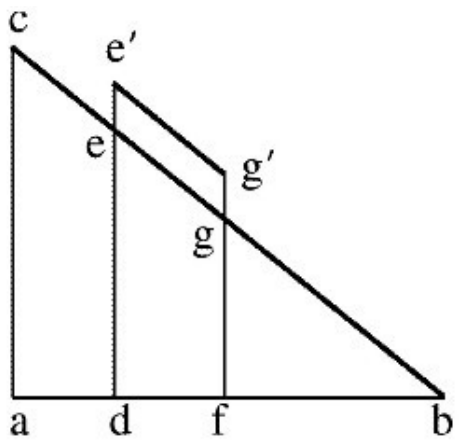

图1.10

公式w′得出了同样结论。如果w′在各个时刻内扩大了，生活享受总量必定同样扩大；反之则减小。公式$w' = \frac{P-E}{\alpha}$ 表明，P越大，w′超于零的时间越晚，这就是说，w′的量的递减就越慢，因此w′在更长的时间内保持比先前更大的量。但是，P等于必须用于充分获得全部享受的时间，享受的绝对量本身对这种时间量没有任何影响。这种时间由于发现新的享受或延长已知的享受而扩大。在图1.8中，如果我们把ce，eg和gk延长到与ab相交，就能清楚地说明这一点。延长ce在d′点上已达到与ab相交。假定仅仅停留在第一个享受上，那么享受将在d′点上结束。通过加入第二个享受，这一点就移至f′，因而享受从d点开始保持不断扩大。例如，享受现在在l点上已不是ln而是等于lm了，在任何其他点上以及在增加一种新的享受的情况下，也是同样。

公式$w' = \frac{P-E}{\alpha}$ 还表明，α越小，w′也就越大；但是由于后者等于$\frac{p}{n} + \frac{p'}{n'} + \frac{p''}{n''} + \cdots$，所以即使只有一个n扩大，即一种已知的享受的绝对量增加，它也会变小。

只有在人们成功地做到在其整个一生中不断有许多大的享受可供选择，以致新发现的，或扩大了的享受不能得到满足时，发现一种新的享受和扩大一种已知的享受对他们才是无关紧要的。人们至今距离这个目标还有多远，路易十五又提供了一个最明显的例证。他在众百姓面前优越无比，腰缠万贯，能随心所欲地获得任何已知的享受。如果他懂得把他的时间总是用于满足真正新的享受，他也许不会步入歧途，为了过度满足享受而任意挥霍浪费。

只要享受量不断发生递减，限制递减规律也不能从根本上改变上面谈到的定理。它只能导致这样的一种局面，即或多或少、或迟或早地重复享受，并且在时间分配上考虑到以另外一种比例去享受，然而总还是限制在重复享受之内。假定时间不够用来充分满足所有享受，那么在充分满足最大享受之前，也必须部分地满足最小的享受。但是，每一种享受直至在其中断时还保持等量时，才不会由于那规律的变化而变化。

从这些定理中可以得出下述人类行为的规则：

人们只有在认识了整个世界连同全部在其中起作用的那些力量时，才能按照这些规律成功地在世界秩序所允许的程度上实现他们的生活目的。因为只有这时，他们才有把握认识所有人类可能得到的享受以及提高这些享受的可能性。所以，人们行为的第一个规则是：全力以赴地去获得这一认识 。由此人们已经看出，上帝如何通过它建立享受规律那样的方式和方法创造了这种绝对的必然性：人类将不停地在艺术和科学方面取得进展，直至达到上帝以他那惊人的智慧所设置的目标。

然而，在通向这一认识的道路上迈出第一步时，人们就会立即明白，认识世界的规律还不足以实现自己的目的，还必须通过拥有的这种认识为了真正的享受而作用于外部世界，以使外部世界采取那种只能发挥合乎理想的效果的形式。不仅如此，人们还会明白，他们的力量决不足以立刻对外部世界造成任何合乎理想的改造，而相反地通过他们对外部世界的作用只能引起它的微不足道的变化。但是，不论这种作用的结果对人类生活目的所带来的益处大小，这种作用的方式和方法却有着极其重要的影响。此外，当许多人的联合起来的力量为实现这一目标而努力时，这种作用的量按照比物质力量增长大得多的比例增长。因此，回答下述问题便具有特别重要的意义：怎样识别对外部世界的分散的或共同的作用是否使外部世界采取了一种更适合于人的生活目的的形式 。于是，研究的首要目的就是寻求能够借以对外部世界的不同状态进行相互的比较的尺度。

我们把那种能使外部世界有助于我们实现生活目的的外部世界状态，作如下表述：外部世界对我们有价值。由此可以得出结论：外部世界对我们的价值，正是随着它为达到我们的生活目的向我们提供的帮助的增减而增减；因此，它的价值量可以通过它为我们创造的生活享受量准确地加以测量 。

如果我们现在从这一观点来观察外部世界，以便确定它的价值并对其进行评估，那么我们就会发现，可以把外部世界中存在的物品适当地分为三类，即：

第一类物品是自然界中现成的，或者经过人类劳动的加工使之具有满足某种特定享受所要求的全部特性。因此，为了实际满足享受，还必须把这些物品同我们肌体的器官适当联系起来。我们想把带有这样一些特性的物品称之为“享受资料”。

野生的和不经加工就可食用的苹果，从自然界获得能使它满足某种享受的所有特性。厨师、裁缝、木匠、泥瓦匠、画家提供他们的菜肴、上衣、椅子、房子、图画等等的所有特性，巧妙地使这些物品直接满足人们意欲的享受。因此，它们的价值量可以通过人们由于它们而实际获得的享受量精确地测量出来。对于这些物品来说，是在一次性的享受中立即被消费掉，还是允许对同一种享受的多次重复，这种情况对价值量有极大的影响。野生的苹果和菜肴仅仅具有通过一次性地解除饥饿所获得的享受量而达到的价值，而上衣和椅子的价值则等于我使用它们直到完全损坏之前所满足的全部单个享受的总和。因为房子、油画这类物品通常比人的生命持续的时间要长，所以对于个人来说，这些物品的价值等于个人一生中通过它们所获得的单个享受的总和。在上面阐明的关于享受的定理中，我们已经看到：当每一单个享受——它依每个人的教育程度不同而不同——按延续时间的比例以一定的规律性重复进行时，每一单个享受便达到享受的最大化。由此可以得出结论：对每一个人来说，享受总量按时间比例增长，物品——它们可以不断重复地以同样的作用转化为享受满足，就像我们习惯表达的那样，它们并不因重复使用而变坏——的价值正是按照它们提供服务的时间的比例增长。对于其他变坏了的物品来说，它们价值增长的下降程度同由于变坏而使享受量下降的程度一样，它们提供服务的时间缩短了。属于这一类的物品还有：用于住宅建设的基地，总之这种土地和能使人心旷神怡的整个自然景观，特别是仅仅为此目的而建立的花园设施；为个人提供服务和娱乐的人的劳动，例如一个陪伴或一个小仆人等等的职能，大都属于这一类。

第二类物品是帮助我们满足享受的，因而被赋予价值。与第一类物品不同，对这类物品来说，把为满足预期享受所要求的所有特性同物品不可分离地结合在一起，或者是不可能的，或者是还没有实现。火炉需要燃料和火以便满足我们由它所产生的预期享受，即取暖；汽车需要传动力和方向盘；烟斗需要烟丝和火；管风琴、小提琴和长笛需要演奏这些乐器的音乐家；等等。对所有这些物品来说，迄今为止还不可能这样生产出来，即能缺少补充物而没有缺陷。而相反地，为烤面包用的黑麦和小麦，为做衣服用的布料，为完成一幅油画用的油彩和麻布，都可望通过劳动变成享受资料。对所有这些物品来说，只有在它们处于这样一种结合之中，即通过这种结合实际满足了享受并使总价值等于由此满足了的享受量，才有可能对它们进行估价。但是，这个总价值怎样分为单个部分——通过这些单个部

分的共同作用形成了享受——还无法更详细地确定，因为它们恰恰只有处于一定结合之中才能保持其价值，而脱离了这种结合，只是就它们可望能补充缺少的部分而言，才具有价值。正因为如此，对单个部分的估价视情况的不同而极为不同；根据人们获得互相需要的这一部分或那一部分的难易程度，对其余部分的估价便提高或降低，而且是按照所有单个部分的价值总和达到与满足的享受量完全一致的高度的方式提高或降低。火炉包括燃料和火在内所具有的价值，等于由这套装置产生的取暖的享受量；一定数量的黑麦包括面包师的劳动在内所具有的价值，等于由黑麦制成的面包提供的享受量。但是，如何把这种价值在前一种情况下分摊到火炉、燃料和火上，在后一种情况下分摊到黑麦和面包师的劳动上，还无法更详细地确定，而是取决于现有的情况。例如，假定一个人拥有一个火炉和燃料，那么火便获得了他取暖时所具有的全部价值；而在他拥有燃料或火炉以及火时，那么火炉或燃料也获得了这种价值。这里能确定的仅仅是：所有这些物品——它们的共同作用形成了享受——的价值总和等于享受本身的量。

属于这一类的物品按照语言上的惯例有各种各样的名称：器具、奢侈品、工具、材料、半成品、制成品，等等。这些名称既不是仅仅包括了这类物品，也没有把所有属于这一类的物品都囊括进来。我把它们称之为“第二类物品”。

第三类也是最后一类物品是仅仅用来协助生产享受资料或其中一部分的，但是它们本身不能变成享受资料或它的一部分。对这类物品也有一个估价问题，因此我把它们称之为“第三类物品”。就土地可以为我们用来生产产品而言，它属于这类物品。此外，织工所使用的油和漂土，加热机器所用的燃料，总之，手工业者、工厂主、艺术家作为材料所使用的在以后的享受资料中不再出现的所有东西，都属于这类物品。人们为了加强和完善自己的机械力量而发明的所有工具和机器，也属于这类物品。最后还包括在大多数情况下，被驯服的牲畜的劳动，重要的首先是人类劳动本身。对于这类物品来说，估价只能是间接的；就它们用来协助生产享受资料或它的一个组合部分的意义上它们才被赋予价值。因此，对第二类物品所说的关于怎样对它们进行估价的一切，更多地适用于这类物品。这类物品的价值与它们在生产享受资料时所提供的协助完全一致。对第二类物品所谈到的定理也适用于这类物品；只有全部为生产一种享受资料而结合起来的物品通过它们的结合所具有的价值总和，才是可以确定的。但是，确定落到每一单个物品的价值份额则取决于特定的情况。不仅如此，满足一种享受所要求的最后一个部分的价值，精确地构成了对表示享受量的价值总量的补充。因此，假定除了这一部分之外，所有其他为满足享受所要求的部分都提供给了人们，那么每一个这样的部分都可以获得一个和总量相等的价值。

撇开这一点不谈，这类物品的价值，尽管是间接的，但却可以达到极大的高度。因为这类物品大多数都能为生产出享受资料和它的组成部分而在某种程度上经常不断地提供协助，许多这类物品经过适当的处理便提高了优势，例如人类的劳动，用于农业的土地等等。由于这类物品在生产一种享受资料或其组成部分时所提供的协助而赋予它们的价值，常常因为这种协助重复发生而成倍增加。因此，在这种情况下，物品的价值等于一个乘积。

我们对那种能多次协助满足享受的享受资料所作的说明，也适用于第二类和第三类物品。这种协助通常也只能相继地而不能同时地重复进行。因此，它的价值通常按耗用时间的比例而增加。

除了这三类物品之外，还有一些物品可以进行估价，因为它们是用来协助生产第三类物品的；也还有一些物品是为制造这种最后的物品而服务的。人们还可以不断地想出一些亚类，直至无穷。然而，这些物品还构不成特殊的类。它们都属于第三类物品，因为对它们进行估价所遵循的原则与对第三类物品进行估价所遵循的原则是完全相同的。

这里还应阐明，上帝创造了他的世界，给人类以如此丰富的享受，以至于一个物品通常能以各种不同的方式用于满足享受，同一个物品甚至常常可以同时或相继满足不同的享受。小麦可以用作食物或制成淀粉；同样，油类可以用作食物或者照明，也可以用作机器的润滑剂；等等。果树以它的叶茂花香，绿荫和果实长年给我们以享受，最后果木还可供我们加工成贵重的材料或者用来取暖。人们利用物品的这种性能便可同时或者相继满足各种不同的享受。因此，我们看到，厨师、糕点师都力求把菜肴和点心不仅做得美味可口，而且做得造形耐看，色彩喜人。出于同样的原因，木匠做椅子，不仅使落座舒适，而且还通过涂上光亮的油漆和抛光等等力图使它在视觉上和感觉上给人以享受，如此等等。然而，这种自然界中具有带来享受的力量的无穷财富对估价原则的影响，并没有使这一原则根本改变。例如，就小麦和油类来说，必须对它们应该用于满足哪些享受进行抉择，一旦作出抉择，那么就按上面的原则来确定其价值。在出现享受集聚的情况下，每一单个享受的价值应该按照上面的原则确定，而这时物品的价值便等于获得的价值的总和。（到现在为止还存在的对这种价值确定的实际应用的困难，将留待后面解决。）

当我们更精确地考察通过外部世界获得享受满足的方式和方法时，我们发现，对非物质享受来说，表示享受的图示也可以直接充当表示享受资料价值的图示。<u>因为非物质享受所拥有的尺度是享受的时间</u>；但是，对物质享受来说，所获得的图示也同样适用。为了证明这一点，我们首先考察

一次性使用的享受资料。对这些享受资料来说，消费量与满足享受的时间成比例增加。这不仅可以通过直接观察得出，而且也可以从已知的像自然力那样发挥作用的规律中得出。

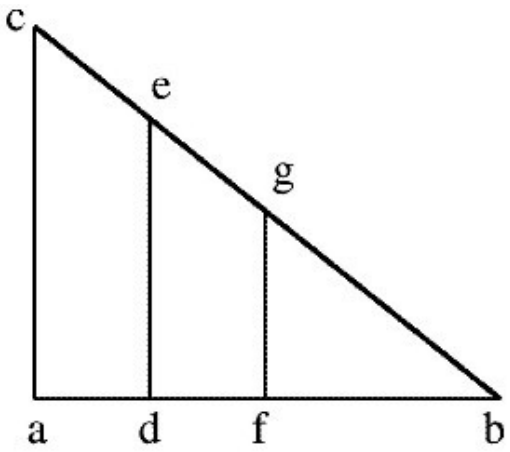

图1.11

因此，为了得到享受资料价值的图示，只需要根据已阐明的规律，以ab（图1.11）表示为在ab这段时间内满足享受所要求的享受资料的量。人们之所以可以这样设定，是因为在这种情况下，享受资料的消费量同时间是成比例的。那么很明显，因为价值是通过享受量测定的，所以享受资料量ab的每一个原子的价值等于在ab线的相应点上作的垂直线。例如，d点的原子价值等于de；享受资料量的某一部分价值，如df，等于在这上面建立的梯形dfge；全部享受资料量ab的价值等于三角形abc。假定在享受满足过程中达到b点即暂时饱和的时点，那么一个更大的享受资料量此刻便根本没有价值。只有在重复享受是合理的时刻出现时，它们才能重新获得价值；这时刚才所描述的现象才会重复出现。享受资料量ab获得了价值，确切地说原子a获得了价值ac，每一个后继的原子依次获得一个更小的价值，直到在b点上又达到零。在每次后续的重复中，也是一样。

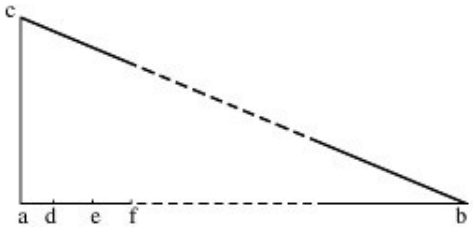

图1.12

可以以下述方式设想一下，把人们因每次个别享受的重复所得到的非物质的和物质的享受资料的价值的不同图示，适当地纳入一个综合的图示

中。设想把所有在每次重复中转化为享受满足的时间或数量的第一个原子在ab（图1.12）线上从a开始并行地依次排列开来；当达到d时，从d开始所有的第二个原子以同样方式排列，显然到达e，于是ad=de，等等；在ef上所有第三个原子亦如此，等等。如果以这种方式一直达到还能满足享受的最后一个原子，那么ab线所达到的长度必然等于表示每次重复享受的量的底边的总和。进一步说，假定ac等于每一次享受开始时的享受量，并且把cb联结起来，那么，三角形abc现在给出了享受资料，在所有重复享受中加在一起达到的价值的总和。这里再次以设立在ab线上任何一点的垂直线表示享受资料的相应原子的价值量，以通过ab的一部分设立的梯形表示这一部分的价值。

这里获得的享受资料价值的图示建立在这样一个前提的基础上：享受资料在为满足享受而使用的整个时间内，其最初用来满足享受时所具有的那种特性保持不变。事实上没有任何一种享受资料是符合这一前提的，而相反地每一种享受资料都快慢不同地发生变化。这种变化偶尔使之完善，但通常是使之变坏。与这种变化相适应，享受资料的价值也出现增加或减少。不仅享受资料特性的变化引起它的价值量的相应变化，人类自身的变化也同样对它的价值量产生重大影响。最后，重复享受有可能在某一时刻以下列方式对任何一种享受资料的价值确定产生影响，即在未来期待的某种重复享受的价值按比例减小，就像出于任何一种原因不能满足享受的可能性增加一样。所有这一切共同导致了享受资料的各个原子的价值差别变得更大。设想按照这样的比例改变表示价值量的垂直线，那也就可以在价值计算的图示中把这种变化表示出来。所有这些价值的变化有一点是共同的，即它们都随时间的增长而增长，尽管绝不是像时间增长的程度那样增长。因此，已获得的图示的形状所发生的变化仅仅在于三角形的高与底边的比例变得不同了。人们设想排列各种不同原子的顺序时，原子的价值越大，原则上就要把它放置在离a越近的位置上。由此便形成一个普遍适用的定理：同一种享受资料的各个原子有极为不同的价值。一般地讲，对每一个人来说，只有一定个数的原子，即只有一定的量才有价值；这种量的增加超过了上述范围，便对这个人完全丧失了价值。但是，只有在价值逐渐通过量的不同阶段之后，才会到达这个丧失价值的点 。因此，如果我们从这种观点来考察其原子量在一个人手中逐渐增加的享受资料，那么便可以由此作出结论：随着量的增加，每一个新增加的原子的价值必然不断递减，直到降至为零 。

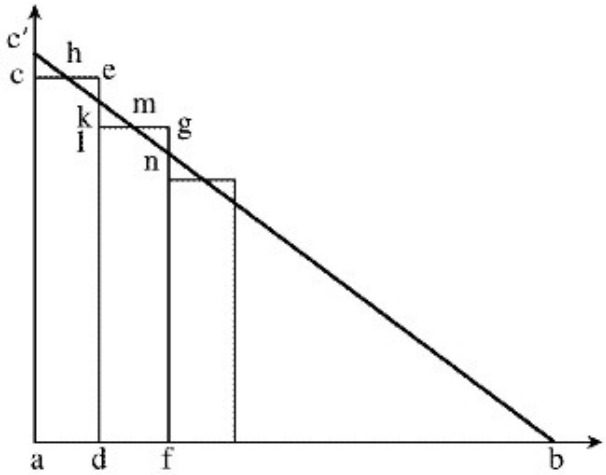

图1.13

如果对那些它们的量按享受的比例被消费掉的享受资料来说，量的增加已经使这种价值递减，那么对那些能够重复用来满足享受的享受资料来说，当这种重复使用有可能出现时，这种贬值自然会相应地加速进行。因为这种重复使用的可能性导致的结果恰恰是，当重复发生时消费量便相应减小，所以只用相应较小的享受资料量便可完全满足人的享受。假定椅子在一次性使用时被消费掉了，那么当人们意欲获得坐的享受时，就需要许多椅子。但是，因为椅子可以重复使用，所以当有可能重复使用时，只需要少量的椅子。另外，前面所说的一切在这里都适用，只需作唯一的修正：因为椅子不像那种可以消费掉的享受资料那样使它的原子解体，并没有失去使它满足享受的特性，所以ab线上的每一个点不能再被视为可以赋予一定价值的享受资料的一个原子的代表。因为在这里不是每一个原子本身具有价值，而是只有当所有的原子结合在一起时才具有价值，我们所举的椅子的例子即是如此。所以，ab线上的一些点只有像ad（图1.13）那样联结成为段，才能用来表示享受资料；它只要用于这种表示，就必须被当作是不可分割的，就像构成椅子的原子一样。这些原子通过它们的结合所具有的价值，可以通过在ad上建立的长方形adec来表示。为了表示第二把椅子的价值，不言而喻必须首先在ab上取一段df=ad，从而形成一个长方形dfgc表示第二把椅子的价值。它的价值较小，其高度也相应要小。因此这里表示价值的面积将通过线段celgn等等被界定。我们可以不损害它的价值而同时又使以前的形式保持其正确性，只要我们引出c′b线段使△（三角形面积）chc′=△hek，△klm=△mgn等等；只要我们记住在这种情况下ab线不能分成任意大小的段，而只能分成等于ad或者等于ad倍数的段。

第二类物品仅就它们通过某种结合作为享受资料发挥作用的意义上才具有价值。因此，从其总体上来说，关于享受资料价值确定的表述是可以直接运用的。这对每个分别加以对待的组成部分也是同样适用的，因为这

些部分参与满足享受的比例继续保持不变，否则享受均等的前提将被废除，而这个前提在所有情况下都是必须坚持的。所以每个组成部分的价值必然根据决定总体价值的同一规律增加或减少。

对第三类物品来说，情况也完全相同。就其用来协助生产享受资料或其组成部分的意义上，它们具有价值。它们提供自己协助的比例——不管这种比例如何形成——在这里继续保持不变。因此，它们的价值必然按照产品的价值即由于它们的生产而赋予它们的唯一价值的同一规律提高或降低。

因此，我们发现，前边已谈过的由于量的增加而造成价值递减的定理，对于所有一般具有价值的东西都是普遍适用的。我们在完全一般的形式上把它表述如下：

对所有一般可以获得价值的物品来说，只有一个一定的大小不同的数量才具有价值，数量的增加超过了这一点便丧失了价值。随着数量的扩大，物品越来越接近这种价值的丧失。因此，某物品的第一个获得价值的原子具有最高的价值，每一个新增加的具有等量的原子有较小的价值直至最终丧失价值 。

三角形——它的斜边是曲线或是直线暂且存而不论——在完全一般的形式上给出了价值的几何图形。这一定理的基础是：在享受中存在着类似的递减规律。

从这个定理中得出了人们行为方式的结论：人们为了最大限度地实现他们的生活目的，在获取享受资料过程中应该遵循下述同样的原则，即当时间不足以充分满足所有可能的享受时为对时间进行分配所发现的原则。如果人们的力量不足以充分获得所有可能的享受资料，人们就必须在这种程度上为自己创造每一种享受资料，即使它们的最后的原子对自己保持同等的价值 。上边提供的证明和那里得到的公式在这里可以直截了当地加以利用，因为价值的图示与享受的图示是相同的，所以，价值的最大值可以准确地在享受的最大值同样的条件下得出。显然，这个定理不外乎是把为享受所发现的定理转用到享受资料上。它之所以能够成立，是因为为满足某种享受所消费的享受资料在某一期间内同时间成比例增长，而不管享受量在这段时间内如何变化。

实际运用这一规则并不困难。只要成功地确定某种享受资料的每个原子或若干原子的某种结合的价值量也就够了；后面我还要回过头来谈这个问题。人们只有在相应的享受资料的价值降低到所发现的最低点以下的那一时刻，才能允许不再满足享受。但是，这个定理在这里获得了上面的定

理无法与之相比的巨大的重要意义。因为在目前情况下，提供一个人支配的时间，除少数例外，总是足以充分地获得他所可能有的一切享受，只要这种享受是合理的。相反，即使是竭尽全力，个人也只能在有限的范围内成功地获取享受资料。

众所周知，这种困难呼唤出一门特殊的科学：国民经济学。这门科学为自己提出的任务是，阐明人类据以获取所谓物质财富并能达到尽可能有益的成果的规则。因此，它把自己规则的运用限于所谓物质财富。这种限制完全没有可靠的根据，因为究竟是物质财富还是非物质财富带来的享受，对于进行享受的人们来说，是完全无关紧要的。仅仅是下述情况造成了这种限制：似乎不可能成功地表述出超出物质财富之外还可运用的规则。因此，如果我们废除这一限制，并把这门科学的目的扩大到它的真正伟大之处，即帮助人们达到生活享受的总量最大化，那么这门科学现在通行的名称便不再适用了。因此，考虑到这门科学的目的，我在后面将选用“享受学”的名称来代替原来的名称，不仅是物质财富，而且也包括所有的非物质的事物，只要它们为我们提供了享受，就都属于享受资料。对享受资料来说，享受时间提供了拥有价值的尺度。只要我们注意到这些，那么我们就会发现，上述定理就是这门科学的最高原则。

上述定理现在便包含了只对第一类、第二类物品直接适用的规则，即人们要想实现生活享受最大化，就必须获取这两类物品。但它也同样包含了间接适用第三类物品的规则。这类物品之所以有价值，是因为并且仅仅因为它们是为生产前两类物品服务的。由此得出结论：应该以这样的程度，即按照上述原理表现为合理的享受资料量的生产使之成为值得追求的那种程度，来获取享受资料。

第二章 劳动负效用规律及其在享受最大化中的应用

迄今为止，在考察人类外部世界的各种不同物品的价值过程中，没有考虑到获取物品的难易程度。众所周知，在目前状况下，自然界无需我们费力提供的只是所期望的物品中微不足道的一小部分，所有其他部分都需要人类在某程度上费大力气去创造。这种努力也在某种程度上造成人类的巨大痛苦。由此而创造的价值自然按照应加以估价的痛苦本身的比例而减少 。为了完成对外部世界的估价，我们的研究应放在发现那些确定创造价值的痛苦量的规律上面。

让我们为此目的来研究一下，我们为了创造价值而对外部世界施加的影响是按怎样的方式发生的。我们发现，首先必须认识自然规律。这是一个基本条件，价值仅仅是通过这些规律的共同作用形成的。在这种认识的前提下，我们可以对外部世界施加的影响仅仅是：通过运动把自然界中存在的各种不同的物质彼此结合起来，使它们依照自己固有的自然力发生一定的作用 。对于木匠、裁缝、织工等等来说，这是一目了然的，几乎无需提及。但是，因为有的场合化学作用也可以使一些东西形成某种状态，所以我们所做的仅仅限于运动。厨师把肉、水、黄油、盐放入锅里，然后把装满的锅放在火上，于是这些物质所固有的自然力便处于我们称之为煎的状态。我们把这种东西送到嘴里和胃里，并以此使它所固有的自然力产生美味的享受和养活我们的身体。染色工把染色所需的配料放在蒸锅里，把燃料送进炉灶，用燃烧的木片引燃燃料以及把要染的布料放入染锅；在那里，使颜料的自然力发挥作用；当这一切都做完之后，他把染好的布料放入水中漂洗，并作进一步的处理。经验通过这种方式向我们表明：我们为了创造价值而对外部世界施加的影响，仅仅限于产生运动。不仅如此，在我们的身体内，除了肌肉力量——唯一产生运动的力量，我们通过这种力量可以使外部世界发生变化——外根本没有任何其他力量。即使是把我们的感受和思考的结果传给别人的可能性，也只能仅仅建立在产生这种运动的力量的基础上，或者是通过手势或者是通过口头语言和书面语言来实现。

因此，在从事运动中可以找到创造价值的痛苦的原因。痛苦的增加和减少，遵循从事运动时痛苦的增加和减少同样的规律。如果我们据此考察

痛苦量——运动按照我们考察享受时所指出的类似的方式为我们带来了这种痛苦——那么就会发现，首先运动时的痛苦随所发挥的力量的增大而增加，但是，假如我们在同样的时间内发挥同样的力量，那么每一次运动——不管是什么样的运动——在我们长时间休息之后，首先为我们提供了享受。其次，这种享受的不断满足服从于上面阐明的递减规律。当这种享受因不断被满足而降至为零时，不仅这种满足（像外部世界无需我们费力便满足我们的那些享受一样，我们在本书第9页上已对此有了许多了解）使享受停止了，而且在继续运动中发挥自己力量的必然性也相反地使继续运动开始造成痛苦。但是这种痛苦不会立即达到它固定在那里保持不变的某一顶点，而是出现与享受相反的情况。就像在享受中觉察到持续递减一样，这里则发生痛苦的持续提高，一直到身体的肌肉力量不足以与痛苦保持平衡，疲劳入睡。就享受的情况而言，人们在进入饱和之后，又通过享受的中断并随着中断的持续达到一定点时，便在提高的程度上重新获得享受能力。同样，他们在这里也通过休息并随着休息的持续达到一定点时，便在提高的程度上重新获得肌肉力量，不仅克服了痛苦，而且痛苦本身又被感觉到是一种享受。我们在享受中发现，享受感觉能够通过训练而增强。同样，这里肌肉力量也能通过有目的地对待身体来提高，我们不仅可以负较大重量沿着越来越精确规定的方向进行运动来提高，而且也可以通过这种运动使享受保持为较长时间的享受以及使它本身随着技巧的提高而增大。

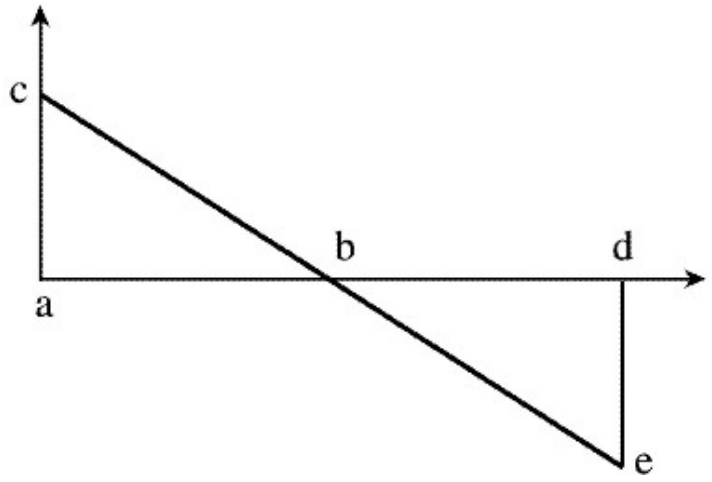

图2.1

这里提醒注意每天都无数次地重现在我的眼前并证明前面叙述的一些事实也许是多余的。但是，另一方面，从这种考察中又得出完全毋庸置疑的结论：造成享受的力量与通过运动给我们造成痛苦的力量是同一种力量，它的作用仅仅按不同时刻被感觉为享受或者痛苦。因此，为了用与享受的情况相类似的方式得到一个在发挥同样力量条件下运动的作用的几何图示，我们只需把享受的图示超出饱和点加以补充完善即可。设abc（图

2.1）是表示一个不断以同样大的力量发挥进行的连续运动所提供的享受的图示。首先，显而易见的是，痛苦的图示必须用与ab相反的一面像享受图那样来描绘，因为享受与痛苦正好是相反的量。此外，表示痛苦面积的边界线，即这里的be，必然从b开始不断远离ab，就像cb必然接近ab那样，因为由于连续不停的运动痛苦变得越来越大。这样图2.1就能给出在一般情况下一个以同样的力量发挥进行的连续运动的作用的图示。如图上边享受的情况一样，得到休息之后，刚刚阐明了的享受满足和通过运动产生痛苦的现象又重复发生。图2.1也提供了这种重复的图示。像上边对待价值的情况那样，我们这里也可以考虑将每一次重复的各种不同的图示结合成为一个图示。如果我们在ab线上，将所有那些给我们造成同样大的享受或痛苦的时间直接依次排列起来，便形成如下的情况：造成痛苦越小从而享受越大的时间，就要考虑安排得越靠近a。在绘制这一图示时，图示将大体保持图2.1的形状。我们在关于享受所作的论述，也可以用于这个图示的边线cbe。因此为了简单起见，我这里也选择一条直线为边界。

如果我们考察与人类生活目的相关联的运动的作用，那么很明显，抛开那种通过运动创造的东西不谈，人们必须完全根据适用于任何其他享受同样的原则获得这种运动的享受，因为运动也属于享受资料。人们要走路、奔跑、跳跃、跳舞，同其他人娱乐，直到享受达到这样一点，在这一点上合乎情况地出现享受中断。因此，按情况不同而定，或者只到ab线上的某一点，或者也常常完全达到b点。假定除此之外通过运动还获得某种可供享受的东西，这种状况就会发生变化。在这种情况下，运动引起我们的享受，不再仅仅通过直接的享受来测定，而是还要在这种享受上加上运动所产生的东西为我们创造的享受。因此在这种特殊情况下，如果人们使运动超过它本身得到充分享受之点继续延长，如果人们通过运动产生某种其享受超过运动的痛苦的东西，那么他们就还能够扩大自己的生活享受总量。抛开运动本身是引起享受或是引起痛苦不谈，像大家所熟知的，我们把旨在创造某种新的享受的东西即有价值的东西的运动称之为“劳动”。由此可以得出结论：当通过劳动所创造的享受在估价上高于由于劳动引起的痛苦时，我们就能通过劳动提高我们的生活享受总量。

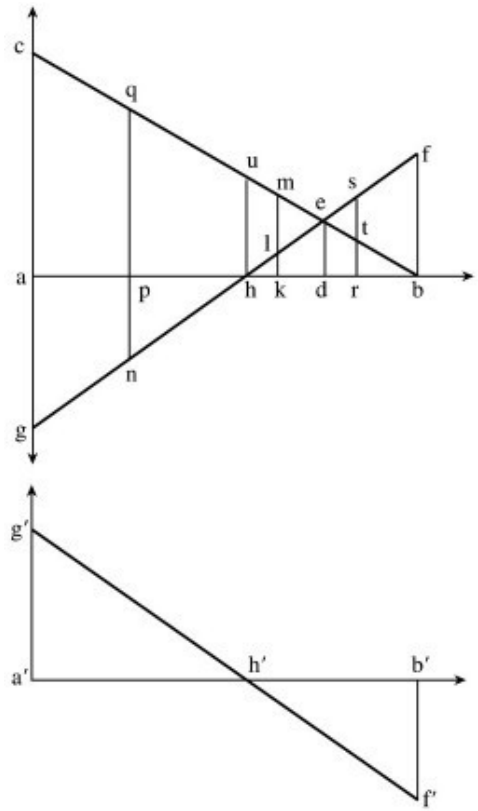

图2.2

如果我们用这样一种方式把价值（即享受）图示和痛苦图示结合起来，即把表示享受的面积彼此相加并从这个总面积中再减去痛苦的面积，那么就可以通过我们的图示阐明这个问题。如果设想把痛苦图示反过来靠放于价值图示，使彼此相应的原子落在ab线的同一点上，也可以达到这一目的。这样，abc（图2.2）表示一个物品的价值图示，a′g′h′f′b′表示a′b′=ab量的产生所引起的痛苦的图示。于是，a′h′g′测定a′h′量的产生所满足的享受的量。但是。痛苦在h′上开始并按照这样一种方式提高，即它在b′上等于b′f′。如果把a′g′h′f′b′反过来靠放于abc，使a′b′落在ab上，a′g′落在ag处，那么g′f′便由此而取得gf的位置。这里立即变得清楚了：由于加进了创造的必要性，所创造的物品的每一个原子的价值，便通过在ab线上竖立的被ab和gf线截断的垂直线的线段来测定。a的价值=gc；p的价值=nq；k的价值=lm，从而d的价值=0，因为在e点上cb和gf相交。再往后，r的价值=rt-rs=-st；最后，b价值=-bf。这就是说，在r点上，痛苦超过价值至st；在b点上，创造原子b的劳动所引起的痛苦成为人们极其沉重的负担。对享受而言，原子p的价值=pq，它的创造所产生的享受=pn，因而它的全部价值=pq+pn=nq。相反地，对享受而言，原子k的价值=km，它的创造所产生的痛苦=kl，因而通过原子k创造的享受量=km-kl=lm。最后，原子r的价值=rt，痛苦=rs，后者超过前者的值为st。因此，只有原子h的价值由于加

进了创造的必然性而没有变化，它一如既往=hu。这里关于单个原子所说的一切，也以类似的方式适用于ab线的一部分或者整个ab线本身。因此，例如pk的价值便通过nlmq测定，ab的价值便通过gec-feb测定。由此可以得出结论：当 ad的量被创造出来时，也就是说，当创造一直持续到痛苦与价值相等时，价值达到最大值 。这时创造的价值=gec，若创造连续进行，它只能进一步减少，因为痛苦超过了创造的价值。

这里对这种与创造时的痛苦相关联的物品所说的一切，也以完全类似的方式适用于每一单个物品。因此当人们仅仅从与这种物品的关系上来考察自己的活动时，他们便通过创造ad的量来满足最大享受。这一点要做如下修正：一方面，人们的活动必须分配到许多享受上；而另一方面，劳动痛苦的增加与劳动旨在创造的物品无关。因此，劳动创造的结果，按劳动在不同享受上的分配，或多或少是有利的。

像我们在前几页为发现享受的最大值而进行的类似考察，在这里也导致了合乎理想的结果。假定人们设想这样构造一些单个享受的图示，使它们的底线的比例同为充分获得各该享受所应使用的力量和时间相一致，那么这些底线的等量的线段，不管这些线段怎样取法都代表付出的等量的力量 。因此，它们可以用任意一个线段代替另一个线段，而并不因此使痛苦量发生任何变化。为了得到享受的最大值，只需要按照像第16页上所讲的完全类似的方式取这些线段，使处于这些线段之上的享受面积成为最大值。这也像前述，当边线彼此相等时所发生的情况一样。如果设P为充分满足所有享受应使用的全部力量，而E为人们为满足享受已使用的力量，那么那里获得的公式在这里也同样适用。把一个根据上面的原则构造的图示转换成一个适应这一要求的图示，一点也不困难。人们只需按照为了满足这一要求而必须改变底线的相反的比例把垂直线修改一下就行了。这种方法的正确性的依据是，在这些不同底线约数部分上的面积保持相等，从而在其不同阶段上的享受量的比例保持不变。

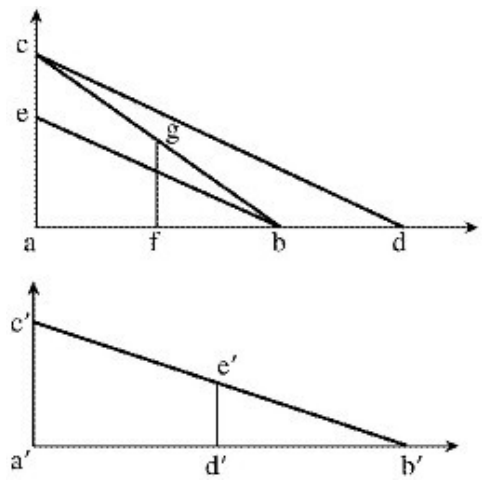

图2.3

abc按照以往的方式表示一种物品的价值图示（图2.3）。但是，为了计算出ab的创造所需要发挥的力量的比例，ab必须设定为a′b′的值。如果使a′c′:ac=ab:a′b′，即使a′c′×a′b′=ac×ab，那么在约数部分上的面积的大小将像以前那样保持不变。如果使ad=a′b′，联结c和d，由b画一条be线与cd平行，这便以众所周知的方式通过图形表现出来。这样ae便具有a′c′的值。如果使bf=m×ab，b′d′=m×a′b′，这就意味着bf和b′d′分别表示ab和a′b′的约数部分。这样就有：

fg:fb=ac:ab，

因此$fg=\frac{fb\times ac}{ab}$；

那么

$$fgb=\frac{fb\times fg}{2}=\frac{fb^2\times ac}{2ab}=\frac{m^2\times ab\times ac}{2}$$；

以同样的方式得到：

$$d'e'b'=\frac{d'b'^2\times a'c'}{2a'b'}=\frac{m^2\times a'b'\times a'c'}{2}$$

或者因为

ab×ac=a′b′×a′c′，

所以

fgb=d′e′b′，

不论f点和与f点相应的d′点在哪里，这也是适用的。

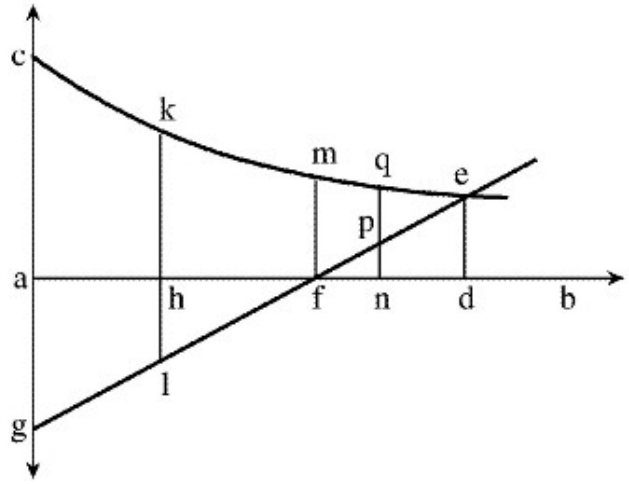

图2.4

如果把创造价值时的痛苦的图示反过来附接于生活享受的图示（图1.9），就得到遵循这个原则所创造的全部价值的图示。之所以能这样做，是因为按照我们的前提条件，p被引入一个共同的范围，即应花费力量的范围，这个范围也同样构成痛苦图示的基础。于是这个图示就获得了图2.4的acedfg的形式，享受总量通过曲线的三角形cge被测定。W′的公式因此而发生了变化。像我们在前面发现的那样，它给出了梯形adec的量。但是由于cge=adec+afg-def，所以必须在adec的面积上加上afg的面积，再减去def的面积。假定用n表示af，即供人们支配的用来向他们提供享受的力量的范围；用ρ表示ag，即开始付出力量时的享受量；那么，△afg= $\frac{\pi\rho}{2}$.此外，df=ad-af=E-п。因为ad代表人们所使用的我们用E来表示的全部力量。进而：

df:de=af:ag，

这也就是

E-п:de=п:ρ，

所以

$$de = \frac{\rho(E-\pi)}{\pi} = \frac{E-\pi}{\beta}$$ ，

如果我们同与α类似的方式，相应地使$\frac{\pi}{\rho} = \beta$，那么：

$$\triangle def = \frac{df \times de}{2} = \frac{(E-\pi)^2}{2\beta}$$.

鉴于其创造的困难，生活享受总量的公式——我们用W来表示——就成为：

$$W = \frac{1}{2}\left[pn + p'n' + p''n'' + \ldots \pi\rho - \frac{(P-E)^2}{\alpha} - \frac{(E-\pi)^2}{\beta}\right].$$

为了在考虑创造的困难的条件下得到W的方程式，我们只需求这个新发现的W′公式的微分；或者在以前的w′公式上加上纵坐标hl，超过f，减去de，其结果也是一样。这样便依次得到：

$$\left.\begin{matrix} hf \\ af - ah \end{matrix}\right\}$$:hc=af:ag

π-E:hl=π:ρ

$$hl = \frac{\rho(\pi-E)}{\pi} = \frac{\pi-E}{\beta}$$ ，

像我们以前发现的那样：

$$de = \frac{E-\pi}{\beta} = -\frac{\pi-E}{\beta}$$ ，

因而对两种情况，

$$w' = \frac{P-E}{\alpha} + \frac{\pi-E}{\beta} = \frac{P-E}{\alpha} - \frac{E-\pi}{\beta}$$ ，

这也能通过求微分而得到。

只有在下述条件下人们才达到生活享受最大值，即假定他们把自己的力量使用到d，也就是直到w′等于零的那一点上，因而假定：

$$\frac{P-E}{\alpha}+\frac{\pi-E}{\beta}=0$$

或者：

$$E=\frac{\alpha\pi+\beta P}{\alpha+\beta}.$$

通过把E的这一值代入公式W，人们进而得到了通过自己的力量能够创造出来的生活享受的最大化，即：

$$W=1/2\left[pn+p'n'+p''n''+\ldots\pi\rho-\frac{(P-E)^2}{\alpha+\beta}\right].$$

此外，把E的这一值代入前面e的公式，便得出究竟有多少已耗费的力量被用于满足每一单个的享受上。人们得到：

$$e=p\left[1-\frac{P-\pi}{n(\alpha+\beta)}\right].$$

最后，享受在其中断时的量必须与劳动在其最后一刻的痛苦保持平衡。因此，这个量必须保持为$de=\frac{E-\pi}{\beta}$.这样，就最大值的情况而言，如果我们用w表示享受在其中断时的量，那么：$w=\frac{P-\pi}{\alpha+\beta}$.

这里举一个数例将有助于说明问题。如上面那样，我选择对p和n都是同样的数字，这是为了借此立即阐明获取享受资料必然性的加入对总体享受从而对价值带来的影响。这就是说，我假定，人们为了充分获取四种享受所必须付出的力量的比例为10:16:15:18。我们也可以把这些数字设想为时间单位，因为我们在构造图示时是以付出的力量保持等量为前提条件的。这里还假定，每一种获取的享受在最初时刻的享受量为10:8:5:2；此外，再假定n=30，ρ=2，这意味着为充分满足全部四种享受所必须发挥的力量的一半左右提供了享受本身。这种享受在力量开始发挥时的量，与最小享受在其开始时的量相等。下边进行计算。

由于p和n同前面所述的例子相同，所以为满足那些单个享受所使用的力量也在与那里同样的时间单位里开始。也就是说，到E=2时，全部力量都用于第一种享受；从E=2到E=11，力量分配于前两种享受；从E=11到

E=29，力量分配于前三种享受；最后，从E=29到E=59，力量分配于全部四种享受。在公式中：

$$w' = \frac{p-E}{\alpha} - \frac{\pi'-E}{\beta},$$

右侧第一项的值与前述保持相等，只需在那里得出的w′的值上加上 $\frac{\pi-E}{\beta} = \frac{30-E}{15}$ .W公式也应据此加以改变，即还应在那里得出的w′上加进 $1/2\left[\pi\rho - \frac{(E-\pi)^2}{\beta}\right] = \frac{E(60-E)}{30}$.因此，我们得出下表：

表 2.1

E	w	W
0	12	0
2	$9\frac{13}{15}$	21.867
4	$9\frac{1}{5}$	40.8
6	$8\frac{4}{5}$	58.133
8	$7\frac{7}{15}$	73.867
10	$6\frac{2}{3}$	88
12	$6\frac{1}{30}$	100.617
14	$5\frac{17}{30}$	112.217
⋮	⋮	⋮
22	$3\frac{7}{10}$	149.283
⋮	⋮	⋮
28	$2\frac{7}{30}$	167.283
30	$1\frac{14}{15}$	171.467

表2.1

续表

E	w	W
32	$1\frac{2}{3}$	175.067
34	$1\frac{2}{5}$	178.133
36	$1\frac{2}{15}$	180.667
38	$\frac{13}{15}$	182.667
40	$\frac{3}{5}$	184.133
42	$\frac{1}{3}$	185.067
44	$\frac{1}{15}$	185.467
$44\frac{1}{2}$	0	185.483

把这个表同表1.2加以比较，便可以看出，由于获取享受资料必然性的加入，这些享受资料的价值发生了变化，最初创造的享受资料的价值提高了。在我们的例子中，价值从10提高到12，然后一直到E=n=30都保持在这个高度。从这儿开始价值下降到以前的高度以下，当E=44.5时，价值等于零，而在以前这只有在E=59时才会发生。在这里提出的前提条件下，如果人们在$44\frac{1}{2}$时间单位内把他们的力量用于创造享受资料，那么他们就获得了生活享受的最大值。公式e表明，这些时间单位应该用于：

第一种享受	……	9.033
第二种享受	……	14.067
第三种享受	……	12.1
第四种享受	……	9.3
总计		44.5。

最后，享受在其中断时的量：

$$w = \frac{P-\pi}{\alpha+\beta} = \frac{29}{30}.$$

此外，我们重复一下以前所作的说明：付出同样的力量所创造的东西可以取得极为不同的享受，因而具有同样多的不同的价值。在头22个时间

单位内创造的物品，提供享受=149.283；——所发挥的全部力量的一小半——在后 $22\frac{1}{2}$ 个时间单位内所创造的物品，只提供享受=185.483-149.283=36.2，还不到头22个时间单位内发挥掉的力量所提供的享受的 $\frac{1}{4}$.不仅如此，在头两个时间单位内所创造的物品，具有价值=21.867，在第42和43时间单位内创造的物品，只具有价值=185.467-185.067=0.4，因而在付出同样力量的条件下只有前者价值的1/55左右。

鉴于各种不同的享受必须通过劳动来创造，上面发现的享受定理的主要原则就是：

为了得到生活享受最大化，人们应按下述方式把他们的时间和力量分配于满足不同的享受上，即在每种享受中最后创造出的原子的价值，与人们在力量发挥的最后时刻创造这个原子时所引起的他们的痛苦的量相等 。

第三章 绝对价值批判

上述这些原则，是个人为自己对外部世界进行估价应遵循的原则。由此还得出为获取生活享受的最大值人类行为方式的主要规则。这里获得的结果准确无误地符合现实给予我们的经验，这几乎是不言自明的。为了使人们完全相信这一点，只要读读卡姆佩为青年人写的《〈鲁滨逊漂流记〉的故事》，甚至只读到鲁滨逊找到了他的星期五那个地方也就够了。然后人们就会承认，这个鲁滨逊的行为方式与上面发现的定理是完全一致的。

这里阐明的怎样对外部世界进行估价的规律，与我们在国民经济学中所找到的所有关于价值的定义偏离如此之远，以致会很容易获得这样一种印象，似乎经济学家用"价值"这个词所指的是一个完全不同的东西。但是，从经济学家自己确定的这门科学的目的中得出的结论是，这门科学只能把价值理解为这里被加以理解的客观对象，因此，差别仅仅是由于对同一事物的不同看法产生的。无论是详细说明经济学家们的概念同这里做出的规定的区别，还是指明后者优于前者的原因，一时间都是徒劳无功的，一旦认识了这里做出的规定是正确的，这本身就回答了后一方面的问题。前一个问题看来几乎是一个无止境的、又无明显实际用处的工作。

那些以极少具有科学色彩的方式研究国民经济学的人，只知道不同经济学家通过他们的结论所达到的不同结果，仅仅是由于不同的价值概念造成的，因此只知道把这门科学中的无数争论问题归结为同样多的不同的价值概念。因此，假如我试图详细地阐明这些概念与这里做出的规定的区别，我将被卷入一种无休止的讨论之中，因为没有一个使人们承认一种规定优于任何另外一种规定的现成的根据。所以，我只把我的注意力集中于这一点上：根据我对外部世界的看法，并不存在那种可以归结为所谓绝对价值的东西 。这一点现在已为经济学家们多多少少地明确意识到了。每一种东西被设想为具有某种程度的价值。大概没有什么东西比绝对价值的这种虚构更能招致不幸的措施。造成上述情况的原因无疑是：没有绝对价值的假设，价值便成了某种变化无常的东西，以致很难把它作某种实际的应用。经济学家对价值问题所处的境地，与数学家在微积分发明以前对许多自然力量所处的境地相比，更为糟糕。一方面，大多数经济学家远远没有克服计算本身的困难；另一方面，他们甚至还要计算在他们手上不断变化的数值，正当他们自以为已经把握了这个数值的时候，它却从他们身边溜

走并消逝不见了。据信，人们只要确立一个绝对价值，就能消除价值的不可捉摸的性质。如果存在这样一个绝对价值的话，确实可以通过它使计算变得简单易行。遗憾的是这种绝对价值是不存在的，经济学家们的所有计算，无一例外都以错误告终。据信，绝对价值是可以找到的，假如人们这样理解价值概念，即一种物品一旦附着上这样的自然属性，这种自然属性就能使它直接或间接地在很高程度上满足享受，例如生活资料、木材，并且主要是金和银。然而在布宜诺斯艾利斯周围的大草原上，牧牛人却仅仅为了取得牛皮、牛角和牛蹄而让绝大部分的肉腐烂掉，尽管这些肉具有赋予我们这里的肉以价值的那些良好的属性，而且他们也完全认识这些属性。北美洲的新移民同样完全认识木材的属性，可还是极力毁掉整片整片的森林，鲁滨逊也完全认识黄金的属性，可他还是把所发现的这种金属块鄙视地踏上一脚。所有这些事实在我们所描述的情况中都是完全有规则的，假如这些物品内具有绝对价值，那么就不可能出现这些情况。虽然如此，但经常不断地呈现于我们感觉面前而不能不引起注意的事实是无论对单个人还是对大多数人来说，每种物品只有一个确定的量才具有价值，因此人们也常常注意探寻这种量。但是它不是由此阐发估价规律，而仅仅造成价值的分类，而这种分类是完全没有根据的，因为只存在一种唯一的价值。即使有这种事实，但是人们还是相信，可以在艺术和其他收藏品中找到例外情况。人们相信，在这些东西中不存在量的限制，而是随着收藏的不断完备，还缺少的那些收藏品的价值提高了。然而正是这里所列举的例外的情况以极为显著的方式证明了上述依之进行估价的规律。因为在这些收藏品中，只有当新增添的收藏品与现有的收藏品不同时，才具有价值。众所周知，正因为如此，人们才从这些收藏品中仔细地剔除那些所谓的赝品。但是就新增添的收藏品与现有收藏品的种类不同而言，它没有增加现有的量，而是增加了某种新的东西。不仅如此，这样一些收藏品属于第二类物品，因为所期待的享受只有在收藏品齐全的条件下才得到充分的满足。越是接近于实现这个目的，缺少的收藏品的价值就提得越高。这没有什么可奇怪的，因为享受的显著提高集中于越来越少的那些物品上，所以这些物品的价值以极大的比例提高。因此，这里十分清楚地表明了价值关系。也许可以恰当地指出吝啬鬼的行为作为例外，他对铸币的区别漠不关心而力图无限地积攒大量货币。但是这种行为普遍被视为不理智，并且正好间接地说明了上面说明的定理得到了公认。

第四章 增加生活享受总量的途径

借助于前面得到的公式，就能容易地确定生活享受条件的改变对这种享受总量的影响，从而容易地测定人类以最完善的方式实现自己生活目的的行为方式。为了使公式更便于运用，我们还要在公式中作一点小的改动。前面我们已看到，p即为充分满足一种享受所需的劳动的变动，要以n即享受在其开始时的量的相应变动为前提条件。这带来了不便，即为了确定对W即生活享受总量的这种影响，在假定p改变时，公式中两个不同的量在相反的意义上发生变化。此外，还可能出现这种情况，因为n可以自行地发生变化而并不反作用于p，所以p和n两者每一个本身的变动所产生的影响都不能特别地加以明确区分。假设以乘积pn、p′n′、p″n″等等代替n，就可以避免这种不便。如果各种不同的享受都得到充分满足，那么众所周知它们就表示这些享受的双重的绝对量。因此，它们必须被设定为已知的。假设pn=g，p′n′=g′，p″n″=g″等等，于是$n=\frac{g}{p}$，$n'=\frac{g'}{p'}$，$n''=\frac{g''}{p''}$等等；$\alpha=\frac{p}{n}+\frac{p'}{n'}+\frac{p''}{n''}+\ldots=\frac{p^2}{g}+\frac{p'^2}{g'}+\frac{p''^2}{g''}+\cdots$。这时p即为充分满足一种享受所需付出的力量的变动，显然不必有g即享受的双重的绝对量的变动，反之亦然。而这时对已获得的每一单个的量来说，都可以设定它们的变化。这里对于p和n所说的，也以完全类似的方式适用于π和ρ。如果劳动达到痛苦开始的时点上，πρ的乘积便表示劳动引起的享受的双重绝对量。在公式W中，这个乘积也会像乘积pn，p′n′，p″n″等等那样相同的条件下得到。因此，出于类似的原因，我们想用n表示πρ的乘积。这时$\beta=\frac{\pi^2}{\gamma}$；此外，如果我们设g+g′+g″…=G，那么公式W就变成：

$$W=1/2\left[G+\gamma-\frac{(P-E)^2}{\alpha}-\frac{(E-\pi)^2}{\beta}\right],$$

当它达到最大值时就是：

$$W=1/2\left[G+\gamma-\frac{(P-\pi)^2}{\alpha+\beta}\right].$$

如果我们现在为确定W的值由于它的条件变化而发生的那些变化而变化来观察这个公式，那么就会发现，W的值在下述条件下发生变化：如果只有g或p中的一个——它们包含在G、P和α之中——发生变化，或者n和γ发生变化，最后如果一个新的g或p按照g加入进来。但是另一方面，我们也发现，因为g和p全都按照同样的方式参与公式的构成，双方的变化必然按照同样的方式发生影响，所以只要确定一方变化的影响，就足以直接了解另一方变化的影响。

这里首先应该回答的问题是，g和p必须在多大程度上包含在公式之中，这就是说，哪些享受部分地得到满足。答案是明显的。鉴于获取享受的困难，开始时的享受必须大于在它中断时部分满足的享受。开始时的享受量是$n=\frac{g}{p}$，中断时部分满足的享受量最大是$\frac{P-\pi}{\alpha+\beta}$，因而如果：

$$\frac{g}{p} \overline{\overline{\text{E}}}; \frac{P-\pi}{\alpha+\beta},$$

一个g和p必须被纳入公式之中。

借助于这个公式不难做到，一旦g和p是已知的，公式W就可以对任何一种给定的情况进行计算。人们在根据开始时的享受量，也就是根据$\frac{g}{p}$的值，安排了享受之后，首先使p的总量大于n。在我们的数例中，至少头三种享受是如此。在这种情况下，P=41，α=6，β=15，那么，

$$\frac{g}{p} \overline{\overline{\text{C}}}; \frac{41-30}{6+15} = 11/21,$$

因为第四种享受通过在数例中$\frac{g'''}{p'''} = \frac{36}{18} = 2$而满足了这个条件，所以它也得到了满足。随着第四种享受的加入，于是：

$$\frac{g}{p} \overline{\overline{\text{E}}}; \frac{59-30}{15+15} = 29/30$$

后来的享受只要在其开始时大于29 / 30，也就可以被计算。

由此可以得出结论：任何一种享受，不论它本身多么小，只要无需任何自己的努力便可得到，即p=0，就都能被纳入公式之中。因为这时$\frac{g}{p} = \infty$，所以在任何情况下都超过了界限。在这种情况下，享受的纳入所带来的变化是一目了然的。由于这种享受的纳入，只有G发生变化，它增大

的值正好是新的g；然后W也与之相应地发生变化，它增大的值正好是新的g的一半。因此，定理如下：

由于人们无需努力就得到享受，他们的享受总量就增大到全部享受量。

为了研究g和p的值的变化带来的影响，我们首先确定加入一个新的享受所产生的影响。如果按照已经采取的方式用g表示这个享受的双重的绝对量，用p表示为获得这个享受所需运用的力量，并且为了简化计算在公式W中假设G+γ=G′，P-π=P′，α+β=α′，那么在新的享受加入之前就是：

1. $W = 1/2\left(G' - \frac{p'^2}{\alpha'}\right)$，

新的享受加入之后就是：

2. $W = 1/2\left[G' + g - \frac{(p'+p)^2}{\alpha'+\frac{p^2}{g}}\right]$，

假设我们用ΔW表示生活享受总量的差别，那么：

Δ$W = 1/2\left[G' + g - \frac{(p'+p)^2}{\alpha'+\frac{p^2}{g}}\right] - 1/2\left(G' + \frac{p'^2}{\alpha'}\right)$

因此根据ΔW为正数或负数，来判断新的享受加入之后的享受总量变大或变小。如果简化ΔW的公式，就可得到：

2Δ $W = \frac{(\alpha' g - pP')^2}{\alpha'(\alpha' g + p^2)}$；

可以看出，在下述条件下，ΔW=0，也就是说生活享受量的差别消失，假定分子等于零，即：

$\alpha' g = pP'$，

或者：

$$\frac{g}{p}=\frac{p'}{\alpha'}=\frac{p-\pi}{\alpha+\beta}\ ;$$

因而，假定享受只相当于中断时部分满足的量。但是，一般说来，从这一时刻起，享受才予以考虑。因此，这不过表述了刚刚发现的为在一种特殊情况下构建W公式的规则。如果享受超过了这一点，那么$\frac{g}{p}$越大，享受也就越应当加以考虑。这可以在双重方式上发生，或者由于p变小，或者由于g变大。因此为了认识p和g的变化对生活享受总量带来的影响，我们只需要看一看，当p和g从$\frac{g}{p}=\frac{p'}{\alpha'}$那一点起分别缩小和增大时公式ΔW所发生的情况。p从α′g-pP′=0那一点起缩小的影响，只要看一眼公式ΔW就可以得出来。它表明，在分子中应减去和在分母中应加上的并取决于p的那一项缩小了。这两种情况造成ΔW增大，一直到p=0时，2ΔW=g；即一直到新加入的享受无需任何自己的努力便可获得时，享受总量增大到新享受的全部的量。这种情况我们在前面已经直接看到了。g增大的影响同样看得很清楚。只要把公式ΔW的分子、分母分别除以p^2 p'^2 g^2，这样ΔW的值就不会发生变化。这时公式变为：

$$2\Delta W=\frac{\left(\frac{\alpha'}{pP'}-\frac{1}{g}\right)^2P'^2g}{\alpha'\left(\frac{\alpha'}{p^2}+\frac{1}{g}\right)}$$

这里可以看出，随着g的增大，在分子中应减去和在分母中应加上的并取决于g的另一项，变得越来越小。这种情况又使两者对ΔW增大的影响更大，因为g还作为一个因数存在。这时为了看出在g=∞的情况下，ΔW所发生的情况，让我们除尽，直到g从余数的分子中消失，我们得到：

$$\frac{(\alpha'g-pP')^2}{\alpha'^2g+\alpha'p^2}=\frac{\alpha'^2g^2-2\alpha'pP'g+p^2P'^2}{\alpha'^2g+\alpha'p^2}=g-\frac{p(2P'+p)}{\alpha'}+\frac{p^2(P'+p)^2}{\alpha'^2g+\alpha'p^2}\ ,$$

人们看到，由于g=∞：

$$2\Delta W=g-\frac{p(2P'+p)}{\alpha'}\ .$$

这就是说，生活享受总量的增加比要无限扩大的享受本身少$\frac{p(2P'+p)}{2\alpha'}$. 原因很明显，下面还会变得更明显。为了使这种享受达到无限大，要充分

获取这种享受，必须抽去用于所有其余享受的许多劳动，以致因此而使所达到的享受减少 $\frac{p(2P'+p)}{2\alpha'}$.当然相反的情况也是适用的：p从零开始增大和g从无限大开始减小，一直到 $\frac{g}{P}$ 只有 $\frac{P'}{\alpha'}$ 的值。

这里对一种新享受的加入所说的一切也包括对那些由已经部分满足的享受中p和g的变化引起的生活享受的变化应加以说明的内容。如果把变化了的享受视为新享受，就会发现这些变化；如果把变化了的享受固定在它的不同阶段上，通过ΔW的公式便计算出生活享受总量的变化。于是生活享受的相应变化便决定了这样获得的ΔW的两个值的差别：如果计算变化前的享受，就得到了第一个值；如果计算变化后的享受，就得到了第二个值。假定p变小而g变大，那么ΔW的第二个值就会变大；反之则变小。

我们在这里所发现的，只是重复了前边已论述过的原理，只是现在要考虑劳动的必要性。这个定理表述如下：

对任何一种享受来说，人们都成功地制定了为满足这种享受所须发挥的力量与这种享受的绝对量之间的比例，使享受能一般地或在这一比例略为增大的条件下部分地得到满足（也就是 $\frac{g}{p} \overline{\overline{\text{“E;}}} \frac{P-\pi}{\alpha+\beta}$ ）。如果他们成功地增加了享受的绝对量（增大g），或者减少了为满足享受所必须发挥的力量（减小p），那他们便总是会提高他们的生活享受总量 。

现在让我们转到n的变化对生活享受的影响的考察上来。n的变化没有使它对γ即通过运动本身获得的双重享受产生影响，这只有在下述情况下才是可以想象的：我们获取某种享受的技能提高了，学会了用同样的力量创造更多的享受。所以n的变化没有对γ产生影响，恰恰是与p的变化相反地变化的结果，从根本上说不过是p的变化由于n的尺度的变化而从相反的比例转移到n上，如果我们把它的值代入β，以此把各处出现的n搞清楚，那我们也可以通过考察我们的公式发现这种影响。这个公式就是：

$$W = 1/2\left[G+\gamma-\frac{(P-\pi)^2}{\alpha+\frac{\pi^2}{\gamma}}\right].$$

它直接表明，W必然随n的增大而增大，一直到n=P时，达到最大值，即

$$W = 1/2(G+\gamma),$$

因为应减去的分数 $\frac{(P-\pi)^2}{\alpha+\frac{\pi^2}{\gamma}}$ 随着n的增大，其分子越来越小，分母越来越大，因而总体上就越来越小，直至当n=P时变为零。

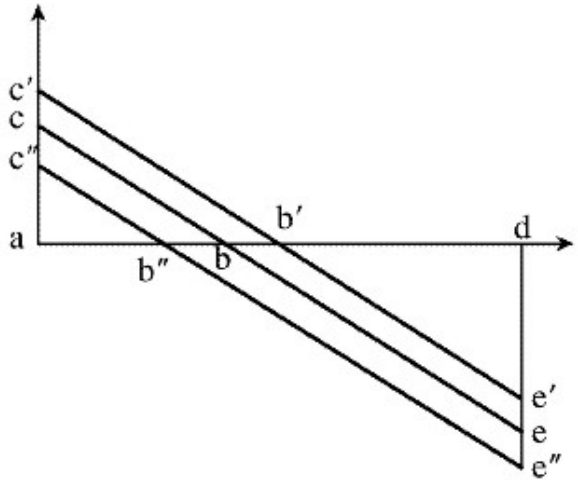

图4.1

γ的变化还有待我们去考察。γ表示运动给我们带来的双重享受，撇开通过运动还附带创造的所有有价值的东西不谈。所以γ的变化是以这一假定为前提条件的，即在我们这里相应的力量以相应的方式发生了变化。这里重复前面关于重复享受已经作出的论述是适宜的。这种力量的变化在每一瞬间都必须按照它的表现作为变化了的结果而存在 。这里我们假定直线为享受面积的边线，只有cbe线（图4.1）与自身平行地远离或靠近a，图形才能发生变化。于是它们便出现在c′b′e′和c″b″e″的位置上，因为否则的话，两条线彼此相交，所设定的力量的变化就会突然转成相反的方向；它的作用在相交前是大的，而在相交后就会突然变小，反之亦然。因而，没有任何理由要作出这种力量在相交前后发生相反变化的假设。（即使在假定是一条曲线的情况下，只要曲线有一个共同的或平行的渐进线，上述条件也是充分的。）由此可以得出结论，γ的变化必须以n的相应变化为前提条件，即必须使：

ab：ac=ab′：ac′=ab″：ac″；

或者n:ρ的比例保持与从前相等；也就是说，不管γ发生怎样的变化，必须使$\beta=\frac{\pi}{\rho}$ 保持不变。

当我们把这个普遍适用的结合专门用于我们的场合时，它会变得更清楚。对每一种给我们提供享受的力量来说，享受必然随力量程度的增大而

增大。因此，运动时的享受也必然随力量的增大而增加。如果成功地增强了我们的产生运动的力量，那么γ就会增大。这种力量的增强确实带来了享受的提高，我们看到测试这种力量的大小和运用新增长的力量给青年人所带来的乐趣。此外，人们熟知的事实是，当一个人能成功地增强了他的肌肉力量时，他就能以同样的力度在更长时间内运用他的肌肉力量，而不会由此感到比以前短时间用力时更为痛苦。他也必然能够在这个较长时间内，获得更多的享受满足。因此，上面提到的n取决于γ的量在这里就清楚地表现出来了。

因此，γ的变化对于W的影响也立即变得清楚了。鉴于此，γ本身必须直截了当地加到公式W中去。于是，W就会准确地以与γ同样的程度发生变化。特别要强调这种变化是同方向的，因为n必然与γ同方向变化；在β不变的情况下，n的增大也同样引起W的增大，反之亦然。

我们可以把这个结果和先前获得的结果适当地通过下述定理统一表达出来：

通过提高我们借以满足享受的力量和运用这种力量的技巧，我们便能够提高我们的生活享受，直到力量的发挥——它的利用本身提供享受——足以充分获得全部享受。

第五章 劳动效率和能力的变化对生活享受的影响

我们在前面找到了人类为了在尽可能高的程度上达到他们的生活目的而应该走的道路之后，现在应该来研究，走上这条道路会造成什么样的结果。

为了这个目的，让我们首先考虑由于情况的变化*E* 的值即劳动的产出总量所发生的变化，以便获得最大的享受。我们考察的顺序，同我们以前考虑这些变化对生活享受总量影响的顺序是一样的。因此，首先是研究一个新的享受达到满足时的情形如何。公式：

$$E = \frac{\alpha\pi+\beta P}{\alpha+\beta}.$$

这里立即表明，当我们不经自己的努力而获得一个新增加的享受时，即当p=0时，那么这一新增加的享受对于E即劳动产出总量就没有任何影响，因为在这种情况下构成公式E的所有字母符号的值都保持不变。因此这个定理是：

<u>人们不经自己的努力而得到的享受，对于为达到生活享受的最大值所必须付出的劳动没有任何影响</u>。

相反，如果享受必须通过劳动来获得，那么在劳动加入之前必然是：

I. $E = \frac{\alpha\pi+\beta P}{\alpha+\beta}$;

在劳动加入之后是：

II. $E = \frac{(\alpha+\frac{p^2}{g})\pi+\beta(P+p)}{\alpha+\frac{p^2}{g}+\beta}$.

因此，当我们用ΔE表示这种差别时，这种差别就是：

$$\Delta E = \frac{(\alpha+\frac{p^2}{g})\pi+\beta(P+p)}{\alpha+\frac{p^2}{g}+\beta} - \frac{\alpha\pi+\beta P}{\alpha+\beta}.$$

简化之后，我们可以通过下列公式把它表示出来：

$$\Delta E = \frac{\beta p^2(\frac{g}{p}-\frac{P-\pi}{\alpha+\beta})}{(\alpha+\beta)g+p^2}.$$

可以看出，当 $\frac{g}{p}=\frac{P-\pi}{\alpha+\beta}$ 时，ΔE=0。我们这里又一次发现，那种反复出现的规则，即关于部分地满足享受必须从何时开始的规则。从这时起，ΔE随 $\frac{g}{p}$ 的增大——只是考虑可能出现这种情况——而继续保持为正值；g的增大导致ΔE的增大，这与上面阐述的ΔW增大时的情形相类似；直到g=∞时，变成了Δ$\frac{\beta p}{\alpha+\beta}$.如果将ΔE这个式子的分子和分母除以g，分子中乘以p，这就变得更加明显了：

$$\Delta E = \frac{\beta p(1-\frac{p(P-\pi)}{g(\alpha+\beta)})}{\alpha+\beta+\frac{p^2}{g}}.$$

加上g = ∞时的ΔE，E就是：

$$E = \frac{\alpha\pi+\beta P}{\alpha+\beta} + \frac{\beta p}{\alpha+\beta} = \frac{\alpha\pi+\beta(P+p)}{\alpha+\beta}.$$

这也可以通过在等式II中假设g=∞而直接得出。因此，如果新的无穷大的享受本身是劳动创造的，那么E的增大将小于 $\frac{\alpha p}{\alpha+\beta}$ ，因为 $p-\frac{\beta p}{\alpha+\beta}=\frac{\alpha p}{\alpha+\beta}$.造成这种情况的原因，我们在前面说明过了。为了使其达到无限大而必须充分获得这种享受的必然性，使可支配的剩余劳动大大减少，以致现在只能在很小的程度上满足其余的享受。式子 $\frac{p(2P'+p)}{2\alpha}$ ，表示人

们在不存在新的享受的情况下，通过进一步满足所有其余享受而获得的生活享受量；为了求得W增加，上述式子必须缩减至它的量的 $\frac{g}{2}$.

相反地，我们发现，p的减小对ΔE的影响与ΔW的情形不同。这里也发现，在 $\frac{g}{p}=\frac{P-\pi}{\alpha+\beta}$ 出现之后，最初由于p的减小使ΔE增大；但是，后来当p=0时，ΔE也等于零，因为p是分子中的一个因数。因此，这表明，p在 $\frac{g}{p}=\frac{P-\pi}{\alpha+\beta}$ 时的p与p=0之间的某一数值上，E达到最大值。为了找到什么时候E达到最大值，需要求等式II中E和p的微分。于是得到：

$$dE=\frac{\beta g\left[(\alpha+\beta)g-2(P-\pi)p-p^2\right]dp}{\left[(\alpha+\beta)g+p^2\right]^2};$$

当：

$$p^2+2(P-\pi)p=(\alpha+\beta)g,$$

或者：

$$p=\sqrt{(\alpha+\beta)g+(P-\pi)^2}-(P-\pi),$$

那么E就达到了最大值。

我们可以把这里得出的结果表述为如下定理：

人们为获得生活享受的最大值而必须付出的劳动量，由于新的应满足的成熟了的享受的加入和到目前为止已部分满足了的享受的绝对量的增加而增大，但是这种劳动量的增大任何时候也不可能与充分满足新的应考虑扩大的享受所要求的整个劳动量相等。相反，在充分满足一个应予考虑的享受所要求的劳动量减少的情况下，从开始考虑的那一点起，视情况不同，人们应付出的劳动量达到最大值。而这个最大值一经达到，无论p增大或减少，这个量都会减少 。

在判断n的变化对E的影响时，我们首先必须想到，γ不变而n变化只是劳动技能变化的另一种表达方式。这种增加只是意味着，劳动者能用同样的力量创造出更大量的p。这种区别是重要的，因为由n的变化引起的E的变

化，现在不能再像先前那样，直接用作衡量应付出的劳动量的变化的尺度。而新的E仅仅给出了创造出的量的变化，而没有给出用于劳动的时间的量。在这种情况下，n的变化和所有p的变化具有相同的作用，只是成相反的比例。

为了找出n的这种变化所带来的影响，我们首先在E的公式中设n=P，即假定技能如此之大，以至于用一个满足本身享受的劳动量足以充分获得全部享受。因此，在E=P这种情况下，为了使n的变化在它所有出现的地方都能明显看出，我们用β的值$\frac{\pi^2}{\gamma}$代替β，于是：

$$\Delta E = P - \frac{\alpha\gamma(P-\pi)}{\alpha\gamma+\pi^2},$$

上式简化后得出：

$$\Delta E = \frac{\alpha\gamma(P-\pi)}{\alpha\gamma+\pi^2},$$

这时便可以看到，ΔE随着n的缩小而不断增大，直到n=0时变成与P相等；于是就出现，E=P-p=0。由此得出下述定理：

创造的享受量随着技能的减小而不断缩小，直到再也创造不出任何东西；获得不到任何享受；或者反过来也是一样，创造的享受量随着技能的增大而不断扩大，直到足以充分获得全部享受。

为了进一步找出n的变化对于付出的劳动量的影响，根据上述说明，我们必须改变E式中使用的标准。假定用A表示劳动量，那么必须使比例为：

A：E=1：n

或者是：

$$A = \frac{E}{\pi},$$

从而，

$$A = \frac{\alpha\gamma+\pi P}{\alpha\gamma+\pi^2}.$$

这时不论π=0还是π=P，A都等于1。所以：

$$\Delta A = \frac{\alpha\gamma + \pi P}{\alpha\gamma + \pi^2} - 1 = \frac{\pi(P - \pi)}{\alpha\gamma + \pi^2}$$

由此可以看出，因为π<P或者最多等于P，所以ΔA基本上是正值，至少等于零；也就是说，π小于P时的劳动量在任何情况下都大于π=0或π=P时的劳动量。还可以进一步看出，因为当π=P和π=0时，ΔA都变为零，所以它在π的这两个值之间达到最大值。通过求微分便得到：

$$dA = \frac{(\alpha\gamma P - 2\alpha\gamma\pi - P\gamma)d\pi}{(\alpha\gamma + \pi^2)^2}.$$

因此，在下述条件下得出它的最大值：

$$P\pi^2 + 2\alpha\gamma\pi = \alpha\gamma P,$$

或者，

$$\pi = \frac{\sqrt{\alpha\gamma(P^2 + \alpha\gamma)} - \alpha\gamma}{P}$$

由此我们得出下述定理：

假定劳动技能等于零或者这种技能是以通过同享受相联的劳动充分获得全部享受，那么人们为了达到生活享受的最大值而必须付出的劳动量，就等于提供他们本身享受的劳动量（=1）。劳动量在这两个界限之间提供他们不断增大并在下述条件下达到最大值：

$$\pi = \frac{\sqrt{\alpha\gamma(P^2 + \alpha\gamma)} - \alpha\gamma}{P}.$$

γ的变化对于E带来的影响，只需要看一看E的公式就可以得出。如同前面我们已看到的那样，只有当π在β保持以前的值不变的条件下同时在同一方向上变化时，才会出现上述变化。因此，在下述式子中：

$$E = \frac{\alpha\pi + \beta P}{\alpha + \beta},$$

只有αn这一项发生变化，从而E沿着与n和γ相同的方向变化，直至n=P时，造成E=P。这就是说：

创造的享受量随着劳动力量的增强而增加，直到它足以充分获得包括劳动享受在内的全部享受 。

为了得到γ的变化对劳动量的影响，我们必须在β保持不变的情况下将E式除以新n。那么它就变为：

$$A=\frac{\alpha\pi+\beta P}{\pi(\alpha+\beta)}.$$

在n=P时，A=1，所以：

$$\Delta A=\frac{\alpha\pi+\beta\pi}{\pi(\alpha+\beta)}-1=\frac{\beta(P-\pi)}{\pi(\alpha+\beta)}.$$

因而，在n小于P的情况下，ΔA基本上为正值；这就是说，A增大至n=0时，A也就=∞；这也就是说，达到了体力全部被耗尽的地步。

由此得出下述定理：

与同享受相联的劳动相比，同痛苦相联的劳动量，即为了达到生活享受的最大值而必须付出的劳动量随着劳动力量的减少而增大，直到人的力量消耗殆尽 。

这便是E即创造享受的总量和A即应付出的全部劳动量所发生的变化。现在让我们转入研究e的变化，即用于满足单个享受的力量的变化。

e的公式是：

$$e=p\left[1-\frac{P-\pi}{n(\alpha+\beta)}\right],$$

或者出于已列举过的原因，用 $\frac{p}{g}$ 代替n，于是：

$$e=p\left[1-\frac{p(P-\pi)}{g(\alpha+\beta)}\right].$$

当我们一看到这个变换了的e公式时所产生的最初印象是，在这里又遇到了关于满足一种享受从何时开始的规则。如果我们把 $\frac{p}{g}$ 分出作为公因式，那么这就会变得更为明显。这样公式就变成：

$$e=\frac{p^2}{g}\left(\frac{g}{p}-\frac{P-\pi}{\alpha+\beta}\right);$$

可以立即看出，当 $\frac{g}{p}=\frac{P-\pi}{\alpha+\beta}$ 时，e=0；只有当 $\frac{g}{p}$ " E; $\frac{P-\pi}{\alpha+\beta}$ β时，e才保持为正值。其次观察到的是，在这个公式中，不是所有的g和p都以同样的方式构成它的组成部分，而是只有与这里考察的e没有直接关系的g和p才是如此。因此，e可能发生变化的情况增多了。

现在让我们首先考察p——它从属于被考察的e——的变化的影响。为了确定这种影响，我们首先必须把包含在P和α中的这个p分离出来。这可以做到，如果设：

P-π-p=P′

并且设：

$$\alpha+\beta-\frac{p^2}{g}=\alpha'.$$

这样，P′和α′就不再包含p。于是它变成：

P-π=P′+p，

$$\alpha+\beta=\alpha'+\frac{p^2}{g}.$$

因此，e公式就是：

$$e=p\left[1-\frac{p(P+p)}{g\left(\alpha'+\frac{p^2}{g}\right)}\right],$$

或者是：

$$e=\frac{p(\alpha' g-pP')}{\alpha' g+p^2}$$.

这里我们又发现了$\frac{g}{p}$ " E; $\frac{P'}{\alpha'}$ 这一条件。从这一点起，e随p的缩小而增大；但是当p=0时，e又=0。因此它在$\frac{g}{p}=\frac{P'}{\alpha'}$ 时的p与p=0之间达到最大值。求微分得出：

$$de=\frac{\alpha' g(\alpha' g-2pP'-p^2)dp}{(\alpha' g+p^2)^2}$$,

那么，在下述条件下，达到最大值；

$$p^2+2P'p=\alpha' g$$

或者：

$$p=\sqrt{\alpha' g+p'^2}-P'$$,

因而在这时，E也由于p的缩小达到最大值。这个结果是可望得到的；因为E是简单地由e的总量构成的所以E必然通过决定e的量的条件的变化，与相关的e同时达到最大值。由此我们得到下述定理：

只要为充分满足享受所需要的劳动与这种享受的绝对量的比例以这样一种方式形成，即这种享受开始时的量与其他享受中断时的量相等，那么满足某种享受的力量就开始运用。在为充分满足这种享受所必要的劳动减小的情况下，满足这种享受所运用的力量增加；当 $p=\sqrt{\alpha' g+p'^2}-P'$ 时，它达到最大值。随着这种必要的劳动不断减小，应运用的力量也减小，直到这种享受无需发挥任何力量即可获得时，它也就等于零 。

g的变化的影响可以更为简单地得出，只需要将这一公式：

$$e=\frac{p(\alpha' g-pP')}{\alpha' g+p^2}$$ 的分子和分母除以g即可。于是，我们得到：

$$e=\frac{p\left(\alpha'-\frac{pP'}{g}\right)}{\alpha'+\frac{p^2}{g}}.$$

这时便可以看到，e从g超过已知的界限起，随着g的增大而不断增大，直到g=∞时，e=p。因此定理是：

由于一种应满足的成熟的享受绝对增大——如果这种增大对于完全满足享受所应付出的劳动量没有影响——用于满足这种享受的力量便增大，但是只有一直到享受量变为无穷大时，这种力量才足以完全满足享受。

为了认识另一种p的变化对e的影响，我们以已经运用过的方式把这个p′从P和α中分离出来。这样，e式就变成：

$$e=\frac{p^2}{g}\left(\frac{g}{p}-\frac{P'+p'}{\alpha'+\frac{p^2}{g}}\right).$$

为了找到由p′引起的e的变化，首先设p′=0。通过计算出这个p=0时的e和满足与p′相连的享受时的e之间的差，这种变化便显示出来了。它变成：

$$\Delta e=\frac{p^2}{g}\left(\frac{g}{p}-\frac{P'+p'}{\alpha'+\frac{p^2}{g}}\right)-\frac{p^2}{g}\left(\frac{g}{p}-\frac{P'}{\alpha'}\right),$$

或者：

$$\Delta e=\frac{p^2p'\left(\alpha'g'-p'P'\right)}{\alpha'g\left(\alpha'g'+p'^2\right)}.$$

这时，我们又一次发现$\frac{g'}{p'}$ " E; $\frac{P'}{\alpha'}$ 这一条件。此外，我们还发现，因为p′是分子中的一个因数，所以当p′=0时，Δe也等于零。因此，这里又以类似的方式重复了在考察E的变化时所发现的定理：

人们无需自己的努力便得到的那些享受，对用于某种享受上的劳动量没有影响。

相反地，人们看到，随着p′的减小，Δe基本上是负值，并且一直到它用p′同时等于零时都保持为负值，从而又在负的意义上达到了最大值。求微

分得出：

$$de = \frac{p^2 g\left(p'^2 + 2p'P' - \alpha' g'\right)dp'}{g\left(\alpha' g' + p'^2\right)^2},$$

因而在下述条件下达到最大值：

$$p'^2 + 2p'P' = \alpha' g',$$

或者：

$$p' = \sqrt{\alpha' g' + p'^2} - P'。$$

这就是说，假定与 p′相应的 e′达到了最大值，那么e就达到了最大值，反之亦然 。

我们发现，g′的变化也有完全相似的影响。假定Δe公式的分子和分母中都除以g′，那么就得到：

$$\Delta e = \frac{p^2 p'\left(\alpha' - \frac{p'P'}{g'}\right)}{\alpha' g\left(\alpha' + \frac{p'^2}{g'}\right)}.$$

因此，Δe随着g′在负的意义上增大到g′=∞时，

$$\Delta e = \frac{p^2 p'}{\alpha' g}.$$

把前面的结果和这个结果综合起来，我们可以得出下述定理：

为充分满足一种享受所需要的劳动的变化，或享受的绝对量的变化，造成贡献给所有其他享受的劳动量的变化，这种变化与贡献给改变了的享受的劳动量的变化方向相反；而贡献给所有其他享受的劳动总量的增加或减少，总是小于相应的贡献的享受的劳动量的增加或减小 。

这后一种情况来自下述事实，即当任何一个e由于g或p的变化而变化时，那么E便随之同时增大，并且随之同时达到最大值。因此，其他的e损失的量，小于E增大时那个给定的e所增长的量，反之亦然。

如果我们用β的值代替β，那么公式就直接表明了由π引起的e的变化。公式这时变成：

$$e = p\left[1 - \frac{p(P-\pi)}{\alpha g + \frac{g\pi^2}{\gamma}}\right];$$

因此，当π=P时，应减去的一项等于零，于是e=p。从这一点起，应减去的一项随π的减小而增大，直到π=0时，它= $\frac{pP}{\alpha g}$ =1，因为在这种情况下，在P和α内所包含的享受在开始时必须变为$\frac{P}{\alpha}$.但是，不管g和p能够如何确定，$\frac{g}{p}$ 在最初享受时只能 $= \frac{P}{\alpha} = \frac{P}{\frac{p^2}{g}} = \frac{g}{p}$ ，这就是说，它与自身相等，因而可以变成$\frac{pP}{\alpha g} = \frac{pg}{pg} = 1$ 。由此变成：

e=p（1-1）=0.

最后，γ的变化的影响还更简单。像我们已经看到过的那样，它只能通过使β保持不变得出，于是在公式中：

$$e = p\left[1 - \frac{p(P-\pi)}{g(\alpha+\beta)}\right],$$

只是应减去的一项的分子按与π相反的方向变化，从而e因γ而按与π相同的方向变化。我们可以把这两个结果概括为下述定理：

<u>随着劳动技能和劳动力强度的增大，每种享受满足的数量增大，一直到每种享受达到完全满足</u> 。

现在假定用于满足享受的劳动发生变化，我们这里专门考察一下满足享受的数量。一旦我们把e除以p，如果用m表示，那么$m = \frac{e}{p}$ ，这样就会发现这个数量。因此，在p保持不变的情况下，它与e发生相应的变化。一旦变化是由p本身造成的，这种关系就不存在了。公式：

$$e = p\left[1 - \frac{p(P-\pi)}{g(\alpha+\beta)}\right]$$

得出：

$$m = \frac{e}{p} = 1 - \frac{p(P-\pi)}{g(\alpha+\beta)}$$ ，

或者假定我们从P和α中剔除变化的p，公式就简化为：

$$m = \frac{\alpha' g - pP'}{\alpha' g + p^2}$$.

它表明，当满足已知的条件$\frac{g}{p} = \frac{P'}{\alpha'}$时，m=0；从这点起，m随着p的减小越来越增大，一直到p=0时，m=1。这就是说：

<u>在一种享受随着所要求的劳动减小而减小时，满足的部分增大；但是只有一直到享受无需任何自己的努力便可获得时，才达到享受的完全满足</u>。

现在剩下来应该加以研究的问题是，条件的变化对于享受在其中断时的量的影响。这个量的公式是：

I. $w = \frac{P-\pi}{\alpha+\beta}$ ，

因此，在同一个新的享受加入时：

II. $w = \frac{P+p-\pi}{\alpha+\frac{p^2}{g}+\beta}$.

假设P-π=P′，α+β=α′，则

$$\Delta w = \frac{p(\alpha' g - pP')}{\alpha'(\alpha' g + P^2)}$$.

这个公式同前面得出的在一个新的享受加入时e的公式的区别仅仅在于，在分母中α′更多地作为因数出现。它表明，g和p的变化对于w的影响与对e的影响完全相似。因此定理是：

<u>由于应满足的成熟的享受的绝对增大，那些享受在其中断时的量增大；而由于充分满足这种享受所需要的劳动量减小，那些享受量先是增</u>

大，一直到某一最大值；然后从这点起，在p进一步减小的情况下，又开始减小，一直到新的享受加入前曾存在过的量 。

n和γ的变化的影响，只要看一看公式就可明白。它给出的定理是：

由于劳动技能和劳动力量的增大，那些“享受”在其中断时的量不断减小，一直到劳动技能和劳动力量足以充分满足全部享受时等于零 。

第六章 数例说明

通过我们所举的数例，这些定理将得到更为清楚的说明。这一数例中：

g=100；g′=128；g″=75；g''' =36；

p=10；p′=16；p″=15；p''' =18；

п=30；γ=60；

因此，如果我们首先让p发生变化并为此选定绝对最大的享受，那么就得下列第二个结果。它变成：

P′=p-п=p+p″+p''' -п=13；

α′=$\frac{p^2}{g}$ + $\frac{p''^2}{g''}$ + $\frac{p'''^2}{g'''}$ +β=28；

G′=g+g″+g''' +γ=271；

g′=128；

因此：

$$M' = \frac{3584-13p'}{3584+p'^2}$$ ；

$$e' = \frac{p(3584-13p')}{3584+p'^2}$$ ；

$$e = 10 - \frac{128(13+p')}{3584+p'^2}$$ ；

$$e'' = 3\left[5 - \frac{128(13+p')}{3584+p'^2}\right];$$

$$e''' = g\left[2 - \frac{128(13+p')}{3584+p'^2}\right];$$

$$E = \frac{30\left[3392+(32+p')^2\right]}{3584+p'^2};$$

$$w = \frac{128(13+p')}{3584+p'^2};$$

$$W = 1/2\left[399 - \frac{128(13+p')^2}{3584+p'^2}\right].$$

这时，享受达到了边际量，从这一边际起，当 $\frac{128}{p'} = \frac{13}{128}$ 或者 $p' = 275\frac{9}{13}$ 时，满足便开始了。当 $p' = \sqrt{3584+(13)^2} - 13 = 48.262$ 时，e′、E和W达到最大值，与此相应e，e″和e''' 达到最小值，有如下表：

p'	m'	e'	e	e''	e'''	E	w	W
$275\frac{9}{13}$	0	0	9.536	13.607	13.821	36.964	0.464	132.482
260	0.003	0.745	9.509	13.527	13.582	37.363	0.491	132.493
240	0.008	1.820	9.471	13.412	13.236	37.939	0.529	132.545
220	0.014	3.064	9.426	13.279	12.837	38.606	0.574	132.662
200	0.023	4.515	9.374	13.123	12.370	39.382	0.626	132.879
180	0.035	6.223	9.313	12.940	11.821	40.297	0.687	133.250
160	0.052	8.246	9.241	12.724	11.171	41.382	0.759	133.866
140	0.076	10.652	9.155	12.466	10.396	42.669	0.845	134.879
120	0.112	13.426	9.053	12.160	9.480	44.119	0.947	136.550
100	0.168	16.814	8.935	11.806	8.417	45.972	1.065	139.340

表6.1

续表

p'	m'	e'	e	e''	e'''	E	w	W
80	0.255	20.385	8.808	11.423	7.269	47.885	1.192	144.058
60	0.390	23.419	8.699	11.098	6.295	49.511	1.301	152.026
48.262	0.5	24.131	8.674	11.021	6.062	49.888	1.326	158.880
40	0.591	23.642	8.691	11.074	6.223	49.630	1.309	164.821
30	0.712	21.369	8.773	11.318	6.953	48.413	1.228	173.109
20	0.834	16.687	8.940	11.819	8.458	45.904	1.060	182.006
10	0.938	9.376	9.201	12.603	10.808	41.988	0.799	190.310
5	0.975	4.875	9.362	13.085	12.254	39.576	0.638	193.754
2	0.991	1.983	9.465	13.395	13.184	38.027	0.535	195.487
1	0.996	0.996	9.500	13.500	13.501	37.497	0.500	196.001
0	1	0	9.536	13.607	13.821	36.964	0.464	196.482

从这个表中我们看到，当p′从$275\frac{9}{13}$下降到48.262以及e′从0提高到24.131时，需要几乎所有用于劳动的力量的一半。这种所有用于劳动的力量的本身，即E，由于与p′同样的变化，仅从36.964变为49.888，从而提高了12.924即比e′的一半略多一点。为了填补这个亏空，下列数都会减小：

e从9.536减小到8.674，因而减小了0.862；

e″从13.607减小到11.021，因而减小了2.586；

e''' 从13.821减小到6.062，因而减小了7.759。

当p′进一步减小到48.262以下时，e、e″和e''' 又增加，直到p′=0时，达到与它们在$p' = 275\frac{9}{13}$ 时的相应的高度，即与属于p′的享受加入前所固有的相应的高度。相反，e′则又减小到零，E减小到以前的值，即36.964。p′的减小对w即各种享受在其中断时的量的影响，与它对E的影响类似。在p′减小到48.262时，w则从0.464增加到1.326，然后又下降；当p′进一步减小到零时，w又减小到以前的值，即0.464。m′和W的情况却完全不同，它们在p′减小时却不断增加。m′从零增加到m′=1，W从132.482增加到W=196.482=132.482+$\frac{g}{2}$ ，这就是说一直增加到刚好是新的享受量。

当另外的p——例如绝对最小的即第四种享受——发生变化时，这里获得的结果并没有质的变化，而是只有量的变化。它变成：

P′=P-п=p+p′+p″-п=11；

α′=$\frac{p^2}{g}$ +$\frac{p'^2}{g'}$ + $\frac{p''^2}{g''}$ +β=21；

G′=g+g′+g″+γ=363；

g''' =36.

因此：

$m''' = \frac{756-11p'''}{756+p'''^2}$ ；

$$e''' = \frac{p'''(756-11p''')}{756+p'''^2};$$

$$e = 10 - \frac{36(11+p''')}{756+p'''^2};$$

$$e' = 2\left[8 - \frac{36(11+p''')}{756+p'''^2}\right];$$

$$e'' = 3\left[5 - \frac{36(11+p''')}{756+p'''^2}\right];$$

$$E = \frac{6[2070+p'''(6+5p''')]}{756+p'''^2};$$

$$w = 1/2\left[399 - \frac{36(11+p''')^2}{756+p'''^2}\right].$$

当$\frac{36}{p'''} = \frac{11}{21}$，或者$p''' = \frac{756}{11} = 68\frac{8}{11}$时，享受便达到人所熟知的边际量。当$p''' = \sqrt{756+(11)^2} - 11 = 18.614$时，E、w和$e'''$达到最大值，e、e′和e″达到最小值。有如下表：

p'''	m'''	e'''	e	e'	e''	E	w	W
$68\frac{8}{11}$	0	0	9.476	14.952	13.429	37.857	0.524	178.619
60	0.022	1.322	9.413	14.826	13.240	38.801	0.587	178.669
50	0.063	3.163	9.326	14.651	12.977	40.117	0.674	178.929
40	0.134	5.365	9.221	14.441	12.662	41.689	0.779	179.628
30	0.257	7.717	9.109	14.217	12.326	43.369	0.891	181.228
20	0.464	9.273	9.035	14.069	12.104	44.481	0.965	184.536
18.614	0.5	9.307	9.033	14.066	12.099	44.505	0.967	185.182
15	0.602	9.037	9.046	14.092	12.138	44.313	0.954	187.096
10	0.755	7.547	9.117	14.234	12.350	43.248	0.883	190.227
5	0.898	4.488	9.262	14.525	12.787	41.062	0.738	193.600
2	0.966	1.932	9.384	14.768	13.153	39.237	0.616	195.497
1	0.984	0.984	9.429	14.859	13.288	38.560	0.571	196.076
0	1	0	9.476	14.952	13.429	37.857	0.524	196.619

表6.2

在这个表中，当p'''从$68\frac{8}{11}$减小到18.614时，e'''从零增加到9.307，E从37.857增加到44.505，下列值减小：

e从9.476减小到9.033，因而减小了0.443；

e′从14.952减小到14.066，因而减小了0.886；

e″从13.429减小到12.099，因而减小了1.330。

当p″再进一步减小时，e、e″又增加，直到p''' =0时，它们达到以前的值；相反，e'''又减小到零、E减小到最初的值。与此相似，当p'''减小到18.614时，w先是从0.524增加到0.967，然后又减小到最初的值。但是，这里m''则持续地从零增加到1，W增加到$\frac{g''}{2}$.这个表（表6.2）同前一个表（表6.1）的区别仅仅在于：在这个表中，当p'''从$68\frac{8}{11}$减小到零时，发生了所有这些变化；而在前一个表中，为此目的，p′必须从$275\frac{9}{13}$减小到零。在这个表中，e'''的最大值只是略超过付出的劳动量的1 / 5；而在前一

个表中，e′达到同一时刻几乎占了所需要的劳动的一半。相反，在这个表中，E的增加为6.648，因而显然略高于前一个表中的E的绝对增加量的一半，但却等于e'''在其最大值所使用的劳动量的5／7；而在前一个表中，它只略高于e′所使用的劳动量的一半。这种差别导致了，这个表中e，e′和e″的减少相对小于前一个表中e、e′和e″的减小。所有这些现象的原因是显而易见的。所有这些变化应归之于发生了变化的享受力量的存在。享受力量和享受量是一致的，因而这些作用必然随着享受绝对量的增减而增减。

在上面这两个表中，没有列出m和A，两者属于那种p没有发生变化的享受之列。因为m和A的变化是相关的p和n保持不变时发生的，所以m和A两者便随e和E的变化而变化。只需把相关的e除以它的p以及把E除以n即可。于是，在

p′= $275\frac{9}{13}$ 时，m=0.954，A=1.232；

p′=48.262时，m=0.867，A=1.663；

p′=0时，m=0.954，A=1.232.

剩下的m和第二个表也相类似。

因此，我们可以把p变化的作用概括如下：

由于充分满足一种享受所需要的努力减小，造成下列一些变化：

1.享受（m）被满足部分的量增加，直到当 p=0时，享受达到充分满足。

2.当p为某一定值时，用于满足享受的力量 （e′和 e''' ）达到最大值，尽管它在最初和最后都等于零 。

3.用于所有其他享受的力量由于每一种享受的减小而减小，每一种享受的绝对量减小，这种力量的减小就越多，直到 e′或 e″由于变化了的享受而达到最大值；然后，这种力量又增加，直到 e′或 e″=0时，它又达到它的以前的值 。

4.全部劳动量（E）全部劳动所耗费的力量（A）以及享受在其中断时的量（w），随着 e′或 e''' 的增减而增减，只不过第一个值即E是在比 e′或 e''' 本身更小的程度上增减；它们随着 e′和 e''' 同时达到最大值，随着 e′或 e''' =0达到最小值。

5.生活享受总量不断增大，直到 p=0时，它增大刚好是全部享受量 。

对g的变化来说，假定我们为此在例子中选择绝对地需要最多的劳动的享受即第四种享受，那么我们得到下述结果。像在前一个表中那样，变成 p′=11，α′=21，G′=363，p''' =18；因此：

$$e''' = \frac{18(7g'''-66)}{7g'''+108},$$

$$e = 10 - \frac{29g'''}{3(7g'''+108)},$$

$$e' = 2\left[8 - \frac{29g'''}{3(7g'''+108)}\right],$$

$$e'' = 3\left[5 - \frac{29g'''}{3(7g'''+108)}\right],$$

$$E = \frac{5(71g'''+648)}{7g'''+108},$$

$$w = \frac{29g'''}{3(7g'''+108)}$$

$$w = 1/2\left[363 + g''' - \frac{29^2 g'''}{3(7g'''+108)}\right].$$

当$g''' = \frac{66}{7} = 9\frac{3}{7}$ 时，据此开始考虑享受，有如下表：

g'''	e'''	e	e'	e''	E	w	W
$9\frac{3}{7}$	0	9.476	14.952	13.429	37.857	0.524	178.619
20	5.371	9.220	14.441	12.661	41.693	0.780	180.146
40	9.835	9.003	14.007	12.021	44.866	0.997	187.050
60	12.068	8.902	13.803	11.705	46.478	1.098	195.572

表6.3

g'''	e'''	e	e'	e''	E	w	W
$9\frac{3}{7}$	0	9.476	14.952	13.429	37.857	0.524	178.619
20	5.371	9.220	14.441	12.661	41.693	0.780	180.146
40	9.835	9.003	14.007	12.021	44.866	0.997	187.050
60	12.068	8.902	13.803	11.705	46.478	1.098	195.572

因此，由于享受绝对量的提高而发生的变化，可以概括如下：

1.用于满足提高了的力量（e'''）增大，一直到 g''' =∞时，足以充分满足享受（直到 e''' =p''' =18）。

2.随着这种力量的增大，全部劳动产出量（E），劳动量（A）和享受在其中断时的量（w）同时增大——但却是以一个较慢的比例——，直到 g''' =∞时，达到最大值。（E的差距是：50.714-37.857=12.857，因而大约是 p''' 的 5 / 7。）

3.为了填补由全部劳动产出量（E）相对于对 e''' 的产出量提高较慢引起的亏空，对所有其他享受应产出的量要减小（e从 9.476减小到 8.619，e′和 e″情况类似）。

4.生活享受总量由于 p''' 的提高而不断提高，g''' 越是接近无限大，生活享受总量就越接近于 p''' 本身。（在我们的例子中，当 p''' 从1000提高到∞时，生活享受总量只提高了 161.780-161.476=0.304，比 p''' 增加的少。）

为了计算出在γ保持不变时n变化的表，我们首先必须强调指出，享受是否达到部分的满足，根本上取决于n的值。这只在下述条件下才能发生，即在 $\frac{g}{p} \overset{\overline{\text{“}}}{\text{E}}; \frac{P-\pi}{\alpha+\beta}$ 时，或者用 $\frac{\pi^2}{\gamma}$ 代替β并解n的方程式：

$$\pi \overset{\overline{\text{“}}}{\text{E}}; \frac{\sqrt{\gamma[\gamma p^2+4g(pP-\alpha g)]}-\gamma p}{\alpha g}$$

我们必须借助这个公式，首先确定n的值，由此便可以考虑单个享受。假设：

P=p=10，α= $\frac{p^2}{g}$ =1，g=100，γ=60，

于是，我们得到：

π $\overline{\overline{\text{“E;}}}$ 0;

假定：

P=p+p′=26，α= $\frac{p^2}{g}+\frac{p'^2}{g'}$ =3，p=p′=16，

g=g′=128，

则：

π $\overline{\overline{\text{“E;}}}$ 1.641;

假定：

P=p+p′+p″=41； α = $\frac{p^2}{g}+\frac{p'^2}{g'}+\frac{p''^2}{g''}$ =6，

p=p″=15，g=g″=75，

则：

π $\overline{\overline{\text{“E;}}}$ 18.091。

在下列公式中：

$$W=\frac{1}{2}\left[G+60-\frac{60(P-\pi)^2}{60\alpha+\pi^2}\right],$$

$$E=\frac{\pi(60\alpha+\pi P)}{60\alpha+\pi^2},$$

$$A = \frac{60\alpha + \pi P}{60\alpha + \pi^2},$$

$$w = \frac{60(P - \pi)}{60\alpha + \pi^2},$$

$$e = 10 - \frac{60(P - \pi)}{60\alpha + \pi^2},$$

$$e' = 2\left[8 - \frac{60(P - \pi)}{60\alpha + \pi^2}\right],$$

$$e'' = 3\left[5 - \frac{60(P - \pi)}{60\alpha + \pi^2}\right],$$

$$e''' = 9\left[2 - \frac{60(P - \pi)}{60\alpha + \pi^2}\right],$$

因此，我们可以设相应的值到π=1.641，G=g，P=p，α=$\frac{p^2}{g}$；到π=6.961，G=g+g′，P=p+p′，α=$\frac{p^2}{g} + \frac{p'^2}{g'}$，等等。此外，在下述条件下，A变为最大值：

$$\pi = \frac{\sqrt{\alpha\gamma(p^2 + \alpha\gamma)} - \alpha\gamma}{P}$$

因此，在每两个相互连接的享受之间可以出现这样一个最大值，只要两者量的区别在开始时足够大。只要为每一个新增加的享受计算出π的值——通过它可以获得最大值，就可以看出上述情况是否会出现。如果我们得到一个π小于增加下一个享受所决定的π，那么这个π便真正获得了最大值。在我们的例子中，由于P=10和α=1，所以π=$\frac{\sqrt{60(100+60)} - 60}{10}$=3.798，因而大于其中已经考虑了第二个享受的π。因此在第一个享受和第二个享受之间不存在A的最大值。由于P=26和α=3，则π=8.174；在第二个享受和第三个享受之间A也没有达到最大值。因为在π=6.961时第三个享受已经加入进来。随着这个享受的加入，P=41，α=6，因此π=12.126。A由于这个π而达到了最大值，因为只有在π=18.091时第四个享受才加入进来。随着第四个享受的加入，P=59，α＝15，π=18.041，因此A由于这个π而达到第二个最大值。因此，由于π的不同值，得出下表：

π	W	A	w	E	e	e'	e''	e'''
0	30	1	10	0	0			
1	40.164	1.148	8.852	1.148	1.148			
1.641	46.564	1.219	8	2	2	0		
3	60.032	1.365	7.302	4.095	2.698	1.397		
5	79.463	1.512	6.146	7.561	3.854	3.707		
6.961	96.400	1.580	5	11	5	6	0	
9	111.840	1.653	4.354	14.878	5.646	7.293	1.939	
2	131.440	1.690	3.452	20.286	6.548	9.095	4.643	
12.126	132.172	1.69054	3.417	20.5	6.583	9.167	4.750	
15	146.833	1.667	2.667	25	7.333	10.667	7	
18.091	158.91	1.6030	2	29	8	12	9	0
18.401	159.577	1.6032	1.967	29.5	8.033	12.067	9.1	0.3
25	176.759	1.557	1.338	38.935	8.662	13.325	10.987	5.961
30	185.483	1.483	0.967	44.5	9.033	14.067	12.1	9.3
40	195.168	1.30	0.456	52.16	9.544	15.088	13.632	13.896
50	198.785	1.132	0.159	56.618	9.841	15.682	14.524	16.571
59	199.5	1	0	59	10	16	15	18

表6.4

由表中可以看出：

1.在运用力量的技能提高了的条件下，享受总量从一个只等于运动本身所提供的享受的最小值（从 W= $\frac{\gamma}{2}$ =30开始），增加到足以通过带来享受的劳动充分满足全部可能的享受（到 W=199.5）。

2.一旦新的享受由于技能增加而达到部分满足时，必须付出痛苦而进行的劳动的量 （A-1）便按照与提供享受的劳动的量的比例（即1）而提高。如果其他条件保持不变而技能还进一步提高，它便达到最大值。直到有足够的技能使全部享受通过带来享受的劳动充分加以满足时，这种造成痛苦的劳动的量便消失了。 （A从π=0时提高，到π = 12.126时，A = 1.69054，因而必须进行的与痛苦相联的劳动大约是提供享受的劳动的2 / 3。然后，与痛苦相联降低，一直到第四个享受加入。再往后到A = 1.6030，从这点起它又开始提高，直到π = 18.401时，A = 1.6032，由此第二次达到最大值。最后，它又降低，直到π = P时，A = 1。）

3.享受在其中断时的量w不断地减小，直到它由于有足够的技能而充分满足全部享受时一直降低为零。

4.享受资料的劳动产出量（E）不断地增加，一直到充分满足全部享受（到 E=P=59）。

5.各种不同享受的数量以及应满足的部分，随着技能的提高，一直增加到充分满足人们所有可能的享受。

现在还剩下的问题是，把γ即劳动力的量的变化用到我们例子上来。在计算γ的所有可能的量的图表时，反复强调这一点是适当的：各种不同的享受只有在γ达到一定值时才达到满足，从而公式中的G、P和α根据γ的量而获得不同的值。因此，这里首要任务是，确定使G、P和α变化的γ的值。这个值是以与先前确定n的值相类似的方式确定的。$\frac{g}{p}$ “ E; $\frac{P-\pi}{\alpha+\beta}$ ，即

$$\pi \text{“ E; } P-\frac{g(\alpha+\beta)}{p} ,$$

那么下一个享受必须包括在内，因为在γ变化时，在 $\frac{P-\pi}{\alpha+\beta}$ 这个公式中只有n变化；或者因为在：

$$\gamma \text{“ E; } \frac{[pP-g(\alpha+\beta)]^2}{\beta p^2}$$

时，β=$\frac{\pi^2}{\alpha}$ ，即 $\frac{\pi^2}{\beta}$.在我们的例子中，在 $\frac{P}{\alpha+\beta}=\frac{59}{30}$ “ C; $\frac{g'''}{p''}=\frac{36}{18}=2$ 的场合，第四个享受也必须包括在内，即使是γ=0，也是如此。于是，公式变为：

$$\pi=\sqrt{15\gamma} ,$$

$$W=\frac{1}{2}\left[399+\gamma-\frac{(59-\pi)^2}{30}\right] ,$$

$$E=\frac{\pi+59}{2} ,$$

$$w = \frac{59-\pi}{30},$$

$$A = \frac{\pi+59}{2\pi}.$$

在这种情况下，无需专门计算e，因为E在它们中间的分配准确地按照下述方法进行：由于n的变化而得到等量的E。因此，前一个表在这里给出了所期望的答案，只要人们在那个表中查找等量的E。于是，当n = 59，或者γ= $\frac{(59)^2}{15} = 232\frac{1}{15}$ 时，享受总量达到最大值：我们得出下表：

γ	π	W	E	w	A
$232\frac{1}{15}$	59	285.533	59	0	1
200	54.772	264.202	56.886	0.141	1.039
150	47.434	242.270	53.217	0.386	1.122
100	38.730	212.652	48.865	0.676	1.262
50	27.386	177.842	43.193	1.054	1.577
25	19.365	155.818	39.182	1.321	2.023
10	12.247	138.069	35.623	1.558	2.909
1	3.829	119.269	31.414	1.839	8.204
0	0	111.483	29.5	1.967	∞

表6.5

因此，由于劳动力的减小，享受总量以及劳动生产出的享受资料的总量减小。相反，与痛苦相联系的劳动量和享受在其中断时的量增加；直到在 γ= 0时，前者变为无限大，因而体力耗尽 。

第二篇 交换经济

第七章 交换及其利益

以上这些便是人们为了在尽可能完善的程度上实现他们的生活目的而必须依之行事的定理。从这些定理中，可以得出下述规则：

人们为了最大限度地提高他的生活享受，应该努力争取：

1.尽可能增加他们可能取得的享受的数量和享受的绝对量（尽可能地增加应该计算在内的g ——用我们的标志方式 ——，尽可能地扩大它们被采纳的量）。

2.尽可能地提高他们的劳动力（γ）和运用这种力量的技能（n）。

3.尽可能地减少为充分满足享受所需要的劳动（P）。

4.按照他们成功地创造的这些条件的程度，以使事先的计算成为合理的那种方式，把他们的力量用于满足各种不同的享受。

所谈到的前三个应满足的条件包含了如下一般熟知和公认的事实：如果由于第四个应满足的条件以及在它的基础上进一步建立的结论而不必详尽地了解前三个条件与享受规律的联系，那么，再来仔细地推导这种联系就是完全多余的了。我这里更多地致力于证明所获得的结果与现实的一致，而这种一致反过来又提供了所设定的前提条件正确性的证明。

在人们试图实现这里发现的为在尽可能高的程度上达到自己的生活目的的条件时，必定很快就会明白，这些条件各自提出了相互矛盾的要求。一方面，部分地满足不同种类享受的必要性，要求把劳动力分配在所有这些不同的享受上；另一方面，这种必要性又要求尽可能提高技能，尽可能减少所需要的劳动。众所周知，人们总是把他们的活动限制在制造尽可能相同的物品上，同时又生产出大大多于他本身

的合理的方式满足自己享受所使用的产品量。此外，自然力——劳动只有借助自然力才能实现所希望的结果——在地球表面上的配置也是极其不同的。因为对每一种自然力配置的情况来说，某种数量的自然力是最合乎理想的，所以劳动（p）将按其地方特性以极其不同的程度提高或降低。因此，为了在要部分加以满足的一些享受上尽可能地减少p，一些个人不得不立即出走，然而这又是做不到的。观察一下我们的日常状况，这一点就立即变得十分清楚了。所有这一切都是人所共知的事实，我不禁担心，除了为提醒读者注意这些事实而作必要的阐述外，如果我再饶舌，就会使读者厌烦。

根据享受规律，不同的人对一种物品的估价是有各种程度差别的，这种情况有助于我们找到能同时满足这些相互矛盾的要求的方法。由此出现这样一种情况：在大多数情况下，某些物品的简单交换能使交换物品的价值极大地增加，尽管这些物品并没有因为交换而发生任何变化。为了阐明这一点，让我们回到价值的图示上来。

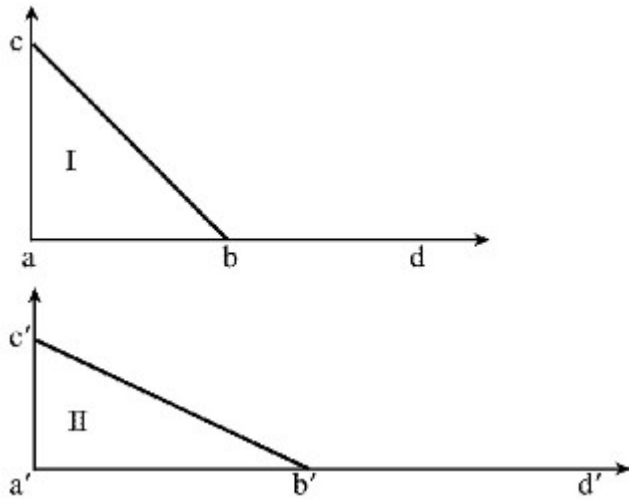

图7.1

设abc（图7.1）为任一物品——我们想用*I*来表示——对个人A的价值的图示。设A拥有这一物品的量为ad，那么对他来说，只有量ab有价值，量bd则没有价值。拥有另一种物品——我们想用II来表示——的另一个人B，也处于相同的情况。假定他拥有这种物品的量为a′d′，a′b′e′则是物品II对他的价值的图示，因为只有a′b′对他有价值。但是，如果说bd对A没有价值，因为他除此以外还拥有同一物品的量ab，那么它对于不拥有这种物品的B则有与ab对A同样的价值。是b′d′

的情况则相反，它对B没有价值，但对A则有与a′b′对B同样的价值。因此，假定这两个人把他们剩余的量相互交换，那么由此A赢得了价值a′b′c′，B赢得了价值abc，而没有一个人失去哪怕只是一点点价值。所以，A在交换前拥有的价值为abc，交换后的价值为abc+a′b′c′。同样，B在交换前拥有的价值为a′b′c′，交换后的价值为a′b′c′+abc。交换前的价值总量为abc+a′b′c′。交换后为abc+a′b′c′+a′b′c′+abc=2（abc+a′b′c′）。因此，在这种情况下，它刚好增加了一倍。

这里应该尤为注意的是，价值的增长只是通过交换并且仅仅是通过交换而产生的。

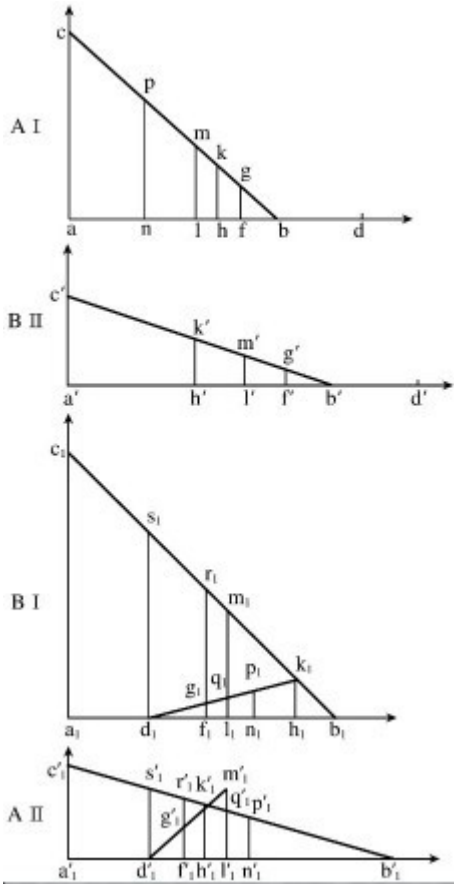

图7.2

在上面的例子中假定，每一个人都正好拥有比他有价值的那个量多一倍的量，不同物品的价值对二者是等量的。后一个假定的前提是，两个人正好处于同一状况下，因而年龄相同，精力相同，拥有的手段相同，受教育的水平相同，爱好相同，等等。因为根据前述定理

所有这一切都对价值有影响，所以价值的形式要根据这些进行修正。当然，这个前提不会与现实正好相符。但是，省略了这一点便能仅仅从数量上对所获得的结果进行修正，因为由于这种省略只会造成用另一个三角形表示对另一个人的价值图示，而对现有数量的较大限制只是使第二个人不能靠所交换的物品满足他的全部需要。但是，他所获得的东西，不管是多或少，对他来说都是收益。例如，如果在三角形abc和a′b′c′（图7.2）保持上述意义的条件下，三角形a_1 b_1 c_1 表示物品I对B的价值，a'_1 b'_1 c'_1 表示物品II对A的价值，A的存货达到d，B的存货达到d′；如果现在bd与b′d′相交换；那么当b′d′=a'_1 d'_1 时，A的价值增加等于a'_1 d'_1 s'_1 c'_1 ；当bd=a_1 d_1 时，B的价值增加就等于a_1 d_1 s_1 c_1 。因此，通过交换造成的价值增加等于a'_1 d'_1 s'_1 c'_1 +a_1 d_1 s_1 c_1 ，在任何其他情况下也相类似。

对最后这种情况的仅仅表面地观察也可以看出：在这种情况下，如果交换仍然仅仅限于彼此交换剩余产品，那么交换所带来的盈利就不会丧失。显然，设A让渡他的物品I的数量为bf，因此获得等量的物品II为d'_1 f'_1 ，那么他因此而让渡的价值便以三角形bfg来测定，所获得的价值便以梯形d'_1 f'_1 r'_1 s'_1 来测定。假定f'_1 g'_1 =fg，画一条线d'_1 g'_1 ，那么△d'_1 f'_1 g'_1 =△bfg，因此在交换中所获得的价值比让渡的价值大出梯形d'_1 g'_1 r'_1 s'_1 的面积。如果把d'_1 g'_1 线延长到与c'_1 b'_1 线相交，就可以发现这种方式的交换持续多久还能对A有利。如果从k'_1 做垂直线k'_1 h'_1 ，那么d'_1 h'_1 便给出了更大的交换量仍能使A盈利，因为到这里为止让渡的物品的价值仍小于由此换得的物品的价值。一旦在交换中超过了h'_1 点，情况就会完全相反了。因此，已反复用过的原则在交换中也得到适用：<u>假定相互交换的数量相等，在A所拥有的两种物品的最后原子的价值达到相等以前，交换仍然对A有利</u> 。

还应考察的是，当交换达到仍然对A有利的那一点时，交换对B的结果如何。为达到这一交换的目的，B应让渡他的物品的量为d′f′=a'_1 h'_1 ，为此接受物品I的量为a_1 f_1 =d′h=d′f′。如果我们假定f_1 g_1 =f′g′，那么对他来说，前一种物品的价值等于b′f′g′=d_1 f_1 g_1 ，后一种物品的价值等于a_1 f_1 r_1 c_1 。因此，对他来说，后者大出a_1 d_1 g_1 r_1

c_1 的面积。在这种情况下，他将交换持续到h_1 点还能获利，这一点是通过与h'_1 类似的构造方式得出的，而这里便与A的利益背道而驰了。但是，即使在h'_1 点上交换也还不会因此而停止。由于交换的进一步继续给B产生的巨大利益有可能通过下述方式补偿A由此所蒙受的损失，即他让渡给A的量大于他自己得到的量。假定A让渡给B的量除了$dh=a'_1 h'_1$ 以外；还有$hl=h'_1 l'_1$ ，那么后者的价值便等于$lhkm=h'_1 l'_1 m'_1 k'_1$ 。如果A由此所获得的仅仅是物品II的同等数量即$h'_1 l'_1$ ，它对A的价值等于$h'_1 l'_1 q'_1 k'_1$ ，那么A在交换中所损失的价值等于$k'_1 q'_1 m'_1$ 。然而，假定B给予A的量不是$h'_1 l'_1$ ，而是$h'_1 n'_1$ ，从而$l'_1 n'_1 p'_1 q'_1$ E; $k'_1 q'_1 m'_1$ ，那么A的这些损失将得到补偿。在这种情况下，B能够以这种方式获得巨大益处。因为量$h'_1 n'_1 =f'_1 l'=f_1 n_1$ 对他的价值是$l'f'g'm'=f_1 n_1 p_1 g_1$ ，而他由此所获得的量hl对他的价值是$f_1 l_1 m_1 r_1$ ，所以他通过这种交换方式所赢得的价值$g_1 a_1 m_1 r_1$ 大于$l_1 n_1 p_1 q_1$ 。

现在人们看到，A的补偿可以持续到$\triangle a'_1 b'_1 c'_1 =\triangle bnp$为止，从而A在极为有利的情况下能够让渡物品I的量为dn。然而，A通过在交换中让渡这些量，发现自己的处境不如以前好了。这表明A进入交换的界限。另一方面，假定A用量bd换得$a'_1 b'_1$ ，那么他将从交换中取得最大可能的益处。B那里重复发生类似的情况。由此看出，交换中的价值增加，视情况不同而极为不同。因此，回答下述问题是重要的：应该怎样进行交换才能产生最大的价值?根据所有上述分析，回答这一问题并不困难：两种物品的任何一种在A和B之间进行交换以后，都必须以这样一种方式分配，即一方从另一方获得的最后一个原子，对双方都创造了等量的价值 。这一点通过简单的考察也可以证实：通过任何其他分配方式，为一方创造较小价值的原子向另一方转移，都会由于为后者创造更大的价值而使价值总量增加。由此也得出如下结论：一般说来，为了达到这一最大值，必须进行相互间的不等量交换。

假定有两个以上的人和两件以上的物品存在，那么关于怎样进行交换使价值量最大的方式和方法的规则并不发生变化。因此，普遍适用的定理如下：

为了通过交换形成最大的价值，交换后的每一种单个物品必须在所有人之间这样进行分配，以至于每个人从每一种单个物品中获得的最后原子为其创造的享受，与每一个其他人从同一物品中获得的最后原子所创造的享受一样大 。

暂时留下来必须加以解决的问题是，在一个既定的情况下，交换能否发生并且在什么条件下发生。

在前面我们首先反复谈到数量相等的问题。但是，这并不是指两个相等的磅或英尺，而是指同等量的劳动力能生产出的每一物品的数量。这本来是不言而喻的，因为所要求发生的力量充当的尺度，所以也只有在这方面才谈得上相等和不相等的问题。凡是谈相等和不相等问题时，必须特别注意，是从什么样的角度来理解相等的。木材商人提到等量的橡木和冷杉，他这里关注的是体积，而并不关心冷杉的重量比同样数量的橡木轻得多。相反，金饰工提到等量的金和银时，关注的是它们的绝对重量，而不考虑银的体积几乎是同量重的金的一倍。最后，货币兑换业者是按照他能用以支付等量货币额的量（为此，现在只需要金的重量是银的重量的1／16左右）来理解金银的相等的，如此等等。

由于价值的相对性质而与交换相连的这种极大的益处，不能长期视而不见。这种发现是多么容易为人们所理解，可以从日常孩子们的尝试中得到确证。人们为了使两个孩子都能够满足，以这样的一种方式在他们中间分配足量的面包和牛奶：让一个孩子得到所有的面包，另一个孩子得到所有的牛奶。每一个孩子都占有了分配给他的东西，并为这种占有感到高兴；在情况紧急时，他们都试图保护占有的东西免受他人侵犯，并且立即开始享用它。但是对每个孩子来说在享用过程中，归他所有的东西的价值会持续下降，而归他的同伴有的东西的价值对他则保持不变。一旦他明白消费归他同伴所有的东西会给自己提供更大享受时，也要占有这种东西的一部分的愿望便由于上帝所创造的力量而即刻产生了。因此，他所占有的物品与他的同伴所占有的物品之间的价值差别越大，他的这种愿望也就越强烈。直到他用他所占有的物品充分满足了自己时，这种价值的差别也就达到了最大。在这一时刻，每个孩子所剩下的部分——它们按照我们的前提是全部存货的一半，转瞬间完全没有价值了。它们要保存到重新获得价值时为止。但是，由于自然力在这些物品中所引起的迅速的变化，使它们不

再适于以前那样的享受，面包会变干，牛奶会变酸。所以这种保存是不适宜的。在这种情况下可以明显看出，我们的同伴对我们的物品的享受，与我们对他们的物品的享受，情况是一样的。因此，通过交换，即实物交换，双方的愿望都能得到满足。道理是如此浅近，以致孩子们一旦明白自己的存货对他们足够有余，通常就会完全自发地进行这种交换。经过反复的尝试，他们很快就意识到，如果他们从家中拿出他们存货的一半，如果双方的这种量没什么差别，相互进行交换，那么他们还可以提高交换的益处。即使他们保留的部分不足以达到充分满足也是如此，就像我们刚才在讨论扩大交换的益处时已经阐述过的那样。在我们所考察的情况下，不仅价值通过交换而增加，而且全部通过交换获得的价值也由于交换的中止而无可挽回地丧失殆尽。

通过交换促使的价值增加越明显，迄今经济学家仍完全忽视这种现象就越令人感到奇怪。在这里，经济学家就像寓言中的那些主人公，只见树木而不见森林。他们寻找财富，但却看不到价值——价值集结为财富，就像树木集结为森林那样——在他们周围不断形成。他们像寓言中的主人公那样，相信被寻找的东西其实也就是在他们身边存在的东西，必须从很远的地方取回来。显然，否认交换作用的原因，在于虚构一个绝对价值，把物质的属性设想为这种价值的尺度。对这种价值观点来说，交换当然不可能对价值产生影响，因为物质的属性并不因为交换而发生变化。但愿这里无需对这种观点的错误予以更加详细的说明。

通过交换引起的价值增加，由于每一个人为最大限度地提高他的生活享受而付出的努力，几乎毫无例外地使每个人都能很容易用他所占有的物品进行交换；经过交换留归他的剩余越多，交换所付出的牺牲就越小。正是这一点使我们有可能采取一些措施，以便能够同时满足上面提到的互相矛盾的要求，这些要求是为了最大限度地提高他们的生活享受而应满足的条件。由于确定无疑地发现他周围的人倾向于这样一种交换，也就有可能使个人在共同生活中只限于制造一定物品的任何一个数量 。他可以用按他所需要的比例生产的剩余物换取另外一些他所需要的物品，以提供部分地满足全部享受的条件。这样也就有可能使人们把他们的活动只限于制造那些值得追求的物品上，以便谋取尽可能高超的技能，而为此又无需放弃部分满足全部享受。其结果还带来了进一步的益处：个人为了享有为人类所创造的益处，并不

需要占有整个人类所积累的全部知识。如果他想直接地和独自地满足他的全部享受，那他就必须做到占有全部这种知识。而他实际上只需占有与所选择的工作特别相关的那部分知识。顺便指出，也存在着造成巨大弊端的可能性。

使人们的活动只限于制造少数物品的方法，我们称之为“分工 ”。因此，它的作用是，提高制造享受资料——我们所使用的符号n——的技能，其结果同上面第97页上说明的与n的扩大相联系的结果完全一样。

但是，通常同交换相联系的价值的极大增加，还使我们有可能采取另外一种措施。就像我们已经看到的那样，世界的构造是这样的：各种不同的自然力，就像它们所依附的物质本身一样，按极其不同的程度分布于地球表面；而任何能直接或间接用于满足享受的东西，只能通过一定程度的这些不同的力量，以最合乎理想的方式产生出来。因此，根据地球上某一地点存在的自然力的状况，为满足不同享受所要求的劳动，从自然完全无需我们努力便为我们创造出享受的那一点上开始增加，直到由于完全缺少某种绝对必要的自然力而根本不可再靠付出更多劳动获得享受。所以，只有当人们可以自由地在整个地球上选择提供了最有利的条件的劳动地点时，才能最大限度地满足减少所需要的劳动的那种条件。但是，利用这种方法，每个人在某种程度上所需的各种不同的享受资料，要在地球上极其遥远的地方生产出来。因此，对个人来说，便立即出现这样的困境，即不可能在这些极其遥远的各个大陆去交换他所需的每一种享受资料。通过交换造成的极大的价值增加，在这里也提供了克服这种不可能性的手段。假定每一个交换者不是得到与之交换的人愿意交换的全部量，而是根据情况代之以甚至仅仅很小的一部分，那么它也使交换几乎毫无例外地成为有益的 。因为假定他在交换后还保持着他的全部需要，任何从别人那里得到的如此少量的物品，都给他带来了价值的增加。通常对每一个交换者来说都会遇到这种可能性，即可以放弃所交换的物品的一部分，而没有完全失去交换对他的益处。这种可能性提供了一种辅助手段，使那些虽不能直接参与交换但却通过自己的活动清除了实现交换的障碍的人，得到一种与所承担的劳动相应的报酬。换言之，它可以被个人作为消除交换障碍的劳动承担起来。作为他们劳动的成果，他们得到交换者在交换中愿意交给他们的东西。这时，交换者仍会继续

从交换中获益，只要他为生产交换中付出的产品所耗费的劳动小于他在自己住地制造被交换到的产品所耗费的劳动。

我们把这种旨在消除交换障碍的活动称之为现在已被人所共知的“贸易”。只要由此间接地减少了上面所说的劳动，贸易就使价值增加。显而易见，贸易使交换者间接地减少相关的p，从而对交换者产生前面所作说明的与这种减小相联系的结果。

在引入分工和作为其必要补充的贸易之后，对于个人来说，在实际操作中经常反复地遇到的巨大难题是，为了获得最大的生活享受，应该生产多少种享用品和与之相关的第三类物品。显然，一个人在同另一种物品的交换中愿意付出的某种物品的数量，将根据他已拥有的这种物品的存货在同一程度上的变化，就像新增加的价值那样。这里对个人所说的一切，对大多数人也同样是适用的。在这些人之间分配的物品数量越大，新增加物品的价值越小，因此在其他条件相同的情况下，交换中为此而付出的部分也就越少。执行为交换而生产某种物品的任务的人将会发现，他们的同伴倾向于按照其他人已经生产出的同种物品的数量，在交换中大小不等地付出自己的产品，并在同样的程度上多少不等地满足自己各种不同的享受。

每种物品应该生产多少，才能为整个人类生产出最大可能的享受总量，根据所有前面的分析，从理论上解决这一问题并不困难。如果在交换后满足了在前面所发现的定理，如果此外还按照每种物品中归于每个人的最后原子以创造该物品的努力的比例提供享受量的方式进行各种物品的生产，那么这种最大化便实现了。这一结论的正确性的证据是：通过任何其他的分配人类力量的方式，创造的享受都比较小，因此创造的价值也比较小。通过实现这些条件，不仅创造了价值总量的最大值，而且每个人还正好得到他可以用适当方式要求的这一总量的相应份额。

如果从理论上解决这个任务还比较容易，那么在实践上解决它看来就比较困难了。应该怎样进行享受才能达到生活享受最大化的定理已经阐述过了，而怎样严格地遵循这一定理，却暂时还没有得到切实可行的探寻，因为这足以在通过劳动满足享受的过程中准确测定享受和痛苦为前提的。现在的困难不仅仅是这样一个新的、本身更为困难的附加条件，而且还增加了新的困难。因为为了实行关于享受的定

理，任何测定都只能由每一个人对自己进行。因此，这种测定即使不是准确的测定，也是尽可能切近的估价。这种估价越接近真实情况，在此基础上得出的结果就越准确。而为了实行上面刚刚发现的定理，每个人不仅必须对自身进行测定，而且也必须对其他人进行测定。此外，他必须知道，每一个人生产的每一种物品有多少，因为他只有了解这些情况才能计算从事哪些活动对他最有利。如果以这种方式正确地分配人类的劳动力，那么除此公式之外还必须找到人们可以彼此进行的、由上述定理所决定那种交换的手段。

仅仅对这些为实行所发现的定理应该满足的条件的表面考察就表明，不论是单个人，还是全人类，即使是清楚地认识到目的，也永远还不可能达到这种合乎理想的状态。因为即使每个人为了以最适宜的方式运用他的力量所需要的所有事实都成功地准确无误地提供给他，但在这些事实基础上进行计算所需要的时间，无疑比他生命所允许的时间还要长，而这些事实本身只是在一瞬间才适用的。这样，也就谈不到什么创造价值的劳动，人类进行这种计算的尝试不仅得不到价值，反而受苦难煎熬。

这里，我们有了对美妙无比的享受规律表示赞叹的最初机会，由于享受规律的建立，使个人为了以最完善的方式达到自己的生活目的而必须这样来行事：通过其不受干扰地发挥作用，最终达到最充分地贯彻执行这一原理 。这个规律解决了对于人类来说似乎是无法解决的任务，甚至以如此容易的、不易觉察的方式解决了它。即使经济学家们迄今仍然忽视这个任务的存在，但它却首先给头脑发热的共产主义和社会主义的理论以可乘之机。

为了阐明享受规律怎样使这个任务得以解决，我们应该一直遵循这样一条道路，即人们为了在最完善的程度上实现他们的生活目的而在实行分工和贸易以后应该走上的道路；同时应该关注这种行为方式所产生的影响。

实行分工的可能性的前提条件是，确定所有对满足享受有益的东西能够依之相互交换的一定比例。因为只有当个人知道他能在何种程度上用来同其他对其有价值的物品进行交换时，他才能决定把他的活动限制在一种或少数几种物品的制造上，从而以大大超过对他本身有价值的数量进行制造。从经验中我们知道，这种确定怎样成为可能。

它是以下述方式进行的：把根据现有状况内在固有一定程度价值的某一物品，作为衡量其他物品的尺度；这个物品充当交换手段，即充当货币，并确定了所有其他物品可以同这个物品依之进行交换的价格。在孩子们那里，我们看到这样做是多么容易。在他们还没有进入成年人的交往关系的年龄中，长时期普遍受喜爱的玩具——对男孩来说是各种各样的小弹球，对女孩来说是头针儿和发卡，成了交换手段，成了货币。那些小儿画，金龟子，小皮球，陀螺等，都可以用这种交换手段表示它们的价格。这些交换活动究竟是怎样必须根据享受规律进行的，几乎无需多做解释。

由于分工获得巨大发展，必然很快使人们陷于困难，而一旦分工达到更大的发展程度，实行贸易便成为必要的了。这个困难就是，要正好发现一个希望得到自己的产品，而同时又拥有可供交换的自己希望得到的产品的人。一种本身适宜于满足享受的物品，由于它的数量而对它的所有者失去价值。如果他能把这种物品同任何其他适宜于满足享受的物品进行交换，即使由此所获得的物品也像交换出的物品一样对他缺少价值，只要它长期保持能使他满足享受的性质，那么对他来说，这就必然被看做是一种收益。这种收益显然在于扩大了下述可能性：在这个较长的时期内发现一个该物品对其有实际价值的人，而这个人同时又拥有对前一个人有实际价值的物品。最终为他的物品得到实际价值的可能性也大大增长了。否则的话这种物品在寻找买主期间就会失去使它能够满足的性质，也就是说会变质，从而无法进行享受。在不同人之间经常重复进行这种交换的过程中，必然很快发现这样一种物品，它永久地保持那些性质，因此在这种交换中是最合乎理想的。当这个普遍公认的优点使与这种物品的交换变得容易时，每一个人若不能获得实际价值，都力图在交换中获得更多这种物品，尽管它本身对参与交换的人没有价值。因此，必然很快达到这样一种结局：一般说来，在每一次所进行的交换中，都有一种交换的物品被公认具有那种属性，因而这个物品被普遍作为交换手段使用，于是成为货币。这就无条件地决定了，确立交换依之进行的一定价格比例的必要性。因为对一个交换者来说，由于缺乏任何价值，只有这样一个比例构成他是否进行交换的尺度。此外，在每一次交换中，有一种物品始终保持不变，使这种比例的确定没有任何困难。

一旦形成了这种局面，就能使个人比较容易地选择为他带来最大报酬的劳动。他只需考虑何种劳动能使他交换到最大的货币量，从而

有完全的把握可以通过这种劳动获得最大可能的生活享受总量。通过这种劳动的选择，他便为自己造成n——按照我们上面使用的符号——的尽可能地增大。这是很明显的，因为等量劳动的货币量增加和创造享受资料的技能的提高具有同样的最终效果。实行货币以后，使个人相对容易确定的，不仅是进行何种劳动能使他的生活享受尽可能地提高，而且也包括应该怎样使用他所挣得的货币量。如果他使用等量货币交换一种或另一种享受资料，他只需估价哪种享受对他更大，然后便去进行使他的享受变为最大并由此而确定无疑地获得最大享受总量的交换。因为任何东西都可以同货币来交换，所以货币就成了确定多种 p——按我们上面使用的符号 ——的共同尺度 。如果人们按照用于每种享受上的货币的最后原子提供等量享受的方式把他们挣得的全部货币E在各种享受之间进行分配并且确定e，他们就获得了最大的生活享受。

如果每个人都努力在尽可能高的程度上达到他的生活目的，让我们看看结果如何。

首先，根据上面的叙述，每个人首先都从事能使他按照自身的情况获得最大收入的劳动。由于每个人都按照自己的情况进行劳动，所以就会生产出一定量的用于满足享受的各种不同的物品。此外，由于每一个人都要考虑按什么样的比例交换各种不同的享受资料（为自由确定e，并由此确定m），所以也就确定了按固定价格进行交换的一定量。只有在极其偶然的情况下，这个一定量才同生产量相一致，因为至少到目前为止还没有证明前一个量和后一个量之间的必然联系，而是生产量既可过大，也可过小。如果生产量过大，其直接后果便是生产出的一部分产品滞留在生产者手里而无法交换。但是，假定一部分生产者无法成功地使他们的交换伙伴愿意交换这些对他们自己没有价值的产品，那么他们将会丧失他们劳动的全部收入。于是出现了这样一个问题，即他们怎样才能实现这部分产品。只要回顾一下我们的m——它表示一种享受已满足的部分，因此它的增加或减小也显示出交换的扩大或缩小——公式，这个问题便立即得到说明。它必须变成：

$$m = 1 - \frac{p(P - \pi)}{g(\alpha + \beta)}.$$

假定g和p或η和γ——P、α和β也是由它们组成的——其中的一个发生变化，那么m也就发生变化。但是，生产者们对于表示交换者技能大小的η，对于表示他们劳动力大小的γ，对于表示交换者不同享受大小的不同的g，最后对于表示所有其余享受的p，都没有影响。他们也不能通过改变这些条件促使他们的交换伙伴增加m，即属于后者的享受资料。只有对与生产出的享受资料相应的p，生产者才可以随意施加影响。他们可以通过降低或提高价格来增加或减小这个 p。这是他们能使他们的交换伙伴改变交换量并因此而能交换他们生产的产品量的唯一可能的手段 。因此，如果他们想使他们的产品真正获得价值，那么他们就必须以下述方式利用这种可能性，即通过m自身的扩大来确定p。我们在前所阐述的定理表明，m随着p的缩小而不断扩大，一直到当p=0时，达到最大值。因此，如果生产者降低价格，他们就会把他们的产品量交换出去，除非生产出的产品量足以充分满足所有人的享受 。

如果生产量小于要交换的量，便发生恰恰相反的情况。生产者可以通过提高价格减少需求，一直到根本不再有交换的要求，因为对一定的p来说，像我们上面看到的那样，m=0。这种过程的直接结果是，每一种物品的价格都正好确定在生产出的全部产品量都被交换出去的水平上 。

众所周知，经验完全证明了这里在理论上所取得的结果。凡是进行销售的人都知道，产品量的增加或减少使价格降低或提高。相反地，价格的降低和提高造成产品销售量的增加和减少；价格的波动一直到预定按最后保持的价格将全部存货卖出为止。这是一个如此为人所熟知并普遍得到公认的事实。如果这里重要的仅仅是这种证明，那么引用这个公认的事实就足以达到证明的目的。但是，这里更为重要的是详细指明这种现象同享受规律的因果联系。这种理论上获得的结果同现实的一致，在这里又一次证明了前提和结论的正确性。

在这种确定价格的方式和方法中，根本没有考虑到生产者以自己的劳动所取得的报酬的水平。根据制造一种或另一种物品所使用的劳动不同，这种报酬自然是极不相同的，但是，这种不同的劳动在报酬水平上的差别不可能长期不为人们所察觉，因为一方面，大量的享受不可能保守住秘密，许多享受甚至只有在其他人参与共享时才成其为享受；另一方面，由于他们的力量被分配到所有享受上的规律，即使

从怎样满足一种享受的方式和方法中也可以得出有关的人的享受总量的结论。由于每个人都努力最大限度地提高他的生活享受，所以也都力图从事价格比例对他最为有利的那种劳动。由此产生的直接结果是，大量的人像往常一样从事报酬优厚的劳动，因此报酬较高的劳动所生产的产品量与在这一劳动部门中就业的人数按同一比例增加。于是，现在也就有必要把这些大量的产品交换出去。而这一过程使所有其他情况只发生无足轻重的变化，这里无需予以考虑，像我们上面看到的那样，这些大量的产品将通过降低价格被交换出去，而且也只有在降低价格的条件下才会交换出去。但是，降低价格的直接结果还包括每一个生产者用他的产品得到的全部总量按比例减小。而生产的条件并不因此而受到影响。因此这种减小仍然完全建立在他的报酬的基础之上。其减小的程度与销售量由于降低价格而减小的程度一样。生产者自然是完全被迫才同意这种降价的，然而把大量产品交换出去的必然性却极其严厉地施加这种强迫。因此，一种产品同另一种产品报酬高低悬殊这种情况，提供了消除这种不成比例性的直接动因。当然，产品量的增加和由此而产生的价格降低，将会一直持续到报酬合乎比例为止。

对于获得过高报酬的生产来说，不成比例性就是这样消除的；而对于报酬过低的生产部门来说，却是通过相反的方法来提高报酬。人们纷纷涌入前一些生产部门，后一些生产部门则变得稀落。一般说来，涌入前一些部门的人，以前是属于后一些生产部门的。由此产生的直接结果是，生产量按同一比例减小。这种减小使留下来的生产者有可能提高价格，价格的提高使他们获益，正像价格降低使前一些生产部门的人报酬减少一样。显然，这种比例将持续下去，一直到在所有生产部门建立起报酬的比例性，而不管具体形式如何。

这里所说的只能直接适用于享受资料和第二类物品，为了证明它对所有一般被估价的物品都能达到相同结果，人们只要跟踪这种作用的过程即可。谁最终从事享受资料的生产，谁就要考虑，这种生产是否给他提供相应的报酬；这里他既要衡量自己的劳动痛苦，也要考虑为了获得他的生产所需的原材料、必要的工具和劳动力而必须向他人支付的价格。如果他这时发现，经过通盘考虑，留归他的报酬太低，那他便会感到必须从这个生产部门换到另外一个生产部门。因此，通过这种交换，一方面享受资料及其组成部分的量相应地减少，另一方面购买的原材料、生产工具和劳动力的量也相应减少。享受资料量的

这种减少，以众所周知的方式导致价格的提高和享受资料生产者的报酬的改善。但是，这种价格提高并没有反过来进一步对购买的原材料、生产工具和劳动的量产生影响，因为这种量恰恰是必要的，是完全为使生产者得到相应的报酬使用的。它不能促使其他人从另外的生产部门向这个生产部门转移，从而引起量的比例的变化。如果相应数量的原材料和工具的生产者以及劳动力的所有者无法成功地通过其他手段增加这些购买的量，那他们必然使这种生产遭受损失。显然，降低价格在这里也是增加这种购买量的手段。像我们上面所看到的那样，享受资料的生产没有超出一定范围的原因仅仅在于，在这个范围内生产者得到了相应水平的报酬。但是，假定他们消耗的原材料、工具和劳动力的价格下降，那么他们报酬的提高程度便同他们因此而在购买等量上述物品时节约的程度一样。假定他们的报酬以前是成比例的，现在则不成比例地增大了。因此，一些人为了享有较高的报酬，就从其他生产部门转移到这个生产部门。享受资料的量及为进行生产所使用的原材料、工具和劳动力的量将因此而增加。前一种增加是享受资料价格降低的结果，这种方式是人们熟知的。但是，这种价格的降低对于购买的原材料、工具和劳动力的量的影响，就像先前所说的价格提高的影响一样，都是很小的。它的影响仅仅在于使报酬重新恢复到以前的比例性。后来提到的购买的原材料、工具和劳动力的量的增加，则是作为这些物品价格降低的结果而继续存在的。这种作用必然一直持续到原材料、工具和劳动力也许会被无偿占有时为止。价格提高则相反地引起购买量的减少，一直到不再购买。由于原因完全类似，所以我认为再详细列举已没有必要了。

对那些只能间接地被赋予价值的物品来说，价格变化所产生的结果完全相同。因此，最终结果对这两者完全相同也是很自然的。如果原材料、工具的生产者和劳动力的占有者得到的报酬现在也是不成比例的，即过大或过小，那么就会由于报酬的提高或降低引起产量的增加或减小，从而引起价格的降低或提高，最终导致这种不成比例性趋于均衡。因此，这两类物品的变化过程与享受资料的变化过程相互之间的区别仅仅在于，在这里均衡是由于享受资料生产的增加或减少促成的。但是，在这里，均衡的最终原因也是构造享受规律的方式和方法。

这里还有一点必须说明。通过价值决定的考察，我们看到，大多数物品是通过它们的共同作用来满足享受，因此在那里不可能发现每

一单个物品的价值，只是这些物品在它们共同作用中所具有的价值才是可确定的。然而，这种情况并不妨碍对这些物品中的每一单个物品也不确定使生产者按比例获得报酬的价格。谁想获得这样一种享受，谁就要考虑，这种享受在总体上将使他花费多少，他将根据这些费用的比例确定购买这种单个物品的数量。不论怎样确定每一单个物品的价格，必然很快就会发现，这种价格是否使生产者按比例获得报酬。假定报酬不成比例，必然很快就会通过大家熟知的过程使之达到这种比例。这些比例的变化甚至还会加速，因为这些物品中一种物品的生产的增加或减少——这是由价格不成比例引起的——，造成所有其他物品生产的按比例的增加或减少，这是它们只有结合起来才能提供某种享受的缘故。因此，这些物品的生产者必然通过相反的方法，力图使这种作用本身失去效力，从而通过多方面的同时努力以消除这种不成比例的情况。

由于享受规律构造的方式和方法，每个人为把自己的生活享受提高到最大限度而作的努力，在实行货币之后便达到这样的结果，即我们迄今为止的研究得出的又一个结果：一旦成功地清除了所有妨碍每个人更合理地使用货币并根据他的情况建立对自己最有利的生产部门的障碍，每一个人都将完全按照他在生产过程中所承受的痛苦的比例获得一份共同努力创造出的享受资料 。因此，社会主义者和共产主义者作为最高的和最终的目标加以追求的东西，在这里便通过自然力与也许只有在上帝的杰作中我们才有机会看到的尽善尽美的共同作用实现了。无论是个人或是大多数人，因为他们受人类知识的限制经常做出错误的判断，所以这里都不具有裁决个人收入的审判权，而这正是——社会主义者和共产主义者想要做的。这里，整个人类在其总体上进行判断。每一个人都以无偏见的态度——真正无偏见的态度可以称之为一种完善的东西，因为这是他的个人幸福所要求的——衡量每一种物品对他是否有价值。然后根据价格的比例，他同样无偏见地决定按照他的情况必须购买的数量，以便获得最大的生活享受。于是，他便毫不迟疑地，果断地进行购买，他由此分配给不同生产者的报酬是完全同这些生产者为他的生活享受所作出的贡献成比例的，而不管生产者是否会由此像卡塔拉尼、帕加尼尼那样积蓄数百万财产，也不管糟糕的卫生设施是否会像不久前在西里西亚那样引起伤寒病的流行。上帝所希望的无限度美好的结果，只有在它作为神圣的情感灌输给人们的同情心对这种报酬的分配情况无任何影响的情况下，才可能实现。这是上帝的绝妙无比的设想所固有的。因此，上帝必然使报酬分

配的结果远远脱离开个人，使这种结果完全不为个人所察觉；或者即使被个人察觉了，但他们行为方式的影响与人类整体相比却微不足道，这也就决定了人类整体不可能按其他方式行事。因为每个人都按照完全一样的方式行事，所以最终结果是，每个人所获得的全部单项报酬的总和与为提高他人的生活享受所作出的贡献完全一致。这样，社会主义者和共产主义者力图以极其错误的途径加以实现的公平原则，便由享受规律的作用完美无缺地予以满足了；人类的情感也予以满足了。但是，上帝并没有把他所希望的结果仅仅局限于这一点上。

通过考察价格根据购买情况来确定的方式和方法，我们看到，首先只能偶然地造成生产者报酬的比例性。在一般情况下，这种比例性必须通过报酬低的生产向报酬高的生产转移才能被建立起来。这种转移引起的报酬的改善，仅仅是由于在一个新的生产部门应承受的痛苦与所创造的价值相比是有利的，也就是为人类所创造的享受总量增加得更多。价格比例的变化对此根本没有影响，因为生产的量不取决于它，而是价格仅仅确定劳动被用于各种物品上的比例。因此，只要从一个生产部门转移到另一个生产部门还是值得追求的，那么为满足整个人类的享受的总量就会不断增长，并在普遍建立起报酬的比例性的那一时刻达到最大值。这时不仅以完美无缺的方式满足了公平原则，因为报酬量总是与对人类生活享受所作的贡献相应的。就像我们上面已经看到的那样，这绝不能被阻挠，此外，这时报酬同享受的痛苦保持严格的比例；而且用人类这时的力量和知识也不可能再提高全人类的生活享受总量 。不仅如此，因为对那种比例性的任何干扰都被以熟知的方式所抵消，于是产生下述结果，即上帝通过构造享受规律达到这样一种状态，一旦阻碍个人更合理地使用他的货币并建立为他自己提供最大报酬的生产部门的障碍被消除，人类就会持续不断地运用自己的智力和物力获取生活享受的最大值 。这也表明了，为什么向生产者分配报酬必然使同情心失去任何作用。只有当人们由于提供了某种较高的报酬而不断从一种生产转移到另一种生产时，才能达到刚才所描述的结果。如果某一生产部门中的劳动报酬降低到激起人们的同情的程度，便真正具有了进行生产部门转换的充分理由。如果同情心达不到采取实际行动的地步，那么无论如何至少会推迟生产部门的转换，从而那种合乎理想的结果就会出现得更晚。

即使这个结果还不足以使上帝让他的人类幸福，但是上帝却把全部丰富的生活享受撒满了人间大地。上帝如此组织他的人类，致使这

种不断的、有规则的活动一方面提高了技巧，另一方面使痛苦减少到转化为或多或少的享受的地步。通过这种方式，他为人类建造了一个极乐园的神话世界。因为人类通过享受又创造新的享受，这种自身不断提高的享受永久地循环往复。在这里，我们看到，这个神话世界是以多么无限美妙的方式实现的。因为人们一方面只有通过自身的活动才能达到那种地步的享受，另一方面也只有通过为他人创造价值才会达到那种地步的享受。上帝通过使每个人形成这样一种意识给每一单个享受戴上一顶王冠：你所享受的东西，就是你理应享受的，因为你为其他人所创造出的价值大大超出了为生产你的享受资料给他人带来的痛苦 。我们看到，实现这个由自己的活动所创造的真正的乐园——而不是虚无缥缈的乐园——仅仅取决于消除已反复提到的那些障碍。我们的研究应达的目的就在于此。必须成功地用现有的自然力量消除这些障碍，而我们现在对上帝的力量、智慧和仁慈，已经取得的认识，为此提供了独一无二的可靠保证。

第八章 租金的起源和形式

下面我转向探讨阻止建立最有利的生产部门的一些障碍，以便消除这些障碍。在此之前，首先还需要较为详细地考察一下实行分工、贸易和货币的后果。

实行分工的直接后果是租金的产生，这是同下述情况相联系的，即按照场地——不论它是由自然或人工造成的——对劳动的便利程度不同，等量劳动的结果极其不同。

从事劳动的场地的特性较有利或有利于对劳动者的反作用，与n的相应增大的较为有利的特性对劳动者的反作用，是完全相同的。但是，只有当劳动者占据了有利的场地时，他才享有n的这种增加的益处；另一方面，n的这种增大的益处会转移到成功地占有这种场地的劳动者身上。因此，占有这种场地与通过这种占有实现的生活享受增大在估价上一样高，便是十分自然的了。其结果是，这样一个场地的所有者只有在他得到为了使用这个场地而付出的相应补偿时，即只有在他由于把这种场地交付于劳动而获得一份与较有利的劳动结果相应的租金时，才把这种场地租与他人。

由于租金的出现，我们上面的公式现在要做些改动。为了确定这些改动，我们回到生活享受总量的图示上来。

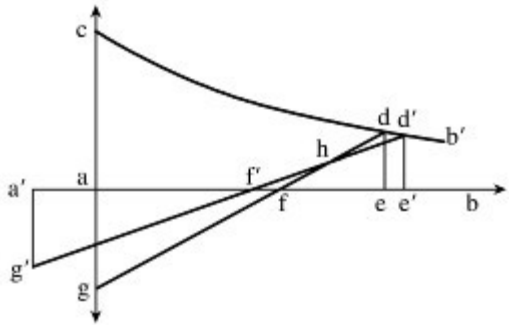

图8.1

这个图示的一般形式是gcd（图8.1）；对于生活享受最大化的情况来说，像我们这时已经知道的，af=π，△afg=$\frac{r}{2}$，ae=E。现在假定劳动者要为租用一个更适于劳动的场地支付租金，我们想用R表示，那么我们在图示中可以通过下述方式表示出来，即超过a点延长ab，使应支付的租金a′a=R。因为支付租金的影响，现在劳动者在从劳动产品中获得最小的享受之前，必须生产出租金；这种最小的享受在a点才开始，在这之后租金a′a=R被生产出来。然后，假定我们进一步用μπ表示由于这个特殊的场地所引起的π——因此，这里必须以μ>1为前提条件——，使a′f′＝μπ，a′f′g′=afg=$\frac{r}{2}$，并且引出g′f′d′的线，那么现在面积a′acd′g′就给出了支付租金后劳动者生活享受量的图示。

借助于这样获得的图示就不难发现，由于支付租金的必要性使我们的公式所发生的改动。图示中bacb′所表示的部分，并没有因为加入支付租金而发生变化，因此在公式中：

$$w' = \frac{P-E}{\alpha} - \frac{E-\pi}{\beta},$$

表示这个部分的等式右边的第一项，保持同以前一样。相反，$\frac{E-\pi}{\beta}$这一项发生了变化，af＝π变为a′f′＝μπ，并且每一个凸出的部分都增大到a′a=R，也就是说，E变为E+R。因此，假设$\frac{\mu^2\pi^2}{\gamma} = \beta'$，那么公式则变为：

$$w' = \frac{P-E}{\alpha} - \frac{E+R-\mu\pi}{\beta'}.$$

这里应注意的是，只要与w′相应的凸出部分小于R，则P、E和a等于零。于是，从w′的这个公式中可得出：

$$W = 1/2\left[G + \gamma - \frac{(P-E)^2}{\alpha} - \frac{(E+R-\mu\pi)^2}{\beta}\right].$$

此外，在下述条件下，W值为最大，即如果w′=0，或者：

$$\frac{P-E}{\alpha}=\frac{E+R-\mu\pi}{\beta},$$

也就是说，如果：

$$E=\frac{\alpha(\mu\pi-R)+\beta' P}{\alpha+\beta'};$$

因此，对最大值的情况来说：

$$W=1/2\left[G+\gamma-\frac{(P+R-\mu\pi)^2}{\alpha+\beta'}\right].$$

借助于E的新值，我们还发现了用于每种享受的部分：

$$e=p\left[1-\frac{p(P+R-\mu\pi)}{g(\alpha+\beta')}\right];$$

每种享受中已被满足的部分：

$$m=1-\frac{p(P+R-\mu\pi)}{g(\alpha+\beta')};$$

以及享受在其中断时的值

$$w=\frac{P+R-\mu\pi}{\alpha+\beta'}.$$

支付租金的必要性加入以后，现在就不能再像上面那样，为了计算劳动量A，而直接运用公式E，因为现在不仅必须生产出E，而且还必须生产出a′a=R。假如我们用M表示应生产出的全部数量a′e′，那么公式就变成：

$$M=\frac{\alpha(\mu\pi-R)+\beta' P}{\alpha+\beta'}+R;$$

或者：

$$M = \frac{\alpha\mu\pi + \beta'(P+R)}{\alpha + \beta'} \quad ;$$

因此劳动量：

$$A = \frac{\alpha\gamma + \mu\pi(P+R)}{\alpha\gamma + t\mu^2\pi^2} \quad .$$

第九章 租金支出和租金收入

向一个人支付租金的必要性是同另外的必要性联系在一起的，即除了支付者外，还有另外一个收取租金的人。这样自然就出现了一个问题，即由于收取这样一种租金在我们的公式中引起了哪些变化。我们的图示也使发现这些变化容易了。

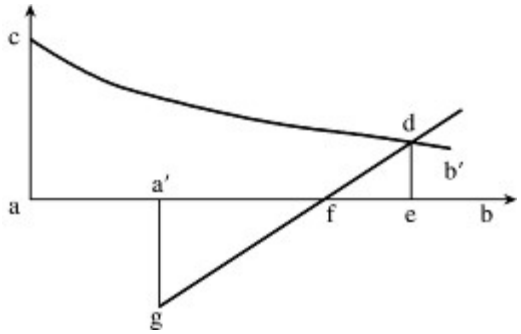

图9.1

收取这样一种租金的结果是：它的占有者，在租金所达到的程度上，无需自己劳动便可以获得全部享受。因此，我们可以用我们的图示通过下述方式表述租金的构成，即假定我们从a起（图9.1）在ab上截一段a′a′=R，使它等于租金量，然后使a′f=π和a′fg=$\frac{r}{2}$，即设劳动从创造出被收取的租金的a′点开始。这样，面积acdga′就给出了生活享受最大情况下的图形。一个完全类似于以前的考察立即指明了，由于收取租金在我们公式中引起的一些变化。这里使面积bacb′保持不变，因此在下述公式：

$$W' = \frac{P-E}{\alpha} - \frac{E-\pi}{\beta}$$

中，等式右边的第一项——它测定这一面积——同样保持不变。仅仅第二项发生了变化，只要E<aa′，它就保持为零。然后从这里起在凸

出部分增大时，这一项的值就与以前从a起的值一样。假定把E减小到aa′=R，那么也要考虑到变化。这样就得到：

$$W' = \frac{P-E}{\alpha} - \frac{E-R-\pi}{\beta}.$$

由此可以看出，在考虑到支付租金的情况下所发现的上述公式，在这里也同样适用，只要把公式中R的符号从相反的意义上来使用并同时使n从而使β不变即可。这是从下述事实中早已得出的结论，即支付的租金和收取的租金是相反的量。

第十章 “应付租金”及影响它的因素

现在首先有意义的是确定，劳动者充其量可以决定支付多高的租金，而不使他的境况恶化。这种确定在很大程度上是简单易行的。在支付租金以后，他的生活享受总量至少必须保持在和以前相同的水平上，即必须使：

$$1/2\left[G+\gamma-\frac{(P-\pi)^2}{\alpha+\beta}\right]\geqq C;\ 1/2\left[G+\gamma-\frac{(P+R-\mu\pi)^2}{\alpha+\beta'}\right],$$

或者简化并解R，则必须使：

$$R\leqq C;\ (P-\pi)\sqrt{\frac{\alpha+\beta'}{\alpha+\beta}}-(P-\mu\pi).$$

这就是一个劳动者由于在一定时间内承租一定的场地而使他的n提高到μn时，至多能支付的租金总量。下面我们把R以后可以达到的最大值称之为“应付租金 ”。

借助于这个公式也可以确定生活享受条件的变化对应付租金量的影响。首先要考察的是，一个新的享受加入引起怎样的变化。像我们已发现的那样，一个新的享受加入之前：

I. $$R=(P-\pi)\sqrt{\frac{\alpha+\beta'}{\alpha+\beta}}-(P-\mu\pi).$$

新享受加入之后变成：

II. $$R=(P+p-\pi)\sqrt{\frac{\alpha\beta'+\frac{p^2}{g}}{\alpha+\beta+\frac{p^2}{g}}}-(P+p-\mu\pi).$$

假定我们用ΔR表示这个差，并加以简化，那么这个差就成为：

Δ $$R=(P+p-\pi)\sqrt{\frac{\alpha+\beta'+\frac{p^2}{g}}{\alpha+\beta+\frac{p^2}{g}}}-p-(P-\pi)\sqrt{\frac{\alpha+\beta'}{\alpha+\beta}};$$

假定一方面把p，另一方面把（P—п）作为公因数提出，我们就可给公式以下述形式：

$$R=p\left\{\sqrt{\frac{\alpha+\beta'+\frac{p^2}{g}}{\alpha+\beta+\frac{p^2}{g}}}-1\right\}-(P-\pi)\left\{\sqrt{\frac{\alpha+\beta'}{\alpha+\beta}}-\sqrt{\frac{\alpha+\beta'-\frac{p^2}{g}}{\alpha+\beta+\frac{p^2}{g}}}\right\}.$$

众所周知，任何分数当它的分子和分母增大的数相同时，分子和分母上增加的数变得越大，它也就越接近整数。用 $\frac{a}{b}$ 表示任何一个分数，将它的分子分母加上等数c，那么在经过这种相加之后，它和最小整数的差就是：

$$\frac{a+c}{b+c}-1=\frac{a-b}{b+c}.$$

因此，人们看到，c越大，这个差就越小；当c=∞时，差消失。相反，假定排除了c为负值，则当c=0时，达到最大值。

借助于这个公理，通过ΔR的后一个公式不难看出，当g或p变化时，它会出现什么结果。人们看到的是，当新加入的享受 $\frac{p^2}{g}$ =0时，公式

$$\frac{\alpha+\beta'+p^2/g}{\alpha+\beta+p^2/g}$$

达到最大值；当 $\frac{p^2}{g}$ =∞时，它最小，等于1。在第一种情况下，第一个括弧 $=\sqrt{\frac{\alpha+\beta'}{\alpha+\beta}}-1$，从而达到最大值；在第二种情况下，它变为1-1=0。ΔR公式的第二个括弧情况正好相反，当 $\frac{p^2}{g}$ =0时，它变成 $\sqrt{\frac{\alpha+\beta'}{\alpha+\beta}}-\sqrt{\frac{\alpha+\beta'}{\alpha+\beta}}$ =0；反之，当 $\frac{p^2}{g}$ =∞时，它变成 $\sqrt{\frac{\alpha+\beta'}{\alpha+\beta}}-1$，达到最大值。由此人们看到，随着g的增大，ΔR公式的负数部分不断变小，正数部分不断变大，因而ΔR本身随着g的增大而不断增大。此外人们还看到，p的减小对公式的负数部分的影响，与g的增大对它的影响完全类似；但是，p的减少对正数部分的影响要做下列修正，即在这部分中p还要作为一个因数出现。这就导致了，当p＝0时，正数部分也等于零；因此，在p减小时，ΔR首先是增大，最终又减小。换言之，当p为一定值时，ΔR达到最大值；当p＝0时，ΔR也等于零。所以，任何一个g或p的变化对R的影响，与g和p的变化对E的影响，在质上是完全相似的。我们可以把考察的结果概括如下：

1.人们无需自己的努力而获得的享受对应付租金的量没有影响 。

2.相反，随着只是部分满足的享受的增大，应付租金不断增大 。

3.随着从一般应开始满足的那一点起满足享受所需要的劳动减小，应付租金首先是增大，一直到 p为一定值时，达到最大值；然后在p进一步减小时，它也减小，直到 p=0时，它又减小到以前的量 。

我没有确定当p变化时ΔR达到最大值的那一时点，因为计算有些烦琐，了解这一时点在这里也没有实际意义。在这里，只要知道达到这个最大值的方式与上面E的情况类似，已经完全够了。

下面的公式直接给出了μ的变化对R的影响：

$$R=(P-\pi)\sqrt{\frac{\alpha+\beta'}{\alpha+\beta}}-(P-\mu\pi).$$

μ的变化只是在公式正项中根的分子通过 $\beta' = \frac{\mu^2\pi^3}{\gamma}$ 而发生的。因此，这一项随着β′从而随着μ的增大而不断增大而负项P-μn则随着μ的增大而不断减小。因此，R随着μ的增大而不断增大。

为了发现n的变化对R的影响，代入β和β′的值并将根式中乘上γ，然后公式变成：

$$R = (P - \pi)\sqrt{\frac{\alpha\gamma + \mu^2\pi^2}{\alpha\gamma + \pi^2}} - (P - \mu\pi);$$

因此，当n = 0时：

$$R = P\sqrt{\frac{\alpha\gamma}{\alpha\gamma}} - P = 0.$$

随着n从零开始变得越大，公式两项的值越小。然而应减去的那一项比正项减小得更快，因为在正项的因式P-n中，P仅仅减小了n而不是减小了μn；此外，P-n还应乘以一个在所有情况下都大于1的数，所以它便随着n的增大而不断增大。这种关系一直持续到 π " E; $\frac{P}{\mu}$ 时，负项变成了正项。从这一点起，与 π " C; $\frac{P}{\mu}$ 相反的情况，完全适用于第一个正项。由于刚才说明的原因，后一项的增大超过了第一项的减小，一直到n=P，第一项等于零，从而：

$$R = -(P - \mu\pi) = \mu\pi - \pi;$$

这就是说，一直到租金等于使用更合适的场地前后两个n之差。这是十分自然的。因为一个人在使用更合适的场地之前已经能够通过他的技能充分满足全部享受，所以十分明显，他在使用更合适的场地时能够支付一笔作为租金的款项，这笔款项刚好是他同样的努力获得的比以前多出来的部分。<u>因此，随着n的增大，R也不断增大</u>。

由于γ的变化所引起R的变化与由于n的变化所引起的R的变化，在性质上是一样的。在γ变化时，就像上面已说明过的那样，β和β′保持不变；而γ的任何变化，都要求n的相应的变化。因此，在公式：

$$R=(P-\pi)\sqrt{\frac{\alpha+\beta'}{\alpha+\beta}}-(P-\mu\pi)$$

中，不论γ如何变化，根式保持不变，只有π与γ沿同方向变化。因此，这种情况将继续存在，即当 π " E; $\frac{P}{\mu}$ 时，负项减小比正项要快；当π增长时，负项增大比正项减小快。因为前者减小了μπ，而后者仅仅在P-π因式中减少了π；不仅如此，这里还应乘以一个假分数的平方根。这样，R随γ而不断增大，直到π=P时，则R=（μ-1）P=（μ-1）π。

由此得出下列三个定理：

应付租金随下列因素不断增大：

1）一定生产场地的更大的适用性（μ的增大）；

2）技能的增大（π的增大）；

3）劳动者的劳动力的增大（γ增大）。

第十一章 租金对收入和劳动时间的影响

现在我们来确定，如果一个劳动者被提供一块场地并由此把他的n提高到μn，如果他为此必须支付应付租金，那么它们对劳动者的行为发生什么样的影响。

当然，这种被提供的场地现在还没有影响到劳动者本身的生活享受总量即W，因为应付租金的量正是通过W在支付租金前后保持同样水平而决定的。因此，让我们转入考察支付租金对E，即挣得的收入的影响。

支付租金前的情况是：

I. $E = \frac{\alpha\pi+\beta P}{\alpha+\beta}$ ，

支付租金后变成：

$$E = \frac{\alpha(\mu\pi-R)+\beta' P}{\alpha+\beta'}$$ ；

或者我们通过所发现的R的值代替R：

II. $E = \frac{\alpha\left[\mu\pi-(P-\pi)\sqrt{\frac{\alpha+\beta'}{\alpha+\beta}}+(P-\mu\pi)\right]+\beta' P}{\alpha+\beta'}$ ，

因此简化后变成：

Δ $E = \frac{\alpha(P-\pi)}{\alpha+\beta}\left(1-\sqrt{\frac{\alpha+\beta}{\alpha+\beta'}}\right)$.

从这个公式中可以直接看出，因为根据β<β′这一前提条件，ΔE根本上是正值并随β′也就是μ的增大而增大，因此E在同等程度上增大。

图8.1也可以直接表明这个结果。因为Δa′f′g′必然=Δafg= $\frac{r}{2}$ ，所以只要dg和d′g′按照使Δff′h=Δdd′h的方式，那么a′acd′g′的面积就能同edg的面积相等。这就造成d点从a向d′移动。a′f′与af相比越大，d的移动就越远。因为a′g′必然按照ag的比例变小，a′离a更远，从而e点也离a向e′移动更远，所以ae′>ae，并且μ越大，二者之间的差越大。

E增大的直接结果是，每一单个e和m相应增大，相反w则减小。这无须进一步讨论便可明白。因此，定理如下：

由于生产场所的较大适用性，用于满足每一单个享受的劳动量（每一单个的 e），以及每一单个享受中被满足的部分，随着全部用于满足享受的总量 （随着 E）同时增大，而享受在其中断时的量（w）则越来越小 。

确定了使用较好的场所对于E的影响之后，它对于M的影响就不言自明了，即：

M=E+ΔE+R.

因此定理是：

在提供一个较好的生产场所的条件下，全部劳动产出量增大了ΔE，多于可以支付的租金 。

最后人们以熟知的方式发现，使用较好的场所后在劳动量上的差别：

$$\Delta A = \frac{\pi(P-\pi)}{\alpha\gamma+\mu^2\pi^2}\left[\mu\sqrt{\frac{\alpha\gamma+\mu^2\pi^2}{\alpha\gamma+\pi^2}} - \frac{\alpha\gamma+\mu^2\pi^2}{\alpha\gamma+\pi^2}\right].$$

由此人们看到，只要公式括弧中的第一项乘上 $\sqrt{\frac{\alpha\gamma+\mu^2\pi^2}{\alpha\gamma+\pi^2}}$ ，第二项乘上μ，那么就能使这两项彼此相等。但是：

$$\mu \text{“} E; \sqrt{\frac{\alpha\gamma+\mu^2\pi^2}{\alpha\gamma+\pi^2}},$$

这就立即表明，为了使根式等于μ，还必然在根式第一项的分子αγ中乘上μ^2。但是，根据我们的前提，μ>1。在这种情况下，μ越大，μ和$\sqrt{\frac{\alpha\gamma+\mu^2\pi^2}{\alpha\gamma+\pi^2}}$之间的差也就越大：当μ = 1时，这个差消失。因此，假定把括弧中必须同μ相乘以便使其同另一项相等的一项乘$\sqrt{\frac{\alpha\gamma+\mu^2\pi^2}{\alpha\gamma+\pi^2}}$，那么这一项，即负项，便小于正项；μ越大，两者之差就越大。因此，定理是：

由于利用较适用的生产场所以支付应付租金，所以生产场所的适用性越高，应付出的劳动量也就越大。

第十二章 租金的总公式

现在我转入考察这样一种影响，即当一个人应付或应收租金量发生变化时，对他的状况和行为方式的影响。像我们前面看到的那样，由于应付租金转为应收资金，只要将公式中R的符号改变一下即可。由此得出结论，应付租金和应收租金应被发现为同一个持续的量，它在零点上分为一个应付租金或应收租金，同我们的簿记制度中从零点上把正数和负数分开来完全一样。

预先证明了上述情况，R的变化在所有公式中所产生的影响便一目了然了。这些公式如下：

$$W = \frac{1}{2}\left[G + \gamma - \frac{(P \pm R - \pi)^2}{\alpha + \beta}\right];$$

$$E = \frac{\alpha(\pi \mp R) + \beta P}{\alpha + \beta};$$

$$e = p\left[1 - \frac{p(P \pm R - \pi)}{g(\alpha + \beta)}\right];$$

$$m = 1 - \frac{p(P \pm R - \pi)}{g(\alpha + \beta)};$$

$$M = \frac{\alpha\pi + \beta(P \pm R)}{\alpha + \beta};$$

$$A = \frac{\alpha\gamma + \pi(P \pm R)}{\alpha\gamma + \pi^2};$$

$$W = \frac{P \pm R - \pi}{\alpha + \beta}.$$

它们表明，在公式W、E、e和m中，应减去的那一项，从应付租金开始，随着R的缩小并且在超过零点之后随着R的增大而越来越小。因此公式的值本身越来越大，一直到当R=P-п时，应减去的这一项等于零，W=1／2（G+γ）即最大值；E=P，e=p和m=1。这样，全部享受便获得了充分满足。但是，对于M、A和w的影响则相反。在同样条件下，它们不断减小，一直到R=P-п时，M=п，A=1和w=0。

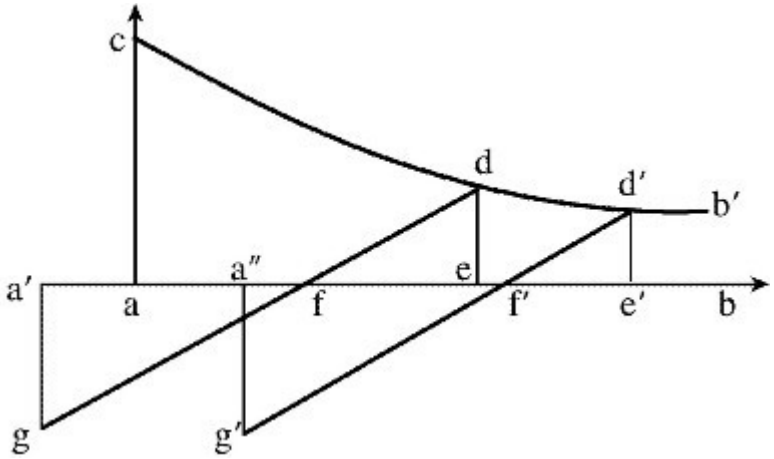

图12.1

图12.1也直接表明了这个结果。人们可以通过这种方式来表示租金量的变化，即可以设想把三角形a′fg在a′b线段上移动并且使a′f边仍旧保持在a′b线上。这时必须把a′点按同一比例向b方向移动，从而使应付租金变小，应收租金增大。如果这样使三角形a′fg达到a″f′g′的位置，那么人们就直接看出，生活享受总量增大了fdd′f′，E从ae增大到ae′，并且所有的e和m随之增大；相反，M和A从a′e减小到a″e′，w从de减小到d′e′。因此，定理如下：

<u>由于应付租金的减小或者应收租金的增大，使下列因素增大</u>：

1.<u>生活享受总量</u>（W），

2.<u>收入</u>（E），

3.<u>用于每种享受的劳动量</u>（e），

4.每种享受中被满足的部分 （m）一直不断增大到全部享受获得充分满足 。

相反，下列因素减小：

5.劳动产出量减小到应获得享受的量 （M减小到 M=n），

6.同痛苦相联系的劳动量 （A-1减小到零 ），

7.享受在其中断时的量减小到零 （w减小到零 ）。

第十三章 租金、风险和利息

租金的产生不能按所考察的方式对每个人靠自己挣得的收入所进行的分配产生影响。不论由自然或人工引起的特殊性质，使一个场地特别适合于某种特定的劳动这种特殊性质通常可以长期保持，常常可以无限期地保持，甚至还带有日益提高的优势，例如用于农业目的的土地。因此，它也可以在这个整个时期内被支付相应的租金。在其劳动中使用这种特殊场地的占有者在这个时期内处于比较优越的地位。因此，对占有者来说，这样一块场地的价值是通过单个租金的总量来测定的。他根据这块场地的性质、他的生命期的可能性和其他外部状况的规律性可以期望收取租金，或者在适合使用的情况下可以通过出租给他人来收取租金的价值，常常可以大大超出为了占有租金必须放弃的目前享受的价值。在这种情况下，只要租金的价值高于目前享受的价值，人们必然把他们的收入用于获取这种租金。

如果把在时间t内的一个人的生活享受总量通过下述公式表现出来：

I. $$W = \frac{1}{2}\left[G + \gamma - \frac{(P \pm R - \pi)^2}{\alpha + \beta}\right],$$

这就要求g和p以及R、π和γ要考虑时间t来确定，那么当人们在这段时间内除此之外还获得另外一份租金γ时，他的生活享受就通过下述公式来表示：

II. $$W = \frac{1}{2}\left[G + \gamma - \frac{(P \pm R - r - \pi)^2}{\alpha + \beta}\right].$$

因此，假定获得了租金并确实把它用于享受，那么其差额从而一次获得的租金γ的价值就是：

$$\Delta W = \frac{1}{2}\left[G+\gamma-\frac{(P\pm R-r-\pi)^2}{\alpha+\beta}\right]-\frac{1}{2}\left[G+\gamma-\frac{(P\pm R-\pi)^2}{\alpha+\beta}\right],$$

或者进行简化后

$$\Delta W = \frac{r[2(P\pm R-\pi)-r]}{2(\alpha+\beta)}.$$

但是两者都是在一个远近程度不同的将来才会发生的事情，因此它们的出现是不确定的，而只应算作一定的可能性。在不能享受的可能性增大的情况下，租金的价值减小。不能享受既可以是由于个人的情况，也可以是由于租金没有被提供出来。所以，假定用s表示享受的或然率用v表示支付租金的或然率，租金γ在时间t的现在价值就是：

1）$$\Delta W = \frac{svr[2(P\pm R-\pi)-r]}{2(\alpha+\beta)}.$$

然后假定在接续的一个同样长的时间内，伴随着可能性s′和v′，可望得到同样的租金，那么在其他条件不变的情况下，这个租金的价值就是：

2）$$\Delta W = \frac{s'v'r[2(P\pm R-\pi)-r]}{2(\alpha+\beta)}.$$

如此等等。所以，假定我们用∫ΔW表示所有单个租金的价值总和，并且设sv+s′v′+s″v″+……=V（这个系列可以继续排列下去，一直到一个后继的s或v=0），那么这个价值总和就是：

$$\int\Delta W = \frac{Vr[2(P\pm R-\pi)-r]}{2(\alpha+\beta)}.$$

不仅如此，假定人们把时间t内挣得的金额c用于获取租金，那么他目前的生活享受减少的程度同他把c作为租金支付出去一样。因此，由于c用于购买租金收入而造成的生活享受的损失，可以通过下述公式表现出来：

$$\Delta W = \frac{1}{2}\left[G+\gamma-\frac{(P\pm R-\pi)^2}{(\alpha+\beta)}\right]-\frac{1}{2}\left[G+\gamma-\frac{(P\pm R+c-\pi)^2}{(\alpha+\beta)}\right],$$

或者化简：

$$\Delta W' = \frac{c[2(P\pm R-\pi)+c]}{2(\alpha+\beta)}.$$

因此，如果∫ΔW＝ΔW′，即

$$Vr[2(P\pm R-\pi)-r]=c[2(P\pm R-\pi)+c],$$

那么人们在利用c获取租金后的生活享受量方面所处的地位，同这种利用之前是完全一样的。人们通过下面的考察便可以把这一公式归纳为一个简单的形式。所有或很多的人都会把他们的收入的一部分用于获取租金。此外，考虑到他的生活目的，每一个决定把他的收入的一部分用于获取租金的人，必将力图得到一份与使用的金额相比尽可能高的租金。所有的或很多的人朝着同一目标所作的这种共同的努力，必然按照像对所有其他物品进行估价的完全相同的方式，根据租金量、持续期限和可靠性的状况确定租金的一定价格。除少数例外情况，在所有的生产部门中，通过运用一定的劳动量都有可能开发迄今尚未用来进行这种生产的场地。由于已说明过的各种原因，这种开发必然首先在这样一些生产部门中进行：在这些生产部门中，根据产品价格比例，开发成本同所获得的租金的比例最为有利。但是，由于新场地的开发以及由此而进行的生产使产出量增加，所以产品价格降低。而产品价格的降低明显地又反过来造成应付租金的降低，因为它使相关劳动者的n降低。这种降低一直持续到使开发成本同所获得的租金的比例达到与其他生产部门同样的水平。因此，租金的价格必须确定在这样的水平上，即在所有生产部门中开发新的生产场地的成本同所获得的租金的比例相等；这就是说，确定了一个特定的、在所有生产部门中相等的利率；或者像习惯表达的那样，投入在各个部门的资本获得的利率相同。c和r之间的比例性使人们可以把后者表示为前者的一个可除尽的部分，即如果用z表示这个可除尽的部分，就可以设r=zc。

把r的这个值代入公式：

$$Vr\left[2\left(P \pm R - \pi\right) - r\right] = c\left[2\left(P \pm R - \pi\right) + c\right]$$

经过简化后解c：

$$c = \frac{\alpha\left(P \pm R - \pi\right)\left(V_2 - 1\right)}{z+1},$$

这也就是人们应该用于获取租金的金额。

租金的存在使这个公式还有修改的必要。也就是说，用货币量获取租金的可能性，使将来收取的租金总量与现有的同样大的租金总量在估价上可能不同。而是将来收取的租金总量按价值只等于这样一个总量，即它与现有的租金提高到通过它所能产生的租金相等。通过利息的计算，现在已经知道，在经过时间n之后应取的租金按（1+z）^{n}:1的比例减少时所获得的这一总量。因此，假定人们在计算单个租金的价值时，按这个比例减小有关的或然率，即设t=1，

$$V = \frac{sv}{1+z} + \frac{s'v'}{(1+z)^2} + \ldots + \frac{s^{(n)}v^{(n)}}{(1+z)^{n+1}} + \ldots$$

，那么，人们就可以考虑对上述公式的修正。但是在评价这种修正对于人的行为方式的影响时，不容忽视的是，随着年龄的增大，人们的劳动力（γ及它的结果n）越来越减小；而且随着这种减小，等量租金的价值越来越增大。于是由此引起的将来租金的减少便被利息——与价值降低的估价相等——的可能性直接抑制了。

从根本上说，在解c公式时，由以出发的前提是，在租金持续的整个期限内，g和p以及R、π、γ，最后z，都保持等量。这在现实中是不会发生的。我们为了得出一个尽可能简单的公式，曾选择直线作为享受面积的边线。我们这里设定上述前提，也是出于类似的原因。这里之所以能设定这一前提，因为所涉及的只是条件变化引起的影响的公式，而不是这种影响的程度。在获得租金的不同时期内，g和p以及R、π、γ和z的量的变化所影响的仅仅是这个程度。

这里发现的极为简单的c公式，表明了条件的变化对c即用于获取租金的金额的影响，而几乎不需要作任何进一步的解释。它首先表

明，这一金额与享受的绝对量无关，因为在这个公式中既没有出现g，也没有出现α。这是十分自然的，因为人们是否能通过租金的享受来补偿暂时不能满足的享受，不取决于享受量而是仅仅取决于获取租金的可能期限和租金量与用于获取租金的金额之比，即Vz：c。此外，只要人们想到γ的增大直接决定η的增大，反之亦然，那么瞥一眼公式就可以看出，条件可能发生的变化所产生的影响。因此，定理如下：

在下述条件下，用于获取租金的金额增大：

1.创造享受所需要的劳动增大，或者部分地满足一个新的享受（P增大）；

2.应付租金增大，所收租金减少 （+R增大； -R减小）；

3.劳动技能或劳动力减小 （η自行减小或由于 γ的变化而减小）；

4.享受和不受干扰地收取租金的可能性增大，或者租金可能的期限增大 （V增大）；

5.用等量金额获取更大的租金 （z增大）。

最后一点还值得怀疑，因为z在分母上为正值。但是，假定用z+1去除，使分子中的因式Vz-1达到z在余下的分子中再出现，那么就得到：

$$c = 2(P \pm R - \pi)\left(V - \frac{V+1}{z+1}\right).$$

这时人们便直接看出，c随着z的增大而不断增大。在评判z的变化对c的影响时，人们不应忽视这样一点，即c的任何变化都会造成z的相反的变化。用于获取租金的金额对于全部应付租金总量有直接的但却是极为次要的影响。在这方面，后一种总量几乎被看成是固定不变的。因此，假定人们想使用于获取租金的整个金额增大，那么就必须在应付租金的每一部分上按所增加的比例增大所使用的金额。换言之，必须提高租金的购买价格，即降低利率。

考虑到用于获取租金的金额；考虑到这样一种情况，即劳动在大多数情况下并不直接创造享受，而只是创造了使我们能够交换所需要的享受资料的手段，因而在对生活享受总量进行估价时必须考虑享受的可能性和收入损失的可能性；那么在同一期限的所有符号是确定的条件下，我们就得到下述公式：

$$c = \frac{2(P \pm R - \pi)(Vz - 1)}{z+1};$$

应付租金最高为：

$$R = (P + c - \pi)\sqrt{\frac{\alpha+\beta'}{\alpha+\beta}} - (P + c - \mu\pi)$$

公式的最终适用形式如下：

$$W = \frac{sv}{2(1+z)}\left[G + \gamma - \frac{(P \pm R + C - \pi)^2}{\alpha+\beta}\right];$$

$$E = \frac{\alpha(\pi \pm R - c) + \beta P}{\alpha+\beta};$$

$$e = p\left[1 - \frac{p(P \pm R + c - \pi)}{g(\alpha+\beta)}\right];$$

$$m = 1 - \frac{p(P \pm R + c - \pi)}{g(\alpha+\beta)};$$

$$M = \frac{\alpha\pi + \beta(P \pm R + c)}{g(\alpha+\beta)};$$

$$A = \frac{\alpha\gamma + \pi(P \pm R + c)}{\alpha\gamma + \pi^2};$$

$$w = \frac{P \pm R + c - \pi}{\alpha + \beta} \quad .$$

第三篇 个人与社会

第十四章 个人福利与社会

细心的读者不会忽略下述情况：一方面，因变量的一些变化是由自变量引起的；另一方面，因为这些因变量对其他变量来说又属于自变量，所以它们本身又发生一些变化。上面我们也已经提请人们注意这两种情况。我们刚才已看到，c和z的相互依存关系；我们还看到，M和m的变化引起相关的p的变化，而p的变化进一步波及所有的交往关系。这自然会提出一个问题，即什么是交换关系的真正决定力量。确定人们为了尽可能提高他们的生活享受程度而对自己及其周围环境所施加的影响，取决于对这个问题的回答。

不言而喻，我们应该在直接或间接地组成我们上面的公式W的一些值之中寻找自然界中现存的确定交换关系的有效力量，因为增大生活享受总量是人的行为的唯一动力。所以我们应该在g、p之中，在π、γ、R、c、V（s和v也包括在其中）和z之中去寻找这些力量。我们已经看到，在p和z之中不可能包含这种力量，因为这种力量只有通过交换关系才能加以确定。这同样适用于我们在上面的公式中求得的那些值，因为这些公式之所以能成立正是建立在这样一种状况的基础之上，即它们的值是通过交换关系被确定的。所以从上面那些值中还得排除R和c，剩下g、π、γ和V作为可以确定的值。问题是，这个结论还有可能涉及R——假定它意味着一份收取的租金——因为没有直接现成的R的公式。但是，通过考察收取租金的下述前提，这个疑问就不存在了：除了收取租金的人之外，还有一个愿意支付租金的人，<u>因而全部收取的租金总额可以通过应付的租金总额直接确定下来。</u>

这样，就剩下了g、π、γ和V作为唯一可以调节交换关系的一些力量。而为了促进福利水平必须对交换关系施加作用的方式，也立即变得一清二楚了。这些力量的增强，就像它使个人的W增大一样，也使人类的福利水平提高。为了证明这一点，只要考察下述情况也就够了：当一个人的生产能力通过g或π、γ和V的提高而增大时，所有其他人的生产能力保持不变；因此，这种提高的最终结果必然是：全部生

产量的增加与个人M的增大一样多，因而在所有人中间进行分配的享受满足也增大一样多，于是生活享受也在同一程度上提高。所以，定理如下：

只有个人成功地做到以下几点，人类才能因此而提高他们的福利水平。

1.提高享受的绝对量（g），

2.提高所使用的劳动力和技能（γ和 n），

3.提高生命力（s），

4.加强法制，因为很明显，v的提高只有通过加强法制才能实现。

因此，为了有助于人类实现尽可能大的幸福，唯一应该重视的是：与上述目的相联系，消除阻碍个人建立有利的生产部门和自由地运用他的货币的障碍。

第十五章 由观察得到的数据测量享受

前面阐明的是一些极为重要的简单定理，这些定理可以从享受如何发生的规律中以及人们最大限度地提高他们的生活享受总量的努力中推论出来。这里，我们成功地发现了，第13页上所肯定的方法可以说明，应该怎样借助已获得的定理测量享受。

首先，显而易见，在引入货币之后，确定每个人的各种不同的p和n的量相应地变得容易了。为了确定前者，只需要算出他们在一定期间内对每种享受资料所需要的量——如果他想充分满足享受的话，即是说按照他们可以期望获得最大享受总量的方式——并且把这个量乘上他们在这个期间内可以以此购买享受资料的价格。由此而获得的乘积便给出了相关的p。假定一个人为了充分满足他在一年内对面包的需要必须有5舍非尔谷物，在这期间内可以用3塔勒买到一舍非尔烤面包用的谷物，那么与面包享受相应的p=3×5=15。

确定n同样是简单易行的。人们只要观察一下他们在一定期间内进行的劳动带来了多少收益，然后再看一看他们为了获得这种收益平均每天必须劳动多少小时，他们每天进行的劳动有多少小时是享受。这样，n与全部收入之比等于可资享受的小时数与整个日平均劳动时间之比。假定每天劳动10个小时，一年内挣得的收入M是1000塔勒，与享受相连的劳动时间每天是6小时，那么n:1000 = 6:10，因而n = 600。

进一步观察全部收入即E中有多少被用于每种享受，也就是通过直接的观察确定e的量，这时借助于公式

$$e = p\left[1 - \frac{p(P \pm R + c - \pi)}{g(\alpha + \beta)}\right]$$

就可确定g的量。公式给出：

$$\frac{P \pm R + c - \pi}{\alpha + \beta} = \frac{(p-e)g}{p^2} .$$

对第二种享受来说与之相似：

$$\frac{P \pm R + c - \pi}{\alpha + \beta} = \frac{(p'-e')g'}{p'^2} ,$$

所以：

$$\frac{(p-e)g}{p^2} = \frac{(p'-e')g'}{p'^2} ,$$

或者：

$$g' = \frac{p'^2(p-e)}{p^2(p'-e')} g .$$

在类似的方式上人们得到：

$$g'' = \frac{p''^2(p-e)}{p^2(p''-e'')} g ,$$

等等。这样，就只剩下一种与g相应的享受没有确定。通过确定这种享受，所有其他享受的量也就可以知道了。物品的自然性质是完全可以测定的。因为享受同所有其他存在物有某种独特的区别，所以我们只能通过下列方式理解各种不同享受的量，即我们把它们相互进行比较，就像我们在确定其物品的量时必须做的那样。只有把一定的容积作为尺度，我们才能得到各种不同容积的量的概念；只有把一定的重量用作砝码，我们才能得到各种不同物体的重量的概念；如此等等。同样，我们这里也必须把一种享受确定为尺度。这样我们就有机会在计算时保持一种享受是未定的。为此选择哪种享受，这本身是无关紧要的。把我们用来充当货币的物品给我们带来的享受作为单位，也许可以为以后提供一些方便。

确定了g之后，现在只剩下γ要确定。为此可利用下述公式：

$$M = \frac{\alpha\pi+\beta(P\pm R+c)}{\alpha+\beta}$$

如果在公式中用 $\frac{\pi^2}{\gamma}$ 代替β并求γ，那么就得到：

$$\gamma = \frac{\pi^2(P\pm R+c-M)}{\alpha(M-\pi)}$$

在γ的这个公式中，只有R和c是未知的，它们的量这时可以立即直接观察出来。

假定恰当地取一条直线作为享受面积和痛苦面积的边线，那么用上面探讨的确定g和γ的方法将会得出一个完全正确的结果。但是毫无疑问，这种假设是不适当的。相反地，享受递减的规律要求一条曲线作为边线，这条边线由于各种不同的享受看来可以加以修改，就像天体规道由于重力规律的作用可以用所有二级的线来表示一样。观察一下以前所述的表格就会看出，以直线作为享受面积和痛苦面积的边线无疑是不适当的。在这个表格中，出于显而易见的原因，在γ下降到零时，劳动挣得的收入E只下降到29.5；而不言而喻的是，当完全缺少任何劳动力时，就根本不能挣得收入，从而E也必然同样=0。上面的那些公式和从中得出的确定g和γ的方法自然也因此而要加以修改。现在就试图通过这种修改进行某推测是操之过急了。只有从足够次数的观察中已经得出结果时，才能有指望达到这一点。所以，下面我仅限于指明，所阐述的定理怎样提供一种方法，得以尽可能迅速地通过直接观察发现表示享受和痛苦的曲线。

这种方法建立在我们已知的下述定理的基础之上，即人们为了尽可能地提高他们的生活享受总量，必须满足所有单个享受至这样的程度，即考虑到获取的困难，这些享受在其中断时保持相等的量。从这个定理中得出如下结论：每个人对他用一定价格购买到的所有享受资料的最后那些原子，都有相同的估价 。由此就有可能在一种享受资料的价格波动时，发现这种享受资料的不同原子的相对的价值量。

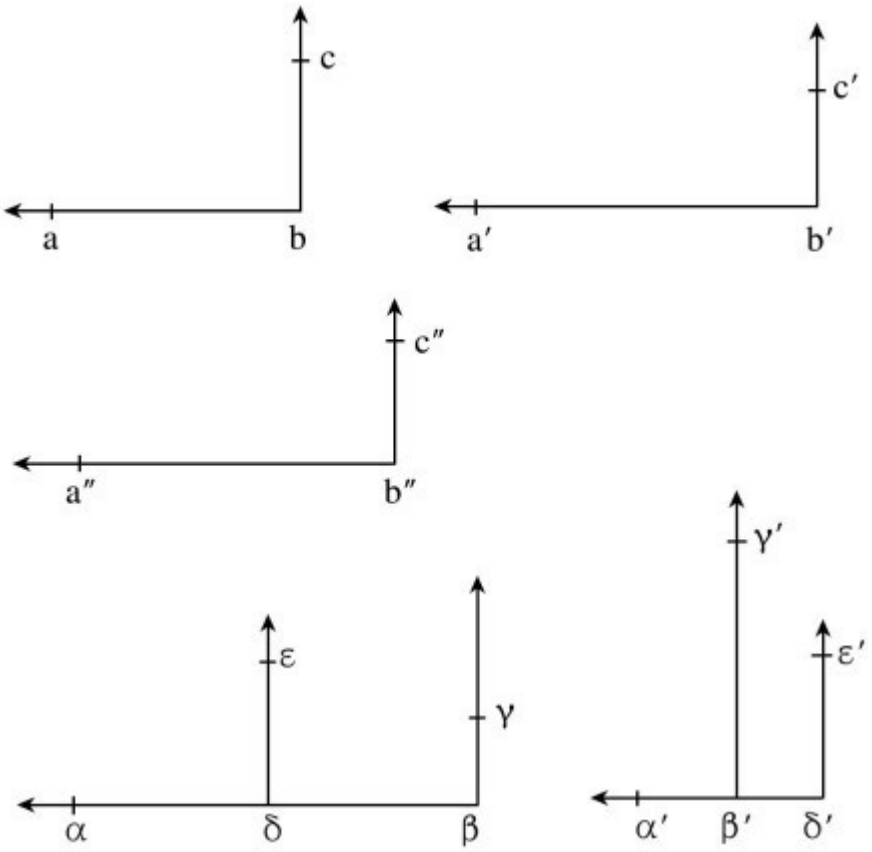

图15.1

如果我们观察一个人如何把他的收入分配于各种享受，那么我们就可以用下述方式描述这种观察的结果，即我们使ab，a′b′，a″b″等线（图15.1）彼此的量的比例，与用于各种不同享受资料的货币量之间的比例相同，然后设立b，b′，b″等垂直线表示每一种享受资料的最后的原子的价值。关于这些垂直线的值，所得出的定理给予更详细的规定：它们全都必须彼此相等，从而bc=b′c′=b″c″等。假定现在一种享受资料的价格发生了变化，例如它最初按1:μ的比例发生变化，那么其结果是，人们现在获取以前那么多量的享受资料只需用μ×ab的货币量；最后原子的价值成反比例变化，就像在前详细阐述的那样。在这种变化了的情况下，它的价值将等于 $\frac{bc}{\mu}$.如果我们现在想用图表现这一变化，那就必须在例如μ = 2时，使αβ = 2ab和βγ = $\frac{bc}{2}$ ；在μ= $\frac{1}{2}$ 时，使α′β′ = $\frac{ab}{2}$ 和β′γ′=2bc。现在假定这个人按这种变化了的价格购买的享受资料为αδ和α′δ′，那么根据有关的定理，这便证明，他现在对原子δ和δ′的估价等于bc，因而δε和δ′ε′也必然等于bc。由此便发

现了同一种享受资料的第二个原子的相应的价值。假设原子β的价值 = βγ或者β′的价值 = β′γ，那么原子δ的价值就 = δε或者δ′的价值 = δ′ε。显而易见，在价格进一步波动的条件下，可以用完全相同的方式发现第三个、第四个和其余的原子的价值，并且可以得出这种享受资料价值的真实图示。只要得出了这个图示，那么毫无疑问也就成功地组成了一个极其精确地再现了所发现的曲线的轨迹的代数式。通过求这个代数式在e=0和e=p之间范围内的微分，就可得出相关的g的值。

只要以这种方式确定了各种不同享受中的g，也就可由此得出提供享受的劳动面积部分的结论；而劳动在其结束时的痛苦和在其中断时的享受保持平衡，这种情况，给我们提供了通过类似于测量享受的方法来测量限定痛苦面积的曲线部分的可能性，从而也使曲线超过饱和点达到完备，并确定了γ。

由此而获得的代数式，最终提供了修正前面的一些公式的充分手段。也许能成功地做到直接由自然力作用的方式来阐明享受递减规律和用来表述这个规律的公式。

刚才说明的测量享受的方法，只有在下述条件下才能提供完全正确的结果：在价格发生变化之后，人们用同以前相等的货币量购买图15.1的图形中所设定的享受资料。我们知道，只有在极少数情况下，才能符合这个前提条件。在一般情况下，随着一个p的变化，所有的e以及w都同时发生变化。其结果是，δε或δ′ε′（图15.1）不再与bc正好相等，而是根据像w那样的比份增大或减小。上面的公式可以作第一步的修正如下：

$$w = \frac{P \pm R + c - \pi}{\alpha + \beta}$$

按照所说明的方法，一直要到成功地从所进行的多次观察中构造出一个更正确的公式。

但是，进行修正后所获得的结果，也只有在下述条件下才能提供真实的享受的量的比例，即被观察的人们在分配他们的收入时不犯错误。因为使人们能够正确地分配他们的收入，正是更精确地测量享受量的主要目的，所以这一点也就更不易做到。在我们有理由怀疑个别观察的正确性的场合，运用这样一种方法是有助于问题的解决的：对

处于同一状况下的尽可能多的人反复进行观察，并且以适当的方式从全部观察中得出解决问题的手段。众所周知，观察的次数越多，个人所犯的错误被消除的可能性也就越大；所获得的结果，在进行不断观察的限界内，可以有把握地被认为是正确的 。如果这些对观察的限制最终变得如此之小，以至于错误由于没有显著影响便可忽略不计，那么把这些结果作为自己行动指南的人，便获得了被明确限定的可能性，即最充分地实现他的生活目的的可能性。

每个人出于自己生活目的的考虑，必然会为自身的利益而利用他周围的人的经验。这种情况对寻求各种观察的平均价值大有用处，使测量享受的特定活动看起来几乎是多余的，因为通过这样一种方法在所有的人中间毫无例外地形成了习惯 。为了理解这一点，人们只需观察一下，个人是怎样对待习惯的。

每一个人，无论他属于哪一个社会等级，为了安排他的生活总是把他那个等级的人中间形成的习惯作为指南。一般地讲，同一社会等级的人在体力和智力训练上都处于相当一致的水平。因此，他们所进行的观察便满足了这样的条件，即为寻求平均价值而对各种不同的观察进行概括时，只有对尽可能处于同样状况下的人所进行的观察才是有用的。但是，个人并不是无条件地遵从现存的习惯，而是要检验他通过遵从习惯是否能真正实现最大的生活享受，并且在个别行为中反复尝试与之相背离的方法的影响。假如他用这样一种方法找到了更大的享受，那么他在这一点上将不再遵从习惯。看看吧，每一个社会等级中的个人都从各个方向上偏离了习惯!已经进行这种尝试的人越多，其他的新的个人就越乐于对这个新的方向进行尝试。如果它确定是更正确的——这一点还需得到证实，因此这里存而不论——，那么就加强了对近随者们朝这个方向的刺激，一直到它由于所设定的正确性把旧的习惯排挤掉时为止。因此，个人要精确地衡量，他通过遵从习惯是否达到了生活享受的最大值。如果他相信发现了习惯中的错误，于是就对它加以改正。已经确定错误存在的人越多，就促使每一个追随者去检验这个被猜疑的错误。如果真的存在错误，那么很显然，随着时间的推移，这一点必然会越来越清楚地得到证实。另一方面，假定第一个人在抛弃习惯时出了错，那么就必然会使人知道它。

语言也大致描述了享受测量的结果，达到使自己几乎被看做绝对真实的可靠程度所必须经历的不同阶段：我们把个别人改善习惯的企

图称之为任性；把长期坚持这种企图而不模仿他人的人称之为怪人；把许多人一时追随这种企图称之为时髦；而最后把遵从被认为可靠的结果视为一种道德的要求，我们的习惯规律 就是建立在这个基础之上的。

从这种习惯形成的方式和方法中，可以得出测量享受的结论：当我们现在观察人类社会的不同等级如何运用他们的收入来满足享受时，我们不是把进行观察的个人的主观判断看做这种观察的结果，而是从这些等级的所有的人从人类的社会中存在以来的全部经验中得出具有某种精确性的相关结果。因此，为了能够对享受加以测量，只需我们确定，在各个等级中平均说来应该怎样使用收入，并由此使个人更容易认识确实存在的习惯。这样交往便能够完全由自己来改变习惯。由此看来，通过实际观察确定人类社会中各个等级的 p、π、e、E、M、R和c——由此便可以计算出g和γ——，首先是统计学的极其重要的任务 。

第十六章 论社会行为

从前面提到的世界构造的方式中，可以为规范人的行为方式得出以下方法。

首先，只有当每个人的平等权利都受到尊重时，才能实行分工，由此既为个人也为社会带来了益处。其次，当每个人都确信他能如数获得与他的劳动所得相应的享受时，他就可以按自己的意愿或者把劳动所得用于即时享受，或者投资以获取利息。后者提出了这样一种必要性，即允许每个人具有自由支配自己财产的权利。从前者中产生了每一个人的义务，即放弃所有那些侵害或损伤他人人身和财产的行为，与此相应每一个人都有权以强力防止受到侵袭或损害 。

但是，一方面，个人的力量不足以保护自己不受侵袭或损害；另一方面，在很多情况下看来难以确定每个人可以达到而又不损害他人的界线。这两方面的情况必然使社会创造出一种权力，支持受到损害威胁的个人的力量，并在可疑的情况下确定个人权利的界限。众所周知，在现在情况下二者已基本上通过建立国家及其各种机构以及通过人身和财产保护的立法充分实现了，尽管是以在许多方面的细节上还极不完善的方式实现的。

实行分工以后，每个人只有通过以下方式才能最大限度地实现他的生活目的：他要通过连续不断的交换来获得所需要的享受资料，其手段或许来自租金，或许来自他的劳动所得。于是，生活享受总量的大小从根本上取决于，人们在换取他们的享受资料时，要在对其实际价值的估价上不犯错误。抛开所有与估价相关联的其他困难不谈，只有在人们对要交换的享受资料的所有影响估价的事实都熟悉时，他们才能有希望做到这一点。一般来说，卖主可以向他们提供关于这些事实的可靠信息，这也许是他作为生产者出自自身的经验对此了如指掌，也许是他作为商人有机会掌握有关这一方面的经验。因此，买主在购买时，必然希望卖主向他提供所有这方面的详细说明。但是，只

有处在相互交往中的所有的人，包括他们自己在内，都按同一原则行事时，人们才能并且才将获得这种说明。因此，每个人都有义务在出卖时以诚待客，也就是说把待出卖物品的优缺点如实地告诉要购买的人。面对这个义务，社会——我们知道目前是由国家代表的——有权在必要情况下强迫个人遵从这一原则。

从习惯形成的方式中，还可以得出如下结论：人的义务是，把习惯作为他的行为方式的标准；只有在更好地认识自然规律从而有可能通过改变方法以期确实提高生活享受总量的条件下，才去试用一种不同的方法达到改善习惯的目的。这个义务的产生一方面是出于这种情况，即按照习惯形成的方式，人们获得由于严格遵从习惯而最大限度地提高他们的生活享受的极大可能性；另一方面也是因为，人们只有遵照习惯才能赢得他人对自己的绝对必要的信任，而为了使自己达到最有利的结果，在出卖自己的劳动产品时，这种信任是必要的。

如上所述，只有卖主在出卖时完全以诚待客，才能按照买主最希望的方式进行购买。然而，只有在人们认识交换规律并掌握了按照这个规律行事的技巧时，才可望有这种诚实，这不仅因为这种诚实的必要性是从这些规律中产生的，而且也因为只有在掌握那些知识的同时也掌握那种技巧才可望有诚实的行为。人们通过遵照习惯确凿地证明以下两点：既要认识那些规律，也要掌握按其行事的技巧。而他们通过相反的行为也从反面得出充分有效的证明。这一事实的结果是，每一个打算购买的人转向在他看来是在习惯范围内行事的卖主。对于一个违反习惯的人来说，也只有当他根据受骗危险提高的程度能更廉价地购买时，才会进行购买，由此在同样程度上使卖主的收益减少。

从劳动增加痛苦的方式中，可以得出结论：假如人们把劳动尽可能地平均分配于全部劳动日，他们就能够以等量的痛苦获取最大的劳动所得，由此得出如下结论：

每一个生产者都应该尽可能以这样的方式安排他的生产，即把所需要的劳动平均地分配于一年的全部劳动日。因此，在那些出于某种原因生产周期性中断的生产部门，劳动者难以推动分工，以至于他限制在这一生产部门。相反，他必然试图把另一个生产部门同这个生产部门结合起来，以便在这个生产部门中断期间在另一个生产部门劳动。

人们还没有成功地使自己的训练达到如此高度，以致他能够——也许借助或不借助归他们所有的租金——自己挣得为满足他们的享受所需要的东西，所以必须无条件地把习惯作为自己行为方式的标准。这正像那些已经达到所谓独立的人们承认习惯是最适合自己情况的东西一样，哪怕只是对改变习惯进行尝试，也是不应该的。

除非人们能够获得那种技能训练，否则由于缺少对劳动的痛苦量的认识，便不能确定改变习惯的价值。出于同样的原因，人们在达到独立以前应该无条件地听命于他的教育者，只要这不明显地违反习惯。与这种义务相对应，教育者有权贯彻由于教育所要求的指令，甚至通过体罚强制贯彻，只要这些指令应视为达到被公认是最适当的方法的结果。但是，教育者也有义务在施加强制过程中严格保持在已经指出的界限之内，因为对自然规律的更深刻的认识有可能通过偏离迄今为止的方法而达到一个更为有利的结果。不仅如此，社会出于两方面的考虑从教育者的义务中产生出对教育者履行这种义务的监督权。一方面，因为忽视监督的不利后果对教育者完全无关紧要，而对受教育者却至关重要，因而社会重视监督是受教育者的切身利益之所在；然而另一方面，更重要的是因为社会福利水平从根本上取决于，每个人都认识自然规律并掌握按照这些规律行事的技能。

最后我们看到，对每个人来说，尽可能地提高他的享受能力、劳动力和技能，是尤为重要的。众所周知，导致这种提高的手段是有目的地训练体力和智力。这种提高即使不是与以合乎目的的同样方式用于训练的时间同步，但却是随着这种时间而增强。从另一方面看，在连续不断进行这种训练时的感觉同劳动时的感觉完全相同，因此这种训练每天有一定的时间——由于技能的进步而不断延长——可以同享受联系在一起；而只是在经过这段时间之后训练还继续进行时，痛苦便开始出现。由此可以得出结论，假定人们把为此应进行的训练分配到他们从出生起的整个一生的所有时间上，那么他们就能以最小的痛苦达到一定的训练程度。此外，在连续不断的训练过程中痛苦总是越来越大，而技能的提高与痛苦的增大绝不是保持同步的，由这种情况中还可以得出结论，必须确定这样一种训练方式，通过它使对人们的益处达到最大。为了达到这种最大，应该怎样进行训练，就像在享受的情况中那样，一般只有在下述条件下，才能作出更详细的规定，即通过训练成功地测量享受及其提高的量，同时测量痛苦及其减小的量。然而，交换逐渐有可能测量劳动的享受和痛苦，这不是一些个人

专门有意识地从事的活动，而仅仅是通过习惯的形成。同样，人们在这里也以完全类似的方式，即通过代代相传的经验，找到了进行这种训练的最适当的方式。

教育者在他周围物色一个他认为由于其状况最值得羡慕的人，即根据他的估价能获得最大生活享受总量的人，而且这个人是借助那些也能供应教育者使用的手段达到这一地步的。他把这个人在其训练中采取的方法作为范例，当受教育者长大成熟达到要考虑自己的意志时，他将同教育者一起遵循这样的方法，因为他自己的利益要求这种方法。显然，如果人们对他们榜样的生活享受的估价没有搞错，那么这种方法相对来说也就是最好的方法。人类的习惯越是得到改善，这种错误犯得就越少。但是，被以这样的形式引为榜样的人，也是遵循同样的原则完成他的训练的，追溯到每一个先前的榜样也是一样。由此便得出结论：人们由于遵循这一原则把教育的方法作为指南，而这种方法被人类自产生以来的经验证明为相对最好的方法 。像习惯中的情形那样，方法也在完全类似的方式上进行完善。在这里，个人——受教育者或者教育者也许都有理由——不是无条件地服从那种被视为相对最好的方法，而是像习惯中的情形那样，表明为有利或不那么有利的情况，根据结果，权衡利弊，试图从各个方向上采取背离上述原则的方法。然而无论如何，这种尝试都给社会带来很大的益处，因为这有益于经验的积累。所以结果必然是：最终会发现几乎是绝对最好的办法，而且人类存在的时间越长，就必然越接近这种方法；对自然规律的认识越是进步，接近这种方法的时间也就越快 。

大体说来，这些就是从享受规律和人们所追求的生活目的中产生出来的人的行为规则。出于前言中已经说明过的原因，我没有对此进行更详尽的阐述。

第十七章 关于与收入和需要相联系的享受的一般论述

借助于前面获得的定理和规则，现在可以使日常生活中的所有现象都得到解释，即它们是每一个人为最大限度地提高他的生活享受总量而付出的努力的必然结果。这里要阐明几个最重要的结果。

首先，这种解释要涉及把享受划分为需要 和严格意义上的享受；同时涉及这样一种现象，即对个人来说，收入越高，需要的范围越广 。这个事实本身是众所周知的。例如，富人把每天饱享酒肉佳肴当作自己的需要，而农村短工在特殊的节日里吃到一块烤肉便喜形于色了。

这种划分和现象的原因是：一种物品价格的变动引起了完全相反的结果，这取决于 p在变化之前处于使 e达到最大或最小的边际的哪一端，并且取决于 p不因变化而逾越这个边际 。假定p大于这个边际量，即在表6.1中大于48.262，在表6.2中大于18.614，那么当价格提高时 ，用于购买价格变化了的享受的金额就必然减小 ，而用于购买所有其他享受的金额必然增大 ，同时，应支出的全部劳动量必然减小 。假定p在变化之前小于那个边际所标明的数字，并且在价格提高之后也没有逾越这个边际，就会出现正好相反的情形：当价格提高 时，用于购买价格变化了的享受的金额增大 ，而用于购买所有其他享受的金额减小 ，同时应支出的劳动量增大 。这种价格提高结果上的区别，在价格波动时给人的感受极为强烈。在后一种情况下，尽管由于支出增大，但涨价了的享受以及所有其他享受的被满足的部分却减小了，而劳动量也必然增大 。按照在计算表6.1时所设定的比例。一个人当他按5塔勒的价格能够购买与p’相应的享受资料时，购买到他所需要的享受资料的97.5％，为此支出4.875塔勒。此外，他用于购买其他享受资料的支出如下：

第一种享受资料	9.362塔勒；
第三种享受资料	13.085塔勒；
第四种享受资料	12.254塔勒。

由此得到他所需要的其他享受资料的比例如下：

第一种享受资料	93.6％；
第三种享受资料	87.2％；
第四种享受资料	68.1％。

为了购买这些享受资料，必须挣到总共39.576塔勒或付出1.319个劳动量。假定价格从5塔勒提高到10塔勒，那么其结果是，人们从这一涨价了的享受资料中只够买到所需要 的93.8％，因而比以前少了3.7％。但是，他必须为这个减少了的数量支付9.376塔勒，因而比以前多支付4.501塔勒。为了填补这笔增加的支出，就要在所有其他享受中节省，金额如下：

第一种享受资料	0.161塔勒；
第三种享受资料	0.482塔勒；
第四种享受资料	1.446塔勒。

由此使其他享受比以前减少如下：

第一种享受资料	1.71％；
第三种享受资料	3.65％；
第四种享受资料	11.83％。

此外，现在要挣的不是39.576塔勒，而必须是41.988塔勒，因而必须多挣2.412塔勒。由此，他的劳动量从1.319提高到1.400，痛苦量也相应增大。所以，物价上涨的全部结果综合在一起，就会使人们感觉到他们的生活享受受到损害，并且还会感觉到：这样一种享受具有强制压缩所有其他享受的满足和增加劳动支出的力量。必然产生这样一种现象，即这些享受无条件地要求满足到一定点，以致由此使人们的自由意志受到束缚 。

在所说的第一种情况下则完全不同，在这种情况下，涨价虽然使对变贵的享受的满足受到压缩，但是同时也使 货币节约，而这又有可能在劳动量减少的条件下更多地满足所有其他享受。假定在相关的表中与p′相应的享受资料的价格在提高之前已是140塔勒，那么以这个价格人们只会买到他所需要的整个享受资料的7.6％，并且为此支付10.652塔勒。假定价格提高到180塔勒，他只会购买到所需要的整个享受资料的3.5％，因此比以前少了4.1％，所以他的享受也比以前少得多。但是，为这个3.5％，他也只支付6.223塔勒。因此，他比以前节省了4.429塔勒。这可以使他购买所有其他享受资料比以前多：

第一种享受资料	1.73％；
第三种享受资料	3.80％；
第四种享受资料	11.37％；

从而增加了更多的享受。此外，劳动挣得的货币量也从42.669塔勒减少到40.297塔勒，因而减少了2.372塔勒。这时劳动量，从而痛苦量也按比例减少了。所以在完全缺少对享受测量的情况下，容易获得这样的印象，似乎所说的后一种结果补偿了由所说的前一种结果所减少的享受。无论如何，由此可以明显看出，人们在多大程度上满足这类享受，完全取决于他们的意愿 。

一个偶然的因素还扩大了在这两种情况下由于价格提高而产生的感觉上的差别。每个人都习惯于至少是部分地提前一段时间支配他的收入，甚至通过合同确定下来。因此，谁由于价格提高而以较大的开支用于变贵的享受并因此而节制所有其他的享受，谁就感觉到这种束缚不舒服；与此相反，在另外一种情况下，则为所节省的资金保留了更大的活动余地。

事实上，这种根据条件不同而在享受资料价格提高时所产生的结果的差别，不可能长期不被察觉。它促使人们把享受划分为需要享受和严格意义上的享受。我们把由于享受资料价格提高而对所有其他享受的满足被迫进行压缩的那些享受，称之为需要；而把由于价格提高而造成的相反结果的享受，称之为严格意义上的享受、奢侈物、消遣。

在需要和严格意义上的享受之间存在着中间状态的享受。价值或价格与收入的比例，促使人们在价格提高时逾越已知的界限去满足这种享受。对这种享受来说，即使在准确计算的条件下，从而在精确测量享受的前提条件下，价格提高前后从一定的收入中必须用于购买这种享受资料的金额，常常根本不变，间或发生一些变化也很小，以致在仅作粗略测量时，可以看做不变。在表6.1中，当价格从40塔勒提高到60塔勒时，用于满足这种享受的金额仅从23.642塔勒变为23.419塔勒，因而只差0.233塔勒，或者说差0.94％。在所有这些情况下，价格提高对所有其他享受以及应付出的劳动量的影响很小，以致实际上察觉不出来。所以，涨价既不像在需要中那样，对所有其他享受的满足被迫进行压缩并使劳动量增大，也不像在严格意义上的享受中那样，可以更多地满足所有其他享受并使劳动量减少。在这些情况下，涨价的不利后果仅仅限于压缩变贵了的享受的满足。对于当事人来说，这样的一种享受既不表现为需要，也不表现为严格意义上的享受即享乐，而毋宁说保持在两者之间的中间状态。

尽管享受资料价格提高的结果按照所处情况的不同而不同，但是对于生活享受总量来说，这种结果总是一样的。在任何情况下，这个总量都会由于价格提高而减少。此外，价格提高的结果所以有差别，只是由于人们根据情况的不同，为了尽可能减少价格提高本身的不利结果而必须选择不同的途径。第68页上所阐述的定理说明了这一点，图6.1也表明了这一点。当价格由5提高到10时，生活享受总量从193.754下降到190.310，因而比以前的享受量下降了1.77％；当价格从40提高到60时，享受总量从164.821下降到152.026，因而下降了7.76％；最后当价格从140提高到180时，享受总量从134.879下降到133.250，因而下降了1.21％。

有了这种把享受划分为需要和严格意义上的享受的理由，也就不会对需要的范围随收入的提高而扩大的现象感到奇怪。因此，在E=0的条件下，即使 $\frac{p}{g}$ 处于最大值，即享受的绝对量与获得享受的难度的比例最为有利，因而享受才能得到满足——的那种享受，也仅仅处在E的最微小的增加而开始得到满足的起点上。在图6.1中，在p′= $275\frac{9}{13}$ 时，与p′相应的享受就处在这样一点上。因此，即使是这种享受也毫无疑问属于严格意义上的享受，更不用说所有其他享受了。但是，当E=p时，所有享受都得到了充分满足，从而同样无一例外地

都确定无疑地属于需要。所以，随着E从零开始逐渐增大到p，越来越多的享受必然逐渐地变成为需要。

一种享受资料的价格是处于已知边际的这一边或是那一边，它是否会由于价格的波动而逾越这一边际，这种情况实际上被每个人视为一种享受。对他来说，一种享受应称作需要还是严格意义上的享受的既定的理由。在每一既定的条件下，证明这一点是不难做到的。只需列举几个事实，便可以说明这一点。

在目前的情况下，面包处于这样一种价格，即按财产等级来说，在比较富裕的市民阶层以上的阶层中，所有的人几乎都能购买这种享受资料到足以吃饱的程度。因此，我们看到，在所谓涨价时，所有这些人虽然对这种享受的满足有所节制，或者也只是对这种享受资料节省一点，但是由此产生的节制却不是很大，不至于使他们用于购买面包的整个金额明显增加。因此，所有这些人都把面包这种享受算作他们的需要。

但是，另一方面，在目前情况下，面包的价格却使农村雇工及其同类人只有在特殊节日的场合才获得这种享受。在涨价时，这些人便对这种享受的满足大加节制，以至于他们用于这种享受的整个金额明显减少，甚至由于完全放弃对这种享受的满足而常常降至为零。因此，对雇工而言，面包的享受表现为一种严格意义上的享受。

然而，需要与严格意义上的享受之间悬而不定的中间状态，在面包上表现得也极为明显。小手工业者按既定价格购买一定数量的面包。因为面包保持既定价格不变，所以他在涨价时也不增加支出，尽管这时面包数量自然会按照价格提高的比例而变小。因此，他在涨价时为购买面包而支出的金额也与以前是一样的，涨价完全通过节制享受所抵消。对他来说，面包的价格比例超越了上面所说的边际。因此，小手工业者把面包的享受既不是算作他的需要，也不视为那种他也许倾向于算作消遣的享受。

这个例子同时也说明，在收入提高时，面包的享受是怎样逐级地通过所有不同阶段的。

上面所描述的享受资料价格提高的结果，不仅能在个人那里看到，而且这个结果也同样清楚地在一般交换中表现出来。由于所谓涨

价，即由于被大多数人作为需要来考虑的享受资料的价格显著地提高到平均价格以上，所以把这种经常为他们购买的物品视为奢侈品的人数越多，相关享受在奢侈的等级中提得越高，奢侈品的消费也就越减少。一个新的享受产生的效果与之相类似。例如，在一个小城镇内，一个剧团的出现会夺走许多其他原有的娱乐场所的很大一部分收入。因此，这地方应被看做娱乐活动而存在的场所越多，被夺走的收入部分也就越大。很明显，这种新的娱乐活动的出现应被视为同价格降低一样。这种娱乐以前用任何价格也买不到，现在却能用很便宜的价格买到了。因此，它必然产生与价格提高相反的作用。然而，我们在先前已看到，$\frac{g}{p}$ 越小，即享受在享乐等级中提得越高，由于价格波动而减少的享受及其量就越大。

我们发现，价格波动对劳动量的影响也为事实所证明。在涨价时以及在一个特殊的节日之前，每个人都试图——在他的生产部门所允许的情况下——通过更大的努力获得更多的收入，在第一种情况下是弥补为某种需要被迫增加的支出，在第二种情况下是弥补过节的花费。这里，节日的出现也应被视为同价格降低一样，其理由在前面谈到剧团时已阐述过了。

最后，价格提高对生活享受质量的影响，只是对严格意义上的享受来说，才是可疑的。当立法者们愚蠢地冒险颁布反对不可避免的过分奢侈的立法时，他们遇到了不可制服的反抗。这表明，由于涨价使生活享受总量减少了。因为这种反抗的原因只能是，一定居民阶层难以获得对他们来说属于严格意义上的享受的那些享受。当他们感到生活享受总量减少时，这种情况就应被看做与涨价相同。

交换的另一个现象这里根本无需进一步说明。这一现象是作为上面所发现的所有定理中最重要的一个定理的详尽阐述的直接结果而产生的。这种现象是：对于收入相等的所有人来说，在其他外部条件相似的情况下，用于满足同样享受的金额在绝大多数场合只显示出很小的差别，几乎不值得一顾。享受越是接近于所涉及的人的需要，享受在需要等级中提得越高，这种差别也就越小。与此相反，不同收入的人用于满足同一种享受的金额，由于与其他人攀比而常常成倍地增加。同一个城市里的短工用于他们吃、穿、住、行等每一个方面的金额是相当一致的。在收入基本相同的手工业者那里，也出现同样的情

形。再往上数，富裕的市民、商人等等也是如此。例如，科隆的短工每年用于住的支出为30至40塔勒；而手工业者提到100到150塔勒；比较富裕的市民、商人等则提到200、300塔勒，甚至更多。在所有其他享受方面，也相类似。这被看做一个如此确定而又反复出现的事实，以致人们一直在不断地试图以此作为标准用以评估税收。过去人们对这一事实的解释——如果说还有某种解释的话——只限于指出，这些支出是为满足需要服务，因而对需要的确定个人没有选择的自由。

显然，这种为对上述事实进行解释而作出的论断与现实是大相径庭的。假如这种解释是正确的，那么短工、手工业者、市民和商人们为了满足这些需要而支出的金额，就必然是绝对相等的。而实际上这里出现很大差距，商人支出的金额是短工的10倍，甚至是20倍、30倍或更多倍。这相反地证明了这一确定无疑的结论：确定这一金额量，完全取决于人们的意愿。假如对此还能有什么疑问的话，那么这种疑问必然由于公认下述事实而消失：尽管一般说来，处境相同的人对他们收入的使用在很大程度上是一致的，然而这种一致绝不是没有明显的例外。假定人们在确定用于那些享受的支出水平上没有选择的自由，那么就绝对不可能出现这种例外。最后，假如这种观点是正确的，那么不同阶层所满足的享受必然具有绝对相等的量。但是我们看到，除了在同一个城市里这些享受量有巨大的等级差别之外，若把我们城市短工的生活享受和其他居民阶层以及其他民族的部落相比较，那么他们已经处在一个相当高的享受阶段上了。我们只要把他们同农村短工在吃、穿、住、行等方面加以比较，我们就会发现，他们的境况已经明显好转。如果我们把他们的境况同格陵兰人、火地岛人，甚至同北美西部崇山峻岭中穴居的赤身裸体的印第安人的境况比较一下，那么差别还更大。印第安人根本就没有任何舒适的生活，而是常常饥饿致死。即使他们还没有踏上生活享受阶梯的最低一级，但他们获得的生活享受量有时也比人们绝对必要的生活享受量大得多。只有人的残暴才使我们学会认识并经过长年不断的试验明白无误地确定这种界限，在这种界限内人在满足享受方面没有选择的自由，贫穷可悲的囚犯们毋庸置疑地用他们的方式向人们表明，地上一间黑暗的牢房，每天使人勉强过活的一点点食物和水，便是唯一的享受。上述情况都是受收入分配规律和人的最完全的自由意志制约的。

如果说通过把相关的享受划分为需要不可能解释这种事实，国民经济学的其他定理也不能提供对这种事实进行解释的手段，那么这里

对此所作的解释却是显而易见的。从前面的分析中我们得知，一旦可以成功地测量享受量，由于上述事实而变得突出的那些现象，必然会在收入分配方面准确地表现出来。如果我们进行更全面的考察，就会发现同理论上所获得的结果更为完全的一致。

如果我们考察用于每种享受的收入量同全部收入的比例，即分数 $\frac{e}{E}$ 的值，那么我们就会发现，对任何一种享受来说，由于收入的提高，当最初较小的享受正好处在应开始满足的界限时，这个分数便达到最大值。从这里开始，随着收入进一步提高，这个分数不断变小，一直到所有享受获得充分满足时，变为最小。在表6.4中，到E=2时，$\frac{e}{E}$ =1；从这时起，它开始变小，一直到E=59时，变为 $\frac{e}{E}=\frac{10}{59}$ =0.170。从E=2到E=11， $\frac{e'}{E}$ 从0增大到 $\frac{6}{11}$ =0.545；从这时起，它开始变小，一直到E=59时，变为 $\frac{e'}{E}=\frac{16}{59}$ =0.271。最后，从E=11到E=29， $\frac{e''}{E}$ 从0增大到 $\frac{9}{29}$ =0.310；然后，开始变小，直到E=59时，变为 $\frac{15}{59}$ =0.254。在现实当中，我们又会发现完全相同的现象。我们以住房的例子为证。像前面已经说明的那样，短工用于住房的支出大约是他的收入的 $\frac{1}{4}$ ，手工业者大约是 $\frac{1}{5}$ ，市民是 $\frac{1}{6}$ 等等，越富有的人用于这方面支出的比例就越小。这同 $\frac{e}{E}$ 随E的增大而变小是完全一致的。因此，当我们发现在目前状况下存在着这种收入使用方面的比例性时，这并不会使我们感到奇怪，而只会使我们得出确信无疑的结论：<u>人类相信在享受测量方面获得了如此正确的结果，因为观察到的收入分配方面的同一性是以这些确定的结果为前提条件的</u> 。

人类不仅相信在享受测量方面获得了如此正确的结果，而且在许多情况下也意识到，在多大界限内可以相信这个结果。这一点肯定无疑是由下述情况得出的：<u>人类早就把遵循被视为正确的结果宣布为道德规范</u> 。因此，现在谁还胆敢违反这些收入分配方面被视为正确的结果，即使不被他同阶层的人完全革出教门，他的品行也要受到非难。在异常节俭和异常奢华时，都会出现这种结果。这里，享受的绝对量对这种结果的出现完全没有直接的影响，而唯一的影响因素是收入的不合比例的分配。举例来说，一个人根据他的境况应把200塔勒用于

住房，并把它的其他收入按比例地用于其他享受。如果他在住房支出上很节俭，即使是用了一个短工的住房开支的一倍——在科隆大约是70塔勒——，并且在其他享受上也相应地节俭，甚至把节俭下来的资金用于生息，那么他就会被他同阶层的人视为守财奴，或者至少被视为不正当的吝啬鬼。另一方面，如果他把这些节俭下来的资金用于满足那些被公认为很少有价值的享受或娱乐，那么他就会被视作浪荡公子，尽管这个人获得的享受比短工高得多。反之亦然。如果一个短工哪怕只用70塔勒租一间房子，尽管他还远远没有得到也只有手工业者才有的住房享受，那他也会被他同阶层人视为侈靡者。这证明，由享受的测量所获得的结果在这些界限内已经被视为如此的确定，以致可以要求每个人都遵循它们，它们为建立一种道德规范提供了充分的根据。

我们在第93页已经发现，作为一种享受绝对量提高的结果，与增大的享受相应的e以及E、M、A和W持续增大，而其他保持不变的享受的e却相反地不断减小。现实也证实了这一点。在一开始和稍后的一些地方，我们已经反复指出，通过训练可以使享受能力加强；如果只是单方面地朝一个方向进行这种训练，享受能力的加强也自然会完全在这个特定的方向上表现出来。我们也看到了这种情况。一个人长期以来在很大的程度上满足同一种享受，这种享受就像我们所说的那样，变成了习惯；在一个更高的阶段上，则变成了一种癖好。在这样一个人的身上，我们清楚地看到了和一定的g的增大相连的现象。用于满足变成了癖好的享受的金额和为了获取用于这种支出的手段所付出的努力越来越大；从而在其他情况保持不变条件下的收入，生产量和生活享受总量也越来越大，而这个人用于所有其他享受的支出则越来越受到限制。甚至当癖好的满足对他的体力智力产生不利的反作用，从而使他的n和γ减小，增加享受的结果仍清晰可见。收入在各种不同享受上的不合比例地分配和付出的努力的增大——尽管这种努力很少有结果——依然同这些结果完全一样，也可以借助于前面的公式加以确定，只要在这些公式中使一个g增大而同时使n和γ减小。

n的变化所引起的结果之一便是，随着劳动力使用技能M的增大，W、E以及随着后者所有用于满足各个享受的总量e都增大了。这是众所周知的事实，几乎无需提及。我们也发现，前面提到的n的变化对于A即劳动量的影响，与现实完全一致。我们看到，当n=0时，A=1；从这里开始增大，直到n为一定值时，A达到最大值；然后它又减小，

直到n=p时，A的值又达到等于1。我们发现，现实中也完全如此。对一个奴隶来说，因为他劳动所生产出的一切都属于奴隶主，所以n被视为等于零；对于一个孩子来说，因为缺少真正的技能，也是如此。因此，要使劳动超过它所提供的享受哪怕只有一个时间原子而继续进行下去，对于奴隶来说，只能靠监工的鞭子，对于孩子来说，只能靠教育者的权威。因此，除非外部强制加以阻止，对他们来说，A将保持等于1。如果我们把视野从奴隶转向自由劳动者，我们看到，出于显而易见的原因，在目前情况下通过自己的劳动获得最小收入的阶层中，n的值最小。从这个阶层往上，各阶层的人平均收入越高，n的值就越大。因而，对短工来说，n的值最小；由此往上在手工业帮工、师傅以及商人那里，n的值越来越大，如此等等。如果我们按照这个系列往上推移，我们必然会再次发现：就像上面刚刚说明过的，首先是各个阶层所提供的劳动量的增加，其后是减少。这也是被证实了的。众所周知，所有的雇主都在不断地抱怨短工的懒惰。他们规定一定的必须付出劳动的钟点，试图以此保护自己避免短工的懒惰所产生的不利后果，然而这种做法也未能使短工在这些钟点内付出他们所期望的努力。相反，短工衡量自己努力的唯一根据是，不引起雇主的不满，以免雇主解雇他。因此，我们看到，一方面，短工出于自己的动机，使A增大到超出奴隶和儿童那里的程度；而另一方面，这种增大仍然停留在相当狭小的界限内。我们发现，帮工已经比短工更为努力，特别是向他们提供计件工资时，他们勤奋的程度是以工资准确衡量的。但是，在那些成功地通过自己的努力挣得本阶层的人的平均收入的手工业师傅、商人等的劳动中，这种努力达到最高水平 。因此，在他们那里，n达到使A变为最大值的值。假定他们的收入超过了这个程度，那么我们就会看到，这些人又越来越放松个人的努力，直到最终达到这样一种富裕程度，使它们的劳动仅仅比提供他们享受所需的劳动多一点，也就说又变成了A=1。

根据所有上述的说明，由于与γ的变化相关联而产生的结果同现实的一致十分清楚，我们无需对这种一致再作特殊的论证。因此，让我们转到由于同租金的产生相关联而出现的现象上来。

我们看到，出租一块生产场所的租金量的确定与这块场地的开发成本和购买价格无关，我们在现实中，看到的也是这样。谁想租用一块用于生产的土地，也同承担任何其他租金时完全类似，并不问迄今为止的所有者自远古以来耕种了多少年和进行了多少土壤改良，也不

问现在的所有者提供了多高的购买价格；而是考虑把劳动力最合理地使用于这块土地时能获得多少产品，这些产品大概能以什么样的价格卖出；然后，决定以这块租地在扣除成本之后还剩下的收入量，能否使他在考虑到这块土地无偿提供的享受的情况下，获得与他所处的阶层相应的生活享受。当土地的租赁价格以这种方式确定下来后，再考虑到以后可能发生的变化和现行的利率，这样就确定了土地购买价格的标准。从这种购买价格的计算方法——尽管它只是从理论上发现的——中可以得出结论，应取得的租金的高度与所有者的行为方式无关，它仅仅由交换关系确定；一定生产场地的开发成本对这一场地购买价格的反作用仅仅限于这种程度，即如果购买价格不能至少补偿开发成本，新的场地将不会得到开发；最后，交换关系的任何变化必然会对这块场地的购买价格产生反作用，而所有者对此无法施加直接的影响。所有者对地产价格的变动无能为力是尽人皆知的，因此无需证明所发现的定理同现实的一致性。一台新机器——它的功率比迄今使用的旧机器高得多——的发明，使旧机器的购买价格降低至对原材料等等的估价的水平。

最后我们还看到，利率是通过下述方式自行调节的，即用于生产租金的资金涌入租金的比例最为有利的生产部门。但是，一个众所周知的事实是，一旦一个行业产生很高的利润，在这个行业中的生产就会通过建立新的企业而迅速扩大，一直到由于产量增加使产品价格下降到恢复收入的比例性为止。这正是人们反复不断地抱怨竞争太激烈的原因所在!

所获得的定理和规则一方面使我们容易阐明人类交换中发生的所有现象，另一方面又不断地给我们机会对世界构造的美妙绝伦表示赞叹。

实行分工之后，一个人只能以下列方式通过自己的力量改善他的状况：在不增大劳动痛苦的条件下，学会改善产品质量或增加产量。他的状况之所以得到改善，在前一种情况下，是由于他可以以更高的价格出卖他的产品，这种价格的提高使他获益；在后一种情况下，是由于他能够用同样多的劳动出卖更多的产品。产品质量的提高对消费者也起到同增大享受即增大相关g的量一样的作用，因为g的值恰恰是衡量产品质量是否已经改善的尺度。我们在93页上曾看到，g的增大

使相关的e增大，因而使m也增大；这就是说，通过改善产品质量扩大了需求，从而提高了价格。

当生产者的状况由于他的生产组织的改善而得以改善时，这种改善对消费者也有积极的反作用。因为g的提高导致W增大，并且像我们看到的那样，它同时引起价格的提高。g的提高是价格提高的条件，正因为如此，价格提高从来不会达到这样一个水平，以至于g的提高为消费者带来的益处被完全抵消。相反，等量劳动的产品量的增加引起价格降低；这同样使消费者的W增大；但是，由于完全相似的原因，价格降低不能变得如此剧烈，以致使生产者将生产改善带来的全部益处丧失殆尽。不仅如此，生产组织的改善为所有生产者必然带来的痛苦越小，就越能使他们更普遍、更迅速地受益。这在与痛苦减小的同样程度上，引起有关产品量的增加并造成产品价格降低的结果。于是，人们看到，上帝通过他所创造的世界，强迫每一个人，在任何情况下，都要把他的生产部门的组织的改善所获得的一部分益处交付他人；以改善了的方式和方法开发生产部门所付出的努力越小，这一部分就越大 。

我们看到，共产主义者和社会主义者在错误的道路上所追求的公平原则，通过交换规律以这样完美无缺的方式实现了，根本不允许作任何修正，因而在第 7页上所作的关于利己主义的阐述在最广的范围内得到证实 。

不仅如此，世界的构造还带来这样的结果；各种不同的中介享受的自然力量按极其不同的程度分配于地球表面。其结果是，自然力在满足享受过程中所提供的帮助，因地区而极不相同。由此看来存在一个危险，即生活在特别有利的地区的人们将会满足于自然给他们无偿提供的享受。这从两方面来看都是可悲的结果。一方面，涉及到那些人本身，因为像我们已经看到的那样，人们只有在下述条件下才会在提高了的程度上达到他的生活目的，即他们从年轻时起就要不断地接受一定程度的教育，通过与痛苦相联的劳动获得收入。另一方面，也涉及社会，因为社会将失去价值剩余，像我们刚刚看到的那样，价值剩余在任何情况下都必须由每个生产者为社会生产出来。然而，上帝善于以无比美妙的方式通过它构造的世界避免这个危险。我们在上面已看到，人们无需努力便得到的享受，对应该付出的劳动量没有任何影响。我们在第74页上还看到，如果一个新的一直还没有满足的享受

获得了部分的满足，应付出的劳动量每一次都有新的增加。最后我们在第183页上看到，劳动数量在这样一种人身上达到最大，这种人能够以他的技能获得他那个阶层的平均收入。一个众所周知的事实是，在地球上根本不存在这样一个地区，在这个地区内不借助劳动就能获得绝大多数享受资料，即人类才能生产的享受资料。为了消除上述危险，只需做到下面这些也就够了：通过世界的构造，使那些人尽可能地熟悉所有享受，把有关的享受资料通过交换提供给他们。这时，他们就会看到，在他们的那个地区为人类生产的享受资料，必须用最小的劳动生产出来。此外，一旦成功地使每一个人获得这样一个位置，在这个位置上他通过自己的劳动得到他那个阶层的平均收入；一旦每一个人按照他参与由劳动创造的享受资料的消费的程度，占有自己在整个人类劳动中的份额；那么整个人类便提供了最大的劳动。这一结果当然是最理想不过了 。

第十八章 现行市场、币制和财政实践批判

这里看来给了我一个适当的场合，略提一下那些政治家、经济学家、伦理学家和教育家们所陷入的一系列谬误，尽管详尽地评价这些谬误只有在下述条件下才是可能的，即首先要找到消除那些妨碍个人在上帝创造的世界中以最适当的方式行事的障碍。这些谬误已经如此广泛传播，以致当代人已经十分习惯把它们无条件地设想为真实的。除非把它们明确无误地作为谬误揭示出来，否则我不得不担心在批判这些为消除多次提到的那些障碍而被建议采用的手段的合理性时，人们将会不自觉地受到这些谬误的影响。

我列举的第一个谬误是，人们相信货币是价值的尺度。因此，人们相信，只要把每一种可购买的产品的现有量乘上它的价格并把它们相加，就可以计算出一个民族的财产状况。人们之所以犯这样的错误，是因为在目前状况下，个人的生活享受总量是随着作为收入归他所有的货币量的增加而增加。这种货币观点所包含的谬误，这里几乎无需加以证明。

如果我们回忆一下确定价格的方式和方法，那么立即就会明白：货币不是价值的尺度，而是生产物品所需要的劳动的尺度 。假定我在一个地方能够用1塔勒买到3磅咖啡、8磅肉或者40磅黑麦面包，而无偿地得到所企望的饮用水，那么并不能由此得出结论说，3磅咖啡的价值等于8磅肉或者40磅黑麦面包的价值，而饮用水是没有价值的；只能得出这样的结论：人类在那个地方为了消费而生产出3磅咖啡、8磅肉或40磅黑麦面包需要花费同样多的劳动，而在那个地方为获得饮用水所需的劳动等于零。价格同价值的联系仅仅表现为，价值与价格之间不合比例会引起需求与供给之间的比例失调，由此又会造成供求量和价格的波动，直至最后生产出的产品的价值与生产它们所耗费的劳动形成适当的比例。

从价格与价值的这种关系可以看出，从那些有关的产品量的价格中，根本不可能直接得出关于价值量的结论，这些价值量是用同量的货币量来表示的。而另一方面，尽管如此，相关人的生活享受总量在目前状况下随着收入的提高而提高这一事实，却得到自己的充分说明。因为个人收入与所有人为满足享受而共同获得的收入总量的比例，非常精确地反映了个人从整个人类提供的劳动中能够加以利用的份额。此外，如果个人有可能根据自己的状况最恰当地支配这部分劳动——这在目前状况下一般是能够做到的，因为每个人对他想用自己的货币满足哪些享受有相当自由的选择权利——，那么显而易见，他的生活享受总量必然随着劳动量本身的提高而提高，尽管是以比后者较小的比例提高。

把货币看做价值尺度的谬误的后果是多方面的，我这里必须把注意力仅仅集中在这个谬误的一个后果上，因为少数交换规则的发现很大程度上归功于这个谬误的存在。我这里想论及的后果是，人们从这个谬误中得出了一个正确的结论：在交换中只有这种活动被视为对人类社会有益的活动，在这种活动中应加以考虑的是，一个人或另一个人的货币量在这一活动之后是否比以前增加了，而不关心通过这种活动是否使他人生活享受的减小甚于受益者生活享受的增加。进而合乎逻辑地得出这样错误的结论：人们只应造成和促进这种活动的产生。由于这一结论，便从上述谬误中首先产生出所有限制自由交换的规则，它们在重商主义者那里表现得最突出，并且现在还存在着应该加以谴责的重商主义制度的残余，诸如保护关税、行令制度、垄断、特许权、特惠制、审查制度，等等。

第二个谬误也同样促进了这些限制措施的形成。除了少数例外，整个当代人共有的幻觉是，整个人类或人类的一部分，一定的氏族或者甚至一个个人，有时可能找不到工作；因此，创造就业岗位就成为政府的职责。这种幻觉的产生归因于对下述事实的察觉，即人们时常看到，工人在一些生产部门中失业以后，很难为他们立即找到其他就业岗位。借助于前面的定理，即使对交往关系做一个表面的观察，也可以很容易地揭示出上述事实的真正原因。暂时失业的真正原因是，所有在市场上被估价的物品，只有一定的根据交换比例的波动而各不相同的量必须被生产出来。因此经常发生这种情况，即迄今为止在某一生产部门中就业的工人的数量不得不减少。而当工人减少的必要性出现时，这些工人并不能立即成功地消除所有阻止他们在变化了的情

况下从一个变得不利的生产部门转换到一个较为有利的生产部门的障碍 。

在某一生产部门中减少工人数量的必要性，可能有各种各样的原因。交换解决自己的任务——使每种被估价的物品按比例确定的量不断生产出来——的方式，已经是以经常减少工人数量为条件的。交换在解决这一任务时所运用的方法，类似于数学家们不打算成功地直接解决自己的任务时求近似值的方法。某种物品的一定量提交给社会，让社会确定这些量的物品的出卖价格；假定其结果不令人满意，那么在价格降得过低时，就要求减少生产量并按比例地减少工人数量。这与数学家求近似值的方法十分相似，他们在特定的公式中以一个通过估计发现的值代替未知数——在这里是数量——，然后由借助这个值获得的结果反过来推论出，他们所取的替代值是过大或是过小。生产者已经获得的经验越少，在采用这种方法——交换唯一能够成功地解决这一任务的方法——时，一开始几乎不可避免的错误一般说来必然越大。因此，我们看到，在最初为生产者产生较大利润的新兴工业部门中，最初的利润越大，市场饱和得越快、越厉害，以至于最初的盈利转变成的亏损就越大，其结果陷入困境的工人数量也就越多。

决定一定购买量的条件的变化，也同样经常地产生减少产品量、从而合乎逻辑地减少工人数量的必要性。这一点可以用前面由公式

$$m = 1 - \frac{p(P \pm R + c - \pi)}{g(\alpha + \beta)}$$

所阐述的定理予以详细的说明。

必然造成生产量从而工人数量经常变化的第三个原因是，参与交换的人数的变化。

最后在目前情况下，一个生产部门中工人数量减少的最为常见的原因，是每一种使为生产一定数量的有价值的物品所需要的劳动量减少的新的发现或发明。这种发现或发明所显示的影响越大，工人数量的减少就必然在更大的规模上发生。由于这种发现或发明，一个生产部门经常发生这样的变化：所有的工人都必须转而运用新的方法，等

于是建立一个新的生产部门，因此所有工人都遇到常常与此相联的困难。

有两个例子可以更确切地说明这个问题。当1789年法国大革命把擦香粉和戴假发的习俗革除以后，相关的m急剧减小，香粉生产商逐渐地、差不多完全地停止了他们的生产，假发制造商很大一部分也停止了生产。当纺纱机的发明和完善使纺织工人的n比使用手工纺纱机提高了百余倍时，也出现了类似的情况。手工纺纱工不得不停止他们的生产，而转向机器纺纱时便产生了与转向一个新的生产部门完全类似的困难。

由上所述得出结论：某一生产部门工人数量的周期性变化从来不可能停止，只有人类使自己的训练达到自然力所能允许的最高阶段时，才能使这种变化达到最小程度。由此还可以得出同样明显的结论：减轻过剩工人的暂时困境的唯一手段是，一旦他们有可能转入另一个生产部门，就给他们提供足够的帮助 。

有人对这种手段的可行性产生一些怀疑，说什么现在所有的生产部门都已人满为患了。他们认为，这个观点是有根据的，因为在自由立法至少部分地消除了前一个世纪对建立一个生产部门人为地设置的障碍以后，现在在所有被波及的生产部门里，自由竞争已使生产者以前的垄断利润下降到一个相对较小的水平。那些垄断者也沦落为一般市民，而在以前垄断者曾有可能以他人的不幸为代价不付任何努力就获得了用于奢侈生活的财源，一般市民则只有通过自身的努力才能获得相应的生活享受。垄断者十分正确地把这种情况归结为自由竞争，生产者也十分自然地把它看做是一种祸患、看做是他们生产部门的衰落以及人满为患的结果。然后他们这里忘记了，绝大多数人获得了现在属于他们的只要付出努力就能达到的生活享受，日益增多的人的享受的增加远远抵偿了垄断者受到的损失，此外生产出的贵重物品的总量也由于增大的努力而增加了。因此，全人类获得的用于消费的享受资料也以同样的程度增加了。从而他们的生活享受提高了。下面的分析将使这个问题变得更为清楚。

我们看到，当产品价格定得使其报酬相对其他生产部门过低时，减少该生产部门工人数量的必要性就出现了。由此可以得出结论，这种减少工人数量的必要性只能在少数生产部门中同时出现。因为通常

数量的享受资料的生产总的来说是连续不断地进行的，所以这些享受资料也同样要连续不断地在所有活着的人中间进行分配。但是，绝大多数人必须通过出卖他们的产品来获得用于购买自己的全部或绝大部分享受资料份额的货币。个人份额可能出现的损失有什么不同，从反复说明过的原因中便可以得到解释。一般来说，对于所有这些人而言，生活享受量必须按照劳动的痛苦、劳动的技巧和劳动的力量划分等级。也就是说，对大多数人而言，必须有一个现成的报酬比例，正是通过这个比例，才找到了衡量某一生产部门的报酬是否太低的标准，从而应通过减少工人数量来改善该生产部门相对于其他生产部门报酬过低的状况。但是，如果是这样，并且把个别生产部门中过剩的工人以下述方式分配到所有其余的部门——在这些部门中报酬的比例是通过迄今为止的价格比例存在的——，即根据由于量的增加引起的价格变化保持报酬的比例性，这是完全有可能的，那么这种做法的最终结果是：在被压缩的生产部门中，由于量的减少，价格一直提高到合乎比例的水平；在所有其他部门中，生产量随工人就业的增加而增加，而消费者的人数以及他们所占份额的比例同前，保持不变。所以分摊到每个人身上的数量相应地增大了，因而每一个人的生活享受总量也相应地增大了，不论价格本身怎样形成。

经验以最完美无缺的方式证实了这里获得的结果。统计表明，一方面，极大规模的新发明所引起的干扰，在很短时间内便自行消失了；另一方面，自从自由立法以来，按居民人口计算的享受资料的消费不断地增长。

看来，运用上述手段还存在另一个障碍，即消除由于向其他生产部门的转移而造成的个别工人的暂时失业。这种情况也就意味着，每一种生产都要求一定程度的某种自然力，但是在目前情况下，所有看来适合于生产的自然力都已被占用了，以致对于一个新增加的工人来说，似乎再没有剩余的自然力了。这使人们陷入另一个谬误，由此形成了这样一种观点：国土的每一部分都有确定的占有者，特别是在我们的祖国，土地的自然性质只允许生产出这么多产品。在这种情况下，两个总是不断被发现的事实把人们引向这种歧途。这就是，在上述前提下，每一小块土地都会被用于根据实际状况最适合于它的生产部门；此外，生产者本身也努力以最合理的方式把它用于这种生产部门。因此，人们就会相信这一结论是有依据的，即生产绝对可以达到最高水平。这一结论的错误是显而易见的。把每一块土地用于生产，

只有在实际情况保持不变时，才是相对说来最好的。然而它并不妨碍把一种生产转换成另一种生产，如果从实际情况看这种变化是合乎理想的话。实际上，并不是所有现存的对生产有益的自然力都被用于生产；而是在每一个生产部门中，只是所有现存自然力中这样一部分被用于生产，即在对生产的适用性最差的地方所付出的劳动痛苦与确定价格的最后原子的价值的比例为正值。为了证明这个立论的正确性，只要证实农业生产部门产出量的增加就足够了。在农业生产部门中需要的自然力的量最大，从而产出量的增加所遇到的障碍也最大，因为在我们这个地区所需要的自然力的量几乎要求全部耕地面积。

例如，要问普鲁士的每一个农民，他是否从其耕地上获得了最大可能的产量。那么人们将得到的回答是，他已经在自己的耕地上运用了全部的勤劳和力量，尽可能提高这种可能性。显而易见的结论是，普鲁士农民只是尽可能多地生产农产品，因而根本不能也不需要问他所期望的产量是多少，而只能问，可能的产量是多少。假定在30年前向普鲁士农民提出同一个问题，那么将会得到完全相同的回答。同时，提供给普鲁士居民的农产品量，30年来没有显著变化，以致这里无需加以计算。普鲁士对他的臣民的供应也大体相似，至少粮食同30年前一样多。但是，普鲁士在1822年，用同样多的粮食供给不到1200万居民，现在则必须用它供给1600多万居民。因此，生产在30年中必须以较大的比例即12:16=3:4增长，因而比1822年要增长三分之一多。这意味着，仅仅是谷物每年就要增长2000万舍非尔，所以农民在30年间不得不违背自己的保证，尽可能用同样的自然力生产出上述那么多数量的农产品。

这看来同农民的保证是相矛盾的，它只能做如下解释，即农民的表态并不包含绝对的真理，而只是包含相对有效的真理。农民努力从他的耕地上获取更多的产品，以使最后用于耕地上的劳动还可得到自己相应的报酬 。没有一个农民会想起要用这种解释提出下面的主张来，即不能从耕地中获取更多的产品了。相反，每一个农民都知道，如果他愿意按照修整花园的方式来耕种所有的耕地，那么他常常会获得比现在多好多倍的产量，更何况我们的花园耕作自然还远远没有达到可能的界限。但是，当农民这样耕作时，他的劳动不会得到相应的报酬，因此便会停止劳动，一直到价格比例按不同的方式形成。

虽然一些物品，例如农产品，现在看来还很少能任意增加，但是由于人类现在的训练水平已经可以眺望到这种增加的前景；而所有其他物品我们通常称之为工业品，则可以成倍地甚至许多倍地增加。

只有很少一部分贵重物品形成例外情况，人们还不能成功地揭示那种影响自然力并促使这些贵重物品形成的因素。例如，宝石、贵金属和一些动植物产品就属于贵重物品。这种例外对于人类总体福利的影响是非常次要的，以至于可以视为完全不存在；相反地，从另外的角度看，贵金属的这种例外情况还给人类带来了远远超出这种小小不利的益处。关于这一点，我在分析货币时还要回过头来详加阐述。

此外还有一个更为一般的理由，表明下述观点是错误的：对一个人、一个民族或人类来说，随时可能出现这种情况，即缺少值得去做的工作。如果每个人都能用使自己获得的劳动量挣到能够充分满足他的全部享受的收入，如果每个人按其租金收支情况使$n=P\pm R$，那么很明显，人类将会处于最大的福利状态。人类一旦达到这种状态，它本身便不能再加以完善了，因为它使个人本身根本无需更多劳动能获得充分享受，而个人这时还要付出为他提供享受的劳动量，本身就是为了获得这种劳动的享受。例如，法国的国王成了钳工，奥地利的皇帝当上了火漆匠，他们并没有通过这些劳动获得收入的意思。假定每一个生产者都以下述方式提高技能和劳动力，即生产每一种有价值的物品只用给他们提供享受的劳动量，也就是$A=1$，就能生产出足以充分满足整个人类有关享受的全部享受资料量，并且每个生产者都按照他的享受能力从生产出的享受资料量中占有自己的份额，那么就达到了这种状态。因为生产出的所有产品都必须出卖，所以所有产品的价格都必须这样确定：每个人都精确地分得作为报酬的金额，这个金额是他为了能够充足地买到所有享受资料所需要的。显然，在这样一种状态下，人类所支出的劳动与他的劳动力相比是最小的，因为我们从前面的定理得知，因为n值较小，所以A在所有情况下都大于1。此外，我们还知道，在我们现在的情况下，为了能获得那些产量还可以付出比现在提供的劳动多好多倍的劳动。一方面，为了达到完全满足所有享受的合乎理想的状态，还应付出巨大的劳动量；另一方面，只有在下述条件下才能达到这种状态，即能成功地通过提高每一个人的技能和劳动力使应付出的劳动量达到最小程度，从而全力以赴地减少所需要的劳动量。在这种情况下，怎么能说缺少工作呢?

现在，人类正通过在自然科学方面迅速的、接连不断的发现和以令人惊叹的方式自觉运用现有自然力的发明，成功地进行这种努力。将现在的人均消费水平与过去相比较，也可以看出，人类通过上述努力所获得的生活享受有了极大的增长。

由此可以看出，个别生产部门中出现暂时失业的原因，根本不在于缺少工作，而仅仅在于特定生产部门中缺少值得去做的工作，这又是某种被估价的物品比所有其他物品生产过多造成的。一种普遍流行的观点认为，政府应该提供这些值得去做的工作。这种观点实际上是建立在一个谬误的基础上的，而为达到这种目的所建立起来的垄断，例如保护关税、行会制度、特许权、特惠制、审查制度等等，只能使这种祸患长久持续下去。毋宁说，政府活动的目的必然是建立正相反的法律。它唯一应该起到的作用是，尽可能地使一种生产向另一种生产的转换更加容易。为此，它不仅必须清除那些人为的，任意设置的限制，而且也必须致力于消除由于世界的构造所形成的障碍。

另外一个谬误上面已经简单提到过了，这就是，人们只把交换中的这样一些活动视为对社会有益的，在这些活动中应加以考虑的是，某一个人在这种活动之后是否由此取得货币增值。这一谬误产生的原因是，错误地理解了购买的真实本质和它给人类社会带来的真正益处。这种误解本身产生的根源是，为使交换容易进行所采取的措施越少，买卖即贸易就越能使一些个人更容易挣得财富。个人发财致富——他们在特别有利的条件下把经商作为职业——处处可见，以致人们与其说把它看做从事贸易的人的毋庸置疑的目的，不如说把它看做贸易的最终目的，从而贸易被看做是仅仅为了这一目的而存在的。

为了证明这种观点的荒谬，我们首先仔细观察一下货币作为交换手段使用的过程。我们发现，货币固有的作用是，使过去不可分开的交换变为可分开的交换。假定A和B之间应该进行交换，而没有货币作为媒介，那么A的产品对于B，B的产品对于A，就必须有实际的价值。进行交换之后，每一个人都把交换来的产品用于满足享受。这样，通过一次性的交换便完满地达到了交换的预期效果。但是，如果B用货币与A的产品相交换，那么在A这一方，预期的效果即满足享受只有在下述条件下才能达到，即他先用得到的货币从C那里交换到实际的价值（产品），然后他才能开始满足享受，因而对A来说才达到了交换的最初的预期效果。不仅仅是A处于这种状况，B和C也是如此。因为B

只是由于以前的交换，才能握有货币（假定B以其他方式得到货币财产，那么这也并不构成例外，因为在这种场合他的货币财产并不应视为货币）。C在感受到交换的预期效果之前，必须首先再同货币进行交换。我们把货币充当交换手段一方进行的交换，称之为众所周知的购买，并以此同先前原来意义上的交换区别开来。因此，购买只是部分进行的交换，为了使一个人达到交换的预期效果，至少要有两次购买。我们看到，由于使用货币造成了交换的分离。由于分工的进一步发展——众所周知在分工条件下，劳动者生产每一种产品并不能都用于自己的最终目的，而是常常必须通过许多次的转手才行——并且由于在分工的进一步扩大的条件下实行贸易的必要性，这种交换的分离被无限制地增大了。在迄今为止观察到的购买的方式中，至少有一方，购买者一方，达到了交换的目的，即满足了享受。但是，凡是购买半成品用以制成成品出售，像分工进一步扩大情况下出现的那样，或为经商而购买，就必须首先把购买到的产品以更多的货币量再卖出去，然后通过第三次购买以增多的货币买回享受资料。在这里，假定在最初的生产者和消费者之间只有一个中间商进行活动，那么媒介交换至少要求三次购买。显而易见，由于这些中间商的增加，所达成的购买的次数也增加，而且每当增加一个中间商时，就会增加两次购买。

因此，购买对人类社会的真正益处是，在无以数计的情况下，通过购买都会使交换成为可能，而没有购买交换就必然会停止；并且在所有这些情况下，都会使价值极大地增加，就像价值的增加是与交换联系在一起的一样。

尽管这种益处很大，但也不是没有一个小小的缺陷。从前面的分析中可以明显看出，在最初的交换——在这种交换中，交换者双方的每一方都为自己取得了实际价值——条件下的价值增加达到自己的最大值，尽管在这种交换中根本没有货币出现，因而也根本谈不到在任何一个人手中货币量的增大。当有必要通过仅仅两次购买来媒介最初的交换时，价值的增加就会受到损害，尽管不那么显著。因为有必要进行两次让渡而不是一次让渡，为了按两次让渡的方式达到购买的目的，所付出的劳动的痛苦就增加了。价值增加损失的程度与劳动痛苦增加的程度是一样的。被让渡的商品和货币量由于这种让渡而恶化并减少了。当为了媒介交换而不得不增加购买次数时，这种损失就会大幅度提高，因为不仅让渡的次数增加了，而且必须把被交换的商品的

价值的一部分付给中间商，以补偿他们付出的努力。所以，无论是由于让渡次数增加而损失了价值，还是归中间商所有的价值，都是为了消除环境的性质为交换所造成的障碍而必须付出的令人痛惜的代价。如果成功地减少了必要的让渡的次数和必须留归中间商的补偿价值，那么这总是应被视为一种益处 。由此可以看出，政府的努力恰恰应该遵循与那种谬误传授给它的完全相反的方向。政府应该关心的是，尽可能地减少留归中间商的货币量，使中间商的数量减少到在不减少交换的情况下所能达到的最低程度；政府必须完全让中间商自己去关心留归他们以补偿其努力的相应的生活享受，就像在所有其他生产部门中那样。

还有一个更为一般的考虑，也同样表明上面提到的那种观点的错误。假如这种观点是正确的，那么人类就不可能比他们在下述情况下，获得更大的财富。他们采取措施使每一种商品，在从生产者到达消费者之前，首先必须经过所有其他人的手进行买卖，并且其中的每一个人都获得商业利润。这种通过贸易所赢得的财富总量明显达到最大值的结论，尽管是完全建立在那种谬误的基础上的，但它的荒谬性太明显了，以致没什么必要再通过争论证明它的错误。

通过贸易获取财富，首先归因于交换所造成的价值的特殊的增加，这是通过商业活动挣取各种所得的基本条件。然而，超过了这一点，当个人认为商业活动可以创造价值，因而把经商作为职业时，商业利润显然归因于商业活动中面临的障碍。商业利润的这种真实性质——由此说来过高的商业利润只是以牺牲他人的代价获取的——也说明了，为什么通过商业活动获得的财富是暂时的。因此，这种财富只能保持到成功地消除生产部门转移所面临的障碍时为止。所以，生产者的报酬降低到了正常水平。历史以一种很了不起的方式验证了这些结论。这里可以举一个例子。

由地理位置所决定，首先是意大利北部沿海城市的居民，消除了亚欧之间贸易的障碍。他们主宰这种贸易，其作用几乎与建立垄断相同。特别是在十字军东征使亚洲和欧洲的居民相互之间更为切近地了解到对方的享受资料，并因此而开始使他们的交换变得更为普遍和扩大时，那些沿海城市的少数居民便成功地通过贸易获得了常常令人惊叹的财富；如果与整个世界的其他地区的情况相比较，这些财富的数量就会显得特别的大。意大利的城市一直处于这种有利地位而没有受

到什么干扰，直到后来由于绕道非洲的航行，首先是葡萄牙人和西班牙人，然后是荷兰人和英国人，才构成与他们的竞争。在这种竞争出现之前，大概主要是出于对交换规律的无知，意大利居民陶醉于轻易获得财富之中，因而没有及时采取从贸易中获得长远利益的唯一适用的措施。这些措施是：消除本国内阻止个人建立对自己最为有利的生产部门的障碍，通过训练以最合理的方式熟练经营所选择的生产部门，最后是尽可能地加强法制。或者我们现在可以把这一切简要表述如下：为了能够按照自然规律行事，消除个人所面临的障碍 。我们看到，竞争越是成功地使商人的收入下降到适当的水平，意大利居民从暂时获得的财富的高度上下降得就越厉害。完全相同的现象后来又在葡萄牙和西班牙重复出现。在英国则相反，那里较好地考虑到了交换规律。我们看到，尽管有一切竞争，但是凡是考虑到这一交换规律的地方，一种常常令人羡慕的富裕程度便会普及于整个民族。

通过贸易所获得的财富是多么的暂时，商人们不断增加的抱怨是最好的说明：现在经商已经没有多大赚头儿了。他们的理解是，现在赚钱比过去难多了，除了为保证与社会地位相称的生活所需要的收入外，还要挣到一份能使他们在晚年继续过那种本来就超过适当水平的富裕生活的租金，而且还要留出作为遗产的租金。通过改善贸易的措施，必将消除所谓的发财致富现象。这些措施是，通过清除由于自然或人为产生的建立这样一种生产部门的障碍，这种生产部门越来越成功地使贸易的收益大幅度下降，达到正好足够使商人在付出相应努力后获得到老年为止的相应的生活享受和教育子女的水平。即使贸易的收益达到其他生产部门相应的水平。

还有另外一个谬误，用流行的说法来说就是：无产者逐年增多。这种说法的意思是指，在工人阶级中失业逐年增加。交换中的许多现象似乎证实了这个观点。

首先是当局和社会团体用于救济的费用不断提高，尽管这种提高还不是解救真正的贫困。其次是下述无法否定的事实，即绝大多数产业工人的处境年复一年地恶化。再次是大量向国外移居的现象，主要是小农和小手工业者。最后是，处境较好的手工业者和商人也很少能像以前那样挣得财富。这些事实似乎表明，从上至下的所有阶层生活越来越下降，直至最后全都达到需要救济的地步。

从这些事实得出的这种结论看来具有欺骗性，另外一些已列举的同样毋庸置疑的事实也断然反驳了这种结论。这些事实是，按人均计算的所有享受资料的消费（抛开时而出现的无关紧要的波动不谈）逐年不断提高。随着这种提高，每个人的平均生活享受量也必然不断增加。所以，人类社会中的绝大多数人必然会一年比一年更幸福。因此，上面提到的事实必然有与福利水平下降不同的原因。

通过回顾历史的发展，从享受规律以及每个人追求的生活目的来认识上述现象——除了必然发生的一般福利程度提高的现象以外——的必然性，是并不困难的。我从最后列举的事实，即富有阶层获取财富比以前更难，来开始我的这种解释。这为什么会发生在商人阶层，已经得到了说明。因此，剩下的问题仅仅涉及其他一些职业。

在中世纪，除了农业之外，还出现了其他生产部门，分工也因此而扩大了。这时，竞争使产品价格下降，其直接结果便是生产者报酬的减少。这个原理不可能长期不为人们所认识。在缺乏对整个人类的交换规律的认识的情况下，这个结果似乎造成了最严重的缺陷，因此所有生产者都不断致力于尽可能地阻止所有竞争。他们忽视了，在所有生产部门中有效地进行平等的竞争将会使他们更为节约，因而他们在自由竞争的条件下能够更便宜地购买到自己所有的享受资料，远比简单地补偿他们收入的损失要合算得多。作为这种努力的结果，采取了所有旨在尽可能使人们难以建立任何一个报酬较好的生产部门的措施。这样，便出现了在某种程度上严格封闭的手工业行会和同业公会、商会，禁止在城外从事某一生产部门的经营，在城市中设置升入市民阶层的障碍，排挤本地市场上的外来产品，等等。这些限制的结果是，在受到限制的生产部门中，生产量按其数值的比例来说很小，结果这些产品的价格与它们生产中的痛苦相比，长期保持在一个很高的水平上。所有这些幸运者的收入，使他们能够获得生产的特权地位，从而持续保持相当高的收入水平，靠牺牲人类社会大多数人的利益得到富足的享受并增大他们用于获取租金的金额。这后一种情况又造成下几代人生活享受指数的很大提高，因为按照有关措施，这种租金的继承通常都能使他们为自己谋取到某种特权地位。在这种状况长期持续存在的情况下，那些生产者本身必定会十分自然地认为，他们确实应该享有这种较高水平的生活享受。所以，当开明的立法开始削弱那些限制时，就必然会发生正像我们现在在工商业经营中所看到的那些现象。因此导致了生产量的增加，即那些享有特许权的产品的价

格接近于合乎自然的水平，而且按比例地减少生产者的收益。因此，被手工业者和商人们称之为他们职业的衰落的事情，不是什么别的东西，只是他们的报酬从那种人为产生的高度下降到了合乎自然的水平。不仅不能从这种现象推论出人类福利水平的下降，而且更准确地确定由于更合理的立法使这些生产者所遭受到的收益减少，也无可争辩地表明已经由统计中得出的整个人类福利水平的巨大提高。

如果说人类福利水平仅仅停留在在立法限制的鼎盛时期所达到的那种水平上，那么较为自由的立法不仅必然迫使这些生产者在获取租金上受到限制，而且也在享受上受到更多的限制，因为这两者也是通过人为的手段被人为地推进到这种高度的。然而一个确凿的事实是，所有这些生产者的享受都在不断地提高。这一事实以毋庸置疑的方式为不断发生的恰恰是对这些阶层中日益提高的奢侈的抱怨所证实，尽管这种抱怨本身是可笑的。这里没有必要再列举这种抱怨的事实。根据我们掌握的对当时手工业者状况的描述，在立法限制时期，一般说来，手工业师傅的作坊同时也是家庭的居室和冬天的厨房，师傅也在同一个地方接待他的顾客。这房间里的家当是粗陋的木制家具，要是没有木条凳或短凳，就以木墩当座。现在，每一个手工业者都按照他的身份地位考虑他的需要，有专门接待顾客的房间，用窗帘、镜子、精制的或至少是表面经过刨光处理的椅子、桌布、镶嵌的风景画以及沙发、地毯等装饰起来。因此，毫无疑问，现在的手工业者所满足的居住享受已大大高于以前的水平。这里，住房和所有其他享受资料之间的价格比例并没有发生这样的变化，以至于可以由此说明在居住享受方面得到的这种较高的满足。从这些与收入分配定理相关的事实中可以得出结论，手工业者的所有其他享受的满足必然有类似的提高。不仅如此，整个人类福利的水平也必有提高，其提高的程度与手工业者的享受的提高相同，因为如果没有这种提高，手工业者便会由于更自由的竞争而不得不降低自己的享受 。

以上我们考察了过去时期内人为造成的产品价格提高的现象并说明了其产生原因，此外还有两种要首先指出的现象却是由人为地使产品价格降低引起的。

当局和社会团体提供的资助不仅给予那些完全和永远丧失劳动能力的人，而且也给予那些由于所在的生产部门的自然性质（例如一定的季节性）或者由于暂时生病或其他原因无辜失业而陷入困境的人，

按实际需要提供一定金额的资助，这已成为一个固定的习惯，某些社会团体甚至法定地承担起这些资助的义务。然而在任何情况下，特别是目前状况下，还存在一些这样的生产部门，在这些生产部门中工人们周期性地被阻止去工作，特别是由于季节的变换。迄今为止，这些工人还根本没有成功地做到，在这一段时间内找到另外一份工作。在此期间，这些工人的享受也许受到限制，但也不是完全中断了享受，不可能比习惯规定的每个人在共同生活中所要求的最低限度的享受还低，这种最低限度的享受理应超出绝对最小的享受。按照自然规律要求，这些工人在劳动期间内的工资必须达到一定高度，使其均匀地分配于一年之中，从而使他们的生活享受达到一个相应的水平。没有人为的干预，这也是肯定可以实现的。但是，由于提供资助，阻碍了这一结果，并且使劳动的价格下降到这个水平以下。

在陷入困境时得到资助的肯定性，不仅必然大大提高本来就有的刺激，即把所有的劳动所得用于眼前的享受满足，而且它也使一个人有可能长期这样不合理地使用他的劳动所得。如果这些工人的生活享受由于合理使用自己的劳动所得而达到较为适当的水平，那么那些善于利用其他劳动所得的使用方式获得资助的那些工人的生活享受就会增大到资助的水平。这种生活享受的不适当的提高造成的一般结果是，该生产部门的产量因投入增加而提高，价格则降至工人的工资——包括资助——达到正常水平。一旦达到这一点，如果不给予资助的话，工人就不可能继续存在于该生产部门。因此，我们看到，除非所有周期性失业的工人在失业时期都以牺牲整个社会的利益为代价维持生活，否则资助额就必须逐年增加。所以，根据资助额的增长去推断整个社会的福利水平是不允许的。

还有另外一种情况，也表明了人类福利水平的提高。这就是，习惯规定的每个人必须得到的生活享受的最低限度，与从前相比显著地提高了。现在建立的济贫机构与前一个世纪的情况相比，无可争辩地说明了这一点；人们普遍追求福利的提高，寻求这种提高的手段，向每个人至少提供由习惯规定的最低限度的生活享受，也都同样说明了这一点。

资助——它并不能解决工人的困境——所带来的弊端如何，后面才能加以分析。

许多产业工人的命运令人悲叹，其原因是，机器的发展使许多生产部门有可能使用童工 ——在这种年龄上还不可能进行人的训练 ——的体力去进行生产，人们出于财迷心窍的利己心而并不对滥用这种可能性感到羞愧 。这些在如此小的年龄就被滥用于这种劳动的人，顺应缺乏智力和体力训练的情况而成长起来，看来只能够一辈子在工厂中使用自己的劳动力。由于人所共知的交换比例的波动而不可避免地发生的所谓不景气，除非产业工人在最初时期内还能通过自己子女就业完全地或部分地补偿损失，否则就不得不更多地忍受自己报酬的下降。然而正是由于运用了这种手段，才使这种祸患长期化。即使产业工人没有受到特别的强制，出于众所周知的原因，他们的报酬也必然由于这种方法而大幅度降低，使这种报酬加上子女的收入才成为正常的。如果事情到了这一地步，那么这种情况就间接地强制每一个产业工人，让他的子女在很小的年龄就到工厂劳动，从而迫使他们终生当一名产业工人。这种强制使这些不幸的人们处于这样一种境地，即当出现新的不景气时，他们也不得不忍受自己报酬的不断降低，直至勉强维持生计。因此，这种现象与普遍的福利无关。如果一个人的年龄还不能使他在体力和智力训练上达到他那个时代的人的水平就不就业，这种弊端将被消除。要求做到这一点可能只是意味着，要求人们自愿成为受训化的动物!关于这一点我在后面还将进一步加以阐述。

人类社会福利水平下降的结论由之推出的四种现象中，现在只剩下大量移民一种现象了，这一现象几乎无需作什么解释。我们知道，人类为了尽可能有利地创造自己的收入，必须为每一种生产寻找能提供最有利的条件的地区。如果在其他大陆还没有被生产占领的广大地区中，找不到比欧洲已经利用的一些地区更合适的地区，那就是非常罕见的了。我们必然感到惊奇的，与其说是移民现象，不如说是这种现象为什么没有很早地大量发生。所以，这种现象同人类的福利高低没有直接关系。正是小农和小手工业者试图寻找更为有利的生产场所，其原因在于，我们的公共机构正是在安排农业生产时犯了极大的错误；这也适用于小手工业者，这是很自然的，因为在新移居国外的大量农民中，最初的手工业者必然获得相当高的报酬。

在统计资料所确认的享受资料消费增大的事实面前，证实从这些现象中推论出人类福利水平下降的结论是一种谬误。

还有一个谬误是，认为除了提高g，n，γ和V这些唯一能够促进人类福利水平的手段以外（因为消除阻止建立最好的生产部门的障碍，恰恰是提高那种调节交换的力量的手段），还可以并且必须使用一种特别手段，即增加人类或人类的一部分或某一民族的所谓资本财产。人们甚而认为，这种资本财产是某种衡量民族福利水平的尺度。这个谬误的原因，与把货币看做价值尺度的原因是完全类似的。因为一个人与他人相比所拥有的资本额越大，他就越富有，所以人们认为可以由此进一步得出结论，如果大多数人，整个民族能够成功地将他们的资本额增大，那么他们也就能占有这种增加了的财富的一个份额。从而全力以赴筹划资本额的增大。

假定交换关系能对全人类所有的资本额的大小施加直接影响，那么这个结论也许是正确的。然而，这种资本额仅仅是通过计算得出的，是人们按照由交换关系确定的利率把可以支付的租金资本化的结果。因而，所谓的资本额是由R和Z规定的，R的量由下述公式得出：

$$R=\left(P+c-\pi\right)\sqrt{\frac{\alpha+\beta'}{\alpha+\beta}}-\left(P+c-\mu\pi\right)$$

由前面阐明的定理可以得出结论，在福利水平提高的情况下，R和Z以及由它们计算出的资本额的数值，既可以提高，也可以降低。所以，福利水平高低与计算出的资本额大小之间不存在任何比例关系。

举两个假设的例子，可能会使问题变得更清楚些。

在所有我们视为文明的国家中，拥有地产会带来可观的租金。因此在所有这些国家中，地产代表了可观的资金额。例如在普鲁士，按照较为保守的估计，地产可能提供的租金也有1亿塔勒。因此，即使在利率为5%——对现在的情况而言是太高了——时，地产也代表了20亿塔勒的资本额。现在假设，由于某些发现或发明，可以使得所有那些地产对某一生产部门来说都是同质的，无论实现这个同质过程有无成本，并且特别假设，所有土地的质量等同于我们可获得的最好的土地的质量，让我们来分析对农业的影响。我们发现，在付出同样努力的条件下，最好的土地目前所提供的产量，显然是最坏的土地的产量的好多倍。因此，在使用等量劳动力的条件下，至少将会生产出比现在多一倍的农产品。即使短工所考虑的对食物的享受属于他的需要，

而且是迫切的需要，但就所需要的量来说，他也仅满足他的需要的一半多。而处境好的人在量上一点也不缺，而仅仅在质上更好的满足中寻求对这种需要的满足的提高。由此可以得出结论，整个人类用生产出的两倍的产品量，就能达到充分满足自己的需要而有余；这样，农产品的价格必然降至为零，除非它通过减少劳动者的数量而被抑制。这种减少劳动者数量的必然性，还进一步造成相当一部分同样适合于农业生产的土地保持未开发状态。其结果是，农产品的新价格只能这样形成，即农民刚好得到相应的报酬，而不能支付任何租金，因为任何较高的价格都会很快通过开垦现有同样好的土地——如果可以无偿占有的话——而带来产量增加。就地租方面来说，其他工业部门与农业的情况类似。因此，在普鲁士失去了1亿塔勒的地租以及与此相应的20亿塔勒的这些地产的购买价格，总计超过在整个普鲁士流通的货币量的20倍。所有其他国家的损失，也出现类似的情况。

然而，这种按照通常的理解是根本不可克服的损失，实际上却变成了人类的一个莫大幸运。这样，人类将不仅仅从农产品中获得比今天远为充裕的享受满足，因为农产品会比以前必须支付地租时更便宜，更多的人还可以通过这些工业部门要求适当的报酬；而且还可以通过把农业中节约下来的大量劳动力按比例地分配到所有其他生产部门，在不影响报酬比例性的条件下，使所有这些生产部门中的生产量按比例地增加，而参加进来的人数并不因此而变化。这样，按比例分配到每个人的每一种享受资料就会更多，尽管所谓的资本财产降至为零，但每个人的生活享受总量却翻了一番。

反过来说，资本财产的增加绝不能得出福利水平提高的结论。

假定科隆的水井——它们现在供给居民所期望的水——突然大部分都干涸了，剩下的一部分水井满足不了需要，而且地壳发生了变化，也不能再开凿新的水井，那么就必须从远地运水来补充所期望的水量。没有劳动，这是不能实现的。这样，在科隆这个地方，水就具有了与这种劳动成比例的价格。因此，未受损坏的水井的所有者们也将会把水——他们能够用小得多的劳动把水从这些井里汲出来——按这个价格出卖，这个价格超过支出的劳动量的剩余部分，就作为拥有水井的租金归他们所有。显然，租金有时可以达到很可观的高度，因此科隆的资本财产便通过这种方法而增至这种完全资本化的租金的水

平。但是，谁能说科隆的居民由于不再能免费地占有所期望的水而提高了福利水平呢?

不仅可以通过这假设的例子证明上述结论的正确性，日常生活中也无数次地提供了诸如此类的例子。如上所说，当每一个新的发现或发明经过采用证明是实用的时，新的发明引起的变化越重要，迄今为止的现有设备的购买价格就降得越低。像已经指出的那样，一部新的机器——它比直到那时仍在运用的机器具有更显著的效率——的发明，使原有的机器完全失去了价值，尽管它在新机器发明之前还卖得很贵，尽管原有机器的材料还可用于其他目的。铁路建设通过把交往集中到少数几个中心地区，使小地方——交换正是通过这种方式被从这些地方排开的——的地产价格下降，而那些中心地区的地产价格却迅速提高，如此等等。

由此可以得出结论：

根本不可能从人类或某一民族为购买全部租金而必须支付的金额大小中，推论出人类或那个民族的福利水平 。因为这一金额的大小取决于：1）开发新的生产地点的费用的高低，它主要取决于自然科学发展的程度；2）用于同一生产的场地的适用性上的差别大小；3）所要求的产品量大小。因而这些条件与福利水平不存在确定的比例性。

如果说用于购买租金的金额的大小与福利水平没有确定的比例性，那么这个用于购买的金额的大小与租金开发成本的大小之间却有完全类似于价格和价值之间的关系。如同价格是由生产一个有价值的物品所耗费的劳动的比例决定的那样；不同场地的购买价格是由一定地块对生产的适用性的比例决定的。此外，价格不合乎比例导致量的变化，一直到最后生产出的原子的价值等于对此应支付的货币原子的价值。与此相同，购买价格与新的租金的开发成本不合乎比例，也导致了生产所使用的地块数量的变化，一直到购买价格与这些开发成本刚好平衡时为止。成功地使价格下降虽然对生产者带来暂时的不利，但对社会却带来根本的和长远的利益。同样，每一次成功地使已经建立的租金的购买价格下降虽然对所有者造成损失，但对社会却造成根本利益。

一般性的分析还表明，所谓的资本财产是建立在虚构的基础上的，只不过是计算的货币。个人也像每一个民族或者整个人类一样，除了自己的体力和智力之外，只拥有在某种程度上适用于生产的地块。如果人类想提高福利水平，就必须借助这一点将不断地消费掉的享受资料同样不断地在更大规模上再生产出来。除了自己的劳动力和这些地块——从这些地块中按其相对不同的适用性获取租金，产品的价值对租金的大小只起极为次要的影响——之外，人类还拥有有价值的原材料和享受资料的储备，这种储备是为了能够保持和开发合乎理想的劳动场地以及为了使享受到再生产出新的产品量以前不致中断所绝对需要的。最后，人类还拥有适量的货币，货币作为交换的尺度，几乎没有变化地不断从一个人手中转到另一个人手中。由于这种十分合乎理想的不变性，货币对于福利水平根本没有直接影响。从这样一种特别的资本财产中，根本找不到一点这样的痕迹。

由上述分析中可以看出，力图通过人为的手段来提高租金的购买价格，或者把它仅仅维持在一个既定水平上，都是荒谬的。这正像在价格方面，通过限价——无论以什么名义——使价格保持在保护生产者免受任何眼前损失的威胁的水平上是荒谬的一样。

由虚构一个特殊的和专门用来积累的资本中，产生出与前面所指出的完全相反意义上的另一种措施，其目的完全是为了尽可能压低对所谓资本财产的估价。此外，这种措施还包含了对自由交换的最为糟糕的立法限制之一。如果交换不能成功地在许多方面避开这种限制并至少使它的恶果大部分得到减缓，那么这种限制就会不断地阻碍人类福利水平的进步，其程度超过人类有时所蒙受的战争、瘟疫、洪灾、火灾以及所有其他灾难。与利息支付有关的限制性立法，由于有必要保护负债者免受债主的逼迫，而被认为是合理的。这种限制的必要性来自两个方面的考虑：一方面尤其是在人类社会最初发展阶段，它适用于注定要用于购买租金（构成c）的资金来源的独特性质；另一方面适用于这些资金在早期阶段的运用，那时绝大多数主要属于个人借贷。

由关系的性质所决定，只有在每个人仅仅直接关心自己享受的满足的情况出现之后，才能发现福利水平如何通过交换和分工而提高。因为交换和分工的好处在被感知之前，必须首先通过满足享受积累经验；而只有在人们事先成功地通过自己的活动和经过一些时间使享受

的满足达到一定点时，才能取得经验。正如历史教导我们的，在人的训练的早期阶段即狩猎和游牧生活阶段已经结束并完成向农业的转换之后，人们通过自己的活动本身所满足的享受在这个时期局限于获得最必要的食物、必不可少的住所和衣着以及不多的提供稍许方便的用具。每个人的责任是通过自己的劳动开发一块适合于这种生产的土地。另一方面，一经开发用于耕种的土地，经过合乎规律的生产利用，不仅适用于生产，而且其适用性也不断提高。因此，新土地的开发仅限于人口的逐渐增加所要求的适当规模上。为了进行这种逐渐地开发，农民本身确定的c——直到这时还是由自己的劳动构成的，因此同其他劳动的区别仅仅在于，它创造的并不是直接的享受资料，而仅仅是为生产享受资料所需要的土地——就完全够了。在这一经常性的过程中，根本谈不上借贷这样一种情况。只是在由于灾害、牲畜死亡、火灾、水灾、长期丧失劳动能力、战争等等部分地毁坏了已开发的用于生产的土地时，才感觉到借贷的必要性，因为个人这时不可能立即获得重新开发土地所必要的大量劳动。

但是，当人类的交换关系发展到这种程度时，某些个人便成功地使自己成为所有其他人以及地产的主人——有历史的证据为凭——，并在这种条件下，完全地或部分地保证自己得到对各种不同的土地应付的租金。因此，这些少数人无需努力就支配了如此可观的劳动量，以致他们几乎可以不费力气便获得了甚至是奢侈的享受。因此，他们能够向所有其他人发放那种已成为迫切需要的贷款。

因此，形成了这样一种状况：一方面，那些不费力气得来的、对占有者几乎没有价值的资金被用来放贷；另一方面，借贷者由于极为艰难的处境而不得不去借贷。在这种情况下，可以把利用借贷者的这种艰难处境提高利率视为不道德的行为，因此通过立法途径加以禁止是完全合理的。正像教会法规中有这种禁令一样，在民法中也有对所允许的利息的最高限额的规定以及对复利计算的禁令。从这个观点看，这些法律规定也许是合理的，只要像刚才所描述的那些实际情况还继续存在，只要通过这些规定真正使负债者得到帮助，只要在交换规律中不存在可以确定无疑地使负债者得到保护的无比有效的力量。然而，抛开交换规律使任何一种对负债者的照顾都是多余的这一点不谈，所运用的手段也给负债者带来不利后果。

人们指望通过限制性立法消除对负债者的压迫，殊不知这来自于一个特别的资本财产的虚构。人们想象——尽管还模糊不清——，因为资本所有者必须把这些资本再一次作为资本使用，所以相信通过上述立法就能够迫使资本所有者以廉价的条件供负债者使用这些资本。但是，像已经指明的那样，人类除了拥有自己的劳动力之外，只拥有在不同程度上适用于生产的地块（在这里，原材料、享受资料和货币的储备可以不予考虑，因为这种储备必然连续不断地保持一个很少变化的量，因而只有次要的影响）。个人由此共同得到收入，他们在交换中可以支配的劳动量表示他们的收入量。他们所支配的劳动量是否有一部分用于生产租金，这部分劳动量有多大，我们从公式：

$$c = \frac{\alpha(P \pm R - \pi)(Vz - 1)}{z+1}$$

中得知，在其他情况保持不变的条件下，从根本上取决于z的大小，即利率的大小；z越大，c就越大。所以，如果通过立法上的限制不允许z超过一定的最高限度，那么其结果绝不会使借贷者以适度条件得到所期望的贷款，而是使所有c的总量越来越小，所有e的总量越来越大。因而，相当数量的借贷者得不到贷款，或者——实际结果是一样的——只是在比平常较晚的时间里才得到贷款。由此产生的结果是，只有很少的土地被用于生产性的开发，或者在很晚的时间里才这样开发，否则投入这些土地上的劳动将会用来满足日益提高的对享受资料的需求。结果，在同一程度上使用同样的劳动力只能生产出较少的产品，因而人类福利水平的进步在同一程度上受到阻碍，这些都将按乘数作用永久地持续下去。

这种立法限制的最终结果是：

由于法律上规定了z，在全部借贷者中只有一部分人能够得到由c的总量所确定的、他们所期望的贷款。但是，规定的z与比例适当的程度相比较越低，立法的规定表现出越是有效，这一部分人的数量就越小。然而这部分人恰恰是由个人处境较好的人，因为放贷者在自由选择中自然有可能找到这些很少需要法律保护的人。除了这部分处境较好的人以外，法律注定要使大多数处于困境的那一部分人沦为无产者，因为没有必要的贷款这部分人无法以其他方式把他们的力量运用于生产。

如果不存在立法限制，就完全是另外一种局面。现在没有得到贷款的一部分人将通过z的提高给放贷者提供较大的益处，由此使他们相对于前一部分人的不利处境得到平衡。但是，另一方面，这种提高将会导致所有的c扩大，但绝不会提高到超过刚好够满足对贷款需要的c的总量的水平。此外，只有在利息总量不会用尽由于贷款而应获得的租金，或者正好与之相等时，才能以较高的z找到贷款。由此产生的结果是，签订的贷款增多，适用于生产的土地按照同样的比例增加开发，在使用等量劳动力的条件下使产量增加如此等等，总之福利水平进一步提高。这些又进一步按乘数作用永久地朝有利的方向持续下去，然后达到使z逐渐下降的一般结果。

即使交换关系的发展刚刚达到只是出于紧急情况才寻求贷款的程度，就已经使对利息的限制造成如此严重的不利后果，要是人类训练的提高使扩展分工、设立工厂和扩大贸易成为必要，限制利息的不利后果将会扩大到何种程度啊!像我们已看到的那样，对利息限制的必然结果是，即使在农业中出于紧急情况所寻求的贷款也只是部分地得到满足。而农民却是通过抵押带来租金的土地来占有这种资金的，这通常能向债权人提供得到租金的充分保证。那些在其他生产部门从事生产的人们，却只能以自己的人格作为承担支付义务的保证，他们要按法定利率得到贷款，能贷到的该是多么少啊!他们只能提供提高应付租金这种手段来取代那种不可靠的保证，然而糟糕的立法却断绝了他们利用这种手段的可能性。

这样，在大多数情况下，把归个人支配的劳动量都用于眼前的享受而不是用于开发租金，便大大损害了人类福利的进步。由于这些限制，只有这样一些人才能够扩大现有的或设立新的生产部门，这些人除了有个人本领之外，还能通过自己的手段自由地支配足够的劳动量。此外，对这些人来说，能够挣到的收入还要具有足够的价值，以补偿生产的耗费而有余。不言而喻，发展过程中所必要的生产投资越大，同时具备上述三个条件的情况就越少。我们要特别感谢对利息——俗话所说的“可以用钱赚钱”——的限制，这里包含了一个真理。那些同时具备这三个条件的少数人，现在就垄断了这个生产部门，因此他们的收入异常地高。这些过高的收入量理所当然地主要归之为货币的占有。

因此，如果交换关系不善于一方面使法律成为虚幻的和另一方面避开法律，那么工商业的发展就会仍然停留在差不多中世纪的阶段上。这里，我不想谈及现代高利贷者为避免遭受法律制裁必然会使用的计谋，这些东西似乎完全无关紧要，因而可以不用考虑。我要谈论的是法律从来不能禁止的那些情况。

如果一种商品或服务的价格的确定，使生产者作为简单劳动者，除了自己相应的报酬和维持他的设备继续处于同样良好状态所需要的数额外，还可获得超过设备投资按法定利率付息所需数额的一个余额，那么法律规定就总是成为虚幻的。生产者之所以获得这一余额，只是因为他拥有一定的生产设备，因而是这些设备的租金。这一余额是由社会，而不是由组成这个社会的个人支付给他的。是的，甚至任何工厂设备，在没有破坏法律的情况下，都可以获得任一数量的租金；而借用购置同样的工厂设备的货币以高于法定的利息放贷出去，却要受到惩罚，即使由此还远未达到那些租金的水平!现在，一个众所周知的事实是：所有生产部门的生产者，迄今为止都获得了比劳动收入、维修费用和设备投资的简单付息高得多的数额；越往回追溯到中世纪，差别也就越显著；当教会法规把生息借贷视为不道德而完全禁止时，这种差别绝对是最大的。仅仅在最近一个时期，在抵押贷款利率已经降到立法限制以下之后，某些地区的工业投资贷款的利率才降到法律规定的最高限度，有时或许降到这个限度以下。因此，我们看到，正当人们认为严格守法是最为必要的时候，交换按其物质内容来说恰恰最为严重地违反了那种错误的法规。

但是，法律不仅仅是在那些用自己的货币生产租金的情况下才成为虚幻的。交换也找到那种在许多其他情况下应避免使用的手段，即商品赊购。商品的赊购价格普遍高于现金购买价格，这已是众所周知的事实。赊购一块亚麻布，为期半年，要支付21塔勒，现金购买只需支付20塔勒，如下述公式：

$$21=20\ (1+x)^{1/2};$$

或者：

$$Lg\ (1+x)=z\ (Lg21-Lg20).$$

由此得出，x=0.1025，实际利率为$10\frac{1}{4}$%。还有一个同样是众所周知的事实：赊购人的信誉越低，赊购价格就越高。在为期半年赊购的情况下，商品价格提高5%已算是很有节制的了。因此，在几乎所有进行赊购的情况下，都包含着对法律的回避。

大多数生产者都懂得通过这种借贷手段部分地避免错误立法的不利后果，而那些立法限制应特别予以保护的人，即由于灾难而被迫寻求贷款的人，则不能运用这种手段。因此未必削弱了法律的这些不利后果。有谁不知道，那些不幸的借贷者现在已经落入了高利贷者的手中，这些高利贷者冒着落入法网的危险，因此理所当然地必须从借贷者那里得到对这种危险的大大的补偿!

然而通过这种借贷手段也只能部分地补偿法律带来的不利后果。这种贷款形式与通常所说的贷款形式之间特有的差别在于，所借款额不是以货币，而是以商品形式提供的，而且事先为整个贷款期限计息。其结果是，利息不再清楚无误地显示出与贷款相分开的金额，而是完全隐蔽在应偿还的金额之中，以致债务人本身通常根本不能或只能大致确定利息数额。这种特有的差别产生的不利后果，毫无疑问是有其原因的。

首先是这种情况造成的，即不允许以货币形式贷款——恰恰是法律使这种形式成为不可能——而只能以商品形式贷款。但是借贷者可能只需要很有限的数量的某些商品，因而只能从少数制造他可能有某种需要的商品的人手中得到赊贷。这恰恰为借贷者即赊购人带来任何有限制的竞争都会带来的那种结果：价格提高，即是说条件苛刻。

如果说这已经使借贷者的处境很不利了，那么除此之外他们的处境还由于下述情况而恶化，即贷款形式使他们在确定利息方面尤为困难，实际上他们是被迫付息。随着这些困难的增大，他们也失去了竞争给购买者带来的益处。因此与那些能在非常有利的条件下获得所期望的贷款的地方相比，在这里债务人变得极其困难，而这种情况就更能使债权人以较为有利的条件进行放贷。

这种贷款形式还造成其他同样明显的缺陷。因为从一方面看，放贷者从贷款中获得的益处不是表现在一个相互分开的金额，而是隐蔽在较高的价格之中；从另一方面看，只有可以出售所期望的商品的那

些人才能决定去贷款，因此提供贷款似乎表现为放贷者对借贷者的恩惠，而不是双方互利的交易。事实上的确是这样，因为债务人通常很少能提供担保。这样在债权人和债务人之间就形成了一种依附关系，债务人在选择他的债权人方面受到的限制越大，债权人就越容易利用这种依附关系对债务人进行压榨。例如，当手工业者被迫赊购他们的原料时，他们就会受到压榨，这种压榨人们太熟悉了，无需更多地说明。为了得到赊贷，他们不仅被迫支付很高的价格，而且还必须忍气吞声接受质量很差的商品。

由于这种情况，下面一点便作为立法的不利后果而留存下来：借贷者被迫从恰恰是这样一些人手中得到贷款，在这些人那里他们所能期待的是极为不利的条件，并且无法知道贷款的实际费用如何。

归根结底，禁止合理地计算利息——这样才能正确地说明禁止复利计算的规定——的后果，同对利息的法律限制的后果是一样的，尽管不是那么明显。计算利息只能按下述公式：

$A=a\ (1+z)^{n}$，

无论n为整数或分数还是正数或负数，也就是说无论计算利息还是计算折扣，这个公式都是适用的。这出自下述一个简单的考虑：当债权人获得经过任何一个时间之后到期的利息时，都能用它来获取新的租金（众所周知，这是乘数作用的特有的特征）。因此，如果债务人不按规定支付到期的利息，债权人就失去了上述好处，所得最小等于利息。

尽管如此，立法禁止这种计算方式是有其理由的。那些人并不了解持续力量效应的立法者们可以通过一个数学家计算出，如果采取复利计算公式，甚至一个最小的货币单位，经过上百年后也会达到一个令人吃惊的数目。因此，他们认为，复利制对债务人是很危险的，为了防止债务人不可避免的破产，禁止这种复利制是绝对

n	A	A′	A − A′
$\frac{1}{12}$	1.004074	1.004167	−0.000093
$\frac{1}{6}$	1.008165	1.008333	−0.000168
$\frac{1}{4}$	1.012272	1.0125	−0.000228
$\frac{1}{3}$	1.016396	0.016667	−0.000271
$\frac{5}{12}$	1.020537	1.020833	−0.000296
$\frac{1}{2}$	1.024695	1.025	−0.000305
$\frac{7}{12}$	1.028870	1.029167	−0.000297
$\frac{2}{3}$	1.033062	0.033333	−0.000271
$\frac{3}{4}$	1.037270	1.0375	−0.000230
$\frac{5}{6}$	1.041496	1.041667	−0.000171
$\frac{11}{12}$	1.045740	1.045833	−0.000093
1	1.05	1.05	0
2	1.1025	1.1	0.0025
3	1.157625	1.15	0.007625
4	1.215506	1.2	0.015506
5	1.276281	1.25	0.026281
6	1.340096	1.3	0.040096
7	1.407100	1.35	0.057100
8	1.477455	1.4	0.077455
9	1.551328	1.45	0.101328
10	1.628895	1.5	0.128895
⋮	⋮	⋮	⋮

表18.1

必要的。为此更精确地确定债务人所受危险的大小，看来是特别有用的。它可以通过债务人按正确的和现在通用的计算利息的方式对应支付的数额所作的计算最为适当地求出来。众所周知，现在通用的计算方式是按下述公式进行的：

$A'=a(1+nz)$.

假定在两个公式中，$z=0.05$，$a=1$，即假定利率为5%，那么由于n的不同值就可得出A和A′的不同值。有如上表：

我们由上表可以看出，按通常的利息计算方式，债务人在第一年内的支付中处境不利，半年后这种不利大概达到最大程度。如表中最后一行显示的，按通常的计算方式，25000塔勒应支付利息305塔勒。因此债务人要为每82塔勒支付利息1塔勒多一点儿，或为每一塔勒支付利息大约$4\frac{2}{5}$芬尼。在一年期满后，债务人开始获得益处，还贷时间拖延得越长，获益越大；但是另一方面，这种获益的增长非常缓慢，以至于10年之后按复利计算的债务只达到按利率$6\frac{2}{7}$%左右进行单利计算时的水平，然而，一个债务人只是在10年之后才履行自己偿还利息的义务，这种情况一方面很少发生，以致在立法中没有专门考虑；另一方面对债务人的不利之处显然不大，不能把它看做是对债务人的粗心和轻率的一个有效的惩罚。我们看到，立法者——他们把复利计算公式看做是对债务人的一个巨大的危险，从而通过不适当的监护对此进行干预——也已经看到了幻影。诚然，因为债权人有权通过运用法律赋予他的强制措施敦促债务人按期支付利息，从而也避免了威胁着他的不利后果。由此使这个问题再次清楚地表现出来，如果说复利计算造成不利，那么这种不利不是发生在债务人方面，而是发生在债权人方面。因此，立法使债务人在每一个方面都比没有这种法律规定时处于更糟糕的境地，既使他们受到更大的压榨，又使他们付出更多的利息。这样便完全违背了它的初衷。

这里，交换也在很大程度上纠正了立法的错误。正如上面已经说明过的那样，只要债权人注意按期收取所约定的单利，那么立法就给他们提供避免延迟支付利息的不利后果的手段。这样，他们便可以通过把作为利息收取的金额立即重新投入租金生产，保证获得复利带来的享受。只是在较短的期限内，以这种方式获取复利还有困难。活跃

的货币流通——由此也造成一些明显的损失——只发生在商人和工厂主中间，因为在这些人中不时产生计算这种复利损失的必要性，但是他们并不想寻找以更合适的方式避开法律的手段。他们没有亵渎法律的无礼行为，却无视它的存在，这简直是一种嘲讽。商人在某一天清算他的往来账，他的债务人必须对这一天仍欠他的债务向他支付利息，而不管这一债务是由资本还是由利息产生的。由此实际上形成了复利的收付。

由于立法所无法达到的和为商人们所容忍的情况，错误计息的不利后果限于商人计算方法中所表现出来的差异。这里不是详细讨论这个问题的地方，这个问题属于商业簿记理论。因此，这里只能举几个例子以说明这种差异。

如果一个人欠他人的债款以及有关的负债时间是已知的，如果除此之外签订的协议还有应付利息高度的条款，那么债权人向债务人提出的偿还要求就是完全确定的。因此，如果条件没有变化，计算的方式也不应使在一定时刻应支付的总额发生变化。然而现在商人结算他的往来账目的方式，却使这个总额按照他为结算所选择以在借款时间和支付时间之间的时点不同而变化。我们举一个时点的例子，就能说明这一点。假定A和B之间借贷利息为年息5%，并且在每年1月1日进行结算。那么，如果A在1月1日向B借了1000塔勒，他在第二年的1月1日就必须偿还1050塔勒。假定A在7月1日借了1000塔勒，那么他在第二年的1月1日就以1025塔勒结清他的往来账；而如果他想在第二年的7月1日——像前边那样使用1000塔勒一年后——偿还他的债务，那么他必须支付1025塔勒再加上这笔款项的半年的利息，因而是1025（1+1／2×0.05）=$1050\frac{5}{8}$塔勒，或者说比以前多了5／8塔勒，尽管他使用1000塔勒的条件完全保持不变。这种差异的原因是显而易见的。在第二种情况下，要计算25塔勒的半年的利息，而这在第一种情况下就不会发生。同样清楚的是，这种差异在复利计算的条件下也不会出现，因为一般公式是：

$$a\ (1+z)^{n+p}=a\ (1+z)^{n}\ (1+z)^{p}.$$

在第二种情况下结清往来账时应付款项为：

$1000(1+0.05)^{1/2}=1024.695.$

因此在第二年7月1日的债款为：

$1024.695(1+0.05)^{1/2}=1050,$

与第一种情况下完全相同。

折扣计算方法提供了由于完全相同的原因造成这种差异的另一个例子。折扣可以按近似正确的公式 $\frac{a}{1+nz}$ 或按公式a（1-nz）进行计算，也就是说用百分比表示。用第二个公式，通过直观的观察就可看出差异，只要nz>1，它得出的结果就是没有意义的。对第一个公式来说，这种差异也会一目了然，如果人们按不同时间应付款项——考虑到付息水平相同——借助于折扣计算，求出以前的日期。这里只要举一个数例也就够了，假设A在一年后向B支付100塔勒，两年后向C要求偿付105塔勒，那么A在支付他的债务利息为5%的情况下，必然能通过把那105塔勒划归B而冲抵。然而按折扣计算，100塔勒一年后应付 $\frac{100}{1+0.05}$ =95.238塔勒，而105塔勒两年后应付 $\frac{100}{1+0.1}$ =95.455塔勒；后者多出了0.217塔勒，这样A必将会收回多出的部分。按照第二个公式，100塔勒一年后应付100（1-0.05）=95塔勒，而105塔勒两年后应付105（1-0.1）=94.5塔勒。所以A还须补付1／2塔勒。在合理地计算利息的条件下，这种差异也就消失了。如果设n为负值，或者用 $(1+z)^n$ 去除，那么就可通过已知的公式得出折扣。一般公式为：

$$\frac{\alpha}{(1+z)^n}=\frac{\alpha(1+z)^p}{(1+z)^{n+p}}.$$

在商业簿记中，如果人们把不同时间所提供的支付按它们在同一时刻具有的价值入账，那么就会使账目清楚得多。正因为上面的等式是正确的，所以这样做便不会出错。只要在贷方和借方之间的差额上加算相应的利息，那么每一笔账目都可立即完全准确地结清。而现在，正像大家所知道的，必须首先知道往来账结算的时点，然后才能对每一项计算利息。上面所推荐的做法的唯一不便之处在于，计算要

求借助于对数。然而，在绝大多数情况下，这可以通过对数表轻而易举地加以解决。

假如立法从未对交往进行妨碍性的干预，那么所有这些弊端也就不会出现。数学的进步将会很快地找到正确计算利息的方法；同时，也会同样很快地证实：在任何情况下，对获得自己借款的生产者的补偿，都比对在冒同样损失风险的情况下提供同样数量贷款的资本家的补偿更为充分（我用一般意义上的"资本家"这个词指这样一种人，他们拥有相当多的租金，因此在目前情况下能以这些租金的购买价格的形式支配大量货币）。因为如果资本家所获得的利息率水平已经使生产者感到满足，那么生产者就会停止生产而变为资本家。然而，生产者只能按照他的资本在生产中所获得的利润率考虑对借款的补偿。因此，在任何情况下，借款人都能成功地从资本家那里以比生产者那里更优惠的条件获得所期望的贷款。这样，寻求贷款者不仅能在那些提供他最优惠条件的地方签订贷款合同，而且也会由此形成与现在相反的习惯，即每个生产者都以现金形式获得他的生产所需要的资本。结果，使所有的生产陷于瘫痪的那种信贷需求绝不会再发生，而对现金的需求将变成为习惯。因为不能通过亲朋好友介绍来获得必要现金贷款的个人，便由此提供了一个充分有效的证明，他没有赢得任何信誉，因而也无法从生产者那里获得贷款。最后，由于立法在利息率远未达到相当高度的时候规定了利息率的最高限度，所以到目前为止，全部c的总量甚至还不足以弥补哪怕仅仅是通过抵押所寻求的贷款。然而，通过提高z，c的总量便达到需要所要求的高度。如果是这样的话，那么自中世纪以来的工业——工业的繁荣是由c的总量决定的——便达到与现在相类似的繁荣。现在的繁荣只是在最近才实现的，因为只有在这时衡量这种情况的利息率才接近于立法规定的水平。某些读者可能认为，z的提高对c的总量的提高的影响是无足轻重的。我这里仅仅提醒他们注意这样一个事实：数百万货币在最近十年间被用于修建铁路，仅在德国现在的数目已达5亿塔勒。这些财富除了租金收益的那一部分外，全部集中用于这个部门。这种增加的实现归因于z的增加，尽管还低于期望的高度。简单的观察便可看出，其他产业部门的租金构成并未减少，现有租金仍以最适当的方式不断得到维持，此外还形成了铁路投资的租金。由此便产生如下结果，即c的总量仅仅由于铁路建设中z的提高而增加了用于此项建设的数百万巨款，尽管z只是部分地达到它的所期望的提高。

关于伦理学家们所陷入的谬误，我这里只提及那些影响最大的。这就是：

因为伦理家们不想去发现那种决定人们在同其他人的共同生活中进行对社会存在绝对必要的行为的力量；因为他们自以为发现了利己主义是同上述力量正好相反的力量，如果对它的作用不加抑制，就会威胁人类社会的生存；所以他们肆无忌惮地否认那种绝对必要的力量的存在，并把连世间的任何一个机械工都羞于出手的拙劣制品归之于万物的上帝。人类的机器制造者是不会想到要制造这样一台机器的，在制成之后没有动力来源可供其运转，难道上帝会有如此荒谬的设计吗?尽管人们没有理由否认上帝是万能的、无所不知的，然而却有推测他在创造力上有力所不能及的一面。

显而易见，这种谬误归咎于自负。它是没有从下述绝对正确的前提出发的结果：创造的世界是完美无缺的，因此人类生存所绝对必要的力量就必定会在这个世界上充分存在。所以，如果我们至今仍未发现这种力量，那么这只是由于我们的无知 。有人把这个结论颠倒过来，说什么：由于我们这些具有聪明才智 的人都没有发现这种力量，所以它并不存在；因此，同我们的智者相比，上帝不过是一个低能儿；所以我们必须加紧纠正这种创造的缺陷以使上帝更完美，并自己创造出这种力量。这就是为什么上帝掌握着天堂、炼狱和地狱，使难以驾驭的人类维持着秩序!

显然，所有积极的宗教的存在都归咎于这种谬误。抛开它们的内部矛盾和违反理性——正因为如此它们才如此众多——不谈，这些宗教仅仅由于极其多种多样的存在便已经证明它们是不合时宜的。而所有的宗教都宣布它们的来自上帝的特殊的启示并试图加以证实。在基督教的世界中，上帝是一个至高无上的主，这也可以用来解释那种把粗劣的构造归结为上帝的谬误。

我们时时刻刻有机会赞赏这种力量的强大作用。当那些人学会认识这种力量时，它完全是以给利己主义的人们提供那些帮助，那时我们再也不需要道德家们的说教。我们知道，在创世中活动着的力量，不仅完全足以保持创造的世界，而且完全是以达到上帝所确立的目标，这根本无需上帝那方面的任何辅助。因此我们可以证明上帝的地

位，按照人类的观点，它是至高无上的：屹立在它的世界之上，对创世的完美洋洋自喜 。

为了学会认识上帝的意志，从而学会认识我们应走的道路，我们并不需要特别的启示。对于我们来说，世界就是这种启示，是摆在每个人面前的一部法典，为了找到被明确无误地指出的那条道路，只需读读它就行了 。这部法典不仅自古以来都是对每个人敞开的，并永远朝他们敞开，而且自身也保持如此的纯正无疵，即使整个人类联合起来的力量也丝毫不能篡改它。因此，这里我们看到一个永恒的真正启示，它不仅是每一个人都能接受的，而且也是无法摆脱的。这是我们一直在不断赞美它的力量、智慧和仁慈的价值之所在 。

因此，我们在自然科学著作——本书从完整的意义来说也应算在内——中所阐明的真理，构成了上帝的真正宗教的内容。这种宗教的信条 就是自然规律。它们以不可抗拒的力量证明了自己的真理性，以致任何人一旦认清了它们，就不会对它们的真理性产生怀疑。因此，它们不需要靠人的权威支撑信仰。这种宗教的道德原则 是，按照自然规律行事，使人间的生活享受达到最大值。就像我们上面看到的那样，习惯 给我们指明了达到这一目标的最可靠的途径。为了使人们能够遵循这种道德原则，并不需要特别的天堂、炼狱和地狱。每一个人只要有下面的知识就足够了，即他违反这个原则的程度越大，他的生活享受总量就变得越小。对这种宗教的崇拜 在于人们的训练，这种训练一方面为了认识自然规律，另一方面为了掌握根据自然规律行事的技巧。这种宗教的圣礼 就是我们能够进行的物理和化学的试验，这些试验是为了证明所发现的定理的正确性；通过这些实验，下述原理就变成为真理。圣礼的享受把人们置于一种荣耀的状态，而上帝现在就存在于这种圣礼之中。在这些实验中，后者通过自然力量的效力直接得以证明；前者则出自这样一个事实，即没有任何其他途径能如此容易地使我们获得对自然规律的清晰的认识，而自然规律是唯一能使我们按照上帝的意志去生活的东西。这个宗教的牧师 是这样一些人，他们成功地发现了一个新的规律，或者更精确地确定了已有的认识，或者进一步推广了这种认识；他们用每一种新的劝告大力宣扬上帝的权力、智慧和仁慈。为了履行这个神圣的职责，他们并不需要由人手授以圣职的仪式，他们通过上帝肯定无疑地表明自己的使命是无可怀疑的。由于这些人，基督教学说得以保存下来，每一次庄严的仪式都告

知人们一种不可消除的性质。谁在这条路上有一次认识了上帝和他的宗教，谁就再也不能摆脱他。

人们不能把这种宗教同所谓的哲学家的幻想混为一谈，更不能同导致把理性的女神或自我送上祭坛的迷误混为一谈。对这种宗教来说，人类的理性根本不能创造任何东西。这种宗教就像真正的天文学、真正的物理学、真正的化学和任何其他自然科学分支一样，自始以来就存在于万物的上帝所创造的永远不变和完美无缺的境界之中。人们的任务仅仅是，对记载这种宗教的创世之作进行解释。人们在这种解释过程中可能间或犯错，但是这种错误影响越大，从长期看所犯错误就会越少。因为这样一来所犯错误的不利后果就越普遍和越迅速地为人们所知晓。人们对那本创世之作的真正认识越是发展，这种错误就越少发生。在这种宗教中，出于显而易见的原因，整个人类对这种宗教越是接近于认识，也就毫无疑问地越益迅速地联合起来。

最后，我以教育家在教育方法上所犯的错误结束我对一些谬误的枚举。在许多个别情况下，即使没有对已反复说明的上帝的真正宗教的道德原则的明确认识，也不可能对人们必须掌握按照规定的规则行事的技巧的必要性发生误解。但是，为了获得这种技巧，人们必须训练；因此发现这种训练能够借以进行的对象，也是必需的。如果我们对人的生活目的以及人们唯一能够达到这一目的的方式和方法有明确的认识，那么毋庸置疑，世界本身不仅是达到这一目的的最合适的对象，而且它也使人们在这方面不再期望得到其他任何东西。像我们现在知道的那样，在世界中，最完美无缺的规律性占统治地位。因此，如果我们使一个人认识到世界中的有效力量以及这种效果所遵循的规律，如果我们进一步训练他事先考虑根据这种力量在一定前提条件下所产生的效果并以能轻而易举地使一定自然力处于合乎理想的相互关系之中的方式使用他的体力，那么很明显，这个人便由此而获得按照一定规则行事的最大技巧。此外，这个人的训练使他能在尽可能高的程度上实现自己的生活目的，因为他不仅认识了自然规律，而且也掌握了按自然规律行事的技巧。因此，毫无疑问，这个人的教育已经达到尽可能完善的地步。

众所周知，我们的教育家不是选择世界，而是选择一种包括它的全部不连贯性和不完善性在内的人的制造品即人的语言，作为这种教育的手段，而且还为更高水平的教育选择了两个民族（古希腊和古罗

马）的语言。这两个民族在它们的鼎盛时期曾处于当时 人类文化的最高峰，但却早已被时间的长河所淹没。在我们的教育家看来，除了这种教育手段，自然科学研究，这个唯一绝对必要的研究，即使不是完全多余的，也是没有什么用处的，因为这种研究迟早要与任何积极的宗教——不论它们的名称如何——发生冲突。

各种各样的原因造成教育家们的过失。首先的和最重要的原因是，只是从最近几代人以来，自然科学研究者才如此成功地证明了世界的规律性，以致我们现在有理由得出如下结论，即世界万物都是按照严格的规律发生的，尽管到目前为止我们还常常不能成功地说明决定每一个现象的力量及其作用方式。不言而喻，只有成功地得到那种证明时，世界才能作为适当的教育手段表现出来。

第二个原因是，语言的结构是由语言的目的按照一定的规律性决定的。成功地建立起来的规律越多，它也就越完全地实现自己的目的。因此，在那些古老的语言中，人们自身就已发现了一定的规律性。在这些语言中更完善地建立起规律性是可能的，因为这些语言是以固定不变的方式记录在数量相对有限的作家的著作之中；而且因为人们把那些被归为权威和经典作家的作家数量任意地加以限制，所以它们被弄得更为僵化。因此，在经过长期努力之后，通过建立规则和所允许的例外，学习者便成功地规定了他在工作者应遵守的可靠的规范，于是这些语言便满足了成为教育手段的条件。

造成教育家们的过失的还有第三个原因。当古希腊和古罗马的文化达到顶峰时，欧洲其他民族的文化还处在极低的阶段上。由于它们被北方和东方的民族所征服，这种处于顶峰阶段的文化便衰落了；直到人类的大多数在教育方面的进步，最终在中世纪重新唤醒科学努力的意识。对那些科学努力首先在他们身上重新显示出来的人们来说，因为造就了古希腊和古罗马的作品的文化确实远远超过他们自己的文化，所以古希腊和古罗马的作品必定显得卓越非凡。确实，在他们眼中，古希腊和古罗马的成就具有近乎神圣的氛围，而且由于一千多年的割断而被抬高了价值，以致他们认可了他们的年轻的先行者们对表面价值的富有诗意的夸大，因而使得后代人的努力不可与之比较。由此形成了一个对经典著作的过高的评价，直到今天这些著作仍被教师传授给学生。这些经典著作似乎成了培育青少年品质的最好工具，尽管我们的全部世界观在各个方面与希腊人和罗马人完全不同，甚至是

古希腊和古罗马文化的最狂热的拥护者，也不能因为我们更正确而维护祖先的观点 。这就可以解释并且原谅教育家们的失策。

第四篇 经济与社会改革原则的应用

第十九章 生活享受与教育改革

现在让我们转入探讨个人在按照自然规律行事过程中遇到的障碍。像我们在第7章前后反复看到的那样，要把地球改造成乐园，完全取决于这些障碍的消除。我们发现，第一个障碍是，人生下来没有任何知识和技能，相反必须通过学习和训练才能获得知识和技能 。只有通过教育才能消除这个障碍。

如果上述解释是正确的，那么很明显，一旦能使每一个人确信上述解释是真理，那他就必然会下定决心走上一条为他同时也是为社会所寻找到的最为有益的道路。为此必须向他传授这样一种在世界中存在的有效力量以及这些力量据以发挥作用的规律的知识，以便他在总体上理解世界的构造，理解物质世界和人类社会由于这些力量不仅得以保持，而且也得以发展。因此，教育的首要目的是使每一个人都获得这种知识，这是必须牢牢记住的。当能够以完全清楚的形式向每一个人传授他同时代的人类所具有的世界观时，而且也只有在那时，才算完成了对一个人的教育，他才算作是他那个时代的一个人 。为此，靠任何权威指点人们应该这样做或那样做是不够的，而必须告诉人们所发现的规律之所以是正确的全部根据。只有当人们自己学会得出导致那些规律的结论时，那些规律才会获得每一个真理都具有的不可抗拒的力量。学会说、读、写，达到不仅可以复述人们说的话和记录为文字，而且也可以正确地领会他人的思想以及使自己的思维具有逻辑性，这些并不是上学读书的最终目的，而只是唤醒人们世界观的不可缺少的辅助手段。但是，上述所学的东西不仅仅是辅助手段，而且还是至今绝大多数人仍被排斥在外的一门学问。

只有当成功地发现能使我们计算出所有可能力度上的一定力量所产生的作用的数学公式时，才能够阐明各种不同自然力量作用的结果。但是，能够借助这些公式使之理解各种自然力量作用的，只是那种不拒绝理解公式的人。因此，使每一个人的数学训练达到能使他理解那些公式的程度，看来是绝对必要的。从这个角度看，数学只是语

言的一部分，它能够比一般语言更为精确地规定数量概念。学会数学语言，直至理解数学公式表达的真理，与学会语言本身是同样必要的。

除了通过教育应达到的这个目的之外，学会现在常常最为人们所重视的一些科目也具有次要的意义。用于这些科目上的时间和精力，不应该超过上述主要目的。这些科目包括政治地理、历史、应用数学以及其他语言等。所有这些科目，就像经营某一生产部门的任何其他技能一样，都可以为人们所掌握，用来进行合乎目的的活动，或者是用于他自己的享受，或者是用于他所从事的生产。

进行这种世界观的教育之所以是必要的，不仅仅是为了使人们因为有了这种世界观而下决心去行动并向他们指明道路；它之所以是必要的，同样因为它有利于一个有教养的人把他的g、n和y提高到最高水平。因为即使是为了唤醒这种世界观，也需要有像前面阐明享受规律时那种程度的对自然力量及其作用规律的认识；另一方面，毫无例外地以同样的程度取得对所有已知的有效力量的认识，也是必要的。因此，一个取得这些认识的人一旦为自己选择了一定的生产部门，就能比其他任何人更准确地判断，现有的自然力量是否适合于以及哪种自然力量适合于维持他的生产。另一方面，教育使他能够从这些力量的共同作用中理解宇宙的形成，也使他能够获得对他的特定生产有用的力量的专门知识，这或者是通过向熟人学习，或者是通过自己的研究。

根据经验，使人们达到这样一种训练水平是不难做到的。在中学里，我们的四五年级学生的智力训练看来足以使他们理解这里所阐述的学说。他们为此所缺少的，仅仅是对个别的自然规律的认识。因而，如果从人生下来算起确定要达到上述训练水平的目标，那么，一般说来，人所需要的教育必须持续到像我们中学四五年级学生那样的年龄，即到15岁左右。在那样的年龄，体力训练才达到足以使肌肉力量能够开始从事大量生产劳动的程度。因此，下面一点看来是完全符合实际情况的：把人生的早期主要用来对人进行智力训练，以此使人们在这一时期内能够在已经达到的体力训练的基础上最好地使用自己的肌肉力量。经验表明，这是最合理的智力训练，能够使正在成长的人们达到合理地把自己的肌肉力量用于生产的地步。不仅如此，也可以由上帝的智慧从一开始就得出确定无疑的结论：上帝组建它的人

类，使他们在一个合理的教育方法之下，必然无条件地达到智力和体力训练的最佳组合，而如果这种组合没有出现，那就应归咎于所使用的教育方法。

如果使人们认识上帝的这种真正的宗教，那么就能使他们完全明白，习惯是怎样形成的。需要向他们指出，如果他们把习惯作为行动指南，那么他们就能因此而利用人类数千年的经验，以获得最大的生活享受。还需要向他们表明，为了在追求自己的生活目的时避免互相干扰，他们自己要对违反这种习惯规则的行为——它给别人带来或即将带来实际的损害——进行惩罚，以尽可能防止这种违反习惯规则的现象。因此，严格遵守这些规则是特别必要的。而在所有其他方面遵守习惯，也同样是符合自己利益的。另一方面，还需要使他们懂得，为习惯的改善而共同劳动是每一个人的天职。然而，他们只有在使自己的生产技能达到了一定高度，从而能够完全靠自己的劳动或借助于归自己所有的租金收入来获得他们的E时，才能做到这一点。因为只有这时他们才能正确地权衡劳动引起的痛苦与由此获得的享受之间的得失，也只有这时才能对采取何种方法真正提高生活享受作出判断。但是，即使是这样的人，也只有在认识自然规律方面的进步使其有成功的希望时，才能进行改善习惯的尝试。这样便能使人们完全明白，在他们的技能训练达到上述程度之前，他们还必须无条件地屈从于习惯。

一旦使人们明白了所有这一切，就可以放心地让他们去生活。除此之外，还要使他们把注意力集中在尽可能完善地实现自己的生活目的上来。这仅仅取决于，他们所选择的生产部门要能够使他们获得也许是最高的收入。他们一旦作出了选择，他们的生活享受量就取决于他们所获得的技能大小以及对劳动收入的合理使用。这时，才算完成了对一个同时代的人的教育。这时才能充满信心地期望，这些人会尽可能完善地实现他们的生活目的，并按照世界的构造尽可能多地为他们同伴的生活享受作出贡献。

要是一个受过如此教育的人开始发挥生产所必要的技巧，那该会有多么不同!要是他能够把不仅直到那时已熟知的而且也包括新发现甚至亲自发现的自然规律用于生产并预期从中获益，那该会使他多么轻松愉快!那时所有行业毫无例外地将会由此带来何等无法估计的繁荣!

现在占统治地位的习惯，至少是在对人进行较高的教育时，将男孩和女孩之间的教育区分开。看来这里值得特别注意的是，为了使人成为他那个时代的人——这是必要的教育——必须消除男孩和女孩之间在受教育方面的差别。像我们看到的这样，这种教育的必要性的主要根据是，由于享受规律的建立，人们只有通过这种教育才能以最合乎理想的方式实现他们的生活目的。而享受规律对于男女都是完全一样的，因此也就不存在不让女的接受与男的相同教育的理由。不仅是应该让女孩接受与男孩相同的教育，而且妇女也必须与男人一样，努力通过劳动获得她的E，而且更多的是为了通过不间断的反复活动获得有助于提高享受的教育。我们的上流女界对她们闺房的明显敌意，这些妇女在她们所处的环境里常常感受到的无聊以及由此产生的厌烦情绪，只是充分地证明了上述结论的正确性。

毫无疑问，这里将会提出这样的问题，即妇女进行什么样的生产是合适的。然而，这里无需立即作出回答。人们只需给女孩们进行上述实际教育，并深信通过这种教育会使她们明白享受规律；会使她们明白，根据享受规律，只有在她们的体力和智力训练达到一定高度从而能够在没有过度痛苦的条件下付出为获得她们的E所需要的劳动时，才能极大地提高她们的生活目的。然后，完全由她们自己去寻求最适合她们的体力、爱好以至她们在生活中的整个地位的生产部门。这时，妇女们就会发现，除了她们现在已普遍从事的生产活动——家务劳动、照看孩子——之外，是否还能从事另外的生产活动，或许能够帮助她们的丈夫进行生产。发现这些生产部门本身就包含着按真正合乎自然的方式实现妇女的解放。然而，却常常企图以最荒谬的途径来实现这一目的。如果妇女们成功地发现了这些部门，那么她们也就实现了自己的目的。一切缺少教养的人所特有的歧视妇女的观点——把妇女仅仅看做男人享乐的工具，把妇女的存在归之于男性精力过旺的偶然情况——将因此而告终。

我把由对妇女的这种教育中形成的一些其他好处作为一目了然的事实存而不论，而只指出这样一点：由这样一些受过同等教育的人组成的家庭，其生活将会有多么高雅，他们不仅在共同享受和把他们的子女同样教育成为符合时代要求的人方面是现在无法比拟的，而且也不会忽视考虑各自相互不同的爱好。

普遍推广这样一种高水平的教育——我们在前面已经证明这对于每个人都是必要的——，毫无疑问会使那些把自身具有的而现在的确还存在的所谓芸芸众生根本无法企及的教育看得过高的人感到危险。因为他们肯定能预感到，随着这种教育的进展，他们将失去自己的特权地位。所以，他们将会并且现在已经更加剧烈地反对这里所建议的教育。其理由是，受到如此高水平教育的人将不愿从事使人类社会形成现在的福利水平所应从事的绝大部分劳动，因此这样一种教育的必然结果便是导致福利水平下降。通过简单的解释就可以消除这种忧虑。上帝并没有必要为他的臣民设置那种给受过高等教育的人造成过度的痛苦或使他们感到耻辱的劳动。只是人发明了那些使其自惭形秽的劳动，例如当其不得不充当雇佣兵、刽子手、奴隶监工、宫廷卫士等时便是如此。如果除此之外，还能有什么其他疑虑的话，那么通过以下观察疑虑就会消除。

在人们从事的所有劳动中，屠宰工的劳动也许被视为与人的本性最相违背的，因为人们正是把这种劳动交付给那些数百年来被可笑地看做最没有脸面的人即刽子手。因此，在人类具有较高的教育水平的条件下，屠宰工的劳动必定排在人们不愿从事的那些劳动之首。但是我们看到，无可争议地属于最有教养的人，却注定地并且是以显然与人的本质更相违背的方式要去从事这种劳动。解剖学家解剖人的尸体的劳动与屠宰工的劳动的区别仅仅在于，它必须处理的不是什么动物，而是人。解剖学家较高的教育也无能为力，不得不使他的劳动作为社会公认的必要的劳动而保留下来。这只会造成解剖学家在这种劳动中按照人的即与人这样一种高智商的生物相适合的方式行事。因此，较高教育的普遍结果是，并且仅仅是，所有的劳动都将以人的方式进行，所有的劳动都将按照它们给受过教育的人所造成的实际痛苦的比例而予以酬偿。这时，动物保护协会将失去存在的意义，因为具有这种世界观的人将乐于给那些他要为自己的目的加以利用的动物以生活享受，这也是与他的目的相一致的。

在目前情况下，特权阶级对他们特权的依附是建立在价值、财产和货币概念的混乱基础之上的；也是建立在这样一种错误观点的基础之上的，即认为所有被称之为劳动的东西都是与痛苦甚至更大的痛苦相连的。由于迄今为止的世界观，奴隶主当然会认为，当他为了在纵情享乐中加以挥霍而试图以极其残酷的手段提高由奴隶劳动而获得的货币额时，他的生活享受量便提高到最高水平。因此他会认为，他的

福利取决于所讨论的下述问题：让奴隶在各方面都过度劳动而导致生命垂危和早死更有益呢，还是宽松一点让他能活得长久些更有益。众所周知，对这个问题的讨论是同实际的试验联系在一起的，例如在美洲已经进行和还要不断进行这样的试验。这是人类的耻辱。如果把这帮享有特权的刽子手利用这种手段获得的生活享受量，与那些有教养的人即使没有继承任何租金收入而靠自己的劳动即靠为他人创造价值而获得的自己相应的生活享受量权衡比较一下，那么，即使是对享受量的最表面的估价，也能得出这样不容置疑的结论：天平是向后者有利的方向倾斜的。由此还会造成由于那些特权的存在而使整个人类在享受资料的数量和质量方面所蒙受的损失，从而按照具体情况使奴隶主和有高度教养的人受害。因此，取消那些享有特权的刽子手的特权，直至他们成为微不足道的租金所有者，将会使这些享有特权的人本身不致长期为害。这将间接地迫使他们以对社会有益的方式，运用他们的力量去获得自己的最大福利。

第二十章 货币的性质与币制改革

如果通过这样一种教育消除了人们按自然规律行事中所面临的障碍，那么首要的问题就是使人们能够权衡哪种生产部门对他们最为有利。世界的构造仅仅为各个人设置了一个唯一无法靠他们自己的力量消除的障碍，即在世界中不存在能使各个人相互衡量他们收入的尺度。除了货币之外，没有什么其他东西能直接适用。由此便产生了通过劳动生产货币的必要性，从而进一步提出了这样的问题：应该采取哪些措施来以最恰当的方式弥补这种缺陷。如果我们从货币应该达到的目的中最终阐明货币必定具有的性质，那也就以最完善的方式实现了这个目的。

我们发现，第一个绝对有必要满足的条件是，对充当货币的物品的结构的变化（如果确实发生变化的话），必须具有一定的规律性。因为对一个人来说货币本身没有或只有很小的价值，因此只有在他有指望一旦出现需要便能用货币购买到一定数量的实际价值时，他才能作出同货币进行交换的决定。所以，如果他能对自己是否可以用货币获得他所付出的物品的等价物作出比较，那就必定能估计到，在他仍拥有货币时，对货币的估价没有变化，或者按照事先可以预料到的规律发生变化，或者最终只发生了不大的、损失很小因而可以忽略不计的变化。但是，货币从到目前为止的所有者一方交换出去之后，新的所有者又处于完全相同的境况，依此类推。因此，充当货币的物品必须尽可能牢固地保持估价的不变性或变化的可确定性。由于实行分工后出现了租金以及各个人为在最大限度内实现他们的生活目的而有必要用其收入的一定部分去获取租金，极大地限制了可以不予考虑的允许变化的范围。为了能够理智地行事，他通常必须了解货币的估价，他的整个一生都将这样做。一个人在持有货币时，应该重视的首要问题是，随时尽可能准确无误地预先确定那些决定货币估价的事实。

充当货币的物品应该满足的第二个条件是，必须使每个人都能容易地把握任意数量的这种物品，此外，决定其估价的物理性质应能使

这种估价准确地按照量的比例提高或降低 。前者是因为每个人都必须把他的收入做各式各样的分配；后者是因为估价通常是按照分配的不同方式而有所不同。

除了这些应该满足的条件之外，它的另一种性质也是非常合乎理想的，即它的估价按量的比例最高，从而应让渡的量最小 。

从第一个绝对必须满足的条件——能充当货币的物品必须满足的条件——中立即可以得出结论，只有这样一种物品可以充当货币，它的作为其估价基础的物理性质不会由于时间而发生变化 。因为否则的话旧的货币与新的货币之间就必定会出现估价上的差别，这种差别将会使人们根本不可能确定估价的大小。但是，抛开这些不谈，从表面来看，由于每个人对每个物品的估价毫无例外都是极不稳定的，所以第一个条件几乎是不可能满足的。

每个人将别人作为货币付给他时的物品，只有在用它能够买到的东西比他作为货币获得的物品对他有更高价值时，才会把它重新作为货币使用。由此可以得出结论，每一个人都准确地按照享受中止时的水平对货币本身进行估价 ，因为他这样便能够在支出以后的货币原子时得到这个量的实际价值。因此，公式：

$$w = \frac{P \pm R + c - \pi}{\alpha + \beta}$$

精确地表达了每一个人对货币估价的量 。这样人们便会看到，每个人的这种估价不仅是不同的，而且还会不断地发生变化。因为对每个人一生来说，由于交往，p，g，π，γ，R和c都会经历不同程度的量的变化。

除了每个人对货币估价的这种摇摆不定之外，充当货币的物品的量的增加也起着众所周知的降低估价的作用。假定量按1:μ的比例发生变化，那么由此形成的最终的必然结果是，每个人得到的货币量即他的E按同一比例发生变化，因而他现在得到的是μE而不是E。因为如果不是这样，那么那些得到较多数量货币的人，就会获得过高的生活享受。通过大家熟知的过程，即由于向这个生产部门的转移导致量的增加以及由此造成价格下降，将会建立起适当的比例。这个变化了的E的结果，自然是所有单个的e按照这种变化而发生变化来确定的。但

是，因为对每一个人来说都会发生同等意义上的变化，所以变化的最终结果是：对每种享受资料所要购买的全部量，都按照e的这种变化而变化，而任何生产部门的生产量都不会因此而发生变化。因此，当μ>1时，所有生产者无一例外地都能提高他们产品的价格；而当μ<1时，他们产品的价格必定会下降。发现这种变化通常必定会发生的界限是不难的。假定所有享受资料的价格都以下述方式发生变化，即有关的p变成了μp，也就是说，按充当货币的物品的已经变化了的量的比例发生变化，那么每个人现在用μe和以前用e所得到的享受资料是完全相同的。因此，正像以前全部享受资料量按价格p卖出一样，现在同一享受资料量则按价格μp卖出。所以，只有在所有购买物品的价格按充当货币的物品的量的增加比例发生变化时，比例才能重新稳固下来。个人生活享受总量只发生如下的变化；他为了真正满足享受所保有的充当货币的物品是μe而不是e；由此引起的变化同这种物品价格沿相反比例的变化一样，即它不再像以前那样等于p，而是现在变成等于p / μ。

充当货币的物品的量的变化的最终结果如下：

1.所有要购买的物品的价格按变化了的量的比例而发生变化；

2.为了真正满足享受而留归每个人的充当货币的物品的数量所发生的变化，由此而使他的生活享受总量所发生的变化，同该物品价格与量的变化成反比发生的变化完全一样 。

一种偶然的情况也在这里产生了特殊的作用。这就是，在目前情况下，许多劳动常常可以为期或长或短地按照预先确定的货币量约定下来。由于全部价格的变化，这些货币量的估价也会发生变化，犹如各该量本身按相反的比例变化一样，因此，在我们的公式里，可以完全像对待租金一样对待这类劳动，将R变为R / μ。

货币中还有一个新的因素也造成每个物品毫无例外都会发生的估价的波动。这是由变化了的货币流通速度引起的。很显然，每个人为了获得同样的生活享受，他获取享受资料所需的时间越短，他出售劳动产品越快，他所需用的货币量也就在同等程度上变得越小。因此定理如下：

货币流通的速度加快产生了同相应货币量的增加一样的效果 。

引起货币估价变化的大量原因，看来根本不可能满足第一个绝对必须满足的条件。但是这并不妨碍制造出预先可以确定其估价的货币。

在人们的共同生活中，必须根据g，n，γ，R和c的平均 值，调整对货币的一般 估价。因为这些变化——仅就它们对每个人来说在相反的意义上发生而言——相互抵消，剩下的只是所确定的值的平均值作为实际确定的值 。但是，g、n、γ、R和c的平均值只是随着人类的整个文化状况而变化。根据经验，后种变化是如此的渐进和缓慢，以至于对货币一般 估价的影响在较短的时间内是觉察不到的；但是对于较长时间来说，因为从已经取得的经验中可以推断出首先期待的文化状况的可能变化，所以这种变化通过观察是可以确定的。

还有一种情况使变化了的文化状况的影响不那么明显。这就是决定w值的各个条件的文化之间的联系。一般说来，许多这样的变化必定会同时发生，而这些同时发生的变化对w的影响正好是相反的。对一个人来说，g，n或γ哪怕只有其中一项的提高通常也只能通过智力和体力训练的一般提高才会实现，而智力和体力训练的提高反过来又引起这个人在所有g、n和γ方面的同时提高。但是从表6.3中我们知道，g的提高对w的影响与n和γ的提高对w的影响，正好是相反的；g的提高使w提高，而n和γ的提高却相反地使w降低；因此，当g、n和γ同时提高时，对w的影响必定至少是使较弱的影响失去作用。R的情况与之类似。应付租金的减少对w的影响与应收租金的减少对w的影响，也正好是相反的。但是，应付租金的任何变化都会导致应收租金的同样的变化。因此，对w的影响大部分必定会互相抵消了。最后我们看到，p的变化对w的影响（见表6.1和表6.2）对一个人来说也正好是相反的，这要根据有关享受与需要或者与严格意义上的享受的关系来考虑。但是，在目前情况下，由于福利有极其不同的等级，所以同一种享受资料对一个人是需要而对另一个人就是严格意义上的享受。这样，当根据经验各种极不相同的物品并且常常是在相反的意义上发生这种价格波动时，价格波动对w的影响就更加失去作用了。

不仅由每个人个人状况的差别引起的对货币估价的波动在交往中减少到几乎察觉不到的程度，而且由于货币的不同流通速度引起的对货币估价的波动也通过交往达到同样的最小限度。

正因为每个人都把最大限度地提高他的生活享受作为生活目的来追求，所以每个人都出于众所周知的个人利益方面的原因而尽可能地加速货币的流通。由于所有人都毫无例外地按同一目标共同努力，必然造成货币流通速度每时每刻都按照现实情况——主要应考虑有关人们的智力训练——而处于尽可能高的水平。但是如果是这样，那么货币流通速度只能是随着这些现实情况而变化。这样一种变化作为世界构造的结果只能十分缓慢地进行，并且人类的训练水平进步越大，这种变化的效果通常也就越小。

因为无论是对社会还是对个人来说，货币估价的稳定都是合乎理想的结果，所以由此得出了人类行为的规则：

凡是在那些能够对货币流通速度施加影响的地方，每个人以及政府都应施加这种旨在加速货币流通的影响。

人们看到，在下述条件下对充当货币的物品的估价将基本保持稳定，即一方面选择一种其物理性质不因时间而变化的物品，另一方面能成功地使这种物品的量的比例总是与现实情况相符合。因而，如果成功地发现了一种能够满足上述条件的物品，那么为制造货币的第一个绝对必须满足的条件便会得到满足。

交换早就决定了贵金属金和银如此完美无缺地具备了充当货币所要求的性质，以至于除此之外根本不能指望其他什么东西充当货币。这些贵金属不因时间、不因分割和合成而改变其物理性质，是众所周知的因而几乎无需提及的事实。用少量劳动就可以把任何分散的量按一定形状和大小融合为一体，或者反过来把较大的量加以分割，从而便可以仅仅按量的比例对大大小小的量进行估价。只是金和银能在多大程度上满足按可确定的规律发生量的变化的条件还需要详加讨论。

金和银量的变化的可以确定的规律，是由三个因素造成的。首先，对人类来说不可估量的幸运是，炼金术士没能成功地炼出金和银；而化学的进步现在几乎可以确认人们永远也不可能造出这些材料。因为它们看来实际上属于化学元素，所以不必担心由于人的任意行动——这当然是要消除量的变化规律的可确定性——而使量发生变化。其次，由于地面上现有的这些金属量相对于整个人类所期望的量来说很小，因此除了现有数量外，只有通过不断地艰苦劳动才能发现

逐渐接近可以确定的数量。最后，由于最经常使用于首饰和货币上的这种金属的消费很小，它们全年消费的数量估计只能占现有量的1%还不到。通过这三个因素的共同作用必定会出现这种情况：一方面，每年的开采量较小；另一方面，整个人类拥有的这些金属量，除磨损——这只是按照比每年的开采量还要小的百分比发生——外，却不断地和长期地增大。当达到了这一时点时，现有的量根本不会再发生变化；越是接近于这一时点，所发生的变化也就越微小。这种变化的可以确定的规律性是根据下述条件得出的：首先，人的任意的行为不能增加这些贵金属的量；其次，磨损率是按自然规律发生的；最后，人类对地表的认识越是进一步深化，就越有可能按年预先确定出每年的开采量。

这样，金和银便具备了最适合于充当货币的那些绝对必要的性质。此外，金银也同样具有的一些合乎理想的性质被发现出来。由于现有数量极少，金被排斥在少数对人类福利没有什么意义的物品之外；众所周知，它相对于所有其他物品来说，根据情况以量的比例获得很高估价。按照所估价值的顺序，继金之后直接出现的可以说是银，对它的估价只到金的1／16左右。但是，尽管如此，对银的估价本身也还是高的，使它足以在大多数情况下因让渡量几乎达到最小而提高了便利程度。因此，金和银便融合了最适合于充当货币的物品所必须具有的全部性质。

我这里不得不谈及几乎已被普遍采用的措施，正是这种措施完全夺去了贵金属最适合于充当货币的性质。这就是纸币、银行券以及无息有价证券的发行 。几乎全部已经指出过的经济学家和政治家们的谬误，共同唤起了这样一种信念，即通过这种措施能够获得特别的益处。因此，我这里要重复一下已经进行过的驳斥，列举实行这种措施的原因。下面我除了指出财政官员希望用这种措施获得益处是众所周知的前提外，主要限于仅仅阐明这种措施的实际后果。

纸币发行的直接后果是，纸币在其发行地区由于不带利息而被用来作为购买的中介，而为媒介产品的交换所达成的购买数量并不因纸币的发行而有所改变。因此，这种纸币发行在那个地区所起的作用，与充当货币的物品的量增加到全部发行纸币的名义额所起到的作用，是完全一样的。其结果是，像我们在前面看到的那样，在那些地区所有产品的价格都按货币增加的比例提高了。这种价格的提高当然不能

在所有要购买的订货中突然地同时发生，因为价格提高的必然性只有通过下述情况才为人们得知，即扩大了的需求不再能通过存货来满足，而对一种产品需求的提高比对另一种产品更早地引起人们的注意。因此，其产品价格先得到提高的生产者便获得了极大的利润。像人们经常看到的，在那些地区，工业出现新的繁荣；而那些其产品价格在后来才提高的生产者，却要忍受与别人的盈利成比例的极大的损失，因为他们在收入不变的情况下要购买同样多的享受资料就必须支付更高的价格。在新发行或增加发行纸币的情况下，这种工业的繁荣是一个众所周知的、反复出现的事实，以致纸币发行的支持者们经常把它作为发行纸币的一个特别积极的作用加以强调。在那些地区，某些或所有商品的较高价格带来的益处是，把商品从较远的地区吸引过来，像俗话所说的，重新振兴贸易。由此，一方面，把那些地区的商品价格重新压下来；另一方面，又使该地区的货币量减少到购买流入的商品所需要的水平。显然，这种情况必将一直持续到恢复在发行纸币以前存在的价格比例时为止。因为国民的生产力和土地对生产的适用性并不因上述全部过程而发生实质上的变化。所以，发行纸币的唯一保留下来的作用是：人类的整个货币在小于纸币的发行量时将被增加，因为由于充当货币的物品的估价下降而需要更多的货币用于享受。因此，一切产品都必须按照货币增加的比例而支付更高的价格。人类的生活享受因而仅仅增加到应由充当货币的物品对所增加的享受作出的估价的水平。然而，这种增加是以发生在转换阶段的损失为代价的，并且是以在所有支付中增加的痛苦为代价的。

如果这里还能对这是否真的是纸币发行的唯一结果有什么疑问的话，那么这种疑问将被下述反复发生的现象所打消，即纸币在国内的超量发行将按其发行量使金和银达到更高的升水。这种现象是下述事实的必然结果，即纸币整个说来只能在一国内充当货币。由此得出，只有在国内还有足够的金和银能被运往外国时，才能通过贸易平衡价格。相反，如果国内的贵金属量下降到仅仅够用来进行支付——这些支付按照习惯或合同规定的义务必须无条件地使用贵金属——的程度，那么，在还要继续发行纸币并试图通过在国外购买来平衡价格的情况下，对贵金属的需求将很难获得所需要的量，贵金属的价格上涨，贵金属取得对纸币的升水。当国内外的价格差别还没有大到可以消弭升水时，这种升水便会使对外贸易的益处丧失，因为在国外只能使用贵金属而不能使用纸币。在还要继续发行纸币时，这种升水必定由于同样的原因而不断提高。由此首先得出一个结论：如果纸币发行

量保持不变，此外人类的生产力也没有发生根本变化，那么升水必定会确定并保持在一定水平上。

人们通常认为，货币升水的产生应归咎于国家信用的下降。如果这种完全未经论证的假设是正确的，那么全体国民在对国家信任程度的估价方面能取得下述一致的看法是完全不可理解的：例如，现在所有的奥地利人对国家的信任与拥有贵金属的安全保证估价为5:6。众所周知，当人们应对国家的信任作出判断时，他们的观点彼此并没有多大的偏离。按照我的分析，很容易解释这一事实。由于纸币超量发行，在奥地利货币量超出按同其他地区人口的比例应有数量的20%左右。这些货币量不能再被减少，因为在外国不能使用纸币。但是，由于按这种比例所有商品价格都比外国高出20%，所以贵金属便成了竞相追逐的商品，以致必须为此支付20%的升水。

从上述纸币发行的结果中可以看出，它的极严重的缺陷是，随心所欲地导致了应该尽可能避免的对货币估价的变化。显而易见，随着由于纸币发行人为造成的充当货币的物品的整个现有量的增加，对货币的估价也在同样程度上降低了。这种增加由于取决于政府的随心所欲的行动，所以根本无法事先确定。这样一来，人们便通过纸币夺走了贵金属的量的比例最为稳定、最有资格充当货币的性质，从而在同样程度上使人类社会合乎目的的交换与生产变得更为困难。与这个缺陷相比较，上面所说的益处——如果相对于上述缺陷总的说来还可以被视为益处的话——便不再存在了；国家银行通过发行纸币能够有助于摆脱暂时的货币短缺的益处，也同样不再存在了；为了获得微不足道的利息而存款，完全没有什么意义了。因此，为了使货币合乎自然地建立起来，迫切需要废除所有的纸币，包括所有由政府、银行、私人团体发行的不计息的有价证券，不仅在本国，而且在所有其他国家。

如果把金和银作为货币，那么最重要的是使每个人都能容易地花费尽可能小的气力把握任意数量的这些贵金属。其实，这里也早就发现了一般说来能使个人容易地把握一定量贵金属的最适宜的方法。众所周知，这就是，国家把金和银造成铸币。然而，如果说这种方法通常被视为最适宜的办法，那么个人——因为人们误解了货币的性质和货币可以对人类社会做出的贡献——采取这种方法就会犯重大的错误。我认为，除非联系众所周知的铸币制度来谈，而且只谈在这种制

度中所犯的错误，否则上述错误就无法更简练地叙述清楚。因此，我将放弃罗列和描述所有那些可能同意的措施。为此，我选择了普鲁士的货币制度，因为我对它最熟悉。

如上所述，为了容易地把握任意数量的贵金属，事实证明最适宜的办法就是，赋予那些贵金属量以特定的重量和含量的铸币形式。对这种方法来说，更重要的是使每个人相信，他实际上是以一定的铸币占有一个足够的、精确测定了的那些贵金属的量。众所周知为了实现这一点，已形成一个习惯，即国家完全保留铸币权。显而易见，这种手段若适当加以利用就能达到目的。这个目的只有通过这种方法才能达到，这证明背离下述一般应该坚持的原则是正确的：管理生产不是政府的事情，政府相反地应把这事完全交给个人。由于保持着这种权利，国家可以用强制的办法，只让带有它的戳记的铸币流通，也可以通过这种戳记赋予这些硬币以某种确定的含量。这里还有一个重要问题，即要使个人相信，铸币真的是有那种含量。

如果尽可能地使个人对国家的可靠性的监督变得容易，那么政府方面的这种真正可靠的方法就会最快和最好地获得信任 。因此，要运用所有手段使个人容易进行这种监督。在最近时期，人们开始明白，铸币措施绝不能用于创造国库收入，而只能为交换提供一定含量的铸币。这时，这种手段经受了考验，如同在银币中发生的情形那样，人们在一块块铸币上打上由其标记中突出出来的数字印记。这种手段的适用性是建立在使每个拥有铸币的人都达到以下认识基础上的：如果铸币具有它应当具有的绝对重量，那么他在铸币形式上将拥有多少贵金属。如果铸币上面关于纯含量的戳记已经证明是符合的，那么关于铸币的绝对重量的戳记就更是如此。因为国家能够对混合比例担保，并通过可信的行为赢得国民的信任，所以个人就不再需要对成色进行监督。相反，铸币的绝对重量在流通中由于磨损而不断减少，而且也可以人为地使之减少，即使现在的铸币方法逐渐地使这种减少比以前更为困难。因此，个人必须不断地对铸币重量进行监督。国家的可信行为也不能免除个人的这种监督。因此，使这种监督比对成色的监督更容易进行，看来要重要得多。这种监督不仅可以通过铸币应有的关于绝对重量的戳记进行说明来实施，而且还可以利用居民手中所有的普通衡器称铸币的这种绝对重量来实施。

在现实中也不断表明这种监督的必要性。它恰好又造成了有关铸币的一个重大谬误。包括普鲁士在内的国家都认为，它们可以通过下述措施使个人省去这种监督，即它们宣布个人在国家法律管辖范围内必须接受铸币的支付作为他们的法律义务。在这些支付中，各种铸币代表国家法定的货币重量和成色，即使是这些铸币由于经常使用中的磨损失去不少绝对重量而使个人在其行为中不能不考虑重量的差别，也必须完全接受。此外，人们认为，为了对支付手段制定一个确定的单位，采取这种措施也是必要的。毫无疑问，这些国家过高估计了它们对交换中的有效力量的权力，而且正是由于那些法律的强制措施，必然导致对支付手段估价的波动和下降。

如上所述，国家通过铸造货币只能保证，铸币的金属量具有一定的合成比例 。但是，铸造的方法既使得有意改变绝对重量非常困难，又不能完全避免由于磨损造成的绝对重量的减少。一旦由此引起的重量差别超过了界限——在这个界限内因为个人没有感到不利后果而可以对这种重量差别不予考虑，那些强制措施就给较轻的铸币蒙上了污点，即国家信用必须对所缺少的重量承担责任。但是，这种信用只能在本国范围内对所缺少的重量进行补偿，所以它的铸币在世界市场上的行市下跌。现在，搜集熔化新的足重的铸币并作为条块出卖就是有利可图的了，这样行市下跌再也不能通过铸造新币来消除。因此，交换迫使国家——尽管国家能作出所有的保证——用剩下的这种唯一手段，即通过法律规定降低铸币的重量和成色，去消除灾难状态。不久前，在萨克森和南德意志各州，这已被证明是不可避免的。因为所有价格都是按规定的铸币的重量和成色测定的，那么不言而喻，铸币重量和成色变化的必然性就带来了一切同无法预料的货币估价的变化相联系的不利后果。因此，不能免去个人对铸币绝对重量的监督；除非国家能作出这种保证，否则使保证个人在支付中接受国家铸币的强制措施就不能继续推行。只应强制个人承认，带有国家印记的铸币具有一定的合成比例；如果除此之外带有国家印记的铸币还标明一定的绝对重量，那么，个人无需进一步检验就可以承认，他现在所接受的也就是由国家所保证的金属量。因此，强制只应到这样的程度：带有国家印记的铸币即使变得很轻了，但是只要重量的差别为保证金所补偿，那就必须接受。此外，把这种强制限制到合理程度还能带来其他益处：使故意减少铸币的绝对重量变得十分困难，以致这样做是不可能的。因为这种减少应补偿为此所耗费的劳动，所以由此所赚得的金属量必然很大，不会有人在对货币进行估价时对此不予考虑。因此，

当发行重量不足的铸币时，所赚得的金属量又作为保证金而重新失去，用于减少铸币重量的劳动仍然得不到报偿，从而它将完全停止。这样，人们所能期待的仅仅是由于磨损而造成的重量减少。

因此，如果必须把那些监督转交给个人，那么我们在普鲁士的铸币制度中便发现了许多错误。在普鲁士由1个马克的纯银铸造成14塔勒，并且是以这样一种方式，即$10\frac{1}{2}$塔勒的重量等于1马克。这样，一个塔勒的重量就等于$1\frac{11}{21}$罗特。这个重量在日常交换中是遇不到的，它使得个人对铸币绝对重量的监督没有必要地变得困难了。这个错误可以用一个小小的修改加以补救。如果加进的铜是5／21而不是1／4，那么$10\frac{2}{3}$塔勒的重量就等于1马克，因而1塔勒的重量就正好等于$1\frac{1}{2}$罗特，这样每一个小商人就拥有了实足的重量。

然而，在铸造货币中还犯有另一个错误。这就是，在铸造货币时加进的铜太多，以至于这样一种合金的铸币透出了铜的颜色。对银有较高的估价根本上是由它的动人的光泽和漂亮的颜色决定的。因此，这种暴露于表面的铜色，必然降低对这种铸币的估价。这正是加入过多的铜的错误之所在。正因为如此，在铸造新币时，为了使它们保持漂亮的银色，要进行所谓的白化处理，由此使铸币表面蒙上一层纯银。但是，这种方法带来了多方面的不利后果。首先，这样使得铸币从绝对重量到含量都失去了可靠性。在这种情况下，因为害怕可能出现同铸币可能的量不可能联系在一起的差错而引起的不利后果，比不太明显的差异本身更为有害。其次，后来几经磨损而出现的透铜现象以及由此而发生的新旧铸币外表的变化，都引起人们对铸币真实性的怀疑。这样就造成人们对这种真实性的绝对必要的信任的减退。最后，由于加入了这些铜，使必须让渡的金属量徒然地增加25％。与这些缺点相比，这种合金铸币的一些小的优点便消失了。例如普鲁士的塔勒具有一些较硬的特性，因此磨损不像纯含量较大的铸币那样大；然而当经过白化处理时，它的磨损就增大了，即使在最初的时间内磨损也超过了纯银。此外，由于铸币通过加铜而增加了绝对量，所以磨损便在更大的表面上发生了。

如果取$14\frac{2}{9}$罗特的银用到银币上，然后由一个纯银马克铸造成18个塔勒，那么就会使这两个错误同时得到补救，而又不失去能够用不太复杂的整数表现纯含量的便利。这样，再加进1／9的铜，使16塔勒的重量等于1马克，从而使1塔勒的重量正好等于1罗特。于是1塔勒的印记上将载明：

“1塔勒重 1罗特 ， 18塔勒等于 1纯银马克 。”

相对于现在的情况，塔勒含量的比例将为7:9；这就是说，它值23银格罗森4芬尼。这就可能以同样的便利和优点，取得1／2塔勒和1／4塔勒的铸币；即使造2塔勒的铸币，其大小也没有什么不便，对塔勒的分割来说，采取其他像现在普鲁士那样的合成比例是不实用的。其原因在于，在我们现在的重量体系下，由8份银和1份铜合成一起是最为实用的。

如果说这种方法对于银币来说是唯一合乎自然规律的方法，那么上述考虑对于金币来说就更为重要，因为它的估价要高许多倍。因此，我们在普鲁士的金币弗里德里克多尔中也遇到了与塔勒中类似的错误。普鲁士金币含$21\frac{2}{3}$开纯金，用合金马克铸造成35块弗里德里克多尔。因此，用纯金马克就会造成$38\frac{10}{13}$块弗里德里克多尔，每块重16／35罗特。这就犯了与前面同样的错误。因为减少纯金含量看来是不可取的，而相反地使由纯金马克制成双倍的弗里德里克多尔的数达到一个整数才是合乎理想的，所以要进行修正，即用$22\frac{10}{17}$开的金代替目前的$21\frac{2}{3}$开金。这就是说，合成的比例是16份金、1份添加物，并且把合金马克铸造为32而不是35弗里德里克多尔。这时，每个弗里德里克多尔的重量正好是1／2罗特，用纯金马克将铸造出34块弗里德里克多尔。

就金币而言，这里我们还遇到了一个新的错误。这就是，金币打上一定塔勒数的戳记。这种习惯源于这样一个时期：在这个时期，人们还不像现在那样对货币估价的规律有明确的认识，因为人们对估价波动方面的经验连一次也没有收集整理过。那时人们力图制造金币，使金币与一定量单位的一定银币估价相等。现在我们知道，这样的一

种努力是徒劳无益的，因为对每一种物品估价的高度取决于一些现实条件，而这些现实条件本身对于每一种物品来说当然也可以发生变化。因此，两种物品的估价之间的比例在长时期内保持不变，只是极为偶然的。即使对金和银来说，经验也早已证明了这一结论。尽管像我们现在看到的，这二者的实际比例很少发生变化。自发现美洲大陆以来，由于富金矿的开采，在银和金的比例中，银的估价按照经验从金的1／11左右下降到接近1／16。而直到后来很久仍然与名义上相等的银量保持估价不变的金块，由于上述原因才又对银上涨到13％多一点。尽管有这种经验，但是习惯仍然保持下来，弗里德里克多尔上仍铸有5塔勒的印记。众所周知，这样双重计算方式便流行起来，一个是按金计算，一个是按银计算。这只能引起混乱，因而是错误的，由于弗里德里克多尔在德国各州造成同一铸币的不同名称，所以把它改成它的法国名称是可行的。这个名称在德国铸币制度中也早已被普遍接受，它就是“披斯托尔”。新铸币的印记如下：

“1披斯托尔重 1／2罗特 ， 34披斯托尔等于 1纯金马克 。”用同样简单的比例数，如半披斯托尔或2披斯托尔，都是可行的。

普鲁士所采取的措施，作为固定金银估价比例的努力的残余，是必须加以考察的。由于采取这种措施，1弗里德里克多尔的价格被确定为$5\frac{2}{3}$ 塔勒，国库被指定按这一比价收支这种铸币。在任何情况下，这样一种措施都是有缺陷的。因为这个比价低于世界市场上按金和银的估价确定的比价标准，这样就导致所有的金币从流通中消失，而且居民也失去用金支付所带来的便利。当在世界市场上估价较高时，不可避免地会出现这样一种情况，即在交换中确定的铸币比价高于国库设定的比价，因为它们在最坏的情况下也能熔为金条块出卖。但是，每个人都会拒绝按这样高的行市接受金币，如果他们预计必须用这种铸币向国库作某种支付的话，那么他们这时将会失去比价差。这种拒绝的情况出现得越频繁，它对这些铸币的估价相对于世界市场上的金条块而降低所起的反作用也就越强烈。因此，对于大商人、银行家等人来说，以这种低的比价收购这些铸币，再拿到世界市场上去出卖，就是有利可图的。正是由于上述情况，这些铸币不可能再从世界市场上返回国内。相反，如果国库确定的比价太高，就会使金币蒙上污点，国家信用就必须为这种过高的估价担保。因此，这样的金币

只能在国内流通。同外国交换的大宗贸易缺少的恰恰是这种铸币，这种铸币将为此无条件地提供最大便利。

与过高地确定金币比价相连的，还有另外一个危险，不过这个危险到目前为止被普鲁士政府避开了。由于确定这样一种比价，给政府带来了铸造金币的好处。然而如上所述，这样的铸币只能在国内流通。另一方面，每个民族只能拥有一部分用做货币的贵金属，就像他的购买占整个社会购买的比例一样。如果政府被诱惑利用发行铸币去获取那些益处，那么由此产生的必然结果是，一个相当于新发行的金币量的、足重的银币量流向国外，一直到所有粗糙的银币退出交换。这也许是由于磨损银币的估价同比例地降低了，就像在金币中出现的情形那样。其结果是，这个国家的铸币在世界市场上的估价大大低于过高确定的金币比价，这个国家硬币的法定含量也大大降低了。众所周知，由于辅币的超量发行——它的最终效果是一样的——在现实中也常常引起这种现象。因此，在任何情况下规定金币和银币之间的比价都是一个重大的错误。它必须完全交给自由的交换去确定。在取消了这种规定之后，根据现在对贵金属按相互之间的比例所作的估价，新披斯托尔的价格将围绕$8\frac{1}{6}$新塔勒波动。

把两种贵金属金和银的估价比例一劳永逸地固定下来是不可能的。这就提出另外一个问题，从两种贵金属中只用一种作为货币是否合适，因为从一定意义上说货币在交换中充当尺度，而对尺度必须首先提出的一个要求是，它是唯一的并且它的量尽可能保持不变。众所周知，英国货币制度的建立就试图达到这样一个目标。英国的所有银币都是以下述方式铸造的：在银币和金币名义量相等的条件下，银币按银条块与金条块的比例比金币估价低$6\frac{2}{33}$%。其结果是，在英国所有的银币都蒙上了污点，国家信用必须为此而补偿短缺的量。结果只能用金作为真正的价格尺度，而银只执行辅币的职能。这就是说，只是用做那些用金币支付太小的交易。当然，这种方法所达到的结果便是，只有金才能被视为交换的真正尺度。然而英国由此获得的益处，即使交换从两种充当货币的物品的估价波动中解脱出来，是以更大的损害为代价的。

首先，毋庸置疑，如果在两种贵金属之间必须选择一种充当货币，那么只能选择金。如果想达到预定目标而选择银，那么除了银币

之外，使用金币就完全行不通，因为金的估价要高得多。若金币按克扣的方式铸造，那就与过高地规定弗里德里克多尔的比价一样，将把银币驱往国外。而按更高金量铸造金币本身也是不实际的。由于缺乏纸币，有必要用银进行所有大批量的支付和所有远地区的支付。这常常带来很大不便，以致交换无论如何将寻找手段——尽管有政府，用方便的金充当交换的媒介。这样，应被追求的益处便丧失了，与政府铸造铸币相连的益处也丧失了。然而，如果选择了金，那么较小劳动量的结算也可以像在英国那样，不妨以银作为辅助手段。英国所使用的把银币铸造得较轻的方法，是使银作为辅助手段的唯一可能的途径。使用这种方法会产生进一步的危险，即铸造银币获益很大，以致私人——即使他们铸的也像政府铸的那么重——在这种生产中获得极大的盈利。因此，他们在国外——尽管不是在国内——从事这种货币的铸造，从而不可能发现这些偷运的货币。这样又失去了与政府铸造货币相连的益处。如此等等。银币只有在它具有刚好够用来结算较小劳动量的适度数量时，才能保持其作为辅币的性质。如果它的数量超过了对此所要求的数量，那么就像发行纸币把金属货币排挤到国外那样，它也把金排挤到国外，一直到最终银币重新成为价格尺度，从而该国铸币的重量和含量又下降到铸造银币的水平。然而，由于私人铸造银币，政府便失去了在这一限度内铸造银币的可能性。因此，铸造较轻的货币的比率只能维持在这样的范围，即私人对他生产的盈利感到不满（和不再铸造所空出的范围）。另一方面，由此形成了一个新的危险：在现实状况只有很小变化的条件下——它决定了贵金属的估价，贵金属的估价比例能以下述方式发生变化，即原本很轻的银块现在与金等值了，或者也许还超过了金。这样，银币将从交换中全部消失，并且耗费在银币上的铸造成本也将丧失。在加利福尼亚和澳大利亚新发现的丰富的金矿，如果它的丰富度还可以保持一代人的时间，那就可以相当有把握地预言，金的估价的这种下降就会实现。

抛开这两个危险不谈——这完全类似于进退维谷的两难境地，选择金作为唯一的价格尺度仍有一个缺陷，即大量的人不得不持续地凑合使用这样一种铸币，对于这种硬币国家信用必须补偿其重量不足的部分。因此，这种硬币越过了本国的边界便不能使用。

相对于这种同专门选择金作为价格尺度相连的缺陷，金和银之间比价的波动所造成的小的不便就更显得微不足道了。根据经验，这种不便是如此之小，以致它只是在大宗交易中才能感觉到。此外，货币

制度越是按照自然规律建立，这种不便就越会减少。这样，对货币估价施加的任意的干预也就结束了。

通过按上述原则铸造金银，使个人有可能在支付时以下述方式进行结算，即一方或他方的损失从来也不会超过重1／8罗特的银币或目前流通的2银格罗森11芬尼。这个本身很小的量却显得太大了，以致一个人在现时绝大多数情况下都难能作出承受损失的决定。另一方面，1／4罗特的铸币却允许达到这样一个界限，在这个界限上在硬币进一步变小的条件下，货币的铸造、保存和使用变得十分困难，对这种硬币来说，能够准确地确定它所包含的实际金属量。这里也可以运用同样的补救办法，这种办法就是不能以金来进行的结算用估价较低的银来代替，按照估价的顺序也可以铸造1／4，1／2，1和2罗特的第三类硬币，即铜币。然后就像现在确定金币和银币之间的比价那样，以类似的方式确定一个银币和铜币之间的比价。这样，就可以精确地对直至1／8罗特的支付进行结算。一个估价较低的金属量足以能够用来应付所有未考虑的情况。

但是，这里的情况使这种补救方法不能使用，例如铜的实际条件就绝不像贵金属那样使其估价几乎不发生变化。铜的估价很低，以至于一方面许多地方具有丰富蕴藏量的铜矿不能开采，因为价格不足以补偿成本；另一方面由于地点不同，运输成本也引起估价上的很大差别。因此，铜属于那种可以任意增加的物品之列，它很少能像银那样被用来作为确定各种不同商品价格的补充手段。只有贵金属才能有这种便利。对这些贵金属来说，在缔结一般的交易时，没有必要为避免对一方或另一方造成极为不利的后果而考虑把最小的铸币再进一步一分为二。因此，我们看到，在现行条件下，只有下述这些物品的价格是以弗里德里克多尔确定的，这些物品在估价时即使误差达到1／4弗里德里克多尔的一半也被看做是微不足道的。例如，像名贵的马、艺术品、荣誉品等，这些物品不像普通的劳动那样来支付。因此，对这些物品，人们总是避免留下想要以这样的精确性来衡量其报酬的印象。在所有其他情况下，价格都用银来确定。但是，像已经指出过的那样，在大多数情况下，对1／8罗特的银铸币的估价还是太高了，以至于买卖双方都不能不考虑这个数目。由此可以得出结论，对所有这样一些小宗交易的商品来说，只能以铜币来确定价格。这样铜的价格的波动就波及商品价格。我们在前面已经认识到的那些与金的估价不可确定性相连的所有不利后果，在这里都发生了。

除了铜的这个根本的缺点以外，这种补救办法还给个人带来了极大的不便。铜的估价与短工平均每天要购买的东西相比是如此之低，以至于每个人必须一直随身携带的铜币量成为一个沉重的累赘。假定在数量相同的情况下，对铜的估价只相当于银的1／64——按现在的这个状况这个估价也许太高了，但这里可以做这一假设，因为铜的价格由于大量消耗将会提高——，那么，对1／2磅铜的估价将等于1／4新的银塔勒。然而，因为大多数人每天必须多次地兑换1／4塔勒——这是他每天的支出远远超过这个量的缘故，所以所有这些人都被迫一直随身携带在任何情况下都超过1／2磅的铜币量。在铜的估价降低的情况下，必然感到这是一个负担。

铜的那些缺点可以在这里通过补救办法加以弥补，不过这种办法我们在银币的情况下已认识到是有害的。这种办法就是，国家信用对那种应能借助于铜补偿小的劳动量的铸币进行资助。而其不方便之处也可以通过下述办法加以弥补，即用于这种铸币的不是纯铜，而是通过加入银使其提高估价的合金。但是，在国家信用进行资助时，要作像英国在铸造它的含量很小的银币时同样的考虑。少量铸造的合成比率，不应刺激赝币仿铸。在流通中只允许出现像1／4塔勒那样为补偿较小的劳动量所绝对必要的铸币量。因此，普鲁士立法的规定为自己辩解说：没有人被迫接受辅币，用来对能够用足重的铸币进行支付的东西进行支付。

这种措施还具有另一种方便之处。因为这些铸币本来就必然要求国家信用，所以使个人很容易对国家在这些铸币方面的正当行为进行监督，也就没有什么必要了。因此，在上述界限内，对这些铸币的纯含量和绝对重量，人们都可以完全放心行事。这还能毫不费力地取得进一步的便利。人们可以完全任意地把塔勒划分为一定数量的部分，并且有权选择为达成的交易提供最大便利的划分标准。

在普鲁士存在的划分标准中，我们发现一个错误，即银格罗森的单位太大。这就带来不便，使绝大多数商品价格必须用银格罗森的组成部分来确定。这种单位上的不便之处也可从下述情况中明显地看出来，在一些格罗森计量方法长期流行的各州，交换已试图为自己创造出更小的单位。那里的交换中已知道有*Sechser* 和*Dreier*，众所周知这两个名称在那里表示6芬尼币和3芬尼币。这也就证明了，在当时条件下，所寻求的最合适的单位在6芬尼和3芬尼之间。新塔勒划分为60

个等份将会满足这个要求，一个单位等于现在的$4\frac{2}{3}$芬尼，因而正好具有所期望的值。此外，60这个数之所以可取，还由于下述众所周知的原因，即它由于前面六个整数可以被除尽。为了避免混乱，下面我为这个单位选择了以前在下莱茵几乎是相同币制的一种铸币的流行名称："斯蒂贝尔。"这样，1塔勒等于60斯蒂贝尔，并且顺理成章，半个塔勒等于30斯蒂贝尔，1／4塔勒等于15斯蒂贝尔。这时，重要的只是，创造能将1／4塔勒分为15斯蒂贝尔的铸币。为了使铸造这种最小的足重的硬币变得容易些，可以把它划为15等份，铸造面值为1、3、5的斯蒂贝尔。在铸造过程中还应考虑到，足重的硬币在重量和大小上以下述方式区别开来，即只有在极为粗心的情况下才能发生混淆，并且要铸造成银币的样子，因为它们估价太低，形状太小，就像最小的足重硬币。对于5斯蒂贝尔的铸币，其绝对重量为1／6罗特是可取的；根据比例，3斯蒂贝尔铸币重1／10罗特。合金的比例应按下述方式确定。鉴于3斯蒂贝尔铸币的存在，5斯蒂贝尔铸币的比价达不到所能期待的最高的铜的价格。3斯蒂贝尔铸币只有2／3银格罗森那么大，它的重量为3／20罗特。因此，在这个合金比价下，1斯蒂贝尔铸币太小了。由于估价较低，适合于用铜来铸造。为了适应小宗市场交易，最终还可把斯蒂贝尔分成四等份，依此铸为2芬尼铸币和1芬尼铸币。这样，这个量——它在大额支付中不必考虑——等于我们现在的芬尼的7／12。这么小的量足以在任何情况下都使人们感觉不到有什么损害而不加考虑。实行这种新的铸币重量和含量时所带来的暂时不便，相对于实行它之后所产生的长期便利而言，可以不必考虑。

如果按照这些规律铸造货币，那么更为关键的是，社会如何提供各种类型铸币的最合乎理想的数量。众所周知，直至目前，政府仍通过实施货币权自己直接承担这一事务。只是最近英国在1817年实行币制改革时，才首先尝试让私人通过下述方式也参与货币供应，即让他们自由地铸造特别大的金币。

在国家自身承担确定每种铸币所要求的数量的事务的地方，肯定会发生一些极为严重的错觉，致使流通中的铸币时而是这一种时而是那一种过多或过少，为交易带来很大麻烦。在如此缺少经验和交换关系变幻不定的情况下，要是能为一种或少数几种铸币确定适当的数量，那该有多好啊!升水的事实十分清楚地表明了这一点。铸币制度的历史证明，为了获得一定种类的铸币，常常必须支付升水。然而，当

我们仔细考虑估价规律时，很快便发现，只需对英国政府遵循的方法稍加修正，肯定能完全避免所有这类错误。

铸币是为了使交换变得容易，并由此在同一程度上间接地使生产变得容易。因此，各种铸币就像使我们的劳动变得容易的锤子和钳子一样应被视为工具。只有按照与其生产中的痛苦成正确比例的购买价格，才能买到数量最为理想的锤子和钳子。同样，只有按照与其生产中的痛苦相应的购买价格，才能买到数量最合乎理想的每一种铸币。由此得出下列对政府来说唯一合乎自然规律的方法：政府应该尽可能地准确计算，铸造每一种铸币实际花费多少成本，包括只为此目的而聘用的官员的薪金以及设备投资的利息与维修费用——这些只限于必要的而不是奢侈浪费的花费，然后便宣布，每一个私人要准备对把金属铸成铸币的成本进行补偿 。这样，私人将要求按照以下数量铸造每一种铸币，即这种数量能使一定种类的铸币所带来的便利抵消铸造成本而有余。

此外，这种措施的结果是，不同种类铸币的估价将准确地按照应该加以补偿的铸币成本的差别而有所不同。因为铸金比铸银更廉价，铸较大的铸币比铸较小的铸币更廉价，所以每个人都试图在有可能的地方用金和尽可能大的铸币进行他的支付；这显然是最合乎理想的结果。

尽管这个结果本身是合乎理想的，但是这种估价上的差别却会给交换带来值得高度重视的不便。如果这种差别较大，以致它在一些种类的铸币上超出每个人感觉不到损害因而不予考虑的程度，那么，由于这时在与某种铸币的交换中必须考虑这种差别，这种差别就成为明显的不便。可是，铸造足重的铸币，甚至是铸造银币，其铸造成本很低（对普鲁士铸币计算的铸造成本就很低，只有$1\frac{1}{5}$ %，也许因为没有把全部应该计入的费用，包括某些不大的费用，都计算进去），以至于1/4塔勒的全部铸造成本与半个塔勒的全部铸造成本相比差不了多少。因此，对于金币和足重的银币来说，不用担心那种不便利之处；相反地，对它们只会出现这样的结果，即在较为大量的兑换时必须支付一个相应的贴水，而这与不利的后果并没有什么联系。对于辅币来说则完全不同（铜币的铸造成本为40%，因而1斯蒂贝尔的成本已达到$1\frac{3}{5}$ 芬尼）。这里，国家必须对铸币成本作出的补偿只达到这一数

量，如果分摊到每一块铸币上，仍保持在上述水平之下。但是另一方面，这一数量又产生足够的刺激，以致要把辅币的使用限制在必要数量上。因此，对于英国政府的方法应该加以责备的只是，它徒劳无益地关心金币的铸造，把铸币权限制在金币上。

众所周知，在那些由政府自己承担向社会供应足够铸币的地方，通过铸币税即通过按铸造成本的比例克扣铸币含量来补偿铸造成本，已成为长期的习惯，而且至今还部分地存在。这种方法与一个金匠的方法如出一辙。金匠为了补偿自己的劳动，想以比他按合同应提供的更少的金属量提供他所打的首饰。这种方法是完全不能容许的。这里对此无需讨论。我们知道，铸币只有在下述条件下才达到了它们的目的，即铸造铸币时要极为仔细，做到每一块铸币在含量上的差别降至使每个人不加考虑而接受的程度。因此，不能完全避免含量上的差别，但无论如何只能允许到上述程度。

如果按照上述原则铸造贵金属铸币；如果政府本着使每一个有兴趣的人都能容易地对每块铸币进行监督的精神来铸造和发行每种新的铸币，开始它曾宣布准备进行的在上述条件下的铸币活动，并由此进一步逐渐地首先撤出所有纸币以及进而撤出旧的铸币；那么实行新的法定的铸币重量和成色也就不会对交换产生明显的干扰了。逐渐缩小流通的货币量，会按众所周知的方式使其他剩下的货币价格提高。因为货币本身充当尺度，所以上述情况表明，国内货币在交易所中被竭力寻求，它的行市相对于外国铸币而提高，特别是金银条块也不再按照铸币含量应有的价格水平进行支付。这样，对接受铸造双面值的披斯托尔的贵金属商人来说，最终是有利可图的，因为国内硬币的贴水超过了补偿硬币的铸造成本。因此，撤出流通的货币的直接结果是，铸造厂得到铸造那些金币的订单。

一旦该铸币厂取得了实现这种订单的条件，只需自己动手铸造金币，就能自己沾取贵金属商人的利益。但是，要考虑到这样一条定理，即政府只有基于绝对不可避免的、极其重要的理由，才能介入某一生产领域。承认这一定理，将这种收益留给贵金属商人，并且把关心铸造社会所期望的不多也不少的硬币数量之事也留给贵金属商人，显然更为适当。政府不必担心这一点，因为政府可以做到通过迅速或逐步废除流通着的货币来提高这种盈利，或者把它降低到最小。为此，政府应该把从流通中撤出的硬币熔化为金条或银条出卖，以便容

易确定和比较同铸造的硬币的比价，这必须在新铸造的硬币的纯金含量的基础上进行。

新铸造的双面值的披斯托尔投入流通的结果是，常常能够更方便或同样方便地用这种铸币进行支付。当流通中其他种类的货币不断退出时，更进一步提出了这样一种必要性，即为这样一种支付保持小额硬币，这种支付只能用这种小额硬币支付，或者说用这种小额硬币能够更便于支付。这样一种以银币进行的支付与流通中的金币量相比，数量会减少。其结果，尽管银币的绝对数量减少，但剩下的银币量与将要用它进行的支付仍然是同一比例的。因而它和从前保持相同的估价，也就是说，只要新铸造的双面值的披斯托尔是需要的，国内银币的贴水就会比它的铸造成本高一些。二者之差按比例地补偿了金属商人付出的痛苦。

当流通中的旧铸币不断撤出时，这种比例长期保持不变，一直到新的双面值的披斯托尔多到足以进行所有出现的支付——这些支付能够用这种铸币很方便地加以校正——的程度为止。如果达到了这一点，那么通过小额铸币更方便进行校正的那些支付，就不会因为这种铸币的增加而减少。如果除此之外交换关系也保持不变，那么双面值的披斯托尔增加的明显结果——这在每一次量的增加时都会发生——就是其估价降低。也就是说，双面值的披斯托尔比价的下降，使贵金属商人在铸造这种铸币时所获得的好处丧失了。随着这种好处的丧失，也就不会再有铸造这种铸币的订单签发了。这时，社会供应的双面值的披斯托尔的量显然达到合乎理想的状态。当流通的小额铸币不断退出时，现有的铸币量与应该用这种铸币进行的支付量的比例发生了变化，因为根据前提，现在双面值的披斯托尔不能很方便地替代退出流通的小额铸币量。因此，小额铸币的比价现在又开始回升。这种在双面值的披斯托尔上所发生的现象，在单一的披斯托尔并进而在半个披斯托尔上也会反复出现，一直到社会拥有这类铸币的合乎理想的数量时为止。

在银币继续退出流通的情况下，银币的贴水也高出半个披斯托尔的铸造成本。只有在下述条件下才能使这种贴水的提高中止，即该国与之交换的其他国家在铸币制度中保持它们现在的方法。由于预计有可能从交换中获得如此廉价的外国铸币，所以用外国货币进行收付所带来的不便被抵消而有余。这种情况当然也已经在金币中出现了。由

此带来的结果是，时而或部分地需要使用外国铸币支付。对于社会来说，这没有任何不利后果，因为只有盈利多于不便时才会使用这种方法。而对政府来说只有益处，因为这时本国的铸币损耗很小。只有当本国的铸币都被从交换中排挤出去时，才会从这种现象中产生不利后果。这种不利后果表现在，由前面提出的原则创造出的交换手段将失去对它的估价尽可能保持不变的优势。然而本国的所有铸币都被这样排挤出去本身是完全不可能的。因为由于量的减少这些一定种类铸币的估价恰恰会不断提高，所以不久就必定会达到外国铸币不再能与它保持平衡的高度；而且还不仅如此，因为由于众所周知的法律规定，一系列的支付必须无条件地以本国货币进行，所以，政府可以不阻挡由于外国货币涌入而造成的它自己的货币的不断退出；相反，它还要继续地把每一种铸币——既包括足重的铸币也包括辅币——撤出流通，一直到铸币厂收到铸造每一新型铸币的订单为止。与此同时，政府也从货币贴水的程度获得明确无误的信号，表明它已在多大程度上接近了这一点；当贴水超过铸造成本，直到比贵金属商人铸造铸币付出的努力所获得的价值还要高的程度时，就达到了这一点。

如果达到了这一点，那么社会供应的各种硬币量就正好是合乎现实需要的。这时，政府还是可以把那些仍按照旧的重量和含量进行流通的铸币留在交换中。然而，如果政府为尽快结束双重铸币重量和含量所造成的混乱而把旧币统统废除，那么这样做将更符合目的。这种铸币制度简化的益处，是以社会必须承担更多的铸造成本的不利后果为代价的。撤出流通的铸币由于磨损或由于应归咎于政府自身的克扣式的铸造所造成的含量减少，将比通常更早地把负担加在政府头上。以上两种情况同交往便利程度的提高似乎没有多大关系。

为了最终尽可能地完善铸币制度，政府只应更多地关心，尽可能地使由上述讨论的措施造成的状况保持不变。通过对铸币行市的观察，做到这一点完全没有什么困难。只要对各种铸币的估价保持不变，这种合乎理想的状态就会存在；而只要铸币按原来的贵金属加铸造成本进行支付，对铸币的估价就会保持不变。对于铸造成本来说——像普鲁士硬币计算的成本那样——双面值的披斯托尔大约为$\frac{1}{4}$%，塔勒尔硬币大约为$1\frac{1}{5}$%；马克金币最高为$15\frac{24}{25}$双面值披斯托尔，马克银币最高为$15\frac{5}{6}$塔勒。如果金银条块的价格提高到这个水

平以上，那么这就是有关种类铸币的估价降低到合乎理想的水平之下的一个准确无误的信号。这可能有双重的原因，或者是铸币量相对于变化了的交换关系变得过多了，或者是各种铸币由于磨损或其他方式而蒙受了被个人忽略不计的损失。对这两种情况来说，存在着一种十分容易的和唯一可能的补救方法，即把最轻的铸币从交换中撤出并且熔化，直至它们的估价重新达到所希望的水平。此外，当铸币印纹哪怕只是一面已难以辨认的时候，这种铸币当然必须被撤出。如果政府出于这种考虑撤出这些铸币——特别是指辅币——的时机比普鲁士现在更成熟的话，那么这种做法将是合乎理想的。

政府在撤出处于流通中的铸币时所蒙受的损失，等于投入足重的铸币时两者之间所形成的重量差额，增加或减少到铸币与金银条块之间差价的水平。这种损失是社会用在铸币上的消费。因此，社会，也就是国库，像任何其他消费者一样，必须对自己的消费进行支付。这种消费的成本，相对于人类通过铸币所获得的益处来说，实际上是微不足道的，短视的财政官员们现在却试图通过下述方式补偿国库的这种损失，即把铸币的铸造成本计算得很高。这种方法注定要受到责难。由于显而易见的原因，国家从事的每一种生产比私人出于自己的考虑所从事的生产费用要高。因此，如果国家仅仅按实际成本计算，它的铸造成本将比私人的铸造成本高。如果人们为了补偿用在铸币上的消费而想把铸造成本提得比实际需要的还要高的话，那么，就会存在这样一种危险，即为一个自己铸造足重的铸币的私人带来异乎寻常的益处。这是同众所周知的不利后果联系在一起的，即政府失去了保证自己铸币的正当存在的可能性。这种保证的丧失要比采取上述措施获得的货币量重要得多。正因为如此，政府只应满足于补偿实际成本，而不应该仅仅考虑特殊的经营利润。

显然，在铸币制度中遵循这里阐明的原则将会获得这样一种结果，即铸币金属重量和成色永久地保持不变，并保证货币估价尽可能不变。众所周知，直至现在到处都在努力追求这种结果，然而还没有哪一个国家达到了这一结果，即使新近英国试图实行的方法，也由于显而易见的原因而未能达到这一点。除了上述主要优点之外，还同时产生了很多其他优点。如上所述，社会将被严格地按照比例来提供每一种硬币，当用多种硬币进行支付相对于这些硬币的铸造成本而言具有便利时，这种做法是合乎理想的。因为所有的支付鉴于相应较大的益处而以尽可能大的单位的铸币进行，有可能的地方则用金币来进

行，所以磨损降到了最低限度。社会应支付的铸造成本也达到同样的最低限度。由于铸币比金银条块的行市高，所以在使用这些贵金属时，一个人只有在罕见的情况下，即这种差价起码能为其他益处所抵消的情况下，才决定使用铸币而不是金银条块。在这种情况下，社会便通过这些益处补偿铸造成本的损失而有余。一般说来，铸币在因磨损而必须重铸之前，都一直不断地作为铸币流通。因此，一方面只需要铸造尽可能少的铸币，另一方面又不需要徒劳无益地铸造。最后，需要让渡的金属含量降到最低限度，从而由这种让渡所造成的痛苦也降到最低限度。

第二十一章 论私有制、行会、补贴和贸易保护

货币制度建立之后，下一步重要的是：提供个人按自然规律行事的可能性，保证他能将其劳动的果实不折不扣地归自己所有，促使各个γ尽可能紧密地结为统一体。这种保证的必要性是人类所共知和早已接受了的，以致我们无论是置身于空间或时间里，到处都能发现以最合理的方式建立这种保证的孜孜不倦的努力。

众所周知，在目前情况下，这是通过个人人身保护和财产关系的立法进行的，总之，是按照一种同需要相适应的方式进行的。通过这种立法，使每个人都能充分准确地和有把握地将对他的劳动果实的享受不折不扣地归自己所有。这是一个众所周知的事实，任何进一步的记述看来都是多余的。

令人不解的是，思辨近来陷入如此的迷雾之中，以致倾向于认为，通过完全的或部分的废除私有制便可以促进人类的福利水平，正像共产主义和形形色色的社会主义所主张的那样。然而，撇开任何理论不谈，历史的每一页都证明，各民族在福利水平上所取得的进步的程度，与它们成功地保护私有制的程度几乎是一样的。北美的印第安人仅仅把几匹马和他们棚屋里的少数几件家具称为他们自己的，即使是这些东西也还面临着日常劫掠的危险。他们的狩猎地则仅仅同整个部落一起共同占有，必须加以保护，防止邻近部落的争夺。他们千百年来仍然停留在相同的福利水平的阶段上。我们根据塔基图斯（*Tacitus*）的描写看到，古日耳曼人也处于完全类似的情况。只是在南欧的财产制度找到了自己通往德意志森林的道路之后，我们才看到，用几乎未经加工的兽皮抵御恶劣的天气否则就是赤身裸体的日耳曼人，变成了具有固定住地和与此相连的舒适生活的农民。

令人遗憾的只是，由于这种财产关系的转变，一些个人成功地使大多数人为自己服务。对这些大多数人来说，由于奴隶制和各种不同程度的依附关系的产生和发展，财产关系的建立又退回到美洲野蛮人的水平上。于是，我们重又看到，那种使福利水平保持在同样高度上的情况如此长久地延续下去。只是当这些桎梏被打破，先是在城市自由民中间被打破，后来普遍地被打破，对工人劳动收入的保证取得更大的成功时，福利水平才不断的得到提高。

毋庸置疑，两个事实要对思辨陷入我们在共产主义和社会主义中所看到的那种迷雾承担罪责。一个事实是，我们在目前情况下经常会看到，一些人即使同谋生没有直接的关系，也通过自己的活动创造价值。第二个事实是，像我们已经看到的，一些制度对劳动者阶级明显地带来了极其不利的后果，而人们却以为这应该归咎于确定财产关系。第一个事实导致这样一种错误的信念，即认为为了使人们能够持久地从事一种创造价值的活动即劳动，根本不需要谋取财产的刺激。这样，那些以消除确定财产关系对所谓劳动者阶级的不可避免的不利后果为己任的人，便在对财产的关系上陷入伦理学家千百年来在对享受欲的关系上所陷入的同样的错误。因为他们未能成功地找到消除已被明确认识到的弊端的有效手段，所以就认为这些弊端是同财产不可分离地联系在一起的，从而认为只有通过废除私有制——正像伦理学家常常禁止享受一样——才能有助于消除人所共知的弊端。

显然，上述第一个事实的原因在于享受规律：通过不断地调整活动，这些活动中的痛苦便持续下降，最后转变为某种程度上的巨大享受，这正像我们在寻求关于劳动的痛苦量的规律中所看到的那样。因此，如果说我们在目前情况下经常看到一些人出于对活动的爱好而劳动，那么这种现象的原因仅仅在于，这些人鉴于目前情况不得不从幼年起就接受训练，而这种训练在以后的年代里便会促成这种现象的出现。作为这种现象的条件的目前情况的任何变化，必然带来这种现象本身的相应的变化。特别是消灭私有制会造成最不利的影响，即使开初影响不大，但随着时间的流逝影响会越来越大。这正是因为现代人通过目前的情况一旦获得并占有较高的人的训练，即使没有谋取财产的直接刺激，而是出于其他考虑，也有可能做到在迄今为止已经习惯了的活动中保持这种训练。即使对一些人来说，这些其他的考虑将保证完全补偿财产的损失，但是在绝大多数情况下，它们也像一切代用品一样，很少能做到完全补偿，从而使这些人在从事他们所习惯的活

动方面懈怠下来。一般来看，一旦某一项工作应由大家共同的努力来完成，即使每个人对完成这项工作都有同样的兴趣，那么，每个人也都力图尽可能地逃避所应承受的辛苦。这种对所习惯的活动的懈怠，一方面会减少所生产出的享受资料量；另一方面会对新成长起来的一代人的教育产生特别强烈的影响，因为这种活动由于受到尚未经受训练的年轻人的日益抵制而需要强大的刺激。因此，一方面现在一代人的福利水平被降低；另一方面正在成长的一代人将只达到较低的人的训练，而这反过来又必然造成生产性活动的减少，在教育方面越来越使人类重又退回到我们所看到的北美野蛮人的地位。

人口数量即现在还活着的人数会处于我们在野蛮人那里所看到的情况，是不可思议的。没有人会对这种说法提出异议。因为同时生活着的人的数量的增加只能是福利水平提高和较高的人的训练的结果，从而后者从这一水平上降低也会造成人数的减少。人口数量同福利水平的联系作为一个到处反复出现的事实，早已为人们所注意。

因此，下述结论是不能成立的：许多人在目前情况下，即使没有谋取财产的刺激，即使没有私有制，也能顺从地去进行劳动。撇开这一点不谈，我们也已经部分地看到，以后还会更清楚地看到，劳动者阶级贫困的原因不应在确定财产关系中去寻找，从而这种贫困也不能通过废除私有制加以补救。此外，由上面所发现的关于享受的原理，进而关于每种物品的价值随其数量的减少或增加以及确定价格的方式而提高或降低的原理，可以得出结论：只有通过确立私有制，才能找到确定每种物品按照情况以最合理的方式应该生产出的数量的尺度。因此，由共产主义者所设计的对各种不同劳动及其报酬进行分配的中央当局，很快便取得这样的经验：它为自己提出了个人的力量远远不能解决的任务。因此，尽可能地保护私有财产——不论是占有者享用这种财产本身还是想转交其他人享用——，是人类社会存在的绝对必要的条件。

像已经指出的那样，一般说来，通过我们的立法对人身及财产的保护，充分地使每个人都能决定把他的劳动果实留归自己的程度。但是，它并不使每个劳动者都在以下方面受到保护：

1.能够建立和经营每一种似乎对他最有利的生产；此外，

2.一切应被看做他的劳动果实的东西都归他所有，他能把自己劳动所得最合理地加以使用而不受立法和他的伙伴的阻碍 。

现在，出于这方面的考虑而采取的错误措施很多，鉴于前言中所阐明的原因，我认为这里限于一般地谈谈已经指出的两个范畴——它们能够把那些在各个情况下不难认识的错误统统包括在内——以及仅仅列举一些最重要的错误本身，是最为适当的。

关于第一个范畴，即对人身的不充分的保护，只作如下的考察也就够了。如果对人身的保护应该足以使个人能够按自然规律行事，按上帝的宗教生活 ，那么，这种保护就不应仅仅限于保护人们免受来自他们同伴方面的实际攻击，而是也必须提供给他们行动的充分自由，使他们的行动不受任何实际的干预而享有与他们的同伴应享有的同样的权利 。至于后一种保护，我们的立法在无数情况下不仅不提供这种保护，而且还相反地对个人采取禁止性的措施。因此，在这些情况下，立法不仅不运用自己的力量对个人进行保护，而且还运用自己的力量使个人不可能遵从上帝的宗教 。

如果立法使建立一个生产部门——不论是什么样的生产部门——取决于任意的条件，从而制造而不是消除与世界构造格格不入的困难，那么这种错误就会到处泛滥。立法在这方面所犯的错误，一方面促成了与积极宗教的存在所引起的完全同样的自大，另一方面也造成了对每个个人提出受其保护的正当要求的法律范围的错误规定。

由于人类在知识和技能方面的进步，下述情况就不可能不被认识：只有生产者事先已经获得了与一定生产有特别密切关系的所有知识与技能，每个个别的生产部门才能既对生产者有利又对社会有利地进行经营。但是，另一方面，这种认识又常常使人们力图未经获得那种训练就去经营一个生产部门。一般说来，群众教育越不发展，这种情况就越是经常地出现。这便导致同伦理学家所得出的完全类似的结论，人们以为世界上缺少使个人在这方面采取合理行动的力量，于是便匆匆忙忙地通过使经营一定生产取决于检验、特许等办法创造这种力量。这样，个人便由此必然得出他的同伴是否能为社会创造足够价值的判断。然而，十分明显的是，只有社会本身才有资格对此作出判断！的确，人们走得还更远，甚至自以为可以决定，有多少人在某一定地点的某个生产部门里，能够像常说的那样，为自己找到食吃。一

旦觉得所估计的数字已经达到，便禁止或阻碍任何新的人来这里落脚！除了这一错误结论外，造成这种错误的主要原因是，人们把货币看做价值的尺度。按照这种观点，要改善自己的状况，只有通过增加自己的货币量才有可能；而要增加自己的货币量，看来只有靠牺牲别人才能达到。由于这种概念，个人便把社会当作敌人而与之对立起来，他作为这样的人只有靠牺牲社会才能致富。因此，进一步的结果便是，每个人都认为必须使自己及其家庭对社会隔离开来，极力防止家庭成员已经享有的任何权利丧失。这种观点的普遍流行，也会造成对每个个人适用的权力范围按照这种尺度加以衡量。因此，整个人类社会的结构便按照具有一定等级划分的一定社会阶级向前发展。在一般人道主义的考虑中，完全不足取的是，当一个人由于偶然情况被迫从一个较高的阶级沦为较低的阶级时而对其表示同情。然而，这种考虑却无情地忽略了下述现象：女乞丐的女儿正是由于这种形势被迫又成为女乞丐的，而她是带着与国王的女儿同样的权利来到世上的。因此，一般说来，在这种错误的范畴中，也包括所有对谋生活动的限制，而不管是什么样的谋生活动。

有一种力量推动人们不仅能获得为所选择的生产部门所需要的最合理的训练，而且也能在经营这种生产部门时以对社会最合乎理想的方式去行动。我们现在知道，只有在人们通过教育和上帝的真正宗教认识到，这种力量最充分地存在于利己主义之中时，我们便不再需要一些人为达到这种目的而人为地和僭越地创造出的力量。因此，后一种做法必然愈益被取消，因为对遵循自然规律来说，它还会在自然的障碍之外制造人为的障碍。

造成这些错误的第二个原因，也不能提供任何充分的理由维持这些错误。这一点几乎无需在这里讨论。我们知道，个人不能靠牺牲社会的利益获取自己的生活享受，而是要为社会创造更多的财富，其程度远远超出他按照社会的估价由社会那里所取得的；而按照他自己的估价，则恰恰会出现相反的情况。因此，他不能把社会当作敌人而与之相对立，而是只有通过在社会内的合作并同社会一起才能提高自己的生活享受总量，而且只有在生产的自由不受任何限制时，才能做到这一点。

作为上述错误结论的结果，为经营某一生产部门，除了上面已经提到的检验、特许和居住限制之外，还虚构了所谓德高望重之人。对

此，也必须加以考察。这些人被赋予谋求财产的权利，然后被利用来购买可能不断延续的租金，以便由此支持那些人们认为为了社会的利益需要支持的生产部门。当这些租金不足以达到这种合乎理想的目的时，便常常通过国库的补贴提高这些租金。于是，便出现了教会、修道院，各种宗教的和世俗的美差，大学、研究院、学校、济贫所等。它们也是以下述前提为基础的：世界需要人们特别创造的力量，以便按照最合理的方式完善自己。然而，世界上并不存在这种缺陷，所以那些支持不仅是多余的，而且也是极其有害的。

一切现存的东西都必须靠自己创造维持其继续存在的手段，否则就不应继续存在。因此，宗教、艺术和科学只有在下述条件下才应予存在：从事这些工作的人员所付出的劳动在自由交换中被支付的报酬，使他们获得相应的生活享受，而不受属于一个德高望重之人的财产的资助。毫无疑问，真正的宗教——与学校是等同的——真正的艺术和科学，在自由交换中会准确地找到最合乎理想的资助数量。然而，现在由国家提供的资助却只能对人类的发展产生有害的影响。因为这些资助使那些被提供资助的人的劳动的价格必然降低到相应水平之下，以致只有把资助算进去才能使生活享受达到相应水平。因此，撇开所有其他的障碍不谈，只有献身于这一生产部门的人，才能处于为自己获得这种资助的地位。这样，便造成如下结果：最有能力的人绝不去经营这种生产。这一结果还会在更大的程度上由下述情况所引起：众所周知，在被给予资助的情况下，即在以薪金聘用的情况下，良好的职业训练很少能作为决定性的因素。因为个人或许多个人，即使在对这种职业训练进行判断时有最诚挚的愿望，也会受到严重的欺骗。毋庸置疑，这首先是这种生产中最为可悲的结果。

因此，所有这些资助都必须被废除，所虚构的德高望重之人也必须被取消。这里应该考虑的仅仅是，那些迄今被指定接受这些资助的人，不致因一种突然的改变而遭受损害。由于在这些人中间也像在所有被聘用的人中间一样，这些资助作为薪俸一劳永逸地被确定下来，所以这种转变可以通过下述方式进行：对已经聘用的人保留资助，而对新人不再提供资助。

不仅国家对宗教、艺术和科学直接或间接提供的资助对社会福利是有害的，而且像我们前面已经看到的那样，由救济金中提供的资助也是如此。因此，后者也必须被废除。但是，为了达到这种目的，仅

仅对被聘用的人提供生活手段是不够的。这样便会对新增加的需要支持的人带来贫困。撇开所有其他情况不论，这同所要达到的目的也是相违背的。这里，可以采取下述办法来补救：这批款项不是作为资助提供，而是作为贷款提供。这种贷款的利息应逐渐地 提高到这样的水平：经营所需要的资金不仅要按照一般利率付息，而且还要通过所收的利息补偿管理费用和由于没有偿还的贷款而造成的资金损失。采取这种措施的效果，从我们在对提供资助的后果进行评判时已经作出的叙述中便可以看出来，在那里，由于最初享受总额提高至全部资助，产品价格便降低到使资助最后成为必要的程度。在这里则相反，归还所提供贷款的必要性又使产品价格提高起来，直至报酬即使在归还贷款相同利息的情况下仍保持相应的水平。这里，偿还贷款大部分可以通过下述方式得到保证：使其雇用的接受了贷款的工人把工资的适当部分用于偿还贷款，宣布为雇主的直接责任；如果他们渎职，就有责任从自己的资金中支付这部分贷款。

通过这种措施所达到的，还不仅仅是合理地平衡价格关系。贷款按如此高的利率付息的必要性，而另一方面即使小量的节约也能购买租金，必然很快表明对工人的巨大好处。这种对工人的巨大好处是由下述情况产生的：当工人把自己工资中相当于他不得不用来偿还贷款的那一部分，不是去偿还贷款，而是作为为将来的节约留存下来，作为c来利用。这种合理的方法将愈益成为一般的习惯，因为由于资助的消除，工资将保持这样的高度，即生活享受即使在实行节约的情况下也维持一个相应的水平。因此，一方面用于资助的资金逐年增长；而另一方面用于贷款所必要的资金不断减少，直至只有那些放荡不羁的人和由于特别的不幸而陷于窘境的人才接受贷款。对前一种人，支付高额利息的必要性是一种有效的惩罚；而对后者不幸的拯救，则是私人慈善活动的事情。在后一种情况下，同情可以在最广泛的基础上生效并使这些情况得到仔细研究，不仅可以通过为之偿付利息，而且也可以通过为之整个地偿付这种贷款，有效地提供帮助。但是，这里要避免由某一行政当局从事这种研究。因为这种制度必然对该行政当局的行为方式提出一定的指示，所以不可避免地会使个人在某种程度上提出法律要求，而这又会重蹈进行资助的错误。帮助必须完全由私人提供，而不能由常设的机构提供。但愿每个人在自己的圈子里查明这种情况，在出现需要的情况时，借助于自己的圈子对之进行补救!

一切阻止所有者滥用自己财产的立法规定，都属于第二个范畴。所有这些规定的全部危害，所有影响财产对所有者的价值减小的因素，这里都无需进一步证明。因此，必须尽可能迅速地废除所有这些限制性的规定。必须向各个所有者提供在其活着和要死去的时候任意支配自己财产的最充分的自由，只是出于同样的考虑必须剥夺其对后来的所有者最自由地利用财产加以某种限制的权利。规定地产不得出卖，通过实行不可分割的世袭财产权、长子继承权、家族制度、不可分割的农业庄园等对各该所有者的支配权进行限制，都属于此列。后面，我还将从一般的观点回过头来对这种错误进行详细考察。此外，属于此列的还有：我们已经谈到的涉及支付利息的限制性立法；反对虚幻的过度奢侈的立法，这整个立法幸而在很大程度上已经成为过去，但直至目前仍能在选择纳税的物品时发挥作用；在许多国家中不顾留下遗产者的意志而为子女完全地或部分地继承父母的遗产辩解的规定；旨在从国内市场上排除外来产品——这些产品由于特别优越的自然力或其他条件，即使来自遥远的地方，也能比较便宜地进行制造——的限制性立法，即一切纳入禁止输入 和保护关税 这两个最广义上的概念之中的东西，这是更重要的，在目前尤其重要；最后，还有那些甚至从法律上使欺骗 通行无阻的立法规定。

由于对货币性质的误解，增加归商人和工厂主所有的货币额似乎是一件值得庆幸的事实，特别是在取得下述假象的场合，即以为这可以靠牺牲外国的利益来达到，以为这种货币额增加能够靠对欺骗的认可而产生。因此，通过冒充外国公司和搞假商标，就使商人和工厂主比较容易地欺骗别人；通过允许他们的账目对所有其他人保密，就使他们比较容易地宣告破产，如此等等。这里，一些法律规定必须加以改变。首先，使每个人（包括商人在内）在要求贷款时，有义务事先向可能的债权人提供关于自己财产状况的最充分的说明。他的财产按照市场价值计算，即按照寻求贷款时实际出售所可能得出的价格计算，应足以抵偿以前已经承担的责任以及新找到的贷款所增加了的责任。其次，每个人只允许以他自己的名义，而不能以被继承下来的公司或被购买的别人的公司的名义经营企业。在许多人参与同一企业的情况下，只能以主要参与者的名义经营；或者在总经理同样参与的情况下，通常附以“*und Komp*”字样。只有在股份公司的情况下，也像现在这样，是在由企业性质所产生出的名称下经营。再次，每一个为出售而生产的人，都要按真实情况在商品上以无法抹掉的方式附加上他所从事的公司以及商品原产地的说明。最后，每一个销售者都要认

真地提供每一种供购买的商品品质好坏——它影响对商品的估价——的信息。而对这些规定的任何违反，都要作为欺骗 而受到惩罚。

在消除所有这些人为地通过立法造成的障碍之后，个人不能完全地享受自己劳动果实的情况就不会继续存在。

第二十二章 关于组织信用的建议

众所周知，由于人类在认识自然规律方面的进步，由于由此而产生的日益将自然力用于生产（这基本上只有靠昂贵的机器和工具才有可能），最后由于日益扩大的分工，进一步加工物美价廉的材料，或者说由于商业的推动，早已造成这样的状况：人们只有能够支配根据情况所需要的某种程度上较大的劳动量——不论他们是为开辟一个新的生产场地所需要，还是为补偿迄今为止的所有者对生产场地的转让——，才能建立一定的生产部门。而具有进行一定生产所需要的充分技巧的人，往往缺少对所需要的劳动量的支配。因此，这种短缺也造成建立最有利的生产部门的一个巨大障碍。

我们由上面的论述中可以知道，在这方面，最合乎理想的劳动量是通过所有个人的c而达到的。因此，这里要克服的困难仅仅是，从c的总和中计算出最合乎理想的量供熟练的生产者支配。

这里，有两个事实作梗，使交换不能直截了当地立即消除这种障碍。一个事实是，按照事物的性质，只有在很少的场合才能遇到这样的情况，即一个人手中的c的量与建立一定生产部门所需要的劳动量相等。另一个还更重要的事实是，把这样一笔货币交付给一个为履行所要承担的债务只能提供自己个人的技巧作为担保的人，对个人来说是同极大的风险联系在一起的。因为在大多数情况下，出借贷款者不可能一下子做到由自己的知识判断出寻求贷款者的技巧，所以这种风险就更大。这里，可以提供帮助的是，建立一个把所有个人的c汇集起来的共同基金；鉴于损失，于是便在债权人和债务人之间建立起团结合作的关系，就像在保险公司中那样。为了仅仅使熟练生产者成为债务人，那些对债务人的品性有了解的人应吸引到这方面来。为此，便产生出下述办法：

国家以自己的权威建立一个信用社，但除了保证正当的按照章程的管理之外，并不对由该社所缔结的债务担保。国家宣布对信用社官

员所犯的渎职罪或者甚至是贪污罪负责，但也仅仅以此为限。国家授权该信用社在抵押和担保基础上以任何利率发放贷款，为筹措用于这种贷款的基金按需要向所有者发行生息债券。

在发行债券时，利息应约定在这样的水平上，即使债券在交易所的估价刚好保持在票面价值以下；应无限制地保留信用社按票面价值收兑债券的权利，但在仅仅部分地收兑时则有义务支付同样高的利息。

每一个独立的并在信用社规定的地区内有自己住处的人都可以成为债务人，只要债务存在，就都可以保持这种地位。如迁出这个地区之外，有义务偿还全部债务。

债务人应承担的利息水平，不仅要完全补偿债券的利息，而且还要完全补偿管理费用以及按每个寻求贷款者所冒风险的程度据经验而可能出现的损失。因此，利率由于不同的寻求贷款者所冒风险程度的不同而必然不同。

作为抵押的只能是这样的物品，它们的保管不需要特别的小心；此外，在贷款期间，也无需担心会造成损失威胁的价格波动。但是，作为保证人，每一个国家成员都可以在国境线内，在一个确切规定的时间内，作自己的家庭预算并在这段时间里履行自己对国家和社会的义务。因此，他理所当然地不能以任何方式接受某种资助，即使对信用社也不能欠债。这样一个人作为保证人，如果他乐于为多人承担担保，那他所有担保的总和，考虑到他的可以估价的房产租金额，可以达到他的房产租金的确定的倍数。

贷款按照每月平均摊付的方式进行偿还。其分期偿还率应达到这样的水平：至少在根据死亡率表债务人可能生存的时间内，要足以补偿利息和偿清贷款。

保证人应被赋予一切监护的权利，达到使这些权利可以同管理自己的企业日益结合起来。

担保随债务人的死亡而失效；当债务人无辜丧失劳动能力时，担保也停止。在保证人死亡的条件下，他的遗产担保至债务人能够提出另一个可以接受的保证人为止。

当债务人按月付款而至最近一个期满日仍拖欠未付，或因住地搬迁需偿付整个债款而至完全搬出仍拖欠未付，保证人就要履行支付义务，除非是由于无辜丧失劳动能力所造成的拖欠。在保证人应履行支付义务的情况下，信用社在下达通知8天之后，便直接对保证人采取同对原来的债务人一样的措施。

信用社有权以对纳税人所作的规定的形式，用行政手段索回到期的支付。债务人和保证人只有在认为自己的权利受到侵犯时，才可以提出索赔的控告。

债务人和保证人可以自由地决定，借款是按一次性结付的方式或是按某种分期付款的方式付清。两者也有权随时全部地和部分地偿付所缔结的债务。

对这样一种信用社的需要是多么强烈，从新近频繁出现的建立所谓市民互助会的尝试中可以清楚地表现出来。众所周知，如果从人们想要达到的目的来看，所有这些尝试都应看做是完全的失败。因为数百万资金尚不足以提供有效的帮助，而区区几个塔勒就想达到这种目的，数目是太小了，同雄心勃勃地选择的名称完全不相称。这些尝试的失败，主要归之于遵从上面提到的原理，即世界上已经存在的一切都必须自己创造自身存在的手段。由于滥用博爱，由于对租金性质的完全误解，人们才想通过建立市民互助会以图从慈善的观点筹措资金，从而完全地或部分地放弃付息。这是因为人们认为，只有能够无偿地提供贷款，帮助才是有效的。我们知道，生产者决定作为租金所提供的东西，可以使他在不损害其报酬比例的条件下来提供。因此，对上述观点的错误，无需再多费唇舌了。

市民互助会的这一基本缺陷，便通过这里所推荐的信用社得到完全补救，因为信用社必须自己承担所造成的损失——不是指由欺骗性的管理所造成的损失；对此，政府必须承担责任，因为它有监督权——使债务人有义务支付利息，其幅度不仅可以使资本家获得他们相应的利息，而且还可以弥补管理费用以及必然造成的损失。这样，信用社便赢得了独立存在的手段，并摆脱了必须向富裕的市民乞求施舍的无谓努力。

谁要是不相信交换规律，谁就会不适当地使债务人放弃承担这整个费用，从而就会力图寻求使债权人承担这种费用一部分的手段，正像我们每天在我们的大亨们那里所看到的类似情形那样。这样一种尝试只能与一种人的做法相比较，这种人为了给一堆砂子以圆锥体的形式，便着手将每一粒砂子放到为此所需要的位置上。如果他能给自然力以发挥自己效力所应有的自由，那他就能无比迅速和卓越地达到这一结果。他要做的就仅仅是，使重力能够无阻碍地发挥作用。如果把干燥的砂子尽可能高地铲为一堆，那么，这种力无需任何帮助就能造成圆锥形的砂体。同样，如果人们给决定价格的交往规律以不受干扰的自由，那么，这种价格就会按照情况来决定。信用社按照使债券尽可能接近票面价值的利率，通过向所有者发行债券获得自己的资金。为了达到这一点，在发行债券时，同现在的做法相反，不应确定利率和议定购买价格，而应相反地在任何情况下都按票面价值确定出售价格；而为了议定利率水平并由此获得尽可能完整的数字，利率不应按百分率确定，而应按千分率确定。这种方法使整个处于相互交换中的人类比较容易地参与这种借贷。这时，每个人都可以权衡，价值总额是在获取这种利息时大呢或是立即消费时大；如果是前一种情况，就参与这种借贷。为了使这一点变得更加容易，债券按照1000、100和25塔勒的档次发行。但是，为了使对信用社方便的尽可能大的面额的债券投入流通，应使较大面额的债券得到通过按较短期限付息所带来的好处。例如，在1000塔勒债券的情况下，按月付息；在100塔勒债券的情况下，按季付息；最后，在25塔勒债券的情况下，仅仅按年付息。此外，按比现在一般情况下较短期限付息，也促进了货币流通，从而有利于货币估价的稳定性。在这种全面参与的情况下，当利率不适当时，债券的行情便由于真正的竞争而变动，直至找到利息的支付同交往关系完全相应的那一点。因此，如果试图通过某些措施使债权人完全地或部分地直接支付管理费用，那么，在最有利的情况下也只能做到由他们按预付的方式支付这些费用。因为在权衡获取利息的价值同立即消费的价值时，不能不考虑这种支付的必然性。因此，在估价时，只考虑在满足那些费用之后所剩下的利息。如果在采取这种措施之后，竞争保持与以前一样，从而贷款价格保持与以前一样，那么，这种剩下的利息也必然保持在同以前整个利息一样的高度。债券的名义利息必然同以前相比而提高，其提高的幅度与这些费用相等。因此，债务人的处境不仅没有好转，而且通常还要恶化。因为对债权人来说，在计算自己真正的好处时，这种措施将会造成特殊的困难。在这种情况下，人们对困难的估计常常容易高出实际情况。因此，各

个c会变得更小。此外，贷款提供者自己承担的管理费用的相应份额丝毫也没有减少，尽管它名义上被完全转嫁到债务人身上了。因为对贷款的需求由于更加困难的条件而减少，从而流通中的债券以同样的程度而减少，意欲购买的人必然通过提高价格即降低利率争夺这种被减少了的量，而这种利息的减少又对债务人有利。因此，十分明显，贷款提供者和贷款接受者的方面，以他们都能从中得到好处的程度，分摊机构的维持费用。这样，问题便仅仅在于，以尽可能简单的和合理的方式收取这些费用。这一点只有通过将这些费用分配于债务人身上才能达到，因为同对债务人所耗费的劳动相比，收取资本和偿付资本利息的劳动是微不足道的从而可以忽略不计。因此，在这些费用中所占的相应份额，仅仅按照对每个债务人所付出的辛苦和承担的风险来计量，而每个债务人应支付的利息也必须由此来测定。

必须将债券的利率确定在使债券的价格保持在尽可能接近票面价值以下的高度上，必须规定信用社保有按票面价值收兑债券的权利。这是因为只有如此，信用社才能为计算各个债务人所应偿付的贷款提供一个基础，以保护债务人避免无法预料的损失。在债务人接受贷款时，必须向他一次性地规定，他应向信用社支付的数量和分期付款的比率。这种必要性又为信用社带来另一种必要性，即保证信用社在作为基础的可能性出现时，以所确定的数额也足以抵偿它先前为债务人的利益所缔结的债务。只有在信用社能够在任何条件下，按照它贷予债务人的数额，自由地收兑自己债券的时候，才能做到这一点。而只有在债务人能按票面价值或以不值得考虑的些微损失利用这些债券时，信用社才能向债务人适当地按票面价值对这些债券作价。相反地，新发行的债券必须首先保持在票面价值以下，即使这种可能性很小。因为不然的话，由于按票面价值兑现的危险，利率将被提高到相应程度以上。

由于在任何条件下都有按票面价值收兑自己债券的权利，信用社便能够取得摆脱任何影响利率的交换比例波动的好处。任何这种波动都必然造成信用社债券或者提高到票面价值以上，或者大大降低到票面价值以下。如果信用社按照使债券在变化了的条件下刚好低于票面价值的利率发行新的债券，通过向交易所的自由购买收回旧的债券，那么，信用社在前一种情况下便赢得了全部的利息差额，在后一种情况下便赢得它的资本债务的全部的价格差额。信用社是靠牺牲它的债权人为代价取得这种利润的。因此，十分自然，债权人对信用社的债

券估价要低，低的幅度是这种可能的损失。换句话说，对于接近于票面价值的债券，必须支付较高的利息。于是，信用社的这种好处又由于已经指出过的原因而间接地造成更大的损失。但是，信用社必然会利用这种好处，为的是不致丧失对它的债务人的计算上的保证。这样，它便可以利用由此而赢得的数额，整个地或部分地弥补所产生的损失。

只要信用社成功地通过类似保险公司所需要的那种观察，确定为保证自己的生存应对债务人和债权人计算的利率，那么，通过在债券方面实行上述办法，信用社就会准确地得到为提供所需贷款的适当资金。为了取得可靠结果，这里必须注意，对债务人约定的条件与其容易些不如困难些，这是为了不致危及基金会生存的缘故。为了对这种生存提供更大的保证，还必须制定一个短期的规定：一旦在年终出现亏空时，使信用社能暂时自由地适当提高已经签订的贷款的利率。这种规定看来对债务人不会有多大危险，因为他们有随时偿还全部债务的权利。因为只需短短几年就足以取得至少是近似正确的结果，所以令人担心的利息的提高被限制在日益狭小的界限之内。

如果通过这种方法使信用社得到为进行贷款所必要的资金，那么，重要的就仅仅是，尽可能促进个人参与信用社的活动。这里，我们遇到了两种相互直接对立的力量。任何对个人参与的促进，都扩大造成信用社损失的危险，从而实际上扩大损失的程度。这种扩大必然造成对债务人的利率的提高，从而又造成他的参与的困难。因此重要的是，对所提供的促进同由此而带来的损失进行理智的权衡。必须长久地提供这种促进，因为对它的估价高于由此而带来的损失。旧的市民互助会不作这种权衡，而是片面地力图通过一切可能的手段避免损失，毫不关心这样是否会使参与变得过于困难。因此，这必须被看做是市民互助会的另一个缺陷。通过上述参与的条件，便可以近似地达到对促进参与的价值同损失的价值进行权衡的界限。

使损失不致过大的手段在于，只能以抵押和担保进行贷款。这里，以抵押进行贷款具有较为次要的意义，因为提供抵押的人在他所提供的那一物品中占有按公认的估价至少与所寻求的贷款同样高的价值。因此，他可以通过出卖这种抵押品在任何条件下获得所希求的资金。他不这样做，或者是因为物品对他的价值比他由此能够达到的价格更高。如果是这样，那么，这个人出于明显的理由，必然会对他的

收入的最后一个原子按低于所有其他人的平均水平来估价；即是说，他属于富有的市民阶层，因而不需要贷款。或者是因为他希望能够在较短的时间内获得一个较高的价格。即使在这时，他也不十分需要贷款，因而也不特别关心为自己获得贷款。以担保进行贷款具有更大得多的意义，因为使那些有个人的生产技巧而没有钱的人能够建立自己的生产部门是特别重要的。通过使信用社分布的地区内的每一个独立的居民按上述方式以担保取得贷款，这一点就能不招致损失的过大风险而实现。

如果一个人具有适合于一定生产部门的充分训练的设定是确实的，那么，造成经营资金损失的风险便仅仅是：个人的夭折或由不可预料的事故而造成的劳动能力的丧失。在所有其他情况下，由于所作的设定是正确的，他都会赚取相应的收入，因而能够和愿意遵守对信用社所承担的责任。但是，造成夭折和无辜丧失劳动能力的风险，允许按照经验作出充分准确的估价，以便事先能考虑在内。这种费用还没有达到通过平均分配而使个人难以忍受的高度。只是无辜丧失劳动能力应在这里加以考虑，因为它无非是表明人们对这个人的训练所作的设定给弄错了。在判断这种训练水平时，根本的考虑必然恰恰是：这个人是否达到了对应加以遵从的自然规律的必要的认识，是否具有按照所赢得的认识去行动的力量和意志。因此，如果成功地采取了保证信用社只使那些符合上述设定的人成为它的债务人的措施，债务人应付的利息与债权人收取的利息相比便会有些许提高。

判断一个人是否符合上述设定，需要对人和实际情况有一个准确的了解，而这种了解仅仅是个人对很少数的人才能有的。因此，不能把这些设定是否切合实际的判断交由信用社的领导人去做，因为信用社毫无例外地面向所有的人。更不能把对寻求贷款者在这方面的判断留交寻求贷款者自己。因为即使是没有不好的意图（这当然常常是不存在的），但像人所共知的，人们在判断自己的力量和能力时，也会以结果对他更为有利而失误。他一方面过高估计了自己的力量和能力，而同时另一方面又过低估计了起相反作用的障碍。因此，在对那些设定是否切合实际进行判断时，必须考虑由于自己的地位最适宜于进行判断的人的兴趣。让这样一个人对提供了自己具有每个人都能达到的生产技能的实际证据的人进行担保，就能做到这一点。谁通过自己的活动达到赚取收入的地位，或早已取得了这种地位，谁就必定具有对应加以克服的困难以及为克服这些困难所需要的力量的认识，因

为他只有具有这种认识和借助这种认识，才能为自己创造这种地位。因此，他便具有对上述设定作出正确判断的能力。由于不得不使这样一个人为取得贷款的良好结果进行担保，人们也就确信，只有那些了解实际情况的人才参与判断并尽可能好地利用他们的这些认识。当然，像生活中随处可见的，判断失误也不会因此而完全避免。但是，这种判断失误的情况很少，不会因此而为信用社带来过大损失。信用社只需小心提防不要上保证人和债务人之间进行合谋的当。只有细心的管理才能使这种情况尽可能少地发生。如果保证人所承担的金额开始不太高，比如限制在他的房租的五倍之内，将会对此有所助益。像我们上面所看到的，在目前情况下，所担保的金额只在很少的场合才超过保证人的年收入。而只有蠢人才会为了这一金额而拿自己有保证的生存来冒险，例如去行骗。但是，另一方面，担保的金额又要达到一定高度。以科隆手工业的情况为例，在那些最需要救助的生产部门中，要满足500到750塔勒。经验在这里必然表明，这些条件应该难一些或是容易一些。经验也必然以同样的方式显示，担保必须保持的时间应该确定多长。也许暂时确定5年就够了。

在通过上述措施为信用社提供充分保证的同时，另一方面也必须为保证人留下活动的余地，以便在必要的情况下通过自己的力量达到确实的良好的结果，摆脱不是由于自己的责任所引起的不良后果。因此，担保在债务人死亡时解除，在其无辜丧失劳动能力时中止。由此而使信用社增加的损失必须分之于社会，由社会来承担。为此还需要赋予保证人对债务人进行监护的监护人的权利，只不过要做一些债务人自己的企业必须要做的修改。出于两个方面的原因，这一点是必要的：一方面，这是因为只有如此人们才乐于接受这样的担保；另一方面，也是因为保证人所具有的人类积累起来的经验和认识（像我们看到的，这是可以预料的），在建立一个生产部门时被尽可能扩大地加以利用。因此，重要的是，一旦债务人延误了期限，保证人就要履行支付义务。这样，如果债务不能许诺有一个好的进展，保证人便获得了可以立即对债务人的企业施加影响的机会和理由。在正常情况下，这种措施失去了重要意义。与此相关联而出现的是，年轻人又被置于监护之下。因为这种贷款通常仅仅被刚刚成长起来的年轻人所寻求，为的是建立自己最初的营生。父母、年长的近亲或者老师与师傅（年轻人在他们的领导和监护下获得自己的训练），成为他们贷款的保证人。只有如此，下述情况才显得极其合理：通过这种监护关系使这些人过渡到完全独立。但是，另一方面，也不必担心会严重地滥用这种

权利，因为每个人都不难办到通过勤奋和节约很快摆脱监护，或者在感到困难时用另一个保证人代替以前的保证人。

信用社必须具有这样的权利：以尽可能少的困难和手续，强制地追索由它单方面确定的债款。这是必要的，因为只有如此，管理费用一般才能降至最低程度。这种权利没有什么危险，因为信用社没有提出不合理要求的利益，领导必须具有对一个要求的合法性作出判断的能力；此外，还因为对已往发生的侵害，可以通过要求重新审理的诉讼加以纠正。再者，在征税过程中被证明是有效的那些形式，也防止了这种不正当的行为。最后，支付期限应按月来规定，一方面是因为应该从日常收入中付息和还本，另一方面是因为这样促进了货币流通速度。

上面提及的另外一些对信用社的规定，无需详细论述便可以得到证明。

只要成功地建立起这样一种借贷信用社并因而保证了它的生存，短短几年的经验就足以使这一组织在各个方面都发展起来。由于建立了这样一种借贷信用社，这里所谈到的那种障碍必然成为被消除的障碍。因为它使每个人都能容易地利用他的c获取可靠的租金；另一方面也使每个诚实的和有道德的并具有一个生产部门所需要的充分技能的人，在获取他的生产所需要的经营资金方面，不致特别困难。

第二十三章 土地国有化计划及其目的

如果人们按照上面详细阐述的方式被教育成为他们那个时代的人，如果由于按照已经阐明的原理铸币而为货币提供一个尽可能不变的估价，如果对人身和财产的保护达到使每个人都能可靠地预期按照他所喜爱的方式不受限制地享受他劳动的全部成果，如果最后通过建立借贷信用社使有技术的、诚实的和有道德的人尽可能容易地获取自己生产部门的经营资金，那么，阻止人们按自然规律行事的障碍便只剩下唯一的一个，而它却是人们无法通过自己的活动加以克服的。这个障碍就是，人们不能任意地在整个地球表面上为经营自己的生产寻求最有利的场所 。这里还有一些人事机构，它们不是有助于消除这种障碍，而是通过实行土地私有制使之在无数情况下成为不可克服的障碍。因为实行土地私有制，事情便常常完全地由个人的一己之见所决定，不管他是否愿意将属于他的一块土地提供于或建成为最合理的生产部门。一个众所周知的事实是，这种固执己见曾无数次地阻挠最合理地建立一个生产部门，除非是出现特殊情况。人们甚至发现，在需要进行大规模建设的工业部门中，例如在采矿以及修建公路和铁路中，必须实行征用法!

如果全部土地财产都属于社会，社会将其中每一块土地都提交那些乐于支付最高租金的人用于生产 ，那么，上述弊端就可以按照最合乎理想的方式加以消除。如果社会由于在这块土地上进行生产而富裕起来，它所使用的劳动量由应付租金来衡量，那么，由租金产生的考察中便可以直接得出这种结论。在享有可以任意支配这种劳动量的充分自由的条件下，根据著名的交换规律，劳动量本身越大，它所创造的价值也就越大。因此，在其他条件相同的情况下，如果个人获得了为此可以支付最高租金的生产场地，社会在大多数情况下都能得到好处。因此，如果成功地发现了一种方法，由此可以找到靠一块场地而持续不断地支付最高租金的个人；如果除此之外，还能成功地使社会获得全部土地财产 ；那么，上述障碍便可以被消除。

如果被公认为适合于一定生产的场地，以按照经验进行最合理的开发所必要的规模，尽可能公开地出租给出价最高的人，那么，第一个条件便会最合乎理想地出现。通过这样的出租方式，我们便会看到：个人因此而能够持续不断地以最合理的方式经营他的生产部门，而且通常在他的整个一生中都是如此。但是，也要考虑出租期间的租金波动。如果承租人由于原先计算错误或意外情况使应付租金降低而不能提供约定的租金，那么，他便可以退租。因此，作为出租条件，提出以下建议：

出租自签约之日开始，至承租人死后14日结束。但是，继承人有权在现有条件下继续租用至遗赠人死后一年。

承租人可以随时提前一个季度提出退租，而政府只有在承租人拖欠租金超过一个季度的情况下才能解除租约。

承租人在承租期间获得所有者的一切权利。他只是对有意造成的损害向国家承担责任。而继承人只有在继续承租的条件下才被赋予这种权利，并承担承租人现在一般在承租期间所负的责任。

应支付的租金按照由经验大体确定下来的波动幅度每年发生变化。

国家应将为获得和改善合理地用于生产的土地所需要的全部资金提供承租人支配，使生产者和土地牢固地联系起来，如没有巨大的价值损失便不能分开。而承租人必须对所使用的资金付息，其利息高度不仅包括按照借贷信用社债券的利率对所提供的资金支付的利息，而且也包括能使承租者在获得采取改良措施的好处的程度上偿还所提供的资金。

只有承租人才能够决定应该生产什么，而政府只能在专家评估的基础上对他的计划的合理性提出异议。

在任何情况下都不能损害出租。

十分明显，通过尽可能公开地向出价最高的人出租，就会发现在目前情况下能为所提供的土地支付最高租金的人。但是，因为政府通过这种方法单方面地确定了各块土地的边界，所以并不存在这种边界

也适合实际情况的保证；而且一旦实现了出租，就更难考虑由变化了的条件所决定的变更。交往本身在这里提供了帮助，只要政府不为它设置障碍。像我们看到的，应付租金量为一块土地用于生产的合理程度提供了一个准确的尺度。因此，只有在整个应付租金量提高时，期望改变土地边界才包含某种改善；也只有这时，这种改变才是合乎理想的。在这种情况下，希望改变土地边界的人就不仅能使他的邻居相对于政府在利益上不受损害，而且还能为他的邻居提供一笔补偿费；若通过这种方式应加以限制的不像现在这样是土地所有者的利益，而是承租人的利益，那么，这种改变就更显得合理。因此，一切合乎理想的对土地边界的改变，都将不经过政府的参与。如果政府不仅心甘情愿地同意所有不影响租金的对土地边界的改变，而且还力图促进这种改变，那么，这种改变就会进行得更快和更合乎理想。

这种方法使各块土地不断获得适合实际情况的边界。所有者同意将权利交与承租人，生产费用由政府承担以及承租人按确定的水平付息的必要性，使每块土地都能得到适合实际情况的开发。这就直接表明，没有人能比生产者自身更好地决定什么样的开发是最合理的。因此，重要的是，为了进行最合理的开发，必须使生产者最好地使用自己的知识。如果将所有者利用土地的权利提交生产者完全自由地利用，如果使生产者按照指定的利息水平对生产费用付息，那就能做到这一点。只有在由此带来的生活享受总量的提高超过应付租金时，生产者才会去利用这笔费用；而一旦对这种提高的估价高于对租金的估价，这笔费用就会立即得到使用。

按照规定，国家只有在租金不能被正常支付时，才能解除租约。这种规定是必要的，因为只有这样承租人才能得到保证，不致未经他的同意而把他的勤劳和技能的成果夺走。出于同样的理由，承租人也必须独自决定应该生产什么，而政府只有在专家评估的基础上对承租人明显的过分要求提出异议的权利。欠租需付的宽限期由下述考虑决定。它不应太短，以致在无法预料的偶然情况下，不能给承租人以足够的时间筹措货币；他们在必要时，要通过借款的方式筹措货币。但它也不能长到超过为此所需要的时间，因为一个承租人若不能享有如此信用，便可以被看做是一个准确无误的信号，表明他也不能以此而继续承租；他也许在计算他的应付租金时失误了。所选择的时间应能满足这些要求。如果承租人较长时间地拖延欠租，国家也应毫不迟疑地立即行使他的解约权，以此强制承租人退租。这样做所要求的与其

说是国家自身的利益，不如说是承租人被正确理解的利益。否则的话，承租人将年年每况愈下。而他通过较早地转换到另一个生产部门或仅仅是同一生产部门的一个改变了的场地，便能获得相应的生活享受。但是，赋予承租人以完全自由的退租权利是必要的，这样一方面，由于失误而实际过高承租的承租人便能够解脱承租；另一方面，追求承租的人也不会由于担心陷入租价提高到与应付租金实际相等的困境而受到阻碍。此外，国家也不会由于这种规定而冒什么风险，因为谁最后成为一块土地的承租人，对国家来说必定是无所谓的。只有那种使土地的轻率经营者或者甚至是故意破坏者有可能逃避他们行为后果的情况（他们只有在成功地掩盖自己的行为目的时，才能做到这一点），才导致与这种规定的对抗。然而，轻率并不是人类品性的占统治地位的特点，以致不会不对由此而为国家造成危害的损失程度感到担心。否则，人类在福利方面就不会有任何进步。而故意破坏，在缺少一切相互对立的私人利益的情况下，只有出于某种不大的报复心理才是可以想象的。只有在出现特殊的非常罕见的情况下，这种报复心理才会在一个人的头脑中产生，因而造成危害的损失也不大。通常，承租人只有在由于不了解情况或不小心而过高承租时，才使用退租权。这时，国家本身也必然希望解约，因为它关心的只是收取应付租金，而不是靠牺牲它的成员而发财。即使承租人在其他个别情况下也行使这种权利，那么，对于国家来说，这是无所谓的；在许多情况下甚至是所希望的，因为按较高的价格重新接受承租常常是所期待的事情。

在决定应付租金时，要考虑地租的波动。这部分地是为了尽可能减少承租人退租；部分地是为了考虑地租按照经验所出现的巨大波动，以便尽可能使应付租金不断地得到支付。同时生活的人口数量的增长以及与此紧密相连的福利的增长，决定了所有享受资料的相应增加。由于人类在艺术、科学和技能的训练方面的提高，这种享受资料的增加可能对其他情况不致造成什么影响。但是，根据经验，仅仅这种提高还不足以满足日益增长的需要。相反地，在相当多的生产部门里，都必须对新土地进行开发和维持，而新的土地由于为生产而进行的开发和维持的费用很高，所以至今仍不能利用。像我们所看到的，只有在价格关系发生变化使其中包含对这些费用的补偿时，才能做到这一点。因此，对迄今已经有力地加以使用的土地的租金必须提高，其提高的幅度，相当于众所周知的在目前情况下这些新利用的土地通常被从其他生产部门抽走的费用。此外，人类还不断成功地通过改善

他们的组织状况，大大加快货币的流通速度，而贵金属的开采迄今也许已经超过消费。像我们所看到的，两者造成货币与所购买的货物相比的价值的降低；在这种情况下，也造成应付租金的提高。当加利福尼亚和澳大利亚新发现的金矿提供了比过去更强有力的金量增加的前景时，这种情况也将会在最近的将来继续存在下去。因此，在目前情况下，地租也必然会出现持续的提高。经验证明，下述结果是毋庸置疑的：在确定应付租金时，这种出租土地的租金较长时间的提高通常是不会不加考虑的。例如，在普鲁士的国有土地管理中，延长18年的土地出租便直接把租价提高了10％。因此，应付租金必然尽可能准确地与这种提高相并行。

如果以a表示第一年的租金，A表示n年以后的租金，那么，这种提高便可以近似地以下述公式来表示：

$A=a(1+z)^{n}$，

因为由基本条件带来的影响地租水平的变化，本身又有效地造成新的变化，这种新的变化按时间的幂来表示。因此，如果在租约中规定应付租金每年提高的百分率，那么，就要考虑在目前条件下地租的波动。这种百分率应规定多高，可以由经验来确定；承租人在同一块土地上相继出现的人数愈多，确定得就愈准确。后来者的考虑可以为进一步的考察暂时提供一个支点。

从普鲁士国有土地管理中所出现的地租的提高中，可以在上述公式的基础上通过下述等式得出这种百分率：

$110=100(1+z)^{18}$；

因此，

$$Lg(1+z)=\frac{Lg^{11}-Lg^{10}}{18}=0.0022996,$$

z=0.005309，因此每年提高0.5309％，或者说超过$\frac{9}{17}$％。根据经验，这种推算远远落后于实际。提高之所以如此低，是因为它在一切情况下都可以出现，是因为管理当局有权在任何情况下通过批准延

长租期而造成巨大的提高。通过来自现实中的一个更为重要的例子，我们发现了一个要高得多的百分率。据辛克莱（《不列颠帝国公共收入史》，1803年第3版，第1卷，第184页）计算，被亨利八世1845年取消的寺院土地，当时带来273000英镑；而两个半世纪以后，却至少带来600万英镑。运用上述公式，便得出：

$$6000000=273000(1+z)^{250},$$

于是，

$$Lg(1+z)=\frac{Lg6000-Lg273}{250}=0.0053680,$$

或者z=0.012437，即每年提高1.2437%。因此，可以确定，租金每年提高近$1\frac{1}{4}$%。这样，如果我们以后每年按1%提高，那么，这种提高对目前情况来说肯定不会被认为是太高的。

由于无法确定出租的最终期限，所以解除租赁关系只能安排在承租人死后进行。为此，必须给继承人留下进行这种安排的余地，所以他们继续承租的权利延至一年。这里，限制他们的权利和提高他们的责任是理所当然的，这是出于在短期承租时使这种限制成为习惯的同样的原因。

最后，不减免应付租金的规定看来是合理的，以便由此促进保险事业的发展。只有如此，才能学会对罕见的情况为生产所造成的损失进行估价。为了发现最合乎理想的生产部门，这种估价必须成为成功的前提条件。

按照个人利用土地于生产的这一基本原理，应该达到两方面的结果：一方面，那种能够持续地付最高租金的人应随时可以获得用于生产的土地，应付租金也要不断地尽可能如数地缴纳；另一方面，每个人都能随处作为竞争者出现。因此，消除这一最后障碍仅仅取决于国家获得全部土地财产。

如果社会在它产生时就立即宣布土地属于社会，像一切游牧和狩猎民族中的情况那样，那么，土地就能够被个人用于生产，只要他为

此得到政府的许诺。这种许诺只有在有限的时间内和在上述差不多的条件下才能获得。因此，这里现在要加以解决的问题就绝不会产生。这种宣布也能够不受某个个人的任何反抗而进行，因为那时要考虑的还不是租金，因此没有人具有与它相违背的利益。这种情况没有发生，而且也不可能发生，因为对这种宣布的必然性的认识已经是以刚刚形成的交往关系的认识为前提的。因此，这一问题后来才产生是必然的。现在，这个问题的解决恰恰已经成为必要的。这一点为改造我们的所谓社会关系而进行的坚持不懈的努力所证明，这种努力最近已导致最为严重的暴力事件。

共产主义者和社会主义者们自信，通过打碎它即废除私有制，就能解决这个症结问题。撇开无论如何都不能为自己辩解的对目前所有者（他们是在社会的保证之下赢得这些财产的）的不公正的态度不论，我们也已经看到，对财产的最大保证是人类福利和文化的基本条件之一。即使租金不经所有者的努力而不断提高的情况，也不能为某一项造成所有者地租降低的措施进行辩解。因为租金必然按照与时间的一定比例提高，所以这种情况一经发生，在计算购买价格时就要加以考虑。像我们所看到的那样，这正是购买价格只有通过计算才能得出的缘故。因此，毫无疑问，购买者（由于购买是在社会法律保证下进行的）也换得了对租金实行一切波动的权利，而不管其性质如何。如果人们现在还想强迫土地所有者部分地或全部地放弃他们的所有权，不管这种强制是如何间接地进行的，那么，这就意味着对确定所有制关系的最高原则的极其粗暴的蹂躏。即使人们将终身息金（它的量等于土地财产转交国家时所得到的应付租金）作为补偿许诺给土地所有者，正像现在采取征用制时通常所做的那样，这种不公正的态度由于上述原因也只是被减少，而没有被避免。

然而，为了达到促进国家占有土地财产的目的，并不需要这样一种强制。为此只需做到下面一点也就够了：像对待任何个人一样，使国家随意通过购买以自由让渡的方式成为土地所有者。当国家想在购买土地财产方面同私人展开竞争时，许多在享受规律中有其根据并因此而必然到处再现出来的因素，便会联合发挥作用，为国家提供更为有利的条件。

1.在多少正常的条件下，国家借款时仅仅通过满足一定条件的简单许诺为私人提供的保证便如此巨大，以致私人要做出类似的保证就

必须按公认的估价对财产进行费用昂贵和手续繁琐的抵押。由此产生的一个结果是，国家能够通过开在所有者名下的债券以有利得多的条件签署贷款协议，因为这样一来费用被节省了，准确的和及时的利息收入的可靠程度提高了，能够不经任何手续立即卖掉债券的方便程度受到重视。这些较为有利的条件表明，国家为它的贷款应付的利率与私人相比要低。由此产生的另一个结果是，由于利息较低，国家可以支付比私人更高的租金购买价格。如果国家支付4%的利息，而私人必须支付5%的利息，那么，国家在购买租金收入时可以为此提供500塔勒，而私人只能为此适当地提供400塔勒。

2.对一些个人来说，等量货币额（即使撇开它由于用来获取租金可以提高不论）的接收愈是接近于现在，它的价值也就愈大。这部分地是因为，享受被推到未来越远，享受的可能性就越小。这部分地也是因为，随着年龄的增大，在绝大多数享受中，享受资料必然增加，以便以同样的强度满足某种一定的享受；或者这样结果也是一样，即以相等的数量只能满足较小的享受。相反地，对于国家来说，由于国家无限期的存在，这种对等量货币估价的影响便不存在。结果，当带有固定利息的债券提供给私人时，私人享受的却比准确地作为日益提高的地租的实际等价物计算时所必须提供的要小。其结果同第一种理由所提供的完全一样。

3.个人的有限生命期，他的有限的地产以及有限的货币手段，使下述情况对他不利：在我们按照上述被认为是唯一适用的条件下出租土地，以便将生产提高到最有利的阶段，从而也将应付租金提到尽可能高的程度。由于所有者的生命期平均来说限于与承租人的生命期同样的时间内，所以所有者便由于生活时期的土地出租而通常把自己一辈子束缚起来。因此，一个在这种出租过程中所犯的对己不利的错误，就会对他带来不断的损失。这种损失使他十分痛心，这是由于他的地产有限而常常涉及属于他的很大一部分租金的缘故。为了避免这种错误，他必然宁可选择不那么有利的出租几年的方式，尽管这样对地产的改良以及由此而造成的租金提高不那么有利。土地所有者很少能通过有利地改变一块土地的边界来帮助承租人，也不能提供由承租人自由支配的用于土地改良和建设的货币资金。如果国家把上述出租条件作为基础（这反过来又能使国家与私人相比提高购买量），把所有这些因素结合起来，就必定能够在出租时达到超过个人的好处。几乎无需进一步指出，即使在所有者自己利用土地的情况下，这里所描

述的关系也会像我们在以前所看到的，以租金的占有造成对勤劳的松懈的同样的方式和程度，造成归他所有的租金的减少。因此，这些关系归根结底必然造成，私人对财产的估价比国家要低。

英国的情况表明，国家的这种优势具有多么有利的影响。在那里，地产集中在少数豪门富族之手。因此，在这些家族中，摆脱了财产和货币手段的不利限制。此外，由于这些家族把自己看做是一个整体，所以个人生命期的限制也失去了它的不利影响。因此，近似地按照上述原理组织农业生产，在英国早已成为习惯。众所周知，土地按照适度规模被出租99年。这样，虽然不是完全地但却近似地达到按照生活时间并带有日益提高的租金出租的好处。于是，我们看到，英国农业达到发达的水平，从而地租达到任何其他地方一般都达不到的相当高的水平。

由于上述三种原因的共同作用，便造成如下结果：国家能够以它的如此优惠的条件从私人那里购买地产，以致它后来可以通过地租的提高赢得一笔用来偿还购买费用的基金 。

用一定的事例将会说明这一点。为此，我们选择了普鲁士所存在的情况。普鲁士的情况绝不是十分正常的，致使有益的交换规律在这里不能不受干扰地发挥作用。当然，只有在这种作用不被干扰时，这种作用的结果才能以其固有的程度表现出来。但是，我们在导言中关于伦理学家试图借以对抗享受规律作用的那些障碍所说的话，在这里也是适用的：赋予人的力量尽管被滥用，但也只能削弱被上帝所创造的自然力的作用，而不能使它完全丧失作用 。因此，虽然普鲁士的组织制度有各种缺点，但我们还是能够重新发现它们的结果在质上表现为交换规律作用的必然结果，即使在量上也是相当程度地保持着它们在不受干扰地发挥作用的条件下所达到的规模。

现在，即1852年12月，普鲁士$3\frac{1}{2}$ %的国家债券的市价围绕94而波动。普鲁士提供给它的债权人的保证程度和方便程度，使这些债权人满足于不到$3\frac{3}{4}$ %的他们的资本的利息。因此，$3\frac{3}{4}$ %的国家债券接近于按照它们的名义量估价。如果政府宣布准备凭这种国家债券，以这些债券购买时的利息等于由地产所产生的应付租金的水平，购买

全部地产，那么，土地所有者将获得他的地产的租金收入的$26\frac{2}{3}$倍。这就是众所周知的普鲁士的许多地区能够获得大量地产的价格。通过这样的购买，国家赢得地租提高的整个数额。如果需要促进向国家出卖地产，那么，国家还可以向所有者提供更大的好处。

若以A表示购买费用，z表示对这一金额应付的利息，a表示购买时应付的租金，Z′表示由于租金的提高这一金额每塔勒的年增长额，那么，zA便表示由国家每年应付的利息，从而zA-a表示第一年中超过租金的费用。此外，对这一费用应付的利息为z（zA-a）；如果国家不应遭受损害，这些利息必须与应付租金的提高相等。因此，等式为：

z（zA-a）=z′a，

或者

$$A=\frac{a(z+z')}{z^2},$$

像我们所看到的目前普鲁士的情况，a=1，z=0.0375，z′=0.01；因此，

$$A=33\frac{7}{9},$$

这就是说，在目前条件下，按年租金的$33\frac{7}{9}$倍购买地产，政府将不会遭受损害。如果像1842年的情况重新出现，$3\frac{1}{2}$%的国家债券的市价按$3\frac{1}{4}$%生息；如果我们假定地租的提高同由英国土地所计算出的一样，即$1\frac{1}{4}$%；那么，就得到：

$$A=\frac{0.0325+0.0125}{(0.0325)^2}=42.60354.$$

这样，购买即使按年租金$42\frac{3}{5}$倍的价格也可以不受损害地进行。众所周知，按照应付租金的$33\frac{7}{9}$倍或者甚至$42\frac{3}{5}$倍的价格，全部地产都可以被购买，除非轻率地决定保留地产。经验证明，政府的上述优势已经能够在购买地产时战胜私人的竞争；如果政府获得了一个更为合理的组织制度的条件，那就更是如此。

如果我试图通过一些图表加以说明，那么，对象的重要性就有说服力了。此外，我之所以详细地做这些，是因为对持续发挥作用的力量的日益提高的作用获得一个明确的看法，对于判断交往关系具有极其重要的意义。而为了获得这种看法，最合适不过的途径就是，注意研究那些计算出各种力量在同样时间内发挥作用的程度的图表。首先应该建议政治家们对这种日益提高的作用取得最明确的看法，因为只有这样他们才能对他们的措施进行正确的判断。为了有利于计算，我假定地租的年增长率为1％，国债按4％付息。然而，这种假定同实际情况的可以预料的证明相比，对于国家和计算的结果都是更不合理的。下列图表描绘出这样一幅图画：当整个年剩余都用于清偿时，通过租金的增长清偿购买费用是如何成为可能的。在这一图表中，n列表示自购买以来的年数，A表示每一个这样的时期开始时应偿付的购买费用，ZA表示这些年每年的年终应支付的利息，$a(1+z')^n$表示同一时期赚得的租金，$a(1+z')^n-zA$表示可用于清偿资本的数额。

n	A	zA	$a(1+z')^n$	$a(1+z')^n - zA$
0	100 000	4 000	4 000	0
1	100 000	4 000	4 040	40
2	99 960	3 998	4 080	82
3	99 878	3 995	4 121	126
4	99 752	3 990	4 161	172
5	99 580	3 983	4 204	221
6	99 359	3 974	4 246	272
7	99 087	3 963	4 288	325
8	98 762	3 950	4 331	381
9	98 381	3 935	4 374	439
10	97 942	3 918	4 418	500
11	97 442	3 898	4 462	564
12	96 878	3 875	4 507	632
13	96 246	3 850	4 552	702
14	95 544	3 822	4 598	776

表23.1

续表

n	A	zA	$a(1+z')^n$	$a(1+z')^n-zA$
15	89 768	3 791	4 644	853
16	93 915	3 757	4 690	933
17	92 982	3 719	4 737	1 018
18	91 964	3 679	4 784	1 105
19	90 859	3 634	4 832	1 198
20	89 661	3 586	4 880	1 294
21	88 367	3 535	4 929	1 394
22	86 973	3 479	4 978	1 499
23	85 474	3 419	5 028	1 609
24	83 865	3 355	5 078	1 723
25	82 142	3 286	5 129	1 843
26	80 299	3 212	5 180	1 968
27	78 331	3 133	5 232	2 099
28	76 232	3 049	5 284	2 235
29	73 997	2 960	5 337	2 377
30	71 620	2 865	5 390	2 525
31	69 095	2 764	5 444	2 680
32	66 415	2 658	5 498	2 841
33	63 574	2 543	5 553	3 010
34	60 564	2 423	5 609	3 186
35	57 378	2 295	5 665	3 370
36	54 008	2 160	5 722	3 562
37	50 446	2 018	5 779	3 761

续表

n	A	zA	$a(1+z')^n$	$a(1+z')^n-zA$
38	46 685	1 867	5 837	3 970
39	42 715	1 709	5 895	4 186
40	38 529	1 541	5 954	4 413
41	34 116	1 365	6 014	4 649
42	29 467	1 179	6 074	4 895
43	24 572	983	6 135	5 152
44	19 420	777	6 196	5 419
45	14 001	560	6 258	5 698
46	8 303	332	6 321	5 989
47	2 314	93	6 384	6 291

当n＝47，剩余＝3，977；当n＝48，[纯]收入=6，448；……

我们从这个图表中首先可以看出：清偿购买费用在47年内完成，政府从那时起保持对全部租金的自由支配。其次可以看出：由租金提高带来的好处在最初时期是多么迟缓才使人察觉出来，它在整个头七年内还不足以清偿购买费用的1％；而它在较后的几年增长得又是多么快，因为在还不到七个七年的时间内购买费用便被全部清偿。最后还可以看出：这种提高对生命期有限的私人来说，与无限期存在的国家相比，其价值又是多么微小。

如果要大规模地采取这种措施，那么，十分明显：这里所使用的方法，即把租金超过向剩下的购买费用支付利息所需要的数额的余额不折不扣地用于清偿债务，是不适宜采用的。这是因为在采取这种方法时，通过自己的节约而使采取这种措施成为可能的一代，不能从其好处中获得相应的份额。为了弥补这种缺陷，只需按照由于采取这种措施而使国家的财产状况得到改善的比例，把节约中的一部分用于日常支出也就够了。如果每年形成的节约按它本身仍然完全用于清偿购买费用的比例进行分配，而与这种节约相应的部分用于日常支出，这

一点就能实现。一方面节约越大，另一方面债务越小，或换句话说财产状况越有利，用于日常支出的部分也就越大。若以A表示剩下的购买费用，以E表示节约，那么，通过下述比例就可以得出用于日常开支的部分：

A:E = E-e:e，

或者：

$$e = \frac{E^2}{A+E}.$$

按照这一原理，可以计算出下表。在这个表中，n列表示购买后的年数，A表示还应清偿的剩下的购买费用，zA表示尚存债务的利息，a表示租金，E表示节约即从zA中扣除利息以及从∑e中扣除在以前年份里转用于日常开支的数额以后的租金，e′表示节约中用于清偿债务的部分，e表示节约中用于日常开支的部分，最后∑e表示在各该年份里用于日常开支数额的总和。因此，这个表应按下述方式来读：在第47年中，由于实行以前的方法，便完成了清偿；而由于实行现在这种方法，债务余额还有34195塔勒。这就要求付息1368塔勒。这一年的租金总计6384塔勒。因此，在扣除相应利息和在以前年份中转用于日常开支的数额（∑e列显示为2323塔勒）后，在第47年形成节约2693塔勒。其中转用于日常支出的数额，可以通过下面的等式得出：

$$e = \frac{(2693)^2}{34195+2693} = 197,$$

这样，剩下用于清偿债务的数额为2496塔勒。因此，第47年的租金按照下述方式分配：

1. 用于支付利息	1368塔勒
2. 用于日常支出	2520塔勒
3. 用于清偿债务	2496塔勒

总计	6384塔勒

因此，该表如下：

n	A	zA	a	E	e'	e	$\sum e$
0	100 000	4 000	4 000	0	0	0	0
1	100 000	4 000	4 040	40	40	0	0
2	99 960	3 998	4 080	82	82	0	0
3	99 878	3 995	4 121	126	126	0	0
4	99 752	3 990	4 162	172	172	0	0
5	99 580	3 983	4 204	221	221	0	0
6	99 359	3 974	4 246	272	271	1	1
7	99 088	3 964	4 288	323	322	1	2
8	98 766	3 951	4 311	378	377	1	3
9	98 389	3 936	4 374	435	433	2	5
10	97 956	3 918	4 418	497	494	3	8
11	97 462	3 898	4 462	556	553	3	11
12	96 906	3 876	4 507	620	616	4	15

表23.2

续表

n	A	zA	a	E	e'	e	$\sum e$
13	96 290	3 852	4 552	685	680	5	20
14	95 610	3 824	4 598	754	748	6	26
15	94 862	3 794	4 644	824	817	7	33
16	94 038	3 762	4 690	895	887	8	41
17	93 151	3 726	4 737	970	960	10	51
18	92 191	3 688	4 784	1 045	1 033	12	63
19	91 158	3 646	4 832	1 123	1 109	14	77
20	90 049	3 602	4 880	1 201	1 185	16	93
21	88 864	3 555	4 929	1 281	1 263	18	111
22	87 601	3 504	4 978	1 363	1 342	21	132
23	86 259	3 450	5 028	1 446	1 422	24	156
24	84 837	3 393	5 078	1 529	1 502	27	183
25	83 335	3 333	5 129	1 613	1 582	31	214
26	81 753	3 270	5 180	1 696	1 661	35	249
27	80 092	3 204	5 232	1 779	1 740	39	288
28	78 352	3 134	5 284	1 862	1 819	43	331
29	76 533	3 061	5 337	1 945	1 897	48	379
30	74 636	2 985	5 390	2 026	1 972	54	433
31	72 664	2 907	5 444	2 104	2 045	59	492
32	70 619	2 825	5 498	2 181	2 116	65	557
33	68 503	2 740	5 553	2 256	2 184	72	629
34	66 319	2 653	5 609	2 327	2 248	79	708

续表

n	A	zA	a	E	e'	e	$\sum e$
35	64 071	2 563	5 665	2 394	2 308	86	794
36	61 763	2 471	5 722	2 457	2 363	94	888
37	59 400	2 376	5 779	2 515	2 413	102	990
38	56 987	2 279	5 837	2 568	2 457	111	1 101
39	54 530	2 181	5 895	2 613	2 494	119	1 220
40	52 036	2 081	5 954	2 653	2 524	129	1 349
41	49 512	1 980	6 014	2 685	2 547	138	1 487
42	46 965	1 879	6 074	2 708	2 560	148	1 635
43	44 405	1 776	6 135	2 724	2 567	157	1 792
44	41 838	1 674	6 196	2 730	2 563	167	1 959
45	39 275	1 571	6 258	2 728	2 551	177	2 136
46	36 724	1 469	6 321	2 716	2 529	187	2 323
47	34 195	1 368	6 384	2 693	2 496	197	2 520
48	31 699	1 268	6 448	2 660	2 454	206	2 726
49	29 245	1 170	6 512	2 616	2 401	215	2 941
50	26 844	1 074	6 577	2 562	2 339	223	3 164
51	24 505	980	6 643	2 499	2 268	231	3 395
52	22 237	889	6 709	2 425	2 187	238	3 633
53	20 050	802	6 776	2 341	2 096	245	3 878
54	17 954	718	6 844	2 248	1 998	250	4 128
55	15 956	638	6 912	2 146	1 892	254	4 382
56	14 064	563	6 981	2 036	1 779	257	4 639

续表

n	A	zA	a	E	e'	e	$\sum e$
57	12 285	491	7 051	1 921	1 661	260	4 899
58	10 624	425	7 122	1 798	1 538	260	5 159
59	9 086	363	7 193	1 671	1 411	260	5 419
60	7 675	307	7 265	1 539	1 282	257	5 676
61	6 393	256	7 338	1 406	1 153	253	5 929
62	5 240	210	7 411	1 272	1 024	248	6 177
63	4 226	169	7 485	1 139	897	242	6 419
64	3 329	133	7 560	1 008	774	234	6 653
65	2 555	102	7 636	881	655	226	6 879
66	1 900	76	7 712	757	541	216	7 095
67	1 359	54	7 789	640	435	205	7 300
68	924	37	7 867	530	337	193	7 493
69	587	23	7 946	430	249	181	7 674
70	338	14	8 025	337	169	168	7 842
71	169	7	8 105	256	102	154	7 996
72	67	3	8 186	187	49	138	8 134
73	18	1	8 268	133	16	117	8 251
74	2	0	8 351	100	2	98	8 349
75	0	0	8 435	86	0	86	8 435

我们从这个表的e′可以看出，在实行这种方法的条件下，当n = 0和n = 75时，用于清偿债务的数额等于零；当n = 43时，它达到最大值2567塔勒。从∑e列还可以看出，用于日常支出的数额继续增长，直到等于第75年的整个租金。这两种考察都是完全适用的。但是，也可以看出，∑e的增长在最初时间里是多么缓慢。直到第六年以前，我们例

子中的数额还没有达到半个塔勒；因此，在我们的例子中，也只是在这一年，它才开始产生影响。但是，即使在这时，增长在最初也还是相当缓慢的，以致在第20年里才有93塔勒用于日常支出。由此可以看出，由于是通过计算的方法得出的，这一数额便为财产状况的改善提供了一个准确的尺度，尽管这种改善在最初年代是进展不大。但是，从后来十分迅速的提高中也可以看出，在较后的时期里为国家形成的条件是多么有利。采取这种方法的好处是，能使现在活着的一代参与分享由国家创造的利润。这种好处仅仅是以不大的损失换得的：清偿购买费用不是在47年之后而是在74年之后才完成，在第47年里还有购买费用的1／3强留待清偿。

在上述两个表中，出发的前提是：租金在刚刚购买时，足以完全抵偿购买费用的利息。我们由公式 $A=\frac{a(z+z')}{z^2}$ 可以看出，如果国家不是按应付租金的25倍而是按其 $31\frac{1}{4}$ 倍的价格进行购买，那么，它在这里提出的前提条件下就不会有任何损失。因此，如果购买在这两个界限之间进行，例如以租金30倍的价格即十分接近使对国家的好处丧失的界限进行，那么，作一个概算看来是合理的。下表（其中的字母表示与第一表中同样的意义）就包含计算的结果：

n	A	zA	a	$a-$ zA
0	100 000	4 000	3 333	— 667
1	100 667	4 027	3 366	— 659
2	101 326	4 053	3 400	— 653
3	101 979	4 079	3 434	— 645
4	102 624	4 105	3 468	— 637
5	103 261	4 130	3 503	— 627
6	103 888	4 156	3 538	— 618
7	104 506	4 180	3 573	— 607
8	105 113	4 205	3 609	— 596
9	105 709	4 228	3 645	— 583
10	106 292	4 252	3 681	— 571
11	106 863	4 275	3 718	— 557
12	107 420	4 297	3 754	— 543
13	107 962	4 318	3 793	— 525
14	108 487	4 339	3 830	— 509
15	108 996	4 360	3 869	— 491
16	109 487	4 379	3 907	— 472
17	109 959	4 398	3 947	— 451
18	110 410	4 416	3 986	— 430
19	110 840	4 434	4 026	— 408
20	111 248	4 450	4 066	— 384
21	111 632	4 465	4 107	— 358
22	111 990	4 480	4 148	— 342
23	112 322	4 493	4 189	— 304

表23.3

续表

n	A	zA	a	$a-zA$
24	112 626	4 505	4 231	−274
25	112 900	4 516	4 274	−242
26	113 142	4 526	4 316	−210
27	113 352	4 534	4 359	−175
28	113 527	4 541	4 403	−138
29	113 665	4 547	4 447	−100
30	113 765	4 551	4 492	−59
31	113 824	4 553	4 536	−17
32	113 841	4 554	4 582	+28

该表显示，前32年的债务增长了大约$13\frac{5}{6}$%，只是在第32年清偿才能开始，然后从这时起清偿将按照同前表一样的比例进展。

因此，通过交换规律的作用，无需任何其他的协助，便使国家掌握足够的手段，以便现在在人类建立国家时所犯的错误本身可以被认识之后改进这些错误。国家也应毫不迟疑地使用这种手段，用以清除阻碍合理行动的最后障碍。

此外，通过采取这些措施，还同时达到其他同样重要的目的。我这里限于列举以下几个目的：

1.像我们在以前所看到的，应付租金的缩小，或在另一种情况下应收租金的扩大，具有使应付出的劳动量A从而获得量M减少的作用。这明显地按照M减少的程度为社会带来损失。因此，如果成功地使个人所收租金量减少，同时又不因此而对个人造成利用适当的e购买租金的过大困难，这对社会来说便可以看做赢利。通过采取所建议的措施，即购买地产，这一点便可以最大规模地实现，因为这样一来全部地租就不可能由私人收取了。而另一方面，借贷信用社所提供的租金中，便留下了为c找到最合理利用的足够的租金。

2.通过把全部地产转归国家所有，个人之间的法权关系就变得十分简单了，以致他们之间法权界限的疑难也属罕见的情况了。

3.对于大量的生产来说，所需要的经营资金将会减少，其减少的幅度等于为此所需要的土地的全部购买价格。

4.最后，获取社会必不可少的货币手段，可以通过收取地租来实现，而不会带来任何烦恼和不公平现象。因为像我们上面已经看到的，按照十分保守的估计，普鲁士的应付地租达到每年1亿塔勒；按照所有其他国家的情况，这一数额大到甚至足以由此而承担现在已经成为习惯的社会所使用的货币手段量。

第二十四章 拟议中的福利最大化改革的作用

通过上面所建议的那些措施，一切阻碍个人进行按照自然规律行事的尝试的障碍——就个人自己的力量不足以消除这些障碍而言——，都可以被清除。这仅仅取决于，每个人都最合理地使用他自己的力量，以便得到他将获取与他对社会的贡献完全相应的和尽可能大的生活享受的可靠保证。如果我们考察一下采取所指定的措施所带来的结果，就会立即明白这一点。

按照所指定的方式改造我们的关系，首先便造成一种风气，即将来只用现金进行购买。通过建立信用社，便使每个人比较容易地获得为用现金进行一切购买所需要的货币额。此外，由于众所周知的原因，借款人的条件在信用社里比在商人那里赊欠要优惠得多。因此，谁要是在一个亲戚或熟人那里获得充分的信任，使他有可能在信用社里获得担保，谁就会在一切情况下向信用社寻求获得用现金进行购买的必要货币。因此，现金购买较之要求赊贷愈益成为风气，后者的情况表明，他在他的最亲近的亲戚和熟人那里也得不到信任，从而同意给他赊贷是与极度的风险联系在一起的。这种风气对一切交换关系的良好影响，特别是由此产生的使正确确定价格关系变得容易，是十分清楚的，因此无需进一步地论述。

不仅如此，通过把地产转交国家，也取消了个人把他的c投入地租的可能性。只有在他的c的总额超过自己生产的需要时，他才能把他的c让予别人去生产租金；而他只有参加信用社，才能做到这一点而无过大的风险。此外，通过把对穷苦人的救济变为贷款，便向社会的所有阶层阐明把他们收入的一部分在任何情况下都作为c来使用的合理性。两者同时施加影响，使购买信用社债券的竞争尽可能加大，从而必然使这种债券的利息降至最小。这最后一点便以众所周知的方式造成人类生产率的提高。

最后，我们已经注意到：对于人们来说，同样的货币额，他们在达到人的训练之后获得这些货币的年头越早，价值就越高；另一方面，他们的生产能力越是由于年龄而降低，租金也就合乎人们理想地变得越高。两者共同造成这样的结果：对于人们来说，当他们不再需要把c用于自己的生产时，把它用于购买终身年金是对c最合理的利用。因为他们这样做，每年把一定的c用于终身年金，便为老年保证了日益提高的租金，而租金本身也超过一般利息率而大大提高。迄今为止，有两个方面的考虑妨碍采取这种最合理的使用方式。第一个是生活保障组织的建立还很少，另一个是力图为子女们留下一笔尽可能大的遗产。丰富的经验已经使第一个障碍部分地消除，并将很快地进一步消除；而一旦真正的上帝的宗教和由此对财产的正确估价得到普遍的认识，后一个障碍就会消除。因为像我们看到的，按照真正的上帝的宗教，通过自己的劳动获取收入是每个人的义务。因此，建立教育使人们由此而能在生活中取得这样一种地位，即使他们能够不致过度辛苦地谋取自己的收入，便成为教育者的义务。但是，像我们所知道的那样，对于这样一些人来说，人类的福利水平一般说来提得越高，从而他们相应的生活享受变得越大，一种在正常过程中只有随年龄的增长才归属于他们的特殊财产也就越失去它的价值。应该补充说明的是，只有在保险业充分建立时，入保者才能通过终身年金同普通利息相比的提高而获得在他们临终时留下的购买总额的完全等价物。因此，如果这些人打算为另一些人，例如他们的子女，追加购买总额的价值，那他们只要在活着的时候把终身年金超过那笔资金的利息的余额——其超过的程度同这些资金由于较早地被接受而较高估价的价值相等——转交那些人就能做到这一点。这样，必然造成一种风气，即每个人在他满足用于从事自己的生产所必要的资金之后，把c用于购买终身年金，同时将c决定至使租金在劳动力降低的情况下足以满足一般生活享受的高度。如果这种风气已经形成，那么遗产便降低到一个适度的水平，以致它们量的差别在计算生活享受总额时一般不再起重大作用。于是，每个人只凭借他自己的劳动力和技巧来获取相应的生活享受。但是，在幼年教育——上面已经指出这是必要的——中，每个人都被带上以最短的方式达到尽可能高的训练水平的道路，这几乎完全取决于他自己沿着这条道路走得多远。其必然的结果是，整个人类将陷入争取更多生活享受的地位的高尚的竞争之中。这之所以是更多生活享受的地位，是因为为此所需要的训练只有以更大的努力、通过相互竞争才能达到。但是，一个人只有使他个人的能力巧妙地达到一定的程度，才能更成功地在这种竞争中赢得上风。但是，因为这种竞

争一再发生而使每一种地位降至最低，所以其结果必然是，每一种生活地位都归于相对说来最具有这方面品质的人们，从而每一个人如果在这种竞争中被排挤到较低的等级上，那就只能怪自己。这样，一方面，人类的力量因此而以最合理的方式分配于生产；另一方面，共产主义者和社会主义者所追求的东西，被通过自然力量的作用以不可超越的完美性而达到：每个人都按照他为人类所作的贡献的比例获得报酬；因此，前面所发现的决定整个人类生活享受最大化的原理，也得到广泛的贯彻，因为这总是同个人为社会所作的不同贡献结合在一起的。此外，我们在前面看到，如果每个人都处在必须而且能够恰恰通过自己的努力获得他的相应的生活享受的地位上，那就会自愿地把他的劳动量提到最高的程度。这样，上述状况才能实现，整个由人类劳动所得的享受资料量从而人均的相应享受资料量才达到最大。于是，万事俱备，地球成为一个完美的乐园。

第二十五章 自身利益与人类进步

人们啊，仔细思索一下吧!

新近，自然科学家成功地指出，物质世界如何通过简单的、按一定规律发挥作用的力量的共同作用而必然采取它现在的形式，物质世界如何通过这些力量而联结在一起并不断发展。我们赞叹世界的辉煌，使那些自然科学家走上他们成功地把宇宙的产生、存在和发展归结为越来越简单的规律的道路。这里，上帝的智慧以无比高的程度显示出来。由于其他自然规律作用的方式和方法，上帝懂得通过享受递减规律，使他所创造的人——他提供人以最自由的自决权——只有在以最合乎理想的方式谋取整体福利时才能利用这种自由。而人一旦达到认识上帝的宗教，认识上帝用以创造、保持和发展他的世界的规律，就能做到这一点。上帝同时还懂得，以其他的方式，通过提高其总量——这种提高的量是完全不容忽视的——，大大补偿那种享受的明显地暂时缩减。例如，上帝善于消除利己主义似乎是同社会福利相对立的障碍，通过这种利己主义产生出直接的对立面，使利己主义成为人类在艺术和科学中、在它的物质的和精神的福利方面取得进步的唯一的和不可阻挡的力量 。

人们啊，如果你们完全认识了这种世界构造的精美，那么你们就会对这种存在顶礼膜拜。它以它的不可捉摸的智慧、力量和仁慈，通过一种看来是如此微不足道的手段，便能够和趋向于产生出如此的庞然大物，对你们来说是如此不可估量的财富，使你们享有这种存在倾注于你们的富裕，从而值得你们为了你们自己的幸福，以尽可能加速实现那种最合乎理想的结果的方式，来组织你们的行为!

汉译世界学术名著丛书

分科本◎经济

通货原理研究

〔英〕托马斯·图克 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
译者前言
第二版说明
第一版序言
导论
第一章 通货原理的表述
第二章 金属货币流通的方式
第三章 通货理论对现行体制的运行所抱的错误看法
第四章 银行券被赋予的特殊性质
第五章 存款和支票
第六章 汇票
第七章 商人与商人和商人与消费者之间流通的区分
第八章 根据国际汇兑状况调节流通
第九章 苏格兰银行业。根据国际汇兑状况调节流通，以及资本和通货之间的区别
第十章 对英格兰银行的管理提出的各种指控
第十一章 英格兰银行没有能力增加发行额
第十二章 论通货数量和商品价格之间的关系
第十三章 论利率和物价之间的关系
第十四章 发钞银行和非发钞银行之间的区别
第十五章 评把通货原理应用于我国的银行制度
结论
跋
附录
（A） 本书第71页
（B） 本书第80页
（C） 本书第84页
（D） 本书第108页
补充章节

论提交议会讨论的关于重颁英格兰银行特许状以及管理英格兰和威尔士地方银行的各项措施
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

译者前言

张胜纪

托马斯·图克（1774—1858年）是英国资产阶级经济学家，自由贸易运动的杰出代表，李嘉图货币理论的批判者，英国银行学派的创始人和主要代表人物之一。

图克1774年2月29日生于俄国的喀琅施塔得，他早年投身于英国实业界，在伦敦经营一家大公司，从事对俄贸易。1820年，他代表伦敦工厂主起草了赞成自由贸易的商人请愿书，向国会请愿。1821年，他与马尔萨斯、约翰·穆勒、李嘉图等共同发起成立了经济学协会。同年，他还被选为英国学士院院士。

1844年，当时的英国首相皮尔向议会提交了改进银行管理的《银行特许状法》，该法案试图将"银行业应当同对通货的管制分开的理论"付诸实行，它实际上强制执行的是可以称为银行券的"100％的准备金计划"。围绕着这一法案，被称为"银行学派"和"通货学派"的两个对立集团展开了激烈的论争。其实，这两个集团都不是我们想象中的很纯的学派，每个集团内部都有很大的意见分歧。"银行学派"的主要代表人物除图克外，还有富拉顿和吉尔巴特；"通货学派"的主要代表人物包括皮尔、托伦斯和奥弗斯东。大多数著名的经济学家，包括约翰·穆勒，都站在银行学派一边；但在实际工作者当中，特别是在英格兰银行的董事当中，皮尔法案却赢得了许多拥护者。图克的《通货原理研究》就是对皮尔法案的评论。以图克为代表的银行学派的主要观点是：（1）就英国的状况而言，按照银行业的做法，特别是在英格兰银行的正确领导下，银行券具有可兑换性，就足以确保资本主义制度所能做到的货币稳定；（2）即使情况不是那样，也没有理由来单独管制银行券，因为存款会引起同样的问题。通货学派则认为：（1）

如果对银行券的发行没有特别的限制，它的可兑换性就不能得到保证；（2）英格兰银行的银行券实际上或者应当看成只不过是黄金收据——不是像存款或商业票据那样的信用工具，而是最后（准备）货币，就像它们所代表的金市或金块那样。总之，图克竭力主张以信用保证来增发银行券，以满足流通的需要，反对通货学派对银行纸币的发行给予严格限制的主张。但由于当时纸币流通处于紊乱状态，更由于当时当政的是通货学派的著名代表皮尔，图克等人的主张终于没能被采用。同年，英国颁布了反映通货学派理论的英格兰银行法。

然而，现在来回顾这场论争，我们就可以看到，两派之间根本一致的程度非常之大。例如，两派都没有激进的货币改革家，都反对任何全面的银行业与信用管制。银行学派反对皮尔法案是很自然的，但却没有提出任何其他的控制方法。而通货学派想调节银行券发行，恰恰是因为它想使通货"自动化"，让银行业务，甚至中央银行业完全自由。就是说，两派都主张自由放任，也都坚决支持金本位制，特别是赞成通过黄金的自由流动去调节国外汇兑。此外，两派一致认为银行券的可兑换性是极端重要的，相比之下，两派在要不要对这种可兑换性给予特别保证问题上的不同意见则成为次要的了。

图克一生致力于通货问题的研究，其主要著作除这本《通货原理研究》外，还有与纽马奇合著的《物价史》，即《1792至1856年物价和流通状况史》，或许我们把它译为《1792至1856年英国经济过程的分析，特别是关于通货与信用的状况》更合适些。在这部著作中，图克否定了李嘉图等主张的货币数量论，图克认为，决定物价剧烈波动的因素，既不是决定商品的因素的变化，也不是货币数量的变化，而是：（1）主要是气候、战争及英格兰银行限制现金支付的政策，特别是1844年的银行法；（2）次要原因是谷物条例、关税、铁路建筑、自由贸易等。图克虽然较正确地批驳了货币数量论，但对物价波动原因所作的探讨，更多的还是局限于对事实的描述和解释，没有从本质上回答问题。

但是，不管怎样，图克毕竟是一位造诣很深的英国经济学家，他在1822年的议会银行委员会及1840年的发钞银行委员会、1847—

1848年的商业危机委员会上所作的证词中，分析了历史提供的资料，说明了物价涨落造成货币流通量增减的重要规律，这一点被马克思誉为李嘉图以后的英国经济学家的唯一功绩。他的《通货原理研究》以及《物价史》这两部经典性的著作，也在经济学说史上占有不容忽视的重要地位。

本书原名为：《通货原理研究；通货和价格的关系，以及货币发行与银行业务分离的利弊》，译成中文时简称为：《通货原理研究》。

第二版说明

本书第二版内容极少改正和变更。我对政府提出的并引起议会讨论的有关银行业的措施发表了一些看法，读者将会在增补的那章中看到。

1844年5月15日于伦敦

第一版序言

本书的一些章节是在下院发钞银行委员会的报告发表后即刻写就的，之后，大部分章节是在没有任何出版意图的情况下收集在一起的。现在，使我做出出版它们的决定的理由是，政府已宣布打算向本届议会提出一些措施，试图借助于这些措施把英国银行系统置于经过改进的稳固基础之上，我认为，在考虑这些措施时，本书中所提出的观点，无论政府赞同与否，都不应该被完全忽视。

我试图确立的一些观点，可能会被认为是在没有得到充分解释的情况下提出来的。毫无疑问，对于某些论题，要想不让人提出诘难，需要做更为详尽的证明。但这样一种证明过程超出了本书的范围，因为要这样做就需要用一本书来代替这本小册子。

我时刻感到必须压缩篇幅，这使我未能触及一些论题，这些论题从某种观点来看是很重要的，是与本书所要讨论的主题有关的，但又不能以一种漫不经心的态度讨论它们。

同在大多数的论争中所碰到的情况一样，在阐述所要讨论的主题时所面临的最大困难，在于在不同的意义上使用相同的词语，即，随意改变词语的含义，在同一论证中不加区别地使用一些词语，用它们来表示完全不同的事物和过程。而且，本书所遇到这种困难比其他大多数的书更大：暂且不说那些悬而未决的问题，如存款、银行支票、汇票是否应被看作是货币或通货，因为这牵涉到的是依据使用它们的目的如何下定义和分类的问题，而不是我提及的使用上的含混不清。

在本书的讨论过程中，人们将会看到，所考察的对象存在如此之多的不确切、混乱和错误之处，这些不确切和混乱产生于讨论时经常使用的意义模糊和不确切的语言：例如，不加区别地把“金银”、“贵金

属”、“金块”作为“货币”和“通货”的同义词使用；用“货币和通货”这样的词来表达“资本”的概念。“纸币的发行”即银行券的发行，表示在没有银行券流通的地方资本的纯粹预付——用“货币和通货的价值”表示利率和贴现率。用“货币的充裕和廉价，或者货币的稀缺和昂贵”表示利率的低或高，或利率的任一趋势。随意使用“通货或者流通的扩张或收缩”这一词语，而本来若要对实际情况作正确描述的话，应该使用的词语是信贷的过度扩张及随后的抽回。

有大量的例子可以证明，推理上的混乱和前后矛盾大都是使用了模糊而含义不清的语言造成的。假如我使人们注意到了以上所指出的错误根源，从而使人们在使用词语时更为小心和精确，由此而使将来的讨论能在更为清晰的基础上进行，因而缩小意见分歧的范围，我会认为，我在此书中所付出的劳动没有付诸东流，即便我不能使人们赞同我所努力证明的结论或一部分结论。

1844年3月于伦敦

导论

直到近几年，大多数讨论通货问题的权威作者仍认为，只要硬币是完好的，纸币能随时兑换成硬币，就充分达到了硬币和纸币混合流通的目的；通过管制所要预防的，仅仅是暂停支付和银行破产带来的弊害，因为当前大多数银行都把本票的发行同其他业务混在一起。这实际上就是通常所谓的银行原理，我国的通货体系就是建立在这一原理的基础之上并根据这一原理进行管理的。

但近来一套新的通货原则已由一些很有权威的人士传播开来。根据这些权威的意见，银行券能随时兑换成硬币，这是不够的，所有银行，不论其是否发行纸币，都应具有偿付能力；他们认为，纯粹的金属货币流通才是完善的通货形式（尽管也承认纸币具有便利和节约等优点）。并认为，唯一健全的混合通货原理是这样的，即，根据这一原理，流通中的银行券不仅在价值上而且在数量上，都应与所能兑换的黄金保持一致；也就是说，银行券被认为是一种替代物，这种代替一定数量硬币的替代物，其数量的变化应与通货完全是金属货币的情况下硬币数量的变化完全一样；因而检验管理好坏的标准，不是像纯粹的银行原理所认为的那样，看银行储备有多少金银，持有多少可立即兑换的证券，而是看金块数量的变化同流通中的银行券的数量变化在多大程度上相一致。按照这种理论管理银行券的发行，现在被称做采用了所谓通货原理。

为把这一原理应用到实际中去，有人提议建立一个国家银行，由银行督察领导，该银行的职责和作用仅限于以纸币兑换黄金，和在纸币数量超过以担保品作抵押发行的固定纸币数量时以黄金兑换纸币；或者，只允许英格兰银行发行纸币，把其发行职能同单纯的营业部严格分离开来。

极力赞成这种分离的论点，似乎已在公众心目中留下了很深的印象，建立在这一原理之上的各种方案也已受到政府的密切注意，因为不仅要避免中止支付和无力支付的危险，而且要赋予信用和贸易更多信任和稳定，并确保物价更为稳定，从而防止或减轻狂热的兴奋和极度的沮丧轮流交替，这种情况在现行体制下是普遍存在的，并被归咎于对通货原理的忽视。

在现行的发行和银行业务相结合的基础上，在稳健的管理下，能否维持纸币的自由兑换，这一问题在后面加以考察。但是，尽管可以暂时不讨论是否能防止中止支付和无力支付的问题，但却应该考察下述看法所依据的理由，这种看法认为，与通货原理体制相比较，现行体制除了使发钞银行有可能中止自由兑换和破产外，还会带来其他弊害，并认为检验地方发钞银行管理好坏的标准，不是同其负债额相比的黄金储备和可动用证券的数量，而是这些银行发行额的变化与英格兰银行发行额的变化是否一致，同时检验英格兰银行管理好坏的标准，是该银行发行额的变化同贵金属流出流入的变化是否一致。

第一章 通货原理的表述

通货原理理论的倡导者中有许多著名的人物。不过，有关这一原理的最为充分而详尽的阐述，可以在诺曼先生、劳埃德先生和托伦斯上尉的著作中，以及在前两位先生于1840年向下院发钞银行委员会提供的证词中见到。因此，我主要借助于他们对这一学说的解释及他们赞成这一学说的理由，作为考察这一理论及其应用的最好基础。

下面一段摘自诺曼先生证词中的话，是他对这一原理及应用进行的扼要表述。他认为通货原理是管理纸通货即银行券的唯一健全的规则，并把银行券限定为公众手中持有的票据。他的原话是：

> “我认为金属通货是最理想的通货，尽管在某些方面是不方便的，成本是高昂的。在其余一切方面，金属通货都是最为理想的，应被看作其他一切通货的样本；若从更为方便和成本更为低廉的角度考虑，用银行券代替一部分金属通货，则我认为，对银行券应善加管理，使其具有金属通货的其他一切属性，在那些属性中，我认为最重要的是，银行券应该像金属通货那样增减。我认为除了方便和成本低廉这两点外，对金属通货加以改进是不可能的。”[1] 诺曼先生后来解释道：方便的含义是更易于转让，低廉的含义是节约，也就是使用不那么昂贵的材料；纸币仅仅是对金属通货作了如此改进而已。

根据诺曼先生的看法，若我国当前的纸币发行违背上述规则，主要会产生以下弊端：[2]

1．纸币的数量常常在不适宜的时期以不必要的程度变动，要么过剩，要么不足。

2．从商业上和政治上说，很大一部分纸币（如果不是全部的话），非常容易丧失信用。

3.许多发行人很容易陷于暂时的或永久的无力偿付债务的境地。

劳埃德先生在证词中就现行体制的不便，发表了下述看法：

> 问题2748："现行体制除了有可能中止自由兑换外，是否还带来了其他弊害？"回答：确确实实带来了其他弊害。纸币发行状况会对信用、信心、物价以及银行业的状况产生很直接的影响；如果我们允许发行状况成为一种不自然的状况，那将会对信用、信心、物价以及银行业产生不自然的和有害的影响。如果通货常由于纸币数量过多而贬值，或者通货数量常发生剧烈的波动，那么，这确实将会随之对信心、信用、物价和银行业等等产生相应的影响。这些事物也受其他因素的影响。但我认为，我们无法分解这种影响，无法说出每一因素对产生这种影响究竟起了多大作用。能够有把握地说出来的仅仅是，如果能够依据健全的原理对纸币的发行进行管理，则可以肯定，就会消除那些由于缺少适当管理而造成的有害影响。"关于不自然的发行状况和缺少适当的管理，我们必须在劳埃德先生使用这些词的意义上理解它们的含义，即指的是银行券的数量同金块的数量不一致。

---

[1] G.W.诺曼向发钞银行委员会提供的证词，问题 1749。

[2] 根据 G.W.诺曼先生 1838年发表的"论通货和银行业务问题"一文。

第二章 金属货币流通的方式

为论证方便起见，可以承认金属货币是一种完美的通货形式，但那些十分自信地作此断言的人们，却似乎对金属货币的运行方式抱有极为错误的看法。

根据我即将陈述的理由，很明显，完全的金属货币流通，并不会带来他们所设想的好处，反之，也不会带来他们所担心的坏处，如果它按照他们似乎设想的那样去运行的话。

根据通货原理，在金属货币流通的情况下，贵金属的每一次输出，都会使通货的数量和价值缩减，引起物价的下跌，直到这种缩减和其后的物价下跌导致商品进口减少，出口增加，从而使贵金属回流，并使物价恢复到适当的水平为止。反之，贵金属的输入，会使物价上涨，直到达到某一水平，发生相反的过程为止。这种伴随着贵金属的每一次输入和输出的物价上升和下跌的波动过程，同影响商品生产成本的因素和正常的消费水平毫不相干，是令人困惑不解的，对商业界、产业界和农业界毫无影响。

不过，提倡这种学说的人认为，虽然这种波动会愈来愈频繁，但波动的程度却会不断缩小，每一次波动会被愈来愈快地制止。然而，我坚信，如果贵金属的每一次输出和输入会产生这种理论所认为的那种影响，则这种影响将是无法忍受的，将不得不发明和运用一些被诺曼先生称之为临时的节约办法作为补救。

但是，金属货币并不像这种理论在下面一段话中所设想的那样流通：

“熟知货币学的人普遍承认，应对纸币进行很好的管理，从而确保交换媒介在有一部分是纸币的情况下，其数量和价值的状况与交换媒介的流通部分完全是金属货币时没有什么两样。不言而喻，如果流通的完全是金属货币，则导致输出一定数量贵金属的汇兑逆差会使流通货币缩减相同的数量；同样，导致输入一定数量贵金属的汇兑顺差会使流通货币增加相同的数量。如果伦敦的通货是由黄金构成的，则导致输出黄金1 000 000镑的汇兑逆差，会使流通中的货币减少1 000 000镑的金市。——托伦斯：《致墨尔本勋爵的信》，第29、30页。

“贵金属的输入和输出额，可以相当可靠地衡量出通货的增减。”——S．J．劳埃德：《对通货的进一步思考》，第34页。

诺曼先生先解释了A、B两国之间的汇兑会以何种方式变得不利于A国，导致硬币或金块输出，然后接着说：

“假设欠B国的债务不必立即清偿，则硬币和金块的输出，将在A国造成普遍的物价下跌，而在B国将引起物价上涨，直到A国输出货物比输出货币更为有利时为止。”——《致下院议员C.伍德先生的信》，第17页。

在以上段落中，以及在未引用的更多段落中，都假定贵金属、黄金、白银和金块是通货和货币的同义词。因此，在假设只流通金属货币的情况下，贵金属的每一次输出，不仅被认为是缩减了这个国家的通货，而且被认为是使贵金属输入国增加了同样多的通货。根据这一理论，在贵金属输出国和贵金属输入国，贵金属数量的相对变化，便是货币数量的相应缩减或增加；物价即商品的总价格，被认为依赖于货币的数量，物价的相应上涨和下跌被看成是结果。这种看法忽视了一些很重要的因素。

可是，在讨论这些因素之前，我们必须预先假定，在整个讨论过程中，黄金的价值在商业界中是一个常数，即，生产费用和总需求是不变的；并假设外国的关税也维持不变，以便只考虑金块的输入或输

出对各国通货的影响，不考虑任何其他干扰因素，除了贸易过程和国际银行业务中出现的干扰因素外。

在像英国或法国这样的国家中，除了用作货币或金银器皿的金银或造币厂和金银匠手中掌握的金银外，一般还储藏有而且肯定储藏有或多或少的金银。这种剩余的或流动的存货，可以被看作是在寻找市场，不管是为了国内的用途，还是用于输出；不论其数量是大是小，如果被输出，是否可以说相应减少了国家的通货？这难道不是与输出相同价值锡、锌、铅或铁一样吗？

此外，关于英国现有的硬币，可以说，当铸造货币不缴纳铸币税时，常有很大一部分硬币不在公众手中作为货币流通，也不储存在各家银行（英格兰银行除外）中，而是像没有铸造成货币的贵金属那样，正在寻找国内或国外市场。它可能储存在英格兰银行的金库中；虽说是硬币，可却像金块那样存放，可同样方便地用于各种用途，而且，与未铸造成货币的黄金即金条或金锭相比，这种形式的黄金，除作为通货外，对某些用途来说或许更为便利。

黄金正在寻找市场，但不能立即找到市场的想法，似乎很奇怪，那些坚信通货原理的人可能认为这种说法是自相矛盾和荒谬的。

黄金是一种普遍需求的物品，或者换句话说，有广泛的销路，以致认为它被人们持在手中，找不到合适的市场，似乎是不可思议的，或是一种近乎自相矛盾的说法。

我乐于承认，黄金是一种普遍需求的商品，致使它总是能找到市场，总是能用它购买所有其他商品，而用其他商品却并不总能购买黄金。发生紧急情况时，世界市场接纳黄金的条件总是要优于其他物品的条件，这些物品很可能在数量和品种上不合进口国的一般要求。我想，到此为止没有什么意见分歧。

但是，如果我们像应该做的那样，为了理论和实践的目的，把作为商品即资本的黄金，同公众手中持有的作为流通硬币的黄金区别开来，那就会发现，存在着不小的意见分歧。

西尼尔先生在他的一篇有关货币价值的演讲中说，“贵金属作为货币的价值，最终取决于其作为珠宝、金银器皿的材料的价值，因为如果它们不被用作商品，它们就不会作为货币而流通。”去年7月，他在《爱丁堡评论》上发表的一篇题为《自由贸易与报复》的文章中，发表了意思相近的看法：“黄金具有效用的首要原因，当然是它能当作器皿的材料。第二位的原因，才是它能充当货币。”这些见解无疑是正确的。

在新出版的《商业词典》（该词典包含有丰富而重要的资料）的增补版中，麦卡洛克先生在对照比较了各位权威人士的意见后，对贵金属的非货币用途消费量作了如下的估计：

> “根据这种看法，目前每年用于制造手工艺品的金银消费量是——英国，2 500 000镑；法国，1 000 000镑；瑞士，450 000镑；欧洲其余各国，1 600 000镑；总计5 550 000镑。再加上北美诸国的消费量500 000镑，总消费量为6 050 000镑。
>
> “但每年用于制造工艺品的金、银，有一部分是来自熔化旧金银器皿、花边和画框等等。
>
> “我们假定，平均说来，每年用于制造工艺品的贵金属有20％或1/5，得自熔化旧的金银器皿，那么，从欧洲和美洲用于制造工艺品的6 050 000镑中扣除这一部分，我们每年用4 840 000镑新开采出的金银制造工艺品，每年留下大约4 400 000镑用于铸造硬币和出口到印度。”等等。

麦卡洛克先生估计，目前美洲、欧洲和俄属亚洲的矿山年产贵金属9 250 000镑 [1] [2] 。

因为英国在非货币用途方面不仅是贵金属的消费大国，而且还是贵金属的集散地，把很大一部分贵金属运往其他国家消费，所以完全不受通货供应影响的金银块贸易，其规模必定很大。在运往这个集散地的过程中，只能把贵金属看作是正在运输中的商品，正在为国内外的消费寻找市场。

为此所必需的贵金属，必然经常会有或多或少的剩余以满足临时的特别需求，除此之外，一定还需要巨额的贵金属作为调节国际收支平衡最为便利的手段，因为同其他商品相比，贵金属是一种更为普遍需求的商品，其市场价值更少波动。在缺少公认的计算根据的情况下，我不会冒昧地估算这种用途所需的数量；但考虑到国际交易的巨大规模，季节的变化，以及其它影响食物、原料和制造品进出口的因素，还有国家和私人可交换证券的市场价值的变化，完全可以说，为这一目的所需经常使用的金银块的数量必然是巨大的；它们主要储藏在英格兰银行、法兰西银行以及汉堡和阿姆斯特丹的国家银行里。此外，在一些国家银行里，这些储备又由于流通中多余的硬币而有所增加。

因此，如果我们考虑到为英国国内外金银器皿的消费而必需进口的储备，考虑到为调整国际收支平衡所需要的可动用的基金的数量，则作以下假设就不会被认为是过分的，即在只流通金属货币的情况下，金银块的进出口在较短的时期内会出现偶然的波动，波动幅度至少为五六百万英镑，而这种波动与作为货币在公众手中流通的硬币的数量和价值完全无关，并且对商品的一般价格也完全不产生影响，同样，物价也不是这种波动的原因。

有人可能提出反对意见，说我认为贮藏在商业界的主要国家银行中的、可用于调整国际收支平衡的那些金银块，在恢复通货水平时，应被看作是在执行货币的职能，正是货币需要从一国输送到另一国这一事实表明通货水平受到了干扰。这种反对意见建立在金银是货币或通货的假定之上，并认为为此目的而运送金银块会直接影响有关国家实际流通的货币或通货的数量。但这种反对意见忽略了以下一点，即，硬币只有在进入了，也就是说，成为国家内部流通的一部分时，才能称作通货，而金银块只能被看作是资本。[3]

作为商品或资本的金银块和作为货币或通货的硬币之间的区别，可以用缴纳铸市税的硬币和汉堡的情况加以说明。在汉堡，用于所有正常收支的货币主要由各种外国硬币构成，这些外国货币按约定价值

转手，而所有商业支付则通过转让资本来完成，资本以纯银的形式贮存在银行里，称为银行票据。

在类似汉堡的情况下，银行中白银的数量会出现、而且必然经常会出现很大的波动，因此，银行票据也会经常出现很大的波动，而用于满足公众经常性开支的流通货币的数量却不会发生任何明显的相应变化，商品的一般价格也不会因此而发生变化。如果依据正确的原理对该国的金币征收铸币税（即，限定金币为法定货币，允许金币持有者以每盎司3镑17先令10．5便士的价格兑换金块），则在只流通金属货币的情况下，国家银行金库中金块的数量或金块交易商手中金块的数量就会时常发生很大的变化，但却不一定会对实际流通的通货数量（即公众的开支引起的日常普通交易所需的货币数量）产生什么影响，物价也不会发生变化。

上面简要叙述的观点，把作为商品的金块（这种金块是国际间转让资本最为方便的手段）同用于国内用途的通货区别了开来。当我一会儿尽全力说明了用于转让和分配资本的那部分流通媒介和用于日常收支即用于零售业的流通媒介之间的重要区别时，这一观点将被表述得更为清晰。这里，我不准备更为详尽地叙述我对纯粹金属货币流通方式的看法，因为这并不是本文所要探讨的主要问题，本文所要探究的是，人们在支持把银行的发钞职能与普通业务职能完全分离开来时依据通货原理而提出的那些论点，是否站得住脚。

本文所要考察的学说理所当然地认为，只流通金属货币才是完美的，而我国目前的纸币信用制度则是不完美的（这与有可能中止自由兑换完全无关），并详述了这种制度会在多大程度上偏离所假设的那种完美模式。其实，那些建立这种模式的人，对这种模式的特性和运行方式抱有极端错误的观念。[4]

---

[1] 也许有人认为，金银的年总产量问题与我们眼下讨论的问题没有直接关系，但这却是普遍感兴趣的问题，特别是当涉及俄国的西伯利亚和乌拉尔地区黄金产量的巨大增长时，因而我不由自主地谈起

了麦卡洛克先生特别指明的一些产地的产量。在根据最新数据指出了南美和墨西哥的矿山产量后，他接着谈到了俄国矿山的产量——

“1842年从西伯利亚的沙金矿获得了 631普特（pood，苏联衡量单位，等于 16.38公斤。——译者）的黄金，除此之外，同一年，得自科雷万矿山的白银还带来了 30普特的黄金，同时乌拉尔山脉的沙金矿和金矿还生产了至少 310普特的黄金，使总产量达到 971普特；相当于 35 030常衡磅或者 42 571金衡磅。按每磅价值 46镑 14先令 6便士计算，相当于 1 989 128镑 11先令。”——（1842年《国内报纸增刊》第 16页）

[2] 然而，必须记住：俄国政府根据情况，向金矿和沙金矿的产量征收 20％至 25％的税；因而毫无疑问，皇家代理人为逃避重税和盗用公款，必然走私大量黄金。在这种情形下，如果我们估计未入账的黄金为以上数额的 1/4，是不会错到哪里去的；但我们只说它为以上数额的 1/5，则对于 1842年俄国金矿和沙金矿的产量来说，走私总额至少为 2 386 000镑。

或许可以认为，把俄国 1842年的沙金矿和金矿的产量作为衡量其未来产量的正当标准，是错误的，因为那一年沙金矿的产量几乎是以前任何一年产量的两倍。应该指出，在 1842年以前的 13年中，俄国的黄金产量一直在以飞快的速度增长；根据上述官方报纸（上面的细节便摘自该报）的说法，除非劳动力严重不足，否则，1843年的产量很可能将大大超过上一年的产量。* 〔*在本文将要付印时，我们了解到，俄国 1843年金矿和沙金矿的产量已达到 1 342普特！加上所没有计算在内的 1/5的数额，达到 3 298 962镑 11先令 1便士；这一增长是极为惊人的，将产生非常巨大的影响。〕

“除了巨额数量的黄金之外，俄国还生产一定数量的白银，其数量或许平均每年为大约 1 300普特，按每益司价值 5先令 2便士计算，共值 193 440镑。”

“关于萨克森、匈牙利和欧洲其他金矿最近的产量，我们尚未看到可以信赖的报道。然而，我们倾向于认为，它们的产量可以有把握地

估计为每年大约 750 000镑。”

“因此，假设我们的这些估计基本上是正确的，则美洲、欧洲和俄属亚洲金矿的总产量将是：南美洲和墨西哥，5 600 000镑；美国，100 000镑；欧洲，750 000镑；俄属亚洲，2 600 000镑；总计 9 050 000镑。所以，假如这些估计不过于偏离目标的话，则可以得出与普遍接受的看法相反的结论，即：目前贵金属的供应只略低于美洲金矿生产能力最强时所达到数额。”

[3] 墨西哥元和俄国金币是例外，因为美洲银矿的产量主要是以墨西哥元的形式分配到世界各地的，苏俄帝国的亚洲省份不断增加的巨额贵金属产量也是以金币的形式添加到贵金属的供应总量上的。我国的金币也是例外，其原因是，我国发行金币不征收铸造税，因而在某些方面输出金币要比输出金条或金锭更为便利；除了这些例外，通常作为货币而流通的硬币便很少抽出来弥补任何数量的国外支付，除非强制流通的纸币使硬币在国内贬值。

[4] 在正文中，关于贵金属在短期内如何在各国间流动的问题，我采取了所谓重商主义的观点，假定各国间流动的贵金属的总价值是固定不变的。我相信，这种观点无论对于实际应用还是对于清楚解释商业事务的实际过程来说，都是正确的。至于究竟是哪些规律决定了贵金属在各国间的较为永久性的分布状况（这种状况便是各国的通货水平，通货水平表现在物价上，特别是表现在以金银定值的工资上），这是一更为一般而深奥的问题，若要适当讨论这一问题，需要作更为严格而系统的阐述，所要进行的推理工作和牵涉的事实，都大大超出了本文的范围与目的。

第三章 通货理论对现行体制的运行所抱的错误看法

如果说上面已举出了充分的理由，使人们至少怀疑通货理论的鼓吹者究竟知道不知道纯粹金属货币的流通方式，或者更为正确地说，使人们至少感到，这些鼓吹者对纯粹金属货币的流通方式存在着完全错误的理解，那么，我们必然会产生怀疑，或毋宁说，得出这样的结论，他们也可能在完全相同的程度上不仅错误理解了依据通货原理管理的硬币和银行券混合流通的运行状况（也就是使其与他们所设想的金属货币的流通状况相一致），而且还错误理解了这种混合流通的实际运行状况和在现行银行体制下的运行状况。

他们的这种错误理解，主要表现在对银行券的看法上，他们认为，银行券从本质上说在其所有特性和职能上都不同于流通媒介的每一其他组成部分，只有银行券和硬币称得上是货币 。

因此，他们把银行券称为纸币 ，并认为货币数量会对贸易、信心和信用的状况以及物价产生直接的影响，他们由此而极为重视流通银行券的数量的增减，特别是，重视这种增减是否与金块数量的变化相一致。所以，由于在他们看来发钞银行有能力控制其流通银行券的数量，使其与金块数量的变化相一致，或者用更为常见的话说，发钞银行有能力通过兑换控制发行额（因为关注兑换可以知道黄金是正在进还是出，或者黄金可能是要进还是出），因而他们把流通银行券的数量是否与英格兰银行金库中金块的数量相一致，看作是检验或衡量银行管理好坏的标准。

当差别明显时，那些拥护通货原理而又偏袒英格兰银行的人，便指责地方银行未注意通过兑换来控制银行券的发行，以致使英格兰银

行把总流通额限制在适当范围内的所有尝试落空了。而地方银行，不论是私人的还是合股的，却通过其喉舌坚持说，它们没有能力限定公众手中银行券的数量。而且它们不满足于这种反驳，反而把帽子扣在英格兰银行头上，说英格兰银行控制着整个流通，为满足自己的目的而扩张和收缩流通数量。

据我看来，这两方在指责对方时没有一方是正确的，而且下述一些人也完全没有作出正确的判断，这些人仅仅依据通货理论确立的标准进行判断，即，仅仅依据银行券数量的变化是否与金块数量的变化相一致进行判断，指责现行体制使流通额变化不定，由于管理不善而带来了各种弊害。

我坚信，并将尽力说明，流通中的银行券数量，即发钞银行已发行的、公众手中持有的银行券数量，并不是衡量发钞银行管理好坏的标准，也不是引起贸易、信心、信用以及物价变化的动因；除了发钞银行的无力支付所造成的不便比非发钞银行造成的不便更大外，这两种银行对通货价值造成的影响并没有什么区别。

我不能不认为，在坚持通货理论的理论家中间，存在着一种潜在的模糊观念，它主要是使用"纸币的发行"这一术语造成的，使得通货理论家们把确实可兑换成硬币的银行券同强制流通的、不可兑换的纸通货混为一谈。固然，他们知道，必须随时偿付的义务最终将控制前者的过度发行，从而使它不同于后者。但在我看来，根据他们所有的说法和他们的全部论证来判断，同样可以说：他们被一种错误的类推引入了歧途，虽然他们笼统地承认，发行能力由于要受自由兑换的检验而必然会受到限制，但他们认为，每一个单独的发钞银行和全部发钞银行却有能力随时直接增加流通银行券的数量，并有能力从流通中抽回银行券。鉴于通货原理的拥护者认为，货币（意指银行券和硬币）的数量会对贸易、信用和物价产生影响，我们更有理由说他们受到了上述错误类推的影响。同时，也许应讨论一下他们的推理是否证明了以下一点，即银行券在执行货币职能方面，其所有本质特征都不同于交换业务中所使用的所有其他形式的票据。

第四章 银行券被赋予的特殊性质

诺曼先生提到，人们为了完全不使用货币，或者为了缩小货币数量（这对于调整现有的交易活动是完全必要的），经常采用他所谓的便利方法，接着他说道：

> “由于这些便利方法在这种货币的替代物和我所认为的那些真正构成货币即硬币和钞票的东西之间提供了一种现成而实用（如果不说是严格科学意义上）的区别，因而关于这些便利方法，可以概括地指出以下一点，即：如果从流通中抽回银行券，它们的位置必然会被等量的硬币所填补；但是，废弃任何或所有上述为节省货币而采用的便利方法，却不一定会引入同等数量的硬币或银行券取代它们。”——《致C．伍德先生的信》，第34页。

讨论这一命题时，让我们用最为极端的假设检验它。我们假定，英格兰银行有能力也乐于从流通中收回它发行的所有银行券；或者，为了避免有人提出这样的反对意见，即在这种情况下，其他银行可能会填补空白，让我们假定，议会颁布法令禁止所有见票即付的期票流通。在此种情形下，是否会像诺曼先生所说的那样，全部银行券必然会被硬币所取代？毫无疑问，绝对不会。

稍微思考一下，人们就会看得很清楚，只有面额较小的银行券如果被禁止使用，会被硬币所代替；目前仍在爱尔兰和苏格兰流通的面额为1英镑的全部银行券，以及在联合王国流通的面额为5英镑的大部分银行券和面额为10英镑的小部分银行券，将被硬币代替。

所有较大的数额都很可能被支票、汇票和结账所替代。

较大面额的英格兰银行券，主要用于以下目的：

1．征收岁入和向国库缴纳税款。

2．出售和抵押土地和其它不动产时支付款项。直到最近，做这种交易时通常还必须用银行券为契约的转让付款。不过，近来这一做法已有松弛的趋势。现在，这种场合的支付活动，也常常使用支票。

3．向那些没有银行户头的人支付股利和租金。

4．在债务人没有银行户头，或债务人不被信任，不能开支票偿还债务的情况下，用于偿还债务。

5．打官司时向法庭缴费。

6．银行家，特别是伦敦西区的银行家用于持有储备金，以及伦敦市内不被票据交换所接纳的联合股份银行用于持有储备金。

7．票据交换所用于清算。

以上这些特殊用途，大都或全部可以用银行券以外的手段来满足，肯定不必通过用硬币代替银行券来满足。

1．岁入愈来愈多地使用英格兰银行的汇票缴付。

2．购买地产和不动产愈来愈多地使用支票付款。

3．可用认购证书向那些没有银行户头的人支付股息。

4．和5涉及的数额很小，实质上并不影响我们所讨论的问题。

6．英格兰银行券在银行家中间的流通，无论是在英格兰银行和伦敦西区银行家之间的流通，还是在英格兰银行和伦敦联合股份银行家之间的流通，以及地方银行券用于结算时在地方银行之间的流通，只不过是资本的常规转移。

7．伦敦市的银行家之间的结算，可以像爱丁堡市的各家银行之间的结算那样，完全用财政部证券来完成，或者用英格兰银行的支票

来完成。

最低面额以上的地方银行券（用于零售业和支付工资），大多用于粮食市场和牛马市场，正如我将说明的，在这些方面，以前曾使用汇票付款，而且以后会再一次广泛使用汇票。

第五章 存款和支票

在通货理论所承认的代替货币的便利方法（虽然它不承认这些方法完满地执行了货币的职能）中，有必须偿付的银行存款或银行储蓄。1840年，发钞银行委员会考察银行存款时，似乎浪费了很多的时间和精力讨论这样一个问题，即是否应把存款视为通货，存款是否执行了货币职能。

有一明显的理由反对把存款一般地说成是执行货币职能，那就是存款在付还条件方面是不同的。但即使假设存款确实是随时偿付的，认为存款本身能直接起作用或具有活力，显然仍是不妥当的。

把存款或储蓄说成是有活力的，至少听起来叫人感到很奇怪。如果说存款有活力的话，也是在根据存款开出的支票进行支付时具有活力。不是存款，而是存款的转让，换言之是支票，构成了实际的交换手段，与银行券一起进行支付。支票不仅像银行券那样完满地执行了货币职能，而且在适用于支票的交易活动中，它们甚至比银行券更为便利。

支票避免了支付小笔数额硬币的麻烦，在许多情况下，它们还取代了加盖戳记的收据，因为银行家的账簿被当做了付款的证据。它们也避免了被抢劫和火灾的危险，而这些对于那些没有防盗和防火安全设施的银行券持有者来说，是经常发生的。开票人的支票簿还保存了所有支付细节，因而如果付款或收款有任何差错，在查找这些问题时，它们也是会有帮助的。而且，由于伦敦的银行家经常去票据交换所，因而使用划线支票使鉴发这种支票的人可以在营业开始至三点半或四点半之间，调整他们的收款和支付，从而银行家只需支付、收取或抵消余额。以上便是使用支票的优越性，这些优越性连同其它可能存在而尚未被观察到的优越性，造成了一种日益增长的巨大趋势，即

人们在伦敦和伦敦行政区的金钱交易中，更乐于使用支票而不是使用银行券。[1] 习惯于使用银行户头的那些人发现使用支票而不使用银行券更为便利，除此之外，中产阶级（上层阶级已全部或几乎全部使用银行户头），不论是不是商人，也在愈来愈多地使用银行户头，这是支票取代银行券的另外一个原因。

有一切理由相信，在伦敦行政区内，更大数额的支付是用银行汇票而不是用银行券完成的。见票即付的存款是汇票得以流通的基础，这种汇票完成的支付比银行券要多，似乎正是根据这一点，佩奇先生在他的证词中（以及休谟先生在他的考察中，他的观点同佩奇先生的观点完全一致）认为，存款是通货，在支付活动中，存款比银行券更为活跃。

> 问题770．（休谟先生）“您说纸币和存款都是通货，那么请问，这两种通货您认为哪一种在支付活动中更为活跃？”
>
> 回答：“当然是存款。”

正如前面所说，我认为把存款说成是通货不妥当，因为，虽说见票即付的存款确实可以通过转让手段用于支付，可交换手段实际上是过户凭单或支票，而不是存款。然而，是否把见票即付的存款或仅仅把凭存款抵付的汇票看作通货，这一问题对我在此处的论证来说却无关紧要，因为我要证明的是，作为交换手段，支票或者赖以签发支票的存款，在几乎一切情况下都可以像银行券那样方便地执行货币职能，并且在大多数情况下比银行券更为方便；[2] 因此，只要认为是银行券产生的影响，则不论是对物价、利率，还是对贸易状况的影响，都不能否认支票，或者它们的基础，亦即见票即付的存款也会产生这种影响。

---

[1] 为了说明在伦敦的商业交易中，人们更乐于使用支票而不是银行券的这种趋势，此处可以指出，如果一个正在从事商业活动的商人，收到了 100镑或 100镑以上的英格兰银行券，并在同一天不得不支付一笔或数笔数额恰好相等的银行券，则在大多数情况下，他将用

一张或几张支票来进行这种支付，并把银行券放进银行户头，存入他的凭付款通知单付款的账下。

[2] 用汇票代替银行券进行支付，可大大节省硬币。用银行券进行支付时，所有 5镑的零头都必须用硬币支付。由于英国（爱尔兰和苏格兰除外，那里仍流通 1镑的银行券。）支付非常频繁，由此而节省的硬币其数量必定是相当可观的。

第六章 汇票

用汇票来调节数额巨大的交易，长期以来已为人们所熟知，并被人们笼统地承认。但在韦克菲尔德的杰出银行家已故的利瑟姆先生的小册子出版之前，这巨大的数额并没有明显地得到公众的注意。利瑟姆先生根据印花税票发行公报进行了精心的计算，下面就是他计算的结果：

1832 - 1839年 印花税票统计表

	大不列颠和爱尔兰印制的票据（根据印花办公室发行的印花税票统计表计算）	每年某个时候流通的平均数额
	英镑	英镑
1832年	356 153 409	89 038 352
1833年	383 659 585	95 914 896
1834年	379 155 052	94 788 763
1835年	405 403 051	101 350 762
1836年	485 943 473	121 485 868
1837年	455 084 445	113 771 111
1838年	465 504 041	116 376 010
1839年	528 493 842	132 123 460

利瑟姆先生说明了他是如何根据统计公报提供的数据计算出上述结果的。我倾向于认为，他的计算结果就所依据的材料而言是非常接近于事实真相的。看一下伦敦票据交换所的交换额，也可以证实汇票的巨大数额。1839年，伦敦票据交换所的交换数额达到954 401 600镑，每天借助于略超过200 000镑的银行券平均完成了3 000 000镑以上的汇票和支票的支付。

利瑟姆先生认为（其实是断言），汇票在执行货币职能，为了说明自己这种观点，他指出，

> “许多年以来，向呢绒布匹商支付小额的10镑、15镑、20镑甚至高达100镑的汇票，并于支付后两月向伦敦银行提款已成为商人们的习惯。我一向认为这些汇票占我国纸通货的一半以上，数量仅次于黄金。这种汇票的期限是限定的，在通过背书从一个人手中转到另一个人手中时，愈来愈安全。但从1815年对小额汇票抽取过高的印花税后，商人们便不再用汇票支付，而改用银行券，要求从收款人那里每支付1镑扣除2便士的现金。我发现，由于抽取这种印花税，国家岁入大幅度减少了。”——第44、45页。

1819年“上院恢复现金支付委员会”进行调查时，刘易斯·劳埃德先生提供了下列证词：

> 问题9：当您1792年在曼彻斯特开始做生意时，那个城市或兰开夏郡的任何其他地方是否有发行银行券的地方银行？
>
> 回答：我想没有。
>
> 问题10：兰开夏郡从来就没有发钞银行吗？
>
> 在我的记忆中，从来没有。我于1789年开始在曼彻斯特居住。在那个时期以前，大约是1787年或1788年，那儿发行过银行券，我想，那家银行后来倒闭了。我想，除了最近和目前在布莱克本所做的发行银行券的尝试外，那是兰开夏郡直到最近以来所做的唯一一次发行银行券的尝试。

问题11：自从您提到的那个时期以来，兰开夏郡的流通是如何进行的呢？

流通的完全是英格兰银行券和汇票。

问题12：同汇票相比，英格兰银行券所占的比例相当大吗？

我想，英格兰银行券占1/10，汇票至少占9/10，这些汇票在人们手中流通，直到它们的背面盖满了章。

问题13：对汇票的这种流通方式感觉到不便了吗？

一点儿也没有。

问题14：在后来的年份中，英格兰银行券的流通比例相对于汇票而言是增加了还是减少了？

我想，银行券的比例增加了。

问题15：你认为增加的原因是什么？

部分原因是由于印花税的大幅度增加。根据我自己商号的交易活动，我可以说，过去从邻近郡所获得的食品供应，常常用小额汇票支付，大多数是10镑或数额更小的汇票。但现在人们去邻近地点购买食品时，随身携带的却是银行券和银行邮汇票，他们说，印花税严重妨碍了他们用汇票作小额支付。我现在几乎没有一天不为购买食品而向曼彻斯特寄送2 000镑的银行邮汇票，而在最近增加印花税之前，我几乎从未这样做过。

问题16：这些汇票是在使用之前为特定贷款而开的，还是产生于先前的交易？

购买食品的那些人过去常常携带着己开好的、并以他们自己为受款人的汇票去集市和农贸市场，这些汇票常为特定的数额，如10镑的汇票，就像他们现在带着10镑的英格兰银行券和银行邮

汇票去市场上那样。这些汇票有这样的独特之处，即，它们的期限通常为两个月，并被看作是现金。这些汇票由地方银行开出，由伦敦银行付款，并汇回伦敦，以便利收到汇票的人。现在，由于有了银行邮汇票和英格兰银行券，收到汇票的人便得向兑付汇票的人支付两个月的利息。我谈的是向曼彻斯特供应食品的情况。曼彻斯特几乎所有其它的交易，除了工人的报酬外，现在仍然用汇票进行。工人的报酬大多是用面额1英镑的英格兰银行券支付的。

如果情况与此相反，汇票的印花税被减少或取消，而见票即付的期票的印花税保持不变甚或增加，实际情况就会大不一样，商人之间在进行小额支付时会用汇票取代银行券。

已故的亨利·桑顿先生曾写过一本书[1]，该书在当时引起了很多人的注意，而且霍纳先生1802年就此在《爱丁堡评论》第一期上发表了一篇文章。在该书中，桑顿先生清楚而全面地描述了当时汇票是如何执行货币职能的；他的这种描述也完全适用于当今的情况。关于汇票，他说：

“它们不仅节约了现金的使用，在许多情况下，它们还代替了现金。让我们设想一个乡下的农夫要向邻近的杂货商偿还10镑债务。农夫向食品杂货商支付了一张他在城里售卖谷物时伦敦的谷物代理商开具的10镑汇票。而传递这张汇票的杂货商，事先则把它背书给邻近的一位面包师，以偿还一笔同样的债务。传送汇票的面包师，又再一次把它背书给一位在外港的西印度商人，而把汇票交付给地方银行的西印度商人也背书，把汇票送到进一步的流通中。假若是这样，这张汇票将完成五次支付，一张见票即付的10镑银行券完全一样。不过，汇票能够流通，主要是由于每一位收到汇票的人对最后的背书人即他自己的商业代理商抱有信心；而银行券能够流通，则是由于发钞银行的名称已被大众所熟知而使它享有普遍的信用。大量汇票在国内商人中间以我们所描述的方式流通；因而从最严格的意义上说，它们显然已构成了我国流通媒介的一部分。

“汇票主要在商业界流通，几乎未受到公众的注意。可现有汇票的数量，可能总是比各种银行券和流通畿尼的总量要大。在利物浦和曼彻斯特，数额较大的商业支付，一律不使用地方银行券，而是使用限期为一两个月、由伦敦兑付的汇票。这两个城市的银行每年分别开具的汇票数额达数百万镑。”

已故的弗朗西斯·巴林爵士在更早的时候（1797年），写下了他亲身体验到的一些事情的情况，他在下述段落中，谈到了地方银行通常以何种方法发行出票后或见票后兑付的期票：

“在1793年初和今年1797年初，纽卡斯尔的银行停止了支付，而埃克塞特和西英格兰银行则坚持兑付。纽卡斯尔银行的合股人要富裕得多，但他们的私人财产已投资别处，无法及时变现来阻止对其银行的挤兑。纽卡斯尔银行的期票在出票后数月开始付息，然后见票支付，因而它们没有时间来准备偿付。埃克塞特银行则发行见票后20天支付的附息期票，从票据开出的日期开始计息，到承兑的当天停止付息。毫无疑问，纽卡斯尔银行的做法更加有利可图，但它们必须随时兑付。埃克塞特银行则有20天的宽限期，从而有充裕的时间与伦敦方面联系，得到所需要的一切帮助。”[2]

根据通货理论，票据上若写明在出票后或见票后按抬头（因此需要背书）兑付，便不能认为它在执行货币职能，如果是这样，那又是根据什么一直把见票后按抬头兑付的银行邮汇票包括在英格兰银行的流通统计表中呢？这种银行邮汇票从形式上说完全是汇票，不仅见票后按抬头兑付，而且通过邮局传递。如果把它们视为流通的组成部分，那么根据什么不把爱尔兰银行、苏格兰特许银行以及英国各地享有良好信誉的银行的票据包括在地方流通统计表中呢？的确，这只适用于信用极好的短期票据；而那些认为只有银行券可以被视为货币的人想到的似乎只是长期票据。这类票据，即长期票据，有时并不用于流通的日的——它们仅仅是到期必须偿还的债务的借据，而不必经过第三人之手。我绝不会现在就停止区分相对于银行券而言的长期票据和短期票据，也不会停止区分由银行开具的票据和商人开具的票据或

商人之间开具的票据。若能证明短期票据不仅可以代替硬币，而且还可以代替银行券，那也就完全否定了通货理论所依据的主要命题。

如果黔驴技穷而说汇票需要银行券的介入来作最终支付，则回答是，这完全是虚构，因为实际上可以通过结算进行调整，只需小量银行券就可以结清余额，同时也可以用英格兰银行的汇票结清余额，或者像在苏格兰那样，用国库券结清余额。正如刘易斯·劳埃德先生和利瑟姆先生所指出的，调整印花税妨碍了用小额汇票取代银行券。如果情况与此相反，降低对汇票课征的印花税，提高对银行券课征的印花税，则我们将会看到，前者会大量增加，后者会大量减少，换句话说，银行券会减少，汇票将取而代之。

或许几乎没有必要提及在21页上所引用的命题的后半部分，即，废除节省使用货币的任何一部分或全部便利方法，不一定会引进同等数量的硬币或银行券。几乎可以肯定的是，废除这样的便利方法，肯定会使同等数量的银行券或硬币被取代。

恕我冒昧，我认为，上面已列举出充分的理由证明了这样一种观点，即银行支票和汇票同银行券一起在执行各自所适用的货币职能。

如果通货理论的倡导者把他们所作的有利于银行券的区分限制在面额最小的银行券上，即，限制在全部1英镑的银行券以及部分5英镑和10英镑的银行券上，则像我已经说过的那样，或许可以接受这种区分。但诺曼先生和劳埃德先生的通货理论所依据的信条或原理又会怎么样呢？——并且，他们完全从全部流通纸币（不论其面额大小）的观点得出的关于银行管理的论断又会怎么样呢？实际上，他们检验管理好坏的标准，以及他们对全部流通媒介及其组成部分的用途和特性的看法，在本质上是有缺陷的和错误的。他们所作的区分，例如较大面额的银行券与汇票和支票的区分，是不真实，是非实质性的；同时，他们完全忽略和混淆了交换工具用于分配和支出收入时以及用于分配和运用资本时的不同性质。

---

[1] 《英国票据的性质与作用研究》。

[2] 《论英格兰银行和地方纸币流通》，第 17页。

第七章 商人与商人和商人与消费者之间流通的区分

要对现行体制的运行有清晰的看法，指出和说明交换手段的不同性质，是极端重要的。亚当·斯密博士已注意到这种区别，因而在他对纸币运行的看法中就消除了对通货和资本的混淆，而这种混淆几乎渗透并破坏了现代所有关于这一主题的推理。

斯密博士说，“每一个国家的流通，可以被认为是分成两个不同的部门，——一些商人和另外一些商人之间的流通，以及商人和消费者之间的流通。虽然是同样的货币，不论是纸币或金属货币，有时可以在一种流通中使用，有时可以在另外一种流通中使用，可是，由于两种流通都经常在同一时间进行，每一种流通都需要一定量的一种或另一种货币的储备才使之得以进行。在不同的商人同其他的商人之间流通的商品的价值，绝不会超过在商人和消费者之间流通的商品的价值，因为商人所购买的任何东西最终都要卖给消费者。可以对纸币加以管理，或使其只在商人之间流通，或扩大其流通范围，使商人与消费者之间的大部分交易也使用纸币。当没有10镑以下的银行券流通时，例如像在伦敦那样，纸币会仅限于在商人之间流通。消费者得到一张10镑的银行券，第一次买东西时就须兑换这张银行券，哪怕只购买5先令的东西。因此，在消费者把这张银行券用去1/40之前，它就早已回到商人手中了。”[1]

毫无疑问，这里所作的这种区分实质上是正确的。记住这种区分，则就商人和消费者之间的交换而言（包括工资的支付，它构成了消费者的主要支付手段），也就很容易看出，为什么硬币和作为硬币的较小面额的银行券，对这样的交换是必不可少的，因而，为什么如果那些较小面额的银行券被抽走，它们就肯定会被硬币所取代。但商

人和商人之间的交换就不是这样了。银行券对于他们之间交换不仅不是必需的，而且事实上在大宗交易中，很少使用银行券。这点，对于任何稍稍了解如何进行这种交换的人来说，必然是明白无误的。

我国的绝大部分批发交易都是通过结算或通过抵消债务和债权来进行和调整的。债务和债权的书面凭证便是汇票（其中包括出票后应付给抬头人的所有期票），而在所谓现售中则大多用支票支付；仅仅是产生于大量这种交易的最终余额，需要用少量银行券来清算。我想，主要的例外发生在粮食贸易中以及买卖马牛羊的集市上。在那些地方，大多是用硬币和银行券进行支付。但毫无疑问，10镑和10镑以上的数额，如果不是由于印花税增加，汇票可能会像先前那样取代硬币和银行券。

除了这些例外以及少数其它不使用信贷的批发交易以外，很少或根本没有银行券介入批发商人之间的买卖活动，这是没有什么可怀疑的。这里，我要解释一下，为什么除了我所指出的例外，可以在不实际支付货币（通货理论把货币定义为硬币或银行券）的情况下完成这种买卖活动。在我所见到的论述通货问题的各种专著中，据我所知，尚没有一本对此作出过解释。

原因是，商人之间的所有交易，即经过所有中间制造过程的各个阶段以后，生产商或进口商向零售商或出口商的所有出售活动，都可以转化资本的流动或转让。而在绝大多数交易中，资本的转让不一定要求，实际上也不会引起在转让资本的同时转让货币，即银行券和硬币，我指的是有形的货币，而不是虚构的货币。资本的全部流动可能是，并且大多确实是通过银行和信贷的运营来完成的，没有实际的硬币或银行券的介入，即，实际的、看得见的和有形的银行券，而不是假定的银行券，由一只手发行，再由另一只手收回。或者更确切地说，资本的流动是通过记入总账的一边，又在另一边加以抵消来完成的。而且还有另外一点也很重要，即商人之间交易的总额，最终必然被商人和消费者之间交易的总额所决定和限定。

除了发行见票即付的期票以外，银行家的业务可以分为两个部分，正好与斯密博士所指出的商人与商人之间的交易以及商人与消费

者之间的交易的区别相一致。银行家业务的一个部分，是从那些不想立即使用资本的人那里收集资本，并把资本分配给或转让给那些想立即使用资本的人。另一个部分是接受消费者的存款，并根据消费者的消费需要付出。前者可看作是柜台后面的业务，后者可看作是柜台前面或柜台上面的业务；前者是资本的流通，后者是通货的流通。

讨论银行业务时还应把以下两者区分开来，银行的一部分业务是，一方面集中资本，另一方面分配资本；银行的另一部分业务是为地方的局部目的管理通货。作这种区分对于讨论通过国际汇兑管理流通的问题，对于讨论通货与物价之间的关系问题，都是极端重要的，因而也就需要最充分地阐明作这种区分的实际意义。所以，作为阐述这一点的最好方法，我大量利用了1841年发钞银行委员会的调查。如果有人感到只需简单说明这一点就非常清楚，而认为我为此引用的证词太多了，则我对此可以回答说，尽管对有些人来说这种区分可能非常简单和清楚，但在调查中发挥重要作用的该委员会成员却受到了通货理论信条的严重影响，以至（至少是根据他们反复提出相同的问题来判断）他们显然仍不相信发钞银行无力直接影响银行券流通的数额。甚至直到今天，根据后来的情况，以及仍然偶然出现的反对过量发行纸币的言论、出版物和演说来判断，发钞银行有能力随意创造纸币 [2] 的信条，似乎仍像过去一样流行。

---

[1] 见《国民财富的性质和原因的研究》，麦卡洛克版，第141、142页。

[2] 在通货学派看来，纸币就是公众手中的银行券。

第八章 根据国际汇兑状况调节流通

所有被调查的地方银行家一致指出：他们没有能力超过当地正常交易的范围，利用贷款或贴现来扩大或缩小当地银行券的流通量，或影响当地的物价。确实，为了满足储户的需要，他们可以拒绝发行他们自己的银行券，但在不发行自己的银行券时，必须提供英格兰银行券或硬币，因而当地的流通额照样不会减少。他们可以缩减或要求偿还贷款，从而减少他们的债务，并最终必然减少流通量，但仍必须满足当地对银行券的直接需求。

那些证词表明，他们发行的纸币被用于并且局限于本地的目的，主要用于零售业中的小额支付。在农村地区，是用于购买农具和种子时向农民作预付，用于向家畜贩子和粮食商作预付，但是，当要求用贷款和贴现的方式作较大规模的预付时，则总是用伦敦兑付的汇票，或用（借款人觉得方便的）其他城镇的代理银行的汇票作这种支付——这种贷款或贴现无一例外地取自于资本，或换言之，取自于银行的一般资金。

从英格兰的地方银行家中，我选择了斯塔基先生的证词，他在萨默塞特郡通过其公司控制着一些管理有方的银行，我选择他是因为没有人比他在理论上和在实践上更精通银行业务。凭借其地位，他以前同利物浦勋爵和赫斯基森先生关系密切。他于1819年接受金银委员会的调查。他信奉已故的李嘉图先生的理论，主张根据国际汇兑状况来调节银行券的流通。[1] 那么作为一个银行家，他的极为丰富的经验是什么呢？

477．（主席）您是否认为，一般地讲，地方银行在控制自己的发行额方面存在着不可逾越的困难，无法在国际汇兑不利的时期把发行额减少到某种程度？

我确实不知道怎样能做到这一点 。

478．那么，您认为所有的地方银行家应关注国际汇兑的情况，这会产生什么实际效果呢？

实际的效果是，这会使他们在管理货币交易时更加谨慎和细心。但我并不是说，在农业地区，国际汇兑状况会改变流通状况。

479．您是否认为，虽然地方银行家应关注国际兑汇状况，但他们却无法使这种关注产生实际效果，即无法在逆汇期间减少发行额？

我看不出怎么做到这一点 。

480．那么，您建议他们应当关注国际汇兑状况，难道这种关注对于他们的发行一点实际影响也没有吗？

是的，这种关注只会影响他们对金融事务的管理。

481．对他们的发行 会产生什么实际影响呢？

影响很少 。我的看法是，地方发行额与国际汇兑没有什么关系。

482．您所建议的对国际汇兑状况的关注会对他们的发行产生影响吗？

影响很少 。只会对他们的金融事务管理产生一些影响。

483．（弗里曼特尔爵士）会对他们的债务产生影响吗？

会的。

484．但相对来说，对他们的发行产生的影响很小，是吗？

是的，特别是在我国的农业区。

485．您认为地方银行家依靠什么发行银行券？

同其它任何事情相比，更多地依赖于农业的状况。当地主过得舒适时，我认为发行会增加。

491．（弗里曼特尔爵士）您给农民的垫款是一种资本的预付，您是用自己的银行券，还是用英格兰银行券或黄金向他们支付这种垫款？

是的，一般是用我们自己的银行券。

492．但是，如果国家的状况不需要增加发行额，您是否确有把握能在短时期内收回您的那些银行券？

当然。

493．因此，您在那种情况下所作的垫款是一种资本的预付，而不是一种纯粹的发行的预付，是吗？

的确，它出自于我们的财力。

501．（主席）您可以陈述一下您是如何受国际汇兑的影响的吗？

我想，是伦敦的银行家受国际汇兑的影响，我才受影响的。我当然知道，如果我的存款被提走，而又有人需要兑换的话，我就必须出售证券。因此，我注视着国际汇兑状况，以掌握货币市场的情况，这样，我就可以知道，我将出售什么样的证券。

524．（主席）假设这样一种逆汇情况，即根据您自己的观点，应该缩小国家的纸币流通额，此时，在储户要求用银行券支付他们的存款时，您是否会受国际汇兑状况的支配？您是用英格兰银行券支付存款呢，还是用您自己当地的银行券支付。

我承认，我不会受国际汇兑的支配，但是如果我知道存款的钱要流向什么地方，我是会受那种流向支配的。

525．（弗里曼特尔爵士）您已经说过，当您看到黄金正在流向国外，伦敦的货币供应变得紧张时，您习惯于向您的各个分行发布指示，要它们在预付款时更加谨慎小心，这实际上是否会减少您的银行券在那些地区的流通额？

我认为不会造成这种结果，据我所知，也从未造成这种结果。

526．那究竟会产生什么影响呢？

会使它们在预付款方面更加谨慎，使我们自己的财力紧紧控制在我们自己手中；不贴现我们在某些情况下本来会贴现的票据，而是拒绝贴现；不预付1 000镑或2 000镑，而希望只取走500镑；因此，我们使我们银行的资本和银行的财力牢牢掌握在我们自己手中。

527．您是否准备说这种行为方式没有影响您自己的银行券的流通额？

据我所知，确实没有产生这种影响。

537．让我们假设最终认为应该使地方的流通额与国际汇兑状况基本保持一致，您是否认为可以由地方银行家以某种方法做到这一点？

我现在还不知道怎么能做到这一点；但在这个问题上，我可以冒昧地说，在我看来，地方银行券的发行，例如英格兰西部银行券的发行，与国际汇兑状况关系很少或根本无关。

538．那么，您是否认为同国际汇兑有关的仅仅是英格兰银行券的流通？

我确实认为只有英格兰银行券的流通应该同国际汇兑相关联，因为那是在伦敦的流通，而伦敦通常是进行国际汇兑的地点。

539．（格罗特先生）您的意思是说，您认为应该使英格兰银行券的流通变化同国际汇兑相一致，而地方银行券的流通则不应受国际汇兑的影响吗？

不，我并没有那样讲。我的看法是，地方的流通不影响国际汇兑，因为那是一种不同的流通；我们知道，国际汇兑受各种因素的影响，但我认为它们不受地方流通的影响，我一直在关切地注视着这个问题。

伦敦和威斯敏斯特银行的吉尔巴特先生、巴思一家银行的霍布豪斯先生以及伊普斯威奇一家银行的罗德伟尔先生，他们的证词提供了大量信息，表明究竟是哪些因素影响和限制地方流通，表明地方流通不可能受国际汇兑的影响。但由于这些先生们认为根据国际汇兑状况调节地方流通即使可行也是不可取的，所以，我宁愿利用斯塔基先生的证词，因为，他认为并公开宣称，尽管根据国际汇兑状况调节地方流通是可取的，但却是完全行不通的，他的广泛而长期的经验证明了这一点。

1832年，银行特许状委员会就这一问题询问了格尼先生，我以前已相当详尽地提到了他的证词，[2] 这里引用的仅仅是其结尾部分：

根据您所说的，是否可以得出这样的结论：地方银行券不那么容易过量发行？

<u>我坚持认为，地方银行家的任何做法都无法使地方银行券过量发行</u>。

就这一问题而言，或许可以认为，所援引的证词给出了充分和明确的结论。但不仅仅是有关这一问题的证词得到了证明，而且还借助于苏格兰的银行系统在很大程度上阐明了资本和通货之间的区别。因

此，为了说明这种区别，也就很值得看一下银行特许状委员会1841年对一些苏格兰银行的经理所作的调查。

---

[1] 根据国际汇兑状况来调节发行这种说法，像通货理论中的所有其他术语一样，对实际过程的描述是十分模糊的。人们也许认为，那些声称根据国际汇兑状况来调节发行额的英格兰银行的董事们，密切注视着行情的变化，依据行情是有利还是不利，调节他们的发行额，或者更确切地说，调节他们的贷款。实际上根本没有这回事。他们完全是根据金块的流入和流出状况行事的。只有外汇经纪人能判断行情，估计贴水以及日期和距离。说地方银行能判断行情，这真是天大的笑话！帕尔默先生 1832年向银行特许状委员会提供的证词，明白无误地证明了这一点：

122."您如何根据国际汇兑状况来调节发行？——通过把银行券换成金银输出到国外。"

123."您是根据国际汇兑状况的报表来调节发行，还是根据国际汇兑状况对英格兰银行产生的影响来调节发行？——根据对英格兰银行产生的影响。"

125."当您看到国际汇兑状况有产生这种影响的趋势时，您难道有时不预计对黄金的需求会对英格兰银行产生实际的影响吗？——不，我们只等待着实际的需求。"

非常清楚，事实上，董事们仅仅受和仅仅可以被他们财富的状况所引导；描述实际过程的词语不应是"根据国际汇兑状况来调节流通"，而应该是"根据金块的流出或流入调节证券。"

[2] 《物价史》，第 3卷，第 198页。

第九章 苏格兰银行业。根据国际汇兑状况调节流通，以及资本和通货之间的区别

苏格兰银行是一家最古老的特许银行，成立于1695年，管理得井井有条。该行的司库和总经理亚历山大·布莱尔先生的证词提供了很多有价值的信息，告诉我们苏格兰银行体系是如何组织和运行的。

他谈到这样一个不寻常的事实，即银行之间每周两次的票据交换产生的余额，是用国库券来抵消的，它们为这一明确目的所持有的国库券数额高达450 000镑。在这里，国库券可以像英格兰银行券在伦敦票据交换所中那样通行无阻。

布莱尔先生还说道，要维持3 000 000镑的平均流通额，需要发行7 000 000镑的银行券，——这是一个不寻常的事实，因为似乎所有银行券都要付印花税，不管是在公众手中的，还是在银行院墙内的，并且全部银行券在一年的两个时期中有几天是在市面上流通的。

此外，根据同一来源提供的材料，1826年，全部存款数额大约为21 000 000镑，到1841年，其数额达到大约27 000 000镑。

叫人觉得奇怪的是，在苏格兰，虽然自从1826年以来，银行的资本大大地扩充了，银行的贷款也大大扩大了，并且银行业的竞争也大大加强了，但是总的流通数额却大大减少了。这让我们如何看待普遍接受的学说呢，这种学说认为，银行有能力为了自己的利益和便利增加发行纸币，发钞银行之间的竞争会制造出大量无价值的纸币。

布莱尔先生对苏格兰银行贷款的增加，作了下述陈述：

“在苏格兰大约有380家银行营业所，其中348家是支行。苏格兰人口大约为2 500 000，这样，每6 600人就有一家银行。

在1825年，有167家营业所，其中133家是支行。那时的人口是2 200 000，平均每13 170人有一家银行。

据信，每年通过苏格兰的银行兑付的银行券数额，交付的不低于100 000 000镑，收到的也不低于100 000 000镑。苏格兰银行自己单独交付的为10 000 000镑，作为交换收到同样多的数额。”

但是，我提到布莱尔先生和苏格兰银行其他经理证词的直接目的，是要表明他们没有并且也不可能根据国际汇兑的状况调节流通；他们进行垫款时，垫款出自于他们的资本或出自于储户的资本，因此，对他们的流通并没有任何直接的影响；他们关注着英格兰银行调节预付 的行为，然而，那种行为对他们的流通 却没有任何直接的影响。

主席问布莱尔先生，

您是否认为银行券流通额应根据国际汇兑状况加以调节？

我认为，银行的贷款和贴现应根据国际汇兑状况进行调节，但是，我认为没有必要根据国际汇兑状况来调节流通 。

1879．（格罗特先生）那么，您是否认为，当英格兰银行为了纠正汇兑不利的情况而缩减发行额时，地方银行也应以同样的方式缩减发行额？

我认为，在那种时候，地方银行应根据自己的一般贴现规则，考虑英格兰银行的行动。我要求不再谈论流通问题 。我要说，在这种情况下，地方银行应当关注它们的贷款和贴现的数额；与此同时，我要说，（英格兰）银行应当保持有大量储备金，其数额依据过去的经验和观察来决定。为此，根据为公共利益持有储备金的数额，它应得到赔偿金。

1880．那么，您是否认为，在汇兑处于不利情况并且英格兰银行正在紧缩其发行额时，地方银行提供贷款和进行贴现应该比以前更加谨慎？

当然。

1881．（J．R．里德爵士）您的银行是根据这一原则行事的吗？

是的。

不过，对艾尔郡银行的经理肯尼迪先生和格拉斯哥联合银行公司的安德森先生所作的调查，特别有助于说明资本和通货之间的区别问题。他们的证词便可用来阐明这一点。

肯尼迪先生被问道：

2092．（格罗特先生）您是说您的在任何时候流通的银行券，其数量都不受国际汇兑的影响吗？

我是这样认为的。

2093．但是，您是否还说，在国际汇兑处于不利情况时，当货币市场受到压力时，作为一种慎重的措施，您认为必须变卖一些您的储备金或从爱丁堡或伦敦收回一些资金？

是的，我正是这样说的。

2094．那么，您不认为您把在爱丁堡或伦敦变现的资金引入您所在的地方，实际上等于为您自己获得一定数量的伦敦或爱丁堡的通货（因为您的通货在当地增加并不等于立即增加了当地的通货总量）？

但是，我们并没有把爱丁堡或伦敦的货币引入我们所在的地区。我们的储备金是以这样的方式减少的：有人要在爱丁堡或伦

敦或其它地方进行支付，我们在那里动用我们的储备金进行支付，因而我们并没有从伦敦市场上拿来黄金或英格兰银行券 在本地进行支付。

2095．虽然您可能实际上没有从伦敦市场上拿来黄金或英格兰银行券，但是您减少您在爱丁堡和伦敦的储备金数量，以此增加给予某些当地借款人的预付，不就等于相应把爱丁堡或伦敦的通货引入了您所在的地方吗？

我并不认为我从伦敦那里拿来了通货， 仅仅是在伦敦或爱丁堡进行支付，一方支付给了另一方而已。

2096．您能描述一下，您的储备金通常是以什么方式保存的吗?

是以低利可转让证券的方式保存着，如国库券和短期汇票，还有存放于我们在伦敦的银行家手中的货币，存放于在伦敦的其他合伙人手中的货币，以及存放于爱丁堡、格拉斯哥和其它地方我们的代理人手中的货币。

2097．假如您在伦敦或爱丁堡出售了几千镑的国库券，您肯定会把由此得到的收益存入您在爱丁堡或伦敦的代理人的账上吗?

当然。

2098．在这种情况下，当您指示把那笔存款付出时，您不实际上 就为了您的银行而支出了同等数额的伦敦通货或爱丁堡通货吗?

是的。

2099．那么，就事实来说，您不认为您通过处置您的那部分伦敦或爱丁堡的通货，在您自己所在的地区增加了一定数量的银

行券吗？那实际上不也就是减少了伦敦或爱丁堡的通货吗？减少额不是正好等于您所在的地方增加的发行额吗？

但我签发伦敦的代理人支付的汇票时，并没有因为增加了他支配的款项而付出银行券。我只是签发了伦敦方面付款的汇票，把款项付给在伦敦的某个人；款项在伦敦支付，因而我并没有为此发行银行券。

2100．但是您为自己支取了一部分通货，这不就减少了伦敦或爱丁堡的其他人所能得到的通货数量 吗？

我并不认为这会减少伦敦通货的数量，通货只是从一方手中转到了另一方手中 。

2101．如果您不使用通过变卖国库券得到的 那部分伦敦通货，那部分通货不就将被伦敦的其他人用来向伦敦的借款人放款吗？

我并没有把那部分通货拿到伦敦以外的地方去；它仍旧在伦敦的某个人手中 。

2102．但是，如果您由此而能够向您本地的借款人扩大贷款的规模，那您也就用它满足了您所在地区的需要，这实际上不也就等于相应地转移了资本，使它不再用于伦敦，而用于艾尔郡：这不就是由此带来的结果吗？

也许结果是这样。但伦敦市场上的通货数量并没有因此而减少 。我没有把通货带出伦敦。我只是从伦敦的一个人那里拿走通货，然后又把它给了另外一个人。

2103．您没有把一部分从前在伦敦的资本从伦敦结转到艾尔郡吗？

我认为没有。

2104．如果这种交易的结果能使您满足艾尔郡借款人的要求，而不这样做，您就不能满足借款人的要求，那么这不就等于把这么多的银行资本从伦敦转到了地方吗？

确切地讲，是艾尔郡的一些人向伦敦的一些人偿还应付的债务。

肯尼迪先生是正确的：这只不过是债务的转让。艾尔郡银行是伦敦一家银行的债权人，债务额为1 000镑，它把那笔钱的汇票转给伦敦；而收到和兑付艾尔郡银行汇票的个人或商号正好要向他在伦敦的代理银行还债。交易相互抵消。最终的差额，如苏格兰和英格兰之间的差额，必须通过增加或减少苏格兰银行在英格兰所拥有的资金来调整；在某些情况下，还可能伴随着英格兰银行券或硬币的转移，虽然这不经常发生，数额也不是很大。

尽管上述证词的意思已很清楚，但该委员会后来对格拉斯哥联合银行公司的经理安德森先生进行调查时，仍就资本和通货之间的区别提出了下列问题，这表明上述证词没有给调查者留下什么印象：

2323．（主席）您是否试图根据国际汇兑的状况来调节纸币发行额？

调节的不是纸币发行额；我们根据国际汇兑的状况来调节我们的业务，我们认为，纸币发行额不需要调节。我们调节预付款和贷款，不调节银行券的发行额。

2324．您是否认为，满足了顾客的需求也就充分调整了纸币发行额？

我是这样认为的。

2335．您是否认为限制贷款和预付款就会对纸币发行额产生影响？

不会对纸币发行额产生直接的影响。

2336．是否最终会产生这种影响？

纸币发行额最终会受到压力造成的疲软的影响。当工资很低，人们失业时，在他们中间流通的货币就会减少，并且我们的发行额也随之减少，但压力的直接结果不是减少发行额 。

2337．那么，发行额的缩小是由公众方面需求的减少引起的，而不是由银行方面更加谨慎的行为引起的？

确实如此。

2338．（格罗特先生）但您所描述的结果是否意味着在这种时期公众对纸币的需求有增长？

是对货币 [1] 的需求有增长，而不是对纸币的需求有增长。

2339．出现这种需求时，您用什么方式加以满足呢？难道不是通过增加您自己的银行券来满足这种需求吗？

在大多数情况下，需求的增长表现为伦敦方面兑付的汇票，或由曼彻斯特或利物浦方面兑付的汇票增多。对我们的压力主要来自南方，我们认为来自伦敦、利物浦和曼彻斯特的额外需求是压力的最初迹象，这种压力并不直接来自我们自己的地区。

2340．（主席）您的意思是不是说，您的顾客需要它们，他们必须在曼彻斯特、伦敦和其它地方付款？

是的，可以说在很大程度上情况就是如此。

2341．（格罗特先生）您以什么方式使您的顾客们能进行那种您不得不在利物浦、伦敦或曼彻斯特进行的支付？

通过向他们签发由我们在那些地方的代理人或代理银行兑付的汇票。

2342．您是否把您在伦敦、利物浦或曼彻斯特的一部分资金用于这一目的？

是这样。

2343．那么，实际上您不是用您自己在本地的通货，而是用您在伦敦拥有的一部分通货来作这种预付？

不，我认为这种说法没有准确地描述这种交易，它是我们的资本 。它是我们在苏格兰筹集的并为那一目的而存放在伦敦的资本，它不是贷给苏格兰的伦敦通货 ， 而是 属于苏格兰但存放在伦敦的资本 ， 现在，它被用于所需要的方面。

2344．但如果您要在伦敦进行支付的话，不是必须用在伦敦唯一流通的英格兰银行券进行这种支付吗？

当然了。 [2]

2348．当您在格拉斯哥的顾客们需求增加时，难道您不是用当地的银行券和由伦敦方面兑付的汇票来满足这种需求吗？

当然是这样。我们的发行额从星期二到星期五，又从星期五到星期二因此而增加，但我们不计算这种发行额 ， 因为我们知道，它很快会返回来，我们也知道，这不是预付纸币，而是预付资本，在下一个交易日，它就会变成我们资本的一种预付 。

2349．您是否确信你那时增发的银行券将在交易所内会很快返回到您那里，将要求您用伦敦方面兑付的汇票支付它们？

是的；或者用国库券在爱丁堡支付。

2361．您难道没有因为在那种特殊时期增加了预付额而增加了借款人手中购买货物的手段吗？

是的，是增加了。

2362．这实际上不就等于在您放贷的地区增加了同等数量的纸币吗？

我想不是增加了纸币，而是增加了资本 。因为我们所支付的银行券不是停留数天或数周后去进行购买，它们立即被支付给另一银行，兑付后又回到我们这里来，它们 实际上是我们预付 给某人的资本 ，使他能进行购买。 [3]

2363．但是，虽然最终它会成为用您的资本作的预付，然而，在一段时间内它却是仅仅借助于您的纸币而不是借助于您的资本所作的预付？

是在两三天的时间里。

2364．到底是更长呢，还是更短？

我想，就这些额外的预付而言，不会超过下一个交易日。

2365．（吉斯博恩先生）这同签发由您在伦敦的银行兑付的汇票相比，是不是实际上会更多地给予他们 在伦敦购买 货物的手段？

不 ，我想不会 。

2366．（格罗特先生）但您先用自己的银行券进行垫付，然后再签发由伦敦方面兑付的汇票，这中间肯定经过了一段时间，不管是长是短，在这段时间里，由于银行券返回到您那里，难道总的说来您所在地区的纸币发行额没有增加么？

我认为这又把我们带回到已作了许多讨论的问题上，即，存款是否构成纸币发行额的一部分。我们付出的银行券在市面上流通 ，在它们被使用之前，它们必然以存款的形式付还给我们或另一银行。它们并没有永久性地增加当地的发行额 ，而只是在一两天甚或不到一天的时间里增加了发行额。

2367．（詹姆斯·格雷厄姆爵士）接受银行券的苏格兰人中有多少开立有银行户头？

很大一部分苏格兰人都开立有银行户头。自从我们聚到一起，我们一直在讨论这个问题。这里的一位先生，他是一家拥有很多地方分行的银行的经理，告诉我说，他的银行的债权人数目是20 000人。从我们自己的情况看，我到伦敦后，得到报告说，我们银行的债权人数目是15 770人。这里的一位先生，他是一家没有分行的银行的经理，告诉我，已有7 000人持有他的契约。

2368．（格罗特先生）是定期存款账户吗？

是的，有定期存款账户，也有附息的经常账户。

2369．（詹姆斯·格雷厄姆爵士）由于支付给银行的每一笔钱，不管是以存款的形式支付，还是以记入经常账户贷方的形式支付，都按日计息，由于对账户的交易不收手续费，同时还由于得到货币的大部分苏格兰人都开立有银行账户，因而用当地银行券进行的全部支付，是否在24小时之内立即又回到了银行手中？

我想是这样的。

2370．（格罗特先生）由此而继续往下推论，最终是否会得出这样的结论：公众手中没有任何银行券，而每一家银行发行的全部银行券实际上都在其它银行手中？

情况正是这样。现在市面上仅仅流通着3 000 000镑银行券，这是一笔很小的数额。人们肯定在口袋里和家中的钱箱里放一些钱，店主肯定在钱柜中有一些钱，这是日常生意所收到的款项；工厂主也必须持有银行券为工人支付工资，等等。但这些加在一起，同英格兰的发行额相比，仅仅是很小一部分。在苏格兰，3 000 000镑的银行券实际上大约相当于全部人口一人1镑。在英格兰，虽然5镑以下的一切交易都用黄金，但纸币流通额实

际上也只相当于一人2镑。英格兰的人口为15 000 000，通货发行额为30 000 000镑。

上述这些极富才智的证人清楚地说明了通货和资本之间的区别，这种区别不仅仅是分类的问题或言辞上的批评问题。把通货与资本混淆在一起，是建立有关银行管理的理论时产生谬误的根源，也是实际应用这种理论时产生错误的根源。

这方面的一个突出例子是，通货理论的拥护者用各种理由来为英格兰银行1835年以西印度群岛贷款的保证金作抵押而进行预付辩护。其中一主要理由是，如果没有这种预付，通货就会过度收缩 。在以4%的贴现率想得到多少通货就可以得到多少通货的情况下，叫人实在不好理解，通货怎么会过度收缩，实在不好理解公众或银行家手中怎么会因缺少银行券而感到不方便。事实是，这完全是个如何自由运用资本的问题。在满不在乎地向美洲贷放大量资本的时候，怎么能够想象资本不足呢？就纸币发行额或通货而论，根据当时的情况，我们有一切理由相信，不论作不作预付，同需要额相比，通货数量都不多也不少。

---

[1] 十分明显，这里所说的货币，证人指的是资本，以区别于纸币。

[2] 提问和回答都错了。前者假设必须 用英格兰银行券进行支付，后者则默然同意这种推测的必然性 ： 实际上这种支付可以 ，而且通常确实也大都是 通过在票据交换所相互抵消而完成的。

[3] 商人之间的购买活动，最清楚地显示出了资本与纸币之间的区别。

第十章 对英格兰银行的管理提出的各种指控

前面从对地方银行家的调查中所作的摘录，向我们提供的是这样一些证人的证词，他们虽然说明了地方银行系统的运行机制，却没有就英格兰银行的管理发表什么看法，不论是批评的还是赞扬的。但另外还有一些证人接受了发钞银行委员会的调查，他们提供了非常详尽的证词，其中包含一些很有趣的细节，用来表明根据他们所看到的规律性变化什么可以被认为是决定地方流通变化的规律，但当他们就英格兰银行的管理发表看法时，却改变了推理的整个过程。

他们指责英格兰银行有时过度扩大发行，随后又缩减发行，是造成国家近年来商业状况兴奋与消沉相互交替的罪魁祸首。许许多多的作者，其中有些是联合股份银行的坚决拥护者，另一些则同任何银行没有联系，在演说中都极力反对他们所谓的英格兰银行的巨大垄断；坚持认为地方发钞银行增加发行额的能力是受到限制的，而英格兰银行增加发行额的能力却不受限制，但为英格兰银行所有者的利益着想，是应该进行这种限制的；认为英格兰银行能购买国库券和其它政府债券、金块以及贴现票据，并能以其银行券的发行作后盾，随意作任何数额的预付；认为如果汇兑变得不利，并且它的黄金流出，它便可以加强控制，致使所有的商业活动陷入极大的混乱。

霍布豪斯先生和吉尔巴特先生的证词提供了突出的例子，说明这些人是怎样推理来试图证明，地方银行完全没有能力调节它们的发行额，而英格兰银行却完全有能力随意扩大和缩小它的发行额，只是最终要受其金银储备消耗的限制。

H.W.霍布豪斯先生的证词

158．（吉斯博恩先生）您可以说明一下作为发行人来说，英格兰银行和地方银行家之间的显著区别吗？

我认为地方银行同英格兰银行相比仅是些发行额很小的发钞银行。英格兰银行处理的完全是它自己的通货；它经常买卖纸币，恕我使用这样的词语；它不管伦敦或伦敦以外的地方是否需要，而以黄金作抵押发行纸币，我认为这是很不道德的。然后他们又向地方贷放他们的银行券，而地方银行家绝不会这样做；如果他这样做，他就会丧失信用：如果他试图像英格兰银行那样发行纸币，他就会永远抬不起头来；英格兰银行还买卖证券，对流通产生影响，而地方银行家则完全是被动的，这就是我所勾画出的主要区别：地方银行家所从事的发行业务同英格兰银行相比是太小了，因此，据此来对他们作出评价是太不公平了。

159．（休谟先生）委员会是否可以认为：您反对英格兰银行以黄金作保证金发行银行券？

如果流通方面没有实际的需求，那就会在不需要多发行银行券的情况下增加流通额。如果一个人来到我的银行，把一定数量的黄金存入我的银行，要我以此发行银行券，我是不会这样做的，因为，如果人们不需这些银行券，我就无法使它们在市面上流通，它们会返回来；所以，正如我所说的，我不能像英格兰银行那样从事我的业务。如果一个人拿黄金到我这儿来，我将不得不为此支付硬币。

160．（格罗特先生）拿金块到您那里去的人不是可以去造币厂得到硬币吗？

是的，但如果流通方面没有需求，他不会这样做；但就英格兰银行来说，他却可以为了一时的目的把黄金存在那里而得到银行券；能够这样做对于英格兰银行来说，是很正常的，但我却无法这样做。我知道，银行券会立即返回我这儿；总之，我无法控制发行额。

J．W.吉尔巴特先生的证词

1015．（主席）还以其他什么检验标准来确定是否需要发行银行券？

除了利率以外，就英格兰银行而言，我认为流通货币的数量也是一种检验标准。

1016．您可以作更详尽的解释吗？

我认为，英格兰银行发行额的增加同地方银行发行额的增加是不同的，因为地方银行发行额的增加是由各地区的商业状况造成的。地方银行无法用其银行券购买股票、国库券或金块，因而其发行额的增加表明其所在地区的商业有发展；要么是商业更加兴旺，买卖的商品数额增大，要么是某一因素致使商品价格上涨，因此，我不认为地方银行发行额的实际增加是过量发行的确实证据；如果是那样的话，爱尔兰的发行额每年12月都大幅度增加，也就成了该地方过量发行银行券的证据。而事实是，在年底，由于收获物上市，许多银行券被提取出来。但是，英格兰银行发行额的增加，则是以金块作担保金或通过购买政府债券发行银行券造成的，不是商业的需求引致的，因而必然会降低利率，导致商业投机活动和对外国证券的投资。

1017．那么，您的意思是，以金块作担保金或通过购买证券来增加银行券的发行额都是过度发行了？

我必须再次说明，我很厌恶全称命题，因为我认为在政治经济学中没有全称命题；它们都有例外的时候，并可根据具体情况对其加以修正。但一般说来，并参照经验，我认为，以金块储备作担保来发行银行券往往是过度的发行。

根据这些回答的大意可以推断，每一次英格兰银行都是用银行券购买证券或金块，这些银行券因此而在市面上流通，从而增加了发行额；如果它们不在市面上流通，怎么能说是增加了发行额呢？至于说

到买卖证券，英格兰银行即使不是发钞银行，但由于它拥有大量资本和存款，它也可以买卖证券。但霍布豪斯先生和吉尔巴特先生说，地方银行如果购买证券，则不能用它们的银行券来进行支付，因为对其银行券的需求是有限的；因此，它们必须用伦敦方面兑付的汇票来为购买证券付款。但汇票是什么呢？它使汇票持有人能得到黄金，如果他需要黄金或可以利用黄金的话。那么，英格兰银行用贷款或贴现的方式进行预付或购买证券时，又做了什么呢？证券的卖方或借款人可以要求得到银行券或黄金，正像他可以要求其它发钞银行提供英格兰银行券或黄金那样。但他不会要并且在大多数情况下也确实不要银行券或黄金。他可能仅仅要求以他存入银行的数额作抵付使用支票的权力。事实上，除非存在着对黄金的需求，否则，英格兰银行的大多数交易，不论是买卖证券还是买卖金块，都像地方发钞银行的交易那样，对公众手中银行券的数量不产生什么影响。

对英格兰银行最为离奇的指控是，它由于购买金块而过度发行其银行券 。首先，若没有理由认为英格兰银行由于购买证券而发行银行券，那也同样没有理由认为英格兰银行由于购买金块而发行银行券。其次，英格兰银行不得不购买黄金。黄金有时从国内流通领域进入银行，在这种情况下，黄金理所当然地缴入了银行；黄金有时作为金块从国外以金市的形式进入银行，这些金币是以前不课征铸币税时输出到国外的，在这种情况下，显而易见，英格兰银行也必须被动地接受它们，并必须用银行券或以账面信贷的方式为此进行支付。但让我们来看一下未铸成硬币的黄金的情况。如果银行拒绝购买它，进口商可能会把它拿到造币厂，铸成硬币后再存入银行。霍布豪斯先生说，它不一定会被拿到造币厂，因为流通不需要它。如果它只能作为通货而进入流通领域，即只能用于零售方面，这可能是正确的。但进口商要把它当作资本来使用，如果英格兰银行不购买金块，他就必须花一些时间把它铸成硬币，以便可以把它存入英格兰银行，这样，作小许牺牲便可获得对资本的控制。因此，英格兰银行以每盎斯3镑17先令9便士的价格购买金块，就节省了进口商的这一迂回过程。而且，应该指出，英格兰银行按其章程来说也是金块交易商，如果它不这样做，其他银行也会这么做。

以上就发行额的管理对英格兰银行提出的指控，实际上是矛盾百出的。一方面地方银行家指控英格兰银行通过购买金块而过量发行银行券，另一方面通货原理的拥护者，即金属硬币原理的拥护者却认为这是对现行制度或现行管理的一种污蔑，认为输入金块并不会使发行额相应增加。

第十一章 英格兰银行没有能力增加发行额

我们在前面第22页描述了人们如何使用已经发行的、在英格兰银行院墙外流通的银行券，从这种描述中可以清楚地看出，银行券的使用范围很窄，用途受到严格限定和限制，以致英格兰银行绝不能按自己的意志，使已在公众手中流通的货币数额增加10万镑，甚至1 000镑也增加不了。我并不是说，英格兰银行不可能进入某种自发的活动，这种活动的性质，使银行券脱离英格兰银行而不在当天或第二天以存款或对金块需求的形式返回。这种交易由于自身的性质可能要求银行券在国库或代理人手中或银行家手中存放几天。我的意思是说，在这种情况下，银行券会作为存款不可避免地返回英格兰银行；或换言之，银行券会闲置在银行家的钱柜中，除了在那种特定的活动中发挥作用外，在购买或支付的交易中不执行货币的任何职能。我曾经援引过格尼先生在1883年发表的一种观点，[1] 他认为，只要伦敦的交易所需银行券的供给是充足的，那么增加5 000 000镑的结果将是，这5 000 000镑不起任何作用，或更确切地说，它将闲置在银行家的钱柜中。

在1840年发钞银行委员会召开的听证会上，有人又提出了英格兰银行是否有能力增加发行额的问题，证人的回答再次表明，英格兰银行没有这种能力。务请记住，下述提问与回答涉及人们所想象的英格兰银行的活动对流通数额、利率以及物价的影响。我引述这些提问与回答，直接目的是要表明英格兰银行不能通过其活动增加其在外流通的银行券数额。

下面的问答中，提问人是皮尔·罗伯特爵士，回答人是佩吉先生，在此之前，曾有人在提问时假设英格兰银行有20 000 000镑的银行券处于流通之中，另有70 000 000镑的硬币存放在金库中。

问题832．假设由于贴现汇票或向政府放款而发行的那20 000 000镑银行券保持不变，假设英格兰银行突然抛出5 000 000块金市并使其进入实际的流通，作为地产证券的垫付，难道这不对国家通货产生影响吗？

如果它们在市面上流通，将对物价产生影响；但它们很快就会返回银行。在这种情况下，英格兰银行管理的货币总量最初不会发生任何变化，但英格兰银行会像私人银行所做的那样，用存有的货币购买证券而不增加债务；但这种情况绝不会持久；因为流通领域要么需要那些金币，要么不需要那些金币；肯定是不需要；因为，在那之前，并没有出现这种需要，既然流通领域不需要它们，它们就将返回英格兰银行，增加存款。然后，英格兰银行的情况就像上面所说的那样；它们将增加英格兰银行的证券，同时增加其债务。

833．它们将返回英格兰银行，因为它们若不返回英格兰银行，会使通货贬值；但它们滞留在外时，难道不会影响物价吗？

它们不会滞留在外多长时间。

如果佩吉先生的回答只限于我加着重号的部分，那他的回答是正确的。既然流通领域不需要那些金币，它们就将返回英格兰银行，从而增加存款；随后，如果不提出这样的问题，即："833．它们将返回英格兰银行，因为它们若不返回英格兰银行，会使通货贬值；但它们滞留在外时，难道不会影响物价吗？"这一问题假设它们已作为通货进入流通——如果不作这一错误的假设，而是问：为什么或者在什么意义上这些金市还被需要而将返回英格兰银行，则正确的回答将是，流通领域需要金币，即使不是完全用于，也主要是用于收入（包括工资在内）和支出的目的，而不是把其当作资本转让的手段。硬币主要用于商人和消费者之间的零售交易。因此，既然上述以抵押贷款方式强制发行的金币绝不会增加零售交易中的需求，所以这些金币由于是纯粹预付资本最不便利的手段，很可能会作为存款返回英格兰银行。

根据假设，这是英格兰银行的一种被迫的活动。要作这种程度的抵押预付，英格兰银行将不得不置换现有的资本（因为根据假设，商业状况处于一种完好的静止状态，换句话说，处于均衡状态，没有发生新的情况诱使新的借款人按现行利率购买那种证券），而现有的资本以前已被预付并抵押了出去。所以要置换现有资本，就得大幅度降低那种证券的利率，以诱使新借款人或受押人偿还其贷款并以降低了的利率从英格兰银行借款。

受押人的贷款被以不便利的方式出乎意料地偿还后，他们当然要寻求其它投资机会；但他们不会很容易地找到投资机会，除非他们以更低的利率提供资本。这只不过是以一种方式消除了为资本寻找投资机会遇到的困难，或更确切地说，只是转嫁了困难。因为，抵押贷款得到偿还并转让给英格兰银行后，受押人重新购买多少证券，也就会使多少资本在市面上流通，其数额正好与转让那些证券所释放出来的资本数额相等。

即使英格兰银行所作的这种抵押预付提供给了做土地投机生意或其它投机生意的人，结果也不会有多大变化。当然，在进行土地投机活动时，地产按年度计算的价值会暂时上升。在这种情况下，土地的卖主在付清了债权之后，会力图用剩下的款项在国内外购买证券，而且最初会同被偿还了抵押贷款的受押人一道，把由此而得到的金市存入银行。不论在哪一种情况下，都将增加英格兰银行或其它银行的存款。由此而累积的存款，会由于利率的大幅度降低慢慢在国内或国外找不到投资机会，而不一定会像上面的提问所设想的那样，增加流通额或使通货贬值，至少在利率降低时不会出现这种情况。

我之所以要特别评论罗伯特·皮尔爵士的提问所表达的观点，是因为发钞银行委员会的调查（皮尔先生是该委员会的成员，并参与了调查）竟然没有动摇他的信念，即，英格兰银行有能力通过强制发行银行券增加黄金或银行券的流通量，从而有能力使通货贬值。在1842年会期的最后一天，罗伯特·皮尔爵士谈到了他提议课征的关税会使情况好转，有助于减轻当前的痛苦，接下来总结说：

“我承认，可以通过某些方式造成暂时的繁荣。通过发行面额为1英镑的银行券和通过鼓励英格兰银行更大规模地发行纸币，就可以造成暂时的繁荣；但这种繁荣是虚假的。在我看来，避免采用这种刺激方法，要明智得多。”[2]

发行5 000 000镑面额为1英镑的银行券而不是金币，所造成的结果只有这样的区别，即，虽然在以证券作抵押发行的情况下，它们不增加流通的数量，但由于公众可能更喜欢面额为1英镑的银行券而不是金币，因而将是金币而不是小额银行券返回英格兰银行。

从上面援引的发言的结束部分和对佩吉先生的调查来看，罗伯特·皮尔爵士似乎认为，在创造暂时繁荣方面，最 有效的刺激方法 是强制发行金市或面额为1英镑的银行券，次 有效的方法是在政府鼓励下由英格兰银行大量发行纸币。

无论利率的下降最终会对我国的繁荣产生什么样的长久影响，以下一点都十分清楚，暂时的繁荣不是大幅度降低利率的必然的或直接的结果。在罗伯特·皮尔爵士说我引述的那些话时，即1842年8月，利率已降至若干年的最低水平，但确定无疑的是，经济并未恢复繁荣，哪怕是极其短暂的繁荣。因此，不管他两年前征求佩吉先生的意见时是什么看法（那时的利率仍较高），他都不能再认为，纯粹的有证券担保的预付，即，英格兰银行的贷款或贴现（总是假定，证券是平常的）会产生预想的效果。不知他为什么认为增发银行券会创造暂时的繁荣。

我们如此深入地讨论罗伯特·皮尔爵士所假定的情况，是要表明，英格兰银行同地方银行一样，并不能随意扩大发行额，并不能在萧条时用比平时多的存款或金块购买证券；还要表明，通常的那种说法，即英格兰银行和地方银行可有意扩大其发行额，是不正确的，因为它们实际上没有能力直接增加市面上流通的银行券的数量，这里所谓市面上流通的银行券，指的是经常转手、并在日常交易中执行货币职能的银行券。

英格兰银行突然被迫提供5 000 000镑抵押贷款时，可能凑巧遇到以下一些情况，如贸易在扩大，物价在上涨，或地方银行纸币的信用在下降；这些情况会吸收一部分英格兰银行增发的款项；在这种情况下，只有一部分增发的款项会返回英格兰银行，有些作为存款返回来，有些返回来兑换银行券（不是兑换黄金，因为国内流通领域并不需要黄金）。但在这里所假设的情况下，即使英格兰银行不增发银行券，存款人、贴现或金块的流入也会导致银行券增加。

依据上述观点，可得出这样的结论：无论是地方银行还是英格兰银行都没有能力（因为它们的预付是以证券担保的，纸币是可以自由兑换的）直接扩大其发行额；有人仅仅依据流通银行券数量的增减，便一口咬定英格兰银行在有意扩大或缩小发行额，这是一种错误的类推，忽视了两种不同发行的区别，一种所谓发行实际上是"以证券作担保"进行的预付，另一种是政府银行券即纸币的发行，只有后一种发行的数额能够按发行人的意愿增加。

---

[1] 《物价史》，第3卷，第156页。

[2] 英国议会记录，1842年8月12日。

第十二章 论通货数量和商品价格之间的关系

1840年，下院发钞银行委员会对证人的大部分询问，都是要证人发表对一些术语的看法，用这些术语可指明各种交换手段并对它们加以分类。这些证人被分别要求说明他们是在什么意义上使用"货币、通货和流通"等术语的，并被要求说明他们是否把英格兰银行的存款和汇票包括在这些术语的含义内。

这么重视确定这些术语的定义，似乎是由一种在发钞银行委员会的成员中占有明显优势的观点引起的，[1] 这种观点认为，在各种信用券当中，只要确定了应把哪些视为能给予人们购买力 的货币或通货，也就得到了一种标准，可以用来衡量或检验一些重要因素的影响，不仅贸易和信用的状况受这些因素的影响，而且一般物价水平也受这些因素的影响；并认为，商品的价格，虽然在每一特定情况下会受供求的各种因素的影响，但也或多或少受到货币或通货数量变化的直接影响。讨论通货问题的绝大多数出版物都明确假定或隐含地假定，货币（不管给其下什么样的定义）的数量会直接作用于物价。[2]

不仅是通货学说的公开拥护者，而且大多数对通货问题感兴趣的公众，都显然认为，就对市场的影响而言，银行券数量的增减类似于政府法定纸币数量的改变；换句话说，他们认为，在这种情况下，物价受到流通银行券数量变化的直接影响，他们不加区别地把银行券一律称为纸币。

这种错误观念是由于忽视发行方式和发行目的的差异而造成的。我尚未见到各委员会的调查或有关通货问题的大量出版物讨论过这一点。实际上它们似乎都假定不存在这种差异，因此，任何试图对此进

行解释的尝试都被看成是多余的。例如，波特先生在其《论国家的进步》这部具有很高价值的著作中有关通货的一章里，认为发行数量会对物价产生很大影响，并仅仅满足于指出："没有必要 详细解释 通货的过度发行会以何种方式 引起一般商品价格的上涨。"[3] 所以，无论对这一点作多么简单的说明都是必要的。我不能不认为，如果他停下来仔细考虑一下这个问题，他就可能修改他在那里所表达的通货数量对物价产生影响的观点，并可能使他对这种观点的正确性产生怀疑（他为了说明这种观点，还列了一个表）。

只需稍微思考一下就会看出我在这里所提到的这种差别的重要性。

政府发行不能自由兑换而强制流通的纸币，通常是用于支付：

1.君主亦即统治者的个人消费。

2．公共工程和公共建筑物。

3．文职人员的薪金。

4．陆军和海军费用。

很显然，政府所发行并如此支付出的纸币，不会回到发行人那里，将成为一种新的需求来源，被迫进入各条流通渠道。因此，每一次新发行超过一定水平之后（以前的发行已使物价和工资上涨至这一水平，并使兑换率下降至这一水平），立即就会使商品价格和工资进一步上涨并使兑换率进一步下跌；贬值幅度与强制增加的发行数量相等。[4]

由此可见，强制发行的纸币和我国的银行券之间的区别，不仅在于它们的可兑换性对其数量所作的限制，而且还在于发行的方式。后者仅仅发行给那些有权得到黄金而宁愿持有银行券的人；所需要的数量是多些还是少些，取决于如何使用银行券。因此，银行券的数量是需求的结果，而不是需求的原因。另一方面，政府强制发行的纸币在

增加发行的期间，却会作为一种初始的原因而直接对物价和收入产生影响，构成对货币新的需求源泉，而其相对于黄金而言的价值则在降低，但其名义价值却保持不变。

在通货可以自由兑换的情况下，若给定实际的和临时的商品供给，则需求的大小将不是取决于流通货币总量，而是取决于构成各阶层收入的货币数量，这些收入名之曰租金、利润、薪金和工资，其价值用黄金表示，用于本期支出。

亚当·斯密博士在我引用过的那段话（第34页）中说："在不同的商人之间流通的商品价值，绝不会超过在商人和消费者之间流通的商品的价值；商人所购买的任何东西最终都要卖给消费者。"因而，毫无疑问，商品进入消费状态时的价格（其结果是生产中消耗的资本得到偿付），就比其它任何价格更适宜看作是一般价格。

生产成本将决定供给是否和在什么程度上继续下去，但在给定的供给状态下，有效需求的大小将由消费者能够和愿意支付的价格来衡量。消费者的购买力取决于他们的收入；而衡量购买力大小的尺度，正像我刚才说的，是指定用来购买即期消费物品的那部分收入。

公众用于即期支出的各种收入中，最大的部分是由工资构成的。从每周挣5镑或5镑以上的熟练工匠，到每周挣20先令到7先令不等（这种收入包括其家人挣得的工资）的零工和普通工人，情况都是如此。因此，假设生产成本没有任何变化，目前的和临时的供给也没有任何变化，则各种收入的增加（其中工资占最大部分），将使一般价格上涨；而工资的下降，将使物价下跌。

如果一种或更多的消费物品的价格由于需求减少而下跌，而且低于生产成本的价格持续一段时间，则供应将减少，直到供应的缩小使价格上升，能再次补偿成本为止。或者，如果某种物品的生产成本由于某些永久性的原因而上升，而消费者的收入受到限制，如果这种物品不是生活必需品，并且如果供给减少而使价格上涨的话，则需求将永久性地减少，这种物品的生产量和消费量也将减少。但是，给定生产成本，并排除季节变化的影响，和其它影响供给的意外情况，那

么，正如我说过的，在一定的价格之下，消费数量（这是检验有效需求的标准），将取决于不同社会阶层用于购买即期消费物品的那部分收入。

通货理论虽然把汇票和银行券区别了开来，但却忽视了信贷、资本和通货的不同特征，也没有把批发交易和零售交易区别开来，它因此而得出了一些错误的实际结论。为说明这一点，让我从诺曼先生致查尔斯·伍德先生的信（第43页）中援引下面一段话，根据诺曼先生的观点，这句话是要表明汇票对价格的常见影响：

> “A购买B的棉花，按先前价格的10％预付一笔款项，为此开具承兑汇票，规定三个月之后付款。在这个时期结束时，或在一次或多次延期后，这张汇票必须用现有通货支付。如果没有足够的货币维持上述价格，价格必然下跌，B将因这笔交易遭受损失。但如果价格普遍上升，则将刺激棉花的进口阻止棉花的出口，或阻止棉织品的出口，最后的结果可能是使棉花的价格低于最初的价格，下降幅度同最初的上升相等或大于最初的上升。可以说，这种设想的情况很好地说明了汇票对价格的常见影响 。”

这里，汇票被假设对价格产生影响，即，假定汇票是价格的原因；而事实正好相反 。汇票非但不是价格的原因，反而是价格的结果。对利润的预期提供了动机，购买者的信用构成了购买力 ，而汇票仅仅是对债务的书面证明，承诺在约定的时间付款。如果按上涨价格购买棉花的A，没有过低估计供给，或过高估计消费，则制造商就必须支付这种价格，用他的承兑汇票或支票使A能够清偿自己的到期汇票，A由此而获得利润，或根据我们的假设，不赔也不赚。但如果A相对于消费而言错误估计了当前的和临时的供给，则价格将下跌，他将因这笔交易而遭受损失；如果他在很大程度上是利用借入的资本进行交易而损失又很严重的话，他将宣告破产。

根据交易的正常过程，在上述两种假设的情况下，显然只能得出上面所说的结论。但是，如果我没理解错的话，根据诺曼先生的观点，价格下跌的原因，不是由于买主对事实作了错误的判断，也不是

由于相对于消费而言，他错误估计了供给，而是由于没有足够的货币来维持预定的价格。

诺曼先生没有试图说明，在假设的那种情况下，维持棉花价格上升所需的货币数量必然取决于硬币和银行券的总量，但他却把这种总量看作是国家现存的通货，认为棉花的买主必须从这种总量中抽取通货来偿付汇票。他似乎并不清楚，能够用于购买棉花和棉织品（即能够用于购买种植者手中的原棉和消费者手中的棉织品）的货币数额，取决于国内外消费者能够而且愿意用来满足其对棉布和棉织品需要的那部分货币收入。从种植者手中原棉的买卖到棉织品进入消费者手中，全部买卖活动所使用的货币总额，必然会达到那一数额，但不管中间交易使用多少汇票，绝不会超过那一数额，只有当雇主在分配和制造的各中间过程中错误计算了资本和劳动时，才会超过那一数额。

因此，维持某种物品高价格（这种高价格是实际供给不足或担心供给不足造成的）的主要障碍，不在于国内现存货币的数量，而在于消费者手中或口袋里用于购买这种物品的货币数量。价格最终下跌，并非像上面那段话所假设的那样，是国内维持高价格的通货数量不足引起的，而是由于消费者不能或不愿支付上涨的价格，由于供给恢复了平常的水平，或供给增加了，不管是实际有所增加，还是预期有所增加。

但紧接着诺曼先生又说了下面一段话，这段话表明，他认为汇票对于物价的影响不是开立汇票造成的，而是通过背书转手造成的："大部分汇票的开立和兑付，对通货不产生任何影响 。例如，设A向B出售咖啡，B 3个月之后付款，按合理的现行价格为此开立一张汇票，A持有这张汇票直至到期日；很显然，这与A提供相同期限的信贷，其结果是一样的。但当他通过背书用这张支票向C付款时，便节省了货币，而且通过不断背书转手，可进一步节省货币。因此，即便是通过开立汇票以上涨的价格赊购，有时也不创造任何新的货币 ，不一定节省货币。"

上面第一种假设情况下棉花价格的上涨 和第二种假设情况下出售咖啡的公平价格 ，从诺曼先生两段话的表面看，似乎应是这两种情况

的必不可少的条件；但末尾的两句话却使人消除了这种看法，而得出了这样的结论：所支付的价格与下述问题毫不相干，即汇票究竟在多大程度上执行货币的职能从而影响物价 。

这两种情况仅仅证明了我在前面竭力要表明的那一点，即商人之间的买卖活动，大多可以通过信用进行，汇票只是信用的书面证据；连续不断的背书增加了汇票上最初所签姓名的信用，并相应地转让了资本。我引述诺曼先生的这两段有关通货和物价关系的话，仅仅是为了指出他的学说犯了这样一个严重的错误，即认为汇票会对物价产生影响，而不是把汇票视为物价的结果。

通货理论认为纸币发行数量即银行券的数量会对物价产生影响，这在更大的程度上（因为通货理论更重视这一点）犯了与上面相同的错误，也等于是用原因来代替结果 。正是这一错误，使人们在试图把通货理论应用于实际商业活动过程的一切努力中，颠倒了推理的方法并歪曲了对事实的看法。

---

[1] 从休谟先生向我和其他证人提出的那些问题来看，可以作出这样的推论；休谟先生认为，银行券和存款给予人们购买力 ，因而是作为物价变化的原因而起作用的。这可能是他当时 的看法。但不久以前，他似乎持有一种截然不同的观点。1836年 5月 12日，在就 W.克莱先生提议建立联合股份银行委员会的动议进行辩论时，休谟先生说：“关于纸币发行的数量，我认为我可以证明，只要纸币在联合王国的任何一个地方能够见票即兑换成黄金，就不可能发行太多的纸币。实际上我认为，关于通货对价格的作用存在着很大的错觉。我的观点是，货币的数量依赖于物价的上涨；而物价的上涨并不依赖于货币的数量。我认为，在这点上，普遍流行的学说是极端错误的。我知道，通货学者都不同意我的观点；但我从未得到公平的机会让我证明我的见解是正确的。”

[2] 参见附录（A）。

[3] 《论国家的进步》，第2卷，第225页。

[4] 不兑现纸币价值的变化不一定会使纸币丧失信用，不可自由兑换也下一定会导致贬值。英格兰银行券以及我国的私人银行券，在限制自由兑换之后两年中，仍具有相同的价值，好像它们一直都是可自由兑换的，而且一直未丧失信用。美国独立战争期间，美国纸币的信用发生了很大的波动，法国革命时期发行的纸币的信用也曾发生过很大波动，原因是人们对偿还机会的看法发生了波动。当偿还的所有指望都不复存在时，这两种纸币就由于发行过度而最终变得分文不值了。但俄国政府的纸币，虽然在其贬值的过程中，由于连续不断地增加发行，毫无偿还的可能性，可却一直未丧失信用。兑换率的变化，一部分是由单纯的纸币过度发行造成的，另一部分则是由贸易状况的变化引起的。增发纸币造成的影响，完全同硬币的状况不断恶化造成的影响相类似。俄国政府纸币贬值达到了 75%，到达这点以后，贬值便停止了。俄国政府要求按 4个纸卢布兑换 1个银卢布的比例支付关税和其他税收，实际上便以这一比例确立了兑换率下调的水平，恰似我国的兑换率被降到以 5先令兑换 1个金币那样。这一贬值比例持续了若干年，随后纸币的价值又上升到 3卢布 60分兑换 1个银卢布。到1838年，银通货的价值又按贬值前的水平被重新确定下来，并对以前专门规定要用银行券偿付的合同作出了安排，把这种合同与用银币偿付的合同区别了开来。

第十三章 论利率和物价之间的关系

在证券交易所和金融市场，货币一词被当做资本的同义词使用。货币的充足和便宜意味着寻找投资机会的资本充足，其结果是利率低；另一方面，货币短缺和金融市场紧缩，则意味着游资的相对短缺，利率跟着就会上升。这些词语在只用于证券交易所或金融市场上的活动时，由于作专门术语使用，使用者完全理解其含义，因而无论是在实际使用的过程中还是在推理的过程中，都不会令人感到什么不方便。但是，在就通货问题进行一般推理时，在使用这些词语讨论银行业的管理时，若不加区别地既用货币或通货的价值这一词语表示商品的交换价值，又用它表示资本的使用价值，则这个含糊不清的词语往往成为造成混乱的一个根源。因此，在有关这一主题的许多著作中，以及向银行委员会提供的大部分证词中，会见到许多这样的例子，即那些使用这些词语的人似乎在两种含义之间动摇不定，因而他们绝不可能得出清晰的结论。

这里，我不想停下来指出，在一般推理过程中模棱两可地使用这些词语必然会得出哪些荒谬结论。我提及这一点只是想探明金融市场上所谓货币的充裕或短缺，或用较为正确、较少引起误解的词语说，低利率或高利率，究竟会对商品的价格产生什么样的直接影响。普遍接受的观点是，低利率会抬高物价，高利率则会使物价下跌。吉尔巴特先生在1841年1月号《威斯敏斯特评论》上发表的一篇文章中，就是这样解释物价所受到的影响的，把物价受到的影响归咎于货币的充裕或短缺（他是按证券交易所和金融市场上的用法使用货币一词的，意指资本）：“投机者和商人总是有某一特殊原因经营一种商品而不经营另一种商品；但易于获得货币 （这里的所谓获得货币，实际上指的是资本的使用）是投机的动因，每一种商品的价格都根据特定市场上货币的数量而上涨。”易于获得货币（当然总是有充足的担保品）是商品投机的动因 这句话完全与事实相悖，吉尔巴特先生恐怕很难举出

哪怕是一个事例，用它来说明仅仅有充足的担保品作抵押能很容易地借到款项，就会导致大规模的商品投机活动。

也许值得从吉尔巴特先生的文章中再引述下面一段话，用以说明，根据通货理论，英格兰银行所作的预付，在不增加流通额的情况下，会以何种方式影响商品的价格：

> “让我们再一次假设流通额处于正常水平，假设英格兰银行购买1 000 000镑财政部证券，则由此而投入流通领域 的银行券因为不能立即得到使用，会返回英格兰银行，并被储存起来。此时，流通没有增加，但存款增加了 1 000 000镑。英格兰银行由此而会创造出1 000 000镑的购买力，而且储户力图进行最有利的投资时会抬高商品的价格，并对投机风气产生刺激作用。假如英格兰银行把存款的这种增加看作是增加另外1 000 000镑的充分理由，则所增加的这1 000 000镑仍会返回英格兰银行，增加储蓄存款：由此 而会创造出2 000 000镑的购买力，并将进一步刺激投机的风气，而每月统计表中的流通额却没有任何增加。”

可把这看作是对购买力 概念的歪曲，这种看法在银行委员会某些成员的头脑中似乎深深地扎下了根。毫无疑问，由此而会创造出购买力；但如果相对于消费状况而言，供给状况并未显示出转售获利的前景，那么这种购买力为什么会用于购买商品呢？事实是，持有资本和享有信用的那些人所拥有的购买力，绝非是那些实际不了解投机市场情况的人所能理解的。[1] 他们错误地运用购买力的意向 或意志 与购买力同时扩张。其实运用购买力的动机要受转售获利前景的限制。

博赞基特先生在一本名为《硬币、纸币和信用通货》的小册中，提供了许多有价值的资料，并就这些题目进行了富有独创性的推理。他同意我关于通货数量不会对物价产生任何直接影响的意见，[2] 但却认为利率会对商品价格产生影响，并非常重视这种影响。不过，在他两年多以前撰写这本小册子的时候（吉尔巴特先生的情形也是这样），利率还不像现在这么低，因而利用最近获得的经验评论他在与当前大不相同的情况下提出的观点，或许是不公平的。

然而，我并不是依据利率的这种变化来评论吉尔巴特和博赞基特先生在这一问题上的看法的。我提及他们的看法，是因为他们比其他作家更为明确，更为详尽地说明了，在他们看来，利率的变化是如何影响商品价格的。

博赞基特先生说（第73页）：

> “假如利率降低到1%，借入的资本就会与自己拥有的资本几乎同价。”

认为以那样低的利率，或者甚至更低的利率借入的资本，与自己拥有的资本几乎同价，这是一种非常奇怪的观点，若不是由一个如此有才智的、并且在这一问题的某些方面又是那样见识广博的作家提出来的，几乎不值得认真对待。他是否忽略了这样一点，即，根据假设，必须具备偿还条件，抑或认为这点不重要？不过，他接着说：

> “对发行货币的需求”（借入资本？），“或者获取资本的手段，在这种情况下仅仅受到所能提供的担保品的数量的限制，其结果是，所有那些能被利用来产生利润的商品的价格都将上涨。”

以这种方式说明低利率的作用，叫人感到很奇怪，似乎存在着严重的误解。我们必须假定，利率普遍降低，但需要可靠的担保品；因为，如果不加区别地提供信贷，而不要求合理的偿还担保，那人们就会肆无忌惮地进行投机活动。因而，假定利率普遍降低，并且贷款期限足够长，使经营不同商品的商人广泛地受到影响。那么，结果将正好与博赞基特先生所预期的相反。

利率的普遍降低等于，或更确切地说会导致生产成本的降低。在使用大量固定资本的地方，例如在制造业中，这显然是必然的结果，但在所有需要支出资本，需要花费时间才能生产出商品（不论是原料还是制成品）的情况下，也会产生这种作用；由此造成的低生产成本，由于生产者之间的竞争，将必然使所有商品的价格下跌，因为货币利息是商品成本的组成部分。因此，我的推测是，最近两年利率的

降低，必定是我国某些最重要的制造品价格大幅度下跌的原因之一，因为这些制造品价格的下跌正好与利率的降低相一致。

博赞基特先生提出低利率导致高物价的理论，可能是受了吉尔巴特和其他许多人的观点的影响，这种观点认为，能很容易地以低利率借款，不仅向人们提供了购买力，而且还提供了诱因——刺激 了商品投机。如果所谓能很容易地借款，是说放款人不那么在意偿债担保品，那么，人们很可能会不怕冒风险地使用由此而借到的款项，甚至会轻率鲁莽地使用这些款项；究竟是用于购买股票，购买外国证券，购买货物，还是用于进行任何其它投机事业，抑或用于纯粹的个人支出，这纯属偶然，取决于借款人的意图和眼光；这样的借款人不会仅仅因为能以低息借款，就受到刺激，做商品投机生意；他们只要能借到钱，也就高兴得不得了。若认为单单低利率便能诱使（当前人们喜欢使用的词儿是刺激）有资格获取贷款的那些人们从事商品投机（投机这个词在这里取其贬义），那就证明太不了解诱使人们从事商品投机活动的动机了。用借入的资本从事商品投资活动，这样的事即便有也是很少见的，除非预期价格将大幅度上涨，能在较短的时间内实现利润，以致可以忽略不计利率或贴现率。

实际上，人们往往过于夸大银行券、利率或通货的扩张和收缩（无论在什么意义上使用这些词）同商品投资活动的关系。只要季节的变化是天意注定的，只要立法机构仍错误地以政治和财政措施阻碍通商自由，从而加重所有其它引起波动的原因，尤其使我国谷物法中规定的滑动关税率变化得更厉害，那么，无论在何种通货状况下，都会有投机活动，而贬义的投机活动会使人夸大供给的不足，夸大供给不足对物价可能产生的影响。

博赞基特先生不仅认为利率的变化会对物价产生影响，而且还认为利率的变化会对贸易和信用状况产生影响，这两种观点我都绝对不敢苟同。他反对通货理论所作的一些重要假设，在这点上我和他意见一致，可是在我看来，最让人难以忍受的，还是通货理论前后不一致的推理方法和对事实的毫无根据的假定，而博赞基特先生却据此而认为（第108页）：英格兰银行在试图调整兑换率时，有时使物价升降

25％至50％。在这个事例中，他把曼彻斯特商会1839年底发表的报告中的见解当做真理，即，1837年信用和物价的突然下降使商品的价值降低了25％至50％。他同报告的写作者一起，把信用的那一突变和物价的跌落归因于英格兰银行不支持美国公司的票据和提高贴现率的措施。

1837年信用的收缩是先前信用过度扩张的必然结果。但我必须谈谈以下假定，即1836年把英格兰银行的贴现率提高到4．5％，并最终提高到5％，对物价下跌产生了相当大的影响。如果英格兰银行的贴现率的上升被看作是那一时期商品价格下跌的主要原因，甚或是起决定性作用的原因，那么，1839年英格兰银行的贴现率上升到6％没有产生这种压低物价的影响，对此又作何解释呢？1839年的整个夏天到秋天，都存在着一种焦虑不安甚至是恐慌的情绪，然而，这并没有对产品价格产生丝毫影响。股票经纪人和商人的报告通常在上年底和下年初公布；1840年1月1日公布的一些报告惊奇地指出，虽然货币的价值（指利率）已上升了50％，即从4％上升到6％，但产品市场却始终保持平稳。[3]

而且，在金融市场受到压力（指利率上升和保持高水平）的整个期间，企业并没有大规模倒闭；而从1840年初到1842年底，利率的逐渐下降（1842年底降到了最低点），却伴随着大多数主要消费品价格的明显下跌（物价下跌最严重的时候，正是利率降至1．5％这一最低点的时候）和大批企业的倒闭，其中许多是相当重要的商业公司和银行。1818年至1822年底利率的下降，伴随着商品价格的更大下跌；还可以举出许许多多这样的事例。实际上，上面列举的事实明确无误地否定了这样一种理论，即低利率会直接抬高商品价格，或高价格会压低利率。这个理论非但不正确，而且和事实正相反。

1835—1836年的物价上涨主要是特别巨大的需求造成的，这种需求则是由美国的投机热潮引起的，我国的商号以不受限制的信贷执迷于这种投机事业，又起了推波助澜的作用。由于先前信用极度扩张，最终导致了信用的崩溃，这显然是不可避免的结果，对此无需作任何解释。

因而实际上，通货理论和金融市场理论（前一种理论把物价同银行券联系在一起，后一种理论把物价同利率联系在一起）都是错误的。

这两种理论完全不顾所有的事实和所有正确的推论，试图用它们所推测的银行券和利率的影响，来对物价发生巨大波动的现象作出解释。实际上物价的波动是信用的波动造成的，信用先是极度扩张，最终又必然收缩，收缩造成的损害依过度扩张的严重程度而定。同讨论其他问题相比，人们在讨论这一问题时为图方便，也许漫不经心地使用了含义最为模糊的词语，竟把信用状况的这种变化（即信用先是受过于乐观的看法的影响而过度扩张，随后又急剧收缩）称之为通货或流通的扩张或收缩 。

的确，在辩论中，没有什么比使用这种含混的术语更为便利的事了。无论是抨击英格兰银行的管理、地方银行的管理或现行银行制度的管理（目的在于用另一种银行制度取而代之），还是为它们的管理辩护，若在这种意义上使用通货一词，都可以证明，它们的管理不善，正是公众有理由抱怨的所有那些祸害的元凶。

在搁下通货与物价的关系这一问题之前，我还要补充一点，那就是，同讨论这一问题时漫不经心地使用语言的情况一样，人们还常常不加区别地把价格一词用在商品和（包括股票在内的）证券上。现在应看得很清楚，低利率对这两种购买物所产生的影响，方向正好相反。低利率几乎是证券高价格的同义词；另一方面，正像我已经指出的，低利率却必然会降低生产成本，从而降低商品的价格。事实上，最近三年来的现象已经表明，一般说来，公债、股票和证券的价格在上升，而商品的价格则在下跌。

---

[1] 参见附录（B）。

[2] “我完全同意图克先生的看法：无论货币、汇票或存款的数量增加或减少多少，只要这种增加或减少严格与社会的需要相一致 ，数量的变化就绝不会导致商品价格发生变化。物价有时会上涨，超过其

正常水平（需求减少时，物价又会不可避免地下跌），从而通货的数量相应增加；或者国内外的市场状况可能会压低物价，使其低于正常水平，贸易可能停滞，商品缺少买主（需求增加时，物价又会不可避免地上涨），从而通货的数量会相应减少；但通货的数量既不是物价水平的原因，也无论如何不会影响货币的价值。”如果删除我加着重号的那句话，代之以只要纸币是可以兑换的，则我会完全同意博赞基特先生对我的观点所作的这种表述。

[3] 见附录（C）。

第十四章 发钞银行和非发钞银行之间的区别

由以上论述可知，无论是银行券的发行额，还是利率或贴现率（就利率迄今为止的变化程度而言），都不会对商品的价格产生直接影响；商品价格的波动（商品的性质所必然引起的那些波动除外），即使不是全部可归因于，也是大部分可归因于信用的扩张和收缩，而信用的这种扩张和收缩是受商人或投机者对市场前景过于乐观或过于悲观的看法影响的。

信用，最简单地说，就是信任，这种信任不管有没有充分的根据，都会使一个人以货币的形式或商品（其价值按事先约定的货币价值计算）的形式，把一定数量的资本托付给另一个人，并且无论在哪种情况下，都要在规定的到期日予以偿还。在以货币（不论是银行券、信用放款还是代理银行汇票）的形式贷放资本的情况下，必须在要偿还的数额之上加上使用资本应该支付的利息（按每百镑计算）。在以商品贷放资本的情况（商品的价值按约定的货币价值计算，实际上就是出售这些商品）下，所规定的偿还数额，包含有直至约定的偿还日为使用资本而必须支付的报酬和为贷放资本所冒的风险而必须支付的报酬。这类信用大部伴随有规定偿还日的书面契约。由于这种契约或期票到期后是可以转让的，因而如果放款人需要在他们持有的票据到期之前使用资本（无论是以货币的形式还是以商品的形式），他们大都通过背书转让票据来加强自己的信用，从而能以较低的条件借入资本或购入商品。我国批发商之间的大部分巨额交易，都是靠信用进行的，在大多数情况下，这种信用关系在开始时都是简单而直接的，然而随后就变得错综复杂了。

显而易见，商人之间（包括批发商、制造商和农场主）的信用，不管有时多么容易被滥用，都无法通过立法机关的干预来加以管理。但人们却指责我国目前的银行制度，说它即使没有引起，也大大加重了我国商业活动中时常发生的剧烈信用变动。在某种程度上，必须接受这种指责。毫无疑问，银行，无论是个人的还是合股的，如果管理不善的话，都可能促成信用过度扩张，诱发各种投机活动，如商品投机活动，进出口贸易中的投机活动，建筑业中的投机活动，或采矿业中的投机活动；而且这并非很罕见，在一些情况下，甚至非常严重，致使银行倒闭，而那些利用银行资产搞投机活动的人最终也没有捞到好处。这种情况虽然是不幸的，但却是十分真实的。

根据建立在通货理论基础之上的一般观点，此处提出的这种责难，即使不是完全针对着发钞银行，也是主要针对着发钞银行的。下院似乎完全被这种观点左右了。当它任命一个委员会调查银行问题时，竟把发钞银行定为该委员会的调查对象。因此，我现在提议探究的问题是，这种观点在什么程度上可以被认为是有根据的。

前面我已摘录了一些人于1841年就地方银行的作用问题向发钞银行委员会提供的证词。我认为，根据这些证词中的观点是不可能否定下述结论的。这个结论是：在某一地区流通的银行券数量是严格地被该地区的需求所决定和限定的，因而增加该地区公众手中银行券的总量，不是某一家银行或多家银行或者全体银行力所能及的；除非用英格兰银行券或硬币取代地方银行券，否则，直接[1]减少地方银行券的数量，也不是某一家银行或多家银行或全体银行力所能及的。如果这一结论是正确的，如果这一结论像我所认为的那样依据的是不容置疑的事实和推理方法，那么，通货理论对发钞银行和非发钞银行所作的那种区分就是没有道理的。通货理论认为，发钞银行有能力影响和干扰流通数量，而非发钞银行则没有这种能力。

下面摘引的诺曼先生致C.伍德先生的信中的一段话，详尽阐述了他所想象的以下两种银行的区别。一种银行（相当于非发钞银行）在只流通金属货币的情况下有动机，也有能力提供贷款，从而影响物

价；另一种银行则有能力创造（这是他选用的词）纸币，为自己的其他业务活动提供帮助。

> 十分明显，过度发行金属货币绝不会给任何人带来利益，因为硬币所能换得的商品数量，绝不会多于铸造硬币的金属所耗费的商品数量外加铸币税，因而如果取消铸币税，硬币在正常情况下就不会产生利润。银行券的情况则与此大不相同；它们可以产生十分可观的利润，因而保持尽可能大的流通数量，便是银行券发行者的利益所在。所以银行券是过度发行的一个危险根源。另一个危险根源是发行银行券的机构。在我国，英格兰和爱尔兰的银行，无论是合股的还是个人的，都不仅是货币的创造者，而且还是严格意义上的银行家、兑换商人，处于这种地位，它们受到强有力的引诱去利用它们作为发行人所拥有的特权，做有利于它们其它业务活动的事。当物价上涨时，或者当采取措施防止物价下跌时，银行家的主顾们通常会要求他提供更多的帮助，对此，他很难加以拒绝，与此同时，如果利率也上升，则利润增加的前景也会进一步诱使他增加放款，诱使他通过扩大发行额来增加其银行资金。因而物价上涨经常是在不利的兑换率状况之前，并常常伴随着同物价的下跌和利率的上升作斗争。这样，我们便能看到，在金银输出的最初阶段，银行券往往会增加，而在只流通金属货币的情况下，金银的输出必然伴随着流通额的减少，因为在这种情况下，所有输出的硬币都取自于流通领域。因而在像我国这样既流通金属货币又流通银行券的情况下，汇率不利时的事态正好与只流通硬币时的情况相反。汇率有利时，也是如此。而且，在只流通金属货币的情况下，输入的黄金会增加流通额，同时在目前这种状况下，物价会下跌，利率通常会较低，贷款会得到偿还，垫款会被付清，这样，纸币流通额将缩减。最近几年的经验提供了大量事实，证实了这一理论观点是正确的。”[2]

在所摘录的这段话中，凡带着重号的语句，我认为都有词义模糊、推理不正确的毛病。开头一句话中提出的那个命题是站不住脚的。毫无疑问，过度发行金属货币，有时会给那些仅仅从事金属货币交易的银行家带来利益，不论是真正的利益，还是想象的利益。假设

一个银行家所收到的全部存款都是硬币，那么，在当前保存现金和应付储户支取要付出辛劳的情况下，他难道不会把他根据经验知道储户不会立即提取的那部分存款用于放款或贴现吗？难道不会把这当作自己的业务活动吗？那又怎么可以说在正常情况下发行金属货币不产生利润呢？又怎么能认为他不会过度发行金属货币呢？他不是正和发钞银行家一样，也受到主顾的纠缠，不好拒绝他们提出的借款或贴现要求吗？不是正和发钞银行家一样，也受到高利率的引诱吗？他难道不会受到引诱严重占用存款，以致有可能无法满足储户的提款要求吗？这难道不是过度发行金属货币吗？只流通金属货币情况下的银行家，究竟在哪些方面与现今伦敦的银行家有所不同？他不是货币的创造者，不能利用货币发行者的特权来帮助自己的其他业务活动，然而，伦敦的一些银行家却可悲地过度发行货币。

不过，这种理论认为，保持尽可能大的流通额，是银行券发行者的利益所在，假定是这样，但他们愿意并能够在任何给定的时间增加公众手中银行券的数量，从而"通过扩大发行额来增加其银行资金吗？"正如前面说过的，谁假定银行券的发行者有这样的能力，谁也就不知不觉地把发行 可兑换的纸币和发行 不可兑换的纸币混淆在了一起。就不可兑换的纸币而言，发行权可以达到使这种纸币完全丧失价值的限度；而就严格可兑换的纸币而言，发行权正像我们无可辩驳地证明的那样，则被限定在狭窄的、无法逾越的、完全不受外汇影响的范围之内。我承认（虽然是有条件地承认），事实上"物价上涨经常是在不利的兑换率状态之前，并常常伴随着同物价的下跌和利率的上升作斗争，同时，在金银输出的最初阶段，银行券往往会增加"。但我不仅不准备承认，"在只流通金属货币的情况下，金银的输出必然伴随着流通额的减少，因为在这种情况下，所有输出的硬币都取自于流通领域"；而且我毫不犹豫地认为：在只流通金属货币的情况下，在物价上涨的初始阶段，尽管开始输出金块，但硬币的流通额在有限的一段时间内却会增加。[3] 金块的这种输出不一定、也不可能"完全取自于流通领域中的硬币"；"在只流通金属货币的情况下"，汇率有利时"输入的金块"也不会比现在更多地增加流通额。我完全不相信："最近几年的经验提供了大量事实，证实了上面摘录的理论观点是正确的。"我承

认某些事实，但绝不承认所假设的那种差异，而诺曼先生的理论就建立在这种差异之上。

为了证实我在这点上的观点，我要借重一位很有成就的作家的权威地位，该作家既有进行哲学和科学表述的难得能力，又具有银行家的实际经验；我指的是那部很有价值的著作《论舆论……的形成》的作者。他在题为《为合股银行和地方发行辩护》的小册子的第85页写道：

> “如果地方银行犯有错误的话，那不是作为发钞银行犯有的错误，而是作为贴现和放款银行犯有的错误；后者与前者是完全不同的事情，立法机关与此毫无关系，就像立法机关与鲁莽的谷物和棉花投机活动，或盲目向中国和澳大利亚运送货物的活动毫无关系那样。
>
> “这两件事情常常混淆起来，许多祸害被认为是发行的管理不善、不适当的和过度的扩张和收缩造成的，实际上却是不适当的贴现和放款造成的——无论在什么样的银行制度之下，都会发生这种情况，这种祸害只有依靠智力的进步才能消除。确实，在有关某一家发钞银行或多家发钞银行的重大问题上，能否作出明智的决策，在很大程度上取决于能否正确理解并记住这一区别。
>
> “没有一个人会疯狂到要干预银行的借款和放款活动的地步，但说银行作为借款和放款机构对于社会的重要性远比其他机构大得多，却不为过；而且还可以说，只要它们的纸币是可兑换的，它们通过管理贷款所产生的影响就远比它们作为发钞银行具有的影响力广泛得多。因而无论对通货采取什么样的安排，银行制度带来福祸的主要根源都将继续存在下去。
>
> “即使禁止地方银行发行纸币，只允许英格兰银行发行纸币，地方银行也仍然可以随意发放它们认为合适的贷款。除了那些完全由地方纸币造成的影响外，银行制度对地方商业活动的所有影响，不论是好的还是坏的，都将继续存在。管理得当的银行将像现在那样，仍对商业活动有很大的用处，而管理不善的银行，仍

会对没有前途的企业进行过度的和不正当的预付，仍会随意购买有风险或没有价值的证券，从而给它们自己和社会造成很大的危害，正像掌握在拙劣的管理者手中的任何其他商业机构所做的那样。

“因此，为了就摆在我们面前的问题得出正确的结论，一定不要把借入资本和贷出资本带来的好处和害处同发行期票所产生的影响混淆起来。”

虽然他清楚地看到了地方银行的放款和贴现业务同发行业务的区别，但在谈到英格兰银行的管理时，他却似乎没有看到这种区别。他对照比较英格兰银行和地方银行的性质和地位时说（第62页）：“前者要多发行一定数量的纸币，只需购买与那一数量相等的证券即可，而后者却无法直接扩大发行。”我相信，我已令人信服地证明，在这方面英格兰银行并不比地方银行更能直接 扩大发行额。

主张发钞银行和非发钞银行在过度发行货币 （正确地说是“过度预付资本”）方面存在着差别的论点有许多，但我所见到的似乎站得住脚的唯一论点是，新发钞银行相互竞争，力图占有现有流通额的一部分，老发钞银行也相互竞争，力图增加自己的份额，减少邻近发钞银行的份额，于是，它们为了把自己的银行券发行出去，便往往在担保品不足的情况下过度放款。我认为，在某种程度上可以承认这就是事实；在这一程度内也许有充足的理由制定各种规章防止银行营私舞弊，特别是严格防止发钞银行营私舞弊。但是我所承认的这种程度的区别，并不影响通货原理问题。

根据通货原理，发钞银行可以在保证自由兑换的限度内，随意发行纸币即银行券，也就是说，可以超过其财力而向客户放款。非但情况不是这样，即，发钞银行利用了发行权来增加其财力，实际情况反而是，在所有臭名昭著的管理不善的实例中，发钞银行都是利用其财力即存款和股东或合伙人的资本，努力占有现有流通额的一个份额，而不是增加现有的流通额，因为那是不可能的。退一步说，过度放款的较为突出的例子，究竟能否归因于银行有能力增加流通额，是值得怀疑的。

“北部和中部银行”就是一管理不善的突出例子。该银行的债务据说超过1 600 000镑，然其发行额却少于300 000镑。因而可以作这样的推测：虽然该银行的放款无疑大大地过度了，但其发行额，即在市面上流通的该银行的银行券却不过度；即没有超过流通所需的数额；或换句话说，没有超过假如在那里仅仅流通英格兰银行券而可能流通的数额。支持这一推测的强有力的证据是，“北部和中部银行”的全部银行券，在丧失信用而被收回后，似乎被同等数额的英格兰银行券所取代了。1836年12月1日，英格兰银行决定帮助“北部和中部银行”，作出的安排的一部分是取代后者发行的银行券。英格兰银行的发行状况为：

	1836年11月29日	1837年1月3日
伦敦地方	13 556 000镑	13 023 000镑
	3 733 000镑	4 074 000镑
	17 289 000镑	17 097 000镑

可以看出，英格兰银行的地方发行额正好是在该银行干预“北部和中部银行”时增加的，这无比有力地证明，肯定是英格兰银行增发的银行券，取代了“北部和中部银行”被收回的银行券。

此外，根据这里提出的看法还有这样很重要的一点，那就是，通货理论的鼓吹者认为现有制度造成了一种反常现象，即：当英格兰银行缩减其发行额时，地方发行额有时却扩大（他们特别谈到了这里提到的那一时期），从而削弱了英格兰银行调整汇率的努力；可是从上面所列的数字可以看出，实际情况是，英格兰银行的地方发行额 （政府公报中未作这样的区分）增加了340 000镑，而伦敦的发行额却减少了500 000镑以上！

因此，不是北部和中部银行的（银行券）发行额 过度了，而是该银行的放款额 大大过度了。我毫不怀疑，如果进行调查的话，这必定是每一家破产的发钞银行的状况。如果一家银行的（银行券）发行额，不管多么小，证明超过了发行者见票即付的能力，那么只要根据这一标准，发现这些银行券无法履行赋予它们价值的发行条件，它们

实际上就是过度发行的银行券。但只要它们仍给人以能够严格自由兑换的印象，继续享有信用（不管是多么不该享有），继续流通，其数量就不可能是过度的。它们的质量 也许很差（尽管未受到持有者的怀疑），可它们的数量 也许并未超过达到便利目的所需的数额，因为人们仅仅为了便利才需要纸币或通货。

在与非发钞银行相对比讨论发钞银行时，务必要记住联合股份银行和私人银行之间的一种区别，那就是，就我的记忆所及，尚没有一家大一点的联合股份银行倒闭而无力兑付其发行的银行券。

我的印象是，在大多数情况下（如果不说是在所有情况下的话），公众手中联合股份银行的银行券都立即得到了兑付，无论如何最终都得到了清偿。联合股份银行最初只是拖延满足储户的提款要求，而损失则像所应当的那样，最终落在股东身上。就破产的私人发钞银行而言，情况与此大不相同，银行券持有者和储户所遭受的损失是相等的。但是，虽然私人发钞银行（也包括联合股份银行）在最近二三年间经常破产，令人不胜悲痛，可公众手中私人发钞银行券和联合股份银行券的总量，虽说不上微不足道，也是很有限的。它们的数量确实很有限，以致通货原理的鼓吹者根本不能以此为理由主张变革我国的纸币发行制度，即用一个发钞银行取代所有其他发钞银行。

我愿意承认，私人发钞银行的破产如果是由这里所谈到的原因引起的，即银行券持有者与储户一道挤兑，那么这种破产造成的危害要大于非发钞银行或联合股份发钞银行的破产所造成的危害。

但是，虽然我承认私人发钞银行由此造成的危害要大于非发钞银行或联合股份发钞银行造成的危害，可是现在这种危害的严重性却要比当年全国都流通5镑以下的地方银行券时小得多。5镑以下的地方银行券现在仅在苏格兰和爱尔兰流通。暂停兑付面额为1英镑的地方银行券和暂停兑付面额为5英镑以上的地方银行券，这两者造成的困苦是有天壤之别的。在发行较小面额的银行券，即1镑银行券的地方，这种银行券在工人阶级中流通。因此，每当发行1镑银行券的银行破产时，损失总是沉重地落在那些领取工资的技术工人和处境较好的操作工人身上。我并未忽视发钞银行破产时这种银行券造成的危害，这

可以从我1826年1月发表的一本名为《论通货的状况》的小册子中摘引的下面一段话中看出来。

> “无论决定采取什么样的临时措施为地方银行发行的全部银行券提供额外的担保，我们都不能再以任何理由或任何条件容忍地方银行发行的一部分银行券了。我指的是5镑以下的银行券。无论从哪一种观点看，这种银行券都是最要不得的交换媒介。暂且不考虑这种通货的价值波动，当前迫切需要保护下层阶级，使他们免遭由于持有小面额银行券而在发行这种银行券的银行破产时经常遭受的那种损失。说下层阶级有权拒绝接受地方银行券，这等于什么也没说，因为实际上在大多数情况下，他们没有、也不可能有这种选择权。如果说赋予各国政府铸造货币的特权有一最为重要的目的，那么这个目的就是保护下层阶层，使他们在接受规定的工资和其他支付时免遭损失，在这方面，他们几乎无力保护自己。也就是说，发行硬币的国家要履行这样的职能，即向每一社会成员证明货币的重量和成色，当一个人有权得到货币时，向他提供正当的保护，以最严厉的惩罚保证他的私人利益不受侵害。但与此完全矛盾的是，政府如此小心地竭力使社会免遭不足值金属货币的损害，却听任每一个想从事银行家职业的冒险家发行伪造的纸币，这种纸币既没有内在的价值，对最终的兑换也没有任何充分的担保，在很多情况下简直就是欺诈，遭受欺诈的往往是人数最多而又孤弱无援的阶级以及那些最不堪承受损失的人。”——《论通货的状况》，1826年，第127、128页。

写这些话的时候，在英格兰和爱尔兰流通的1英镑银行券的数额，估计超过5 000 000镑。因此，当时大批发钞银行破产，停止兑付银行券，造成了巨大危害，这充分证明政府和立法机关对此进行干预是正当的，或更为确切地说，这要求政府和立法机关进行干预，以挽救局面，禁止发行这种招人讨厌的银行券，最为有效地做到这一点。目前，由英格兰和威尔士的私人银行发行的5镑和5镑以上的银行券，其流通总额几乎没有超过1826年以前1镑银行券的单独流通额。私人地方银行券的持有者，现在持有的是5镑和5镑以上面额的银行券，发钞银行的破产偶尔也会使他们受到损失，无论这是多么令人遗憾，也

很难坚持认为，他们的情况是那么重要，他们同储户以及由于银行破产而遭受损失的其他受害者的区别是那么明显，以至为了保护他们，就有理由改变联合王国的整个发行制度。

但是，无论联合股份发钞银行与私人发钞银行相比，在其他方面可能具有什么优点，一个最大的优点似乎是，联合股份银行发行的纸币要安全可靠得多，因而若想用前者发行的纸币取代后者发行的纸币，则最少给公众带来不便而又不损害现存利益的方式，便是不向尚未拥有发行特权的私人银行授予发钞权。由此，联合股份银行和英格兰银行的各分支机构发行的纸币将逐渐取代私人银行发行的纸币，这样，就消除了当前发行制度中带来麻烦的一个根源。

上面，我相当详尽地讨论了私人银行券的不安全性，因为人们一直利用这一点主张只允许一个银行发行纸币。根据已经说明的理由，我认为这一点对于那种主张来说毫无重要意义可言。

因此，接下来我将进一步根据我所想到的，讨论把通货原理应用于我国银行制度的问题，而暂不考虑私人发钞银行很容易破产的问题，让那些认为这一点很重要的人去单独讨论这一问题。

---

[1] 我使用"直接"这个词，是因为如果在一段时期内金融市场受到压力，银行都缩减贷款，那么紧接着就会出现疲软状态（正像安德森先生在其证词的第 50页所说的），伴之以交易量的减少，结果便是银行券数量的减少。因而，另一方面，如果在一段时期年低利率以及信心的恢复和信用的扩张在起作用，那么随后交易活动的增加就可能使公众手中银行券的数量也增加。我之所以说"可能"，而不说"必然"，是因为1835年尽管信心大增，信用扩大，但流通银行券的数量非但没有增加，反而可能减少了。在上述两种情况下，银行券都是结果而不是原因。

[2] 并参阅 S.J.劳埃德所著的《……考察》第 45页及随后各页。

[3] 如果有人问增加的硬币来自何处，则回答是，它们来自银行家的储备；如果银行家不能满足储户的全部提款要求，他们就必须停止支付。

第十五章 评把通货原理应用于我国的银行制度

如果承认上述观点是正确的，那么作为这些观点的合理推论，就肯定会看出，通货理论的整个基础是不牢固的。通货理论认为，如果通货完全是金属货币，则每次输出或输入多少金块，也就会如数减少或增加多少流通货币数量，这种看法显而易见是错误的，而人们竟一直抱有这种看法，真叫人惊诧莫名。由此我们必然会得出结论说，以下看法也同样是错误的，这种看法认为，如果在通货学说提议的基础上管理纸币，即如果只允许一家银行发行纸币，如果以担保品作抵押只发行固定数量的纸币，如果超过这一数量，便可以用黄金兑换纸币，或用纸币兑换黄金，那么，公众手中纸币的数量和价值，便会随着输出或输入金块数量的变化或银行金库中金块数量的变化而变化。

我不想歪曲通货学说；但从该学说拥护者的著作中和发钞银行委员会的调查中，可以列举出无数例子，说明它正是持有我们所说的那种看法；通货理论的拥护者提出了一些计算表，借以显示英格兰银行拥有的金块数量和它发行的银行券数量不一致，以此有时指责地方银行管理不善，有时指责英格兰银行管理不善。导致他们犯错误的一个原因是，他们想象，在他们所设想的只有一个银行发行纸币的情况下，为输出的黄金所支付的银行券必然取自在公众当中流通的银行券，而输入的黄金将被拿到英格兰银行兑换银行券，这些银行券将落入公众手中；他们认为，现在情况不是这样，是现行制度的耻辱。然而，假如我已把事情说明白了，人们肯定看得很清楚，在只有一家发钞银行的条件下，无论就哪种情况而言，都不一定或一般不会出现那种情形，或者更确切地说，很少会出现那种情形；除了在特别情况下，在一种制度之下和在另一种制度之下一样，公众手中银行券的数量即使不是完全相同，也几乎是相同的。

人们可能要问（在那些认为银行券是通过其数量起作用的人和那些不清楚通货和资本之间区别的人看来，问这个问题是极其自然的），英格兰银行或全体地方银行，如果不能缩减发行额（正如我坚持认为的，它们不能通过任何直接的 运作来缩减发行额），也不能通过缩减发行额影响商品价格，那怎么能认为它们能影响汇率呢？回答是，它们只有通过对自己拥有的证券采取强制性行动，才能影响汇率，从而制止金块外流或阻止过度的流入。对证券采取强制性行动，一方面意味着利率的大幅度上升，另一方面则意味着利率的大幅度下跌。对利率作如此运作的理由是，这在前一种情况下会使可支配资本短缺，在后一种情况下会使可支配资本充裕；在前一种情况中，它迫使资本从国外流入，在后一种情况下，则迫使资本流向国外。用这种方法吸收 或排出 金块是可靠的；实践中唯一的问题是道义上的、商业上的或政治上的考虑，它们可能会妨碍这种权力的充分运用。

正如我已说明的，英格兰银行无论从哪一方向对其证券采取强制性行动，都不一定会对商品价格产生立即和直接的影响。即使能产生什么影响的话，这种影响也只能是通过信贷所产生的间接影响，并且还依赖于以前市场的状况。

前面我谈到对地方银行家的调查时，曾提到发钞银行委员会的一些成员在提问时把通货和资本混淆在了一起。之所以会把这两者混淆在一起，是因为他们似乎一直抱有这样一种根深蒂固的观念，认为公众手中银行券的数量是应当关注的焦点，认为它对物价和信用以及贸易具有直接而重要的影响，而不是像实际应该认为的那样——把公众手中银行券的数量仅仅视为各方面情况造成的结果，或各方面情况的显示，正是各方面的情况召唤出并维持了公众手中银行券的数量。由于固执地信奉通货学说，而通货学说把银行券且仅仅把银行券视为我国货币制度中的原动力，因而发钞银行委员会几乎未探究利率变化的原因和结果，同时那些进行调查的主要成员又对这一问题抱有叫人不可思议的错误看法。他们似乎自始至终都认为，利率的变化只有在影响流通数量时才具有重要意义。

实际上，在决定究竟是作某种修改而继续实行现在的制度，还是改而实行只允许一家政府和国家银行发行纸币的制度时，从重要性上说，利率的或大或小的可变性是仅次于纸币的可兑换性而应该加以考虑的因素。博赞基特先生在前面提及的那部著作中，过分夸大了利率的大幅度上升（他似乎把这看作是通货价值的变化）对国家商业活动的灾难性影响，以致在他提出的只允许一家银行或多家银行发行纸币的计划中，他根据与汇率相关联的某些规则，规定了强制性的最高和最低利率，最高利率为6%，最低利率为4%：为制止英格兰银行的金块外流，他不愿政府操作利率，而宁愿先暂时发行面额为1镑的银行券，如果这不足以制止金块外流，就暂停兑换纸币！任何一个不属于伯明翰学派而又见闻广博的人，怎么会认真地提议暂停支付现金，而不提议提高利率，使商业界遭受某种不便，他认为提高利率会使物价下跌，这真叫我感到惊诧莫名。他的这种看法可当作一个证据，表明某些人往往夸大操作利率所产生的影响，这与发钞银行委员会和鼓吹建立政府或国家发钞银行的人几乎不注意这个问题形成了鲜明对照。

我不像博赞基特先生和吉尔巴特先生以及反对通货原理的其他人那样，夸大利率大幅度变化产生的影响，但我倾向于认为，除了纸币的可兑换性和银行的偿付能力（这两项是在并且应该在立法机关的最细心的保护范围之内）外，一种银行制度和另一种银行制度之间的主要区别在于，利率或大或小的突然变化的倾向，在于一种银行制度下不同于另一种银行制度下的商业信用状况；仔细思考一下为贯彻通货原理而向公众提交的各种计划，便可证实我以前发表过的那种观点，即：若把发行职能和银行业务职能完全分离开来，则转变将比在现有制度下来得更加突然和剧烈，除非（在我看来，这是问题的关键）存款和银行业务部持有的储备金比我所见到的任何计划提出的数额都多得多。

让我从一封已经发表的信件中摘录以下几段话，这几段话再鲜明不过地表明了两种银行制度之间的区别。此信是托伦斯上校寄给我的，讨论了我在以前的一本著作中就这个问题发表的看法。

托伦斯上校说："我们之间的分歧是，你认为，把银行的业务分为两个性质不同的部门，将会制止发行部门的过度交易，但不能制止存款部门的过度交易；而我却认为，这种拟议中的分离将同时制止两个部门的过度交易。下面的例子可以说明何以会产生这种双重作用。

让我们假定，银行持有18 000 000镑的证券和9 000 000镑的金块，以抵付18 000 000镑已公开发行的银行券和9 000 000镑的存款，假设出现了逆汇兑，致使储户要求以金块的形式提取存款，其数量达到了3 000 000镑。

在这种情况下，如果发行业务同存款业务混在一起的话，以金块的形式提取3 000 000镑的存款，除了减少3 000 000镑的存款和金块外，没有任何其它的作用，而银行券和证券的数量，以及证券到期时银行继续以从前的规模从事贴现业务的能力，不会减少和降低。但是假定发行部门和存款部门完全分开，那结果就完全不同了。

一旦这两个部门分离开来，持有9 000 000镑存款和9 000 000镑证券的存款部门将不得不出售一部分证券，比如说三分之一，以应付储户的提款要求。那么，两部门的状况就会是这样：

发行部门

银行券发行额 — — — 18 000 000镑

证券 — — — 9 000 000镑

金块 — — — 9 000 000镑

存款部门

存款 — — — 9 000 000镑

证券 — — — 6 000 000镑

银行券储备 — — — 3 000 000镑

在这种状况下，储户要求提取价值3 000 000镑的黄金将引起下述变化。存款部门持有的作为储备金的3 000 000镑银行券，将被储户提走，用来向发行部门兑换黄金，而存款部门的经理为了弥补相当于其三分之一存款的储备，将不得不出售持有的6 000 000镑证券中的2 000 000镑。结果是，发行部门的金块从9 000 000镑减少到6 000 000镑，发行额从18 000 000镑减少到15 000 000镑，存款部门的存款从9 000 000镑减少到6 000 000镑，证券从6 000 000镑减少到4 000 000镑，储备从3 000 000镑减少到2 000 000镑。不言而喻，这种变化不仅会减少银行券发行额，而且还会限制银行在贴现和放款方面进行过度交易的能力。”

我愿意承认，这种说法基本上道出了我们两人之间的分歧。在我看来，由于国际支付会发生变化，换句话说，贸易差额会发生变化，而有关国家的通货价值不会发生变化，因而可以作出这样的推测，在偶然流出4 000 000、5 000 000或6 000 000镑金块之后，过不了多久，完全相等数额的金块会流回来。这正是1828—1829年和1831—1832年间的情况，当时英格兰银行的金块减少了5 000 000或6 000 000镑，但该银行丝毫未变动其证券的数量或利率，减少的数额就得到了补充。若继续施行目前的制度，若英格兰银行经常持有大量的储备，这种流出和流入就可能再次发生，而对货币市场没有任何干扰，对公众手中银行券的数量也不会有任何影响。但是，如果把发行部门和存款部门分离开来，如果这两个部门处于托伦斯上校所假设的情况，那么输出3 000 000镑的黄金会产生什么结果呢？对黄金的这种需求十之八九会完全落在存款部门头上。

在这种情况下，存款部门的经理们便不能有片刻的犹豫，一旦出现提取黄金的要求，就得立即采取措施保持或恢复储备。他们必然出售证券，或听凭现有的短期证券流出，无情地拒绝所有要求贷款和贴现的申请。正像托伦斯上校所说的，这将限制银行在贴现和贷款方面进行过度交易的能力。这实际上会最有效地限制银行的能力，而且在某些情况下，会对信用状况产生强烈的影响，在我看来，托伦斯上校

对此没有足够的认识。就一个实际上并不精通贸易和银行业的作家来说，这是不足为奇的；但另一些赞成分离方案的人；却是正经八百的商人和银行家，竟也没有觉察到这一点，倒确实使我吃惊。在从公众之间流通的数量中强制抽取2 000 000或3 000 000镑的银行券之前，对伦敦银行家们储备的压力必然是十分强大的。当然，他们会尽可能地收回贷款，并坚决拒绝进一步放款。[1]

虽然最近没有发生过这种情况，但当任何一个商人、银行家、或货币兑换商面临这种情况时，他会对由此而可能造成的极端压力有片刻的怀疑吗？我深信，完全可以设想，在许多情况下，人们将不得不接受20％或20％以上的贴现率（假设银行的大门和经理的耳朵对所有的申请紧闭着），而且如果很大一部分货物是赊购的，货物会以更加亏本的价格抛售。况且最终还有这样一个问题，即英格兰银行出售其证券能否有效而及时地 恢复其储备以应付紧急需求。这完全取决于存款的性质。如果存款是严格见票即付的，同时导致证券外流的情况很紧急，那么伴随着强制出售证券的3 000 000镑的支付可能不能及时制止提款要求；在这种情况下，虽然发行部门仍然持有6 000 000镑的金块，但存款部门除了停止支付外别无其他选择。这是一种极其荒唐而灾难性的局面。但这太荒唐，后果太不堪设想了，以致人们不会听凭这种局面发展下去。即将发生这样的危机（公债利息到期的时候，最有可能发生这种危机）时，人们会紧急要求政府干预以制止这种荒唐然而又可悲的灾难。能够应付这种紧急情况的唯一干预，就是允许硬币从发行部门暂时转移到营业部门。

事实是，单纯的存款银行不能承担政府职责，因为不管存款银行有其他什么业务活动，它的储备只有3 000 000镑，而政府的职责却涉及50 000 000镑的岁入和支出，有时收入不足，有时又收入过多。很难想象它在没有发行部门的支持下，怎么能提供所需要的巨大数额。但这个问题同本书论题无关。我要指出的只是，假设英格兰大量出售其证券是有效的，则毫无疑问，这会给公众带来很大的不便。所有这些不便也许完全是不必要的，是为通货原理所作的牺牲；因为对黄金的极大限度的需求，可以通过输出3 000 000镑或4 000 000镑黄金来满足，在发行部门和银行业务部门结合在一起的制度下，便可以做到

这一点，譬如1828—1829年以及1831—1832年的情况就是如此，没有给公众造成丝毫不便。

但人们可能会提出以下关键性问题，即假设对金块输出的需求很大，不是仅需要输出3 000 000镑或4 000 000镑，而是需要输出9 000 000镑或10 000 000镑才能满足这种需求，那么，不采取行动会带来什么结果？我的回答是，若黄金开始外流时英格兰银行的黄金储备不超过9 000 000镑，我就不对不采取行动的方案负责。1839年英格兰银行的黄金从9 336 000镑减少到5 119 000镑，直到此时，该银行仍不采取任何行动，那是错误的。当时所作的唯一努力是把利率逐步提高到了6%。[2]

这种努力是根本不够的；每年提高2%的贴现率，对于最高期限为60天的票据来说，是微不足道的，因此，英格兰银行采用这些方法不仅没有能减少其证券，反而实际上增加了其证券，只要贴现的大门是敞开的，就不可避免地会发生这种情况。因此，由于进行亏绌垫款，证券非但没有减少，反而在外流压力最大期间实际上增加了3 000 000镑或4 000 000镑。但借助于巴黎的贷款，还是阻止了黄金的外流；虽然采取最后这一着很不光彩，可却克服了危机，因而现行制度仍是有功的，它几乎没有带来商业上或金融上的痛苦和不便，就摆脱了险境。产品市场完全未受扰动，没有一家大商店、大工厂或大银行倒闭，公债价格也没有大幅度下跌；所以，造成的真正不便实际上不值一提。以上述方式在不遭受痛苦或严重不便的情况下阻止黄金外流，正像包括我在内的一些人所认为的，是以巨大代价换来的，但仅此而已。

然而，倘若1839年发行部门和存款部门处于分离状态，情况又会是怎样呢？

考虑到1839年1月英格兰银行的实际状况，并假定发行职能与存款职能相分离，把12 000 000镑的证券（不是9 000 000镑，这一数量显然太少了）分配给发行部门，则这两个部门的情况有如下述：[3]

	发行部	证券	金块

公众手中的银行券	18 201 000英镑		
银行营业部	3 135 000		
	21 336 000	12 000 000 [4]	9 336 000

	银行营业部	证券	金块
存款	10 315 000英镑		
其它	2 500 000	9 680 000	3 135 000

一旦出现对黄金的需求（银行营业部的储户很自然地会要求兑换黄金，而且事实上他们也兑换了黄金，一至三月对黄金的需求超过了1 000 000镑），董事们很自然地就会觉得有理由出售或允许同样数量的证券流出。如果他们同时不予受理亏绌垫款的贴现和预付，他们的债务将减少同样的数量。银行券将被从银行营业部提取出来拿到发行部门兑换黄金，而公众手中流通的数量没有任何变化。可以想象，这一过程会持续到余留的银行券全都从银行营业部转移到发行部为止，而对公众手中流通的数量不会产生丝毫影响。

然而，把证券强制减少到所设想到的程度，无疑会减轻黄金外流的压力，而且可能会制止黄金的外流；但是，由于造成外流的情况错综复杂，这里所假设的这种措施是否足以制止这种外流是颇为值得怀疑的。我确信，这种措施即便可以施行，也不足以制止黄金外流；而且我怀疑这种措施是否可行。尽管董事们在充分意识到采取预防措施的重要性时作出了种种努力，尽管贴现率上升并重新规定了票据期限，但证券不仅没有像我推测在分离制度下那样减少3 000 000镑，实际上反而增加了3 000 000镑，这部分是由于进行亏绌垫款造成的。这样，由于一方面可自由支配的资本缩减了3 000 000镑，另一方面又实际预付了3 000 000镑，便会出现6 000 000镑的差额。公众手中可利用资本数量的这种突然减少，必然会给公众造成严重的不便。正如市场上信贷大量增加那样，这肯定会扰乱信用状况。

但尽管造成了巨大不便，却应该加以忍受，英格兰银行则不能不履约。

我希望这种看法给人的印象是，发行部与银行营业部分离之后，银行营业部将没有时间判断黄金外流的性质和可能的程度，但必须一出现外流的苗头就采取强有力的措施进行自我保护。因而，若银行营业部只拥有少量储备，即只拥有迄今人们认为必须分配给它的那些银行券和硬币，则变化将是，在像1839年那样的情况下（以及像在1835年和1836年那样的情况下），所采取的制止黄金外流的措施，不管多么迅速和有力，都不可能及时有效地制止银行营业部的暂停支付；而在两个部门联合在一起的制度下，却可以赢得时间，可以从发行部门得到黄金来支持存款部门，由此可能会大大减轻黄金外流的压力，并最终克服这种压力，而不会给公众造成什么不便。

但人们会再次提出这样的问题，即究竟有多大把握最终将消除压力并维持纸币的自由兑换？

关于这个问题，我只需提及我以前发表过的观点，这些观点已被包含在发钞银行委员会报告中的大量资料、论述通货问题的各种小册子中，尤其是被最近的经验所进一步证实和加强。

在1838年春天出版的一本著作中，[5] 我曾指出："若最近14年即1824年以来事变频仍的经验可以作为判断的标准，则似乎有充分理由认为，鉴于人们经常向英格兰银行突然提出提款要求，所以应该把不少于10 000 000镑的数目视为该银行的安全储备。"两年后，即1840年2月，根据这点我冒味地提出了下列计划。在我看来，实施该计划，可以很好地管理纸币的发行，给公众带来极大的便利，而又丝毫不会威胁纸币的自由兑换。

"我提出的计划是，当贵金属的流入趋势再次达到最高点时，英格兰银行的贴现率应稳定地保持在高于市场利率的水平上，以此逐渐减少证券，而不通过其它投资增加证券。这样做的结果将确保英格兰银行的储备重新达到10 000 000镑的数目。一般地讲，为了保持那一数目，英格兰银行采取任何主动的 措施增加其证券是不妥当的。根据贵金属以前流入趋势的强度来判断，英格兰银行的储备数额达到 15 000 000镑，这并非没有可能，但根据以往的经验，储备数额是不可能超过15 000 000镑的。结果可能是，随着我国贸易的波动，特别是谷物

贸易的波动，汇兑将向相反的方向变化；金块将流出，市场利率将上升到英格兰银行利率的水平，于是便会感受到大规模储备金块的好处，因为在5 000 000镑的限度内，可听任国际汇兑或者国内需求对金块的储备产生影响，英格兰银行无需采取任何积极的措施提高其贴现率或出售公债去抑制那种需求。在这种情况下，实际流通的货币数量不会减少，即便减少，减少的数量相对于金块数量的减少而言也很小，因为提取存款会对货币市场造成轻微的压力，使市场贴现率上升到英格兰银行贴现率的水平，从而又使一定数量的英格兰银行券返回流通领域，返回的数量几乎与当初因提取金块而退出流通领域的银行券数量一样多。在我国的通货价值相对于其他国家的通货价值发生变化的大多数情况中，不管这种变化是起源于我们还是起源于其他国家，国际收支差额很可能要由输出相应数量的金块来清偿。然而，如果英格兰银行的储备在减少到10 000 000镑以后还继续外流，便有理由认为存在着更广泛和更为深刻的原因引致了对贵金属的需求，就会采取措施加以抑制，这些措施一方面不会在金融市场造成恐慌和混乱，另一方面也不会使英格兰银行的储备减少到过分危险的程度。

在15 000 000镑和5 000 000镑之间变化，要比最近在10 000 000镑和零之间变化，能更大地免除金融市场的震动。

英格兰银行通过调整其证券，一般说来可以保持高水平的金块数量，例如维持此处所说的足足10 000 000镑的水平，对于这一点，不容有丝毫的怀疑。而且我认为，这样的调节甚至比维持证券数量不变或维持金块与债务的比例不变更加容易和更加切实可行。同采取后两种方法相比，金融市场反而更不容易受干扰。英格兰银行或许有机会改变贴现率的最大幅度将不会超过1%；甚至作这么小的变动，机会也很少。这样的制度，限制性较少，也就是说，在这样调节金块的制度下，亦即在像当前英格兰银行把发行部门和存款部门合在一起的制度下，要比把这两个部门完全分离开来，限制性会少一些。”[6]

写出此处援引的这段文章，已过去了四年时间，但我并未感到要对这个建议作任何修改。英格兰银行的储备已达到了我所设想的最高限额；这将使旨在维持高额储备的所有调节计划更加切实可行。反对

维持10 000 000镑巨额储备的主要理由是，这种储备不产生收益，反而会减少英格兰银行的利润；虽说这是实情，可英格兰银行的地位却会更加巩固；况且这一储备数额并不比任何稳健的银行家在看到英格兰银行负有数额如此巨大而又变化不定的债务后认为它应该持有的数额大。

除了这一自然很有分量的反对意见外，在《物价史》第198页上，我还借机谈到了另外一种反对意见。这种反对意见虽然在我看来实际上毫无分量，但表面上却似乎很有道理，也很流行，所以这里值得重复一下我当时发表的意见。

“针对这里提出的储备巨额金块的计划，人们会提出另一些反对意见，其中之一依据的是这样的推测：吸引额外的数额必然会导致和伴随着不应有的过度通货收缩，其结果是物价过大幅度地下跌。

这是一种为公众着想的意见，与基于利润方面的考虑反对巨额储备的意见不谋而合。1938年春，英格兰银行的董事们试图阻止金块的流入和摆脱他们似乎认为过多的金块时，这种意见可能对他们产生了很大影响。关于当时金块的流入，诺曼先生在前面提及的那本小册子中说道：

> 人们很可能会发现，英格兰银行的金块储备在去年春天的最低数额和下一个兑换期开始前的最高数额之间，从7 000 000镑增加到了8 000 000镑。金块的这种流入是很不自然的，在只流通金属货币的条件下绝不会发生这种情况。其结果，不论同这种错误相比是较大还是较小，都首先是伴随着物价过大幅度地、过长时间地下跌，最后伴随着一种反作用，导致金块再次错误地过多流入。（第91页）

为什么在只流通金属货币的情况下金块绝不会这样流入，或为什么应把这看作是不自然的，叫人实在搞不懂。在我国的对外贸易急剧扩大，其中出口通常大都借助于长期信用，进口大都借助于短期信用的情况下，在我国当前限制谷物贸易的情况下，一方面会突然作巨额国外支付，要求在过量出口的商品带来收益之前输出大量金块；另一

方面，当对谷物和包括外国证券在内的其他进口商品的需求停止或减少时，以前过量出口的商品却会带来收益，在这种情况下，因为缺少其他手段，金块必然成为这种收益的很大一部分，这就是1815—1816年以及1820—1822年的情况，也是1826和1838年初金块流入的情况（不考虑谷物贸易）。如果各港口在今后两三年中禁止谷物进口，与此同时，由于有益的怀疑或其它原因，对国外证券的需求减少，那很可能会出现流入贵金属的强大趋势。[7] 叫人不好理解的是，为什么在只流通金属货币的情况下不会出现同样强大的流入贵金属的趋势。毫无疑问，英格兰银行可以像在1836和1838年那样，通过其存款的投资，创造对国外证券的新需求，以阻止金块的流入；但如果存款部门的职能同发行部门的职能相分离，存款部门也可能会这样做。

然而有人却把所谓不自然的物价下跌，归因于流通数额的缩减，认为流通数额的缩减导致了我提及的贵金属的流入。这种假说依据的是通货价格理论。这种理论认为，流通数额的缩减，在这里提及的那种情况下，会使物价下跌，物价的下跌又会导致贵金属的流入；实际上，流通数额的缩减，或更确切地说，流通数额的减少，在这种情况下是物价下跌的结果，而物价下跌则是由受贸易状况以及一方面影响供给和生产成本另一方面又影响消费的独特环境造成的。至于贵金属价值的增加，可以被认为是永久保持额外的5 000 000镑作为英格兰银行储备的结果，但根据公认的计算标准，它在流通数额中所占的百分比极小，以致不会产生任何可以感觉到的 影响，因而完全可以忽略不计。”

这里提出来供人考虑的上述看法，导致了这样一个结论：银行业务同发行业务的结合，在由管理良好的银行指导时，同把它们分离开来相比，很可能会给公众带来多得多的便利。

我认为，诺曼先生和劳埃德先生非常明智，没有提出什么具体计划来付诸实施其把银行业务同发行业务分离开来的看法。另一些鼓吹相同看法的作家则没有这么慎重；他们提出了许多建立一个单一发行机构的计划，而且大都主张由一政府银行履行此项职能。本文不拟详细考察其中任何一个计划；但我不得不指出，就我注意到的那些计划

而言，大多是粗制滥造和毫无条理的，而其中的一些又是那样的异想天开，以致使人感到近乎滑稽可笑。我认为，这些计划无一不大大夸大了所设想的好处，而大大低估了伴随着如此巨大的变化给人们带来的不便。在所有这些计划中，那些主张分离的论点都完全误解了所要取代的现行体制的机制和实际运行情况。

---

[1] 令人遗憾的是，发钞银行委员会1840年花费大量时间讨论叫人争论不休的定义问题，用含义模糊不清的术语把他们自己和证人搞得晕头转向但却没有对伦敦西区的银行家和货币兑换商进行调查。其实不泄露这些银行家和货币兑换商的具体交易，只稍许了解一点他们的业各，便可以使人明白，银行券用在哪些方面，英格兰银行究竟有多大的能力直接影响流通数量。

[2] 虽然1839年10月以后英格兰银行的黄金外流停止了，但此后几个月却未出现回流的趋势。结果，1840年10月15日英格兰银行的董事们很正确地宣布，把票据期限从95天改为65天。1841年1月3日取消了这一规定。

[3] 这是彭宁顿先生在寄交给我的一篇论文中所设想的1839年1月英格兰银行的状况，这篇论文载于拙作《物价史》第3卷第279页至283页，此后，又转载于1840年出版的《彭宁顿致柯克曼·芬利先生的信》第97页。由于我认为彭宁顿先生深刻而准确地了解通货原理和通货的运转情况，而且关于发行部和银行营业部分离开来之后会产生的结果，我的看法同他在这里提到的论文中发表的看法不谋而合，所以我又转载于此，读者可参阅附录（D），附有他对托伦斯上校写给我的信所作的评论。

[4] 第2版注：5月6日提交给议会的法案所建议的证券数量被确定为14 000 000镑，因此，正文中的推理在考虑到这2 000 000镑的差额，不过推理所得的结论并不会由此而受到严重影响。

[5] 《物价史》，第2卷，第330页。

[6] 《物价史》，第3卷，第187页。

[7] 由于这些原因，贵金属流入的趋势一直非常强烈，以致英格兰银行拥有的金块数量超过了我所认为的最高合理数额，现在已达到16 000 000镑。但有理由认为，这个数额中有大约1 000 000镑可能是退出流通领域、用银行券替代下来的不足值金币。

结论

这样，我所力图确立的结论就是：

1．如果在像我国这样的国家只流通金属通货，则我国与其他国家之间有时可能会转移大量贵金属（至少 达到5 000 000镑或6 000 000镑），但这不会影响转移出或转移进贵金属国家的通货的数量和价值，同时这也不是总物价变化的原因和结果。

2．因此，下述学说实质上就是不正确的，没有根据的。这种学说认为，在只流通金属货币的情况下，金块的每次输出或输入都必定会引起流通货币数量的相应减少或增加，从而导致总物价的下跌或上涨。

3．通货理论对银行券和其他形式的信用券所作的区分，并不是建立在本质的区别之上，只适用于最低面额的银行券，这种银行券才是在商人和消费者之间的交易活动中，即在零售业和工资的支付中所需要的。

4．如果没有印花税的干扰，在商人之间的买卖交易中，汇票可能广泛替代10镑和10镑以上的银行券。事实上，商人一直在广泛使用汇票，直到对小额汇票课征过重的税为止。

5．在大多数方面，支票像银行券一样方便，行使着货币的职能，在许多方面，甚至比银行券更为便利。

6．较大面额的银行券使用在一些特定方面，主要是在清算中，例如在票据交换所，在地产和不动产的出售中使用英格兰银行券结算；在粮食市场和家畜市场上，使用地方银行券结算；在这些方面，

如果禁止使用银行券，则可以很容易地用汇票取而代之；至于银行间的清算，则可以用国库券以及最近称为经济手段的方法来进行。

7．公众手中银行券的数量取决于一些用途所需的银行券的数量。这些用途是，使资本流转以及在社会不同阶层之间分配以黄金计算的收入。

8．包括英格兰银行在内的发钞银行无法在其各自的地区内直接增加流通银行券的数量，不管它们多么有意这样做。发钞银行竞相抛出其银行券时，在一个大地区内某家发钞银行或某几家发钞银行的发行额可能扩大，但只有通过取代其他银行的银行券才能做到这一点。

9．发钞银行也无法直接 减少流通总量；个别银行可以停止贷款或贴现，可以拒绝再发行自己的银行券，但由此收回的银行券会被其他银行的银行券所取代，或者被能达到同样目的的其它手段所取代。

10．因此，若认为地方银行非常了解国际汇兑的状况，有意于按照国际汇兑的状况行事，能够依照所了解的情况管理其发行额，那就错了。同样，认为英格兰银行能通过控制发行额直接 影响汇兑，也是错误的。

11．地方银行和英格兰银行都没有能力扩大其纸币即银行券的发行额，以补充银行财力。当流通已经处于饱和状态时，发钞银行只能像非发钞银行那样，用自己的资本或储户的资本，通过放贷或贴现进行各种预付。

12．商品的价格不取决于由银行券的数量所表示的货币数量，也不取决于全部流通媒介的数量；与此相反，流通媒介的数量是物价的结果。

13．决定货币价格总水平的，仅仅是这样一种货币数量，该货币数量构成了不同阶层人民的各种收入，这些收入的名称是地租、利润、薪金和工资，它们均用于经常开支。只有这种货币价格可以正当

地称为总物价。既然生产成本是决定供给的因素，用于消费支出的货币收入总额也就是决定和限制需求的因素。

14．利率的降低没有提高商品价格的必然趋势。相反，利率的降低是生产成本降低的原因，因而也是价格低廉的原因。[1]

15．英格兰银行只有通过影响利率和信用状况，才能对国际汇兑施加直接的影响。

16．利率的较大或较小的变化倾向，在调节我国银行制度方面是最值得考虑的因素，其重要性仅次于维持纸币的可兑换性和银行的清偿能力。

17．发行业务同银行业务的完全分离，同当前把这两种业务合在一起的制度相比，很可能会使利率和信用状况发生更大、更急剧的变化。

---

[1] 因为涉及后面紧接着的一种自相矛盾的情况，有一种意见反对这一主张。这种意见认为，如果低利率是价格低廉的原因，那么依此类推，高利率就必定是价格昂贵的原因。因此，似乎会得出这样一个结论，英格兰银行为了调整汇率而提高利率必将提高商品的价格，由此会造成这样一种反常现象，即物价上涨与英格兰银行恢复金块流入的努力同时并存。对这种反对意见的回答是，我在论证低利率是物价低廉的原因这一结论时，已经明确假定，低利率延续的时间应该非常长，以致可以影响生产成本，反过来利率的上升也是如此。而英格兰银行提高利率以阻止金块外流的行动则不能看作是一种能影响生产成本的持久行动。英格兰银行强制出售其证券的活动导致利率提高的幅度越大，其可能持续的时间就越短。而且对这种反对意见还有一更进一步和更加明确的回答，即，虽然英格兰银行为这一目的所进行的直接活动是针对利率的，但它可能很少起作用，除非利率的上升幅度是如此之大，或者前一阶段的过度交易如此严重，以致影响到信用并导致企业破产。在商业信用遭到破坏，大批企业破产的情况下，会导致物价下跌，从而利率上升，制止金块外流并迫使金块 流入。因此，

第 15个命题谈到英格兰银行操纵利率和信用状况的活动，认为英格兰银行 只能通过这种活动直接影响汇兑，这种能力同有些人认为它拥有的直接影响流通数量的能力截然不同。

跋

最近，殖民地产品市场上呈现出一派勃勃生气，伴随着一些产品价格的上涨。根据经纪人通报中和报纸报道中盛行的学说，情况的这种好转和通常在这种情况下会出现的投机气氛，是货币的充裕 造成的。那么，我将首先要求那些把货币的充裕看作是最近物价上涨原因的人指出一种产品，这种产品的价格上涨，在最熟悉市场的人看来，并参照同消费比率相比较的实际的和偶然的供给状况，是没有充足理由的。我们所观察到的价格上涨，就某些产品来说，是从萧条时期的最低点开始的，就某些产品来说是从低于最低生产成本的价格开始的。

在价格大幅度持续下降期间，包括批发商和零售商在内的所有商人和制造商，对发现进货之后价格一再下跌感到失望，便倾向于在开始新的购买之前，处理掉现有的存货。由于普遍存在这种倾向，商人和制造商手中的一些主要原料和制成品的库存，已大幅度下降；同时，这种空前低的价格也扩展到国内外的消费品。最后，商人和制造商注意到这种情况，由于看到价格已降至最低点而恢复了信心，于是又很自然地倾向于进货。因此很明显，如果商人和制造商处理存货的倾向如我们所知道的伴随着市场的萧条和衰退，那么当库存大幅度下降，他们倾向于补充存货时，就必然会产生相反的作用。正如他们曾过于自信地作出价格会进一步跌落的错误预期那样，他们也很容易犯相反的错误。

在这种情况下，价格必然有所上涨，这是显而易见的。关于上涨幅度，必然是每个人有每个人的看法，在依照自己的看法行事时，必然还会产生更大的判断上的失误，直到它受到事实的检验，即受到供给和消费的检验；消费者的需求最终决定着大买主（无论是制造商、商人还是投机者）所能获得的收益。

因此，如果在最近物价上涨的每一时刻，都能确定无疑地从供给与消费的明显对比中，为这种上涨找到充足的或至少是说得过去的理由，那为什么还要说是货币的充裕和由此导致的低利率引起了价格上升呢？而且，如果低利率是目前刺激购买的因素，那为什么一年以前它对商人和投机者没有刺激作用 呢？那时的利率同现在一样低，或者为什么半年以前商品市场上没有出现投机迹象呢？特别是，为什么低利率没有能阻止商人和制造商处理库存，从而阻止价格下跌（谷物的价格除外）？价格的这种下跌几乎是与1840至1843年夏季利率的降低同时发生的，或者用眼下时兴的说法，是与货币的日益充裕同时发生的。

我手头恰好有几份通报，是从殖民地产品市场上的大经纪人那儿弄来的；正是在这些通报中，近来物价的上涨使人们认为，所谓货币的充裕是物价上涨的原因。叫人感到非常好笑的是，虽然通报的作者们认为自己有责任根据流行的方式，把价格受到的很大一部分影响归于货币的充裕，可他们提供的有关每一种涨价物品的信息，都十分明确地证实，近来价格的上涨同利率毫无关系，就每一种涨价物品而言，价格的上涨完全是由这样一个简单明了的原因造成的，即供给减少而消费增加 。

这表明，迂腐的通货学说已是多么流行，简直令人不可思议，叫人惊异不已。因此，虽然本书本来并不打算详细谈论实际价格或者比较价格以及市场状况，但我现在却不得不简要谈一谈这方面的情况，以表明它们并没有证实通报中所表达的那种看法，即：正是充裕的游资导致了对商品的投资。

1844年3月2日的一份通报中，充满了有关美洲产品市场状况的准确无误的信息，但在详尽描述这种状况之前，却有下面一段开场白：

> “这里和欧洲大陆的巨额资本被用来购买货物，殖民地市场上的几乎每一种商品都已经感受到了它的影响。这些购买活动丝毫未受到有关供给或需求的预测的影响 ， 人们进行这种购买活动只是因为深信 ， 经济已达到了萧条的最低点 ， 深信充裕的闲置货币和经济状况的好转最终可能引起物价的普遍上涨 。这一结果已

部分地达到了。在过去的两个星期内，咖啡、糖、稻谷和许多次要商品的价格已上涨了10％至15％。在明辛·莱恩，交易活动要比过去十年任何时候都更加活跃。

不可否认，已经开始了一种明显的变动过程，根据许多情况来判断，它还有进一步发展的可能性。世界各国所遭受的巨大商业困难已经基本上被克服了；——大不列颠的金融状况已有了相当大的改善——货币仍然非常充裕，并且英格兰银行的金库也是充盈的。所有公债的价格都上升了，由于铁路债券价格上扬，对铁路债券投资（从其规模来看，这是个非常重要的项目）已变得不大适合了。因此，几乎不可避免的结果是，价格非常低廉的国外商品吸引了大量货币；如果这种购买活动被限制在合理的范围之内，它们是完全正当的，但我们应密切注意金融市场的变化情况。”

若是像以前那样用简明的商业语言来表达，则第一句话的意思只不过是进行大规模的购买，结果价格上扬——这是一种很自然的结果。但是接下来的那段我加着重号的话，却突出表明，人们现在往往胡乱地把金融市场引入商品市场。如果所提及的那种购买活动完全不受供求预测的影响，则我对此所能说的只是，购买者是很愚蠢的。但从这张通报中我们将看到，他们是非常聪明的，实际上是依据很稳妥、很合理的对供求的看法而行事。在讨论含有这种意思的证据之前，我只提请读者注意所引段落的最后一句话，不过，我对此只想说，不应建议商品市场上的投机商人密切注意金融市场，较稳妥的建议反而是完全不去管金融市场，而只是一方面要对可能影响实际的和可能的供给的所有情况保持高度警觉，另一方面要对国内外的消费保持高度警觉。

那份通报中提及的售价上升最为显著的商品是食糖、咖啡和稻谷，下面便是有关这些种类的产品的说明：

“食糖——整个月，对英属罗得岛的食糖需求都很稳定，西印度群岛市场上食糖的供应持续吃紧，特别是优质糖和上等糖的供应更为吃紧，东印度群岛和毛里求斯的到货数量很有限，价格每

单位上涨了1先令至2先令，售价涨幅最大的是劣质糖。价格上升的另外一个原因是今年头两个月到货的大量增加，今年头两个月的到货不仅超过了1842和1843年同期的水平，并且到目前为止超过进口的数量达13 000吨，这样，造成了库存的大幅度下降；除此之外，人们还普遍认为，牙买加的产量将不足。鉴于近期即将到来的供给不是很大，因此价格很可能保持稳定，特别是在消费明显大量增加的时候。

从东、西印度群岛和毛里求斯输入大不列颠的食糖数量达到了19 000吨，而1843年是26 500吨，1842年是19 900吨；交货数量达到30 800吨，而在1843年是26 800吨，1842年是21 000吨；存货达到29 800吨，而在1843年是39 500吨，1842年是28 800吨。”

由于人们普遍认为关税有可能降低，从而增加了对国外食糖的需求，这种需求不取决于相对于出口而言不足的库存。

“咖啡 ——国内市场咖啡的交易量一直很大，交易范围也很广。进口量下降了，消费量却再次增加，并且一段时间内将不会有大量的到货，因此价格仍有进一步上涨的可能，因为适合国内交易的外国咖啡价格的上涨将阻止它们受到竞争。近13 000袋锡兰 咖啡已经以每袋65先令至68先令6便士的价格成交。自从上个月以来，每袋锡兰 咖啡的价格已上涨了2先令至3先令。在海外的东印度群岛 ，3 000袋的爪哇 咖啡已经以每袋36先令至53先令的价格售出；3 000袋到4 000袋的巴丹疏林 的咖啡以每袋26先令到32先令的价格售出；1 500大包的穆哈 咖啡则以每包68先令至75先令的价格售出。

针对着各种外国咖啡的大规模投机活动已经发生。它始于荷兰，现已扩展到伦敦、汉堡和安特卫普，并且毫无疑问将会遍及整个欧洲大陆。早在去年11月，在某些地区就私下传说会发生广泛的投资活动，悄悄地准备了各种措施，这些措施都很有成效地实施了。在英国和欧洲大陆已销售了300 000袋（19 000吨）以上的咖啡，在市场上每袋咖啡的价格已上涨了3个先令到5个先

令。这些规模巨大的交易来得很突然，因为虽然年底的咖啡库存低于人们所预计的数量，但是咖啡长期以来受到人们的忽视，以致它不是特别受人喜爱的商品。”

除了咖啡的库存低于人们所预计的数量以及这种商品长期以来受到人们的忽视以外，还有什么更好的理由可用以解释咖啡价格的上扬呢？另外，似乎存在着一种普遍看法，认为关税可能会发生变化。

“稻米——同许多消费面广泛的商品一样，近来稻米作为投资对象也引起了人们的注意，因而出现了大规模的交易，致使每英担稻米的价格上涨了1先令至1先令6便士。孟加拉 稻米每英担的报价现在是12先令至12先令6便士。爪哇稻米每英担为9先令至12先令。本月已成交了不下50 000袋的稻米，而市场的行情仍然看涨。头2个月进口稻米的数量已达到了11 300袋，而1843年同一时期的数量是27 200袋，库存是107 000袋，而1843年同一时期的库存是139 600袋。”

对棉花的投机活动，以及棉花价格的迅速上涨在数月前就开始了，那时，有关1843年棉花歉收的传闻已开始流传。如今，这种传闻已在各地得到了证实；但后来几周，棉花价格的上涨已达到了以下几种因素所允许的最高点，这几种因素是看法和利益的冲突、棉花的歉收以及消费情况，因而棉花价格没有像另外几种美洲产品那样进一步上涨。

继续列举其它涨价商品，读者将会感到厌倦。只要指出没有一种产品价格的上涨不是由供求规律决定的，指出到目前为止没有一种产品价格的上涨是没有道理的，就足够了。

另一方面，靛蓝的产量据说比往年都大，因而其价格下降了20％以上。

与此同时，一些重要产品的价格，尤其是波罗的海沿岸各国产品的价格，则处于完全静止的状态。

我将从另一份价格通报（标明的日期是1844年3月5日）中摘引一段话，并在此基础上进行评论。

> “我们承认，看到咖啡的价格不同于许多易腐产品的价格，长期处于极低的水平，这使我们感到很奇怪；不过，现在情况正在好转。充裕的货币终于使资本家的注意力转向商品；而咖啡一直是受到人们喜爱的商品之一。对咖啡的投机活动始于国外，但其影响不久就波及国内市场，像以前所提到的那样，这导致了咖啡价格迅速而大幅度地上升。这里进行的大部分交易活动已扩展至巴西和圣多明各。许多人认为，价格还将被提得更高。如果像所传闻的那样，国外的小商人和小店主已完全没有存货，就更有可能发生这种情况。”这里，金融市场再次被毫无道理地牵扯了进来。并不是充裕的货币引导了资本家（称其为富商正变得时髦起来）的注意力，而是低廉的价格和长期以来对这种商品的忽视。但是，我要评论的，主要是以上引文中的这样一句话：国外小商人和小店主已经没有什么存货了。若一段时间以来供给的增加或消费的减少出乎商人们的意料，商人通常便会处理掉存货，这是价格下降的原因和结果；这一过程会持续到库存减少和消费增加为止，此时，注意力会被吸引到这方面来，结果会导致反作用。

消息最灵通商人的注意力通常是最先受到吸引的；因为正像在对咖啡进行大规模投机的情况下（这种投机活动起源于荷兰）那样，大投机商在欧洲大陆有着最广泛的联系，最有可能并最有希望获得关于某种商品的信息，并在投机活动中成功，因为这种商品的供给来自于多种渠道，其库存和消费者遍及整个文明世界。正如通报中提及的，他们由此而抢在了小商人的前面。指引他们注意力的，并不是充裕的资本，因为他们早就拥有充裕的资本，而是他们一向对这种商品的关注。一段时间以来，他们肯定一直在收集有关这种商品的信息，直到他们确信，消费正在按低于生产成本的现行价格迅速接近供给为止；一旦确信了这一点，他们就会依照这一看法行事，而不管货币的利息是2%还是5%。利率的高低所造成的差别仅仅是，在低利率情况下，他们转售的价格较低，而在高利率情况下，他们转售的价格较高，因为高利率多少抬高了成本。

我之所以要较为详细地讨论这一点，是因为我确信，像上述文中包含的那类观点，很可能会使崇信这种观点的人相信一种实际上并不存在的、为人所假想的普遍原因，从而使人们误入歧途，忽视较为正确的推理和行为规则，不按照有关实际可能的供给和消费率的最可靠信息推理和行事。资本家手中充裕的货币实质上是价格低廉的原因，而消费者手中充裕的货币则是价格昂贵的原因，这一点无论怎样重复也不过分。

关于那些通报中谈及的明辛街的兴隆交易，我还要补充一点，那就是，吸引了大多数人注意力的投机活动，即对咖啡的投机活动，起于荷兰，随后其影响又扩展到了我国和欧洲大陆上的其他城镇；然而，国外的价格完全同我国一样高，或者甚至更高些。据我所知，在我国价格上涨幅度很大的几乎所有商品，在欧洲大陆上涨的幅度完全相同，如果不是更高的话。一般来讲，欧洲大陆所有商品的价格，我指的是其全体居民消费的商品的价格，完全同这里一样高，只有谷物和其它在我国被课征高额关税的商品是例外。而根据通货理论，国外的价格应该下跌，应远远低于我国的价格水平，因为从它们那里抽取的巨额数量的贵金属目前正堆积在英格兰银行的金库中。

因此，可以说，目前的实际情况加强了（如果需要加强的话）前几页列举的论点，证明通货理论是没有根据的。

1844年5月15日

自从写完前面儿页以来，尽管货币仍保持充裕，也就是说利率依旧很低，但产品市场始终处于一种非常健全的、未受刺激的状态。

附录

（A） 本书第71页

以下几段文字是对正文的注释，我在写作正文时，由于不想妨碍论证的进行，未提及一种成见或偏见（提到的只是这样一种偏见，即认为强制流通的政府纸币与银行券相类似），这种偏见会不可避免地使普通人认为：货币的数量（不论是用什么标准检验这种数量）必然会对商品的价格产生直接影响。我提到的这种偏见，产生于下述似是而非的推理。

商品的价格取决于供给与需求；因而在供给给定 的情况下，价格取决于需求。但货币是需求的手段，因此，货币的任何增加必定带来需求的增加，结果必定使价格提高。由于银行券根据定义是货币，银行券的增加必然导致需求的增加，从而必然抬高商品的价格。

已故的詹姆斯·穆勒先生在其《论政治经济学》（第3版，第131页）一书中写了下面一段话，用以支持上述观点，他用普通语言表达的这种观点我不能不认为是一种错误的观点：

“不难理解，正是一国的货币总量，决定了该总量中的多大部分可交换到该国的某一部分货物或商品。

如果我们假定这个国家的所有货物都放在一边，这个国家的所有货币都放在另一边，并假设它们立即进行交换，则显而易见，货物的十分之一，或者百分之一，或是任何其他部分将交换全部货币的十分之一，百分之一或任何其他部分，并且这个十分之一、百分之一或任何其他部分所包含的数量是大还是小，正好与国家的货币总量是大还是小成比例。如果实际情况确实如此，则很显然，货币的价值完全取决于货币的数量。实际情况似乎正是这样。”

西尼尔先生在一篇有关货币价值的讲演中，以及在一篇我前面提到过的发表在《爱丁堡评论》上的文章中，对穆勒先生论文中的以上段落进行了评论，并且指出了它的谬误之处在于忽略了这样一点，即正是贵金属的生产成本而不是它们的数量构成了它们的价值，并决定了商品的价格，商品的生产成本又用贵金属的价值来衡量。

然而，穆勒先生在第167页的一段话中又用一种假设的情况来举例说明他的观点。他说，“假设市场是一个非常狭窄的市场，一边完全是面包，另一边是货币。假设市场的正常状态为，一边是100个面包，另一边是100先令，因此，面包的价格是1先令1个面包。假设在这种情况下，面包的数量增至200个，而货币的数量则保持不变，十分明显，面包的价格必然下降一半，即每个面包的价格下降到6便士。”

从这一段话来看，穆勒先生似乎给前面一段话表达的观点加上了限制条件，或更为严格地说，也许忘记了那一观点，而认为影响物价的货币数量仅限于在消费者口袋里或手中、准备拿到市场上满足他们直接需要的货币数量。在这一有限的范围内，可以承认，货币的数量对物价有影响。但是，在这样的限制下，穆勒的观点就与通货原理毫无共同之处了，因为通货原理认为，影响物价的货币数量，在于流通银行券的数量或全部流通手段所表示的货币数量。

（B） 本书第80页

正文中谈到了拥有资本和信用的个人的购买力，对此可能需要进行一些解释，在这里我就参照实际情况举例加以说明。我的意思是说，那些拥有充足的资本开展正常业务并在其交易中享有良好信誉的人，如果对他所经营的商品的价格上涨的前景持有乐观的看法，并且这种看法被他投机活动开始时和进行时的情况进一步证实，就可能使其购买活动达到同其资本相比非常巨大的程度。这里必不可少的条件是，市场应该是十分广阔的，并且所经营的商品很容易由于政治原因或自然原因而价格发生大幅度波动；事实上，只有这类商品，才是投机的对象，才足以吸引商人的注意力。我打算用1839年茶叶贸易中所发生的情况（该年中国爆发了动乱[1]）以及1838至1842年之间谷物贸易中的投机活动来加以说明。

1839年我们同中国发生了争端，预期茶叶价格将上涨，一些零售商和茶叶商便率先从事投机活动。该行业中一种普遍的倾向是储存货物，即，一次储存够满足顾客未来几个月可能需求的货物。然而，其中一些商人，比其他人对前景更加乐观和更加富有冒险精神，利用他们自己在进口商和批发商那里享有的信用，购进远大于他们的生意中估计需要的数量。由于这种购买活动最初是公开进行的，或许确实是为了合法的用途，并在他们正常生意的范围之内，因而他们能够进行购买而不需要支付保证金；而那些被人知晓的投机者则被要求在这种商品的三个月的付款期限到期之前每箱支付2镑，来补偿可能发生的任何价格上的差额。因此，不支付任何形式的实际资本或通货，他们便购买了大量茶叶，用出售一部分茶叶所得的利润，他们便能够为购买更多的茶叶支付保证金，通常是在购买数量很大，引起人们注意时，才要求支付保证金。

投机活动就是这样在价格上涨（上涨100％和100％以上）的情况下进行，直到付款期限几乎到期时为止：如果在付款期限到期时情况一直如此，证明在过去时期流行的那种关于未来的全部供应将中断的看法是有道理的，价格可能会进一步上涨，无论如何不会回落。在这种情况下，投机者本来可以通过出售已购入的茶叶，即使实现不了全部预期利润，也可以赚得很大一笔钱，用这笔钱他们可以大大扩展其生意，或完全洗手不干了，落得个有远见能赚钱的名声。然而，并没有出现这种有利的结果，同他们的期望相反，碰巧有两三船转运的茶叶一到达这里就被允许进港并发现还有更多的茶叶在直接运往这里。这样，供给的增加就超过了投机者的预计，同时，高昂的价格也减少了消费。因此市场上发生了价格剧烈下跌的情况：投机者不亏本就销售不出去，致使他们无力偿债，他们中的一些人因而破产了。这其中，我要提到一个人，他拥有的资本不超过1 200镑，他把这1 200镑的资本都用来作茶叶生意，设法购买了4 000箱的茶叶，其价值在80 000镑以上，由此遭受的损失大约为16 000镑。

我要举的另外一个例子是1838年和1842年间谷物市场上的投机买卖。有这样一个人，根据后来的调查发现，他开始范围广泛的投机活动时拥有的资本不超过5 000镑，由于开始时很成功，以及投机过程中情况很有利，他设法大肆购买谷物，以至当他停止支付时，发现他的债务数额已达到500 000镑至600 000镑。可以列举的另外一些例子，是完全没有任何资本的人，他们仅仅凭借信用，在市场状况证实了他们的看法时，就能进行很大规模的购买活动。

请注意，这些以很少的资本或根本不用资本而进行巨额购买的投机活动，是在1839年和1840年进行的，那时的货币市场处于最为紧缩的状态，或者用现代的说法来讲，当时货币极为缺乏。

（C） 本书第84页

如果我们承认这样一个重要事实，即尽管1839年利率上升到了6%，但物价却保持稳定，那么，对于正确理解该年物价与流通状况的关系而言，便很难想象有比包含在下述提问和回答（这是发钞银行委员会对诺曼先生进行调查时的问答）中更为错误的看法：

“1926．主席——1839年商品的价格一般不是由那些不服从规定的发钞银行 在那一时期保持的吗？答：我认为，1839年物价保持得很稳定；但我也认为，英格兰银行的限制性措施对物价有影响；因为，我确信贵金属的出口绝不能应付对额外国外支付的需求；作为解释，我要说，我担心从1838年秋季起对谷物的国外支付已达10 000 000镑，我没有发现超过6 000 000镑或7 000 000镑的出口记录。”

在我看来，帕尔默先生对这个问题的回答倒表达了正确的观点：

“1473．主席——如果（1839年）采取更加严厉的措施来减少商业贷款，物价不是必然会下降，这样就能增加出口满足国外支付了吗？答：我认为，从我国资本的数量和其所具有的力量来看，从商人拥有的商品库存的减少来看，是否能达到那一结果，是很值得怀疑的。”

（D） 本书第108页

彭宁顿先生寄交的论文

“一直有人建议，英格兰银行的业务应分为两个不同的部门；一个称为发行部门，另一个称为存款部门。发行部门应持有数量固定不变的证券，其职能仅限于以黄金兑换银行券和以银行券兑换黄金。存款部门应根据伦

敦银行家所遵守的那些一般原则管理委托给它的基金，并独立于期票部门。

研究一下该计划的可能运作方式，或许是值得的。

我认为，执行这个计划时，首先应该把英格兰银行持有的证券和金块按一定比例分配给存款部门，分配给存款部门的证券和金块总额应等于存款总额。因此，如果英格兰银行持有18 000 000镑证券和9 000 000镑金块以抵付18 000 000镑已公开发行的银行券和9 000 000镑存款，就应分配给存款部门6 000 000镑证券和3 000 000镑金块，留给发行部门6 000 000镑金块和12 000 000镑证券。

如果进行这样一种分离，则很明显，由于在这两个部门之间以黄金兑换银行券，或者以银行券兑换黄金，将不影响公众手中银行券的数量，由于这样的交换会经常而且大规模地发生，因而除非人们同时知道存款部门持有的银行券数量，否则已发行的银行券数量的增加或减少，不会成为衡量流通银行券数量的可靠标准。

我们暂且不考虑这一计划可能招致的反对意见，而立即看一下向英格兰银行兑换金块会产生什么样的结果。

如果我们假设在上述情况下，存款部门刚一建立，全部3 000 000镑金块就被兑换成了3 000 000镑银行券，那我们就可以比较清楚地看出存款部门的行动和状况。此种情况下这两个部门的情况将有如下述：

发行部门		存款部门	
已发行的银行券	21 000 000英镑	存 款	9 000 000英镑
证券	12 000 000英镑	证券	6 000 000英镑
金块	9 000 000英镑	银行券	3 000 000英镑

既然这两个部门的情况如此，那么让我们假设逆汇兑创造了对英格兰银行金块的需求用以输出。这样一种对金块的需求，或者可以通过减少公众手中银行券数量的办法，或者可以通过减少英格兰银行存款的办法得到满足。如果通过前一种办法来满足这种需求，那么，把英格兰银行的业务分为两个部门的做法便会达到预期的目的；如果通过后一种办法来满足这种需求，那么，就公众手中英格兰银行券数量的增减而言，国际汇兑的变

化并不会产生令人满意的结果。在后一种情况下，把业务分离开来的做法并不会使纸币的发行得到更好的管理。

或许，有人会说，如果银行业务同发行业务分离开来，并且按城市私人银行所采用的方式和原则进行管理，则存款减少后，相应数量的证券会被立即出售或变现；这样，在外部流通的银行券数量会减少到与金块的交割相一致的水平。

但是，在类似的情况下，在目前的管理制度下，也可以出售或变卖证券。无论是继续实行现行制度，还是把英格兰银行的业务划分为两个部门，证券的出售或变现都必然取决于英格兰银行董事们的看法或判断。这两种情况的唯一区别是，在后一种情况下，向储户支付银行券引起的反作用会被限制在3 000 000镑的范围之内，而在当前的管理制度下，所产生的作用则大得多。

此外，还应该指出，如果对金块出口的需求超过了3 000 000镑，如果该需求落在了存款部门之上，则存款部门的金块数量将大大减少，以致要么不得不强制变卖其一部分证券，要么不得不停止支付，而此时发行部门却有充足的硬币。

也许应该把上述原则和观点应用于英格兰银行过去四年中某个时期的实际情况。

1834年1月债务和资产情况如下：

纸币发行额	18 236 000英镑	证券	23 596 000英镑
存款	13 101 000	金块	9 948 000
其它	2 207 000		33 544 000英镑
	33 544 000英镑		

表 A

发行部					银行营业部			
		银行券发行额	证券	金块		存款	证券	银行券
公众手中的银行券		18 236			存款	13 101	11 596	3 712
银行营业部中的银行券		3 712			其他	2 207		
		21 948	12 000	9 948		15 308		

以下时期内两个部门的情况：

		银行券发行额	证券	金块			存款	证券	银行券
1834 年：12 月 银行券：公众	18 304	18 720	12 000	6 720	存款	12 256	15 778	14 362	416
银行营业部	416				其它	2 532			
1835 年：7 月 银行券：公众	18 283	18 283	12 000	6 283	存款	11 561	14 205	14 244	0
银行营业部	0				其它	2 644			
1836 年：6 月 银行券：公众	17 262	19 076	12 000	7 076	存款	19 169	21 768	19 954	1 814
银行营业部	1 814				其它	2 599			
8 月 银行券：公众	18 061	18 325	12 000	6 325	存款	14 796	17 609	17 345	264
银行营业部	264				其它	2 813			
1838 年：1 月 银行券：公众	17 900	20 895	12 000	8 895	存款	10 992	13 601	10 606	2 995
银行营业部	2 995				其它	2 609			
1839 年：1 月 银行券：公众	18 201	21 336	12 000	9 336	存款	10 315	12 815	9 680	3 135
银行营业部	3 135				其它	2 500			
7 月 银行券：公众	18 049	18 049	12 000	3 785	存款	7 955	10 641	12 905	0
银行营业部	0				其它	2 686			

假如当时决定把英格兰银行的业务分为两个部门，则人们也许认为应把12 000 000镑的证券分配给发行部门，作为该部门未来不得突破的固定数量。剩下的证券当然归银行营业部。因此，数量达到18 236 000镑的已发行的银行券就将有12 000 000镑的证券和6 236 000镑的金块作为其基础。但由于银行券使用起来更为便利，存款部门很可能宁愿要银行券而不要黄金，因而这两个部门的情况如表A所示：

根据以上所述，可以看出，假如英格兰银行的业务在1834年1月被划分为两个部门，假如我们假设当时确立的规则以后被严格遵守，则1839年1月发行部门的纸币发行额将会比那个时期的实际数量减少2 364 000镑，存款部门的现金将被完全提出。1835年7月和1839年7月存款部门持有的证券会超过其它和存款这两项的总和。存款部门不可能持有超过存款的那部分证券，除非发行部门违反规定的规则，发行与那一超过量相等的纸币。

为了阻止提尽它的现金，毫无疑问，银行营业部将通过卖掉巨额数量的证券来竭力从公众手中收回银行券。由于发行部的经理严格遵守所定的规则，由于银行营业部的经理充分尊重所定的规则，银行营业部在去年7月所拥有的证券数量会比其实际上所拥有数额要少3 000 000镑或4 000 000

镑，换言之，当时公众手中银行券的数量会比他们实际拥有的数量少3 000 000镑或4 000 000镑，由此而会对金融市场造成非常沉重的压力 。

到目前为止，我们假设英格兰银行被分为两个不同的部门，并进行了正式的债务和资产分配。其实不进行没有这种正式的分离和分配，只要严格遵守下述规则，也可以对通货产生完全相同的影响，这条规则是，英格兰银行除非是在其贮藏的金块的基础上，否则不得在任何时候发行超过一定数量的银行券（我们已假设那一数量为12 000 000镑）。如果1839年1月正式通过了这一规则，并在以后坚决遵守这一规则，则英格兰银行为避免暂时停止支付存款必然会大大减少它持有的证券数量 。减少证券的做法很有可能会在今年的早些时候阻止金块的外流。如果尽管减少了所持有的证券，金块继续外流，则英格兰银行必然会在（1839年）7月把其持有的证券数量减少到比它当时实际持有的数量少3 000 000镑或4 000 000镑的水平上。

可以预期，不论是把英格兰银行正式分为两个部门，还是采用刚才提到的规则，公众都会面临金融市场上银根较松和较紧的不断交替 。

这里应该指出，上面提到的规则和霍斯利·帕尔默先生及诺曼先生在其证词中所解释的规则之间的差别是：前一种规则会使英格兰银行为支付存款而发行的银行券数量不得超过这样一个限度，即任何时候已发行的银行券数量和12 000 000镑外加英格兰银行所拥有的金块数量之间的差额，而在后一种规则下，英格兰银行则可以不受限制地用银行券取代存款。前一规则所起的作用同把英格兰银行分为两个部门是一样的。后一规则的唯一作用，是使英格兰银行拥有的银行券和存款的总量随着其金块数量的增减而增减。

有一点我还没有提及，这点同所提议的把英格兰银行分为两个部门有关系，因而需要谈一谈。有人建议，为了增加银行营业部的可支配资金，应把该银行现在借给政府的一部分资本用于银行业务方面。我想，这个建议的意思是，应把英格兰银行购买的3%的公债出售掉，出售公债所得的收益由英格兰银行随意支配，要么用于购买其他证券，要么用于发放商业贷款和进行贴现。

关于这个建议，应该指出，它是想从一部分人那里抽回一定数量的资金，其目的在于，通过英格兰银行把这笔资金转移给另一部分人使用。通

过这一过程，在金融市场上并没有创造出新的资金。变化仅仅是把已经存在的资金从一种投资转移到另一种投资上去，其作用同某一公债持有者出售股票，用所得到的收益进行商业贴现是一样的。从结果上看，该公债持有者的这种活动造成的影响较小。但是，如果像所提议的那样，把英格兰银行5 000 000镑的原投资本出售掉，并把所得的收益同英格兰银行的存款混在一起以同样的方式使用，那么，虽然银行营业部拥有的银行券储备，不一定会因为资金的这种增加而增加，可是在商业繁荣和萧条相互交替的时期，如此巨大数量的资金，用途不断变化，却会对总的流通产生异乎寻常的影响。在一段时间，增加的资金可能会被用于商业贷款和贴现，在另一段时间，大部分增加的资金可能会从公众手中收回，以银行券和硬币的形式为英格兰银行所占有；这样，英格兰银行便可根据自己的意愿，交替造成公众手中货币的充盈和不足。”

以上便是彭宁顿先生在那篇论文中告诉我的东西，现在，我要从他给柯克曼·芬利先生的信中摘录下述片段：

“如果决定采纳所提出的分离计划，则需要考虑的最为困难和最为重要的一点，就是确定发行部门应持有的固定数量的证券。这点一旦被正确地确定下来，便可以达到分离计划的主要目的，而无需把英格兰银行正式分为两个部门。这样一种分离只有当能够比其他方法更有保证地做到以下一点时，才是理想的：在未来，不论在多么紧急的时刻，都不得超越证券的固定数量。

前面我假定，在分离之前，英格兰银行拥有18 000 000镑的证券和9 000 000镑的金块，以抵付18 000 000镑已公开发行的银行券和9 000 000镑的存款。在这种情况下，我认为，发行部门持有的固定数量的证券应该是12 000 000镑。如果这就是证券的固定数额，那么根据所制定的规则，公开发行的银行券应为21 000 000镑，其中，18 000 000镑应在公众手中，剩下的3 000 000镑必然就由银行营业部自由处理。

在最近发表的一封致图克的信中，托伦斯上校为了进行说明，假设了同样的情况，并规定发行部门应持有的证券数量为9 000 000镑。在规定这一数额时，他假定银行营业部（在假设的情况下）正好处于图克先生认为可能出现的那种情况，也就是既没有银行券也没有金块用以支付储户的即期提款要求，因为，为了获得必需的财力，不得不在金融市场上强制出售

它的一部分证券。他假设，为此必须出售3 000 000镑的证券。因此，先前公众手中持有的18 000 000镑将被减少到15 000 000镑。

尽管金融市场上存在着这种压力，我们还是假设逆汇兑导致了对英格兰银行黄金的需求，需求额达到3 000 000镑。于是托伦斯上校说，‘存款部门作为储备持有的3 000 000镑银行券将被储户提走，拿来向发行部门换取黄金，而存款部门的经理们为了弥补相当于其1 / 3存款的储备，不得不出售其持有的6 000 000镑证券中的2 000 000镑。结果是，在发行部门，金块将从9 000 000镑减少到6 000 000镑，银行券将从18 000 000镑减少到15 000 000镑；在存款部门，存款将从9 000 000镑减少到6 000 000镑，证券从6 000 000镑减少到4 000 000镑，储备从3 000 000镑减少到2 000 000镑。不言而喻，其结果是，不仅发行额缩小了，而且在贴现和放款方面过度交易的能力也受到了限制。’

公众手中银行券的数量从18 000 000镑减少到13 000 000镑，确实会在贴现和放款方面有效地阻止过度交易 。

虽然不可能出现托伦斯上校所说的那种极端情况，但假如出现那种情况，则即使划分债务和资产，严格遵守彭宁顿先生寄交给我的论文中所描述的那条规则也会产生托伦斯所描述的各种结果，那条规则是英格兰银行在任何时候都不得发行超过某一固定数量的银行券，除非它拥有相应数量的黄金。因此，把英格兰银行的业务分为两个部门，或者严格遵守上述规则而不把英格兰银行分为两个部门，其结果是一样的。

然而，有一件很重要的事情会使人怀疑，按照所假设的方法把英格兰银行分离为两个部门，是否就是确保那条规则得到适当遵守的最有效方法。

到目前为止，英格兰银行的习惯做法是，凡是返回来兑迄的银行券，一律予以注销——绝不再发行它们。尽管在实施所建议的调整时遵守这一习惯做法不会引起任何无法克服的困难，然而，一般说来银行营业部却必须持有巨额黄金，或持有巨额已签章的银行券供随时使用。持有巨额已签章并已完全生效的银行券可能被认为是危险的和不方便的。如果为了避免这种危险和不方便，银行营业部持有注销银行券，随时根据自己的临时需要和方便，向发行部用旧银行券换取新银行券，那么发行部实际上就成了银行营业部的存储处，并且通过银行营业部，又或多或少地成为他人的存储

处。毫无疑问，可以作出安排，建立一检查系统以防止发生违反计划原则的事情。但是，需要建立什么样的机构是个非常微妙的问题，该机构的职能和目的不易为公众所顿悟和理解。”

---

[1] 指中国人民反对英国侵略的爱国斗争。——译者

补充章节

论提交议会讨论的关于重颁英格兰银行特许状以及管理英格兰和威尔士地方银行的各项措施

这本小册子第2版的出版，使我能就有关银行业的一些尚未讨论通过的措施发表一点意见。

政府有关英格兰银行业管理问题的看法，公众现在已有所了解。

为推行那一政策而提议采取的措施都包括在十一个决议案中了，它们已由政府在本月（5月）6日提交给下院，将成为议会辩论的问题。

那些措施所要推行的政策，罗伯特·皮尔爵士在一篇相当长的演讲中作了阐述。《泰晤士报》上的一篇社论已评述了那篇演讲的长处和短处，与我对它的评价完全相同。由于我同意那篇社论中的观点，而使用自己的语言恐怕不能像它那样表达得那么清晰妥帖，因此，我作了下述摘引。紧挨着下述引文的文字谈到皮尔爵士提出的安排赢得了普遍赞同，对这些安排，社论作者也表示同意。

> “我们认为，罗伯特·皮尔爵士的演讲恐怕不如他的建议那么出色。他的前提非常好；结论也令人赞赏；所缺少的只是这两者之间的联系。这篇演讲在进行某些炫耀的同时，恰恰未能证明皮尔爵士所宣称的东西。该演讲未能清晰地阐述它所建议的变革依据的原则是什么。该演讲有开头也有结尾，可似乎缺少中间部分。皮尔爵士把他的地基深深地而又露骨地打在墨西哥的金矿之

中；他那些高耸云霄的结论早已是那些倒买倒卖外汇的精明投机商的座右铭，但在这一上一下之间却有一大团难以穿透的云彩，无论如何叫人摸不透，只有那些已熟悉下面复杂而危险地形的人才看得透它。罗伯特·皮尔爵士花费大量时间来击垮伯明翰的金融家，他确实很巧妙、很圆满地做到了这一点。其演讲的三分之一用来证明，我国的货币是黄金，我国应该维持黄金的货币地位——我们认为，不管这种证明本身具有多大价值，但等到确确实实需要的时候再作这种证明，不会使他的论证遭受多么大的损失。接下来他力图证明，对替代黄金的期票进行干预，不会使他陷入干预银行汇票或支票的境地，仅仅是自由兑换尚不足以防止过量发行，地方银行没有依据国际汇兑状况来调节其发行，建立政府银行在政治上是危险的。由此他就随便而仓促地得出了他的实际结论。他说，‘这使他能够解释他提交议会考虑的那些实际措施。’

我们提及的这些措施是明智和公正的，但采取这些措施的正当性绝不能用介绍这些措施的那篇演讲来证明。例如，地方银行将被取消，为什么？从罗伯特·皮尔爵士的演讲中看，这是因为‘地方银行不能根据国际汇兑的状况来控制其发行。’地方银行为什么要根据国际汇兑状况控制发行？因为不这样做会导致过量发行。为什么会导致过量发行？这正是问题的核心和本质之所在、整个问题的关键，可罗伯特爵士却没有向我们作出说明。国际汇兑和英国流通之间的关系是一个令人感兴趣的、也是极为重要的问题，它直接摆在了罗伯特·皮尔爵士和他的结论之间——而且正是那一结论的依据；这个问题尽管有点复杂，但并不是深奥得连当今的这位一流金融家也解释不了。为什么罗伯特爵士不解释这个问题，而要花费时间去证明只有少数几个狂热分子否认的那一点——即恢复纸币支付是不明智的？同样，他没有充分说明为什么要把英格兰银行的发行部门和存款部门分离开来。其实，只要熟悉当今大商人们的观点，或了解有关这些问题的主要小册子，就能马上看穿他所遵循的原则。但这不能满足这个完全无知的世界的要求，恐怕也满足不了对情况稍许有点了解的下院的要求；因此，我们很遗憾，在当前这一重大时刻，首相未能较为充分、

较为清晰地阐明通货观点，而他正是打算依据这种观点管理国家的纸币发行并说服其继任者也这样做。”

毫无疑问，对注定要被加以极其重要的实际应用的通货观点来说，很难想象还有比这更为不全面、更为模糊的阐释。

罗伯特·皮尔爵士显然完全采纳了诺曼先生和劳埃德先生所阐述的通货原理；但他在尽力向下院解释通货原理，并力图证明通货原理同他提议采取的措施之间的关系时，却表现极差，差得叫人感到吃惊，这么一个天赋很高、平时讲话很清晰的人怎么会有如此表现。

事实是，他吃亏就吃亏在未经充分考察就信奉了通货理论，这种理论既不符合、也解释不了实际银行制度的运行情况，更无法清楚地洞悉拟议中的变革可能产生的影响，尤其是无法洞悉发行职能同银行业务职能相分离可能产生的影响。分离职能的方案也许是最佳方案，但即便是最佳方案，也不是出于罗伯特·皮尔爵士所陈述的那些理由。

他所提出的有关银行管理的措施，包含两个不同的考虑，一个同纸币即流通中的银行券的质量 有关，另一个同纸币的数量 有关。

关于纸币的质量，罗伯特·皮尔爵士有充分的理由反对银行业中的竞争和自由交易观念，反对这样一种观点，即：在适当注重质量的前提下，各银行相互竞争供应纸币，会使纸币的供应价格低廉，从而给公众带来利益或便利。不过，罗伯特·皮尔爵士所使用的低廉一词，运用于银行券的供应却是不适当的。检验银行券质量即它们价值的唯一标准，是看它们能否根据持有者的意愿，随时兑换成硬币。不仅是用硬币估算的银行券的价值，而且它们的便利都会由于在需要兑换成硬币时的最微不足道的踌躇和拖延而受到损害。因此，立法机关进行干预，以确保公众免遭由于发行银行破产或不愿和拖延履行见票即付的契约而造成的损失和不便，是完全正当的。如果提议采取的措施以此为目的，是要逐步用更加完美的纸币取代不那么完美的纸币，那么这些措施是值得公众赞许的，并且似乎已经得到了公众的赞许。

然而，罗伯特·皮尔爵士并不满足于消除纸币发行方面的竞争，并不满足于确保纸币的质量，即不满足于确保纸币的绝对安全和直接可兑换性。他还打算调节公众手中纸币的数量——一件性质完全不同的事情；而且他迫不及待地试图解释他对这一问题的看法，这可以从其演讲中的下述段落中看出来：

> 那种东西的数量应该根据与竞争原则完全不同的原则来控制，因为其数量应该是明确的，固定不变的——必须由与其相关的金币数量来决定。纸币的数量若超过了与其相关联的金币的数量，就过多了。因此，我认为国家所需要的是，它应拥有最大数量的纸币供给，纸币的价值由相应数量的黄金来决定，纸币应由最有信誉的机构发行。然而，那些主张无条件竞争的人却拥护一种与此完全不同的学说，我请求下院注意他们在支持无条件发行时所作的一些让步。那些与我持相同观点的人认为，假若允许无条件竞争，那么，尽管银行券的发行量最终很可能与金币的数量相一致，但是，可能要过很长一段时间才能取得这种一致，而且借以取得这种一致的手段，虽然肯定是有效的，可在完全奏效之前却会造成很大的困难和不便；在纸币的发行量和它以黄金计算的表面价值之间不会有那种应该有的紧密一致；国家不会立即察觉到纸币的贬值，直到最终由那位无言的监督者——黄金提醒它；由于忽视了它的早期警告，英格兰银行不得不突然收紧银根。

假如《泰晤士报》对罗伯特爵士的这部分演讲所作的报道没有错的话，那么我要问，还有比这更为含混、更为难懂的看法吗？按照罗伯特爵士的说法，纸币的数量"必须由与其相关联的金币数量来决定。纸币的数量若超过了与其相关联的金币数量，就过多了。"毫无疑问，如果纸币可以自由兑换成黄金，则其数量必然由与其相关联的金币数量所决定。这正是我根据亚当·斯密和李嘉图的学说所主张的。但在罗伯特爵士看来，纸币和黄金在这种程度上的一致似乎是不够的，因为在竞争的条件下，在纸币的发行量和它以黄金计算的表面价值之间不会有那种应该有的紧密一致；"国家不会立即察觉到纸币的贬值，直到最终由那位无言的监督者——黄金提醒它。"

我认为，这种认为在可以自由兑换的情况下纸币和它以黄金计算的表面价值之间缺少一致性的观点，就概念的清晰来讲，很像已故的卡斯尔雷勋爵的下述观点，即“英镑的价值可以定义为与商品相比较而言的价值”。[1] 因为，人们可能会问与适用于这一定义的问题相类似的问题，即，如果不根据纸币的标金，那么，你又是根据什么规则判断纸币是在贬值？根据商品的价格。但根据什么商品的价格呢？如果不假定纸币和金市的数量是贬值的原因，谁又能断定影响价格的因素充分不充分呢？总之，对于这里所陈述的和伯明翰学派经常极力主张的贬值学说，我们无法作出回答，而只能予以全盘否定。

我深信罗伯特爵士犯了一个错误，致使这位平时头脑如此清楚的演说家胡言乱语起来。这个错误就是，在通货理论的影响下，他不考虑银行券的面额，而赋予了银行券以一些特殊的性质和职能，认为银行券对物价产生的影响不同于其他形式的信用券对物价产生的影响。而且叫人感到奇怪的是，他一方面宣称汇票不同于银行券，不能像银行券那样使用，同时又威胁说，如果有人在方圆65英里的地区引入少量汇票，使其在市面上流通，弥补银行券的不足，则政府会出面加以禁止。

在其演讲的下述段落中，罗伯特·皮尔爵士反对纸币发行中的无条件竞争，即便纸币是可以完全直接兑换的：

> 一些非常著名的人物一向认为，为防止过量发行纸币，需要采取的唯一安全措施就是直接的兑换。这种学说似乎得到了诸如亚当·斯密和李嘉图这样的大权威的首肯。他们主张，应严格履行纸币的兑换保证——纸币的兑换不应有任何拖延；但他们还说，如果你确实有把握能够随时自由兑换，那就不必老是为兑换而担心了。假如这种看法不是很有根据，那并非是这些著名人物的过错。情况在不断变化，我们经常会发现管理纸币发行的新规则。如果下院根据后来的发现，确信亚当·斯密和李嘉图错了，下院无疑将愿意放弃得到这些人赞许的观点。现在，我要根据理性同时也根据自由竞争的鼓吹者所承认的事实——这将是此问题最为棘

手和最为重要的一个方面——指出，可以兑换成黄金外加发行的自由竞争，并不能充分防止纸币的过量发行。

失礼得很，恕我冒昧地坚持这里所提到的亚当·斯密和李嘉图的观点，因为在我看来，他们所说的自由兑换，不仅指的是法律上的兑换责任，而且指的还是发行者随时根据要求进行兑换的能力，也就是说，指的不仅是法律上的 自由兑换，而且还有事实上的 自由兑换——而这种完全的自由兑换正是罗伯特·皮尔爵士提议采取措施所要达到的目的。在这样理解自由兑换一词的条件下，我准备坚持这样一种观点，即可兑换黄金外加发行的自由竞争，足以防止纸币的过量发行；这里所谓的纸币，指的是公众手中流通的银行券（罗伯特·皮尔爵士把汇票和支票明确排除在纸币之外，因而这也肯定是他的意思）。

罗伯特·皮尔爵士有点不适当地把美国银行业的例子当作一项警告，告诫人们仅仅依靠完全的可兑换性是无法限制公众手中纸币的数量的。这个例子并不适用，因而并不能当作一项警告。在谈到"个人的财产被毁，政府的信用崩溃，整个美国的商业陷于瘫痪"时，他问道，"如果即期的可兑换性是一种制约，那它为什么没有在美国起到制约的作用呢？"我们的回答是，在宾夕法尼亚州和其他不讲信用的各州，美国的银行业与我国的银行业毫无相似之处。在这些州发行和流通的纸币，包括像面值为二角五分那样低的纸币，具有强制性政府纸币的最恶劣特征。这些州的银行随便放款，在许多情况下是把款放给本银行的董事，不要求提供任何担保品，而这些银行的经营者却得到了州政府的庇护，欺诈和愚蠢的结合，达到了银行史上前所未有的水平。

而与此相反，我倒是可以较为恰当地举出苏格兰的例子（其纸币具有几乎完全的可兑换性），以证明在最激烈的发行竞争条件下，并不会过量发行银行券。事实上，在大不列颠的这一地区，尽管发钞银行之间激烈竞争，但银行券的发行额却被减少到单纯的零售目的所需要的水平。

概念的混乱在很大程度上似乎同模棱两可地使用发行 一词有关。罗伯特·皮尔爵士和通货理论的拥护者以及在这点上大部分的公众，谈到发行 时，想到的似乎总是银行券进入了公众手中，在市面上流通，

构成了流通额的一部分。他们不加任何区别地使用发行 一词，有时指的是发钞银行以贷款或贴现的方式所作的预付，这种资本的预付不会增加流通中的银行券的数量；有时指的又是在账台上付给存款者或其他人的银行券，这种银行券仅在当地使用，确实构成了该地区纸币流通额的一部分。我认为，正是由于混淆了资本的预付（这种预付不一定会增加流通额或通货）和账台上为眼前的目的而支付的银行券，罗伯特·皮尔爵士才不同意亚当·斯密和李嘉图的下述观点的，即，完全的即期可兑换性连同纸币发行的自由竞争，足以防止银行券的过量发行。

如果像我假定的那样，银行券的质量，即它们的可兑换性是完全的和即期的，那么，只要仅仅是为了当地使用而发行银行券，只要银行券仅仅为了这个目的而流通，我们就没有理由担心银行间的自由竞争会带来危险和不便。假如银行券具有完全的可兑换性，不仅发钞银行间的自由竞争不会带来危险，而且非发钞银行间的自由竞争也不会带来危险。过度交易造成的剧烈商业波动，若能追溯到银行，总是起因于在没有充足的或可兑现的证券担保的情况下过度预付资本。银行，无论是发钞银行还是非发钞银行，在相互竞争的过程中，都可能对不该得到信用的人垫款，也可能贴现大量的可疑票据，从而增加流通手段，而不直接增加流通的数量，即银行券的数量。这种垫款，像我以前说过的那样，很可能被漫不经心地使用，物价也可能由于信用的这种过度扩张而暂时上涨[2]。创造汇票和存款肯定会造成某些后果：银行享有信用时，汇票的流通会在一段时间里维持扩大了的交易，而不需要银行券的介入。在大多数情况下，投机活动和过度交易的反弹，最初都不是由缺少银行券引起的，而是由相对于供给和消费而言的需求不足引起的。于是，投机者或许还有银行家便会破产。而所有这一切都与竞相发行银行券毫不沾边。罗伯特·皮尔爵士未提出任何措施来阻止银行的这种过度放款行为，不管是合股银行的过度放款还是非合股银行的过度放款。

罗伯特·皮尔爵士反对发钞银行在完全的即期兑换制度下进行竞争，提出的理由漏洞百出，说服不了人，对此我不打算详加评论，但我却要提一下重颁英格兰银行特许状时准备实施的新管理计划。该计

划要把英格兰银行分为两个部门，一个是发行部门，另一个是营业部门。除了同在一幢大楼内办公和接受相同的指导外，在管理方面它们将成为两个完全独立的机构。若想从罗伯特·皮尔爵士的演讲中找到作这种分离的理由，那只能是枉费心机。从这个计划的表面看，要实现计划中提出的一切目标，只需作好簿记工作就行了，或者更为简单，只需像管理有方而谨慎小心的银行那样，根据经验和观察作极精确的计算，保持足以偿还全部债务的储备金就行了。

虽然罗伯特·皮尔爵士没有明确说明为什么要把英格兰银行划分为两个部门，但我们却可以从其演讲的结尾处推测出这样做的理由。在其演讲的结尾处，他口若悬河，小题大作，大谈特谈现行制度造成的各种严重危害，而他正是要消除这些危害。他详论的危害有银行的倒闭和由此使广大民众遭受的损失和痛苦，他的管理私人和联合股份发钞银行的措施，目的就在于防止这些危害重演；除此之外，他还提到了自1819年以来的通货波动"严重威胁着商业企业，会使商业企业的一切算计落空"，他也谈到了"英格兰银行依靠国外机构可能带来的危险"。

因而可以认为，这一措施想要达到的目的有两个，一个是让国际汇兑来调节纸币的发行以防止通货波动，另一个是消除停付现金的危险。

让我来谈第二个目的。应该说，如果分离措施的目的仅仅是确保纸币在任何可能出现的暂停支付现金的情况下，具有可兑换性，那我会同意采取这一措施的，而不管我预料采取这一措施会带来多么大的不便。不过，我怀疑这种措施能否更有效地防止暂停支付现金。

如果发生像1797或1825年那样的紧急情况，则分离措施能否阻止暂停支付，将完全取决于当时的内阁成员是否授权发行部门竭尽全力帮助营业部门。发行部门与营业部门分离开以后，如果英格兰银行的董事们要求发布命令限制支付，如果这一要求正好符合大多数议员支持的内阁所采取的政策，那就肯定没有什么能阻止这样做。建立一政府发钞银行，情况也不会比这好，不会比这更安全，情况反而可能会更糟。若爆发一场耗资巨大的战争，而且贸易状况恶化致使贵金属外

流，那么带来的灾难首先将是暂停支付现金。为防止发生这种灾难，我宁可依赖一群诚实正派、经验丰富、办事谨慎的银行董事。

我完全不考虑利润问题，那是完全无关宏旨的，如果不仅仅进行这种名义上的分离，而且还建立一个发行政府纸币的国家机构的话。我们现在只讨论这种分离除了能防止暂停支付之外，究竟还能在多大程度上消除罗伯特·皮尔爵士明白提到的、对所有商业企业都那么危险的通货波动造成的各种危害。

我不相信这样的分离会消除这些危害。我们来看一下这种分离会起什么作用吧。

我们尚不知道英格兰银行的账目在新的制度下到底是什么样子。但在现行制度下，定期提交的报告书，为我们推测营业部分离伊始（假定自从4月20日最近一期政府公报发表后，情况没有发生重要变化）的状况提供了数据。由于发行部是完全被动的，只有营业部的活动能够对金融市场即利率和信用状况产生影响。根据最近一期的季度报告，发行额（公众手中的银行券）为21 427 000镑，存款额为13 615 000镑，金块的数量为16 015 000镑。就发行部而言，超过它应持有的那14 000 000镑固定数量的证券的全部银行券，应看作是以金块作担保而发行的银行券。所以，上述16 015 000镑金块中，7 427 000镑将归发行部所有，余下的8 588 000镑将归银行营业部所有；但当人们发现持有银行券比持有黄金更为便利时，营业部的储备就可能是银行券。于是，营业部将根据自己的意愿或者持有8 588 000镑的银行券，或者持有8 588 000镑的金块作为储备，以抵付13 615 000镑的存款，很显然，这些存款是它唯一的债务。[3]

当前，英格兰银行的金库中有数量空前的金块可分配给这两个部门，因而此时采取分离措施绝不会产生什么影响；既然现在进行这种试验不会带来什么不便，所以它也就有很大的成功机会。我们得到的印象是，两个部门分离开来以后，纸币发行额将由汇兑来调节；但这是什么意思呢？根据前面第7页的阐释，这是否意味着纸币发行额将随着金块的输出和输入而变化？

纸币发行额，按照银行委员会的调查和通货理论拥护者的出版物中迄今所下的定义，指的显然是公众手中银行券的数量。

在这个意义上理解纸币发行额，如果突然需要输出黄金，则这种需求很可能落在营业部身上，我们假设这种需求达到5 000 000镑的程度。营业部由于有巨额储备，可以用5 000 000镑银行券同发行部门交换黄金，以满足这种需求。在这种情况下，发行部将减少5 000 000的金块，营业部将减少5 000 000的钞票，可它们仍保有充足的储备。但公众手中银行券的数量仍然完全同过去一样多。可以说这种活动减少了纸币发行额，从而改善了国际汇兑状况吗？实际上，使国际汇兑状况得到改善的，是黄金的输出，而绝不是通货价值的提高（据认为，减少通货数量便可提高币值）。

通过这种双重过程来满足对5 000 000镑黄金的需求，其结果究竟在哪些方面不同于在现行制度下满足这种需求所产生的结果？应该认为，这种看法可以纠正通货理论对金块的输出和输入的作用所持的观点。而且应该指出，在最近输入5 000 000镑黄金期间，纸币发行数量未受到丝毫影响。

只要营业部拥有巨额黄金储备，新制度的运行就会同旧制度的运行完全一样。人们一直密切关注着英格兰银行的状况同金融市场和商业事务的关系，以致输出5 000 000镑黄金将会引起各种各样的看法，错误的看法会同正确的看法一样多。但我假定的是不受这些看法影响的活动。不过，导致这种活动的一种可能的过程可能会产生一些难以理解的结果。

假设英格兰银行不再像以前那样感到有必要考虑货币交易和商业界的状况，为了不再持有过多的储备，而要采取一项强制性的手段，把其定期信贷的利率降到1%，贴现率降到1．5%，那么，由于人们感到资本在国内根本找不到投资机会，这将不可避免地造成迫使巨额资本流往国外的后果。这些资本将用于购买支付股息的外国证券，如法国、荷兰、普鲁士和丹麦的股票，用于购买外国铁路股票，用于在国外进行其他投资。在现行制度下，这将被说成是英格兰银行强制发行 纸币，虽然银行券只是从一个部门转移到另一个部门。但是，在完

成这一活动后，在输出5 000 000镑的金块致使营业部的储备只剩下3 500 000镑后，对黄金的任何进一步需求，即使需求数额仅仅为1 500 000镑或2 000 000镑，也会对金融市场造成很大影响。于是英格兰银行必须采取紧急预防措施，收回或出售证券，结果，一向依赖于充足货币供应的货币兑换商和其他人，会遭受突如其来的打击，其储户会要求立即提款，这又迫使货币兑换商收回其垫款。

人们将要求英格兰银行贴现，但它可能完全拒绝贴现，或把贴现率提得很高。在这种情况下，金融市场会受到强大的压力，利率上升的幅度有可能远远超过5%。

我们再来考虑另外一种情况：假设英格兰银行相对于其债务而言拥有数量充足的金块，即拥有3 000 000镑至3 500 000镑的金块，并且像以前一样，对黄金的需求达到1 500 000镑至2 000 000镑。贸易额可能在增加，情况可能有利于投机和过度交易。那么，投机活动和过量交易活动在其开始阶段和此后相当长的一段时间内，如果情况有利，大都会完全依赖信用而进行。随后人们有时会接受票据，票据的偿还期会一再重订，一直等到市场情况发生变化为止。如果市场情况发生不利的变化，承兑人会被要求到期支付。他们会请求贴现，但这是很困难的；英格兰银行的大门紧闭，货币兑换商也帮不了忙。假如此时碰巧农作物严重歉收，需要大量进口国外谷物，市场利率和贴现率便很可能上升到15%或20%。而发生所有这些事情的时候，发行部门却至少拥有6 000 000或8 000 000镑的黄金储备。

我可以举出更多的例子来说明，在发行部门拥有充足黄金储备的情况下，两个部门严格分离开来，会使工商业阶级遭受多么大的利率波动。但这里所作的陈述，已完全可以证实我在第119页列出一系列结论后发表的那种看法是有道理的。

发行业务和银行业务的完全分离，很可能会使利率和信用状况发生比在这两个部门合并在一起的现行制度下更大和更加急剧的变动。

---

[1] 参见《有关范西塔特先生的决议案的争论》，1811年 5月。

[2] 这里，我要乘机说明，前几页的论证旨在指出我认为通货理论所犯的一个错误，即这种理论把各种弊病（不包括纸币的不可兑换性和发钞银行的破产）归因于银行券数量和金块数量之间变动的不一致。所以，我非常小心谨慎地谈论发钞银行和非发钞银行在影响流通和物价方面的特征，总是假设它们是在有充足证券担保的情况下预付资本。因而叫我吃惊的是，我在威廉·克莱爵士最近出版的一本小册子中发现有下述一段话："发钞银行增加流通手段数量的能力被图克先生特别否定了，确实使我感到非常震惊。我们可以向那些仅仅承认银行券是货币的人证明，有时很难迫使银行券进入流通领域，很难迫使它们在市面上流通，这会使这些人难堪，但我却不明白，既然图克先生有充分理由认为存款也同样是货币，他又怎么能否认发行银行券的权力确实赋予了银行最有效地直接增加流通手段的能力。"恕我断然否认，我从未否认过发钞银行具有增加流通手段的能力，这里的所谓流通手段包括存款和汇票在内。我否认的仅仅是发钞银行比非发钞银行具有更大的增加流通媒介的能力（假设地方流通额已饱合）。我从未想到，更没有明确说过，无论是发钞银行或非发钞银行都没有通过汇票和存款增加流通额的能力。实际上，没有人比我更加清楚以下事实（前面我也提到过这个事实），即发钞银行和非发钞银行通过 1835年和 1836年的过度信用扩张，都对汇票的过度流通起了推波助澜的作用。遁货理论所犯的这个错误，严重地影响了威廉·克莱爵士在其小册于中针对我的观点提出的反对意见。

[3] 根据这种观点，说不说出营业部将持有的证券数量是无关紧要的。在 4月 20日的报告书中，营业部持有的证券为 22 150 000镑，从中将扣除 3 000 000镑分配给发行部的国库券。

汉译世界学术名著丛书

分科本◎经济

论英国本土的公共福利

〔英〕伊丽莎白·拉蒙德 编

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
中译本前言
简短说明
导言
    一
    二、“对话”的日期
    三、“对话”的地点
    四、“对话”中的人物
    五、 原作者
    六、 手稿和版本
序言
第一次对话
第二次对话
第三次对话
译名对照表
    四至五画
    六画
    七画
    八画
    九画
    十至十一画
    十二画
    十三至十六画
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

中译本前言

本书是描写十六世纪伊丽莎白统治时期后半叶英国社会状况的一本重要著作。1581年最初用《略论英国政策》书名出版，作者署名为S.W.。中译本所据版本系1893年由伊丽莎白·拉蒙德根据原著整理编校而成。

全书是用对话体写成的。参加对话的角色有制帽商、庄稼人、商人、博士和爵士五位不同等级不同身份的人。博士是对话人中的中心人物，他的话代表了作者的意见，贯串着全书的基本思想。

全书的结构分三层，即三次对话。第一次对话，表述了各类人物对当时一些现象的不满，以及他们如何就遭受不幸的原因相互埋怨。这里反映出英国当时存在的各种问题。第二次对话既谈存在的问题，又讨论了产生这些问题的根源。第三次对话，提出了解决各种问题的办法。

按照博士的说法，当时英国存在的主要问题在于："首先，这种普遍的、全面的物价上涨现象，是所有的人对之颇有怨言的最主要的不幸事件。其次是我国财富的耗竭。第三是圈地和把可耕地变为牧场的行径。第四是城镇、教区和乡村的凋敝。最后，人们对宗教的意见分歧和差异。"当时英国的中部，把公地圈为牧场已进行到很大的规模，大量耕地变成了牧羊场，大批农民失去土地，流离失所，因而农业日益凋敝。贵金属从新发现金银矿的国家（特别是美国）涌入欧洲，以及欧洲各国对铸币实行剪币和掺假政策，又使商品普遍涨价，广大群众极为不满，不少地方出现骚动和叛乱。针对这种情况，作者通过博士之口提出一系列的改革办法：改革货币制度，确定金、银、铜币的正确比价；振兴农业，提高农作物价格，允许农民自由出卖农产品，使种地比放牧有更多的收益；保护本国的加工工业，扩大就业，并提倡消费者消费本国产品，本国能制造的工业品绝不进口。

这部著作在学说史上占有重要地位，可以说是早期重商主义的代表作。作者的重商主义思想主要表现在以下几点上。

1. 只有金银才是一国的真正财富。他说："金钱是你想得到的任何商品的货栈。"他主张发展农业，因为他认为"可以把多余的粮食运往国外以换取大笔钱财。"他反对发行分量不足的铸币，因为在他看来，"既然我们的硬币质量低劣，改变了模样，外国人就伪造了我们的硬币，设法把大批大批的伪币运到这里来脱手，既换取我们的金银，又换取我们的主要商品。"他不是按生产，而是按照货币的流向来划分行业，也是从只有金银才是财富的观点出发的。

2. 对外贸易是财富的真正源泉，利润是在商品流通中由于贱买贵卖而产生的，国内贸易不会引起货币的外出与内流，对财富无所增减。他在谈到如何恢复英国的财富时说："首先，我们可以禁止输入我以前讲到的从海外运来的那么许多没有什么价值的东西，并规定只准出售我们自己的商品，不得销售舶来品；其次，我们不能不管未经加工的商品，因为如果把那些商品及时地就地加工后卖到国外去，它们就会在短时期内带来无数的财富了。"

3. 对外贸易的原则是少买多卖，只有出超才能使金银进口，杜绝本国财富外流。他说："务必使我们向外国人购买的货物不超过我们销售给他们的货物，要不然我们就会自趋贫穷，让他们发财致富。"

4. 提倡保护关税，使用国产品，发展本国加工工业。他提出，即使有的商品本国生产的比进口的成本高，也应该买本国的。"我们最好还是付出较高的代价向我们自己人购买那些货物，而不要以低价向外国人购买；因为不管多么少的收益流往国外，对我们来说总是一项损失。可是，不论多大的收益从一个人的手里转到另一个人的手里，毕竟还是保留在国内"。"我特别希望不要使用海外任何以我们的原料如羊毛、兽皮、锡等制造的、返销到这里来的商品"，如果本国生产这些东西，就不仅"可以安排2万人就业"，而且"购买这些商品的货款则留在国内，并不外流。"

这本著作一直受到研究经济学说史的学者的重视，但本书作者是谁，曾引起人们的猜测和考证。本书在1581年初出版时作者署名为W.S.。由于该书是用对话体裁写的，文笔较雅，所以在很长时间内有人

推测该书出自威廉·莎士比亚的手笔。但后来有人认为该书作者是威廉·斯塔福德。到十九世纪末，伊丽莎白·拉蒙德在英国杂志《英国历史评论》1891年4月号上发表了一篇对该书作者进行考证的文章，认为该书作者是约翰·黑尔斯，而威廉·斯塔福德只是出版者。据她说，该书写成时间是在1565年，而W.斯塔福德予以出版是在1581年，只不过在付印前作了一些修改和变动，改名为《略论英国政策》，并署了自己姓名的缩写。拉蒙德在1893年以编者拉蒙德的名义重新出版了该书，书名也改为原名《论英国本土的公共福利》（即我们现在出版的这本书的书名）。现在拉蒙德的看法已普遍为人们所接受，西方一些有影响的有关著作，如E.F.赫克谢尔的《重商主义》和E.罗尔的《经济思想史》等都认为此书作者是约翰·黑尔斯。根据拉蒙德的考证分析和国内的一般看法，我们取作者为约翰·黑尔斯之说。

原书最后有编者所加"注释"多页，均系按正文逐页说明两种手稿在个别用词上的细小差别或某一个词在甲稿（或乙稿）略而不述的烦琐考证，我们考虑到两稿的这些细微歧异并不妨碍此书内容的完整，所以没有把"注释"译出。

戴芳

1987年11月

简短说明

当拉蒙德小姐意识到她不可能希望在她逝世以前编完这本书时，我承担任务来监督书籍的排印过程。她努力工作到最后一息。1891年8月11日星期二晚上，她花了一小时或者多一点的时间对照剑桥大学收藏的兰巴德先生的原稿阅读校样。两天以后，她旅行到她在爱丁堡的家乡，在接下去的星期天上午在那里溘然长逝。

拉蒙德小姐的工作计划草案制订得很清楚，但我感到责任重大，要力图完成她那要求严格的习性和不倦的耐心使她特别适宜承担的一项任务的其余部分，却非同小可。

当我承接这项工作时，我发现还有不少事情需要完成，而其他一些预先约定要办理的事项又使这种推迟出版的情况成为不可避免。拉蒙德小姐曾经准备好了本书正文据以排印的兰巴德先生的原稿的抄件，以及牛津大学图书馆所藏原稿的目录和旁注的抄件；她还根据兰巴德的原稿校阅了第一篇对话的校样。她在《英国历史评论》（1891年4月）上发表的文章连同她打算加以改写的一些暗示，提供了用以撰写导言的资料。有两三页的注释已经写成，但有大量的资料需要彻底重新整理。导言和注释并不完全代表她的成熟的见解；在不止一处，她希望能够再次仔细检查一下论点的依据，虽然她的主要结论已经得到公认。（科萨：《导言》，第三版，第198页。阿什利：《经济史》，第一卷，第260页。）

为了所获得的热情帮助，我除自己表示感谢以外，谨代表拉蒙德小姐致以谢忱：感谢兰巴德先生，因为他同意让我们长期连续使用那部成为本书基础的非常有趣的原稿；感谢牛津大学图书馆当局亲切地专门给拉蒙德小姐提供方便，让她核对他们所收藏的原稿；感谢三一学院研究员J.D.达夫先生就一些特殊问题给予的帮助；此外还要感谢圣约翰学院研究员福克斯韦尔教授、伦敦档案局的休伯特·霍尔先生、

格顿学院的E.A.麦克阿瑟小姐、英王学院的F.B.斯马特先生、苏黎世的萨普斯沃思教授，以及剑桥大学图书馆的A.罗杰斯先生。

W.坎宁安

1893年8月9日于剑桥大学三一学院

导言

一

现今发表的这篇“对话”在其较早的形式方面有过一段稀奇的经历。它最初印刷于1581年，当时的原作者据称是W.S.；但现在看来，不管这个人可能是谁，他同这本小册子的写作毫不相干。他删去了一些段落，增加了一项重要的内容；就大部分来说，他满足于修改暴露内情的语句，没有花什么工夫把工作做得合乎现代的要求。可是，虽然关于W.S.的姓名和身份已经产生了许多争论，人们对他有权自称为作者这一点却似乎并无重大的疑义。一位有胆量的出版商在1751年大胆地把这篇“对话”说成是威（廉）·莎（士比亚）写的；虽然这种突兀的意见使它不能在很大程度上被人接受，但人们认为可以相信这本小册子是描述莎士比亚青年时代的英国状况的作品。事实上，人们已经大体上承认它是描写伊丽莎白统治时期后半叶的英国社会状况的一本主要的权威著作，尽管它同哈里森笔下的内容有明显差别。然而，肯特郡的文物收藏家威廉·兰巴德在他那份“对话”上所写的按语却有效地排除了W.S.提出的自称为作者的理由，证明这本书早在它出版的那个日期以前就写成了。“请注意这本书是在1581年由一位W.S.用《略论英国政策》这一书名印刷出版的；另一方面，它早就出诸于圣托马斯·史密斯（像有人所说的）或约翰·黑尔斯先生（像其他人认为的那样）的笔下，其年份在亨利八世或伊丽莎白六世当政的时代。我早就拥有的这份原稿，据我判断是在1565年写成的。”[1] 这个资料从一种新的角度显示出了与“对话”有关的一切问题。这个新版本目的在于按照已知的最早形式提供这篇论文，并显示出W.S.在他于1581年付印前所作的修改和变动。我们不能再把作者是谁的问题看做单纯讨论W.S.的身份的问题，而是必须借助于论文的最早形式所提供的内在的证据来重新加以考察。如果我们认为“对话”的主旨在于记录一次实际的谈话，

并审查它所提供的可能发生这次谈话的日期和地点的明确迹象，那么，可以用来推测的范围就很狭窄了；当我们确定了关于时间和地点的范围时，我们就能够考查证据，以辨明参加那次辩论的人物的真实姓名，特别是辨明那位叙述整个问题的爵士究竟是谁。因此，书面报道“对话”的日期问题应当被认为与发生谈话的日期问题截然不同。这种种要点经过仔细的探讨，就会接下来在很大程度上有助于我们了解“对话”所涉及的事项和当时环境的性质，即使人们认为作者选定的那种讨论问题的方式不过是一种写作手段而已。

二、“对话”的日期

在我们找到一条线索，了解到谈话的日期应如何确定以前，我们大可不必深入地仔细阅读“对话”的内容。第一句谈到英王陛下有关圈地问题的委任。关于这项引起热烈争论的问题的重大委任，发生在早于1565年的1548年。在那一年的6月，任命了6位委员[2]去调查英国中部一些郡的情况，因为那里把公地圈为牧场以饲养绵羊的做法已进行到极大的规模。这项任命的提出，是为了减轻民众已在康沃尔郡暴动中形成的不满情绪。然而，这一措施并没有产生令人满意的效果，因为委员们在某些郡的行动似乎已经给反抗提供了借口[3]，在下一个夏季，人民“一部分为了圈地，一部分为了宗教，在英国多数的郡里爆发成为一场可怕的公开叛乱”[4]。“对话”有几处提到社会骚动的情况，一位发言人说那些骚动是由于圈地，另一位认为它们起因于有关宗教问题的争端。如果说那次谈话确实发生过，那它一定发生在1548年发表任命圈地委员之后。

提到这个问题的其他几处地方使我们能够更确切地认定具体的日期。博士抱怨政府采取的错误政策，由于这种政策，国内制造的一切布匹“已按最后一次向国王提供特别津贴每英镑征收12便士的税则”课税。这项异乎寻常的实验曾于爱德华六世在位的第三年试行过。1549年通过了一项“在三年期间减少谷物、绵羊和衣服等商品向国王提供特别津贴的法案”[5]。然而，在这项法案实施以后，政府又逐步加以取消。1549年11月16日，“德文郡的若干服装商提出了恢复救济成衣业

法案”的议案[6]。同月18日，《下议院议事录》中有这样的记载：“下议院议长先生应会同下院的国王枢密顾问和下院的十二名其他议员成为恳求人，通过陛下的枢密院以了解陛下的旨意，如果根据他们微末的恳求，他们可以在下午四时讨论最后一次救济成衣业和饲羊业的问题的话。”[7]这项请求得到了允准[8]，11月11日一项新的“豁免最后救济法案中规定的饲羊业和成衣业部分负担的议案，以及另一项准予再实施一年的救济谷物种植业的议案”，在下院初次宣读。[9]它很快就通过了几个阶段，于1550年1月17日在上议院第三次宣读。[10]因此，1549年夏是对国王支付特别津贴的仅有的一个夏季，并且我们完全有理由可以相信，这就是博士在对话中提到的那个夏季。

这篇论文还特别提到同一夏季的另一事件。在由商人之口发表的第一批谈话的一段中，他抱怨说，虽然引起开支浩繁的一些因素已被抑制，经济繁荣却并未增长。他所列举的开支增多的原因是“舞台表演、幕间穿插、五朔节游戏、通宵宴会、纵酒狂饮、狩猎赌博、摔跤比赛等等”。1549年8月6日发布了一项公告[11]，“禁止赌博”。“国王陛下……命令其一切臣民……从目前8月9日起至下一次万圣节到来时为止，不得有任何人公开地或秘密地用英语表演任何种类的幕间话剧、对话或其他以戏剧等形式演出的题材。”[12]关于摔跤，在《赖奥思利编年史》的1549年部分记载着这样的事项：“摘要：郡长们的一所法院规定，由于诺福克郡和我国其他地方发生骚动，今年应当制止和停止摔跤比赛。”[13]翌年，准许举行摔跤比赛[14]，1551年准许举行“摔跤和射击比赛”[15]。

此外，论文中关于铸币状况的述评同1549年的事态十分吻合。在讨论这个问题时，博士说明，当硬币的价格上升时，商人们立即搜罗旧币，把它运出国外。1549年4月11日发布了一项公告，指出有些人已经如何把金币特别是旧币运到国外去，声明要禁止这种行为，否则定予严惩。[16]同一份公告还宣布，“海外有关方面的一些人企图秘密地大量伪造头像银币、先令、格罗特以及国王陛下铸造的其他银币，把它们运进我国”，因此责成海关对那些伪币勤加搜查。[17]从国外运入的伪币在论文中也被提到了。“我国的旧币安琪儿以前不过值20格罗特，现在却值30格罗特了，其他的一切旧币不是也按这样的比例涨价了吗？可是我想，纵然银币的价格涨得很多，从原来的20格罗特涨到

30格罗特，银币还是不可多得”（本书第89页）。在爱德华统治时期之初，安琪儿值8先令，在上文引证的公告（1549年4月11日）中，它涨到9先令8便士[18]；1551年，每个安琪儿值10先令。这最后一项乍看起来似乎就是作者所提到的“值30格罗特的安琪儿”，但我们必须记住，在价值为10先令的安琪儿发行以前，人们对格罗特估定的价值已有两次下降，合9先令8便士的安琪儿在通常交易中可以很容易地被当作至少值30个劣质格罗特的货币使用。[19] 1551年7月，格罗特从4便士降到3便士，同年8月又从3便士降到2便士，在第二年的10月格罗特被回收，在那个月份铸造的新币（10先令的安琪儿占其中一部分）中，没有发行格罗特，至少没有发行4便士、3便士或2便士的格罗特，而当时格罗特这个名称指的是12便士一枚的货币。[20] 按“30格罗特”计值的安琪儿很可能是在1549年出现的。

这里指出的各点十分清楚和确切地证明，我们完全可以断言，作者当时是在描述他在1549年秋季所了解的英国的状况。

三、“对话”的地点

“对话”开头谈到1548年圈地委员会的那一段不仅指出谈话的日期，而且指出谈话的地点：它发生在委员们所到地区范围之内的一个城市。这些圈地委员的巡视活动都有记载，所到地区包括牛津郡、伯克郡、沃里克郡、莱斯特郡、白金汉郡和北安普敦郡，而这些郡的仅有的几个城市是牛津、考文垂和彼得博罗。这三个城市中的一个似乎就是举行“对话”的场所；其中两个可以立即排除在外，不值得考虑。在都铎王朝时代，牛津和彼得博罗都不是重要的工业中心，而“对话”所在的城市却与它们不同；彼得博罗也没有衰落，因为在亨利八世统治时期企图复兴凋敝城市的法令中并未提到彼得博罗；商人和制帽商关于所居城市昔富今贫的怨言似乎并非针对那两个城市而发（本书第33、 34页）。就考文垂来说，情况却有所不同；那里已经建立起了若干生产毛织品的工业，在基督教改革运动之前该城是个繁荣和兴旺的城市。该城的修道院以及其他宗教机构的遭受破坏使其面目全非。达格代尔对此作了生动的描述：“他们的商业活动不久以后变得一蹶不

振，因为在不幸的经济崩溃以前常常大批聚集到那里去的人不见了，成千上万的居民为了谋求较好的生活，不得不放弃那个城市。那时颇有名望的约翰·黑尔斯（他对历史的回忆现仍脍炙人口）曾向当时担任护国公的萨默塞特公爵指出，那时的居民不超过3000，而根据他的回忆，原来的居民却有15000人之多。”[21]

所提到的其他一些事情也将同我们对考文垂了解的情况相符合。商人谈起的那所慈善收养院很可能就是设在考文垂的福特慈善收养院，该院由于它那雕刻精美的木结构山墙而足以证明从前一位市长威廉·福特的乐善好施的可贵精神。他是经营主要商品的商人，设立那所慈善收养院的目的在于救济5个男人和1个妇女，他每星期给他们发一次生活费用。[22] 该院建筑在方济各会修道士教堂的附近，所以按那时考文垂的边界来说是在“城市的尽头”。

有些地方谈到考文垂的贸易，他们纵然不是想要使人了解当地的特殊情况，也至少表明他们是非常关心该城的福利的；它的衰微据说与丧失一项主要的行业、即蓝纱线制造业有关（本书第136页）。此外，仅仅选择一个制帽商来为手艺人说明问题这一点是同我们对考文垂所了解的情况完全合拍的，而那样的说明如果应用于英国的其他各地，就不会合适；制帽业在都铎王朝时代似乎就已经散布很广，但在英国的许多地方，还没有顺理成章地把这一行业的从业人员确定为具有代表性的工匠；莎士比亚时代的工匠是没有一个从事这种行业的。然而在考文垂，一个制帽商完全可以成为一名富裕的工匠，因为在这个城市里制帽业是个规模很大的重要行业；在1525和1533年，一位制帽商曾当选为市长，到了1549年，这个职位由威廉·桑德斯充任，他也是个制帽商。1525年，当制帽商尼古拉斯·海恩斯担任市长时，他积极参加了反对圈地的活动（《旺利收藏品》，不列颠博物馆，哈利手稿，6388）。制帽商在“对话”中对庄稼人的重大疾苦表示的同情（本书第63页）在实际生活中有发人深省的类似之处。

四、“对话”中的人物

I. “对话”的意图是要由参加谈话的爵士把内容报道出来。这种提出问题的方式在这篇论文的牛津大学博德利图书馆保存的手稿中到处可见，而“我说”这一短语在爵士的发言中是经常出现的。爵士这个人物在开头的句子中也有所表明，因为他谈到他自己曾亲自参加有关圈地问题的委员会，并安排这方面的调查研究工作（本书第29页）。按照委任条款[23]，治安官也应出席，但那句子似乎是说爵士曾在整个事件中起主导作用，这无论如何是同人们认为这个人物就是约翰·黑尔斯这一推测相符合的，因为他是委员会的主要成员，惯常在活动开始时给人安排任务。他于1548年8月以及再次于1549年8月在考文垂忙于处理这项工作；在那中间的开会时期，他曾积极参与争取议会通过他根据调查结果提出的三项议案的活动；斯特赖普对他的努力及其失败的经过已经加以论述。[24]

表明爵士这位人物的第二个迹象出现在本书第78页，他在那里谈到，当一项抵制外国便帽输入的保护性议案被提出时他在议会的一段经历。这一问题几个朝代都曾有议员在议会提出；外国制造的便帽在1512年被禁止输入；1529年撤销了禁令，并对外国制造的便帽规定了价格；这种安排似乎在爱德华六世在位的整个期间都没有变动，并在玛丽女王统治时期又重新得到肯定。然而，在1548—1549年的会议期间，“关于礼帽和便帽的法案”被提了出来；它在1月5日和24日由下议院进行讨论，但以后似乎就不再有任何进展。亨利八世曾同法国达成协议，新近又签订了一项条约来巩固两国的关系，因此，维持同法国的协议无疑是很重要的；实施含有敌意的关税势必会给两国的关系蒙上阴影；它还可能产生同其他国家的矛盾。

爵士表示关切的另一点来自同一届会期议会的讨论（本书第130页）。在以三年为期放弃城市和城镇的世袭地的法令中，采用了一项特殊的条款，规定世袭地的地租仍应征收，其款项专门用于修葺城墙和桥梁，并使衰落的城市和城镇中的贫民有工可做。这个法令似乎是由黑尔斯负责处理的。[25]

黑尔斯同考文垂的关系是密切的和重要的。他曾得到亨利八世赐给的圣约翰医院，连同修道院解散后拨给的大批房地产[26]，并且他忙于奔走，把考文垂的衰颓情况向护国公详加陈述[27]，希望另外获

得一些特权[28]。总起来说，他似乎很可能就是“对话”中爵士的原型人物。

有三种反对意见不妨在这里提一下。约翰·黑尔斯看来并没有什么军事经验，而爵士讲起话来却仿佛他是对军事有经验似的（本书第37、94页）。黑尔斯跛足[29]，以具有畸形脚的黑尔斯著称。此外，黑尔斯并非爵士；他担任过与财政部有关的宝贵职位，因为他是衡平法裁判所文件登录费收纳处的秘书，但他看来从未得到任何高于乡绅的地位。还有，爵士谈到他的儿子（本书第34页）；但黑尔斯没有结过婚，他的产业传给了他的侄子。

II. 没有具体地提到一些线索，能够使我们认出“对话”中博士的原型；但是有许多笼统的考虑使我们至少能够认定这个人物是从曾经担任伍斯特主教的休·拉蒂默那里汲取的。在其著名的布道中，拉蒂默谈到了博士所论述的许多题目——圈地、降低成色的铸币、高级教士的玩忽职守和各大学的衰败——他关于这些论题表示出来的观点非常类似出诸博士之口的见解。除了博士发表的言论以外，如果我们再注意他闭口不谈的问题，那种可能性或许就更加明显了。拉蒂默是个改革者，但他相比之下不大关心当时争论得非常激烈的教义问题[30]，关于这些论题博士谈得很少，或者根本没有提及。而且，谈话中间没有谴责修道院，也没有对这些机构脱离教会管辖这一点表示热情；同时我们也许记得，在“新学派”[31]的主教中只有拉蒂默竭力主张在每个主教管区保存两所修道院作为研究新学问的中心。博士担心研究学问的气氛遭受挫折（本书第37、45页），这似乎是同拉蒂默对此问题的态度相一致的。

在剑桥大学期间，拉蒂默曾经热心主张用英语翻译和传播《圣经》，本书作者对此也许是赞成的（本书第37、143页）。然而，博士关于在尚未成熟的条件下竭力主张运用个人评判的权利这种观点（本书第144页），使人想起拉蒂默出席评判委员会以判定肯特郡的琼氏有罪的情景。拉蒂默要求实行的其他改革主要是关于包括勒索捐献在内的教会积弊。作为一名教区牧师，以后又作为一名主教，他曾坚决认为一位常驻的牧师具有重要的意义[32]，事实上，他所孜孜以求的是改革教会的管理工作而不是改革教义。由于他对所需要的主要

改革的性质抱有这种看法，他发现追随他的人为数较少；但这种看法显然是博士所坚持的（本书第137页）。

无论如何，拉蒂默在考文垂那一带也颇负盛名。沃里克郡的一部分曾包括在他的主教管辖区之内，他在那里有许多朋友；在爱德华六世统治时期，他在巴克斯特利居住的时间很长[33]，贝肯以极大的兴趣回顾了亨利八世在位的后期同他在该郡晤见的情形[34]。不仅如此，我们还应当根据“对话”来推测，博士占有牧师的地位（本书第136页），并且也许是一位主教（本书第139、140页），但他在谈话中并未表现出他实际占据高位和负有重大责任的迹象。他发表的议论肯定同拉蒂默在谈起自己时只讲过去的情况这一习惯的态度相一致[35]。

这些巧合至少是奇怪的；我们不应当希望在“对话”的语言中找到与教堂布道坛上使用的语言相同。拉蒂默的布道态度是十分激烈的，他的席间闲谈无疑地在格调上大异其趣。博士唯恐自己的话讲得太随便（本书第58、118页），这同拉蒂默在激烈的发言可能产生不利影响时有所保留的态度不谋而合[36]。然而，在1550年拉蒂默关于大斋期的布道和“对话”之间，有两点巧合得相当奇怪。有关滕特登尖塔和桑威奇港的故事终于在布道中讲了出来，而博士在“对话”中则对此作了不正确的比喻（本书第107页）。在同一次讲道中，威廉·沙林顿爵士被举出来当作要求恢复原状的事例；对于他的行为的这种非常宽宏大量的看法，不合托马斯·史密斯爵士或议会的心意。在“对话”中，一位名叫奈特的造币厂官员被列为具有同样美德的例子。使得这种无独有偶地间接引证事例的做法显得更加奇特的是，讲道是在1550年才开始的，而“对话”则似乎可以说是在1549年秋季举行的。如果它们并非单纯是巧合，它们很可能是作者依稀地回想起拉蒂默在谈话中所用的例证的结果，后来拉蒂默又在讲道时采用那些例证的。

在一处地方，博士的见解并不确切地同拉蒂默在关于同一论题的讲道中表达的观点相吻合。在讲道中，他只是谴责了贪婪和贪欲；在“对话”中，博士所采取的方针为承认追求私利是一种可以由贤明的政治家指挥的巨大力量。这种关于个人私利的注重实际的原则，在整个十七世纪和十八世纪的大部分显然盛行一时，但它在作者撰写“对话”的时候却并不常见。它在黑尔斯的《指控》、拉蒂默的《传道讲稿》或斯塔基的《对话》中没有地位。斯塔基曾谈到个人私利与国家利益

有可能并行不悖的理论[37]；他说波尔[38]认为使个人利益与国家利益互不发生矛盾的状况是可以达到的，其办法是教导人们了解到，他们的个人利益归根结蒂包含在国家的利益之中，如果他们促进国家的利益，他们最后也就会在实际上促进他们自己的利益。然而，博士提出的控制和指导个人私利的意见却比较切实可行。拉蒂默很可能抱有这种观点，但认为没有必要在布道坛上强调这个问题。

III. 我们似乎没有希望能够辨认出"对话"中三个比较次要的人物即庄稼人、制帽商以及商人或布商中的任何一个。仅在一处有个线索足以表明，任何具体的个人都是经过考虑的。本书第34页上布商谈到了他的岳父，这位岳父不久以前已经恢复了该城旧有的税则，希望这个当时有些凋敝的城市在很大程度上得到补救。在考文垂的文件堆中进行一番比较彻底的查找，也许最后可以弄清这位关心平民疾苦的人的身份，并使我们能够发现此人的女婿是谁。我们已经作过努力，企图解释恢复该城旧有税则的经过；如果这一点得到确定，那么威廉·威奇斯顿似乎就是那位经营布匹的商人，他那时也许还活着，但在1549年他一定是很老了。关于制帽商和庄稼人（他又是牧场主，见本书第69页），根本无法推测他们是谁，除非把他们当作手艺人或庄稼人的典型而外，似乎不可能又作别论。此外，制帽商威廉·桑德斯在1549年担任考文垂的市长，作为牧场主或屠夫的R.尼克林于1550年继任此职，可以说是一件奇怪的巧合。当时一些不同职业的著名公民可能很容易跟拉蒂默和黑尔斯欢聚一堂。

五、 原作者

关于作者身份的仅有的一些迹象可以在序言中找到，因为他在那里提到关于他自己的三件事实。他不是国王的枢密院成员；他是一名议员，有一段时间辞掉了其他职务。也许可以更概括地说，无论在政治问题还是在宗教问题上，他一定对于博士这位公认的代言人的观点表示同情；他是个学者，博览群籍的造诣使他能够按照他那种方式提出论据，其中多处涉及古典文学和当代文学。

根据兴趣和所受的教育来看，似乎最有可能大约在这个时期写出这样一篇论文的人是约翰·黑尔斯，我们在前面谈到他的时候认为他也许就是“对话”中的爵士的原型。他的生平事迹似乎表明，他的情况可以符合序言中列举的一切条件。他是一名议员，在爱德华六世的第一届议会中代表兰开斯特郡的普雷斯顿港出席会议[39]；他并不是1553年议会的议员，在他于1562年代表兰开斯特议员选区出席议会以前也没有进入其他任何一届的议会[40]；另一方面，他看来没有在国王的枢密院任职[41]。他的“答辩”指出[42]，1549年夏季他在英国，但另一项有关他的线索表明，他曾一度离开英国，可能是由于圈地问题委员会引起的风潮。他的兄弟克里斯托弗·黑尔斯也不了解他的行踪，因为前者在1550年5月24日写信给格尔特的时候还请他万一前往苏黎世时务必代为向他的哥哥问候[43]；1552年，约翰·黑尔斯肯定是在施特拉斯堡[44]；在女王玛丽统治的时期，他住在国外；我们在法兰克福的英国流亡者中间听到有关他的情况[45]。我们可以说，他在大陆的时期是会摆脱其他事务，抓紧时间根据他在1549年的亲身经历，撰写这篇关于英国状况的论文的；这也有助于说明所提到的较晚时期发生的事情，例如在女王玛丽统治时期对布匹大量增税的措施。

也许有过一次实际的谈话至少给“对话”提供一点启发，正如托马斯·莫尔在考文垂发表的谈话一样，而登场人物也许是从一些知名人士的原型得到启发的。凡是表明爵士可能从黑尔斯脱化而来的迹象也足以显示出，黑尔斯所具有的专门知识使他适合于成为“对话”的作者；有一两句话使人想起他的“指控”；但想要全部用文学笔调加以表达的企图，可能已经产生那种在描写和比喻上特别明显的偶然意义含混的弊病。当时爱好文学的兴趣在把人物冠以虚假名字的其他对话中也有表现[46]，这种兴趣很可能使一个作家过分倾向于忽视明确的关联，使人物蒙上一层薄薄的面纱。例如他写道，“我曾经在一届议会中……”（本书第78页），而那时他却是在谈到上一届会期的事情。这种模糊不清的表述在有些情况下可能是偶然的；特别值得注意的是采用文学笔调的联想，它作为谈话的内容显得文采飞扬，但给人的印象是作者的笔下缺乏事实根据。

就总的情况而论，黑尔斯当然可以说是他的同情和关切的情感贯串了“对话”中所谈论的一切问题，他那渊博的知识使他能够游刃有余

地把问题写下来，另外他还有机会清楚地了解当时考文垂及其附近地区的状况。也许看起来有点奇怪的是，如果说他是作者，那么为什么像威廉·兰巴德这样的同时代人不了解所谈到的事实呢？可是，黑尔斯晚年的大部分时间是在国外度过的；虽然有一段短暂的时间他在女王伊丽莎白统治下得到器重，但由于他发表了有关王位继承问题的意见，不久就失宠了。他可能不愿承认或发表一篇反映亨利八世和爱德华手下枢密顾问的智慧的对话（本书第110页），他关于教会问题的观点似乎比博士发表的见解先进得多。在这种情况下，“对话”没有在他有生之年印刷出版，似乎是不足为奇的。

虽然有这种分量很重的内在证据足以证明约翰·黑尔斯是“对话”的作者，但根据威廉·兰巴德的另一种意见，也有几分可能认为“对话”是托马斯·史密斯爵士的作品。按写作日期推算，他那时是大臣和枢密顾问，但他在爱德华六世统治时期并不是议会议员。他受聘担任大臣，于1548年出任驻布鲁塞尔大使。他似乎曾经潜心研究教会问题，但他好像同圈地问题委员会无关，当圈地运动引起人们密切注意时，他不在英国；此外，没有听说他同考文垂城有任何关系，他在1549年也没有多少时间可以摆脱自己的业务。他很关心有关铸币的问题，但他的观点似乎同论文中所表达的观点相反。斯特赖普这样描述道：“当头像银币（在亨利八世时期曾大量铸造）和其他劣质硬币最近经过磋商要加以纠正时，史密斯也在这方面受人利用，写了一封信给护国公，谈到造币厂在铸造这类货币时所产生的利益，从而使人比较清楚地了解这本即将出版的著作。”[47] 但是，这样概括地说明的观点看来显然是在“对话”中受到谴责的（本书第49、96页）。斯特赖普遗憾地说，当他写书的时候，这篇文章连同托马斯·史密斯爵士的其他文件都遗失了。现在看来，这篇遗失的文章在内容上可能同题为《使英国本土臻于繁荣富裕之境的政策》的手稿相一致。这篇文章本身所提供的证据表明，它写于1549年，其中不乏堪与“对话”媲美的饶有趣味的论点。那部手稿现由福克斯韦尔教授保存。

六、 手稿和版本

I. 威廉·兰巴德先生收藏的手稿，如今仍由其后裔保存，内容颇饶兴趣。它是小四开本，所用的墨水异常精美，用精制羔羊皮纸装订成册。它写于1565年，因此是在约翰·黑尔斯先生生前的时候。

尼科尔斯在《不列颠地志图书目录》中提到这本手稿。装订是原始的；因为纸边比较粗糙，每行末一个字母纤细的向上一勾往往写到下一页边上，这些都足以证明，纸张似乎不可能在写上字以后重新经过装订。手稿是用十七世纪的书写体署名的："手稿……物资供应不足的原因，W.史密斯著……1565年。"有关这项说明的重要意义，将于下文加以讨论。

这个文本没有标题，没有目录，但正文是完整的，除了在若干地方有些片语或句子由于抄写人的疏忽而漏掉了；还有许多明显的错误，足证抄写人的学识很差，工作做得马虎。有少数地方，在兰巴德的手里作了改正；有几行正文由他誊抄，他还在页边和册子的衬页上写了一些注释；但似乎没有想要系统地仔细检查文书的工作。

II. 另一手稿在各方面有很大差别。似乎无法追溯它早期的来历；它属于泽西伯爵，并被说成是《历史手稿委员会第八份报告》。它如今收藏在牛津大学伯德利图书馆，从装订上看，它甚至是在1565年以前写成的；其笔迹完全同我们对其早期时间的推算相符。它包含目录和自始至终的边注；虽然它在第三次对话的末尾省略了几句，这份手稿的正文与兰巴德抄本的正文之间没有重大差异。另一方面，博德利图书馆的抄本却令人惊奇地避免了任何种类的誊抄错误；在新的一行开始的地方，有一两处无关紧要的疏忽，但句子的段落和标点是通篇被仔细地注意到的。这个册子有两种不同的笔迹；每一处的边注看来是由文书在抄的时候顺手写上的，虽然边注的语调与正文的语调截然不同。在手稿的较前一部分，出现第二个人的若干改正。这个手稿每页留有用线画出的廓边，很少有收缩字体的痕迹。

虽然正文没有重大差别，但有许多较小的不同。发言人的名字出现在页边，也出现在正文中；爵士的发言开头有"我说"这样的短语，或者在几句话之后或在每一发言的开头有"于是博士说道"的字样。只有一两处地方这种由谁发言的交代文字并不在正文出现。此外，博德利图书馆手稿的文笔在几处小的地方优于兰巴德手稿的文笔；前者所用的英语要流畅得多，文中一再应用定冠词，使谈话更为精确。

这种种事实似乎可以使我们得出结论，博德利图书馆手稿文本同兰巴德手稿文本相比，是一种经过修改的、改进的文本。我们当然可以把目录表和边注看作说明各个发言人的文字，也可以把它们看作增加的部分；就前者而言，它们有时用得相当拙劣。现在看来，抄写人很可能并不单纯是文书，而是个考虑周到、学识渊博的人，他抄写时肯动脑筋，毫无顾忌地边抄边对原文作一些小小的改进。

III. 版本。有以下这些：

1581年 T.马什印刷。
1751年 查尔斯·马什重印。
1808年 收入《哈利杂录》，第九卷。
1813年 以小册子的形式印行。
1876年 新莎士比亚学会丛书，第六辑，第三号。

就版本而论，第二版和以后几版都是根据W.S.发行的1581年版本重印的。他的《献辞》含蓄地声称他曾写了那篇"对话"，但是在他指出正文中一些改动之处的特征以前，最好不要急于讨论他的资格如何。然而，要评价其工作的特征，多少是有些困难的，虽则两份手稿的一致性使人容易发现他蓄意改动的地方。主要的改动是代之以一长段关于物价上涨的语句，这种物价上涨在伊丽莎白统治时期恢复重铸硬币之后就继续出现了。这个难题是用一种巧妙的方式来探讨的；它把物价的继续上涨归因于贵金属从新世界的流入。人们通常认为法国的博丹是最早把物价上涨的真正原因归诸于改铸硬币的作家；他关于这个问题的小册子出版于1574年[48]；如果说W.S.并非不受别人的影响，那他至少是听从了博丹的意见，并用英语加以传播的。

其他一些修改绝不是属于同样的性质；由于把明确的引喻变为意思模糊的措辞，这种修改的工作在今天看来多少有点马虎。关于圈地问题委员会的开头那一句提供了很好的例证；另一处谈到铸造劣币的一段保留下来了，但那是作为一种假设而不是作为事实来论述的。W.S.致力于改动显然是不适当的语句。对往事总是谈得很含糊——谈到二三十年以前的事；W.S.并不试图介绍晚近的事件；当他认真下笔的时候，他并不简明而恰当地描述他那个时代的性质；并且他容许自己反映人们对一些问题的不满意见，而那些问题实际上已经有了某种改进。关于各大学的问题，肯定也是如此，因为从爱德华六世的时代

起，各大学已经有了相当程度的复兴；关于圈地运动，也许只有部分的说法是正确的，因为它在1592年似乎不再是个严重的弊害了。关于W.S.，不妨说他是个能力很强的作者，但是，虽然他已决定要把那本书当作他自己的作品，却没有花很多精力担负起改写的工作。

W.S.的身份是个很难解释的问题。十八世纪的印刷商猜想那是威廉·莎士比亚，这一点是不值得讨论的；“对话”不会是莎士比亚的作品，在1581年时他还是一个十七岁的青年。安东尼·伍德认为那是威廉·斯塔福德，这种说法附和的人很多，但也并不令人满意。弗尼瓦尔博士在其撰写的1876年版的导言中详细地讨论了这个问题，指出上述的说法是没有价值的。

很有可能的自然是约翰·黑尔斯本人在他逝世以前修改了手稿。我们已经知道，他曾蒙受了耻辱，“献辞”的措辞不会是不合适的。与此同时，在恢复铸币的短暂时间内，黑尔斯似乎也不可能注意到那种措施的效果或意外的失效，并解释得那么清楚。另一方面，一位作者似乎也不可能像W.S.那样漫不经心地修改他自己的著作；也没有明显的理由可以说明为什么黑尔斯要采用W.S.这两个姓名的开头字母。

从“献辞”的措辞来看，W.S.似乎在政治上是个重要的人物，我们有可能在当时的官方文件中找到他的名字。只有找到1581年以前的几年中被提到的W.S.，才可能辨认出他究竟是谁，而唯一的这个人就是托马斯·史密斯爵士的侄子威廉·史密斯。他在爱尔兰丢过脸，因为他曾在阿德斯岛经管过托马斯·史密斯爵士的新拓居地，难以顺利地确立他的所有权。1580年底他被伯父从爱尔兰北部召回，力图为他的伯父获得那里的产权但没有成功。除了墓志铭上的记载而外，我们对他的生平所知甚少。据墓志铭声称，他在1589年与布里奇特结婚，丈人为托马斯·弗利特伍德，世居白金汉郡，一度担任造币厂厂长。他可能就是这个威廉·史密斯，但没有足够的证据可以把这位颇受尊敬的郡中乡绅和文学骗子等同起来。兰巴德那份手稿背后的签署虽写明W.史密斯是作者，但那也可能是一位图书管理员的手笔，他不过是错误地概述了兰巴德在衬页上写下的注释所提供的资料罢了。

出版目前这个版本的宗旨，是要把已知的最早形式的“对话”提供给读者。文本的来源已如前述，兹不多赘。它包含兰巴德手稿的正

文，但由于其中有许多疏漏和错误，必须根据其他抄本详加校订。还需要添加标点，因为无论哪一种抄本都没有遵守应有的标点方法。

---

[1] 这个注释复制在插页图四上面。尼科尔斯在其关于兰巴德原稿的目录中（不列颠地志图书目录〔肯特郡〕，第512页）提到它，但他把注释读作"托马斯·史密斯爵士或约翰·耶茨"。只要比较仔细地审查一下字迹，就可着出这是一个错误；H的写法很特别，甚至兰巴德自己也不常用；但他偶尔采用这个形式，例如他在1585年7月29日一封信的最后一行所写的Hallyng一字中的H那样（不列颠博物馆科顿·朱利叶斯普通本第25页），在注明日期为1584年12月2日的一封信中也有这同一个字（不列颠博物馆兰斯多恩43，第44页，第21号）。

[2] 斯特赖普：《教会编年史》，第二卷，第147页。

[3] 同上书，第二卷，第149、268页。

[4] 斯特赖普：《约翰·切克爵士》，第40页。

[5] 第二和第三版，第六卷，第36章，第8、9节。《下议院议事录》，1548—1549年2月14日。

[6] 《下议院议事录》，第一卷，第11页。

[7] 同上书，第一卷，第11页。

[8] 同上书，第一卷，第12页，1549年11月20日。

[9] 同上书，第一卷，第13页。

[10] 《上议院议事录》，第一卷，第381页。

[11] 斯特赖普：《教会编年史》，第二卷，第270页。

[12] 《公告汇编》，页码66。〔不列颠博物馆C.12.b.17〕

[13] 《赖奥思利编年史》（卡姆登学会），第二卷，第21页。

[14] 同上书，第 42页。禁止幕间穿插演出的禁令要求普遍执行；但有关摔跤比赛的条文仅涉及伦敦，它似乎表明，禁令仅为一时的权宜之计。看来有必要获得当地的资料以证实这个结论。

[15] 同上书，第54页。

[16] 《公告汇编》，页码30b。

[17] 同上，页码32b。

[18] 《公告汇编》，页码31。

[19] 请参照《减少国币发行量等等的政策》。“如果他想把金币贮存下来，那么，他本来一部分按6先令8便士计值了三十年的安琪儿即将值10先令或接近这个数额。”第8页。

[20] 请参照1551年10月爱德华日记中的记载。“委任铸造5先令、半个5先令、格罗特、6便士、半便士和四分之一便士的事项随即作出决定，并签署文件。”《遗稿》，第346页。

[21] 《沃里克郡》，第一卷，第146页。如果所说的1479年瘟疫夺去了该城3000人的生命或者该城及其管辖地区4550人的生命，这一报道并非虚构，上述关于人口的估计似乎不算是言过其实。

[22] 达格代尔：《沃里克郡》，第一卷，第184页。

[23] 斯特赖普：《宗教编年史》，第二卷，第350页。

[24] 同上书，第二卷，第210页。

[25] 《下议院议事录》，第一卷，1549年3月1日。

[26] 达格代尔：《沃里克郡》，第一卷，第180页。请参照本书第51页。

[27] 同上书，第一卷，第146页。有关这个问题的法令，已于1549年1月12日在下议院提出。《下议院议事录》，第一卷，第6页。

[28] 一件新的特许状最后同意给予额外的特权，见达格代尔：《沃里克郡》，第一卷，第146页。

[29] 同上书，第一卷，第186页。

[30] 请参照他的传记作者吉尔平和德莫斯对他的性格和观点的概述。

[31] 指十五、十六世纪对于在英国传播的宗教改革学说和原文《圣经》进行研究的一派。——译者

[32] 吉尔平：《拉蒂默传》，第46、59页。

[33] 达格代尔：《教会编年史》，第二卷，第1054页。

[34] 贝肯：《著作集》，第二卷，第426页。

[35] 拉蒂默：《讲道稿》，第154页。

[36] 参照拉蒂默的《讲道稿》，“我对你们讲的话很不客气，但我用的是拉丁语而不是英语，是对教士而不是对教外人士讲的，”第46页；“我曾在你们这个边远地区讲道，就像我在公爵大人面前讲道一样，是个实足的傻瓜，”第135页。

[37] 《亨利八世统治时期的英国》（E.E.T.协会），第33页。

[38] 雷金纳德·波尔（1500—1558），英国红衣主教，罗马天主教最后一任坎特伯雷大主教。——译者

[39] 《议会议员报告书》（1876年会期文件），第一册，第375页。

[40] 《议会议员报告书》（1878年会期文件），第一册，第404页。

[41] 但请参阅本书 。

[42] 《枢密院法令》有几处地方提到付款给他的事情，他显然是在1547和1548年以衡平法裁判所文件登录费收纳处秘书的身份领取那些款项的：最后一次是在1549年2月25日。在以后几卷没有出现黑尔斯的名字，但我们掌握两封信件，一封是写给文件登录费收纳处的主计员波尔的（1551年12月26日），一封是写给收纳处的（1552年12月29日）。

[43] 《原文信件》（帕克学会），第99、100号，第188、189页。

[44] 克兰默：《著作集》（帕克学会），第435页。《苏黎世信札》（帕克学会）中可以看到他的签名，由此推断也许能在苏黎世找到有关他在"对话"中讨论的问题的文件。承蒙萨斯普沃思教授仔细查找，但毫无结果。

[45] 斯特赖普：《教会编年史》，第三卷，第404页。

[46] 如在莫尔的《乌托邦》、威尔逊的《高利贷》或贝肯的《珠宝》中。

[47] 斯特赖普：《托马斯·史密斯爵士传》，第36页。

[48] 博丹也许是《论物价极端高昂的原因》的作者。

序言

鉴于人们针对我们如今置身于其中的英联邦的衰退发表了各种各样的怨言，其情绪比长期以来更为激烈，于是有些人把它归咎于一件事情，有些人把它归咎于另一件事情。虽然我不是国王的枢密顾问，不像他们那样尤其需要考虑和改革这方面的弊害，但我知道我自己是同一国家的成员，并应召成为下议院议员，而在下议院内，这类事情是非处理不可的，我不能置身事外；正如一个人坐在船上，当船有覆灭的危险时，不能说因为他不是船长或舵手，危险就与他无关。所以，既然目前能够稍稍摆脱其他的事务，我认为最好是趁此机会用我自己研究的心得来阐述我的见解。首先，人们所痛心的是什么，产生疾苦的原因是什么。在弄清这些问题以后，再探讨如何消除这类灾难，以及怎样重新整顿国家的现状。虽然你很可以说，才智胜过我的人不在少数；但正如俗话所说，蠢人有时也会一语中的，就像许多首脑和许多贤达人士一样。因此，虽然他们本身也许并不聪明，但他们越是增长了见识，就越能提供建议，因为一个人理解不了的事情，另一个人也许能够理解。智慧赋予人的才干是各有不同的。有些人擅长记忆；有些人精于判断；有些人机敏出众；有些人需要深思熟虑。虽然这些人并不各自都办事周密，无懈可击，但当每一个人贡献他的才能时，就会从全体中间产生一个智力均沾的人（因为每个人的最优秀的天赋都汇集在一起了），仿佛那是个赏心悦目、精美绝伦的花环，可以用来装饰他的头部似的。所以，我希望不仅是在这方面博学多才的人（他们的判断我是首先愿意尊重的），而且还有商人、庄稼人和手艺人（他们在各自的行业中被认为是最聪明的），能够被任意容许和激发，来表达他们关于这个问题的观点；就他们的功绩的某几点来说，他们也许会透露出一个国家哪怕最聪明的人都无法重新阐明的见解。在所有的人中间，有条谚语或者一条颠扑不破的真理，即每个人在其最擅长的技艺中都是可以信赖的。难道那位杰出的画家阿佩利斯[1]没有认为，当他画出维纳斯的美丽形象让过往的每个人欣赏时，其目的在于（通过每个人对他艺术的鉴定）他可以经常改正自己工作中

的缺点吗？他允许人们对他进行苛刻的批评，只要他们的批评不超出他们自己所擅长的专业知识的范围，而且并不贸然干预另一个人的事情。这样，人们也许会满足我们的希望，就像他们从前满足阿佩利斯的希望一样，然而，如果我越出自己理解的范围，妄发议论，我是愿意接受批评的。但是，这个问题还在很大程度上涉及一个国家的政策或优良的行政管理，而我既然是研究道德哲学的一员，我就要坦诚地向你抒述我的浅见，因为我相信你总是会对任何事情尽量作出恰当的解释的。这是应当在我们两人中间衡量和考虑的问题，不应对外发表；虽然我也许应当就此提出一些过去不宜公开谈论的问题，因为在这类产生争论的情况下，那样做是必不可少的；然而，从讲话的目的来考虑，我相信它们不会得罪任何人。这是因为，如果一个人不肯对医生暴露他的脓疮，那是难以治好毛病的；如果一个人不说明暴饮暴食所引起的恶心的原因，医生也无法对症下药。所以，通过对话或谈话把事实真相说出来，在我看来是最好的论证方法；通过这种方法，许多道理经过反复讨论，正反两方面的意见都可一目了然。我认为，在谈论这个问题时，即列举人们所埋怨的普遍而共同的疾苦时，最好就采用那种方法。其次，讨论的目的在于弄清问题的真实根源。第三最后一点是，通过讨论来制订一些纠正各种弊害的计划。因此，我要向你说明一位爵士告诉我的近来在他与另外几个人之间关于这个问题的交谈内容；由于那种交谈发生在不同行业的人士之间，他们都对现状表示忧虑，而且据我看来他们谈得很透彻，所以我认为不应恝然置之，不加理会。他们是这样几个人：我最初提到的爵士，另外还有一位商人、一位博士、一位庄稼人和一位手艺人。那位爵士是这样详细地复述他们的谈话内容的。

---

[1] 阿佩利斯，公元前四世纪古希腊著名画家。——译者

第一次对话

爵士。 在我和我国治安官同僚几天前宣布了英王陛下关于圈地问题的委任状并交陪审团负责掌管以后，我由于对人民的激怒和他们的喧闹感到不耐，想悄悄地溜到镇上一位朋友开设的酒馆里去吃一点东西（当时我腹中空空）；在去的时候带了一个我很欣赏其正直和明辨是非能力的诚实庄稼人。也许就在我们抵达那里，刚在一间幽静的休息室坐下来时，走进来一位城里的商人、一个仪态轩昂的可敬的人，他要求上述的庄稼人去同他一道进餐；不（我说），我相信他不会离我而去，虽然他同你在一起会吃得更好。

商人。 于是那商人说，我要回家去取一盘留在那儿的野味馅饼，召请我曾约来就餐的一位朋友和邻居。并且我们要斗胆地同所有在这里和你作伴的人寻欢作乐。至于我的客人，你对他也并不陌生；因此我相信，我们有你们陪伴以及你们有他做陪，都会感到比较愉快。

爵士。 他是谁？

商人。 潘多修斯博士。

爵士。 真的吗？我保证会竭诚欢迎。因为我们将从他那里得到可靠的消息和明智的见解；因为他以博学强记和聪颖过人著称。商人立刻去请他，他来到我们这里；与此同时，一个诚实人，也就是那镇上的一个制帽商，有话来同上述的商人洽谈。于是，在我和博士先生彼此寒暄几句（按照你们所熟悉的规矩）并重叙长期以前缔结的友谊以后，我们大家就座。当我们已经吃了一点东西以满足我们的饥肠时，博士对我说。

博士。 我相信，你们常常自找麻烦，并使别人费尽心力，因为你们是每一个地区的治安推事，几乎每星期都接受委任，开庭审讯，而他们却不得不抛开家里的农活，出现在你们的面前。

爵士。 情况确实是这样，但必须对国王尽责，并努力促进公共的幸福。上帝和国王并没有给我们目前这样的贫困生活，因此我们应当在自己的乡邻中间广泛地做许多有益的工作。

博士。 要是你有这样的看法，那就很好了；因为造物主已在你们以及其他所有那些注视着造物主的明亮灵光的人的心中埋下了那种信念；正如博学之士已经铭记在心的那样说道，我们不是单纯倾向于依靠自己，而是至少部分地倾向于利用我们的本乡、我们的父母、我们的亲属，并且还会部分地利用我们的朋友和邻居；因此，一切优良的德性自然而然地植根在我们的心中，其意向在于为别人广施善举，从而在人类身上展示出上帝的善行广泛地布施其他人众，不像任何吝啬鬼，也不像任何妒忌心炽的家伙。其他的人与那神圣的形象毫无相似之处，所以他们不去研究别人的共同优点，而只是揣摩如何保全他们自己，如何扩大他们同类的队伍。因此，如果我们想要使人认为我们与上述那些十分卑鄙的人截然不同，酷似异常杰出的神，那就让我们对别人行善，不要专门企图减轻自身的忧患，因为这种行径与野兽无异，而是要敦品励行，以便使我们同神的形象相似。

庄稼人。 尽管你们和你们的家属费尽一切心机（意思是由于我），我手里也不会有比眼前更坏的命令。所以我们曾经在自己的农业上丧失了比现今更多的工作日。

爵士。 为什么会这样呢？

庄稼人。 啊哟，这些圈地确实把我们大家都毁了，因为它们使我们为自己所占有的土地付出更高的代价，并造成我们由于财力不济无法拥有庄园的土地以从事耕种的局面；所有的土地都被占为牧场，或者用来放牧羊群，或者为杂交改良牛提供牧草。所以我近来已经知道，在我四周不到6英里范围内的10几张犁这几年都闲置在那儿；另一方面，从前60人赖以生活的地方，现在由一个人和他的羊群统统占领了。这种事情并不是引起人们骚动的唯一缘由，因为有了这些圈地，人们确实生活无着，无所事事；所以他们迫于贫困，渴望变革，希冀借此多少得到一点好处；并且很有把握地相信，纵然变革使他们碰到某种不愉快的事情，那也决不会比他们以前的遭遇更加难以忍受。何况各种物价非常昂贵，他们靠自己每天的辛勤劳动是无法生活的。

制帽商。 我对此体会颇深，因为我不得不一反过去的习惯，每天把7便士给我那些爱奥尼亚人[1]，然而他们还抱怨他们不能靠此生活。我完全清楚，他们中间最出色的庄稼人在年底也只能稍有积蓄；由于你所说的这种物价上涨，我们这些技工与过去不同，只好留下不多几个学徒，或者一个不留。所以，这座过去是人口众多的富裕城市（你们每一个人对此都有了解）目前由于缺少住户已经一片荒凉，陷于贫困的境地了。

商人。 英格兰的所有城市，除伦敦而外，大部分都是如此；不仅是原来相当不错的城镇在房屋、街道和其他建筑方面已损坏不堪，而且它们乡间的公路和桥梁也多破残倒坍；由于到处萧索贫穷，谁也没有剩下什么财物，可以拿出来修理那些道路、桥梁和其他公共辅助建筑。虽然现今已经办理了许多对旧时代来说也是费用浩大的盛举，如戏剧演出、幕间插曲、五朔节欢庆活动、教区节庆、宴乐畅饮，以及以射猎、摔跤、赛跑和投石或投棒的方式进行的赌博，此外还有赦罪、朝圣、向教会捐献等其他许多事项，然而我看出，我们决不是更富，而是变得更穷了；关于这些，说来话长，不是三言两语所能形容于万一，因为眼下各物普遍昂贵的现象是我以前从未见过的，不仅是国内出产的东西，而且还有我们从海外购买的其他一切商品，如丝绸、酒类、油类、木材、染料、钢铁、蜂腊、亚麻布、粗斜纹布、毛线、床罩、地毯以及各种壁毯和挂毯、各种香料，以及如白色和棕色纸张、喝酒和陈设用的玻璃器皿、窗用玻璃、别针、缝针、小刀、匕首、礼帽、便帽、提花织物、纽扣、花边等杂货；我了解得很清楚，所有这些东西的代价要比七年前高出三分之一以上。其次，各种食物同七年前一样贵，或者还贵一些，而就我所知，物价的飞腾并非来自天灾；因为我以往从未见过比目前更充裕的小麦、牧草和牲畜，并且感谢上帝，这七年来情况一直如此。如果这些圈地是上述物品或其他任何物品腾贵的原因，那么除非把它们废除，否则就令人深感遗憾了。

爵士。 既然像你所说的那样，你有数量充裕的小麦和牲口，那么，这些圈地所造成的物价上涨的现象似乎是不会持久的；因为并非由于小麦荒歉我们才遇到这种物价上涨，因为感谢上苍小麦的价格很低，并且过去七年来情况始终如此。它也不会成为牲口价昂的原因；因为圈地也能养育大部分其他任何种类的家畜；然而我承认，各种各样的物品都价格很高，我自己以及所有像我这样的人确实感到十分悲

伤，因为我们没有什么货物可以出售，除我们的土地外没有其他能够使我们赖以谋生的东西。你们三位，我指的是我的邻居庄稼人、你这位商人先生和你这位制帽商先生，以及各种工匠，可以很适当地保全他们自己；既然一切物品的价格比以前上涨很多，你们在再次出售你们的货物和所拥有的物资时就会同样抬高价格；可是，我们没有什么东西可以出售，从而也就没有机会抬高价格，以补偿我们必须再度买进的那些东西。

庄稼人。 是的，你们抬高自己土地的价格，你们还把农田和牧场掌握在自己的手里，而农田和牧场经常是像我这样的穷人的命根子，乡绅却理所当然地只靠他们的土地生活。

商人和制帽商。 商人说，我敢发誓，你说的话千真万确，制帽商也说了类似的话，另外还补充说，由于乡绅变成了牧场主，穷苦的手艺人很不高兴；因为他们现今并非每天能给他们的学徒和仆人供应食物和饮料，但是他们在饮食方面的花费比以前几乎增加了1倍；因此，我的许多同行和其他同类的人从前在死的时候都是富翁，能够在死后给妻儿留下很多财产，此外还留下一笔可观的遗赠供兴办某种善举之用，如修桥补路（各处的桥梁和公路都损坏颇多），或者购置一些地产帮助贫穷的新手开始从事手工业行业；而且，他们有时还在这种遗赠之外尽量拨出一部分剩余财物，供应一位僧侣或者为某个教区的教会兴建一座附属小教堂。现在我们不举债就难以维持生活，除了留下一两个学徒而外，根本就雇不起佣人了；因此，属于我们这个行业以及从事服装业或其他行业的爱奥尼亚人正在被迫失业，这些粗鲁的人多数在各处发生骚动，不仅使英王陛下而且使他的人民惴惴不安。你知道，多事之秋没有什么益处。

商人。 你们确实知道，我的同行在这以前也已经在这个城市做了哪些值得注意的事情；你们知道在此城市尽头的那所慈善收养院，它是不久以前由我的一个同行设立的。这个城市旧的税则近来由我的岳父恢复实行，认为当时已经多少有些衰败的城市可以因此得到补救。然而它如今越来越凋零；以后它将变成什么模样，我可无法预测了。

爵士。 先生，我知道你的抱怨确实不是没有道理的。同样确凿无疑的是，我和那些与我身份相类的人，我指所有的乡绅，也颇有理由，甚至比你们任何人有更多的理由发泄牢骚；因为我说过，既然各

种物价普遍上涨，你们还可以根据你们的地位比我们生活得更好，因为你们可以并且事实上真正抬高你们商品的价格，正如食品和其他必需品的价格上涨一样。我们可不能这样办；这是因为，到我们手中的土地或者是买进的，或者是经过商定最后订明期限抵押进来的，要不然就是我或我的祖先在过去时代继承下来的其他产业，我从这些土地得到的收益确比以往多一些，或者所得的租金比以前高一些，但除此以外我却不得不为了赡养我的家属而增加开支；据我看来，我那些土地的第三部分在我有生之年肯定不会始终归我支配，我也不可能增加那部分土地的租金；但它将成为凭租约或产权副本在我生前授予一些人的财产，这种状况正在进行，看来在我有生之年的大部分时间还会同样进行下去，并且或许在我儿子的手里也会如此；所以我们不能像你们那样提高一切商品的价格，我想这就是我们那样做的理由。由于我们不能抬高价格，我们中间的许多人就已经在最近离开了乡间（像你们所知道的那样），被迫放弃我们的家庭，在伦敦租一间房子，或者由一个侍从和一个男仆跟随，未经邀请就贸然晋谒朝廷，而从前他却常常在自己的宅邸招待6—7位道德高尚的人士以及20或30个其他宾客，每星期天天如此。我们中间仍然住在乡下的人如今一年花200镑还维持不了那样的宅邸，但在十六年以前我们用 200马克就可以办到了。所以我们不得不减少自己家庭的第三部分产业，或者提高我们的第三部分的收益。由于我们不能用这种办法来处理那些已经落入别人手中的土地，我们中间的许多人便被迫把那由他们占有的部分土地保留下来，或者购买别人的某个农庄，在里面放养羊群或其他种类的牲畜，以弥补他们收入的衰退，并维护旧有的田产。然而这一切毕竟收效不大。

庄稼人。 可不是，那些羊群是这一切祸害的根源，因为它们的增殖超过各种粮食，从而把农业排挤出了农村，如今全是羊啊，羊啊。要是不但有足够的羊，而且有公牛、母牛、猪、小猪、鹅和阉鸡、蛋、黄油和干酪，另外还繁殖足够的小麦和大麦，统统都在同一片土地上培养或栽种，那就好多了。

博士。 这时，始终身子倾向前面，用胳膊肘支撑着下颌的博士正襟危坐，然后说，我根据你们的话看出，我们中间谁都有理由发它一通牢骚。

制帽商。 我敢担保，你们除非担任教会的神职，就无法像他们那样不必为生活奔忙而仍然无匮乏之虞，并且还不必为政府的命令发愁。

博士。 你的话确实不假，我们没有多少事情要抱怨的；然而你知道得很清楚，我们的生活如今不像从前那样充裕了。我们的生活最初陆续降低了十之一二，打了折扣以后还不算拮据，如果我们同时还可以保持心境和良心的宁静的话。虽然我们不像你们所说的那样从事辛苦的体力劳动，然而你们知道，我们是利用脑力从事劳动的，要比同一个人从事任何力所能及的体力劳动时容易变得身弱体虚；你们看面容就可知道，我们的脸色是多么苍白，我的身体是多么羸弱和病态毕露，而这一切都是由于缺乏体力锻炼。

制帽商。 啊哟，如果我是王室的一位法律顾问，我定然要给你提供一种良药，使你不致由于缺乏身体锻炼而疾病缠身。我要让你拉犁推车，因为你的研究工作对你毫无用处，只是促使人们争斗不休而已。一些人存有这种意见，另一些人存有那种意见，一些人主张采用这种方法，一些人主张采用那种方法，而另一些人又主张采用第三种方法，彼此态度倔犟，仿佛认为自己的言论是金科玉律，在争论中稳操胜券。这种争论未尝不是使人民发生这些骚动的原因；还有，一些人拥护一种学问，另一些人拥护另一种学问。我认为，如果根本没有什么学者，那也毫无关系。

爵士。 朋友，但愿不是这样；再说我们怎么会有王室的顾问给我们出主意呢？我们要基督教怎样来教导我们呢？我们除非通过学习和依靠学问，怎么知道其他王国的状况呢？

博士。 不用操那份心，（好人制帽商，）在一段时间内，即使这个世界能够继续存在，也不会有多少学者的。

制帽商。 我有那样的想法，虽然我要有人能写能读，是的，还要学会我们周围各国所用的语言，以便我们用文字向他们表达自己的思想，他们也用文字向我们表达他们的思想，并且希望用我们本国的语言阅读《圣经》；至于你们宣讲的道理，除非你们的意见更趋于一致，我们听不听无关紧要；因为众说纷纭，莫衷一是。

博士。 这样说你除了语言的知识，以求能写能读而外，就不关心其他任何知识了。由此可以明显地看出，你并非单单一个人抱有那种想法；因为现今人们送他们的儿子上大学时，只让这些学生掌握一点拉丁语，不许他们用较长的时间待在大学里；接着父母把他们带走，安排他们到律师、审计官或涉讼财产管理人那里当文书，或者到某一位绅士那里当秘书，借以谋求生计；这样一来，大学就变得空荡荡的了。我认为，总有那么一天，我们的王国在短时期内将成为见不到聪颖和精明之士的国家，因而陷于粗俗鄙野，最后屈服于我们以前高居其上的其他国家并受其奴役。

爵士。 但愿这样的事情不致发生；我们忝在缙绅之列，一定要运用我们的作战策略，预先做好准备，不使我们落到向其他任何国家忍辱屈膝的地步；英国人的这种勇敢精神将决不允许那样的事情发生，纵然我国根本没有博学之士。

博士。 可是，人们能够夺取或控制一个帝国或王国，不是依靠勇气或武力，而是依靠主要从学识中得来的智慧和策略。因为我们看出，在各种统治方式中大部分比较聪明而有学问的人总能控制粗鲁和愚昧之徒；正如每一个家族中最有经验的人一样，每一个城市中最贤明的人以及每一个平民政治国家中学识最为渊博的人通常总被置于治理其他人的地位。是的，在全世界的各国中间，凡是精明和诚恳的人确实能够统治其余，虽然他们的武力也许不如别人。希腊人和罗马人的帝国表明了这一点；在希腊人和罗马人中间，像饱学贤明之士备受尊敬一样，他们的帝国依靠智慧的力量在国外比其他一切国家伸展得更广，持续的时间更长。不知为什么你竟觉得我们如今被人征服比早先别人遭受征服来得奇怪，而这个王国的新来居民却自认为同你们一样的勇敢精悍；那种情况的先例是继撒克逊人而来的诺曼底人，在这以前是由撒克逊人统治布立吞人，而布立吞人首先是受诺曼底人统治的。

爵士。 也许聪明的人很多，虽然他们并不博学多才。我知道有些人很聪明，也颇有策略，但对书本上的学问毫无所知；另一方面，许多饱学之士在采取处世方针的态度上却表现得极其愚蠢。

博士。 这一点我并不否认。我说，如果你所谈到的那种人头脑敏捷而很有学问，他们就更加出人头地了；至于你所说的那些头脑简单

的人，如果他们毫无学识，那他们就格外愚蠢了。在战争中所受的锻炼，不会使每一个人不折不扣地成为一员名将，虽然他在军队中的经历并不太长；也并非其他任何人都适宜于军旅生涯的，但熟能生巧，经验可以使他相对地精通作战的本领。除了经验丰富这一点而外，还有什么因素能使老年人通常比年纪轻一些的人来得精明呢？

爵士。 不错，经验对人的智慧很有帮助，这个我承认；但除此以外，学识起什么作用呢？

博士。 如果你承认经验有很大用处，那么，我不知道你是否也同意我的意见，认为学问对于增加才智也有很大助益。如果同意，我们就不妨把它确定为一项可靠的理由，来肯定经验会促进才智，承认它是才智的泉源而记忆是其基础。犹如经验像父亲那样产生才智，记忆也像母亲那样养育才智；如果经验不在记忆中保存下来，它就缺乏效果。再说，如果我能向你表明，学识帮助了经验和记忆，那么，你就一定会同意我的看法，认为学识可以起到促进智能和增加智能的作用；你承认一个老年人使他比年轻人来得聪明，因为他见多识广，非年轻人可比。然而，老年人所看到的只是他自己那个时代的事物；博学之士不仅了解他那时代的经验，而且了解他的许多先辈所积累的经验；是的，自从开天辟地以来就是如此。所以，他拥有的经验绝非任何伟大时代的没有文化的人所能企及。而且，任何人都无法像形诸笔墨那样，牢记他亲眼目睹的整个时代发生的许许多多事件。如果一个没有文化的人一旦忘记了他所看到的东西，他就决不会再次轻易地猛然想起；反之，一个有学识的人却可利用书本来使他回想起他在另一种场合下忘得一干二净的事情。所以，正如他如果活上一百年就定然比他只活五十年具有更多的经验一样，一个看到人世间风云变幻和时运盛衰的人（好比是看到面前画板上一幅用彩色绘成的千年景物图）就一定比他仅活一百年具有更丰富的经验。同样，一个远游许多国家的人就比那些与他年龄相仿但从未离开本国的人具有更多的经验。因此，如果一个人博学多才，通过宇宙志了解各国历史和其他学问，熟悉世界上每个国家真正的风俗习惯，而且可能比另一个同样游历那些国家但只是稍作停留的人懂得更多，那么，他就一定比另一个学识浅陋的旅行者具有更多的经验，从而也就具有更多的才智，而经验和才智在能力和记忆力方面是同等重要的。我现在不得不慎重考虑我们由于学习而付出的不可忽视的代价，那就是，学习怎样给人们提供了有些作家一向抱怨的人类最大的缺陷，即寿命的短暂以及身体的臃肿和

笨拙；另一方面，最初有各种走兽，如公鹿和其他许多，最后还有多种鸟类，似乎都胜过人类。固然一个人不可能借助于学习而活到百岁以上或大致那样的岁数，他却依靠书本了解到整个那段漫长的岁月所发生的事件和事变，因而他就能够得到活上一千年甚至一两万年的好处。而且，纵然他在整个那段时间都活了下来，他的收获也不过是对于层出不穷的事物的那种感受罢了，其余的事情只是利用车马或舟楫往来于各地而已；他现在通过文字获得的感受根本不必依靠任何方式的旅行，也不会遭遇到他如果在整个那段时间活着的话可能陷入的种种危险境地。至于另一点，我们不如空中的禽鸟那么敏捷和轻快，可以迅即从一个地方转移到另一个地方，但是，我们可以到各地旅行，就像鸟类从一国飞到另一国似的，而且不必那么辛苦，也不致遇到多大危险，所以我们享有通过那样的旅行以获取知识的便利。难道我们不可以利用宇宙志来了解世界上每一个国家的处境、形势和特征吗？此外，那样做不是比我们自己忙忙碌碌地游历那些国家来得安全，而且少花力气吗？由于其他许多人千辛万苦，历尽艰险，获得渊博的知识，我们才能轻松愉快地学习他们留下的著作。难道我们不能依靠天文学，了解到上空行星的轨道、它们的运行状况和面貌，就像我们置身于那些行星中间那样了解得一清二楚吗？我们单凭自己的视觉，决不能够得到这种知识，即使我们像任何鸟类那样敏捷。除了在学识方面比任何人单凭毕生的经验所能学到的东西更为完善而外，还有别的什么事情对世间人生的行为来说是必不可少或得益匪浅的呢？没有，爵士先生，甚至你在战场上的功绩也算不了什么；不，经营管理的能手，不是你的功绩，而是经验和书本知识都在学问的范围内得到正确的教导和阐明，因此，纵然你上述的功绩非常圆满，你也至多只会凭经验了解一些事情，不会学到更多的东西；像你，爵士先生，在维吉底乌斯 [2] 的著作中，以及你，善良的庄稼人，在科卢梅拉 [3] 的著作中所读到的那样。

爵士。 我再说一下，虽然我们没有上过学校，难道我们就不可能拥有那些著作的英译本，把它们统统读一遍吗？

博士。 的确，再好没有；然而，除非你借助于其他知识，你决不会完全懂得它的内容；那就是说，要学好学校安排和叮嘱年轻人学习的算术，还要学习几何学，用来设计工具以夺取城镇和要塞，以及设计畅通无阻的桥梁；在这方面，恺撒由于掌握了有关那些事情的知识而胜过别人，并建立了不可一世的功绩，这些都是任何不学无术的人

万万做不到的。你如果在海上作战，要是你不了解根据极地推算出来的纬度以确定你所在的地点，根据星星测定距离的长短，怎么知道海水会把你漂送到哪个海岸？现在我对你来说几句，庄稼人，为了娴熟地掌握农艺知识，你需要懂得天文；例如在那些行星的什么形态下，根据太阳和月亮的什么迹象，你可以确定在什么时候翻地、播种和收获，什么时候种植、嫁接和锯断你的树木、你的木材；另外，要能够判断可能会出现什么样的天气，准备刈割你的庄稼和牧羊并把它们收藏起来，还要把牲口安置在室内；此外，要学一点叫做兽医学的医术，借此了解你那些家畜生了什么病，如何治疗。其次，为了准确地丈量土地，难道你不需要掌握一些有关几何图形的知识，才能成为十全十美的庄稼人吗？再说建筑方面，纵然一个木匠或泥瓦匠非常灵巧或熟练，难道他不是阅读了维特鲁维乌斯 [4] 和其他作者关于建筑学的著作之后才懂得更多的吗？还要涉猎逻辑学和修辞学，通过前者可以了解到辨别真理和谬误的讨论，通过后者可以懂得用什么方式向人民提出建议，例如一项对他们有利的应急办法，而一个精通业务的老练律师也许并不缺乏关于上述两种学科的知识。请告诉我，要是任何一位统治者或顾问都没有读过哲学，特别是教导举止行动的那部分，那么，会有什么样的正确态度，会有什么样的秩序井然的正直国家呢？我现在研读的另一部分哲学是传授有关自然界的知识的，叫做自然科学。道德哲学所忽视的是国家的哪一部分呢？难道它没有首先教导每一个人应当诚实而有利地控制他自己吗？其次，它还教导他应当怎样英明地管理他的家庭；第三，它指明一个城市、王国或其他任何性质的国家无论在承平时期或战时都应井然有序和治理有方。哪样的国家可以不必保有一位精通这种学问的统治者或顾问呢？这涉及到我们现在所讨论的问题；如果执政者咨询和听从许多精通这门科学的人的意见，国家就会有条不紊，很少有人能理直气壮地表示不满。所以那位天才的哲学家柏拉图说，要算国王是一位哲学家或一位哲学家是国王的国度最幸福了。

爵士。 我在那以前曾经说明，除了神学博士、法学博士或医学博士这些人所掌握的知识而外，世界上没有任何其他的学问。其中神学博士善于讲道，法学博士熟悉神圣的法律，医学博士精通医学并为病人挑选药水；啊，你现在告诉我还有每一个国家所必须掌握的其他许多学科，这是我以前从未听到过的；但是这些博士不是很少有几个能够熟练地掌握那几门学科，便是没有怎样透露他们的知识和技能。

博士。 不消说，他们确实没有几个人能够熟练地掌握现今的这些学科；就是有本领，也很少有人由于具有那方面的专业知识而比别人更受尊敬，或被请求提供任何意见。所以，当别人看到这些学科不受重视或被撇在一边时，他们就开始学习自己认为有些价值的其他学科，如学习神学、法学或医学那样，但他们不了解神学、法学或医学，就无法精通其他学科。因此大学规定，人们在攻读神学以前首先必须成为学士和硕士。赖以获得这些学位的学科是七种大学文科，即文法学、逻辑学、修辞学、算术、几何学、音乐和天文学。他们过了关，逐渐致力于神学，然后才通过上述学科得到或换取任何判断力，以辨别我们现在所谈到的各种不同的见解。每一种学科的所有初学者都很性急，对种种事物过分仓促地作出判断（因为每一个人都受经验的影响）；之后，当他们已经发表和宣布了他们的判断和见解时，他们就会觉得其他任何人的意见听起来没有什么不同，但他们将按照自己的想象来作出解释，或者认为它并没有什么独到之处。毕达哥拉斯[5] 命令那些前来听他讲授世俗科学的门徒要沉默五年，指出在整个那段时间他们只应洗耳恭听，不必多加推理；在这教学过程中，凡是在过去半年没有研读权威性著作的学生不仅被准许进行思考和提出问题（因为按规定是可以这样做的），而且可以对他们以前从未听到过的理论作出新奇的解释。在容许如此学习的时候，各种见解会得出什么结果呢？另外，柏拉图禁止任何不懂几何的人到他的学校里来求学。凡是不懂文法，更不懂其他任何学科的人，开头都可被容纳进这所尽善尽美的学校，我认为其目的不在于学习（因为那是可以被允许的），而在于作出判断和评论；于是就发生这样的情况，即同一个柏拉图表明他将成为足以瓦解一个国家的唯一推动力量，如果这种力量有必要加以利用的话；那就是当他们大胆评论种种与他们无关的事情的时候；如年轻人评论属于老年人的事情，儿童评论他们的父亲，仆人评论他们的主人，平民评论他们的地方长官。如果谁都想承担驾驶员的重任，那么，什么样的船能够长期安全航行而不致舟毁人亡呢？如果每个仆人都俨然以主人或师尊自居，什么样的家庭能够治理得非常妥善呢？〔我谈了那么多赞美学习的话，不仅是因为我在这里有我的朋友、即不大赞成学习的制帽商〕而且如今我也了解到关于这方面的许多意见；那种意见就是不在乎其他任何知识，只求他们能写能读，会说会道就行；对于这样一些人，我不妨把他们比作重视树皮而不珍惜树干，爱惜果壳而鄙弃果仁之辈。因此他们似乎要使大地照不到灿烂的阳光，让我们变得愚昧无知似的；地球上万物的生长增殖有

赖于太阳，但知识对于增进人们中间的文明、智慧和谋略来说也是必不可少的。正如一个通情达理的人由于富有理性而胜过其他一切生物那样，一个学识渊博的人依靠上述那些学科对理性的磨炼和指引，也比其他任何人优越得多。

爵士。 你刚才对我邻居制帽商说，如果世界继续存在，我们在一段时期以内也不会有很多博学之士。你这番话真意何在，其原因究竟是什么？

博士。 我已经向你指出其中的一个重大原因；那就是我曾向你说明，大多数人抱有这样的见解，认为能读能写就蛮不错了，不必再钻研其他的学识。另一个原因是他们认为没有给学者任命什么显赫的职位，也不像从前那样使学者享受任何荣耀或尊敬，而是适得其反；学识愈多，他们遭受的麻烦、损失和苦恼愈多。

爵士。 怎么会这样呢？但愿这不是事实。

博士。 啊哟，你没有看到有多少博学之士近来在这十二或十六年间已经遭到困厄，而这完全是因为他们对于有争论的问题发表了他们自己的见解吗？你没有看到当一种意见发表时，凡是吐露一些相反言论的人就陷于困境；在那不久之后，当相反意见得到推动和阐释时，难道不是以前踌躇满志的另一方由于发表了反对那种意见的言论而受累匪浅吗？这样，双方都免不了发生麻烦；不管他属于哪一方；他或先或后总会困处一隅；除非他们颇为精明，能够随着人数较多、力量较强的一方改变观点的步调而变更他们自己的主张。遇到这些麻烦的是何等样的人呢？是双方最会持异议的人，因为除了这样一些人以外，没有其他什么人来争论这些问题；他们谋求荣誉和显赫的地位，但以其学识得来的报偿却是耻辱和障碍。一个家长将宁可让他的孩子去攻读那种可以使其获得较好成果的学科，否则什么样的学生明知会落得这种下场还有勇气去潜心攻读呢？学生人数的稀少和大学的孤寂环境的确表明上述的状况比任何人形诸言词的描述要真实得多。

商人。 我看出，谁都觉得自己在这个时候非常伤心，并且就我所知，谁也闹不清楚是怎么回事；专门靠土地生活的乡绅不能像以前他父亲那样生活了。技工不能雇用很多徒弟干活，因为各种各样的食物都十分昂贵。庄稼人由于负了债，比以前付出更多的利息。其次还有

我们这些商人，要付更高的代价去买进从外国运来的各种商品，甚至所提高的价格足足占原价的三分之一；由于海外的商人不愿像以往那样乐于用他们的货物来换取我们的货币，我们不得不购买英国货以代替舶来品，这又使我们多出三分之一的货款，甚至几乎比以前高出一半；我们现在付8先令买1码布，而在过去十年间我们花4先令8便士就可买到了；当我们以高价买进外国货物时，我们不再像以往那样有很好的销路，因为很多买主已经缺乏购买力了；虽然卖出这样的货物时很难脱手，我们却还不能不考虑原来买进的价格。

博士。 我相信，如果有些人耗尽他们的资财，你们还是可以不受影响的，因为不管市场上可能出现什么样的有利或不利的情况，你们做买卖的可以立即看出苗头；当你们觉察到价格要上涨时，你们就会马上巧作安排，抛出一部分货币；不久以后，你们看出在海外可以有怎样的获利机会，便在本国大部分地区搜罗全部旧币，设法把它运往国外；所以如今这样的旧币在本国已所剩无几了；这一点，据我看来，是现今百物昂贵的一大原因。

爵士。 怎么会出现那样的情况呢？真的，是否可以用任何种类的金属铸成货币，甚至用皮革制成，在我们自己人的中间流通，从一个人的手里转到另一个人的手里呢？

博士。 你知道，人们通常都是这么说的；但实际的情况恰恰相反，我不仅能够用普通的道理加以证明，而且证据和亲身的体验也已表明如此。不过，现在我们不来讨论这些灾难的原因，而是要研讨一下这种物价的昂贵事实上使人们产生什么样的悲伤心情；虽然我发现每一个人对某一件东西价格上涨的情况感到愁眉不展，但我认为，由于他们许多人有货物可以出售，他们确实在提高他们所卖出的各种东西的价格，正如以前他们为了必须购买的物品曾经付出较高的代价一样；作为商人，他如果以高价买进，仍可以高价卖出。所以那些工匠，如制帽商、裁缝、鞋匠和钉马蹄铁的铁匠，在出售他们的货物时都十分注意他们所买进的各种食品的批发价格和零售价格。我曾看见一顶帽子卖14便士，现在我却要花2先令6便士才能买到；关于布匹，你也已经听到其价格的上涨情况。再说1双鞋子的卖主现在要我付12便士，而我以前花6便士买的1双鞋的质量还要好一些。目前我不花10便士或12便士就钉不上1匹马的马蹄铁，而我知道，直到最近，给1匹马钉4块新的马蹄铁，通常只要花6便士。因此，我不能理解为什么这

些人由于物价的这种普遍上涨而忧心忡忡，虽然我确实知道他们的生活水平和收入并未受到影响。普通工人每天的工资为6便士；各行各业的短工和仆役每年工资为60先令；乡绅或他们的祖先终身或以一定期限出租他们的土地，所以他们即使眼看着自己所买的各种物品都已涨价，想提高他们的地租，也不能这样办。至于我们这一段时间始终没有谈到的国王，虽然他每年确实可以得到大部分的税收，却因物价上涨和货币改变而损失最重。因为像一位家臣那样，他手下有许多仆人，如果他想答应每星期给他们若干便士而不像以前那样只给1个便士，我想他自己多半会蒙受最大的损失。所以我们作为国王陛下的臣民，几乎是为他收税的征收员；我们差不多每个人都过着贫穷的生活；净得的收益大部分归国王陛下。如果国王向我们超额收取我们以这种新币的形式获得的收益，而他以往总是收受另一种具有充分价值的货币，那么我就要向你提出这样的问题，即那种情况与他的必需品和王国的大小相比，是否会同另一种情况起到一样的作用。我认为显然不会；因为虽然国王在他自己的国土内可以拥有种种按照他自己定的价格购进的物品，他事实上不能不遭到他的地方行政官和臣民的极大怨恨；此外，由于国王陛下必须利用除夺取以外的一切手段占有许多必需品，不仅供应王室和作为装饰，而且供他本人和直系亲属之用，例如对于他的许多马匹，国王购买时可能花费不多。可是还要为他的战争购买设备，这是绝对省不了的，例如盔甲，以及各种大炮、铁锚、钢丝绳、沥青、柏油、钢铁、手枪、黑色火药和不胜枚举的其他许多东西，这些东西他必须从海外买来，其价格由外国人规定。我这里略而不谈王族的各项支出的增多，因为那样的费用是英王和所有的贵族都要支付的。所以我说，由于物价的普遍上涨，英王陛下比其他所有的人损失更多；至于我们的王国和国王的臣民，那就不仅会遭受损失，而且还会遇到危险，如果国王为了战争需要金银财宝去购买上述设备或者在必要时去搜罗士卒的话，而这种损失势必超过我们所谈到的其他一切的个人损失。

制帽商。 我们听说英王陛下利用另一方面靠造币厂得到的收益来弥补他这方面所受的损失。如果还有短绌，他就靠臣民给他的补助费和税款来补足缺额，所以，只要他的臣民手里有钱，他就不愁匮乏。

博士。 你那些话讲得很对。只要臣民有钱，国王就会在那个限度内向臣民摊派，但要是他们没有钱，那怎么办呢？当国内的财富罗掘俱穷时，他们就家徒四壁了。至于造币厂，我认为所得到的利益颇有

相似之处，仿佛一个人要把他的树木连根拔起，以便一次就获得更多的利益，而此后却会永远丧失从中每年可以得到的好处，或是等于是一下子全部拔掉他的羊身上的绒毛。至于说到给国王的补助金，当臣民没有什么东西可以割爱时，那种补助金怎么会数额很大呢？然而，那种敛财的方法对王子王孙来说并不是安全可靠的；因为我们知道，他们多次把这种补助金的收益用来抚慰那些部分地根据同一事由而群情激愤地企图实行叛乱的人民大众。

爵士。 博士先生，既然我们有机会遇到一位像你这样的博学之士，我希望我们能够就这个问题彻底讨论一番；至今我们已经探索了物价高涨和人人感到悲哀的现象，因此我们也要查明其中的原因；原因一经查明，补救的办法也许就会立刻显露出来。虽然我们不是能够革除弊端的改革家，但我们有些人也许是当之无愧的，因为我们可以宣扬有关这个问题的另一项主张，并可促进和帮助提供对这些事情的补救方案。

博士。 以上帝的名义，我甘愿花费这一天来满足你的愿望；虽然这种交换意见的方式也许并不带来很多好处，但我相信它不会造成多大的损害，也不会冒犯任何人，因为这是我们中间的交谈，并且彼此心平气和。

爵士。 那是不会的；如果一个人在一所房子里，发现房子的桁条或椽子有某种毛病，并且为了房屋的户主或其中一些住户的安全起见，自动向他们提出房屋的隐患，那么，什么样的人会对他勃然大怒呢？灾难存在于下述问题：我国各物昂贵，但并不匮乏；由于圈地，农村一片荒凉；市镇因缺乏住户和工匠，满目萧条；对宗教问题有意见分歧，把人们吸引到东，吸引到西，使他们争论不休。现在我们不妨移到花园里的葡萄藤底下，那里有绿荫如盖，是个凉爽的休憩之所，我们可以在那里从容地进一步讨论这个问题；我要向这里的主人预订晚餐，以便大家在一起举杯言欢。的确，我是说我们这一伙的每一个人，因为我们在这里坐得那么久，都很倦乏了。那就让我们都到花园里去吧。

---

[1] 希腊雅典附近的人。——译者

[2] 维吉底乌斯，在380年前后负有盛名，著有关于军事原理的论文共5卷。——译者

[3] 科卢梅拉，生于西班牙西南部的加的斯海港，在公元一世纪著有关于农业的论文12卷。——译者

[4] 维特鲁维乌斯·波利奥在公元前十年以前写了一部《关于建筑术》的论文，共10卷。——译者

[5] 毕达哥拉斯（约公元前580—前500年），古希腊数学家和哲学家。——译者

第二次对话

爵士。 当我在前述的花园里来回漫步了很长一段时间以后，我默想了好一会儿，才再听到博士发表的意见；据我看来他是个非常博学而聪颖的人，不同于那些只能谈论其自称拥有的本领的普通学者；仿佛他们只是神学院的神学家、司法界的律师或医学界的大夫。这个人谈起各种事情来十分自然，毫不矫揉造作；他看来见多识广，曾把可靠的知识同出色的机智结合起来。所以我希望他和我们这一伙的其余的人再来接着谈我们曾经讨论的问题。首先，为了探索和谈论前述各种物价普遍上涨这种现象的原因，我对博士这样说：博士先生，我感到非常惊异，不知道各物昂贵的起因是什么；虽然感谢上帝，我看到各种东西都很富足。以前牲口从来没有像现在这样充裕，然而事实上却成为使价格上升的稀少之物。这是一种不可思议的匮乏，与惯常的情况相反，竟随富足而来。

博士。 先生，这件事情毫无疑问是应当深思，值得探究的；让我听听你们每一个人的意见，然后再把我的意见告诉你们。

庄稼人。 我认为这种价格的上涨对你们绅士来说是由来已久了，因为你们大幅度地提高了地价，以致依赖土地生活的人必须也以高价售出他们自己的土地，否则他们就付不出租金。

爵士。 我说，你们庄稼人早有体会，我们是被迫提高我们的地租的，因为我们必须以高价从你们那儿买进一切东西，如小麦、牛、鹅、猪、阉鸡、小鸡、黄油和蛋类。你们现今的售价不到八年就涨了一半，这究竟是怎么回事呢？你们在这个城市里的邻居定然记得，在那八年中间他们能够买到1头最好的猪或1只最好的鹅，那时我自己所花的代价是4便士，而如今就要花8便士了；那时1只很不错的阉鸡卖3便士或4便士，1只小鸡卖1便士，1只母鸡卖两便士，现在我却要花加倍的价钱才能买到；大的商品也是如此，例如羊肉和牛肉。

庄稼人。 这一点我承认；但我要说，你和你的一伙人即地主是物价上涨的最重要的原因，因为你们提高土地的价格。

爵士。 嗯，如果你和你所有的同伙都抱有一致的看法，那就好办了；要是你提供保证，你和你那一伙人愿意按二十年之前的价格出售一切东西，那么我无疑会召集所有的绅士在一起商定，按照二十年之前的地租数额来让你们承租土地。由此可见，毛病与其说是出在我们绅士身上，还不如说是出在你们庄稼人身上。全国的所有土地，可以说还有一半没有涨价；由于租借期或租约尚未终止，地主是不能提高他们从土地方面得来的收益数额的，虽然他们很想这样做。还有一些贵族和绅士，当他们要出售自己的土地时，也不愿在原有的租金以外增加新的数额；因此我国的大部分土地还在原有租金的水平上。然而，你们那些同伙的情形却根本不是这样，他们出售的全部产品的价格比以往高出一半以上，而这些提高地租的绅士并没有把它提高1倍；我承认，我们有些人的土地是由国王赏赐给我们的，有许多土地至今归大教堂和小修道院所有而以前从来没有丈量过的，还有些土地是由祖上传给我们的，以上这些土地的地租很多已经高出原有的租金水平，但这类土地的总数不到全国土地的一半。

博士。 你现在怎么说呢？他刚才对你讲得很好；你是否愿意像过去习惯那样出售货物，他也愿意让你按照以往惯常支付的租金数额租用他的土地呢？当那位庄稼人沉吟了一会儿以后，他说。

庄稼人。 如果我必须掏钱购买的一切东西的价格也降低了，我是会感到满意的，否则就不会。

博士。 那些东西是什么呢？

庄稼人。 啊，制造犁、耙和手推车的铁；为我的绵羊准备的焦油；为我家庭准备的鞋子、帽子、亚麻织物和毛织品；如果我要用现在这样的高价去购买这些东西，然而又要用相当低廉的价格出售我的货物（即使我付的地租此后有所减轻），那么，除非上述的其他物品也一并降价，否则我就很难生活下去了。

博士。 我发现，你除了想减低你付出的地租外，还一定要使其他物品的价格受到限制，否则你就不能以相当低廉的价格提供你的物品。

庄稼人。 是的，但我认为如果土地以低价出售，其他一切东西的价格也会相应下降。

博士。 你说，纵然我国所有的地主都一致同意按二十年之前的数额向其佃户手中的土地收取地租，你还不能像二十年之前那样廉价出售你的物品，因为你必须购买的其他东西的价格都上涨了。如果你要说，应当首先逼迫那些出售你所购买的物品的人降低价格，然后你才愿意削价销售你的物品，那么，我请问你怎样才可以迫使他们这样做呢？那些出卖铁、焦油、亚麻等这类商品的人也许是外国人，不是非服从我们君主的命令不可。请你考虑一下，不管我们让外国人高价出售商品的举动是否为权宜之计，如果你不能强迫他们改弦易辙，而我们自己却削价售货；如果是这样，那么，这是不是使其他国家大发其财，使我们自己陷于贫困的境地呢？他们会给自己积累很多财富，用很少一点钱从我们这里买进我们的商品；除非你能设法在我们自己人中间给商品统一规定价格，对外则规定另一种价格，否则我就不知道情况会发展到怎样的地步了。

爵士。 不，如果我的邻居不愿这样做，我就要向他们提出另一个建议；让我的佃户向我缴纳他们在二十年前惯常交来的地租金额，正如最初在出租土地的协议中载明的那样；我还心甘情愿按照用目前流通的货币计算的价格购买他的一切物品；我相信我可以使其他所有的绅士赞成这同样的协议。

庄稼人。 我怎样才能做到这一点呢？我必须靠我的租金生产出我不凭其他收入来生产的东西，并且只生产我能够生产的东西；因此，你要作为我的租金来收取的，是我出售货物得来的钱财。

爵士。 是的，但如果让我按照你增加报酬的比例增加我的地租，我就满意了。

庄稼人。 你这话是什么意思？

爵士。 我的意思是说：你早先惯常以20格罗特的代价出售的货物现在你卖30格罗特；让我按此比例增加我的租金；那就是说，因为你的货物涨了价，原来每20格罗特的旧地租现在要付10先令；然而我的土地还保持在原有的规模。

庄稼人。 我的交易不过是为了我的收入每年支付6镑13先令4便士的地租，并且我照付不误；你不能有更多的要求。

爵士。 我无法说很多话来反对这一点；但我看出，做这样的交易我还是得不偿失，虽然我说不出原因何在；不过我觉察到，你的谋生之道在于高价出售，而我却以相当低微的收入维持我的生活；博士先生，请你助我一臂之力，因为这位庄稼人把我逼得走投无路了。

博士。 噢，可是我想，关于第一个问题你确实把道理说得很清楚，你把他逼入困境；那就是，迫使他承认物价的昂贵不是由你造成的。虽然他援引一条法律就他向你支付的款项为自己辩护，但他似乎坦率承认，法律迫使你只能靠土地获得不多的收益，而并没有什么法律限制他的行动，因此他在销售货物时可以尽量提高标价。为你自己打算，你只要试着证明这种粮食价格的上涨并非首先由你造成就行了；但是，既然各种物价像现在这样上涨，你就有理由提高你的物品即土地的价格，否则在你被迫按照新的行情采购粮食的情况下，你就要像从前出租土地时一样，按旧日规定的数额收取租金。这个问题我们今后还要讨论，或者将来由别人来探讨。可是让我们来看看，如果这位庄稼人被迫按低廉的价格出售他的东西，到那时是否一切问题都能顺利解决。我们不妨这样来说明问题：庄稼人应当根据命令，规定每蒲式耳小麦售价8便士，裸麦售价6便士，大麦售价4便士，他的猪和鹅售价4便士，他的阉鸡售价4便士，他的母鸡售价1便士，他的小鸡按旧价计算，他的羊毛每托德（28磅）售价1马克，牛肉和羊肉按过去的价格计算；于是他就像以前那样有足够的款项向地主缴纳地租了；他的地主又可收取与从前惯常收取的地租同样多的款项了；在一种价格规定以后，同样的情况势必会影响上述的许多物品，它们的价格也会由此规定下来，就像从前用旧币按当时行情支付代价一样。这一切将进行得十分顺利；佃户和地主都心情舒畅。嗯，现在让我们继续谈下去。庄稼人非买铁、盐、焦油和沥青不可；假如他自己也被迫栽种亚麻，棉麻织物和皮革的售价就会按那种价格规定下来。乡绅必须购买酒类、香料、甲胄、使他房屋透光明亮的玻璃，以及制作工具、武器和其他必需器械的铁、盐、油等其他不胜枚举的东西；如果没有其中的若干物品，如铁和盐，他们也许就无法生活，因为这两样东西虽在国内生产，却只够供应一半，至于石油、焦油、柏油和松香，我们本国根本不生产这些东西；如果缺乏上述商品中的另一些商品，如酒类、香料和丝绸，我们就会过一种粗陋和野蛮的生活，因为

这些商品都是要从国外输入的。我们有没有可能按低廉的价格购买它们呢？有人认为是可能的；因为当外国人看到，由于他们按照比往常较低的价格出售这些物品，他们可以用少于往常支出的金钱在我国买进同样多的商品时，他们就会愿意像从前欣然接受较多的金钱那样接受较少的金钱；于是他们就廉价出售自己的商品；例如，既然他们如今可以按20先令或22先令的代价出售1码天鹅绒，并用这笔钱买进1托德羊毛，那么，他们在售出1码天鹅绒时收取1马克以后，不是照样可以用1马克买进1托德羊毛吗？

爵士。 我想是如此；因为他这样做不会比现在吃亏。同样的道理也可用来说明铁、盐、香料、石油、柏油、焦油、亚麻、蜡和其他一切舶来品。

博士。 如果我问你这样一个问题，即他们是否应当由我们法律规定，不得不如此出卖他们的货物，那么你会怎样回答呢？

爵士。 是不是这样，没有什么关系；我想他们是不会这样办的，因为他们在我们国王的疆土之外，他们带来什么货物，完全可以自行决定；然而，由于看到他们以较低的代价出售商品以后就可按照比以往的高价低廉得多的价格购进我们的一切东西，他们就会愿意运来各种商品，并同样会廉价出售。

博士。 对此我感到怀疑，但疑团不大；我认为他们将像目前这样以最高的价格出售，或者根本就不给我们运来商品。你必须了解到，他们并不总是为了采购货物才到我们这里来的，而是有时候会在这里推销他们的货物，如果他们知道这里的销路最好的话；一旦他们发现本来打算在我国采购的商品在别国买进较为便宜，他们就会在别国成交；有时候他们会在我国的一个地区出售他们的紧俏商品，到另一地区去买进货源最为充足、价钱最为便宜的商品；或者一部分购自我国，一部分购自另一国家；为了这个目的，到处流通的货币使用起来最为方便，尤其当他们进入任何一处与他们推销货物无关的地点需要花钱时是如此。我国的货币在其他地方不像在我们这里可以自由流通；因此，如果外国人在出售商品时接受我们的货币，他们就会蒙受巨大的损失；在那种情况下，他们就宁可把货物运往其他地方，换取到处通用的货币，以后他们要在什么时间和什么地点使用，完全可以随便选择。如果他们只愿意用他们的货物来换取我们的货物，那么你

可以设想，他们多半不会企图把他们认为最便宜而我们认为最昂贵的商品或物资运来。

爵士。 不错，肯定如此，那是所有的商人都采用的策略。

博士。 你想那是些什么物资呢？

爵士。 嗯，各种玻璃制品、花布和花纸、柑橘、高级苹果、樱桃、带香味的手套之类的琐碎东西。

博士。 你说得有理；他们可能企图用这类商品同我们进行交易；这类商品在他们那里相当便宜，只花费他们的劳力罢了；要不然他们那里的人就会闲着没事干了；然而，这些东西按他们的价格计算，在其他地方也像在这里一样，是很少有点紧俏的；可是，当我们感到缺乏钢铁、盐、大麻、亚麻等等时，你谈到的那一类商品就会滞销，不受欢迎，而人们就会抢购上述的那些物品了。

爵士。 你想他们还会运来别的什么东西呢？你的意思也许是说丝绸、酒类和香料吧？

博士。 不，不是那些东西，因为它们在其他地方也能卖上好价钱。

爵士。 输送给我们的商品既要在他们那里便宜，又要在我们这里昂贵，那究竟是些什么东西呢？

博士。 我不告诉你，除非只有你一个听到，要是到处传说，那就不适当了。

爵士。 请你告诉我吧。

博士。 我知道你可靠，对国王陛下和他的王国赤胆忠心。我可以告诉你，那是黄铜；因为据说他们确实拥有大量的优质黄铜，因此价钱便宜；它运到这里要换取好多白银，因此对我们来说价钱就贵一些；他们会运来给我们的，正是这种商品。

爵士。 怎么？是铜壶、铜锅和其他铜制的器皿吗？

博士。 不，除非真正为了弄到黄铜，谁也不会买这类东西。

爵士。 这是什么意思？刚才博士悄悄地告诉我，他们成堆地运来的，是在海外铸成的货币，跟我们的货币在各方面都很相似；当他们看出那些铜币的价值估计同银币相仿时，他们就带来换取我们的商品；例如换取我们的羊毛、毡制品、乳酪、黄油、布匹、锡和铅，这些东西是每个人都会乐意多搜罗一些来卖出去的；由于从外国人那里得到的我国货币比在国内市场上得到的多，他们就宁愿卖给外国人而不愿按固定的价格卖给我们了。再说外国人可以花较少的本钱提供那种货币，因为那是他们自己铸造的。他们运走的物资非常便宜，所以他们愿意尽量满足你们提高售价的要求来购买我们上述的商品。而且，虽然他们自己铸造这样的货币，但由于看到他们必须付出较多的代价来购买我们的货物，否则谁也不会愿意把货物卖给他们，那个外国人在他看见自己邻居的家里可能已有同样多的货物时，就一定会在外来商品的价格上考虑到那一点，因此他们在销售货物时会把价钱抬高一些。这样一来，他们可能会提高我们的主要商品的价格，并用铜来换取那些商品，而我们是无法用换来的铜购买我们所缺乏的其他类似商品的，如果那一类商品在我们国内并不富足的话。这种交易正如格劳库斯 [1] 与迪奥默德斯 [2] 之间的交易一样，那时他用自己的黄金马具换取那个人的黄铜马具。但在另一方面，他们不得不把带来的货物高价卖给我们；这样，如果这些庄稼人和乡绅以及我国的其他一切人等被迫廉价出售他们的东西，但又要用高价买进海外运来的一切，我看不出他们能够怎样长期保持繁荣。我不知道有谁在买卖上曾经贵进贱出，而能久盛不衰的。

爵士。 对于你所谈到的那种运进来的货币，也许有人搜查，并从而想出惩处的办法；对粮食也订出条例，不得从我国出境。

博士。 也许还想不出什么办法使你在两个问题上以及在运进的货币和运出的粮食上不受欺骗；许多人常常会想出许多办法来解决任何问题；虽然我们周围有一片很好的水塘、即大海，但许多人可以通过主人至今所不知道的暗道进进出出。不管是谁，只要他有一座漂亮的房屋供他自己和家属住在里面，有一扇大门可以出进，房屋的主人就不会防备重要的东西被别人偷走；我们这样大的国土有许多道路和暗道可以进出，问题就不那么简单。然而，如果外国人满足于同我们以货易货，那么，虽然我们的货物对他们来说相当便宜，什么因素会使

他们提高其他物品的价格呢？到那个时候，他们以高价出售，但以相当低廉的价格购买我们的商品，于是我们势必大吃其亏，他们则获利颇多，其结果是他们发财致富，置我们于贫困的境地。然而我却宁愿像现在这样，仿照他们提高物价的办法来提高我们的物价；虽然这样一来有些人会遭受损失，但如果采取另一种办法，吃亏的人就更多。在为每一项琐碎的东西规定价格方面，该做些什么事情呢？如果每一样东西的价格要靠命令来降低，就有工作可做。因此我认为，既然粮食价格的上涨并非由你们两人所造成，那么不管你们哪一位就无法加以纠正，我指的是你这位乡绅和你这位庄稼人；如果粮价的上涨是由你们造成的，那么它也可以在你们的手里用恢复到原有价格水平的办法加以补救，因为你们是这种价格昂贵的根源。可是，如果你放弃你的地租，或者你把自己粮食的价格恢复到旧日的水平，那么正如我所说的，这样做并不会迫使外国人降低他们商品的价格；只要他们的商品价格高昂，你们压低自己商品的售价这种做法就既非上策，也非出于自愿；除非你们能够想出一种办法，怎样使你们同他们在生活上互不依赖（我认为这是不可能的），或者利用物物交换，不用货币，像我在书上读到的在荷马时代尚未出现货币时的情况一样。罗马法也证明这一点。物物交换的办法非常麻烦，需要花费大量的人力物力把商品运来运去，而如今得了货币的好处，一个人可以利用那些信物从远处取得他所缺少的东西而不必多费搬运之劳；从前很难从别人手里找到一切货物，现在只要给人支付同等价值的货币就可以采购齐全了。

庄稼人。 如果这位绅士和我都不能纠正这个问题，那么该由谁来补救呢？

博士。 我要告诉你我对此后这方面情况的想法。但首先让我弄清楚这种物价昂贵的原因。因此让我了解一下是否会有其他什么原因吧。

制帽商。 唉，这些圈地和大片牧场也是不可忽视的原因；可耕地是以前各种各样的穷人赖以生活的根本，如今人们却把这类土地归一人所有。从前农田培育各种谷物，也饲养各种牲畜，如今只剩下绵羊了。以前一些靠农田生活的基督教教区牧师不见了，现在那里只有3、4个牧羊人，以及赖以维持生计的主人。

博士。 你触及一个很值得思考的问题，虽然我并不把它看作现今这种物价高昂现象的唯一根源；但我心里这样想，如果那种圈地在未来二十年期间像在以往二十年那样增加，它就很可能大大地瓦解和削弱我国国王的实力，而这一点比物价高昂更为可怕。关于你所讲的事情，最根本的近因是我们中间这些剧烈和不幸的骚动；由于这些圈地，国王的许多臣民不像从前那样有谋生的场所，被占据的土地又并不总是用于生产；因此，人口不断增多，他们的生计却已缩小，这就势必会有很大一部分人无所事事，生活无着；而饥饿的痛苦是很难忍受的。因此，当他们家徒四壁时，他们当然要对富足的人表示不满，并激起这些骚动。

爵士。 经验似乎足以清楚地证明，圈地应当是有益而无损于社会福利的；因为我们看出，圈地最多的地区最为富裕，如埃塞克斯郡、肯特郡、德文郡等。有一次我听见一位民法学家说，在他的司法界有这样一条准则，即谁占据许多共有的东西，谁就被所有的人轻视；经验表明，共同使用土地的佃户不如各有其一部分时显得那么出色。我还听说，在海外的大多数国家，他们不知道公地是什么意思。

博士。 我不是指所有的圈用地，也不是所有的公地，而只是那种由一般可耕田变为牧场的圈用地；厉害的圈用地并无规定有权出入其中这种补偿的条件；如果土地是个别地圈入的，以便让人继续在那里耕作，而对公地享有权利的每一个人都有同样一部分圈入的土地供自己使用，如果每个人都同意这样安排的话。但这种安排不会马上就办到，因为英国有许多村民，他们自己没有赖以生活的土地而只有干杂活的劳动力；他们靠上述的公地获得饮食，如果他们突然被推了出去，享受不到糊口的东西，他们就可能制造很大的混乱和不和，损害公共财富。也许还会发生这样的情况，那就是，如果人们被允许把他们的土地围起来，假装还要继续耕作，那么，过了一段时间以后，他们就会把它都变成牧场，像我们看到他们现在节制饮食的那种情景，就格外可悲了。

爵士。 如果他们发现这样做比其他的办法更为有利，他们干吗要改变主张呢？

博士。 我不能充分向你说明，他们为什么一定要那样做，因为他们不可能用损害别人的办法为自己谋得利益。可是在这整个问题上怎

样才能使他们不那样做呢？只要他们靠饲养牲畜比靠耕作得到较大的好处，他们就仍然会把土地圈起来，把可耕地变为牧场。

爵士。 官方很可能会用法律加以约束，如果他们认为这样做对公共福利十分有利的话；可是所有的人并不赞成那样的论点。

博士。 我了解得很清楚，他们并不赞成，因而很难就此制定一项法律（许多可以从中得到好处的人也表示反对）。如果制定了这样一项法律，那些仍在研究如何获取最大利益的人势必千方百计钻那项法律的空子。

爵士。 关于这个问题的论证，我一向听得很多；有些人在维护这些圈用地的时候常常发表这种论证。每一个人是国家的一个成员，对一个人有利的事可能对另一个人也是有利的，如果他作出同样功绩的话。因此，对一个人有利的事，也对另一个人有利，也许还对所有的人有利，甚至对国家有利。一大笔财富由许多便士构成，一便士与另一便士合在一起，再与第三个和第四个便士汇合起来，就逐渐形成很大一笔金额；同样地，每一个人同另一个人合在一起，就形成国家的整体。

博士。 那样的论证很好（增加了许多新的内容）。的确，对每个人自身有利的事（也对其他任何人并无损害）就是对整个国家有 利，不会有别的结果；另一方面，谁也不会承认，也许只对若干人有利的盗窃勾当会对整个国家有利。然而，这种圈地的事带有这样的性质，即一人得利，多人受害。所以我认为那个论证是符合实际情况的。

爵士。 他们还会提出另一个论点说，我们自己的商品应当尽可能提高价格，而这些绵羊提供的利益也就是我们所掌握的一宗最大的商品。所以应当尽量提高它的价格。

博士。 我可以用一种类似我回答另一问题时提出的理由来回答那个论点。确实，我们应当尽量提高我们商品的价格（尽可能使它不致妨碍或较少地妨碍我们其他的商品）；这是因为，固然繁殖兔、鹿等等是有利于我国的事业，但如果我们把所有的可耕地改作饲养那一类商品之用，并放弃耕作和不去生产其他一切商品，那就是愚不可及了。

爵士。 他们还会说，并非所有的土地都适宜于饲养绵羊。

博士。 用来繁殖或饲养羊群的通常都是十分贫瘠的土地，如果适宜于这种或那种用途的土地都变成保持羊群的土地而不用于其他方面，那么我们将在哪里培植我们的其他物产呢？

爵士。 有些土地可以用来饲养羊群，但并非所有的土地都是如此。

博士。 什么事情会促使他们去仿效有些人的做法呢？的确，什么因素会鼓励他们采取行动，希望在短时期内靠此成为著名的富翁呢？再说，如果每一个人都这样做（仿效其他任何人的榜样），其结果只会是整个国家陷于满目荒凉，支离破碎，不是使人才辈出，而只是提供绵羊和羊倌。这样，它就很可能成为那些首先企图袭击我们的敌人的战利品；因为到那个时候，羊主和他们的羊倌只会毫无抵抗地屈服于敌人的淫威之下。

爵士。 谁能让他们尽量利用他们自己的东西呢？

博士。 是啊，人们也许不会滥用他们自己的东西来损害国家；然而就我所看到的一切情况来说，这是一件值得自豪的必不可少的习惯；但我看不出滥用东西会成为物价高涨的唯一原因。如果说这种圈地和大规模放牧的行动是任何物品涨价的原因，那它一定主要是在小麦方面；最近两三年以来，我们的小麦是够便宜的了，那时价昂的大都是牲畜，如牛肉和羊肉；利用牧场和圈地来繁殖牲畜，只会增加而不会减少它们的数量。

爵士。 为什么这些圈地会使人们那样愤怒呢？

博士。 当然，决不是没有很大的原因的；虽然过去这三、四年期间由于上帝的慷慨恩赐，我们小麦丰收，1亩地有以往2亩地的产量，因而售价非常便宜；但如果那几年小麦碰巧只有中等的收成，那么毫无疑问，我们的小麦就会像其他物产一样价格上涨了；那时在采邑里发生过糟蹋贫瘠公地的事情。要是偶然碰到小麦歉收的年份，我们就一定会发现小麦的价格与往常大不相同，变得极端高昂，就像我们如今看到其他食物的价格暴涨一样；特别是，如果我们在国内没有足够的东西可以供应的话。由于很多土地变为牧场，上述情况此后可能比

过去更容易发生。每个人都会谋求最有利的生财之道，并且他们确实看出，大规模的放牧和饲养牲畜比从事耕耘要有利得多。只要这种趋势长期发展下去，牧场将不断蚕食耕地，因为历来能够制定的法律并没有禁止拓展牧场。

爵士。 那么你认为怎样才可以纠正这种弊病呢？

博士。 使耕种所得的利益与放牧主和放羊主的利益铢两悉称。

爵士。 怎样才能做到这一点呢？

博士。 噢，我猜想有两种方法；不过我怕它们乍看起来似乎会使你在仔细考虑以前就感到不快，以致你不待详察就加以否决；因为我们现在谈论的是如何使物价大幅度地降下来。还有，如果我提出一项办法，让某种东西暂时贵一些，我多半会遭到拒绝，好像那样的见解是违背每个人的意愿似的。

爵士。 请你继续把你的心里话讲出来，不要有什么保留。虽然你的理由初看起来是不合理的，但我们愿意听听你是否能把理由最后说得合情合理。

博士。 请你记住你如今正在谈论的是什么问题；并不是怎样使所有的物价一下子降低下来，而是怎样才能打破这些圈用地，更多地利用农业耕作；关于各种物价的问题，我们今后还会谈到。

爵士。 我们一定牢记不忘。

博士。 是什么因素促使人们兴高采烈地增加牧场和圈用地的呢？

爵士。 噢，当然是由此产生的收益呗。

博士。 说得很对，没有其他任何因素。如果你能找出办法，解决我将告诉你的两件事情的任何一件，那你就会使他们像现在从事畜牧业那样乐于耕作了。

爵士。 那两件事情是什么呢？

博士。 嗯，要使从事畜牧业的收益同依靠耕作得来的收益一样增长得不多；或者使从事耕作所得的利益和以前靠畜牧业得来的利益一般多。而且，我相信每个人将重视耕作，正如他现在重视畜牧一样。

爵士。 这种事情怎样才能办到呢？

博士。 嗯，第一项办法是使饲养者的羊毛价格像小麦的价格一样低；如果你像对待小麦那样也限制未经加工的羊毛运往海外，你就能够做到这一点。你们已经制定一项法律，规定不准将任何小麦运出国境，并将它的价格提高到每夸特1诺布尔以上，如果你们在把它自由运往国外时所得的代价低于此数的话；只要羊毛的价格每托德超过13先令4便士，也应当限制其出境；在低于该数额时，则让它自由通行；这是一种办法。另一种办法是增加未经加工的羊毛出境的关税；这样，羊毛的价格将以饲羊人的决定为准，但不使海外的价格低于国内的价格。这是针对那些来我国经商的外国人提高的价格，国家由此获得的利益可与饲羊人所得的利益相埒，而饲羊人还可免除交纳给国王的特别津贴。关于压低羊毛价格的问题，就谈到这里为止；现在再来谈谈提高小麦价格的问题，说明它像羊毛那样同庄稼人的相应关系。同时要探讨一下，如果你们像如今对待羊毛那样让小麦在任何时候都可自由出境，那将产生怎样的结果。

商人。 通过前两种办法，人们把羊毛运往海外的数量将比目前为少；如果实行前一种办法，国王对其主要商品征收的关税和所得的利益将有所减少；如果实行你的后一种办法，小麦的价格将提高很多，使人们愁眉不展。

博士。 我知道得很清楚，小麦最初会显得价高；但是，如果我能使你相信那种情况是合理的，它一般说来对国家并无妨碍而只会使它得到很大的好处，那么，我想我们是会对那种状况感到满意的；关于国王的关税，我打算以后再谈。

商人。 如果你能向我说明这个问题，我是愿意赞成你的见解的。

博士。 我决定试着说明一下，虽然这个问题多少有点复杂；像我以前向你指出的那样，它乍看起来会使许多人生气；因为他们会说，难道你想使小麦的价格比现在高吗？即使不提高价格，产量不是已经够少的了吗？不，我请你们想办法使它便宜些，如果可以做到的话，

因为它已经够贵的了。他们还可以列举一些与此相类的理由。可是现在再让这位庄稼人来回答那些人的问题吧。难道你们这些放牧的人没有抬高你们的羊毛和毛皮的价格吗？还有你们商人、服装商和制帽商，没有抬高你们商品和货物的价格，差不多比往常高出1倍吗？这难道不是我也提高小麦价格的充足理由吗？为什么你们可以悉听尊便，而我就该受到限制呢？不是让我们大家一起受到限制，就是让我们大家同样享有行动的自由。你们可以到海外去出售你们的羊毛、兽皮、油脂、干酪、黄油、皮革，这些都是你们靠了放牧随意抬高价格，用它们来换取最大利润的。除非按照每蒲式耳10便士或10便士以上的代价计算，我是不会把小麦脱手的。你们的话等于是说，我们这些庄稼人不应当出售自己的货物，除非是完全奉送，或者只收那么一点儿代价，连口都糊不了。你们想想，如果这儿的庄稼人确实说了这些话，他不是讲得很有道理吗？

庄稼人。 我衷心感谢你；因为你已经把问题说得比我自己亲口讲来还要透彻，而又句句千真万确。我们感觉到了所受的损害，但我们不知道原因何在；十二年以前，我们许多人看到自己靠犁耕种得来的收益少得可怜，于是那些过去拥有2张、3张、4张不等的犁的邻居便撂下了这些农具，其中有些人用他们一部分或全部拉犁的牛马把他们一部分或全部的可耕地变成牧场，从而成为富户。我们每天都有一些人把他们自己的一小块土地圈作牧场；如果我们的土地不在公地中间，互相混合在一起，那么，我想在这时以前，经过教区全体居民的共同协议，我们的土地恐怕早就被圈起来了。老实说，我没有圈起或只是圈起我很小的一块土地，因此，要不是在我的土地上饲养一些牛、羊、猪、鹅和鸡，我就根本无法凑足向领主交纳的地租；这样，由于代价不小，我挣得的纯利比种植全部小麦来得多；但我还只能勉强糊口，因为家庭所需的许多东西花费我的钱高于以往。

制帽商。 虽然博士先生在这里所说的道理确实使你们庄稼人听起来非常悦耳，但它根本引不起我们工匠的兴趣，因为我们必须用我们的钱币购买制面包的小麦和酿酒的大麦。你这位博士先生同样振振有词地认为这位庄稼人应当提高他的小麦的价格，并且可以像我们向外国销售货物一样随便输出小麦，对于这种言论，我说不出很多反对的意见；然而我要说，每个人都需要小麦，但他们并没有那么多的其他物品。

博士。 因此，小麦越是必不可少，人们越加应当重视小麦和加以培植；这是因为，如果他们看到使用犁不如用其他技术能够获得较多的收益，你想他们会不会放弃原有的行业，从事他们认为比较有利可图的其他行业呢？这一点你们可以从这位老实人乡邻的行动中看出来，他们由于看到放牧比耕作较为有利，已经把可耕地变为牧场了。俗话说，报酬产生技艺，也就是说，利益或报酬的提高培育各种本领；这个说法十分正确，以致所有的人根据一般的判断都能同意。我们还必须懂得，法律的直接惩罚不应在一个国家里强迫或限制人们去做一切必须做的事情；但是，固然有些人慑于法律的威力，另外一些人却毋宁说是受了事业和报酬的吸引，才去做他们必须做的事情的。这是因为，什么样的法律能迫使人们辛勤工作，努力劳动，或者孜孜不倦地学习智能方面的任何专门技巧和知识呢？他们可能会受到激发、鼓励和吸引去做那些事情，如果勤劳的他们在殚精竭虑之余得到很好的报酬，能够以其劳力得到收益和财富作为补偿的话。与此相类似，如果有学问的人按照他们在求知方面奋勉进取的程度得到提升和尊敬，每个人就会潜心钻研，在体力劳动上勤奋从事，在知识范围内孜孜以求，奋斗不懈。要是取消这种报酬，开始用法律强迫他们去做那些事情，谁还会来犁地或掘地，或者从事任何需要付出辛劳的体力工作呢？或者说谁还会壮着胆子远渡重洋去进行任何商业活动呢？或者说，如果看到所得的报酬不会优于株守家园时的收入，谁还愿意冒着风险或危险去运用他的才干呢？可是，你们也许会回答我说，不会取消他们的全部报酬，而只会取消其中的一部分。然而你们一定会赞同我这样的意见，即如果他们得不到全部的报酬，所有那些才干必然会凋敝；所以，如果一部分报酬减少了，运用那些才干的积极性也将按比例相应地减少；这样一来，他们所得的报酬越低，受人尊敬的程度越薄，他们就会越加松松垮垮，提不起劲来。现在再来谈一谈我们所要解决的问题；我认为更有必要想出一种办法，使农业得以兴旺起来而不是比以前衰落，这件事我还看不出怎样才会实现，但我像许多人一样，确实认为他们所得的收益越多，他们就愈加乐于从事那种技艺。确实，在一个国家，有些事情必须由别人努力推动，有些要用报酬来吸引，因此，贤明而善于运用策略的元老院议员西塞罗 [3] 写道，据希腊七人之一且为七人中唯一制定法律的梭伦 [4] 说，一个国家主要靠两件事情来支撑，即报酬和克制；我根据这番话推测，人们应当在报酬的激励下去做好事，同时要努力克制，不做坏事。真的，如果不更好地爱护庄稼人，激发他们使用犁的热诚，那么，在时间的

推移过程中将有许多张犁闲置不用（我担心已经出现这种情况）；如果在我们中间万一碰到荒年，就像通常七年会发生一次的那样，我们就不仅会遇到物价上涨，而且也会看到小麦数量不足，不得不用高价向国外的若干地区觅购小麦。

爵士。 你能采取什么办法更好地扶植他们使用犁呢？

博士。 让他们靠耕种土地比以往获得较多的利益，并使他们可以像人们处理其他物品那样在任何时间、任何地点随便出售小麦。毫无疑问，小麦的价格将上涨，特别是在最初的短时期内；但价格将刺激每个人去拿起犁来耕耘土地，开垦荒地，并把圈用的土地从牧场改为可耕地；因为每个人都将乐于趋向他们看出可以从中获得较多利润和收益的行业。这种办法一定可以保证小麦充盈，并由此将大量财富带入我国；此外，其他一切食物也将在我们中间大量增加。

爵士。 我乐意听你说明所采取的办法。

博士。 你已经听人说过，庄稼人通过自由输出和销售小麦，获利颇丰。由此可以看出，每个人都自然会趋向他认为可以从中得到最大利益的行业。所以，人们会乐意从事农业。务农的人愈多，小麦的产量必定会更加丰富；小麦愈加充足，价钱就会格外便宜，同时也会有更多的余粮满足国家的需要；再说，丰年的积余又将给我们带来其他的谷物，或者带来我们所必需的其他国家的商品。因此，从事农业的人愈多，各种食物的生产将更加普遍，如牛、羊、猪、鹅、蛋、黄油和乳酪，因为所有这些主要是靠谷物饲养出来的。

爵士。 如果人们在收成相当好的年份把供应国家以后的全部剩余粮食卖掉，然后碰到荒年，以前丰收年份的谷物毫无贮存，我们该怎么办呢？

博士。 首先你必须考虑到，人们一定会在国内保留足够数量的谷物供他们自己食用，然后才出售余粮；他们有随意销售商品的自由，但毫无疑问，他们宁可在国内以低廉2便士或4便士的价格售出，而不愿加重运输之劳和承担风险，把它送往国外以较高的价格脱手（除非获利多得多）。这样，人们受赢利的刺激，愿意保留较多的谷物，以期待一个粮食腾贵的年份，从而就需要有较大的仓库。虽然他们没有很高的奢望，但在丰收之年供应全国的需要以后还会把所有的余粮卖

到海外去，因为通过上述的办法，那时已经使用的犁将在丰年满足国家的需要，如果一个歉收年份继之而来，那么许多张犁生产的谷物将像在丰年那样富足有余，而在荒年则至少可以满足国家的需要。所以，歉收年份将有足够的谷物供应国家，丰年也只会有充足的供应，因为人们可以把多余的粮食运往国外以换取大笔钱财或其他商品；如今，在一个丰收年份，我们力求掌握尽量多的粮食以满足国家的需要。于是，如果万一遇到荒年，我们自己一定会缺乏粮食供应，不得不往海外采购。到那个时候，要是他们像我们这样嫉妒心重，在我们向他们求购粮食时，他们岂不会说，既然以往在我们粮食充盈时他们买不到我们的货，为什么在我们遇到荒年时要把粮食卖给我们呢？根据常理推断，当一个地区缺粮时，另一个地区理应给予帮助。所以上帝已经命令，任何国家都不得拥有一切商品，而是规定一国缺乏某种商品时，另一国家应当给予接济；同时规定一个国家今年缺少某种商品，另一个国家在同一年份有充足的数量，其目的在于使人知道，所有的国家都需要互相帮助，从而使法治和交往在我们中间愈加昌盛。然而，我们所采取的行动仿佛表示我们无需世界上其他任何国家的帮助，完全靠我们自己就可以生活了；也仿佛表示我们可以经营自己开列的一切商品并从中获利似的；虽然上帝对我们异常慷慨，赏赐给我们许多极好的商品，但如果没有其他国家的商品，我们是无法生活的。例如关于铁和盐，虽然我们有能力生产，但还要输入十分之三才能满足全国人民的需要；如果我们决定从事农业，铁和盐是无论如何省不了的。还有焦油、松香、沥青、石油、钢，我们不生产这些东西；至于酒类、香料、亚麻布、丝绸和染料，虽然我们没有它们也可以照样生活，但那就离文明的状态未免太远了。我并不否认，如今我们从海外买来的东西在我们这里不算短缺，有许多是完全可以不必输入的；关于这个问题，如果时间许可，我以后还要谈到。可是现在让我们回到我刚才谈起的第一个问题，即以降低对羊毛和兽皮的重视作为振兴农业的一种方法的问题；虽然我并不把那种方法看作同另一种方法一样妥善，因为我认为那种方法不能作为我们任何商品的基础，除非为了增加一种更好的商品；然而，如果两种商品能够一起增产，正如我认为利用最后的那种方法它们可能做到的那样，我就承认那种方法较好；不过，商人兄弟，你刚才指出，或者是限制羊毛或其他商品的产量，直到它们在国内同谷物的增长速度相等为止，或者是增加羊毛和上述其他商品的关税，直到其价格（除上述各种商品的关税外）与谷物的价格成比例为止，只有到那个时候，国王陛下的关税才应减少；我却并不认为是如此；就一种方法来说，正如他想把更多的

羊毛销售到国外去那样，他在关税较高时也会减少羊毛的输出。关于另一种方法，如果说国王由于对羊毛征收关税而有所失，他同样也会由于对国内制造的服装征收关税而有所得。然而，就这后一种方法来说，我要指出的是，如果出现那样的情况，我们就必须做到这样一点，那就是，如果在我们内部保留很多商品，我们就必须省掉其他许多目前从国外进口的东西；因为我们应当注意，务必使我们向外国人购买的货物不超过我们销售给他们的货物，要不然我们就会自趋贫穷，让他们发财致富。如果一个庄稼人每年除了赖以糊口的农业收入外别无其他进账，在市场上买得多而卖得少，他就不是个出色的庄稼人。那是说明我们在这个国家可以节省很多钱财的一个论点，如果我们想这样做的话。我感到惊奇，居然谁也不注意从海外运来了多少不值钱的东西，而那些东西我们是完全可以省掉的，或者是可以在国内自己制造的；为了那些东西我们每年花了无数钱财，或者给外国人换走了他们所必需的大批货物，而这些货物我们本来是可以卖大价钱的。我指的是其中的玻璃制品，有镜子和酒杯乃至窗用玻璃，以及罗盘、桌子、纸牌、球类、玩偶、笔管、角制墨水瓶、牙签、手套、小刀、匕首、钱袋、饰针、服饰用的金线、绸纽扣和银纽扣、陶罐、别针、针编花边、鹰脚铃、白纸和棕色纸以及其他成千种东西，这些东西都是可以省掉的，或者在国内制造出来足够我们使用的。至于有些东西，他们是用我们自己的原料加工后又运到我们这里来的；通过这种办法，许多国家使它们的人民有活可干，并从我国汲取很多钱财。外国人用我们的羊毛制成织物、便帽和粗绒裤；他们用我们的生皮制成西班牙皮制品、手套、腰带；用我们的锡制成盐碟、汤匙和盘子，用我们的碎麻破布制成白纸和棕色纸。你们想，为了购买这些东西的每一项，我们要运出多少钱财呢？合并起来的款数超出我的估计。对于手套，除了在法国或西班牙制造的以外，谁也不会满意；或者说粗绒裤，那就必须是在佛兰德染色的；要买呢绒，就必须是在法国印染的；要说提花织物或服饰上用的金线，那就必须是威尼斯或米兰的产品；无论是匕首、短剑、烤盘还是小刀，都得买西班牙货；踢马刺颇有销路，但必须是由妇女头饰销售商带来的货色才令人中意。在以往二十年期间，我没有见过这些零星杂货商出售法国或米兰的便帽、玻璃制品、匕首、短剑和烤盘之类的东西，就是有的话，全伦敦市也顶多只有上10家。如今从伦敦塔到威斯敏斯特，沿路每条街上到处是这类的铺子；他们的店铺里闪现出镜子和酒杯的玻璃光芒，还有各种用同样材料制成的器皿；彩壶、装饰华丽的匕首、小刀、短剑和烤盘，能使任何有节制的人停步凝视，并多少买一些，虽然那些东西不能算

作必需品。如果他们能够就近从肮脏的泥土中、从细砾和蕨根中比从许多金矿获得更多的金银，他们何必远航到海外的秘鲁或其他这样的遥远国家，何必试验西班牙的塔古斯河、亚洲的帕克托勒斯河和印度的恒河的泥沙，企图从中得到发出闪光的小粒黄金，又何必深挖地层去寻找金银矿脉呢？我认为，每年输出10万镑的款项去换取其本身没有什么价值的东西，而好像只是去偿付外国全靠我们的费用开工生产那些东西的工人的劳力，这可不是一件小事。其严重之处在于我们通过这种方式看到自己的货物和钱财不断遭到掠夺而听之任之。特别是，那将容许我们自己的物资流出国外，使外国人有活可干，然后又从他们手里把我们自己的商品买回来；比如说，他们在海外用我们的羊毛制造和印染花呢、绒面呢和便帽，再运到这里卖给我们；请你们注意，在这过程中他们末了是怎样使我们为了自己的物资再次付出代价的：付给外国人的关税、做工和颜料，最后还有把货物返销到我国时支付的第二次关税。另一方面，如果同样的商品在我们国内制造，我们就可以安排自己的工人在外国人承担费用的情况下进行生产，整个关税将由外国人向国王缴纳，净得的收益将全部留在国内 **爵士。如果我们考虑这些东西，以及每年为了换取这些东西从我们这里流到海外去的其他东西，那么你就是再发表同样多的议论，也显得太少了；但就我已经谈到的一点而论，尽管外国人购买羊毛时付出较高的价钱，还要缴纳两次关税，即运出羊毛和以便帽的形式返销时付的两次关税，这样的商品也比在我们国内制造来得便宜；关于这一点，应当多加讨论，因为我想了解得清楚些。**

博士。 我不知道这是否由于我们长期懒散，还是由于付出较高的伙食费用，或者由于我们英国人比其他任何国家的人民更习惯于游手好闲；然而，我们最好还是付出较高的代价向我们自己人购买那些货物，而不要以低价向外国人购买；因为不管多么少的收益流往国外，对我们来说总是一项损失。可是，不论多大的收益从一个人的手里转到另一个人的手里，毕竟还是保留在国内；我听到有人讲的理由同你所讲的差不多，那是我向一位装订工人为什么我们国内没有像外国人那样制造白纸和棕色纸时他作的说明。当时他回答我说，有一个时期我们国内是造过纸张的。他说，最后那位工人看出他造的纸不如从海外运来的便宜，就不得不放弃造纸了。这也怪不得那位工人，因为人们看到纸张是国产，便不愿多出价钱；但我宁愿使纸张停止输入，或者赞成加重关税，等到外国纸张运来时，我们的工人所提供的纸张就可能比外国货便宜，如果把关税考虑在内的话。

爵士。 啊，你说的这件事是国王的代言人不会同意的；如果这类货物在国内制造，国王所得的关税就会减少，因为从海外运来的这类货物势必锐减，甚或绝迹。

博士。 如果国王的代言人也确实重视以后产生的利益，好像那是摆在眼前的事实一样，他就会非常愿意赞成这个建议了；因为通过这种办法，我们的国家可以节省无法估计的钱财。于是，它就会不仅有利于臣民，而且有利于国王，因为臣民的财富就是国王的财富。据我看来，他们并没有给国王很好地提供目前这一种商品所得来的利益，并认为这种商品是他的臣民不必担心而可以持久不衰的商品。

爵士。 你可能是想敦促议会制定一项法律，不准这类货物从国外运来在这里销售，如果它们既可在外国制造，又可在我们这里制造的话。

博士。 当然，我是希望如此的。

爵士。 我曾在议会担任议员，那时有过这样的动议，但只是要求规定外国制造的便帽不得在我国境内销售罢了。于是一位英明的大人物起来答辩说，这种措施恐怕至少要影响到国王陛下和一些外国君主之间订立的盟约。如果我们想提议制定一项法律，规定外国用我们的羊毛制造的任何产品以及它们的锡、铅和皮革等一律不准在这里销售，那么你想人们又会发表什么样的言论呢？

博士。 我无法说明那样做是否会影响盟约，也说不清楚任何这类的盟约究竟是什么性质；但我要告诉你，我认为一项了不起的盟约应当使我们所制定的法律对我们有利。如果有何对我们不利的盟约，我就宁愿它被破坏而不是被保存下去；因为破坏这种盟约将对我们有利，把它保存下去只会对我们有害。我认为，当我们参加任何盟约的时候，它纵然并不阻碍我们的行动，也影响我们的财富。所以，凡是可能妨害我们的公共财富的盟约，都不值得尊重。

爵士。 在外国，他们是否会制定一项法律，规定我国国内制造的商品不得在那里出售呢？近来，当我们打算制定一项法律，禁止外国瓶装的酒类在市上销售时，他们就制定那样的法律了。

博士。 但他们不得不废除他们的法律，其心情的迫切胜过我们废除自己的相应法律，因为我们在本国制造的商品对他们来说是必不可少的，例如织物、皮革、牛脂、啤酒、黄油、乳酪、锡镴器皿等等。对我们来说，他们的商品主要提供娱乐和舒适生活而不是必需品，如餐桌、纸牌、香味手套、玻璃制品、陶制药罐、罗盘、柑橘、高级苹果和樱桃；甚至可以说，对于他们的主要商品，我们与其购置，还不如不用，因为它们不像酒类、香料、铁和盐那么重要。我敢发誓，我们宁愿仿效我在威尔士长途跋涉时所了解的一个不很显眼的市镇，叫做卡那文；那里从英格兰开来了一艘船只，满载了苹果，在以前他们用这批货物总能换回很多谷物，但是，该市镇的官员命令任何人不得购买上述经过千辛万苦运来的苹果；因此那艘船在港口停了很久，既没开走，也没卸货，最后苹果腐烂，全部损失了；当船主询问该镇镇长，为什么他阻止船只开航和卸货时，镇长回答说，那艘船只是到那里去取走他们当地所拥有的一些最好的东西的，如皱领、绒面呢和羊毛；另一方面，船主将要留在那里的东西却会在不到一星期的时间就被消耗净尽。他还说，如果你们像过去那样给我们运来这个地区所需要的小麦和麦芽，你们就一定会随时受到欢迎，可以在我们的港口自由开仓销售。请你想一下，难道伦敦、南安普敦、布里斯托尔、切斯特等大城市不可以从这行动中向威尔士这个小城镇学习到很好的教益吗？当船只满载柑橘、高级苹果或樱桃驶进口岸时，难道他们不会说，如果对方愿意接受梅子、李子和草莓作为交换，那就可以随便成交吗？当外国人运来玻璃制品、木偶、拨浪鼓等物品时，他们就应当接受同样微不足道的东西作为交换，如果我们国内有任何这类商品的话。但是，如果他们前来的意图是想换取我们的羊毛，换取我们的呢绒、小麦、锡、铅和金银等这样一些重要的必需品，那就让他们再把亚麻、焦油、石油、鱼等等运来；并非把他们看作幼童，给他们一只苹果去换取他们身上最好的贵重饰物。照目前这样的情况，我们的钱财和主要商品陷于枯竭，而我们自己还看不出来龙去脉；这就是向外国人的机智缴纳的罚款，是我们自己感觉迟钝的结果；可是，如果我们重视外国人的策略，情况就会差强人意了；但如今我们却想出其他许多办法来耗尽我们的财富，使自己贫困。现在我必须谈一谈你这位商人兄弟以前所接触到的问题；我认为它是各物昂贵和我国明显贫穷的主要原因，如果得不到补救，很可能会在短时期内摧毁我们的国家，那就是降低甚或破坏我们的货币和财富的交换价值；这样，我们已经为外国人创造了一种方法，不仅让他们用黄铜来换取我们的金银，也不仅让他们耗竭我们的财富，而且让他们用一些没有价值的东

西来交换我们的主要商品。当时人们还认为那是一种妙策，不但可以借此把我们的财富运回国内，而且可以带回别国的许多财富；然而经验却已经十分清楚地表明了相反的结果，使它成为一种值得怀疑的十分愚蠢的行动。

爵士。 不消说，由于看到货币不过是从一个人的手里转到另一个人手里的信物，我就看不出用这种金属而不用那种金属铸造货币会对我国产生什么样的害处，真是愚蠢透顶了。因为我想，既然通常盖有国王的印记，那么货币用什么金属制成，哪怕是皮革或纸张，又有什么关系呢？

博士。 你讲的话同大部分人讲的话一样，但他们离真理很远，就像没有把问题彻底思考过似的；由此看来，上帝决不会使我们中间的物价高涨，国王是可能很快会加以补救的；如果说小麦每蒲式耳售价为1克朗，国王就可为他自己和他的臣民提供足够多的用黄铜铸成的克朗，以支付上述物品的款价。这样就使他和他的臣民能够很容易地用这种金属制成的1克朗去买进1蒲式耳的小麦，也就等于现在花1便士的代价做成那笔交易。由于小麦的价格上涨，国王可以按照比率提高他的硬币的价值定量；于是小麦就确实会始终保持在一种定值上面，虽然它在名义上似乎有所上涨。例如，假定今年的小麦每蒲式耳售价1格罗特，第二年为2格罗特，国王就可使每格罗特被称为8便士；如果每蒲式耳的小麦涨到12便士，他就可以把格罗特的地位提高到12便士；所以，不论所采取的办法是使其他金属铸成的硬币的币值同现今所有的人一概接受的币值相等，或者是提高那用测定的金属铸成的唯一硬币的价格，国王都可以（如果你的理由是正确的话）经常使小麦以及人生的其他所有食物和必需品始终按一种价格计算，虽然在说法上有所不同。然而，你根据经验至今每天可以看出与此相反的情况；当上帝促使小麦或其他物品缺乏时，任何一位皇帝或国王是无能为力的；如果他们有回天之力，他们为了自己以及他们臣民的安逸起见，是乐意采取措施的。如果你以前讲到的理由可以成立，他们也许会立即付诸实施；那就是，他们或者用他们经过估量的劣质金属铸成硬币，或者提高他们按某种比率定价的金属制成的硬币的价值。但是，一个人骤然看来会认为我国的一位国王可能很容易做到这一点，觉得他可以随心所欲地铸造任何种类的硬币以投入流通领域，并且要怎样估价就可以怎样估价。然而，凡是抱有这种想法的人只注意名称而不注意他们所了解的事物。如果一个人不去区别1盎司白银铸成的6

个格罗特和1盎司白银铸成的12个格罗特之间的不同；即按第一种的格罗特来说，每格罗特分明等于1盎司白银的六分之一，按另一种格罗特来说，每格罗特分明等于一盎司白银的十二分之一；那么，1个格罗特与另1个格罗特之间的区别就像是2与1和一个整体与其一半之间的区别一样，虽然二者的任何一种使用同一的名称，即都称为格罗特。我们必须考虑到，金银虽然是通常用以制成硬币的金属从而作为人与人之间交换商品的信物，但也是人们用以交换金银币的外表名称所必需的商品，其数量的稀有和丰富是使价格较低或较高的依据。由于我们携带数量很大的物品去交换我们所缺乏的物品这一过程非常累赘，又要花费一笔很大的费用；同时因为我们的物品分量颇重，要运往远处难免不受损失；另外，我们携带的货物经常或多或少，不会同我们所能收受的货物彼此相等；因此人们就想到了金银这两种金属，它们作为商品重量最轻，价值最高，携带起来最为方便，在运送过程中最不易受到损害，并且可以分割成许多部分而没有任何损失，是用以交换其他一切商品的最理想的手段。如果我们想设计一件新的东西，实际的需要也会使我们又想到同样的方法。这是因为，假使我们彼此不用货币，只是实行物物交换，像我在书上有时读到的那样，那么，我们在国内就必须每次都拥有各种数量十分充足的物品，例如小麦、羊毛、毛皮、奶酪和黄油；其数量除了输出国外以换取足够我们消费的其他种种商品外，还应保有大量的贮藏，既不致一时耗尽，又不致贮存过久而遭毁损；既然如此，难道我们不愿拿数量充足的、经不起长期贮藏的物品去换取那些经得起贮藏的物品，并可在上述物品稀少时再把最近贮藏的物品卖出去，换回那些物品或其他任何必需品吗？你们当然愿意；我们还应当考虑，使这样的商品在那交易中放在较少的房间里，使其能以最长的时间继续存放下去而不致有何损坏，往来运送所花的费用较少，在任何时候和任何地方最为通用。那么仔细想想，是不是金银最能符合那种要求呢？我指的是价值最高，携带起来最为方便，最能长期保存，最适合公认的形式和特征，在各处最为通用，最易分成许多小块而无损于它们的本质。在有些方面，我承认宝石确实胜过白银和黄金，在其价值或携带方便上也是如此；但如果作为货币，它们却不能分割而无损于它们的实质，而且一旦分割以后它们就无法再并拢起来，其中有许多还经受不住那么多的危险而无损于它们的本质，也不能轻而易举地打上标记或印记，甚至还不能普遍受到重视。所以，它们除了在价值或携带方便上有其特色而外，不像白银和黄金那样符合交换手段的要求。由于黄金和白银本身具备所有这些便利的条件，整个以文明著称的世界一致同意选择它们为交换

手段，用来衡量一切东西，因为它们最适宜于携往远处或贮藏，或者便于我们用丰富的货物换取它们，或者使我们有可能在最需要的时间和地点用它们去换取我们所缺乏的其他东西。例如，如果没有任何流通的硬币，但在这种条件下要交换物品，就像我们所说过的有时出现的那种情况；再说，如果有谁在一个年头收获很多小麦，预计以后几年难以全部用完，同时看出他不能把它长期贮藏，等待一个麦价高涨或小麦歉收的年份到来，并且如果他长期贮存的话，大部或全部小麦就会霉烂；那么在这种情况下，他把多余的小麦去换取某种可以长期保存而无损耗或毁坏之虞的物品，去换取在他需要的时候可以随时换进的小麦或其他某种必需品，岂不是非常明智的吗？是的，毫无疑问，如果世界上没有白银或黄金，他就会采用锡、黄铜、铅或其他经得起长期保存而不会损伤的相类的东西；他最希望拥有的，将是重量较轻、价值最高、耗损的危险较少和最为人们普遍欢迎的东西，而黄金和白银的优点则胜过其他一切金属。

爵士。 是什么原因使这些金属比其他金属具有更大的价值呢？

博士。 毫无疑问，它们的优点无论在赏心悦目还是在使用价值上都超过其他金属，其部分的优点还在于以稀为贵。

爵士。 这些特性算得了什么呢？如果你称赞黄金在轻重和柔韧方面所占的优势，铅在这些方面就有过之而无不及；如果你表扬它的颜色，那么根据许多人的判断，白银颜色之明净犹如白昼，胜过黄金，传令官喜欢用它作为纹章上的饰物，因为它在战场上涂上了日光的光辉，使其他颜色黯然失色，让人看起来仿佛就在咫尺之间，而其他颜色似乎显得昏暗而遥远，因此丧失了它们自己的力量。

博士。 虽然铅在那一点上非常近似黄金，我是说关于重量和柔韧性，但它在其他性质上却相形见绌，不足称道了；在颜色方面也是如此，根据其他一些人的判断，黄金胜过白银，因为它类似太阳和星星这样一些天体的色泽，或者可以说与那种色泽相等，而那些天体则是人类肉眼所能看到的最卓越的东西。在武器方面，我不知道人们是怎样评价黄金的；可是我知道得很清楚，君主们大都用那种色泽来增加他们武器的光彩，不论那是为了发挥黄金的长处，还是因为他们热爱其用制造武器的黄金，我就无法奉告了。可是，现在让我们来评价黄金的其他性质吧；烈火根本不会损坏或消耗黄金，而且火烧得越旺，

其纯度越高，这是其他任何金属所不能企及的。再说，它在被人们占有的情况下磨损最少，也不会像白银那样弄脏它所触及的东西，因为你用白银可以划出道道，这就表明那种材料会产生污染的作用；虽然作家们看到它居然划出这样黑的一条线而表示惊讶，但那是它本身的光泽。还有，没有任何锈斑或污垢会减低黄金的那种优点，或者损坏它的实质。它经得起溶液、盐和醋的腐蚀而不受损伤，而任何其他的东西却不是如此。黄金不需要像其他金属那样用火来冶炼，它在被发现时就像当空的太阳那样令人目眩。它是由输出的羊毛引来的，仿佛就像羊毛那样柔软。它很容易十分稀薄地散布在树叶里面；你们可以用它来装饰任何其他金属或给它们镀上金色，当然石头和木材不在此例。它在便于制造器皿或其他器具方面也并不比银逊色，只有颜色更加纯净、更加整洁，在注满液体时显得格外可爱。在洁净、美观、可爱和光亮等值得称道的方面仅次于黄金的是白银。它不仅可以用来制造器皿或其他器具，而且可以用来制造汤匙，但不是可以用输出羊毛的办法获取的；有些东西从前只能用黄金制作，比如我听说那时只用黄金制造服饰，但近来就也有用白银的了；饰以宝石和镀了金，银匙就能以假乱真，与往昔夹有金线的织物相媲美。现在再来谈谈其他的金属，请你看看它们适合什么用途；如果那些金属离我们很远，它们也许会更受重视。刚才我告诉你，数量的稀少使上述金银这两种金属非常突出，但还不止这一点；因为它们在质量上占据优势，所以大自然似乎又以把它们贮存在离它的其他礼物较远的地方，来向我们表明所有遥远的东西都是稀少的，而且由于最远的东西最不容易到手，它们最值得重视。正如伊拉斯默斯 [5] 说的，如果玻璃像白银一样稀少，它就会像白银一样昂贵，这话不是没有道理的；要知道谁会给窗户配上银板，以便挡住气候的不利因素，但又想如同使用玻璃那样，通过银板窗棂得到采光的便利呢？所以，我与其推荐黄金或白银，还不如从用途上着眼，推荐其他的东西，比如铁和钢，因为我们可以利用它们比利用金或银制造许多更好的工具，供许多必要的用途；但是，就我们所谈到的一些用途而论，银和金显然胜过其他一切金属。这个问题我就不再多谈了。到此为止，我已经举出一些理由，说明为什么金和银这两种金属所受到的重视程度超过其他金属。

爵士。 为什么国王和君主用这些和其他金属冲压硬币，只是由于他们需要这种硬币表现出它俨然带有的估计价值，不管那种价值究竟如何；如果他们冲压的金属带有的估计价值与原来金属的价值相比不

好也不坏，他们就白费手脚了。因此我宁可携带小型的金银餐具或工具而根本不带任何硬币到国外去同人们交往。

博士。 当然，从前在罗马人的中间就盛行这种办法，那时没有用黄铜、白银或黄金铸成硬币，而是只按重量计算价值。因此直到今天还遗留下来如利布拉、镑、两镑等这样一些硬币的名称，以及如索利达、第纳勒斯等重量的名称；后来才给予硬币以同等的重量名称；还有，衡量这些未加工的金属的普通官员称平衡员，关于这些官员我们在谈到文官时已经提及；然而，由于买主和卖主频繁地参加交易和聚会，要停留在那里去称这些金属的分量并加以测试，未免令人生厌，于是人们就认为最好的办法是由君主在这些金属上面印几种标记（因其重量不同），向收受者保证其实际重量不少于所声称的重量。按照设计者的示范，他们在1磅的重量上打"磅"的标记，在1盎司的重量上打"盎司"的标记；因此，在其他钱币上分别打了不同的标记以后，各种硬币的名称就产生了；这样，人们就不必费那么多的烦劳去衡量和测试每一块钱币了，因为印出的标记已经说明，每块钱币包含的重量就是每块上面的标记所确定的重量。君主在其臣民中间享有很高的信誉，臣民对他们是没有什么怀疑的。当他们企图变换办法，即在半磅的钱币上标出1磅的印记、半盎司的钱币上标出1盎司的印记时，他们的信誉仍使那些钱币得以流通，就像书上所载罗马人不止一次策划过的那样；但一旦这种伎俩被人发觉，两个1磅的钱币就至多只能当以前的1磅使用；结果，君主最初获得的好处最后在人们缴纳租金、关税等等时统统丧失掉了；所以说，离东方愈近，离西方愈远；这很像我所知道的英格兰某些城市的情况；那些城市的市民惯常按照某种长度和宽度裁制他们的衣服，并把同样尺寸的衣服打上印记；在他们真正按规格裁制时，外乡人只要把他们的印记瞧上一眼，就买下他们的货物，这样，那些城市制造的衣服销路很大，营业鼎盛。此后，那些城市里的一些人不满足于合理的收益，他们的欲念越来越大，所设计的衣服尺寸比以往缩小，质量也有下降，但由于印记的推荐，他们仍可照样得到从前出售优质衣服时收受的代价；有一段时期他们获利颇多，从而降低了他们的先辈步入鸿运的信誉，而那种鸿运嗣后却由他们子孙的损失所抵消了；因为在人们发现这些衣服有缺点以后，尽管衣服上面标有印记，他们却不如从前那样受到信任，而且由于他们的印记反倒令人产生更大的怀疑，虽然那时他们的衣服还算是做得不错的；当他们弄虚作假的欺骗行径被发现时，谁也不愿买他们的衣服了，除非是顾客不看印记，把衣服摊开来仔细检查以后再作决定。然

而，顾客由于发现他们在某一方面不够诚实，便怀疑他们在其他方面也不可信任；因此他们只肯出一笔比购买其他任何没有印记的类似衣服较低的代价来买进他们的衣服；于是，同样那几个城市的信誉丧失了，它们陷入了极端衰败的境地。难道你们没有看见，我们的货币已经在外国人中间信誉扫地，虽然从前由于我们的货币价值可靠，他们曾经长期希望走在所有其他国家的前面，来满足我们的需要吗？如今他们不让我们采购他们的物资了，除非只是为了换取我们的商品，如羊毛、兽皮、牛脂、黄油、奶酪、锡和铅；固然他们从前带来品位很高的金银或许多必需品以换取我们上述的那些物产，如今他们却运给我们很多不值钱的东西，像我以前谈到的玻璃、陶制药罐、网球、纸张、腰带、饰针、扣环、纽扣、罗盘或诸如此类没有多少价值或用处的物品；或者，如果我听到的传说确有其事，就像我以前悄悄地告诉你的那样，那么，他们是用黄铜来换取我们的金银财宝和我们上述的商品的。我向你保证，你现在看不见有什么金银像以前经常见到的那样运来给我们了，并且你也不必惊讶。既然白银或黄金得不到正确的评价，他们干吗要把它们运到这里来呢？所以我已听人说起一种真实的情况，并且我格外相信其确凿无疑，因为完全可能的是，既然我们的硬币质量低劣，改变了模样，外国人就伪造了我们的硬币，设法把大批大批的伪币运到这里来脱手，既换取我们的金银，又换取我们的主要商品；我把这种情况转告给你，如果听其自由发展，它可能会在短时期内给国王陛下和这个王国带来十分严重的干扰。

爵士。 如果那些情况是真的，那么，我们还有许多检查人员使问题得到妥善的解决，既阻止伪币流入，又不让我们的旧币运出国外。

博士。 我曾对那告诉我这个如今由我转述给你听的情况的人说，如果检查人员不怎么忠于职守，受检查的人是会用许多方法欺骗他们的；比如把伪币放在压舱的重载中间，或者藏在一些酒桶里面以及运给我们或从我们这里运出的其他液体里面。再说我国的每一个小港都没有检查人员；即使有的话，他们也不会高风亮节，不受金钱的腐蚀。此外，难道你们没有宣布，我们的旧币，特别是旧金币不得超过这样一种价格在这里流通吗？因为每样东西都往最受重视的地方流去，难道上述的办法不是把我们的黄金从我们这里弄走的最简便的方式吗？所以我们的财宝给一船船的运走了。

爵士。 我深信你叙述的那些事情是外国人从我们这里吸干我们旧日财宝的手段；但是，它怎么会像你所说的那样使我们自己人中间的一切东西都如此昂贵，我可还看不出是什么缘故。

博士。 什么，难道你没有看出，由于这方面的原因，你现在为了购买从国外进口的每一种产品而付出的代价都比往常高吗？

爵士。 那是无可否认的。

博士。 你想达到什么样的程度呢？

爵士。 足足贵三分之一，各种东西都是如此。

博士。 他们既然以高价进货，以后卖出时是否也一定收取较高的价格呢？

爵士。 确实是这样，如果他们想要生意兴旺的话；要是他们贱卖贵买，那就永远也发不了财啦。

博士。 你自己已经提出理由，说明为什么我国的各种物品如此昂贵；那就是，我们必须用高价买进从国外运来的一切商品，因此我们也必须按高价卖出我们的东西，否则我们就会使自己在交易上吃亏了。虽然这个理由把问题说得很清楚，但经验却能把问题解释得更加明显；这是因为，虽然你说从国外运来的每一种东西比以往贵三分之一，可是你难道没有看到，我们自己的货物不是按同样的比例（即使并非更多地）提高价格，甚至旧币本身也是如此吗？我国的旧币安琪儿以前不过值20格罗特，现在却值30格罗特了，其他的一切旧币不是也按这样的比例涨价了吗？可是我想，纵然银币的价格涨得很多，从原来的20格罗特涨到30格罗特，银币还是不可多得。所以我想，撇开我们的硬币不谈，我们还会有同样多的丝绸、酒类或石油从国外运来，用我们的羊毛换取，就像在硬币变更以前我们可以用硬币买到的那样。

商人。 我保证在这方面为你们效劳。

爵士。 当我们出售商品时索取的价钱同我们购买外国人的商品时付出的价钱一样高的时候，我们的这种买卖有什么损失呢？

博士。 我认为，对一种人来说我估计没有损失；对其他一些人来说，收益超过损失；然而对另外一些人而言则损失较大，只会于别人有利；况且那种买卖一般将使国家陷于贫穷，并极度削弱国王陛下的力量。

爵士。 请你告诉我，你指的这几种人是干什么的；首先是你认为并不因此遭受损失的人。

博士。 我指的是所有那些做买卖谋生的人；他们既然高价买进，此后也就高价卖出了。

爵士。 你所说的可以借此得到好处的第二种人是什么样的人呢？

博士。 噢，所有这种人都有收入，或者有一批由他们自己操持的、按旧日租金数额缴租的田地；一方面他们付的租金同从前一样；另一方面他们在出售产品的时候却按其他人订定的新租金数额计算成本；那就是说，他们为自己占用的土地所付的租金很低，而出售所生产的物品时索取的代价却比较高。

爵士。 你所说的那些因此蒙受较大损失而使其他人获利的是什么样的人呢？

博士。 是所有那些贵族和乡绅，以及其他一切依靠有限的地租或俸给生活，或者并不耕耘土地，或者并不从事买卖的人。

爵士。 请你像刚才那样仔细地逐一和分别考察那几种人吧。

博士。 我当然愿意。首先，贵族和乡绅大都依靠土地每年提供的收益和国主给他们的薪水生活。你知道，目前那些靠这类收入和薪水一年可以支出300镑的人在生活上已经不如以往他们的父辈或其他任何先辈一年仅花费200镑时来得舒服了。由此你可以看出，一个人的生活所需突然削减三分之一，肯定是要使他愁肠百结了。所以，乡绅们殚精竭虑，力求增加他们的土地，提高他们的租金，于是他们就把农田收归自己掌握，像你现在看到的那样；他们还力求像他们的父辈那样从容自若，不露声色，但事与愿违。其他一些人，由于看到家庭开支浩繁而又无储蓄可资弥补，便放弃他们的住所，卜居伦敦，或在宫廷进行活动；他们在那里消磨时日，其中有些人带有一两个仆役，

而从前在他们的宅邸里却每天有30或60名仆从，他们那时在家乡广施善举，在乡邻中间维持良好的治安和秩序。另一种是所有的男佣人和当兵的，他们只领到旧日规定的微薄工资和月饷，如果不铤而走险，从事抢劫或掠夺，就无法像从前那样生活。你知道，如今每天挣得的6便士还抵不上以前的4便士；所以你可以发现人们不如往常那样愿意为国王效劳了；再说，以前王室的随从一年拿到60先令觉得很宽裕，每星期领到膳费津贴20便士就足够吃喝，目前哪怕增加1倍还不够开支呢。

爵士。 他们在衣着方面也像在伙食方面一样，有长期超支的现象；因为眼下仆役的服装比以前昂贵，从外表上看甚至比他们主人从前穿的衣服还要考究。

博士。 毫无疑问，这是家庭增加开支的一大原因；因为我知道，从前一个仆役夏天穿一件绿色粗呢大衣，冬天穿一件起绒粗呢上衣，配以一条称身的纯白紧身裤，每星期夫吃一份牛肉或其他某种份菜，就感到心满意足了。现在他夏天指望至少有一件能够用钱买到的最细致的衣料制成的上衣，他的短裤是用最精致的呢料经过佛兰德人或法国人染色以后裁制的，一位亲王或大领主如果用这种料子做衣服，也不会显得更漂亮些；接着他们的上衣还要镶上饰边、裁剪和缝制；他们的短裤还要抽花刺绣，其做工远远超过衣料的价格；这种事情从其实际的趋势来看，是由他们的主人加以鼓励而不是加以限制的，因为这家主人同那家主人竞相争胜，供他们的扈从大量浪费，或者在一段装点门面的期间任其过着放荡的生活，以炫耀乡里；另一方面，由于这种挥霍无度，他们在一年的其余时间里不得不遣散一大部分仆人。这样，在一段时期里他们食不厌精，而在全年的其余时日，他们根本不招待客人，或者即使招待，规模也很小。从前在罗马帝国即将衰颓之际，罗马人在饮食和衣着方面也有类似的漫无节制的情形，所以后世的贤哲认为那是帝国衰亡的原因。为此，当时的加图 [6] 和其他一些贤明的元老院议员就想推动那个立法机构制定几条法律，以限制这样的过分行为；关于这一点，一些持相反意见的人态度极端傲慢，他们并不经常执行那些法律，结果是一部分人气焰嚣张，从而造成了国民中间的分裂，而分裂又使国家变得一片荒凉。我祈祷上帝，企求我国特别是英帝国的首都伦敦对那事例保持警惕，防止像田间谷物藏入粮仓那样积累起来的全国财富大部分浪掷在这种过度的糜费上面；一般说来，在我国的其他一些部分，命运的法则使人们身心舒坦，其愉

快的状况超过从华衣美食得来的幸福。我认为，如果我们的乡绅过着朴素的生活，我们的仆人服饰简单，他们的衣服既不精裁细缝，也不缀以边饰，他们佩带重剑和圆盾而不是作为装饰的轻剑，那么，我们的敌人就会敬畏他们，甚或在他们面前战栗不已。当他们跨上马背时，他们手执锐利的长矛而不是现在所携带的白色棍棒，他们如今的神气更像小姐或贵妇人，而不像男子汉；所有这些神气使我们的男子柔弱不堪，没有什么力量。

爵士。 我们说不定要感谢我们国内的长期和平与安定的环境，因为人们不必被迫驰骋疆场了；无论在国内还是国外，当人们像你所说的那样奋骑奔驰时，那就是个多事的世界了。

博士。 你能告诉我，这样的世界什么时候可能出现吗？先贤说过，人们在承平时期必须留神，务必为战争作好准备，而在战争时期又要为和平预作准备；如果人们有把握经常安享太平，那就谁也不需要雇用士兵了；但由于实际的情况并非如此，人们的罪恶十分严重，他们就不能长期不发生战争了，因此我们认为英国主要的力量在于男仆以及皇室和贵族的卫士；在承平时期，用这样的服装、伙食以及他们在战争时期必须经受住的艰苦生活训练他们，是明智的措施。当他们遇到战争的时候，同样的艰苦生活对他们来说就不会是陌生的了；他们的身体将比以前强壮，可以忍受那样的环境，因为他们早就习惯于那种生活了。如果娇气和脆弱不是导致以往一些最大帝国被征服的确切原因，我说的这番话就难以令人置信了。

爵士。 你的话当然讲得挺好，听起来很有道理；我必须承认我自己已经认为那是正确的了；承平时期我们在使用士兵方面迁就太多，等到发生战争，他们穿上厚实的盔甲就无法忍受，但不管是男子穿的衬衫也好，亚麻布破布做成的上衣也好，在一颗子弹飞来的时候，就可能置我们于不顾了。还有，对于我们的高楼大厦，你该说些什么呢？我们近来在英格兰听到的关于这方面的议论，远比迄今为止的任何时候为多。难道那些建筑没有使我国的财政发生困难，使人们感到普通的住房紧张吗？

博士。 我说，所有那些建筑都是太平盛世的象征和装饰品，无疑也是家庭户数减少的根源，因为建造和修饰那些房屋花掉了本来可以用来修建住房的款项。但这并没有使国家陷于贫困的境地；因为所有

建筑费用的大部分是在我们中间、在我们的乡邻和同胞中间花掉的；比如花费在木匠、泥瓦匠和一般工人的中间；除非不能算上精工装饰或油漆彩绘这些房屋的人们，因为那种工作可能耗资颇巨而并不实用。还有屋棱、室内装饰用的蛇纹石和挂毯之类，通常可以在佛兰德和其他外国买到，这些东西换走了我们的很多财宝。

爵士。 先生，不过我还要提醒你再注意一件事情，这件事情人们确实认为是在国外挥霍钱财的一大原因；那就是，由于许多修道院、救济院和小教堂的解体，有很大一批土地落到了国王的手里；人们认为这是从两方面使我国财富减少的原因。一方面是，上述那些地方的收入以前在国内消费，在人与人之间流通，以购买食物、衣服和其他东西，但在那些机构解散以后，它们的收入如今已经通过一种渠道流往国外；另一方面是，很多富户拿出他们的钱财去买进几块离他们较近的业已解散的机构的土地；这样，不管是通过哪种渠道，整个国家的财富被一扫而空。

博士。 这倒也是实在的；那种现象使国家到处暂时出现萧条的局面，如果国王陛下不把各地的上述土地重新在全国分配，那种现象还会继续存在下去；可是，既然国王一部分通过赠与和一部分通过出售已经舍弃了大批那样的产业，各地的财富必将在短时期内像从前那样再次增加，如果不用其他的办法把那批土地出租的话。所以我并不把它看作我们目前这种物价上涨的很大原因，因为土地没有被夺去，土地的所有权只是从一类人的手里转到另一类人的手里罢了。

爵士。 那就接着谈谈我们刚才搁下的货币问题吧；我已经听到了你的想法，认为其中的变化对某些从事买卖的人并无损害；它还对其他一些人有利，例如按旧日数额缴纳租金的佃户；还有一些人，如乡绅、军人、男仆以及其他所有靠额定的微薄地租或薪给生活的人，则要蒙受较大的损失。我听你说过，虽然国王陛下所受的损失十分重大，但不仅是皇室的产业，而且随着时间的推移还有全国的经济，都会深受其害；我不知道怎么会发生这样的情况，因为我听到一些贤达的人士谈起，国王的父亲靠了货币的改变，确实获得了多得无法估算的钱财呢。

博士。 当年有一段时期是那样的情况；但我把那种进账比作有些人的收益，当他们卖掉自己的土地时暂时有了较多的金额，而此后却

看不到由此产生的继续增长。你知道，我国所有的财富一定是几年一次通过某种途径流入国王陛下的手中，再从他的手里流出来归他的臣民所有；正如众流注入大海一样，财富重又广泛流散。再说，由于货币近来以可靠金属的形式流进，它们也像你所见到的那样仍然以可靠金属的形式流出。虽然乍看起来这种情况似乎只是使臣民贫穷，从长远看来却恐怕会使国王陛下捉襟见肘；因此，如果国王想在战争时期拥有异常充足的钱财去购买战争所需但根本无法使其臣民置备的盔甲、武器、船上的装备、大炮和其他火炮，那么，国王和他的国家会处于怎样的境地呢？当然处境险恶。所以这些硬币和财宝被一些有识之士称为战争的元气、即军事力量，不是没有道理的。我认为，对国王和他的国家来说，由于缺乏财富，势必遇到莫大的危险；这是因为，虽然国王陛下可以使任何种类的货币在国内流通，他却不能强迫外国人接受它们。我承认，如果人们能够完全生活在他们自己的范围之内，不必对外借用任何东西，那么，我们想设计什么样的硬币就可设计什么样的硬币；但是，既然我们必须有赖于别人，别人有赖于我们，我们在制作自己的产品时就不能闭门造车，而是要参照全世界一般的市场情况来进行设计；我们也不能随心所欲地规定物品的价格，而是要参照全世界普通市场的价格。我承认，在此之前黄铜已被铸成硬币，某些地方还有用皮革制成货币的；但我从书上读到，那是迫于需要而不得不采取的办法，不应当作榜样加以仿效，而是应当尽可能避免才好。我又听说，就在最近还从法国和佛兰德运出这样的硬币；但它并不排斥其他一切优质的硬币，而是同所有的硬币一起流通，其数量十分充裕，无论怎么使用也不会感到匮乏；我对于它们的使用方法、即两种硬币是如何使用的，没有切身的体会，所以我认为明智的办法是切实地向他们学习，以便随时随地像他们那样知道它们应当按什么比值在市面上流通；这样，他们就决不会希望按照超过他们估计的价值来换取我们的任何硬币，我们也不会按照高于估计的价值去换取他们的硬币。由此我们能够长期保留我们的财富。至于说到恢复旧日已经丧失的财富，我们不妨作出安排，限制向他们输出某些商品，除非他们以金银或者按照那些普遍流通的硬币的三分之一或一半的币值作为交换；我们主要可以用两种办法恢复我们的财富；首先，我们可以禁止输入我以前讲到的从海外运来的那么许多没有什么价值的东西，并规定只准出售我们自己的商品，不得销售舶来品；其次，我们不能不管未经加工的商品，因为如果把那些商品及时地就地加工后卖到国外去，它们就会在短时期内带来无数的财富了。

爵士。 啊哟，你的意见可就同社会上许多伟大贤达的见解背道而驰了；他们认为最好把我们所有的羊毛未经加工就统统卖到海外去，而不让任何服装商在国内进行加工。

博士。 据我看来，那是一件怪事，谁都会这样想的；请问，应当采取什么措施才会促使他们改变主张呢？

爵士。 我要告诉你；他们以为所有这些风潮是由所有这些服装商引起的；因为当我们的服装商在海外没有出路的时候，他们就大批失业，没有事干了；当他们没有事干的时候，他们便三五成群地聚在一起，因生活无着而口出怨言，并用某种方式寻衅闹事，以挑拨许多像他们那样无事可干的平民起来骚扰；有时由于战争的缘故，服装行业必然受到影响，所以他们并不总能找到销路；每逢这个时候，如果上述的服装商遇到动乱，他们就会认为自己最好还是都离开本国，于是羊毛未经加工便运往海外，而不是在这里加工了。

博士。 所以可能在他们看来，应当考虑的是便利与否的问题而不是其他。不消说，无论是谁，只要有少数几个人受他支配，他定然会相安无事地管理他们；但如果他家里人口众多，他在统治他们的过程中有时就会碰到困难。然而，一国之君想要减少他的臣民的人数或者一家之主想要遣散他的许多仆人，因为他不愿多费心力去管理他们，那可是一种不高明的方法。凡是企图这样做的人，同一个不愿花费精力去照顾他的土地的人没有什么两样。我认为事关重大的是，我们不仅确实提高了制造服装的技艺，而且目的在于振兴其他各种技艺和职业，人们依靠这些就会有活可干而不是丧失就业的机会；特别是像服装业，因为它安排好几千人参加生产劳动，并使城市和国家富裕起来。我听说，在威尼斯以及在海外的其他地方，凡是从事服装业的，只要引进新的技术或诀窍，都受到奖励和爱护，因为这种办法不但可以使工人充分就业，而且可以给国家提供财富或商品。与此相反，难道我们要努力摧残我们的服装业这一最有利可图的、最好的行业吗？我想知道，如果我们抛弃服装业，什么行业会从海外和异邦给我们带来财富，或者哪里会有这么许多人从事一项工种，像他们依靠裁缝服装来谋生那样。

爵士。 嗨，我们当然可以用我们的羊毛向国外去换取很多的财富啰，虽然我们的羊毛都不在国内加工。至于说到使缝工有活可干的服

装业，不妨让那些工人去从事耕耘和农艺；应当使更多的人参加农业，使较少的人参加畜牧业，到那个时候，目前以裁缝为业的人都将投身于农业了。

博士。 关于你所讲的第一点，即羊毛足以引进财富的问题。如果是这样（其实不然），那种功绩对全体公民和王国的持续发展来说却并没有什么好处；因为那时每个人都会开始养羊，增加羊毛的产量；结果是各行各业都被打入冷宫，只有饲养业单独兴旺。这样你就知道，一些牧羊业者将为整个郡服务；随着时间的推移，国王的大多数臣民将日趋衰颓，只留下为数不多的牧羊业者和羊倌，其人数根本不够为国王效劳以满足他的需要，也不足以保卫他的国土，抗拒敌人的入侵。关于你所说的另一部分，你主张这些服装商应当脱离那个行业，转到农业方面去；可是，如今的庄稼人依靠农业得来的生活所需严重不足，要在已经从事农业的人之外再增加那么多的庄稼人，他们怎能靠此维持生活呢？如果你要对我说，他们可以随意将谷物运往海外销售，那么，由于他们脱离了服装业，就会出现你以前想要避免的那种不便；若干年内，不论是由于战争还是由于海外各地物产的充裕，他们的谷物将无法输出，从而被迫赋闲在家；于是他们由于生活无着，便聚集起来，造成你刚才所说的那种骚乱。在法国，他们从事手工业的人数比我们这里多，数量十分可观的技工也比我们多得多；正由于这些，他们在此以前制造了许多大规模的骚动和混乱，但他们不愿摧残技工，因为他们了解其中所有最杰出的匠师，如果没有这些技工，他们就无法维持自己的产业。难道所有这些过境税、关税、营业税、地租和给国王的特别津贴，不是主要靠那些技工才逐渐形成的吗？哪一位国王能够单靠他每年从土地得来的收入维持他的产业呢？正如一个家庭里的许多仆人经过妥善安排工作每天多少为他们的主人挣得收益那样，一个国家的每个工匠每年也能为国王挣得一定数量的收益，合并起来就是一笔巨额财富。

爵士。 噢，你已听到许多比我聪明的人发表的意见了。

博士。 我看出我国有许多伟大的人抱有那种见解；否则他们就不会怀疑对织物征收关税是否妥当，也不会主张对国内制造的一切织物按每磅收费12便士的税率为国王筹措特别津贴了；那是使服装商放弃其职业的主要方法，我担心它已经实行了；它引起去年夏季你在这里看到的诸多不便，并且很可能是产生更多不便的原因，如果他们坚持

那种意见的话。如今，由于我们同技工有了交往，我想对他们作一番分析。其中有些人只是把钱财运出国外；其他一些人确实有所收获，但他们又在国内支出；第三种技工倒是确实给国家带来财富。属于第一类的，我指的是一切纺织品商人、杂货商、酒商、缝纫用品商、妇女头饰商等销售舶来品的商人，他们确实把我们的钱财送到国外去了。我认为还是不错的那一类技工在一个国家里并不十分需要，但他们可能比其他所有的技工更值得宽容；然而，如果我们没有其他技工生产出像他们所生产的那么多的财富，我们就会遭受很大的损失了。属于第二类的是这样一些人：鞋匠、裁缝、木匠、石匠、砖瓦匠、屠夫、酿啤酒商、面包师傅以及各种食物供应者，他们在国内谋生，也在国内消费；但他们没有给我们挣得财富。所以，我们必须爱护第三种人；这些人是服装商、制革工人、制帽商和毛线纺织工，我只是凭他们精通的技艺和本领，知道他们确实给我们带来了财富。至于我们的羊毛、兽皮、锡、铅、小麦和其他谷物、黄油和乳酪，这些都是土地产生的商品，需要许多人施加经常的劳动；如果我们只依赖这样一些人，不想别的办法使我们自己从事某种工作，那么，有些人就会以饲养牛羊和培植作物为我们服务，我也找不到几种可以让我从事的行业；这样国家就会变得像个农庄，里面牲畜的数目远远超过人数；其结果是国家就可能遭受周围其他国家的掠夺；这是更加可怕而应当加以避免的，因为他和自己的同胞所在的国家倾向于为了繁殖牲口而不是为了人们的营养生产上述那些东西的；如果波姆波尼厄斯的诗歌是可信的话，它在描写这个岛的时候是这样说的：它平坦、辽阔和物产丰富，但那些物产在养育牲畜方面比养育人类更加充满柔情。所以许多森林、狩猎地、公共游憩地、沼泽和荒地在这里一般比在其他地方更加清楚地表明，他们正像他所断言的那样，决不是没有多大用处的；因为这个岛没有那么多的可耕地、葡萄树、橄榄树、各种水果以及人类饮食所最必需的东西。他们在培植的过程中需要许多人手，同时也像在法国、西班牙和其他各国一样，供应大多数人的食品。所以，凡是适合生产那些东西的土地将尽可能地变更原有的用途，以供应大多数人。关于这一点，城镇和城市应当得到各种技工的补充；不仅是仍属我们惯常行业的服装商，还要补充制帽商、制手套商、造纸工、玻璃装配工、针绣工、金首饰商、各种铁匠、床罩制造商、缝针制造商、扣针制造商等；这样，我们不仅会有这类物品的充分货源供应我们本国，避免至今大量流往国外的无数财宝的损失，而且可以抽出一部分这类的制成品销往国外，使我们得以运回其他的必需商品和财富。光是这样一些行业不会使若干国家富裕起来，如果它们本身是

土地贫瘠的话；佛兰德和德意志的情况清楚地表明，它们是惯常给本国带来什么样的财富的；在那里，通过这类行业，它们拥有很多富裕的城市，这从它们土地不丰的条件来说是令人难以置信的。因此，我认为我们很值得正确地加以考虑，从而探究我国的服装业有时稍有生意、有时因缺乏销路而发生混乱，以致陷于停顿或凋敝的原因。人们采用的每一项办法并不总是非常方便或必要的，有时由于处理不善会使人生气；不，不会像火和水那样比其他东西更加必不可少。

爵士。 是的，博士先生，我们同你所谈到的法国或佛兰德的情况不一样；如果他们在某一方面没有出路，他们总是会在另一方面找到出路的，因为他们庄园的周围都是产量稳定的土地；如果他们同一个邻国发生战争，他们将同另一些国家友好相处，以便把他们的商品运往那些国家去销售。

博士。所以，如果我们保持头脑清醒，经常结交一位或几位朋友，我们也许能做到那一点。要是一个人没有权势，他会愚蠢透顶，断然拒绝那样做吗？不妨请有识之士考虑一下，我国在以往时代已经有了什么样的朋友；如果我们失去了他们，或者从那以后没有另想办法，那就让我们结识新的朋友来取而代之吧，否则就不容许我们同邻邦发生任何倾轧。我记得《旧约·传道书》中那位智者说：孤独存在的人是没有幸福的。

爵士。 在法国，他们还在全国的一些地方设有若干小队的武装人员以迅速的行动镇压骚乱，如果有这类事情发生的话；如果我们照此办理，我们就可放开手脚吸收同他们一样多的技工了。

庄稼人。 但愿没有任何这样的恶霸来到我们中间；据他们说，这样的人在法国常常拿了穷人的母鸡、小鸡、猪和其他食品，分文不付；除非发生了不幸的变故，比如他的老婆或女儿为此受到了糟蹋。

商人。 啊，我认为那种手段只会引起骚乱而不会扑灭骚乱，因为像他所说的，英国人的性情忍受不了我所知道的法国国民经常遭受的那种伤害和耻辱，而在指责法国人的时候，我们往往称之为乡巴佬。

爵士。 噢，但是我们的主公国王可能会花很大力气严厉地管束他们，不让他们蛮横逞凶的。

博士。 要是他没有力量这样做，该怎么办呢？罗马人有时在各个地方也有这样的武装人员，据认为是为了保卫罗马帝国，但最后还是把它推翻了。朱利叶斯·恺撒表明过同样的态度；此后多次，当皇帝驾崩时，军人便拥立他们所中意的皇帝；有时违反元老院的选举原则，一个奴隶成为帝国的首席参议官，直到整个帝国被颠覆为止。法国雇用那么多的军人，并非为了防备国民的骚乱，而是根据国家的地位和需要，因为它四周都是敌对的国家，中间没有大海或城垣相隔；他们必须保持这些军人，以防邻国的伤害和入侵。如果他们为了避免邻邦的猜疑而敢于放弃军队，那他们是会乐意这样做的。一些有识之士已经在口头上和文章中指出，同样那些军人可能最终葬送他们的王国。此外，一个国家如果幅员辽阔而与其他国家接壤，也并不需要那些军人。再说我国的总收入不敷维持与法国同等数目的武装人员；如果我们配置较少的人数，我们就会显露出我们自己的实力不如法国，而到目前为止，仅仅依靠我们国民的坚定和勇敢，我们已被认为比法国人更有成就。所以，我不愿以较大的不幸来消除小小的恨事；人们中间的骚乱是难得发生的，也是很快就可以扑灭的，因此我也不希望为了避免骚乱而使国主及其臣民不断地承受压力和负担。

爵士。 你讲得很好，所以我说不出更多的话来反对你的意见了；但我还希望你的言论能够满足别人的需要，就像满足我的需要一样。

博士。 好啦，现在该是结束的时候了；我在这里作了一次沉闷的长谈，真是打扰你了。

爵士。 要是你以后比这次“打扰”得更长一些，我是会感到满足的。

商人和制帽商。 我们也能感到满足，即使谈话只限于今天；要不是麻烦你自己，好心的博士先生，我们哪能心满意足呢。

爵士。 但是，我们所讨论的最重要的问题还在后头。那就是，这些弊病怎样可以得到纠正；所以，在你就此问题提出意见以前，我们是不愿同你分手的。

博士。 当然，我愿意向你们说一说我关于那一方面的一些想法，不过让我们先去共进晚餐吧，因为我们的主人已经为我们准备停当了。

[1] 格劳库斯（公元前10年—公元54年），在公元41—54年任罗马皇帝。——译者

[2] 迪奥默德斯，色雷斯人的国王。——译者

[3] 西塞罗（公元前106—公元前43年），古罗马政治家、雄辩家和哲学家，公元前63年任执政官，公元前51年任西里西亚总督，为元老院中有影响的人物，后被杀害。——译者

[4] 梭伦（约公元前638—约公元前559年），古雅典政治改革家和诗人，为古希腊“七贤”之一。——译者

[5] 伊拉斯默斯（公元1466？—1536年），荷兰幽默作家、学者和神学家。——译者

[6] 马库斯·加图（公元前95—46年），罗马政治家和斯多葛派哲学家。——译者

OU">。

第三次对话

在晚餐桌上很好地恢复了我们的精力以后，我思索了好久，才弄清楚博士先生关于补救上述那些事情的看法，即他认为怎样才能很好地加以纠正而不致产生多大的危险或变动；所以我对他这样说：既然你已经向我们说明（好心的博士先生）我们的那些弊病及其根源之所在，我们请你不要让我们对于纠正那些弊病的适当办法一窍不通；你已经使我们充分相信你的见解，并且我们自己也对此有所觉察，感到我们如今的状况不如以往那样有利；你已经向我们指出一些促使我们碰到那种问题的原因；所以我现在请你给我们指点怎样才能补救我们的这些不幸的事儿。

博士。 当一个人确实看出他的不幸，并看出其中的原因时，他就很可以有纠正的办法了；因为一个人知道了产生不幸的原因之后，他就可以立即避免重蹈覆辙，根由避免了，忧患也就随之消失；正如那位哲学家所说的：祛因可避其果。可是，我们不妨把它们一一简单地列举出来，然后说明其所由产生的原因，再进而探究纠正的办法。首先，这种普遍的、全面的物价上涨现象，是所有的人对之颇有怨言的最主要的不幸事件。其次是我国财富的耗竭。第三是圈地和把可耕地变为牧场的行径。第四是城镇、教区和乡村的凋敝。最后，人们对宗教的意见分歧和差异。关于这些事情的根源，我已按照人们不同的思想倾向和意见作了种种说明，但在这里我要仅就我认为很有可能确实是有根有据的原因作些分析。这是因为，正如我以前向你们指出的那样，各种不同的人意见不一地认为这一点或那一点是某种不幸事件的远因或近因；由于一件事情可能有几个不同的原因，但又只有一个主要的原因，那就要把这些原因统统提出来考虑一番。让我们找出那个主因，略去所有不重要的原因吧，因为它们是由第一个最早的原因推导出来的；例如在一次强迫征兵中，人们排成直线，最前面的一个人被紧接在他后面的一个人推向前进，第二个又被紧跟在后面的人所推动，第三个人则迫于某种猛烈的、强劲的力量向前移步；那股力量是使前面的人走向前去的主要的基本原因；如果他被留在后面并停顿下

来，所有走在前面的人都会止步不前。把这道理给你们说得更明白一些；比如一座钟里有许多齿轮，然而，正是被拨动的第一个齿轮推动第二个齿轮，然后第三个，直至推动那起到敲钟作用的最后一个机件为止。建造一所房子的情况也是如此，有督促造房的老板，有木匠，有用以搭盖房屋的材料。在工人搬动材料以前，材料是决不会自行移动的。工人要等雇主用丰厚的工资激发他们，才肯埋头苦干；所以雇主是这种建房过程的主要推动因素。监工的这种推动因素被称为动因，因为主要是这种力量使工程得以开始进行；如果你说服这个人撒手不管，房屋就永远也不会建成；然而，要是没有材料和工人，房屋也是建不成的；所以有些人称之为模糊不清的动因，其他一些人称之为物资和表面上的动因；但一切都归结到一种目标；那就是有效的动因和主要的动因，如果不消除某一弊病的动因，你就无法加以纠正。每个人都有这样的看法，即认为任何事情的动因被消除时，其后果也随之消逝，所以人们不加判断地看待他们所谈到的这些事情的动因，不是把主要的动因同次要的动因区别开来，而是笼统地把它们撇开，仿佛认为它们都是次要的动因，这样他们就永远也达不到他们所探索的补救办法了。这很像埃阿克斯的妻子，她的丈夫在一艘叫做"阿戈斯号"的船上葬身海底，因此她希望人们不再在佩利乌斯的森林里砍伐冷杉横梁，因为据说那艘船是用冷杉建造的；事实上，那并不是她丈夫丧身的真正原因，而是敌船把难以扑灭的燃烧剂扔进上述的船只，使它着火沉没的结果。有一些原因叫做远因，因为它们距离较远；没有其他因素触动它们产生影响，所以它们自身不发挥作用，也是不发生效力的。到目前为止，我讲的话离题太远，因此我也许会被认为同样远离了我的目标，那就让我重新拣起我们原来的话题，把我已经讲的一番话应用于这个话题吧。有些人认为这种物价高昂的现象由佃户开始，他们在出售产品时索价很高；另外一些人认为是由于地主把土地的价格抬得太高；有些人归咎于圈地；还有一些人说是由于提高了我们的币值和改变了币制。因此有些人认为排除了其中的一项因素（照他们看来，这是物价高昂的主要原因），就可纠正这种弊病；但经过考验的事实证明，他们没有触及真正的或主要的原因，所以他们的对策难以实现。如果他们实现了他们的计划，问题就能得到纠正；因为主因的正常现象是，一旦它被排除，其果亦即随之消失。然而我承认，所有这些事情是同这种物价高昂的现象一起发生的，其中每一项似乎都是物价高昂现象的根源。可是，现在并没有充分的证据足以证明它们是那种现象的起因；正如在多佛建造的教堂尖塔并非多佛港口衰微的根源一样，因为该港的凋敝是与尖塔开始兴建的时候一起出现

的。虽然这些事情中的某件事情是另一件事情的根源，但事实上它们都还不是这种物价高昂现象的真正根源。然而，我以前讲到，一些人在人群中互相推挤，一个人推动另一个人，但首先只有一个人是那股力量的主要来源；就我们谈起的这个问题来说，情况也是如此，即其中某件事情是这些根源中的原始根源，但它看起来却似乎处于次要的地位，并使其他的事情显得仿佛是互为因果似的。我认为，农民手中一切主要产品的涨价是其承租土地的租金上涨的原因；乡绅们急不可待地开始把田地掌握在他们自己的手里，否则他们就不得不以高价购买食物，这一点又是圈地增多的一大根源。乡绅们虽然自己掌握了大量土地，却无法全部使用，做到精耕细作（这需要许多人投入有组织的劳动、努力和管理工作），于是就把大部分土地变为牧场；这方面并不需要花费多大的人力，但能提供较多的纯利。于是，一件事情有赖于另一件事情，并互相促进；但首先有一件事情是这整个推动力和循环运动的主要源泉。我刚才指出，主要的原因不在于农民，也不在于乡绅。让我们来看看原因是否在商人方面。由于向商人购买的一切货物现在比过去贵得多，农民似乎就不得不以较高的价格出卖他们的商品。如今既然问题已经向你提出，商人先生，你能设法回避，说物价高涨的根源不在你身上吗？

商人。 先生，很容易做到；虽然我们现在按照比以往较高的价格出售一切物品，我们却也同样出较高的代价去买进外国人的一切商品。所以还是让我们从他们那里提出问题吧，这样我们就可以推卸我们自己在这方面的责任了。

博士。 他们可听不到我们提出的问题来作出答复；如果他们听得到，我倒要问他们为什么他们现在出售的商品的价格高于往常。

商人。 噢，关于这个问题，当人们在此之前向他们问起时，我听到他们以两种方式作出了回答。一种方式是说，他们现在的售价并不高于以往；为了证明这一点，说他们总是像往常一样以不多不少的商品来换取我们的商品；例如，为了换取我们一定数量的羊毛，他们总是按照以前的办法给予我们一定数量的葡萄酒、香料或丝绸；而且，为了获得我们的白银或黄金，他们拿出与以往同等数量的织物作为交换。他们另一种回答是说，如果我们因为他们要求我们付出的硬币比以往为多，便认定他们的商品卖贵了，那么，他们说，过失只是在于我们，因为我们造的硬币分量比以前小了，或者说它的价值比以前低

了；所以他们要求我们拿出较多的硬币去换取他们的货物，并且说，他们不计较我们把自己的硬币称作什么，只是愿意按照全世界各地对我们硬币的评价来考虑它的分量和真正的价值。

爵士。 那么，我是会这样来回答他们的问题的。如果他们到这里来仅仅为了换取我们的商品，那么只要他们可以得到同过去一样多的东西，我们的硬币是什么成色或什么价值对他们来说又有多大关系呢？如果他们来到这里，又是为了获取我们的白银和黄金，那么他们从我们这里谋得任何金银的勾当既为法律所不容，又是不妥当的。所以我认为那并不是他们以高出往常的价格出售他们商品的理由。

博士。 他们还可以回答说，像这样的巧合并非总能遇到，即他们所拥有的货物就是我们正在物色的，而我们又拥有他们正在觅取的一切商品。也许，他们手头为我们所必需的商品比我们手头为他们所觅取的商品来得多，因此他们将乐于从我们手里接受多数地区流通的货币，以便随意在别处购买他们所需要的商品；并且他们还会说，那一类流通的货币不包括我们的硬币。至于我们的不得将任何黄金或白银运往国外的法令，他们可并没有实行，所以他们可以照旧运送，而且他们运送的办法很多，这一点我以前已经提到过了。最后，他们可以说，事实上我们自己并没有把我们的硬币铸成以次充好的模样，而是重视其所用材料的价值和成色；如果他们给我们带来半盎司的白银，我们决不会把它当作1盎司；如果他们给我们带来混有白银的黄铜，我们决不会把它当作纯银看待；如果我们不愿优劣不分地看待他们手中的金属，为什么他们要对我们的金属另眼相看呢？于是，他们看到这里谁也不愿要1罐白银而不要1罐黄铜；不，我们造币厂的老板们也不会另有好恶，虽然他们在另一种场合会劝人们相信二者不分轩轾。所以，既然看到我们事实上重视一种而不重视另一种，正像全世界的人都如此看待一样，那么，为什么他们不应该根据所用材料的成色和价值，既参照我们中间估计的等级，又参照其他任何地方估计的等级来评定我们的硬币呢？这样，由于数量较多的硬币所包含的价值与以前数量较少的硬币所包含的价值相等，他们在像往常那样出售自己的商品时自然就要求得到数量较多但实际上价值并无差别的硬币了。现在让我们来看看物价上涨的问题是不是由外国人引起的。我认为他们已经合情合理地为自己作了辩解，不承认自己有什么过错了。

爵士。 按照你的说法，根源一定在于硬币，因而也在于国王陛下，因为改变硬币性质的措施是遵照他的命令搞出来的。

博士。 可是，也许问题还可以进一步探讨一下；不错，那件事情是首席参议官提出来的，他借口这样做会给国王获致大量著名的商品；如果国王当时看出这不但对他本人而且对他的整个王国都是利小而遗患无穷，他就可能会及早收回成命了。一个人要是想用一种他认为有效的药物去医治另一个人的疾病，虽然结果证明并不见效，也是不应该多加责备的；也不能说国王陛下并不贤明，因为那时计划尚未实施；也不能责怪国王的父亲，说他不该预料这种措施不会带来损失而会给他自己和他的臣民带来商品，虽然结果是事与愿违。

爵士。 那么你显然以为硬币的这种改变是物价普遍高昂的最主要、最重要的原因啰?

博士。 而且，毫无疑向，就我们已经谈到的上述许多灾难来说，硬币的改变是一切灾难的最根本的原因。除了这件事情的根由本身十分明显而外，经验和证据也使人对它看得更加清楚；因为这种物价上涨的现象甚至是在改变硬币之后才开始发生的；新币一出现，各种物价随之上涨。这是确实的，目前残存的为数不多的旧币可以作证；因为你们在对内或对外贸易中想用与旧币数量相同的新币买进任何同样多的货物，所以，当新币的分量减少时，就有越来越多的人沸沸扬扬地传说这件事情。由于物价的这种上涨并非在所有的人手里形成统一步调，有些人便因此蒙受重大损失。另外一些人就有巨大的收获，这更使人们对硬币的改变怨声载道。总之，我认为硬币的改变是外国人开始以高价向我们出售商品的最根本的原因；它又使所有培植任何农作物的农民和佃户也同样高价出卖他们的商品；由此而产生的物价上涨的情况使乡绅们提高他们的地租，并把农田掌握在他们自己的手里以争取改善供应的条件，结果就把更多的土地圈了起来。

爵士。 对于所有这些事情，该用什么办法来补救呢?

博士。 现在你自己就会看出办法来了，要是正如我的看法，硬币的改变是其真实的原因的话；我知道，任何差错是没有办法改正的，除非通过另一位头脑清醒的议长或依靠学问来处理这个问题。如果我们采取第一种方法，我们可以利用我们的国家（当它令人满意的时

候）来物色一位议长，或者利用我们认为社会秩序良好的另一国家作为借镜来处理我们的问题。如果另一种方法、即靠学问来解决问题的方法更中我们的心意，我们就一定要找出这些结果的原因，而我们在理解了真正的主要原因之后，就可像我常说的那样，排除其随之要发生作用的后果。

爵士。 我请你把你的计划明白地告诉我；你想排除的是哪些原因，这些事情怎样加以补救。

博士。 即使遭到反对，我还是要说，如果你不喜欢我提出的方案，你就告诉我你对此有什么不同的想法，并可拒绝接受我的意见；如果你喜欢这个方案或其中的任何部分，那你就随意采用好了。我的意思是说，目前流通的一切硬币应当仿照现今已经不再流通但人们乐意接受的某个时期的钱币铸造，对其原料的核算也一模一样；从此以后，就只准那种旧币或按照其同样的价值、成色和名称铸造的新币在市上流通；这样，我们的硬币便完全恢复它旧日的等级和优良程度了。

爵士。 我国的全部财富还无法在不久以后立刻做到这一点，除非是慢慢地逐步加以改进，今年做一点，明年再做一点。

博士。 你这是什么意思？

爵士。 我的意思是这样，今年每格罗特改进半便士，明年再改进半便士。

博士。 你可千万别劝国王这样做，因为这一类办法已经加重了国王的负担，而问题并没有丝毫改善。

爵士。 怎么会这样呢？

博士。 噢，如果你说的是一种方法，我就要向你这样指出。如果国王决定对我们手头正在流通的这种硬币作一些修改，在今后铸造他的新币时在每一枚硬币中增加1便士或1欧布鲁斯这样一部分的价值，你就会承认，当那种硬币广泛地流通开来时，其价值将比我们眼下流通的硬币提高1便士或1欧布鲁斯。

爵士。 是的，毫无疑问。

博士。 那么另一种硬币不是也照样到处流通吗？

爵士。 是的。

博士。 既然这样，当金饰匠、商人和其他加工金属制品的技术人员看出一种格罗特优于另一种格罗特，但他们还要像接受较好的硬币一样接受较次的硬币时，难道他们不会总是把较好的格罗特贮存起来，改作别用，同时因为较次的格罗特仍然到处流通而把它用出去吗？是的，毫无疑问，甚至他们近来在对待新的金币时也是如此；因为他们感觉到，新的金币比那具有对应价值的新的银币质量高，于是，当金币刚离开造币厂时，他们就立刻把所有的金币挑选出来放在一边，留作别用；所以你手头掌握的硬币几乎依然如故，增值不了多少。这样，国王陛下就会在财富方面受到蒙骗，原来的意图完全成为泡影；这纯粹是因为两种硬币之间缺乏应有的比例，一种硬币的成色比另一种好。另外，我还要照原来的打算给你说明另一种办法；那就是，如果国王陛下突然收回目前在市面上流通的一切货币，发行一种质量较好的硬币，但并不像旧币那样纯正，那么，我认为国王的铸币工还是会欺骗他的；这是因为，当铸币工把几种金属混在一起，不能按正确的比例配合起来，而又没有决心要使每块硬币符合同一种硬币的标准时，他们就可以随心所欲地施展欺骗伎俩，利用那种不稳定性来牟取他们的私利了。如果他们在1盎司或2盎司里面做了手脚，那么他们可以说：我们熔入的黄金或白银是够多的了；要是这一部分不合标准，另一部分就会得到补充。所以他们决不会费精劳神去履行他们的职责，只有听任他们凭良心办事了；但据我看来，他们似乎会心安理得的。然而，这种办法不过是修修补补；结果是补了东墙，塌了西墙。

爵士。 什么，国王会使格罗特减低成色，并使他的其他一切硬币步其后尘？

博士。 到时候所有的问题都将归结为一个问题；我可以把12盎司黄铜和1盎司白银同等看待。任何君主都没有权力使1盎司白银与2盎司白银的价值相等，对于黄金和其他任何金属也是如此。我还可以把1枚半便士称作半便士，虽然1枚半便士名义上应当被称为1便士。是

啊，一个人可以改变事物的名称，但你无论如何改变不了它们的价值，哪怕一时改变，也不能持久；除非我们是在想象中的乌托邦那样的国家，因为它同外界的任何国家没有往来。所以就这个问题来说，我很希望不但在质上而且在量上保持正确的、应有的比例，这是因为，如果你容许变更，不管是在质的方面还是在量的方面，你就必然会带来许许多多荒唐的事情；因为虽然君主可以铸造那些与以往的分量和名称截然不同的硬币，虽然它们的质量可以不那么纯正，但是，由于人们在结算生活费用、租金、薪金、债款和捐税时使用那些在此以前惯常使用的硬币，如英镑、马克、诺布尔、里亚尔和先令，并在一切文书上载明这些货币的名称，因此，你无法用别的名称来称呼其中的任何一种，除非你必须在每个人的收入、债务和捐税方面统统作大量的变动；通过改变硬币成色的办法，事情似乎办得很顺利；关于这一点，主要是国王陛下，其次是受他恩宠的我国的贵族和乡绅，可能会得到好处，如果他们把问题考虑得很充分的话。

爵士。 据我自己看来，我觉得你的这番话很有道理，虽然我还不知道何以会出现那样的情况；纵然我现在可以花的钱比十二年前多，我可无法像从前那样管理家务呢。

博士。 这是没有什么可奇怪的。我相信你记得我今天早晨跟你说的话，即说明亚里士多德著作中的硬币被称为一切物品的共同衡量标准那一句话。那么，假定你没有收到货币地租，佃户只是付给你某几种不可缺少的必需品，如多少蒲式耳的小麦和多少码的织物；码和蒲式耳的度量法同你当初出租土地时一样。如果蒲式耳和码这两种容积单位和计量单位减去一半，而你所得到的仍是以蒲式耳计算的小麦和以码计算的织物，其数目同以前一样，但是在那样度量以后，少收的小麦和织物还能供以前那么多人食用和穿着吗？

爵士。 减少一半可不行；因为根据你的计算，我得用来维持一家人生活的物资就要少收很多啦。然而，照你的说法，硬币是个共同的衡量标准，那么它也会像其他衡量标准一样削减很多吗？

博士。 这不但是我说的话，而且出诸于自古以来头脑最为敏锐的哲学家亚里士多德之口，就像我以前所说的那样。

爵士。 啊哟，如果那是真的，国王本人就损失最大，其次是他在必要时的主要力量支柱，即贵族和乡绅，再就是其他所有按照这种衡量标准获得收入的人，因为根据旧日的约定，他们只能获得某种数量的英镑、马克或先令。并且我看出，那些按照这种新的衡量标准但仍按照旧的数目付款的人一定得益不小。

博士。 我看出你自己确实体会到这个问题了？

爵士。 是的，毫无疑问，情况一定如此。但我还必须向你请教另一件事情：在法国和佛兰德，铜币、混合币、纯银币、纯金币在市面上一起流通，他们是怎么搞的呢？

博士。 我向你保证，他们采取的办法是使每一种金属对另一种金属保持应有的比例，如黄铜对白银为100对1，白银对黄金为12对1。就白银对黄金来说，我认为任何君主都不能凭权力改变它们的比例；因为，如果可以这样做的话，在此之前两千年期间的某一位贫困的君主早就会这样做了；从另一位哲学家柏拉图的时代到现在，也有很长的时间了，他以其卓越的智慧被称为非凡的柏拉图。在他的叫做希巴克斯的对话中，他指出他那个时代白银与黄金之间的比例同上面所说的一样；如今仍然不变，因为12盎司的白银今天还是值1盎司纯金。所以，当1盎司黄金铸成6枚安琪儿时，两盎司纯银铸成的20枚克罗特的价值等于1枚安琪儿的价值。所以，银币所包含的40便士的价值相当于金币所包含的40先令的价值。

爵士。 你还想叫我们回到我们待过的老路上去，可是全部的统治力量正在策划怎样实行变革的方法呢。

博士。 它肯定需要某种精明而有远见的计划；但它并不十分费力，也不会像有些计划那样必然由此产生不便之处；它也不会像那些计划一样，需要手忙脚乱地预作准备，并由于在那种场合硬币也像目前这样遭受灾难而越来越穷于应付；种种事情自然会比较容易地恢复到旧日的贸易轨道，而不致转向少见的或轻率的用途。人们一定会很高兴地体验到从前惯常经历的事情，并甘愿承受某种使其得以实现的痛苦。

爵士。 好吧，那就请你照自己的想法把问题提出来，让我和我的朋友们看看会不会由此产生什么麻烦吧。

博士。 你让我处理一个决不是我的简单才智所能对付的大问题；能够想出办法的，是枢密院或议会的英明首脑，或者是从最杰出的博学之士中挑选出来的一些人，由他们聚在一起花很多时间来商讨这个问题。我讲了那么多的话以说明这件必须做到的事情，也许已经超出我应尽的责任了。

爵士。 虽然我们在这里私下设想了与整个国家有关的事情，但是，如果我们没有充分发表意见，仿佛我们并不要使人们按照我们的方案实行似的，那又有什么妨碍呢？博士先生，要是我能听到你讲一些非常精辟的道理，那也许是有好处的，因为在我将来担任议员时（我目前还不够资格），我可以在议会发表意见，使许多人仔细听取之后认为受益匪浅；所以你还是把你的计划说出来吧。我们是决不会让它促使我们去采取什么行动的。

博士。 干预国王的事情是危险的，特别是如果这种干预有可能减少他的收益的话。

爵士。 这话不假，如果一个人发表意见的场合确实会产生不利的影响，并且他抱有那种意图，那倒真是危险的。

博士。 我可不是这样，而且完全存有最良好的愿望；我请求上帝作证，但愿国王陛下终于获得莫大的利益、荣誉和安全；可是有些人也许会说，对此进行的研究工作与我毫不相干。不错，我是个臣民，应当在事实上和策划上不仅对他恭敬，而且尽可能对他百依百顺；所以我要这样来提出问题。假定国王宣布，在下次的米迦勒节 [1] 到来之后，我国的任何硬币都必须按照兑换率折算，否则不得在市面上流通；每个人都应把他的新币送往国王的造币厂，在那里领取票据，国王就据以在下次米迦勒节和圣诞节之间或大致那样的时间按10先令新币折合1安琪儿（诺布尔）的办法给予金币，或者给予按旧价值计算的纯金或纯银，即10枚格罗特等于1盎司白银，6枚安琪儿等于1盎司黄金；请问，这样做会有什么害处吗？

爵士。 噢，如果这个办法得到贯彻，那是根本不会有什么害处的。可是国王从哪儿得来财富，以应付一切开支呢？要使铸造出来的硬币足以供应全国银钱往来之用，不但国王陛下没有那么多库存，哪怕他所有的臣民把钱财都拿出来，或许也是难以满足需要的。

博士。 我并不否认，将要经过一年、两年或三年的时间，我国才能像从前那样得到充分的供应，而国王陛下为了完成这整个过程，势必有一段时间感到国帑空虚；但困难并不像乍看起来那么严重，不过是开头的时候有点棘手罢了。首先，国王陛下势必会有一部分财富运进造币厂作为试铸新币之用。全国还留有某种硬币，这种旧币如果得到正确的估价，可以作为田赋和地租流入国王手中；另外还留下某种金属板，如果人们能像从前那样换回用纯银铸成的银币，他们是会乐意把金属板拿出来的。同时还可以作出规定，不准将羊毛、织物、锡或诸如此类的商品运往国外，除非买主按照从前的比率以纯正的金币或银币付款。如果国王确实规定人们可以按照比从前低廉的代价或相当便宜的代价购买铸就的银条，他们是会很快就把白银送到造币厂去的。

爵士。 这需要一段很长的时间，才有可供全国之用的那么多白银和黄金被送进造币厂或铸成硬币。与此同时，全国人民既然没有足够的硬币，怎么能够做买卖呢？

博士。 一方面以货易货，另一方面利用仍在各地流通的那部分经过校准的硬币，直到有更多的新币被铸造出来为止。

爵士。 在那期间，国王和乡绅该怎样收取他们的地租呢？

博士。 国王可以以他自己的通用货币的形式收取地租；乡绅则向佃户收取其承租土地上生产的、按一定价格估算的商品，作为上半年的地租；到了下半年，应当运交那么多的羊毛、兽皮、锡、铅和其他商品，其数量等于以优质金币和银币的形式向国王和其他一切贵族交纳的地租；因为我认为每个佃户每年都培植某种或其他足够用来向其领主交纳地租的商品。领主们又可省下一定数量的、向其佃户收取的商品，至少能够用来向国王陛下交纳田赋。即使没有其他任何东西来帮助完成这一切，仅此一项也会在一年之内聚集到很多的优质硬币，其数量足够供应全国经济交往之用；这是因为，任何佃户都不得不量入为出，地主也不能让每年的支出超过他的收入。如果许多人中间有一个人超支，另一个人就会把同样多的增收节省下来。如果一年的时间不能给全国提供足够的硬币，另一年就会做到这一点；第三年就会使我们像从前一样富裕。一年的收入是不够一位君主或一个国家开支的，所以，正如他们所说的，只能像我们目前这样勉强糊口，但那时

还需要有一些贮存，以防战争或荒年之类的意外事件。因为如果我们像以往有过的那样遇到战争或歉收，需要火炮、弹药或外国人的其他帮助，那就不是我们现在使用的货币能够给我们提供的了。同样地，如果我们国内小麦严重缺乏，为此我们不得不取诸于外部世界，那也不是我们的货币所能购买的。因此，既然在目前充裕的年份我们的商品只能换回数量有限的必需品，它们就无法与所需购买的物品求得价值上的平衡。因此，如果战争和歉收一并到来，像从前有过的那样，我们会怎么样呢？不消说，我们将处于非常艰难的境地，很可能会遭到外国人的入侵。另一方面，如果国内贮存一些财富，那么，即使遇到战争和荒年，我们还是能够支持一年、两年或三年的；因为，假如一个繁荣年份在1 000人中共有10万镑的优质硬币，同时又有1 000座谷仓，每座存满价值100镑的小麦，那么，他们的货币就能买到所有谷仓里的小麦。可以说，金钱是你想得到的任何商品的货栈，这在我们以前的谈话中已经提到，因为它可以保存的时间最长而不致腐蚀或损坏，在往来携带进行一切交易时最为简单便捷，而且如果它是金币或银币，那就可以到处流通。然而，要不是携带起来感到笨重，我还可以用上述货币买进价值相等的黄铜、锡或铅，因为它们适宜于长期保存，它们的价值是人们所普遍承认的，不过携带起来相当麻烦罢了。如果一个人缺乏伦敦的某种商品，他自己却住在巴威克，同时再假定他有货物可以交换上述的那种商品，并可花不多的费用悄悄地用1匹小马把他那笔价值达100镑的货物驮往伦敦，那么，这种运货的办法岂不是比那需要用1辆运货马车才能把同等价值的另一种货物运到伦敦去的办法轻松得多吗？

爵士。 是的，毫无疑问，但他还应当在这方面采取万全之策，那就是你上次谈到的避免盗劫的问题。

博士。 这话不错，而且，如果他不用车载和马驮，那就万无一失了。

爵士。 在此之前，我曾遇到过一些像你这样的学者，他们声称反对金币和银币的发明人，因为它们是大量谋杀、重罪和祸害的根源；正是钱财这种东西驱使人们去作奸犯科的。

博士。 我清楚地知道他们抱有那样的态度；他们不仅反对金币和银币的始创者，而且反对铁和钢，因为它们也是人们在彼此之间用以

进行大量谋杀和残杀的工具。我真诚地希望在我们中间那么普遍地使用的铁和钢都不致成为杀戮的手段。但是，如果我们抛弃我们的工具和武器，而其他国家却没有这样做，我们就会自己解除一切防务，听凭它们宰割；再说，如果祸害的根源不在于金币和银币本身，而在于使用不当，但我们却不顾其他国家仍然使用相类货币这一事实，贸然废弃我们的金币和银币，我们就会削弱我们自己而大大加强其他国家的力量。虽然某个私人为了自身的打算起见不妨在妥善使用我们的钱币时尽量拨出一部分，但是为国家考虑，却并不需要所有的人这样做，正如并不要求所有的女郎都当修女一样，虽然有些人作为个人的行动是可以这样做的。

爵士。 我曾听说在此之前有些君主用皮革制成货币，必要时把它投入市场流通。

博士。 你最好还是说那是在一次特别急需的时候，而且为期甚短；可是我在书上只看到有一个人这样做过，他名叫弗雷德里克，姓伊诺巴布斯，是阿尔曼的一位皇帝，大约生在公元1193年。他在进行一次战争时把钱财统统用光，手下的士兵准备离他而去，这时他迫于亟需，打制了皮革货币，每块订上一只有他自己的标记的银钉，希望他的士兵暂时把它们接受下来，以代替优质的硬币，并答应在战争结束后一定让他们凭皮币换取优质的流通货币。他利用这个办法留住了他的士兵，完成了他的事业；随后他收回皮币，换给他们优质的硬币。所以，如果君主们遵守信用和履行诺言，必要时就可在他们的臣民的中间作出了不起的业绩；如果他们不那样做，财政拮据的局面就会迫使他们从外国人的手里寻求支援而最后蒙受巨大的损失，就像经验在不久以前已经表明的那样。

爵士。 可是我们还是接着讨论原来的话题吧，如果国王像你所说的付出优质安琪儿来换取带进造币厂去的每枚10先令的新币，他一整年的收益就会入不敷出了。

博士。 一年的收入经过妥善安排的消费后可以节省10先令；用一年或两年的租金买进土地，是一笔正当的交易。如果国王陛下把优质的新币安琪儿交给他的臣民，换取目前流通的诺布尔，他就可以说是仿照弗雷德里克的办法行事了。国王曾在较长的时期使用他臣民的硬

币（有理由和必要这样做）；但不仅如此，他还根据他的法令获得第三部分，即仅以1个诺布尔换取10个先令。

爵士。 那么，如果人们设法把他们的硬币铸造出来，其目的不求得到多少利益，甚或无利可图，只是为了工人有工可做，那么，原来靠铸币获得很大好处的国王陛下就会照你的说法遭受很大的损失了。

博士。 所以我相信那些伪币制造者会欺骗国王和他的顾问。可是我会在这方面相信他们，正如他们以前同样作出保证和不履行诺言时我还相信他们一样，那就是相信他们怎样能够用铜铸成银币，用银铸成金币；这种事情不管他们完成得多么顺利，我还要告诉你，这很像一场空梦，运气适得其反；因为他们在那期间已经把我们的银币变为铜币，把我们的金币变成莫名其妙的东西。然而有一方面我必须承认，他们已经把我们的铜币变成银币，把银币变成金币；那就是说，为了保护他们自己；但与此同时，他们已经耗竭了君主的财源，他那作为国家而存在的金库；这类似经常愚弄私人的炼金术士，那些人保证他们能够得到成倍增加的黄金，而实际上却把它减少了；但是他们还哄骗说黄金仍旧在不断增多呢。这样，硬币的数量是增多了，但价值又减少一半。因为他们抛出两个硬币以代替1个，于是原来的1个就抵到他们所抛出的那种硬币的3个的价值。虽然他们企图使君主相信，一切得来的收益归他所有，但大部分的收益却粘在他们自己的手上。为什么呢？因为这些乱七八糟的金属之间的比例很难断定，根本测试不出来，国王手下的官员也无法公平地责成他们保持某种标准；如果他们铸造硬币，那并不会像表面看来那样对国王有利，而是大部分的纯收益将归他们所有，正如从前到了炼金术士和所谓增值者的手里一样。这样一些人似乎具有或者已经具有了不起的技艺，能够怎样暴富起来，仿佛他们就像俗话所说已经找到了魔法戒指似的。这可以从我认识的一位名叫奈特的诚实君子的身上看出来，他开始在造币厂工作，后来我听说他继续留在那里，大约不过两年，就生病死了。可是，由于他是个颇有良心的诚实人，他在病床上理解到他担任造币工人所得的钱财大大超过应得的酬金，于是我听说他就确实把1 000马克遗留给国王，以赔偿他曾经从国王那里获得的非法收入；很像从前有些人把他们忘记向教会交纳的农产品什一税补交给当地的教区教会一样。那么，既然这样一个诚实的人能够在极短的时间内获得这笔钱财，另一个在谋取财物方面没有良心的人又会干出什么勾当来呢？可是，姑且先来回答你的反对意见；当国王的铸币回到他的手里时，他

所得到的好处远远低于他每年丧失的岁入、关税、特别津贴、罚款和诸如此类的收益。

爵士。 好吧，如果我们照你的计划规定，所有的人在下一个米迦勒节以后必须按纯金或纯银的旧币交纳一切税款，那么我要这样来论证这个问题：由于硬币的价值提高，一个人曾经按每年收入10镑的估算买进了一片土地，而那片土地在硬币升值以前每年只值20诺布尔或6镑13先令4便士，其数额不超过目前如果改革硬币使其恢复到旧日价值时所得的数额；他和其他这样的人在我国为数颇多，他们该怎么办呢？如果他们不得不按照旧币的价值每年付出10镑，他们就很可能要完蛋了。

博士。 你对那种情况倒记得很清楚。如果不出现那种情况，许多人就会遭受很大的不便。虽然让少数人在那种情况下付出这样的数额，一般说来并不像全国各地的地主在其按目前硬币的价值收取地租时所认为的那样是一种十分普遍的伤害；但是，由于这种事情可能很容易做到，那就会出现这样的情况：凡是拥有任何土地或农庄的人，从硬币增值起，要从米迦勒节以后为他们应付的每10先令支付按照旧安琪儿价值计算的经过纠正的硬币1安琪儿。于是，无论是佃户或地主就不会忧心忡忡或改变交易的条件了。

爵士。 那我就这样来论证这个问题。要是一个人如今不得不在下一个米迦勒节到来以后付给另一个人100金镑，他就必须以当时流通的硬币支付，这种硬币每100诺布尔的价值将高于最初订立合约时100金镑的价值；于是他就会无缘无故地蒙受很大的损失，因为他要以目前流通的硬币付款。这样的人又该怎么办呢？

博士。 甚至会像以前另一个例子那样作出一项类似的规定。那就是这样的债务人应当根据硬币增值以来订立的任何借据，为他们所欠的每10个先令支付1个安琪儿诺布尔。所以，根据上述借据，他应付100金镑的债务可以用这种改变后的硬币偿付100马克；这样，双方都没有怨言。

爵士。 那些租借土地（从事农业）或在硬币增值以前出具借据举债的人该怎么办呢？

博士。 至于说到在硬币增值或改变以前出租的土地，或者与此相类似的经过双方承认的债务，谁也不应当因为要按旧的币值付款而发愁；因为这时并没有另订契约的打算；但是，当硬币初次发生变动，使所有的贵族和乡绅感到苦恼时，他们就不采用这种条款了。所以，与此相类的其他问题也许会在事情发生变动而不是恢复原状时出现；这是因为，在制定任何新的法令时，不可能使它十全十美而无损于具体的个人。正如元老院议员塔利 [2] 这位政治家所说的，只要法令对大部分有利但对极少数人有害就够了。可是，这类问题出现时是会得到应有的考虑的。因此我要把我简单的意见告诉你，说明我认为怎样可以用最简单的方法来改变这种并非出于天降而是由我们自己造成的物价普遍上涨的现象。当上帝有意使我们要按较高的价格购买小麦、牲畜或其他重要物资时，人类是想不出什么办法来挽救的，而只有求助于祈祷和改变生活态度，因为上帝给我们的惩罚是一视同仁的。

爵士。 如今你已经精辟地谈到了这种物价上涨的原因并充分地提出了改正的意见，我对此都深感满意。我再请你向我指出针对这些大规模圈地活动的补救办法吧，因为全国国民对圈地颇有怨言，并且长期没有平息。你已经深信圈地是全国土地大片荒芜的根源；人们依靠牧场获得的好处早就超过了依靠耕作得来的利益，因此他们纷纷把农田划为牧场。现在我倒想听听还可以有什么补救的办法；因为我不仅在地方议会而且在伦敦的议会里长期听人谈起这个问题并屡次加以思考，但找不到有效的补救办法。

博士。 在全国议会和地方议会那么多贤明人士之后，如果我要自告奋勇去纠正这件他们认为是十分重要的事情并找到一项他们没有能够发现的补救办法，我就可能会被认为是狂妄自大了。

爵士。 可是请你把自己对此的设想告诉我吧；这是因为，虽然你还没有想出改正那个问题的正确方法，但你这样做肯定不会带来什么耻辱，正如我所谈到的那么许多贤明人士也不会因为没有想出良策而丢脸一样。

博士。 你说得很对。由于我在本来会把它当作一项法律的这个方面没有发表什么意见或者作出什么判断，除非是作为某种动议供别人考虑，让他们根据自己更为明智的见解认为合适的取舍来接受或者拒绝；所以，既然承蒙你耐心听我冒昧地述说了这么多，我决不在这方

面吝惜吐露我的想法。但我仍然必须保持我讲过的立场，那就是要探究这些圈地的真正原因，然后设法排除这个原因以补救其造成的不利局面。

爵士。 那就请你这样办吧；因为据我看来你所说的话似乎是非常合理的，同我有一次患寒战时听医生对我说的话相一致；那时我问他，为什么他要给我吃泻药，使我比以前更加虚弱，因为我的体质已经够弱的了，并且说，你应当给一点使我强壮起来的药才好。于是他回答我说，暴怒是我生病的原因，他给我那剂泻药是要避免这些情绪，一旦病因靠此得到排除，我的疾病就霍然而愈了。所以我请你在这个问题上利用你惯常的谈吐方式，告诉我这些圈地的原因吧。

博士。 我以前在我们花园里的交谈中给你指出过我认为什么是圈地的根源，并部分地谈到了纠正其弊害的办法。

爵士。 我们中间的其他几位当时也说出了他们的设想；但现在我要请你说明，你认为所有那些原因中哪一项是这个问题的必然的和真正的原因。

博士。 老实告诉你，我认为贪婪是其中的主要原因；但是，我们能够想出办法使所有的人不再贪婪吗？不能，正如我们不能使人们没有愤怒、没有欢乐、没有恐惧和没有各种感情一样。那怎么办呢？在这方面，我们必须杜绝人们贪婪的机会。那是什么呢？那就是他们看到依靠这些圈地比依靠农艺更能产生大量的钱财。杜绝贪婪的措施可以通过我要告诉你的两项方法的任何一项来实现：或者减少人们依靠放牧获得的钱财；或者提高农业的利益，直到农田的占有者像牧场主一样认为稳妥和有利可图为止。柏拉图说，每个人都是生来就贪财的，只要他发现哪里可以挣钱最多，他就会乐意到那里去一试身手。我以前指出，光是牧场主从10英亩牧场得来的收益就多于农民从耕耘20英亩耕地得来的收入；其中的原因是多方面的。首先是，放牧只需要花费少量的费用和劳力，而这两项在耕作农田时却要消耗雇主的很多收益；固然，10英亩耕地一般说来会比20亩放牧地给主人和他们所有低微的雇工带来较多的好处。另一个重大的原因是，牧场上饲养的不论何种牲畜或家禽都可在国内和海外自由投放市场，以最高的价格出售。由耕耘培植出来的东西恰恰相反，因为耕耘需要支付雇用仆役和劳力的大笔开支；如果哪一年小麦的价格暴跌，出售小麦的收入就

甚至会不敷耕作的费用；再说，如果国内或国外的行情上涨，可怜的农民也不能随意出售他们的小麦，因此他们以后就决不会有什么兴趣来犁地播种了；这种情况使每个人抛弃农作而开始从事放牧，于是就产生所有这些圈地的行动。

爵士。 那么该采取什么办法来纠正这种情况呢？

博士。 呃，关于第一点，即涉及耕种和放牧之间费用不相等的问题，那从各方面看都是无法补救的，因为两者的性质所要求的条件截然不同；所以，拉丁语的放牧含有便于饲养的意思；但另一件事是可以补救的，即不妨让农民始终有充分的自由在国内和国外任意出售小麦，就像畜牧业者可以随便出卖他们的产品一样；这样做就会使农民比较愿意使用他们的犁了。当一方看到另一方兴旺起来的时候，他们也将把放牧改为耕作。虽然这样做会使市场的行情暂时看涨，但它将使人们利用更多的耕地，因而生产出更多的小麦；这在国内丰收的年份可能会带来很多财富，而在歉收的年份也会像我以前指出的那样足够供应全国人民的食用。因此，钱财会诱使他们使用耕地，当然还有其他特殊的照顾会促使他们这样做。我在书上读到，我国从前有这样一条法律，如果一个人由于过失而违犯了那条法律，他可以从事农活以求庇护。还有，务农的职业在罗马人中间负有光荣的声誉，在罗马常有从农民当中选拔执政官的；这类执政官在任职期满时并无不屑于重操旧业的想法。还有什么行业像农业这样对于人的生活来说更加必要和更加有益呢？在一切行业中有哪一种行业像农业这样无需有多么高超的技艺呢？并且它现在是怎样受人轻视的呢？是的，人们在很大程度上贬低它的价值，那些最近得势的贵族干脆把农民当作乡巴佬、恶棍或奴隶，而他们中间哪怕是最傲慢的人也要靠农民生活哩。所以我心里存在着疑团，不知道是否还会有人（虽然受到侮辱和轻视）愿意从事农艺；因为荣誉促进一切专门技术，而耻辱也一定会使它们衰退。因此，如果你想使农业振兴起来，你就必须加以尊重和扶植；那就是，要使农民能够靠此获得正当的收益。既然那种收益应当流入农村，为什么你要为此感到生气呢？另一种方法是减少畜牧业的商品量；当任何税收必须归诸国王陛下时，如果还应当对土地课税，那么对1英亩牧场征的税就应当同对两英亩可耕地征的税一样多；否则就对未经加工运到海外去的羊毛、兽皮以及从牧场饲养出来的东西课以重税，同时也对运到国外去的小麦征税。这样，由于提高了耕种的利益和抑低了放牧的利益，我相信从事农业的人必将大量增加，从事畜

牧业的人将相应地大量减少；从而那些圈地就可以打破了。还有一件从前在我国国内确定下来的事情，这件事情由于一直没有改变，也将产生作用；那就是，只要人们在共同的田野上一起参加农业，他们各自拥有的一部分土地犬牙交错，那么，虽然他们有那种心愿，他们也是无法把上述田野的任何部分像现在这样长期围起来的。可是，近来有许多人发现放牧比耕耘获利较多，已经设法购买他们四周乡邻的土地，或者拿此处的若干英亩土地向他们换取彼处的若干英亩土地；这样他们就可以把自己的全部土地合并成一片，用篱笆围起来。为了避免由此产生的后果，我确实认为那是由来已久的规定，即每个佃户租用的土地不是在一块地里连成一片，而是同他邻居的土地交织在一起的；所以，既然这里有3英亩，他的邻居也得有3英亩，再过去一点，他另外还有3英亩或4英亩；我国登录在卷的佃户租用土地，就我所知道的情况来说，大部分是按照类似的方式分配的；我认为这种安排最好能够继续下去以避免上述圈地的现象，从而也有助于问题的解决。

爵士。 如今你已经清楚地说明了你关于物价上涨和圈地现象的意见，我还要请你告诉我，你认为本国的一些优良的城市以及一切桥梁、公路和医院衰败的原因是什么呢？可以用什么办法来补救和恢复原状呢？这些农民和乡下的居民觉得各地并不缺乏农田，而城市居民和市民则发现他们的城墙之内也有很多农田哩。

博士。 由于我已开始毅然说出我对这些事情的想法，我是一定要把话讲完的。据我看来，我觉得上述城市在此以前所从事的一些有效的行业是他们过去发财致富的根源，而他们放弃那些行业是上述城市凋敝的原因。因此，如果那些职业在上述城市得到恢复，他们从前的财富是会源源不断地回到他们的手中的。

商人。 我深信若干行业的凋敝就是那些城市的凋敝。可是我要请教，那样一些行业凋敝的原因是什么呢？

博士。 听我慢慢道来；当人们对于邻近集镇的范围内制造出来的东西感到满意时，我们的市镇和城市里的那些人就受到触动而奋发起来；我知道，当人们对于邻近市镇里制造的便帽、礼帽、腰带、针绣花边和各种服装感到满意时，他们是会产生那样的情绪的；于是许多城镇都忙碌起来，紧张地开工生产各自的产品，而购买这些商品的货款则留在国内，并不外流。如今一个地区哪怕最穷的年轻人也不会满

足于家乡附近制造的皮带、皮绳、手套、小刀或匕首了。特别是任何乡绅不会满足于购买本乡本土制造的便帽、上衣、紧身上衣、紧身短裤或衬衫，而是必须要从伦敦采购他们的衣服了；然而很多东西不是在那里而是在海外制造的；因此我们好些城镇的技工就无事可做，伦敦，特别是海外城市的一些行业甚至专门为了从我们身上谋取利益而日夜开工。所以我希望设法制止从海外输入那么多没有什么价值的商品，尤其是那样一些可以在我们这里的自己人中间制造的东西；否则也可以把那些东西全部省掉，或者尽量少用；例如这些玻璃杯和镜子、色彩鲜艳的衣服、香味手套、匕首、小刀、别针、针编花边、服装上用的装饰金线、纽扣以及千百种其他类似的东西；还有像丝绸、酒类和香料，如果大量减少输入，也毫无关系。但是，我特别希望不要使用海外任何以我们的原料如羊毛、兽皮、锡等制造的、返销到这里来的商品，所有这些东西都应在我们国内加工。如果我们能够安排自己的人民来生产这些东西而不让外国人染指，那岂不是对我们大有好处吗？我相信，我国可以安排两万人就业，从事生产工作，而目前在国外制造、在这里穿戴的东西是由国外运进来的；可是那些东西完全可以在这里制造。难道国王陛下不乐意得到帮助，从而可以终年供应1　000人的生活而不必由他自己负担费用吗？我认为这些东西是可以在这里制造的，不仅足以使那么许多人有活可干并为国家尽力，而且足以为其他方面效劳；如制造各种织物、毛线、床罩、地毯、挂毯、针织袖套、男用紧身短裤、裙子、礼帽、便帽；其次是白色和棕色的纸张；羊皮纸、犊皮纸和各种皮制品；手套、针编花边、腰带、缝制紧身皮上衣用的皮革；还有用我们的锡制造的各种器皿；以及各种玻璃制品、陶罐、网球、餐桌、纸牌、箱子，因为我们需要这些东西；还有匕首、小刀、锤子、锯子、凿子、斧子和诸如此类的铁制品。现在我们从外国人的手里购买所有这些东西，像我刚才说的那样使其他国家的许许多多人有工可做，他们的工作用品和工资由我们负担，而所有这样的开支都可在我们国内节省下来；对此，难道我们不觉得羞愧吗？这笔资财不应当从我们方面拿走，而是应当回归到原来产生它的地方。在建立那些行业时，我愿意促使人们选择和爱护其中最能把商品和钱财挣回国内的行业。你必须考虑三种行业：一种是把钱财送往国外；第二种是并不把钱财送往国外，也不挣回钱财，但它把所得的钱财用于本国；第三种是能把钱财挣回到我们自己的国家。属于第一种的，有酒商、妇女冠帽首饰商、缝纫用品商、绸布商、毛织品商、杂货商、陶瓷器商等这样一些贩卖外国制造的任何商品给我们的商人；他们确实只是使国内的钱财陷于枯竭。属于第二种的有葡

萄酒商、卖肉商、面包师傅、酿啤酒商、成衣商、鞋匠、马具匠、木匠、熨衣工、泥瓦工、铁匠、车工、桶匠，这些人不把钱财运往国外，也不赚取国外的钱财，而是就在挣钱的地方花掉他们的收入。第三种是这样一些人：织布工、制帽商、毛线纺织商、白镴冶炼商、制革工人，他们都有一定的技术，并且根据我的推断，他们或多或少都给国家挣来外国人的钱财。因此，鉴于这些技艺颇有用处，它们就应当受到爱护；如果哪里没有这些行业，就必须把它们建立起来；还有其他一些专门技术，如制造玻璃器皿，制造刀剑、匕首和一切钢铁工具；还有制造饰针、针编花边、饰带、麻纱以及各种纸张和羊皮纸的技术。我听人说起，考文垂市在此以前最主要的行业是制造蓝线，于是那个城市甚至只靠这一行业就富裕起来了；而现在我们的线团却都从海外运来；因此考文垂的这个行业立即衰退，城市本身也一落千丈。布里斯托尔港也是如此，它本来拥有的一项制造针编花边的庞大行业，是该城训练出来的最主要的行业。虽然这些只是现有最简单轻松的技艺中的两种，但那两大城市是靠上述那些技艺来维持的。我在威尼斯听说，现今整个欧洲大多数繁荣的城市只要知道有任何精于某种技艺的名工巧匠，就会千方百计引诱他们到它们那里定居；因为人们会瞠目结舌地看到，一个有用的市民会给一个城市带来多么可观的钱财，虽然他本身并不从他自己制造出来的商品中获得利益，还只是过着穷苦的生活罢了。例如，一位毛线精纺工给他所居住的城市带来多么大的一笔财富，许多人又怎样在他的指引下谋得生计，关于这些，诺里奇的情况可以充分提供证明，因为这个城市依靠几位毛线精纺工已经变得相当富裕了。关于制造服装和便帽的行业，情况也是如此；可是，虽然其他城市确实在罗致优秀的技工，我们的人却会把他们排斥出去；我了解一些如织布工和铁匠之类的优秀工人，他们从国内若干陌生的地方来到一些城市，想要在那里建立他们的行业，但由于他们不能自由行动，特别是因为他们比那些城市的任何工人都出色得多，人们就不准他们在那里开工生产。这些行业在那些城市里都有组织，它们不准任何人从事它们的工作，除非他们先加入进去，成为组织的成员。

制帽商。 你认为外乡人在一个城市或城镇可以像那里的学徒一样自由采取行动是合理的吗？如果情况是这样，那么谁也不会愿意充当徒工来学习任何行业了。

博士。 我并不是说他们应当都有相类的自由活动权或特权。但是，正如一种手艺造成一个城镇或城市的某个行会那样，我也愿意促使人们重视本城市的财富，而不要过分重视一种手艺或行业的利益或特权；这是因为，虽然通常只有行动自由的人才被容许到那里去工作，但是，当某一种行业的一位技艺高超的工人来到时，他凭自己的知识不但可以给该城同一专业的工人传授本领，而且还可以给该城带来很多利益；在那种情况下，我宁愿使私人的自由权利和特权让位于公共福利，希望人们重视上述工人的长处而乐于容许他在该城享有行动自由的权利，并不为了他初到或初次开业而向他索取任何费用。是的，看到一个城市趋于衰落，缺乏技工向该城提供除了有时在那里顺利开展的个别手艺之外的其他手艺，或者由于该城的地理位置和有利条件而有可能繁荣起来，我就希望从其他有基础的地方吸引较好的手艺工人来到那些衰败的城市定居，给予他们行动自由的权利，还要免费供应住房，或从城市的公共贮备中贷给一些原料。当那城市有了相当数量的技工时，就要阻止外国工人的到来；但是，当该城缺乏技工居民时，任何恢复其繁荣的政策都不应遣走外乡的技工；因为所有城市的大部分是由各种各类的工匠维持的，特别是要归功于那些制造外销商品因而能够挣回财富的工匠；例如服装工、制便帽工、毛线精纺工、制礼帽工、针编花边工、扣针工、白镴制品工、铸造工、各种铁匠、刀匠、制手套匠、制革匠、羊皮纸制造匠、腰带制造匠、钱袋制造匠、造纸工、制线工和许多这类的工匠、车工、编织工和诸如此类的工匠。至于纺织品商和缝纫用品商、酒商和杂货商，我看不出他们在一个城市里有什么作为，除非是给5—6户人家找到一种谋生之道，而不是使那些比这多1倍的人家受困于贫穷；但是，由于人们需要丝绸、酒类和香料，他们在自己的城市里花钱买这些东西总比被迫到远处去采购来得方便。至于像我已经提到的其余的工匠，他们既不把钱送往国外，也不从外国挣钱回来；如裁缝、制鞋工、木匠、熨衣服工人、砖石工、泥瓦工、屠夫、食品供应商等等。还有，如果我们的许多城市能够作出规定，除了并非真正在当地加工制造的商品而外，所有制造出来的商品都给打上特殊的标记，那么，它们的衰败情况就可在很大程度上得到减轻。再则，凡是住在各个城市之外的技工，例如漂洗工、制革工、服装工这样一些不能为了本行业的方便起见迁往某个城市居住的技工，只应限于在某个合适的城市得到纠正；他们不得出售任何产品，除非得到他们被限定进入的那个城市的批准和确证。通过这三种方法，也就是说，首先是阻止海外制造的商品流入我国销售，因为那些东西是可以在国内制造的；其次是限制我们的羊毛、

锡、兽皮和其他商品在未经加工的情况下运往国外；第三，经过合适城市的纠正，使那些住在乡间制造产品的技工可以到外面推销商品，这些商品在出售以前应先由该城市进行检查并开具证明；我认为这些办法可使我们的许多城市不久就恢复原有的财富，或者更富裕些。

爵士。 现在我要请你谈一谈你所说的最后一个问题，即怎样可以消弭那些意见分歧的问题，因为意见的分歧使人民深感苦恼，在他们中间造成严重的骚乱和分裂，其表现形式为邻居与邻居之间、父子之间、夫妻之间发生争执；这种事情比以前所说的世间财物的损失更加可怕；如果我们不像现在这样穷困，但彼此意见融洽，我们就会在短时期内重新完全控制我们自己。

博士。 你说得很对；大家意见一致，软弱的组织会增加力量并逐渐壮大起来；反之，彼此不和，坚强的组织也会逐渐变弱；完全可以这样说，实际的情况表明，每个王国如果本身陷于分裂，就必然会变得满目凄凉。因此，我不免要向你抒述鄙见，说明如何可以使我国避免发生这么大的祸患。并且我还要利用一种行业来探索根本的原因，并指出排除那些原因的办法来说明补救之道。我认为这方面的主要原因在于我们那些宣讲基督圣训和玄义的牧师以及你们作为教徒所犯的过错。首先是我们的过错，因为我们已经逸出了自己应有的道路，脱离了自己的正常状态和违背了自己的信誓，而醉心于种种放荡的行为；不仅染上了世俗的恶劣习惯，而且在傲慢、贪婪和淫欲方面远远超过世俗人等。因此，你们这些俗人在我们的一举一动中看不到优点，并且实际上认为我们不配担任领导和牧师，或者觉得你们不应当再相信我们的教诲，因为我们的教诲同我们自己的生活有天壤之别。于是你们就自告奋勇，担负起并不适宜的判断精神问题的工作；其结果是棘手的事情接踵而至。只要我们教会的这些牧师的行动和谈吐同我们的教义相吻合，那么所有的人，不错，世界上那些最伟大的君主和最贤明的人士，就会喜欢我们的教义，在有关精神问题上遵从我们的意见。由于我们背弃了力求生活得尽善尽美的原则，我们不再受人信任，我们不道德的生活使基督的神圣教义遭到了诋毁。这样我们就已经举出了产生这种弊病的第一个原因，你们也已把它当作引起各方面不和的手段。虽然双方在那一点上措施都很欠妥，补救的办法却应当从这种弊病的根源入手，而我认为根源就在于我们，即在于牧师和精神生活方面的指路人。老实对你讲，正如我不掩饰你们的过失一样，我也并不隐瞒我们的错误；除非我们首先实行自我改造，我没有

多大信心会看到宗教方面彻底消除这种普遍的分歧和分裂；由于宗教当局暂时感到满足，那种分裂的局面也许会得到消除，但它肯定会重新出现，除非我们首先实行自我改造。

爵士。 啊，我认为你们已经得到很好的训导和纠正了缺点，同时，正如你们以往有充分的理由来改正错误一样，你们已经拿出许多钱财，每年或永久地承担以津贴的形式给予牧师的薪给；此外你们还需要有什么样的改过自新呢？

博士。 是的，毫无疑问，如果说自我改造已经起到作用，我们所受的谴责也够多的了；但是，有些老师并不采取严厉训斥的方法来教育学生，他们收到的效果倒反比屡施鞭挞来得好。而且，有些学生在不受打击的情况下改造的结果往往优于其他学生。现在你们和我们的做法是这样：你们打击多而施教少，我们又是另一种情况，即虽然我们并不把鞭挞放在心上，所学到的东西同样不多。这是因为，虽然我们已经受到那些惩罚，即申斥、辱骂和揭露我们的缺点，但不妨看看我们有多少人已经自行改正过来；是的，特别是在我们明显的责任方面，对此我们受到上帝的律法以及我们的教规、法律和法令的约束。我们还有多少人已经凭借我们提供的牧师薪给安于其位呢？那种薪给不仅以上述法律和法令为依据，而且有赖于我国的法律所规定的重罚。当我们如今不大能够履行向牧师提供薪给的义务时，有多少人不像从前那样处心积虑想不断增加我们这方面的负担呢？如今在承认牧师和其他神职人员的地位问题上有什么更好的考验或检验呢？我们的主教作过什么比较正确的探索，接纳一些高尚人士来给他们医治精神上的创伤呢？现在他们走访教友，是否比以前更好地执行我们的宗教法规呢？另外，我们的高级教士和主教在发表言论或履行其他职责时如今比以前表现出什么较好的殷勤和积极的态度，或提供什么比较有效的帮助呢？难道他们现在不是像过去那样蛰居在自己的远离大教堂的宅第里和庄园里吗？岂不是一年中间难得看见他们有一次身临他们的主要教堂，但他们却理应常驻在那里吗？由于上帝给予他们所有这些灾难，他们还能像过去那样适宜于宣讲上帝的旨意吗？可是他们两眼漆黑，看不到他们为什么遭受这样一些惩罚，而猜测那是由于其他的缘故；想当然地认为问题在于世俗人等的贪婪，企图占有他们的财产；或者在于人们为了在教会人员的手里没有达到他们的目的而怀有的憎恨；或者为了对罗马主教的敌意；或者为了不能忍受教会的惩罚；或者是他们自己想象出来的其他这类原因，认为对他们的愤怒不

久就会自行平息。但我祈求上帝使这种愤怒的情绪不致进一步滋长起来，因为我担心，除非我们改正自己的错误，否则它是会愈演愈烈的。当人们要从他们汗流浃背地花费艰苦的劳动得来的收入中交出十分之一，而又换取不到任何精神上的安慰或身体上的舒适时，他们怎么会愿意呢？当俗人看到我们在其交纳教区什一税之后所给予的利益不如他们自己用来谋取的利益时，他们还会有什么顾虑，不把那笔钱留在自己的手里呢？当人们看到我们的教义在生活中不起什么作用时，他们还会相信它吗？人们如果看到我们的人员缺乏严肃认真的工作态度，还会尊敬他们吗？至今我所谈到的不过是法律和法令给我们生活带来的弊病；现在再让我们略为谈一下除了一切法律规定者外我们自己想要获得的钱财；在这方面，我们企图谋取的不应归我们所有的钱财愈多，我们丧失的应当归我们所有的钱财也愈多。除非我们为了如此神圣的或者由上帝随意制定的圣礼设法筹措一些钱财而外，还有任何类似这样的圣礼吗？然而基督叮嘱我们要慷慨地拿出我们轻松地获得的钱财。就有关圣餐面包和红酒的最神圣的仪式来说，难道我们没有像小贩那样把它们大量地或少量地卖给群众吗？我们滥用宗教仪式的行径已使虔诚的圣餐礼丢尽了脸。难道那是婚姻的结合，我们可以由此得到继承的财产吗？不，也不是像洗礼仪式，而是或多或少成为我们赖以增值财富的一种策略。在某种意义上，忏悔仪式也是给我们带来利益的重大手段；在这悔过赎罪的过程中，我们叮嘱人们以种种名义向我们的各个教堂贡献财物。我还认为确实并没有颁布什么命令，但有一些费用却流入主教管区的副主教及其执事的腰包。因此，怎样出卖悼歌和祷告文的行径不是遮遮掩掩，而是显然对出钱最多的人特别卖力，照顾备至。然而，如果说宣读祷告文仪式曾经保证可以得到事先不加规定的、自愿的布施，我认为那也没有什么错误；但它像节日那样，机会有限，不能随时利用；因此他们频繁地进行那种仪式，不是出于虔诚，而是为了敛财，同时由于数量太多，不能以这种举动的价值受人尊重。但我认为还是应当对牧师表示尊敬。我所贬责的，只是我决不能容许的那种买卖宗教仪式的举动；不，我更加不能容许的是人们可能对其产生怀疑的任何类似的行径。所以，虽然复活节圣餐桌边的集会每天有四次供应面包和红酒，我仍然希望在那个时候避免募捐；尽管牧师、教区牧师或监理将因此丧失一些收入。我认为，与其让一个人的心灵受到损伤，还不如丧失一点金钱为好，因为上述的举动可能会使那个人的心灵感到不安；他也许会觉得自己不应当接受圣餐，除非他已经为此付出了代价。当穷人向别人乞求一点钱以便离开圣餐桌时，我们听到他们说些什么话。这种募捐同圣诞

节晚上和其他一些大规模的募捐一样，在此之前深为人们所不满，他们要求改革，但毫无变动；于是随之而产生很大的麻烦；而我们却无动于衷，充耳不闻所有这些琐琐碎碎的事情，仿佛它们同我们无关似的。大家对这些彰明昭著地违反法律和教规的事情，如牧师的高级住宅、异常高的俸给、经常任意举行的圣礼，感到痛心疾首；如果不加改革，我们怎能有希望改进上帝和我们之间的奥秘关系呢？就我们的言论和举止来说，有根据我们法律和法律顾问的权威意见制定的最神圣的传统条件，因此所有的副主教每年都应当亲自视察他们的管区；主教应当每隔三年视察他们的管区，了解一下在个人或一般方面需要有什么样的改进，以便借此改正个人的缺点，并在下次宗教会议上改正一般的缺点。因此，他们就拿到他们的巡视费；但在视察时却不按规矩亲自出马，而是派遣代表；其目的与其说是为了改革，还不如说是为了各个教堂所提供的巡视费。金钱是确实收集到了，但收集这笔金钱的缘由却完全置诸脑后。牧师的俸给是强要到了，其应做的工作却未完成。如果每个主教在其管区内每年召开一次教会全体人员的宗教会议，每个副主教每三年召开一次整个辖区的宗教会议；如果那些管区内发生的任何值得报道的事情都会在全体教徒会议上被谈到；如果所提出的改进意见含糊不清或非通过主教单独的较大权威就无法解决；那么，难道还有另一种根据类似的传统条例举行的完美而神圣的宗教仪式吗？这些宗教会议如今是在哪里举行的呢？但他们欢迎穷牧师们每年多次举行的聚会。在这类理应是完美而神圣的宗教仪式中，所关心的不过是他们自己私人的利益，即由教堂献给主教的巡视费和会众的捐款。另一方面，当初为此而负的责任已被忘得一干二净；会众的负担依然如故，教会的义务却已无踪可寻。要是二者都被解除，那当然胜过丢掉好的保留坏的。如果他们说，现今用不着有这样的巡视或宗教会议，那也就不需要有会众的负担和教会的义务了；这是因为，我们中间应当改革的事情如今比以往来得多，改革这一措施也比以往更有必要。但是，我们主教一类的高级教士会说，他们不敢在这样的宗教会议上制定任何法规，免得犯蔑视王权罪。除了他们已经制定的法规以外，还需要制定什么法规呢？什么办法能使他们执行那些已经制定的法规呢？特别是因为他们还得到世俗法律的帮助。难道议会没有为居住条件、为限制牧师高额的薪俸颁布法令吗？如果我们决心实施我们的法律，当初就不必颁布那些法令了。当我们不能改正自己的缺点时，难道不应该让别人来纠正我们和改造我们吗？怪不得当我们的生活和谈吐违反我们的法律和入教誓言时，人家就不信任我们，基督教也要由于我们邪恶的行为而遭受诽谤了。所以让我们确

信，我们的过错使他们在宗教上受到诽谤或攻击的那种热情有时在我们方面也将是需要的。因此，如果我们想要消除基督教的这种分裂，那就让我们首先改过自新，并实施我们的法律；例如我们可以从牧师的薪俸入手，仅满足于一项俸给，不求多项，而生活享受则要遵守原有规章就牧师职务所规定的标准，不去图谋其他特别的和非法的利益。按道理来说，还有什么事情比一个人由于拿了牧师的俸禄而生活有所保障，去为他从中享有利益的职务努力工作这种情况更为惬意的呢？既然牧师的有俸职位就是一个人的生活来源，那么，如果并非这样，就不妨加以改进，直到它被认为是生活来源为止；同时，每一个人都需要担负其本身的全部责任，因此，一个人有什么理由在其仅能履行一人职责的情况下拿取两人的俸禄和担负两人的责任呢？因此，拿取更多的钱财而不去履行一个牧师的职责是根本有悖情理的。但是，也许有人会说，我们中间某人的职位高于别人，牧师的一份薪俸对他来说未免太少了。正如人们的品质有高下之分一样，难道各种各样牧师的薪俸没有许多等级吗？是的，确实是有等级的。在我国，感谢上帝，牧师每年有从4　000或5　000马克到两万马克价值不等的薪俸，这类薪俸是根据每个人的品质和地位来敦促他努力奉公的。如果他碰上数额不大的薪给，那就让他乐意接受，等待下次较好的机会吧。而如果他被认为应该占有较好的职位，那就让他离开次等的职位去接受较好的职位吧；我认为，即使一笔又一笔的薪金大量累积在大人物的手里，最微薄的薪给对一些穷困潦倒的人来说也是足够维持生活的了。而且，我还认识一些收入不多的牧师，他们的住房比较普通，但他们却利用那种居住条件比俸禄多的牧师更加殷勤好客。正如俗话所说：须随口动，举座生欢。如今即使你仔细观察一下整个管区，你也找不到有两个牧师会每人对所辖地区花费10镑，也不会有第四个牧师从其全部的薪俸中拿出那笔数目来为会众谋福利。有什么世俗职位像这些负有更大责任的宗教职位那样彻底被滥用了呢？我祈求上帝擦亮主教们的眼睛，让他们看看那些无法无天的行为吧；因为根据我的体会，他们仿佛双目失明，看不到那些现象似的。因此我相信，他们将会毫不迟疑地改正这些缺点，而如果他们不这样做，我就祈求上帝派遣我们那些拥有世俗智慧的行政长官利用其世俗权力来纠正这些事情，并研究改造那些牧师的方法而不是关心他们所占有的财物。信奉基督教的君主不是无缘无故掌握权力的；信奉基督教的君主着手改造那些有愧职守的高级教士，并不是值得那么大惊小怪的事。我至今所谈到的是关于我们中间担任牧师的那些人的改造问题。现在再来谈谈应当如何改造你们那一部分人即俗人的问题；你们必须了解

到，所有那些致力于研究任何专门知识的人通常都犯有伟大学者塔利所说的两种缺点之一。一种是，把我们不知道的事情当作已经被我们了解的事情，或者仿佛认为我们已经对它们了如指掌；为了避免那种缺点，人们应当花很多时间孜孜不倦地考虑这些问题，然后开始作出判断。另一个缺点是，不必要地花费很多时间和精力去研究晦涩的、难解的问题。眼前就让我们来探讨一下如何可以在最近的时期使我们不致再犯那些错误吧。你们大家都要力求很好地理解有关经文的知识；而且那种知识是任何基督教的信徒最希望得到的、最纯正的和最必需的。但是，你难道没有见到，许多年轻人在痛下功夫长期思考或研究经文以前，竟在争论中俨然以高深问题的评判员自居，不去考虑是否可以从反面加以论证，而是首先急不可待地陈述他们自己所臆造出来的论据或同意别人的见解吗？这种缺点不仅在钻研经文知识的人们身上出现，而且也可以在攻读其他一切学科的年轻学员身上见到。你是否会发现，我国的一个攻读法律的学生，还没学满三年就比他自己或别人在钻研了十二或十四年之后更加跃跃欲试地准备给你解决法律上的一件疑案呢？是的，毫无疑问。所有其他学科的年轻语法学家、逻辑学家、修辞学家等等也都是如此。所以毕达哥拉斯 [3] 禁止他的学生在来到他门下的头五年发表言论，但愿我们都赞成在对有关圣经的问题发表任何看法以前先接受这个训诫；我相信，在攻读七年以后，他们由于把一处的经文同另一处互相参证，会觉得比现在难以抒发己见，对深奥的问题不再轻率作答。这种不幸来自对问题发表草率的看法，当一个人一旦就任何事情说明他自己的见解时，他会觉得放弃他原来断定为正确的论点是一种奇耻大辱。所以，不管他以后作出何种解释，其目的都是为了维持他的观点；是的，他会努力那样做，不但利用他的言论和主张，而且利用他所掌握的权力和享有的权威；他将煞费苦心尽量争取许许多多的人来赞同他的意见，仿佛他的意见是比较正确，并且他可以借此得到较多的原动力似的。如果我们的目的在于寻求真理，我们就不能认为真理总是掌握在那些依靠权力和权威或依靠强取豪夺的参政权而占据优势的人的手里；以权力和权威取得优势，犹如在一次搏斗或角力中以力取胜，与描述和探究真理的行动毫无共同之处；这是因为，他只要在角力中占据优势，就稳操胜券；另一方面，一个探求真理的人虽然有时被迫保持缄默，免得在别人眼中成为战败者，但他却终于因为参透真理而取得胜利。既然我们仅仅满足于探求有关真理的知识，还有什么事情会使我们把自己分裂成宗派和党派呢？然而，还是让那些适合于评判这类事情的人来心

平气和地讨论、考查和解决这个问题吧；同时还要求任何一方不使用暴力去反对另一方，或者强迫他们唯命是从，直到适合于讨论这类问题的全体或大部分人同意对问题的看法和作出决断为止。那是解决这类争议的唯一办法。由于这种争论必须告一段落，那么与其迁延时日，还不如及早收场为妙，要不然在这分裂之后也许会有更多的害处接踵而至，就像在其他方面，甚至在我们的跟前见到的那样。即使这样一些事情与我们在此以前所见到的相类似，即属于每一思及动辄令人悲从中来的一类，但是，亚利安人[的内讧究竟给基督教信徒带来多么大的损失，给基督教信仰造成多么大的分裂，以及怎样产生连绵不断的战争的呢？难道它最后不是使整个亚洲和非洲同基督教隔离开来吗？难道不是宗教，或者毋宁说是土耳其人令人厌恶的迷信，同亚利安人的这个教派结合起来了吗？难道它不是由此获得它的理论根据的吗？一切分裂要算宗教问题所产生的分裂最为危险，这样就很有必要迅即加以纠正，而纠正的办法则只有召开宗教会议、一般的教区会议或教法会议；这种办法从最初予以采用的使徒的时代起到近代为止，向来是平息和消弭一切宗教争端的唯一办法。毫无疑向，正如圣灵所允诺的那样，他将身临每一次这类不是由于任何压力或任何感情的冲动而召开的会议。可是，现在我们要说，虽然我们愿意抛开一切感情因素，不偏不倚，也不施加压力迫使许多人发表对我们有利的言论，但是，谁能保证罗马的主教和其他高级教士也愿意这样做呢？当然，如果你这样讲，你就说明了一个重要的问题：他们是人，也像你一样在很大程度上受感情的支配。可是我要按照我的习惯，不揣冒昧地倾吐我对这方面的意见，就像在讨论其他问题时一样。我把如今所争论的所有这些问题归结为那三种问题的这个或那个。那就是，或者只涉及宗教或教会高级教士和牧师的利益与薪俸，或者涉及一方面的一部分或另一方面的一部分。就仅仅关于宗教的事项来说，我希望他们能够对此抱有审慎的态度，而这种态度在对宗教问题作出判断时总是应当采取的。至于有关仅属教会人士的利益，我希望由世俗的有影响的人物加以讨论，因为它仅涉及世俗的事情；在这方面，谁也不必怀疑地方行政官员不会向那些受人尊敬地宣讲上帝圣谕和主持圣礼的人提供正当的生活资料。至于第三种事情，因为它们混杂着世俗事务和宗教事务，我希望这两类地位不同的人共同协商，求得问题的解决。老实说，关于罗马教廷赋予特权的主教，我希望另行考虑，由信仰基督教的君主另外挑选一位公正人士去指导或出席宗教会议，而他的主要任务则在于进行管理；因为任

何人都是不适合评价他自己的问题的。到现在为止，我已按照自己简单的想法扼要地谈了一些问题，要请你更好地判断一下究竟是肯定还是否定问题的全部或其中的若干部分。

爵士。 遗憾的是时间已经很晚，我现在必须告别了。

商人、 制帽商、庄稼人。的确，我们也是如此；但是，在我们离开这个城市以前，我们相信还会同你有些来往的。

博士。 如果我在这里耽搁，我将乐意同你们碰头。

爵士。 这样我们就暂时分手了；但到了第二天，当我知道博士先生离开这个城市时，我认为我是不应当坐失这个机会的，而是至少要在我自己的私人笔记本上记下一笔，以便碰到机会适当地提出这样一些论点，那时也许可以见诸实施，或者得到不是我所能说明的其他答案；因此，正如你见到的那样，我已经把上述的思想交流记录下来了。

---

[1] 米迦勒节为英国四大结账日之一，在9月29日。——译者

[2] 塔利是罗马政治家、演说家和哲学家马库斯·塔利乌斯·西塞罗（公元前106—43年）的英文名字。——译者

[3] 毕达哥拉斯，公元前六世纪希腊哲学家和数学家。——译者

[4] 亚利安人属于或被认为是史前印欧语系各民族的后裔，但亚利安人这个名称从人种学的角度来说是缺乏根据的，虽然德国纳粹分子曾经臭名昭著地用来指“非犹太人后裔的白种人”。——译者

4]

译名对照表

四至五画

切克，约翰 Cheke，John

贝肯 Becon

史密斯，托马斯 Smith，Thomas

史密斯，威廉 Smith，William

弗尼瓦尔 Furnivall

弗利特伍德，托马斯 Fleetwood，Thomas

尼克林，R. Nicklin，R.

尼科尔斯 Nichols

兰巴德，威廉 Lambarde，William

卡托 Cato

布里奇特，Bridgett

六画

伊丽莎白六世 Elizabeth VI

伊拉斯默斯 Erasmus

伊诺巴布斯，弗雷德里克 Aenobarbus，Fredrike

达夫，J.D. Duff，J.D.

达格代尔 Dugdale

吉尔平 Gilpin

毕达哥拉斯 Pythagoras

亚里士多德 Aristotle

西塞罗 Cicero

伍德，安东尼 Wood，Anthony

七画

阿什利 Ashley

阿佩利斯 Appelles

克兰默 Cranmer

玛丽 Mary

麦克阿瑟，E.A. McArthur，E.A.

沙林顿，威廉 Sharrington，William

亨利八世 Henle VIII

坎宁安，W. Cunningham，W.

八画

波尔，雷金纳德 Pole，Reginald

波姆波尼厄斯 Pomponius

拉蒙德，伊丽莎白 Lamond，Elizabeth

拉蒂默，休 Latimer，Hugh

罗杰斯，A. Rogers，A.

耶茨，约翰 Yates，John

奈特 Knight

迪奥默德斯 Diomedes

九画

威尔逊 Wilson

威奇斯顿，威廉 Wygston，William

科卢梅拉 Collumella

科萨 Cossa

柏拉图 Plato

哈里森 Harrison

恺撒，朱利叶斯 Caesar，Julius

十至十一画

莎士比亚，威廉 Shakespeare，William

莫尔，托马斯 More，Thomas

埃阿克斯 Aiax

格劳库斯 Glaucus

海恩斯，尼古拉斯 Haines，Nicholas

爱德华六世 Edward VI

桑德斯，威廉 Saunders，William

维吉底乌斯 Vigetius

维纳斯 Venus

维特鲁维乌斯 Vitruvius

萨普斯沃思 Sapsworth

萨斯普沃思 Saspworth

萨默塞特 Somerset

梭伦 Solon

十二画

斯马特，F.B. Smart，F.B.

斯塔基 Starkey

斯塔福德，威廉 Stafford，William

斯特赖普 Strype

黑尔斯，约翰 Hales，John

黑尔斯，克里斯托弗 Hales，Christopher

博丹 Bodin

塔利 Tullie

十三至十六画

福克斯韦尔 Foxwell

福特，威廉 Fourd，William

潘多修斯 Pandotheus

德莫斯 Demaus

霍尔，休伯特 Hall，Hubert

汉译世界学术名著丛书

分科本◎经济

魁奈经济著作选集

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
译者序言
一、魁奈的生平
二、魁奈的经济著作
三、魁奈的经济研究方法和自然秩序论
四、魁奈的主要经济概念和经济理论
五、魁奈的《经济表》
六、译者余言
租地农场主论
谷物论
谷物生产大农经营的现况
谷物生产小农经营的现况
大农经营和小农经营合计的生产总额
谷物优良耕种的生产状况
关于谷物耕种优越性的考察
从谷物耕种所征收的土地税的考察
关于谷物输出的考察
经济管理的原则
关于用于谷物生产的财富的必要性之考察
关于由谷物耕作所维持的人口的考察
关于谷物价格的考察
人口论
人口状况
赋税论
货币财富
再生产财富
纯产品
土地所有者不应当把纯产品保留起来
工业收入

- 货币财富
- 对外贸易
- 英国的贸易
- 财富的计算
- 土地税
- 间接税
- 国家的收入是同农产品价格成比例的
- 用于征税的开支
- 真实的泉源
- 对葡萄园征收的土地税
- 殖民地的产品
- 租税包征制
- 从事贸易的贵族

略论国民每年收入的分配变化情况
关于经济表魁奈给米拉波的信
经济表的说明
苏理氏王国经济精华
农业哲学
- 解说
- 支出的相互关系
- 第一节 本章的基本思想
- 第二节 预先的说明
- 第三节 商业和它的支出与从土地所取得的收入之间的关系
- 第四节 表中所示的支出和生产的关系的详细说明
- 第五节 谷物耕作上的支出和产量的关系
- 第六节 农业其他部门的支出和生产量的关系
- 第七节 对于这一章的考察

自然权利
- 第一章 什么是人的自然权利
- 第二章 人的自然权利的行使范围
- 第三章 人的自然权利的不平等
- 第四章 从相互关系所考虑的人的自然权利
- 第五章 在最高权力的影响下结合成社会的人们的自然权利

经济表的分析
关于农业国每年支出分配的经济表之算术图式的分析
小结
重要的考察
第一考察
第二考察
第三考察
第四考察
第五考察
第六考察
第七考察
农业国经济统治的一般准则
准则的注释
关于手工业劳动
第二次对话
中国的专制制度
第八章
关于工商业利益和所谓不生产阶级生产性的记录
H君 对《新报》和《农业·商业·财政评论》执笔者的书信之一
工商业的利益和所谓不生产阶级的生产性的记录
答一七六五年十一月 《农业·商业·财政评论》所载H先生对于工商业的利益和所谓不生产阶级的生产性的记录
关于货币利息的考察
后记
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治•法律•社会学、经济、历史•地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

译者序言

一、魁奈的生平

弗朗斯瓦•魁奈(François Quesnay，1694—1774)是资产阶级古典政治经济学奠基人之一，法国重农学派的创始人和重要代表。一般记述都说他于一六九四年六月四日生于巴黎的蒙福尔•拉穆里(Mortfort-l'Amaury)的梅里(Mèrè)村，他的父亲尼古拉•魁奈(Nicólas Quesnay)是个律师。但也有人说，魁奈出身于一个有才能的地主家庭。家庭经济情况虽不很困难，但因兄弟很多(据说在兄妹十三人中他排行第十)，因此未能受到很好的教育，甚至到十一岁时，仍然目不识丁。有过一段令人难以置信的如下传说：魁奈有强烈的学习要求，曾有一次微明即起，从梅里村出发，步行几十公里到巴黎，买到所要的书，在当天回家的途中，就把它阅读完了。

魁奈十三岁时丧父，因想行医，十六岁时到一外科医生处做学徒。不久到巴黎著名雕版术家罗歇福(Pierre de Rochefort)的门下工作五年，同时在附近的大学研究医学，并学习化学、植物学、数学、哲学等。五年后回乡，在蒙脱(Mantes)开业做外科医生，时年二十四岁。作为医生，他的声誉日渐提高，很多知名人士亦去就诊。一七三〇年他发表了论文《放血效果的观察》(*Observations sur les effets de la saignée*)，很受医学界的重视，并因此和当时著名外科医学者佩洛尼(Le Peyronie)等相识，被聘为巴黎外科医学会的常任秘书，因而移居巴黎。一七三六年又发表《动物经济论》(*Essai physique sur l'Economie animale*)，论述了生理学的哲学基础。在一七四七年该书的第二版中，企图在生理学的基础上建立心理学，从自然法的观点，提出自由放任的主张和关于人类的社会性的看法。作为魁奈经济学说基础的社会哲学，已经在这一著作中开始萌芽。

一七四九年，魁奈五十五岁时，被任为法王路易十五的宠姬朋巴陀侯爵夫人(Madame la Marquise de Pompadour)的侍医，住进凡尔赛宫。一七五二年，因治愈皇太子的痘疮有功，又被任命为路易十五的侍医。由于他的医学上的成绩和治好国王和皇太子疾病的功劳，由国王赐封为贵族。

魁奈从移住凡尔赛宫后，有更多的机会同哲学家和思想家交谈，借以熟悉法国的政治经济情况。当时法国因柯尔贝尔执行牺牲农业扶植工商业的重商主义政策，经济问题十分严重，财政困难，人民生活痛苦，这一切自然成为人们谈论的中心。正如伏尔泰(François-Marie Voltaire，1694—1778)以他惯用的俏皮笔调所写的："全国总算谈厌了诗文、喜剧、悲剧、小说、道德观念、神学等问题，到头来讨论面包问题了。"正是在这样的背景下，魁奈把研究对象转向哲学，并更进一步转到经济学上来。

在宫中和魁奈经常聚会的哲学家和思想家，有狄德罗、达兰贝尔、爱尔维修、孔狄亚克等，同时有许多经济学家也经常见面，如米拉波侯爵、里维埃尔的迈尔西埃、杜邦•德•奈穆尔、勃多、杜尔哥等，他们后来结成了经济学说史上有名的重农主义学派。重农主义译自Physiocracy一词，原意为自然的主宰，有服从自然法以求最高福利的意思。后来亚当•斯密在《国民财富的性质和原因的研究》中把它和重商主义并列起来说明，把重商主义称为商业制度，重农主义称为农业制度。

在凡尔赛宫中和魁奈经常来往的思想家中，狄德罗和达兰贝尔是《百科全书》的编纂者，《百科全书》第一卷于一七五一年出版。魁奈在一七五六年出版的第六卷中，发表了《明证论》和他的最初的经济论文《租地农场主论》，在一七五七年出版的第七卷中，发表了《谷物论》，由此开始了作为经济学家的活动。

魁奈在凡尔赛宫中的有力的庇护者朋巴陀夫人，于一七六四年去世，这使他在皇宫中的地位降低了。一七七四年路易十五逝世后，魁奈退职，同年十二月，他死于凡尔赛宫，享年八十岁。

二、魁奈的经济著作

魁奈从一七三〇年发表了《放血效果的观察》之后，直到一七五三年，曾继续发表过许多医学上的论著。他在业余虽然对笛卡尔和马尔勃朗舒的哲学著作颇感兴趣，尤其是马尔勃朗舒的《真理的探求》(*Recherche de la vérité*)，对他的影响很大。因此，有人甚至认为马尔勃朗舒的哲学是魁奈的世界观和学问的体系的基础。但魁奈在哲学上，除《明证论》等很少几篇外，没有发表过其他论著。

如上所述，魁奈是在凡尔赛宫中生活时，把他的研究从医学和哲学转到经济学上来的。魁奈的思想也和当时大多数人的想法一样，认为法国财富生产的显著减少，首先是由于重要产业部门农业的衰退，因此，要使占国民大多数的农民富裕起来并增进国民的财富，最重要的是把法国的农业重新振兴起来。他在《百科全书》中发表的《租地农场主论》和《谷物论》这两篇最初的经济论著中，就反映了这种思想。他把当时大农经营和小农经营这两种类型、即资本富足的租地农场主的三圃式马耕经营和资本贫乏的农场主的二圃式牛耕经营，进行比较，说明从补偿费用后还有剩余以增进国富的观点来看，事实确证前者比较优越。因此认为要振兴法国的农业主要在于大农经营化。在这个论证的推理中，他充分运用了"纯产品"(Produitenet)这个概念(它后来成为魁奈经济理论的中心)。他在《谷物论》中开始使用了"纯产品"这个名词，在《谷物论》后面还附有十四条的《经济管理的原则》是后来的《农业国经济统治的一般准则》的雏形。该《原则》和《租地农场主论》及《谷物论》一起，已经为著名的《经济表》准备好了必要的基础理论。

除上述两篇论文外，魁奈还为《百科全书》写了形而上学的论文一篇和经济学的论文三篇。后因《百科全书》的唯物主义色彩过浓，一七五九年被禁止发行，这些论文也就未曾发表。其中《人口论》和《赋税论》两篇论文的手稿，后被相继发现而发表在一九〇八年的《经济社会思想史评论》上。在《人口论》中讨论了法国人口减少问题及其原因，批判了有关的政策上的错误。它的基本论点，大体上和《租地农场主论》和《谷物论》相同，认为人口的增长依靠财富的增

加。在这里它着重从国民的有效需求来讨论财富，因此强调了财富生产中的人的作用，有很多地方使人感到和他后来所论述的基本理论有些矛盾。但它毕竟是研究重农学派经济理论中关于财富、价值、价格、货币、国内商业和国外贸易等的重要文献。在《赋税论》中，原则上主张赋税应从“纯产品”中征课，同时反对租税包征制度。

一七五八年，魁奈和马里维尔合写的《关于人口、农业与商业饶有兴趣的提问》不署名地发表于米拉波的《人民之友》第四部的最后部分。在这一著作中，共分气候、土地、耕作、人口、谷物、家畜、亚麻、大麻与油料、葡萄园、果树、河川、习惯、商业、都市、财富等十四章，计二百二十八项，对约一百年来的事实进行了调查，对各地学会提出了提问书。在这些项目中，不仅几乎完全包括了当时的社会经济事项，而且企图在这些提问中，通过事实的调查，为他的理论提供论据。就在一七五八年末，魁奈的名著《经济表》(*Tableau Economique*)第一版印刷出来了。而上面提到的这些著作，都和《经济表》的写成有密切关系。

魁奈编写《经济表》的最初目的，可能并不是为了发表，所以第一版只于一七五八年十二月由凡尔赛宫内印刷了几部，当年的印刷本至今尚未被发现。推断为第一版印刷所用的手稿，于一八九〇年被奥地利的斯退芬•鲍威尔教授在巴黎国立文书保管所的米拉波侯爵的文书中发现；同时还发现了一七五九年只印刷了三部的第二版修正本。前者刊载在翁根(A．Oncken)所著的《经济学史》中，后者于一八九四年以照相版发表在英国经济学会为纪念魁奈诞生二百年所出版的纪念刊中。《经济表》的第三版，是把第二版加以增订，于一七五九年的年末出版的。魁奈的《经济表》，不但后来受到马克思的重视和高度评价，就是在当时也深受重农学派的推崇，如米拉波就认为《经济表》是人类在文字和货币之后的第三大发明。但《经济表》是相当难于理解的，为此米拉波于一七六〇年在其所著的《人民之友》第七部，发表了《附有说明的经济表》。这对一般人来说，仍较难于理解，于是在一七六六年又发表了《经济表的分析》，并附有《重要的考察》。《经济表的分析》于一七六八年又曾加以增订，可说是今天理解《经济表》基础理论的最简明的文本。《经济表》在最初印刷时，曾附有以《苏理氏王国经济精华》为题的二十三条经济管理原则，一七六六年最初发表《经济表的分析》时没再附上，但在一七六七年出版的、由杜邦•德•奈穆尔所编的《重农主义》中又加收入，不

过删去了“苏理氏”这几个字，原先的二十三条已增为三十条，标题则改为《农业国经济统治的一般准则》。结果魁奈的《经济表》，包括未被发现的第一版在内，原表计有十一表，上述《经济表的分析》中所示的“图式”，以及根据“图式”而来的略表，计有五表。此外，把为了说明魁奈的经济表，出自米拉波之手的各种表均算在内，共计大概有四十六表。

“原表”和“图式”的不同点，简单地说在于，“原表”是把社会财富的再生产，以土地所有者阶级所得的再生产为中心来考察，“图式”则把重点放在生产阶级经营资本的再生产上；“原表”把土地所有者、生产、不生产三个阶级间的财富流通、分配关系，直接作为属于各阶级个人之间的关系来表示，“图式”则作为阶级相互间的关系来表示。因此“原表”以渐次地部分地进行的方法来表示它的过程，“图式”则是以总体地进行的方式来表示，远比“原表”能够把国民经济的再生产过程宏观地加以掌握和表示。比较这两种《经济表》，不难看出，“图式”的说明更能表达魁奈的意图。

一七六六年，魁奈在《经济表的分析》之外，还写了许多篇其他的经济论文。其中有《对于H氏记录的回答》、《关于商业的H氏和N氏第一次对话》、《蒙脱陀安氏关于商业的考察》(*Observations sur le Commerce par M. Montaudoain*)、《关于手工业劳动第二次对话》等，在这些论文中详细地讨论了商业和工业的不生产性问题，是重农学派关于这个问题的重要文献。同时魁奈还写了《关于货币利息的考察》(1766)、《第一经济问题》(1766)、《第二经济问题》(1767)等。对这些论著，一方面限于篇幅，另一方面由于其主要论点在所选译的论文中，基本上已经都谈了，因此本《著作选》未再收入。此外，魁奈所写的《自然权利》(1765)和《中国的专制制度》这两篇论文，这里已加选译，不过《中国的专制制度》亦因篇幅过长，只选译了其中的一章。

米拉波是魁奈思想最热心的信奉者，也是魁奈的经济理论最忠实的祖述者。米拉波的《农业哲学》是在魁奈指导下写成的。这本书对魁奈的经济理论的普及，作出了很大的贡献。其中的第七章据说是魁奈自己执笔的，对于经济表的研究有很大帮助，所以也予以选译。

三、魁奈的经济研究方法和自然秩序论

马克思曾指出，魁奈使政治经济学成为一门科学，是现代政治经济学的真正鼻祖。我们研究魁奈本人的著作，就需要注意魁奈本人是怎样看待政治经济学和怎样把它建立成为一门科学的。

我们从魁奈自己的著作中可以看出，魁奈是极其重视经济学这门科学的。在《中国的专制制度》中，魁奈曾这样说，“只有依靠智慧的这种自由活动，人们才能够发展经济学——作为社会制度的基础的伟大学科”。这里指出经济学是一门“伟大的学科”，而且是“社会制度的基础”。同时还说：“经济学的目标在于通过研究保证人类社会能使支出再生和持续的自然规律，以使支出达到可能的最大的再生产。”马克思在《剩余价值理论》中曾说：“重农学派的重大功绩在于，它们在资产阶级视野以内对资本 进行了分析。正是这个功绩，使它们成为现代政治经济学的真正鼻祖。”[1] 魁奈上面那段话，正是说明他把经济学研究的目标，放在从资产阶级的视野对资本进行分析上，并且说明他已把剩余价值起源的研究从流通领域转到直接的生产领域，正如马克思所说：“这样就为分析资本主义奠定了基础。”

任何人要在研究工作上取得成果，不取决于自己的主观愿望，而取决于他有没有正确的世界观和方法。魁奈在这个问题上有其正确的一面，因此他能取得很好的成果，同时也有错误的方面。他在《自然权利》一文中曾说：“无知可说是有罪的，因为所谓赋有理性的人，必须超越野蛮状态的阶段。”同时又说：“所谓理性，在最初不过是使人能够获得自己所必要的知识，并依赖这项知识，把握作为人的存在的本性所不可缺少的实际的善和道德的善所必要的能力和才能。理性对于灵魂的关系，好像眼睛对于身体一样，如果没有眼睛，人就不能享受光明，如果没有亮光，人就不能看到任何东西。”从这段话可以知道，魁奈是把理性看作知识的源泉，是个唯理论者。但他同时注意对客观现实情况的研究，承认客观规律的存在。虽然只有理性才能把握规律，并通过理性运用规律来指导行动。他在《明证论》一文中就曾说：“精神要有不可否定的明白了然的确实性”的明证(Evidence)，如果“没有明证就无法理解什么是确实性，什么是真理，也不能理解什么是

信仰”。从这些话来看，魁奈的思想受当时风靡法国哲学界的笛卡尔和斯宾诺莎的唯物的唯理论的影响很深。另外方面，魁奈在《自然权利》一文中又这样说：“为了认识时间和空间的规律性，控制航海，保证贸易，必须正确地观察和计算天体运动的规律。同样地为了认识结成社会的人的自然权利范围，必须尽可能地以作为搞好统治基础的自然法为基础。这个人们必须服从的统治，对于结成社会的人来说，是最有利的自然秩序，同时也是人定法的秩序。因此结成社会的人们，应该服从自然法和人定法。”

魁奈认为结合成社会的人们，应该服从自然法和人定法，其中自然法包括物理的法则(loi physique)和道德的法则(loi morale)。物理的法则是“明显的对人类最有利的自然秩序之一切物理事象的规则运行过程”，道德的法则是“明显的和对人类最有利的物理秩序相一致的道德秩序有关的一切人类行为的规则”。因而“自然法”是“由最高存在(神)所设定的最高法则”，是“恒久不变的”(immuables)、“无可非议的”(irréfragables)，而且是“可能最善的法则”。这种“自然法”是魁奈和重农学派的人们认为“对于结成社会的人明显的最有利的秩序”。人为法必须以自然法为依据，如果人为法背离自然法，就要陷于疾病状态。

为了认识支配人类经济活动的规律，必须掌握人类全部经济活动的具体情况，并加以解剖分析。在《农业哲学》中，有如下的一段话：“我们只有由说明组成经济机构有关的全部要素，才能达到了解最单纯的真理目标。这样，最先必须熟悉这个再生产机构的全部过程，因而这里的问题是解剖这个机构，用解剖学来说明它的一切部分，它的各部分的相互关系，以及各部分相互作用的结果，以此来显示出这种机构的组织。”在这篇文章中还说：“一切事物，只有由种种关系的相互连接而在自然中活动。有人说种种的要素都处在相互斗争的状态中，但同时相反地，它们相互支持，相互促进。”从我们这个选集所选译的魁奈的著作中，可以明显地看出，他自己在研究和论述经济问题时，正是这样做的。他对于所提出的问题，都有很丰富的实际材料和具体数字作“明证”，作为他所提出的论点的基础。他在大量的具体材料的基础上分析它的各个构成部分，然后说明它们之间的相互联系和相互关系；阐述事物发展的必然过程，推论情况变动转换的规律性。魁奈曾说，最不幸的是很多人不知道“世界是怎样变动的”。而他的研究，正是要解决这个问题。所以马克思说：“重农学派的巨大功绩是，他们把这些形式看成社会的生理形式，即从生产的本身的自然必然性

产生的，不以意志、政策等等为转移的形式。这是物质规律；错误只在于，他们把社会的一个特定历史阶段的物质规律看成同样支配着一切社会形式的抽象规律。”[2] 所以魁奈在把生产看作是受不以人们意志和人为的政策为转移的物质规律的支配这一点上，虽然有很大的功绩，但他把生产的资产阶级形式，看作生产的自然形式，因而把生产的资本主义形式看作生产的自然形式，因而把生产的资本主义形式，看成是生产的一种永恒的自然形式，却又犯了很大的错误。

四、魁奈的主要经济概念和经济理论

(一)于财富的概念

经济问题的研究是离不开财富的，因此对于财富的意义必须首先有明确的规定。魁奈对此也有很好的说明，在《农业国经济统治的一般准则》中曾这样说：“有使用价值而没有出卖价值的财物和有使用价值又有出卖价值的财富应该加以区别。”虽然财物和财富都必须有使用价值，但财物没有出卖价值，而财富则有出卖价值。因此一种财物要它成为财富，还要有一定的条件。在《谷物论》中说：“总之必须承认，土地生产物本身还不是财富，只有当它为人所必需和买卖时才是财富。因此，土地生产物只有在它能满足人的一定需要，和有一定数量的人口的情况下，才作为财富而且有高的价值。”同时还进一步说明使产物具有出卖价值的根源。“生活在社会中的每一个人，并不能由自己的劳动生产出满足自己所有欲望的财物。各人出卖自己的劳动生产物，以换取自己所缺乏的东西。就此所有的东西，都因为是买卖的对象，由于人和人之间的相互交换而成为财富”。这些话表明一物必须有满足人们一定需要的使用价值，同时在有一定人口的情况下，各人分工生产，相互交换生产物来满足各自的需要，因而具有出卖价值，也就是交换价值时，才成为财富。

(二)人口、消费、需求、价格、价值的关系

魁奈在分析经济问题时，特别重视消费和人口，以及在财物交换中“价格”的作用，并由此联系到价值的理论。在《人口论》中，魁奈

说："人是由于自己的消费而变得有益的。"又说："消费是再生产的不可少的条件。但这二者之间是由一个共同的重要条件联系着，那就是价格。"在《谷物论》中则说："土地之所以是财富，只因为土地生产物是满足人类的需要所必要，使这种财富成为财富的根源，实在就是需要。因此在有肥沃土地的王国，则人口愈多，它的财富亦愈多。"很显然，有人才有消费，才有需求，才有交换，才有价格，也才有价值问题。但另一方面，人必须依靠财富来维持其生存和生活，因此人口的增长，又以财富的增长为条件。所以在《人口论》中又说："人口的增长完全决定于财富的增加，决定于劳动，人力和这些财富本身的使用方法。"并说："不论什么地方，只要人们能取得财富，过富足的生活，安逸地作为所有主享有其劳动和精力获得的一切东西，他们就会在那里聚居，并不断地孳生。人们取得财富，必须依靠他们已有的财富，以及依靠别的财富使他们得到盈利。人们如果没有消费性的财富，就不可能在荒无人烟的地方居住。"在这里说明了财富有两大类，一类是消费性财富，用于维持人们的日常生活；另一类，则是用于生产财富的财富，也就是生产资料。

在魁奈对于财富问题的研究中，有几点很值得注意：1．对财富和货币有明确的区别；2．很重视把财富用于财富的生产；3．很注意把财富用于生产时的使用方法。

(三)关于货币的看法

在魁奈之前，重商主义的思想家，都是把货币和财富等同起来。魁奈很明确地把货币财富和一般财富加以区别，而且指出重视货币的错误。在《人口论》中说："货币是在交易时同一切种类的商品财产的售价等价的财富。货币或金银(它们可以作为货币)本身绝不是消费性财富，因为货币可以说只是贸易的工具。"并说："贸易的好处，绝对不是在于从其他国家取得货币。"在《关于手工业劳动》中则说："货币是货物贸易流通中的价值尺度。"又在《谷物论》中说："决定国家财富多少的，并不是货币财富的多少。认为即使损害有利的贸易，也要禁止王国货币的流出，那不过是基于有害的偏见所产生的意见。"并进一步更明白地说："对外贸易的利益，不在于货币财富的增加，一个国家从对外贸易所取得的财富的增加，并不在于货币财富的增加；因为某一个国家和外国所进行的对外贸易，总是这个国家对外国所进行的商品交换，来供给自己消费的需要。"如果不注意货币的增加，是否

会造成货币不足，而引起经济上的困难呢?他在《关于手工业劳动》一文中说："在具有财富的情况下，从来不会感到货币的不足，而永远可以补充它的不足。"魁奈这些说明，很明显是反驳重商主义过分重视货币的思想。

(四)对财富用于生产的重视

重视人们维持生存和生活所必要的财富的增加，是魁奈经济思想的很重要的特点，也是重农主义和重商主义的很重要的区别之一。另一个重要特点，是魁奈非常重视把财富用于生产的重要性。他在《租地农场主论》中说："可以认为，现在实行的政策是把农民的贫困，看作迫使农民劳动的必要刺激。没有人不知道，财富是发展农业的大原动力，要进行良好的耕作，必须要有很多的财富。"还说："有一种想法，认为农业只要人力和劳动，但是耕作者如果不注意预付原本的安全和收入，就不能希望农业有很大的成功。"在《农业国经济统治的一般准则》中，把它作为经济管理的准则提出来说："农村所需要吸收的，与其说是人力，毋宁说是财富。这是因为用在耕种上的财富愈多，就可以使从事耕种的人力愈少，耕作事业愈益繁荣，并取得愈来愈多的收入。"并说："为了保护人民不受饥馑和外敌的侵袭，维持君主的光荣和权力以及国民的繁荣，对于国家来说最必需的财富，是耕种经营所必要的财富。"在很长的时期中，很多资产阶级经济学家都把贫困看作迫使人们劳动以增加财富生产的动力，魁奈很早就已经注意到把财富用于生产，作为生产资料来提高劳动生产率的重要性。当然魁奈并没有忽视劳动在财富生产中的作用。他在《中国的专制制度》一书中曾说："这个部族所居住的未开垦的土地，没有任何实际价值，只有通过劳动才能使它具有价值，因而这个部族占有的土地和产品必须靠劳动来保证。没有这个自然条件就完全不可能有作物和财富。"魁奈不仅没有把贫困看作驱使人去劳动以增加财富生产的动力，而且把它看作是造成国家衰亡的原因，他在《人口论》中说："人像土地一样，贫瘠以后就会变得荒芜并失去一切价值。千百万人的贫困和千百万英亩土地的荒芜可以证明一个国家的衰亡。"这是一个很可注意的论点。

(五)使财富用于生产的具体措施

为了保证有充足的财富用于生产，以及使财富在生产上有比较好的效果，魁奈也提出一些措施。在《农业国经济统治的一般准则》中，特别提出两点："必须避免使住民逃亡国外，因为他们会把财富携带到国外去。"和"要使富裕的租地农场主的子弟永久地留在农村做农民。因为如果有什么困难而使他们离开农村，迁居到城市去，就会使他们把父辈用于耕种土地的财富，带到城市去"。不但要有较多的财富用于生产，而且要使它能够很好地使用，使用的方法就是实行大农经营。而要实行大农经营，避免小农经营，又必须使农村有充足的财富。魁奈在这方面的论述很多，虽然其中的有些论点，有它的时代的局限性和阶级局限性，但还是很值得注意。如他在《租地农场主论》中曾对如何研究农业作如下的论述："应当从整个联系中来观察法国农业，否则就不可能对它获得清楚和完全的概念，并且很容易得出庸俗的论断。""这些情况，如果不经过深刻和详细的研究是不可能知道的。对土地所采取的各种方法和条件，决定着农业的收获，所以为判断王国农业的现状，必须充分了解各种耕种方法"。

(六)重农的思想

以魁奈为中心聚集起来的一群关心经济问题的人，他们自命为"经济学家"，后来被人称为"重农学派"。虽然有人认为他们的理论中心并不是重农，而是自然秩序，但重农思想是魁奈经济思想的一个重要方面，则是不可否认的，并且在重农的基础上展开一系列其他理论，也是事实。他在《谷物论》中这样说："一切利益的本源实际是农业。正是农业供给着原材料，给君主和土地所有者以收入，给僧侣以什一税，给耕作者以利润。正是这种不断地再生产的财富，维持着王国其他一切的价级，给其他职工以活动力，发展商业，增强人口，活跃工业，因而维持国家的繁荣。"在《租地农场主论》中则说："农业是君主的财宝，它的生产物都是眼睛看得见的。"在《中国的专制制度》中还说："只有农业才是满足人们需要的财富的来源，只有农业才能创立保卫财富所必需的武装力量。"这些都说明了魁奈对农业的重视。

(七)关于"纯产品"的理论与阶级的划分

从魁奈关于农业的上述理论，得出只有农业能够生产出"纯产品"的理论。所谓纯产品就是财富的增加，也就是新生产出来的产物的价值，超过生产费用的余额，也就是剩余价值。在《农业国经济统治的

一般准则》中，魁奈认为："主权者和人民绝不能忘记土地是财富的唯一源泉，只有农业能够增加财富。"并依此来划分阶级，把国民划分为三个阶级，即耕种土地而能生产出"纯产品"的人，归为生产阶级，也就是租地农场主阶级；其他阶级有：出租土地而以地租的形式把"纯产品"作为自己收入的土地所有者阶级和从事工商业的不生产阶级。为了说明工商业者是不生产阶级，魁奈在《人口论》中说："那些用自己的双手制造货物的人们并不创造财富，因为他们的劳动只是使这种货物的价值增加上支付给他们的工资数，而这些工资是从土地的产品中取得的。他们的劳动产品等于他们所需要的费用，结果财富毫不增加。因此只有花在土地上的劳动，其生产的产品价值超过费用，才创造财富或每年收入。"又在《谷物论》中说："在工业制品的生产中，并没有财富的增加，因为在工业制品中价值的增加，不过是劳动者所消费掉的生活资料价格的增加。商人的大财产也只能从这个观点来加以考察。因此，在这里并不存在财富的增加。"因为有很多人不同意把工商业者看作是不生产阶级，魁奈曾写了一些文章加以说明，由于这些文章的主要意思基本相同，本《著作选》只选择了《关于工商业利益和所谓不生产阶级生产性的记录》。

(八)关于土地单一税的理论

因为魁奈只把花在土地上的劳动，也就是从事农业的人看作是生产的，只有农业能生产出"纯产品"，因而主张只对土地的收入收税的土地单一税制。在《赋税论》中说："关于赋税落在哪些对象身上的问题，是没有任何意义的，它总是落在同一个原本上，因为总是靠土地收入来支付。""把赋税的分配重新调整，采取负担较小的征税形式，绝对不向农业本身征税，而只是向农业提供的收入以及靠农业收入维持的各种工作征税，这是非常重要的"。"因为一切的税结果都是由土地收入负担的"。在《农业国经济统治的一般准则》中说得更加明白："租税应该对土地的纯产品征课，为了避免使征课税费用增加，妨碍商业，和不至于使每年有一部分财富被破坏，租税就不应对人们的工资和商品征课。同时也不应对租地农场主的财富征收，因为一个国家在农业上的预付，应当看作是不可动用的基金。"魁奈的这个论点虽然是不妥当的，可是对后来的一些经济学家曾经发生比较大的影响。如美国的亨利•乔治也主张土地单一税，并在他的《进步与贫困》(Progress and Poverty)一书中，承认是受重农学派的影响。但他们之间是有很大区别的，魁奈主张土地单一税，是为了简化赋税的征收机

构，节省征税费用，减少土地所有者的负担，来保持土地私有制，乔治则认为由于社会进步而提高的地租，应由单一税把它征收，以便进一步实行土地国有化。土地单一税的错误是显而易见的，而且其结果也和魁奈所预期的相反，正如马克思在《剩余价值理论》中所指出："在重农学派本身得出的结论中，对土地所有权的表面上的推崇，也就变成了对土地所有权的经济上的否定和对资本主义生产的肯定。""全部赋税都转到地租上，换句话说，土地所有权部分地被没收了"。

(九)关于经济自由和自由贸易思想

作为法国资产阶级古典政治经济学主要代表者的魁奈具有代表新兴资产阶级要求自由和自由贸易的思想。在《人口论》中说："只有自由和私人利益才能使国家欣欣向荣。"根据魁奈的"纯产品"理论，虽然认为商业是不生产的，但却认为商业自由是符合自然秩序的要求的。在《重要的考察》第五的注释中，曾说："在所有商业的交易中，出卖者和购买者是相对立的，但可以根据自己的利益，自由地订立契约。他们自己这样调整的利益是和公共的利益相一致的，因为他们自己是他们的利益的唯一最合适的裁判者。"在《农业国经济统治的一般准则》中的第二十五条为："必须维持商业的完全自由。因为最安全，最确实，对于国民和国家最有利的国内商业和对外贸易的政策，在于保持竞争的完全自由。"其中魁奈特别重视谷物输出的自由。他在《租地农场主论》中说："我国谷物对外贩卖的自由，是复兴王国农业的重要而不可缺少的手段。"在《谷物论》中并举出英国开展谷物自由贸易所取得的良好结果为例："在英国只想耕种本国所要的生活资料时，常常不能满足自己的需要，因而不得不购买外国的小麦。但是自从英国把小麦作为对外贸易的商品以来，耕种就大为增加，一年的好收获可以供给英国人五年的生活资料，而现在则是把小麦输出到缺乏小麦的国家。"魁奈认为不但商业上要自由，同时在生产上也要有自由，而且把自由和垄断加以对立。在《农业国经济统治的一般准则》中的第十二条说："任何人都有为了取得最大限度的收获，根据对自己的利益，自己的能力和对土地的性质最合宜的产品，在田地里耕种的自由。对于耕种土地的垄断，因为要伤害国民一般收入，绝对不应该助长它。"马克思曾经指出，自由放任，无拘无束的自由竞争，工业摆脱国家的任何干涉，取消垄断等等，是"把资产阶级社会从建立在封建社会废墟上的君主专制下解放出来"，这是新兴资产阶级所迫切要求的。

五、魁奈的《经济表》

马克思曾在很多著作中提到重农学派和魁奈时，给魁奈以很高的评价，认为他是把政治经济学建立成为一门科学的人，同时指出他的经济理论是概括地体现在他的《经济表》中，所以《经济表》是魁奈最重要的著作。

如前所述，因为《经济表》第一版和第二版的原稿发现较迟，所以向来关于《经济表》的说明都以《经济表的分析》一文所附的"图式"也就是"经济表的图式"(Formule du Tableau Economique)为中心。马克思在《资本论》第二卷和《剩余价值理论》第一卷所分析说明批判的，也都是这个《经济表》的"图式"。

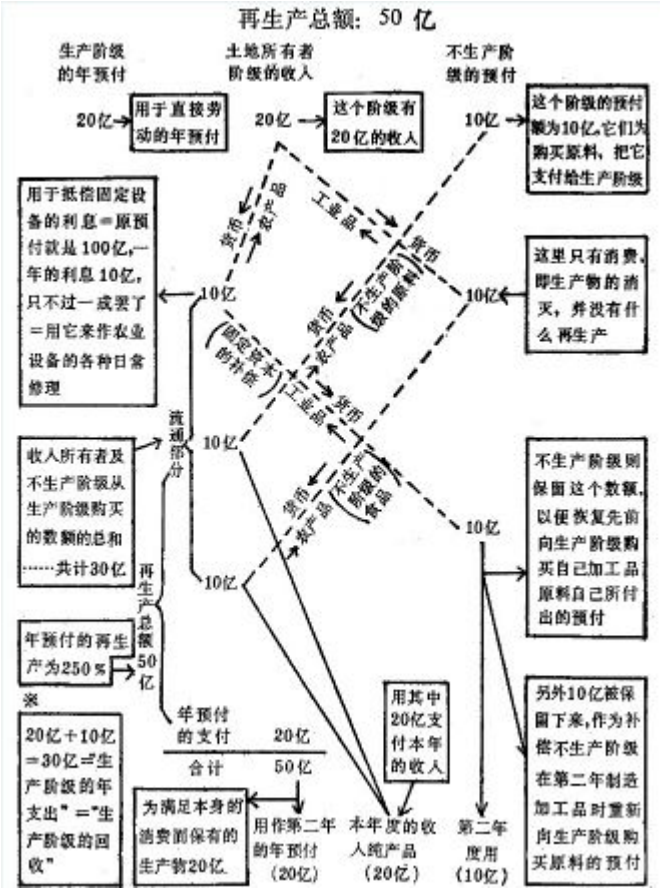

上图的说明：（一）点线表示各阶级之间的流通；（二）实线是说明用；（三）有箭头的实线所指的及*符号的四角号内的文句是引文。

关于这个表，马克思在《反杜林论》的第二篇第十章的"《批判史》论述"中曾说："重农 学派在魁奈 的《经济表 》中给我们留下了一个谜，对于这个谜，以前的政治经济学批评家和历史家绞尽脑汁而毫无结果。这个表本来应该清楚地说明重农学派对一国总财富的生产和流通的观念，可是它对后代经济学者仍然是不可了解的。"[3] 上面所说的魁奈的一些经济理论都体现在这个表中，如自然秩序、财富、纯产品，三个阶级的划分、重农思想等。但这个表的建立，还以三个假定为前提。第一是价格的不变性。表中所描述的是在自然秩序下所进行的等价交换，把市场价格的变动，以及市场价格和自然价格之间的差异略去，因为这种差异使研究工作和说明复杂化。第二是简单再生产。就是把注意力集中在简单再生产上，以此来说明各经济部门是如何互相制约和互相依存，以及农业如何通过流通滋养整个经济体系。第三是略而不谈对外贸易。就是所说明的是不受国外市场干扰的稳定的经济状况。在抽象地考察资产阶级社会是应该这样做的。马克思在《资本论》第二卷第三篇《社会总资本的再生产和流通》中曾说："魁奈的《经济表》用几根粗线条表明，国民生产的具有一定价值的年产品怎样通过流通进行分配，才能在其他条件不变的情况下，使它的简单再生产即原有规模的再生产进行下去。上一年度的收获，当然构成生产期间的起点。无数单个的流通行为，从一开始就被综合成为它们的具有社会特征的大量运动，——几个巨大的、职能上确定的、经济的社会阶级之间的流通。"[4] 在这段话中，也包含了这三个假定。

除上述假定前提外，《经济表》还以一定的计算数字为出发点。就是这个国家有约三千万安居乐业的人口，不同性质的耕地约一亿三千万亚尔邦，生产阶级的年预付(流动资本)二十亿，原预付(固定资本)一百亿，每年再生产出产品总额五十亿(实际上是七十亿，因为还有二十亿工业品)。货币三十亿。流通的过程是：土地所有者用二十亿的地租收入，分别向生产阶级购买十亿的农产品，向不生产阶级购买十亿的工业品，生产阶级以流回到他们手中的十亿向不生产阶级购买工业品。然后不生产阶级用他们手中的二十亿向生产阶级购买十亿的原料和十亿的粮食。生产和流通的结果，仍然是生产阶级生产了五十亿农产品，不生产阶级有二十亿工业品，生产阶级有二十亿货币交地租，不生产阶级有十亿货币准备买原料。就是这样，这个国家在均衡状态下，每年有规则地、循环地进行财富的再生产，正如马克思所说："魁

奈的《经济表》就是要通过图解来清楚地说明：一个国家(实际上就是法国)每年的总产品，怎样在这三个阶级之间流通，怎样为每年的再生产服务。”[5] 现把经济表的图式根据《经济表的分析》来加以说明。

从上面根据《经济表的分析》的文章对“经济表的图式”的图解说明，魁奈的《经济表》应该是可以理解的。这是对于一个建立在私有制基础上、具有完全的经济活动自由、已储备财富再生产和国民经济剩余生产所必要的充分资本的资本主义社会的分析。实际上这是第一个对资本主义生产进行分析，但它使资产阶级社会获得了封建主义的外观。这个分析中有几点是值得注意的：

(一)魁奈对经济现象从实际出发进行分析，寻找出各种经济事象之间的规律性的联系。《经济表》实际上是资本主义社会财富的生产、流通、分配的有规律的运行过程的简明图示说明，这对经济理论的研究是一个很大的贡献。但他把支配社会的特定的历史阶段的规律，即支配资本主义生产方式的规律，看作支配一切社会生产方式的规律，则是错误的。

(二)魁奈在“纯产品”的概念下，研究了剩余价值，并把剩余价值起源的研究，从流通领域转到直接生产领域，为科学地分析资本主义经济奠定了基础。把经济研究的重点放在对生产过程的分析上，是魁奈和他以前的许多经济学家不同的一个很重要的特点，也对以后的经济理论研究有极大的影响。但魁奈的“纯产品”理论，有其很大的错误，就是认为只有依靠“自然”进行生产的农业能够生产出“纯产品”，“纯产品”来源于“自然的赐予”，因而把工业看作是不生产的。关于这个问题，马克思在《剩余价值理论》中曾加以详细的说明，主要的因为一切剩余价值，都是以一定的劳动生产率为基础，“这个生产率，这个作为出发前提的生产率阶段，必定首先存在于农业劳动中，因而表现为自然的赐予，自然的生产力。”[6] 这就是说，魁奈的上述看法固然是错误的，但亦有其历史的条件。

(三)因为魁奈只把农业看作能够生产“纯产品”，并以此为标准来划分阶级，把全体国民划为三个阶级，即生产阶级、土地所有者阶级和不生产阶级。把耕种土地从事农业的看作是生产阶级，把从事工商业的看作是不生产阶级。正如马克思所指出这有其自然的基础，即“在农业中，自然力的协助——通过运用和开发自动发生作用的自然力来

提高人的劳动力，从一开始就具有广大的规模。在工业中，自然力的这种大规模的利用是随着大工业的发展才出现的。农业的一定发展阶段，不管是本国的还是外国的，是资本发展的基础”。[7] 同时这也是他的阶级局限性的反映。如在《人口论》中说：“土地所有者也可以看作是生产者，因为他们管理和改善土地。甚至君主及其大臣通过对国家经济的管理，也能在总的方面间接地促进财富的增加，国家繁荣同他们也有关系。”在这里，魁奈把最明显的、几乎为一般人所公认的不劳而获的土地所有者看作是生产的。

(四)在“纯产品”的名义下，魁奈虽然从生产过程研究了剩余价值的来源，同时也在原预付(固定资本)和年预付(流动资本)的名义下，对于作为“产生价值的价值”的资本，也有所说明。但这只是从生产资本的周转形式来分类，没有能从资本的价值增殖机能来分类，把它分为不变资本和可变资本，因此魁奈的资本的含义是不明确的，同时也未能真正说明剩余价值的来源。在这一点上，魁奈不及他的信从者杜尔哥，马克思曾指出：“杜尔哥已经更经常地用‘资本，一词代替‘预付’，更彻底地把‘工厂主’的‘预付’和租地农场主的‘预付’等同起来。”[8]

(五)因为魁奈把农业劳动者看作是唯一能生产“纯产品”的生产者，同时把“纯产品”以地租的形式交给土地所有者作为收入，因而错误地把剩余价值的一个特殊形态，看作是剩余价值的一般形态。关于这一点，马克思也指出：“既然农业劳动被看成唯一的生产劳动，那么，把农业劳动同工业劳动区别开来的剩余价值形式，即地租，就被看成剩余价值的唯一形式。”[9] “工业利润和货币利息只是地租依以进行分配的各个不同项目，地租按照这些项目以一定的份额从土地所有者手里转到其他阶级手里。这同从亚当·斯密开始的后来的政治经济学家所持的观点完全相反，因为这些政治经济学家正确地把工业利润看成剩余价值最初为资本占有的形式，从而看成剩余价值的最初的一般形式，而把利息和地租仅仅解释为由工业资本家分配给剩余价值共同占有者各阶级的工业利润的分支”。[10]

(六)由于魁奈把地租看成剩余价值的唯一形式，在把它交给土地所有者时，成为土地所有者的收入，因此就是只把剩余价值转换形态的地租看成收入。而收入，或国民所得或净产值，应该是剩余价值和工资的总和，也就是总产值减去生产的物质消耗价值后的余额。

(七)既然魁奈把工商业者看成不生产阶级，认为他们是不创造财富的，因此在社会总生产物中就没有工业生产物，因为这个原因，在《经济表》的再生产总额中，只有五十亿的农业生产物，供给三个阶级的食用和不生产阶级制造工业品的原料。同时它所生产的工业生产物，也只供给土地所有者阶级生活上的消费，和补偿生产阶级固定资本的损耗，而不生产阶级本身，则没有工业生产物的使用和消耗，这显然是不符合现实情况的。

(八)魁奈的《经济表》是在经济学中第一次制定的社会总产品的再生产和流通的图解，由于缺乏正确的价值论，因此他所分析的生产过程，只是生产使用价值的劳动过程，并不是价值形成和价值增殖的过程。由于使用价值的生产是任何社会经济形态下都存在的，于是生产的资产阶级形态被他看成永久存在的形态。他使《经济表》考察的对象，只着眼于农业和工业的再生产过程，并只把依靠自然的赐予的农业看成是生产的，而工业则是不生产的，从而对社会的阶级结构作了不合理的划分，却不能根据剩余价值的生产和剥削关系来划分资本家阶级和雇佣工人阶级。只有到了杜尔哥的著作(《关于财富的形成和分配的考察》)中才作了这种明确的区分。

魁奈的《经济表》虽然有很多缺点，但如马克思所指出：概括在魁奈《经济表》中的重农学派体系"是第一个对资本主义生产进行分析，并把资本在其中被生产出来又在其中进行生产的那些条件当作生产的永恒自然规律来表述的体系"。[11] 并且指出，实际上，这是一种尝试，"这个尝试是在十八世纪三十至六十年代政治经济学幼年时期做出的，这是一个极有天才的思想，毫无疑问是政治经济学至今所提出的一切思想中最有天才的思想。"[12] 实际上，魁奈这个尝试所取得的成果，对以后政治经济学的发展发生了很大的影响。如马克思就曾在纠正了魁奈的各种错误论点之后提出一个自己的经济表，来代替魁奈的《经济表》。另外资产阶级的计量经济学，如里昂惕夫的"投入产出分析"，熊彼特认为是复兴了魁奈的《经济表》的基本原理的。

六、译者余言

因为魁奈是个医生，虽然他是五十八岁才开始研究经济问题，但因他作为医生有机会接近各方面的群众，深知民间疾苦，同时他在进入凡尔赛宫之后，有机会和统治阶级的各种人物接触，了解到对于当时经济问题的各种议论和看法，加上他的对自然科学研究的深厚的素养，能够对经济问题根据实际情况进行科学的分析，因而在较短的时期内，写出很多论文，对资产阶级古典政治经济学的建立做出很大的贡献。但因当时政治经济学还处在创建初期，政治经济学上的许多专门名词和概念都在刚开始形成，和今天有相当差异，如预付到后来发展为资本，良价论后来发展成为价值论。因此造成这些论文翻译上的一些困难和读者理解上的一些困难。也因此造成许多译名上的不同和变化，如过去一般地把propriétaire des terres译为地主，现则译为土地所有者；过去把avances译为垫支，现则译为预付；又如《*Fermiers* (economique politique)》过去把它译成《农民论》(政治经济学)，从原来意义说，应译为《佃农论》，如法汉词典的解释为"租户"，"佃农"，日本的《佛和辞典》的解释为"小作人"(即中文的"佃农")，现改为《租地农场主论》。这些是根据《马克思恩格斯全集》译文改的。还有《*Hommes* 》原应译《人类论》，但因内容是讲人口问题，故译为《人口论》。

因一时未找到法文原本，这个《选集》是根据日文岛津亮二、菱山泉译的：《魁奈全集》，坂田太郎译的《魁奈的〈经济表〉》与增井幸雄、户田正雄译的《魁奈的〈经济表〉》及俄文的《魁奈选集》等参照选译的。魁奈的主要经济著作，均已收入本《著作选》，其他比较不重要的，因篇幅关系，未予选收。因为我们水平有限，本《著作选》的选译工作定有很多不足和错误之处，希望读者不吝批评指正。

吴斐丹

1979年2月于上海

---

[1] 《马克思恩格斯全集》第26卷，第一册，第15页。

[2] 《马克思恩格斯全集》第26卷，第一册，第15页。

[3] 《反杜林论》单行本，第241页。

[4] 《马克思恩格斯全集》第24卷，第398页。

[5] 《反杜林论》单行本，人民出版社，1970年版，第244页。

[6] 《马克思恩格斯全集》第26卷，第一册，第22页。

[7] 《马克思恩格斯全集》第26卷，第一册，第22—23页。

[8] 《马克思恩格斯全集》第24卷，第212页。

[9] 《马克思恩格斯全集》第26卷，第一册，第20页。

[10] 《马克思恩格斯全集》第26卷，第一册，第21页。

[11] 《马克思恩格斯全集》第26卷，第一册，第23页。

[12] 《马克思恩格斯全集》第26卷，第一册，第366页。

租地农场主论 [1]

（政治经济学）

租地农场主（政治经济学）（Fermiers，Econ．polit）是在农村中租借土地，经营生产，因而获得维持国家所必要的最重要的财富和资源。所以租地农场主的任务在王国中是非常重要的，值得政府当局给予极大的关心。

应当从整个联系中来观察法国农业，否则就不可能对它获得清楚和完全的概念，并且很容易得出庸俗的论断，认为不进行耕种的地方只是一些荒地，贫苦农民的劳动和富裕租地农场主的劳动的收入是相同的。土地上覆盖着收获物，更使我们产生这样的印象，就是从收获情况骤然看起来，这些土地是确实被耕种了。但是这样的观察，并不能使我们知道收获的数量有多少，不能使我们知道耕作的方法，更不能使我们知道从畜牧业和农业的其他部门能够得到多少收入。其实这些情况，如果不是经过深刻和详细的研究，是不可能知道的。对于土地所采取的各种耕作方法和条件，决定着农业的收获；所以为了判断王国的农业的现状，必须充分了解各种的耕作方法。

土地是由使用马的租地农场主，或者是由使用牛的分成租地农场主来耕种。用马和用牛的利益是不同的，关于这一点知道的人还不多。如果去问耕作者，就会发现他们的优劣是决定于当地占优势的耕作方法。虽然为了对它们进行评价和比较，必须充分了解牛马双方的有利和不利之点，但是对于他们说，这种验证是完全没有意义的；因为他们不得不用牛来耕作的原因，是由于他们没有办法用马来耕种。

只有富裕的租地农场主，才能用马来耕种他的土地。使用四头马来拉犁进行耕种的租地农场主，在取得最初的收获之前，必须要有巨额的支出。就是能够播种小麦的土地，它的耕作需要一年的时间，在播种之后，非到第二年八月，是不可能取得收获的。因此，要等待约两年的时间，才能取得他的劳动和支出的果实。他必须支付所要的马匹和其他家畜的经费，提供作为种子的谷物，并给马以饲料，此外，还要支付仆人的工资和食粮；就是最初两年间，用四匹马来耕地的犁可以耕作的一个区，须要预付的支出估计共计一万至一万二千利佛尔 [2] 。因此，为了使用二以至三台这种犁，须要支出二万乃至三万利佛尔。

在没有这样的租地农场主的地方，土地所有者为了从自己的土地获得某些收益，只能把土地供给使用牛的农民去耕种，从而分得一半的收获物。这种耕作方法，分成租地农场主，只要有极少数额的经费。土地所有者供给他牛和种子，牛在劳动后就放到牧场里去吃草；因此分成租地农场主的全部经费，是对耕作用具和到最初的收获时期为止的生活资料的支出，而且土地所有者还常常要为他预付这些费用。但在有些地方，土地所有者担负了这些费用，并不以分得半数收获物的形式，来收取他应得的份额；而是分成租地农场主，把土地的地租和家畜价额的利息，以货币的形式，支付给土地所有者。虽然土地所有者的这份收入，常常是微不足道的；但是不住在自己领地上和不能到场来分取收获物的许多土地所有者，却宁愿以货币的形式来取得他们的收入。

在专门用牛耕种的地方，由自己进行耕种的土地所有者，也必须遵从相同的惯例；因为他们在这个地方，几乎不可能发现管理马、使用马的分成租地农场主和驾驭马的工人。如果要从远处雇用马夫，当然是非常的不便，同时如果马夫缺工或生病，就会使工作中断。这种情况是极其危险的，特别是在农忙时期。因为主人过分地依赖这种雇工，以致在他们缺工或工作不好时，不容易设法更换。

在所有时代和所有国家，土地都曾经是用牛耕作的；这种习惯，或多或少只是由于实际情况的需要而保持下来的。人们采用这种耕作方法的原因，是在所有国家和任何时候都存在的；只有因国家权力和统治性质不同而有所增减。

牛的劳动远比马的劳动缓慢，而且牛在牧场上喂食饲料所要的时间较长。因此，通常需要十二头牛，有时需要十八头牛耕作的地面，只要四匹马就够了。在有些农场，牛在牧场放牧的时间较短，另外以干草来喂养；这样虽然能增加牛的劳动，但是这种方法采用得并不普遍。

普遍的意见，认为牛比马的力气大，对翻种处女地来说，牛是不可缺的，使用马是不适宜的，这种偏见是与实际的经验不相符合的。例如六头牛只能拉载重二千到三千斤的车，而六匹马则能拉载重六千到七千斤的车。在山地里走，牛虽然比马稳，使用的力也比较小，也许有人认为在不好的道路上拉车，与其用马，还不如用牛；因为马拉的重量要轻得多，因此马脚陷入松软的泥土中较浅，给人以牛的拉力比马为强的印象。但是实际上，如果土质松软，牛的支脚点是不够坚实的。

较松软的土地，两头牛能耕作的，用两匹小马也就能够耕作了。在稍为坚硬的土地上，一架犁可以用四头牛或三匹马来拉。

在比较坚硬的土地上，每一架犁要用六头牛来拉。在同一块地上，如果是好马，四匹就够了。

最坚硬的土地，要用八头牛耕作的，但只要四匹强壮的马就够了。

在一架犁用许多头牛拉时，如再加上一、二匹小马，那么这些马只能对牛起引导方向的作用。在这个情况下，马只能跟着牛的缓慢的步调，几乎不能对拉犁起任何作用，徒然增加无谓的支出。

由牛拉的一架犁，一整天能够耕地约四分之三亚尔邦[3]，由马拉的一架犁，则一整天能够耕地约一·五亚尔邦。因此一架犁要四头牛，三架犁要十二头牛，一天能够耕地约两亚尔邦。但是以三匹马拉的犁，三架犁，一天约能耕地四·五亚尔邦。

如果一架犁要用六头牛来拉，则拉两架犁的十二头牛，可以耕地约一·五亚尔邦；但拉两架犁的八匹好马，则可以耕地约三亚尔邦。

如果一架犁要八头牛拉，则二十四头牛拉的犁三架，能耕地两亚尔邦。如果强壮的马，拉一架犁只要四匹就够的话，那么二十四匹马拉犁六架，就能耕地九亚尔邦。把这些情况总括平均起来看，就可以知道，马能比牛多耕三倍的土地。因此在只要四匹马耕作的土地，至少要十二头的牛。所以只有在山地和分散而贫瘠的土地，牛的使用才比马受欢迎。因为，在使用马的场合，为了耕种分散的小块土地，而要这里那里地移动，因而损失很多的时间，致使劳动不能充分利用。如果用牛来拉耕犁，则只限于小块的土地，和马的耕种分散的广大的土地比较，要远为狭小。

牛的使用，适合于播种黑麦的土地或土质松软、不适于播种燕麦的土地。这种土地的耕作，只需两匹小马就够了，而这种小马的饲料，并不需要有多少的燕麦。至于适合生产燕麦的土地，到处可以找到。

土地之所以用牛来耕种，只是因为没有用马来耕种的租地农场主。土地所有者虽然为了耕种土地，对农民提供牛，但一般，不愿把圈围土地以积肥的羊群，冒险地交给他们。因为羊群如果管理不好就会死亡。

因为牛在夜里和白天的一部分时间，都在牧场里度过，所以得不到一点的肥料。只有在冬季，在牛厩中饲养时，才能积得肥料。

结果是由牛耕种的土地，比富裕的租地农场主用马耕种的土地，生产要少得很多。实际上，在牛耕的场合，一块肥沃的土地，只能生产约四塞蒂 [4] 的小麦，在马耕的场合，这块肥沃的土地，可以生产七塞蒂到八塞蒂的小麦。和小麦的生产量的情况一样，在生产饲养家畜的饲料和积取肥料上，也有同样的差别。

此外，还有另外一种弊害，情况并没有好一些。就是把收获的农产品和土地所有者共分的小分成租地农场主，把由他们管养的牛，尽量用于拉车来取得他们私人的利益；因为由此所取得的利益，要多于耕种土地。在这种情况下，他们非常轻视土地的耕种，土地所有者如果不加注意，大部分的土地，都会变成荒芜。

如果土地荒芜，灌木丛生，这对用牛耕种，也就是土地耕种得不好的国家来说，会导致很不好的结果。因为在这样的国家里土地的价格非常低，开垦一亚尔邦这种土地所要的经费，比购买一亚尔邦适于耕种的土地的价格要高一倍。因此，与其出钱开垦，不如以较便宜的价格去买进土地。所以，荒芜的土地，始终只能做牧场，这使土地所有者的土地财产，蒙受了极大的损失。

一般人的意见，从支出的观点来看，牛耕的利润要远比马耕为大。然而这还需要详细地考察。

我们在前面已经说过，用十二头牛耕种的土地，用马只要四匹就够了。

马和牛，有着不同的价格。耕马的价格，是从六十利佛尔到四百利佛尔，牛的价格，为公母一对从一百利佛尔到五百利佛尔，或五百利佛尔以上。如果是容易套驾的马，则牛马的购买费用的比较，为马一头三百利佛尔，公母一对大牛为四百利佛尔。

耕马使用年限，大致为十二年。然而牛的耕种年限，就有很大的不同；有一些在用足四年后，就要更换，另外的可以使用六年，还有的可以使用八年；牛的平均使用年限为六年。牛在使用期满之后，还可以养肥，以供宰杀卖肉。但一般说，是把牛养肥宰杀卖肉的，并不是把牛用于耕种。他们是把瘦牛卖给有适当牧场，可以把牛养肥卖肉的人。把牛养肥卖肉和养牛以供使用，二者是有区别的。瘦的牛在使用六年后出卖时，已经约有十岁了，因而丧失了原先价格的约四分之一。牛的使用时间愈长，则它所丧失的价格也愈大。

经过详细的研究之后，就不难知道牛和马的购买费用和购买牛与马，究竟是哪一种比较有利。

好的耕马四匹，每匹三百利佛尔，它的价值.....1 200	1 920 利佛尔
这四匹马可以使用十二年。它的购买费一千二百利佛尔的利息，十二年间为.....720	
假定在使用十二年后，不能获得任何收入，则损失.....	1 920 利佛尔
大牛十二头，每头二百利佛尔，共计.....2 400	3 120 利佛尔
这些牛可以使用六年，购买费二千四百利佛尔，六年间的利息为.....720	
在使用六年之后，把瘦牛出卖，可以各得一百五十利佛尔，则十二头牛可以获得一千八百利佛尔的收入。购买费二千四百利佛尔，因为要加上七百二十利佛尔的利息，共计为三千一百二十利佛尔。从这个数额中除去一千八百利佛尔，则为损失一千三百二十利佛尔。十二年间的损失，要加倍地计算，共计为.....	2 640 利佛尔

因此，从这一点来看，牛的支出比马要约多七百利佛尔。在牛更新时，假定牛的贩卖的损失减少一半，它的支出仍然要超过马的支出。但是十二年内的这个差数，对每一年说，是很少的。

即使马的购买价格，与牛的购买价格相比要差一半，就是假定马每匹一百五十利佛尔，牛每头一百利佛尔，牛的损失，依然以同一的比例，超过马的损失。

有一些租地农场主，把牛只使用几年，也就是在它到达最有利的出卖年龄，就把它出卖了。

在马耕的场合，也有一些租地农场主以同样的方法，把它以高于购买价格出售。但在这个场合，从牛马的使用说，对于耕种的利益，反而要少些。

有种说法，马比牛容易发生事故和感染疾病。关于这一点，大部分人的意见，一致认为马比牛的危险率要高三倍。按这个比率说，十二头牛和四匹马具有同样的危险。

但是当牛发生传染病，引起全面的灾害时，比较马染病更加危险。就是，如果牛全部死亡，则工作就要停止。这种损失不可能很快地弥补，土地就会荒芜。从必要量说，牛要两倍于马的购买费，因此损失更难弥补。马不会发生和牛一样的传染病，因而马的个别的染病，对耕作者说，不会有大的危险。

在使用马的场合，还要有钉蹄掌和马具的支出，但牛就不要这项支出。然而四匹马在耕种时，只需有一个驾驭者，而十二头牛，在耕种时就需要几个驾驭者。因此，牛马双方的这些费用可以认为大致是相同的。

这里还有一个需要考察的事情，就是饲料问题。有一种先入的观念，就是认为牛的方面比较有利。为了消除这种先入的观念，必须对于需要检讨的农业的许多问题，作深入的详细地研究。

使用马耕种的土地，普通是采取三圃式轮种法，就是土地的三分之一播种小麦，另外的三分之一则播种燕麦和在冬季后播种谷物，余下的三分之一则为休闲地。使用牛耕种的土地，则采取二圃式轮种法，就是二分之一播种小麦，另外二分之一则为休闲地；燕麦和其他三月谷物（春播谷物）几乎完全不播种，因为牛并不需要这种饲料。同一数量亚尔邦的土地，使用牛耕种时，六年间可以有三次的小麦收获，交互地有三年休闲。相反，在使用马耕种时，同样亚尔邦的土地，六年间只能有两次的小麦收获。但是其他的三月春播谷物也可以有二次的收获，六年间只休闲两年。

小麦的收获，如果马以三月春播谷物的一部分作为饲料而消费，则更为有利。但是用牛耕的场合，比较用马耕，在六年中要多收一次小麦。从这一点看，牛耕要比马耕为有利。可是必须注意如下的情况，就是一般能有收获的土地的轮作地，并不能全部都播种小麦，因为牛的劳动缓慢，轮作地的四分之一以上，往往是播种不需要细耕的杂谷类。如果情况是这样，那么所有的利益就都消失了。

但是三年中只播种小麦一次的同一块土地，可能比每两年播种一次所生产的数量还要多一些。这个多余的收获，估计为五分之一。因此，六年间三次的收获，假定为二十四公升，则三年〔六年间之误〕二次的收获为二十公升，因此二次的收获，比较三次收获的生产量，只少六分之一。

这个六分之一以至超过这个数额的损失，在马耕的场合，是容易补偿的。因为在使用牛耕作的轮作地中，播种小麦的，普通不过四分之三，有四分之一只是播种杂谷。因此，在牛耕的情况下，小麦的三次的收获，实际上只有二次的收获又四分之一。所以，我们在上面假定，牛耕的三次的收获为二十四公升，实际上两次收获又四分之一，只合十八公升。使用马耕种时的二次收获，则可生产二十公升。因此，在生产小麦的场合，马耕比牛耕的收获要多十分之一。在普通的情况下，牛耕的收获量只有优秀的租地农场主用马耕的收获量的约一半，我们常是假定，双方土

地的质量相同，并且能很好地耕作。而且为了把马的饲料支出和牛的饲料支出，能够更加容易比较，我们假定双方土地的质量是相同的，而且都耕作得很好。即使在这个假定之下，牛耕的小麦生产量，也仅仅和马耕的生产量相等。

我们在前面已经指出，使用马耕作的租地农场主，从种燕麦的轮作地，每年可以取得收获物，而用牛耕作的分成租地农场主，只能取得四分之一的燕麦收获。因为耕马要消费掉所收获的燕麦的四分之三，余下的四分之一，则为租地农场主的利得。除此以外在农忙时期，也要给牛以少许的燕麦；因此，牛要消费去分成租地农场主约一半的所收获的燕麦。用牛耕的分成租地农场主，比用马耕的租地农场主，所收获的燕麦要少四分之三，因此分成租地农场主只得到八分之一的燕麦，其余的都被牛消费掉了。而租地农场主则余下未被马消费的四分之一的燕麦。因此，马虽然需要消费大量的燕麦作为饲料，然而用马耕的租地农场主，比较用牛耕的分成租地农场主，所取得的利润还要多一些。即使在进行同样的耕作的场合，就是如一部分的分成租地农场主一样，只在他的轮耕地全部播种小麦时，分成租地农场主的收获，也不比为了马的饲料不得不消费燕麦的租地农场主的收获，更为多一些。即使马把所收获的全部燕麦消费掉，从这一点来比较，对租地农场主也并没有什么不利。而且关于马的饲料的消费问题，是常被夸大了的。必须注意的是还有牧草的收获。这就是在马耕的场合，六年间只休闲两年的原因。

在用牛耕作的土地，也有采用三圃式轮耕制的。在这种情况之下，同样的耕作，用牛耕作的收获，和用马耕作的收获相同，耕作者几乎可以从全部播种燕麦的轮耕地，取得燕麦的收获。并且因为有燕麦作为饲料作物可以喂养耕牛，因此牛在牧场上的时间就可以减少，可以节约出更多的时间用于劳动。这样又可以由牛多积肥料，小麦的秆叶可以全部用于喂羊，因而能够饲养较多的羊，结果从这些羊又可以取得较好的收入，并给土地以较多的肥料。所有这些利益总加在一起，就和用马耕作的利益相接近。但是这种经营法，不是分成租地农场主所能实行的，因为负担养羊支出的土地所有者，必须自己担当这种耕作的管理，结果这种方法几乎无法利用。在只用牛耕作的地方，就是土地所有者自己担当经营土地时，也不选用这种方法；原因是他们盲目的依随大家惯用的方法。只有有教养的和聪明的人，才能免于陷入妨碍自己利益的惯用方法的错误。因为为了成功，必须为购买羊群和其他家畜，以及其他支出而预付必不可缺少的元本；为了进行生产好的耕作，总是要付出很高的代价的。

马的饲养，不仅要消费燕麦，还要消费其他的牧草与饲料。饲料可以由耕种小麦时取得，因为小麦的秸秆是适合于作马的饲料。豌豆、箭筈豌豆、豆荚、扁豆等，都可以代替干草供作饲料。由于把这些东西作饲料，马就可以不消费干草，即使消费，它的量也是极少。秸秆的消费，对于取得肥料是有利的。因此，这种消费在耕作者看来，并不是不利的支出。

因此，马由自己的劳动，获得自己的饲料，在耕作上，不会减少给耕作者的利润。

由牛进行的普通耕作，情况就不同了。因为牛耕所取得的收获，并不能供给这些动物的饲料，在夏季需要牧场，在冬季需要干草。耕作者虽然给马以干草，但它的数量很少，因为还有三月春播谷物所取得的其他饲料可以抵补。在没有牧草的冬季，十二头牛所消费的干草量，比四匹马在同一时期所消费的少量干草还要多。从这一点来看，马的饲料，也是比较经济的。此外还应考虑到牛比马，要有更多的牧场的支出。

这项牧场支出看起来数额并不很大，但实际上很值得注意。因为适合于饲养耕牛的牧场，同样也可以饲养使每年能够获得真实利润的其他家畜。如果这个牧场可以用作耕地，则它的损失就更大。为了确保饲养耕牛的牧场，究竟有多少可以耕种的土地依然荒芜未开，这还很难说，总之数量是不少的。不幸的是分成租地农场主为了自己的利益，尽可能把较多的时间用于牛车搬运上，和尽量少地用于耕种土地。况且在牧地开垦，为了防止放牧在牧场的牛损害庄稼，不得不以柴草编作篱笆，以围护土地。耕作者在从事于土地耕种的季节里，为了编造这种圈围，还不得不花费很多的时间。由于这个原因，耕作牧场的支出非常重。这项支出，在马耕的地方，是完全可以避免的。所以，认为饲养耕牛的费用要比马为少的想法，是很大的错误。

有八处所有地的土地所有者，有约一百头的耕牛，每头牛的支出，除牧场的使用和干草的消费，估计为四十利佛尔，为了饲养全部一百头牛，至少要有四千利佛尔。这些支出在使用马的场合，是完全可以免除的。

但是把用牛耕的生产量，和用马耕的生产量的多少，根据事实来进行考察，就可以发现，用牛耕种的土地的生产量，比马耕要损失一半。在这上面，还必须加上由于可能耕种，但为了牛的放牧而未耕种的土地因而遭受的损失。还有必须注意的是在干旱的季节里，牛在牧场上几乎完全找不到饲料，因此也不能很好地劳动。由于饲料和肥料的不足，牛不能完成田里的全部工作，以及分成租地农场主把牛用于搬运，耕作上大受限制的结果，即使土地非常广阔，也只能有很少的收入，常常使分成租地农场主和土地所有者陷于破产的危险。

有人认为王国内八分之七的土地是用牛耕种的。如果把不依靠旁人的帮助就不能为农业高产提供必要经费的贫苦租地农场主的土地也包括在这八分之七的土地内，这种估计可能多少是符合实际情况的。因此王国全部土地中，有一部分是荒地，其他部分几乎是近于荒地。这种情况的出现是由于缺乏租地农场主的，因而使法国农业遭受很大的损失。

这种灾害可以归结于三个原因：（一），土地耕作者的子女，携带他们父母用于土地耕作的财富，逃亡到大城市；（二），恣意的课税，使农业生产所必要的投资的经费，没有任何保证；（三），对于谷物交易的限制。

可以认为，现在实行的政策是把农民的贫穷，看作迫使农民劳动的必要刺激。没有人不知道，财富是发展农业的大原动力，要进行良好的耕作，必须要有很多的财富。请参看前面的论文《租地农场主论》（农业经济）《Fermier》。[5]

王国的领土广袤，约一亿亚尔邦。其中一半是山地、森林、草地、葡萄园、道路、荒地、宅地、庭园、牧场以至人工的小牧场、池沼、河川，其余的一半，则可以利用来进行谷物的耕作。

因此，在王国中据计算应该有五千万亚尔邦的耕地。如果把洛林（La Lorraine）地方包括在内，则这个计算是并不夸大的。但在这个五千万亚尔邦的耕地中，还必须注意，有四分之一以上，是荒芜未垦的。

因此，耕作的土地，只有约三千六百万亚尔邦。其中六百万以至七百万亚尔邦是进行精耕细作的，约三千万亚尔邦，则是用牛耕种的。

用马耕种的七百万亚尔邦，是采用三圃式轮耕制。其中的三分之一，每年生产小麦，除去种子，平年每亚尔邦，约可得六塞蒂。因此，在轮耕地上，每年可以生产小麦一千四百万塞蒂。

用牛耕种的三千万亚尔邦，采用二圃式轮耕制。但是可以取得收获的二分之一，并不是全部都播种小麦，其中的四分之一是通常的杂谷。因此播种小麦的土地，每年不过约为一千一百万亚尔邦。每一亚尔邦平年约可生产小麦三塞蒂，其中一部分必须留做种子，因此整个轮耕地可生产小麦二千八百万塞蒂。

两部分小麦的总生产量（le produit total）为四千二百万塞蒂。

根据圣莫尔（Dupré de saint-Maur）的计算，王国约有一千六百万住民。如果每一个住民消费小麦三塞蒂，则全部消费量为四千八百万塞蒂。因为在一千六百万住民中，有半数是在十五岁以前死亡，因此一千六百万中十五岁以上的住民不过八百万人，他们的小麦年消费量不超过二千四百万塞蒂。假定再加上另外一半未满十五岁的儿童的份额，则全部消费量为三千六百万塞蒂。圣莫尔的计算，我国小麦的收获量，平年为三千七百万塞蒂。因此小麦的收获量供给消费已没有剩余。但是农民除了用作自己的生活资料的小麦之外，还把其他谷物和果类当作食物。依我看来，由上述两种耕种方法，我国生产的收获量，平常年成可能有四千二百万塞蒂。

王国的耕地，估计至少有五千万亚尔邦[6]，如果全部都采用高级耕种法，那么每一亚尔邦的土地，上等地、中等地一起，除去种子，平常年景，至少可以生产五塞蒂。因此三分之一耕地的生产量，为小麦八千五百万塞蒂。然而这些土地中，至少有八分之一，是用于种植蔬菜、亚麻和大麻等，这些作物是需要肥沃的土地和精细的耕作的。换句话说，每年生产小麦的土地不过一千四百万亚尔邦，它的生产量为七千万塞蒂。

采用这种高级耕种法，收获的增加每年为二千六百万塞蒂（是否为二千八百万之误）。

每年的收获，用以供养全部人口已十分充裕，因此这二千六百万塞蒂该是王国的剩余。一般的推算，这种增加的收获，平年约为九百万塞蒂。

因此，即使将来住民有很大的增加，还有二千六百万塞蒂可以出售给外国。

但是这样大量谷物的出售，它的售价是不会太高的。英国每年的输出不超过一百万塞蒂，未开化国家的输出也不到一百万塞蒂。英国的殖民地，特别是土地十分肥沃的宾夕法尼亚地方，差不多输出同样的数量。波兰输出约八十万吨，即七百万塞蒂以供给需要购买的国家。如果以英国出售小麦的价格为基准来看，则购入国的人民，是不会出很高的价格的。由此我们常会得出这样的结论，我们不能要求以能够补偿耕作者的费用的价格，来出售二千六百万塞蒂的小麦。

因此，另外方面，我们必须从能得到最大收入的角度来考虑农业的生产。

从家畜所产生的利润，是利润的最大部分。小麦的耕种要有很大的支出。这种谷物的贩卖是极不稳定的。在耕作者不得不以低价出售或者暂时把它贮藏起来时，除非依靠从家畜所得的利润，是无法维持生活的。但是谷物的耕种，仍然是农业的基础和本源，因为只有谷物的耕种才能够饲养很多的家畜。家畜的饲养，只有夏季的牧场是不够的，还必须要有冬季的饲料，除此以外大部分的家畜，必须要有饲养用的谷物。而畜牧业的发展，是丰收的保证。农业的经营，必须从这两个观点来考虑。

像法国这样的王国，领土广大，小麦的种植远远超过它所能销售的数量，当然只需在优良肥沃的土地上播种小麦。在中等的土地上播种小麦，就会不能补偿它的耕作费用。我们不想在这里来谈土地的改良问题。在法国连这样简单农耕的支出都无法抵偿的情况之下，更谈不到土地改良费用的支出。然而就是这些土地，为了家畜的饲料，把它进行播种杂谷，块根植物，牧草，或开辟小牧场等有利的使用，就会比今天获得更多的收益。如果采用这种耕作方法，能够使畜棚里饲养起很多的家畜，则这些家畜就能供给愈多的肥料，结果可以获得更大的丰收，获得更多的谷物和饲料，同时也能饲养更多的家畜。还有作为重要收入对象的森林和葡萄园，也可能在不损害谷物耕作的条件下，占用广大的土地。有一种意见，认为扩大小麦耕作地，必须限制葡萄的栽培。但这样将会由于小麦耕作地的扩大，而没有必要地使王国失去很大的收益。而且这样也不能除去土地耕作上有害的障碍。作为葡萄栽培者说，葡萄的栽培明显的有很多利益；和准备土地进行小麦生产相比较，维持葡萄的栽培所要的资金是较少的。任何人处理问题都要符合自己的利益。如果有人想把由于不可克服的原因所形成的习惯，用法律加以限制，则这种法律不过是对于农业发展附加上新的障碍。这种立法是很不适合于葡萄的栽培。对于小麦的耕种说，所缺乏的不是土地，而是使土地有价值的财富（耕种土地所需要的资金。——译者）。

在英国，为了保证家畜的饲料，使用了很多的土地。在这个岛国里，有着很大数量的家畜。从饲养家畜所得的利润的数量是很大的，仅羊毛的出产，估计就有一亿六千万〔利佛尔〕以上。没有哪一个商业部门，能够和这一种家畜的收益匹敌。作为这个国家国外贸易的主要对象的黑人买卖，也不过是约六千万。因此耕作者所得的份额，是远比商人为多。谷物的交易额占英国国内商业的四分之一，家畜的生产，则比谷物更高。这种丰富，是耕作者富裕的结果。在英国，租地农场主是非常的富裕，而处于受人尊敬的地位，特别是居于受政府保护的地位。英国的土地耕作者，可以公然地利用自己的财富，不必担心会由于任意征税而使他们的所得不稳定。

耕作者愈富裕，愈益能够凭借他的能力来增加土地的生产和国力。贫困的租地农场主，虽然能够进行耕作，但并不能给国家带来什么利益；因为他们并不能获得以其劳动，进行良好的耕作的条件下土地所能提供的生产物。

但是必须承认，在领土广大的王国，应该选择肥沃的土地来播种小麦；因这种小麦的耕作，要耗费很大的费用。土地愈贫瘠，所要的支出愈多，土地的价值愈低，就使耕作者的利得愈少。

以法国说，假定小麦的耕种只限于肥沃的土地，则用于种植这种作物的耕地可以减少到三千万亚尔邦，其中的一千万亚尔邦每年播种小麦，另外的一千万亚尔邦播种燕麦，余下的一千万亚尔邦则为休耕地。

进行良好的耕种的，播种小麦的肥沃土地一千万亚尔邦，在平常的年岁，每一亚尔邦除去种子，至少可以生产小麦六塞蒂。这样，一千万亚尔邦可以生产六千万塞蒂。

这个数量，比我国当前小麦的年收获量，要高一千八百万塞蒂。这个超过的数额，可以出卖给外国，即使因为出产丰富，每一塞蒂的价格不过十七利佛尔，但一千八百万塞蒂，也可收入三亿利佛尔以上。此外，用于其他农作的土地，不包括葡萄园，还有二千万乃至三千万亚尔邦。

在小麦之外，燕麦和杂谷也有同一比例的超过额。这个超过额，和其他中等土地耕作的产品一起，能使家畜饲养的利润增加。

输出外国的小麦，在自由贸易的条件下，可以每塞蒂约二十利佛尔的平均价格出售。因为在从查理九世到路易十四治世终了时为止，以我国现在的货币计算，数十年间的平均价格，是变动于二十利佛尔和三十利佛尔之间。换言之，在马克银币三分之一以至二分之一价格之间变动。烘制一斤大面包所要的小麦一斤的价格，约为一苏，即相当于我国现在的货币二苏。

在英国，小麦以约二十二利佛尔的平均价格出卖。由于自由贸易的关系，在不同年度之间，几乎没有发生过很大的变动。国内没有发生过食物缺乏和成为无价值之物的经验。谷物价格的稳定是农业发展的重要基础。因为耕作者完全没有必要把谷物保持不卖，常是依靠每年生产的收获，来应付耕作上所需而不可缺的花费。

但在最近的法国，小麦的价格急剧地下降到普通价格以下。因此完全意外地常常陷入于贫穷。为什么在三十几年中，小麦的平均价格会只有十七利佛尔?因为在这个时期中，小麦的最低价格为十一以至十三利佛尔。所以在贫穷的耕作者如此多的王国，这样低廉的价格，结果更加容易受贫穷的侵袭。因为他们不能等待很好的时机来出售谷物，除此之外，由于没有销路，他们不得不把一部分小麦喂养家畜，以期取得一些收入。这样就产生一个不好的结果，使贫穷的耕作者失望，使小麦的耕作和收获量不断地减少，因而使贫穷继续发展。

在小麦价格降低时，在耕作者中，通例是不把麦束打净，以使在羊的饲料中还留有较多的谷物。就是这样，在冬春之间把羊喂肥，使羊的贩卖比小麦的贩卖能够获得更多的利润。因此我们就容易了解，为什么在歉收的年月，会引起饥荒。

有人认为在平常年份，小麦的收获比较全年的消费量，还约有两个月的多余。这里所说的平常年份，是以丰收和歉收平均计算，并且假定丰收时，把过剩的谷物保存起来，以便在歉收时食用。但这个假定是错误的。因为在歉收时，小麦的价格会涨得很高。前几年小麦价格的低廉，耕作者就把它用来喂养家畜，而把小麦消费掉，并且忽视了耕作。还有，在歉收之后来一个丰收，因为小麦价格的低廉，也无法来防止贫穷。到了歉收之年，小麦价格提高，也不能补偿贫穷的耕作者。因为在歉收之年，贫苦农民几乎没有小麦可以出售。由几年的价格所形成的平均价格，对他们来说，实际上是不存在的。价格波动中的相互抵偿的作用对这些人来说，除了在计算中，是感觉不到的。

要了解由于小麦价格的极端差别，而不可避免地要引起农业的衰退，必须注意小麦耕作所必要的支出。

由四匹强壮的马所拉的犁一架，可以翻耕四十亚尔邦的小麦地，和三月春播的四十亚尔邦的杂谷地。

一头能够很好地劳动的强壮的马，把它适当地饲养，每年要消费十五塞蒂的燕麦。以每一塞蒂十利佛尔计算，十五塞蒂为一百五十利佛尔。

结果四匹马的燕麦支出……	600利佛尔

没把饲料计算在内，这是因为它系由收获来供应，为了能够获得肥料以供农业的需要，必须在租地农场中消费。

制车工匠、马具制造者、装备、麻布、钉蹄铁工、犁铧工、车轮和车轴的带具等的经费……	250利佛尔
车夫的给养与工资……	300利佛尔
雇佣的粗杂工人……	200利佛尔

从事饲养家畜和在养禽场工作的其他雇佣工人，则没有计算在内；因为他们的工作，和耕作并没有直接的关系，对于他们的支出，必须归结在他们的劳动对象上。

马要草原干草或人工牧场的干草。但谷物耕作所生产的秆叶，则供给其他家畜以饲料，因而可抵偿上面所说的马的干草的支出。

小麦耕作的土地，租借费用的支付时间是二年。因为一亚尔邦土地的租费是八利佛尔，四十亚尔邦二年的租费为……	640利佛尔
土地税、盐税以及其他租税为地租的一半……	320利佛尔
收割的经费为四利佛尔，仓库的经费为一利佛尔十苏，二者合计一亚尔邦小麦地为五利佛尔十苏，因此四十亚尔邦为…	220利佛尔
打麦费，每一塞蒂小麦为十五苏，一亚尔邦土地生产六塞蒂小麦，则四十亚尔邦为……	180利佛尔
元本的利息、为购买马、犁、车等的支出以及消耗于土地的预付，除去家畜部分合计为三千利佛尔，它的利息至少为…	300利佛尔
杂费与临时费……	200利佛尔
耕种四十亚尔邦土地总计……	3 220利佛尔 [7]

耕种一亚尔邦的小麦，约需支出八十利佛尔，在巴黎附近，小麦地每亚尔邦可以生产六塞蒂半。在考虑到租地农场的好坏，土地的种类，事故，年成的丰歉等情况后，这是很好的收成。在一亚尔邦土地所获得的六塞蒂半小麦中，必须扣除种子。因此对租地农场主说，已只剩下五塞蒂十蒲华束。同时还要注意到四十亚尔邦的轮耕地，生产出不同价格的小麦。因为所生产的有黑

麦、混合种小麦、纯种小麦，如果纯种小麦的价格是一塞蒂十六利佛尔，则各种小麦的平均价格是十四利佛尔，因而一亚尔邦的生产额为八十一利佛尔十三苏。即使纯种小麦的最高价格，一塞蒂能达到十六利佛尔，则耕作者几乎很难抵补他的费用；而且就是这种情况也还要不遇到风雹、歉收、马的死亡等灾害。

在评价三月播种的杂谷的经费和生产量时，要把这一切以燕麦为基准来换算。假定四十亚尔邦的轮耕地都播种燕麦，并且把用于小麦耕作的大部分支出，使用在这个轮耕地，则支出情况如下：

四十亚尔邦土地一年租借费的份额……	320利佛尔
土地税、盐税以及课于轮耕地的其他租税……	160利佛尔
收割的费用……	80利佛尔
打麦的费用……	80利佛尔
杂费……	50利佛尔
杂费与临时费……	200利佛尔
共计	690利佛尔

把这些支出按四十亚尔邦来划分，每一亚尔邦的支出为十八利佛尔五苏。每一亚尔邦扣除种子，可以生产约二塞蒂燕麦。假使一塞蒂的燕麦为十利佛尔，则一亚尔邦可得二十利佛尔。

四十亚尔邦的小麦的费用……	3 220利佛尔 [8]
生产杂谷的费用……	690利佛尔
共计……	3 910利佛尔
小麦的生产额……	3 266利佛尔
杂谷的生产额……	800利佛尔
共计	4 066利佛尔

如上所述，小麦、燕麦的生产总值，不过超过支出一百五十利佛尔，而在它的费用中，并不包含耕作者本人及家属的生活资料和维持费。换言之他们最重要的需求，只能靠饲养若干家畜的收益来满足，即使是这样他们还常是贫穷的，一旦有了损失，马上有破产的危险。所以，为了使土地耕作者能够保证他们的生活，并养育他们的子女，必须使谷物的价格比现在更为提高。

采用牛耕的分成租地农场主的收获，通常为每一亚尔邦取得三塞蒂又三分之一。因此，其中还要扣除种子用的五分之一。但这项收获，必须和土地所有者折半对分。土地所有者对分成租地农场主提供牛，未耕地，饲养牛的牧场，免除地租，此外还提供其他若干家畜，给他们使用这些家畜的收入也是在分成租地农场主和土地所有者之间平分的。分成租地农场主和家属一起耕种，以节省雇佣人工的费用和收割费用的一部分，以及打麦的费用。马具制造人工和钉蹄铁工的支出是很少的。如分成租地农场主每年耕种三十亚尔邦的小麦地，通常他们所取得的份额约为三十以至三十五塞蒂，其中大部分用作自己和家属的生活资料的消费。剩余的部分，则用于支付土地税，必需的工人的工资，他自己和家属的必不可少的需要。他常是非常的贫困，如土地只有中等的肥度，则为维持生活，除了以牛车经营运送业，别无其他办法。分成租地农场主所负担的土地税，与租地农场主比较是极其微小的。因为分成租地农场主的收获很小，也没有可以使他负担租税的资源。也因为他的收获量很少，几乎没有可供冬季养育家畜之用的饲料。因此分成租地农场主的收益是极其有限的，这主要由于没有进行良好耕种的条件。

在采取这种耕种方法的条件下，土地所有者的情况也并不比较有利。他们每一亚尔邦可以获得约十五蒲华束，他们没有租地农场主可以向他们预付两年的租借费，并且失去向分成租地农场

主供给牛而预付的元本的利息。这些牛消费了土地所有者牧场的饲料，他们的所有地的大部分，因为牛用作牧场而荒芜。因此他们的土地财产，由于耕种不好而几乎变成无价值。结果这使农业生产大为减少，并使国家受到极大的损失！

即使租地农场主因为谷物价格低廉，而不能由收获得到什么利益，但对于国家总是有利的。因为由于他花了费用而生产的东西，无论如何是可以使王国每年获得真正财富的增加。然而事实上这种财富的增加，对于付出费用的个人，并不能由此使他获得什么利润，反而会使他们遭受降低能力的损失之苦，那么这种财富的增加，事实上是不可能继续维持的。如果企图用降低小麦价格的方法来使城市住民，制造业的劳动者和工匠得到好处，但是却使为国家真正财富的源泉的农村荒芜了 。这样就会使整个目的都不可能达到 。虽然面包并不是人的唯一食粮；但是如果给农业以保护，则其他食物，农业也能充分地供给。

如果市民要多花几个利佛尔来购买一磅面包，他们必须在日用品的支出方面，比较过去更为节约。国家机构只有由阻碍输出，来使小麦的价格降低。但是其他产品的价格，就不能这样任意处理。国家阻碍输出虽然可以使市民在购买小麦时有微少的节省，但结果由于农业的崩溃，就大为损害了城市住民的生活。牛油、干酪、鸡蛋、蔬菜等价格增长是漫无限制的，它们的价格是和广大的居民所必要的衣类，以及其他的手工艺制品，以同样的比例上涨。这样高价的农产品，是会促使提高劳动者的工资的。假使农村的住民，很多从事于饲养家禽，牝牛，种植蚕豆、四季豆、豌豆等，则劳动者每天必需的支出负担就会减轻。

富裕的租地农场主，雇佣并养活着农民。农民供给贫苦的市民以大部分的生活必需品。在没有租地农场主的地方，土地即使用牛耕种，农民过着贫苦的生活，因为贫困的分成租地农场主，没有能力雇佣农民。因此，这些农民只有离开农村，或者自己设法种植几乎不大有希望收获的燕麦、大麦、荞麦、马铃薯，以及其他廉价的产物来维持生活。小麦的耕种，需要很多的时间和劳动；但是农民不能等待两年以取得收获。这种耕种，只有由能够支付这种经费的租地农场主来担当，分成租地农场主虽然能得到土地所有者的援助，但经营农业的能力要少得多。在没有租地农场主的地方，对于土地所有者说，这是耕种土地的唯一办法。租地农场主本身，只有依靠他们优良的耕作方法和提高土地的肥度来取得利益。因为他们只有在收获超过支出的情况下，才能获得利益。如果除去种子和费用，租地农场主每一亚尔邦还剩余一塞蒂，这就是租地农场主的利益。这样种植四十亚尔邦小麦时，就可以取得四十塞蒂，就是形成相当于约六百利佛尔的利润。同样如果他经营得非常好，使每一亚尔邦多余两塞蒂，他就获得加倍的利润。要做到这一点，每一亚尔邦土地，必须生产七至八塞蒂。但是这样高的生产量，只有优良的土地才能达到。如果租地农场主耕种的土地，有些是优良的，有些是劣质的，那么所得的利润就不大了。

用自己的手种植小麦的农民，是不能抵偿他自己的劳动的。因为农民耕种的土地很少，即使在食用之外，还可以获得几塞蒂的利润，但也不能满足自己的需要。所以只有在丰收的情况下，才能取得一些利润。因为这个缘故，使用很多犁，耕种优良土地的租地农场主，比耕种可说同样优良土地，但只使用一架犁的租地农场主，取得多得很多的利润。除此之外，后一种情况，从很多点来看，他的费用比较比例的数额为大。而只有一架犁的耕作者，因为没有足够的资金扩大其经营，不能支付较大企业不可缺少的费用，因而受到限制，这是没有办法的事。

农业不像商业一样，财源依赖于信用。商人可以由借款来购买商品，也可以由信用来赊购。因为商业可以在极短的时间内，收回元本和利润，并偿还借款。但是耕作者只能收回为农业而预付资金的利润。元本则和前面一样，为耕作企业的继续，是必须保存的。因此，耕作虽然可以借入元本，但并不能按照预定期限偿还。因为耕作者的财产是动产，对贷放者说，是缺乏把自己的金钱长期贷放出去的充分担保。所以租地农场主自己必须是富裕的，又政府为了大力提高对王国具有重大意义的租地农场主的地位，必须把这些情况多加考虑。

有一种想法，认为农业只要人力和劳动，但是耕作者如果不注意预付元本的安全和收入，不能希望农业有很大的成功。因为有可能对农业进行投资的人，都是经过调查然后出借的，他们不

肯使自己的财产受到损失。当其他一切产品和手工费都很贵的时候，只有小麦维持着非常低廉的价格，这样耕作者的支出就要增加三分之一，而同时利润却要减少三分之一，结果就使耕作者遭受二重的损失，因而他的资产就要减少，最后不能负担进行良好耕作所要的经费，租地农场主的地位几乎不能维持。如果把农业都委之于分成租地农场主，这会给国家带来很大的损失。

小麦的价格不仅决定于收成的好坏，左右小麦价格的，主要的还有对于农产品的交易的自由或限制。如果在丰收时对小麦的交易加以限制或束缚，就会损害农业生产，结果使国家陷入困境，土地所有者收入减少，辅助农业的人员怠惰，不重视自己的工作，使耕作者破产，农村人口稀缺。只有法国由于不了解实际的利益，才会担心小麦不足而限制其出口，而实际上，法国是能够生产比输出国外更多的小麦。关于这一点，英国的做法正是相反，它是把收获的一部分出卖给外国，看作是支持农业，保持富裕，预防饥馑的最可靠的手段。英国人民，自从给输出以便利，实施奖励输出以来，从来没有遇到过小麦价格上涨过高，以及价格狂跌的情况。

我认为小麦价格的下降，除了反对把小麦输出国外，把它保留在王国之内以外，还有其他原因。为什么这样说呢?因为英国的小麦价格，近来是显著的下降了，这是由于英国农业的扩大。但还要注意另一情况，就是殖民地农业发展良好的情况，特别是宾夕法尼亚的农业，在近五十年来有长足的进步，使安提列斯群岛和欧洲获得很多小麦和面粉，这是发生上述情况的主要原因，而且这类原因在以后还会继续增加。因为这个缘故，我认为在取消了输出的障碍和采用高级的耕种方法以后，把法国小麦的平均价格限定在十八利佛尔以内。就是在这个情况之下，耕作者由于土地生产物的增加，并有确实稳定的市场贩卖，使收入能够经常超过支出，来保证农业的发展。

因此，我国谷物对外贩卖的自由，是复兴王国农业的重要而不可缺的手段；但是只有这个方法还不够。虽然土地耕作，因此可以获得最大的利润，已在事实上为人所承认，但除此之外，还必须不对耕作者任意课税，以免引起不安。因为如果不去除这种情况，谁也不会把资金放到这个危险的用途上来，而宁愿把资金放到大都市，不愿投放到农业上来。因而从利得的角度来看，有使微小的农业经营元本完全丧失的危险。

租地农场主的子弟，非常害怕服兵役。但国防是国民的重要义务之一，严格地说，在人力使用受统制的国家，除了为国家的利益而分配给他其相应的义务之外，任何人都不能免除。从这个原则出发，对那些通过自己的财富和职业，对社会做出更大贡献的人，国家可以免除他服兵役。根据这个理由，如果对租地农场主和分成租地农场主的地位有清楚的了解，就应当把租地农场主和分成租地农场主分别对待。

处在租地农场主地位而能达到十分富裕的人，也能够依靠自己的能力选择其他职业。因此，只有政府决定保护租地农场主，才能使这样的人，巩固他们专门从事农业的决心。[9]

现在，我们要把眼光转到和谷物耕作同样重要的对象。就是我想来说明法国当前农业中家畜的利润。

由小农法经营的三千万亚尔邦，可以形成各有八十亚尔邦耕地的三十七万五千个农户。假定每户各有牛十二头，则供这些农户耕作的共有四百五十万头牛。这样在小农户中为了耕作土地要使用四百万乃至五百万头牛。牛要到三岁或四岁才能工作。在有些农户中，这些牛工作三、四、五年以至六年，但在大部分农户中它们能够工作七、八年乃至九年。所以牛要到十二岁或十三岁，才被出卖给把牛养肥后，再把它出卖给开肉铺的人。这时牛已没有以前那样好了，只能把它以比从事耕种以前低的价钱出卖。这时的牛虽然要长期地使用牧场，但是并不能从放牧取得利润。牧场为了把牛养肥卖给肉铺，而把牛饲养的时间要五年或六年。

在采用大农经营时，马可以让其自由放牧，随处取得饲料，因而可以不损害耕作者的利润。因此耕作者从马的劳动所获得的收益，远远超过牛的劳动。在采用小农经营时，牧场要把用于耕

作的四百万乃至五百万头牛，大体至少要饲养六年，这是纯粹的损失；但在采用大农经营时，这些农场就可以作有利的使用，另外饲养肉食牛四、五百万头。

牛在养肥卖给肉铺之前，根据它的大小以不同的价格出卖。它的平均价格为每头一百利佛尔。因此六年间多余的四五十万头牛，每六年可以获得四亿五千万利佛尔多余的收益。加上养肥后增加的三分之一多余的收益，则总收益为六亿利佛尔，按六年来分，则每年能得一亿利佛尔。我们把所得的这些钱看作是种收益，是从把牧场或供牛放牧用的荒芜土地看作纯粹损失的角度出发，然而必须考虑到这些牧场的大部分是有可能进行生产，至少可能进行耕作，以获得更多的饲料来饲养家畜。如果这样，则收益远比以前为大。

还有养羊，由于羊毛的收益和这种家畜每年出卖数量的增多，可以取得很大的利益。在用牛耕的三十七万五千个农户中，假使把这些土地进行很好的耕种，生产出大量的饲料，可以饲养很多的羊，而现在所饲养的不到三分之一。上述每一农户，包括荒地在内，可以饲养二百五十头羊的羊群。如果增加三分之二，则有约二十五万个羊群，即六千万头羊。但其中可以分为母羊、仔羊，以及原来的羊，其中有可以生育三千万头仔羊的三千万头母羊。这些仔羊中一半是雄的，虽要加以保护，但羊到二三岁时就要卖给肉铺。另外一半是雌的仔羊，其中一部分也可以出卖给肉铺，但有一部分则要留下以更新母羊，因而要加以保护。另外还有一千五百万头雌的仔羊，其中一千万头以每头三利佛尔出卖，可以取得三千万利佛尔的收益。

因此每年都有一千五百万头羊出卖给肉铺，假定每头的平均价格为八利佛尔，共计可得一亿二千万利佛尔。除此之外每年都有五百万头的老母羊，以每头三利佛尔的价格出卖，共得一千五百万利佛尔。每年有六千万都阿斯 [10] 的毛皮（仔羊的羊毛皮不包括在内），每都阿斯的平均价格为四十苏，共计一亿二千万利佛尔。因此每年羊群的收益，达二亿八千五百万利佛尔以上。上面所说的这一切，小麦、牛、羊的总收益，共计达六亿八千五百万利佛尔。

也许有人要反对说，如果没有很大的支出，是不可能取得这些收益的。当然在考察耕作者的收入时，必须减去它的费用。但是从国家的观点来考察这个问题时，不难看出当作费用支出的货币，仍然留在国内，但是获得了很多的产品。

上面关于牛、羊收益的增加，同样也适合于马、母牛、小牛、猪、家禽、蚕等。因为在大农经营中，可以获得很丰富的收获物，即很多的谷物、蔬菜和饲料。如果能够在较差的土地上，进行杂谷、块根植物、牧草、人工牧场、桑树等的耕作，就可以生产出比现在多得很多的家畜、家禽和蚕的饲料；因而使我们可同上面所说的家畜收益一样，获得庞大的收益。如果全部土地都进行大农经营，就可以使我们不断地增加十亿以上的财富。

这些财富是要分配给全部住民的。因而就是这些财富，提供他们以比现在质量更好的食物，满足他们的需要，给他们以幸福，使人口繁殖起来，增加土地所有者乃至国家的收入。耕作的费用，可说是不重要的，只不过要有很大的资金以制造设备。但这种资金却集中在大都市，农村中是缺乏的。推动社会各种机关来建立一般秩序的政府，必须发现适当的方策，使这些资金自然地流入农业部门，以使它能对个人更有利，对国家更有益。亚麻、大麻、羊毛、蚕丝是我们工业生产的原料，小麦、葡萄酒、烧酒、皮革、咸肉、牛油、干酪、脂肪、油麻布、网具、呢绒、布匹等则构成我们输出贸易的主要产品。这些商品并不是奢侈品，而是人们的需要保证这些商品具有实质价值。而这些价值是从我们自己的土地上产生，对于国家说是纯粹的利润。这些都是不断再生产的财富，而在其他国家也永远是卓越的财富。

这些利益对于国民的幸福和国家的繁荣，是重要而不可缺少的，并且可以由此获得对于国家财富和力量有不少贡献的其他利益；就是助长人口的繁殖和国民健康状况的改善，特别是促进农村人口的增长。富裕的租地农场主以货币雇佣农民为他工作，而农民则由劳动而取得货币形式的工资，保持他们生活的安宁，因此他们能够永久居住在农村，以他们自己的双手，养育子女，并

安心定居在农村。因此农村的住民，以财富支持农业，而农业又使国家的财富成比例地增加起来。

在用牛耕种的地方，农业者是贫穷的，没有能力雇佣农民。因为农民看不到劳动能够得到利益，因而陷于怠惰，受贫穷之苦。唯一维持生存的方法，就是耕种一小块土地，以取得一点粮食。那么，由这样的耕种所获得的生活资料，究竟怎样呢?我们在上面已经指出，因为他们过于贫穷，无法做好准备，把土地从事小麦的生产，以等待收获；他们只能从事两三个月，短时期就可以取得的收获，不花费什么劳力的耕作，如大麦、燕麦、荞麦、马铃薯、玉蜀黍，以及其他廉价的生产物，就是这种劳动的果实。而农民所能收获的这些产品，是他们借以养育子女的生活资料。因为这种食物难于维持生活，有害于身体，因而造成一部分儿童的死亡。在这种食物对生活的折磨之下，还能较好地保持健康和体力，也有相当智力的人，都逃往城市，因而逃脱了不幸的状态。最虚弱而又愚笨的人，则留在农村，这样他们自己就觉得是多余的，同时对国家说，也是没有益处的。

城市里的人，单纯的这样想，农民以他们的双手从事土地的耕种，农业只有在农村中人口不足时，才会出现疲敝的现象。有人说，必须把给农民以教育，促使农民逃亡到城市去的学校教师，从农村里驱逐出去。这是一种荒唐的错误的想法，这是把农民看作是国家的奴隶。由于使农民担任和动物一样的劳动，因此农村的生活被看做是繁重的、辛苦的和可鄙的。农民自己耕种土地，就是他的贫困和没能力的证明。四匹马可以耕种一百亚尔邦以上的土地，但四个人还耕不到八亚尔邦的土地。除掉直接从事于这种劳动的葡萄栽培者和园艺师之外，农民还可以受富裕租地农场主的雇佣，对农业更有益、对自己也更有利的工作。在耕作经营得很好的富裕的地方，农民有很多的资产，他们在若干亚尔邦土地上播种着小麦和其他谷物。租地农场主雇佣着农民，从事于土地的耕作的是雇佣了农民从事劳动的租地农场主，他们的妻子和儿女，则从事于生产物的收割；以很少的生产物，给农民作为一部分生活资料；同时他们还因此获得饲料和肥料。他们栽培了亚麻、大麻、蔬菜和各种豆类。他们还有家畜和家禽，由此供给他们以优良的食物，并由此取得利润。他们由于为做农业劳动，和以多余的时间从事其他工作而保证了他们的生活资料，他们就此全部时间都停留在农村。他们能够没有什么拘束和忧虑地过活，他们轻视做别人的奴隶下仆。他们并不羡慕城市里下层住民的命运，因这些人居住在阁楼里，所得的工资很微薄，不能满足日常生活的需要，没有足以应付未来不时之需的储蓄，不能满足将来的需求，经常受贫困之苦。

农民过着贫穷痛苦的生活，或是因为没有能给他以工作的租地农场主，农村不得不由贫穷的分成租地农场主，以自己的力量采用很拙劣的小农经营来耕种，除此之外，农民只有因陷入贫穷的深渊而不得已离开农村。分成租地农场主农业所获得的小量收获，在分给土地所有者以后，多余部分只够满足他们自己的需要，没有能力修理和改善自己的设备。这些贫穷的耕作者，对国家的贡献很少，不能发挥耕作者真正的作用。真正的耕作者是能够进行大规模的耕作，并支配和管理它，而且为增殖利润而增加支出的富裕的租地农场主。他们不放弃任何手段，和不忽视任何个人利益，顾全社会利益，有效地使用农村住民，为谷物的贩卖和家畜的买卖、选择和等待最适合的时机，以增加大家的收入。实际上，是租地农场主的财富肥沃了土地、繁殖了家畜、招徕了农村住民，从而形成国家的繁荣和实力。

制造业和商业，是依靠纷乱的奢侈来支持，把人口和财富集中和积蓄于大都市，妨碍了农地的改良，使农村趋于荒废，引起轻蔑农业的思想，过度地增加个人的支出，损害家属的生活，阻碍人口的增加，进而使国家陷于困疲的状况。

帝国的衰颓，常常和繁荣的商业有密切而不可分离的关系。一个国家由于把从商业所获得的金钱用作对奢侈品的支付时，只会产生没有使财富真正增加的货币流通。使国家和君主富裕起来的，应当是剩余物品的贩卖。我国土地的生产物应当成为制造业的原料和商业的对象。因此，一切不是建筑在这个基础上的其他商业，都是不稳固的。但在一国中这种商业愈活跃，愈要引起邻国的竞争，因而引起交易上的分割。有着肥沃土地的国家，在农业方面，不是其他没有同样有利

条件的国家所能仿效的。为了利用这些有利条件，必须消除使农村居民离开农村，和财富集中到大城市的原因。一切领主、富人、维持生活所不可缺少的地租和年金的领受者们，都定居在巴黎和其他的大城市，几乎完全消耗掉王国的土地收入。这项费用把很多商人、工匠、家仆和力夫吸引在城市。这种不好的人口和财富分配情况虽然是不可避免的，但是否有些走得过远了；对于城市住民的保护过于乡村住民的政策，可能大大地促进了这种情况。人们所以要尽可能地设法住在城市，目的在于希望取得更大的收入，和保证更为安定的生活。如果农村能够具备这些有利条件，那么城市就不会比农村更富于吸引力。住在都市的人，并不是全部都富裕的，也并不是都能过安逸的生活。农村也有它富足和优美的方面。农村的居住者只是为了逃避降临农村的苦难，才要离开农村。从政府来说，是有办法来纠正这些缺点的。由于都市里有很多富裕的商人，因而认为是商业使都市繁荣起来。但是丝毫不能使国家财富增加的商业，却几乎把王国的全部金钱都花掉，究竟会产生怎样的结果呢?洛克把商业和赌博比较，在赌博者说，虽然有胜也有败，但是结果金钱的数量还是和以前一样。国内商业为了取得日用品，支持奢侈，方便消费，是有必要的；而且可以助长国家的力量和繁荣。但是在国内商业上所利用的巨万财富，只能使王国获得极小的收益，如果把其中的一部分用于农业，就能获得比以前真实而多额的收入。农业是君主的财宝，它的生产物都是眼睛看得见的。因此容易对农产品征收租税。对于货币财富征收租税，情况就非常复杂，政府只有依靠极其麻烦的手续才能保证税收。

但对耕作者分摊租税，也有很大的困难。由于租税数额过大和不公平，因而强力地阻碍农业的复兴。要按比例分摊租税是不大可能的；这个比例并不能由土地的评价和所规定的价格来决定，因为上面曾说过，两种不同的农业耕作方法（大农经营和小经营），可以从同一价值的土地，取得差别很大的农产品。因此，只要这两种农业经营方法继续存在和不断地变化，则土地就不可能作为土地税征收的比例尺度。如果要依据现状来对土地征税，则随着大农经营的增加，而使课税表发生缺陷。除此之外，有的地方，家畜的利润远比农产收获为高；也有些地方，农产收获比家畜的利润为高。而且这种各地不同的情况，是极容易变化的。因此对于制定课税的分配比例，也难于有统一的计划。

但是为了保障耕作者的元本，与其建立严密的分配比例，还不如禁止对于耕作者的财富作单方面的评价更为重要。为了保证租税的支付，避免租税征收者的不正当行为和错误计算的损害，以保护纳税者，就要依据不变的原则来征税。可以依据看得很清楚的财产来征税；但是对于个人的秘密财产的评价是，容易发生错误，同时还由于任何人都想逃避对它的课税，因而常给人以滥用职权的口实。

眼睛看得见的财产，对于任何耕作者，都是给他以获得经常利润所必要的手段。假使有人非常勤勉，非常能干，并且非常节约，因而从他的财产获得非常大的利益，则作为他的节约和才能的果实，他当然可以和平地享受这种利益。

因此，土地所有者和租地农场主，必须把他所有的财产的性质和数量，每年对税收官吏作真实的申报，同时作为耕作者的义务，还要提出关于收获物和家畜等的调查确切的报告，如果发现有不真实的申报，只要规定罚款就够了。因为一个村庄的全部住民，都明确地知道各人看得见的财富，虚伪的申报是很容易发觉的。因此征收租税的官吏，必须依据这些申报，严密地调整租税分摊的比例。普通的劳动者和手工业者，则应根据他们的子女是否已经成年，和能否参加劳动，加以适当的区别，因而定出一般的课税的标准。住民之间的物质生活水平虽然有显著的差别，但因对于居住在农村中的这种劳动者所课的税额是很少的，因此即使征税有不够确切的情况，也是不值得计较的。

在规定农村商人所应负担的租税上，问题更为繁杂，征收租税的官吏，可以对他们提出关于交易数量和品目的申报，给以认可或提出异议。后一种情况，可以在教区的住民集会上加以认定或加以更正。由公众意见所认定的决定，可以阻止纳税者的欺瞒，和征收租税官吏的专横及滥收租税。

由于农村中商人的数目很少，因此这一切的预防措施，已经能够使他们很好地完成所规定要征收的租税。

我们在这里，不过是考虑了农村的情况，特别是从耕作者的安全的观点来考虑。至于城市地区所应支付的土地税，可以另定适用于城市的规约，以免除征收租税的专横行为。

这种规定即使不能预防所有不确当的现象的产生，但是由这种规定所产生的某些缺点，比之完全由征收租税的官吏来规定税额要好得多。毫无疑问每人都愿意按照法律规定来收税，这是极其重要和合乎大家的愿望的。它可以一扫农村中由于任意征收土地税所引起的极度不安。

可能会有人反驳说，为了规定各个耕作者的税额，所以要有正确的申报，因为耕作者总想支付比较少的土地税，而限制自己的耕种和家畜，这样就会妨碍农业的扩大。耕作者无疑是不会作这种错误的决定。因为收获和家畜，以及其他财产，并不能成为对耕作者征课重税的口实；在这场合，耕作者本身可以因为经济发展而获得较多的收益。

可能又会有人反驳说，这样的比例的分摊是非常复杂的，因而如果不是有极其能干的收税官吏，是难于推行的；这种工作应该有学者参加，不然是不能胜任的。因此公共团体，首先应该根据地区内的物质收益评价，制定基准税率。这种最初的基准税率的制定，可以得到牧师、领主、管理人以及能干而善意的其他人的协助。这种税率将为居民所采纳和承认，不久就会为所有的人所完全知道。因为任何人都很关心，想知道自己所应缴纳的租税的数额。因此这种比例税的实行，不要很多时间，就会为大家所熟悉了。

假使农村的住民，不再被任意地征收土地税，那么他们就有可能和大城市的居民一样，安心地生活。这样，很多土地所有者就会回到农村来，自动地把自己的所有地开拓起来，因而人们就不至于放弃和离开农村。财富与人口就会恢复到它原来的状况。因而有害于农业进步的其他原因，就会逐渐地消失，王国的力量，也会由于人口的逐渐增加，以及国家收入的增加，而渐次地恢复起来。

---

[1] 魁奈这篇文章，是于一七五六年发表在狄德罗所编的《百科全书》的第六卷中。在第六卷中还发表了魁奈的纯粹哲学论文《明证论》（*l'Evidence*）。在第五卷中有卢骚的著名之作《经济论》（伦理学和政治学）（*Economie*（*morale et politique*））。当时魁奈发表经济问题的著作，颇觉使人感到突然。魁奈这两篇论文当时的署名为魁奈·勒·费尔斯（Quesnay le Fils）。（翁根注）

[2] 利佛尔是法国古时的货币单位。一利佛尔为二十苏，一苏为十二德尼。——译者注

[3] 亚尔邦（Arpent）是法国旧的面积单位，大小各地不同，大约等于现在的三十——五十一亚尔（are）。——译者注

[4] 塞蒂（Septier）古代法国一百五十六公升的谷量，即法国古代谷物计量单位，约合现在的一百五十一公升。——译者注

[5] 这里的《租地农场主论》（农业经济）是魁奈的朋友，凡尔赛的狩猎长官罗伊（Le Roy）所写。根据杜邦的《概说》二人间有相当亲密的思想交换关系。但是认为魁奈参与了论文编纂工作，明显地是不妥当的。（在这些论文中，有《肥料论》、《租佃农场论》、《森林论》、《鸟兽论》及其他。）例如，歇尔（G．Schelle）在其著作《杜邦和重农学派》（*Dupont de Nemours et l'Ecole physiocratique*）中曾说："博士（即魁奈）的友人之一，凡尔赛的狩猎长官罗伊在《百科全书》工作上，帮助了魁奈。"'魁奈和罗伊的论文，已于一七五四年公布了"。但是仔细地检查罗伊的著作，很难在他的著作中，发现魁奈精神的痕迹。虽然有些想法，常是相互一致的。在《租地农场主论》（农业经济）中，如上面所说的值得注意的地方只有一处。即"即

使是普通的耕作，也必须要有很大的预付。何况要进行良好的耕种，那就要求有更多的预付。如果要取得很大的成功，只有依靠增加所有种类的支出”。关于这一点，是和杜邦在其《概说》中如下的说明相符合的。《概说》中有这样的话：“魁奈所说要使农业繁荣，必须要有丰富的预付，和罗伊的学说正是相同。”但不能就此断言，他们二人是做着共同的事业。（翁根注）

[6] 根据卡西尼（Cassini）的地图，法国有一亿二千五百万亚尔邦耕地，其中的一半，可以播种小麦。（《百科全书》编纂者注）

[7] 总额应为三千二百一十利佛尔。原文有此错误计算。（翁根注）

[8] 和前面的注一样，总额应为三千二百一十利佛尔，原文有错误。（翁根注）

[9] 租地农场主的子弟中服兵役只是少数，因此对服兵役本身来说是不重要的。但对于因服兵役而不得不抛弃其父亲的职业的人来说，从构成国家真实力量的农业的观点来看，则是值得重大关心的。根据杜柏来·德·圣奠尔的资料，现在国土的八分之七，是由牛耕种的。因此由租地农场主耕种的土地只有八分之一，租地农场主人数不到三万人。这就意味着租地农场主的儿子如果服兵役，也不到一千人。这样少的数目，对于我们的军队说，几乎等于零。然而从每次征募士兵的威胁因而使四千人离开农村来说，对于土地的耕种是个大问题。我们现在只讲用马耕的耕作者。因为（依据本文作者的意见）其余人是不能当作租地农场主看待的。用马耕的土地约有六百万乃至七百万亚尔邦；使用着三万架犁，即以犁一架耕地一百二十亚尔邦计算。大部分的租地农场主有犁二架，但也有很多人有犁三架。因此用马耕的租地农场主数，几乎不到三万人。这种租地农场主是不能和从事于同样耕作的贵族和特权阶级相混同。半数的租地农场主，没有达到应该参加兵役年龄的子女。因为他们只有在结婚后十八以至二十年，才可能有参加兵役年龄的儿子，孩子中只有一半是男的；所以能够参加兵役的租地农场主的儿子，不可能超过一万人。由于其中一部分离开农村到都市去，结果剩下的和农民一起参加征兵的抽签而中选的最多一千人，也许还不到五百人。如果要尽可能地增加租地农场主人数时，即国家为了维持农业，并由此取得多额的租税，就应该给他们以保护。（《百科全书》编纂者注）

[10] 都阿斯为法国旧时长度单位，每都阿斯合一点九四九米。——译者注

谷物论

（政治经济学）[1]

法国商业的主要交易物品是：谷物 、葡萄酒、烧酒、盐、大麻、亚麻、羊毛以及其他畜产品。而麻布和一般纺织品的织造业，使大麻、亚麻和羊毛的价值大为增加，使很多从事于有益劳动的人能够获得生活资料。但必须看到，法国大部分的农产物的生产和交易，可说是衰落了。从很久以前起，奢侈品制造业就吸引了国民的注意；我们虽然没有质量好的蚕丝和羊毛做原料，但却纺织着美丽的布匹和精巧的呢绒。因我们努力建立新兴工业，这些工业雇佣了很多工人，因而王国感到人口不足，农村变得荒无人烟。为了使制造成本和手续费都比外国便宜，因而压低小麦价格。就此人口和财富集中于都市。农业是最丰富的，占我国贸易最贵重的部分，是王国收入的源泉，但没有把它看作是我国一切财富的基础。只把农业看作与租地农场主及农民有利害关系，只把农民的劳动，看作是限于由出售农产物，支付耕作费用，提供国民以生活资料；但深信只有以工业为基础的商业交易，能使王国取得金银。这样就阻碍了葡萄的种植，奖励了桑树的栽培，并且妨碍了农产品贩卖，使土地的收入减少了。这一切都是为了庇护制造业，然而制造业的贸易，对我们是没有好处的。

法国能够丰富地生产所有的必需品，只有奢侈品从外国购买进来。因为各国相互之间的交易，是维持商业所必需的，然而我们却主要从事可以从外国输入的必需品的制造和贸易，因为我们极其重视竞争的商业，因而要侵害邻国，使邻国得不到由于商品贩卖可能从我国夺得的利润。

由于这种政策完全消灭了为本国利益而同邻国所进行的相互贸易；因为邻国禁止我国产品的输入，我们制造业所需用的原料，就不得不以很高的价格从邻国秘密买进。为了制造和出售美丽的布匹而赚得几百万利佛尔，我们却失去了数十亿利佛尔的土地生产物。以金丝银丝的织物为装饰的国民，认为这样可以享有繁荣的商业。

这种制造业的发展，使我们陷入杂乱无章的奢侈中；这种奢侈的习气，也风靡了其他国家，而且结果激起了他们的竞争心。可能是因为我们的工业，使我们凌驾在他们之上；但是这种优势，主要是由我们自己的消费来支持。

国民的消费是君主收入的源泉，对外国贩卖剩余生产物，增加了国民的财富。国家的繁荣，则是依赖于这两种因素的结合。但是由奢侈所维持的消费，是非常有限的，只能够由富裕来支持。一个没有什么财产的人，如果沉溺于这种消费，那只会毒害自己，也给国家造成损失。

那些比较明智的大臣知道，能够给君主以多额收入，和给国民以幸福的消费，是满足生活必需的一般消费。只有贫穷，才会使我们只以白水吞食不好的面包，并穿破烂的衣服 。所有的人都希望由自己的劳动，而能吃美好的食物，穿华丽的衣服。对他们的努力给予任何帮助，也不会是过分的，因为国王的收入，人民的利得和支出，是君主真正的财富。

现在要详细说明的，是关于由谷物的丰收而获得的收入，以及这个农产物在交易上的自由，对于必需品的生产、贩卖、消费，对于王国的各个阶层有着怎样的关系，给以充分的证明；从而判断政府对于今日的农业复兴，能够提出怎样的看法。

我们已经考察过法国的农业状况，它所用的两种耕作方法，就是大农经营，或者使用马耕作的方法；小农经营，或用牛耕作的方法。我们也考察过这两种耕作方法对于生产所发生的影响，特别是农业衰落的原因和复兴的方法。请参看《租地农场主论》（政治经济学 ）。

我们知道法国耕种着约三千六百万亚尔邦的土地，我们平常年成能收获小麦约四千五百万塞蒂，就是由大农经营收获一千一百万，由小农法收获三千四百万。[2] 我们现在要考察，依照这两种耕作方法所收获的四千五百万塞蒂小麦中，国王可以取得多少的收入。我们首先研究从这项小麦的收获所能支付的十分之一税、地租、耕作者的利得的数额。然后把这个情况下的收入，和在允许自由输出的条件下，由我们农业完全复兴后所取得的收入进行比较。因为如果没有这个条件，我们的收获只供王国国内的消费，不可能有何增加。例如小麦即使能够获得较大的丰收，假使不许输出，就会使小麦成为没有价值的东西，因此耕作者就不能继续进行耕种，使君主和土地所有者不能从土地获取任何东西。因为这个原因，在把小麦的收获只用作国民生活资料的国家里，就必须避免小麦的丰收，但在这种情况之下，饥馑就成为不可避免的事。因为，如果小麦的收获比每年的消费量多三四个月，结果就会使价格非常低落，多余的生产使耕作者陷于破产；相反，如果遇到年景歉收，就会使第二年陷于不够供应消费。所以只有在可以高价自由贩卖的情况下，才能保证丰富和利润。

谷物生产大农经营的现况

目前的大农经营，限于大约六百万亚尔邦的土地，主要是诺曼底、勒博斯、伊尔德法兰西、勒皮卡尔迪、法属法兰多尔、厄诺及其他很少的地方。依据大农经营，如果经营适当，每一亚尔邦肥沃的土地可以生产八塞蒂（巴黎的量器）以上，合二百四十利佛尔，但是所有按照这种方法经营的土地，并不是都有同等的肥沃度。因为并不是都适应土质而采取这种耕种方法，许多省都是沿袭习惯的方法来经营，因而影响了土地的质量。大部分这样的土地，是由不能很好耕种的贫穷的租地农场主所维持。因此每一亚尔邦土地的生产量，除去种子只有五塞蒂。我们把面积单位加以统一，就是每一亚尔邦定为等于一百波歇，每一波歇则等于二十二比艾。[3]

按照这种耕作法来经营的六百万亚尔邦的土地，每年有二百万亚尔邦播种小麦的轮作地，二百万亚尔邦播种燕麦和其他三月谷物的轮作地，以及准备明年度播种小麦的未耕的二百万亚尔邦休闲地。

在输出禁止时代，法国大农经营的情况下，为了比较正确地决定小麦的平均价格，必须注意每年收获的丰歉，小麦收获量的多少，和它的价格的变动。

年次	塞蒂（每亚尔邦）	价格（每塞蒂的）	共计（每亚尔邦）	费用（每亚尔邦）	余额（每亚尔邦）
丰年	7	10利佛尔	70利佛尔	60利佛尔③	10利佛尔
好年成	6	12	72		12
中等年成	5	15	75		15
差的年成	4	20	80		20
荒年	3①	30	90		30
五年总计②	25	87	387		87

① 通常的平均价格，并不考虑每年的费用和收获的数量，依据每年不同的价格来决定，这不过是把小麦作为生活资料的，每年购买同量的购买者的平均价格。这个价格就是八十七利佛尔的五分之一，即十七利佛尔八苏。这约略等于长期以来我们在巴黎贩卖小麦的平均价格。但是对作为贩卖者的租地农场主来说，由于收获的不平等，平均价格不过约为十五利佛尔九苏。（原注）

② 在这里完全没有谈到“歉收年”。因为歉收年是极少有的现象，而且在歉收年，对于小麦的价格，是无法决定的。（原注）

③ 关于费用的详细情况，请参看《租地农场主论》和《租地农场》（Fermiers et Fermes）等项。（原注）

除去费用之后，五年总计有八十七利佛尔的余额，以五年来平分，每亚尔邦可以得十七利佛尔八苏的纯产品。

纯产品.....	17利佛尔8苏
费用.....	60利佛尔
合计每亚尔邦.....	77利佛尔8苏

因为在五年中共取得二十五塞蒂，则每年为五塞蒂。因此，为了要知道一塞蒂的平均价格，就要把上述总额除以五。就此，一塞蒂小麦的平均价格为十五利佛尔九苏。

此外，还从每亚尔邦征收十分之一税。但十分之一税在最初的收获总额中已经扣除了，并不包含在上述的计算中。通常十分之一税占全部收获中的十三分之一，因而在扣除了十分之一税的部分中，是占十二分之一。所以每亚尔邦的全部收获，必须在七十七利佛尔八苏之上，从包括种子在内的收获总量中除去的十分之一税。用货币计算的种子是十利佛尔六苏，加上七十七利佛尔八苏，则为八十七利佛尔十四苏。因此除去用作十分之一税的十二分之一是七利佛尔。这样包含十分之一税的总生产量，除去种子是八十四利佛尔十六苏。这八十四利佛尔十六苏可分为如下部分。

十分之一税.....	7利佛尔	84利佛尔8苏
费用.....	60利佛尔	
纯产品.....	17利佛尔8苏	

每亚尔邦可以进行收获小麦的耕种两年。因此租地农场主在所收获的纯产品十七利佛尔八苏中，必须支付两年的租金，也要支付土地税，还要有维持生活的收入。

因此，纯产品可以分为如下的部分：

土地所有者...3 / 5，即10利佛尔7苏7德尼	17利佛尔8苏
土地税.....1 / 5，即3利佛尔9苏6德尼	
租地农场主...1 / 5，即3利佛尔9苏6德尼 [4]	

在六十利佛尔的费用上，再加土地所有者的收入和土地税的十三利佛尔十八苏六德尼，则一亚尔邦小麦地为七十三利佛尔十八苏六德尼。因为每一亚尔邦小麦地，平年可以生产五塞蒂，每一塞蒂对租地农场主的负担.....14利佛尔15苏8德尼。

在丰收之年，一亚尔邦可获得七塞蒂，一塞蒂为十利佛尔，租地农场主每一塞蒂的损失为.....	11苏2.5德尼
即一亚尔邦.....	3利佛尔18苏6德尼
在收成好的年份，一亚尔邦可获得六塞蒂，因为一塞蒂是十二利佛尔，租地农场主一塞蒂的损失为.....	6苏5德尼

即一亚尔邦.....	1利佛尔18苏6德尼

假使租地农场主支付比上面所说更多的土地税，而每年又支付了租借费每亚尔邦五利佛尔五苏以上，那么他的损失就更大，除非土地极其肥沃，[5] 生产量是无法抵偿这个损失。因而租地农场主是在小麦歉收的情况下反而有利。这是因为只有在歉收之年，它的储存量很少；我认为在这个场合，很少的意思是租地农场主几乎没有可以出售的收获物，这样就要以很高的价格自己消费，而使支出大为增加。如果把不同年次的价格，以平均价格十五利佛尔计算，对租地农场主说，在平年每塞蒂可以储存十四苏，每亚尔邦可以储存三利佛尔十苏。

在播种小麦的二百万亚尔邦的轮耕地，如果每一亚尔邦可以得五塞蒂小麦，在其上附加十分之一税，则其生产总额为一千零九十四万四千四百一十六塞蒂，它的货币价值为一亿六千九百九十万零七千七百九十五利佛尔。

这个总额一亿六千九百九十万零七千七百九十五利佛尔分为如下的部分：

土地税.....	7 000 000	35 000 000
土地所有者.....	21 000 000	
租地农场主.....	7 000 000	
十分之一税.....	14 907 795	134 907 795
费用.....	120 000 000	
总生产量.....		169 907 795

在大农经营之下，每年还有播种燕麦或其他三月谷物 （春播谷物）的二百万亚尔邦。我们假定这些耕地全部播种燕麦；因为这些谷物 的价值差不多是相同的，而且实际上燕麦占收获的最大部分，各种谷物也几乎有相同的生产量，这样可以避免无益的详细调查 。一亚尔邦扣除十分之一税，以有小麦塞蒂量具二倍容量的燕麦塞蒂量具来计算，估计可以生产二塞蒂燕麦，每一塞蒂有九利佛尔的价值。这二塞蒂中的六分之一，必须留作种子。结果一亚尔邦的收获量，还有十五利佛尔，或一塞蒂的三分之二。如果加上十分之一税，则总生产量为十六利佛尔十苏。其中：

一年的租借费.....	5利佛尔5苏	10利佛尔
土地税.....	2利佛尔5苏	
租地农场主.....	2利佛尔15苏	
费用 [6]	5利佛尔5苏	6利佛尔10苏
十分之一税.....	1利佛尔10苏	
总生产量.....		16利佛尔10苏

燕麦地二百万亚尔邦，包括十分之一税，除去种子，共得生产物三百六十七万五千塞蒂，货币价值为三千三百三十三万零三百三十三利佛尔。其中：

土地所有者.....	10 500 000	20 000 000
土地税.....	4 000 000	
租地农场主.....	5 500 000	
十分之一税.....	3 000 000	13 000 000
费用.....	10 000 000	
总生产量.....		33 000 000

按照大农经营进行生产的小麦和燕麦的收获量的总计 如下：

土地所有者	小麦.....21 000 000 燕麦.....10 500 000	31 500 000
土地税	小麦.....7 000 000 燕麦.....4 000 000	11 000 000
租地农场主	小麦.....7 000 000 燕麦.....5 500 000	12 500 000
	总计	55 000 000
十分之一税	小麦.....14 900 000 燕麦.....3 100 000	18 000 000
费用	小麦.....120 000 000 燕麦.....10 000 000	130 000 000
	总计.....	148 000 000
总生产量	.....	203 000 000

谷物生产小农经营的现况

我们已经在《租地农场主论》中，观察到在不能用马来耕种土地的相当富裕的耕作者的地方，土地所有者和利用他的土地的租地农场主，只能对农民提供耕牛来耕种土地。在这种情况下所进行的耕种，它所要的费用，比使用马来耕种，并没有省一些，在这些地方，因为缺乏现金，提供费用的是土地地力本身（这一点在前面说明了）。土地依然作为荒地，放牧着耕牛，在冬季，这些牛依靠从牧场所收的干草来饲养。对于耕作者则给以所收获的生产物的一半，作为他们劳动的报酬。

在这种情况下，除了购买牛的费用之外，预付全部耕种经费的，虽然可以说是土地本身的地力，但是对土地所有者和国家来说，却是非常不经济的。因为在这个场合，土地的利用只是放牧耕牛，依然保持在未耕种的状态，使土地所有者和国家失去了在预付耕作费用进行耕作时所能获得的生产物。在这个场合，所放牧的牛，甚至不能提供一点肥料，土地所有者对于耕种这种土地的分成租地农场主和农民，几乎完全不委托他们看牧羊群。结果是使法国的羊毛产量极端减少。而且没有羊群，就使土地不能取得肥料。由于没有肥料，又使土地只能取得很少的收获。就是在丰收的年景，也只能得到五倍 的谷物（au grain cinq），换言之，是种子的五倍，即每一亚尔邦约三塞蒂，就已经是好收成了。因此，以这种利用不好的方法进行耕种的土地，几乎没有什么人要购买，在这种地方，一亚尔邦以三十利佛尔或四十利佛尔出卖的土地，如果在耕种得好的地方，可能值二百以至三百利佛尔。这种土地，对于土地所有者，特别是对于不在土地所有者说，很难说能否取得购买价格的利息。因此人们如果从这种使用小农经营的土地收入中，除去用于生产饲料的土地的生产量，扣除购买经过使用一定年限后价值减少的耕牛所预付的款项的利息一成，则耕地原来的收入，事实上，余下的每一亚尔邦只有二十以至三十苏。虽然这种耕种方法下的收入和支出可能有些差错，但这种土地价格的低廉，是由卖者和买者的利害关系所确定的正确评价所决定。

现在来看一下在平常年成，对土地所有者说除了种子，几乎全部可以获得纯良小麦约三千利佛尔的土地的状态。这种土地的地质肥沃，约可生产五倍于种子的谷物 。这种耕地有四百亚尔邦，其中二百亚尔邦，是每年可以取得收获的轮耕地，它的收获由分成租地农场主和土地所有者

折半平分。这种土地，由用大牛四头所拉的犁十架来耕。四十头牛，有总计约八千利佛尔的价值。由于这些牛的变老变瘦，在出售时可能遇到的危险与损失，以平常百分之十的利率计算，利息应为八百利佛尔。草原生产牛所消费的一百三十车干草。此外还有用于放牧牛的一百亚尔邦的荒地。在这个情况之下，土地所有者所取得的是生产物三千利佛尔。即

牛的价格的利息……800	1 050利佛尔
由土地所有者预付的种子原本，优良小麦一千利佛尔的利息……50	
不包括修理费和管理人报酬的由土地所有者使用的特别费用二百利佛尔……200	
一车十利佛尔，一百三十车的干草……1 300	1 950利佛尔
一亚尔邦十五苏，一百亚尔邦的牧地……75	
耕地四百亚尔邦生产量的余额……575	
总计……	3 000利佛尔

在这个情况之下，这四百亚尔邦的肥沃土地，每亚尔邦只有一利佛尔十苏的收入。[7] 但如后面所说，每一亚尔邦的租借费是十利佛尔，因此对于土地所有者说，从四百亚尔邦土地所取得的应当不是五百七十五利佛尔，而是四千利佛尔。因此，对于王国土地收入中这种庞大的损失，能够不使人感到惊异吗！

中等的土地，只能取得极少的收入，根据杜柏来·德·圣莫尔（《货币论》*Essai sur les monai*）的资料，王国中部的索罗尼（Sologne）和贝利（Berry）的土地，牧场、耕地、荒地一起几乎都只以一亚尔邦十五苏来租借。此外，还必须要有相当的预付给租地农场主的家畜，在租借完毕之后，只能回收资本（le capital）。同时还说："香巴尼、布尔塔尼、梅奴、布瓦多、贝扬奴等附近的地方，大部分都不能比上述这些地方生产得更多。"[8] 朗基多克州（Le Languedoc）比这些地方耕种得好一些，也更为肥沃。虽然有这许多有利之点，没有被充分利用，因为这个地方的小麦，只能保留在本地方内，并不许自由贩卖，即使进行交易，也和其他许多地方一样，也不过是在这个州的几个场所，买卖不过是物物交换，即不过是生产物本身的相互交换，几乎不能取得利润。

所取得的小收获，大部分是黑麦，[9] 因为不能提供过多的干草，因此几乎不能保证家畜的饲料。这种土地只能用它放牧家畜，或让它荒芜。正因为这个原因，土地不能集约地使用。始终贫困的分成租地农场主，为了能够取得一些 金钱收入，把土地所有者所提供的牛，随意地用于拖拉牛车。而土地所有者为了使分成租地农场主留在自己周围，对于滥用耕牛，不能不采取忍耐的态度。对于分成租地农场主说，与其把牛用于耕种，不如用于搬运，所得的利润反而要多一些，因而就大为疏忽了土地的耕种。由于分成租地农场主长期地把土地荒芜，因此土地上荆棘丛生；这时开垦的费用，远远超过土地的价格，结果就使土地始终保持未开垦的状态。

在这样的地方，农民和雇工，和大农经营的地方一样，没有能被富裕租地农场主所雇佣，从事于他们的农业劳动和家畜管理工作。极其贫困的分成租地农场主，几乎是没有什么工作可以给别人做。农民则以吃杂谷做的劣质面包过活，这种杂谷是他们自己所耕种，几乎不要什么耕作费，但国家则不能获得任何利润。

在这种地方，因为没有小麦的消费，因此也几乎没有销路。因为在大都市附近地方，如果能够充分地供给小麦，则远离大都市的地方，小麦就卖不出去。那么小麦只有以极其低廉的价格出卖，或者把它储藏起来，以等待在最适当的时期出卖。由于小麦一般的不值钱，就使小麦的耕种更为草率。分成租地农场主所取得的部分，也只够供给家属以生活的资料。在歉收时，就陷于饥馑状态，土地所有者不得不给他们以补助。因为由这种耕作所取得的收获，不可能有任何的积

储，以备在饥馑的年度食用。因为在歉收的时候，收获甚至难于供应土地所有者和租地农场主的生活资料。所以歉收时小麦的高价，丝毫不能抵偿丰收时农产物的无价值的情况。能够从小麦高价获得利益的，只有能够把所收获的小麦等待良好时机出售的生活优裕的若干土地所有者。

因此，关于这种耕作，小麦的价值，只能以丰收之年的普通价格来考察。但在远离首都的地方，只能出卖很少的数量，小麦就维持在非常低的价格。所以在土地进行小农经营的地方，纯良小麦和黑麦的平均价格只是一塞蒂十二利佛尔。事实上在这种地方，小麦的价格不能抵偿大农经营的货币费用，土地只能在损害地力本身的情况下来耕种，结果只有尽量以极少的支出来利用，来取得有限的生产物。

从土地只能种出极少的生产物，并不是由于牛耕的缘故。就是小农经营，如果有必要的支出，也能从土地取得同用马耕作几乎是同等数量的生产物。但是只有土地所有者能够负担这项支出。但是由于小麦的交易不自由，除非土地所有者们能够知道小麦的贬值所要受到的损失不大时，他们才肯担负这项支出。

进行小农经营的土地，估计约有三千万亚尔邦，每一亚尔邦在平常年成，可得种子四倍的谷物，即不包括十分之一税，可以生产三十二蒲华束。在三十二蒲华束中，必须扣除八蒲华束的种子。结果只余下二塞蒂，由土地所有者和分成租地农场主对半平分。分成租地农场主在分得的部分中，还要负担土地税和一些不可避免的费用。

进行小农经营的三千万亚尔邦土地，划分为交互播种小麦的两块轮耕地。如果各个分成租地农场主用作播种三月谷物 （春播谷物）的若干亚尔邦不计在内，那么每年可以播种小麦的有一千五百万亚尔邦。因为在小农经营下，没有一点为耕种三月谷物 的特别轮耕地。在一千五百万亚尔邦中，对三月谷物和小麦的收获，并没有区别的必要，因为三月谷物的数量是极少的，这并不是要详细说明的重要问题。况且每亚尔邦小麦的收获非常少，从生产量的一点说，两种作物的收获几乎没有什么不同。

每一亚尔邦小麦地，除去种子，也不包括十分之一税，平均可以四倍于种子的数量，即收获二塞蒂。在平常年成，一塞蒂小麦和黑麦为十二利佛尔，则二塞蒂的货币价值为二十四利佛尔。

上述的数字，加上先已扣除的十分之一税1 / 12，和种子这两部分……	2〔利佛尔〕13〔苏〕
则全部的收获为……	26〔利佛尔〕13〔苏〕

二十四利佛尔，即二塞蒂可分为如下：

预付给土地所有者利息，其他的费用，用作耕牛饲料的元本的偿还部分……9	12〔利佛尔〕
交给土地所有者的每年1利佛尔10苏，两年的租借费……3	
给分成租地农场主的费用，维持费，生活费……10	12〔利佛尔〕
分成租地农场主支付的土地税……1	
分成租地农场主担负危险的报酬和利润……1	

因此，每一亚尔邦总生产量二十六利佛尔十三苏，可分为如下：

两年的租借费……3	5〔利佛尔〕
土地税……1	
分成租地农场主……1	
十分之一税……2〔利佛尔〕	21〔利佛尔〕13〔苏〕
费用……19〔利佛尔〕13〔苏〕	

总生产量.....26	13

进行小农经营的土地一千五百万亚尔邦的小麦的收获，包括十分之一税，除去种子，可以得三千三百一十五万塞蒂，即货币价值三亿九千七百八十万零二千零四十利佛尔，其中：

土地税.....15 000 000 土地所有者.....45 000 000 分成租地农场主.....15 000 000	75 000 000
十分之一税.....37 802 040 费用.....285 000 000	322 802 040
总生产额.....	397 802 040

大农经营和小农经营合计的生产总额

土地所有者	大农...31 500 000 小农...45 000 000	76 500 000	130 500 000 [10]
土地税	大农...11 000 000 小农...15 000 000	26 000 000	
租地农场主	大农...12 500 000 小农...15 000 000	27 500 000	
十分之一税	大农...18 000 000 小农...32 000 000	50 000 000	465 000 000
费用	大农...130 000 000 小农...285 000 000	415 000 000	
谷物收获的总生产额.....			595 000 000

谷物优良耕种的生产状况

谷物交易的不自由、输出的禁止、人口的减退、农村中财富的缺乏、任意的课税、民兵的征集、赋役的滥用，这些都是引起如上所述我国收获量不大的原因。在过去，拥有比今天多三分之一的住民，因而消费也比今天多，但是法国的农业，还能有大量的谷物 可供输出，由于法国人以大量的小麦，并以极其低廉的价格输出到英国市场，英国人因为在市场中无法和它竞争，因而在一六二一年发出不平的呼声。 [11] 当时法国的小麦，以现在货币价值十八利佛尔出卖，这是那个世纪中低廉的小麦价格。因此我们的小麦生产，至少有七千万塞蒂的收获。但是现在小麦的收获，约为四千五百万塞蒂。当时比现在多三分之一的人口，即比现在要多消费二千万塞蒂的小麦，同时还有丰富的小麦向外国输出。这种丰饶是苏理氏经济政策的幸运的结果。这个大政治家，为了使君主和国民取得收入，保持国力，首先是尊重耕作者，葡萄栽培者、畜牧工作者。

要复兴我们的农业，只能以人口的增加为前提。两者的发展，是相互促进的。谷物 的价格，应该超过耕种的费用。因此无论是国内的消费还是国外的贩卖，谷物价格都必须能够保证取得一定的利润。对外国的贩卖，能便于销售，有利于农业的发展，增加土地收入；这项收入的增加，因而能使支出增大，支出的增加，又使更多的人得到利益，因此助长了人口的增加。人口的增加，扩大了消费；消费维持了农产物价格，农产物是随着人们需要的增加而增加，也就是随着人口的增加而增加。因为这个缘故，这一连串发展的根源，是本国农产物的输出。因为对外国的贩卖可以增加收入，收入的增加可以增殖人口，人口的增殖可以提高消费，更大的消费可以渐次地增加农业和土地收入，以及增加人口。简括地说，收入的增加引起人口的增长，人口的增长又增加了收入。

这一连串的增加，都是从收入的增加开始。这正是问题的根本，但是法国最不了解这一点，至少是最忽视这一点。又在法国雇佣人的时候，并不承认和理解仅仅能抵补工资的劳动生产物（不生产劳动的生产物），和支付了工资又能取得盈利的劳动生产物（生产劳动的生产物）之间的不同。如果不注意这种区别，就会对工业比较对农业爱好，对工业品的贸易，就会比较农产品的贸易更重视；正因为这个缘故，就会支持工业和奢侈品贸易，而损害农业。

但是，政府为了繁荣商业，维持发展工业，明显地除了注意收入的增加，并没有别的方法。因为只有收入，能够吸引商人和工匠，并支付他们以劳动报酬。我们必须培育树木的根基，不应只考虑枝叶的处理。最好使枝叶自由地繁荣发展。但不能忘记为生长和增殖供给必要的树液的土地。连埋头于工业发展的柯尔培尔，为了重建衰落的农业，不得不减轻土地税，预付农业者的费用。但他没有能够把这件事同国家的利益联系起来。他并不理解按照规则的课税方法来征收土地税，以及建立容许谷物 自由交易的根本政策。结果由于农业的被忽视，加以不断的战争和使农村荒废的民兵，使王国的收入减少。租税的包征人，可以由贿赂献金而成为国家的官吏。大臣（柯尔培尔）没有足够的先见之明，以避免采取这种不幸的方策，结果使法国蒙受非常的灾祸。[12]

小麦的生产是很昂贵的。我们所有的耕种小麦的土地，比所需要的多得多；因此小麦的耕种应当只限于生产量远远超过优良耕种费用的良田。三千万亚尔邦的良田，年年可以有生产小麦的一千万亚尔邦的轮耕地。进行优良耕种的良田，在平常年成，扣除种子，每亚尔邦可以生产六塞蒂小麦。因此一千万亚尔邦的轮耕地，包括十分之一税，至少可以获得六千五百万塞蒂。[13] 如果国内消费增加，小麦的交易能够完全恢复自由，则每一塞蒂小麦的价格，在平常的年成就会是十八利佛尔；虽然可能比这个数字略有增

年度	塞蒂	价格（一塞蒂的）	合计（每一亚尔邦）	费用（每一亚尔邦）	余额
丰年	8	16 利佛尔①	128 利佛尔		62 利佛尔
好年成	7	17	119	66 利佛尔	53
中等年成	6	18	108		42
较差的年成	5	19	95		29
歉收年成	4	20	80		14②
合计	30	90			200

①法国的小麦，虽然质量比较英国的小麦优良，但是价格却比英国要低。虽然小麦的质量优良，但是我国要把小麦卖给外国，就要在相互竞争之下，把价格降低。（原注）

②在现在法国的大农经营之下，上面已经说明过，租地农场主即使在较好之年，也是要遭受损失。这个表里的材料说明租地农场主在收成好的年份是能够获得利益的，但在歉收之年则受到损失。因此，对租地农场主说，是在小麦多收时较为有利。然而在我们以前考察的例子中，丰收使租地农场主破产。而只有在歉收之年，才能使收入可以抵偿费用。（原注）

减，但在国内消费增加和谷物贸易自由完全恢复的条件下，这是没有什么问题的。以十八利佛尔计算，则一亚尔邦小麦地的生产量，不包括十分之一税为一百零八利佛尔。

在允许输出的条件下，为了更确切地决定小麦的平均价格，必须注意收获量的变动，以及和收获量相适应的小麦价格的变动。从英国的实例来看，很早以前起，变动就几乎上下于十八利佛

尔和二十二利佛尔之间，在允许输出的情况之下，可以推断变动的状态就是这样的。也容易了解，在英国，变动为什么会这样微小。就是英国的农业取得了很大的进步，收获无论怎样少，作为住民的生活资料，还是经常有余。如果我国农业的状况良好，就是在收成较差的年份，也可以收获和今天好收成时差不多同样多的小麦。因此，如果没有例外事件，那么就可以把好收成时收获的多余的部分，转去弥补收成较差时的不足，就能使王国的供给经常超过需要,因而不会再有饥馑了。现在我们把各年度的耕种状态良好的前提之下，作一个一览表来说明，从这个表可以判断如下的情况。又从这个一览表可以知道，即使一千亚尔邦的土地收成不好，把播种三月谷物的同面积的亚尔邦的收获不计在内，也可以获得四千万塞蒂的小麦。

除去费用后的总计二百利佛尔用五年来平分，则

平均每年	40利佛尔
费用	66利佛尔
共计	106利佛尔
一百零六利佛尔以六塞蒂来划分，则每一塞蒂的平均价格为	17利佛尔13苏4德尼 [14]
六塞蒂收获量的价值	106利佛尔
如果加上全部收获的十分之一税和预先扣除的种子的1 / 12，则为	10利佛尔
加上前面所说的这两项，则每一亚尔邦的总生产量为	116利佛尔

其中所包含的纯产品《poduit net》四十利佛尔的分配如下：

两年的租借费占1 / 2，即 20利佛尔	40利佛尔
土地税占1 / 4，即 10 [15]	
租地农场主占1 / 4，即 10	
十分之一税 10	76利佛尔
费用 66	
一亚尔邦的总生产额	116利佛尔

费用六十六利佛尔，以及土地税和租借费二十和佛尔合计，则每一亚尔邦为八十六利佛尔。一亚尔邦的收获量为六塞蒂，因此平均每年，对租地农场主说一塞蒂要花十六利佛尔。在丰收的年度，每一亚尔邦可以收获八塞蒂，每一塞蒂对租地农场主说要十二利佛尔，因为以十六利佛尔出卖，所以可以多得四利佛尔。在歉收的年成，每一亚尔邦收获四塞蒂，则每一塞蒂要二十四利佛尔，因为以二十利佛尔出卖，所以损失四利佛尔。如果把丰收和歉收平均计算，则在平常的年成，租地农场主从每一塞蒂可以得一利佛尔十三苏，即一亚尔邦可以得约十利佛尔。

一千万亚尔邦的小麦收获，在平常的年成，在全部收获中包括种子的成本，也包含所征收的十分之一税，但除去种子，则所得为六千五百五十五万五千五百塞蒂，即货币价值为十一亿五千九百五十万利佛尔。其分配如下：

土地所有者 200 000 000	400 000 000
土地税 100 000 000	
租地农场主 100 000 000	
十分之一税 99 500 000	759 500 000
费用 660 000 000	

总生产额.....	1 159 500 000

此外，还有播种三月谷物的一千万亚尔邦的轮耕地，在耕种情况适当的良田，除去种子，不包括十分之一税，在平常年成至少可以生产二塞蒂。每一塞蒂的价格，估计约为小麦价格的三分之二，即十利佛尔。

一亚尔邦土地的生产量.....20 1 / 2的十分之一税.....1.17	21.17

这个总数二十一利佛尔十七苏可以分为如下部分：

对土地所有者的一年的租借费...10利佛尔	15
土地税.....2利佛尔10	
租地农场主.....2利佛尔10苏	
十分之一税.....1利佛尔17苏	6.17
费用.....5利佛尔	
总生产额.....	21利佛尔17苏

燕麦地一千万亚尔邦，包含十分之一税，可以得二千一百九十四万四千四百四十一塞蒂，货币价值为二亿一千八百五十万利佛尔，分配如下：

土地所有者.....100 000 000 土地税.....25 000 000 租地农场主.....25 000 000	150 000 000
十分之一税.....18 500 000 费用.....50 000 000	68 666 660 [16]
总生产额.....	218 500 000

小麦地一千万亚尔邦的收获量，和三月谷物地一千万亚尔邦的收获量合计如下：

包含十分之一税，		
除去费用的收获.....	小麦 499 500 000 燕麦 168 500 000	668 000 000
费用.....	小麦 660 000 000 燕麦 50 000 000	710 000 000
总生产额.....		378 000 000

其中可分为如下：

土地所有者	小麦 200 000 000 燕麦 100 000 000	300 000 000	550 000 000
土地税	小麦 100 000 000 燕麦250 000 000 [17]	125 000 000	
租地农场主	小麦 100 000 000 燕麦 25 000 000	125 000 000	
十分之一税	小麦 99 500 000 燕麦 18 500 000	118 000 000	828 000 000
费用	小麦 660 000 000 燕麦 50 000 000	710 000 000	
总生产额.....			1 378 000 000

在上面已经评定了生产额的三千万亚尔邦以外，还有价值比较少的耕地三千万亚尔邦，这些耕地用作其他种种的生产。其中最好的土地，可以用来种植大麻、亚麻、蔬菜、黑麦、大麦、杂谷，或作为人工牧场，其他的土地，按照它的种种性质，可以用于栽植木材、葡萄、桑树、苹果、胡桃树、栗子，或者播种荞麦、黑麦类、马铃薯、芜菁、龙芽草及其他用作家畜饲料的生产物。要评定这三千万亚尔邦种种的生产额虽觉困难，但大部分在耕种时并不需要多大的费用，在收入分配上也不会有很大的错误，估计约为上述三千万亚尔邦生产额的三分之一。内容如下：

土地所有者.....100 000 000 土地税.....40 000 000 租地农场主.....40 000 000	180 000 000
十分之一税.....37 000 000 费用.....220 000 000	257 000 000
总生产额.....	437 000 000

由良好的耕种所得的各种生产额的总计的概况。在法国耕地六千万亚尔邦的生产额如下：

土地所有名	良田 300 000 000 劣田 100 000 000	400 000 000	730 000 000
土地税	良田 125 000 000 劣田 40 000 000	165 000 000	
租地农场主	良田 125 000 000 劣田 40 000 000	165 000 000	
十分之一税	良田 118 000 000 劣田 37 000 000	155 000 000	1 085 000 000
费用	良田 710 000 000 劣田 220 000 000	930 000 000 [18]	
除去费用的生产余额.....			885 000 000
总生产额.....			1 815 000 000

王国现在耕种的生产量和良好耕种情况下的生产量的比较：

	现在耕种	良好耕种	差额	
土地所有者……	76 500 000	400 000 000	324 500 000 [19]	增4 / 5
土地税……	26 000 000 [20]	165 000 000 [21]	138 000 000	增5 / 6
租地农场主……	27 500 000	165 000 000	137 500 000 [23]	增5 / 6
十分之一税……	50 000 000 [24]	155 000 000	105 000 000	增2 / 3
费用……	415 000 000	930 000 000 [25]	515 000 000	增5 / 9
生产额……	178 000 000	885 000 000 [26]	707 000 000	增4 / 5
（除去费用）总生产额……	595 000 000	1 815 000 000	1 220 000 000 [27]	增2 / 3

关于谷物耕种优越性的考察

耕作的费用是留在王国之内，因而总生产额完全是国家的利益。家畜的收入至少等于每年所收获的财富的一半。因此农业这两个部门的生产额，合计约为三十亿。葡萄园的生产额，在五亿以上，如果王国的人口增加，葡萄酒和火酒的交易不受限制,就会有更多的增加。 [28] 农业的生产额，不包括大麻、木材、捕鱼等的生产额，至少是四十亿。我们还没有论述房屋、年金、盐、矿山的收入。同时也还没有论述会随着收入（Reoenus）和人口的增多而成比例地增加的工艺、航海等的收益。问题在于这一切利益的本源，实际是农业。正是农业，供给着原材料，给君主和土地所有者以收入，给僧侣以十分之一税，给耕作者以利润。正是这种不断地再生产的本源的财富，维持着王国其他一切的阶级，给所有其他职业以活动力，发展商业，增殖人口，活跃工业，因而维持国家的繁荣。如上所述，法国要把自己的力量可能获得的数十亿的全部收入，不仅用于享乐。就是一方面，国民每年的消费和支出，估计最多不过二十亿。另一方面，还有和这项支出约略相等的，被看作是手工业经费的收入，从这项收入，支付给所有种类的劳动者以生活资料，所有这一切，几乎都是由土地生产物来支付。因为除了捕鱼和制盐，航海的利润虽然庞大，但也只有以我国的农产物进行交易时，才有可能取得。通常都把农业和商业看作是我国财富的两个源泉，但是商业和手工业一样，不过是农业的一个分支；而且手工业比商业，范围远为广大，而且也远为重要。但是这两种职业，只有依靠农业才能存续。实际上，只有农业能够供给手工业和商

业以材料，而且供给这两者以生活资料。因为这两个分支，都要把它们所取得的利得还给农业。农业则再生产着年年支出的和被消费掉的财富。实际上，如果没有土地生产物，没有土地所有者和耕作者的收入和支付，哪里还有商业的利润和手工业的工资呢?如果把商业和农业分离开来，认为它能够独立存在则不过是一个抽象，所谓离开了农业的商业，不过是一个不完全的观念。这种抽象的观念，也吸引着一些研究这类问题的著作家，其中有人则把国内商业看作是生产的商业；但是实际上，国内商业是什么也没有生产，不过是为国民服务，并接受国民的报酬。

苏理氏见解的卓越性，给予任何赞扬也不会过分。就是这个伟大的大臣，由于把君主的财富，国家的权力，国民的幸福，都建立在土地收入，即农业和农产物的对外贸易之上，掌握了王国经济统治的真正原理。他曾经说过这样的话，如果没有小麦的输出，就会使国民失去货币，使国王失去收入。这样就不会被各种工业的自我宣扬的利益所眩惑。因此他只保护了毛纺织业。原因为羊毛的贩卖，给肥沃土地所必要的羊群增殖以便利，结果是丰富的收获，有赖于羊毛的贩卖。

良好的收获，给家畜的饲养生产了很多饲料。就是三千万亚尔邦中等的土地，有一部分是充当这个用途。《人工牧场》*（Prairies artificielles）* 著者的意见很正确，他的结论是，年年必须有和播种小麦的土地同等数量亚尔邦土地的人工牧场。因此，三千万亚尔邦土地，就要有用作家畜饲料的一千万亚尔邦土地的人工牧场。这些家畜，每年能给播种小麦的土地以十分良好的肥料。必须很好地了解这个方法。因为，由于给土地以肥料，就可以每一亚尔邦多收一塞蒂的小麦，因而使利润约增加一倍。以一塞蒂十五利佛尔计算，则收获五塞蒂的一亚尔邦的小麦地，除去全部费用，可以得到二十利佛尔的收入。假使多收获一塞蒂，就此几乎可以使一亚尔邦土地的收入增加一倍。因为，例如一亚尔邦收获六塞蒂，则收入为三十五利佛尔，如果收获七塞蒂，则收入为五十利佛尔，就是比最初的收获要多五分之三。这是因为收入不单是取决于生产量的对比，而且还取决于费用的大小。虽然因饲养家畜而使费用增加，但家畜也能产生收益。因此，从陈旧的耕作方法所取得的利润，是难于和优良耕种所取得的利润相比。

因此我们可以看到，租地农场主的能不能够有财富来支付优良耕种所要的经费，决定于一亚尔邦的土地，有没有一塞蒂或二塞蒂多余的生产物。虽然他还要把其中的价值，分配给土地税和租借费，但他自己的利得部分，远比这些为多，最大部分常是作为利得留在他的手中。因为他相应的还可以收获更多的饲料，就以这些饲料来饲养可以使他增殖利润的家畜。

租地农场主只能由饲养家畜，获得这些收益；但他从家畜的收益，又可以获得很大的利益。事情确是这样，只使用一架犁的租地农场主，要想获得很大的利益是不可能的。只有能够置备较大设备的比较富裕的租地农场主，才能取得较大的利润，只有由较大的支出，才能使自己的土地有较大的价值。

只有一架犁的租地农场主，必须依靠这种零细的经营，来取得维持一家生活所必需的全部费用。此外，他还必须对不同的生产业务上的需要支出费用，这种费用在小农经营中，它所占的比例还大于大农经营。例如他只有一架犁，只能够有一个小羊群，但这个小羊群对于饲养人来说，他所要的费用，和能够产生较大利润的大羊群差不多相同。所以不管经营规模的大小，都必须支出不和利润成比例的费用。使用多数犁的富裕的耕作者，无论对于他们自己或对国家来说，都比只使用一架犁的耕作者能够进行远为有利的耕种；这是因为使用多数犁的耕作者能实行人力的节约，和以较少的支出进行生产，同时又能获得较大的生产量。但是人事费用和人的劳动，只有在他们所获得的生产物能够再生产和增加国民财富时，才对国家有利。土地不仅能养活耕作者，而且能提供大部分国家所要的费用，僧侣的十分之一税，土地所有者的收入，租地农场主的利润，租地耕种者的利得。君主、僧侣、土地所有者的收入，租地农场主和他雇佣来耕种土地的工人的利得等，通过它们的支出，而分配于其他一切阶级和职业的人们之间。有一个作者 [29] 彻底了解这个根本的真理，曾写道："在有许多富裕土地所有者住居的地方，就会形成一般所说的城市（une ville），在这里随着土地所有者把自己收入支出的数量的多少，集中着相应的商人、工业家、工匠、劳动者和仆人。因此在这个场合，都市的大小，是和土地所有者的人数，更确切地

说，是和土地所有者所有土地的生产额成比例。和地方的都市形成一样，同时形成着首都，所不同的，在这里住着一国的大土地所有者。”

由许多小租地农场主进行零星耕种的土地，因为需要支出比较多的人力和费用，所以它们的利润就很有限。以比较少的人力和费用来经营，就可以避免在这些工作上浪费人力和费用，这对于国家是有利的。这样拙劣的把人力使用于土地的耕种，即使在人力很多的王国也是有害的。因为人口愈多，愈需要从土地取得大量的生产物。但是在人手少的王国就更加不利。因为在这样的王国，必须充分注意把人力配置于对国家最必要和最有利的工作。关于农业的利益，实际上是要把土地集中形成大规模的租借地，由富裕的租地农场主经营……，使它达到最好的状态。

单单依靠人类劳动进行的耕种事业，是葡萄的种植，如果葡萄的种植鼓励了葡萄酒的贩卖，人口能够更多的增殖，在法国就可以雇佣比现在远为众多的人力。我们的葡萄种植和葡萄酒与火酒的交易，受着很大的阻碍，实际上这也和谷物 的耕作一样，是值得注意的对象。

我们在这里所考察的富裕租地农场主，并不是自己耕种土地的普通劳动者，他认为自己是依靠智力和财富取得收入，和经营管理企业的企业家。由富裕的耕作者所经营的农业，是非常阔绰的利润很大的企业。只有这种农业，才能够预付土地耕种所必要的大量费用，是自由人所能做的职业，并且是雇佣着农民，使他们能够得到相应的确实的利得的职业。根据苏理氏的想法，只有在这里，在保有大领土的王国，有使真正的租地农场主，即真正的资本主（financier）维持存续的理由。只有这些租地农场主的财富，能够产生出国民的生活资料、社会的安宁、君主、土地所有者和僧侣的收入，可以分配给所有职业的收入，众多的人口，国家的实力，以及国家的繁荣。

大收入是大支出的源泉，大支出实际上是人口增加的原因；大支出会扩大商业和工业，而使多数人获得利益。有人只从维持大军队的观点，来考察大人口的优越性；这是对于国家实力的错误观念；这是由于军事当局只从培养士兵的必要来考察人口。正和土地所有者在为农地经营的必要而挖掘沟渠时很爱惜土地一样；真正的政治家在把人用于战争时，也是很爱惜的。和庞大的军队会把田地荒芜相反，大人口和大财富，则可以使生产力得到很好的发挥。大人口的重要的利益，是有利于生产和消费，增加王国的货币财富（richesses pécuniaires）。如果有肥沃的土地和贸易的自由的国家，同时它的人数又很多，则国民就愈益富裕，国民富裕则国力愈益强大。目前在王国内，所有的货币财富，现在和前一世纪相同。但是要判断这种财富的状态，不能单从这种财富的量来考察，必须根据王国内部生产物的数量，以及和贩卖与价格相适应的流通情况来考察。因为一塞蒂二十利佛尔的小麦一百塞蒂，比较一塞蒂十利佛尔的小麦五十塞蒂，是大四倍的货币财富。因此财富的数量，既由金银货币而表现其存在，同时也由真实的生产物价值而表现其存在。这种情况，在国外贸易能够保证生产物的价格和贩卖时，就特别值得注意。

收入是土地和人力所取得的生产物。如果没有人类的劳动，土地就不会有什么价值。大国的本源的财货，是人力、土地及家畜。如果没有农业生产物，工业与商业是没有另外的财源。但这二者都只有由外国的财富来支持，可是这种财源非常有限，而且几乎没有保证，只能支持极小的国家。

从谷物耕种所征收的土地税的考察

虽然确是家畜使土地的生产提高，但要对租地农场主家畜的利润征收土地税，还是要仔细地考虑。因为即使不把土地税的征收扩大到这个范围，由于农业收入的增加，也可能使课税额达到等于租借费价格的半数。总之，如上所述土地税的增加，并不是由于把课税扩大到租借费，而把课税对象限定在原来的范围，土地税是会适应土地所有者收入额四亿，而为其半数的约两亿。在这个数额中，并不包含对食利息的生活者，要征收土地税的地主、房屋、葡萄园，以及要征收土地税的森林、牧场的特别租借费，输送者、商人、农民、工匠及夫役等的课税。

从谷物耕种所取得的两亿土地税，还必须扣除约二十分之一，因为这个数额是由于法令的许可，对于贵族和特权阶级免除他们自己使用的一定土地的租税。这样就只有一亿九千万了。但是在租地农场主的土地税上，必须附加十分之一税；因此把它附加在一亿九千万上的结果，土地税总额至少是二亿。[30]

土地税和租借费的比例，是对租地农场主课税的最确实的基准，因为有了这个基准，就可以避免对租地农场主进行任意征税的不合理现象，从而给它以保护。土地所有者和租地农场主都知道自己的课税对象，他们相互的利益，在于正确地保全君主的权力。[31]

对于分成租地农场主的课税，也非常希望能够发现同样确实的基准。因为如果实现了良好的耕种，则租地农场主人数就会逐渐地增加，而分成租地农场主的人数，就会跟着减少。但要实现良好的耕种使租地农场主人数增加的根本条件之一，是要纠正任意征收土地税的弊害，确保耕作者为耕种土地所预付的元本。特别是租地农场主，对于国家最为有利，必须加强对他们的保护，以免受到这种任意征收土地税损害的危险。很显然的，由于没有征收土地税的有秩序的制度，农村就会遭到比城市更大的破坏。因为收入是由农村所产生，它的收入的减少，就会使整个王国受到破坏。因为都市住民的生活，是以农村所取得的收入为依据的，都市的人口只能随该地农业收入的增加，而比例地增加。因此，为了使富裕租地农场主增加，和使虽然进行耕种，但只会对国家带来不利的贫困的耕作者人数渐次减少，必须使农村的土地税，遵从确实不变的基准。

但是在大农经营和小农经营共同存在的法国的现状之下，必须承认要遵循这个基准是困难的。正因为这个缘故，我们在《租地农场主论》中，提出了保证课税确实性的可以采取的其他方法。结果是小麦的生产量和租借费，成了对耕作者成比例地征课土地税的最简单而适当的基准。在农业的现状之下，以大农经营的一亚尔邦土地，可以生产七十四利佛尔，缴纳土地税不过占小麦生产总价格的约二十分之一。由小农经营的一亚尔邦土地，可以生产二十四利佛尔，土地税占二十四分之一。进行良好耕种的一亚尔邦土地，如果其他条件相同，因为可以生产一百零六利佛尔，土地税约占十一分之一。就此只因为耕种方法的不同，同价值的一亚尔邦土地，在某一种场合，可以取得十利佛尔的土地税，而在另一场合，可以取得三利佛尔十苏，而此外的场合，不过能得一利佛尔。因此对于土地税，不能不管土地的如何使用，一律征课相同的税额。原因是土地的生产量，由于耕种方法的不同，非常容易发生变化。因此，根据不同的耕种方法，更加考虑到因利润的不同而发生的费用的变化，和种子量的差异，然后依据总收获量按比例地征课土地税，所以无论是提议以十分之一税[32]代替土地税的人，还是提出对土地征收实物土地税（taille réalle）的人，都没有考察由于耕种方法不同而产生的不规则性，和同它有关的变化。确实，在有些地方是对土地规定一般租税的，因为这种方法只限于耕作方法几乎是同一的特殊地方，对于有不同价值的土地的生产额进行课税，斟酌各块土地的价值和不同的种子量，就能够作大体的规定。但并不是王国其他地方，普遍可以按照这个基准来课税。在现在的情况之下，即使可以设定比例的土地税，也只能限于适应地方的农业状况，预先把所课的税额分配于各小的教区。但是这种土地税，和在《租地农场主论》中所说的一样，要根据个人每年正确的申报，比例于眼睛看得到的农业资产而分担。在收入归着于谷物 生产物时，也可以不要这种申报。但是如果在实现了良好耕种的地方，课税形式比例于租借费来征收，就可以把它单纯化了。如果耕作者自己改良耕种方法，增加支出（因为生产额增加），当然会支付比较多的土地税。因为与此同时，他可以保证比较以前获得较多的利润；只要是随着利润的增加，比例地增加土地税，那么他就不会认为这是破坏性的课税而感到烦恼。

如果能够实现以上的条件，则在由租地农场主耕种的地方，就能够比例于租借费而征课土地税。在土地所有者使用分成租地农场主耕种的地方，也可以找到近似的基准。各处的分成租借地的生产量，大体是知道的，除去费用，就可以知道土地所有者的收入，土地税就按这个收入而成比例地征收。因此，并不是从土地所有者收入本身征收，只考虑比例于土地所有者的收入，对分成租地农场主的收入部分设定课税。假使在这比例课税中，有损害分成租地农场主的某些缺点，那么这个缺点就可以由分成租地农场主和土地所有者的协约，而把它修正。因此这样的共同一律

的基准所会发生的不合适的情况，由于土地所有者和租地农场主的妥协，而不致成为很大的困难。我认为无论是对于大农经营或小农经营，设定比例土地税的一律不变的基准是可能的。

由计算现行大农经营的生产量，作为我们课税对象的一定生产量所征课的土地税，估计约为地主收入的三分之一。在大农经营中，土地几乎都是租借的，课税数额比例于（土地所有者）租金收入来决定，是很容易的事情。

但是同样的方法，大体上并不适合于不是租借，但是由小农经营的土地。因为土地所有者的收入，只能从生产额来计算。从这种生产额的计算，我们可以知道，在小农经营的场合，土地税约等于土地所有者收入的三分之一。但是对于完全不确定的土地所有者收入，就可以从另一观点来考察这样的计算。所以这就要从另外的观点来研究。因为关于由分成租地农场主耕种，预付货币费用，大部分土地用于保证耕牛饲料的各分成租借地的土地所有者的收入，为了避免由于采取不同的评价方法而产生混乱，所以就要从另外的观点来研究。我们在前面已举了这种耕作方法的例子，来说明在平常年成，除去种子以外能给土地所有者以小麦三千利佛尔的土地状态。并且说明了三千利佛尔中所包含的不同的费用。就是一千零五十利佛尔用作货币的预付，因此在三千利佛尔中，得到的收入只为一千九百五十利佛尔。

然而在这一千九百五十利佛尔的总收入中，提供牛饲料的牧场和荒地的收入是一千三百七十五利佛尔。因此能够取得收获的土地，在这一千九百五十利佛尔的数额中，只有五百七十五利佛尔的生产物。原因是牧场与荒地的收入，同样是这一千九百五十利佛尔收入的一部分。如果土地税等于一千九百五十利佛尔的三分之一，则达六百五十利佛尔，如果这个数额由五个分成租地农场主来平均分担，则各人为一百三十一利佛尔。

因为这种分成租地农场主一起共获得谷物的一半，即三千利佛尔，则每人所分得的份额为六百利佛尔。分成租地农场主如果每人要支付一千九百五十利佛尔的三分之一，即一百三十利佛尔的土地税，则余下作为费用，自己和家属的生活费的，只有四百七十九利佛尔十六苏。

我们所举的例，是属于用牛耕种的方法，土地生产物获得了良好生产量的场合；而这种方法，是以比较通常的生产量高四分之一为前提。因此费用的数额虽然相同，但是在通常小农经营的场合，土地所有者收入不会超过一千四百五十利佛尔，各分成租地农场主取得的份额则为四百五十三利佛尔。如果土地税等于土地所有者收入的三分之一，则为四百九十七利佛尔。每一个分成租地农场主则分摊到一百零二利佛尔。从各人所取得的生产物中，余下的作为自己消费的部分，不过三百四十八利佛尔，只是这个数额，是不能满足自己的支出，因此分成租地农场主所付的土地税，至少有一半左右要转嫁于土地所有者，而且土地所有者对于耕种不得不有大量的支出，因此他的收入是不稳定的。

关于从分成租地农场主所分得的土地所有者不稳定的收入（分成实物租借费），也可以和上面所说的一样来考虑，如果作为土地税从土地所有者所征收的数额，相当于这项收入的三分之一，那么这个土地所有者，比较那些把土地租借出去，以租借费的形式经常取得收入的土地所有者，至少要把自己所取得的收入的三分之一，额外地作为土地税而支付。这是因为后一种情况的土地所有者，所谓相当于所取得的收入三分之一的土地税，并不是由租借契约所规定和保证的这部分收入（租借费）来征收，因而对于他们是完全没有关系的。和这种情况相反，与定额租借费相同的税率（三分之一），也适用不稳定的土地所有者的收入，如果从分成租地农场主征收土地税，如上面所说，其中的半数，将转嫁于土地所有者的不稳定的收入。但由分成租地农场主所进行的耕种，它的收获极少，土地所有者对它的管理也极为困难。特别是有些土地所有者，并不居住在自己的所有地上，而是雇佣人员进行管理，那就更加困难了。如果对于这种耕种和对大农经营一样的税率进行课税，则土地税就未免过重。

无论是大农经营还是小农经营，如果都是把土地出租，或土地所有者由租借费取得收入时，即使土地税相当于土地所有者收入三分之一乃至二分之一的数额，则这个税率对于双方说，还是公正的。但是如果土地税等于由使用分成租地农场主耕种的土地所有者不稳定收入的约四分之

一，则这个税率也还是公正的。在这种情况下的四分之一，相当于分成租地农场主取得份额的约六分之一。

因此，如果知道分成租借地通常生产量的概况，则在租借期中，土地税的数额是容易规定的，它等于分成租地农场主所取得份额的约六分之一或五分之一。

如果土地非常肥沃，结果也会使分成租地农场主取得的份额，只为分成租地农场主租借地生产量的三分之一。在这个场合的三分之一的数额，对分成租地农场主说，几乎和贫瘠的分成租借地生产量的半数同样有利。在这种情况下，对两种土地所征课的土地税，同所取得的产量的比例是相同的，但同土地所有者的收入的比例却不同。在较肥沃的土地上，土地所有者得到的收入是收获的三分之二，这样和土地所有者的收入相比，土地税的数额是很少的。在这个情况之下，在把收获物的二分之一，即对半进行分配时，对于分成租借地的谷物 生产量中，以分成租地农场主取得份额的六分之一以至五分之一来作为土地税，则农业就会由于谷物 交易的自由和有秩序的课税的保证而进步发展，并且会由于比例土地税而使税收增加。在这里可以得到为了君主的利益，而制定这种税制的极其简单和一般基准。

在大农经营的场合，依据租借契约规定的课税，约为小农经营课税额的两倍。因为大农经营的生产量，是远比小农经营的生产量为大。

和土地税的现状对照起来看，我现在所设想的租税体系，还不知道是否妥当。但是如果把税率加以适当的调整，要适应现状是容易的（参看《赋税论》）。

如果能够经常地正确遵守这些基准，给谷物 交易以自由，免除租地农场主子弟的民兵义务，废止服役 [33] ，则很多能够缴纳土地税的逃避到都市的土地所有者，就会再回到农村，安心地经营所有地，均沾农业的利益。同时还有为求得生活安定而离开都市的富裕居民，也到农村来，这样农村又会重新充满复兴土地耕种的耕作者。这些人就会和租借土地，比例于从所有地取得的收入，和租地农场主从耕作利润支付土地税一样，负担土地税。他们作为土地所有者，也要征课土地税，如果他们自己不耕种土地，则要缴纳作为土地财产所有权的土地税，从所有地的租借费收入中支付十分之一。利己心必然会使人去选择优越 的有利的事业。在农业受到保护时，就没有一种职业能和农业一样可以保证获得确实的利得。因此，农业可以由那些把必要的财富来投资的人而获得复兴。经营所有地的贵族们，由于把土地出租，并以所收入的租借费来支付租税，就是按照租借费的比例来缴纳土地租。因而使他们忙碌地工作，促进贵族们和农业双方的利益，这是非常适当的。这样可以使他获得比现在更多的利润，大大地促进农业的进步。虽然他们也可以在大都市中从事小卖商人的工作，但是农业这种职业，远比做商人合于他们的身份。都市里商人的增加，对于农业是极其有害的。总之，对于国家来说，虽然小卖商业常能雇佣很多的人，但农业却远比小卖商为重要。

富裕租地农场主的地位必须很好地加以保护；同时大农经营也必须在王国内广泛推行。这样就可以使利用牛的耕种完全消灭，因为由于农业中获得的利润，使土地所有者能够把土地出租给富裕租地农场主，这些富裕的租地农场主有足够的资金来支付大农经营所需要的费用。即使在有些地方，由于和大农经营比较，还是更喜欢小农经营，因此小农经营依然会被保存；但是如果另外一种方法，能够使他们在偿还土地所有者所付出的预付之后，还有能力取得较大的收入，这样他们当然可以选择较好的经营方法。在这种情况下，分成租地农场主就可以从收获的取得部分，和租地农场主一样地来支付土地税。因为这样可以使分成租地农场主的收入，比较在现在的小农经营之下，每一亚尔邦多得十八以至二十蒲华束的小麦，并缴纳大四倍或五倍的土地税，还能取得远比现在为多的利润。因此，在这个场合，分成租地农场主的收获，又给比例的土地税征课以确实的基准。

这种简便易行而又可靠的方法，能使耕作者免受任意课税之苦，并使国家财政不致因破坏性的课税而陷入绝境，这就能帮助土地的耕种，复兴王国的力量。

对于农民以外的农村住民的比例土地税，也要以利润即实物的利得为基础。但是这个问题的重要性要少得多，如果在征课时能审慎办理，比较正确地施行就更好。因为即使有了错误，对于君主的收入来说，几乎没有什么影响，在这里最重要的是鼓励和促进农村人口的增加。

至于城市的土地税，并不能以上述农村的基准为依据。关于制定适合于自己的基准，是城市本身的工作。在这里我不打算谈一种没有重要 意义的政策原则，即把任意的课税看作是使人民必须服从的可靠手段；因为这种极其不合理的政策，是和伟大的政治家没有关系的，伟大的政治家是会知道这种政策的不合理和荒谬 。被征课土地税的人民，都是有中小资产的人，应该给他们以鼓励，而不应压制他们。他们完全服从王权和法律。因为他们有了一些财产，那么就会固守这些财产，对于恐怖和刑罚更加敏感。虽然他们那种乡下人的傲慢态度，常是受到人们的非难，这是由于他们完全不关心政治的地位所产生的态度，这不过是对于支配欲很强，对于比他们更傲慢的人的反抗所表现出来的现象。他们即使有些微 缺点，但一点不会破坏国家的秩序，相反，甚至因此而可排遣小资产者对于一个值得尊敬的富强国家经常怀抱的轻侮情绪。总之，土地税的任意征课，究竟有什么好处呢?作为政治家，难道可以对于当然应该受保护的人们，反而要加以压制吗?这种任意的课税，不过是在几个私人面前，暴露出他们做损害国家福利的破坏行为。

关于谷物输出的考察

谷物 的输出，是农业复兴的另一个根本条件，这不会引起谷物 价格的提高。这可以从把谷物输出于国外的邻国，以低廉的价格输出的情况来判断。但是由于这种输出，可以防止小麦变成无价值的东西。由于这个唯一的效果，正如我们在上面所说，可以使农业免去一亿五千万利佛尔的损失。并不是说只因为向外国贩卖，就使我们富裕起来。因为，如果购买者不多，销售就会受很大的限制（请参看 《租地农场主论》）。事实上，我们的输出很难达到二百万塞蒂。

在这里，我不想来解答有些人的疑虑，就是怕输出会引起饥馑。 [34] 因为情况正是相反，由于有输出才保证了丰收，如上所述，甚至歉收年的收获，也会比现在普通年成所取得的收获高。我不想在这里多费唇舌来谈有些人，他们为了防备饥馑，提出设立公共仓库的不能实现的计划，以及这种预防措施的缺点和弊害。关于这一点，只要考虑一下某一英国人著作 [35] 中所说的话就够了。

“关于预防饥馑的措施，请看一看其他国家的情况。它们为了预防饥馑，想出了种种的计划，但是我们所看到的是饥馑难于避免的前景。我们已经发现以非常简单的方法，轻易而充分地调度生活必不可缺的主食的秘诀。我们比较祖先幸福的，是我们不但没有遇到过饥馑的事实，而且连由于担心饥馑而引起小麦价格的激烈涨落，也一点没有经验过。……这不是因为有很多广大的谷物仓库来预备救济，而是因为我们有已经进行耕种的广大田地。”

“在英国只想耕种本国所要的生活资料时，常常不能满足自己的需要，因而不得不购买外国的小麦。但是自从英国把小麦作为对外贸易的商品以来，耕种就大为增加，一年的好收获，可以供给英国人五年的生活资料。而现在则是可以把小麦输出到缺乏小麦的国家。”

“人们如果看一下法国各地，就可以发现多数的土地，如果进行耕种，是可以生产小麦，饲养家畜；由于不进行耕种，不仅土地依然荒芜，而且由于耕作者缺乏经营能力，甚至连肥沃的土地，也不能有良好的收获。”

“真正使人感到高兴的，是我看到法国的统治有缺陷，并且它的后果是非常严重的，因而为我的祖国祝福。但是，如果这个强国能够活用自己的领土和国家的有利之点，不能不使人感到，它将成为一个如何可怕的国家。啊，如果他们知道自己的优点!（O sua si bona norint!）” [36]

因此，只有那些农业生产限于供应本国的生活资料的国家，才不能不担心发生饥馑。一般说，在谷物 自由交易的条件下，事实上所担心的正是相反的现象。法国的高度发达的农业，由于所取得的生产物很丰富，就要顾虑生产物变成没有价值。然而这样的顾虑是不必要的。因为依据我们王国的位置、港口、横贯各地的河流，来进行设置交易上所必要的措施，就会给本国农产品的运输贩卖以便利。只有农业上的成功，才会使法国的人口重新增加，并提高他们的生活。所有种类的农业原料和工业生产物的消费，随着住民人数的增加而扩大，只有很少的剩余可以出卖给外国。美国殖民地的肥美，和新世界农业的发展，确实是可怕的。但是法国谷物 的质量，优于这些国家以及其他国家谷物的质量，我们没有必要畏惧同它们的对等的竞争。其他国家谷物 的质量较差，它们的面粉少于我国的谷物。殖民地的面粉，经过海上运输，很容易变坏，只能保存很短的时间。但是法国的面粉，则比较便宜，可以制比较美好的面包，而且能够保存比较长的时间，所以法国输出的面粉是受到欢迎的。因此，我国的小麦和小麦粉，任何时候都比其他国家容易在外国销售。还有可以使人安心的另一个理由，就是即使殖民地的农业扩大了，但它必然意味着人口和谷物 消费的比例的增加，因而殖民地的谷物剩余额，并不是随农业的扩大而比例地增加。

由于农产物没有销售市场和跌价，而使我国各省的土地荒芜，是人民的贫困和我们对于生产物交易所设的障碍的结果。冷静地考察，就可以知道很多地方由于农产物销售不出去，而变成没有价值。由于这个缺点，使富人离开地方，逃到宫廷和大都市去而成为不在当地的土地所有者，只能希望地方的司教，地方长官及一般居住者，把他们的收入，在那里投入有效的消费。但这是一种非常狭隘的见解。因为很清楚，这并没有使王国的消费有所增加，不过是从比较浪费的地方，转移到比较俭朴的地方去。因此，这个措施不但没有使王国内部的消费增加，反而是使它减少了。必须扩大输出和国内消费，才能扩大销路。这样就可以使国内消费和对国外的销售，共同一起来维持农产物的价格。但是要取得这个利益，只有由保障谷物 的普遍交易，人口以及生活的安定；因为只有这些因素，才能经常保持维持农产物价格所必不可缺的售卖和消费。

为了更好地理解谷物 国外贸易的利益，必须对一般贸易，主要是手工业制品贸易和本国农产物的贸易，进行若干基本的考察。因为，只为转口贩卖而购买的中介贸易，这是那些除了贸易之外，没有其他方法的若干小国所做的职业。因此，这种国外贸易，是不值得大国去关心的。对我们来说，为了理解对我国有最重要性的贸易，只把另外两种贸易，即手工业制品贸易和本国农产物贸易的利益进行比较。

经济管理的原则 [37]

一、工业劳动不会增加财富 。农业劳动可以抵偿费用，支付耕种的工资，使耕作者获得利得，并且产生土地收入。工业制品的购买者，支付了费用、工资以及商人的利得。但是工业制品不能取得此外的其他任何的收入。

因此，全部对于工业制品的支出，都是靠土地的收入抵补的。因为不能产生任何收入的〔工业〕劳动，只能依赖收入的支付者的财富而维持它的存在。

把制造工业品的劳动者的利得，和受耕作者租地农场主所雇佣进行土地耕种的劳动者的利得加以比较吧！二者的利得，都只限于劳动者的生活资料，这些利得并不使财富有什么增加，同时工业制品的价值，是和〔工业〕劳动者和商人所消费的生活资料的价值成比例。因此，可以知道手工业者，只是把自己劳动的产物，作为生活资料而消费掉。

所以在工业制品的生产中，并没有财富的增加。因为，在工业制品中价值的增加，不过是劳动者所消费掉的生活资料价格的增加。商人的大财产也只能从这个观点来加以考察。就是它和小商人的利得是同性质的东西，不过是大商业企业综合的结果。这和大〔工业〕企业的把由许多劳

动者劳动所取得的小利润，集中而成为大财产的情况正是相同。所有这些企业者，都不过是把别人的支出，来作为他的财产。因此，在这里并不存在财富的增加。

财富是人的生活资料的来源。工业则把它们加工，使之适合于人的使用。土地所有者为了享用工业品，而把它支付给工业劳动，因此土地所有者的收入转到了所有其他人的手里。

因此，人口数量随着土地收入的增多而成比例地增长。有一些人由进行耕种而创造这些财富，另外一些则把它加工使之能够适合享受使用。就此享受使用的人，就要对二者进行支付。

因为这个原因，为了使人和财富能够存在，必须先有土地、人和财富。因此可以说，只有商人和手工业者的国家，除了依赖外国土地的收入，是不能够维持他们的生存的。

二、工业劳动对于人口和财富的增加所做的贡献 。假使某个国家通过把本国的手工业制品出卖，从外国取得一百万利佛尔，同时又把本国农产物一百万利佛尔出卖给外国，则这种收益双方都同样地是对本国财富的增加，同样的都对本国有利。假使一个国家的人口，超过本国土地收入所能维持的限度，那么，这些过剩人口，只能依赖向外国售卖手工业制品来维持生存。

在这个场合，这个国家从土地和人，取得它所能得到的全部利益。这就是说，对于这个国家来说，贩卖一百万利佛尔本国农产品的利益，比贩卖一百万利佛尔的手工业制品的利益要大得很多。因为，手工业制品只能取得手工业者劳动的价格，而农产物则能取得耕作劳动的价格，和由土地所生产的财富的价格。因此，由不同的商品贩卖来取得金额时，常是本国农产品的贸易比较起来要远为有利。

三、工业劳动的雇佣如果要妨碍土地的耕种，则要损害人口和财富的增加 。在把一百万的手工业制品和一百万本国农产品出卖给外国的国家，如果在土地耕作上没有充分的人力可以雇佣，则在使用人力从事制造出售给外国的手工业制品，要受到很大的损失。因为在这个场合，人们不可能把农产物销售于邻国，年年积存着剩余产物；相反，在手工业制品方面，因为容易输送，能够把它售卖给邻国。在这种情况下，这个国家给较多的制造业者和手工业者以利益，是得策的。因为他们消费本国的农产物的同时，把他们自己的制成品出卖于外国，他们由所取得的利益和所进行的消费，来增加国家的财富。

但是要这样地改革国家并不容易；因为即使把制造业者和手工业者集中于国内，但这也只能和国家现实的收入成比例。详细地说，一国的制造业者和手工业者的人数是由土地所有者和商人的人数所决定的，因为商人能够把他们的制成品出卖给外国，同时又能够从外国买回有同等价值的东西，为制造品寻找到市场。但要这样做，对于没有自己的农产物市场，从而使这些农产物变成无价值的东西，同时又没有创设制造业和手工业所要的足够收入的国家来说，几乎是不可能的。

这种计划只能逐渐地缓慢地来实行。许多试行这种计划的国家，也要承认它们的成功是不容易的。

然而对于土地肥沃的王国说，除了这个方策之外，政府没有其他的途径来使工业进步。

所以只要本国的农产物交易方便而自由，必然可以使能不损害土地的收入，来从事这种劳动，从事耕种土地的人的劳动生产量，比较手工业品制造的生产量，要多两三倍。

四、耕作者的财富，是由耕作所生产出来的财富 。耕作劳动的生产量，在耕作者不能支付良好耕种的费用时，对于国家来说，是等于零，或接近于零。一个贫穷的人，只能靠自己的劳动，从土地取得几乎没有什么价值的农产物，例如马铃薯、荞麦、栗子等，只能供给自己的需要，不能出卖也不能购买一样东西，这种人只能为本人自己劳动。只能在贫穷中生活。因此，他和那块他所耕种的土地，不能给国家以任何东西。

在耕作者无力雇佣农民的省份里，那些赤贫如洗的农民，只能自给自足过着粗衣粗食的生活，这些地方贫穷的结果就是如此。

因此，如果一个国家没有准备好耕作所必要的资金，使土地能够取得丰收，那么无论在耕作上使用了多少人，仍然是不生产的（Infructueux）。相反，在富裕的耕作者很多的王国，就常能保证土地的收入。

五、工业劳动促进土地收入的增加，土地收入维持工业劳动。一个国家的土地虽然肥沃，但是因为运输困难，手工业劳动，经常有土地收入的保证。

六、有本国农产物大规模贸易的国家，常能维持本国手工业制品的大规模贸易。因为这样的国家，能够比例于土地收入，对制造他们所必要的手工业品的劳动者支付工资。

因此，有本国农产物的贸易，同时在这个国家中，也必然会有工业品的商业。

七、几乎不输出本国农产物，为了生存而不得已从事工业品贸易的国家状态，是不安定而且不可靠的。因为这样的国家所做的贸易，可能会受到从事同样贸易的其他优秀竞争国的侵害。

还有，这样的国家，要受支配和从属于把原料出卖给它的其他国家。这个国家不得不实行严格的节约。因为毫无可以应付支出的收入，除了依赖节约，不能维持和扩大自己的贸易、工业和航海。相反，有土地财产的国家，就能够由消费来增大收入。

八、手工业品的广大国内贸易，只有依靠土地的收入才能维持。王国内工业品的对外贸易和国内贸易的比例关系，必须加以研究。因为手工业品的国内贸易，例如为三百万利佛尔，对外贸易为一百万利佛尔，则全部手工业品贸易的四分之三，由国家的土地收入来支付，只有余下的四分之一由外国支付。

这个场合，土地收入成为王国的主要财富。因此，政府的主要目的，在于保护土地收入的维持和增加。

要达到这个目的的方策，在于允许交易的自由和维护耕作者的财富。如果没有这些条件，则收入、人口、工业生产量就要减少。

农业生产两种财富，就是作为土地所有者收入的年生产量和耕作费的补偿。

收入必须每年花费掉而分配于全体市民，和缴纳对国家的租税。

用作耕作费用的财富，应该保留在耕作者的手中，而免除所有的课税。因为，如果它不保持在耕作者手中，就要破坏农业，夺去农村住民的利益，断绝国家收入的源泉。

九、有广大领土的国家，为了鼓励手工业品的生产，而把本国农产物的价格降低，就会使它的经济全面崩溃。因为，耕作者如果不能补偿耕种上必要的大量经费，不能取得利益，则会使农业凋敝，国家失去土地收入，同时手工业劳动，也因为土地所有者不能支付而减少。因为制造业者、手工业者、工人、农民，只能依靠比例于国家收入的利得，以维持生活，在上述情况之下，只能从这个国家逃亡，所以正因为贫困而使人口减少。

在这个情况之下，王国的力量受到破坏，财富被剥夺，人民的租税负担过重，国王的收入减少。因此，只是这个恶劣的政策，就完全可以使国家陷于毁灭。

十、对外贸易的利益，不在于货币财富的增加。一个国家从对外贸易所取得的财富的增加，并不在于货币财富的增加；因为某一国家和外国所进行的对外贸易，总是这个国家对外国所进行

的商品交换，来供给自己消费的需要。但是，即使在这个场合，并不妨碍把用于国民消费的财富，转到其他用途去，和把它节约而变为货币形式的财富。

同时，作为商品来看的农产物，是货币财富（richesses pécunières）和实物财富（richesses réeles）的综合体。把小麦卖给商人的耕作者，接受的是货币的支付。同时他就以这项货币，用于对土地所有者、土地税、仆役劳动者的支付，还用于购买他所必需的商品。商人把小麦出卖给外国，就从外国购买其他商品，或者和外国直接进行商品交易，又把带回来的商品出卖，并以所取得的货币再买小麦。

因此，把小麦作为商品来看，对于出卖者来说，是货币财富，对于购买者来说，则是实物财富。

在这个情况之下，可以贩卖的农产物，对于国家说，任何时候，既可作为货币财富，也可作为实物财富，并不给它以特别的区别，对于国民来说，则根据各人的需要而使用。

一个国家的财富，并不由货币财富的总量所规定。货币的财富是由农产物丰富的程度和根据它的价值如何而规定的货币数与流通速度，才能在国家内部发挥它的有效的机能，因此，货币财富可能并不明显地跟着实物财富的增减而增加和减少。西班牙虽然拥有秘鲁的银山，但是必需品经常枯竭。英国则依靠实物财富维持着它的富裕。在英国，代表货币的纸币，由贸易和国民的土地收入保证着它的价值。

因此，决定国家财富多少的，并不是货币财富的多少。认为即使损害有利的贸易，也要禁止王国货币的流出，那不过是基于有害的偏见所产生的意见。

为了维持国家，必须要有真实的财富（véritables richesses）。这里所说的真实的财富，就是不断地更新的财富，为了满足生活上的欲望，取得方便，获得享乐，是人们经常需要，经常能够以一定代价取得的财富。

十一、各国之间的贸易收支如何，并不能判断贸易的利益和各国财富的状况。因为某一个国家，由于人口和土地的关系，可以比其他国家富裕；也可能其他国家的国内贸易比较这个国家少，消费亦比较少，但是有较多的对外贸易。

又在这些国家中，有些比其他国家可能有较多的中介贸易。把商品从一国转卖给另一国，从而收回购买价格（prix de l'achat）的贸易，在收支结算上，虽然可以形成相当大的利益，但是这种中介贸易的资金（le fonds），和以较小规模的贸易资金，把本国生产物售卖给外国的其他国家比较并不能取得同等程度的利益。

手工业品贸易的情况，也和上面所说的相同。因为原料的价格，和制造时劳动的价格，二者是应该有区别的，但在生产额中则是混淆起来的。

十二、判断一个国家富裕程度的依据，是国内贸易和对外贸易，特别是国内贸易的状况。假使一个国家以高价（à haut prix）大量消费本国农产物，则这个国家的财富，是和所消费的农产物的丰富程度，以及它的价格成比例。因为这些农产物的生产丰富，和维持高价（cherté），这两个条件使它成为财富。农产物由于它的贩卖，可以用于任何其他用途，满足非必需的欲求。但是对于国家说，首先必要的是实物财富形式的元本。

十三、在能够从自己的土地、人力、航海取得最好生产量的国家，没有羡慕邻国的贸易的必要。因为一个国家不应该妨碍任何邻国的贸易，如果是妨碍邻国的贸易，必然会打乱自己，搬起石头砸自己的脚。特别是这个国家和邻国共同进行相互贸易时是如此。

因此，贸易的竞争国，即使是敌对国，与其用力直接地去妨碍其他国家的贸易，不如注意于尽力维持和扩大本国自己的贸易。这种国家，甚至可以帮助其他国家贸易的发展；因为国家间的

相互贸易，是要依靠出卖者和购买者双方的富足，才能相互维持。

十四、在相互贸易中，出卖最必需的和最有用的商品的国家，比出卖奢侈品的国家有利 。一个国家，如果能够以土地为基础，来保证本国的农产物贸易，因而也有可能从事手工业品的贸易，那么就能完全不依赖其他国家而独立。这样的国家，只是为了维持、便利、扩展它的国外贸易而和外国交易。因而为了尽可能地保持本国的独立性，和相互贸易的优越性，只从外国购买奢侈品，而把生活必需品出卖给外国。

其他国家，从这种种商品的实物价值出发，认为这种相互贸易更为对本国有利。但是所谓优越性，常是在出卖最有用最必需的商品的国家这方面。因为在这个场合，这个国家所进行的贸易，是根据其他国家的要求，而把剩余物品出卖给外国，这种国家所进行的购买是必然造成富裕（Opulence）的结果。对于其他国家来看，这样的国家由于以超过所要购买的限度来售卖，因而更为有利。对这个国家来说，拒绝奢侈品的购买，远比其他国家削减必需品容易。

参加制造奢侈品的国家，必须充分认识有发生剧烈变化的事实。因为，一旦经济衰落，奢侈品的贸易很快减退，因此，劳动者就有陷于没有面包，没有工作的危险。

如果交易自由，则法国可以丰富地生产主要农产物。而农产物的丰富，在满足巨额的消费和大规模的对外贸易的同时，还能够维持王国内部手工业品的大规模贸易。

但从法国人口的现状说，是不容许奢侈品工业雇佣很多的人工。因而，为了能够从本国的土地生产出商品，以便利对外贸易，则由输入奢侈品，以维持同外国的相互贸易，还是比较有利的。

又在法国，不应该追求无所不包的对外贸易。对法国来说，其中最不重要的若干部门，应该为对本国最有益、能够增加和保证王国土地收入的其他部门的利益而牺牲。

但是一切交易必须自由，使商人能够为自己的利益，自由挑选最可靠和最有利的国外贸易部门。

以下所述，是政府施行政策所要求的事项。即：

注意王国土地收入的增加，毫不束缚工业的发展，给市民以支出的便利和选择。

在农产品陷于变成无价值（non-valeur）之物的地方，由促进贸易以复兴农业。

禁止和妨碍国内商业以及相互对外贸易的许多措施，应该废除。

要废除或减轻额外河道税和通行税，因为这种税要破坏农产物由长途运输所进行的远距离交易的收入。这种租税的负担者，可以由王国土地收入一般增加中应得的份额，得到充分地补偿。

此外，必须废除地方和城市，以及公共团体用以谋取狭隘利益的垄断特权，不必说也是很重要的。

修建道路和发展河道航运，以便利交通和商品的输送，亦是很重要的。[38]

此外，很重要的，是不应该在为保证城市以丰富物品的动人口实之下，任意地或含糊地允许或禁止地方农产物的贸易以致使农村遭到破坏。都市可以由居住在都市的土地所有者的支出保持它的生存。因此，破坏土地收入，既不能保护城市，也不能改善整个国家的福利。

关于国家收入的政策，并不能委之于从属的地方行政和特殊的行政机关的自由裁决。

谷物的输出，不能仅限于几个特殊的地区；因为这样会使这个地区在取得其他地区谷物的补给之前，陷于枯竭的境地。因而住民会有几个月陷于饥馑，而这种饥馑完全有根据地可以归咎于输出。

但是，在输出自由一般地普及于各地时，就不会有谷物价格显著腾贵的现象产生。因为如果有输出的自由，商人很早就会从王国各地，特别是从谷物价格低廉的地方输入。

在这种情况之下，就不会有地方放任农产物跌价贬值，到处的农业，都会适应市场的销售情况而振兴起来。

商业的进步和农业的进步是携手并进的。输出的对象只限于国内的剩余，这种剩余也只以输出为前提才能生产。还有只有输出才能经常维持丰富，增加王国的收入。

收入的增加，又引起人口和消费的增加。因为，由于收入增加，引起支出的增加，而支出的增加，又增进了各人的利得，和使人得到新的利得，因而使人口集中。

由于农业和商业的进步，就可以很快地使王国具有高度实力和达到繁荣状态。就此君主就可以极简单的方法，稳坐国内而征服他国。而且这样的征服，比较用武力去征服更为有利。这样的进步是异常迅速。就是因为这个缘故，在亨利第四的治世，经济疲敝、负债很重的王国，很快地变成丰饶富裕的国家。参看《赋税论》。

关于用于谷物生产的财富的必要性之考察

我们决不能忽视的一点，就是我们所希求的繁荣状态，与其说它是耕作者劳动的果实，倒不如说它是，耕作者投入于土地耕种的财富的产物。丰收的获得，首先是由于所施的肥料，实际上，生产肥料的是家畜。但是能够取得家畜，并且对管理家畜的人支付工资，就需要有货币。由上面的说明可以知道，以小农经营的三千万亚尔邦土地的经费，不过是二亿八千五百万利佛尔；而很好的大农经营的三千万亚尔邦所支出的经费，就要提高到七亿一千万利佛尔。但是前者的收获量只有三亿九千万利佛尔，而后者的收获量则达十三亿七千八百万利佛尔。费用愈多，则所产生的利润愈大。还有在良好的耕作条件之下，虽然要有较多的家畜购买费和管理费的支出，同时还要有较多的人工，但在这个场合，可以取得不差于耕作收获量的畜牧部分的新收获量。

因为不好的耕种（la mauvaise culture）也要求有很多的劳动。但是由于耕作者不能担负必要的支出，他们的劳动是不生产的（infructueux）。因而他终于失败了，而愚蠢的市民，却认为由于怠惰，所以他失败了。这些市民可能是这样想的，要从土地取得良好的收获，只要把土地耕种，任意地使用土地就够了。于是得意地对不从事于工作的贫穷人说："应该去耕种土地。"但是，耕种土地应当是牛马，而不是人。应当由羊群使土地肥沃起来。如果没有这种家畜的援助，则土地几乎不足以补偿耕作者的劳动。难道不知道，土地本身从来不具有预付的资金，相反，需要很长的时间才能取得收获?这些"应该去耕种土地"的贫穷人的遭遇究竟如何呢?这些人能够靠自己本身的力量来耕种吗?在租地农场主们贫困的时候，能够在他们那里找到工作吗?不能支付良好耕种所要的费用和雇工与劳动者工资的租地农场主，是不可能雇佣农民的。在土地没有肥料，几乎荒芜未耕的场合，租地农场主和农民是无法不日趋贫苦困难的。

还必须注意，为了维持良好的耕种，和使君主取得大的收入，应该使王国的全部住民，能够利用良好耕种的优越性。只有依靠土地所有者的收入和租地农场主的利润的增加，良好的耕种才能使从事于其他一切职业的人们获得利益，因而维持一定的消费和支出，以支持良好的耕种。

但是，君主的课税，是从耕作者身上征收的，如果夺去耕作者的利润，就会使农业衰落，土地所有者的收入减少。这样就不可避免地会引起波及于被雇佣者、商人、劳动者及使用人的支出

的缩减。这样就会搅乱支出、劳动、利得、消费的一连串的关系，使国家变得衰弱，渐次使租税受到破坏。要使王国繁荣富强，只有在很多勤勉的人们的财富不断的更新，因而使生产物不断再生产的基础上才能达到。所以，这些人的勤勉，应该得到政府的支持和奖励。

普通的想法，认为即使由于政府的统治方法，而使个人财产受到破坏，但对于整个国家说，是没有什么影响的。明白地说，就是即使有损人利己的富者存在，但是财富仍然以相同的数量保存在王国之内。这种想法是错误的，而且是荒谬的。因为一国的财富，并不是由财富本身来维持的，只有由它的有效使用，并由此而更新的情况之下，才能获得维持和增加。如果耕作者由于高利贷而破产，就会使王国的收入枯竭，工商业凋敝。因而使劳动者失去工作，国王、土地所有者、僧侣失去收入，并丧失支出和利得。因而把财富锁藏于贷放者的金库，保持着不生产的（infructueux）状态，就是有利息的贷放，也只会使国家负担过重。所以，政府必须深切地注意，把王国为生产和增加财富重要而不可缺的财富，确实保持在所有生产性的职业中。

关于由谷物耕作所维持的人口的考察

总之必须承认，土地生产物本身还不是财富，只有当它为人所必需和买卖时才是财富。因此，土地生产物只有在它能满足人的一定需要，和有一定数量的人口的情况之下，才作为财富而具有高的价值。生活在社会中的每一个人，并不能由自己的劳动，生产出满足所有欲望的财物。各人出卖自己劳动的生产物，以换取自己所缺乏的东西。就此，所有的东西，都因为是买卖的对象（Commerçabbe），由于在人与人之间的相互交换而成为财富。如果一国的人口减少三分之一，则财富就会减少三分之二。因为各人的支出和各人的生产量，在社会内形成二重的财富。在一百年之前，我们的王国约有二千四百万人。但在约四十年的连续战争结束，南特法令废除之后，经过一七〇〇年的调查，知道依然有一千九百五十万人。可是由于破坏性的西班牙王位继承战争、交易不自由，和由任意课税所引起的君主收入的减少、农村的贫困、向国外的逃亡、因为贫困和民兵，不得已移住城市的不结婚而过着放荡生活的人过多，由于无限度的奢侈所造成的阻碍人口增加的结果，如把这一连串的原因加以考虑，认为今日王国的人口估计应有一千六百万人口的意见，是没有什么不确当的。但是其中多数是在农村，是处在不得不由耕种荞麦或其他廉价的谷物，以获得生活资料的状态。因此，这些人的消费和劳动，对于国家财富的形成，几乎没有什么益处。只有在下述的情况之下，农民在农村才是有用的，就是能够取得收获，由劳动获得收入，能够充分供应衣食消费的必需，维持农产物的价格和土地的收入，能够使一切的制造者和手工业者都得到工资，因而能够使他们根据生产量和收入来支付对君主的租税。

因此，必须看到，现在的情况，如果现在还是愈来愈贫困，或者如果王国再丧失几百万人口，这两种情况都会使现在的财富相应地减少。相反，其他国家，则从这个灾祸中获得双重的利益。但是，如果人口减少到它应有数目的一半，就是减少到一百年以前的半数，则王国就会陷于荒芜，只有很少一些城市或一些商业地区有人居住，王国的其他部分，就完全处于荒废的状态。因此土地财产就不能取得收入，到处的土地都是过剩，在既不支付地租，也不知道土地所有者是谁的情况之下，由使用者随便地占有。

换句话讲，土地所以是财富，只因为土地生产物是满足人类的需要所不可缺，使这种财富成为财富的根源，实在就是需要。因此，在有肥沃土地的王国，则人口愈多，它的财富亦愈多。由人类的需求所推进的耕种，实在是最丰裕的财富源泉，是人口的主要支柱。正是耕种供给我们的欲求以紧要和不可缺少的财物，使君主和土地所有者取得收入。人口与其说它是自然地增殖，在更大的程度上是由于收入和支出增加的结果。

关于谷物价格的考察

收入多能增加支出，支出吸引追求工作的人；因而使外国人抛弃自己的国家，移住富裕的国家，均享安逸的生活，但是由于他们的移住，而使消费增加，维持了农业生产物的良好价格；这种良好的价格，又使生产物丰富起来，而使国富比较以前更为增加。应当看到良好的价格不仅可以促进农业的进步，而且使农业所获得的财富成为真正的财富。被看作财富的一塞蒂小麦的价值，完全依存于它的价格。因此，小麦、葡萄酒、羊毛、家畜愈多，它们的价钱愈高，则一国的财富愈多。东西虽多而无价值，决不是财富。价钱虽然高，但是如果东西缺乏，那就是贫困。只有高价，同时又丰富，才是富裕 。

我所指的是稳定的经常的高价和丰富，至于一时的高价，则不可能使财富在整个国家普遍地分配，它不能使土地所有者的收入和君主的收入增加，在这个场合，只会对那些以高价出卖农产物的个人有利。

因此，农产物只有依靠良好的耕种，大量的消费，以及对外贸易，只有依靠经常而稳定的丰富和高价，才能成为整个国家的财富。从任何国家来看，只有丰富而且普及于国际的高价，才对于这个国家来说是很大的财富，特别依靠农产物所构成的财富是如此。因为能够生产财富的，正是受各王国的领土所限制的土地财产（richesse en propriété）。因而经常能够表示一国土地财产最有利的效果的，是有最多的土地生产物，同时又能在国外以高价出卖的国家。因为如果有货币，则可以在任何方面使用，结果只有货币是在国际关系中决定国力的唯一财富；因此，王国愈能有多量的土地生产物以高价输出，能够得到愈多的金钱财富（richesse en argent），则国家愈强，愈能伸张个人的能力。

在任何地方，如果土地生产物的价格低廉（bas prix），则这个国家是贫困的。虽然这种生产物是最贵重和最能买卖的财富，但是如果人口稀缺和对外贸易不振，就不可避免地要陷于无价值的状态。在这个情况之下，没有贸易之利的国家，则货币的财富必然枯竭。因此，在这个场合，除了人们生存上重要而不可缺的财富之外，要取得满足生活上的其他需要，考虑国家安全所必要的财富，就不可能了。这就是农产物价格低廉的地方的现状，虽是丰富，但是贫困的国家的现状。这样的国家，无论是如何地尽力劳动，无论是怎样地厉行节约，也绝不能取得货币。如果农产物的价格是昂贵的，收入和工资能够比例地增加时，就可能由实行种种的经济改革,以分散支出，偿付债务，进行购买，培育子女。至于农产物的高价能不能使生活安定起来，完全要看这种种改革的效果。正因为这个原因，在农产物价格高昂的城市和地方，它们的人口比较农产物价格极其低廉的地方稠密。这是因为低廉的价格使收入减少，夺去了支出，破坏了商业，并丧失了其他一切职业的利得，以及工人和工役的就业机会和工资。而且低廉的价格，又使君主的收入源泉枯竭。因为在这个场合，为消费品商业的最大部分，是由农产物的物物交换所构成，因此它对于货币流通是没有贡献的；结果这就意味着君主不能从这些地方的生活资料的消费取得租税，也只能从土地收入取得极少的租税。

在贸易自由的条件下，农产物的高价，必然有一个限度，这个限度是由它们的通商网所及的其他各国的农产物价格所决定。由于没有交易的自由，就会发生和上面所说不同的情况，会发生农产物变成无价值或高价的交替不规则相继而起的现象。在这种情况下，无论是低价或高价，都是有害的，而且几乎都是由于国家管理上的缺点所产生。

在通常的场合，小麦的优价，可以使国家取得巨额的收入，对于下层的居民也没有损害。一个人要消费三塞蒂的小麦，即使以每塞蒂贵四利佛尔的高价购买，每天也不过增加一苏的支出。但是人们的工资会比例地增加。这样程度的小麦价格的增高，和由小麦的优价所取得的利益比较起来，几乎是不成问题的。小麦优价的利益，一点也不会由于劳动者工资的增加，而遭到破坏。但是在这个场合，劳动者工资的增加，远不及租地农场主利润的增加，土地所有者收入的增加，十分之一税收益的增加，君主收入的增加。不仅如此，而且由于这种优价所取得的利益，会使制造业的劳动价格提高二十分之一以至四十分之一。但是事实上，我们的制造业者，却不明智地坚决主张禁止小麦输出，致使国家遭受巨大的损失。而且使人民习惯于以过分低廉的价格购买小麦，也会产生很不好的结果。这样会使人民没有以前勤勉，使他们习惯于以很少的费用，购买面包过活，因而变成懒汉。这样就会使耕作者难于找到劳动者和佣人。因此在丰收的年岁，就是因

为难于找到劳动者和佣人，而使他们受到特别残酷的使用。非常重要的是，下层阶级之所以肯多做一些，是由于必须多做工作来维持生活。在过去的时代里，小麦以远比现在为高的价格出卖，但是人民已经习惯于此；因而人们就比例于小麦的高价而工作，比今天为勤勉，而且过着安乐的生活。

必须注意，我们在这里所说的高价 （cherté），并不是过分高价的意思，不过是我国和外国之间的平均价格。在以对外贸易的自由为前提的情况之下，价格常是受邻国农产物交易竞争的制约。

在不从广大范围来观察国富分配的人们，可能会提出如下的非难，就是认为高价只对于出卖者有利，会使购买者陷于困难，因而高价会使一部分人的财富增加，另一些人的财富减少。根据这种想法，在任何场合，高价都不能增加国内的财富。

但是农业生产物的高价和丰富，难道不会使耕作者的利润，君主、土地所有者、十分之一税征收者的收入增加吗?还有这些财富不会使支出和工资增加吗?劳动者，手工业者，制造业者们，难道不会比例于他们的生活费，按照时间与工作取得收入吗?总之，国内的收入愈多，则商业，制造业，工艺技能，手工业以及其他各种职业就愈必需，愈是有利。

但是这种繁荣，只有在农产物高价之下才有可能。如果政府禁止土地生产物输出，使它的价格降低，则这种统治，随着使农产物转化为货币的价格下降的程度，阻碍着产物的丰富和减少国家的财富。

只有在过去我们谷物 的交易自由，土地的耕种受到保护，并拥有很多人口的时代，这种优价和丰富的状态，在王国内才能存在。但是小麦交易的不自由，租税的强制征收，把人力和财富不合理地使用于制造奢侈品，继续不断的战争，以及其他使人口减退和贫困的原因，则破坏了这种利益。目前国家正在一年一年地丧失掉它在一世纪前的谷物生产量的四分之三以上。至于没有提到的其他商品，由于农业的巨大衰退和人口减少的结果，必然要遭受损失。

---

[1] 这篇论文发表在《百科全书》第七卷（一七七五），和《租地农场主论》（政治经济学）一样，是用魁奈儿子的名字。这篇论文包含有重农学派学说的主要思想，是很值得注意的。请参阅奈穆尔的《概说》（*la Notice abrégéè*）150页关于这部分的说明。（翁根注）

[2] 如果耕作者都很富裕，能够把三千六百万亚尔邦都用大农经营来耕种，以代替现在的六百万亚尔邦用大农经营，那么年收获量，用现在的大农经营来论证，就不是四千四百万塞蒂，而是约六千六百万塞蒂。（原注）

[3] 这比瓦本（de Vauban）所规定的亚尔邦的单位，每亚尔邦要大五分之一。因此依照我们这个单位所取得的收获，比瓦本的亚尔邦，要多五分之一的谷物。（原注）

[4] 在这里没有说明土地税的实际课税额。我们假定的课税额，是对租地农场主留有若干的利润，并对土地所有者留有收入，因而能充分保证国民的财富和维持土地。（日译本注）

[5] 经营着大农场和把肥沃的土地进行着很好耕种的富裕租地农场主，即使肥沃的土地的租费较高，但仍能获得较多的利得。因为能够较多生产的土地，可以在费用和种子以外获得较大的利润。在这里是对不同土地的价值和租地农场主的种种生活状态，作概括的全面的观察。对于土地的收入和耕作费用的种种关系，在后面要详细地说明。要判断土地所有者的收入，租地农场主的利润，土地税，十分之一税，和农业生产量的关联，必须注意以上所说的那些关系。这些关系，可以发现将因生产量的不同而发生变化。（原注）

[6] 这里只是指收获的费用。因为耕种的费用是包括在小麦的费用中。请参看《租地农场主论》。（原注）

[7] 又在这里假定是丰年，但同时还必须假定，干草的价格不超过十利佛尔，或者在冬季里牛并不消费大量干草的情况。因为只要生产物数量稍为减少，或者是支出数字稍微增加，这种少量的收入就会完全没有。（原注）

[8] 从这些事情可以判断，有很多人的意见，认为农村人口的减少，是由于大土地所有者占有了全部土地的结果，因而农民没有能保证自己必需收入来耕种的土地，他们的论点是没有根据的。因为实际上土地的租借费是很低廉的，农民如果想要租用土地，就能如他所希望的很容易租到。但是还可以有其他的理由来反对，这是我们要在后面加以讨论的原因。就是这个原因，我们必须扫除通俗的偏见，这种偏见掩盖着需要加以深刻研究的真理。（原注）

[9] 进行小农经营的人们，对于由纯良小麦所得的干草并不十分关心。因为他们几乎完全不使用干草。他们倒是喜欢耕种黑麦的。原因是即使在贫瘠的土地上，黑麦的收入也是比较可靠的。常有许多部分的轮耕地，用于耕种三月谷物，对于三月谷物，为了避免无意义的详细说明，在这里是把它和小麦一起来说明的。这许多种谷物，把它们的价格平均起来看，它们的平均价格是稍微低于纯良小麦的价值。（原注）

[10] 原本有错误，总和应为130 000 000。（翁根注）

[11] 《关于大英帝国的优点和缺点的讨论》*（Traité des avantages et des désavantages de la Grande Bretagne）*。（原注）

[12] 《市民租税包征人》*（Le Financier citoyen）* 第三章及第四章。（原注）

[13] 我们假定，每亚尔邦除去种子，能够生产六塞蒂，但是已经知道，很好耕种的良田，每一亚尔邦的生产，可以多于六塞蒂。在评价时，从更大的确实的前提来考虑，则这个收获量的设想，可说是很得当的。在这个场合，为了考虑一亚尔邦土地，究竟可以生产多少，想引用凡尔赛狩猎地的狩猎长官勒·罗伊《租地农场主论》的一个例子来说明。著者写道："在我的眼前，有一个三百亚尔邦以上土地的农场，虽然不是最好的土地，但土壤质地还是良好的。在四年前，这土地由某一租地农场主经营，虽然耕种得相当好，但是施肥情况非常恶劣。因为他把麦秆卖去，几乎不给家畜以饲料。甚至在丰年，每一亚尔邦也只能获得三塞蒂以至四塞蒂的小麦。因此他破产了，这个农场就不得不转让给另一个比较勤勉的耕作者。局面就完全改观了。支出一点也没有节约，但土地比以前耕种得更好，羊群和肥料掩盖了土地。就此两年之后，这块土地每一亚尔邦获得十塞蒂小麦，并且继续进行改良，希望以后能够取得更多的收获。每次重复的试验都能得到同样的成功。增加了羊群，因而使我们的收获也成倍地增多。无论是租地农场主或土地所有者都应当有这样的信念。如果能使这个信念变成大家的信念，并加以鼓励，我想就可以使我们的农业很快地进步，因而使我们丰裕起来，享受种种的利益。"（原注）

[14] 购买者的平均价格，是九十利佛尔的五分之一，即十八利佛尔。这差不多等于最近我国小麦一般的平均贩卖价格。因此对于购买者说，输出并不会使小麦的价格提高。但对租地农场主说，输出可以使一塞蒂的价格提高二利佛尔四苏。以六千五百万塞蒂说，则意味着农业可以取得一亿六千万利佛尔的利益。同时对于小麦的购买者并没有把价格提高。但这里表现出自由输出谷物的优点。从这里可以看出，英国农业的进步是当然的，并不是不可思议的事。（原注）

[15] 对于征收实物税（droit de champart）和十分之一税（la dime agraire）的土地，租地农场主不必交纳这样多的土地税。由此而产生的不足部分，由征课了十分之一税的租地人负担。（原注）

[16] 原文有错误。总和应为68 500 000。（翁根注）

[17] 原文有错误。应为25 000 000。（翁根注）

[18] 费用并不完全由货币构成，如马的饲料和雇佣人的生活资料，则是以收获物的实物支用，因此进入货币流通中的，不过是费用中的半数。但葡萄栽培的费用和关于葡萄酒酿造所要的支出情况就有所不同。就是这项预付，几乎完全是用货币支付。因而王国内所存的铸造货币量的一半以上，应当作为农业的费用在农村里流通。（原注）

[19] 原文有错误，应为323 500 000。（翁根注）（俄译本为3 235 000 000。——译者注）

[20] 俄译本为27 000 000。——译者注

[21] 在这两种耕作情况下，假定土地税约等于土地所有者收入的三分之一。但是现在因为把人头税（capitation）和特别税（taxes particulières）附加在土地税上，所以课税总额提高到收入的约一半，即四千万利佛尔。从这个比率来说，在良好耕种的情况下，课税总额不是四千万利佛尔，而是二亿利佛尔。现在《*Pays d'état*》和《*Paysd'élection*》[22] 双方都实际上从用于谷物耕种的王国土地，支付献金（dons gratuits）人头税、土地税一起约四千万利佛尔。我们并不把这种征税区加以区别，而是站在相同的观点，包含在两种耕作状态中。（原注）

[22] 《*Pays d'état*》和《*Pays d'élection*》是法国旧税制中的两种行政区。和两者有重要关联的是土地税。后者是国王的征税权直接所及的，前者则是封建贵族的权力所及。——译者注

[23] 俄译本为137 000 000。——译者注

[24] 俄译本为6 000 000。——译者注

[25] 在现状之下，费用只能产生百分之三十的收益，但在良好耕种的情况下，谷物的贩卖和英国一样有输出的良好条件，因此费用可以产生约百分之一百的收益。（原注）

[26] 必须注意，这个比较，并不是以谷物的平均价格的任何增加为前提。因为谷物的输出，会使价格腾贵，这并不是事实。虽然如此，但输出会消除使生产物变成无价值（non-oaleurs）和造成高价（Chertés）。英国只输出约一百万塞蒂（这个数量还不到收获的二十分之一），但已不断地受到这个利益的好处。英国所以只输出这个数量的谷物，是因为在外国没有更多的贩卖场所。（原注）

[27] 根据上一页的注所作的修正，这里应该是1 219 500 000。（翁根注）

[28] 《市民租税包征人》（Le Financier citoyen）一书的著者，他的意图虽然值得赞赏，但是过分地着重了葡萄酒消费税（droits de aides），并且造成一种印象，似乎没有考虑到这种租税的缺点，他只从消费者观点来看，认为对于葡萄酒的支出的多少，是可自由决定的。但是消费者购买葡萄酒支出的多少，对于葡萄种植的收入，和对于从事种植的住民，是个重大的问题。葡萄的种植要使用很多的人力，甚至可能使用更多的人。这从人口的一点来说，已是值得很大关心。况且从种植葡萄的土地，可以取得很大的收益。政府的一项极重大的任务，是为了国家福利和确保税源，而注意收入的增加。因为能够取得较多收益的土地，是能够负担较重的租税。葡萄园可以连年继续生产，因此一亚尔邦葡萄园的土地税，为一亚尔邦小麦播种地的两倍。结果对于君主说，意味着几乎可以获得和葡萄酒消费税同样的收入。但是在征收消费税的场合，对于国王说，是破坏了重要而不可缺的商业，由于收税人员残酷行为，和纳税管理人的恶劣作风，而使葡萄种植者受苦。在良好的耕作制度之下，合理的土地税，是君主收入的主要源泉。对于这方面，目前还研究得很少，对于它的破坏作用也知道得不多。对于它的弊害，虽然经常可以听到反对的呼声，但是依然很少纠正（参看《赋税论》）。

著者对于工业，稍有通俗的偏见。工业由于支付工资，确能给很多人以生活资料，但是它本身却不能产生任何收入，不过由购买工匠的制造品的市民收入来支付。他因为害怕工业遭到破坏，而禁止对工业课税。但是在王国内，由于工业，无论是必需品工业或是奢侈品工业，都能得

到收入，所以还能够经常的存续的。课税不过是使它的价格稍为提高。因为工业部门，和由生产物的贩卖而使我们富裕起来的对外贸易，关系极为微小。著者完全肯定了按照正当的手续的一般租税包征，认为这是有利的。他认为租税包征，可以保证君主的收入，无人负责的领主的利益，租地农场主和转借人应得的利得，和使用人的报酬。当然他希望租税包征人是正直诚实的。他还从租税包征制度中发现另一个优点，就是它可以在不损害农业、工业和商业的条件下，增加租税的收入。无论如何，在未充分开发的王国，能使君主取得收入，给领主以利益的唯一手段，恐怕是租税包征制，这一点至少是事实。但是，在一个由于财物和生产物交易而富裕起来的国家里，这种负担沉重的租税包征制是不必要的，领主是可以由它的所有地的生产物来维持自己的支出的。（原注）

[29] 康替龙的《试论一般商业的性质》第五章和第六章（*Cantillon，Essai sur le commerce*，chap．5，6）。（原注）

[30] 在这里是假定，所征收的十分之一税，约等于对租地农场主所征收的约一千万的土地税。但是相当于要征收十分之一税的生产量，不会由于耕种费用而成为负担。因此能够负担较重的租税。就是这个缘故，租金的十分之一税，换言之，不受教会直接管辖的土地的十分之一税，在实现了良好的耕种的场合，可以达到一亿以上的数额，因此对于租地农场主的耕种，即使征收二千万以上的土地税，也不能说是不合理的。所以在这个场合的土地税，和对耕作者的土地税并不是成比例的。而负担十分之一税的租地农场主，在如这里所说的实现了良好耕种的场合，就可以获得远比今天为多的利得。（原注）

[31] 等于租借费半数的土地税，看起来似乎是太大了，实际上确是如此。如果土地税有了确切的规定，对租地农场主说，在租借土地时，就可以遵照这种严格规定的税额去做。所以建立起确定的土地税会有很多利益。就是使租地农场主能够预先知道所征收的土地税，因此不会有破坏作用。相反，在租借期间，往往连续的增加土地税，使租地农场主破产，因为租地农场主不能避免因租借费任意提高所受的损失。但是如果租地农场主知道租借费是如何决定的，知道所应支付的土地税的数额，那么他就可以设法不在他自己应得的份额中来负担这种课税。这样就可以使土地税不致伤害耕种工作。如果这种课税是从租借地生产物中来征收，这样就会使土地所有者的收入部分更为增加，更有保证。因为土地税对于土地所有者的耕地，丝毫也没有妨碍；但相反，对租地农场主无规律地任意征课土地税，则要造成租地农场主生活的不安定。原因为租地农场主的利得是由和土地所有者的协约所限定，并不能适应土地税的变化。因此，如果土地税过于苛刻，就会使租地农场主无法支付耕种所要的费用，而使土地恶化。租税应该对根源的生产物征课，而且应该在耕作中征收。然而就在这个场合，所谓以根源生产物为课税的对象，仍然要适应它的价值和耕作状态来进行，作为它的课税基准的，仍然是租借费。

所谓根据租借费来确定土地税，可能会产生一种疑虑，就是土地所有者和租地农场主之间，为了逃避租税而私下协议，在租借契约中，伪造假报租借费数目。但是在这个场合，土地所有者为了安全，必然要求订立一些契约或文据。这种契约显然是用不通行的形式订立的，因此必然会引起怀疑。这样就不难发现而加以禁止。这种文据可能用土地所有者预先借给租地农场主钱的方式来表明，但土地所有者借钱给租地农场主的情况是极少的，特别是文据日期和土地租约的日期很接近，就不能不引起怀疑。如果这种文据没有经过公证人证明，也会引起怀疑。由于这种可怀疑的协议是绝对不允许的，因此就能够消灭脱税欺骗现象，但如果这种文据是在租借契约以后三四年订立的，而且是公证人证明之下进行的，同时它的内容没有什么改变，则没有问题可以允许仍有效力。因为后面这种文据是关于租借费价格的，没有成立脱税契约的余地，而是土地所有者和租地农场主之间关系的必要文证。由于这个原因，如果在租借期中，家畜和收获上遇到灾害，土地所有者有对自己的租户给予救助的余地。为了给减少租借费数额的名目以报酬，由租地农场主以酒壶的形式先交预付金，那就是逃避租税。在这种情况下，他的租借费就要比其他地方低得很多，因而容易把它看出来。如果发现某个地方有过分显著不同的征象时，就可以把破坏租借契约的租地农场主驱逐出去。（原注）

[32] 根据由于种种的耕种方法的不同，因而生产量不同来考察，可以知道转化为十分之一税形式的牛耕经营条件下的土地税，提高到土地所有者收入的三分之二以上。土地税不能固定在这种耕种方法下的收入上；因为在这种耕作情况下的土地，不能取得实现良好耕种情况下的收入，如果完全实现了良好耕种状态，则固定的土地税，就会比现在的小七倍，八倍。

在实现了大农经营时，土地确实会取得比现在高的生产量，但是如果不能保证谷物交易的自由，那就不能取得自由情况下的收入的半数。在目前的情况下，十分之一税等于租借费的半数。转化为十分之一税形式的土地税，就会比现在多，而且负担很重。但是在允许自由输出的场合，土地就会取得较多的收入。因而十分之一税，就只等于租借费的约三分之一；在这个场合，转化为十分之一税形式的土地税，就不能保持符合于收入的比例。因为差不多只对它的收入的一半进行课税，比现在的负担轻得很多。因此，土地税和十分之一税对于租借费的比例关系，对于不同的土地生产量，有着很大的差异。在小农经营中，土地税即使只等于十分之一税的一半，也是苛酷的。但在良好的耕种条件之下，即使土地税等于全数的十分之一税，也还是轻的。土地税和生产量的比例，在不同的耕种状态，虽然没有和上述场合的不统一，但是如果一律依据同一的基准来征课，那就过分的不统一了。就是只有把谷物价格，耕作状态以及土地性质完全综合起来观察，才能从纯生产额中，比例于土地所有者的收入，形成土地税的基准。这样的基准，就是由土地所有者所负担的进行牛耕的土地的土地税，亦可以遵照它来征收。因为，根据生产量来征收十分之一税，它的数额，有的场合只相当于〔土地所有者〕收入的一半，在另一场合，则会相当于土地所有者全部的收入。（原注）

[33] 不少较富足的租地农场主，为了使子弟免除兵役，就在都市做工作。还有对于农业更加不利的，是不仅那些农村里当然会成为租地农场主的人们，离开农村，同时家长还把用于土地耕种的财富，也抽离农村。为了禁止这种破坏现象，洛林州的知事拉加莱西尔（la Galaisière），曾经颁布法令，为了保证耕作，免除车夫和租地农场主子弟的兵役。加于农民的服役，对于国家和君主，也是极其不利的。因为这会使农民陷于贫困，以致不能维持自己的经营。因而使生产量、消费和收入蒙受很大的损失。原来是想由这种服役的方法，节约公共事业的费用，但是结果并不是使国家节约，反而使国家支付非常高的费用。与此相反，如果国家有偿地来进行公共事业，就是支付劳动者的费用，由各个地方以少额的一般租税来支应，实际上只要很小的经费。所有的地方，都十分了解方便交易的公共事业的利益，因此只要这些租税的收入，能够忠实而确当地为这个目的而使用，那么也就乐于负担了。（原注）

[34] 艾尔伯（Herbert）著的《谷物政策论》*（Traité de la police des grains）*。（原注）

[35] 《大不列颠的优点和缺点》。（原注）

[36] 虽然理由很明白，还是有人抱有输出容易引起饥馑的疑虑，但是这很容易使他们安心；原因是如果允许输出，同时也允许外国的小麦免税输入。因此，我国小麦的价格，不会提高到输出国之上。而且由于长期的经验了解到，小麦的输出国的小麦总是很丰富，很少有卖高价的情况。在我们国内，由于有外国小麦的竞争，就使我们的商人不可能囤积居奇，待价而沽。又由于国民有担心发生饥馑的思想，或想使小麦价格提高，实际上正是这个情况，是引起价格额外提高的唯一原因。但是只要一看到外国小麦的运输船的到达，把小麦运到巴黎，这种原因就很快的消失了。小麦的高价，常是由于没有交易的自由所引起。实际上在法国很少遇到大饥馑，而在由小麦自由交易维持着农业的国家，则比我国更少遇到。在一七〇九年，由于冰雹而丧失了收获。在那时，法国的小麦，每一塞蒂合现在的货币一百利佛尔。但在英国是四十三利佛尔，就是不过卖当时普通价格的约二倍。因此，这不能算是非常高价。在一六九三年和一六九四年的饥馑时期，由于英国早已在三四年之前开始输出，小麦的价格只有法国的一半。但是在输出开始以前，英国的国民常常尝到非常高价之苦。但是我国，在亨利第四，路易十三世，以及在路易十四世的初期，受到了谷物交易自由的利益。丰富和善价维持国民生活的富裕。因为法国小麦的平均价格，常常达到我国现在货币二十五利佛尔，或者甚至超过这个数目。就此在王国内，每年可以获得三十亿以上的财富，如果把这个数目换成当时的货币，约为十二亿。这项财富现在减少了六分之五。但是无限制的输出也是不行的，和英国一样，在小麦的价格超过法定限度时，就不得不加以

禁止。到最近，英国尝到了高价之苦，这是由于政府默许商人贪欲和垄断，因而违反了这些规则，因而放任这种使人讨厌的手段，而使国家常常受到不幸的影响。结果这个国家，虽然在六十多年的时间中，免除了小麦的高价，但是后来终于又遭遇到了。在这段时间中，法国则常常遇到饥馑。原因在于常常禁止小麦的输出，因而饥馑造成国民的不幸，相反，丰收的时候，同样的是对于租地农场主不利。在防止王国内部的饥馑的借口之下，由于把各地方之间的谷物交易阻断，这样只会造成弊端，增大贫穷，破坏农业，结果引起王国收入的缩减。（原注）

[37] 这个"经济管理的原则"（Maximes de gouvernement économique）是同大家所知道的"农业国经济管理的一般准则"（Maximes générales du gouvernement économiqne d'un Royaume agricole）不同的。原文"Maximes"为了二者的区别，能够一看而知，因此在译语上，一个译为"原则"，另一个译为"准则"。（日译本注）

[38] 几乎在所有的地方，都是缺少通往交通大道、都市和市场的农村道路，或者是处在不好的状态，这对于促进交易是很大的障碍。但是这种情况，不要很多年就可以改正。因为，从土地所取得的生产物的贩卖如何，对于土地所有者是有很大的利害关系，因而愿意负担修建道路的费用。对土地所有者可以根据他们租地农场主的土地税的课税额，征收规定的少额的税金，如每一利佛尔征收一苏。但对租地农场主和无地的农民，则可以免予征收。应该整修的道路，可以由各地区的首长和住民商议后决定，以后则可以由企业家来把它完成。首先，应该在通行最为困难的地方修理，逐渐地来完成其余道路的整修。至于租地农场主和农民，则有维持已经整修完毕的道路的责任。为了使河道能够航行，应该由各个地方进行同以上一样的整修。各地方应该自发地充分地认识这个事业的有用性，申请批准这项支出。但是由于国家的要求，常要征收使用于这项事业的资金。总之，这种拙劣的做法，结果会压制对于国家福利非常有益的计划。（原注）

人口论 [1]

构成国家强大的因素是人：财富是由于他们的需要而增长的；人们所需的生产品增加得越多，他们对产品的消费越多，他们就越富裕。如果不去使用和消费，那么产品也就失去了作用。正是消费使它成为商品，并且维持着它的价格；产品的值钱的价格和巨大的数量，产生收入并促成国民财富的每年增长。因此，在增加产品的生产和消费方面，人们本身就成为自己财富的第一个创造性因素。 [2]

由此可见，要使不断在恢复和更新的国家财富维持下去并加以扩大，这决定于人们的劳动力的使用和人口的增长。因此，人口状况和人们的劳动力的使用是国家经济政策中的主要对象，因为土地的肥力、产品的售价和资金的合理使用都决定于人的劳动和他们的积极性。这就是富裕的四个根源，它们在各自的发展中相互进行着竞争。但是只有在政府对人、对所有制和产品加以正确保护的情况下，它们才能起作用。资金不起作用是管理制度中存在某种缺陷的明显证据，它表明人民受到压制和情绪低落。

人口状况

一国的人口是随着国民收入的增长而增加的，因为收入能够提供富裕的生活和利益，把人们吸引过来，使他们留在国内；但是只有在人们劳动力的使用适应国家优越的自然条件的情况下，国家才能使自己的收入增长。

法国由于自己的地理状况，国内河道纵横，土地广阔，土壤肥沃，由于它拥有大量为邻国所缺乏的某些产品，才能够使大批的人去

从事耕种和对外贸易[3]，这就是不断更新的财富和国家收入的来源。

有人认为，法国的人口在一百年前曾达到二千四百万。但是由于军队的扩大，几乎连年不断的战争，以及南特敕令[4]的废除，根据一七〇一年的统计，人口已缩减到一千九百五十万。

在这一年以后进行的人口调查中，我们发现，由于法国在十二年内以巨大的军队进行西班牙王位战争的结果，它的人口又大大地减少了。它在海上和陆地上至少保持着四十万军队，另外还必须加上二十万为军队服务的人，总数为六十万人。这就比一百年前的法国军队多了四十万人。仅从这一点，我们可以看到，每年需要有十万多人来弥补这个破坏性战争带来的损失。除此以外，在十二年内国家至少丧失了一百万成年人，失去了可以从这些人身上取得的相应的增长部分。

根据人口衍生的进程，可以认为，每一对夫妇至少要有两个能达到结婚年龄的孩子和几个没有达到结婚年龄就死去的孩子。因此，这样一对夫妇和他们的子女住在一起，组成一个至少有四个人的家庭。一百万人的死亡及其增长部分的损失，意味着使人口减少四百万。

我国的人口根据一七〇一年的统计是一千九百五十万人，由于西班牙王位战争而减少到一千五百五十万人左右，也就是说，在前朝减少了将近三分之一，即八百万人。由于路易十四的胜利，法国得到了大约五六十万人。可见，从那时候起人口没有增加。虽然我们在十八或二十年内过着和平的生活，但是在差不多二十六年的时间内我们还不得不经常维持着大量的军队，因此如果不是得到了洛林（该地人口约占法国全部人口的五分之一），我们的人口更会大大地减少。然而即使在今天也有人认为，法国包括洛林在内，约有四百万个家庭[5]，每个家庭平均有四人，总共约有一千六百万人。

根据包税管理局的统计，现在每一个家庭平均有三个半人，因此四百万个家庭不超过一千四百万人。但是如果把两岁的小孩估计在内，那么可以认为，每一个家庭有四个人，因此四百万个家庭总共有将近一千六百万人。如果把新生的婴儿包括进去，那么总数可能会达到二千四百万人，因为两岁以下的孩子的死亡率在三分之一以上。不过我们只能从生产、消费和增长额的角度来研究人口。

小孩只能在消费的方面加以考虑，但是两岁以下的孩子的消费是没有多大意义的。从每年的出生率和死亡率的比例角度来研究我国人口的人们，所得到的数字应当比我们的大，因为我们的统计是把孩子从两岁算起的。

如果根据杜柏莱·德·圣莫尔和标芳对寿命的推测来统计，那么应当认为，从两岁到十六—十七岁人的死亡率约占四分之一。因此在包括两岁的孩子在内的一千六百万人口中间，成年人是一千两百万，其中男人和女人各六百万，其余四百万是从两岁到十七岁的孩子[6]。

从农业工作来看，可以认为，有一半以上的男人和女人住在乡村里；有将近七十五万块地是用于种植谷物的，有两百万以上成年男人在从事体力劳动，包括对这些土地进行耕作。可以假定，这一部门需要不少于一百五十万的成年男人。管理牲畜和种植葡萄所需的人数大致上也是这一些。其余的农业工作、制造工具以及同这部门有关的其他工作、在教区内执行教堂职务、建造住房和其他建筑物等等，还需要一百多万人，总数加起来需要四百多万成年男人。如果少于这个数字（这是非常可能的），那么不足的部分就由女人和孩子来填补。在这种情况下，工作的质量就很差。但是如果由于各种劳役、压迫和贫困而促使农民情绪低落，如果他们穷得付不出雇工的工钱，那么工作的质量更会差得多。

不过，虽然我国的农业处在很不景气的状态中，耕地面积只占适宜于耕种的土地面积的一半，但农业仍然使法国一半以上的居民得到工作。在商业、手艺、法学、艺术和科学、工场手工业、学校、教堂、城市中的教会职务、建筑、城市企业主、军队、搬运业、军舰和商船等方面工作的，仅占大约二百万成年男人。

由此可见，对法国这样一个大国说来，一千六百万人口是少得可怜的，以致六千万亚尔邦适宜于耕种的土地中有一半是荒地，另外一半也没有能够好好地耕种，特别是当乡村里缺乏用以抵补开支的资金的时候，而且其他各种体力劳动也相应地受到限制。因为工业的发展，只能建立在手工业产品的对外贸易能使企业主得到收入的基础上。

按照杜柏莱·德·圣莫尔的算法，巴黎的人口共有六十万[7]，这是可以从这个城市全年的小麦消费量算出来的，小麦的消费量约为八万一千二百五十缪特，或九十七万五千塞蒂，包括城外烘烤的面包在内。如果按平均每人消费一点五塞蒂计算，九十七万五千塞蒂可以供应六十五万人。这个数字中包括经常住在巴黎的外国人在内。不满两岁的小孩也要消费面粉。当然，有许多居民不是全年都住在巴黎的。然而一个人的消费总共只算一点五塞蒂，那是算得非常少的，特别是对于占巴黎人口四分之三的仆役和工人来说。这样，按照巴黎一年的小麦消费量计算，它的人口包括两岁的孩子在内不超过六十万人，其中四十五万是成年人，十五万是从两岁到十七岁的孩子。我们看到，这个消费量同一百年前的消费量大体上差不多，按照黎塞留红衣主教时代的计算，那时巴黎的人口有八十万；这样，虽然一百年来乡村的人口大大地减少了，巴黎的人口也没有增加。因为圣莫尔的推算是把孩子从两岁算起的，因此同认为巴黎有八十万人的一般意见是合得上的。的确，如果把所有的孩子，从新生的婴孩起，全部加上去，那么巴黎的人口可能有八十万，因为两岁以下的孩子的死亡率约为孩子总数的三分之一。如果按全年死亡的人数来计算，巴黎一年死去的人约有二万，一般认为这相当于人口总数的四十分之一，那么所有这些计算的结果都是十分接近的[8]。

巴黎和乡村中人口增长的比例大体上是相等的。由于风俗败坏，巴黎结婚的数字大大地减少。而在乡村中，母亲不仅要给自己的孩子，而且还要给资产阶级的孩子喂奶，因此她们只能三年生一个孩子，不可能生得更多。结果，可能增长数额的减少在这两种情况下是相等的。

在巴黎，每年出生两万个孩子，占六十万人口的三十分之一；要是这样的话，全国一千六百万人口每年应当生大约五十三万个孩子。其中活不到十七岁而死去的有二十九万；这样，达到十七岁的每年只有二十四万，其中大约十二万是男孩，十二万是女孩。

考虑到妇女的生育期限，可以认为，在三十年内出生的人数应当同现有的人数大致相等。假定妇女在二十岁出嫁，不合于这个假定的情况大概可以相互抵消，而在五十岁丧失生育的能力，要使人口数保持在同样的水平上，那么必须使三十年内出生的人数同现有的人数相等。

虽然巴黎每年出生的只有大约两万个孩子，而且这种经常的生殖每年只能增加九千个成年的男人和女人，然而在这个城市中结婚的却大约有四千七百对。这样每年结婚的人数至少是等于每年达到成年年龄的人数，这似乎是同巴黎有许多人不结婚的情况相矛盾的。但是事情是这样的：巴黎出生的人，尤其是男人，只占在这个城市中结婚的人数的一小部分。很大数量的市民经常是靠从外省到巴黎来谋生的人补足的。女仆的数量有十五万人，其中在巴黎出生的不到八分之一。二分之一有独立职业的人是外省出生的。例如，三百九十七个国会检察官中出生于巴黎的不超过一百人[9]。因此可以认为，在巴黎结婚的男人甚至有一半不是在这个城市中出生的。除女仆外，已婚的妇女大多数是在巴黎出生的，因为几乎所有迁居到巴黎来的男人都娶这个城市出生的女人。

还必须注意到，在巴黎结婚的次数中，有许多是鳏夫和寡妇重新结婚；这一点也能证实下面这个结论，即在巴黎结婚的男人中，甚至有一半不是在这个城市中出生的。因此，巴黎的人口是靠外省的填补而保持原有水平的[10]。

人口缩减和增长的原因

战争、不结婚、粮食产品价格低、缺乏耕种土地的资金、下层阶级人民的贫困，这一切阻碍着人口的增长。国家赡养着的大批军队，耗费着国库，这同过分严厉的教会一起对国家产生破坏作用。

一个没有容忍心的国家，如果处在一些强大而有容忍心的国家的包围之中，那是非常不利的。宗教自由能把人和财富吸引过来。宗教上极端的不容忍会迫使人们离开自己的国家，并阻挡他们回国。这两种情况都阻碍着这样一个国家的繁荣，而促进那些有容忍心的国家的昌盛。因此，不容忍会逐渐使一个国家走向破灭，而促进邻国的财富、人口和力量的增长。

目前一个国家的力量是靠它的财富来维持的，而财富是由生产这些财富的人们创造的，大量的军队对这二者都会造成损害。英国人向来是长于计算的，他们判断敌人的力量是根据其有职业的人口数及其所花费的支出：他们经常扩大自己所使用的财富，以保证自己的胜利；他们在判断时并不根据一个国家拥有的货币数量。他们在自己的

政治著作中说："我们只应当注意在商业和农业中起作用的、不断回复和更新的财富；我们经常在更新的财富，是我们所花费的支出的来源，这种支出不会使我们破产。我们正像那些富裕的业主，他们的现金并不多，但是由于有大量的收入，所以经常能够抵补巨大的支出。我们的军队并不是一个军事国家的精华部分，我们的士兵是为了得到报酬才变得勇敢的；我们的政府不是靠作战，而是靠自己的财富和政治协商来保证自己的军事胜利的。我们几乎一直处在战争状态。然而我们的国家依旧很繁荣，并不失去自己在欧洲的威望和海上霸权，它的人口并不缩减，殖民地财富也并不减少。为了坚持战争，我们签订了借款条约，但是我们从有利的和约中得到了补偿。我们不像法国那样拥有一千二百万或一千五百万的金币和银币，但是我们同样能够扩大自己的货币财富，增加货币的数量，因为我们的货币总量是能够和我们王国的疆域和人口数相称的。然而我们的收入和法国的收入比起来，就和货币的情况不同，我们的收入绝对不能像法国那样显得无关紧要。"[11]

一个国家的力量的确决定于收入，而不是决定于货币的总量。后者很少能达到收入一半的数量。因此国家的支出不应当以此为根据，而要以每年通过收入而恢复的财富为根据。

如果真是像英国人有力地证明的那样，英国的收入像法国一样多[12]，那么由此可以得出结论，英国比较富裕，因为一个国家的收入如果同另一个较大的国家的收入相等，那么它就比较富裕，这是由于它在行政、防御工事和保证边疆城市的安全上所花的费用较少，由于它的财富供给较少的人消费：如果每一个人都比较富裕，那么整个国家也就比较殷实。

英国的人口比法国少，仅够满足它的海军的需要，因此它不可能有大量的陆军。但是人口的数量一般并不决定一个国家的武装力量，军队是要和国家的收入相适应的。如果军队的数量超过了国家所能供养的能力，那么就会比敌人的军队更加可怕。英国自认为是十分强大的，它不大需要陆军，因此免去了大量的开支，能够把这些支出用于它更为需要的别种防御上面。

军队是国防工具，但这种防御掌握在国家本身的手中，取决于国家的力量和它的理解力，也就是它的财富和它的政治协调。历史家把

自己国家的战争事迹讲给后辈听，他们的关于战功的叙述引起读者极大的喜悦；但是如果他们不熟悉政府的经济和政治上的后备力量，那么他们的著作就只能供消遣，而没有教益；他们讲的只是战争的历史，而不是和谈的历史和使战争获胜的原因的历史。

士兵和军官除了出战以外什么也看不到，他们认为国家的命运仅仅决定于围攻和战役的胜利，这是可以理解的。他们认为，人口稠密的国家比较强大，因为它能提供大量的战士；身体结实的农民比城市居民能成为更好的士兵。但是更有远见的政府，不会因为要具有反对敌人的手段和供养优秀的将军而使乡村变得荒无人烟，使国家收入的来源变得枯竭。关于在乡村中招募士兵对人口增长额缩减的影响，可以从大约三十年前国内实行固定非常后备军制所引起的后果来判断。起初这个措施看来似乎非常适宜，以致不易看出它对国家造成的不可弥补的损失。这支非常的后备军基于有六万人，他们每六年轮换一次，此外还有二万人在这六年内供补足缺额之用。总共有八万个成年人，他们不能结婚，即使有二万个替代的人，也不能回家。这样，在每三十年中国家要损失三十万人所生的后代。每一代的一个家庭有四个人。因此，三十万人没有后代就意味着在人口不断的增长额中减少一百二十万人。

非常后备军中三分之二以上的人来自乡村，因为大城市和享受特权的人是可以免于征募的。招募入非常后备军而六年内不能返回的六万人总数中，有四万多人是乡村供给的，即平均每年约有七千人，占在该年年满十七岁的乡村青年总数的八分之一左右。但是这个八分之一的比数逐渐变成了七分之一和六分之一；就这样在三十年内非常后备军使乡村失去了二十万人，因而使人口缩减八十万人。由于青年们企图避免被抽中为非常后备军而流入城市，更加影响到乡村的人烟稀少。因此由于一个青年被抽入非常后备军，却使乡村失去不止三个青年。这样，三十年内乡村中减少的人口总数还要加上四十万人及其后代。结果非常后备军使乡村人口在三十年内减少二百多万人。如果这种情况再继续下去，那么不消一个世纪乡村将会变得荒无人烟。

军人们认为，固定的非常后备军组织有很大的优点。它使国家在常规军以外另有六万人的固定名额。在战时可以把其中一部分划入正规的团队，或者把他们编成王国的特种团队、法国特种团队等等，以此增加我国军队的固定名额。然而这些优点都是从这样一个思想出发

的，即国家的生存必须依靠军事活动，同时还忘记了由此而引起的巨大开支。

军人的狭隘观点使他们只考虑到军队的利益，而且只是陆军的利益，因为所谓非常后备军提供的优点，对我国的海军是无关的，而且相反，它所引起的人口的缩减，对后者是十分有害的。

然而法国是一个航海大国，自从英国的军舰和商船成了我们的敌人的依靠力量以后，法国在海上比在陆地上更需要保护自己。除此以外，法国还必须维护自己的通商和保卫自己的领海。加入德国的大部分国家都没有航海所提供的优点，因此不能靠出售自己生产的粮食产品而获得巨大的财富。这些国家的收入是非常有限的，要不是英国以其商船所获得的财富帮助它们，它们就没有能力赡养大批的军队，甚至不可能把这些军队调离他们就食的地方。正是由于这样，英国很怕我国海军的发展。它并不掩盖这一点：假如我们以自己足够的力量来同英国的保证其统治权的海军力量抗衡，那么我们就会改变欧洲的体系，不再需要大大地扩大自己的陆军。在这种情况下，我们的邻国依靠自己的力量，就不可能调出大量的军队来反对我们。的确，假如我们的海军力量能把英国的贸易拦阻住，或者对它制造很大的麻烦，那么贸易就不再成为英国的取之不尽的财源，同时，它不得不在海上花费巨额的开支，以便对付我们的巨大力量。这样英国就不可能用金钱来支持反对我们的联盟。我们的邻国看到英国的资源耗竭，就不会愿意去参加它的事业和支持它的自私计划。这样对我们说来，战争的危险就会减少，战争就不会经常发生，它的破坏性也会缩小，因为假如我们同这个航海国家进行海战，所需的开支会比在陆地上进行的战争少得多。

在陆战中需要供应炮兵粮食、饲料和干部，花费巨额的支出，而在海战中则不需要这样大的开支。它不会引起国家财富的外流。参加海战的武装力量规模较小；它不需要骑兵；海军军官的开支也比较节省。购买粮食和弹药经常能签订协定，取得优惠条件，达成在陆战时不可能达成的低廉价格。

海军力量能保证对外贸易的加强和进展，而对外贸易能促使土地收入的提高。在为其他航海国家所惧怕的海军的保护下，我国的贸易就能遍及各地，并把人口吸引过来。谁也不会迫使它接受自己的法

令，国外的办事处能平安无事地、自由地同其他相互竞争的通商国家进行双方面的贸易。一切的限制、禁止、捐税，以及对出售商品不利的压制都将消除；双方的船只能通行无阻地驶入它们所有的港埠，贸易能保持正常的性质，而对所有通商的国家都有利。它们将不得不承认促进共同利益的一切条件的协定。它们将只会努力去发展对自己最有利的贸易方式。谁也不会对别人制造细小的麻烦，来损害他们；人们会以更加远大的眼光来看待通商，并且明白，双方应当相互促进，纯粹出售的通商是一种不可能的幻想，因为商人需要顾客，每一方面都必须既是商人，又是顾客，他们的财富同样地促进双方的繁荣。

规定向外国人关闭英国港口的著名的克伦威尔航海法，[13] 绝不是像英国人和我们自己所想象的那样对英国的贸易有利。大多数论述贸易问题，特别是有关我国的粮食贸易问题的作者，都认为为了协助我们的航运事业，从海道输出我国产品的权利应当完全掌握在法国手里，然而这个专利权的问题仅仅是在商人的局部利益的影响之下提出来的。他们非常正确地证明，为了扩大我们的贸易以及为了使我们富裕起来，应当使我国产品的外销得到充分的自由。但是他们认为，发展我国贸易的直接目的应当是扩大我们的商船队，我们应当用自己的船只把产品运送到国外去，并把在国外获得的东西运回来，这样，我们的商船会使许多人学会航海术，这是对海军有利的。

毫无疑问，对外贸易能够带来上述的良好结果，不过它应当不依赖其他一些会阻碍贸易的全面发展和对国民收入不利的条件，而带来这种结果。我们应当尽一切可能使我们的粮食商品便于销售，并扩大销售额。但是如果禁止前来采购的外国船只进入我国的港口，或者不让外国人自己带来的货物自由地进口，使他们在运费上得不到好处，而把这种好处保证给予我们的航运事业，那么上述这种目的也是达不到的。

在销售我国的粮食商品时只想赚取大量货币，而害怕外国人竞争的我国的批发商的看法，就是这样的。他们的同胞经常会成为他们的虚假证明和他们的局部利益的牺牲者。他们只想使本国的粮食商品的价格降低；他们说，买价便宜是赚钱的第一个因素，而且在外国也比较容易销售。他们要我们相信，这是扩大贸易的唯一的方法。照他们的话来说就变成这样的了：扩大我国对外贸易的方法，就在于靠牺牲本国的利益而从对外贸易中取得利润。这种看法就是一切特权、禁止

和专利的来源，而且发展这种有破坏作用的贸易的结果，只会使我国的产品失去价值，人民不得不以更高的价格来购买输入的货物，这样就会使整个贸易遭受损失。除此以外，这些原则不会给我国的农业带来任何好处，不会促使我们的牲畜增多，也不会使亚麻的播种面积扩大。

如果交易对顾客有利，那么货物就容易销售，因此一个希望尽可能更好地销售和扩大销售额的商人，不应当阻碍顾客获得利益。要是我们压制邻国的贸易，以此来帮助发展自己的船队，这将意味着，我们使主要的任务服从于个别的任务，而且我们将达不到自己的目的，因为阻碍贸易顺利发展和对国家的粮食产品供应有害的措施，对我国的船队和对国家收入同样也是有害的。除此以外，在迫使别人接受对他们不利的条件时，应当考虑到，他们自己也会提出对我们的贸易和我们的航运事业更加不利的条件。因此，所有这些拙劣的、有缺陷的措施，经常是同采取这种措施的人的意图背道而驰的，因为它们不仅不会有利于本国的航运事业，反而会限制和削弱本国的贸易。

英国的航运事业的扩大并不是一六六〇年的航海条例造成的。它的原因是由于我国的海军不发达，而我国的海军不发达绝对不是这个航海条例的结果，这个航海条例只会对颁布它的国家的贸易造成损失，使它的收入缩减。

要是我国的海军能够自卫的话，那么英国人很容易发现这个航海条例的不利，而把它废除。贸易的顺利发展取决于贸易的自由，取决于使大家普遍有利的法令，因为只有当贸易对双方都有利的时候，它才会繁荣起来。

然而最能促进我们的船队顺利发展的，是国家收入的增长。像海军支持商船一样，商船对海军也是有利的。它们只有共同协作，相互支持，才能够发展：海军之所以能够强大，只是由于商船对它供给有航海经验的人，而商船如果事先得不到海军的支持，也不可能发展。但是海军的支出只能靠我们的收入来抵偿。商船赚钱，海军花钱，但依靠了海军，陆军和陆战就可以减少了。商船的盈利能吸引许多人去参加海外通商，在航海事业上取得经验；而我国的丰富的农产品，这些农产品销售的可能性，以及居民和海陆军对它的支持，又是这些盈利的来源。

为了不至于没有好的士兵和水手，应当给予他们优厚的报酬，并且依靠大农经营和发展能提高国内土地收入的对外贸易，取得这些支出的经费。只有这样，法国才能成为真正的军事国家，也就是真正强大的国家。

当过去法国分成几个臣属于王室的大国的时候，它曾经是一个在另一种意义上的军事国家：每一个属国都必须保卫自己所统治的领地，而且只从事耕种土地和军事活动；但是自从法国全国统一在一个君主的权力之下以后，那些领主的权利就得到了法律的保护，由于这种统一和自己所处的地位，法国变成了一个航海、贸易和农业的强国，因为只有依靠自己的农产品、贸易和海军，它的财富和威力才能够保存和不断增长；要知道它必须阻挠别的国家夺取海上的统治权和控制贸易及其带来的利益，以防止这些国家变成在欧洲占优势的国家。否则不管我们有多大的军事力量，它们可能会迫使我们接受法令，我们会变得依从他们，会发现我们的薄弱和他们的优势。

因此，政府的基本任务在于依靠发展贸易来使本国的粮食商品易于倾销。没有这种倾销，即使有丰富的农产品也不会增加国家的收入；相反，产品的丰富恰恰会引起价格的下降，农民的收入不能抵偿他们的生产费用而土地的收入会变得一无所有。只有在有销路，并且价格能抵偿生产费用和保证收入的情况下，一个国家才可以努力促使农产品丰富。要达到这种状态，应当为对外贸易创造一切的条件，这样，销路和好的售价才能带来收入，而这种收入又能引起人口的增长：如果收入能对人们的劳动给予报酬，保证他们的盈利，使他们能过富足的生活，这样就会把人们吸引到这个国家里来。有了大量的收入以后，在我们的航海事业方面，在保卫国家的领海和领土方面，我们将不会缺乏人力了。

绝不能用限制或压制对外贸易的办法来促进航运事业；相反，只有在促进贸易，使贸易得到充分自由的情况下，航运事业才会扩大；得到了发展的航运事业反过来也会使贸易扩大，使国家的收入增多。

能把人们吸引到一个国家来并使他们留在这个国家里的福利，人们所最需要的福利，表现为值钱的商品财富和大量的货币。

所谓商品财富，我们指的是能够 按决定其销售价值的价格交换成货币的那些东西 。财富之所以成为售卖财富或商品财富，是由于这种财富顾客需要它其持有者能够把它出售。因此并不是所有能满足人们需要的物质都是可以售卖的财富：我们呼吸的空气，我们可以在河里汲取的水，以及其他数量极其丰富的、属于大家所有的物质，并不是贸易的对象，它们虽能满足人们的需要，但并不是财富。 [14]

能满足人们需要的物质的持有，是带有固定性的，就像土地所有权那样，因此这种东西很少被看作是商品财富。当然，土地的出产品本身是可以出售的，而且在出售时还能确定和调整土地的价格，但是这种土地的出产品以及甚至人们所必需的粮食，当其售价不超过其生产所花费的费用和劳动时，即使它们是可以销售的，也不能算作是能带来盈利的财富。因此，不能把人们生活所必需的以及他们需要使用的一切东西，同由于贸易中的价格而能带来利益的售卖财富混同起来。

人们需要各种可以使用的、有价值的东西，其中有的东西，他们拥有的数量比所需要的数量更多，这些东西应当用来换取他们所需要而又不足的东西。因此人们希望拥有许多可以用来交换其他东西的财富。这就是可以售卖的财富或商品财富和货币或货币财富：因为各种可以售卖的财富的交换都是通过货币来进行的，而货币可以换成一切种类的财富。因此人们如果持有一种商品财富，就可以通过货币在两者价格相等的基础上取得另外一种财富。

物品的价格表示着商品财富的销售价格 。不应当把商品财富的价格同它的使用价值混为一谈，因为这两者相互之间经常是毫无关系的。使用价值经常是一成不变的，经常或多或少地取决于人的因素，取决于人们的需求，以及人们对拥有该物品的愿望。价格却相反，是不断改变的，它取决于不以人们的意志为转移的各种不固定的因素。它不受人们的需求调节，但也不是任意决定的价格，也不是由商人之间的协商决定的 [15] 。

一切商品财富中用处最小的钻石的售价，除非是在粮食极端缺乏的场合，几乎总是比粮食的售价要高得多。

然而在对粮食商品有极大需要的情况下，粮食的价格可能会无限制地上涨，在这样的条件下，使用价值偶尔能决定它的售价。我说偶尔，是因为歉收或引起粮价高涨的一般的粮食不足，是由一些对财富的使用价值毫无关系的原因所决定的。因此，一切可以售卖的财富的价值并不是由它们的价格构成的（ne consiste que dans le prix）。生产这些财富所取得的盈利，与它们的使用价值没有联系。一塞蒂小麦或同样价格的一块花边，对出售者和对希望使用它们的人说来，是相等的财富。商品财富之所以成为财富，是由于它们的价格是由理智确定的。所以关于一国的富裕和繁荣，应当按照商品粮食的丰裕程度和粮食的稳定而优裕的价格来判断。

虽然商品财富的价格绝对不是任意决定的，也不是商人之间通过协商决定的，但国家仍然能够利用自己的带有破坏性的措施使价格发生很大的、有害的混乱。在一个航海和贸易的国家中尤其可能如此，因为一个对其他的贸易国家没有任何影响的政府，可能用自己的片面的措施来制定价格，而这种价格将与其他相互之间自由通商的国家的普遍的共同价格不一致。结果贸易受到政府压制的那个国家的收入就会减少。同时，我们可以证实，在所有相互通商的国家中，普遍的共同价格是很少会发生变动的，是非常稳定的，对所有这些国家都是有利的。

商品财富的价格，调节着通过货币而相互之间进行的商品交换，或商品变成货币财富的交换，而货币财富可以交换成任何一种商品财富。货币是在交易时同一切种类的商品财产的售价等价的财富。

货币或金银（它们也可以作为货币），本身绝对不是消费性财富。因为货币可以说只是贸易的工具，它在贸易中完成自己的任务时，不会损坏，不会破碎，不会陈旧，经过十年的时间，千万次的买卖以后，它还继续存在，并且在贸易时依旧有用。因此在可以售卖的财富的连续不断的交易中，只要有很少量的固定不变的货币就可以了。在进行买卖时，货币通常只是被用来表示商品财富的价格，在贸易中只具有抽象意义。代之而起的票据更为方便。它在买卖商品财富时不需要有同这些财富等价的现金，而是以商人之间的票据往来为连续不断的交易服务。因此国家的繁荣不在于它拥有的货币数量，而决定于商品财富是否丰裕，是否值钱。

货币的数量是随时可以补足的，但是构成财富的基础及其售价的商品的不足，或商品价格的不足，却无法补偿。在法国的任何一个人如果有一百缪特葡萄酒（目前的酒价是每缪特五十四利佛尔），就好比他有一百马克的货币一样富有；只要他愿意，他就确实能够得到同他的葡萄酒的售价相等的这一笔货币。在一个贸易国家里经常有足够的货币，以供货物按其价格进行交换之用。因为货价本身就是一个确实的证据，证明人们愿意把货物按照时价交换成货币。

一个国家的贫穷，并不像人们通常说的是由于它的货币少，而是由于它的商品财富不足，或者是由于在这个国家内商品的价格过低。因为一个农业国只有在年产量丰富和产品值钱的情况下才可能变得富裕。换句话说，只有很好地耕种土地和对本国商品进行广泛的对外贸易，才能够保证它的富裕。对外贸易不仅能提供销售的可能性，而且还能依靠通商国家的交易保持有利的和稳定的价格。国家之达到高度繁荣并不依靠大量的货币。因为一个本身没有矿山的国家只要把自己的农产品卖给外国，就能增加自己的货币财富的数量。因此产品的丰富和值钱永远是货币的来源，而货币本身如果没有贸易就会变得一无用处。它除了有利地向外国购买商品财富以外，不可能增加国家的财富。因此一个国家不应当积聚货币，因为这会阻碍贸易所带来的财富的增长。

在一个国家里过多地积聚货币，并不构成能带来好处的财富。因此所有的国家都把自己的货币用于流通，以利于相互通商。全部货币量在通商各国之间成比例地分配，这种比例是同商人的意图相符合的，他们认为贸易的任务在于相互夺取货币。商人所遵循的是一个完全不同的规则。他们总是用自己的货币来购买他们输出或输入的货物，而在这两种场合以及在航运事业上赚钱。

向商人出售产品的耕作者和工厂主同样能使从商人那里取得的货币带来好处，因为他们能利用这些货币来重新进行商品生产。土地所有者把从租地农场主那里取得的货币用于购买商人运来的外国货，而商人又把货币交给租地农场主，向他们购买农产品。工人从工厂主、耕作者以及所有雇佣他们的人那里取得工资，而把这些货币用于购买粮食和其他货物，供自己消费。货币重新回来用于土地耕作和其他生产工作上。因此，一国的货币量应当大致同它的商品财富的数量和价

格相适应。而在商品数量不变的情况下，不管货币多一些或少一些，国家的财富基础不变。

国家的收入取决于它的农产品的价格，而农产品的价格是通过对外贸易来确定和调节的，因为在一个同别的国家不通商的国家里，也就是在没有进出口贸易的国家里，没有什么东西可以调节农产品的价格，它不受任何规则的约束；它不可避免地随着国内产品的充裕和不足的更替而发生变动，而产品价格过低或过高同样是有害的和不可避免的，两者都会使国家蒙受损失。

商品的基础价格 [16] 是由生产或创造该商品所需的费用所决定的：如果商品的售价低于生产商品的成本，那么就要亏本，如果售价能提供相当的盈利，使生产能够继续维持下去或者更加扩大，那么就可以认为商品很值钱。如果在歉收的年月，商品的价格达到使人民难以负担的程度，那么就是物价腾贵。如果售价超过基础价格很多，而人民并不感到负担很重，那么就可以认为商品值钱或价格有利。一个经常拥有很多小麦的国家，如把小麦大量向国外倾销，就能使国内的小麦值钱，而且给君主和土地所有者带来很大的收入，并保证居民的工资或盈利，以此抵补由于小麦贵而增大的支出。因此对外贸易能够使国内的小麦和一切其他的农产品值钱，农产品值钱不会增重居民的负担，而同时却对国家十分有利。在评判我国农产品是否值钱、售价是否太高和是否需要压低之前，应当把上面这些条件研究一番。

商品不值钱和长期不能超过基础价格就是另外一种情况，因为这一定会造成很大的亏损，并且不得不停止生产那种一贯不值钱的商品。因此任何一个政府都不应该去考虑那种按照偏见通常被认为便宜的价格所提供的利益，因为它同时对君主和土地所有者的收入、其余居民的工资、人口的增长和国内生产的扩大都可能产生破坏作用。在我国的一些农产品不值钱的省份里，就可以看到这种有害的影响；那里的生活费用是很低廉的，但是薪水却是这样的低，人们挣的钱是这样的少，以致他们的劳动不能使他们过富足的生活；工资不能吸引他们，他们宁可偷懒，而过贫困的生活。土地所有者得到的收入也很少，因此不可能拿出必需的支出来改善自己的耕地，不可能雇佣工人和手艺匠并给予他们优厚的工资。工人和手艺匠离开了各省地方，流入大城市，那里的生活费用较大，而工资也较高；因此那些粮食产品贵的国家，人口就比较稠密，而那里的人们比粮食产品价格过低的国

家的人们更爱好劳动，过着更为富足的生活。人们的需要并不只限于食物一种，他们还需要衣服，劳动工具以及使他们能过富裕生活的其他东西。法国人到海外去，迁居到圣多明各或马提尼克岛等地方去，并不是去寻找粮食，吸引他们去的是使他们能够过富足生活的工资。

我们已经提到过，在一个同其他国家进行毫无阻碍和完全自由的进出口贸易的国家里，价格不会发生很大的波动。这是因为在这样的国家里，价格是同其他国家的共同价格相等的。在这种情况下，该国的歉收或丰收通常不会引起价格的变动；因为在同一年内，有些国家可能是丰收，有些国家可能是歉收，但是通过这些国家之间自由的、没有阻碍的贸易，粮食不足的国家可以从多余的国家那里得到供应，反之，当后者感到不足的时候，前者也会向它供应。由于各国之间的联系以及各国的丰收和歉收的不断更替，价格就能保持在一个固定的中等水平上，这个水平是由通商各国共同的基础价格决定的。

荷兰人和英国人的谷物 是自由贸易的，他们的谷物价格没有发生像我们法国所经受的那种巨大波动 [17]；法国的谷物进出口是禁止的。我们的收获只是供给本国人食用，有时会过多，有时又大大地不足，这样价格就会发生不规则的波动，有时昂贵，有时低廉。因此在一个没有自由贸易或者不能进行进出口贸易的国家里，粮食价格不可能有任何的规则，它完全是不稳定的。在丰收的年份里耕作者的损失很大，而在歉收的年份里，一般平民会由于饥饿以及随着挨饿发生的流行性疾病而死亡。剧烈的和经常的价格波动是极端贫穷和人口缩减的一个原因，这是显而易见的。

它对国家收入的害处也并不小：虽然可以认为，在过低的价格和高价更替的时候，它们相互之间能取得平衡，形成某种共同的价格，我们的收入就是以这种共同价格为基础的；然而实际上这种共同价格本身对于土地的收入就是不利的。价格的波动和收获量的波动在其结合起来和取得平衡的过程中，为出售者所形成的共同价格要比购买者的共同价格低得多。购买者每年购买同样数量的小麦供自己消费，他们的共同价格的形成是几年内价格波动的结果。但是出售者每年收获和出售的小麦数量是不同的，他们的共同价格的形成是几年内不同价格和按不同价格出售的不同小麦量的结果。它不同于在这几年内由于购买同样数量的小麦而形成的购买者的价格。然而进出口贸易能免除价格发生巨大波动的可能性，因此在这种情况下售价和买价就会很接

近。这可以从下面两张图表中看出，一张表明法国由于小麦收获量波动而引起的价格波动，另一张表明英国的情况。

小　麦

禁止谷物出口的法国的小麦价格状况

年　成	每亚尔邦的产量，以塞蒂计算	每塞蒂的价格，以利佛尔计算	每亚尔邦的总收入，以利佛尔计算	每亚尔邦的进款、赋税和租地费，以利佛尔计算
丰　年	7	10	70	74
好年成	6	12	72	
中等年成	5	15	75	
差的年成	4	20	80	
荒　年	3	30	90	
总　共	25	87	387	370

共同基础价格 是以三百七十利佛尔的开支为二十五塞蒂所除，得出十四利佛尔十六德尼，这就是耕作者每塞蒂的平均成本（co　t）（参阅《租地农场主论》一文）。

共同买价 。每人每年消费三塞蒂，即在五年内消费十五塞蒂，共值二百六十一利佛尔，即上表中所表明的五塞蒂小麦的成本八十七利佛尔的三倍。如果把二百六十一利佛尔按十五塞蒂来除，那么每塞蒂的价格是十七利佛尔八德尼。这就是法国很久以来通常的共同价格。

共同售价 。是以五年内的进款总数三百八十七利佛尔用二十五塞蒂来除，得出十五利佛尔九德尼，这个数字的五分之一就是每塞蒂的价格。这样，出售者的共同价格比基础价格只多十三德尼，即每亚尔邦多三利佛尔五德尼。它比购买者的价格低一利佛尔十九德尼，因此如果在物价昂贵的年份小麦的价格比较低，那么耕作者经常会吃亏，而不再播种小麦。在不出口而播种面积又较大的情况下，他们无法维持下去，因为如果收获了大量的小麦，那么售价就会降低到基础价格之下，并且遭到亏损，同时君主和国家也会得不到进款。

英国的由其出口贸易决定的小麦价格的情况

年　成	每亚尔邦的产量，以塞蒂计算	每塞蒂的价格，以利佛尔计算	每亚尔邦的总收入，以利佛尔计算	每亚尔邦的年进款赋税和租地费，以利佛尔计算
丰　年	7	16	112	74
好年成	6	17	102	
中等年成	5	18	90	
差的年成	4	19	76	
荒　年	3	20	60	
总　共	25	90	440	370

共同的基础价格 。以三百七十利佛尔的支出为二十五塞蒂所除，得出十四利佛尔十六德尼，这就是耕作者每塞蒂的平均成本。

共同买价 。每年三塞蒂，五年是十五塞蒂，值三百七十利佛尔（应该是二百七十利佛尔）[18] 。这个数目用十五来除，得出每塞蒂十八利佛尔的成本（coût）。

共同售价 。以五年内的进款总数四百四十利佛尔为二十五塞蒂所除，得出每塞蒂的价格为十七利佛尔十二德尼。这样，出售者的共同价格超过基础价格二利佛尔十六德尼，比共同买价仅少八德尼。在前面的情况下，由于没有出口贸易，出售者只能得到十五利佛尔九德尼，因此他的盈利每塞蒂总共只有二利佛尔三德尼。每亚尔邦是十利佛尔十五德尼，加上三利佛尔九德尼总共是十四利佛尔三德尼，而且购买者在购买小麦时是不会付更多的钱的。

我们每年大约能收获四千五百万塞蒂小麦，因而在这个收获量中我们要损失一亿利佛尔，本来可以卖给外国的大约三百万或四百万塞蒂小麦的进款还不计在内 [19] 。但是我们的小麦收获量是有可能增加二千万或三千万塞蒂的。只需要出口贸易对小麦本身的价格以及随小麦涨落的其他各种谷物的价格施加影响，土地的收入就可能增加一亿五千万以上，其中国内小麦价格的增长和我们运往国外的谷物进款的增长都不算在内。 [20]

但是出口还有一个优点，就是它能阻止物价过分昂贵；物价昂贵会造成下层居民的破产，使许多人饿死，使更多的人由于随着饥饿发生的流行性疾病而死亡。可能有人会反驳说，英国虽然有很好的年成，物价仍然是很贵的。但这对于英帝国来说是一个例外，不能把它归咎于出口贸易，因为正是出口贸易经常使它免于由于扩大农业的结果而引起的物价猛涨。总之，对提高谷物价格来说，单靠出口是不够的，因为英国每年输出的小麦不超过一百万塞蒂，还不到年产量二十分之一。因此它最好还要以适当的比例提高小麦的价格，但这是不可想象的。一个国家的罕有的物价腾贵现象一定有某些特殊的、它所不愿发现的原因。

有关政治经济学的所有这些问题，请参阅下面这些文章：《农场论》、《租地农场主论》、《谷物论》、《赋税论》、《利息论》等

等。

农产品的价格没有被给予足够的注意，然而只有根据土地产品的价格，收入才能够得到正确的估价。但产品本身是不会提供收入的：它的确可能非常丰富，然而却是没有收入的。如果售价不超过基础价格，也就是不超过成本，那么它就会使耕作者亏本，因此只有当产品的价格高于生产这种产品所需的费用或支出时，才能够得到收入。所以，依靠对外贸易而价格达到的程度越高，那么对国家、对土地所有者和人民也越有利，也越能够促进人口的增长和繁荣。这对国家有利，那是由于随着价格的增长国家财富也会增加；这对土地所有者有利，那是因为他们的收入增加了；这对人民有利，那是因为生产谷物所需的支出也在不断增长。从人口增长的观点看来，这是很重要的，因为谷物的丰富能够把人们吸引过来，促进人口的自然增加。在促使国家繁荣方面这也是很重要的，因为盈利能刺激扩大生产。但是只有依靠对外贸易而达到的价格，才对国家财富具有决定性的意义。可能有人认为，假定有一个闭关自守的国家，它同其他国家没有任何的交往，只是为了本身的消费而进行国内贸易，那么它对粮食产品就只会从满足自己需要的角度出发看问题，而不是从粮食的售价出发看问题，因此它就希望价格低，因为这样就能摆脱发行过多的货币的沉重负担。然而，如果这个假想的国家同其他国家一样是由不同类别的人们组成的，其中有耕作者，土地所有者，君主，政府成员，以及从事各种行业的人，那么事情就会是这样的：君主和土地所有者需要有收入，参加管理工作的人需要薪水，从事各种行业的人和耕作者雇佣的工人需要工资。因此，同其他所有的国家一样，这个国家的全年收入，也必须通过同全年产品和体力劳动的售价相适应的买卖方式在各种类别的人们中间分配。像所有的地方一样，这里的年成也是有好有坏的，这样就会引起价格的剧烈波动。因此，对这样的国家说来，商品财富的售价同其他国家几乎是同样重要的。

但是当一个国家必须靠货币财富来抵抗邻国的时候，那么它的产品在作为货币财富的来源这一点上就成了它的宝贵的东西；我说的是在作为货币财富的来源这一点上，并不是说它真是货币财富。这两个条件是要加以区别的，以便能对国家的财富得到一个正确的概念。假定某种货物能卖到一百埃扣（法国的古货币），那么就是说这货物本身被认为相等于一百个真实的埃扣，这已经是足够了。在这个意义上，所有的财富都是按其价格折成的真正的货币财富，即使它们实际

上并没有转换成货币。因此一个同外国通商的国家的财富，是由货币财富和按国外价格估计的实物财富构成的。

这样，一个拥有价值为二十亿的农产品而没有货币的国家，同一个拥有二十亿货币而没有农产品的国家，是同样的富裕。

但是拥有这种可以售卖的财富必须进行双方面的对外贸易。假定两个相互通商的国家没有任何交往或对外贸易，那么其中的一个国家就不能靠自己的产品取得货币，而另外一个国家也不可能用自己的货币来满足自己的需要。因此它们两者都同样地需要对外贸易——一个是为了用货币财富来购买等价的产品，另一个是为了保证自己产品的价格，使其能相等于货币财富。

然而关于本国的财富，不应当按照用出售商品的方法从国外吸取的货币数量来估计，而是要按照通过双方恒常的自由贸易而确定的这些产品的价格来估计。假定你每年只输出一百塞蒂小麦，没有可能更多地出售，但通商国家之间的小麦的共同价格，将对你具有与你出售一千万塞蒂小麦同样的力量。这种共同价格是这样形成的，正像几个沟通的蓄水库里的水位一样：假定在一定的时期内地中海的水没有流入大西洋，大西洋的水也没有流入地中海，那么这两个水库的水位将是相同的，因为这种水位是由它们之间的相互沟通所保证的。通商各国之间的价格平衡也是这么一回事：它是靠双方贸易的恒常联系来确定和保证不变的。因此，即使你们这一年没有向邻国销售小麦，邻国也没有向你们销售小麦，因为你们已有足够的数量来满足自己的消费，但也并不多余；你们这里的价格将仍然不比邻国低，也不比邻国高。因为假使你们这里的小麦价格较低，那么在自由的对外贸易条件下，你们就会把它输出，于是你们国家里的价格就会变得同国外的售价相等。自由的双方对外贸易的优点就在这里：它能使你们的任何商品经常都有共同价格，甚至在你们没有能力销售或购买的时候。这种共同价格能为你们的产品确定一个真正的，从对邻国的关系来说是相对的价格，而你们的真正的财富就是由这种相对价格确定的。仅对国内贸易有关的一切价格，本身不会使这个国家更加富裕或更加贫困，然而由于这种价格的混乱和不稳定，可能对个人的经济生活、行政管理和农业产生破坏作用。因此，商品的售价只能通过通商各国之间的共同的和稳定的价格来实现，因为每一个通商国家能够按照这种价格

确实地向国外销售商品。于是土地面积最广大和物产最丰富的国家就成为最富裕的国家。

如果依靠对外贸易商品成为与货币等价的财富，而货币成为与商品等价的财富，那么认为向国外购买商品会使我们丧失货币的那种指责，就毫无意义了。由于对外贸易几乎总是以相互买卖的形式进行的，因此类似的责备就变得没有内容了。从研究对外贸易的平衡来判断它是否有利是毫无意义的，如果一方得到了更多的货币，那么另一方购买了更多的商品。哪一方变得更富裕了呢?况且贸易的平衡不能表示出一方从自己的货币中，另一方从商品中取得的盈利。

然而我们知道得很清楚，如果不进行双方面的贸易，一个国家的农产品就不可能有稳定的售价，它的国内价格是混乱和不稳定的，因为这种价格是由年成的好坏决定的。除此以外，由于这种波动而形成的共同价格，对国民收入是非常不利的。因此一个航海国家如果忽视自己农产品的出口贸易，就会对自己财富的增长和人口的发展，以及对国家的富强造成巨大的损失。

人口的增长完全决定于财富的增加，决定于劳动、人力和这些财富本身的使用方法

不论什么地方，只要人们能够取得财富，过富足的生活，安逸地作为所有主享有以其劳动和精力获得的一切东西，他们就会在那里聚居，并不断孳生。人们取得财富必须依靠他们已有的财富，以及依靠别人的财富使他们得到的盈利。人们如果没有消费性的财富，就不可能在荒无人烟的地方居住。因为假如他们找不到动物或其他天然产品，以便在他们耕种的土地能够供给满足他们需要的物品以前借以充饥，那么他们就会饿死。这就是说，要取得生活必需的财富和达到能促使人丁兴旺的富裕水平，必须预先拥有财富。一个收入不断增加的国家，由于在国内能赚到工资就会把新的移民吸引过来，因此财富的增加能引起人口的增加。

然而要使财富和人口增加，必须使人们相信自己能得到自由和拥有自己的财富。要是人们失去了保障、权利和财产，他们就不会留恋自己的君主，也不会留恋自己的祖国。即使有人甘于过贫穷的生活而留在国内，但这些人对国家也是没有益处的。那种安于贫穷的人，那

种习惯于吃粗劣的食物、穿褴褛的衣服、忍受各种困苦的人，像第奥根[21]那样用自己的手掌掬水喝的人，是不肯做工作的，对自己祖国的利益也将是漠不关心的：在荒无人烟的土地上到处是暴虐和贫穷。一个国家衰亡的通常的原因，是由于政府的滥用权力和施行暴政。一些对罗马皇帝的暴虐所引起的社会混乱不很了解的作家，认为罗马帝国的衰亡是由于奢侈。而实际上其原因是由于要维持这种奢侈生活而向行省征收了过多的税。一等到行省的经济被破坏了，那么像罗马这样一个大城市就无法自己维持自己和保持自己的统治权。行省和帝国本身都发生了由于政府繁重的苛捐杂税而引起的革命。历史家们提到了一些令人害怕的详细情节："加列里阿目无法律，任意妄为，并且放任他派往行省的法官胡作非为；这些人只知道战争，毫无教养、毫无原则，盲目地信奉专制政体，而他们自己就是这种专制政体的工具。然而人民普遍的绝望情绪是由于全国人口普查和登记财产而引起的。委员们在全国各地引起了极大的惶恐不安，仿佛来了敌人，加列里阿的整个帝国的人们，仿佛都成了俘虏。丈量土地，计算葡萄藤、树木，甚至每一个小土岗；登记人数和牲畜头数；城市里充满了前来备案的大批农民和奴隶，父亲带了孩子一起前来。假如按比例征税的原则本身是公平的，假如这种税本身是负担得起的，假如对待人的态度好一些，那么人们对这种压制还可能容忍下去。然而相反，到处可以听到鞭子和呻吟的声音：孩子、奴隶、妇女都经常受到拷问，来对证父亲、主人、丈夫的口供；所有主受到折磨和拷打，要他们供认他们的财产比实际上所有的还要多。人们不管年老或有病，都必须到指定的地方去报到；人们的年龄被任意地确定，由于法律规定交纳人头税的义务有一定的起讫年限，孩子们往往被增加几岁，老人被减少几岁。第一批委员办事冷酷无情，以图满足国王的贪婪心，然而加列里阿还一次又一次地重新派人来，对不幸的国民施加更大的压力，找寻新的税源。新的委员为了胜过自己的前任，任意加重人们的负担，在登记簿册上登上了比实际上多得多的财产和人数。牲畜倒毙了，人死亡了，但是在登记簿上并不注销，仍然要征税。加列里阿的残酷的天性和他的国民的忍耐心使勒索的财物源源不断，因此他竟认为是取之不竭的。一批新的勒索者派往全国各地，他们无情地抢夺前任压迫者抢剩下来的一切东西。他们打家劫舍，把居民的东西抢得精光，人们甚至对未来的收成也失去了希望，因为耕作者播种的种子也没有给留下来，甚至田里还没有收割的庄稼也被抢去。这些不幸的人由于饥饿和贫困而不断死亡，君主也就失去了表现自己阔绰的可能。

“马克森提河把自己所有国民的财产看作是自己的财富；他甚至不饶恕自己的大神的庙宇；这是一个无底洞，它吞噬了罗马将近十一个世纪积储下来的一切财富。意大利到处充满了告密者和凶手，他们同他一样的凶暴，并且为他用掠夺到的部分东西所豢养。由于这样的专制统治，城市和乡村都变得一片萧条，人们躲避在最隐秘的地方，土地没有翻耕和播种[22]。在戴克里西和瓦林提尼安纳三世统治的年代里，统治者的掠夺引起了高卢地方的起义，人们遭到了杀戮，并且被预先夺去了财产[23]。后来别的民族占领了这些遭到破坏的，既没有力量也没有财力来支援罗马帝国的行省，这个帝国过去是如此的富裕和强盛，现在却变得衰弱和可鄙。西班牙被哥特人占据了，英吉利被萨克逊人占据了，高卢被法兰克人占据了，德意志被阿拉曼尼人占据了，意大利为土西林格人和伦巴第人所占有。”

这些毁灭性的结果是罗马帝国的军事专制制度引起的，我说军事专制制度，因为专制制度永远是君主同国内比君主本人更有力的某一阶层的联盟。君主专制制度是一种幻想，这是从未有过的，也是不可能有的。一个人不可能擅自统治千百万人；最高的君权只有在得到法律的支持和在互相制约的政府官吏之间保持均势的情况下才可能存在；而决定他们的制度的法律，一方面限制他们的权利，一方面又保障他们的权利。如果君主不同一个强大的阶层分享权力，把这个阶层提到其他阶层之上，把对国民的一切专制力量集中在这一阶层，那么他自己也不可能拥有专制的权力[24]。然而这种不稳定的权力不仅是危险的，而且对一个受尊敬的合法的君主来说是不值得的!不管谁拥护专制制度，这个人对于君主本人和他的大臣说来，永远是可怕的，正像君主对自己的国民说来是可怕的一样。在野蛮的国家里，军事专制制度是最横暴、最混乱、最专断、最富有破坏性的制度。罗马帝国，奥托曼帝国和一切野蛮国家在这方面提供了各种极端恶劣的例子。

财富和人口只有在由财富本身造成的富足生活条件下才可能维持。人们通过自己的生产和消费来促进国家的繁荣。要生产财富，必须有财富。如果耕作者的产业由于冰雹、牲畜大批死亡、赋税或其他原因而遭到了破坏，他们再也没有能力拿出耕种土地所需要的费用，国家就会失去耕作者用财富和劳动不断生产出来的产品；耕作者陷入贫穷的境地，这种贫穷不可避免地使他们长期停留在贫苦状态，使他们不可能从事自己的事业和抚养自己的子女。这样的家庭无法找到生

活资料，只得转而从事体力劳动。但是作为一个普通的工人，也只有当他能够靠自己的劳动达到富足生活的情况下，才是有益的。这些人为赋税、计件工作和其他负担所役使，对可能达到某种成就已失去希望，他们不得不吃很坏的面包，穿破旧的衣服，在干草上睡觉，得不到一切的生活设备和家用什物，失去了一切可以表示他们是一个家庭的象征，他们没有任何的家畜，可以向他们供给一些牛奶、奶油、干酪和几个鸡蛋；他们所有的，只是可以使他们免受查封财产之苦的赤贫。他们把自己的劳动局限于取得只够购买最必需的生活用品的工资，而这一些是不会向他们剥夺的，因为满足日常需要的东西是没有什么价值的。结果他们不论在生产方面或是在消费方面都成为无益的人。因此，在为国家提供收入的人口总数中，不能把这些人计算在内，或者更确切地说，不能把这些对国家说来已失去任何价值的家庭计算在内。由于从他们那里索取了过多的东西，把他们变成无益的和不幸的人，因此现在不能盼望从他们的子女那里得到什么；这些孩子习惯于过贫穷的生活，从他们父母的呻吟中获悉了自己痛苦的原因，看到自己周围的游手好闲的现象，自己也就学会了游手好闲，而且说实在的，这是他们能够得到的唯一的享受。那些认为必须使社会的下层阶级处于贫苦境地以便迫使他们工作的残酷的人们，他们的原则就会造成上述的结果。人和土地能提供物质，他们的商品生产能提供财富；人像土地一样，贫瘠以后就会变得荒芜并失去一切的价值。千百万人的贫困和千百万英亩土地的荒芜，可以证明一个国家在衰亡[25]。

富足的生活能够促使人们爱好劳动，那是因为人们能享受劳动所提供的物质福利，习惯于生活上的舒适设备，吃好的食物，穿好的衣服，害怕贫困。他们教育自己的子女同样习惯于劳动和享受物质福利；他们会加倍努力来建设自己的有着一些舒适设备的小小的幸福生活，努力来减轻自己的劳动和增加工资；成功的希望鼓励着他们的勇气，而工作的顺利能使他们的做父母的感情和自尊心得到满足。这就是从事有益工作的、爱好劳动的下层阶级的人们对国家的贡献。

富足的生活从来也不会使下层阶级变得懒惰，因为这种生活对他们说来是太宝贵了，他们不愿失去这种生活；除了家庭生活的温暖以外，他们还为了名誉、由于感情和虚荣心而重视富足的生活；人总是希望穿的衣服能符合自己的身份，希望拥有工具设备和能有一个像样的家庭，借以表明其生活的顺遂，不致由于贫困而被人轻视。因此不

单是靠财富本身来增加财富的意图，才是鼓励人们劳动、把他们变成能为国家提供财富的有益的人的真正原因。

人的劳动的结果并不限于生产产品，它还为消费的需要服务，为抵补所花的费用服务，而这种费用本身则是财富的另一来源。人们从自己的工资或盈利收入中花费的一切，能为别人带来好处，并且重新成为产生和恢复财富的来源 。

一个耕作者把一百塞蒂小麦卖了一千六百利佛尔。土地所有者得到一千六百利佛尔的租费，他把这笔钱用于造房子；从他那里取得这笔钱的工人把钱用来买小麦，以维持自己的生活，这样，一千六百利佛尔重新回到了出售小麦的耕作者手里。耕作者把它用于耕种土地，以便重新生产小麦。结果土地所有者的支出变成了工人的工资，而工人则又把土地所有者给他们的这笔钱还给了耕作者。如果土地所有者、工人或耕作者得不到这笔钱，那么就不会发生连续不断的恢复。无论是土地所有者、工人或耕作者都不能从财富的来源中得到这笔钱。以土地所有者、工人和耕作者的支出的形式使财富不断恢复的手段消失了；作为实物财富的小麦，不断生产的、每年被人们作为食物消费的小麦也就消失了。结果人们不得不到别的地方去寻找生活资料，国家会变得贫穷，人口也会减少，因为人们在国内创造财富，并且使它不断恢复的程度，是同在财富的帮助下人口增加的程度相同的，是同人们依靠财富本身的帮助而使财富增加的程度相同的。

假如政府使财富失去了不断再生产的来源，那么它就会使财富受到破坏，使人们受到危害。

举例来说，假定把人数众多的、以其生产为国家带来很大利益的葡萄酒酿造师弄到贫困的境地，那么在由于严寒和冰雹而葡萄歉收的年份里，他们就不可能在葡萄种植方面来预付，而且即使在丰收的年份，由于葡萄不值钱，他们也盼望不到出售葡萄酒的有利时机，并且抵补不了生产费用。不管在歉收的年份或者在丰收的年份，他们是一样的贫困，因此他们并不好好地经营自己的葡萄园，他们的家属吃着很差的食物，他们的消费没有为国家带来任何好处。

这个问题并不像有些人所认为的那样对国家无关紧要。假如二百万葡萄酒酿造师及其家属吃小麦，而不吃大麦、燕麦或黑麦，那么他

们就要消费一千五百万或一千八百万塞蒂小麦，因而会相应地扩大小麦的种植，并在国内创造二亿利佛尔的财富，结果君主和土地所有者的收入也会增加，租地农场主所花的费用也会增加，这些费用就是用于为土地所有者雇来从事农业劳动的大批工人的工资。君主和土地所有者的收入的增加，会引起他们的支出的增加，会使从事各种行业的人能得到工资，结果消费也会扩大，并且会创造出财富的新的来源，促使农业为适应消费的扩大而发生新的增长。因此，这些葡萄酒酿造师消费的小麦会引起财富的增加，而后者又引起财富和人口的增加；假如这些葡萄酒酿造师吃较贱的粮食，自己去种谷物并由此而缩小葡萄的种植,那么上述的一切优点就会完全消失。假如他们不得不在别种食物和衣服方面更进一步地节省，那么国家的损失也会随着他们贫困的程度而增加。

因此下层阶级生活得富裕还是仅限于消费一些最必需的东西，对国家来说并不是无关紧要的，这一部分人口的数量比有钱人要多得多。因此随着这些人的消费所受到的限制，国家会遭到同样程度的损失；必须在他们的劳动和正确的国库政策的帮助之下保证穷苦人的消费，因为使君主和国家的收入来源枯竭的、考虑不周的赋税，是会促使这种消费缩减的。

对本国生产的农产品课税，会损害土地所提供的收入，使人口和君主的收入减少。

例如，征收葡萄酒税和烧酒税会造成一种人为的酒价，引起消费和生产的缩减，使国家失去财富的来源，不利于把酒向邻国销售；而向邻国销售葡萄酒本来却能给予土地所有者和君主很大的收入，使国家富裕起来，并且由于能吸引一批人来经营新的葡萄园而使人口增长，因为我国的可耕土地面积要比播种谷物所需要的面积多得多[26]（参阅《谷物论》）。

随着由于扩大葡萄种植业而引起的每年财富的增加，人口也会相应地增加，因为国家人口的增加是和他们的收入相适应的。

上述的课税使我们的葡萄酒和白兰地价格变得昂贵起来[27]，妨碍它们在国外倾销。因此在那里它们为别种饮料和白酒所代替，然而外国人喝的这些饮料和白酒的价格，要比我们的葡萄酒和白兰地的正

常价格高。同我国相邻而本身不种葡萄的那些国家，地方是很大的。如果葡萄酒的贸易能给予好处，他们很可能会对此发生兴趣。他们的贸易和我们的贸易会在同样的程度上增长，而且盈利也是双方面的：他们在向我们出售的货物上赚钱；我们在向他们出售的葡萄酒和白兰地上得到好处。问题是这样的，要保持对外贸易，必须使它成为双方面的贸易。通常认为对外贸易像国内贸易一样，商人出售自己的货物只是为了要把它变成货币，这种看法是不正确的。执政者在考虑对外贸易的好处时，不应当有这种肤浅的看法。

假如由于农产品贸易而我们的收入和人口都有所增加，那么我们的开支也会增加，我们会向外国购买相当于外国向我们购买的货物。

北方的那些国家从消费我国的葡萄酒上面可能得到很大的好处。他们通常的饮料，特别是谷物酿制的烧酒和糖酒，对他们是很有害的。我们自己也可能从他们卖给我们消费的货物上面得到很多好处，因为人们通过消费可以恢复自己每年生产的财富。

然而不应当认为，这种双方面的贸易会造成通商国家之间财富的均等。显然，只有在自己土地的年产量和贸易发展的范围内它们才可能富裕起来。因此，一个拥有更好和更多的土地的国家，尤其是耕种得更好的国家，就会比别的国家富裕。但是它为了使自己的农产品便于倾销，必须关心促进同邻国的贸易。这种国家的财富和人口数量往往会超过别的国家，因为它的土地的产量超过别的国家。此外，向其他国家购买货物以后又转卖出去以获取盈利的那种贸易，也能够增加国家的财富，不过对一个大国来说，这种贸易是微不足道的。在这个国家内，贸易必须是土地所有者的贸易，也就是自己生产的农产品的买卖。因此，财富的来源并不是贸易，而是土地，它必须满足国内的需要，并为它创造财富。

依靠贸易，各国之间能交换自己多余的东西，并且通过购买使自己得到各种各样的财富。真正的财富只是那些被消费的和每年恢复的东西。人们希望得到它们，它们之所以成为贸易的对象和能提供盈利，那只是因为它们是被消费的。一个国家的繁荣绝对不能从它的货币数量来判断。国家的富裕是由于它每年生产的财富和这些财富的价值，因为它使用这些财富，因为这些财富是不断再生产和不断恢复

的，依靠这些财富，国家在需要货币的时候，是随时能够得到货币的。

货币不是贸易的对象。国家把它从自己的矿山中开采出来，把它变成可供消费的实际财富，以便使它能够恢复。国家不能依靠这些货币来满足自己的需要，也不能向把它从地层中开采出来，消除杂质并把它变成贸易手段的工人提供生活资料。因此这种用劳动使之恢复的货币对开采它的工人的关系，正像我们耕种土地取得的每年的财富对我们的关系一样。谁也不使用这些货币，它只是通过变成财富，也就是通过货币的消费得到恢复的。因此货币本身不是贸易的对象。贸易的最大的好处，只是在于它能向我们提供财富，这种财富是我们消费所必需的，并且能通过这种消费来增加和重新恢复我们的收入。贸易的好处绝对不是在于向其他国家取得货币 。这样的贸易不仅不可能存在，而且它不得不经常把货币变成消费财富，以恢复必须在贸易时交换的财富。商人本身对这一点是非常明白的!他们一等到把自己的货物向外国销售以后，就在那里购买别的货物，同时在卖出和买进两者上面都得到好处，使贸易变得更为有利。

然而我们也能够设想有一种只得到货币的对外贸易。例如，这种对外贸易是这样的：一个国家把自己的农产品卖给另外一个国家，购买的国家由于没有供销售的货物，用从自己矿山里开采出来的货币来支付。这就产生了一个问题，这样的对外贸易对出售农产品的国家说来，不是比交换货物的对外贸易更有利吗。乍一看来，它的确是有利得多。因为依靠在国外销售货物而取得的货币，可以扩大耕种，给许多工人和手工业者工资，因而还会使国内的消费增加!这样，收入和人口数量也就会增加。除此以外，这个国家的生活资料全部依靠本国的产品，消费的东西和制造品也都是自己生产和制造的，它就能把从外国取得的全部货币积存起来。这样，这种单纯输出的对外贸易就一定能使国家的人口、实物财富和货币财富增加。

但是这种单纯输出的对外贸易必须具有两个空想的先决条件：1）同这种只靠矿山中开采出来的金银货币进行贸易的国家通商的，只能有一个国家；因为如果有许多国家向它输出自己的产品，那么就任何一个国家都不可能同它进行广泛的输出贸易，以便把自己所有的一切产品或商品向它倾销。竞争会把这种贸易打得粉碎，使它不再比互相交换商品的贸易更为有利。因为每一个国家为了取得货币就会竭

力降低自己产品的价格，而把这种单纯输出贸易的利益降低到双方相互贸易的利益的水平。结果这两种贸易方式的盈利率就会变得一样。

2）一个国家要把从单纯输出贸易中得到的货币保存起来，必须不向国外购买任何商品!但是拥有货币的个人，都希望使用或得到为他们所需的或能满足他们需要的外国商品。国家既不能抑制消费，也不能抑制贸易，这是非常重要的。因此必须让人们有花钱的自由，同时还要看到这对倾销本国产品方面的好处。因为从国外获得的每一种货物，都是我们卖给外国的多少桶葡萄酒或其他产品的等价物。而且商人一回国把他们带来的货物出售以后，重新又购买葡萄酒或其他产品，运到国外去。他们的贸易为我国的产品开辟了固定的销路，并促进它的再生产。

单纯输出贸易带来的货币，并不比出售本国产品而买得的外国货物价值更大，因此也并不比双方面的贸易更为有利。它不会带来更多的财富，也不会比双方面的贸易更能促进我们收入和人口的增长，而且说不定反而不如，因为它不能在同样的程度上刺激个人去花钱，而这却是有利于农产品的销售和生产的。

不过可能有人会觉得，如果我们在国内自己生产我们所需要的制造品，就能使更多的人得到工作，这样就能引起人口、消费和收入的增长。然而国内自己生产的制造品，同我们向国外销售的葡萄酒或其他产品的消费是没有联系的。在国外消费我们的产品，同国内消费一样能对我们有利，一样能促使我们的收入提高。消费是再生产的必不可少的条件。但是这两者之间是由一个共同的重要条件联系着的，那就是价格。没有售价，消费和再生产之间就不存在联系或正常的相互关系。价格是衡量再生产财富的尺度，这种再生产是靠从已消费财富中取得的等价物的帮助而进行的。因此价格的涨落决定着这一年可能再生产的财富的数量。不论国内贸易还是对外贸易，它的目的总是想在商品财富的价格上或在其贬值中得到盈利。我们的对外贸易必须以其所提供的盈利促进每年的再生产和我们财富的增长。但是这种贸易的另外一个优点，就是它能保证使我们的产品得到非常稳定的和有利的价格或售价，从而也就保证了它的再生产。

可能有人会觉得，随着人口的增长会出现另一种不同的情况，因为我们向其他国家购买的制造品是由外国工人生产的。但是在双方面

贸易的情况下，外国人同样也购买我国工人的制造品，因此他们也给予我国的居民以工作，以此增加人口的数量。

如果对人的看法单是从他们给国家带来利益的角度出发，那么在本国工作的工人就不会比生产了制造品卖给我们的外国工人更有益。因为外国工人消费我们卖给他们的、与他们的劳动等价的产品，同在国内消费这些产品对我们具有同样的好处。因此虽然他们不是我国的人民，但他们也能给予我们盈利，而这种盈利则促进我国人口的增长。我们由于在国外扩大对我国产品的消费而使自己的财富增加得越多，那么由于从事各种行业的人的工资的提高，我国的人口也会增加得越多。

例如葡萄酒的大宗出口，需要有大批的人去从事葡萄园的种植工作。这种工作对法国的确是非常有利的，因为再没有别的工作需要更多的人，会带来更多的收入，会像它那样由于它生产的财富而促进人口的增长。

人们的生产超过自己的消费越多，他们对国家越有益，反之，他们的支出超过自己的收入越多，或者他们的消费超过自己劳动所生产的有效产品越多，那么他们就越成为国家的累赘。

这个共同的原则可以用来判断，怎样用最有利的方法来使用人们的劳动，以及国家需要多少人口。从对人们有益的生产的角度来看，可以把人口分成两个部分：一部分是用自己的劳动真正生产财富的，另一部分是用自己的服务间接促进生产或保存财富的。仆人为自己的主人做饭，或者为雇主作为其生活所必需或能满足其需要的其他工作，这样就节省了主人需要花在这些事情上面的时间，而主人就可以把这时间用在生产劳动上面。因此，仆人是间接地促进自己主人的生产劳动。

严格地说，只有那些用劳动生产为人们所必需的产品的人，才创造财富，因为土地所有者和君主的一切收入，工人的全部工资，仆人的全部工资，从事各种行业的人的全部工资，都是从这些产品的价值中取得的。那些用自己的双手制造货物的人们并不创造财富，因为他们的劳动只是使这种货物的价值增加上支付给他们的工资数，而这些工资是从土地的产品中取得的。织造布匹的工厂主，缝制衣服的裁

缝，生产鞋子的鞋匠，并不比为自己的主人做饭的厨子，锯木柴的工人和举行音乐会的音乐家创造更多的财富。所有他们的报酬都来自同一个来源，来自通常为酬报他们的工作而付给他们的工资。而这工资却又用于购买生活资料。因此他们所消费的东西和他们所生产的东西是相等的。他们的劳动产品等于他们所需要的费用。结果财富毫不增加。因此，只有花在土地上的劳动，其生产的产品价值超过支出，才创造财富或每年的收入。所以，除了制造和贩卖出口制造品的工人以外，其他从事各种行业的人都是从土地产品取得自己的收入或工资的。

土地为耕种土地的人提供生活资料，为君主和土地所有者提供收入，还为僧侣提供十分之一税。这些收入的支出能为从事各种行业的人创造工资的来源。结果一个国家的人口就会随着这些收入的增减而增减。这种增减并不取决于国家，但经常是同这个国家的政府所采取的措施相联系着的。然而政府却经常把国家的衰落归咎于人民的懒惰，而土地的荒芜仿佛为这种看法提供了证据。不过人总是希望过富足和丰裕的生活的，要是能够达到这一点，他们是从来不会偷懒的。他们的懒惰只是反映着他们的无能为力，而他们的无能为力是政府的作用造成的结果。无能为力的状态会造成情绪低落，使他们离乡背井，乡村人口稀少，土地荒芜，而城市则人口过多，人们靠政府的最后一点资源来维持生活，结果人口会缩减到在这种完全衰落的状态中所仅能维持的数量。

这时就会抱怨耕种工作人手不足，可是却没有人抱怨说，没有足够的财富供人们用于财富的再生产。国家需要许多谷物，然而没有人关心耕作者耕种田地的工作能值多少。同时谷物的销售很困难，而没有人注意到，在通常的年份里耕作者花了劳动，担了风险，而所得的报酬甚至不到全部收成的二十分之一。要知道在收入这样低微的情况下是不可能扩大谷物的播种面积的，因为收成增加了，谷物的价格就会下降。没有人注意到，谷物的售价如低于成本，就会使农民破产。农业变得衰落不堪，土地不值钱，君主和土地所有者的收入会逐渐枯竭，所有其他阶级的人们的工资也会失去来源，国家的人口会逐渐减少，最后，如果课税不是缩减 到足以改正因政府的错误所造成的状态，国家就会完全衰亡。

把这种衰落的原因解释为由于居民的懒惰和他们的离开乡村，那是太天真了。柯尔培尔在一六六六年制订了一个方案，在这个方案中他以牺牲皇族的收入来开设生产奢侈品的工场。它在十年内促使谷物价格下降，并且由于没有继续作战的资金，不得不借债及同支持者做生意（这是苏理所确定的经济衰落的第一阶段）。

大家都懂得，应当扩大农村的人口，可是没有人愿意知道，人口的增长首先取决于财富的增加，只有在财富的协助之下，人们才能够繁殖起来，并增加财富，因此应当注意的不是人口的增加，而是财富的增加，因为只有当人们劳动的成效得到保证的时候，人们才真正是有益的。

在法国有三千万亚尔邦可耕的土地荒废着，而其余的土地也耕种得并不好，那是由于种植谷物不足以补偿所花的费用（参阅《谷物论》）。葡萄藤被砍掉了，又禁止重新种植。可是葡萄种植业可以很有利地使大批的人有工作做，它能促使人口的增长，使有可能同国外进行大量的贸易。尽管这样，有人还是认为，把土地作为葡萄园是很可惜的，不如种植谷物来得好，可是我国可耕的土地却有一半是不值钱的，而农业又局限于供给国内对谷物的需要。显然，在这种情况下，不能种植比目前更多的谷物，因为这样会使它的价格降低，以至于亏本，谷物的丰足会引起收入的减少和国内人口的缩减。

我们来看一下，小麦的基础价格是怎样的，耕作者得到的通常价格是怎样的。你们可以看到，种植小麦是处在多么没有出路的处境，并且会同意，不能再扩大小麦的种植，因为没有人愿意从事无益的劳动，把经费花在足以使耕作者倾家荡产和使国家蒙受巨大损失的事业上。

在这些条件下不可避免会发生饥馑，因为种植的粮食在丰收的年份仅限于供给居民的需要，在歉收的年份就会变得不足。这一切的混乱现象，是那些限制耕作者自由和贸易的措施所造成的结果，难道还不清楚吗?

为了防止饥馑（这一般说来是可以避免的），就会实行一些法令，而这些法令是会有害于丰产和阻碍人口增长的，因为它们会使国家失去销售农产品的手段。下级行政机关不大懂得农业方面的知识，

并且受到个别人的似乎合理的观念的影响，推行着那些极其有害的法令，而在人民中间，却又为偏见所左右。这样的错误几乎是不可避免的。

法官们支持 [28] 关于葡萄园的法令，而且他们还亲自作出了砍掉葡萄藤和限制葡萄园面积的决议，这也是不足为奇的。他们非常严厉地叫人执行这些决议，以便扩大小麦的种植面积，然而这是在这样一个王国内进行的，那里小麦的种植由于妨碍小麦销售的禁令而受到限制，那里有着这样多的荒地，这些荒地由于这些禁令而失去了一切价值。

这些措施的目的在于降低小麦的价格，而这是对国家收入不利的。同时他们没有很好地研究基础价格，这种基础价格会对像这些决议那样的考虑不周的措施产生不可克服的阻力。他们在确定农产品售价的时候，使国家丧失包含在这些产品的价格中的一部分财富，他们使人得不到盈利，以此引起了生产的缩减，并且造成了饥馑和物价飞涨。这是尤其危险的，因为政府没有能对此加以预防。

一切意欲使农村人口增加的经济管理机构，应当以增产粮食产品作为自己的任务，但必须对人和这些工作所需的财富关怀和爱护，在农业上作适当的资金预付。

能提供最多的收入、生产出在国外最能卖钱的最必需产品的作物，是最有利的作物。究竟哪一种作物最有利，应当让每一个预付资金的人自己来解决这个问题。

如果一块生产五塞蒂小麦的土地，种植其他谷物生产的东西能相当于六塞蒂小麦，那么在第二种场合不是比实际种小麦生产得更多吗?不过有人会提出问题：那么谁给小麦供我们消费呢?别的国家会给我们的，他们需要出售小麦，正像我们需要购买小麦一样；他们会争先恐后地把小麦卖给我们。但是对我们说来，这个问题是没有意义的。由于我国疆土辽阔，只要我们的贸易能够自由，我们就有可能丰富地生产我们消费所需的和向外国销售的一切产品。

在我们的时代，一个比较开明的政府对使用劳动力的方法、土地的占有和自由贸易的优点的看法，会更正确些。

自然，在农业中和商业中为国家每年生产财富的人，是国家最有益的人。有利地从事农业和对外贸易的人越多，那么我国的财富和人口也会增加得越多[29]。

使用家畜耕种土地，比仅靠人的双手耕种土地所需的人力要少。使用马匹耕种比使用犍牛耕种需要的人力要少，这也是同样确实的。而耕种土地需要的人越少，对国家就越有利。

会提高产品的售价而又不能促使产品数量增加的开支，应当尽可能减去。但是由于耕作者缺乏资金，在利用劳动力时就不得不花费与产品不相适应的支出。要是他们有足够的资金来进行工作，他们是可以避免这些开支的。（参阅《百科全书》中的《谷物论》这一条目）。

像葡萄种植业等需要人手的农业部门，要有大批的人工作，因此所花的费用很大。但这些费用是必不可少的，应当算在这类产品的价格中，因为在这种场合下人们的工作是有益的。这种作物比种小麦更能促使乡村人烟稠密。在谷物经济中一个人的劳动力比在葡萄种植业中得到的盈利更多（参阅《谷物论》中所述关于谷物经济的产量）。然而葡萄园对国家的利益究竟并不小。只要人的劳动是必需的，只要他所生产的比他自己消费得多，国家就能在这里得到盈利，并且应当尽一切方法来增加这种盈利。这些有益的人一面消费，一面在生产或做买卖，他们的生产和消费能促进消费和满足别人的需要……（参阅《赋税论》中所述的关于葡萄酒酿造师的产品）。从事饲养和繁殖牲畜工作的人，组成另外一批与农业有关的生产工作者，因为牲畜能为土地提供肥料，以此保证很好的收成，而农业则在下雪天或天气寒冷不能放牧的时候为牲畜供给饲料。

牲畜是一种独特的产品，在管理得好的国家里是盈利极大的。然而如果遇到随意课税的混乱现象，以及在农业地区的居民遭到种种压迫的情况下，那么这个部门所受的损害也最大。在征收代役租和盐税的时候，在管家或收税员敲诈勒索的时候，在行政机构任意课罚金的时候，牲畜由于价值高和容易长大，就成了最好的目标；结果，农民的母牛给它的主人带来了种种压迫，直到最后它被牵走为止！要是政府不注意保护这些生产性的财富，那么乡村就会开始衰败，土地会得不到肥料，而且不好好地耕种，农民会变得没有任何资金。消费者非

常需要的肉类会成为稀有之物，下层阶级，也就是几乎所有的居民，都会根本吃不到肉。毛和其他的畜产品也会以同样的比例缩减。国家整个说来会失去很大的一笔财富，这笔财富本来可以大大地促进农业居民的福利，增加土地的收入，使人们能够在农村里安居乐业，促使人口增长和国家繁荣。然而只有管理得很好的产业才能提供这样的好处。英国政府对这个问题给予很大的注意。大家知道英国人在这一部门使自己增加了多少财富。根据一位英国作者的报导，英国早在十四世纪就从自己的羊毛中获得一千万英镑，或二亿三千万利佛尔。

从那时候起，这一类财富取得的成绩极大，目前它除了满足国内消费的需要以外，已成为英国出口事业中的主要项目之一。的确，牧畜业所提供的财富对农业的财富起着决定作用，而农业的财富又对国民收入、人口数量和国家的强弱起着决定作用。

在靠自己的劳力经营业务的人们中间，那些只消费自己生产的东西并且把自己生产的东西全部消费掉的人，对国家的益处最少。贫农就是这样的，他们生产很少的、没有价值的产品，靠这些产品维持衣食，他们什么也不出售，什么也不购买，并不给予别人任何的利益，他们的工作只是艰苦地、以最可怜的方式满足本身的需要。这一类人口的增减，是完全和他们的困苦状态相适应的，这种状态，是由那些统治着他们、使他们破产，从而也使国家破产的人造成的。结果居民都抛弃了土地，离乡背井，而君主统治的只是一片荒地。

以捕鱼为业的人也应当算作是生产者。虽然渔业不能和农业相比，但终究可算是一种盈利很大的行业。仅是第厄普一个地区捕捉的鲭鱼和鲱鱼，价值就超过一千三百万利佛尔。从这里就可以看出，我国所有的港口的捕鱼业能提供多少财富。在公海捕鱼，也就是捕捉鲸鱼和鳕鱼等，是非常重要的一个项目，应当予以很大的注意。它对于那些准备将来在海军中服务的人来说，是一个初步的训练，如果不对它征过重的税，将会得到更大的成绩。如果这种税不是成为很大的负担，捕鱼业可能会大大地发展。在产量增加的情况下，征税的目标也会扩大，捕鱼业会培养出更多数量的水手，并促使国家财富增加。但是个人的利益是不受考虑到公共福利的那种观点支配的。只有英明的政府才能够把它导向上述的结果。

对开采矿产和金属的工作同样也需要采取这种明智的态度[30]。这种工作也是产品和财富的丰富的来源。实际上，这并不是供人们食用或者满足他们需要的、自然而然成为最宝贵、最必需的财富。但在商业社会中不能以自然的标准作为指导，因为产品只是由于它的价格才成为商品财富的。因此它们的实质是什么，它们是做什么用的，这都并不重要，重要的只是每一样货物能通过货币或直接地交换成与其价值相等的任何一种其他的财富。每一个人能根据需要而挑选这种或那种财富。但是作为商品财富来考察，应当按照他们的价格来评价。因此，一个贸易国靠自己的劳动生产的东西，不管这些东西是什么，对国家最有利的是那些由于数量多和价格大、花费小而能提供最大财富的东西。每一个人应当根据自己的才能和居住地点，根据供其取得最有利产品的土地的状况，自己决定把自己的劳动和经费花在对他最有利的生产上。如果他选择错了，那么他本身的利益会促使他很快地发现错误。

商人也应当列入生产者的阶级[31]，只要他们能通过对外贸易中达到的有利价格促使大家富裕。不过我们经常可以在他们所写的文章中看到，他们对贸易给予他们的利益持有另外一种看法，而且他们本身的利益常常促使他们忘记国家的利益。按照他们的意见，价格低是对贸易有利的。他们说，贸易能扩大销路，销路广能促使产品丰富，产品丰富能使价格降低。因此，如果扩大了贸易，他们能够按低价购买，那么他们的目的就达到了。因为通过贸易而扩大的销路会引起产品丰富，从而促使农产品的价格降低；按低价购买的货物有利于在外国出售，便于同其他国家竞争。这种低价会破坏他们的贸易，或者使他们破产，使他们的收入减少，并迫使他们降低货物的价格。

这就是我国商人的原则，他们经常企图用这些原则来影响政府，使政府颁布对他们有利的规章和禁令，造成一批享有特权的人。这样，他们就能以低价购买我国的产品，并把从国外运来的货物用很高的价格卖给我们，从而获得很大的盈利。他们希望禁止外国的船只驶入我国的港口。他们说，我们在运费上竞争不过荷兰人，因为他们的航运非常便宜。从这一切可以看到，我国的商人只想到为自己谋利益而不惜损害整个国家和整个贸易事业的利益。

应当希望，他们的贸易会因扩大销路而使产品丰富，而产品的丰富则不仅在法国，而且还在其他通商国家引起粮食产品价格的下降。

然而，产品丰富可以使价格下降得几乎一钱不值，而产品一钱不值则不会促使产品丰富：生产粮食产品所必需的费用构成基础价格，如果售价跌到基础价格以下，就会亏本。可能有人会反驳说，售价下跌后基础价格也会随着降低，因为工人的生活资料也会更加便宜。然而在基础价格中还包括赋税和租借费（fermage des terres），因此如果农村居民的工资以及土地所有者和君主的收入不减少，生产费用就不可能降低。所以，如果你把这种极其有害的后果同你所想象的不现实的产品丰富比较一下，你就能很容易地看到，商人追求的目的并不是公共福利。

有些航海国家同样遭受着像我国的贸易对我们本身造成的那种灾害，我们能不能把破坏这些国家的贸易看作很大的成就呢?为了破坏别人而把自己也一起破坏掉，我们能得到什么呢?我们甚至不会使他们遭到的损害像我们自己遭到的损害一样大。而且即使两者所遭受的损害是同样的，那么我们自己也只会受到损害而得不到任何好处。况且我们的这种不良意图只能用来对付荷兰人和英国人。

荷兰人从事中介贸易或转口贸易，他们购买粮食产品，目的是为了转卖出去。他们经常按照售价来调整买价，他们出卖的并不是自己的产品，价格的降低既不会减少他们的收入，也不会减少他们从贸易中获得的盈利。英国人的贸易虽然在相当大的程度上是销售自己的产品，然而他们还包括许多其他的部门，在这些部门中他们和我们是没有竞争的，而且不会由于我们向国外销售的粮食产品价格降低而遭受任何损失。因此他们蒙受的只是一部分损失，而我们却要蒙受全部损失。

但是海外贸易不会在其他没有这种优越性的国家中增加我们的影响吗?英国将不得不在海军方面花费巨大的支出，以便和我们的海军力量相对抗，它就不会给予这些国家经费来同我国进行陆战。商人要我们相信，我们应当降低我国粮食产品的价格，缩减我们的财富，丢掉贸易给予我们的、我们和其他一些航海国家共有的优越性，他们的借口是：这样可以对同我们竞争的国家造成损害。这种主张怎么能使我们相信呢?因为在同其他一切国家相比之下，这同时也会破坏我们自己和使自己本身削弱。

因此只有在我们出售的产品价格高、我们购买的货物价格贱的情况下，我们的海外贸易才会对我们有利。当商人开始遵循这种原则以后，他们才会促进国家富裕，才能博得同胞们的尊敬，才有权利享受荣誉。

从事中介贸易或转口贸易、从一国购买货物又向另一国出售的人们，以及生产外销制造品的工厂主，也可以归入商人阶级。因为他们从国外取得的盈利在国内花费后，也能使国家的财富增加。但只有在国家人口过剩的情况下，才能得到上述的结果。

进行中介贸易或转口贸易的国家，通常几乎完全没有农田，他们的居民都住在沿海的城市里，那里易于进行海外贸易。荷兰人、汉堡人、热那亚人等等都是这样。这种贸易方式是某些国家赖以生存的源泉。在这些国家里，专制政体破坏了农业，而且人们只拥有易于隐藏和携带的财富。一些野蛮国家、土耳其、犹太人等等，都是这样的。他们依靠航运、商队和信札往来进行交易，这种贸易有利于他们所居住的、他们受到暴君及其分享政权的代理人压迫较少的城市，因为在城市里，特别是首都，压制的行为比较收敛一些。

只有在农村里才能横行无忌，农村也正是由于这样而变得荒无人烟。这种政权只有对农民才敢肆无忌惮，以至于农业被完全破坏，外省地方变得荒芜不堪。

交换贸易是很有局限性的，对于一些大国来说，只是一个很小的资金来源。那是由于一些依靠自己的生产而变得富裕的、其地理环境便于进行航运事业的国家，自己也向国外销售粮食产品。它们大大地限制了进行中介贸易的国家的活动范围，使大多数这样的国家变成了只是承运人和中间人。它们的盈利主要来自节约消费，它们没有任何自己生产的东西，只能靠买进卖出来赚钱。因此，它们的消费越大，得到的盈利就越少。相反，拥有大量产品的国家却要靠消费来维持自己的财富，因为消费能促进产品价格的提高!经常的消费引起产品的经常再生产，这就意味着国家财富的恢复。

耕地多的国家，特别在没有大批的人把这些耕地变成有价值的东西的情况下，对外销制造品的生产不必予以很大的注意。一般说来，从事对外工作的人的数量是很有限的。

一切国家的人口总是同该国每年生产的财富相适应的；后者保证每一个国家有它所需要的、用以生产必需制造品的人数。只有有钱人才会花钱去买稀有的或珍奇的东西；他们向国外购买他们所需的东西。因此，对一个大国来说，这类东西的对外贸易总数同本国生产的农产品输出比较起来，总是微不足道的。

随你怎样去吹捧我国的时髦商品、丝织品和其他出口货物的生产，总之这些都是微不足道的[32]。不过我们将永远保持这样的意见：撇开原料问题不谈，这种只能补偿体力劳动价格的生产，同土地所提供的收入比较起来，对一个大国说来是意义不大的。

我们必须把生产外销制造品的雇佣工人看作帮闲的食客，他们用靠劳动取得的、不超过自己支出的工资向我们支付自己的生活费。

捕鱼业提供很小的一部分产品，受到的保护要比生产奢侈品的工场小得多，它被征收过重的税，而又没有被予以注意，然而它却是我国水兵的培养所；它的好处要比这些工场大百倍，工场占用了很多人，这些人本来可以在农业或海军中找到更为有益的工作。

工场生产丝织品、棉织品，并且用进口的羊毛生产毛织品，大大地缩减了我们本国的羊毛的消费，使人感觉到，这种生产的目的似乎在于消减我们的牲畜，而牲畜对于供给土地肥料和提高我们最需要的肉类消费是必需的。这一切好处都为那种徒有其表的贸易而牺牲了，因为这种贸易的结果是购买外国的原料，而原料的加工仅能维持工人的生活费，不能给工人和国家带来更多的利益。但为了做这种工作，我们就要缩减我们谷物的对外贸易，使很多人离开生产性工作，使他们不去耕种土地而从事浪费性的生产。

可能有人会反对说，生产奢侈品的工场购买原料，能促进同国外的贸易，因而也使我国生产的农产品易于出售。然而购买现成的奢侈品将对我们更会有利，这些奢侈品会贵一倍[33]。这能使我们出售更多的本国产品，使我们减少奢侈之风，奢侈会损害我们的牲畜，使我们的土地变得贫瘠，占用许多需要用于更有益的工作的人力。

因此我们不要为那种仅能补偿体力劳动费用的零星的奢侈品贸易所吸引，因为我国的耕地是非常广的。我们要对我们的土地施肥，尽

可能更多地出售谷物、葡萄酒、大麻、布匹和本国的羊毛。各种各样的产品，这才是真正的财富，这种每年再生产的财富能保证我们得到各种工场制造品和一切种类的工业品。财富是手工业和奢侈品的泉源。

土地所有者也可以看作是生产者，因为他们管理和改善土地。甚至君主及其大臣通过对国家经济的管理，也能在总的方面间接地促进财富的增加。国家的繁荣同他们也有关系，但是行政机构不能忽视国家财富的真正的来源。

在发现新大陆以前，西班牙一向从农业中取得自己的财富，它的人口非常众多。但是当秘鲁的矿山成了西班牙国王和上层贵族收入的来源以后，农业就被弃置不顾了。大土地所有者（他们的物质福利现在只能依靠君主的国库）把自己的土地弄得一文不值，国内人丁稀少，肥沃的土地荒废了，变成了一片广阔的荒地。人口的数量开始同秘鲁的矿山中每年生产的财富相适应。这样，西班牙从这个来源中取得数亿财富，却在农业生产上损失了数十亿的财富。

如果一个国家的大土地所有者除了土地的产品以外没有别的来源来抵补自己的支出，那么他们就会支持农业，利用自己的影响来保护农业，使它不致受到下级行政人员滥用职权之害。他们经常把情况告知政府，混乱的秩序也就会停止发生。农村的居民保持着必要的资金，用于缴纳租借费和赋税、使土地不失去其价值，并使自己的家庭能以保持他们所习惯的生活状态。

住在自己领地上的大土地所有者经常维护和改善自己的土地，防止它们被过于贫穷或马虎的租地农场主弄得荒废。他们对改善和扩大的工作以及为保证或提高收入的工作进行预付，或者在租地农场主发生困难的时候给予他们帮助。在租地农场主出售产品时机不利的时候。允许他们延迟缴纳租借费。已故的元帅密尔普亚拿出一万利佛尔给自己的管家支配[34]，以便帮助那些由于冻害、牲畜倒毙或其他灾害而遭到困难的租地农场主。这位大臣肯定地说，上述的数目并没有变少，因为农场主非常善意地、而且一有可能就把所借的钱归还了。要是所有的大土地所有者都愿意进行这样的帮助，那么他们就能为国家保全许多由于遭受农业灾害而濒于破产的良好租地农场主。拥有土地的寺院目前几乎是执行这种义务的唯一的所有主。结果它们的土地

经常处于良好的状态，它们的租地农场主数百年来父子相传都能缴纳租借费。它们不去促使那些轻率地宣称愿意出较高租借费的租地农场主进行有害的竞争。一个租地农场主只要他能把土地种好，就永远可以相信，土地将仍旧归他耕种。这样的土地所有者会促进耕作者的利益，并且会同意让耕作者在方便的时候缴纳租借费。但一般说来，长久以来一直在自己土地上耕作的租地农场主总是能够在规定的期限内缴纳租借费的，因为他们有充分的时间依靠自己的劳动和耕作得很好的土地安定地为自己创造富裕的生活。他们越富裕，就能把土地耕种得越好，越能准时缴纳租借费，越能安心地等待有利的时机来出售产品，越能经受住所遭到的灾害。因此土地所有者如果能很好地管理自己的土地，在改善土地方面进行预付以提高土地的产量，挑选善于耕种土地的租地农场主，在资金和劳动方面给予他们帮助，并促使他们富裕起来，这对国家说来是非常有益的。这样的土地所有者越富裕，他们就越能使国家财富的年产量提高，因为他们越富裕，他们就更能通过改善自己土地的方法来增加自己的收入。在土地所有者这样明智的情况下，我国的土地价值可以增加一倍或二倍。英国的大土地所有者一年中有一部分时间住在自己的领地上，他们在改善自己的土地方面达到了很大的成效；这一点可以从下面的事实得到说明：那里的农业成了他们的财富的来源。

生产者是人口中的主要部分，其余的人是辅助部分或补充部分，它们与前者总是成比例的。这一辅助部分的人能帮助主要部分的人节省花在以下各种事情上面的时间：满足自己的需要，保卫国家，保护自己的劳动产品，以及保卫作为每年再生产财富的来源的土地。

任何人，如果只享用国家的财富或者完全不享用国家的财富，都是对国家无益的。不过也可以说，人是由于自己的消费而变得有益的。这确实是如此的，只要他用劳动补偿自己的消费，或者他直接或间接地对生产他所消费的或占有的东西带来好处。因为如果他从财富中拿取了东西而不予偿还，那么这财富不可避免地就会减少。但是如果他对自己消费的东西付了钱，那么他不就是使财货恢复了吗?不，因为如果他自己不赚工资，那么他只能用他所持有的来支付，这至多是把落入他手中的财富还出来。他本身对他所消费的东西的再生产并没有起促进作用；只有依靠别人的劳动，财富才能够再生产和不断地产生。因此不为自己所占有或消费的财富的恢复进行工作的人，把自己消费的东西一去不还地消灭掉了。也许有人会觉得，他付了钱，就是

为社会恢复了他所消费的东西，但是毫无疑问，他所消费掉的那一部分财富，在再生产的财富中是不会有了，因为他无论直接或间接都没有促进这种再生产。可能有人会反对说，即使他不促进这种再生产，但其他的人们在重新生产。其他的人们的确以他们的劳动或他们带来的好处在重新生产一切的东西，但是他们没有重新生产应当靠他自己的劳动或他带给社会的好处而再生产的部分，因为他消费了，而没有对所消费的东西给予补偿。因此他的消费是纯粹的损失，因为这消费并不成为再生产财富的组成部分。假如他继续消费而对所消费的东西不予以补偿，那么由于持续的消费必须使这部分财富仍然再生产。当然，这部分财富是重新生产的，不过是靠别人的劳动生产的，即使他无论直接或间接都不生产，东西也并不会由此而缺少。因此从国家财富的方面来看，这种无益的人仿佛根本并不存在。可能有人会反对说，小孩什么也不生产而只消费，但并不算作国家的负担，因为一个人对社会的益处是以他整个一生来计算的。童年时代和老年时代是靠他带来好处的那些年代补偿的。同时也不应当认为，到我们这里来花自己的钱和消费我们的财富的外国人没有带来好处，因为大家知道，他的消费是用外国的财富向我们支付的，而并不是用我们的财富。那么难道一个靠利息生活的游手好闲的人花费自己的收入就不会带来好处吗?他们得出的结论是，他也是有益的，因为他们没有注意后果，把人和他所消费的财富纠缠在一起了。的确，假如对生产财富毫无帮助的有钱人不把自己的收入花费掉，那么他们就会是极端有害的。现在他们虽然不是那样有害，但不能由此得出结论，说他们是有益的。假如他们把自己的本金（capital）一起花费掉，那就更好，这本金转移到劳动者手里，会变得更加有益；这些财富掌握在自己不带来任何好处也不提供任何东西的游手好闲的人手里，可以认为没有得到很好的补偿。幸而这样的人并不很多。在贵族中间不献身于重大事业或不担任重要职位的人是很少的，不管是在教堂里，在军队里，在国家管理机关中或者在法院中等等。

没有巨大财产的人们，从事适合于他们的能力和文化水平的各种工作。关于有钱人和一般工商界人士的益处，可以根据他们的收入来加以判断，他们的收入表明他们的劳动对国家繁荣所起的作用。

在使用人的劳动力的时候，国家应当不单是考虑人们实际带来的利益，还应当考虑到，就目前的人口数量，如果把这些劳动力用于别的更为有利的工作上，是否能使国家取得更加巨大的利益。它还应当

在能够用较少的人和较少的开支就应付得过的工作上缩减工作人员的人数。在这些工作上没有必要的人们，是从别的工作上夺取过来的，而在别的工作上他们可能为国家带来利益。没有任何好处而只会增加商品或农产品价格的支出，会减少它们的销路和生产。那些对人口的增加比财富的增长更为重视的人可能会说，甚至这种支出也会给国家带来利益，因为这样能够使更多的人生活，增加消费，扩大农产品的销路和生产。

所有这些好处都是凭空想象出来的，因为使产品增加价格的那些支出不可能增加产品的数量和业主的收入，因此只会使销路、消费和生产缩减。消费是同消费者的富裕程度相适应的，而消费者的富裕程度决定于国民收入。支出的增长不会使收入增加，相反，只会使收入减少，因为它会使粮食的价值降低，这价值应当反映真正的价格。使粮食生产担负不必要的支出，就会使粮食变得十分昂贵，如果不是损害产品的真正价值 [35] 而使价格降低到可能的限度，那么它就会失去销路。从这里可以清楚地看到，本来可以避免的而同时又构成许多人（这些人对所拿的工资没有给予补偿）的工资的那种支出，会使消费者的收入和财富减少，会使产品的销路和生产缩小。

生产的缩减意味着财富的缩减。而国家的人口总是同国家的年产量和收入相适应的。因此只会使农产品和商品增加生产费用的人，不仅对财富的增长是有害的，而且也会妨碍人口的增长。由此可见，可以减少人力上的支出的一切机器，以及节省搬运劳动的运河和河流，都有助于符合产品或商品的真正价值的价格的形成。它们对销售和生产都是有利的，从而促进财富的增长，以及人口的增长，因为财富的增加会引起支出的增加，而支出的增加则引起各行业工资的增加，吸引更多的人去从事工作。因此，认为人口的增加会损害财富的年生产量，那是不正确的：有一部分人，他们消费的东西会超过他们所生产的东西，但这部分人并不如想象的那样多。

有关缩减会造成产品价格上涨的支出的那些问题，都可以在上面这个原理中找到解答。例如，有这样一个问题，是否应当禁止荷兰人从事航运业务，他们把我们的货物从一个法国港口运到另一个港口，而所收的费用比我们自己的少。有人说，这样我们的航运业就会失去盈利，而为外国人所得。然而在使用荷兰人的廉价服务中国家可以得到好处，因此就应当决定，是否应当把航运业的局部利益看得比国家

的整体利益更重要。可能有人会反驳说，航运业的利益是和国家的利益密切结合在一起的，两者都要求取缔荷兰人的近海航运事业，因为这样可以促进我国的贸易和海军的发展。这种禁止当然对我国商船的发展是有好处的，因为能保证它的盈利，而这种盈利能扩大我国航运事业中的这个重要部分；这对海军同样是有好处的，因为能吸引更多的人去从事航海事业。但是能把近海航运和商船完全混为一谈吗?它不是一个独特的部分吗?因为它的任务并不是对外贸易，而只是把货物从一个港口运到另一个港口，而且只与我国的国内贸易有关系。因此减少这种运输费用，能使属于同一个国家的出售者和购买者同样感到兴趣。而增加这种运输费用虽然对某些同胞有利，却会对农产品的销售、消费和生产带来很大的损失，从而不可避免地使国家财富的年产量缩减。

使国家财富缩减就等于是损害它的基础。至于增加水手的数量，这毫无疑问是一件重要的事情，但这并不是区区近海航运所能解决的，而且决定于人口和财富的增长。如果我们有财富，对他们给予优厚的报酬，那么水手是可以找到的，特别是假如我们能够促进渔业的发展的话，因为渔业是海员的培养所，同时又是财富的源泉。但是假如我们采取会促使财富缩减的办法来使水手的人数增加，那么人口也会减少，因为人口总是和财富相适应的。这种办法不仅不会有利于他们所追求的局部利益，而且对公共利益也将更加不利。因此，在等待我们所期望的变化时，至少可以说，现状对我们并不危险。

一旦乡村居民受到压制和变得贫困起来，一旦耕种土地不足以维持和保证住在乡下的人们的生活资料，他们就会流入大城市。在那里，他们大批人从事益处很小，甚至完全无益的工作，或者成为其他的人的负担。人数特别多的是商贩和仆役。

严格地说，只进行国内贸易的商人不能算作从事生产性劳动[36]。他们替国家效劳，国家给予他们报酬。商人的人数和他们的盈利是这样的不确定，完全不决定于某种固定的制度，以致各种商贩的人数可以无止境地增加。他们每一个人都竭力至少保证自己家庭的生活，因此，这些家庭的人数越多，那么零售商业的价格就越贵，对居民的负担也越繁重。由于只需要有不大的资金就能当商贩，去推销某种货物，结果许多由于农村破产而流入大城市的人都开始做生意；他们把一笔不大的资金投入商业中，而这种资金在他们的父亲的时代本来是

会投入农业中的。这样，苛捐杂税、非常后备军的征召、强制劳动，对农产品贸易的限制以及其他的压制，使农业失去了劳动者和资金。流入大城市的许多商贩，由于必须赚到同他们的人数相适应的工资，势必引起物价的高涨，给居民造成损害。由于商贩众多而引起的物价高涨，使善于推销的那些人能够积储起财产来，而这对社会是不利的，因为构成这种财产的盈利大大地超过了那些大商人所花的费用和消费。

积储起来的、滞积的财富，形成了积累和妨碍生产性财富周转的障碍，这种生产性财富必须经常不断地通过农业来构成每年的财富生产和国家收入。

同时，对农业国有害的这种财产积累往往被看作是国家财富的指标，而实际上相反，它却是衰败的原因。

不能认为耕作者的资金同城市小商贩的资金是属于同一类的。耕种土地的耕作者只有通过对国家有益的劳动才能得到收入，而且每年只把自己的财富用于向雇佣来从事田间工作的农民支付工资。这种连续不断的工资，只要他们一般有此可能的话，为他们创立财产，然而这种工资甚至还不到他们每年生产的产品的十五分之一。因此，这种财产越大，获得这种财产的人也就更为有益，他们在创立财产时对自己的财富就利用得更适当。问题在于如果在农业上作较大的预付，就能使土地的产量增加二三倍，如果预付不足，则所得到的产量仅能比支出超过30％，而如果花费足够的支出，则能够获得预付数的100％的盈利，这种盈利一部分为国家所得，一部分归耕作者所得。由此可见，正是耕作者创造的财富才能保证国民的收入、君主的强大和国家的繁荣。因此由于耕作者使用财富的作用和性质，对耕作者应当比商人给予大得多的注意，商人是在困难时期、在有价证券流通数量增加的时刻着手工作的。这种商业不可避免地会使资金脱离生产过程。贴现贷款银行不仅不以自己的财产促进财富的生产，而且还要使货币停止流通，逐渐地把国家的不大的积蓄汲取殆尽。

在这样的时期，国家的全部货币都集中在首都。单靠用不动产向债主抵押的人们，很难借到钱。在由于资本归国家所有、结果利润只是单利的时候，这利润是太小了。为了要使自己能得到较大的利润和使货币能迅速地归还，就不得不规避法律。

在财政界取得的巨大成就的影响下，一些没有远见的人认为流通的货币量增加了，国家拥有良好的资金来源。但是这些成就并不像他们所认为的那样是国家资金的来源，做投机生意的人（l'agioters），在当他们知道对信贷的需要能维持他们贴现的期票的价值的时期，会不断地发财致富。但他们从不放弃对自己的财富的支配，只有当他们得到充分的安全保证时，才会把这些财富拿出来，然后把它们藏在仓库里。于是留下来的就只是过去时期的困难的后果。

有些人认为，依靠一定数量的钞票和其他的国家商业证券的经常周转来补足国家金银的数量是适当的，但他们不懂得，这种期票只适合于维持成为累赘的、不正当的贸易，这种贸易什么也不生产，它仅靠货币而存在，并帮助职业投机商把国家的一部分货币操纵在自己手里。这部分货币就停止周转了，而货币只有依靠周转才能经常充实实物财富的来源，才能满足预付的需要，满足使这些财富每年再生产所需的必要支出的需要。货币本身是不能生产货币的。在这种容易使人产生误解的贸易中，货币同时是商品，又是清算的手段，因此这种贸易是损害了办理贴现的人而使贴现者致富的。投机生意对社会只会有害处。对出售者和顾客都有利而对整个国家也有益的唯一的一种付钱的贸易形式，是把商品交换成货币。国家证券和商业证券的周转不可能算是国家财富的真正的充实；要使货币不缺乏，只要有商品和无阻碍地进行的自由贸易就足够了。

人们对过多的人离开乡村到巴黎来当仆人，比对城市居民从事商贩或货币交易给予更大的注意。的确，假如人们依靠农业能够生活下去，假如他们没有被拉入非常后备军的危险，或者强制的筑路工役（corvée）不是把他们弄得一贫如洗，那么他们到城市来当仆人就意味着使农业失去人力。如果没有所需的资金，他们依靠自己的力量就无法进行耕作，如果租地农场主无力雇佣工人并付给他们足以维持全年生活的工资，那么他们也就无法依靠租地农场主而进行耕作。但是在大多数的省份里，租地农场主和分成租地农场主要经过很大的困难才能得到维持自己家庭的生活资料，他们从不能自由销售的谷物中得到的钱极少，因此如果不能保证他们低微的、哪怕同他们的繁重劳动不完全适应的价格，他们就无法进行耕种；远不是所有的农业工人都能劳动并忍受这样的贫苦和劳累工作的。他们对这种繁重而又贫苦的工作感到厌倦，不愿留在自己的悲惨的处境中而宁愿去当仆人，这又有什么可奇怪的呢?

要保持人道，不能阻止乡村的人口流亡。假如强制地把人们留在乡村里，那么住在这一切荒芜的地区的人们，都将是很不幸的。

也许应当回想一下这样的一些国家，那里农民是大土地所有者的农奴，必须替自己的主人做工，主人只给予他们一些最必需的东西。但是这种强烈地损害君主的政权和国家的繁荣的制度，压制着一切的竞争和一切的积极性。除此以外，它是同航运事业和贸易的发展不相容的；这种封建的霸主政权无论对航海国家或是对真正的君主政府都是不适宜的，因为只有自由和私人利益才能够使国家欣欣向荣。

有人建议在法国把乡村教师从乡村中赶出去，这是徒然的。这种拙劣的方法有时会受人欢迎，但这是荒谬的，而且只会增加另一种压制！不管那些不幸的农民自己会不会阅读，他们知道得很清楚，他们能够在巴黎生活下去，他们在那里有相当多的亲戚或同乡能收留他们，替他们安排生活。要防止这种情况只有一个方法，那就是改善他们的处境。在乡村中，农民是很眷恋自己的乡土的，除非贫困逼迫他们离乡背井，否则他们是不会抛弃自己的乡土的。居民离开乡村，那是由于乡村里没有足够的财富；当人们不能得到富足生活的时候，他们在那里是无益的。因为没有富足和安定的生活，他们就没有可能也没有勇气从事有益的耕作。因此，在这种万不得已的情况下，农民离开自己的乡土，以便也许能在外地得到某种好处，这对国家是没有什么损失的，因为这些人的消费仅限于最粗劣的食物和最破旧的衣服；他们什么也不购买，什么也不出售，他们的劳动是这样的无用，甚至不能满足他们最迫切的需要。虽然众多的仆役对促进财富的年产量作用很小，他们终究还能起间接的促进作用。

应当让有钱的人能够自由地花钱。假如奢侈能促使他们拿出工资养活一些无用的人，那么这些仆人虽然不能列入生产性劳动者之数，但终究应当把他们看作是有助于使有钱人的钱在各行业中分配的消费者。因为仆人不会把从货币周转（其目的在于不断回复到每年财富生产的源泉中去）中取得的财物积累起来。他们的衣食和薪金是对社会有益的消费。有钱人一方面使用自己的财富，同时也就把财富还给了社会。绝对不能妨碍有钱人使用自己的财富和收入，因为这种使用会促进财富的产生和再生产!因此,为贫困所迫而出来当佣工的许多仆人，比他们留在乡村里过贫苦的、无目的的生活害处较少。这些仆人对国家的益处，正像生产奢侈品的工人一样。因为这类工人之所以有

益，只是由于他们能促使有钱人花钱，并且由于他们自己也把劳动所得的工资花费掉。但是在一个没有足够的人力使土地变得有价值（faire valoir les biens——fonds）的国家里，这两者都是无益的。

但如果政府不要土地的收入，如果它凭借法律的权力使土地的耕作只限于生产国家生活必需的产品，那么总是有一部分同人口总数相适应的人，不管它的数目多么小，会只以自己的消费而有益。甚至可能，人口多将成为国家的负担。

滥用职权和混乱的现象会使有些人创立对社会有害的财产，而使另一些人变得贫穷和卑微，如果不加以反对，那么奢侈将变得没有限度，使一切等级的人倾家荡产地乱花钱，因为地位和尊敬只有靠财富才能得到；财富会把一切社会地位搞乱，使官阶、功绩、德行以及一切基本的社会特性失去作用；依靠财富的帮助，可以给自己找到靠山，使弱小者破产，以及获得按理应当属于有才能和有功绩的人的职位。这种杂乱无章的状态会损害人们对公共福利的关心，破坏政府在内政上所依靠的动力，破坏经济秩序，使国家发生震荡。罗马最富裕和最浪费的时期，正是在它把自己统治下的行省搜刮殆尽的时候。然而这种浪费成了摧毁罗马帝国的力量 [37] 并使它为敌人所征服的直接原因。

当一个国家在人口和产品方面都达到高度繁荣的时候，那么人们以其财富给予国家的好处比以其数量给予国家的好处更大。如果这财富巨大，那么人的生活就富裕，他们的同富裕程度相适应的消费会促进财富的生产，维持国家的威力。然而如果人口的数量与从土地和从对外贸易取得的财富数量比较起来显得过多的话，那么这种过多的人口就不可能促进财富的增加，而是以其消费引起粮食产品价格的高涨。但价格的提高并不增加财富的总量，而由于人数增多引起的需要的增多，会降低全体人民的富裕程度。假如人口过分的多，那么人们的消费就只能限于一些最迫切的必需品。结果国家就会从繁荣变得贫穷。人们将没有可能缩减自己的消费，以便分出一部分作为政府和保卫国家所需的费用。这样的国家将不得不使土地只生产最必需的东西，并以此限制自己的消费。中国的人口情况就是这样的，中国虽然地大物博，但只能保证居民大米和某些充作粮食的谷物。中国人是管理得很好的，没有战争，也不侵犯别的国家，他们的人口增长超过了

耕种得很好的广大国土所能供给的生活资料，不过促使人口过分增长的这一切情况，在别的国家是没有的。

君主及其地方长官的专制，法律的不足和不固定，行政的杂乱无章，土地权的没有保障，战争，赋税的不固定，会使人们遭到损害，使君主的财富遭到损失。世界上几乎没有一个国家使自己的人口达到这样的数量，以致能获取土地所能提供的全部物产，并且创造出在这样的条件下可以享受最大福利的财富。

政府经常致力于使人口增加，因为人能够使财富增多。但是如果它过于贪婪，就会急于把应当用于使国家收入增多和使人口增长的财富搜刮殆尽。如果它急于使用现有的财富，而超出了在不损害农业的情况下所容许的范围，它就会使自己濒于贫困的境地。它通过足以使人破产的、没有很好调节的赋税，通过强迫和罚款，通过为产品的销售设立障碍，通过剥夺贸易自由或者通过对外销的粮食产品征税等方法，来搜刮这些财富。

这种考虑不周的征税方法，其结果只会减少君主的收入，因为不仅由于赋税本身，而且还由于征税的费用，而引起价格的上涨，而价格上涨会妨碍粮食产品的生产和销售，特别是那些为其他国家所没有的，而我国能够大量生产的粮食产品。而这些产品却正是国家的巨大财富的源泉，它能向许多人提供生活资料，这不仅是由于生产这些产品可以使许多人得到工作，而且还由于这些财富的消耗能为从事各种行业的人构成工资的来源。法国可以生产大量的葡萄酒，按照对邻国有利的价格把它销售给邻国，而我们也能得到大量的收入。这样财富就能增加数百万，而人口也会增长数百万。

然而一个农业国的变得富裕，并不仅是依靠自己财富的增长。事情是这样的，大量的财富比大量的人更能促进这些财富的增加，但另一方面，财富的增加会促使从事各种行业的人数的增多。例如，小农经营由于资金不足，只能使用犍牛，需要的人数比使用马匹的大农经营要多得多，而得到的收入却要少得多。大农经营需要大量的预付，但是它能得到百分之百的盈利，而占用较多人力的小农经营，所花的支出只提供百分之二十的盈利（参阅《谷物论》，政治经济学）；除此以外，占用较少人力的大农经营能保证人口的大量增长，因为它能对数量多得多的人提供工资和生活资料[38]。

因此，国家财富的增长，能促使这些财富以及国家的人口和威力更大地增长。

航运能使国家利用本国的粮食产品进行大规模的贸易，没有航运的国家几乎完全没有能力使自己的财富和人口增长。要知道在没有对外贸易的情况下它们甚至不能扩大农业，因为农产品的丰富会促使其价格下跌，并损害土地所有者和君主的收入。促使价格下跌的产品的丰富，对人口的增长是不利的，因为贫穷根本不能把人留在国内，而且不能把人们吸引过来。的确，如果财富和人口的比例遭到破坏而人口显得较多的话，那么这种人口的过多将促使国家愈加贫穷。工资将成比例地随着人口的增加而下降，消费将成比例地随着工资的下降而下降，以至于使人们处于这样贫困的境地，使他们不得不离开自己的国家。土地提供的收入的缩减，情况也是如此，因为在这种场合土地所有者将缩减自己的支出，从而也引起了从事各种行业的人的工资的减少，结果人口也就会随着缩减。

一个航海国家如果国内有大量多余的粮食产品，而禁止把它输出，或者用课税的方法来阻碍其销售，那么也会发生上面那种情况。结果会形成使耕作者亏本的价格，而土地的收入也就会得不到。解决的办法只有一个，那就是恢复对外贸易，否则就是严格地把农业限制在满足本国的生活资料需要的范围内，而这样在歉收的年份就会使下层居民有经常挨饿的危险。但产品贬值的危险性更大，因为它会使农业生产缩减，损害国家的收入和国家生活的泉源，使人口减少，使国家破产。

因此当谷物输出被禁止的时候，就不必去埋怨农村的居民没有开垦荒地，没有生产丰富的谷物！丰富同贬值连在一起就意味着贫穷，因为不管谷物怎样丰富，假如它只能给耕作者补偿他们所花的支出，那么丰富就并不意味着财富的增长；要使售价超过所花的支出，达到能够改善工资和收入。因此经常需要仔细地研究，所花的支出是否会超过产品的价格，扩大耕地面积是否会影响另外一些土地的收入，哪些土地是为了必须把谷物价格维持在一定的程度上、为了补偿所花的支出、为了缴纳租借费和赋税以及为了补偿耕作者的劳动和所冒的风险而至今一直加以限制的。只有这样才能明白，是否相反地需要依靠法律来严格地限制耕地面积，遵照在商务上有高度知识的国家的榜样，把一部分过剩的商品抛到海里去，以便维持它所出售的那一部分

商品的价格[39]。这样的法律要比禁止把多余的产品（假定由于这种极其有害的禁令而变得贬值的土地上还能得到多余的产品的话）向外国销售的法律更为合理。它们同样要比禁止种植新的葡萄和规定把葡萄藤拔去以便扩大没有销路的谷物播种面积的法律更为合理。法国还有三千多万亚尔邦适宜于播种谷物的未开垦土地，然而这些土地不能耕种，以免谷物的价格会下降，从而引起国家收入的减少，同时也是为了避免人口的减少，这种人口的减少在得不到收入和由于人口减少而使农业衰落的情况下是一定会发生的。

在制定这些禁令的时候，难道真是相信小麦的低廉价格将能促进谷物产量的丰富和人口的增长吗?这里面有着一系列会导致普遍衰落的现象，难道不是很清楚的吗?今天已经没有必要来寻找衰落的原因了。要摆脱这种有害的偏见，只消看一下罗亚尔河对岸的那些省份，那里谷物由于没有销路，经常发生贬值，农民收入极少，甚至价格低廉的小麦也吃不起。这是一些最贫穷的、人口稀少的省份，耕种的土地也极少。像法国这样一个航海、农业和贸易的国家必须用自身的经验教训来理解这些真理，这是十分可悲的事。因为这些真理从没有航海优越性的邻国的经验教训中是很容易发现的。

---

[1] 《人口论》或《人们》这一篇文章是魁奈为狄德罗的《百科全书》写的，但在一七五七年情况变得异常严重的时候，又把它取了回来。后来它为杜邦·德·奈穆尔所得，虽然他于一七六九年曾向《市民日志》（*Ephémérides du citoyen t.* Ⅰ）的读者提到过这篇文章，但结果未能发表。直到一九〇八年，这篇文章才在杰沙姆普和朱布亚合编的《经济社会学史杂志》（*Revue d'histoires des doctrines économiques et sociales*）第一期中问世。一九五八年它在《魁奈和重农主义》（*François Quesnayet la physiocratie*）第二卷中重新发表。译成俄语还是初次。（俄译本注）

[2] 魁奈关于人本身是财富最初的创造者的论点，表明了他的思考的深刻和接近于对财富的源泉和人口的变动的正确观点。在他的以后的著作中，由于对手工业和工业劳动的生产率的教条主义的否定，这个论点被弄得模糊不清了。（俄译本注）

[3] 把对外贸易当作国民财富的一个来源的看法，在魁奈以后的著作中没有得到发展。不仅如此，他还持相反的看法，认为贸易是一种无益的工作。（俄译本注）

[4] 魁奈指的是一五九八年亨利第四所颁布而在一六八五年为路易十四所废除的敕令。它的废除给法国带来了巨大的经济和政治危害。魁奈和十八世纪所有的法国启蒙派学者，都对这个敕令的废除加以指摘，并为在法国建立信仰自由而斗争。（俄译本注）

[5] 《特瓦赛的法兰西王国详情》（*Details du Royaume de France par M．Doisy*），一七五三。（原注）

[6] 魁奈根据他当时的统计文献所作的关于法国人口的这些计算，具有重大的学术意义，并且在以后的历史文献和统计文献中得到了证实。魁奈另外在《谷物论》这篇文章中也提到过这些数字。（俄译本注）

[7] 魁奈在这里提出的巴黎的人口的数字与下列诸人的提法不同：瓦本（七十二万），索格伦（七十五万），杰派尔舍（八十万），标芳（六十万），埃克斯比里（六十到六十五万之间），稍后的涅克尔（六十二万），杜柏莱·德·圣莫尔（六十万）。重要的是魁奈强调所有这些计算的结果都很接近，而把其中的差别解释为只是由于计算的对象不同。（俄译本注）

[8] 这个结论的正确性是不容争辩的，而且十分确切地指出了巴黎人口补充的主要来源。（俄译本注）

[9] 参阅王国年鉴中的检察官名单。（原注）

[10] 取材于威廉·配第的文章《政治算术》。（俄译本注）

[11] 《经济杂志》（*Journal Économique*）一七五七年六月和七月号英国的经济情报。（原注）

[12] 一般认为，英国的人口有七百万，苏格兰有二百五十万人，爱尔兰有一百五十万人。我国的人口比这三个王国多五百万人。英国的富足引起了很大的消费，消费大永远是收入多的标志。按照这个特

征可以确实地判断该国每年财富的再生产。但法国也可能轻而易举地使自己的居民达到这样的富裕，并很快地增加人口数量。法国政府现在承认了苏理的原则的正确性，同样很关心，要使国家变得富裕。从英国文章中摘录的引文，是以法国和英国目前的收入状况为根据的；他们的计算，是以按土地所有者的收入成比例地征收的租税为根据的；这租税证明土地所有者的收入为二亿利佛尔。同时，这些文章的作者证明，法国的土地收入（约为土地所提供的全部产品的八分之一，包括所花的支出在内）不超过这个数目。他们认为，英国的贸易比法国的贸易超过一倍。他们证明，从土地得到的收入并不决定于土地面积的大小，而是决定于耕作方法和产品的价格。在这方面，荷兰和西兰岛提供了令人信服的证明。这两个地方从自己的十五万亚尔邦土地中取得的产品，相当于法国三分之一的土地，也就是一亿三千万亚尔邦土地所提供的产品。收入中不应包括出租房屋和放债的进款，因为房屋和货币是非生产性的财产，为支付房租和利息，需要从别的财产中得到收入。（原注）

[13] 魁奈低估一六五一年颁布的克伦威尔航海法的意义的意图，是基于这样一个信念：他认为只有国内贸易和对外贸易完全自由并取消一切专利权和限制，才能够为发展贸易和建立合理的国际关系创造最有利的条件。在这一点上表现了他对建立在重商主义基础上的国际政策的敌对态度。（俄译本注）

[14] 魁奈关于能满足人们需要的物质与财富的区别的这些议论，实际上表明了他要想把使用价值和价值加以区分。然而结果他还是把二者混淆起来。他既把价值看作是劳动的结果，但同时又常常把恰恰属于使用价值的个别成分归入价值的说明中。

他常常把价值和价格混同起来。因此他对价值的理解是非常复杂和矛盾的。他对"价值"（valeur）的概念不仅同"财富"（richesse），而且还同"使用价值"（valeur usuelle）混淆在一起。由于这种混淆，不仅把它的文章译成俄文非常困难，而且他的思想也难于理解。至今魁奈还保持着难懂的作家这个称号，并不是偶然的。（俄译本注）

[15] 魁奈关于使用价值同价格，价格同价值等等之间的区别的这些议论,表明他有时对价格、价值和使用价值之间的区别的正确理解是非常接近的。然而他不大遵循他自己所确定的区别,时常把这些术语当

作同义词使用，以致使自己的术语产生很大的不固定性，时常会引起许多误会，造成逻辑上的矛盾。（俄译本注）

[16] 魁奈的"基础价格"这一术语，其意义相当于"生产费用"。（俄译本注）

[17] 这一点并不完全正确。英国和荷兰并不完全遵守谷物自由贸易的原则。这可以参阅巴施的《十六—十八世纪荷兰经济发展史》（一九四九年俄文版）中的《贸易与贸易政策》一章。在一七五七—一七五九年内英国的谷物出口是禁止的。（俄译本注）

[18] 这段所列数字，俄文译本错误极为明显，如五年是十五塞蒂，值三百七十利佛尔，这数目以十五来除，显然不是十八利佛尔，以十五除二百七十，则是十八。——译者注

[19] 在《谷物论》中，我们的小麦收获量估计为在通常的年份从大农经营可以得到四千五百万塞蒂，从小农经营可以得到三千四百万塞蒂。然而在计算后者的数量时，把这些农户生产的其他谷物也包括在小麦的总数中（为的是避免过于繁琐）。这些农业经营者的小麦是以较低的价格计算的，以便把所有的谷物一起得出一个总数。但是如果精确地计算，那么我们总共收获四千五百万塞蒂小麦，其余的数量属于各种不同的折合成等价的谷物。这个收获量应当看作是一千五百万亚尔邦耕种得很好的土地的产量，然而我们拥有六千万亚尔邦适宜于耕种的土地。因此，我们有四分之三的面积没有用于农业。

法国把农业局限于满足本国人民的需要，使自己的土地失去了四分之三的收入。从这一点很容易理解，为什么只有二千万亚尔邦耕种得很好的土地的英国会比法国获得更多的收入（参阅《谷物论》中关于很好地耕种的效果的资料）。（原注）

[20] 英国人的对外贸易比我们更为广泛和稳定，他们输出一百多万塞蒂小麦和一百多万塞蒂其他的谷物。在欧洲的整个国际贸易中，谷物的销售量总共大约有一千万塞蒂。因此，由于缺少顾客，英国的谷物贸易自然会受到限制。（原注）

[21] 第奥根（公元前约404—前323年），古希腊哲学家，犬儒学派的创始人，主张抑制自己的欲望，把需要降低到最低水平，回复到

原始状态。——译者注

[22] 拉·奥鲍：下层帝国的历史（Histoire du Bas Empire par M. Lee Beau）。（原注）

[23] 帝王的财富和历史（Richer，Histoire des Empereurs）。（原注）

[24] 关于君主如果没有一个有力阶层的支持不可能拥有专制权力的思想，表明魁奈对国家政权的本质的正确看法已经很接近了，并且看到了当代法国君主政体同贵族阶层和僧侣阶层的不可分割的联系，不过他竭力要表明，君主的权力必须保护法国人民的民族利益。（俄译本注）

[25] 魁奈反对作为重商主义政策直接结果的限制并降低人民的消费，这是他提出的政治经济学纲要中的最进步的成分之一。（俄译本注）

[26] 这里魁奈发展了这样一种思想，即如果不是与谷物经济一起发展技术作物，农业的高度发展是不可思议的；这种思想显然是他从狄德罗那里接受过来的，狄德罗在百科全书的条文中曾叙述过这种思想。（俄译本注）

[27] 这种课税使向国外销售的葡萄酒的价格增加三分之一或一半，以致大大地缩减了它的销路（还有着另外几种重得多的税）。一桶价值一百利佛尔的葡萄酒从波尔多运到布列塔尼去销售，要征二百五十四利佛尔的税（维伦著《基耶纳耕作的考察》基耶纳在法国西南部）（*Observations sur la culture de la Guyenne* , Par Virens，一七五五）。布列塔尼的代表议会对饮料课了税，以此把它们在这个省份里的消费量至少缩减了四分之三。结果，这种课税落在国家本身的身上。这种税是靠土地的收入来支付的，那么布列塔尼的土地变得怎样了呢，这倒是很想了解的。也许土地已经失去了一切的价值，也许土地所有者不去进行生产，以此来逃避赋税吧?如果由于谷物没有销路而土地失去价值，那么这种祸害一定还会引起别的灾难。（原注）

[28] 这里原稿有空白。（法文本注）

[29] 参阅《百科全书》中的《租地农场主论》、《谷物论》、《赋税论》等条目。（原注）

[30] 从这里可以清楚地看到，魁奈是把从事采矿业的人算作生产性劳动者。不过在他以后的著作里这一点再没有被提到过。（俄译本注）

[31] 这个论题与魁奈对贸易的观点很不一致。在以后的文章中它再没有被提到过。（俄译本注）

[32] 魁奈具有同大多数法国启蒙学者相同的观点：在基本需要还不能满足以前，不容许奢侈。他反对发展生产奢侈品的工业。（俄译本注）

[33] 这是明显的笔误。应当是：便宜一半。（俄译本注）

[34] 根据鲍威尔的记载："沙尔里—庇尔—加斯东—法朗苏亚·德·列维，侯爵，后为密尔普亚公爵（1699—1757），驻维也纳及伦敦大使，战时在布罗温斯和尼斯服役，后为布鲁阿斯省省长，王家护航舰舰长，郎基多克的中将，法国元帅。"（《经济社会学说史评论》第1号，一九〇八）（俄译本注）

[35] "真正价值"这个名称又一次表明魁奈对价值问题的看法是何等的模糊，他在对它的本质所下的定义方面是多么的摇摆不定，他感到他是在努力寻找最确切的表达方式，因而对它作了许多种的定义。（俄译本注）

[36] 这是对前面所叙述的看法的修正。（俄译本注）

[37] 这里原文有笔误：把consumait（摧毁）写成eonsommait（消耗）。（原注）

[38] 在拥有大农场的富裕租地农场主耕种的土地上，居住的人要比小租地农场主或分成租地农场主耕种的土地上少。如果看一下博斯地区和彼歇地区的地形图，那么就可以看到，前者比后者空旷。在博斯只有一些范围很大的大教区；在各教区中住房非常多，而且很密；博斯的土地所提供的收入大大地超过彼歇的土地收入。总之彼歇的人

口虽然比博斯多，但在促进国家人口增长方面却远不如博斯。对于在农村中使用人力的合适性，应当根据他们的工作，根据他们对增加土地价值的能力来判断。由富裕的耕作者耕种土地的国家，是能够保证得到最大的收入和拥有大量人口的。必须使农场保持财富，而使土地所有者把收入花费掉。前者能创造收入，后者能向人们提供生活资料。（原注）

[39] 由此可见，魁奈赞成商人资本家在原始积累时代所实行的，并且由重商主义者在理论上建立起来的一种最野蛮的措施，虽然他是反对殖民政策和商业战争的。不过他的赞成是有条件的。（俄译本注）

赋税论 [1]

向国民征收的租税，或者是国民付给国家以抵补政府开支的赋税，是以人民的每年再生产财富为基础的。这种财富可以分成四类：

1．土地所出产的收入；

2．用作抵补恢复收入所必需的费用的财富；

3．工业生产的财富；

4．发行纸币的收入或元本的利息；出租房屋 [2] 或其他不动产和财产，所有主能从这些财产中得到收入，但同土地不同，租用者不能从这上面得到任何利润，而土地却能每年产生收入，由租地农场主付给土地所有者。严格地讲，上述各种收入完全不是财富，而是由于借钱或租屋而支付的每年的债务。虽然这些收入是从特种的元本中取得的，并不是在国内周转的财富的产物，但从取得这种收入的所有主的角度来看，这终究是收入（因为对他们说来，这是真正的收入）。因此，同其他的收入一样，对这种收入也要征税。只有以土地抵押借款的利息除外，但在这种情况下，也不能把这种利息和土地生产的收入区别开来，因为它是建立在这种收入的基础上的 [3] 。

货币财富

我们这里不谈财富的其他形式，这些财富数量可能是很大的、可以看作用于每年再生产的部分货币财富。这种仿佛是向国家夺取的、被称作流动资金（finance circulante [4] ）的财富，是积聚在国都的一种货币资金，有时甚至是采用国家证券的形式。它用于行情中差价的

交易，或者用于通过一种元本和另一种元本对比来进行的证券买卖，同时在计算证券的时候，它给予持有大量货币资金进行这种交易的人很大的盈利。

大量的货币资金仿佛能证明国家的富裕，而实际上却说明了它的衰落和崩溃，因为这些资金会对农业、航运业、对外贸易、手工业和君主的收入造成损失。

它损害大量的生产性财富，并且逃避了课税，正是由于这个原因，我们认为它不是能促进君主收入的财富。然而假如征税按其性质来说对国家害处较少，假如农业稳固而本国的农产品又能自由贸易的话，那么上述货币资金会自然而然地回到总体系中来，因为这里所得的盈利，比行情差价的交易或几乎总是变成公债 [5] 的证券的买卖更有保证，更加稳当。

再生产财富

补偿支出的再生产财富不应当看作是新的财富，因为它只是抵补了为使土地生产满足人们经常需要的产品而预付的支出。为取得盈利而使用的财富，应当看作是能带来收获的种子，它必须从收获物中分取来，以便下一年再播种。分取的这些种子，并不是收获所提供的盈利的一部分，因为这些种子只是抵补了为取得收获而花掉的那些种子，因为它们必须重新播种到地里去，以便每年生产新的收获。

耕作者在耕种土地时所花的支出，也是如此。这些支出约等于收获的产品的三分之二，在收获庄稼时应当归还耕作者，以便他们能够把它重新用于耕种土地。因此上述的三分之二的收获绝对不是从收获中取得的盈利部分。很明显，对这种用于耕作的财富是不应当征税的，因为如果耕作者的这部分财富减少了，那么土地的产量也会因之而减少。

这种不正确的征税会逐渐地彻底破坏人民和君主的收入，使国家衰弱，最后完全崩溃。因此对耕作者用于耕作的财富，是不能征税

的。

纯产品

从土地取得的盈利扣除了一切支出以后，所余的产品就是构成国家收入的每年创造的财富。

土地所有者不应当把纯产品保留起来

必须使取得这种盈利的土地所有者每年把盈利花费掉，这样就可以使这些盈利在全国分配。没有这种分配，国家是不可能维持下去的。假如土地所有者把这种盈利保留在自己手中，那就应当从他们手中夺下来。这种财富不仅是属于土地所有者的，同样也是属于国家的；土地所有者拥有这种财富，只能把它花费掉[6]。

土地所有者对国家的益处仅在于他们的消费：他们的收入使他们能够不参加劳动，他们什么也不生产。假如他们的收入不是在从事各种行业的人们之间分配，那么由于这些不公正的和残酷的土地所有者的吝啬，国家就会变得荒无人烟[7]。在这种情况下，就应当采取法律措施，来反对这些把祖国的财富保留起来的、对社会无益的人。

因此，土地所有者从自己的土地上取得的盈利或收入，是国家真正的财富，是国君的财富，是国民的财富，是为国家的需要服务的财富，也就是说，税是从这些财富中征取的，政府把这些税用于必要的开支以及保卫国防。

工业收入

工业生产着能满足人们需要和使他们生活过得安适的各种物品。这些物品对购买它们的人说来就是财富。因此，购买这些物品的人要有支付的财富，不过这种财富必须是由土地提供的盈利或收入。只有土地的产品才是原始的、纯粹得到的、经常在更新的财富，人们可以用它来支付他们购买的一切物品。

人们制造的物品，需要生产者支出相等于这些制造品的价值的支出。这些支出像农业上用于维持农村工人生活的花费一样：赚到这些花费的人，把它们花在自己的需要上；支付这些花费的耕作者，从土地产品中取得它们。这些支出同时既是财富，又是支出。它是财富，因为它能维持赚到它的人的生活，它同时又是支出，因为它是从支付它的人那里取得的，而且又为赚得的人所消费，这种支出不可能自己产生。它是依靠人们的劳动而由土地产生的。不应当把产生这种支出的财富的源泉同人的劳动或者人们生产的制造品混同起来。在讨论这些财富的性质的时候，应当把在工业中周转的财富和作为农业支出的财富看作同样的东西：前者给予在城市工业中工作的人生活资料，后者给予农村中的工人生活资料；两者都是依靠农业生产而每年得到更新的。

在这个方面的比较是正确的，至于它们的作用，那么作为农业支出的财富同工业财富是有巨大区别的。前者能生产盈利，而后者生产的制造品，其价值仅能与所花的支出相等。生产布匹的工人购买原料，并且为满足自己在生产期间的需要而花费支出；他出售自己的制造品而取得的报酬，抵补他购买原料和满足其本身需要的支出。他靠劳动取得的进款，只能补偿他的支出，同时这种补偿使他能够靠自己的劳动而维持生活。希望得到这种进款的工人们的竞争，使这种补偿仅限于取得劳动报酬。因此，这种进款或支出的补偿并不和土地的收入一样，它不是原始财富或纯收入；即使这种进款超过支出，也只有依靠经常恢复的原始财富来支付工人的劳动，这种进款才能存在。工业劳动生产的财富，是在土地提供的收入的帮助下产生的，本身是非生产性财富，它只有在土地收入的帮助之下才能再生产。国家只有依靠消费和经常的再生产才能生存。维持国家生活的财富需要恢复，非生产性财富只能用于消费，而为这种消费所消灭。如果这种财富的再生产没有其他财富的帮助，那么它就不能保证不断地满足人们的需要和财富的不断恢复。

货币财富

我们这里不预备讨论货币财富。这种财富不是每年再生产的，它在国内只是辅助性的或潜在的、处在流通中的财富的基金，它在贸易中作为实物财富的代表。货币财富本身是不进行再生产的。货币本身不能满足人们的需要，也不能产生货币。如果没有实物财富，货币财富只是非生产性的和无益的财富。但货币作为潜在财富，对人们是十分有用的，因为它能帮助人们获得实物财富，并且能作为潜在财富的价值来为各种实物财富规定比较的尺度。结果，在人们之间财富交换的现制度下，只要拥有货币财富就能随时取得其他财富；而且货币在流通中是不消耗的，也不进行再生产，而是用于交换只适合于消费的那些财富，以及只有依靠再生产才能不断存在的那些财富。管理经济的人必须考虑到两种财富之间的这种重大区别。所有的国家都应当经常努力去增加实物财富的数量，并且在实物财富的价格的帮助下把流通的财富吸取过来。但在实物财富中，应当把能提供收入的生产性财富同非生产性的消费财富，也就是满足人们需要的财富加以区别。工业或手工业制造品都属于后者，它们是靠收入来购买的，但本身不能产生收入。

对外贸易

可能有人会反对说，依靠工业品的贸易，一国的土地收入可以用作另一国工业劳动的报酬，通过这种贸易，后者可以为自己吸取一部分外国财富。但贸易通常是双方面的，因此，一个国家向另一个国家购买商品而支付的报酬，会因前者向后者同样出售商品而回到前者手里；这样，相互的出售抵偿了用于购买的资金。所以这个国家出售工业品不能从国外吸取财富，这些制造品是靠本国的收入支付的。即使一国的贸易是出超的，这种结果仍然非常可疑，因为出售的工业品的价格总量并不就是从这上面取得的盈利总量；因为价格总量中不仅包括原料的价值，而且还包括工人和商人的支出和进款。

不过应当承认，这样的国家也是有的，它从土地得到的收入很少，它是依靠贸易和工业劳动赚到的工资创造自己的财富的。但是这些财富只有对城市或位置适宜于航运的小国才足够维持。在这种情况下，海洋和江河仿佛成了土地，向它们提供财富，以代替收入，但这与其说是依靠工业，不如说是依靠贸易的帮助。

有些大国位置同样适宜于航运，并且由于土地广大而能广泛地出售自己的产品，但这样的国家就不能像那些小国一样满足于这种财源，因为对于大国说来，那些小国的富裕程度是很不够的。阿姆斯特丹只是由于安特卫普遭到了破坏才能进行广泛的海外贸易。由此可见，这种贸易是这样的有限，甚至一个国家中不可能有两个城市同时进行。我国的生产奢侈品的工厂只是依靠特权才能在几个城市里维持下来，[8]而它们的产品销售到外国的较少，在本国出售得较多。

在那些疆土辽阔的国家内，土地、江河、港埠和海洋在创造巨大收入方面互相竞争，这样的国家应当把注意力放在土地产品及其销售方面，以便从农业和农产品贸易中每年取得巨大的收入。这样的国家不应当去发展工业，因为工业的发展必须和国家的收入相适应，才能得到保证。一个国家的工厂主、手工业者和工人的人数总是和大批的耕作者相适应的。农业财富可以使土地变得肥沃，创造富裕的生活，保证本国产品的大量出售[9]。

在疆土辽阔而位置又有利于产品销售的国家里，土地所有者、君主、商人、工厂主、手工业者和工人的财富决定于耕作者的财富。如果国内有大量富裕的耕作者，那么整个国家也就会富裕。

把我国的农产品运往外国按好价出售的商人，应归并入耕作者之列，因为农产品销售的扩大和价格的增加能促进其生产的扩大。能从外国吸取资金的这些财富，同样是国家的财富的来源。应当对它们免于征税，因为它们是生产性的，能促进国家收入的增长。但不应当把这种商人同限于从事国内贸易的商人混为一谈，后者什么也不生产，他们为本国服务，并取得报酬。除此以外，应当指出，他们的盈利愈大，他们的财产增加得愈多，那么他们从用于生产的财富总量中取去的财富也愈多。那些为贸易辩护的人经常对国内贸易的繁荣和对外贸易的繁荣不加区别，这种错误的看法对人民是十分有害的。[10]

对外贸易本身也很容易发生许多弊端，这些弊端对国家非常有害，而政府并没有采取措施加以制止。商人和他们的帮手从来不会考虑到国家的公共利益。他们在贸易中只关心自己的利益，经常钻政府的空子，以便在国家身上取得盈利，而不是从外国取得盈利。他们努力使别人相信，他们的贸易对国家的好处是同贸易的规模成比例的，六千万营业额的对外贸易对国家说来总是比四千万营业额的对外贸易更有利。这种关于贸易规模的议论，对那些对于这种贸易的实质没有足够知识的人起着影响。如果贸易从六千万降低到四千万，那么商人就会提出，必须降低国内农产品的价格，以便能够按照比其他同我们竞争的国家更低的价格向外国销售。他们会肯定地说，这样我国的贸易就会大大地发展，这也有利于农产品在国内销售，并引起农产品生产的扩大，这一切将导致国内物价的下降和产品的丰裕。我国的贸易将对其他国家的贸易占优势。它们的财富将会缩减，而我们的将会增长[12]。所有的城市将用同样的理由来取得特权，以利于自己的贸易而损害国内其他城市或省份。他们将证明，同一个贸易部门有大批商人进行竞争会把贸易搞垮，这种竞争会使农产品的价格保持在过高的水平上，而使国外的价格降低，这不可避免地会使对外贸易垮台。

这种理由似乎是很有说服力的，因此可能会注意不到，这些希望取得特权的人只是想通过专利使自己发财，而为国家造成损失。这些袒护对外贸易的人从来不想去理解这样的情况：他们想用低价购买的产品在国内是有基础价格的[13]，这种基础价格是由生产它们所需的支出构成的，一旦出售这些产品的人得不到适当的价格和应有的盈利，那么产品的生产就会缩减。因此，可以根据经验很容易地证明，商人的特权愈多，国内农产品生产的保障就愈少，那些享有特权的商人经常是靠损害本国而不是损害外国人来发财致富的。他们按低价向自己的同胞购买的东西愈多，他们赚的钱就愈多，国家的损失也愈大；他们赚的钱愈多，他们的贸易就扩展得愈大，他们对国家和政府的影响也愈大。贸易担心竞争，而国家则担心享有特权的商人，他们会依靠自己的影响来为自己造成财产，并且通过专利来操纵他们购买的产品的价格。

英国的贸易

英国人比我们更了解对外贸易的好处，以及生产作为贸易对象的农产品所需的支出，他们在组织自己的贸易工作时并不忽视耕作者的开支和盈利。问题的这些方面是有密切联系的，因此不能认为，即使国家在农产品生产中受到损失，但却能在发展对外贸易中得到好处。英国在努力扩大其谷物出口，如果商人不是用二十利佛尔而是用十六利佛尔向耕作者买到谷物，那么它的确能大大地增加出口。然而一个明白事理的政府知道，没有农业的发展，贸易的成就是没有结果的。因此，为了同时对贸易和农业有利，它在谷物价格以外还对出口的每一夸脱谷物发给奖励金。

法国为了顾及享有特权的商人的利益，采取同上述相反的措施。在商人破坏了国内的大麻作物以后，印度公司在一七一九年向议会提出了一个关于恢复大麻种植的十分奇怪的方法：它请求给予它按每公担三十三利佛尔的价格收购大麻的特权，并规定由它以同样价格向船队供应大麻。议会的决定把这个特权授予它。但这个决定只能看作是在按每公担三十三利佛尔的价格把全部收获售给印度公司的条件下允许在国内种植大麻。耕作者从这个决定中什么也得不到，因为恢复大麻作物只是印度公司的一个借口；按照商人的传统，印度公司在自己的计算中并没有考虑这种作物所需要的支出。议会也不了解这个问题，因此整个方案在根本上就是有缺陷的；船队照旧向国外购买大麻，国内的大麻种植并没有恢复。

给予呢绒商的特权，对产毛的牲畜的增长并没有产生良好的结果，我国土地的肥力也并不由于有这个来源而加强。盲目地给予蚕丝商和棉布商的优惠，导致了我国牧畜业的急剧缩减。由此可见，对商人有利而不是对贸易有利，至少不是对有利于生产的贸易有利的特权，只会把我国生产的源泉以及国家和君主的收入彻底搞垮。

商人的手腕是非常灵活的，他们能从自己的庇护者那里得到很好的保护，正因为如此，他们能从对外贸易中取得预期的全部盈利。现在应当期待政府中这个重要部门的领导人采取更为合理的措施。

可以在无害于耕作者、商人和手工业者的情况下征税，[14] 但绝对不应当向耕作者和从事对外贸易的商人征税，不应当使他们的财富减少，因为他们在耕种土地和从事对外贸易时每年恢复着国家的财富。这些财富可以经常花费掉，因为耕作者和商人在不断地恢复它

们。因此，不难明白，在国内每年创造的财富中哪一部分是可以征税的。不过更加重要的是要找到对国家负担最轻的征税形式。

早有人说过，对国家造成巨大危害的不是征税本身，而是征税的方式。这个真理被猜对了，但没有得到证实，也没有深入地理解。但终究提出过不少方案，以便用对国家负担最轻的方式来征税。不过所有这些方案实行起来都没有足够的根据。对私人财产和农产品贸易任意征税是最有害的征税形式，但这种征税自古以来都被认为是最恰当和最容易的征税方法，或者对于管理税收的人说来，毋宁是最隐秘和最方便的方法。

财富的计算

要实行按国民财产成比例地征税的形式，必须清楚地知道国家财富的来源。

的确，现在知道，土地、工业和手工业的产品构成国家每年恢复的财富。但不可能找到确定这些产品的数量和价值的尺度或计算标准。

土地税

从根本的来源来研究产品，我们得出结论，可以大致正确地确定土地的产量，并提出各种同个人的收入成比例的征税方法。但看到很难找到估计工业和手工业产量的确切方法，则又得出结论，应当把整个征税制度建立在对土地征税的基础上。有人认为，把这种征税法扩大到工业上根本是困难的。这种征税形式以土地税的名称在各省实行。但另外一些人认为，这种税使土地的负担过重，而工业生产是十分大的，也应当对它征税。瓦本想消除任意征税的现象，长久地、仔

细地制定了王国的十分之一税制度，这种制度把上面这两个对象都包括了进去，然而结果对任何一个都不适合[16]。

为了更正确地征收为抵补国家开支所必需的赋税，并且使纳税者不至于负担过重，政府不限于向国民每年再生产财富的源泉征收土地税。它把税扩大到作为贸易对象和消费对象的农产品上，并且成立税务管理局，设置租税包征人，依靠许多代理人的帮助来征收这些赋税，所有这些使国家担负了比税本身重得多的负担。

然而同这种征税有关的舞弊现象和由此产生的不便，是大家都知道得很清楚的。大家还都知道，君主并没有从这种征税中得到大量的收入。

的确，很容易证明，向每年再生产财富的源泉征的税，或者从这种财富的一般消费中征的税，实际上会成为同一个元本的负担。还可以证明，在第一种场合征税比在第二种场合征税要简单得多，而且负担要轻些。但不管怎样征收，征税的开支更加重了它的负担。

间接税

对农产品和商品征税，在税的分配和其他一切细节方面有很大的困难，而且税的管理和征收是非常复杂的。整个这件事情需要大批的人力，分派到全国各地去，他们欺压人民，抑制贸易，而且只会领取国家津贴并暗中压迫人民以取得自己的盈利和财产。加在农产品上的这些过大的费用，造成了产品的人为价格，使它变得非常昂贵，对它的实际价格和消费带来很大的损害。这两种情况在同样程度上使国家收入和人民收入的根本源泉受到损害。

国家的收入是同农产品价格成比例的

国家的收入总是同农产品价格成比例的。如果这价格是它的实际价格，那么价格昂贵不会使消费减少，因为消费总是同个人的工资和收入相适应的[17]。但是如果这种价格的昂贵，是由于不能增加产品实际价值的开支所造成的虚拟价格引起的，那么它就会使实际价格、消费、生产和收入减少。这种价格昂贵会使农产品的实际价格减少，因为虚拟价格使它变得太贵了，如果不是用降低实际价格的方法使它变得便宜一些，就会妨碍销售。然而价格的昂贵仍然会被感觉到，因而它会使消费减少。收入也会减少，因为实际价格的降低和消费的减少结果会引起生产的缩减，而收入是取决于生产的；反之，收入的减少又会引起消费的减少，因为支出总是同收入相适应的。收入和消费的减少又会促使实际价格的减少，因为这两者都会促使销售减少，而产品的实际价格是靠销售维持的。

黎塞留红衣主教十分正确地指出[18]，“如果君主不能靠别的方法而只能依靠增加各种农产品的税来增加自己的收入，那么很明显，在这种情况下进款增加了，开支也会同样增加，因为以前价格便宜的东西现在要用较贵的价格去买。如果肉价贵了，如果布匹和其他一切东西涨价了，士兵就难以维持自己的生活，因此就必须提高他们的薪水，所有手工业者的工资也将比过去提高，因此开支的增长会向工资的增长靠近，这将对个别的人们造成很大的损失，而君主得到的好处是极小的。”

一位赞成很好地组织普遍租税包征制的作者，企图推翻这些理由，他说，“政府不明白，扩大租税包征制的必要性是同贸易的发展和人民富裕程度的提高相适应的”[19]。

他说，“大量的税加在农产品上，会使农产品的价格提高。但如果这些税并不大，那么主要应当对那些次要的农产品征税。这有两个优点：第一，所有的消费者毫无例外地一律付税；第二，大部分税将落在最有钱的消费者身上。”（由于这种议论是同普遍的看法相符合的，因此尤其令人信服。）“由此可以得出结论，如果税具有普遍性，并且在较大的程度上落在富裕的消费者身上，那么在迫切需要的场合可以没有什么顾虑地实行这种税；我再补充一句，这种税将能固定下来，并加以扩大，而不应把它废除”[20]。

然而这位作者同意，这些富裕的消费者将付出较多的钱，因为他说，大部分的税落在他们身上。实际上，由于用于征税的开支比税本身负担更重，因此他们付出的钱比穷人要多得多。关于这些富裕的消费者，作者指的是那些收入较多的人，因为消费是必须同收入相适应的。但不可避免地会发生这样的情况：产品的价格昂贵会使他们的收入减少。这里指的不是产品的实际价格的提高，而是不会使收入增加的虚拟价格的提高。上面已经证明过，这种消费减少会对所有出售农产品的人造成损失，使生产这些产品的土地的收入以及工业工人的工资减少。这种工资和收入的减少会对土地所有者、商人、工厂主、手工业者和工人产生影响。因此，认为税或者用于征税的费用只会落在富裕的消费者身上，这种看法是不正确的；显然，它会使工资、国家收入和君主收入的基础缩减。同时，这位作者设想，租税包征制的改善，贸易的发展和人民富裕程度的增长应当同时进行。但这种设想是很难理解的。我认为应当作下述说明：征税愈多，租税包征事业的发展就愈顺利，从相对的成本来说，它的管理费用就愈少；因为征收一埃扣税需要花费一埃扣的开支，但如果税增加一倍或两倍，开支却仍旧一样。租税包征事业的发展基础就在这里；这种租税包征制能使征税更为方便，能扩大贸易并提高人民的福利。因此"这种税应该巩固和扩大，而不应把它废除"。这位作者有根据地指出，黎塞留红衣主教不能解释这个秘密。

因此，如果租税包征事业组织得好，那么逐渐增加葡萄酒税是有利的；随着这种事业的发展，用于征税的开支将相对地减少，这就会提供好处，葡萄酒的消费会增加，将会有更多的人去从事葡萄酒的酿造。葡萄酒的贸易也会扩大，用作葡萄园的土地将提供更多的收入。由于这样，国家的赋税收入将能稳步增加，而人民的收入的提高也有保证!假如试验不符合作者预期的结果，他认为这是由于财政管理人员从租税包征中索取得过多。

用于征税的开支

然而不仅是财政管理人员的过多的利益，还有大量官吏的薪水的负担、不公平的情况和对贸易的限制，妨碍着作者预期的整个情况的

改善。认为增加赋税能使极其有害的、巨大的征税费用缩减的看法，是不正确的，相反，赋税的增加只会导致它的负担的增加。租税包征制的确有很大的成就，这是黎塞留红衣主教所不知道的，然而这些成就能导致作者所预期的结果吗?关于这一点应当按照实际情况来判断。

人们有根据地指出，对农产品征税的大批收税员本身就意味着使国家失去了许多人。所有这些人由国家付给工资，可是他们的劳动并不为国家生产任何财富，因此这些开支和这些人本身就是国家的纯损失。由于这种征税形式会产生走私行为，因此需要与之作斗争，这就在已有的困难上又增加了新的灾难，这既是对国家有害的，又是不人道的。

很明显，对农产品和商品的征税，会花费开支并造成损失，从而使君主的力量和财富遭到破坏和垮台。

真实的泉源

现在还要来看一下对国家每年再生产财富的泉源本身征税的可能性，以及这样征税的后果。

财富是每年由土地、工业和对外贸易创造的。

土地生产的财富本身决定于人的劳动，所以应当把使从土地生产财富的人们的劳动同在工厂里制造各种制造品的工人的劳动加以区别。在任何国家内，只有在农业使它变得富裕的程度上，制造品的制造才有保证，因为商人、工厂主、手工业者和工人的收入，是由耕作者的劳动创造的。土地所有者花费的费用维持着从事各种行业的人的生活，而土地所有者的财富是从土地耕作中取得的。

但不应当认为，土地所有者和君主的收入是单靠土地产品创造的。它还取决于这些产品的价格。税的大小应当根据对土地所有者的收入的估计来确定，这种估计只能从粮食产品的价格出发。要取得巨大的收入，单靠土地丰收是不够的。还必须使收割的庄稼能以好价出售。在最肥沃的土地的产品不值钱或者只能按极低的价格出售的国家

里，土地所有者和君主几乎得不到什么收入。丰收而没有好价是会造成巨大损失的，因为耕作者不能补偿所花的支出。不能补偿支出的任何价格，都会造成亏本，因此这样的丰收并不表示富裕。在这种情况下征税是极其有害的。但在沿海的国家里发生农产品贬值的情况，经常是由于政府的错误造成的。不好的行政管理者企图增加君主的收入，结果却可能使它大大地减少。

如果政府不能使农产品价格保持在国外的价格水平上，那么靠扩大农业生产来提高国家收入的一切努力都是白费的，因为在这种情况下国家每年都将损失巨大的财富。除此以外，国家的人口数量总是同国家的收入和政府的英明措施相适应的。一个不好的政权使农产品价格低落，使贸易受到限制，人民受到压迫，结果由于农产品跌价而收入减少，农村居民贫困，并从农村中流亡出去，人口必然也会减少。只有知道国家管理者的才干，才能够判断赋税的合适性、国家的收入和人口密度。

由于战功而在军队中达到很高地位的苏理，在他领导国家经济以后，变得更加有名了。老实说，这样的伟大政治家要比伟大的统帅更不容易得到。但是在我们这样的文明国家里，难道现在不可能再产生一个新的苏理吗?

租地农场主的盈利和农场工作者的工资，应当同土地所有者每年的农业收入加以区别，因为只有支出和分成租地农场主的盈利才能够维持农业和取得收入。

只有依靠租地农场主创造的财富，土地才能得到改善。耕种土地需要很大的支出，这种支出愈大，土地就愈肥沃，它给予农业工人的工资、租地农场主的盈利和土地所有者的收入也愈大[21]。

因此不能对分成租地农场主的生产性财富征税，因为这意味着破坏国家每年再生产财富的源泉。

耕作者的财富及其大部分的盈利能保证土地很好地耕种。同时农村中将充满着牲畜，土地上将种满庄稼，农民都有工作做，他们的工资能得到保证，国家的收入也会增加。因此不应当妒忌他们和企图使

他们的财富减少。应当对他们加以保护，因为他们是国家财富的根源。

管理经济必须遵循的最重要的、不可破坏的原则，是不要通过征税来使农业失去保障和破坏农业的成就。只有这样，受到政府保护的农业才会繁荣起来，并创造财富，对这种财富可以按照农业本身的指示用最恰当的、不成为人民负担的方法来征税。这样才能成功地对土地所有者的收入征税，而不是对创造这些收入的耕作者的盈利征税。我说成功，是因为向土地所有者征税比对农业或农产品征税害处较少。

很容易证明，向土地所有者征税对他们本身说来也比对农业或租地农场主的资金征税害处较少，因为上面已经指出过，如果由于征税而使耕作者的资金减少，则收入也会随着减少。对同耕作无关的非农业收入征税，不会造成任何损失，因为农业给予土地所有者的收入已能充分补偿对他们的收入所征的税。这个原理在《谷物论》这篇文章中有着详细的阐述和充分的证明。

同样很容易明白，为什么对土地所有者说来，对收入征税比对农产品或商品征税负担较轻。这是由于土地所有者在进行消费和花钱的时候，不仅是付了税，而且还付了农产品和商品征税工作的巨大支出。

土地税是根据租地农场主所付的租借费征收的，这种租借费是按照《谷物论》这篇文章中所述的规章而在租约中规定下来的；土地税同土地所有者的收入成比例，在征收时不需要花什么费用。它不会给租地农场主带来损失，因为他们在向土地所有者租地的时候，是知道它的数额的。租地农场主在这方面感到自己是有把握的，因此很安心地担负起饲养牲畜和很好地耕种土地所需要的一切支出。土地所有者的土地永远保持着良好的状态，在每一次租借费更新时，他们都能得到同土地的良好状态相适应的收入。他们的这些收入是有保证的，因为土地的耕作是有保证的。租地农场主并不依靠土地所有者而得到盈利，但这种盈利是他们本身所花的支出的果实。在租借费更新时，租地农场主的竞争经常能使土地所有者的收入同土地的产量相适应。同土地收入成比例的土地税，对土地所有者的状态什么也不会改变，因

为它总是靠土地的产量来支付的。但租地农场主却能因此而摆脱任意征税的弊端。

这种弊端是非常大的，以致影响到租地农场主不敢把自己的财富向土地投资。他们或他们的子女会抛弃土地，去寻找别的工作。土地所有者会找不到能够很好地使用他们的土地的租地农场主。土地会变得荒废，分成小块。的确，法国的几乎所有的省份里，土地都处在这种可怜的状态中，这是农业的大衰落。这方面可以从收入来判断：大农制以每亚尔邦十利佛尔出租的土地，在小农制情况下只有十二或十三蒲华束，如果在征税时不去考虑这种恶化的情况，那么土地会完全荒废掉。在大农制情况下每亚尔邦土地值二百或三百利佛尔，而在小农制情况下只值二十或三十利佛尔；要不是对土地的投资使它产生价值，土地本身是不值什么的。

这些事实，同要我们相信农村居民应当过贫穷生活的投机商人的想法，是难以调和的！然而国家的富裕却正是决定于农村居民的富裕；他们贫穷了，收入就会减少，土地会失去价值。如果农村居民贫穷，那么谁将会富裕呢?可以回答说，那些促使他们破产的人将会富裕。但这些人的财富会创造什么呢?国家借了财富，但负了债，不能偿还。于是国家财富就会完全被毁灭。

从上面引录的文章中可以看到，现在付三千万左右土地税的谷物经济，如果依靠富裕的租地农场主的帮助而加以恢复，就可以付两亿左右。同时土地所有者的收入和租地农场主的盈利会比现在增加四分之三以上。假如同时使土地所有者的支出免除租税包征人征收的税，那么土地税就可能增加，而且对土地所有者也是有利的。这是由于租地农场主本身也免除了这种税的负担，能够把租借费提高一些。

这两亿土地税只是对王国的财产和国民——葡萄园、牧场、房屋、一切其他的财产、商品、手工业者、工人等等——所征收的赋税的一部分。

对葡萄园征收的土地税

假如免去葡萄酒和苹果酒的税，那么可以对葡萄园和苹果园征收土地税，土地税将比需要花很大支出的酒税给予君主以更多的收入。上述酒税给予国库的收入还不到一千五百万。如果代之以收十利佛尔的税，也就是根据葡萄园土地的肥沃程度平均每亚尔邦征收十利佛尔的土地税，那么就能补偿本来收的酒税。但问题还不在于收入的多寡，而是在于把这个经济部门整顿好，对它进行正确的管理。

对葡萄园征收的每年一次的赋税，使处境困难的酿造葡萄酒的业主能够用出售葡萄酒的进款来付税。以前为了减轻他们支付土地税的负担，允许他们缓期两年或三年；由于这样，好的年成能帮助度过坏的年成，葡萄酒酿造师能够等待有利的时机出售葡萄酒，不必在不利的时候被迫出售，否则他们是会彻底破产的。在年成不好或酒价过低的时候，葡萄酒酿造业需要政府特殊的照顾。假如能免除对葡萄酒的一切赋税，它就能卖较高的价格，所得的进款完全能酬报葡萄酒酿造师所付的土地税。的确，很明显，对葡萄园所征的税既不落在葡萄酒酿造师的身上，甚至也不落在葡萄园上，因为这税自然而然地包括在葡萄酒的价格中，而由顾客支付。在对所有的葡萄园征税的情况下，在出售葡萄酒时，就能补偿所付的这种赋税，以及同葡萄酒酿造有关的一切其他支出，因为在平常的年份葡萄酒价是同所有这些支出相适应的。因此葡萄酒价也能根据酒的质量而同这种固定的赋税相适应。同时应当对每一个葡萄园单独规定税额。由于葡萄酒的价格到处都是同所征的税相适应的，所以葡萄酒酿造师所付的税自然而然会得到补偿。

当然，如果把赋税改成十分之一税，每省由规定的租地农场主自己收集，那么对葡萄酒酿造师说来负担就更轻了，因为这种用葡萄酒和苹果酒支付的十分之一税使他们对这部分产品免去了酒桶的支出，而在丰收而酒价低的年份，这种支出是很繁重的。用葡萄酒支付同在原预付以外另加支出比较起来，即使多付一半，他们的负担也比较轻。在把用作十分之一税的葡萄酒很快交出去的情况下，租地农场主可以雇佣较少的工人，并且能够等待有利的时机出售葡萄酒，从而得到好处。葡萄酒的十分之一税可以规定为十分之一或九分之一，在这种情况下，租地农场主给予君主的收入要比征收酒税所得的收入多，而国家也可以免去巨大的开支，这种开支会使葡萄酒价格猛涨，减少对它的消费，不利于葡萄酒的贸易，并且会造成很大的弊端。

葡萄酒的国内贸易和对外贸易如果更加活跃和广泛，葡萄园和葡萄酒酿造业提供的收入，到处都会扩大，由此会给予国家比包征酒税大得多的收入。这个农业部门会成为国家大量财富的源泉，使许多人获得生活资料。

葡萄园是法国的重要经济部门，因为这种宝贵的产品在另外一种气候条件下不能获得，而它又为国外所需要，依靠这种值钱的产品，使土地变得富饶起来，这对于国家是有重大意义的。因此不应当对这种产品本身征税，它是一种应当予以特别优待的商品，对它的贸易应给予方便，以便我国能够充分利用与别国不同的自然条件的优点。

担心葡萄园的土地不够是没有道理的，因为除了播种谷物的土地和现有的葡萄园以外，我们还有三千多万亚尔邦可以用于耕作的土地，其中一部分可以用于扩大葡萄园的面积[22]。

但应当注意到，在扩大葡萄园时应考虑到谷物播种面积的增加，因为随着谷物播种面积的增加，收割时需要的人力也要增加。除了有一批人固定地在播种谷物的土地上耕作以外，在收割庄稼的几个月内人力需要增加四倍或五倍。然而耕作者目前已经感到工人不足了。这经常会引起巨大的损失，因为他们不能利用有利的时机来收割庄稼。应当使农村中有大批从事其他工作的人，他们在收割庄稼的时候可以放下自己的工作而参加收割工作。葡萄园恰巧比农村中任何其他作物需要更多的人，而且在收割期间能为耕作者提供许多劳动力，因为葡萄园在这时候是不需要劳动力的。报酬很高的收割庄稼的工作，能帮助种植葡萄的工人解决在葡萄种植方面所需的预付。

谷物生产的增长能使收入增加，收入的增加能使城市的人口增长，这两者都有利于葡萄酒酿造业的发展，因为人口增长了，对葡萄酒的消费也会随着增长。因此，种植谷物同葡萄酒酿造业是相互帮助的，并且一起促进土地产品的增长。

扩大三百万亚尔邦土地的葡萄园，就能使一百万成年男人得到工作，同时也就能使一百万有关的妇女维持生活，他们所生的未成年的孩子还不算在内。因此，假如扩大三百万亚尔邦土地的葡萄园，就能使人口增加约二百五十万人，如果从消费的角度看，这些人需要六百

万塞蒂以上的谷物，其他的生活必需品还不算在内，这将使农产品增加约一亿。他们的其他消费将在一亿以上，这也是由土地生产的。

假如现在我们从生产葡萄酒的角度，来考察扩大三百万亚尔邦土地的葡萄园，那么就能看到，对国家说来，把劳动力用于这个经济部门并不比用于谷物经济不利。当然，在同样的生产上葡萄园需要的人力要多两倍，而所得的产量只有三分之一，但在对外贸易方面它给予我们的利益要大得多，只要政府对这种贸易加以保护，并且不要对它征收对国家有害并会使君主的收入缩减的过重的税。其他国家很少购买谷物，而且几乎所有的国家都在出售谷物。英国人的对外贸易要比我国稳固得多，但由于缺乏买主，也仅能出口一百万塞蒂的谷物。我们的谷物对外贸易未必能更好些。

我国的谷物财富的增长决定于国内人口的增长，也就是人民消费的增长；我们已经证实过，种植葡萄是法国使人口增长的一个重要手段。上面指出，这种增长同样为扩大谷物播种面积所需要。如果限制葡萄种植业，这就会同样地限制谷物经济。然而葡萄酒酿造业并不同我们的消费发生关系。我们南方的所有邻国都不生产葡萄酒。由于我国的贸易领导得不好，他们不得不使用在他们的气候条件下是有害的饮料，例如啤酒，呼吸着潮湿空气的人们喝了啤酒，会发胖和变得虚弱。他们经常当作兴奋剂服用的烧酒，是对头脑和神经有害的毒品，会使人变得委靡不振，情绪忧郁。然而他们的邻国，却能向他们供应大量在他们的气候条件下有益的饮料。

我国同其他国家在双边贸易中的纷争，使双方都失去了本来可以得到的许多好处。竞争或理解得不正确的利益，使各国之间的双边贸易的发展受到阻碍，对双方都造成了损失。比较明智的国家应当自己在发展贸易关系的道路上扫除障碍。

我们应当取消危害我国对外贸易、不利于本国农产品倾销并使其生产缩减的赋税；这种有害的赋税的数额妨碍了贸易和农业的恢复；取消这种赋税的损失，可以从贸易和农业丰收中得到百倍的补偿。

为了要相信这一点，我们来仔细地分析一下葡萄种植业的产量，同时假定人口的增长至少能适应农业的发展。我们从扩大三百万亚尔邦土地的葡萄园出发看问题：用于葡萄酒酿造师的生活费、支架、酒

桶和收割的支出，每亚尔邦需要一百利佛尔，三百万亚尔邦就需要三亿利佛尔的支出。这些支出可以由葡萄酒酿造业的产品来补偿，并且每年由土地的其他有关方面支付。这样，每年的实际产品为三亿利佛尔。除了这些支出以外，还需要每亚尔邦十利佛尔的地租，十利佛尔的土地税，以及葡萄酒酿造师的盈利十五利佛尔。因此很明白。三百万亚尔邦的总产值要达到四亿零五百万利佛尔。

在有一百万人在三百万亚尔邦土地的葡萄园中工作的情况下，他们每一个人生产四百零五利佛尔，除此以外，在收割庄稼时能赚到三十利佛尔的工资。总数是四亿三千五百万。妇女和孩子从事种植大麻，纺纱，看管家畜和家禽等工作，每天约能得到盈利十法郎，或每年二百利佛尔，因此总产值将是二亿；如果在四亿三千五百万利佛尔上再加这个数目，那么在不同年龄的男女人数增加到二百五十万人的情况下，这个部门每年生产的补充财富将达到六亿以上。

有些人主张在某些省份里禁止种植葡萄，并促使严格执行这种禁令，他们的想法是很难理解的。他们说，在葡萄园收成不好的年份葡萄酒酿造师生活很苦；那是因为他们现在不敢说，种植谷物的土地不够。因此现在他们只是为葡萄酒酿造师的命运担忧。当然，这种人道的感情同被征收繁重赋税的农民所受的压迫是很难调和的!的确，在收成不好的年份葡萄酒酿造师是非常困难的，但这是由于他们极端贫困和受到压迫的缘故。因此在他们还没有完全破产以前，应当去寻找另外的资源，而不要把他们彻底搞垮。我们暂且不论对他们的这种待遇的别的说明；但是在使用人力方面，当对国家的好处和人们本身的好处同样很明显的时候，人们比那些企图替他们决策的人更明白自己的利益，在这种情况下想提出足以令人信服的借口，以便公然违反公共福利，那是很困难的。

幸而目前省行政管理者的观点和意图，都倾向于恢复为发展农业和贸易所必需的自由。他们在征收赋税方面努力确立正确的秩序，以便在政府实行全面改革、有效地复兴农村以前，赢得耕作者的信任。

在管理国家的时候经常要注意到，土地产品和人们工资的价值只有通过价格才能规定下来，没有合理的价格，国家就不可能富裕，君主的收入必须在这个基础上加以调整，一个贸易国家的商品流通只有在和外国发生联系的程度上实现。因此，在国内年产量减少的时候，

政府的全部注意力始终应当用于不使农产品价格低于国外的普通价格。它只有竭力促进对外贸易才能在这方面作出成绩。任何国家的富裕状态完全取决于政府在这方面的行动。对输出和输入的一切赋税，阻碍对外贸易和国内贸易的一切禁令和一切规定，都会使国家的财富总量和君主的收入减少；对贸易和粮食生产会造成损失的一切赋税，都是极其有害的。

征税的时候，应当从可能的最大产量的总数出发，从它的各个部分的相互关系对价格、对人口增长、对农产品生产的影响出发；而不应当以每一种个别产品的价格和数量作为根据：应当研究它们相互之间的支持作用。

应当把葡萄酒酿造业看作是农业的一个辅助部门，它能起很大的作用，并且需要特别加以注意；饲养耕畜和能提供肥料的牲畜，也是如此。葡萄园是由于种植特种作物而获得价值的土地，从生产的葡萄酒的价格中扣除种植这种作物的支出，就能确定葡萄园所提供的收入。但要保持收入的水平，就必须维持补偿葡萄酒酿造支出的价格；征税应当从这个根据出发。如果所征的税是适当的，它将有助于栽种数量的分配；如果税太高了，结果种植面积就会缩小。这将使国家财富和君主遭到损失。

对房屋和其他财产征收的税，可以很容易地按照房租的比例来确定和规定。

经过上述说明以后，不难理解，同一切征税对象成比例的税是对全体人民有利的，这种税可以不通过投机商人的中介而为君主创造大量收入。此外还有其他好处，我们将在下面叙述。

集中生产手工制造品或商品的工业，较难征收按比例的税。但由此产生的不便，并不像对耕地任意征收的土地税那样带有破坏性，因为手工制造品生产并不像土地那样是财富的原始源泉。它不创造收入，只是补偿手工业者的劳动价格，而且是依靠土地收入维持的。手工业者的劳动正是靠这种收入支付的；国内的企业主、手工业者、商人和工人的人数，是同土地提供的收入相适应的。

我不打算讨论向国外销售他们的制造品的问题；因为除麻织品和毛织品以外，这事对一个大国说来实在太微不足道了。不过生产麻织

品和毛织品并且与本国产品的贸易有关的工厂，不能同手工业制造，尤其是同奢侈品生产混为一谈，这种奢侈品的生产需要外国原料，特别是丝，丝在法国用得十分广泛，因而对我国的羊毛的贸易、牲畜的繁殖和土地的施肥造成损失。我国工业为本国的消费而生产的一切产品，不需要特别的保护；它是由人民自己付钱购买的。在农业能提供大量收入的国家里，这种生产永远能够繁荣，因为土地所有者拥有这些收入，能够支付工资，就会把企业主、手工业者、商人、工人和仆人吸引过来，并使他们留在那里。如果农业和农产品对外贸易能保持繁荣，那就不必担心不完全按比例的税会对这些职业造成损害，因为对手工业制造品和商品的需要经常能保证工厂主、手工业者、商人、工人和仆人的工作和盈利与国家的收入和支出相适应；付给他们的工资能补偿对他们所征的税。因为这税是从收入中支付的。对于这个经济部门，重要的是要使税的分配合理；这里应当注意的只是同征税工作有关的支出的大小，这些支出多少总是国家的负担，对君主和国家同样都是损失。

对这些经济部门征收的税，所花的支出较少，但对税作均匀的分配却很复杂。任意征税的坏处，在于它的不公平，而不是在于它对国家有害，因为生产我们的消费品的工业能够依靠国家的财富而维持下来；然而如果不能完全消除不公平的现象，那么也会使工业大大地衰落。有些城市要求把税在各个行会之间分配。在这种情况下，行会本身会把税分摊给自己的会员，采用这种征税形式的各地的纳税者，对这种形式都很满意。各城市都可以采用这种征税形式，不过应当让它们有自己选择的自由，因为对城市居民征税并不涉及农业，而只对城市本身有关系，所以应当让他们有可能自己决定，哪种形式对他们最方便。

商人和手工业者在农村中为数不多，对他们可以采用被称为“按地位征税”（taxe d'office）的征税形式，不过应当注意，这种征税不要使小商人负担过重。他们负担的税在君主的收入中并不是重要部分，因此不必严格征收。对限于同谷物、葡萄酒和牲畜做交易的实际贸易，也许应当根本免税，这种贸易应当加以保护；因为它对农业十分有益，这一点将在下面讨论贵族能从事的贸易形式时提到。

对农民、雇农或短工的征税也同样应当适度；重要的是对农村的下层阶级征的税不要过分，使他们对赋税的数额能够放心。如果任意

征收不适度的税，他们就会对自己的工作不抱任何希望。他们甚至不敢工作，因为担心这工作所得的工资会引起赋税的增加。除此以外，他们甚至不相信能从自己的工作中得到任何好处；他们不知道是否能保持自己的被褥和其他生活用品；他们宁可过贫穷的日子而偷懒；这种无所作为的态度对国家非常有害。如果农民不可能吃很好的食物，穿很好的衣服和使用适合于他们地位的其他生活用品，如果他们不能达到他们的劳动和努力应得的富裕水平，如果他们不能安排自己子女的生活，那么他们就会失去勇气。他们会变成没有益处的人，他们几乎赚不到什么工资，什么也不生产，什么也不出售，什么也不购买；他们靠消费自己土地的粗劣产品而生活，因此他们既不以自己的开支，也不以自己的产品来促进国家财富的增长。这种损失对国家具有巨大的意义，因为大量的人购买必需品会大大地增加消费。因此，不应当靠增加税收来扩大君主的收入。

君主的巨大收入只能建立在恢复国家收入的基础上，换句话说，就是建立在恢复农业的基础上，而要达到这一点，只能通过使耕作者的财富增加的方法，并且用工资来刺激农民的劳动，使他们相信他们能得到工资。

从农业中收取的财富，只要当心地为农业保存着，一定会从城市重新回到农村，因为那些把财富用于土地耕作的人，会看到这样是对自己有利的，并且愿意永远从事这种工作。这就能促使国家财富每年恢复。手工业制造品的生产和对外贸易将同这些财产的增长成比例地发展。这样，不通过租税包征人的中介，税收总额给予君主的收入，已足以抵补政府开支，并维持国家的富强和王位的荣誉。

关于赋税落在哪些对象身上的问题，是没有任何意义的。它总是落在同一个元本上，因为总是靠土地收入来支付的。因此领导经济的人应当致力于使这种收入增长，和不断获得这种收入；与此有关的一切其他优点，本身就会显现出来，并促使获得更大的成就。

殖民地的产品

盐、烟草、我们的殖民地的商品以及其他的外国商品，也能促进国库收入；不过在对这些东西征税时应当避免巨大的开支，因为这种开支总是落在国家身上，并成为君主和人民的纯损失。盐、烟草、我们的殖民地生产而在法国消费的产品，可以在产地或进入王国的时候由一个专门的赋税管理局进行征税，这个管理局应当是不很大的，不需要很多的支出。这样以后，上述产品就能自由买卖。这种不需要花很大支出的征税，将不成为很大的负担，而且不会发生欺骗的事情。享有消费免税盐权利的地区，仍能按很低的价格来购买盐，因此它们不会对为了公共福利而对它们没有什么害处的这种措施感到不满。况且它们能够在取消其他赋税方面得到足够的补偿，这些赋税对它们说来比盐价的稍微上涨负担要大得多。

在免除土地税的城市里消费的殖民地产品，不应当免税，因为应当使这些城市的居民同付土地税的城市的居民一样，对这些产品的进口担负费用，这才是公平的。因为免除土地税的是一些大城市，居住在那里的是一些大土地所有者、食利者、富商和手工业者，他们也应当促进国库收入。取消这些城市的进口税，会促使更多的居民和财富集中在大城市里，而对农业区和小的省城造成损失。

十分之一税能提供约五千万利佛尔，在农业恢复的情况下能超过一亿。这个增长部分构成租地农场主的支出，在十分之一税的征收者还没有使用之前，其中一部分可以用于君主的利益。

假如有必要进一步增加君主的收入，那么可以保持人头税；由于人口随着国家财富的增长而增加，人头税的收入也会因之而增加。

这种征税形式能保证君主的巨大收入，它能大大地减轻人民的负担，并消除会造成国家破产的两种有害现象。由于用于征税的支出而使赋税过高；对国民收入的基础本身征税从而破坏国家财富的源泉。对获得收入来说，耕作者的耕作能力同土地本身一样重要。会促使耕作者贫穷的征税，同毁灭庄稼的冰雹起着相同的作用。如果一个国家拥有适宜于农业的土地，如果国家所处的位置有利于销售自己的产品，如果耕作者富裕，如果他们的财富由他们自己保存着并把它用于耕作，那么这样的国家一定能过富裕的生活。安排得正确的赋税不会促使国家贫穷，因为对国家来说，君主的收入同耕作者的收入是一样有益，耕作者的支出使国民能够得到工资，并促使他们的财富增加。

租税包征制

我不知道，这里是否应当回答一种反对意见，这种意见，只有见识肤浅的人们才觉得有说服力。有人说，不应当取消普遍的租税包征制，因为这样君主在急需资金的时候，就不可能利用财政人员向他提供的资金的巨大来源。在一个繁荣的国家里，是不会需要这种会促使国家破产的资金的；君主能乞助于一个更加富裕得多的源泉，即自己国民的财富，向他们征收临时的非常税，这种税不会引起国债的增加。例如，十分之一税能使他的收入比现在增加两倍，而国民的负担要比现在在租税包征制的情况下减轻一半。假如君主在非常的情况下仍然需要支出利息借债，那么依靠自己国民的财富他会很快地找到他所需要的资金。假如他需要预收赋税，那么上述的反对就变得没有根据了，因为要做这种足以使国家破产的工作，是随时能找到所需要的租税包征人的。从规定的赋税中取得好处是一件有利的事，因此总会有许多人愿意向国家预付资金，由于这样，经常要靠情面来取得承包的资格。不过应当希望，一个繁荣的国家永远不要乞助于这个危险的来源。

从事贸易的贵族

现在提出一个对国家很重要的问题：给予贵族自由从事贸易的可能，而不剥夺其贵族的权利。但过去对这个问题的讨论是非常一般性的和不明确的，引起了许多议论，有的赞成给予这种权利，有的反对，同时只笼统地谈贸易，没有任何的限制。赞成这种或那种观点的人引用了不同的理由来为自己辩护，因为整个对象本身提供了会引起对立意见的基础，这些意见都是值得注意的。

争论中指的主要是贫穷的贵族。因此所谓贸易并不是指批发贸易，这对他们来说是力不能及的，而是指适合于贫穷贵族的能力的零星贸易。他们需要赚一些钱，以便在他们服军役时能维持自己和家庭的生活，因为他们主要都是规定要服军役的。

看到国内有许多没有财产的贵族，不得不承认，他们需要从事某种能赚钱的体面的工作，以便取得收入。但同时也不能反对，商人或城市小商贩的职业对他们的地位是不相称的。这种工作对他们是有失体面和不方便的，这一切都已经清楚地指出过了，而且还有会造成国家巨大损失的其他一些条件。

没有任何必要来扩大城市商人的数量，那里商人已经太多了。所有的农村居民都竭力设法迁居到城市里，以致城市里的贸易分得过于零散，从事贸易的人过多了：许多小商贩的工作只要有一个人就足以应付。这种状态使国家的人力遭到巨大的损失，而且不能合理地使用他们的才能。

假如由于贵族从事贸易而使城市商贩的人数更加扩大，那么对国家的损失亦会增加。在农村中，贫穷的贵族不得不耕种他们拥有的少量土地。假如允许他们到城市来当商人或商贩，那么就会有许多人离开农村，这对农业是非常有害的。

然而最好使这一部分对国家重要的人口不要在贫苦中苟且度日，使他们有钱过体面的生活，甚至由此而变得对国家有益。

耕种土地对拥有土地的这个高贵阶级的地位总是相称的。然而如果他们本身工作中的这个条件不改变，他们只有极少的土地耕种，从这上面不能取得足够的钱，以维持自己家庭最起码的生活，那么他们仍然没有多大益处。

但如果在实行按比例地征收人头税而减轻其他农村居民的土地税的条件下，允许他们租赁土地，那么就能改善他们的经济状况，使他们能够雇佣仆人而不必亲自耕作。他们就能使农业重新有起色，这样，这种工作就不仅对他们本身有益，而且还对国家有益。

要把土地耕种得好，需要巨大的支出，丰富的收获是靠耕作者用财富创造的。贫穷的贵族不可能提供这样的支出，以致他们的努力会得不到结果；因此还应当使他们有取得必要的资金的可能，只有允许他们从事农产品的贸易，即出售谷物、牲畜、羊毛、干草和葡萄酒，才能达到这一点。

对农村贸易的任何协助都不会是过分的，因为它有利于农产品的销售。农村贸易愈活跃，它对作为国家收入的源泉的农业帮助愈大。在农村贸易得到发展的情况下，耕作者不会由于等待出售自己的产品而感到贫乏；在谷物价格过低的时候，他们不会被迫把谷物去喂牲口；他们经常能依靠销售自己的产品来补偿用于土地耕作的各种支出。

如果有许多富裕的商人在农村从事贸易，那么在大丰收的年份当耕作者和葡萄酒酿造师急于出售产品的时候，他们就能够购买这些产品。同时由于商人的竞争，价格始终保持在很高的水平上。对耕作者说来，这种贸易是出售自己产品的一种手段。商人会对全体人民带来好处：有些商人能够把产品和葡萄酒保藏起来，在歉收的年份出售，他们替国家保存了储备量，帮助国家度过困难的年份。

假如住在农村的贵族参加农村贸易，他们将能带来很大的好处；在这事情中并不有损他们的体面，因为他们可以通过自己的仆人进行贸易，而自己只需下命令指挥，并用自己的知识来协助他们。这样，就能使农村中的贵族赚到钱，过比较富裕的生活，并且能在军事工作和土地耕作上提供支出，他们能依靠保证他们过适合于其地位的生活的那种特权，来促使国家繁荣。

有人认为，只有当国内的农业得到恢复的时候，当土地税的收入比现在超过二三倍，足以补偿甚至超过君主在普遍租税包征制方面的损失的时候，才能取消普遍租税包征制。但在法国目前的农业状态下，对财产所征的税虽然很高，还不能代替普遍租税包征制的收入。因此，在农产品仍然还像目前那样有限以前，取消租税包征制是不可能的。

然而这些收入是由国家支付的，而国家还负担着由于征取这些收入而花费的巨大开支；毫无疑问，假如它只支付这些收入而不支付征税的开支，那么它的负担就要轻得多，而不会感到像目前那样的沉重。取消租税包征制以后税不会马上增加，相反，由于采用新的征税方法，它反而会减少；它将变得负担较轻，较少强制性，对消费、生产和农产品贸易的害处也要小得多。

普遍租税包征制给予君主一亿一千万利佛尔。烟草、盐、征税商品的进口税、农产品运入不付土地税的城市所征的税，总之，普遍租税包征人所征的一切形式的税，大致相当于普遍租税包征制现在付给君主的那个数目；但新的制度不需要像目前那样在全国设置这样多的工作人员，而且所征的税对居民说来不是那样沉重。因此在取消租税包征制以后，只是把一笔不大的补充数目在人们中间分摊，而他们目前却在付三倍大的税。目前由于葡萄酒要付间接税，负担最重的是种植葡萄的人，以及付土地税的城市，因为饮料的税要付出很大一笔款子。

葡萄园是按土地面积征税的，我们已经指出过，只要把土地税稍微提高一些，就能比在租税包征制下对葡萄酒征收间接税得到更多的收入，同时对国家也有很大的好处，因为目前征收间接税在管理上要花费非常巨大的开支。

假如这样以后还需要分配一笔数目，那么可以对应当征土地税的城市征收土地税或人头税，以及对不付土地税的城市征收进口税和人头税。非生活必需的农产品和商品的进口税可以稍微增加一些，对这些城市的富裕居民征收的人头税也可以稍微增加一些。同时对应当付土地税的城市征收的土地税可以适当地增加，并对这些城市的享受特权的居民规定人头税，而免除他们由租税包征人征收的税。我重复说一遍，这不会使城市所付的税增加，相反，城市所付的税要比目前轻得多。

在各城市之间这种税款的分配，是同对农村征税意义相同的，因为一切的税结果都是由土地收入担负的，而且因为土地所有者，特别是大土地所有者，几乎全部住在城市里。因此，虽然他们按照城市的征税法付税，而实际上是用他们在农村中的地产的收入来支付的。商人和城市手工业者的开支，也是用从土地所有者的收入中取得的款子来抵补的，同时他们的商品或制造品的价格会随着他们的开支和税款的增加而增加。结果城市的税的增加，一部分转移到土地所有者的收入上，一部分转移到向城市购买必需商品或制造品的农村居民的工资上。严格地说，商人、手工业者和工人只是预付了向他们征收的税款，因为他们通过价格把这税款转移到购买商品或制造品的顾客身上，或者在取得工资时得到补偿，因此结果总是对土地的产品征税。

取消对国家负担很重的租税包征制，而简单地把租税包征制给予君主的收入直接付给君主，会促使赋税大大地缩减。所有付税的人都从同一个来源，即土地收入中取得他们所需的数目，不过这部分收入是流入人和财富汇集的城市中的。政府推行这种不良的分配，是加重农村居民的赋税而照顾城市居民。由于实行这种政策，农村会失去耕作土地所需要的人和财富，国家的收入会减少。城市也会因此而受到损害，国内的人口会减少，国家会变得贫穷。结果国家只归结为几个大城市，靠市内的一些大土地所有者、财政人员和一部分富裕商人来维持。但是只能保证很小一部分居民过富裕生活的城市，对一个大国来说是极小的资源。由此可见，城市和农村之间赋税的不正确分配，从国库本身来看会对国家造成巨大的损失。因此，把赋税的分配重新调整，采取负担较小的征税形式，绝对不向农业本身征税，而只是向农业提供的收入以及靠农业收入维持的各种工作征税，这是非常重要的。

这种向农村居民征收土地税的方法，不会触及用于农业的财富，值得予以重视，因为国家的繁荣就取决于这种措施的顺利推行。假如所有的土地都出租了，那么确定土地税数额的可靠而方便的方法，就是根据租约上规定的租借费按比例征收。根据目前土地税、人头税和其他各种税的数额，它大致上可以规定每一利佛尔租借费征收十苏，也就是土地税和人头税加起来等于租借费的一半。在行政当局监视着收税员必须遵守征税比例的地方，这个规则可以执行得相当好。

然而大部分土地是由分成租地农场主耕种的，他们同土地所有者平分收获，在这种情况下，耕作者仅以自己的劳动参加农业。大部分支出都由土地所有者负担，因此很难确定分成租地农场主得到的收入，也很难规定支出的大小。这时土地税就会从属于分成租地农场主的这一部分收获中征收。用这种方法耕种的土地生产很少；分成租地农场主得到的那一部分谷物几乎全部供他们和家庭消费。如果估计一下他们这部分的价值，那么很清楚，他们能够付的土地税和人头税不超过每利佛尔两苏或三苏，也就是他们的收获部分的六分之一或七分之一左右[23]。

如果永远保持这个数额，分成租地农场主是能够应付的，不过它只适用于生产谷物的分成租地农场主。有的分成租地农场主基本上经营牧场或畜牧业，谷物只占其经济中极小的一部分，在这种情况下，

确定它的产量以便按比例地征税就更加困难了，因为畜牧业要担很大的风险，因此在决定这个重要问题时要特别慎重。由于这个缘故，在某些省份里决定测量牧场和耕地的面积，根据其价值分成等级，然后在这个基础上规定实际的土地税。不过在这种场合应当消除把同一个征税对象重复计算两次的可能性。因为如果为耕地的役畜供给饲料的牧场是按其价值征税的，如果这些牧场的产品，同消费这些产品的役畜所耕种的土地的产品混合起来，那么同一个产品就征了两次税。因此应当弄明白，分成租地农场主是怎样使用牧场的产品的，以便确定它是否用于饲养不耕地的牲畜，然后确定它所提供的收入，这样才能定出公平的征税数额。

要仔细地实行这些手续是十分困难的，但在省里的那些内行的帮助下，这些困难是可以克服的。即使不能达到十分的成就，终究能接近于实行按比例地、固定地征税，这样土地所有者和分成租地农场主在管理自己的经济时，所花的农业支出总是能得到补偿，这个重大的成绩同任意地、不固定地征税是不可同日而语的。

对土地的估价不可避免地会发生巨大的变动。如果由大农经营改为小农经营，那么产量就会大大降低；相反，如果小农经营改为大农经营，那么产量就会增加一倍或两倍 [24] 。

因此在目前的农业状态下，不能用对土地进行估价的方法规定出同这些土地的产量成比例的、固定不变的征税基础。在耕作的质量发生改变的情况下，土地的产量会同现在的产量大不相同，土地的价值也会随着产量的改变而改变。在政府很容易在法国实行大农经营的时候，目前不能用对土地进行估价的方法规定出同产量成比例的、固定不变的土地税。应当找出一种方法，使君主的收入能随着农业的改进而不断增加。

国民关心的不仅是拥有自己的财富；并且还要君主用权力来加以保证和给予保障；但这个权力决定于君主的财富。结果是君主愈富，就愈能使国家的敌人感到害怕，因此应当使君主的收入同国民的财富成比例地增长 [25] ，这对国民来说也是很重要的。

对于使土地税收入能随农业的改进而增加的那种征税形式，必须详细谈一下。在目前状态下对土地的估价，不能成为确定土地税的固

定不变的基础。由于农业的逐渐改善，经常需要进行局部的重新估价，这种估价要估计到各种详细情况，因此有许多不方便。更为简单和方便的方法，是根据土地的年产量来确定土地税，这样就能由土地的产品本身随时加以调整。这种产品甚至在对土地所有者有利的情况下也能使土地税增加六分之五，不过在土地税没有定出共同的和不变的规章以前，这种增加是得不到的。

在目前的混乱现象下，虽然每一个耕作者都知道，只有他们所花的支出和劳动才能够使生产增加，但同时又担心，生产的增加会引起对它任意加税，结果使他们破产。他们的谨慎使他们同本地区的所有其余的耕作者保持着同样的态度；因此，由于政府的过错，君主和国家损失了巨大的财富。

租借费为按生产比例规定赋税的数额提供了根据，因为土地所有者和租地农场主在订立契约时，在同样程度上考虑到自己的利益。

如果能够根据出租给租地农场主的土地的租借费来规定赋税，并且在对由土地所有者自己耕种的不出租土地的产品征税时，对两种不同的经营方式加以考虑，那么就能达到正确的结果。

大农经营不仅产量高，而且在所花的支出方面也较小农经营有利。因此前者所付的土地税要比后者多一倍或两倍。大农经营的土地几乎全部是租借的，因此租借费可以作为确定赋税的根据。至于由土地所有者自己耕种的不出租土地，则在每一地区可以按照土地的价值，即按照该地区出租的土地的租借费，来确定其产品。

如果除了耕地以外，还有提供特殊收入的其他财产，那么应当用同样的方法按照它在当地的价值来确定税额。

可能要担心土地所有者和租地农场主进行欺骗，不确实地申报真实的租借费数额，但上面已经指出过，这是可以避免的[26]。

在大农经营占优势的那些地区，行政长官的确在努力实行按比例地征收土地税；在目前租地农场主在贩卖自己的农产品方面经常受到限制，税率每年在改变以及计件工资过高的条件下，他们在这方面取得的成就，已经可以算很大了。

小农经营所耕种的土地，可以不按照这样确切的税额，但上面已经指出，也应避免任意征税的弊端；对于这种土地，应当根据归分成租地农场主所得的收获部分按比例地征税。土地税要按照分成租地农场主土地的质量，根据该地区谷物的通常价格来规定。如果还有别的土地，如超过役畜饲料所需的牧场，则应当根据其价值估价并按比例征税。牧场和其他非耕地的价值，并不像耕地的价值那样决定于该地区通常采用的经营方式的性质，它们的价值不是经常变动的。因此，对于这种土地的估价，为实际地或按比例地征税提供了切实的根据。同时，在对耕地按比例地征税时，应当以经营的性质为依据，因为它是不会改变的；假如小农经营改成大农经营，那么可以根据土地提供的产品数量来征税，同时首先要估计到，作这种改变需要花很大的支出。

假如耕作者能够拿出必要的支出[27]，那么小农经营的产量能够接近大农经营。但正是由于他们无力负担这种支出，因此只得满足于自己的经营方式；结果小农经营永远处在不变的状态。如果在公共福利的要求的压力下，人们的、甚至行政当局的偏见，终于对谷物输出和各省之间的转运的必要性作了让步，或者如果王国破产的危险促使政府通过公共的、不可违反的法律来规定谷物能自由贸易，那么在预期的工资的刺激下，耕作者可能会使法国的农业提高。大农经营会得到普及，小农经营将得到改进。人造牧场能饲养牲畜，能全年在畜栏里喂养役畜，通过这种方法使收获提高。在农业产量显著提高的情况下，按比例征收的土地税也可能提高。但这必须进行得很慎重，以便不要使耕作者产生恐惧，因为他们已经习惯于这样的事，即在任意征收土地税的情况下，他们的劳动和所花的支出只会引起足以使他们破产的增税。不能单凭空口议论的方法来使他们相信：付较高的、同他们收获的增加相适应的土地税对他们也是有利的；而要使他们在切身经验中认识这一点。

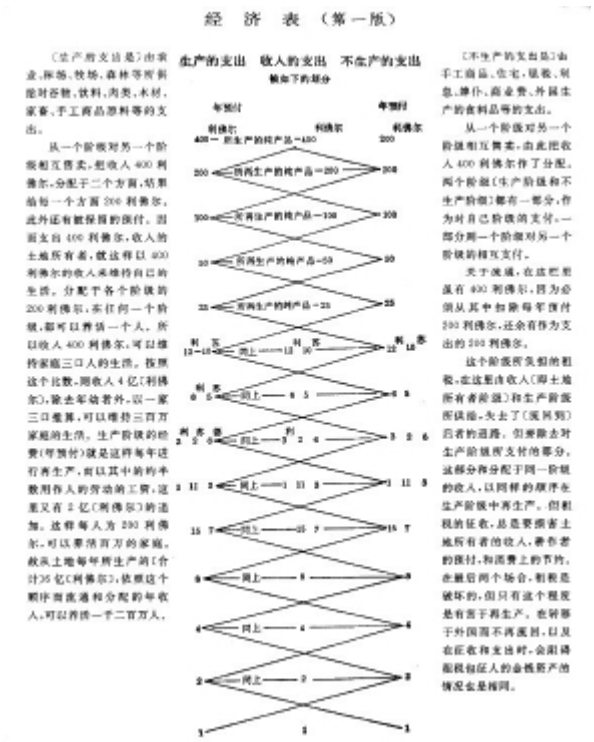

经 济 表 （第一版）

〔生产的支出是〕由农业、渔场、牧场、森林等所制造的谷物、饮料、肉类、木材、家畜、手工商品原料等的支出。

从一个阶级对另一个阶级相互售卖，把收入400利佛尔，分配于三个方面，结果给每一个方面200利佛尔，此外还有被保留的预付。因而支出400利佛尔，收入的土地所有者，就这样以400利佛尔的收入来维持自己的生活。分配于各个阶级的200利佛尔，不管对一个阶级，都可以养活一个人，所以收入400利佛尔，可以维持家庭三口人的生活。按照这个比数，则收入4亿〔利佛尔〕，除去年幼者外，以一家三口推算，可以维持三百万家庭的生活。生产阶级的经费（年预付）就是这样每年进行再生产，而其中的约半数用作人的劳动的工资，这差又有2亿〔利佛尔〕的追加。这样每人为200利佛尔，可以养活百万的家庭。故从土地每年所生产的〔合计36亿〔利佛尔〕，依照这个顺序而流通和分配的年收入，可以养活一千二百万人。

生产的支出　收入的支出　不生产的支出

被如下的部分

年预付　年预付

利佛尔　利佛尔　利佛尔

400 — 所生产的纯产品 — 400　200

200 — 所再生产的纯产品 — 200　200

100 — 所再生产的纯产品 — 100　100

50 — 所再生产的纯产品 — 50　50

25 — 所再生产的纯产品 — 25　25

利 苦　利 苦　利 苦

12 — 10 — 同上 — 12　10　12　10

利 苦　6 5 — 同上 — 6 5　6 5

利 苦 苦　利　3 2 — 0 — 同上 — 3 2 4　3 2 6

3 11 3 — 同上 — 3 11 3　3 11 3

15 7 — 同上 — 15 7　15 7

8 — 同上 — 8　8

4 — 同上 — 4　4

2 — 同上 — 2　2

1 — 1　1

〔不生产的支出是〕由手工商品、住宅、服装、利息、佣仆、商业费、外国生产的食料品等的支出。

从一个阶级对另一个阶级相互售卖，由此把收入400利佛尔作了分配，两个阶级〔生产阶级和不生产阶级〕都有一部分，作为对自己阶级的支付，一部分则一个阶级对另一个阶级的相互支付。

关于流通，在这把里面有400利佛尔，因为必须从其中扣除每年预付200利佛尔，还余有作为支出的200利佛尔。

这个阶级所失掉的租税，在这里由收入〔即土地所有者阶级〕和生产阶级所获得，失去了〔流回到〕后者的道路，但要除去对生产阶级所支付的部分，这部分再分配于同一阶级的收入，以同样的顺序在生产阶级中再生产。但租税的征收，总是要损害土地所有者的收入，要作者的预付，和费上的节约，在最后两个场合，租税是破坏的，但只有这个租税是有益于再生产。在转移于外国而不再流回，以及在征收和支出时，会阻碍租税和征人的金钱所产的情况也是相同。

因此按比例征收的土地税不应当跟着农业的成就而立刻增长。应当让耕作者深深地感到这种成就的好处，使他们认识到，按比例征收的土地税不会剥夺他们的盈利，他们虽然付较高的土地税，但是在大农经营的条件下，他们得到的收入还是比小农经营多。

还应当注意到，付款的增加或减少会完全取消按比例征税的意义和作用。这些付款阻碍着土地所有者和分成租地农场主之间关系的调整，因为价格的每年变动使付土地税的农民感到没有把握。

例如，租了九年土地的租地农场主不会有任何把握，认为自己是有力量支付地租和土地税的。由于赋税的可能提高，在租约生效的时期内他冒着破产的危险。由于租地农场主的地位是岌岌可危的，以致法国的租地农场主人数大量缩减，土地所有者几乎到处都只能把土地在小农经营的条件下出租。因此，为了使租地农场主对自己的事业有把握，为了使他们的人数增加，必须使征税的数额保持不变；这是增加君主收入的最正确的方法。任意增加土地税给予国家的收入并不多，而对农业却有极大的害处。

不过使土地税保持不变是不可能的，因为由于这一地区或那一地区发生冰雹或其他灾害，就不得不减少这些地区的税而增加另外一些地区的税。然而难道国家就不能把这种偶然的损失担当起来，而不去破坏征税的制度吗？类似的灾害是几乎每年在不同的地区都要发生的，因此，总起来它所造成的损失几乎是不变的。如果把土地税稍微提高一些，以补偿国家的损失，不是比用不固定的增加赋税来麻烦耕作者更好吗?因为这种增加赋税，是耕作者在自己同土地所有者的交易中不能预见到的。

国家为了自己的利益，应当使耕作者的地位安定和稳固，在他们遭到巨大灾害的时候给予他们可靠的帮助。如果实行按比例征税对行政当局说来过于复杂、困难和麻烦，那么可以不采用这种形式，而由各省分摊赋税的数额。各省应付这样的事情要比派代理人好。这问题是非常重要的，不能等闲视之，因为君主的力量、王位的荣誉、国家的繁荣和人民的幸福都决定于这个问题的解决[28]。

财政部长的重大任务在于很好地领导农业，保证它的稳固地位，因为它是整个国家经济的基础。苏理氏把自己的注意力放在大自然的产品上，另外一个人把自己的目光限制在手工业生产之内。前者注意的是树干，后者只抓住了它的桠枝。前者看到了一个大国的经济基础的本质，后者不能摆脱小的贸易国家工业发展的图景。前者引导国家走向富裕，后者会把它搞垮[29]。

---

[1]《赋税论》这篇文章是魁奈于一七五七年替《百科全书》写的，但当时没有发表。它初次由席莱发表在一九〇二年第二期的《经济社会学说史评论》（*Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*）上。译成俄文发表还是第一次。在统计方面这篇文章是很不完善的，也没有很好地校正。因此像《租地农场主论》、《谷物论》和《人口论》一样，翻译起来非常困难。杜尔哥为它写的一些注，有很大的意义。我们把这些注全部引录在这里。他指出，这篇文章的思想是从维克多·米拉波的《税的理论》和《农业哲学》这两篇文章发展而成的。这是确实的。维克多·米拉波是魁奈的基本思想的较为通俗的作者。（俄译本注）

[2] 我认为，城市里出租房屋的收入应当看作是真正的收入。的确，支付房租的人不能从其中取得任何好处，而且是用自己的其他收入来支付的。但同样确实的是，对房东说来，这是毫不费力的纯盈利，而且不是从生产性和创造性的经营中取得的。应当考虑这样一个问题：对房屋征的税同对土地的全年收入征税加在一起，不成为双重的征税吗?这是可能的，但如果只在取消土地税的情况下才征收房屋税，那么这种双重的征税就不会发生了。在这种场合，与其说是双重征税，不如说是征收间接税。但这种间接税并不像从工业和农产品贸易中征收的间接税那样有许多不方便。它在简单划一方面有很大的优点。（杜尔哥注）

[3] 如果没有预付，即元本，就不可能从事农业和商业。因此国家必须拥有大量的货币财富，用于这种预付；由此，在拥有货币的人和需要货币以从事企业的人之间，必然会发生交易；所以货币的交易本身并不比任何其他的贸易差，不过它只是在消费者和生产者之间起中介作用，并且总是要依靠土地生产的收入来支付的，这是它与任何一种贸易相似的地方。只有当政府由于秩序混乱而不得不依靠贷款来满足其需要，同时当这种贷款变得形形色色，漫无限制的时候，货币交易才会变成坏事。在这种情况下，货币交易变成了赌博，那些在老实人身上打主意发财的坏蛋在这上面进行投机。但政府对这种投机行为给予的好处，并不比那些糊涂的年轻人给予高利贷者的好处更多。（杜尔哥注）

[4] finance circulante——流动资金，也就是做投机买卖的货币资本——是从约翰·劳时代起在法国非常普遍的现象，不过其规模不及十八世纪二十年代末和三十年代初那样大。（俄译本注）

[5] 十八世纪的法国确实是这样的，但英国和荷兰并不如此，在那里贸易广泛的大企业的有价证券同国家的有价证券一起在交易所进行买卖。（俄译本注）

[6] 因为这种财富只有不断花费才能拥有，因此不必担心土地所有者会停止花费。（杜尔哥注）

[7] 这是表明魁奈对土地所有者的看法的一个十分清楚和明确的意见。（俄译本注）

[8] 关于生产奢侈品的工厂没有特权就不可能维持下去的思想，是完全不真实的，并且成为企业主对政府施加压力的借口。相反，特权几乎总是它们竞争不过外国人的原因。虽然他们在支付较低的利息方面是很有利的，但是在积极的自由竞争的情况下，由于运费开支的节省，由于预先考虑到把这种工厂开设在劳动力便宜或易于销售的地方，这种有利条件就会消失；不过，如果工厂没有特权真的不能维持下去，那么魁奈认为维持它们是一件十分不利的事，这种思想是完全正确的。（杜尔哥注）

[9] 参阅《租地农场主论》和《谷物论》。（原注）

[10] 这里有一个误解：政府损害农业收入并不是由于过分地保护贸易，而是由于其他一些完全不同的原因。确切地说，它根本没有保护贸易，相反，它却用各种压制方式、订立规则、征税和专利来为贸易造成障碍，这些方式不仅对贸易有害，使它受到限制，而且对农业也有害，因为农业最终也由于间接税而遭受损失，间接税收得过多，会使纯产品消失，使耕作者的预付得不到结果。（杜尔哥注）[11]

[11] 这是魁奈和杜尔哥之间的又一个分歧之点。杜尔哥的纠正是非常重要的。但是在魁奈的其他几篇文章中，也有类似的意见。（俄译本注）

[12] 这些愚蠢的话是同贸易的原则和正确管理经济的原则相矛盾的。但个别商人的私人利益对那些无知的行政人员发生影响的事，也是经常有的。（杜尔哥注）

[13] 关于基础价格，也就是生产费用，魁奈在《谷物论》中曾提到过。（俄译本注）

[14] 魁奈在这里作了一个更正：他知道，不论商人还是手工业者都不应当纳税，只有土地所有者才纳税。（杜尔哥注）[15]

[15] 这个更正同魁奈的意见并不矛盾，只是表达得更加明确了。（俄译本注）

[16] 参阅《谷物论》这篇文章和关于土地税的注。尽管有教会的十分之一税作为榜样，王国从谷物收获中征收十分之一税是不适合的。在引述的这篇文章中证明，从贫瘠的土地征收的十分之一税同从肥沃的土地征收的十分之一税相比，就成了加倍的征税。因此，在向不同的产量征税的情况下，从按比例的意义来说，对谷物征收十分之一税是不公平的。当然，它是与产量成比例的，然而与不同质量的土地上的支出和播种材料的价值却不成比例。葡萄酒酿造业的情况就不是如此，因为在生产得少的土地和生产得多的土地上葡萄酒的质量是完全不同的。因此，虽然两者的支出几乎是相同的，但葡萄酒质量的差别，对产量少而能得到较好的葡萄酒的土地作了补偿。总之，从葡萄酒酿造业征收的十分之一税并不像从谷物征收的十分之一税那样不公平。（杜尔哥注）

[17] 参阅《谷物论》这篇文章中关于价格的意见。（原注）

[18] 黎塞留红衣主教的政治性遗教，第380页。保尔·海·莎斯特尔侯爵增补。（法文本注）

[19] 《财政家—公民》第一卷，第21页。（法文本注）

[20] 《财政家—公民》第一卷，第23页。（原注）

[21] 参阅《谷物论》这篇文章。（原注）

[22] 参阅《谷物论》和《租地农场主论》这两篇文章。（原注）

[23] 参阅《谷物论》这篇文章中关于土地税的注释。（原注）

[24] 参阅《租地农场主论》和《谷物论》。（原注）

[25] 对保证支付国家的债务来说，君主收入的增加是必需的。除此以外，军队的薪水过低会妨碍雇佣志愿兵，不得不增加招募，而这会逐渐地把农村搞垮，使国家的收入减少。然而除了促使国民的收入增长以外，政府没有别的办法来增加君主的收入，因为如果它增加赋税，那么就会造成危害，使国家遭到破坏。只是由于政府的缺点，法国才会发生这种衰败的现象。它依靠自己所处的地位，自己的河流和

土地，在本国农产品自由贸易的条件下，应当成为一个最富强的国家。（原注）

[26] 参阅《谷物论》这篇文章中关于土地税的注释。（原注）

[27] 参阅《谷物论》这篇文章中关于土地税的注释。（原注）

[28] 参阅Mémoires sur les Étatsprovinciaux（par Mirabeau），《关于地方州会的记录》。（米拉波注）

[29] 参阅《租地农场主论》和《谷物论》（这里所说的“另外一个人”是指柯尔培尔）。（法文本注）

略论国民每年收入的分配变化情况

从前面的表来看，在年收入（revenu annuel）四亿〔利佛尔〕的有规则的正常的流通秩序中，这个四亿〔利佛尔〕是由六亿〔利佛尔〕的预付（avance）所获得，每年分配给四百万名的家长。有一百万名的土地所有者，他们的支出估计平均每人四百〔利佛尔〕，有三百万名从事于劳动和盈利工作的家长，各自的支出平均每人为二百〔利佛尔〕。在这样的分配中，假定有如下的情况。

一、全部四亿〔利佛尔〕的收入，每年都进入流通，并遍及所有的地方，完全没有形成为金钱上的资产，以致阻止年收入的一部分进入流通，和把王国的财源和小储蓄抑留下来，伤害收入的再生产和人民的安乐。

二、收入额的一部分，没有转入到外国人的手中，而不以货币和商品的形式流回。

三、这个国家在外国的相互贸易中没有蒙受损失之苦，即使这种贸易对商人极为有利，他们把拿回来的商品去贩卖，从本国人获得利益；并且因为在这种情况下，这些商人财产的增加，会削减收入的流通，而这种削减是要伤害分配和再生产的。

四、不要被对外相互贸易的表面利益所欺骗，只从货币的收支差额来判断它的利益，而不或多或少地考虑从贩卖商品和购买商品所产生的利润；因为受到损失的常常是获得货币剩余额的国家，这个损失转过来是要伤害收入的分配和再生产。

五、不要使土地所有者和经营盈利事业的人，利用不生产的储蓄，把他们的收入和他们利得的一部分，从流通和分配中取去。

六、财务行政，无论在租税征收还是政府支出上，完全不致发生会把收入一部分的金钱财产，从流通、分配和再生产中掠夺去。

七、租税对于国民收入总额不要发生破坏或不平衡的情况；租税的增加是随着国民收入的增加而发生。应该直接对土地所有者的收入征税，而不应对产品征税；因为后者要增加征税费用和损害商业；同样，租税不应破坏租地农场主的预付，他们的这些财富，必须加以保存，作为耕种上的费用。

八、租地农场主的预付，必须很充足，这为的是使它作为耕种的支出，在再生产中至少达到百分之百。因为如果预付不充分，就会使耕种上的支出增多，而所生产的纯收入（revenu net）则很少。在法国，这种支出只能生产约百分之三十的纯利润。

九、租地农场主的孩子，应使他们定住在农村，永续地在农村里从事农业。因为如果有某些烦恼使他放弃了农村和决定到城市去，那么，他们就会把用于耕种的父亲的财富拿到城市里去。

十、要避免居民因逃亡而把他们的财富携带到王国之外去。

十一、完全不要妨碍粗产品的对外贸易，因有卖才有再生产。

十二、在王国之内，丝毫不能使产品和商品的价格降低。因为这会使这种同外国的相互贸易，给国民带来不利的结果。

十三、不要相信产品的廉价对于平民有利。因为产品的价格低廉，会使他们的工资降低，减少他们的享受，会使提供给他们劳动和挣钱的工作更少，而且会减少国民的收入。

十四、不要减少下层人民的安乐。因为这样那些只能在国内消费的产品，就不能由下层人民来充分地消费，而国民的再生产和消费就会减少。

十五、要促进家畜的增殖。因为家畜可以给土地提供为丰收所需要的肥料。

十六、丝毫不要刺激装饰品的多产，因为它只会不断损害生活资料的多产，这些生活资料的多产是有利于维持粗产品的贩卖和优价，以及国民收入的再生产的。

十七、经济管理机构，应专心致力于帮助扩大生产的支出和粗产品的对外贸易，对于不生产的支出，则是任其自然。

十八、为了供应国家非常必需的资源，只能依靠国民的繁荣来达到，这是不能把希望寄托在金融业者的信用上。因为这些金钱上的财产，是国王和祖国都不知道的隐秘的财富。

十九、国家要避免借债。因为借债会形成财政公债，由所交易的证券为中介，发生了金融业务和公债投机业务（commerce d’agio），贴现更增进了不生产的金钱财产的增殖。因为和农业的收入比较，人们更喜欢这样的公债和这样的高利利得，因此农业被遗弃了，土地改良和土地耕种所必要的财富被剥夺了。

二十、在拥有广大耕地和进行粗产品大商业的便利的国家，不要使货币和人力过分地扩大使用在制造业和奢侈品商业上，因而伤害农业的劳动和支出。因为对王国说，比任何事都更重要的，是必须使富裕农业者充分地增加起来。

二十一、政府应少致力于节约，多致力于王国繁荣所必要的事业。因为，为了增加财富，过多的支出，也不算过度。

二十二、比起人口的增加，应更注意收入的增加。与其由于人口过多而使必需的生活资料感到紧迫不足，不如有较大的收入而获得安乐的生活。人民之所以能够安乐，是因国家有更多的资源。

无疑地，有些国家是完全不具备这些条件的。但也有一切都很好的。事情确是如此，因为如果没有这些条件，大国就会和小国相等；如果有了这些条件，小国也能够和大国相匹敌。因此就产生了在政治的秩序上追求各国间势力均衡的现象。

关于经济表魁奈给米拉波的信

听巴伊侯夫人说，你像是又为表（Zizac）而流汗呢!确是如此，表和许多事都有关系，因此要把事情协调得一起来掌握，或更明确地说，要以明确的论证来把握这个表是困难的。我们在不知道这个表会发生什么事或为什么会发生这些情况时，也能了解它。但是，只是这一点，对你说还是不充分的。

我们从这〔表〕里所看到的，第一是作为农业经费的四百利佛尔年预付的使用，生产出四百利佛尔的收入，以及用于工业的预付二百利佛尔，到了劳动者的手里，除工资以外，什么也没有生产出来，还有工资也是由农业所生产的收入所提供。这项收入，由土地所有者支出，约略划分为等额的两份，即半数用于购买面包、肉类、木材等回流到农业去，对取得这半数的收入，并依靠它来生活的人们，把这个金额的价值，用于为农业生产物再生产的土地上的劳动。就是这样使同一数额的收入能永久地维持下去。你可能要说，这里还只是再生产了一半数额。请看前面的分配情况。余下的（一半）数额，也回到〔农业〕这里来。这些农民们同时也以这一半数额来生活。但是他们的劳动，由于土地的恩惠（don），能够生产出比他们的支出更多的东西，这种纯产品（produit net）则被称为收入。

土地所有者收入的另外一半数额，则由土地所有者为了再生产衣服、家具、器物及同类的物品，并没有再生产出其他东西时所消耗，和为维持所消灭的其他一切东西，用于购买手工业的加工品。情况就是这样，制造这些东西的劳动者的劳动产品，使他们能够维持生活，回收他们手中的他们自己的预付，但没有超过他们的工资数额。因此，用农业所生产的收入来支付给他们，给除应付他们自己的支出外，不能生产出其他东西的人们以食粮。他们除用去的经费以外，什么也没有生产出来。就是这个理由，我把它叫做不生产的支出。

任何时候都不要忘记极为明了的公理，商品如果不能抵偿它的费用，必须把它停止生产。这是毫无例外的真理。但是，至少如果商品能够抵偿它的费用，还必须把由这些费用来养活人的情况加以区别。就是说，即使完全不能养活人的东西，可是只要能生产和他们的利益有关的纯产品时，才是和人有利害关系的支出。当我想把远处的木材运来巴黎时，就要计算一下车费是否会把全部利润都吃掉，这时虽然要养马，但这些经费完全不同于养人，和养人的经费是属于不同的种类，从这个观点，因而不把它放进我的表中。因为这个〔表〕所考察的是对于人的财富和对于财富的人。这个关系是表的说明目标之一。

第二件事是和人的生活资料一起，保证〔收入〕的流回的收入分配的行程。我们在那里首先要看土地所有者的支出，是怎样的分配于农业和工业；其次是看到落入在双方手中的各自的数额，任何一方，直到最后一苏为止，是怎样的相互进行分配。

工业阶级的劳动者，为维持他们所必要的手工业品，把他们的工资的半数，支出给他们阶级的内部，另外的半数，用于购买他们的生活资料，回流到农业。在农业方面，也发生了同样的情况。农民为了生活资料，他们也把他们所取得的金额的一半，用于〔农业〕这方面，另外的半数，则为维持他们所必要的手工业品，把它缴付给工业。就是这样，在他们分配金额的支出时，以和土地所有者收入的支出时同样的比例，分到各个阶级。但是这些阶级一个一个都是相互的从另一方面取得，同时也支付给对方，但归根到底由农业阶级来再生产。我们由四百利佛尔收入的分配，这个金额在土地所有者那里，以及在农业和工业两阶级之间所划分的八百利佛尔的代理〔职务〕，它们无论在哪里，总是用来购买充实人们的食粮，和支应人们的日用物品的。

我们在表中还有应该考察的一件事，就是由人的手所推动的机械运转所必要的预付，和在一定的前提之上的这些预付与收入的关系。我们在这个〔表〕中，在农业方面，还把作为经费使用的预付，和收入一样地再生，同时这些预付的一部分，用于〔农业方面〕所使用的耕作劳动，依靠工资来生活的人们的工资。从这一点，我们一下就可以掌握财富和金额的使用与出纳，它们之间的关系和它们之间的相互影响，因而也就能够掌握农业国经济统治的全部精髓。

这样精巧考虑所制定的表，省略去很细节的部分，把非常错综复杂的构想描绘出来。如果依靠说明，则只能由智力来掌握这错综复杂的构想，要区别和了解它就要花很大的精力。不仅如此，如果这些构想，不是由表来使大家清楚地了解它，那么就会转眼忘记，而不能长久地铭记在心中。所以依靠表，那么这些构想和这些组合，就不会很快消失，至少看了这个表，就会对于这些秩序和相应的关系，很容易把它的全貌回想起来。在这个情况下，我们就能够毫无遗留的，并不烦心的，自在地把它构想出来。

我将作为例来增订的〔表〕的第二版送给你。这种生活的手册，篇幅不能太大，为了更便于明了地掌握，把它印刷了三份。至于发表的场所，我想可以附在你应征伯尔尼协会 [1] 的征稿的论文注释之末，如果你觉得妥当，可附上你的风格的序言。论文本身就是一篇很好的序言。但是在这一点上，你也是遭到困难的，从这一点来看，对我说，明显地就会更加困难，能够预想到将会遇到什么样的障碍，所以你自身就是〔把它发表〕阻力。在〔表〕的第二版中，我是从六百利佛尔的收入出发，这样做的原因是可以使每个人分到份额稍为多一些。因为从四百利佛尔的收入出发，所分配到的份额是过分的少了。这事虽是不幸，正如应该依医生的嘱咐，如果不是准备好补血药品，就不能随便放血和停止饮食一样，在出现虚脱（Atrophie）和消耗症（Marasme）的王国，我们可悲的住民们，终于遇到了这种不幸的命运。我对于像你这样卓越的市民，很怕引起你过于悲伤的感情，对于这件事就不再多写的了。至希在乡村的安静生活中注意休息。再见！

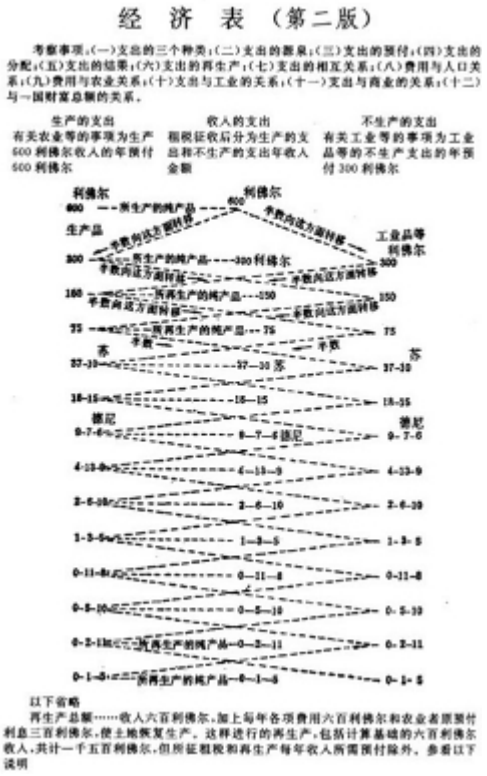

经 济 表 （第二版）

考察事项：(一)支出的三个种类；(二)支出的源泉；(三)支出的预付；(四)支出的分配；(五)支出的结果；(六)支出的再生产；(七)支出的相互关系；(八)费用与人口关系；(九)费用与农业关系；(十)支出与工业的关系；(十一)支出与商业的关系；(十二)与一国财富总额的关系。

生产的支出	收入的支出	不生产的支出
有关农业等的事项为生产600利佛尔收入的年预付600利佛尔	租税征收后分为生产的支出和不生产的支出年收入金额	有关工业等的事项为工业品等的不生产支出的年预付300利佛尔

以下省略

再生产总额……收入六百利佛尔，加上每年各项费用六百利佛尔和农业者原预付利息三百利佛尔，使土地恢复生产。这样进行的再生产，包括计算基础的六百利佛尔收入，共计一千五百利佛尔，但所征租税和再生产每年收入所需预付除外。参看以下说明

---

[1] 一七五八年十二月，在瑞士的伯尔尼创立了“农业协会”（Sociéte d’Agriculture de Berne）。这个协会是以格鲁纳和蒙脱特安所创设的勃路泰尼的“农工商协会”为样板所创立起来的。这个协会的活动是从悬赏征求论文开始，论文的题目为《耕种谷物的利益》。魁奈和米拉波对于这个做法很感兴趣，米拉波也写了论文去应征。论文审查的结果，于一七六〇年二月二日发表，米拉波的论文未曾被选进。在这篇文章中所说的“遭受到痛苦”，无疑是魁奈写这封信以前的事，归根结底，似乎和这篇文章的落选没有关系。文章虽然未曾被选入，但米拉波的业绩却受到很高的评价，被推选为这个协会的名誉会员。（Cf．A．Oncken：Geschichte der Nationalökonomie Ⅰ．Teil，Leipzig，1922．S．323）。而且差不多和应征论文同时，米拉波发表了《人民之友》第五部《关于农业的记录》*（Mémoire sur l’Agriculture）*。从《人民之友》第五部的“前言”来看，第五部共有三篇文章，其中第一篇是“记录”，第三篇是“经济表”。但是事实上，第五部只刊登了第一篇的“记录”，和作为附录而刊载了英国书本的一些摘录，并没有第两篇和第三篇。这两篇是作为《人民之友》的第六部发表的。因此作为《人民之友》第六部的附录刊载出来的《经济表和

它的说明》（*Tableau Economique avec ses explications*），大体上如这封信里所提的魁奈的希望，是通过米拉波的手所实现的。

经济表的说明

生产的支出 （Dépenses Productives）是为了不断地再生产谷物、饮料、木材、家畜、手工业品的原料等财富而用于农业、草地、牧场、森林、矿山、渔业等方面的支出。

不生产的支出 （Dépenses Stériles）是用于手工业品、住宅、衣服、利息、婢仆、商业的费用、外国商品等方面的支出。

把农民依靠租地农场主投在耕作方面的六百利佛尔年预付（avances annuelles）在上年度所生产的纯产品 （produitmet）卖出后，就能将六百利佛尔的收入（revenu）支付给土地所有者。

作为不生产支出的三百利佛尔年预付，用作商业资本和商业经费，以购买手工业品的原料，以及用以供给手工工人粮食和其他必需品，直到他们制成和卖掉他们的产品的时候为止。

六百利佛尔的收入，由土地所有者花费，一半作为向生产阶级购买面包、葡萄酒、牛肉等，一半用于向不生产阶级购买衣服、家具和家用杂物。

这些收入用于这方面或那方面，用于食物或用于家具设备，其数量大小因个人爱好而极不相等。这里假定再生产的支出平均每年能带来同样的收入。但是由于生产支出和不生产支出彼此间所占的优势程度的不同，每年再生产的收入就可能发生变动，这是根据经济表图解中的变化而容易想象到的。因为，假定土地所有者、手工工人、农民用于装饰、家具的费用各增加了六分之一，则再生产收入就要从六百利佛尔减少为五百利佛尔。反之，如果用于本国所产食品的消费或者原料输出的支出增加了，那么，再生产收入也会相应地由六百利佛尔增加为七百利佛尔。由此可见，过度的奢侈能使一个非常富裕的国家很快地破产。

根据经济表的图解，把收入中的三百利佛尔以货币形式投下去作为生产的支出，就会再生产三百利佛尔纯产品，这三百利佛尔纯产品，只是土地所有者再生产收入的一部分。因此，每年收入总额的再生产，就看回到生产阶级手中的分配额如何。

租地农场主把产品出售给土地所有者，而重回到他们这个阶级手中的三百利佛尔，一半用于他们自己所提供的产品的消费，另一半用于购买衣服，家用杂物和工具等；后者是交给不生产阶级的。这三百利佛尔连同纯产品，再生产出来。

土地所有者收入中转移到不生产阶级的三百利佛尔，由手工业工人花费：一半用于向生产阶级购买生活资料、产品的必要原料，以及用于维持对外贸易；另外一半用于维持和偿还不生产阶级的预付 。这种相互的流通和分配，以相同的顺序和相同的比例继续进行，一直从一个阶级向另一个阶级相互转移到最后一分钱为止。

这样的流通，使不生产阶级得到六百利佛尔，其中三百利佛尔应作为年预付 扣除下来，其余的三百利佛尔则作为工资。这笔工资等于不生产阶级从生产阶级取得的三百利佛尔，而其预付则等于收入中转移到该不生产阶级的三百利佛尔。

为了使支出程序不致过于复杂，这里且把赋税、什一税（dixme）和农民（laboureur）预付的利息等项目留待以后分别考察，这样，另一阶级（即生产阶级）的产品价值为一千二百利佛尔。这些产品价值按下述程序支付：收入的所有者（即土地所有者）购进其中三百利佛尔，另有三百利佛尔为不生产阶级购买，其中的一半，即一百五十利佛尔，用于该阶级的生活资料，其余的一半，也是一百五十利佛尔，则用于和不生产阶级有关的对外贸易开支。最后，剩余产品的一半中，有价值三百利佛尔由生产阶级、即生产该产品的人们所消费，另外的三百利佛尔用于家畜的饲料。这样在全部产品价值一千二百利佛尔中，这个（生产）阶级支出六百利佛尔，而这笔六百利佛尔预付，是由土地所有者和不生产阶级以货币形式购买农产品而回到生产阶级的。生产总额的八分之一，用于对外贸易，或者用于输出，或者替本国创造出口货物的劳动者购买原料和食品。商人的出售额，相当于向国外买进的货品和获得的金银材料。

市民各阶级间在本国产品消费方面的分配程序，就是这样，我们对于一个繁荣的农业国对外贸易的措施和范围，就是抱着这样的观念。

一个阶级和另一个阶级相互进行交换，把六百利佛尔的收入分配给双方。结果，除了保存着预付之外，双方各得三百利佛尔。土地所有者用六百利佛尔维持他的生活。这两个阶级各自分配到的三百利佛尔，连同充作赋税和什一税等的产品收入，在这两个阶级中都可以维持一个人的生活。因此，六百利佛尔的收入，加上额外的进款，就能维持一家三口人的生活。这样，六亿收入，就可以维持以每家老少四口计算的三百万家庭的生活。

生产阶级的年预付，也是每年被再生产着，其中将近半数用于饲养家畜，其他半数用于他们从事劳动者的工资。这项年预付的各种支出，能提供三亿的费用，加上其他产品，又可以维持一百万个家庭的生活。

这样，按照以上所分析的年收入的流通与分配程序，除了赋税、什一税、农民年预付和原预付（avance primitive）的利息不计外，每年从土地财产所再生产出来的九亿〔利佛尔〕，足以养活老少一千六百万人。

这里所说的流通（Circulation），是指所有各阶级的人们用分配到的收入向原生产者进行购买（achat de La premiere main），而没有把商业考虑在内，因为商业并没有增加物资，只增加买进和卖出的次数，只增加不生产支出。

如果一个国家土地所有者有六亿〔利佛尔〕的经常收入，它的生产阶级的财富 可以按照以下的方法计算。

土地所有者得到六亿〔利佛尔〕收入，设想另外还有从年产品征课的税赋为三亿，什一税为一亿五千万〔利佛尔〕，加起来合计为十亿五千万〔利佛尔〕；这里还应加上再生产的年预付十亿五千万〔利佛尔〕和一成利息一亿一千万〔利佛尔〕，因而全部合计为二十二亿一千万利佛尔。

在有很多葡萄园、森林、牧场等等的王国里，用犁耕种土地，仅能得到上述二十二亿一千万〔利佛尔〕的三分之二左右。要达到那个数目，就需要在一个有大规模耕作设备的国家里，用马力耕种，有犁三十三万三千三百三十四架，每架犁可锄地一百二十亚尔邦，由三十三万三千三百三十四人管理，并使用土地四千万亚尔邦。

这样的耕作，在法国可以扩大到六千万亚尔邦以上，因而需要五十或六十亿〔利佛尔〕的预付。

这里所说的并不是用牛耕的小规模的耕作。小规模耕作，需要一百多万架犁和约二百万人来耕四千万亚尔邦的土地，而且还只能得到大土地耕作五分之二的产品。农民因为缺乏供原预付的资财，不得不保持这种小规模的耕作制度。但小规模的耕作，在大多数场合下，对于土地本身是不利的，只能收回费用。维持从事这种劳动的人，耗费过大，几乎要耗去所得的全部产品。这种收益微少的耕作制度是国家贫困和衰落的标志。这种制度跟经济表秩序毫无关系；经济表是以下述耕作状态为前提，在这种耕种状态下，犁的使用只有一半〔在大规模耕作下有犁三十三万余架〕，在利用原预付的基础上，年预付每年却可以达到百分之百的生产。

在大规模耕作下，原预付要足够用来购置一架犁，以及在第一次收获以前两年内用来购买家畜、器具、种子、食品、维修保管和支付工资等的基本支出，这笔预付约计一万利佛尔。因此，使用三十三万三千三百三十四架犁所需的预付总额为三十三亿三千三百三十四万利佛尔。请参阅《百科全书》中《农场论》，《租地农场主论》，《谷物论》等条目。

这些预付至少应加上百分之十的利息，因为农业的产品可能遭到各种偶然的灾害，在十年中至少要夺去一年的收获量。除此以外，还需要有很多的资金，以便使这些预付保持一定的数量，并且能够更新。因此，给农民创业用去的费用的利息总额，相当于三亿三千三百三十二万二千利佛尔。

牧场、葡萄园、池塘、森林等，对租地农场主要求的原预付是不多的。这项原预付的价值，包括土地所有者负担的种植的用费和其他事业的原始支出，可以算作十亿利佛尔。

葡萄园和园艺需要巨额的年预付。这项年预付和其他耕作部分的年预付数额大小不一，可以一并包括在上面所说的年预付总额之内。

纯产品、年预付及其利息，以及原预付利息的年再生产总额，依据经济表，可以估计为……二十五亿四千三百三十二万二千利佛尔。

法兰西的领土，用上面的预付和进行产品的销售，生产的数额，可以和上述相同，或甚至更多。

在上列二十五亿四千三百三十二万二千利佛尔的数额中，包含着用于家畜饲料的再生产的预付的半数五亿二千五百万〔利佛尔〕。因而（如果租税全部回到流通中去，并不课加在农民的预付上）所余的数额为二十亿一千八百三十二万二千利佛尔。

就是在人的支出方面，估计每一百万家要用去大约五亿零四百五十八万零五百利佛尔，也就是每家为五百六十二利佛尔，由于各种灾害，可以使这个数目减少到五百三十利佛尔。在这种情况下，国家可称为富裕，人们可以说过着安乐的生活。

土地每年为人们生产二十五亿四千三百三十二万二千利佛尔，其中十亿五千万利佛尔为纯产品。如果以年利三分三厘三毫（sur le pied du denier 30）[1] 计算，它的财富总额应是三百三十四亿五千五百利佛尔，这里还得加上原预付四十三亿三千三百三十四万零九利佛尔，如果再包括每年的收获二十二亿一千零五十万利佛尔在内，则总额为三百六十七亿八千八百三十四万利佛尔。

生产阶级的财富，包括全部支出，总额为……四百零三亿三千二百六十六万利佛尔。

我们没有把家畜的价值以及收获另外计算，因为在估计租地农场主的预付和它的年产品的总额时，已经把上述两者计算在内。

在这里，我们已经把土地计算进去了，因为土地具有出售价值（valeur vénale），而且它的价格，会跟着耕作所必要的其他财富状况的变化而变化，在某种程度上可以把它看作动产（richesses mobiliaires），土地生产如减退，租地农场主的财富减少，土地所有者就会在土地的售价上受到损失。

不生产阶级的财富 为：

第一，不生产的年预付基金……五亿二千五百万利佛尔。

第二，用于建立手工工场，购买工具、机械，建造磨坊、打铁铺以及其他设备的原预付为……二十亿利佛尔。

第三，富裕农业国的铸币或货币（Pécule）持有数额，跟这个国家每年由商业的媒介从土地取得的纯产品数额约略相同，为……十亿利佛尔 [2] 。

第四，四百万个家庭四百万所房屋住宅的价值，如果每所房屋平均为一千五百利佛尔，总计应为……六十亿利佛尔。

第五，四百万所房屋的设备和家具的价值，以四百万家庭一年的收入或工资来计算，等于……三十亿利佛尔。

第六，由购买或继承遗产而获得的银器、宝石、宝石饰物、镜子、图画、书籍以及其他各种手工业品的价值，在富裕的国家，应值……三十亿利佛尔。

第七，如果是海洋国家，商船和军舰及其附属用具的价值，陆战用的各种枪炮，房屋建筑物，以及其他永久性设备等，这一切财物合计……二十亿利佛尔。

我们并不把供输入和输出的，陈列在商人的店铺和储藏在仓库里的手工业品和产品，以及供自己应用和一年内消费的东西计算在内。因为在经济表里，这些东西已经包含在每年的生产和支出的总额之内。

不生产阶级的财富总额为 ……一百八十亿利佛尔。

上述两个阶级的财富总额 为……五百九十亿利佛尔 。

假定我们的误差是二十分之一左右，则上述的财富总额应当在……五百五十亿到六百亿利佛尔之间。

我们在这里所谈的是富裕国家的情况，这种国家拥有足够的土地和生产预付，每年都能生产不少于十亿五千万〔利佛尔〕的纯产品。但是一个走向衰落的农业国的情况，就不是这样。在这种

国家里，靠每年生产勉强支持的一切财富，会由于生产费用预付的减少，而相应地遭到破坏或损失它的价值。而由于（下列的）八个主要原因，预付减退的情形日形显著。

（一）不良的课税，影响农民的预付。“不要触犯我”（Noli me tangere）就是这种预付的箴言。

（二）征税费用过多，使租税负担加重。

（三）奢侈装饰过多。

（四）诉讼费用过大。

（五）缺乏对外贸易的土地产品。

（六）国内原料物资的交易和土地耕作缺乏自由。

（七）乡村居民受到人身困厄（Vexation Personnelle）。

（八）每年的纯产品没有流回（défaut de retour）到担负生产支出的阶级的手中去。

经 济 表

为农业、草原、牧场、森林、矿山、渔猎等的供给，用于谷物、饮料、肉、林木、家畜、手工商品原料等的支出 } 生产的支出

收入的支出 租税征收完毕分生产的支出和不生产的支出

不生产的支出 { 用于手工商品、住居、衣服、婢仆、商业费用、外国出产食物等的支出

从一个支出阶级对另一个支出阶级的互相售卖所收入的600利佛尔，分配于双方，因此各得300利佛尔。此外还保留有预付，土地所有者依靠支付600利佛尔生活，分配给各支出阶级的300利佛尔。无论哪方面都可以养活一个人，因而收入600利佛尔可以供家庭三人的生活。

按照这个比较计算，收入6亿，除去年幼者以外，以一家三口计算，可以供给三百万家族的生活。同样每年再生产品来的约半数用作对于人的劳动的工资，而属于生产阶级的各种费用，再附加3亿，也是各人300利佛尔，就可以供养一百万的家庭。所以每年由土地所生产的这9亿，依这个年收入的流通和分配的顺序，幼年幼者可以养活一千二百万人。这里所说的流通，是指由收入来支付的购买，和从原生产者的购买的支付，把收入分配于各个人之间的意思，商业则不在考虑之中，商业虽然增加了售卖与购买，但没有使物资增加，只不过增加了不生产的支出。

年预付	收 入	年预付
利佛尔	利佛尔	利佛尔
600 所生产收入	600	300
生产物	利弗尔	工业品等
利佛尔		利佛尔
300 所再生产的纯产品	300	300
150 所再生产的纯产品	150	150
75 所再生产的纯产品	75	75
苏		苏
37—10 所再生产的纯产物	37—10	37—10
18—15	18—15	18—15
同上		德尼
德尼		
9—7—6 所再生产的纯产物	9—7—6	9—7—6
4—13—9	4—13—9	4—13—9
同上		
2—6—10	2—6—10	2—6—10
同上		
1—3—5	1—3—5	1—3—5
同上		
0—11—8	0—11—8	0—11—8
同上		
0—5—10	0—5—10	0—5—10
同上		
0—2—11	0—2—11	0—2—11
同上		
0—1—5	0—1—5	0—1—5
同上		

再生产、合计……收入600利佛尔与为恢复农业土地的费用每年600利佛尔。故再生产为1200利佛尔。

一个支出阶级对另一个支出阶级的相互购买，把收入600利佛尔来划分。两个阶级把一部分作为对自己阶级的支出，把一部分作为一个阶级对另一个阶级的相互支出。

流通虽然使这一栏得600利佛尔，但其中要扣除年预付300利佛尔，这里尚余有用作工资的300利佛尔。

这个阶级所负担的租税，要从再生产的支出所取得的收入中来征收，因而从这个阶级消失。但要除去从流通中回来的部分，这部分在流通中将收入以同样顺序再生。同样的分配于两个阶级，但租税常要妨害土地所有者的收入，农民的投资和消费上的节约，这是后两种情况是有破坏作用的。即它是在这一程度内有害于再生产，转移到外国向不回来的物品，将只作为征收和支出工作的包征税收者的金钱资产的部分，情况也是相同，租税中有所节约，是会转到生产的支出去，即被夺去的部分，或从农民投资征收的部分，就消灭再生产，就要在土地所有者身上转嫁二重的损失，结果要破坏租税源泉的收入总额。租税只应该对土地所有者征课。不应向再生产的支出征收，如向后者征收租税，会使农民破灭，使土地所有者破灭，因而使国家破灭。

---

[1] denier 30是对资本的三十分之一的年利的意思，纯产品十亿五千万利佛尔，以三分三厘三毫的比率来进行资本还原，约为三百一十五亿利佛尔，和三百三十四亿多的数字不一致。——译者

[2] 换言之，约为一千八百六十万马尔（marc，是旧重量单位，等于八盎司。——编者）白银。应该指出，英国的货币数量和全国纯产品的比例也是如此，在英国的财富现状下，它的货币数量约为二千六百万镑，即一千一百万马尔白银，如果英国由于战争的紧急需要，而不得不担负过大的债务，那还不是由于货币不足，而是因为国家的支出超过收入。即使有足够的货币偿付借款，一旦收入为债务所消耗，国家仍然要遭到破产，因为在这种情况之下，收入的源泉日益枯竭，会促使国家每年的财富再生产减少。对于其他各国的状况，也要从这个观点来考察。如果一个国家的财富不断更新而毫不减少，就永远不会发生货币数量不足的现象。欧洲在几乎整整一个世纪的时间内，即从一四五〇年到一五五〇年之间，曾经出现货币数量大大减少的现象，这一点可以从当时的商品价格中判断出来。但是这种货币数量的减少，并没有给欧洲各国以任何影响，财富的出售价值，在整个

时期中，各国都是相同的；它们的货币数量和收入，也保持着同样的比例关系，因为它们普遍都是用同样的货币价值来计算的。

在这种场合，与其以数量来补充价值，反不如以价值来补充数量，对于人们还较为有利（il vaut mieux...que ce soit la valeur qu；supplée à la masse，que si la masse suppléait à la vaIeur）。一般人都认为，只有在发现美洲之后，欧洲的金银才大大丰富起来；但在美洲金银涌到欧洲来之前的长时期内，欧洲的货币价值跟商品比较起来，已经低落到今天这样的程度了。但是这一切的普遍变动（variété），并没有引起各国货币储存状态的变化；货币储存常是跟土地收入和对外贸易的盈利成比例，在上世纪路易十四时代，一个银马尔值二十八利佛尔。因此，一千八百六十万马尔，在当时约值五十亿〔利佛尔〕。这时期的法国的货币储存状态，也与此相仿佛，这时期的法国，要比路易十四统治的末期更为富裕。

在一七一六年正货（espèces）普遍改铸以后，货币的数量不到四亿〔利佛尔〕。一个银马尔铸币值四十二利佛尔十二苏；因此全部铸币总数不到九百万马尔，也就是和一六八三年及一六九三年普遍改铸后的数量相比，还不到那时的一半。一国在只有收入增加的情况下，才能每年铸造货币，增加货币储存量。不管每年铸造的货币数额如何巨大，但为要用来补充走私、各部门的贸易逆差以及通货外流，就只能恢复每年外流的数量，而不会使银货（argent monnoyé）的储存增加。如果把四十四年以来由于上述原因而流出的货币计算一下，就知道那个数目是很可观的。很久以来，尽管每马尔定为五十四利佛尔（livre）的硬币增多了，那也不能证明这个国家的货币储存数量有很大的增加。这种论断，同一般关于国家必需货币量的俗见很少相同之点。一般人都认为国家的财富只是由货币所构成的，但货币和其他一切产品一样，它并不比其他商品更难得到，只要支付出商品就能得到它们。一个国家的货币数量受到它使用（usage）的限制，而货币的使用，则由每年用于买卖的费用来进行调节；这种费用本身，又受到收入的调节。因此，一个国家的货币数量，必须与其收入相适应；过多的数量，对它是没有用处的。它要把过剩的货币交换对自己更有益和更有利的其他国家的别的财富，货币的所有者，即使是最节约的人（les plus'économes），也经常关心从它里面取得一些利益。如果在国内能以高利贷放债，这就证明货币的流通数量，从上述意义来看是

不足的，否则货币的使用或对货币的需要，不可能得到这样高的报酬，法国的货币利息，在很早以前，就已保持着这种状态。（原注）

苏理氏王国经济精华

从前面的表中可以看出，在年收入六亿〔利佛尔〕按照正确规则流通的秩序中，这六亿〔利佛尔〕是由年预付九亿〔利佛尔〕[1]所获得，每年分配于四百万人的家庭中。其中土地所有者一百万人，以平均每人六百〔利佛尔〕的费用计算[2]，又有从事于劳动和盈利事业的家庭三百万人，他们由于自己的支出，平均各自取得三百利佛尔。但是这样的分配，是以如下的假定为依据。

一、全部六亿〔利佛尔〕收入都加入每年的流通中，而且普及到整个〔流通〕范围，金钱资产（fortunes pécuniaires）完全没有形成起来，或者至少是所形成的金钱资产，和回到流通中去的数量相互抵消了。不然，这些金钱资产，就要阻碍这个国家一部分年收入的循环，抑制这个国家的货币（pécul）和持有的金钱（finance），伤害收入的再生产和人民的安乐。

二、收入数额的一部分，虽然转移到国外去，但没有不以货币或商品的形式流回来。

三、这个国家并不因为和外国相互贸易而蒙受损失。例如对外贸易对商人说是非常有利的，在商人把所有商品出卖时，有时是从他的本国人那里取得利益。这样商人资产的增加，就会使收入流通减少，这种减少无论对于分配，或对于再生产，都是有害的。

四、无论卖出的商品和买进的商品，都不考虑它所产生的利润的大小，不受单从货币上的差额所判断的，和外国相互贸易的表面上的利益所欺骗。因为，损失往往是在以货币接受贸易尾数的国家，而这项损失对于收入的分配和再生产都是有害的。

五、土地所有者和从事盈利事业（professions lucratives）的人们，由于受政府所不曾预测到的某种不安的驱使，因而把自己的收入

和利得的一部分，从流通及分配中削减，以作不生产的储蓄的倾向。

六、在财务行政上，无论是租税的征收或政府的支出，要完全不发生从流通、分配及再生产夺去为收入一部分的金钱资产。

七、要使租税对于国家的收入总额不发生破坏作用和不平衡现象。随着国家收入的增加，租税也跟着增加起来。租税直接对土地所有者的收入征课，为了避免增加征收费用损害商业，故不对产品征税。又不要对租地农场主的土地的预付征收租税。租地农场主的财富中用于耕作的支出，必须注意保存，又必须避免使收入受到损失。

八、租地农场主的预付，耕作的支出，必须全部充分的用于再生产。因为如果预付不充分，则耕作的支出愈大，所取得的纯收入愈少[3]。

九、租地农场主的子女应定居在乡村，永远在农村中从事农业。如果由于某种困苦驱使他们离开农村，使他们决心退隐到都市里去，那么他们就要把耕作所使用的父亲的财富，带到都市去。因此他们所以要留在农村的原因，倒不是人的问题，而是因为有很多的财富。在谷物的耕作上，所使用的财富愈多，所使用的人愈少，就愈繁荣，所取得的纯利润就愈多。富裕租地农场主的大规模耕作（grande culture）和用牛来耕地的贫困的分成租地农场主（métayer）的小规模耕作（petite culture）比较，情况就是如此[4]。

十、要避免住民携带自己的财富，逃亡到国外去。

十一、丝毫不能阻碍本国出产的农产品的对外贸易。因为再生产的状况，是和贩卖的状况密切相关联的。

十二、在国内，不要使农产品（denrées）和商品的价格有丝毫的下降。因为这在和外国的相互贸易中，对于国家是不利的。<u>收入的状况，是和售卖价值的状况密切相关联的</u>。

十三、不要以为食品的价格低廉，对于平民是有利的。因为农产品价格低廉，使他们的工资下降，减少他们的安乐，减少他们得到劳动和有利职业的机会，因而使国民收入减少。

十四、不要降低下层人民的安乐。因为这样会使下层人民，对于只能供国内消费的产品（denrées）的消费，不能做出充分的贡献，结果会使国家的再生产和收入减少。

十五、要资助家畜的增殖。因为家畜能给土地以能够取得丰富收获所要的肥料。

十六、丝毫不要刺激奢侈装饰的耗费。因维持本国出产食品的卖价和优价，也就是维持本国的国民收入的再生产，这只有抑制奢侈装饰的耗费才能维持。

十七、经济的管理，应该使它能尽量的有助于生产的支出，和本国出产的农产品的对外贸易；不生产的支出，则可以任其自然 [5] 。

十八、供应国家非常必要的资源，只能从国民的繁荣中求得，而不能期待于金融业者的信用。因为金钱资产是不知道国王也不知道祖国的隐秘的财富。

十九、国家要避免借款。为借款来发行公债（rentes financières），由流通证券（papiers commerçables）的中介，产生了金融业和金融交易，因而更加增多由贴现而来的不生产的金钱资产。这种金钱资产，使金融离开农业，从农业夺去土地改良和土地耕作所必要的财富。

二十、有可以耕种的广大的领土，和把本国出产的农产品进行大贸易的便利的国家，不要过分地把货币与人力扩大使用在制造业和奢侈品商业，以妨碍农业上的劳动和支出。因为国家必须首先充分增加富裕的农民 [6] 。

二十一、个人在自己力所能及的限度内，为取得最大的收获，有根据自己的利益，自己的能力，土地的性质情况，在自己的田地上种植产品的自由。因为在土地的耕种上，垄断要妨碍国民的一般收入，一点也不会对它有什么帮助。在不妨害一方或另一方的出卖价格的条件下，比必需程度比较低的产品，优先助进必需产品丰富供应的偏见，都是没有考虑到相互对外贸易效果的短视的见解。因为对外贸易能够补给（pourvoità tout）一切的东西，使国民取得最大利润，并按

照这些要求，来决定耕种所得的农产品的价格。因此，为了保护人民不陷于穷困和不受外敌的欺侮，维持君主的荣誉与权势，第一必要的实在是收入与租税。

二十二、政府与其专门考虑节约，不如致力于创办使国家繁荣所必要的各种事业。因为由于财富的增加，过大的支出，也就不觉其过大了。

二十三、与其关心人口的增加，不如更多地关心所得的增加。因为超过收入的人口，会使必要的食品减到更大的不足，所以不如使他能够取得较大的收入、较大的安乐，更为妥当。因为人民在安乐中，国家就有更多所必要的资源，并有更多繁荣农业所必要的手段[7]。

如果没有上述这些条件，要如经济表中所假定的英国一样具有充分生产的农业，结果只是一个架空的幻想。但是这些原理，并不因此而减低它的确实性。

---

[1] 如果在收入六亿〔利佛尔〕中，再加上租税，如果租税是两亿〔利佛尔〕，那么即使不计算农民最先创业所必要的原预付，年预付至少要十二亿〔利佛尔〕。因此就是最肥沃的土地，如果没有对付耕作所必要的财富，亦是不行的；所以必须注意，一国农业的衰落，并不是由于人们的懒惰，而应归因于他们的贫困。（原注）

[2] 六亿〔利佛尔〕的收入分配于少数土地所有者。因此，土地所有者人数越少，他们收入的支出，超过他们的消费越多。但是他们将会实行恩施，将按照他们收入的支出的数量和他人共同消费，因而聚集了许多人。所以这种支出就和限定在少额的支出，并把它分配于多数土地所有者的情况相同。同样还应该考虑到其他各阶级的人们的利得和利润的不平等。（原注）

[3] 在这样的国家，预付和租税不同，平均只占约百分之二十。这百分之二十，是对十分之一税，及对土地所有者和租地农场主作为利得，作为预付的利息，作为对危险的（补偿）而分配。这样纯产品，就发生了四分之三的不足。

差不多全部的租税，都是对租地农场主和商品征收的。这是对支出的预付征课的，因此预付是承担了租税、利得、管理费等约五亿〔利佛尔〕的负担。从十分之一税来判断，预付只给国家以约四亿〔利佛尔〕的收入，生产的支出渐次的被租税所夺去，因而损害了再生产。在产品的自然价格中，由于沉重的租税负担，在收入四亿〔利佛尔〕的支出中，商品的价格，又增加了三分之一。结果是收入的真正价值，减少了三亿〔利佛尔〕。因而对于对外贸易，和对要回到流通中去的租税的使用，同样地受到损失。

和外国的相互贸易，对于国民收入说，要通过货币的支付，或物物交换来取得商品。因此这种贸易不能作为一个独立的项目。不然就会发生重复计算的现象。关于房租（Loyers de maisons）和利息的收取（rentes d'intérêt d'argent）情况也是相同，因为这在支付的人说是支出。但是对于土地所定的征收额（最后是地租）要除去。因为这项征收额是对生产基金（fonds productif）的征课，这包括在从土地所取得的收入（produit du revenu des terres）中。（原注）

[4] 在大规模的耕作中，一个人操纵使用几匹马牵引的犁一台；和在小规模的耕作中，用几条牛牵引，由六个人操纵使用的犁三台所完成的工作是一样的。小规模的耕作，因为缺乏大规模的耕作创业时所要的预付，每年的支出过大，几乎得不到什么纯产品。在世界上，有一些国家，不得不把本国领土四分之三，实行这样的小规模耕作，此外又有三分之一可以耕作的土地，让其荒废不加利用。但是政府要设法阻止这种向退步发展的情况，并采取使它恢复的种种手段。请参看《百科全书》中"租地农场主论"、"农场论"、"谷物论"等项目。（原注）

[5] 提供给国民使用的手工业的和工业的商品的劳动，是一个不经济的项目，并不是一个收入的源泉。它们只有售卖给外国，才能够取得纯利润，仅仅由于劳动者生活上所需要的生产品价格低廉，因而手工劳动低廉。然而这对于土地的产品，是一种非常不利的状况。因而这种状况，在有对外贸易的自由和便利来维持本国出产农产品的贩卖和价格的国家是不存在的。这样就使由于土地产品低价的损失而取得利益的对外贸易，就是由手工业品的对外贸易所取得的微小的纯收益也被破坏了。但在这里不应该把纯收益，即国民的收入和商人与工业企业者的利得混同起来。这种利得，以对国民的关系说，应该列在

费用的项目中。例如，假使农民所耕种的土地，只是为自己而生产，则只有富裕的农民是不充分的。世界上有许多国家，如果不是依靠垄断的特权，用禁令禁止国民使用其他国家的手工业品，把负担加在国民的身上，则它的大部分工业，就无法维持。关于农业，以及关于土地产品的商业，在这一点上情况就不是这样，在那里非常活泼的竞争，使有广大领土的国家，财富得到增加。我们在这里所说的，并不是有关小海洋国家命运的运输商业（commerce de trafic）。但大国不应放弃耕犁而从事运输业（voiturier）。在前一世纪，有一个大臣眩惑于荷兰人的商业和华丽的奢侈工业，把他的祖国陷于异常的昏迷状态中，不去考虑货币的真实用途和国家的真实商业，而只是空口谈论商业与货币，这是人们所不应该忘记的。（原注）

[6] 拥有原料，并且可以比较其他国家以较少的支出来生产的国家，可以致力于手工业品的制造业。就是在本国能够制造的情况下，如果在外国售卖的手工商品，他的价格比较自己制造更加低廉时，就必须从外国购买。因为这种购买，可以刺激相互的贸易。如果任何东西不想购买，而只想把所有的东西拿去出卖，对外贸易就要消灭，因而使本国出产的农产品输出的利益也归于消灭。（原注）

[7] 支配着各国人们头脑的关于战争的观念，认为国家的势力，是由大人口所构成。但是国民中的军人部分，是依靠纳税者部分来维持他们生活的。或许有人认为，一国巨大的财富，是由于人口的众多所获得，但是人只有由财富，和人与财富之间有适当的比例，才能继续的获得财富。但有人深信国家不会有充分的人口的，他们是没有注意到，没有支持更多人口所必要的充分的工资，同时也没有注意到，只是在有了确实的利得以维持人口时，才能增殖人口。（原注）

农业哲学

（米拉波的著作第七章）

总再生产量等于集中在生产阶级，支付给这个阶级的总数。其中包括：

生产阶级的预付……	2000
直接转入生产阶级之手的收入部分……	1000
不生产阶级归还给生产阶级的总计……	1000
用于向生产阶级购买原料品的不生产阶级的预付……	1000
总计……	5000
因而总再生产量是5000，其中作为耕作者的预付，以及作为原预付和年预付的利息	
而收回的部分……	3000
收入的剩余部分……	2000
总计……	5000
表中所包含的财富的总额	
总再生产量……	5000
收入的货币……	2000
不生产阶级的作业者经常保有的这个阶级的预付……	1000
总计……	8000

解说

当年度的收入，和前年度的收入数额相同。这一点对于这个表的经济秩序说，是重要的条件。

由生产阶级的支出所生产的年年再生产的纯产品（produit net），在这个表中，是和这个阶级的预付数额相同。在这个场合，所谓预付取得了百分之百，就是指这点说的。

不生产阶级预付的数额，等于生产阶级的预付数额和纯产品，即收入合计总量的四分之一，因而必须等于不生产阶级所接受的数额的一半。

生产阶级对于不生产阶级的归还数额的总计，等于生产阶级的预付的一半。

不生产阶级对于生产阶级的归还数额的总计，等于不生产阶级接受数额的一半。

不生产阶级接受二千利佛尔，其中一千〔利佛尔〕是用于填补这个阶级的预付，余下的一千〔利佛尔〕则用于维持属于这个阶级的工作者的生活。

属于不生产阶级的工作者的人数，比生产阶级要少约一半，生产阶级的支出是二千利佛尔。

生产阶级支出全部预付的二千利佛尔，由于再生产，这个数额全部被这个阶级所收回，同时还收回作为预付利息的一千利佛尔，而且这个阶级虽然支付了二千利佛尔的收入，但是这个数额分配于土地所有者、主权者和十分之一税。这些合计，是五千利佛尔年总再生产量的使用。

每年的支出是六千利佛尔，但总再生产量不过是五千利佛尔。因而支出超过了再生产。原因为对于不生产阶级支出的一部分，不能用于年生产物的购买。理由是：

（一）〔生产阶级〕支付给不生产阶级〔购买〕加工原料品，不过是买回生产阶级出卖给不生产阶级的生产物。

（二）支付给不生产阶级手工劳动报酬的支出，并不是购买生产物。这是对于属于这个阶级的工作者劳动的工资的支付。

（三）因为上述的理由，每年的支出，超过年再生产总量，但是这个支出的超过额，结果不过是国内流通货币继续的重复记入。

这些解说，是表示同样数额收入的，永恒再生产的秩序的一切表所共同的，在其他的场合，总是生产阶级的预付取得百分之百以上的纯产品，即收入，或者是取得百分之百以下的纯产品。

支出的相互关系

第一节 本章的基本思想

我们已经考察了支出的性质和本质，研究了它的作用，现在来讨论这些支出和生产量的关系，以及和形成社会的骨骼与内容的经济和动产的各部分的关系。从第一章到第六章，已经说明了所考察的各种事项的本质和它的自然的作用。从第七章到第十二章所要说明的，则是这些事项之间的关系 [1] 。

首先从详细考察费用的不同种类，它们的用途和数量，以及它们的相互关系开始，就是这些支出和种种再生产量的关系，土地所有者收入的关系。属于生产阶级与不生产阶级的工作者

的报酬的关系等。总之，要考虑到互相适应和互相促进的一切方面以及它们在经济组织中的作用和不同特点。这是个重要的问题，我抽去全部行政不规则干预的结果，来追寻原因和结果的自然秩序，交往的关系这只能由单纯化的道路才能达到，但是我们只有由说明组成经济机构有关的全部要素，才能达到了解最单纯的真理的目标。这样，最先必须熟悉这个再生产机构的全部过程。因而这里的问题，是解剖这个机构，用解剖学来说明，它的一切部分，它的各部分的相互关系，及各部分相互作用的结果，以此来显示出这种机构的组织。

一切的事物，只有由种种关系的相互联结而在自然中活动。有人说种种的要素都处在相互斗争的状态中，但同时相反地，它们相互支持，相互促进。每一个要素都想取得优越的地位，并且给它的对立物以抗衡与活泼的反应力量。凝聚力量和活动是斗争与对立的结果，自然的作品的再生和持续，是自然的伟大力量的凝聚和集中的结果。这种令人惊叹的机构的秩序和经过，是由造物主所最后决定的。对于规定着一切事物的伟大规律，是贯穿到各个部分，并且统辖着全体。

第二节 预先的说明

支出可以划分为各种不同的部分，而所有这些部分，每一个都想从收入中取得最大份额，或者全部收入。经济学的目标，在于通过研究保证人类社会能使支出再生和持续的自然规律，以使支出达到可能的最大的再生产。为了达到这个简单的但是困难的和必须达到的目标，就要阐明支出的性质，特别是它们之间的相互关系。

在表中所示的支出和生产量的关系

在经济表中，可以很明确地看出支出的相互关系，而且可以看出它们本质的和相互的联系，就是在经济表中的相互关系是一目了然的。因此，如果没有清楚地认识什么变化对于经济秩序的总体系所起的作用，就不可能看出任何支出的数量和分配的变化。实际上，这种变化的结果，由于在表的下部确实地计算，立刻决定了以通商各国之间通用的价格所表示的，每年再生产量的总数，这个总数是增加还是减少决定于这种变化是获利还是亏损。这个比例的依赖关系和以货币表示的售卖价值（valeur vénale）的数字的变化，它的影响及于表的所有部分，因此由于这个变化必须全面重新加以新计算，因为它对所有方面引起了新的结果。

从这个表，我们可以看出，生产支出是财富的根源。假如预定二千利佛尔，作为一年的生产费用，同时存在着对土地进行良好耕种所必要的一切条件，那么这项支出就会取得百分之百的收入，并再生产出这项支出的回收份额，和不生产阶级的预付支出，在这个条件下，同时不生产阶级对生产阶级支付的年预付，会生产出耕作者原预付（avance primitive）的资本利息来源。在表的上部揭示着已经存在的财富，这项支出再生产着每年同一数额的财富；就是生产阶级预付二千利佛尔，生产出二千利佛尔的收入，以及补偿不生产阶级的一千利佛尔的预付。这五千利佛尔全数归于生产阶级，由于它的支付，生产阶级的预付的用于生产而使五千利佛尔再生。

因此，支配着农业国家的繁荣的是每年财富再生产的预付的维持与增加。如果这些预付不能满足取得丰富再生产，因而取得最大收入，则国家就会在土地生产物上受到损失。但是如果预付很少只够本身的再生产，这样就会没有收入，因而不生产阶级的预付也消失了，全部生产物只严格地限制在耕作者和其劳动者们的生活资料。这样这个国家就会停留在只能满足人们生存所必需的粮食的阶段。那么这个国家，就是在没有遭到其他国家的蹂躏，并不孤立的情况之下，本身也不能维持下去。伊洛特人供应斯巴达人生活资料，虽然是粗劣、贫乏，而且有法律

的限制的，但是如果斯巴达的土地只能获得养活耕作者所必要的产物，那么斯巴达人将趋于消灭，或者是把他们的奴隶赶走，由他们自己来耕种土地。结果是斯巴达人本身就变成伊洛特人，因而忘记了体操、共同进餐和防卫祖国。

耕作经营财富的保存，对政府和土地所有者和对拥有这种财富的经营者本身一样，都有利害关系

缺乏远见的土地所有者和政府，常常认为农业的衰微，只会使耕作者陷于穷困，因而以冷淡的态度来对待这个问题，却没有想到首先遭到破灭的厄运的是他们自己。他们首先遭到破灭厄运的原因，是当一切都消灭时，最后的麦穗至少是为耕作者所取得。因此国家应当注意通常被人以静止的眼光看待的耕作者的状况。当国家通晓事理地注意这种状况时，耕作者才会有保障。因为耕作者只注意自己的事情，只要有维持生活所必需的简单的生产物就感到满足了。但是国家要使土地取得可能的最大生产，并且使生产物以可能的最高价格出卖，使它成为收入和财富。事实上，生产物以可能的最高价格出卖，使它成为收入和财富，如果不是高于耕种上支出的价格，那么无论它怎样的丰富，都不表现为收入和财富，当人们只为获得生活资料而对土地劳动，而生产物除粮食以外不能给他其他任何东西时，那么他们就会丧失一切的交换，和满足其他需要的可能性，因为谁也不愿意把他的劳动去生产无益的剩余产物。所有的人都是平等的，都是相互独立的。力量就是自然的力量，将失去它的意义，因为为了达到安全的目标，大家都会来抑制这种力量。这种力量，不可能结合起来保证自己的优势地位。假使那里对于生产物和服务不能付酬，没有补偿价格，我已经说过，那里就没有商业、雇工、雇主、侍役军队和政府。这种社会情况只能是暂时的，因为在这种情况之下，它常常会遭受邻人的侵略，或者会变成野蛮的或游牧的社会，而使它的住民四散分离。

出卖价格构成财富

农业国家，必须致力于把它的生产物的出卖价格维持在尽可能高的水平，因为生产物的高价，可以达到最大的生产量和最大的繁荣。转卖人（这里包括全体国民本身），绝不会由于生产物高价而蒙受损失。然而正因为这种高价会使国家蒙受损失的顾虑，引起一些眼光短小者的不安，由于不知道重要而容易证明的真理，由于对财富的真正源泉的错误意见而使自己遭到损害，同时使他们的生产物的价值降低和遭到破坏，是农业国家衰落的原因。在没有土地的国家不会对于生产物的高价有什么顾虑，而在土地丰富生产小麦的国家，则有这种荒谬的顾虑，我曾说过，就是由于这些顾虑，规定了限制生产物高价的规则。相反，如果这个国家能够助长高价，在有商业的便利和辽阔的土地的情况下，就能达到高度的富强与繁荣。

货币所表示的出卖价格是各国所用的财富的共同尺度

因此，形成国家收入的，不单是王国土地的生产物，还必须使这些生产物有超过土地耕作经营用的出卖价格。只有出卖价格超过费用的数额，才构成收入或纯产物。所以超过支出的数额愈大，则国家收入愈多。收入和租税是以货币征收的。因而一切支出和一切生产物，都必须以货币量来计算。结果由货币量所表示的出卖价格，成了经济上一切评价和一切计算的基础，各国间财富的一切关系的基础。因此，政府的降低出卖价格的一切措施都会给土地所有者造成损失，并破坏国民经济的秩序，和各国的经济秩序和财富关系。假使你不考虑以货币来表示并为其他国家所采纳的这个价值，那么你就会失去评价本国财富和其他国家的财富的尺度，这样“财富”一词，就失去它特定的意义。因此，为了评价国家每年生产的财富，了解这些财富相互间的关系，以及在商业和国力上与其他国家的关系，我曾说过，必须把（一）生产物的数量，（二）货币所表示的价格，同时加以研究。这两个条件，和其他三者有密切关系，即（一）土地的性质，（二）耕地的状况，（三）生产物的交易的状况。

后面三个条件中的前两个条件，决定生产物的数量，第三个条件决定用货币表示的价格。因此我们如果不是精确地知道这五个条件，就不能决定农业国家的实际收入，经济行政管理如果不利用这些条件，就不能保持和增加收入，因为这些条件与收入和国家每年生产的财富是有密切的联系。

农业国家所有权的重要条件

这五个条件，是和其他条件有联系，而且有着重要的关系。在研究这些错综复杂的关系时，必然的在分析经营的资金、生产物、收入、人口以及由支出提供的报酬中，联系到收入的运用和一切推动力的经济作用。这些作用要在表中所表明的土地面积和繁荣状况的计算的基础上进行研究。这绝不是空想，而是和帝国的良好管理水平相适应的。一六九八年的英国，由于谷物对外贸易的自由，和废除任意征收的人头税，成功地进行了农业的复兴。根据土地调查资料，只是英格兰王国，有五千万英亩的土地，而根据征税对象调查资料，在和平时期，对于每一利佛尔的纯收入，要征收二苏的租税，对国库提供一千九百万利佛尔收入的这种租税，由于耕作的进步，今日已减少为对土地所有者纯收入每利佛尔征收约七德尼。因此，在一六七八年只有一亿九千万利佛尔的这项收入，如果不把其他租税计算在内，到今天已达约八亿利佛尔。一英亩土地，合法国敕定亚尔邦 [2] 的十分之九。因而五千万英亩合四千五百万亚尔邦，约相当于法兰西王国土地的三分之一。根据新的土地调查资料，如果和僧院的场合一样，向土地实际收入征收十分之一的租税，则除去苏格兰王国，爱尔兰王国，各殖民地的收入，以及从商业所获得的利益，土地可以使国库获得八千万利佛尔，在战时加倍课税，则可提供一亿六千万利佛尔。因此我们所假定的繁荣状态还远不及现在所说的，关于国家繁荣现状，在后面还要更详细地说明。假使法国在这样程度的繁荣情况之下，即使没有任何其他的租税，只以被课税地的纯产物的七分之二作为国库收入，则国王的威势，将会凌驾于任何其他欧洲的君主之上。因此我们根据在时间上同我们极其接近的事实证明，在表中所计算的收入状况，并没有什么夸张之处。关于各个时期中法国本身的财富和人口状况的其他事例，将在后面引用，那是更有决定性的。而且这些看法的基础，并没有任何架空之处。

因此，良好耕种的前提，是经营上有充分的预付，能够保证经营者的利润，因而能担负改良土地所必要的种种支出，而且这些支出，大半应该由土地所有者支出。但是要使这些支出取得成功，必须有知识。但目前耕作者和土地所有者都没有这种知识，因为他们不会为了保证使目前土地性质不佳的情况下的需要的种种支出取得成功，而专心地进行充分调查，研究和试验。由政府的考虑，在王国各地所设置的农业学校（académie d’agriculture），必须专心研究这些知识，和经济学的知识。但这些学校不必研究和土地耕种有关的技术问题。在耕作者能够得到使农业繁荣所必要的一切条件，同时使耕作至少能够取得百分之百的纯产品的国家，是绝不能忽视这种知识的。在采取这样有利而确实可靠的异常方法时，首先要由已经掌握这种方法的人，帮助王国所有地区耕作达到高度的水平。

第三节 商业和它的支出与从土地所取得的收入之间的关系

我们已经谈到过商业，以后还要经常谈到它，因为在这里，一切都和商业、收入和支出有联系，在一般问题的细入考察中，不断地以不同的面貌出现。我曾说，商业应该研究它的支出和费用，还必须研究对收入的关系。在研究商业费用时我们必须分清从纯产品物中取得的土地费用部分和由收入或土地所有者手中的纯产物来支付的部分之间的区别。这两种情况，必须从下面两个目的来考察，即（一）有些省区生产者手中的原始生产物在贩卖不能取得什么收入，通过增加消费和改善交通减低运输费用，形成较有利的市场，以寻求减低商业费用的方法，（二）在生产物国内商业的消费者支出中，要区别由于在土地上的耗费而使收入减少的消费

者，和有些消费者的支出是由年年在国内继续流通的土地所有者实际收入来支付的，因此有许多商人，只把他们希望的商业上的成功，寄托在货币的流通上，同时也有些眼光远大的人，他们在企业管理中注目于消费和生产物眼前的丰歉。

农产物商业支出所吸取的收入部分的扣除及其和土地生产物总量的关系

任何生产物，在王国或省的各处是以不同的价格出卖。那么，在王国中生产物的真实价值是多少呢?从远、近运到巴黎的一珂特 [3] 的木柴，同样地卖四十利佛尔。如果它的运输费用是三利佛尔，而它的生产费用是三十四利佛尔，则所有者在运送之前，就会以三十四利佛尔出卖，如它的运输费用是三十四利佛尔，而生产费用是三利佛尔，那么所有者就不能以贵于三利佛尔的价格出卖。虽然如此，并不能说一珂特的木柴，后者的价格比前者为低，因为它在巴黎的价值，是由三十四利佛尔的运输费用，三利佛尔的生产费用，以及对所有者支付的三利佛尔等支出所构成，共计为四十利佛尔。运输费用的价值，和对所有者所支付的价格同样是实际的，因为那是由对于运输业者的报酬和马的饲料的支出所构成的。但不能把三十四利佛尔的价值同所有者的收入相混淆，因为在三十四利佛尔中并不包括三利佛尔的纯产品，假使有人认为这是从所有者的收入减去三十四利佛尔，但并不是为所有者实际收入的三利佛尔而支付的支出。因而这项支出，并不能把它包括在所有者实际支出中。同时这也不形成所有者收入的一部分，因为这是商人为了收回费用，而从所有者收入中夺去的。同样我们不能把它算在巴黎的一珂特木柴购买者的收入的支出中，因为它并不高于三利佛尔的运输费购买的。假使木柴不从远处运来，那么他会在巴黎对木柴支付较高的价格。因此这项支出是由牺牲木柴所有者的纯产品和所有者收入所提供的。这就是这种支出，为什么和不生产阶级有关系的原因，当然这包含收入中转移到不生产阶级之手的支出本身的分配秩序。但是，与此相反这种支出是没有收入和纯产物的，因而在从土地生产物本身直接提取时，就不得不和生产阶级的支出有关系。但是这项支出并不能和用于耕作经营因而包含在表中的生产阶级的支出相混同，在表中可以看出后者支出的再生产，恢复了耕作者每年的回收额。因此，在这里必须把农产物商业的费用和手工业品商业的费用加以区别，因为后项没有能够直接负担这项费用的土地，因而最初贩卖手工业品的人所接受的报酬，由购买这商品的人所直接支付。换句话说，这项支出直接间接来自土地所有者的实际收入，这可以从土地所有者收入的支出分配秩序看出。

以上的说明，是为了知道土地生产物总额，清楚了解耕作经营费，以及经济管理的整个情况所必要的。在表中描述着各种经营支出的分配，土地所有者收入的支出必须区分为属于生产阶级的作业者的报酬和属于不生产阶级作业者的报酬。在表中只限于国民收入的支出，以及附随于收入的依据交互分配秩序所进行的支出，因为在事实上，只有收入才是可以支配的财富。其他的一切都有它一定的用途，为了不致损害农业国家每年再生产的财富，就不能把它们任意地转移别的用途。

但是我们必须研究经营的财富，它的支出以及再生产因为这些与收入的每年再生产之间有着极其重要的关系，各种财富的增加和减少，对于其他一切有着相应的影响。

再生产由支出而能永久更新支出由再生产而更新

必须经常地记住，每年支出的财富有三种：（一）生产阶级年预付的财富二千利佛尔，（二）纯产品或收入的财富二千利佛尔，（三）不生产阶级年预付的财富一千利佛尔。在这个场合，这些表现为年消费的生产物五千利佛尔。这个年消费额，表示每年的支出总额是五十亿〔利佛尔〕，但这里面并不包括其他每年的特别支出，这些支出和我们上面所说的不同，就是和生产与实际收入的支出没有直接关系，因而不能列入这个表中。同样我们也不把不生产阶级预付的购买原料品的支出算在内，这项支出和上面所说的五千利佛尔一起，在表中成为六千利佛尔的支出。这在事实上是以流通货币为媒介的六千利佛尔的支出，并不是六千利佛尔的消费。因为这个购买，如上所述，只是可供消费资料的补偿，并不是已被消费的资料，已被消费

的资料虽然可以由其他的东西来补偿，但不能去补偿其他的东西，因为已被消费的东西，是已经不存在了。就是这样，不生产阶级的预付是两重的支出，即这个阶级的每年消费资料的支出，和购买补偿同样资料的支出。我们这里所说的每年消费的与再生产的分量，是大王国的前提，它同时具有把土地很好地耕种，能够确实维持经营所必要的财富，有能够保证生产取得最高出卖价值的自由而便利的商业，而拥有在经济上有诚实和高度学识的行政人员，以使国家繁荣的必要条件。

最初可能会感到，我们在外国进行贩卖和购买，根据国民财富的年生产来计算国民的年支出时，会引起很大的混乱。但是如果我们能够注意到，不出卖自己的生产物就不能购买，则混乱就会消失。在国家的正常支出秩序之下，是在预计贩卖的情况来进行购买，结果这不过是交换，因而在国民财富年生产量的支出计算中，是可以不考虑对外贸易的。

为了进一步详细地研究年支出，把这些财富的年生产额加以详尽的说明，已经很够了，因为先前的支出就是为了生产。在这个基础上，可以说消费和收入是同义语。

第四节 表中所示的支出和生产的关系的详细说明

我们在表的下段可以看到，根据所示的收入，作为支出分配体系，再生产的收入，等于花费掉的收入，除此之外土地还要补偿耕种支出的年预付，土地还要给耕作者以年预付和原预付资本百分之十的利息。但是在全部再生产额中，并没有不生产阶级的年预付，因为这项预付，对提供原始资金的（fond primitif）不生产阶级，并不能从预付的支出，生产出任何东西，同时这些预付，由收入的每年支出的分配，年年归还给不生产阶级。虽然如此，这项原始资金，并不由于它的支出而消灭；它每年为了向生产阶级购买原料，而转到生产阶级的手中。我曾经说过，它全部都转到那个阶级，并且就保留在那里。这就是这笔原始资金，在表里没有从一个阶级向另一个阶级相互转移的原因。但是由于支出而转移到生产阶级手中的这笔原始资金，在生产阶级手中，并不是不生产的。因为生产出每年生产阶级预付的利息的，正是所支出的这笔原始资金本身。因而这笔原始资金，构成每年消费的五千利佛尔财富的一部分，并以一定的比例参与了每年五千利佛尔财富的再生产，换言之，即参与了二千利佛尔年预付，一千利佛尔不生产阶级的预付，以及二千利佛尔的收入的再生产，这些财富共同形成五千利佛尔的消费支出；并由此再生产出五千利佛尔的再生产物。

正如我们所看到的，由于通过购买而进行的收入的分配，也由于资金从一个阶级向另外一个阶级的相互转移，使五千利佛尔的再生产，又年年重新回到生产阶级。生产阶级把其中的二千利佛尔支付给土地所有者，自己花费其中的二千利佛尔，一千利佛尔作为年预付的利息。后面这一部分，用作原预付的修补，补偿收获上的意外灾害等的后备。还可以明显地看出，流到不生产阶级的有三千利佛尔，其中一千利佛尔支付给属于这个阶级的作业者的报酬，一千利佛尔是补偿这个阶级本身所支付的预付，和收回一千利佛尔的储蓄，这个数目用于购买原料和不断地更新着。在这个情况之下，这两个阶级之间所流通的财富的总额是八千利佛尔，即生产阶级所生产的五千利佛尔的生产物；为支付收入和五千利佛尔生产物的卖买，不断回到流通中去的二千利佛尔的货币财富（richesse pécuniaire），以及由不生产阶级所提供，由二千利佛尔的货币财富的流通又回到这个阶级的一千利佛尔的预付。二千利佛尔的货币财富中，有一千利佛尔是由不生产阶级用于每年买回它所消费的原料。这些总共构成上面所说的八千利佛尔。

在这八千利佛尔中，每年进行再生产的只有五千利佛尔，因为二千利佛尔的货币财富没有被消费，而是为了卖买支付，经常地留在流通过程。不生产阶级的一千利佛尔的预付也是一样，是经常不断补偿的基金。换言之，不生产阶级从所接受的二千利佛尔，每年收回它的基

金，就是每年本身接受基金的供给和进行支付，因而在二千利佛尔中，不生产阶级不过为了它本身，支出了作为报酬的一千利佛尔。相反，生产阶级也接受二千利佛尔，并把它支出，但它为自己再生产了二千利佛尔，同时生产阶级把它支出，并且经常维持每年再生产的年预付的基金。这二千利佛尔的支出，就是再生产收入的费用。因而对于生产阶级的作业者的支出，是不生产阶级支出的两倍。土地所有者的支出是二千利佛尔。这些合计，实际上生产性消费的年支出是五千利佛尔，这些年支出的再现，成为购买，成为再生产，成为重新收回，因而年年回到生产阶级。

在表中，是假定生产阶级的预付生产了百分之一百的收入，在年度内支出的这笔收入，由于从一个阶级向另一个阶级经常的交互转移，因而既全部转移到生产阶级，也同样全部转移到不生产阶级。这笔收入，也和前一章末尾（本篇开端）的表中所示一样，它的全部都由本年度的再生产所再生产出来。

必须经常记住，不生产阶级预付的一千利佛尔，用作对生产阶级进行的购买，使生产阶级能够恢复耕作者预付的利息。因而如果经济行政措施上有错误，引起不生产阶级的预付减少，则它的减少就会影响生产阶级预付的利息的再生产，利息再生产的减少，会和不生产阶级预付减少的程度相等。因而不生产阶级预付的减少，在不足以保证耕作者预付基金的利息时，那么利息就要由牺牲收入来补偿。

第五节 谷物耕作上的支出和产量的关系

土地年生产物的最大部分，是由犁的劳动所获得，其他的部分，则是由另外的耕种和土地的经营所取得。例如法兰西王国，有一亿二千万亚尔邦以至一亿三千万亚尔邦的土地，每一亚尔邦等于一百平方波歇（Perche，古代量地的单位），每一波歇为二十二比埃（Pied，古代的尺度，等于三十三厘米）；在上述的土地中，可耕地约有六千万亚尔邦，其余为森林、草原、葡萄园、荒地、宅地、河川、湖泊、道路等。

我们已经研究了六千万亚尔邦的土地，可以在大农经营（grande culture）之下，使用五十万架犁来耕种经营；因而每一架犁所耕种的土地是一百二十亚尔邦，这些土地又分为每块四十亚尔邦的大小相等的三块，这三块土地实行轮换的播种，其中一块播种小麦，另一块则播种春播谷物，第三块则为休闲地，停止耕种，进行肥料的准备，以便下一年播种小麦，在再下一年收割后，则播种春播谷物。

谷物生产的货币计算，但不包括和谷物耕种有关的畜牧生产

为了计算每一亚尔邦小麦收获量的货币数额，我们假定在下述的情况之下，就是由于输出和输入的对外贸易的自由，谷物的出卖价值，在王国所有各州，保持在通商各国的共同价格的水平上，即重二百四十利佛尔（livre是法国的旧重量单位，从三百八十到五百五一十二克因地方而不同，与货币价值单位的利佛尔不同）的小麦一塞蒂的价格，在平常情况之下，为银一马尔（marc是旧重量单位。相当于八盎司）的约三分之一，如果以我们今日的货币计算，则为十八利佛尔。根据这个比例，如果一亚尔邦的土地，包括十分之一税，可以获得六塞蒂半的小麦，那么一亚尔邦的总生产量是一百一十七利佛尔。春播谷物的收获，约为小麦的八分之三，即估计为四十五利佛尔。因此，由一架犁的使用所得的年生产量，约为六千四百九十利佛尔。不过我们对于全部小麦，都按照优质小麦的价格计算。然而即使王国的农业是处在我们所假定的繁荣状态，秋收作物中有四分之一是裸麦，它的价格只有优质小麦价格的三分之二，则六千四百九十利佛尔，就减少为六千一百二十利佛尔；这里还要扣除次期播种的小麦和春播谷物的

种子。就此，把一切扣除之后，由一架犁的使用所得的年生产量合计，约为五千五百利佛尔，五十万架犁的生产量，合计为二十七亿五千万利佛尔。

由牲畜所取得的收入

这是附属于农业部门（partie aratoire）的一种生产物，是由其所饲养的家畜，即从羊、公牛、母牛、猪、家禽等所得的生产物。这些生产物，只在这里提一提，因为它们消耗在支出中，所以完全不反映在纯产品和收入中。虽然如此，这些生产物对于农业经营和人口说，仍然是有意义的，因为吸收这些生产物的支出，是役畜的饲料，是养羊，和管理羊群及家禽饲养场的女工的报酬与食粮。这种耕作的附属物，把它另加分析，估计可能有四亿五千万〔利佛尔〕。

这样，把四亿五千万〔利佛尔〕的生产量，和二十七亿五千万〔利佛尔〕加算在一起，则农业部门的总生产量合计为三十二亿〔利佛尔〕。

另外是被叫做林野部门（partie champêtre）的生产量。这个部门所包括的内容，种类繁多，除葡萄园之外，几乎是无需耕作劳动的。属于这个部门的，是森林、草原、牧场、池沼、果园、荒野、山地，以及其他没有开垦的牧场、采石场、矿山、海洋渔场、河川等。这个部门所得的各种生产量，大体和农业部门相等，因此两者合计的总生产量约为六十亿〔利佛尔〕。

林野部门的大部分，是为羊群和母牛以外的有利可图的家畜而开放。这个部门成为马、公牛、母牛，以及其他被饲养的牲畜，和供肉店出卖的动物的牧场。因此，林野部门家畜的生产量，至少应该等于农业部门有利可图的家畜的生产量。但是林野部门，并没有农业部门那样多的役畜。

又在林野部门，为看管牲畜所需要的男女人力较少，因为在荒野和其他广阔的荒地上，可以由比较少数的人来保护家畜。但是这和前者一样，我们认为这个部门的生产量，和这种生产所使用的人员的食粮与报酬的费用，以及林野部门役畜的饲料的支出费用相抵消；从这些家畜所获得的生产量和农业部门家畜所获得的生产量合计，是被完全吸收了两个部门生产量的费用所吞没。实际上，这个生产量是用于居民的利益的，可以使人们为了生活，减少和他所得的报酬相当的其他生产物的消耗。总之，这个生产量，可以确定说，不可能提供任何纯产品和收入，要不然就是损害其他生产物和人口。即使不把它算在收入之中，依然是能作为人的食粮，及满足人类其他的需要。总之，由全部畜牧所得的生产物的出卖价格约为九亿〔利佛尔〕，因此这些家畜是算在国家每年财富总额六十亿〔利佛尔〕之内的。

在表中所示的五十亿〔利佛尔〕的生产量中，不仅是表示生产物和费用之间的单纯的补偿关系；它所表示的是比较更为复杂的关系。这些关系是：生产物和支出以及纯产品或收入的关系，〔生产物和〕生产费用及收入的支出的关系，〔生产物和〕预付、收入及预付和收入的生产的关系，〔生产物和〕这些财富每年的分配及各阶级的人所获得的报酬之间的关系。这就是在应用经济表的计算之前，为什么必须对提供收入的各部分进行个别分析的理由。

谷物耕作的支出和生产量的详细的关系

从一架犁的使用所取得的年生产量，估计是五千五百利佛尔，其中耕作者取得年预付报酬二千一百四十二利佛尔，年预付和原预付的利息一千二百十六利佛尔，合计三千三百五十八利佛尔。因而余下作为利润的是二千一百四十二利佛尔，其中七分之四，即一千二百二十四利佛尔给土地所有者；七分之二，即六百一十二利佛尔缴纳租税；七分之一，即三百零六利佛尔作为十分之一税。根据这个比例，每一亚尔邦的土地，年年继续生产四十五利佛尔，其中十利佛尔给土地所有者，五利佛尔缴纳租税，二利佛尔十苏作为十分之一税，二十七利佛尔十苏由耕作者收回。

在这里十分之一税是大约决定的，因为仔细地看，这项负担在任何地方，都不是以同一的比率固定起来，而是按总生产量征收的，所以是极不规则的。但总生产量不一定和纯产品经常保持同一的比例；因而十分之一税的负担，在贫瘠的土地，远远超过了纯产品的七分之一，在所收获的生产量只能补偿耕作费用的地方，这项负担比以总生产量十三分之一的比率征收的土地，则它的数额就要大两倍三倍。但是考虑到有些免除十分之一税的土地，和负担十分之一税的土地的征收率的不规则性，总计起来多少可以相抵。一般地来看，则它对纯产品的比率，大体如上面的评价。

在租地农场主收回部分的细目中，我们只谈到它的年预付和利息的再生产，完全没有说及他对于企业的操心，劳动以及负担危险所应支付的报酬。因为这项报酬，是和年预付的支出，以及有利可图的家畜所得的生产物混淆在一起的，从家畜所获得的生产物，抵偿了耕马燕麦饲料的费用，一架犁六百利佛尔。这里并不包含应该算在年预付的支出中，但已被扣除的经营费用。因而这是耕作者从预付的支出所得的利润，至于这个支出的补偿部分，是对他个人服务所支付的报酬。把这部分和他的收回部分合计，使用犁一架是三千九百五十八利佛尔，其中他所收受的利息和报酬部分为一千八百十六利佛尔。余下的是年预付的回收部分。耕作者不能够把这一千八百十六利佛尔全部每年花掉，因为他为了防备收获和家畜遇到危险的灾害，或者为了教养子弟，还必须要准备保留部分。假如他把这个保留部分用于农业，就能为他带来收入和进行增殖。

由耕作者，土地所有者，及租地农场主所经营的农场，估计可以有二架犁耕种的数量。根据这个比例，如果王国处在我们所假定的广大而在繁荣的状态，就可以有约二十五万人的租地农场主和耕作者。我们估计，生产阶级为了自己和家属的生活，每家要支付六百利佛尔，换言之，由二架犁所经营的企业，为他们的报酬一千二百利佛尔的一半。这项报酬合计为三亿利佛尔，这个数额是从二十五万租地农场主年预付总额十亿七千一百万利佛尔中所取得。租地农场主把他的总额达三亿利佛尔的报酬的半数，支付给生产阶级，这半数是一亿五千万利佛尔，另外的一半则支付给不生产阶级。

在年预付的支出中，余下的七亿七千一百万〔利佛尔〕，是作为从事于拉车及其他耕作劳动者的报酬。他们又把半数，即三亿八千五百五十万利佛尔支付给生产阶级，另外的一半则支付给不生产阶级。

假使这七亿七千一百万〔利佛尔〕，以家长每人取得报酬五百利佛尔来划分，则这个数额就作为使用犁耕作的一百五十四万二千人的家长的报酬而支付出去，把这些人和二十五万的租地农场主合计，则共为一百七十九万二千人。

假使每家是四口，则一百七十九万二千人的家长，就有七百一十六万八千人。假使一百七十九万二千人的家长，分配在各有二架犁的二十五万个农场，则每个农场有七个家长，即租地农场主一人，劳动者六人。劳动者中，有耕作者、饲养人、打谷者、割麦人、铁匠、马具匠、大车匠、短工等，他们之间可以互相代替，相等于六个经常的劳动者。

我们必须经常地记住，假定一个国家的行政管理工作是良好和诚实地进行，就会获得繁荣，国民过着安乐的生活，生产物的价格高而有利，租地农场主作为费用支出的年预付，至少可以取得百分之一百的纯产品，即收入，而使王国维持丰富的耕作。

上述各部分计算的结果……	
总生产量……	2 750 000 000

纯产品量，犁一架为二千一百四十二利佛尔，因而一亚尔邦，包括租税和十分之一税为十七利佛尔			
合计……			1 071 000 000
年预付合计……			1 071 000 000
婢仆与劳动者报酬合计……			771 000 000
以犁一架六百利佛尔计算，二十五万人的租地农场主所获得的报酬合计……			300 000 000
犁一架以一千二百十六利佛尔计算，租地农场主的预付的利息……			608 000 000
人口			
家长	农场主或租地农场主……250 000	……	1 792 000
	劳动者及仆人……1 542 000		
以一家四口计算的人数……			7 168 000

第六节 农业其他部门的支出和生产量的关系

葡萄栽培的支出及其和生产量的关系

在林野部门，并没有如农牧部门一样性质的农场主和企业经营者。但在这里有自己从事企业管理，并从中取得利益的葡萄园的大土地所有者。假使葡萄园的一半，是在农场主和土地所有者的支付并在他们的管理下所经营，则像法国这样的国家，在居民生活富裕，并在国内商业和对外贸易的自由和免税的有利条件下，我想这个部门约有一百五十万亚尔邦是在土地所有者的管理下所经营；他们每人平均经营十亚尔邦，则这些经营者的数目为十五万人；他们的年预付如果是每一亚尔邦一百利佛尔，则合计为一亿五千万利佛尔，它的利息至少为百分之十，不过并没有从总生产量中分出来。如果不能得到利息，则他们与其负担需要巨大的经营支出而得不到什么利益，不如把土地出租给葡萄栽培者。由此，一亿五千万利佛尔的预付，可以使他获得利息合计一千五百万〔利佛尔〕。另外一半的葡萄园，则分给比较小的企业经营，虽然是由葡萄栽培者自己管理，但除了要对他们的劳动支付报酬之外，他们还要取得同一数额的利息。因此，把这个一千五百万〔利佛尔〕和作为企业者的土地所有者的一千五百万〔利佛尔〕合计，共计为三千万〔利佛尔〕；这是三亿〔利佛尔〕年预付所提供的报酬以外的数额。

在这里，包含分给土地所有者的份额，和应该缴纳的租税和十分之一税的份额的纯产品，至少是预付的百分之一百。但是这种纯产品，在许多国家因为把它作为租税而收归国有，因而损害了租税本身，土地所有者的收入，土地的耕种，葡萄酒的消费，及它的国内商业与对外贸易时，这种纯产品就得不到了。然而很容易证明在我们想象的王国内，从葡萄种植所得到的总生产量，至少可以达到六亿三千万〔利佛尔〕。

在有许多州，当听到经营一亚尔邦的葡萄园，为了耕种、收获和酒桶等的费用，至少要花费一百利佛尔时，就感到惊异；这是由于在那些地方，生产物没有价值，葡萄的生长情况很差，荒芜而无人照管，所以不需要什么费用。但是我们所说的是那些大国，那里的人口稠密，由于有很发达的商业，到处的生产物有着高昂的价格，葡萄栽培者能够等待有利的时机来售卖他的葡萄酒，那里由于消费的增加和免除了破坏性的租税，原生产者可以从售买价格和销售中增加进款，得到富裕的生活和利益，使农业活跃繁荣起来，并且能够取得为达到可能的最好质量和最大的生产量所必要的预付。

葡萄园的栽培，是要人的劳动进行的，因此年预付的四分之三，是用于支付栽培劳动的报酬。如果这项报酬约为二亿二千五百万〔利佛尔〕，每人每年得到五百利佛尔，则可以支付四十五万个家长的工资。从这个计算，可以得出结论有九十万人，一年中有约六个月做葡萄园的栽培劳动。事实上，这项工作每年只有约六个月的劳动。不必说，其他六个月则从事于其他的劳动，即收获时期的收割，冬季时间则被雇佣从事于森林经营以及其他各种劳动。

关于葡萄种植部分分别计算的结果

总生产量.....630 000 000
纯产品量.....300 000 000
作为工资及其他费用的年预付.....300 000 000
劳动者工资合计.....225 000 000
预付的利息.....30 000 000
人口
家长.....450 000
以一家四口计算的人数.....1 800 000

农业的其他部门

在农业的林野部门中，还有其他种种的业主和企业者。这里面有经营木材而得到利益的，有经营大量的肥料和屠宰牲畜交易的，有在草原、牧场、荒地、山地放牧家畜的大畜群所有者，有矿山、采石场、渔场的企业者、运送业者、原料生产物国内交易的企业者等。这一切农村企业者，从它的报酬，预付利息来看，大体上可以归入租地农场主的阶级。

森林事业中支出对生产量的关系

像法国这样处于高度繁荣状态的王国，而且各省的人口有着很大的增加，因而消费保证了销售，它的森林的收入，已如《租税理论》*（Théorie de l'Impôt〔par Mirabeau．1760〕）*一书中所估计，约为三亿〔利佛尔〕。它的经营费用也约略相同〔估计〕，合计为六亿〔利佛尔〕。由二万四千人的企业家管理，他们为了经营和支付给地主，各人要投下二万五千利佛尔的年预付，这项预付基金，和在一切商业中一样，包藏着危险，而预付金的归还，至少需要一年的时间，因而要取得百分之十的利息，这个数额是二千五百利佛尔。如果对于企业管理的劳动要支付报酬一千二百利佛尔，则二者合计〔企业家一人〕为三千七百利佛尔，二万四千个企业家，合计为八千八百八十万利佛尔。

森林经营和葡萄园栽培差不多需要同样人数的劳动，即约九十万人，但这个数目可以减少为四十五万人，因为他们在一年中只雇用约六个月。而且是在日子短的时期。他们的报酬合计为二亿二千五百万利佛尔。

关于森林部分分别计算的结果

总生产量.....688 800 000

纯产品量		300 000 000
年预付		300 000 000
劳动者的报酬		225 000 000
每人一千二百利佛尔，二万四千个企业家的报酬		28 000 000
每人二万五千利佛尔的基金的百分之十的利息，二万四千个企业家的数额		60 000 000
人口		
家长	企业家二万四千人 劳动者四十五万人	474 000
以一家四口计算的人数		1 896 000

草原经营的支出与生产量的关系

草原的经营，只需要极少的支出，这不仅因为草原在这个部门中并不是很重要，而且因为这种经营的大部分，是由其他企业所使用的人力，特别是农牧部门的劳动者所经营。但是草原的约一半，并不包含在其他企业中，因而它的支出估计为五千万利佛尔，就是给人提供了五千万〔利佛尔〕的报酬。因此，我们现在只限于规定它的纯产品，在法国这样处于繁荣状态的王国，纯产品估计为二亿五千万〔利佛尔〕，它所需的经营支出为五千万〔利佛尔〕。同时有一半的草原由租地农场主所管理，它的基金租地农场主一人为一万利佛尔。这种企业需要二万四千人的企业家，他们和其他一切农村企业一样，必须取得他们预付的百分之十的利息和报酬。

关于草原部分分别计算的结果

总生产量		338 400 000
纯产品量		250 000 000
年预付		50 000 000
劳动者的报酬		50 000 000
租地农场主的报酬		14 000 000
租地农场主预付的利息		24 000 000
人口		
家长	企业家及租地农场主二万四千人 劳动者 十万人	124 000
以一家四口计算的人数		496 000

因此草原部分年预付和纯产品之间的关系，可以看作是一般秩序的例外。

经营支出大体等于生产量而且几乎不能取得什么纯产品和收入的其他部门

但是我们应该注意，在林业部门还有一切纯产品几乎完全为支出所吸收的其他经营，特别是海洋渔场、矿山、采石场以及其他，只能取得所使用的人力的报酬。这一切企业，虽然能生产三亿〔利佛尔〕，但还得不到八千万〔利佛尔〕的纯产品。依靠这个生产量本身，至少可以养活四十万家长的劳动者和二万人的业主，而业主则可以得到二千万〔利佛尔〕的利息和报酬。

这两个部分中的一部分，以草原说，几乎全部是纯产品，而另一部分，则几乎全部是支出，而这两者正是互相补足，这样就差不多回复到纯产品和生产阶级经营费之间的一般关系。

关于这些最后部分分别计算的结果

总生产量.....300 000 000		
年预付.....200 000 000		
纯产品量.....80 000 000		
劳动者的报酬.....200 000 000		
预付的百分之十的利息.....20 000 000		
人口		
家长	企业家 二万人.....	420 000
	劳动者四十万人.....	
以一家四口计算的人数.....		1 680 000

在生产量和支出相抵消不能获得纯产品或利润的畜牧业中，支出和生产量的关系

我们把林野部门中有利可图的牲畜的生产量，同农牧部门有利可得的畜牧对比起来计算，换言之，估计它的生产量为四亿五千万〔利佛尔〕，这个数额，和用于林野部门土地经营的役畜支出，以及这个部门的牲畜的保护管理人力的报酬四亿五千万〔利佛尔〕相抵消。两个部门的总生产量合计为九亿〔利佛尔〕，其中六亿〔利佛尔〕为属于两个部门的役畜的支出，二亿〔利佛尔〕是四十万牧人或家长的报酬，一亿〔利佛尔〕是八十万家禽饲养场女工的报酬。林野部门有利可图的家畜的原预付资本，估计可能至少是二十亿〔利佛尔〕，而年预付则为一亿五千万〔利佛尔〕。这两个项目合计百分之十的利息，原预付和年预付的利息是二亿一千五百万〔利佛尔〕。这样业主或所有者从这些牲畜可以取得二亿一千五百万〔利佛尔〕，平均每人得到一千利佛尔，因为这个利息总额，是为林野部门业主二十一万五千人所平分。

关于畜牧业支出和生产量分别计算的结果

总生产量.....900 000 000		
这九亿〔利佛尔〕的总生产量，由下列的费用所吸收		
用作牧羊人及女工报酬的年预付.....300 000 000		
产生收入的各种土地经营的役畜支出.....600 000 000		
林野部门业主所得的利息 [4] 215 000 000		
人口		
家长	家长业主二十一万人.....	610 000
	牧羊人四十万人.....	
以一家四口计算的人数.....2 440 000		3 240 000
家禽饲养场的女工.....800 000		

从没有收入的土地生产物所扣除的农产物贸易支出

作为粮食原料国内交易的输送费，从收入和纯产品所扣除的生产阶级的生产量，不到七亿六千万〔利佛尔〕，其中三亿〔利佛尔〕作为拉车的和运货的马的饲料，一亿〔利佛尔〕用以支付经营这种交易的人的报酬，这种经营有十万人的业主或企业家，他们每人取得预付的百分之十的利息二千四百利佛尔和一千二百利佛尔的报酬，总计取得三亿六千万〔利佛尔〕。

现在来说明两个协助了收入的生产，但并未取得收入的生产阶级的最后部分，就是生产性畜牧业和农产物交易，这些并不包含在表中，因为表所示的是关于支出的分配，以及通过收入本身的消耗而进行的收入的再生产的秩序。它之所以不包含在表中，是因为它们并不取得收入，因而不能放入关于收入的分配和再生产的表中。因此只要把它们加以估计，并把年再生产总额加以补充，就能够充分地说明生产量和支出的关系的详细而全面的设想。

关于农产物贸易特殊计算的结果

年预付	运货和拉车的马的支出.....	300 000 000
	驾车人的报酬.....	100 000 000
每人一千二百利佛尔十万个企业家所得的		
报酬.....		120 000 000
企业家预付的百分之十的利息.....		240 000 000
农业生产物国内交易支出总额.....		760 000 000
人口		
家长	家长企业家 十万人.....	300 000
	驾车人和其他劳动者二十万人.....	
以一家四口计算的人数.....		1 200 000

关于支出和生产量的关系计算的总结果

收入和纯产物	犁.....	1 071 000 000
	葡萄园.....	300 000 000
	森林.....	300 000 000
	草原.....	250 000 000
	矿山、采石场.....	80 000 000
	合计.....	2 001 000 000
年预付	犁.....	1 071 000 000
	葡萄园.....	300 000 000
	森林.....	300 000 000
	草原.....	50 000 000
	矿山、采石场及其他.....	200 000 000
	合计.....	1 921 000 000
仆人及劳动者的报酬	犁.....	771 000 000
	葡萄园.....	225 000 000
	森林.....	225 000 000
	草原.....	50 000 000
	矿山、采石场及其他.....	200 000 000
	家畜.....	300 000 000
	合计.....	1 717 000 000
企业家的报酬	犁.....	300 000 000
	森林.....	28 000 000
	草原.....	14 400 000
	农产物交易.....	120 000 000
	合计.....	463 200 000

年预付及原预付的利息	犁.....	608 000 000
	葡萄园.....	30 000 000
	森林.....	60 000 000
	草原.....	24 000 000
	矿山、采石场及其他.....	20 000 000
	林野部门的家畜.....	215 000 000
	农产物交易.....	240 000 000
	合计.....	1 197 000 000 [5]

年再生产量的总计

总生产量	犁.....	2 750 000 000
	葡萄园.....	630 000 000
	森林.....	688 800 000
	草原.....	338 400 000
	矿山、采石场及其他.....	300 000 000
	生产性家畜.....	900 000 000
	农产物交易.....	760 000 000
	合计.....	6 367 200 000

人口的总计

土地所有者.....		1 000 000	5 177 000
生产阶级的家长	企业家.....	635 000	
	仆人及劳动者.....	3 542 000	
以一家四口计算的人数.....			20 708 000
仆人.....			800 000
合计.....			21 508 000
不生产阶级的家长	高级所得者或每人得二千利佛尔的企业家.....		300 000
	低级所得者或平均每人得五百利佛尔的工匠 [6]		1 800 000
合计.....			2 100 000
以一家四口计算的人数.....			8 400 000
两个阶级的人数总计.....			29 900 000

再生产量和支出的相互关系

年再生产量……		6 367 200 000
从收入达二十亿〔利佛尔〕的年再生产量中所购买的数额……		1 000 000 000
劳动者、农民及仆人〔的购买量〕……		883 000 000
租地农场主和企业家〔的购买量〕	粮食……	231 600 000
	维持原预付……	598 500 000
	被使用和支出的部分利息，因储备和储蓄是逐渐使用和支付的……	598 500 000
所饲养的家畜消费量……		900 000 000
不生产阶级的购买量	加工品和输出商业的预付……1 437 066 667	2 155 600 000
	生活资料的购买……718 535 333	
	_____	
年生产量的支出总计……		6 367 200 000

为了使我们的详细的计算不只是停留在假定的状态，让我们来看一看这样的国家，它的农业实际上已经达到高度繁荣的阶段，因此从谷物价格、耕作状态、土地的多少和肥瘠，能够估计出它每年所生产的财富。这里我们选择了英国，因为它的土地是由富裕的农业者所耕种，具备了估计耕种所得的生产量所必要的一切其他条件。

从英格兰本土土地所取得的收入

英格兰本土土地面积为五千万英亩，或说是四千五百万亚尔邦，估计其中能取得生产物的约三千万亚尔邦。

这些土地，假定平均有中等的肥沃度，在进行良好耕种的条件下，包含十分之一税，扣除种子，能够获得六塞蒂的小麦。如果三千万亚尔邦划分为三个部分，把它轮流进行播种，即其中的一部分播种小麦，其次是播种春播谷物，第三部分则为休耕地。在英国是没有第三种休耕地，但我们还是这样假定，以使我们计算出来的结果不致过高。

如上面所估计，小麦的收获量为六千万塞蒂，春播谷物也是六千万塞蒂。我们把春播谷物打一个对折，以便使春播谷物一塞蒂和小麦一塞蒂等价。这样小麦和春播谷物的收获量为九千万塞蒂。如果一塞蒂为二十一利佛尔，则共计为十八亿九千万利佛尔。根据这个国家的耕作情况，其中一半，即九亿四千五百万〔利佛尔〕是纯产品和收入，另一半则为耕作者所收回，它的预付，因为生产物的高价，能够取得百分之一百五十。

我们知道，英国的谷物收获量，并没有像我们所说的那么多；因为很多土地做了人工草地〔牧场〕（prairie artificiete），用于种植亚麻、大麻和酒花草，所以比较谷物单作要获得较多的利润。因此，在这一点上，我们的计算比较实际要低些。同样，我们还没有考虑到天然草原（pré naturel）、森林、渔场、矿山等所取得的生产量，我们估计，这一切可以得到等于进行很好的耕种的中等土地三千万亚尔邦的生产量。因为，如果能够进行耕种的土地，把它用作人工草地，那么耕作者无疑地要把各种耕种的费用和生产量进行核算。因而谷物的价值，在国内是表示所得比较谷物耕作好的人工草地生产物的价值指标。同时，和草原、牧场属于同一种类的人工草地所取得的生产物的价值，也表示了谷物的价值。因此谷物的价格，可以作为比较谷物耕作好的其他生产物评价的基础，我们是以谷物为基准来进行计算的，我们只计算三分之二的土地，因为在计算上，总是与其过高，则不如较低。

实际上，如果我们去听一听其他著作家的论断，就会觉得我们的估计是过低了。这些著作家认为，在英格兰本土五千万英亩的土地中，不到三百万〔英亩〕是无价值的土地。而且在无价值的土地中，包含着山岳、沼泽、湖泊、海湾内的滩地、港口沿岸的弯曲处所等。当然这样的土地是极有限的。但还必须加上宅地、道路、河川等。同时我们还必须注意到，这里所说的只是英格兰本土的土地和收入问题，而没有谈到属于英吉利王国的其他地方。因此，我们在这里所说到的收入，可能还不到这个王国所有地方的总收入的半数 [7] 。

在英格兰对于消费和房屋所课的消费税或间接税，是一亿五千九百万〔利佛尔〕，税务署所取得的是一千五百万〔利佛尔〕，合计达到一亿七千四百万〔利佛尔〕。这一亿七千四百万〔利佛尔〕，如后面所说，由所有土地所有者的收入负担。

达到一亿七千四百万〔利佛尔〕的这个间接税，破坏着耕作的年预付和收入之间正确的比例关系。

因此，为了维持先前的耕作状态，以及原先的年再生产量，这在有百分之一百五十预付的英格兰，是能够维持这种状态的，我曾说租地农场主应该根据由间接税所受的损失，减低他的租借费，换句话说，他们有必要把由消费税所征收的一亿七千四百万〔利佛尔〕，从对土地所有者的支付中除去，过去这笔损失是完全落在土地的耕种上的。而且如下面的两个表中所看到的一样，他们的租借费的减少，只限于间接税一亿七千四百万〔利佛尔〕的补偿额的原因，是因为他们的预付，由于生产物的继续得到高价，能够使每年的财富恢复到原有的数量。

从上面所示的注可以知道，中等以下的土地，只占英格兰本土土地的约八分之一；八分之七是中等以上以及优良的土地。因此很显明的，英格兰本土的土地的平均肥沃度，是中等以上的。而且我们知道，这个国家的耕作状况是良好的，谷物价格是高的。因此估计这个王国的收入，是具备着必要的一切条件。

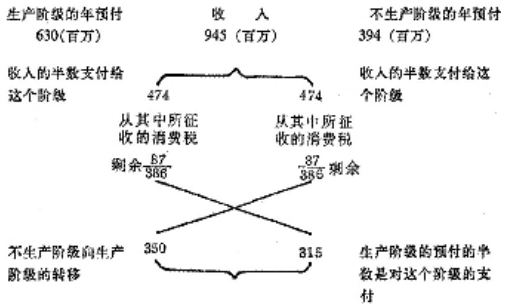

表明因为消费税和间接税，而使英格兰从土地所获得的收入减少的表

合计736（百万）这是生产阶级所取得的全部数额，但消费税已经缴付了。这个税由生产阶级所支付的一切商品及报酬所引起的涨价所抵偿。	合计701（百万）这是不生产阶级所取得的全部数额，消费税已经缴付。但这个阶级把所交付的消费税，从生产阶级和土地所有者阶级取得补偿。	
年总生产量等于支付给生产阶级的金额。就是生产阶级取得的数额……	736	
		间接税一亿七千四百万〔利佛尔〕的收入除外，这项租税的数额，有时从流通消失，有时又回到流通中来，这将在后面计算。
生产阶级的预付……	630	
不生产阶级用于向生产阶级购买原料品的预付，不生产阶级所取得的半数的预付……	350	
再生产量……	1 716	不到1 890，不足的数额174。这个不足的数额，如下表中所看到的，由于租税的支出，再进入到流通中去。
耕作者取得的数额……	945	
消费税或间接税的数额……	174	
	1199	
作为收入的余额……	597	不到945；不足数额348

间接税在农业中所产生的有害影响，只有重新建立起耕作支出和土地所有者收入之间的正确关系，才能把它纠正。

土地所有者和租地农场主根据自己的共同利害关系，采取了措施，建立起如下表的秩序。

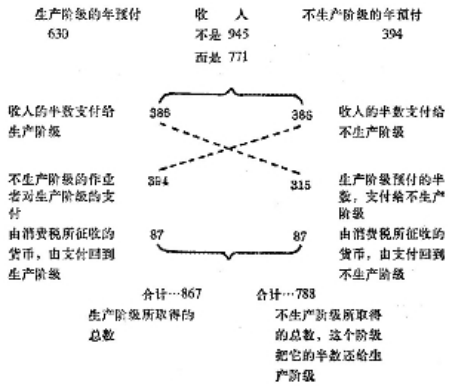

表示租地农场主所获得的数额和土地所有者的收入之间的关系的表租地农场主为了补偿总数一亿七千四百万〔利佛尔〕的间接税，从他应该支付给土地所有者的收入中扣除，结果使土地所有者收入从九亿四千五百万〔利佛尔〕，减少为七亿七千七百一十万〔利佛尔〕

年总再生产量等于对生产阶级的支出总额，就是

生产阶级取得的数额……	867	
生产阶级的预付……	630	
不生产阶级用于向生产阶级购买原料的预付……	394	
再生产量……	1 891	如前所示，除去小量零数不计外再生产量是1 890 000 000〔利佛尔〕。
租地农场主的年预付回收额以及年预付和原预付的利息……	945	
每年征收的消费税或间接税……	174	
合计……	1 119	
作为收入的余额……	771	不是945，差额是间接税174 000 000〔利佛尔〕。
七亿七千一百万〔利佛尔〕的收入，由于战时对土地的加倍课税所负担的直接税……	38（百万）	
作为救贫税所负担的直接税……	30（百万）	
合计……	68（百万）	
除去直接税和间接税，战时土地所有者纯收入的余额……	703（百万）	

必须注意，我们估计是大大地偏低，就是假定土地的三分之一是没有价值的，耕地的三分之一是休耕地，或处于休耕年度，这在英国是没有的，而且生产量都以谷物的价值为基础来计算。而每一亚尔邦的良好的草原和牧场的收入，都多于每一亚尔邦耕作谷物的良好土地。从这点来看，一目了然的，是我们的计算过分保守了。但是有一个错误是必须指出的。

在英国是禁止把粗羊毛输出于国外的，这对制造业的企业者说，能够以比较贸易自由的场合远为低廉的价格来收买。这样就使原始生产者因为低廉的贩卖价格所受的损失（Prix de la vente de la première main），全部由土地所有者来负担。但是政府认为，因为从事毛织品的制造业，由于从手工劳动所获得的利益，因而能够使制造业的规模，维持由于有比较多的人口和土地，使每年的生产物有比较多的消费的水平，在国内能够获得很大的利润。但是经常引诱农业国家的这种利益，结果从正确的计算可以看出它是虚构的。假定粗羊毛生产者由贩卖所受到的损失，使英格兰从农业所获得的收入减少一亿〔利佛尔〕，使收入从九亿四千五百万〔利佛尔〕减少为八亿四千五百万〔利佛尔〕，现把两种情况作表比较如下。

总再生产量和生产阶级所取得，并支付给

生产阶级的数额相等即：.....	$841\frac{1}{4}$
生产阶级的预付.....	630
支付给生产阶级的不生产阶级的预付.....	$418\frac{3}{4}$
总再生产量.....	1 890
因此耕作者所收回的九亿四千五百万〔利佛尔〕，即预付六亿三千万〔利佛尔〕，利息三亿一千五百万〔利佛尔〕，及扣除因粗羊毛贩卖土地所有者的损失一亿〔利佛尔〕，余额为.....	845

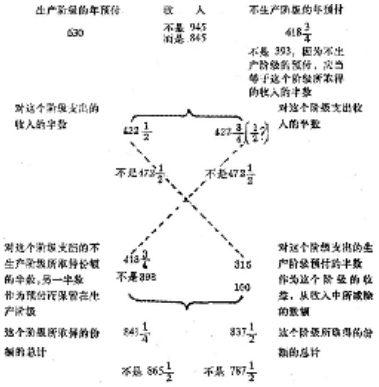

不生产阶级所取得的数额，只增加了五千万〔利佛尔〕，国家就此损失五千万〔利佛尔〕。和这种损失相适应的，是人口的比例的减少。结果土地所有者受到减少收入一亿〔利佛尔〕的损失。

第七节 对于这一章的考察

我们已经把一国生产量作了详细的分析，并根据表的计算基础对它的经济作了评价。这项计算，可以根据我们所要考察的国家和社会的实际范围，以及它的土地和自然特性，而把它缩小和扩大。但是这种考察，总是建立在永久确定的和不可动摇的基础上。这些机械性的计算，对于那些想偶尔随便读几本书，就能掌握科学的读者来说，可能会感到枯燥无味。但是如果我们要想得到某些重要的知识，这样的读书方法，是得不到什么的。必须对生活之树的整个范围，进行探索，表示关切，至少那些想要享受树的果实的人们，必须依照指示这些树的标志进行努力。

重要的是不仅要确定各种的关系，而且要规定这些支出的成立、性质、规模和任务，研究生活资料的分配，并指出它们各自所得的份额。

在这一章中所要讨论的，是关于各种支出的关系的一切问题，特别是关于受自然支配的，和以这个共同母亲（自然）的计划为基础的计算的经济评价问题。这一章之所以枯燥无味，因为有许多细节的说明，是其他各章所没有的，然而正是这些说明就能使本书全部不至陷于枯燥无味，使我们能够在其他各章，只叙述原理和阐明已经确定的原则。这一章的内容是全部计算的基础，是最必要的家计簿，尽管比较其他各章枯燥无味，还是要反复浏览翻阅。

在这一章里，我们可以看到支出和耕作，和商业，和工业，以及和这一切部分有关的各个活动的财富，和人口与生活资料，以至这一切部分对内对外的费用关系。由于对这些项目分别加以测定的结果，我们把社会的种种要素的相互关系，由再生产确立起来的不断的流通，必然归结成为自然活动，明白地指示出来。

我们明白地看到，如果费用的支出并不选择方向，支付时表示吝啬，而且有一时的和每年突发的滥费，那就会扩大耕作经营的费用，阻碍商业，走错方向，使工业遭受损失，人口减少，生活陷于混乱和枯竭。我们也看到，如果耕作使收入受到损害，把更多部分的生产物供给自己的需要，就会妨碍支付的正常进行，就会使巩固和保证社会组织所必要的一切其他部分，遭受破坏。我们还看到，如果把商业放在首位，把它的利得看作是国家的利益，那就会对于许多事情的看法发生错误，会把费用看作收入，把租税看作支出，把商业的利得看作收获。我们同样看到，如果把工业的加工品，看作财富的增加，把对于它的劳动的保护看作是国家的最重要的义务，那就会把支出使用在错误的方向，引起由于破坏重要的动力因素而来的一切不幸。我们更看到，如果对于人口，只看它的人数，而不看他们的职业；看他们的职业，而不看他们的职业所得的利得；只看他们的利得，而不看保证他们取得利得的生活资料；只看他们的生活资料，而不看他们的消费所取得的生产物的售卖价格，是会使耕作者继续扩大劳动和增加收入，那么，就会使事物的因果颠倒，使国家组织变成倒置的金字塔。我们最后也看到，如果我们只把生活资料看作物质，而不把它看作财富；我们只看它的数量，而不看它的售卖价格；只看它的丰富的总生产物，而不看它的纯产品；则这种关于普通粮食总量的考察方法，就意味着放弃从可以得到的收入所产生的一切利益，因而也就是放弃使国家形成和巩固起来的一切，结果使人类社会没有可以交易的财富，而只有似乎能维持人类社会的狭隘计划。这是不可能实行的一种想法，因为如果生产物没有价值，就会使耕作者的费用的回生、地主和君主的收入、使各个阶级的人们能够生活的报酬都消灭了。我还敢于断言，这将会使工业、制造业、技艺、武力都遭到破坏，使国家处于无防备的境地，使居民陷于穷苦，迫使他们逃亡国外。

在这一章中，除了提出许多重要的资料之外，还要附上关于种种年生产量分配的情况。在这个场合，关于分配的问题同时要附带地说明对社会财富的评价，进行这两件工作的手续，在再生产的需要上是不可分的。事实上，再生产和支出的更新，是依赖于支出，支出的支付，支付的方向，以及在社会所有的动脉中，同样数额的有规则的支付流通的不断进行；因此为了确实保证支付运动的规则性，必须对任何小的通道进行彻底研究，把它加以识别，加以确定，划分界线，以至于把整个机构加以解剖。正因为如此，本章所要讨论的问题是很困难的，它能给

人以说明一切政治不幸的知识，因而对给人以精神上的光明说，是非常重要的，至于要发现应付这种种政治不幸的对策的困难，在于不知道它的原理。

而且政治体的解剖是要花很大的劳力，当然这并不是说，要维持政治体的健康，必须手操解剖刀。成为种种不幸的源泉的统制精神，使人类走向荒芜的境地，但是这些不幸的根源，最初大半并不是由于利欲，利欲是在事后才出现的；相反，不幸的最大部分，是由于不知道世界是怎样在变动的。世界的自然地变动（II mondo va de se），意大利人曾经说过，这是有着伟大意义的语言。行政的秩序和诚实，必须重新建立起来，因而我们对于各种事物，必须采取自然的过程，一切我们的原理，都必须根据事物本来的秩序来使它实现。在这个场合，容易发现这些原理实现的道路，把路上的石块除去，以使竞争者们能够没有顾虑的自由行动，因为使国民财富得到保证的正是这些竞争者们。

但是为了把很容易证明，并且和一切事项有关的那些错误观念永久消除，而把某些原理确立起来，并把它指示出来，是非常必要的，所谓和一切事项有关，就是指所有的人都要同样地生活，同样地进行活动。人们一般有一种倾向，总是在衰落的困难时期发牢骚，谈论行政问题。这种牢骚一般地说，只不过是表现那些因为受贿，或因为懦弱，同时因为消极懒惰，游手好闲，误事渎职的人们的不安，因为这会搅乱他们的快乐生活；但是如果这些牢骚是出于贤明而勤勉的人之口，那是有充分根据的。但是由于各方面的确实证据，容易使心神不安的人们支持在一定的限度内。首先每个人必须专心于自己的工作，最好的市民，应该不绝地倾注全力于自己的工作，而不为他人的事情烦心。最初的立法者们，社会的管理者们，所以能够创立经得起长期冲击的有效果的制度，就是依靠这些市民的活泼的、质朴的、自然的知识。如果处在静寂的办公室，单凭幻想，来管理事物运行，取缔人民的经济行动，那就会以错误代替真理；结果必然会使整个秩序崩溃，因而很快地走上破灭的道路。从那时起，错误的规章完全代替了事物的自然过程。关于生活资料的臆测的技巧，只能提供虚假的观念，但人是不能依靠幻想来维持生活的。大家都遭受苦难。正像在病人家里，一切人都会认为自己是医生，同样在衰落的国家中，所有的人都会根据思辨的逻辑方法，成为政治家和修整家。用于纠正占统治地位的偏见的一切努力，只会得到这样结果，就是对于最单纯和最重要的事项，都加以怀疑并引起对立的争论。在这种混乱的情况中，人们所要倾听的，并不是某个天才的意见；只有一个原理将会得到胜利，其中只有以正确的和合理的计算为基础的原理，才是符合真实的情况，重新建立起真理。和迷途的旅行者，经过了遥远的迂回的道路，不得不回到出发点时一样，为了防止跌落到臆断科学的错误道路，使我们重新回到自然的单纯的路程，是需要经过理性的和彻底的探求的。这一切就是我们的工作。当然并不是说在航海中，海员非始终凝视着罗盘针不可，而是说必须不断的注意，以免迷失方向发生危险。

现在应当转到其他问题上，分析财产目录中种种动产部分。首先从其中最重要的部分，即人口开始。

---

[1] 本书所录"经济表"第二版的上段，已经说明了"应该考察"的事项共十二项，这在第一章到第十二章中加以说明。就是：第一章三种支出，第二章支出的源泉，第三章支出的预付，第四章支出的分配，第五章支出的结果，第六章支出的再生产，第七章支出的相互关系，第八章支出与人口的关系，第九章支出与农业的关系，第十章支出与工业的关系，第十一章支出与商业的关系，第十二章支出与国民经济的关系。——译者注

[2] 敕定亚尔邦（arpent noyal）古代农地测量的单位，等于五十一五十一亚尔，一亚尔等于一百平方米。——译者注

[3] 珂特（corde）是容积的单位，约四立方米。——译者注

[4] 最后这个项目，在这里并不是由吸收了九亿〔利佛尔〕的费用所生产的总生产量取得的，而是在不用犁的经营部分，由家畜的劳役所取得的利润。（原注）

[5] 这个十一亿九千七百万〔利佛尔〕的十倍，则为一百十九亿七千万〔利佛尔〕的预付总资本。（原注）

[6] 所定的家长劳动者每人的报酬五百利佛尔，是根据生产阶级和不生产阶级的所有种类的仆人和劳动者平均计算的。因为不同种类的劳动者和仆人之间的报酬，有显著的差别。但考虑对于生活资料的要求，不同的职务，不同的能力，（除掉贫穷）平均估计的总额，在生产物以高价出卖的王国，则这种报酬平均不会在五百利佛尔以下。（原注）

[7] 为了更确实地判断英格兰本土土地的价值，我们在这里把《不列颠岛的地理学试论》*（Essai Géographique sur les Iles Britanniques）* 中关于这个王国各州土地性质概要引用如下。

英格兰南部

萨福克（Suffolk）	这个郡的住民很多。空气温暖而有益于健康。土地肥沃，特别是西北部。因为濒临海岸，多砂而润湿。大麻和裸麦生长丰富，饲养的家畜很多。有四十多个牧场，饲养着很多种类的家畜。
埃塞克斯（Essex）	这个地方因为有很多河川的灌溉，因此空气润湿。但土地良好。肥沃，生产小麦和番红花。但森林很少。牧场很好，饲养着很多家畜。
肯特（Kent）	这是英国最好和住民最多的郡之一。靠近法国的部分沙丘地域，大多是不生产的。但在其他地区，由于土地低洼，沼泽很多，因此可以把它变为肥美的牧场。其余的地区很好，有很多森林，小麦生产丰富。
苏塞克斯（Sussex）	土地肥沃，丰富。有许多铁矿山。
萨里（Surrey）	空气相当干燥，良好。土地有些地区肥沃，有些地区贫瘠。小麦丰富，有牧场。
米特来塞克斯（Middlesex）	这个地方快适而且肥沃。
哈福特（Harford）	这是英国最肥沃的郡之一。
剑桥（Cambridge）	南部进行着最良好的耕种。从这里可以收获多量的小麦和番红花。此外还有很多好牧场。北部布满沼泽，有丰富的家畜，鸟兽和鱼类。
贝德福（Bedford）	在这个郡的北部，有乌苏河的灌溉，该河在这个地区裂层曲，土地极肥沃，小麦收获丰富，牧场富足。
白金汉（Buckingham）	这个小郡的牧场非常肥沃，特别是爱尔斯塔利河谷，在那里牧养着很多的牝羊，供应着优质珍贵的羊毛。
沃里克（Warwick）	土地美好肥沃。北部有一些森林。
伍斯特（Worcester）	从北到南贯穿全境的塞维那河，使这里的土地变得肥沃丰富，特别是牧场，饲养着很多的家畜，收获大量的小麦。
赫里福德（Hereford）	土地肥沃，受到许多河流的灌溉。有若干森林和山岳。这里有一切生活上所必要的物资，主要的是小麦种很多的畜群，特别是羊群，羊毛品质优良。这里大量酿造英格兰最好的苹果酒。
蒙德斯（Montmouth）	有若干森林，但不很广大。其他部分，土地相当肥沃，有很多小河流的灌溉。有很多山岳。
格罗斯特（Gloucester）	这个郡土地优美肥沃。饲养着很多的牝羊。羊毛品质优良。此外还出产木材、铁和铜。过去曾有葡萄园，现在则种植了苹果以代替葡萄。由苹果酿造了优质的苹果酒。

牛　津（Oxford）：这个省土地优美而肥沃。这里有受两条河流灌溉的美好平原和良好的牧场。这两条河汇合成泰晤士河。

索斯安普敦（Southampton）：这里受两条河流和许多支流的灌溉，土地肥沃，收获小麦很多。牧场极好，羊毛质地优良。

多塞特（Dorset）：这里盛产小麦，牧场丰富，是极其优美的地方。家畜和鸟兽很多，河川产鱼，大麻质地良好，产量很多。森林并不大，但产上等质地的桅柱。这里有石块和大理石的采石场。

索默塞特（Sommerset）：这个省是英国最优美，住民最多的省之一。有很多的河流所灌溉，土地良好肥沃。谷物果品，特别是牧场很丰富，饲养着很多的畜群。

台　逢（Devon）：空气很好，土地肥沃。小麦、牧场、家畜，羊毛丰富，有锡和铅的矿山，森林不多。

康沃尔（Cornwal）：这个郡内部各地散布着有名的山地，其中有锡和铜的矿山，以及大理石和石盘的采石场。因此这里土地的肥度比英格兰其他地方差。但在溪谷地区有小麦的收获，牧场良好。不仅在整个沿海地区，同时在河川中盛产鱼类。因此住民多从事渔业，特别是沙丁鱼和鲱鱼，大量的出卖给法国、西班牙和意大利。这里人口相当稠密。

英格兰北部

诺森伯兰（Northumberland）：这个郡东边临海，是最好而最肥沃的地方之一。有很多的山岳和森林。很多地还完全未曾开垦，并无人居住。这里所采掘的大量煤炭，输送到英格兰其他地区，特别是伦敦。

达勒姆（Durham）：西部为山岳所覆盖。有煤炭、铅和铁的矿山。南部比较低，沿海地区风景优美，土地肥沃。

坎伯兰（Cumberland）：空气清新适于健康。虽然有山岳，但有很多湖沼和小河流，土地相当肥沃，盛产丰富，有一些煤炭，铜和铅的矿山。

威斯特摩兰（Westmorland）：这个小省地方相当不好，居民不多，到处是山岳和岩石，湖沼和溪流很多。

约　克（York）：这个省是英国最重要和最大的省之一。土地相当良好，有小麦的收获。家畜和鸟兽丰富。有马的饲养，而且很珍贵。有很多河流。

兰开斯特（Lancaster）：这个郡有河流的灌溉，土地为黏土质，相当肥沃。有丰富的大麦和优质的小麦。牧场相当良好，因此牛特别大。

人之岛（Isle de Man）：土地广大，而且相当肥沃。但因不产木材，以泥炭作燃料。

安格尔西（Anglesey）：土地良好，有丰富的小麦和牧场。牧场饲养很多家畜。

卡那封（Carnarvnan）：这个郡因为受海洋气候影响，沿大洋和南部地方情况良好。有丰富的家畜、鸟兽和木材。

登　比（Denbigh）：这个小地方多山岳，住民少。有铅矿山。

弗林特（Flionrit）：这个郡并不很大。有很多山和相当肥沃的溪谷。

梅里奥尼思（Merioneth）：是山丘起伏的小郡，土地不很肥沃，居民稀少。

蒙哥马利（Montgomery）：这个地方尽是山岳，其中有非常美丽和非常肥沃的盆地。

布雷克诺克（Brecknock）：这个地方山岳与平原相互交错。山岳虽是不毛之地，但平原肥沃，能很好地进行耕种。

卡迪根（Cardigan）：这个郡有丰富的小麦、家畜、鱼类和鸟兽。

拉德诺（Radnor）：这个小郡的土地贫瘠，不毛，尽是山岳。

卡马登（Carmarden）：这个郡富庶肥沃。有煤炭和铅的矿山。

彭布罗克（Pembrock）：这个地方肥沃。

格拉摩根（Glamorgan）：北部为山岳所环绕，南部极其肥沃，故被称为威尔士地方的乐园。

契斯特（Chester）：这个地方有河流，小溪以及湖水的灌溉，有森林和山岳。土地肥沃。有很美好的平原，牧场里喂满羊和马。当国王经过这个郡时，居民结成背着耕犁的大行列随行，这充分表示出他们在农业上的成功，因而向国王表示他们的感激之意。

德　比（Derby）：土地肥沃，小麦丰富。到处都是牧场，饲养着很多的家畜。有森林。有很多山，有方石和大理石的采石场，打出很多水车用白石和建筑用石材，有煤炭和铁的矿山。铅矿山很著名，铅质最优良最纯粹。

斯塔福德（Stafford）：这地方有很多河流的灌溉，但土地并不是各处都同样良好。南部盛产小麦，但北部是不毛的山岳。有良好的牧场。并有可以煮盐的泉水。

诺丁汉（Notingham）：这个郡受到很多河流的灌溉。东部土地肥沃，西部多森林。出产煤炭。

林　肯（Lincohn）：这个郡广大而美丽。南部土地低洼、多沼泽。开有小运河。因此，这个地区小麦不很丰富。但鱼类和鸟兽很丰富。北部和西部，地势比较高，远比其他地方肥沃。

诺福克（Norfolk）：这个郡的东部与北部临海。土地各处不同。有些地区肥沃，但另外一些地区只生长石南科植物和一些森林。沿海岸线地势平坦，盛产小麦。沿海多鱼类，特别多的是鲱鱼。其他还出产羊毛，蜂蜜，茜红花。羊毛工厂的生产量达十万镑（等于法国货币二百三十万利彻尔）。

拉特兰（Rutland）：土地肥沃。牧场丰富，且极其良好。

亨廷登（Huntingdon）：这个地方极其富于变化。西南部有许多山岳，北部是沼泽。中央有美丽的平原，可以收获很多的小麦。过去有很多森林，现在已消失了。

北安普敦（Northampton）：这里土地非常肥沃。有丰富的小麦和家畜。也有森林。

莱斯特（Leicester）：这个省有丰富的小麦和牧场。有很多的放牧场，饲养着很多家畜。也有煤炭，但森林极少。

希罗普（shrop）：土地相当肥沃，居民很多。

威尔士

商尔公领（Principauté de Galles）：这里山岗起伏，比英格兰其他郡的大部分地方，肥沃度较差。但食粮并不感到不足。有小麦的收获，也有家畜，特别有很多的牝山羊。有木材和煤炭，其他各郡为这个公领的一部分。

自然权利 [1]

（《农业·商业·财政评论》 [2] 中摘录的一部分）

第一章 什么是人的自然权利

所谓人的自然权利，大体上可以规定为人们对于适合他们享用的物件的权利。

在谈论人的自然权利时，首先必须把人本身，各人的体力，以及各种知识能力加以考察，还必须把他和其他人的多种多样的关系加以考察。在详细说明各个人的自然权利之前，如果不把这些方面加以检讨，就不可能理解这种权利究竟是什么？[3]

就是因为忽视这种初步的考察，所以使哲学家们对于人的自然权利，抱着非常不同、甚至完全矛盾的观念。某些哲学家，由于某些原因，并不承认自然权利，而另外一些哲学家，则有更多的理由，承认了自然权利。但是任何时候，真理是要从两方面来看的。同一物体已经采取了某种形式时，就不能再采取其他形式；同样的，存在于某种情况下的真理，除非自己的情况发生了变化，是排除其他真理的。

有人说，人的自然权利是不存在的，这话是真实的。 [4]

有人说，人的自然权利是自然为一切动物所规定的权利，这话也是真实的。 [5]

有人说，人的自然权利是以力量和智慧对于人所保证的权利，这话亦是真实的。[6]

有人说，自然权利只限于各人的个人利益，这话是真实的。[7]

有人说，自然权利是规定一切人的权利的一般最高规律，这话也是真实的。[8]

有人说，人的自然权利是所有的人对于所有的事物的无限制的权利，这话也是真实的。[9]

有人说，人的自然权利是由默认的或明确的协议所限制的权利，这话也是真实的。[10]

有人说，自然权利是和正义与不正义没有关系的，这话是真实的。[11]

有人说，自然权利是公正的、最高的和根本的权利，这话也是真实的。[12]

但是从全面的情况来看任何人说的都不是真实的。因为没有一个人说的话，能适用于一切场合。

因此，哲学家们在研究关于受理性限制的人的一切义务，它的自然根源是什么这个重要问题时，只停留在似是而非的推论和不完全的论证上。

就是没有能力和理智的儿童，不可争辩的也是有生存的自然权利，这种权利是建立在由自然对父母所启示的义务的基础上的。父母的义务，如果有比规定这种义务的自然秩序更强的，对父母发生作用的自然的爱，就使儿童的这种权利更有保证。虽然如此，这种由感情所提示和保证的义务，也是包含在正义的秩序中的；因为父母所做的事，不过是把本身受之于父母的还之于自己的儿女。因此，以确实的权利为基础的父母的教养，一切都要求有合理的实质。

如果有人问我：什么是正义呢?我将回答说，正义是由理性之光所承认的，明确决定什么是属于自己的，和什么是属于他人的问题的自然最高规律。[13]

如果儿童的父母死亡，因为他们没有任何财产，因而没有力量供养自己，他们就不能行使自己的自然权利，因此就丧失了这种权利。所谓相对的属性，在没有相关概念的时候也就没有了。眼睛的使用，在没有光的地方，也就等于没有了。

第二章 人的自然权利的行使范围

人的自然权利，是和法律上的权利，或由人为法所强制的规定的权利不同；这显然是由理性之光所明白的承认，只有这样才能没有任何强制，而有义务的意义。与此相反，受实定法所限制的法律上的权利，虽然只因为有作为法律的指示而为我们所承认，但是因为对于违反者要处以刑罚，因此由于法律的制裁而成为义务的。就是因为这些不同的条件，决定着自然权利行使的整个范围，并把自然权利和法律上的权利区别开来。

由于人的法，不像造物主的法一样是完全的，也由于人为法经常要受到许多不受理性控制的动机的影响，因此自然权利常会受法律上权利的限制。所以即使立法者是贤明的，他们仍然不得不把自己所制定的法律废除。在各国，由于不合理的矛盾的法律不断制定，因此所谓实定法，已经被明显地证明，常是很容易和社会最有力的正义与自然秩序的不变的规律相背离。

有一些哲学家，眩惑于给一切的人以一切权利，关于人的自然权利的抽象观念，把人的自然权利只看作是人们相互之间纯粹独立的状态，只限于人们相互争夺无限权利的斗争状态。因此，根据这些哲学家的主张，人们由于协议以至法律权力，而被剥夺去适于自己享受的自然权利的某些部分时，就认为是人的一般权利受到破坏，由于协议以至强制权力，使这个人从属于他人。这时这个人已经不是自然状态的人，即不是完全独立状态的人，不是自己权利的唯一审判者，而是

服从于他人的判断。因此，用他们的话说，这个人已经不是处在纯粹自然的状态，已经不属于自然权利的范围。

但是由于看到这个一切人对于一切的自然权利的抽象观念，是非常空洞的，为了适合自然秩序，不如把人的自然权利的范围，归纳到他可能享受的各种物质上。因此所谓一般的权利，实际上是极其有限的。

从这个观点来看，就会发现上面这些议论，只是些没有意义的诡辩，和在这样一个重要问题的研究上，极不相称的智力游戏。很容易理解，所谓各个人的自然权利，在现实上只限于人的劳动所能获得的部分。[14] 因为，所谓人对于万物的权利，正像燕子对于在空中飞翔的小昆虫的权利一样，实际上这些燕子的权利，只限于燕子以它的劳动，即由欲求的发动进行搜索所能捕获的一部分小昆虫。

在原始的自然状态，适合于人享用的各种物质，只限于在自然中自己生长的，这些物质个人以自己的劳动，也就是由于自己的探索，因而获得其中的某些部分，才能行使自己无法确定的自然权利。因此得出如下的结论：（一）所谓人对于一切的权利，不过是个理想；（二）在原始自然状态中人所享用的那部分物质，是由劳动所获得的；（三）对于适合人享用的各种物质的权利，必须从自然的秩序和正义的秩序中来考虑。总之，在自然秩序中，如果对它的所有在现实上不明确，就是不确定的，但在正义的秩序中，则决定于不侵犯他人的所有权的情况下，由自己的劳动所获得的，在自然权利基础上的有效所有；（四）在原始自然状态中，人迫于满足自己的欲求，各自进行探索，他们不肯把时间空费在相互之间的斗争上，因为这样会妨碍他们取得生存所必要的物质；[15]（五）包含在自然秩序和正义秩序中的自然权利，只能存在于人们的相互交错的一切关系之中。

第三章 人的自然权利的不平等

我们知道，就是在原始自然状态，即完全独立的状态，人只有依靠劳动，也就是为了获得物质而进行必要的探索，才能对于所必需的

各种物质享有自然权利。因而，一切人对于一切的权利，不管他是以狩猎为生，捕鱼为生，还是以采集野生植物过活，都只限于个人所能获得的部分。但是为了进行探索，以及为了使探索能够成功，人们必须要有一定的肉体和精神的能力，以及满足他们的欲求的活动所必要的手段和工具。总之在他们之间还没有互相扶助，共同协力的任何前提，强者对弱者行使暴力的独立的原始自然状态，所谓人的自然权利的享有，是非常有限的。到了他们进入了社会，他们为了相互的利益而缔结了协约，那时他们的自然权利就扩大了，假使在这个情况之下，社会的构成能够依据人的自然权利的根本规律，明显地适合于人的最有利的秩序，那么他们就能够确实保持享受大部分的自然权利。

但是如果把肉体的和精神的各种能力，以及个人所有的其他手段一起来考虑，我们还可以发现人们在享受自然权利方面是很不平等的。这种不平等是和正义与不正义无关系，是从自然的各种规律所产生的。但是人在宇宙构成中，人们不可能领会到神的意图，不可能认识神为创建和保持它的事业而制定的不变的规律。如果把这个规律加以慎重的研究，至少可以发现实际罪恶的实际原因，同时也就是实际的善的原因：使旅行者感到困恼的雨，同时又会使土地肥沃起来。如果我们能够排除偏见，就可以了解这些原因所产生的善要比恶多得多。[16] 这些原因，它的意图只是为了善，并且附随地也产生了罪恶；它偶尔造成的这种罪恶在本质上，是在有发生善的作用的特质中所必然要产生的。因此这些原因，在关于人在自然秩序中，只是对于发生作用的原因的义务的规律。我们的义务，就在于把能够预见得到的罪恶，尽可能地加以避免。

因此，对于为行善而制定的实际的法律秩序，如果对它加以侵害这当然而不可避免地要被看作是应课以刑罚的罪恶，则这种实际的法律的制定，就要充分地审慎。假使政府离开保证农业成功的自然法，因而使面包不足，人口减少，不幸的事件增加，难道能够说这是农业本身所造成的吗?

违反自然法，是使人遭受不幸的，实际罪恶的最普通，也是最一般的原因。就是富人虽然有很多手段可以避免这些不幸，但是由于他本身的野心、情欲和享乐而招致很多的麻烦，这只能怪他自己。这个事实，不知不觉把我们引导到同实际的规律不同的，形成实际的罪恶和道德的罪恶的其他原因。这个其他的原因，就是错误地使用了人的

自由。自由是人的根本属性，但人总希望把自由扩大到超过它的界限。这在人们的眼中，绝不把它看作是错误的。甚至由于错误地使用自己的自由，因而损害了自己，破坏了健康，丧失了财产，以至于家破人亡，妻离子散，但是人们仍然要求更多的自由，[17] 并为此向创造主申诉不平。并不会感觉到自己和自己矛盾。因此，最好让这样的人认识到自己的不合理，让他学会正确地来利用这种可贵的自由。因而能够去除由于行使自由所必然要引起的种种罪恶的根源的无知和乱行。从人的本性说是自由的，而且有理性的，　但有时并不如此。由于他盲目地和缺乏理性地使用自由，会使他作出错误的选择；但如果是有理性地进行了最好的选择，而且受形成宇宙的实际规律的秩序所支配，那就会获得很好的发展。[18]

因而，实际的善行和实际的罪恶，以及道德上的善行和道德上的罪恶，显然的都在自然法中各有它的源泉。所有事物都有不变的本质，同时这个本质有其不可分离的特性。其他的规律，又有其他的本质的特性。但也较少可能适合自然创造之神的完璧性。就是神所制定的各种规律，在它和秩序以及神的意图目的相一致时，在神的一般计划中是正确的而完全的。因为神本身是法和规律的创造者，因而是处在一切的法和规律之上的。但是这些法和规律的目的，首先在于追求善行，一切都要遵循神所制定的法。而赋有理性的人，为了不违背这些法和这些最高的规律，为了取得尽可能大的利益，有把它详细地加以考察，和认识它的特权。

从上面所说的可以知道，各人在既不损害自己，也不损害别人的条件之下，在人所处的自然环境中，都赋有把自然所给他们的一切能力，以感谢的心情行使的自然权利。总之如果没有上述的条件，任何人都不能说能够保证行使这种能力，即保持享有这种自然权利。这些问题我们就在以下各章进行研究。[19]

第四章 从相互关系所考虑的人的自然权利

人可以从孤立的状态和群居的状态来考察。

如果把人看作是相互没有交往，各自分处的，那就意味着人们相互之间，完全没有什么正义和不正义的关系，而是处在原始自然状态，乃至完全独立的状态。在这种状态之下，各个人是能够维持生存的；但是即使这样的人，至少也是和他的妻室一起过着隐遁的生活，这样就完全把人的孤立状态的假定改变了。因为和妻室一起，这样就会变成有子女的结合关系，因而也就承认了从属、正义、义务、安全，相互扶助的秩序。

任何人都担负有保存自己的义务，不然他就会受到痛苦的处罚；如果他疏忽了对于自己的义务，那么自己一个人会因此而受苦；因此与任何其他任务比起来，首先要完成对于自己的义务。但一切和他一起生活的人，同样地担负着对于他们自己的义务，不然同样地要受到痛苦。依据自然秩序，虽然最强者应该成为家长，但是如果他侵害和自己有连带利益，一起生活的人们的自然权利，就是破坏正义的秩序。在这个场合，个人自然权利的享用，存在着相互补偿的秩序，每个人都可以为家族中的所有人来工作，但是他应该依据自然所给他的义务，和个人按自己的能力对社会的协力，按照分配正义的秩序，受家长的调节，甲和乙可以个人以不同的方法对社会尽力，甲的工作可以减轻乙的工作，但由于劳动分工，因而可以根据工作的情况，完成个人自己的工作；就是由于这样的相互补足，个人可以约略同程度的对于社会利益做出贡献。因此个人可以依据社会内部的分工所发生的利益，在社会中全面地享受自己的自然权利。即使是对于社会不能有所贡献的人们，也可以根据个别社会所获得的生活上的富裕，和对社会有所贡献的人一样享受权利。就是这个规律，指导着家长的行为，把社会的自然秩序和正义秩序结合起来。而且作为家长，还怀有责任感、温情和同情心，这种心情的产生，正是创造主给人以相互扶助的义务，并要他遵守这种规律的意图的表现。

我们还可以把人从群居的生活状态来考察，就是人不可避免地要相互交往，但因为没有实定法，人就不能在最高权力的支配之下结合成社会，并遵从一种政治形态，因此可以把这样的人，看作是沙漠里的野蛮人，他们只能依靠土地的自然生产物来生活，或是冒着做强盗的危险，侵入有财富可以掠夺的各国。在这种状态之下，由于没有能够保证财富所有权的监护权力，人们就不可能由农业、畜牧来取得财富。但是最少限度，他们为了他们相互之间个人的安全，必须要有明白表示的，或者是默认的协约；因为人在孤立的状态之下，相互地感

到恐惧，因而相互地陷于不安，使他们不得不关心于从这种恐怖中解放出来，如果能够缔结起上面所说的协约，双方就都可以对于这种恐怖感到安心。住在同一地方的住民，比较其他地方的人有较多的见面机会，因而能够经常地相互交往，能够相互信赖，相互扶持，缔结婚姻，形成所谓特定的部族。就此所有的人，为了共同防卫而结成同盟，并在这个基础上，在保证相互之间的身体安全，居民所有权，以及归个人所有和管理之下很少的资产与工具的所有权的安全条件下，相互的对其他人，维持充分的自由和独立的状态。

如果他们所有的财富更加庞大，更加分散，或者处在更加有被掠夺的危险的境地，则这种部族制度，还不能充分保证他们财富的所有权。在这个场合，他们就需要有明文规定的，或协议的实定法，和促使遵守这种法的最高权力。因为他们的财富易于被侵夺，单靠公德心，对于过分缺少道义的同国人，会引起他们侵犯他人权利的欲望。

因此，社会形态取决于个人所有的，乃至能够所有的，因而把它保存和确保其所有权的财产究竟有多少。

因而当人处在从属的地位时，更确切地说，处在实定法和监护权力的庇护之下的场合，他们作为所有者的实力，是大为扩大，因此不是他们的自然权利受到限制，而是大为扩大了自然权利的行使。

第五章 在最高权力的影响下结合成社会的人们的自然权利

在已经存在的社会中，都是受君主的权力，或者是贵族的权力，或者是民主的权力等的统治。但是决定结合成社会的人之自然权利本质的，并不是这种种权力的形态，因为所谓法，是在各种形态之下有着很大的变化。决定国民权利的政府法律，大致上都是实定法，就是人为的法律。这种法律并不是自然权利的本质的和坚固的基础，而是非常容易变化的，因此不可能从这种法来认识人的自然权利的状态，对它进行研究并没有什么用处。[20] 因为，当法律和监护的权力，不能保证所有权和自由时，就完全不存在有效的政府和社会，有的只是

有政府外表的独裁，实际上则是无政府。在这样的情况之下的实定法和独裁，只是庇护和保证了强者的僭夺，破坏弱者的所有权和自由。因此甚至原始的自然状态，也比这种经过无规律形式，权力、君主等所有的各种变迁的，粗野的社会状态更好一些。这种变迁可以把它看作是必然的，在把这一连串的变迁加以深刻注意和考察的人，会产生这样的一种思想，就是从统治开始，进步，成为最强的势力，后来是渐渐走下坡路，最后则终于使统治走向破灭的宿命的顺序。但是他们不得不承认这个顺序是极其不规则的，事变的进展有快有慢，有突然发生的，有千篇一律的，意外事件的发生有多有少，有顺利地进行的，有遭受到破坏的，事变的发生有偶然的，也有多有少，也有能归之于或不能归之于统治者的慎重和错误，精干和无知，以及贤明和放纵的情况。从上面所说的情况来看，他们至少得到这样的结论，关于恶劣统治的宿命论，并不是从最初类型政治的自然秩序所必然要产生的派生物。

为了认识时间和空间的规律性，控制航海，保证贸易，必须正确地观察和计算天体运动的规律。同样的，为了认识结合成社会的人的自然权利的范围，必须尽可能以作为最好统治基础的自然法则为依据。这个人们必须服从的统治，对于结合成社会的人说，是最有利的自然秩序，同时也是实定法的秩序。

因此，结合成社会的人们，应该服从自然法和实定法。

自然法可以是物体的，也可以是道德的。

这里所说的物体的规律，可以理解为明显地从对人类最有利的自然秩序所产生的一切实际事件的运行规则 。

这里所说的道德的规律，则可以理解为明显地适应对人类最有利的实际秩序的道德秩序所产生的一切人类行为的规律 。

上面两个规律结合在一起，就是所谓自然法 （toi naturelle）。所有的人，以及一切人类的权力，都必须遵守这个由神所制定的最高规律；这些规律是坚定不移的，不可破坏的，而且一般说来是最优良的， [21] 因此可以作为最完善统治的基本规律，可以作为所有实在法

的基本规律。因为实在法，很明白的不过是对于人类最有利的，有关自然秩序的管理的规律。

所谓实在法，是最高权力所制定的公正的规律，目的在于规定行政和统治的秩序，保证社会的防卫，认真的遵守自然法，改善和维持存在于国民中的风俗习惯，根据各种情况调整国民个人的权利，在由于舆论和看法不同对于某些情况发生疑问时决定实在的秩序，以及确立起分配的正义[22]。但是原始的实在法，即其他一切实在法的根本法，是由自然秩序的公私教育所产生的制度，是所有人为的立法，一切关于市民的、政治的、经济的以及社会行为的最高规律。如果没有这个根本制度，则政治的统治和人类的行为，就陷于黑暗、混乱和没有秩序。因为如果对于作为人为立法的基础，和起人类行为最高规律作用的自然法缺乏认识，则对于正义和不正义，自然权利，物体的乃至道德的秩序，就完全无法辨识，对于一般利益和个别利益的本质区别，各国繁荣和衰落的实际的原因，甚至关于道德上善恶的本质，支配者的神圣权利，和服从社会秩序的命令者的义务，也都完全没有办法理解了。

因此，实在的立法，只有在宣示它是对结合成社会的人们最有利的秩序所依据的自然法时才能成立。也可以很简单地说，是最有利于君主的秩序，因为真正最有利于君主的，也是最有利于国民的。要经常保持帝国的稳定和繁荣，除了认识这个最高规律之外，没有其他方法。国民对于这门学问知道得愈深，国家愈能受自然秩序的支配，则实在的秩序也愈益合理。总之在这样的国家里，不会有不合理的立法；因为政府和市民都很快能够看出它的不合理。

社会的基础，是人的生存，和维持保卫人的力量所不可缺少的财富。因而，如果助长违背从王国土地有规律的财富的年年再生产和分配秩序，来制定实在法，那只因为是无知。如果在这样的国家，政府为理性的灯光所照亮时，则有害于社会和君主的实在法就会被取消。

在这里所说的是由自然法的研究所深化，发展和完成的理性。因为单纯的理性，不过使人比禽兽稍高一点而已。所谓理性，在最初不过是使人能够获得自己所必要的知识，并依赖这项知识，把握作为人的存在的本性所不可缺少的实际的善和道德的善所必要的能力和才

能。理性对于灵魂的关系，好像眼睛对于身体一样，如果没有眼睛，人就不能享受亮光，如果没有亮光，人就不能看到任何东西。

因此，只有理性，人并不能很好地控制自己的行动，人必须依靠理性获得自己所必要的知识，并运用这些知识来正确地行动，和获得自己所必要的财货[23]。无知是孤立的野蛮人的原始属性。所以在社会中，无知是人类为害最大的缺点。正因为这个缘故，在社会中，无知可说是有罪的；因为所谓赋有理性的人，必须超过野蛮状态的阶段。因为人类的不幸，他们对于创造之神的侮慢，鄙视永久的光明，最高的理性以及一切的善的最通常的原因是出于他的无知，因此这种罪的性质就更加可怕。

但是对于自然法的过程有一定程度明确认识的，知识渊博的，发展完成的理性，是可能的最好统治所必不可缺的条件；由于遵守最高规律，可以使维持人类生存和监护权威所必要的财富充分地增加，而且由于监护权威的庇护，可以使结合成社会的人的财富所有权和身体安全受到保证。

因此，很明白的，每一个人的自然权利是与结合成社会的人，对于构成最有利秩序的可能最好的法的确实遵守程度而成比例地伸展的。

这种法，对于构成人的自然权利一部分的人的自由，丝毫没有限制。因为对自由所进行的最好选择的目的，明显的就在于这些最高规律所产生的利益。有理性的人当然不能拒绝服从这些法，不然人的自由对于自己和其他人同样是有害的，这样就会变成狂人的自由。这在良好的统治之下，当然会由以社会的实在法为基础的权力加以抑制和纠正。

---

[1] 魁奈这篇关于自然权利的论文，是刊登在杜邦所编印的《农业·商业·财政评论》的第一期（一七六五年九月）中。杜邦把这篇论文刊登在他的“前言”之后，并在论文的前面写了如下的“序言”。

“序言。我们在前言中曾经这样说，使经济科学完成基本任务的，首先是对秩序，以及形而下的，自然的法则的认识。我们把这话反复

的向读者提起，并不是多余的。因为包含它的成果在内的对于这个根本大真理的考察，可以消灭由于错误的综合和被误解的利益，进入学问——在这里如有错误是极其危险的——中来的所有庸俗的偏见，和所有欺骗性的议论。人们只要能稍为加以考虑，就会清楚地感到，在至高的自然法则中，包含着经济秩序的根本原则。我们定期发行的刊物，任何时候都包含有搜集丰富的事实的部分，所以要把这一部分放在里面的原因，就是根据这个精神，而且我们的议论是有一定的方向。我们把《评论》的工作，由比我们在这方面的更好的熟手（魁奈）所写的，在下面所刊登的《关于结合成社会的人的自然权利的考察》开始，也就是根据这个精神。自然权利，正如这篇论文所说的一样，完全可以包含在经济科学形而下的法则的秩序中，因而这个《考察》是从人们的一般利益，以及人们为了获得所必要的财富所应遵守的自然诸法则的观点，把它概括的说明的摘要，同时对我们说，这是说明可以放进我们的《评论》中的种种对象的一个摘要。因此，即使这篇论文，并没有对于农业，商业，特别是对于财政的详细记述，但是在这里面包含有这些大对象所要考察的诸原则，同时因为我们完全赞同这些原则，而且因为这些原则不断影响我们这个刊物，因而把这些原则刊登在创刊号的前面，我们认为是最得当的。正因为这样，在这里就特别要注意我们所要建设的殿堂的坚固的基础。因此，我们决不能忘记所设想的根本真理，这些真理使我们不惜任何努力来完成公共事业所给我们的使命。”

杜邦在《概说》*(Notice abrégée)*（《市民日记》一七六九年四月号）中曾有如下的话，来指摘这篇论文。即：

“一七六五年九月。在九月，《农业评论》——由本日记的现编纂者所编辑——出版了两本别册。在这本杂志的最前面，刊登着《经济表》著者所写的短文《自然权利论》的第一版。这篇论文指出，所谓人的自然权利的行使，正如哲学家和法律家所坚信的，并不会因为社会的成立而受到限制和减少，相反的是会大为增加，如果社会的实定法能够尽可能的良好，则自然权利的行使，就会尽可能大的得到伸张。这篇论文有十二开本的小册子的第二版，又巴黎哈泼街（Harpe）的美林（Merlin）书店所出版的题名《重农主义》的论文集的开头，有它的第三版”。

在《重农主义》中所刊录的第三版，比以前的略有增订。并把《关于结合成社会的人的自然权利的考察》原题名，改为《自然权利》。杜邦再度把这篇论文放在其他一切论文的前面，并在《经济表的分析》的前面。在《分析》的《出版者的话》中，所提到的"前面的论文"，就是关于《自然权利》的问题。（翁根注）

[2] 在七年战争的末期，因为缔结了媾和条约，在可以得到长期和平的希望的时候，法国政府企图把极度疲敝的国家一般地位提高，不得不采取一些振作精神的手段。

著名的关于谷物自由交易的拉韦尔迪（Laverdy）总监的布告（一七六四年），不能不说是根据上面所说的意旨所提出的重大文件。但是在这之前，曾由机关刊物《商业新报》*（Gazette du commerce）*的创刊号，努力在商业界和政府当局之间建立起一种关系。这个刊物，从一七六三年四月一日起，每星期发行两次（星期三与星期六），是在财政当局的监督下所编辑的。关于这个《新报》的构成与特色，在《说明书》中有如下的话："由于三十年间的垄断特权，所有和这方面有关的周刊杂志都被禁止了，因此这个有权威的《新报》刊登着，无论是巴黎，王国和外国的主要都市，特别是关于都市中批发商业、零售商业和银行的记事。"《新报》首先以商业的直接的实际利益为目标，但同时并不妨碍商业政策的一般动向，和关于理论争论的材料的搜集刊登。而且这个论争部分，不久由信奉魁奈新学说的弟子（勒特罗纳Le Trosne和杜邦Dupont de Nemours）们而活跃起来，反而在实务论说之外，提高它在刊物中的地位。结果就把这个理论的争论部分，从实务的部分分离开来，决定把它刊登于每月发行一次的别册特刊中。这个别册特刊，从一七六五年七月以后，以《农业、商业、财政评论》*（Journal de l'agriculture，du commerce et des fimances）*的标题出版。

在《创刊词》中，对于《评论》发行的目的，有如下的话："我们现在发行的这个'评论'是专门为了促进经济学知识的进步。……'评论'和'新报'一样，也揭载关于农业，商业，财政的一切记事。如果'新报'只是把它公告的话，'评论'则是在必要的程度上，要在叙述上来启发耕作者，指导商人和教育市民"。至于新机关杂志对政府当局的位置，在检察官阿尔巴力（Albaret）的"许可"中有如下的记载。"我受司法次长阁下的命令，读了'农业、商业、财政评论'。这个定期刊从它的

目的来说，是值得内阁贤明的加以保护。”另册特刊的编纂，最初是由新报的发行者（克罗穆脱Cromot和梅斯纳尔Mesnard）担负，从最初二期（七月和八月）的发行可以知道，他们是不胜任这个工作的，可能由于政府的劝说，把这两个刊物分开，并任命不久以前加入魁奈学派的杜邦为理论部分的主编。罗梅尼在所著《米拉波学派》第二卷二四六页，曾对这个问题的事实，有如下的有趣的详细叙述。就是在一七六三年，杜邦还是一个二十三岁的青年，他专心于文学，在米拉波侯爵引见时，已经和伏尔泰通信了。米拉波侯爵对友人隆哥，一七七七年十一月二十五日的未发表的通信中，曾有如下的话。“杜邦是我最初的弟子。这是一七六三年的事。我所说我的，是因为首先由他向我提出的。我并把他介绍到魁奈博士那里去，并得到了他的照顾，洗去覆盖在他的纯洁的心上的灰尘，以无比的善意和热忱，给他以严厉的锻炼，结果把他从游泳者培养成为潜水者。一七六五年底左右，莫尔莱Morellet老师把给我的《农业、商业、财政评论》的编辑工作委之于杜邦。这时莫尔莱老师说：“这孩子年纪轻，我打算帮助他”。这个年轻人，从那时以来，比任何人都努力。结果博士曾对我说，必须好好地照顾他，并曾对我说过这样值得纪念的话，在我们死后，他可以做我们的祖述者，这就是指的杜邦。当时能干的先生，从那时起，我们也没有考虑为先生所培养起来的许多赞同者。可是杜邦已准备好论战的场所，于是马上燃起了论争的火焰。……”

因为杜邦被任命为法国政府关于政治经济问题的机关刊物的总编辑，就为魁奈学派开辟了极其重要的活动场所。

杜邦的最初的编辑活动，是从一七六五年九月号的一篇长的《前言》开始。就在这篇前言中，一看就可以知道他完全是个重农主义者。特别是他的下面这段话。

“根据公众的利益，一个大臣现在所要施行的，首先是计划。这个计划，根据他的意见，是促进、奖励、推广和助长它的重要哲学，确实除把这两个部门——一部分包含和每日生活有关的一切历史事实，另一部分则揭载从这些事实所产生的，对于它的原则有深入研究必要的一切考察和争论——分成两个定期刊物之外，并没有其他完成这个任务的更好的方法。在这个杂志里，虽然任何问题都可以，但把最重要的问题摆出来争论，是政府当局保护的主要对象。因为人的教育和社会福利是政府活动的目的。因为政府当局知道，所有的人的活动

中，都有发生错误的可能；并且知道，错误不外是不全面地研究必然要产生的结果而作的错误判断 。因而行政当局了解，如果能把事物的所有方面加以充分的研究，就不会发生错误。那么在这个场合，如果问人为什么不犯错呢?那是由于把事物按照它的实际情况来考察。这骤然看起来好像是当然的事，但要做到并不容易。因此政府贤明地相信，必须给争论以自由的余地。……根据这个原则，在这个《评论》中，常常可以看到和编辑者的意图完全相反的许多论文。编辑者在公开说明意见时，所说的——必然会感到编辑者的见识不够——明显的决不是行政当局的意见。编辑者，从他的本身的责任说，当然享有作为这个刊物编辑基础的自由。我们不应该多次的重复来说，就是应该把《农业·商业·财政评论》看做是一个斗争场地，在这里，市民们，可以认真地互相竞争，拿出力量，很好地活用自己的研究而为祖国做出贡献、而且必须这样做。只有公共的福利是市民们努力的共同目的，同时也正是努力的果实。讨论的最重大的问题，对于现世代说，这个刊物是重要的，对于将来的世代说，是更为重要，因为后世人可以从这个著作中，搜集到经过事实证明的，作为争论的结果所达到的原则，这也正是我们的希望。因为作为这个《评论》的对象的重要学问，并不是在真实性和可能性之间进行争论的舆论性的学问；而是一切都可能论证的。这里的问题，是财富的生产，社会的存在，以及使作为幸福的渊源的财富的年再生产，能够最大的增加的适当方策。其中没有不是形而下的（Physique），而且由于一切还原于计算的形而下的规律的研究，决定最低限度的形而下的结论。”

杜邦并不能长久地留在这个工作上。由于他对于新老师魁奈的主义的热情，他不但和《评论》的主持者争，而且和完全不关心公众的机关刊物，看作是关于纯生产量的思想的代办机关的政府当局，也陷入进行争论的窘境。因为这个困难，——这个事例在魁奈学派的历史上是重要的，我们在任何地方都把它提起——以及其他的事情，结果使杜邦在第二年末离开了这个职位。以后在《农业·商业·财政评论》中所发表的魁奈的最重要的论文，是在我们所屡次说明的，在一七六八年出版的《重农主义》这部书的最初两卷中，由杜邦所再度选载。但是在把它们再度选录以前，这些论文是由著者自己加以很大的修改。我们把这些论文，按照最初在《农业·商业·财政评论》发表时顺序把它刊载，当然《重农主义》所再度选录的论文，是根据最后的版本。并把这两个版本之间的最重要的不同之点指出来。（翁根注）

[3] 和关于自由，正义，以及非正义的哲学争论一样，关于自然权利也是有争论的。就是这种相对的属性，把它看作好像是绝对的实体，然而这种所谓相对的属性，只有把它和必然互相依存的相关概念结合起来，是不能作为完全而正确的观念把它掌握，而且如果没有这个相关的概念，那么它们只是空洞的抽象的概念，即架空的概念。（原注）

[4] 请参看本章末尾和这有关的事例。（原注）

[5] 这个是朱斯蒂尼安（Justinien）的定义，这个定义和其他定义一样，有它真实的一面。（原注）

[6] 请参看第三章的附往及第四章里所引用的与此有关的事例。（原注）

[7] 请参看第二章附注中的事例。（原注）

[8] 请参看第四章的事例。如果稍为加以补充，这个命题可以作为我们的命题。（原注）

[9] 这是柏拉图著作中诡辩学者特拉西马克（Trasimaque）的论点，霍布斯以后重新把它提出来，就是在霍布斯之后，以《自然权利和政治的原则》*（Principes du droit naturel et de la politique）* 为题一书的著作者，把它重新地提出来。关于这些在第二章中加以处理，请参看其中辩论的部分。（原注）

[10] 请参看第四章的举例。（原注）

[11] 这是无人岛中，只有一个人在那里生活的情况，在这个场合，这个人对岛中的生产物的自然权利，没有什么正义和不正义的问题。因为所谓正义和不正义是相对的概念，因此在没有一个人和他有关联时，就不可能存在。请参看第四章的开端部分。（原注）

[12] 请参看本章的末尾和第四章开端部分。（原注）

[13] 在初版中，这段文字如下："如果有人向我问什么是正义呢？同时如果我是根据理性来回答，那么我将说，所谓正义，是由理性之

光所明确承认的自然的最高法则，承认什么是属于某一个人，或属于自己的。”（翁根注）

[14] 在初版中，这段文章如下：“所谓个人的自然权利，在现实上可以理解为，只限于适合人享用的各种物的一部分。”（翁根注）

[15] 这里所说的是在原始自然状态中的人，可以看如下的俗语：你如果需要什么，可以自己去寻找，任何人也不妨碍你。这个规律也适用于兽类，兽类处在这种状态，同样也不会进行斗争，以免在寻找生活资料时相互妨碍。（原注）

[16] 从这里开始到这一节的终了为止，是在最后的版本中所增补的。（翁根注）

[17] 这里所说的要求更多的自由，究竟是什么意思呢?这是不是意味着更加恣意地，就是更加和有确定意志的动机分离来独立活动呢?并不是如此，因为所谓独立，如果绝对地说，那就是指意志处在毫不关心的状态，在毫不关心的状态，是不存在任何自由的。因此，所说的更多的自由，并不是这个意思。同时这句话，和受不能克制的动机所支配的意志状态，也很少关系。这两个极端的状态，是规定自由的自然行使范围的界限。

自由是一种有相互平衡和缓和作用，并多少以启蒙的，有修养的理性来研究和评价的相对关心，来激励和克制动机有关的能力。这种评价的状态，是存在于多少受精神的注意所保持的较多的自由实践行为中。但是为了对自由有更为明确的观念，这种评价的状态是不能和意志的决断行为相混同。但是后者是简单彻底的和多少是突发性的行为，而且使一切自由的发现受抑制，因而丝毫不是自由的行为，不过是利用对自由实践的选择，多少有准备的意志的绝对决定。

因此，任何多少能够运用自己思想的人，只要经过日常的考察，都会对于否定自由的人，提出如下的问话，就是你们是否确信，是否有过经过深思熟虑的事情?如果他们承认有过曾经加以深思熟虑的事情，那么就要进一步向他们追问，你们为什么要深思熟虑呢?如果他们坦白地说，这是为了选择，结果是他们就承认了，在动机和决心之间，存在着知识能力的运用，在这个场合，关于这种能力的实在性，

相互的意见是能够一致的，至于对它的名称的争辩，是完全徒劳无益的。

但是在这个名称之下，不能把那些互相矛盾的条件结合在一起，例如把所有现实的动机同样加以承认的条件，以及任何动机都同样的不加以承认的条件，就是把爱好选择，决心所有的动机加以排斥的条件。因为如果是这样，则所有的实际行动，所有的行使运用，结果被叫做自由的能力，它本身所有的本质的特性，也就不能存在了。因而这个名称，就好像是没有两头的棍棒，不过是意味着不可思议的抽象概念。这样为了使人自由，因而把所有决定的原因从人的意志分离开去，这就完全消灭了意志。这是因为一切的意志的行为，都是对于一件事物有所要求，因为这件事物，触动了他本身的意志。因此动机的丧失，就是作为意志感情的对象的研究，评价的自由的丧失，即知识能力的丧失。

现在不想再对上面所说的问题更费唇舌。现在就来作出结论，只有那些贤明的人，才有可能专心致志地使自己的自由达于完善。在上面所说的那种人之外的人们，常是自信，在他们的欲求得到满足时，就是十分的自由了。因而这些人所注意的并不是他们的自由，而是注意于获得任意扩大自由的行使，可以增加选择的手段。当一个人在吃饭的时候，在他面前只有一种食物时，那么他所能选择的，只能是吃这一种食物呢?还是不吃它?是多吃一些呢?还是只稍为吃一点?但对于一个有二十种食物放在面前的人说，那么，就可以充分地发挥他的自由，是把二十种食物都吃一点呢?还是只选最好的吃一点?或者把所选的那些多吃一点，或少吃一点?那些没有开化的人们，不断扩大自己的自由的行使，到了几乎没有界限，没有节制的境地，一心只想满足自己的情欲，也就是这个意思。这就是要使生活在社会中的人们，能够抑制恣意地行使他们的自由，使他们自己不得不制定刑法。这样就可以使人，在刺激深思熟虑的主动的机构的注意，而且在重要动机的相互平衡之下，来扩大他们的自由。这样就可以使自由和深思熟虑，依靠自己的动机而得到伸张，可以避免轻率的和缺乏理性地来使用自由。（原注）

[18] 狂妄的行为，有很多的种类和各种不同的程度，但由于脑的构造不好，因而要发生狂妄行为的人，不容许他做出最好的选择，就是他们受实际的规律的支配，不容许他们发挥好的作用 。（原注）

[19] 最后一节，是最后一版所附加的。（翁根注）

[20] 从这里起到这一节的终结，是最后版本所增补。（翁根注）

[21] 对于人最有利的自然秩序，对于其他动物说，并不一定也是最有利的；但是人有着把自己的命运尽可能地安排更好一些的无限制的权利。这种优越性是根源于人类的理性，而理性又来源于自然秩序。因为人的这种优越性，受之于自然创造的神；神在形成宇宙的秩序中，由制定各种规律来作出这些决定。（原注）

[22] 从这里起到本节结束，是在最后一版中所增补的。（翁根注）

[23] 从这里起到这一章的最后部分之前一段为止，是最后的版本所增补的。（翁根注）

经济表的分析 [1]

“农业繁荣，其他一切技艺也都兴旺，一旦土地荒废下来，无论从事水上工作或陆地上工作都将处于垂危的境地。”

——苏格拉底（引自色诺芬的著作）

关于农业国每年支出分配的经济表之算术图式的分析 [3]

国民被分为三个阶级，即生产阶级 （classe productive），土地所有者阶级 （classe des propriétaires）和不生产阶级 （classe stérile）。

生产阶级 是耕种土地、逐年再生产国民财富的阶级，他们预付农业劳动上的开支，并为土地所有者提供每年的收入。他们要担负产品出卖以前的一切支出和劳动。要知道一国国民财富年再生产的价值，就要看那些年产品的出卖情况。

土地所有者阶级 包括君主、土地所有者及什一税的征收者。这个阶级依靠收入（revenue），即纯产品（produit net）来生活，这些纯产品是生产阶级每年从再生产财富中，先扣除补偿年预付（avances annuelles）和维持经营上使用的财富基金所必要的部分之后，把它支付给土地所有者阶级的。

不生产阶级，是由从事农业以外的其他工作和别种劳动的人组成，他们的支出，是从生产阶级和从生产阶级取得收入的土地所有者阶级取得的。

彻底地研究和明确地计算这些不同阶级之间的关系，必须以一些具体情况为依据，只凭单纯的抽象概念，是不可能进行确实的计算的。

假定有一个大的王国，它的土地在农业高度发达的情况下每年有五十亿〔利佛尔〕价值的再生产，而且这个价值保持着经常状态，而这经常状态又以正常价格为基础。所谓正常价格，则是在能经常保持商业上的自由竞争，以及充分保证农业经营上使用的财富基金的条件下，各通商国家之间所采行的价格。[5]

经济表 包括三个阶级和它们每年的财富，它们的交易是依照如下的方式来进行。

生产阶级	土地所有者阶级	不生产阶级
这个阶级的年预付达二十亿〔利佛尔〕[6]，虽然他们生产了五十亿〔利佛尔〕，但其中有二十亿〔利佛尔〕是纯产品 即收入。	这个阶级有二十亿〔利佛尔〕的收入，其中十亿〔利佛尔〕为购买而付给生产阶级，另外十亿〔利佛尔〕则为购买而付给不生产阶级。	这个阶级的预付 额为十亿〔利佛尔〕，他们为购买原料，把它支付给生产阶级。

生产阶级 把产品中的十亿〔利佛尔〕售卖给收入所有者，十亿〔利佛尔〕售卖给向生产阶级购买加工品原料的不生产阶级……计二十亿〔利佛尔〕。

收入所有者 为购买而支付给不生产阶级 的十亿〔利佛尔〕，不生产阶级为用于本阶级的人们的生活需要，向生产阶级 购买产品……计十亿〔利佛尔〕。

收入所有者 和不生产阶级 从生产阶级 购买的数额的总和……共计三十亿〔利佛尔〕。

生产阶级 由售卖三十亿〔利佛尔〕产品而得到的三十亿〔利佛尔〕（货币——译者）中，二十亿 必须当作土地所有者本年的收入，

支付给土地所有者，以余下的十亿 用作向不生产阶级 购买加工品。不生产阶级则保留这个数额，以便恢复先前向生产阶级 购买自己 加工品原料所支出的预付。因此这个预付并未生产任何东西。不生产阶级不过把它支付出去，又把它收回来，就这样每年给它保留起来。

原料和为把它加工所花费的劳动，使不生产阶级 的售卖达到二十亿 〔利佛尔〕，其中十亿 〔利佛尔〕，是为该阶级的人们的生活而支出；这里只有消费，即产品的消失，并没有什么再生产。由于这个阶级只是经常不断地把自己劳动所得的报酬用于支付与生活资料有关的支出，该项支出，就是从全部耕作地区的每年再生产所取得的、为不生产的支出所消失的、不再恢复的、纯然的消费支出 。另外的十亿〔利佛尔〕被保留下来，作为补偿不生产阶级 在第二年制造加工品时重新向生产阶级购买原料的预付。

这样，生产阶级 向收入所有者 和不生产阶级 出售而得的三十亿〔利佛尔〕，其中二十亿 〔利佛尔〕用作支付本年度的收入，十亿〔利佛尔〕则用于购买工业品而支付给不生产阶级 。

在不同的阶级之间这种交易的进行及其主要条件，毫不是假设的东西。如果仔细加以考察，任何人都能确信，这是完全符合实际情况的，不过在计算中所假定的数字，只适用于现在的场合。

农业国的繁荣和衰落的种种不同状态，可以由于其他种种不同的条件，因而假定出其他的数字 ，其中每一个假定数字都要成为严密地适合其特殊计算的基础。

我们当作计算出发点的假定数字，是在上述的耕种地区，依据自然秩序的最恒久的规律，确定由生产阶级每年用年预付二十亿 〔利佛尔〕重新生产出再生产总额五十亿 〔利佛尔〕。根据这个假定，年预付的再生产为百分之二百五十。因此，土地所有者的收入，可以得到和预付相同的数额。然而这些假定的数字，有其不可缺少的条件 ，即交易的自由能保证产品以优价（bon prix）出售，例如谷物的价格，假定为一塞蒂值十八利佛尔。同时还假定，耕作者除了支付给土地所有者的收入以外，不管直接或间接，都不再承担赋税。而收入的一部分，例如七分之二 ，则构 成君主的收入 ，根据我们假定的数字，在二十亿〔利佛尔〕总收入中，君主所得的部分，是五亿七千二百万

〔利佛尔〕[7]，土地所有者所得的部分是七分之四，即十一亿四千四百万〔利佛尔〕，什一税征收者所得的部分是七分之一，即二亿八千六百万〔利佛尔〕。这个课税方法，既能取得如此巨大的公共收入，又不致使国民财富每年的再生产造成任何衰退[8]。如果用其他方法，必然要使国富的每年再生产衰退。

对于土地所有者，对于君主和全体国民来说，把赋税完全对土地收入直接征收，是有很大的利益的。因为所有其他的课税形式都是违反自然秩序的，都是对于再生产和赋税本身有害的，都是会在赋税之上加上赋税的。在这个世界上，一切的东西，都是受自然规律的支配。人类被赋予认识和遵守这些规律的必要的智能，然而对于许多观察的对象，需要作综合的论断，由这些论断形成一个有十分广泛而非常明显的事实作根据的科学的基础。为了避免在实践中发生错误，这种科学研究是不可缺少的。

在再生产总额五十亿〔利佛尔〕中，收入所有者和不生产阶级为供他们自己消费购买了三十亿〔利佛尔〕。因而在生产阶级手中，还剩下产品二十亿〔利佛尔〕。此外，生产阶级又从不生产阶级购买加工品十亿〔利佛尔〕。因此生产阶级每年的基金（fonds annuel）为三十亿〔利佛尔〕，这个基金，是被这个阶级中依赖用于耕种的年预付来从事各种不同工作的人们，以及依赖后面所说，由利息（intérêt）支付的，从事于对创设基金（fonds de l'établissement）的各种日常修理工作的人们所消费，关于这一点将在下文谈到。

因此，生产阶级的年支出（dépense annuelle）是三十亿〔利佛尔〕，即为满足本身的消费而保有的产品二十亿〔利佛尔〕，和从不生产阶级购买的加工品十亿〔利佛尔〕。

这个三十亿〔利佛尔〕形成所谓生产阶级的回收（reprises de la classe productive），其中二十亿〔利佛尔〕，用于直接劳动的年预付，来抵偿他们所消费掉的支出，以便这个阶级能够每年重新进行五十亿〔利佛尔〕的再生产，并使它不断地连续下去。另外的十亿〔利佛尔〕，则由这个阶级在售卖时保留下来，以便用于支付创办时的预付（原预付）（即固定资本——译者）的利息。我们现在来说明所以需要这些利息的理由。

一、构成原预付的经营上使用的财富的储备，每天都要损耗，因此，必须使它不断地恢复，以便使这种重要的储备能保持原有的状态，不至于因日渐损耗而终于完全消失；这种重要的储备的消失，会造成耕种的毁灭，因而造成再生产的毁灭，因而造成国家财富的毁灭，因而也造成人口的毁灭。

二、耕作上往往难免有使作物几乎完全破坏的许多大灾害，例如霜冻、黑穗病、洪水、畜疫等。如果耕种者不保有一定的预备资金，由于灾害的结果，会使他们不能完成对土地所有者及君主的支付，或者不能维持第二年耕作的支出。后面一种情况是经常发生的，因为土地所有者和君主掌握着政权，能迫使耕种者对自己支付。这样，土地所有者、君主、什一税征收者以及其他所有的人，立刻就会陷入耕种毁灭的悲剧结果，而对它束手无策。

因此，耕种者用于设备方面的预付的利息，必须包含在他们的年回收（reprises annuelles）中，这个利息，是为了应付这些大灾害，以及维持耕种上所使用的和需要不断恢复的经营上使用的财富的。

上面已经说过，为使土地适宜于耕种而花费的原预付 的数额，要比年预付 约多五倍。在现在的假定中，年预付是二十亿 〔利佛尔〕，因此原预付 是一百亿 〔利佛尔〕。一年的利息十亿〔利佛尔〕，只不过是一成。如果考虑到必须用这种利息来抵偿那些支出的数量，如果考虑到这种利息的用途的重要，如果想一想没有它就不能保证地租和赋税的支付，因而社会支出的再生将会停止，经营上使用的财富的储备以及耕种本身也都将遭到破坏，这种荒废将使大部分人类绝灭，而其余的人也不得不退回到森林去过原始人的生活，那么就可以知道，在耕种上不可缺少的原预付的一成的利率，并不是很高的。

我们并不是说，所有的耕种者，除了年预付之外，每年都要抽出一成的原预付的利息。不过，我们确信，这是繁荣状态的必要条件之一，一个国家如果不如此，结果这个国家就会衰落，而且是一年比一年衰落，我们如果知道它进行的方向，就可以用计算的方法，测定完全破灭的时期。同时这也是说，在耕种上预付的资本，是有利于国民的，租地农场主用这种资本结合他的劳动和经营能力所得到的利息，应当不少于那些靠利息过懒惰生活者的年利得。

这个利息总额，是每年会花费掉的，因为耕种者决不会任其闲散。就是在他们不需要把这些利息用于修缮的期间，他们也会把这些利息用到扩大与改进耕作的方面，不如此就不能应付大的灾荒。这就是把利息列入每年支出中的原因。

小结

最初在生产阶级和土地所有者阶级 之间所分配的总额五十亿〔利佛尔〕，是在保证每年连续再生产的有规则的程序下支出的，其中土地所有者阶级 向生产阶级 购买十亿 〔利佛尔〕，向不生产阶级 也购买十亿 〔利佛尔〕。生产阶级 把产品三十亿 〔利佛尔〕售卖给其他两个阶级，从其中收回二十亿 〔利佛尔〕，作为对收入的支付，并向不生产阶级 购买，而支出十亿 〔利佛尔〕。这样，不生产阶级 能得到二十亿〔利佛尔〕，他们 把这笔款用来向生产阶级 购买本阶级人们的生活资料和自己的工业品的原料。生产阶级 自己每年支出二十亿 〔利佛尔〕的产品，这二十亿〔利佛尔〕是完成年生产五十亿〔利佛尔〕的支出，即消费总额。

这就是生产阶级每年用二十亿 〔利佛尔〕的年预付重新生产出来的五十亿 〔利佛尔〕的有规则的支付程序，那二十亿 〔利佛尔〕年预付是包括在构成年再生产五十亿 〔利佛尔〕的支出总额中。

现在向读者提出支出分配的算术图式（Formule arithmétique）如下。

右（向左）边上面 [9] 是生产阶级 为了取得本年的收获，而在前一年所支出的预付额。在这个数额下面有一条线把它和这个阶级的收入额栏分开。

左（向右）边是不生产阶级 的收入额。

中央上面，是收入的数额，分别又对两阶级支出，向左右两方面分配。

支出的分配，以点线表示，从收入额出发，沿斜线通往这一个阶级或另一个阶级。这个线的两端，表示收入所有者向这些阶级购买而支出的数额。

两个阶级之间的相互交易，也用点线来表示，点线从购买的阶级斜降，通到出售的阶级。每根线末端的数额，是在相互交易中一个阶级从另一个阶级中收到的数额。[10]

最后，计算是在每一方面都以各该阶级所收入的总额结束的。由此看来，在支出的分配符合上面详述程序的情况下，生产阶级的收入，包括预付数额在内，等于年再生产总额。在这样的情况下，耕作、财富、人口都停留在原来的状态，没有增减。在不同的场合之下，如前面已经说过的那样，会发生不同的结果。

倘若土地所有者为了改良土地和增加收入，支付给生产阶级的多于不生产阶级 的，那么用于生产阶级劳动方面支出的增加，应当看作是对这个阶级预付的增加。

假定收入的支用是在繁荣的状态下进行的，则在生产阶级和不生产阶级之间是平均分配的。然而在这里，生产阶级只把自己支出的三分之一转交给不生产阶级，因为耕种者并不像土地所有者那样能够自由地分配自己的支出。但农业愈是衰退，那么为了使它恢复起见，就要把可以自由支配的支出更多地用在农业方面。

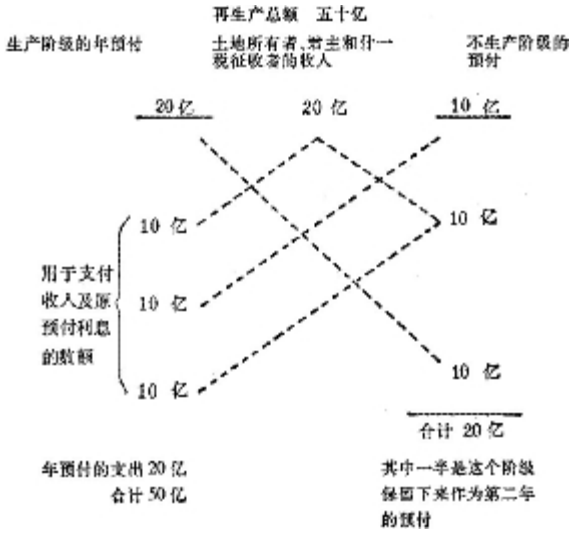

经济表的图式

[1] 重农主义者把它看作是《经济科学的补充》的《使人惊异的图式》（杜邦）的出现，请看本书（*Œuvres de Quesnay，publiées par A．Oncken*）125页注（一）。为魁奈学派所承认，特别是根据杜邦的《概说》（*Notice abrégée*）（155页）〔前书〕所刊载，记录（Mémoire）以一七五八年十二月向国王提出的形式下，可以分为两个主要部分，即其一为《经济表及其说明》（*Tableau économique avec son explication*），另则是在《苏理氏王国经济精华》的标题下，作为前者的附录的《经济统治的准则》（*Maximes genérales du gouvernement économique*）。这个分法我们已经在《百科全书》的《谷物论》条中看到过了。大家知道，《经济表》的原版，还没有看见过[2]。米拉波随便插手，在《经济表及其说明》（*Tableau économique avec son explication*）的标题下（《人民之友》*L'Ami des hommes* 第六册续篇），于两年之后（一七六〇年）把它发表。米拉波在著作中所以不用魁奈的名字，明显的是魁奈自己的希望。《表》的作者和他的关系，他在11页和12页里是这样说的。

“我不仅得到援助，而且获得指导。在进一步探究了这些原则，在研究中，各国民自身感到最受启蒙的时代，能够把各国民所经常遭受的一切弊害的原因找出来的天才人物，并由于和他们天赋之才相适应的不屈的努力，对于财富的源泉，它的流通和使用，把握到明确的观念。从这些观念所引导出来的结果，一旦在他的头脑里被整理起来，单由文字来把它作出使人容易理解的说明是不可能的，因而用图式来描述，就感到必要而不可缺了。由于这个动机，就产生了这里所刊载的《经济表》。对于这些原则，我和他可以说完全一致，为了合于我自己的使用，把它加以修改，使说明能够符合自己的要求，对于这个《表》才能完全的了解。我在这里，为了人们的使用，对大家提供这个说明，是我今天所理解的，因而也是认为对比较初步的读者能够理解的说明”。

这个说明能够使人理解这个问题吗?实际上倒是感到使它糊涂起来了，三年后，由于著者出版了《赋税论》（*Théorie de l'impot*，一七六〇），结果引起〔国王〕的不快，后来他在《农业哲学，别名关于农业的一般政治经济学》（阿姆斯特丹）（*Philosophie ruraleou Economie générale et politique de l'agriculture*）标题下，出版了更

为丰富的著作。这部著作著作有三卷，是以后重农学派活动的最初表现之一。在序言中有如下的话。

“有人（魁奈）把流通 的起源、过程和它的结果，想出用一个一看就明了的图式《经济表》，并且附上说明。他就以这个作为经济科学的基础与概要，以及国家统治的指针。另外还有一个人（米拉波），发展了这个生命的果实，并把它提供给人类。这人（米拉波）用如下的话来增添自己事情的力量说‘人类啊！自己来进行实验吧！用自己的手来给它以说明吧！’事实上，第三者已经尝试过了。他在先驱者事业的基础上，把它作为自己的业绩，再加上他们自身的研究，从而把这一切加以新的说明。虽然这样说，这并不是出自抢夺功名的自负心，而是对这种不可磨灭和值得推崇的业绩的尊敬，以及对于同时代人的义务。”

我们为了明确魁奈对这个出版物（《农业哲学》）的地位的目的，特别把上面这段文字予以转载。魁奈常是这个出版物的共编者。所以必须充分确实的承认，这个著作完全没有得到前面《经济表》作者许诺之处。但是实际上，这个劳作想是出自米拉波一人之手。证据是这两部著作（《农业哲学》和《经济表和它的说明》），不仅都具有华丽的文体，而且假使二人的共同著作，则对后来魁奈自己特别把《经济表》出版的理由就难于解释，而且魁奈的《经济表》，特别从它的整个内容来看，它的形式和米拉波的著作是有很大的不同。魁奈在《农业·商业·财政评论》——当时由杜邦编辑（对本书有关部分，请参看这评论）——一七六六年六月号中以《经济表的分析》的题目把它发表了。这篇《分析》，除去《考察》（二十页）——附在《分析》后面，在一七五八年十二月《经济表》第一版，可以想象是没有的——全文在这本评论中不超过十页。另外一方面，在《农业·商业·财政评论》所发表的这一版，是没有《准则》的，虽然如此，很明显的，这是最接近《经济表》初版的形态的。可以明白地了解到，从他的其他著作所抽引出来的各种观念，正是和《经济表的分析》相适合的。这篇《分析》，在两年以后，在《重农主义，别名对人类最有利的统治的自然构成》(*Physiocratie ou constitution naturelle du Gouvernement le plus avantageux au genre humrain，Yverdon．*)的一七六八年第一卷中发表。在这部著作中，这篇《分析》，一部分有了修改，因为是作者自己加笔的，它的分量约增加到两倍。我们这里所转载的就是这个版本。编辑者杜邦，在前面加上如下的序言。

“编者的话：在前面的论稿〔《自然的权利》〕中可以了解到，对于结合成社会的人类说，只有遵守明显的最有利的自然秩序的根本法则，人类自然权利的行使，才有可能使它适当地扩展到各方面去。因此这个最高法则，如果侵害了它，必然要受到惩罚，对于这个法则的考察，也和这个法则自身对我们所确实证实的一样，是和明白的和物理的报偿不可分的联系着，所以对于这个法则的研究，对于人就更加重要了，却不是说更适合于推动造物所给予人类的理性的研究。但对于这个法则的认识是这样的必要，为了对这些法则的彻底研究，追究它的运行过程，并且把它加以描述，必须追溯到作为经济学基础的基本观念，在主权的保护之下，对结合起来形成社会的所有阶级的人，在财富的年年分配及年年的再生产中，自然究竟是如何的不断发生作用，必须探究到能明确的掌握它的程度，并且必须把它描述出来。这里所揭载的论稿，就是要把这些事实的自然关联加以叙述和说明。如果有人对于这篇论稿所包含的真理，不肯付出劳动加以绵密的研究，而只限于若干一般原则的理解，那就好比不应用几何学的旅行者，在横贯阿尔卑斯山的巨大连峰叠峦时，对于哪个山峰比较高，哪个山峰比较低，只用眼睛来估量一样，在经济科学的各种问题中，右闯左转，只能得到不完全不明确的知识。但是对能够充分掌握经济计算的规则然后投身于其中的人，就是把这些规则成为自己有系统的学问体系的人说，就能够把经济学最复杂的各种问题，进行严密的考察和作出正确的说明。这就像应用几何学，可以明确的知道距离和高度，利用能够纠正对远近容易发生差错的技术，那么对于很细微的差错也能够把它正确地计算出来”。

杜邦在《概说》中，还指出一七六六年以后所出现的事情，即

“六月。这个月里，由魁奈亲自附上极其简洁的《考察》，对农业国支出分配的《经济表》的数学公式的《分析》出来了。我们曾二度和《分析》的编者相遇，不知道是否会有先入之见。但是在所有关于《经济表》的说明中，由著者自己提出，附有图式，曾加以增订，分量增加到四十页，以后再收录在《重农学派》中，因为它很简洁，我们认为是最容易理解的。”（翁根注）

[2] 在翁根一八八八年编纂《魁奈全集》后的一八八九年，《经济表》的初版草稿发现了。由一张《表》和《准则》原型的《略论国民每年收入的分配变化情况》所构成。这就是本书所译载的《经济

表》第一版（草稿），实际情况和翁根注所说有所不同，请注意。——译者注

[3] 一七六六年版（《农业·商业·财政评论》）中，没有引用色诺芬的题词。《分析》本身，也和我们这里所刊登的文章有很多不同之点，是以下面词句开始的。

“我们假定的，是农业达到最高发展阶段的国土，能够经常完全保证商业的自由竞争和农业经营财富的所有权，它每年可以获得以各国之间恒常价格为基础的五十亿〔利佛尔〕价值再生产物的大王国。”

在前面所收〔《重农主义》〕的版本中，这段文字是移到第六段中去了。其他的修订补充，同样的并不是很重要的，因此我们并不想给它特别地指出来。但是必须附带地说明的，在《分析》的《小结》中所看到的《经济表的图式》，在一七五八年的《记录》中，无疑是以稍许不同的形式之下包含在里面，但在《农业·商业·财政评论》中并没有把它收录进去。[4] 在《重农主义》又填补了这个脱漏。

《重农主义》中所收录的论稿各段前面的详细的标题，并不是出自魁奈之手,而是杜邦所写的。因为它写得很简洁，常是把它看作魁奈的文章来引用。为了避免这种混淆，我们在随便那里都不转载这些标题，因为这些完全是表面的东西。（翁根注）

[4] 在初版中所刊载的表，并不是《图式》，请参阅前面的附注。——译者注

[5] 这个地域有各种不同性质的田地，面积约一亿三千万亚尔邦。为了充分维持这个耕地生产力所必须贮备的必要的经营上使用的财富基金（fonds de richesses d'exploitation）约为一百二十亿〔利佛尔〕。可以得到年产品五十亿〔利佛尔〕，使约三十万的人口过着适合于他们身份的安乐生活。

然而在生活安定的情况下，在任何地方，大抵都是人口的增加，超过土地的收益，因而不能忘记，只有足够维持耕作丰产的经营上使用的财富基金的积累，才能够保证构成国力和国家的人民数量。保持这项经营资本上使用的财富基金的积累，必须是经济管理

重要的考察

第一考察

土地所有者支付给不生产阶级，并由这个阶级 用于生活的支出，和土地所有者为维持其本身和他的共同生活者（commensal），以及为饲养动物而对生产阶级 的直接支出，是不能混同的。因为土地所有者对生产阶级 的支出，与对不生产阶级 的支出比较起来，对农业的利益要大得多。

在有收入的所有者中，有很多人由于非常富裕，因而消费极其高价的产品。他们所消费的产品数量，从比例上看，要远低于其他阶级以比较低廉的价格所消费的产品数量。根据这一点把收入用于购买高价物品的人，与他们购买数额比起来，要少得多。然而他们的支出，支持了优质产品的价格，因而相应地也维持着其他产品的好价格，这对于土地的收入是有利的。

土地 所有者对不生产阶级 的大量支出的情况和上面所说的不同，这里有生活的奢侈（faste de subsistance）和装饰的豪华（luxe de décoration）的区别。对前者的结果，不应当像对后者的结果那样害怕。

购买豌豆一利特隆（litron过去的容积单位，是一蒲华束的十六分之一。一蒲华束约合十三公升litre）的人，支付给耕种者一百利佛尔，耕种者把它用于年再生产的耕种的支出。购买金辫带一百利佛尔的人，把它支付给工人，工人把其中的一部分，用于从外国购买原料。只有用于购买自己生活用品的另一部分，才回到生产阶级 手里。甚至这流回的部分，也不像从土地所有者直接对生产阶级 支出的费用

那样有利。因为工人不会为生活而购买高价的产品，因此对维持能生产高价产品性质的优良土地的价值和收入说，他的贡献不及土地所有者。甚至为购买外国产品而支付出去的部分，在进行产品相互贸易的国家，实际上至少有一部分要回到生产阶级 手里 [1] ，这是由于要负担贸易的费用，因此它的数额会减少；不可能全部流回。

第二考察

单纯的消费支出，是自身要消灭而不会流回的支出。这种支出，只有能够自给自足的生产阶级才能维持。所以，这种支出，如果不用于再生产，就要把它看作是不生产的 支出。再则，如果对于农业是多余的和不利的，那么甚至可以把它看作是有害的和浪费的支出。

土地所有者 支出的最大部分，至少是不生产 的支出。其中只有他们用于维护改良土地及扩大耕种的支出可以除外。但是由于他们是依据自然法尽力于财产管理，并且还担负为修复世袭财产的支出，因此不能把他们和形成纯粹的不生产阶级的那部分人混同起来。

第三考察

在一个处于繁荣状态的国家里，耕种以及交易的自由与便利达到了最高阶段，因而土地所有者的收入已经达到了不能再增加的限度，这样就使土地所有者能够把半数 的收入用于向不生产阶级 购买货物。如果一个区域还没有完全耕种和改良，道路缺乏，为了运送产品，还需要使河流便于通航和开凿运河，那么土地所有者为了通过必要的支出，尽可能地增多他们的收入和享乐，就必须节约对不生产阶级 的支出。在这些不能够做到时，上面所说的对于不生产阶级 的多余的支出，是对于他们的富裕和国家的繁荣有害的浪费。因为一切对于农业不利的东西，对于国民和国家是有害的。一切有利于农业的事，也有利于国家和国民。土地所有者只有为增加他们的财富，和为

社会一般福利的支出才是必要的。因为土地所有权的保全，是国家统治的自然秩序的根本条件。

封建政治曾经把土地所有权看作领主的武力的基础，但它所考虑的只是土地所有权。由于这个缘故，关于土地所有权继承程序的许多习惯和奇怪的法律，尽管在君主政体经过多次变动，至今依然保持着。另外方面，为耕种所必要的，唯一能使土地获得生产力的动产所有权的保障，就注意得非常少。这是由于没有充分的理解，王国武力的真实基础，首先是国民的繁荣。

罗马虽然能够打败和征服许多国家，但不知道怎样来统治。罗马掠夺了所统治各国的农业财富。因此在它的武力消失时，使它富裕的占领地就被夺去，结果使自己无可奈何地受到敌人的掠夺和欺凌。

第四考察

我们在这里所提到的规则的秩序中，每年土地所有者 和不生产阶级 用于购买的总额，货物的全部款项都流回到生产阶级，这样使生产阶级每年能够对土地所有者 支付二十亿（利佛尔）的收入，以及对自己支付的原预付和年预付的利息。

在这样的支出分配中，如果给农业以损害，如果由于某些不适当的课税和交易中的某些束缚，使耕种者收回的数额减少，必然要使国民财富的年再生产衰落，并使人口减少。而且这种情况很容易表现在数字上。由于支出回到 生产阶级还是离开生产阶级 ?由于支出使生产阶级的预付增加还是减少 ？ 由于支出是维持还是降低产品的价格 ？ 因此使一国管理效果的好坏，由支出分配的秩序来判明 。

不生产阶级 所取得的二十亿 〔利佛尔〕，所以只有约半数能够支用于本阶级工作者的生活，因为其他的一半，要用于购买加工品的原料。因此这个阶级的人口只占国民中的约四分之一。

前面已经考察过，在生产阶级 所收回的三十亿〔利佛尔〕中，有十亿 〔利佛尔〕要作为这个阶级的每年的原预付的利息，用来不断地

恢复这些预付。因此这个阶级为自己的直接工作者的支出，只余下约二十亿〔利佛尔〕，因此他的工作者的数目，约为不生产阶级的两倍。但他们每个人可以使用耕畜进行的再生产，足以养活八个人，就是假定由四个人所组成的他自己的家族，以及属于不生产阶级或土地所有者阶级的同样人数所组成的其他的家族。

如果要对于一国支出的分配作进一步的详细研究，可以看农业哲学第七章。在那里可以看到，除了这里国民分配到的五十亿〔利佛尔〕之外，尚有其他的支出。例如交易的费用和耕畜的饲料等。这些支出，并不包含在《经济表》中所表示的支出分配中，如果加上这些支出，那么年再生产的总价值，就要增高到六十三亿七千万〔利佛尔〕了。关于这一点应该注意的，是交易的支出，由于它是否会引起违反自然秩序的作用，可能在增加时会对国民不利，减少时，对国民有利。

第五考察

在上面所说的支出状态中，是假定国民只在本国进行交易。然而没有一个国家能够在它的地区之内，生产出满足住民需要的一切种类的财富。因而国外贸易是必要的。依靠对外贸易，国家可以把它的产品的一部分，出卖给外国，以便从外国购买它所需要的东西。然而由于一国只能根据对外国售卖的数量而从外国购买，它的支出状态，必须经常的和这个区域每年重复的再生产相适应。因此以再生产的定额为基础，这项支出是能够正确地计算的。但是由于对外国贸易的不稳定，因而无法详细计算，同时就把它排除在考虑之外。还应该注意，在自由竞争状态下的国外贸易，只进行相等价值的交换。一方面不致使另一方受到损失，也不致使另一方占到便宜。

关于运输费，一国和另外一国，双方都在售卖或购买时支付。这些经费和所谓的国民基金不同，是为商人形成的另外的基金。因为在农业国家的对外贸易中，任何商人，都是和这个国家的利益无关的外国人。这样，在一个既从事农业又从事商业的国家，就把两种不同的国民结合起来。一种构成社会的主要部分，是和提供收入的耕种区结

合起来，另一种，成为从事对外贸易的整个共和国一部分的外在附属物，这种贸易是依靠从事农业的国民进行和支付的。这项贸易的费用是必要，但应当看作是从土地所有者的收入中扣除的一种沉重负担的支出。因此这种费用，必须从所有的垄断和所有的重税中解放出来。不然将会对于主权者和其他的土地所有者的收入，成为不幸的因素。

在国外贸易处于自由竞争的情况之下，各国间进行交易的价格，应该是自由免税（Immun）商业各国计算财富和年支出的基础[2]。国外贸易范围的大小，取决于居民消费的多样性和产品种类的多少，一国产品的变化愈多，它的输出入就愈少，这个国家对外贸易的费用愈节省。然而只有在各国之间维持着贸易关系，才能够不断的保证国内商业中的产品得到最高价格，保证君主和国民得到最大收入，因此对外贸易应该是完全自由的，必须从一切的束缚下解放出来，免去一切的课税。

第六考察

大家都能看到，同一产品，不知多少次的在商人和工人的手中移转。必须注意，如果流通的次数，无意义的增多，反复的出卖和购买，只是货物的转移和增加费用，并不是生产任何财富。因此产品的计算，只限于最初售卖者〔生产者〕的出售数量和价格。

这种价格越是遵循自然秩序，和越是持续维持高价，对外贸易就越是有利，越能活跃农业[3]，维持各种土地产品的价值，增进君主和土地所有者的收入，越能增加国民的现金，同时用于支付不是产品原始所有者的劳动和职务的报酬的工资数额，也会增多。

分配得或好或坏的工资的使用情况，对于国家的繁荣或衰落，国民风气的纯良或紊乱，以及人口的增加和减少，影响很大。可以使人抛离农村，为都市的豪华和享乐所吸引，或者他们也可能平均地分布于各地。后一种情况，他们可以按照生产而维持其消费。而在前一种情况下，就难免要有很多输送费，这种输运费，要使最初售卖的产品价格降低，并使土地的收入，工资的数量和人口减少。

转卖（revendeur）商业，会因商人的勤勉和才能而扩大。但农业国家的商业，则受一个地区每年再生产数量的限制。因而不应该把作为国内商人纯收益的利润，和国民的财富相混同。因为国民的财富，不可能超过最初出卖者出卖时市场价格计算的土地实际再生产物的售卖量。商人为了取得尽可能多的利益，就要牺牲国民，尽可能的廉价买进，高价卖出。商人的私人利益和国民的利益相反。但是从整个情况切实地来观察，无论从整个商人阶层以及这个广大阶层的各个成员说，是以产品在最初就能以尽可能高的价格出售，实益最大。因为产品越是能够以高价出卖，则耕种就能够得到越多的纯收益。耕种的纯收益越多，则耕种越是有利。耕种越有利，则耕种的范围越能得到扩展。耕种越能再生产出更多的产品，则可以提供耕种者回收额，君主、土地所有者、十分之一税征收者的收入，以及其他一切阶层人民的工资就越多。所有种类的支出越增加，使商业能得到越多的交易物品，交易机会，和活动力，因而商人的利得总额，就会由于竞争的作用而增大。在各种特殊情况之下，竞争虽然有损害产品价格，抑制利得过高的作用，但是有如此远见的商人是极少的。至于为了确得将来的巨利，而能牺牲目前利益的则更少。因而保证产品最初售卖价格的，决不是商人，而是消费者的需要和满足消费者需要的资力。商人既不会创造价格，也不会创造商业的可能性。相反的，是商业的可能性和由价格进行交换的可能性创造了商人。[4]

第七考察

我们完全没有谈过铸币的数量。铸币是在各国的商业中流通的，又因为货币可以用来购买一切需要的东西，因而有些俗人就把它看作是国家真正的财富。但是没有人问，货币是怎样取得的。可是这种财富并不是无偿地取得的，对于它的购买者来说，是要有相当多的费用的。对于没有金银矿的国家说，只有依靠商业来取得。如果一个国家，没有可以支付的东西以获得金银，那么这个国家就不会有金银；如果一个国家有可以提供交换的产品，并且想购买金银，又感到购买是恰当时，那么这个国家就会要多少金银，就能取得多少金银。

我说感到购买是恰当时，这个国家才会购买金银，因为货币并不是人们享乐所必需的财富。必须取得的是生活所必需的财富，和每年再生产这种财富所必要的财富。把产品去交换货币，把这项货币从对农业有利的支出中除去，这样就会使每年财富的再生产规模缩小。一个国家货币数量的增加，不可多于再生产的增加。不然，货币数量的增加，必然要损害财富的年再生产。而再生产的减少，不久必然要引起货币数量的减少和国民的贫穷。而一国的财富没有减少，货币数量也可能减少。因为在国家富裕而有方便的自由贸易的情况下，补足货币的方法是很多的。然而决不能，没有损失地来补充满足人们需要的财富年再生产的不足。甚至可以设想贫穷国家保有的货币量，应当比富裕的国家更多一些。因为不管在这个还是那个国家里，货币数量是为出售和购买所要的数额所决定的。然而贫穷的国家，在商业上必须有更多的货币为媒介。因为在那里几乎任何人都不能够有可靠的信用，一切都必须用现金来支付。而在富裕的国家，有很多知名富足的人，因为有他们的财富作充分的保证，他们所写的票据，是非常可靠的。因而所有的巨额的卖买都可以通过信用来进行，即可以用有价证券代替货币，使贸易的进行大为方便。所以货币的多少，并不是判断一个国家是否富裕的基准。因此在流通正常、商业能以信用和充分的自由进行的农业国，有等于土地所有者收入的现金就很够了[5]。

在各国中日益扩大起来的世界性商业共和国，以及只是作为这个广大共和国的几个部分，可以看作它的主要都市，或主要商店的纯粹商业的小国，它们的货币数量，是和它们中介贸易的规模成比例的。他们为了增加商业基金，依靠利润和储蓄，尽可能地设法增加货币数量。货币是他们唯一的世袭财产。商人只是把货币用于购买，只是为了在售卖中把它收回并取得利润。因此他们只有在交易中损害国民，才能增加自己的货币。他们经常把货币保留在自己手中。如果让它流出店铺加入流通，只是为了在它收回时有所增加，所以这些货币并不是农业国财富的组成部分。农业国的财富，经常是由再生产的数量限定的，而且其中的一部分不断地作为利得支付给商人。商人无论居住在什么国家，都是以他们的商业，把各国联结起来。商业是他们的职务，是他们的财富的源泉。商人有时在自己的住所进行卖买，也可以到别的地方从事贸易。他们职业的经营范围，并没有特定的界限和特殊的地区。我们的商人，也是其他国家的商人；其他国家的商人，也是我们的商人；除此之外，双方相互都在进行交易。所以他们的商业

交流终究是以获得货币为目标，而到处渗透和扩大，这些货币是商业本身所获得的，并按照价格分配于各国。这个价格是服从于每天调整产品出售价值的自然秩序的支配的。对于农业国，他们持有另一种观点，认为是更为有利，并且具有着更为广大意义的，他们为了增多并继续有适合于人们实际享用的财富，必须尽可能地致力于最大的再生产。他们认为，货币只是微不足道的中介财富，如没有再生产，是转瞬之间就要消失的。

---

[1] 这种情况，在东印度贸易中，普通并不发生。但在由外国商人，把从东印度所购买的东西卖给我们，并把我们为购买印度商品所支付的金钱，用于购买我国产品的贸易说，情况就不是如此。如果这种贸易由我们的国内商人来做，而且这种交易又只限于我们和只要货币的东印度人之间进行时，情况就不同了。（原注）

[2] 所谓自由而免税的商业，就是免除国库和领主等所有的贡纳，免除垄断，免除监察官以及其他无用官吏的俸给的商业。商业和农业一样，不可能有自然秩序以外的统治。在所有的商业交易中，贩卖者和购买者是相对立的，但可以根据自己的利益自由地订立契约。他们自己这样调整的利益是和公共的利益相一致的，因为他们自己是他们利益的唯一最合适的审判者。在这个情况下，任何有权力的官吏的介入，都是不适当的，如果无智，甚至更进一步有不良的动机，那就更加危险。在商业和农业的垄断中，常常会遇到过多的拥护者。如葡萄的种植，果子酒的卖买，谷物的自由交易，外国制品输入的被禁止。国家的各个制造业，在取得垄断的特权中相互破坏。强制制造业的企业家，不使用本国的原料，使用其他国家的原料等等。在黑暗中闪耀着虚伪的妖光。然而常是隐蔽的，在一般福利的借口之下，为了求得特殊利益，而颠倒了自然秩序。（原注）

[3] 耕种者的利益，是所有经济活动和农业上一切成功的主要原动力。产品越能经常的保持高价，租地农场主年年的收入越有保证，耕作越是增加，土地由于产品的优价和每年再生产的增加，越能得到更多的收入。再生产增加越多，国民的财富越是增多，则国力越伸张。（原注）

[4] 这情况和打井水用的绳子及它的使用一样。打井水用的绳子和它的使用，并不是井水的起源，相反的是井中有水和我们对于水的认识以及对于水的需要，是绳子使用的原因。聪明人是不会把原因和手段相混淆的。（原注）

[5] 认为英国的货币保有额，在它当时的财富状况下，约略保持如下的比数，即二千六百万镑，也就是维持银一千一百万马尔（marc旧重量单位，合八盎司）。这个数量的货币财富，在中介商业和运输业占优势，在商人所有的货币和国民所有的货币必须加以区别的国家，并不是使人惊异的。在把武力建立在借债的基础上的国家（这并不是一国实力的证明），商人只在有利息时才愿意把货币出借，这两部分的货币是没有什么共同之处。如果一个国家由于战争而陷于极度的贫困和过度的负债，这并不是由于货币不足，而是由于支出超过公共收入。由借债来填补收入愈多，则借债越使收入承担过重的负担。如果它使收入的源泉渐次衰竭，使财富的年再生产减少，国家就要破产。在这个情况之下，必须看一看国家的状况，因为必须从土地的收入来判断一国的繁荣和实力。一个国家，如果不是财富不断地枯竭，而是能够不断地更新，那么它所持有的货币是会经常不断地再生的。

约在一世纪之间，就是从一四四四年到一五二五年，从当时的商品价格可以判断，欧洲的货币数量曾经大为减少。然而货币这样数量的减少，对各国并没有什么影响。因为货币财富的出卖价值是到处一样，因此和货币有关的各国的生活状况，由于到处都是以同一价值的货币来测定收入的，所以是一样的。在这个场合，为了人们的便利，与其由数量来补足价值，不如以价值来补足数量比较好些。

美洲的发现，无疑的使欧洲的金银更为丰富。然而它们的价值，在美洲的金银到达欧洲之前，和商品比较已经开始显著地下降了。虽然所有这些一连串的变化，对于和土地的收入成比例的各国持有货币的状态，并不会引起任何的变化。但作为贸易商人对外贸易基金一部分的货币，是流通于各国之间的货币，和在一国各地之间流通的货币不一样，则不在考虑之中。

这种贸易商人所持有的货币，同时也流通于本国和殖民地之间，普通是双方都没有任何财富的增加。有时候，甚至财富会大为减少，特别是在排除了各国商人的竞争的时候。在这个场合，垄断会使在本

国和殖民地之间进行交易的商人所持有的货币增加，使本国和殖民地所持有的货币减少。虽然如此，商人会把他们的货币无偿地提供给本国吗?相反，他们竟忘记了把牺牲本国所得到的货币，全部地转卖给本国。因为他们认为在本国的商人是本国人，在本国和殖民地垄断事业得到利益的，是本国自己，则使本国和殖民地的财富减少及本国产品的价格降低的，还是本国自己。这种错误的不合理的观念，几个世纪来，引起了欧洲的大混乱。

在前一世纪，法王路易十四的朝代，一马尔的银，可以铸造货币二十八利佛尔。因而银一千八百六十万马尔，约相当于当时五亿利佛尔的价值。这是法国当时的货币状况，那时的法国可以说远比这个君主的终结时期为富裕。

一七一六年，货币的一般的改铸，不到四亿。银一马尔铸造四十三利佛尔十二苏价值的货币。这样改铸货币的数量，不到九百万马尔。这样的改铸货币的总量，不到一六八三年和一六九三年一般改铸的半数。这个货币数量，表示每年铸造货币的增加，不能和国民收入以相同程度增加。每年铸造的总数，自从改铸以来，虽然多少有所增加，但是并没有能够使货币数量的增加有什么影响，只是对于由秘密输入，输入贸易的各个部门，以及货币在对外的其他用途，每年用去的数量的补充上，发生了较大的作用。因为根据正确的计算，这样每年流出的总数，五十年来是很大的。货币价值虽然长久地固定在〔一马尔〕五十四利佛尔，但是它不能成为国民持有货币数量显著增加的证据。因为货币价值的增加，只表示想以名义来补充实质的努力而已。

这些考察，实际上，差不多是和一般人关于一国货币数量的俗人见解相一致的。一般人相信，一国的财富就是货币。然而货币和其他所有的产品一样，由于有出卖价值才是财富，由支付其他的财富以取得货币，并没有比取得其他所有的商品为困难。一国的货币数量，只限定于由国民年支出中的售卖和购买所规定的货币使用量。又国民的年支出，是由收入所规定。所以一国只能有和他的收入相适应的货币。多余的货币数量，对于国民是没有用的。一国自然会把过剩的货币，和其他的国家进行更为有利或更能满足需要的其他财富的交换。因为货币的持有者，即使是最节约的货币所有者，终是想从货币获取某种的利得。假使在一国可以把货币放高利贷，就能充分证明，我们

所考察的货币数量中，是缺少了这一部分。原因是为了使用或需要这部分货币，甚至要支付很高的代价。（原注）

农业国经济统治的一般准则 [1]

（附准则的注释）

准则第一

主权应当是唯一的，　并凌驾于社会的所有个人和非法侵犯私人利益的所有不正当企业之上 。因为支配和服从的目的，在于保证一切人的安全和满足其容许范围内的利益。有一种见解，认为在政体上，保持各种互相对抗的力量的制度是有害的，它只证明上层不和睦和下层受压迫。社会分裂为各个阶层的市民，其中一个凌驾于其他之上而行使主权，往往就要破坏国民的一般利益，和在各个阶层人民之间为自己的私人利益而引起纷争。农业国的管理秩序能使所有私人利益都集中在一个主要目的上，就是必须使作为国家和所有人民的一切财富的源泉的农业繁荣起来，而上述的那种分裂却会把农业国管理秩序颠倒过来。

准则第二

国民明显的应该接受构成最完善的管理的自然秩序一般规律的指导 。对于一个大政治家应该具备的学识来说，只研究人为的法律学（Jurisprudence humaine）是很不够的。有志于行政职务的人，必须对于构成社会的人们最有利的自然秩序进行研究。更加重要的是把由国民的体验和总结所获得的实际而有益的知识，和管理的一般科学结合起来，由被证明是开明的政权，为一切人的安全和达到社会的最大限度的繁荣，制定应该严格遵守的最好法律。

准则第三

君主和人民绝不能忘记土地是财富的唯一源泉，只有农业能够增加财富 。因为财富的增加能保证人口的增加，有了人和财富，就能使农业繁荣，商业扩大，工业活跃，财富永久持续地增加。国家行政所有部门的成功，都依靠这个丰富的源泉。

准则第四

必须保证不动产和动产正当所有者的所有权；因为所有权的安全是社会经济秩序的主要基础 。如果所有权没有保障，土地就放弃而不被耕种。如果资本和产品，不能够保证归于为耕种而租进土地和预付支出的人的手中，那就不会有提供支出的土地所有者和租地农场主。只有保证永久的所有权，才能导致劳动和财富使用在土地的改良和耕种上，以及工商企业上。只有在财富唯一源泉的土地果实的分配上，保有基本权利的最高主权，才能够保证国民的所有权。

准则第五

租税不应过重到破坏的程度，应当和国民收入的数额保持均衡，必须随收入的增加而增加。租税应该对土地的纯产品征课 ，为了避免使征税费用增加，妨碍商业，和使每年不至于有一部分财富被破坏，租税就不应对人们的工资和生活用品征课。同时也不应对租地农场主的财富征收，因为一个国家在农业上的预付，应当看作是不可动用的基金，是为租税、收入和所有市民阶级的生活资料的生产所必需的。不这样做，租税就会变成掠夺，很快地使国家趋于衰落破灭。

准则第六

耕作者的预付要充足，要使耕种土地的支出，每年能取得最大限度的产量 。因为，如果预付不足，耕种土地的支出会相应增加，而所得的纯产品却比较少。

准则第七

收入的总额，每年都流回到流通中去，并周转在整个的流通领域 。不应该使它形成金钱的财产，或者，至少要使所形成的金钱财产和

流回到流通中去的数量相抵消。因为不是这样，所形成的金钱财产，就会妨碍一部分国民年收入的分配，阻滞国家的货币，这样就会损害耕种预付的回收、工人工资的支付和经营业务的各个阶级的人们的消费。这样的把货币从流通中切断，将使收入和租税的再生产减少。

准则第八

经济的管理只应鼓励生产的支出和本国农产品的贸易，对于不生产的支出则可任其自流 。

准则第九

在有广大可耕地，和在本国容易进行农产品大商业的国家，不应该把货币和人力过多地用在制造业和奢侈品商业上，以妨碍农业上的劳动和支出 。因为，国家首先是要富裕的耕作者人数大量地增加起来 。

准则第十

收入数额的任何一部分，都不应该流入外国，除非它能以货币或商品的形式收回来 。

准则第十一

必须要使居民不逃亡国外，因为逃亡会把财富随之携带到国外去 。

准则第十二

要使富裕的租地农场主的子弟永久地留在农村做农民 。因为，如果有什么困难而使他们离开农村，迁居到城市里去，就会使他们把父辈用于耕种土地的财富带到城市里去。农村所需要吸收的，与其说是人力，毋宁说是财富 。这是因为用在耕种上的财富愈多，就可以使从事耕种的人力愈少，耕种事业愈益繁荣，并取得愈来愈多的收入。例如谷物，把富裕租地农场主的大农法，和用公牛或母牛耕种的贫苦的分成租地农业者的小农法进行比较，这种现象是很明显的。

准则第十三

任何人为了取得最大限度的收获，可以根据对他自己的利益，自己的能力和对土地的性质最合宜的生产物，有在田地里耕种的自由。对于耕种土地的垄断，因为要伤害国民的一般收入，绝对不应该助长它。有一种有害的偏见，要不顾损害产品的出卖价值，大量生产最必要的农产物，而忽视其他生产物的生产，这种偏见是以这样一种短见为基础的，有这种偏见的人，没有注意到相互间对外贸易的影响。这种相互的对外贸易能对所有的人供给物资，并且决定着各国以最有利的条件耕种的农产物的价格。为了保护人民不受饥馑和外敌的侵袭，维持君主的光荣和权力，以及国民的繁荣，对于国家来说，最必需的财富，第一是耕种经营所要的财富，其次是收入和租税。

准则第十四

要奖励家畜的增殖。因为家畜能提供使土地获得丰收的肥料。

准则第十五

用于种植谷物的土地，应当尽可能地集中在由富裕的租地农场主经营的大农场。因大农业企业和小农业企业相比，建筑物的维修费较低，生产费用也相应地少得多，而纯产品则多得多。小租地农场主过多，对人民不利。把人划分为各个阶级，对于各种职业和各种的劳动最为有用的人民，是依赖纯产品维持的人民。使用动物、机械、水力等所进行的劳动，能够实施一切有利的节约，对于人民和国家都有好处。因为纯产品愈多，可以使从事于其他劳动和工作的人们取得愈多的利得。

准则第十六

对于本国农产品的对外贸易，不要有任何妨碍。因为再生产是受销售情况的支配。

准则第十七

要修复道路、畅通运河和江海的航行，以便利产品和手工业品的贩卖和运送。因为商业上的各种费用节约越多，土地收入的增加也越

多。

准则第十八

国内的农产品和商品价格，完全不应该有所降低。因为如果降低和外国的相互贸易，就会对国民渐次不利。收入是决定于出卖价值。多而不值钱并不是富裕。价格高而缺乏是贫困。多而价格高才是富裕。

准则第十九

农产品价格低廉有利于平民的说法是不足信的。因为农产品价格低廉，就会使平民的工资降低，减少他们生活上的享受，难于得到劳动和营利职业的机会，进一步使国民收入枯竭。

准则第二十

不应该降低最下层市民阶级的生活水平。因为如果降低他们的生活水平，就会使他们不能够充分消费掉只由国内消费的农产品，这样就会减少一国的再生产和收入。

准则第二十一

土地所有者和从事于盈利事业的人们，不应该热衷于不生产的储蓄。不生产的储蓄会把他们的收入或利润中的一部分从流通和分配中削除掉。

准则第二十二

不要鼓励奢侈。因为这种奢侈会妨碍农业经营与改良的支出，和生活资料消费的支出。正是这些支出维持着本国农产品的良价和贩卖，以及国民收入的再生产。

准则第二十三

不要使国民在同外国的相互贸易中蒙受损失；即使这种贸易对于贩卖输入商品的本国商人是有利的。因为在这种情况下，这些商人财产的增加，就会减少收入的流通，妨碍分配和再生产。

准则第二十四

不要被同外国相互贸易所取得的表面利益所欺骗，只从货币数额的顺差来判断，而不考查贩卖商品和买进商品所得利润的大小。因为取得货币余额的国家往往是遭受损失的，这种损失引起对收入分配和再生产的不利。

准则第二十五

必须维持商业的完全自由。因为最完全、最确实，对于国民和国家最有利的国内商业和对外贸易的政策，在于保持竞争的完全自由。

准则第二十六

要比关心人口的增加更多地关心收入的增加。因为由于收入多而生活比较优裕，比人口过多而生活穷苦要好些。人民生活优裕则国家所需的资源丰富，促使农业繁荣的资金也就充裕。

准则第二十七

政府与其只注意节约，不如着重于促使国家繁荣所必要的措施。因为支出虽然庞大，如果财富跟着增加，就不能算过多。但是不应把浪费和真正的支出相混淆。原因是浪费会吞噬掉国民和君主的所有财富。

准则第二十八

财务行政不要在租税征收方面，或是政府支出方面形成货币财产。因为这种财产会把收入的一部分从流通分配以及再生产过程中夺去。

准则第二十九

国家非常必要的财源，只能从国民的繁荣中取得，绝对不应该求之于金融业者的信贷，因为货币财产是一种不知道什么叫君主或祖国的隐秘财富。

准则第三十

国家应该避免借债 。借债会形成一种财政上的养老金，使国家担负足以破产的债务，而且由于这种票据的中介，引起金融交易或票据卖买，使票据的贴现日益增多不生产的货币财产。这种财产使现金离开农业，从农村剥夺去土地改良和耕种土地经营所必要的财富。

准则的注释

准则第三的注释

“土地是财富的唯一源泉，只有农业能够增加财富 。”

和外国的相互贸易，是用国民收入，通过货币和物物交换，取得作为支付的商品。因此，在君主收入的项目中，不应该把它当作一项独立的收入，因为，在实际上，这个项目是双重（卖与买）的。房租和利息的情况也是相同的；这是由于对支付房租和利息的人说，是从他的收入源泉中支出的。但在生产成本上所规定的地租是例外，因为地租是包含在土地的收入中。因此，农业国家的收入的唯一源泉，是土地和耕种企业家的预付。

准则第五的注释

“租税不应过重到破坏的程度 。”

合理的租税，就是没有掠夺化的不良课税形式的租税，应该把它看作是由农业国家土地的纯产品所派生的收入的一部分。因为，如果不是这样，就会使租税失去对国民的财富和收入，以及对担负纳税义务的国民的生计有相适应的比例的基准。而由于大臣们的一时糊涂，不知不觉的使一切陷于破灭。

土地的纯产品是由三种所有者，就是国家、土地所有者和十分之一税征收者所分配。其中只有土地所有者的份额是可以让与的；而这部分也只能比例于土地所取得的收入来让与。因此土地所有者的财产是不会超过这个数额的。由于这个缘故，参加分配的其他所有者的租税，并不是由这个土地所有者支付的，因为其他所有者所取得的份

额，原来就不是土地所有者的，也不是土地所有者所能取得，而且所取得的这些份额是不能让与的。所以土地所有者不能把普通的租税看作是课赋于他的收入份额的负担，因为支付这种收入的不是他，而是把它支付给应该接受这种支付的人，他并不是获得者，因为这是来自不属于他的那部分财产。只有在紧急的情况下，就是只有在所有权的安全濒于危险的条件下，由于国家迫切的需要，要求临时的献金，才从他们所取得的份额中，为他们自身的利益而献纳。

但在任何情况下，都不应该忘记，租税的课赋都只能以收入，即土地年年的纯产品为对象，而不能以农业者的预付、劳动的人们以及商品的贩卖为对象，如果这样就会是破坏的。如果以农业者的预付为对象而课赋，那就不是租税，而是强夺，那就会断绝再生产，破坏土地，陷租地农场主、土地所有者和国家于毁灭的境地。如果对劳动的工资和商品的贩卖课赋租税，就是恣意横暴的措施，征税的费用就会超过税额，会无规律地转嫁于国民的收入和君主的收入上。在这里必须把课税（imposition）和租税（impôt）加以区别，课税三倍于租税时，就会把租税本身吞没了。因为在国家的全部费用中，课赋于商品的税，都是由租税来支付。因此这种租税是虚假的，破坏的。

对于依靠工资生活的劳动者的课税，严密地说，不过是对雇佣劳动者的人们所支付的劳动的课税。这就和对耕种土地的马的课税，不过是对耕作费用的课税一样。这种以人为对象，不以收入为对象的课税，结果就会以工业和农业的经费为对象，以双重的损失转嫁于土地的收入，很快地导致对租税的破坏。对于商品的捐税（taxes），也可以同样地来考察。因为这种物品税，是会作为纯损失转嫁于收入、租税，以至于耕种的费用，从整个国家来看，不可避免地要有巨大的损失。

但是这种课税对依靠转口贸易生活的小的沿海国家来说，是不得已而采取的方策；这是因为这种国家的耕地很少，转口贸易必然成为课税的对象。即使在大国，如果它的农业显著地衰落，土地的收入不能应付租税的支付时，也常把它作为暂时的财源。在这种情况之下，这种虚假的财源，常要引起过重负担，妨碍劳动，断绝再生产，使人民不得不节约消费，致使国民和君主都陷于破灭的境地。

人们常是议论，创设以十分之一税的形式，从收获中以实物来支付租税的方法。这种课税，事实上是与包含费用在内的收获的总产品成比例的，这是一种与纯产品的量没有任何关系的。因此土地愈小，收获量愈低，它的负担就愈重，这样愈会引起不正和不幸的结果。

所以租税应该直接从土地的纯产品来征收。因为在从土地取得财富的王国，任何方法征收的课税，结局都是土地所支付的。因此最简单，最合理，对于国家最有利，对纳税者负担最轻的课税形式，是比例于纯产品，对继续再生的财富源泉的直接课税。

要把课税设定在收入的源泉上，就是设定在形成国民收入的土地纯产品上，在如下的王国里是颇为困难的。这种国家由于预付不足，农业荒废，或者土地的耕种粗劣，因此生产量很低，处于贫困的耕作状态，农业如此的衰退，以致不能够依据土地的质量来制定土地的收支总账。又由于土地管理稍为改善，耕种状况有所改良，结果土地的收支总账陷于非常的不规则。

如果在土地、土地的产品、人、人的劳动、商品及役畜上同样设定课税，这就是同一课税表现为六个项目，它们虽然是各自分别的支付，但都是建立在同一的基础上。把这些税合算一起，对于提供给君主的收入数额说，比较在纯产品上设定的不要很多征收经费的实质的单一税要少得多。这种单一税，从税率来说，实质上和六个课税项目的税率是一样的。这种租税依从自然秩序的指示，可以使君主的收入大为增加，对于国民和国家来说，比之重复的六个项目的课税，只要五分之一的费用。而六个项目的课税，则要破坏所有的土地生产品，阻塞了一切恢复秩序的途径。因为这种课税是君主做了错事，对国民来说是一种破灭性的课税，由于农业的进一步疲敝，对一般俗人说，更是不可避免的。

无论如何，对于租地农场主的恣意的课税，必须尽快地把它废止。不然这种破灭的课税，终至于要使王国的收入完全枯竭。在对土地的课税中，最难决定的是对小农经营的赋课。因为在小农经营中，没有作为计算税额的基准的佃租费，提供预付的是土地所有者自己，而且纯产品极少，也非常不稳定。在租税使租地农场主破产的地方，由分成租地农场主来耕种，这是对破灭的农业所采取的最后手段，必须很好地加以考虑。因为税虽不多，但负担却重，会吃掉耕作的预

付，而使耕作完全破灭。因此不得已而采取小农经营，比生产量要使用较多费用的耕作，而且常是不能获得什么利润的土地，是应该和为了比例课税，有正确的税额计算基准，保证土地所有者的定额收入，由富裕的租地农场主进行大农经营的土地，加以明显的区别。如果租地农场主在订立租地契约之前，已经知道应该缴纳的租税数额，那么，在租借费用中如果不扣除去租税数额，这个租税当然不是由租地农场主支付，而是应该由土地所有者支付。在国家必须要求增加租税时，这个增加部分只能由土地所有者来负担。这是因为政府一方面要求租地农场主履行他们的租借契约，而另一方面又以额外的课税，使其不能履行契约，这样就处于自相矛盾的境地。总之，租税的支付应该由土地的价值来保证，而不应该由经营耕作的财富价值来保证。这种经营上使用的财富，除了用于为国民和君主的财富的再生产之外，不能用于任何其他公共的用途。如果用作其他的用途，必然要陷于浪费，绝不应离开这个自然的必然的用途，而转用到其他方面去。在管理上，遵循这个规律的土地所有者，为确保他的收入和租税，必须留意把自己的土地只租借给富裕的租地农场主。能够注意这种情况，就可以保证农业的成功。因为租地农场主不必为租借时期中的课税而劳心，就会趋向于使它的数目增加，这样，小农经营就会逐渐地消灭；土地所有者的收入和租税，由于富裕租地农场主耕种的土地的生产量的增加，也跟着增加起来。

由于对用牛马牵引的犁，免除所有的课税，这样国家就能巩固它的实力，确保它的繁荣。负担自身租税的土地所有者，在战时虽然还要若干临时补助金；但是由于土地耕种的劳动，一点也没有耽误，土地的卖买和出卖价值，由于本国的农产交易的自由，而经常地得到保证。因此，在这样的国家，即使在需要巨额的费用，非常长期的战争期间，它的农业和家畜的增殖，也没有受到任何损害；到了和平时期，土地所有者的土地就能很好地耕种，很好地经营，继续维持他的大量收入，重新取得很好的保证。这样就容易看出过大的租税和掠夺的租税之间的区别。因为租税的形态如何，可以决定租税不是过大而是掠夺，或者不是掠夺而是过大。

准则第六的注释

“耕作者的预付要充足 。”

即使是最肥沃地土地，如果没有支付耕作费用所必要的财富，也就等于没有，应该注意王国农业的衰落，并不是由于人们的怠惰，而应归因于人们的贫困，如果耕种上的预付，由于政府的过错，只能获得很少的纯产品，这是意味着投入了巨额的费用，而所得的收入微薄；这就是在农村中进行粗劣的耕种，使国家不能取得什么利益，使国民陷入只能过贫穷生活的状态。

曾经有一个王国〔法兰西〕，它的每年的预付，只能再生产出对农业者包含租税在内平均约百分之二十五的纯产品，这百分之二十五，除了农业者每年的回收，按十分之一税、租税与土地所有者进行分配。如果原预付（avance primitive）是充分的，那么耕作就容易取得年预付百分之百，甚至更多的纯产品。有些国家，进行贫困的耕作的经费，一直由土地本身来补充，由它本身来恢复（肥力），所以收获极少，土地就要几年之间轮流休耕，即使这种土地使用和收入的损失不加计算，它的年预付的纯产品，至少也要蒙受五分之四的损失。在这种情况之下，大部分的居民陷于贫困的状态，对国家也没有任何的利益。因为只有在取得超过预付费用的纯产品时，才能使人的劳动产生纯产品；只有先有土地的纯产品，才有收入、租税以及属于一国各个阶级的人生存所必要的纯产品 。因此，预付愈是不充分，人和土地就愈益对国家不利。由于进行收获不能增多的耕作，过着悲惨生活的耕作者，只会使贫穷国家的人口减退。

在这个王国，几乎全部租税都是任意地向租地农场主、劳动者和商品征收。因而这种租税是直接间接地向耕作上支出的预付征收的，结果土地的普通租税的负担，约为三亿利佛尔，还要负担同一数额的财产管理和征税费等。由于从生产的元本，夺去了十分之一税，从土地生产物等来判断，包括十分之一税和其他的教会收入，对国民来说，只取得了约四亿〔利佛尔〕的纯收入。这样广阔肥美的土地，这样众多的勤劳的人口，生产量是太低了!禁止谷物的输出，生产只限于供国民的消费。而且还有一半的土地，还处在未曾耕种的荒芜状态，在那里禁止葡萄的种植。谷物的国内贸易可以任意地取缔，各地方的贩卖不时地中断，农产物的出卖价值常是不稳定的。

生产费用的预付，由于租税和间接的负担不断地被剥夺，势必损害再生产和租税本身。这样会使租地农场主的子弟离开农村，由于对农产品的过重的租税，会使它的自然价格（prix naturel）提高，在国

民支出中商品和工资的费用，要附加负担沉重的价格增加部分。这个部分就成了租地农场主的回收、土地的纯产品、租税和耕作等的损耗的转嫁。肆意赋课于租地农场主的租税所引起强制掠夺，进一步地产生了累进的衰颓，更加以缺乏贸易的自由，使土地转落为小农经营，颠落为荒芜地。衰颓的程度，使耕作的费用，只能生产出包括土地税在内为百分之二十五，而这百分之二十五，还是依靠王国中残存的四分之一的大农经营。[2] 在这里不想来追寻这个衰退迅速进行的过程，为了能够预见这个悲惨的结果，只想来分析一下相互关联发生的许多破坏因素的作用。

这一切混乱情况和它的弊害，是谁也知道的事，而纠正这种情况的荣誉，更是保留在有见识的政府之手。不过对于国家的需要以及种种的情况，对于良好行政在经济领域所要求的改革提出的计划意见，未必是适合的，即使这些改革对于国王和国民的共同利益是很紧急而不可缺的。

准则第七的注释

“流回到流通中去的财产 。”

流回到流通中去的财产，不能单纯地理解为消灭掉的财产。为什么这样说呢?因为这种财产当初虽然是不生产的，或者是休闲（oisif）的财产，但随即是活动的，例如形成有利的大规模农业、商业、制造业的预付，或者用于改良土地，土地所生产的收入又年年回流到流通中去。使国家能够保持着坚固的存在，年年再生产出巨额的财富，维持人民安度幸福的生活，以及为了能够确实的保有必要的大量财富，以保持国家的繁荣和君主的实力的，就是因为充分保有这种可以很好运用的活动财产。但这不能和抽取利息、无生产基金（fonds productif）的货币财产，以及用无用的官职、特权等所获得的货币财产同样的看待。这些财产是不生产的流通，毫无问题对国民说是沉重的负担，是损耗的财产。

准则第八的注释

“不生产的费用可以任其自流 。”

供国民使用的手工业品和工业品的劳动，因所花的费用很多，所以并不是收入的源泉。这些劳动的产品，所以能够向外国贩卖取得利润，只是因为劳动者生活上所需要的农产品的价格低廉，因而手工劳动的工资低廉才有可能。但这对土地生产物是极其不利的条件。因而在为维持本国农产品的销售和价格，在对国外贸易采取自由和便利的政策的国家，手工业品从对外贸易所能取得的毫不足道的利润也消灭时，这种不利条件才不存在；因为在手工业品的对外贸易中，它的利得是以土地生产品价格低廉所产生的损失为基础。在这里我们不能把纯产品，即国民的收入，和商人与制造业企业家的利得混为一谈，因为后者的利得，对于国民全体来说，是应该放在费用的项目中。总之，如果富裕租地农场主的耕种土地，只是为了他们自己进行生产，那么从富裕租地农场主就得不到多大的益处。

有一种贫穷的王国，在很多的奢侈品制造业中，大部分是依靠垄断特权维持的，而且禁止国民使用此外的手工业品，因而增加了国民的负担。这种对于国民经常引起不利结果的禁制，由此产生的垄断，以及错误的想法，它的影响要波及于耕作和土地生产物的交易，就要引起最为不幸的结果；因为耕作和土地生产物的交易，是为了增加国富，绝对需要最活泼的竞争。

在这里我们不谈和小海运国的命运有关的转口贸易。但是大国不应该为了成为运送业者而放弃耕犁。我们切不要忘记上世纪的一个大臣〔柯尔培尔〕，眩惑于荷兰人的商业和奢侈品制造业的绚烂光彩，而不考虑货币的真实用途，国家的真实贸易，把祖国投入到不谈贸易和货币以外问题的梦想状态中。

这个大臣的善良的意愿是值得尊敬的，但是过分地局限于自己的想法，即使财富的源泉受到伤害，也要用手工劳动来生产财富，结果使农业国民的经济组织整个陷于混乱。为了使制造业者能够过物价低廉的生活，禁止谷物的对外贸易，王国内部的谷物贩卖，委之于专横的取缔者之手，这种取缔中断了各地之间的商业。工业的保护者和都市的首长，为了能够以低廉的价格取得小麦，由于他们恶劣的打算，不知不觉地伤害了他们的土地耕作，使他们的都市和地方陷于破灭。结果是使农业国只有依靠土地产品来维持的土地收入，制造业、商业以及工业遭到了破坏。因为能够对贸易提供剩余输出品，给土地所有

者以收入，对被雇佣于盈利事业的人们支付工资的，就是这些生产物。使人和财富逃亡海外的种种原因，则加快了这个破坏的过程。

人和货币从农业转出去，使用丝绸、棉布和外国出产羊毛的制造业，损害了本国羊毛的制造业和羊群的增殖。这样刺激了装饰的奢侈，并且很快地蔓延开来。地方的行政，迫于国家的要求，对于农村中每年再生产所必要的财富的能够看得到的使用（emploi visible），也不给以安全的保证。结果使大部分的土地转变为小农经营，荒地和降落为无价值的状态。土地所有者的收入变成了纯粹的损失，成为不提供租税的商人商业（commerce mercantile）的牺牲品。因为衰落的、由于沉重的压力遭受破坏的农业，已经到了不能负担租税的状态。租税的对象逐渐扩大转移到人、食物和本国的农产品的贸易上。这样租税的数额，由于征收费用的增多，以及达到破坏再生产程度的掠夺和浪费，而大为增加；因而租税就变成了依靠从地方的掠夺物以使首都富裕起来的财政制度的目的。把货币附加利息来贷借，是以货币为元本，从货币产生收入的主要部类；然而这种收入对于国民全体来说，它脱离课税对象，不过是破坏国家的架空的收益。这种支持着毁灭的奢侈豪华，在货币的基础上所取得的收入以及富裕的外观，欺骗着下层人民，而使实际财富的再生产和国民保有的货币日益地减少。啊!不幸的是这种一般的无秩序的原因，是在很长的时期不为人们所了解。因而灾祸来临了 （indè mali labes）。现在，政府已经知道根据比较明确的原则，以使王国的财源丰富起来的手段。

准则第九的注释

“不应该把货币和人力过多地使用在制造业和奢侈品商业上，以妨碍农业上的劳动和费用 。”

只有在持有制造业的原料，并且能够用比其他国家较少的费用制造的条件下，才能专心致力于手工业的制造。而且，如果用比在本国制造更为低廉的价格从外国购买，那么这种工业品，就应该从外国购买。由于这种购买，进行相互的贸易。因为，如果什么东西也不购买，同时什么东西也不出卖，则国外贸易，以及比手工业品输出远为有利的本国农产品输出的利益，也就消失了。农业国家，必须从有利地购买手工业品的输入贸易，以促进本国农产品的输出贸易。这就是贸易的秘诀。这样就不会有从属于他国的忧虑。

同一准则的注释

“首先是要富裕的耕作者人数大量增加起来 。”

英国的古德曼斯切斯特镇（Goodmans-chester），在国王路过时，以带领有一百八十架犁的最为尊严的行列，伴随国王行进，是历史上有名的事。这样壮观的情况，在轻浮而讲表面的法国市民看起来，不必说会感到非常滑稽。到现在还有一伙无聊的人，不知道富裕的租地农场主和从事农产品交易的富裕商人，是促进、实行、指挥、管理、独立地保证国民的收入，仅次于活跃、威严、饱学而优异的土地所有者，最诚实而最值得赞赏，并且在国家里形成了最重要的市民阶层。但是，这些农村里值得尊敬的居民，这些主人，这些家长，这些富裕的农业企业家，城里人却轻蔑地称他们为乡下佬，使教他们读书、写字、给他们工作以安全与秩序、扩大他们生活上各方面知识的学校教师，远远地离开他们。

有人说，教育会引起他们虚荣心，会推动他们去搞诉讼。但是由于住在都市的自尊心，由于享有特殊的名誉和欺压乡下人的优越感的人们，如果乡下人对他们要反抗和表示不屈，法律就应给他们以保护。不过是由支付农村的财富所养活的都市居民，他们的虚荣心是十分愚蠢可笑的。

在获得财产的所有方法中，再没有比农业更加优良，更加丰富，更加愉快，更加适合于人，特别是自由人的方法了。……据我所见，不仅是从全人类生存的工作效果来看，就是从它所获得的喜悦和丰富说，不知道是不是还有比它（农业）更幸福的生活?因为土地的耕种，无论是对于人们的生活，以及对于神的祭祀说，都能生产出所希望的一切东西 。

准则第十二的注释

“扩展大农法，排除小农法，把财富吸引到农村来 。”

在大农法中，只由一个人操纵用马拉的一台犁，能够做相当于牛拉的由六个人操纵的六台犁的劳动。后面这种情况，是由于缺乏建立大农法所需的原预付，每年的支出比纯产品多，因而几乎等于没有纯产品，结果等于把十倍以至十二倍的土地无意义的牺牲掉。由于没有

能应付优良耕作所需的支出的租地农场主，虽然投入了预付资金，而只给土地以损害，几乎变成了纯粹的损失。草原的生产物，在冬季几乎完全为耕牛所消费，在夏季里，则土地的一部分用于放牧耕牛。因而收获的纯产品近于完全没有价值，只要加以轻微的课税，就等于把耕地荒废起来一样。这种情况，只由于居民的贫困，经常地可以在很多场所产生。在领土四分之三不得不由这种小农法来经营的贫国；在这样的国家，可说它的可耕地的三分之一是无价值的。但是政府应设法阻止这种衰落趋向的发展，采取各种政策来改变这种状态。

准则第十三的注释

“在耕作上绝不能助长垄断，应该给各人在自己的土地上进行合宜的耕作的自由 。”

在法国，有一个时候，曾经有一种特殊的意见，认为为了增加小麦的耕作，必须限制葡萄的种植。因为当时禁止小麦的国外贸易，国内各地之间的谷物贸易的交流也受到阻碍，小麦的耕种只限于国内各地自己的消费，很大一部分土地成为荒地，由于葡萄园的破坏，荒芜的土地更加多起来。更在其远离首都的地方，不得不提出异议，来反对增加谷物的耕种，因为由于谷物耕作的增加而无法售卖，使谷物在国内变成无价值的东西，使土地所有者和租地农场主陷于破灭的境地，使课赋于土地的租税枯竭。这就使国家的两种主要耕作衰落，渐次地破坏土地的价值。有一部分土地所有者，甚至不顾损害其他的土地所有者，以取得耕作的垄断特权。这种情况的产生，在于有江河海岸交通便利的地方，在首都和一切其他城市，容易从国内所有部分得到生产物的供应，并且容易把它输出国外，能够保证多余产物的销售的国家，由于禁止和妨碍土地生产物的交易，因而产生可悲的结果。

葡萄的栽培是法国最有利的耕作。因为一亚尔邦（arpent是古代的农地测量单位）葡萄地的纯产品，平均估计，约为一亚尔邦优良土地谷物耕作的纯产品的三倍。还必须注意，包含在两种耕作的总生产额中的费用，葡萄栽培也比谷物耕作为有利。因此，葡萄栽培的费用和所得的利润，能够对人们提供多得很多的工资；同时支柱和木桶的支出，对木材的售卖也是有利的，葡萄栽培所使用的人力，因为在谷物收割时没有工作，可以把他们用来收割谷物，成为租地农场主的有力助手。还有属于由以土地为基础的工作所支付的阶级的人数愈多，

小麦和葡萄酒的售卖就会增加，耕种就会扩大，随着耕作的增加而来的财富的增加；就可以维持售卖价值。因为财富的增加，就会使一个国家的所有阶级的人口增多，而人口的增多，会维持所有方面耕作生产物的售卖价值。

免除了沉重的课税，以使本国农作物的对外贸易得到便利，对于有广大领土的国家是极为有利的；因为这样的国家，为了取得各种高价的生产物，特别是邻国不能生产的生产物，能够进行多样化的耕种。向外国售卖葡萄酒和白兰地，以我国来说，是因为我们的土地和气候的条件好，是我们的特产商业，政府必须特别加以保护。因而对它增多课税，是完全没有好处的；而且对维持王国的富裕的大规模对外贸易对象生产物的贩卖，是极其有害的，所以不能对它多征租税。就是租税应该避免重复，而应该向生产这些财富的土地单一地征收。因此在补偿一般课税时，对于为确保在外国的销售，能够保持有利价格的财富，必须特别地加以考虑。因为虽然减轻了这部分租税，但由于这项交易对其他一切王国财富的源泉以有利的影响，这对国家说能够得到充分的补偿。

同一准则的注释

“对于国家说，最必需的财富，第一是耕种经营所要的预付，其次是收入和租税 。”

农业国家的繁荣是怎样来的呢?这是由于有使收入和租税不断继续增加的巨额的预付，自由和便利的国内商业和国外贸易，年年由土地所得的财富的享受，有多额的货币作为收入和租税的支付而来的 。生产物的丰富是由于有巨额的预付而获得。消费和商业维持着生产物的贩卖和售卖价值。售卖价值是国家财富的尺度。财富决定着赋课的租税的数额，提供财富支付，商业流通所需要的金钱；但金钱不应该把它积蓄于国内，因为这样会伤害再生产和相互交易，因而伤害真实的财富，可以每年不断继续的生产物的使用和消费。

铸货是在和其他财富交换时用来支付的，对国家说是作为卖买之间的媒介担保 ，如果把它留置于流通之外，不把它用作财富和财富交换的媒介，就会对维持一国财富的不断继续上不起作用。铸币的积贮愈多，不能更新的财富就愈多，国家也愈益贫困。因此货币只有不断

地作为财富和财富的交换媒介时，才是一国真实有利的能动的财富。因为货币本身，在国内只用在贩卖和购买，以及把它再投入于流通的收入和租税的支付上，是没有其他效用的不生产的财富。所以同一货币是不断的交互使用于这些支付和交易上。

因为这个缘故，农业国家的货币总量，大体上等于土地的纯产品，也就是每年的收入。原因是为了国民的使用，这个比数是很充分了。超过这个数量的货币，对国家说也是无用的财富。虽然租税是以货币来支付的，而真正提供租税的并不是货币，而是每年由土地再生产出来的财富。正如一般人所想的一样，一国的繁荣和实力，是依靠它再生产的财富，而不在于它所保有的货币的多少。这种再生产财富的继续更新，货币的保有对它是毫无补益的。但是商业上所要的货币，可以由国内所有的，或送往外国的财富为保证的书面契约（票据），容易得到补充。因为任何人都渴望能够代表货币以外一切财富的财富，即货币，所以对于货币的渴望，任何人都是强烈的。但是这种渴望，使货币脱离了它原来的用途，因此对国家来说，不应该过分的对货币有强烈的欲求。总之，货币数量应该和收入保持均衡，一国所期望的，只是使财富能够不断地再生出来，以确实保证充分满足有效欲求的程度。在被称为贤明君主的查尔第五的治世，和王国其他财富的丰富相适应的货币的丰富，其基础就在这里。我们不计算他金库里所贮藏的一千七百利佛尔（以法国现在货币价值来计算，约为三亿利佛尔），只从这个君主无数财产目录中所详细记载的财富来看，也能给他作出判断。这样巨额的财富，从当时属于法王的各州，只有现在王国领土的三分之一来看，那就更加值得给他大书特书了。

所以货币并不是国民的真正的财富（veritable riches），即不是可以消费和不断再生产的财富。因为货币是不会生出财富的。一埃扣（ecu亦译为盾，法国的古货币）如果使用得好，事实上可以生产出二埃扣，但增加的是生产物，并不是货币，所以货币不应停留在不生产的（人的）手中。谁也想到，不能认为货币放在父亲的口袋里和放在儿子的口袋里都是一样，这对国家说，是没有什么关系的。因为事关紧要的，是不要把货币从能够为国家而使用的人的手中夺去。严密地说，在国内为此所使用的货币，完全不属于它的所有者，而是属于国家的必要，这就是为了国民的生活，为君主提供租税而再生产财富所要的货币流通。

这种货币，是不能够把它和征取利息的贷借交易、全部年收入免除去必须向国家支付的租税、贪欲的金钱，混同起来。有着支付手段目的的货币，对于所有个人说，是货币必然的固有的目的。充当租税的实际支付的货币则是属于租税。对于某些用作购买的必要的人说，则是属于这种必要。还有对于想要活跃农业、商业和工业的人说，则是属于这些用途。用于支付到期或即将到期的债务的，则属于这种负债等等。因而所有这些人，都不属于把支付手段贮藏起来的人。总之，这是国民的货币，并不归属于任何人，因此任何人都不能把它贮藏起来。但是形成真正富裕的王国的货币的主要部分，是这些分散的支付手段，在这样的王国，支付手段总是为国家而作有利的使用。人们是按照它所费的价格出卖，换句话说，为了购买必要的商品，就是把它支付给外国，也不踌躇。外国也同样地知道，为了交换的必要，决定把货币换成商品，把商品换成货币的商业上的利益。因为货币和商品，只有当它适合售卖价值时才是财富。

在流通以外贮藏起来的货币，会稍许增加负债，这不久就会消除。但迷惑着下层人民的是这些休闲货币，俗人就把它看作国民财富，把它看作是一国必要时的大财源。实际上，大国只是由于每年从土地耕作所生产的丰富的纯产品，或者是由货币的更新，不断地促进流通的货币的再生，才能富裕起来。

而且当一个王国由于本国生产物的交易而富裕繁荣起来时，这个王国就会由于交易关系而取得其他国家的财富，这时票据到处可以代替货币。因而生产物的丰富和贩卖，保证这个国家到处可以使用其他国家的货币，这样在耕种得好的王国，每年从土地再生产出来，作为卖买对象的农产物的纯产品，就能提供收入，用来支付给君主和土地所有者，决不会感到货币的不足。虽然为了支付这些收入，绝不会有货币不足的事，但不应错误地认为可以对流通过程的货币征收租税。[3]

货币是不可捉摸的财富。租税只能对可以处分，能够经常地再生，具体而可以卖买的财富源泉进行课征。正是这里，成为君主收入的源泉，并且在国家紧急需要的时候，可以发现确实的财源。所以统治的重点，不能停留在货币上面，而应扩展得更远，为了增加收入，应该注意于土地生产品的丰富和售买价值。国家的实力和国民的繁荣就在于能够看得见的年年的财富部分。把国民吸引到土地上来，并使

他们定居在土地上的也正是这些财富。货币、工业、商人的商业和经纪贸易，如果没有土地的生产物，只是形成附带的独立领域，这个领域不过构成一个共和国。就此，康斯坦丁堡本身并没有政府，只有从经纪贸易所得到的动产，处在专制政体的环境中，由于贸易上财富的交流和自由的地位，保持着他的天才和独立。

准则第十四的注释

“要奖励家畜的增殖 。”

在王国内贩卖和使用羊毛，大量消费肉、乳、牛油、干酪等，特别是最大多数贫民的消费，可以获得利益。因为家畜的贩卖和增殖，虽然只是为了消费，但是由于家畜的增加而能得到丰富的收获，这是由于家畜能够给土地提供肥料。由于丰收和家畜的丰富，因而在生活资料丰富的王国里，消除了对饥馑的不安。家畜供给人们以食物，就会使小麦的消费减少，可以使国家能够比以前把更多的小麦输出贩卖于外国，由于这样贵重的生产物的贩卖，就可以使它的财富不断地增加。因此而取得的贫民生活的富裕，根本上是对国家的繁荣做出贡献。

在租地农场主的预付没有被恣意的赋税所剥夺的危险的国家里，土地租借价格，是由租借地的耕作和家畜饲养的生产量所决定，因此从土地所有者的收入的观点来看，由家畜所取得的利润和由耕作所取得的利润是混同在一起的。但是如果租税是向租地农场主课征时，就会使土地的收入减少，因为租地农场主，畏惧这些眼睛看得见的家畜，会对他们招来破灭的课税，而不愿预付购买家畜的费用。这样就会由于没有足够的家畜给土地提供肥料，使耕作衰退，由于瘠地的耕作费用多，吞没了纯产品，破坏了收入。

从家畜所得的利润，对于土地的生产量有很大的贡献，它们是相互依存的，在依据土地所有者的收入来评价耕作的生产量时，两者是不能分离的。因为提供收入和租税的纯产品的获得，利用家畜要比使用人的劳动来得多，原因是在使用人的劳动时，几乎不能收回他们生活资料的支出。而为了贩买家畜必须有巨额的预付。所以对政府说，是要把比人更重要的财富吸引到农村里去。实际上，只要有财富，农

村里就不会有缺人的事。但是如果没有财富，农村的一切活动都会衰退，土地变成无价值，因而使王国失去资源，失去实力。

因此，必须有把财富明显地用于土地耕作的完全保证，和生产物交易的完全自由。决不应对为生产财富所使用的财富课征租税。还有对于租地农场主和他的家属，必须免除所有的个人负担，对于从事这项事业的富裕的必要居民，不应对他们强加以种种个人负担。因为过于没有见识的政府，偏爱盈利的市民，使他们也想享受都市所有的特权，有使应该用于农业的财富流入城市的危险。安乐的城里人，特别是小商人，只是从公众挣取利得，他们过多地居住在城市，会加重国民的负担。我要说，这些城里人，为子女着想，与其住在城市里不如去从事受保护和受尊重的农业，在农业中可以找到坚实而独立的事业。随着他们回到农村去的财富，可以使土地肥沃起来，使财富加倍增多，保证国家的繁荣和实力。

对于在农村耕种土地的贵族，有一些必须注意的事。在农村有很多贵族，缺少有足够的土地来充分发挥使用他们的耕犁和才能。这样会使他们的支出和工作蒙受损失。特别是租税的负担（没有不正当的支付），不是按人口平均计算和由耕作者负担的地方，为了国家的利益，扩大贵族的耕作和工作，把土地租借给他们，是否会损害他们的体面呢?在城市里租借房屋，对君主和贵族说是不是不合适呢?支付租借费，是和对衣服、利息、房租等的支付一样，都不会对任何人陷入什么从属关系。还有在农业上，必须注意，土地的所有者和耕作预付的所有者，双方同样的都是所有者，双方都是具有相等的品格。贵族由于扩大耕作事业，而对国家的繁荣做出贡献，就在这里，他们可以找到维持他们的支出和担任军职的孩子的支出的资源。在任何时候，贵族阶级和农业都是不可分地结合着。在自由的国家里，免除了恣意作为个人课税的租地费用，这本身是极其公正的。和土地相结合的，由贵族自己所支付的地租，决不会使贵族阶级和农业受到任何玷辱。

准则十六的注释

“再生产是受销售情况的支配 。”

如果谷物和其他本国生产物的对外贸易受到阻碍，那么农业就不会使人口得到增长，而是把农业限制固定在一定的人口状况。把本国

原始生产物贩卖于外国，可以使土地的收入增加。由此的收入增加，可以增多土地所有者的支出。这种支出的增加，可以把人们吸引到王国来，因而使人口增加，增大本国生产物的消费。最后，消费的增加和对外国的销售的增加，相互的促进农业、人口以及收入的扩大。

由于输入贸易的自由和便利的结果，使谷物价格经常保持一定的均等性。因为最均等的价格水准，是有交易的国民之间所成立的价格。这种贸易，由于把富裕国家的剩余给缺乏的国家，因而任何时候，都使各国民之间收获不等的情况均等化，这样就使任何地方的生产物和价格，经常地恢复到大致相等的水准。这就是没有可以耕种的土地的国民，和有广大土地可以耕种的国民一样，能够保证他们的面包的原因所在。一个国家的价格，如果稍微有利，那么这个国家就会把商品吸引进来，不断的使这种不均等的状况改变，而恢复到均等的水准。

但对外国的销售，可以证明并不在于以较高的价格得到利益，而在于能够经常地保持均衡的价格之下，使土地的收入增加十分之一以上，保证增加耕作的预付，防止过度的高价而使人口减少，避免无意义的使农业衰落。相反，如果禁止对外贸易，就会使必需品不足，过分局限于满足国内需要的耕作，就会随丰年和歉年的收获的变化，而使价格发生波动；这种受限制的耕作，使大部分土地陷于无价值无收入的状态，又由于销售的不确定，使租地农场主处在不安定的境地，妨碍耕作的支出，降低租借土地的价格，使人们专门腐心于最后毁灭自己的狡猾的弥补方策，因而日益趋于衰落。

由于害怕谷物不足，因而禁止对外国的销售，就会妨碍商人为了备荒，在丰收时把谷物贮满仓库，就是我可以这样说，这会妨碍由商人的竞争来防止垄断，在丰收时租地农场主能够得到销售，在歉收时能够保持丰富的自由仓库的增设，如果这样来考虑时，则对于只有依靠本国生产物的销售而达到富裕的农业国民，从这种差距很大的行政原则，可以得到如下的结论。就是平民的生活资料，只能限于马铃薯、荞麦、橡子等，国内的小麦消费则要尽量的加以限制。因而这种不适当的破坏性的警戒心，必然地要妨碍麦子从丰富的地方，向遭到饥馑的地方和没有任何出产物的地方输送。这种任意的破坏性的政策，是何等深重的弊害啊！难道只是使垄断不能发生吗?土地的耕种会变成什么样子?收入、租税、人们的工资和国力会陷于什么状态呢?

准则第十八的注释

“本国农产物的低价格，会使和外国的相互贸易对国民不利 。”

例如价格二十利佛尔一塞蒂小麦的价值，把它用以购买同样价值量的商品时，如果政府把小麦的价格降低为十利佛尔，则同一数量的商品，就要支付二塞蒂的小麦。

同一准则的注释

“收入决定于出卖价值 。”

我们在国内，必须把有使用价值（valeur usuelle）而没有出卖价值的财物（biens），和有使用价值和出卖价值的财富（richesses）加以区别。例如路易加纳的未开化的人，享有很多的财物，就是水、木材、鸟兽、土地产品等，它们并不是财富，因为它们没有出卖价值。但是自从他们和法国人、英国人、西班牙人之间建立起一些商业部门之后，这些财物的一部分，变成了获得出卖价值的财富。因此王国的行政的目标，应该是使国民能够取得最大限度可能的丰富和最高限度可能的出卖价值，两者兼而有之。因为只要有大量的财富，国民就能够以贸易为中介，获得和国民的财富状态相适应的、必要的其他所有物品。

准则第十九的注释

“农产品价格低廉，对平民并非有利 。”

例如小麦的高价，如果能够长期的在农业国继续维持，就比低价对平民有利。手工劳动者一天的工资，当然是以小麦的价格为基础来决定，因而是通常一塞蒂价格的二十分之一。按这个比数来计算，小麦的价格，平常是保持在二十利佛尔的水平，手工劳动者一年约可得二百六十利佛尔。他为他自己和家属，要对小麦支付二百利佛尔，这样在他手中还有六十利佛尔可供其他需要的支出。如果相反的，一塞蒂小麦只有十利佛尔，他只能得到一百三十利佛尔，其中为小麦支出一百利佛尔，剩下的只有三十利佛尔供其他必要的支出。由此可以知道，小麦高价的地方，要远比低价的地方，有较多的人口。这种有利的情况，对于其他阶级的人们，对于耕作者的利益，土地所有者的收

入、租税，国家的繁荣说，都是相同。因为在这种情况下，土地生产物能够充分补偿工资和粮食的经费的增加数额。这种情况，从支出的计算和生产量增加的计算，是容易理解的。

准则第二十的注释

“不应该降低平民的生活水平 。”

为了对农村居民的苛敛诛求辩护，不正当的征税者，原则上总是提倡必须使农民贫困，以免他们怠惰。傲慢的资产者是喜欢采用这个野蛮的原则的。因为这些资产者，没有注意到其他更为决定性的原则，就是没有任何积蓄的人，只是为糊口吃饱而劳动；一般的人由于渴望财富，所以凡是有积蓄能力的人，都是勤勉的。受压迫的农民所以怠惰的真实原因，在于生产物的交易不自由，使农产物陷于无价值的状态；还有由于其他原因使农业衰落的国家，工资过低和雇佣极少。苛敛诛求、生产物的低价，没有足以驱使他们去劳动的利得，使他们流于怠惰，成为违禁打猎者、流浪者和掠夺者。这样的强制的贫困状态，并不是引导农民勤勉起来的途径。总之，要给他们以勇气和活力，除了保证他们的利得的所有和享受之外，没有其他方法。

在具有人道的感情，优越的教育，并有丰富的见识的为政者，对于徒使农村陷于荒芜，使人讨厌的破坏性的原则，要愤怒地给以拒绝。因为他们并不是不知道能够使国民富裕的，是农村居民的富裕。如农民贫困则国家也贫困。

准则第二十二的注释

“生活消费的巨额支出维持着农产品的优价和收入的再生产 。”

这里要注意的，是农业国为本国农产物消费的巨额支出。这就是说，关于没有耕地的小商业国，则要另行考虑。因为他们的利益，对于他们说，在于保存和增加贸易所必要的财富的基金，或者为了确保在外国销售和购买中竞争的利益，比其他国家以较少的费用进行交易，不得不节约所有种类的支出。这些小商业国可以看作大国商业的代理人。因为对大国说，对于需要很大数额支出的各种部门的贸易，与其由自己来做，不如由那些小国代理通商比较更为有利，自己经营贸易所得的利润，不如诱导外国商人之间的大规模竞争扩大到本国，

所得的利润来得大。这是因为一个国家要确保本国土地生产物的尽可能好的价格，和最有利的贩卖，防止本国商人的垄断，除了依靠世界所有商人之间尽可能最大规模的竞争之外，没有其他途径。

准则第二十六的注释

“要比关心人口的增加更多地关心收入的增加 。”

一切国家希望在战争中强大，和关于进行战争的手段——在这一些手段中，俗人只考虑到人——的无智，是认为国家的实力，依存于有大量的人口。为了进行战争，任何人都容易这样想，但是人的数目并不是愈多愈好，过多的军队，与其说是对敌国交战有效果，不如说为了雇佣军队，使国家本身陷于疲敝，因而是招来祸害的根源，通常是招来了祸害。而在国民中服兵役的部分大了，只能由租税部分来维持和活动，却没有充分地加以考虑。

许多见识浅薄的人的想法，国家的巨大财富是由人的丰富而获得。但是他们这种见解是忘记了人只有依靠财富，而且只有在人和财富之间有着适当的均衡，才能获得财富和持续地获得财富。

国民总是认为本国的人口不够多，但没有注意到没有维持较多人口所必要的工资。对于没有财产的人说，只有在自己的劳动，能够获得维持生活所必要的确实的利得时，才对国家有利。当然有一部分农村的居民，他们虽然没有利得和工资，为了养活自己，事实上并不需要很大的支出和长期的劳动，能够生产出容易收获的廉价的许多生产物。但是这样的人，这些生产物，以及生产它的土地，对于国家是没有什么作用的。为了从土地取得收入，农村的劳动除了能支付劳动者的工资，还要能够取得纯产品。因为国家所必要的其他阶级的人的生存，就是依靠这些纯产品。关于这点，我们不能寄希望于依靠自己的双手，或者其他不充分的手段耕种土地的贫穷的人们。因为他们是贫农，只依靠自己的双手从事工作，不得不从土地取得食物，对没有资产的人说，他们会放弃需要过长的时间和过多的劳动支出的小麦耕种，不得不只为自己的生活而进行自给的经营。

因此你们的土地耕作不能委之于贫穷的农民。把你们土地耕种起来，肥沃起来的是动物。形成你们的收入，保证售卖价格的是消费和售卖的国内商业和对外贸易的便利和自由。因此你们如果要使你们自

己和国家富裕起来，要把无尽藏的财富再生，能够把土地耕作和农产物交易企业委托给他的，是富裕的人们，这样你们就能够广泛地享受土地以至技术的生产物，维持对敌国的完全的防御，国民福利、农产物交易的便利，国境的边防，强大海军的维持，王国的美化等的公共事业支出，也能宽裕地应付。这样就能把劳动者吸引到王国来，并且使他们定居下来，能够得到工资和利润。因此对农业及其生产物交易的政治管理是财政部及农业国所有其他行政部门的基础。

只有庞大的军队，并不是就形成了完备的防御，为保持士兵严肃的军纪，优良的训练，强壮、沉着而勇敢，必须给他们以充分的报酬。在海上和陆地的战争中，除人力之外还要其他的手段，和士兵生活的支出相比，还要有远为庞大的其他支出。因而成为战争力量基础的，与其说是人，毋宁说是财富。因为只要给人以充分报酬的财富，是不会没有人来补充军队的。国民用于每年财富再生产的财富愈多，则每年再生产时所使用的人力愈少，这样就可以得到较多的纯产品，政府在公务和公共事业可以使用的人力就愈多。而为维持这些人的生活的工资愈多，由于他们的工作，以及由于他们把工资流回到流通界的支出，对于国家就起着愈来愈大的作用。

在只杀戮了许多人命，而没有给它其他任何损害的胜利战争的情况下，如果敌人所丧失的人员的工资依然掌握在手中，充分地可以用来募集其他人充当士兵，就不大可能削弱敌人的力量。如果有优裕的报酬，十万人的军队，可以和百万人的军队相匹敌。因为有吸引人的优裕报酬的军队，是任何军队所不能打败的。在这个情况下，勇敢的防卫是士兵的任务；而且即使牺牲很多人的生命也在所不辞的也是士兵；因为有前赴后继甘冒战争危险的决心。所以维持着军队荣誉的是财富。争取战争胜利、占领城市、博得名声的英雄，会转眼因疲乏而不复成其为征服者。专门谈论战功、叙述武勇传记的历史家，他们在叙述历史时，如果不问国民的基础力量和政治状态如何，战争的决定性事件的成果，对后世就没有什么教育作用。因为国家的永久的实力，在于国民中纳税者部分的持续的安乐和爱国的德性。

关于容易使财富增加的公共事业，同样地非加以考虑不可。这种公共事业中，有开凿运河、道路和河川等的修复改建，这些对国富的每年再生产没有什么害处的公共事业，只有在这些支出可以使纳税人得到相应的享乐时才能兴办。不然的话，这样极其大规模的事业，虽

然是大家所十分企求的，但由于不规则的课税和不绝的赋役，可说变成毁灭性的事业，这种强制的事业，最后达到得不偿失的破败的结果。因为一个国家一旦衰败了是很难恢复的。渐次增加的破坏的原因，如果只埋头于抑制它所产生的结果，而不追溯它的起因，则政府的一切关注和努力，都将变成泡影。这个情况由一六九九年出版的《路易十四统治下的法兰西详情》（《*Le détail de la France sous Louis XIV*》）一书的著者布阿吉尔贝尔（Pierre le Pesant de Boisguillebert 1647—1714，这书的初版是一六九七年出版。这里的标题可能是一七一二年的布鲁塞尔版本。请参照E Dairer Economistes financiers du XVIII siècle，Paris，p．152）当时所说的情况来充分证明。著者把考察了王国从一六六〇年开始到该著作出版时的衰落经过。就是他说到原来七亿利佛尔（合现在我国货币十四亿利佛尔）的土地收入，从一六六〇年到一六九九年减少了一半，认为引起这样异常减退的原因，并不在于租税的征收数额，而是不适当的课税形式和它的无规律性。因此，如果这样的行政继续下去，可以断言这种减少的趋势必然继续发展。在路易十四统治时代，租税高达七亿五千万利佛尔以上，其中归入国库的只有二亿五千万利佛尔[4]，即使不计算对租地农场主这种恣意的土地税所引起的年年衰退的损失，也每年从纳税人掠夺了五亿利佛尔的私财。对于所有种类的收入所征收的复杂而破坏性的课税，由于双重课税，扩大到租税的支出，使君主也受到损失，因而使君主的大部分收入只落得空名义。因此，如果有良好的行政，在很短的时间内，就可以使租税大为增加，此外再把破坏性的课税也废除去，并且促进谷物、葡萄酒、羊毛、亚麻布等的对外贸易，就能够使国民富裕起来。虽说如此，但是如果在没有农业国经济管理的观念的时代，有谁敢于企图进行这样的改革呢?恐怕在当时的情况下，人们会把大厦的支柱来推倒的。[5]

---

[1] 这些准则是苏理氏在《根据国王的敕令所写的情况和记录，并且在一六〇四年你从蒲华道巡游回时，就告诉了他许多事物，这些事物能够预防重大的骚动和弊害，但结果也会给国王、即国家和公国的女王带来了衰弱》（*Etat et mémoire dressé par commandement du roi，et à lui baillé à votre retour du voyage de Poitou en l'année 1604，des Choses lesquelles peuvent prévenir de grands désordres et abus，et par conséquent aussi apporter diverses sortes*

d'affaiblissements aux royaumes，Etats et principautés souveraines） 的题目下，献给亨利第四的三十六条准则为典范所写成。这些苏理氏的《准则》之所以引起公众的关心，应该是米拉波侯爵的功绩。就是他在《人民之友》第一版第二卷中把它发表了，这时他和魁奈还没有来往。因此我们必须指出，这是魁奈接受了米拉波的提示，而不是相反的情况。在此后不久，在发行《百科全书》的《谷物论》中，我们已经看到在论文的末尾，总结在十四条准则中的基本观点。《重农主义》编者（杜邦），对于它的成长发展，给以如下的注释。

“今天我所发表的《准则》及其注释，最早是一七五八年十二月在凡尔赛宫中和《经济表》一起出版的。在此后的约两年，同一《准则》又再次出版。但注释的大部分，由M×××（米拉波）侯爵收入《人民之友》末尾所载的《经济表 的说明》中。此后《准则》的全文，——但是没有注释——又把它揭载在把《经济表》非常扩大展开了的，以《农业哲学》为题的他的浩瀚而深邃的著作中”。

在《农业·商业·财政评论》（一七六六年）中发表的《经济表的分析》第一版中，没有把《准则》重新刊录进去。但在《重农主义》（一七六八年）中，又再次把《准则》刊登出来，它的项目增加到三十条（一，二，三，四，十七及二十五等条是新增加的）。另外方面，却把《苏理氏王国经济精华》删除了。实际上，魁奈的《准则》和苏理氏的几乎可以说没有关系，同样和《经济表》也没有直接的关联。《农业国经济统治的一般准则》和《关于准则的注释》，本身是独立的著作。因此，这个著作最初的编者（杜邦），附有如下的《前言》。即：

“编者的话。人的自然权利，是对人指示，始终不渝的为人类的最大利益，在完全居于统治地位的自然法则的基础上的形而下的社会秩序（ordre social physique）。我们已经看到过在《经济表》所说的形而下的社会秩序的过程。下面所说的一般准则，是集中了对结合成社会的人说，适应明显而最有益的秩序的不变而且自然的主要法则。附加的注释则是这些法则的更为广泛的应用。这些一连串的著作，形成紧密结合在一起的完全的整体。这正如果实丰富、活力充沛的大树的根、干、枝叶一样，可以说这棵大树，只要世界存在，总是会以丰富的果实，以使利用它的人富裕起来。今天，我们在这个著作集中，对

因为职业的关系，没有理解其他事的余裕的大多数读者，只知道它的结果，可以说还是极其重要的。这些准则是真实的，是以自然秩序为依据的，常是万人所能接受的，以口相传，容易为人所相信。学者、政治家、知识分子是认识它的原因和理由的。因而他们是能感到它的完全而合理的明证性，一般人和群众也能感到所谓感情的明证性。（évidence de sentiment）它们所以能够保证这样的一般的同意，是因为真实的准则，并不是人所能创造，而是神所制定的自然法则的表现。如果不是这样，那就不能成为准则。因此所读的准则中，很多都不过是前面的准则所必然要引导出来的准则。很容易认识，如果把全部准则中削除去其中任何一条就会破坏这种经济法典的完整性。如果有人试图在它的上面再加上一些什么，也马上会发现很多困难，人们将会对和社会的幸福与主权者的权势有关的基本法，能够集中体现在少数的命题上，感到非常的惊异。”（翁根注）

[2] 请参看《百科全书》所载的《谷物论》中关于每年损失本国耕作的生产量五分之四的国家的例解。（原注）

[3] 请参看有关租税的部分。（原注）

[4] 参阅D．de B．著的《一般财政史资料》。（原注）

[5] Barbier（Dictionnaire des ouvrages anonymes et Pseudonyme，Paris，一八二〇），认为还有其他著作，如Bellial des Vertus著的《土地管理论》*(Essai sur l'administration des terres)*（不能把它和Patullo著的《土地改良论》*Essai sur l'amélioration des terres* 混同）都是魁奈所著。如果他的话是正确的，这书应该是一七五九年（Parjs，J．F．Hérissant）所发表，从编年顺序来排列，应该在《一般准则》之后。但是这推断从任何方面看，都可说是没有根据的。杜邦在《概说》（*Notice abrégée*），还有其他的著述中，都没有提到这一著作是出自魁奈之手，可以说重农学派完全不知道有这一著作。这可说是从这一著作的内容来看，不能说是符合魁奈的精神的。实际上，在《租地农场主论》，《谷物论》等论文中，作者很强调大农经营的利益和小耕地的合并，在过些时候之后，却主张完全反对的观点——成为问题在其他文章中论述——这是使人不能理解的。就是这样说：“最大的租地农场，如果只使用一架犁，原则上说对国家是非常有利的。只要能很好地理解国家的财产是依存于居民人数，国

家的收入则依存于居民的消费，就会承认这个原则的真实性。但是广大的租地农场主虽然只有一架犁，但是家族人数将一直的增加，因而消费更多，应付战争的人员更要增加。还有它的必然的结果，是要更多的羊毛，更多的大麻，还要更多的养鸡场产品。有四架坚实的耕犁的六百亚尔邦租借地，要分为各耕种十亚尔邦的六十家。为了各家都有鸡、猪、大麻及其他农产品，并分成六十处的养鸡场。这样各家都各有二、三头以至四头牛，形成六十家耕种这全部六百亚尔邦的一个村，合计有二百至三百头牛。如果全部耕地合并成一个租地农场，则只能饲养三十头。”

上面的文章，还附有如下的情况。就是在《序言》中，说作者是初学者，而且再三的说，能对他所说给予谅解。就是这样说：“对于所发表的关于土地管理的试论，完全不是为出版来写，作者写这书的目的，只是想把土地管理的和行政的原则提示给朋友。但是结果终于把它发表了，对作者说，对于书的文体，希望能够给予谅解，如果作者所处理的问题是有用的，则希望能对该书的缺点能够给予宽恕。我虽然说明得不好，但由于作者感到自己的研究对于社会有所裨益，因而有勇气把它拿出来的爱国精神，想读者们也会给予声援的。”

在当时的情况下，魁奈不得不向一般读者发出这样的呼吁，是完全不可想象的。因而从这里所列举的证据——此外还有很多——来看，《经济表》的作者，是不是要以Bellial des Vertus的假名，而把真实的名字隐蔽起来的判断问题，它的回答断然是否定的。（翁根注）

关于手工业劳动 [1]

第二次对话

M．X.：在我们上一次谈话中，我们只讨论了你把贸易归入你称作不生产 阶级的工作的理由。但你所称的这个不生产阶级，同你说的生产 阶级不同，并以此把生产的概念限定为只是土地产生的财富，因此这个不生产阶级，应当包括非直接从事财富再生产并从第一手出售财富的其他一切职业和工作。我认为，按照你的分类，把所有这些工作归入你所选择的名称以外的另一个名称之下，是很困难的，因为贸易、科学、艺术、民政工作、军役、仆人、游手好闲的食利者，以及甚至乞丐，代表着与狭义的生产不同的各种对象、服务、劳动和工作，因此我看没有一个属名能够确切地适合于这一切工作。正是由于这个原因，我很难认为你的分类和你加以说明的那些名称是可能的。我觉得这种分类尤其不恰当的，是你把土地所有者同你称为生产阶级和不生产阶级的社会群体区别开来。

M．H．：我的朋友，你应当看到，自然界中的一切东西都是处在相互的关联中的，一切东西都要在相互联结在一起的圆环中通过。在这些各种各样的活动的不可避免的接触中，只有依靠抽象的概念才能够对这些对象加以考察、分析和研究。这些概念除了抽象地、用分析的方法以外，在这一团混乱现象中对自然界的东西什么也不能确定、移动，什么也不能包括。任何的关系，在这里都可以根据作为其特点的原因和活动而区分出来。你愈希望找到确切的区别，就愈要去找寻那些原因和活动，以便能够在不忽视共同的联结点的情况下，根据它们对自然界的共同体系的不同影响，清楚地看到它们的典型关系。在目前的场合，我们只以研究对组成社会的人们最有利的实际制度为限，我们只分析促进公共福利的那些人们的工作的共同特点；因此我

们根据他们最出色和明显的原因和活动，来对这些工作加以区分，以便把它们归入基本的、主要的阶级中。只有依靠这种抽象作用，才能够研究和评价社会制度中的这些不同阶级的人们和工作的相互关系，为他们定下最适合于他们的作用和表达得最确切的名称，在详细地叙述经济学时，是必须遵守这种表达的确切性的。

生产或再生产（régenération）这个概念，在目前的场合下是区别公民的基本阶级的基础，这个概念是包含在为现实所严格规定的实际界限中的，这种界限用普通语言中使用的不确切的措辞来表达，是不适合的。但不应当使自然秩序去适应这种只能用不确切和模棱两可的措辞表达的语言；而是后者在进行严格符合现实的分析时，必须与自然秩序的确切知识相一致。

我注意到，在你看来，按上述方式理解的生产阶级和不生产阶级之间的区别，不容许在这两种阶级之间再安置任何另外一个阶级，因为在肯定和否定之间，在生产阶级和不生产阶级之间，看来是没有中间的东西的。在不包括一切其他关系的场合，这是正确的。但可以很容易地向你指出：1）土地所有者对土地耕作完全不花费用和劳动（因此不能把他们归入生产阶级），然而却为使土地适合于耕种而作了原预付；土地的质量是由他们维持的——这些情况不容许把他们同不生产阶级混为一谈；2）除此以外，在这两个极端的阶级之间有着接触，这种接触是靠作为它们之间的中介人的阶级的收获和费用而经常保持的。社会制度必须有这个第三阶级的公民，这个阶级是由最初的工作者、文化的保卫者和消耗纯产品的土地所有者 构成的。

应当从上面这种观点出发来研究这个混合 阶级同其余两个阶级的关系；这两个阶级之间的交往，是这个阶级本身同他们保持的交往的结果。因此，把土地所有者阶级区分开来是不可避免的，以便能够清楚地、毫无阻碍地考察各种社会群体之间交往的过程。因此，这种区别不仅不会对你的认识造成混乱，相反，会使你的认识连贯起来和更有头绪。

M．X．：假如我同你一样，把生产只限于指土地生产的财富，那么这种说法是正确的。但是不瞒你说，我一向认为手工业制造品也是真正的生产，尽管从某个时期起发表了许多学位论文，主张停止这种生产。

M．H．：从来没有人要使手工业制造停止生产；你所指的那些制造品现在仍在生产，这也是确实无疑的。不过你应当看到，在你所指的那些文章中，所说的不是关于这种生产，不是关于手工业者使自己制造品的材料所具有的那种形式的简单生产，而是关于财富的实际生产；我说实际生产，因为我不想否认说，手工业者在制造自己的制造品时，对原始材料没有增加财富，这些人的劳动的确增加了用于制造的原材料的价值。

M．X．：我的朋友，你现在所作的承认，在我看来，大大地加强了我的看法，我认为，我们的争论不可能继续下去了。然而这个承认同时又使我产生了一种怀疑，使我不能完全相信我以前所持的对我的看法有利的见解。看来，你完全不想局限于所作的评论，毫无疑问，你认为这种评论把只会使问题弄糊涂的目前流行的看法从争论中完全消除了。然而，请你相信，我不知道接下去的议论会把你引导到哪里去。

M．H．：我亲爱的朋友，如果你认为，我打算把你刚才提到的那种庸俗的看法从争论中消除掉，那么你错了：这不是结束我们争论的最简便的方法。请原谅我直接地说，你恰巧也有这些庸俗的看法；要不是我发现这些看法之间的矛盾，提请你注意防止吸引着你的大多数人的幻觉，你会无止境地把这些看法向我提出来。你坦白承认吧：你不是对我说过吗?制成一双鞋子的鞋匠使财富增加了，因为这双鞋子的售价大大地超过了用于制造鞋子的皮革的价格；因此，仅是售价使产品具有财富的性质。在这里你不是想借用不容反驳的论据，来说明鞋匠的工作的生产性吗?我的意思是说，来说明真正生产财富的事实吗?

M．X．：难道这种论据，甚至从你的观点来看，也是没有说服力的吗?你建议我当心受到流行的看法的影响；相反，我却注意到，我应当防备那些动人的诡辩会把我俘获，不过我是愿意服从真理的，这真理是显而易见的。

M．H．：你认为我想把那些流行的看法从我们的争论中消除掉，而我认为不可避免地会接触到这些看法，由此可见，我是正确的。实际上我不知道有其他的理由，可以用来证实手工业劳动能生产财富。这是你自己拿来证实的论题；要不是我首先引述过这些看法，并指出

我们通常用以叙述的语言中包含的模棱两可的现象，那么这就是你自己可能提出的那些看法。

不过，我的亲爱的朋友，请不要担心我带有狡狯的企图，想用诡辩来说服你。我认为可以同你一起走笔直的道路。我认为，我们愈开诚布公地向前，你就更加容易达到正确的认识，并且对引导我们走向正确认识的道路更加感到惊奇。这道路你是很熟悉的，并且你已经好几次一直走到了我们现在的地方，不过你对你所看到的各种对象没有足够的注意。

必须把在一定数量的财富上的添加（une addition de richesses réunies）同财富的生产加以区别；换句话说，通过在原材料上进行添加（réunion）的方法，使已有的消费品增加费用一同作为更新、或作为更新财富的实际增长的财富生产或创造（...une génération，ou création de richesses，qui forment un renouvellement et un accroisement réel de richesses renaissantes），必须区别开来。

那些对财富的真正增长与虚假增长不加区别的人，每一次议论到作为手工业的劳动结果的财富的虚假生产时，会不知不觉地陷入经常的矛盾中。

他们同意这样的意见：在创造手工业品的支出和工价上国家花费的钱愈少，那么由于这些制造品价格的降低而愈有利。但这不妨碍他们认为，手工业劳动的财富生产在于增加这些制造品的售价。这些矛盾的思想存在于同一个头脑中，经常发生冲突，然而人们通常没有注意到这种矛盾。

编织花边的工人的价格很高的劳动，使作为花边的原材料的线的售价增长了。因此，这些人得出结论，编织花边使财富增加了。他们对绘价格昂贵的图画的艺术家的劳动，也发表同样的意见；艺术家和手工业者的劳动报酬愈高，那么这种劳动的生产率愈大。

这杯饮料值一苏，而用于制造这杯饮料的原材料值一里亚（liard，法国古铜币名，等于四分之一苏。）；制造这杯饮料的手工业者的劳动，使这种材料的价值增加了三倍。由此可见，在这个场合下，财富的生产是增长三倍；因此，在你看来，一年内使两个工人的劳动用于制造这种饮料是很有利的，而如果两年内有四个工人从事这

种劳动，那就更加有利。由此推论下去，假如发明一种机器，能够不要任何费用或者只需花很少的费用编织出很好的花边，绘出美妙的图画，那么你就会对我们说，这是非常不利的。的确，印刷术的发明，引起了关于作家劳动生产率降低的异常严重的议论。然而经过仔细研究之后，印刷术是完全受人欢迎的。因此，我的亲爱的朋友，如果你能够的话，就同意你的思想是有这些矛盾的吧。如果你不能这样做，那么关于手工业劳动的虚假的财富生产这个题目，就不值得继续讨论下去。

M．X．：我的朋友，你没有注意到，在关于生产 阶级的劳动方面，你陷入了同样的混乱。难道在这种劳动上，人们不也是致力于少花钱吗?难道能由此得出结论，这种劳动不是生产性的吗?

M．H．：在谈话中经常可以遇到支吾和规避的情况，我的亲爱的朋友，你好像是在提出另一个难题，以便摆脱困难，我们就来解决你提出的难题吧；不过在开始这样做以前，让我们把关于手工业和工业劳动的虚假的财富生产问题彻底地结束吧。当然，你不会再坚持把这种生产同手工业者、艺术家、建筑工人、工厂主、企业主等等的产品的形式混为一谈了。你还有其他的理由可以引用来说明你的意见吗?

M．X．：我很明白，由于手工业者的劳动而产生的财富生产，既不能同手工业制造品的生产混为一谈，也不能同由于劳动的支出（Ies frais du travail）而造成的价格增长混为一谈。这种支出同用于工人生活资料的必要支出确实是永远不可分割的；但由于这种费用就出现了同手工业有关的财富生产，因为只有这种支出才保证了土地产品的销售，并维持其价格。因此，根据你的意见，只有从第一手出卖的产品的售价，才使这种产品具有财富的性质，同时是土地每年生产的财富的衡量标准。我所说的这种支出，能扩大消费，加强购买者的竞争，并提高产品的价格，因而同时也就使国家的每年财富、人口和消费增长了。由此可见，实际的财富生产就存在于这种循环中，这种生产的循环，应当归功于工业劳动。

M．H．：关于你刚才描写的那种循环，你遗漏了非常重要的一点，这一点能向你说明它的产生和规模。你认为，它能扩大到超过作为国家每年支出的尺度的每年再生产的数额吗?相反，你没有看到，这

个尺度限制着用以支付手工业者的劳动的支出，因而也就调节着这些手工业者能够向生产阶级支付的消费吗?

显然，这里所说的只是财富并不增长的循环，它受到国家每年支出的数额的调节；国家每年支出的数额等于土地每年生产的财富的数额。由此可见，艺术家和手工业者的劳动不能扩大到超过国家能够在这上面所花的支出的比例；这种支出应当同该国家每年所能花费的支出总数相适应。

因此，这种劳动不能引起供国家每年消耗的财富的增加；它本身受到这些财富的数额的限制，这些财富的增长只有依靠农业工作，而不是依靠给予手工业劳动的支出。由此可见，一切支出和财富的产生和开始，都在于土地的肥力，土地的产品只有依靠产品本身的帮助才可能增长。只有土地能把耕作者为提高产量而用于施肥的支出偿还给他们。手工业者在这方面的帮助，只是制造某些耕地用的工具。在没有手工业者的情况下，这些工具就得由耕作者自己来制造。无论什么工作者，都必须首先有土地的产品供他们消费，以维持其生存；因此，这些生活资料并不是他们的劳动生产的。生活资料的消费也是什么都不生产；它只是消灭土地预先生产的财富。工人加强自己的劳动，提高自己的报酬，或扩大自己的消费，这都是徒然的；他们不可能在供他们自己、耕作者，以及国内其他所有的人维持生活的实际存在的产品数量以外，再增加什么东西。

因此你应当看到，调节产品价格的绝对不是手工业者的需求，他们只能用取得的报酬来支付。确定售价的是消费本身和产量本身。

M．X．：我的朋友，你当然不会否认，有的制造品，其价格要比生产费用高得多；例如，大画家的图画，以及杰出的艺术家的其他作品。

M．H．：这里你还能把政府给予特权的那些手工业者的制造品算进去；艺术家由于他们人数少，他们之间的竞争不会促使他们降低自己劳动的价格，以利于他们的作品的购买者，因此他们也享有这种特权。但是请不要把需要经过长时期的、花很高代价的学习才能学会的那些工作算上去，因为在计算这些工作的产品的价格时，往往不会注意在这种学习上所花的巨大支出。

M．X．：难道多少年来一直存在着的手工业制造品，例如建筑物、家具、图画等等，并不是国家财富的一个部分吗?难道这些制造品并不是对其所有者来说具有销售价值的真实的财富生产吗?当然，这些人在取得这些制造品时付了代价,但他们可以重新把这些东西出售。要知道出售和购买永远需要有两种财富为前提，因为这是用一种价值的财富交换成同样价值的另一种财富。难道游手好闲的人们所花的支出能产生这种财富吗?

M．H．：我的朋友，你在这里所说的财富生产，实际上只是财富的保存。购买这些产品的人所花的支出，并不用于一刹那的消费，而是用于长时期的使用。但这两种支出对花这些支出的人说来，是同样有利的；由于只能维持一刹那的消费而你认为利益较少的那些支出，例如购买每天的食物的支出，甚至是更不可避免的，因此比其他的支出更受人欢迎。你怎样来证明，艺术家的劳动比面包师的劳动更带有生产性呢?我假定，一张珍贵的油画是很大的财富，因为艺术家能使购买油画的人按很高的价格对他的劳动付报酬。因此，在对劳动的报酬不高的情况下，即使是很好的油画也只是微不足道的财富。假如不是发明雕版和印刷，能以不大的支出印许多图画，那么好的图画价格也会很贵。难道你认为，这些制造品价格的降低使国家的财富减少了吗?相反，这价格的降低不是对我们有利的吗?不是使我们能够以同样的支出增加我们的享受并使它多样化吗?这种甚至扩大到了消费支出和生活支出上的好处，不就是一切支出的真正目的吗?我想你会同意这种说法的：以最少的支出达到最大的享受是经济活动的理想。那么关于通过手工业劳动的所谓真正的财富生产，从你的论点来看又是怎样呢?

M．X．：啊，我的朋友!你发表的议论愈多，我在你的经济学中发现的矛盾也愈多。难道它不是教导我们说，财富是依靠支出而取得的，每一个人所花的支出对其余的人都有好处吗?而另一方面，它又对我们说，使支出降到最少是人们的经济活动的理想。根据你的原则，我觉得这个理想就是国家的幸福和人口的消灭。听从个人的利益，我当然希望在花最少的支出下求得最多的享受；任何别的人也都是这样希望的。然而个人利益是与公共利益相矛盾的，而且是不能一致的，因此，即使自然秩序不对此设置障碍，也就是说，即使这些个人利益不相互防止其本身的消灭，它也会自己消失的。人是近视和贪婪的，假如迫使其盲目走向公共福利的那种必要性不指导他们走上真理的道

路，他们经常会不知所从。你提出以最少的支出求得最大享受这个美好的原则，不正是受了个人利益的提示吗?

M．H．：我应当继续说下去，我的朋友，因为除了最少的支出和最大的享受以外，我还希望用最少的劳动强度。我认为这种愿望是一切的人所共同的；能够在不违反法律的情况下取得这种好处的人，甚至能不损害公共福利而得到最多的利益。手工业者不可避免地要工作，以便赚到生活资料，但用以支付他们的工资的那种支出，总是比迫使他们劳动的那种需要更加有限。有钱人为了自己的享受而花费支出，而把这种支出支付给工人作为工资。假如他们自己参加劳动，把他们花费的这笔钱赚回来，那么他们就会给工人造成巨大的损失[2]。他们从事会减少自己享受的艰苦劳动，对自己本身也会造成损失，因为艰苦就是相应的享受的减少。他们用这种方法是不可能以最小支出取得最大享受的。同样正确的是，为了把这两个条件结合起来，他们就竭力从寻找工作的人的竞争中取得好处；我认为在这方面占便宜的，是那些尽量节省费用而增加享受的人。但这种节省是有限度的。任何劳动都是同费用分不开的，他们从事劳动只是为了要满足自己的需要。的确，竞争能使劳动价格降低；然而工资是应当保证劳动的，以便工人能满足自己的需要，因而能够绝对地阻止为竞争所造成的劳动价格的随意下降。因此，以最小支出取得最大享受的原则，受到对人们最有利的实际制度中不可违抗的最高规律的调节。你只要仔细地注意一下经济学中各个原则的联系和应用，就不会看到其中有矛盾。

M．X．：如果在国内贸易方面我同意你的这些原则，那么手工业品的贸易是国际贸易的一个部门，这难道不是一个永久的真理吗?

M．H．：贸易的一个部门，也许应当说是贸易的一个部分。但贸易不等于生产。

M．X．：你的回答是非常不能令人满意的；共同的地方、独特的原则、形而上学和几何学的抽象法，这是你同不习惯于这种学术辩论的人争论时的常用手段。假如你说得通俗一点，你就会像所有其他的人一样承认，这里所说的是工人的产品的销售和生产，只有工人的劳动才生产出这种产品的销售价值。

M．H．：我的朋友，你觉得我的回答抽象，那只是由于你没有很好地理会：这些产品的销售价值并不是别的，只是原材料加上工人在工作时消费的生活资料的销售价值。工人复制的这种销售价值的出售，实际上只是转卖贸易。难道你要使我相信转卖 就是生产 吗?我自己也要责备你有这种奇怪的想法。

M．X．：我的想法根本不奇怪；我完全出乎真心地认为有利的转卖就是生产 。

M．H．：如果我对你回答说，贸易只是一种价值交换成另一种同等价值 ，在这些价值方面，有关双方既得不到什么，也不失去什么，那么恐怕你又要责备我用一般性的原理来回答了。

M．X．：这种用格言表示的贸易的定义，只是一种抽象的说法，它没有注意到在贸易中使成交者的一方，有时是双方得到实际利益的许多情况。如果我指出，你把工厂主看作转卖商人，恐怕同这个问题的实质相去不远吧。我却肯定地认为，甚至在销售自己的产品方面，他们也是我们的产品的买主，因为他们在自己的转卖贸易中，把他们在自己劳动时消费的本国产品的价值出卖给外国人。

M．H．：照你看来，这里又能得出什么结论呢?至于我，我一直把贸易看作把一种价值交换成另一种同等价值，而没有生产，即使这种交换由于某种情况而对成交者的一方甚至双方有利。实际上永远可以假定，它是对双方都有利的，因为双方都能使自己享受到只有靠交换才能取得的财富。然而在这种情况下，难道不总是把一种价值的财富交换成另一种同等价值的财富吗?由此可见，这里不可能有财富的真正增加。

M．X．：那么，你是同意这样的意见，即没有交换就不可能获得只有通过交换才能得到的财富。我们把这个原理运用在手工业品的对外贸易上。工人向国外出售自己的制造品，得到了钱，购买你的产品来维持自己的生活，对他们说来，靠这种贸易来保证自己的生活当然是非常有利的。他们从外国人那里取得的钱用于购买你需要出售的产品，这钱对你说来同样也是很大的利益。

M．H．：我需要出售和手工业者需要购买的产品，在我出售它们和手工业者购买它们以前就存在了。因此，我们的贸易只是这些产品

的出售和购买，完全不能引起它们的产生。所以它绝对没有生产我需要出售和手工业者需要购买的东西。

M．X．：这个回答出乎我的意料之外。我们所指的并不是你说的那种生产。我们指的是另一种生产——财富的生产。商品由于其销售价值而成为财富。因此，购买者和出售者在同样程度上促成商品的销售价值。手工业者向外国人出售自己的制造品，取得的报酬是很大的，从而也促使你向他们出售的产品的价格增长，即此一端，也可说明手工业者是财富的生产者。

M．H．：你提出的问题，在我们上一次谈话中已经详细讨论过了，在那次谈话中表明，能够在贸易中周转的产品的价格，既不决定于购买者，也不决定于出售者。假如它决定于购买者，他就不会促使价格增长；因为按尽可能低的价格购买才合乎他的利益。假如它决定于出售者，那么只有出售者一人才是他所出售产品的销售价值的生产者，因为只有他一个人希望别人按尽可能高的价格购买。然而实际上一方不得不按比合乎他的利益更高的价格购买，而另一方不得不按他所不愿意的、较低的价格出售。由此可见，价格是由其他的一些条件决定的，这些条件迫使成交者在出售和购买时牺牲自己的利益；因此，这些人的贸易绝对不是财富或他们之间交换的产品的售价（Valeur vénale）的生产者（leur commerce n'est donc point producteur），因为商品和购买商品的货币在交换以前就具有自己的价格。

M．X．：我也像你一样承认这个真理，但你是否也同意我的说法：我们的手工业者在向国外出售自己的制造品中赚的钱愈多，他们就愈能购买我们的产品。这样，购买者的巨大竞争成了使产品的买价和售价增长的条件之一。在这种情况下，我们的手工业者同外国人的有利贸易，也使财富或我们产品的售价（valeur vénale）增长了。

M．H．：毫无疑问，我们的手工业者在向外国出售自己的制造品中赚的钱愈多，他们能购买我们的产品也愈多，在产品贸易需要销售市场的国家里，这有着一定的意义。然而在大家都能从事产品对外贸易的地方，这个条件会把你所说的那个微不足道的资源消除掉，因为在这种场合它没有能力改变通商各国之间的共同价格。因此，在你的意见中包括了两个相反的主张。手工业者的竞争，不可能使价格由于

购买的稍微增多而提高，因为这种微不足道的活动永远伴随着另一种竞争，即由于我们的手工业者购买增多了，销路扩大了，就会引起外国的进口。因此，价格的提高会因出售者的竞争而停止，出售者的竞争永远是同购买者的竞争相适应的。另一方面，如果手工业者所花的支出较大，他们的制造品的价格增高了，外国人在购买这些制造品中再也得不到好处，我们的手工业者在对外贸易的竞争中就不可能得到利益。你当然不会采取那种荒谬的手段，如关闭我们的港口，以便禁止农产品贸易，使工厂主能够以低价购买农产品而发财致富。你太关心我们的产品的销售了，以致没有注意到这种粗暴措施的一切不利之处。因此，你的反驳只是把一些不能并存的条件交织在一起。

M．X．:产品自由贸易的一般好处我是知道的；不过你当然不会认为，充分的自由竞争应当也要扩大到手工业品的对外贸易上。这一点是不能怀疑的：即我们的手工业者把自己的产品出售给别的国家对我们是有利的，而购买别国的手工业品是不利的。

M．H．：我不能理解你这个意见的奥妙之处；你想要出售手工业品，而照你看来，购买这种手工业品是不利的。这样，你就大大地改变了你以前关于这种制造品的售价和买价的意见；你现在认为，购买别国的制造品是不利的。如果的确存在这种不利，难道外国人会购买你的手工业者的产品吗?你的贸易部门我觉得是很成问题的，因为要开始这种贸易，必须有双方面。

M．X．：我们的手工业者在艺术上的优点和他们的才能，能促使外国人购买他们的制造品。

M．H．：在这种情况下，你是有着特权；但它足够普遍和持久吗?你想，由于各国人民对不同式样的爱好，在各国之间建立双方面出售自己制造品的贸易，不是更容易吗?因此，除了通过自由竞争以外，这个贸易部门是不可能扩大的。你可以对这种毫无意义的情况随便怎样想，但我们不再讨论它了：De minimus non curat praetor．

M．X．：看来你认为通过贸易而取得的货币是没有什么意义的。

M．H．：你应该知道，对货币我实际上是考虑得很少的；我更为注意国家的繁荣，因为在具有财富的情况下，从来不会感觉到货币的不足，而且永远可以补足它的不足。你记得我们的一个朋友吗?他非常

富有，但完全没有货币，尽管这样，他还是购买了大量的土地。缺乏货币并不成为获得土地的障碍；相反，他用有价证券很快地就获得了土地。这样，通过把有价证券从一个富有的债权人转入另一个债权人的皮包里，就完成了许多次付款，其中只有一次是用现金的。

M．X．：你不是更愿意把工作给自己的同胞做，而不是给外国人做吗?

M．H．：是的，更愿意给自己的同胞做，只要给予他们的劳动报酬不引起亏本；在相反的情况下，我不仅愿意给外国人做，甚至宁愿使用牲畜，或者甚至宁愿使用机器，只要用机器代替人或牲畜能得到盈利，这种盈利能引起可以自由支配的财富的增长，所以总是对国家的居民有利的。

M．X．：人们为了节省开支，宁愿使用马和机器，而不使用人力，但这并不引起我国货币的外流。在工作中使用的马消费饲料，有利于供它们食用的饲料的销售，这种饲料同时也成了商品，进行这种贸易对我们是有利的。但是如果我们雇用萨伏依人来收割庄稼而不雇用本国的居民，那么这些外国人会把从我们这里取得的货币带到自己的国家去，而对我国农村的居民造成损失；假如我们雇用本国的农村居民，那么他们把自己所得的报酬用于本国，我国的货币不会外流。我们购买外国的手工业品，即使其价格比我们自己的便宜，情况也是这样。这个意见我已经向你提过几次了，尤其关于自由竞争在贸易中占统治地位情况下的外国商人方面；但我觉得，你没有确切地回答这个问题。

M．H．：钱币在各个国家之间流通，同它在每一个国家的个别居民中间流通是一样的；它从一个国家流出，但由于经常的贸易往来，重新又会回到这个国家里。它除了便于商品交换，作为买卖之间的中介符号以外，没有别的作用，因为交换的最终目的完全不是货币。因此，如果把货币交换成同等价值的货物，那么国家就在不受损失的情况下得到了需要购买的东西；需要购买的那种东西，总是比货币更受欢迎的。在交换时人们有的出售，有的购买，为了便于这种交换，在出售和购买时使用货币。没有一个国家会感到货币的不足，除非它不进行可以运送的商品的交换。因此，需要考虑的不是货币，而是需要出售或购买的交换对象；成交双方要得到的利益，只存在于这种交换

中。他们用货币来表示价值，因为货币是在贸易中流通的货物的价值尺度。但他们知道得很清楚，大多数的交换，尤其是巨额的交换，是并不实际通过货币的。付款的承诺，只要完全可靠和用书面形式证明的，也可以在交换中采用，在贸易中用以代替货币，而且成交双方并不由于缺乏货币而遭受任何损失；因此，国家在进行交换时不应把注意力集中在货币上，而是应当注意交换本身所保证的利益。所以我们假定，在使用货币的场合，货币并不存在，我们所得到的只是通过货币的使用所保证的利益，这种利益使货币在各个国家及其代理人之间经常周转。

M．X．：你的议论过于专门了，但它对说明我们所假定的萨伏依人从我们这里拿走货币而我们失去货币的情况，完全没有帮助。

M．H．：我们为什么要把我们的货币给他们?

M．X．：因为在收割庄稼时我们宁愿雇用他们而不雇用我们的农村居民。

M．H．：为什么我们宁愿雇用他们?

M．X．：因为给予他们的劳动报酬比较低。

M．H．：这样，耕作者雇用萨伏依人不是能使支出减少吗?

M．X．：是的，但这会对我们的农村居民造成损失。

M．H．：这个回答是十分含糊的；如果在花费支出时不考虑花费者在节约开支方面的利益，那么同样也可以说，任何节约开支对赚取工资的人都是不利的。但如果注意到双方的利益，那么就应当决定，是否应当用会引起另一种损失的方法来消除某种损失，还是应当根据花费支出的人的利益，让这种花费完全不受阻碍。自然权利是赞成后者的，因为自由地使用自己的财产，这是他们权力范围内的事情。不过应当注意到，节省支出并不意味着绝对地节制生产支出，而只是使支出的分配有利于在这上面得到盈利的人，以及按照自己的利益把这些支出花掉的人。一些人在支出中得到好处，而另一些拿出支出的人则在支出的节省中得到好处；因此，你可以看到，后者对社会是完全没有害处的，如果它对一些人有害处，那么对另一些人有好处。因

此，这件事涉及靠取得工资为生的那些人，他们相互之间根据支出的分配来分配这些工资。这个过程是很快地、自然而然地进行的，没有政府的任何干预，这完全不是政府的任务；只有依靠选择地位或职业的自由，才可能有这种正确的适应。

M．X．：我的朋友，我承认，这个回答很符合你的总原则，但并不令人满意。它没有证明，对我国靠工资生活的居民说来，在萨伏依人剥夺了这些人的一部分工资以后，国内用于工资的支出仍然保持着原有的数目。还可以肯定地说，这支出不会保持原有的数目了，因为萨伏依人拿走的那部分工资，会在萨伏依花掉。我并不反对我国的货币流入外国，但我不愿意忽视我们的同胞失去的那部分工资。

M．H．：你的剧烈不安使我必须继续解释下去，以便彻底消除你的反对意见；在你的意见中表明，至少还有一个需要阐述清楚的疑问，因此我们必须来分析支出的泉源，它同时也就是工资的泉源。一切支出和一切工资最初都是由耕作者和土地所有者分配的，因此，他们愈是增加用于支出的财富总额，所能分发的工资也愈多，君主的收入也增加得愈多。不应当忽视这两种情况。你实际上只注意了，怎样把支出中所能分出的全部工资保持在国内，而不去研究怎样使用支出对国家富强最有利。但你应当注意，在对农业不造成损害的情况下，使用于农业的开支尽量减少，就是增加土地所有者和君主的收入；这种收入的增加，就是可以随意支配的支出的增加，由此而保证国家强大，并且使工资增加。这就是你应当考虑的两个要点，其结果能消除你的疑问。

宁愿雇用萨伏依人收割庄稼的利益，在于减少用于农业的开支，增加收入，因而也就增加国家可以随意支配的支出。相反，在上述开支增加而损害收入的情况下，国家和人民的这种损失是得不到补偿的，因为用于开支的支出（les dépenses，enfrais）完全不是可以随意支配的那种支出（les dépenses disponibles）。用于开支的支出果然可以分配工资，但工资也是由可以随意支配的支出分配的。因此，甚至在用于开支的支出减少引起工资缩减、而没有得到可以随意支配的支出的增加作为补偿的场合，甚至在这种场合，你也不能由此得出结论，认为这种工资的缩减对国家是有损害的，因为可以随意支配的支出的进程对国家是比较有利的。事实上，在农业花费不很大的时候，耕作者自然而然地会把由于节省开支而得到的盈利用于扩大自己

的事业，以此增加产量和收入。因此，实际上并不是支出减少，而是收入增加，这种收入的增加能很快地使国家的工资超过它在萨伏依人降低劳动价格以前所有的数额。从节省开支的最初时刻起，国家拥有大量的生产性财富，就会更加强大，并且能得到更加富足的生活。

这样，我们不知不觉地谈到了使用驮载牲畜和机器、修筑道路、利用河流和运河运送商品等问题。这些手段可以用来减少用于支付人们工资的巨大开支；由此就能增加收入，也就是增加可以随意支配的支出，这种支出能促进国家的繁荣，被用来分配于国内的工资。

用于开支的支出虽然能提供工资，但完全不能保证国家足够的繁荣，使它能不冒匮乏的危险而阔绰地、任意地花费支出，因为随意支配上述有专门用途的支出，除非有别种手段来代替它，不然就会使劳动停顿。这就使我们重新回到节省用于开支的支出的问题上，这一点是我们要尽可能做到的，同时对国家的年产量不能造成损害，甚至还要使它增加，因为只有它才能保证各种支出，使享受增加，并保证国家的繁荣。因此，你可以看到，你的反驳使我们在同一个圆圈里不断地转来转去，结果终于发现了它的荒谬之处；因为它实际上是反对采用会使消耗农业收入的工资缩减的一切手段，来减少开支。照你看来，从这里可以得出结论，在不增加财富的年产量，也不把收入留作可以随意支配的支出的情况下，整个国家应当从事于会增加日常支出的工作。

M．X．：你至少要同意这样一点：手工业者和你称作不生产阶级的一切支出，是归耕作者阶级所得的，而维持土地产品的价格的，就是这些支出。要知道你就是按照上述产品的这种价格来计算耕作者的一切开支（reprises）、土地所有者的收入，以及土地的每年再生产财富的。但如果没有销售价值，如果它们不能交换成别的等价财富，我是想说，交换成除原料以外的别的财富——通过手工业劳动每年再生产的财富或产品，那么它们还能算作财富吗?在这种交换中，一切在这方面或那方面可以被称作财富的东西之所以被称作财富，只是由于它们相互之间是以等价的财富支付的。取得手工业制造品是必须支付的；正因为如此，这些制造品是财富。取得农产品也必须支付；难道不是由于同样的原因这些产品才成为财富吗?你在工业产品和农产品之间能找出什么区别呢?在应当把我们联结起来的独特条件对双方主要都相同的情况下，难道你能找到这种区别（实际上甚至在同一类的各个

个体之间，也总是能找到区别的），以便对我们所谈的问题的本质作出结论吗?

M．H．：我已经对你说过了，这一切论据只是建立在语言的模棱两可上的；假如我必须适应这种不确切的语言，我就会像你一样说，手工业者的制造品是产品，这些产品是手工业者可以用来支付农产品的财富。但请允许我向你指出，不生产阶级的完全不制造产品而取得报酬的人们，甚至乞丐和小偷（没有人认为他们是生产财富的），他们也是依靠弄到的货币用等价的财富来支付农产品的。然而我们同意这样的意见：成为财富的手工业产品愈少，我是想说，用于生产手工业品并使它具有价值的支出愈节省，那么对于用土地产品来换取这种财富的人说来，这种财富使他们担负的负担愈轻。我的朋友，你还问我，我能在工业产品和农产品之间找到什么差别?以及我怎样能得出结论，认为前者不是真正的财富生产（générations ou créations）?难道应当向你详细说明和议论的那种区别，你竟没有注意到吗?

M．X．：你总是说，应当向不生产阶级的人们支付，以便他们能够支付他们向生产阶级购买的产品。那么到底是你还是我陷入了恶性循环而找不到出路；要知道我也承认必须使不生产阶级的人们向生产阶级支付，以便后者也能向他们支付。这样，从这个方面或那个方面来看，所有的人都被支付，而且也都支付（tous sont payés et tous sont payeurs）。

M．H．：的确，不生产阶级的人们要对他们向生产阶级购买的产品付款。如果你愿意的话，也可以说，这种购买是有助于产品的销售和价格的；然而是否能由此得出结论，认为他们用以购买产品的这些货币，同时又被不生产阶级的人们自己用来支付自己的工资。你不认为这是货币在同一次交易中的双重使用吗?要知道不生产阶级购买产品所支付的货币，是他们用等价物向生产阶级换得的。不生产阶级从生产阶级那里得到多少，生产阶级也从不生产阶级那里得到多少。你却进一步肯定说，不生产阶级用购买产品的货币来支付自己的工资，但在这种情况下，他们在同生产阶级做交易时，既要得到购买的货物，又要得到支付的货币。这不是意味着生产阶级把货物白白送给他们吗?如果不是这样，那么不生产阶级怎么能支付自己的工资呢?这是同你要证明的东西相矛盾的。

毫无疑问，你是想说，不生产阶级把自己的货币向生产阶级换取等价物以后，他们的货币成了生产阶级的财产，生产阶级又把这些货币用来支付劳务，以及向不生产阶级购买制造品。照你的意见看来，这就是这些货币的循环或周转，这些货币不断地改变着主人，而且主人是同样的一些人，不过是相互轮替着。

但这里谈到的不仅是货币，因为货币是不消费的；我们还应当研究不生产阶级所消费的、生产阶级每年再生产并出售给不生产阶级的那种产品。除此以外，我们还应当注意下面这一点：认为生产阶级把从不生产阶级那里得到的货币还给他们，这是不正确的；生产阶级是把货币交给土地所有者的，用以支付租借费收入。因此，你想在生产阶级和不生产阶级之间规定一个固定的、统一的和相互的循环，但事实上这些货币完全不是按照这个方向周转的。况且我们已经指出过，我们应当注意的重点并不是货币的周转。我们忘记了我们的主要对象：通过生产性劳动每年生产的产品的年分配。

请你再一次抛开货币，把你的注意力只集中在分配上，这种分配实际上即使不通过货币也可以进行。事实上，生产阶级可以用产品本身来支付劳务，以及支付从不生产阶级取得的制造品。他们也可以用同样的方式支付土地所有者的收入，在这种情况下，土地所有者也将用产品向不生产阶级支付工资。生产阶级还留下一部分收获物，这是他们绝对必需的、要用于劳动的支出，没有这种支出，就没有每年的再生产,也没有每年以上述方式在三个阶级之间进行的分配。你知道，在印卡人管理的那个物产丰富的大帝国里，分配就是以这种方式进行的。

这种分配是三个阶级之间年生产和消费的真正分配（distribution réelle des productions et des consommations）从这个分配过程中你可以看到，它是直接地和彻底地以消费告终，而以再生产重新开始的。由此可见，这种分配并不回到生产阶级；因而你的周转也就消失了。

请你看一下经济表，你就可以看到，生产阶级提供了货币，其他的阶级用这种货币向生产阶级购买产品，从而又把货币还给他们，而第二年又向他们进行同样的购买。你可以毫不费力地想象用票据来代替这种钱币，这种票据表示着每一个人在生产的年分配（la

réparation）中可以得到的部分，因为生产阶级能使这些票据有规律地返回，以便保证下一年的分配。因此，你所说的国际贸易中的价格这个东西，在你看来只是一种尺度，它调节着土地生产的生活资料在每一个国家的人民之间的分配。在每年消费的产品的这种分配中，耕作者本人只得到固定的一部分，这种消费产品同劳务，以及同在于使消费或享受更普遍、更多样化的制造品，是很容易区别开来的。由此可见，你在这里看不到别的周转，而只有能引起再生产的支出和能引起支出的再生产的周转；这种周转由货币的循环伴随着，货币衡量着支出和生产。因此，请你不要把尺度同被衡量的东西混为一谈，不要把作为尺度的货币的循环同被衡量的东西的再生产混为一谈。

M．X．：在关于赋税的理论中说得十分确当："所有的人都工作。因为每一个人以自己的工作努力保证耕作者的劳动时间。裁缝替他们做衣服，这样耕作者就不必为缝制衣服而放下自己的犁。裁缝的妻子管理家务；由于这样，裁缝就可以不必放下自己的工作，"以及其他等等。

M．H．：你知道，在你引用这个比喻的那本书中，确实是把不生产阶级和生产阶级加以区别的；这个比喻不应当把你引向错误。不过它把生产性劳动同为满足需要所必需的劳动（pour la jouis ssance）以及为便利这个过程创造条件的劳动混为一谈了。但你没有看到吗，这种对耕作者的劳动时间的关怀，能使耕作者的生产性劳动增加；而这种劳动因而不仅要为自己，而且还要为裁缝生产生活资料。由此可见，裁缝是依靠耕作者生产性劳动的增加而生活的。因此，如果耕作者丢下自己的劳动，去为自己缝制衣服，那么他就不能替别人生产生活资料了，因为他们花在这种非生产工作上的时间，是从他们的生产性劳动中取来的。这样，裁缝的劳动必须意味着耕作者要从事双倍的生产性劳动；否则手工业者就无法生存；这清楚地证明，后者的劳动是非生产性的。

M．X．：我开始明白，手工业劳动的结果，只有同在制造这些制造品以前已经存在的其他财富结合起来，才能成为财富；在同样的质量下，它的价格要比这些财富低；换句话说，它在较小的程度上成为财富，就更受欢迎。然而我要回过来谈有关节省方面我向你提过的反对意见，在使土地生产财富的农业工作上，人们也努力使支出节省。这不是也近于使这些财富成为价值更低的财富吗?换句话说，不是近于

使它在较小的程度上成为财富吗?在这种情况下，你所说的能说明你的意见的那种区别又是什么呢?

M．H．：你没有注意到的这种区别，你可以感到是非常清楚的。

所有工作的人都要由消费以维持其生活。但消费会消灭生活资料。因此，必须再生产这种生活资料。耕作者的劳动，而且只有这种劳动，不仅再生产他们自己所消灭的生活资料，而且还再生产其他所有消费者所消灭的生活资料。相反，手工业者的劳动，只是使他们有权利消费靠农业劳动再生产的生活资料。

因此你可以看到，农业劳动所产生的再生产财富，应当分成两个部分，即：耕作者本身食用的部分和多余的部分。从这里可以看到，如果在不损害再生产产品的数量的情况下使第一个部分减少，那么第二个部分就会相应地增加。譬如假定再生产的数量是二十，耕作者的支出是十，多余的部分也是十。如果支出部分能够减少到八，那么多余部分将是十二。

不管用于耕作的支出怎样，产品的价格是受其数量和购买者的竞争调节的，而购买者的需要总是超过再生产产品的数量。因此，耕作者支出的节省虽然能使多余部分增加，然而价格却不会因之而降低；因此再生产财富也并不减少。

相反，上面已经证明过，手工业制造品在支出之外并没有任何增加的财富；因此，支出愈节省，制造品的财富价值也愈少。

毫无疑问，你是知道这些意见的，这些意见应当使你能够发现农业支出的影响同手工业支出的作用之间的区别，特别是农业生产的财富的价值同手工业品的价值之间的区别。可以在支出的价值方面对手工业者和耕作者作一比较，因为在经济计算中，这两者的支出都是应当予以注意的。但是在劳动的结果方面，手工业者同耕作者是不能相比的。这里的区别是这样的显著，因此不需要继续申述下去，就能消除你在节省手工业劳动和农业劳动的支出的影响方面提出的意见。劳动的支出确定着手工业品的价格，但手工业者之间的竞争限制着他们的劳动费用。在土地产品的价格方面——我再重复说一遍——情况完全不是这样；由于其他许多原因，这种产品的价格并不仅是耕作支出的结果，即使耕作支出节省了，产品的销售价值还是能维持的。手工

业劳动的产品的价值，只是它的支出，如果支出多了，就会遭到损失；农业劳动的产品超过支出；它超过支出愈多，就愈有利，愈能增加人民的福利。因此，你的意见所根据的那种比较不存在了，你的意见也就不存在了。在不损害再生产的情况下，用于耕作的支出愈节省，土地所有者的纯产品或收入就愈多。他们的支出是由向生产阶级和不生产阶级进行的购买，以及不生产阶级向生产阶级进行的购买构成的，进行这种购买的目的，是为了使生产阶级能够再生产这些收入和这些支出。这就是你所没有发现的区别，也就是你自己所说的能说明我的意见的区别。

这些意见的正确性是很明显的，应当能够消除你在产品的销售和价格，一切拿取劳动报酬的人（如工人、工厂主、艺术家、商人、马车夫、仆人等）的报酬和消费方面的分歧意见。你付给他们的报酬愈高，那么他们每一个人能在更大的程度上增加自己的消费。然而这时取得劳动报酬的人将愈少，在你的产品的销售上竞争的消费者也将愈少，因为工资的总额是有限的。因此，你对向生产阶级拿取工资的人付的报酬愈高，那么你向不生产阶级支付的能力就愈小；由于同样的原因，你向不生产阶级支付得愈多，那么你向生产阶级支付的能力就愈小。这里一切都服从于严格的规则，一切议论都必须让位于计算。你只要计算一下，就不会再说，支付一切劳动报酬的巨大开支都会增加消费，从而也会增加产品的销售和销售价值。你会看到，这种议论如果在个别的场合抽象地讨论，你觉得是有决定意义的，但对整个制度是矛盾的。你将必须允许一切贸易尽可能有巨大的竞争自由，以便尽量缩减繁重的开支。自然权利规定，每一个人都应当有可能在不侵犯别人的权利的条件下更好地安排自己的命运，只要你注意到自然权利所规定的这种普遍自由的影响，你就能清楚地看到，这种自由是增加社会财富和私人财富的重要条件。你就会怀疑和推翻一切相反的意见，并且反对侵害可以看作人类一切权利的总和的神圣自由。那时你就会认清你刚才为之辩护的那种体系——想把作为不生产阶级的劳动结果的虚假生产同由生产阶级的劳动产生的真正生产等同起来的那些人的体系。你会感觉到，如果抽象地、单纯地来看这种体系，它会导向空洞的、浅陋的、毫无意义的偏见；如果你想从这里面得出有实际意义的结论（这就是它的辩护者的目的），它就会成为危险的、有害的谬误，不幸得很，这种谬误会引起许多不公平的压迫，剧烈的压制，罕有的经济破坏，使人受累的垄断制和有害的特权。最后你会承认，这种体系如果不能从其中得出任何实际规则，就必然是空洞的，

或者如果把它作为行动的原则，就必然是极其有害的，而且不论在哪一种情况下，除了借助于不确切的语言，用同一个词表示完全不同的概念以外，都是经不起批评的。我要对你作应有的评价，我认为你并不是那样一种人，他们企图利用语言的模棱两可，来搞乱我们争论的对象，暗中使争论继续下去，从而获得好处。我们谈论的那个题目实在太重大了，而且你是完全忠于真理的，因此不允许采用这种卑鄙的伪造行为。这种意见是很复杂的，甚至用科学也很难分析清楚，它的复杂性还很少有人了解，而且它又被个人利益和一般人的偏见弄得模糊不清了，因此促使你为这种非常诱人的意见辩护。但现在毫无疑问，你已经明白了，这种意见所根据的一般成见，不久就得让位于真理。

---

[1] 魁奈的这篇文章是《关于贸易》的对话的重要补充。它是一七六六年写成的，并于当年发表在《农业·商业·财政评论》一七六五—一七六六（*Journal de l'agriculture，du commerce et des finances*）上。一八八八年在《魁奈的经济和哲学著作》中以及一九五八年在《弗朗斯瓦·魁奈和重农学派》一书的第二卷中重新发表。

唯一的俄语译文发表在《摘录》一书中，我们作了一些校订，在这里重新发表。（俄译本注）

[2] 然而应当对手工业工人同租地农业工人加以区别。假如土地所有者从事农业，把自己的财富在农业上预付，他们就能使产量增加，从而也就会增加支出的总数，这首先是对土地所有者本人有利的，因为他们的财富增加了，其次对其他各阶级的人民也有利，包括手工业者在内，因为这种生产和财富的增长使花费也随着增加，使他们能从中得到一定的好处。从这里继之而来的，几乎一开始就是居民生活的丰足，不久人口也就会增长。农业和农产品还没有达到高度发展的任何一个国家，情况都是这样的，土地所有者负有宗教的义务，既为了自己本身的利益也为了所有人民的利益，应当尽可能减少自己用于纯消费的支出，以便把这节约下来的果实用于生产性 支出——这些支出能改善他们的土地质量，使土地的产量增长，并且增加土地的价值。

中国的专制制度 [1]

第八章 [2]

中国的法律同作为一个繁荣政府的基础的自然原则相比较

到现在为止，你们已经研究了广大的中华帝国建立在科学和自然规则 上的政治制度和道德制度，这种制度也就是科学和自然规律的发展结果。在本书中我们完全遵循那些历史家和旅行家的叙述，他们大多数是亲闻目见的，并且由于他们的意见都一致，所以是完全可以相信的。

本章中的叙述就是以这些不容置疑的事实为基础的；它对完全可以作为一切国家的范例的中国的理论 作了系统的和详细的叙述。

1．社会的基本规律

社会的基本规律是对人类最有利的自然规律。这些规律可能是实际的，也可能是道德上的。

作为整个国家管理工作的基础的实际规律，就是显然是对人类最有利的自然领域中的一切实际现象的正常趋向 。作为整个国家管理工作的基础的道德规律，就是显然对人类最有利的自然领域中的一切道德活动的正常趋向 。这些规律加在一起，形成所谓自然规律。

这些规律是造物主一成不变地制定的，以便于人们所必需的财富的不断再生产和分配；而人们结合在一起组成社会，服从于这些规律

为他们确立的秩序。

这些不可动摇的规律，通过劳动和个人利益的正确结合，形成社会的道德体和政治体，教导人们以最大的成就来促进公共福利，并保证最有利地在社会各阶层之间分配这些福利。

这些基本规律绝对不是人类创造的，但又是任何人类政权都必须服从的。这些规律构成人们的自然权利，迫使他们接受公平分配的原则，组织保卫社会所必需的力量，来防止内部和外部权力的一切恶意侵犯，以及一切需要防止的东西，并且保证国家的收入，维持用于保证国家安全、良好秩序和幸福生活所必需的一切费用。

2．保护性政权

对政治体的这些自然规律和基本规律的遵守，必须得到社会所建立的保护性政权（autorité tutelaire）的支持，建立这种政权的目的，在于依靠同能够彻底和不变地调节国家制度的自然规律相适应的有效法律，来管理社会。

有效法律是最高政权所颁布的具有强制性的规章，其目的在于确立国家管理的秩序，保证遵守自然规律，维护或改变国内的习俗和生活习惯，根据国民的地位来调整他们的个人权利，在由于意见和看法不同而发生怀疑的场合权威性地说明正常的秩序，并执行公平分配的决定。

因此，管理工作就在于确立正常的秩序，这种正常的秩序对在最高权力影响下组成社会的人们是最有利的。

3．人们所建立的统治方法的种类

不应当把最高权力授予狂悖的暴君；否则在这种统治下形成的政治体就会使统治者一个接一个不断地替换，使国家成为盲目的或肆无忌惮的利益的牺牲品，这种利益企图把最高权力变成发财致富的工具，而其结果是使君主和国民都遭到破产；因此，这样的君主只能是专制的掠夺者 。

最高权力不应当是贵族权力，或者是属于大土地所有者的权力；后者联合起来，可能形成比法律本身更为有力的权力，可能会奴役国家，可能由于本身的争权夺利和激烈的内讧而造成经济破产、秩序混乱，产生不公平的现象和最野蛮的暴虐行为，并且造成最放肆的无政府状态。

政权不应当同时是君主的，又是贵族的；否则它只会引起权力的冲突，各派权力都力图使别人服从自己，使敌方的同盟者受到自己的报复和压力，把国家财富用于扩张自己的势力和继续进行激烈的内战，从而把国家引入灾祸、暴虐和贫困的深渊。

最高权力不应当是民主的，因为平民百姓的愚昧和偏见，他们有时产生的无穷的欲望和狂暴的行为，会使国家变得动荡不安和遭到可怕的灾难。

政权不应当同时是君主的，贵族的，又是民主的；否则它就会彷徨歧途，被同君主分享权力的各个阶级个别的、独特的利益引入紊乱状态。政权应当是统一的，在它的决定和行动方面应当是无私的；因此它应当集中在一个统治者的手里，他一个人拥有执行权，并且有全权执行以下的工作：使公民遵守法律，保障每一个公民的权利，使不受其他公民的侵犯，保护弱者，使不受强者的欺凌，防止和消除违法行为、滥用职权，以及国内外敌人的压迫。为国内各阶层所分享的政权，会变成一种经常发生滥用职权和意见分歧的政权；它既不会有领导者，也不会有足以防止各种偏见并促使局部利益服从公共利益和秩序的团结。失去了正确地管理政治体所必需的权力的君主，会竭力想用各种手段来恢复自己的统治，而且为了保证自己的专制权力，会力图使自己的权力超过国家本身的力量和权利。这种残暴的企图在社会上引起的经常的不安，会使政治体处于紧张状态，从而不断地把它引入某种毁灭性的危机。贵族和大土地所有者阶层对自己真正的利益和能保证自己幸福生活的那些手段，并不很了解，他们会反对向他们的土地征税；为了逃避征收土地税，他们会采用那些带有破坏性的征税形式，使人民遭到收税员的贪婪的勒索和压迫，使国土变得荒无人烟。公社（其中占优势的是那些看不起耕作者的手工业者、工厂主和商人组成的第三阶层）会使国家脱离正确的道路；为了能够用低价购买国内产品并用高价向自己的同胞转售输入的产品，他们会一心去追求专利权和独有的特权，并消除各国在国际贸易中的相互促进作用。

在依靠国家而获得的巨大财富的帮助下，这一阶层会努力去使自己的同胞们相信，经常同邻国引起战争的他们专有的贸易是国家财富的来源。在混合的统治形式下，各阶层由于各自利益的分歧会一起促使国家崩溃，这些不同的利益会把国家肢解，使它变得腐败，使它经常发生政治倾轧、滥用职权等对社会极其有害的现象。应当看到，我们这里所谈的并不是纯粹的贸易国家；这些国家不是别的，只是一些货币公司，而另外一些国家使用着在属于它们的土地上生产出来的财富，并向它们付款。

政权 也不应当仅仅 属于公平分配的最高法院；它们过分专心于去理解有效法律，却往往会忽视形成社会基本秩序并保证国家的幸福生活和力量的自然规律。

不重视研究这些基本规律，会有利于实行破坏性最大的征税方式，以及同经济制度和政治制度会发生剧烈矛盾的有效法律。只限于研究公平分配法律的法院，不可能提高到自然法、公法和国际法的最初原则。如果这些负责管理和保护有效法律的可敬的机构，会去研究实质上就是社会基本规律和有效法律的根源的自然规律，以此扩大自己的知识，这对国家会是有利的；但是不应当忘记，这些原始的实际规律只能在自然本身中加以研究。

4．社会权利的保证

如果一个政府善于防止这些极其有害的统治形式，那么社会福利一定会构成国家的最强大的力量。在自觉遵守对社会最有利的最高规律的意志共同一致协助之下，会形成最完善的统治工作的不可动摇的基础。

涉及国家整个经济制度的一切有效法律 ，对国家每年财富再生产的自然进程起着作用；这些法律要求立法者和运用法律者具有非常广博的知识和作非常周密的考虑，其结果必须能明显地说明君主和国家的利益，特别是君主的利益，这种利益必须经常显示出来，以促使君主做好事。幸而君主的利益，只要理解得正确，总是和人民的利益一致的。因此，立法委员会和运用有效法律的法院必须很好地了解法律对国家每年财富再生产进程的影响，以便在决定颁布新法律时，必须知道该法律对上述自然现象的影响。甚至国家的精神方面的社团，即

知识分子，也必须知道这种影响的梗概。因此政府的第一个实际行动，应该是设立学校来学习这方面的知识 。除中国以外，所有的国家都没有重视这种作为统治工作基础的设施的必要性。

5．自然规律保证君主和国家之间的一致

对自然规律的确切和普遍的认识，因此就成了上述意志作用的重要条件，由于承认这种上帝的规律的权威是赋予国家首脑的权力的基础，这种作用能够稳固地保证国家的宪法，因为重要的是要使社会的每一个成员都知道自己的职责。在各阶层居民都有足够的文化、能够确切 知道和清楚地证实，对君主和人民最有利的法律制度是什么的国家里，难道会出现暴君吗?他会依靠国家的军事力量，开始公然为非作歹，歪曲为人民所公认和尊重的、社会的自然规律和基本规律，毫无理由地作出只会引起恐怖和憎恶的暴虐行为，以致促成不可扑灭的、可怕的全民起义吗?

颁布法律和规定赋税的权利，经常是秩序混乱以及君主和人民之间无休止地发生争执的根源。使社会秩序的一切基础经常发生动摇的不可避免的原因，就在这里：人们创立的上述不良统治形式，经常引起秩序混乱和不稳定，很好地证明了这种现象的确实存在；然而人不可能创造和建立自然秩序，正像他不能创造自己一样。社会的最初的规律进入了创造世界的总计划中，在这个计划中，一切都是由上帝预先考虑和安排的。只要我们不偏离上帝指示的道路，我们就能避免破坏君主和人民之间巩固团结的人为的错误。我们将不必在各国历史上，或者在只描写混乱一团的人类谬误的历史上寻找教训；历史学家只能满足自己读者的好奇心；他们的偏于书本上的学识所带来的光明，不足以用来照亮这一团混乱。

6．社会的基本规律并不是人制定的

经常成为君主和人民之间争执的对象的立法权，最初 既不属于君主，也不属于人民；它根源于造物主的最高意志和对人类最有利的一切实际的 规则；这种实际的 规则的基础并不是什么稳固的东西，在社会的秩序中一切都是混杂的，任意的；由于这种混杂的缘故，就出现了为某些人想出来的一切不正确的、不良的统治形式，那些人对那种神权政治 理解得很少，仿佛它只要依靠度量衡就能一成不变地规定

出组成社会的人们相互之间的权利和义务。社会秩序的自然规律，同时也就是实际规则，为人们的饮食、继续生存和安适所必需的财富的再生产，就是按照这种规则进行的。因此，人根本不是能以调节自然现象和人类劳动（人类劳动和自然的力量一起促进人们所需的财富的再生产）的这些规则的创造者。这整个秩序是实际制度的一个组成部分；而这种制度形成一种实际的秩序，迫使组成社会的人们服从自己的规则；只有依靠自己的智慧和相互联合，同时遵守这些自然规律，人们才能够获得他们所必需的丰富的财富。

因此，对于确立社会最初的根本法规的立法权，是不可能有争论的；它不可能属于任何人，只能属于上帝，上帝在世界的整个体系中建立了一切，并且预先作出了规定；人只会在这里制造混乱。只有切实地遵守自然规律，才能把他们应当避免的这种混乱现象消除掉。

当然，最高权力 能够而且应当制定法律 来制止明显的混乱现象，但是它不应侵害社会的自然制度。园丁应当除去对树木有害的青苔，但必须当心不要把树根也铲去，因为树木是依靠树根取得它生长所必需的水分的；假如为了向园丁规定这种义务而需要颁布有效法律的话，那么这个为大自然本身所决定的法律，不应当在这个义务之外再规定任何东西。树木的构造本身就是受不可动摇的基本规律调节的自然秩序，这些规律绝对不能用相反的规律来代替。这两种法制 的差别在于显然的高度智慧，因为这两个方面的规律是以完全不同的规定和完全不同的形式颁布的。一种规律是从书本上研究的，在这方面，对组成社会的人们最有利的制度，是根据其实质来考察的。另一种规律只是用严格规定的命令 形式表现出这种研究的结果。自然规律包括的规章，其优点是显而易见的。有效法律包括的是一些完全偶然的、需要修正的规章；有效法律的遵守，只依靠书面的命令和强制性权力机构所规定的惩罚；而自然规律是不变的、永久的、是自由遵守的、没有任何的强制性，而只依靠利益动机（motifs interessants）的作用，向人指出遵守这些规律可能获得的好处；自然规律保证人们能够得到报酬，而有效法律则以惩罚为前提。

有效的 或成文的法制 并没有规定出作为其法律基础的动机和原理；可见这些原理是在有效法律以前就存在的，在其本质上是高于人类法律的；因此显然，这些原理实际上只不过是正确的国家统治方式的不可动摇的原始规则。由此可见，公平的有效法律 并不是什么别的

东西，只不过是对这些尽可能保证其到处执行的原始规则的正确结论或简单解释。社会的基本规律的内容，是直接从关于绝对公平和不公平以及善和恶的最高和直接的定理中吸取的；这种社会规律存在于人们的心中，是教导他们和支配他们良心的光；这种光只有受到他们毫无节制的欲望的影响才会减弱或熄灭。有效法律 的主要目的就在于防止这种破坏，它用使破坏者害怕的制裁办法 来对付这种破坏，因为一般说来，什么是国家幸福生活的必要条件呢?——使耕种土地尽可能得到更大的成效和使社会上没有小偷和乞丐 。实现第一个必要条件是由每一个人的切身利益所规定的；而第二个必要条件的实现，则由政府负责执行。善良的人们只需要一些准则，向他们阐述只有智力高的人才能够理解的伟大真理。有效法律只能够在极不完善的程度上促进这种智力方面的理解；它们对抑制或压制罪恶和欲望的激发说来是必要的 。然而有效的法制不应侵入实际规则的范围；实际规则应当在具有非常广博、深刻和全面的知识的情况下自觉地遵守，而这种知识的获得，只有依靠研究上帝的卓越的共同法制；难道能够使医学的理论和实践仅服从于一种有效法律吗?难道能够使作为自然和普遍的社会制度的根据的根本法制，服从于这种法律吗?不，不可能。最高的法制向统治者和被统治者只提出一个要求，就是实际地研究造物主一成不变地规定下来的那些基本规律。这种研究能得出一种理论，这种理论虽然不以法律的形式颁布出来，然而却是有效的，揭示着一些不可动摇的规律，政治家和整个国家可以从这些规律中汲取模范的统治工作所必需的知识，因为我们可以在下面看到，在这些规律中可以找到有效法制和合理分配的最初的原则和不尽的源泉。因此，上帝的法制必须消除一切有关法制本身的分歧意见，使行政权和国家服从于这种最高的法制，因为这种法制是通过由教育和对自然的研究而获得的智慧之光向人们显示出来的，除了由智慧自由发挥作用以外，自然界不容许有别的规律。

只有依靠智慧的这种自由活动，人们才能够发展经济学——作为社会制度的基础的伟大学科。在经管某一个农场的经济和作物的时候（这种经管仿佛是整个国家统治工作的一个模型），除了通过教育和经验获得的知识以外，耕作者并不去考虑适应任何别的规律。有效法律如果用强制方式来调整耕作制度，就会破坏耕作者的整个经济计划，会对农业起阻碍作用；耕作者服从自然秩序，因此只应遵守实际规律，以及实际规律向他们规定的那些条件；行政当局在整个社会统治中应当受这些规则和条件的指导。

7．征税法建立在巩固的基础上

赋税——由于无知、担忧和吝啬而引起的纷争和起义的根源，在很重要的方面是由一些不变的法律和规章所决定的，君主和国民如果脱离这些法律和规章，只会对自己造成不利。我们在下面可以看到，这些法律和规章在计算中可以明显地表现出来，而且表现得非常确切，排除了一切的不公平、专横和压制。对愚昧无知加以诅咒，并在本质上承认基本的秩序吧——这样你们就会尊重上帝的先见之明，它给了你们一个火炬，使你们能够在这个充满通向不法行为的迷妄道路的迷宫中，毫无危险地前进。人生来就具有智慧去获得必需的知识，以便去认识上帝向他们指出的道路，这种道路是组织得最完善的帝国的基础。因此，科学是正确的社会组织和秩序的重要条件，这种秩序能保证国家得到幸福生活，并规定一切人类政权都必须遵守造物主定下的规律，以便使所有的人都服从理智，约束他们履行自己的义务，保证他们享受能满足其需要的财富。

8．自然权利

实际规律确立对人类最有利的自然秩序，确切地规定一切人们的自然权利，这是永久不变的、最好的规律。这些规律的明确性使一切人类的理智无条件地服从于它们，并且在一切细节中都表现得非常精确，不容许发生任何的误解、迷惑和不合法的要求。

9．完善的政府的基本规律的明确性足以保证自然权利

只有这种明确性才能够不容违抗地反对行政机构的错误、国内各阶层的故意侵犯和滥用职权，反对制定同社会的根本制度相矛盾的有效法律。因此，认识这些最初的规律，以及这些规律的不容置疑的威力，是对政治体的最有力的保卫，因为一个懂得上帝的意志和它的不可抗拒的规律的国家，一个以认识之光作为指导的国家，是不会去破坏这种一切人类政权都必须服从的上帝的规律的。而且这些规律一经宣布，本身就是真正非常强大和有力的，以其明确性和优越性成为国家的支柱。君主不能忽视这一点：他的权力的确立，是为了认识和遵守这些规律，不管是为了他本身的利益还是为了人民的利益，必须使自觉地遵守这些规律成为社会的不可分割的联系。在这些规律不为任何人所知道的时候，它们是没有力量的，没有用处的，正像我们所居

住的土地，在没有耕种的时候，不会给我们提供任何好处；在这样的情况下，各族人民可能形成一些临时性的、野蛮的、不稳定的国家。因此，研究自然规律的必要性本身就是合乎自然的社会制度的基本规律的，这个基本规律也是一个美好政府的最初的基本规律。因为如果没有这种研究，自然秩序就只是野兽所居的未经开垦的土地。

10．研究和学习合乎自然的社会基本规律的必要性

人们只有依靠使他们区别于禽兽的理智之光，才能够得到自然权利。因此一个巩固的、繁荣的政府应当按照中华帝国的榜样，把深刻研究和长期地普遍学习作为社会制度的基础的自然规律，当作自己的统治工作的主要目标。

11．各种不同的社会形式

由于维持其生活所必需的条件具有不同的形式，例如：打猎、捕鱼、牧畜、农业、商业、掠夺等，人们结合成各种不同的社会形式。野蛮部族，从事捕鱼、牧畜的部族，农业民族，商业民族，游牧部族，野蛮的、从事抢劫的部族，生活在帐篷（scenites）里的部族等，就是这样形成的。

12．农业社会

除了同一切社会组织为敌的盗匪集团以外，所有其余的社会团体都是靠农业联合起来的，如果没有农业，它们只能组成不完善的民族。只有从事农业的民族，才能够组成稳固和持久的国家，这样的国家有能力进行稳固的全面管理，确切地服从于自然规律的不变制度，因此在这样的场合，农业本身构成了这些国家的基础，规定和确立它们的统治制度，成为能够满足人民需要的财富的来源；然而农业的发展和衰落本身又必然决定于统治形式。

13．农业社会中原始简单的统治工作

为了说明这个基本的真理，我们来看一下最简单的社会组织中的农业状况。假定有一个部族处在一片荒地上，在这种情况下他们只能依靠野生的东西维持生活；但这些东西作为一个部族在这片未开垦土

地上的持久的根据是不够的；然而土地的肥力有可能成为大自然向劳动和工业保证的财富的来源。

14．财富的公有及其自然和和平的分配，人身自由，对每日获得的生活资料的所有权

在原始状态中，除了人们在寻找生活必需品时所确立的分配方式以外，不存在别的财富分配。一切都属于全体；但是在财富在所有的人们中间自然地分配的条件下，必须保证每一个人的人身自由，以便他能够满足自己的需要，并且要保证他能够平安地享用自己找到的物品，因为一个人对其余的人的侵害会阻碍寻找必需品的工作，只会引起不仅无益、而且危险的斗争。实际上，什么动机能在这样的场合引起人们之间的斗争呢?一群鸟栖息在它们能找到好处（bien）或合适的食物的地方；这些鸟之间不会由于分配食物而发生斗争，每一只鸟的食量，决定于它本身寻食的能力。因此，一切动物都服从于大自然所定下的这个和平法则，大自然规定，在自然的制度中每一个个体的权利应以靠本身的劳动所获得的东西为限；由此可见，所有的人对一切东西的权利 只是一种幻想。因此，人身自由和所有权，或者是对享有每个人为满足其需要而寻找到的东西的信念，是由自然规律从外部对人们加以保证的，一个完善社会的基本制度的基础，就建立在这种自然规律上，住在北极的和不得不在上述原始状态下生活的部族，确切和一贯地遵守着大自然所定下的规律，并不需要任何最高权力来督促他们执行他们相互之间的义务。

15．各部族之间的内战

生活在类似状态下的美洲的各个野蛮部族，并不爱好和平，而是经常进行内战，但每一个部族的内部秩序却是非常一致和自制地遵守着。这些部族之间进行的战争，没有别的原因，只是相互之间的担心和憎恨，这种担心和憎恨使它们忽视了流血报复的危险。

16．国家是靠武力保卫的；武力需要有财富；财富由于其武装力量而发生差别

国外斗争除了靠武力保卫以外，没有任何别的预防方法，保卫应当成为良好的统治工作的主要目的，因为人数众多的武装力量需要巨大的支出，巨大的支出必须有巨大的财富，而财富的保全只有依靠巨

大的武装力量才能保证。但是除了遵守在民政机构或政府成立以前就存在的自然规律以外，这种财富是不可能得到也不可能赚到的。由此可见，这种立法权既不属于人民，也不属于统治他们的统治者；这就是能保证农业取得成就的那些规律，而只有农业才是满足人们需要的财富的来源，只有农业才能创立保卫财富所必需的武装力量。

17．农业社会的组织，在那里可以自然地遇到为其存在所必需的一切条件

上述居住在荒地上的部族，为了生存不得不耕种土地，他们不得不服从大自然为了使他们的劳动有成效和生活安定而为他们定下的规律。这个部族所居住的未开垦的土地，没有任何实际的价值，只有通过劳动才能使它具有价值。因而，这个部族占有的土地和产品必须靠劳动来保证，没有这个自然条件就完全不可能有作物和财富。因此必须使人们平分土地，以便每一个人都能耕作、种植，并且在完全没有危险的条件下享受自己劳动的果实。这起初是在全体平等的人们之间平均分配的，他们没有选择的权利，必须服从无私的抽签办法；抽签的决定自然而然地向每一个人指出他应得的部分，并保证他终生持有这份土地以及必要的自由权，以便他能够无间断地和不受压制地使用自己的这份土地，自由地交换各种产品和储备品。从这里可以得到其他的、为社会所必需的利益。除了土地的和平分配以外，这些利益是：保证土地及其产品的所有权，人身自由和贸易自由，对劳动的相应的报酬，经常关心耕种的成效，保存耕作所必需的财富，饲养役畜和产品牲畜，产生制造工具和衣服的工业，建造房屋和产品加工等等，这一切都是从最初的自然规律中产生的结果，显然，这种自然规律产生了这些社会关系。这里所指的是社会的合乎自然和爱好和平的规定，而不是处在匪帮权力统治下的、受到篡位者野蛮压迫的社会状态；所谓篡位者只是还没有服从自然秩序的不合法的统治者；不管古代的有效法律怎样，所有这些规则对于每一个人的个人利益和整个社会福利都是最好的规则。

但是农业国的基本自然秩序所规定的这种制度，还提出另一个同自然条件同样重要的条件，即对土地及其产品的所有权的充分保证，依靠所花的劳动和对耕作的预付，土地才能提供产品。

18．保护性的权力机构

每一个耕作者在自己的土地上耕种了一整天以后，晚上需要休息和睡觉，因此他不可能自己来关心自己的个人安全，以及保护他靠自己的劳动和预付生产的产品；尤其不应当使他在白天停止劳动，以便保护自己的土地和财富不受外部敌人的侵袭。因此每一个人都必须支持建立武装部队和警卫队，并且为它们提供赡养费，这种武装力量和警卫队受领导人的权力的节制，并且要足够地强大，以便能够保护社会不受到外界的侵袭，维持内部的秩序，防止和惩罚坏分子的犯罪活动。

19．有效的法制

由此可见，社会的根本结构和自然秩序是在公平分配的有效法律颁布以前就确立的；除了确立社会制度的基础的自然规律以外，这些成文的法律不可能有另外的根据和另外的原则。

因此详细地规定公民的自然权利的有效法律，是由造物主规定的最初的规律确定和调节的，这种有效法律之所以为一个国家所接受，只是由于它符合、并严格服从这些基本规律。因此，有效法律绝对不是任意规定的，假如它本质上是不公平的，那么立法者不管是君主还是人民，都不可能用自己的威望使它变得公平；政权本身经常会犯错误，因此尽管它同意所颁布的法律，它总是保留着纠正有效法制的错误和弊端的权利，而这必须是在确切认识的基础上进行的；这种纠正不能破坏秩序，它只能恢复秩序；否则就会不分青红皂白地肯定下面一点：实际上并不存在绝对的公平和绝对的不公平，不存在道德和善，——这是一种可怕的原则，它会破坏国民和君主的自然权利，使国家失去由于遵守造物主的规律而形成的秩序，而这种秩序的破坏，立刻会遭到惩罚：使人们生活必需的财富遭到损失和减少。因此，公平的原则严禁人们在社会生活中任意 地制定有效法律。

由此可见，有效法制是完全服从于社会的最初规律的。因此，它不可能属于任何别的人，只属于凌驾于一切不同的特殊利益之上的统一的权力，这种权力应当压制这些特殊利益。

20．国家收入

在君主专政的国家里，最关心的一件事是任意向国民征税；这种征税看来并不服从于自然规律所规定的任何规章或限度。然而造物主

却使征税也遵守一定的秩序；事实上，显然，满足国家需要所必需的赋税，在一个农业国家里，除了向能生产满足需要的财富的东西征收以外，不可能有另外的来源；这个来源毫无疑问就是依靠预付和人的劳动而耕种的土地；因此，国家所需的赋税总额不可能是别的，只不过是它从土地所有者的土地的年产品中分得的一个部分，赋税也不可能是别的，只不过是土地所有者的土地产品的一个部分，扣除花在作物上的劳动支出以及其他支出而剩余的产品的一个部分。从收获的产量中除去这些支出所得到的多余部分，就是纯产品（le surplus est produit net），它构成国家的收入和土地所有者的收入。构成国家收入的部分，假如相等于全部土地所有者所得的部分的一半，将是一个非常可观的数目。但是土地所有者本身也应明白，保证他们能够过安宁生活的那种力量，就包括在国家收入之中，巨大的力量能得到邻国的重视并防止战争。除此以外，既然国家收入同土地收入数量的增减成固定的比例，那么通过对国家的良好统治尽可能促使农业繁荣，对君主也像对土地所有者一样有利害关系。最后，由于这种尽可能有利的制度，他们将被免去其余的一切赋税，而这些赋税毫无疑问会对他们本身的收入和国家的收入都带来损失；这还不算：这些赋税一旦产生了，就会在国家需要的借口下日益增加，使国家经济遭到破坏，同时只会创造货币财产（fortunes pecuniaires），从而引起足以使人破产的国家公债。

所有主或土地所有者各自管理自己的一块土地，目的在于保持和提高土地的价值，并保证自己能得到土地所能提供的纯产品或收入（produit net ou revenu）。假如土地不属于土地所有者而是归公共所有，那么土地就会荒废，因为假如他们对这种劳动所产生的盈利得不到保证，那么谁也不愿意为土地质量的改善或保持而预付。如果没有这种预付，就很难从土地上收回所花的耕种成本，耕作者经常担心自己会移居到别的地方去，而不敢进行经营；在这种情况下，土地就不会带来可以提供国家所需的赋税的纯产品或收入。在这种状态下，社会和政府都不可能维持下去；假如从用作对作物的预付或者人的劳动费用的储备基金中征收赋税，那么赋税本身就会造成损失。

我说：用作人的劳动费用，那是因为如果没有用于维持人的生活资料的必需费用，那么这种劳动是不可思议的。人本身失去财富而只得到需要；因此，赋税不能从他们本身征收，也不能从他们劳动的工资（le salaire du à son travail）中征取，因为这工资是人们为维持其

生存所必需的，而且必须足够维持他们和他们的家庭的生存，因为只有在付给他们的工资本身提高的情况下，他们才有可能付税。而这样就会在不提高劳动生产率的情况下提高劳动的价格，从而对发付工资的人造成损失。因此，会促使劳动产品涨价的工资提高，必然会造成劳动、产量和人口的递减。这就是数千年来中国政府走向安宁的生活所遵循的学说 的基本原则。中国人从这个学说中得出的结论，其正确性很难使欧洲人信服。

向个人征的税，例如人头税或者劳动所得税，照他们看来，无疑是不合理和不公平的，除了对人的能力作偶然的和任意的评价以外，它没有别的衡量尺度；因此，这种征税是不合理的，极其有害的。所有的农村劳动者，所有的手工业者，所有的商人——总之，拿取工资或报酬的一切等级的人们，都不会自愿由于国家的需要而直接把收入支付给国家；否则这种税就会对土地耕作产生有害的影响，对收入说来成为双重的负担，而最终变得一无所有，并且使国家遭到破产。这就是不能违反的自然规律之一，一旦违反，必然会遭到惩罚，从而带来破坏；这种惩罚会使应付国家需要所必需的赋税变得比这些需要本身更为迫切。

同样很明显，这种税不能从用于开垦土地和耕种土地的本金中征取，因为这种征税立刻会损害土地耕作和人们生活所必需的一切财富。因而这种征税就不是为了满足国家的需要，而是会引起全面的崩溃，会导致国家和民族的灭亡。

根据中国人的意见，同样不能对食物或人们日用必需的商品征税，因为这就意味着对人们本身征税，对他们的需要和劳动征税，从而把似乎为满足国家的需要而征收的这种税，变得反而加速国家的破灭，因为它把国家交付给许多征收这种可耻的税的贪婪的人或敌人。同时君主本人只会由于这种税而受到损失，却得不到补偿，这种损失会落在他从土地的纯产品中为自己征取的收入份上。

在另外的一些文章中，可以找到与这些中国的 观点不同的论点，以及可以保证国家尽可能征收到更多的税的规则，这些税完全对国家有利，并且能使它免除由于其他的税所造成的损失。

扣除用于耕作的劳动费用和其他必需支出后多余的土地生产物，是纯产品，它构成国家的收入和获得或购买地产的土地所有者的收入。购买地产的钱决定着纯产品所提供的收入的数量，这收入是与土地的买价成比例的。至于他们能以更大的理由保证得到这种收入，那是由于我们上面已经指出的，一切纯产品都是他们的地产和经营的必然结果，因为没有这些重要的条件，土地是不会产生纯产品的，而只产生一些微不足道的产品，仅能弥补他们所花的非常有限的支出；这是因为如果使用期限不固定，那么任何人都不会愿意为改善和维持土地的质量而预付，由于他们从这种预付中不能保证得到好处。

君主不可能贪图占有自己国家的全部土地，因为他本人既不可能亲自管理这些土地，也不可能靠其他的人管理；他本人不可能亲自管理，那是由于他不可能去了解多得不计其数的详细情节；不可能通过其他的人管理，那是由于这种管理是这样的广泛，多方面，并且极易产生弊端和欺骗的情况，因而是不能信托别人的，而且这将为任意伪造关于支出和产量的数字大开方便之门。君主将不得不放弃这种所有权，因为这会对他自己和国家造成破产的危险。因此很明显，土地的所有权必须在许多土地所有者之间分配，这些土地所有者通过最有利的管理，致力于在自己的土地上取得尽可能多的收入，因为这种管理能保证国家得到这种收入的一部分，国家得到的这一部分是同收入的数量和增长以及国家的需要成比例的；这样，农业的成就愈大，就能保证君主和土地所有者的收入愈多。

21．取消一切特殊的私人利益

在良好的统治下，当然不可能产生为私人利益而窃取公共利益的垄断制。依靠享有最高权力的国家首脑的威望，这种可耻的掠夺毫无疑问会被揭露和制止。因为在良好的管理下，社会团体、上层阶级、高级官吏以及有声望的人不可能阴谋联合起来推行这种有害的混乱现象。商人、工场主和手工业行会总是企图发财致富的，而且在赚钱方面是很机灵的，他们在竞争上是敌人，并且经常会想出一些独特的特权。一个城市想赚另一个城市的钱，一个省想赚另一个省的钱，宗主国想赚殖民地的钱。土地适宜于种植某种产品的土地所有者，竭力企图禁止其他的人种植和贩卖这种产品；国家到处被这些窃取者的奸计所支配，他们以十分昂贵的价格把它所必需的粮食和货物转卖给它。国家的收入是有限度的，因此，它按照这些贪心的商人规定的价格购

买东西，就会使消费和人口缩减，从而引起农业的衰竭和收入的减少。这种循环的过程会导致国家财产和力量的消亡；贸易本身也会由于商人的贪婪而遭到破坏。他们由于本性狡猾，敢于用繁荣商业和商业财富的发展会使人民富裕起来的欺骗性的借口，来掩饰自己的行为。这些商人的成就迷惑了不学无术的行政官吏，也迷惑了人民，人民对那些向他们征税并使他们破产的人们的财富感到惊奇。有些人说，这些财富仍旧留在国内，依靠流通而在这里进行分配，促进人民的幸福；在这种情况下，关于高利贷者、投机商人等等的财富也可说同样的话：但头脑简单的人都相信，垄断制使商人获得的财富，是由商人从外国取得的盈利构成的。的确，如果把殖民地看作外国，那么它当然不会受到垄断制的顾惜；然而在一个国家内建立的垄断制，通常不会对别的国家产生有害的影响；相反，它会促使外国商人采取报复手段，从而引起荒谬的战争；因此，垄断制的不良影响愈普遍，害处也就愈大。所以，自然的贸易政策在于建立自由的和不受限制的竞争，这种竞争能保证国家有尽可能多的购买者和出售者，从而保证它在买卖交易时达成最有利的价格 。

22．司法费用的减少

在不正当的发财致富的方法把一切阶级的国民都引入歧途的国家内，过大的司法费用在一个良好的政府统治下是比较正确的，这样能保证官吏得到与他们的官衔和他们职位的效益相适应的尊敬。

在良好的统治下，自然规律的优点和自然规律的得到遵守，能引起人们对宗教的笃信，并维持有文化的人们心中的荣誉心；他们深刻地理解到上帝为人类幸福而安排的这些规律的完善，相信人类具有过合理生活所必需的理智。

在自然的社会秩序下，组成社会的所有的人都应当带来益处，并根据自己的能力来促进社会福利。上帝安排富有的土地所有者，是要他们无报酬地执行为国家的利益和安全所维系的、最受尊敬的社会职务；这些重要而神圣的职务不应当给予那些只顾自己私利的暴发户。土地所有者享有的收入，不应当用于过不值得的游手好闲的生活；这种可鄙的生活是与他们的巨大财产、地位和社会声望所给予他们的以及靠军役或受人尊敬的司法职务而获得的荣誉不相容的，这些神圣的、最高的和宗教的职务，使他们能得到最大的尊敬和信任，使人们

除了光和良心以外，不知道有另外的领导者和别的影响。因而上帝创造了一些不从事有利职业的人们，在符合自然秩序的良好统治之下，他们由于自己的地位而乐意无报酬地执行这些高贵而重要的职务；他们担任这些职务以后，将努力去严格制止那些吝啬的人在生产中造成的弊端，而这些人依据一些微不足道的事件，依据完全不像自然规律那样简单明确的法律中的一些晦涩和矛盾的地方，来进行争吵，捍卫其集团利益，用许多不必要的手续来拖长这种生产的时间，并使之复杂化。

23．国际法

每一个单独的国家，也像国家中的每一个成员一样，拥有自己的土地，这土地或者是由社会本身使它具有价值的，或者是该国家用武力夺取的，或者是根据继承权得到的，或者是由于各国家之间签订的协定而取得的——由于这些国家有权或者通过它们的有效法律或者通过和约划定自己的边界，——这就是自然的取得法和确定国家所有权的割让法。但是由于各国家单独地形成不同的局部政权，相互之间势均力敌，除非采用武力，它们不会服从共同的秩序，由于这个缘故，每一个国家只要它的国库能够维持，都必须备有足够的武力，或者用同其他国家结成联盟的方法组成足够的武力。这些结盟的国家有义务相互支持以保障安全。

每一个国家本身的武力必须团结在同一个政权之下，因为如果力量分散，属于各个领袖，对于同一个国家或同一个民族都是不利的；它不可避免地会把该民族分成几个国家或相互之间敌对的政体；结果就形成极易分裂的联盟力量，正像封建的民族本身完全不能形成真正的国家，而靠封建领主和其他领主的联合来维持，他和他们同样享有最高的权利，这些权利是：征税、交战、铸币、审判的权利，以及对国民的直接的权力，上述权利就是从这种权力中来的，这些权利保证所有的人能同样地享有和支配最高权力。

这些联合政权由所有领主中的首脑统一起来，每一个领主在自己的政体中拥有同这个首脑同样的权力；这些联合政体本身是同自己的封建诸侯结成联邦的，因此实际上这将导致一连串的阴谋，而不会形成统一在同一个政府之下的真正的社会。联邦帝国这种不稳定的结构，或者是由于大土地所有者的篡夺而造成的，或者是由于侵略民族

侵占的疆土的瓜分而造成的；因而它并不是依靠合理的国家统治制度制定的根本法而形成的社会的自然衰替，这种统治制度的力量是不可分割地集中在同一个君主的最高权力机关中的。相反，它是一种强制性的、违反自然的结构，它使人们处在野蛮的和专制的束缚之中，使政府处在纠纷和极端有害的、激烈的内讧之中。

国家的力量应当包含在国家的收入中，这种收入要足以满足和平时期和战争时期国家的需要；这种力量绝不应当依靠国民用实物来取得，并用封建的方式来统治，因为在这种情况下它有利于贵族结成帮派和进行战争，这样就会破坏社会的统一，使国家瓦解，并且使人民遭受生活不安定的痛苦和封建的压迫。除此以外，这种力量不适宜于保卫国家以抵抗外国政权；在这样的组织下的力量，只能在很短的时期和很小的距离内进行战争，因为粮食的运输很不便，难以保证长时期的供应；在目前重炮在战斗中起主导作用的时候，这就尤其不适宜了。因此，只有依靠国家的收入，一个国家才能够保证自己经常抵抗各种政权的侵袭，而且不管在战争时期还是和平时期都能避免这种侵袭；的确，在一个良好的政府统治下，战争是极少发生的：这样的政府通常能够消除由于贸易而引起战争的一切荒谬的借口，以及其他一切没有根据的和不讲道理的野心，在这种野心的遮盖下，他们的目的是要破坏国际法，从而不仅使本国的经济崩溃，而且还使别国的经济崩溃。因为要维持这种不公平的事业，必须作出极大的努力，募集人数众多、费用高昂的军队，而这些军队不会得出别的结果，只会把作战的国家弄得民穷财尽，结果只会使他们的英雄主义沾上污点，破坏他们好大喜功的征伐计划。

24．社会财富总量的决算

国家收入的支出决算，是一个异常复杂和很容易产生混乱的管理部门。由于每一个个人都很难把自己私人的支出账目搞清楚,因此我觉得，如果没有那些解决这个问题的大政治家的范例，要把混乱的政府支出搞清楚，简直是不可能的：那些大政治家领导着管理部门，使这种决算具有一定的形式和规则，有了这些形式和规则，就完全可能防止国家财物遭到侵吞，制止大多数官吏的贪心窃取和狡猾欺骗。但是这些形式和规则只是一种巧妙的技术，它能适应情况的需要，而并不是能提高国家文化的学识。德行高尚的苏理信任法官们的知识和好意，把这个重要的国家管理部门托付给他们，毫无疑问，他的目的特

别是要反对杂乱无章的情况和贵族的贪心，因为贵族依靠其职位和声望攫取了大部分的国家收入，并且为了能够顺利地进行窃取，对贪婪的收税官吏和其他管理财政并侵吞国库的人给予优惠的待遇。这位可敬的大臣的谨严精神，引起了其他大臣和宠臣的憎恶，他们对国家收入管理中的严格制度感到不安，其实只要他们不要过于吝啬，对自己的利益不要过于盲目，那么这种制度应该是他们的一个很好的征兆。这些大土地所有者由于前朝的统治工作中的混乱而变得贫穷了，不得不采取这种下劣的、可鄙的方法，其实他们应当明白，这种极其必要的改革必然会促使人民幸福，促使他们的土地恢复收入，而这样就能使他们不致衰败下去，而是兴旺起来，能与他们巨大的地产和官级相适应。但他们理解不到这一点；经常可以看到，无知是使政府发生巨大错误、使民族经济破产和国家衰亡的主要原因。中国依靠了学问，经常能够而且非常成功地防止了这些错误，那里在学问的帮助之下，形成了国家的第一阶层，这些学问非常适合于通过理智的光辉来领导人民，使政府完全服从于那些确立社会制度基础的自然的和颠扑不破的规律。

在这个疆域辽阔的帝国内，长官的一切错误和滥用职权的现象经常在政府的通报中颁布出来，以便使这个巨大国家的所有省份都能遵守法律，反对滥用权力；这样，依靠自由的检举——一个稳定而自信的政府的重要条件，政府的活动经常得到检查。有一种非常普遍的看法，认为国家只能有暂时的统治形式，世界上的一切都是在不断改变的，国家有它的创始、发展、衰落、灭亡。这种看法是根深蒂固的，因此把统治中的一切混乱现象都认为是合乎自然秩序的。难道这种荒谬的宿命论能为理智的光辉所接受吗?恰恰相反，确立自然秩序的那些规律是永恒的和颠扑不破的，统治中的混乱现象只是由于这些永恒的规律遭到破坏的结果，这不是很清楚的吗?中华帝国不是由于遵守自然规律而得以年代绵长、疆土辽阔、繁荣不息吗?那些靠人的意志来统治并不得不靠武器来征服人的民族，难道不会被人数众多的中华民族完全有根据地看作野蛮民族吗?这个服从自然秩序的疆土辽阔的帝国，不就是一个稳定而持久不变的政府的范例吗?它证明，有时某些政府的不持久没有别的理由，没有别的原因，只是由于人们本身的反复无常。然而难道不能说，中国政府所以能保持这种幸运的和经久的不变（uniformitié），只是由于这个帝国比别的一些国家较少遭到邻国的侵袭吗?但是它不是也曾经被占领过吗?难道它的辽阔的土地不曾遭到

分裂和形成几个国家吗?由此可见，它的政府所以能维持很长的时间，并不是由于局部的情况，而是本质上的稳固的秩序。

---

[1] 我们这里只译出魁奈于一七六七年在《市民日志》（*Ephémérides du citoyen*）杂志上发表的这部有意义的巨著的第八章。它于一八八八年在《魁奈的经济和哲学著作》中曾出版过原本，以后就没有重新出版过。一九五八年在《弗朗斯瓦·魁奈和重农学派》一书中只发表了第八章。这一章的唯一的俄译文曾发表在魁奈文集的《选录》中。我们把这一章与原文校订了一遍，在这里发表。

这部著作当然不能看作是历史作品。中国只是魁奈用以叙述自己思想的一个方便的手段，其内容与中国的实际情况是完全没有联系的。（俄译本注）

[2] 《中国的专制制度》是从《市民日志》，别名《政治、道德科学的教养文库》（一七六七—一七六八年）选出的。全部内容如下：

绪言：

第一章：第一节序说；第二节中国的起源；第三节中国领域和繁荣；第四节市民的各阶级；第五节军事能力。

第二章：中国的基本法；第一节自然法；第二节第一级的经书；第三节第二级的经书；第四节中国人的学问；第五节教育；第六节科举；第七节财产所有权；第八节农业；第九节依存于农业的商业。

第三章：实定法。

第四章：租税。

第五章：关于权力。

第六章：第一节行政；第二节刑法；第三节中国官吏。

第七章：中国统治上的缺点。

第八章：是最后一章，这里所译的是这一章的全文。——译者注

关于工商业利益和所谓不生产阶级生产性的记录

H君[1]对《新报》和《农业·商业·财政评论》执笔者的书信之一

敬启者：

贵评论九月十五日号一五六页所载的注释[2]，非常明白地叙述了《经济表》所包含的主张，已经拜读了。我已经仔细地研究了这个学说，因此感到要把后面的记录看下去。你们对于有关国家的一切意见，不管对于这些意见是赞成或是不赞成，我认为都已经以严密而公平的态度把它公布，[3]我们也以高兴的心情，把我们自己的意见提供给你们。贵评论，正如在序文中所说的，是为万人的福利进行争论的很好的斗争场所。在这里，我可以看到卓越的学者和极有修养的人相互出现于舞台，在大家注视之下进行争论，这是很使人感兴趣的。我和其他人一样，欣幸地希望能够发现真理，这就是我这个记录所希望的一个目的。因为，此外我并无其他意思，我的名字，请容许只写在这封信的末尾。实际上，我的议论，读者和你们都会感兴趣的。

一七六五年十一月

工商业的利益和所谓不生产阶级的生产性的记录

和上面的信同是来自某经济学研究者 [4]

把一个对象以种种不同的方法来考察时，在大多数的场合，会使人对它的看法，陷于支离破碎的境地，但是如果要对事物能够进行比较完全和比较正确的检讨时，由此所显现的种种情况，对于事物的考虑是有益的。但是这种检讨，往往只是部分地进行了，而且是由许多个别的观察所进行的；因此个人只以自己的观察为基础来进行研究时，思想从这里出发向前开展，就会陷于丧失研究对象本身所具有的真理的错误。在这个情况之下，各人愈埋头于他的研究工作，会使他的知识愈益狭隘，甚至会把从另外的观点，研究同一问题的人们所公认的真理，也加以否定。假使每一个人都同样地从自己个别的观点来研究，结果就会由此产生互相矛盾的学说，这对于学问的进步是极其有害的。虽然经济学是所有学问中最重要的，但向来最不为人所重视，现在想必已引起法国人强烈的关心。由于各人都只专心于自己的研究，从突出的尖端建立起全面的观点，所以已经出现很多以个别的认识为基础的各种学说。这种个别的认识，沿着一连串不完全的推论前进，而这个推论，又脱出作为其根据的认识的界限，并使它冒着错误前进，沿着这个过程，浮现在这些学说主张者头脑中的结论，就会把真理排除掉。

在这里，我们想举一个例来说明的，是把社会看作是由生产的阶级、土地所有者阶级、不生产的阶级这三个阶级所构成的观点。由于在这一方面，把现实进行了明晰的观察，并把它作了系统的和极其严密的分析，这对于缺乏对经济真理的总体有教养的人们说，有着压倒的力量。把农业国的居民这样地来划分，对于研究各种市民阶层之间支出的分配，和了解使属于生产阶级的一切工作能够成立的生产物的源泉，明显地有很大的方便。但是农业国每年生产物的分量，并不就此表现为王国财富的多少，因为生产物之所以成为财富，只由于它有售卖价值，但过多的收获，会使生产物的价格降低，过少的收获，会使价格腾贵。因而大量的生产物，并不就是大量的财富。可是生产阶级，除了生产物之外，没有其他东西。那么，究竟是谁给他们以国富成立的售卖价值呢?能够确定说的，不是只有购买者的竞争能使售卖价值成立吗?这样说，只有购买者，就是全国民的竞争本身，是财富的生产阶级。因而，如《经济表》所示，把农业国的居民划分为三个阶级是错误的，在那里把农业阶级看作是财富的生产阶级，这是无视相互扶助、促进国家繁荣的市民之间很多的根本关系。以上是我们重复说

明了的理论，这实际上是把由土地生产物最初的售卖者的出卖所产生的财富总生产量，看作只是农业阶级的恩赐物，明显的这只是以极大的错误为基础的主张。没有认识到，在被叫做不生产的阶级方面，倒是赋予生产物以财富的资质，事实上取得售卖价值的生产阶级，如果没有这个阶级的劳动，就不会有任何价格，因而也会放弃一切生产物的耕种。所以生产物最初的售卖者所取得的贩卖收益，首先应该归功于这个阶级本身，并不是农业阶级之赐。农业阶级并不曾以它的劳动，给它以任何价值。原因是使这些生产物适合人类的享用，由最初的售卖者，向他们保证贩卖的价格的，正是不生产的阶级，因而给生产阶级的劳动以报酬的，由于最初的售卖者的贩卖利益，也给不生产阶级以报酬的，正是不生产阶级自己。所以只有不生产阶级，才是生产的阶级，支付农业阶级以工资的阶级。

这个真理，不但对于叫做不生产的阶级所制造的制成品原料的出卖价值是恰当的，而且也适用于作为这个阶级的成员的生活资料消费掉，和由不生产的阶级的制成品的贩卖利得，以支付农业阶级的生产物的出卖价值。不生产的阶级的制成品的贩卖利得，不仅是支付了农业阶级的各种劳动，而且是扩大得更远。在王国内部很多繁盛的制造业，把制成品出卖到国外去，由于在国外贩卖所获得的利益，使这个制造业能够对国内农业阶级所购买的全部生产物进行支付。它的结果是使土地劳动增加。同时在这个场合，为本国生产的阶级生产财富的人，却常是不生产的阶级，这个阶级并不从生产的阶级接受任何的支付，反而常是支付给生产阶级。这样看来，并不能说从生产物最初贩卖者的售卖数额，来对不生产的阶级进行支付的是王国的生产的阶级，因而也不能说，所谓制造品是农业扩张和王国的收入以及人口增多的生产物，不生产的阶级并不曾进行过任何生产。

同时耕作者阶级，在一般的情况之下，由于得到运输商业之助，由他所生产的生产物的最初贩卖者，建立起贩卖价格。在随便禁止把谷物输出国外的场合，会使谷物陷于无价值状态。在这个场合，从谷物的售卖量中所支付的输出贸易，是完全不能成立的，生产阶级为了使谷物的价格提高，深切地期望这种贸易重新开放。在这个场合，生产阶级对于这种贸易的费用，是否希望由这种贸易本身所引起的谷价上涨来支付呢?但是贸易的费用，究竟并不是只由农业所能生产的，对于农业说，不是不能取得利得的吗?因此，为了支付贸易的费用，进行财富生产的，并不是生产的阶级，只有生产的阶级不能够为自己创造

利得。因为能够由此生产财富的，实际上完全是商业之赐。由于这个缘故，商业并不是不生产的劳务。同时也因此，农业劳动并不是唯一的生产劳动。不生产的阶级的劳动所支付的，实际上是来自农业的生产物的贩卖量。但是这个贩卖量，是由不生产的阶级和生产的阶级的协力所取得。生产的阶级生产了生产物，不生产的阶级则提高它的价格，就由于价格的提高，使不生产的阶级为它自己的阶级，生产出当然应该接受的报酬，更为国民生产出纯产物。因此，谁也容易想到，所有的生产的劳动，就是再生产每年国富的一切劳动，不仅是农业阶级，同时生产的阶级的名称，也不能专和再生产的财富有关的农业方面结合一起。事实上，被叫做不生产的阶级，虽然并不生产土地的生产物，但却是生产财富的阶级。

《经济表》的著者，并不能洞察这两个财富的源泉。根据他的看法，如果没有生产，财富就完全不存在，因而认为只有农业是生产财富的。但是他完全不认识双重作用，就是必然的相互依存、任何一方都不能单独地结起果实的关系，它的媒介的作用。他把这一方没有另一方就不能存在的媒介条件，和它们的存在因素相混淆了。实际上，因为这个缘故，它的表式的巧妙的构成，为了要用计算来证明，一直就把它画得简单易解。但这不过是一个虚假无力的论证，与其说使人信赖，毋宁说引起人们的疑惑，这是需要很好的判断力的。可是他对于错误，却以肤浅的观察，披上一件隐身蓑衣把它掩盖起来。如果对于这些错误稍微加以注意，就可以把这些被混淆的观念明白地分辨出来，因此就能够把社会秩序颠倒起来的新经济学说的基础，它所包含的暧昧之点充分地消除。[5]

答一七六五年十一月[6]《农业·商业·财政评论》所载H先生对于工商业的利益和所谓不生产阶级的生产性的记录

敬启者：

九月十五日贵评论一五六页所载的注释，是值得真挚检讨的争论对象。H君与其说他是注释，毋宁说是对于《经济表》的原则给以极严厉的驳斥。你们对于H君的严密而特殊的议论，和我的考察，认为至少是适合的想法相对抗。但我热切地希望，你们自己，或者其他任何人，可以把"价格论"（Essai sur les prix）作个尝试，而且在你们考察的本身中，已经把那个计划提出来了，这是结束这个问题的争论所不可缺少的。对于这个现在还有很多考虑余地的著作，在把它公开之前，预先迫切地给H君以回答，还是适当的。当H君向你们述说自己的记录时，希望能够确认真理，从他和我们结合的深刻亲密关系来看，是没有怀疑的余地的，同样我在回答H君时，确实也要和他有共同的见解。现在这里，就从引用你们由预想的问题所写的注释开始。

根据《经济表》，你们说："在生产的阶级 中，是包括了从事于为获得适合于人类享乐之用的土地生产物所不可缺的劳动的一切人。这项劳动，由于生产物最初贩卖者的贩卖，才把它结束。由于贩卖，这种生产物作为原料交给不生产阶级 的成员的手中，再由这个阶级用于工作物的制造，或者作为商品经过商人之手，向消费地输送转卖。在最初的贩卖者贩卖之后，由于转卖人的商业，或者是由于此外的不生产的阶级成员的劳动，而把生产物的价格提高；但是并不能使财富有丝毫的增加。这样的价格提高，是由于对不生产的阶级成员的劳动支付报酬所产生，结果是作为最初贩卖者的贩卖价格，而支付给这个阶级的。对属于不生产的阶级的人们支付报酬 ，实际上是从土地所有者的收入对不生产的阶级 进行支付，和生产的阶级 的支付。因此这种报酬愈少，对于国家国民的收入愈是有利。因为这项报酬的减少，会使最初贩卖者的贩卖价格降低，或者是由贩卖的收益而使价格削减。在一年中，生产的阶级作为最初的贩卖者，由贩卖所得的总收入，是这一年度所再生产的财富的数量。工商业的劳动，并不能使财富增加到这个数量以上。在有相互贸易关系的各农业国家，也都受这个规律的支配，就是任何国家都不会把自己的财富给予其他国家，而只是以等价的财富相互交换。由于这些国家的商人的劳动，丝毫不能使它的财富有所增加，因此各国都要负担由于工商业劳动，和支出所要的经费所发生的价格上涨部分。费用增加之后，并不能使收回这笔费用的人的财富，随之也增加起来。所以，因为费用增加所引起的价格上涨，对于由相互买卖而互相支付费用的各国来说，不会使它的财富有丝毫的增加。也因为这个缘故，各国之间的交换贸易，只能使各国根据售卖多少而购买多少。结果在各国相互之间所进行的卖买，不

过是各国进行交换之前各自所有的财富以同等数量交换。又如果从双方支付费用的事实来考虑，也可以说它们的财富，反而比较交换以前减少了。但是各国都要相互收回这笔费用；因此假定各国在相互贸易中，都同样地注意自己的利益，则如上面所说，各国都恢复到以前所有的财富数量；不然就不能不设想是各国交替地互相欺骗，而其最后的结果还是一样。手工业商品的贸易，虽然是要支付比较 多的经费，也不能使经营者得到利益。因为在这种国家，也不过把过去在国内所支付的费用收回来，这项费用是为了保证纯产品而生产生产物所必要的，并不能使财富有所增加；至于纯产品则不仅要维持依靠生产纯产品的支付来维持生活的消费者，而且要养活其他消费者。以上所述，在于说明《经济表》支出的秩序。这也就是研究经济科学 （science économique）的学者之间引起大争论的现实对象。”

但是贵评论去年十一月号所刊的记录的作者，并不承认生产的阶级 和不生产的阶级 的划分，是如名称所示，有着对立的意思。

根据他的意见，通过在购买时赋予生产物的价格，成立两个阶级之间的生产的交流圈，由此使这些阶级，相互的对其他阶级同样成为生产的。在《经济表》中被叫做生产的阶级，虽然生产着生产物，但并不形成给生产物以财富资质的价格。因而根据他的所说，正是在《经济表》中被叫做不生产的阶级，由于对生产的阶级的购买，给生产物以售卖价值，由于有这个售卖价格，才使《经济表》能够进行一切的计算。所以国富之所以成为国富的原因，实际上是不生产的阶级向生产的阶级进行购买的结果。这必使这个阶级成为不是不生产的。认为生产的阶级的界限，只限于到最初的贩卖者的生产物的贩卖为止；从贩卖所取得的收益，只因为有不生产阶级才可能的理由来看，是不适当的。因此这种收益，不能认为只由生产的阶级所生产；由于最初贩卖者的生产物贩卖的售卖价值所产生的收益，正是不生产的阶级所赐予，所以所谓不生产阶级，和生产的阶级一样是生产的。但是生产的阶级的界限的划分，只到获得土地生产物的劳动终了时为止，并没有到生产物由最初的贩卖者售卖时。因为在这个界限点上，生产的阶级把它所能生产的东西，都生产出来了，其次所谓不生产的阶级，在这个界限点上，由于最初的贩卖者对于生产物的贩卖，把贩卖价值生产出来，这个贩卖价值，是生产的阶级，从自己的生产物所引导出来的。因为这个缘故，所谓不生产的阶级，和生产的阶级一样是生产的。

这种特殊论点，是以很大的技巧，渐次地发展起来的，似乎是以很好的论证，使《经济表》的计算的说明，完全地失效了。但是如果问作者把不生产的阶级看作是生产的根据是什么时，作者的答复究竟是如何呢?是否不生产的阶级向生产的阶级购买生产物所支付的货币呢?如众所周知的，不生产的阶级所以能够取得这些货币，是由于在事先进行了售卖，这个阶级本身并不曾生产出货币。又如大家所知道的，这个阶级依靠贩卖，要尽可能地多获得货币，而在购买时，则尽可能地少付出货币；只要有可能，这个阶级就努力于降低所购买的生产物的价格，相反的是尽可能地提高所贩卖的生产物的价格，这是大家一致的意见。在这个意义上，这个阶级之所以是生产的，是把财富构成售卖价格而成为生产的，是由于把价格提高的结果，因此不是作为购买者，而是作为售卖者，是生产的。根据同样的论点，生产的阶级也是因为所贩卖的生产物的售卖价格，本身才成为生产的。但是这一切的想法是架空的，因为价格决不从属于购买者的利益和售卖者的利益，这种利益本身，在贩卖和购买上是相反的。因而个别分离开来考虑的售卖者和购买者，任何一个都决不是生产物价格的制订者。所以个别地来考虑的不生产的阶级，所说的生产的阶级所生产的生产物的售卖价值的生产，是个不可理解的矛盾。因为从生产物来看，由于它是稀少还是丰富，或者售卖者和购买者的竞争是否激烈，成为这些生产物市场价格（prix courant）的一般原因，而且因为这个原因，生产物的现实价格（prix actuel），是属于售卖以前的事实，最初的售卖者的贩卖，大家都知道，也只有以价格成立的事实为基础，才能够进行的。

因此，所谓绝对价格（prix absolu），虽然是不生产的阶级本身在购买时作为既定事实来遵从的，但只有这个价格成立之后，才能对《经济表》中生产的阶级所生产的生产物的售卖价值，进行计算。在事实上，把土地来出租的人们，在成立租用时期对土地所有者支付的租借费价格契约时，正是以平常年度通算的价格为标准。所以这个计算的基础，是不能作为推翻经济秩序的新学说的立脚点 。由于这个原因，这个所谓立脚点，和农业一样是古旧的东西。被穷追到这里的作者，认为不生产的阶级 ，至少对于从生产的阶级 购买生产物的售卖价值有所贡献。但他不得不承认，只要生产的阶级对不生产的阶级 购买东西的售卖价值有所贡献，不生产的阶级对于上述的售卖价值并无贡献，同时这种购买在相互之间是平均的，结果由于这些作用，双方都归着于等价交换。谈到我的关于价值的想法，我认为双方在交换之

前都是存在的，因此在事实上，交换并不曾生产任何东西。因此不生产的阶级 并不曾由于购买，生产出 从生产的阶级所购买的生产物的价值。生产的阶级从不生产的阶级购买时，可说情况也是相同。总之，这些阶级相互是购买者也是售卖者，相互遵从同一的条件，同一的交换规律。作者可能会这样想，我是误解了。就是因为不生产的阶级的贩卖，是进行着等价物的交换，因为贩卖对象的价值是在贩卖进行以前就存在了。根据这个理由，虽说"所谓不生产的阶级是生产的"，但这话是站在售卖者立场说的。对于这样的问题，应该把纯粹的经费支出的价值，和再生产的生产物的价值加以区别。因为支出不就是生产。但是这个支出的偿还，在财富再生产不以自然为条件的场合，那它本身不过是另外一种支出，纯粹的经费的支出，则所谓是从生产中所导出的一部分，已不能说是生产了。由于在不生产的阶级的贩卖中，它所售卖的不过是纯粹经费支出的价值。因此，单纯的费用的支出，很明白的并不能叫做生产，同时只能售卖纯粹经费支出价值的不生产的阶级，并不是这个贩卖价格的生产者，也是明白的。

可能有人会反问，一个售卖自己的制造品的手工业者，例如出卖一双鞋子的手工业者，是否只把制造一双鞋子所要的原料，和在制造的时期中，为维持自己和家族的生存所必要的生产物以及商品的支出价值，就是以此价值来决定的劳动，简言之，是否以原料和生产所要的劳动两者的价值来售卖呢?在这里，问题在于是否只有消费，并没有一点生产。人们将要说，这里岂不是生产了一双鞋子吗 ?事情并不如此。因为，如果你们把一双鞋子的生产原料，和它的工作的过程加以区别，就会看出那不过是由鞋匠的劳动所进行的一种加工，这种劳动的价值不过是为了自己的生存所支付的纯粹的费用；又如果你们问鞋匠，价格是怎样定出来的，鞋匠将回答你们说，这是为制造一双鞋所投入的劳动。结果是一个劳动者自己取得为自己所花费的工夫，为此所花的时间，为此所花的劳动，为此所花的费用，这些漫不经心的话，对他说都是些同义语。虽然如此，我们还是要说，这些劳动至少是生产出劳动者和其家族的生活资料 。但是如果为了使人接受单纯的消费就是生产的意见，而不把它看作是滥用语言，结果是我们这里所理解的生产是财产再生产，与此相反的单纯的消费，则是财富的破坏。实际上，要把这样相反的两种事结合在同一概念里是困难的；在任何情况之下，为了消除对非常复杂的概念的混淆，有加以详细说明的必要。对劳动者说，是要更加正确地来表达，所谓赚得 （gagner）自己的生存资料，并不是说生产 （produire）自己的生存资料。那

么，不生产阶级制造上所使用的原料，也不认为是生产吗？这是要加以严密地检讨的。

首先要承认的，是劳动者并不是生产制造上所需要的原料，而是买进原料来制造的，然后又把它卖出去，从这点来看，他不过是个转卖商人。在这个场合，他由转卖所取得的利润，是来自制造品的购买者呢，还是来自原料的出卖者?原料的出卖者如果降低出卖价格，是要蒙受损失的。因此在这里并不存在生产，只有购买者和最初的出卖者所支付的费用。可是所说的原料，是因为劳动者使用它，因而产生出卖价值吗?例如亚麻，如果不是由织制亚麻布的机械职工把它使用，它究竟有些什么效用呢?有着怎样的出卖价值呢？

这样来思考时，亚麻就没有任何价值，我认为耕作者将会放弃耕作。然而并不是他的土地就此放弃而成为荒地。因为能够出产亚麻的土地，也能生产任何其他有价值的生产物，能够生产出完全不要不生产阶级劳动者劳动的生产物，例如小麦、葡萄酒等。耕作者所以能够有生产物出卖给购买者，在于土地的利用，只要能够很好地利用土地，至于能够生产出什么生产物，对他说是完全没有关系的。就以某种生产物，由于不生产阶级的使用，因而使它的价格提高来说，耕作者之所以要增产这种生产物，不仅是因为它能够抵偿所有的支出和利润，实际上是因为这种生产物的价格，比较其他生产物的价格高。因此，国内生产物作为原料而由不生产阶级使用，而使这些生产物的价格提高，这差不多只是一时的现象。那么，要生产多种多样的生产物的原因，难道不是在于要更安全和更有利地使用土地吗？而且由良好生产而取得的剩余，难道不是财富的剩余吗?土地的利用是把它划分为很多块来进行良好的生产耕作，必然使总生产量增加时，以上的情况确是妥当的。因为土地的素质极其多种多样，结果是能够保证土地的良好使用，实现生产物的多样化。这确是真实的事情。除了用于奢侈的原料，总是适应不同的土质和用途，存在着生产物的多样性。奢侈品的原料是由耕作来供给的，除了极少的一些对象，土地虽然因为耕种它而被占用，但也可以毫无困难地进行其他生产物的耕作。我的所以不把奢侈品原料特别作为一个问题来谈，因为任何能够由耕作来生产很多财富的地方，通常绝对不会感到必需的制造品的原料不足。

只有欲求是勤劳之父，欲求使工匠去取得他的生活资料，诱导他专心于勤劳；同时，欲求又促使一切有购买能力的人去获取工匠的制

造品。不生产的阶级，总是随国富增进的比例 而扩大，政府并不必使每个人为满足欲求而特别地刺激欲求。我所说的随国富的比例 ，是因为不生产阶级什么东西也不生产，只是为消费而劳动，为了自己的生存，除了依赖国富，即生产阶级所生产的财富是没有其他道路的，确是因为有欲求，除了依靠自己的劳动没有其他生路的很多人、即使没有政府的劝奖，也会去从事于工业和转卖商业的。而且不生产的阶级的劳动，一般说，比较生产的阶级的劳动艰苦要少。不生产的阶级的人们被吸引到都市里，他们居住条件比较农村好，从古时的谚语"住在都市是幸福的 "（beati qui habitnat urbes），也可以了解到不生产的阶级，应该是国民中最无不自由之处，最富于魅力的阶级。然而就是因为这个理由，如果不生产阶级很大地扩张了自己的勤劳和劳动，为了制造品而使用了很多原料，则由于原料的使用而增加了生产的阶级所提供的生产物的贩卖和价格的事实，就愈来愈为大家所接受。如果这个观点能够成立，就不能把这个阶级看作是不会生产的。但是即使从这个观点来说，这个阶级也不可能把它的制造品增加到贩卖可能数额以上，这是不可不注意的。即不生产的阶级所能贩卖的，只能局限于适应生产的阶级劳动每年所再生产出来的国富，如果这个阶级能够使生产阶级所提供的原料的价格提高，则它所出卖的制造品价格，势必相应地抬高。因此在这样的循环中，不过是出现了财富的幻想的增加。同时，从生产的阶级所购买的原料，在全部耕作秩序所运用的广大领域中，只是极少的一部分，因此这种原料价格的轻微变动（从国民的每年财富再生产总额来看），不会产生怎样的显著影响。

在这一般的考察中，不得不把对农业极为有利的羊毛的使用除外，实际上羊毛价格的低廉，对于生产的阶级是有影响的。但是羊毛的使用如何，与其说是依靠不生产的阶级，不如说在于是否节减奢侈的纺织品；事实上，不生产的阶级是阻碍羊毛的消费，从事于奢侈纺织品的制造。假定如上所说，不生产的阶级制造品的原料上涨，即使这些制造品能在国外贩卖，也不能想由于贩卖而实现了所谓财富的增加。为什么这样说呢?因为这些制造品虽然不生产的阶级自己把它哄抬了价格，结果是阻碍了它在外国的贩卖。这个情况是使土地生产物在对外贸易上失去出口上的便利，这种贩卖的扩大，只有工业劳动增加的国家才是可能。但是即使在这个场合，也不能把原因和手段混同起来。对于不得不使用这种手段来维持其生存的国家说，这是不幸的。与此相反，对外贸易方便，为了维持生产物过高的价格水平，就使不生产阶级把制造品在国外贩卖时，不可能进行竞争；因为这缘故，结

果使这个阶级的制造品，只限定、或者差不多只限定在国内商业上，这样的国家是幸福的。

对于工业的丰富的生产性，不断的被反复说明，并且认为有决定意义的一个论据，如果加以深入的研究，则这个论据就会有与人们所想象的完全不同的意义，所证明的是和人们所想证明的事完全相反。一般人常是这样说，王国的消费者人数越多，这些消费者就会把土地生产物的价格哄抬得愈高，会赋予这些生产物越多的财富的资质。但是王国内从事工业的人数越多，就会有越多消费者 。简单说来就是这样。学校总是粗略地忽视大前提，只有一件事是要把它指出的，就是说消费者越多 ，那么可以说消费也越多 。因为到处都有消费者。总之，在任何地方，最大多数的消费者，并不能只消费自己所喜欢的东西，只吃荞麦面包，只喝水的人，也会想吃小麦面包，喝葡萄酒，不吃肉的人，也会想吃肉，没有取暖用的柴草的人，也会想买柴草等等。因此感到不足的并不是消费者而是消费。那么，由此就可理解到，为了制造奢侈品和购买外国原料，由不生产阶级所负担的多额支出和劳动，为生产新的生产物而把它削减的话，就会使消费用的生产物，特别是食用生产物跟着增加。因此，在这个场合，由于留有较多的供消费用生产物，就有较大的消费的可能。因为这个缘故，热烈地希望消费范围比今天更为扩大的消费者增加起来，使消费扩大了，财富、收入、人口及王国的实力，随着耕作和消费的增加而增长。随着消费和财富的逐渐增加，不生产阶级的人们的勤劳愈是感到必要。总之，这个阶级的工作是随着雇佣他们的资金的增加而增进。可是由于能够交换的生产物的数量极其丰富，消费量就很大，随着丰富而来的资金，则在生产阶级的人们，以及耕作的纯生产的所有者，即土地所有者、国家、十分之一税征收者的手中增加起来。

因此，由于不生产的阶级削减过多的支出，结果是使财富增加，自然而然地使这个阶级扩大起来。由于财富和消费的增加，消费者当然增多。因此有人认为即使牺牲生产生产物的支出和劳动，分出人力和财富，增加在完全不生产生产物的劳动上，也是增进财富和消费，这种信念是明显的不合理的。这一点实际是问题的决定点。这是什么道理呢?因为由此证明不生产的阶级 ，并不是使生产的阶级和国民富起来，反而成为生产的阶级 的负担。关于不生产性 ，特别是这个阶级的不生产性 ，首先要指出一点，这个阶级的人口，因为工厂、搬运、输送等等费用的增加越多，并不是使生产的阶级的负担越重。也

不能说，由于这个阶级的这一切费用的减少越多，则消费者 也越少。这是由于不生产的阶级的人数减少，生产的阶级的劳动增加越多，则由于它的劳动，就能维持越来越多的消费者 。因此，使生产的阶级繁荣起来、王国富裕起来的并不是工业，使人口增加、王国富裕、不生产的阶级人数增多的，实际上是生产的阶级，和这个阶级所生产的财富。

为了证明商业是生产的，如果从著者所说的关于商业的利益来判断，那么他一定会对于运送生产物所必要的道路的利益，也会以同样论断来说明。就是他可能会证明，生产出收获的道路。他曾说把谷物轻率地禁止输出到王国之外，就会使它变成无价值的 。例如使道路搬运自由，也轻率地加以禁止。著者的论点，很容易被他转变成这样的形态。如果这样地来论断，我们就不把这样的议论喋喋不休地谈下去。

所谓商业，是在实在的物品中，相互有对照价值（vaIeur respective）的物品的交换，而且还要有交换的欲求，如果没有这个前提、交换，也就是商业，就完全不能存在。但是这一切物品，必须在交换行为之前就存在，交换或商业是不会生产出生产物的，所以从交换行为是不会生产出任何东西的。因此交换行为只是为了充足本身是交换原因的欲求时才是必要的。于是把单纯必要的物品和生产的物品加以区别。总之，生产的物品虽然是必要的，但正如著者所提示的，必要的物品并不都是生产的物品。混同是诡辩的隐藏处，辨别则是把它揭发出来的探究者。 [7]

---

[1] 魁奈承认自己的笔名有M．H．，M．N．，M．de l'Isle，以及M．Nisaque等。又米拉波则用F，利维尔用G作为笔名。杜邦的《概说》（《日志》的一七六九年四月号），对这个记录有如下的说明，即："在这个记录（G君的）之后，虽然还有一个很大的错误，但是可以把它看作是依据极为锐利的原则所做的独创的记录。我们在这里所以要把它指出来，因为这个记录是很清楚的。这个反驳《经济表》的记录，实际上就是出之于《经济表》作者自己之手。他因为没有能和它匹敌的对立者，于是开玩笑地以H君的笔名，写出意见来帮助他们。但是他所发现的真理，就是有勇气出来作极其强烈反对的人，也

不能做出如魁奈自己所做那种像样的反对论。因为这个缘故，魁奈才自己来写出这个有力的反驳论点。”（翁根注）

[2] 这个注释在后面拔萃三的开端，已全文刊录，因此关于这部分，这里就把它省略了。（翁根注）

[3] 我们知道大家对于这种公平无私的态度，赋予了重要的意义，而且鼓励了我们，我们感到无上的高兴，我们之所以在我们手中把著作公之于世，和著者一样，除了探求真理之外，没有任何其他目的。我们认为离开真理最远的著者的记录，恐怕也是含有真理的。或者这种著作并没有真理，至少也可以供证明真理之用。我们对于这样的著作不可能完全没有任何意见，假使我们并没有什么意见，但有一个意见要说，我们绝对不会对于所了解的著者们的著作，因为引用它和编辑它而感到担心。因为，一个记录，如果我们愈感到和我们的想法相违背，则愈感到要及早地把记录公布，使大家能够了解著者的才能和热情的正当性。因为我们容易对于和我同一想法的人发生偏袒现象，因此必须更加严格的要求。就是我们要充分理解和我们相同的他们所想的原则，才能对这样的人有正确的评价。我们在对他们表示赞扬时，这当然要十分地审慎，但必须当心详细说明不得不这样做的根据。关于在理论上，对我们说不能明白地接受的其他著作，常常把它们直接的公布于公众面前，就是他们的和我们的审判者的面前。他们的执笔者们，到今天为止还没有同我们接触过，现在就把关于这个重要问题，由公众来讨论的学说展开，说明各种论点的意义，我们从应该对他们表示感谢之念出发，就在这里，我们对他们表示相当的赞赏。（杜邦注）

[4] E．台尔在他的魁奈的主要著作集中，附了一个魁奈在《农业·商业·财政评论》中所发表的论文目录，但他是由于风闻而知道这些文献。台尔把它简要地说明，很明白是根据“概说”中杜邦的记述。因为论文的题目的一部分，在两者之间是一致的。所以在台尔的上述《记录》中，有如下的一段说明，就是：“一七六七年（应该是一七六五年），在假想的批判的《对于经济表的反驳》objections contre le Tableau economique这篇论文中，著者在H氏的名字之下……，为布设圈套以打击反对者，而把自己的学说加以反驳。”（翁根注）

[5] 这个记录，可以说是最坚强，最合理，也是最严密的，而且他的论点的开展，是首尾一贯的。但到现在为止，作者的目的，在于维持他在这里所采取的主张，我们觉得这是所有记录中贯穿着最透彻的理论的。（杜邦注）

[6] 一七六五年十二月号的末尾，评论的编纂者有如下的话："对于评论十一月号所刊载的《对许多经济学研究者关于工商业的利益和所谓不生产的阶级的生产性的H君的记录》，我们接到了答复。这个答复是H君的亲友写的。"

接着杜邦在上面所载的《答复》之前，写了如下的序文：

"我们在去年年底出版的评论的末尾，约定对于十一月号所刊的H君的记录，刊登出作为答复的记录。我们对于H君的诚恳的态度，表示极大的欢迎，因而我们约定给他以答复；《经济表》的作者，看到记录对于他的学说的反驳并不感到不舒服，同样H君看到对于他的记录的反驳，也并不生气。"

在三年以后（一七六九年）的《概论》中，杜邦对于这个答复，又有如下的记述：

"在这个月（一月）的分册号的开头，刊登着《对经济表的反驳》——这是《经济表》的作者本人，对以H君的名字，在一七六五年十一月所发表——的《答复》，但这个《答复》，曾在去年最后的分册号的末尾的注释中指出，将作为这一号的论文刊登出来。这个答复，彻底地驳斥了那个特殊论点，这个论点并不是单纯的反对《经济表》的风趣的人所能编造出来的，对于缺乏思考鉴别的人说，是会产生模糊真理的作用。这在当时以H君，或以H君的友人的名字发表文章的，《经济表》的著者，主要是把有损反对者们情绪的关于生产的劳动 和不生产的劳动 的区别，立脚于自然的基础上；而且反对它的一切论据，证明它是由于井的吊水桶 ，能够把从水源 所生的水吊上来，因而把吊水桶 和井水的源泉 混淆起来的简单的诡辩。"第尔把这个答复用了完全不同的题名：《对于经济表的反驳的答复》 *（Réponse aux abjections contre le Tableau économique）* 。（翁根注）

[7] 引起伦理学研究者兴趣的有两种论法：即"井的吊水桶"论法，和"火腿"论法。第一例说的是井的水源供给我以饮水。第二例说的是

饮水为了解渴，可是由于吃了火腿，就很想喝水，所以吃火腿需要解渴。第一例是把原因和手段混同了，第二例则是把各种的结果和各种的原因混淆了。H氏（如果允许我提名的话）由证明不生产阶级的生产性来反驳《经济表》，这至少是为咒骂而提出论点，他的做法就是混淆因果关系。（原注）

关于货币利息的考察 [1]

对于使用出借的货币所要求的价格，即利息，公平地说来，其所根据的理由，是同土地所提供的收入以及转卖商业所获得的盈利有相似之处，当然可以成立的。有了货币，就可以获得土地所有权和收入；土地的所有权可以由购买这块土地并每年能带来收入的货币资本所代替。这样，依靠货币的这种使用，在保持资本的情况下每年能得到收入。因此，按照最公平的要求，依靠货币可以得到年收入，而同时仍保持着保证这种收入的货币资本。我们说这种话是"符合最公平的秩序的"，因为它能够在不向任何人夺取什么的情况之下，每年带来收入，这些收入是由用货币购买来的土地所产生的。因此，每一个出借货币的人，实际上就是把借贷资本的所有权保持在自己手中，而把能够给他们带来收入的财富出让给别人。

人们可以提出反驳说，出借货币同购买地产完全不是一回事。地产能够在不夺取属于别人的东西的情况下带来收入。说这些用以购买土地的货币也能够在不向别人夺取东西的情况下带来同样的收入，这不过是一种空洞的遁词。出借的货币不能给债务人带来他们付给债主的那种收入，这是非常清楚的。但这种反驳对债主是没有任何力量的；它对他们甚至毫无关系。事实上，债主把自己的货币出借以后，自己就不能使用这笔财富了，而这笔财富在保持资本完整和不对任何人造成损失的情况下，能给他带来收入。这里涉及的是得到这笔财富的借款人的事，他应该怎样使用这笔财富，使它在不损害第三者的情况下为他带来他应当付给债主的收入。但是这个决定性的理由还证明了另外一点：这种收入显然是有限度的，这个限度是自然而公平地规定下来的，并且限制着债主向债务人索取收入的权利。索取超过这个限度的收入是不合理的。因此君主的法律应当根除这种明显的不合理现象。

由此可见，利息的水平同土地的收入一样，是服从于自然规律的，自然规律限制着这两者的大小。土地提供的和依靠货币取得的收

入，只是纯产品的一个部分，它是随同土地一起卖给地产获得者的。出售者和购买者双方都知道的这一部分纯产品，决定着这块土地的价格。由于这样，购买土地后可以获得的收入的数量，既不是任意规定的，也不是不可知的；这个明显的、受大自然限制的尺度，是买卖双方共同遵守的规律。现在我们来证明，按照公平的秩序，上述规律还应当调节利率，以及在农业国中作为永久租金的货币所带来的不断收入的水平。

有人说，把货币用作永久租金是冒险的，应当考虑这样处置货币是否有利。但即使冒险，对食利者来说，他们不需要任何关心而得到收入，并保证自己过安逸的生活，他们已经非常有利了。危险是到处可以遇到的；假如我们这里所说的那种收入完全不冒危险，那么大量的假收入就会大大地超过国家的真收入的数量。这种没有任何基础的假收入只会把国家搞垮。因此，必须有一种与之对立的东西来限制其发展，否则土地就会不值钱并变得荒芜，而货币只是被用来取得利息。但不久就会连货币也得不到，因为一个没有矿山的国家，只有靠土地的产品才能得到货币。土地所有者、土地收入、食利者、利息、资本，都会掉入同一个深渊之中。

实际上，除了土地和江湖之外，任何东西都不能带来收入。甚至可以简单地说，只有土地才能带来收入，因为如果没有土地，江湖也是什么都不能生产的。因此，按照自然秩序和道德秩序，拿货币去生利息的动机所能作为根据的，只是由于这种利息同把货币购买土地后能得到收入的情况是相似的，因为在不侵占别人的东西的情况下，依靠货币是不可能得到别种收入的。我并不忽视这一点：即关于贸易能生产财富的错误观念可能会引起许多反对意见，但它们会在这个颠扑不破的原则上碰得粉碎。我们不打算预先提出这些反对意见，以免引起多余的、不适时的争论。我们下面只谈同永久租金机构的借款性质不同的贸易中的短期借款。

大家都非常清楚，货币本身是非生产性的财富，什么也不生产，并且只能用等价的东西在交换中取得。因此，货币只有在下面的情况下才能带来收入：把货币用于购买能带来收入的土地，或者把货币出借给借款人，而借款人把货币也用于同样的目的。货币能用于这种目的，这是不容置疑的；出借货币的人有充分的根据来假定，借款人能

把借到的这笔货币用于事业，而每年向他支付永久租金的利息，直到把资本归还，赎回永久租金时为止。

然而在对出借的资本任意规定利息的情况下，债主就不能以同样的根据来假定，借款人能够在不违反法律的条件下取得比土地收入更大的报酬，因为实际上只有土地才能带来收入，而且只有这种收入才能作为向用作永久租金的资本索取利息的根据。这里没有固定的有效法律可以用来规定合理的利率；这只能由自然法，即自然界提供的和依靠货币所能获得的收入的实际状态来规定。君主的法律只能规定出一个限度，债主不能利用债务人的需要而破坏这个限度，而让双方去商定一个较低的利息。但在有争论的案件中，甚至这种法律对债务人有时也是有害的，因为在这种场合关于利息的高低问题将由法官来裁决，而法官对利息低于法律规定的债主是不能判罪的，即使这种合法的利息有时也足以使债务人破产。况且法官在判决时必须经常有确切的资料，而假如遵照地方当局的行政条例，就会更公平些，这种行政条例将颁布土地及其收入的实际存在的和最通常的价格，并且至多每隔十年就要重订一次。各主要省城的地区公证人的一致估价，就可以作为每十年的行政条例，他们必须把这种估价呈报地区法院办公厅批准，并由办公厅把摘要上报省的高等法院。在确定利息的争论案件中，这些资料在判决时同定期规定的粮食市价具有同样的效用。这种价格于每一次集市时在地方法院办公厅悬牌公布，供后者在有争论的场合根据谷物价格来确定租借费的高低，以及债务人应向债主支付的收入的高低。

由于利息同土地价格及其收入具有自然的相似关系，因此要求用和上面同样的规则来公平地解决债务人和债主之间的纠纷。但有些放债的人以贸易的利益为掩饰而任意索取利息；这些人定然会反驳说，根据货币利息率和土地收入是处在同等关系的严格原则上，使前者（货币利息率）服从土地收入，会引起贸易的破坏。这些人对贸易的过于广泛的概念，把一切都搞糊涂了：他们把对贸易毫无关系的借款也归入这个概念的范畴内，并以此使那种完全不许可的放债合法化，那种借款的利息，如果在贸易中实行，对贸易和社会同样都是有害的。最后他们得出结论，用于放债的货币的价格，像市场上的商品价格一样，应当是自由的，随时变动的，不过有一个条件，就是议定的利息绝对不能改变。这样，他们想使经常在变动的原因所产生的影响保持不变，而土地收入是会由于购买价格的变动而发生巨大变动的。

高利贷者的贪婪心所引起的、同合理的秩序不相容的这种矛盾，是以假想的贸易利益为借口的，他们对于这种利益只有自相矛盾的、错误的概念。他们不断要求政府保护贸易，而他们所说的贸易，始终都是指转卖贸易，从来不是指能给国家带来收入的、从第一手出售产品的贸易。然而人民只能在自己出售的东西或收入的限度内进行购买，因此转卖贸易永远是同人民能够购买的产品数量相适应的。这种贸易不需要保护。在一个富裕的国家里，总会有很多的商人；然而要知道，并不是商人使国家富裕，而是财富使商人的人数增加，从而引起贸易的繁荣——除国家财富的吸引以外不需要任何别的刺激的转卖贸易的繁荣。但商人的贸易、国家贸易、工业、奢侈品、国家收入、贸易开支——这些同贸易有关的东西，都被搞在一起，归入了贸易这个意义含混的概念中；在这种混淆不清的情况下，一切种类的放债都被毫无区别地看作是贸易的辅助手段；高利贷者的贪婪心经常受到这种庸俗见解的庇护。

为了摆脱这种混乱的状态，在光明还没有驱散黑暗以前，注意到下面几点就足够了：①由设立永久租金所进行的贷借，在贸易中几乎从来都是没有的：商人的资金（les fonds des commerçants），由于商品的销售，很快就会回到他们手中，使他们能够支付在滞销时所借的短期借款；②在商人中有一种用要付利息的货币来进行贸易的，这种贸易就像在市场上一样进行，并且只在他们本身之间进行；③商人最通常的借款是赊货，把付款的日期延迟至货物销掉的时候，因此商人相互之间只是经纪人，而贸易中的借款的最大部分就是货物本身；④商人自己有法律咨询机构，来解决仅属于贸易范围的纠纷，因此贸易所特有的判例对其他阶级的居民的纠纷案件完全不发生影响，而解决后者的争端的法律咨询机构对纯属商人之间的贸易事务也不发生影响。因此，本身不是商人、而借款又是用作永久租金的债主，就没有任何理由引用贸易作为借口；他们这样只会对确定永久租金的利率的自然秩序造成混乱。同样没有任何理由以贸易的利益为借口，认为永久租金的利率应当根据债主和债务人之间竞争的大小而增减。这样只会使国家破产，因为在困难时期债务人的人数会大大超过债主的人数；利息就会因之而大大提高，最后租金会把土地收入吸取过去；土地耕作会逐渐变坏，借债的需要愈来愈大。随着收入的减少，利率会过度提高，不动产的抵押迫使土地所有者放弃自己的土地，荒废的土地成了食利者的唯一的资源，由于被他们弄得破产的人十分贫穷，他们自己也会因之而破产。

然而，一旦利息提高到超过它的自然水平，所有的居民都将承受过多的负担。把自己的打算建立在货币及其利息上的商人，在这种情况下，就会随着当时利息的大幅度提高而增加贸易开支；这就会引起从第一手出售的产品价格的减少和商人转卖的产品价格的提高；所有这一切形成一种普遍的、隐秘的勒索，由于人们对制止这种勒索的发展很少予以注意，它就变得格外的繁重。这种过高的利息破坏了上述那种相似关系，按照这种关系，只有在土地价格及其收入提高的情况下，利息才能提高；由于这样，我肯定说，利息提高的负担将落在人民和国家身上，因为它超过了用货币购买土地所能带来的收入。这样，在把货币购买土地同把货币出借以索取高利息之间的适应关系就会消失，因为利息超过取得收入所依据的自然价格，这就是掠夺，国家和全体人民都会因之而不合理地受苦。食利者在困难时期利用国家迫切需要借款，使国家本身成为他们的主要债务人，这时候这种过高的利息就更其有害；他们至少没有注意到，由于过高的利息对国家和人民极其有害，因此高利息的这种诱惑对他们本身说来也要冒风险。事实上，国家不外乎是由人民组成的，如果人民处于力不能及的沉重负担之下，那么造成这种按照自然秩序不应有的沉重负担的人，也将失去其力量。企图用以直接减轻负担的各种手段，在这种情况下不可能得到预期的成效。在这种场合，有许多情况会影响在农业国中采取这些手段的成效，以及有许多需要，会把它的作用搞乱。因此最安全的办法，是采取按照自然规律和要求确立秩序的公平呼声所规定的规则，因为超过收入的正常水平的虚假收入，是国家的寄生性的赘疣，会对农业国的整个经济制度带来可怕的混乱。

（注）这是一份关于利息率政策的意见，从它和魁奈在其他论文中所主张的原理相背反来看，是可以注意的一篇论著。魁奈的门徒，特别是杜尔哥，并不采纳这里所提的意见。同时魁奈学派尽量设法不提及这篇论文。因此杜邦故意不把它收进《重农学派》一书中。歇尔（Schelle）在所著《杜邦·德·奈穆尔》的四十四页中关于这一点曾这样说："杜邦把（魁奈的）关于对统制有好处的〈货币利息〉的论文略去了。"

我们想对此的《概说》加以说明。对于这一点是这样说的："在分册的一月号中还刊登了（魁奈的）两篇论文。第一篇的题目是《关于货币利息的考察》（*Observations sur l'intérêt de l'argent，par M．Nisaque*）。这篇论文证明了以下四点，即：第一，由货币贷借所获得的收入是最符合正确正义的秩序的；第二，关于货币的贷借，和其他一切的情况一样，在交易中要重视契约的自由；第三，在完

全没有明确约定的情况下，例如在延迟偿还借款时，法律上可以强制收取利息，或者监护人可以把收入支付给未成年人问题等，应该从单一的原则出发。总之，货币利息不断周转，最后结果终于是由土地的收入来支付。因此，利息当然不应高于用它购买土地，并从土地所得的收入。不然利息负担是重的，而且是破坏性的；最后，法律虽然不能规定利息率的高低，但是应该适应利息率，使之在发生争端时，裁判官能依据它作裁定的基准，以《terrien》的名义大体规定每年的利率——由公证人以正本根据卖买契约所定的草案，通过法令来公布——等四点。”

杜邦在《考察》的开头写下如下的注释。“以下的意见虽然是论货币利息的，但是作了深刻议论的重要问题，对这个问题争论的结果，如果能够得到引起世人注意的不变的真理和永久的原则，则无论对农业、商业、财政都同样有益。我们认为这个意见，在这个定期刊物的三个项目的任何一个中都可以刊登。我们现在决定把它刊登在农业部分的原因，是因为作者把它所处理的问题，主要从农业的方面来考察。我们感到这个问题应从根本的观点来考察，但对它的妥当性的判断还在读者自己。对我们来说，我们希望这篇著作能够引起超过预期的不同意见的争论。”（翁根注）

---

[1] 最初刊载在一七六六年的《农业·商业·财政评论》（*Journal de l'agriculture，du commerce et des finances*）上。后来收在一八八八年出版的《魁奈的经济和哲学著作》内。重新发表在《弗朗斯瓦·魁奈和重农学派》第二卷内。戈尔布诺夫的俄译文收在一八九六年出版的《摘录》一书中，本书中所收的这篇文章，译文经过了校订。（俄译本注）

后记

在这里，我想对《经济表》的“原表”版本最近研究的情况作一点补充说明。

在本《选集》编成付排后，又收到一种关于魁奈“经济表”的新材料，即由马尔加里德·库辛斯基夫人和罗纳尔特·米克编写的《魁奈的〈经济表〉》（*Marguerite Kuczynski & Ronald L．Meek： Quesnay's Tableau Économique*）一书。这本书说明，库辛斯基夫人一九六五年在艾留塞里安·希尔斯历史图书馆所藏的杜邦·德·奈穆尔的藏书中，发现了歇尔教授（Gustav Schelle）一九〇五年在《魁奈和经济表》（*Quesnay et le Tableau Economique*）一文中提到的魁奈经济表的《原表》第三版，并于同年把它译成德文出版，一九七二年米克和库辛斯基夫人又合力译成英文出版。书中有米克的《经济表的一七五八至一七五九年的版本》和库辛斯基夫人的《经济表“第三版”研究》各一篇，及《〈经济表〉第三版的复本及英译》、《第三版的注释》，并附《经济表》的第一版和第二版。

在米克的文章中，对经济表《原表》的三个版本有如下的说明：

“‘第一版’可能是魁奈在一七五八年十二月所创制，其形式和内容，如国立文书保管所的手稿，是一个以四百（利佛尔）为基础，和附有二十二条‘注意’（即《略论国民每年收入的分配变化情况》）的‘表’。它可能曾经很好地印刷，但从未发现它的印本。除曾把它送一份给米拉波之外，没有发现送过其他人的迹象。这一版显然是为了礼节上表示尊敬而赠送。”

“‘第二版’可能是两或三个月后所创制，发表在英国经济学会的文献中，这个‘表’以六百（利佛尔）为基础，附有二十三条准则，题为《苏理氏王国经济准则摘录》（即《苏理氏王国经济精华》），据魁

奈自己说，‘第二版’印了三份，其中两份已发现，同样没有迹象表明，除了米拉波之外，曾把它送给其他人。”

“‘第三版’可能是在一七五九年较晚时间所创制，有一个以六百利佛尔为基础的‘表’（这和英国经济学会所发表的文献完全相同〔过去一直被看作是‘第二版’的‘表’——编者〕），并附有‘说明’（在英国经济学会的文献再版时）。此外还有附上详细注释的二十四条准则，题为《苏理氏王国经济精华》，是一个精美的四开印本。从现在所有证物来看，‘第三版’的印数比‘第二版’多，魁奈曾把它送给许多人，但似乎未曾公开出卖。只有一份被发现了。”

从上面这些说明，可以知道，由库辛斯基夫人发现的魁奈《经济表》的“第三版”，和英国经济学会在一八九四年为纪念魁奈诞生二百周年出版的纪念刊上发表的、被看作第二版的“表”，完全相同。而库辛斯基夫人和米克合编的书中所刊的第二版的“表”，有国立文书保管所和国立图书馆两个相近但不同的“表”，并附有《苏理氏王国经济精华》二十三条。本《选集》所选译的《苏理氏王国经济精华》，就是库辛斯基夫人和米克书中所刊的国立文书保管所的第二版的“表”。

又，关于魁奈《经济表》的第三版，在日本一九三五年（昭和十年）出版的增井幸雄和户田正雄所编译的《魁奈的经济表》一书中，其目次的第一项就是《经济表（第三版邦译）》，这表和库辛斯基夫人所发现的“第三表”完全一样，“表”后也附有“经济表的说明”。接着就是库辛斯基夫人和米克书中所收录的国立文书保管所的《经济表》的第二版和《苏理氏王国经济精华》二十三条。但在一九六一年（昭和三十六年）改订出版的户田正雄和增井健一编译的《魁奈的经济表》一书中，最先是《经济表》的第一版，接着是第二版的“表”，即现在被认定为第三版的“表”，及《苏理氏王国经济精华》二十三条。关于魁奈的经济表的其他著作，大体上都这样安排，这里不一一列举。

吴斐丹

汉译世界学术名著丛书

分科本◎经济

论决定自然利息率的原因

〔英〕约瑟夫·马西 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
导言
绪言
论决定自然利息率的原因及其他
　　论债务比例
　　论货币数量
　　论决定自然利息率的原因
马西《论决定自然利息率的原因》一书述评
　　（一）
　　（二）
　　（三）
　　（四）
　　（五）
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

导言

约瑟夫·马西的生活经历同18 世纪中叶英国其他著名经济学著作家——范德林特、哈里斯——的生活经历一样，都湮没无闻了，使人感到很沮丧 [1] 。我们只知道1750—1765年期间他的著述很多，以及他去世的时间，后者见于《绅士杂志》 [2] 的一条短讯：“约瑟夫·马西先生于（1784年）11月去世。此人在霍尔伯恩以其政治著作而闻名。”他的一些小册子是以表示敬意的方式呈献给那个时期的政治家的，这表明，他是寻求照顾的小册子作者，而不是超然的哲学家， [3] 这一印象也为当代经济学文献很少提及他的著作和观点所证实。

事实上，马西是作为目录学家而不是著作家在经济思想史上占有显赫地位的。他“花费12年多时间收集的1500多本有关商业、硬币和大不列颠殖民地的书籍和小册子”——虽然他“住在伦敦，但抽不出时间和金钱来加以扩充” [4] ——于1760年被出售，此后便散失或被密藏，具体情况如何，我们都不得而知。唯一的线索是马西本人的一个简短记录 [5] ：“1760年11月，全部藏书除以下五种外均售出，即：复本、图表、法令摘要、单一的条例和论文。”

但是，马西热诚地编制一种极好的文献目录为他立下了一个丰碑，这份目录在他卖掉实际藏书以后还在修订和扩充，到1764年12月，这一“按照字母顺序和年月顺序编排的商业著作和小册子索引” [6] 并已增加到2377 条，在亚当·斯密以前，它一直是英国经济文献最有益的指南。

然而，马西在经济著作方面的志趣不仅是充当目录学家或收藏家。如果说不是从开始时就存在，那也是很快就发展到想利用他所收集的资料来撰写以下两本书，即《大不列颠商业史》和《以实际应用来说明的商业原理》。1760年马西向财政部专员和国库督察说明了为什么需要编写这两本书，并为此谋求公职。 [7] 建议似乎未被理睬，

但提出这个建议的呈文仍然具有意义，它说明了一种现实需要，并鲜明地提出了这样一种早期看法，即经济学原理必须以经济归纳为依据。

马西利用其未获得充分发挥的能力，在1750—1764年间逐年撰写出一系列小册子和论文，广泛论述了具有社会和经济意义的现实问题。[8] 现在重印的这本小册子是这些小册子中写得最早也是最重要的一本。它比他的其他任何小册子更多地论及经济学原理，标志着紧迫的现实问题使他成为小册子作者以前，他思想演变过程的一个阶段。无论自罗雪尔[9] 生活的年代起许多评论家就其反驳利息率与货币数量具有直接联系（两年以后休谟更为直率地批驳了这个观点，但并不更为有力）给予的盛誉是否适当，马西的这本小册子确实称得上是斯密以前有关利润的论述中的重要部分，因而，无论是信奉教条的历史学家还是理论经济学家都不可完全忽视它的内容。

本版是1750年印行的马西论文的再版本。[10] 书中保存了扉页的一般面貌，标明了原书页码，并加了几个注释。

1911年11月于巴尔的摩

---

[1] “令人惊奇的是，这位杰出的小册子作者的个人经历竟鲜为人知。”（《注释和质疑》，1866年2月10日；丛刊第3 辑，第9 卷，第119页。）

[2] 1784年，第2卷，第876页。

[3] 笔者拥有的马西的那本《评福基尔先生的论文》（伦敦，1756年），就是呈献给汤申德勋爵的。

[4] 马西：《关于作为国家事业的商业知识的陈述》（伦敦，1760年），第1、14页。

[5] 依据贴在《索引》原稿上的一张纸条；见下注。

[6] 大英博物馆，兰斯当1049；标题为《马西的商业小册子目录》。

[7] 《关于商业知识的陈述》，第25页。

[8] 要得到表面看来比较完备的目录，可查阅帕尔格雷夫：《政治经济学辞典》，马西条。

[9] 《政治经济学原理》（英译本，纽约，1878年），第1卷，第150页注。

[10] 原版的页码如下：扉页，11，绪言，〔iii〕—iv.5—62,8°。这本小册子早在1758年就已绝版（马西：《关于育婴堂的进一步观察》，伦敦，1758年）。

绪言

探讨为人们普遍接受和早已确立的观点，始终是一项肯定会受到反对和指责的工作，因为不仅是提出这些观点的人，而且许多赞同这些观点的人，都很可能认为他们本身会因此受到伤害。

由于这一原因，加上洛克先生具有极其卓越的才能以及确实巨大的声望，使我在他去世以后很久仍不愿对他所著述的任何部分表示异议；但是，因为这是人们普遍关心的一个问题，愈仔细考察愈好，所以我希望，曾经赞成洛克先生有关利息的论述的那些人，不会反对我写的东西，除非他们具有更重要的理由，而不是仅仅因为我的意见同洛克先生的意见不一致；我自以为，对世上正直的人们来说，我所写的东西不会被看做对他死后的名声缺乏敬意，因为很少有人（如果有的话）对洛克先生的尊崇能够超过我；而且，虽然我不能在每一点上同意他的看法，可是我认为，他有关硬币和商业的论述绝大部分是无可辩驳的。

熟悉洛克先生著作的每一个人一定深信，他是一个非常热爱真理的人，不会反对探讨他写的任何东西，因而我希望，谁都不会认为我擅自评论他的著述（如果他还活着，他当会容许这样做）是不适当的，因为我只是力图利用它弄清决定利息率的是什么，而在目前，这对有意在这方面使用他们的推理能力的那些人来说，也许在某种程度上是有用的，或合乎心意的。

论决定自然利息率的原因及其他

在威廉·配第爵士和洛克先生说明了何者决定利息率以后，对这个问题的进一步考察或许都被认为并无必要；情况是否确是如此，对此我不打算发表意见，而想让每一个人先读完我对这两位先生的观点发表的看法，然后再自行作出判断。这些观点我已收录于此，每当我需要提到它们时，我将提及引文前的数字。

引自威廉·配第爵士的《政治算术》和洛克先生有关利息的论文。[1]

引自威廉·配第爵士的《政治算术》，第三版，印行于1699年。[2]

1.“贷款的利息，在50年前每百镑为10镑，40年前降为8镑，现在则跌至6镑。[3] 但是，利息的降低却不是任何为这个目的而制定的法律所造成的，现在只要有有力的担保，便能借到利息更低的贷款，因为利息的自然降低是由于货币增加的结果。”[4]

引自洛克先生有关利息的论文。[5]

2. “我说的自然利率，是指在货币平均分布的条件下，现在的货币缺乏情况所自然决定的利率”。[6]

3. “我认为货币的自然利息是由于两种情况而提高的。第一，一个国家的货币太少，与其居民彼此间的债务不相适应。假设1万镑就足以经营百慕大的贸易，再假定最初去那里的10个移民带去了两万镑，并把这些钱借给那里的一些商人和居民；这些人过着超过他们的收入的生活，用掉了其中1万镑，使这笔钱离开了这个岛。显然，如果债权人一齐收回他们的放款，商人不得不把用在贸易上的钱拿来还债，货币就要大感缺乏；否则债务人需钱，只好听从债权人支配，利率就将提高。但是，除非在很大的普遍危机中，所有或绝大部分债权人同时收回放款的事情是很

少发生的，更常见到的情况倒是人们的债务增加得很多，这经常使借款者多于可能放款的人，结果货币缺乏，利率提高。

“第二种经常提高自然利息的情况是：货币太少，与全国贸易情况不相适应。因为在贸易中，每个人都根据自己的情况而寻求货币，所以人们总会感到这种不相适应的情况。假定英国实有货币100万镑，而英国人负债总数只100万镑，则货币正好与债务相适应；但是如果贸易需要200万镑，那就缺少100万镑，货币的价格就会提高；这和市场上任何其他商品在不能满足半数买主的需要、每两个买主只有一个卖主的时候，其价格将会提高是一样的。”[7]

4. “这将有利于借钱的商人。因为如果他以4%的利率借款，而他所得的利润是12%，则他的纯利为8%，贷款人只得4%；但现在他们则是平分，各拿6%的。”[8]

5. “任何国家向邻国借钱都是为了贸易上的需要；谁也不会向外国人借钱闲置起来。”[9]

6. “因此，如果商人的利润比他所付的利息多（肯定是这样，否则他就不会进行贸易了），……”[10]

7. “我们很难不认为要想经营任何国家的贸易，至少得有劳动者年工资的1/50、地主的年收入的1/4和经纪人[11]的年收入的1/20的现钱。我们说特殊低的情况吧，至少也不能少于上述数字的一半，也就是说现钱如少于劳动者年工资的1%、地主年收入的1/8和经纪人年收入的1/40，就不能推动贸易的齿轮，使商业处于有生气和繁荣的状态。任何国家的现钱如果少于这种比例，那么，缺少得越多，它的贸易由于缺钱而受到的损害和阻碍就必然越大。”[12]

8. “那时也许会发生这样的事：去年可以买1蒲式耳小麦的半盎司白银，今年只能买1/10蒲式耳小麦：去年可以买3蒲式耳燕麦的半盎司白银，今年仍能买1蒲式耳燕麦；同时去年能买15磅铅的半盎司白银，今年仍然能买同样数量的铅。所以在同一时期，白银对小麦说，就只值它过去价值的1/10；对燕麦说，值它过去价值的1/3；而对铅来说，则和过去价值仍然相等。

“所以利息的降低或提高，既不能直接使英国的土地、货币或者任何商品比过去增加或减少，也就完全没有改变货币相对于商品而言的价值。因为这种价值的尺度只是数量和销路，而它们是

不会因利息的改变而立即改变的。只有在利息的改变在贸易中影响了货币或商品的进口或出口，从而使它们在英国的比例与过去不同时，利息的改变才和能够促进或阻碍贸易的其他一切事物一样，可能改变货币相对于商品而言的价值。”[13]

9. “第一，土地的价值在于它能经常生产可销售的商品，从而每年带来一定的收入。第二，商品的价值在于它们作为可携带和有用的东西，可以通过消费或交换而提供生活的必需品或享用品。第三，货币有与上述二者相当的双重价值。首先，它可以通过它的利息而对我们提供一种年收入，在这一方面，它具有土地的性质（土地的收入称为地租，而货币的收入称为利息）。”[14] “其次，货币通过交换，可以使我们得到生活的必需品或享用品，所以它有一种价值。”[15]

10. “因此，在买卖中货币和其他商品居于完全相同的地位，并且服从完全相同的价值法则。现在让我们看一看货币如何由于产生一定的年收入（我们称之为利息）而具有与土地相同的性质。土地天然地能产生出一些对人类有益的新东西，而货币是一种不生不长、不能产生任何东西的物品。但是它却能通过契约把一个人的劳动的报酬转移到另一个人的口袋中去。造成这种情况的原因是货币的分配不均等；分配不均等对土地的影响和对货币的影响是一样的。如果我手中的货币多于我能或愿意用来进行买卖的货币，我就能把它借出去；如果另外一个人需要在贸易中使用更多的货币，他就愿意借钱。但是，他为什么要支付利息呢？其理由和借地人为租用你的土地而付给你地租是一样的。正如土地分配不均（你所有的土地比你能够或愿意耕种的多，而别人不够用）使别人租用你的土地一样，货币分配不均（我所有的货币比我能够或愿意使用的多，而别人不够用）使别人借用我的货币。因此，我的货币在贸易中由于借款人的勤劳，可以为他产生出6%以上的收益，正像你的土地由于租地人的劳动可以产生出大于他所付地租的成果一样。所以货币正和土地一样，应该得到一种年租金作为报酬。”[16]

11. “假定小麦的数量相对于其销路而言没有改变，那么，造成小麦价格改变的只能是国内货币数量的改变。如果你改变任何一面的数量或销路，你就立刻改变了价格；可是世界上任何其他方法都改变不了价格。”[17]

12. “提高货币的自然利息的因素和提高地租的因素是一样的，就是说，它要能够每年为使用它的人带来更多的所付租金以外的剩余收入，来作为他的劳动的报酬。在土地上造成这一情况的，是土地产品的数量加多，而其销路不变，或其数量不变而销路加多。但是那使借钱者利润增加的因素，是货币数量与贸易相比即与一切商品的总销路相比减少了，或后者与前者相比增加了。

“由于货币能够通过利息产生出这种年收入，它的自然价值就取决于和全国贸易总量（即一切商品的总销路）成比例的全国当时流通的货币总量。但是在和任何一种商品交换时，货币的自然价值是与这一商品及其销路成比例的国内贸易货币中用于购买这一商品的数量。因为虽然某一个人的需要或需求（不论是对货币或任何一种商品的需要或需求），可以使他为得到货币（或那一他所需的商品）而付出较高代价，但这只不过是一个特殊事例，它并不能改变这一固定的和普遍的规律。”[18]

13. “假设把小麦作为一个固定尺度，就是说和其销路成比例的小麦数量经常不变，我们将发现货币也和其他一切商品一样，其价值可以发生同样的各种改变。英国的小麦的确是最近于一个固定的尺度，这要把亨利七世时代的和现在的小麦与其他商品、货币和土地年收入对比一下，就可明显地看出了。假使在亨利七世的第一年时，某人对某甲以每年每英亩六便士地租租出100英亩土地，对某乙以每年每英亩1蒲式耳小麦地租（那时1蒲式耳小麦大概卖6便士左右）租出100英亩土壤和年价值都和上一片土地相同的土地，那么地租就是相同的。所以，如果这些租约是对未来年代有效的，那么过去每英亩只出6便士的人，现在要付年租金50先令，而那个每英亩付1蒲式耳小麦的人现在将付年租金25镑左右；后一数字接近于土地的年价值，如果这片土地现在出租的话。其所以如此，是今天世界上的白银是那时的10倍（西印度群岛的发现使白银丰富了），所以白银现在只值那时的1/10；这就是说，白银现在和产量对销路之比与200年前相同的任何商品交换时，都只能交换当年数量的1/10；而在一切商品中，不改变这种比例的以小麦的可能性为最大，因为在英国和在世界上这一部分地方，小麦是最普通的经常食物，不随风尚而改变；它不是由于偶然而生长出来的，而是取决于农民播种的多少，而农民又精打细算，在扣除上年的剩余以备来年之用以后，要使产量尽可

能与消费量相适应，或使消费量与产量相适应。尽管某一年年成好坏可能使小麦的产量与上一年或下一年大不相同，可是如果把7年或20年合在一起看，它的产量是比任何其他东西都更能与其消费量相适应的（人们研究和确定小麦消费量比研究任何商品的消费量都更为精确）。所以世界这一部分的小麦（或任何其他国家的主食谷物）是在较长时间内衡量商品价值改变的最适当尺度。”[19]

14.“假设英国和荷兰之间的贸易差额相等，但是荷兰的货币比英国的多（从荷兰的自然利率低和英国自然利率高可以看出这点，从荷兰的一般食物和劳动力价格昂贵和英国价格便宜也可以看出这点）。”[20]

15.“富裕的人不会把他的土地变成现钱以图获得更大的利益，这种例子太少见了，所以在考虑卖地者的人数时，可以不去考虑它。

“我认为在伊丽莎白年代里（那时谨慎、节俭和勤劳使得英国的财富与日俱增），土地之所以能保持它的价格，并能按高于货币利息的年收益折算售价，原因就在于此，而且那时兴隆的商业需款孔殷，使自然利息比现在的高得多，而议会以法律规定的利率也高些。”[21]

16.“有些人认为高利率对贸易不利，但是如果我们回顾一下，就会发现英国从来没有像伊丽莎白、詹姆斯一世和查理一世时代那样繁荣，流入英国的财富也从来没有那时那样多，而那时的利率是10%和8%。我不预备说这些情况是由利率造成的。我却认为我们企业的繁荣造成了高利率。因为那时每一个人都极力想得到货币以便把它用到有利的商业中去。”[22]

17.“的确，如果我们的货币非常多，每个人在贸易中能用多少就能以4%的利率借到多少；不，哪怕是人们能用多少就能以6%的利率借到多少，那么，我承认这对于英国是好事情，我很希望能够如此。但是即使在利率为6%时，借钱的人已经远远多于放款的人了。”[23]

从这些引文中可以看到，洛克先生认为，自然利息率一方面决定于一国货币量同一国居民相互间的债务之比，另一方面决定于一国货币量同一国商业之比；威廉·配第爵士则认为，自然利息率只决定于一国货币量；因此，他们只在债务这一点上有不同意见；因为他们有关货币的表述虽有差别，但其含义显然相同。

洛克先生也提及商业利润具有提高利息的作用，因为引文16中，他用商业利润来说明伊丽莎白女王在位时代的高利率；但是另一方面，他又提出它们决定于货币量同商业之比，因为（引文12）他说，“那使借钱者利润增加的因素，是货币数量与贸易相比即与一切商品的总销路相比减少了，或后者与前者相比增加了”。由此可见，他认为，货币同商业之比不仅决定利息，而且也决定商业利润。

上述这些就是那些先生的观点，而这些观点我本来也会持有，即使从一些经验看来它们不一定符合实际情况；但是，当我发现洛克先生有关债务比例的论点与应当与其一致的事实相抵触，并发现，就货币比例而言，其主要论点与洛克先生本人作为最合适的经验提示的那种经验相矛盾时，我的意见就不得不同这些论点发生分歧。

论债务比例

> “我认为货币的自然利息是由于两种情况而提高的。第一，一个国家的货币太少，与其居民彼此间的债务不相适应。”
>
> （引文3）

如果债务像洛克先生所认为的那样，对自然利息具有如此重大的影响，人们就可以合理地料想现在的自然利息率会比150年以前高一半以上；因为如果那时这一岛国的居民彼此负有的债务是利息率高达每年10％的主要原因，则其后在这一方面发生的变化（私事和公务一样）应当是致使自然利息率高于而不是低于那一利息率的原因。

目前私人的奢侈和浪费远比过去普遍；而它们不可能在债务不增加的情况下增长；而且就公债而言，国家的状况比150年以前更糟，几乎不可相提并论；因为当时国库岁入通常能支付日常费用，而现在，也是许多年以来，由于频繁抵押，政府所欠的债至少比人们一直料想在任一时期可以支付的国内硬币多一倍；不容置疑，这笔债的较大部分是欠本国居民的；因而，就现在的利息率而言，如果可以由这一时期的公私债务同我们祖先的这些债

务的对比作出某种推断，那么，按照洛克先生的法则，利息率应当高于150年以前。如下推测似乎并不过分，即这样的债务负担必然会使利息率上升到20%，而任何人都没有理由可以设想利息率会低于15%，这种利息率是许多年来人们所支付的利息的整整三倍，这充分表明，在相当长的一段时间内人们相互间的债务同他们居住的那个国家的利息率具有多么少的关系。即使在较狭窄的意义上理解这个观点，也不会有多大不同；因为我们可以看到，尽管1740年以后国债已由4500万镑增加到7800万镑（根据最近出版的一本题为《论降低土地税》[24]的小册子中刊载的情况），但一般地说，私人之间通行的利息率现今和那个时期大致相同。确实，对政府来说，现在的利息率比10年以前要高一些，其原因我将在讲到政府信用时尽力加以说明。这里我只想说，对私人来说，突然收集巨额货币肯定会使利息率上升，正像购买大量小麦会使小麦的价格上涨一样。到此为止，我赞同洛克先生的意见。但是，由上述可见，当引起这种上升的需求得到满足时，利息很快会回到它的自然利息率上来，因为货币在发生普遍危机或公众急需时所具有的价格，不能称为自然利息率，正如一个人在急需小麦时所同意支付的价格不能称为小麦的自然价格那样，因为此时卖主会利用买者的急需而索要高价，或者说，此时卖主不能求助于法律迫使买者支付这种高价。

有人也许会说，我通过引入公债，而对洛克先生的观点作了过多的引申；但是这种引申只是言辞上的，而不是事实上的；理由是，固然洛克先生所说的是"居民彼此间的债务"，但政府欠国内私人的债务，或者更确切地说，一部分国民所欠其他国民的债，同人们所能列举的任何债务一样，也是居民彼此间的债务，与其他债务的区别只不过是有很多人而不是一个人或几个人保证偿付这种债务。

至于洛克先生为支持他的见解而作出的假定，就债务在这方面的影响而言，恕我直言，我既不认为它是正确的，也不能赞同他据此所作的结论。

假设携带两万镑到百慕大岛去的10个最初的移民，不知道在这个岛经营商业需要多少货币，是很自然的；但是，当他们到达那里，发现他们所带来的货币比能够加以利用的货币多一倍时，他们会将其中的一半送回自己的母国，或者送到这些货币可以找到用途的另一殖民地或地方，这样想也同样是很自然的；因为哪

里有这样的国家呢，它拥有1000万镑货币，在仅仅需要500万镑的时候，不像我们所知荷兰人和瑞士人所做的那样，将多余的货币借给外国人。或者说，哪里有这样的商人、移民、农场主或制造业者呢，他拥有2000镑而只有1000镑能够找到用途，但不将其余的1000镑借给他的一些邻人，或用它来购买某样东西。毫无疑问，我们不能认为，会有人（更不能认为会有许多人或全体国民）如此轻率地行事。

但是，如果这些移民竟然违背自己的利益，将两万镑全部留在这个岛上，那么，对他们来说，将它们全部贷出取息大概是不可能的，除非假定居民们缺乏通常的理解力，即虽然他只需要100镑，可是愿意支付200镑贷款的利息，而这是为了使两万镑全部在这个岛的人们中贷放所必须做到的。因此，洛克先生的假定的这一部分在任何地方都不可能是真实的；这同他本人在另一地方所说的也不一致，因为他说（引文5），“任何国家向邻国借钱都是为了贸易上的需要；谁也不会向外国人借钱闲置起来。”对此，也许还可以加上：谁也不会向邻人借钱闲置起来，因为借不借钱，不是取决于能够放款的那些人，不管是外国人还是本国人，而是取决于是否缺乏货币，即，当人们需要货币时，他们不仅乐于从能够贷款的外国人那里借取，而且在有必要时，也会向邻人借钱付息。

从洛克先生另一部分有关浪费的假定看不出他是指一切个人借款者的浪费，还是仅指他们当中较大部分人的浪费；实际上，了解它是在哪个意义上使用的也不是十分必要的，因为虽然后者由于是最合理的，因而是最有可能的，可是就结论来说，不管从前一种意义上来理解还是从后一种意义上来理解，它几乎是一样的。因此，我理所当然地认为，这是一种一般的浪费，而不是洛克先生所指的普遍浪费；那么，在这个意义上，让我们研究一下，由所假定的情况可以就利息率的变动合理地作出什么结论；所假定的情况是，前面提到的两万镑中的1万镑被过着入不敷出生活的借款人浪费掉了，而流失于岛外。

洛克先生说（引文3），“显然，如果债权人一齐收回他们的放款，商人不得不把用在贸易上的钱拿来还债，货币就要大感缺乏；否则债务人需钱，只好听从债权人支配，利率就将提高。”被要求还债的人会感到货币不足，这无疑是真实的；因而，对欠债200镑而仅有100镑可用来还债的一个人来说，货币当然是急需的，而将货币借给这种人会有高额报酬，也是很自然的。但仍有

必要进行比这更好的论证来说明利息会提高；因为放款者在利息的名义下收取的那种报酬的一部分，在具有损失（贷款）危险的一切情况下，是一种风险报酬，而不是利用（贷款）的报酬；而由于在借款者奢侈浪费把一半借款挥霍掉的地方，存在着损失（贷款）的很大风险，因而这种借款者支付的很大一部分报酬，也就当然是一种风险报酬，而不是利用（贷款）的报酬。因此，将它称为利息，就像要将如下一种保险费称为利息一样不恰当，这种保险费是商人为给他的船只或商品保险以防海损或敌人侵犯而交给承保人的。所以，这里在高利息的名义下所隐藏的，实际上并不是利息，而是对利用和风险两者的共同报酬；它可以像称之为高利息一样恰当地称为高保险费，因为它既像前者又像后者。

因此，在上述情况下，如果要把这些浪费者为借款支付的报酬称为利息，并以之作为利息的标准，那就得先从中扣除放款者得到的风险报酬，然后才能这么做；而如果我们知道一个贵族凭借他的土地，或者一个声誉好的大商人或小商人凭借他的债券或票据（我选用这些作为靠个人实物担保决定利息率的标准）能够按什么利息率借钱，则我们就可以很容易地确定风险报酬，因为我们只需从其他的人所付的利息率中减去上述贵族、商人或制造业者所付的利息率，其余数就应当是风险的报酬；而如果对百慕大的居民所支付的报酬采取这一方法，我们就可以得出实际的利息率。

那么，假定10个最初的移民带到那里的两万镑原先是按每年5%的利息率借给这个国家的商人和居民，而在要求还债，并发现这笔钱的一半已被挥霍掉而且流失于岛外时，就立即坚决要求所有那些把所借金额的一半或更多的钱已经挥霍掉的人加付5%的报酬；这就可以说利息率已上升到10%吗？当然不能这样说，不仅从已经说过的那些，而且从有声誉和精明的那部分居民仍能按那种利息率——即过去的5%——借到钱，都可以看到，情况显然相反。这是因为，如果人们的欠债多到他们所能偿还的金额的一倍，被认定为利息上升的原因，则这种上升无疑应当局限于这些挥霍者，而丝毫不会影响量入为出的并能偿还债务的其他一切人（虽然对他们的事务或许不无损害）。因而，挥霍者所支付的这种10%的高额报酬——按照洛克先生的说法，它全部被称为利息——实际上只有一半是利息，另一半是风险报酬或保险费，而

不是利用（贷款）的报酬；从而，洛克先生所作出的在这种情况下利息将会提高的结论，肯定是错误的。

用这种人支付给借款的报酬来论证利息，不能说是正确的，因为这引入了不诚实或挥霍的因素，而在个人提供担保的情况下，通常是不会有不诚实或挥霍的。因为要在道义上和商业上具有偿还的确定性，就必须凭借个人担保借款，而在不诚实或挥霍之风盛行的地方不可能是这样，因此，或者是，在有关利息的所有考虑中，一切比由于人世沧桑而不可避免地会产生的风险更大的风险都必须被全部排除在外；或者是，偿付或不偿付的可能性在绝对的确定性程度上有多少差异，就必须认可在一个国家内同时存在或可能存在多少种利息率；因为按照使某一种程度的挥霍得以（在研究利息问题时）被考虑的同一法则，其他任何程度的挥霍也都应当被考虑在内；对所有的人来说，这样一种推论法之荒诞无稽是显而易见的。

在大不列颠，个人担保贷款的利息率现今约为5%，但是，如果在靠他们个人的担保借钱从事贸易而浪费掉其中一半的这种人当中，就贷款的利息率进行调查，就有理由相信，他们会说利息率超过5%，或者更确切地说，谁也不愿把钱借给他们；二者必居其一，无论是哪一种情况，都可以说明，洛克先生所讲的情况同他所作的结论不能相容。

即使这样的人借不到钱（事实上他们多半也不能如愿），也不应认为他们是在做力所不及的事情；从世人的一般行为来看，很明显，在借钱或长期保留他们过去所借款项的剩余部分方面，他们的际遇也会是这样；因为什么人会愿意凭个人担保借钱给某人，如果他知道这个人大肆挥霍，以致胡花掉以前借自另一人的款项的一半？或者什么债权人发现他所出借的款项的一半已由于一个借款者的挥霍而被滥用掉，还会以得到这个人可以付较高利息（如果法律不禁止收取高于5%的利息）的允诺来自我安慰，而不通过法律的帮助，把他仍有权取得的他的那一半贷款弄到手？情理和经验表明，既没有也不会有这种人；或者至少可以说，即使有这样的人，他们的人数也非常少，不能把他们的行为当作世人的一般行为来引证。

一国居民之间的许多借贷，不是货币匮乏或不足的结果，而是货币分配不均的结果；如果一国的财富集中在少数人的手里，就自然会产生许多借贷，因为财富的充裕诱引大多数人考虑舒适和享乐；为了实现这一切，他们不是自己使用自己的货币，而是

把自己的货币借给别人去营利，让别人把这样得来的利润拿出一部分交给货币所有者。但是，如果一国的财富平均分配给许多人，以致国内很少有人能够靠把货币投入商业的办法来供养两个家庭，那么，就只能有很少的货币借贷了：如果两万镑属于一个人，它就会被贷出，因为它带来的利息足以供养一个家庭；如果两万镑属于10个人，它就不会被贷出，因为它的利息不能供养10个家庭。

也许可以说，债务数额对利息率当会产生影响，因为在过去两次大战期间，政府几乎每年都为凭借财政收入借入的货币偿付较高的利息；我承认政府确实支付了较高的利息，但同时我不能认为，利息的增加是债务增多造成的，因为那样利息当会持续提高，直到债务偿清为止；它没有出现这种情况，而是在和平恢复后不久就又下降了。因此，我们有必要寻找债务数额以外的某种理由，来说明政府为什么要为借款偿付较高的利息，因为债务数额不能解释这个问题。

政府的信用同商人的信用是一样的，商人的信用随着其贸易的兴衰而升降：如果一个国家卷入一场大战，而战争看来很可能失败，或者胜败难以肯定，政府信用就会降低，有时甚至还低于一个贵族或商人，如同威廉国王统治时期和1745年的最近一次叛乱时的情况一样，当时政府为借款偿付的（利息）高于私人；其原因是很自然和明显的，那时政府信用的基础（即政府担保）不仅因为对外战争，而且因为国内叛乱而受到了削弱，因此，表面看来，富人在那时似乎认为政府担保不像私人担保那样可靠；不管他们的理解是否正确，都绝非问题所在；只要有钱可以出借的那些人当中有人这样认为，那就够了；而从觊觎王位者的叛乱幸而失败 [25] 以后政府可以以低于1745年的费用借款来看，很明显，许多人是这样想的，尽管同法国和西班牙的战争持续进行，国债也在增加。

如果我们从政府信用的这种低落出发，观察一下政府信用在社会安全和公认的政府都久远地脱离了一切明显危险的持久和平时期的情况，就会发现它远高于私人信用，如同过去它曾大大低于私人信用一样。于是，政府可以以低于贵族或商人的费用筹集到款项；这不仅是因为其担保更为可靠，而且在一定程度上是因为它比私人提供的担保更为广泛地为人们所了解。我国的全体居民和其他许多国家的居民知道，我国政府一直是守信用的，并且

知道，他们借钱给我国政府，同借钱给其他任何国家一样安全（如果不是更安全）；而这一点，加上荷兰和其他一些国家的利息率较低，就是使我国政府在和平时期，甚至在战时的某一时候能够以比国内的私人所需花费者为少的费用——或者换句话说，以低于这个国家的自然利息率的利息率借到钱的原因。

我们就政府方面所作的说明，在某种程度上也适用于东印度公司，这家公司的信用很高，因而它能以比私商、土地贵族甚至政府所需花费者为少的费用借到钱；确实，它的债券借以发行[26]的条件对此所起的作用不小，因为这种债务被认为是附息现金，因而为银行家和其他许多富人提供了很大方便，这些人无法忍受或不愿其资金被这样使用，以致不能立即或在短时间内提取出来。缺乏这种方便会迫使这种人把大量硬币留在身边，闲置不用，或者很可能使他们不得不比现在更多地从事贸易，或比现在更愿意按较低的利息率把钱借给别人从事贸易；但在这里我不打算讨论这一问题。

既然讲到政府借款，我就不能略而不谈政府守信用带来的好结果；我认为它至少把国家从毁灭中拯救了过来，因为很难想象，假如荷兰人和其他一些国家的人不能贷款给我们，威廉国王、安妮女王和现今国王陛下借来进行战争的好几百万镑怎么能够借到手，或者说，如果荷兰的利息不比我国的利息低得多，他们怎么能够按照国家采取适当措施就能予以偿还的条件得到借款。应当承认，这种借款无论对我国的商业多么不利，但对整个大不列颠还是十分有利的。毫无疑问，只要我国政府继续守信用，我国政府在发生紧急情况时就总能从外国人那里得到帮助，这是很值得考虑的；因为要是有公共需要，而国外对我国政府是否能够或愿意维持国家信用心存疑虑，政府就会不得不在国内大量举债，以进行对外战争；这就会使国家的各种事务产生混乱（我希望在这里永远看不到这种混乱），而在国内所借到的钱最终很可能满足不了需要。

让我们回到原来的题目上，我认为，由于前面提及的原因，政府在某一时期能以比法定利息率低2％的利息率借到钱，而在另一时期则不得不支付比法定利息高2％的利息，而与此同时土地贵族、商人或制造业者（自然利息是由这些人决定的）所付的利息却不比法定利息高1％，也不比法定利息低1％。就整个时期而言，许多人总是按同一种利息率付息，这种利息率要么是方才

提到的那些利息率中的一种，要么是某种居中的利息率。因此，不能由政府在任一时期据以付息的利息率来恰当地对利息率作出任何推断，因为所推定的利息率常常与这里的自然利息率不相符而不是相一致。它们保持同一步调也是不可能的，因为一场可怕的叛乱或者使政府面临更迭危险的战争，会降低政府的信用，致使其低于私人的信用，特别是在巨额款项集中在少数人手里的时候。每个人只要思考一下这个问题，就会很自然地得出这样的结论，即除非人们的个人权利在某种程度上得到维护，否则政府就不能存在下去，除非他很积极地支持争端的失败一方，否则，无论政府发生什么变动或剧烈的变革，他的产业或财产都不会被取走，因而，假如他因为借钱给政府而冒有丧失财产的危险，他就会得到与此相应的、除他应得利息以外的风险报酬。相反，在和平时期，或者在没有进行危险的战争，而荷兰等国的利息又比国内低的时候，政府总是能够以低于本国自然利息率的利息率借到钱，只要国家信誉得到坚决的维护，国债也由于节俭地管理国库岁入而没有增加到无法清偿的限度，它们都是维护政府信用的要素。然而，不管迄今政府一直在国内外得到并且可以指望以后总是会得到同它的意图的正义性相当的一定程度的信任，但是信任总是会随着实现政府意图的难易程度而增减；因为贷款者在放款以前，不仅要弄清借款人是否诚实，而且还要弄清借款人是否有能力还债，而且在某种程度的风险显露出来的时候，必定会让借款人支付较高的利息，不论借款人的意图多么好；我倾向于认为，这一因素会使某些人不像10年前那么愿意按3%的利息借钱给政府，因为当时国债不到3000万镑。

我知道，有些人十分强调国债的偿还，并且说，如果国债得到清偿，通过将较多的货币投入贸易，会使利息大大低于现在；但是，如果我们少许思考一下这个问题，就会发现，国债的偿还十之八九会提高而不是降低利息率；也不会使较多的货币投入贸易，而会使已经投入贸易的全部或大部分货币流出国外；因为欠外国人的公债必须以铸币或金银块偿付，这种铸币或金银块必须由英国或者对我国负有债务的其他一些国家运送，除此以外，别无他法。

假定欠荷兰、瑞士等国的2000万镑国债必须在20年内偿还；这不会使较多的货币投入贸易，而只会从贸易中取走那么多货币，因为没有多少理由可以认为，总贸易差额能够弥补货币的不足，特别是在每年要输出的这100万镑上加上尚未清偿的那部分

债务的利息（这笔钱也要送到国外）的时候，因此，如果说利息在某种程度上依用于贸易的货币数量而定的话，那么，在外国人借给这个国家的钱全部偿还以前，由于国债减少，利息必然提高而不是降低。

我也想不出有什么理由可以认为，这部分公债得到清偿以后，欠大不列颠人的另一部分公债的偿还，会使利息率有所降低；因为偿还国内的公债不能在国内原有的货币以外增加投入贸易的货币，而属于国家并且打算如此使用的一切货币都早已进入贸易。确实，如果国内有金银矿，政府可以从那里随意提取一定数量的金银来偿还国债，则国债的清偿无疑会使较多的货币投入贸易；但是，因为政府既没有这种矿山，除了靠赋税，以及向国内的土地、生产或消费的商品征税以外，也没有任何其他获得货币的方法，因此，我不明白偿还国债怎么能够使较多的货币投入贸易。

除通过征税筹集到公共开支所需费用以外的资金，没有别的方法可以偿还这种债务。那么，假定国家的状况容许每年超过当时所需的费用筹集100万镑，并假定这样筹集的这100万镑可以用来偿还国债，由此会对用于贸易的货币数量产生什么影响呢？其数量既不增加，也不减少，而会和过去恰好相同。债务得到偿还的人们很快会将他们的货币借给别人进行贸易，或者自己用来从事贸易；因为支付这100万镑货币所能造成的全部差别，是从事贸易的人手的变化，这笔钱不征收进来因而也不支付出去，国家的贸易就会依然由原先的那些人进行；但是它一经支付，就会导致过去不从事贸易的一些人参加贸易；而且这些人在贸易中会有机会利用他们的货币，而不会使原先一直从事贸易的那些人失去生计；由于不可能用同以前一样的方式在贸易中重新分配这笔钱，因此，债务得到偿还的人们当中有一些人会不知道该怎样处置他们的货币；特别是那些除放款取息外没有别的谋生手段的寡妇和没有父亲的孩子，不得不寻求私人担保，从而冒一切托庇于特定人们的正直和谨慎的危险，所以，我们热切希望在偿还国债时能为社会上这部分孤弱的人找到某种较好的担保。

根据商人增多这一点，有人会认为，偿还公债会降低利息率，虽然偿还公债不会使较多的货币投入贸易；但是，我们只要想一想税收的减少会使本国的商品和劳动比现在低廉多少，因而国外对它们的需求会比现在增加多少，就几乎没有理由担心利息

率会下降；相反，国家贸易规模的扩大若超过偿还国债增加的商人所能承受的程度，反而会提高利息率。

根据政府为所借货币支付的利息率来推断自然利息率的任何尝试，都是必然要失败的。经验表明，这两种利息率彼此既不一致，又不保持一定的关系；理性告诉我们，它们绝不可能是这样，因为自然利息率是以利润为基础，而国债的利息率是以需要为基础，利润有界限，而需要没有界限。借货币去改良自己土地的贵族，借货币去经营企业的商人或工业家，都有他们不能超越的一定界限：如果他们用借来的货币能赚得10％的利润，他们可以为所借货币付给放债人5％；但是他们不会付给10％；相反，如果谁由于有迫切需要而借债，那就一切只取决于他的需要的程度，而需要是不承认任何戒律的。只要需要占优势，规律就不会起决定作用，因为如果规律能起决定作用的话，政府就绝不会超越为私人规定的戒律；无论是政府的需要还是私人的需要，都是没有规律的。

由上所述，我认为，很明显，公债和私债都没有提高也不能提高自然利息率。以下要考察的一个问题是，货币同贸易之比是否决定利息。但在这之前，我不能不谈到这样一点，即，虽然洛克先生把债务看做决定利息率的主要原因，然而他又凭借货币缺乏来说明利息率的提高，而按照他的观点，这应当只是由债务数量引起的；因为他说（引文3）："但是，除非在很大的普遍危机中，所有或绝大部分债权人同时收回放款的事情是很少发生的，更常见到的情况倒是人们的债务增加得很多，这经常使借款者多于可能放款的人，结果货币缺乏，利率提高。"如果债务对利息率具有像他所认为的那样大的影响，那么，有什么必要引入货币短缺来加以援手？或者说，如果导致利息率提高的是货币短缺，而债务除对货币短缺的发生起促进作用以外，同利息率的提高别无牵连，那么，为什么要把不是提高利息率要素的债务看做这种要素？债务在这个场合并不是主要的，因为在债务毫未增加的情况下货币短缺同样可能发生；众所周知，大不列颠和荷兰所欠的债多于它们可用以偿债的货币，然而这两个国家都不缺货币；而且，过去的经验充分表明，同法国进行自由贸易会在国内引起货币短缺，但不会导致债务增加（至少在这个场合不会有很大增加）；因为法国人会尽力使我国从他们那里取走的一切得到偿付，就像我国的每一个人会千方百计使邻人从他那里购买的东西得到偿付一样，从而致使两国之间似乎不存在这种自由贸易；因

此，一国的债务数量不可能是决定利息的根本原因；即使按照洛克先生的说法，债务数量可以通过造成货币短缺提高利息率，那也是因为哪里债务多货币就可能多，哪里债务少货币就可能少，因而在这两种情况下利息率都会或高或低。

我还认为，即使洛克先生的观点是正确的，他所假设的百慕大岛的货币短缺，也不容许得出他所作的那种推断。因为纵然那里会真的短缺货币，我们也不应当将一种特殊的短缺误认为普遍的短缺；因为在仅有一些借款人缺乏付给债权人的货币同各种各样的人普遍缺乏货币（即不仅借款人缺乏货币，而且非借款人也缺乏货币）之间存在着巨大的差别。

第一种短缺可以在存在着借贷的一切国家和一切时代看到。因为人们直到需要货币时才借钱，因而，如果他们所借货币又突然被要求偿还，他们就必定会在偿债时感到缺乏货币；由于还债，他们的事务将再度陷入混乱和困厄之中；利用所借的货币可以使他们及时地从这种混乱和困厄中解脱出来；或者他们会遇到种种困难，这些困难他们如果没有借过钱，是绝不会遇到的；因而，借款者在突然被要求还债时感到的货币短缺，并不能认为是某个时候的利息率高于另一个时候的原因。

第二种短缺是唯一可以恰当地如此称呼的一种短缺；因为我们不能仅仅由于英国有一些奢侈浪费的借款者，对于他们来说，货币是一种短缺的商品，就说英国缺乏货币；同样，我们也不能仅仅由于一些人奢侈浪费而没有面包吃，就说丰年缺乏小麦；可是，洛克先生所说的会使利息率提高的短缺，正是这种短缺；因为他假定，在前述的百慕大的事例中，留在岛上的1万镑足以经营这个岛的贸易，因而只有那些奢侈浪费的借款者缺乏货币。

收回这1万镑的移民们用什么方法才能引起会提高利息率（假定它取决于货币数量）的货币短缺，我很难确定；因为收回货币的人们不会让货币闲置起来，而会再把货币借给别人，或者自己用来经营贸易；这些移民必然会做这两件事情中的一件；因而岛上流通的货币数量在货币收回以后同收回以前一样多；不管借到货币的人是彼得和詹姆斯，还是理查德和托马斯，或者那10个移民自己在贸易中使用绝大部分货币，对利息率来说都无关宏旨；事实上，不是从彼得和詹姆斯手里收回货币，又把它放到理查德和托马斯的手里，或者从一个借款者那里取走货币，又把它还给一个贷款者，而是把货币从流通过程中取出，或者把它带出国外，才会造成货币短缺。

论货币数量

“利息的自然降低是由于货币增加的结果。”（引文1）

“第二种经常提高自然利息的情况是：货币太少，与全国贸易情况不相适应。”（引文3）

“由于货币能够通过利息产生出这种年收入，它的自然价值就取决于和全国贸易总量（即一切商品的总销路）成比例的全国当时流通的货币总量。”（引文12）

由于这些观点中的第二种除包含在第三种当中的内容以外没有别的意思，所有这三种观点可以只当作一种观点来考察；但是，由于洛克先生提出了一国需要有能同它的贸易成一定比例的货币，因而我认为有必要分别考察这个问题。因为虽然可以说他规定了这个比例，但即使如此，我相信也没有人能由此知道多少货币足以经营这个国家或任何其他国家的贸易；因为按照他所提出的如下法则（引文7），不论200万镑、400万镑、800万镑还是1600万镑，都一样可以很好地做到这一点。

我们很难不认为要想经营任何国家的贸易，至少得有劳动者年工资的1/50、地主的年收入的1/4和经纪人的年收入的1/20的现钱；至少也不能少于上述数字的一半，否则就不能推动贸易的齿轮，使商业处于有生气和繁荣的状态，任何国家的现钱如果少于这种比例，那么，缺少得越多，它的贸易由于缺钱而受到的损害和阻碍就必然越大。

这些计算中的哪一种更接近真理，我不想加以推定，因为洛克先生本人也没有这样做，这也不是很重要的，但是，当必须决定其中一种的时候，我将选取前一种。

洛克先生的法则说，我们很难不认为要想经营任何国家的贸易，至少得有劳动者年工资的1/50、地主的年收入的1/4和经纪人的年收入的1/20的现钱；而由此作出的推断是，任何国家的现钱如果少于这种比例，那么，缺少得越多，它的贸易由于缺钱而受到的损害和阻碍就必然越大。

我倒想知道，劳动者的年工资的1/50、地主的年收入的1/4和经纪人的年收入的1/20是多少；因为他们合计成的货币量，必须是固定不变的金额，否则就不可能据以知道多少货币可以经营任

何国家的贸易；因为如果它们像所有的人都知道的那样变动，则由它们决定的货币的比例也会变动；因而洛克先生的法则不能使人们知道多少货币可以满足贸易的需要。

劳动者的工资的1/50可能在一个时候是1先令3 便士，在另一个时候是2先令6便士，在第三个时候是5先令，而在第四个时候是10先令，地主和经纪人的收入也是这样；按照弗利特伍德主教在《珍贵的编年史》[27]一书中的记述，我国各个时期的情况正是如此，或接近于此；因此，如果我们按照洛克先生的法则，研究一下多少货币足以经营大不列颠的贸易，其答案当为，或者是200万镑、400万镑、800万镑货币，或者是1600万镑货币；假定当劳动者的工资的1/50是1先令3 便士的时候，国内流通的货币为200万镑，并假定国民人数和贸易额在不同时期都相同，那么，他应当同我一样同意这个答案，虽然事实不是这样。

一国的货币和贸易之间的均衡和不均衡，都是我们可以谈论的问题，但是议论这些没有多大意义：因为货币作为一种可以交换的商品，它的价值随同它的数量的变动而增减，当货币充裕的时候，较多的货币在劳动者的工资、地主的年收入的支付或经纪人的交易上将无所作为，而当货币短缺的时候，较少的货币也能应付；因而很难断定均衡在哪里终止，或不均衡在哪里开始。

如果金银可以被人吃或被人穿，则一定数量的金银就总是会被人们所需要；而假如其数量与所需数量不一致，就无可置疑地会出现不均衡；但是，金银既不能吃，也不能穿，作为货币（若充当货币，一定数量的金银是必不可少的）也没有多大用处；如今每蒲式耳小麦可以卖到4先令的农民以这一价格出售小麦获得的利益，不比生活在200年以前的农民以2先令的价格出售小麦得到的利益多（假定当时国内的货币很少，因而每蒲式耳只卖2先令），因为在那时，2先令在支付劳动者的工资、地租或者向一个人提供肉类、饮料或衣服方面可以做到的同现在4先令可以做到的一样。因此，因为现在流通的货币比200年以前多一倍，就说目前不缺乏用以进行国家贸易的货币，是没有充分根据的；或者因为200年以前流通的货币仅为现在的一半，就说那时缺乏货币，也是没有充分根据的。实际情况是，那时这个岛的居民以800万镑货币经营或可以经营的国内贸易，同现在这个岛的居民以1600万镑所能经营的一样；不这样说，就是否认货币作为一种可以交换的商品，它的价值是由它的数量决定的。

至于对外贸易，在这种研究中几乎没有必要求助于它；因为，按照威廉·配第爵士的叙述[28]，我国的对外贸易仅占整个贸易的1/6；因而，可以说，对国内贸易来说是正确的东西，对于整个贸易也适用，因为它符合于整个贸易中的最大部分；而且，通过调查可以看到，我国只用800万镑货币就可以经营比1600万镑经营的要多的对外贸易；谁不这样认为，他就或许具有同样多的理由可以认为，使我国的各种商品便宜一些，不会增加国外对它们的需求。

要研究的另一个问题是，一国的自然利息率是否取决于当时在国内流通的全部货币数量同该国的全部贸易的比例；或者，换句话说，一国的利息是否会而且必然按照该国流通的货币数量相对于该国的贸易来说减少或增加的程度而提高或降低；因为实际上这是洛克先生在如下一段话（引文12）中谈到的，“但是那使借钱者利润增加的因素，是货币数量与贸易相比即与一切商品的总销路相比减少了，或后者与前者相比增加了。”而且他是把这一点作为固定的和普遍的规律提出来的，因为他在同一引文中说，“虽然某一个人对货币的需要或需求，可以使他为得到货币而付较高代价，但这只不过是一个特殊事例，它并不能改变这一固定的和普遍的规律。”

洛克先生用小麦的价格来推定一国的货币相对于该国的贸易来说是增加还是减少，我同意他的意见，认为这是最好的方法，这既是由于他列举出的一些原因（见引文11和引文13），同时也是由于从他所处的时代起就开始显露的另一原因，即各种赋税显著增加，它们大大提高了一般商品的价格，但对小麦价格的影响却较少，对小麦不征收任何直接税，小麦的价格也没有受到对其他各种商品征收的赋税的多大影响；因而小麦的价格最适于表明，我国的货币数量对国家的贸易来说已变动到什么程度；因为其他商品都不能像小麦（它的价格由于赋税而产生的变动很小）那样普遍利用。但不幸的是，没有像我所希望的那样将那么多年的小麦价格收集起来。

弗利特伍德主教提供了仅仅连续60年的小麦的真实市场价格，这60年开始于1646年，而结束于1705年；固然他提供了那一时期以前大约500年间不同时期的小麦价格，但我相信，任何人看到其间存在的巨大间断或变动，都会推断它们对于论证目前的论题殊少帮助：其中只有一部分可以可靠地加以引用，用小麦的

价格来表明当时货币的价值；这便是关于1444年和1460年间大约10年的资料，在这期间货币既不很缺乏，也不很充裕；虽然约克王室和兰开斯特王室当时处于战争状态，并且在时间上有若干间断，可是由于它们是仅有的一些资料，我认为还是可以计及。

我搜集到了刚过去的大约20年间的小麦价格；它不像我所希望的那样准确，但是它接近于事实；因此，我们虽然不能从这些资料中看到过去300年间货币价值方面发生的一切连续变动，却可以由此了解五个不同时期的货币价值，而这就足够了，因为人们所知道的英格兰的自然利息率的一切变动都是在这一期间发生的。

根据弗利特伍德主教的计算，在1444年和1460年之间的10年中，每夸脱小麦的价格平均为6先令3 便士，当时这一金额的铸币的内在价值，按照马丁·福克斯先生的计算[29]，相当于我国现在的货币12先令1便士，在他的英国银币表中，他算定当时英镑的票面价值同目前英镑的票面价值之比为1.937 比1.000。

从1646年开始到1665年结束的20年间每夸脱小麦的价格，按当时的铸币计算平均为2镑17先令 $5\frac{4}{10}$ 便士，同我国目前的货币价值恰好相同；从伊丽莎白女王在位的第43年以来，英镑的票面价值没有发生变动。

从1666年开始到1685年为止的20年间的小麦价格，平均每夸脱2镑6先令 $3\frac{3}{4}$ 便士。

从1686年到1705年的第三个20年间的小麦价格，平均每夸脱为2镑5先令 $9\frac{3}{4}$ 便士。

而刚过去的20年间的小麦价格，平均每夸脱略低于1镑8先令6便士。

这些就是上述几个时期的小麦价格，我们根据它们可以取得国内流通的货币数量同国家的贸易之间的比例。

在	17	年间	1444	到	1460
	20		1646		1665
	20		1666		1685
	20		1686		1705
	20		1729		1748

在这几个时期利息率在多大程度上符合洛克先生的法则，从下列的表中可以看得很清楚；我在表中列出了法定利息率，也列出了自然利息率，我假定自然利息率比法定利息率低1％，因为确切地确定自然利息率似乎是不可能的；即使在现在，私人支付的利息率之间的差别也非常大；而且过去有些时候的差别很可能更大，但有理由认为，由于许多人支付法定利息率（我指的是根据协议规定的利息率，而不是凭借法律力量规定的利息率），这些差别被拉平了，因此，如果我们一般地理解自然利息率，1％的差别该是接近于实际情况，因为法定利息率是仿照自然利息率订立的。在这个表中，我还列出了假如自然利息真是依照货币数量与贸易额之比而提高或降低，则应该出现的自然利息率。同时，我认为有必要在这里提到一项研究的结果，我进行这项研究是为了弄清货币与贸易之比的下降（小麦价格的下跌表明了这种下降）是否可以用任何其他商品来证实，这种商品也是经常而普遍地被人使用，而且很少受赋税的影响。我发现大麦的价格可以证实这一点，大麦的价格在刚过去的100年间已经降低，并且下降的比例和小麦相同；这连同洛克先生所说的那些话，使我具有足够的理由可以认为，小麦价格的下降至少主要（如果不是完全）是由于货币流通量与贸易之比降低造成的；无论其他人多么不愿意相信这一点，我都认为没有理由表示怀疑；因为如果小麦在几百年间以每夸脱3先令、6先令、9先令和12先令的价格出售（我从未听到任何人对此提出质疑），是由于国内只有很少的货币，则小麦在100年以前以高于过去的价格出售，必定是由于那时货币相对于贸易而言有所增加的缘故；否则货币作为一种可以交换的商品，其价值便不由其数量来决定；我相信没有人会这样认为，没有人说小麦和大麦的情况是这样，因为过去的经验已经表明，数百年来，随着货币的增加，这些商品和其他商品的售价在不断提高；而且应当记住，就小麦的价值取决于劳动和生活费用来说，它现在就应该比100年以前高，因为从那时以来赋税和

时尚也提高了劳动者与农民的生活费用，其幅度超过了货币数量使生活费用上升的幅度。

利息率和小麦价格表

货币作为一种可以交换的商品时的价值，或它同贸易的比例，由小麦的价格决定				各个时期的法定利息率	各个时期的自然利息率	如果在刚过去的20年间货币同贸易之比是自然利息率之所以是4%的原因，则按照洛克先生的法则，自然利息率应当发生如下的变动
平均价格的起讫年份	现在的货币价格					
	镑	先令	便士	不由法律确定的	假定约为	
1444 至 1460	0	12	1		10%	$9\frac{1}{2}$
1646 至 1665	2	17	$5\frac{4}{10}$	8	7	2
1666 至 1685	2	6	$3\frac{3}{4}$	6	5	$2\frac{1}{2}$
1686 至 1705	2	5	$9\frac{3}{4}$	6	5	$2\frac{1}{2}$
1729 至 1748	1	8	6	5	4	4

由上表可见，如果在刚过去的20年间国内货币同贸易之间的比例是自然利息率之所以是4%的原因，那么，按照1666至1705年这40年间货币同贸易之间的比例，那一时期的自然利息率就应

该只是2　1/2　　而实际上却比这一数目大一倍；同一法则，1646年至1665年的自然利息率应该只是2％，而实际上自然利息率却是7％左右。1444年至1460年自然科息率应为9　1/2　距离假定的那一时期的自然利息率不超过0.5％，因为在亨利八世37年以前自然利息率从来不由法律调节，但是这并不能证明洛克先生的规则是正确的，即使我们承认10％或9　1/2　　的利息是那个时期的实际利息率，因为如果那时利息率与这个法则相一致是那时货币与贸易之比必然产生的结果，利息率就绝不会像其他时期的利息率那样背离这个法则，在那些时期，利息率既不与这个法则相一致，也不同它保持任何形式的协调；而相反地在100年间逐年下降，其时货币同贸易的比例正在降低；现在的利息率非但不比100年以前高一倍，反而只是那时的大约一半，因此我认为，这无可争辩地证明了洛克先生的法则是错误的；如果他像论证货币作为一种可以交换的商品，它的价值取决于它的数量同贸易的比例那样，在他的论述中周详地论证他的法则，他就会发现，在他自己谈到的时期内货币和利息发生的变动同这一法则是抵触的，这个时期就是伊丽莎白女王在位时期和他写作期间；因为他说（引文16），流入英国的财富从来没有像伊丽莎白、詹姆斯一世和查理一世时代那样多；这三个朝代末期的小麦价格证实了这一点，因为以前小麦从来没有卖这么多钱；他还谈到他写作的时代缺乏货币，而那时小麦的价格表明，那时国内的货币相对于贸易来说少于50年以前。

　　再者，在这一时期，自然利息率下降了2％，因此，如果洛克先生考虑到这些事实，并且把他的法则同它们相比较，他也会发现他的法则是不正确的。还有一个方法可以用来检验这个法则，这个方法会给人们提供很大的余地来怀疑洛克先生法则的真实性，这就是考察一下，假如利息率取决于货币同贸易的比例，那么前几百年的利息率应当是多少；因为如果使20年间平均每夸脱小麦卖2镑17先令5便士的货币，使自然利息率达到7％，那么，当每夸脱小麦卖1镑8先令8　1/2　便士的时候，自然利息率就应当是14％。当每夸脱小麦卖14先令4　1/4　便士的时候，自然利息率应当是28％，当每夸脱小麦卖7先令2便士的时候，自然利息率应当是56％，而当每夸脱小麦卖3先令7 便士的时候，自然利息率就应当是112％；在1066年威廉征服英国以后，小麦是以较低的价格出售的；可是任何人都无法想象有人会为借用100镑而一年偿付120镑的利息；或者利息率曾经高达56％或28％。

洛克先生是否会像我在这里做的那样应用这个法则，我不敢说，但是，我想不出有其他任何方法来应用这个法则，因为他说，利息率取决于流通的货币总量同贸易的比例；而如果这样，利息就应当随着这一比例的变化而变动；而利息如果发生变动，就应当像上面所说的那样同货币一起均等地变动；否则，如果这种变动是不均等的，我倒想知道，不均等到什么程度，又怎样查明，因为我目前看不出有任何理由可以相信利息的变动与货币是均等的或不均等的。不过这一点并不重要，因为经验已经表明，自然利息率既不与用于贸易的货币数量均等地或者不均等地变动，也毫不依存于一国的货币同该国居民彼此之间的债务的比例，因此，有必要找出除这些以外的其他一些法则来说明利息率，因为很明显，它们不决定利息率；而这就是现在我要努力去做的事情。

论决定自然利息率的原因

为了找出决定自然利息率的原因，我认为有必要研究一下支付利息的原因是什么，因为在我看来，在目前的情况下这是最自然和最可靠的研究方法，如果我们知道据以确定利息的根据，我们就能更好地断定决定自然利息率的是什么。

首先，关于支付利息的原因。由于任何商品的所有者像他对这一商品本身具有权利一样，对该商品所能提供的一切利益也无可置疑地具有同样的权利，因而毫无疑问，他将这些利益中的任何一种转让给任何人，这个人就对他负有义务，恰像这个所有者将这些利益由以产生的商品给了他一样；因为各种物品的价值仅仅在于它们有用处，凡由于利用或占有某一物品而受益的人，均可以恰当地说得到了它的部分价值，因此而从该物品所有者那里得到了好处。

所以，如果某人向其邻人借取100镑货币，为期一年，而在这一年期间，将这笔钱用于贸易或其他方面，他的邻人本可以而且他也可以在补偿由此产生的一切辛劳和风险之外获得5镑利润，那么，此人便欠他的邻人105镑，就像他实陈上向邻人借了105镑，并在借到手以后又马上偿还那样；因为虽然在一种情况

下他借了105镑，而在另一种情况下他只借了100镑，可是通过使用后一笔钱1年时间，他比应得的份额多挣了5镑，这实际上同他向邻人多借了5镑是一样的；因为这5镑是由于利用那100镑而挣得的，它同后者一样实际上属于他的邻人；因而不仅应偿还给邻人那100镑，而且那5镑也应偿还给邻人。

按照同一法则，如果彼得向詹姆斯借100夸脱小麦，为期一年，并将它用于贸易或其他方面，带来同上述一样的利益，那么到年底，他实际上就欠詹姆斯105夸脱小麦，就像另一个人欠他的邻人105镑，而这个人向他的邻人借的钱只有100镑那样；即使借主不可能靠借到的货币或小麦获得假定的利润，甚至完全不能靠它们得到任何利润，也不会使出借人对105镑货币或105夸脱小麦的要求权的合理性略有减少；因为出借人实际上有权要求得到这种利润，或者说，显而易见，按照他们的能力，他们至少可以靠这些商品获得5％的纯利，因而有权要求借主为借用它们而作出这种补偿，而借主如果得到超过5％的利润，既不会也不应当偿付比他们同意支付的数额更多的报酬，因而，尽管他们没有得到这么多的利润，他们也应当遵守协议。

以上就货币和小麦所作的表述，同样适用于通过消费、利用或占有能够给借主带来利润的其他一切商品；也适用于出于需要而借贷、没有任何牟利目的或意图的那些人；因为一个人需要货币或小麦供他挥霍，或者满足他目前的需要，并不能成为提供货币或小麦的人不为此收取利息的原因，正像并不能因此而不收回本金那样，因为出借人既有权收回本金，又有权索取利息，收取利息的合理性，不取决于借债人是否赚得利润，而取决于这些货币如果正确地加以使用，能够带来利润。因此，不难断定自然利息率直接取决于什么；因为，既然借债人为所借货币支付的利息，是所借货币能够带来的利润的一部分，那么，这个利息总是要由这个利润决定。

日常经验表明事实也是如此，因为每个人当他放债或借债的时候在内心产生的问题是，他靠所借出或借入的物品能够得到什么？如果能够得到很多东西，则理性会告诉他应当为利用该物品按较高的利息率收取或支付利息；如果能够得到的东西很少，他就应当只按较低的利息率收取或支付利息；而任何人这时悬而未决的问题可能是，在这个利润中，多大一部分归借债人，多大一部分归放债人才算合理呢？这一般地只有根据借贷双方的意见来决定。因为在这方面合理不合理，仅仅是大家同意的结果。洛克

先生说（引文4），他们平分这个利润，我相信，这是一般情况；如果是这样，则就利用所借物品产生的利润而言，合理的分配就应该是，放债人得到一半，而借债人得到另一半。

可是，这一条利润分配规则，并不是对每一个放债人和借债人都适用，而只是对放债人和借债人总的来说适用；因为一个人对自己的业务异常熟练，以致他靠100镑借款能够得到比同一行业中的其他人所获得的多一倍的利润，不能成为他应当为此比其他人多付一倍利息的理由，而另一个人很不了解自己的业务，以致不能得到一半以上的普通利润，也不能成为他应按一般利息率的一半支付利息的理由；特大的利润和特小的利润是对业务熟练和业务不熟练的报酬，这是同放债人绝无关系的；因为他们既不会因业务不熟练而吃亏，也不会因业务熟练而得利。

我们就同一营业中单个人所说的情况，也适用于各种不同的营业；如果某一个营业部门的商人与制造业者可以用他们借来的货币，获得比本国其他的商人和制造业者所获得的普通利润更多的利润，那么，这种额外利润就属于他们自己，尽管这种额外利润的获得，只需要有普通的熟练和营业知识；这种额外利润不属于贷给他们货币的贷出者；我认为这是借债人的合理的和正当的所有物；因为贷出者把货币贷给某个营业部门时，是不会同意利息低于一般利息率的条件的，所以，不管用他们的货币获得多大的利益，他们都不应该得到更多的利息。

以上的考察表明，利息以利润为依据，而利润在贷出者和借债人之间的公平分配似乎是由大家的一致同意决定的，所以我认为如下说法可以有把握地作为一个法则规定下来，即：

自然利息率是由工商业企业的利润决定的。

我相信，在一切文明时代和文明国家都可以觉察到这一法则的存在；我之所以特别强调文明一词，是因为如果人们互不信任，借贷就不能存在，而如果没有宗教和法律的帮助，这种信任一般说来恐怕也会十分脆弱，至少必须假定法律具有适当的约束力，否则就只会有很少的借贷。那么，如果有人问，为什么英国100年以前的利息率是8%，而现在只是4%呢？或者问，为什么荷兰在这一时期的利息率以几乎与英国相同的比例降低呢？对这两个问题的回答是，一般地说，那时候英国和荷兰的商人和制造业者赚得的利润比现在多一倍。

或者，如果有人问，为什么一切商业国家现在的利息率不同英国一样都是4%左右，而是荷兰为3%，法国、德国和葡萄牙为

5%—6%，西印度和东印度为7%—9%，而土耳其为10%—12%？对于所有这些情况，只要总的答复一下就够了，就是说，这些国家的商业利润和我国的商业利润不同，并且如此不同，以致产生了上述各种不同的利息率。

然而，我们不能到此止步，因为虽然这些是直接决定利息率的原因，但是还存在着一些决定利息率的更广泛的原因，我们接下来便要探讨这些原因是什么。

洛克先生说（引文12），“那使借钱者利润增加的因素，是货币数量与贸易相比即与一切商品的总销路相比减少了，或后者与前者相比增加了。”但是，我已用经验证明这种说法是不正确的；因为虽然过去100年间英国的货币与贸易之比在降低，但商业利润却在减少，因而利润不可能是由货币与贸易之比决定的。

必然是由于除此以外的某种原因，100年以前商人和制造业者通过商业一般能得到16%的利润，而现在只能得到8%的利润；最有可能知道其中原因的人，是很早就经营商业并在变动中受到最大损失的那些人；因为当人们发现某种对他们不利的变动的时候，他们会千方百计去了解引起变动的原因。

那么，让我们向多年经营工商业的商人和制造业者打听一下，为什么他们现在的利润比他们最初从事工商业活动的时候低，我相信他们当中所有的人或大多数人都会说，这是由于商人增加或贸易减少，或者由于商人彼此竞相压低自己商品的价格；这是这种变动的必然结果。一旦少数人将一种商品以低于通常利润的价格出售，无论是因为他们有必要把东西卖掉，还是因为他们利欲熏心想尽量多卖一些，经营这种商品的另一些人都不得不以同样的价格出售，否则便会失去他们的顾客，而这就会逐渐使商业利润发生巨大变动；大凡是自己创基立业而没有从长辈、老板或其他一些人那里继承事业的商人或制造业者，都必须想办法诱使人们优先惠顾，而想攫取较多贸易份额的人也必然如此；办法通常就是使他们经营的某些商品卖得比别人便宜一些。必然总是会有一些这种贪婪的人，而且一切贸易部门也必然会接连不断地有一些没有经验的生手参加进来，而其中许多人的唯一业务就是以廉价出售商品来牟利；因而很明显，这对于一般商业利润降到100年以前的一半必定起了很大作用；在商业利润降到最低点以前，这种作用是不会停止的。

一般商业利润不仅会由于商人的增加或变化而变动，而且还会由于贸易的减少而变动；因为如果贸易的减少使贸易规模和商

人人数的比例发生变化，那也会使利润发生变动，正是贸易规模和商人人数的比例发生变化，而不是两者按相同比例增加或减少，使商业利润提高或降低。

在前述那段时间内贸易的减少对英国商人和制造业者的利润的降低起到了多大作用，不能精确断定；但是，如果我们考虑到，100年以前欧洲的大部分对外贸易是由英国人和荷兰人经营，而现在它们在某些方面遇到了法国人、瑞典人和丹麦人等的竞争，我们对这个问题就只能作这样的推断，即利润的下降主要是那些国家参与对外贸易造成的；特别是，如果我们进一步考虑到，欧洲的大多数君主和国家由于英国与荷兰的势力与财富增加而认识到商业的重要性，已努力改进一切原来的贸易方法，力图减少对其他国家商品的需求，或者能够以对它们不那么不利的条件购买这些商品。

我认为以上这些便是致使过去100年间一般商业利润降低的主要原因；除了这些，还可以添上第三个原因，虽然它很不重要，可是我认为它对利润的变动也产生了某些影响；这就是东印度贸易，现在所进行的东印度贸易虽然对某些国家是有利的，但是我非常怀疑它对整个欧洲来说是否如此。因为如果由英国、荷兰和法国等国运到东印度的一切未加工的和完全制成的商品的价值（即成本和运费），不足以购买从那里带来的一切商品（这一点，从与东印度进行贸易的一切欧洲国家每年出口的大量白银，其价值远远超过运回的黄金看来，确是如此），那就可以肯定，尽管这些国家可以收回它们放弃的货币，可是欧洲人在同东印度人的总收支差额上还是亏损的一方；因为欧洲对亚洲的贸易所作的贡献，大于亚洲对欧洲的贸易所作的贡献；差额表现为欧洲从事贸易的人们损失了大量劳动，其中许多人还必然因此而成为其各自国家的负担，而且，所损失的劳动要用硬币向东印度偿付，从而使损失增加一倍；这样，西印度的财富由欧洲从事贸易的国家带给了东印度，而非但没有给欧洲的贸易带来任何好处，反而对它产生了不利的影响：因为超过从欧洲运去的商品可以换得的数量而从东印度运来的每一匹丝绸或衣料，都会给一些欧洲国家的制造商带来相应的损失；因为不管你如何转移这种损失，它都肯定会落在某些制造商身上，因而必然会像前面所说的那样，通过减少贸易所占的比例而促使商业利润降低。

根据上面就这个题目所作的论述，可以得出以下的法则：

商业利润一般决定于商人数目同商业规模之比。

一般说来，这个法则已被过去100年间欧洲各商业国家利息的降低所证实，在这些国家，对外贸易和国内贸易的竞争者数目大为增加，并通过降低商业利润降低了利息率；而且如果我们观察一下欧洲各国的情况，就会发现它们现在的利息率，从而商业利润，是符合这一法则的，因为在适于经营商业的那些国家中其从事商业的人数在居民总数中所占比例最大的荷兰，利息最低；而在这方面最接近于荷兰的大不列颠，其利息率也最接近于荷兰的利息率；在法国、葡萄牙、德国和西班牙，从事商业的人数在人口总数中占的比例较小，因而利息比我们这里高；在土耳其，这种比例更低，因而利息比前面提到的任何国家都高。

至于在美洲的各个殖民地和新拓居地以及在东印度和西印度据以收付利息的利息率，我认为不宜于同已经谈到的那些相提并论；这不是因为它们同已经提出的法则相矛盾，而是因为它们一般高于欧洲的各个商业国家的利息率；它们为什么较高，并且可能永远会较高，我认为其原因在于，这些地方的贸易高度地依赖欧洲，因而其所伴有的海险或气候变化的风险（或者二者兼有），大于相互距离不那么远的国家之间的贸易，所以，它必须产生较大的利润，否则商人就不会从事这种贸易；但是，虽然出于上述理由，我认为那些殖民地和新拓居地的利息必须永远高于它们各自所属的欧洲国家同一时期的利息，然而由于人们致力经营欧洲的一般贸易，那些地方的利息已经降低，并将继续降低。

上面已证明，商业利润决定于商人数目同商业规模之比；接下来要弄清的是，什么决定商业同商人之间的比例，而这一点恐怕要通过考察贸易的动机是什么来做到。

贸易的第一个也是最大的动机是必要性；因为大自然把生活必需品和便利品分配得使任何人都不可能靠自己的劳动来获得他方便而愉快地生活所需要的那么多必需品和便利品；没有别人的帮助，就无法消除这种不方便，而得到别人的帮助，就可以做到这一点；彼得靠自己的勤劳可以获得某些有用的物品，詹姆斯靠自己的勤劳可以获得其他一些有用的物品，两人获得的有用物品都多于满足他们各自的需要所必需的数量：他们都能够通过交换他们所持有的那些物品的过剩部分，相互供应难以用自己的劳动取得的东西，以满足各自的需要；因而，无力依靠我们自己的劳动方便地生活下去，是贸易的第一个也是主要的动机。

但是，这不是人们不得不从事贸易的唯一动机；因为如果这是唯一的动机，每一个国家的商业规模同它的居民数目的比例，

或者同它的天然丰饶或贫乏的比例，就应当相同，而实际情况远非如此；在一些国家，人的生活是一场持续不断的劳动，而在另一些国家，则除懒散和怠惰以外几乎没有别的东西，因此人们可能会认为，大自然使人类的一部分勤劳，而使人类的另一部分懒惰；然而这种差别产生于一较低级的本源，实际上是政治，而不是自然，把人们区别了开来：一些人只是为了眼前的需要而劳动，但是，在人们对未来给予关注的地方，劳动则是出于今后能享受他们目前勤劳的果实的期望，但并不是所有地方的人都能抱有这种期望；这也就是为什么某一国家的人很勤劳，另一国家的人很懒惰，而第三个国家的人则既不非常勤劳也不非常懒惰的原因。

所以，我们发现，在政治上享有自由、人们的私人权利也得到最好保护的大不列颠和荷兰，利息率较低，因而商人在这两个国家人口总数中所占的比例，大于法国、葡萄牙、德国和西班牙，或欧洲的任何其他国家，在这些国家，政治是专横的，私人财产也不那么安全。威廉·坦普尔爵士说得非常正确："若对社会安全和个人安全缺乏信心，因而对政府的实力、智慧和公正缺乏信任，贸易就不能在极大的程度上增长或兴旺起来；而政府的实力、智慧和公正必然建立在君主的个人德行和品质之上，或建立在国家的法规和制度之上。"（《对荷兰的观察报告》，第190页[30]。）

那么，决定商业同商人之间比例的就是以下这些：

一、自然的必要性；

二、自由；

三、私人权利的保护；

四、社会安全。

一、 关于自然的必要性。必需而有用的自然产品如此不公平和不均匀地分布在不同的国家，以致令人十分怀疑，欧洲是否有两个国家能够以等量的劳动使一定人口同样方便地生活，如果限定它们只使用本国独有的产品，而不接受其他国家的任何帮助的话，我相信每个人都会同意这样的看法，即没有两个国家能够以等量的劳动耗费，同样丰富地提供数目相等的必要生活资料。人的需要的增减取决于人生活在其中的气候的严寒或温暖；所以不同国家的居民必须经营的商业的规模不能不有所差别，只有根据冷热的程度才能知道这种差别的程度。由此可以得出一个一般的

结论：维持一定人口生活所需要的劳动量，在气候寒冷的地方最大，在气候炎热的地方最小，因为在寒冷的地方，不仅人需要较多的衣服，而且土地也必须耕作得更好，而在炎热的地方人只需要较少的衣服，并且往往可以说，他们穿衣多是出于体面和样式的考虑，而不是出于必需，而且在炎热的地方，大自然自动生产的物品很多，因而土地无须耕作得很好。例如，在欧洲南部生活的那些人能够以少于在欧洲中部居住的那些人所花费的劳动来维持自己的生活，而在欧洲中部居住的那些人则能够以少于欧洲北部的居民所花费的劳动来维持自己的生活。既然谈到必要性迫使某些人较多地从事贸易，其他一些人则较少地从事贸易，我就不能够略而不谈荷兰所独具的一种必要性，这种必要性是由国内人口过剩引起的；这种情况，再加上必须花费很多劳动去筑堤和排水，就使荷兰经营商业的必要性比世界上其他任何可以居住的地方都大。

二、 关于自由。享有自由对商业所起的作用，一般可以在地理位置适于经营商业、其贸易同居民数目之比最大的那些自由国家看到；但是，如果我们要了解自由的最大作用，就必须观察一下荷兰，从荷兰的土质处于自然状态、低洼，因而它的位置有损健康来看，它不是一个理想的国家；可是那里的自由却如此令人称心，以致人们宁愿选择这块自由的土地住下来，并甘愿忍受它的一切天然的不便和不利，而不到自然条件好但却没有自由的地方去。

三、 关于私人权利的保护。保护私人权利是自由的自然结果。因而似乎没有必要将它们区分开来，但在此处情况不是这样；因为有一些专制国家，其商业的规模远远大于必要性所要求具有的规模；这是它们的君主的个人品德或政策造成的；这些君主或者按照正义和人道的原则，或者为了自身利益，而运用自己的权力向臣民们提供保护（在自由国家，这种保护得自于法律），当它持续下去的时候，这对人们勤劳操业和从事贸易是一种鼓励；但是，君主的保护只是个人的保护，容易受其寿命的影响，而贸易则不能很快改变它的发展方向；他们的视野和保证也不像自由国家那样广泛，在自由国家，人们的私人权利和对劳动成果的享有，较之独断专行的君主变化无常的意愿具有更为可靠的保障；因而专制国家的贸易不可能像自由国家的贸易那样长期地兴旺发达。

四、 关于社会安全。我们就自由和私人权利的保护所说的那些话，在一定程度上也适用于社会安全：因为它们都是一棵树上的分枝，都有助于结出同一果实，即私人安全。凡是超过必要性而经商的人，都是因为对私人安全抱有某种信心，但是当强大的外部势力威胁要摧毁一切时，人们对私人安全抱有的信心，便丝毫也不会多于国内处于暴政之下或无政府状态时人们对私人安全抱有的信心。

从上面就导致人们从事贸易的动机所作的表述，我认为可以作出如下的论断，即：

一国的商人数目取决于必要性和对商业的鼓励程度。

上面我已说明了有关利息率的决定的一切（目前在我看来它们都是实质性的），我拟以简短地复述我自己对这个问题的看法来结束本文，这些看法有如下述：

自然利息率决定于工商业企业的利润。

商业利润决定于商人数目同商业规模之比。

商人数目决定于必要性和对商业的鼓励程度。

这便是我对自然利息的看法；但是，如果人们能够提出得到事实充分支持的任何其他见解，则无论在什么时候提出，我都准备改变我的看法。

译者附记： 本书译文曾经朱泱同志校阅，谨在此表示深切的谢意。

---

[1] 这里引用的一些段落有一些词语上的小错误以及标点符号、大写字母和分段上的许多不准确之处。

[2] 《有关政治算术的几篇论文：其题目见随后几页》（伦敦，1699年）。

[3] 利息在公元1623年根据法律由10％降低到8％，1660年又由8％降低到6％。

[4] 《配第经济著作选集》，商务印书馆，1981年版，第76页。——译者

[5] 《论降低利息和提高货币价值的后果。致英国下院议员的一封信》（伦敦，1692年）。

[6] 《论降低利息和提高货币价值的后果》，商务印书馆，1982年版（下同），第6页。——译者

[7] 《论降低利息和提高货币价值的后果》，第7页。——译者

[8] 同上书，第9页。——译者
[9] 同上书，第12页。——译者
[10] 同上书，第13页。——译者
[11] 贸易商。
[12] 同上书，第25—26页。——译者。
[13] 《论降低利息和提高货币价值的后果》，第29—30页。——译者
[14] 同上书，第30页。——译者
[15] 《论降低利息和提高货币价值的后果》，第32页。——译者
[16] 同上书，第33—34页。——译者
[17] 《论降低利息和提高货币价值的后果》，第38页。——译者
[18] 同上书，第43—44页。——译者
[19] 《论降低利息和提高货币价值的后果》，第44—45页。——译者
[20] 同上书，第49页。——译者
[21] 同上书，第51页。——译者
[22] 《论降低利息和提高货币价值的后果》，第64页。——译者
[23] 同上书，第74页。——译者
[24] 《论降低土地税》（伦敦，1749年），第31、51页。
[25] 那个觊觎王位的年轻人是1746年4 月16日在卡洛登被打败的。
[26] 东印度公司的债券可以凭（预先）6个月的通知兑付，而且人们可以把该公司债券当作现金，用来购买该公司出售的货物，并可得到6个月的利息。
[27] 《珍贵的编年史，或，关于过去600年间英国的货币、谷物和其他商品的价格的记述，录自致牛津大学一个学生的一封信》（伦敦，1707年）。第2版出版于1745年。
[28] 《政治算术》（伦敦，1690年），第85、112—113页；载《经济学著作集》（赫尔编，剑桥，1899年），第1卷，第297、311页。
[29] 《英国货币史，从1066年威廉征服英国起至现在；包括苏格兰的有关情况，从国王詹姆斯一世在位期间两个王国的合并

开始。第2版，此版作了许多增补和改进，增添了有关金银币的一些表格以及6幅新的插图》（伦敦，1745年）。

[30] 《对荷兰联省的观察报告》，载《威廉·坦普尔爵士著作集》（爱丁堡，1754年），第1卷，第1—157页。

马西《论决定自然利息率的原因》一书述评

李善明

（一）

约瑟夫·马西（Joseph Massie？—1784年），英国经济学家，资产阶级古典政治经济学的代表人物之一。他以当时经济文献的收藏家和目录学家著称，曾花费许多年时间搜集到1500多本涉及商业、硬币和大不列颠殖民地等问题的图书，并且按照字母和年月顺序编制了一种极好的文献目录，以后竟增加到两千多条，成为亚当·斯密以前英国经济文献最有益的指南。但是他也曾利用上述材料写作过不少关于经济问题以及社会问题等方面的小册子，所以马克思称他为"一个多方面的作者"，还"拥有很多读者"。马西在其著作中曾明确地阐述利息是利润的一部分；并用资本积累、竞争和由此产生的利润率下降来说明利息率的下降以及利息率决定于利润率。他是第一个将利润作为独立的经济范畴提出来的经济学家，虽然他对于利润的"本性"或实质问题一无所知。此外，马西还坚持货币数量论，并把这一观点贯彻到他的其他经济思想之中，例如他即曾以之批驳洛克关于利息率决定于货币供应量的意见。马西的著述很多，至于主要的经济学著作，则除了这本《论决定自然利息率的原因》而外，还有《赋说计算》、《国家关心的商业知识》等。马克思认为，马西于1750年匿名出版的《论决定自然利息率的原因》一书，虽然文笔"比较差"，但论述却"精确得多"[1]。他断言此书具有"划时代"的意义，并且肯定"休谟就是从这部著作中得出他的利息理论的"[2]。不仅如此，马克思本人在《资本论》第三卷中讨论"生息资本"、"利息"等问题时，还广泛地引证了马西的上述

著作，以之作为自己学说的注脚，或直接地给予明确的肯定和赞许。对于马西，马克思主要是持肯定态度。

《论决定自然利息率的原因》一书，主要是批判威廉·配第，尤其是约翰·洛克关于利息问题的观点，所以该书还有一个副标题，叫做：《对威廉·配第爵士和洛克先生关于这个问题的见解的考察》。

（二）

在《论决定自然利息率的原因》一书中，马西首先在《论债务比例》一节中说明，利息率或自然利息率与一国的债务数量的大小或多少无关，即自然利息率不是由债务数量决定的。

马西从批判洛克的这样一种观点入手：决定货币的自然利息率提高的一种情况是："一个国家的货币太少，与其居民彼此间的债务不相适应。"其实，洛克的意思就其本质而论，是说：货币的自然利息率是由一个国家的货币供应量的大小或多少来决定的，即：一国的货币供应数量大，则其利息率低；一国的货币供应数量小，则其利息率高。当然，这个货币供应量是大是小，或是多是少，是同债务数量相联系的，或者说是相对于债务数量而言的。但是应当指出，洛克的意思是很清楚的，即利息率直接取决于货币供应量，而不是直接取决于债务数量。洛克是把自然利息率的提高，归结为货币太少，不能满足居民间的债务需要；即认为自然利息率提高的原因是货币短缺，而不是简单的债务数量的增加。洛克的这一观点当然也是不正确的；但是马西并没有抓住洛克上述错误看法的要害，而是荒谬地把洛克的意见归结为：货币的自然利息率由一国的债务数量的大小或多少来决定。因此，马西对洛克的批判是强词夺理的、缺乏根据的。

马西曲解了洛克的观点之后，批评他说："如果债务像洛克先生所认为的那样，对自然利息率具有如此重大的影响，人们就可以合理地料想现在的自然利息率会比150年以前高一半以上。"因为按照洛克的推测，在奢侈、浪费十分普遍的情况下，目前无论私债还是公债都比过去大大地增加了。因此马西断言："如下推测似乎并不过分，即，这

样的债务负担必然会使利息率上升到20%，而任何人都没有理由可以设想利息率会低于15%，这种利息率是许多年来人们所支付的利息的整整3倍。这充分表明，在相当长的一段时间内人们相互间的债务同他们居住的那个国家的利息率具有多么少的关系。”马西还列举事例说：尽管1740年以后国债已由4500万镑增加到7800万镑，但一般地说，私人之间通行的利息率现今和那个时期大致相同。因此马西坚决反对说利息的增加是由债务数量增多造成的。

马西不仅用历史事例论证他的观点，而且还从理论上分析说：由于债务数额大，因而私人突然搜集巨额货币肯定会使利息率上升，正像购买大量小麦会使小麦价格上涨一样。但是，当引起这种上升的需求得到满足时，利息会很快地回到它的自然利息率上来。货币在发生普遍危机或公众急需时所具有的价格，不能称为自然利息率，正如一个人在急需小麦时所同意支付的价格不能称为小麦的自然价格一样。

在批判洛克时，马西还区分了利息和风险报酬或保险费。他不同意洛克把因借款人不能保障偿还贷款而支付的较高的费用都称为“利息”。马西认为这种以“利息”名义支付的费用，只有一部分是利息，而另一部分则是风险报酬或保险费。借款人支付的较高的费用，只有减去这部分风险报酬或保险费之后的余额才是利息。马西说：“因为放款者在利息的名义下收取的那种报酬的一部分，在具有损失（贷款）危险的一切情况下，是一种风险报酬，而不是利用（贷款）的报酬；而由于在借款者奢侈浪费把一半借款挥霍掉的地方，存在着损失（贷款）的很大风险，因而这种借款者支付的很大一部分报酬，也就当然是一种风险报酬，而不是利用（贷款）的报酬。”“所以，这里在高利息的名义下所隐藏的，实际上并不是利息，而是对利用和风险两者的共同报酬；它可以像称之为高利息一样恰当地称为高保险费，因为它既像前者又像后者。”因此马西认为，洛克用挥霍者支付给借款人的高额报酬来论证利息的提高，是不正确的。

由此马西谈到了借款利息率同借款人信用之间的关系问题，认为两者是紧密地联系在一起的。就是说，借款人所支付的利息率，同他自己的信用程度是密切相关的：借款人的信用程度较高，则借款时所支付的利息率就较低，或能以较低的利息率借到钱；反之，如果借款人的信用程度较低，则借款时所支付的利息率就较高，或只能以较高的利息率借到钱。他指出，无论私商或政府都是如此。商人的信用随

着他的贸易的兴衰而升降，政府的信用也根据它所从事的战争的胜负等而有高低。例如政府，在和平时期，因为信用程度较高，所以往往能以低于私商的利息率或自然利息率，比方以比法定利息率低2％的利息率借到货币；然而在战争时期，因为信用程度较低，因而只能以较高的利息率，比方以比法定利息率高2％的利息率借到货币。作者认为，这种较高的利息率，实际上并不是全部部为利息，而是利息加保险费或保险收入。这种较高的利息率减去一般利息率之后，便是保险费或保险收入。因此马西坚决反对根据政府借款时所支付的利息率“来推断自然利息率”。马西断言：“经验表明，这两种利息率（即政府支付的利息率和自然利息率。——笔者）彼此既不一致，又不保持一定的关系。”这就是说，借款者（无论政府或私人）所支付的利息率是同他们各自所具有的信用程度密切地联系在一起的，因而它们往往和自然利息率不相一致，也不保持固定的比例关系。

马西接着批驳了下面一种观点：“如果国债得到清偿，通过将较多的货币投入贸易，会使利息大大低于现在。”马西认为，国债的偿还不会把较多的货币投入贸易，从而不能把利息率降低。在他看来，“国债的偿还十之八九会提高而不是降低利息率”；“也不会使较多的货币投入贸易，而会使已经投入贸易的全部或大部分货币流出国外”。马西指出，欠外国人的公债必须以铸币或金块进行偿付，而这种铸币或金块又必须由自己的国家运送，或对本国负有债务的其他一些国家运送，除此以外，没有任何其他的办法。所以国债的偿还，是减少流通中的货币，而不是增加流通中的货币。所以，如果说利息率是依用于贸易的货币数量而定的话，那么，随着国债的减少，利息率不是必然降低，而是必然提高。他还指出，欠本国人的公债，即欠大不列颠人的公债，也必须通过征税等筹集起来后方能偿还，然而这部分货币不仅是过去已经处在流通中、已经投入贸易中的货币，并且在债权人得到它们以后也仍然把它们投入流通或贸易之中，所以处在流通或贸易中的货币既不增加，也不减少，而是和过去一样多。因此马西断言：“我不明白偿还国债怎么能够使较多的货币投入贸易。”他说，当然，如果国内有金银矿，政府可以从那里随意提取一定数量的金银来偿还国债，则国债的偿还无疑会使较多的货币投入贸易；但是政府没有这种矿山，因而除了依靠赋税，以及依靠向国内的土地、生产或消费的商品征税以外，没有任何可以获得货币的方法。所以从偿还国内公债来讲，它也不能使更多的货币投入流通或贸易；从而不能使利息率降低。

马西还通过揭露洛克"矛盾的观点"来批驳他的说法或理论。马西指出：洛克一方面把债务数量看做决定利息率的主要原因，而另一方面却又凭借货币缺乏来说明利息率的提高。他认为这是互相矛盾的：如果债务对利息率具有那样大的影响，那么还有什么必要引入货币短缺问题呢？如果导致利息率提高的原因是货币短缺，那么，债务除对货币短缺起促进作用而外，同利息率的提高又有什么牵连呢？为什么要把债务看成是提高利息率的要素呢？在马西看来，债务数量同货币短缺之间并不存在必然性的联系。因为：在债务毫无增加的情况下，货币短缺同样可能发生，例如同法国进行自由贸易会在国内引起货币短缺，但不会导致债务增加；在债务大量增加的情况下，货币短缺却不一定发生，例如大不列颠和荷兰所欠的债务多于它们可用以偿还债务的货币，然而这两个国家都不缺少货币。如前所述，这里马西显然歪曲了洛克的观点，因而他的批判是没有什么理由和意义的。

(三)

接着，马西在《论货币数量》一节中说明，利息率或自然利息率与一国货币数量的多少无关，自然利息率不是由货币数量所决定的；或者说，自然利息率与一国货币数量同贸易之比无关，自然利息率不是由货币数量同贸易之比所决定的。

马西首先讨论国内贸易问题，并且提出：经营一国的贸易，究竟需要多少货币才是恰当的？或者说，要有多少货币才可以满足贸易的需要？他认为，所谓一国的货币和贸易之间的均衡和不均衡这个问题实际上是不存在的，或者说议论这个问题是没有什么意义的。"因为货币作为一种可以交换的商品，它的价值随同它的数量的变动而增减，当货币充裕的时候，较多的货币在劳动者的工资、地主的年收入的支付或经纪人的交易上将无所作为，而当货币短缺的时候，较少的货币也能应付；因而很难断定均衡在哪里终止，或不均衡在哪里开始。"

这就是说，马西和洛克一样，他也是一个货币数量论者，认为货币这种商品，乃是一种交换的工具，它本身是没有固有的价值的，它的价值是随着货币数量的变动而变动的，即：当货币数量增加时，单

位货币的价值便降低；当货币数量减少时，单位货币的价值便提高。因此，马西认为，在这两种情况下，其结果都是一样的：一定数量的货币总是代表一定数量的商品的价值，因而总是与贸易相适应的。所以货币多了，对商业起不了什么作用；货币少了，对商业也无妨碍，仍能对付过去。因此我们很难讲货币同商业之间是否存在均衡或不均衡的问题。于是马西说：如今每蒲式耳小麦可以卖到4先令的农民，他们以这一价格出售小麦所获得的利益，并不比生活在200年以前的农民以2先令的价格出售小麦所获得的利益为多。因为200年以前的货币很少，因而每蒲式耳小麦只卖2先令；200年以后的货币很多，因而每蒲式耳小麦能卖4先令。所以在200年以前，2先令在支付劳动者的工资、地租或者向一个人提供的肉类、饮料或衣服方面可以做到的，同现在4先令可以做到的一样。即当初的2先令和现在的4先令可以办同样的事情，买一样多的东西。因此马西断言：200年前这个岛的居民以800万镑货币经营或可以经营的贸易，同现在这个岛的居民以1600万镑所能经营的一样。所以，我们不能因为当时的货币比现在少一半，就说当时的货币短缺；也不能因为现在的货币比当时多一倍，就说现在的货币不短缺。如果不这样认为，“就是否认货币作为一种可以交换的商品，它的价值是由它的数量决定的。”

虽然洛克和马西两个人都是货币数量论者，然而看得很清楚，他们是有显著的区别的。洛克一方面坚持货币数量论，而另一方面却又持与货币数量论相矛盾的观点：货币数量需与商业需要量相平衡。上述两种意见是对立的。因为按照货币数量论，任何数量的货币都是同商业需要量相适应的，根本不存在两者是否相均衡的问题。例如，在商品价格总额不变的情况下，当货币数量增多时，因单位货币的价值成比例地降低，因而是与商品价格总额相一致的；当货币数量减少时，因单位货币的价值成比例地提高，因而也是与商品价格总额相一致的。可见不会出现货币数量与商业需要量之间是平衡还是不平衡的问题。因此，我们可以说，洛克的货币数量论是不彻底的、不连贯的，他并没有把他的货币数量论贯彻到他的其他经济理论之中。这种情况之所以发生，这种矛盾之所以出现，是因为洛克对货币问题的态度本来就是摇摆不定的。他一方面主张货币数量论，认为货币的价值是一种想象的或假定的价值；而另一方面又赞成货币金属论，断言决定货币价值的，不是它的名称，而是它的金属内容。这就造成了他的理论不可能前后相同，一以贯之。相反，马西与洛克比较起来，他的货币数量论则要彻底得多，一贯得多。因为他看出了洛克上述观点的

矛盾性，并用货币数量论驳斥了洛克关于利息率决定于货币供应量的观点。马西坚持认为，当商品价格提高时，必定是由于那时的货币数量相对于商业而言有所增加的缘故，“否则货币作为一种可以交换的商品，其价值便不由其数量来决定。”

马西接着也谈到了对外贸易问题。他认为，在研究自然利息率是否由货币与贸易数量之比决定的问题上，几乎没有必要研究对外贸易。因为按照威廉·配第的说法，英国的对外贸易仅占整个贸易的1/6，因而可以说，对国内贸易来说是正确的东西，对于整个贸易也适用，因为它符合于整个贸易中的最大部分。

那么，一国的自然利息率是否取决于当时在国内流通的全部货币数量同该国的全部贸易的比例呢？或者，一国的利息率是否会而且必然会按照该国流通中的货币数量相对于该国的贸易来说减少或增加的程度而提高或降低呢？

马西的答复是否定的。他赞成洛克用小麦的价格来推定一国的货币相对于该国的贸易来说是增加还是减少的意见。因为其他商品的价格变动很大，而小麦的价格变动却较小。因此，他利用自己搜集到的过去若干年间小麦价格变动的历史材料，证明自然利息率的变动并不取决于货币同贸易的比例。马西指出：“如果在刚过去的20年间国内货币同贸易之间的比例是自然利息率之所以是4％的原因，那么，按照1666年至1705年这40年间货币同贸易之间的比例，那一时期的自然利息率就应该只是2.5％，而实际上却比这一数目大一倍；同一法则，1646年至1665年的自然利息率应该只是2％，而实际上自然利息率却是7％左右。”他还指出：如果使20年间平均每夸脱小麦卖2镑17先令5便士的货币，使自然利息率达到7％，那么，当每夸脱小麦卖1镑8先令8.5便士的时候，自然利息率就应当是14％。当每夸脱小麦卖14先令4.25便士的时候，自然利息率就应当是28％。当每夸脱小麦卖7先令2便士的时候，自然利息率就应当是56％ 。当每夸脱小麦卖3先令7便士的时候，自然利息率就应当是112％。就这样，马西否定了洛克的结论，断言自然利息率的变动并不取决于流通中的货币总量同贸易总量的比例；因为自然利息率的变动并不随着流通中的货币总量同贸易的比例的变动而变动，或至少是不均等地随着上述比例的变动而变动。

(四)

马西最后在《论决定自然利息率的原因》一节中说明了他自己关于利息率变动原因的观点：引起自然利息率变动的真正原因是利润率的变动。

马西写道："经验已经表明，自然利息率既不与用于贸易的货币数量均等地或不均等地变动，也毫不依存于一国的货币同该国居民彼此之间的债务的比例，因此，有必要找出除这些以外的其他一些法则来说明利息率，因为很明显，它们不决定利息率。"

为了确定引起自然利息率变动的原因，马西首先研究支付利息的原因，即人们为什么要支付利息？他从借款者利用贷款进行贸易等谈起，认为：由于借款人利用贷款从事贸易等而获得了利润，例如借款100镑，获得了5镑利润，因而这个借款者虽只借了100镑，实际上等于借了105镑。因此，他理所当然地应从所获得的5镑利润中取出一部分来交给贷款人，贷款人也有权要求获得这一部分货币。这是指那些因将贷款用于贸易等而获得了利润的人。那么，有些仅仅出于需要而贷款、没有任何牟利目的或意图的人是否也需要支付利息呢？马西指出，这是肯定的。因为一个人需要货币或小麦供他挥霍，或者满足他目前的需要，并不能成为提供货币或小麦的人不为此收取利息的原因，正如它不能成为不收回本金的原因一样。贷款者或出借人既有权收回本金，又有权索取利息。马西认为，"收取利息的合理性，不取决于借款人是否赚取利润，而取决于这些货币如果正确地加以利用，能够带来利润。"由此可见，马西是从利润引出利息来的。他断言："利息以利润为基础"，"自然利息率是由工商业企业的利润决定的"。

那么，利润中应当有多大一部分归借款人，多大一部分归放债人，才算是合理的呢？马西认为，"这一般地只有根据借贷双方的意见来决定"，所谓合理或不合理，"仅仅是大家同意的结果"。他赞同洛克的意见，断言："合理的分配就应当是，放债人得到一半，而借债人则得到另一半。"当然，马西也指出，这一条利润分配原则，并不是对每一个放债人和借款者都适用，而只是就总的情况来说才是适用的。因

为一个借款人的业务很熟练，因而能够靠100镑贷款获得比同行业中的其他人多一倍的利润，例如10镑，他不能因此而支付比其他人多一倍的利息，例如5镑。另一个借款人的业务很生疏，因而100镑只能获得比其他人少一半的利润，例如2.5镑，他不能因此只支付比其他人少一半的利息，例如1.25镑。马西认为，“特大的利润和特小的利润是对业务熟练和业务不熟练的报酬，这是同放债人绝无关系的；因为他们既不会因业务不熟练而吃亏，也不会因业务熟练而得利。”马西还指出，上面就同一营业中单个人所说的话，同样适用于各种不同的营业。就是说，各个行业的利息都是按照一般利息率支付的。例如，某一行业利用贷款能够获得比其他行业的普通利润更多的利润，则这一额外利润就归该行业所有，它不会因此而支付较高的利息；反之，另一行业利用贷款所获得的利润比其他行业的普通利润要少，它也不会因此而支付较低的利息。

马西写道：如果有人问，为什么英国100年前的利息率是8%，而现在只是4%呢？或者，为什么荷兰在这一时期的利息率以几乎与英国相同的比例降低呢？他指出，对于这两个问题的回答，一般来说是：那时英国和荷兰的商人和制造业者赚得的利润比现在多一倍。马西还写道：如果有人问，为什么一切商业国家现在的利息率都和英国不同，都不是4%左右呢？为什么荷兰为3%，法国、德国和葡萄牙为5%—6%，西班牙和东印度为7%—9%，土耳其为10%—12%呢？他指出，这是因为这些国家的商业利润和英国的商业利润不相同，甚至很不相同，所以才产生了上述各种不同的利息率。

可见马西把利润作为决定利息的原因和基础。

马西是将利润作为独立的经济范畴提出来的第一个人。以往的经济学家，包括杰出的古典经济学家如威廉·配第、弗朗斯瓦·魁奈等人在内，都把利润归结为资本家的工资或特殊工资，而没有把它作为一个独立的经济范畴提出来。马西与他们不同，他在政治经济学史上最先把利润作为独立的经济范畴提出来。他的《论决定自然利息率的原因》这本书就是一个历史的见证。马西从来不把利润看成是资本家的工资或特殊工资，而认为它是由商人和制造业者所“赚得”的。在马西看来，“利润不可能是由货币与贸易之比决定的”，而是由竞争来决定的，或者说，它决定于商人人数同商业规模之比。例如他指出，为什么商人和制造业者现在的利润比他们最初从事商业活动的时候要低

呢？接着回答说："这是由于商人增加或贸易减少，或者由于商人彼此竞相压低自己商品的价格；这是这种变动的必然结果。"这就是说，由于商人增多了，彼此竞相争夺市场，竞相争着出售自己的商品，因而一些商人便以低于通常利润的价格出售，结果另一些商人不得不竞相效尤，否则便会失去他们的顾客。这样一来，就会逐渐使利润发生巨大的变动。另外，由于贸易减少，因而使贸易规模和商人人数的比例发生变动，也会使商人人数相对增多，进而使利润减少。

马西显然没有弄清楚利润的起源和实质。他认为利润决定于竞争的观点是不正确的。马克思在《剩余价值理论》手稿中曾经这样评论道：马西和休谟"两人同样很少谈到'商业利润'本身的源泉问题。"[3] 后来在《反杜林论》的第十章《〈批判史〉论述》中又指出："马西和休谟两个人对于在他们学说中起作用的'利润'的本性，什么都不知道，什么也没有说到。"[4] 但是也应当指出，他独立提出利润问题，并用利润来说明利息，而不再把利润归结为资本家的工资或特殊工资，则是可取的，是一种历史贡献或历史功绩。

马西认为，利润是决定利息率的直接原因，但还有一些决定利息率的更广泛的原因。以下他便进一步地讨论了这些原因；然而归结起来，这实际上就是讨论利润是如何决定的。

在这里，马西首先批判了洛克的如下观点："那使借钱者利润增加的因素，是货币数量与贸易相比即与一切商品的总销路相比减少了，或后者与前者相比增加了。"马西不同意说利润增加或减少的原因是货币与贸易之比，并认为他已经用经验证明了这个观点的错误。马西说，虽然在过去的100年间，英国的货币与贸易之比在降低，但是商业利润却在减少，可见利润不可能是由货币与贸易之比决定的。

那么，利润究竟是由什么因素决定的呢？马西从利润的逐步减少谈起。他说，100年前，商人和制造业者通过商业一般能获得16％的利润，而现在则只能得到8％的利润，其原因有如下一些主要的方面：

第一，商人增加。由于商人的人数增加，商人之间的竞争加剧，因而彼此竞相压低自己商品的价格，从而使利润减少，利润率降低。

马西把上述情况视为一种客观规律，并且指出："在商业利润降到最低点以前，这种作用是不会停止的。"

第二，贸易减少。由于贸易减少，使商业规模缩小，从而同原有的商人人数之间的比例发生变动，于是导致利润减少，利润率降低。马西在这里特别强调贸易规模和商人人数不是按照"相同的比例增加或减少"。就是说，在贸易规模缩小时，商人人数并没有减少或没有按相同的比例减少，因而使贸易规模和商人人数之间的比例减小了。这同前一条原因是相类似的；它实际上表明，相对于贸易来说，商人人数增加了，从而加剧了商人之间的竞争，引起商品价格下跌，利润减少，利润率降低。

第三，东印度贸易。马西指出，虽然这个原因很不重要，但它对利润的变动也产生了某些影响。因为就整个欧洲人同东印度进行的贸易而论，它往往处于入超地位，在总收入差额上属于亏损的一方。所以马西认为：现在所进行的东印度贸易，虽然对某些国家来说是有利的，但它对于整个欧洲来说却未必如此。

通过以上的分析，马西得出结论说："商业利润一般决定于商人数目同商业规模之比。"他把这看成是一条法则或规律，并且认为它已经被过去的100年间欧洲各个商业国家的利息率的降低所证实。马西指出：在荷兰，因为从事商业的人数在居民总数中所占的比例最大，因而利息率最低。在英国，因为从事商业的人数在居民总数中所占的比例最接近于荷兰，因而其利息率也最接近于荷兰。但在法国、葡萄牙、德国和西班牙，因为从事商业的人数在人口总数中的比例较小，因而其利息率也比我们这里高。在土耳其，因为上述比例更小，因而其利息率比我们前面提到的任何国家都高。

既然商业利润决定于商人数目同商业规模之比，那么，又是什么要素决定这种比例呢？马西通过考察贸易的动机来说明这个问题。他认为这些要素有如下一些：

第一，自然的必要性。马西认为贸易的第一个也是最大的动机是必要性。因为大自然把人们的生活必需品和便利品分配得不适当，即分配得不公平或不均匀，因此使任何人都不可能单靠自己的劳动，就能获得他为了方便而愉快地生活下去所需要的那么多必需品和便利

品。一个人如果没有别人的帮助，就无法消除这种不方便，只有得到别人的帮助，才可以做到这一点。所以人们只有通过交换来相互供应他们难以用自己的劳动取得的东西，以满足各自的需要。所以马西认为，无力依靠我们自己的劳动方便地生活下去，是贸易的第一个也是主要的动机。不仅如此，人的需要还取决于气候条件：在气候寒冷的地方，维持一定人口生活所需要的劳动量最大，因为不仅需要穿较多的衣服，而且土地也必须耕种得更好；在气候炎热的地方，则所需要的劳动量最小，因为不需要穿更多的衣服，也不必把土地耕作得很好，大自然本身就会提供丰富的物品。这也迫使某些人较多地从事贸易，其他一些人则较少地从事贸易。

马西关于同一劳动量在不同的自然条件下可以满足不同需要量的意见，曾经受到马克思的赞许和重视。马克思在《资本论》第一卷第14章"绝对剩余价值和相对剩余价值"中讨论"自然条件"与提供剩余劳动的关系时，曾引证了马西的如上论述作为其注脚，用以论证他关于"劳动的不同的自然条件使同一劳动量在不同的国家可以满足不同的需要量"的观点[5]。在《剩余价值理论》手稿第一册中，马克思也摘引了马西的那一段论述[6]。可见马克思是赞成和支持马西的上述观点的。

第二，自然对商业所起的作用。马西写道，大不列颠和荷兰，在政治上享有自由，人们的私人权利也得到了最好的保护，因而利息率较低，商人在人口总数中所占的比重较大；而法国、葡萄牙、德国和西班牙，或欧洲的其他任何国家，因为政治专横，私人财产也不那么安全，因而利息率较高，商人所占的比重也较小。所以马西认为自由对于贸易的发展具有相当重要的作用。

第三，保护私人权利的重要性。马西认为，在自由的国家里，人们的私人权利和对劳动成果的享有，较之独断专行的君主的变化无常的意愿具有更为可靠的保障，同时专制国家的贸易不可能像自由贸易国家的贸易那样长期地兴旺发达。因为在自由的国家里，对私人权利的保护得自于法律，因而能较长时期地获得稳定发展的局面；而在专制国家里，上述保护只是由君主个人提供的，容易受其意志和寿命的影响，因而不能维持较长时期的稳定发展局面。然而贸易是不能很快地改变它的发展方向的，它需要有一个长期稳定的环境。

第四，关于社会安全问题。在马西看来，贸易要获得发展，必须使人们对私人安全抱有充分的信心。所以凡是超过必要性去经商的人，都是因为他们对私人安全抱有某种信心。但是，当一旦受到外部的强大势力的威胁，或国内处于暴政和无政府状态时，人们的这种信心便十分低落，甚至消失不见了。

最后，马西把他的上述几方面的论述归结起来，得出如下一个重要结论：一国的商人数目取决于商业的必要性和对商业的鼓励程度。就是说，除了第一个方面阐述商业的必要性而外，其他三个方面的问题，实质上都是一个对商业的鼓励程度问题。例如，一个国家的自由程度越高，则对商业的鼓励作用越大；私人权利越是可靠地受到保护，社会安全感越强，则对商业的鼓励作用也越大。

因此，马西的最后的总结论如下："自然利息率决定于工商业企业的利润。商业利润决定于商人数目同商业规模之比。商人数目决定于必要性和对商业的鼓励作用。"

（五）

马西在其著作《论决定自然利息率的原因》一书中，集中地阐述了他关于利息问题的理论。这一理论中有不少观点和论述是正确的，是值得肯定和赞许的。马克思在创立自己的科学的利息学说时往往引证了它们，对之给予了高度的评价。现举其要者以说明之。

首先，马克思肯定了马西认为利息是利润的一部分的观点。他在《资本论》第三卷第21章中讨论"借贷资本的价格"或利息的性质时，在正文和脚注中引用了马西的下面两段论述："人们为了使用他们所借的东西而作为利息支付的，是所借的东西能够生产的利润的一部分。""富人不亲自使用自己的货币……而是把它贷给别人，让别人用这些货币去牟取利润，并且把由此获得的利润的一部分为原主保留下来。"[7] 马克思在引证了马西的上面两段话之后，还深刻地阐述了利息为什么只是利润的一部分，而不是全部利润的思想。这说明马克思是完全肯定和赞成马西断言利息是利润的一部分的观点的，是确认马西的这

一见解的正确性的。不仅如此，他还高度评价了马西的这一思想。马克思在《剩余价值理论》手稿第一册中认为："马西比休谟更加明确地说明利息只不过是利润的一部分"[8]；在《资本论》第三卷中，马克思又肯定这一理论是首先由马西"发现"的[9]。

马西的这一观点显然带有时代的特征。因为当时资本主义生产方式已经有了相当程度的发展，并且在社会生产的各个领域中逐步占据统治地位，因而借贷资本已经从属于产业资本，利息也在事实上变成了利润的一部分。把利息限制为利润的一部分，是产业资产阶级的要求和愿望。所以马西和休谟等人认为利息只是利润的一部分的观点是符合资本主义生产方式较为发展的条件下的资产阶级的利益的，他们也正是从这一阶级的立场出发，并维护这一阶级的利益而作出上述结论的。因此，马克思深刻地指出："直到18世纪中叶，利息只是总利润的一部分这个事实，才（被马西，在他之后又被休谟）发现，而且竟然需要有这样一种发现。"[10]

其次，马克思肯定了马西认为利息率由利润率调节的思想。马克思在《资本论》第三卷第22章中讨论利润是利息的最高界限时，引证了马西著作中的如下论述："为使用资本而支付的金额和这个资本本身之间的比率，表示利息率，这是用货币来计量的。""因为人们为了使用他们所借的东西而作为利息支付的，是所借的东西能够生产的利润的一部分，所以这个利息总是由利润调节。""自然利息率，由个人营业的利润调节。"[11]在马西看来，因为利息是利润的一部分，因而利息的多少就由利润的多少来决定，从而利息率的高低由利润率的高低来决定。所以利息由利润调节的观点，是马西合乎逻辑地、自然而然地得出来的一个科学结论。马克思赞成马西的这一结论，但是进一步地发展了它。他指出："因为利息只是利润的一部分，……所以，利润本身就成为利息的最高界限，……利息的最低界限则完全无法规定。"[12]他又指出："假定利息和总利润之间的比率或多或少是不变的，执行职能的资本家就能够并且也愿意与利润率的高低成正比地支付较高或较低的利息。"[13]马西只是说明利息由利润调节，而未明确指出利息的最高界限和最低界限，更未明确指出利息率随利润率涨落的情况，这是马克思在批判继承马西观点的基础上所作出的进一步的发展。

第三，马克思肯定了马西认为平均利息率无规律可循的思想。他指出马西的下述说明是“完全正确”的：“在这里唯一产生的疑问是，在这个利润中多大部分归借入者，多大部分归贷出者，才算合理；一般地说，这只能由所有的借入者和贷出者的意见来决定；因为，在这一点上，合理还是不合理，只是双方同意的结果。”[14] 马克思不仅认为马西的这段话说得完全正确，并且根据马西的论述，进一步作出结论说：“一个国家中占统治地位的平均利息率，——不同于不断变动的市场利息率，——不能由任何规律决定。在这个领域中，像经济学家所说的自然利润率和自然工资率那样的自然利息率，是没有的。”[15] 马克思还指出，供求平衡在这里没有任何意义。没有任何理由可以说明，为什么中等的竞争条件，贷出者和借入者之间的均衡，会使贷出者得到他的资本的3%、4%、5%等等的利息，或得到总利润的一定的百分比部分，例如20%或50%。当竞争本身在这里起决定作用时，“这种决定本身就是偶然的，纯粹经验的，只有自命博学或想入非非的人，才会试图把这种偶然性说成必然的东西。”[16] “在中等利息率不仅作为平均数，而且作为现实的量存在时，习惯和法律传统等等都和竞争本身一样，对它的决定发生作用。”[17] 在一般利息率或平均利息率问题上，马克思的思想和阐释，当然比马西丰富得多、深入得多、明确得多，马克思才真正科学地制定了这一理论。然而马西认为一般利息率或平均利息率无规律可循，是由借贷双方的意见决定的思想，不能不富有启迪作用，不能说对马克思制定这一理论没有贡献、没有帮助。马西的功绩应当给予充分的肯定。

第四，马克思赞成马西认为利息率由一般利润率决定，而不是由特殊或个别利润率决定的思想。马克思在《资本论》第三卷第22章中写道：“就利息率由利润率决定来说，利息率总是由一般利润率决定，而不是由可能在某个特殊产业部门内占统治地位的特殊利润率决定，更不是由某个资本家可能在某个特殊营业部门内获得的额外利润决定。”[18] 马克思的观点很明确：利息率由一般利润率决定，而不是由部门利润率或个人利润率决定。在这段论述之后，马克思引证了马西的下述阐释作为其注脚：“不过，利润分割的这个规则，并非对每个贷出者和借入者都适用，而是一般地说对贷出者和借入者适用……特别大的或特别小的利润，是熟练或缺乏营业知识的报酬，同贷出者根本没有关系，因为他们既不会由于一种情况而受到损害，也不会由于另一种情况而得到利益。我们就同一营业中单个人所说的情况，也适用

于各种不同的营业；如果某一个营业部门的商人和制造业者可以用他们借来的货币，获得比本国其他的商人和制造业者所获得的普通利润更多的利润，那么，这种额外利润就属于他们自己，尽管这种额外利润的获得，只需要有普通的熟练和营业知识；这种额外利润不属于贷给他们货币的贷出者……因为贷出者把货币贷给某个营业部门时，是不会同意利息低于一般利息率的条件的，所以，不管用他们的货币获得多大的利益，他们都不应该得到更多的利息。”[19] 马西的意思是说：利息是按照一般利润率或平均利润率来调节的，借款人不会因为凭借所借款项获得了特别大的利润而支付较高的利息，也不会因为只获得了特别小的利润而支付较低的利息。可见马克思的学说包括了马西的某些思想或观点，或者说，马西也表述了与马克思学说相类似的观点或意见。但是显而易见，马克思的论述明确很多，概括得多，更具有科学性；而马西的论述，则比较抽象，只能说它包含有与马克思相类似的思想。马克思是继承并且进一步发展了马西的思想的。

上面，我们在分析马西有关利息问题的四个观点时，都曾提到马克思对马西著作的引证问题。就是说，马克思在自己的《资本论》第三卷第21、22章中讨论“利息”问题时，都曾广泛地引证了马西的著作：《论决定自然利息率的原因》。这些引证究竟说明什么问题呢？马克思为什么要引证马西的著作呢？对于这样的问题，虽然我们在前面都曾分别地有所涉及，但这里似乎还很有必要单独地作一些讨论。

关于马克思的引证方法问题，恩格斯曾集中地做过两次精辟的论述。

首先，恩格斯在1883年11月的《〈资本论〉第一卷第三版序言》中写道：“最后，我说几句关于马克思的不大为人们了解的引证方法。在单纯叙述和描写事实的地方，引文（例如引用英国蓝皮书）自然是作为简单的例证。而在引用其他经济学家的理论观点的地方，情况就不同了。这种引证只是为了确定：一种在发展过程中产生的经济思想，是什么地方、什么时候、什么人第一次明确地提出的。这里考虑的只是，所提到的经济见解在科学史上是有意义的，能够多少恰当地从理论上表现当时的经济状况。至于这种见解从作者的观点来看是否还有绝对的或相对的意义，或者完全成为历史上的东西，那是毫无关系的。因此，这些引证只是从经济科学的历史上摘引下来作为正文的

注解，从时间和首倡者两方面说明经济理论中各个比较重要的成就。”[20]

其次，在1886年11月的《〈资本论〉第一卷英文版序言》中，恩格斯又写道：“关于作者的引证方法，不妨说几句。在大多数场合，也和往常一样，引文是用作证实文中论断的确凿证据。但在不少场合，引证经济学著作家的文句是为了证明：什么时候、什么地方、什么人第一次明确地提出某一观点。只要引用的论点具有重要意义，能够多少恰当地表现某一时期占统治地位的社会生产和交换条件，马克思就加以引证，至于马克思是否承认这种论点，或者说，这种论点是否具有普遍意义，那是完全没有关系的。因此，这些引证是从科学史上摘引下来并作为注解以充实正文的。”[21]

从恩格斯这两段关于马克思引证方法的论述中，我们可以看出，它们虽然出自两个不同的时间和两篇不同的《资本论》第一卷序言，但其精神实质却是基本一致的。两段论述互相印证、互相补充，其意义是十分清楚的。撇开其他的引证形式不讲，单就马克思引证经济学家的理论观点而论，这种引证是为了“确定”或“证明”：一种在发展过程中产生的、能够多少恰当地从理论上表现当时经济状况的、在科学史上具有意义或重要意义的经济思想，是在什么时候、什么地方，由什么人第一次明确地提出来的。这种经济思想或理论观点，即使它不具有普遍意义，即使马克思不赞成、不承认，也要加以引证。因为这些引证是从经济科学的历史上摘引下来作为正文的注解，用以从时间和首倡者两个方面说明经济理论中的各个比较重要的成就。

根据恩格斯的论述，可见马克思在讨论“利息”问题时对马西著作的引证，是对马西经济思想的肯定和赞许，是对它的高度评价，是确认马西及其著作和经济思想在历史上的重要地位。因为马克思对马西关于利息问题的论述的引证，都是符合于马克思本人的经济学思想或观点的，这就说明马克思确实是把马西和他的著作作为自己理论的先驱和奠基者的，是承认马西在政治经济学史和利息理论史上的历史地位的。例如，马克思在讨论“利息是利润的一部分”这个问题时，在正文和脚注中均引用了马西著作中的同样论述，这就证明马克思已经确认马西是这一理论的“首倡者”，从而肯定了马西及其著作在经济科学史上应当占有的重要地位。其他如讨论利息率由利润率调节，确切些说是由一般利润率调节，以及平均利息率无规律可循等问题时，都是

引证马西著作中的论述作为正文或其注脚，或者从马西的论述中作出结论，这些都充分地说明了这个问题。马克思对于马西著作的引证，并不涉及不赞成、不承认的问题，更未对之采取批判、否定或反对的态度。无怪乎马克思把马西的《论决定自然利息率的原因》一书称颂为一部"划时代的著作"。

从上面对马西利息理论四个方面的分析可以看出，在政治经济学史上，马西的《论决定自然利息率的原因》一书标志着产业资本已经占据统治地位，已经使借贷资本从属于自己；因此，它第一次把利润作为独立的经济范畴提出来，并且首先把利息同利润联系起来，断言利息是利润的一部分，还在此基础上初步阐释了科学利息理论的一系列基本问题，从而使利息理论获得了新的生机，跃上了新的台阶，走上了科学化的轨道。这是马西的前辈们由于受时代条件限制而没有解决也根本不能解决的，是他们所望尘莫及的。这大概就是马克思所说的这本小册子的"划时代"的意义吧！

---

[1] 《马克思恩格斯全集》第20卷，第262页。

[2] 《马克思恩格斯全集》第23 卷，第562页。

[3] 《马克思恩格斯全集》第26卷I，第404页。

[4] 《马克思恩格斯全集》第20卷，第262页。

[5] 《马克思恩格斯全集》第23卷，第562页。

[6] 《马克思恩格斯全集》第26卷I，第404页。

[7] 参阅《马克思恩格斯全集》第25卷，第394—396页。

[8] 《马克思恩格斯全集》第26卷I，第404页。

[9] 《马克思恩格斯全集》第25卷，第422—423页。

[10] 《马克思恩格斯全集》第25卷，第422—423页。

[11] 参阅《马克思恩格斯全集》第25卷，第402、403页。

[12] 《马克思恩格斯全集》第25卷，第401页。

[13] 同上书，第402—403页。

[14] 转引自《马克思恩格斯全集》第25卷，第406页。

[15] 《马克思恩格斯全集》第25卷，第406页。

[16] 同上书，第407页。

[17] 同上书，第408页。

[18] 《马克思恩格斯全集》第25卷，第409页。

[19] 转引自《马克思恩格斯全集》第25卷，第409页脚注（70）。

[20] 《马克思恩格斯全集》第23卷，第32页。

[21] 同上书，第35页。

汉译世界学术名著丛书

分科本◎经济

制度经济学

上册

〔美〕康芒斯 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
《制度经济学》简评
前言
第一章 观点
第二章 方法
I 约翰·洛克
II 交易和业务机构
III 观念
IV 利益的冲突
V 历史的经济支柱
第三章 魁奈
I 自然秩序
II 道德秩序
第四章 休谟和皮亚斯
I 稀少性
II 从习惯到习俗
III 实用主义
IV 从自然到运行中的机构
第五章 亚当·斯密
I 利己和互利
II 自由、安全、平等、财产
III 劳动痛苦、劳动力、省免的劳动
IV 社会效用
第六章 边沁对布莱克斯顿
第七章 马尔萨斯
第八章 效率和稀少性
I 物资和所有权
II 真实的和名义的价值
III 平均

IV 入量—出量，支出—收入
V 从流通到重复
VI 能力和机会
VII 李嘉图和马尔萨斯
VIII 马克思和普鲁东
IX 门格尔、维塞尔、费希尔、费特
X 从绝对论到相对论
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

《制度经济学》简评

《制度经济学》是美国资产阶级经济学家约翰·康芒斯（1862—1945年）的主要著作之一。除了这部著作，他还写了《财富的分配》（1893年）、《美国产业社会史料》（1910年）《美国劳工史》（1918年）、《资本主义的法律基础》（1924年）及《集体行动经济学》等书。《制度经济学》集中地反映了康芒斯公开地为垄断资本主义辩护的错误思想，是制度学派的一部重要代表作。

制度学派出现在二十世纪初叶的美国。这时美国在世界工业产量上已占首位，并且成为垄断资本主义最发达的国家。同时，正是在美国，资本主义的矛盾表现得最为露骨，工人运动日益展开。为了欺骗人民，垄断资本家需要为垄断资本主义进行粉饰，并寻找医治资本主义的灵丹妙药。制度学派就是适应这种需要而产生的。

康芒斯和制度学派的其他代表一样，认为"制度"乃是经济制度进化的动力。按照他的解释，"制度"就是所谓"集体行动控制个体行动"，而集体行动牵扯的范围很广，种类也是五花八门的，其中包括"无组织的习俗"，也包括家庭、股份公司、同业协会等等，最主要的则是法制。康芒斯特别强调法律制度对于经济制度的变化所起的作用。他把资本主义制度的产生归功于法院：法院保证了资产阶级法制的胜利，破坏了封建社会制度，为资本主义的发展扫清了道路。他认为资本主义制度经历了三个发展阶段："自由竞争的资本主义"、"金融资本主义"和"管理的资本主义"（他有时称之为"合理的资本主义"）。由"自由竞争的资本主义"发展为"管理的资本主义"，也是由于法制的作用，由于国家法律加强了对于私人企业活动的干预。这就是他所谓的"法制居先于经济"的论断。

康芒斯提出这种"理论"的目的是十分明显的。他企图证明：资本主义既然是法制所促成的经济制度进化的结果，因此它也就是一种永恒的自然的社会形态，这个制度所暴露出来的缺点，通过法律对私人

企业的干涉就可以克服，不需要进行根本的改革。例如，他认为美国1848年的公司法“消除”了旧的经济制度的缺点，从而产生了现代资本主义；国家垄断资本主义的“缺点”则受到美国1890年的反托拉斯法（它是在工人群众和小农场主的压力下通过的）的最有效的“限制”。为了说明这一点，他举出了1911年美国最高法院解散了垄断资本家洛克菲勒的美孚石油公司的事例。

我们知道，法制是一种上层建筑，生产关系的改变引起法制方面相应的变化。资产阶级法制是在资本主义经济基础上产生和发展起来，并为这个基础服务的。垄断资产阶级之所以创立他们的法律这一上层建筑，正是要用它来为垄断资本服务。美国最高法院是和立法机关密切地配合起来，一致钳制和压迫人民的。不可能设想资产阶级法制，不去维护垄断资本的利益反来限制垄断资本组织。上层建筑对于社会发展可以起一定的影响，这个影响或者是促进基础的发展或者是阻碍它的发展，不管是什么结果，归根结底，法制这种上层建筑是决定于经济基础的。

康芒斯宣扬反托拉斯法的作用是经不起事实对证的。反托拉斯法颁布后，仅仅十年，美国的托拉斯组织就比颁布前的三十年增加了五倍多。美国最高法院即使偶尔判决一个公司违犯了反托拉斯法，顶多不过判处五千美元的罚款，这对任何一个大公司说来都算不了什么（美国通用公司一年的纯利即达十亿美元）。至于康芒斯举出的法院解散美孚石油公司案，更是欺骗人民的把戏。这个托拉斯不过在表面上分散了一下，变成三十四个分公司，实际上各公司的股票照旧由洛克菲勒控制。由此可见，美国反托拉斯法并没有妨碍垄断资本的发展。至于康芒斯说资产阶级法制的作用使资本主义变成了“管理的”或者“合理的”，更是无稽之谈。国家垄断资本主义同任何形式的资本主义一样，是生产资料私有制占统治地位的经济制度,它的经济发展因而必然具有自发性，资产阶级国家、法制绝不可能改变这种自发性。事实上，由于垄断组织和金融寡头利用国家机器大规模地横征暴敛，实行积累，一方面使生产社会化进一步提高了，另一方面却使资本主义矛盾进一步加深和尖锐化了，从而资本主义生产无政府状态和经济危机也进一步加剧了。这是在资本主义生产条件下发生作用的一种客观的经济规律。康芒斯说什么法律使美国的资本主义变成了可以调节的经济制度，只不过是想掩盖垄断资本的实质。

“阶级利益调和论”是康芒斯的“法制居先于经济”的理论的核心。由于资本主义社会阶级利益的对立极其明显，康芒斯被迫承认资本主义社会存在“利益的冲突”，但是他认为借助于各种措施，首先是国家法制，各种不同的利益可以得到调和。

康芒斯认为社会关系包括三层，一是冲突，二是依赖，三是秩序。“在每一件经济的交易里，总有一种交易的冲突，因为每个参加者总想尽可能的取多予少，然而每个人只有依赖别人……才能生存或成功。因此他们必须建成一种实际可行的协议。由于这种协议不是完全可能自愿地做到，就总得有某种形式的集体强制来判断纠纷。”康芒斯的意思是，虽然社会上人与人之间利益相互冲突，但他们也相互依赖、相互维系。冲突、依赖互相制约，社会秩序赖以维持。这三大因素通过“交易”“结合在一起”。所以，他承认只有可以调和的“交易”冲突，没有什么对抗性的矛盾。“交易”中的冲突可以通过“公正”的仲裁人进行和平的调节，而调节一切“交易”冲突的“公正”仲裁人，他认为就是资产阶级国家（首先是法院）。康芒斯的这种论调是完全站不住脚的。资本主义国家的无数事实说明了这样一点，法院是维护垄断资本利益的工具，“法院调节利益冲突”是使垄断组织的巨额利润合法化的同义语，实际上是资产阶级国家和垄断组织结合在一起，为垄断组织攫取最大利润的一种手段。

康芒斯甚至认为劳动者和资本家之间，也不存在对抗性的阶级矛盾。他从对社会经济发展的法学解释出发，把经济关系的本质归结为法律上所有权的“交易”，把劳动者和资本家之间的关系也说成是具有平等权利的缔约双方的法律上的“交易”。按照他的说法，“社会里所有的不是一个阶级或两个阶级，而是许多阶级”，许多集团，许多由各种“交易”构成的有机机构。这种有机机构是每个企业的基础，它把该企业的全体人员，特别是劳动者和资本家团结起来。这样一来，他就把资本主义社会中两个基本阶级，“融化”到各种有机机构中去，一笔抹杀了无产阶级和资产阶级的阶级斗争的现实意义。

为了掩盖垄断资本的矛盾，康芒斯还不遗余力地歌颂和粉饰垄断资产阶级的统治，硬说现代的资本主义同十九世纪的资本主义是不一样的，它能够“免除”过去的资本主义所固有的“缺点”和矛盾。他说美国的法律已使资本的所有权分散。“这种所有权的扩大，可以称为投资者的好感的扩大，它使千百万的美国人对于保存资本主义感到兴

趣，……美国已由‘个人主义’变成公司主义，私人财产变成法人财产。”谎言掩盖不了事实，发行小额股票不过是加强垄断资本统治的办法，是垄断资产阶级欺骗、分化工人阶级和劳动人民的一种策略，阶级斗争决不会像康芒斯所期望的那样，由于少数工人持有少数小额股票而消灭。他还说，随着公司的发展，不但在所有权方面产生了分散现象，而且在垄断企业的经营管理方面，还发生了什么管理权和所有权分离的现象。他说：“美国资本主义的另一种力量是人们可以白手起家，从最低的地位升到最高的地位。……最低级的计日的散工，出身于最穷的家庭，可以成为工头、厂长、总经理，然后董事长。……公司的行政首长，尽管他自己不是一个股份所有人，却对那傀儡董事会发号施令。”这种论调也是错误的。所有权和管理权分离，不过是资本主义发展到它的寄生阶段的产物，而不是康芒斯所说的什么社会分工的结果，经理则不过是握有控制数股票的股东所任命的代理人，资本主义决不会因经理代行资本家的命令，而有丝毫的改变。

由于制度学派对美国资产阶级庸俗政治经济学的发展有一定的影响，现在的“人民资本主义”鼓吹者还在重弹它的某些旧调，商务印书馆把康芒斯的这一本书翻译出来，供学术界研究参考，是有意义的。

王运成

1962年6月

前言

本书仿效自然科学教科学。书中所列入的每一种观念都追溯到它的创始人，然后陈述这种观念的逐步修正和变化，并且将各观念早期的双重的或三重的意义分开，直到使每种观念作为单一的意义和我理想中的政治经济科学里的其他观念结合起来为止。自从第一次世界大战以来，这种政治经济科学正在发展形成。在我所谓的"战争循环"中，在一些革命战争的前后，出现了新观念和新学说的创始者。由于我的分析是根据英美的习惯法，我就从1689年的英国革命开始；其次到1789年法国革命的世界战争；接着到1861年的美国革命（这是被抑制了的1848年欧洲革命的结果）；然后到1914年开始的许多革命的战争。

正如我在自传里解说过的，我亲身经历了这些革命循环中的两个周期：废除奴隶制的美国革命，和过去二十年的世界革命。我的第一本书《财富的分配》（1893年）受了十九世纪末叶流行的学说的支配；我的《资本主义的法律基础》（1924年）和这一本《制度经济学》（1934年）则受着在我们当前经历的革命循环中出现的种种学说的支配。

过去二十五年中，我从许多研究家和助手那里得到很多帮助，其中安娜·坎贝尔·戴维斯夫人协助我研究法律和经济问题七年，鲁本·斯巴克曼先生协助我研究经济问题四年。经济系的同事们给了我极其珍贵的协助，还有其他经济学者，包括以前的和现在的研究家在内，凡是我在写作和改写过程中，征求过意见的各位，都曾指出我的稿子的缺点，帮助我解决困难。

约翰·罗杰斯·康芒斯

马迪孙，威斯康星州，1934年8月

第一章 观点

我的观点根据于我参加集体活动的经验，从这些活动中，我在这里得出一种关于集体行动在控制个人行动方面所起的作用的理论。这种见解可能适合也可能不适合别人对于制度经济学的观念。我的《资本主义的法律基础》一书以及这部《制度经济学》的各种油印稿本和修正稿本的读者提了一些评论和批评，意思是说他们不懂我的理论，也不了解我是什么目的，并且说因为我的理论完全是我自己个人的看法，所以也许没有人能了解；这些评论和批评使得我取消个人的抑制，大胆地把我自己当作一个五十年来参加了多种多样的集体行动的“客我”。

在这第一章特别是关于意外事故和失业问题的一节里，我要叙述参加集体行动的经过。我认为这本书并不是一种我自己个人的理论，而是一种符合集体行动中许多经验的理论，因此需要跟以往二百年的个人主义的和集体主义的学说调和一致。

我参加集体行动是在1883年加入俄亥俄州克利夫兰的印刷工会为会员时开始的。我带着一个“乡下印刷工人”的一团朴素和好奇心来到那里工作，具有在印第安纳州乡间一个小村落中一家小型报馆和小印刷店里得到的七年的多方面的训练。这种每天工作十二小时，每周做七天工，每周工资十五美元左右的新经验，以及工会努力控制一家大的日报社的雇主和印刷工人两方面的结果，再加上我在1886年以前作为一个流动印刷工人的旅行，改变了我，使我放弃了准备做新闻工作的一种模糊的打算，转而计划尽可能从各方面来研究整个的经济学问题。

在经济学说方面，我所读的第一本书是亨利·乔治的个人主义的和神学意味的《进步与贫困》。这是一个同事的印刷工人推荐给我读的。我始终不能像乔治那样，用演绎法达成结论。我不满意他谴责工

会，[1] 我知道，拿我自己的实例来说，工会所取得的就业条件胜过邻近的那家自由雇用的工厂[2] 里现有的条件。

我第一次接触到法律和经济学的关系问题，是1888年在约翰·霍布金斯大学伊里教授所讲的课程里。1899年，我为美国产业委员会研究移民问题，这项工作使我实际上等于跑遍了所有全国工会的领导机构。这使我进一步研究资本家和劳工组织对产量的限制。1901年以后，我和代表"工人、雇主和公众"的全国公民联合会一起参加了劳动仲裁，1906年又和同一组织调查市营的和私营的公用事业。

我受威斯康星州州长福勒特的委托，1905年起草一种行政事务法，1907年又起草一种公用事业法。这一公用事业法的宗旨是由地方公用事业公司来确定和维持合理的价值和合理的措施。1906和1907年，我和其他的人一起给塞纪财团调查匹兹堡钢铁工业中的劳工情况。1910和1911两年，社会主义者控制着米尔沃基市的时候，我给他们组织了一个"经济和效率局"。1911年，我又给威斯康星州起草一种《产业委员会条例》，然后参加了两年这一条例的实施工作，我的目的是调查和实行有关雇主与雇员关系的合理的规章和措施。1913至1915年，我担任威尔逊总统所指派的"产业关系委员会"的委员。1923年，费特尔教授、里普莱教授和我代表了四个西部的州，出席联邦商业委员会，处理关于美国钢铁公司所行的不公平办法的"匹兹堡附加案"。

1923和1924年，我以全国货币协会会长的身份，在纽约和华盛顿研究联邦准备银行制度的运行。在这以后，1928年我协助众议院议员斯特朗（堪萨斯州的代表）拟订他向众议院币制委员会提出的稳定物价法案。

在那当中，1924和1926年间，我担任了两年委员会的主席，在芝加哥的衣着业中实施一种自愿的失业保险计划。这个计划和我以前在1923年给立法机构拟订的计划相同。这种计划经过修正，最后于1932年由威斯康星州制定为法律。

我不了解，任何经过这五十年的参加实际工作的人，怎么能不得到两项结论：利益的冲突和集体的行动。甚至国家和城市也就是那些握有统治权的人们的集体行动。[3]

同时，我不得不研究了许许多多判例，主要是美国最高法院和劳动及商事仲裁法庭的判例，要看出这些法庭根据什么原则判决利益冲突的争执——法院系根据宪法上关于合法程序、保护财产和自由以及平等的法律保障这几方面的条款来行动的。这些判例我在《资本主义的法律基础》（1924年）里曾加以讨论，本书是一种和前书有关的对经济学家的各种理论的研究。我觉得经济学家中很少采取这里所发挥的观点，或是提出什么意见能把法律制度配合到经济学里面，或是能配合美国司法机构所采取的这种依据宪法的路线。

1907年，我和法律家一同起草一种公用事业法时注意到的主要问题，是美国最高法院在1890年以后对"财产"这个名词的意义有了改变。这一改变在以前那种"有形的"财产的意义（例如，1872年的"屠宰场案件"和1876年的"墨恩案件"中）以外，加上了新的"无形的"财产的意义，这是最高法院1890年以后给予"财产"一词的新的解释。这种补充的意义为1897至1904年间的若干判决完全肯定下来。

无形的财产，按照这些判决以及《资本主义的法律基础》出版以后，我所作的进一步的研究，它的意义是通过：把持住别人所需要而不具有的东西来规定价格的权利。无形的财产也包括自由的意思，以前这是分开讨论的。人们将发现，1890年以来最高法院所有关于合理价值的判决，关键在于无形财产的这种意义以及依据这种意义而发生诉讼的利益冲突。

索尔斯坦·凡勃伦很有贡献，在1900年以后的一个时期中在经济学里采用了同样的无形的财产的概念，他之所以被称为"制度"经济学家，主要是为了这个原因。可是，所不同的是，凡勃伦从1900年向美国产业委员会作证的金融巨头们获得他的事实材料，因而他对于无形财产的概念最后成为马克思所说的那种榨取和剥削。可是，我的来源是参加集体行动、参加起草法案以及在参加这些工作中不得不研究有关时期内最高法院的判例；因而我对于无形财产的概念最后成为习惯法的合理价值的概念。

我分析这种概念，不仅从最高法院的判例而且从集体议价、劳动仲裁和商事仲裁的案件来分析，发现了这些法庭的判决当然是从利益的冲突开始，然后考虑那冲突的利益的显然互相依存；然后再由最高权力机构——最高法院或者劳动和商事仲裁法庭——作出判决，目的

不是要产生利益的协调，而是要从利益的冲突中产生秩序，在法院这就叫做“合法程序”。

一方面我在设法解决可能用什么作为研究的单位，这种单位要包括冲突、依存和秩序这三种成分。经过许多年，我得到结论，认为它们只有在一种“交易”的公式里结合在一起，和商品、劳动、欲望、个人和交换那些旧的概念不同。

所以我用“交易”作为经济研究的基本单位，一种合法控制权的移转的单位。这个单位使我能够对法院和仲裁法庭所有有关经济的判决，就实际交易行为所涉及的各种不同的经济因素，进行分类。这样的分类使人可能作一种历史发展的研究，说明法院和仲裁法庭怎样驳斥了当时他们认为是交易中强迫的或是不合理的价值，同意了他们在当时情形下认为是双方愿意的交易和合理的价值。

我回顾从约翰·洛克到今天的正统派这些经济学家，发现他们主张了两种矛盾的财富的意义，就是：既说财富是一种物质 的东西，又说它是那种东西的所有权 。可是，所有权，至少就无形财产的现代意义来说，意味着限制 数量以便维持价格的权力；另一方面，物质的东西却产生于利用生产甚至生产过剩的效率来增加东西的数量。所以，所有权成为制度经济学的基础，可是物质的东西是正统派和快乐主义经济学的基础，它们那种“有形体的”财产的意义，等于所占有的物质的东西。

直到十九世纪中叶的非正统派的经济学家——例如马克思、普鲁东、凯雷、巴斯夏、麦克劳德——模糊地觉察得所有权和物质不是同样的东西，制度经济学才有了一些萌芽。这些经济学家是模糊的，因为他们具有那种旧的“有形体的”财产的观念（甚至现在经济学家还保留着这种观念），认为所有权和所有的物质是相同的，或者仅仅区别“有形体的财产”和契约或债务那种“无形体的财产”。所以，直到十九世纪末叶从惯例和商业巨头的实际用语中产生了新的“无形财产”的观念以后，凡勃伦和最高法院才可能作出新的区别，清清楚楚地把它们分开，不仅区别了实物的所有权和债务的所有权，而且区别了未来谋利机会的所有权——把持供给，等待谈妥或是强迫人们同意一种价格。这种未来机会的所有权是“无形的”财产。

这样，制度经济学的内容一部分是追溯几百年的法庭判例，在这些判例里，集体行动，不仅通过立法而且通过解释立法的习惯法判决，承受商业或劳动的惯例，并且按照法院认为是否有利于公众利益和私人权利，支持或是制止个人行动。

这种说法也需要彻底研究从洛克到二十世纪的经济学家的著作，看看他们是不是曾经谈到集体的行动。集体的行动，和个人的行动一样，始终是有的；可是从亚当·斯密到二十世纪它一直被排斥或是忽视了，除了作为对工会的攻击或是作为有关伦理学或公共政策的附带文章。现在的问题不是创造一种不同的经济学——制度经济学——和以前的各派学说脱离关系，而是怎样肯定各种方式的集体行动在经济理论中应得的地位。

据我看来，这种集体对个人交易关系的控制是制度经济学对整个的一种圆满的政治经济学理论的贡献，这种理论将包括自洛克以来所有的经济学说，并且肯定它们应得的地位，洛克首先给劳动价值论和现代资本主义奠定了理论的基础。

经济学家中第一个在经济学里普遍采用"利益冲突"的说法的，是提出"稀少性"理论的休谟，而不是主张天赐"丰裕"论的洛克和斯密。可是休谟，以及后来的马尔萨斯，也使稀少性成为合作、同情、公道和财产的根据：假如一切东西都是无限的丰裕，那就不会有自私、不会有不公道、不会有财产权、不会有伦理学。

只有稀少的东西（实际稀少或是预料会稀少），人们才缺乏和想望。因为它们是稀少的，它们的取得就由集体行动加以管理，集体行动规定财产和自由的权利与义务，否则就会发生无政府状态。因为这稀少性是经济学家所承认的事实，他们在他们的"需要"和"欲望"的概念里就预先假定了财产的制度。制度经济学公开地主张稀少性，而不是认为当然，并且肯定集体行动在一个有稀少性和私有财产以及因此而发生冲突的世界里解决冲突和维持秩序的适当地位。

我把利益的冲突说成交易关系中主要的一面。可是我最后要说不能让这一点作为唯一的原则，因为还有互相依存以及集体行动的维持秩序。我像经济学家们那样，从稀少性出发，作为一切经济理论共同

的基础。然后我像休谟和马尔萨斯那样，进一步说明从稀少性中不仅产生冲突，而且产生因为相互依存而建立秩序的集体行动。

秩序，或者我叫做集体行动的运行规则的那种东西（它的一个特殊的实例是“合法程序”），它本身在制度的历史上是会变化的；我发现这个秩序具体地表现在各种限额的交易中，在一个丰裕的社会里是不需要这样做的。

由于这稀少性的缘故，我又把效率作为一项普遍的原则，因为它用合作来克服稀少。可是合作并不是产生于一种预先假定的 利益的协调，像以往经济学家相信的那样。它之所以产生，是由于有必要从所期待的合作者之间的利益冲突中造成一种新的利益协调——或者至少是秩序，如果不可能做到协调。这是那种说服、威胁或强迫的谈判的心理。在实际合作方面最了不起的美国杰作是控股公司（近来名誉很不好），这种公司压制冲突，如果说服不能生效的话。共产主义、法西斯主义或纳粹主义主张一种更普遍的合作，为了秩序而压制冲突。它们各有自己的一套消除利益冲突的方法。所以，协调不是经济学的一种假定的前提——它是集体行动的后果，这种集体行动的目的在于维持那管制冲突的规则。

共产主义、法西斯主义或纳粹主义要废除有历史意义的资本主义制度，只需废除讨价还价的交易关系，代以计划经济的管理和限额。

这是为什么我把正统派和共产主义的工程经济学和奥国经济学派的家政经济学归入未来 ，而讲一种谈判的或买卖的心理，作为现在的合法控制权的移转要在未来的生产、消费或劳动程序中发生效果。不先取得合法的控制权，生产和消费不能进行。这可能改变因果关系的概念。它把因果作用肯定地放在未来，而不是像洛克和正统派以及共产主义经济学家的劳动学说那样，把因果作用放在过去；也不是放在生产或消费的现在的苦乐的感觉里，像自从边沁以来的快乐主义经济学家那样。它成了一种意志的 关于现在的谈判和合法控制权的移转的理论，这种控制决定生产是否继续或者减缓或者停止，或是决定未来的消费将扩大或者缩小或者变得内容贫乏。

也许问题的关键在于需要和欲望这两个名词所包含的是哪一种 心理。如果我察看或是参加在实际从事于交易买卖的人们一起——就像

法庭在分析或者推断当事人的动机时那样——我觉得总有未来性存在，不是在生产或消费里，而是在买卖的交易的说服或强迫里，在管理的交易的命令和服从里，在限额的交易的争论和辩护里，这些将最后决定生产和消费。在这种谈判和决定中（这都是制度经济学的要素），所有关的总是未来的 生产和未来的 消费，因为谈判决定法律上的控制，必须先有控制权而后才有实物的控制。

如果像有人那样说，这种谈判的心理改变经济学里整个因果关系问题以及"需要"和"欲望"所有的种种定义，我只能说那是实际存在的情况，应该列为经济学家需要注意的许多因果关系之一。我想人们正在这样做；可是当那些比较旧的学派和他们的严格遵守教训的现代信徒构成他们的学说时，他们竭力选择单一的因果关系的原则，像劳动或是欲望，而现代各种学说却肯定是多种因果关系的学说。所以我不认为"制度的因果关系"排斥其他的因果关系；可是在所有各种希望未来结果的买卖中起作用的是意志的经济学。制度经济学代替它，作为研究权利、义务、自由和"暴露"的关于所有权的经济学，我将始终努力证明这种经济学给予集体行动在经济理论中所应得的地位。

我看不出这种分析有什么新奇的地方。它所包含的一切在二百年来重要经济学家的著作中都可以找到。它只是一种稍微不同的观点。所改变的是解释、重点以及对于那构成全世界经济秩序的种种因素中的某些因素给以不同的重要性。这一切是由于经济学家当时面临的显著的政治经济问题和他们写作地点的影响，以及他们在两世纪以来时时变化的利益冲突中所持的不同的社会哲学。

我一向要做的工作是研究出一种思想体系，承认一切经济学说应有的重要性，而用我自己的经验加以修正。这种工作是不可能做到的，如果不是我在这使人兴奋的威斯康星州工作了三十年，得到这样的两位领导人，个人主义者罗伯特·福勒特和社会主义者维克托·伯杰，以及该州人民慷慨地支持了这所宏大的大学。威斯康星州是一个缩图，表现着世界范围的利益冲突以及人们研究怎样从经济矛盾中获得合理价值和合理措施的努力。这种努力是不可能实现的，如果不是福勒特州长早年所主张的行政事务法继续施行；这一点最近已经有些靠不住，因为民主党即将前来主政。然而州的权力已经受到限制，一部分由于美国最高法院的判例，一部分由于全国性的行政机构在管辖

州的事务，最近更由于我们大家目前正在参加的那种空前的国家主义的实验。

我承认这本书重复的地方很多。可是我不得不这样。一半因为研究者和读者们对新问题不熟悉，一半因为在一种对多种多样的因果来源都给以相当地位的理论中，一个单独的概念或原则，每逢受到任何一种千变万化的原因侵犯的地方，就得重新提起。如果前面提到的一种原因，我认为已经说明过了，在对同一回事作不同角度的看法时被省略或者忘却，那当前的原因的真正重要性就会被人误解，于是读者或研究者提出来叫我注意。因此我无论如何不得不重复一下。所以，作为一个实验家，我的观点和仲裁人、立法者、法庭、遗产管理人的观点相同——竭力要解决一项争执，其中许多具有不同原则、原因或目的的互相矛盾的利益，必须尽可能使它们和平地合作。

我在从事实验的这许多年中陆续发表的一些论文和书，特别是1899年以后的作品（内中许多是和我的学生或实际参加工作的人合写的），供给了这本书里各种理论所根据的大部分资料。这些资料的来源主要如下：

论文

《州对城市的监督》，《美国政治与社会科学院年鉴》，1895年5月号，第37—53页。

《芝加哥和费城的租税》，《政治经济杂志》，1895年9月号，第434—460页。

《市政工程上散工和契约制度的比较》，《美国劳联运动》杂志，1897年1月至1898年1月，第3、4卷，共十三篇论文。

《工作的权利》，《竞技场》杂志，1899年第21号，第132—141页。

《经济理论和政治道德》，《美国经济学协会会刊》，1899年，第62—80页。

《从社会学来看统治权》，《美国社会学杂志》，1899—1900年，第5号，第1—15、155—171、347—366、544—552、683—695、814—825；第6号，第67—89页。

《解决劳工纠纷的新方法》，《美国评论的评论月刊》，1901年3月号。

《美国工业委员会报告》，《美国政府报告，移民和教育》，1901年第15号，第1—41页；

《最后报告》，1903年第19号，第977—1030页，第1085—1113页。

《出产量的调节和限制》，《劳动局局长第11号特别报告》，1904年。《众议院文件》，第734号，第五十八届国会，第二次大会。

《纽约的建筑业》，《经济季刊》，1904年第18号，第409—436页。

《肉品罐头业中劳动状况和最近的工潮》，《经济季刊》，1904年第19号，第1—32页。

《美国劳动工会的类型：联畜运输驭者》，《经济季刊》，1905年第19号，第400—436页。

《美国劳动工会的类型：五大湖的码头工人》，《经济季刊》，1905年第20号，第59—85页。

《工会工厂政策的起因》，《美国经济学协会文丛》，第3编，1905年第6号，第140—159页。

康芒斯和弗雷：《火炉业中的工潮调停》，《美国政府报告》，商业与劳工部发表。载《劳工局公报》，1906年1月第62号，第124—196页。

《美国劳动工会的类型：圣路易和纽约的音乐师》，《经济季刊》，1906年第20号，第419—442页。

《关于公有和公营问题提交全国公民联合委员会的报告》，1907年共三卷，见《劳动报告》，第1号，第60—112页。

《阶级冲突在美国是否增强以及是否不可避免》，《美国社会学杂志》，1908年5月第13号。

《匹兹堡的工资劳动者》，《慈善事业与平民杂志》，1909年3月6日第21号，第1051—1064页。

《美国制鞋工人，1648—1895：产业进化概略》，《经济季刊》，1909年第24号，第39—83页。

《霍莱斯·格雷莱和共和党的工人阶级起源》，《政治学季刊》，1909年第24号，第468—488页。

《密尔窝基市经济和效率局十八个月的工作》，该局1912年第19期公报。

《威斯康辛的产业委员会；它的组织和方法》，1914年该会发表。

《美国产业关系研究委员会，提交国会的最后报告和证据》，1916年第11卷第1号，第2部分，第169—230页。

《失业——补偿和防止》，《观察杂志》，1921年10月1日第47号，第5—9页。

《美国工会发展的趋势》，《国际劳工评论》，1922年第5号，第855—887页。

《土地价值的累进税》，《政治学季刊》，1922年第37号，第41—68页。

康芒斯等：《长期趋势和商业循环：学说的分类》，《经济和统计评论》，1922年第4号，第244—263页。

《失业——防止和保险》，艾迪编：《商业的稳定》，1923年版，第164—205页。

《工资学说和工资政策》，《美国经济学协会第三十五届年会报告与公报》，载《美国经济评论增刊》，1923年，第110—117页。

《钢铁市场上交货价格的惯例》，《美国经济评论》，1924年第14号，第505—519页。

《法律和经济学》，《耶鲁法学杂志》，1925年2月第34号，第371—382页。

《山姆尔·根普尔斯的死去》，《现代史料》杂志，1925年2月。

《物价的稳定和商业》，《美国经济评论》，1925年第15号，第43—52页。

《失业保险的真正范围》，《美国劳工法评论》，1925年3月第15号，第33—34页。

《马克思在今天：资本主义和社会主义》，《大西洋月刊》，1925年第136号，第682—693页。

《卡尔·马克思和山姆尔·根普尔斯》，1926年第41号，第281—286页。

《众议院金融币制委员会关于稳定通货的裁判》，《众院文件》，1927年第7895号，第1074—1121页；《众院文件》1928年第11806号，第56—104、423—444页。

《稳定物价和联邦准备银行制度》，《编年史者》周刊，1927年4月1日第29号，第459—462页。

《准备银行对一般物价水平的控制》，《编年史者》周刊，1927年7月18日（第30号）第43—44页。

康芒斯等：《法律的和经济的工作分析》，《耶鲁法律杂志》，1927年第37号，第139—178页。

《田地价格和黄金的价值》，《北美评论》，1928年第225号，第27—41、196—211页。

《管辖区域的争执》，《哈佛大学新闻》，1929年，第93—123页。

《关于美国失业问题的裁判》，参议院教育和劳动委员会，《参院报告》，1929年第219号，第212—236页。

《制度经济学》，《美国经济评论》，1931年第21号，第648—657页。

书籍

《财富的分配》，1893年版。

《社会改革和教会》，1894年版。

《比例代表制》，1896年版，1907年再版。

《出产量的调节和限制》，《美国政府报告》，《劳动局局长第11号特别报告》《众议院文件第734号》，1904年，第五十八届国会，第二次大会。

《工会主义和劳动问题》，1905年。

《美洲的人种和移民》，1907年。

康芒斯等：《美国产业社会史料》，1910年版，共十卷。

《劳工和行政》，1907年版。

康芒斯等：《劳动立法的原则》，1916年版，1920年、1927年重版。

康芒斯等：《美国劳工史》，1918年版，共二卷。

《产业好感》，1919年版。

《产业管理》，1924年版。

《资本主义的法律基础》，1924年版。

康芒斯等：《企业能防止失业么？》，1925年版。

---

[1] 亨利·乔治：《进步与贫困》，1879年版，《亨利·乔治文集》，1906—1911年版。

[2] 这种工厂所雇用的工人不限于工会会员。——译者

[3] 《美国经济评论》的主编允许我使用1932年6月份该报发表的一篇文章，内容略如下文所述。请再参阅在这以前某一期该报中约瑟夫·谢弗教授的评论，我因他的评论，才陈述这种个人的观点。

第二章 方法

I 约翰·洛克

约翰·洛克是英国的革命的十七世纪的产物。在两次革命中，他所反对的人和赞成的人都对他非常冷酷，前后三十年间，他发表的作品都是匿名的，或者由政治家出名，或者仅仅是为他人著作所写的详细的注解。洛克到五十七岁才公开地在英国发表文章，那是在1689年革命以后，这次的革命使他从流放中回国，使英国建立了现代资本主义。

他的经验是当时可能得到的最广泛最深切的经验。他受过清教徒的训练，在牛津任终身职，而清教徒当权时使他不敢发表言论，在国王当权时又使他失去了职位。他的命运和事业随着国务大臣谢弗兹堡伯爵起伏浮沉，他住在谢弗兹堡的家里，替谢弗兹堡撰写有关宗教、科学和政治的文章，并且追随谢弗兹堡一起过流放生活。他看到大人物和小人物被处死刑、下狱、财产被没收、言论被教会、国王、清教徒和法官所压制。他是从牛顿到卢文霍克那些新科学家的朋友和同事，是"新学识"的刻苦研究者，是他们新组织的"英国实验促进知识协会"的会员。[1]

表现在洛克身上的结果是，怀疑主义代替了认识，或然性代替了必然性，理性代替了权威，研究代替了武断，立宪政府代替了专制，主张司法独立借以保障财产、自由和容忍。在各种学问方面，他成为十七世纪的缩影，支配了十八世纪，并且在哲学家和心理学家抛弃经济学以后控制了十九世纪和二十世纪中正统派经济学者的制度的和心理的概念。

他的《人类理解论》引起柏克莱的理想主义、休谟的怀疑主义、法国的唯物主义以及康德的先验的知识形式和范畴，可是洛克本人的用意只在于一切事物的合理。他的《政府论》替1689年的革命作辩护，引导美国革命和法国革命主张人类的自然权利高于法律、习俗和君主，可是洛克的原意只是用1689年英国人的习惯法权利来代替所谓亚当后裔的帝王的神权。这一论文也使"劳动"成为政治学和经济学的基础，并且使亚当·斯密的学说以劳动痛苦作为自然价值的尺度；使李嘉图的学说以劳动力为标准价值的尺度；使马克思的学说以社会劳动力为度量剥削的标准。可是洛克的劳动观念是个人自己的劳动成果应该是个人的私有财产，他的用意只作为一种理由，反对帝王不经过独立的司法机构的审判就夺取财产。他的《论容忍的书简》是他怀疑人类理智的限度以及政府在抑制思想自由、言论自由和集会自由方面的限度，因而获得的结论。所有这些论文，三十多年中他写了又重写或是匿名或是在国外片断地发表，可是在君主立宪代替了君主专制的那十二个月里他在国内公开地出版。

1. 观念

洛克开始写《人类理解论》时的实际目的，是为了要了解人类的智力能真正知道的和不能知道的究竟有多少。这部书发源于十七世纪的论争和教条主义，这些争辩和武断引起了混乱、褊狭和内战。

> 他说，"……五六个聚集在我的房里谈论一个距离这个很远的问题的朋友，很快地就觉得谈不下去了，因为各方面发生了困难。我们苦想了一会儿，丝毫不能解决那些使我们大惑不解的疑点，后来我忽然想到我们所走的路线不对；在我们进行那种性质的研究以前，首先必须审察我们自己的能力，弄清楚我们的理解适合或者不适合于研究一些什么东西。"[2]

这是洛克的"新方法"，先考查我们的智力的研究工具，然后再考查那工具的出产。这表示他的创造天才，结果产生了这一部论述观念、语词和或然性的论文。

洛克说，心中的观念是人们真正知道的唯一的对象，在外面用言语表示出来。当时"公认的学说"是人类具有"天赋观念和天赋性格，生来就印在他们心灵上面"。洛克详细地批判了这种说法，然后进一步

说："让我们……假设心灵就像一张白纸，上面没有任何字迹，没有任何观念；它后来怎么会有的呢？……对这个问题我的答案只有一句话，是从经验得来。"[3]

洛克说，经验是感觉和反省。五种感官把"微粒"传达到心灵，再由心灵经过反省活动，使它们成为存在于外物中的可感觉的性质的观念，用记号来表达，例如黄、热、硬这种字眼。反省，像镜子一样，是"我们自己的心灵的内部活动，运用于所得到的观念"；可是附带有某种情绪，例如"从任何思想产生出来的满足或不安"。这些活动，"被灵魂反省和考察时，就供给理智以另外一套观念，这套观念不能从外面取得，而是完全在自身的内部"。[4] 它们"可以适当地被称为内部的官能"，发源于这种内部官能的观念是"知觉、保持、注意、重复、辨别、比较、复合和命名"。

以上所说的感觉和它们的反省，是"简单观念"的两个来源，理智"绝对没有任何不经过这两种来源之一而获得的概念"。[5] 这种简单观念，经过进一步反省，就产生快感和痛苦，这是何以要"在两种思想或行动之间择取一种的原因"；又产生"力"的观念，因为就我们本身观察到我们移动我们的身体，并且观察到自然物体能在其他物体中产生运动；又产生"存在"的观念，因为我们认为观念确实在我们的心中，或是事物确实在我们的身外；又产生"统一"的观念，因为我们认为是"一件东西，不管是一种真实的存在或是一种观念"；又产生"连续"的观念，"由于在我们心里变化推移的东西不断地给我们这种印象"。[6]

从这些简单观念中组合出来的是复杂观念，那是简单观念的"结合"，就是"实体"，例如人或空气；就是"关系"，例如夫妻；就是"样态"，例如空间、时间、善、恶、公道、杀害、恐惧等。这些简单的和复杂的观念是我们知道的唯一的东西。"……心灵，在它的一切思想和推理方面，除了它自己的观念以外，没有其他直接的对象，这些观念只有它加以思考或者能加以思考，……知识不过是对于我们的观念之间的关系和一致，或者不一致和矛盾的了解。"[7]

这样洛克把内心和外界完全分开。内心专管环绕着若干观念来活动，它把它们一再地结合起来，从简单观念变成高度复杂的观念——例如实体、因果、道德、神权和民法。

这种把一个内在的机构——心灵——分开，作为它复写一个外在的机构——世界，是从洛克到十九世纪末的经济学说的特点。脱离这种二元论并且代以一种内心和外界的机能关系所需要的概念，在经济学方面，直到1871年门格尔[8]用"递减的效用"一词，说出一种对于能满足欲望的外物依赖的感觉（这种感觉的强烈程度随着这些外物的增多而递减），直到1888年庞·巴维克构成未来物品的现在价值减低的观念，才创立起来。因此还需要后来的"稀少性"和"未来性"的概念来供给所谓内心和身体对现在和未来的外在世界依赖的程度不同那种机能的观念，代替洛克和他的信徒们把内心和外界完全分开的那种见解。即使如此，这些快乐主义的经济学家还是采取了洛克关于感觉和观念的那种微粒的理论。

洛克对于心灵的机械的观念是：心灵被动地接受观念，这种观念以牛顿的微粒形式来自外界，然后反射到内部。这也是以马克思为最高峰的唯物主义经济学家的特点，他们把个人的意识说成仅仅是财富之生产和取得的摹本。为了要把洛克所谓微粒的感觉、反省和意志结合在一种预期的交易关系的重复的观念里，需要更进一步把心灵看作整个身体在活动，而不是某些特殊的感觉进入身体，需要用这整个身体作为一种创造的 力量，眼光望着未来，根据预期的后果巧妙地对付外在的世界和其他的人。这一点还须由最新出的心理学和经济学来完成。[9]

然而，洛克为这项工作准备了道路，由于他的"经验论"以及他论证了我们的一切观念的来源只是五种感官，它们给予我们一种或多或少总是不完全的印象，而不是一种固有的或确实的对世界的知识。现代心理学和经济学只需要放弃他对于心灵的那种物质的概念——由于和当时流行的物理学、光学和天文学等仅有的科学类推的结果——而代以适合于研究心理学、历史学和经济学的那种实验方法的概念，这种方法他和他的同时代的人们曾运用在自然科学方面。

抱着这个目的，似乎如果我们把"意义"这感情的名词加在洛克的"观念"这理智的名词上面，我们就得到他心里的真正的意思，可是并不机械地比作主观的微粒，在心中四处移动，和外面的世界完全分开。"意义"这个名词用在这里，表示感情的方面，而观念是纯粹理智的方面。它包含一种意志作用的主观的和客观的两面，这种作用一再影响那外在的和内在的变化的世界。

这“意义”的概念改变洛克的“观念”的概念，使它从一种仅仅是被动的、镜子里的摹本变为一种主动的在心里构成观念，这些观念在内部选择和改造，以便研究和了解那否则就无法处理的外界活动的复杂性。红色据说是由每秒四百万亿次振动组成的，紫罗蓝色是由每秒八百万亿次振动组成的。[10] 我们看见红色，可是那不过是我们给予世界的机构中某种重复现象的意义，这种重复根本不是红的，因此那不是一个摹本。它可能意味着一件杀人案，或是可能意味着一朵玫瑰花。它是我们对已经发生的事情的论断，或是对将要发生的事情的预期，一切基于经验、重复、记忆以及我们在发生这件事上面的利益。它是我们给予每秒四百万亿次振动的一种特别的意义。各种天然的事物、有关人性的事物，以及有关我们自己的主观观念和感情的事物，都是如此。我们的知识不是模仿的复制品，而是，在理智方面，确实由内心创造的观念；在感情方面，是那使观念和感觉发生关系的意义。在权衡选择方面，这是评价，在意志方面，这种评价是行动和发生交易关系。

因为，“意义”这个名词是一种观念的名称，是我们用来表达经验的个别部分和整个经验之间的关系的一种公式；所以它说明一种和情感及情绪分不开的东西。当情绪就要开始变成行动的时候，我们称它为价值，就是，客观地归于外界事物的相对重要性，在我们和自然世界，以及我们周围其他的人交往中实际显出来的重要性。

这意味着“意义”含有预期的意思。“意义”这个名词所表示的不仅是一个观念的所谓内容——它意味着观念所引起的预期。洛克的“观念”只是外界进行的事情在内心印上的副本，由内在的一个纯粹理智的心灵对它发生作用，而“意义”这个名词却意味着那些观念对于目前或以后的行动的重要性。

在这一方面，“意义”这个名词表示评价、选择和行动的一个分不开的方面。洛克的所谓“价值”完全指一种外在的性质，就是存在于外物之中而反映为一种内在的“观念”的使用价值。可是现代的习惯用法正在把名词“价值”变成动词“评价”，评价就是由目前或者预期的事件引起的意义或者对相对重要性的感觉。所以意义和评价彼此分不开，一个着重在内心，另一个着重在外物，两者属于同一意志作用，这种意志作用影响周围的世界，同时又受世界的影响。

因为，意义与评价是和选择不可分的，选择是人们认定的意义和价值的外在的证据。洛克的“力”的观念给了他很多困难，他在第二版里加以修改。[11] 原因是明显的。他把作为一种内在的被动机构的心灵，和作为一种外在的主动机构的世界分开，这样就使“力”这个名词对他不能有任何有意志的意义。他只看到一种推动外界事物的内心的物理过程，就像他看到推动其他事物的其他对象一样。这样，“意志”就变成类似光、或热、或化学作用的东西，使他无法容纳在几个对象之间进行选择的那种观念。选择的观念在自然科学里根本不发生，并且它在最近这三十年中才成为一种新经济学说的基础。实际上，洛克在讨论“力”的时候绝口不谈选择的现象。在他看来，选择只和快乐与痛苦的观念发生关系。假使他对于心理学不应用内省法而应用实验法，像他和他的同时代人物对于物理学那样，那么，他关于意志的解说就不会采取一种物理的类比，而可能看到“意志”——他的“力”的观念——是一种反复地对当时实际上可能获得的最好的对象进行选择和采取行动的程序。这些可以选择的事物在它们的活动、意义和相对的重要性方面也是不断地变化。在物理学、光学或天文学上决不会发生像这样的情况。改用“意志”来说，他所谓“力”的意义是整个有生命的身体和外在世界之间的一种机能的关系，在那个世界里，意志本身是一种选择的程序，即根据那些代表可供选择的对象的相对重要性的意义和评价，在对世界和对其他人的不同程度的控制力量之间，进行选择。[12]

诚然，这种机能的关于选择的概念也包含一种物理过程，但是它和物理学上的物理过程完全不同。它在同一个行为中含有三重因素——履行、避免和克制。履行是向一方面运用物质的或经济的力量；避免是不采取成果较差的一种行动；克制是在实际行动中择取一种较低的力量，而放弃较高的力量。

物质的和经济的力量的这种三重因素在物理学上是没有的。这是意志的各方面表现在它的具体行动中，经济的和法律的理论就建立在这个基础上。[13] 它是一种主动的选择程序，既然这是有生命的行为的特点，有别于无生命的行为，我们将时常使用“选择”这个名词，作为和“价值”、“行为”、“行动”、“交易”这种名词意义相等，并且作为洛克所谓“力”的真正意义。一种选择的这三个方面——履行、避免、克制——是洛克所不知道的，在他对心灵所作的物理的类比中是不能存

在的，这种类比或者把心灵作为一种被动的内在的机构，模仿着一个外在世界的机构，或者作为一种对外界事物的直接作用，像物理学上的类比那样。

然而，像这样被了解为人类行为的物质的和经济的表现以后，“观念”、“意义”、“评价”和“行动”这四个名词，就是人们在应付物质世界和人类世界中一切行动的分不开的理智的、感情的和意志的作用，而不是洛克所说的一个内心和一个外界那种截然分开的机械作用。我们以后还要把物质的力量和经济的及道德的力量辨别清楚。

但是“意义”这个名词仍然含有洛克给予他的“观念”那个名词同样的意思，因为它所表示的不是那种确实的知识（这完全是无穷的），而是那种往往以虚构的知识为根据的实际的感觉。然而人类实际上却根据这种感觉来行动，诱导别人行动，并且同样地逐渐改变他们的行动的习惯。因此我们将使用“观念”这个名词作为一种纯粹人为的理智的“构造”，人们创造它来便利研究；并且将区别观念和观念的“意义”，后者既是理智的也是感情的。

语词，在洛克看来，当然是心像的符号。他说，语词如果用得恰当，应该“在听者心里唤起它所代表的言者心里的那同样的观念”。[14] 然而事实并不是这样。语词唤起不同的观念，并且，根据他自己的经验，他说：

> “……人们若是充分考虑到滥用语词在世界上所造成的错误、含糊和混乱，就会有理由怀疑语文自从使用以来对于人类的知识是促进多于妨碍呢还是妨碍多于促进 [15] ……这一点，我想我至少可以说，假使人们了解语词的真正作用——只是我们的观念的符号，而不是代表事物的本身，世界上的纠纷应该要少得很多。”[16]

洛克对滥用语词的补救方法是：没有观念，就不要说出代表观念的名称。观念本身必须清楚明晰，若是简单的，像“黄”或“白”；必须确当而肯定，若是那种简单观念的结合，像“公道”或“法律”，它们“没有自然界里固定的对象”。语词的运用必须“尽可能接近习惯用法已经给予它们的那种观念。”可是，既然习惯用法并“没有明明白白地给予语词任何意义”，所以必须要“声明它们的意义”。同时，“如果人们怕

麻烦，不肯声明他们的语词的意义”，他们至少应该一贯地以同一意义使用同一个语词。“如果做到这样，许多发生纠纷的争论一定会终止。”[17]

因此，洛克的《人类理解论》并不一定如人们认为它那样，是怀疑主义的哲学，而是一种在实际问题上谋取意见一致的指南。它是一种讨论语词的意义的论文，我们再加上观念本身的意义，作为研究、同意和行动的工具。他的这本书是一种关于“研究的方法”的著作。

如果知识只和观念发生关系，观念只是事物的副本而不是事物的本身，以致即使“事物本身也只是简单观念的结合”，[18]那么，世界上能有确实的知识吗？照洛克的说法，唯一的确实的知识属于那种数理的、逻辑的和演绎的性质，这种知识或者立刻地或者通过论证看出观念之间的联系、一致、不一致和矛盾。可是，如果直接看出的——例如黄是黄，或者黄不是白——这是“直觉的”知识，或是，我们应该说，意义。如果间接地通过论证而看出的——例如一个三角形的三内角之和等于两个直角——这是“理性的”知识。这两者共同构成“理性”的理智的基础，并且在这个范围内构成那种无可疑问的确实的知识。我们对一个永恒的、最有力量的、最灵敏的、聪明的、无形的生命的知识，就是这样；他的存在可以很自然地从我们的知识的各方面推断。可以这样推断出来的、使我们确信有这位神体的论证，产生于因果的观念，在这因果观念里，果不能大于因。果是世界，因是上帝。

这观念引起两种结论。既然这种果之一是人类的智慧，那原始的无穷大的因一定也是一种永恒的智慧。第二，“自然中所有的秩序、协调和美”都不可能产生，假如没有一个最初的永恒的感情和智慧，希望看到秩序、协调和美，因而在它本身含有“此后可能存在的一切至美至善。”

这种永恒的智慧的观念（也就是至善的观念），使我也确信有一种永恒的道德律，自有一套它的“惩罚的办法”，此道德律“对一个有理性的人和一个对它进行研究的人，是和国家的成文法同样的可以理解，同样的明了：而且可能更明了，由于理智比较人们的幻想和错杂的计谋容易了解，这些幻想和计谋追求条文里所包含的彼此矛盾的和隐藏的利益”。[19]

因此，洛克关于理性的概念不仅是一种理智的作用。他加入一种有关终极目的的感情的意义，我们称它为“幸福”，又加入一种有关自然法则的工具性的意义，用来达到那个目的，我们称它为“辩解”。他认为“理性”和“上帝”、“自然法则”以及“人类幸福”是同一的，后来在他的《政府论》一书中成为一种仁慈的天意，永久的、无穷尽的、不会改变的天意，想要根据协调、平等、和平、丰裕以及保存生命、自由和财产的原则，造成人类的福利。

因为这个缘故，他在哲学上被认为具有功利主义的特性。他的功利主义是上帝主宰的功利主义，不是边沁的那种人世间通过立法的功利主义。对于这位无穷大的主宰的意旨，他有确实的知识，可以用证明来推断，在这个基础上他创立了他的自然法则、他的自然权利学说、他的价值论以及他对财产和自由的辩解、“上帝”、“自然”和“理性”是相同的，他们认为1689年的革命是正当的。

这样，我们就能看出洛克的个人主义的根据。人类不是习惯和他们的时代与地点的俗例的产物，而是理智的单位，和他自己一样，他运用理性，能够确实认识宇宙的无穷尽的仁慈的理性，以及因以获得这种理性的自然法则。天地间只有一个无穷尽的理性，一个无穷尽的因，这道理所有的个人都能确实知道，因为他们本身就是那个因的果。因此，这无穷尽的理性就是洛克自己的理性被说成永久的和不可改变的。他从他自己的个人的心灵说起，作为宇宙的中心，而不是从那事件、惯例和交易关系的重复说起，对于这种重复他的心灵已经十分习惯，以致它们似乎是自然的、合理的和神性的。

因为这个缘故，他必须辨别必然性和或然性，这是自从他的时代以来科学已经辨明的区别，因为科学只和或然性打交道。可是，他缺乏现代的相对性、时间性和活动性的概念，只追求一种固定的东西，像个人的灵魂、无穷尽的理性、宇宙的理性的“骨骼”，所有的变化和或然性都可以用它来解释。

然而，即使洛克本身也是一种在他周围不断变化的事件的不断变化的经验的过程。并且，每个人都是这样。归根结底，洛克的必然性只是他心里的一个观念，像数理和逻辑上的必然性，这两者不是科学而是进行研究的精神工具。这些工具，根据他的证明，不存在于外界的宇宙中。所以，凡是来自外界的东西都缺乏数理的知识，“不过是信

心或意见，而不是知识，至少在一切有关外在世界的一般真理方面是这样。”[20]

如果是这样，那么，所有被认为对外在世界的知识只是或然性。或然性补充知识的不足，“在知识不中用的地方指导我们”，并且它“总是和命题有关的，对于这种命题我们没有确实的知识，而只是准备认为它们是真实的加以接受”。或然性的根据是“是一件事物与我们自己的知识、观察和经验相合”，以及“别人的佐证，这些人声明他们的观察和经验确实是如此”。[21] 或然性有各种不同的程度，而大脑一定会合理地进行工作。

> “应该考查或然性的一切根据，看看它们怎样或多或少地有利于或是不利于一个命题，然后才对它同意或者不同意；对整个问题加以相当的权衡，然后拒绝它或是接受它，给予不同程度的同意，对或然性有较大根据的、比较占优势的方面，给予比较坚决的同意。”[22]

这样，如果或然性、信心、意见、经验代替确实的知识，那不是为怀疑主义奠定基础，而是为了区别理性和合理性。理性可以给予我们“上帝”的、“自然”的、“至善”的不变的法则，可是“合理性”使我们可以对人生事件中或然性的优势彼此同意。流传后世的是洛克的“合理性”学说，而不是他的“理性”学说。

我们不需要在这里评论那采取洛克的物理方法的两百年哲学讨论，他们把观念当作能用内省来观察并且能像机械结构来谈论的原子。在柏克莱，那意味着我们除了观念以外什么也不能知道，外面的世界对我们说来不过是上帝的观念。在休谟，那意味着连我们自己本身也只是一个观念。在康德，那意味着我们出于自己的自由意志，为宇宙、为我们自己创立理性的法则。这些是“理性”的学说，不是“合理性”的学说。它们是观念，不是观念的意义。

另一方面，如果用“意义”这个名词作为对洛克的“观念”那个名词附加的感情的内容，那么所谓意义就是由于或然性和合理性的不断变化的意义而产生的事件和行为的可变的含义。这个名词等于山达亚那[23] 所谓“要素”的意思；不是柏拉图所说的本质（这种本质永远地先在，是纯粹的观念），而是我们自己由常识给予事物的可变的意义和

价值，这种常识山达亚那称为“动物的信心”，等于洛克的“信心或意见”。“意义”这个名词，用在这里，带有山达亚那的“要素”的意义，可是没有柏拉图的那种物质的比喻，意味着在心灵外面有本质存在。如果我们把观念、概念、本质等等了解为仅仅表示我们不仅赋予语词而且赋予外物和事件，甚至赋予洛克所谓观念的意义和价值，我们就有了一些名词不仅适合于事件和语词的不断变化的解释，而且也适合于不断变化的观念本身，这种观念不仅存在于经济学家的著作里，而且，更重要的是，存在于商人、工人、司法官、立法者的行为里，他们的意义、评价和选择正是经济学家论述的对象。他们那些人自己行动，并且劝诱别人行动，所根据的不是知识，而是他们据以构成他们的观念的意义和评价。

最重要的是，“意义”这个名词的含义是说，感觉或观念并不是作为一种依照化学的“结合律”和其他的观念相接触的孤立的分子或原子而抽象地存在的，[24] 而是作为回忆、预期和行动的整个复杂过程以内的一个起作用的部分存在的。观念的意义大大地超过洛克的所谓观念——它们是反复的、可变的对行为的指南，不断地重复，可是随着行为本身的重复和变化而变化，一个钟点和另一个钟点、一个人和另一个人、一年和另一年、一个世纪和另一个世纪都不同。洛克的“观念”是没有时间性的、永久的、不变的本质，可是观念的“意义”是一种会变化的事态发展的作用，根据记忆中的过去、通过现在的行动、发展到预期的未来。[25]

因此，能够由人加以观察、适合于研究和实验的是意义。给予语词的意义和给予观念与事件的意义之间，能作出重要的区别。根据洛克一般的评论，在经济行为中语词是用来隐蔽思想和迷惑人的，固然也能表达思想和使人有正确的了解。做买卖的人、做工的人、法庭、行政官吏、政治家等的真正的意思不是他们所说的那样，甚至不是他们所想的，而是他们所做的。关于上帝、自然、财产、自由等等，他们所说的甚至所想的，是他们的语词的表面意义以及语词所表示的观念的表面意义；他们所做的才是他们的真正意义，起因于他们的回忆、活动、预期、愿望和可能选择的目标。因此，意义能够根据活动来加以科学的考察。这种考察的对象不是观念和本质，因为这些只是心理的公式，除了它们所表示的评价和选择以外，和外界没有关系。

我们可以总结起来，先在这里说，洛克的基本理论，像因袭他的那些经济学家的理论那样，是一种“个人的认识论和价值论”，或者一个人怎样能认识一种事物并且评定它的价值；我们的理论却是一种许多的个人在一切交易关系中联合活动和评价的理论，通过这些交易关系，所有的参加者相互诱导，达到一致的意见和行动。这不是洛克的“理性”学说，而是他的“合理性”学说。[26]

2. 价值

洛克把法学、经济学和伦理学结合在“劳动”这一个单独的概念里。问题起因于他对1689年革命的辩护。托马斯·费尔默爵士在1680年已经发表了他的《族长制》，虽然那是早先在克伦威尔专政期内写成，不公开发行的。在该书里，他拥护“帝王的神权”作为一种自然权利、可以支配他们的臣民的生命、自由和财产，只对上帝负责，帝王的权利是从上帝手里得来的。[27]

洛克用“劳动”的神权来回答他。洛克说，“英国宫廷谄臣”费尔默的这种“口齿伶俐的胡说近来已经得到讲坛的公开承认”[28]，成为“一时流行的神威”。针对这种政治权力的神权学说，洛克创立了“生命、自由和财产的自然权利”学说，这是根据劳动享受自己的成果的权利推论出来的。两者的区别在于费尔默采取一种有机体的类比，使部分服从整体，洛克采取一种机械结构的类比，所以整体是部分的总和。

这种类比适用于个人，也适用于财富。在费尔默看来，个人由他们的原始的遗传法则和社会本性维系在一起，像一个家庭。在洛克看来，个人为了便利而结合，像一种集会。在费尔默看来，国家的财富是社会的产品，可是在洛克看来，那是个人产品的总和。在费尔默看来，个人对那财富的所有权是从君主得来的，可是在洛克看来，私有财产发生在宗主权以前。因此，费尔默认为，上帝和造物主对世间帝王赋予权利，由于把义务加在他的臣民身上；可是洛克认为，上帝和造物主对个人赋予权利，由于把义务加在帝王身上。他们各人把自己的理论说成上帝和造物主的永恒的道理。

洛克的许多观念的基础是一种以劳动作为价值的唯一来源的理论，人们加以审察，就会看出他的“劳动—价值”观念是劳动所生产的物质东西的私人所有权的化身，转化为一个“复合的观念”。根据这个

复合的概念，他判断了工厂厂主、农场场主、商人和地主的一些惯例是适当的。既然洛克是他的时代的产物，我们需要找出这种包含劳动、物质资料和所有权的复合观念的起源。

托马斯·斯密斯爵士，在洛克的《政府论》出版的一百二十五年以前，已经给了“共和政治”这个名词一种政治的意义[29]。他作为伊丽莎白女王派驻大陆的大使，非常诧异地注意到君主专制或独裁政治和英国政治的不同，在英国那里人民参加议会并且享有在法庭依照习惯法受审的权利。在英国，参加的阶级有贵族和绅士，这两种人都“不劳而食”；有自耕农、农场主或世袭地保有人，他们受到习惯法法庭的保障，并且“劳动工作”为共和政治“服务”，超过“一切其余的人”。一个第四种阶级，“无产阶级”，是那些“没有自由地”的人，例如工人、机匠、根据官册享有土地者，甚至没有土地的商人和零售商。这些人“在我们国家里没有发言权也没有权力，完全不受重视，而是只受人统治，不能统治别人”。[30]

托马斯·斯密斯在1565年对地主阶级和没有土地的阶级所作的这种区别，成为“共同财富”的政治意义上的主要区别，在英国继续了三百年以上，在殖民地的和农业的美洲继续了二百五十年以上。关于这个意义的争执，在1647年国王最后失败以后立刻就在“共和政治”的军队里发生。在那里平等主义者要求给所有的军士同等的参政权，不管他们有没有财产，可是克伦威尔和爱尔顿决定只有那些有地产的人靠得住，能够拥护共和政治的永久利益。这是洛克给予“共同财富”的政治意义。政治上的“共同财富”是由那些对土地有永久产权的人们参加政治。

共和政治（共同财富）的经济意义从政治意义开始。它起因于没收修道院、把耕地改为牧场以及圈收荒地。在1540年，那班从亨利八世手里取得这些没收的土地并且提高地租和撵走佃户的人，被拉铁默尔主教斥责，认为他们“把共同的财富搞成共同的苦难”。他们那一方面，却反斥他们的攻击者，骂他们是“共同财富的人”，意思等于现代的共产主义者，他们的领袖和先知是那“叫做拉铁默尔的‘共同财富’分子”，他在玛丽女王统治的期内以主教的身份，又骂他们是“晚地主和高抬地租的人”。一百年后，在“共和政治”的军队里，新国家中的参政权问题经过详细的辩论，在这场辩论中克伦威尔和爱尔顿主张参政权

以有产者为限，另一方面平等主义者要求参政权要普遍。[31] 平等主义者（后来被称为"淘金者"，那是美洲的"擅自占据新辟地的移民"、自耕农和探矿者的先驱），把共同财富的意义扩充到公共土地，这种荒地他们开始准备种植作物和建造小屋，因此他们受到法庭和克伦威尔军队的制止。[32]

同时，共同财富的这种经济意义被习惯法的法庭扩充到制造和买卖方面。区别的关键在于个人因而致富的手段。如果他由于国王赐予制造上或买卖上的特权而获得财富，那么他的财富是从公共财富中减扣出来的，他这方面没有相应的贡献。可是，如果他获得财富是由于制造、买卖、零售、从国外输入商品、或是在他的土地上生产作物的活动，那么他的私人财富就等于他对共同财富的贡献。共同财富是私人财富的总和。这种私人财富只能由勤劳和节俭中得来；另一种却是由垄断和压迫得来的。这成为亚当·斯密的国家财富的观念。这种观念成为支配了从洛克到现在的正统派经济学的那种财富的双重意义，就是，一种被占有的但不是被垄断的物质的东西。

因此，在1599年，一个裁缝工行会，虽然是国王批准设立的，当它建立一种会员优先权，便利他们和非会员竞争时，却被最高法庭判决为非法，因为这样的规定"不利于臣民，不利于国家"。1602年这同一法庭宣告，伊丽莎白女王授予一个朝臣的一项专利权"不利于国家"，因为被授予者没有专门技能，不应该获得他那种法律上的权力禁止别人竞争，这些别人具有"有利于国家"的本领。还有，1610年国王未经议会同意，征收一笔额外进口税，加重了一个商人贝兹的负担。贝兹拒绝缴纳，他的律师在高等法院辩护，认为一个外国货物进口商人所获得的财富，等于对国家增加的财富；但是这种辩护终于无效。

高等法院院长库克，在法学家中最能发扬这种经济的意义，认为私人财富，在不垄断化的条件下，等于共同财富；库克1616年被国王詹姆士解职。他的解职成为库克所主张的"司法独立以免国王专横的控制"的历史基础；这种司法独立由1689年革命予以实行，并且由1700年的践祚令加以明文规定。

这种"私人财富"等于"共同财富"的说法，由清教徒的神学者进一步加以发挥，在理查德·巴克斯特身上达到最高的表现；巴克斯特是洛

克的同时代的人物，他改变了基德明斯特村的鄙俗的生活，使它成为一个勤俭的社会。

> “公众的福利，”巴克斯特说，“或者多数人的利益，应该比我们自己的利益更受到重视。因此，人人必须尽量做对别人有益的事，特别对教会和国家有益。这不是游手好闲所能做到，而是靠劳动。有如蜜蜂靠劳动来供给蜂巢的需要，人类作为一种社会性的动物，必须为社会的利益而劳动，他属于这个社会，在这个社会里他自己的利益也作为一部分被包括在内，……如果上帝指示你一条路，可以合法地比另一条路得到较多的收获（不损害你的灵魂或任何别的人），可是你拒绝走这条路而选择那收获较少的道路，那你就错过你的职业的目的之一，你就是拒绝做上帝的仆人，不接受上帝的赐予，在他需要的时候用在他身上；你可以为了上帝而劳动致富，可是不能为了肉欲和罪恶。……人们应该选择最有利于公共利益的职业，……如果有两种职业，同样地有助于公共利益，其中一种有利于财富，另一种比较有益于你的灵魂，那就必须选择后者；仅次于公共利益，灵魂的利益应该指导你的选择……尽先选择一种可以留传后代的长期利益，而舍弃短期的、暂时的利益……压迫者是反基督和反上帝的……不仅是恶魔的代理人，而且是他的肖像。”自私的个人心理“不管国家或共同财富受什么损失，只要他自己可以因而得利。” [33]

巴克斯特不能使某些人拥护他自己对教会和共同财富的见解，那是工资劳动者、职工、学徒以及乡村里的醉汉，他们没有财产；还有乡村里的地主，他们所有的财产超过他们自己的生产。这两种阶级他认为是联合在一起反对教会和共同财富的。诚如托尼所指出，即使巴克斯特和邦延，“始终坚持高物价的不道德，也不大会想到把他们的原则运用在工资问题上。”巴克斯特所辩护的不是工资劳动者，而是佃户，作为地主的对立面，这种佃户不应该“被弄得必须这样做苦工、小心翼翼和穷困不堪，像奴隶而不像自由人民”。可是，作为工资劳动者，他说，他们需要“一个主人，能在他的雇工之间树立道德的纪律，这种纪律他们绝不会有的，假如让他们为自己而工作”。 [34]

巴克斯特的典型的例子，所谓一个人由于获得物质的财富而对于国家（共同财富）贡献更多，是托马斯·福莱，“此人白手起家，做铁厂生意，弄到每年有五千镑以上的收入，他的行为是那样的公正和无

可非议，以致据我知道的所有和他来往过的人，都赞美他那种了不起的正直和诚实，这一点没有人有疑问。”这样，由于勤劳、正直、节俭和良好的管理而获得的，同时又服从教会和国家的那种财富，正是代表清教徒精神的经济理想，以及洛克从而获得他的观念的那种环境。

托尼在他的《宗教和资本主义的兴起》一书里，很好地叙述了1660年以后的革命，反抗清教徒和斯图亚特王室两方面的专横的统治；我们已经看到洛克怎样参加了这个革命。结果是人们要求政府不应该干涉，使私人财产服从教会和共同财富。洛克准备用他的对人类理智的怀疑主义和劳动作为价值的起源的理论，支持这种要求。然而，他心目中的那种劳动是库克和巴克斯特所谓的劳动：忙碌的节俭的佃户、自由保有不动产的所有人、零售商、普通有产业的人以及有产业的清教徒，他们不受强迫地工作和储蓄，积累了地产、制造品和商品。那不是现代的或者马克思所谓无产阶级工人的劳动，而是福莱和他的铁厂的那种劳动，贝兹和他的商品的那种劳动。

洛克和所有与他同时代的清教徒都没有在地租、利息、利润和工资之间作出现代的经济的区别。他们的攻击是对人，不是对广泛的分配中的经济份额。所有这些分配中的所得全部被结合为一个简单的观念——个人的劳动报酬，这些个人是小农场场主、自己经营业务的工匠或者商人，他们是产业的所有人，可是还没有脱离体力劳动，和他们的职工和徒弟一同工作。地租没有成为一种“非劳动所得”，像垄断权和专利权产生的所得那样；直到李嘉图时代，后于洛克一百二十五年，地租才被认为是“非劳动所得”。只有非分勒索的地主所取的高额地租和他们那种不公道的圈地，被巴克斯特列为压迫者和垄断者，“有害于共同财富”。利润和利息在理论上还没有加以区别。实际上，直到洛克以后差不多二百年，在庞·巴维克时代才作出这样的区别。[35] 只有重利盘剥，苛暴的高利贷者所勒索的非分利息，被认为不利于共同财富，另一方面普通的利息，因为把自己的财产让给别人使用而取的代价，却是一种利润。利润不容易区别于农场主、自营业务的工匠和商人因自己参加劳动而获得的工资，他们自己是财产的所有者，可是他们为了利润比他们的雇工为了工资工作得更努力。甚至七十余年后在亚当·斯密的时代，对雇主和工人还不加区别，对利润和工资也不加区别。假如利润大于普通的报酬，那是一种程度的差别，而不是种类的分别。[36]

洛克的价值论，这样发源于和他同时代的清教徒，系根据一种劳动的意义，这种劳动的报酬是对一个自耕农、自营业务的工匠、或者商人的勤劳和节俭的普通报酬，他们都不是不做工作而生活的人，他们由于对产品有所有权而获得的个人收入，有点像后来变成地租、利息、利润和工资的那种东西。他以及和他同时代的其他的人认为，重要的是个人，不是功能或作用。

再说，在洛克以及和他同时代的清教徒看来，一切个人都有义务要工作和积累——原来因为惩罚亚当与夏娃的罪孽而指定的一种义务，只有那些真正工作和积累，因此对共同财富有贡献的人，才算是尽了他们对上帝的义务。劳动是对罪孽的一种惩罚，超过个人需要的财富消费，既是减少共同财富，又是违背上帝的命令。清教徒工作和积累，因为那是他对上帝的义务。

这是那种所谓"生产了价值"的劳动者。洛克的价值的意义是增加到共同财富上的生产力和积累的价值，不是从共同财富中扣除的稀少的价值。结果他的私有财产的观念是生产、有用和幸福的观念，一切都以个人对自己的劳动产品的合法所有权为基础，这种产品是为了自己作为生产者来使用，或是作为消费者来享受；而不是那种交易买卖的观念，各人把别人所需要的可是没有的东西掌握在自己手里；也不是经济的稀少性的观念，以稀少性作为使人们工作的诱因，有别于把劳动作为对罪孽的惩罚的观念。稀少性被看作对人类在"伊甸乐园"中最初的罪孽的惩罚。然而，正是这种功能的、稀少性的观念，在马尔萨斯以后，引起了地租、利息、利润和工资之间的区别。

垄断和压迫既作为由于君主的专制统治而发生的事情，不包括在问题的范围以内，同时财产和劳动的稀少性观念又被看作"罪孽"，那么生产力的价值观念就显然和私人财富与共同财富是同一回事。凡是增加私人财富的东西（这只能在生产力的意义上实现），就是共同财富的增加，共同财富是一切私人财富的总和。

洛克在他的《政府论》中每一个基本观念，都是根据这种生产力的价值观念，根据这种财产所有权的意义，根据这种道德的罪孽的观念。他在"劳动"这一复杂的观念里，体现了所有组成这个观念的上帝、自然、理性、至善、平等、自由、幸福、丰裕、有用和罪孽等许

多观念。上帝的本意是丰裕，可是人的罪孽使得他必须用工作去争取。因此，他说：

> “无论我们是考虑自然的理性，它告诉我们，人类一经诞生，就有生存的权利，因而就有权利吃肉、饮水，以及享用自然供给他们生活所需的其他东西；或是考虑启示录所记述的，上帝在世界上对亚当、对诺亚以及对他的儿子们的赐予；都显而易见，上帝，如大卫王所说，‘将地给了世人’（旧约诗篇第115篇第16节），将地赐给人类共有；（而不是，如费尔默所说）赐给亚当和他的一代一代的继承人，不管他的后裔中其余的一切人众。”[37]

洛克说上帝的礼物是赐给人类共有的，当然他的意思不是历史上原始部族共产制度的那种共同所有制，也不是现代马克思主义的共产制度，也不是一种有组织的团体，对每个人配给他一份。那样就会不仅承认了费尔默的议论，认为族长有天赋的权力可以作为一个独裁者分派个人的份额，而且也违背了他自己那种天赐丰裕的观念，所谓个人所有权对别人没有损害，因而任何集体所有制，凡是可能妨碍个人所有权的，都不能认为正当。洛克的所谓“共有”，不是因为稀少而实行的共同所有制，而是因为丰裕而普遍实现的机会均等。

这丰裕的观念是他认为人们对“肉、饮料及生活必需品”有天赋所有权的那种观念的前提。他的所谓天赋所有权不是起因于稀少，而是起因于丰裕。任何个人可以从天赐的丰裕中取得他所需要的东西，而不必用征服或者不平等交换的方式，夺取任何别人的所有。

人们可以取得非常丰裕的东西，据为己有，而不发生冲突或竞争，那么，所有对人们这种行为不加干涉的责任归谁来负呢？假如一切都和空气或日光同样的多，权利的观念就没有意义。因为决不会有人要想不许别人尽量使用他所需要的空气或日光。然而，这也是洛克的肉、饮料和生活必需品的观念。上帝在最初的甚至现在的自然状态下，给人那么多的天然资源，所以没有人必须取得任何另一个人的允许才能使用。人们只管取其所需。可是这种“取”也就是以肉、饮料和生活必需品的形式表现出来的“劳动”。然而，这不仅是体力劳动，也是智力。因此，理智的劳动给人一种权利可以占有他从自然的丰裕中

取得的东西，这种所有权，因为资源丰富，并不夺去任何别人也可能希望从丰富的资源中取得的部分。

> “上帝把世界赐给人类共有，也给了他们理性，以便他们加以利用，取得生活上最大的利益和方便。大地以及地上所有的一切，给予人类，是为了维持和便利他们的生存。虽然它自然生产的产品，以及它养活的牲畜，当它们由自然生产出来时，属于人类共有；没有一个人原来就对它们（在它们的自然状态中）有一种私人支配权，不管其他的人；然而天生万物既是给人类使用的，就必须有一种方法把它们据为己有，然后才能加以利用，或是对任何某一个人有什么益处。野蛮的印第安人，不懂得圈地，还是一种土地的共同占有者，他们吃的果品或者猎物，必须先成为他的，简直成为他自己的一部分，使其他的人不能对它有任何权利，然后才能对他有益处，用来维持他的生命。
>
> “虽然大地和一切低级生物是全体人类所共有，可是每个人自己本身有一种财产：这种财产，除了他自己以外，没有人对它有任何权利。他的身体的劳动，以及他的手的工作，我们可以说，当然是他的。那么，无论什么，凡是他改变了它们的自然状态的东西，他就已经把他的劳动和它混合起来，加入了他自己的东西，从而使它成为他的财产。它被他改变了它的自然状态，它因这种劳动而获得一种新的性质，剥夺了别人的共有权利。因为这种劳动是劳动者的无可疑问的财产，没有别人只有他能对那加入了这种劳动的东西有一种权利，至少在那些还剩下充分的同样好的东西归别人共有的地方是这样。”[38]

这样，洛克给亚当·斯密开辟了道路。洛克的“自然的丰裕”的观念也是他的天赋自由与财产的权利的前提。“每个人自己本身有一种财产：这种财产，除了他自己以外，没有人对它有任何权利。”所以他的劳动的观念不仅是体力劳动和理智劳动，不仅是生产力的观念——也是自由和所有权的观念。劳动者有自然权利可以任意处置他自己的身体，别的人都有义务听他自己怎样，一方面他从自然的无限供给中取得他自己在肉、饮料和生活必需品上的所有权。洛克所说的“劳动”不是奴隶劳动——而是“自由劳动”，这种自由劳动是在“自由地”上工作，那劳动者因此就把这种土地变成他自己的私产。

在克伦威尔的胜利的军队的时代，“淘金者”和其他反对地主圈用附近荒地的人，主张应该由他们占用，他们所根据的理由是劳动受着人为的机会稀少的限制。洛克为圈地政策辩护，他的根据是天然的土地的丰裕以及私有财产的生产力高。

> “……凭自己的劳动把土地据为私有的人，并不减少而是增加人类的共同财富：因为有助于维持人类生活的粮食，一英亩圈围的耕种的土地所生产的，比一英亩同样肥沃的公有荒地所生产的，要多十倍（这是谨慎的说法）。因此，一个圈地的人，从十英亩所获得的生活便利品，比他从一百英亩荒地所能得到的要多得多，那么实际上就可以说他对人类贡献了九十英亩；因为他的劳动现在以十英亩所产的粮食供给他，其产量接近公有荒地一百英亩的出产。我在这里把经过加工的土地估计得很低，把它的出产只说成十与一之比，实际上更接近一百与一之比。”[39]

这是1862年美国移民授田法[40]所根据的理由。因此，自由地上自由劳动者的生产力和劳动者的私有财产是同一回事；按照洛克的说法，这是神的法则也是自然法则。

> “上帝把世界给予人类共有；……他把它赐给勤劳的和有理智的人使用。……有些人只有剩下的和已经由别人占有的同样好的土地留给他们去加工，这些人不必诉苦，不应该干预已经由别人的劳动加以改良的东西……上帝命令，个人的需要迫使他劳动。凡是他用在一个地方的劳动，就是他的财产，别人不能从他手里夺去。因此，我们理解，开辟或是耕种土地和取得所有权是结合在一起的。前者给了后者这种权利。所以上帝，命令人们开辟，也就授权让他们相应地占用；人类生活的条件，需要劳动和作为劳动对象的物资，就必须实行私人占有。”[41]
>
> 由于加工改良而占用任何一片土地，“并不对任何其他的人不利，因为仍然有足够的和同样好的土地剩下；并且超过现在还没有占有土地的人所能使用的数量。以致实际上他个人的圈地从来决不减少留给别人的土地：因为凡是留下足够别人使用的数量的人，就等于完全没有占用。”[42]

这样洛克把法学、经济学和伦理学结合在土地的非稀少性概念里。从当时英国的人口稀少以及伊丽莎白女王以后那种世界范围的征服来看，不能说他不合理。问题在于，这样的一个劳动者究竟能取得多少作为私有财产呢？洛克给了两种答案，决定于货币采用以前和货币采用以后的情况。在人们采用货币以前，财产的范围是

> “决定于人们劳动的范围，和生活便利的设备：没有一个人的劳动能开辟或者占用一切；他的享受所消费的也不能超过一小部分……这个标准确实把每个人的所有物限制在很小的范围以内。”[43] “用这个方法给我们财产的那同一自然法则，也限制了这种财产。‘……那厚赐百物给我们享受的上帝。’这是理智的声音，因感激的心情而更加坚定。可是他赐给我们到什么程度呢？为了享受。以任何人能利用它对生活有益而无害为度，在这个限度内，他可以凭他的劳动对它取得一种产权：在这个限度以外，就是超过他应得的份额，应该属于别人的。上帝造成的东西没有一样是给人类来损害或毁灭的。因此，如果考虑到长期以来世界有丰裕的自然供给，而使用者很少；一个人的勤劳所能得到，并且因此有害于别人的东西，在全部供给中是多么小的一部分；特别是严守理智所决定的对他有用的范围；那么，关于这样确定下来的财产，就没有什么争论的余地了。”[44]

人口不足这个理由被用来反对费尔默。若是上帝使帝王们作为大地的唯一所有者，那么，一个国王

> “可以对其余一切的人不供给食粮，因而可以任意饿死他们，如果他们不肯承认他的统治权，服从他的意志。”可是“更合理的想法是，上帝既要人类增多和繁殖，他自己就应该给他们大家一种权利来使用衣、食以及其他生活便利品，这方面所需的原料，他已经非常丰裕地给他们作了准备，而不应该使他们依赖一个人的意志来求得生存”。[45]

这样，在货币采用以前的标准是“每个人所占有的，应该以他所能利用的为度”。可是当“货币的发明”引起“更大的财产”时，对这“同一适当的标准”也并不违背。这里发生了洛克的重商主义，它受到魁奈和亚当·斯密的攻击，可是实际上至今都没有被打倒。据洛克的看法，货币的获得既是私人财富又是一种等值的共同财富。

因为，有了“货币的发明”，现在一个人所有的财产就有可能远远超过他自己个人的劳动所能开辟的范围，而不侵犯到别人。由于“默契”，“一小块的黄色金属，一种可以久藏而不损耗或腐朽的金属，应该值一大块肉，或是一堆谷子。”假如他保存大量的其他物品，就是“浪费共同的物资”，因为它们会“在他手里无用地坏掉”。可是如果他拿它们交换货币或者同样经久的东西，他就让出一部分，使其不会在他手里无用地坏掉，而“同时他可以任意尽量地积累这种经久的东西”，并且不损害任何人，“他的财产是否超过适当的限度，不在于他的所有物之多少，而在于是否有什么东西在他手里无用地坏掉。”

货币的重要，在重商主义者洛克看来，是它的物质的耐久性。因为，他说，“因此产生了货币的使用，那是一种持久的东西，人们可以久藏不坏，并且通过彼此同意，人们会接受它来交换真正有用的、可是容易坏掉的维持生活的东西。”

然后，由于货币的使用和商业，大量的财产才有利可图，“因为我问，当一个人没有机会和世界上其他地方通商，以便出卖产品去换钱的时候，他对美洲内地的一万英亩或十万英亩良田以及所有的牲口等设备会有什么重视的价值呢？那就不值得圈地了。”像这样“以自己的多余产品换来的”这种货币可以“贮藏起来而不损害任何人；这种金属的货币在所有者的手里不会损坏或腐朽。”因此私有财富，像重商主义者的所谓国家财富一样，是用商品交换取得的货币的积累。

据洛克估计，货币的采用并不意味着自由地的绝迹。通过商业和货币而取得的大财产，和货币采用以前一样，并不减少土地的丰裕。

所以，洛克把劳动、物资和私有财产作为他的价值学说和政治学说的中心，他所根据的前提是土地的丰裕，这种土地由一位仁慈的造物主赐给人类共有，附带有工作和繁殖的义务。“丰裕”这个经济的名词等于洛克所谓“恩惠”那个神学的名词。

在这“丰裕”的前提之下，物资和对物资的所有权之间不可能有什么矛盾。直到财产意味着“稀少”和劳动意味着“多”的时候，矛盾才出现。

采用金银作为货币，使洛克不得不区别两种价值，然而两者都是以劳动为基础。“由于默契的价值”是金银的价值，可是“各物的内在的

价值”只决定于“它们对人类生活的用处”。这方面我们以后将加以区别，分别称为稀少性价值和使用价值。可是，据洛克的说法，这两种价值都决定于劳动量；这一点直接引起卡尔·马克思的价值学说。内在价值量——就是使用价值的数量——差不多完全和劳动量相等。洛克重复他以前的议论，说：

> “……因为实在是劳动造成各种东西的价值的差别；让任何人想一想，一英亩地种了烟草或甜菜，种了小麦和大麦，和一英亩同样的地荒在那里，完全不加耕作，两者之间是怎样的不同，他就会看出劳动的加工造成价值的绝大部分。我想那是一种很谨慎的估计，如果说地球上对人类生活有用的产物，十分之九是劳动的结果，不但如此，如果我们在使用东西的时候，正确加以估计，计算有关的各种费用，其中什么是纯粹天生的，什么是由于劳动的，我们就会发现，在大多数东西里面，百分之九十九应该完全归功于劳动。”[46]

魁奈和斯密都没有说到这样的程度，可是说自然也是 生产的。麦克洛克和卡尔·马克思遵守洛克的说法。

可是，金银也有一种价值，在数量上主要决定于劳动的量。“和食物、衣服及运输工具比起来”，它们真是“对人类生活没有什么用处”。它们只有一种“空幻的想象的价值：自然没有赋予它们这种价值”。[47] 因为这个缘故，它们的价值不是内在的，而是“只由于人们的同意”。然而劳动构成“它们的价值的主要尺度”。

这样，洛克在一个“复杂的观念”里结合了他在别处所证明的一切，在他的《人类理解论》和论政府及容忍问题的论文里所说的一切——关于上帝、自然、理性、财产、平等、自由、幸福、丰裕、有用和罪孽各方面，把它们体现在他的“劳动”的意义里。上帝、自然和理性是同一的，因为，虽然推理是洛克自己的理性在起作用，可是那推理的能力是上帝从自己的能力中赐给他的，他知道上帝的意旨，能说出上帝的用意，不是作为一种或然性而是作为一种必然性——这种必然性不是由于直觉而是由于证明得来，像那永久不变的数学的真理。这些意旨是：一切的人受到上帝同样待遇，上帝和自然及永恒的理性是相同的；大家都应该享受利用自然礼物的有用的特质来满足欲望的那种幸福；这种有用的特质天生是丰富的，所以关于对它们的占有，不需要发生竞争或争执；这种丰裕证明上帝的意旨是仁慈的；由于这种丰裕和这种待遇的平等，人人有同等的自由可以尽量取得他自己所

能利用的一切，因为还有足够的东西剩下来给别人；在这丰裕的条件下，当然生命、自由和财产可以认为是自然权利、神权或者理智所证明的权利，因为理智是从上帝的普遍恩惠出发的一种逻辑的辩解。

有人提出这个问题：如果上帝、自然和永恒的理性丰裕地供给了一切，像空气、日光、肉、饮水和生活资料，为什么还有任何劳动的需要呢？洛克的答复是清教徒的答复：罪孽。使人类不得不工作的，是"罪孽"而不是"稀少"。人类违反上帝的命令，因而受罚，要他们必须工作才能维持生活，又要他们当中罪孽较大的人服从罪孽较小的人。他和费尔默采用了同样的事实，可是他的解释不同。

> "那一番话（在被逐出伊甸乐园时）是上帝对那女人的诅咒，因为她是第一个不服从的，而且最大胆……作为帮同诱惑的人（也是共同犯罪的人），夏娃被放在她丈夫的管辖下，以致他意外地获得一种比她高的地位，为了加重她的惩罚，……很难想象，上帝会同时使他做主宰全人类的普天下的君王（像费尔默所主张的那样），又使他终身做一个按日受雇的佣工；把他赶出'天堂去耕地'，同时又使他登上宝座，享受无上权威的一切利益和逸乐……上帝规定他必须做工来维持生活，似乎就应该给他一把铲子去开辟土地，而不该给他一种王权来统治土地上的居民。'你必汗流满面，才得糊口。'" [48]

这样，稀少被变成罪孽的化身，贫困被认为罪有应得的结果。罪孽被想象为发怒的上帝的判决，用逐出他的"丰裕的乐园"作为处分，执行这个判决。这成为亚当·斯密的理论；并且，在洛克以后一百五十年，人们在美国为奴隶制辩护，认为是对罪孽的惩罚，一方面美国的一切劳动立法、童工立法和工会主义百年来不得不把对罪孽的惩罚和由于稀少性的压迫，辨别清楚。 [49]

因此，洛克的"价值"的意义是伦理学、法学和经济学的结合，体现在"劳动"里面，并且，具体地说来，包含三种意义，这三种意义都不容许有一种功能的、稀少性的概念，而且都经过修改，存在于亚当·斯密的学说里面。这些可以总结如下：

（1）有用的特质的一种具体的、客观的体现——后来区别为"使用价值"——因为它们对生产或消费有用，可是它们的功用并不决定于

稀少性，所以既不随着供给的增加而减少，也不随着供给的减少而增加。这些有用的特质的总和就是共同财富和私人财富的经济意义。私人的使用价值和公众的使用价值是同一的。

（2）价值的起因和尺度是在自由地上工作的自由劳动者的自由意志——可是，他注定了要工作并且为将来而节约，是因为他故意违犯了上帝的命令，而不是因为别人占有他的身体、他的工作机会，或者他的工作成果而引起的稀少性。

（3）尽了他的工作和节约的义务，相应地就给他一种权利，可以把他的劳动和节约的成果，以及他用买卖和货币得来的一切其他自由劳动者的劳动成果，据为私有财产。他的权利和他个人在自由地上的产品以及他从自由交换中获得的东西是同一的。

3. 习俗

1922年在费城的一次有实业家八百人参加的午餐会上，讨论的主题是雇主对他们的职工的关系，会议通过了一项关于"事实"的声明，作为大会的一种文件散发，内中有这几句话："我们全是工作者；北美合众国是我们的联盟；我们的忠心首先是对上帝，其次是对这个联盟。我们的国家是对造物主的信仰的一种生动的表现。自由是我们的天赐的人权。"

1922年的这种天赐自由和财产权的说法，溯源于1689年的洛克。[50] 我们在上文已经说过，洛克关于上帝、自然和理性的观念是他自己的观念被说成永久的、不变的，像数学那样。根据他的《人类理解论》，它只在他自己的心里存在，然而它是"必然的"。问题在于，它怎么会在他自己心里存在的？他的哲学的答复是，神的恩惠和世界上的丰裕是同一的。因为哲学上的有限是经济学上的稀少，哲学上的无限是经济学上的丰裕。可是，洛克的重商主义者假定货币稀少的基础上作出他的丰裕的理论，颇有困难。同样的恩惠和丰裕的观念，以前在费尔默和牧师们的心里存在，后来在法国的魁奈、苏格兰的亚当·斯密、美国的林肯和费城的雇主们心里也存在。显然，在天赐自由和财产权利的假设中，若是把上帝认为是一个"稀少"的上帝（像后来马尔萨斯那样），而不是"丰裕"的上帝，那我们就得向经济学或哲学以外

的其他地方去寻找神赐的和自然的权利的起源。我们发现它起源于习俗。

天赋财产和自由的权利的观念产生于经验，像洛克所主张的那样，可是洛克的观念从而获得它们的意义的经验，是他和他认为是自己周围人们的良好习俗打交道的经验。费尔默和费城的雇主们也都是这样。洛克发表他认为上帝、自然和理性是同一的那种特别方式，是由于费尔默的"族长制"一书在教会人士以及詹姆士国王的其他拥护者当中很受欢迎，使他受了影响；在那本书里，上帝、自然和理性被看成和费尔默认为是他周围人们的良好习俗的东西是同一的。

费尔默写他这本书是在克伦威尔专政的时代，他有两个敌对的集团运用同样的理由，他必须主张查理一世的神权来对付他们。一方面教皇，另一方面清教徒，都曾认为上帝、自然和理性等于人民的权利，人民有权利推翻帝王，并且有权利一方面维护教皇的神权，由教皇管理帝王，另一方面维护小财产所有者的自然权利，由他们选择帝王，同时用法律限制帝王的行为。

> "自从学院神学盛行以来，"费尔默写道，"神学者以及其他各种有学问的人有一种共同的见解，认为——
>
> "'人类生来就有天赋的自由，不该受任何压制，并且可以自由选择它所喜欢的一种政府；任何一个人统治其他的人的那种权力，最初是根据群众的意见来授予的。'"
>
> "这种理论，"费尔默说，"最先在学院里产生，后来受到所有拥护教皇政治者的培养。改革派的教会里的圣职者也接受这种意见，普通人士到处都亲切地欢迎它，认为最合乎人情，因为它豪爽地把一部分自由给予群众中最微贱的人，这些人夸张自由，好像人类最大的幸福只能在这里得到，从来不记得追求自由的愿望正是亚当堕落的第一个原因。"[51]

费尔默接着就详细地答复"那班阴险的神学家"，特别是红衣主教贝拉明和耶稣会的苏雷士，"他们一心要把国王推到教皇之下，认为最妥当的办法是把人民提高到国王之上，以便教皇的权力可以代替帝王的权力。""神学家的这种原则"，他继续说，"违反圣经的教训和历史、所有古代帝王一贯的惯例，以及自然法则本身的原则。它在神学上的错误或是在策略上的危险，究竟哪一方面比较严重，很为难说，"

因为它是“天赋自由和人类平等”的学说，“这庞大的、煽动民变的机构的整个组织”完全以它为基础。[52]

费尔默所支持的帝王神权的学说，固然比那反对的学说较为陈旧，可是，诚如菲吉斯指出的，费尔默是第一个人把这种学说不建立在从前那种神命的观念上，也不引证圣经为根据，而以造物主为了人类在社会里生存而造成的人性为基础。[53] 这样，他把神的法则看成和自然法则以及人性法则是同一的，于是帝王的神权变成帝王的自然权利。魁奈为地主和帝王做了这同样的工作，洛克、斯密以及费城的雇主们为工厂主也做了这种工作。

可是，费尔默给了本性一种生物学的意义。他说，人性的基本实情不是平等和自由，而是遗传和服从。婴孩儿是父亲所生，因此，费尔默认为，他们立刻就属于父亲的绝对父权所支配，在一切有关生命、自由和财产的问题上，他可以对他们任意处置。他们自己所有的东西都是由恩惠得来，而不是由于权利。他们生来的状态是奴隶状态，他们可以被遗弃，像在罗马那样，或是被出卖，像费尔默所引证的原始社会的许多历史上的实例，而父亲并不因此受到任何惩罚。可是，如果那父亲不这样做而保存了他的儿女，那不是因为自然规定了责任，而是因为他爱他的儿女。

费尔默认为，一个国家也有这种情况，和一个家庭一样。一个国家只有一个首长，就像一个家庭只有一个父亲。菲吉斯说，费尔默的“全部议论的基础完全在于把王国和家庭、把王权和父权看成同一回事。”[54] 他很重视这个比喻。有如菲吉斯所说，它“比平常从圣经里找来的乱七八糟的引证切实得多”，同时“该书之受人欢迎，进一步证明这种观念对大多数人具有一种‘新发现’的力量”。[55]

那新发现是把上帝看成相同于生物学，把生物学看成相同于古代家庭、部落和民族的原始习俗，以及英国国王和王室依附者的现代习俗。从历史观点来说，费尔默比洛克较为接近正确。他说得很对，英国的习惯法不仅是一种“共同的习惯”，因为

> “每一种风俗习惯总有一个时候它还不是风俗习惯，我们现在所有的第一个前例，当它开始的时候是没有前例的；凡是一个习俗开始时，总有一种习俗以外的东西使得它合法，否则一切习俗

的起源都是不合法的了。习俗最初成为合法，完全由于有一个在上者命令或是同意它们的开始……习惯法本身，或者这个国家的共同习惯，原来是国王的法律和命令，起初都是没有写成文字的。”那些建立习惯法的法官“全是由国王授权，以他的权利和名义，依据古时的规矩和前例，作出判决。”[56]

费尔默引证了几段文字。

成文法也是这样。“国王也是它们唯一的直接的制定者、修正者和调节者。”议会由国王任意召集和解散。它们的基础不是“人民的任何天赋自由的惯例；因为议会里所主张的自由都是由国王恩赐的自由，不是自然给人民的自由；因为，自由若是自然的，它就会给群众一种权力，可以随时随地任意自己集会，授予统治权，并且用公约来限制和指导这种权力的行使……人民不能自己召集自己，而是国王用命令叫他们到他所选定的地方；然后凭他的一句话又立刻把他们解散，除了他的意志以外看不出有其他原因”。成文法不是由议会创立的，而是“由国王一个人制定，根据人民的提议”。[57]

这一切，据费尔默说，都是理所当然，因为否则国家就会被民变和内战搞得四分五裂。

“……虽然一个国王也要使他的一切行动符合法律，可是他不一定受法律的束缚，而是任凭他的好意和为了作良好的榜样，或者以国家安全的一般法则所能容许的为自然的限制；因为在这种情况下，只有成文法可以说是束缚国王，不是由于它是成文的，而是由于它自然地是维护国家的最好的或者唯一的手段。这个手段使所有的帝王，甚至暴君和征服者，不得不保存他们的臣民的土地、财物、自由和生命，不是由于国内的任何法律，而主要是由于作为一个父亲的自然法则，这种法则使他们在臣民的公众利益所必需的事情上，不得不承认他们的祖先和前任帝王的行为。”[58]

因此，费尔默和洛克一样，是费城的厂主们的预言者。上帝、自然和理性，在根据英国国王和从亚当到查理以来所有的国王的惯例，

确定帝王的神权以及后来一切雇主对他们的职工的自然权利这个问题上，是一致的和相同的。

费尔默显然把帝王神权的真相和弱点完全暴露在洛克的聪敏头脑的面前，洛克翻来覆去地玩弄费尔默所用的字眼和事实的矛盾的意义。菲吉斯说，费尔默在这个学说上的重要性"真是了不起"，因为"他值得后人怀念，不是作为这种理论的最完善的说明者，而是作为它衰微的先声"。[59] 他这种荒谬的议论正是《人类理解论》的聪明作者所寻求的一种，以便把帝王神权转变为财产所有者的神权。但是，洛克的修正之所以不那么荒谬，只因为他是给胜利的一方说话，而费尔默是给失败的一方说话。

完全和费尔默一样，洛克认为上帝、自然和理性是同一的，可是意义不同，因为，他从而构成他的意义的那种习俗，是1689年的农场主、工厂主、商人和资本家的胜利的习俗；另一方面，费尔默所根据的是原始部落、古老文明和教皇依附者的腐朽的习俗，是英国国王、封建贵族和王室依附者的失败的习俗。

因为，习俗只是行为和交易关系的反复、重复和变化。没有一次反复和它的前身完全相同，没有一种重复跟那和它同时存在的东西完全相同。因此，在前后相继的时期以及同一时期，总有一种习俗的变化性。历史过程中的这些变化引进新习俗，作为以前的或同时的习俗的变化物或替换物；向来总有旧习俗或者竞争的习俗衰微下去，甚至被剧烈地消除掉，让新的或不同的习俗来替代。这样，总有一种继续不断的习俗的淘汰在进行着，结果是，适合于变化的经济情况以及变化的政治和经济优势的一些习俗才得留存下来。既然这是由于人类意志的作用而发生的，它很像达尔文的进化论的那种人为的淘汰，可是能应用于适合不断变化的社会情况的行为和交易关系，而不是应用于达尔文的适合不断变化的地质情况的生物的构造和机能。

物种进化和习俗进化（两者都由于人为的淘汰）的这种类似非常接近，人们因此有理由可以说有一种相同的力量在起作用，这种力量我们称为"愿意"，既是有意识的又是习惯性的。习俗不能过激地或是突然地加以改变，因为它们产生于生物的最基本的特质——本性和习惯，那不过是经验认为可以保护生命、保持享受，以及在竞争中可以

维持生存的那些行为的反复。这种反复一代又一代地继续下去，以致习俗和遗传相似。

可是，习俗不只是习惯。它是造成个人习惯的社会习惯。我们不是作为孤立的个人开始生活的——我们在婴儿时代以纪律和服从开始生活，我们继续作为已经存在的组织的成员，因而只有遵守反复的和重复的惯例——这就是所谓现行组织的意义——才能获得生命、自由和财产，顺利地、安全地并且得到大家的同意。我们也不是像洛克的“自然的本来状态”所假定的那样，作为有理智的动物开始和继续活动。我们是由重复、照例行事、千篇一律开始和继续活动——总而言之，按照习俗。理智本身是行动、记忆和预期的反复重现；也是我们赖以获得生命、自由和财产的那些人的行为、思想和预期的模仿——或者不如说是，重复。

如果有一种感觉使得这种反复和重复能继续不断，可以说那是“熟悉”、“地位好”和“社会压力”的感觉。如果这种重复和预期大体上是不变化的，因而是熟悉的，并且很有强迫性，不容许不遵从，同时如果它们能给人很好的社会地位，保证有利的希望，就会被人格化，被说成一种预先发出的命令；而实际上，就我们所了解的它们起作用的方式来说，那只是一种认为同样有利的行为将要重复的预期。这种良好的 习俗的人格化，显然是费尔默和洛克的心理作用，他们把自己所熟悉并且觉得确有把握的预期的物性和人性的反复重现，说成自然、上帝和理性的永恒的、预先假定的、不能改变的法则。

然而，它们并不是不能改变的。它们随着经济和政治情况的变化而变化。费尔默和洛克两人所熟悉的习俗是地主、土地占有人、国王的反复发生的惯例和交易关系，就是所谓封建制度；以及在当时资本主义通过商业和革命而扩张的时期中商人、自营业务的工匠、农场主的惯例和交易关系。

可是，那些在洛克看来似乎是神授的和天生的习俗，在历史上是很近的，虽然比洛克本人老一些。这样，由国王的法庭执行自愿的契约，还是不满一百五十年的事；然而洛克把这种事回溯到社会的起源，并且在这个基础上确定服从政府的义务，认为政府是在“原始的契约”里早已建立的。

司法官认为当事人的行为含有一种法律的契约，由于法庭根据当事人的行为假定他们原有的意图，司法方面的这种惯例同样也是起源于习惯法，起源于十六世纪中的“口头契约”学说；可是洛克指出他所谓“明确的和默认的同意之间那种普通的区别”，并且以此为根据，创立他的理论，认为原始时代的人也订立可以实行的默认的契约，和他自己的时代的那种契约一样。大体说来，洛克的默契学说（他的《政府论》一书大部分以这种学说为基础），除了风俗习惯以外，没有任何其他的东西。从最古的时代起，一切习俗，甚至奴隶制，都可以解释为默契的行为；可是洛克的所谓默契，只以他所熟悉的并且认为有利于他所袒护的那些人的为限。

子女继承财产，按照英国人的习俗，是子女的一种自然权利，“凡是一种惯例普遍实行的地方，人们就有理由认为它是出于自然的。”[60]

妇女对丈夫的服从，像当时在英国那样，是根据上帝对夏娃的惩罚，并且根据“人类的法则和民族的风俗习惯”，因而它有一种“出于自然的基础”。她的服从是一种神命的、自然的、有关夫权的义务，因为这是人们见惯的，并且洛克的意见认为有益。他所反对的只是费尔默企图把“习俗的神圣”应用到“一种支配她的生死的政治权力”，这种权力，洛克认为，并不因为由于婚姻关系有了把她作为财产的权利，就合理地产生。[61]

最重要的是私有财产的习俗，它的意思包括“生命、自由和产业”，依照1689年习惯法实地应用的事例来说。而且，根据洛克的说法，在社会的组织形成以前财产已经存在，“因此，人们结合为国家，把自己放在政府之下，重大的和主要的目的就是维持他们的财产。”[62]

如果习俗改变，或者情况改变，就必须在不同的习俗之间加以选择，决定选择的是理性和私利的矛盾。好的习俗应该择取，坏的应该丢弃。洛克谈到在英国议会里仍然有代表的那种“衰落的城市”[63]时，说：“世界上的事物这样不断地新陈代谢，没有一样东西能历久不变……可是事物并不总是相等地在变化，当习俗和特权存在的理由已经消灭时，私人利益往往还保持着它们，……理由既不存在，习俗的

遵守可能引起多么严重的不合理的后果，”从这些衰落的城市在议会里所得的不相称的代表权上，可以看出。[64] 自从洛克的时代以来，他所认为神圣的、自然的、永久的习俗中许多已经发生了这种情况。它们已经或多或少地腐朽衰落。

另一方面，“自然状态”中所没有的习俗，是英国司法官经过几百年慢慢的选择当时认为好的东西，到洛克的时代已经使它们发展成习惯法的那些习俗。洛克所描写的“自然状态”正是这些习俗还没有被发展成习惯法的一种状态，可是参加构成这种状态的人是有理性的动物，他们无论如何知道关于习俗的事情，并且着手组织一个国家，使这些习俗明确地肯定下来，可以强迫实行。

这种人们需要但是在自然状态中还不存在的新惯例，根据洛克的说法，第一是

> “一种确立的、固定的、大家知道的法律，人们一致同意接受它并且让它作为是非的准绳；作为判断彼此之间一切争执的共同标准：因为自然的法则虽然对有理性的人类都明白易解，可是，人们由于自己的利益而有偏见，又由于缺少研究而糊里糊涂，往往在应用于他们的特殊问题时不承认它是一种他们必须遵守的法则。”[65] 因此有司法独立的必要。
>
> “第二是，在自然状态中没有一个大家公认的和超然的法官，有权力根据固定的法律来判决一切争议：因为，在那种状态中人人是自然法则的审判员又是它的执行人，人们都偏于自己，于是在他们自己的问题上，感情和报复心很容易使他们做得过火和操之过急；而在别人的问题上疏忽和漠不关心，使得他们行动过于迟缓。”[66] 因此，又有司法独立的必要。
>
> “第三，在自然状态中往往没有一种权力来支持正确的判决，加以应有的执行。那种由于不正当的行为而犯罪的人，一有机会，就会用暴力来实现他们的不正当的行为；这种反抗往往使处罚给那些试图执行处罚的人带来危险和毁灭。”[67] 因此需要一个宪法的君主来执行司法的判决。

因此，自然状态是像洛克自己那样孤立的然而有理智的人的原始状态，他们没有英国那种习惯法、独立的司法机构、立宪的君主或者

司法部所管辖的州郡司法行政长官。

“战争状态”，正相反，是“不受普通的理性的法律的拘束”的状态（这里没有普通的有权力的法官），这里人们可以“根据他们可以杀死一只狼或是一只狮子的同样理由”而毁灭一个人。在自然状态中，没有向世界上公正法官的申诉；遇到一个不服从法律的不公正的法官，也是这种情况。王子有服从上帝和自然法则的义务[68]。

因此，在随便哪一种情况下，只剩下“向天申诉”一个办法，这一来各方面要执行这种神的法则和自然法则的努力，完全是“战争状态”。没有独立的、公正的司法机构，没有一个服从法律的行政长官，自然状态就成为战争状态。“把人类从自然状态变成一种国家状态”就是“在世界上设置一位审判官”。因此洛克认为1689年的革命是正当的，把错误的责任放在失败的国王身上。国王没有自然和神的法则的授权，使用暴力，“总是把那使用暴力的人引入一种战争状态，作为侵略者，并且使他应该受到相应的处理。”“人民在这方面没有其他补救的办法，如同他们在没有审判官的地方一切其他问题上一样，只有向上天呼吁。”[69]

政府的起源是这种“自然状态”，而不是由于战争的征服。因为自然状态是一种没有强迫的自动契合的状态。在这里洛克颠倒了英国的历史，可是辩护了1689年的革命以及那废除奴隶制度的美国南北战争。

> “虽然政府不能在上述的起源以外另有其他的起源，政治也不能在人民的同意以外有任何其他的基础；可是野心搞得世界这样的紊乱不安，以致在构成人类历史很大一部分的战争骚扰中，这种同意没有受到重视：因此许多人把武装的力量误认为人民的同意，把征服作为政府的起源之一。可是，征服决不是建立任何政府，犹如拆一所房子并不是在那里造一所新的房子。不错，它摧毁了旧的组织，往往给一个国家的新组织开路；但是，没有人民的同意，决不能建立一个新的。”[70]

洛克为他的原始的自然状态搜寻历史上的实例，因为有人提出反对的意见，认为人民出生在已有的政府之下，不可能从以前的一种个

人分开生活的状态中自动地结合起来。他提到罗马和威尼斯以及美洲的印第安部族。

我们可以引证一个时代较近的例子。历史上最接近洛克所谓自然状态（也就是他所谓丰裕状态）的，是在加利福尼亚的采矿工地里，在发现金矿最初的一年半期内，像申[71]记述的那样。在这十个月里矿工们没有政府，没有犯罪；他们有平等的权利，各人标明采金的地方；他们有个人的自由，可以取得他们自己的劳动所能采到的全部黄金；他们对于以劳动得来的东西完全有私人财产权，同时，作为从西班牙手里征服过来并且防备印第安人侵害的公有地来说，他们又有共同的产权。他们是克伦威尔时代的"淘金者"，但没有遭受克伦威尔军队的驱逐。

如果我们要解释他们的自然状态，就会发现它正是洛克的所谓丰裕的状态。一个淘金者凭他自己的劳动可能一天赚得价值一千元的黄金。新来的人，按照矿工的惯例，可以提出申请，就他们的劳动力所能经营的范围，取得土地，和以前别人取得的采金地在一起。没有一个人干涉别人的申请，因为供给丰裕，可以满足大家的要求。没有人需要为工资而工作，因此各人是自己的工人、雇主、地主和产品所有者，正像洛克在1689年所解释的劳动。没有犯罪、侵害或偷窃的事件发生，因为：淘金可以弄到更多的钱，为什么要做这些坏事呢？这个时期随着第二年求金者的大批流入而过去，丰裕变成稀少。然后偷窃、犯罪、侵害、法庭、行政官、死刑都出现了，"自然状态"变成了加利福尼亚州。

因此，洛克的理论的错误是历史性的、前后颠倒的错误。他颠倒了时间因素。他把像他自己那样的有理智的人和来自现代文明的加利福尼亚矿工送进了原始时代。他把他自己所习惯的并且希望能永远维持现状的一些惯例归入一种永恒的理性，人们必须遵守不变。他所认为是过去发出的命令的东西，实际是一种对将来的预期。因此，他把几百年来强有力的政府和国家司法组织已经使它成为英国习惯法的自动契约，颠倒过来说成一种原始的自然状态。他凭心理作用给一个稀少和暴力的时代构成那种属于丰裕与和平时代的观念。

另一方面，洛克了解习俗的真正历史过程，他否定那些他认为已经失去了合理根据、只是不平等的特权的延续的习俗。理性已经离开

了这种习俗，因为它们显得不好。好的习俗是神性的、自然的、永恒的；坏的习俗是人性的、不自然的、暂时的。

然而，洛克议论“衰微的城市”的话对一切习俗都适用。它们开始的时候是作为人类行为对新情况的适应，在“它们的理由”已经消失以后，本身却仍然存在。费尔默关于习惯法的话也是真实的。习俗必须在法庭已经依据它们来判决争执以后才变成法律。说它们是“自然的”，意思是说人类确实可以作这样的预期——并不是说它们是神意的不可改变的命令，按照现在的个人认为应该这样做的想法，而硬说是在无穷远的过去发出的命令。

洛克的财产神圣的观念也是这样。由于用“自然”这个名词，他像费城的厂主们那样，能把自由和财产描写成一种“事实”，而实际上不过是他对自己所认为自由和财产应该怎样的一种辩护。财产，在“真正的事实”上，只是管理的、买卖的和限额的交易关系的一种预期的反复，跟不断变化的情况以及不断变化的意义同样是变化不定的；不是一种神性的不变的命令，按照现在的受惠人认为应该叫它不变的东西而发出的命令。从洛克把勤俭的农场主、自营业务的工匠和商人的习俗人化为不变的自然和理性的一种神性的命令的时代，到后来由于合法化的信用制度和法人组织的管理制度以及世界范围的机会稀少，财产成为财产所有人对全世界劳动者和消费者的缺席控制，财产的意义已经大大地改变了。洛克向上帝呼吁是他为1689年的革命辩护，反对帝王有统治臣民的神权。费城厂主们向上帝呼吁，是他们认为财产所有人应该有一种天赋权利，支配他们的雇工。

这种精神工具不适宜于经济情况的研究，尽管它也许适宜于宣传。它是一种誓言，一种连无神论者也会参加的誓言，以便用上帝的名义，使他们认为是事实的就是 事实，胜过一切研究、调查和别人的意见。因此，我们必须着手创立一套新的观念，这些新观念也许是适合于研究的良好工具。

洛克是一个把英国从封建主义变成资本主义的革命的代言人。我们发现在其他的革命前后，经济学和法学理论方面都有其他革命性的变化。法国革命采取了亚当·斯密的全部理论；古典派政治经济学起因于马尔萨斯和李嘉图在法国革命以后的世界战争和恢复时期中的辩

论。俄国革命采取了马克思的理论，我们目前正处于经济学说上的一个革命当中，这个革命是从另一次的世界战争中发展起来的。

洛克提出劳动价值论，不是主要地作为经济学的基础，而是主要地作为一种辩护，说明以财产权代替了君权的革命是有理由的。他把货币看作和私有财富及共同财富是同一的，从而扩大了这些财产权。可是，这种重商主义的哲学起了作用，将经济学说分成两个方向，货币的和非货币的。

货币论经过魁奈、杜阁、马尔萨斯发展下去，一直到麦克劳德、威克塞尔、卡塞尔、纳普、霍特里、凯恩斯的信用论，以及在一个完全靠信用进行的世界战争前后出现的其他理论。

劳动论经过斯密、李嘉图、普鲁东和马克思发展下去，他们想要用工作和牺牲的实际价值代替货币的名义价值，从而预示一种以前人们不知道的劳工的力量，劳工有力量可以指定战争靠它们来进行的条件。因此，最近这次世界大战的末了问题，使劳工争取经济和政治权力的一致行动，显得非常突出，这是洛克、斯密和李嘉图所不知道的；同时，经济学说从互相竞争的个人财产所有者的物质平衡的理论变成由资本家和劳工双方的组织对经济行为和政府实行集体管理的理论。我们将相当详细地研究经济学说上的这些历史变迁，以便为现代的交易关系、业务规则以及"运行中的机构"等理论奠定基础。

II 交易和业务机构 [72]

1. 从公司法人到运行中的机构

1893年印第安纳州的人民要求立法机构调整对大规模公用事业公司——例如横贯全国的铁路企业——的财产的捐税，使它们和农场主、工厂主及商人的财产负担平等。财产在当时的意思是指有形体的财产和无形体的财产，土地、建筑物、铁轨、现存商品、家具、财产等有形的东西和贷款以及个人或公司所有的股份。无形体的财产是估税员所注意不到的，部分是因为隐匿不报，部分是因为征税对象以所

有人的居住地点为范围；拿公司法人组织来说，它们的居住地点是它们在那里依法注册获得批准并且必须在那里设立办公机构的那个州。因本州人民的要求，印第安纳州的立法机构改变了对这些公司的估税办法，不再用它们在印第安纳州的有形体财产的价值，而改用它们的股票和债券的全部市场价值，根据纽约证券交易所中买卖的数字，然后按照印第安纳州的英里数对全国各州的英里数的比例，分配一部分价值给印第安纳州。

实际的影响是，一个公司，从前由于只是一种无形的依法存在的法人，只在它注册的那一州有一种法律上的存在，现在变成了一种经济上的运行中的机构（going concern），不管在什么地方进行业务，都在它的买卖交易中存在，从而获得利润使它的股票和证券在证券交易所里能有价值。

俄亥俄州仿效了这条法律，并且从俄亥俄州转到美国最高法院，于1897年得到该院的支持。最高法院发现亚当斯捷运公司在俄亥俄州所有的有形体财产总共不过二万三千四百美元；可是按照英里数计算，俄亥俄州在股票和债票的全部市场价值中所占的一份是四十五万美元，这一笔无形的财产，价值约为有形体财产的十二倍。[73] 亚当斯捷运公司已经不是一个设置在纽约地方的公司，而成为一个在运行中的机构，在它做生意的无论什么地方都存在。

最高法院在1920年对美国钢铁公司的解散一案中，作了一次同样的从法律意义到经济意义的转变。该公司在新泽西州注册，作为一种控股公司。司法部提起控诉，要求解散控股公司，认为它违犯反托拉斯法律，可是法院调查了它在国内各地的分支机构的业务，认为它们的买卖有合理的节制。1920年没有向法院提出的一项业务惯例，所谓“匹兹堡附加”那种不公平的办法，1923年根据范围广泛的西部辗钢消费者协会的请求，在联邦贸易委员会提出。这个办法的内容是，所有的钢按照匹兹堡的价格，外加由匹兹堡到交货地点的运费，不管在哪个地方制造的。根据合同，买方不在匹兹堡取得所有权，而只能在他用钢的地点取得所有权。起诉的律师认为，这种惯例造成一种垄断，存在于新泽西州该控股公司法律上的所在地。如果这种主张是正确的，补救的方法是解散控股公司，作为它是逃避反托拉斯法的一种欺骗手段。根据这个理由，法院曾在美孚石油和烟草公司案件中命令过同样的解散。

可是“匹兹堡附加”案件中的经济学者，费特、里普利和康芒斯，认为它是一种不公平的待遇，而不是垄断，这种不公平总是存在的，不管那公司在什么地方营业；适当的补救方法不是解散，而是把对产品的所有权在钢的任何一个制造地点转移给买方，不管是匹兹堡、芝加哥、杜罗司或者伯明翰。公司在这些地方都设有工厂，在芝加哥制造的钢运到艾奥华（跟匹兹堡的方向相反），生产成本加运费 也许少于 在匹兹堡制造再运到艾奥华。可是艾奥华得不到较低成本和较短运输的利益，如果芝加哥厂的售价是根据匹兹堡的价格加上从匹兹堡算起的运费。再说，芝加哥的厂售货给接近匹兹堡这边的地方，向买主所取的交货价格低于 它向一个距离芝加哥较近的买主所取的交货价格。这是“倾销”的办法，在远处的市场上用低于国内市场的价格出售。问题是，当钢铁业三十年的惯例指定数以千计的向买主实际交货的地方作为交割法律上的控制权的地点的时候，是否有一种自由竞争的市场，或者机会均等和自由竞争的理想是否需要法律上的控制权应该在制造的地点转移给买方。

联邦贸易委员会根据这种解释，命令停止以匹兹堡为基价地点，而改用实际制造的地点为定价的基础。它的命令没有完全实现经济学家们关于所有权的移转的意见，所谓法律上的所有权应该在制造地点转移给买主，以便所有的买主可以有均等的机会在那个地方竞争，取得法律上的控制权；可是大体上达到了经济学家们的目的。[74]

然而，重要的一点是，在上面所提的亚当斯捷运公司和美国钢铁公司两案中，法院或是联邦贸易委员会[75] 不管公司在它注册的州里固定的所在地点，从一个只在法律上存在的法人公司改变到一个经济上的运行中的机构，存在于一切它做生意的地方。

这种意义上的转变，尽管在许多其他案件中已经发展着，却包含另一种转变，从老派经济学家的“交换”是商品的实际移交的意义，变成把交易关系作为法律上所有权的转移的制度上的意义。规定价格和使得竞争可能的是所有权，决定竞争公平还是不公平的是所有权的移转，而不是实物的交换。

2. 从交换到交易

洛克的“劳动”的意义是他的法律、经济学和伦理学的化身。在他看来，劳动意味着所有权以及被占有的物质东西的存在都是正当的。这种“所有权”和“物质财富”的双重意义，二百年来始终是正统经济学家的意义，因此他们隐蔽了制度经济学的园地。正是财富的双重意义的这种被隐蔽了的所有权，激怒了非正统派的经济学家，从十九世纪中叶的马克思和普鲁东到二十世纪初叶的索雷耳。我们将区别这两种意义，可是发现物质和所有权的相互关系，不是在洛克的“劳动”那种化身里，而是在一种经济活动的单位——“交易”——里，以及那种对有利的交易的预期里，这种预期是一种更大的经济活动单位，一个“运行中的机构”或者进行中的机构。

这可以比拟现代物理、化学和天文学等各别的科学由于发现一种大家共同的活动单位而发生的那种相互关系[76]。约略地说，从前物理学里的单位是分子，化学里的单位是原子，天文学里的单位是行星和恒星。而使得这些单位活动的“能”是热、电、化学亲和力、重力。可是今天它们大家共同的单位是一种活动力的单位，微粒波长的相互作用，“能”的概念消逝了。每秒四百万亿次振动在人类的心里是红颜色，可是在物理学、化学和天文学里它们是那么多的波长。

这个类比大概地说明使法律、经济学和伦理学互有关系的问题。那是要找到一个它们共同的活动单位。

在经济学领域里，那种单位起初是洛克的和李嘉图的“被人们所占有的物品”和占有物品的“个人”，而“能”是人类的“劳动”。后来，单位继续还是同样的或者类似的有形体物品和对它们的所有权，可是那些个人变成了“消费”物品的人，“能”变成了“欲望”的刺激，决定于所需要的物品的数量和种类。第一种是客观的方面，另一种是主观的方面，两者属于同一的个人和自然势力之间的关系，然而自然势力是以物质的形式，由个人占有。所谓“交换”是一种移交与接收物品的劳动过程，或者移交与接收一种“主观的交换价值”。无论如何，比照老的自然科学来类推，这些对立的劳动和欲望的能，扩大为供给和需求的“伸缩性”，可以用唯物主义的比喻使它们在物质上发生相互关系，可以说它们自然地趋向于物品在彼此交换中的平衡，好像海洋里水的原子，可是被人格化为在李嘉图的“耕种边际”或者门格尔的“边际效用点”找寻它们的水平面。这种平衡由马歇尔所领导的“新古典派”达到了目的。

不需要再进一步和法律或伦理学发生关系——实际上这些都必须丢开，因为经济单位的构成所根据的关系是人类和自然的关系，不是人和人的关系。一种是李嘉图所说的人类劳动和自然势力的抵抗之间的关系；另一种是门格尔所说的人类对自然势力所要求的数量和可能有的数量之间的关系。明文规定的法律、伦理学、习俗以及司法的判例都和这些相互关系丝毫无涉；而且，这一切都可以丢掉，只需假定所有权和所占有的物质资料是同一的，以便创立一种纯粹经济学的理论，完全以物资和服务的具体交换为基础。

这项工作做到了。所有权和物资的同一性，人们不加研究，就在习惯上予以承认。他们假定一切物品都被人占有，可是认为所有权和被占有的物质的东西是相同的，因此就作为理所当然的事情被忽略了。那些理论都是以实际物资为对象而构成的，完全不谈财产的权利，因为它们是“自然的”。

以罗叟、希慕勒及其他人等为领导的历史派和伦理派经济学家，反对这种完全丢掉所有权的说法。这些学派，甚至以他们的最高形式如里克特和韦伯所主张的“理想的类型”，始终不能把从李嘉图和门格尔的学说产生出来的经济原理，和那种仅仅是历史过程的陈述或者主观的理想的东西结合起来。然而，这是可能做到的，如果我们找到一种对法律、经济学和伦理学共同适用的活动单位。

如果政治经济学的题材不仅是个人和自然的势力，而是人类通过财产权的互相转移，彼此赖以维持生活，那么，我们就必须向法律和伦理中寻找这种人类活动的重要转折点。

法庭处理人类的活动，不是在人对自然的关系方面，而是在人对自然物的所有权的关系方面。但法庭只在某一点上和这种活动打交道，就是在原告和被告之间发生利益冲突 的那一点。可是古典的经济学说，以人对自然的关系为基础，在它的研究单位里没有利益的冲突，因为它的单位是“商品”和“个人”，不谈所有权。这些根本单位，加上类似平衡的说法，实际上产生了一种利益的“协调”，而不是利益的“冲突”。所以，在怎样使法律、经济学和伦理学发生相互关系的问题中，需要寻求的根本单位是一种代表冲突的所有权利益的单位。

可是，这还不够。那根本的活动单位必须又是一种“相互依存的利益”的单位。人与人的关系是一种又相互依存又有冲突的关系。

还要更进一步，这种根本单位必须是不仅不断地反复 发生（带有一些变化），而且要使参加活动的人们有把握地预期这种反复能在未来继续发生，大体上跟它们在现在和过去是一样。那单位必须含有预期的必然性。这种可靠的预期，我们称为“秩序”。

这“秩序”的意义，是由于除了根据过去的经验作出可靠的推断，未来是完全不能确定的；也由于我们可以恰当地说人们生活于未来而行动于现在。因为这些缘故，那活动单位含有一种因素，它表示预料，或者，可以说，预先抓住那种限制性的或是关键性的要素，根据现在对这种要素的控制，可以预期对将来的结果也可以相当地控制，只要所有的预期是靠得住的。这实在是人类活动的显著特征，使它和一切自然科学有所区别。以后我们要把它抽象地分出来，概括地叫做“未来性”。可是，一切经济学家用“确实性”这个名义所假定的那种有规则的预期（这是未来性的一般原则中的一种特殊情况），我们为了目前的用途，简单地叫它“秩序”。

因此，那根本的活动单位，使法律、经济学和伦理学有相互关系的单位，必须本身含有“冲突、依存和秩序”这三项原则。这种单位是“交易”。一次交易，有它的参加者，是制度经济学的最小的单位。交易发生在古典经济学家所讲的劳动的生产和快乐主义经济学家所讲的消费的快乐之间，完全因为社会凭借的秩序的规则，管制着对自然势力的所有权以及接近自然势力的机会。交易，按照这样的解释，不是实际“交货”那种意义的“物品的交换”，它们是个人与个人之间对物质的东西的未来所有权的让与和取得，一切决定于社会集体的业务规则。因此，这些权利的转移，必须按照社会的业务规则先在有关方面之间谈判，然后劳动才能生产，或者消费者才能消费，或者商品才会实际交给其他的人。

交易是所有权的移转，当我们分析交易时，我们发现它们分成三种类型，可以区别为“买卖的”、“管理的”和“限额的”交易。这些在职能上相互依存，并且共同构成我们比做“运行中的机构”的整个组织。一个在运行中的机构是一种联合的预期，包括有利的买卖的、管理的和限额的交易，靠“业务规则”以及能控制那种容易变化的关键性的或者

“限制性”的要素（它们可能控制其他要素），把它们维持在一起。预期一经停止，机构就不再运行，生产就停顿。

这种运行中的机构本身是一个比较大的单位，可以比作生物学上的费尔默所谓“有机体”，或是物理学上的洛克所谓“机构”。可是它的组织成分不是活的细胞、不是电子、不是原子——而是“交易”。

我们要在这里预先讨论一下我们以后研究上的问题，并且提出我们的历史研究法的结论，构成一个买卖的交易的公式，然后指出它跟管理的和限额的交易的区别。

（1）买卖的交易——我们用法院判决的看法来研究经济学家的理论，发现买卖的单位包含四个有关方面，两个买的人和两个卖的人，判断争执的司法当局在法律上把他们作为平等的人看待。结果的公式可以用有关各方提出的价格来说明如下，两个买户分别出价一百美元和九十美元，要买一样商品，而两个卖户分别索价一百一十美元和一百二十美元。[77]

买卖的交易的公式——法律上平等的人	
B（买）100美元	B^1 （买）90美元
S（卖）110美元	S^1 （卖）120美元

另一方面，管理的和限额的交易，在法律上和经济上，是一种上级对下级的关系。在管理的交易里，上级是一个个人或是一种少数个人的特权组织，发号施令，下级必须服从，例如工头对工人，或者州长对公民，或者管理人对被管理的人。可是在限额的交易里，上级是一个集体的上级或者它的正式代表人。这有各种不同的组织，例如公司的理事会，或者立法机关，或者法院，或者仲裁法庭，或者共产主义或法西斯主义的政府，或者卡特尔，或者工会，或者征税机关（它把整个机构的负担和利益分配给下级）。因此，管理的或者限额的交易的公式，只表现两个有关方面，而不是四个；其公式如下：

管理的和限额的交易的公式

法律上的上级（优势）

法律上的下级（劣势）

应该记住，交易的公式不是自然或现实的一个副本——它只是对经济理论的最小单位的一种想象的结构——一种研究的单位，用它来了解现实。

在这里首先需要辨别“交换”这个名词的双重甚至三重的意义，像早期经济学者所用的那样，上文已经提到；这种意义隐蔽了讨价还价的买卖程序，使人只看到劳动的管理程序，以及靠权力的限额程序，同时也隐蔽了法律的作用，只看到经济的作用。

交换的概念有它的历史根源，它起源于资本主义以前的市场和集市。那时候的商人是一个小贩，携带着他的货物或钱币到市场上去，实际地拿它们和别人交换。然而他确实是一个人同时做了两种完全不同的活动，这两种活动经济学家没有加以利用：实际交货和实际收货的劳动活动，以及让与和取得所有权的法律活动。一种是实际移交对商品或者金属钱币的物质的控制，另一种是依法移转法律上的控制。一种是交换，另一种是交易。

这区别是根本的，可是没有被加入经济学说，因为物资和对物资的所有权没有辨别清楚。“个人”不转移所有权。只有国家，或者中古时代的“公开市场”，运用法庭所理解的法律，转移所有权，解释一件交易中当事人心里的意图。这两种移转在资本主义的产业里被分开了。法律上的控制在资本主义的中心转移，像纽约、伦敦或巴黎，而实物的控制却在天涯海角，由工人在那些握有法律上控制权的人们的指挥下进行转移。法律上的控制权的转移是一种“买卖的交易”的结果。商品的运输和实物控制权的移交是一种劳动程序，给物质的东西加上“地点效用”。这种劳动的程序，从法律观点来看，我们区别为管理的交易。

个人主义经济学家当然在他们的“交换”的意义上加上相互的报酬的给予。可是，他们不是客观地把这个当作所有权的让与来看待，而是主观地作为一种在不同商品之间衡量苦乐的选择；其实，从法律上的买卖的观点来说，是法律上认为平等和自由的人们之间进行包含劝说或逼迫的意志的谈判，结果相互交换商品和货币的合法控制权，一切根据现行法律进行，并且预料到万一发生争执时法庭会怎样处理。

这种“交换”的意义，十六世纪中英国的习惯法法官们在他们对商人争执的判决中加以承认；他们采取了商人在市场上买卖的习惯，就他们所认可的范围内，按照这些习惯来判断争执。这种习惯，被法庭采用以后，在英美派法律中变成“契约”和“应得数额”的原则。[78]

大概地解释一下，这些原则是这样：在通常的买卖交易中，按照商人的惯例，我们可以推断，当一个人从另一个人那里取得商品或货币时，他并不意图盗窃或欺骗，而是准备负责付给代价，或者给对方一种商品或服务，作为交换（默契）；再说，他无意于用经济的压力或者暴力的强迫，在关于所有权转移的条件上压倒对方的意志，而是准备付出公平合理的代价或者履行公平合理的义务（应得数额）[79]。

这种对于有心负起责任、准备付给代价或履行义务的推断，是必要的，因为法庭在处理争执中需要造成一种法律上的义务，强迫遵照履行交易中所默契的付款或义务。这不仅适用于延期的履行或偿付，通常称为债务，而且也适用于立刻的履行或偿付，通常称为销售或现金交易。这种交易以及所准备的法律上所有权的让与和取得，换取一定的代价，我们称为“买卖的交易”，把实际物品的“交换”留归劳动程序，这种程序我们叫做实际的交货，必要时由“管理的交易”的法律来执行。

跟这些“契约”和“应得数额”的原则并行，法庭在发展没有强迫的法律中，由于推断当事人的思想活动，创立了一种“愿买愿卖”的伦理标准。从此这种“愿意”就成了判断的标准，用来判决买卖的交易中发生的纠纷，不管是物产市场上的商品买卖契约，劳动市场上的工资契约，证券市场上的股票和债券买卖契约，金融市场上的利息契约，或是地产市场上的地租和土地买卖契约。在所有这些买卖的契约中，“契约”、“应得数额”和“强迫”的原则，在所有权的移转问题上发生了明显的或不明显的影响。[80]

那么，经济学家怎样构成一种活动单位（买卖的交易），适合从成千累万的法庭判例中产生出来的习惯法的这种发展过程呢？我们发现经济学家已经构成上文所说的那种公式，可以适用于市场。买卖的谈判由四个有关方面组成，两个买户和两个卖户，可是，每一方面都受法院过去的和未来可能的判决的支配，如果利益冲突达到发生争执

的程度。[81] 这样就可以构成一个普遍适用的公式，包括这四个参加买卖的人，遵照法律判例中所同意的习惯行事；根据这个公式来推论，可以得出人与人之间四种经济上的和法律上的关系，非常密切地结合在一起，其中一项发生变化，就会改变其他三项之中的一项或不止一项的重要性。它们是潜伏在每一件买卖的交易里的一种四重的利益冲突所引起的争点，美国法院在经济案件中的判决可以很容易地按照这四种方向来分类。每一个判决的目的都是建立业务规则，作为判例，可以从利益冲突中产生关于相互关系和秩序的预期。这一切都有关对物资的所有权，而与物资无关。

（i）第一个争点是"平等的或不平等的机会"，这就是法律上的"合理的和不合理的差别待遇"原则。每一个买户选择于两个最好的卖户之间，每一个卖户选择于两个最好的买户之间。如果一个卖户，例如铁路公司，或是电报公司，或是钢铁公司，对一个买户取较高的价格，因此就是对第一个买户的竞争者取较低的价格，而所供给的服务完全相同，那么，在现代利润甚微的情况下，那第一个买户就是受到不合理的差别待遇，最后也许会破产。可是，如果差别待遇是有正当理由的，例如数量、成本或质量不同，那么差别待遇就是合理的，因此也是合法的。这同样的原则在许多劳动仲裁和商事仲裁案件中出现。

（ii）另一个争点，和第一个分不开的，是"公平的或不公平的竞争"。那两个买户是竞争者，那两个卖户是竞争者，他们在竞争中可能用不公平的方法。关于不公平的竞争的判决，在三百年中，建立了现代的"商誉"这一种资产，现代商业的最大的资产。[82]

（iii）第三个争点，和其他两个分不开的，是"合理的或不合理的价格或价值"。两个买户之中的一个将从两个卖户之中的一个买东西。价格将决定于三个经济条件：选择的机会，买户与买户以及卖户与卖户的竞争，实际买户和实际卖户之间讨价还价的能力平等或不平等，虽然他们在法律上是平等的。这种合理的价格在历来法院的心理上是逐渐构成的，根据"平等机会"、"公平竞争"和"讨价还价能力的平等"这三个必要条件。[83]

（iv）最后，在美国的判例中，出现"合法程序"这个重要的争点。这个问题，我们称为"业务规则"，它管理个人的买卖。美国最高法院已经取得权力，可以在该院认为"不经合法程序"而剥夺个人或公司法

人的财产或自由的一切案件中，宣布州立法机关、联邦国会以及一切行政长官的决定无效。合法程序是最高法院现行的业务规则。它随着风俗习惯和阶级优势的变化而变化，或是随着法官的更动、法官见解的改变或者财产和自由的习惯意义的改变而改变。如果一个州立法机关或者联邦国会、或者下级法院、或者行政官吏，剥夺一项交易中四个参加者任何一个的平等的选择机会、或者他的竞争的自由、或者他在规定价格上的讨价还价的能力，那种剥夺的行为就是"夺取"他的财产和他的自由。如果对那种剥夺行为不能提出正当的理由使法院认为满意，它就是一种不经过合法程序的剥夺财产和自由，因此就是不合宪法的和无效的，要加以禁止。[84]

因此，如果买卖的交易的公式正确地在经济学家和法律家的心里构成，具有最高法院所规定的四个参加者，具有冲突、互相依存和秩序（合法程序）这些主要的特质——就像原子或星的公式在物理学、化学和天文学里正在用质子、电子、放射性等成分加以改造那样——一种法律、经济学、政治学和社会伦理学共同适用的活动单位也就构造成功。

（2）管理的交易——可是还有两个其他的、然而分不开的活动单位：管理的和限额的交易，各自表现一种法律的、经济的和伦理的相互关系。

管理的交易不是从四个人而是从两个人之间的一种关系产生的。在买卖的交易中法院判决的基础通常是假定愿买愿卖的双方平等，而在管理的交易中却是假定一种上级和下级的关系。一个人是法律上的上级，有合法的权利可以发出命令。另一个人是法律上的下级，这种关系存在一天，他在法律上就有服从的义务。那是工头和工人、州长和公民、管理者和被管理者、主人和仆人、奴隶主和奴隶的关系。上级发命令，下级必须服从。

从经济观点来说，管理的交易是一种以财富的生产为目的的交易，包括我们已经称为"交换"的物质意义的那一部分程序，作为通过商品的运输和移交，加上"地点效用"；而买卖的交易的目的却是财富的分配，以及诱导人们生产和移交财富。买卖的交易的一般原则是稀少性，管理的交易的一般原则却是效率。[85]

从心理学和伦理学来说，管理的交易也和买卖的交易不同。伦理心理学，或者我们叫做买卖的交易中谈判的心理，是“劝诱或强迫”的心理，决定于机会、竞争和讨价还价的能力；因为那些有关方面，虽然人们认为他们在法律上是平等的，却可能在经济上不平等（强迫）或者在经济上平等（劝诱）。管理的交易中谈判的心理是“命令和服从”，因为其中的一方在法律上和经济上都处于劣势。

就劳动来说，这种管理的交易和买卖的交易分不开，但是可以辨别清楚。作为一个讨价还价者，现代的工资劳动者在法律上被认为和他的雇主平等，由于劝诱或强迫而参加了这项交易；可是一经获准进入那服务的地方，他就成为法律上的下级，受命令的指挥，这种命令他必须服从。如果把那两套名词分别为雇主和雇员或是企业所有者和工资劳动者那种买卖性的名词，以及工头或监工和工人那种管理性的名词，区别是很清楚的。

这里又是“交换”这个有历史根源的名词的一种双重意义，由于未能利用“买卖”和“管理”之间的区别。现代产业中，所有人有两个代表，代理人和监工，两者往往由一个人兼任。代理人的行为，根据代理原则，法律上认为应该由他的主人——雇主——负责，这代理的原则早在“契约”和“应得数额”原则以前已经开始，可是它的基本原则同样是含有一种转移财产所有权的意思。监工在某些重要作用上是一种代理人，例如雇主对意外事故应负责任，或是接收雇工的出产品，在这种场合他的行为使雇主有责任承担一种债务。作为这种负责人员，他是一个代理人，可是他同时又不过是另一个雇员，被安排在负责技术程序的地位。现代把“业务部门”和“生产部门”分开，使得这种区别明确起来。业务部门受主人（企业主）和代理人的法则的支配；生产部门受管理者和被管理者的法则的支配。

从历史观点来说，经济学家在他们的理论里未能区别代理人和雇员，是由于雇主和雇员、主人和仆人、奴隶主和奴隶这些名词的双重意义——法律上的和技术上的意义。可是现代把两个部门这样分化，给了我们线索，可以回溯既往，作出历史上的意义的区别。

因此，在“交换”这个名词的传统的经济意义里，显然没有余地可以作这种制度的区别。因此“交换”这个名词，现在我们发现它早已有了一个第三种意义——工人的产品和监工的“交换”，那既是在命令之

下的实际移交物品，又是工人把他的产品的所有权转移给雇主（通过他的代理人），所得的报酬是企业主或者他的代理人把货币的所有权转移给那工人。后一种所有权的转移是买卖的交易的一项细节，受劝诱或强迫的原则的支配；那工人是一个工资劳动者。前一种所有权的转移是有关命令和服从的管理的交易，那工人只是一团机械的劳动力，像李嘉图和马克思所说的那样。[86]

自从有了"科学管理"以后，近来的经济理论提供了两对名词和两种计量的单位，使人们可能区别清楚上文所说的"交换"的双重意义。计量的单位是工时和元。两对名词是入量一出量和支出一收入。科学管理恢复了李嘉图和马克思的劳动论，可是用了"效率"的名义。每小时出量（物质的使用价值）对每小时入量（平均劳动）的比率是效率的尺度。这根本不是一种"交换"——工人与监工之间——而是在管理部门的监督下克服自然抵抗力的物质的程序。效率的计量单位是工时。

可是，在买卖的交易里，计量的单位是美元。它量度支出对收入的比率。支出是所有权的让与。收入是所有权的取得。那么，美元是买卖的交易里相对稀少性的计量标准，工时是管理的交易里相对效率的计量标准。[87]

习惯法上有许多事例规定了这种管理的交易中的权利与义务，和买卖的交易有所区别。[88] 这些权利与义务可以笼统地用一个比较一般的惯例来说，例如一个店主有权利控制那些进入他店里的人们的行为，不管是作为顾客、参观者、非法侵入者或是雇员。因此，就雇员来说，管理的交易由上级和下级组成，双方遵守命令和服从的法则，这种法则系用习惯法的方法，从判断管理的交易中发生的争执而造成新的法律。

由于科学管理的研究，管理的交易近年来受到了重视。它和买卖的交易一样，含有一定成分的谈判，虽然在法律上是完全以上级的意志为根据。这种谈判成分的产生主要是由于现代劳动的自由，工人可以自由离开，不必说出理由。在这样的制度下，管理的交易里当然不免要出现一些像是买卖的情况。可是，它不是买卖性的——而是管理性的，尽管它在那随同发生的买卖的交易中是很重要的一面。[89] 有一个大公司的一位杰出的经理象征地说，"我们从来不下命令；我们把

主张卖给那些必须执行这个主张的人。”丹尼逊·亨利先生根据他自己的管理经验，对现代的管理的交易作了最仔细的分析，题名《管理的工作分析》。他自己的总结提纲对于科学管理的最近发展提供了一个适当的概念，符合于管理的交易的意义。[90]

管理工作分析	
了解	观察：（注意业务的运行，监督，包括选择观察的对象和纪录的方法，记在心里或是留下具体的纪录。）
	评断：（理解观察所得的事实；联系到其他事实和政策；决定相对的重要性。）
策划	构思：（想象各种可能性——目标。）
	分析：（分析目标和可能性，把观察到的和经过评断的事实跟目标和可能性联系起来。）
	设计：（决定方法、手段、鼓励的办法、工作人员。）
说服	指挥：（发出命令——绝对不仅是管理性的，而是对业务的运行能起推动作用的。）
	教育：（使有关人等对于目标、手段、方法及动机，有必要的了解。）
	诱导：（鼓动热情——“灌输愿望”；使热情的合作者教育别人。）

（3）限额的交易——最后，限额的交易跟买卖的交易和管理的交易不同，因为限额的交易是有权力的那几个参加者之间达成协议的谈判，这几个人有权力把联合企业的利益和负担分派给企业的各个成员。一种相近的例子是合伙组织关于分派一项合营事业未来的负担和利益的事件。比较明显一些的，是一个公司的理事会编造下年度公司预算的活动。颇为相似而且比较特殊的，是立法机关的委员分摊捐税或者同意一种保护税则的活动——在美国叫做“互助合作”。[91] 所谓“集体谈判”或者“贸易协议”，是一个雇主联合会和一个职工联合会之间，或者任何买户联合会和一个卖户联合会之间的一种限额的交易。专政以及一切像卡特尔那种控制产量的联合组织，是一系列限额的交易。经济纠纷中的司法判决，是把一定数量的国民财富或者等值的购买力，强制地从一个人手里拿过来，分配给另一个人。就这些情况来说，没有买卖，因为那就是贿赂，[92] 又没有管理，因为管理性的工

作留给下级执行人员办理。这里只是有时候叫做“政策的体现”、有时候叫做“公道”的那种东西，可是这种东西，具体地变成经济的数量时，就是财富或购买力的限额配给，不是由人们认为平等的当事人自己决定，而是决定于一个在法律上地位比他们高的权威。

我们可以区别两种限额，产量限额和价格限额。规定分派给各参加者的数量而不规定价格，是产量限额；可是规定价格而让买的人或卖的人凭自己的意思决定数量，是价格限额。苏俄以及许多卡特尔规定产量限额，可是苏俄在它的许多“国营托拉斯”里，像邮局之类，也规定价格，而把数量留给个人去决定。广大的征税领域是一种价格限额，把公共事业例如教育或公路的费用加在纳税人的身上，不让纳税人作任何讨价还价，也不管他从这种公共事业中得到什么个人的利益。[93]

这三种活动单位包罗了经济学里的一切活动。买卖的交易，通过法律上平等的人们自愿的同意，转移 财富的所有权 。管理的交易用法律上的上级的命令创造财富 。限额的交易，由法律上的上级指定，分派财富创造的负担和利益。既然这些交易是地位平等的人们之间或者上级和下级之间的社会活动的单位，它们的性质是伦理的，也是法律的和经济的。

（4）制度——这三种类型的交易合在一起成为经济研究上的一个较大的单位，根据英美的惯例，这叫做“运行中的机构”。这种运行中的机构，有业务规则使得它们运转不停；这种组织，从家庭、公司、工会、同业协会、直到国家本身，我们称为“制度”。消极的不活动的概念是一种“团体”；积极的活动的概念是一个“运行中的机构”。

要给所谓“制度经济学”规定一个范围，颇有困难，因为“制度”这个名词的意义不确定。有时候一个制度似乎可以比做一座建筑物，一种法律和规章的结构，正像房屋里的居住人那样，个人在这结构里面活动，有时候它似乎意味着居住人本身的“行为”。有时候凡是古典或者快乐主义经济学以外的，或是对它们批评的东西，都被认为是制度的。有时候凡是“动的”不是“静的”东西，或是讲“程序”不讲商品，或是讲活动不讲感觉、讲管理不讲平衡、讲控制不讲放任的东西，似乎就是制度经济学。[94]

所有这些意思，没有疑问，都包含在制度经济学里面，可是可以说它们是一些比喻或形容，而经济行为的科学 却需要分析到原则——就是因、果或目的的相同点——并且把许多原则合成一个统一的体系。再说，制度经济学不能把它自己和先进的古典派及心理学派经济学家分割开来。然而，它应该把共产主义、无政府主义、工团主义、法西斯主义、合作主义，和工会主义经济学家们的同样重要的发现，一起包罗进去。没有疑问，正是这种想要用罗列的方式包括这一切互不相关的努力，使制度经济学这个名称被人们认为具有一种五花八门、莫名其妙、然而仅仅是叙述的性质，类似那种早已使得早期的不成熟的历史学派不能在经济学里立足的情况。

如果我们要找出一种普遍的原则，适用于一切所谓属于制度的行为，我们可以把制度解释为"集体行动控制个体行动"。

集体行动的种类和范围甚广，从无组织的习俗到那许多有组织的所谓"运行中的机构"，例如家庭、公司、控股公司、同业协会、工会、联邦准备银行、"联合事业的集团"以及国家。大家所共有的原则或多或少是个体行动受集体行动的控制。

这种对一个人的行为的控制，其目的和结果总是对其他的个人有益。如果问题是执行一项契约，债务完全等于为了另一方的利益而造成的债权。债务是一种可以集体地强迫履行的义务，而债权是一种等值的权利，由于造成那义务而造成的。结果所产生的社会关系是一种"经济的状态"，由指导双方经济行为的预期所构成。在债务和义务的一面，是对集体行动"服从"的状态，在债权和权利的一面，是一种由于对上述服从的预期而产生的安全的状态。这叫做"无形体的"财产。[95]

或者，集体控制采取一种禁例的方式，禁止某些行为，例如干涉、侵害以及侵入房屋，这种禁例给那个因此可以免于受害的人造成一种经济上的"自由"状态。可是一个人的自由可以给另一个有相互关系的人带来未来的利益或损失，这样造成的经济状态是"暴露于对方的自由"。雇主暴露于雇员有工作或离去的自由，雇员暴露于雇主有雇用或解雇的自由。这种"暴露—自由"的关系，人们正逐渐地辨别清楚，作为"无形的"财产，像企业的商誉、营业的特许权、专利品商标等等那样的东西，种类很多。[96]

为个人决定这些彼此有关的和交互的经济关系的业务规则，可以由一个公司、一个卡特尔、一家控股公司、一个合作事业协会、一个工会、一个雇主联合会、一个同业协会、两个协会的联合贸易协定、一个交易所或者贸易委员会、一个政党或是国家本身（在美国制度里是通过最高法院）规定和实行。实际上，私人商业组织的这些经济的集体行为有时候比政治组织——国家——的集体行动更有力量。

用伦理和法律的说法来说（下文再加以发挥），一切集体的行为建立权利、义务、没有权利和没有义务的社会关系。用个人行为的说法来说，集体行为所要求的是个人的实行、避免和克制。从结果造成的个人的经济状态来说，集体行动所产生的是"安全"、"服从"、"自由"和"暴露"。从因、果和目的来说，贯串着一切经济行为的共同原则，作为一种限制的和补充的互相依存关系的，是"稀少性"、"效率"、"未来性"、集体行动的"业务规则"和"统治权"。从业务规则对个人行动的作用来说，集体行动表现在那些助动词上，所谓个人能、不能、必须这样、必须不这样、可以或者不可以做 。他"能"或者"不能"，因为集体行动会或者不会帮助他。他"必须这样"或者"必须不这样"，因为集体行动会强迫他。他"可以"，因为集体行动会准许他并且保护他。他"不可以"，因为集体行动会阻止他。

正是因为这些行为上的助动词，所以"业务规则"这个熟悉的名词适合于表示一切集体行动所共有的那种因、果或目的的普遍原则。业务规则在一种制度的历史上是不断改变的，包括国家和一切私人组织在内，对不同的制度，业务规则不同。它们有时候叫做行为的准则 。亚当·斯密把它们叫做课税的原则 ，最高法院把它们叫做合理的标准 ，或是合法程序 。可是，不管它们有什么不同以及用什么不同的名义，却有这一点相同：它们指出个人能或不能做、必须这样或必须不这样做、可以或不可以做的事，由集体行动使其实现。

这些集体制裁的分析提供了那种经济学、法学和伦理学的相互关系，这是制度经济学的必要条件。休谟发现在稀少性的原则和由此产生的利益冲突里发现了这些社会科学的统一。亚当·斯密把经济学孤立起来，假定了神的恩赐、世间的丰裕和由此产生的利益协调。制度经济学溯源于休谟。我们得到休谟的启发，又看到现代产生了"商业伦理"这种名词，因而体会到伦理学所研究的是行为的准则，这些准则起因于利益冲突而由集体意见的道德 制裁使其必须实行。经济学研究同

样的行为的准则，由关于经济利益 或损失 的集体制裁使其必须实行。法学研究同样的准则，由有组织的暴力 的制裁加以执行。制度经济学不断地在研究这三种制裁的相对的优点。

从集体行动通过各种不同制裁控制个体行动这种普遍的原理，产生了权利、义务、无权利、无义务这些法律上的关系，以及种种经济上的关系——不仅是“安全”、“服从”、“自由”和“暴露”，而且有“资产和负债”的关系。实际上，制度经济学的资料和研究方法，一大部分是从公司财政学中得来，那里面有容易变化的资产和负债，而不是来自个人的欲望和劳动、痛苦和快乐、财富和幸福，或者效用和反效用这些说法。制度经济学所研究的是“业务机构的资产和负债”，不同于亚当·斯密的“国家的财富”。在国家与国家之间，那是国际收支差额中的“贷方”和“借方” [97] 。

集体行动在无组织的习俗形式中比在有组织的团体中还要更普遍一些。而且，甚至一个运行中的机构也是一种习俗。习俗还没有让位给自由契约和竞争，像梅恩爵士所讲的那样。 [98] 习俗只随着经济情况的变化而变化，它们在今天可能还是非常命令性的，连一个独裁者也没法推翻它们。一个商人不肯或不能运用现代信用制度的习惯，不肯接受或开发有偿付能力的银行的支票，就完全不能靠做现金交易继续营业，虽然支票不过是私人安排的办法，并不是法币。这些工具是习惯的货币，而不是法币，在它们背后有着强有力的、利润、损失和竞争的制裁，使人们不得不服从。其他具有命令性的风俗习惯也可以提一下，例如七点钟上工和六点钟下工，或是习惯的生活标准。

可是，这种习惯的标准经常在变化：它们缺乏精确性，因而引起有关利益冲突的争执。如果这种争执发生，就由一个有组织的团体的负责人员分析研究，把习俗弄得非常精确，加上一种有组织的法律的或经济的认可；这种团体，可能是信用协会、公司的经理、证券交易所、贸易委员会、商事或劳动仲裁人或者最后是法庭，直到美国最高法院为止。

这是用“以判决纠纷来制造法律”的习惯法方法实行的。那些判决，由于成为前例，暂时成为那特殊的有组织的团体的“业务规则”。英美法学中历史上有名的“习惯法”只是一个特殊的例子，代表那一切现存团体共同适用的一般原则，就是通过判决利益冲突来制造新法

律，这样使习俗或伦理的那种未经组织的“业务规则”取得较大程度的精确性和有组织的强制力。习惯法的方法在一切集体行动中是普遍的，可是英美法律家的那种专门的“习惯法”是一大堆远溯封建时代的判例。总而言之，习惯法的方法，或者行动的方法，本身就是一种习俗，具有变化的可能性，和其他的习俗一样。它是一切现行机构的集体行动在发生矛盾时对个体行动发生影响的方法。它和成文法不同，因为是在判断纠纷时法官造成的法律。

集体行动不仅是对个体行动的控制——它通过控制的行为，正如那些助动词所表示的，是一种对个体行动的解放，使其免受强迫、威胁、歧视或者不公平的竞争，由于对其他个体加以抑制。

而且集体行动还不仅是对个体行动的抑制和解放——它是个体的意志的扩张，扩张到远远超过他靠自己的微弱的行为所能做到的范围。一个大公司的首脑发出命令，在天涯海角执行他的意志。

既然某些人得到的解放和扩张是由于为了他们的利益而对其他的人作了抑制，同时制度的简单扼要的定义是集体行动控制个体行动，那么由此推论出来的定义就是：集体行动抑制、解放和扩张个体行动。

这种个体行动真正是“交互影响的行动”——就是，个体之间的行动——同时也是个体的行为。正是这种从商品、个人和交换转移到交易关系和集体行动的业务规则，标志着经济思想从古典学派和快乐主义学派转变到制度学派。这种转移是经济研究的根本单位的改变，从商品和个人改变到个人之间的交易。

如果有人认为个人毕竟是重要的，那么我们在讨论的那种个人是已经“制度化的头脑。”[99] 个人是从婴儿开始的。他们学习种种风俗习惯，学习语言，学习和其他的个人合作，学习为共同的目标而工作，学习通过谈判来消除利益冲突，学习服从许多机构的业务规则，在这些机构里他们是成员。他们彼此见面，不是作为生理学上的身体由各种腺体维持着它的活动，也不是作为“欲望的血球”[100] 受痛苦和快乐的激动，好像物理性的和动物性的力一样，而是或多或少地已经受了习惯的训练，在习俗的压力下，准备参加人类集体意志所造成的那种极端不自然的交易关系。在物理学、生物学、主观心理学，或是

德国的形态心理学里他们不出现，可是他们出现于人类在谋取生活中发生冲突和依存关系并且需要秩序的地方。他们这些参加活动者不是个人，而是一个现行机构的公民。他们不是自然的力，而是人性的力。他们不是快乐主义经济学家所讲的那种机械的千篇一律的欲望的化身，而是变化多端的人格。他们不是自然状态中孤立的个人，而是各种交易的经常参加者；是一种机构的成员，在这个机构里他们来来去去；是一种制度里的公民，这种制度在他们以前已经存在，在他们以后还会存在。

（5）资产对财富——经济、法律和伦理三方面，我们要加以区别，然后使它们在一个"运行中的机构"的概念里发生相互关系；这三方面的关键在于"财产"和"自由"的经济意义。我们认为财产的经济的意义就是"资产"，而资产的法律的意义就是"财产"。古典经济学家隐蔽了"财富"和"资产"的区别，他们把财富解释为物资和所有权。那所有权不是财富——而是资产。

"财产"这个名词没法解释，除非先解释个人和社会在有关所谓财产这个对象方面可以做也可以不做或是必须做或必须不做的一切活动。这些活动就是那三种类型的交易。在一切交易的谈判中所以要提出所有权要求的唯一原因，是预期的稀少性。休谟首先指出财产和稀少性的这种同一性。甚至无线电波长，因为有预期的稀少性，现在也被变成了财产，由限额的交易规定了谁可以使用这些波长，使用多少，以及在什么时间使用。可是稀少性也是经济学里的一个基本的概念。李嘉图的劳动价值论和门格尔的效用递减价值论都是"稀少性"的人格化，分别用人们在处理自然的有限物质资源时所需要的劳动和获得的满足来表达。

我们用"稀少性"这个名词替代供给和需求。后者是商人所用的名称，代表他们自己所不能控制的无数的不同的势力，他们笼统地称为"供给和需求"，不求甚解。可是我们不得不分析隐藏在供求背后的种种势力和化身，因此我们给它们"稀少性"这个较明确的名称，可以应用在许许多多的地方。

那么，如果稀少性的原则是法律、经济和伦理关系上的根本原则，"财产"这个名词就有双重的意义：经济上的稀少性的意义，经济学家称为"经济的数量"，法律家称为"实体"或者"财产—物体"；以及法

律上或伦理上的"财产权"的意义，这是法律家的"财产"的意义。然而这后一种意义，我们解释为社会在有关已经稀少或者预期稀少的事物的交易中，一定要个人实行的业务规则。[101] 稀少性的这种经济上的意义，和预测结合起来，就用"资产"和"负债"这种名词来表示；另一方面，财产的法律上和伦理上的意义就是权利、义务、权力、责任等等，像第97页上那个公式里所列出的那样。[102]

这种专门名词的研究，根据稀少性在经济、法律和伦理方面的关系，它的用处可以从美国最高法院对联邦宪法中所用的财产和自由这些名词所作的扩大的意义中看出。这个宪法，包括"第五条修正"（1791年）和南北战争修正（特别是第十四条，1868年）在内，有三项规定控制着所有的立法和行政当局，不管是州级的或者联邦中央的，实际上是这样：

（i）私有财产，不给予公道的报酬，不得收归公用。

（ii）各州不得制定任何损害契约义务的法律。

（iii）不经合法程序，不得剥夺任何人的生命、自由或财产。

根据以上这几个名词——例如宪法中所用的财产、自由、人和合法程序——的意义的扩充，现在有三种财产的意义（在权利 的意义上）需要加以区别。这些意义的每一种都是经济的、法律的和伦理的。"人"这个字变成也可以指一个拥有资产的法人，也可以指一个已经成为公民的从前的奴隶。财产，根据屠宰场案件里的判决，[103] 指"有形体的"财产，如土地、机器、奴隶；"自由"指从前的奴隶的当时新的"有形体的"自由。财产又有"无形体的"财产的意义，债务的责任和流通性。还有财产的第三种意义，在屠宰场案件中没有得到多数的承认，可是现在人们称为"无形的"财产，有别于"无形体的"；虽然它最初起因于三百年前的商誉案件，后来又因最高法院引用宪法第五条和第十四条修正，作出判决，禁止立法机构削减企业买卖所取的价格。用立法的规定来削减价格现在是一种"夺取"财产的行为，和实际夺取有形体的财产完全一样；虽然它仅仅夺取财产的价值 。自从1890年以来，[104] 只有在美国最高法院核准，认为符合"合法程序"的现行的但是可以变化的意义的范围内，才可以这样做。[105]

因此，财产的这三种美国意义，作为一种经济的资产，起源于英美法院往往采取他们认为良好能行的私人之间的惯例，由国家统治权予以实际的认可。在封建的和农业的时代，财产主要是有形体的。在重商主义时期（在英国是十七世纪），财产成为可以转让的债务那种无形体的财产。[106] 在资本主义阶段最近的这四十年中，财产又成为卖者或买者可以自己规定价格的自由那种无形的财产。这些从解释宪法出发的财产和自由的意义，由最高法院在1872年至1897年这许多年来一系列的判决中加以革命；革命的内容在于扩大财产和自由的意义，从有形的商品和人的身体到买卖的交易以及个人和法人的资产。

其实，所有这些意义从封建时代就已经存在，不过名称不同和经济条件不同而已。"无形体的世袭财产"，例如征收通行税或劳役的特权，和无形的财产相类似。分封采邑是授予对土地出产物的权利。有形体的财产不是绝对的，而是受这些无形财产的限制，最后决定于从实际耕种土地的佃户的产物或劳役中得来的地租。这一切从最早的时代在法律里就有，不过美国的法庭后来按照资本主义的新时代，加以选择，给予不同的名称。

（6）自由和暴露——财产的经济的同义名词作为资产和负债在意义上的这些变化，使得人们有必要对法学上所谓"权利"这个名词的意义，作比较深入的分析。这种分析由耶鲁法学院的霍费耳德教授于1913年作了重要的推进，又由该院的法律教研组在发挥霍费耳德的分析中使它提高一步。[107] 用他们的分析作为基础，我们构成下面这个图解式，说明集体的、经济的和社会的关系，根据最高法院的裁判，并且以这些关系适用于有关经济数量的三种交易的范围为限。"社会关系"是从霍费耳德的"法律关系"推论出来的，可是加以扩大，包括经济的和道德的关系，以及国家——霍费耳德所谓政治的或法律的关系。"经济状态"是互有关系的经济的资产和负债；"业务规则"是被集体行动所控制、解放和扩张的个人行动。

在考察这个图解时，首先需要辨别"诱因"和"制裁"。诱因是个人互相提供的诱因——买卖的交易中的劝诱或强迫，管理的交易中的命令和服从，或是限额的交易中的恳求和辩论。制裁是机构对个人所运用的集体诱导，这种机构，由于控制、解放以及实施个人的劝诱、压迫、命令、服从、辩论和恳求，控制、解放和扩张他们的个人行动。

这些制裁可以分别为道德的、经济的和法律的制裁，依据那行使控制的是哪一种机构来决定。法律的制裁是暴力，或者可能施

经济关系和社会关系图解								
最高法院								
制裁（道德的、经济的、法律的）				诱因	制裁（道德的、经济的、法律的）			
集体行动	业务规则	经济状态	社会关系	交易	社会关系	经济状态	业务规则	集体行动
使有能力	能	安全	权利	经济数量的	义务	服从	必须，必须不，	使负责任
使无能力	不能	暴露	无权利		无义务*	自由	可以	特许
特许	可以	自由	无义务*	买卖、管理、限额	无权利	暴露	不能	使无能力
使负责任	必须，必须不，	服从	义务		权利	安全	能	使有能力
* 等于霍费耳德的“特免”。								

用的暴力，那有关的机构是“国家”。其他制裁是“法律以外的”。道德的或伦理的制裁仅仅是一种意见，由一些机构，例如教会、社会俱乐部和像商人组织的许多“同业协会”那种伦理性的协会，加以贯彻；他们这些人作成一种“道德规范”，这种规范的实行完全靠会员们集体的意见，如果没有经济的或法律的赏罚予以支持。经济制裁由工会、企业公司、卡特尔这种组织实行，通过利润或损失、就业或失业，或是其他经济得失的制裁，可是不用暴力。

这几种制裁通常总有一部分相同，可是我们用一般的分析方法，在这里拿每一种的有特殊代表性的极端的例子来讲。我们然后再把它们在实际发生的某些纠纷里联合起来，根据它们在这些纠纷中所占的相对重要性。

这些道德的和经济的机构往往也有他们的“法庭”，决定一些特殊的争执，用“异端的审问”、“商事仲裁”或“劳动仲裁”这一类的名义，做着类似司法法庭的工作，可是没有正式司法机关那种具体的、强行使

用暴力的制裁。总之，那图解的公式适用于一切控制、解放或扩张个人行动的集体活动，不管它是以道德的、经济的或是政治的机构的形式出现。然而，正是从这种集体对个人行动的控制、解放或扩张的一般公式中，习惯法法庭在需要运用国家的暴力来判断某些用道德或经济的制裁不能解决的纠纷时，推究出他们那些惯用的假定。

由于以上所讲的这些以及其他的原因，法律、道德和经济的相互关系的公式并不 意味着法律上的关系和道德上的或者经济上的关系是同一的。它只意味着同样的法律上的关系适用于一切经济事件，不管那些特殊纠纷中的债务大小如何，自由和暴露的程度如何，以及道德、经济或法律制裁的相对重要性怎样。因此，它并不意味着个人或者道德的或经济的机构的实际行为完全符合司法机关在判决中所定下的任何严格的规则或“标准”。那公式所表现的只是一件特殊纠纷中正确的相互关系，在这件纠纷中法官或是仲裁人实际决定了当事人应该或不应该怎样。在这些发生纠纷的事件以外，还有千千万万的交易，从来不弄到法庭或仲裁人的面前来，它们的情况是各种各样的。那公式只是一种概括的公式，一种理智的创作，可以在有关道德、法律和经济关系的分析程序中帮助理智。然而，若是当事人果真到法庭或仲裁人面前来争论，那公式却也包括一切可能的法律、经济或社会关系，这些关系可以用来对问题作出一个判断，这些关系存在于那千千万万的交易或惯例中，法官或仲裁人据以得出他们的理论。

这是因为还有一种没有组织的和不明确的集体行动我们叫它“习俗”，那同样的公式对它也适用，并且所有的法庭都从它那里得来它们惯用的假定，用习惯法的方法把各种关系弄得比较明确和肯定。习俗在强制力和不明确这两点上彼此差别的程度很大，有的仅仅是常常改变的实际惯例 ，没有一定的拘束力，有的却是命令性 的习俗。银行支票的使用在法律上不是命令性的，可是一个商人如果拒绝开出和接受有偿付能力的银行的流通票据，就无法继续营业。由于最有力的一种制裁——有关损益的经济制裁——习俗已经成为命令性的，尽管没有明确的规定。可是也许没有一种有组织的法庭来执行它，使得它明确而肯定。命令性的习俗，不管是没有组织的或是有组织的作为现行机构，明确地或者不明确地指示个人必须做和必须不做什么，能不能以及可以不可以做什么。

我们考察集体（不管这个集体是一种现行机构或是习俗）对个人行动的控制、解放和扩张，可以得到一种普遍的原则，或是因、果或目的的相同点，这种原则我们叫它“业务规则”。这种“业务规则”，在美国法庭的判决中被总结起来叫做“合法程序”，或者“合理的法则”。它们不是一种预定的和永久的，或者神命的东西，像洛克和法学的自然权利派所假设的那样，而只是可变的规则，有时候叫做“标准”；因为时刻变化的经济和社会情况，法庭或者仲裁人暂时采纳这些标准，据以对诉讼当事人发出命令。

根据霍费耳德派法律的分析和术语来研究，我们可以区别这些命令的四种不同的意志的状态，每一种状态给对方当事人产生一种集体的能力或者无能力。如果法庭或者仲裁人命令被告履行一种服务、偿付一项债务，或是不得扰害原告，那么“必须”或“必须不”这些助动词的对象是被告。连带地，这意味着那原告有了“权力”或“能力”可以请集体行动帮助他使被告遵照他的意志行事，因为被告“必须”或“必须不”这样做。这种权力，从意志的意义来说，是由助动词“能”表现的。

另一方面，如果法庭拒绝强迫被告采取行动或不采取行动，那原告就“不能”请集体行动来行使他的意志。用专门名词来说，这是一种“无能力”。连带地，那被告所处的地位就是在有关问题上他“可以”随便怎样做。这是一种特许。

然而，既然一件交易的当事人之间有一种相互的关系，那原告也“可以”在有关问题的其他方面随便怎样做，被告“不能”在那些方面得到集体行动来帮助他迫使原告遵照他的意志行事。可是，如果原告也被命令了要履行服务、偿付债务，或是在他这方面不得扰害对方，那么，和以前一样，那助动词“必须”或“必须不”是跟助动词“能”有相互关系的。

这样，正是一个机构的“业务规则”，表现为法庭或仲裁人在运用机构的制裁中的意见，比习俗更加明确地决定一件交易的各有关方面能做、不能做、可以做、必须做或必须不做什么。

把这些意志的决定变成相应的经济上的等义名词，就有了个人在他的交易中可能获得的四种经济地位，每一种地位使他处于一种和其他当事人有相互关系的“经济状态”：集体的机构给他树立（1）“安全”

或可靠的预期，同时它相应地要求其他当事人（2）“服从”或符合那些预期。如果法庭或仲裁人不给予集体制裁的帮助，一方的当事人就可以（3）“自由”随便自己怎样，而另一方就（4）“暴露”，可能受到损失，损失的多少将决定于对方运用那种自由的程度。这样，像上文所说明的，雇主因雇员有离职或不离职的自由而没有保障；工人因雇主有雇用和解雇的自由而没有保障。

我们更进一步去看那有相互关系的社会术语，“权利”表示个人作为公民“能”或是有“权力”——有时候叫做“能力”或“资格”——要求国家或其他集体机构给他安全的预期，用一种命令使人必须服从或符合这种预期；反过来说，如果对双方都不加以任何义务，社会关系就是双方相互的又有自由又没有保障，都可以受到经济学上所谓“自由竞争”的危害。

这种相互关系使我们能区别从美国最高法院以往六十年的判决中发展出来的财产的三种意义。美国宪法（第五条和第十五条修正）禁止国家和各州的立法机关不经合法程序“剥夺”生命、自由或财产。在1872年的一件重要案件里，[108] 最高法院认为财产的意义是有形体财产，自由的意义是免于奴隶状态。当时，“剥夺”财产或自由，意味着一时的“业务规则”，所谓国家不得剥夺一个人在自由处置有形体财物或他自己的身体方面的安全。这是有形体财产的一种物质的意义，可是它也有一种经济的价值。

“剥夺”财产，在当时又意味着剥夺一个人的权利，使他不能要求国家责令另一个人履行一种有关经济量值的交货或偿付的义务，和它有关的是“债权”或者资产，和“债务”或者负债。这种“无形体的”财产或契约也是一种“经济量”。[109]

无形的财产就大不相同，这是另一种“经济量”（像信誉、专利权、特许权等等的价值），它的意义在1890年进入美国的法庭判决。若是判决所争的问题中“无义务”（霍费耳德所谓“特免”），当然就有“无权利”的一面。“无义务”的经济上的相应状态是“自由”，“无权利”的经济上的相应状态是“暴露”，可能受到对方的“自由”的危害。商人在经济损益上的“暴露”是顾客有自由可以买或不买的“经济量”或商品；顾客在得失上的“暴露”是商人有规定价格否则不卖的自由。

因此，如果各方面受到平等待遇，就有一种“自由”和“暴露”的交互作用的状态，在公式里可以看得出。这是一种决定价格或工资的买卖的交易的意义，是“无形的”财产的意义（有别于“无形体的”）。最高法院在这些交易中所承认的无形的财产，全是那些对未来的有利的交易的预期，一般叫做企业的商誉、或是好信用、或是好名声、或者近来人们叫做“产业的好感”的工资劳动者的好感[110]；这一切从前称为“自由”，可是现在也称为财产，因为它们是经济量，具有价值。根据1890年的这些判决，[111]如果各州或者国会削减一家铁路公司所取的价格，或是废除差别待遇，或是想要弄得雇主和雇员间讨价还价的能力平等，那么这种削减价格，或者这种干涉选择的机会，或者这种使人损失讨价还价的能力，就是一种对财产的“剥夺”，虽然所取消的或者所削减的是财产的价值，或是有关方面的行为，而不是物质的财产本身。

这样，财产的意义，按照宪法里的用法，从有形体的财物扩大到讨价还价的能力，从身体行动的自由扩大到一切经济交易中讨价还价的自由。

（7）时间——最后，发生这个问题，自从洛克、斯密和李嘉图时代以来人们所用的那种传统的商品概念结果怎样了？他们的商品的双重意义是物资和所有权。1856年麦克劳德曾努力想要完全在所有权的基础上创立一种政治经济学体系。可是，他的理论受到所有的经济学家的排斥，因为他们认为他把同一样东西计算了两次，一次作为一种“物质的”东西，一次作为对那样东西的权利。可是，那些经济学家们自己却已经在他们把商品作为物资和有形体的财产那种双重意义中，把它计算了两次。

古典经济学家的困难是在“时间”的概念上。麦克劳德虽然前后不一致，却是第一个人指出“现在”是将到的未来和已往的过去之间的时间的零点。[112]从“现在”这个移动着的立脚点，所有权（作为我们重述麦克劳德的说法）总是注意未来，而物资却注意那生产它们的过去的劳动。可是，交易发生在时间的现在点，在这里所有权的权利被转移了。在经济理论从商品改变到交易以前，“时间”概念不可能重要。因为“时间”是一个活动单位的一种要素。

然后，在交易成立以后，如果发生争执，法庭根据当事人当时的目的，或者根据立法的目的，或者根据法庭自己的公共政策的实用主义哲学，运用各种伦理原则——这一切合在一起我们称为"习惯的假定"[113]——对那已经发生的交易，假定它在有关商品、价格、货币或其他经济量方面，包含有种种一定的预期。这种现在加以估价的未来的数量，就是"资产和负债"，预期的财产的安全、服从、自由和暴露，以及预期的个人的履行、克制和避免。

这种心理的和理智的程序，我们在讨论"契约"和"应得数额"的原则时已经提到，从这里面产生了一部分关于契约的学说。一经在判决中加以肯定，这些习惯的假定，根据前例的原则，就成为各有关方面对于他们现在交易的未来经济后果的预期。这不过是预测的原则的一种特殊的例子，这种原则我们叫做"未来性"的原则，是一切人类行为的一个特征。

曾有人提出问题，并且永远会有人提出，能不能有一种"未来性的科学"。我们回答，如果人类活动是这门科学的题材，一定 会有这样的科学。从最早的预言者、术士和巫医的时代起，经过各种科学中所作的假定，直到现代商业的悲观主义和乐观主义，以及现代的经济预测成了专业，支配人类活动的始终是"未来性"的原则。也许一种未来性的科学是不可能；然而一种专讲"交易和预测"行为的科学，运用对失败和成功进行观察所得的知识来考查，却是一种人类活动的科学。实际上，我们可以说人类生活在将来，而活动在现在。甚至自然科学也有相当大的一部分还不免于无知、偏见或过分强调，这一定会有的：但是它们是科学的，因为它们的预测的方法 是科学的。

一种研究所有权和交易关系的科学更是这样——它们本身就是对未来的预测。

（8）价值的"交易的"意义——价值和资本的概念经过了三个历史阶段，从每一阶段今天的实际结果来说，我们可以称为工程经济学阶段，家政经济学阶段和制度经济学阶段。

工程经济学阶段从李嘉图开始，由马克思加以精细的推敲，最后成为弗雷德里克·泰勒的"科学管理"。在这里价值和资本的实际运用的概念是"使用价值"，或者商品和服务的技术品质，它们每单位的价值

不随着需求或供给的增减而增减，可是随着生产中所需要的劳动和技巧的数量而增加，随着损耗量而减少或者“用光”。使用价值也随着文明方面的变化而变化，像弓箭让位给火药或炸药，或是用裙圈张开的女裙让位给光腿。由于这种发明或风气上的变化，使用价值也可以称为“文明价值”，受“废弃”和“发明”两方面的影响。如果使用价值被积蓄起来供将来进一步生产之用，这种积蓄就是“资本”，按这个名词的古典的意义来说。我们却称为“技术的资本”；它的属性是使用价值。

使用价值，或者技术资本，是劳动所产生的——就是，体力、脑力和管理性的劳动的联合，像马克思在“社会必要劳动”的名义下所陈述的那样。在变成用计量单位表示的量以后，它就成为“科学方法的”。这种计量法是工程师泰勒的成功，他和他的信徒们设计出一套“使用价值”的生产中所需要的物质的计量单位，分为三种：第一种是物质的数量，例如“蒲式耳”或“吨”；第二种是物质的质量，例如“一等”或“二等”；第三种是“单位工时”，生产每一单位所需要的工作量。

工程经济学在“工时”这个复合名词下加入时间因素，结果产生了“效率”的概念，“效率”的科学在现代工程和农业学院里列为专业学科。

家政经济学阶段从戈森、哲逢斯、门格尔、庞·巴维克这些人的快乐主义或者快乐—痛苦学派开始；在这里，不通过货币的使用，个人比例地分别支配他所有的各种各样的食粮、衣着、住所、土地、设备以及其他生产用品和消费用品，以便从他所能控制的有限的物质资料中获得最大限度的总满足。在这里，价值的概念是一种每单位物资的效用递减 的概念——随着所得的数量的增加而递减；或是一种每单位物资的效用递增 的概念——随着所得的数量的减少而递增。既然这种效用并不客观地存在，像使用价值那样，而是主观的、在个人的心里和感觉里，一般就把它包括在心理经济学的范围之内。可是，这种效用的现代意义的特殊化却是在家政经济学或者消费经济学里，包括那自己生产只供自己使用的孤立的农人在内。就这些情况来说，目的都是从各种物质资料中取得最大限度的人类满足，但是每一种东西本身的每个单位所产生的满足，却随着数量的增加而递减，随着数量的减少而递增。

然而，既然这种心理的价值是一般的稀少性原则的一个特殊问题，我们可以干脆叫它“稀少性价值”，和“使用价值”成为对比。

在这一方面，稀少性价值可以从心理经济学被变成制度经济学，在制度经济学里，所有权通过交易买卖被让与和取得。在这里，稀少性的计量单位是另一种制度——货币，有关所有权的名称是“价格”，而不是那心理的名称“边际效用”。

因此，每个单位的商品或服务具有两种可以计量的价值，它的使用价值，不随着数量的多少而减增，和它的稀少性价值，随着数量的多少而减增。

最后，一切商品和服务，当估值的时候，都是在目前的或遥远的未来，以致，由于预期的或长或短的等待，或者或大或小的冒险，一个未来的数量在价值上总被认为不及一个种类相同和多寡相同的现在的数量。这种人类天性的普遍事实的心理基础，曾经庞·巴维克加以精细的说明，[114] 他是要给制度经济学的一种普遍事实找寻心理的基础。这种普遍的事实在任何市场上都出现，在市场那里它是转移所有权的谈判里的一种因素，并且是信用和银行制度的基础。价值的这个现在的一面和那预期的一面比较，是价值和资本的意义的一种第三面，通常称为利息或升水，如果在将来加给，或者称为折扣或贴现，如果现在就扣掉。

因此，根据交易的和所有权的观点来说，价值的意义有三种，每一种由于自己本身的原因都很容易变化：使用价值，来自李嘉图和马克思的工程经济学；稀少性价值，来自心理经济学；交易价值，也是来自心理经济学。这一切在一个指定时间的一件现在的交易中有关所有权的预期里面结合起来，我们照麦克劳德的说法，把这个叫做一种“经济的量”，而不是一种物质的量，因为未来性是它的三方面之一，这三方面合在一起构成现代资本的意义。

古典学派和快乐主义学派的商品实物并不消失——只是通过所有权的制度转移到未来 。实际上，那未来也许是非常之短，不值得加以计量，但无论如何总是未来性。交易是根据对目前的或遥远的未来的预期，受到由财产制度组成的集体行动的保障，并且只有在谈判结束以后才有交易。交易是在法律和习俗的作用下取得和让与对经济数量

的合法 控制权的手段，包括对劳动和管理的合法控制权，它们以后将生产商品以及把商品逐步地送给最终消费者。

这样，制度经济学，或者所有权经济学，不是完全跟古典派和心理派经济学家脱离关系——它把他们的理论转移到未来 ，那时候实际物品将被生产、交货或消费，作为现在的交易的结果。然而，它把法律上的控制权和被占有的物资分开了。所有权的转移是一件现在的交易，发生在一个特殊的时间，一个时时刻刻都有的时间的流动点。将来的后果也许是古典派和共产主义经济学家的那种生产的工程经济学，或是快乐主义经济学家的家政经济学，这两者都靠物质上的 控制。可是，制度经济学是对商品、劳动或任何其他经济量的法律上 的控制，而古典的和快乐主义的学说只涉及物质的 控制。法律上的控制是未来的物质的控制。 在有关代理、委托管理、信托等法律中受益人的问题上，可能有所不同，但这些关系并不影响交易本身，在这种交易里主要的是法律上的控制权，受使用、稀少性和未来性这三方面的限制。 [115]

我们说有价值的是法律上的控制，不是物质上的控制，似乎和正统派经济学家的假定完全相反。在他们看来，物质上的控制对于创造和消费财富是必要的。在这方面他们得到一个明显的结论，可是，他们的理论里没有加入"法律上的控制是未来的物质上的控制"这个观念。他们由庞·巴维克的心理学把未来性带进了经济学。可是，未来性始终作为财产的权利存在着，而这一点心理派经济学家不承认。然而，庞·巴维克作了一项宝贵的贡献，他追溯未来性的所在，把它从未来的消费的心理改变到取得物质控制以供将来使用的现在的劳动。我们更进一步把它追溯到谈判的心理，这种心理的结果是成立交易，从而取得法律上的控制，然后才能有物质上的控制。 [116]

（9）履行、克制、避免 [117] ——可是，法律上的控制不仅是一种经济量，而且是对个人的未来行为的控制，这种控制将决定那经济量的各方面。

人类意志在它的一切活动上的特性，是在不同的对象中进行选择，因而经济学和自然科学有所区别。那选择也许是自动的，或者也许是被动的，由另一个人或者集体行动迫使当事者不得不这样做。不管怎样，选择是整个的身心在行动——就是，意志——不管它是在财

富的生产和消费中跟自然力打交道的物质的作用和反作用，或是参加交易的人彼此要劝诱别人的那种谈判的活动。

每一个选择，一经分析，就显出是一种具有三方面的行为，这种行为——例如从发生争执时所提出的争点中可以看得出——同时是履行、避免和克制。“履行”（包括偿付）是对自然或者对他人运用能力，取得或交出一种物质的或经济的数量。“避免”是向一方面运用能力，而不向较次的另一方面去运用；“克制”是不运用全部 能力（除了在紧要关头或是在被迫的情况下），而只在一种有限的程度以内运用一个人可能运用 的道德的、物质的或经济的能力。因此，克制是对履行的一种限制；履行是实际做出的行动；避免是放弃或避免了的另一种可能履行的行动——这一切全在同一点时间发生。

克制和避免通常结合在“不作为”这个法律名词里，可是，既然这个名词并不说明所“不作为”的是什么，我分析它为克制或是避免。

从“选择”的这三个方面产生了“合理”的原则。履行意味着作出服务，或者迫使别人服务，或是偿付债务。避免是不干涉别人的实行、克制或避免。克制是履行的“合理的”运用。每一种都可能是义务或是自由，连带地就有相应的别人的权利或者暴露；每一种都可能依据那特殊机构当时的“业务规则”，受到集体行动的强迫、准许或限制。

一切集体的强制力，通过法律的或仲裁的程序，影响行动中的意志的这三个方面——这种意志和洛克的“力”的概念完全不同。“履行”的命令和法律上“应得数额”原则的含义相似，就是，一个人应得的经济量。美国调节公共服务事业公司所供给的服务量或者所取的价格，那种办法就含有这个原则。“避免”的命令是一切集体的命令中最原始和最普遍的一种。它产生所有的财产权和个人自由，从原始的禁忌和摩西十诫到所有各种各样现代的有形体的、无形体的和无形的财产。它产生不干涉的义务，使第三者，甚至第一或第二当事人，不得干涉人们许可的预期，或者关于土地和物资的使用（有形体的），或者关于服务和债务偿还的履行（无形体的），或者关于因为一般所谓商誉好而确实可以预期的有利益的交易（无形的）。

当立法当局和行政当局不经过合法程序企图剥夺财产，或者财产的价值、或者自由时，美国最高法院命令他们遵守的就是这种避免或

克制的义务。从经济学的观点来说，这一切集体的命令，不管是履行、克制或是避免的命令，都包含在所谓资产和负债那种时时变化的经济量里面；从法律的观点来说，它们是财产；从集体行动的观点来说，它们是“业务规则”。从经济状态来说，它们是安全、服从、自由和暴露。从那现行机构本身对个人的控制来说，它们是“有能力、应负责任、无能力、特许”。

（10）关键的和一般的交易——一百多年来，经济学家一直在研究一种补充的“物品”的学说，这种学说发展到近来，成为一种限制的因素和补充的因素的学说。然而，从人类在利益冲突中的意志活动的观点来看，我把它叫做一种“关键的和一般的交易”的学说。我将简单地使用关键的或限制的这两种字眼，“关键的”一词有关意志的方面，“限制的”一词有关客观的方面，它们是限制因素和补充因素的同一关系的两面。

人类意志有一种奇怪的可是习见的能力，能在成百成千的复杂因素中，对某一个因素发挥作用，从而使其他因素靠它们本身内在的力量，产生所希望的结果。很少的一点钾肥，如果是限制的因素，就会把土地的出产从每英亩五蒲式耳增加到每英亩三十蒲式耳。稍微操纵一下加速器，就会使汽车的速率高到每小时五十英里。对一个在工人群众中占着重要地位的人略施控制，就会把暴乱的局面变成照常运行的机构。一种增加得很慢的因素——例如建筑地基，成千的企业家和工人在人口集中地点互相竞争，要取得使用权——只要对土地所有者在法律上的控制权稍微加强一点保障，就会使土地使用者不得不从他们的利润、利息或工资中多抽出一笔钱来付地租给那个不在地主。

再说，限制的和补充的因素不断地在改换地位。在一个时间是一般的因素，在下一个时间也许变成关键的因素。一次也许是钾肥，后来一次也许是水；一次，在订立地租契约的时候，关键因素也许是地基；另一次，在谈判工资的时候，也许是一个熟练的技工或者甚至是正在罢工的工人；另一次，当商业信用是限制因素的时候，也许是银行家；另一次，在律师还未取得判决、其他一切可能停止的时候，也许是一个法院或者最高法院。以此类推，可以有无穷的关键的和一般的因素的变化。人们在取得未来的需要中总有一个限制的因素，由于影响这种因素或是供给或不供给这种因素——在特殊的时间、地点或数量上——可以使整个复杂的宇宙受到一个形体微小的人类的控制。

当然，如果在同一个时间所有的一般因素都成为限制因素，那就没有一个因素是关键的，事情就没有希望了。整个机构在破产或革命中瓦解。因为，一般地，在一个运行中的机构里，限制的因素不是在同一时间积累的 ——而是在连续的时间内相继 发生的。我们将要看到，人生经济事务方面的一切研究中最重要而且最困难的是关键的和一般的因素的研究。它完全是人类意志在行动中的普遍原则——这种原则，从洛克那种类似物理学的被动的心灵的概念里不可能出现，只有在经济学成为一种研究人类意志一切活动的科学时才能发现，才能充分发展。[118]

（11）谈判的心理学——如果制度经济学因此是意志的经济学，它就需要一种意志的心理学来配合它。这是交易的心理，我们可以适当地称为交易心理学或者谈判心理学。所有比较老的心理学派差不多都是个人主义的，因为它们研究个人对自然或是对其他"自然的"个人的关系。个人不是被看作有权利的公民，而是作为自然的物质的或生物的物体。这种自然主义的个人主义，所有洛克的模仿心理学、柏克莱的唯心主义心理学、休谟的感觉心理学、边沁的快乐一痛苦心理学、快乐主义的边际效用心理学、詹姆士的实用主义、沃森的行为主义以及近来的完形心理学，都是如此。它们全是个人主义的。只有杜威的习惯的社会心理学可以成为谈判心理学。

交易心理学是谈判和所有权转移的社会心理学。参加交易的每一个人都想要影响对方，使对方做到履行、克制或避免。各人在或大或小的程度上改变对方的行为。因此各人想要改变那将要转移的经济价值的大小。这是商业、习惯、立法、法庭、行业协会、工会的心理。拿惯用的说法来说，它成为买卖的交易里的劝说或强迫；管理的交易里的命令和服从；或是限额的交易里的辩论和恳求。这一切都是谈判的心理。可以指出，它们是行为主义心理学的一个特殊问题，目的在于所有权的创造和移转。

可是，这些不过是陈述事实。对谈判心理学的科学的了解归结为最少数的几种一般原则，或是因、果或目的的相同点，在一切的谈判里都有，可是程度不同。

首先是交易参加者的个性。当事人享受不到经济理论所假定的平等，他们受到人类中种种差别所引起的有利的或不利的影响，例如各

人的劝诱能力不同，各人对诱因和制裁的反应不同。

再则还有当事人所处的环境的相同和不相同。第一是可供选择的机会有少有多。这是和效率或者创造机会的能力分不开的。一切谈判的目标总是在未来的时间——未来性的普遍原则。“业务规则”总要明确地或者默契地考虑到，因为这是对于在集体行动的控制、解放或扩张下当事人所能做、必须做，或者可以做的事情的预期。其次，每一件事里总有一种限制的因素，这种因素由聪明的谈判者、售货员、经理、体力工人或者政客在紧要关头加以控制，将决定补充因素在目前的或遥远的未来的结果。

因此，谈判的心理是交易的心理，它给经济量的所有权的转移提供诱因和制裁，根据不同的参加谈判的人，以及当时的稀少性、效率、未来性、业务规则和限制因素的情况，造成变化不定的货币估值。

从历史上来看，可以看出这种交易的心理已经有了改变，并且还在不断地改变；因此资本主义、法西斯主义、纳粹主义或者共产主义各种不同的哲学都是它的变化。在习惯法的判决里，劝说和压迫或强迫之间不断变化的区别是显而易见的；劝说被认为是一种合理状态的结果，这种状态或是机会均等、或是公平竞争、或是讨价还价的能力相等或是合法程序。可是，经济的压迫和暴力的强迫是这些经济理想的否定，差不多每一件经济冲突案件，都根据本案的具体情况，成为一种对劝说、压迫或强迫心理的假定或研究。甚至管理的和限额的谈判也受这种制度变化的支配，因为命令和服从的心理是随着服从、安全、自由或暴露状态的心理方面的改变而改变的。现代的“人事管理”证明谈判心理学上的这种变化，像前面引用的丹尼逊的表述所说明的那样。[119]

这一切的基础在于每一件交易中所含有的、我们已经加以区别的那三种社会关系：冲突、依存和秩序的关系。各有关方面，因为那普遍的稀少性原则，被卷入一种利益的冲突中。然而他们相互依赖，把对方需要而没有的东西的所有权相互让与。这里的运行法则不是一种注定的利益协调，像神权或自然权利的说法或者古典派和快乐主义派的机械的平衡所假定的那样，而是它实际上从利益冲突中造成一种可以行得通的财产和自由的相互关系和有规则的预期。因此，冲突、依

存和秩序成为制度经济学的范围，它的基础是稀少性、效率、未来性、“业务规则”以及关键的因素这些原则；可是在集体行动控制、解放和扩张个人行动的现代观念下彼此有相互的关系。

这样，我们可以明白怎样经济学家和法学家的“自然权利”观念造成了他们认为过去应该造成的一种框架，要现在的个人在它的范围以内行动。那是因为经济学家和法学家们没有研究集体行动和谈判的心理。他们假定现行的财产权和自由权是固定不变的。可是，如果“安全”、“服从”、“自由”和“暴露”只是各种集体行动的可以改变的运行法则，面向着未来，那么所谓一定的框架也只是一句空话，实际上集体行动在控制、解放和扩张个人在未来的财富的生产、交换和消费中的行动。[120]

因此，制度经济学所倾向的最后的社会哲学——我们认为这是关于人性和它的目标的一种信仰——不是什么由神权或自然权利、或者物质主义的平衡、或者“自然法则”所注定的东西。它可能是共产主义、法西斯主义、纳粹主义、资本主义。若是管理的和限额的交易是那哲学的出发点，结果就是共产主义、法西斯主义，或者纳粹主义的命令和服从。若是买卖的交易是研究的单位，趋势就是走向机会均等、公平竞争、讨价还价的能力均等、合法程序、自由主义哲学以及有节制的资本主义的理想。可是，可能有各种程度的结合，因为这三种交易关系在一个集体行动和永远变动的世界里相互依存，并且变化多端；这就是那变化不定的未来的制度经济学的世界。

III 观念

洛克的“观念”是作为物质对象的简单的摹本而开始的。这些对象，在经济学里，是商品和个人。然后，由于一种被动的观念的组合，较为复杂的有关实体、关系和样态的观念成为观念的“集合体”。这是两百年来经济理论的概念。

可是，如果心灵本身是一种活动单位，它就实际上创造自己的观念。观念不是现实的摹本——它是一种有用的想象，我们从而取得生

活或者取得财富。既然谋取生活也被化成一些活动单位，那就需要一种比较复杂的观念的分类。

我们将竭力保持以上所作的对洛克的“观念”和“意义”的区别，不仅是字眼上的而且是观念上的区别。观念是我们用来从事研究的理智的工具。我们将改造人们所熟悉的一些观念的体系，使它们适合我们的题材。这种题材就是人类通过合作、冲突，以及那控制、解放和扩张个人行动的“业务规则”，在生产和取得财富中的交易。这些外界的活动最初接触到我们的时候仅仅作为感觉，因此我们不能肯定它们是由我们身体外面发生的变化所引起，还是由身体里面发生的变化所引起。等到认为内部的感觉是由外界发生的事情所引起的，我们就称它为“感知”。感知是我们给予感觉的意义。

可是，到这个程度为止，我们还没有超过牲畜或婴儿。下一步是取得语言，我们用语言把我们的知觉对象叫做“狄克”或“爸爸”，然后按照相同点、相异点和数量将它们分类。

就我们的需要来说，有五种相同点和相异点，自成一个体系，从洛克的“简单观念”（这是知觉对象）直到他的最复杂的观念。可是我们不用他的“实体、关系和样态”那种复杂的观念，而创立五种心理的研究工具，从简单观念到具有高度复杂性的观念。

最简单的观念（或者工具）是一种“概念”，从“属性的相同点”产生出来的概念，例如“人”、“马”、“使用价值”、“稀少性价值”。

较为复杂的是“原则”，这里我们指的是一种假定的“行动的相同点”。概念不包含时间的成分，而对于一个原则的观念，时间过程却是不可缺少的。从这种原则的观念里推论出许多特殊问题，例如法则、因、果、目的。所谓“供求法则”并不是一种法则；它是稀少性原则的一个特殊问题，而且，因为原则含有时间关系，它是一种“因、果或目的的相同性”。例如，稀少性的原则可能是活动的一种原因、或是活动的一种结果、或是活动者所意图和一种目的。所有我们也许能把政治经济学的所谓“法则”归纳进去的其他原则，都是如此；我们可以把它们归纳为一切经济活动的一种因、果或目的，例如效率、未来性、集体行动的运行法则，以及限制的因素，控制了这种限制的因素就能控制那些补充的因素。[121]

各种科学都想要把它的复杂的活动归纳成最简单和最普遍的原则。如果我们也给政治经济学做这种工作，把它和物理的及生物的科学区别开来，作为社会学的一个分支部门，那么最简单的并且因此是最普通的因、果或目的的相同性就是“愿意”。“愿意”不是“意志”，也不是洛克的“实体”，或者“存在”，或者“力”——它只是一种假定的因、果或目的的相同性，从对人类行为的经验中产生出来的。

然而，因为“愿意”的意义包括心理学和经济学之间那道很可争论并且也许无法跳过的鸿沟，我们将效法奥格登的“两种语言的假设”，他用这种说法在类似的情形下从生理学跳到心理学。[122] 奥格登会用两种语言陈述同一件事。例如，“记忆”是心理学的语言，而“保持力”是相应的生理学的语言。这两种语言的手段并不解决洛克和现代“行为主义者”的关于无意识的生理学怎样变成有意识的心理学那个不能解决的问题，可是它使奥格登能够从一面转移到另一面，适应了需要，而不至于使他自己对任何一种说法负起无可挽回的责任。

在“愿意”的经济学里，我们需要的不仅是一种两种语言的假设；我们需要一种包含心理学、法学和经济学三种语言的假设；实际上，需要一种四种语言的假设，如果我们肯像奥格登那样，容纳生理学上的行为主义者。[123] 我们研究疲劳和推销术时需要生理学。我们关于“愿意”的四种语言的假设是心理学、法学、经济学和生理学。在心理学方面，那是观念、意义和评价；在经济学方面，那是评价、选择、行动和预测，这构成交易和“运行中的机构”的经济量：在法学方面，那是习俗、政治、习惯法和成文法的集体行动，它控制、解放或扩张交易或机构；在生理学方面，那是腺、分泌物、神经，它们使身体继续活动或停止活动。

这种关于意志的四种语言的假设，将承认洛克把观念作为一个内部世界模仿一个外部世界，因而注入各种科学的二元论和怀疑主义；可是它超越了他的二元论，由于把他的“观念”这个名词理解为四重性的活动——解释意义、评价、选择以及服从或不服从习俗和法律的社会规则。

“愿意”的这四种语言的假设，在“将来时间”的意义上获得统一。未来性同时含有心理学方面的预期，经济学说上的一种可以计量的数

值、法律上的未来的实现，以及诱因和制裁所引起的生理学上的分泌的反应。

因此“愿意”成为一种因、果或目的的普遍原则，适用于某种样态的行动，决定于人们因为预期的事件而对一些语词和事件所作的解释；一种动态，决定于在那些预期事件的人们心里所引起的对于相对重要性的感觉；一种动态，受到我们称为制度的那种集体行动的约束、解放和扩张。那行动本身是人们根据这种解释、评价和限制而反复进行的交易。因此，“愿意”的意义是那分不开的解释意义、评价、交易和管理的活动，这里面“解释意义”是半理智的语言；“评价”主要是感情的语言；“交易”是经济的语言；而伦理、法律和财产是集体的或制度的语言中的运行法则。

这四种语言的假设使我们能避免在形而上学的困难问题上采取肯定的立场，同时却可以容纳非物质的东西——就是，和交易以及“运行中的机构”分不开的预期。我们用“未来性”替代形而上学。

它又使我们可以区别（我们将反复地区别）一切思想过程中必然会有的“类比”的两种意义，同时却利用一切语言里到处都有的那种辞义适当的类比，而不采用不熟悉的语词和符号，像自然科学可以做的那样。因为类比不过是发现相同点的方法。正确的类比是真正的相同点。经济思想史上曾发生似是而非的类比，由于把根据自然科学推论出来的意义转移到经济学上，例如我们已经看到洛克从牛顿的天文学和光学、或者从比较晚近的有机体的生物科学、或者甚至从人类意志本身作出的种种推论。这些似是而非的类比往往用这一类名词来表示，诸如“实体化”、“物质化”、“物化”、“给予生气”、“人格化”、“使永久化”、“万物有灵论”、“物质主义”[124]。

错误的类比可以总结为机械论、有机体论和人格化这三种，因为它们错在把物理学、生理学或个人心理学里用得适当的观念转移到经济学里。这种观念，我们认为可以避免，可以用“交易”和“运行中的机构”这两种观念来替代，并且认识到我们在说到它们的时候，是运用心理学、法学、经济学和物理学的四种语言，来表示同一行为的四方面。这“运行中的机构”和“交易”对经济学的关系，就等于怀特海的“有机组织”和“事象”对于物理学[125]，或者生理学家的“有机体”和“新陈代谢”对于生物学，或者形态心理学上的整个人格对于意志的个别行为

[126] 。凡是有这种从机械论、有机体论或者个人心理学里移植过来的意义潜入的地方，我们认为结果所产生的那种理智的工具不适合于经济的研究，虽然由于语言的贫乏，我们往往不得不使用它们，作为一种可以容许的生动的类比。

比原则还要复杂的是“公式”，由心灵构想出来，用以研究部分与整体的关系。它在研究虚线和虚数的纯正数学里达到惊人的成功。我们构成的其他心理的公式是：买户和卖户对他们所参加的一件交易的关系；买卖的交易本身对那运行中的机构（它们是这个机构的组成部分）的关系；个人对社会的关系，公民对国家的关系；等等说不尽的各式各样的关系。无论那公式怎么简单或复杂，它总是人们心里所想象的一种部分与整体之间的关系。

韦伯，在桑巴特之前但是在里克特之后，创立了一种类似公式的东西，他称为“理想的类型”。它的目的是消除主观的因素，提供一个完全客观的公式，包括研究和了解一切社会事实的关系所必需的东西。因此，他们的理想的类型不包含是非的关系。可是，即使如此，不同的研究者对于什么是必需的东西就会有不同的意见，或者对于各种东西所占的重要性彼此看法不同，像克朗诺和谢耳廷指出的那样。因此韦伯创造了“资本主义精神”或者“手工业精神”的理想类型。这种理想的类型在研究者的心目中是固定不变的，如果事实和它不符，他并不将那理想的类型加以改变，使它符合事实，而是以后再把事实作为“阻力”来谈，虽然阻力和类型完全同样的重要。可是，交易和运行中的机构的公式避免了这些困难，因为它是从实际行为而不是从各别的感觉或“精神”出发的。没有必要去找一种内在的精神的原则，来解释行为的相同点。这种原则本身是客观的，如果从一个机构的“业务规则”里产生出来。 [127]

最复杂的观念是一种“社会哲学”，通常说起来总是加上“主义”这两个字，例如个人主义、社会主义、无政府主义、法西斯主义、资本主义、土地均分主义、工会主义的哲学等等。我们用“社会哲学”的地方，欧洲经济学家用“意识形态”。我们认为“意识形态”是纯粹理智的。它没有感情、活动或发生效果的力量。可是，一种社会哲学有两个主要的关系点——它以有关人类天性的伦理感情为基础，在未来树立一个所希望的目标。这里显得主要的是一种目的 的相同性，使一切概念、原则和公式的意义都居于次要，服从于目的。这种哲学并不总

是一个明确的观念。它通常是半意识的。如果一个人着手来证明一件事或者一个问题，他怎样能选择那些足以作为证明的事实，真是不容易。其实正是我们的社会哲学不知不觉地给我们选择我们的事实和解释。然而，一种社会哲学，为了研究的目的，只是一种复合的观念，它"没有固定的自然界里的对象"，像洛克说公道、法律或上帝那样，而是可以从一切其他观念里推断出来的。

我们的"观念"的意思有些像霍布生给科学下的定义，作为一种"配合感知的概念的组织"[128]。然而又有不同的地方，因为对我们来说，我们这门科学的研究对象是人，他们本身有他们自己的"概念的组织"。因此经济科学家有两种"概念的组织，"一种是他自己的，他用来构成他的科学，另一种是他的研究对象——人的，他们构成他们自己的"概念的组织"，为了他们自己的目的。

这样，我们在心里一再地构思，用一种我们叫做"理论化"的程序，创立五种心理的工具供研究和了解之用，总括在一起，我们叫它们"观念"和观念的"意义"。观念，作为意义来了解，是感知、概念、原则、公式和社会哲学。它们是分不开的，并且因为它们互相依赖，我们又创立一个第六种观念，叫做"学说"。

更恰当地来说，学说是理论化的活动的过程，理论化是一种思想的方法。各种不同的理论化的方法对经济学说发生了重大的影响。哲学家黑格尔把它说成主题、对照和综合。主题是一种最初的主张，对照是它的反面，综合是在较大的规模下二者的调和。这个公式黑格尔运用在日耳曼民族政治进化中所体现的"世界精神"的进化上；后来又经马克思运用在社会的物质进化上，普鲁东运用在效率和稀少性的经济矛盾上。一种心理的公式被说成了客观的存在。[129]

后来，既然外部世界的进化，显然是公式的一部分，思想的程序于是被说成分析、溯源和综合。分析是分类的程序，我们用它来比较和区别异同，从而能够把题材分解分概念、原则、公式和哲学。溯源是分析所有的因素中不断发生的变化，就是达尔文的所谓"天择"。综合是分析和溯源合成一种关于部分对整个的时刻变化的关系的公式。这样，通过分析，我们分类、一再细分，并且解释各种价值的概念或者效率和稀少性的原则的意义。通过溯源，我们说明价格方面的变动、或者早先的习俗变成许许多多现代习俗的经过、或是从石器时代到无

线电时代各种发明的演变。通过综合，我们把时刻变化的个别部分结合成一个时刻变化的整体。

这种关于世界上经济事实的思想公式的产生，结果引起十九世纪晚期“静态论”和“动态论”的区别，这是从早期的自然科学里承受过来的。如果我们考察那些采用所谓“静态的”思想方法的经济学家的工作，我们就发现他们的方法是假定除了它的变动正在被研究的那一项因素以外，一切其他因素都固定不变。这种方法在实验室的科学里是可以实行的，而且结果已经在那些科学方面有了重大的发现，因为——由于用巧妙的设备——可以把所要研究的一项因素以外的其他因素都保持得固定不变，而全部被研究的对象不提出抗议，也不作个别的或集体的抗拒。可是，在经济科学里被研究的对象是活的人，他们个别地和集体地在行动，他们不容许进行那种实验室的试验。所以，静态的分析只能是一种心理的假设，它的基础仅仅是假定其他因素不变；不可能把任何人弄得真正地不变，以便进行对理论的试验。

在早期经济学家著述的时候，还没有研究一个变化复杂的问题所必需的统计或数学理论。实际上，这种统计和数学理论直到战后的研究工作中才比较容易获得，特别在美国是这样。所有的因素同时在变化，并且分化为微小的因素，它们也在变化，和一切其他因素发生连带的关系。复合变化的问题在世界范围内存在；许多国家里的数理经济学家努力工作，想要解决这个问题，对时刻变化的个别部分和时刻变化的整体之间可以量度的关系，作出一种综合的结论。

可是，这里在“动态”这个名词的意义上产生了一种区别。我们辨别为“复合的变化”和“复合的因果关系”。在自然科学里，因果关系完全不讲，因为被研究的对象没有自己的意志。数理经济学家必须想法同样地处理经济科学，丢开因果关系不谈。因、果和目的的观念完全是人类的发明；它们的产生是由于人类意志要通过个人和集体行动来控制和征服一切其他人类的和非人类的因素，或者抗拒这种控制和征服。老派经济学家假定利益协调，想借此把所有这些人类的因素作为“阻力”完全排除出去——像数理经济学家在他们的复合变化的理论里所做的那样。可是，必须到人们创立一种行动中的人类意志的理论，能适合人类这些主观的、不可解的、热烈的和打仗似的活动以后，才能说整个政治经济学被变成一种可以实行的经济科学。

这一点我们想要用关键的和一般的交易的公式来做到。人类创立部分对整体的关系的公式，想要发现什么是限制的因素，对这种因素取得关键的控制，就会在其他因素方面产生变化。在这里因、果和目的的观念发生；物理学上的复合变化的理论变成经济学上一种复合因果关系的理论。

虽然"综合"这个名词可以用在这种程序上，但是还需要一个更精确的名词。韦伯给它"了解"这个名称。埃克利给它"洞察"这个名称。我们依据埃克利的说法，把思想的方法归结为分析、溯源和洞察。

"洞察"的意义自会明白，如果我们考查五十年前经济学家关于"演绎的"和"归纳的"研究方法的争论。演绎法似乎就是三段论法，有大前提和小前提，从而产生一个必然的结论。例如，人是会死的——大前提；苏格拉底是人——小前提；所以苏格拉底是会死的——必然的结论。

然而，如埃克利所说[130]，我们所要知道的是现在躺在手术台上的这一个特殊的苏格拉底是否会死在外科医生的手里，以及什么时候会死。这里，我们有许许多多的大前提，其中有些让我们希望他将活下去，另外有些叫我们担心他将要死。这里我们所需要的是洞察。

在经济学里就是这样。我们在研究那大前提本身，想要看出是不是在这里和这个时候他们能被控制。"供求法则"，或者我们应该说"稀少性原则"，是必然的，丝毫不差，并且像死或引力定律一样，不能避免。可是，我们所要的是控制死、引力和供求（假如我们能做到的话），或是弄清楚是谁控制了这些。假如我把一个人从十层楼上的窗子里丢出去，使他丧命的是我呢还是引力定律？如果一家大公司卖出同样货品或服务，向有些顾客取了高价，而向他们的竞争者取了低价，那些高价的顾客是"供求法则"使他们破产的呢，还是由于那公司不公平地运用了稀少性的原则？我们需要的是洞察。

因此"归纳"这个名词，或者归纳的研究方法（也含有演绎），有两种意义。归纳也许是一些作为小前提的例证的集合，这些例证合在一起的时候仅仅是重述那大前提。这样，我们就是用循环论法在论证。或者，像埃克利所说的，归纳也许是一种新的"洞察"，深入地认

识到大小前提的复杂性，所有的前提必须按照那特殊的情况以及已经发生或可能发生的后果，加以权衡。

这种“归纳”是埃克利用来替代“综合”的东西。综合不仅是演绎和归纳——它是洞察一个变动的和永远有新发现的世界里整个局面的限制的和补充的部分之间的关系。它是明悟、了解以及对事物的合宜性的一种“情绪的意识”。当它成为行动的时候，就是关键。重大的和新颖的洞察曾在经济思想的进展上留下痕迹。我们根据以往经济学家的学说推论我们现在的学说，他们每一位都贡献了一种以前没有或是不明确的新的洞察或见识。老的关于演绎和归纳的争论，在努力获取“洞察和了解”的伟大运动中消失了。发展的程序永远不会完。更多的洞察和见识大有用武之地。旧的见识在它们的时间和地点曾经是了不起的和重要的——人们决不应该忘记或是一笔勾销。新的见识是需要的，可是它们也需要旧的见识的帮助，因为“世界的经济困境”[131]比以往任何一个时期更使人为难，然而类似的困境在过去也曾有过。

因此，一个理论，按照我们对这个名词的用法来说，是一种包括“分析、溯源和洞察”的复合活动，由心灵主动地创立起来，以便了解、预测和控制未来。“理论”，或者“理论的”，这种字眼，往往被一个注重实际的人用作一种谴责的语词，他自命是只讲“事实”。他对“哲学”这个字眼通常不像这样地反对。研究者不应该问他的“理论”是什么，而应该问他的“哲学”是什么。他用这个名词的意思，没有疑问，是指洞察和了解。可是，当那注重实际的人预测货价将要上涨，因而尽量多买进的时候，他就是一个理论家。若是货价不涨而且下落，他因此破产，那不是因为他注重实际，而是因为他的理论错误。他没有分析所有的事实；没有考虑正在发生的一切变化；没有把分析和溯源结合为一种正确的洞察，从而看到在变化中的许多复合的关系。换句话说，他没有用一种正确的理论指导他的实践。他是一个很差的理论家。所以，理论这个名词意味着一种正确或不正确的对限制的和补充的因素的洞察。它不是事实，而是对事实的预测。如果是正确的，就是一种会适合所需要一切未来事实的见识。如果不正确，那就完全是一种错误，需要纠正。

然而，“理论”这个名词还有另一种意义，就是“纯理论”，而我们现在所说的是“实用的理论”，就是皮亚斯所说的“科学”的意义。[132]经济学家可以区别为“纯理论者”，如果他们的论证只是根据任何一种

他们采取的假定来进行和欣赏，而不管他们的理论在实验时是不是行得通；或者可以区别为“科学的理论者”，如果他们顾到他们的理论的实际价值，适用于了解、实验、尝试、指导他们自己和其他参加活动者的未来的事情。纯理论总是必须从假设出发，就是从认为是对的一种普遍的原则出发。在这些假设的基础上，用逻辑的方法引申理论。

所有的科学都作这种区别。数学可以说明这一点。纯正数学不是一种科学，而是一种“公式”。这种公式是用数字的语言在心里构成的。任何一种前后一贯的方法，能根据一种假设把一些数字结合起来的，就是一个正确的公式，有时候可能有用。欧几里得认为他的假设或原理是自明的，因此产生一种肯定的推论说，经过某一点不能作出两条平行的线。他把假设和外界的现实混淆起来了。可是，洛巴切夫斯基于1829年由于一种新的洞察，作出一项同样不矛盾的公式，证明经过一点可以作两条和某一直线平行的线。两者都是纯理论，可是它们从不同的假设出发；欧几里得从平面和静止的点出发，而洛巴切夫斯基，或是他的后继者，从动的空间和相对的时间出发。每一种理论本身都是前后一贯的，因为根据各人从而出发的假设，结果都正确。在洛巴切夫斯基以后七十五年，爱因斯坦利用这一段时期中数学家所作的修改，把从来没有用的公式运用于在宇宙间疾速运动的光点，代替那种假设的在地球上固定不动的点；据说他曾经说过，他的发现是由于对每一种假设都提出疑问。后来，实验证明了那公式对于一种新的事实的秩序是有用的。这是实用主义理论的一个例子，这种实用主义的理论，我们叫它科学。[133]

在经济学里也是同样的情况。每一种经济思想的学派，从它自己假设的若干事实或原理中加以推断，都贡献了一些纯粹的理论，根据这些理论，最后可以产生概念、原则、公式和社会哲学，作为思想的工具，从事于建立理论、研究、发明、实验、计划和行动。

可是，经济学里的纯理论不能看作和自然科学里的纯理论完全相同，因为自然物质没有目的、意志、权利或利益。经济学家本身就是他这门科学的有目的的对象的一部分。这一点也许不会显现出来，除非他被一种危机逼迫，必须在冲突的利益之间作一种选择；这时候也许发现他的纯理论里面含有那指挥他的决定的种种假设。

以上是纯粹观念的一种分类，按照它们的"主观的"意义，分为感知、概念、原则、公式、哲学和理论。观念也可以按照"客观属性"的相同点来分类，例如，使用价值、稀少性价值、人性的或伦理的价值。或者，它们又可以按照"社会关系"的相同点来分类。我们将要应用的主要的几种是买卖的、管理的和限额的交易，习俗以及统治权。

这三种分类的原则，我们可以称为"概念"的分类，有时候叫做"静力学"，这里面不发生时间和因果关系的问题。可是，如果我们把它们看作活动单位，有时候由于比拟较老的物理学，叫做"动力学"，那就需要一种按时间顺序、从因果关系或目的来分的观念的分类。这种分类是按照因、果、目的或者所谓"法则"的相同点，但是这所谓"法则"我们叫做"原则"。这些原则可以归结为稀少性、效率、未来性、业务规则和关键因素那五种相同点。为了便于参考，我们把这种观念的分类法列表如下。必须注意，这些观念实际上并不真正分得开。它们不过是思想的工具，为了适合研究的目的，必须把它们相当地结合起来：

观念的分类

I 按思想工具的相同点

1.感知（感觉的意义）

2.概念（观念、属性、关系的相同点）

3.原则（因、果、目的的相同点）

4.公式（部分和整体的关系）

5.社会哲学（人类天性和终极目标）

6.理论（洞察、实验）

II 按客观属性（概念）的相同点

1.使用价值（文明价值）

2.稀少性价值（需求和供给）

3.未来价值（现在的折扣价值）

4.人性价值（善和恶）

III 按社会关系（概念）的相同点

1.买卖的交易

2.管理的交易

3.限额的交易

4.习俗（法律以外的）

5.统治权（法律的控制）

IV 按因、果或目的（原则）的相同点

1.稀少性（买卖）

2.效率（管理）

3.未来性（预测、等待、冒险、计划）

4.业务规则（限额、“运行中的机构”、习俗、统治权）

5.关键的和一般的交易（意志的控制）

最后，主要的观念是“不断的变化”，是两世纪以来所造成的根本区别，从洛克的观念变化到二十世纪的观念。这是从以“物体”为研究对象过渡到以“活动”为研究对象。物本有属性和关系，可是，人类的活动有因、果、目的、关键的和辅助的因素。我们不仅仅研究属性和关系，我们也研究活动。我们不研究个人和物质的东西，而研究交易关系和运行中的机构。我们不用洛克的概念、实体、关系和样态，而创立希望的和不希望的预期的原则、公式和哲学。

以上的观念的分类，我们认为在下文中颇为有用，现在可以拿它和别的说法比较，扼要地讲一讲：

首先是，从洛克传到十八和十九世纪的经济思想的那种一个被动的心灵反映外部世界的观念。这种观念，直到达尔文创立了他的生存竞争学说以后很久，才让位给新的观念，认为一个主动的心灵构成它自己的观念，为了进行研究和洞察事物。观念是人类最伟大的发明，用来征服自然，以及在竞争中战胜其他的人。晚近心理学里采用的"意义"和"评价"，把以往那种纯粹理智的哲学和逻辑的观念，跟那在利益冲突中维持生存和优胜权的情绪与活动结合起来。

可是，生存不仅是个人的生存——而是集体的生存。这一事实，虽然人们很明白，但是在经济学里，直到从奥古斯特·孔德开始的社会学的兴起以及晚近由罗斯加以修正和总结后[134]，才得到应有的重视。不过这种社会心理遍及全部人口，而我们的"社会哲学"只限于那运用他们的公民权利从事于"谋利的职业"的四千八百万人。社会心理的意思就是我们所谓集体行动的意思，这种集体行动通过一切集体行动所需要的"业务规则"控制着个人行动。

个人主义心理学，就有关我们的研究的范围来说，有三种形式：两世纪的经济学上的个人主义，晚近的"行为主义"心理学和"形态"心理学。

经济学上的个人主义可以认为就是"净所得"经济学。个人被说成是收入一种"净所得"，它的数量决定于他支出的工作或钱和他收入的快乐或钱之间的差额。这使得个人被孤立起来，隐蔽了利益的冲突。可是，我们的交易的经济学始终是所有权的转移。这种移转总是创造两种债务，"履行"的债务和"偿付"的债务。这是总收入和总支出，不是个人的净所得。一个人的总支出和交易中对方的一个人或若干人的总收入完全相等，引起利益冲突的是这种"支出—收入"的大小。每一件交易中有两种所有权的移转，一种物质的东西或服务的所有权的移转，和另一种"东西"——偿付的诺言——的移转。交易造成两种债务。假如我们不是从那造成债务的活动开始的话，它就可以叫做一种债务经济，由集体行动加以执行。这就可能讲到一种交易的或谈判的心理，这种心理本身是社会心理，它引起双重的所有权移转和双重的债务的造成。

这种谈判的心理按照三种不同的交易采取三种不同的形式：在买卖的交易里是劝说、压迫或强迫的心理；在管理的交易里是命令和服

从的心理；在限额的交易里是恳求和争论的心理。

这是一种行为主义的社会心理学，因此就需要和个人主义的行为心理学分别清楚，个人主义行为心理学家完全摒弃观念，认为

观念只是主观的和不能量度的，他们的心理的基础是腺、肌肉、神经和血液循环等等。谈判的心理学绝对是一种关于观念、意义和习惯的计量单位的心理学。

谈判心理学比较接近"完形"心理学，然而后者显然是一种个人主义的心理学，有关个人从婴儿时期起的心理的成长。相同的地方在于形态心理学是一种"部分—整体"的心理学，这里面每一件特殊行为都和个人一切行为的整个配置有关。可是，我们在研究这种"部分—整体"关系的社会含义中用作工具的心理概念是一种"公式"。正是由于构成一个公式，经济或社会研究者学会了那最好的调查研究方法，这种方法主要是一种建设性的、当面商谈的方法 [135] 。

奥古斯特·孔德，社会学的创始人，把理论化的方法分为三个历史进化阶段，称为"神学的"、"形而上学的"和"实证的"阶段 [136] 。我们研究从洛克到今天的经济学家，因而得到类似的三个阶段，我们称为"人格化"、"唯物主义"和"实用主义"阶段。

在人格化的阶段，实际上需要两个阶段，才能配合孔德的分类。第一是"迷信"阶段，或者假设一些任意主宰一切的意志，可以比拟人类的意志，支配着人类的事情。这是孔德的"神学"阶段，人类学家称为"万物有灵论"。第二是"理性"阶段，或是孔德的"形而上学的"阶段，这个阶段假设有一种非任意主宰的而是仁慈的、合理的意志，支配着人类的事情；这个阶段由洛克、魁奈、斯密以及十八和十九世纪的许多经济理论和法律理论给说明了。

在下一个唯物主义阶段里——这是一种非仁慈的形而上学，由李嘉图、马克思和供求理论者给说明了——人们又用类比法发现了原因在于某些预先假定的"势力"或"法则"，或是在于一种机械的自然物质的"平衡"，这种平衡，在一个假设会有一定结果的世界里，不受人类意志的影响，而自起作用。然而，往往难于决定这种形而上学的经济学家究竟是仁慈的理性主义者还是非仁慈的唯物主义者。

孔德的“实证”阶段还保有一些人格化、形而上学和宿命论的成分。我们的篇幅有限，不能在这一方面多加发挥，可是，由于观察经济学家和实行家在思想上和行动上互相矛盾的情况，尤其大战以后情况，我们的第三阶段是不断的研究和实验的阶段，我们用皮亚斯的名词，叫它实用主义。在实用主义阶段，我们又回到一个变化不定的世界，没有宿命论或形而上学，不管是仁慈的或是非仁慈的，在这个世界里我们本身和我们周围的世界经常在一种时刻变化的利益冲突中。像洛克那样，我们研究我们自己的心灵和周围的世界在人类的社会里怎样行为，人类的未来大家坦率地承认是不能预料的，但是，可以用洞察的眼光和集体行动，加以相当的控制。

我们认为这是制度经济学的问题。制度经济学不是什么新的东西——它向来显然附带地包括在一切经济理论里。所以，它往往似乎很肤浅，因为它是那么平常和熟悉。可是正因为这个缘故，所以需要研究，而且最难研究。一切科学的整个历程曾经是从最遥远的对象——甚至在数以千计的光年以外——到最亲近的，我们自己的行动中的意志。科学的进展不仅是从简单的到复杂的，而且是从遥远的到平常的。[137]

IV 利益的冲突

政治经济学以往在极端个人主义和极端集体主义之间变动不定。经济学家的每一种派别都是从利益冲突中产生的，可是每一种派别都否定它从而产生的那种冲突，认为是不自然的、人为的、暂时的东西。甚至集体主义的专政也计划要消灭利益冲突。个人主义各派期望达到在私有财产基础上的未来的利益协调；集体主义者期望达到在集体财产基础上的未来的利益协调。因此，我们可以把所有的经济学说看作未来协调的理想化，不是对现有冲突以及怎样从冲突中产生秩序的科学研究。

十八和十九世纪的个人主义的理想主义有几个原因。第一是人们假定天赐恩惠和世界丰裕——只要神的法则不受人间罪孽的阻碍，就不会有利益的冲突。

另一个原因是"净所得"的概念，而不采取总所得的概念。净所得是个人的总所得和总支出之间的差额。可是，一个个人的总所得是另一个个人的总支出，一个的总支出是另一个的总所得。净所得的概念里没有利益的冲突；冲突起因于一个人的总所得在另一个人是相等的总支出。

这种利益的协调和冲突的说法，是由于研究中所用的根本单位而起。商品被看作和有形体的财产——物资的所有权——是同一的，因此利益冲突从而产生的所有权就被忽略了。当人们必须解说无形体财产或债权时，也把它们和商品同样地看待，商品的买进和卖出只是一种取得一笔净所得的手段。除非采用交易的概念，意味着两种所有权的移转以及结果两种债务的造成，不可能把总所得和净所得区别清楚。但是，我们使交易不仅成为利益的冲突，而且成为相互依存以及从冲突中建立秩序的集体努力。

因此，政治经济学这门科学起源于利益的冲突，以及人们要把利益冲突改变为一种理想主义的利益协调的努力。经济冲突变成政治冲突和战争，这都是由于稀少性而起；而经济上的阶级是由于利益的相同，要在世界上有限的财富来源中取得和保持一份的所有权。世界上不仅有两种阶级，像马克思所说的那样，而是在利益相同之中有多少不同就有多少经济上的阶级。最广泛的分类通常是根据财富的生产者和消费者的区别，可是，作为所有人，这些又分为买的人、卖的人、负债的人、放债的人、农人、工人、资本家、地主；这些又分为麦农、棉农、银行家、制造家、商人、熟练的和不熟练的工人、矿主、铁路所有人等等，可以无穷尽地分成阶级、分阶级以及分阶级的更细的分类。

对这些经济阶级和他们的冲突进行研究（不是加以理想化），其重要性在于这些阶级一直在根据他们的经济利益的相同点，组织和团结起来，采取一致的行动。数以千计的这种组织出现和消没，有些是全国范围甚至国际范围的，总部设在具有经济或政治重要性的大都市，像纽约、华盛顿、伦敦、巴黎；有些只限于一地或一区，根据他们利益相同的范围来决定。[138] 各处都发生了集体行动的组织，时盛时衰，利益相同的范围或广或狭；从这些冲突中或者产生一种可以行得通的利益协调，或者产生僵局，或者引起大崩溃，那需要另一种

集体行动——实际政治和战争——的实力干涉，不是造成“协调”，而是从“冲突”中建立“秩序”。

自从经济学的研究开始和哲学、神学或自然科学分开，研究者所采取的观点决定于当时认为最突出的冲突，以及研究者对冲突的各种利益的态度。经济学家当中的这种分歧就是所谓经济思想的“学派”。我们可以在这里对这些派别扼要地讲一讲，以后再详细陈述。

第一种学派是十三世纪和以后的“经院派”经济学家，他们的领袖是教会神父，最著名的托马斯·亚奎纳（1225—1274年）。他们生在一种封建主义和强权者的绝对暴力的时代；然而，当时的商人阶级已经开始致力于从贵族和教会的支配下争取自由。新的经济问题成为买的人和卖的人以及借债的人和放债的人之间的冲突。亚奎纳攻击从罗马法学中承袭下来的民法，以及希伯来关于借钱给异邦人（非犹太人）的法律。根据罗马法，以超过实际所值的价格卖出东西或者以低于实际所值的价格买进东西，都是合法的；根据罗马法和希伯来法（后者只限于借钱给异邦人），高利贷是合法的。亚奎纳建立了教会神父的“神的”法律，大意是说，既然一切人类都是兄弟，卖出东西取价超过“实值”，或买进东西给价低于“实值”，就是欺骗的罪行；为了钱的使用而索取代价是犯罪的，那是出卖并不存在的东西，因此引起不平等，违反公道。他提出“友爱”来代替“冲突”，作为经济学说的理想。

这种解决经济冲突的方法，甚至今天当人们考虑到若是在经济生活中消灭了压迫、守秘密和不平等，公平和合理的状态究竟是怎样的问题时，还要想起。为了解决这个问题，人们创立了铁路调查委员会、市场调查委员会、商事仲裁、劳动仲裁、司法法庭，各种各样说不尽的机构。亚奎纳的合理价值的观念是以劳动成本为基础，因此他的理论是第一个劳动价值论。

其次是重商主义学派，由于封建主义衰落，从前被人轻视的商人阶级取得了政治权力。重商主义者的目的是说明君主或立法机关怎样可以增进商人的利益，从而增进国家的利益，当局可以实行保护税则、出口奖励金、股份公司垄断性的特许、航海条例，或者对殖民地和本国的农民进行剥削；这样可以造成一种出超的贸易差额，使其他国家的金银流入本国。重商主义者在十七世纪中盛极一时，以洛克和

1689年的英国革命为最高峰。实际上，他们今天还继续流行；不过那派别的现代名称是国家主义、保护（贸易）主义、法西斯主义、纳粹主义或者共和党。

第一个对重商主义提出抗议的是法国的重农主义者，在他们当时被称为“唯一的经济学家”。他们的领袖魁奈从1753年起就说，重商主义的政策对于像法兰西这样的农业国家是极其有害的，因为它偏重制造家、商人、银行家和他们的公司，而这几种人是非生产性的，只有自然力是生产性的。再说，金银不是财富——它们只是流通的媒介，便利财富的交换。这种财富，如果政府不加干涉，就会像血液一样，自然地流向需要的地方，供商品交换之用。

从这种比作血液的生理学的类比，魁奈和他的信徒们推论出自由贸易的学说——让“自然”任意发展，不必使政府参加商业。因为“自然”是仁慈的并且能生产财富，不需要那种为了商人和制造家的利益而造成的人为的稀少性。重商主义歧视农业——只有在这一种行业里“自然”所生产的超过生产者所消费的，而剩余归于非生产的阶级。重农主义者的理论今天还有人重新提出来，例如，美国农民说他们供应世界上的衣食，可是不能维持生活或是保养地力，因为那企业阶级（他们称为“资本家”）控制政府，歧视农业。重农主义在法国盛行了三十年，可是这个学派今天在土地均分主义、农业经济学、单一税、累进主义或者不久以前的民主党这些名义下，也还流行。

再其次是古典派经济学家，从1776年起七十年中他们的领袖是那彼此见解颇有分歧的亚当·斯密、马尔萨斯、李嘉图和约翰·勒。

斯密承受了重农主义者的自由贸易学说和反对重商主义，但是，他的祖国是一个在工业上领导世界的国家。因此，在他和他的信徒们看来，自由贸易会保持英国工业和运输业的领导地位，让原料和食粮的生产由其他国家担任。他代表了重商主义和工业主义的冲突，正如重农主义代表了重商主义和土地均分主义的冲突。因此，他抛弃了重农主义学说中认为只有自然能生产财富的那一部分，回到亚奎纳和洛克的理论。现在他说生产财富的是劳动。工业、商业和运输业中的劳动也生产财富，虽然他对重农主义者让步，承认在农业里自然的恩惠增加了劳动的成果。

同时，马尔萨斯在他的著名的《人口原理》（1798年）里说明了人口增加比自然和劳动的生产力增加得快，并且他提出了稀少性、情欲、愚蠢、困苦，作为经济科学里的基本原理。后来达尔文采用了这些说法，加以扩充，在他的《物种起源》（1859年）里应用到所有的生物上面。

1817年，李嘉图，一个敏锐的资本家，采取了马尔萨斯的稀少性理论，以自然的吝啬代替了十八世纪那种上帝和自然的恩惠。这是一种从神学到唯物主义的改变：自然不帮助人——她抗拒人，甚至在农业里也这样。从这种改变了的对自然的观点，李嘉图展开了地主的利益和资本家及工人的利益发生冲突的理论。人口的压力迫使劳动和资本向外扩充范围到较低的耕种边际，或者向下增加深度到较低的生产边际，结果总是有一种把工资和利润减到最低限度的趋势，因为工资和利润总是相等于在这种最低边际上所能获得的数目。然后，竞争使全国的利润和工资一律相等，结果在自然的阻力较小的好地上，资本和劳动的所得也不超过在实际使用中的生产力最差的土地上的所得。这就留下了一种剩余，李嘉图称为地租（约翰·穆勒称为自然增值），完全属于土地所有者，他们本身不需要花费任何劳动或业务经营。这种地租在英国更由对食粮的保护税则予以增多。结果，李嘉图提供了理由，根据这些理由工业家们在三十年后能够战胜地主们在议会里的抵抗，废除地主们为了抬高粮价而制定的那种保护税则。

李嘉图和马尔萨斯的悲观理论，所谓人口过剩造成递减的工资和利润，引起了社会主义、共产主义、无政府主义、土地国有论、单一税制和工团主义等种种学派。

共产主义派——根据马克思在他1846年和普鲁东辩论中的说法——保留了李嘉图的利益冲突，但是不像李嘉图那样对土地和资本有所区别。李嘉图的分析把资本家和工人联合起来在税则问题上反对地主。可是，马克思认为地主和资本家的利益是一致的，由于他把他们都作为只是财产所有者，他们联合控制的政府被用来剥削工人——一种非财产所有者的无产阶级。纠正的方法是一种未来的利益协调，可是要从没收一切私人所有权开始，以便把资本家都变成一种无产阶级。这一点，在列宁和斯大林的肯定和领导下，在1917年10月的俄国革命中获得了意外的成功。共产主义引起的反动力在德国发展成为纳粹主义。

马克思和共产主义者代表工资劳动者的利益，而普鲁东和无政府主义者代表小自耕农的利益，反对大地主；代表小商人、小工场场主或小包工和零售商，反对大批发商、大包工以及他们和那控制金融与信用的银行家的联盟。普鲁东的剥削者是“商人资本家”，而马克思的剥削者是“雇主资本家”。从普鲁东的小有产者互助主义，以及他的代表劳动力的纸币，产生了合作生产、合作销售、信用联合会、绿背纸币主义、民粹主义等等，这一切都是想用农民、工人或小商人的合作行动或政治行动来排除中间商和银行家。

最后，马克思的共产主义和普鲁东的无政府主义由索雷耳在二十世纪初把它们结合起来，称为工团主义。这个主义引起的反动力发展成为意大利的法西斯主义。

李嘉图的悲观主义的另一个结果是土地国有派，约翰·穆勒和亨利·乔治在十九世纪后半期中是这一派的领袖。穆勒虽然在古典经济学家之列，却和他们有一点重要的区别，就是他丢掉了李嘉图的劳动价值论，改用货币作为价值的尺度。他接受李嘉图的地租理论，并且，为了避免没收，建议地租方面一切未来的 自然增值应归国家所有。亨利·乔治更精确地遵守李嘉图的意旨，建议一种对地租的单一税，取消对资本和劳动的一切捐税。美国人没有经济理论的帮助，已经把这种自然增值的原则作了一次特殊的运用，在公路、街道和灌溉渠的建设中，为了筹措经费，对土地所有人有特别征税的规定，征税的多少决定于这种建设增加土地价值的程度，并且以不超过建设的费用为限。

同时，李嘉图的悲观的结论，这种引起了共产主义和无政府主义并且后来又引起工团主义、法西斯主义和纳粹主义的结论，在一段失业情况严重以1848年欧洲革命为顶点的长时期中，曾受到利益协调派所谓乐观主义者直截了当的反对。在十九世纪中叶，这一派的主要人物是美国的亨利·凯雷和法国的弗雷德里克·巴斯夏。凯雷赞成保护税则，有利于美国的工厂厂主；而巴斯夏赞成自由竞争，有利于法国的财产所有者。巴斯夏在和无政府主义者普鲁东作冗长的辩论中陈述了他的种种理论。

按照凯雷和巴斯夏的说法，跟李嘉图以及共产主义者和无政府主义者相反，地主或资本家和工人同样地对社会有一种服务。这种服务的价值就是雇主或工人一定会不得不付的另一种代价，假如他不付地

租给地主，或是不付利润和利息给资本家的话。他付出地租而使用优良的土地，比他去使用那种不付地租的边际土地，所得较多；他付给资本家利润和利息，比他去给那种不能获利的边际资本家工作，所得较多。乐观主义者的理论还留存在为私有财产辩护的理由里，留存在美国法庭的价值理论里，留存在机会的选择里。然而，这种理论已经由比较近代的机会均等和讨价还价能力均等的原则加以修正。

古典经济学家认为乐观主义者肤浅，虽然我们将看到后者的理论是美国法庭的理论。可是，经济学家认为财产权是不说自明的，不需要辩护或研究；于是把财富解释为物资和物资的所有权，就在这种矛盾的定义的基础上建立了他们的理论。凯雷和巴斯夏实际上是现代"无形的"财产的观念的创始人。可是，这些经济学家只有"有形体的"财产的学说。所以，他们认为所有权的一面等于物质的一面，因而不需要研究，并且把他们的理论建立在物质的东西的生产成本上，他们自己只管分析财富的生产、消费、冒险和交换的物质条件。

在他们以后不久，麦克劳德走到"商品"这个名词作为财富和财富所有权这种双重意义的另一极端。他试图完全去掉物质的东西，把政治经济学完全构立在债务和其他财产权的可转移性上面。可是，古典经济学家提出反对，他们认为财产权是表面的而且包含"一物两算"，例如麦克劳德在采用英美法的一项错误见解时曾辩说，如果一处农场估价一万美元，那么用这个农场作抵押的一笔五千美元的债务就是一种额外的"财产"，使得总的价值成为一万五千美元，其实只是一万美元。正统派经济学家认为必须不管财产权，而只管分析物质东西和劳动服务的生产、交换与消费。

这种明白地丢掉财产权是心理经济学家那个新学派的方法，这个学派在1848年欧洲革命以后出现，在一段三十年的时期内他们的创始人是那不著名的戈森（1854年）和著名的哲逢斯（1871年）、门格尔（1871年）和瓦尔拉（1874年）。后来庞·巴维克（1884年）、克拉克和费特把经济学的心理学派推进到晚近时期。我们分析一下这个心理学派，发现它是制度经济学的最近的前驱。

十九世纪中所谓历史学派在德国兴起（罗叟、希耳德布兰德和克内斯），这一派推翻其他学派的整个论证方法，在经济学里采用了历史研究的方法，现在这已经成为一种重要的方法。他们说现行的生产

和买卖制度是过去的不断变化的情况硬给现在造成的，是一种进化的结果。这一派把习俗、财产和利益冲突这些概念带进了经济学，这些都是古典派和心理学派明白地拒绝不谈的。历史学派引起了伦理和制度学派（希慕勒、凡勃伦），他们注重习俗、立法、财产权、公道和不公道，作为经济科学中的重要因素。

从一个完全相反的方向发展，数理经济学家那一派也是从心理学派中产生的。可是，数学和统计已经成为研究的工具，而不是问题的解决，这种工具任何学派都能根据它所采取的准备数理计算的假设，加以使用。

二十世纪是资本主义的一种第三阶段繁荣的时期，我们称为金融资本主义。我们在上文中已经注意到普鲁东和马克思的抵触——普鲁东代表小有产者、小工场主和小自耕农，反对那控制信用和市场的大商业资本家和银行家；马克思代表雇主—资本家的工厂里的工资劳动者。马克思研究的是资本主义的工业阶段，在这里雇主成为资本家，有大规模的生产适合于扩大了的市场，这种市场过去是由运输造成，由商人控制的。

我们查一下批准专权利的记录，就能大致确定在美国从商业资本主义转入工业资本主义的时期。那是从1850到1870年这二十年。在这二十年中，专利品的数目从每年一千以下跳到每年一万二千以上。就是在这个时期里铁路造成一种全国性的市场，专利权办公室造成一种工厂制度。

第三阶段金融资本主义的先驱，是商业资本主义阶段的商业金融，具备商品销售所需要的短期信用。可是二十世纪的那些和商业银行有关系的银行辛迪加，或投资银行家，取得支配的地位，控制着产业的合并、债券的销售以及一些公司的理事会，这些公司的债券他们经手卖出，并且一般认为他们应该负责。他们在萧条的时期中挽救了不能周转的企业，把它们接收过来，然后在繁荣恢复时供给它们资金。千百万的散户投资者现在自动地归到所信任的银行家的领导之下，把他们的储蓄的管理权转让给这些银行家。一家公司有将近六十万个股东。产业的所有人大部分是一批看不见的投资者的队伍，由一种看不见的银行辛迪加控制着。通过国际间的联系，辛迪加是全世界的银行家。各国设立一种“中央”银行，美国最近的类似的机构是联邦

准备银行制度。国家、地方、产业和工人，都服从这种官方的和半官方的统治；二十世纪经济学成了银行家集体行动的"制度经济学"，这些银行家在世界范围内控制着商人、雇主、雇员甚至国家。

因此，战后的政治经济科学是从七百年的经济冲突和结果的十多种经济思想派别继承下来的遗产。它似乎回到了亚奎纳的"合理的价值"，然而是一个非常复杂的科目，包含着全世界一切冲突的利益，这种利益冲突经过世界大战和战前的历史变迁，已经呈现在人们面前。从前的一次世界战争，1789年法国革命后的那二十五年，发动了十九世纪的各派经济思想。接着，1848年革命以前的长期萧条引起了无政府主义、共产主义、社会主义和乐观主义等非正统的经济学家。现在新的世界大战带着它的俄国革命、意大利的法西斯主义、德国的纳粹主义和金融资本主义，已经在世界范围内发动了数以千计的经济学家，从事于再一次修正经济科学的基础。

因此，我们可以对以前的各派经济家家重行分类，按照他们对现今在繁荣和萧条的波动以及财富和贫穷的不均中生活的千百万人的各种意见，合于其中的哪一种，加以分别。有一种是"听其自然"的见解：认为我们对它没有办法；一切无可避免。又有一种"剥削"的见解：一切都用精明的手段从别人身上去取而不多给报酬。最后，有实用主义的见解：让我们调查研究，了解应该怎么办和能够怎么办，然后共同行动，如果可能的话，建立一种合理办法和合理价值的制度。

或者，这些经济学家的派别，又可以根据他们的理论由以出发的根本研究单位的观点来分类——例如，商品论者、心理论者、交易论者。但心理论者也是商品论者，并且我们又称他们正统派经济学家，因为他们对一件商品的观念，是物质的东西就等于东西的所有权那种矛盾的观念。不谈所有权的一面，一件商品（例如一块面包）可以从客观的和主观的两种观点来看。客观地说，它是劳动 的产品，劳动对那否则是不加控制的自然力加上了有用的特性。对于这种特性，我们给它李嘉图和马克思所用的名称——"使用价值"，这是"财富"的真正的意义。可是主观地说，那同一商品是在特殊的时间和地点满足某一个人的欲望 的手段。这个人既不需要太多也不要太少，而是需要恰到好处。这种个人主义的供求关系，我们称为"稀少性价值"，或是"资产"，因为它的关键在于商品的稀少或丰裕，和财产权的意义相同。

可是，对交易论者来说，那根本单位是一种经济的活动，有关未来的物质东西的所有权的让与和债务的创造。这种活动我们称为交易，并且我们把交易区别为管理的、买卖的和限额的交易。这三种类型的交易是我们的根本的活动单位，一切经济关系都能加以归纳，化成这种单位。

因此我们的分类，根据经济学家在研究中所用的根本单位，把他们区别为两种类型：（1）商品经济学家，他们又分客观的和主观的两派，前者以商品的有用性（使用价值，客观的）为研究的根本单位，后者以依赖商品的感觉（递减的效用，主观的）为研究的根本单位；（2）交易经济学家，他们以各种交易为研究的根本单位。

可是，交易是一种所有人的关系——人与人之间的关系——而商品，如果在它的定义里不包括所有权，是人与自然之间的关系——或是财富的生产的物质关系，或是欲望的满足的心理关系。因此，交易作为一种所有权的或是制度的研究单位，本身就含有经济学家们意见分歧的一切问题。这些问题我们已经称为"冲突"、"依存"和"秩序"。

在每一件经济的交易里，总有一种利益的冲突，因为各个参加者总想尽可能地取多予少。然而，每一个人只有依赖别人在管理的、买卖的和限额的交易中的行为，才能生活或成功。因此，他们必须达成一种实际可行的协议，并且，既然这种协议不是完全可能自愿地做到，就总有某种形式的集体强制来判断纠纷。如果人们接受这种判决作为前例，在以后的交易中当然地遵守，那么有权判决的当局不需要干涉，通常也不加干涉，除非冲突又达到顶点，成为原告和被告的一件纠纷。这种方法，我们称为以判决纠纷来制造法律的习惯法方法。对这整个的作用，我们称为运行中的机构的运行法则，它的目的是从冲突中造成秩序。

还有一个第三种的交叉分类法，可以按照各学派用作他们的社会哲学的基础的根本单位来区分。这种分类法把经济学家区别为"买卖派"、"管理派"和"集体派"。第一派以买卖的交易为单位；这一派的极端是无政府主义，它完全丢掉管理和限额。第二派以管理的和限额的交易为根本单位；它的极端是共产主义的哲学。第三派把限额、管理和买卖结合在一起，作为一种集体行动的系统；它的现代的结果是各式各样的社会主义（有别于共产主义），例如基尔特社会主义、国家

社会主义、法西斯主义、纳粹主义（民族社会主义）以及工团主义、工会主义、金融资本主义。

这又引起另一种交叉分类，按照经济学家们对社会和社会里集体行动的看法，把它们看作机械体、机器体、有机体或是“运行中的机构”。

如果是一种机械体的理论，或者用巴雷陀的说法[139]，是一种“分子社会论”，那么这种理论家采用物理学和化学的类比，社会不过是一群人口，而不是一种社会团体，盲目的自然力在起作用，没有什么因、果或目的，好像海洋的波浪或者恒星或行星。这些学派倾向于“听其自然”的见解。

和“机械体”的类比大不相同的是“机器体”的类比。机器体是一种人类设计的人为的 机械体，而机械体是原子、波、浪、旋流等等的一种自然的 运动。可是，机器是人为的，作为对社会的类比，形成一种机器论的哲学，由于工程师在机器时代的商业和政治中支配一切的地位，它日渐重要。机器成为全国甚至全世界的一种所谓“运转的设备”，如果我们把轮船、电信和无线电考虑在内。它有它的动力发动机、动力传送的电池以及原料、劳动和产品的组织，配合那整个的“社会机器”。一切都受现代科学家和科学工程师的技术能力的支配。这种类比适合管理派的经济学家，它们倾向于各种形式的独裁，不管是共产主义的、法西斯主义的或者资本主义的；或是倾向于一种全国经济设计委员会，或者比较晚近的技术统制，或是一般地说来，倾向于我们所谓工程经济学。这种类比决不会倾向于听其自然的见解。它倾向于相反的方面：让我们一切用科学和科学管理来做。

其次，有些相似，可是从生物学而不是从物理学推论出来的，是“有机体”的类比。这里社会由一个中心动力所支配，例如“社会意志”或“社会价值”，通过“社会劳动力”在发生作用，这一切都类似人类的意志。它的价值和活动，以及一切个人，都消失了，变成了专门化的手、耳朵、眼睛、胃，服从一个唯一的意志的命令。这种学派倾向于从前费尔默的理论，或者各种独裁的社会主义（例如法西斯主义或纳粹主义），甚至倾向于金融资本主义的霸权。

可是，这些都是从其他科学里得出的类比。我们称为“戏剧性的或者诗意的类比”，和每一个研究者在他自己的特殊科学范围内所构立的“科学的类比”，形成对照。在“社会”里显得类似物理科学中的机械体或机器体，或者类似生物科学的有机体的东西，成为英美所谓“运行中的机构”，这是直接用商业的语言和习惯以及法庭的判决来说。这种集体行动的现行机构，有它们各式各样的“业务规则”，每一种都顾及到未来和控制着个人行动；正是这种集体行动，我们用作我们所研究的真实的东西，而不是从其他科学推论出来的类比。他们是谈诗，我们是谈散文。

除了机械体、有机体、机器体和“运行中的机构”这些概念，经济思想的派别又可以按照它们据以解释实际情况的因、果和目的的观念来区分，例如平衡论、过程论和制度论等等。这些名词不可以认为是绝对的，因为它们以不同的程度在所有的学说中都出现。

“平衡”论，或者不如说是一种自然机械体的自动平衡论或分子论，用人格化的方法，硬注入一种目的，像海洋的波浪“寻求他们的水平，”或是“宇宙的谐调”带着它的“天体的乐声”。它们的模范是牛顿的“运动的定律”（见所著《自然哲学的数学原理》1687年）。它们倾向于利益协调的理论，认为法律和它所涉及的利益冲突是“病理学的”，不属于经济学。

“过程论”注意“变动”以及从极微小的但是无意的 或偶然的 变动中所产生的进化。它们的模范是达尔文在《物种起源》（1859年）中所讲的“天择”，那里面他说明了遗传、人口过剩、变化性、生存竞争、适者生存这五重的过程，整个过程是从马尔萨斯的“稀少性”原则引申出来的。

制度论，或者像我们的说法，现行机构论，建立在平衡论和过程论两者的基础上。然而制度论所注意的是有意的 和有目的 的变动，是一种管理的 平衡而不是自动的 平衡。这种有目的的控制，达尔文称为“人为的选择”，意思是说，人类的智力，通过个人或集体行动，按照他们自己认为合宜的观念，控制进化。这些理论起于新的社会学科学，在美国首先陈述这些理论的是罗斯，在他的《社会控制》（1901年）那本书里。

这样，我们对于经济思想的派别有好几种交叉分类：第一，根据它们由于阶级冲突的历史起源；第二，根据它们的放任主义、剥削或是实用性的社会哲学；第三，根据它们的研究所用的根本单位，是商品、感觉或是交易；第四，根据它们的哲学以哪一种交易为基础，是买卖的交易，还是管理的或限额的交易；第五，根据它们的方法和类比，是机械体、机器体、有机体或是“运行中的机构”，或者是平衡、过程或是集体行动。

在经济学的研究中，这些互相冲突的派别和见解得到不同的结论，在这样的一团迷雾中我们不能从普遍接受的假设出发，然后用演绎的方法推论到怎样实际应用于我们当前的问题。我们不如从头做起，像洛克在十七世纪的神学和政治教条主义的类似的迷雾中从头做起那样，当时那种情况曾引起混乱、不容异己和内战。我们应该检查我们的智慧，看看我们能真正了解的有多少，以及我们可以用来研究和了解的思想工具是些什么。我们研究的对象是人类经过合作、冲突和遵守业务规则在生产、取得和限额分配财富中的活动。这些活动最初出现的时候仅仅作为感觉，我们不能肯定它们是由我们内部早有的倾向和社会哲学所引起的，还是由外界的活动所引起的。只有细心考察这种早有的倾向（我们称为习惯的假设）[140]，我们才能把自己准备好，以便从事于研究和了解。我们要把这件工作做得最好的方法，是继续像我们开始时对洛克那样，考察经济思想的各种派别怎样把它们自己特殊的社会哲学注入或没有注入它们的学说。我们将继续用这种方法，不是研究所有的经济学家和哲学家，而是研究那些我们称为“新见识的先驱者”那些人。他们各有一些贡献，这些贡献我们在总结的时候必须给予适当的应得的重要性，和所有其他人的冲突的或矛盾的意见同样处理。这种适当的重要性，我们称为“合理的价值”。

V 历史的经济支柱

近代历史上的集体行动从封建主义起，继续到1689年革命时英国的商业资本主义，然后发展到十九世纪中叶的工业资本主义，然后再到二十世纪的金融资本主义。可是，这种制度的发展同时带来了一种

货币的发展，从硬币到纸币然后到信用货币，所有债务、捐税和一切能卖的东西的价格都用这种货币计算，必要时由法律来施行。

虽然批发价格不过是许多因素之一，可是它们在历史上那样地突出，以致用生物学的类比来说，可以称为历史的经济支柱（图表1）。物价变动的学说是“货币的”或是“非货币的”，无关紧要[141]；所有的个人和所有的阶级却必须用价格来计量他们在一个货币和信用的世界里的成功或失败。再说，批发价格占控制的地位，因为这是生产者收到的价格，从这里面支付工资、利息、利润和地租的绝大部分。“社会”由这种“现金关系”联系在一起，或者因现金的崩溃而崩溃。

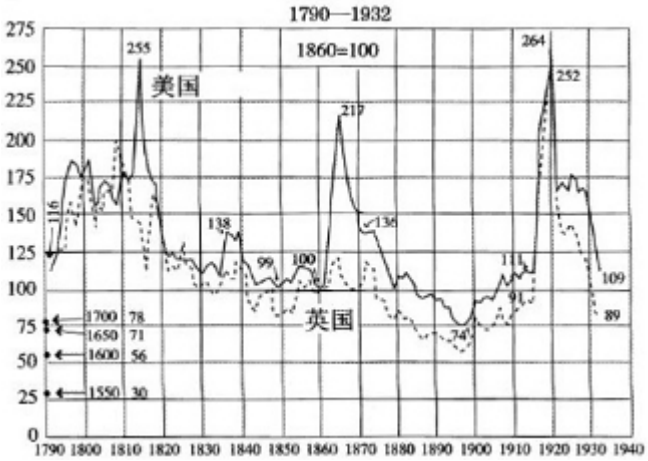

图表1 美国和英国的批发价格

不联系到物价水平变动的历史，经济学家的理论以及利益的冲突不容易了解。从美洲的发现以及君主们疾速增加通货以后，到伊丽莎白女王执政的中期，物价上涨三倍；这一事实和资本家、农场主、商人和制造家阶级的兴起，很有关系，因为大大地减轻了他们的租金、债务和捐税的负担。可是，同时劳动阶级的情况，却由于从农奴制变成现金工资这种制度上的改变，而大大地压低了。

到了十七世纪末叶洛克的时代，由于物价不断上涨，资本家阶级已经非常富有，足以对那腐朽的封建阶级发动革命，虽然在法国一百年后这才实现。到1732年休谟才在经济学里讲到一种不动的物价水平和一种涨落不定的物价水平之间重要的区别，作为对商业资本主义下已经发生的变动的一种解说。世界范围的物价变动这个新发现的因

素，一时非常令人感到不安，以致古典派和快乐主义的经济学家，从亚当·斯密起，都把它抛弃在他们的学说之外，作为仅仅是“名义价值”，而代以他们认为比较实在的劳动——痛苦、快乐和劳动力，作为“实际价值”的尺度。

洛克的学说出现在十七世纪末叶，其时物价指数在二百年中已经涨了三倍以上，而休谟的学说出现在1732年，魁奈的学说在1758年，斯密和边沁的学说在1776年。可是，马尔萨斯和李嘉图劳动学说是在1815年以后的十年中出现的，当时物价正在猛跌；马克思、普鲁东、巴斯夏以及美国的凯雷的非正统的学说却是物价长期继续下跌以后很久在1840年才出现的。他们也在表面的物价变动以外寻求一种更根本的东西。心理派经济学家，哲逢斯、门格尔和瓦尔拉，也是寻求比物价更根本的东西，他们在十九世纪七十年代的十年中出现，这时候物价下跌又是一种令人不安的因素。可是自己研究物价变动的统计派和制度派经济学家，到二十世纪才开始发生影响，特别是在1920年后的物价下跌以后。

因此，在十八和十九世纪全部时期中，各派经济学家不能把一般物价动态中的这些表面的和名义的变动，加入他们那种比较根本的关于自然和人类的学说。货币、信用和一般物价变动的理论来自一个不同的方向——统计学和数学，跟劳动、痛苦或快乐毫无关系。迟至二十世纪，特别在世界大战以后，统计学才获得理论的基础和它自己的专用名词，这种理论和名词，在这一门科学完备了以后，也许使人们可能对这种重要的社会变动，像物价、繁荣和萧条、就业和失业、继续营业和破产、乐观主义和悲观主义、财富分配方面的变动，甚至从封建主义到资本主义各个阶段的那种重大的制度上的变动，加以衡量、说明它们的相互关系，并且预测它们的发展程序。这种范围广泛的一般的物价变动，不管是批发价格或是别种价格，将不是单纯的“名义”价值，而成为正是制度经济学里的实际价值。

---

[1] 1662年查理二世特准设立。

[2] 《告读者》，《人类理解论》，见《洛克全集》，1812年第11版10卷本。本书所有关于洛克的引证，均根据上述版本。

[3] 《告读者》，《人类理解论》，见《洛克全集》，第1卷，第2编，第1章，第1、2节。

[4] 《告读者》，《人类理解论》，见《洛克全集》，第1卷，第2编，第1章，第4节。

[5] 《洛克全集》，第1卷，第2编，第1章，第5节。

[6] 《洛克全集》，第1卷，第2编，第1章，第7章。

[7] 《洛克全集》，第2卷，第4编，第1章，第1、2节。

[8] 在他以前是戈森（1854年），哲逢斯（1871年），在他以后是独树一帜的瓦尔拉（1874年）。

[9] 实用主义，形态心理学，制度经济学。参阅赖兴巴赫、汉斯与艾伦：《原子与宇宙》；《现代物理界》，关于近来人们要合并微粒和光波理论的努力。又参阅怀特海：《观念的冒险》，1933年版，特别是第9章，论《主观和客观》。

[10] 琼斯·吉姆斯爵士：《环绕我们的宇宙》，1929年版，第108页。

[11] 洛克：《论力量》，见《人类理解论》，第1编，第21章。

[12] 参阅本书第八章（VI），《能力和机会》。

[13] 参阅康芒斯：《资本主义的法律基础》，1924年版，第69页。

[14] 《洛克全集》，第2卷，第3编，第9章，第4节。

[15] 《洛克全集》，第2卷，第3编，第11章，第4节。

[16] 《洛克全集》，第2卷，第3编，第10章，第15节。

[17] 《洛克全集》，第2卷，第3编，第11章，第26节。

[18] 《洛克全集》，第3卷，第4编，第11章，第1、2节。

[19] 《政府论》，《洛克全集》，第5卷，第2编，第2章，第12节。

[20] 《洛克全集》，第2卷，第4编，第2章，第14节。

[21] 《洛克全集》，第3卷，第4编，第15章，第4节。

[22] 《洛克全集》，第3卷，第4编，第15章，第15节。

[23] 乔治·山达亚那：《动物的信心——哲学体系引论》，1923年版；《本质的领域》，1927年版。

[24] 李嘉图的朋友詹姆士·穆勒在所著：《人类心灵现象的分析》（1828年版）中，就是作这样的解说，那完全是一种"化学的"观念论。

[25] 参阅本书第四章，《休谟和皮亚斯》。

[26] 参阅本书第四章，《休谟和皮亚斯》。

[27] 菲吉斯：《帝王神权论》，1896年，1922年版，第149页，引文根据第1版。

[28] 《政府论》，前言，《洛克全集》，第5卷，第210页。

[29] 托马斯·斯密斯爵士：《英国共和政治》，约在1565年撰写，1583年版。

[30] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，第222—224页。

[31] 《克拉克文件》，第1集，第299—326页，坎登协会1891年版，第2辑，第49卷。本书系英王被捕后，有关克伦威尔军队内部争论的速记报告。

[32] 《克拉克文件》，第1集，第204—225页，并请参阅古奇：《十七世纪的英国民主观念》，1927年版，第214—219页；托尼：

《宗教与资本主义的兴起》，1926年版，第255—261页。

[33] 理查德·巴克斯特：《基督徒礼拜规则书》，1838年再版。马克斯·韦伯最先发现巴克斯特一书的经济意义。参阅马克斯·韦伯：《宗教社会学论文集》，1922年版，第1卷，第164页；选译本：《清教徒伦理学与资本主义的精神》，1930年版。康芒斯：《论托尼的〈宗教与资本主义的兴起〉》，载《美国经济评论》，1927年第17期，第63—68页；波威克：《理查德·巴克斯特1615—1691年的一生》，1925年版，第158—159页；珍尼特·托尼：《理查德·巴克斯特的〈基督徒礼拜规则书的节录〉》，1925年版；托尼：《宗教与资本主义的兴起》，1926年版；托尼：《巴克斯特传》，1696年编，1924年版；康芒斯和珀耳曼：《论桑巴特的〈现代资本主义〉》，载《美国经济评论》，1929年第19期，第78—88页。

[34] 托尼：《宗教与资本主义的兴起》，第268页。

[35] 甚至悉尼耳在1834年采取"节欲"观念时，也没有区别利息，作为节欲的一种代价。他认为利润和利息都是对节欲的报酬。他说："节欲表现不把资本作非生产性的使用（消费），也表现一个人把他的劳动用于生产远期的而不是眼前的结果。这样行动的人是一个资本主，他的报酬是利润。"参看纳索·悉尼耳：《政治经济学》，1872年，第6版，第89页。

[36] 托尼：《宗教与资本主义的兴起》，第207页。

[37] 《政府论》，《洛克全集》，第5卷，第2编，第25节。

[38] 《政府论》，《洛克全集》，第5卷，第2编，第26、27节。

[39] 《政府论》，《洛克全集》，第5卷，第2编，第37节。

[40] 康芒斯等：《美国劳工史》，1918年版，第1册，第562页。

[41] 《政府论》，《洛克全集》，第5卷，第2编，第34、35节。

[42] 《政府论》，《洛克全集》，第5卷，第2编，第33节。

[43] 《政府论》，《洛克全集》，第5卷，第2编，第36节。

[44] 《政府论》，《洛克全集》，第5卷，第2编，第31节。

[45] 《洛克全集》，第5卷，第1编，第41节。

[46] 《洛克全集》，第5卷，第2编，第40节。

[47] 《洛克全集》，第5卷，第2编，第50节。

[48] 参阅康芒斯与安德鲁：《劳动立法原则》，1927年版。康芒斯等合著：《美国劳工史》，特别是关于"因为债务的监禁"部分。弗兰克在所著：《罗马经济史》（1920年，1927年版）中说："普遍存在的惯性法则使个个人都可能成为一个寄生者，这一法则引起了天真的头脑作一种推论，认为劳动一定是在乐园出口处决定的对罪孽的惩罚。古代哲学家，像亚里士多德和济诺，一方面不满意于这样简单的一种解释，一方面却对于在体力劳动中度过的人生作了同样低的评价，详细地论述多年的贱苦生活所产生的道德的和精神的空虚。"

[49] 《洛克全集》，第5卷，第1编，第44、45节。

[50] 参阅汉密尔顿：《洛克所说的资产》，《耶鲁法学杂志》，1932年4月版，第41期，第864—880页。

[51] 罗伯特·费尔默爵士：《族长制；或帝王的天赋权力》，第1章，第1节，见洛克：《政府论》，1887年摩莱版，第1页。

[52] 洛克：《政府论》，1887年摩莱版，第1—2页。

[53] 菲吉斯：《帝王神权论》，第1版，第149页。

[54] 菲吉斯：《帝王神权论》，第1版，第149页。

[55] 菲吉斯：《帝王神权论》，第151页。

[56] 费尔默：《族长制》，第3章，第9节。

[57] 费尔默：《族长制》，第3章，第11—15节。

[58] 费尔默：《族长制》，第3章，第6节。

[59] 菲吉斯：《帝王神权论》，第1版，第152页。

[60] 《政府论》，《洛克全集》，第5卷，第2编，第6章，第88节。

[61] 《政府论》，《洛克全集》，第5卷，第2编，第6章，第83节。

[62] 《政府论》，《洛克全集》，第5卷，第2编，第6章，第123、124节。

[63] “Rotten borough”：英国1832年修正选举法时因有权者太少而失去选举区实质的城市。——译者

[64] 《政府论》，《洛克全集》，第5卷，第2编，第6章，第157、158节。

[65] 《政府论》，《洛克全集》，第5卷，第2编，第124节。

[66] 《政府论》，《洛克全集》，第5卷，第2编，第125节。

[67] 《政府论》，《洛克全集》，第5卷，第2编，第126节。

[68] 《政府论》，《洛克全集》，第5卷，第2编，第16节。

[69] 《政府论》，《洛克全集》，第5卷，第2编，第16章。

[70] 《政府论》，《洛克全集》，第5卷，第2编，第175节。

[71] 查尔斯·霍华德·申：《矿区土地法》，《历史与政治科学研究》，约翰·霍普金斯大学1884年版，第2编，第12页。

[72] 这一节作为一种序言或提纲，在以下各章中将详加讨论。

[73] 参阅康芒斯：《资本主义的法律基础》。

[74] 参阅康芒斯：《钢铁市场上的交货价格的惯例》，《美国经济评论报》，1924年第14期，第505页。费特在他的重要著作《垄断的假面具》（1931年版）里研究了这方面的真相以及它在美国许多工业和法院判决中的影响。参阅本书下册第十章（VII），第3节，《稀少、丰裕、稳定——经济的阶段》。

[75] 美国钢铁公司没有向最高法院上诉。

[76] 以下数页曾经扼要发挥，著文载于庆祝兰西大学民法教授介尼执教50周年的纪念刊中。该刊编辑允许我利用那篇文字。参阅《机能主义》条及书目提要，载《社会科学大全》。

[77] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，第66页。

[78] "口头契约"和"应得数额"有一段专门性的法律上的历史，从许多不同种类的案件中发展起来的——初期的争执大多数是关于地租和服务或工资，可是最后成了现代契约的意义。

[79] 法学书籍，特别是佩季的《契约法》（1905年三卷本）中，可以找到这些原则的历史的发展；安娜·戴维斯从事研究它们的经济的起源，以备将来发表。

[80] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，第57页。

[81] 格累泽：《公用事业经济学大纲》，1927年版，第105、107页，使用"收益契约"和"成本契约"等词，所谓"收益契约"相当于我们的"卖户契约"，他的"成本契约"相当于我们的"买户契约"。

[82] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，第162页；又参阅本书第十章（VII），第3节，《经济的阶段》。

[83] 康芒斯：《讨价还价的能力》一文，载《社会科学大全》第2册，又见《资本主义的法律基础》，第54页。

[84] 康芒斯：《资本主义的法律基础》；伏格林编：《论美国精神的形式》，1928年版，第172—238页；克朗诺·赫尔曼：《约翰·康芒斯，他的经济理论的基本论点》，第6编；迪尔：《理论国民经济

学研究》，1930年版；卢埃林：《法律制度对经济学的影响》，《美国经济评论》，1925年第15期，第665—683页；卢埃林：《价格契约是什么？》《耶鲁法学杂志》，1931年3月第40号，第704—751页；《正当手续的自然法律背景》，《哥伦比亚法学评论》，1931年第31号，第56—81页；斯威歇：《法学巨子斯提文·费尔德》，1930年版。（康芒斯的评论载《政治经济杂志》，1931年第39号，第828—831页。）

[85] 参阅本书第八章，《效率和稀少性》。

[86] 参阅康芒斯：《资本主义的法律基础》，第63页。以上的分析，我们认为，就是克莱顿法案中玩弄文字坚持异议所根据的理由，说"劳动不是商品。"作为买卖的交易的一方，工人出卖他的劳动力，关系是劝诱或强迫。作为一个工人，他并不出卖任何东西。他服从命令，交出他的有使用价值的物质产品。

[87] 参阅本书第八章（IV），《入量—出量，支出—收入》。

[88] 在我的《法律和经济学》一文中（《耶鲁法学杂志》1925年第34期），我把效率作为纯粹技术性的，因为当时我还没有研究管理的交易的法则。

[89] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，第283—312页，《工资谈判》一节。

[90] 丹尼逊·亨利：《谁能雇用经营能力》，《泰勒学会通报》，1924年第9期，第101—110页。

[91] "Lon-rolling"：政党为了实现彼此的计划，互相勾结，互相捧场。——译者

[92] 法庭收受贿赂本来不是非法，直到经过培根勋爵1621年的不幸的经验以及由国家给予薪俸代替由诉讼人缴付讼费以后，贿赂才算违法。

[93] 也许有争论和求情，可是这些不是讨价还价，因为纳税人在法律上没有权力不缴税。参阅本书下册第十章（VII），第5节，《课

税的警察权力》。

[94] 《美国经济学协会第四十三次大会会刊》，1930年12月号，第134—141页；柯普兰与伯恩斯合写的论文，载《美国经济评论》，1931年第21期，第66—80页；阿特金斯等：《经济行为》，1931年版（二卷本）。这一部分扼要陈述于《制度经济学》一文，载《美国经济评论》，1931年第21期，第648—657页。

[95] 参阅本书《经济关系和社会关系的图解》。

[96] 参阅本书下册第九章（I），第4（1）节，《麦克劳德》部分。

[97] 这些差额，从1922—1930许多年来的这种差额，是罗杰斯：《美国对其黄金的估量》（1931年版）那本有启发性的著作的研究根据。

[98] 梅恩，亨利：《古代法》，1861年版。

[99] 约旦：《个性的形式》，1927年版。

[100] 参阅本书下册第十章，《凡勃伦》。

[101] 休谟根据稀少性这共同原则把法律、经济学和伦理学统一起来，此外这些区别是从休谟的说法推论出来的。

[102] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，第80页。

[103] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，第2章。

[104] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，第15页。

[105] 关于"合法程序"的改变了的意义，参阅康芒斯：《资本主义的法律基础》，第333—342页。

[106] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，第235—246页。

[107] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，第91页。

[108] 屠宰场案件（1872年）。

[109] 参阅本书下册第九章（I），第3节，《麦克劳德》和《经济数量的意义》部分。

[110] 康芒斯：《工业的商誉》，1919年版。本书第10章，《合理的价值》。

[111] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，第15、36页。

[112] 参阅本书下册第九章（I），第4节，《麦克劳德》部分，关于《时间》的议论。

[113] 参阅本书下册第十章（V），《习惯的假设》。

[114] 庞·巴维克：《资本实证论》，英译本，1891年版。

[115] 参阅本书下册第九章（VI）。

[116] 参阅本书下册第九章（I），第10节，《从心理经济学到制度经济学》。

[117] 参阅康芒斯：《资本主义的法律基础》，第69页。

[118] 参阅本书下册第九章（VII），《利润的边际》；又第九章（IX），第3节，《关键的和一般的交易》。

[119] 参阅本书《管理工作分析》表式。

[120] 参阅本书下册第十章（III），《从自然权利到合理价值》。

[121] 参阅《牛津字典》中对法则和原则两字的解说。

[122] 参阅奥格登：《心理学意义》，1926年版。

[123] 参阅沃森：《行为主义》，1925年版，《行为—比较心理学导论》，1914年版；又所著《行为主义》条目，见《英国百科全

书》，第14版。

[124] 弗兰克：《经济事务中的不稳与不调和的原则》，载《政治学季刊》，1932年第47号，第515—525页。

[125] 怀特海：《科学与现代世界》，1925年版。

[126] 科勒：《猿的智力》，1917年版（英译本根据再版本，1925年版）；《完形心理学》，（1929年版）；考夫卡：《心的成长》，英译本1924年版；彼得曼，布鲁诺：《完形学说与完形问题》，英译本1932年版。

[127] 克朗诺：《约翰·康芒斯，他的经济理论的基本特点》；谢耳廷·亚历山大：《论马克斯·韦伯的厂史的文化与科学的逻辑理论，特别是他的理想型式概念》，载《社会科学与社会政策文献》，1922年第49号，第623—752页；并可参阅本书第10章（VI），《理想的典型》。

[128] 霍布生：《在自然科学的领域中》，1923年版。寇因所持论点恰好相反，参阅寇因，摩里斯：《理智与自然》，1931年版，《法与社会秩序》，《论法律心理学》，1933年版。

[129] 参阅本书第八章（VIII），《马克思和普鲁东》。

[130] 参阅南达科塔大学工学院院长埃克利，刘易斯的论文，载《哲学杂志》，1925年10月第22号，第561页、1927年10月第24号，第589页、1930年2月第27号，第85页和《工程教育杂志》，1928年4月第18号，第807—822页；本书下册第10章（VI），《里克特及马克斯·韦伯》；库克关于法律学方法论的论文：《科学方法与法》，《约翰·霍布金斯校友杂志》，1927年第15号，第3页；《英国百科全书》，第14版，《类比》。《因果关系》、《逻辑》、《科学方法》等条目。沃尔夫：《科学方法要义》，1930年版；康芒斯：《英美法及经济理论》中，论门格尔及希慕勒的部分，《现代经济理论》，第3编，第313页。

[131] 参阅派特逊：《世界的经济困境》（1930年版），这一重要著作。

[132] 参阅本书第四章，《休谟和皮亚斯》。

[133] 参阅本书第四章，《休谟和皮亚斯》；下册第十章，《凡勃伦》；第八章（X），《从绝对论到相对论》。

[134] 参阅罗斯：《社会心理学》，1931年版。

[135] 例如，参阅宾加姆与穆尔：《怎样访问？》，1931年版；《社会问题工作中的访问、访问记者及商谈》，美国家庭福利会1931年版；林德曼：《社会的发现》，1924年版。

[136] 孔德，奥古斯特：《实证主义概观》，1892年版。

[137] 参阅本书第八章（X），《从绝对论到相对论》。

[138] 联邦贸易委员会曾出版包括数千家这种组织的工商人名录。

[139] 参阅本书下册第十章（II），《从个人到制度》。

[140] 参阅本书下册第十章（V），《习惯的假设》。

[141] 参阅本书下册第九章（VIII）。

第三章 魁奈

I 自然秩序

魁奈是重农学派的创始人，这个学派，法国人和亚当·斯密都称为“唯一的经济学家”。他是由理性指导的物质类比的倡议者——比洛克还更胜一筹。洛克曾用“劳动”、“自然的恩惠”以及“金属货币的积累”作为他的经济学的基础。魁奈去掉“劳动”，用“自然的恩惠”和“货币的流通”作为他的经济学的基础。斯密后来以“分工”作为他的经济学的基础。现代经济学回到货币，不是作为一种物质的商品，也不是作为一种流通，而是作为一种交易的反复[1]。压低一种人的物价，以便另一种人发财，在国外廉价和外国人竞争，从而把不断地积累起来的金属货币输入国内，这一种所谓贸易顺差是重商主义的货币谬论。休谟在1752年已经揭穿了这种谬误的见解，魁奈在1758年继续这方面的工作，使货币成为一种流通，而不是一种积累。

洛克在1692年从“个人”出发，魁奈在1758年从“商品”出发。个人现在成了对“商品”的一种舵轮，引导它沿着“上帝”、“自然”、“理性”和“丰裕”那条同样有益于人的大路前进。可是，魁奈发现了一种妨害这种天意注定的“幸福”的原因，和洛克所发现的不同。他所谴责的不是洛克的专制君主，而是洛克的重商主义。君主应该专制——魁奈和费尔默一样地认为这是合乎自然和神意的。可是，他们应该遵守上帝安排在“人类理性”中的自然秩序，服从它的指导；不应该用税则、奖励金、公司组织和其他特权，为了商人和厂主的利益而损害农业。

魁奈的著作《经济表》对于1758年以后二十年中法国知识界的惊人影响，只能用达尔文的《物种起源》对1859年以后科学界的影响来比拟。老米拉波赞扬魁奈的发现，说它可以媲美世界文明的其他两项

最重大的发明，文字和货币 [2] 。它的独到之处是把机械论引进了经济学。达尔文后来用遗传、变化、生存竞争、天然淘汰和适者生存那一种盲目的机械论代替上帝的意志；魁奈却使专制的君主服从一种自然、理性和上帝的慷慨宽厚的机械作用。重商主义想要任意控制价格，以便积累金属货币；魁奈代以货币在一个方向的自然流转和商品在相反方向的流转，让价格由"自然"调节。

魁奈是地主并且是路易十五的宫廷侍医。他相信君主专制，他的理论是关于行政管理的课程，针对着一个不遵守"自然法则"的无能的专制政权而讲的。 [3] 魁奈所可能应用的唯一的科学是哈维在1628年证明血液循环时所创立的一种生理科学。这血液循环现在能解说财富的生产和流通，作为物理学的一个部门。因为财富对于社会有机体，正如血液对于动物有机体。社会有机体——就是，一个农业的王国——像动物有机体那样，从土壤、空气、日光和雨水中吸取食物、织物原料、木材、矿物；处理它们，消化它们，然后把它们流通到社会躯体所有的部分。躯体的各部分吸取生活所需，全部的东西不断地从大地得到补充。魁奈的理论被庞·巴维克很适当地称为"果实论" [4] 。那是一种"生命力"理论，在这种理论里，财富的生产是生命力的量 的增加，并且在这种理论里，"流通"不是生产的，因为它只是把能量传送到系统的各个部分，在传送的过程中消耗掉很多。商人和制造家也不是生产的，因为他们或者立刻消费商品，使它们再去参加流通，或者以制成品的形式，只送回一些和他们所消费的东西等量的东西。他们不能送出更多的东西，因此不能生产一种剩余。

魁奈认为只有生命力是生产的，因为由于它的能力；一样东西再生产 出来时不仅和原来的同量，而且量会增加 。这种增加是一种剩余，一种纯产物 ；这种增加是生产的，而同量的再生产 是不生产的。其他的力量，包括人的劳动在内，只是以不同的形式，再生产和它们所消费的等量的东西。生命力也是那样，可是它还额外生产一部分它自己那种"能力"的剩余。其他力量都是再生产的。生命力是生产的。因此，再生产是不结果实；生产是活力。所以，只有耕种土地的人是生产的；所有的商人、工匠、制造业工人和知识分子都是不生产的；不是因为只有耕种者生产使用价值 ——魁奈承认其他的人也生产使用价值——不过这种使用价值只是东西的形式 的改变，不是量的扩大。量的扩大是交换价值的扩大。

可是，实际的结果是，土地耕种者本身算作生产的，还是对他们客气。他们不过帮助那真正生产的自然的生命力，只有这种生命力才有能力扩大东西的体积和量。耕种者实际上是不产生果实的，因为他们不增加东西的体积和量。他们仅仅把种子放在地里，饲养动物，把食料送给牲畜。其他都靠自然，他们自己的食物和生活资料是生产的，可是，他们的劳动 不是生产的。不管是在人类或是在自然里面，只有那种我们称为“生命”的力量是生产的，因为只有它能把一粒小麦种子扩充到50粒，把一头小牛扩大成一头母牛，把一个婴儿扩大成一个农民。这种量的扩大，构成魁奈的著名的所谓农业的“纯产物”。

可是，很奇怪，魁奈的这种纯产物不是使用价值的产物；它是交换价值的产物。

这里出现了“财富”和“资产”的混淆，以及物资和物资所有权的混淆，这一点在两百年来很多的经济学说中普遍存在。几乎可以说，假如魁奈和早期的经济学家懂得公司财政那种有关制度的科学——这种科学讲资产和负债的相等，讲资产减去负债以后的净值——很多的混淆和意见冲突一定是可能避免的。对我们来说，财富是使用价值，使用价值随着量的丰裕而增加 。资产是对稀少性价值的所有权，稀少性价值随着量的丰裕而减少 。我们将看到这一点混淆在一百五十年的理论中普遍存在；魁奈使我们第一次有机会可以发现这种混淆是怎样发生的，并且可以研究财富和财富所有权这两种绝对相反的概念被混为一谈的一些方法。

为了说明这种情况的来由，我们必须注意，不仅在魁奈的时代，甚至从上古到现在，流行的“价值”的概念是“能力”、“实力”、“胆力”、“精力”、“重要性”、“影响”、“势力”、“效力”等等概念。因此“交换价值”这个名词是这种意义被扩充到商业上去。交换价值是“交换能力”、“购买力”和“支配的能力”——支配别人的商品和服务。当买卖人或是普通人说“我的汽车值多少？它的实际价值怎样？”，他所想的是汽车在交换中的支配力，特别是能得到多少钱。在商业化的国家里，所有的人都是直觉的重商主义者。魁奈和他的信徒们这一派重农主义经济学家，能追究这种常识的、经验的、直觉的思想的真相，说明真正的交换价值的实质不是“支配货币的能力”，而是“支配商品和服务的能力”，用一个人自己的商品和服务可以换到若干商品和服务的能力，这真是他们的一种重大的贡献，真是最困难的永远不会完的对经济理论

的贡献。在魁奈以前，从来没有人能对交换价值提出一种物质的 解释。教会和道德主义者攻击“钱”；人们对于做钱的买卖的人和孜孜求利的人有一种成见；树立了有益、使用价值、福利或服务这些概念，作为在伦理上和金钱对立的东西。可是，从来没有人能够用物质的可以计量的根据，说明所需要的方法，从而推论出交换价值的隐藏的性质。所以，当时对魁奈的经济表那样地热烈欢迎。

魁奈丢开使用价值不谈，认为那不过是个人对于他们从流通中取出来的物质东西的利用。他集中注意力在交换价值上，作为在交换中支配商品（不是货币）的能力：一个国家的“财富”，由于增加具有这种“交换能力”的物质东西的数量，而获得增加。

这种“能力”的增加从哪里来呢？魁奈说，它来自丰裕的自然力，这种力量增加那可以用来制造衣、食、住的物资的数量。这种由于自然力的物资的增加，增加了交换价值的量，因而增加国家的力量。价值和交换价值是同一的，也就是每个人的常识所同意的“交换能力”。可是这种能力的来源是农业，不是制造业或者商业。

那么，既然只有通过农业才可能为人类产生丰裕的物资和衣、食、住，为什么法国的农业弄得那样萧条呢？魁奈的答复是：由于重商主义政策强行造成的人为的稀少，这种政策不容许交换价值符合于天赐的价值的增加。农业受到法国重商主义政策的抑制。政府赐予商人和制造家的独占事业和行会种种买卖上的特殊权利，错误地认为应该供给他们廉价的农产品，让他们可能在国外出售工业制成品，把交换得来的金钱运回国内。自然是仁爱的力量，扩大全国的生命。她增加她的产物，耕种者的工作只是把他自己的生命和她的结合在一起，把他取诸自然的一份还给自然。因此，那仅仅运输和改造物资并不增加它们的量的商人和制造家，他们从耕种者手里取来和消费掉的东西，完全是损失；虽然他们在那一番行动中，由于改变物资的种类、形式和地点，也增加了物资的功用。不错，商人和制造家送回工具、肥料和食品帮助耕种者，就这方面来说，他们也是生产的；可是他们是不生产的，就他们所消费的或是他们送给别人（同样不生产的人）去消费的东西来说。

耕种者、商人和制造业工人都必须有一种最低限度的生活资料。实际上这是魁奈时代一切耕种者（农民）所得的生活；可是那些不生

产的阶级的生活资料没有一点贡献可以使土壤恢复力量，而耕种者的生活资料却有贡献，因此是生产的。这样，所谓生产的东西，就是那种以流动财富[5]和固定财富的形式回到农业上去的东西。流动财富（年垫支）是种子、粪肥、机器损坏的修理以及农民的生活资料。固定财富有两种，自耕农的“原垫支”，例如机器和设备，以及“土地垫支”，或者地主的固定设备和改良，例如围篱、排水渠、建筑物和改进了的地力。

这些固定财富的所有人诚然应该取得利息，但不是因为他们的设备整个是生产的。固定设备中能创造纯产物的部分，只有作为损耗、折旧或消耗的那一部分，因此这一部分，根据定义，应该和种子、肥料以及耕种者的生活资料一起列为流动财富。只有这些流动的东西，用在土地的耕种上，能生产一种超过它们自己的数量的纯产物，从这种纯产物里所有人和君主取得他们的收入。不生产阶级的人数增加，会相应地减少以后每年的纯产物，因为它使那本来可以作为流动财富回到土壤里去的一部分东西不能参加流动。[6]总而言之，魁奈的经济表正是美国农民的观点，他们抱怨中间人、工厂和城市居民用掉那么多他们的产物，弄得他们不能维持土壤的改良和地力，最后不得不抛弃他们的田地，迁往城市。魁奈是最初的农业经济学家。

魁奈的困难在于他运用这些物质的概念（关于天然资源的保持），作为和稀少性的概念（关于商品的交换价值）是同一的。他使“财富”成为财富的交换价值，或者在交换中支配商品的能力，那是资产而不是财富。他这一下排斥了相对稀少性的观念，并且因此肯定了经济理论中那种排除货币（量度稀少性的工具）的观念。他回到一种物质的物物交换经济，在这种经济下，据他的说法，国家的财富是货物丰裕，具有很高的用其他货物计算的交换价值，而不是一种重商主义的很高的以货币计算的稀少性价值和很低的以商品计算的稀少性价值。重农主义者要商品，只有人们自己的商品又多又有很高的交换价值时，这些商品才可能大量取得。货币只是名义价值——它是交换和计量的工具，用这种工具我们可以知道我们自己的商品是否具有很高的交换价值。必须注意，当魁奈说到“价格”时，他意思是说以其他商品计算的交换价值，不是以货币计算的交换价值。

那么，货币是商品的交换价值的计量标准。可是，在魁奈看来，计量和流通并不生产财富——它们只是便利商品的流通，按照早已决

定的、以商品计算的交换价值来流通。因此，他说财富不是货物的丰裕，而是好价格的货物的丰裕——就是，不是使用价值的丰裕，而是交换价值的丰裕。路易西安纳的野蛮人有很多的货物，像水、木材、猎物、农作物等等，可是，这些东西在它们取得对法国、英国、西班牙等国家的交换价值以前，不成为财富，就是说，一定要它们流通了并且换回了别的商品，才成为财富。[7]

国家所需要的是大量的商品，具有很高的单位交换价值，能换得其他国家的其他商品。国家的纯产物不是商品的使用价值，而是丰裕的商品的交换价值。重商主义者相信国家的实力在于有大量的现钱，这就需要原料的交换价值低，以便促进工业制成品的输出，通过国外贸易，为本国取得货币。这意味着货币的交换价值高，而农产品的交换价值低。可是，魁奈认为国家的实力在于大量的原料在国内贸易和国外贸易中具有高的交换价值，从而增多纯产物，因为从这里面可以付出捐税。

在流通的过程中，这种交换价值愈遵守"自然秩序"（这是丰裕的秩序），没有人为的束缚和政府特许的权利的干扰（这种束缚和特权有利于制造业和商人而压低农产品的价格），国家的农产品在国外和国内贸易中就更有利润，更能使农民可以恢复地力，使农业获得成功，全国人口以及各种阶级的工资有所依赖。

可是，法国的政策恰恰相反。商人和制造家增加他们的实力，用低价购买农产品，以便利用结果的廉价输出品，换回金银。魁奈主张用高价出售农产品来增加国家的实力。商人阶级用低价从农民那里买进而高价售出——他们的利益和一个农业国家的利益是对立的，农业国家的物资所有人应该以高价售出，以便扩大农业，从而扩大产品的流通，这正是商业本身的长远利益所依靠的。[8] 人们不应该压低食粮在国内的交换价值，以便供给输出品所需的廉价原料，因为在和外国人贸易中这样做根本上是不利的。如果交换价值高，收入也高。这种说法引起魁奈的反论："丰裕而没有交换价值，不是财富。稀少而价格高，是贫乏。丰裕而价格高，是富裕。[9]"这不是一种反论，如果自然是慷慨的，如果稀少是政府硬造成的人为的稀少。

自然，或者不如说"自然秩序"（仁爱的丰裕的秩序），若是人们不加干涉，将产生高的交换价值，因为"自然秩序"包含每个人自己的

利益，由那指导农业的同一仁爱的秩序所指导，这意味着每个人自会选择自然预先准备的行动路线，获得高的交换价值和丰裕的物产。

终于魁奈看出了为难的处境。他曾排斥重商主义者关于运用国外贸易顺差来增加国家金银输入的那种谬论，可是自己却陷入另一种错误——增加农产品的供给而不减低它们的交换价值。这种困难使得他在1765年，就是他的《经济表》问世七年以后，实际上放弃了他早年对生产的和不生产的阶级的区别。[10]

因为，从保持物资的观点来说，显然农产品的绝对的 数量越大，国家的财富越大；可是，从商业和买卖的观点来说，农产品的相对的数量越大，它们的交换价值越小，因此国家的财富越少。所以在1765年魁奈处理这个困难问题时，他改变了他对于不生产的和生产的阶级的区别。现在他说，“不生产的”阶级不是不生产的，除非他生产太多，超过农民会在交换中以善价吸取的程度。假使那样，那过剩的产品是一种“虚幻的财富”。换句话说，不把财富解释为商品的使用价值，而解释为它们的交换价值，结果就是那些不生产的阶级也生产财富，如果他们生产的东西不太多。他所谓“虚幻的财富”是资产，不是财富。

魁奈在他的新的分析里接下去又说，对农民也是同样的道理。如果他们生产太多的原料，国内其他的人不能以对农民自己有利的交换价值去买，那么，他们所生产的就不是财富，而是“虚幻的财富”。因此，根据魁奈现在1765年的说法，不生产的阶级只是相对地 不生产而不是绝对地不生产，生产的阶级只是相对地生产，决定于每一种人生产出来跟别人交换的相对的数量。两种人都是生产的，只要他们所生产的不超过他们对全部生产的适当的比例。他强调这一点：“我说要和全国的财富成适当的比例”[11]。

所以，魁奈起先把生产的阶级解释为那些由于自然的恩惠，增加一笔纯产物到商品流通的总额的人，而不生产的阶级是那些不增加物资的人；后来他严肃地研究物质的东西（我们称为“使用价值”或财富）和私人所有权的“稀少性价值”（我们称为资产）之间的区别，才发觉他真正的意思是说，所有的人都是生产的，只要他们的使用价值的数量彼此有适当的比例，符合它们的相对的稀少性。若是比例适当，他们的具有使用价值的产品就是真正的财富，因为能获得有利的

交换价值；可是，假如一种商品的供给过多，就成为“虚幻的财富”，因为只有很少的交换价值或是完全没有。他从物质的概念——增加物资的使用价值来增加具体物资或财富的流通，转移到稀少性的概念，所谓各种使用价值的数量要构成最适当的比例，防止某些产品过多以致减低价格，或另一些产品太少以致抬高价格，以便稳定稀少性价值。他的“虚幻的财富”是资产。

然而，魁奈坚持他原来对不生产阶级的定义，他的信徒们又遵守这个定义，以致他的1765年的修正似乎被后来的批评家忽略了。他企图调和农产丰裕那种物质的概念和农产品的高交换价值的概念，他说，不生产的阶级所起的“自然的”作用反正是非常之小，在宇宙的一种自然的、丰裕的秩序里，政府对不生产的阶级不给予任何特殊权利，他们对交换价值只有很小的影响，可以不去管它。好像坏事若是小，就不算坏事似的！

据魁奈说，自然生产力的天然的稀少性可以认为是当然的，并且可以不加考虑，认为它对于决定其他价值没有重要作用，如果把重商主义的人为的或集体的稀少性给去掉。这是由于，按照“自然秩序”，凡是有自由可以取得财产的人总是喜欢从事于制造业而不喜欢农业，因为制造业的困难较少，城市生活又比乡村生活较好。结果个人一定会“自然地”分配得合于适当的比例，农产品尽管丰裕，交换价值还是会高的，假如没有政府造成的妨碍和特权使农业受到损害的话。[12] 再则，他为了调和前后的说法，在1765年又说所谓不生产的阶级只是指这种阶级中经营奢侈品的那一部分。

然而，物质的概念和稀少性的概念是矛盾的。一种是财富，另一种是资产。使用价值的物质的概念是说，一种商品的每一个单位所含的有价值的能量不随着供给的增多而减少。水能止渴，一千加仑水所能止的渴是一加仑水的一千倍。这是使用价值，每单位的使用价值不因数量增多而减少。魁奈的交换价值也像这样。照他的说法，除非受到人为的或者政府造成的稀少性的扰乱，交换价值是商品所含的一种预定的自然物力的物质的流通，具有支配或换取其他商品的能力；这就是说，一百万蒲式耳小麦所有的交换价值应该是一蒲式耳的一百万倍。这个极端的例子使得这种说法不合理，可是魁奈的“自然秩序”不容许不合理的事情。

魁奈的哲学受了他的“不生产的阶级”这个名词的损害，这一点由亚当·斯密稍微加以纠正，他部分地用“劳动”代替了“自然”。但是魁奈的“流通”和交换价值这两种物质的概念后来被马克思吸收了，而斯密的“分工”没有被吸收。有两种流通系统，货币的流通和商品的流通。后者把商品（这是从自然得来的）送到整体的各部分。前者把各人早先传递给别人的交换价值送还各人。流通不增加任何东西，它仅仅把自然早先已经创造的东西传送给别人。这种早先的创造是价值，意思就是“力”，就是自然的丰裕的可是看不见的力量。流通，若是任它自然发展，不过是把以前作为包含在自然恩惠里的东西，作为交换价值表现出来。

杜阁、亚当·斯密、李嘉图和马克思对于魁奈所谓“年垫支”和“土地垫支”，给了“资本”的名称：资本是储蓄，采取流动的和固定的物品这两种形式，就是，能卖的商品；同时这些商品的流通和能卖性，在李嘉图和马克思的理论里，又产生一种物质的概念，交换价值，可是相等于另一种对象化的“能力”——劳动的力，而不是魁奈的自然的力。

II 道德秩序

魁奈承认了物质的概念和稀少性的概念之间的矛盾以后，于是像我们已经看到的那样，运用他的“自然秩序”的观念来弥缝，这种自然秩序不容许发生矛盾。它是这“自然秩序”的另一部分，魁奈用来给地主和君主的收入辩护的。亚当·斯密整个地吸收了魁奈的“自然秩序”的这一部分，可是，他不给地主和君主辩护，而是用来给资本家辩护。因为，魁奈说，既然产生剩余的不是地主和君主的全部固定资本，而只是其中“流动的”一部分，固定资本的损耗、折旧或消耗[13]，包括耕种者的生活资料在内，那么，怎么可以说他们应该根据他们的固定资本（土地垫支）收取利息，并且实际上取得全部纯产物呢？他们有权利取出他们所投入的部分，就是相等于像上面所讲的他们的流动的物品的部分，正如现在的耕种者和不生产的阶级所得的一样。可是，对于固定资本中仍然留在他们手里没有用掉、没有增加到自然里去、也没有参加流通进行再生产的那一部分，为什么他们也要取得利息和

纯产物呢？生产纯产物的既然是耕种者的生活资料而不是地主的所有权，为什么不应该由耕种者取得全部纯产物而去掉地主呢——像法国革命中农民接收田产的时候那样？

魁奈用"自然秩序"和"自然权利"给耕种者和不生产的阶级辩护。耕种者和不生产的阶级从地主和君主手里取得他们生活必需的资料。他们取得和他们所投入的相等的一份——这和物理学的任何定律同样的自然。[14]

可是，还有自然秩序的另一部分，"道德秩序"，它天然地使人类必须遵守和物质秩序一样。这道德秩序成为地主和君主的辩护者，认为他们应该取得地租、利息和捐税种种形式的纯产物。

然而，这道德秩序完全就是1758年当时法国地主和君主的惯例。重农主义者对国家的看法是大地主的看法，这些大地主享有君主赐予的特权，他们像他们的君主一样，设置自己的采邑小朝廷，自为统治者，统治他们的臣民。魁奈并不区别统治权和私有财产。他心目中的对象是1758年的法国和德国，它们的封建采邑也就是统治权单位，各自设置领主法庭和武装兵将。领主就是统治者，通过一些执行他的权力的官员来行动。[15] 他的臣民十分之九是农业工人和小自耕农；其余的是手工工人，在小作场里处理农业工人转移过来的羊毛、皮革、猪肉；或者他们是家庭仆役，是真正的手工 制造者，用手精巧地处理主人交给他们的产品。他们不是国家的公民。享有主权的所有人取得一份，不是因为他们参加生产，而是因为他们在魁奈所熟悉的道德秩序中的地位。他们是贵族，仅仅因为是贵族，由于道德上的权利，就是至高无上的。没有他们，什么也干不了；因为他们的祖先最初供给了土地，他们本身也给了耕种者以及不生产的阶级安全和衣食。

魁奈所希望的并不是推翻地主和君主或是由宪法上或所有权上的限制加以约束。他只希望地主和君主在行使他们的主权时要遵守"自然秩序"，不要把他们无知的命令强加在财富的生产和流通上。他们靠道德秩序保持他们的地位，可是不服从自然秩序。

因为，自然是聪明的、仁爱的和慷慨的，像洛克所说的那种"自然"。因此，照魁奈的说法，物质规律，是那显然对人类最有利的 自然秩序中一切物质事情的规定的路线。"道德法则，来自同一仁爱的根

源，是道德秩序中一切人类行动的规则，符合于那显然对人类最有利的 自然秩序”。从这种自然法则中产生自然权利。魁奈说，自然权利是“一个人享受适合他的幸福的事物的权利”；公道——决定自然权利的自然法则的标准——是“一种自然的和最高的标准，为理性所承认，这个标准显明地决定什么属于自己，什么属于别人 [16] ”。

“自然秩序”的这些定义，包括“道德秩序”在内，使得魁奈能调和哲学家关于自然法则、自然权利和自然公道的一切矛盾的观念；因为他的自然权利的观念是一种有伸缩性的观念，要适合任何时间和地点的情况，可是这一下把“自然权利”弄成自然的不合理。这样，一切哲学家所说的各种明明矛盾的自然权利，如果以它们显然是真实的那种时间和地点为标准，就都是真实的了。杰斯提尼安说得对，自然权利是自然对动物默示的一切，如果 它们是动物。因此，在孤立的状态中，个人的自然权利是他凭自己的力量和智慧所能取得的不管什么东西，如果 他是孤立的。甚至霍布斯所说的“一切人反对一切人”的无限制的权利也是对的，如果 那是一种无政府状态。同样地，有些人说自然权利是普遍的和最高的权利，也是对的，如果 我们是在说一个具有最高权力可以管理一切人的国家。同样地，有些人说自然权利不是绝对的而是受默认的和明确的契约的限制，也是对的，如果 这种契约是合乎习惯的。甚至那些完全否认自然权利的人也是对的，如果 他们所说的是对于自然权利没有认识的人。认识是“光明”，没有它理性就看不清事物，在一个像法国那样的国家里，只有对那些既有理性又有认识的人，自然秩序才存在。

因此，在魁奈和重农主义者看来，君主应该明文制定的根本法律是国家和私人怎样进行关于“自然秩序的法则”的教育的一种法律，这是“引向理性的光明”。最大的罪行是使得人民愚昧无知，因为指导理性的是对自然法则的认识，这种认识把理性引向维持权威、财产、丰裕以及地主和波旁王朝的安全。

总之，魁奈的自然法则、自然权利和自然秩序的观念完全是当时和当地的习俗。习俗是自然；统治权是重商主义。可是对于魁奈，习俗成为一种认为现状是合宜的意识，一种经过教育的常识，一种明显的制度，使合乎习俗的事物显得自然，一经国家干涉就不自然了。习俗是利益的协调，是劳动与资源的适当调和。这种适当的调和是自然恩惠的结果，倘若统治权不加干涉，它会使个人流入自然的最慷慨的

途径，而不流入其他的途径，以致他们从流通中勉强榨取，超出自然本身对自己的恩惠的适当分配。如果他们遵守这种自然秩序，政府就不会在自然吝啬的地方鼓励太多的出产，害得在自然本来慷慨的地方其他的出产太少。总而言之，自然秩序是魁奈认为好的经济，人为的秩序是重商主义者和路易十五所支持的坏的经济。

魁奈认为，这种自然法则，像这样作为理性来了解，具有创造丰裕所需要的智慧和仁爱这两种特性，因为这种法则是一位聪明的上帝为了人类的幸福而制定的。所以，它们是"改不了、打不破的、最最好的法则"。魁奈心目中所对比的反面事物，就是当时欧洲的君主们任意制定的、因而是人为的法律。这些成文法和自然法则不同，因为它们造成稀少，而自然产生丰裕。这种区别是由于成文法可能发生误解、腐化、强迫、反复无常，因而违反自然法则，后者却是不能改变的、有理性的、仁爱的、慷慨的。因此，这种自然秩序和道德秩序的自然法则，根据像魁奈这样一个1758年路易宫廷里的聪明的仁爱的地主的了解，应该作为成文法的最有效力的公式。

这样，洛克认为自然法则可以为制造家和商人辩解，反对君王和地主；魁奈却认为它可以为君王和地主辩解，反对制造家和商人。他们都认为上帝、自然、理性和丰裕是同一的。他们的区别在于受益人不同。

似乎是一种自相矛盾的话，魁奈一方面用自然秩序和道德秩序给地主的地租辩解，另一方面却又得到那实际的结论，认为所有的捐税应该在地主的地租上征收，一切其他捐税全部取消。这一点可以从两方面来解释：

他的可以征税的"纯产物"不包括地主对地力的维持，也不包括地力的改良。这些是地主的"垫支"，如果希望地主恢复原有的地力，就不能对这些垫支征税。应该征税的部分只是从原始地力得来的纯产物[17]。

另一种解释是，他所想到的只有农业地租以及主要地像销售税、进口税和公路税这种税收。当时法国的税收不仅是对国外进口货征税，而且对从农村运到城市的国内输入品征税，对公路上的强迫劳动也征税。这些捐税妨碍货物的流通，压迫农民。它们增加农业生产的

成本，减少从农产品销售上所得的纯税收。取消这些捐税以后，农业地租一定会大大地增加，这种增加的地租可以作为增加税收的对象。魁奈是主张（实际上往往有这种情况），一种最有势力的阶级，地主以及垄断工业家和商人的行会，应该放弃他们的特权，相信整个国家的生产力增加也会对他们有益。后来杜阁在一个省区内消除这些对商业的障碍时，证明了魁奈的学说的正确性，增进了那一省的繁荣。可是，当杜阁试图以全国规模实行同样的改革时，贵族竟然能够使他罢官去职（1776年），因为他们有一套他们自己的自然秩序的观念[18]。人们常说，杜阁的重农主义的改革也许会防止了法国革命，可是在当时的现状下享受利益的那班人的眼光没这样远。革命把他们的庄园分给了农民，并且废除了商人和制造家的行会。

在魁奈之后四十年，马尔萨斯以自然的稀少代替了自然的丰裕。六十年后，李嘉图以劳动克服"自然资源的自然稀少"的力量，作价值观念的基础。九十年后，马克思吸收了魁奈的流通、李嘉图的劳动、自然的稀少，丢掉了地主、君主和资本家。一百二十年后，亨利·乔治吸收了魁奈的自然权利、自然的恩惠和李嘉图的地租，构成他自己的单一税的主张。在这段时期内，在魁奈之后十八年，亚当·斯密部分地丢弃了他的自然的生产力，回到洛克的劳动论。可是，在斯密甚至在魁奈以前，而他们两人都没有注意到，休谟已经以稀少代替了丰裕，不仅作为经济学的基础，而且作为财产权的起源。

---

[1] 参阅本书下册第九章（VI），《交易的货币和价值制度》。

[2] 亚当·斯密：《国民财富性质和原因的研究》，卡南校编本，1904年版，第2篇，第177页。

[3] 魁奈，弗朗斯瓦：《经济表》，1758年版；《农业国政府经济之一般原则》，1763年版。引文根据奥古斯特·翁根编：《魁奈的经济与哲学著作》（以下简称《魁奈》），1888年版。并参阅德莱：《重农学派》，1846年版，和韦尔论重农学派的重要经济论文，载《美国经济评论》，1931年第21号，第607—619页。该文主要针对魁奈的追随者们，而非魁奈本人。经济学家常将杜阁归为重农学派的代表人物。实际上，他的理论在若干重要论点上与重农学派截然不同。参阅本书下册第九章（IV），第2节。

[4] 庞·巴维克：《资本与利息》，英译本1893年版，第63页（论杜阁对魁奈理论的运用）。杜阁以地质过程说明矿山生产力，“土地每年生产果实，矿山却不生产果实，矿山本身只是一种贮藏的果实。”此点系吉德与里斯特：《经济学说史》（英译本1913年第2版，第14页）所引证。

[5] 这里所谓流动财富和固定财富就是流动资本和固定资本的意思，重农主义者当时还没有固定资本和流动资本这样概括的概念。——译者

[6] 汉尼：《经济思想史》，1911年版，第175、176页。

[7] 《魁奈》，第353页。

[8] 《魁奈》，第322—324、344页。

[9] 《魁奈》，第335页；吉德与里斯特：《经济学说史》，第14页及以下各页。

[10] 《自然权利》部分，《魁奈》，第359页。

[11] 《自然权利》部分，《魁奈》，第391页。

[12] 《自然权利》部分，《魁奈》，第391、392页。

[13] 参阅本书第八章（III），《平均》。

[14] 参阅他为不生产的阶级（区别于奢侈阶级）的收益所作的辩护。《魁奈》，第390—391页。

[15] 吉德与里斯特：《经济学说史》，第19页。

[16] 《自然权利》，《魁奈》，第359、365页。着重点是本书作者加的。

[17] 参阅本书第八章（VII），《李嘉图和马尔萨斯》；下册第10章（VII），第5节，《课税的警察权力》。

[18] 参阅本书下册第九章（IV），第2节，《杜阁》。

第四章 休谟和皮亚斯

I 稀少性

洛克和魁奈在丰裕的原则上使法律、经济学和伦理学三者发生相互关系，而大卫·休谟把他们的相互关系建立在“稀少”的原则上。亚当·斯密说他是“现代最最卓越的哲学家和历史学家”，然而斯密否定了他的理论的基础，回到休谟所否定了的洛克。休谟在1739年说：

> “在相当的环境下，给人类造成完全相反的不同情况：产生极端的丰裕或者极端的贫乏；在人类的心里造成高度的……人道或者极度的贪婪和恶毒。使得公道完全无用，那是完全破坏它的本质，停止它加在人类身上的义务。……很少的享受是从‘自然’的敞开的慷慨的手里给予我们的；可是通过技巧、劳动和勤劳，我们能大量地取得享受。因此，财产的观念在一切文明社会里成为必要。因此公道对公众的有益；因此公道才有它的价值和道德上的义务。”[1]

休谟所谓“效用”的意思是公共效用——等于现代的“社会效用”——或是公共福利，或是社会的利益。后来，边沁的意思是指私人效用，或者个人的快乐和痛苦。休谟的公共效用对个人的影响在于使私利的动机服从公共效用。边沁的私人效用是私利，他认为和公共效用是一致的[2]。

如果照休谟的说法，公共或社会效用是公道的唯一根源并且是它的价值的唯一基础，那么，它对个人怎样起作用呢？对这些个人，照后来边沁的说法，只有他们自己的快乐和痛苦能起作用。休谟的答复是，决定于“稀少性”的程度和“人的品格”。

“让我们假设，”他说，“自然赐给人类那么丰裕 的各种外界产生的便利品，以致完全靠得住，不需要我们操心或劳力，每个人都能随心所欲地满足愿望，不管他的食量多么大，或是欲望多么奢。……在这样的幸福状态中，显然其他各种社会美德一定会发扬，提高十倍；小心谨慎的斤斤计较的所谓‘公道’的美德，一定永远不会有人想到。如果人人都已经富裕有余，把财物分开还有什么意义呢？如果不可能有任何侵害，为什么要建立产权呢？这件东西为什么要说是我的 呢，如果在别人把它抢走的时候，我只要一伸手就能拿到一件同样有价值的东西？假使那样，公道就完全无用 ，就会是一种无聊的形式，绝不可能列为美德之一。”这种丰裕的状态是“一种黄金时代 的诗意的 想象”和“一种自然状态 的哲学的 想象”。[3]

因此，“公道”和“私有财产”起因于相对的稀少性 。可是共产主义，他接下去说，起于绝对的稀少性 。

“假设一个社会里一切普通必需品那样缺乏，最大限度的节约和勤劳也不能使大多数人免于死亡，不能使全体免于极度的困苦：我相信，人们会承认，在这种紧急的关头，严格的公道法则只好暂停，让那强烈的迫切需要和自保生命的动机发挥作用。船只失事以后，人们抓住所能抓到的任何一种保障安全的东西，不顾以前那种财产的限制，也算是犯罪吗？‘公道’那种美德的用处 和目的 是保存社会里的秩序，从而取得幸福和安全；可是当社会由于极端贫乏就要灭亡的时候，暴力和不公道就不是什么可怕的大恶了。……甚至情况虽不像这样的紧迫，如有必要，公众也就打开粮仓，不征求所有人的同意。……在饥荒中均分面包，即使用权力甚至暴力来实行，会认为是犯罪或者侵害吗？[4]”

休谟接着又从斯巴达以及罗马的土地均分法里举了一些历史上的例子，可是结论说在他的时代，英国人关于财产方面的习俗，像人们对自己的生产品的所有权、经过同意的让与、合同的执行、遗产继承，一般地都比共同的或平均的所有制对公众更为有益，因此也更合于公道。

然而，论证的理由却从洛克的“丰裕”状态中的自然法则和“神的理性”改变为休谟的“稀少”状态中的必需和利便。

“仔细研究那些写文章讨论自然法则的人，”休谟说，“你总会发现，不管他们从什么原则开始，他们最后一定在这里结束，归根于人类的利便和必需，作为他们所创立的各种规则的根本原因。反对制度而不得不这样承认的一种让步，比在实行这些制度中所陈述的理由，更有力量。”[5]

人的品格的悬殊也使公共效用和公道成为一种变化的和相对的问题。

“……假设，虽然人类的贫穷仍然和现在一样，可是胸襟大大地开阔了，非常友爱和慷慨，人与人之间普遍存在着最深挚的情谊，对别人的利益和对自己的利益同样关怀：如果是这样的话，显然公道的用处就没有了，因为宽仁厚爱这样普遍，财产和义务的区分和界限也就不会想到……我心里对于人我的利益已经不分彼此，为什么还要在邻人的田和我的田之间设置界标呢？……全人类将成为一个大家庭；一切公有，随便使用，无所谓财产。”[6]

休谟提到正直、慷慨、勇敢、有良心、有诚意等多种美德，以及亚当·斯密后来用“同情心”这个名词所包含的一切；并且把他的伦理学和经济学建立在人格和稀少性这两项原则的基础上。根据这些原则，他试图驳倒洛克和霍布斯的伦理学说，认为“他们主张自私的道德体系；”[7] 还要驳倒亚当·斯密、边沁以及一百年来经济学家从他们那里吸收得来的一些经济的和伦理的理论，这些人的经济学都是以私利为基础的。[8]

“我们发现了一些实例，”他说，“在那些例子里，私人利益和公共利益是分开的；甚至是相反的。可是，我们注意到，尽管利益这样分离，道德心理还继续存在。凡是那分开的利益显然一致的时候，我们总发现这种心理显著地增加，比较热烈地爱好美德和憎恨邪恶……这些情况，使我们不得不否定那种用利己主义的原则解释一切道德心理的学说。我们必须采取一种范围较大的公共感情，认为社会的利益对我们不是无关紧要的，即使为社会的利益本身打算。‘有用’只是达到某种目的的一种倾向；所谓只要目的本身对我们自己没有影响，就不管达到目的所用的是什么手

段，这种说法是矛盾的。因此，如果‘有用’（公共或社会效用）是道德心理的一种来源，如果这种‘有用’不是完全从自身出发，那么，凡是有助于社会幸福的事物，就会直接获得我们的赞美和好感。”

这一点后来亚当·斯密否定了。然而，如果我们熟悉现代的工会“伦理”以及工业、商业和银行业的业务“伦理”，我们就会看出完全是由于休谟所说的机会“稀少”和结果的利益冲突，才从冲突中产生了那一切经济上的美德，例如诚实不欺、公平交易、公平竞争、合理地使用经济能力、机会均等、自己生活一让人生活、商誉和合理价值，这些都是把自己的切身利益放在第二，首先应该和别人分享那有限的机会，才可能平平安安地从事交易，保持整个机构的不断运转。按休谟的说法，稀少性的作用既表现为自私自利又表现为自我牺牲，一种以休谟的稀少性为基础的经济学才可能把经济学、伦理学和法学结合起来；利己主义的经济学，沿用亚当·斯密或约翰·洛克关于自然丰裕和神的恩惠的假设，使经济学和伦理与法律分离。因此我们不采取供求“法则”或利己主义，而使“稀少性”成为经济学和法学上的一种普遍原则。

休谟又作了一个和以前相反的、另一极端的假设。

“同样地，假设有一个善良的人陷落到恶棍的社会里去。他没有别的办法，只好把自己武装起来，他所抢到的刀或盾不管是谁的东西；尽可能取得一切防御和安全的手段；他平常对公道的特别重视，现在对他自己的安全或者别人的安全已经没有用，他不得不只听‘自卫’的命令，不顾那些已经不值得他顾虑和注意的人[9]”。

休谟然后丢开这些极端的例子，讲到历史上社会的实际复杂情况。他说，“社会的普通情形是这些极端之间的一种中间状态[10]”。社会在实际运行中不是极端状态。它们在运行中具有高度的复杂性和变化性，决定于人的品格和环境。他认为，要发现公共效用和公道在历史上的不同意义，我们必须依靠“法规、习俗、前例、类比以及许许多多其他具体情况，其中有些是固定不变的，有些是变化的和强制的”。[11]

这一切都可以从另一种观点归纳为休谟的重复、变化和未来性三种观念，这三种观念他用“习俗”的名称详细地陈说。

II 从习惯到习俗

休谟和洛克不同，因为他把一切观念说成仅仅是主观的感觉，而不是心智的模仿和理性的反省。柏克莱已经开辟了这条路，休谟认为他的学说是“最伟大的和最有价值的发现之一”，[12] 于是休谟采取他的这种说法。

柏克莱曾指出在洛克的学说里“观念”的双重意义——感觉 和被感觉的实体 ，并且说明了，作为单纯的知觉，感觉不产生宇宙间秩序、连贯和统一的关系。洛克的“一件事物的观念”仅仅是一种“观念”，而观念只是一种感觉，可是柏克莱认为观念必须是一种对许多感觉之间的顺序的统一关系的感觉。因此，柏克莱认为，被感觉的实体的真实性完全不存在，只有上帝的真实性存在，我们直接感觉到上帝作为一个有秩序的、一贯的、仁爱的意志，指导着我们和世界。

可是，休谟更进一步，认为心灵不是洛克和柏克莱的那种只知道自己的感觉的“灵魂”，而只是感觉本身的连续，这些感觉不能知道它们自己 [13] 。“心灵不是一种实体，”一种有观念的继续存在的器官；心灵只是一种代表一系列观念的抽象名称；感知、记忆和感觉是 心灵；在思想程序的背后，没有可以看得出的“灵魂” [14] 。因此，休谟达到他的最终的怀疑主义，认为世界只是感觉的连续，心灵作为理智，决不能了解这些感觉之间的真正联系。

休谟接下去确实把观念说成“摹本”，可是这种“摹本”不是洛克那种外界事物的原原本本的图像——而是模糊的感觉，重复或再现比较生动的感觉。“对同一事物的两个观念只能由于不同的感觉而不同。”“我们的观念是我们的印象的摹本”，并且“它们彼此的区别只在于有力或生动的程度不同”。 [15]

这样，照休谟的说法，各种印象或感知，不管是外部的或是内部的，不管是关于物体的大小、动静和软硬，或是它们的色、香、味、声、冷、热或者因此而引起的痛苦和快乐，原来的基础都相同——都是印象。那些印象是内部的、会消灭的存在物；因此我们不知道它们和继续存在的外界实体或者仍然保持原样的内部灵魂有关系的情况。灵魂不看到它本身在感觉这些印象——灵魂只是那会消灭的感觉本身的前后连续。

因此，在哲学上休谟达到了绝对的怀疑主义。可是，实际上不是如此。休谟的解释是"活动"和"习惯" [16] 。活动给我们经验，经验是具有相似性、连接性和因果作用的观念的联系。因果作用是最广泛的，并且在"动"和"力"的两种关系里出现。"动"是一个物体在另一个物体中产生的，而"力"是产生这种运动的能力。动是现行的，力是潜在的。因此，原因和结果，现行的或潜在的，是

> "一切利益和责任的关系的源泉，由于这种关系，人们在社会里相互影响，并且安排了统治和服从的地位。一个主人是这样的一个人，他由于自己的强力或者双方同意，有了一种能力或权力可以在某些方面指挥另一个人的行动，这另一个人我们称为仆人。一个法官是一个能在一切有争执的案件中决断问题的人，他能照他的意见在社会的任何成员之间决定任何东西的所有权。一个人有了能力或权力以后，只要运用意志，就可以把能力或权力变成行动。" [17]

因此，意志是活动力。能力或权力是通过意志作用来行动的能力。可是休谟由于不能分析"选择"，重复了洛克的物质的类比 [18] 。

作为观念，这些同样的经验是在原来的经验以后遗留的或者重现的那种熟悉而较不生动的感觉，因此，这是我们由于记忆和想象而了解的、印象的"反省"。观念是外来经验的内部的重现，它们能产生一种新的印象——反省的印象，这也是感觉，但是，主要地向着未来，例如欲望、厌恶、希望、恐惧。

这种反省的感觉构成休谟的"意见"和"信念"的概念，我们把这些称为"意义"。信念不能产生于现在的感觉，然而没有现在的感觉它又不能产生。它和重复是分不开的，这种重复休谟称为"习惯"。 [19]

“……现在的印象，凭它自身的力量和效力，单独地作为限于现在一刻时间的一次感知来说，没有这种效果。我发现，一个印象，在它第一次出现时我不能作出结论，后来到我对于它的通常的后果已经有了经验的时候，就可以成为信念的基础。我们一定在过去的事例里每次都观察到相同的印象，并且发现它总是和某种其他印象结合在一起……伴随着现在的印象、并且是若干过去的印象和连带事件所产生的信念……立刻就发生，不需要再经过任何理性或想象的活动。这一点我能肯定，因为我从来没有觉得有这种活动，并且找不到任何新事物能作为这种信念的基础。现在我们把一切由于过去一再发生的事物而产生的东西称为‘习惯’，因此我们可以树立一条确实的真理：任何现在的印象所引起的一切信念，都是完全由这习惯而来。当我们习惯于看到两种印象联系在一起，一种印象的出现或一种印象的观念就会使我们产生另一种观念。”[20]

他然后把他的实验反过来，发现了倘使只有观念没有现在的印象，

“那么，虽然由于习惯仍旧会联系到有关的观念，可是实际上没有信念，也没有说服力。所以，现在的印象对于整个的作用还是完全必要的；在这以后我把印象和观念比较了一下，发现它们的唯一区别在于有力和生动的程度不同，于是我对全部问题的结论是：信念是观念的一种比较生动和比较深刻的概念，产生于它对现在的印象的关系。”[21]

这样，意见或信念是“一种和现在的印象有关的或者连在一起的生动的观念”。[22] 我们可以说，它是印象的意义。

这样，休谟改变了“自然法则”的观念，不仅改掉洛克和魁奈所谓上帝早已发出的命令以及他们那种协调的自然法则的观念，而且也改掉因果之间有一种必要关系的观念以及任何一种“论辩”。他使自然法则成为单纯的预期，“完全由习惯而来，习惯使我们预期将来会有和我们已经习惯了的同样状态的事物。这种把过去转移到未来的习惯或决心是完全的、不折不扣的；因而在这一类的推论中，想象力的最初冲动具有预期的性质。”倘使过去的经验有矛盾，这种“最初的冲动……因此就打破了”，并且我们判断，若是矛盾的经验果真再现，其内容将是

混杂的，和过去的内容一样。“这里的结果是或然性较低，不过无论如何，未来类似过去 的假设……是完全由习惯而来。” [23]

> “因此所有或然的推论只是一种感觉。不仅在诗和音乐里我们必须听从我们的爱好和情趣，而且在哲学里也是这样。如果我相信任何原则，那只是一种观念，对我的印象比较强烈。如果我认为某一套理论比另一套好，我只是从我的感觉上决定让它们的影响占优势。事物没有什么可以看得出的联系；在习惯以外也没有其他原则对想象力发生作用，使我们能从一种事物的出现推想到另一种事物的存在。”这种成见是不自觉的。“过去的经验决定我们关于原因和结果的一切判断，它可能不知不觉地影响着我们的心灵，以致不受注意，甚至也许我们似乎还不知道。” [24]

他承认，有时候，没有习惯，单凭反省也似乎产生信念。我们甚至能“仅仅用一次实验就取得对一种特殊原因的认识”。心灵然后对于原因或结果“作一种推论”。可是，这种表面的困难自会消灭，如果我们注意到我们有无数的实验使我们相信这个原理：“同样的东西，在同样的情形下，将产生同样的结果。”因此我们的经验就转移到我们没有经验过的情况，或是明白地、直接地、默契地或是间接地。 [25]

因此，我们所了解的休谟就是，在我们的一切事情里，不管是一般生活，或是科学或哲学，不是我们的理智（像洛克所说的那样），而是我们过去的感觉的重复“在决定那和现在的印象有关或联在一起的生动的观念，”因此，这种观念不是理智的认识，而是个人的成见，也就是个人赋予外来印象的意义。

同样的说法也适用于休谟对道德的观念。马勒伯朗士、卡德沃思和克拉克把道德关系作为纯粹理智的解释，而休谟却说这种理智的关系只是一个意思的几种说法，像数学里面那样，是感觉不到的；然后他把他的伦理学建立在社会效用和稀少性的感觉上，这一点我们已经知道。 [26]

休谟的著作的编辑人，黑格尔派哲学家格林在1875年著文，反对像这样把自然法则和道德法则的基础从原来的人类全体的理智改变到休谟所主张的个人的感觉和预期。格林写道：

“把自然秩序变成依靠‘预期’，完全颠倒了实际科学程序中分别给予信念和现实的地位，这一种学说，像这样赤裸裸地说明或者这样一贯地坚持，竟然表面上会被有学问的人采用，倒是令人不解……预期是‘反省的印象’，倘使原因和结果的关系仅仅是预期，那么，一种似乎最不能归结为感觉的东西，竟然被说成是感觉了。……一种由这种预期构成的预期，完全不能有助于自然规律的概念在归纳的科学中实际所起的作用……由于‘对自然的疑问’，所谓我们相信有一种自然规律，只要能把它找出来就好了，我们实际是硬要自然承认一种她不会自己拿出来的法则……各种现象之间有规律的关系，不是印象，也不是观念，只能在思想中存在。”[27]

根据以上这一段话，格林结论说，“假如原因和结果的关系仅仅是习惯，怎样用它来扩充知识就还需要说明；熟悉的感觉的再现的预期和归纳的科学之间的鸿沟还待填补；洛克所谓‘一种自然的科学是不可能的’那种‘疑虑’，没有被克服，反而被扩大为一种理论体系[28]。”

杜兰特同样地表示了格林的反对。

“……休谟破除灵魂的概念，毁坏正统的宗教，还不满足；他又要打消法则的概念来毁坏科学。自从布鲁诺和伽利略以来，科学和哲学一样，运用了很多自然法则，运用了因果关系中的‘必然性’；斯宾诺莎就在这个引以为豪的概念上建立了他的宏伟的形而上学。可是，休谟说，我们从来没有看出原因或者法则；我们看到事件和连续的关系，推断 因果作用和必然性；法则不是一种永恒的和必要的支配事物的命令，而仅仅是我们的形形色色的经验的一种心理的总结和速记；我们没有保证可以断定以往观察到的因果关系将在未来的经验中同样地再出现。‘法则’是事件发生的顺序中人们观察到的一种习惯；可是习惯里面没有‘必然性’。

“只有数学公式有必然性——只有它们是内在的和不变的真实；而这一点不过因为这种公式是一种‘同义异说’的表现方法——宾辞已经包含在主辞里面；‘3×3=9’是一项永恒的和必然的真实，只因为‘3×3’和‘9’是同一的东西，表现的方法不同而已。”[29]

然而，现代科学所做的恰恰是休谟在习惯的名义下所说明的东西。休谟在区别两种心灵的概念，一种是洛克和格林所理解的被动的

概念，另一种是主动的心灵的概念，心灵在构造它自己的工具，供研究和行动之用，包括法则、原因、结果必然性等等思想工具在内。倘若心灵是被动的，它就看不出它的"消灭中的感觉"之间的关系。可是，如果心灵是主动的，它就真正地创造、感觉，并且根据消灭中的感觉的部分和全体之间一种假设的关系发生作用。休谟的怀疑主义所破坏的是被动的心灵的观念。他所预言的是主动的心灵的观念。

III 实用主义

1878年，美国实用主义的创始人皮亚斯创立主动的心灵的概念，从而消除了休谟的怀疑主义。他是参加联邦政府地质测量工作的一个自然科学家，他深入地研究了休谟在考虑实际事务时作为藏身之所的"习惯"和"习俗"。皮亚斯不用理智和感觉而用习惯和习俗作为一切科学的基础。他把他的学说叫做实用主义，可是他的意思只是指科学研究的方法。因此他避免了休谟那种心理学的被动心灵的极端怀疑主义和休谟的批评者那种预先注定的"自然秩序"。正因为自然科学家皮亚斯说明了一切科学研究的心理，所以我们想要仿效他，采取实用主义这个名词，作为我们试图在这本书里运用于经济学上的研究方法的名称。

我们并不忘记从休谟到皮亚斯 [30] 那一百四十年的一段时期，以及其间在哲学上的实用主义的先驱，例如杜格耳德·斯图亚特和威廉·霍季森。我们只是认为皮亚斯的方法对于我们的目的较为有用。我们也不是忘记皮亚斯以后的五十年，其间有一些后起之秀像詹姆士、杜威和席勒，也没有忘记科勒和考夫卡詹姆士，威廉：《实用主义》，1906年版。《极端经验主义》，1912年版。特别应参看杜威，约翰：《确定性的寻求——知与行的关系的研究》，1929年版。席勒：《人道主义》，1903年版；关于科勒和考夫卡，参看本书上册第119页。的形态心理学。皮亚斯后来反对詹姆士和席勒那样的利用他的"实用主义"这个名词，他说他自己的学说是一种认识论和真理的考验，而他们的学说是一种生活、价值或欲望的哲学。他说，詹姆士把对观念的真理的考验解释为不仅在于它是否产生预期的后果，而且在于它是否产

生有利的 后果，例如个人的幸福，或者杜威所谓有利的社会 后果。[31]

因此，我们不得不区别和使用实用主义的两种意义：一种是皮亚斯的纯粹科学研究方法的意义，这种方法他从自然科学中得来，可是也可以适用于我们的经济交易和机构；另一种是参加这些经济交易的有关方面他们本身采取的各种社会哲学的意义。我们因此在后一种意义下非常接近地跟着杜威的社会实用主义走；而在我们的研究方法上却仿效皮亚斯的实用主义。一种是科学的实用主义——一种研究的方法——另一种是人类的实用主义——经济科学的研究对象。

皮亚斯，在他的科学的实用主义里，一开始就区别清楚并且把知觉之间的关系 加入感觉本身，这是休谟所不采取的，因为他不能把它们作为感觉来解释 [32] 。皮亚斯说明这个方法，谈到有意识的感觉的两种成分。“在一首音乐作品里有个别的音，也有调。”休谟的印象和观念是“音”，那是一些在不同的一刹那间的孤立的感觉。可是，不是“调”，因为“调”是经过一段时间流动的一种感觉的连续。

> “单一的音，”皮亚斯说，“可以延长到一小时或一天，它在这段时间的每一秒里和在整个时间里同样圆满地存在；在它响着的时候，它对于感官是存在的，在这个感官里过去的一切和未来同样地都完全不存在。可是‘调’的情况就不同了，‘调’的完成需要一定的时间，在各部分的时间内只演奏‘调’的各部分。它靠前后的程序不乱，靠接连发生的声音，这些声音在不同的时间传进耳朵；要听出‘调’，必须有一定程度的连续不断的意识，使我们察觉一段时间的事件的存在。当然我们只有听那些个别的‘音’才能听出‘调’；但不能说我们直接地听到‘调’，因为我们只听到一刹那间存在的东西，一种连续的程序不能在一刹那间存在。这两种对象，我们立刻 或直接 觉得的和我们间接 觉得的东西，在一切意识中都有。有些成分（知觉）在它存在的时间内每一刻都是完全实在的，另一些成分（像思想）却是有起头、中间和末尾的一种作用，在于接连发生的若干知觉的调和一致，这些知觉在心灵里流过。它们不能直接地全部存在，而必须包含一些过去的或未来的部分。思想是一根谐调的线，贯串着我们的接连发生的知觉。”

因此，皮亚斯认为，思想本身不是一种纯粹理智的抽象作用，也不是像柏克莱和休谟所说的一种知觉的连续；它是我们称为“意义”的那种东西。贯串在知觉的再现之间的，是通过回忆和预期的感觉的陪音。皮亚斯说，思想和其他方式的关系（例如音尔）不同，因为“它的唯一的动机、观念和作用是产生‘信念’的感觉，”而不是产生理智的认识。信念有四种特性：

> “……它是我们觉得的东西；……它消除疑惑的不安；……它在我们的性格里树立一种行动的规则，或者简单地说，一种习惯。……思想的最后 结果是意志力的发挥。……信念的要素是一种习惯的确立……思想的整个作用是产生行动的习惯；……凡是和思想有关、而不符合它的目的的东西，都是外加上去的东西，不是它本身的一部分。……因此，要发现它的意义，我们只需确定它产生什么习惯，因为一件事情的重要性完全在于它引起什么习惯。……那习惯是什么，决定于它在什么时候 以及怎样 使我们行动。所谓‘在什么时候’，就是每一个对行动的刺激都起因于知觉作用；所谓‘怎样’，就是行动的目的都是要产生一种切实的结果。这样，我们归结到具体的和实际的东西，”因此，皮亚斯称为实用主义，“作为各种思想的真正特性的根本，不管它多么微妙。……我们对任何事物的观念就是 我们对它的切实的效果的观念。” [33]

他最后说出一种准则，关于在我们的观念上怎样取得科学的明确。“考虑一下我们所想的对象可能会有什么有实际影响的效果。然后，我们对这些效果的概念，就是我们对那对象的整个概念。”换一句话说，实用主义是“未来性”。

然而，这里暂时的结论只是休谟的所谓个人的成见，这是随着不同的人的不同的感觉而不同的。皮亚斯更进一步，要取得那种不偏于成见的科学的信念。这是“真实”的问题，并且是我们所谓“习惯”和“习俗”的区别。

因为，皮亚斯对那形而上学的、最后的和根本的真实问题的解答，成为不是个人的偏见，而是社会的一致的意见。真实是一种本身自有特性、不受任何人对它的看法的影响的东西。“一切从事研究的人最后一定会同意的意见，就是我们所谓真理 [34]，这种意见所表现的对象就是真实。我对真实的解说是这样。” [35]

这样，形而上学的意义被改变了。它已经不是个人对最后真实的理智的认识问题，像洛克、柏克莱和休谟所认为的那样。它的问题是那些有能力研究的人在预测世事中大家同意的期待，他们在大家继续同意的范围内，感到有信心为未来采取同样的行动。这不是休谟的那种纯粹偏见的信念——它是科学的信念，是没有偏见的对意义的解释。休谟不得不回溯他所能看到或记得的个人经验[36]，去找一些"无可疑问"的东西；皮亚斯只需要由所有看到、记得和用实验证明的人给予社会的认可，就可以没有疑问。这是我们要分辨的偏见和科学的区别，习惯和习俗的区别。偏见是个人的意见。科学是众人一致的意见。习惯是个人的重复。习俗是一种社会的强制，是那些同样感觉和同样行动的人的集体意见对个人的强制。

因此，皮亚斯揭露休谟的缺点。第一，休谟的心灵的观念，和洛克的一样，是一种完全被动的接受外来印象的容器[37]，这种印象只存在一点时间；而皮亚斯的心灵的观念是一种主动的、继续不断的、对印象进行组织和再组织的机构。第二，印象存在的时间长于休谟那种数学上的点，因为它们保留过去的印象（就是记忆），它们在流动着的现在中再现和改变，并且它们预期一种感觉于最近的未来，这种未来总是在变成现在。休谟认为，时间是一个接一个的数学上的时间之点，各个点本身没有持续期间。皮亚斯认为，时间是瞬息的一刻，本身就包含着过去、现在和未来。因此休谟是感觉论者，而皮亚斯是——实用主义者。

既然皮亚斯的心灵的概念是主动的印象组织者，休谟的"印象"本身现在就在它们的部分对整个活动（过去的和未来的）的外部关系方面被皮亚斯采用，而不是作为个别的印象进入心灵，只靠相似性、连接性和继续发生的顺序把它们结合在一起。心灵不是等待印象，而是不断地找求印象，把它们分为一部分一部分的，重新构成新的感觉。那些新的感觉不是休谟的被动的印象，而是皮亚斯的主动的信念，目的在于达到未来的行动。这种部分对整体和过去经验对未来预期的关系，成为我们的交易和"运行中的机构"的心理。

皮亚斯又使我们能看出休谟的怀疑主义是由他的个人主义而来，并且是由于他那个时代的一些大哲学家的孤立的理论，他们没有得到科学研究者的合作和批评。休谟的怀疑主义，是他不信任完全靠个人的理智来发现事物的形而上学的最后真实，像洛克和在他自己以前的

大多数哲学家那样。因此，他否定理智，认为它是脱离感觉和社会的一种抽象的东西。他对理智的了解是感觉之间的空隙，因而是什么也没有。休谟在这种怀疑主义方面是非常坦率的。

> “我在我的哲学上所处的那种毫无希望的孤寂的境界，首先使我害怕和烦乱。……我所走的每一步都是犹豫踌躇的，每一次新的反省使我担心在我的推论中又是一次错误和不合理。……我能相信吗，脱离一切固有的见解，就是追求真理？……有两种原则，我不能使得它们一致；我也没有能力来否定它们，就是，所有我们的各别的知觉是各别的存在，以及心灵绝不能看出各别的存在之间任何真正的关系。幸而，既然理性不能消除这些疑云，自然本身就可以做到……我吃，我玩一盘双六[38]，我聊天，我和我的朋友们很快乐。……”[39]

这样，休谟在变成实用主义者的时候，忘记了他的怀疑主义。

格林对休谟的批评在一方面是合理的，在另一方面却不合理。合理的一面是说，休谟的个人经验的观念决不能作科学的基础，因为那只是个人的孤立的经验，是偏见，不是科学。可是，格林在另一面是错误的，他硬说科学需要一种注定的规律性，以便有一种自然的“法则”。科学所需要的不过是皮亚斯的那种预期的一致性，就是，有能力研究的人们可以作同样的预期，这种一致的意见因此对个人研究者具有习俗的束缚力，个人必须遵守。

休谟的勇敢的怀疑主义是他的时代的个人主义和一个先验者的孤立状态。皮亚斯的真实是科学研究者的世界的一致。休谟的教育观念证明这一点。他认为一切信念和推论是由于习俗的缘故，可是他不区别“习俗”和“习惯”。因此，他谈到教育的时候，就把它看成“一种人为的而不是自然的原因”，虽然它“对心灵发生影响和感觉、记忆或理性一样[40]。

然而，如果我们对习俗和习惯加以区别，习俗也就是教育，因为它是从幼年时代起周围的人所一再给予的印象，这种印象使个人不能不符合习惯的假设；休谟所说的“习惯”指的是个人的习惯，个人可以从自然本性的重复或其他人类的重复中获得这种习惯，不受集体意见的道德强制的影响。习惯实在是一个个人主义的名词，因为只限于个

人的经验、感觉和预期；而习俗是由那些集体地同样行动的其他的人的经验、感觉和预期而来，这就是广义的教育。习惯是由于个人的重复。习俗是由于继续存在的团体（团体里的人尽管变动）的重复。它对个人有一种强迫的效果。休谟说过，“影响人类的那些意见，一半以上起因于教育”，实际上这些意见全部起因于习俗。因此，教育不是不自然的——它是通常的社会的作用，人们经过一生一世反复地和别人打交道以及必须符合集体行动的要求，从而获得了习惯。教育是从服从习俗中养成习惯。皮亚斯所谓意见一致也是这样。科学家的信念一致具有习俗的力量，能给个人创造新的习惯。

这样，通过休谟在1739年和皮亚斯在1878年发表的著作，我们接近了“意义”的意义。然而这种意义，为了我们的经济学的目的，还不够完全，因为休谟是个人主义者和感觉论者，皮亚斯的研究范围是自然科学。到了杜威，我们才发现皮亚斯被扩充到伦理学；到了制度经济学，我们才发现它扩充到交易、“运行中的机构”和“合理的价值”。然而，休谟的“信念”，像皮亚斯所理解的那样，正是我们所谓“意义”的意思。

“信念”，或者“意义”，首先是偏见。休谟说，“在经过我的最精确的推理以后，我说不出为什么我要同意，并且只觉得有一种强烈的 倾向要竭力 按照我所看到的现象或光景来考虑事物。”他说，“我的感觉总是有偏向的，因此我在理智上是怀疑的，可是我的有偏向的感觉仍然是我给予现象的意义”。

这些意义由经验中产生。“经验是一种原则，它教导我过去事物的各种结合的关系。”他说这些关系是相似性、连接性和因果作用。

反复的经验成为习惯。“习惯是另一个原则，它使我预期同样的事情发生于未来。”

经验和习惯成为想象。“它们联合起来影响想象，使我形成某些观念，比另一些没有同样有利条件的观念较为明确和生动。……因此，记忆、感觉和理解的基础都在于想象或者在于我们的观念的生动有力。”

可是，所有这些感觉只有在受到外来的印象刺激的时候才会发生，它们从那个印象所推断出来的结论是信念。“因此，意见或信念可

能是非常明确的，是一种和现在的印象有关或者联在一起的生动的观念。”这种信念，我们将称为习惯的假设 [41] 。

这种信念“是观念的一种比较生动和深刻的想象”，它根据它本身和连带发生的热情、痛苦及快乐比较起来的相对的强度，“推动意志”。

因此，照休谟的说法，信念是个人给予事物的有偏见的意义。它还需要皮亚斯所说的那种一切善于研究者的一致的信念，以便消除偏见，取得科学的对预期的信心。

因此皮亚斯的实用主义就是科学的研究方法。人们往往反对所谓实用主义的“哲学”，认为它所根据的是“凡是有用或有效的”就是真实，就是“是”。如果一个买卖人业务成功，他就是“正确”。如果一个打劫银行的强盗能把财物拿走，他就有理由那样做。但是皮亚斯的意思不是这样。他的意思是，如果一种“理论”经过事实的试验和别人的证实，说明它“能行”，那么这种理论就现有的知识和一切已知的事实而言就是真实的和正确的 [42] 。

IV 从自然到运行中的机构

经济科学里的试验也有些相似，像皮亚斯在自然科学里所发现的那样。可是，主要的区别是自然科学所研究的是关于宇宙体以内各种活动的知识，包括人类，作为自然的物体；而经济学所研究的是个人作为公民，由各种集体给他们不同程度的权利、义务、自由和暴露。这种特性需要一种有别于过去的一些心理学的谈判的或买卖的心理学，甚至现在的所谓社会心理学。它的活动范围是买卖、管理和限额，受集体行动的业务规则的限制。过去的一些心理学是个人主义的，实际上必然是这样，因为它们的对象是人类作为自然物，而不是人类作为运行中的机构的成员或公民。皮亚斯的实用主义，应用在制度经济学上，就是公民与公民间这些经济关系的科学研究。它的对象是以个人为成员的整个机构，所研究的活动是他们的交易，受着一套

完全不同的法则的支配，不是自然的法则，而是一种暂时是集体行动的业务规则。

---

[1] 格林与格娄斯编：《休谟哲学全集》，（共四卷）1875年初版，1898年再版，第4卷，第183页。引文根据再版本。

[2] 参阅本书第六章。

[3] 《休谟哲学全集》，第4卷，第179、180、184页。

[4] 《休谟哲学全集》，第4卷，第182页。

[5] 《休谟哲学全集》，第4卷，第189页。

[6] 《休谟哲学全集》，第4卷，第180、181页。

[7] 《休谟哲学全集》，第4卷，第267页。

[8] 《休谟哲学全集》，第4卷，第207页。

[9] 《休谟哲学全集》，第4卷，第182—183页。

[10] 《休谟哲学全集》，第4卷，第183页。

[11] 《休谟哲学全集》，第4卷，第191页。不应该将休谟的"公共效用"与此词当前较为狭义的用法，如"公用事业公司"混为一谈。

[12] 《休谟哲学全集》，第1卷，第325页。

[13] 《休谟哲学全集》，第1卷，第326页，并参阅格林关于柏克莱与休谟的综述，第1章，第149页。

[14] 杜兰特：《哲学的故事》，1926年版，第281页。

[15] 《休谟哲学全集》，第1卷，第560页（附录）。

[16] 休谟把"习惯"和"习俗"看作同一意义，我们对它们加以区别。

[17] 《休谟哲学全集》，第1卷，第320—321页。

[18] 参阅本书第八章（VI），《能力和机会》。

[19] 包克：《经济学评论》，1922年版，第151—152页。

[20] 《休谟哲学全集》，第1卷，第402—403页。

[21] 《休谟哲学全集》，第1卷，第403页。

[22] 《休谟哲学全集》，第1卷，第396页。

[23] 《休谟哲学全集》，第1卷，第431、432页。

[24] 《休谟哲学全集》，第1卷，第403—404页。

[25] 《休谟哲学全集》，第1卷，第405页。

[26] 《休谟哲学全集》，第4卷，第190页。

[27] 《休谟哲学全集》，第1卷，第275、276—277、286页。

[28] 《休谟哲学全集》，第1卷，第285页。

[29] 杜兰特：《哲学的故事》，1926年版，第281页。

[30] 特别请参看伏格林，埃里契：《论美国精神的形式》，1928年版，第19页。

[31] 参阅皮亚斯的论文，《一元论》杂志，1905年第15号，第161—181页；1906年第16号，第147—151、492—546页。

[32] 见皮亚斯六篇论文之一：《怎样使我们的观念明白》，《通俗科学月刊》，1877—1878年，第12号，第1—151、286—302、604

—615、705—718页；第13号，第203—217、470—482页，1923年版。引文根据选集。

[33] 《怎样使我们的观念明白》，第41、43、44、45页。

[34] 皮亚斯，作为一个科学家，并不是指最终的真理而言。他的意思是指知识的现状，它随着更进一步的真理而改变。

[35] 《怎样使我们的观念明白》，第57页。

[36] 《休谟哲学全集》，第1卷，第384页。

[37] 杜兰特：《哲学的故事》，第295页。

[38] 西洋双六，一种用象棋和骰子在盘上玩的游戏。——译者

[39] 《休谟哲学全集》，第1卷，第544、545、548、559页。

[40] 《休谟哲学全集》，第1卷，第416页。”

[41] 参阅本书下册第十章（V），《习惯的假设》。

[42] 关于实用主义进一步的发展，参阅盖耶：《皮亚斯，詹姆士和杜威所发展的实用主义的真理论》，1914年版，参阅本书下册第十章（I），《凡勃伦》。

第五章 亚当·斯密

Ⅰ 利己和互利

休谟以“稀少”和“公共效用”代替了洛克的“丰裕”和“公共财富”，亚当·斯密对休谟的“效用”的理解，就是这种公共利益或社会效用的意思。可是，一方面斯密作为一个哲学家，同意休谟的公共效用的观念，另一方面，在所著《道德情操论》（1759年出版）里却认为它作为一种人类所共有的“情操”，不能对个人起什么作用。他说，这种观念是从“哲学家的反省”中得来，不是个人要维护公道的直接动机。“我们赞许一件事，第一个原因很少是由于心里认为有用，”不管是对我们自己还是对社会有用，我们往往是直觉地、不需要反省就欣赏我们自己和别人具有的人类优良品质，例如合理、聪明、克己、仁爱、公道、慷慨、公德心，“并不想到它们对社会的效用”；我们直接地不赞成和憎恨那些相反的品质，例如贪婪、自私和邪恶，并不查考它们对社会全体的影响。所谓一切优良品质对公众有益的观念，“显然是一种回想，不是最初使它们获得我们赞许的东西。”[1]

因此，斯密以内在的情绪替代了洛克的内在的观念。他把洛克的从反省中得来的“复杂观念”变成了不是从反省中得来的一种复杂的、同情和反感的感觉。这种复杂的感觉他称为“情操”，不是“反省”。反省是“哲学家的回想”。

一切情绪的最高的合成品是“是非的意识”，也许等于我们的“是否合宜”或者“洞察”的观念。这种是非的意识是我们本性里生来就有的，是一切情操的总和，它的特殊的例子是同情、反感、良心和责任感这些感觉。斯密仿效休谟的“生动的观念”，而用一种“生动的想象”代替洛克的冷静的推理。他说，当然我们并不真正地感觉到和别人完全相

同的情绪，实际上是我们通过一种“生动的想象”把自己放在别人的地位，从而判断他们的或是我们自己的行为是否正当。这种是否正当的意识，然后可以加以人格化，作为“公平的旁观者”，“心灵内部的人”，“我们的行为的伟大的评判员和仲裁人”，“神意的代理人”，他使我们的行为服从我们所同情的美德，并且使我们反对我们所厌恶的邪恶。

因此，斯密在1759年保卫了“国家的道德”以后，又在1776年从事于保卫“国家的财富”。这里也有一个神意的代理人，他不需要教会，或国家或任何集体行动的帮助。这是“人性中一种互通有无、物物交换、互相交易的倾向”。这种天赋的倾向潜放在那里成为一种原因；它不是分工的结果，像人们假定的那样。

> “劳动生产力上最大的改进，”他说，“和劳动运用于任何地方时，大部分的技巧、熟练程度和判断能力以及大部分的机器都似乎是分工的结果。……在管理完善的社会，一般富裕程度，将普及于最下等阶级的人民，但招致这一般富裕的根本原因，不外是各种工艺产物的大增，但这又是分工发达的结果。……引出上述那许多利益的分工，原本不是任何人类智慧的结果，不是人类想求一般富裕的结果……而是由于人性中互通有无、物物交换、互相交易的倾向，……是理性言语那诸种能力的必然结果”。[2]

斯密有时候受到人们责备，认为他赞扬利己心不顾后果，然而他的利己观念，跟洛克和魁奈的一样，是附属于他的天赐恩惠的观念的。这天赐恩惠的观念，在人类心灵里种下了互利的本性，这种本性他称为“是非的意识”，这又引起分工、交换和世间的丰裕。在上帝的意旨中，利己是以自我牺牲为主体的。个人有意识地只追求自己的利益，可是在这种天赋本性的指导下，他像蜂巢里的蜜蜂一样，不知不觉地同时促进了全体的福利。如果他后来想到这一点，那么，和哲学家的回想一样，那只是一种托词，只是给他的出于有意识的自私心的行为作一种伪善的辩解。斯密说：

> “由于每一个人定然会竭力投资维持国内的产业，从而指导这类产业，使其产品尽可能有最大的价值；每一个人定然各尽所能，尽量使社会的岁入加大。固然，他们通例没有促进社会利益的心思。他们亦不知道他们自己曾怎样促进社会利益。他们所以

宁愿投资维持国内产业，而不愿投资维持国外产业，完全为的他们自己的安全；他们所以会如此指导产业，使其产品价值达到最大限度，亦只是为了他们自己的利益。在这场合，像在其他许多场合一样，他们是受着一只看不见的手的指导，促进了他们全不放在心上的目的。他们不把这目的放在心上，不必是社会之害。他们各自追求各自的利益，往往更能有效地促进社会的利益，他们如真想促进社会的利益，还往往不能那样有效。一般假装为公众幸福而经营贸易的人，据我所知，并不曾成就多少善事。但这种假装的商人既然不多，所以用不着多费口舌，来谏止他们这种假装。”[3]

这种有意识的利己的意图，一般动物是没有的，它们只凭无意识的本能行动。可是在人类，“理解和语言的能力”造成私有财产的本性和物物交换、互相交易的倾向。这些是

“人类所共有，亦人类所特有，在其他各种动物中，是发现不出来的。无论哪种动物，都不知物物交换，更不能了解任何其他种类合约的作用。……也从未见一种动物，以姿势或自然呼声向其他动物示意，说：此为我有，那为你有，我希望以此易彼。……但人类几乎经常需要同胞的协助，所以假使他仅仅依赖他人的恩惠，一定不行。他如果能够刺激他们的自爱心，使有利于他，并告诉他们，替他做事，是为他们自己的利益，他要达到目的，就容易得多了。不论是谁，不论他要与旁人做何种买卖，他首先就要这样提议：请给我以我所要的东西吧，同时你也可以获得你所要的东西：这句话是交易的通义。我们日常必要的东西，几乎全是依照这个方法从他人手上取得。我们每天所需的食物饮料，不是出自屠户、酿酒家、面包师的恩惠，那仅出自他们自利的打算。……社会上，除乞丐外，没有一个人的生活，是全然仰给于别人的恩惠。”[4]

因此，不管是同情心或是利己心，总是相互的关系，发源于上帝赋予的是非的意识。那些认为斯密在他的《国民财富的性质和原因的研究》和《道德情操论》里自相矛盾的人，忽略他的天赐恩惠的神学；这天赐恩惠，等于洛克和魁奈的学说里所讲的世间的丰裕。休谟从“稀少”推论出利己心和公道，可是斯密、洛克和魁奈从“丰裕”出发。如果自然的资源是丰裕的，一个人取得他所能取得的东西就不会

损害任何其他的人，只要他是以自己的劳动交换别人的劳动。对方若是不满意于他所提供的交换条件，尽可以向很多的其他对象去交换。原来提供条件的人也不因对方不接受而有所损失，因为他也有很多的其他出路。总有足够的东西可以留下来，让别人用同样的方法取得他们所能取得的一份。在一个丰裕的世界里，利己心并不损害任何人，像洛克说明的那样；虽然在一个"稀少"的世界里利己心确实损害别人，像休谟说明的那样。可是，斯密的世界不是"稀少"的世界。

现代经济社会给了我们一种工具，对休谟和斯密都可以加以检验。繁荣的周期是斯密的"丰裕"；萧条的周期是休谟的"稀少"。

所以，斯密在他的《道德情操论》和他的《国民财富的性质和原因的研究》里并不矛盾。在前一部书里，他讨论个人因为 别人的美德，而对别人的需要牺牲自己，这是在一个丰裕的世界里。在后一部书里，他讨论对别人的需要牺牲自己而不管 对方的善恶，这也是在一个丰裕的世界里。因为，同情心和买卖交换的倾向都服从一个高级代理人——"是非的意识"，这是丰裕的世界里一种认为合宜的意识、良心和协调。同情心以自我牺牲来促进那些德行获得赞许的人们的福利。可是，交换的倾向对于那些即使我们所厌恶的邪恶的人，也让他们受益。两者相互补充，并不矛盾。两者都需要自我牺牲，可是在一个天生丰裕的世界里，这两种情况下的牺牲都无关紧要。[5]

可是，这种天生的丰裕不符合历史事实。假使斯密研究像库克和布莱克斯顿所讲的那样的英国习惯法的发展，假使他采用休谟的"稀少"原则作为解释，代替那流行的自然神教的恩惠和丰裕的原则，他也许会发现他的"理解和语言的能力"产生了一种不同的结果。他一定会发现，互利不是一种天赋的本性，而是一种历史发展的产物，是集体行动实际从利益冲突中创造利益的相互关系的产物。他一定会发现，不是有一只看不见的手在引导个人的利己心走向公共的福利，而是那看得见的普通法庭的手在采取当时和当地的良好习俗，使一些顽强不驯的个人必须遵守，符合休谟所谓"公共效用"。在这种集体行动控制而又同时解放和扩张个人行动的制度的历史范围内，他一定会发现为什么在他的十八世纪的英国，人类会达到那个阶段，能够说，"这是我的，那是你的；我愿意拿这个换那个。"

可是，斯密没有求助于习惯法。他无意识地人格化和永久化了他当时的习惯法，作为一种是非的意识，作为这样适宜于在社会生活中的生存。他一心所注意的是成文法规。他在用上帝的法规替代重商主义的法规。和洛克一样，他熟悉习惯法的当时的习惯，因而就把这些习惯看成等于神的法则。

II 自由、安全、平等、财产

根据斯密的理解，重商主义政策的运行，直接地通过它所采取的措施，间接地通过它所容许的一切。在直接的方面，它是一种政府帮助私营企业的政策，利用保护税则、奖励金、殖民和航海条例、公司组织特权等予以扶助；在间接方面，它是容许个人通过私人的集体措施，采用规则或遵守风俗习惯，束缚个人的充分自由，使他们不能从事于无限制的竞争。斯密认为，政府在维持一种自然自由的制度方面所负的责任，不过是"保护社会，使其不受其他独立社会的暴力行为和侵害"；保护"社会的每个成员，使他不受任何其他成员的欺负或压迫，或是建立精密的司法行政的义务，"包括个人的（不是集体的）契约的执行；"建立和维持某些公共事业和公共机关……因为利润决不能抵偿任何个人或少数个人经营这种事业的费用。"[6] 这就否定了一切奖励金、保护税则、公司组织的特权、贸易的限制、劳动立法、童工法律等等。

然而，他的政府的观念不是完全放任主义，像后来无政府主义者所主张的那样。他的意思是政府主动地使各个人和其他的个人隔开。每个人，用人类学的语言来说，是不许接近的"禁忌"，可是，每个人可以自愿地暂时取消禁忌[7]，可以自愿地授权政府要他自己履行自己的诺言，保障别人的利益。如果做到这样，各个人就有"完全的自由"。这种完全的自由意味着他可以用任何方法追求他自己的利益。他可以任意处置他自己的身体，或者他所有的自然物，或者他的劳动的产品，或者他从交换中得来的别人的劳动的产品；借助于国家的实力，来实现他个人的意志。天赋的"是非的意识"足以防止自由的滥用，虽然这种自由得到国家的力量帮助它实现。

这种自由的利己主义的概念，以法律为后盾，是和“安全”的概念分不开的，因为，假使不能有把握地预期别人在未来以及目前不会有不利于我的举动，或者别人一定会实行他们的诺言，那么像人类这样一种靠“预期”生活的家伙，就会不肯生产、储蓄或交换。

这种概念也意味着机会“平等”，因为，假使某些人不许有不利于别人的举动，而后者对前者却不受同样的限制，那么前者就不自由，而后者是自由的。如果这是逻辑上必然的结果，那么我们所得到的正是斯密所谴责的重商主义或地主特权主义的结果，因为它授权或容许特权阶级侵害那些勤劳和节俭的商人、制造家和农人的自由，这些人他认为正是生产力、节约和交换所依赖的。

总之，个人的私利的取得是由于既把别人隔开，不许有对他不利的举动，又把他们用契约结合在一起，使两方面都可以发生对他最有利的作用。斯密的利己主义的意义不完全是一种放任主义的政府；它是一种习惯法的自由、安全、平等和财产的意义，由洛克的独立的司法使其实现。实际上，这意味着司法的统治权，不是立法的统治权。

可是，不仅立法是妨碍自由平等的集体行动。斯密认为，凡是限制个人竞争的一切风俗习惯和规定种种办法、规章或君子协定的一切私人联合，都同样应该禁止。他说，“同一行业的人聚在一起，即使为了娱乐消遣，他们谈话的结果很少不是图谋不利于公众的勾当或者想法抬高价格。”因此，他谴责同业协会以及现代商业伦理的那种“自己生存、让人生存”的谅解。这些都违反一种“完全自由”状态。对这种聚会加以阻止，虽然不合于“自由和公道”，但是，法律应该“决不以任何方式便利这种集合；更不应该使它们成为必需的”。他认为最好在现代生活中，取消所有的城市居民住址录和电话簿，因为，不应该有这种登载他们姓名的“公开记录”，把“那些否则可能决不会相识的个人联系起来”。有了住址录和电话簿的帮助，他们可能彼此同意放弃他们的完全自由，接受规章的束缚。同样地，有些规定，“使同业的人能要他们自己出钱，照顾他们的贫、病、孤、寡，使他们管理一种共同的利益，使这种集合成为必需的[8]。”因此，连慈善组织和互助保险也侵犯自由。

雇主和他们的工人也是同样的情况。“雇主们人数较少，联合起来比较容易得多；……我们实际上很少听到说起这种联合，因为这是事

物的普通状态，也可以说是自然状态，所以没有人说起。”这些联合“把劳动的工资甚至压低到自然率以下[9]”，这种情况是不会发生的，假使雇主们不放弃他们的完全自由，遵守他们自己作出的规定。

可是，对利己的完全自由所有的限制中，最讨厌的是那“使全体服从多数”的规定。在一种自由的行业里，除非每一个从业者的一致同意，不能建立有效的联合，而且必须每一个从业者继续意见相同，联合才可能保持。可是，一个公司组织的多数能够制定细则，规定相当的处罚，这种处罚比任何自愿的联合更有效地和更长久地限制竞争。“所谓公司组织对于更好地管理业务是必要的，这种说法完全没有根据。对工人的真正的和有效的纪律，不是他的公司组织的纪律，而是他的顾客们的纪律[10]。”

因此，斯密在主张恢复一切个人的完全自由和平等的神圣自然权利时，没有误解习俗，或者公司的细则，或者现行组织的运行规则，或者我们近年来所谓“商业伦理”的强制力，或者商业中有稳定作用的惯例、公平竞争的“自己生存、让人生存”政策、现代在规定价格上“服从领袖”的办法,或者工会的工厂委员会规则：这一切，斯密没有误解它们的性质。这一切通过集体控制个人任意行动的自由，对个人的产量强加限制。因此，斯密的自由的意义不仅没有立法所造成的法规的强制，而且没有任何道德的或经济的强制，例如习俗，或者同业惯例，或者商业伦理，或者集体压力，或者集体谈判，这些在今天都谴责减价竞争者，或破坏同业规定的破坏者，他们非分地从有限的资源或消费者有限的购买力中攫取自己的利益。斯密的所谓劳动是世界上从未有过的自由劳动。

这是由于他的理论是神赐恩惠、普遍丰裕、理性的时代和明辨是非的意识等等理想主义。因此，不会有不平衡的生产过剩，没有公司组织或其他集体活动所造成的人为的稀少。他以这种丰裕、恩惠和明辨是非的理论，像魁奈那样，反对政府所制定的一切法规章则、一切税则、一切习俗的束缚，甚至怀疑用租税维持义务教育以及结果的教育服从政治。[11]他要废弃那束缚个人的习俗和业务规则，从而树立一种纯粹个人主义利己心的神圣法则；他用一位慷慨的上帝的指导和他的代理人“是非的意识”替代欧洲的全部管理的政策，甚至公然反对那公共的同情心，尽管它把人们结合成团体，照顾他们的贫、病、

孤、寡。在这方面他表现了时代的心情，法国革命实现了他的主张，废除教会、地主、协会和公会。[12] 斯密差不多造成了拿破仑的独裁政治所能容许的最大限度的“无政府时代”。

斯密的理想主义不能不是那样，假使他废除经济事务方面的一切集体行动。废除了集体行动，理论家就必须在个人的心里找到一套维持社会运行的本性。这种本性必须是由一种关心人类幸福的外界的力量放在那里的。这外界的力量是上帝。完成他的目的只需要三种本性——同情、交换和明辨是非的意识。这三者替代经济上的一切集体行动。

财产，在斯密看来，和洛克的看法一样，是法律对劳动者的保护，使他可以保有他劳动的物质成果，供他自己使用，不受他人的侵犯。这是那种物质的、殖民地时代的或者农业的“有形体财产”的概念，这种概念洛克和魁奈都有，它的基础不是“稀少性”的概念，而是实际持有具有使用价值的东西。斯密不可能用稀少的原则为“财产”的基础，像休谟提出的那样，因为那一来结果就会否定上帝，并且给重商主义的垄断性的或特别优待的办法找到理由，它的借口正是限制供给可以有利于大众。可是，他的自由的定义没有包括个人财产的全部意义。自由包括为了自己使用而占有物质的东西，听他自己任意处置；包括出卖或不出卖那个财产的自由、规定价格的自由、未来的安全以及在法律面前和一切其他的个人平等。

可是，这种私有财产完全是个人财产，他的意思和一切法人组织的财产，或者联合的财产，或者所有人的意志必须服从任何习俗、同业行规或细则，是有精细的区别的。因此，我们若是用“个人财产”这个名词，就符合斯密的主要观念，尽管他用了一些表面上不同的名词，例如“劳动”、“个人”、“私利”、“交换”、“生产力”、“节俭”、“商品”甚至“国富”。他所谓“劳动者”总是有形体财产的个人所有者。他所谓“商品”总是由个人所有的商品。他所谓“国富”是个人财富的总和。因此，他所谓财富就具有双重意义，既作为物资又作为物资的所有权。他所谓利己心是一个不受到任何管理的个人所有者的自由意志。总之，斯密所谓个人愿意生产财富并且和别人交换的观念，指的是“个人的有形体财产”，而不仅是可能属于团体所有的私有财产。

这种财产的意义美国最高法院在解释宪法第十四条修正中采用了，可是不像斯密那样只限于个人的财产，或者不包括团体的财产。[13] 后来，最高法院为了要把现代商业惯例归入财产和自由的意义的范围，不致受到立法的限制，就进一步对交易和定价的自由给予财产的意义。法院采取洛克和斯密的上帝、自然和理性的观念；可是，它扩充了财产的意义，包括法人组织、交易甚至没有成为法人组织的组合以及按照当事人在交易中所规定的价格进行买卖的权利。这种意义上的扩充是无形财产的基础，无形财产又是"运行中的机构"的观念的基础，一个运行中的机构的最重要的事情是有利的买卖的预期。我们可以说这是美国目前宪法上的财产的意义，1890年以后才达到这个程度。它不仅包括斯密的个人的私利，而且由于包括了斯密所不包括的组合权，财产的意义成为一种人格化的组合（股票持有人和债券持有人的组合）在有关占有和使用一切稀少的东西方面的团体的私利。这样，财产的意义就包括团体的占有的自由，团体的让与的自由，团体的取得的自由，以及团体的和别人联合的自由。这些权利的对象都不是具体的东西，而是东西的所有权；财产的意义成为个人和团体之间的交易的预期。

因此，财产的意义从具体的东西扩充到交易和预期的交易的重复，并且从使用价值扩充到稀少性价值（表现为价格）。斯密在他的财产和自由的意义里既不包括财产的交易，也不包括它的稀少性价值。后者是重商主义的弊病。前者已经包括在自由里面。重商主义的理论和实践摆在他面前，需要对付，它们完全以稀少性的事实和公共效用的托词为根据。他说，这种托辞，用来辩护联合组织对个人买卖的控制，是伪善的；另一方面，个人为了自己的利益而劳动和积累，却是照顾公共福利的老老实实的方法。他认为，稀少的原则使经济学说不得不受物质自然，或者政府的政治控制，或者行会和公司的垄断行为的支配——这一切都包含在他的"重商主义"的意义之内。

针对着这种我们可以叫做"集体的稀少"或者"协定的稀少"的虚妄的理论，他创立了一种个人生产力的理论，这种个人生产力的发挥，不是通过个人财产的制度，而是通过个人财产的自然法则，不受到政府、公司组织、习俗或者任何其他联合行动的控制。因此，他的三个主要论题，生产力、节约和有效的需求，关键都在于他的一种个人意志的观念，这个人意志，由于完全自由的诱发，在一个丰裕的世界中从事于生产、积累和交换。这就成为个人的有形体财产，和重商主义

或公司主义的政策在一种人为的稀少的世界中所造成的任何形式的团体的、集体的或政府的财产或控制，完全相反。

这样，斯密以个人财产代替法人团体财产或集体控制，抛弃了休谟用稀少性作为财产的基础那种现实主义的说法，而像洛克那样，用自然秩序、上帝恩惠和丰裕为基础。因此，他实际上是用发源于财产的习惯法的"个人的稀少"代替一种由政府、协会或公司组织利用成文法赋予的权力，订立规章和实行限制所造成的"集体的稀少"。他认为财产的基础不是"稀少"的事实，也不是习俗的事实，而是他所讲的个人对自己劳动的产品应该享有所有权。和洛克一样，他把事实和对事实的辩解混合在一起了。

可是，我们对财产物、财产权和认为财产是正当的理由，加以分别；这种分别斯密是没有的，他必然没有，因为他的社会哲学是一种道德秩序的哲学，在这种哲学里一种习俗和对它的辩解肯定是分不开的。总之，他的理性的观念，和洛克的一样，是把"快乐"和"认为快乐是正当的理由"结合在一起。

如果我们要分出这些区别，那么，财产作为一种有形体的事实就是物质的东西的占有，因为它们是稀少的；财产权利是跟着这种占有而发生的集体的安全、强制、自由和暴露。这些财产的权利，斯密在劳动的基础上认为正当。可是，财产本身——或者不如说是资产，包括有形体的、无形的和无形体的财产，并且有别于财产的权利和理由——不过是个人的稀少性的情况，按照当时通行的规则，在决定他们和其他个人的交易。斯密不可能想到后来任何形式的集体财产的发展，无论是公司组织或是联合行动——它们使个人自由和个人财产服从机构的集体规则。休谟所理解的稀少性是衣、食、住和土地的稀少，可是，对于买卖人、工人、债权人、债务人、地主、佃户来说，稀少性是所有人的稀少。这种所有人是占有或者有希望占有食物、衣服、住所和土地的买户、卖户、贷款人、借款人、地主、佃户。人们付出代价是因为这种所有权的稀少；这代价不是食物、衣服、住所和土地的代价——而是如麦克劳德后来在1856年所说的那样[14]，是为了换取一种权利，使政府不许任何别人占有和使用这有关的食物、衣服、住所或土地。稀少性，作为一种买卖中的直接事实和经济学的研究对象，是有合法控制权的人的稀少，不是物品的稀少。只有对野兽的欲望而言，这稀少性才是食物的稀少。就人类的欲望来说，稀少性

是实际的和可能的"食物所有人"的稀少，愿意命令代理人转移所有权和命令劳动者生产使用价值的所有人的稀少。

这种分别是和亚当·斯密时代的常识相反的。可是，现代的"在外"所有人、公司、辛迪加、联合组织、大企业的资金供给以及批发买卖，已经改变了斯密时代的常识。物品有物质的形体，由工人处理；可是所有权有稀少性方面的问题，由买卖人谈判交涉。买卖人是稀少性专家。在小制造者、小商人和小农人的时代，他们自己工作、自己积累和自己交换，这种区别不明显也不很重要。

III 劳动痛苦、劳动力、省免的劳动

在关于"劳动"的重要性方面，斯密比洛克前进了一步。他不仅说财产的权利是由自由劳动者对自己的产品的权利而来，像洛克那样，而且他给了劳动三种他认为相等的意义，可是，这些意义后来把经济学家分成三派，讲"劳动力"的李嘉图—马克思派、讲"省免的劳动"的凯雷—巴斯夏派和讲劳动痛苦的新古典派。

这三种意义在他讨论商品的真实价格和名义价格的那有名的一章里，可以看到：

> "一切物的真实价格，即欲得此物的人真实负担的费用，亦即获得此物的辛苦勤劳。一切物，对于已得此物但愿以之出售或交换他物者，真正值得多少呢，那等于因占有其物而能自己省免、转嫁在别人身上的辛苦勤劳。自身做成的货物，固由我们自身的辛苦而得；以货币或货物购得的物品，亦由劳动购买。此等货币或货物，使我们能够免除这种辛苦。它们含有一定量劳动的价值，依此价值，我们可与其他在想象上含有同量价值的物品交换。劳动是第一价格，是原始的购买货币。世间一切财富，原来都由劳动购买，非由金银。所以，一物，对于已有此物但愿以之交换新物者，所值恰等于这物所能购得的劳动量。" [15]

既然劳动的痛苦（辛苦勤劳）、劳动力和省免的劳动这三种意义，斯密认为是相等的，其中的任何一种可以用作他的价值的尺度。斯密没有接受休谟根据稀少性的对财产的解释，又否定了一切形式的对供给的集体控制，认为那是重商主义的人为的价值，于是他在劳动的痛苦中找到了一种限制产量的自动的原则。痛苦是他对稀少性的人格化。

伊利·哈勒威提出一种伦理的原因，说明斯密何以把价值解释为劳动的作用，而不是稀少性的作用。[16] 他说：布芬道夫说过，一件东西的价值是由于它能满足欲望，它的价格却是由于稀少性的作用。斯密的老师赫契森教授说过，价值是由于产生快乐的能力和取得的困难，后者他认为和稀少性相同。我们注意到，假如用后来边沁派经济学家的精确的名词来说，这些意义一定会被说成效用和稀少性。可是，我们也注意到斯密所仿效的是洛克。洛克心目中有着一种"财产是权利和自由"的法律上的财产论，和1689年革命以前英国君主的专制权对立。他用劳动力的生产力学说为这种权利辩护，又用劳动痛苦的理论作为对罪孽的惩罚。

斯密同意这种"自然的和不可侵犯的"财产权利，可是我们应该注意，他把价值解释为劳动痛苦的作用而不是稀少性的作用，就是把稀少性人格化为这个劳动的痛苦，等于赫契森的"取得的困难"。劳动痛苦是一种能使那感到痛苦的劳动者立刻了解的东西——他感觉不到稀少性，也感觉不到他的劳动力——他感觉到劳动的痛苦，这痛苦随着天然资源的稀少而加重，随着丰裕而减轻。如果稀少性是哲学家的回想，痛苦却是人类的感觉。

斯密的劳动的两种意义[17]，"痛苦"和"力"，后来成为马尔萨斯和李嘉图两人分歧的根据。马尔萨斯采用斯密的"劳动痛苦"，李嘉图采用斯密的"劳动力"。[18] 它们是同一个稀少性的人格化的两种意义——主观的和唯物的意义。可是，这种分歧在马尔萨斯和李嘉图以后的一百年中大大地发展了。那"力"的唯物的意义变成控制自然的"力"，后来被马克思采用了，结果引起俄国的革命；另一方面，我们将发现它只产生那没有被人格化的"效率"原则。那主观的意义"痛苦"，在斯密和马尔萨斯手里，是价格的人格化；后来的经济学家用货币——斯密的"名义"价值——代替"劳动"时，货币变成不是付给自然的

代价，而只是一种被解除了人的关系的购买力，支配和换取别人的服务，最后归于制度的原则，作为稀少性的尺度。

既然斯密在他对劳动的人格化中差不多包括了后来一些学派据以各树一帜的各种概念和原则，我们在分析斯密的"劳动"的意义的时候，就必然要预先说到他们的理论。惠特克曾指出，早期的"劳动"经济学家混淆了价值的根源、价值的调节者和价值的尺度这三种观念；他所作的区别一部分是根据维塞尔的意见，认为亚当·斯密把两种相反的理论，一种哲学的和一种经验主义的理论，放在一起。[19] 然而，斯密的"哲学的"见解并不是哲学，而是人格化。它的实质是人格化劳动和自然；这种人格化支配了他的经验主义的见解，认为欧洲经济政策的实际历史的发展完全和"自然秩序"相反。那人格化的自然秩序，一定会在历史上依照一种神圣理性的原则，完成它的任务，这神圣理性的意旨是物资丰裕和人类幸福；他的著作中所谓经验主义的和历史的部分，是为了要说明人类怎样由于集体的行动，颠倒了自然秩序。他的所谓"归纳"法不是归纳的。那是搜集若干证明来表示人类违反了事态发展的自然顺序。"自然"从自由、安全、平等、财产开始。可是，人类从奴役、不安全、不平等和个人受集体行动的控制开始。

斯密对劳动的人格化也是这样。劳动被想象为和仁爱的自然进行一种交换，自然跟人类在一起工作；然后劳动者彼此交换他们的产物，不是按照自然秩序，而是在集体行动的规则下进行，破坏自然秩序。因此，他对劳动和自然的人格化，是把我们所讲的买卖、管理和限额的行为都人格化了，可是不包括任何的集体行动，他认为集体行动是人为的，和自然相反的。这些人格化就使他的理论成为一种人对自然的关系的经济学，而不是人对人的关系。

因此，斯密的"价值的根源"是个人的人的意志在处理一个慷慨的神的意志所供给的物资；他的价值的"调节者"是神的统治规定一种处理自然和人类所必须遵循的法则，这种法则一定会实现的，假如不是集体行动用它的业务规则代替了自然秩序；他的劳动，作为价值的"尺度"，是一种本来可以稳定的尺度的人格化，假如不受到货币和集体行动的干扰。

根源、调节者和尺度这三种观念不可能分开，因为，如果要对一种根源或调节者从数量上加以说明，只能用计量的标准来说。现代自

然科学已经放弃了根源和调节者的观念，只讲重复和测量的标准。在数学的影响下，这也渐渐地成为经济学里的态度，我们认为这是错误的。

因为，根源和调节显然不能从经济学里去掉，如果还要认为它是一种人类意志的科学。根源、调节甚至计量的标准，都是由人类的目的产生出来的观念，自然科学不妨想要去掉它们。可是，如果经济学所研究的是人类的买卖行为，这些指向未来的目的就是研究的对象。洛克、魁奈和斯密要寻求原因，那并不错——他们的错误在于人化自然和劳动，作为根源、调节者和量度者，实际上他们应该向交易、习俗和集体行动的业务规则中去找。他们把因果作用 放在上帝的意旨里，实际上应该像休谟和皮亚斯那样，把它放在人类的目的里。他们要找一种终极的或根本的原因作为他们的"调节者"，在洛克、魁奈和斯密看来，这是仁爱的宇宙的自然法则。他们要根据这个终极的、自然的原因找一种尺度 ，就是劳动和自然，受着神的恩惠的指导；其实量度的方法是一种习惯和法律的纯粹人为的和集体的手段，任意创立一些单位，以便把宇宙和人类活动说成数字。

1. 价值的根源

> "价值一词，有两种不同的意义。它有时表示特定物品的效用，有时又表示因占有其物而取得的对于他种货物的购买力。前者叫做使用价值，后者叫做交换价值。使用价值很大的东西，其交换价值往往极小甚或绝无；反之，交换价值很大的东西，其使用价值往往极小甚或绝无。例如，物类中，水的用途最大，但我们不能以水购买任何物品，也不会拿任何物品与水交换。反之，金刚钻虽无多大使用价值可言，但须有多量其他货物，才能与之交换。" [20]

因为这些理由，斯密和他的后继者在经济学说里摒弃了使用价值，认为经济科学只和交换价值发生关系。可是，现代的科学管理又把使用价值带回了经济学，斯密一定当时有一种不同的使用价值的意义，使他加以否定。实际上，我们发现斯密在他的一切论证中实地运用了使用价值的观念。实际上，他的整个哲学是根据一种使用价值的理论，我们将按照他陈述的各种方法进行分析。

正如我们已经暗示的那样，这需要把他的“价值”这个名词分析为它的两个组成部分，使用价值和稀少性价值[21]。因为，根据现代统计的需要，我们知道，价值是一定数量的使用价值，用它本身的物质单位计数，乘每单位的以货币计量的稀少性价值。例如，一定数量的叫做小麦的那种使用价值的价值，是蒲式耳的数目乘每蒲式耳的价格或稀少性价值[22]。既然斯密从天赐丰裕和人类罪孽的假设出发，进行他的分析，我们将在这些假设里，发现他的使用价值和稀少性价值的意义。

（1）使用价值的根源——我们已经用“劳动痛苦”这个名词作为等于斯密的“辛苦勤劳”，并且有别于“劳动力”。斯密没有单独地作成一种劳动力学说，或者使用价值学说，因为，他的发源于自然恩惠的丰裕论以及他的作为和洛克所谓对罪孽的惩罚意义相等的劳动痛苦论，不需要一种克服自然阻力的力量的学说，像李嘉图后来考虑到自然的吝啬时所需要的那样。然而，我们细察斯密的生产和交换学说，就可以推断他把劳动力作为使用价值的根源是什么意思。这样推论起来，他的使用价值的观念是洛克的那种二元论的观念，所谓内部的心灵模仿外部的世界。外部的物质世界是使用价值。内部的心理世界是快乐。

可是，斯密的劳动痛苦量，在他看来，等于一定数量的劳动力。因而，劳动力所创造的若干数量的产品必然在内部引起等量的痛苦。我们可以把这种相等（这是洛克的模仿论）叫做“心理平行论”，跟我们将叫做“机能心理学”和“交易心理学”的东西，有所区别。“心理平行论”仿效洛克的“内部心灵摹仿外部世界”的观念。

我们画了四种图解（图2、图3、图4、图5），说明我们所想象的亚当·斯密原始的价值公式，以及后来某些派别的经济学家的公式。每一种图解我们将在适当的地方加以详细的说明，可是，它们的基础全是同一个经济概念——“稀少—丰裕”。为了便于说明，这个基线可以说是商品小麦的稀少或丰裕，用蒲式耳为计量的标准。基线上的点向右移动时（由箭头记号表示），小麦量增加，趋向丰裕；向左移动时，小麦量趋向稀少。向右，丰裕增加；向左，稀少“增加”；这样，丰裕是递减的稀少，稀少是递减的丰裕。

图 2　心理平行论(斯密,李嘉图)

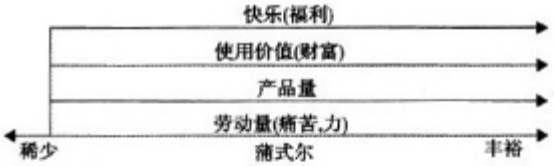

图 3　机能心理学(快乐)

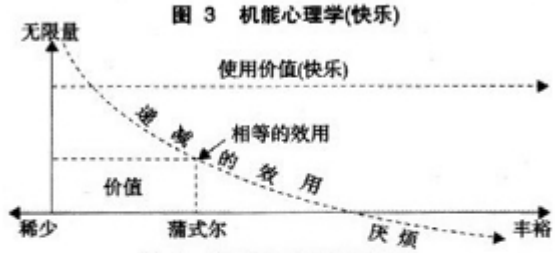

图 4　机能心理学(快乐,痛苦)

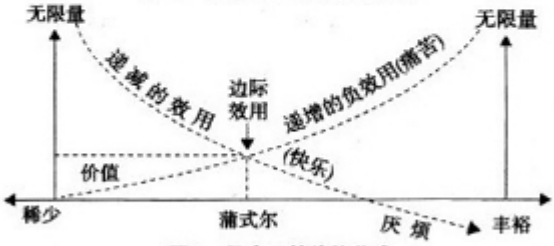

图5　马克思的价值公式

根据斯密和李嘉图的说法（图2），产品量的增加就是使用价值量的增加，同时也就是人类快乐或福利的增加。它背后的假设是，人类的欲望一般是无限的，斯密否定使用价值，因为，在他看来，那是指无限制的主观的 快乐，不是和它平行的客观的 使用价值。

可是，这客观的 使用价值和产品的量是同一的，因为产品就是一定数量的使用价值。产品量的增加（在他看来，这是劳动痛苦或劳动力的等量的增加）也就是使用价值数量的增加，从它的主观的“快乐”的意义上来说。这种心理平行论实际上并不是完全平行的，因为快乐也由神的恩惠无代价地予以增加。

图2的目的是说明李嘉图在斯密的四十年后多么简单地就抛弃了斯密的劳动痛苦，只采用斯密的劳动力。实际上，这种改变包含一种有关“自然”的根本哲学方面深刻的变化，从自然的天赐丰裕转变到自

然的吝啬和人口过剩，像马尔萨斯于1798年提出的那样。可是，这种变化并不改变使用价值和快乐的连带关系。丰裕增加，就是生产所需要的劳动力的数量增加；这等于物质产品的数量增加，它的属性（即小麦的使用价值）以同样的程度增加，也就是人类的快乐或福利增加的程度。

这种平行论的原因是显而易见的，和图3比较一下就可以看出。斯密和李嘉图都没有每单位的效用递减的概念，这种效用递减我们称为机能的心理，因为它决定于稀少和丰裕。这种心理的状态是世纪中叶以后由戈森、哲逢斯、瓦尔拉和门格尔各自发现的。现在人们知道了主观的福利（快乐）不是无限的（在某一样物品上），而是随着丰裕的增加而每单位 递减，随着稀少的"增加"而每单位 递增。向着丰裕的一面发展，它可能成为一种使人"厌烦"的甚至害人的东西，像那会淹死人的一股洪水。向着稀少的一面发展，水可能成为有关生死的"无限量"的效用。

这种机能心理学斯密或李嘉图都不懂，因此对使用价值，除了解作一般福利而外，不能给予其他的意义。然而斯密对于使用价值和与它平行的快乐却有一种解释，就是他所谓"国家的财富"。为了证实这使用价值的意义，我们引证埃德温·卡南的话。

卡南指出"wealth"（财富）这个名词在文字学上不过是"weal"（福利）这个字 [23] 的一种较长的形式，并且"wealth"的比较老的意义是指那种福利，它"完全依赖占有或者按期收入某些外界的东西，例如面包、肉、衣服或是钱，以致这个字渐渐地被用于那些东西本身，以及因获得这些东西而产生的那种身心的状态"。亚当·斯密采用wealth这个字的时候，它的意义已经变成这种外界的东西，不是那主观的福利，而且"已经是非常普通，以致辞典编辑者忘记提起从前的意义"。 [24]

这符合我们看到的十六世纪和十七世纪中的情况，而以洛克为最高峰。公共福利（Common weal）和公共财富（Common wealth）当时是可以同样地用作经济数量的表示，并且都还有一种政治上的政府的意义。 [25] 到斯密的时候，他所不谈的那个名词"使用价值"具有同样的意义，福利和财富——福利，指快乐或幸福那种主观的使用价值，和客观的使用价值或财富平行，像我们的图2所表示的那样。

可是，卡南也指出，到了亚当·斯密、李嘉图和所有的自然经济学家（除了罗德戴尔）的时代，“财富”已经也包括交换价值的意义[26]，——这种意义的扩大带来了严重的后果，因为价值的这三重意义，作为福利、财富和交换，变成了普鲁东、马克思、美国绿背纸币主义者以及实际上一切纸币论者所理解的那种诡辩的意义，这些纸币论者主张货币的供给要和人们所生产的或是所有的价值（使用价值）的数量相等。

根据以上所说的，我们得出一个结论：跟斯密和李嘉图的心理的使用价值平行的，还有一种物质的使用价值，用蒲式耳、加仑等物质单位为计量标准，相当于他的“社会财富”或“国家的财富”的意义。它的特性是不随着丰裕而每单位 的使用价值减少，也不随着稀少而每单位 的使用价值增多，和后来效用递减的意义相反，递减的效用是随着丰裕而每单位 的效用减少，随着稀少而每单位 的效用增加。使用价值是“丰裕”价值，可是机能价值是“稀少”价值。简单地说，使用价值是斯密对他客观地所谓物品和财富的一种主观的意义，它随着丰裕而增多。

若是这样的话，使用价值或者物品就可以说是一种价值，它随着物质的和文化的不同而变动，而不是随着供求的关系。物质的不同是种类上的不同，例如鞋或小麦；质量上的不同，例如春小麦或冬小麦，一级，二级；变质、损坏或消耗程度的不同。文化上的变动我们区别为“文明价值”，因为那不是供求上的变动，而是风格或时尚、宗教或道德以及新发明或新发现等等文明上的变动，这种变动改变人们欲望的目的物，从弓箭变到炸药、从马变到汽车、从图画变到电影。这些文明价值的递减的使用价值应该加以区别，称为“废弃”，其递增的使用价值称为“发明”。[27]

换一句话说，使用价值是物或人的一种物质的和文明的属性，不是一种稀少性的特质；可是，和稀少性一样，它也有一种心理的说法。现代经济学家，受了快乐论经济学家的影响，通常硬说早期的使用价值的意义中含有他们自己的递减效用的意义。这一来，他们给了效用一种双重的意义，一方面是那早期的意义，每单位的效用不随着数量的增多而减少，另一方面是后来的意义，每单位的效用随着数量的增多而减少。后一种意义，我们认为，古典派经济学家以及他们的仿效者马克思都没有。它的心理的价值决定于它的物质的特性，而不

是决定于数量；决定于快乐，不是决定于稀少性；决定于当时的文明，不是决定于供求。因此，使用价值应该和物体的颜色、形状、重量、体积或容积同样地来解释。使用价值确有数量的关系，可是，这是物质的数量，有它们自己的物质的计量单位，例如布以码为单位，木材以一百二十八立方英尺为单位，电力以千瓦时为单位。[28]

我们可以看出，这种物质的使用价值的意义，尽管它有客观的和心理的两种说法，因而是满足人类欲望的东西和欲望本身之间的一种关系的观念，其中并没有一种观念，认为个人真正依赖拥有多少数量的某一种特殊使用价值。那是洛克的二元论的观念，我们称为"心理平行论"，不过它同样地也是那种"福利和财富"的双重说法的假设——福利，是"快乐"的心理学的说法，经济学的说法是财富的丰裕。

斯密所研究的是不同 商品的交换价值上的不同，而不是在不同条件或不同数量下生产同一 商品所需要增加的痛苦。生产一蒲式耳小麦所需要的痛苦（或等量的力），多于生产一蒲式耳马铃薯所需要的痛苦。所以，两三蒲式耳马铃薯交换一蒲式耳小麦。李嘉图从劳动痛苦改变到斯密的意义相等的劳动力时，他的意思也是指这种交换价值。小麦所包含的劳动力两三倍于马铃薯，这说明了小麦和马铃薯的交换率。

快乐论经济学家注意到同一 商品数量增多时每单位 的效用递减（图3）以后，发生了一个不同的问题。如果供给增多时每单位 的效用减少，那么，每单位的"负效用"或痛苦是不是也随着生产的增加必然会引起的疲劳的增加而增加呢？这一漏洞是快乐论奥国学派的缺点。他们说，机器代替劳动以后，我们已经脱离了斯密所写的那种原始时代的"痛苦经济"，进入一种"快乐经济"。可是，痛苦仍然存在，并且随着增加同一 商品的产量所需要增加的努力而增加。这样，古典派经济学重新出现，作为新古典派，他们的公式大致可以用图4来表示。假如根本没有供给，拿某些东西，例如水来说，效用（不是使用价值）就可以增高到无限量，并且显然没有生产它的劳动痛苦。可是，如果劳动增加，每单位 的劳动痛苦的强度就增加，同时每单位 的快乐减少。

可是，树并不长到天空里去。在某一点，假定是边际效用点，供给就停止增加，因为递减的快乐等于递增的痛苦。

因此，有两种边际效用的说法——奥国快乐论派和新古典派。在前者的不讲痛苦的经济学里，一种商品的快乐在下降中达到一点，在这里另一种商品的快乐超过它；结果在各种商品的递减的效用中进行选择，从而达到一种平衡（图3）。在各种对象之间进行选择的那一点同样地决定大家的边际，成为平衡点。这一种说法，1890年在庞·巴维克手里，作为"效用成本"论出现，也就是在可以任意选择的对象中择善而取，所获得的边际利益。[29]

可是，新古典派所说的边际效用是苦与乐的平衡点，在这里同一商品继续生产的痛苦等于继续消费的快乐（图4）。

这样，在十九世纪末斯密的平行论已经成为机能心理学，由于把使用价值的意义变成递减的效用，把痛苦的意义变成递增的"负效用"。价值的概念仍旧像从前那样，是一种两面的概念，这一次是边际效用或稀少性价值乘 物品的数量或使用价值，从前是劳动痛苦乘 使用价值的数量。

另外还有一个原因使得斯密在他的经济理论中没法安排使用价值，就是，个人的服务。这种服务显然是无形的，一经完成马上就不见了。可是，它们确实是有用的，而且它们的用处在服务完成以后还继续下去。斯密和他的信徒们只能分别"生产的"和"不生产的"劳动。医生、律师、政治家、牧师、教师、音乐家或演员、科学家、家庭仆役、主妇，都是"不生产的"，因为他们的劳动的功用不出现在一种商品里，这种商品可以贮存起来和在市场上出卖，或者直接交换别种商品或别人的劳动。这种服务的价值 只能用货币来计量，例如工资和薪俸，或者用它们直接交换得来的商品来计量。因此劳动本身只能当作一种商品看待，它的价值是它的交换价值。个人的服务有交换价值，可是它们的使用价值只出现在别人的快乐里，并且没有像"吨"和"码"那样的计量标准，可以用来量度快乐。

"包含"在商品里的劳动，情况就不同了。劳动给了那个商品一种外加的价值，可是，既然连它的"使用价值"都被看作心理的，这外加的价值只能作为一种外加的交换价值来计量。

一百五十年的经济理论工作对于怎样适当地处置这些个人服务的问题，大费踌躇。如果它们是使用价值，我们除了用货币以外怎样能

量度它们？可是，货币量度它们的稀少性价值，不是它们的使用价值。货币量度它们的供求，或者它们的讨价还价的能力，或者习俗的力量，而不是它们的功用。这一个半世纪的理论研究采取了各种概念和方法，要使个人服务的功用成为和“生产的”劳动的功用一样，包括在一般的使用价值的概念之内。这些概念之一是“平均工时”，由马克思首先采用并且在科学管理的理论中取得精确的意义。另一种是“总”劳动的概念，用“工时”计量，它不把使用价值加在某一件商品上，而加在一个团体所生产的全部商品上。这“总”的概念是现代“部分—全体”关系的公式的一种特殊的例子。另一种是科学家、发明家和工程师的脑力劳动的概念，这种劳动被看作某一个事业单位的“总”劳动，结果是各种劳动中最生产的，因为它扩大创造使用价值的能力，所造成的一种产量超过所有其他全体人的能力的产量。这种劳动还包括那可以叫做国家的“总”劳动的教师、牧师、政治家、政客、警察等等，他们总的工作扩大整个国家增加使用价值的产量的能力，不管他们所得的报酬是出于税收或任何其他来源。

另一种概念是把使用价值这个名词本身分析为四重意义，作为基本的、形态的、时间的和地点的“效用”。[30] 基本的效用是必须利用的自然力。利用自然力是改变它们的形态、时间或地点——怎么样、在什么时候和什么地方需要它们——不管它们的交换价值、价格或者工资。医生、家庭仆役、主妇甚至音乐家和演员的所谓个人服务，是把形态、时间和时间效用加在那不然就无用的自然力上面。这种服务直接增加东西的物质的使用价值，可是所得的报酬属于完全不同的范围，决定于讨价还价的能力、习俗、稀少性、机会、选择的可能性以及进行服务时服务者的经济条件等一切情况。

正是这种对别人的服务和对别人的控制之间的矛盾、生产和营利的矛盾、使用价值和稀少性价值的矛盾，使经济学家分成各种派别，可是斯密不谈这些，因为他一心一意地致力于“个人主义对重商主义”一个问题。

没有下一世纪中经济学家们作出的这些精细的区别，亚当·斯密的使用价值的根源的概念是什么呢？就是任何增加丰裕的东西。斯密认为有五项因素，能增加丰裕，它们和限制丰裕的劳动痛苦不同；这五项因素是，劳动力、分工、交换、节约以及农业中的“自然的恩惠”。

马克思后来把洛克和斯密所指的那种劳动力更精细地分为体力的、脑力的和管理的能力。假使我们要说得更精确一些，就应该用"运动"的说法来表示，这样，体力的意思是用神经、筋肉和骨头移动自己的身体或者其他物质的体。那应该说是物质的力，而不是"体"力。那是用直接撞击来推动外物、自身或别人的物质力。那是物质的力量，并且可能是暴力。

可是，脑力是间接推动事物的能力，在空间上隔着一段距离或者在时间上是将来；它的方法是直接推动其他物体，使其他物体发动它们自己的物质力量。工具、机器、发动机、飞机，都是起源于脑力。

管理的能力，同样地用运动的说法来说明，就是推动别人用他们的体力、脑力和人格的力量去推动物和人的能力。

放在一起来说，这三方面的力可以更恰当地统称为人力，实际上这是洛克、斯密和马克思所用的"劳动"的意义，因为他们的劳动者显然是体力、脑力和管理性的劳动者。增多使用价值和国家财富的是人力。

可是，这种人力的最大的生产力起因于分工，分工使人们可能专业化并且需要交换。斯密的全部工作是论述多种多样的分工所造成的生产力增加，从工场的分工说起，然后继续说到产业的、地区的和国际的分工，这一切全需要交换产品。

因此，斯密认为"交换价值"是劳动力必须采取的"形式"，如果它通过专业化来生产最大数量的使用价值。劳动力既然是使用价值的根源，就只能在一种文明的环境以内发生作用，那环境决定它造成的使用价值所采取的种类和形式。

后来，马克思把斯密的使用价值的观念里所有这些根源、种类和形式的含义，有系统地陈述出来（参阅图5）。根源 或"实体"，按照洛克和马克思的说法，是劳动力。使用价值的种类 决定于物质的和文明的情况，例如帽和鞋。斯密认为，价值的形式 有两种，生产的和不生产的劳动，前者是为了交换的产品的根源，后者是为了立刻消费的产品的根源。两者都有用，可是生产的劳动以交换价值的形式创造使用价值，不生产的劳动创造使用价值，采取为了立刻消费的形式。

因此，从马克思说回去，生产的劳动所采取的形式是分工所造成的交换价值的形式，不生产的劳动所采取的形式是没有交换价值的那种消费品的形式。前者是所谓"商品"的意思。商品是一种采取交换价值形式的使用价值。[31] 任何助长交换价值而不加成本的东西，增加生产；因此，银行制度和纸币，以一种没有成本的媒介替代成本很大的黄金，从而增加生产。[32]

在这里斯密和魁奈不同。魁奈生在一个农业社会里，这个社会的繁荣，他认为，系于农产品丰裕而交换价值高。可是，斯密和洛克一样，生于一个农业和工业都发达的国家，它的繁荣系于农产品和工业品的交换。魁奈把情况描写为商品的流转；斯密把它作为一种地区的和职业的分工。

> 斯密说，"即令一国居民的收入，全然是其居民勤劳所能获取的生活资料量，"然而，"一国以商业及制造业为媒介，得比较其国土地在现耕作状态下所能提供的数量，每年从外国输入较大量的生活资料。都市居民，虽往往毫无土地，亦得赖自身之勤劳，吸取他人土地原生产物。不仅工作的原料，他们的生活资料亦可从此取得。都市与其邻近诸农村之关系，往往即是一独立国与其他诸独立国之关系。……小量的制造品，得购买大量的原生产物。……反之，无工商业的国家，就大都不得不费去大部分本国原生产物，来购买极小部分的外国制造品。"[33]

然而，像魁奈所说的那样，这些农产品的低交换价值和工业品的高交换价值并不使农民受到压迫，若是没有人为的稀少现象从中妨害。那是自动的、因而也是自然的交换价值，是分工和专业化以及交换使劳动生产力增加的结果。假使农人必须自己制造，他们的农作物的产量就一定会减少。由于地区的分工，他们的生产力提高了，所以他们农产品的低交换价格对农人自己有利。他们从扩大了的生产力中获得的补偿，超过他们因低价格所受的损失。斯密在城乡贸易、国际贸易以及国家与殖民地之间的贸易方面所作的卓越的研究，是为了证明交换价值符合劳动生产力的差别时双方所得的利益。

可是，这是生产力的意义上的一种改变。魁奈使生产力系于具有交换价值的商品的<u>数量</u> ——并且只有自然的活力能增加那数量。可是，斯密使生产力的意义系于具有交换价值的商品的<u>使用价值</u> ——并

且劳动力把使用价值加到自然所生产的原料上去，不需扩大数量。因此，他们对于财富是在于具有交换价值的商品的数量，还是在于数量上增添的使用价值，意见不同；这一点意见不同实际上使斯密和魁奈在生产的和不生产的劳动的意义上部分地一致，可是分歧的地方很大。对斯密来说，生产的劳动者是那些为了和别人交换而生产的人；魁奈的"自然"的生产力也是为了交换的生产。不生产的劳动者是那些为了自己或别人消费 而生产的人，对魁奈来说，这使得自然也变成了不生产的。照魁奈的说法，自然必须增加具有交换价值的东西的数量，才是生产的；可是，照斯密的说法，劳动力必须增加具有交换价值的东西的功用 ，才是生产的。 [34]

因此，斯密认为生产的劳动是以交换价值的形式生产使用价值的劳动。他认为，只有交换价值构成国家的财富，因为，这种价值只有在分工增加了具有交换价值的使用价值的地方才存在。

可是，交换价值的形式 ，除了作为一种形式用来增加使用价值而外，没有重要意义。斯密的交换价值的观念给他提供了对重商主义斗争中最重要的发现：有效需求和货币需求的区别。有效需求在于"交换的物品"的生产，不在于货币的占有，而且这种生产，只有采取交换价值的形式，才能作为有效的需求。重商主义者曾辩说，增加货币的供给就能增加需求。可是，斯密说明了货币分配到各个国家和各方面，只根据"交换的物品"（使用价值）的生产多寡。创造对劳动和商品的有效需求的，不是货币——是商品。创造商品的，不是货币，而是劳动。那么，以交换价值的形式生产使用价值的生产的劳动，才是对其他生产的劳动的有效需求；因此交换价值不仅是物质的东西的形式——它是各种生产的劳动者相互提供的诱因，促使他们增加生产力。可是，我们讲到诱因这种意义，就已经把意思转移到货币价格上去了，那是斯密所不讲的 [35] 。

斯密的有效需求的观念关键在于他的"分工"，它排除了货币和递减的效用。分工把魁奈的流转观念改变为一种"有效需求"的关系。魁奈以自然为根据，不可能构成这样的观念。他有两种流转——货币的流转是一个方向，货物的流转是相反的方向。可是，斯密在他的交换价值的意义里排除了货币。照魁奈的说法，商人和制造家，由于重商主义的特殊权利，只是从货物的流转过程中任意抽取若干。可是，照斯密的说法，制造家积累而不消费商品的使用价值，从而创造一种有

效的需求，就是，在交换中不仅支配其他商品而且也支配劳动的一种能力。劳动所增加的具有交换价值的使用价值，成为一种对劳动本身和劳动所生产的其他使用价值的需求。既然消费者所需要的是使用价值而不是一堆一堆的物质，那么，对劳动的总需求就是使用价值的总增加，由资本家积累起来并且给予劳动者作为维持生活的资料，交换他们所生产的更多的使用价值。对劳动的有效需求以及对其他产品（当然包括国外输入的产品）的有效需求，受资本家所积累的并且可以提供交换的使用价值的数量的限制。生产出来立刻就消费掉的使用价值不能留下这种支配的能力，或者有效的需求，用斯密给它的另一种名称来说。这种使用价值已经不存在，当然它的交换价值，或者诱致别人去生产商品的能力，也跟着一起消灭了。可是，所有可以移动的和可以积累的形式的使用价值，都成为对劳动和其他商品的有效需求。这种使用价值实际来到市场上，显而易见地起着一种需求的作用；另一方面，那消费了的东西，不留下等量的再生产在市场上出现，是不生产的。

因此，斯密所用的“生产的”一词等于有效需求，“不生产的”一词的意思是不能创造有效需求。因此，创造商品和劳动的有效需求的，不是货币而是商品；不是稀少而是丰裕；不是分配而是生产；而且只能以交换价值的形式来创造。[36]

从斯密的有效需求的观念产生了所谓不会有“生产过剩”那种事的结论，后来由詹姆士·穆勒更加以详尽的陈述[37]。那是每单位使用价值不随着数量的增加而递减的概念的一种逻辑的结论。对斯密来说，倘若在一个注定了协调和丰裕的世界里会有生产过剩，那岂不是一种违反神的恩惠的想法。必须到效用递减已经发现以及货币在经济理论中恢复了它的地位以后，实际上，必须到马尔萨斯已经创造了一种对上帝的新观念以后，才可能对于在丰裕中因失业而挨饿的现象提出一种合理的解释。

正是这有效需求的观念，通过交换价值、分工和生产的劳动，对斯密提供了他的使用价值的丰裕的另一种重要根源——节约、避免浪费、储蓄。在这里斯密承受了杜阁的理论[38]，为一百五十年的经济科学树立了储蓄程序在物质上和法律上的同义的说法[39]。

储蓄的法律上的意义是私有财产。物质上的意义，照斯密的说法，在于保存劳动和农业的出产品，即使只保存几天。储蓄不是储蓄货币，而是储蓄使用价值。商人以商品的形式储蓄。农人以蔬菜、谷物和牲畜的形式储蓄。制造家以机器和商品的形式储蓄。储蓄在法律上的意义是所有权，在物质上的意义不是货币，而是商品、各种改良和机器。这些东西节蓄下来，因为它们或者它们将来的产品有交换价值，并且因此具有对其他使用价值（货物和服务）的有效需求。

李嘉图以后，经济学家把生产看作克服自然阻力、产生任何满足欲望的服务的努力。可是，斯密的那种"为了财产而愿意"的概念，已经包含了这种意思。因此，他的"生产的"劳动是那创造一种能卖的商品的劳动，这种商品能储蓄起来，以后能构成一种有效的需求，相当于它的使用价值。另一种劳动力是"不生产的"，因为它所创造的只是一种立刻消灭掉的服务；或者，如果那是一种物质的产品，它在家里就消灭了，没有出来在市场上起作用。他所谓使用价值是为了将来交换的商品存货，其中没有货币的关系。因此，对他来说，生产不是仅仅使用价值的生产。他所谓使用价值是一种具体存在的特质，能积累起来，并且能在交换中转手。生产是交换价值的生产——也许似乎是一种诡辩，然而不是诡辩，如果我们考虑到对斯密最有关系的不是稀少性，也不是货币。对他最有关系的是"愿意"创造丰裕的使用价值，为了它们对其他国家的商品和服务的有效需求[40]。这需要通过生产力、节约和交换来实现，不是仅仅凭空洞的愿望或者货币的购买力。对斯密来说，商品是用商品购买的，不是用货币。

生产的劳动因此是有效需求的生产，而不生产的劳动消灭掉，不留下任何东西可以由资本家为了它的有效需求而节约和储蓄起来。因此，所有生产、效率、劳动力的技术问题，像后来的报酬递减和递增、各种要素的斟酌比较、劳动管理、通货膨胀和通货收缩的信用和货币问题，对斯密都不存在。对斯密来说，生产和积累完全是由于愿意工作、储蓄、交换、因而增加使用价值的数量——货币只作为一种无声无臭的媒介。

这"节约"的理论是魁奈和斯密的主要区别。对于魁奈，积累是自然所生产的物质东西的积累，可是，对于斯密，积累是劳动加到这些物质东西上的使用价值的积累。一个是天然资源的保存，另一个是节约。因此，斯密虽然和魁奈都认为一切家庭仆役、政府、官吏、君

王、专门职业阶级、音乐家、陆军、海军等等他们的工作尽管有用并且有交换价值，他们却是“不生产的”；但是，斯密认为他们不生产的理由和魁奈的理由不同。斯密认为，这种人的工作“就在做的时候马上就消灭了”，“因此没法储蓄。”魁奈认为，他们的工作不增加物质的东西的总量，而是实际上从总量里减去他们的交换价值的数量。魁奈把同样的理论应用到“工匠、制造家和商人”。他们是不生产的，因为他们不增加物质的总量，反而减少它。可是，斯密认为他们的工作是生产的，因为它没有在做的时候消灭掉，并且因为它生产了一种外加的使用价值，具有一种外加的交换价值，等于他们所消费的使用价值。积累在于以商品的形式储蓄这种使用价值，这种商品可以交换，取回相等的使用价值 [41] 。

例如，自然从一蒲式耳种子生产出五十蒲式耳小麦，可是，当这小麦变成面粉状态从磨坊运回时，农人发现他用几蒲式耳小麦交换一蒲式耳小麦磨成的面粉。魁奈把农人的小麦上这种减少，作为磨坊工人的“不生产的”劳动的交换价值，加以谴责。斯密却说得好听，把它作为磨坊工人的“生产的”劳动所造成的额外使用价值的交换价值。魁奈认为磨坊工人是不生产的，因为他所消费的小麦减少了市场上小麦的总量。斯密认为，磨坊工人是生产的，因为交给农人换取他的小麦的那面粉的提高了的使用价值，等于农人交给磨坊的小麦的低级使用价值。磨坊工人储蓄了面粉使用价值超过小麦使用价值的那额外部分，自己不消费它，而把它卖给农人。因此，他的劳动是生产的，如果它生产使用价值和那农人交换。

因此，斯密的储蓄的理论和他的劳动力、分工、交换价值和使用价值等理论是分不开的。魁奈的流通过程，照斯密的说法，就是一种储蓄过程，而不是一种减少物资总量的过程，因为它是一种以增加交换价值的形式增加使用价值的过程，这使用价值增加了以后，就被“储存起来，准备于必要时运用”。所储蓄的不是东西的躯体——而是增加的具有交换价值的使用价值。

因此，具有交换价值的使用价值的储蓄，不仅区别生产的和不生产的劳动，而且也区别生产的消费和不生产的消费，区别积累和消费，区别财富和贫穷，区别有效需求和愿望或货币。生产的劳动是那种劳动，它通过储蓄，积累具有交换价值的使用价值。生产的消费是那种消费，它至少由一种等量的从生产的劳动中得来的使用价值的积

累加以补充。这种积累只是储蓄；财富却不仅是使用价值的丰裕，而且是具有交换价值的使用价值的丰裕，其表现的形式是储蓄起来的商品、改良和机器。愿望必须得到有交换价值的商品的支持，才能发生有效的需求，这是斯密的“生产的劳动”的意义。

必须假设，最后这些商品的积累自会产生可供消费的使用价值，这些改良和机器自会扩大使用价值的量，并从而扩大交换价值的量。这些最后的使用价值的丰裕带来快乐，可是，这种使用价值实现的时候将是心理的、随着消费者的爱好而彼此大不相同。因此，斯密在经济学里不谈使用价值。同时，重要的价值是它们所贮存的具有交换价值形式的使用价值，就是，它们的持久的有效需求的能力。人们只要增加具有交换价值形式的使用价值的数量，最后消费者的使用价值可以让个人的心理去衡量。

这种概念很像现在仍然流行的一些常识的想法。甚至到今天，还有人认为一个国家的“生产的”劳动是那生产具有市场交换价值的商品的劳动，为家庭或田地而生产的劳动是不生产的。

可是，有一点和斯密的交换的观念不同。斯密，和魁奈一样，不把货币包括在他的交换价值的意义里。货币只是一种不稳定的价值的尺度。可是，现代生活和债务的关键在于售出货物收进货币。它是资产和负债的膨胀和收缩。它的变化不管什么使用价值、劳动痛苦或者劳动力。把货币作为一种表面的东西而排除出去，使得正统派经济学不能处理现代的经济。

然而，斯密保留了一点奇怪的、魁奈的遗迹，一种现代常识和“农业经济学家”也保留的遗迹，这是洛克的更深邃的认识的一种退步。洛克曾想象在农业里劳动生产总值的百分之九十九，自然只生产百分之一。魁奈曾想象在农业里自然生产国家生产总值的百分之一百，劳动不生产任何东西。斯密在他的经济理论里不包括使用价值（后来李嘉图包括了[42]），所以没有看到完全是劳动（或者不如说人力）生产使用价值。同样地，因为他继承了自然恩惠和丰裕的假设，跟马尔萨斯和李嘉图相反，所以他没有充分地区别人力所生产的使用价值和自然所生产的物质躯体。

“在农业上，”他说，“自然与人同劳动；自然的劳动虽无需代价，它的生产物却和最昂贵的工人的生产物一样，有它的价值。……地租……可以说是自然力的产物。地主把这种自然力借给农业家用了……用在制造业上的生产劳动，不能引出这样大的再生产。在制造业上，自然没有作业，人做了一切；……和投在制造业上的等量资本比较，投在农业上的资本，不仅可以推动较大量的生产劳动，而且，按照比例于它所雇用的生产劳动量，它对于一国土地劳动年产物所附加的价值，既然更大得多，对于国内居民的实富与收入，所增加的价值，亦是更大得多。”[43]

这样，斯密对魁奈让步，承认农业的生产力较大，就是抛弃了洛克。洛克曾说过，劳动生产全部价值的百分之九十九。斯密承认农业的劳动比制造业的劳动更生产，可是不肯像魁奈那样说，前者是全部“生产的”而后者是全部“不生产的”。他说，“生了三个孩子的结婚生活当然比生了两个孩子的结婚生活的生产力较大；同样地农人和乡村劳动者的劳动当然比商人、工匠和制造家的劳动的生产力较大。但是，一种劳动的生产力高，并不使另一种成为完全不生产的。”[44]

然而，我们跟魁奈和斯密两人都相反，我们说劳动所生产的不是躯体——而是那躯体的功用。自然增加躯体，可是她也许喜欢增加莠草而不增加食粮。还是自然产生小麦的收成呢，还是人利用自然的某些力量同时芟除另一些力量，从而产生小麦的收成呢？自然在生产小麦中的力量比自然在推动一艘海轮每小时三十英里，或者比自然推动一架飞机每小时二百英里中的力量，是不是更生产一些呢？或者，生产是不是人类的智慧对自然作了她本身决不会想到的某种处理呢？需要李嘉图从自然的丰裕改变到自然的阻力（即使在农业里也有自然的阻力），才可以驳倒斯密所谓自然的生产力在农业里比在制造业里较大的那种谬论，因而回到洛克的学说。斯密的错误在于混淆了自然增加物质的躯体，和人类引导自然资源趋向使用价值的增加。

在斯密以后七十余年，马克思循着李嘉图的理论作出他的对劳动力和使用价值的唯物主义的分析。可是，即使在今天，物质躯体和使用价值的混淆还没有完全澄清，而只是正在澄清的过程中，由于“效率”的社会意义在代替自然力量的生产力的概念[45]。

通过他的分工和结果产品的交换，斯密获得了进一步的伦理的理由，可以为财产辩解。洛克的辩解只做到了说明劳动者对于他个人所生产的东西应该有所有权，同时洛克对于通过货币交换得来的别人 的产品的所有权却难以辩解。斯密以他的分工提供了理由，而根本不谈货币：如果有完全自由可以交换产品，那么，劳动者一定会注意他们给出的劳动量一定要完全等于，或者"想象上等于"他们在交换中收进的劳动量。因此，凡是有财富的人就会使得别人有等量的财富，因为一个人的劳动的积累，拿去交换，一定是等于在交换中收进的别人的劳动的积累。这里斯密的理论又是错误的，因为他漏掉了货币、信用和讨价还价的能力，通过这些因素某些人可以榨取别人的财富而使自己变得富有。可是，由于撇开了货币，他的分工和完全自由，加上洛克的丰裕和神的恩惠，不仅辩护了个人在自己的产品上的私有财产，而且也辩护了私有财产中用交换的方法取得的别人的产品。

对于休谟的稀少性和公共效用的概念，也是这样。丰裕代替稀少以后，休谟的"公共效用"或者公共福利，作为个人行动的一种动机，完全不存在了。没有集体行动的干预，个人完全自由的结果是只有使别人获得相等的财富自己才能取得财富，那么，除非在极其例外和紧急的时候不应该让国家干涉。[46] 若是处于这种完全自由的自然状态和自然丰裕的条件下，各个人就只有用他自己的辛苦和勤劳作为量度他自己的产品和别人的相等产品的标准。这就不需要什么公共效用或公共福利的概念，因为上帝那只看不见的手，通过丰裕和物物交换的本能，已经足以照顾公共的利益。斯密的是一种"丰裕"的哲学，不是休谟的那种"稀少"的哲学。

（2）稀少性价值的根源：a.心理的和所有权的稀少性 ——我们详细地讲了劳动作为"痛苦"和"力"的双重意义，这双重意义后来造成了李嘉图和他的后继者马克思跟斯密和马尔萨斯的分歧。李嘉图的一派通常称为唯物主义的经济学家，斯密和马尔萨斯却属于一般的心理派经济学家。可是，我们对这两派作更适当的区别，称他们为心理的和所有权的经济学家。作为劳动痛苦来说，那"真实价格"是所牺牲的辛苦和勤劳的量。作为劳动力来说，"真实价格"是劳动者所有 而出卖 给一个雇主的劳动力的量。前者是心理的，后者是所有权的。

斯密的所谓劳动者被想象为本身具有一定限度的"安闲、自由、快乐"，其中一部分他予以"放弃"，为了和自然进行的一种人格化的交

换。这是必须付给自然的“真实价格”、“原始价格”、“真正成本”，它造成各种东西的价值。在斯密看来，这不是人格化——而是“真实的”。

可是，李嘉图和马克思后来对劳动者的看法跟习惯法对他的看法一样——作为自由的劳动者，他有着自己的身体，或者不如说是有着自己的体力、脑力和管理的能力，这些能力的使用他能在公开市场上出售。这种劳动力也是一种有限的存货，所存的不是快乐（它的牺牲是痛苦），而是生产物品和服务的力，它的牺牲是所有权的割让。这也是洛克的观念，是他从习惯法里吸收得来的。他的劳动者是一个自由劳动者，拥有他的劳动力，当这个劳动者把劳动力和自然资源“混合”在一起的时候，结果的产品是他的私有财产，他可以任意卖给别人。

从斯密到李嘉图和马克思，所有意义上的变动，是由于一种跟斯密和洛克不同的关于自然的哲学而来。那是从仁爱的自然变到吝啬的自然，起因于马尔萨斯的人口过剩学说。[47] 在李嘉图和马克思手里这是一种从神学到唯物论的变动，而奥古斯特·孔德一定会把它说成一种从神学到形而上学的变动。[48] 它牵涉到稀少性价值的自然根源的意义上的一种变动。李嘉图发现这自然根源客观地在于自然对劳动力的抗拒；可是，斯密认为自然的目的是丰裕，因而发现稀少性价值的根源主观地在于人性对辛苦勤劳的抗拒。

到了马克思手里，李嘉图所暗示的意思变得明确了：劳动者是自由的，因而他的劳动力归他自己所有。可是，他不是卖给被斯密人化了的自然，而是卖给一个雇主，像李嘉图所理解的那样。

这实在就是习惯法的财产的概念。习惯法在处理所有权的移转时，不管什么痛苦或快乐。法律只注意意志。那劳动者曾否有意 要把他的劳动力卖给雇主，他当初期望得到多少代价作为交换？意向的推论不是根据痛苦或快乐，而是根据当时当地的习俗和惯例，按照早已有的契约 和等值交换 的原则。

这种稀少性价值我们称为所有权的稀少性，[49] 并且在稀少性的意义上我们有三个历史阶段：斯密的心理的阶段，所谓劳动者对劳动痛苦的抗拒；李嘉图的唯物主义的所谓自然对劳动力的抗拒；马克思

的有关所有权的所谓自由劳动者不愿出卖他自己的劳动力，换取低微的工资。

在各个阶段的背后，实际上各个阶段从而产生的根源，是十八世纪习惯法对自由劳动者的概念——一个自由工资劳动者，不完全无产，而是拥有他自己的“人力”，在当时当地的市场上以可能获得的不管什么价格出卖。再远一些，还有孔德所想象的种种观念本身发展所经过的历史上的阶段，这些阶段我们加以修正，作为斯密的人格化阶段，李嘉图和马克思的唯物主义阶段，以及关于制度怎样实际运行的交易行为的阶段。

亚当·斯密不加研究就采取了常识的见解，认为人类欲望是无限的，因此人类快乐所受的限制，只在于为了满足这些欲望而生产的一切使用价值的总量。可是，斯密把使用价值作为和“某一种东西的效用”的意义相等，而不区别一切 有用的东西的丰裕和单独 一种东西的丰裕，也不区别使用价值的主观的和客观的意义。

然而，斯密的见解又是一种常识的见解，所有的自然经济学家当然都知道，可是没有包括在他们的分析里，完全因为他们没有区别整体和那组成整体的各部分。直到斯密以后将近一百年，才由后来的心理派经济学家作出这种区别。人人也知道这种对某一样东西的欲望的主观强度，随着当时可以得到的数量的减少 而增加，最后可能达到有关生死的地步。这种个人对某一种东西的依赖——我们称为稀少性价值——被适当地区别为机能的心理，这是洛克所谓内心模仿外界那种流行的二元论所没有注意到的。因此，自然经济学家或者完全不顾这种机能的事实，或者尽量加以低估——像魁奈对他所谓“虚幻的财富”那样——或者代以人格化或唯物主义。

但是，斯密的见解，从常识来说，也能动听。劳动力是使用价值的根源，趋向于丰裕和较低价格；劳动痛苦限制使用价值的供给，趋向于稀少和较高价格。劳动力和劳动痛苦之间的区别，就是一种随着丰裕而增加的价值的根源和一种随着稀少而增加的价值的根源之间的区别；劳动力引起使用价值，劳动痛苦引起稀少性价值。如果任何增加丰裕的东西是使用价值的根源，那么，任何限制丰裕的东西就是稀少性价值的根源。

因此，斯密的稀少性价值一部分是明说的，一部分是暗示的。他的明说的 稀少性价值是限制生产的人为的垄断，垄断的起因是集体行动，这种集体行动使个人不能参加享有特权的职业。他的暗示的 稀少性价值是在没有集体行动的自然状态中个人对产量的限制，这种自然的稀少性价值的根源是劳动痛苦。

他认为，他的明说的稀少性价值就是垄断，垄断就是集体行动，不管是国家或是私人的联合。这是他的重商主义的意义。“实际上，这一种或那一种垄断似乎是重商主义制度唯一的机器。”[50] 因此斯密不能像休谟那样认为稀少性是私有财产的原因，既然他已经把稀少性和重商主义的集体行动说成了同一回事。集体行动是稀少性的一种人为的原因，因为它限制了个人的产量。但是，稀少性是一种显明的事实，所以他必须认为它的根源是由上帝种植在各个人的心里。

在这方面斯密只是按照常识来说。稀少性，在通俗的和经验的想法，就等于取得的困难，不管这困难是由于什么原因；因此稀少的程度越高劳动的痛苦就越大，或是费力较多或是工作时间较长。交换价值也是这种情况。生产一种丰裕的东西以便交换一种稀少的东西，其生产的痛苦必须和所要换取的稀少物品的生产痛苦等量。因此，劳动——作为痛苦、努力、辛苦、勤劳、取得的困难来了解——随着自然的稀少而增加，又随着自然的丰裕而减少。如果那种东西是丰裕的，像空气或水，人们只受很少的痛苦或者完全没有痛苦就能取得，因此它的价值小。如果是稀少的东西，像鞋或帽，就需要相当的痛苦，或是劳动强度高或是工作时间长，因此它的价值大。结果，倘使我们能去掉一切人为的稀少性，像去掉集体行动以后那样（不管这集体行动是私人的或是政府的），那么，所要取得的东西的自然稀少性的程度就等于由直接或间接交换取得那样东西所需要的劳动痛苦量。稀少性越大，劳动痛苦越大；丰裕的程度越高，劳动痛苦越少。劳动痛苦是稀少性人格化的一种常识上的说法，也是稀少性价值的根源。这种说法使各个人立刻就能感觉到；因此，斯密以稀少性的人格化替代休谟的稀少性的“哲学的回想”。

可是，休谟的“回想”不是心理的稀少性——而是所有权的稀少性。从所有权的观点和从心理的观点显然可以推论出一种相同的收入对支出的稀少性比率。如果把劳动者看作一个自由劳动者，自己占有他的身体，包括体力、脑力和管理能力在内，那么他所有的是一笔很

有限的、稀少的劳动力资源。他现在的支出（不是他所受的劳动痛苦，而是他让与的劳动力）是从他的有限的人力供给中扣除出来的，这种人力，因为是稀少的，就应该和人们占有的一切稀少的东西一样，称为财产。这是洛克的观念。洛克的劳动者是一个自由劳动者，自己的劳动力归自己所有，当他把劳动力和自然的丰裕资源混合起来的时候，结果所得的使用价值成为他的财产的增加，补偿他在劳动力上相等的财产支出。然而，洛克没有把稀少性观念加入他的财产的意义，像那比较现实的休谟那样，因为他集中注意于神赐丰裕和人类的根本罪孽。可是，他也没有推论到心理的根源，像斯密那样。

休谟的理解是比较正确的。他用简单的"稀少性"的观念把所有可以区别为财产、法律和伦理的东西都结合在一起。斯密把它们分开，成为他的三个观念：（一）一种有使用价值的物质的东西，（二）自然的人格化，作为恩惠和丰裕，像洛克那样，还是（三）洛克那种伦理的辩解。

但是，如果我们把财产（私人财产或是联合的财产）看作一种预期的交易的重复，那么，财产就完全是稀少性的作用，像休谟所说的那样。除了就稀少的或预期是稀少的东西而言，财产的权利并不存在。[51] 财产的价值总是一种稀少性价值。人类在稀少性的推动下努力（个别地或集体地）取得所有权，完全是出于本能的，和生命本身一样；它的三重的意义可以分别为财产的"目的物"，财产的"本能"和财产的"习惯法"。那本能也许会破坏别人，和它会保存自己一样。"本能"这个名词是极其恰当的，因为可以理解为指一切有生命的东西（不管是畜生或是人类），由于资源的稀少而发生的行为。财产的本能是稀少性的本能，财产的目的物是稀少的东西。

因此，每一个持久的人类社会都建立规则，管理个人这种追求稀少的东西加以绝对占有的行为；这些规则，直接产生于人们反复的实践和纠纷的判断，这样得到权威方面的判决以后，就成为财产的习惯法。斯密，跟洛克和魁奈一样，不能区别一位仁爱的上帝主观地要给予劳动一种神圣的财产权，和习惯或法律造成财产权的历史事实。休谟却区别了事实和事实存在的理由：事实是稀少性的结果，理由是人类自己的公共效用、公共福利或公共需要的观念。然而，事实和事实存在的理由，必须等到人们对科学和神学有了区别以后，才能加以区别。这种区别，在今天还是和在洛克、魁奈和斯密的时代一样，没有

分辨清楚。对事实的辩解被当作事实来说，亚当·斯密的例子使我们看出那是怎样做到的。

根据洛克的说法，事实不过是一种心理的解释用词语表达出来，目的在于使别人知道所发生的情况。既然是这样，说服力这个要素就是事实的组成部分。事实的说服力在于能引得别人接受。因此，既然事实是人们从非常复杂的经验中选择某些特质所构成的一种心理的解释，要造成事实的这种说服力，就必须选择一些会使人相信的特质。斯密选择了劳动痛苦作为他自己对于财富的取得和积累的具有说服力的解释。劳动痛苦是非常含糊的说法，可以包括一切经济、法律和伦理的意义，同时又非常动听，可以获得人们同意。它能使每个人承认它作为人性的一种根本事实，是一切活动的基础。它有一种伦理上的道理，和许多物质的、稀少性的、所有权的意义分不开。总之，劳动痛苦是一种事实，是稀少性的人格化，并且是一种理由，证明斯密以个人劳动代替重商主义的联合行为是对的。

前面所说的那种习惯法的"所有权的稀少性"，我们称为"讨价还价的能力"。斯密本人也注意到：

> "霍布斯说：财富就是权力。但获得或承继大宗财产的人，未必就获得了或承继了民政上军政上的政治权力。他的财产，即令可以提供一种获得政权的手段，但单有财产，不一定就会有政权在握。财产对他直接提供的权力，是购买力，是对于当时市场上各种劳动各种劳动生产物的支配权。" [52]

斯密这样评论的这种所有权的稀少性，向来是重要的问题。人们自然地发生疑问，为什么从斯密和最初的"古典"经济学家到现在的新古典派这百余年来，他把稀少性人化为痛苦那种说法会始终是经济理论的基础呢？答案必须在重商主义的问题以及个人主义对 集体主义的一切问题中去找。集体行为引起人为的稀少性。劳动痛苦引起自然的稀少性。斯密的劳动痛苦，通过分工和完全的个人自由发生作用，替代重商主义的理论和实践以及一切集体行动。重商主义，无论是政治的或是通过私人的联合，人为地限制供给；劳动痛苦自然地限制。

然而，事实的发展是，斯密的重商主义，通过集体控制的各种形式，例如政党、税则、私营公司、辛迪加或联合会，已经成为支配的

势力，超过了斯密所能想象的程度。种种政治的和所有权的集体行动，他曾斥为重商主义的人为的垄断。造成稀少性的正是这种集体行动，而不是他的所谓劳动痛苦。今天的经济学是一个相对稀少的世界里以所有权稀少性为基础的修正的重商主义，不是一个丰裕的世界里把稀少性人格化为劳动痛苦那种含糊的说法。

b.自由和丰裕 ——斯密的缺点在于他的语词的双重意义——一种伦理的和一种经济的意义。他的伦理的意义是，假如没有集体行动就一定会有公道 ，以及由于集体行动实际上已经有了不公道 。他的经济的意义是，没有集体行动就一定会有自然的丰裕， 以及集体行动实际上硬造成人为的稀少。

这样，他的"自由"一词具有经济的和伦理的两种意义。经济的自由是丰裕，伦理的自由是不受集体的强制。自然状态是一种自由的状态，因为它是丰裕的状态而不是集体行动。他的稀少性的意义也是如此。他的稀少性的伦理意义是劳动痛苦作为合理价值的调节者。他的经济意义是集体行动的种种人为的稀少。

因此，对斯密来说，痛苦的对立面不是快乐而是自由。痛苦减少，自由就增加，因为自由的意思是可供选择的东西丰裕。痛苦增加，自由就减少，因为痛苦的意思是可供选择的东西稀少。很对，这是自由的经济意义。可是在斯密看来，这自由又是集体行动的对立面：集体行动增加，自由就减少，或者集体行动减少，自由就增加，因为自由是不受集体的强制。这是自由的伦理意义。

斯密的根本缺点在于他把所有权的稀少性人化为心理的稀少性。所有权的稀少性是习惯法和成文法，它们规定财产所有人的安全和自由，包括仅仅是自己的劳动力的所有人的那种自由劳动者。个人可以选择的对象不是自然所提供的东西——而是所有人提供的东西。你不能在街上一路走去，按照你所需要的各种东西对你的边际效用任意取为己有。所有人和警察在那里警戒着。工人们不能根据痛苦的多少来选择工作。他们必须按照习惯和法律容许财产所有人提出的条件决定工作或不工作。财产的价值在于它的稀少性价值。因此，在自由竞争的情况下，所有人有自由可以不生产一种商品，或者可以在商品已经生产以后不拿出来给别人使用。这是他在交换程序中，能够维持商品的稀少性价值的唯一方法。

因此，即使在一切集体的强制都去掉、因而习惯法上的所有权的自由十分完全的时候，仍然是所有权的稀少性支配一切，由于所有人可以自由地提供和接受机会，一方面能通过生产创造丰裕，另一方面又能限制过度的丰裕。可是，可供选择的卖户 多，构成买户的所有权的自由；可供选择的卖户 多，构成卖户的所有权的自由。工人和雇主有相等的所有权 的自由，因为双方有相等的自由，一个有工作或不工作的自由，一个有雇用或不雇用的自由——政府的官吏应该自己不加干涉，并且不许别人干涉。可是，双方也许没有相等的经济的 自由，因为工人如果不接受这种工作，他的另一条路也许是增加他的劳动痛苦总量，作为他不得不付出的代价，而对于雇主却无关紧要，也许只是在他的企业所要雇用的成百成千的工人中放弃掉一个而已。[53]

在一切买户和卖户、地主和佃户、金融家和实业家的交易中，可以举出其他类似的例子。要可能有"完全自由"，不仅必须没有法律的义务，而且必须有丰裕的经济机会。

这许多所有权稀少性的情况都不在亚当·斯密的私有财产的概念范围以内，因为他假设：所有依赖重商主义的法律来维持的稀少性已经去掉，所有联合财产连同它的经济压力已经去掉，以及一切不平等的情况消除了以后，平等的个人之间的分工，通过生产、节约和交换，一定会造成极大程度的丰裕，使任何人都不需要再作痛苦的选择。在斯密以后七十五年，乐观主义者凯雷和巴斯夏承受了这个观念[54]。

因此，斯密和魁奈一样，心目中只有那用集体行动造成稀少性的重商主义立法政策，并且在这方面斯密的对比的自动稀少性的概念，是他不能区别丧失自由在立法上的意义和在习惯法上的意义。就立法所造成的稀少性来说，未能如愿的竞争者的选择的自由，因为法律规定不得从事竞争而受到限制；未能如愿的消费者或生产者的选择的自由，因为以前的生产者所供给的物品或原料结果减少而受到限制。斯密假设这种立法的稀少性一经消除，一切稀少性就会消除，就变成和劳动痛苦量完全一致，因此，当立法上的自由取得的时候，经济上的自由就会取得。

但是，私有财产的习惯法本身是以资源的稀少性为基础的，而斯密认为它的基础是人们应该占有自己的劳动成果的自然权利。财产的稀少性的意义仍然存在，作为把那种根据别人的需要来说算是稀少的

东西抓在自己手里不放。自由和稀少性成反比例，如果自由的意义是在经济上有数量丰裕的各种东西可以供人选择，不管这种丰裕是由于没有上级权力的强制或是由于自动的分工。若是有选择的完全自由，就没有稀少性，因为人们所想望的东西是非常丰裕的，像空气那样，在供给丰裕的情况下所有选择的意识都消失了。若是完全稀少，完全没有供给，那就没有自由。这是休谟的"回想"。

然而斯密的看法是常识的、经验的看法。当工人发现除了接受苛刻的条件找不到工作的时候，他不去分别工作的稀少和自由的丧失。实际上，他有所有权的自由，可以拒绝工作，因为他是他的劳动力的所有人。机会的所有人有相等的所有权的自由，可以拒绝雇用他。双方各有伦理意义的自由。相反地，正是根据这种分别，社会主义者和共产主义者发明了"工资奴隶制度"这个名词。

可是，在所有权的自由的背后，还有经济意义的自由。工人的选择的自由随着工作机会的丰裕而增加，随着工作机会的稀少而减少；相反地，他结果所受的劳动痛苦，却随着机会的丰裕而减少，随着机会的稀少而增加。可是，从中调节的是财产的习惯法，而不是自然恩惠的丰裕。那调节或管理也许好也许不好，也许聪明也许糊涂，也许公道也许不公道。它也许扩张自由，甚至超过它束缚自由的程度。可是调节者不是痛苦，而是现行组织的集体行动。

2. 价值的调节

人们称为"重商主义"的各种经验的政策，是跟着在封建制度的反对下发展起来的君主政体和市场一道逐渐形成的，同时也由于从经验中认识到，交换价值，作为制造家和商人维持生活的手段，决定于对供给或需求的控制。英国的中央政府为国外和殖民地市场以及国内市场上制造家和商人的当地行会供给了这种控制。这种管理或调节，人们根据公共福利来说，总认为是正当的——斯密却认为这是一种伪善的辩解，因为它总是偏袒少数特权阶级，他们的私人利益被说成好像跟公共利益是一致的。洛克用议会代替君主来行使这种集体的控制，而斯密实际上用司法代替君主和议会，虽然在理论上并不谈起。

他们的理论的基础都是回到神的恩惠的自然法则，而不是由国王（洛克的说法）或者议会和行会（斯密的说法）对供给与需求加以任

意的调节。因此，斯密需要一种自然的供求调节者来代替集体的调节，他认为这种调节者不在普通法庭，而在每一个勤劳节俭的制造家和商人的心里。

> “……个人的利害关系与情欲，自然会使他们投资于通常最有利于社会的用途。但若由于这种自然的倾向，而致此等用途的资本过多，则其利润必降落，其他各用途的利润必提高，从而立即使他改变这错误的分配。用不着法律干涉，个人的利害关系与情欲，已经自然会引导人们把每个社会的资本，尽可能按照最适合于全社会利害关系的比例，而分配于国内一切不同的用途。”[55]

这样，斯密在“虚幻的财富”这个问题上和魁奈的意见相同。“虚幻的财富”会自动改正的，因为个人在必要时会不顾他们的自然爱好，不得不改变他们劳动的对象，从生产跌价的东西改变到生产涨价的东西。可是，魁奈因为自然生产财富，就认为这个问题是矛盾的，不加讨论；斯密却说明了在劳动生产财富的情况下这一点怎样会做到。

斯密说，第一，这种自然状态是一种完全自由、安全、平等、有财产、有流动性的状态，不受任何货币和债务的干扰。各个人能够迅速地从一种职业移转到另一种职业；他不被风俗、习惯、忧虑或者任何集体的限制所束缚。像巴雷陀后来所说的，这是一种“分子的”社会的概念。

第二，社会作为一个整体来说，它的需要是无限的。这种假设可以两方面利用，或者从需求方面或者从供给方面。斯密两面都运用了。需求方面以他的有效需求的观念为基础，供给方面以劳动痛苦的观念为基础。两方面合在一起，结果趋向平衡，用不着集体行动。

需求和供给的相等后来由詹姆士·穆勒详细陈述，[56]又有李嘉图继承其说，虽然穆勒不过是把斯密的意思说得明白透辟一些，并没有加上什么新的东西。用我们自己的话加以复述，如果人类的需要或欲望是无限的，那就可以通过创造更多的使用价值，把人类的快乐扩大到想象不到的程度。因此，交换价值是不会低落的，如果在新需要发生时适当地增加各种各样的使用价值。每种东西增加对所有的别种东西的需求，如果让生产扩张到最大限度，就不可能有生产过剩。例如，如果由于分工（假设有完全的流动性，并且不管时间因素），生

产力增加一倍就能使每种物质产品的产量增加一倍，那么每种数量增加了一倍的东西就使对其他各种东西的有效需求增加一倍，而其他各种东西的数量也增加了一倍，因此每单位的交换价值不会有什么改变。

可是，即使这种无限需求的理论也需要一种因素能在某种物品太多时限制供给，太少时增加供给，使一切价格得到调节，符合于各种东西所包含的这种调节因素的多寡。李嘉图后来发现这种因素是边际劳动者。斯密发现它是一切劳动者的辛苦和勤劳。他所谓劳动痛苦，作为稀少性价值的根源，其作用在于限制出产量；他所谓劳动痛苦，作为稀少性价值的调节者，其作用在于把出产量适当地分派在各种职业当中，使各种工作中的劳动痛苦均等。作为稀少性价值的根源，当人们认为所得不足以补偿痛苦时，产量就受到限制。作为稀少性价值的调节者，在所得大于痛苦的职业里产量就扩大，在另一些所得不足以补偿痛苦的职业里产量就缩小，便每单位所得的痛苦平均化。因此，痛苦作为稀少性的根源只影响某些特殊职业，痛苦作为调节者影响所有的职业。

李嘉图认为调节价值的边际劳动者是生产最少的劳动者，这适合他的"自然的吝啬"的理论。边际劳动者是一个在最大的自然阻力下工作的劳动者。这个劳动者，在自由市场里以及在劳动可以流动的条件下，通过竞争，调节其他自然较为慷慨的地方其他劳动者的产品的交换价值，同时又调节一切产品的交换价值，因为所有的劳动者都从报酬低的职业转移到报酬高的职业。效率最差的劳动者的生产力调节所有的劳动者的产品的交换价值。

可是，斯密的价值的调节者不是效率最差的劳动——而是最痛苦的劳动。人类注定了要劳动——这是由于最初的罪孽。他不得不放弃一部分安闲、自由和快乐，以便物品可以被生产出来。但是，这应该做得公平。人们不应该使任何一个人在他为了大家的利益而从事于生产、积累以及交换使用价值的活动中，比任何其他的人受到更大的痛苦。当时的重商主义状态不仅是效率差，而且也不公道，因为它武断地用集体行动管理个人，不让他们听任那只看不见的手自然地加以调节，那只手在各人心里安放了一种按照痛苦分配的公道原则。

这个原则是使用价值收入和劳动痛苦支出的比率。人们的私利和财产使他们能把自己的劳动适当地支配在各种工作中，结果这种收入和痛苦的比率基本上大家相等。他们不需要集体行动的帮助。

然而，为了达到这调节的目的，斯密不得不抛弃他最初所说的那种孤立的个人，而代以在任何时间和地点一切个人的平均劳动痛苦。这样一来，他的平均 劳动痛苦成为既是价值的调节者，又是价值的尺度，他说：

> “等量劳动，无论在什么时候、什么地方，对于劳动者都有同等的价值[57]。劳动者如果健康、体力、精神如常，熟练程度技巧程度如常，那要提供等量劳动，就非牺牲等量的安乐、自由与幸福不可。他所受得的报答品不论多少，他所支出的代价，总归一样。他的劳动，虽有时能购得多量货物，有时只能购得少量货物，但这是货物价值变动，不是购买货物的劳动价值变动。不拘何时何地，凡在生产上已增加困难而需要多量劳动的货物，必然腾贵（稀少）；生产已较便宜而必需劳动已较少的货物，必然低落（丰裕）。从而，只有劳动本身的价值绝不变动，只有劳动可以随时随地较量各种商品价值，只有劳动是最后的、真实的价值标准。所以，劳动是商品的真实价格，货币只是商品的名义价格。”[58]

这里，在一种没有集体行动的自然状态中，价值的调节者和价值的尺度都变成平均劳动痛苦。斯密不管那由于各人特性不同而引起的人的不同，和反复工作中疲劳程度的差别。历史时代的不同也不影响他的平均痛苦。在中古时代和在十八世纪完全一样。无论在什么时代和什么地方，平均劳动者在相同的时间单位里牺牲同量的安闲、自由和快乐。它是平均痛苦，不管人的区别、劳动钟点的多少、疲劳的程度、时代、地点或种族。因此，它既是自然状态中价值的调节者，又是一种稳定的单位，可以用来在任何状态的社会里量度价值。劳动痛苦不是某一个特殊的人的特殊痛苦——而是辛苦与勤劳的一种数学公式。

必须注意，斯密没有李嘉图那种“级差”的观念，而只讲这种“平均”。可是，即使他有李嘉图的级差观念，也许还是得到同样的结果。李嘉图所讲的劳动力（价值的根源、调节者的尺度）是效率最低的劳

动力——边际劳动者。这也许应该等于最痛苦的劳动痛苦。可是，斯密不用级差进行他的理论——他用平均，这种平均同时适用于劳动痛苦和劳动力。若是这样，就可以认为每单位劳动痛苦（平均）等于每单位劳动力（平均）。这似乎是他的看法——每个平均单位的劳动力连带地就有一个相等的平均单位的劳动痛苦。换一句话说，增加使用价值数量的每单位劳动力连带地有一个相等单位的痛苦，它抗拒那“力”的运用。这既是人格化，又是唯物论。

当然，假如问题只讲这一点为止，一切事物就会停顿，生产就会没法进行。可是，问题不是只到这里为止，除了对那种懒惰的劳动者以及年老和年幼的人。斯密的典型的劳动者，在私有财产的刺激下，有从事于工作、积累和交换的野心或愿望，这种力量超过了痛苦的阻力。因此，斯密能从劳动力说到劳动痛苦而不破坏他的理论体系，因为私有财产造成了一种愿意工作的心情，这种心情克服了工作的痛苦。但是，这种“愿意”不是没有限度的。痛苦最后会显出它的力量，反对增加安闲、自由和快乐的支出。

斯密对于他平均劳动痛苦的方法非常细心地陈说，这实在是必要的，因为准备用它作为合理价值的调节者和真正价值的稳定的尺度。这种平均劳动痛苦，使普通劳动者在“健康、体力、精神如常”时能从一种职业迅速地移转到另一种职业，因而有助于减少职业不同所带来的痛苦上的差别。这使得不同职业中的不平等趋于平等，“补偿某些职业中微小的金钱利益，又抵冲其他一些职业中巨大的金钱利益。”[59]他提到的职业上的差别是工作的辛苦或轻松、干净或肮脏、体面或不体面、业务学起来的难易、职业的安定或不安定、对工人的信任或不信任以及成功的机会大或机会小。这一切都连带地引起金钱收益上的差别，或者作为工资或者作为利润，但是，斯密不管这些金钱上的差别，因为他不管货币，而代以商品与商品之间直接的交换价值。然而，这些交换价值是有理由的，如果符合平均劳动痛苦上的差别。这平均劳动痛苦，一方面限制痛苦较大的职业中劳动的供给，另一方面扩大痛苦较小的职业中劳动的供给，从而调节交换上的差别，使其符合痛苦上的差别。

因此，他的价值的调节就是一种“真实价值”的调节者，只要不让集体行动和货币从中干涉。如果这种集体行动去掉，就会出现神的恩

惠、丰裕、完全的自由、完全的平等和安全，因而交换价值将按照它们的真实价值获得适当的调节。

斯密的这种“真实价值”是“合理价值”，可是没有合理价值的主要成分，就是，集体行动、稀少性、货币、风俗习惯和集体意见。法庭、陪审员、委员会、仲裁机构等等在实践中所形成的合理价值，是一种以货币表示的集体行动的概念，基于合理的人们的一致意见——这里所谓“合理的”，意思是说他们是一些遵守当时最有势力的习惯的人。合理价值随着环境情况和集体控制的变化而变化，并且通过效率、稀少性、习俗、政治和最占优势的利益等等方面的变化，在不断地演变。可是，斯密的以劳动痛苦计量的真实价值是一种永远适用的自动的原则，能调节行为，有助于人类的利益，而不需要集体行动。这是斯密把托马斯·亚奎纳的“公平价格”以及法庭和仲裁的集体行动，加以人格化而构成的同义的说法。

合理价值的两种意义的分别关键在于两种“愿意”的概念，现行组织的集体意志和私有财产的个人意志。斯密想象得很对，在一个丰裕的世界里，个人财产享有完全的保障，不会受到侵犯，不可能发生有关稀少性的冲突。因此，在这样的社会里，只要靠个人的愿意和神的恩惠，就能在丰裕物资的分配中得到合理的价格。

斯密认为劳动痛苦量就是稀少性价值的自动调节者以后，进一步研究为什么在现今的情况下劳动市场上劳动的价格（交换价值）不符合在交换产品中所付出的劳动痛苦量。这一切的矛盾，我们将发现，是风俗习惯、国家权力或其他集体行动所控制的人为的稀少性在各方面的表现，而不是由劳动痛苦量自动地加以调节。诚如我们已经提过，这是国家权力硬造成的人为的或集体的稀少性，这种权力发源于集体主义的原则，和完全自由的原则是矛盾的。在这些限制当中，有公司（行会）独享的特权、长久的学徒时期、竞争者之间的谅解、由公众负担的义务教育、国家管理的工资、物价规定、税则、为了保持贸易顺差而发给的奖励金以及由于济贫法而阻碍劳动和资本的自由流通。[60]

可是，即使这些重商主义对自由的妨碍都消除，仍然有两种其他的有产权的人——地主和资本家雇主——即使在完全自由的情况下，也使得劳动痛苦和工资之间的恰当比例不能实现。这两种人，他们引

进了所有权稀少性的因素，是私有财产的习惯法的实例。“一国土地，一旦完全成为私有财产，有土地的地主，便爱在别人播种的土地上取得生产物，甚至对于土地的自然生产物，要求地租。”“地租，若被视为使用土地的价格，那自然是垄断价格[61]。”因此，凡是有地租的地方，地租就足以证明价格由所有权的稀少性规定，不管劳动痛苦。

斯密的利润的概念也有同样的情况。利润完全决定于一些所有人对资本的供给和需求。这里没有劳动痛苦或劳动力的问题，甚至所谓“监督和指挥”的劳动的问题也完全没有。利润“跟这种所谓监督和指挥的劳动的多少、难易和技巧毫无关系[62]”。它受两方面的影响，这两者都是特殊的所有权的稀少性。第一，决定于所使用的资本的价值；第二，决定于雇主们关于压低工资的联合行动。[63]

资本的价值是原料和工人的生活资料的数量，就是，“流动物资”，所需要的数量决定于工人的人数，在斯密的举例中一种是每人三十五镑，另一种是每人三百六十镑。[64]显然后者的利润一定是前者的十倍以上，如果利润率相同的话。

决定利润的第二种稀少性因素是集体的稀少性。雇主们在他们财产的联合管理方面的能力和愿意的程度，也影响利润率——他们在这方面的能力和愿意的程度通常高于工人。[65]

然而，关于工资问题，还有一项第三种原则，可以使工资常常高于自然的价格。这是由于自然资源和人口比起来总是丰裕的，因而财富日益增多，所需要的劳动也日益增多，像在北美那样，那里是非常的“人手稀少”，如果和一个几乎不进步的国家（像中国）比较起来的话。[66]

因此，即使在一种完全自由的状态中，交换价值也不会和劳动痛苦相当的，因为地租和利润，起因于私有财产，并不投入劳动，也能从交换价值中取得一份；另一方面，工资本身的不同，是由于人口多少的压力不同，不是由于劳动痛苦的不同。

可是，这些还只是一部分的情况，在这种情况下，即使存在完全的自由，交换价值还是决定于所有权的稀少性，而不决定于劳动痛苦

的数量。要使商品的价格可以等于各种工作的劳动痛苦量，必须在这些以外再具备三项比较一般的条件。“第一，各种职业均须为邻近所周知，且已在当地确定甚久；第二，各种职业，均须在普通状态或所谓自然状态下；第三，各种职业，均须为从事者的唯一职业或主要职业。”[67] 就是，即使在所有权的地租和利润以及人口的压力都去掉以后，要使工资可以等于辛苦和勤劳，必须具备公开状态、正常状态和独立状态这几种条件，以便假借习惯或行规的名义，实行集体对稀少性的支配或调节。

斯密说，没有公开性（就是，“秘密性”），使竞争者不能移动到工资或利润高的地方去，尽管他们有移动的完全自由。正常状态或“自然状态”，是消除由于自然力而发生的生物学的稀少性方面的变动，因为，照斯密的说法，“正常状态”是没有那种季节性的需求的变动，以及农业上丰收和歉收的变动。

“独立状态”的意思是不包括一切补助的产品或一些互有关系的作业，这种产品或作业，劳动者用以维持生活，而不把他的劳动算在他的主要产品上，例如在家里工作的人的产品、佃农的产品、有房客的人家所收的房租以及地主的户外雇役的劳动。换一句话说，尽管法律保障个人的完全自由，但是工资决定于稀少性而与劳动痛苦无关，凡是不公开的工作、有季节性变动的工作以及互有关系的作业的补助产品，都是如此。[68]

那么，即使斯密把这许多条件都取消，问题仍然存在：劳动本身的价值和商品的价值，毕竟是不是由包括习俗在内的集体行动决定的呢？斯密把集体行动除外，只是一种“假设”。他的完全自由的条件，“假设”没有干涉、没有例外、没有种种义务、没有行规、没有风俗、没有习惯、没有保守秘密、没有季节性的变动、没有补助的产品或者互相关系的作业、没有货币或是没有集体的对契约的执行，以致各个劳动者只是一个物质的单位，受着痛苦的增减的指导。这样的一套劳动原子会像水流一样地准确，迅速地转移他们的劳动力，从一些价格低的产品（以痛苦为标准）转移到价格较高的产品，因而会提高前者的价格和减低后者的价格，造成一种平衡状态，使各种产品的供给量得到调节，从而使投入一种产品的每单位平均劳动痛苦，和投入其他任何产品的每单位劳动痛苦，获得相同的报酬。

这种人格化把人性变成物质的分子，替无政府主义者以及边沁、李嘉图和十九世纪的快乐主义经济学家作了准备。

3. 价值的尺度

可是，斯密心目中有一种很真实的东西——那是集体行动消除以后一种稳定的价值的尺度。“他所受得的报答品不论多少，他所支出的代价（辛苦勤劳）总归一样。他的劳动，虽有时能购得多量货物，有时只能购得少量货物；但这是货物价值变动，不是购买货物的劳动价值变动。”[69]

因此，一方面劳动痛苦是斯密应用于自然状态的价值的调节者，现在，作为价值的尺度，他把它应用于包括种种集体行动和现行货币价格的实际状态。他用这种稳定的平均劳动痛苦，不仅量度实际社会的不平等、不公道和种种事故，而且也量度那隐藏在货币价格背后的地租、利润和工资。

> “价格的这三个构成部分，各自的真实价值如何呢，那须取决于各自所能购买 或所能支配 的劳动量。就是说，价格中分解为劳动部分的价值，固然由劳动测定，分解为地租部分和利润部分的价值，亦由劳动测定。”[70]

一切货币价格可能不断地下落，如果一切劳动的效率提高或是货币变得稀少。一切货币价格可能上涨，如果劳动的效率降低或是货币增多或是用纸币替代。有些价格可能上涨，另一些价格可能下落。垄断会造成高价，竞争会造成低价。价格可能非常的高或者合理。劳动痛苦将作为标准，测定价格是否与合理价值吻合。这是货币的 价值分歧，不是劳动痛苦的价值；购买货币所需要的痛苦量的大小，测定分歧的程度。

因此，斯密的价值的尺度关键在于他的真实价格和名义价格的区别。真实价格是痛苦的支出额，名义价格是货币的支出额。一个是各个人的感觉，一个是人们集体同意的人为的计量单位。

我们如果仔细研究这些人为的单位，就看出它们是由习俗和法律加以标准化，为了把经济科学中所讲的各种需要量度的部分变成数

字，例如使用价值的数量、稀少性的程度、生产率、时间的经过等等。固然，这一切的背后有着强烈的人类的感觉——幸福、不幸、快乐、痛苦、希望、忧虑、公道、不公道，并且这些是对人类的真实价值。可是对于这种种感觉，我们没有经过习俗或法律认可的标准化的计量单位。

因此，一切计量和货币同样是名义的，正如一切计量单位都是人为的。它们是一种语言的形式——数字的语言。固然，它们也许是一些符号，说明强烈的感觉正在发生，可是并不量度那感觉——只量度表面的行为。斯密想要创造一种情绪的单位，能量度经济生活上的公道和不公道。当他接触到生活中实际的事情，他发现自己在用长度、面积、重量、稀少性、生产力和时间的单位，量度交易。这一切都是名义的——没有一项是真实的。

可是，必须冲突和合作的经济行为都是名义的，而只有个人感觉是真实的，这种说法才正确。经济学上的计量单位是集体的方法，用来量度交易，为了三项重要的社会理由：准确、安全和公道。如果社会和交易是真实的，这些计量就是真实的。

每一件交易使用三种度量，一种物质的度量、一种稀少性的度量和一种时间的度量。物质的度量有两种，货物的数量和生产率或所得率。稀少性的度量分别两种时间，现在和未来时间的经过。有了马克思和科学管理以后，生产率才被变成可以计量的部分；有了庞·巴维克以后，未来时间的经过才被作为一种可以量度的部分，另外分开。

各种计量单位必须和被量度的对象属于同一性质。使用价值是“物品”会有的功用，用吨、码、蒲式耳这种物质的单位计量。稀少性价值是货物的价格，用稀少性的单位“元”计量。这两种单位在一切交易里总是用在一起的。小麦每蒲式耳二元。棉布每码一角。生铁每吨三十美元。蒲式耳、码、吨，量度使用价值的数量。美元和美分量度它们的稀少性价值。我们不用物体的单位来量度稀少性。小麦的价格，只是小麦的稀少性程度，用稀少性的价值标准“美元”表示出来；而小麦的有用的特性却用容积的标准“蒲式耳”和质量的标准“某级小麦”来表示。

各种单位由习俗或法律加以标准化，作为交易中准确、安全和公道的第一个必要条件。倘使发生争执，需要由法庭决断，法庭就根据一般认为合法的物质单位和法定的稀少性单位，进行判决。这种合法的单位是法律上的偿付和法律上的履行的计量标准。法律上的小麦的买卖成交是若干合法的蒲式耳。法律上的偿付手段是若干合法的元或者法庭认为等值的东西。斯密的自然状态没有什么法律上的货币和法律上的计量单位，因为这些是人为的单位。

有一种商品，黄金，在物质方面已经由习惯和法律加以标准化，但是在稀少性方面并没有。它的物质方面的标准是纯金二十三点二二厘，值美元一元。它的稀少性程度是它在市场上的一般购买力。这两方面是可以分开的，并且往往由宣布法定货币的法律把它们分开。法定的纸币代替了黄金作为相对稀少性的尺度。可是，纸币的票面金额或黄金的厘数，按照斯密所谓个人的感觉那种意义来说，都不是真实价值或名义价值的尺度——只是法律规定的经济行为的计量标准，因为在经济行为中人们需要准确、安全和公道。它们所量度的，不是一个孤立的个人和自然力打交道那种状态下的真实价值。纸币或黄金是量度物质和稀少性的人为的单位，由习俗、法律和法庭的集体行动强制实行的。斯密以劳动痛苦为合理价值的尺度，他所量度的是心理的稀少性；可是货币所量度的是所有权的稀少性。痛苦的单位也许可以在自然状态中量度主观的感觉；可是货币在政治、法律或其他形式的集体行动的状态中，量度经济能力、机会均等、公平和不公平的竞争、合理和不合理的价值。合理价值是以货币计量的合理的稀少性价值。

斯密的错误是由于他无论在时间上或者根本问题上，都从事物的起源出发，而不首先剖析现行组织所有的复杂情况，从时间的一点开始，这一点已经有了基础，不管这基础打得怎样，总是来自过去的积累，正走向一种还没有到头但是变化多端的未来。

斯密的努力，像洛克和魁奈的努力一样，是想要在事物的自然之理和神的理性中，找到一种已经具有永远不变的稳定性的根本的东西。可是，就我们所知道的来说，关于人类的事，没有这样的稳定性。周围的一切变化很大，不管人们的安全和预期。我们知道的唯一的稳定性是人类自己以集体行动造成的。计量单位是稳定性的工具之一，可是这种单位在自然中并不存在。它们是人类为了准确和安全而

设计出来的人为的方法。斯密不能找到他的痛苦的单位，因为人类还没有人为地创立这样一种单位。然而，人类在发展过程中已经由集体行动创立了一种稀少性的单位——法定货币或者法庭认为和它相等的东西。在斯密以后经过一百多年，经济学家们才看出其中的重要性，然后才设法稳定那纯粹人为的、集体的和"名义的"计量单位——货币的稀少性价值。这种稳定货币工作的理由是社会的理由，为了使现在的和预期的交易比较准确、比较安全和比较公道。黄金的物质方面早已由洛克和牛顿用重量使它归入一种稳定的计量单位，将近二百年后人们才想法根据购买力来稳定黄金的稀少性一面。实际发生的情况是，人们发现斯密所谓表面的名义价值的尺度，在集体行动管理个人行动的世界里，正是时刻变化的稀少性的非常重要的尺度。

这种情况使人们了解到，交易中所应用的这些稀少性价值，必须认为是为了一个已经在运行中的机构而创立的，经历了千百年的风俗习惯、财产制度和国家权力；这些稀少性价值试行的结果或是有利或是有害，但是能够人为地加以量度，然后也许还可以由集体行动使它稳定。

因此，不能说斯密的劳动痛苦的平均 是不合理的。它是平均购买力的人格化。作为这样来说，现代人们编制平均价格变动的"指数"，所仿效的正是这种平均 的方法，不管所编的价格是物价、工资、还是股票、债券等等的价格。这种指数里的单位，不是劳动的痛苦，而是那不经过人格化的"美元"的购买力。现代这种指数里所编的平均数，是以商品、工资或证券各种稀少性为标准的货币的稀少性。按斯密的说法，那是商品的平均稀少性，用生产的平均痛苦来表示。平均的原则本身，仅仅作为一种工作方式，是非常合理的。他的错误在于把货币人格化为平均劳动痛苦。

这种错误之所以发生，是由于他企图获得一种稳定的、以人类的辛苦勤劳为标准的真实价值的尺度，而不是一种稳定的、以货币计量的稀少性的尺度。他想要避免"金钱的"经济，代以"自然的"或"福利的"经济。用意是很好的，可是过分牵涉到根本问题。一种比较浅近而实用的方法，是继续历史上的试验，设法在金钱的经济制度中稳定稀少性的尺度，从而获得合理的价值。因为，归根结底，合理价值才是"福利经济"。

如果我们比较一下维塞尔和惠特克对价值的根源、调节者和尺度的分析，就可以看出这三者是怎样分不开的。量度和调节分不开，因为调节必须根据量度的结果来实行。价值的根源不是预定的；它是人的目的，通过量度和调节使其实现。斯密想象价值的根源起于一个仁爱的和公道的意志，这个意志支配着人类和自然的行动，他的所谓根源实在是他自己的意思，移转到自然身上。他的调节者是他理想的一种公道的对价值的调节，其中没有集体行动，而有自由、安全、平等和财产。他的价值的尺度是他那种合理价值的尺度，用来替代他所反对的当时那种人为的任意决定的重商主义的价值以及金、银和纸币的变幻无常。

IV 社会效用

斯密认为休谟的公共效用的观念是一种哲学家的回想，不是个人要拥护公道的一种直接动机。因此他必须在各个人的心里找到一种会自动地促进公共福利的东西，而且是一种不是任何形式的集体行动所能放在那里的东西，因为他的道德和经济学说里实际上必须排除一切集体行动。

这一种东西因此就必须由一位外在的神圣的上帝放在人的心里，上帝的目的是人类的协调和幸福。可是必须不知不觉地放在那里，要使个人自己不知道心里有了这种东西和为的是这种目的，因而他可以有意识地随着自己的意思喜爱什么或厌恶什么，或者在追求自己的利益时说得别人相信他所提出的买卖会增进他们的利益，超过增进他自己的利益的程度。

我们发现斯密所谓上帝在人们心里种下的这些动机，大概有六种：同情心，自利心，是非的意识，物物交换和互相交易的倾向，为了调节产量防止生产过剩的劳动痛苦，以及一种神意的或自然的权利，不受任何集体行动的限制，除了对诈欺行为和暴力行为的惩罚或是为了国家的自卫。

这些天赋的本性或动机的具体表现，是各个人在和别人打交道的时候心里有一种相当清楚的意见或假设，对方的别人也有同样的假设。且看斯密关于劳动痛苦的想象：

> 他说，货币和物品，“含有一定量劳动的价值，依此价值，我们可与其他在想象上含有同量价值的物品交换。……劳动虽为一切商品交换价值之真实尺度，但一切商品价值，通常非由劳动评定。要确定两个劳动量的比例，往往困难。两种工作所费去的时间，往往不是决定此种比例的唯一因数。测定比例者，不应忘记它们的困难程度精巧程度，极不相等。困难工作一点钟，比容易工作二点钟，尽可以包含较多劳动；需要十年学习的工作一小时，比较普通业务一月，所含劳动，亦可较多。困难程度如何，精巧程度如何，不易寻出准确尺度。但劳动生产物互相交换时，对于这两点，又不得不有相当的斟酌。调节这种交换的，不是任何准确的尺度，却是市场上两不相亏的协议。这虽不甚准确，但日常实用，亦就够了。”[71]

那么，决定交换价值的，毕竟不是劳动痛苦——而是交易，交易作成，也许由于劝诱也许由于强压，这又要决定于是否一方比另一方较为穷迫或者不及另一方聪明，能力较强或较弱，或是在这笔交易以外没有其他较好的机会，或是本身所受到的竞争比对方较为严重。然而，这些不平等的情况自然状态中都不存在；在自然状态中各方都是完全自由，完全平等。斯密在陈述自然状态时放弃了他的劳动痛苦这个标准。劳动痛苦只是一种个人的意见。休谟所谓主观的公共效用或者斯密所谓同情心、自利心、是非的意识、交换和买卖的倾向或自然权利，都只有在交易中才能研究，不管是买卖的、管理的或是限额的交易；只有在法律、习俗、政党、商业组织、工会、农业合作社、银行以及一切联合组织的集体行动中才能研究，这些联合组织提供种种社会条件，个人在条件的范围以内行动，处理商品的生产、定价和消费。

斯密和一百五十年来他的模仿者的理论，我们可以称为“原教旨主义”。他们的说法以“人”和“神”的情感为基础。交易和习惯太表面、太行为主义、太普通、太平凡。在他们看来，经济学必须回到一种比较根本的东西上去——上帝、自然、理性、本能、物理学、生物学的一种终极的本质。最普通的和最熟悉的事物不必研究。

然而正是这些由集体行动控制的普通的交易，关系国家和个人的工资、利润、利息、地租、就业、失业、幸福或苦难。

只有在这各种集体行动控制个人行动的范围内，休谟的公共效用才能以具体的和可以量度的行为出现，或者斯密的种种替代公共效用的东西才能摆脱原教旨主义，走向交易主义。

同时，在斯密的《国民财富的性质和原因的研究》出版的同一年，边沁为后来的一百余年树立了一种方法论，经济学家因而可能排除法律和习惯，把斯密所讲的一些动机统一起来，变成单独的一项——快乐，用以替代集体行动。

---

[1] 亚当·斯密：《道德情操论》，1759年版，引文根据1822年版本，第205、216、217页。

[2] 亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，1776年版，本书引文根据卡南校编本1904年版，第1、5、12、15页。

[3] 《国民财富的性质和原因的研究》，第1篇，第421页。

[4] 《国民财富的性质和原因的研究》，第15、16页。

[5] 詹姆士·邦纳对斯密的思想，追溯到孟德维尔：《私人的恶，公共的美德》。参看邦纳：《哲学与政治经济学中的历史关系》，1893年版，第154页。詹姆士·邦纳追寻的根据只有表面上的道理。因为斯密的交换的倾向胜于对别人的恶习的厌恶，正像在丰裕的世界里这种倾向不管对别人的美德的同情心一样。雅各布·魏纳认为，斯密的《道德情操论》，使"德行"在经济事务中仅占一"不重要的地位"。参看魏纳：《亚当·斯密与放任主义》，《政治经济杂志》，1927年第35号，第198、206页。但是，如上文指出的，斯密的理论实际上是轻视德行的，甚至使它在经济事务中只充当一个伪善的角色。他可以始终不变地这样做，因为个人的德行和个人的私利都不能促进"公共的效用"。

[6] 亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第2篇，第185页。

[7] 弗兰克，劳伦斯：《经济学的解放》，《美国经济评论》，1924年第14号，第17—38页。

[8] 亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第1篇，第130页。

[9] 亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第1篇，第68、69页。所谓公司组织，斯密包括行会和类似的同业协会以及股份公司。

[10] 亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第1篇，第130、131页。

[11] 亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第1篇，第131—136、437—462页；第2篇，第249—299页。

[12] 制帽商及贩卖人法规，1791年；和其他法规。

[13] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，1924年版，第11页。

[14] 参阅本书下册第九章（I），第3节，关于《麦克劳德》部分。

[15] 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第1篇，第32—33页。很有意义的是乔治·西默（《货币的哲学》，1900年版）也依据与自然"交换"的同一思想。这种思想可以追溯到十七世纪的威廉·配第；参阅帕尔格雷夫：《政治经济学词典》。

[16] 伊利·哈勒威：《哲学中激进主义的形成》，共三卷，1901年版，第1卷，第172页。

[17] 斯密的第三种意义"省免的劳动"，在1837年变成凯雷对稀少性的人格化。参阅本书第八章（VI），第3（2）节，《服务的价值》。

[18] 参阅本书第八章（VII），《李嘉图和马尔萨斯》。

[19] 惠特克：《英国政治经济学中劳动价值学说史与评述》，《哥伦比亚大学历史、经济、公法研究杂志》，1904年第19卷第2号；维塞尔，弗里德里克：《自然价值》英译本，1893年版，第XXVII页。

[20] 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第1篇，第30页。

[21] 参阅本书下册第9章，《未来性》，第三种组成部分。

[22] 费希尔，欧文：《资本和收益的性质》，1906年版，第13页。

[23] 参阅本书图2。

[24] 埃德温·卡南：《1776—1848年英国政治经济学中生产与分配学说史》，1894年版，第1卷，第2页。

[25] 在下面这书中，对这些意义的可以互相交换性写得很明显。《关于英国福利对话集》大约系1549年所著，1581年出版。1893年，伊丽莎白·拉蒙德根据手稿校订再版。一般认为作者系W.S，至于W.S.为谁则无从考。

[26] 卡南：《1776—1848年英国政治经济学中生产与分配学说史》，1894年版，第1卷，第5页；罗德戴尔：《公共财富的性质与起源之研究》，1804年版。

[27] 参阅本书下册第九章（VIII），《世界范围的偿付社会》。

[28] 庞·巴维克：《资本实证论》，英译本1891年版，把这些"技术"关系排除于政治经济学之外，其实在这些关系中，它们倒可以看见效率、经理事务等观念。

[29] 参阅本书第八章（VI），第3（1）节，《服务的成本和产品的成本》。

[30] 就是使用价值。

[31] 参阅马克思：《资本论》，第1卷，第1章。又本书上册第8章，《效率和稀少性》。

[32] 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第1篇，第279—283页。

[33] 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第2篇，第175页。

[34] 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第1篇，第30页；第2篇，第161页。

[35] 参阅本书下册第九章（VII），第4（2）节，《商业的供求法则》。

[36] 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第1篇，第313页。

[37] 参阅本书第八章（VII），《李嘉图和马尔萨斯》。

[38] 参阅本书下册第九章（IV），第2节，《资本和资本物品》。

[39] 这种理论根本丢掉货币不谈。它是一种物质储蓄的概念，不是货币的投资或债务。后来对于物质储蓄和货币投资的相同性的假设，受到威克塞尔的信徒的怀疑。参阅下册第九章（VIII），第3节，《从边际生产力到资本的收益》。

[40] 这种诡辩引起了普鲁东和马克思的争论。参阅第八章（VIII），《马克思和普鲁东》。

[41] 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第1篇，第314页；第2篇，第173—175页。

像以前说过的那样，我们用"使用价值"这个名词作为和斯密的"财富"意义相等。

[42] 麦卡洛克编：《李嘉图著作集》，1888年版，第169页；并参阅本书第八章，《效率和稀少性》。

[43] 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第1篇，第343、344页。

[44] 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第1篇，第173页。

[45] 参阅本书第八章，《效率和稀少性》。

[46] 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第2篇，第32、43、83、184—185页，战争、公路等。

[47] 参阅本书第七章，《马尔萨斯》。

[48] 参阅本书第二章（IV），关于《孔德》的几节。

[49] 卢埃林：《法律制度对经济学的影响》，《美国经济评论》，1925年第15号，第665—683页；卢埃林像休谟一样，使所有权的稀少性成为联系法律与经济学的基础。克内斯和伊利在以前也曾发表同样的观点。

[50] 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第2卷，第129页。

[51] 这种区别在斯密以后八十年，直到麦克劳德才指出。参阅本书下册第九章（I），第3节，《财产和财产权》。

[52] 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第1篇，第33页。

[53] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，第58页；参阅第八章（VI），第3（6）节，《强迫的限度》。

[54] 参阅本书第八章（VI），第3（2）节，《服务的价值和产品的价值》。

[55] 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第2篇，第129页。

[56] 参阅詹姆士·穆勒：《为商业辩护》，1807年版；重述于另一著作《政治经济学概要》中，1821年版，第186—195页。约翰·萨依：《政治经济学》，1803年版，英译本，第4版，第76页，前曾述及。

[57] 卡南注释指出，此句在斯密第1版为："等量劳动，无论在什么时候，什么地方，必须……"

[58] 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第1篇，第35页。

[59] 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第1卷，第102页。

[60] 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第1篇，第120、437页；第2篇，第141页。

[61] 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第1篇，第51、146页。

[62] 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第1篇，第50页。

[63] 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第1篇，第68、69页。

[64] 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第1篇，第50页。

[65] 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第1篇，第68、69页。

[66] 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第1篇，第73页。

[67] 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第1篇，第116—118页。

[68] 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第1篇，第116—120页。魏纳认为斯密把这些例外大多包括进“自然秩序”，而我认为斯密未把它们包括进去。我以为斯密排除了习俗、一切集体行动及不用劳动痛苦去解释的一切例外。这些都是“人为的”，而不是“自然的”。

[69] 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第1篇，第35页。

[70] 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第1篇，第52页及注释。重点是本书作者加的。

[71] 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，第1篇，第32、33页。

第六章 边沁对布莱克斯顿

把经济学跟法律和习俗分开的是边沁。1776这“伟大的一年”产生了边沁的《政府论》、斯密的《国民财富的性质和原因的研究》、瓦特的蒸汽机和杰弗逊的《独立宣言》。第一项是“幸福”的哲学，第二项是“丰裕”的哲学，第三项是“丰裕”的技术，第四项是把“幸福”革命性地应用到政治上。十一年前，布莱克斯顿·威廉发表了他的《英国法律评论》，同意斯密的“神圣起源”的说法，但认为在人世间英国的习惯法中达到了完善的境界。边沁的《政府论》是他对布莱克斯顿的批评，以“最大幸福”和“立法的法规”替代“神圣起源”和“习惯法”。[1] 后来在1780年又发表了他的《道德与立法的原理》，1789年加以修正，在这本书里他去掉了“义务”，以幸福为伦理的根源。从此以后，有一百多年，政治经济学脱离法律，法律脱离幸福。[2] 法律的基础是过去的习俗和神的公道；经济学的基础是现在的幸福和个人的愿望。边沁教导詹姆士·穆勒，詹姆士·穆勒教导李嘉图，所以边沁说李嘉图是他精神上的孙子[3]。他的重孙们是一百年后的那些快乐主义经济学家。边沁实在是十九世纪经济学的创始人，这种经济学和法律、习俗、伦理都脱离了关系。

布莱克斯顿表现为，甚至自称是，边沁所谓英国法律改革的一个“决心的和坚持的”敌人，反对“最大幸福”原则所要求的改革。他不是解释法律，而是给法律“辩护”，认为法律起源于支持习俗的“权威”，或者起源于人民方面的一种“原始的契约”，所谓人民必须服从君主。他的辩解就是他的“理由”。边沁说，布莱克斯顿“毅然代它陈述理由……理由 这个观念就含有赞许的意思”。甚至当他正式采用别人的理由时，“也把那些理由说成他自己的。”倘使布莱克斯顿从促进或阻碍人民的幸福这一观点来考验英国的法律，他的“理由”就不会结果引起“一种人格化，……好像法律是有生命的东西”，或是引起“一种机械的对旧制度的崇拜”，因而“就认为在法律正确的时候为它辩护，比在法律不正确的时候对它责备，功劳较大”。[4]

这样，边沁认为习俗就是由权威支持的传统，并且因此加以否定：评判一件行为，不是凭它是否符合古老的习俗，而是凭它对一般幸福的影响。边沁自称他的《政府论》是“从未有过的第一本书，使得广大的人们在法律方面想要摆脱权威和先人智慧的束缚。”[5]

如果习俗被否定了，边沁用什么理由为法律辩护呢？他在自己的愿望里找到这种理由。他说，布莱克斯顿用来给法律辩护的理由也是在这里。布莱克斯顿仅仅愿望 法律维持现状。

边沁说，布莱克斯顿的国家法律的定义，不是一种权利义务的说明，而是一种对是非的意见。按布莱克斯顿的说法，“一国的法律是‘国家的最高权力所规定的一种公民行为的标准，管理正当的事和禁止不正当的事’。”[6] 边沁认为，布莱克斯顿的意见以自然法则为基础，这种自然法则受着一位具有无限能力、智慧和善心的上帝的支配。可是，实际上那是布莱克斯顿的愿望。边沁说，“许多的人不断地在讲自然法则；然后对你说出他们的所谓是和非的意见，这些意见，你应该了解，就是自然法则的全部内容[7]。”

因此，如果布莱克斯顿是愿望遵守先人的智慧，边沁是愿望促进一般的幸福。

> “当我说在法律的各部门中整个社会[8]的最大幸福应该是人们追求的目的时，……我所表示是什么呢？——此外没有其他的意思，就是，我希望这个社会里掌握政府权力的人就照这样来了解。……我这种说法，是根据当时我自己内心的真实情况说出来的；——至于这种说法的正确性究竟有多少，那是应该由读者判断的问题，倘使值得读者花费时间加以判断。”[9]

边沁说，布莱克斯顿的愿望隐藏在他对“非”这个名词的双重意义里，一种伦理上的“非”，和伦理上的“是”对立，以及一种法律上的义务，和一种相等的法律上的权利互有关系 。但是，诚如边沁所说的，法律上的“是”在伦理上可能是一种“非”，法律上的“非”在伦理上可能是一种“是”。“是非”是一种良心的责备。“权利”是法律的强制。奴隶制度的历史说明这种矛盾。实际上，布莱克斯顿没有变化、程序、新事物或者历史等这种实际工作的概念，作为习惯法的一项主要特征。法律

总是在神的理性里，这是他的自然法则的意义，法官的作用是找出那个理性，应用于当前的特殊案件。法官在判断纠纷时，并不创造新的法律，从而改变那法则本身；他仅仅找出自然的公道，这种公道时时刻刻都存在，不过纠纷的当事人和法官不知道而已。布莱克斯顿的概念是洛克那种被动的心灵的摹本的概念。

可是，边沁对于历史过程或变化作为习惯法的主要特征，也完全不了解。他永远是根据他的普遍幸福的原则建立法典 。因此，他忽略了历史，在有关布莱克斯顿和他自己的根本分析中，完全靠逻辑的推论。成文法和习惯法都建立在愿望的基础上。布莱克斯顿希望法律如他想象的那样，他认为那似乎是神圣的和自然的。边沁希望它不同，因而也说得不同。既不是一种变化的和实验的理论，就只能是这样。因为，既不从历史上来研究，根据习俗的变动以及法律实践对其他变动的不断适应，使变动本身成为研究的对象，结果可以作为法律和经济学的基础的，就只有"愿望"。布莱克斯顿和边沁是"愿望家"，不是科学家。

成文法典和习惯法的区别，溯源于法律和经济学上演绎的和实验的思想方法。法典的方法和演绎法相同，都是从一种固定的社会组织情况出发，一切个别问题都是从根本情况变化出来的；实验的方法却是从一般通则范围以内的变化和新事物出发。在法典的方法中，各个特殊问题只就它本身单独地变化；一个问题的决定，丝毫不能改变法典。某一个案件按它的特殊情况解决了以后，没有持久的影响，不能作为前例。在下一次的案件中，法官的头脑仍然回到那原封不动的法典上来。

可是，实验的方法是法官造成法律的习惯法方法，在这里各个特殊案件判决以后，本身就成为法典、宪法或法规上的一种变动，因为它作为前例，有持久的影响。以后遇到新案件发生，问题就不仅是回到一种固定的法典或者回到法律或经济学里始终存在的基本原则，甚至不仅是发现一种以前不知道的、应用在这一案件上的神的意旨；而是必须把问题从许多矛盾的前例或经验来推究，其中有些会产生一种决定，有些会产生另一种相反的决定。因此，在一个习惯法的国家里，法典、法规或宪法本身在实践中随着人民的惯例和案件的判决的变动而变动 [10] 。

边沁说得明明白白，他的思想方法是那由上而下强加在人民身上的成文法的法典方法，不是来自人民本身的习惯法的实验方法。这是由于他的根本的“效用原则”以及对习惯的否定。习惯法起源于人民的时刻变化的风俗习惯，而他的效用的概念是一种由君主支配的赞成或不赞成的心情。效用是一种“心灵的行为”，一种“精神的作用”，这种作用，“运用在一种行动上的时候，肯定行动的效用，作为行动的一种特性，由它管理对行动的满意或不满意的测量。”所谓那种行动的特性是它“增加或减少有关方面的幸福的倾向……不仅指个人的每一行动，而且包括政府的每一措施。”[11] 因此，边沁的“效用原则”不是仅仅说明快乐和痛苦作为人类的最高控制者，而是主张君主应该使自己的臣民在什么是他们的幸福这个问题上，服从君主的观念。习俗和习惯法的前例，不能束缚君主，在这方面它们完全没有关系。

边沁为了这样人们会认为他的法典包含武断的成分，就运用对人的争辩方法，硬说习惯法的法庭也同样的武断。当他们利用假定来变更法律的时候，他们的动机也是“愿望”。在法律工作者看来，“假定”是习惯法上“进步”的表现。在边沁看来，它是法庭任意“篡夺”那原来创造法典的立法权力。习惯法的法律家说，利用假定是为了促进公道。法庭的工作只限于现行法规、法典或条例的执行。在英国的制度里，法庭没有变更这些规定的立法权力。因此他们往往

> “为了促进公道，假定现有的事实和真正的情况不同，从而避免对现有事实应用这些规定可能造成的不公道。……假定的使用是习惯法的公道的一种独特的明证，习惯法决不隐讳或者假装要隐讳法律的标准实际已经有了变更，虽然它的条文没有改变。”[12]

可是边沁认为，

> “法律上的假定可以说是——人们一种任意的谎言，目的在于窃取立法权力，他们不能或是不敢公然地要求这种权力，而且，除非像这样造成迷惑的错误思想，他们不能行使权力。……因此，人们总是用谎言欺人的手段，篡夺、行使和巩固这种权力。”[13]

因此，边沁有意识地否定在实验中造成法律的习惯法的方法，而斯密只是忽略了这一点，所以把信心寄托在立法权上。

布莱克斯顿所依赖的假定之一，是一种原始契约的假定。边沁说，“人民这方面对国王承认普遍的服从；国王那方面承认设法管理人民，所用的方法要以他们的幸福为前提。”可是，为什么需要这样一种假定呢，如果真正的考验在于决定在什么地方人民有理由拒绝服从？

> “……总之，只要服从可能造成的损害少于反抗可能造成的损害，他们就应该服从：就全体来说，只要符合他们的利益，他们就有服从的义务，并且只有在符合他们利益的时候。……假设遵守诺言的经常的和普遍的结果是造成损害，那么，人们还有义务必须遵守吗？那么，再制定法律，强迫人们遵守，还能算正确吗？……现在这另一个原则又出现在我们心头，除了“效用”原则以外，还能有其他原则吗？这个原则给我们提供了最高的理由，它本身就是唯一的充分的理由，可以辩护无论什么行为的无论哪一点。”[14]

因此，边沁的依赖法典的结果是革命，而习惯法的方法逐渐地取消某些契约的执行，如果发现这些个别的契约会造成不公道。

那么，这代替实验作为法典的基础的这种“效用”，是什么意义呢？边沁修正了休谟的公共效用或社会效用的观念。边沁认为，休谟使用这个名词有几种意义。有时候它的意思是指“以用途本身作为目的的功用，不管是什么”；有时候是指“物质工具所有的一种特性，一架机器、一所房屋或是一件家具的一种特性，这里所谓效用是有助于达到所追求的目的”；有时候它意味着“快乐作为一种目的”，但是始终不表示痛苦的避免也是快乐，并且始终不暗示“幸福的观念应该和效用的观念有分不开的关系”。休谟也没有从“效用”上面推论出一种“是非”的标准，也没有回答“什么应该做，什么应该不做”这个问题。因此，休谟没有区别现有的效用和应该有的效用。休谟所陈述的种种德行仅仅是一种分类，并没有说明“它们需要怎样比例地结合起来，就能产生幸福。……他说到快乐、痛苦、欲望、情绪、感情、热情、兴趣、德行、邪恶以及其他种种实体，说得非常杂乱，完全没有说明它们的关系或相互依赖”。[15]

可是，边沁把这种杂乱的说法简单化了，把效用的这一切意义变成一种单一的“力”或“动力”，它驱使人类行动。

> “自然使人类受两个最高主宰者——痛苦和快乐——的支配。只有苦乐能指出我们应该做什么，以及决定我们去做什么。一方面是非的标准，另一方面因果的连锁，都系在它们的宝座上。它们掌握我们的一切言行和思想：倘若我们企图摆脱我们所受的束缚，结果将徒然予以证实和加强。在口头上，一个人尽管假说要脱离苦乐的统治；可是，实际上他仍旧时时刻刻受它的支配。效用的原则承认这种控制，并且假定是这样，作为一种制度的基础，目的在于运用理智和法律造成幸福。所有企图怀疑这种控制与服从的制度，都是只讲空话不讲实际，只凭幻想不凭理智，只向黑暗不向光明。”[16]

边沁把问题进一步简单化，认为私人效用和公共效用是一致的，休谟本来把它们放在对立的地位。休谟认为私人利益或私人效用和自我牺牲（这是休谟的公共效用）都是由稀少性而来，现在边沁认为公共效用起源于斯密的私利和丰裕。“最大幸福”是全体的私利的总和。休谟的稀少需要个人自己服从别人的利益，边沁的丰裕却使个人自己可以扩张利益而不损害别人。这丰裕往往被用作一种理由，说明美国人对政治上和金融上的贪污何以漠不关心。边沁认为斯密的一些理论是正确的，除了斯密和布莱克斯顿同意的一点，就是赞成一种原始的自然状态，这一点边沁以效用来替代。但边沁的效用不是休谟的效用。它是丰裕的效用，不是稀少的效用。

第一，所谓“社会”不是一种有组织的结合，为了共同利益而限制个人——这又是一种假定。边沁说，“社会是一种想象的团体，包含一些个别的人，作为构成它的成员。那么，社会的利益是什么呢？——就是组成社会的个别成员的利益的总和。[17]”并且他以议会代替社会。

第二，社会的财富在于“组成政治社会——国家——的各个人分别所有的物质财富的总和。任何一个这种个人在自己的物质财富上增加的每一原子，只要不是从任何别人的财富中取来的，就是对国家财富的总额的增加。”[18] 因此边沁的财产概念是有形体的财产；他的国家

财富的概念排除稀少性和交易买卖，只包括一切私人生产的使用价值的总和。

因此，社会的利益只是个人利益相加的总数——不是依赖各个人作为一个现行机构的成员彼此之间的交易。公共效用是私人效用的总数 。因此，边沁的效用是斯密所谓使用价值的主观的一面，意义等于边沁的“财富的享受”，又和客观的使用价值相同，意义等于边沁的“财富的物质”。[19] 最大幸福是最大享受，最大享受是最大丰裕，最大丰裕是最大量的使用价值（财富）。由于丰裕，公共效用和私人效用是一致的；按照休谟的看法，它们是对立的，由于稀少。

这种社会的概念，在一百多年中，不是一种社会而只是一种分子式的人口 ，[20] 这种古典派和快乐主义经济学家的说法，受到马克思社会主义者和基督教社会主义者以及现代社会哲学的反对。从个人的苦乐出发，社会只是个人的总和 ，财富是物质东西的总和 。经济学因此和伦理学脱离关系，在休谟手里不像这样，因为，边沁认为个人与个人之间，在财富的取得上，没有稀少性的关系。经济学家必须重新从头做起，这新的出发点他们叫做伦理学。对休谟的稀少性原则的忽视，成为个人和社会的二元论，经济学和伦理学的二元论。

可是，这种二元论以有关伦理学的起源的两种理论为根据。一种是个人主义的理论，主张在一个丰裕的世界里最大限度的快乐，在这里个人取得他所要的一切，不会损害别人。另一种是一个稀少的世界里利益冲突的社会理论，在这里个人如果取得他所要的一切，就可能损害别人。在后一种理论的基础上，伦理学是一种历史的程序，从经济争执的判决中逐渐发展，没有伦理学和经济学的二元论。在前一种理论的基础上，伦理学成为边沁的那种个人愿望，就必然会产生个人和社会的二元论。

其中的分别很清楚，如果我们不从个人而从交易出发，不从利己主义而从稀少性出发。这里我们从社会关系本身出发，它不是一种许多个人利益的协调，而是一种个人 利益对集体 利益的分不开的关系，这种关系需要一致行动的标准和规章，关于各个当事人从自己和别人共有的有限机会中所能取得的一份。如果个人的利益作为财产或自由而受到尊重，个人现在就不是一种人口 中的原子 ，而成为一个国家（共同财富）的公民 ，由稀少性的诱因和制裁把他们维系在一

起；他们作为成员的作用，在于他们预期的有秩序的一再和别人交易，这种交易关系每天每时在决定（并且将永远决定）应该生产的数量，以及人们从有限的总量中所能取得的份额。

边沁详细地陈述了愿望的计算法，可以用来测定他的所谓个人利益的总和，这总和构成全体人口的利益。在计算法里，他创立了一种共同的标准，一种快乐的单位，同时也是"痛苦的避免"的单位，这应该是一种愿望的单位，不仅可以作为量度斯密的主观使用价值的标准，而且甚至可以作为布莱克斯顿的习俗和法律以及边沁自己的法典里的标准。从食粮到宗教，从是到非，一切东西的价值，都归结到下面的方法，用可变的、表示"愿望的满足"的单位数来计算，这些单位构成一定数量的效用，也就是快乐的总和。这种计算法，一世纪后，差不多整个地成为快乐主义经济学家的计算法。我们把他所列举的各条归纳如下[21]：

（1）习俗或物品所引起快乐或痛苦的感觉的强度。

（2）感觉连续存在的时间的长短。

（3）冒险的程度，或者这种感觉的靠得住或靠不住。

（4）未来性，或者预期的实际感觉发生和现在相隔时间的远近。

（5）繁殖性，或者在这种感觉以后继续发生同样感觉的可能性。

（6）纯度，或者在这种感觉以后不发生不同感觉的可能性。

（7）范围，或者人口调查中所列出的人数，从那物品或习俗中得到总的快乐和受到总的痛苦的人数多少。

那么，如果一个立法者，或者地方长官，或者普通公民，打算采取有关法律、伦理或经济的行为，而愿意考虑他这种行动的一般倾向，他从任何一个最近最直接受到影响的人开始，考虑在第一个以后所产生的那些感觉的"价值"（"数量"），就是第一个痛苦或快乐的繁殖性和纯度；然后他把所有的痛苦和所有的快乐的价值（"数量"）总

结起来，考虑有关的人数，得出结论，若是偏于快乐的一面，就是那行为的一般倾向好；若是偏于痛苦的一面，就是一般倾向坏。[22]

边沁确实是十八世纪理性时代以及十九世纪古典派和快乐主义派经济学的高峰。

边沁继续又说，以上所说的是关于快乐作为个人和政府应该希望达到的目的。可是，快乐和痛苦又是工具，具有达到这些目的所需要的"力"或"动力"。作为工具，这种动力是"动机"和"制裁"。

行为发生以前先有动机，因为个人看到行为以后的预期的结果。我们想象，先后的顺序似乎是这样：（1）预期的可能会引起痛苦或快乐的事件；（2）相信它会引起痛苦或快乐的现在的信念；（3）现在的信念所产生的现在的痛苦或快乐；（4）现在的动机，要避免或取得预期的痛苦或快乐；（5）结果的意志的行为，为了避免或取得预期的痛苦或快乐。

边沁没有把这种顺序和一种"组织的"心灵的概念联系起来，这一点工作是詹姆士·穆勒完成的，詹姆士·穆勒是边沁的学生，李嘉图的老师。他用"观念的联合"解释边沁的痛苦、快乐、信念、动机和意志的关系，构成他的儿子约翰·穆勒所谓一种"心灵的精神物理学或自发的化学[23]"的那种东西，约翰利用了当时拉伏西尔新发现的化学上的"亲和力"，这是边沁的牛顿派物理学所没有的。痛苦和快乐是可能发源于同样外界原因的感觉，可是观念的联合可能由于各人的"倾向"不同，把一个人牵引到一种方向，而把另一个人牵引到另一种方向。边沁解说心灵怎样起作用的活动[24]；詹姆士·穆勒的观念的联合解说它的结构。它的结构和作用从感觉发展到观念；然后到观念的联合，连带着引起痛苦、快乐、欲望或厌恶的情绪；然后到肌肉的动作。这种观念的联合把一种预期的快乐和用来取得这种快乐的经济工具结合起来。这是洛克的微粒的观念被变成一种化学的类比。

> "小提琴的声音是我耳朵的快乐的直接原因；音乐师的演奏是这琴声的原因；我雇请音乐师所用的钱是演奏的原因。就这件事来说，钱是感觉的原因的原因的原因，或是隔开两道的原因。……心灵……非常关心地要注意那原因；以便我们可以防止或消除这个原因，如果那感觉是痛苦的，或是供给或保留这个原

因，如果那感觉是快乐的。这造成一种习惯，使我们很快地丢开感觉，转而注意它的原因。”[25]

我们可以看出，由于边沁和詹姆士·穆勒用物理的 和化学的 类比来解释心灵的结构，所以他们不能采用“效用递减”那种稀少性的概念，这是物理或化学上所没有的。边沁注意到这点，可是没有去解决它。[26] 结果是，虽然边沁重视痛苦和快乐，似乎 引进了一种心理的因素，却仅仅是一种理智上的观念的连续和外界的物质的力互有关系，所引起的不是痛苦和快乐，而是痛苦和快乐的观念 。因此，当他说到痛苦和快乐的时候，实际上他是说那引起观念的物质的东西。换一句话说，边沁的效用概念本质上就是洛克和斯密的所谓外部世界和内心摹本那种平行论。这种被动的和理智的人类意志的概念，使凡勃伦可以作俏皮的评论，认为边沁所说的人和十九世纪的“经济人”那样的快乐主义的人，是

“一个闪电似的快乐和痛苦的计算者，他在使他到处移动但是于他无损的种种刺激的冲动下，像一个快乐欲望的同性血球那样，踌躇摆动。他没有前因，也没有后果。他是一个孤立的、固定不变的标准人，处于稳定的平衡状态，除非受到刺激的力量的冲击，这种力量把他推到这个或那个方向。他自己置身于自然力的空间之中，绕着他自己的精神轴心两面旋转，任听不同的力量对他发生影响，最后跟着合力的路线走。冲击的力量完竭，他就停止不动，仍旧是一个独立的欲望的血球，和以前一样。在精神上，快乐主义的人不是原动力。他不是生活程序的根源，本身受着外界环境强加在他身上的许多变化的支配。”[27]

既然对意志作了这种物理和化学的比喻，意志受着痛苦和快乐的力量的推动，因此那推动他采用行动的力量本身就被称为“制裁”。边沁说，制裁“是强迫的权力或动机 的来源：就是，痛苦 和快乐 的来源；痛苦与快乐和某种某种的行为联系起来，起着动机 的作用，实际上也只有苦乐能起这种作用。”[28]

“有四种可以区别的来源，”边沁继续说，“从这些来源中通常产生快乐和痛苦。分开来看，可以叫做物质的、政治的、道德的

和宗教的；但是各种来源的快乐和痛苦都能使任何行为的法则或标准具有束缚力，因此它们都可以叫做制裁 。”[29]

“物质的制裁”是物质自然的力量对个人发生影响，“不经过任何人类意志的干涉，不受到有企图的改变。”可是，凡是有其他意志（甚至宗教的意志）干涉的时候，这种制裁就被人们利用，“因为它关系现在的生活。”换一句话说，物质的制裁是土地和商品；物质制裁的意义等于那物质的名词“使用价值”（它现在成为效用），或者预期的快乐或预期的“痛苦的避免”的制裁，通过物质的东西发生作用。

如果这些物质的制裁发生作用，没有 任何其他意志的干涉，它们就是财富，或者不如说“财富的问题”，表现于两种形式——生活和享受。[30] 如果这些制裁通过法官或其他的人的意志发生作用，“按照君主或国家最高统治权力的意志，”那就不是“财富的问题”，而是“安全的问题”。边沁心里所想的大概是监狱、弹药、枪炮和警棍。这些是政治的制裁，通过它们的特殊“形式”的物质使用价值发生作用。可是，制裁的运用若是掌握

> “在社会上这样一些偶然的 人物的手里，例如当事人以往恰巧和他们有关系，他们的决定就根据各人不知不觉的倾向，而不根据任何固定的或一致的标准……那么，束缚的力量可以说是‘来自道德的或公众的制裁。’”

这样，边沁的道德制裁不是习俗的制裁，也不是任何集体行动的规则的制裁，而是一群分子的人口中某些个人的“偶然”相遇，他们之间可能发生买卖或谈话的关系。

同样地，宗教的制裁发源于一位“最高的看不见的上帝”，运用预期的快乐和痛苦的动机，这苦乐“或是在今生，或是在一种未来”。若是在今生，那宗教的制裁就通过一些体现“自然的权力”的物质工具发生作用，大概是教会建筑物、圣经和一切法具——使用价值的另一种特殊“形式”。这里也有同道信徒们的一致的信仰和行动、对异端的裁判等等，这些我们认为属于习俗和习惯法的范围，但不包括在边沁的分类里面。这种同道信徒是“偶然”的人物。[31]

边沁的著作大部分是关于政治的制裁，这种制裁通过枪炮和监狱的物质使用价值发生作用。他的“道德的制裁”作为意外事件出现——“偶然机会”碰上了别的人，他们在偶然愿望的激发下，受到推动，和他自己的愿望一样。

这种道德的制裁，边沁认为其中一部分可以叫做“同情的制裁”，那是“另一个人心里的快乐或痛苦，对这个人的幸福，当事人由于受了同情之感的影响，觉得关心”。可是，他把这种同情当作一种像斯密所谓物物交换、互通有无、互相交易的本能。

> “……一个人除了取得他的幸福所依赖的那些人的友好的感情而外，怎么能幸福呢？他怎样能取得他们的友好的感情呢，除了使他们相信他拿他自己的感情交换？他怎样最能使他们相信呢，除了在实际问题中给他们这种友好的感情；如果他在实际问题上对他们友好，从他的言语和行为中就可以得到证明。……自然法则的第一条是希望我们自己的幸福；明智的远虑和仁爱的心肠，又嘱咐人们……在别人的幸福中寻求你自己的幸福。……为自己取得快乐或免掉痛苦的人，直接 影响他自己的幸福；为别人供给快乐或防免痛苦的人，间接 增进他自己的幸福。” [32]

因此，同情是一种有利的快乐的交换。

同情可以这样用利己主义来解说，对义务却不能这样。义务是一种一方面的让与，不能得到交换的快乐，只有为了别人而自己忍受痛苦。

> “实际上，空谈义务是极其无益的；这个名词本身就含有一种讨厌的成分；我们尽管谈论，这个名词也不会成为行为的准则。一个道德主义者，坐在安乐椅里，滔滔不绝地大谈其关于义务 的庄严的教条——种种义务 。为什么没有人听他的话呢？因为人人在想着利益 ……在道德领域里，个人的利益要求他自己不做的事，不能成为他非做不可的义务。”如果“从最广泛的意义来考虑利益和义务，可以看出，在一般的生活中，为义务而牺牲利益既不能实行，又不是人们所愿；……即令可能实行，也不会增进人类的幸福。……我们可以有把握地说，除非能证明某一种行动或是某一种行为的方针符合一个人的利益，想要对他说明那是他的

义务，一定不过是白费唇舌”。正因为义务不是一种有效的动机，才需要立法，规定有赏罚的物质制裁。“凡是以有关方面的幸福为目的的法律，总竭力把法律规定为人们的义务的事物，说成他们的利益。”[33]

因此，休谟是对的。义务的意识起源于“稀少”，不是起源于边沁的“丰裕”。

“那么快乐以及痛苦的避免，”边沁说，“是立法者所有的目的；因此他应该了解它们的价值 。快乐和痛苦是他必须使用的工具；因此他应该了解它们的力量，从另一种观点来说，这力量又是它们的价值。”[34]

这样，“价值”这个名词从斯密的痛苦转变到边沁的快乐，或者不如说转变到减去痛苦以后的快乐的净收入。推动人类的，就是这种快乐的净收入。它的统治权通过两种制裁——欲望和享受——发挥威力。

“欲望，有各种痛苦甚至死亡本身作为它的武器，支配了劳动，鼓起了勇气，激发了远见，使人类的一切能力日益发达。每一种欲望获得满足时的享受或愉快，对于那些克服了障碍和完成了自然的计划的人，是一种无穷尽的报酬的源泉。……未有法律的观念以前，欲望 和享受 在这一方面起了最好的集体法律所能起的一切作用。”[35]

因此，我们看出边沁用三种方法排除了习俗。他以欲望和享受替代了习惯和习俗。他以“偶然的”个人替代了习俗的集体行动和现行机构。他以立法替代了习惯法。

这些“替代”结果排除了他的“道德的制裁”和“宗教的制裁”；因为都变成了仅仅是个人的偶然的会合，这些人按照物质的规律互相冲击，没有任何反复交易的希望或预期，把信仰相同和利益相同的那些人结合在一起，无论是在一个运行中的机构、一个家庭、一个团体，或是一个教会里。

结果是只剩下两种制裁的来源，财富和议会——财富的物质使用价值和统治权的物质实力。财富供给物质的制裁，它控制人类在商品的生产、交换和消费中的行为。议会供给物质的制裁，它造成和保护私有财产。这是把亚当·斯密给简单化了，使未来的经济学家的工作愈加简单。在个人和立法或行政长官之间，没有从中干涉的集体行动，没有习俗的常规，没有习惯法。边沁既把一切经济学、伦理学和法律合并为个人的快乐和痛苦，又同样地把各种诱因合并为"制裁"这个概括的名词。如果把它看作起源于行为的外在诱因，制裁是任何一种快乐和痛苦，不管是物质的、道德的、法律的或是经济的。

我们承认快乐和痛苦普遍存在并且极有影响，可是我们认为这样的结论过分概括，不适合于用来实际处理问题。快乐有不同的种类和不同的数量。这一点边沁也承认，可是他认为种类的区别不重要。经济学里碰到两种最重要的区别，一种是基于个人相互提供的诱因，一种是基于各种集体行动所提供的诱因。两种里面都有快乐和痛苦，它们是可以利用的动机。为了保存两者的区别，可以把一种叫做"诱因"，另一种叫做"制裁"。[36] 诱因属于个人之间的交易关系；制裁属于集体诱因 的习俗和规则。边沁和斯密一样，不谈集体行动，实际上不谈买卖的、管理的和限额的交易中的劝诱、强迫和命令。他只谈个人、君主和商品；他对于区别个人行动和集体行动的各种不同的快乐和痛苦，不加区别。他的最高控制者是快乐和痛苦，不是习惯和习俗。

边沁用他的化学的类比所做到的结果是，赋予痛苦和快乐一种物质的或具体的存在。这具体的存在是——货币。米契尔曾说明这一点是怎样做到的。他从哈勒威在1901年发现的边沁的未发表的遗稿中引证了下面的一段话：

> "那么，如果在两种快乐当中，一种产生于货币的占有，另一种不是，而一个人同样地乐于享受，这两种快乐就应该认为相等。不过由货币的占有所产生的快乐，其数量是等于产生它的货币的数量：因此货币是这种快乐的尺度。可是，那另一种快乐等于这一种；那另一种快乐因此是等于产生这一种快乐的货币；因此货币也是那另一种快乐的尺度。在痛苦和痛苦之间适用这同样的道理；在痛苦和快乐之间也是这样……我们若是要互相了解，就必须利用一种共同的尺度。现在的世界所能提供的唯一的共同

尺度是货币。……那些认为这种工具还不够准确的人，必须找出另一种更准确的工具，否则只有跟政治和道德告别。”[37]

这样，边沁在他未发表的手稿里放弃了他的愿望的单位，他没有发表这种著作，对于伦理学和经济学方面所有的快乐主义者，是很不幸的。因为，有如米契尔接下去所说，

“这种对一个想象的完全孜孜为利的人的心理作用的解说，可以改成一种相当好的对边沁的快乐主义的解说，只需把金钱的说法改成心理学的说法，就能做到。用快乐替代利润，用痛苦替代损失，让感觉的单位替代“美元”，以快乐主义的计算法替代会计，把利己主义解释为求取最大限度的快乐，代替最大限度的净利，就完全改变成功了。”[38]

因此，边沁的“全体的最大幸福”结果成为买卖人的最大的金钱利润。然而，货币所量度的不是快乐——而是稀少性。当快乐和痛苦变成美元和美分的时候，它们就从幸福转变到相对的稀少性，然后这些稀少性成为人类行动的动力、原因和调节者。快乐和痛苦太根本了。我们的问题是比较表面的但是行为上的问题，有关货币和信用经济中的实际行动，受着稀少性、未来性、习俗和统治权的影响。边沁的快乐和痛苦模糊了这些区别。在他看来，快乐既是正的快乐的收入，又是负的痛苦的避免。可是，后者是取舍的选择，前者是收入的取得。避免是选择较大的收入而舍弃较小的收入，或者选择较小的支出而舍弃较大的支出[39]。取得和避免不能加在一起，它们是同一行为的两面——行为是在一个方向的履行，由于在另一个方向有所避免而实现。

边沁的快乐和痛苦模糊了个人交易行为和集体控制的区别，诱因和制裁的区别，利己主义和伦理的区别，幸福和稀少性的区别，情绪和金钱的区别。经济学的一些问题是比较表面的——它们摆在面上。但问题是比较明确的——是买进和卖出、借入和贷出、雇用和解雇、管理和被管理、原告和被告的问题。固然，这一切都可以归结到快乐和痛苦，可是太根本并且太难以捉摸，因为这一来一切都变成了愿望。集体行动和个人行动的业务实践和价格却系于货币和数量。

再说，边沁的“君主”也不是构成他所谓“社会”的一群个人的习俗或其他集体行动的结果。他的个人是一群人口，不是一个社会；他们是一些“偶然的”个人，不是一种在运行中的机构；他的君主是一个局外人，不是社会的一部分。他的君主显然是很专制的，因为他可以任意制定法律，不受风俗、习惯、公司组织、协会、政党的束缚，这些人们把他放在君主的地位，原来是期待他会照他们的意思办事的。边沁“希望”这位君主应该采取普遍幸福的原则。可是，君主们的行为不是这样。英国宪法起源于征服和习惯法。习惯法起源于人民的习俗，但以国王任命的法官所同意的一部分习俗为限。现在政党替代国王，选任司法官员。集体的企业组织控制政党，而习俗支配政治家和人民，超过痛苦和快乐的支配。

边沁把统治权归结到保障安全，就像他把快乐归结到金钱一样。按边沁的说法，政治经济学又是科学又是艺术。它是快乐和痛苦的科学。它是立法的艺术，运用着快乐和痛苦这个工具，为了“最大数量的财富和最大数量的人口”。[40] 这个目的是一种“终极的原因”；痛苦和快乐各别的制裁是“有效的原因或手段”。[41] 立法者在比较详细地研究国家的幸福的内容时，发现它包含四方面——生计、丰裕、平等和安全[42]。生计和丰裕是政治经济学的范围。安全是法律的范围；平等是次要的，因为在一个从农业、工业和商业中取得繁荣的国家里，在注意安全的条件下，就会有一种趋向平等的不断的进步。“立法者往往有一种倾向，在‘公平’的名义下，遵守平等的原则，人们应用公平的范围大于应用公道：不过这种公平的观念，空洞而不明确，实际上似乎是一种本能问题，而不是一种有计划的打算。”[43]

那么，安全是政治经济学对法律的唯一要求，甚至“自由”也只是安全的一个分支。“个人的自由是一种可以免受影响个人的某种侵害的保障。政治的自由是……免受政府官员的不公道待遇的保障。”边沁认为，自由是摆脱习俗的束缚，以效用为个人行为的基础。在所著《为高利贷辩护》一文中，他说道德主义者的规矩和教训，或是立法者的法令，只能以“盲目的习俗”为基础，如果他们不许人们自由付予和收取自己愿意的那种利率。可是，“习俗”是一种武断的指导。不同的时代和不同的国家，习俗就不同。“双方同意所表现的当事人彼此的利便”，是唯一的标准，可以说明借贷双方各自取得当时情况下最大限度的幸福；我的邻人的习俗或是立法者的命令都不能作为标准。[44]

那么，政治经济学所有关的生计和丰裕的特质是什么呢，怎样在安全和自由的保护下实现呢？边沁说生计和丰裕在于物质的东西，而不在于从别人身上取得的服务。这些物质的东西是在物质制裁的压力下创造出来的，这物质的制裁就是欲望和享受。“直接的立法，丝毫不能增加这种自然动机的经常的和不可抗的力量。可是法律由于在个人劳动时保护个人，以及保障他们在劳动以后可以获得他们勤劳的果实，就可以间接地供给生计所需。”[45]

可是，这些欲望和享受还不仅是生计所需。“……生产了第一步的谷物以后，[它们]……建立丰裕的谷仓，总是日益增多，总是堆得满满的。……这种动向一经开始，……不会因为已经富裕而停止。”

这种富裕在于什么呢？在于由个人自己的劳动所创造的丰裕，不是由于因别人的劳动而付给他们的代价。因为，“社会的财富，如果不在于构成社会的个人的财富的总额，又在于什么呢？”[46]

诚然不错，我们可以说——可是，正如边沁认为社会是由一些独立自足的人类单位构成的，同样地他认为社会的财富是这些个人所有的物质单位的总和。这种总和等于“大量的幸福”。正如货币在快乐和痛苦中消失了，以及稀少性和“资产”在“财富”的概念中消失了，结果产生了一种物质的、财富和幸福的概念，它也许适合一种殖民的或者原始的孤立的农人的时代，也许适合自然资源的丰裕和有形体财产，可是不适合一种社会，在那里人们的财富（“资产”）的取得，系通过市场买卖，和一种由资本家、农人、工人、商人、银行家以及政府的协力一致的行动所支配的价格制度。那么，安全——法律的主要目的——造成一些什么结果呢？

> “单只法律，就已经能造成一种固定的和持久的占有，值得人们称为财产 。单只法律，就能使人们习惯于服从远见的控制，起初觉得痛苦难受，可是，后来也就愉快轻松：单只法律，就能鼓舞人们劳动——现在不必需的劳动，到将来他们才能享受果实。……法律不是对一个人说，‘你工作，我给你报酬’；而是对他说‘你工作， 我制止那些会夺取你的劳动果实的人，使你可以获得你自己劳动的 自然的和充分的报酬，没有我，这种报酬你不能保持。’ ……财产的观念在于一种确立的预期——相信有权力从那对象上面得到照理应该得到的某些利益。……立法者应该非常尊重

这种预期……只要他不加干涉，就是做了对社会幸福有重大帮助的工作。”[47]

因此，安全是保障劳动者对于他的劳动成果取得所有权，是这方面的安全。可是，边沁说，有人反对这种意见，认为劳动者或工人没有财产，并且巴卡里亚说过，“财产的权利是一种可怕的权利，也许是不必要的。”边沁认为，这样有头脑的一位哲学家说出这样的话，出人意料。穷人虽没有财产，却比“在自然状态中”情况好得多。因此立法者

“应该保持实际已经形成的分配。……当安全和平等对立，不能并存的时候，不必犹豫：平等应该退让。……建立平等，是一种空想……要求平等的叫嚷，只是一种借口，为了要隐蔽懒惰对勤劳的掠夺。”[48]

从这些话里面可以看出，边沁的财产概念是土地、房屋、工具这种有形体的财产，由所有人占有供自己使用，而决不是现代社会的那种无形的财产，像市场的便利，以及控制服务的稀少性和迫使对方付出那种稀少性价值，从而取得财产（资产）。他的理论对现代社会完全不适用，在现代社会里，夺取人们的财产（“资产”）是用物价，不是用立法。他对那讨厌的平等原则的理解，不是指讨价还价能力的平等化、机会均等或者公平竞争，而是意味着所有人的物质财产的平均分配。他所想的是原始的土地均分主义。[49] 这样一种“平均的”制度，根据边沁的说法，不仅是实际上不可能，而且想要建立这种制度的愿望的根源，“不是善，而是恶；不是好心，而是坏心。”[50]

因此，我们可以总结地说，边沁的效用的概念里接受了斯密的丰裕而摒弃了布莱克斯顿的习俗和休谟的公共效用，给经济学家们提供了这样一种分子式的理论方法：人是一种被动的 可是自私的生物，受个人利益的推动，这种个人利益被称为效用。社会是个人的总和 ，他们的快乐和痛苦可以用商品的数量进行加、减和衡量。货币是这种会计制度里所使用的快乐和痛苦的尺度 。利己主义不会损害任何人，因为一切都丰裕 。这种苦乐，由于观念的联合，被归结到物质的商品。既然货币是制度的集体行动的人为的创造物，因而是名义的 ，我们在陈述理论时，如果用创造和构成财富的物质劳动单位和物质商品单

位，或是用构成效用和负效用的快乐和痛苦单位，就比较接近那被量度的东西；这样，我们陈述理论就不用集体的单位，一种名义的幸福的尺度——货币，而是用苦乐的大小，它们的作用和物理化学的规律同样地标准一致。政治经济学从习惯法和习俗中只取得无用的传统 和先人的智慧。 它需要法规和法典供给的，只是财产和契约的安全 保障。这种安全必须维持事物的现状，因为任何想要做到平等 的企图，既是不可能，又是坏事。政治经济学的法则，只要安全有保障，差不多和引力定律同样的准确。像物理学的平衡或化学的亲和力那样，这些法则可以机械地推论出来，根据感觉、观念、快乐、痛苦——它们是现行商品的生产和消费的主观的感应 。

在边沁的这种计算法里，有两种因素被遗漏了——稀少性和习俗。其所以被丢掉，是因为受到误解以及不符合当时仅有的两种科学——物理和化学——的规范。稀少性是很普通的，可是和重商主义的政府、垄断事业和公司组织的集体行动有连带关系；另一方面，稀少性就是私有财产本身。重商主义这样被否定了以后，稀少性不是表现于制度的财产的形式，而是表现于一种预定的供求平衡律的物质形式，供求的法则对一些像海洋的波浪一般的流动的个人原子，发挥作用。

习俗被看作习惯法的古老传统——像布莱克斯顿对习惯法的看法，以及有些法律家甚至到现在还有的看法，由于他们认为我们已经从习俗的时代过渡到自由和契约的时代。至于某些习俗，像商誉、同业行规、契约的标准形式、银行信用的使用、现代稳定币值的办法等等——这一切都称为“惯例”，好像习俗和惯例有一种区别似的。可是，除了所要求的一致性和所允许的变化性的程度不同而外，并没有区别。在美国和英国，使用银行支票的惯例，其强迫性不下于在封建领主的土地上服役的习俗。一个商人不能自由使用金银而又不使用支票，等于中古的佃户不能自由去跟侠盗罗宾汉入伙。他空有契约的自由。如果他拒绝收付银行支票，他根本不能继续营业。许多其他的同行业务惯例，也有同样的情况。一个工人，如果别人都七点钟准时上工而他八点才到，就不能保住他的职业。这或是“惯例”或是“习俗”。可是，像银行支票的使用，那种“惯例”和习俗具有同样的强迫性。因为，习俗不仅仅是人类糊涂的时候发生的事情；它是那种预期的交易关系的重复，个人必须遵守，如果希望和别人交易，从而维持生活或者致富。私有财产（休谟把它化成稀少性的原则）本身只是一种不断

演变的习俗；因为私有财产是一切不断变化的交易的重复，这种交易，在现行规则下，取得、让与和允许稀少的或预期稀少的东西的使用权。

边沁和布莱克斯顿寻求过去的习俗。那是确实的，但已经衰弱无能。种种习俗起源于过去。可是也在过去改变，并且现在还正在改变。然而这不是它们的唯一特征。习俗也是一种预期，根据经验，预期某些惯例将来会重复，这一点使习俗具有集体行动的力量，可以使个人行动不得不符合一致的标准，对于这种标准，“惯例”和“习惯”那种个人主义的、非强迫性的名词，永远不如习俗这个名称适用。

情况改变的时候，当然有变化。正是这种变化性使得习俗可能在演变中发展。习惯法本身只是根据当时习俗的对纠纷的判决，各个判决作为一种前例在起作用。在许多矛盾的前例中，法官们有机会可以选择，因而习惯法通过“人为的淘汰”变化和“成长”，这种选择所注意的是未来的后果，而不是布莱克斯顿的上帝的意旨，边沁所谓先人的智慧。

边沁和分子经济学家甚至不把生活标准看作一种习俗，像首先由约翰·穆勒以及人们在现代工资仲裁中也显然采取的那种看法，工资仲裁规定工资和薪俸的级差，就是根据生活标准上的差别。对于早期的经济学家，生活标准是一种物质的最低限度的生存，像维持蒸汽机开动所需要的物质的最低限度的煤。它不是一种习俗，而是生理学。

假使稀少性和习俗这两项因素包括在边沁的计算法以内，他的个人、社会、商品、财富和统治权的概念就会全部垮台。那一来，各个人的活动就会变成一切其他个人的活动的一种作用，而不仅仅是一种物质东西的加和减（生产和消费）。一个国家的总财富，在某一点时间，也不会仅仅是物质的东西的总和。它一定也变成了个人和机构的“资产”，通过一种对各种财物的所有权和生产者的各种活动作适当分配和安排的程序而取得；这些生产者的活动，包括他们个人的和集体的占有、把持、讨价还价和选择取舍的行为。

边沁把习俗作为仅仅是先人的智慧而丢掉，这种习俗，在某些实践中必然会再出现的，例如，在高价勒索、差别待遇和经济压迫中；在机会的不平等和讨价还价能力的不平等中；在公司组织、控股公

司、各种联合中——实际上，在全国经济组织中决定价格和数量的一切好的和坏的办法里都会出现。统治权的作用一定会变成不是仅仅保护物资的生产者和所有者，而是回复到类似重商主义的一些政策，安排和支配个人、联合组织甚至国家的活动，根据政党和最占优势的经济利益集团认为对各种人和对国家最有利的主张行事。

到了心理经济学家的时候，稀少性原则才在经济的快乐和痛苦的心理中，开始取得机能的意义。边沁曾提到"丰裕增加效用递减"的原则，可是，他对这个原则的应用和价格无关，和个人的买卖无关，和业务惯例以及习俗也无关。他的效用递减原则的应用范围，只限于对安全问题以及对个人所有的物质东西的数量不平均问题的讨论。一个富人比一个穷人所有的较多的物品，并不比例地增加他的幸福，在财富分配平均的情况下，比在不平均的情况下，总的幸福量较大。这一原则可能引起一种累进税或遗产税的制度，边沁就提倡过实行遗产税；可是他本人或者其他物质经济学家没有把这个原则应用到心理、价格和市场方面。因此，我们把边沁作为一个物质经济学家，而不作为一个心理经济学家。他的快乐和痛苦只是商品和硬币的副本。

边沁排除习俗和稀少性，而代以货币（假借快乐的名义）和统治权（假借愿望的名义），不仅为古典派经济学家李嘉图以及快乐主义的商业经济学家开辟了道路（后者以快乐替代了货币），而且也为空想社会主义者和马克思共产主义者做了准备工作。空想社会主义者采取了边沁认为应该服从"安全"的"平等"。马克思主义者采取了他的统治权，把它变成无产阶级的专政。习俗和稀少性在他们的理论里都不起作用。

边沁丢掉习俗和稀少性，使经济学和伦理学成为独立的个人的愿望。像洛克和斯密，以及在十九世纪中跟着他们走的那一派个人主义的道德主义者和经济学家，他从事于研究个人的程序，研究个人怎样作出道德的和经济的判断，以及个人的行为。可是，如果我们考虑历史的程序，考虑习俗怎样变成习惯法甚至成文法和宪法，我们就发现那是一种集体的程序，起源于利益的冲突，这一点他不肯承认。因此，我们不从个人出发，而从个人之间的交易以及预期的这种交易的重复出发——从有组织的观点来说，这是运行中的机构，从没有组织的观点来说，这是习俗。每一件买卖的交易是一种集体的程序。拿最简单的情况来说，交易也不能归结为个人单位，而是需要有至少五个

人实际或可能参加，他们分别地相互构成平等或不平等的机会的关系，公平或不公平的竞争的关系，道德的、经济的或物质的力量的关系，以及共同预期在万一发生争执时由一个第五者负责判断，这第五者代表那五个人所构成的集体。

这是由几个有关的参加者共同合作的程序，从而作出经济的和伦理的判断和行为。构成伦理学和经济学问题的个人的"行为"，成为许多个人的重复的和预期的交易，也就是习俗发展为有组织的机构的业务规则。由于没有这种历史的和集体的程序，可以从而得到经济的和伦理的判断，个人主义的经济学家和道德主义者就不得不注入一种天赐恩惠的原则，像洛克和斯密那样，来替代习俗和习惯法，或是，像边沁这样，不得不用个人愿望来解决问题。

可是，我们从交易的观点开始，我们研究的对象就是真实的程序，解脱了洛克或斯密的人格化、休谟的怀疑主义、边沁的物质的类比、布莱克斯顿的神性和先人智慧。每一件交易本身是一种从利益的冲突和对冲突的集体节制中可能产生的利益协调。根据斯密和边沁的意思，它是利益的协调，因为是双方相互服务的互惠的关系。它是利益的冲突，由于双方为了夺取有限的机会，必须竞争，以及各个人在讨价还价的实力上不平等。它是对冲突的一种伦理的节制，通过法令规则和纠纷的判决等集体作用而实现。从这种节制中产生了现行的可是不断变化的机会均等、公平竞争、买卖的平等以及合法程序的理想，这些理想构成合理措施和合理价格那种有关伦理、经济和法律三方面的问题。

因此，产生了意志的（有别于边沁和快乐主义的）价值概念——不是个人主义伦理学的那种传统的意志主义，而是集体的意志主义。这是一种在稀少的机会中进行选择的概念；因此是一种经济的意志的概念，不同于那种内省的快乐和痛苦的概念。这些机会是自己和别人的财产；这种财产依靠共同一致的行动，不仅靠国家的行动，而且靠公司、辛迪加和各种联合组织，它们通过道德的、经济的和物质的制裁，决定个人在选择机会、行使权力和竞争中的安全、服从、自由和暴露。那是一种成员关系、公民关系或合作关系的概念，这种关系服从各式各样以及各种不同程度的集体强制——不同于边沁的一堆个人原子加在一起构成他的假想的"社会"。这是一种既有个人行动又有集体行动的概念，既是管理者又是被管理者——不同于边沁的被动的个

人，受偶然的制裁和一个外在的君主的推动而行动。那是一种布莱克斯顿的习俗、习惯法、例规、先人的智慧甚至愚蠢的概念，这些因素在货币、信用、债务、捐税、业务措施和价格的领域里发生作用——不同于边沁的一群聪明的“闪电似的计算者”，算出“若干幸福”。

---

[1] 边沁并非“最大幸福”原则的创始者——他最先采用普利斯特列学说里的这个原则。参阅包林的《最大幸福原则的历史》一文，见所编边沁的《义务论》一书，1834年版，第1卷，第298页。

[2] 詹姆士·邦纳：《哲学与政治经济学中的历史关系》，1893年版，第218页。卡特·约翰：《法律及其起源、成长与功用》，1907年版，第233—240页；指出了他当时的美国重要的律师反对边沁的幸福原则的原因。卡特赞成大公司合并的新习俗，反对较旧的反托拉斯法。

[3] 包林编：《边沁全集》，1843年版，第1卷，第498页。

[4] 包林编，《边沁全集》，第1卷，第229、230页。

[5] 包林编，《边沁全集》，第1卷，第260页。

[6] 布莱克斯顿的法律学说在我的《资本主义的法律基础》一书中有详细的讨论，本章主要研究边沁，十九世纪的经济学的创始人。

[7] 参阅本书第三章，《魁奈》。

[8] 边沁注意到所谓“最大多数”的最大幸福也许会引起多数的专制，因此代以全体的最大幸福。

[9] 《宪法法典》序言，《边沁全集》，第9卷，第4页。

[10] 参阅本书下册第十章（IV），第4节，《分析的和机能的法律和经济学》。

[11] 《道德和立法》序言，《边沁全集》，第1卷，A1页。

[12] 在美国，比较简单和比较一般的方法是那种常识的方法，改变法律或宪法中所用语词的意义。见包威尔编：《法律辞典》，“假定”（Fiction）一词的注释。

[13] 《政府论》序言，《边沁全集》，第1卷，第243页。

[14] 《边沁全集》，第1卷，第271—272页。

[15] 包林：《最大幸福原则的历史》，见所编边沁的《义务论》，第1卷，第291—294页。

[16] 《道德和立法》序言，《边沁全集》，第1卷，第1页。

[17] 《边沁全集》，第1卷，第2页。

[18] 《政治经济学手册》，《边沁全集》，第3卷，第40页。

[19] 参阅本书图2。

[20] 参阅本书下册第十章（II），《帕累托》。

[21] 《道德和立法》，《边沁全集》，第1卷，第1—16页。

[22] 《边沁全集》，第1卷，第16页。

[23] 詹姆士·穆勒：《人类心灵现象的分析》，1828年版，引文根据1869年版本。

[24] 米契尔：《边沁的幸福计算》，《政治科学季刊》，1918年第33号，第161页。

[25] 詹姆士·穆勒：《人类心灵现象的分析》，1828年版，第2卷，第187—188页。

[26] 米契尔：《边沁的幸福计算》，第170、171页。

[27] 凡勃伦，索尔斯坦：《为什么经济学不是进化的科学》一文，见选集《科学在现代文明中的地位》，1919年版，第73、74页

[28] 《道德与立法》，《边沁全集》，第1卷，第14页附注。

[29] 《边沁全集》，第1卷，第14页。

[30] 《边沁全集》，第2卷，第194页；第3卷，第41、42页。

[31] 《道德与立法》，《边沁全集》，第1卷，第14页；《报酬的理论基础》，《边沁全集》，第2卷，第192页；《政治经济学手册》，《边沁全集》，第3卷，第32页。

[32] 边沁：《义务论》，第1卷，第17、19页。

[33] 边沁：《义务论》，第1卷，第9—12页。

[34] 《道德和立法》，《边沁全集》，第1卷，第15页。

[35] 《民法法典》，《边沁全集》，第303页。

[36] 参阅《经济关系和社会关系图解》。

[37] 米契尔引。《边沁全集》，第169—170页。

[38] 米契尔：《经济活动的合理性》，《政治经济学季刊》，1910年第18号，第213页。参阅邦纳：《边沁全集》，第218页。

[39] 参阅本书第八章（VI），第2、3节，《选择》和《机会》。

[40] 《政治经济学手册》，《边沁全集》，第3卷，第33页。

[41] 《道德和立法》，《边沁全集》，第1卷，第14页。

[42] 《民法法典》，《边沁全集》，第1卷，第302页。

[43] 《边沁全集》，第1卷，第307页；并参阅威廉斯：《卢梭、边沁和康德著作中的平等观念》，《哥伦比亚大学教师协会丛书》，1907年，第13号。

[44] 《为高利贷辩护》，《边沁全集》，第3卷，第4页。

[45] 《边沁全集》，第1卷，第304页。

[46] 《边沁全集》，第1卷，第304页。

[47] 《边沁全集》，第1卷，第307页以下。

[48] 《边沁全集》，第1卷，第311、312页。

[49] 康芒斯等：《美国劳工史》，第1卷，第522页，关于第一个美国劳工党（1829年）的土地均分运动部分。

[50] 《论平均制度》，《边沁全集》，第1卷，第358—361页。

第七章 马尔萨斯

理性的时代终于产生法国革命。愚蠢的时代从马尔萨斯开始。无政府主义者葛德文在1793年倡议法国革命的一些原则应该输入英国。[1] 神学家马尔萨斯在1798年用“人口过剩”的原则和一种对上帝的新观念予以答复。

富兰克林早在1751年就首先提出人口过剩，作为工资制度的原因。[2] 他有一种实际的目的。那是一种理由，抵制英国殖民政策的重商主义，这种政策禁止美洲的制造业。英国不必担心美洲制造业的竞争，因为在这自然资源丰裕的地方，不可能发生一种工资制度。富兰克林从生物学上的稀少性说起，归结到所有权的稀少性。

> “总之，植物或动物的多产的天性是没有限制的，除非由于拥挤和妨碍到彼此的生活资料。地面上假如完全没有其他植物，也许可以逐渐种满和蔓生着一种东西，例如茴香；世界上假如没有其他的居民，几代以后也许可以由一个民族补充它的人口，例如，英国人。……在住满了居民的国家……所有的土地已经被人占有，并且高度地开发了，那些不能得到土地的人就必须替另一些有土地的人工作；当工人多的时候，他们的工资就会低；工资低，维持家庭生活就有困难；这种困难使许多人不敢结婚，他们因此长期替人工作，并且独身。……在美洲土地这样的多，而且这样的便宜，一个懂得农业的劳动者，在短时期内就能积蓄一些钱来买一块足够用作农场的新地，靠这块地他可以养活一个家庭，因而就不怕结婚。……估计现在北美洲有一百万以上的英国人（虽然人们想起来被遣送过来的不足八万），然而在英国也许一个人也没有减少，实际上还多了许多，由于殖民地给国内的制造业提供了就业的机会。……可是，尽管人口这样增加，北美的地方却非常辽阔，需要经过许多代才能把它住满；在人满以前，这里的劳动决不会便宜，没有人会长期……在一种行业里当工

匠，而是去参加新的移民的队伍，定居下来，经营自己的事业……随着殖民地的增加，广大的对英国工业品的需求日益增长，希望无穷的市场完全在英国的势力之下，外国人不能插足。……因此英国不应该过分束缚它的殖民地的制造业。……奴隶的劳动在这里决不会像英国工人的劳动那样便宜。……〔美洲人买奴隶〕因为奴隶可以由主人随意地长期留住，只要有工作给他们做；雇用的工人经常要离开老板（往往在工作当中就走掉），自己去成家立业。……因此这些殖民地一时决不能妨害它们宗主国的依赖劳动和制造等等的行业，这种危险非常遥远，英国还不需要注意。”[3]

富兰克林1751年对英国重商主义者的呼吁，没有受到重视。马尔萨斯到修改他的《人口原理》，准备1803年再版时，才发现这一点。1798年马尔萨斯的议论，不像富兰克林的那样，不是对英国的利己主义作一种无益的请愿；可是，和富兰克林一样的具有一种实际的目的。它的目的是企图消灭理性时代的幻想，并且为现行制度辩解。[4]

法国人已经从逻辑上把亚当·斯密的同情心、利己心、是非的意识和联合行动的否定，结合起来，并且在自由、平等、博爱的名义下，废除了地主、教会以及行会、公司和任何其他组合的一切集体行动。无政府主义者之父葛德文，把斯密的否定集体行动变成了否定国家组织本身，把斯密所谓自然的自由、平等和同情变成了一切人类都同样可以成为尽善尽美，只要消除政府的有组织的强制，虽然斯密还需要政府来保障财产的安全。

五年后，神学家马尔萨斯拿人类的自然罪孽来抵制葛德文的人类的自然平等，希望这一下可以打垮一切以假设的自由、平等和同情为基础的理论体系。他把斯密的为了人类幸福的天赐丰裕，变为天生的稀少，为了要磨炼人类，从“大地的泥土”炼成人类的心灵和道德品格。不仅工资制度，而且邪恶、苦难、贫穷和战争都是由于那天定的原则——人口比生活资料增加得快。马尔萨斯称为《人口原理》，也就是稀少性原则的生物学的基础。这个原理是他所谓“上帝的神奇的作用……为了创造和形成心灵；一种必要的作用，可以激发惰性的、混沌的物质，化为生气；使大地的尘土升华，变成灵魂；使泥土的肉体发出神妙的活力”。[5]

十九世纪的经济学家只采取了马尔萨斯在前半部书里所讲的人口过剩的唯物主义的基础，而马尔萨斯本人认为他的重大贡献却是后半部里他的“道德进化”理论。根据人口过剩的论点，经济学家们向工资劳动者宣传了种族自杀。根据精神方面的结论，马尔萨斯从后来所谓“生存竞争”出发，宣传了人类性格的道德进化。他是第一个科学的进化论者，实际上也是第一个科学的经济学家，因为他的理论不是从假设引申出来的，像斯密的颠倒历史程序，而是从程序本身的研究开始。从这种研究中他发展了经济上的稀少性原则，这是何以达尔文和华莱士读了马尔萨斯的书以后，立刻就得到他们的进化观念。不过他的是“道德起源”。他们的是“物种起源”。两者都从人口过剩出发。[6]

华莱士读了马尔萨斯的书以后立刻就陈述了他论证的程序。[7] 他从实在的 对战争、贫穷、邪恶、苦难的防止出发，不是从预防性的、意志的 抑制出发，后者马尔萨斯称为道德的 抑制。这种非意志的或实在的防止，只产生达尔文和华莱士的“生物学的进化”，那不是马尔萨斯的目的——人类性格的“道德的进化”。

这是马尔萨斯，摆脱了从洛克到魁奈和斯密一脉相传的、那种天赐恩惠和人间丰裕的老观念。马尔萨斯说，我们不应该“擅自从上帝推论到自然”，而“应该从自然向上推论到自然的上帝”，他的思想在我们的思想之上，“如同天在地之上”。在这神定的道德进化的程序中，首先使心灵觉醒的，是肉体的欲望的刺激，因为只有活动能创造心灵。

> “无可疑问，广大人类中倘使没有这种刺激，一定会发生普遍的和危害性极大的麻痹，毁灭一切未来进步的根苗。……为了促使人类充分开发大地，推进上帝的仁慈的计划，天意注定了人口增加的速度比食粮快得多。”[8]

这样，洛克、魁奈和斯密的天赐丰裕变成了马尔萨斯的天定稀少。前者会使人类成为一种懒惰的、愚钝的动物；后者使他们为未来的进步而工作、思想和计划。

可是不仅斯密的丰裕和斯密的利己心，而且连斯密的同情心，都起源于人口过剩。

“人生的忧愁和苦难构成另一种刺激，这种刺激似乎是必需的，由于一种特殊的印象的影响，可以使人的心变得温和而有人道，可以激发社会的同情，可以产生一切基督的美德，并且可以作为大量发挥仁爱心的对象。……似乎很可能，道德上的邪恶对于美德的产生是绝对必要的。”人口的原则“毫无疑问，产生很多局部的害处；可是仔细想一想，也许可以使我们相信它产生更多的益处。”[9]

可是，由此推论，当然一切人类不可能是同样的自由和完善。“社会的中间地带”最适宜于这种理智的和道德的提高。奢侈和贫穷都产生害处，而不产生益处；但是我们没有上层阶级和下层阶级，就不能有中等阶级。“倘使人们在社会里不能希望上升，或者害怕下降；倘使勤劳不能获得报酬，懒惰不会受到惩罚，社会的中间部分一定不会是现在这样。”[10]

马尔萨斯说，“葛德文过分把人当作一种仅仅是理智的生物”——洛克、魁奈、斯密、边沁以及理性时代的其他哲学家实际上也都是这样。把人当作一个“理性的存在物”就像“计算一个在真空中降落的物体的速率”。人是一种“复合的实体”，他的“肉体的倾向作为扰乱力的作用很强。”实际上肉体的倾向通常支配他的理性。[11]

因此，马尔萨斯把情欲引进了经济学，另一方面，到斯密、边沁和葛德文为止的十八世纪的思想家们所谓“感觉”，只是理智的计算器，由理性的人用来计算力量、或然性、供给和需求、最大的幸福和最大的利润。可是，在马尔萨斯看来，

“问题……并不仅仅系于一个人是否可以被说得了解一个明明白白的命题，或者被一种无可辩驳的理由所说服。作为有理性的人，真理可以使他确实相信，尽管他可能决定采取一种违反真理的行动，作为一个复合的实体……饥饿……酒……女人，会驱使人们采取种种行动，这些行动所产生的对社会一般利益的危害，他们完全知道，甚至在他们犯罪的时候就完全知道。”[12]

如果真是这样的话，那么，不仅国家的强制和处罚是必要的，[13]而且私有财产制也是必要的。葛德文的错误在于认为邪恶和苦难

是由于人类的制度，不是由于人类的天性。

> “政治的规章制度，以及原有的财产管理，在他看来，是一切邪恶的源泉。……其实，它们是轻微的和表面的，仅仅是浮在面上的无关紧要的东西，比它们重要得多的，还有那些存在深处的污秽的原因，败坏了泉水，使得整个的人类生活之流混浊不清。……人类不能在丰裕中生活。不能大家同样地分享自然的恩赐……假设苦难和罪恶的一切原因……都消除。战争和争执停止，普遍的仁爱替代自私。”若是这样的话，把他的议论缩短来说，人们结婚就可以不负抚养子女的责任，因为根据平等原则，如果父母不养活他们，社会自会养活。人口因此就会按几何级数增加，而生活资料只按算术级数增加。他接着说：“情况变成什么样呢？……已经消失了的可恨的情欲……将在短短的五十年内重新出现。……暴力、压迫、虚伪、苦难等一切使得现今的社会这样堕落和不幸的各种罪恶和痛苦，似乎是由于那压力极大的环境，由于人性中内在的法则，而与一切人类的规章制度完全无关。”[14]

葛德文的社会“最好叫做惯例”。

> “问题已经不是一个人是否应该把自己不用的东西给予另一个人；而是他是否应该把他自己生存所必需的食物给予他的邻人。……迫切的需要似乎命令人们无论如何必须尽可能每年增加生产物；为了实现这个第一重大的、必要的目的，宜乎进一步分配土地，保障每个人的财物，使其不受最有力的制裁的侵犯。……因此似乎很可能，一种和现在文明国家里的办法差不多的财产制度，应该建立起来，作为最好的（虽然还是不完善的）补救方法，纠正那为祸社会的邪恶。……”[15]

> “没有疑问，”马尔萨斯结论说，“想到使社会不能有很大进步的重大障碍，竟是一种我们决没有希望克服的原因，真令人非常失望。……但是……如果忽视这个问题，也不会有什么好处。……仍然有不少对人类有益的事情需要我们去做，足以鼓起我们最大的努力。”[16]

他后来1821年出版的《政治经济学原理》，是他对李嘉图的唯物主义所作的一种困惑的可是人道主义的答复。[17]

这样，马尔萨斯用深信不疑的说法，重述了怀疑主义的休谟的结论，不仅利己心和私有财产，而且自我牺牲、同情和公道，都是从稀少性原则出发的，这稀少性原则也就是他的人口的原则。从此以后，人的情欲取得一种地位，和斯密的天赋自由以及边沁的理智的苦乐计算法并驾齐驱。达尔文和华莱士都承认得益于马尔萨斯。为了生命和财产而作的政治和军事的斗争，替代斯密的天赐丰裕；同时愚昧、情欲、嫉妒、习惯、习俗、稀少性的地位，超过了理性、自由、平等和博爱。斯密的乐观主义在马尔萨斯自认是一种"人类生活的阴郁的色彩"中消失了，可是，这种色彩他发现确实存在，因为他从人性的无情的现实出发，不混淆事实和对事实的辩解，不混淆现状 和他自己的愿望 ，不混淆自然和自然应该是怎样。本章开始时我们讲到他认为上帝对人类的安排是对的，这种看法不是他的全书的开始。这是社会哲学家在他的《人口原理》里的结论。

这样，马尔萨斯在"理性的时代"崩溃的时候，宣告了"愚蠢的时代"。它从法国革命的无政府主义哲学起，继续到俄国的共产主义哲学，到意大利和德意志的纳粹主义哲学，到美国资本主义的个人主义哲学。"自然"的概念从洛克的伊甸乐园的丰裕改变到达尔文的稀少和适者生存——这些所谓适者之所以生存，不是因为他们在道德上适合，像马尔萨斯希望的那样，而只是因为他们适合了道德的和经济的环境，像休谟所推想的那样。马尔萨斯开始了一种幻想消灭的时代，这个时代有的是商业循环、生产过剩、生产不足 [18] 、失业、大规模的移民、关税壁垒、垄断以及地主、农民、农场主、资本家和工人的政治上和经济上的斗争；这个时代把经济学家分裂为资本主义、无政府主义、共产主义、工团主义各派的理论家；这个时代带来了又一次世界战争，结果引起了革命、独裁、关税壁垒、帝国主义、无益的美国效率以及美国对欧洲的过剩人口的激烈排斥——马尔萨斯的"阴郁的色彩"证实了，甚至浓得可怕。

---

[1] 葛德文，威廉：《论政治正义》，共二卷，1793年版。

[2] 富兰克林：《关于人类增殖和各国移民的探索》，1751年版。引文根据杰雷德·斯巴克斯编：《富兰克林文集》，1882年版，第2卷，第311页。

[3] 杰雷德·斯巴克斯编，《富兰克林文集》，第2卷，第312—319页。

[4] 马尔萨斯：《人口原理》，1798年版，第173页。

[5] 参阅《人口原理》（原文，前引版，第353页）。

[6] 引自《人口原理》，1798年第1版。马尔萨斯在1803年该书再版本中，强调预防性的抑制。经典派经济学家后来在工资收入者要求增加工资时，即采用它来对他们说教。《英国百科全书》中，达尔文和华莱士的条目，表明他们如何受马尔萨斯的见解的影响。

[7] 华莱士：《我的一生》，1905年2卷本，第1卷，第232、240、361页。

[8] 《人口原理》，第350、359、361页。

[9] 《人口原理》，第372、375、361—362页。

[10] 《人口原理》，第369页。

[11] 《人口原理》，第252页。

[12] 《人口原理》，第254、255页。

[13] 《人口原理》，第259页。

[14] 《人口原理》，第176—191页。证实这一论点的许多例证之一：苏联农民在共产主义胜利后，拒不接受缴纳粮食供应城市的命令。

[15] 《人口原理》，第195—198页。

[16] 《人口原理》，第346、347页。

[17] 参阅本书第八章（VII），《李嘉图和马尔萨斯》。

[18] 如卡耳文·胡佛所详述的，德国纳粹政府苦心孤诣做成的情绪哲学是马尔萨斯人口原理原则的一种特殊情况。参阅胡佛：《德国进入第三帝国》，1933年版。

第八章 效率和稀少性

I 物资和所有权

整个十九世纪中，甚至回溯到洛克，“财富”一词的双重意义潜伏在各种不同派别的经济思想的根本。“财富”的意思，既作为物资又作为物资的所有权。我们称为正统派的财富的意义。首先明确辨别物资和所有权的人，是非正统的共产主义者和无政府主义者。可是，正统派始终假设财富和财富所有权是同一回事。标准的例子是商品的意义：商品是被人占有的物质资料。

双重意义的产生，由于财产的习惯意义是有形体的财产。有形体的财产显然随着作为所有权对象的有形体的东西一同扩大和缩小。如果我的小马长成一匹大马，我的有形体的财产就从一匹小马的所有权扩大为一匹大马的所有权。早期经济学家的财产的意义，不包括无形体的或无形的财产在内。他们把无形体的或无形的财产作为商品看待，虽然它们是债务和获利的机会。即使他们用有形体的财产的观念进行研究，对于物资和物资所有权，也不加区别。

物资和所有权的矛盾的意义，经共产主义者和无政府主义者于十九世纪中叶予以揭发，可是正统经济学家，包括后来的心理派经济学家在内，直到现在还继续保持那正统的双重意义。

这种双重意义，迟至1906年费希尔发表他的名著《资本与收益的性质》时，才明白地出现。然而，当时费希尔，只作为他的整个经济科学体系的一部分，随着商品经济学家的一般惯例，把财富解释为“人类所占有的物质的东西”。[1] 他的分析不像以前那样，仅仅说到有形体的财产这个名词里所包含的对所有权的假设为止；他把那双重意义

推进一步，说到它的矛盾的结论。“根据这种解释，”他说，“一件东西，要成为财富，只需符合两项条件：它必须是物质的，又必须被人所有 。”

> “……有些著作家，”费希尔进一步说，“加上一个第三项条件，就是必须有用。 无疑地效用是财富的一种重要属性，但不是特殊的，而只是包含在被人占用的特性之内；因此在定义中是多余的。其他的著作家，像卡南，虽然说明一件东西要成为财富，必须有用 ，却不指定它必须被人占有。他们因此把财富解释为‘有用的物质的东西’。然而这样的定义包罗太多。雨、风、云、大海流、天体——特别是太阳，从太阳里我们得到我们大部分的光、热和能——全是有用的，可是不被占有，所以不是普通所了解的财富。”

这里有两种效用的意义，使用价值和稀少性价值。费希尔所不包括的是后一种意义，他认为这不是特殊的，因为已经“包含在被人占用的特性之内”。这种说法确实很对，可是结果引起矛盾。诚如休谟指出，所有权的基础是稀少性。若是一种东西预期会非常丰裕，人人可以取得，不必请求任何人或者政府的同意，它就不成为任何人的财产。若是供给有限，它就成为私有的或公有的财产。太阳不归任何人占有，可是，由于占有位置良好的地基、工厂和住宅，阳光的有限供给却被人占有专用。大海流虽然是有限的，却由国际协定使三英里以外的海流成为大家可以自由使用的公海。一个国家可能占有它，假如它的海军把一切其他海军驱出海洋。因此，所有权经济学是全世界范围的稀少性经济学。当然，在我所谓技术性的工程经济学和自然科学里，东西必须有使用价值。可是，假如有用的东西不稀少或者预期不会稀少，它们就不会被生产出来，也不会有争取所有权的竞争——它们将不会被占有，不管是私有或公有。因此，我们认为财产价值就是稀少性价值，这个我们称为资产，不是财富；可是财富我们认为和使用价值是同一的，没有供求关系的稀少性的影响。我们承认，这种说法和流行的正统派的“效用递减”学说相反。可是，效用递减的概念的根源在于财富和资产的混淆。

费希尔正确地批判一些其他作者认为一件东西必须“可以交换”才算是财富，因为这种说法会排除公园、议会的建筑物和许多其他托管的财富。“虽然财富必须被人占有，却不必要不断地更换所有人。”当

然，财富之所以被人占有，是因为稀少。所有权的第一条件是稀少；社会的集体行动建立所有权交换的规则。

> “再说，”费希尔写道，“许多著书立说的人，像麦克劳德，完全去掉‘物质的’这个形容词，以便可以包括一些‘非物质的财富’，例如股票、债券和其他财产权利，以及人类的和其他的服务。诚然，财产和服务跟财富分不开，财富也跟它们分不开，可是它们不是财富。把这一切全包括在一个名词之下，必然引起一种三重的计算。一条铁路、一份铁路股票和一次铁路旅行，不是三项分开的财富；它们分别是财富、对此项财富的所有权和此项财富的服务。”[2]

当然，在这里费希尔承认我们所指出的区别。可是，他以前曾把财富解释为必须被人占有的物质的东西（这是铁路）。所有权是权利。

我们甚至可以把这种分析再进一步引申，达到四重的计算。我们把铁路算作一个技术的运行中的工厂，生产一种财富的“服务”，作为使用价值的出产——火车供给的旅行。这是“财富”。我们又算铁路的所有权，作为一个企业组织，规定旅行的价格，从而为所有人取得一种收入。这是资产和所得。可是，我们的“服务”这个名词有双重意义，一种是作为管理的交易的出产，生产出不受价格影响的使用价值，一种是作为所有人的收入的货币价值，由于和出钱购买服务的旅客打交道，从买卖的交易中得来的。

这些意义的重要性在费希尔对一些经济学家的批评中可以看出，这些经济学家，像塔特尔，

> “想要完全脱离具体的东西。他们认为，‘财富’这个名词不适用于具体的东西，而适用于这些东西的价值。有许多的话可以用来支持这种意见。不过，既然问题主要是字句上的，不是要寻求一个适当的概念，而是要为一个概念找一种适当的字眼，似乎不宜脱离经济学家的一般习惯用法。”[3]

实际上，一切会是仅仅字句上的问题，假使不是因为那两种价值，使用价值和稀少性价值，以及结果出产和所得的分别，这种分

别的基础在于物资和所有权的分别，财富和资产的分别。物资生产的技术只是产生出品，不管归谁所有或是由谁享用。财产的权利把它变成所得。这不是一种字句上的分别。这是出产和所得之间的分别，增加产品的技术资本和取得产品所有权以及限制产品供求的所有权资本之间的分别。如果财富的产品（使用价值）的定义已经包括来自此项财富的所得在内，那么，又算一次使这种产品成为所得的财产权，当然是一物两算。可是，它所以成为双重计算的原因，完全由于以前就是一种财富的双重意义——财富和资产。

对于工程或技术经济学的详细内容，费希尔有所说明；可是他的说明是在所得 和所有权 的概念之下，而不是在出量 和入量 的概念之下。他说：

> “各种不同的财富可以区别。由地面构成的财富叫做土地；在土地上的固定建筑物或设备，叫做土地改良；这两项合在一起，构成不能移动的财富，叫做不动产 。一切能移动的财富（除了人本身），我们称为商品 。一种第三类包括人在内——不仅被别人占有的奴隶，而且也包括自己可以做主的自由人。” [4]

这种就劳动力来说把人列为财富的分类，假如所有权、自由和所得这些问题都丢开不谈的话，倒恰恰是工程师的财富的概念，作为从自然力的入量中生产出来的使用价值的出量，那自然力包括人性在内。当工程师们在经济学上有所著述或作理论的推究时，他们的做法就是这样。 [5] 费希尔也引证了许多“把人包括在财富之列”的经济学家：例如，达夫嫩、配第、丘纳德、萨依、麦卡洛克、罗叟、威尔斯特因、瓦尔拉、欧内斯特·恩格尔、魏斯、达尔根、奥夫纳、尼古耳森和巴雷陀。其他的像李嘉图和马克思或许也可以加进去。实际上是马克思给了这种工程经济学它的最好的结论。它是整个政治经济学的一个十分正当的和必要的部分，因为它是生产力和效率的概念，不管财产权或感觉。这些个别的经济学家还没有认识清楚对于政治经济学的两个对立面——效率和稀少性——有加以辨别的必要，也没有机会利用“入量”和“出量”这种工程的名词（有别于商业的名词“支出”和“收入”），使其中的区别明白地显出。把社会作为一个整体，可是丢开财产和有关所有权的支出与收入不谈，这是社会的生产组织，用行为主义的字眼来说，就是命令和服从的管理的交易；它的计量标准是工时的入量和使用价值的出量；它的经济学是效率，它的人是动力机器。

费希尔看出这种把人列为财富的矛盾，可是假如他曾觉察他是同时用两种语言——工程的和商业的——在说话，他就不需要曲加辩解。工程的领域不需要辩解，除了把工程上的道理用在商业经济学或政治经济学上的时候。奴隶如果获得自由，问题就发生困难。费希尔说，

> “不错，自由人通常不算作财富；实际上，自由人是一种很特殊的财富形式，有种种不同的理由：第一，因为他们不像一般的财富那样被人买卖；第二，因为所有人通常高估他自己的重要性，比任何别人对他的评价高得多；最后，因为在这里所有人和被占有的物是一体。”[6]

如果目的是工程经济学，就不需要像这样对人类道歉。工程师本来是把人类的能力和其他的自然力量同样看待。这是“人力”。就工程师本身来说，人力不是被人占有的。然而，费希尔继续说：人，和其他财富一样，是“物质的”和“被占有的”。

> “这些属性，以及其他决定于这些属性的特质，使人们有理由把人包括在财富之内。但是，为了尽量顾到一般习惯，人们作出下面的补充定义：财富（比较狭义的）是指物质的东西，被人所占有，并且存在于所有人的身外。这个定义显然包括奴隶，但不包括自由人。可是，它比起初那种较为广泛的定义难于应用，因为需要我们把介于自由人和奴隶之间的那些人武断地分成不同的等级或种类，例如奴仆、契约佣人、长期学徒以及偿债制的黑人奴隶。……现代社会中的大部分工作者都是‘雇佣的’，就是，受着相当程度和一定时间的契约的束缚；尽管不过一小时，但是在这个范围以内，是不自由的。总之，有许多程度的自由权和许多程度的奴隶状态，没有固定的界线。”[7]

如果把制度经济学和工程经济学分别清楚，这些疑难就不必要了。制度经济学是人对人的关系，可是工程经济学是人对自然的关系。工程师的财富的概念不包括任何有关所有权经济学的问题，所有权经济学是历史的和制度的经济学，研究权利、义务、自由和暴露的演变。工程师的财富的概念，如果它不包括所有权，倒是正确的财富的概念。财富只是使用价值的物质的属性，无论物资、或劳动、或出

产归谁所有，尽管那使用价值 供给过多，以致它们的稀少性价值 减低到没有人想要加以占有的程度。只要工程师仅仅是一个工程师，不受企业家的控制，他会无限地继续生产。今天，他感到诧异，世界上的企业组织竟然会不容许他运用他的能力为人类谋利益。可是，企业家一方面了解，工程师所造成的生产组织的效率越高，财富的生产就越多；另一方面他也了解，从私人的所有权、所得、供给和需求或者偿付能力的观点来说，它们的所有权价值（或是资产）却越少 。

从纯粹工程学的观点来看，一切人类关系只呈现管理的交易那一种局面，工人没有自由权，暂时所有的关系只是命令和服从。国家的总人力就是总入量，总的对自然力的物质的控制就是总出量。可是在制度方面的表现是此项出量的分配 以及维持机构运行的透因 。人们使用着两种计量的系统，工程师的工时和企业家的元。

这种财富的双重意义——物资（使用价值）的出量的工程的意义和所有权（稀少性价值）产生的所得的企业的意义，使我们碰到那种显出企业经济和工程经济的矛盾的局面。那是上面提到的"服务"一词的双重意义。费希尔把服务作为从资本或财富得来的"所得"。"一件工具作出一种服务，如果由于它的使用，促进了一件好事或是防止了一件不好的事。"[8]

> 因此，他说，"一个造纸家……"有竞争者"愿意给他一笔钱，如果他肯关掉他的纸厂。他照办了"，于是"他和他的竞争者所订的契约，对他们来说，构成一种财产；他用作手段 来履行他的诺言的财富，显然是他自己这个人和他的工厂；所作出的服务是人和厂的停止活动。"[9]

根据这种双重的意义，一个纸厂在造纸和不造纸的时候都产生"财富的服务"。用同样的推理，可以说一个砖匠在砌砖或者在罢工的时候，都是实行服务。开动织布机是一种服务，停掉它也是一种服务。限制出产是一种服务，增加出产也是一种服务。增加物品的稀少性是一种服务，增加物品的丰裕也是一种服务。

这些矛盾显然是由于分辨不清，混淆了出产和所得、物资和物资的所有权、效率和稀少性、财富和所有人的资产。出产是一种对别人的服务，不管价格；所得是所有人收入的价格，由于他有权利在所有

权的讨价还价或等待的程序中扣留住服务不让给别人，等待别人肯付出一种满意的价格。所得 是有关所有权的资产的取得；出产 是工程性的财富的增加，或者克伦威尔的公共财富的增加。限制出产不是一种服务——是讨价还价的能力。结果的稀少性不是一种服务——是一种取得的手段。效率是一种服务，即使它得不到任何代价。

当财富、资本、所得、服务的解释含有这些矛盾的意义时，在这种定义的基础上只能建立含糊的社会计划。它们混淆了效率和稀少性、生产和所有权、出产和出产的限制、工程经济和企业经济、私人所得和社会出产、资产和财富。

然而，有一种不同的意义，在这种意义上私人所有权对社会有一种服务。那不是由于生产 ，而是由于生产的调节 。调节的工作总必须有人来做，或者由共产主义的限额或者由资本主义的私利。

这种双重意义可以上溯到魁奈和所有的正统经济学家，它混淆了效率和稀少性的意义。若是工程师本身不顾下跌的价格，任意地继续生产，控制工程师的企业家就会下命令限制这种商品的产量，并且尽可能改变方向，生产其他不在跌价的商品。如果农人发现小麦的价格下跌，而猪肉的价格上涨，他把他的劳动力从种麦转移到养猪。他生产肥猪，可以供给一种比较迫切的需求，生产小麦，只供给一种较小的需求。[10]

这实在是一种对社会的服务，如果做得好的话 。十八世纪的经济学家相信，完全靠私有财产和利己心就能做好生产的调节 。可是，他们不得不靠神的恩惠来指导利己心，同时靠世间丰裕，使利己主义无害于人。十九世纪的唯物主义 经济学家相信私有财产和利己心能做好调节，可是，他们不得不引用一种仁慈的"自然"法则、一种高于一切的自然权利，或者类似牛顿的平衡律的说法。若是这些还不够，他们就不得不回到十八世纪，求助于上帝和爱国心。[11]

可是，十九和二十世纪在每一点上都和他们相反。萧条、稀少和苦难变成跟繁荣、丰裕和幸福同样是由于自然和神意。因此，他们和一切其他的人转而求助于各种集体行动，代替上帝或自然，以便调节或控制私有财产和利己心。他们体会到科学家或工程师在控制物性的

工作方面，实在已经做得很好。他们必须从集体行动中，寻求控制人性的方法。

然而，他们假借一种理想化的社会和理想化的人性，在神或自然的引导下趋向一种假设的不断的繁荣 [12] ，对于某些明显的事实，硬说其中有一种理想的 由私有财产和利己心调节 生产的原则。所有人不知不觉地对社会做出一种服务，他们适当支配和经济使用社会的生产力量，不使 一种东西的生产超过 需要，而致其他东西的生产不敷需要。

因此，引起了生产的双重意义，混淆了生产和调节生产，作为一种社会服务；这是混淆了效率和稀少性。精明的企业家或所有人是"生产的"，意思是说他们调节生产，适合于价格变动 一般所表现的供给和需求。可是，科学家或工程家是生产的，其意义在于扩大人类对自然力的控制，不管价格 。

正因为把生产力作为扩大供给和调节供给这种双重的意义，我们代以比较现代的说法，用各种交易中的活动来解说。活动需要讲到时间、速度、比率、周转、重复等等。在这里我们分析为效用的原则和稀少性的原则。效率的意思，用管理的交易来说，是每单位入量（工时）的出产率， 因此增加控制自然的力量，而不管所生产的总量。稀少性的意思，用买卖的交易来说，是从别人那里得来的所有权收入对所有权支出的比率，用元为计量标准。效率差的意思是一种较慢 的每单位入量的生产率 ； 讨价还价的能力弱的意思是一种较小的 每单位支出的收入率 。

速度、周转率、有形的和无形的供给等等时间 概念，引起了术语上的改变，从生产改到效率，从供求改到稀少性。这样加入了时间因素，使得对社会的两种服务的区别比较清楚。效率有助于增加物品的丰裕，或者减低工时成本或者减少劳动钟点。稀少性把出产分配给那些能偿付代价的人，使那些不能偿付代价的人得不到东西，或者增加劳动钟点，或者减少那没有平等的讨价还价能力的工人的工资。 [13]

这里对效率和稀少性分别抽象地讨论，为了加以辨别。实际上，两者相互限制，根据限制的和补充的因素的原则。 [14]

II 真实的和名义的价值

以上的讨论是为了说明所有的商品经济学家，无论是古典的客观派或是快乐主义的主观派，都默认财产制度，作为他们在财富的定义中的出发点，结果产生了马克思和普鲁东的革命派以及稀少性和效率的混淆。如果改用"活动"来说，财产的概念，包含它的买卖的交易关系中的权利、义务、自由和暴露，就是稀少性的意志的一面；物资，包含它的管理的交易关系，就是效率的意志的一面。一种同样的意志的和物质的混淆贯串在真实价值和名义价值的意义里。区别的关键在于什么东西被认为重要或不重要，以及当一切在变化的时候，什么东西似乎是真实的。我们在第二章里曾经谈到，每一派经济思想在今天都有它的信徒，因为各派选择整体的一部分，在这一部分的基础上建立它的理论体系，而认为其他部分是自明的或者不重要的。实际上，每一个政治经济学研究者在他自己的心里重复各学派的历史演变，经济学说史的研究不是一种学究式的好奇考古——而是重述我们自己的思想的进化。

在我们的文明中，事实上个个人作为一个重商主义者开始他的工作生活，因为钱是他赖以取得生活的习惯的和最重要的工具。他能得到的钱越多，越是富有和成功；一个国家能从别的国家得来的钱越多并且需要付给它们的钱越少，似乎越是繁荣。他始终是一个重商主义者，若是他事业成功，若是国家繁荣。一切有价值的东西都用钱来衡量。

可是，他若是有思想或者事业不成功，或者国家不景气，或者债务国不能偿还，他就开始疑问，钱或货币背后的真实价值是什么，或是什么东西比货币更重要？然后他开始辨别货币是名义上的价值或者制度上的价值，另有一种东西是真实的价值。这里他的疑难问题开始了，实际上所有伴随重商主义或者信奉重商主义的各派经济思想，都陷入了个人在区别真实价值和名义价值或制度价值时所碰到的迷惑。

我们所谓真实价值的意思，是不是各有关方面之间因为没有强迫或欺骗而做到的公平合理的价值？若是这样的话，名义价值就是实际

价格，而真实价值是应该成为价格的东西。这是以托马斯·亚奎纳为首的神学派的答案，也是现代制度学派的答案。

或者我们所谓真实价值是不是指一种“自然”价值，这种价值自会实现，假使没有垄断或者没有政府的干涉，让一切价值决定于劳动和资本的完全自由的竞争？若是这样的话，名义价值就是稀少性价值，而真实价值是以劳动为价值的唯一尺度所应得的价格。这是斯密、李嘉图和马克思以及亚奎纳的答案。

我们所谓真实价值是不是指我们从消费中所享的快乐，或者在生产中所受的痛苦呢？若是这样的话，名义价值就又是实际的货币价格，而真实价值是我们的满足或者牺牲。这是心理学派和亚当·斯密的答案。

我们所谓真实价值是不是指我们用钱可以买到的商品的数量呢？若是这样的话，名义价值就是货币价值，而真实价值是付出货币所换得的商品和服务的数量。这是现代经济学家的意义。

最后，名义价值本身对于那必须立刻偿付债务或者购买食粮、而他的产品或劳动卖不出足够的钱来的人，却是非常真实或现实的价值。这是一切商业经济中的意义，并且是人们何以是重商主义者的原因。

当我们碰到这些不同的真实价值的意义总是和制度学派或者货币的名义价值的意义形成对比，并且发现各派商品经济学家在名义价值的意义上意见一致而在真实价值的意义上意见分歧的时候，我们就认为必须进一步探讨名义价值和真实价值的这些意义。经过仔细分析，我们发现他们所谓名义价值实际上是指稀少性价值，这种价值依赖财产的制度，它的计量标准是另一种代表稀少性价值的制度的单位——货币；所谓真实价值是指人们认为重要的无论什么东西，包括货币本身在内。他们既假定稀少性作为一种不变因素，在碰到任何异于这种不变状态的变化时，就叫它名义价值。

困难在于习惯的稀少性尺度的不稳定。它也许是黄金、或是纸币、或是信用。金元在使用价值的物质方面被稳定为二十五点八喱，成色百分之九十，可是，它的稀少性价值是平均购买力。现代的指数发明以后，才可能量度货币在稀少性价值上的变动。各种商品，包括

货币在内，有它自己的不断变动的稀少性价值。稀少性本身是一切买卖的交易中人们所需要的总数量和所能得到的总数量之间一种时刻变动的社会关系。这种所需要的和所能得到的数量被人含糊地叫做需求和供给。可是我们没有方法直接地量度需求和供给。我们只能量度供求对交易的影响。类似热度或重量的测量法。我们测量热度的变动，间接地测量它对一种由人们在上面分成固定的长度单位的水银柱的影响。同样地，我们测量稀少性的变动，根据它对一件稀少商品的价格的影响，这里所用的单位是美元和美分。

可是，这种单位本身不是固定的，像长度的单位那样。这种单位比较近似重量的单位，重量单位在海拔高处的分量轻于在标准海面，而必须用数学方法算出它们的海面等数。货币的单位也是这样。它的变动性必须根据某一时间，例如1913年或是1926年的一种假定的平均购买力水平，加以订正，然后它的稀少性的变动和它的平均购买力的变动（高于或低于那基准水平）成反比例。从这基准水平出发，个别商品的相对稀少性的变动，成为它们的价格对平均数的“离势”。

因此，平均购买力是一种统计的说法，用它来替代，就可以不必辨别名义价值和真实价值。它只是货币的稀少性价值的计量单位，货币的稀少性价值对平均购买力作反比例的变化。价格上涨时，货币单位的价值下落；价格下落时，货币单位的价值上涨。用作基线的是这种平均数，不是任何真实价值的观念，以平均数为标准来量度个别价格的离势。这是一种计量方法的学说，不是一种真实价值或名义价值的学说。

例如，统计家以1913年的货币平均购买力作为一百，用个别商品对平均数的离势来量度它们的相对稀少性在1913年以后的变化，不管这变化是由于什么原因 。在以后一段时期内，也许一些同样商品的价格的平均数上涨百分之十，这表明货币的稀少性，和一切其他稀少性的平均数比较起来，已经降落百分之九。

早期的经济学家没有平均和离势的指数这种数学的方法，他们寻求一种东西，不仅要比货币较为稳定（货币无论如何只计量名义价值），而且要更真实地计量真实价值。起初，他们根据自然丰裕和自然恩惠的学说，认为稀少性不是自然的，而是重商主义政策硬造成的种种人为的稀少。重农主义者改用自然的不同的生产能力，作为商品

的真实交换价值的决定因素。亚当·斯密代以平均的一般劳动量，这种劳动，财富所有人可以用他的钱或者变成钱的财富购买。对他来说，平均的一般劳动不仅是一种稳定的价值的尺度，而且计量别人的劳动可以为自己从自然资源中取得的商品和服务的真实价值。

斯密的观念乍看起来似乎很有理由。我们在必需品、便利品和奢侈品上真正享受的程度，显然决定于我们所能支配的别人在给我们服务中所费的劳动的数量。可是这个观念显然不足以区别清楚斯密主要所想的那种人为的稀少性。独占事业的所有人，比在竞争的企业中，能支配较多的劳动，如同他能支配较多的钱一样。

李嘉图纠正了这一点。真实价值不是我们所能支配 的得自别人的劳动的数量，甚至不是商品的数量，而是生产商品和服务所用的劳动的数量；另一方面，他的名义价值是按照不断波动的货币价格生产出来或购买得来的商品的数量，或是贸易的独占和限制所造成的人为的稀少性。

这种说法好像又是真实的。凡是有价值的东西都是劳动所生产。实际上，李嘉图把这种生产的劳动成本，叫做"价值"。他显然假设这是唯一的"真实价值"。它适用于金银以及一切商品和服务，可以区别纸货币和真实货币以及人为稀少性和真实价值。假使没有政府造成的纸币并且没有人为的限制或特权，一切东西，包括金属货币在内，就会比照它们的生产所费的劳动数量，相互交换。其实，这是李嘉图以前五百年学院经济学家的学说，经过了修改。商品和服务，假使没有人为的限制、没有强迫、没有欺骗，一定会比照它们的以劳动成本为尺度的真实价值交换。劳动（不是工资）成本较高的商品，比劳动成本较低的商品，具有较多的价值，因此相等的劳动交换相等的劳动。

这里，李嘉图把真实价值的意义从对劳动的支配改变到生产的劳动成本，因而驳倒了重农学派和亚当·斯密的谬论，以及到今天还存在的那种错误见解，所谓在农业里自然 是生产的。他又揭露了那有关的错误见解，认为在制造和运输里自然是生产的。实际上，一切使用价值是劳动的产品这种理论，和所谓自然帮助人类生产财富，因而自然也是生产的那种通常的假设是相反的。我们看到自然的力量到处发生作用。蒸汽机、瀑布、地力、酒的年代越多越好并且价值越大等等，都是自然的力量在起作用。说人和自然是生产的，似乎只是常识的说

法；至今人们还不了解，在驳倒这个观念上，李嘉图是最伟大的经济学家。

他不过是把出量和入量的比率的解释颠倒过来。我们可以称他们神学经济学家的那些人认为出产由自然的帮助而增加，以李嘉图为首的一班我们现在可以称为效率经济学家却认为出产率增加是因为人类由于新发明的帮助，克服了自然的阻力。在关于人对自然的关系方面，老的见解远溯到洛克、魁奈、亚当·斯密和马尔萨斯的神学的假设，和李嘉图的唯物主义的假设成为对比。自然是对人有益的，因而在财富的生产中帮助人类，还是对人不利，因而在财富的生产中给人类造成阻力呢？无论哪一种情况，自然的助力或阻力只是程度的差别。自然在某些方面比在其他某些方面，对人帮助较多或者阻碍较少。如果使用同量的劳动，一英亩肥沃的土地出产二十蒲式耳，一英亩边际土地只出产十蒲式耳，神学派经济学家就会说在前一英亩土地上，自然的生产两倍于在最差的一英亩上。可是，以李嘉图为首的效率经济学家却会说：在前一英亩土地上，自然的阻力只是在最差的一英亩上的一半。或者，如果电力在不到一秒钟的时间内把一件消息传递了三千英里，而蒸汽机却需要四天，神学派经济学家就会逻辑地推论，自然用电力帮助人类比它用蒸汽的膨胀力帮助人类更多。可是，效率经济学家一定说人类发明和使用电力时比发明蒸汽机时，控制自然的能力更大。这是同样的、出量对入量的两种数学比率的比较，但一种把它解释为自然对人类不同程度的助力，另一种却解释为人类对自然的不同阻力的控制能力。

李嘉图明确了这个区别，他的分类不把机器和地力作为资本或土地，而作为人类劳动的增加了的生产力。[15] 我们说一块沙漠土地不生产，意思是说人类耕种沙漠土地不能生产庄稼。土地不是生产的。只有人的脑力、体力和管理的劳动是生产的，他找寻他的劳动可以生产较多成果的自然地点和自然资料，并且设法取得所有权。如果重农主义者和亚当·斯密把自然和仁慈的上帝看作同一回事是对的，那么，神就是对某些人无代价地给予财富，而强迫别人为他工作。如果李嘉图是对的，那么，自然就是人类为了自己的利益力求占有和控制的物质力量，同时级差不是由于上帝，而是由于财产的制度，这种制度保障某些所有人，使他们可以保持超出边际土地的级差利益。人们企求占有的，不是自然的生产力，而是自然的级差的阻力。这一点马克思

很了解，他认为地租是一种私有财产的问题，不是自然的生产力的结果。

可是，李嘉图的真实价值的概念在细节方面没有发挥完备。这一步工作是由马克思来做的，他用工时替代李嘉图的工月或工年，这使得从生产力到效率的转变更加清楚。从此，我们就能看出共产主义和资本主义的根本区别在于所用的价值计量单位不同。共产主义用工时为价值的尺度，因此是一种"级差效率"学说。[16] 资本主义用元为价值的尺度，因此是一种"级差稀少性"学说。

这里的分别可以在前面已经提及的财富和资产的差别中看到。一个大制革厂的厂主在1921年发现，由于平均价格下跌，他的皮革的价值突然减少了百分之五十。他不得不借款五百万美元，抵补他在资产上的损失。可是事情的矛盾是，他所有的机器、建筑物、生皮、制革以及整个厂的效率等形式的"财富"，在数量或质量上却完全没有减少。对李嘉图和马克思来说，财富的真实价值是生产中所需要的劳动。这并没有减少。但是，资产的价值是名义价值，因为它只是财产的制度，这种财产的价值是按照他卖出皮革所能得的价格计量的。

当然，在这里名义的和真实的之间的区别打破了。资产在一种意义上和财富在另一种意义上同样的真实。我们放弃名义的和真实的这两个名词，只在现代统计经济学家所用的意义上加以采用；我们代以制度的名词稀少性价值和使用价值，以便适合事实。使用价值是劳动（体力、脑力和管理的）所生产的财富，不 随着价格下落而减少，也不随着价格上涨而增加。它的变化性是消耗、减少、折旧、陈废和新发明。可是，稀少性价值是换取合法控制权所付的代价，用货币为计量的标准。价值本身是资产，或者所有权的价值；是使用价值数量乘 货币单位（美元）价格的一种货币单位倍数。[17]

这种复合的价值的意义不是名义的，也不是真实的。它是统计和会计。它不回答这个问题：按照我们的根本真实的观念，什么是真正有价值的东西。它只是一种习惯的公式，把两个变化性很大的数值，使用价值和稀少性价值，结合成另一个变化性很大的数值，"价值"。因此，这种价值的意义关键在于所用的计量标准，而计量标准不是根本的或终极的——并不说明真正真实的东西——它只是数字的语言，

用人为的单位来表示，这种单位不是天生的，而是为了便利交易，由集体行动规定的。

这样，我们把计量标准论和实在论分开。以后我们可以根据我们的伦理的假设，用我们认为重要的结论来解释计量标准，不管那些结论是属于共产主义、社会主义、资本主义、无政府主义、法西斯主义、纳粹主义、工会主义或是这样那样。李嘉图和马克思创立了他们认为是真实价值的东西，可是那不过是工时的单位，用来量度人类从自然资源中创造使用价值的能力的效率变化。

李嘉图没有详细分析他的劳动的意义。劳动似乎是一种商品，像马和机车那样，由资本家买卖、加燃料或是饲养。可是，马克思纠正了他的说法，不仅把劳动解释为社会劳动力，而且作为脑力、体力和管理的劳动。然而，马克思和他的信徒，像李嘉图那样，继续强调体力劳动。直到有了十九和二十世纪的革命性的发明以及比较晚近兴起的科学管理以后，脑力和管理的劳动才在生产学说上取得比体力劳动更重要的地位。因为，一部自动的机器，或者自动设备的工厂像面粉厂，或者现代农业机器，甚至被保养的地力，不过是以往世世代代的脑力劳动在今天科学家和工程师的心里重现；此外还有什么呢？它们是千百年的脑力劳动的结果。据说有二十万种化学合成品是自然所不知道的。这些主要是脑力劳动的出产，因为脑力劳动战胜自然的阻力；体力劳动者本身必须是脑力的，否则猴子也能做他们的工作。管理的劳动也是脑力劳动，加上那规定命令和服从的范围的制度。

这种体力、脑力和管理的劳动在发展中的重复和调和，可以叫做“社会人力”或者马克思的所谓社会劳动力。这个名词是为了给予脑力和管理的能力应有的重要地位，和体力劳动并列。它的目的是区别工程经济学和所有权经济学，这一点马克思第一个加以明确的辨别。它并不决定产品的交换价值，如马克思所说的那样，因为交换价值决定于稀少性和讨价还价的能力。可是，这个名词表示那在战胜自然阻力、创造社会使用价值中起作用的人力。

我们因此有两种“人类能力”的意义——生产的能力和讨价还价的能力。生产的能力是创造财富的脑力、体力和管理的能力，而讨价还价的能力是所有权的能力，用来把持住产品或生产，等待转移财富所有权 的谈判达成协议。一个创造使用价值，另一个决定稀少性价值。

两者都是人类的能力在行动，虽然从社会的意义来说是分不开的，却能用劳动的分析或分工加以区别，并且可以分开地计量。

III 平均

首先，我们怎样创立一种单位，用来计量一切使用价值的总数量？这种计量单位数以千百计，例如小麦的蒲式耳、建筑物的尺寸、衣服的套数、铁的吨、土地的英亩、电力的千瓦时等等，各种单位不知多少。可是，有一种单位对大家共同适用，就像货币对大家共同适用一样，这个单位，照李嘉图和马克思的说法，是生产那些东西所需要的劳动力的单位。

这个单位是一种时间单位也是一种数量单位。它量度一种程序。它把经济学从"静力学"改变到"动力学"。李嘉图没有指定一种特殊的时间单位。他使用了工年、工月或工日。马克思把这种单位定为工时，从而制定了现在已经成为科学管理的单位，用来计量个别劳动者或者一个工厂或一个国家里所组织的一切劳动。

可是，马克思的工时是一种平均 工时。关于"平均"的使用，有两种相反的错误见解，可以叫做个人主义的和共产主义的谬见。这两种谬见应该加以研究，因为在经济学里我们使用许多的平均。元的价值是它的平均购买力的反数。劳动的效率是它的平均生产能力。经济学里需要平均，因为我们所研究的是大量的动态，平均是普通日常谈话的习惯说法。然而，所谓平均只是心里存在的一种公式。并没有一个平均人或是平均购买力那种东西。只有个别的生产者和个别的价格。因此，个人主义的错误见解完全否定平均的使用，因为，只有个别的人或个别的价格有真实的存在，科学不能研究虚构的东西——它必须研究具体的真实。

可是，我们使用平均，并不硬说它真正存在。我们使用它只作为一种心理上的公式，为了研究和行动。作为一种公式，它的效力靠它适合当前的问题。牛的平均和人的平均对于某些目的也许不是一种有用的平均。可是，人类的平均寿命是人寿保险的根据。

共产主义对平均的错误见解恰恰相反。它完全抹杀个人，把各个人变成整体的若干单位部分。在这种错误见解的基础上，马克思构成他的社会劳动力的概念。个人本身消失了，而作为整个社会劳动力的单位部分的倍数或分数重新出现。普通劳动者工作一小时是他在全部工作中的单位部分。熟练工人有两三个单位部分，儿童有成人的一半，妇女有三分之二等等。个人主义的谬论否定了平均，因为只有个人真实存在；共产主义的谬论否定个人，因为只有社会劳动力是真实的存在。

可是，个人确实存在，他们作为社会的人力而存在。这是我们用一个运行中的机构来比喻的意思。他们作为交易的参加者而存在。他们的参加管理的交易是"运行中的设备"，用他们的社会劳动力生产出使用价值。他们的参加买卖的交易是他们的"运行中的业务"，各人在世界的社会人力所生产的使用价值中取得一份。他们参加管理的交易的结果是他们的共同的效率。他们通过买卖的交易，对他们的产品进行分配，这种分配决定于彼此对稀少性的控制。

那么，如果我们要比较一个工厂和另一个工厂的效率，或者同一工厂在不同时间的效率的变化，或者一个国家和另一个国家的效率，显然我们必须创立一种心理的单位，平均工时。如果我们要比较参加者所取得的份额，就必须创立另一种心理的单位，货币的平均购买力。

马克思的共产主义的谬见使得个人消失，认为只有社会劳动力是真实的存在，我们加以研究，发现他不知不觉地在构成一种加权的平均 。熟练技工算作三，普通工人算作一，女工算作零点六六，童工算作零点五。个人不是真正消失，但是在一种加权的平均 中，我们给予他们不同的用数字表示的价值。共产主义的谬见使一种加权的平均成为真实的存在。这种虚妄的说法有时候被称为"形而上学"或是"真实化"一种心理的公式。它是轻信的人们和毕达哥拉斯的信徒的一种普通错误，他们认为数字是真实的存在并且解决了争论。

可是，在构成加权的平均中，可能有一种更重要的错误。那是效率和稀少性的混淆。对年俸二万美元的总经理，进行加权，应该二十倍于他的每年工资一千美元的速记员吗？假使我们在制作一种平均所得的公式，这是正确的加权。可是，如果我们是制作平均效率的公

式，那就说不出是不是经理的效率高于那速记员。他们做的工作不同，不能比较，然而各人都是整体的一个不可缺少的部分。我们知道经理拿的工资较多，可是，这也许是因为经理的人才比较稀少。假使经理和速记员同样的多，他们的工资大概就不会较高。这一点对带着“白领”靠薪水生活的职工来说，可怜已经是非常明显。科学家或发明家的脑力工作创造了机器或计划，增加工厂的效率，他们的贡献也许超过其他的人全体的工作，可是所得的工资少于经理，因为科学家和发明家比经理多或者讨价还价的能力不及经理。关于他们的比较效率，我们只知道他们对于那特殊团体或者整个国家的社会人力的有效率的运转，都有必要。因此，我们构立一种简单的平均，把每个人作为“一”。实际上，在做同样工作的时候，个人可以和其他的个人比较。可是，在工作不同的时候，唯一可以量度的差别是他们的工资，工资量度相对的效率。因此，平均工时单位是一种简单的平均，把每个人作为“一”。

不同的企业如果生产不同种类或不同质量的使用价值，我们也不能比较它们的效率。我们不能比较一个汽车厂的效率和一个服装厂的效率。我们可以用“美元”来加以比较，但这样就变成比较赚钱的能力或是讨价还价的能力，离开了效率。我们只能比较生产同一种类或同一质量的产品的不同企业的效率，或者比较同一企业1920年的效率和1929年的效率。

这种用平均来比较的方法是否有用，最后决定于我们对政治经济学本身的概念。经济学是一种程序 呢，还是各种势力的平衡 呢？是静的，还是动的呢？如果它是一种程序，那么我们所量度的是变化 。这是指数、平均和离势的问题。量度效率上的变动，工时 是恰当的单位。量度相对稀少性上的变化，美元 是恰当的单位。一个表示脑力、体力和管理的劳动的平均生产能力的变化；另一个表示货币的平均购买力的变化。

创立了平均工时作为一种计量单位以后，怎样把公式应用于生产程序呢？马克思是第一个人分析了这种技术的社会程序，这个我们现在叫它效率 ，可是他叫它“剩余价值 的创造”。 [18] 马克思创立了两种概念，“不变资本”和“可变资本”，以便发挥他的剩余价值的观念，可是，总的来说，根本不过是效率的概念。他说：

“……生产资料与劳动力，不过是原资本价值放弃货币形态，转化为劳动过程各种因素时所采取的不同的存在形态。

转化为生产资料（即原料、辅助材料与劳动手段）的资本部分，在生产过程中，不会变动它的价值量。所以，我把这一部分叫做不变资本部分，或简称为不变资本。

反之，转化为劳动力的资本部分，却会在生产过程中，变动它的价值。它会再生产它自身的等价，并在这以上生产一个超过部分，一个剩余价值。那是可以变动的，可以大可以小的。这一部分资本，会继续由不变量，变为可变量。因此，我称它作可变资本部分或简称它为可变资本。这两个资本构成部分，从劳动过程的观点看，是当作客观的因素和主观的因素，当作生产资料和劳动力来互相区别；从价值增值过程的观点看，就是当作不变资本与可变资本来互相区别。”[19]

人们不应该推论，马克思所用的“不变”和“可变”这两个名词，意思有些像古典经济学家的“固定”和“流动”资本。他所谓“不变”资本，意思是指固定资本的折旧 和陈废 结合上“流动”资本中转移到工厂或农场的生产物里去的一部分。这样，用他的例证来说明，一套机器形式的固定资本的全部价值也许是一千零五十四美元，可是，在若干产品的生产中机器的耗损只是五十四美元。这种耗损的价值就是他所谓“不变”资本，资本家在生产中的垫支。假定说，一个资本家像这样在生产过程中垫支五百美元。这个数目被分为：“不变”资本四百一十美元，“可变”资本九十美元，生产过程完毕后，原来的资本已经从五百美元（C）增值到五百九十美元（C^1）。那增值部分九十美元是“剩余价值。”

可是，那不变资本（四百一十美元）本身包含三个组成部分，原料的价值，三百一十二美元；辅助材料的价值，四十四美元；机器耗损的价值，五十四美元。我们把这些叫做原料和损耗。那全部价值四百一十美元是他为了价值的生产而垫支的不变资本。

既然所使用的机器的总价值假设是一千零五十四美元，而生产过程中所耗损的只值五十四美元，还有残余的价值一千美元，“仍然保存在机器中”。耗损的价值是“不变的”，正因为它不是“固定的”。它“流动”，就像原料的价值流动一样。所谓“流动”，他的意思和魁奈一样，是指“价值”的转移 ，不增多也不减少。根据同一理由，材料（原料和

辅助材料）的价值是“不变”资本。这些价值的总和四百一十美元，在生产过程中，毫无变动地被“转移”到生产物中去。

可是，购买劳动力所付出的那九十美元是“可变”资本。它是可变的，因为它是活动的力量，不断地把不变资本改变为一种“可变的量”。他把这种活动的过程叫做“主观的因素”，而“生产手段”（材料和耗损）是过程中的“客观的”因素。从资本家所购买的“资本的要素”的观点来说，客观的因素是生产手段和劳动力；从“创造剩余价值的过程”的观点来说，这些同样“要素”是“不变的和可变的资本”。

扩充到一个时期的整个社会程序，马克思认为就是材料和耗损的那种“不变”资本，用光全部“残余的机器”（比照他的例证来说，是一千美元），把它的价值转移到全部社会生产物里去。这样，所谓“固定”资本，通过“耗损”的概念，被马克思变成了和“材料”一样的“不变”资本的概念，因为两者的价 值都转移到社会产品里去，不增多也不减少。

这种社会程序，我们将效法晚近的经济学家，把它叫做“社会技术周转”。马克思的理论的基础显然是回到魁奈的“流通”的概念，这种概念斯密已经悄悄地放弃，代以分工。[20] 他把“价值”这个名词，像李嘉图那样，看作等于把材料和耗损的“不变”价值转移为生产物的价值的整个社会程序中生产物里所包含的劳动力量，这种价值我们把它变成他的社会使用价值的出量 ，相对于他的社会劳动力的工时的入量 。这又是现代的效率的意义。

显然，这里效率的概念是他的“剩余价值”概念的起源。如果使用价值的“出量”被称为“价值”，因为它是劳动所创造并且用工时来计量，而“入量”被称为“可变资本的价值”，因为它是在生产程序中供给工人生活的工时成本，那么，出量和入量的差额也许可以称为“剩余价值”，因为它属于雇主，不属于工人。

马克思的一个难题是，怎样处理工厂外面 所发生的变化。他的创造剩余价值的程序只发生于工厂或农场里面生产进行的地方。他对于这种外面的势力，用两种理由解说：社会必要 劳动时间，以及不变资本和可变资本之间的不变的比例。

他给予“必要劳动时间”一种双重意义，并且为它辩解。[21] 一种是生产全部社会生产物的价值所必需的劳动时间，包括“剩余价值”在内。这会包括由于耗损而用光“固定”资本所需要的时间。另一种是仅仅生产他的劳动力的价值，就是他的生活资料的价值，所需要的劳动时间。不管就哪一种情况来说，“社会必要劳动时间”都受社会条件的限制。

这些在个别工厂外面的社会条件，我们依照他的说法，可以区别为三重的：自然条件的变化，发明和陈废的变化以及一般物价水平的变化。

关于自然条件上的变化，他用农业生产中的变化作为典型。

> “假设生产一种商品社会必要的劳动时间变动了——比如，一定量棉花，在歉收的场合，就比在丰收的场合，代表较大量的劳动——一切旧商品都会发生反应。旧商品原来只是当作该类商品的一个样品，它的价值，总是依照社会必要的劳动，从而，依照现存社会条件下必要的劳动来计量。”[22]

这意味着他的不变 资本的价值上的变化。它是“不变的”，不是在价值上不变，而是它所转移到生产物里去的价值不多于或少于它当时的价值。

> “假设，”他说，“一磅棉花，今日费六便士，明日因棉花歉收的缘故，可以涨价至一先令。在继续加工中的旧有的棉花，依六便士的价值购进的，现在会以一先令的价值部分，加到生产物中去。已经纺成也许已经变作棉纱而在市场上流通的棉花，也会以原价值的二倍，加到生产物去。”[23]

如果不用货币而用工时计量棉花的价值，同样的道理还是适用。不变资本的作用是，通过原料的价值和设备耗损的价值，把那在多变的物质自然条件下生产出量所需要的若干工时的价值，转移到生产物里去。“社会必要”劳动不过是李嘉图的最高 劳动成本（工时）——在耕种边际生产费用最大的一部分生产物所需要的劳动力。这种最高劳动成本，由于自由竞争的作用，给予所有同时在同一市场上竞争的单位同样的交换价值，不管各个单位的工时成本。因此，当人们所注意

的是整个的社会生产程序和社会效率的变化的测量时，他们不考虑个别事业的级差 效率或者级差效率利润。这是马克思所以排除李嘉图的地租学说的一个原因。他的"社会必要"劳动是李嘉图的边际工人，边际工人的劳动成本决定一切超边际的生产物的价值。[24]

机器的发明和陈废是在个别工厂外面发生的另一种"社会条件"。

> "假设因有一种新发明，同种机器已经可以由较少的劳动支出再生产生来，旧机器的价值就多少要减低，从而，移转到生产物去的价值，也要依比例减少。但在此，价值的变化仍不是发生在机器当作生产资料来发生机能的过程内。它在这个过程内移转的价值，绝不比它在这个过程外具有的价值更多。"[25]

这里可以说"……不是发生在……过程内"这句话，指的是科学家和发明家的"脑力劳动"，并且包括在马克思的"社会"劳动力的意义以内。在他看来，那不是工厂程序的一部分，而是发明和陈废的整个社会程序的一部分，通过自由竞争的作用，影响着个别工厂。

最后，在工厂里的生产"过程以外"有物价的一般涨落。这是一种"社会条件"，它或多或少地同样影响一切材料、资本设备以及劳动力的生活资料的市场价值。这里很清楚，如同马克思在关于其他"社会条件"方面所说的，他的理论的基础不是不变资本和可变资本的任何绝对的 差别。而是两者之间的"比例"或相对的差别。若是所有的货币价格和工资相等地涨落，那么，生产全部产物所需要的社会劳动力和生产劳动者的生活资料所需要的社会劳动力之间的比例 ，显然不变。

因此，诚然很对，如果想要确定社会效率的变化多少（就是他的"剩余价值"的变化），个别特殊价格或全部一般物价上的任何变化必须丢开不谈。他对于由发明和陈废而起的技术条件上的外界变化所说的道理，适用于价格上的一切变化，包括丰收和歉收等农业条件上的变化。比例 不变。他说：

> "劳动过程的技术条件可以大大变动，以致以前十个劳动者，用十件价值很小的工具，还只能把比较小量的原料加工好，现在一个劳动者用一架贵的机器，就可以把百倍于以前的原料加工好。在这场合，不变资本（所使用的生产资料的价值量）大增加

了，可变资本部分（为购买劳动力而垫支的部分）大减少了。但这种变化，只会改变不变资本与可变资本的量的关系，或改变总资本分为不变部分与可变部分的比例，却不会影响不变资本与可变资本的差别。”[26]

这样，马克思是第一个经济学家，他排除不必要的因素，而把一切必要的因素有系统地说得符合现代的效率的概念。人们不接受他的推理，不是因为它不准确，而是因为他的社会哲学以及他用来证明那种哲学的语词的古怪的意义。难怪马克思的共产主义信徒们在俄国会把他们的整个命运寄托在一种技术的革命上，不顾马克思所排除的那许多“社会条件”，把这些条件除掉是对的，如果所讲的只是一种效率的学说，而不是一种多方面的学说，应该要包括那种“外在的”因素，例如人民的习惯和习俗、国际的复杂情况、货币和信用、物价的涨落等等。所讲的范围只限于一种单纯的效率，作为社会程序中种种因素之一，他陈述了一种从“外在的”工程专业中刚刚开始进入经济学的原则。可是当这些工程师进一步在他们的效率概念上加上一种社会哲学时，他们结果也得到了和马克思实际上相同的结论，就是，共产主义或者颠倒过来的共产主义——叫做法西斯主义。

我们将着手把马克思的理论改造为一种仅仅有关效率的理论，根据我们所看到的它作为政治经济学全部学说的一部分所起的作用。

IV 入量—出量，支出—收入

某一个服装工厂在1920年生产一套标准服装，需要十个工时的有效 劳动，可是，在1929年每套只需要五个工时。效率增加了百分之一百。在同时期内，平均工资从每小时80美分增加到每小时90美分，服装的批发价格从每套三十三美元减到每套二十四美元。效率用工时计量，劳动的稀少性或服装的稀少性用美元计量。

显然，我们用入量和出量这两个名词，假如意思是指美元的入量和产品的美元值的出量，就一定会发生效率和稀少性的混淆。入量就会是每工时80美分或90美分，出量就会是每套三十三美元或二十四美

元。因此，我们用支出和收入这两个名词来替代，表示美元所计量的稀少性比率。每单位出量 的入量 从十工时降低到五工时，表示效率上有了百分之一百的增加。雇主的资产中对劳动的支出 从每小时八十美分增加到每小时九十美分，表示劳动的稀少性增加百分之十二又二分之一；从服装销售中所得的收入从三十三美元减少到二十四美元，表示服装的稀少性减少百分之二十四。

然而，凡是常识不用工时而用美元计量效率以及经济学家不加区别地用货币的"入量"而不用货币的"支出"的地方，这种效率就和这种稀少性发生混淆。经济学家为什么用"货币入量"作为效率的尺度，最近由布莱克在所著《生产经济学导论》中说明了理由 [27] ，并且远溯到李嘉图同样地用了英镑，其实当时他的意思是劳动钟点。他们没有使用实际的 货币入量，而只用一种象征的稳定的货币购买力，以便从计算中除去货币。为了分析以及分开各种因素，这样做很恰当，可是结果引起社会的错误见解。

布莱克区别"物质的"投入和"价格"投入，认为"当物质的投入完全折合成一种价格的标准时，它们可以合并为一个 投入数字"。他举例说明，

> "如果一部机器使用三十二分钟，价格六十四美分；三十二分钟的劳动，价格五十六美分；六百四十匹马力一分钟，价格一美元二十美分；小麦一百一十五蒲式耳，价格一百四十美元；出量是二十五桶面粉；那么，每桶面粉的投入是142.40元÷25，或者五美元六十五美分。这样，把投入的资料变成价格的标准，克服了物质的投入资料的两种缺点。" [28]

根据布莱克的说法，这些缺点如下：

> 第一，不可能"把生产二十五桶面粉所用的三十二分钟的机器使用、三十二分钟的人工、六百四十匹马力一分钟和一百一十五蒲式耳小麦加在一起"。第二，"物质投入的资料的缺点是，它们本身完全不包括价格波动的影响。……在工资高昂而机器便宜的时期，制造家尽可能少用劳动，到处用机器来替代；可是，如果情况相反，劳动就会在许多工作上替代机器。" [29]

根据这些价格的计量标准，布莱克构成一种“每单位出产的最低成本组合”，这是最大效率点。这种最低的成本决定于一点，在那里一切固定的和不定的“每单位出产的货币入量”的总和是最低的。这样，在面粉生产中，“机器入量的最低成本组合”，在一个作为例证的面粉厂里，按照每蒲式耳小麦的不变价格计算，是在小麦的入量为六千七百五十蒲式耳的一点。在这一点，按照付给生产要素的不变价格计算，每蒲式耳的一切货币入量的总和是最低的，包括利息、耗损、捐税、修理和保养方面的货币入量在内。如果入量的其他因素都考虑在内（按假设的不变价格计算），例如建筑物、劳动力、监督管理、固定的机器和不定的机器，那么，每蒲式耳小麦的最低成本组合，出现在比九千蒲式耳的货币成本略少的一种入量左右。[30]

布莱克所作的这些计算，在农业经营以及实际上任何企业的私人管理中非常重要和有用。我们用这些计算作为出发点，说明所需要采取的改变，以便从私人的观点转移到集体的或社会的观点。

首先是物资和所有权的分别，以前曾经讲过。可是“物资”这个名词不恰当。我们代以“使用价值”这个名词，用一个名称包括技术上的一切有用的服务，不管服务的对象是谁。这样，劳动所作的“个人服务”和商品所作的“物质服务”同样是使用价值。两种服务都是劳动作出的，一种直接地，另一种通过物资的中间作用。

“所有权”这个名词，在集体行动中，也包括一切所有权的转移。这里所指的不是物资的所有权的转移，而是劳动直接或间接增加的使用价值的所有权的转移。

这些意义和任何主观的或心理的评价是完全分开的。主观的价值是个人主义的。客观的“价值”只是由类比推论出来的价值。它们只是种种关系或程序，碰到不管什么原因就会发生变化。“客观性”的意思是指任何本身变化与个人意志无关的事物。因此，有两种客观价值，物质的使用价值和所有权的稀少性价值，一种发源于集体的劳动力，另一种发源于集体控制个人的权力，这种权力我们称为制度。这些制度之一是货币，它是一种集体的工具，由个人用于债务的创造、转移和解除。

因此，财产或者所有权和物资、劳动或使用价值同样是客观的。换一句话说，一切感情、情绪或意志都除掉，我们暂时采取纯粹科学应该采取的态度，纯粹理智的态度，没有感情或没有目的地分析劳动力在控制自然的活动方面的集体行动，以及制度在控制个人的活动方面的集体行动。

因此，有劳动成本和所有权成本的区别。后者可以叫做制度的成本。这两种是人们熟悉的"生产成本"的双重意义。把它变成根据活动来说，为了使区别可以清楚，我们用"入量"这个名词代表劳动成本，用"支出"这个名词代表所有权成本。劳动成本有三种：体力、脑力和管理的入量。所有权的成本有两种：使用价值的所有权的让与和转移的工具——货币——的所有权的让与。[31]

这样分析的结果成为使用价值的三重关系。它可能指出量，可能指支出或收入。作为出量，它是效用的技术特质和劳动的入量有关。这里它意味着为了"社会"的财富的创造。作为支出，它是合法控制权的让与，或者由生产它的劳动者或者由那已经向劳动者取得它的所有权的人让与。这里它意味着个人的资产由于让与而减少。作为收入，它是所有权的取得，或者从劳动者或者从那让与的前一个所有人的手里取得；或者由劳动者从雇主或商人手里取得。这里它意味着个人的资产由于取得而增多。

既然货币（作为一种制度）在技术的意义上是不生产的，它在个人和个人之间的关系只是二重的，支出或让与和收入或取得。既然现代社会主要是一种货币一信用经济，我们就惯于把所有权成本和货币成本看成同一的，这种简略的方法可以实行，如果人们记住货币成本总是一种"让与成本"，在种类上和任何使用价值的所有权的让与没有什么不同。

我们前面所举的服装厂那个例证，可以用来说明这里的区别。做一套衣服的劳动成本已经从十工时减到五工时，减低了百分之五十。我们把它叫做每单位劳动出量（使用价值）的劳动入量的减低。可是，对雇主来说，他所支付的劳动的平均工时的货币成本已经从八角增加到九角，增加了百分之十二又二分之一。这个我们叫做货币支出，为了换取劳动出产物的所有权。它是生产能力和讨价还价能力的差额。增加了的生产能力已经使每工时财富（使用价值）的出量提

高了一倍，可是工人的增加了的讨价还价的能力已经使劳动收入 增加了每小时十美分，同时使雇主的资产 减少了每小时十美分。如果效率用美元来计量，那么，压低工资的雇主比提高工资的雇主效率较高，如同他采用机器和改良组织，从而减低每单位出量的劳动入量时，是效率较高一样。

因此，用美元计量时，效率具有双重意义，既是减少工资，又是减少生产商品所需要的劳动量。前者是讨价还价的能力，利用相对的稀少性。后者是生产的能力，利用相对的效率。两者都是生产的"成本"，但是两种不同的成本。我们加以区别，一种作为所有权的成本或支出，决定于买卖的交易，用货币计量；另一种不作为成本而作为入量，决定于管理的交易，用工时计量。

同样的矛盾存在于他的营业的卖的一面。如果效率是以美元为尺度，那么，以高价卖出的雇主比以低价卖出的雇主效率较高，如同他增加每单位劳动的出量时是效率较高一样。

提高价格也许是垄断的或者人为的稀少性，李嘉图称为"名义"价值；而增加每单位劳动的出量是减少李嘉图的"真实"价值。我们现在应该说：增加企业家的卖价，就是增加他的资产，而增加他的工厂的出量，是增加财富的生产率。人们现在能区别效率的利润和稀少性的利润，这种区别福尔曼在他的有名的对法院判决中的意义混淆的分析里说得很清楚。[32] 效率利润的取得是由于增加每单位劳动 的出量率，这等于减少每单位出量 的劳动入量率。[33] 可是，稀少性利润的取得，是由于提高收入的价格或减少付出的价格和工资。

因此，生产能力和讨价还价能力或购买能力之间没有相同点，这种相同点在两者都用同一货币单位计量时才隐含在内。它们彼此不同，正如人对自然的关系和人对人的关系之不同。这种区别需要用计量单位加以检验。如果能用工时计量，那是人控制自然的能力；如果用美元计量，那是人控制人的能力。必须创立名词来配合这种区别。入量—出量表示人控制自然的能力。支出—收入表示人控制别人的能力。这就是工程经济和所有权经济的分别。入量—出量是从物理学和工程学得来的名词。支出—收入这两个名词适合于所有权的减少或增多，这种所有权是资产。这一切名词都在成本和价值这两个普通名词里混淆不清。

入量和出量这两个对照的名词是适当的，因为它们发源于物理学和工程学。它们表示一种“能”的量作为入量，变成另一种“能”的量，就是出量。可是这里对于科学家、工程师和政治经济学家分别所用的入量和出量这两个名词的三种意义，必须加以区别。

自然科学家关心宇宙间能量的不灭。一种形式的能量被变成其他的可是等量的形式。它时而作为电力，时而作为引力，时而作为化学作用，时而作为食物或衣着，时而作为活的人体，时而作为死的人体在消逝中变成其他形式的能。丝毫没有损失或浪费。实际上，许多时候科学家能确实证明等量的能以不同的形式出现，作为反复的入量和出量。这样，入量每秒钟一匹马力的气压等于出量五百五十磅的重量每秒钟举高一英尺；同时，这个作为入量，等于一种每秒钟七百四十六瓦特电力的出量；这个再作为入量，等于一种每秒钟一百七十八卡路里热的出量，以此类推，甚至到等量的人体的化学的入量和出量。这些等量，我们可以称为科学的理想效率，因为，如果能量不灭的理论是对的，那么，能量从一种形式变成另一种形式时，全部都有着落，丝毫没有损失。

可是，对于工程师，和科学家不同，这些能量中多数是损失和浪费掉。他关心有用的能（使用价值），不关心没用的部分。他满足于实际的效率，因为他使人类的控制参加宇宙的工作。据说蒸汽机的最高效率大约是煤所含的潜在热量的百分之十；复式凝结蒸汽机大约是热量的百分之二十五。汽油或煤油发动机可以达到汽缸里发出的热能的百分之四十；发电机可以达到机械能的入量的百分之九十，作为电力的出量。据说太阳在一季庄稼期内在一英亩地上发出的能量大约等于把一万五千吨举高一英尺，可是，人力从五十蒲式耳小麦的能量中只获得一英尺一吨的十分之一。人力的效率仅仅是七万五千分之一。科学家想要在热力、电力、震动、莠草、麦秸、小麦等等中说明一万五千英尺一吨能量的踪迹；可是农业工程师只要能把每英亩的收获量从三十蒲式耳增加到四十蒲式耳，就感到满足。他的兴趣在于有用的工作，不在没用的工作。

一切决定于工程师需要什么。如果他需要响声，他就构造他的马达和装置，尽量产生响声，其他种种出产都浪费掉。如果他要推动一架缝纫机，那么在响声和摩擦中消失掉的能量就是浪费。这是我们所谓工程经济和使用价值的意思。使用价值不是什么被动的东西——它

是自然的能量在人类智力的指导下活动的结果，为了满足人类的目的，并且尽可能减少浪费。

可是，政治经济学家更进一步缩小入量和出量的意义，因为他的兴趣在于人类的能量。工程师的物质入量对于经济学家成为人力的出量。它们是自然的力量被人力变成建筑物、土壤的出产力、化学合成品。工程师不管他用作入量的是哪一种"能"。他采用随便哪一种，只要它和其他的"能"比较起来，在创造使用价值中，效率最高。作为工程师，他也不管对劳动、材料或能量所付给的代价。那是企业家的难题。如果在现有的技术状态下蒸汽动力比劳动力的效率高，他就用蒸汽动力。每个劳动者是一架机器，因此我们有了一种可以叫做工程师的"机器"劳动论，有别于商人的商品论。"商品"劳动论的关键在于因为劳动的多少而必须付给的价格。这是古典的经济学理论。机器劳动论的关键在于劳动比别种机器的效率较高或较低。这是工程师泰勒的理论。可是，政治经济学家的劳动论的关键在于个人作为公民参加一个现行机构的管理、买卖和限额的交易。人类劳动作为一个"人"而出现，就是，作为一个公民，只有公民才有权利、义务、自由和暴露，而不是作为商品或机器。[34]

因此，经济学家，和工程师不同，只讲一种能量——用那以工时的入量为尺度的人力，把一切他种能量的入量变成人力的出量。物质经济学家不顾这种人和自然的分别，他们把生产资料、土地和人力的货币价格合并成一种单一的入量，虽然他可能看出这种分别对他的目的是有用的[35]。这一来，生产资料的入量是为了使用工具、机器、建筑物、公路、制造过程中的物料、燃料、食料、马、牛、农作物、组织和货币而付出的价格。土地的入量是为了使用人工的和自然的作物、森林、牧场、建筑地基、铁路通行权、矿山、石矿、水、石油、瓦斯而付出的地租。人力要素的入量是为了体力、脑力和管理的工作而付出的工资和薪俸。实际上，这些是历史上的区别和分类，由于把一切都归结为生产的货币一成本，或者所谓货币"入量"，和工程师相反，他根据货币以外的标准进行分类。工程师和企业家对于人力和机械力都不加区别。它们的出量都是一种机器的出量。

李嘉图和马克思首先作出这种区别，不是因为他们把工人看作具有财产权利的公民，而是因为他们想要辨别真实价值和名义价值。因此，除了共产主义者，没有人信奉他们的说法。然而，假使我们不把

他们的理论看作真实价值的理论而仅仅看作计量标准的理论，那么，他们所陈述的就是效率的计量法。经济学家的效率原则是劳动出量对劳动入量的比率。这一原则所适用的活动是数以千百万计的管理的交易，它们通过组织和协力的行动，构成财富（使用价值）生产中每工时的生产率。这种一切管理的交易和一切财富的生产之间一切关系的总和，马克思称为"社会劳动力"和"社会使用价值"。社会使用价值是总出量，而社会劳动力或者社会人力，包括脑力、管理和体力的劳动在内，是总入量。这是全国效率的尺度。因此，例如，我们约略地推测，在过去一百二十年内，美国的人口总数增加十七倍，平均劳动钟点从十二小时减少到九小时，使得工时的数目增加十倍，但是财富（使用价值）的生产总额增加五十倍。如果是这样的话，那么，全国效率，以工时为尺度，增加了大约五倍。和1810年的生产率比较，1930年每工时的财富（使用价值）生产率大概增加五倍。这种估计是使用价值的出量对社会人力的比率。

这当然是稳健的估计，但只是一种推测。首先有物质的新发明，像轧棉机，它提高了工人的产量一千五百倍。然后有能量的新发明，例如利用水力、汽力、电力和汽油；最后，人事和心理的新发明，就是科学管理。在那一百二十年内它们肯定增加了劳动的工时效率五倍以上。甚至在最近三十年中，由于运用机械力和人事管理，平均工时效率一定增加了两倍，也许三倍。

现在我们作一种进一步的发现——社会观点和个人观点的区别。使用价值是社会的财富 的概念。稀少性价值是个人的资产 的概念。我们的制革公司，在价格降落百分之五十以后，所有的皮革形式的社会使用价值，和在价格降落以前完全相等。可是，假使按当时的价格卖出，公司所得的货币却只有以前的一半。因此，使用价值是社会财富，稀少性价值是价格，而经济学家的"价值"是企业家的资产，是使用价值和稀少性价值的倍数。当我们说一个"富人"时，我们本能地感觉到有这种区别，可是，我们也本能地混淆了这种区别。他富有，是因为他占有大量对社会有用的物质的东西，还是因为他能从社会取得大量其他的东西呢？我们说他富有，如果他能取得其他的东西；可是，说他贫穷，如果国家的财富中真正是他的那一份不能买到很多任何的东西。这种财富的双重意义是可以分别清楚的，如果我们用生产中所需要的社会人力为财富的尺度，用货币为资产的尺度。资产是稀少性，财富是丰裕。

这就是我们所谓“资本主义”的意思，一种双重作用：为别人创造使用价值，同时又限制它的供给，以便创造稀少性价值。因此，资本主义和马克思式的共产主义不同，[36] 需要两种计量单位，工时和元。一种计量所创造的使用价值，另一种计量它的稀少性价值。一种是财富的尺度，另一种是资产的尺度。资本主义既是一种生产的社会，又是一种贪得的社会。资本主义不是完全贪得的，像人们用元作为计量单位时它似乎是贪得的那样。[37] 用工时的时候，它是生产的；用元的时候，它是贪得的。

这需要我们回头再讲生产、生产力和效率的意义的分别。生产，按照古典经济学家和他们的信徒所用的意思，有关为了适应需求而生产的数量，从他们的“生产的”和“不生产的”这些名词里可以看出。可是，生产力和效率关系生产的率，不管所生产的总额或者所需要的数额。更准确地说，效率是生产的速度。它的计量法是每工时的出产率，就是“工时成本”；生产力是这种生产率乘工时的数目。两个效率相等的厂，其中一个有一千工人的厂的生产力十倍于另一个只有一百工人的厂的生产力。[38]

这里有一个问题发生，就是怎样把货币计量变成工时计量。我们又是跟“平均”数在打交道。从事于生产、运输和交货的一切体力、脑力和管理的劳动（不是从事于买、卖和供给资金的劳动）的平均每小时工资，是当天的工时单位。不把其他日期的平均工资的变动计算在内，平均工时就成为一种不变的计量单位。这样，如果平均工资是每小时九十美分，后来改为每小时一美元，人们确定工时的数目时不计算工资上的变动。这是一种简单的平均，因为我们不能分别机器工人的效率和监督的效率。所有的工人都是必要的。各人都是整个机构的一部分。

“生产”的意义以前有关供给和需求的所有权经济，当早期经济学家分别生产的和不生产的劳动时，就是这种意思。在他们看来，生产的劳动是为了销售或交换而生产——效率和稀少性混淆不清。可是，效率的意义有关工程经济。工程师本身的兴趣不在于所生产的数量。他的兴趣在于生产的速率。可是，企业家的兴趣在于所生产的数量。当价格可能要跌的时候，他限制生产，或者价格可能要涨的时候，他增加生产，一方面总是要他的工程师增加生产的速度。实际上，后

者是工程师的问题。他不关心价格。他的兴趣在于收入对支出的比率——获利的速度。出量对入量的比率是效率或生产力。收入对支出的比率是价格，决定于产品供应市场的速度和产品被买户吸收的速度的比例。工程师越能增加出量对人力入量的比率，他支配自然的能力越大。企业家越能增加他的收入对支出的比率，他的生产对需求的比率越小，他支配别人的能力越大。人支配自然的能力是生产力，用工时计量。他的出产是财富（使用价值）的增加。人支配别人的能力用美元计量（稀少性价值）。它是生产量对需要量的比率，产量的限制是价格、价值和资产的增加。

这种生产和生产力的混淆，使经济学家可能放弃李嘉图的人力，改用货币为效率的尺度。这混淆了生产能力和买卖能力。低价买进和高价卖出变成一种效率的定义，其实它是买卖能力的定义。后者在于利用市场上劳动和商品的相对稀少或丰裕。前者在于利用人类在农场上和工厂里支配自然势力的相对能力。如果想要对两者都应用"效率"这个名词，就应该问所指的是哪一种效率？是用工时计量的支配自然的能力呢，还是用货币计量的支配别人的能力？是讲入量和出量的工程经济，还是讲支出和收入的所有权经济？是生产中的效率，还是买卖中的有效力？

古典经济学家认为稀少性和财产是当然的。没有人会那么愚蠢，生产任何东西超过可以用有利的价格卖出的程度。因此"生产"这个名词具有生产和限制生产的对偶性的意义。这混淆了两种谋取利润的方法——效率利润，由减低工时入量对出量的比率而取得；稀少性利润，由增加收入对支出的比率而取得。货物 或财富的生产，和价值或资产的"生产"，更引起了进一步的混淆。就因为这种生产的双重意义，我们分别"工程经济学"和"企业经济学"这两个名词。工程经济增加出产量，不管它在市场上的货币价值。企业经济限制和调节所生产的数量，以便维持或增加它的货币价值。两者的混淆从财富作为物资和所有权的双重意义出发。

因此，古典经济学家对于出量和收入，或者支出和入量，不加区别。这种区别隐蔽在成本和价值的双重意义里。当然，他们假设一个人的出量是他的收入。或者，如果他们看到那种区别，却没有利用它。在收入和出量的混淆背后，是那伦理的假设，假设个人的自由权和所有权权利。"在这个名词的一般意义上，"布莱克说，"人类的努力

不能被另一个人所有 。”[39] 对现代社会来说，这种假设确是不错，可是问题是，即使在这里，人类努力的出量 ，在工资制度下，系被另一个人所有。劳动的出量是加在雇主的财产上的使用价值。它属于雇主，根据默契 的原则，雇主在出产的取得中就对雇工负下了一种债务。事情是双重的——一种物质的程序和一种所有权的程序。物质的程序是劳动力的入量和出量，不管所有权和资产。所有权的程序是雇主的资产中货币的支出，这是工人的货币的收入，增加他的资产；当出产物的所有权转移给雇主的时候，这是工人的资产中货币价值的支出，对于雇主，就成为一种收入，增加他的资产。

物质经济学家之所以不利用工程经济学和所有权经济学的分别，因而认为出量当然就是收入，其原因，如上文所说，在于他们很恰当地假设没有人会愿意工作，除非他预期所出产的使用价值成为他的使用价值的收入。他们从一个与世隔绝的鲁滨逊出发，这一点可以认为是自明的。他的出量当然是他的收入，因为没有中间的交易。可是，当鲁滨逊和忠仆礼拜五两个人工作，或是有千百万人工作的时候，出量就不是收入。问题决定于出产归谁所有。奴隶的出量是主人的收入。工人的出量是雇主的收入。工人的入量是人力。他的出量是使用价值。雇主的货币支出和工人的等量的收入是货币工资。使用价值和货币之间没有必要的或自然的关系。它们的计量标准是两种不同的制度，不能相互折合。出量和入量成反比例，作为出量的使用价值对作为入量的工时之间的比率是效率的尺度。可是，一方的货币收入和另一方的货币支出是相同的。一个是可以变化的、使用价值（财富）增加的速率；另一个是使用价值单位的可以变化的价格。

“支出”和“收入”这两个名词之所以适当，是由于它们适合于说明稀少性因支出而增加，可是因收入而减少的那种程序。它包含商品和货币的区别。如果一个所有人手里有一批存货，交出一部分给他的顾客，那交出去的部分就是他的商品支出。它减少手里商品的数量——他的存货——因而增加它对他的稀少性。可是，如果他从批发商或制造商买进一批货物，那所收进的数量就是他的商品收入，它增加他手里的存货，增加它对他的丰裕。

货币的支出和收入也是这样。他有若干货币，或是现金或是银行存款。如果他把这笔货币的一部分付给批发商，这是货币支出，减少了他所有的货币的数量。可是当他从顾客收进一笔货币、存入银行的

时候，就是获得一笔货币收入，增加了他所有的存在银行里的货币的数量。

这样，支出和收入这两个名词有关个人的商品或货币的时刻变化的稀少性。它们的意义是所有权的。收入增加所有的数量，支出减少这种数量。所以“成本”这个含糊的名词必须加以辨别，作为所有权的货币或商品的支出（按它们的货币价值计算），从而减少所有的资产的价值。“收入”获得它的恰当的双重意义，作为取得的货币或商品的货币价值，从而增加所有的资产的价值。收入对支出的比率是资产的取得的速度。

因此，当经济学家把一切入量都归结成货币入量时，他们得到了混乱的结论，认为最少的成本，或最大的效率，是最低的货币成本，包括利息、劳动、折旧、修理、材料等种种因素。[40] 这种混淆是日常的常识上的混淆，对一切事物都以货币为尺度，并且是可以原谅的，因为经济科学的理论还没有吸取马克思和科学管理所用的工时计量法，还没有足够的时间来了解工程师的入量与出量的概念，跟所有权的和商业的支出与收入的概念形成对比，所以还没有充分地辨别财富和资产。一百多年前李嘉图曾明白指出这种区别，可是，经济学家们在1845年以后信奉约翰·穆勒，悄悄地丢掉李嘉图以劳动力为价值尺度的理论，而代以货币的价值尺度，这时候正统经济学家（有别于共产主义经济学家），已经接受了一般人的误解，把最大效率解释为最少的货币生产成本，实际上最大效率是最少的工时成本。最少的货币成本是每单位收入的最少支出；最少的工时成本是每单位出量的最少的劳动入量。

这一点可以再用我们前面说过的那个服装厂为例，作进一步的说明。该厂减低了缝制一套标准服装所需要的平均劳动时间，从每套十小时减到每套五小时左右。这里我们可以说劳动成本 （就是工时成本的意思）减少了百分之五十。这等于反过来说，工厂的效率增加了百分之一百。

同样的话还有其他的说法。以前一小时平均劳动生产十分之一套——现在生产五分之一套。生产的增加是百分之一百。或者，以前五小时劳动生产一套的百分之五十，现在五小时生产一套的百分之一百。这是五小时内增加一套的百分之五十，等于说效率增加百分之一

百。一种说法是另一种说法的反面，因为效率是一种比率，所以可能这样。如果每套的劳动钟点减少百分之五十，就是每个劳动钟点的套数增加百分之一百。两种说法相同，等于说效率增加百分之一百。

这里完全没有说到货币，或者工资、利润、价格、货币成本或货币收入。这些都是有关商品的相对稀少性的商业问题。可是，我们现在只考虑生产者的技术上的问题，关于各种生产方法的相对效率和劳动的不同程度的愿意工作的心情。"元"是买卖人的稀少性计量单位——"工时"是生产者的效率计量单位。我们用工时入量的产品出量为效率的尺度；用以美元计算的价格或工资为稀少性的尺度。我们不能用价格或工资量度效率，也不能用工时量度稀少性。

这是生产者和出售者、制造家和商人的明显的分别。生产者或"制造家"是一个技术家、工程师、经理、工人。他的问题是怎样增加每工时入量的出量——就是，怎样增加工业和农业的效率（出量对入量的比率）。可是，当他变成出售者的时候，他就成为一个商人——买卖人。现在他的问题是价格和工资——怎样增加他所卖得的代价，或是减少他买进时必须付出的价格和工资。企业由两种方法都能获得利润——由效率和稀少性。完全作为生产者，如果经理和他的工人能增加每小时劳动入量的每小时货物出量，他们就是成功的生产者——效率专家。可是，完全作为卖者和买者，如果雇主由于收进较高价格或付出较低工资而增加他的以美元计算的净收入，他就是成功的企业家——稀少性专家。

然而，两者却是在同一的企业控制之下。这企业控制应该做哪一种活动来谋取较大的利润呢？作为生产者或是作为买者和卖者呢？

可是，我们必须进一步辨别生产者与效率和企业与稀少性。人们往往说现代效率的大大提高是由于机器替代了劳动，并且机器排斥劳动。可是，机器并不是用来替代劳动，机器也没有排斥劳动，除了暂时地或者在价格下落利润减低的时候。事实是直接劳动转移到间接劳动。百年前需要九家农民来养活十家，包括他们自己在内。现今三家农民就养活十家，包括他们自己在内。农业效率在一百年中增加了大概三倍。实际发生的变化是六家农民从直接 生产农产品转移到间接生产农产品。他们现在生产煤、铁、木材、肥料、铁路、公路、轮船、农业机器、运送货物到仓库等等，这一切间接地生产农产品。实

际情况是以前九家从事于农产品的直接 生产，一家从事于间接 生产，现在只有三家从事于直接生产，有七家从事于间接生产。农业的效率不能以直接劳动的出产为标准，而是要以直接和间接劳动两者的出产为标准。整个国家造成了农业上提高的效率，正如农业上提高的效率解放了劳动，有助于整个国家的出产量的提高。

可是，这种说法适用于国家作为一个整体，不适用于任何特殊的农业机构。某一特殊机构从一家工具厂买来农业机器，这家厂从其他所有人买来它的材料，并且雇佣劳动制造和运输制成的工具。那特殊农民所买进的是若干数量的间接劳动，由以前的各种工业"贮存"起来，供应给他。这种贮存的劳动由他使用，作为全国的间接劳动中他的一份，连同他自己的直接劳动，生产他的小麦的庄稼。[41]

这种贮存在农具、肥料和其他改良设备中的间接劳动，由于使用或陈废而损耗，必须由新的和效率更高的工具、肥料和设备来补充。若是工具等平均五年内完全损坏或者陈废，他就必须计算每年使用他从其他工业中取得的贮存劳动总量的五分之一或百分之二十。那么，为了确定他实际使用了多少劳动，他必须在每年的直接劳动的工时数目上加上他的农具、肥料和改良设备中所贮存的劳动的工时数目的五分之一。

适合这种区别的一套名词是"活劳动"和马克思的所谓"物化劳动"。农人所用的物化劳动等于他的农具、肥料和改良设备的损耗和陈废。如果它们平均每年损耗百分之二十，他就是每年使用自己手里所有的物化劳动的百分之二十。这是间接的或物化劳动的工时数，他必须加到直接的或现行劳动上去，以便确定他在生产小麦中实际使用了若干劳动。这是全国的间接劳动总量中他每年用在小麦庄稼上的一份，加在他自己的直接劳动上。

那么，如果我们仅仅用活劳动量度一个农业机构或者服装工厂的日益增加的效率，显然这种算法是夸张了的。这是一种通常的错误。我们的除数——劳动入量——必须增加，不仅要包括直接劳动或活劳动，而且也要包括间接劳动或物化劳动。

这种算法，把增加的机器的使用考虑在内，减低表面的效率的增高。上文所举的服装厂的例子，效率增加百分之一百的算法只以直接

的或活 劳动为根据。效率的增加实际少于此数，因为新添的以新机器为形式的物化 劳动没有计算在内。假使计算在内的话，直接的和间接的两种 劳动的增加的效率，一定会不到百分之一百。如果每工时直接的活劳动 的出产量增加百分之一百，是因为采用了物化在机器里的间接劳动，这并不意味着活的劳动 的效率增加了那么多，因为，我们没有计算制造机器所需要的那额外的劳动量。拿我们的农业的增加了的效率来说，我们必须承认，以前用于现行生产的劳动有一部分被投入间接生产，构造生产钢的机器以及用于小麦的直接现行生产的农业设备。

这种由物化劳动所做的间接生产可以称为"技术资本"的作用。这种资本的数量应该用工时计量，然后作为折旧和陈废间接费用，加在生产工时上面。

我们把这样用工时计算的这种资本叫做技术资本，以便有别于以元计量的商业资本。它接近古典经济学家的资本概念，虽然更恰当地叫做"资本工具"和"财产"。

商业资本有时候被认为是工厂或农场和设备的市场价值，可是这种价值随着价格、利润和工资的变动而变动。或者商业资本有时候是投资额，可是这种数字随着股票、债券和土地价值的市场价值的变动而变动，决定于预期的利润和地租。商业资本赚得利息和利润，我们将称为财务的边际 [42] 。可是，技术的资本不赚得任何东西——那是出量，不是收入 。商业资本的价值决定于出产的未来 价格和数量，这意味着各种出产的预期的稀少性，以元为尺度。可是，技术资本的数量决定于一切劳动的过去的和现在的数量和效率，包括物化劳动和活劳动，以工时为尺度。

因此，我们有两种不同的"间接费用"，利息和捐税营业间接费用，通称"固定费用"，和物化工时技术间接费用，通称折旧和陈废。这两种间接费用都越来越非常重要，由于全国的劳动力在所有的产业中都从直接劳动转移到间接劳动，就是，从活劳动转移到物化劳动。

这两者又是在同一的企业控制之下。国家政策使企业家应该走哪一种方向呢，为了私利，他们应该怎样指导他们的企业呢？趋向扩大

商业资本，还是趋向扩大技术资本呢？这意味着，扩大固定费用中利息和惯常的利润，还是扩大固定费用中折旧和陈废呢？

还有另一种间接费用劳动，其重要性日益增加。就是“薪水生活者”间接费用。这可以叫做“活的间接费用”，不是“物化间接费用”。维持和提高产业效率所需要的一切科学家、工程师、经理、办事员、会计员、设计员、管理员、监工，是人力的一部分，简单地统称“管理”。管理的重要性日益增加，意味着劳动越来越多地从体力转移到事务的和管理的劳动。

这些无疑地增加劳动的效率，可是，如果像通常说到劳动的日益增加的效率时那样，不把他们计算在内，那就犯了两种错误。不仅仅是体力劳动增加它自己的效率。而是脑力、体力和管理的劳动合在一起增加效率。必须把它们一起计算在内，否则效率增加的推算是言过其实的，如果劳动从体力被转移到脑力和管理的工作。量度效率增加的“平均”工时，是一切体力、脑力和管理的劳动的一种均数，不管那是活劳动、活的经常劳动，或是物化的经常劳动。

在计算平均时，每一个人算作为“一”，不管是总经理或者使童，不管是男工、女工或童工。事实是，如上文已经说过，我们不知道经理的效率是不是比使童的效率较高。我们知道他得的工资较多，可是那是因为经理比较稀少，不是因为他们的效率比较高。假使他们像使童一样的多，他们的工资大概不会高于使童。这种增加了的丰裕，是今天“知识分子”的局面，并且也许是法西斯主义和纳粹主义兴起的最大因素。如果知识分子和“薪水生活者”的工资比体力工人的工资少，那不是因为他们的效率变低——而是因为他们变得比以前丰裕或是多了。关于他们的比较效率，我们只知道每个人对整个机构的有效力的运行，都是必要的。

作了这些说明以后，我们回头再讲我们的服装工厂，该厂只就直接的活的体力劳动计算时，提高了效率百分之一百。可是用活劳动和管理以及物化劳动的折旧和陈废两方面来计算，我估计了该厂的效率增加是百分之七十五，不是百分之一百。换一句话说，做一套衣服所需要的工时的比数减低到十比七又二分之一，不是十比五。这样，每工时各种平均劳动的出量增加百分之七十五是每套所需工时数减少百

分之三十三又三分之一，不是减少百分之五十。这两种算法，效率都是增加百分之七十五，不是百分之一百。

在这些计算里，产品质量的提高被认为等于产品数量的扩大。因为，质量往往也能用工时计算。如果质量提高而工时不 增多，就是效率有了相应的增加。如果需要相应地增多工时才能提高质量，就是效率没有增加。一套“标准”的服装是一套质量没有改变的服装，所有其他的衣服和质量上的改进都被该厂的会计员折合为和标准服装相等的工时数。这样，把质量折合为数量，从而算出该厂的效率，作为一个整体，增加了百分之七十五；或者，颠倒过来说，每单位标准产品的工时数减少了百分之三十三又三分之一。

当效率增加了百分之七十五的时候，该厂发生两种情况。服装的价格减低了，可是减低的程度不致使生产者失去他们在效率提高上的利益。工人本身的速度没有增加，因为他们的速度由于计件已经增加了，因此所增加的效率完全出于较多和较好的机器以及较好的管理。可是，第二种情况是劳动的钟点大大地减少了，每小时的工资和薪俸大大地提高了，企业的利润肯定地增加了。当效率提高百分之七十五的时候，假使服装的价格减低百分之三十三，那么服装的买户 就得去了效率提高的全部利益，生产者就不会因为效率提高而得到种种利益，例如减少工作时间以及增加工资、增加利润和增加对额外投资的利息。[43]

V 从流通到重复

从魁奈到二十世纪，经济学说大部分受他的商品和货币的“流通”的比拟的支配。十九世纪后期，经济学说开始接受“周转”的比拟。一个是比作“水流”，另一个是比作“车轮”。车轮的比拟保持着水流的比拟的一方面——一种比较不变的总量，由车轮的大小来代表，可是，加上另一种量，一种动力，它推动或开慢或停止那车轮，就是，改变流通的速度。丢掉物质的比拟来说，周转的意思是交易的重复率 。

为了构成这种公式，需要有人为的、一种程序的开始和结束的概念，这种程序实际上却没有开始也没有结束；需要有一种总的可是变动的数量，车轮的大小，在一段时期内继续存在；需要有足够的部分的重复，它们的总和，在这期内，将等于那总的数量。用一种可以帮助了解的物质的比拟来说，它是"速度"或"周转率"，可是，不用比拟来说，它是重复率或者再现率。

上面所讲的这种公式不是自然的"副本"。它只是由统计的想象所创造的一种人为的解释，以便有助于控制自然或营业。在这方面，周转率，或者更恰当地说，重复率，实际上损坏了以前一种经济机械论所有的物质的类比，例如平衡、流动、倾向、循环，它们的时间因素没法量度。它给种种数理的学说，例如程序、趋势、周期、变动率、速度、迟延、预测等，开辟了道路，根据这些学说个人或联合一致的行动可以相当地控制这种程序。事实上，这种重复率的概念，已经差不多消灭了商品和快乐主义经济学家所用的一切名词的旧的意义。这种概念起源于企业的实际经营，然后由经济学家加以理论的分析。

周转这个名词似乎最初是在零售业中使用的，在那里周转率是作为销货的价值等于存货的平均总值所需要的平均时期。存货的价值是商业"资本"的一部分，销货的价值是这一期内的总收入。如果全部资本价值（包括原料和生产工具）的周转率是每年五次，那资本所赚的利润就能五倍于一个每年只能周转一次的竞争者的资本所赚的利润，结果前者就能以较低的价格或较高的利润售货。近年来这种观念已经被应用于劳动的周转，可是，我们的主要问题是把它应用于所有权的和产业的周转。周转率是重复的速度。

所有权的周转是所有权移转的率。一种相当经常的银行存款额，假设三百亿美元，在一年中完成价值七千五百亿美元的所有权移转，就是全部存款额每二十五天周转一次。这表示平均地说，全部银行款额，为了支付商品和证券所有权移转的代价，每年从存户的账上付出十二次；假使没有这个公式，货币的数量就会似乎总是经常不变，像一种流通额。这种所有权的周转率，或是交易的重复，可以区别为资产的周转。它是以元计量的，是稀少性价值的周转。

可是，技术的或产业的周转是以工时计量的。我们以前估计一百二十年中全国的效率提高了五倍，这种效率的提高是新发明和管理的

结果。这些发明大多数需要大量生产工具的设备，这种工具的制造又需要很多劳动，它们是中间产品，最终的消费者必须通过它们才能得到更多的消费物品。因此，老现象以新的重要性出现——折旧和陈废。财富的总额似乎可能每年增加百分之四，可是这增加部分系由新工具构成，替代折旧和陈废的工具。旧的被新的替代的率是产业的周转，意思等于庞·巴维克的"平均生产期"。米契尔曾估计"美国人口用来工作的人造的设备，代表一种价值，等于它的赚钱者的三年至四年的努力"。[44] 既然在其他国家这种估计高到六年或七年，既然我们不仅包括设备而且也包括材料，直到送达最终消费者为止，我们不必等待进一步的调查，就可以估计材料的周转率是每五年一次。

换一句话说，如果以工时计量的出产的物质的周转是五年一次，那么以美元计量的所有权的周转就是五年中大约七十次。所有权方面的买卖的交易的速度七十倍于技术方面的速度。合法控制权移转的速度七十倍于货物生产的速度。

这种产业的和所有权的周转的双重公式，使得"运行中的机构"的概念可以实行，它具有两面，运行中的设备和运行中的业务。运行中的设备是全部固定资本和财产，可以用生产它们所需要的工时计量，这是比较固定不变的，虽然其中的部分以不同的周转率在变动。运行中的业务是全部作为资本的资产，可以用货币计量，这是比较固定不变的，虽然其中的部分由于买卖在不断地变动。所有权的和产业的周转的相互关系，运行中的设备和运行中的业务的相互关系，由于限制的和补充的因素的原则，[45] 是运行中的机构。

"内部经济"和"外部经济"这两个名词有时候被用来区别一个运行中的机构的这两面。[46] 可是"内部经济"结果是工程经济，有关管理的交易，生产使用价值；"外部经济"成为所有权经济，有关买卖的交易，维持或者尽可能扩大资产的总值。两者互相依赖，可是彼此不同，像效率和稀少性不同一样。

周转的比喻的其他应用可以在使用价值的意义的起源中看到。使用价值以前的意思是指从物质东西的使用中得来的快乐，因此是没法计量的，是经济学家所不采取的。可是，快乐有双重的意义，可以指对一个人全部财物的享受，也可以指享受它的一部分，例如糖或面包。一个人的全部快乐可以由于财物的丰裕而增加，从糖或面包得来

的部分快乐却由于它本身的丰裕而实际逐渐减少。因此，使用价值这个名词，原来的意思指全部，后来有了部分快乐的意义，称为递减的效用，而尽可能改变和补充那递减的部分，把全部保持得比较稳定不变。

不了解这种整体对它的各部分的关系，使心理学派的批评家最初否定"丰裕增加效用递减"的原则，因为快乐显然随着丰裕而增多。周转的比喻调和其中的矛盾。作为一个整体，快乐随着丰裕而增多，同时各种不同的快乐却随着它本身的丰裕而递减，并且因此以不同的再现率重复出现。[47] 直到十九世纪中叶，这种部分—整体关系才被快乐主义经济学家发现。这是周转的比喻的一种特殊问题。[48]

可是，递减效用的发现引起了另一种双重意义，使用价值的意义。各种商品，不管是土地、机器、劳动或食物，都受丰裕增加、效用递减的原则的支配。由于耗损、折旧、陈废和消费，它的使用价值也必然递减。两者的分别应该是明显的，可是，如果两者都用货币计量，这种分别就被模糊了。因此，使用价值或财富这个名词被赋予双重意义，既是物质的生产的程序，又是买卖的取得的程序。一种是物质的周转，用工时计量；另一种是所有权的周转，用美元计量。

使用价值和稀少性价值都决定于买户的需要。不满足需要的使用价值是没用的；如果生产量多于需要，也是没用。可是这是"无用"的一种双重意义。因此"需要"这个名词本身有一种双重意义，我们区别为"文明价值"和"稀少性价值"。弓箭已经不是使用价值，除了为了娱乐消遣。炸药和枪炮替代了它们。衬圈的女裙已经不是使用价值。贴合身材的裙子替代了它们。我们可以把这些文明价值上的变动，在发明和时式这两种意义下，分别为陈废。它们通过竞争的势力发生影响。发明创造新的使用价值，由于较高的效率或变化，使得旧的废弃无用。这些是文明上的变动，文明只是一切风俗习惯的总称。我们管它们叫文明价值，因为它们有一种心理的基础，文明上的变动是旧的使用价值的陈废和新的使用价值的发明。

构成文明的总变化的这些习俗上的变化不像那种继续存在了千百年的古老的习俗。它们可能是突然的和势不可挡的。据说卡内基[49]曾放弃一座刚刚造好六个月的价值百万元的鼓风炉，以便代以新发明的连续生产法，把铁矿砂连续制成钢，不让它冷却下来作为生铁。以

前的习俗在六个月内已经陈废，所有他的竞争者都不得不采用新的习俗，否则在产业中就不能立足。

在陈废以外，使用价值又由于折旧而减少，可是稀少性价值却由于丰裕而减少。折旧有种种不同的名目，按照使用价值的性质而定。它是机器的磨损，地力和其他天然资源的消耗。这是使用价值的逐渐“用光”，必须由人力加以补充。这种折旧、陈废和再造就是技术的周转的意义。

我们还是和平均数打交道。周转的率或速度是整个机构或全国的平均率。因此它可以被分为不同部分的许多各别的周转率，这些构成整体的平均率。人们用来表示这种区别的古典的和通俗的名词是流动资本和固定资本。流动资本是原料、半制成品和停止流动的制成品，因为它们已经到了最终消费者的手里。固定资本是地力、建筑物、机器、公路、桥梁等等。

可是，这样的分别不完全适合那程序。没有什么固定资本。一切都在流动，可是周转率不同。贮藏室里的一堆煤暂时是“固定的”。根据它的多少和在本机构里的用途，由出量加以消耗，由入量予以补充，它的周转率也许是每年十二次，或者每月一次。所有其他的流动资本物品都是这样。可是，建筑物或机器，由于折旧和陈废，可能需要在一年、十年、二十年或三十年中加以补充或更换。它的周转率也许是每三十年一次，或者大约每年百分之三。其他的固定资本也是这样。固定资本，由于折旧和陈废，平均周转率也许结果是十二年一次，或者每年百分之八。

折旧或陈废这一重要事实，在固定资本和流动资本的一般区别方法中——以及老派经济学家的区别方法中——受到了隐蔽。许多业务很好的合作化的电话公司，由农民自办并且对社员取费低廉，到了它的虚幻的“固定”资本由于折旧或陈废必须更换的时候，突然发现自己破了产。有些州郡往往发行期限三十年的债券来建筑可以维持十年的水泥路，然后又必须发行一次三十年期限的债券，为了另一个十年的周转。最后，那条路负担的债务三倍于该路的成本。往往有些公司付给很高的红利，而它们的财产却在折旧或是快要陈废，然后又发行债券或者新股票，错误地认为可以利用新资本来扩大他们硬说是兴隆的业务。

所有这种情况，他们的措施普通称为“将本付利”。可以更正确地说是付给红利而不结合着新发明来维持或提高效率。如果机器等设备的平均周转率由工程师发现是十年，那就必须设法从红利中每年扣出全部设备价值的百分之十。否则，红利就是从资本中付出，而不是从销货所得中付出的。铁路和公用事业公管的一项重要结果，是禁止这种“将本付利”的办法。这是大企业的所谓“资金周转法”的欺骗手段之一，可是只是金融家利用人们对于“固定资本”的错觉，一般地不了解资本设备的急速的周转。

另一方面，现代大公司组织的一项显著的优点是它对“折旧准备”的规定，以及董事会在公司有超额赚得时拒绝宣布超额的红利，而在折旧准备以外设立一种“公司盈余”，然后宣布所有权的“股份股利”，抵作为每年收益的年股利。我们将用“利润的垫层”[50]这个名称考虑近来的这种现象。

因此“固定资本”的周转等于折旧和陈废率。由于现代机器的高速度，特别是由于新发明而造成的陈废，机器里所包含的劳动工时，可能很快地用光。因此，如果仅仅用活劳动的工时为尺度，效率的增加是言过其实的。在上文所举的一个服装厂的例证中，活劳动的效率在十年中增加了百分之一百，或者，颠倒过来说，劳动入量减少了百分之五十。两者说法都有夸张。新的和改良的机器被采用了。夸张的程度决定于固定资本的工时量以及折旧和陈废率。我们仿效马克思的说法，把这种物化劳动和它的折旧率叫做用工时计量的“物化间接费用”。

这样，根据周转的比喻，我们把马克思的以工时计量的“不变的与可变的”资本改成一种运行中的设备，它的量值是那反复发生的可是会变化的劳动入量和财富出量。马克思的“可变资本”成为仅仅是劳动入量对劳动出量的可变的比率，这是设备的变化不定的效率。“固定”资本和流动资本（材料）合并成一种单一的平均周转率的概念——把自然的物质能量变成一种有用的出量那种活动中的平均周转率。设备的变化不定的效率是在固定资本和材料用完的平均时期内的总出量跟活劳动和物化劳动的比率。

这样，我们就能区别并且计量财富增加的程序和资产增加的程序。财富的增加是由于增加出量对入量的比率，资产的增加是由于增

加收入对支出的比率。如果服装的套数（财富的出量）每工时增加百分之七十五，这效率的增加就是那种形式的财富增加的率 。

一个农民的联合收割机、打谷机和装袋机，以工时计量，成本低于他从前所用的分开的马、收割机和打谷机；可是两个人每小时所打出的小麦多于从前二十个人的产量。效率利用积累的过去的脑力和体力，减少现在所用的人力。可是在专利权满期以后，没有人继承脑力上的财产权利。因此计量技术资本的量值所需要的工时，仅仅是创造此项资本实际所使用的工时。

由于对这些交易关系的误解和错觉，所以财富的周转和资产的周转的区别十分重要。它牵涉到资本这个名词的一种双重意义，它的技术上的意义和所有权上的意义。一种从前被叫做资本，另一种是资本化。可是资本化被企业家叫做资本。这是资产的意义的资本；另一种是财富的意义的资本。一种是稀少性价值，或者预期的收入 ；另一种是使用价值，或者预期的出量 。这种混淆起源于采用同一个计量单位“美元”。美元本来是企业家的资本数值的尺度，这是资产（稀少性价值）；现在又用作社会意义的资本数值的尺度，这是财产（使用价值）。固定资本和流动资本，用工时计量的时候，都是财富；出量对入量的比率的提高是效率增加。在用元计量的时候，两者都是资产和负债；和支出对比时，收入的速度增加，是企业的资产增长的速率增加。

VI 能力和机会

1. 物质的和法律的占有

因此，我们得到能力和机会的区别。能力是行为的能力。机会是有限的可供选择对象，人们在行为中对它们进行选择。可是，能力向两方面发生作用，控制自然和控制其他的人，可以分别作为生产的能力和买卖的能力。因此那有限的选择对象是自然的机会和所有权的机会。

这种区别，虽然很明显，在经济学说中却被财富的双重意义所隐蔽：财富的意思，我们以前说过，既指物质的东西又指它们的所有权。可是，所有权这个名词因此也被赋予一种双重意义，既指物质上的占有又指法律上的占有。这种双重意义，布莱克使用如下：

> “我们的许多欲望肯定与东西的所有权 有连带关系，而不一定有关那东西本身的某种特性。在许多的时候，必须有所有权然后那东西才能适当地满足我们的欲望。拿衣服、牙刷或者可以放在膝上玩的小狗来说，没有人会不同意这一点。对于土地、房屋、汽车、书籍、图画、乐器，在很大的程度上也是这样。因此，占有实在必须被认为是一项第四条件，[51] 决定一物满足欲望的能力。这种分类也可以适用于服务，和适用于物质的东西一样。”[52]

这里，所有权和占有这些名词被用于两种意义，那可以分别为物质的意义——把持着自然的物资，供自己在生产或消费中使用；以及所有权的意义，这在经济上恰恰相反，就是有权利排斥别人，不让他们取得他们所需要可是不占有的东西。[53] 我们不能悄悄地在街上走过去或是走到邻人的田里，捡取我们为了生产或消费所需要的无论什么东西。我们必须和所有人谈妥条件。因此，占有的双重意义，像经济学里所用的，是物质上的控制和法律上的控制。在取得物质上的控制以前，人们必须谈妥法律上的控制。

这似乎是物质的和快乐主义的经济学家的疏忽。他们的意思总是指物质上的占有，不是指法律上的占有。这包含在他们把财富作为物资和所有权的双重意义里。可是，假使经济学家不事先取得法律上的占有，就企图生产或消费，他一定会吃官司。如果我们事先取得法律上的占有，那么，由于物质上的占有，我们就有机会增加财富的生产或消费。由于法律上的占有，我们就有能力排斥别人，以及通过买卖，进行所有权的转移。物质的占有是持有，法律的占有赋予持有或把持不放的权利。一个是从自然的力量中选择的机会；另一个是从许多买户或卖户中选择的机会。

实际上，根据这种区别，我们不仅辨别物资和所有权，而且也辨别财富和资产，财产和财产的权利。财富是使用价值，由脑力、体力和管理的能力添加到否则无用的自然原料上面。可是，假如自然的物

资非常丰裕，像空气那样，可以随便取得，它们当然就没有稀少性价值，也没有人会那么傻，要独自占有它们，作为自己的财产。空气虽然是一切自然物资中最有用的东西，却由于丰裕而没有价值，因此没有人要独自占有它。可是，假使空气变成稀少，像北方人工取暖的热空气或者南方人工降温的凉空气，或是无线电讯的波长，那就发生冲突的所有权的要求。甚至设立了一个无线电委员会，专管把有限的波长配给个人专用一个时期。波长是财富，可是法律上的占有是资产。

因此，我们区别财产和财产的权利。财产是有权控制稀少的或者预期会稀少的自然物资，归自己使用或是给别人使用，如果别人付出代价。可是，财产的权利是政府或其他机构的集体活动，给予个人一种专享的权利，可以不让别人使用那种预期稀少、对于专用会造成冲突的东西。这样，财产不仅是一种权利，而且是权利的冲突，可是财产的权利是管理冲突的集体行动。

当然，我们在这里区别分析和辩解。分析是讲稀少性、财产和财产权利的关系。对财产权利的辩解是为了维持或改变财产权利而提出的理由。这种辩解我们现在不管。分析的目的是要说明"占有"的双重意义。它在物质的意义上是控制自然力的能力。在所有权的意义上，它是集体赋予个人的能力，使个人能不让别人侵犯个人有权留归自己使用的东西。在一种意义方面，它是效率的必要条件；在另一种意义方面，它是买卖的能力的必要条件。[54]

2. 选择

可是，不管就哪一方面来说，能力总是归结为选择，选择是在稀少的机会中进行选择。在物质的意义上，选择是在自然的或物质的机会中进行选择。在所有权的意义上，选择是在不同的买户、卖户、借款人、贷款人、工人、雇主、出租人或承租人等等中间进行选择。是在所有权的让与和取得之间进行选择。在物质的意义上，选择有关于增加对自然力控制的能力。在所有权的意义上，选择有关于增加对别人控制的能力。一种是相对的效率，另一种是相对的稀少性。

在占有的物质意义方面，财富的生产或消费是通过在自然的机会中进行选择而实现。布莱克说，"选择"是一种"生产的形式"。布莱克的说法正确地把消费包括在他的生产的意义以内，如果我们所谓选

择，意思是选择的行为，而不仅是对可能的机会作主观的估价，结果产生行为。

> “在吃能开始以前，”他说，“必须先决定 或选择 吃什么。……选择的对象可能是商品生产或者服务生产中所使用的物品或服务。……没有疑问，这些都是生产。可是为自己选择食物、衣服或娱乐同样肯定地是生产。”[55]

如果我们要研究怎样那选择的行为能生产财富，就必须比较仔细地考察在不同对象中进行选择的意义。它是一种方向和力量的选择，我们用这种方向和力量来使用我们的人力——脑力、体力和管理的能力。根据这种意义来说，每一个选择，在它对自然物资发生作用的各方面上，是三重的。在选择的那一刻时间，它是履行、避免和克制，可以从下面的图式中看出。[56]

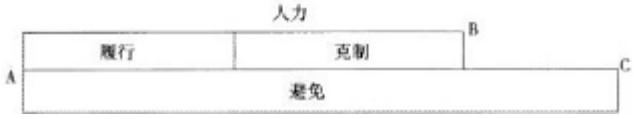

选择的图式

在一个方向，AC，人力或是控制自然力的能力，可能被认为大于在另一个方向，AB。可是，在那个方向，施展一个人的能力，被认为没有用。因此在两者之间作出选择。一个方向的放弃，我们称为“避免”；另一个方向的采取，我们称为“履行”。

可是，只有在危机的时期或者极度紧张的时期，“履行”才等于那个方向的全部人力。实际履行和可能履行之间的差额，我们称为“克制”。因此每一个选择是一种双重的可能对象的选择，“履行”的选择既受“克制”的限制，又受所“避免”的较次的一个对象的限制。履行是推动当时可供选择的因素之一的实际努力。避免是舍弃那些认为无益于所抱的目的的其他因素。克制是履行所做到的程度，不发挥全部可能的能力，而由意志力加以限制，因为发挥的能力太多，反而会达不到目的。

因此，每一个选择有三重的限制。第一，能力，就是可能的 能力，不管是管理的或者身体的能力，都受着脑力的见识的指导。第

二，使用多少力量的选择，就是，发挥较大或较小程度的力量，这时候履行少于那个方向中可能的能力。第三，方向的选择，就是，在一个方向履行而避免其他的方向。

虽然这样完全归结于实际的人类能力的大小，我们还是有一种意志的指导，所以选择是生产的。我们称为“行动中的意志”。那是控制自然力量起作用的方向，决定人类力量在实行中使用到什么程度，克制过分的、不必要的使用，并且避免用在其他的方向。所以，选择是生产的，因为它是履行、克制和避免。

这种选择的行为的分析，使限制的和补充的因素的原则富有意义，作为财富的生产中对管理的交易的指南。如果精明的话，我们选择一种“履行”，受着“克制”的限制，根据当时当地的限制的因素，而暂时“避免”补充的因素，[57] 尽管以后这些因素可能陆续被选为一时的限制的因素。这种对自然力的限制的和补充的因素进行选择的程序，我们区别为自然机会的选择，或者财富的生产。

然而，对于合理的、习惯的和偶然的选择，必须加以辨别，像布莱克所辨别的那样。[58] 实际所作的选择也许不是真正限制的因素，若是那样的话，气力就浪费了。合理的或科学的选择（有别于习惯的和偶然的选择）所做到的程度，我们称为“及时”。它的范围是脑力和管理的能力。这方面的能力各人大不相同，而在纯粹体力劳动上达到最低的程度。因为“及时”是所用的人力发生效力的程度，由于所选择的可以变化的限制因素在时间、地点、形式和数量上都很正确。

因此，人们在自然的物质力量之间进行选择的三种限制的或关键性的因素，是人力、机会和及时。人力是脑力、体力和管理的能力。机会是自然力量中的限制的和补充的因素。及时是在正确的时间、地点、形式、数量和人力使用程度下履行、克制和避免。这种工程的选择的程序特别存在于管理的交易中，但它的原型是鲁滨逊，他只考虑物质的占有。用最高可能的效率作为尺度，它是在现有的能力、自然机会和对时机的判断等一定条件下所能做到的最小的工时入量或最大的使用价值出量。在对自然力的控制上，从这些方面选择的结果，我们称为效率。

可是很奇怪，这种多方面的选择在经济能力或者相对稀少性的范围内也存在，那是占有的所有权的意义。这里买卖的或讨价还价的能力的不同方面也是履行、避免、克制。我们称为“经济的或所有权的机会”，因为它们是提供机会的相对稀少性，而其他的是“物质的机会”，在那里相对的效率提供机会。机会是客观的一面，它的意志的一面是能力和选择。机会的选择的分析逐渐地才进入经济学说，虽然人们向来总认为是显然的，因此不需要研究，在这里我们将试行区分它的发展的阶段。因为机会的选择是价值的法律上的意义，不同于物质的生产成本的概念和快乐主义的苦乐的概念。

3. 机会

（1）服务的成本和产品的成本——在庞·巴维克对悉尼耳的节欲论的批评中[59]，开始了晚近的“效用成本”和“机会成本”的理论，后者的意义我们发现等于司法上的合理的服务成本的理论。庞·巴维克用快乐主义的说法，所谓从物质服务得来的快乐，就是，“效用成本”——这种说法我们很容易把它变成所有权的货币的说法，或者“机会成本”。

他区别两种幸福的损失，一种“正的”，在这里“我们使自己受到正的实在的损害、痛苦或麻烦”；一种“负的”，在这里“我们不取得否则可能得到的一种快乐或满足”。这种二中择一所避免的一面是他的效用成本。

这两种量度成本的方法不是累积的。两者不能相加。它们是二中取一的选择。庞·巴维克说，“既然在今天的经济生活中，我们有无数的可能的途径，把我们的工作变成收益，”用劳动痛苦作为量度牺牲的标准，“差不多决不会实现”。现在“我们在绝大多数的情况下，不用工作的痛苦计算，而用我们所放弃的利润或利益计算”。[60]

这样，他改变他的经济哲学，从悉尼耳的节欲和稀少的经济，改变到丰裕的经济，人们只是在较大和较小的快乐之间进行选择。这一原则的普遍性没有疑问。我们选择较大的快乐而不选择较小的快乐（有些变化以后再讨论）。我们获得一种快乐的剩余。

这种放弃了的利益，庞·巴维克称为“负的成本”或“效用成本”那种自相矛盾的名词，而对于亚当·斯密和悉尼耳的牺牲、痛苦或麻烦，称为“正的成本”。然而，“正的”和“负的”这两个名词用在这里的意思和数学上的正负不同，因为在这里的意思显然是指在不同快乐之间进行选择那种意志的意义，所以我们用他的避免了的快乐的“效用成本”这个名词，和古典派的“正的成本”或正的痛苦作为对比，如果正的快乐的“收入”和正的痛苦的“支出”相抵冲的话，正的成本或痛苦产生净收入的观念。可是，如果所避免的快乐和所取得的较大的快乐相比较的话，效用成本的概念产生“剩余”的观念。

当我们从庞·巴维克的讲物资和快乐的自然经济转移到一种货币社会的所有权经济时，这一点会显得更普通。在这里每一种东西都归某一个人所有，个人必须先和所有人谈妥，然后才可能利用自然。因此我们把“效用成本”这心理的说法变成“机会成本”这金钱的说法。这里，活动不是物质的，而是行为的。这里的行为是同意转移法律上的控制，[61] 从而结束谈判。机会成本起源于有很多的卖的机会可以选择。这样，在我们的买卖的交易的公式里[62]，卖户S有两个机会可以卖给两个竞争的买户。他不能在一次交易中卖给他们两个人，因为在每一笔交易中，他只求售一种商品，不管怎样大小，因此他必须在两个买户之间选择一个。买户B出价一百美元，可是买户B^1 只出价九十美元。如果卖户S不能诱使买户B出价多于一百美元，那么，S接受一百美元卖出他的商品，从而放弃B^1 所出的九十美元。对S来说，这九十美元是他的机会成本——意义是“负的”，甚至似是而非的，因为它不是一种实在的支出的意义的成本，而是他所避免的、在现有的可以用钱购买的丰裕的物品中一种较小的份额。

可是S的正的成本也许是八十美元，这个数目他在以前 的一次交易中以买户的身份付给一个卖户。因此“机会成本”和“正的成本”不是累积的。实际上它们是正的支出和可能的收入之间的差额。买户B^1 代表S所有的可以卖货的一切所有权机会中第二好的 一个机会，而买户B代表当时一切所有权机会中最好的 一个。因为这个缘故，我们叫它机会成本。

因此，我们得到一种“剩余”和“净收入”应有的分别，可是通常人们不加辨别。净收入 是S在两次 交易中的总收入（从B处收到的一百

美元）和他的总支出（付给以前一个卖户的八十美元）的差额——在这个例子里是二十美元。可是，在这个例子里，剩余是一次 交易中两种总收入 的差额，就是，B愿给S的收入一百美元和B^1 愿给的另一种较少的收入九十美元的差额。在这个例子里，剩余 是十美元。剩余和净收入不是累加的，若是累加就会是三十美元了。它们是两种量度价值的方法，一种用成本，一种用机会的选择。

若是"剩余"的时候，那剩余收入十美元是一种"不劳而获"的收入，或者"准地租"，起源于选择的自由，不费任何成本，在两种所有权机会中选择一种，这两种机会由同一时间同一市场 上的两个所有人B和B^1 代表。可是，净收入是那二十美元的差额，是在不同时间两个市场 上一笔正的支出八十美元和一笔正的收入一百美元之间的差额。换一句话说，剩余是在一次 交易中两种售货机会的差额，可是，净收入是两次 交易中正的支出和正的收入之间的差额。

我们将看到，法庭的合理的服务成本的概念系根据这种剩余的多少而不是根据净收入，系根据它作为机会成本的大小而不是根据正的成本。再说，这种区别，数理经济学家在他们对统计在理论上的运用中，才开始了解。[63]

然而，为了保持这种区别，必须有一种名词来表示正的成本，并且辨别它和机会原则的服务的成本。我们将称为"产品的成本"，而机会原则的概念是"服务的成本"。产品的成本是古典派的或者痛苦的成本观念，作为正的货币或痛苦的支出 ，换取正的货物或快乐的收入 。可是，服务的成本是意志的避免了的另一种可能的收入 ，因为个人是受着限制的，不能同时有两种收入，因此选择较大的一种。因此，产品的成本是支出 ，可是，服务的成本是放弃了的 另一种可能的收入 。一切买卖实际上根据两者择一的收入或是服务的成本原则在进行，产品的成本只是"目标"中的一项因素，这种售价的目标，卖者尽可能争取达到。

最先陈述这种机会成本观念的，是格林和戴文波特。[64] 戴文波特认为，格林虽然"第一个明确地陈述这种理论"，可是，他不是"第一个加以有系统的应用"。这一点由戴文波特做到了，他仔细地考查了古典派和快乐主义派的主要经济学家的学说，读者可以参考他的著作

《价值和分配》一书。他发现庞·巴维克和奥国学派曾看出这种原则，可是没有“毫不犹豫地”加以坚持；后来个别的经济学家也曾说明或暗示这一原则，他们用了“排出成本”、“准地租”以及特别是马歇尔的“替代”成本。

我们依据戴文波特的详尽的分析以及和旧派理论的对比，把他的说法归结为前面所讲的那种交易的公式，仍然用他的名词“机会成本”、“分配的成本”或者“分配的份额”。这些名词十分恰当地说明每一个买卖的交易中发生的主动的选择过程。每一个卖户所选择的是许多买户愿意以货币形式付给他的种种不同数量的一部分社会总产品之中最大的一份。这一份代价可以叫做他的“分配的份额”，就是他接受的那一份。然而，在作出选择的时候，他放弃第二高价的买户所愿意以货币形式付给他的仅次于最高价的那一部分社会总产品。这是“分配的成本”，差不多等于替代成本、排出成本或者格林和戴文波特的机会成本那些概念。“分配的份额”是有权取得的一份社会产品，他实际收到作为“货币收入”的购买力。机会成本是可以取得他所放弃的那较小的一份的权利，因此这一份成为一种“成本”，从意志的意义来说，这是为了取得那较大的一份而放弃了的较小的一份。两者的差额是一种准地租、一种剩余、一种不劳而获的收入，得来不费成本，只费选择，可是作为组成部分之一，有助于增加他的净收入。

（2）服务的价值和产品的价值——可是，如果个人由于有机会在两种总收入中选择较大的一种，而获得一种剩余，增加他的净收入，那么，难道他不能由于有机会在两种总支出中选择较小的一种，也增加他的净收入吗？我们在凯雷从1837至1847年的作品中找到这种分析的开端。他的分析被巴斯夏在1850年拿来加以宣扬，巴斯夏并不声明来源，甚至在文字上和例证上都不加改动。[65] 他们两人实际所做的工作是回溯到亚当·斯密的“省免的劳动”，按斯密的意思，这就等于“劳动成本”和“所支配的劳动”。[66] 他们两人都用斯密的“省免的劳动”的概念来推翻李嘉图的成本和地租的学说，可是，凯雷用它来支持保护税则，而巴斯夏用它来驳斥无政府主义者普鲁东和支持自由贸易。

凯雷和巴斯夏采用“服务的价值”这个名词来区别他们的“省免的劳动”的意思。我们考查了美国法院和买卖人的价值理论，发现这完全是他们的“价值”的意义。法律上的和资本主义的价值论是一种“省免的劳动论”，因而在古典或正统派经济学的“正的”成本价值论里不存在，在

他们的共产主义、无政府主义、快乐主义或者非正统的信徒和反对者的理论里也不存在。

然而，“省免的劳动”是货币或货币价值的一种人化，那法律的一资本主义的理论是一种货币价值的理论。凯雷和巴斯夏撇开货币不谈，以便达成他们的“省免的劳动”的概念，可是，他们又把省免的劳动变成省免的货币。因此，我们说明他们的学说的来源，就是在说明法律上的和资本主义的价值论。然而，我们发现他们的理论包含在我们的交易的公式里，在那里显然是一种意志的、有关机会的选择的理论。

巴斯夏，和凯雷一样，从一种和庞·巴维克相反的社会哲学出发。巴斯夏不谈机会的丰裕，从中我们选择最有利的机会，因而不管牺牲的痛苦；他从机会的稀少出发，因此也是从牺牲的痛苦出发，从中我们选择痛苦最轻的机会，并且不管正的货币或快乐的收入。他说得很对，这是由于普遍的稀少的法则，就是，欲望超过供给，因此需要劳动来生产供给。可是，既然劳动是讨厌的，产品的价值，对于在交换中取得这些产品的买户来说，不是按照他自己在生产中的劳动成本计算，而是按照假如他不向别人换取而自己从事生产所必须花费的劳动计算。因此，它们的价值是以亚当·斯密的省免的劳动为尺度，不是以李嘉图的劳动成本为尺度。他用劳动的形式来说，其实可以用货币的形式来说。

> “……价值，”巴斯夏说，“不必一定和作出服务的人所实行的劳动成比例，”像李嘉图以及后来马克思和普鲁东的劳动成本学说那样“而可以说是和取得这个价值的人所省免的劳动成比例。这种一般的价值法则，据我所知道的来说，没有受到理论家的注意，然而实际上普遍地流行。……它的原则和基础大半不在于自己服务的人的努力，而在于被服务的人所省免的努力。”[67]

因此我们可以把巴斯夏的“主观的价值”叫做一种“负的”价值，或者用矛盾的名词来说，一种“反效用”价值，就是另一种较重的痛苦的避免对自己的价值，正如庞·巴维克的负的成本或“效用成本”是自己由于放弃另一种较小的快乐而牺牲的成本。改用货币的说法，用专门名词来说，这是一种“反机会价值”，等于法律上的概念（也就是凯雷和巴斯夏的概念），服务的价值。

这和一般所谓"障碍价值"的意义是相同的。障碍价值是一个人为了消除一种正在减少他的财产的价值的障碍，而付给另一个人的代价。这个名词已经获得法律的承认，从而否定了一种"好感价值"的要求。[68]

我们已经看到，这种专门术语上的反机会的价值，或者一般所谓障碍价值，是"分配性的"而不是负的价值的意义。它是由于有机会选择一种对别人较小的支出因而避免了一种较大的支出，对自己的价值。如果必须付出代价换取这个机会，那是一种障碍价值。这种情况可以在买卖的交易的公式里看出。[69]

在我们的公式里，买户B或B^1 有两个可以选择的对象。他可以用一百一十美元从S购买或者用一百二十美元从S^1 购买。作为一个买户，要从仅有的两种讨厌的对象中进行选择，他选择讨厌的程度较轻的一种，付给S一百一十美元。那差额就是一种障碍价值。这个一百一十美元的卖户因此对他做了一种服务——这种服务使他免于 采取那次一级的更坏的对象，或者障碍，付出一百二十美元。服务的量值是因此而"省免了的"剩余 ，就是十美元，有助于增加他的净收入。这十美元是他必须付给S^1 的障碍价值，如果不能买得S的商品。在后一种情况下，它不是"非劳动收入"，而是一种不劳而获的"节余"，一种"准地租"，起源于没有成本的自由权，可以在两种正的成本（支出）中选择较小的一种，这种成本是法律制度使他必须付出的代价，换取他所需要的可是供给有限并且属于别人所有的商品。

就是根据这种"两害相权取其轻"的概念，法院建立它们的"服务的价值"和"障碍价值"的概念。可是，例如在那另一种情况下，有两种价值的意义，预期的货币收入的正的 价值或避免一种较高的货币支出的负的 价值，我们又需要一对名词来保持这个区别。就是"产品的价值"和"服务的价值"。产品的价值是古典派和快乐主义派的价值观念，作为正的货物或痛苦的支出所换得的正的货币或快乐的收入。可是，服务的价值是意志的避免了的 较高支出，或是不能避免的障碍价值，因为个人的力量有限，不能同时忍受两种支出，因此选择较小的一种，或是付出障碍价值，如果他没有其他办法的话。这样，产品的价值属于收入，服务的价值属于另一种较高的支出。产品的价值是净收入 的

一项因素，另一项是产品的成本。可是，服务的价值是另一种意志的剩余，其他一种是服务的成本，两者都增加净收入。

这种服务的价值的概念在经济学说里不是什么新的东西——而是李嘉图的国际贸易中“比较成本”论的一种新的名称和新的应用。李嘉图曾说过，“在一个国家里调节商品的相对价值的同一法则，不能调节两个或更多国家之间交换的商品的相对价值[70]”。凯雷根据李嘉图的这“两种法则”建立他自己的保护税则的理论，跟李嘉图和巴斯夏的自由贸易相反。他说，在一个国家里，像美国实际的劳动量可以作为相对价值的尺度，像李嘉图所说的那样，因为一切劳动具有“相等的能力，支配自然的服务。纽约或费城的两个木匠的产品一般地能交换两个泥水匠的产品”。法国、英国或印度国内不同地区不同劳动者的产品也是这样，也是大致相等，按国内的劳动时间的比率互相交换。

可是，在国外贸易中却不是这样。“波士顿的一个劳动者的时间在价值上差不多相等于匹兹堡、辛辛那提或圣路易斯的另一个劳动者的劳动；可是，对一个巴黎或哈弗尔的劳动者的时间，就不会给它同样的价值。……意大利人民一年的劳动，所得的价值不及英国人民半年的劳动[71]。”凯雷的这种说法是李嘉图的比较成本学说。

然而，如李嘉图在赞成自由贸易时所说，国外贸易是有利的，因为每一个国家输出它自己的劳动效率比较高的产品，输入自己的劳动效率比较低的产品。这样它节省本国高成本产品所需要的劳动，可以用来生产本国的低成本产品，供给出口。从这种学说不过再进一步，就像凯雷所说的，外国人的服务的价值的尺度就是国内“节省”的劳动量，这笔劳动否则需要用来生产输入的那些货物[72]。这种在两种劳动成本中选择较低的一种的观念，凯雷和巴斯夏加以扩大，成为一种普遍的价值法则，在国内和国外贸易中都能适用，因此，把李嘉图和马克思的实际劳动成本作为价值尺度的学说变成李嘉图的比较劳动成本作为价值的尺度，以及斯密的“省免的劳动”作为价值的尺度。由于称为“服务的价值”，用避免了的较高劳动成本为尺度，而不称为“产品的价值”，用它自己的劳动成本为尺度，他们把它作为一种普遍存在的东西，虽然李嘉图只看到它在国外贸易中存在。可是，这服务的价值把整个的价值概念从古典学派和共产主义的实际劳动成本改变到一种竞争的、在各种成本中选择的较低的成本。

很奇怪，戴文波特非常杰出地发挥了那机会成本理论，却没有同时发挥这种“反机会价值”的对偶的理论。可能是因为，像大多数经济学家那样，他认为凯雷和巴斯夏是文不对题的怪物，不加研究，因而只注意古典派和快乐主义的经济学家。他认为“反机会价值”的概念只是“竞争”。可是那另一个也起源于竞争。戴文波特却利用了凯雷的一项贡献，这是一切经济学家所立即采取的，就是，他用“再生产的成本”替代老派经济学家的“生产的成本”，[73] 不过，他对这一点并不特别注意。实际上，凯雷的“再生产的劳动成本”是一种完全新的概念，不是仅仅等于而且相反于李嘉图和马克思“生产的劳动成本”。它根本不是一种劳动成本论，而是一种普遍的有机会从两种可能的劳动成本中选择较低的一种的学说。可是，经济学家和法院一般地加以接受，而不注意其中的差别，正如亚当·斯密没有注意劳动成本和省免的劳动的差别。然而，像一般使用的那样，它变成一种空想主义的意志的选择的概念，在想象中构成的一种“理想的类型”，[74] 就是假使有自由竞争一定会 发生的那种价格，不管以前的实际的生产的劳动成本，像李嘉图显然主张的那样。然而，它的普遍性是没有疑问的，在变成经济理论的根本单位买卖的交易的公式时更是显而易见，在这个公式里，竞争的四个参加者致力于选择，不仅作为卖户要选择两种总收入中较大的一种，而且也作为买户要选择两种总支出中较小的一种。

这使人想到戴文波特何以会忽略反机会价值的另一种原因。这是由于他始终不能利用总收入 和净收入 的分别。假使他时刻记住净收入的两个组成部分，总收入和总支出，那就需要有从两种总支出中选择较小的一种的概念，和需要有从两种总收入中选择较大的一种的概念一样。实际上，大概由于小心起见，他确曾说明机会成本（两种总收入的选择）不应该和我们可以称为职业成本 的那种东西（两种净收入的选择）混淆不清，这两种净收入代表着两种不同的职业。他说，“……机会成本的理论，如果正确地了解，主要地不是指在某种两者择一的职业或活动中可能获得若干利益的问题，而只是指在那职业或活动中必须获得若干利益……才能保证它继续进行。”[75] 换一句话说，选择不是改变职业，而是在光顾同一机构的买户中有所选择。卖户选取愿出较高价格的买户，被拒绝的买户代表对卖户的机会成本或服务的成本。可是，似乎忽略了同一个人，现在作为买户，所作的有关的一系列的选择，在这里他的选择对象是两个卖户。这些是例如原料的

卖者或劳动的卖者，在这里那愿以较低 价格出卖的卖户被选取，而被买户所避免 的卖户代表“反机会价值”，或者服务的价值。

戴文波特似乎认为这是自明的竞争的事实，不需要研究。买户确实选择竞争的卖户们所要求的较小的价格，这一情况他叫做“竞争”，可是卖户同样地选择买户们所愿出的较高的价格，这也是竞争。根据戴文波特的说法，机会的选择不应该和竞争混为一谈，因为他把卖户看作竞争者，可是他的机会成本是一个卖户在两个买户之间的选择。然而，从公式中可以看出，这些买户同时也是竞争者。竞争是买户之间的争取，同样也是卖户之间的争取；买户在两个卖户中选择，正如卖户在两个买户中选择一样。竞争和机会在交易的两面出现。

研究一下法庭在合理的服务的成本和合理的服务的价值方面的判决，可以提供进一步的说明。这两种概念在法庭判决中都存在，对这些判决加以研究，就能看出它们不采取李嘉图和古典经济学家的实际生产成本和实际产品价值的观念，因为它们相信这些是私人的问题，除非在人们认为有了不公平的竞争或歧视，影响公众的时候。为了明确这种公共福利问题的大小程度，法庭采取比较的方法，用同一市场内其他的人所得或所付的另一种价格为标准，试图证明这是买户或卖户可能采用的合理的价格，假使他们在当时的供给、需求、习俗以及同样情况的人们的惯例等等条件下，可以自由选择这种价格的话。如果改用经济术语来说，这是李嘉图的比较成本、凯雷的生产成本和服务的价值，或是那比较专门性的反机会价值，以及戴文波特的机会成本或者服务的成本。这里，在法律的论坛上，这比较的和分配的概念，服务的价值，和那类似的比较的和分配的概念，服务的成本，同样地时常发生争论。[76]

关于服务的价值的概念何以被忽略，还有一种更可能的解释，就是凯雷和巴斯夏给它的那种荒谬的意义。对他们来说，这个名词是李嘉图留下来的一种老的说法，和他平常的一套学说十分矛盾，可是，突然发现它有利于巴斯夏的学说里的“资本主义”和凯雷的学说里的“保护贸易主义”。为了要找出这些谬误意义的来源，我们必须检查所谓在不同对象中进行选择那种意志的概念，它的合理的和真正的意思是什么。

（3）不能得到的选择对象——自由意志和自由选择——当巴斯夏说明他的服务的价值的概念时，他把那反对地租、利息和私有财产的普鲁东，带回"一种原始森林和一种邻近污秽沼泽的地方[77]"。他对普鲁东说，"这里的土地完全和最初开垦的人必须处理的情况一样。你爱拿多少就拿多少。……你自己耕种。你所能使它生产的一切都是你的。我只提出一个条件，你不要依赖社会，这个社会你说你自己是它的牺牲品。……一个劳动者，"他继续说，现在用十五天的工作取得若干物品，这同样数量的物品"他以前用六百天的工作才勉强取得"。[78] 因此，六百天的工作是地主和资本家以食粮形式给予劳动者的"服务的价值"。实际的劳动成本，或者生产 的成本，是十五天的劳动。这是李嘉图和普鲁东的价值的观念。可是那省免的 劳动，"社会"从原始沼泽状态中所造成的较低的再生产 的成本，是五百八十五天的劳动。劳动者付出再生产 的成本，不是生产 的成本。那差额——五百八十五天的劳动——是地主和资本家的服务对那劳动者的价值（这里地主和资本家作为"社会"的代表），为了报酬这种服务的价值，当然地租、利息或利润是一种微不足道的代价。

同样地，最初铁路运费的管理还很幼稚的时候，铁路公司的法律代表使农民回顾七十五年前的情况，辩说铁路的服务的价值是假使没有铁路 ，农民用马车在土路上拖运小麦所必须付出的费用。这样估计每吨英里的运费至少五十美分，而铁路运费不过每吨英里三美分左右。铁路对农民服务的价值因此是五十美分，而铁路只收取了微不足道的三美分，农民获得四十七美分的剩余。因此，如果减低他们的铁路运费，是不公道的。

这也是企业家的本能的理由，如果他们在说明他们自己由于供给就业，对劳动的服务的价值，或者宣传他们对消费者的服务的价值，强调"服务"而不讲减低价格。

理由很好，但是容易成为一种谬论，可以叫做不同时存在的选择对象， 或者做不到的选择。 实际上它是一种有关人类意志的谬论。意志局限于当地和当时。巴斯夏的劳动者不在现在 的食粮成本和一千年前的成本之间进行选择。铁路线上的农人不在现在 的铁路运输和五十年前的土路运输之间进行选择。这是一种对铁路和那做不到的用马车把小麦拖往市场的方法的选择。这不是"选择"。他不在一个在空间上可以达到的对象和一个在空间上不能达到的对象之间选择，也不在

一个在时间上已经消逝于过去的对象和一个在时间上现时存在的对象之间选择。他在同时同地可以做到的两个痛苦最轻的对象之间选择。如果次一个对象是不合理的繁重或痛苦，那是他的不幸，可是，假如是这样的话，那就是在这种情况下的实际的服务的价值，虽然在常识上听上去感到奇怪。

因此，唯一的办法只有在理想上构成一种"伦理的典型[79]"，作为一种"合理的"服务的价值，这是想象的、在现有条件下由一条可供选择的可是想象的铁路所造成的"再生产的成本"。不久，人们就发现那铁路的说法，像巴斯夏的说法，是谬误的。它的谬误在于从常识来说，我们不选择不能得到的对象。它是一种自由意志的错误，不是自由选择的错误。那合理性也许是想象的，可是，它总是这样开始的。要彻底加以研究，也许需要作广泛的探讨。[80]

这种做不到的选择和不同时存在的对象的谬论，使凯雷和巴斯夏获得"乐观主义"派的名称。他们是乐观主义者，因为他们不讲一种有限的人类意志。巴斯夏的做不到的选择在理论上是不妥当的，比较妥当的是他对于做得到的选择的说明，这就是法庭的合理价值论所根据的价值学说。他说：

> "我在海滩上散步，偶然发现一块灿烂的钻石。我就这样取得了一种巨大的价值。为什么呢？我将给人类造成一种重大的利益吗？我自己曾做了长时间的辛勤的工作吗？都不是。那么，为什么这块钻石具有那样大的价值呢？没有疑问，是因为我把钻石转移给他的那个人认为我对他做了一种重大的服务——因为许多的富人想要它，而只有我一个人能作出这种服务，所以，显得更重大。他的评价的根据也许可以辩驳——尽管这样。他的评价的基础也许是炫耀或虚荣心——又假定是这样。可是，这种评价却出于一个有意根据它采取行动的人，这就足以说明我的问题。"[81]

在这里我们的名词可以适用。有三种决定价值的方法。

（i）钻石的价值是对卖的人的"产品的价值"，这是在供求的一切情况下他可以实际卖给一个买户的价格。对卖的人的"产品的成本"是发现这块钻石所费的微不足道的劳动。两者的差额是卖的人的净收

入。这是古典的和正统的说法，讲"正的"价值，减去"正的"成本。它是一种净收入 的概念。

（ii）可是，对卖的人的"服务的成本"或"机会成本"是第二富人所愿出而卖的人所拒绝的那个较低 价格，因为他有了较好的对象。两种价格的差额是卖的人所得的剩余 。这是庞·巴维克、格林和戴文波特的说法。

（iii）另一方面，对买户的"服务的价值"或"反机会价值"是他将不得不付出的较高 价格，假如不是那发现钻石的人肯以较低的价格出售因而使他"省免掉"若干支出。这一次，两种价格的差额是买户所得的剩余 。这是凯雷和巴斯夏的说法。

把巴斯夏的分析推进到他的下一步，虽然那发现钻石的人的"正的"成本只是在发现时所费的一步微不足道的劳动，却另有一种"反效用价值"，等于采掘钻石所需要的更大的劳动成本。这是巴斯夏比喻地可是郑重地说的那海滩 所作的"服务的价值"——自然的许多"免费的服务"之中的一种——对钻石发现者的服务，因为使他能省免掉 采掘所需的更大的劳动成本。或者，可以适用于庞·巴维克，钻石的买户，没有疑问，从钻石上取得的满足（收入）大于 从相等的食粮的消费中取得的满足。被放弃的食粮的"效用"是他选择享受钻石而不选择食粮所牺牲的"效用成本"。

做不到的选择或者不同时存在的选择对象的谬论，使人想起一种连带的有关服务的价值的谬论。据说，个人在选择痛苦最小的对象时，不仅拒绝一个"较差的"对象，而且拒绝所有的其他对象 ，从较差的一个直到"最差的"一个都包括在内。因此，对他的服务的价值是一切被避免的对象的总和 ，这种总和在想象上可能增长到无限大。

这种谬论可以叫做无限选择对象 的谬论。只有一个无穷大的人能在同一时间和地点享受一切可能的选择对象：可是那样他就不必选择——他一定会同时全部接受，不管空间和时间。经济学家的有名的对自由市场的分析将纠正这种谬论。

做不到的、不同时存在的和无限的选择对象这些谬论使得凯雷和巴斯夏的"乐观主义"派不合理。可是，应用在经济学家的市场上的一些有限的人上面，他们的发现，像戴文波特的发现那样，成为对经济

学说的一种值得注意的贡献。一个有限的人，一个经济学家所研究的人，在进行选择的那一刻时间，只限于世界上无数的可能性之中的一项。他可能认识错误，关于那是最好和次好或者较坏和"更坏"。那是他的错误。但无论如何，他在一个时间只能采取一个对象，虽然这一个对象的数值可能是大，如果他富有；或是小，如果他贫穷。他不能在同一时间和地点对两个对象都采取。

因此，他被逼入需要选择的苦境。在实行选择以前的心理作用中（这种作用我们称为谈判的心理，这种作用如果是本能的，就更加是这样），他已经放弃了一切遥远的对象，把选择范围缩小到两个，就是他认为"最好的"或是"害处最小的"两个，从这两个里面，他以有限的资力只能取得一个。这里最后困难的解决以及谈判的结束，不是由于思想而是由于行动。这种行动是选择的行为它和以前的"心理的行为"或者"选择"的心理，人们必须加以区别。它是实际的选择的行为，从行为主义的观点来说，我们已经把它分解为履行、避免和克制。

这种在选择中的积极的利益的尺度，或者是他所放弃的次好的收入（因此这是他由于必须选择而牺牲的"成本"），或者是他所避免的较大的支出（这是避免那较大的支出的机会对他的"价值"）。经济学上的有限的选择是行为主义的在两种可能得到的对象中选择较好的一种。由于避免或放弃两者之一，他把一切其他的机会留给广大的世界。

一种相反的谬论出现在庞·巴维克对悉尼耳的节欲论的批评里，上面已经谈到。庞·巴维克在经济理论中不考虑痛苦和牺牲，是由于他认为在现代条件下机会丰裕，因此人们不是在痛苦中选择，而是在快乐中选择。所以，在他看来，一切成本是效用成本——避免了的次好的可能的收入。可是，他所采取的方法，不是真正地排除正的痛苦和正的成本，而是用那通常的手段，假设它们是不变的，从而在实质上排除它们，正如巴斯夏在实质上（而不是真正地）排除正的快乐和正的收入，也是由于假设它们是不变的。我们认为，这种疏忽是由于不能看到净收入是两个可变数——总收入和总支出——的结果。由于假设支出是不变的，对庞·巴维克来说，那可变数就是效用的快乐或者总收入。可是，由于假设收入是不变的，巴斯夏的可变数就是反效用或者总支出。

戴文波特的机会成本显然也是同样的情况。他在实质上排除了支出或痛苦，作为不变的因素，以致他的选择是两种可能的收入之间的选择。

可是，这种实质上的排除只是一种心理的方法，替代那种真正排除的实验室的方法。实际上，在每一次转移中，对一方总有一个可变的总收入，这是对另一方的相等的总支出，因为它的所有权不过转移了一下。可是，一次交易是两种移转。若是其中的一种被认为是不变的，因而实质上等于加以排除，其他的就是可变数。在卖 的重复中，被认为可变数的是总货币收入 。在买 的重复中，被认为可变数的是总货币支出 。可是，两次交易中的两种可变数结合起来，就产生净收入的实际数额。

在这里，我们又想到以前说过的那第三种选择的概念，就是，两种净收入之间的选择。这种净收入的机会的概念和总收入的概念，大不相同。机会成本指的是一个卖户在两个买户所愿出的两种总 收入之间所作的单一的选择，可是，净 收入的选择是一个人又买又卖所作的两次 选择，作为买户在两种总支出之间选择，作为卖户在两种总收入之间选择。因为这个缘故，我们把这种净收入的选择叫做职业成本 ，不叫做“机会成本”。因为，想象一下，一个人既从卖中取得总收入又从买中负担总支出，那是什么样的情况。他显然是一个占有一种地位的人，例如占有一种工作，或者甚至占有一种整个的营业的机构，从事于买进原料和劳动和卖出制成品的一切有关的活动。这种在社会结构中的地位是他的职业，因此“职业成本”必须是两种职业的选择 ，在这里那选择者放弃净 收入较小的职业，而选择净 收入较大的职业。他在不同职业之间选择，不在他的产品的购买人之间以及劳动和原料的出卖人之间选择。他改变他的职业——不是改变他的顾客或者工人或原料。

这种概念，对于一个人脱离一种工作改做另一种工作，或者一个整个机构放弃一种业务，例如制造自行车，转移到另一种业务，例如制造汽车，虽然颇为适当，可是如果这个人仍然留在同样的职业里，这种概念就隐蔽事实的情况。这里发生的情况是讨价还价的社会现象以及卖者和买者的社会关系，需要判决的争端大多数是基于这些现象和关系。这样，“职业成本”隐蔽那作为服务的社会成本而付给的总收入，以及对别人服务的总支出。因此，它使得效用成本、机会成本或

者法律上的服务成本的概念的分析，以及反效用价值、反机会价值或者巴斯夏和法庭的所谓服务的价值的分析，都不可能。只有在正的成本已经被合同关系排除，像合同规定的地租或合同规定的利息那样，因而总收入和净收入偶然相同的时候，总收入和净收入才偶然一致。因此，在这种时候，职业成本和我们所谓机会成本恰巧相符。可是，在所有像这种工作和营业机构中由总收入和总支出这两种可变数决定净收入的情况下，在理论上必须把买和卖分开，因为在实践中确实是分开的。[82]

我们现在有可能扼要地说明为什么庞·巴维克和戴文波特没有把他们的机会论贯彻到底。他们利用分配的成本 （效用成本或机会成本），排除了正的成本（痛苦或货币支出），可是没有能排除正的价值（快乐和货币收入），因此没有利用分配的价值 （反效用价值或反机会价值）。原因是不能区别作为净收入的价值和作为总收入的价值。

在这一点疏忽背后有两种原因（前面已经提到），何以反机会价值的概念没有被发掘，像被凯雷和巴斯夏所发掘那样。一种原因是乐观主义的假设，认为我们生活在一种丰裕的快乐经济中，因此不在痛苦之间选择。另一种是古典派学说的个人主义的假设，认为我们追求最大可能的净 收入，不管对别人的影响。第一种排除正的成本，由于假设它们是相等的，因而可以不加重视。第二种在个人主义的净收入观念里隐蔽了正的成本。可是，它们不是看不出的，如果我们不从个人而从社会的交易概念出发，所有劝说、强迫、购买力等等社会关系就显露出来了。

这是对机会和职业加以辨别的重要意义。这里所说明的机会的观念，使那被隐蔽的总收入和总支出的观念出现在人们面前。这揭露那被隐蔽的利益对立的问题，以及结果需要法庭或类似的处理纠纷的机构来造成一种合理的利益的协调。个人的概念是一种一个人从私人职业中取得净收入 的概念。那是一种个人的问题，不涉及和其他个人的冲突，不涉及为他们判决争端的机构，不涉及公共利益的问题。

可是，交易的概念是两个人之间一方的总收入等于另一方的总支出，这里就有利益的冲突。卖户的总收入是一笔交易 中买户的总支出，而净收入或损失只是一个人 在两笔交易中 总收入和总支出的差

额。当同义的名词分别作为价值和成本来说的时候，也是同样的道理。对卖户的正的价值（就是总收入）是他卖出时所得的价格；对买户的正的成本（就是总支出）就是他在这笔交易中所付的价格。因此总收入上的增加，对卖户是一笔利得，对买户是一笔等量的损失。在每一种价格里，利益的冲突是抑制不住的。所以，在调和利益的冲突中，需要讨价还价、折中妥协以及国家的干预。

可是，净收入 上的增加隐蔽买卖中这种利益的冲突。买卖是法律上的事实，为了转移对社会总产量中一部分商品和服务的合法控制权。因此，买卖包含谈判、在别人的讨价和出价中选择、部分地或完全地控制供求、劝诱、说服、强迫、威胁——总而言之，讨价还价。从魁奈的时代起，经济学说中惯用的名词，例如，货物的"流通"、所得的"流转"、"交换"等等，用物理学和工程学的类比推论出来，隐蔽这种讨价还价的经济行为和这种利益的冲突。这隐蔽的事实没有被注意到，部分地因为所有权的移转没有和实物的移交辨别清楚；部分地因为从个人主义的净收入观念出发，决定净收入的买卖却没有被包括在问题之内。

可是，由于从不断重复的总收入和总支出的观念出发，也就是从交易的重复而不是从自我中心的个人出发，买卖的以及管理的和限额的交易，以至因此而自然存在的利益的对立，都取得显著的地位，可以适当地计量。净收入的选择的观念，也就是个人主义的既是买者又是卖者的观念，隐蔽着讨价还价的活动，这些活动也许能也许不能调和那对立的利益；总收入或 总支出的选择的观念，用"机会成本"或"服务成本"以及"反机会价值"或"服务的价值"来衡量，是利益和损失的尺度，这些利益和损失是在买卖的交易中一个人从另一个人身上得来的。利益的冲突在管理的和限额的交易中也存在，因为在这些交易中稀少性原则也起作用。

以上对买卖的活动的分析使我们能更完全地辨别好感和竞争的意义。如果消除买卖的交易中的一切使人迷惑的广告、欺骗、偏私、垄断和胁迫——以便达到一种愿买愿卖的价格概念，买卖双方因而各有选择的自由——我们就得到好感和公平竞争这两种概念。顾客的好感是自由的买户情愿付出同样的 或者比别处较高 的价格向某一个机构购取同样的服务，就是一种"公平的价格"。自由竞争是买户只愿付出同样的 或者比别处较低的 价格购取同样的服务，就是一种"削价"，甚

至是破产大拍卖中的一种毁灭性的价格。这里，个人在相互交易中的损益的大小和它们的社会后果，越来越成为一种有关公众的重要问题。

因此，我们问，是什么历史上的情况引起了这些机会的选择的观念，替代古典派的生产成本的观念？这使我们必须讲到十九世纪前半期中有名的可是当时认为异端的那种转变——从个人转变到社会。

（4）从劳动的分工到劳动的组合和公共的目的——在十九世纪四十年代的十年间，“劳动的组合”风行一时。我们在其他的地方说过，这十年和前十年是“美国历史上高谈阔论的时期”。所有的经济学家、改革家和实际工作的人都开始考虑“组合”。[83] 他们的说法，按照各创始人的不同倾向，采取种种不同的名称和形式。其中大多数人称为合作；无政府主义者称为“互助论”；欧文或马克思称为社会主义或共产主义；奥古斯特·孔德称为“社会学”；对于注重实际的企业家，那是组织结合的自由；对于劳工，那是工会主义；对于凯雷和巴斯夏，那是“劳动的组合”。对他们大家总的说来，那是“社会”，有别于政府。社会，而不是一种个人的集合体，生产了财富。

从这方面来说，这一时期不仅是亚当·斯密用来替代政府的重商主义的那种分工的一种反作用；也是斯密反对一切控制个人的各种形式的团体和组合的主张的一种反作用。斯密的分工使各个人成为独立的和唯一的财富生产者，同时他的组合的概念仅仅是把一个人的产品加到 别人的产品上去，然后和别人交换。可是一个合作的社会的新的组合主义现在是生产财产，然后归各个人所有，相互转移。

从这些新陈说的社会概念中产生了种种天真的和不可思议的谬论。凯雷和巴斯夏把他们的社会看作一种无限的、从石器时代到现代为止所有过去的社会服务的积累，等于以土地、固定的改良和机器等形式积累所得的价值。可是，十分奇怪，他们认为社会就是资本家和地主，这两种人占有全部这种过去积累的财富。然而，据他们说，所有这种社会积累的价值都可以无代价地由那并不占有它的现在的工人享用，从而使他们能“省免掉”否则他们必须实行的劳动，作为个人在重复社会的过去的历史，以便取得现在的必需品和奢侈品。不管他们叫它社会财富，或者社会价值或者服务的价值，那没有关系，因为它的价值，和李嘉图和马克思所说的价值一样，是过去物化在它里面的

劳动力的数量。这种由积累的社会价值省免掉的现在的劳动，几乎是无穷大的，例如，巴斯夏在前面提到的那个沼泽地的例证里，估计它的积累的价值六十倍于现在生产庄稼所需要的活劳动的数量。从现代任何人所可能做到的程度来看，实际上那是无穷大的。我们把它叫做一种无穷大的社会价值积累的谬论，如同我们以前从个人的观点，叫做不能达到的或者不同时存在的选择对象的那种谬论一样。

凯雷利用这错误的理论，驳斥李嘉图的不劳而获的地租和马尔萨斯的悲观的人口法则。在农业上，人口不是从较高的生产力边际扩张到较低的生产力边际，而是从较低的扩张到较高的。居住和垦殖从那种地力较次但是用原始工具容易耕种的山顶开始，向比较肥沃而需要大量资本设备的土地扩展，这些设备系过去的社会劳动力所创造，用于排水、筑路、伐除森林、深耕等等。这是社会创造的物质资本的累积，增加了控制自然的能力。这种肥沃的土地不可能由个别移民照它目前耕作的情况复制 出来，因为，假使要复制，他个人就得经过他的祖先从古至今所经过的各种历史阶段。李嘉图所讲的不劳而获的地租增值，无论怎么大，也不及在人类历史上社会把所有人的土地培养到现在的生产力所花费的力量的价值。因此，凯雷和巴斯夏的理论，和马克思的一样，排除了地租、利息和利润的分别。社会产品的这些职能的分配，每一种各别地说以及各种合在一起来说，都显然不足，不能算是对社会在土地和资本的现在价值中的以往投资的公平报酬。[84]

可是，这种物质的社会的财富积累的概念，使凯雷和巴斯夏陷入一种他们的私有财产的新意义的矛盾，这种矛盾，洛克和斯密由于把个人作为他自己生产的东西的所有者而得以避免，马克思由于他的共有财产的观念而得以避免。按凯雷和巴斯夏的说法，个别的所有人不仅占有他所生产的东西，而且占有社会所生产的东西。洛克和斯密的说法不是这样，他们认为个人相互交换各人以前生产的东西，全部社会产品仅仅是所有的个人产品的总和。

显然，凯雷和巴斯夏对于新发现的劳动的组合的原则，作了天真的运用。正确的看法是，他们受了马克思的支配。他们的理论是一种谬误的特别辩护，为了要格外给现在的所有人实际收入的地租、利息和利润进行辩解，抵制新出现的社会主义者、无政府主义者和共产主

义者当时的攻击，这三种人的理论系根据同样的社会生产，而不是根据个人的生产。

现代的经济学，从李嘉图时代开始，受了十九世纪四十年代的社会学说的比较深刻的刺激，越来越忙于怎样测量能力有限的个人和机构对社会总产量的有限的服务，并且比较它们的价值和个人因为这种服务从社会得到的现在的和延迟的报酬。揭露四十年代关于组合的谬论所需要的心理工具，是几种新的概念和方法，例如观念的累积，替代财富的累积；[85] 运用会计的记录，说明单独一个机构的未得报酬的服务的净累积，[86] 而不讲无穷大的过去一切服务的总累积；以及财富的周转（由于折旧），而不讲财富的累积。[87]

凯雷和巴斯夏避免了他们自己的困难，由于用再生产成本替代李嘉图的生产成本，作为现代人对过去的服务所付的代价。除非为了硬要辩护私有财产，他们不可能认为无限的过去的社会服务被物化在一切土地和资本设备的现在的价值里。过去的服务，由于折旧与陈废，已经消失。换上了新的服务和对旧服务的改进，这些不是根据财富的积累，而是根据观念的重复和积累，加上财富的生产中大大提高的效率。因此，再拿我们的买卖的交易的公式来说，任何积累的财富的现在价值不能超过现在再生产这种财富的成本（一百一十美元）。显然这是因为任何过去积累的财富的购买者，不管生产时它的特殊的劳动成本多大或多少，现在可以另外从一个竞争的卖户（一百一十美元）按照现在再生产的成本买得同样的东西。这是凯雷和巴斯夏的服务的价值（或者反机会的价值）的基线，也是量度劳动的省免的标准，这种劳动的省免是由于有可能向另一个生产者购买，他按现在较低的生产成本出卖，因为他利用了有史以来社会效率（不是社会财富）的增加。

因此，凯雷的再生产的成本解救了他和巴斯夏，使他们免于他以前从伦理上为私有财产辩护、为人们占有社会（不是所有人自己）所生产的东西辩护的谬误。这是他对主张共同所有制的人们的答复，也是对他们利用李嘉图的生产成本的一种必要的纠正，因为他们利用了生产成本的概念来谴责私人占有社会生产的东西。可是，凯雷认为，私人所有者从社会财富中所取得或付出的，不多于或少于现在的再生产的成本。这同样地适用于地租、利息、利润以及工资。

因为，很明显的，根据他们所假设的自由、平等和敏捷的竞争，卖户所取的价格和买户所付的同样价格之间的平衡点是再生产的成本。因此，根据这些平衡的假设，后来庞·巴维克、格林和戴文波特的机会成本的理论，从卖户的观点，跟凯雷和巴斯夏的反机会价值的理论，从买户的观点，是一致的。表面上，在我们的买卖的交易的公式里，机会成本是买户一百元和买户九十元之间的差额，反机会价值是卖户一百一十元和卖户一百二十元之间的差额，然而，如果一百一十元是再生产的成本，如果自由、平等和敏捷的竞争使价格降低到这种再生产的成本，那么，对卖户的机会成本是九十元和一百一十元之间的差额，对买户的反机会价值是一百二十元和那同一百一十元之间的差额。各人从这笔以一百一十元成交的交易中获得利益，可是这利益不是苦乐经济学家的那种不能计量的心理利益——而是可以计量的经济利益，选择再生产的成本，而不选择次好的卖户所索取的价格一百二十元或者次好的买户所愿出的价格九十元。

然而，假使构成平衡论的基础的那三种假设——自由、平等和敏捷——被否定了，我们就会发现我们的公式适用于法律上的强迫的限度。[88] 我们拿"新古典派"或平衡经济学家的最高代表人马歇尔的学说，跟凯雷和戴文波特作对比，就可以看出这是怎么一回事。

（5）代用的法则——当人们假设自由竞争的时候，机会成本或服务的成本以及反机会价值或服务的价值，可以相互代用，看不出它们的分别，这一点在马歇尔所谓"伟大的代用原则"中可以看出，他说这一原则往往"有关竞争的作用"。[89] 他陈述他的代用原则的两面，就是，"用一定的支出 取得较大的结果 ，或者用较少的 支出取得同样的结果 。"我们了解，第一方面采取卖户的观点，就是戴文波特的机会成本。第二方面采取买户的观点，就是凯雷和巴斯夏的反机会价值。

马歇尔然后把这两方面作为同义的名词使用。他说，企业家"不断地比较那些可以用来取得同样结果 的各种生产要素的效率和供给价格，以便发现一种配合，可以用一定数量的支出 产生最大的收入；或者，换一句话说，他不断地应用代用的法则"。[90]

这是戴文波特的机会成本，在这里支出是不变的 ，收入是可变的。

可是，马歇尔接下去说："所用的那些要素的供给价格的总和，通常少于可以用来替代的任何其他一套要素的供给价格的总和。当生产者发现情况不是这样的时候，通常就会立刻想法用支出较小的 方法来替代。" [91]

这是凯雷和巴斯夏的反机会价值，或者"再生产的成本"，在这里收入是不变的 ，支出是可变的。

因此，结果是马歇尔的"代用法则"就是凯雷的"再生产 成本"，和李嘉图的"生产 成本"成为对比。布朗同样地认为戴文波特的机会成本和凯雷的反机会价值是同一的， [92] 两者都等于"再生产的成本，"虽然后一种概念起源于凯雷，不是起源于戴文波特。

坚持马歇尔的代用法则的这些双重意义，也许似乎过于强辩，但是并不是强辩，如果我们从个人主义的观点转移到社会的观点并且转移到法庭的价值理论，这种法庭的理论势必要采取社会的观点。马歇尔在考虑个人企业家和他的净收入 ，这里没有利益的冲突，可是，法庭在比较某一个人（作为原告或被告）和一切情况相同的个人中的惯例。法官或仲裁人在问，如果在法律面前大家受到平等的待遇，各方面所可能得到的合理的 选择是什么。 [93] 这就需要对当时和当地的惯例进行调查研究。合理的服务的价值是同样情况的其他买户 为了换取这种服务所付的代价；合理的服务的成本是同样情况的其他卖户 做出这种服务所得的报酬。马歇尔的自由 竞争以及效用或利益的平衡边际问题（然而，这种利益在实际上可能是毁灭性的、强取豪夺的或者不公平的），让位给公平 竞争、机会均等 和合理 价值。在这方面，当时和当地的一切惯例和机会被用来跟个别原告或被告的惯例和机会作比较，这原告或被告要求社会（以法官或仲裁人为代表）运用集体的力量，帮助他执行他的意志，控制那另一方或所有其他方面的意志。

可能又似乎是我们过于琐细地在强调经济学家们（像马歇尔所说的）已经认为显然是由于竞争的一些关系，可是实际上并不是这样，如果我们注意到，在情况和平衡论相反，竞争不是完全自由、平等和敏捷时，这种不同对象的选择所造成的非常重要的变化；再则，如果我们注意到这些机会的概念标志着一种过渡，从古典派的绝对的生产成本的观念和快乐主义的绝对的苦乐的观念，过渡到意志的不同对象的选择的观念。律师在大多数利益冲突的问题中代表制度的观点，他

不问什么情绪和“原则”。他把一切事物归结到元和分。他问，我的诉讼委托人由于对方的行动所面对的次好的选择对象是什么？损失的赔偿一定不能用情绪来计算，而是用货币计算，其数目须足以使他的当事人在财力上和对方相等，可以享受社会应该同样地给予一切成员的机会。假使像非制度主义者所运用的假设那样，竞争总是完全自由的，竞争和机会的选择之间就不会有显著的差别。可是，那律师，虽然比经济学家更“机会主义”，虽然“原则性”不及经济学家，却因此比较接近有关各种人不平等的日常经验。他直接和个人经验打交道，处理个人对其他个人所占有、控制或把持的社会机会的关系，这种关系发生在一个没有以再生产成本为平衡点的世界里，只因为没有完全自由、完全平等或者完全敏捷的竞争。因此，我们必须研究人们所面对的比较现实的另一方面的情况。这些情况我们称为强迫的限度。

（6）强迫的限度——这里我们接近买卖的交易的一个第三方面，我们叫它讨价还价的能力，不叫做再生产的成本。在我们的公式里，显然卖户S不能强迫买户B出价超过一百二十美元，因为超过这个限界，他的竞争者S^1 就会代替他作为卖方。买户B也不能强迫卖户S接受九十美元以下的价格，因为低于这个限界，他的竞争者B^1 就会向S去买。这些限度，一百二十美元和九十美元，在这个假设的交易里，可以叫做“强迫的限度”。在这种情况下，这两种价格是S和B有自由的 可是不平等 的机会的限度。

我们把这些限度放得距离很远，对那些惯于根据自由、平等和敏捷的竞争来考虑问题的人，也许似乎不合理，因为那种竞争使成本和价值都以再生产 的成本为平衡点。可是这些极端的限度恰恰是人们在中世纪所面对的稀少性的情况，当时公开市场 、行会和君主实行了他们的管理贸易的规则，这些规则继续可以作为典型，代表现代制定规则试图处理的许多能力较差的买卖者的情况。因为，在可能选择的对象所决定的这些强迫的限度以内，价格将被决定在那里呢？如果S是实力较强的讨价还价者，控制着一种供给有限的商品，而他的资力又非常丰裕，能够比买户B坚持等待较长的时期，那么，他就能使价格涨到实力较次的一个竞争者S^1 提供给B的自由机会的限度。反过来说，如果买户B是实力较强的讨价还价者，他需要买不像S需要卖的情况那样迫切，那么，他就能使价格降到S可以自由地以九十美元另外卖给B^1 的限度。在这些强迫的限度一百二十美元和九十美元之间的某

一点，将发现卖户S和买户B双方同意的实际价格。这是自由竞争和平等机会的区别。

这里发生了两个问题，由于现代经济学的两种特点，这两个问题已经变得显著，就是，一致行动的产生和利润边际的缩小。过去三四十年中，这些问题开始以各种各样的具体案件闹到法庭，结果当局需要设立委员会，赋予法庭所没有的调查的权力。所涉及的一些问题是合理的或不合理的差别待遇、自由或公平的竞争以及合理的价格。问题可以从我们的买卖的交易来说明。

这些问题都跟劝诱和强迫的谈判心理有关，并且是研究怎样划分强迫和劝诱的界限。在我们的公式中，如果一家S公司卖给B取价一百美元而卖给B^1 取价九十美元，那么就发生问题：那较低价九十美元是不是一种合理的服务的成本，因此从B那里取得剩余十美元是不是一种不合理的差别待遇，不利于B而有利于B^1 。在这两种情况下，古典经济学家的生产成本问题和凯雷与巴斯夏的再生产成本问题，都不发生。或者，如果买户B对S给价一百一十美元而对他的竞争者S^1 给价一百二十美元，所发生的问题是那一百二十美元是不是合理的服务的价值，那一百一十美元因此是不是一种差别待遇（十美元），有利于S而不利于他的竞争者S^1 。我们将看到这种差别待遇和服务的合理价值或成本的经济的和伦理的争点，直到1901年美国最高法院才加以解决。[94] 在经济上，它是确定合理的强迫限度的问题。在一切劳动的交易以及对借款人所取的利率等等问题上，也发生很多的类似的争论。这问题的研究也许采取实际生产成本的形式，作为需要考虑的因素之一，可是社会的问题是合理的和不合理的差别待遇。

或者，拿自由竞争和公平竞争那另一个问题来说，从我们的公式里可以看出，这个问题跟合理的和不合理的差别待遇是分不开的。任何一方面的变化会引起其他一方面的变化。这两种争点几百年前在商业习惯法和习惯法中早已存在，可是在现代大公司组织和利润范围窄狭的时代，达到极端的社会重要性。如果，在我们的公式里，卖户S^1 需要一百二十美元才能出售他的产品，可是诉说他的竞争者S不公平地削价到一百一十美元；或者，如果只能出价九十美元的买户B^1 诉说他的竞争者B出价一百美元在拉走他的工人或材料供给者，那么，在这两种情况下，都发生了自由竞争是不是公平竞争的问题。在卖户的

竞争中，问题是一百一十美元或一百二十美元对那卖户是不是合理的服务的成本；在买户的竞争中，问题是一百美元或九十美元对那买户是不是合理的服务的价值。生产的成本或者再卖的价格都和问题没有关系，除了作为参考的证据，因为有关的社会问题是，在这一次交易中，竞争者彼此间所采取的行动是不是公平合理。

在这两种情况中，像我们说过的那样，存在着第三个合理价格的问题，因此这里发生了劝诱和强迫的谈判心理，这两方面可能由快乐主义经济学家加以调和，作为他们的苦乐原则的一种特殊情况。然而问题大不相同，以致快乐主义的概念是没有意义的。那是一种必须用"美元"计量的心理。劝诱和强迫之间必须划分界线，法庭试图用"美元"和"美分"来划分这种界线的努力，又是"合理价值"的问题。如果以双方愿买愿卖所同意的一种价值作为"合理"的标准，就必须确定在哪一点可以说一方是劝诱另一方，因为，在这一点上双方当然都没有强迫对方。在这种问题中，采取社会观点的法庭所真正决定的，是一个人在社会总产品中所得的一份是不是太多，以及其他一个人所得的一份是不是太少，就是双方所得是不是符合各人的合理的服务成本和合理的服务价值所应得的程度。如果一方所取得的超过所应得的一份，他就是强迫对方，对方就是受到了强迫。一方的支出 当然等于对方的收入 。这是古典经济学的一种通常的说法。可是，社会的问题是，一方所付出的和对方因此所收入的一份社会产品，是不是大于或小于"合理的"标准。如果各人所得的一份符合自己的合理的服务成本和合理的服务价值，不管他自己的实际成本或实际收入是多少，那价格就是劝诱性的，价值就是合理的。

必须承认，劝诱和强迫之间这一点的确定和量度，是困难的和复杂的，而且部分地受感觉和情绪的支配，但主要地决定于讨价还价的能力的历史发展。因此它是重要的，因为，由于这样或那样地决定，司法的意见把价值亿万美元的社会产品，从某一个人或某一类人转移到另一个人或另一类人。实际上，由于对"合理价值"这个问题的一个决定，结果百亿美元以高昂运费的形式归于铁路公司，或是以低廉运费的形式归于千百万人民。

我们用了机会成本和反机会价值这些名词，以便区别成本和价值的种种不同意义，可是它们仅仅是一些术语，代表着买卖的交易所必有的谈判中熟悉的东西。一位薪俸五千美元的大学教授，因为有另一

机构愿出薪俸九千美元争聘，开始和现在雇用他的大学谈判，希望增加他的薪俸。结果他决定仍按原薪五千美元留任教职。他留任的成本是什么呢？他的成本是四千美元，不是因为他支出 的成本增加了四千美元，而是因为他选择留任，从而损失了可能获得 的四千美元收入。

可是，他的服务对那大学的价值是什么呢？他的服务的价值是什么？除了和他能在别处得到的报酬比较而外，没有人说得出。大学以五千美元取得一种另一个买户认为值九千美元的服务。这些可以说只是谈判中的"谈判点"，因为除了金钱还有其他必须考虑的问题，那些也是谈判点。可是"谈判点"是谈判心理的要素的一部分。假使除了金钱就没有谈判点，像在普通的买卖的交易中那样，我们就只有金钱的考虑，可以用来计量服务的成本和服务的价值。那位教授"值"九千美元，因为他对学校所做的服务在别处值九千美元。学校获得一种剩余，因为它付给他的代价比服务的价值少四千美元。那九千美元，对于学校 ，是一种反机会价值，或者他的服务的价值。那位教授对于社会是不是值那么多，是另一个问题——合理的 服务价值问题。

另一方面，那教授等于捐赠四千美元给学校，因为他决定留任教职，牺牲了这笔否则可能取得的收入。那九千美元，对他来说，是他的机会成本，或者他所做的服务的成本。

可以用其他的例证来说明。一个工资劳动者迫切需要立刻可以到手的现金，可是只有预期的工资二十美元两星期后才能收到。他于是用工资作担保向一家"收买工资"的信贷所借得十八美元。他实际付给贷款人的代价是二美元，换取十八美元的提前两星期使用，等于两星期利率百分之十一或者月息百分之四十左右。以年息计算，他所付的利息等于每年百分之二百四十到百分之二百八十。

根据小额借款人的这种或类似的经验，发生了合理的 服务价值问题。人们想出了所谓"小额贷款法"，创立了特准设立的公司，准其对三百美元以下的贷款取月息百分之三又二分之一，或年息百分之四十二，利息不得预扣，小额贷款的利率高于此数者均属非法。这种法律由许多的州加以采用。它们对于贷款公司对穷困的小额借款人的服务的价值，以此为合理的 标准。这里是有组织的社会试图给穷困的借款人提供一种解决困难的办法，这种办法他们的代言人（立法机关）认为合理。

然而，乍看起来，这些州是把高利贷合法化了。可是，考虑到这一种不能按一般合法利率向商业银行借款的人以前不得不采取的仅有的出路，月息百分之三又二分之一的负担却大大地轻于以前的那些办法。在上面引证的事例中，以前十八美元使用两星期的代价是二美元，现在按月息百分之三又二分之一计算，利息还不到三角二分。

这又是一种特殊情况的反机会价值，或者使一个人有机会避免另一种较高支出的价值。月息百分之三又二分之一，和商业银行向信用良好的人所取的利率比较起来，虽然很高，但是对于没有信用而需要迫切的穷人，这种利率肯定还低于他的其他更坏的出路。他的生活会比在借不到这笔钱的情况下较好；月息三又二分之一虽然使得他的牺牲确实很大，还是小于月息百分之十、百分之二十或百分之四十。[95]

我们在这里不需要再举例说明机会、竞争和价格的这些相互关系。那公式是一般的，适用于所有的情况。这些关系以种种不同的和错杂的情况反复出现，因为这三种因素在亿万的交易中都变化很大，然而公式对这种关系提示线索。我们进一步用古典派和快乐主义经济学家的假设的历史，逐渐说到公式。

（7）从鲁滨逊到运行中的机构——从庞·巴维克的假设的历史开始，假设鲁滨逊独自在一个岛上。这是很好的方法，可以实质上消除社会。鲁滨逊必须工作，才能弄到东西吃。吃是效用，选择兔子而不选择鱼，是选择一种较高的效用（兔子），由于牺牲较低的效用（鱼）。[96] 鱼的避免是选择兔子的效用成本，其中的差额是剩余效用。

把这个变成凯雷和巴斯夏的说法。鲁滨逊必须吃兔子，因为没有鱼。他捉兔子可以用陷阱诱捕或者追猎。他选择用陷阱诱捕，因为是比较容易的方法。他"省免掉"追猎的劳动。这种避免了的劳动的数值是用陷阱的那种比较容易的劳动对他的反效用价值，诱捕和追猎的差别是"省免掉"的纯剩余劳动。

可是，假设岛上有两个人——鲁滨逊和礼拜五。两个人都没有任何可以选择的机会，而必须和对方打交道，否则就用他自己的孤立的

劳动应付生活。没有政府来执行权利或者保护自由。各人依靠自己的能力，各人保持着作为自己的产品的东西都是对方所需要的东西。

两种强迫可以想象得到，我们区别为胁迫和压迫。双方采取暴力。强者掠夺弱者。胁迫。后来，不用暴力，强者用暴力的威胁继续掠夺弱者。胁迫不仅是暴力——也是暴力的威吓。暴力是另一种，是诱因。那被胁迫的个人面对着对方提出的两种可能的出路，选择负担较轻的一种。我们可以说他"没有选择"。可是他有。他选择那较小的痛苦——工作的痛苦。那避免了的较大的暴力的痛苦，是鲁滨逊由于让他选择较小的、奴役的痛苦而做出的服务对他的价值。礼拜五获得一种剩余，境况比以前好了。

可是，假设双方的实力相等。两个鲁滨逊。暴力和暴力的威胁由于均等而变成无效。各人想要或需要对方所生产和持有的东西。各人具有相等的实力可以把持，不让对方取得。各人现在使对方不得不接受另外可能获得的一套不同的东西。现在另一种可能的情况不是暴力的胁迫，而是得不到他所需要可是对方把持不放的东西，因而造成的稀少性。

可是，稀少性的力量，和胁迫的力量一样，可能是不相等的。这是我们叫做"压迫"的情况。它决定于双方的相对的需要和资源。可是，既然资源不过是满足相应的需要的手段，既然需要的满足在相当时期内消耗资源，每一方面的决定交换比率的能力，决定于他们相对的等待的能力，等待对方屈服。资源较富或需要较少的一方，能等待的时期较长。他具有较大的丰裕的实力，因而有了较大的等待的能力，最后能使自己的产品获得较高的价值，换取较多的对方的服务。因此，如果把持的实力相等，如果没有可供选择的机会，那么，交换价值就决定于所有物的相对稀少性以及跟它成反比例的经济的等待能力。可是，无论哪一种情况，当交换最后实现时，一方对另一方的服务的价值，是他由于向对方让步实际忍受相当痛苦，因而避免了的那更大的痛苦。他所避免的这较大的痛苦，是一方对另一方的服务的价值。它是李嘉图的比较成本以及凯雷和巴斯夏的服务的价值。

可是，最后，假定和需要有关的资源彼此相等；彼此等待的能力相等；因此稀少性的经济能力由于均等已被抵消，正如胁迫的力量由于均等已被抵消那样。于是各方必须依靠我们称为"劝诱"的那种道德

的力量。各方必须向对方提供一种对方可以自由拒绝的服务，因此各方必须设法利用对方的选择的自由，尽量加以争取；必须依靠“好感”；必须依靠劝诱；他们达到了法学上的“理想的典型”，“愿买愿卖”的双方“心意相合”。

可是，假设鲁滨逊和礼拜五的劝诱的能力不相等。一个的推销术比另一个高明。就还有进一步的不同程度的欺骗、作伪、无知、愚蠢。可以想象，这些也能由于均等而被消除，像骗子碰到骗子或者守财奴碰到小气鬼的时候那样。

这样我们已经一个一个地分析了心理学的四个阶段。第一是人类对自然力的关系的阶段，在这里效用成本和反效用成本这些名词似乎很恰当。第二是人对人的关系的阶段，在这里机会和反机会这些名词似乎恰当。可是，这表现为三种不同的人类能力的阶段：膂力、经济力量和道德力量。第一种我们称为胁迫，第二种称为压迫，第三种称为劝诱。胁迫是膂力或武力的直接的或可能的强制。压迫是经济力量的间接压迫。劝诱是道德的诱导的力量。

这些力量都会由于假设的均等而逐一地消除，因为，当它们由于假设的均等而应该达到平衡时，就不表现为武力、实力或压迫。

可是，为了达到这种理想的均等，我们必须离开我们的孤岛，再从头说起。假设鲁滨逊和礼拜五的周围有了人口，有一个政府管理他们。武力的胁迫现在被均等化了，不是由于假设而是由于有了政府。礼拜五也许是鲁滨逊的奴仆，不是因为鲁滨逊在膂力、经济或道德上优越，而是因为国家迫使礼拜五服从，国家的这一作用既免得鲁滨逊要依赖他自己的靠不住的优越能力，又使第三者不能对礼拜五提供其他的机会。鲁滨逊无论是劝诱、强迫或者鞭打礼拜五，都没有关系，因为礼拜五是一件东西，不是一个公民，他们之间的唯一关系是属于管理的交易的命令和服从，不是买卖的交易中的愿买和愿卖。

可是，假设国家赋予礼拜五人身的和财产的权利——通过第十三条和第十四条修正；把他变成一个公民。从经济的观点来说，国家所赋予的，是相等的、把持服务和产品的实际的能力。公民身份的平等和司法组织应该已经消除了暴力。私人暴力和私人暴力的威胁受到禁

止，只有统治权用暴力威胁和实行暴力强迫。私人现在必须靠经济的压迫，等待对方屈服。

可是，国家不能实施经济压迫的平等。它最多只能规定高低的限度。为了实行经济的平等，就必须实行需要的平等、痛苦的平等甚至对于各物的价值意见相等。可以想象，国家可能通过共产主义的限额（代替私人的讨价还价），实行物资的平均分配，像苏维埃在实行的那样。可是，虽然物资可以被分得在数字上相等，可以用一种假设的记账的货币为尺度，但在心理上却不会相等，因为欲望和个人好恶的不同会立刻对各种东西赋予不同的价值，尽管在数量和质量上都应该相等。

国家即使允许私人买卖，也不能使劝诱平等化。劝诱是一个人用来支配另一个人的那种心理的力量，不用威胁或压迫，凭这心理的力量诱得对方按一种有利于我的交换比率对我服务。正如欲望和好恶在诱致行动的力量上有程度的不同，劝说的本领在诱致行动的力量上也有程度的不同。实际上，就是这些欲望、好恶和推销政策上的差别，构成各人的人格。国家不把它们平等化，而且实际上为了避免它们的平等化，以便扩大人格的范围，它可以规定强迫或欺骗的最高和最低限度，在这限度以外，不许用经济能力替代人格。如果一个国家不规定人格的劝诱和经济能力的压迫之间的这些限界，私人的组合就会在商业伦理、工会伦理、职业伦理、商事或劳工仲裁等等名义下，试图做到这样。[97] 如果法庭采取和施行这些规章准则，习俗惯例就变成习惯法。

因此，我们现在要谈到法官和仲裁人在有关买卖的交易方面的心理。这必然要采取一种历史的性质，而不是以前那种假设的性质。对于由利益对立而起的纠纷，必须迅速作出判决，不是为了取得公道而是为了避免无政府状态和暴力，从而保持交易进行不断。公道是一种事后的思想，从历史上和逻辑上来推论的。因此法官的心理遵循最有力的习俗和当时的实用性，像边沁反对布莱克斯顿那样，而不是追求幸福和公道。

从历史上来说，十七世纪在英国是一种斗争时期，人们争取使法官脱离国王的支配，以便他们可以自由地根据公共的观点来看问题，免得受当时人们认为是国王和近臣们的私人观点的控制；这种斗争在

1689年获得胜利。从那时候起，在英国和美国，法庭代表的那种社会观点开始同我们研究过的经济学家的理论取得一致。这种观点，自从李嘉图以来，提出那经济问题，所谓个人或阶级所得的一部分社会产品（作为激诱个人出力的社会成本）是不是和那些个人或阶级对总产品的贡献相称；换一句话说，私人财富是不是和私人对公共财富的贡献相称。

然而，这种社会财富的分配需要司法的判决，主要是由于个人交易中所固有的利益的冲突。它的基础是假设的个人财产、自由和人格。因此法庭和仲裁人必然不顾个人所取得的净 收入。因此，当这种强迫的问题发生时，他们必然要采取比较的方法，来确定那发生争执的交易中一方所取得的总 收入或者所负担的总 支出，是不是和类似的交易中惯有的情况有相同之处。这样就产生比较成本和比较价值的原则，我们已经区别为反机会的价值和机会成本。这些以社会为标准的（有别于以私人为标准的）方法一经了解，就不显得它们好像不合理。再说，这种推理的方法，不是通过心理经济学家的个人苦乐的观念，也不是通过无政府主义者的伦理和公道的观念，也不是通过买卖人的净 收入，而是通过以社会为标准的方法，客观地考察和确定合乎惯例的、最有势力的、因此是合理的东西。

如果法庭感到有必要为他们的意见陈述理由，像在英国和美国多少是那样，那么，他们的心理就等于要把他们本能地和直觉地认为适用于某一案件的公共福利原则，从理智上加以合理化、辩护和社会化。下级法庭因此就可以不必思考案件中所包含的社会问题，因为它们只需遵照前例和明确规定的根据，或者在有疑问的时候向最高法院提出建议。在美国这种情况发展得更进一步；立法机构和国会的一切法案是对最高法院的试验性质的建议，试探该院可能相信什么法案是符合公共利益的。这是因为，即使法院只需要决定立法的法案是否和最高宪法冲突，那成文的宪法还是伸缩性很大，很容易由于改变字眼的意义而加以改变，实际上人们常常这样做。

从法院的这种发生学的和制度的心理产生了某些概括、原则或原理，由高明的法律头脑经过反复尝试最后作系统的陈述，人们相信这些原则能调和几百年来人们为了随时解决纠纷所作的直觉的决定。其中最普遍的一项，人们认为调和买卖的制度下所产生的各种纠纷中的公私利益的一项原则，是那认为自由买卖是双方愿买愿卖、心意相合

的原则。愿买愿卖这种名词又比照合于惯例的和最有势力的情况予以解释；可是一般地是指合理地消除当时人们认为是胁迫、压迫和不道德的劝诱。[98]

把这种推论的方法应用到我们的交易的公式上，如果卖户S卖给买户B，取价一百美元，又以同样的商品卖给B^1，取价九十美元，我们就可以推论到不平等的机会、不平等的自由权或者不平等的待遇。这也许有也许没有社会的意义，决定于它是不是合于惯例的。如果认为是合于惯例的，就给它平等机会的意义。

同样地，如果S取价一百美元出卖，而他的竞争者S^1取价一百二十美元，我们就可以推论到不公平的竞争，它的社会意义又决定于人们认为合于惯例的是什么。如果人们认为是合于惯例的，它就取得公平竞争的经济名称。

在这两个例证里我们推论到两个名词，平等的和不平等的机会——平等的机会是合理的服务价值或者合理的服务成本，不平等的机会是不合理的服务成本或服务价值。

最后，如果S利用B的弱点，硬要他出价一百二十美元，因为这是可以由他选择的最好的机会，或者，如果B利用S的弱点，硬要他接受九十美元，因为这是他的最好的机会，我们就可以推论这里显然有压迫的情况，然而它的社会意义又是决定于人们认为最有势力的和合于惯例的交易是什么。

又可以看出，在我们的买卖的交易的公式里，有三种可变的方面。我们必须注意到这些包括有关合理性问题需要法庭解决的一切经济争点。这些是差别待遇，或者平等和不平等机会问题；自由竞争和公平竞争问题；讨价还价能力的平等或不平等问题。

又可以看出，在任何交易中，那四个参加者的任何一个都可能提出这三种争点的一种或全部。我们的卖户S可能以歧视或敲诈为理由控告B，以不公平的竞争为理由控告S^1，一切决定于交易的可变的三面中任何一面似乎冲突最明显的一点。其他的参加者也可能这样做。

又可以看出，如果对三个争点中任何一点作出决定，它会改变其他两点的经济数值。关于公平竞争的决定会改变歧视和价格，关于其他争点的决定同样也影响其他方面。我们以后从假设的说到真实的历史时，一个典型的交易的四个参加者以及价值的三方面之间的这种机能的关系自会表现出来。[99]

（8）买卖的或讨价还价的能力——联合的经济行动获得法律的支持以后，买卖的能力才作为经济学说上的一个特殊的问题出现。联合行动的两种主要方法是公司组织和管理规章。在公司组织的形式中，个人授权一个董事会和一个经理订立买卖契约，这种契约在法律上对股东有束缚力。个人的买卖被排除了。可是，在管理的方法中，个人或公司参加者都服从规章或法律，这些规章法律决定他们个人的或团体的买卖的或讨价还价的能力。个人的买卖继续存在，可是受到限制。

个人主义、共产主义和无政府主义经济学家的假设不包括这些关于买卖的能力的假设。亚当·斯密把他的经济学说建立在个人对自由、平等和财产的合法权利的基础上，竭力反对那两种联合行动，和联合行动对立。他提出一种自然神教的、类似机械的竞争，这种竞争在买卖上控制个人。[100] 受到非常激烈的批评的"公司"属于管理的一类，[101] ——还有那对会员的个别买卖行为加以限制的行会。税则、奖励金以及政府的重商主义赐予个人或阶级的贸易特权，也是这样。它们使受惠的个人能免于国外竞争的损害，提高本国公民的个别的或联合的买卖能力。斯密的这种个人主义的和机械论的假设支配了古典派和心理派经济学家。这些假设被无政府主义者发展到极端，又被共产主义经济学家完全废除。他们的前提取消了个别的和联合的买卖，代以国家的限额，和买卖恰恰相反。

只要这些个人主义、无政府主义和共产主义学说盛行，就不可能有一种关于介乎个人和社会之间那种程序的科学理论，这种程序就是个人的联合的买卖能力。所有这种行动，被个人主义者和无政府主义者斥为垄断，被共产主义者斥为仅仅是缓和的手段。

可是，同时，在十九世纪五十年代的十年中，在英国和美国——出于斯密、马克思或普鲁东的意料之外，也出于后来的经济学家和法庭的意料之外——一种新的合法权利获得立法承认：普遍的社团法人

的权利，在自由、平等和财产权之外的又一种权利。公司组织没有被禁止，像亚当·斯密和反垄断主义者所主张的那样。公司组织由一般的公司法加以普遍化，不需由立法机关专案批准设立。在这同一期内，在英国和美国，劳工组织放弃了它们的合作生产的观念或者社会主义，采取集体谈判的观念。

以上所讲的这种建立公司组织的权利，被规定为一切愿意从事于公司企业的人的平等的权利——不是因为这种方法会增加他们的买卖的能力，而是因为它用有限责任吸引资本，会增加他们的生产能力。工会被容许存在，直到二三十年后人们才发觉它们已经因此取得了新的讨价还价的能力。差不多同时，人们发现公司组织由于联合行动，也取得了同样的讨价还价的能力。因此，十九世纪末叶在美国，我们发展到反托拉斯法的时期，这种反托拉斯法被应用于公司和工会两种组织。

这些法律严厉地实行了一个时期以后，法院终于发现在努力根本消除这些联合行动的组织的同时，它们正是打击了财产和自由的基础——对于别人需要而没有的东西把持不放的权利。因此，在1911年，司法判决中采用了"合理的贸易限制"这种字眼，重演十七世纪中习惯法上的一种类似的变化。接着，在1911年合理性观念再生以后，当人们1920年在解散美国钢铁公司案件中发现该公司只是实行了合理的贸易限制时，买卖的或讨价还价的能力在法律上获得了承认。

这种承认，在坚持价格的问题中，得到了更明确的决定。人们察觉，如果禁止坚持价格，把这种禁止扩充到它的有效限度，就会使公司不得不把商品交给任何前来购买的买户，这样既会剥夺公司的自由，又会造成由政府规定价格。这在公用事业中已经实行。一方面收费标准由法律规定，另一方面政府也命令公用事业必须服务。可是，在维持价格的问题上，拒绝服务的权利，由于以合理的贸易限制为范围而受到限制。在工人的问题上，以前也曾发现过同样的情况。人们发现，即使工人签订了工作合同，用特别命令禁止他们拒绝服务，仍然是对美国宪法第十三条修正条款所保证的个人自由的一种否定。工商企业如果订立了交货的合同，可以强迫它们履行，不发生这种违反宪法问题。可是，除了作为公用事业而外，在法律上却不能迫使它们订立这种契约。这样，由于拒绝让与商品和服务的权利在法律上最后获得承认，合理的贸易的限制（符合法院的合理性观念，可是不合于

反托拉斯法）终于在法律上有了地位；和它意义相等的买卖的能力或是无形的财产，终于在经济学上有了地位。因为贸易的限制是 买卖的能力，合理的贸易限制是合理的买卖能力。

以往三十年这一段过渡时期，是合理的买卖能力的作用被引进法律和经济学范围的时期，在这一时期中，这种作用本身在产业的稳定、价格的稳定、有组织的市场买卖、就业或生产的稳定这些名义下，取得了大众的赞许。这种稳定的计划投合人们反对无限制的个人讨价还价因而希望加以抑制的心意。“稳定”和“有组织的市场买卖”这些名词的含义，和劳动经济学中以前所谓“竞争区域内买卖能力的平等化”的含义相同。在这种情况下，目的是防止竞争的雇主和工人的个别讨价还价可能减低工资和增加劳动时间，不利于他们的付出较高工资或每天工作较少时间的竞争者。实际上，在这种情况下，是买卖的交易（个人的或集体的）给管理的交易树立规章法则，后者已经成为“科学管理”那种新科目专门研究的对象。

扩充到商业社会来说，在商业伦理这一类的名义下，目的是利用这种新获得准许的买卖能力来防止那种用削价暗中拉拢顾客或者用提高工资笼络劳动的竞争者的个别买卖。现在人们已经相信——早期经济学家所不肯相信的——公众的购买力和劳动力的供给都是有限的。因此，所谓“有饭大家吃”的新伦理学说表示，正当的行为不是个人买卖者那种竞争的办法，用跌价或抬高工资拉走竞争者的顾客或工人，而是只在那有限的购买力或有限的劳动力中取得合理的一份。这一点，没有稳定和合理的贸易限制，不能做到。这种合理的买卖能力的理论，系由上面引证的解散钢铁公司和坚持价格案件的判决给它开辟了道路。

因此，在美国，今天的实用的理论不是那些比较老的个人竞争、个人财产、个人买卖自由、自由竞争的机械论那些学说，也不是共产主义者禁止买卖的理论；而是“合理的买卖能力”学说。这些以四种问题的形式出现在经济学家和法庭面前，它们是：对个人买卖的歧视或者不平等的机会；公平竞争而不是自由竞争；合理的价格，而不是标准的或自然的竞争的价格；以及对各种买卖能力的平等或不平等的待遇，例如工人和雇主、农民和资本家等的讨价还价的能力不平等。

若是扼要地陈述这种合理的买卖能力学说的历史发展，就必须对合理性的这些经济方面的问题分别作类比和举例。将各种讨价还价的能力进行分类，注意一下这种学说的历史发展也就够了。劳工组织第一个以集体行动趋向这种合理的讨价还价能力的新学说，因为他们第一个感到有限的工作机会以及结果的不公平待遇和毁灭性竞争的压迫。其次是铁路和其他公用事业，由于法律的规定，不得不受这种学说的支配，因为它们的服务的供给显然是有限的，而它们的庞大的公司组织形式使它们能规定自己的章程，应用于运货人和旅客们个人的买卖。又其次是制造业进入这种理论的范围，它们的问题的争点在以上引证的案件中达到最高峰。然后一切产业中影响最广泛的一种行业——银行业——在联邦准备制度下也归入这种程序，联邦准备制授权八千个银行，在十二个联邦准备银行的指导下，采取一致行动，管理调节银行信用的价格和数额。然后农民，由于扩大合作的意义从合作的生产到合作的销售，努力争取通过他们自己的集体买卖的能力，在全世界的购买力中取得较大的一份。最后，联邦政府，通过"全国产业复兴法案"和一些农业方面的法案，以及有关的法规和章则，在总统的指挥下，整个地把通过集体行动取得合理性的原则扩充到差不多一切制造家和农业家身上。

在所有这些情况中，人们可以看出，在不同程度上，各方面从过去经济学家和法庭所拥护的为了增加财富的生产而采取的一致行动，逐渐转移到他们过去十分反对的为了限制财富的生产而采取的一致行动。因为，这是从生产的能力转移到买卖的能力，后者经过法律认可，就成为合理的贸易限制。就公司组织和工会来说，我们已经注意到这种转变。在上面提到的农民合作的意义的转变中——从科学的农业的改良转变到买卖能力的改良——也注意到同样的过程。联邦准备制度在1913年创立时是为了"便利企业和商业"；可是，在1922年，它转变为限制会员银行秘密交易中的自由贷款，这种自由权在1919—1921年间证实了危害重大。[102]

我们又注意到，转变到买卖能力的历史发展，不仅趋向公司形式的合并、托拉斯和控股公司，而且更趋向管理的形式，规定最高或最低标准，使个人和法人组织在买、卖、贷款、雇佣以及排除竞争的谈判中必须遵守。从这方面来看，在美国最先脱离古典经济学家的自由贸易学说的，是1842年的保护税则，它增加了制造家在国内的买卖能

力。和这税则一致，可是发生在八十年后的，是对移民的限制，这种限制显著地增加了有组织的和无组织的劳动的买卖能力。

在这些问题中，那是积极的政府行动。在其他问题中，那是消极的政府行动——例如在联邦准备制度，或者对竞争的产业的稳定政策或者农民合作社和工会的集体买卖中——通过买卖的能力，消极地容许人们实行政府认为合理的或者无关紧要的事，同时积极地限制政府认为不合理的或者对公众有害的事。就那消极的、政府容许的一种来说，有效的私人的一致行动只有那种经济制裁，像利润的损失、市场上的排斥、失业等等，这些也许可以影响那些企图不守规则、独行其是的顽强分子。

1914年的联邦贸易委员会法案准许人们实行这些经济制裁，在附文中说明"应付竞争"不得认为非法。

在这种准许应付竞争或者甚至准许企图应付竞争的情况下，一个竞争者的独行其是的行为，比依照别人所遵守的惯例和价格行事，在经济上甚至会对他自己更加有害。根据这条附文，一切小竞争者"追随领袖"不算是不合理的贸易限制——那领袖取得领袖的地位或者由于具有威信或者由于具有经济实力，能把价格跌到小竞争者不能生活的程度。因此，集体买卖能力的经济的强迫性的制裁已经越来越有效力，即使不依靠法人组织形式，而仅仅运用稳定的方式。

由于加强他们的买卖能力而引起的其他办法，是统计预测那种新的更精确的方法，用这种方法个人可以更及时地和他们的竞争者一致行动，抑制或扩充生产。买卖能力的原则获得广泛的普遍的接受，这一点表现于保护税则已经差不多完全没有人反对，以及普遍地代以互利互助，通过互利互助，农民让制造家的买卖能力获得保护，换取对农民的买卖能力的高度保护。同样地，自然资源的保存可以有更多的人对它感到兴趣，如果人们了解新土地的开发或者新矿山和新油井的开采，减低自然资源的占有者的买卖能力。

还有其他的情况可以谈到。联合一致的买卖能力，连同它的经济压迫的制裁，发展到显著的程度，其内容的复杂和范围的广阔，超过以前人们所害怕的有暴力为后盾的政治权力，因为它实际上控制国家。实在，国家成为买卖能力的工具之一，或者由于它自己的直接行

为，或者由于它所准许的一致行动。通过这种政治工具的运用，争取买卖能力的斗争达到显著的地位。根据自由、平等、自利心、个人财产和竞争机械论的前提，用演绎法推论出来的自由竞争和放任主义的经济学说，让位给实用主义的学说——无论如何，合理使用那份由个人、阶级或国家平均地或不平均地分享的买卖能力。

这些有关联合一致的买卖能力的学说，针对着不公平的差别待遇、不公平的竞争、不合理的价格，以及制造家、农民、工人、商人、银行家或其他的联合组织的买卖能力的不平等待遇，等等经济的、法律的和伦理的问题。这些由于买卖能力的新地位而发生的问题，近年来使得高级法院空前地注意有关价格、价值、惯例和交易的经济、法律和伦理的学说。[103]

VII 李嘉图和马尔萨斯

在斯密以后，从马尔萨斯和李嘉图起，经济科学开始十九世纪的意见冲突，终于造成现今的稀少性和效率的区别。马尔萨斯和李嘉图是亲密的朋友，可是他们在每一点上意见不同。十九世纪政治经济学从滑铁卢战役后那一段萧条和失业时期内他们的谈话和著作中发展起来。

马尔萨斯曾被人们认为头脑不清；李嘉图曾被称为经济学里的最伟大的逻辑学家。可是，马尔萨斯之所以头脑不清，是因为他发现政治经济学是一种极其复杂的和矛盾的科目。李嘉图之所以很有逻辑是因为他避免复杂的部分，假定了一种单一的极其简单的原则，从这一原则可以推论一切。然而他的原则并不简单。它包含物资和所有权的矛盾。古典派经济学、共产主义经济学、工团主义经济学、单一税经济学，都是从这个矛盾中推论出来的。困难的问题是方法——怎样用一种简化的方法把马尔萨斯的复杂性和李嘉图的逻辑结合起来。各人都是一位具有新见解的天才；可是各人的见解都受了他们惯于假设的不同的社会哲学的影响。马尔萨斯是一位牧师、人道主义者，因为他的时代的穷困和失业而感到痛苦。李嘉图由于在证券交易所巧于经营

而成为百万资本家。马尔萨斯是有神论者，李嘉图是唯物主义者，他们从相反的角度看同样的事物。

他们的分歧发源于他们的地租学说，扩充到他们对价值、供求和失业问题的理论。两个人差不多同时发现各人的地租理论，可是，马尔萨斯在1815年发表他的理论，而李嘉图在1817年发表他的相反的理论。然后，马尔萨斯于1821年在所著《政治经济学原理》中予以答复。他们各人在同时代讨论这个问题，李嘉图1816—1823年致马尔萨斯的书信可以证明[104]。

他们的地租理论可以区别为马尔萨斯的"级差丰裕论"和李嘉图的"级差稀少性论"。它们结果实在是一样。可是，它们对供给和需求采取相反的见解——这种见解直到今天仍然存在。李嘉图的理论，经过马克思和工程师泰勒的手，变成了科学管理的效率论，经过亨利·乔治的手，变成了单一税。马尔萨斯的地租学说，经过心理经济学家以后，在克拉克手里成为他的特殊生产力论。

马尔萨斯的地租学说是由斯密和魁奈的学说引起的，诚如马尔萨斯所说，他们赋予地租一种垄断的性质。[105]可是，马尔萨斯的兴趣在于维持对小麦的保护税则，有利于农业和地主，而李嘉图的兴趣在于免税输入小麦，以便减低制造家生产的工资成本。

马尔萨斯因此区别了三种垄断：人为的垄断，像一种专利品；自然的"全部的"垄断，像法国的某些葡萄园；局部的垄断，"相当地适用于地租"[106]。

马尔萨斯说，土地的稀少不足以说明原料品的高价格。这种高价格必须根据人口的原理来解释。地力生产的生活必需品多于维持土地上从事劳动的人所需要的数量；这些必需品具有从他的人口论推论出来的那种特殊的能力，能"比照所生产的必需品的数量，产生若干的需求者。"

地力的这些特质因此和一切人为的或完全自然的垄断的性质不同，因为后者自己不创造需求，而地力却自己创造。因此，垄断者所得的价格随着丰裕而减少，随着稀少而增加，因为"需求是在生产以外的，和生产本身不发生关系的"。可是，"就严格的必需品来说，需求

或需求者的存在和增加，必须决定于必需品本身的存在和增加。”因此，食粮和其他必需品超过生产成本的高价的原因，“在于它们的丰裕，而不在于它们的稀少”，并且，因此“跟人为的……和自然的……垄断所引起的高价根本不同”，后者的原因是稀少而不是丰裕。

马尔萨斯根据这一重大的区别，提出问题，他问：是不是地租不是一种垄断，或者名义价值，或者仅仅一种移转，而“相反地是一种显明的指标，表示上帝赐予人类的一种最难估量的土地的特质——它能维持比耕种土地所需要的人数更多的人？”[107]

马尔萨斯承认了一个第三种特殊性质，也是从他的人口论引申出来的——比较肥沃的土地的“比较稀少性”或者“局部的垄断”。这是由于人口的扩张而起，人口扩张使人们不得不耕种到生产力较差的土地。他说：

> “肥沃的土地丰裕的时候，当然没有人会向地主缴纳地租。可是……土壤和地点的不同，在任何国家，都必然会存在。……资本的积累超过了可以在最肥沃的土地上适当使用的程度，超过了最有利的地点所能吸收的程度，必然要减低利润；同时人口增加超过生活资料的增加，经过一定的时期，必然要减低劳动的工资。”结果，“生产的费用将因此减少，可是生产物的价值，就是它所能支配的劳动的数量，以及谷物以外其他劳动产品的数量，不会减少，而会增加。”[108]

因此，对于最后耕种的一部分土地不会缴纳任何地租，虽然这部分土地上的工资和利润都低。可是，既然食粮的价格（依据在交换中“支配”劳动的能力计算）已经增加，这种价格由比较肥沃的土地的耕种者收入，他就或者向一个地主缴付地租，或者不再做“单纯的农民”，而变成既是地主又是农民，“一种很普通的双重身份。”

然而，即使地主们在地租的名义下取得的这些“局部的垄断”，“既不是一种单纯的名义（稀少性）价值，也不是一种不必要地和有害地从一类人转移给另一类人的价值，”像在全部的垄断中那样。它们是“全国财产的全部价值中最实际和最必要的一部分，由自然法则安排在土地上，不管那土地归谁占有，不管所有人是地主、君主或是耕者”。[109]

这样，马尔萨斯根据稀少原则说明人为的和自然的全部的垄断，他说明地租的部分的垄断，却根据一种级差丰裕的原则：级差的丰裕只应用于地力。地力创造人口，可是垄断不创造。他的人口原则用来说明食粮的高价系由于不得不趋向较低的耕种边际；可是上帝的恩惠却说明了比边际土地较好的土地上所缴付的地租。

李嘉图读到马尔萨斯的地租理论以后，马上就写信给马尔萨斯说：

> “我认为……地租绝不是一种财富的创造；地租总是已经造成的财富的一部分，人们享受地租必然会影响资本的利润，可是并不因为这点就对公共利益不利。……那些主张谷物自由贸易的人的理由至今还仍然有力，既然地租总是从资本的利润中抽出的。”[110] 他又写道，“地租总是一种财富的移转，决不是财富的创造——因为在它作为地租付给地主以前，一定先构成资本的利润，其中一部分付给地主，只因为有人耕种了质量较差的土地。”[111]

因此,马尔萨斯利用农业中报酬递减的事实,使地主的利益和公共的利益在维持较大的人口这一点上趋于一致,而李嘉图后来(1817年)在著作中使

> “地主的利益……和消费者与制造家的利益总是对立的。……所有的人……除了地主，将由于谷物涨价而受到损害。地主和公众之间的交道不像贸易上的交道那样，卖方和买方可以说是同样获得利益，而是损失完全在一方面，利益完全在另一方面。”[112]

同时，李嘉图着手创立他的价值和地租的理论，要能配合他自己和马尔萨斯的这种分歧。他不得不发明一种新的“地租”的定义。他区别了土壤的用得尽的能力和“原有的和不灭的”能力。用得尽的 能力不是 马尔萨斯假设的神对人的无代价的恩赐——而必须由构成土地改良的那种同样的劳动加以补充或恢复。用不尽的能力似乎是像那些法国的葡萄园那样，它们的地力需要补充恢复，可是它们的日光、地形和地点是用不尽的。地租应该适用的只是这些用不尽的能力；这些应该认为是马尔萨斯的所谓“局部的垄断”。两者的区别在于马尔萨斯认为

地租是对神造的地力的一种报酬；可是李嘉图认为土地生产力是人造的，它的报酬是利润和利息。可是，李嘉图的地租不是人造的。

因此，李嘉图认为，马尔萨斯在价值论上是错误的。他的价值论实际上是当时"流行的"观念，把价值的起源放在消费者的欲望里。可是，现在李嘉图把它的起源放在劳动的努力里。所以马尔萨斯以商品在交换中支配 劳动或货币的能力为价值的尺度；可是李嘉图认为价值是生产商品中物化 的劳动成本量。马尔萨斯的地租以它所能支配 的货币或劳动量为尺度；李嘉图的地租以它的生产所费 的劳动量为尺度。李嘉图说，那流行的观念混淆了价值和财富，并且

> 引起那矛盾的说法，所谓"减少商品的数量，也就是减少人类生活的必需品、便利品和享受品的数量，可以增加财富"。可是，如果你"把效用的数量……亚当·斯密所谓使用价值的数量增加一倍"，你并"不使价值增加一倍，如果它的生产所需要的劳动量并不较多"。然后他继续说，"一国的财富可以用两种方法来增加：……使用较大一部分收入，来维持生产的劳动，那不仅会增加全部商品的数量，而且增加它的价值；或者，不增加所使用的劳动的数量，而使原有的劳动提高生产力，这样将增加商品的数量，可是不增加商品的价值。" [113]

李嘉图在这里对一方面"价值"和另一方面"效用"、"使用价值"及"财富"所作的区别，曾使某些经济学家感到不安，以致他的"价值和财富"那一章似乎混淆不清。可是，麦卡洛克却认为这种区别是李嘉图对经济科学的一项重大贡献，我们认为人们一般地也承认这一点。实际上那是作为私人资产的财富（不是公共财富）和作为生产的劳动成本的价值（不是在交换中支配劳动的能力）之间的区别。

> "这区别的发现，"麦卡洛克说，"在以前几乎无法了解的神秘问题上放出了一片光明。……洛克和斯密的研究为财富的生产所做的工作，李嘉图的研究把它放在财富的价值和分配上面去做。" [114]

李嘉图在这种分析中企图达到的目的，是价值作为使用价值和稀少性价值的一种倍数的意义。可是，他的稀少性价值是自然对劳动的生产力的抗拒，而以前价值的意思是消费者的欲望。他认为，按照亚

当·斯密的意思，“使用价值”是指效用；它的意义是国家的财富的丰裕，因为，若是你把使用价值的数量增加一倍，就是把必需品和便利品的数量增加一倍。因此，使用价值和物质的数量成正比例，譬如两百万蒲式耳小麦的使用价值比一百万蒲式耳的使用价值多一倍。使用价值的意思是必需品和便利品，它们构成国家的财富。

可是，李嘉图的两百万蒲式耳的“价值”仍然不变，如果生产它的仍然是同样数量的劳动。若是这样的话，一蒲式耳的价值 就降低了一半，因为只需要一半的劳动来生产它；因此它只能换得一半那些价值没有变动的其他的东西。虽然它的使用价值不变，它的交换价值已经降低了一半；或者，反过来说，虽然它的交换价值不变，它的使用价值已经增加了一倍。因此李嘉图的“价值”不是单独的使用价值，也不是单独的交换价值。它是用蒲式耳计量的使用价值量乘以 用劳动力计量的单位交换价值的一种倍数。

李嘉图的交换价值的概念，和马尔萨斯的相反，发源于他的“自然抗拒人类的劳动”的概念。他从马尔萨斯本人获得这种观念，可是他在逻辑上贯彻了马尔萨斯的人口过剩的学说，把自然的哲学从“丰裕”改变到“吝啬”。这里显然马尔萨斯是头脑不清，因为他想要调和神的恩惠和地租。可是，李嘉图是合乎逻辑的，因为他是一个唯物主义者，认为稀少性和“自然抗拒人类的努力”是同一回事。

像李嘉图那样，我们可以说，在自然阻力较大的地方，所需要的（或者马克思所谓“被物化的”）劳动力，比在自然阻力较弱的地方所需要的劳动力较多。或者，我们可以说劳动的生产力和自然的阻力成反比例。如果生产力增加一倍，那意味着自然的阻力减少了一半。那么，也同样可以像李嘉图那样说，交换价值和劳动的生产力成反 比例，或者和自然的阻力成正 比例。

结果，李嘉图除了把价值作为“使用价值数量乘以 交换价值”的一种倍数的概念以外，同时又有把劳动作为“劳动力的数量乘以 自然阻力”的概念——或者，如他自己所说，作为劳动力的数量乘以 劳动生产力的反数 。因此，一种全部产品——例如一百万或二百万蒲式耳小麦——的“价值”，可以说成是它的使用价值乘以 它的交换价值的一种倍数（不管消费者的欲望和一切供求的问题），或者是工人的数目乘以 自然对他们的劳动力的阻力。这种阻力的尺度成为克服阻力所需要的

劳动时间，因为某一种劳动力和生产某一种产品所需要的时间成反比例。

李嘉图这样想出来的价值的概念，丢开消费者的欲望和对商品的供求不谈，显然不是一种价值的概念——它是一种效率的概念，因为效率是使用价值的出量对劳动力工时的入量的比率[115]。因此，对李嘉图来说，效率是稀少性的一种人格化。斯密和马尔萨斯曾把稀少性人格化为劳动痛苦，作为在一个丰裕的世界中对罪孽的惩罚；李嘉图却把稀少性人格化为在一个稀少的世界中自然对劳动力的抗拒。这两种人格化恰恰相反。能力增加，痛苦就减少。如果由于人口的压力不得不趋向较低的生产边际，因而自然资源稀少，那么，克服自然阻力的，是劳动力，不是劳动痛苦。这不是因为罪孽而向上帝偿付的代价，而是因为稀少性而向自然偿付的代价。因此，克服自然阻力所需要的劳动力的数量，是商品的"自然"价格。拿水或空气来说，自然的阻力很少，或者完全没有阻力，可是拿小麦或黄金来说，自然的阻力就较大。这种对劳动力的相对的阻力是李嘉图的"自然的"交换价值。

李嘉图，像斯密，不像马尔萨斯，必须脱离重商主义——一种以货币及垄断和贸易限制那些人为的稀少性为基础的政策。因此，他不谈人为的稀少性，而像斯密那样，代以自然的稀少性，可是，和斯密不同，他用自然的阻力代替斯密的人的罪孽。依照孔德的科学的发展系统来说，他从神学的阶段过渡到形而上学的阶段，或者，像我们应该说的那样，从人格化过渡到唯物主义。

这是两种稀少性的人格化。马尔萨斯所效法的斯密考虑可能购买的劳动痛苦的数量，可是，李嘉图考虑生产 产品所需要的劳动力的数量，然而都作为一种"自然的"价格，不是"人为的"价格。可是，既然价格是每单位 的价格，价值 是一种产品所有单位的价值的总和，因此，李嘉图认为"价值的量"是由两方面复合构成的——使用价值的数量和每单位的劳动力。后者是他的劳动价格。两者的倍数是价值。

因此，"生产力加一倍"的意思是使用价值（快乐、财富）的数量加一倍——而劳动力的数量仍然照旧。拿货币来说：如果小麦的数量从十亿蒲式耳增加到二十亿，世界上在这项商品方面的财富或快乐增加了一倍；可是如果价格因此从每蒲式耳一美元降低到五十美分，因

为劳动的生产力增加了一倍，那么，“价值的数量”仍然和以前一样。这是对消费者的财富的增加，而不是对生产者的价值的增加。

可是，李嘉图排除那量度相对稀少性的货币，代以量度相对阻力的劳动力，因而混淆了稀少性和效率，并且实际上人格化了价格作为和自然的交换，其实价格是和人的交换。

然而，李嘉图的发现引起麦卡洛克的极大兴奋，也不足为奇。在当时经济学的神学和形而上学的阶段，实际上那是革命性的发现。他把稀少性人格化为等于生产中的劳动力，有助于驳斥马尔萨斯以及从重商主义留传下来的谬论，后者人格化了价值，作为和交换中可以支配的劳动痛苦成反比例。

这种稀少性的观念曾被人们和重商主义的垄断联系在一起。李嘉图在罗德戴尔和马尔萨斯这种人的著作里看出同样的观念。据李嘉图记述，罗德戴尔曾说如果水成为稀少的并且由某一个人绝对占有，你就会增加他的财物，因为那一来水就有了价值：如果财富是个人财物的集合体，你这样做也就增加财富[116]。这恰恰是重商主义的谬误，李嘉图的答复，像我们已经指出的那样，是区别垄断稀少性和自然稀少性。垄断是人为的稀少性，而自然资源的稀少性是自然的。就垄断来说，个人垄断者一定会以较高的价格出售同样的供应品，从而变得比较富有，可是别人就会变得比较贫穷，因为“所有的人‘必须’牺牲一部分财产换取水的供应，这种供应他们以前不花钱就可以取得[117]”。同样地，在没有被垄断的水普遍稀少的时候，所有的人都会受到损失，并且他们必须用一部分劳动来取水，因此只能生产较少的其他商品。“不仅财富的分配会因此不同，而且会有实际的财富的损失[118]。”就是说，在普遍稀少的时候，水的价值会较大，因为取水需要用较多的劳动，可是社会的财富会减少，因为较大数量的劳动生产了较小数量的使用价值。这是使麦卡洛克感到兴奋的“一片光明”。

这样我们可以看出所谓李嘉图在他的“价值和财富”一章中所造成的混淆，发生于两种来源。第一是李嘉图把货币和稀少性人格化为劳动力，而不作为它的真正的效率的意义。第二是硬把后来效用递减的意义加入李嘉图的效用的意义，其实他和斯密的所谓效用的意义是东西的物质的或技术的特质，用吨或蒲式耳这种物质的单位计量，每单

位的这种特质因此并不随着需求的减少或者供给的增多而递减[119]。这种效用的意义，作为使用价值（庞·巴维克称为"物质的服务[120]"），是财富。它在价值上确实也会减少，可是，那种减少是物质的耗损，应该区别为物质的"折旧"，不是主观的"递减的效用"。

然而，也有以前提到过的甚至这种物质的"使用价值"的主观的意义，就是，"人类生活的必需品、便利品和享受品。"可是像李嘉图和斯密所用的这种意义，我们曾称为"文明价值"或"文化价值"，因为它不是随着供求变化，而是随着文明上的变化而变化——例如从箭到炸药，从马到汽车的变化。

这种效用作为使用价值的意义，也被边沁认为和"幸福"相同，因为，即使在边沁手里，幸福还没有达到受供求增减影响的"递减的效用"的意义。效用的数量增加就是幸福的数量增加。因此，在斯密、边沁和李嘉图看来，效用的意义是一种文明价值，随着发明而增加，随着折旧而减少。因此，它的增加就是财富和幸福的增加。这是李嘉图的意思，他说：如果你加倍效用的数量，就是加倍财富的数量。这和边沁的加倍幸福的数量意义相同。这种效用的意义我们区别为使用价值；也可以区别为丰裕价值，因为每单位这种价值不随着数量的增加而减少。

李嘉图显然把这种文明的效用概念（斯密的"使用价值"或"丰裕价值"）看作一种主观的评价。他和亚当·斯密意见相同，认为"由生活必需品、便利品和享受品构成"的财富是主观的，因此不能量度。李嘉图说，"一种必需品和便利品不能和另一种比较；使用价值不能用任何众所周知的标准来量度；各人所用的标准不同。"[121]

可是，李嘉图有一种方法可以把一切使用价值归纳到一种共同的标准。那不是用量度人为稀少性的货币；而是用量度自然稀少性的劳动力。可是，采用这种比喻性的计量标准，所量度的对象不是财物或财富——而是价值。交换价值成为和自然的交换，它和生产被交换的数量所需要的劳动力成反比例。

商业中实际使用的一种简单得多的方法，一种不用人格化和比喻的方法，是用物质的单位和技术的特质——例如一蒲式耳一级或二级小麦。似乎奇怪，李嘉图和所有的物质经济学家，他们都是有常识的

人，却不用这种常识的方法来客观地量度使用价值，而求助于劳动力或劳动痛苦，甚至货币[122]。物质的计量单位近在眼前，到处可以看到。可是，他们想要深奥。他们一定被理性时代的形而上学所苦，它不区别原因和计量标准。实际上劳动力是一种原因；使用价值是它的效果。可是，它们各有一套计量的制度，效果（使用价值，出量）的度量单位和原因（劳动力，入量）之间的比率，不是价值的尺度，而是效率的尺度。差不多经过一个世纪，直到科学管理产生以后，才消除了李嘉图的形而上学。

可是，就他的时代来说，李嘉图的理论是一种新颖的识见。他看出以前经济学家的自然的"丰裕价值"和马尔萨斯的由于自然抗拒劳动的"稀少性价值"之间的区别。他在价值的意义上的变化确实是革命性的。它不仅改变了劳动和生产力的意义，而且也改变了政治经济学上所用的一切名词；或者它造成一切名词的一种双重意义，到今天仍然存在。

它根本改变了自然的意义。马尔萨斯由于他的人口过剩学说开始了这种变化。可是，他没有始终一致地贯彻那种学说，因为他在地租的学说中保留了神学的恩惠和丰裕的原理。可是，李嘉图是唯物主义者、悲观主义者和演绎的经济学家。他从逻辑上贯彻了"自然的吝啬"的学说。因此产生了地租的双重意义，继续存在到今天。李嘉图不谈地力，那是马尔萨斯学说的主要部分。马尔萨斯看到，生产力较大的地力，用每工时劳动产生的出量，大于边际地力的出量；可是李嘉图看到，生产力较大的一种自然阻力，需要的劳动入量，小于边际土地的需要。

第二种主要区别系由于地租理论上这种区别而来。那是供给、需求和市场的意义上的区别。李嘉图在1814年写信给马尔萨斯说，"我有时候怀疑，我们对于'需求'这个名词的了解不是一样。如果谷物的价格上涨，你也许认为是由于较大的需求。"马尔萨斯确实如此，因为他认为是由于人口的增加。"我却认为是由于较大的竞争，"李嘉图说，所谓"较大的竞争"意思是较大的劳动生产力。

> "我认为，不能说是需求增加，如果消费的数量有了减少，尽管需要用多得多的钱去买这较少的数量。假如要问，1813和1814年英国对红葡萄酒的需求是什么情况，而答复是1813年输入五千

桶，1814年输入四千五百桶，我们大家能不一致认为1813年的需求较大吗。然而实际情况可能是四千五百桶所付出的货币数量反而多了一倍。”[123]

实际上，这是马尔萨斯和李嘉图的区别。是生产和买卖的区别。马尔萨斯认为，价值是由买卖决定的稀少性价值，它的根本诱因是消费者的需求，它的尺度是价格。可是，李嘉图认为，由买卖决定并且由货币计量的稀少性价值，只是一种“名义的价值”。那“真实的价值”是使用价值的数量，以所生产和买卖的酒的劳动成本为计量标准。对李嘉图来说，买酒的高价是一种名义价格，在这里稀少性价值等于“名义价值”。马尔萨斯的兴趣在于由供求决定的价格本身，相信数量自会跟着价格增减。可是，李嘉图的兴趣在于数量和数量的劳动成本，不管价格怎样变动。对李嘉图来说，从四千五百桶增加到五千桶酒（使用价值）是一种财富的增加，虽然价格也许从二美元跌到一美元。可是，对马尔萨斯来说，价格的跌落是一种财富的减少，因为它使引起财富生产的诱因 从而减少。

结果所有的区别成为生产 财富的能力和诱致 财富生产的能力之间的区别。

“我们同意，”李嘉图说，“有效需求包含两种成分，购买的能力 和意志；可是我认为在有能力的地方，很少缺乏意志的，因为想要积累的欲望会引起需求，和想要消费的欲望同样地有效；它只是改变需求发挥作用的对象。如果你认为资本增加，人们就会变得对消费和积累都不感兴趣，那么，你就不妨反对穆勒先生的观念，所谓就一个国家来说，供给永远不会超过需求。”[124]

李嘉图所引证的詹姆士·穆勒发挥了斯密从不递减的使用价值推论出来的观念，所谓创造有效需求的是生产，不是消费也不是货币。[125]

“我比你更要进一步认为一切效果是由于人类的欲望和爱好；我相信欲望和爱好是无限的。只要给人们购买的手段，他的种种欲望是不能满足的。穆勒先生的理论以这一假设为基础。”[126]

可是，马尔萨斯认为欲望是有限的。他说，“没有疑问，财富确实产生欲望；可是还有一种更重要的真理，就是欲望产生财富。”[127]

因此，马尔萨斯和李嘉图的区别是，前者讲一种日益增加的人口的日益增加的欲望，从而维持稀少性价值，而后者讲一切生产者的日益增加的生产力，从而增加一切使用价值的数量。

这两种需求和供给的概念之间的争论，随着拿破仑战争以后的广泛的萧条、失业和物价下跌而发生，引起了马尔萨斯和李嘉图之间的这一番探讨。马尔萨斯需要实际的需求，以便增加一个国家的财富，不管这种需求起源于货币的占有，或者劳动力的占有，或者人口的增加，或者地租的占有，或者甚至对谷物的保护税则，这种税则增加了购买力，因而增加了地主对劳动的需求。没有这种需求，就不会有任何东西生产出来，他认为当时的萧条和失业是由于需求的减少，或者消费者的购买力的衰弱。

因此，马尔萨斯不因利润 的低落而感到不安。他因价格的低落而感到不安。如果利润太高，就会生产太多，超过当时的需求。必须有一种足以维持价格的消费增加，不是一种足以增加竞争和减低价格的生产增加。因此，马尔萨斯主张增加税收和公共工程，从而增加消费，作为对失业的一种补救方法。可是，李嘉图写道，“我抗议这种……理论，予以坚决的反对。”[128]

马尔萨斯为了增加消费而建议要做的事情，是增加税收、增加小麦的税率、扩张公共工程、要富人在他们的产业上增加费用，这一切都是“不生产的消费”，因为它不生产那种到市场上来减低价格的商品。

一百年后，在另一次世界战争以后，这差不多完全是一个“全国失业会议”所建议的补救办法，这次会议系哈定总统召开，在国务卿胡佛的主持下进行的。会议主张在失业期内增加公共工程，吸收私营企业中所裁减的一部分劳动。[129] 哈定会议是马尔萨斯的经济学，和李嘉图的经济学相反。马尔萨斯一定会把他们的建议叫做“不生产的消费”，可是，他的意思和会议所谓公共工程的意思是相同的，公共工程生产一种不出卖的产品。它是“不生产的”，因为它不创造一种参加市

场买卖的产品，因此不会减少私人雇主所得的价格，从而增加现有的失业。

李嘉图也需要实际的需求来增加一个国家的财富，可是他的需求，和马尔萨斯相反，必须来自资本家在较低的物价水平上增加生产，当资本家在那种低水平上不能获利时，这种生产的增加就受到阻碍。因此，当时失业的原因不是需求减少所引起的价格下跌——而是高地租、高捐税和高工资，后者是由于劳动的固执而起。“工人劳动所得的报酬过分，他们就必然成为国家的不生产的消费者。”若是工资减低了，“所生产的商品不会有什么减少；只是分配会不同；归于资本家的会增多，归于工人的会减少。”[130]

这样，马尔萨斯和李嘉图陈述了资本家通常提出来作为失业救济办法的两种议论。马尔萨斯主张提高税则和增加公共事业雇工；李嘉图主张减低捐税和工资。

从同一效率比例的相对的项目出发，他们把这种项目变成了供给和需求的相对的概念，并且因此变成了国家财富以及失业和生产过剩的救济办法两种相对的概念。马尔萨斯认为购买力的丰裕会增加对生产的需求，因而增加国家财富。可是，这种购买力被地主和富有的纳税人所把持。他们应该改良他们的产业并且建设公共工程，那样就会创造对劳动的需求，而不减低物价。

可是，李嘉图认为对劳动的需求是由生产的能力创造出来的；高地租、高捐税和高工资使资本家不能获得刺激生产的诱因。

马尔萨斯认为，发生普遍的生产过剩、物价低落和失业，是因为需求有限。李嘉图认为，需求没有限制，而生产过剩的现象是由于资本家在低物价、高工资、高捐税和高地租的条件下不能赚得利润。

因此，马尔萨斯和其他的人认为财富的意思是那决定于消费者的欲望和需求的稀少性价值，而李嘉图认为财富的意思是生产者所供给的使用价值的总数量。可是，矛盾的关键在于需求和供给的两种意义，这些意义一直留存到现在。马尔萨斯的需求增加的意义是较高的价格、较高的捐税、较高的税则、较高的工资、较高的地租，这一切都意味着较大购买力所造成的较大的消费。李嘉图的需求增加的意义

是较大数量 的生产，由于较低的价格、较轻的捐税、较低的税则、较低的工资和较低的地租、可是较高的利润，以便诱引资本家雇用工人。这两种意义发展到一种难以解决的地步，百余年来一再发生僵局。那是较大一份 的国民财富归于消费者和较大 的利润归于资本家这两者之间的矛盾，两者都是作为失业的补救办法。 [131]

这种需求和供给的双重意义的最后关键在于市场和交换的一种双重意义。李嘉图认为市场买卖和交换是一种生产程序。马尔萨斯认为它们是一种讨价还价的买卖程序。如果买卖和交换是一种生产程序，那么它是一种劳动程序，一直到最后消费者为止。如果买卖和交换是一种讨价还价的程序，那么它是一种低价买进高价卖出的所有权的程序。可是，马尔萨斯和李嘉图都不用货币为价值的尺度，而代以劳动作为价值的尺度。因此，他们必须有两种"劳动"的意义，这两种意义霍兰德曾正确地区别为"所支配的劳动"和"物化的劳动 [132] "。

可是，在霍兰德的区别的背后是市场作为实际交货的生产程序和作为买卖的稀少性程序那两种不同的意义。霍兰德似乎认为李嘉图的使用价值的意思包括稀少性在内， [133] 可是这种解释硬把后来的效用递减的观念加在李嘉图身上，其实这种观念在奥国学派快乐主义经济学家以前并不存在。斯密、马尔萨斯、边沁和李嘉图都不把使用价值和递减的效用或者稀少性联系在一起。对他们来说，使用价值的意思是指财物的丰裕以及所引起的心理的效果——快乐——具体地用吨和蒲式耳计量。如果是这样，那么，斯密和马尔萨斯的"所支配的劳动"就是他们的人格化的、买卖程序里的稀少性的尺度，用所支配的劳动为计量的标准；可是李嘉图和马克思的"物化的劳动"是他们的人格化的尺度，用来量度劳动克服自然阻力的生产能力上的稀少性。

虽然斯密的意义是根据劳动痛苦的数量，马尔萨斯的意义是根据消费者的需求，而马尔萨斯在"所支配的劳动"的概念上却效法斯密，这一事实可以由需要的数量和可能利用的数量之间的稀少性比率的两面来解释。如果价值的意义是稀少性价值，那就是需要的数量（需求）和可能利用的数量（供给）之间的一种社会的关系 [134] ，这种关系可以表现为两种数量的比率 。这种稀少性比率可以由改变供给或者改变需求而加以改变。斯密和李嘉图一样，假设需求是无限的，因此他的稀少性的原因、调节者和尺度是劳动痛苦，它限制稀少性的供

给 方面。可是，马尔萨斯坚决认为需求受现有食粮供给或者土地或货币的占有所能维持的需求者人数的限制。因此，他注意稀少性的需求方面；他的原因、调节者和尺度是消费者的“意志和能力”，它们增加或减少需求。这样，斯密的稀少性价值的调节由于改变供给方面，马尔萨斯的调节由于改变需求方面，它们是同一供求的稀少性比率的两面。

他们各人注意同一稀少性关系中各人自己认为是限制因素的一面。在马尔萨斯看来，稀少性价值的原因是消费者需要供给增加的需求；在斯密看来，是那限制供给的劳动痛苦。对马尔萨斯来说，价值的调节在于集体地通过人们的意志在各种职业中间适当地比例支配对劳动的需求；对斯密来说，价值的调节是由于各个人个别地在各种职业中间自动地支配劳动痛苦。对于马尔萨斯和斯密两人，人格化的稀少性价值的尺度都是那可以用商品或货币购买的劳动的数量。因此，“所支配的劳动”，一种特殊的买卖能力，对于斯密和马尔萨斯，成为稀少性价值的尺度，不管那稀少性的原因是斯密的生产者的劳动痛苦，或是马尔萨斯的有限的消费者的需求。

可是，李嘉图的稀少性价值的原因不是消费者的需求，这种需求他认为是无限的。他的稀少性价值的原因是自然的阻力，这种阻力和克服阻力所需要的劳动量是同一的。因此“物化的劳动”成为他的“自然”稀少性价值的尺度。可是物化劳动和劳动的生产力成反比例。因此，对李嘉图来说，使用价值的数量由劳动生产力调节，稀少性价值的程度和劳动的生产力成反比例。劳动生产使用价值，可是劳动的“不情愿”产生稀少性价值。它是市场的双重意义，具有稀少性的双重人格化。如果买卖是讨价还价，所支配的劳动就是稀少性的尺度。如果买卖是生产，物化劳动就是效率的尺度。

李嘉图，和后来马克思一样，认为市场是整个生产程序的一部分，不是一种买卖的程序。市场存在于一种劳动程序，从原料的开采、制成新的形式、运输、实际交货给批发商换取另一种货物的交货，直到最后由杂货店店员把制成品交给最终消费者，他本人是另一个劳动者，从事于具体地生产或交出他自己的商品或服务，作为报答。货币也是这种可以实际交货的物质商品之一，和其他商品没有什么不同。

在比较现代的术语中，这种市场买卖的意义，作为转运来说，是由劳动创造"地点效用"，和劳动的创造"形式效用"，并无差别。可是效用，在这种意义上，是物质的使用价值。劳动不是真正地"创造"任何东西。它只是改变自然所供给的基本物资的形式和地点，变成使用价值。因此，买卖和交换是一种劳动程序，增加物资的使用，直到最后交到最终消费者手里为止。市场机构的这种技术的程序，作为生产使用价值程序的一部分，我们区别为市场买卖的专门技术。另一种意义是买卖的制度。这些意义是管理的交易和买卖的交易之间的区别。

因为，买卖不是一种物质的交货和交换的程序。它是一种有关价格和以后由劳动程序来实际交货的数量的商业的谈判程序。在这种商业的买卖程序中所交付的东西，不是具体的商品，而是法律上的所有权。因此，我们区别了通过劳动的实际上的交货和通过谈判的法律上的交货；市场和交换的双重意义是交付和交换使用价值的劳动程序，以及同意稀少性价值并且按照这种价值交割所有权的买卖程序。

这种买卖和交换的双重意义是马尔萨斯和李嘉图的区别的根源。它在现代经济学中仍然存在，产生着实际的结果。一种是市场的技术，另一种是对市场的定价和估值。它的关键在于使用价值和稀少性价值的区别。那双重意义在马克思和普鲁东的辩论中普遍存在，并且在过去一百年关于合作买卖的讨论中产生一种双重意义。在合作买卖的技术的意义上，目的 是由一个归合作组织所有的买卖机构来替代 和排除 中间人。在买卖谈判的意义上，合作并不排除中间人，而是和他们进行集体谈判 。农民的"合作社"正在经历区别合作买卖和集体谈判的过程，正如劳工合作组织在八十年前忽然从企图排除资本家的社会主义的合作生产和合作买卖，转变到比较缓和的集体谈判，和资本家谈判工资、工作时间和工作条件。农民的地位不同，因为他们需要贮藏粮食的仓库，因此他们实际上排除中间人。可是，两种程序是可以辨别的。在市场买卖和交换的第一种意义里，像李嘉图和马克思所用的那样，这两个名词表示财富生产中的最后一步——实际的交货和实际的交换，它增加使用价值的数量，因而增加了财富的数量 。在第二种意义里，像斯密、马尔萨斯和普鲁东所用的那样，市场买卖是交易谈判的第一步，双方议定价格，从而改变财富的所有权。

VIII 马克思和普鲁东

应该已经看出，李嘉图的名词所有的双重意义的关键在于他假设货币的购买力是稳定的。他所举的例证都是用货币来说的，其所以可能这样做，是因为他假定货币的购买力对每种特殊商品都是稳定的，从而实际上排除了货币。这样，他实际所做的工作，不是完成一种价值论，而是完成一种效率论。他的计量单位是一种人力的单位，象征性地用英镑作代表。马克思用工时替代李嘉图的工日、工月和工年，然后创立了他也认为是价值论的东西，可是那是一种效率论。

同时，李嘉图的劳动价值论逐渐地从政治经济学里不见了，除了有麦卡洛克死后的喘息。[135] 约翰·穆勒于1848年悄悄地用货币成本替代劳动成本，并不了解他这样做的后果；这一来劳动价值论真正地被埋葬了。[136] 可是，一方面这种理论却在马克思手里完成了奇妙的复活，他正确地宣称他自己是真正的李嘉图派。我们从转化的黑格尔派哲学家马克思身上，[137] 对于朴素的买卖人李嘉图的混淆的说法，获得最清楚的了解。

马克思在他和另一个黑格尔派哲学家普鲁东的辩论中完成了他的分析。这一场讨论第一次把李嘉图的价值论分裂为无政府主义和共产主义。在他们的讨论以前，甚至以后在十九世纪五十年代中，无政府主义和共产主义被认为是同样的东西，社会主义。讨论的结果是马克思用在普鲁东身上的“空想社会主义”，和马克思用在他自己身上的“科学社会主义”。可是，两者都是空想的，都不是科学的。[138] 它们都是黑格尔派的形而上学。

黑格尔派的方法论不是包括假设、调查、实验、证明的科学方法，不能适合不断变化的观察的事实；它是那种哲学的方法，从一个预先注定了将来必须实现的大观念开始，然后把它分析为若干一定会发展到那大观念的小观念。这种辩证法表现为两种方法：分析的，被普鲁东所采取；发生论的，被马克思所采取。这是同一宇宙观念的两种说法。分析的方法是包括正题、反题和合题的心理程序。发生论的方法是历史上文明的发展趋势，从正题原始共产主义到反题十八世纪

的个人主义，又回到必然的合题——未来的共产主义。实际上这是黑格尔的世界精神观念的一种转化。黑格尔的"精神"结果会产生一个未来的德意志帝国，马克思的唯物主义结果会产生一种世界共产主义[139]。

可是普鲁东，像斯密和李嘉图那样，从一个为自己生产使用价值的个人的观念开始；这一个人然后去找其他的个人，建议拿他自己不需要的剩余 来交换。因此，普鲁东把为自己的生产和跟别人进行买卖分开，把使用价值说成和稀少性价值对立的相反的东西。因此，他的"经济的矛盾"这个名词，是他的哲学的基础。普鲁东的"效用价值"是斯密和李嘉图的物质的使用价值，它随着丰裕而增加并且是劳动所生产——普鲁东认为是"一切自然的或产业的产品所具有的有益于人类生活的能力"。因此，它的意义和边沁的"幸福"相同。普鲁东的交换价值是随着丰裕而减少 的稀少性价值，被解释为同样产品"所具有的可以相互交换的能力"。这种能力因此决定于买卖程序中两种使用价值的相对稀少性。因此，他的使用价值是正题；他的稀少性价值是反题；他的把两者统一起来的"综合的价值"，就是他叫做"构成的价值"那种东西，决定于他的所谓"意见"。可是，他的"意见"的真正的意思就是我们所谓谈判的心理，就是人们在一件自由的 买卖的交易中怎样对于价格、数量和交货时间，双方意见一致。

这种买卖的交易应该不受政府的一切暴力的强迫，不受"财产"的一切经济的压迫。既然财产本身是政府创立的，他要破坏财产就得破坏政府。普鲁东认为"财产是掠夺"，因为它是用暴力来支持经济的压迫。这种财产的压迫必须予以消除，然后关于价格和数量的买卖的协议才能完全出于买卖双方自由的和平等的"意见"。

因此，普鲁东和马克思的区别是买卖和限额的区别。普鲁东想要消除政府，从而达到自由的和平等的买卖；马克思想要消除买卖，从而达到完全的限额。

普鲁东的自由的和平等的买卖，不过是和英美习惯法中所要做到的"合理的价值"相同的概念。他的"构成的价值"是法庭的所谓合理的价值，因为它是"愿买愿卖"的双方所同意的一种估值。可是，普鲁东，不熟悉历史上的习惯法的理想，不得不把它黑格尔化，作为"综合

的价值”或者“构成的价值”，这种说法调和了使用价值和稀少性价值的对立，如果买卖双方是完全自由的。[140]

可是，为了在愿买愿卖的基础上调和这两种价值，普鲁东必须消灭国家执行财产权利的权力，这种财产的权利可以掠夺买方和卖方。这种掠夺，在买卖的交易中，作为不是产生于当事人自己的劳动的各种形式的货币所得而出现，例如利息、利润、地租、资本家所取的高价以及太高的薪俸。这些是财产，这些是掠夺。

因此，必须了解，普鲁东把财产作为“掠夺”的意思，不是指一个人由于他自己劳动或者由于和其他也是由于自己劳动而占有财产的人进行自由谈判而取得的那种个人的财产。他不是要废除这种财产，可是他认为假如政府废除了，这种财产一定还会存在。实际上，无政府主义意味着最最不能让与的、可以交换的和个人的 财产，只要它的基础是劳动以及自由和平等的买卖。著名的俄国无政府主义者克鲁泡特金在艾奥华州的农场和市集中发现了一种无政府主义的理想典型。[141] 经济学家们对于地租、利润（包括利息）和工资的区别，对他没有意义，正如这种区别对艾奥华的农民没有意义一样，如果那农民只是靠他一家人的共同劳动的使用价值维持他的家庭，然后在市集上通过自由和平等的买卖出售他的剩余 。经济学家们不可能把那农民的使用价值的收入分成地租、利润（利息）和工资，这种收入，对普鲁东来说，和对于那农民一样，只是那农民因为他的联合所有权、联合管理和联合劳动而获得的联合报酬。如果他能和其他农民在市集上对于他们的剩余的交换价值达成协议，双方都不受任何强迫，那么，这样“构成的”交换价值，就是他的所谓“综合的价值”。可是，用习惯法的语言来说，它就是所谓双方愿买愿卖的“合理的价值”。

原因在于普鲁东的理论是根据商业资本主义和地主经济，马克思的理论是根据工业资本主义。支配法国的是商业资本主义和它的商业金融；支配欧洲其余部分的是地主经济和佃农制度。这种区别，在美国，渐渐地被认为是“自耕农”和“地主农”的区别，以及“小企业”和“大企业”的区别。普鲁东代表自耕农和小企业。他的立场是反对商业资本家和银行家，这两种人控制了市场的机会，从而使小企业沦于一种血汗工厂竞争的情况；他又反对向佃户勒索地租的地主。针对着这些，普鲁东把财产解释为掠夺行为——不是针对那被压榨的自耕农、雇主、工匠和零售商的小财产。1849年，他在他的报纸“人民报”上说，

“我们愿望人人应该有财产。我们希望不带有重利盘剥的财产，因为重利盘剥阻碍财产的增长和普遍化。”所谓重利，他的意思不仅指高利息，而且指一切太高的价格、利润、地租和薪俸。1848年革命中人们准备他的补救办法，设立他的“人民银行”时，才弄清楚他所主张的一切原来是自愿的合作买卖和合作信用（比较新近组织的“信用协会”），可是，连合作生产都不是，因为那就必须使个人生产者服从合作生产者。[142] 普鲁东的无政府主义是他要在世界范围内把个人财产和自动的合作买卖和借贷结合起来。因此，他的正题是随着丰裕而增加的使用价值；他的反题是随着稀少而增加的交换价值；他的综合价值是买卖的交易中平等和自由的合理价值。为了这些革命性的主张被监禁了三年以后，普鲁东接受政治家拿破仑三世；那不算他的矛盾，因为拿破仑三世放他出狱，并且把普鲁东的自由和平等用作他自己的独裁政治的标语。

可是，马克思把雇主看作资本家，而普鲁东把商人和银行家看作资本家。马克思注意英国的工厂制度，普鲁东注意法国的手工业制度。马克思预期地主经济变成一种工厂制度。普鲁东希望把地主经济（在法国以外的其他国家）分裂为小农所有制。在马克思在英国看到的工厂制度里，雇主已经把普鲁东的自营业务的工匠改变为工头，把工资劳动者改变为一群性质相同的劳动。[143] 因此，普鲁东要用自愿的合作和个人买卖排除批发商人和他们的银行家，马克思却要用共同所有制和政府管理排除工厂里的雇主，用共产主义的限额制度废除讨价还价的买卖。当地租、利息、利润和工资付给小生产者的时候，普鲁东对它们不加区别。它们被混合在一起作为对劳动的一笔报酬。马克思对社会化的生产者也是这样。不仅李嘉图的地租，而且他的雇主资本家的利润以及付给银行家和投资者的利息，都被混合在一起作为一笔总的由财产所有者剥削的共同基金；这样，劳动力所生产的使用价值从劳动者手里被人夺取，不是通过买卖的程序（像普鲁东认为的那样），而是在生产的程序中完全由于物资的所有权关系。普鲁东是李嘉图的无政府主义化；马克思是李嘉图的共产主义化。马克思把他的社会劳动力比做一窠蜜蜂，把雇主资本家比做蜜蜂的所有者，通过他们对政府的控制，取得蜂蜜；普鲁东把他的千百万个体劳动者自己说成财产所有人，而商业资本家、银行家和地主是他们的掠夺者，由政府帮助，在买卖的程序中剥削他们。

因此，谈到普鲁东的对偶问题生产和交换以及相应的对偶问题使用价值和稀少性价值时，马克思同时否定了那对偶问题和综合的需要。普鲁东建议一种自由和平等的买卖制度，马克思建议强迫的限额。前者是无政府主义；后者是共产主义。

他们的区别一部分是在市场买卖的双重意义上。在马克思看来，市场买卖本身是一种生产程序，通过这一程序，社会劳动力加上那比较新近的"地点效用"（使用价值），直到商品到达最终消费者为止。在普鲁东看来，市场买卖意味着讨价还价的能力，通过买卖，由于经济压迫的作用，能力强弱不等的双方对于商品和货币的稀少性价值达到协议。在马克思看来，商品的生产是为了交换——正如斯密、马尔萨斯和李嘉图的意思一样，他们辨别"生产的"劳动，其产品最后是为了交换的劳动；和"不生产的"劳动，其产品最后是为了生产者自家的消费。马克思利用了这种"生产的劳动"的意义，使它在现代工厂和运输的制度下普遍化，在这种制度下，没有人消费他自己生产的东西，而总是消费别人生产的东西，因此出产品不归它的生产者所有。

因此，马克思认为没有那种超出自家消费的剩余产品，像普鲁东把生产者自己的生产过剩转变为一种卖给别人的剩余时所假设的那样。那产品现在是"社会的"使用价值，不是个人的使用价值；社会的使用价值包括运输、批发、零售和实际交货给消费者，运用一切社会劳动力，通过生产、运输和实际交货把全世界结合在一起。[144] 生产和交换（后者是实际交货的意思）是同一劳动的生产程序。在没有想到交换以前，生产不算结束，可是交换本身是两种物质商品的两笔实际交货的劳动程序，包括那种仅仅对商品增加使用价值的"服务"。

这是因为分工的缘故。可是，马克思从分工得到共产主义，而斯密得到个人主义。这两种情况都意味着和"交换"同样的东西。马克思说，"既然预先设定不止单独一个人底帮手来进行生产，那就已经预先设定了一个全部的、建筑在分工上面的生产，"[145] 因此就是建筑在实际交货的交换上面。其他的个人实际上是"共同劳动者"，如普鲁东效法斯密所提出的那样。可是，他们不是普鲁东或斯密的那种自愿的共同劳动者，后者的合作在于他们的买卖的交易。这种所谓共同劳动是强迫 劳动者配合生产技术系统，结果各人的劳动成为仅仅是一种世界范围机器程序的一个组成部分，这种程序是在"交换"的名义下相互

交付所获得的使用价值。[146] 因此，马克思说，“共同劳动者们，各种不同的职业、分工以及分工内部已经包含的交换等等都有了。……他也就已经预先设定了交换和交换价值。”[147]

马克思怎样创立这种社会分工，从而消除了普鲁东的买卖，可以从他的有名的价值公式图解里看出。[148] 在这里他用黑格尔的方法，区别了“价值的实体”、“价值的形式”和“价值的种类”。“实体”只是劳动力乘劳动时间。价值的“形式”是它的交换价值，具体化在那没有使用价值的货币里面。价值的“种类”是通过货币的媒介而交换的商品的种类。

在图5里，横地量度，每种生产里的“劳动时间”是十小时。直地量度，劳动力是劳动的效率，和自然的阻力成反比例。时间和效率的倍数是价值的“实体”。

这种实体在交换程序中取得“形式”，这种交换，按照马克思的交换的意义，是产品的实际交货，不经过买卖。在这种实际的交货中，相等的价值换取相等的价值，不管在帽子、货币和皮鞋的数量上差别多么大。货币没有使用价值——它完全是实际交货的交换程序中价值的“形式”。

可是，这价值的“实体”由资本家和工人分享，这种分配在生产程序中实现，而不是在市场上的买卖程序中实现。这里是“剥削”出现的地方，因为资本家占有一切设备，出产归他们所有，甚至在工人对原料加工以前就已经归他们所有。

这样可以看出，资本家的剥削所得（就是马克思的“剩余价值”）怎样由两种方向增加——较高的效率和较长的时间。较高的效率可以从新的机械化或者从增加工人的劳动强度中取得。这扩张那代表劳动力的直线。可是较大的数量也可以从较长的时间中取得。这扩张那横线。两者的倍数扩大那完全归于资本家的剩余价值，因为工人没有讨价还价的能力，只能取得最低限度的生活。实际上这是李嘉图的理论的必然结果，也就是现代的问题：什么人取得产业进一步机械化的利益呢？

那么，我们所发现的是马克思在构成一种效率以及工人作为一个阶级和一切资本家作为一个阶级怎样分享效率的利益的公式。劳动力的数量不仅是活劳动的数量——也是“物化”在资本家所有的固定资本里的劳动的数量。他因此避免了现代只根据活劳动来计算效率的那种谬误。他创造了一种效率的公式，由于在他的社会劳动力的意义里同时包括活劳动和物化劳动的“总开销”。

因此，普鲁东和马克思之间的辩论，像马尔萨斯和李嘉图的辩论那样，关键在于效率和稀少性的分别；他们的互有关系的使用价值和稀少性价值，是分别从斯密的劳动力和劳动痛苦传流下来的。就李嘉图和马克思来说，稀少性被预先假设为一种不变的因素，因而丢开不谈；可是，就马尔萨斯来说，消费者的需求被作为支配的因素；就普鲁东来说，效率和稀少性被说成彼此对立的东西。

普鲁东，由于使马克思不得不揭穿他的隐蔽的稀少性原则，逼得他实际上放弃他的以劳动力为价值根源的理论。马克思说，“什么东西……增加普鲁东先生的头昏眼花呢？很简单，他忘记了需求，一个东西全看它是否有人需要，才算它是否丰裕或稀罕。一丢开需求，他就把交换价值和稀有性并把使用价值和丰裕弄成相等。”[149] 他说李嘉图在他的价值的意义里明白地假设了稀少性。因此普鲁东，他说，把交换价值和稀有性以及把效用（使用价值）和丰裕弄成同等以后，“简直慌了，他既不在稀有性和交换价值中发见使用价值，又不在丰裕和使用价值中发见交换价值。”“只要他始终忽视着需求，”他决不会发现它们在一起。普鲁东的“丰裕”好像是“自然而然生成的。他完全忘记了，世界上有许多人生产着这个丰裕（财富），并且在他们底利害关心里面，眼睛决不会离开需求”。[150]

换一句话说，马克思的“生产者”不仅生产使用价值，而且生产有限的数量，以便预期的需求给它交换价值。由于在生产程序中（包括实际的交货作为整个程序的一部分）抑制或扣留供给，他的使用价值已经是一种稀少性价值。

我们认为，这种数量有限的生产就是马克思所谓社会“必要”劳动力的意思。“必要”一词的意思是指供给消费者的需求所必要。在这里，马克思把那对立的买卖能力的意义（它的原则是稀少性）加入了他的劳动力的概念（它的原则是效率）。我们的方法不同。我们“实际

上”排除其中的一面，从而把另一面分开，然后根据限制的和补充的因素的原则，把它们结合起来。因此，就我们来说，工程师本身无限地增加生产，不管它的价格，可是企业家限制或者调节生产，以便维持它的价格。这两者是限制的和补充的因素。[151]

马克思和普鲁东的矛盾又是物资和所有权的矛盾，在比较近的年代由凡勃伦所指出，他区别工程师为物资和效率专家，企业家为所有权和稀少性专家。

它的关键在于历史上使用价值的双重意义。马克思在他和普鲁东辩论的二十年后说，“……任何一物，要不是使用对象，就不能有价值。如果它是无用的，其中包含的劳动也就是无用的，不算作劳动，并从而不形成任何价值。”[152]

在这里发生问题：它所以无用，是因为它的物质特性不能有用——像烂苹果——或者它所以无用，是因为生产的数量超过需要的数量呢——像太多的好 苹果？它是作为已经损耗的使用价值而无用，还是作为递减的稀少性价值而无用呢？

前者是普鲁东的使用价值的意义——后者是他的交换价值的意义。正如我们刚刚说过，马克思甚至有一种使用价值的双重意义。他在仿效李嘉图的时候，在使用价值里不包含任何稀少性的意义。使用价值用物质单位计量，例如“表几打，布几码，铁几吨”。在这方面，他重复了李嘉图的价值和财富的区别，他说，“交换价值和财富（使用价值）之混同才使人家起来主张说：减少那些对生活必需的有用的或方便的东西就可以增加财富。”[153]

这又恰恰是普鲁东的说法，他区别使用价值作为“丰裕”，那增加社会财富，区别交换价值作为“稀少性”，那增加私人财富（资产）。

可是，马克思还有另一种使用价值的意义，其关键在于物质的计量单位，例如吨和码。使用价值，“是和它的效用性质的占有，要费人多少劳动这件事无关。”“商品的使用价值，供给一种专门训练的材料，那就是商品知识。”“商品的交换价值……表现为完全与它们的使用价值无关的东西。”“使用价值只在使用或消费中实现。”[154]

换一句话说，使用价值的意义在这里成为不是劳动或技术的产品，而是商品的物质计量的一种属性，为了进一步的制造或者为了消费。可是，如果是这样，使用价值显然就是劳动以及工程师对于制造家和消费者所需要的物质上有用属性的知识的一种产品。工人和他们的经理们不制造对于生产连锁中下一个生产者无用的东西。劳动不过对物资增加有用性（使用价值），不管它是下一个使用者所需要的形式、时间或者地点效用。马克思在这里离开了斯密在他对魁奈的批评中所规定的劳动力的意义。劳动不生产物体——它对物体增加效用（使用价值）。

然而，马克思其实不需要把用物质单位计量的使用价值和他的"劳动力"分开。劳动所生产的东西是 用物质单位计量的使用价值。他只需构成一种使用价值量（作为出量）和工时量（作为入量）的比率 。

使用价值确实是一种技术的概念，并且在政治经济学里不包括技术和使用价值的，不仅是马克思一个人。差不多所有的十九世纪经济学家都把技术和它的使用价值的出量排斥在政治经济学以外。凡勃伦在"做工的本能"的名义下使它回到政治经济学以内。我们用效率 的观念使它回到政治经济学以内，这种观念包括出量、入量、使用价值、管理的交易、限制的和补充的因素等等。

我们认为，这种不包括技术在内的根本原因在于经济学的心理的和唯物的——不是意志的——基础。从心理学或唯物主义推论出来的，是那种把整个一种经济学体系，甚至整个一种社会哲学，建立在一个单一的原则上，例如劳动或者欲望；而所研究的对象却是许多原则的合成体。现代经济学大部分从事于研究一切工业和农业的技术或工艺。这并不是说经济学家因此就是化学家或者物理学家。它的意思只是经济学家把科学家和工程师的活动 包括在内，作为对使用价值或财富的生产的主要贡献，从而明确他们在那复杂的整体中的地位。从历史上来说，他们的贡献是累积的。他们在十八世纪从自然科学开始；然后在十九世纪继续从事于化学；然后在二十世纪在生产能力和运输能力方面做出惊人的发展；他们最后达成人事管理的心理科学，为管理的交易提供一种基础。在最后这管理的交易的范围内，工艺学挤进了经济学的领域，科学管理的倡议者正确地批评了经济学家对于如何解决他们的管理问题毫无贡献。

上文曾引证，马克思说使用价值在政治经济学的范围以外，属于“商品知识”的一种特殊研究，实际上他这是陈述十九世纪经济学家的见解。可是，如果使用价值是管理的交易的出产，如果这些和买卖的交易是有区别的，那就不仅是一个商业知识的问题——而是很实际的工程程序，控制自然的力量和人类的劳动力，从事于使用价值的创造。这种程序可能受企业、金融或劳工的利益的阻碍；可是正因为这种矛盾，所以需要把管理的交易、工艺学和使用价值包括在非常复杂的全部研究对象之内。

马克思说，同一使用价值可以有不同的方法加以利用。可是，它的可能应用的范围却受它的特殊的属性所限制。再则，它因此所受的限制，不仅在质量上而且在数量上也是这样。[155]

马克思所谓“质量”的意思只能是使用价值的不同种类和等级；所谓“数量”，他的意思显然不是人们所供给或需求的数量，而是技术上的数量——例如，是不是一辆马车能用五个车轮或是只需要四个车轮。显然，在这种时候，车轮的使用价值和它们的稀少性价值之间，有一种相互依存的关系。可是，两者总是有区别的。车轮的稀少性价值是它们的用货币为尺度的价格；可是，用它们所包含的劳动力的数量为尺度时，那是效率。可是，这种车轮的使用价值是它们的文明价值——李嘉图认为不能量度因为是主观的，可是，马克思的计量方法是作为三轮、四轮或五轮，决定于在当时的运输技术阶段那种车辆或汽车所需要的轮数。这种概念属于限制的和补充的因素的理论。[156]

然而，马克思比李嘉图有两点改进，因此给现代的效率学说提供了一种基础。他排除了斯密和李嘉图的主观的、因而不能量度的使用价值，代以一种客观的、因而可以用蒲式耳、码、吨以及若干只表或若干只车轮来计量。并且，他明确了劳动力的两方面：劳动强度、力量或能力以及它运用的时间。他的劳动力的单位是一个劳动小时的简单的不需要熟练的劳动，因此他所谓劳动力或劳动时间，意思完全是一样的。[157] 可是，这种和劳动时间入量成比例的使用价值出量是效率的尺度。

情况必然是这样，因为效率和稀少性是相互有关的限制因素。可是，既然交换价值具有买卖和实际交货的双重意义，马克思要把使用价值排除在经济学以外就感到困难。像上面所引证的，他说得很对，

商品的交换价值（买卖）“表现为完全与它们的使用价值无关的东西”。使用价值“是和它的效用性质的占有，要费人多少劳动这件事无关”。

因此，马克思由于仿效李嘉图可是把金属货币变成生产的劳动成本，混淆了后来区别得比较清楚的效率和稀少性。他准备了创立一种效率学说所需要的一切概念。可是，他给予“生产力”这个名词一种双重的意义，使用价值（财富）的生产和价值的生产，这种价值以劳动量为尺度；前者他认为属于工艺学的范围，后者是政治经济学的研究对象。一个是使用价值的生产，由于增加供给；另一个是对立的稀少性价值的“生产”，由于自然的阻力而限制供应。我们避免这种双重意义，用效率这个名词替代生产力这个名词，并且区别买卖的交易和管理的及限额的交易。

可是，为了要把马克思所用的名词变成可以适用于效率的名词，我们必须，像上面所指出的，区别出量与入量这两个名词和收入与支出这两个名词。出量与入量是使用价值和劳动力的技术上的名词，作为量度效率的标准。收入和支出是买卖的名词，等于法律的名词取得和让与，以及财政的名词货币收入和货币支出，或者它们的同义的说法：按货币价值计算的商品收入和商品支出。这是财富和资产的区别。

IX 门格尔、维塞尔、费希尔、费特

以上的论述似乎已经预先说到心理经济学家那一派。虽然戈森在1854年、哲逢斯在1862年、门格尔在1871年以及瓦尔拉在1874年各自独立地创始了心理的或者边际效用的价值论，我们选择奥国学派初期门格尔的解说，因为他的心理的分析是用数量的客观名词陈述的。[158]

门格尔认为一件物质的东西必须具备四项条件，才能成为一种有效用的经济物品，就是：

（1）关于一种人类欲望的知识或预期；

（2）一种物质的属性使它合宜于满足那欲望；

（3）对于这种合宜性的知识，正确的或错误的；

（4）对这件东西或其他东西（作为工具）的控制，以便取得这件东西，用来满足欲望。

这些必要条件的第一和第三两项，我们已经用“意义”这个名词指出，因为它们所表示的不是精确的知识，而只是感情的程序，对于一物对人类的用途赋予相当的重要性。第二项我们称为使用价值，因为它是一种物质的属性，不随着丰裕而减少，也不随着稀少而增加，并且和李嘉图及马克思的财富的意义相同。第四项我们区别为物质的控制（门格尔认为等于技术），或者所有权的控制（他认为等于经济制度）[159]。

到这里为止，稀少性的概念没有在门格尔的必要条件中出现。他用欲望和需要量的区别引入这种概念[160]。欲望是完全主观的，而需要量是客观的。欲望是纯粹的感觉，强弱的程度不同。需要的数量是对环境的适应。需要的数量是在当时和当地所需要的一种特殊的使用价值。因此，它总是某一个人或某一个社会在特殊的时间和地点所需要的一种有限的数量。门格尔说，以前经济学家认为欲望是无限的，他们的错误在于不能区别种类、时间和地点。各种欲望，总的来说，也许是无限的，可是当时和当地所需要的某一种的数量却是有限的。[161]

门格尔用了很多的篇幅说明他的新的“需要量”概念既是一种熟悉的概念，又有一种客观的量的意义。欲望本身完全是不同程度的感觉，对于所需要的客观的数量没有理智的关系，这种数量在一定的时间和地点，对当时环境下的某一个人，总是一种有限的数量。所需要的数量和实际认可的需要有关，那不是无限量的需要，而是只要取得一种有限的数量，当时必须拿较大和较小的数量跟所需要的其他东西的较大或较小的数量权衡比较，并且还要考虑在当时当地取得一定数量所需要的一切东西的有限的能力。我们在某一餐中不需要无限量的牛排——我们只需要适当数量的适当的牛肉，并且需要几种其他的东

西和它一道吃。制造家在一时一地不需要无限量的生铁——他只需要适当的数量，配合他能以有利润的价格售给顾客的辗钢产品的数量。

可是，门格尔所研究的比个人更进一步。他的需要量是社会需要的数量。他的可能获得的数量是由社会供给的。两种数量的关系是他的稀少性的"社会关系"。用数学的名词来说，这是社会需要量和社会供给量的比率。这种比率是价格。那社会关系的两面可以各自独立地变化。如果需要量增加，价格就上涨；需要量减少，价格就下跌。如果供给量增加，价格就下跌；供给量减少，价格就上涨。

当然，这就是人们熟悉的供求的社会关系。门格尔认为这是和经济学有关的唯一的 社会关系，并且用演绎的方法从而引申一套政治经济学的理论。他的独到之处在于把它和个人的主观感觉联系起来。

这些事实极其平常和熟悉，可是门格尔和戈森、哲逢斯或瓦尔拉的不同，在于他就用他从而推论出主观感觉的说法的这些数量的说法，陈述了这个问题。两者确实是分不开的，他们的说法和门格尔的说法同样的熟悉和平常。可是，他们得到他们的概念是通过边沁——他想象感觉可以分裂为快乐的单位和"若干量"，但完全没有发现这些快乐单位的强度随着物品数量的增加而减低，或者相反地，随着物品数量的减少而增高。他们因此从那决定于数量的主观感觉出发，而门格尔却从感觉所依赖的数量出发。实际上，两者都是感觉和数量相互依存的一种机能心理学，可是，他们的是主观的一面，门格尔的一面是客观的。

然而，甚至门格尔的数量也不是直接可以量度的。它们可以间接地量度，从量度它们的效果着手。它们的效果是构成他的经济学的研究对象的社会关系，就是，某一种商品的需要量和供给量的关系。显然这种关系就是稀少性的关系，或者价格。

因此，门格尔的经济学的题材是稀少性而不是感觉。他用了"效用"这个含糊的名词（这一名词别人用边沁的快乐的意义来解释），因而隐蔽了门格尔的真正贡献，使得人们注意个人主义的、随着所需要的东西的数量增加而递减的欲望的强度，其实他真正在建立社会的递减或递增的稀少性的观念，这种稀少性决定于两项可变数——社会所需要的数量和社会所能有的数量——的不断变动的关系。因此，他不

过是对那旧的以货币表示的需求、供给和价格的公式，给予一种较为特殊而又较为普遍的意义，适用于一切物品，可是，不利用货币。他的所需要的数量是"需求"，他的所能有的数量是"供给"，他的边际效用是"价格"。边际效用是社会需要量和社会所有量之间可变的关系的不断变动的影响，这种影响在货币经济中是需求和供给的不断变动的关系所产生的价格。在货币经济中，和在门格尔的商品经济中一样，需求和供给不能直接量度，可是，被量度的是它们变化的影响 。这种影响的度量标准是价格，因此价格是稀少性的变动的关系的尺度，也就是他的边际效用，由货币来表示。

这确实是一种重大的和新颖的识见。它把心理学从"快乐"改变到"稀少性"。

维塞尔区别了快乐主义者的递减的感觉的强度和门格尔的需要量与所有量的关系之间的机能的关系。他承认他所澄清的只是门格尔以前已经发现的东西，可是，他由于使用"效用"这个含糊的名词，也迷惑了奥国学派的信徒。假如他和门格尔使用"递减的稀少性"这个名词而不用"递减的效用"，使用"价格"这个名词，而不用"边际效用"，那么，他所做的工作显然就是陈述一种完全客观的和可以量度的稀少性的学说。

维塞尔对门格尔的分析的解说，关键在于价值和价格的区别以及他关于它们的机能关系的观念，这种观念他称为"价值的反论"。[162] 在价值的概念里有两种可变的因素，像我们已经在李嘉图和马克思身上看到的那样。然而，维塞尔认为，一种是递减的欲望的感觉，叫做递减的效用。另一种是所需要的东西的递增的数量。每单位的效用随着所有量的逐步增加而继续低减，结果，假如单独考虑效用，它会递减到零点，甚至会成为反效用——一种讨厌的东西。这样他采取了"效用"的改变了的意义，从使用价值改变到稀少性价值。

可是，在另一方面，所有量（效用）有它自己独立的变化性。把两种可变数结合起来，如果每单位效用的减少不如 所有量增加得快，那么，在增加中的数量的价值 就增高。可是，如果每单位的效用的减少比所有量的增加较快 ，那么，在增加中的数量的价值就减低。

这是"价值的反论"，因为价值是每单位效用和单位的数量的倍数，两者可以各自独立地变化。

如果现在我们回到以前讨论过的效用的双重意义，我们发现每单位递减的效用只是价格的人格化，它的意思完全是递减的稀少性，就是，递增的丰裕，以递减的价格为尺度。可是，效用的另一种意义是物质的使用价值，不随着丰裕而每单位递减，也不随着稀少而每单位递增。因此维塞尔的"价值"是以货币计量的稀少性价值和以吨、蒲式耳等计量的使用价值之间的机能的关系。它是一切职业、产业和农业中常见的价值的反论。

显然，这种边际效用可以折合为美元和美分，这种使用价值折合为若干蒲式耳小麦。一批小麦收成的价值是两种可变数的函数，这两种可变数是它的以价格（边际效用）计量的稀少性价值和以蒲式耳计量的使用价值的数量。若是没有收成，它的价格 象征性地上涨到无穷大，可是它的价值落到零。如果数量是十亿蒲式耳，价格落到一元，收成的价值 就增涨到十亿美元。如果收成增加到十五亿蒲式耳，价格落到八十美分，收成的价值就进一步增涨到十二亿美元。如果，最后收成增加到二十五亿蒲式耳，价格落到四十美分，收成的价值就减低到十亿美元。

这确实是一种反论，可是自从两百年前格莱戈里·金时代以来很常见的一种矛盾的说法。[163] 维塞尔本人指出，正是这种反论使普鲁东作出他的关于价值的自相矛盾的理论。[164] 可是，普鲁东把它说成黑格尔式的正题、反题和合题，维塞尔却说成效用和数量的机能的关系，然而这是价格和数量的机能的关系，这又是稀少性价值和使用价值的机能的关系，它们的互相依赖的变数是价值。

两种因素的这种变化性可以用另一种方法描写[165]，像那些效法戈森和哲逢斯，而不效法门格尔和维塞尔的人所描写的那样。

代表效用的曲线从一种假想的完全没有供给的状态开始——例如在无水的沙漠里的水——然后陆续表示单位的增加和它们递减的效用。在完全没有水的地方，每个单位确实有无限的效用，因为那是一种生死的问题。可是，水的使用价值 的不断增多，就是每单位的效用

递减。在某一点上是边际效用。在那一点，全部水的价值是边际效用乘 水的总量。

显然，这不过是一种简便的公式，表示“稀少”和“丰裕”的显而易见的意义。丰裕的增加和稀少的递减是同样的东西。用价值来说，使用价值的增多就是每单位稀少性价值的减少，使用价值的减少就是每单位稀少性价值的增加。效用这个名词显出它的稀少性和使用价值的双重意义。稀少性价值可以量度，作为价格；使用价值可以量度，作为若干加仑；价值可以量度，作为若干加仑乘 每加仑的价格。

现在我们可以根据边际效用或价格和商品数量或使用价值的倍数，看到和李嘉图及马克思描写为“劳动时间乘 每小时自然阻力”相同的价值的意义。价值，根据以货币为尺度的稀少性来说，是价格乘 商品的数量。价值，根据递减的效用来说，是边际效用乘 商品的数量；价值，根据劳动力来说，是工时数乘 自然阻力。可是，后者是效率；前者是稀少性。

关于维塞尔的“价值的反论”的比较新近的讨论，是费希尔和费特对于价格的定义的辩论。[166] 费希尔曾区别维塞尔公式中的价格和价值，然而他用“价格”而不用边际效用，用财富而不用使用价值。他所用的价格的意思是在交易中双方同意的一种每单位的价值，他所用的“价值”是作为“由于用价格乘数量而得的一定数量的财富”（我们应该说资产）。他说，“这种价值的定义，作为应用于财富的集合体（资产），而不是应用于一个单位，似乎违反经济学上的习惯用法；可是，非常接近企业家和实际统计家的习惯。”费希尔在评论了经济学家们所提出的各种主观和客观的意义以后，接下去说：

> “似乎最好要使我们的价值和价格的定义尽可能符合商业上的习惯，这种习惯用法本能地和一贯地把‘价格’这个名词用于个别单位，把价值用于集合的总体。”[167]

他因此取得“财富的数量、价格和价值”三种数值，意思等于维塞尔的数量、边际效用和价值以及我们的使用价值、稀少性价值和价值。

费特从心理学的观点批评费希尔，他说：

“……在这里‘价值’被变成一种已经满足的用途。物品的价格或数量的任何单位都是武断的，凡是说到一种价格的时候，总必须明白地指出或者含蓄地暗示；例如价格以分计或者以金银若干盎司计，按每蒲式耳、每车、每吨的谷物、棉花、铁等等计算。反过来说，集合体这个名词是一个武断的名词，而且可以认为是一个单位，如果人们喜欢的话。这样，一蒲式耳小麦不过是许多粒小麦的集合体。因此，价格这个名词，不论用在惯例的所谓单位上或是单位的集合体上，都可以不致引起混淆，新的定义完全没有益处。另一方面，如果使价值这个名词脱离那不能缺少它的主观的用法，专门词汇的损失就重大了，因为那一来就使得人们不可能了解晚近关于价值的讨论。”[168]

费特的批评的关键在于“武断的”、“集合体”和“惯例的”这些词汇的习惯的 意义，作为和个人主义的 意义相对比。计量的单位确实是“武断的”，例如吨、公尺、码、美元。一个国家的单位和其他国家的单位不同。然而，当一个国家 是“武断的”或者一种办法是“惯例的”时候，我们称为习俗、习惯法或者成文法。实际上，一切制度都是惯例的甚至武断的，因此边沁在经济理论里不谈它们，费特在“晚近的关于价值的讨论”里也不谈。可是它们是武断的和惯例的，不是在个人主义的意义上，而是在集体的意义上，因为法庭将用它们来判决利益的冲突，并且因此买卖人或工人如果让他自己的意志反抗集体的法定的单位，企图按照他自己的主观的计量单位来经营他的业务或者取得报酬，他就没法继续营业或者得到工资。经济学家可以说它们是武断的，如果他忘却了习俗和法律，因而把他自己和那在交易中支配个人的惯例分割开来。对经济学来说，“惯例的”意思是指习俗、习惯法和成文法。

维塞尔的“价值的反论”满足费特的心理的解释的需要。在那种说法里，“价值”这个名词被给予“一种主观的用法”，事实上是对于“了解晚近的关于价值的讨论”的一项重要贡献。维塞尔的“递减的效用”是主观的；他的“边际效用”是主观的；他的效用对数量

的机能的依存关系是主观的；他的结果的“价值”是主观的。困难在于它们像费希尔的“数量、价格和价值”的数值那样，既不能测量又不能用法律执行。它们不符合法律上可以执行的、一切交易赖以获得准确和安全的计量单位。当“边际效用”变成价格的时候，大多数人感到那是他们的特殊交易中供求的结果的尺度；对经济理论来说，这是

稀少性的原则。当若干数量的物品被生产出来或是被把持不卖的时候，人们一般地认为是若干数量的社会效用或者经济学家的使用价值被增加或者被把持了。当一千吨生铁每吨售价二十美元的时候，一般的说法是这一批生铁的价值 是二万美元。这是交易的、习惯的和习惯法的看法。

没有疑问，从历史观点来说，经济理论必须经过心理学的快乐主义阶段，才能脱离李嘉图和马克思的唯物主义。那一番讨论在使用价值和效用的意义上引起了革命性的变化，和进一步了解人类对自然的依赖。可是，我们回顾一下，就看出那是各种科学都经过的"万物有灵论"。它的数量和力量被人格化了，因此没有量度。拉伏西尔去掉神灵而测定数量，炼金术就变成化学。神灵观念变成牛顿的动律时，占星学就变成天文学。同样地，当费特的主观效用或边际效用变成价格，费希尔的价值变成资产，以元、蒲式耳、规定的等级为尺度，并且由习俗和法律来执行时，经济学上的人格化就变成经济科学。

X 从绝对论到相对论

稀少性和效率因此是两种不断变化的比率，经济科学就是从这些比率开始。它们可以区别但是分不开，因此需要另外的比率，量度它们相互间变动的关系。稀少性概念来自斯密和马尔萨斯，效率概念来自李嘉图和马克思。它们的相对关系由马歇尔的新古典主义用演绎的方法详细推论。

古典派、共产主义者和奥国学派，用他们的自明的定理，排除了这些比率的对立项之一，由于假设它的大小随着其他一项的变化而比例地变化。这成为一种绝对论而不是相对论性质的概念，有些类似物理科学中的欧几里得而不是非欧几里得的空间和时间的概念。

斯密和李嘉图排除了消费者（买户）的欲望 ，由于假设这种欲望随着消费者在他们作为生产者（卖户）的作用中所提供的物资或服务同样地扩大或缩小。因此，在他们的概念中，决定性的可变因素在斯密是劳动痛苦，在李嘉图和马克思是劳动力。

奥国学派（门格尔，维塞尔）同时排除了生产者（卖户）的劳动痛苦和劳动力，由于假设一种"快乐"经济，那等于斯密假设丰裕。可是，这种快乐，他们认为和消费者（买户）的需要的递减的强度同样变动，结果欲望是他们的概念中的决定性的变数。

可是，马歇尔统一了那两派，由于采取相对论的概念，研究两种对立的变动的数量之间的变动的比率——消费者（买户）所需要的数量和生产者（卖户）所供给的数量——这两项都是各自独立地变动。

但是，还有这一切学派所共有的另一种定理，那使得从斯密到马歇尔所有的学说都成为绝对论的而不是相对论的。这是从通常的有形体 财产概念引申出来的那种假设，认为一切有价值的东西都被人所有，因此所有权 是一种不变的因素，完全随着所有的物资的数量而变动。因此，所有权，像物理科学中的空间或时间那样，成为一种绝对的"骨架"，不能由它自己主动地变化。因此，他们认为，所有权对物资的关系中决定性的变数是那可变的物资的数量。这种把所有权撇开不谈，从他们暗示地（奥国学派）或者明确地（古典派）假设生产等于卖以及消费等于买那种说法中，可以看出。一切生产的东西都是卖的，一切消费的东西都是买的。这同一性的假设被隐蔽在他们的"交换"这个名词的双重意义里。如果这个名词的意思是卖和买，那就指一种法律程序，让与和取得所有权。如果它的意思是交出和收进物资或服务，那就指一种生产程序，在自然力上增加"地点效用"。因此，如果所有权的移转（合法控制）本身变动性很大，可以离开所占有的物资（或服务）的交换来进行，然而又和物资的交换分不开，那就必须构成另一种相对论者的概念，这种概念我们称为交易，受转移所有权的集体行动的业务规则所支配，不管是不是交换物资。

还有另一种完全产生于法律控制的、独立的可变因素，货币和信用，由于人们假设价格是稳定的，被排除于古典的和快乐主义的理论之外，结果货币和信用价格上的一切变动等于是劳动痛苦、劳动力或者苦乐上的变动。货币变成一种绝对的"骨架"，它本身不会变动，所有的变动发生在产品的生产、交换和消费中。

稀少性和效用，从相对论的观点，可以看作能变的社会"力"在起作用，决定人类的交易。稀少性根本上可以区别为控制别人的能力，效率可以区别为控制自然的能力。如果它们是力，它们对每次交易的

力的程度 就不同，上面所讲的不同的比率 测量程度 的差别，归结到它们的最简单的成分，这些是买卖的交易中收入对支出的稀少性比率，管理的交易中出量对入量的效率比率。结果经济学里使用两种计量系统，物资、服务、劳动、货币、债务等数量的计量标准，以及力的程度 的测量标准，作为不同数量的比率。在这些社会"力"的程度的测量标准中，我们将发现"合理的价值"问题。

寇因从一种比较广泛的、哲学的观点，把以上的相对论的学说表达为"两极性的原则"。[169] 他应用这一原则于个别的科学和哲学，特别应用于各种"社会哲学"。一般说来，它的意思是"对立的范畴"，例如个性和一般性、唯名论和实在论、个人主义和社会主义、世界主义和国家主义等，"总必须联系在一起，虽然决不能认为它们相同。"它们不是"互不相容的二中取一的东西"，而是应用于具体问题的时候在着重的程度 上的差别，因此是"价值"上的差别，不是"真正的矛盾"，像人们在"传统的哲学的争论"中所想象的那样。这种两极性的原则，我们认为是一种相对性的原则，它否定以前那种用假设、定理或者"认为当然的"事物来撇开某些因素的方法，而发现它的经济的具体问题在于"合理的价值"的概念，在于一种组织机构，在那里一切事物由于它们自己的力量不断地变动，并且彼此互有关系。

我们曾暗示以上这经济科学史概略有点像自然科学史上从欧几里得到非欧几里得几何学的发展。可是有重要的区别使得"欧几里得和非欧几里得经济学"的说法会引起误解。如赖兴巴赫所指出，非欧几里得物理学从事于研究宇宙的"肉眼看不见的"和"肉眼可见的"关系，这些关系影响基本的空间和时间的概念。可是，经济学从事于研究人类的日常普通经验，在"中等大小的"世界里，介于物理学的问题的这些极端之间。[170] 我们的类比只有在经济科学从所谓绝对论过渡到相对论观点的范围内才适用。经济学里所使用的习惯的空间和时间概念，不是依靠显微镜或望远镜的。

我们的意思不是说早期的经济学派没有使变动 成为他们的理论体系中的重要因素。实际上，他们所要说明的正是美洲发现以来货币、工业、经济和政治革命所造成的种种变动。他们的绝对论在于他们在整个经济学体系中使变动只在许多互相矛盾的和同时的或先后的变动之一种 里面发生。

还有另一种可变因素，表现为客观的东西，可以用适当的单位来量度，不是主观的和个人主义的、因而没法量度的和绝对的东西，我们用它的最抽象的形式，扼要地加以解说，作为“未来性”的原则和稀少性及效率的原则在思想上可以分开，可是在事实上是分不开的。

时间的概念，在和自然科学不同的经济科学里，已经从古典派的共产主义学说的过去 时间，转移到快乐主义学说的现在 时间，终于在变成等待、冒险、目的和计划的未来 时间。这些都是未来性的问题，未来性是另一种经济的“力”，自然科学里没有，可是在各种各样的合理价值中却差不多可以量度。从后天性 到未来性 的过渡，并不包含矛盾。它是寇因的“两极性”的另一种实例，或者各派经济哲学在着重的程度上的差别。

---

[1] 费希尔：《资本与收益的性质》，1906年版，第3页。

[2] 《资本与收益的性质》，第4页。

[3] 《资本与收益的性质》，第4页。

[4] 《资本与收益的性质》，第5页。

[5] 英戈耳斯：《现代经济事务》，1924年版；泰勒：《科学管理原则》，1911年版；阿瑟·达耳伯格：《职业、机器与资本主义》，1912年版。

[6] 《资本与收益的性质》，第5页。

[7] 《资本与收益的性质》，第5—6页。

[8] 《资本与收益的性质》，第336页。

[9] 《资本与收益的性质》，第28页。

[10] 康芒斯：《政治经济学与商业经济学：评费希尔的〈资本与收益〉》，《经济学季刊》，1907年第22号，第120页。费希尔接着就写了一篇论文（《经济学季刊》，第23号，第536页），表明他所

考虑的只是市场估价的原因，“它很少能准确地表示对社会的效用。”他说，这种分歧属于“社会病理学和治疗学”。但我们所考虑的是需要治疗学。

[11] 参阅本书第二章（I），《约翰·洛克》。

[12] 参阅本书下册第十章（VI），《理想的典型》；本书第五章，《亚当·斯密》。

[13] 参阅本书第八章（IV），《入量—出量，支出—收入》；（V），《从流通到重复》。

[14] 参阅本书下册第九章（IX），第3节，《关键的和一般的交易》。

[15] 参阅本书第八章（VII），《李嘉图和马尔萨斯》。

[16] 关于共产主义与社会主义的差别，参阅本书下册第九章（VII）。

[17] 包括折扣；参阅本书下册第九章，关于《麦克劳德和未来性》。

[18] 这一点在本书的图5中没有表现出来。该图所表现的是市场上的交换 程序，不是工厂里的生产 程序。

[19] 马克思：《资本论》，人民出版社1957年版，第1卷，第232—233页。

[20] 参阅本书第八章（V），《从流通到重复》。

[21] 参阅《资本论》，前引中译本，第1卷，第242页，注29。

[22] 《资本论》，前引中译本，第1卷，第234页。

[23] 《资本论》，前引中译本，第1卷，第233页。

[24] 参阅本书第八章（VII），《李嘉图和马尔萨斯》。

[25] 《资本论》，前引中译本，第1卷，第234页。

[26] 《资本论》，前引中译本，第1卷，第234—235页。

[27] 约翰·布莱克：《生产经济学导论》，1926年版，第314页。

[28] 布莱克：《生产经济学导论》，第315页。

[29] 布莱克：《生产经济学导论》，第314页。

[30] 布莱克：《生产经济学导论》，第391、392页。

[31] 参阅本书下册第九章，《未来性》。

[32] 福尔曼：《效率利润和稀少性利润》，1930年。

[33] 这必须和增加劳动入量来增加出量分别清楚。

[34] 一个工会和雇主达成了仲裁和失业保险协议以后，它的一位劳工领袖说会员们现在觉得自己是整个产业的"公民"，对产业的继续存在和兴隆，比雇主们自己更感兴趣。

[35] 布莱克：《生产经济学导论》，第383—467页。

[36] 列宁和斯大林的共产主义不以货币为讨价还价的工具，而作为定额分配的工具。在他们允许自由买卖的范围内，货币才成为一种讨价还价的工具。

[37] 托尼：《贪得的社会》。

[38] 依照下列书区别"容量、效率和生产力"的方法。斯皮耳曼：《农场科学》，1918年版。泰勒：《农业经济学大纲》，1925年版，第133页。但本书将"入量"局限于人的能量，而将前二书所谓其他能量的入量转换为人的能量的净出量。

[39] 布莱克：《生产经济学导论》，第447页。

[40] 布莱克：《生产经济学导论》，第391、392页。

[41] 参阅本书下册第九章（VII），第5节。

[42] 参阅本书下册第九章（VII），第5节，《利润的边际》；不包括租金的原因，参阅本书第八章（VII），《李嘉图与马尔萨斯》。

[43] 参阅本书下册第十章（VII），第4节，《物价》。

[44] 米契尔：《商业循环问题及其调整》，1928年版。

[45] 参阅本书下册第九章（IX），第3节，《关键的和一般的交易》。

[46] 福尔曼：《效率与稀少性利益：剩余价值的经济与法律分析》，1931年，第100页。

[47] 普累恩谈到"再现律"可适用于"作为再现消费收入的收益观念"，《美国经济评论》，1924年第14号，第1—2页。

[48] 参阅本书第五章（III），第2节。

[49] 安德鲁·卡内基（1835—1919年）：美国垄断资本家，号称"钢铁大王"。——译者

[50] 参阅本书下册第九章（VII），第5（7）节，《利润垫层》。

[51] 他认为还有三个条件，即形式（包括物质），地点和时间。

[52] 参阅布莱克：《生产经济学》，第29页。参阅本书上册第8章（IX），《门格尔》，论及同样的双重意义。

[53] 所有权 和占有 之间技术性的法律上 的区别对于这里所研究的经济意义并不重要。两者都是指有权利不让别人不取得所有人或占有人的同意就进入（就是使用）财产。因为这种法律上的区别，我们使用"法律的控制"这比较总括的名词，意思是法律上的所有权或者法律上的占有。

[54] 财产和财产权利的分别，引申自麦克劳德的理论，参阅本书下册第九章（I），第3节，《财产和财产权》。

[55] 布莱克：《生产经济学》，第41页。

[56] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，第69页。

[57] 参阅本书下册第九章（IX），第3节，《关键的和一般的交易》。

[58] 布莱克：《生产经济学》，第41页。

[59] 庞·巴维克：《资本和利息》，1884年版，引文根据英译本1890年版，第275页。

[60] 庞·巴维克：《资本和利息》，1884年版，引文根据英译本1890年版，第284页。

[61] 参阅本书第二章（II），第2（11）节，《谈判的心理学》。

[62] 参阅本书第二章（II），第2（1）节，《买卖的交易》。

[63] 摩滕在下书所作附录。伊利斯：《糖税》，罗利基金出版物，1932年12月版。

[64] 格林：《痛苦成本和机会成本》，《经济学季刊》，1894年第8号；戴文波特：《价值和分配》，1908年版；《企业经济学》，1913年版。

[65] 凯雷：《政治经济学原理》，1837年版；《过去，现在与将来》，1847年版；巴斯夏：《经济协调论》，1850年版，引文根据《政治经济学的协调》，英译本1860年版。参阅凯雷对优先权的要求：《社会科学原理》，1858年，第1编第iii页。引文根据1868年版本。以下两书曾核实凯雷的要求。吉德与里斯特：《经济学说史》，英译本1913年版，第327页；汉尼：《经济思想史》，1911年、1930年版，第304页。

[66] 参阅本书上册第5章（III），《劳动痛苦、劳动力、省免的劳动》。

[67] 巴斯夏：《政治经济学的协调》，英译本1860年版，第114页。

[68] 参阅康芒斯：《资本主义的法律基础》，第202页。

[69] 参阅本书第二章（II），第2（1）节，《买卖的交易》。

[70] 麦卡洛克编：《李嘉图文集》，1888年版，第75页。

[71] 凯雷：《社会科学原理》，1868年版，第1编，第155页。

[72] 凯雷，在他早期的理论中，是一个自由贸易论者，可是后来他看到这种价值学说会支持保护税则，抵制外国的便宜的劳动。

[73] 戴文波特：《价值与分配》，第322页。

[74] 参阅本书下册第十章（VI），《理想的典型》。

[75] 戴文波特：《价值与分配》，第92—93页。

[76] 关于这种法律学说的历史的发展，参阅本书下册第十章（VII），第3节，《稀少、丰裕、稳定——经济的阶段》。

[77] 巴斯夏：《政治经济学的协调》，英译本，第1卷，第201页。

[78] 巴斯夏：《政治经济学的协调》，第201—202页。

[79] 参阅本书下册第十章（VI），《理想的典型》。

[80] 过去四十年有关服务成本与服务价值的这些学说的争论，尤须参阅里普利：《铁路：差率与条例》，1905年版，第167页；夏夫曼：《铁路条例》，1915年版；《美国铁路问题》，1921年版；《州际贸易委员会》，共2卷，1931年版；格累泽：《公共效用经济学大纲》，1927年版，参阅各书附录。

[81] 巴斯夏：《政治经济学的协调》，前引版，第1卷，第113—114页。

[82] 参阅本书下册第九章（VII），《利润的边际》。

[83] 康芒斯等：《美国劳工史》，第1编，第493页。康芒斯：《霍勒斯·格林利和共和党的工人阶级起源》，《政治经济学季刊》，1909年第24卷，第225页。

[84] 必须注意，凯雷、巴斯夏以及以前的经济学家都没有关于城市地租的理论。后来应用了机会成本的理论，才有这方面的学说。参阅本书下册第十章（VII），第5节。

[85] 参阅本书下册第十章（I），《凡勃伦》。

[86] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，第203页。

[87] 参阅本章（V），《从流通到重复》。

[88] 参阅本章（VI），第6节，《强迫的限度》。

[89] 马歇尔：《经济学原理》，1891年版，第401—402、414—415、554—559页。

[90] 马歇尔：《经济学原理》，1891年版，第414页。

[91] 马歇尔：《经济学原理》，1891年版，第554页。重点是本书作者加的。

[92] 参阅本书下册第十章（VII），第5节。

[93] 参阅本书下册第十章（VI），《理想的典型》。

[94] 参阅本书下册第十章（VII），第3节，《稀少、丰裕、稳定——经济的阶段》。

[95] 关于小额借贷的法律，参阅瑞安：《高利贷和高利贷法》，1924年版；金：《1929年新泽西小额借贷的状况》，新泽西工业借贷

业者协会，1929年版；费希尔：《小额借贷问题：康内提克特的经验》，《美国经济评论》，1929年第19号，第181页；《个人财政新闻》，美国个人财政公司协会出版；唐森，杰纳维夫：《威斯康辛的消费借款》，1932年版。

[96] 庞·巴维克：《资本与利息》，1922年版，第278页；《资本实证论》，英译本1891年版，第3编，关于《利息》部分。

[97] 参阅本书下册第十章（VII），第7节，《人格和集体行动》。

[98] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，第57页。

[99] 参阅本书下册第十章（VII），第3节，《稀少、丰裕、稳定——经济的阶段》。

[100] 奈特：《现代资本主义问题中历史与理论的论争》，《经济与商业史杂志》，1928年11月号，第121页。

[101] 以下称为工团主义资本主义，参阅本书下册第十一章。

[102] 参阅本书下册第九章（VIII），《世界范围的偿付社会》。

[103] 约翰·戴维森：《议价的工资理论》，1898年版，是构成买卖能力学说的第一部著名精辟之作。历史学派和制度学派的经济学家对这理论作了进一步的发展。参阅康芒斯：《资本主义的法律基础》。

[104] 马尔萨斯：《地租的性质与发展》，1815年版；《政治经济学原理》，1821年版；邦纳编：《李嘉图给马尔萨斯的信》，1887年版；麦卡洛克编：《李嘉图著作集》。

[105] 马尔萨斯：《地租的性质与发展》，第3—7、15—16、20页。

[106] 马尔萨斯：《地租的性质与发展》，第8页；重述于马尔萨斯：《政治经济学原理》，第110页。

[107] 马尔萨斯：《地租的性质与发展》，第12—16页。

[108] 马尔萨斯：《地租的性质与发展》，第17—18页。

[109] 马尔萨斯：《地租的性质与发展》，第18—20页。

[110] 《李嘉图给马尔萨斯的信》，1887年版，第59页；《李嘉图著作集》，第243页。

[111] 《李嘉图给马尔萨斯的信》，第155页。

[112] 《李嘉图著作集》，第202—203页。

[113] 《李嘉图著作集》，第166—169页，《价值和财富》一章。

[114] 麦卡洛克编：《李嘉图著作集》的序言，XXIV—XXV页。

[115] 参阅本章《入量一出量，支出一收入》。

[116] 李嘉图误解了罗德戴尔，罗德戴尔使公共财富的意义等于丰富，私人财富的意义等于稀少。罗德戴尔：《公共财富的性质和起源》，1804年版，引文根据1819年版，第7页。

[117] 《李嘉图著作集》，第167页。

[118] 参阅本书第五章（II）。

[119] 参阅本书图2。

[120] 庞·巴维克：《资本和利息》，第223页。

[121] 麦卡洛克编：《李嘉图著作集》，第260页。

[122] 参阅本书下册第九章（VI），《交易的货币和价值制度》。

[123] 《李嘉图给马尔萨斯的信》，第42页。

[124] 《李嘉图给马尔萨斯的信》，第43—44页。

[125] 参阅詹姆士·穆勒：《为商业辩护》，1807年版；又本书上册第5章，《亚当·斯密》。

[126] 《李嘉图给马尔萨斯的信》，第49页。

[127] 马尔萨斯：《政治经济学原理》，1821年版，第363页。

[128] 《李嘉图给马尔萨斯的信》，第186页。

[129] 《美国劳动评论月刊》，1921年11月号，第129—132页；《总统关于失业会议的报告》，政府印刷局1921年版，第89—107页。

[130] 《李嘉图给马尔萨斯的信》，第189页。

[131] 参阅本书下册第九章（VII）。

[132] 霍兰德：《李嘉图的价值学说的发展》，《经济学季刊》，1904年第18号，第455页。

[133] 霍兰德：《李嘉图的价值学说的发展》，《经济学季刊》，1904年第18号，第458—459页。

[134] 参阅本章（IX），《门格尔》。

[135] 麦卡洛克于1818年开始阐述李嘉图的学说，他的《经济学原理》最后的版本于1886年出版。

[136] 穆勒：《政治经济学原理》，1848、1897年版。

[137] 胡克，悉尼：《对于卡尔·马克思的理解》，把现代的实用主义学说说成是马克思的学说。他充分地发挥了这种看法。但是，如果马克思在行动上是实用主义的，他在理论上就是黑格尔主义的。

[138] 参阅马克思和恩格斯：《共产党宣言》，1848年版。

[139] 关于黑格尔的形而上学，参阅《黑格尔哲学》一文（《英国百科全书》，第14版）。关于"左翼"黑格尔主义，参阅《社会科学大全》，第6卷，第21—22页，关于费尔巴哈一文。

[140] 普鲁东：《经济矛盾体系；或贫困的哲学》，共2卷，1846年版，1850年再版，第1卷，第2章。

[141] 克鲁泡特金：《田园，工厂，手工场》，1901年第2版，第75页。

[142] 参阅帕尔格雷夫：《政治经济学辞典》，1923年版，《普鲁东》条；查尔斯·丹纳：《普鲁东和他的人民银行》一文，1850年著，见亨利·寇因编：《普鲁东的社会问题的解决》，1927年版。

[143] 参阅本书下册第十章（VII），第2节，《商业资本主义、工业、金融资本主义——产业的阶段》。

[144] 马克思对于运输是否总是"生产的"，感到相当的疑难。可是，这是因为他没有那种比较新近的增加地点效用（使用价值）的观念。

[145] 马克思：《哲学的贫困》，人民出版社1953年版，第32页，这是马克思对普鲁东的《贫困的哲学》的答复。

[146] 这种观念被凡勃伦采取，作为"机器程序"。参阅本书下册第十章（I），《凡勃伦》。

[147] 马克思：《哲学的贫困》，前引版，第33页。

[148] 参阅本书第五章（III），图5。

[149] 马克思：《哲学的贫困》，前引版，第41页。

[150] 马克思：《哲学的贫困》，前引版，第42页。

[151] 参阅本书下册第9章（IX），第3节，《关键的和一般的交易》。

[152] 马克思：《资本论》，人民出版社1957年版，第1卷，第13页。

[153] 马克思：《哲学的贫困》，前引版，第39页。

[154] 马克思：《资本论》，前引版，第1卷，第7、10页。

[155] 《资本论》，前引版，第1卷，第10页。

[156] 参阅本书下册第九章（IX），第3节，《关键的和一般的交易》。

[157] 《资本论》，前引版，第1卷，第6—7、10页。

[158] 门格尔：《国民经济学原理》，1871年版。他的儿子编辑的第2版，1923年版，保留着原来的分析，但加入了门格尔对批评家的答复。

[159] 门格尔：《国民经济学原理》，第1版，第3页；第2版，第11页。

[160] 门格尔：《国民经济学原理》，第1版，第32页；第2版，第32页附注。

[161] 门格尔：《国民经济学原理》，第1版，第35页；第2版，第32页；特别是第32页的附注。

[162] 维塞尔：《自然价值》，1889年版，英译本1893年版。

[163] 参阅帕尔格雷夫：《政治经济学辞典》，格莱戈里·金条目。

[164] 维塞尔：《自然价值》，第55、237页。维塞尔说："交换价值的自相矛盾。"

[165] 参阅本书图3。

[166] 费希尔：《资本与收益的性质》，第11—16、45—47页；费特：《价格的定义》，《美国经济评论》，1912年第2号，第783—813页。

[167] 费特在《价格的定义》一文中引用，论文载《美国经济评论》，1912年第2号，第797页。

[168] 费特：《价格的定义》，《美国经济评论》，1912年第2号，第798页。

[169] 寇因，摩里斯：《理智和自然》，1931年版。

[170] 赖兴巴赫，汉斯：《原子和宇宙》英译本1933年版，以通俗的方式说明了这种区别。

汉译世界学术名著丛书

分科本◎经济

制度经济学

下册

〔美〕康芒斯 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
第九章 未来性
I 债务的流通性
II 债务的解除
III 债务的创造
IV 债务的稀少性
V 利息和利润贴现（或折扣）
VI 交易的货币和价值制度
VII 利润的边际
VIII 世界范围的偿付社会
IX 社会
第十章 合理的价值
I 凡勃伦
II 从个人到制度
III 从自然权利到合理价值
IV 统治权
V 习惯的假设
VI 理想的典型
VII 集体行动
第十一章 共产主义、法西斯主义、资本主义
译名对照表
〔三画〕
〔四画〕
〔五画〕
〔六画〕
〔七画〕
〔八画〕
〔九画〕
〔十画〕

〔十一画〕
〔十二画〕
〔十三画〕
〔十四画〕
〔十五画〕
〔十六画〕
〔十七画〕
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

第九章 未来性

I 债务的流通性

1. 债务和商品

政治经济科学在十八世纪开始出现时，和当时占优势的认为人类原来是自由的和有理性的学说相一致。卢梭在他的名著《社会契约论》（1762年）里，通俗化了这种学说。人原来是自由的，而政府使他变成奴隶。人也是有理性的生物，只要能自由，就会按照理性行动。这是独立宣言和法国革命的理论。它始终是古典派、乐观主义者和心理学派的主要假设。他们的理论的基础是一个绝对自由的个人，他了解自己的利益，如果让他自由行动，所有一切行动的总和自会是利益的协调。

这些自由和理性的学说在推翻君主专制、废除奴隶制和建立普及教育上造成了非常重大的结果。可是，那不是因为这些学说在历史上是真实的——而是因为它们树立了未来的理想。从历史上说，比较正确的说法是绝大多数的人生活在一种解除不了的负债状态中，自由是由于逐渐代以可以解除的债务而实现的。从历史上说，比较正确的说法是像马尔萨斯所说的那样，人类原来是一种具有情欲的和愚蠢的生物，对于他们，自由和理性是一个道德品格慢慢进化以及由政府执行纪律的问题。

由于现代历史研究的发展，特别是由于获得现代社会学、人类学和法学史的帮助，人们可能完全改变十八世纪关于一种原始的自由和理性状态的幻想，说明怎样通过实际的可是受到反抗的步骤，根据从

属阶级的习惯和目的，可以解除的债务变成为现代资本主义的基础。政治经济学变成不是个人自由的科学，而是一种有关债务的创造、流通性（negotiability）、解除和稀少性的科学。

我们现在称为商人阶级的那种人，他们买进和卖出、雇用和解雇、借入和贷出，并且因为握有对产业的合法控制权，现在是其他各种人的"发款员"。这些人原先是奴隶、农奴或者小贩，没有公民的权利，而只靠封建领主和君王是否愿意和能够赐予和委派给他们一些特殊权利。他们最想望的权利是自治，就是集体控制他们自己的成员，不受到封建领主的专横暴力。有了这种集体的自由，他们就可能建立自己的法庭，制定自己的规则，用来判决他们自己之间的争执。

这样就产生了商人基尔特 [1] 和商业习惯法，然后又产生了同业行会；通过这些东西，适宜于买卖、制造和国外贸易的契约和习惯就由它们自己的法庭发展和实施起来了，很像我们现今在商事仲裁和劳动仲裁中所看到的那样。

可是，商人和制造家所需要的不仅是不受任意的干扰——他们也需要君主所创立的法庭的帮助，以便实施他们的契约和习惯，正如提倡商事仲裁的运动现在正争取立法规定，要法庭执行他们自己的仲裁庭所作出的裁定一样。这后一运动是四百年前在英国法庭中开始发生的那种情况的再现，美国法庭的习惯法方法就是起源于那种情况。

在十六世纪以前，买卖行为比较少。买卖只限于市集和商业村镇。只有地主和富人能订立契约，习惯法法庭会保证它的执行。这种人高于别人一等的特别标志在于他们各有一种印信，可以用火漆盖在冗长的文件上，作为他约定偿付的证据。那叫做"盖印契约"。这种交易需要时间和郑重的手续。今天在房地产的出卖和抵押中它仍然存在，虽然在发源于澳大利亚的托伦斯制度下，连这种手续都被取消了，代以一种类似汽车所有权登记的简单的登记制度。

可是，买卖商品的商人没有闲暇、财富或政治权力。他们的"口头的"或者没有盖章的契约不能一律在法庭上执行。但在十六世纪中，他们成了不可少的、有势力的人物。法庭现在必须想法执行他们的成百

成千的契约。经过若干年的实验以后，聪明的法律工作者发明了一种简单的假设，认为一件交易的当事人的心中一定有这种假设的情况。这种假设认为商人无意于掠夺、窃取或欺骗，他们只是想做正当的事情。这意味着，如果一个商人实际把一种商品交给另一个人，有意使他成为这一商品的所有者，那另一个人就有意付给代价。即使没有提到价格，他也准备偿付恰当的代价。他承担了偿付的义务。

这是"口头的"契约，或者不如说，行为的契约。自从有"欺诈律"以来，它只限于小额的契约。然而，它仍然存在于证券交易所的规章里，在交易所中，价值百万的财产在几分钟内仅仅凭发狂似的经纪人的手势所有权就发生了转移，其契约由交易所本身执行，虽然必须有书面的证据才能在法庭上执行。当一个监工接受一个工人的产品，或者接受一个供给者的原料时，公司方面就有意偿付代价。现在 我们认为这种意图是当然的，是一种自然法则；可是它是四百年前法律家的发明。商品的接受就造成一种法律上的负债，尽管在心理上也许并没有想要偿付的意思。

可是，对商人来说，这还不够。他们还需要可以买卖债务的法律上的权力。法律家费了整个十七世纪的时间才完全发现债务的流通性。商人所需要的是把他们的债权变成货币。在早期的历史上，货币仅仅是一种计算上的货币，像希腊所用的牛；后来它变成一种金属的商品。后来，国王们在金属上标以印记，使它成为纳税和偿付私人债务的合法手段。铸币于是就不再是商品。它成为一种制度，就是"法币"，偿付公私债务的共同手段。

因此必须赋予铸币两种属性，以便使它和商品有所区别。这些属性又是法律家的发明。一种是流通性，另一种是可以解除债务的属性。

如果一个诚实的商人在卖货时从一个窃贼手里收到他偷来的钱，这些货币就变成那商人的财产，全世界都不能干涉他，包括那被偷的人在内。那窃贼取得了惊人的法律上的权力，使他对原来不属于他的东西有了完整的权利。这就是流通性的意义。必须将可转让性和流通性区别清楚。一个人转移给另一人的东西，不能超过他自己所有的权

利。他只能转让他的“平衡法上的权利”——买方仍然对这项财产上的任何留置权负责。这是可转让性。可是，买进所谓商品——即铸币——的“买方”，也就是卖出货物的卖方，对于货币却取得完全的权利，没有任何义务要为他的占有权提出证据。这是流通性。因此，铸币和金银块不同，甚至和外国钱币不同，外国钱币在输入的国家里不是法币。金银块或者外国钱币可能被偷去卖掉，但是，可以被合法所有人收回。货币可能被偷去，如果由卖货人在老老实实的交易中作为“货款”收进，那就不能由原失主收回。那失窃的原主只能控诉其他有关的人，要求赔偿损失。

因此，如果要使商人的债务像货币一样，就必须使债务也可以流通。这里有另一种困难作为障碍。契约曾被认为是一种履行诺言的义务，但只以对契约的另一方为限。这是一种个人的问题。工作之约[2]，婚姻之约，至今还不能卖给一个第三者。假如以契约的自由为借口，那岂不是奴隶制、劳力偿债制或者蓄妾制。可是，一种有一定数目和一定日期的偿付法币的契约，为什么不可以卖给第三者换取货物，虽然那货币还不存在？人们不仅费了十七世纪而且费了以后的几个世纪才发明了方法，使得这种契约可以转让。结果，“可转移的票据”法成为法律上的一套办法，这些办法把货币的预期变成了货币本身。[3]

在发展债务流通性的这一段长时期的同时，由自然权利到私有财产的观念也在发展着。直到1689年的革命把统治权和财产分开以后，这种权利才在英国生效。只要统治者对臣民的生命财产有任意处置的权力，就不可能存在什么不可侵犯的财产权；像我们在费尔默和洛克的辩论中所看到的那样，不管人们认为这种权利多么“自然”或“神圣”。

可是，又经过一百五十年之久，财产权本身包含商品的两种矛盾的意义，即有形的物质和物资的所有权。古典经济学家的卓越的著作之所以调和一致，完全是因为他们本身内含的矛盾是看不出的。直到1840年至1860年二十年中，从正统学派的这种基本矛盾中产生四派非正统的经济学家时，这一矛盾才显得很突出。普鲁东把这种矛盾转换

为无政府主义，马克思把它变成共产主义，凯雷和巴斯夏把它变成乐观主义，可是，麦克劳德采取了商品所有权那方面的意义，把商品的物质的意义放在生产论和消费论里面去。

这种商品的双重意义，一直是既有通俗的意义，又有经济学家的意义。商品是一种可买可卖的有用的东西，可是，当它正被使用时（不管是用于生产或者用于消费），却不是商品。它在这时候只是物资——包括土地、设备、生产过程中的半制成品，或者最终消费者手里的消费资料。只有在市场上，它才是商品。

麦克劳德所做到的是创立一种在市场上可以出卖的"经济量"的概念，用它替代古典经济学家的物质资料。这种经济量他称为"债务"，相当于法律上的"义务"之经济名词。这"经济量"的概念对经济学家们显得非常奇怪，以致他们不能了解，可是，我们发现它的意思等于现代"资本"的意义。这种现代的意义本质上是一种法律的概念，因为它完全以所有权为基础。它使古典经济学家感到稀奇，是由于它包含"未来性"作为它的一面，同时也包含老派经济学家们的使用价值和稀少性价值。然而，未来性是商品的所有权方面的要素，他们以前认为这是当然的。

因此，在作为法律家的麦克劳德看来，人们通过让与和取得的合法程序所买卖的不是物资，而是物资的所有权 。因此，任何所有权（不是所占有的物资）都是一种"商品"。一种所有权是物质的东西的所有权——有形体的财产。另一种是债务的所有权——无形体的财产。两种所有权因此都是"商品"，因为两者都能让与和取得，一种在商品市场上，另一种在债务市场上。

这样，麦克劳德这第一个法律家和经济学家，在1856年是第一个形成一种债务市场观念的人。他在一项概括的原则里，把商品市场上所有权的交换和债务市场上所有权的交换结合起来。由于这个缘故，他使"交换性"成为经济学必须研究的唯一的原则。他说得很对，这种交换性实际上是古典经济学家的主要原则。

然而，如麦克劳德自己所说，他以为在那双重的所有权的移转中两种经济量相互交换，这种双重移转我们认为向来总是被了解为一项“交易”的意思，和“交换”有所区别。每一种经济量实际上是由交易造成的一种债务。一种是卖户要在短期内交出具体物资的债务，例如交出一千吨钢，这个我们称为履行 的义务。另一种是买户要在一定期限，例如六十天内付给钢的代价，这个我们称为偿付 的义务。这些债务是经济上的名词，意思等于法律上的义务。这些义务都不是物质的东西，可是它们有交换价值。因此，这里就用得着麦克劳德的“经济量”的概念，就是一种债务，等于他的法律上的义务的概念，当然，这不是一种物质的量，但仍然是一种可以出卖的量，因此是一种经济量。

2. 债务市场和债务金字塔

根据麦克劳德的债务市场和商品市场的区别，我们能建立一种“债务市场”和“债务金字塔”的公式，使他的理论适合联邦准备制在1924年6月29日的情况。债务市场通常称为“金融市场”，虽然它是由于债务的流通性才可能产生的唯一的市场。它的每日记录是联邦准备制的贷方和借方，从四千八百万有赢利业的买者和卖者，一直到这些买者和卖者、移转交易中所造成的债务所有权的会员银行甚至非会员银行，必要时再移转到十二家准备银行，这些银行本身由联邦准备银行董事会和美国财政部统一调节。

非会员银行，甚至属于“金汇兑”体系的其他国家的中央银行，可以把它们的商业债务卖给会员银行，从而和准备银行发生关系，以致连整个世界都被债务的流通性联系在一起。在我们以下的研究中，这一点将在许多地方出现。

通过黄金的集中于中央银行所造成的惊人的上层建筑，人们把这种制度正确地称为“债务金字塔”从附图6和7，可以看出“债务金字塔”的复杂情况。这种以最低限度的黄金为基础的庞大债务市场的相互作用，可以在别处发表的长篇巨著中看到，现在我们只能对麦克劳德所奠定的基础作一种批判的检查。

麦克劳德的理论有几种缺点，一部分是法律的，一部分是经济的，主要地由于他周围的古典经济学家的唯物主义的概念，以及他在努力构成一种不是唯物主义的“经济量”的新颖概念中所有的困难。我们将追溯这些困难的解决，从麦克劳德的债务的流通性（1856年）起，经过西季威克的金融市场和资本市场的区别（1883年）；威克塞尔的世界范围的债务偿付社会（1898年）；卡塞尔的等待的稀少性（1903年）；纳普的债务的解除（1905年）；霍特里的债务的创造（1919年）；以及费希尔的负债过多和萧条（1932年）。这些都是从1856年开始的麦克劳德的著作中发展出来的。

3. 财产和财产权

> 麦克劳德说：“如果有人问，什么发现对人类的财产变化的影响最深，我们大概可以符合实际地说——那是人们发现债务是一种可以出卖的商品。……丹尼尔·韦伯斯特曾说信用 对于使国家富裕的贡献千倍于全世界所有的矿山，他这句话的意思是指人们发现‘债务是一种可以出卖的商品或物；它可以像货币那样使用；并且产生货币的一切影响’。”

这种可以出卖的商品，麦克劳德认为，是“财富”！我们叫它“资产”。

实际上，债务或所有权都不是财富。它们是制度。我们从数量观点把它们叫做资产和负债，我们认为这是商人的资本的意义。由于逐渐承受十七世纪中商人的习惯，在法律上发明了债务的流通性，人们已经使债务可以出卖，像商品的所有权那样，特别像法偿商品——铸币。银行家买进一项债务时，他不是买一种具体的物资，而是买那叫做债务的制度。制造家买进具体的物资时，他所买的不是物资，而是物资的所有权。

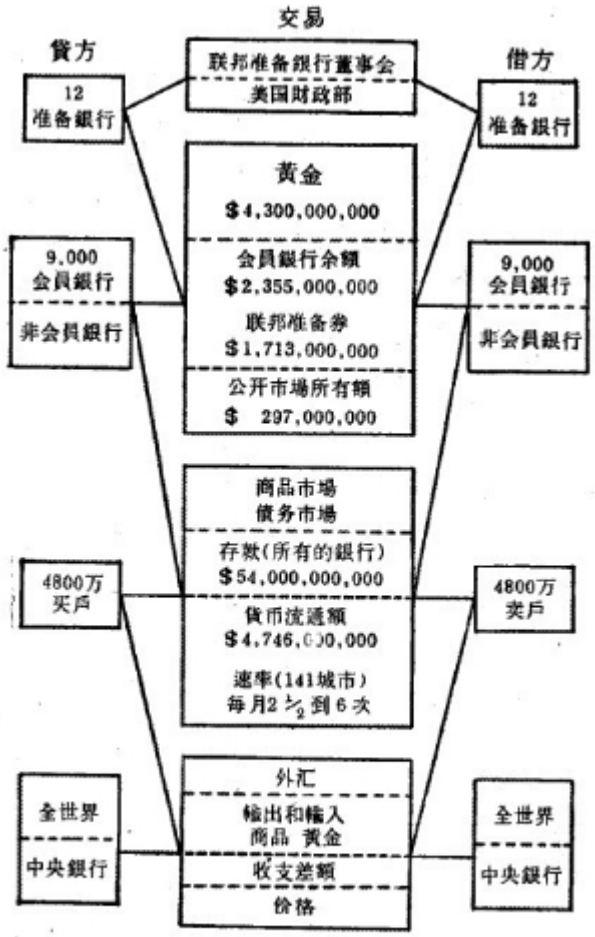

上图一部分根据1929年7月和1929年12月
联邦准备銀行公报所載資料編制。

图6 债务市场贷方和借方

1929年6月

上图一部分根据1929年7月和1929年12月联邦准备银行公报所载资料编制。

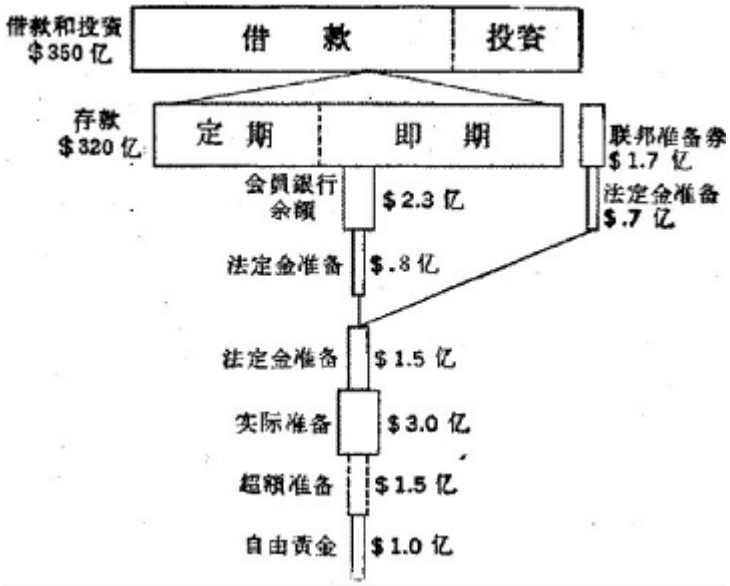

图7 债务金字塔

1929年6月29日

根据1929年7月和1929年12月联邦准备银行公报。“自由黄金”数字，经过联邦准备银行董事会特许引用。

麦克劳德曾受到责备，人们认为他把一件东西算了两次，一次作为有形的物质，一次作为财产权。因为这个缘故，他的名字不列在权威方面所编的经济学家名单之内 [4] ，尽管他的银行贴现原则在调节黄金的流入和流出方面是一种重大的发现，后来英格兰银行还曾采用。

麦克劳德确实把某种东西算了两次，但不是东西 本身和对那东西的权利 ，因为他在经济学里完全丢开了有形的物质，只算那可以转让的债务和商品的所有权。可是，他把几种其他的“东西”算了两次——他把两种财产权——有形体的和无形体的——在一年的时间内算作两种存在物。他把无形的财产算作一种债务，其实那是债务的否定。

既然他是根据一个法律家渊博的法律知识分析法律权利经济学 [5] 第一个，实际上也是唯一的经济学家，既然他的谬误议论和他的批评家的误解曾使经济学家们更坚信边沁以痛苦和快乐替代布莱克斯顿的法律和习俗的说法，我们应该找出麦克劳德的错误在什么地方，从而

看到这些错误怎样可以纠正。因为，我们认为，只要他的物质的比喻和双重计算取消，障碍就去掉，就可以建立关于财产权的经济理论，像他想要做到的那样。

麦克劳德的理论体系所根据的基本观念，虽然由于物质的比喻而显得混淆不清，却是“权利和义务”的法律意义里所包含的“未来性”原则。麦克劳德认为，未来性客观地存在于一种现在的“经济量”里，这经济量就是“信用”，它的意义和债务相等。

适当地确定麦克劳德的地位，最好从庞·巴维克所作的批评开始，在所有的经济学家中，他自己尽了最大的力量把“未来性”引进了主观的经济学。庞·巴维克也重叠了他的主观的未来性和技术的效率概念，就像麦克劳德重叠了他的法律上的未来性和物质的比喻那样。他在经济学说里排除了麦克劳德的“权利和关系”，正如麦克劳德排除了后来是庞·巴维克的心理的东西。麦克劳德认为，心理的欲望虽然是基本的，却没法测量，因此不能作为科学的根据。可是，庞·巴维克认为，权利是社会的关系，包含了双重计算。

庞·巴维克说 [6] 经济学家向来选择于四种独立的概念之间，这四种概念都是从一件物质的东西推论出来的——例如清水。第一是有形的物质，水；第二是它的内在的客观特性，有用性或效用；第三是它对人类有用的劳务；第四是对水的权利。

其中第一项，物质的东西本身不管它的特性，庞·巴维克正确地予以否定，因为它除了作为它的有用的特性的寄身之所以外，不可能是经济学家的研究对象，经济学家们所做的工作是选择某些特性和其他的特性分开。麦克劳德所择取的特性是交换性，他认为这就是“财富”，并且这是庞·巴维克的四种概念所共有的。

如果我们考查这样结合在“财富”这个名词里的个别的意义，被庞·巴维克区别为第二、第三和第四项的那些名词，我们将发现它们实在是三种不同的科学的出发点，每一种都用“经济学”的名义，可是在现代的研究和教学里每一种都是被区别开来的。庞·巴维克的“内在的客观特性”——有用性或效用，我们称为技术的使用价值——是工程和家

政经济学的研究对象。这是使用价值的生产，不管麦克劳德的交换性或者“使它参加商业”那些判断的标准。庞·巴维克的“对人类有用的服务”是财富的生产和消费，其中最重要的是欲望的满足，这方面已经成为家政经济学的研究对象 [7] 。他所说的“对水的权利”是法律通过权利、义务、自由和暴露（liberty and exposure），对人的控制，这就是以麦克劳德为创始人的制度经济学。

重农学派和李嘉图是农业和工程经济学家；包括庞·巴维克本人在内的快乐主义者是家政经济学家；制度学派则是所有权经济学家。由于名词的双重的和三重的意义，由于类比、隐喻和人化，这些不同的学科在历史上发生了混淆和重叠。这是不可避免的，因为每一种“特性”在一个包含其他特性的“领域”以内运行，任何一项特性的选择都是一种分析、实验、判断和具有目的的精神活动。

麦克劳德的前辈，重农学派和古典经济学家选择了第二种特性即使用价值，可是和其他的特性混合起来，它们的“嫡系的”子孙是工程和农业经济学。心理经济学家，像庞·巴维克本人，选择了第三项，就是对人类有用的劳务，他们的子孙是家政经济学。可是，我们称为制度经济学家的那些人选择了第四项，就是财产的权利。

麦克劳德的误解一部分起源于“财产”的双重意义。麦克劳德澄清了这一点，可是人们对他不了解。

> “大多数人，”他说，“在说到或听到财产 的时候，想到某种物质的东西，例如土地、房屋、牲畜、货币等等。”可是，那不是财产的真正意义。“财产这个名词的真正的和原来的意义不是指物质的东西；而是指使用和处理一件东西的绝对权利。……财产……的真正意义是完全指一种权利、利益或所有权；因此，把物质的东西叫做财产和叫做权利、利益、所有权，是同样的荒谬。” [8]

接下去他又说，经济学所研究的不是“土地、房屋、牲畜和谷物”，而是土地、房屋、牲畜和谷物“以及一切其他东西”上的“财产”。财产和财产权一样；物质的东西对经济学没有价值，除了因为它们能被人依法占有和它们的所有权能依法转移。任何其他一种持有或转移

是侵占、掠夺、偷窃。其他科学研究物——经济学研究对物的合法权利。这样他把物质的东西推移到未来，代以他的所谓“经济量”，对物的未来使用的现在权利。

既然麦克劳德这样消除了前辈留传的物质的东西与物质所有权的双重意义，因此完全在对未来事物的权利的意义上研究财产，人们对他的理论的批评就不应该针对他的假定的对物 和权利 的双重计算，而应该针对他对权利 本身的双重计算。这起源于他的“信用”这个名词的双重意义，以及他自己不能完全摆脱以前法律家和经济学家的物质的类比。对财产和物作双重计算的是他的批评者，他们忽视了麦克劳德所说的他根本不把物质的东西作为经济科学的研究对象。

然而，他给他们留下了误解的缘由，因为他用了他们的物质概念来表示他的意思。他对一物只计算一次，作为财产权的交换性，这个他叫做“财产”，并且对一切财产权给予他所谓经济量（“信用”）那种东西的意义。经济学家向来认为商品当然是财产。因此，那是一种不变的特性，他们就能一心讨论物资的具体的生产、运输、交换、分配和消费，不管那假设的相等的特性（财产权）方面的任何变化性。可是，麦克劳德排除了作为属于其他科学的范围的物质的东西，而一心研究对那些东西的权利的交换性。实际上，财产权中的某一种，“可以出卖的债务”，在它自己的市场上可以单独变化这一事实，对他来说，是他的理论体系的出发点。可是，在这方面可以出卖的债务和一般财产权没有区别——一切财产都是信用和债务，他认为，因为那是预期可以从别人那里取得有价值的东西。仅仅这种预期就能买进卖出。

4. 有形体的、无形体的、无形的财产

（1）时间和时间的尺度——在区别现在与过去和未来方面，麦克劳德遇到严重的困难。在一个地方，现在指的是一种时间的零点；在同一问题上，又指未来的一年 [9] 。这是他对“有形体的”财产和“无形体的”财产的区别。有形体的财产延长到未来的一年。可是，无形体的财产在有形体的财产已经停止以后完全延长到未来。在一个地方，无形体的财产从现在的零点时间开始，而在另一个地方，从未来的一年以后开始。

第一，关于他的时间的零点。

> “财产，像两面神一样，”他说，“有背对背的两面。它有关过去 和未来 ，”因此“属于对立的特质。……现今在一切数理和物理科学中，向来的习惯总是用相反的 符号代表相同的 数量，可是属于相反的 特质。因此，完全为了便利起见，并且遵守自然科学上不变的习惯，如果我们把这种财产之一作为正的 ，就可把另一种表示为负的 ，作为区别的标记。……如果我们把对于在过去 取得的东西的财产表示为正的 ，就可以把对于将要在未来取得的东西的财产表示为负的 。” [10]

现在“数学家知道”，他说，“我们像用正号一样，能够用负号作同样的运算。”因此，麦克劳德用正号加（+）代表“过去的产物的财产”，就是他所谓有形体的财产；用负号减（-）代表“未来的产物的财产”，就是他所谓无形体的财产。他这样地表示：

可以转移的财产 [11]		
财产（过去的产物）	现在	财产（未来的产物）
有形体的财产	0	无形体的财产
正的（+）		负的（-）
土地、房屋等……	……	永远的每年收益
商人已获货币……	……	他的信用
营业房屋，店中的存货……	……	商誉
专门职业者已获货币……	……	业务执行
已出版的书籍等……	……	版权

已造成的机器.....	.....	专利权
商业公司的资本.....	.....	股份；各种年金；基金；收费权；摆渡权；地租，等等

像在上列图表内看到的，有形体的财产是对已经生产的物资的产权。可是，在同一问题上，他说有形体的财产在未来的一年后存在。

> “.....虽然土地的每年产物只有隔开未来的时间才实际存在，对这些产物实际存在时的权利 或财产 却是现在的 ，可以像任何物质的有形体财产一样地买进卖出，例如一张桌子、一把椅子或者若干谷物。就是说，这些永久年产物各有一种现在的价值 ： 土地的买价只是这一系列永久未来产物的现在价值 的总和，再说，虽然这一系列未来产物是无限的，一种简单的代数公式说明它有一定的限度：这一定的限度主要决定于当时的平均利率。当一般的利率是百分之三时，总的土地价值大约是三十三倍于它的年产价值：因此土地总财产的三十三份中的三十二份是无形体的 ： 只有剩下的一份是有形体的 。” [12]

这里有形体的 财产是一年的预期，无形体的财产到那第一年年底才开始。这和他的表格里的说明相反，在表格里无形体的财产从一个现在的时间的零点开始，可是，在这里他的有形体的财产似乎没有未来性，连一年的未来性都没有。当然，事实是他的有形体财产的价值 包括他的全部“三十三倍于它的年值”。如果是这样，他的有形体的财产本身也就是“无形体的”财产，应该改列在他的表格的负方。 [13]

有形体的或正的一面，作为财产和作为价值，完全消失。它在过去可能是财产，在过去可能有过价值，可是那是因为过去 是当时的现在 ，并且在它前面还有未来。当过去消失，消失在现在时间的零点时，财产权和这些权利的价值也跟着一起消失。

实际上，有形体的财产的意义是双重的，都是面向着未来。它意味着占有 为了个人自己未来的使用，又意味着把持着别人所需要可是不占有的东西。前者是麦克劳德所谓对永久的每年产物的现在权利的

意思。可是它们不仅仅是每年的产物。它们是占有一切未来产物（最近的或遥远的未来），供自己使用的权利。

第二种意义是“交换性”，在议妥价格以前不让别人取得某种东西的权利。这种权利，他说得不错，并不等待一年。它是一种在他的现在时间的零点立即开始的权利。可是，这种交换性的权利就是他的无形体的财产和有形体的财产的流通性或可转让性的意义。

他所以弄得像这样对未来时间作双重计算，是由于他十分粗浅地混淆了时间和时间的计量，就是年或者“每年的”收益。他说，

> “债务或信用，和任何物质的财产一样，是可以买卖的商品：为了销售的便利，它们必须被分成某种单位：煤按吨出卖；谷物按夸脱出卖；糖按磅出卖；其他东西按盎司出卖。债务的单位是对一年后支付的 一百镑可以要求支付的权利 。用来购买这债务单位的货币的总数是它的价格；当然，用来购买固定的债务单位的价格越小，货币的价值就越大。” [14]

这样，如果债务是一年后偿付的一百元，银行家以九十五美元的价格买进，那么，银行家的货币的价值就是略高于每年五美元。可是，如果银行家所付的价格减少到九十美元，他的货币的每年的价值就是略高于十美元。

当然，这不过是一种年率 ，他也很了解，可是这是金融市场的语言，金融市场把货币的“价值”或货币的“价格”说成每年的利率。然而，在债务市场上作为“贴现”，这种贴现实际是在现在的时间点上发生，虽然那未来时间的间隔可能是一天或者九十天，为了便利起见折合为一种计量单位，一年。但是他的“债务的价格”的概念使麦克劳德能作出他的重要发现，发现了英格兰银行在控制黄金的流出和流入方面的适当的贴现政策。 [15]

结果，麦克劳德的“现在”的概念，原来在他的表格里从过去和未来之间的一个时间零点开始，这一来被转移到时间的两点——一年的起始和终了——之间的一段时期。因为在一年未来时间中的这种奇怪

的重叠，批评家就好像有理地指摘了关于物质的东西和对东西的权利的双重计算。可是，他根本没有计算物质的东西——他计算了对东西的所有权。他的双重计算是对于未来时间的双重计算，只在有关供自己使用的有形体财产的情况下，在一年的未来期内。

麦克劳德的不幸的未来第一年，必须看作商品经济学家遗留下来的唯物主义的痕迹，以及他自己不能一贯地区别他们的有形体的东西（从过去积累起来的）和他的有形体的财产，他的有形体的财产和他的无形体的财产同样肯定地只面向未来。

实际上，像上文提过的那样，他在他的经济理论体系中没有运用这种双重意义，因为他的中心观念是交换性。他说经济学只讨论交换价值，而不讨论使用价值，后者他认为是心理的。只有交换价值能用货币为尺度。因此，他的意思真正所在的有形体财产的权利，不是可以使用 那东西的权利，而是可以让与 那东西的所有权 的权利，以及可以给予买户一种合法所有权的权利。

这种让与权并不等待一年，像他自己所说的那样，也不包含时间的重叠或者有形体和无形体的权利的重叠。所有人现在 就可以给予别人合法的所有权，如果他现在 有法律上的所有权。他现在就能取得他对土地或任何其他"有形体的"财产的权利的交换价值，不必等待一年，虽然他可能要等待一年才能得到那土地将生产的作物的所有权。可是，作为麦克劳德的唯一的研究对象的让与的权利，从现在的时间点开始，由于这一点才可能造成对土地的交换价值，或者对它的未来产物，或者对其他东西的权利。他的"可以转移的财产"图表无疑的是他自己的比较正确的了解，在那个表里现在是时间的零点，而不是未来的一年时间。

在同一问题上可以看出，他在他的有形体的财产的意义中确实不包括未来的一年。

> 他说，我们可以有"一种财产或权利，完全和任何特殊的主体或者被占有的物品分离和分开。它甚至在现在的时间可能还不存在。因此，那些占有土地、果树、牲畜等等的人，对它们的未来

产物有财产权。虽然产物本身只将在一个未来的时间存在，对那产物出生后的财产权却是现在的，可以买进卖出，和任何物质的财产一样。或者，那东西也许已经存在，可是现在也许是别人的财产；只能在一个未来时间才归我们所有。这样，一个人可能有权利在一个未来时间向另一个人要求一笔钱。这笔钱，没有疑问，可能已经存在，但是还不归我们占有；甚至还不归将来应该付出的那个人占有。在付给我们以前，它可能经过不知多少人的手。然而，我们可以要求这笔钱的权利却是现在的和已经存在的，我们可以出卖它和处理它，就像它是物质的财产一样。因此，它是财产；可是在罗马和英国法律里，它叫做无形体的财产，因为仅仅是一种抽象的权利，完全和任何特殊的实体分开。”[16]

因此，有形体的和无形体的财产都是在现在的时间点开始，都是现在的估价，期待着未来的取得。

古典派的商品经济学家在经济理论中不管时间 这一项因素，因为在他们看来，时间只是一种心理的抽象作用，因此没有经济价值。从他们的观点来说，他们是正确的，因为他们的研究单位是物质的东西（假设有形体的财产和物资是同一的），他们的研究方法类似牛顿的物体运动定律。

在这些自然科学的研究对象里时间不存在。时间是由人的经验放在那里的。物质的东西，甚至动物，没有时间观念。它们只管继续存在，而不思考这个问题。可是人类，由于社会的语言活动，以及制造工具供将来使用，构成一种未来时间的顺序，这种顺序他们从本身得出，然后用来解释周围的世界。最后，他们从自己的活动中，构成抽象的时间观念。

第一种困难是时间和时间的计量混淆不清。由于这个缘故，过去、现在和未来不能精确地加以区别。麦克劳德第一个试图把时间引进经济理论，他的“现在”的观念在一点时间和一年时间之间犹豫不定。现在，对经济学家和对历史学家一样，只是现时的事情，没有什么精确的持续期间。

经历了整个十九世纪，甚至到了二十世纪的数理的统计，经济学家才能明确时间和时间的计量在经济理论中的地位。从这些结果中，我们得出一点 时间和一段 时间的区别，以及物资和所有权的区别。

如果我们把“现在”解释为未来和过去之间的一个移动中的时间零点 （麦克劳德，数学派），或者作为一种移动中的时间瞬息 而没有可以量度的长短（皮亚斯，柏格森），那就没有物资和所有权的双重计算。物资完全是从过去到现在的时间点的物质的积累。非等到从现在的时间点开始，赋予它们未来性以后，它们对于人类并不作为所有权 或价值 而存在。因为，所有权（有形体的和无形体的财产）总是一种对物资的未来使用或出卖的现在的权利，所谓未来可能是极近的也可能是遥远的。物资，作为纯粹物质的存在，总是在过去。它们本身没有未来性。可是，那物资的所有权和估价总是对未来的预期。这两者被一个移动着的时间点——现在——分开，在现在的时候，物资终止，因为在它们本身以及对它们本身，已经没有什么预期；可是，它们的所有权和价值从那移动着的时间点——现在——开始，因为这些是人类对它们的预期。

这种把物资变成所有权和价值的移动着的时间点，在过去四十年中，被称为时间之“流”。在自然科学里，时间之流是事件的连续。可是，在作为一种“人类预期”的科学的经济学里，“时间之流”是预期的事件的连续。

可是，另有一种很不同的未来时间的概念，一个现在的和一个未来的时间点之间的间隔 。这种间隔通常被区别为时间的“经过”，可是，经济学家在人类事件中对它作更精确的解释，作为一个现在的时间点和一个未来的时间点之间的一种预期的 间隔。在1889年，庞·巴维克第一个从事于分析这种未来的时间的间隔 。可是，它的实际应用是在转移所有权的交易中。那交易在一个现在的时间点生效，例如1932年9月1日12时。它创造两种债务（无形体的财产），一种是未来的履行 的债务，或者物资或服务的交货，这种物资或服务的所有权已经在交易中被让与；一种是未来偿付 的债务，由那在交易中取得所有权的人承担。换一句话说，每一项交易发生在一个时间点，这时候所

有权被让与和取得。可是那交易只关系未来，全靠这一点使所有权获得价值 。

预期的时间之“流”（在此期内“交易”陆续发生），和预期的时间之“经过”（在此期内“等待”发生）之间的区别，最后使人们可能区别利润和利息，这两者以前总是混合在一起的。利润和损失在连续的时间点上一次又一次的交易中发生，可是利息是在两个时间点当中的期间产生的。 [17]

（2）辩护和经济学——如果经济学，作为一种人性的科学，只讨论未来，因为只有未来使现在的所有权具有价值，那么，过去的 物资、过去的 所有权和过去的 估价变成什么呢？它们成为完全给个人在现在做的事或者想要在将来做的事辩护。

我们必须使自己处于皮亚斯的记忆、活动和预期那种完全人类的状态它们发生于各个连续的时间的瞬息。过去在那瞬息时间已经消逝，可是记忆从两方面使它复活：一方面是到现在为止已经得到的物资，另一方面是人们对于在现在为未来所要求的所有权的辩护。一方面是过去劳动的产物，另一方面是由于过去的合法活动而要求的既得权利。后者是洛克的“自然”权利和麦克劳德的“财产”。

如果我们向过去看，那么，到现在时间点为止所累积的一切有用的物资，是马克思的在过去发生作用的社会劳动力的社会使用价值。这种使用价值的所有权 在历史上又被区分为公共的和私有的财产。然而，它们不断地消逝，作为已往的过去的财产，现在已经没有任何价值，并且正在作为未来的财产重现，这一点就给它们一种现在的价值。它们作为价值、资产、负债、所有权、交易和债务而重现，为了未来的生产和消费、未来的让与和取得。它们在移动中的现在没有从过去积累起来的价值，像李嘉图和马克思的劳动学说所主张的那样，因为价值只是未来的收入和支出的一种预期。

它们确实具有马克思的社会使用价值 （这是他用来代表财富的名词），可是那是一种社会概念，根据这种概念他给未来的共同所有权进行辩护。这种价值将继续不断，如果生产和补充继续不断，可是它

不是对个人的价值，除非他现在能预期取得一份供他个人私用的社会财富。这预期的一份是私有财产。

因此，财产或所有权和价值是同样的情况。如果物资是过去的财产或价值，那只是因为在连续发生的时间点上，过去是当时的 现在，面向着当时的 未来。

因此，现在的所有人从对过去的考虑中所能得到的结果，只是一种辩护的理由，说明他现在主张所有权的权利是合理的。若是发生疑问或争执，他能用他的理由在法庭上辩护他现在的所有权，这是他现在的权利，可以把合法所有权让给别人或者自己使用那物资。他的辩护是用他预期法庭会接受的那种方式向法庭陈述。这种辩护可以一般的根据普通的习惯，结合他本人在过去的合法行动等特殊情况，例如他的过去的 劳动和经营；或者他过去 行使所有权权利，从来没有发生过争执；或者他过去 怎样通过合法的交易，由于让出其他合法的所有权权利，而取得这一种所有权；或者用任何其他有效的方法，根据过去发生的事情为自己辩护。这是所有权的辩护，不是所有权本身；是对于现在的和打算要做的经济活动的一种辩护，这种经济活动是经济科学的研究对象。

这种辩护和经济学的混淆，在大众的、经济的和法律的语言里，几乎普遍存在，并且是经济科学开始时的主要困难。当一种经济分析的结论有人不同意时，不同意的人很容易地立刻从经济学转向辩护或谴责。他用"自然权利"、既得权利，以及他过去依照法律和习惯已经取得的东西来辩解。可是，那是辩护，不是经济学。经济学要问，一个人现在和今后可以任意行使的权利是 什么？那种权利在现在的价值是什么？从别人的冲突的权利以及个人行使权利的社会后果看来，这种权利和它的价值应该 是什么？

因此，我们的结论是，麦克劳德的代表过去的加（+）号是辩护；他的代表未来的减（-）号是有形体的、无形体的和无形的财产。他的代表移动中的现在的零（0）号是交易、估价和未来的折扣。这种时间的零点区别辩护和经济学。

可是，麦克劳德在他的“未来性”的分析中有两种其他的缺点：没有债权和债务的一致性，以及债权作为债务和作为售货的双重意义。

（3）义务和债务，权利和债务——麦克劳德分不清过去和未来时间更加严重的是他不把未来的两个相反的方面作为在现在一起同时存在。

债务的流通性，由于英国习惯法里一种古怪的偶然事件（在美国法律里照样仿效，可是在大陆法里没有这种情况），分开了债权的存在和相等的债务的存在，认为债权 在交易的那天就产生，而债务 要到以后个人的偿付义务 履行的那一天才算存在。“债权”在偿付债务的义务实际存在以前就能买进卖出。

这是不了解法律上的义务和麦克劳德本人给它的“经济量”所题的名称——债务——是同一的。当然，法律上的权利和义务，经济上的债权和债务，同时产生，也同时消灭。债权人在六十天后收进一千元的权利，和债务人在六十天后付出一千元的义务是同一的。然而，从法律上来说，郡长执行偿付的义务的责任，在债权人请得法院命令郡长以前，还不存在，并且不会存在。可是，债权存在，作为一个企业的“资产”方和另一个企业的“负债”方的同一数量。从预期的观点来说，义务在现在的“服从”状态中存在，等于在现在的“安全”状态中存在的权利。[18]

麦克劳德严正地面对这个问题，选择了似是而非的说法。他实际上引证了和他自己反对的著名经济学家的言论。[19] 塞纽希曾说：“各个个人的资产负债表包含三种账目：现存货品、债权和债务。可是，如果我们把世界上每一个人所有的贷借对照表集中起来，变成一张表，债务和债权相互抵消，结果只剩下一种账目：现存货品。”

可是，麦克劳德，作为一个习惯法的法律家，用区别“义务”和“债务”来答复。“债务不是债务人所欠的货币，而是个人应该偿付货币的义务。”他说，罗马法律家认为当一个商人买进货品，约定三个月后偿付价款时，那个商人是“负债，但延期补偿”。可是，英国法律“似乎”采取一种不同的见解。

“如果在债权到期以前，债权人提起诉讼要求偿付，英国法律的原则是未到期的债权可以用一般的争点予以抗辩：就是，被告可以答复说，他根本不负债。”麦克劳德似乎认为这是“正确的见解。当一个商人同意买方用期限三个月的票据和他自己的货品交换，并且收到票据时，他的货价已经得到偿付。……因而，在票据到期之前，没有债务或者付款的义务。……货品已经成为买方的实际财产，他三个月后偿付的义务并不减少他现在的财产。在这期内，他有绝对的权利可以处置这批货：债权人对它没有任何权利；或者没有权利来阻止他任意加以处置。结果‘追诉权’和货物或货币同时存在，同时在商业中流通。”[20]

显然，在这里，麦克劳德依赖一种偶然的法律上的错误，认为债权和它的追诉权现在存在，而债务和它服从那追诉权的义务现在不存在。可是，两者现在都存在，基于同样的原因——预期和经济状态。

这种错误似乎是一般的误解以及法律上的错误的根源，美国法院对于土地和抵押双重征税，作为两种经济量同时独立地存在，债务的价值和土地的价值。它们确实存在于两种市场，可是，土地所有人个人的偿付义务还不存在。如果土地在地产市场上价值一万美元，抵押债券在金融市场上价值五千美元，那就有“追诉权”五千美元和“货品或货币”一万美元，两者“同时在商业中流通”，总共的征税价值是一万五千美元。完全由于执行的困难，而不是由于认识到经济上的错误，人们才开始取消对抵押的征税。

我们想要在这里采用一笔交易和交易的条件依法生效以后当事人所处的“经济状态”所造成的两种义务，从而纠正麦克劳德的错觉。每一项交换所有权的交易造成两种法律上的义务，卖方的履行的义务和买方的偿付的义务。履行的义务是卖方必须在指定的时间和地点交货，例如一千吨某种规格的钢。他已经接受了交货的义务，如果他的交货不符合规定的条件，买方有麦克劳德所谓“追诉权”迫使卖方按照规定交货或者取得赔偿。转移那一千吨钢的所有权的合同，可能是在纽约签订的，而交货可能在中国。这样就造成了麦克劳德的“经济量”，一种卖方未来交货的债务，和一种相等的“债权”，或者买方取得

交货的权利。所有权已经在纽约转移，可是交货将按照规定以后在中国履行。[21]

同时，那买方可以把他自己对卖方的履行的权利卖给一个第三者，因为它是一种占有未来的钢的权利，这一批钢在中国或者世界上另一个地方交货时，对他或者另一个人的价值超过他在纽约已经付出或者约定偿付的数目。

他在纽约为了转移所有权所付的代价是一种偿付的义务，例如在六十天后按每吨二十美元或总数二万美元付款。这是另一种经济量，对那作为债权人的卖方的价值是一万九千八百美元，这种经济量他可以在金融市场上卖给另一个买方——银行，如数换取银行的即期债务或存款。这些信用工具的许多不同种类在这里不关我们的事——我们只管那一般的事实，每一件交易造成两种债务和两种债权，这是经济上的说法，意思等于两种权利和义务，履行的权利和义务以及偿付的权利和义务。

可是，这些权利和义务，债权和债务，只是预期。它们是"经济量"，和物质量不同，完全因为它们只在未来存在。可是，它们不仅在精神上存在。它们在现在的活动和计划的调节中存在。行为对社会预期的调节在历史上称为一种"状态"。[22] 状态是一种业务规则的预期，在这种规则的范围以内，个人调节他的现在的行为。债权人所处的状态是预期的安全。债务人所处的状态是服从债权人的安全。从法律的观点来说，它们是权利和义务；从数量的经济的观点来说，它们是资产和负债；从管理行为的规则的行为主义观点来说，它们是安全和服从。

我们采用"经济状态"的观念和麦克劳德自己的经济量的观念，想借此纠正麦克劳德的错觉。

状态是一种预期，在它的范围以内，个人调节他的现在的行为。债权人的状态是预期的安全，可是债务人的状态是预期的对债权人的安全的服从。这是资产和负债那种两面的经济状态。

这种两面的状态（不是物质的商品和个人主义）使经济学成为所有权的和制度的经济学。可是，麦克劳德，由于接受英美法院把法律和经济学分开的原则，使交易的债权方成为一种独立的经济量，可以在金融市场上买卖，直到债务方履行偿付的义务，这种经济量被消灭的时候为止。

这一点引起人们对麦克劳德的误解，认为他把一样东西计算两次，一次作为物质的商品，又一次作为以这种商品抵押担保的债务偿付的预期。可是，他根本没有计算物质的东西。他的错误在于不把负债方面算作和资产方面同时存在。

这一缺点损害了麦克劳德的名誉，使他的名字在经济文献中没有地位，以及他的重大发现被归功于别人。庞·巴维克说得很对，麦克劳德是古典经济学家嫡系的可是被脱离关系的儿子 [23] 。我们应该说，这是因为法律上流通性的发明把债务的地位变成了麦克劳德所谓商品。可是，债务—债权只是一种流通的制度，一种经济上安全和服从的状态，一种具有未来性的经济量，像商品一样可以出卖；因此它蒙蔽了从亚当·斯密到约翰·穆勒为止的那些经济学家，直到麦克劳德才认真研究他们，揭穿了他们的谬误。

例如亚当·斯密，麦克劳德说，“明白地把钞票、汇票，以及其他证券”和鞋、谷物一起包括在“流动资本”这个名词项下。“所有的现代著作家把钞票叫做资本 。”可是，麦克劳德说，“这些只是权利 或信用 。”

> “当钞票——不过是权利或信用——被认为是资本时，经济科学作为财富的生产、分配和消费的定义就变得难以理解。因为谁会了解债务或信用的生产、分配和消费的意义呢？另一方面，每个人知道各种债务都可以买卖，像任何物质的财产那样。现代商业中最庞大的一个部门——信用系统——内容完全是买卖债务：债务的可以交换的关系完全受同一普遍的价值法则的支配，和物质商品的可以交换的关系一样。” [24]

然而，他的可转让的债务是资本的现代意义。麦克劳德说，经济学家“从来没有要把‘信用’和‘银行业务’这一科目加入经济科学的主体：实际上，他们已经在极度失望中放弃了‘银行业务’这整个科目”。[25] 麦克劳德解决这种困难，由于把物质的东西转移到未来，并且代以智力的行为和法律的作用，这两者产生财产权。如果财产权本身是信用，那么银行业务只是买卖信用的一般原则的一种特殊情况。

（4）交换性——麦克劳德说，亚当·斯密的“财富”这个名词的用法有一种双重的意义。在他的著作的上半部中，财富被解释为“土地和劳动每年的产物”；在下半部中财富是任何可以交换的东西。李嘉图效法斯密，但他的意义只限于任何以出卖为目的的劳动的产品。约翰·穆勒曾把财富解释为“一切具有购买能力的东西”。在这方面他遵守了斯密的说法，斯密曾把钞票、汇票和其他证券包括在财富之内。麦克劳德说，这些是追诉权，或信用和基金、股份、商誉、专门职业者的业务等等没有区别（除了关于“它们从而产生的来源”），这一切都是“可以交换的权利”[26]。因此，麦克劳德采取了他们的财富的种种意义中所包括的一切，使交换性成为财富和价值的要素。然而，正如我们说过的那样，这一点混淆了财富和资产。

再说，麦克劳德和其他一些使交换性成为经济学的唯一研究对象的物质经济学家认为，一种精确的科学，只有在能够像自然科学那样，被化为数学方程式时，才能形成。

> “一种自然科学，”他说，“是若干一定的现象完全基于一个性质最普遍的观念或者特质。……不管什么数量，只要它包含那种特质，就是那种科学里的一个元素或者成分。……力学是‘力’的科学：力的定义是‘任何引起或者足以引起运动或运动的改变的东西’。”在经济学上这种力是需求。[27]

可是，经济学家本身，他接下去说，不研究需求，因为研究需求“就会把整个心理学引进经济学”。

实际上，价值，“从它最初的意义来说，是一种心理的特质或愿望，它意味着尊重或重视：例如我们说一位很受尊重的朋友。可是，这种价值不是经济的现象。要使价值进入经济学，必须以某种具体的形式把它表现出来：例如，一个人付出某种代价换取一种东西，从而表现他对那种东西的欲望、重视或价值 。……因为一项交换的实现，需要两心的一致 。……因此，显然价值是一种比率 或等式 。和距离一样，……一物的价值总是外在 于它本身的东西。……单独一件东西不能有价值。我们不能说什么绝对的或内在的距离或者相等。……任何经济量可以依据任何其他经济量为标准而有‘价值’。” [28]

这样，麦克劳德由于把经济学归结为交换的比率，把它归结到当时的自然科学的概念，而这些比率就是价值。这种交换率的科学，他指出，是古今所有经济学家的意图。“财富的生产”这个名词，在重农主义者以及斯密和李嘉图，意思是从土地或者从劳动中取得某些东西，为了“使它加入商业 ”。这是“生产的劳动”；“不生产的劳动”是生产成果不上市场的劳动。“消费”是从市场上拿走一些东西，他们在经济学里却不包括消费本身的法则。麦克劳德说明他们的不合理，以及怎样可以避免这种不合理，由于放弃他们的生产、分配和消费那种含糊的名词，把经济科学的范围缩小到他们真正目的所在的东西——交换价值的法则。

可是，所交换的是什么呢？是物质的东西 呢，还是对东西的权利 呢？是债务的无形体财产呢，还是债务所有权 的权利呢？是买卖权的无形财产呢，还是无形财产的所有权 呢？

麦克劳德认为，经济学家以为对交换的是物质的东西，可是法律学知道所交换的是对东西或债务的财产权。麦克劳德解决了困难，由于用一种经济量——信用——替代物质的东西。这种经济量可以被人占有、买进和卖出。因此，他开始了资本的现代的意义。

（5）信用的双重意义——可是，麦克劳德有一种矛盾的信用的意义。它的意思是一种将从未来的债务偿付中得来的货币收入，它的意思又是一种将从未来的产品销售中得来的货币收入。简单地说，它同

时指债务收入和销货收入。第一种我们和他一样称为无形体的财产；第二种我们给它比较新近的名称，无形的财产。

那矛盾的意义似乎是他由银行的债务或存款的创造中得来的，存款具有一般的购买能力。一个制造家让与他的产品的所有权，接受一笔六十天后付款的商业债务的所有权，作为全部代价。他按贴现办法把这笔债务卖给一个票据商人或者银行，收进一笔银行即期付款的债务，因此付款时不需贴息。

两种债务都有购买力。作为一种"特殊债务"的商业债务，交换一种银行的即期债务。可是，银行的即期债务或存款，也是一种银行对存款人的"特殊"债务。然而，后者具有一般的购买力，可是六十天期的商业债务也有购买力，虽然要照票面价值折息。因此，第三者在商品销售中不打折扣而接受的银行债务，和硬币一样。麦克劳德说，硬币也是一种一般的信用，他的意思是指一般的购买力。

就货币和信用两种来说，所谓债务人是"整个世界"，就是说，根本不是债务人，而是任何东西的出卖者，他们不折不扣地接受货币或信用，偿付他们所卖的东西。货币和信用是一样的，因为都可以流通，因此没有留置权需要从票面价值中扣减。银行家和企业家自己把他们的存款作为货币或现金，虽然存款不过是可以转移的、过期的债务，因此不折不扣地被人接受。麦克劳德完全采用了他们的语言。

因此，他必须区别"一般"信用和"特殊"信用。一般信用是任何购买者买进商品时，可能负起的未来的债务。特殊信用是全世界的购买者当中的一个购买者实际负起的一种债务。可是，"特殊"信用是唯一的债务，"一般"信用是一般购买力！

他把经济学从东西改变到东西的所有权时怎样会发生这种矛盾的意义，可以从他对货币和信用的起源的说明中看出：当我买一匹马或者土地的时候，我所买的不是物质的东西，而是对马或土地的未来使用的一切权利，这种权利"全世界不得侵犯"。他说，那些权利是"信用"。由于买进那一束"信用"，一匹马或土地，我成为对卖方的一个债务人。如果我立刻付给一批牛和猪作为代价，像在物物交换经济中那

样，我所卖给他的也不是牛和猪，而是我对牛猪的未来使用和出卖的权利。麦克劳德认为，这是另一种类似的信用，彼此互相交换。

在物物交换经济中，如果这种"信用"的交换是相等的，交易就结束。若是不相等，就有一个差额，由一方欠另一方。这差额可以立刻用货币支付，或者可以延迟一个时期。这是货币和信用的起源。

有了货币或"一般"信用，受者就可以通过购买 其他产品或服务，从世界上其余的人"收取他的债"。因此其余的人也是他的"债务人"。或者，如果那件交易的特殊债务人不立刻用货币偿付差额，他的义务就推延到以后一个时间，这又是一种信用。可是，既然这是可以出卖的，其余的人就也是他的"债务人"。货币和信用都是一种"一般"信用，不分彼此地以全世界为背景。

可是，债务的创造中包含着两种可以说是相反的经济关系。一种是债权人—债务人的关系，另一种是卖方—买方的关系。麦克劳德最关心的是卖方—买方的关系，就是债务的流通性或交换性，并且他使他的名词的意义适合他从经济学家手里接受过来的根本事实。我们已经看到，他在债权人—债务人的关系本身这方面是非常薄弱的，由于他承受了英国法庭的错误。可是，使所有权的交换性成为他的理论体系的中心，而不讲实物的交换性，确实是一种新颖的识见。然而，把债务和它的交换性都叫做信用，其错误类似那些经济学家把"产品为了交换"的劳动作为生产的劳动，"产品为了自家消费"的劳动作为不生产的劳动，其实两者都是生产的。这样，麦克劳德把给予个人的特殊信用作为两个人之间的私事，可是这种信用的流通性成为一种生产的事情，它增加交易的速度，从而增加"参加商业"的财富数量。

这很像亚当·斯密的劳动作为价值的尺度的矛盾的意义，就是，在交换中可能支配的劳动的数量，以及增加了一种商品数量的劳动力的数量。一种的意思是稀少性，另一种的意思是效率。这些没有加以区别，直到李嘉图采用劳动力作为价值的尺度，把所支配的劳动留给马尔萨斯和其他斯密的信徒去讲以后，才区别清楚。所以麦克劳德没有区别两个人之间一件特殊交易所造成的债权人—债务人关系，和流通手段所造成的、以"全世界"为背景的那种关系的交换价值。

麦克劳德对“支配”一词也有双重的意义，一种经济的和一种法律的意义。他不区别支配生产者的服务或商品，用货币或信用跟他们交换，和由国家对一个债务人命令履行或偿付。一种是买卖中的经济能力，另一种是法律上强迫履行义务的能力。

可是，它又是对两种义务的混淆，这种混淆很容易从他对“行为”和“不作为”这些名词的法律家的用法中产生。履行和偿付的义务是造成债权人—债务人关系的义务，可是“避免”的义务造成完全相反的、自由的关系——无义务。买者没有买的义务，卖者没有卖的义务。可是，履行或偿付的义务不可能自由地承担或者保持，除非“全世界”都必须遵守一种避免干涉的义务。他不利用这种避免某种行为的义务，因为那只是一种“不作为”的义务，它确实是这样，可是在他的那种实在的交换行为的经济制度中并不需要，这种制度由于债务的流通性才可能实现。

债权人实际上有两种 权利和两种 义务互有关系，这才保证他的债务人一定会偿付。他对债务人有积极的偿付的权利，对“全世界”有消极的避免的权利。履行或偿付的义务是债务。可是，避免的义务是一切其他的人不得干涉债务人的履行或偿付义务的义务。麦克劳德的所谓以“全世界”为背景的“一般信用”不是一种履行的义务，而是一种避免的义务。这种避免的义务也是“全世界”不得干涉卖者和顾客接近的义务。

信用的矛盾的意义，作为从债务偿付中得来的未来收入和从销货中得来的未来收入，以及他的有形体财产的重叠的意义，使得批评家不能了解麦克劳德的主要论点。因此，他的最详尽的批评者庞·巴维克，本人虽然在一切经济学家中尽了最大的力量把未来性引进主观 经济学，却不能了解在他以前三十年把未来性引进客观 经济学的麦克劳德。如果经济学完全讨论财产，就是财产权，显然它只讨论“收入的预期”。如果这些预期要有现在的存在作为一种可能量度的经济量，而不是一种只能用例证来说明的心理的感觉，麦克劳德就能很方便地在信用和货币的流通性里，发现这种经济量的客观的存在。他只需把它扩大到一切财产权，不管是商品、货币或信用。

如果信用这个名词被想象地扩大到购买力，那是因为麦克劳德在信用的观念中有一种合理的原则——未来性，它在一个项目下把商品、货币、信用和特殊债务的所有权等一切特别情况合成一体。庞·巴维克所不能了解的是这种客观的未来性应用到具体的物资上面，虽然他了解主观的物资的未来性。当未来性包含在银行业务和投资里的时候，问题很明显，可是具体物品的财产权也只是未来性客观地表现于财产，这是怎么一回事？他说得很对，把麦克劳德当作当时正统学说的一个嫡系的可是脱离了关系的子孙。家长不承认和麦克劳德的关系，因为他使债务成为他的科学的经济量，而不用物质的东西和劳动，因此造成了他的批评者的错误印象，认为他把物和债务都 算作了“物”。

既然债务是从量的，在市场上以交换率为尺度，如果使经济科学以债务为基础，我们就有一种普遍的经济量作为建立理论的根据。当一种债务的现在价值用美元和美分计量的时候，它和一种物质的东西用蒲式耳计量或者水用夸脱计量的时候，完全同样是从量的。

因此，当麦克劳德说人们所交换的是财产权，而不是物的时候，他的意思是，从经济上来说，人们所交换的是债务，用美元计量。对他来说，一切财产权是债务的所有权。不仅特殊的债务（像期票那种东西）是债务，而且所有的财产权，包括有形体财产、钞票和银行信用在内，都是债务，按照他把信用既作为债务又作为购买力的双重意义。人们所交换的不是物质的东西——而是对于出卖那些物资所取得的未来的货币或信用收入的全部或一部分权利。那些权利是特殊债务或一般债务的所有权。

直到现代“无形”财产的概念开始和麦克劳德的“无形体”财产有了区别以后，交换性或者买卖的权利，包括参加市场不受干涉的权利在内，才可能在法律上和未来债务的履行或偿付那种无形体财产分开。在这里，从销货中得来的未来收入——就是无形的财产——和从债务偿付中得来的未来收入——就是无形体的财产——是有区别的。

我们运用后来这种无形财产的概念，借助于后来霍费耳德的分析，就可以看出人们有理由说麦克劳德使用“权利”这个名词具有权利

和"无权利"或"自由"的双重意义。或者，用经济学的字眼来说，他用"信用"这个名词，具有双重的意义——一种是要求债务人偿付债务的权利，一种是要求买方偿付商品代价的权利。一种我们称为债权人和债务人的权利—义务关系，另一种我们称为卖方和买方的自由—暴露关系。

说明麦克劳德怎样会把这种对立的社会关系像这样混淆起来，就会显出名词的法律的和经济的意义上一种相当普遍的错误，产生不幸的社会后果。这种说明将使人们必须作重大的区别，以便对交易和运动中的机构作适当的法律的和经济的分析。

麦克劳德从而出发的主题是，政治经济学是一种"财产的法则"的科学，不是物质东西或心理感觉的法则。然后，他把经济学的范围缩小到这些财产权利的交换价值，因为否则它就不能算是一种总是必须研究数量和计量单位的"科学"。可是，如果他排除了从过去积累起来物质的东西，只讨论一些将在未来存在的数量，那些在市场上有一种现在的存在的未来数量，可能是什么性质呢？它们一定是人们预期其他的人会给那所有人做的事，就是向他提供"未来的产物"。这种预期在现在的市场上有一种现在的存在，他说，它的最普通的名词是"信用"。

因此，信用有三种形式。①一切有形体财产权的现在价值。这是他的"商品信用"。②未来的硬币的现在价值，这个他称为"硬币信用"。③以一个特殊债务人为对象的一种特殊信用的现在价值。最后这一种是信用的唯一的真实的意义，我们区别为无形体的财产，一种债务。头两种是无形的财产——"避免"的权利，在未来的买卖的交易中可以自由的权利。

如果我们研究麦克劳德关于把信用作为一切财产权的数量的表现这种普遍概念的全部理论，就会看出他想要怎样完全颠倒古典经济学家和重农主义者的时间因素。他在全部经济学里用未来时间替代过去时间（除了在有形体财产的一年问题那个不幸的错误上），可是把未来时间当作一种向后拉到现在市场的商品，如同他们曾把过去时间向前拉到现在的市场一样。因此，他的理论是那一时期占优势的学说的

“嫡系的可是被否认了的子孙”。但是，它是嫡系的，因为对未来收入的权利和商品一样，是可以交换的。它又是被否认了的，因为当时占优势的学说不把所有权和所拥有的物资分开。

（6）无形的财产——检查麦克劳德的“可以转移的财产”表式[29]，就看出他的所谓“无形体的财产”中只有两项以债务的意义的根据，就是“年金”和“基金”。其他各项都是未来产品的现在的所有权，或从未来服务或产品的销售 得来的未来货币的现在的所有权。

从他的现在的有形体的财产得出的“永远的每年收益”，是预期的供自己使用的产品或未来产品销售所产生的货币收入，或者是未来的“地租”。“他的信用”不是一种对某一个债务人的特殊信用，而是一个企业家的一般“好信用”，就是投资者和银行家的好感，他期望他们愿意贷款给他，买进他的约期偿付的契约。他的企业的“商誉”是预期的有利的和顾客的交易。“业务”也是律师的诉讼委托人或医生的病人的好感，他们愿意付出代价换取他的服务。版权和专利权是优惠的或独占的销货收入的预期。商业公司的“股份”是预期的股利或其他获利机会的现在价值。“收费权”和“摆渡权”，和专利权一样，是预期的从特权产生的优惠价格。

这些，按照现代的判例，应该称为“无形体的财产”。唯一的无形体的财产，或者作为债务人的偿付义务的那种经济意义上的信用，是“年金”和“公债”，后者是预期的债务偿付的现在价值。

这些区别不仅是学究的诡辩。它们具有很大的社会意义，因为，我们已经在别处指出，由于不能区别工人的“产业的好感”和一种“工作的义务”——就是，不能区别无形的财产和无形体的财产——才引起人们反对美国最高法院所核准的“黄狗合同”[30]。这个以及类似的问题，溯源于法律家—经济学家麦克劳德的信用的双重意义。他的信用作为一种经济量的意义仅仅是一切预期收入的现在价值，不管是债务的偿付或者价款的偿付。

然而，这双重意义却是现代运行中的机构的混合的意义，那是预期债务人将偿付他们的债务以及“全世界”将付出有利的价格换取物资

或服务。如果我只取得对一个企业的物质设备的所有权，而不取得对它作为一个进行营业的机构的所有权，那么我所取得的不过是对废料价值的权利，我可以从拆掉那企业的设备，然后在商品市场上按照废旧的程度卖掉零件取得这种废料价值。可是，如果我买进那企业是作为一个运行的机构，那么，我取得的所有权就不是对拆掉的物料，而是对一个运行中的工厂，生产着具体的物资，以及那机构所有的债权和自由参加市场的权利。我取得对预期的未来的全部总收入的权利，将它们分配给我的雇工、我的债权人、我的房东和我自己。

然而，既然我不是单纯的个人，而是一种股份持有人和债券持有人的组合，不仅是这样，而且也是一种一切职工和代理人以及一切出卖原料的人的组合，既然我们这些人都期望从那业务机构的总收入中取得我们的报酬，作为我们预期为我们机构服务的代价；那么，从我们的共同产品的购买者和机构的债务人所得到的总收入，是我们的共同收入。这共同的收入通过各种交易分配在各个人当中，每一笔交易当时造成无形体财产的债权人—债务人关系，可是，每一笔交易的继续或再现，有赖于所有的人愿意参加。这种预期的参加是无形的财产。

整个的是一种运行中的机构。它是全体参加者的一种共同的意愿，雇工和经理愿意维持和经营那工厂；顾客愿意买，投资者和银行家愿意贷款，原料供给者愿意卖，以及其他的人愿意参加。各个人可以参加和因此而取得报酬的“权利”是自由和暴露的无形财产。可是，各人个别地因为他从前的服务而获得报酬的权利是债务那种无形体财产，在这里机构是债务人。麦克劳德叫它信用——是一种运行中的机构的价值。他把它看作在一点时间上的一种静的经济量。实际上，在会计员编造他的常年报告的那一点时间，作为一个运行中的机构的横断面，它确是这样，可是它是一种继续进行着的程序，经过预期的一段时间。

从技术上来说，这种运行中的机构的价值，为了立法和行政管理的目的，意思是指股票和债券的现在市场价值，在某一点时间；或者一种不列出证券市价的计算法。这些表示预期的营业净收入（除去捐

税）的现在价值。可是，从经济上来说，运行中的机构的价值是全体参加者的全部预期收入的现在价值，包括征税机关在内，这一切说明全部销货总收入的内容[31]。

三种道德的和法律的义务因而产生，有助于维持那种愿意的态度，从而使机构能继续进行业务。履行和偿付的义务由所有的参加者自愿承担。这些是"债务"的无形体财产。避免或不干涉的义务由局外人承担，包括国家在内。克制的义务在外界干涉不可避免的地方由当事人承担，特别在独占事业、公用事业或者工会规章问题上是这样。人们预期他们的契约都不会超越这些范围，这种预期是无形的财产。这些预期的履行、避免和克制等权利和义务构成无形的财产，并且在参加者可以自由参加或不参加的范围内，他们的愿意或不愿意是"自由"和"暴露"的无形财产的道德的和法律的意义。

因此，那运行中的机构是无形体的和无形财产的连续，它们反复地被创造出来，不断地发生和不知不觉地过去，麦克劳德把它们叫做特殊的信用和一般的信用。特殊的信用是履行和偿付的义务。一般的信用是避免和克制的义务——根本不是信用和债务，而是预期的买卖的交易中的自由和暴露。他所谓特殊的信用是无形体财产。他所谓一般的信用是无形财产。考虑到时间之"流"和时间的"经过"两者的区别，无形体财产是一种预期的时间的经过，可是无形财产是一种预期的时间之流。

（7）从有形体的到无形的财产——这样，制度的组织给我们一种运行中的机构的观念，依据参加者在他们对工作、等待和冒险的预测中所受的诱导而行动，服从一些限制他们的买卖、管理和限额的交易的范围的通则。可是，技术的组织给我们一种运行中的工厂的观念，工厂在工程师的指挥下，为最终消费者生产物品和服务，服从技术效率的法则。两者是分不开的，可是，它们给我们两种不同的归结为不同的社会哲学和政府概念的社会概念。一种是参加者的不断变动的资产和负债，另一种是国家财富的创造中不断变动的入量对出量的比率。一种是有关可以转移的权利和自由的所有权经济学；另一种是有关入量和出量的工程经济学。一种是不仅分派份额，而且，更重要的

是，使那机构继续周转进行的计划。另一种是结果造成若干出产品，分给各有关方面。

老派物质的和快乐主义的学说的困难，在于它们正当公开拒绝业主的经济学的时候，却不能不私下引进所有权的经济学。它们甚至曾把财富解释为物资和物资的所有权。可是，它们的概念是静态的，没有通过交易来改变所有权那种活动的方面。适当的研究方法是首先区别经济学的两种要素，确定各自应得的地位，然后在一种集体活动的概念里把它们合在一起，这种概念，根据习惯来说，似乎运行中的机构的观念可以满足它的要求。

这一点的主要关系不在于采取新的概念，而在于打破旧概念的双重意义。这样，商品和财富从前具有所有权的财产权意义和技术的物质东西的意义；“成本”这个名词具有所有权的支出的意义和技术的入量的意义，价值这个名词具有所有权的收入的意义和技术的出量的意义。

过去几十年间在经济学说的改造中，往往只需要在基本概念上作很轻微的变动，就可以从前一时代的静态的物质的和快乐主义的概念转变到二十世纪的制度观点的活动的概念。费特在1907年从奥国学派的效用概念改变到意志观点的选择的概念，虽然表面上这是一种很轻微的变动，因为效用总含有快乐和快乐的选择的双重意义，但这一变动却使他能采取活动的概念，从而完全从庞·巴维克的快乐经济改变到现代以活动为研究对象的制度主义，尽管他硬说自己坚持着他的心理学。他实在是采取了活动的心理学，这也是以活动为出发点的无形财产的概念。[32] 美国主要的数理经济学家费希尔也是这样。他在1907年，根据历史的传统，把财富解释为人类所有的物质的东西[33]。这种定义，一经改变到活动的概念，结果产生了财富的矛盾的意义，既作为增加出产，又作为限制出产。

我们已经说过这种矛盾的意义关键在于未能区别财产的制度和生产的技术。如果把制度经济学和工程经济学区别清楚，就不会有这种使人迷惑的问题。两种都是以活动为对象的经济学。制度经济学是人

与人的关系中交易的活动，可是，工程经济学是人与自然的关系中增加出产的活动。国家的全部人力是它的全部活动的入量，全部对自然力的控制是从活动中产生的全部出量。可是，制度方面的表现是为了分配 和预测 那出量而做的活动，这种活动决定机构本身将继续运行或停止。

因此，社会的制度的组织是个人和机构的不断变动的资产和负债，它们本身又是未来的经济诱因，引起工作、等待和冒险。买卖、限额、管理和预测的制度，扩大、限制或停止入量和出量，或者把入量和出量转移到不同的方向，或远近不同的各种未来时间。生产以前的买卖、限额和管理的交易的组织，决定利益和负担的分配，并且供给诱因，使社会机构继续运行或不运行。可是，社会的工程的组织是物理、生物和心理科学的进展，它使人类能支配自然，这种支配自然的能力是否用来取得幸福或毁灭，将决定于全世界种种制度的集体行动。两者是很不相同的，如果财产的意义仅仅是不活动的有形体的财产。因此，我们用物资的出量 和劳动的入量 替代"物资"这个名词 [34]；用预期的物质出量 和货币收入 的无形财产替代有形体的和无形体的财产。

（8）商品市场和债务市场——二十年前在费特的《价格的定义》那篇重要论文里 [35]，哈德利是一百十七个经济学家中唯一的一个把价格解释为一种"权利"的价格。根据费特的引文，哈德利说，"价格，从最广泛的意义来说，是一种东西的数量，用来换取另一种东西。价格，从商业的意义来说，可以解释为对一种东西或服务的权利 所交换的货币的数量。" [36]

费特所研究的只是物质的和快乐主义的经济学家，不是像哈德利那种制度经济学家，他并且是在找寻一种他们可以同意的价格的定义，不管他们的主观的或客观的价值学说或者货币的和非货币的学说。他所得到的定义是："价格是在换取一种物品时付出或收进的另一种物品的数量。"

可是，显然麦克劳德的价格的定义和哈德利的相同。价格是换取所有权权利所付的代价。它同样适用于商品市场和债务市场。

在商品市场上我递给你一本书，你就递给我一块钱。那是一种两重的肉体上的行为，它的意义和动物在相互帮助时的行动没有什么不同。可是，在人类社会里，如果那本书不归我所有，我就不能合法地把它交给你，收取代价。而且，即使在我可以合法地交给你的时候，我也不能使你成为那本书的所有人，使所有的来人不得干涉，除非法律认为我的肉体上的行为中含有另一种行为——一种心理上的"意志的行为"——我有意要使你成为所有人，以及另一种心理的行为——你有意要成为所有人。然后法律执行，或者人们预期法律会执行，那种两重的意志的行为。经济科学的对象是那种两重的肉体行为呢，还是那种两重的心理行为呢？显然，肉体的行为是技术的，由体力劳动的工人在所有人的指挥下实行。可是，心理的行为是所有权性的，实际上通过法律的作用，转移所有权。

再说，我交给你那本书，你收受保存，可是不交给我那一块钱。法律现在认为那本书的转移含有同样的、两个意志合一的同样的心理行为——我有意使你成为那本书的所有人，你也有意取得所有权。可是，法律也认为同一物质的转移中含有另一种物质的转移——这一次是一种预期的 物质的转移，把那一块钱从你手里转移到我手里，以及我的预期的收取那一块钱，有意使它归我所有。经济学家们将怎样处理这一对两重的物质的行为呢？它们是同样的物质的转移，和前例中所举的一样，可是发生了一种时间的间隔。

经济学家们在失望中认为没法处理，麦克劳德说，结果落得极端的混乱。[37]

混乱的原因是由于有两种市场，"商品"市场和"债务"市场，以及"货币"这个名词把商品的物质的意义带进了债务市场，然后由于类比，债务市场也成为一种"商品"市场。但是铸造的 货币，我们已经说过并且将要看到。不是一种商品。它是一种偿付债务的制度[38]。麦克劳德本人，因为他的信用的双重意义，未曾有效地区别商品市场和

债务市场。在这个问题上，他信从了一般流行的那种物质主义的错觉：银行家说他可以借给顾客的“货币的供给”增多了，其实他们收进的只是顾客或其他银行家欠他的债务。顾客和投机者问“货币价值”若干，其实他们的意思是，债务价值若干？

麦克劳德和其他的人也许可以避免了这种物质主义的固执的观念，假如他们不讲比喻的“货币市场”，而代以真实情况，债务市场。甚至“商品市场”，诚如麦克劳德说得很对，也不是交换商品的市场，而是交换商品的所有权 的市场。“货币市场”，也如麦克劳德所说，不是交换货币的市场，而是交换债务的市场。

价格，无论在什么时候，都是一种因为“报答”某种形式的合法控制权的转移而付给的代价。它是对服务的“报酬”，或是立刻的报酬或是延迟的报酬。这是权利和义务的让与的制度的意义，不是物质的交换的意义。

假如，麦克劳德有效地贯彻他把债务作为“可卖的商品”这一点线索，不使债务的所有权和商品的所有权变成一样，而一贯地区别债务市场和商品市场，他就会正确地说明现代企业，避免了双重计算。那就干脆有两种市场，而不是在一种市场上作双重的计算。

证券交易所和货币市场是“债务市场”的两个车轮：大车轮，股票和债券，看到未来的若干年；小车轮，银行贷款和存款，看到未来的若干小时和若干日。虽然股票在法律上不像债券那样是债务，可是在经济上和法律上它们在逐渐成为债务，因此似乎符合麦克劳德的“可卖的债务”那种说法。股票是企业对股票持有人的“负债”，甚至股利也渐渐地被看作对股票持有人的习惯和债务。连法律上也承认这一点，例如在依法管理的公用事业中，人们用股票和债券的总价值以及现行的利息和利润率来计算公众（作为预期的债务人）必须交付的代价，以便债券持有人可以得到利息，股票持有人可以得到股利。“公众”是债务人，股票持有人以及债券持有人是债权人。在特殊情况下，对股票持有人付给股利，正逐渐成为公司组织的一种法律上的责任，差不多和依法必须对债券持有人付给利息一样。债券持有人只是优先债权人，股票持有人是延迟的债权人。人们又采用了中间阶层，例如各种

各样的“优先股”，它们的地位在作为债权人的债券持有人和作为准债权人的普通股票持有人之间。

即使在没有法律规定必须对普通股付给股利的地方，也发生了一种属于投资者商誉的性质的经济制裁。在美国资本主义经常的通货膨胀时期内，董事会不承认有什么必须发给股利和维持股票市场价值的道德的或经济的（更不用说法律的）义务。可是，随着千百万分散的投资者的产生，以及由于全部所有权的经营管理集中在极少数人的手里[39]，出现了公司组织的金融资本时代，因为经济上有必要维持投资者的商誉，那些代表公司的董事会不得不采取一种付给惯例的股利的政策。显然还需要一种法律上的责任——这种责任已经在所谓“证券买卖取缔法”中开始，这一法令的目的是保障股票和债券投资者的利益。

因此，证券交易所是把长期债务按照法律和经济制裁分别等级的市场，从最受法律保障的债券，经过保障较差的优先股和许多种单纯的“权利”，直到法律上保障最差但是主要靠经济制裁的道德债务，历史上称为普通股份。

在这有限的范围之内，麦克劳德的预言对几种特殊的情况是对的，可是并不一般的都正确，他把一切 财产权利说成“债务”或“债权”，把经济学变成一套债权人—债务人的关系。只有在要求发给股利的经济的和道德的制裁变成由法庭执行的法律制裁时，财产权利才能变成这种关系。可是，这不可能实现。资本主义制度既需要股票那种无形财产，其价值决定于利润的多寡，也需要债务那种无形体财产。[40]

可是，并不是说因此债务就应该称为商品。假如真把它们称为商品，我们就只能说麦克劳德是在作比喻，而不是讲科学。他把债务和购买力混淆起来。前者是无形体的财产，后者是无形的财产。

商品市场上的情况和债务市场上的情况相同。它们都是一种为了取得未来的货币收入的市场，这种未来的收入麦克劳德称为“信用”。换取物质货币的不是物质的东西——而是未来货币收入的所有权，这

是从现在商品的所有权里产生出来的，那商品被卖出去换取对未来货币收入的主权。麦克劳德认为每一种预期是一种信用，商品信用被卖出去换取货币信用。可是，它们不相同，因为一个是债务，一个是购买力。然而两者都是未来货币收入的预期。

这正确地说明资本主义。企业家买进商品时，不是买进物质的东西——他买进一笔未来货币收入的预期，这笔收入将由卖出那商品来取得。[41] 银行家买进企业家的债务时，他买进一笔未来货币收入的预期，这笔收入将在债务人卖出商品、偿付债务时取得。按照麦克劳德的说法，他们都是买进一种信用。

因此，一个商品市场和一个债务市场在一起发生作用。这里的两种机能是出产品的所有权和短期债务的所有权。在商品市场上，人们造成短期债务，立刻在债务市场上卖出，交换银行的即期债务或存款。商业债务创造出来是为了出卖，并且是因为能卖给银行才创造的。那么，商品和债务的唯一区别在于被占有的和为了换取银行即期债务而出卖的对象。就债务来说，那对象是债务市场上债务人将偿付的未来货币收入的未来合法控制权。就商品来说，那对象是准备出卖换取未来货币的物质东西的未来合法控制权。商品和债务市场都预期货币收入。两者都是对一种未来货币收入的权利，其中一种是信用——无形体的财产；另一种是未来的利润——无形的财产。

两者的区别是两种价格的区别。一种是债务市场上短期货币使用的价格。另一种是商品市场上购取所有权所付的交换价格。这种分别麦克劳德弄不清楚，以致混淆了利息和利润。我们将根据他认为贴现和利润相同这一点，进行研究。

（9）贴现和利润。

a.两种价格

“债务的单位，”麦克劳德说，“是要求对方一年后偿付一百镑的权利。用来购买这债务单位的货币的数目是它的价值；当然，购买固定的债务单位所付的价格越小，货币的价值就越大。

可是，在‘债务的商业’中，通常不用购买债务的价格来估计货币的价值。因为货币自然要产生一种利润，购买定期一年的债务所付的价格，显然必须少于债务本身。价格和债额的差数是买进债务所得的利润。这种差数，或利润，叫做贴现。很明显的，随着债务的价格的减少或增加，贴现或利润就增加或减少。在债务的商业中，通常总是用贴现或货币产生的利润来估计货币的价值。因此，在债务的商业中——货币的价值 和贴现 成正比例 。这个定理包括商业的两个部门——货币的价值 和价格 成反比例，和贴现 成正比例 。……在商品的商业中，货币的价值是指它能购买的商品的数量 ；在债务的商业中，它是指买进债务所得到的利润或贴现。……利率或贴现率是在一定的时期内，例如一年内，所得的利润 的数额 。” [42]

这两种价格，我们区别为短期价格或贴现，但不是利润；和交换价值，或购买力。

b.两种制造品

“一个银行家，”麦克劳德说，“最初决不用现金买进票据。他买进票据（一种未到期的债务），给予他的顾客一笔信用，按照债务的数目，扣去贴息，贷入他的账户：这是那顾客的一种行动的权利，他可以随时要求付款。就是说，他买进一种行动的权利，可以在一个未来时间得到偿付，由于创造或发出一种行动的权利——来取即付的权利。” [43]

麦克劳德认为，因此银行家“不是需要贷出的人和需要借入的人之间的居间者。事实是，银行家是一种商人，他的业务是买进货币和债务，通过创造其他的债务”。

因此，银行家的利润不在于“他借入货币所付的利息和他贷出货币所取的利息之间的差额。事实是，银行家的利润完全在于他由于超过现金准备额创造和发出信用所能获得的利润。一个发出信用只交换货币的银行，从来没有利润而且不可能获得利润。只有在创造和发出信用交换定期偿付的债务时，银行才开始获

利。……银行和银行家的主要的和显著的特征是创造 和发出来取即付的信用： 这种信用，人们准备它在市面流通，起着货币的一切作用。因此，银行不是一种为了借入 和贷出 货币的机关，而是一种制造信用 的工厂。” [44]

c.商品价格和短期价格 ——未来的债务偿付的这种贴现的价值，是买进债务所付的价格；可是，贴息本身是对方为了使用银行的货币而付给银行的短期价格。银行家“从无中制造”他自己的即期债务或存款——一种“过期”的债务——作为货币使用；他用这种债务买进顾客的定期债务，索取一种短期价格，作为使用他自己的过期债务的代价。定期债务的价值愈到后来愈增加，由于短期价格的数目愈接近到期愈减少。这种价值上的增加是麦克劳德的“利润”。

“一个买卖人，”他说，“以较低的价格向一个人买进货品，以较高的价格卖给另一个人，从而获得利润。同样地，一个银行家以较低的价格向一个人买进一笔商业债务——就是，向他自己的顾客——以较高的价格卖给另一个人——就是，卖给票据承兑人，或债务人。这样，银行家买进的债务，从他买进的那天起，价值越过越增加，直到还完为止。因此它产生一种利润，并且因此是流动资本，和任何买卖人的店里的普通货品一样。” [45]

当然，在这里不能区别由于债务接近到期的价值上的增加，和由于贱买贵卖的价值上的增加。后者是利润，从两件 交易中得来；前者是贴息，产生于一件 交易。就两件 交易来说，价格 这个名词的意思是买 价和卖 价。就一件 交易来说，价格 这个名词的意思是同一交易的开始和结束之间的贴现率。这种贴现，我们为了显出两者的不同，称为“短期价格”。

麦克劳德对利润和贴现的混淆之所以可能发生，是由于债务的可以转让。债务是从债权人——银行的顾客——手里买来的，到期时似乎是卖给那顾客的债务人——承兑人。表面上由银行家谈判了两件交易；实际上只有一件。

这种错误见解的关键在于以前提起的那种谬论，所谓信用或债权现在 就存在，可是，债务要等到偿付的义务到期时才存在。其实两者同时产生，银行家所买进的是债务人到期偿付的未来义务 。银行家不再谈判，这一次不须和债务人谈判偿付。他只是主张他的权利。

这种情况使我们必须把我们对于买卖的交易的概念弄得更明确，区别"交易的结束"和"谈判的结束"。谈判在交易达成协议、所有权转移的那一刻就结束。可是，那交易本身，直到以后履行和偿付都完成的时候，才算结束。

在现金交易中谈判和交易同时结束。在商品方面，不仅对商品的主权转移，而且商品也交到。在货币方面，不仅在结束谈判时主权转移，而且货币也交付。

这样，交易造成两种债务：履行的义务和偿付的义务。如果两者都立即实行，谈判和交易就同时结束。可是，必须到两种义务 都完成，交易 才结束。如果中间相隔一段时期，不到两种义务中的最后一种完成，交易不算结束。如果那是偿付的义务，不到债务人偿付以后，交易不算结束。如果那是履行的义务，不到服务完成或者物资交到和验收以后，交易不算结束。

因此，就土地或劳动偿债的长期债务来说，一件交易可以延长若干年，可是，就货币市场上的短期债务来说，一件交易只延长几天。因此，交易确实是一种创造的过程。它不是创造商品，而是创造一种经济量和经济状态；必须到履行和偿付的债务解除，交易结束时，经济状态才从负债改变到自由。

因此，麦克劳德的表面上的第二次谈判，把债务卖给债务人换取债务人的现金，并不是一种谈判——而是法律上义务的履行，它解除债务，从而结束交易。银行家仅仅是"收取"应得的东西，为了证明偿付的完成，而把债务人的债务的所有权还给债务人。

麦克劳德未能注意到一件交易的开始和结束之间的这种间隔时期，所以可能认为贴现和利润是相同的。贴现是一种"短期价格"，为了

预期的等待 的服务，在一件 交易的开始和结束的间隔时期中等待；可是利润（或损失）是以一种价格买进和另一种价格卖出的两件 交易之间的差额 。

可是，利润（或损失）也能从买进和卖出债务 的两件交易之间产生，跟买进和卖出商品 的两件交易一样。商业银行以百分之六的贴现零星收进顾客的票据，然后以百分之四的重贴现趸批地卖出，获得一种利润。这里真实有两个 市场和两次 谈判，一个零售市场和一个批发市场，因此有两件 交易。那商业银行在零售市场上以百分之六卖出他在批发市场上以百分之四买进的东西。[46]

麦克劳德著述的时候商品经济学家还没有区别利息和利润。这种区别，我们已经注意到，被隐蔽在"时间之流"的双重意义里。利润是在时间之流中不同的点上进行买和卖的时候获得，而利息是在一段时期或"时间的经过"中挣得，在这时间的两点以内发生无报酬的等待。

当然，麦克劳德对利息和贴现作了通常的区别。它们意味着同样的东西，可是所不同的是关于两种计算的日期，把同一越过越增多的利息算作越过越减少的贴现。预付本金全数，并且等待到年底，那种"利润"是利息。在预付的时候就扣下利润，那种"利润"是贴息。[47]

可是，从数学观点来说，贴现和利息确实不过是计算同一利率的两种方法，然而却有一点区别，产生于贴现和重贴现的办法，这种区别麦克劳德本人也注意到。为了使用银行家的货币而给他的代价如果是预付的，预先扣下利息，那就比较更接近麦克劳德的商品的代价的观念。银行家对于他的 信用的使用收取一种价格，而付出一种较低的价格给那重贴现的银行，为了使用它的 信用。

严格地说，它不是一种"价格"——而是一种比率 ，经过未来的一段时期。未来的增值，或者"地租"，或者为了货币的使用而预期的利息，被折合为一种现在的"资本化"的价格，就是贴息的数目。我们可以区别商品价格和短期价格，从而保存麦克劳德的分别。商品价格是换取商品或证券的交换价格。短期价格，或贴息，是先扣利息，为了货币的使用而预付的价格。

如麦克劳德所说，它们相反地变动，并且运用的范围比较广泛。例如，债券的价格和购买债券所用的货币上的利息成反比例，可是债券的收益和金融市场上货币的长期价格成正比例。货币的短期价格也是这样。短期商业票据的价格和贴现率成反比例地变动，可是，贴现率是银行对购买票据需用的货币所取的短期价格。

因此，债务或证券的价格是和商品的价格一样。它是为了换取债务而付给的货币。可是，贴息是为了使用 他买进的货币或信用而收取的价格。两者相反地变动。这种短期价格的意义使得麦克劳德能发现怎样由英格兰银行适当地运用贴现率，控制黄金的输出和输入。

d.英格兰银 行——安哲耳曾说"麦克劳德是……第一个人在文章里看到贴现率是外汇率的主要 决定因素之一，可以巧妙地加以运用，纠正外汇的情况。关于这方面的见解，人们通常归功于戈申，其实他在六年后才发表他所研究的问题。" [48]

戈申的著作写在英格兰银行已经实行麦克劳德的理论以后，他"不是故意地想要做什么新奇的事情"。可是，麦克劳德曾经说过，现金外流的主要原因是三重的，"国家的负债，纸币贬值，任何两国之间贴现率的差额 超过输送金银的费用。"麦克劳德也"十分接近"于"根据银行准备金和贴现率的变化来解释货币和价格的短期关系"，这种解说后来由西季威克于1883年给予"完全的和明确的形式"，并且由马歇尔于1888年予以更完备的补充。 [49]

麦克劳德形成他的运用贴现率并从而调节黄金外流和国内物价水平的理论，是通过他的"债务的制造"和英格兰银行的国家利益（不是为了私人利润）的理论。私人利润可以由债务的"制造"来获得；可是，当私人利润引起黄金外流时，英格兰银行的国家责任就必须抵抗或消除这种利润。

首先麦克劳德必须澄清那些认为钞票和银行存款不同的混乱的观念。1844年的银行条例就是由于这种观念的混淆而产生的，这一条例把英格兰银行分为两部分，专管钞票的"发行部"和专管存款的"业务部"。在发行部里，按条例的规定，钞票的发行（超过法定的一种原始

发行额以外的发行）必须由顾客存入等额的黄金作为保证，方能办理。钞票已经被认为是一种有关公众的重要问题，可是银行存款在条例里被认为是银行和顾客之间的一种完全私人的甚至秘密的事件，政府不应该干涉。

可是，麦克劳德认为，从法律上和经济上来说，钞票和银行存款属于完全相同的性质。在法律上，它们都是一种即期债务，由银行创造出来作为货币使用。银行存款和钞票同样是一种货币的"发行"，因为它们都是一种债务的"制造"，这种债务都是即期的，来取时即用黄金支付。在经济上，它们的影响完全相同，因为同是为了随时提出黄金，以供输出。

存款，麦克劳德说"不过是伪装的钞票。它们只是一种庞大的信用的上层建筑，建立在一个比较小的金银的基础上：完全和钞票的发行一样。……这种表面上的存款，不是若干现金，而是信用，或者行动的权利，由银行创造出来作为他们用来买进现金和票据的价格，这些现金和票据列在另一面作为资产。银行存款的突然增加，实际上不过是一种信用的膨胀，和钞票的突然增加完全相同。……因此，这种存款的减少不是现金存款的减少，而是信用的收缩"。[50]

1844年银行条例的结果证明了麦克劳德预先所说的话不错。按照条例的规定，如果黄金从发行部提出，输出国外，银行就按提出的数目减少它的钞票。这样做的理论是，这钞票的减少会引起国内商品价格的低减，使输出商品比较输出金银更为有利，因而制止黄金的外流[51]。可是，银行条例在业务部留下了一个"漏洞"。人们可以从业务部提取黄金来输出，只需开出支票要求付予黄金，就可以办到；虽然黄金在流出国外，钞票的发行额并不会减少[52]。他说，"实际上那只船有两个漏洞。条例的制定者只能看出一个；他们只防备了一个：结果非常惊诧地发现那只船由于另一个漏洞在很快地下沉，这个漏洞他们忘却了"。[53]在1847年的危机中银行条例不得不"暂时停止"，以便准许英格兰银行发行钞票超过从发行部提往业务部的黄金的数额，借此解救企业家和其他银行家的困难，使他们免于"整个毁灭"[54]。

按照麦克劳德的看法，困难在于那流行的理论，所谓“黄金只输送出去偿付由于销售货物而产生的差额，因此当这种偿付完成的时候就一定会自动地停止。可是，这是一种极端错误的见解”。

> “……如果伦敦的贴现率是百分之三而巴黎的贴现率是百分之六，这种情况的简单的意义是黄金可以在伦敦按百分之三买进而在巴黎按百分之六卖出。可是两地输送的费用不超过百分之二分之一，结果，这一番买卖可以有百分之二又四分之一或百分之二又二分之一的利润可得。……当贴现率相差很大的时候……在伦敦的人开出由他们的巴黎代理人付款的汇票，专门为了在伦敦卖出换取现金，然后他们把现金汇往巴黎，在巴黎再以百分之六卖出。很明显，只要贴现率上的差额存在，这种外流就不会停止。再则，巴黎的商人立刻把他们的票据寄到伦敦去贴现，并且当然把现金汇给他们。……阻止这种外流的唯一方法是使两地的贴现率相等。”[55]

他陈述了这一般的原则，从此以后人们一直采用：“当任何两地的贴现率的差额超过两地间输送金银的费用时，金银就会从贴现率较低的地方流往贴现率较高的地方。”[56]

> 关于这一原则，他说，“不管这种原则在商人中多么熟悉，我们发现它从来还没有被人载入任何商业的书籍，并且肯定从来没有在通货的讨论中被显著地提出来，作为逆势汇兑的一种原因，和国家的负债或者纸币的情况完全无关。”

那么，当黄金外流时这种贴现率应该怎样提高，黄金内流时，贴现率怎样降低呢？能把它留给银行家的私人竞争去解决，听任他们各自和顾客订立私人合同，追求自己的利润吗？英格兰银行的董事们曾提出争辩，认为贴现率是他们本身和业务顾客之间的私事，各人为了自己的利益在追求利润。可是，麦克劳德指出，竞争使银行家的数目“增加得太多”，以致在贴现率应该提高防止黄金输出时，降低了贴现率[57]。再说，“商人的利益总是尽可能取得便宜的供应。”[58]英格兰银行，由于习惯的发展，已经成为各地银行的黄金准备的仓库，因

此在黄金流向国外时，它的贴现政策必须控制其他银行的政策。因此，他说，英格兰银行的董事有责任在紧要关头预先采取行动，不仅要不顾他们自己的眼前利益，而且要不顾广大商业界和其他银行的眼前利益，才可能保全国家的黄金准备，不让它受到损失。英格兰银行的私利必须服从它对公众的责任。麦克劳德说，“英格兰银行负有不可避免的责任，应该经常注意邻近国家的贴现率，跟着这些变动采取措施，以便防止从本国输出金银可以获利。”[59]

在以后1857年的不景气期内，英格兰银行董事第一次根据麦克劳德以前主张的这种公共责任的原则采取行动，及早提高贴现率，阻止黄金的外流。约翰·穆勒后来能够说，英格兰银行在1847年以前一切行动所根据的原则是，他们除了自己作为一个银行的利益以外没有任何问题需要考虑，在1844年的条例里起草人皮尔爵士曾使英格兰银行确信“他们作为银行家在经营存款上的一切行动和公众无关，只是他们自己的事”；可是自从1847年以后，他们已经认识到

> “英格兰银行这样的一个机构不同于其他的银行，不能像其他银行那样，可以认为它们的个别的交易不会一般的影响商业世界，以及它们只需考虑自己的地位。英格兰银行的交易必然影响全国的交易，该行必须采取一个银行所能采取的一切措施，防止或减轻商业危机。英格兰银行的地位既然是这样，1847年以后，该行对这一点的认识比较从前也清楚得多，他们在行动上已经不像从前那样只顾银行本身的安全，而不考虑任何其他问题。”[60]

因此，英格兰银行是现代资本主义下私人企业家的第一次重大的协力一致的行动，不通过立法，就承认他们对公众的责任——这种责任是由于全国的福利已经依赖他们，由于他们采取了协力一致的行动，作为一个发行和贴现的中央银行，完全和政府的行为分开，政府明白地让他们自己决定怎样追求自己的利益。实际上，经过舆论的重大压力，英格兰银行的当局才愿意接受像麦克劳德这种经济学家的学说，可是麦克劳德本人在后来一次再版的他的有关银行的著作里竟然能说，“制定1844年银行条例的必要，对英格兰银行的董事是一种很

丢脸的事。那是宣告他们不能做好他们自己的工作。可是，既然现在他们已经证明他们完全能够做好，那条例也就不必要了。”[61]

中央银行在稳定物价以及制止黄金的流入和流出方面的进一步的责任，麦克劳德没有说明，直到威克塞尔在1898年才试图予以详细的解释。[62]

（10）从心理经济学到制度经济学——交易的公式可以用心理学的说法来陈述，是很有意义的。生产者卖出一千单位的钢效用，价格是每单位边际效用二十，或者总效用或价值二万单位减去未来性（远期）折扣或贴水 二百单位，产生现在的效用一万九千八百单位。要把它变成制度经济学，只需采用财产的权利；法定的计量单位；债务的创造、流通性和解除；集体行动对交货和偿付两种义务的执行，这集体行动是国家，或者商务委员会，或者商会或类似的团体，它建立一种从事于司法判决或商事仲裁的组织。然后，那公式就变成这样——一千吨使用价值，钢；边际效用每吨二十美元，或价格；未来总效用或未来价值，二万美元；未来性折扣，二百美元；现在的总效用或价值，一万九千八百美元。

我们研究从哲逢斯到费特那些心理经济学家，看出他们逐渐把他们的心理学发展到差不多这种最后的一致性，现在他们尽可以自称制度经济学家，和称为心理经济学家同样的适合。费特在他的《垄断的伪装》里，从心理的经济学过渡到制度的经济学。

未来性的折扣在不同的经济学家的著作里，表现得不同。庞·巴维克的“贴水”是加上去的 ，在未来加上较多的劳动，以便增加未来的出产品。可是，费特的折扣是减掉 的，减少现在的劳动的数量，使未来的出产品不增加。庞·巴维克把前者说成“增加迂回过程”，虽然，他主要地讨论贴水 ，从这一点可以推论，同样的现在和将来的关系也能由减少 “迂回过程”来实现。他所谓“增加迂回过程”有时候使人误解，因为现代发明的趋势是减少 或缩短那迂回过程，从而减少生产一种效率较大的机器所需的劳动量。可是，我们的推断是根据他显然忽视了这一事实。如果不用劳动成本较低而效率较高的新机器来替代劳动成本

相同和效率相同的老机器，我们关于庞·巴维克的迂回过程的推断是正确的。

例如，这种心理的估价无疑的是农民会有的情况，只要他用他的劳动生产一种未来的使用价值供他自己和家庭使用，而不出卖 。它也适用于鲁滨孙和消费经济学的范围，在那里没有一件东西是为了出卖而生产的。那农民由于经验了经济学家的"效用递减"原则，知道如果他生产得太多，他的供自家使用的产品的价值将降低很多。他也知道，如果生产的东西超过他一家将来需用的数量，现在 工作太多就是无用的牺牲；如果他现在不充分工作，生产出自己家里将来需要的数量，家庭的需要将受到牺牲。

因此，由庞·巴维克发展完善的这种心理经济学，是普遍存在的。它存在于人类的本性中。它在生产不是为了出卖的一切经济学里肯定有相当的地位。因此，它虽然普遍存在，却不适合于买卖世界。它只讨论劳动、物资和预期，公然地丢开私有财产、有关那些未来产品所有权的权利和义务，以及既转移具体物资的应有权又创造可转让的债务的交易（这种债务的所有权也被转让）。

这种对所有权完全不管，其根本原因在于从个人 心理出发，这里没有社会的利益冲突，而不是从谈判和交易的社会心理出发，这种心理起源于冲突。社会心理不仅需要可以实行的权利和义务；也需要客观的计量单位，以便所有的当事人可以知道期待于未来的是什么，以便负责判决的机关可以根据数量来作出决定。

在通俗的和经济的语言中往往是这样，一种量的计数单位 被用来替代所量度的量。我们说重量或者温度表上寒热的度数，可是这些是看不见的物质力量的计量单位，这些力量在我们面前从量地起着作用。经济量也是这样。它不是一种物质东西的量，而是一种"力"的量。它是一种强有力的看不见的社会力量，预期将在看不见的未来发生作用，个人在现在的交易中对它们的计量标准是货币价值。因此，虽然麦克劳德的"经济量"的概念似乎是空幻的或想象的，其实不是，因为那是看不见的未来时期中的看不见的社会压力，表现为现在的交易中一种货币的计量。

人们采用了这种用货币表示的计量制度以后，经济量就成为现代资本的意义。货币价值 是一种看不见的经济量——资本——的尺度。人们于是区别“货币市场”和“资本市场”、“现货”和“期货”等等，在这里现在的现金或银行存款构成“货币市场”，债券和股票（未到期的债务）或者未卖掉的销货，构成资本市场。

这些经济量——现代“资本”——的所有权由交易加以转移。它们转运到世界各地，就是银行家和商人账册上的贷方和借方，由电报、电话或邮信加入或抵消。纽约的联邦准备银行对于纽约货币市场上进出的“货币”编有经常的报表。可是，这种报表不过是货币市场上贷方和借方的记录。近年来准备银行才发表“分别保管”的黄金这一个项目，这种黄金实物 是在银行里，但所有人在其他国家，因此作为不在 美国国内。经济量是所有权，不是物资。

这种现代的资本的意义，作为一种以货币为尺度的经济量，既非常有力又非常敏感。资本完全具有一种法律的基础，如果那基础被推翻，资本可能整个地消失。资本的数值反映世界经济上的一切变动或对变动的忧虑。可是，这种经济量比政府的势力更大。它使劳动就业或失业。它偿付债务和捐税。它制造战争。

可是资本，一种存在于未来的经济量，是很敏感的。我们上文举例中的远期折扣二百美元可以再加上一种由于危险性的冒险折扣。这种冒险折扣若是高到百分之一百，资本的现在价值就完全消失，并且在那种危险程度达到以前产业早就停顿。可是，在繁荣时期，冒险折扣较小，并且可以用两种方法来抵消它：提高卖价，或者提高利率或贴现率。

如果不能提高价格，把危险转移给买方，就可以由卖方负担，接受一种比较高的贴现率。如果完全没有危险，利率也许降低到百分之三或更少；如果在我们的前例中利率是百分之三，现在的价值就是一万九千九百美元，而不是一万九千八百美元。我们可以假设通常的冒险折扣一并包含在我们的例证中的百分之六利率里，因此钢的现在价值，包括利息和冒险折扣在内，是上面所说的一万九千八百美元。

在这里必须注意从“交换”这个名词的旧意义传留下来的一种含糊的意思。古典派学说假设双方从交换中得到。各人把对他自己价值较小的东西转移给对方，而从对方收进对他自己价值较大的东西。从个人的观点来说，这当然是真实的。他总是在现有各种对象中选择较好的或“比较不坏的”一种。他总是 得利，不管所放弃的或避免的另一种对象是多么繁重。可是，这种说法混淆了个人的心理和客观的经济量[63]。在一件交易中卖出的经济量和买进的经济量完全一样，实际上是同一件东西。一种经济量，例如一匹马——或者说得更恰当一点，预期的一匹马的有用的服务——的所有权被转移，换取现金或银行存款，例如一百美元。一方对马比对货币看得重或者另一方对货币比对马看得重，这是一个主观的或个人的问题。它不是客观的和可以测量的在交易中发生的情况，在交易中总有一种明确的经济量的所有权被转移，虽然有关的各个人对它重视的程度也许彼此不同。

债权和债务的相等也是这样。主观地以及从个人来说，双方对它们的评价可能大大的不同，债权人和债务人各人根据自己的目的。可是，客观地来说，债权，例如一万九千八百美元，和债务一万九千八百美元是完全相同的经济量。双方相等地增长，趋向到期，可是在任何一点时间上它们是同一的经济量。

我们以前说过的关于“自由”和“暴露”的相等，也有同样的情况。主观地，当工人辞工不干的时候，雇主也许觉得他所受的损失超过工人所得的利益。或者，那工人也许认为辞工不干，他自己的利益超过雇主的损失。或者，那工人也许认为他辞工不干比继续工作利益较大，而雇主也许认为他开除那工人比留用那工人利益较大。

可是，客观地，当工人辞工或者雇主开除他的时候，雇主损失一种未来的经济量，就是预期的那工人一天的工作——和那工人现在取得并且可以在别处利用的经济量完全相同。两方之中的一方也许比对方更知道怎样较好地利用那预期的一天工作，可是这是一种个人问题，客观地并不改变那对于双方都是相同的经济量。既然普通的工人可以任意辞工，那“经济量”就由于冒险而减小。可是，就“合同工”或者演员、棒球球员等的专业合同来说，冒险折扣却大大地降低。

或者，拿“商誉”或商标的意义来说——另一种自由和暴露的关系，这种关系我们区别为无形的财产，现代资本主义的最大资产之一。虽然“商誉”的未来的收入也许是很空洞的，但在交易中它的所有权作为一种现在的经济量可以转移，按照一种金钱的估价，其中包含预期的销售、价格、利息和高度的冒险以及因此而产生的一种很高的冒险折扣率。一方也许比另一方认为它价值较大，可是客观地，它是同一经济量，是资本的现代意义——作为资产。

甚至运行中的机构的意义是一种类似的经济量，它的现在的价值也许是它的股票和债券的不断变动的价值，代表一种金钱的净收入的预期。

法庭或仲裁人所考虑的是一种同一的经济量的所有权的转移——不是个人认为他们获得或损失的个人利益或亏耗，快乐或痛苦。后者相当于心理的价值的意义，可是，我们只把它们当作谈判心理中“商谈的要点”，交易成功，它就不存在。[64]

经济学家往往用“物品”这个名词包括物质的东西、债务、股票、债券、企业的商誉、运行中的机构这些不同的概念，在这种地方我们按照麦克劳德的说法，用“经济量”这个名词，这些量值大小不同的经济量，人们买进、卖出或保持着供未来使用。这种分析类似克拉克在区别“资本”和“资本物品”时显然想要构成的分析[65]。他的“资本”是一种“价值的基金”；他的“资本物品”是具体的物资。在这里“生产资料”和“消费资料”这些名词是方便的名词，将加以使用，因为它们显然只限于生产和消费物质资料的技术范围以内。可是，如果把“物品”这个名词的意思扩充到包括股票、债券、银行存款、信用、债务或其他形式的有形体、无形体和无形财产，那就是（像麦克劳德对斯密和约翰·穆勒的批评）[66]混淆了生产和消费与债权和债务。为了保持这种分别，我们把物质的东西称为古典经济学家的技术的资本，可是所有权是现代的资本的意义。所有权是克拉克的“价值的基金”，麦克劳德的“经济量”，以及公司财政中的资产和负债。[67]

（11）债务市场的分开：a.货币和资本——亨利·西季威克在1883年[68]是第一个经济学家利用麦克劳德对所有权和物资的区别，可是他纠正了麦克劳德，指出麦克劳德认为相同的财富和资本两者的不同。西季威克的财富是“社会效用”，是劳动的结果；可是，资本是私有的财富的所有权，财富是财富；资本是资产。区别的关键在于利息的意义。

“利息，”西季威克说，“是产物的一部分，用利息的名义归于资本的所有人；所谓‘资本’的意思是指被使用的财富，它可以给所有人产生一种新财富的剩余。从个人的观点来说，这种资本可以有理由被认为仍然存在，即使那财富已经用掉，没有留下物质的结果，只要它是用于给所有人取得一种合理的预期，可以期待它连本带利回到他手里，甚至只是永久地收取利息。”[69]

可是，西季威克区别三种资本——股票、债券和土地价值。

“……这种公司的股利应该认为仅仅是股东所有的资本的利息，等于每年付给债券持有人的钱……并且土地的收益是一种利息。”[70]

这三种资本，在最初的投资以后，可能大大地变动。这决定于利率上的变动（假设货币的购买力是稳定的）。

“当现行利率从百分之三降低到百分之二时，一块土地的地租如果不变，土地的价格就会上涨百分之五十（其他情况如果都不变）。”[71]

显然我们可以说，他的其他形式的资本，股票和债券，也有同样的情况。利率降低百分之三十三，如果其他的情况不变，就会使资本的数值上涨百分之五十。

可是，这种资本数值上的增加，从社会的观点来说，并不是资本的增加。

它们的价值上的增加，“显然并不构成真正的财富的增加：因为社会所拥有的对生活必需品和便利品的支配能力，总的来说，

并没有加大。由于利息降低，它的生产工具的交换价值因而增高。可是，从个人的观点来说，财富的增加，在某种意义上，是实际的而不仅是名义的；因为，虽然资本所有人的实际收入并不因变动而增加，他的购买消费品的能力肯定已经增加，虽然他只有用掉他的资本，才可能发挥这种购买的能力。”[72]

可是，这种资本将怎样用掉，从而变成可消费的商品呢？把它变成具有一般购买力的银行存款。

西季威克着手创立一种货币的定义，要适合麦克劳德的可转让的债务的定义，可是避免商品的物质的类比。他应付了解释货币这样一个“变动很大和不明确的”名词的困难，由于批评哲逢斯提出的根本反对试图作任何定义的那种说法。西季威克说，哲逢斯曾经说过，认为我们“解决一个名词（货币或资本）的意义，就能避免许多事物的一切需要分别解释的复杂的差异和种种不同的情况”，那是一种“逻辑的错误”。哲逢斯曾提到那些叫做或可以叫做货币的矛盾的东西，例如“金银块、标准硬币、代币[73]、兑现的和不兑现的钞票、法币和非法币、各种支票、商业票据、财政部证券、股票等”，其中每一项“需要有它自己的定义”。可是，西季威克答复说，哲逢斯认为“对许多‘种’分别予以解释，在逻辑上是对的；可是企图解释它们共同的‘类’，在逻辑上是错的”；他这种议论是“自相矛盾”。如果我们要精细地确定它们的意义。“种”的本身有“同样的困难，和广义的‘货币’的概念一样”。

然后，西季威克规定一种“货币的主要的和根本的职能”，用来作为货币的一般职能。这种职能将区别货币和“物品”或“商品”或“财富”，可是使人对于一种货币和另一种货币的差异能作比较详细的解释。这货币的一般职能是“用于交换，以及其他财富的转移，其目的不是移转某种特殊商品，而是移转一般的对商品的支配权：由于作为财富移转的媒介，货币才有资格执行它的另一重要任务——作为价值的尺度”。[74]

西季威克根据所有各种货币所共有的这一基本职能，说明企业家、银行家，甚至像巴杰霍特那样有名的经济学家怎样会起初把货币

解释为硬币或钞票，可是，在他们的大部分理论中又把货币说成“银行家在顾客来取时立即付给货币的义务，这种义务连钞票里也不一定存在”。他们的解释是“在平常时期”一个实地经验过的人都知道“他能把他的银行家的负债的任何一部分随时变成黄金或钞票[75]，他完全为了自己的方便才让他的钱保存在非物质的状态中。……因此他自然地会认为并且说一切‘存在银行里的货币’是‘现金’”。因此，巴杰霍特以为英国比任何其他国家有“更多的现金”，其实它所有的是更多的来取即付的银行债务。

后来，遇到危机和信用崩溃的时候，“银行家的负债和他们偿付这些负债的手段之间的区别变得非常明显；他（巴杰霍特）刚才叫做‘现金’的那同样的东西，似乎又以相反的角色‘信用’出现；于是他（巴杰霍特）认为英国‘手里的现金’那样的‘非常之少，使一个旁观者看到它的微小和以它为基础的信用的庞大，相形之下，几乎会不寒而栗。’”[76]

西季威克心目中既有这种货币的双重意义，所以决定效法麦克劳德，采取货币市场上流行的名词，以便用货币来指“全部的”通常交换的媒介。他批评穆勒“看不起”麦克劳德“把信用的扩张说成……好像信用真正是资本”，而穆勒认为，信用只是一种“让一个人使用另一个人的资本的许可”。西季威克认为，在某种意义上，这同样的说法也适用于金币。

> “……它的唯一作用是，‘准许’或者使它的所有人能取得和使用其他财富：只有在这种意义上，穆勒的说法才适用于银行贷给顾客的信用或负债，不管是用钞票的形式或是用‘存款’这个有些使人误解的名称。没有疑问，这种信用是用来转移财富的一种比较脆弱和容易消灭的工具；可是在现代产业社会里，它是主要地用于这种重要用途的工具，人们没有理由不顾这一事实。”[77]

西季威克这就改变了沃克的货币的定义，来符合麦克劳德的定义。沃克曾把货币解释为“在社会中自由地从甲手转到乙手，用于债务的最后清偿和商品的全部偿付方面的一种东西”。[78]可是，西季威克

改变沃克的字眼，把“从甲手转到乙手”改成了“从甲所有人转到乙所有人”，以便包括银行存款在货币的范围之内；这银行存款不在沃克的货币的定义之内，虽然他包括了钞票。

> “似乎是这两种字眼的差别，使得沃克先生不愿承认银行存款是货币；因为存款不能像钞票那样，‘从甲手转到乙手’。可是，在用钞票（不是法币）实行偿付的时候，没有疑问，重要的事实不是几张纸的单纯的物质的移转，而是对银行提出要求的权利的移转：这种要求权的移转在用支票偿付的时候同样可以实现。”[79]

这种对沃克的批评说明西季威克已经抛弃了物质经济学家把“交换”和“流通”作为商品“从甲手转到乙手”的具体交货的那种观念，而代以麦克劳德的“从甲所有人转到乙所有人”那种制度性的移转。

> “没有疑问，”他说，“支票的收受人可以 要求用钞票兑付；可是，钞票的收受人同样地可以把钞票交入银行，如数加到他的账户上。再说，前者可以要求用黄金兑付；可是，后者同样地也可以要求。从这两种观点来看，都似乎两者没有任何根本的区别。我这样说的意思不是抹煞用钞票偿付和用支票偿付之间存在的重要的实际区别。支票不像钞票那样流通：支票的收受人通常立即付予代价，因此要选择银行，选择他同意接受它的负债作为货币的那种银行，而钞票的收受人通常不作这种选择；因此银行的负债的移转在支票上比在钞票上较为复杂；因为……银行有变更以及银行顾客有变更。可是，交易的实质仍然同样是‘债务的最后清偿和商品的全部偿付方面’银行的义务的移转。因此我认为，一种货币的定义，如果一般的包括钞票而排除其他的银行负债，实在是不能接受的。”[80]

寻求“货币代用品”的定义，是西季威克在创立一种货币的定义中的主要困难。经济学家笔下的“货币代用品”的意义一定总是他的“货币”的意义的残余。如果货币只是金币，转移所有权的其他一切偿付和购买的手段就是一种货币代用品。

西季威克用各种不同货币在债务的清偿和商品的全部偿付中的“终极性”这个题目，应付这种困难。他认为终极性是程度的问题，“最高度”的终极性属于现代政府的不兑现纸币，这种纸币作为国内交换的媒介，通过两种法律的手段，由政府按票面价值接受，准许人们用以缴纳国家捐税，并且承认它们为私人债务偿付中的法定货币。这种货币的“终极性”甚至超过黄金。如果黄金不是法定货币，如果偿付金块而不付法币的契约在法庭上不可能执行[81]，黄金在债务偿付中的终极性就低于法定货币的纸币。

西季威克说，银行钞票，不是法定货币，它的终极性低于不兑现的纸币，然而和银行存款没有重大区别。这种比法定货币较低的终极性，是由于人们可以要求银行用法定货币清偿它们自己的债务。可是，这种负债由于银行另有收进黄金或钞票换出它自己的负债那种相反的交易，而获得平衡。因此“平时人们在一般债务的最后清偿中接受银行的负债”。[82]

可是，我们认为，在流通性以外，还需要另一种特质。要使债务可以成为一种交换的媒介，必须使它在用于偿付或购买时不受任何时期折扣的限制。如果受这种折扣的限制，它就不是货币，而是资本。西季威克似乎看不出这种区别。他的货币的定义以“流通性”为中心，但不包括时期折扣的有无作为货币和资本的差别的根据。他说：

> “……有一些广泛被人接受的证券——某些政府的公债、铁路的债券，等等——运输起来比金银方便得多，因此在国际债务的偿付中往往用这些证券替代金银。当这种证券被人们买进卖出是为了完成这种任务的时候，如果否认它们在这个范围内具有货币的最主要的特征，那就使我们自己成了语言的奴隶。”[83]

不错，我们应该说，这些证券是可以流通的，和货币一样，并且具有一定程度的“终极性”。可是，它们不应该被包括在货币的定义之内，因为它们的价值越是接近到期越是增高，由于需要打折扣的时期越过越缩短。可是，真正的货币不附带时期折扣，并且这是银行存款可以适当地解释为货币的理由。银行存款可以被列为货币，因为它是

银行的过期的 债务，可是“证券”，不管是短期商业债务或者长期债券等，都是未到期的 债务，因此应该列在“资本”一类。[84]

这符合于三种市场，“货币市场”，包括过期的 银行债务的所有权的移转；“短期资本市场”或者未到期 但是短期内即将到期的债务的所有权的移转；“长期资本市场”，或者未到期 但是将在一个较长的未来时期的终点到期的债务的所有权的移转，这种债务的利息每年或每半年一付。总而言之，货币市场是过期债务的市场，不受时期折扣的限制；资本市场是未到期的债务的市场，因而受一种时期折扣的限制。那么，货币或过期债务 的“代用品”是“资本”，或未到期的 债务。

当然，以上所讲的意思并不是“货币的价值”在“购买力”的意义上没有变动。那是另一个问题。它只意味着货币的价值不因未来的时间的经过而变动。过期的 债务没有未来性 ，不是 资本，而是“现金”，就是银行里的“存款”账户。同样地，短期或长期证券的购买力可以改变，可是这也是另一个问题。未到期的 债务具有未来性 作为它的一个方面，因此是 资本，并且可以作“现金”的代用品。它是“资本”，因为它表示一种未来的价值的增长，不是作为购买力，而是作为缩短未来的时间的经过，直到偿付到期为止。[85]

但是，即使像这样区别了货币和资本（作为货币的代用品），仍然是西季威克运用麦克劳德的债务的流通性或者债务的所有权的移转，首先消除了物质的“循环”的比喻以及麦克劳德的把债务作为“商品”那种物质的比喻。现代银行支票根本很少循环流通的。支票开出来、加以背书、存入银行、然后注销，或是清偿以前买卖的债务，或是偿付当时按照市价转移商品所有权，因而造成的新债务。在美国，这方面的实际情况最近才可能作科学的计量，由于现在有了报告和公布的“个别账户的借方”的统计。[86] 这些借方的记录是企业家的大部分购买行为的记录，因此是银行的即期债务从银行的一个债权人转移到另一个债权人的记录。“流通”这个名词不适用于这种程序。它始终是一种比喻，一种从硬币时代遗留下来并且从血液循环推论出来的比喻。实际情况不是像比喻那样，而是银行账上的借方和商人账上的贷方，起源于所有权的移转。因此，我们可以根据那使它生效的行为，

称为“借方货币”，从而保留一般所用的“流通货币”这个名称，专指那为数不多的纸币和硬币。

麦克劳德把信用说成“生产的资本”时，他心里所想的显然是这种由于借入账户而节约货币的使用。他的意思不是说信用生产商品，像劳动那样，而是说信用增加财富的生产所依赖的各种交易的速率 。他的观念很像李嘉图的观念，李嘉图区别了机器和资本——机器增加劳动的生产力，但机器不是资本 [87] 。麦克劳德也是这样，信用是生产性的，不是因为它生产 什么东西，而是因为它增加生产的速率 。换句话说，麦克劳德所做的工作实际上是把生产的意义从“生产”改变到“生产的速率”，这是从生产到效率以及从“流通”到重复的速度的改变。

麦克劳德的意思是，信用增加了商品买卖的周转的速率，超过仅仅用硬币所能达到的程度，从而大大地增加财富生产的速率 （不是生产）。他的意思确实是这样，这一点从他认为硬币的使用比物物交换经济的办法具有较大“生产力”的见解中，可以看出。硬币和物物交换比较，银行信用和硬币比较，它们在技术上的意义是大大地提高商品周转的买卖的速率，这是国民生产力上一种巨大的增加。麦克劳德的解说是适当的。他说，按商业的通常过程，物品或商品从生产者或输入者手里转到制造者，然后到批发商，然后到零售商，然后到顾客或消费者。如果那生产者或输入者从批发商那里得到现金，他就能立即生产或输入另一批商品，补充他已经卖掉的部分。同样地，如果批发商从零售商那里收到现金，他就可以向制造家再买进一批，补充他已经卖掉的货。零售商和消费者也是同样的情况。

> “如果个个人都时刻有现金可以动用，循环之流或生产就可能川流不息地继续下去，以消费或需求所容许的速度前进。……但实际情况不是这样。很少的人或者没有人时刻有现金可以应付他们的需要。……如果循环之流，或生产，必须等到消费者用货币付了物品的价款以后才能重新开始，生产就会大大地减少。……可是，假设那商人对批发商的品格和诚实有充分的信任，他就凭信用把货物卖给那批发商。……就是，他卖出货物，所交换的不

是货币，而是一种信用或债权。……因此，我们看到信用引起了完全相同的循环或生产，和货币一样。”因此，下一步是“使债务本身成为可卖的商品；把它卖出去或是换取现金，或是换取适当数额的其他债务，可以随时要求换成货币，因此等于货币”。不然的话，大量的商人债务就“全部是死货”。银行家买进他们的“死货”，给予“活动力和流通……把它从死货变成进一步的生产能力，然后大量的商业债务全部被变成生产的资本 ”。 [88]

显然同样的话也可以适用于硬币。它把农业和工农从迟缓的物物交换的程序改变到快速的买卖的程序。麦克劳德说，“信用是生产性的资本，跟货币完全是同样的道理和同样的意义。”

这含有一种生产的双重意义，并且表示麦克劳德的批评者不了解麦克劳德的“生产力”的确切的意义，和当时所谓“生产”的意义不同。生产力是生产的速率 。“生产”的意思，对古典经济学家来说，是使用价值的生产，不大管生产的速率 。可是机器、货币和信用是相同的，因为它们同样意味着增加那生产的速率 ，从而增加全国的生产力或生产的速率 ，这生产的速率我们称为效率。

b.资本收益和银行利率 ——在以上的讨论中，我们只考虑了短期和长期债务的“无形体的财产”，作为跟短期和长期资本相同的东西。可是现代资本由无形财产以及无形体财产构成。无形财产是预期的未来销售 所产生的净收入的现在价值；而无形体财产是预期的债务偿付的现在价值。这两者一起构成现代的资本。麦克劳德对两者不加区别，我们已经看到；西季威克也没有加以区别。西季威克把债券的现在价值（无形体的财产）以及股票和土地的现在价值（无形的财产），同时结合在单一的“储蓄”的概念里。他因袭了麦克劳德的错误，把它们都作为债务看待。因此，他不区别更现代的“债券收益”和“股票收益”，或者和股票收益类似的、根据土地的资本化的现在价值而产生的收益。我们对于这些和类似的收益——根据资本化的现在价值而产生的收益——将称为资本收益。 [89]

西季威克使这种区别的关键系于两种利息，资本收益和银行利息。

在西季威克以前，经济学家通常满足于只谈“平均”利率。可是，西季威克区别了短期贷款的利率和长期贷款的利率。西季威克向主要考虑商业银行短期贷款的麦克劳德进攻，他说，

> “职业贷款者所借出的贷款必须为贷款者产生一些‘管理的工资’以及严格的利息；因此，我们根据这个理由，可以预期汇票的贴现率高于一般资本的利率。另一方面，我们必须考虑银行在很大的程度上生产它所借出的货币，就是它自己的义务，这种义务只要它的业务顺利，实际上决不会必须还清；它能以低于一般资本利率很多的价格出卖这种商品的使用。因此，如果银行家主要地放短期贷款给商人，从而扩大他的业务的范围和增加他的业务的安全，竞争也许会使他对这种贷款所取的利息不高于——甚至低于——永久而同样安全地投资的资本所得的普通利息。这似乎是实际的情况；也许部分地是因为商人是银行的特别重要的顾客；可是，主要地是因为银行家借钱给在一定的短期后必须偿还的借户，比较方便，这样他们遇到需要作大宗支付时，就可以随时减少放款的数额。因此，我们没有理由预先肯定地说，银行家对商业票据所取的贴现率——即使是平均的并且把危险程度的差别计算在内——和一般资本所得的利息相同；没有经济上的理由可以说商业票据的贴现率不应该高于资本的利率，因为银行家的麻烦必须得到报酬；另一方面，没有理由可以说它不应该低于资本的利率很多，如果上面提到的有利条件的价值确实很大；因为对于银行家自己不费多大成本生产出来的交换媒介，一种比较低的利率就足以使他在营业资本上获得正常的利润。” [90]

银行家所得的这种利率，西季威克区别为“货币使用 的价值”，可是，那些不是“职业货币商”的人所得的利率是“为了使用储蓄 而付的价格”，或者另一种意义相同的说法，“所有人因为让别人使用他的资本而取得的价格。”

这样，西季威克的货币和资本的区别，其关键在于付给银行的利率和付给其他的人的利率的区别，前者不是 因为银行的储蓄，而后者是为了他们的储蓄的使用。他认为这些储蓄是“资本”，表现为土地价值、股票价值和债券价值这三种形式，按现在的价格计算。就“职业货币商”来说，利息是一种银行收费，不是储蓄的代价。就其他贷款的人来说，利息是一种资本收益，是储蓄的代价。

可是，在这方面，两者没有什么不同。银行收费是一种为了储蓄的使用而付给的利率，和资本收益是为了储蓄的使用而付给的费用，完全一样。西季威克的谬误起因于两种错觉，麦克劳德所谓信用的制造厂，而不讲信用的交易，以及储蓄的实体，而不讲储蓄的市场价值。

（a）制造家还是商人？——西季威克仿效麦克劳德，把银行家想象为自己不花成本的“信用制造者”，对这种信用的使用，他收取一种价格（贴息）。

可是，银行家不是一种制造家。他买进他的顾客的短期或长期债务，在他的账册上把别人的所谓储蓄转移给他们，这种储蓄他已经承担了随时付还储户的责任，由于发出他自己的过期债务（存款）。

这样，如果为了买进一项六十天期的债务二万美元，银行家以存款账户的方式付给一万九千八百美元，那么这一万九千八百美元就是一种负债（他一般的对其他的人的负债）的移转，使他们的“储蓄”可以由他们随时请求支付。为了承担这种责任，他收取一种价格（贴现率），在本例中是二百美元，年息百分之六，或者每两个月百分之一。

或者，反过来说，银行家卖给 他的顾客他自己的一般“良好信用”的一部分（一万九千八百美元），这种信用的保障在于他的商誉、他的法定准备金和其他为了加强他的信用而规定的法律条件。为了这种一般信用的使用，他收入二百美元。可是这种“良好信用”完全在于他能随时应存户的请求，付给存款。同时，在法律的让与的意义上，他

买进 了他的顾客的特殊的 良好信用，结果在这一笔交易上他的利润是二百美元。

假如，那二万美元是一种长期债务或者债券，同样的关系也能适用。可是这里在核计价格时必须考虑那一年一付或半年一付的利息，这价格是用一种存款负债的名义支付的，由银行家从他对所有其他存户的负债或随时应他们的请求归还储蓄的责任中，转移给这个特殊的卖方，用"现金"或一般购买力计算。

因此，银行家不是"信用的制造者"。他是一个商人或中间人，买进和卖出别人的"储蓄"，所采取的形式是用他们的未到期的 债务交换他自己的过期 的债务。在这种买卖的交易中，决定价格的不是一个制造家的"生产成本"，像麦克劳德所暗示的那样；而是商人的机会的选择，这种选择我们曾加以分析，作为机会成本，或者反机会价值。[91]

因此，在这方面麦克劳德混淆了制造家和商人。没有成本 的制造家是商人，所谓成本的意思是古典派的"正的"或积极的生产成本。正如我们在对凯雷、巴斯夏和庞·巴维克的学说的分析中看到的，他是一个商人，买进和卖出社会的"储蓄"。商人的成本是"负的"或消极的成本，由于选择一种较大的收入而避免了一种较小的收入；他的"价值"是"负的"价值，由于选择一种较小的支出而避免了一种较大的支出。从制造家的生产成本的积极意义来说，这些是"没有成本的"，然而银行这个机构的清偿能力、周转能力或破产却决定于这些没有成本的机会的选择。

（b）储蓄和储蓄的市场价值——这使我们要谈到另一种错觉——关于储蓄的错觉。古典派学说把储蓄说成等于资本，有一种"正的"生产成本——节欲。[92] 这种在消费上节欲的强度由利率来表现。利率若是高，节欲的痛苦或者储蓄的"生产成本"就重；利率若是低，节欲的痛苦或者储蓄的"生产成本"就轻。

可是，储蓄具有一种和利率一样的"资本价值"。西季威克注意到只有在储蓄被用来按股票、债券或土地的当时市场价值购买"资本"的

那一刻时候，储蓄等于资本。此后如果利率发生变动，它们在价值上就分开。

可是，它们根本并不“分开”。储蓄本身消失，一种别的东西再现，就是资本。如果利率低落，“资本”在价值上增长；如果利率上涨，“资本”在价值上减低。“资本”现在不是储蓄，而是储蓄的增加的或减少的市场价值。

可是，我们注意到，这种储蓄的市场价值不仅决定于利率。它也决定于繁荣、投机买卖、萧条、银行的周转能力、信心、熟悉内幕者对价值的操纵、货币购买力的波动等等一般情况。储蓄的价值可以因股票、债券、土地的价值跌落或者银行的破产而消失。或者储蓄的价值可以因资本价值的增长而扩大。

早期古典派对物质资本（物资）的劳动生产成本学说也有同样的情况。生产时劳动的原始使用价值产量，后来由于折旧或陈废，可能减少；或者它的使用价值，在最初生产出来以后，由于新用途和新时尚的关系，可能增加。

储蓄在理论上被认为和资本相同的时候，也是这样。储蓄发生在过去，可是，资本是打了折扣的对未来收入的预期。它们之间没有任何相同性。实际上，从亚当·斯密的节约和极度俭省的观念或者悉尼耳的节欲观念来说，储蓄正像早期经济学家的劳动学说一样，完全从现代资本主义制度中消没。变化是从储蓄到储蓄的市场价值，就是，从储蓄到资本。我们说银行家是一种中间人买进和卖出“储蓄”，我们的意思其实不是 储蓄，而是对未来收入的现在权利。这是现代的资本的意义，和陈旧的储蓄的意义完全没有关系。“储蓄”这个名词变成可以说是仅仅一种宣传家的口号。[93]

这种排除储蓄、代以资本价值的说法，似乎符合现代的很中立的名词，债券收益和股票收益，以及它们的结合体“资本收益”这个名词[94]。这些名词仅仅是说明资本价值和资本所有人有权利取得的一种收入之间的比率 。各种因果作用影响这种比率的大小，可是不管怎样，那比率是预测的标准，而不是过去的储蓄的量值。

这种比率的概念，当资本家比较他们投资在各种短期或长期债务、公司股份或者土地价值的资本的估价时，表现在他们的日常语言中。计量单位是每年收入的美元。取得这笔收入所需要的资本的市场价值的数额和利率成反比例，和预期的净收入成正比例。这样，在我们的举例中，如果利率是每年百分之六，那取得这项利息所需要的资本数额就是大约十七与一之比。或者，如果利率是百分之三，取得这项利息所需要的资本数额就是大约三十三与一之比；依此类推，可以适用于许许多多不同的利率或贴现率。

因此，我们得到一种计量麦克劳德的"经济量"的标准。它是一种和预期每年从销售或利息上所得的净货币收入成正比例 并且对利率成反比例 的倍数。实际上这种观点很久以前在欧洲从土地价值开始，这土地价值是按购买若干年的预期的每年收入的代价计算的 [95] 。如果，像西季威克举例说明的那样，利息从百分之六降低到百分之三，那以若干年计算的购买价格就从十七增长到三十三。换一句话说，增加一倍的不是 储蓄，而是收入的"资本化"。银行家所买进和卖出，交换他们自己的过期债务的，是这些预期收入的资本化。他们的来取即付的负债不是他们必须负责在顾客来取时恢复储蓄的原状，而是他们必须负责在顾客来取时恢复资本的原状，用"现金"或一般购买力来计算。

c.从单一的因果关系到复合的因果关系——西季威克说他的分析是一种"静态的"分析，不是"动态的"。所谓静态，他的意思是假设利率在研究的时期以内始终不变，以及货币的购买力没有显著的变化 [96] 。所谓动态，他的意思是指货币、制度和生产上的一切变化。这两者就是我们所谓单一的因果关系和复合的因果关系。一切科学作为一种研究的工具，必须作出这种区别。基础必然奠定在一种单一的因果关系的分析里。每一因素都是相继推论出来的，正像其他因素未发生变化似的。可是，所有的因素是在一起变化。我们将用限制的和补充的因素的经济概念，得到一种复合的因果关系的理论 [97] 。同时，我们将研究各种不同的因素，债务的创造、稀少性、可转让性和解除。

我们已经考虑了麦克劳德的债务的流通性。我们现在要考虑纳普的债务的解除，霍特里的债务的创造，以及卡塞尔的等待的稀少性。

II 债务的解除

纳普在他的“偿付的社会”的概念中开始了一种动态的分析。偿付的社会是债权人和债务人的协力一致的行动，建立一种怎样解除债务的程序或手续。纳普是德国的麦克劳德[98]。他根据德国和奥国的经验创立了他的“货币国定学说”，如同麦克劳德根据英国的经验创立了他的习惯法学说。可是，不像麦克劳德，纳普的货币和债务不是商品。它们是制度，作为可以买卖的债务和一个偿付债务的社会在债务的购买和解除上所必需的协力一致的行动，具有双重意义。他所谓“债务的解除”就是我们所谓“结束那件交易”的意思。

在他的货币学说里，“主要的”特质是支付手段，至于货币是金属还是纸的，那是“偶然的事”。实际上，为了使他自己不用比喻的说法，并且用一种“以政治学为基础的制度的观点来替代硬币论者的观点”，他杜撰了一种奥僻难懂的名词，像生物学家把猿叫做猿猴“hylobate”那样[99]。这样硬币就称为“hylogenic lytric”——一种用若干重量的物资来解除债务的手段，而纸币是“autogenic lytric”——一种用命令、立法或法庭判决来解除债务的手段。

支付手段的这种“主要特质”是什么呢？这必须用一种一般的法则去找，这种法则将包括像1866年的奥国国家钞券那样的贬值纸币以及硬币。纳普说，“因为，仔细考虑一下，似乎在这种‘变坏了的’货币中可以找到线索，从而发现货币的性质，尽管初听起来，也许显得不合理。通货的灵魂不在于一个个钱币的物质材料，而在于管理钱币的使用的法律条例。”纳普说，“硬币论者”只研究货币的“不会动的躯体”，而不能解释通货、流通或纸币。纸币“也许是一种有疑问的，甚至危险的货币，可是即使最坏的一种也必须包括在理论之内。它必须是货

币，才能是恶货币”。[100] 纳普特意说，他不主张采用单纯的纸币。“我不知道我们有什么理由要在正常的情况下脱离金本位。”

纳普的支付手段的“主要特质”系根据可解除的和不可解除的债务之间的区别，以及商品和支付手段之间的区别。我们可以说，奴隶是受一种不可解除的债务的支配，那是一种终身为主人服役的义务；这种债务不是由主人强派和核定的，而是由社会的管理势力所规定和许可，在这个社会里那主人是一个成员，那奴隶是一个不情愿的参加者。可是，一个自由人——那主人自己——主要的是受可解除的债务的支配，从这种债务中，他能把自己解脱出来，由于提供一种东西，社会认为可以接受作为一种赎金或解放的代价。

纳普不研究这种从不可解除的债务到可解除的债务的历史发展，这种发展是文明的全部历史。因此，他不谈履行的债务。他只谈可解除的、偿付的债务。麦克劳德认为，债务是经济量，这种经济量的义务是个人的责任。解除债务是解除义务，不管是履行或是偿付的义务。在历史上，各个阶段是逐渐发展的，从执行正式的和习惯的履行或偿付的契约（不管负担多么繁重），发展到一再扩大解除的方法。解除的方式和方法从废除奴隶制和为了债务的监禁，从破产法和工资免税法，直到爱尔兰的废除地租契约，美国的废除公用事业契约，逐渐废除劳工的定期或终身契约而代以“随意”的契约，禁止实物偿付而代以货币偿付，等等。在多数的时候，用来替代习惯的债务或契约的债务的，是国家当局认为“合理的”履行或合理的偿付。由于扩大了解除债务的方式和方法，债务和义务因而减少。资本主义是可解除的债务的现在的状态，纳普的支付手段的定义是方式和方法上的变化的一般原则的一种特殊情况，这些变化，通过文明在有关解除债务方面的运行规则上的变化，不断发生。

这是货币的“主要特质”，根据纳普的说法。纸币实在不是国家的“债务”，虽然由于历史的原因，含有国家承担偿付的意思。和硬币一样，它是一种解除债务的手段。

> “纸币解除我们的债务，一个摆脱他的债务的人不需要花费时间来考虑他的支付手段是不是物质的。主要的是它解除我们对国

家的债务，因为国家在发出纸币时就承认它在收进税款时将接受这种支付手段。租税的关系越大，这一点对纳税人越重要。……用非物质的货币支付，对原始发行的国家来说，和任何其他的支付是同样的真实。它足以应付国内贸易的需要；实际上它使这种贸易可能进行。它确实不能满足某种其他的需求，可是那种现象本身不是不正常的。”[101]

纳普的次要的区别，商品和支付手段的区别，系基于首要的区别，可解除的债务和不可解除的债务的区别。他把商品解释为“交换商品”，从他所谓“十分基本的观念”出发。在这一点上，他明确地说出一切经济学家和法律家在“商品”这个名词本身所含蓄的意思。它意味着所有权的可转让性，“交换”这个名词并不增加任何意义。交换商品就是商品。

可是，一种商品是不是一种支付手段呢？我们说不出它是不是，如果只看“一件交易”。

“然而，在任何社会里，例如一个国家，如果法律上逐渐承认一种习惯，一切物品都应该对一定数量的某种特殊商品（例如白银）交换，那么在这种情况下，白银”就是一种一般的 交换商品，“一种社会交易的制度；它是一种在社会里取得了特殊用途的商品，最初由于习惯，后来由于法律上的承认。”[102]

这种社会承认的一般的交换商品向来是“支付的手段”。

“并不是每一种支付手段都是社会承认的交换商品。……要成为商品，它必须在法律规定的用途以外，又能有工艺上的用途。……工匠眼睛里的纸币只是一张张的纸，这些纸就是没有其他产业用途的东西。因此，它们不是交换物品，虽然是一种交换的手段。”“一个能使用自己因为某种工作而获得的交换商品、可是不能使它继续流通的人，他所有的是一种商品而不是支付手段。”[103]

这种金属，用作支付手段的时候，取得一种例如“镑”或“美元”的名称，这种名称，经过相当时期以后，就原来的重量来说，变成纯粹“有名无实”。那名称甚至还沿用到纸币上，以致从原来的重量的观点来说，它不是一种实际存在——其意义已经转移到另一种目的，一种为了用于债务偿付的“效力的单位”。现在对它的解释，不是从真实出发，而是从历史的发展来说。

因此，纳普认为货币作为一种支付手段，和“制钱”及纸币都有区别，后者在他看来，只是一些“圆片”、“符号”、“表记”、“券”。“‘券’这个名词是当时的一种很好的说法，久已用于表示一种能移动的、有标记的并且有一定形状的东西，由法令使它有一种用处，不受本身物质的影响。……它的意义不能从标记上了解，而是必须参考法令的规定。”[104] 以往，在法令生效以前，支付必须通过权衡重量；现在，支付根据公布的法令来进行。

这种法律上的意义起源于习俗，然后被法律采纳，使它在国家的管辖范围以内普遍适用。无论在哪一种情况下，这种意义都由纳普的“偿付社会”的概念表现出来。银行和它的顾客“形成一种所谓私人的偿付社会；公共的偿付社会是国家”。[105] 这个“偿付社会”里的情况是成员们彼此之间根据“效率单位”偿付债务，这种效率单位等于“价值单位”。它们是“有效的”，因为得到社会的承认，意思就是说社会作为一个整体，解除债务人以后再偿付的义务，从而使得它们有效。

那么，支付手段和交换手段的区别在于后者是具有交换价值的一般商品的一种特性，而前者是一种社会认可的赎金，或者义务的解除，这种义务是个人所在的社会由于别的原因加在个人身上的。一种用交换价值的单位计量，另一种用债务偿付效率的单位计量。一种是经济的，另一种是法律的。这种效率单位，在它具有交换价值的范围内，也是一种价值单位，虽然我们从历史上知道它可能有效力而没有交换价值。

人们立刻可以看出，这种“支付的手段”或者债务的解除的概念，是一种普遍原则，适用于从原始时代到最现代的一切人类社会，只要

它们继续是"进行中的机构"；可是关于表示债务解除的工具和行为，却有彼此大不相同的规章法则。在这里纳普由于他的概括的"偿付社会"的概念，比麦克劳德更前进了一步。

我们不需要进一步追问，纳普的"偿付社会"凭借什么制裁，使成员们不得不接受和使用这种解除债务的工具。那不仅是暴力的"法律制裁"（纯粹的"国定论"只限于这种制裁），而且也是他所谓"私人的偿付社会"的道德的和经济的制裁。法律制裁可以称为法币或法偿——其他的都是"法律以外的"，因为它们是习惯的手段或者习惯的偿还行为。用他所举的商业银行和顾客的例子来说：什么东西强迫顾客们接受一张所谓存户支票的那样一种"券"所代表的一家有偿付能力的银行的即期债务，作为别人偿还欠他们的债务呢？这种银行债务，根据成文法或习惯法，都不是由暴力强迫使用的法币——它们是习惯的手段。然而，债权人在习惯的范围以内不得不接受，在经济上（虽然不是法律上）却是强迫性的，因为任何要在这个社会里做生意或者继续做生意的人，必须接受这种支票。假使他坚决不肯接受，总是要求对方用法币支付，那么，在这一偿付社会的范围内就没有人会和他发生通常的买卖关系。他为环境所迫，不得不接受"信用良好的"银行支票，让人们用来偿还欠他的债务，正如他不得不接受法币一样。这不仅是一种对他便利的问题，也不仅是一种自愿的选择，也不仅是预期他自己作为债务人的时候也能用同样的或相等的银行支票偿还自己的债务，也不是预期人们用法币赎回——而是一种经济的强制问题。是竞争的经济制裁，有关最后的利润或亏损、成功或破产，使他不得不接受银行支票那种习惯的手段。结果，在美国十分之九的债务偿付不是用法币实行，而是用习惯的手段实行的。

在历史上，其他的"偿付社会"也是这种情况。支付手段作为习惯的用币开始，后来可能成为或者不成为法币。例如——把纳普的德国历史转移到英美偿付社会来说——公历1300年，在圣伊弗斯镇[106]的集市法庭，理查德·梅控诉约翰·斯坦格朗德不公平地破坏了一项契约，因为他用"去角牛和废马"偿还他所借的一头牛和一头猪的债务，而不用英镑偿还。在订约的时候一头 去角牛或一匹废马照当时惯例作价一便士，可是在交易开始以后结束以前的期中国王发布了公告，在

英国各地禁止去角牛和废马，“以致没有人应该接受它们，除非按两头去角牛或废马折价一便士计算。”集市法庭的陪审员于是决定应该服从国王的命令，不应按照习惯行事，约翰应按所欠债款每便士补给理查德一头去角牛，外加对“不公平的拖延”赔偿损失。后来，经济学家把这种赔偿称为变相的利息。

纳普所作的解释，可以适用于像这种事例，其关键在于他的“价值单位”和“效率单位”这两个名词的意义。他把它们说成是相同的，并且用“价值单位”这个名词，不管法律上的效力和经济上的价值的区别。他的名词没有经济的或物质的意义，是纯粹法律的名词，只有一种“有名无实的”意义。这“有名无实的”意义就是一种债务偿付的效率的单位，由偿付社会承认、给它一种名称、并且实际施行，不管那偿付社会是圣伊弗斯集市的买户和卖户的社会，或是联邦准备银行制度中的银行和顾客的社会，或是一个中古时代的国王、现代的立法机关或者现代独裁者所统治的社会。在交易中，就像在“英镑”或“废马”这些名词所含的物质的或经济的意义发生变动的时候，理查德得到利益而约翰受到损失那样，某些个人也许大大地损失经济价值，另一些人也许大大地获得那同样的经济价值。可是，这不是支付手段的法律上的“要素”。重要的是，人们用习惯的手段或法定的货币完成偿付时，那偿付社会就解除债务人以后再偿付的义务。

这似乎是很平常的道理，也许可以认为当然，不须讨论，像物质的和快乐主义的经济学家的看法。当然，如果由于战争危机或黄金不见流通，或者由于集中黄金，以致纸币或钞票或银行存款替代硬币，使国家甚至若干国家的集团不得不通用的时候，这一点的重要性就显露出来。

作为维持一种“支付手段”的制裁，纳普认为第一重要的是需要用来偿付对国家的强迫的债务，例如租税；第二重要的是偿付公民彼此之间或国家和公民之间自愿的、用法币偿付的债务。第一种我们将称为“租税”，作为代表对政府的一切强迫的债务；第二种我们将称为“债务”，作为代表自愿的债务，包括政府作为一个私人在市场上进行买卖时人们欠政府的债务在内。租税是强迫的债务，例如捐、费、定额

税、关税，这些捐税人民必须缴纳，不是因为买卖的交易，而是因为国家根据纳税能力或其他原则而规定的限额。它们可以更恰当地称为“命令的”债务，因为是由命令强加的，不是由劝诱或说服而来。可是，自愿的债务是严格意义上的债务，因为它们起源于劝诱或说服，按照习俗、习惯法或成交法所立下的规则，因此可以更恰当地称为“公认的”债务。命令的债务是租税，公认的债务才是债务。[107]

这种区别同样适用于私人的团体，例如工会、卡特尔、俱乐部、商会。成员们对一个私人团体应纳的会费、费用、指定捐款，是命令的债务，属于本团体内的租税的性质；成员之间遵照团体的规章所做的交易产生公认的债务。两种债务同样由“偿付社会”加以执行，同样是必须偿还的，可是，一种的起源不经过 买卖，另一种经过 买卖。这种区别彼此混淆，像塞利格曼说明的那样[108]，可是，也相当明了，足以作为下文的基础。

纳普提出的问题是，作为采用解除个人对其他个人的债务的手段的基础，哪一种比较重要？是租税，还是公民之间的公认的债务呢？纳普的答案是前者比较重要。

> 他说：“因为国家一经把一种货币（例如国家发行的钞票）提高到‘价值的代表’的地位（可以由国家收进和付出），它在法律上就不能要求私人债务者用一种方法履行他的偿付的义务（可以解除的债务），而国家作为债务者却用另一种方法。因此，如果由于政治的必要，国家宣告它今后将用国家的钞票偿付一切，那么，作为法律的源泉，它就必须同样地准许国家钞票可以用于其他的支付。……在发生争执的时候，国家作为裁判者，必须决定只要用国家钞票支付。假使它不这样决定，那么，作为裁判者，就是否定它自己的行动，就是自相矛盾。”[109]

他认为，虽然在逻辑上确实是这样，可是，在历史上，我们还应该考虑两种因素的比较重要性，就是现行制度和国家的迫切需要这两种因素，哪一种较为重要。当信用的制度在社会里比旧的硬币的制度占优势的时候，由于惯例（像上文所说的商业银行）或是由于法律

（例如代替金镑的纸币和国家银行的钞票），支付手段受债务偿付的需要的支配就较多，超过付税的需要对它的支配。同时，如果国家的需要或政策为了其他目的比私人债务的偿付更加重要，那么，这些特殊的国家需要就决定用什么工具作为私人交易中的支付手段。

因此，付税的手段和偿付债务的手段这两种目的共同发生影响，可是在历史上它们曾被分开。在公历1300年以前，英国国王们曾下令规定，除了用实物完纳的租税以外，在人们向国家交付一切强迫的债务或租税时，国家只接受金镑，可是直到国王真正禁止私人交易中的去角牛和废马，圣伊弗斯的“偿付社会”才消除用它们作为偿付手段的习惯。偿付私人债务的手段和交付租税的手段是可以分开的。国家规定作为交付租税的手段的东西，即使“在逻辑上”也不一定必须用作偿付私人债务的手段。圣伊弗斯的商事法庭继续用它自己的惯例的偿付手段，直到国家真正禁止它们，才停止使用。

因此，更重要的区别不是租税和债务的区别，不是它们在决定当时的支付手段上哪一种占优势，而是国家目的和私人目的的区别，究竟由哪一种目的支配，决定租税或债务的支付手段。由那为私人目的服务的商业惯例来支配呢，还是由为公共目的服务的政府政策来支配呢，不管是立法、行政或者司法方面的政策？这些公共目的的关键不是仅仅在于租税的征收，实际上它们和租税的减低不是矛盾的，因此和租税在规定私人支付手段方面的重要性日益减少，也不是矛盾的。

圣伊弗斯法庭上的行动在美国南北战争初期重演了。国会最初发行了它的“见票即付的票据”，用来购买战争物资。这种票据，可以用作付税的手段，可是不是私人支付中的法币。公众在私人偿付中不收这种票据，因为它们用于交付关税时可以升水，以致不能一般的流通。因此，在战时的需要下，政府采取下一个步骤，强迫通用，发行了美国钞票（绿背纸币），赋予法币的特质，适用于公私债务的偿付。但是，这种纸币在交付关税时不作为法币。再则，政府授权财政部再发出这种纸币，支付政府在商品市场上的采购，可是不能用于支付公债的利息。

美国最高法院，对宪法作了解释，最初否认国家有权对这种纸币赋予法币的特质，可是后来它又改变了自己的解释，于是作为法币的绿背纸币成为一种永久的支付手段，适用于公私债务。这种改变所根据的理由，起先是在战时必须保存联邦，后来又说国会在平时享有最高权力，可以宣告国家的政策。因此，在决定私人债务的偿付手段方面，人们承认公共目的是主要的，其重要性超过私人目的。

再说，1873年从复本位制改变到金本位制的时候，债务人被剥夺了以前可以用比较便宜的白银偿付的机会，可是公共的目的达到了，国家需要建立一种等于英德的金本位的币制，可以便利对外贸易。

1910年有关当局决定在菲律宾建立金汇兑本位制的时候，菲岛政府禁止银币出口。有一个商人在联邦法庭提起诉讼，控告菲律宾政府，理由是"不经合法程序"，他被剥夺了私有财产，这种剥夺是美国宪法以及设立菲律宾政府的权能授与法令所不容许的。那商人的银币在香港的价值比在菲律宾较高，每一美元多值八美分，因此他被剥夺了银币的价值，虽然不是剥夺银币本身。这种稀少性价值被认为是私有财产，可是美国最高法院却认为所谓"合法程序"在本案中的意思是指建立金汇兑本位的那种公共的目的。虽然，菲律宾采取的措施可能不妥当，可是它的行为是一个重要的国家政策问题，因此那商人被剥夺了他的财产，不是不经过 而是经过 合法程序的。

英美历史上的这些例子说明纳普所主张的那一般原则，国家作为最高的"偿付社会"，用单纯的命令创立支付手段。可是，它们也说明那一般原则不应该从租税交付的情况中产生，而应该产生于各方面的情况，在这种情况下政府当局认为一种公共目的比私人目的更为重要。在所有这种时候，私有财产——就是私有财产的稀少性价值——从一种人的手里，债权人或是债务人、买户或是卖户的手里，被移转到另一种人的手里，债务人或是债权人、买户或是卖户的手里，由于单纯的政府命令，宣告用什么作为法定的支付手段。

它们也更清楚地说明纳普对他的"价值单位"这个名词的意义是什么。实际上它是一种法定效力的单位，而不是一种经济价值的单位。"种种辅助的货币，"他说，"带有申水 （例如，在使用绿背纸币时的金

币和银币，菲律宾事例中的银币），假使它们的圆片作为一种商品来使用，所值的债务偿付能力单位多于作为支付手段时所得的价值；‘有（交换）价值’是商品的一种特质；有效率是靠命令的钱币的一种法定的特质。”[110] 法定的效率解除债务人的义务，使他不再受债权人在法律上对他的控制。如果用经济的字眼，把这种效率称为一种价值的单位，那所谓“价值”是一种新的使用价值——集体行动的“使用”，我们称为一种制度。一蒲式耳小麦或者一元的实物黄金，在工艺和产业上有一种技术性的物质使用价值。用它们可以制成面粉和食物[111]。可是，一种人类的制度的使用价值——就这个特殊例子来说——是对债权人和债务人的用处——对债权人有用，因为那偿付社会解除他需要逼迫他的债务人偿还的麻烦；对债务人有用，因为偿付完成以后，它解除他再偿付的义务。这种偿付债务的用处，实际上是一切“社会使用价值”中最重要的一种，因为资本主义就建立在这一点上面。

然而，在这里显出了每一种偿付义务的相互的或相对的一面。不仅有偿付的义务——在相对的一面，还有交出商品或服务的义务，我们称为履行的义务。

这种履行的义务是用使用价值的单位来计量的。契约上交货一蒲式耳小麦的义务和偿付小麦价格的义务是相互的。这里，法律上的效力单位是蒲式耳，可是经济上的价值单位是那一蒲式耳小麦的价格。由于交出一定数量的商品若干蒲式耳小麦，他解除了再履行的义务。由于交到一定数目的美元，他解除了再偿付的义务。

因此纳普的“偿付社会”也是一种履行的社会。在“偿付”方面，它确定法定的或惯例的偿付的数额。在商品或劳动方面，它确定法定的或惯例的履行的数量。一种是法定的偿付手段或惯例的偿付手段；另一种是法定的履行或惯例的履行。一种计量法用于解除买户偿付的义务；另一种计量法用于解除卖户交出一种商品或提供一种服务的义务。无论就哪一种来说，被计量的对象都是那可以作为法定的或惯例的履行手段或者作为法定的或惯例的偿付手段的东西。

这里我们得到纳普所谓"价值的单位"的完全的意义。它是履行或偿付手段的一种法定的或惯例的计量 单位。作为一种效率的单位，它只是重量和度量的单位，一种从被衡量的东西上抽象出来的概念。因此有所谓价值单位的"名义性"和"命令性"那些说法，其实他的价值单位只是一种效率的单位。一个"蒲式耳"也是"名义的"和"命令的"，因为我们的"履行社会"用这个单位来量度完成履行义务所需要的行为量。社会在完成履行的义务中所实施的是法定的履行单位，和一切其他计量单位一样。美元也是"名义的"，因为"偿付社会"用它作为一种计量单位，确定在完成偿付的义务中所需要的偿付量，不管那偿付量所包含的是黄金、白银或是银行信用，这些都是偿付或支付手段。

这是我们对纳普的所谓"价值单位"所能作出的唯一的解释。由于是"效率的单位"，它只是一种计量的单位。它是单纯法律的或惯例的衡量的制度，从被衡量的东西上抽象出来，法庭使用它，以便对任何一种偿付或履行可以计数。它是执行偿付或履行中的计量单位，从而解除诉讼当事人的偿付或履行的义务。实际上，计量单位是从历史上而不是从逻辑上来解释的，因为它们是历史的制度，从习俗或法律中发展出来，为了使法律的执行可以准确。一切计量单位都是"名义的"，如同语言是名义的或空洞的一样。然而，它们有实在性。它们的实在性是集体行动，因为它们使运行的规则可以准确，这种规则决定个人或法人组织应该偿付或履行的是多少。

这使我们接触到这些效力单位的经济意义。它们的制度的意义在于义务的计量、执行和解除。它们是法庭所用的单位——因此也是一切可能发生纠纷需要法庭解决的私人交易中所用的单位——法院在按照当时的国家政策而决定的相互的履行和偿付的义务中，用它们来计量、执行以及解除个人所负的义务。它们的经济意义在于每一项交易谈判的时候，那种预期的关于履行手段和偿付手段的相对稀少性。

这适合交易上的价值的意义，具有使用价值、稀少性价值和未来扣息价值这三个可以计量的方面。第一方面由标准的物质单位来计量，例如蒲式耳或者金元的物质重量。第二方面由标准的稀少性单位（美元）来计量。第三方面由一种标准的时间单位（年）来计量。第

一种单位量度法律上履行的手段；第二种量度法律上偿付的手段；第三种量度等待和冒险的服务。

这使我们得到纳普所谓“券”的一种双重意义——一种是要求商品的使用价值 的委托券，另一种是要求商品的价值 的债务券。他认为“券”是一种“符号”，而它的意义必须求之于法律书籍。习惯法发展出相当于价值的两种意义（使用价值和价值）的法律上的工具，即“券”。[112]

对一个人要求一种商品，只管它的使用价值，而不管它的稀少性价值或扣息价值上的变化，这是委托法所创造的一种“券”，可以名之为“商品券”。被委托人的责任（由栈单、提单、保管库存单、黄金或白银券等为凭），是交割该项商品，当然所有原来的使用价值必须没有损减，但不问价格或者任何预期的时期间隔上的变化。可是，要用一种商品券或合法的要求权交换另一种合法的要求权，却是一个有关它们的稀少性价值和扣息价值的买卖的问题；在法律和经济学里，这是它的价值。古代银行业务中的金银券（这是商品券或委托）由金匠发行[113]，其发行额超过存金时，不得不由法律规定这种券属于银行的债务，而不是委托，也就不是一种商品券；它们变成价值券。作为一种价值券，或者债务，它们是一种符号，代表着使用价值、稀少性价值和扣息价值那种三面的意义[114]。可是，作为一种商品券或委托，它们只是商品的使用价值的符号。

使用价值和合法控制权的稀少性价值或扣息价值之间的这种区别，不仅是古怪的和比喻的，它而且是从约翰·劳到普鲁东以及克洛格的美国绿背纸币主义一切历史上纸币谬论和祸害的根源。他们的错误就是不能区别作为使用价值的委托或符号的纸币，和作为稀少性价值和扣息价值的符号的纸币。他们因此要求有足够的纸币来“代表”一切商品，而不曾采取预防物价高涨的措施。他们混淆了作为委托（要求交付商品）的“券”的意义和作为债务（要求交还商品的价值）的“券”的意义。

对于“在市场买卖”一字的双重意义，常常也可以看到同样的混淆。它的意思可以指买卖的实际活动，或者指市场上的买卖议价。在买卖的实际活动中，“券”和栈单一样，要求实际交割 货物。可是，在市场上的买卖议价中，“券”和商业债务或银行存款一样，要求偿还货物的价值 。如果委托是可以转让的，它要求的是商品货物。如果债务是可以转让的，它要求的是商品价值。

因此纳普所谓支付的手段也成为购买的手段。如果我从另一个人手里收到一种商品，成为它的所有人，而不是一个小偷、强盗或拦路贼，法律就假设我已经同意按当时市价用当时的法币或者以前的所有人肯接受的等值的东西付给代价，那以前的所有人现在被认为卖户，而不是被害者。

因此，所谓商品或服务的“购买”在法律上是一种债务，是所谓购买者因为取得商品或服务而负担的债务，信用销售和现金销售的唯一区别在于实际交货时刻和债务解除时刻中间经过的一段时间。在“现金”购买中，债务的偿付即时实现，没有一段值得量度的时间，可是在债务（一般意义的所谓债务）的偿付中，商品的交货和债务的偿付之间却有一段经过的时间。卖和买跟贷和借同样是债权和债务，贷和借在法律上也是一种可转让的工具的卖和买。可是，在现金销售中，债务随即偿付，没有可以计量的时间经过，而在信用销售中债务要经过一定的时间以后才偿付。时间上的不同可以区别为债务的现金偿付、短期偿付和长期偿付。

因此纳普和麦克劳德一样，认为一切商品所有权的移转是债务的创造，因而对“支付手段”和“购买手段”不作区别，这种见解是正确的。“偿付社会”一经替代了物物交换，一切东西的交换不再单纯用实物进行，不管所有权的问题，像物质经济学家实际上假设的那样，而东西的所有权 的移转是用偿付社会所建立和实行的一种债务偿付的手段为代价，那就无论在事实上、惯例上或者法律上都没有区别。

必须注意，纳普对他的问题的处理，其关键在于立法和行政的分别。立法是国家承认 要做的事；行政是它实际做 的事。关于1866年

奥地利的国家纸币（显然也适用于1862年的美国绿背纸币），他问道“在法律上，这些纸币是什么地位”。

> “……在表面上，法律也许承认它们是债务，可是实际上，如果那债务是不准备偿还的话，它们不是债务。就国家发行的正式纸币来说，国家不提供其他的支付手段；因此，即使明确地声明由国家负责的话，它也不是一种承认国家负债的契约。这种声明无非是政治上的善良意向，实际上国家并不会把它兑换成某种其他的支付手段。决定性的因素不是国家尽可能地肯做什么，而是它实际所做的事。因此，认为用不兑现纸币偿付不是真实的偿付，那是完全错误的。它是一种真实的偿付，虽然不是物质的。……如果我们拿国家机关在征收捐税中接受某种货币作为测验，那就非常接近事实。……根据这一点来说，有决定性的不是发行，而是，我们称为，承认 。” [115]

正像上面解释的，此外，我们还要加上私人必须和国家官员一样地承认。

就是这种立法和行政的区别，使纳普把支付手段分别为“起源的”和“功能的”两类。起源的一类说明支付手段的由来，那是双重的：凭重量的支付，以及凭法令的支付。这种区别产生他的“名义性”的观念，因为在衡量上和法令上都使用同一名词，美元、法郎或马克。[116]

可是，功能的分类是属于行政的，产生“本位”和“辅助”的区别。本位币是本身就有效的货币，因为行政上和法庭上用它作为支付的手段。它可能是硬币或纸币；它的主要特质是用于偿付债务和完纳租税的现行法币。辅助币是在对法币（本位币）的一定关系下有效的货币，也可能是硬币或纸币。本位币（法币）不起商品的作用，决不作为买卖的对象。它是行政和法庭在偿付上的“最后的手段”，不管是付出或收进。可是，辅币是一种商品，因为它毕竟是用法币购买的。[117]

这样，纳普比一般的货币概念进了一步，深入那更为根本的社会学的概念。他用可以转让的制度替代物质的商品。他说普通人生来是一个“硬币论者”。例如，银行家说他收进的“钱”增多了，因此钱就“松”，其实他所收进的是他对存户的负债额的增多。这些债务是支付的手段，那所谓“松”的东西，不是钱（货币），而是过期的债务。“华尔街”号称“货币市场”的中心，其实它是债务市场的中心。经济学家说“货币的数量”或者“数量货币论”，其实不是一种货币的数量，而是一种债务的数量，这笔数量的债务总有一笔相等数量的债权存在。货币的数量是债务的数量，债务的数量是债权（信用）的数量。那“真实的东西”、“本体”，不是货币——而是债务交易的现在的和预期的重复，在这种交易中所谓货币的“额”就是债务的“额”。货币的额不是“物”的额，而是债权人和债务人交易的重复。货币的制度的本体是义务和债务，自由和债务的解除，由“偿付和履行社会”使其实现；它的物质的本体是商品；它的经济的本体是稀少性、有用性和扣息。

纳普特别避免了这经济的本体和他的法律问题上一切“经济的反映”。我们将从霍特里身上得到这种对经济价值的反映，适合于纳普的法定效力学说。

III 债务的创造

麦克劳德和纳普都不把债务和商品联系起来，纳普是因为故意地避免一切“经济的反映”，麦克劳德是因为误认债务就是一种商品。直到1919年，霍特里才辨别债务和商品，可是，把两者在单独一项交易中结合起来。

霍特里说，人类所创造的人为的东西，像货币、茶匙、伞，必须以它们的用途或目的来解释，跟自然事物，像地震和金凤花不同，在这些自然事物中，用途与解释或定义没有关系。[118] 商品经济学家的学说认为货币的主要用途是作为价值的贮藏，交换的媒介、价值的尺度和延期支付的标准。可是，霍特里跟麦克劳德和纳普一样，认为

货币的主要用途是解除债务，这种债务起因于不相等的交易；它的次要用途才是交换的媒介和价值的尺度，以致它的“价值的贮藏”只是别人所欠的一种债务的市场价值。

商品经济学家对货币的四种功能的说明，系根据一种假设的、起源于物物交换的货币的历史发展。可是，霍特里区别他所谓货币的“逻辑的”起源和“历史的”起源。逻辑的起源是作为一种“计算上的货币”，用来支付买卖人之间的差额，因此它可以记在脑子里或者账簿上，没有物质的存在。

再说，债务和“偿付的契约”是有区别的。债务“根本上是一种不是偿付货币而是偿付财富 的义务”。它起源于生产的程序本身，通过这种程序“所作出的服务造成一种债务，使获得产品所有权那个人对作出服务的那个人负债”。从法律上来说，货币的使用使债务人能结束那笔交易，或者，如纳普所说的，能解除债务人所负的义务。可是，从经济上 来说，必须等到债权人在市场上取得“他收进的购买力所代表的那么多财富”以后，那债务本身才算偿付完毕。因此，债务是欠另一个人的“财富”，货币是通过偿付债务而供给那笔财富的手段。

这是“计算上的货币”起作用的地方。“如果，他不从债务人那里收进货币，而把他在债务上的权利转让给另一个人，换取相当数量的财富，他就采取了达到同一目的的捷径。”这种债务的转让意味着他用其他方面的人欠他的债，向一种人购买商品。可是，他不可能继续不断地这样做，除非所有和他有业务关系的人也都把人欠的债务转让给一个中间人。这中间人是银行家。他们向银行家换得的银行信用也仅仅是一种债务，这种债务“和其他债务所不同的只在于银行家所提供的便利，可以把它转移给另一个债权人”。他们找银行家帮忙，不是为了“货币”，而是为了“计算上的货币”，因为银行是给社会记有债务账目、抵消他们彼此的债务，并且用他自己的债务清偿差额的中间人。那是纳普的偿付社会。

这样，我们的经济理论的出发点，不是亚当·斯密所假设的个人生产和取得财富的自由，而是霍特里所假设的一种生产和交付财富的义务。虽然霍特里认为无需详尽地发挥他的出发点的逻辑的和历史的含

义，但是他的学说和古典派及快乐主义经济学的差异非常之大，我们将努力指出我们所看到那种对比。

亚当·斯密认为，个人的自由不仅是“自然的”（他的意思是指理论上必然的），而且从历史观点来说也是想象的个人的原始状态。可是，霍特里认为，理论上必然的和历史上的状态是有区别的。个人由于作为社会成员而发生的根本的理论上必然的状态，是有义务把财富交付给对他服务、生产财富并且把财富交付给他的那些生产者。这种交付财富的义务是债务，债务是经济的语言，它的法律上的等义名词是义务。照斯密的说法，财富是自由地 生产出来，以供预料会自由地生产其他商品进行交换的其他的人使用之商品。照霍特里的说法，财富是必须 生产出来，以供已经作出服务而未受到报酬的其他的人使用之商品。一种是个人自由，另一种是社会义务。在一种情况下，人们没有生产财富的义务，所处的状态是个人的自由和暴露。在另一种情况下，人们有生产财富的义务，所处的状态是债务的制度的束缚。照斯密的说法，信用学说和生产学说完全脱离关系，因为生产只创造一种交换价值，信用必须在另一种不同的理论基础上从头说起。可是，照霍特里的说法，生产学说同时就是一种有关生产和信用两者的学说，因为生产在那取得产品的一方造成一种债务，同时为那交出产品的一方造成等值的债权。

霍特里虽然未曾从事于一种历史的研究，以便发现他对所谓“根本的”东西的“逻辑的”分析，从历史观点来说是否也是根本的（斯密却假设他认为合乎逻辑的情况因此也就是历史的情况），然而，历史的研究——不是空想的历史——却表明，从历史的观点来说，霍特里的逻辑的基础即“债务”，也是经济史的根本出发点，这种经济历史不是空想。原始社会往往有“赠与”的制度，这是他们创造债务的方法，并且人们知道他们甚至创立了一种计算上的货币。只要有纳普的可以解除的债务和不能解除的债务的区别，并且考虑到契约、流通性和法币等这种值得注意的法学上的发明，就可以完成一种经济学说，不仅使生产和信用统一，而且也使历史和逻辑统一。

这可以做到，只须注意霍特里怎样把他关于计算上的货币、交换的媒介和价值的标准等主要概念，在逻辑上联系起来，然后观察这种逻辑怎样和历史秩序互有关系。他那种逻辑的货币的起源是从一种假设出发，首先假设一个"完全有组织的和文明的社会，具有一切现代的商业和工业的发展"，然后研究"假如没有货币的使用，现在这样的社会可能存在到什么程度"。他从社会的一个横断面出发。他发现这种社会，没有一种作为货币的商品，就会采用一种"计算上的货币"。很有趣味，现代人类学家确实发现了一些在社会成员间的确以这种计算上的货币 [119] 进行交易，而对其他社会即"对外"贸易时使用商品货币的原始社会。换一句话说，他们在内部贸易创立了一种相当于纳普所谓偿付社会和霍特里所谓计算上的货币的东西，使得霍特里从现代信用社会所推论出来的想象的逻辑，实质上是历史上原始社会里实有情况的一种写照。以下是霍特里对这种计算上的货币的叙述：

> "商品被拿到市场上来交换。可是，尽管没有交换的媒介，商品并不因此就必须直接地物物交换。如果一个人卖一吨煤给另一个人，这就造成一笔买户对卖户的债务 。可是，那买户本身也会是对另一个人的卖户，那卖户本身也会是一个买户。市场上的买卖人可以聚在一起，抵消他们的债务和债权。可是，为了这个目的，代表各种商品买卖的债务和债权，必须折合为某种共同的标准。实际上，一种债务的计量单位 是不可缺少的。在一种商品被用作货币的地方，它自然地可以作为债务的计量单位。在没有货币的地方，这单位一定是一种完全习惯的和指定的东西。这是学术上称为'计算的货币'的东西。甚至在使用货币的地方，有时也会发生一种情况，计算债务的单位在某种程度上和流通的货币不完全一致。假使那样，货币和计算货币的分别立刻就成为一种实际问题。标准钱币的价值将用……计算的货币为计价单位，人们将需要用不同数量的标准钱币来偿付一项固定的债务。这就接近我们所假设的那种事态。" [120]

那么，在没有商品或法币作为货币的地方，由什么机构发生作用，稳定这种计算的货币，使它会继续作为日常债务的标准计量单位呢？一种机械作用必须代替商品的作用。计算的货币或者由习俗或者

由银行使它稳定。在原始社会里，我们已经说过，在社会成员当中计算的货币可以由习俗加以稳定，另一方面，在部落与部落间的贸易上，人们使用商品货币，而由买卖谈判的各种力量决定一切。

可是，在一个现代社会里，如果没有商品货币又没有法币，稳定计算货币的责任就放在银行家的身上。霍特里说，他所描写的机构不是空想的，因为那是英格兰银行在1797年至1812年这十五年中所起的作用，当时"英国普遍的支付手段是英格兰银行钞票，那不是法币，而只是英格兰银行应该偿付的一种债务的证据，可是，这种债务不能用黄金或任何其他媒介物偿付"。[121] 它仅仅是一种银行钞票，在经济上和银行存款没有区别，结果在那一时期内商业债务不用货币支付，甚至不用将来付货币的契约支付，而用英格兰银行所管理的计算的货币。因此，可以看出，霍特里的"计算的货币"是不兑现的纸币，这种计算的货币的单位是"英镑纸币"。[122] 英国于1931年以及美国于1933年停止硬币支付以后又是这样。

在没有货币或法币的情况下，机构的运行和纳普的偿付社会一样。霍特里说：

> "整个社会的债务可以通过银行转账或者交付钞票等代表银行义务的证券来清算。只要银行有偿付能力，银行的义务是一种完全适当的手段，可以用来解除债务，因为（如麦克劳德所说）一笔债务可以和另一笔债务对消，就像由偿付货币来消灭它一样。当然还是可以说，假使银行家本身被人在法院追诉，却没有一种法币可以由法院命令他用来偿付他的债务。可是，如果他是有偿付能力的，他就能从另一个银行家那里取得信用。实际上，对一个私营商人的偿付能力的自然的考验，就是他是否能取得足够的银行信用来应付他的负债；对一个银行家的偿付能力的考验，就是他是否能把自己的义务变成其他银行家的义务。"[123]

可是，这里立刻发生问题，如果我们假定一种没有货币的社会，既没有黄金又没有法币，然后又认为有偿付能力的银行的银行信用和货币一样地完成相同的目的，那么，我们用另一种名称引进货币，是

不是违反了我们的假定呢？不是，因为我所引进的一种东西在法律上和经济上都跟货币不同。霍特里说，

> “……我们习惯于认为银行信用是货币。可是，这不过是因为对于日常的实际用途，银行信用和货币的区别没有什么重要关系……银行信用仅仅 是一种债务，和其他债务所不同的只在于银行供给的便利，可以把它移转给另一个债权人。没有人想象贸易上的债务是货币，尽管它和银行信用同样是一种资产。” [124]

因此，我们回到霍特里最初的假设，所谓一种社会没有商品货币也没有法币，只有一种自愿采用的计算的货币，并且回到他的最初的问题，所谓银行的作用，如果没有商品货币或者法币，是否能稳定那用于债务的计量和偿付的计算的货币的单位。

结果是一项债务和一项价格是同样的数量，或者不如说，价格的作用是“决定一项债务的大小”。因此，计量债务的单位和计量价格的单位是同一的，后者决定那债务的大小。这是因为霍特里不是从商品的观点把价格看作一种商品在交换中取得的其他商品的数量（这些其他商品之一是商品货币），而是从交易的观点把价格看作由交易的当事人造成的一种法律上认可的义务。它是习惯法的口头契约 学说的自然的结果，作为在十六世纪中起始的现代契约学说的元素。“……任何商品在市场上开出价格时，就构成一种‘要价’，接受这种要价就造成商品的买卖对卖者的债务。价格的作用是决定这项债务的大小。” [125]

因此，霍特里的假设，所谓一种社会，没有商品货币也没有法币，只有一种计算的货币，那不仅是说明信用和货币的区别的逻辑的方法，也是历史情况的“必然”结果，历史上的情况使法庭在解释和执行契约时必须有一种比那不稳定的计算货币更进一步的东西，才可能保障经济上的安全（有别于法律上的安全）。这种必要在逻辑上（但不是在历史上）怎样发展的，以下是霍特里的说明。

既然计量债务的单位就是计量价格的单位，它也“必然是计量价值的单位。一切商品的相对价值（从价值的经济的意义来说）都以它们的相对价格为尺度。各商品的价格是它的单位价值的尺度”。

这里所用的价值这个名词，是指交换价值那种经济的意义。商品的价格是它换取货币的交换价值，就是，每单位那种商品在市场上会换得这种计算货币的数目。

> “只要价值的意思是指交换价值，任何东西，不管是一种商品或是计算的货币单位，它的价值一定总是一种比例——以另一种东西为根据的价值。正如每种商品有一种依据单位计算的价值，计算的单位也有一种依据每种商品计算的价值。它也许是一种裤子或者一吨煤的等值。”[126]

这样，一条裤子或一吨煤的“价格”，用习惯的货币单位计算，也是那裤子或煤的“价值”。

在这里人们会注意到，价值具有双重意义：作为每单位的价值，那是价格，又作为一批商品按那种价格计算的价值。我们已经把这些意义区别为价格，以及数量和价值。从这两种意义里将区别出价值的第三种意义，各种商品价格的平均。这第三种意义的产生是由于“价值单位必须具备的主要条件是稳定性”。因此，价值的这第三种意义是一切价格的平均数，霍特里对这种平均数作如下的说明。“说单位的价值必须不变化，那的确很好，可是那单位的价值没有单纯的解释。它在煤这方面的价值也许稳定，而在裤子方面的价值也许上涨或下落。”然而，这种情况，一种商品黄金和假设的计算单位都同样会有。“只须说，如果我们能指出以那单位计算的一切物价同时上涨的趋势，那意味着单位的价值在下落；一切物价下落的趋势意味着单位的价值在上涨。”[127] 那是说，如果一切物价的平均数上涨，就是货币单位的价值在下落，相反地，如果物价的平均数下落，单位的价值就是上涨。这种道理，对于在没有货币时的计算单位，和对于货币的单位，同样适用。

那么，如果没有货币，而只有一种算账的单位用来支付债务的差额、仅靠“一天一天的继续使用那种单位，是不是就会自然地防止它的以商品计算的价值变得过高或过低呢，虽然它并不和任何特殊商品有等值的关系，并不受到这种约束？”

要回答这个问题，且看信用的机构怎样发生作用。“当一个银行家贷出时，我们说他贷与或创造信用，或者‘一种债权’。这是对一种双重交易的模糊的说法。”事实是“两种债权或债务被创造出来”。其中的一种，银行家的债务或者“银行信用”，来取即付，是顾客的财产，作为一种“存款”归他所有，由他通过对银行发出支付命令的方式，用这笔存款偿付另一个人，偿付他因为购买商品而欠那第三者的债务。另一种债务，顾客对银行家的负债，“由于它在到期以前的这一段时期内产生利息或贴现，供给银行家的利润。”[128]

这种对顾客的银行债务，由顾客创造他自己对银行的债务用来向银行家购买，但是那顾客将购买多少呢？如果那顾客是商品的买户，他的标准首先是“当时一般的市场价格”；如果他是制造家，标准就是他必须付出的原料和劳动的市价。他创造自己的债务来购买的银行债务，其数额将决定于他的需要，决定于他在这些先前的生产者生产，这些货品和他自己在市场上向这些货品的购买者收进价款之间的一段时期内需要付给先前生产者的数额。可是那货品的这个购买者以及所有以后的批发和零售购买者也必须创造自己的债务用来购买银行债务，以便支付这些价款，这样继续下去，直到最终消费者付出了价款为止。

可是，另一方面，这个最终消费者在不断地以银行的顾客们向银行借入的这些信用中收进他的购买力。他们的购买力的来源受这些银行信用的数额所支配；实际上这种购买力就是用银行家贷与商人和制造家的信用在他们的产品销售以前预先付给他们的。虽然最终消费者，例如工资劳动者，不向银行借款，可是他们的雇主代他们在借，从而能够付给他们工作的报酬，在他们作为最终消费者出钱购买制成品的若干月甚至若干年以前就付给他们。

结果，要按照当时市价供给消费者的购买力所需的资金，只需由银行不断地每天创造足够的新 信用来替代它们的顾客不断地每天偿还银行的老 信用，他们用来偿还银行的就是银行每天在创造的这些新信用。它循环地运行，一种无尽止的循环，银行家创造他们自己的银行存款债务，从而买进它们的顾客的商业债务，并且使这些顾客们后来

能解除这些商业债务，由于创造数额相等的新银行债务，用来偿付顾客们的商业债务，这样循环不绝地在货币市场上创造和解除债务，从而在商品市场上偿付货物的价格。

如果每天都是这样，没有一切物价同时上涨或下落的趋势，那么，只要继续不断，就足以维持算账的货币单位的稳定的价值。“信用机构的经常运行……依靠新借款大体上足够补充还掉的旧借款，既不太少又不太多。……假定做到这样，整个机器的其他各部分就自然会稳定。”[129]

可是，我们开始所讲的计算上的单位的价值的稳定又怎样呢？

> 假定这种经常的运行受到阻碍：“如果我们要证明那货币单位是一种稳定的价值的标准，必须证明那单位若是遇到任何扰乱的原因，就会回复 它以前的价值，或者，无论如何，会达到一种新的和比较稳定的价值，和以前的价值没有多大差别。”[130]

在这一点上，首先考虑新借款的缩减所引起的波动，然后考虑新借款的扩增所引起的波动。

借贷的缩减可能由于商人减少向制造家订货，或者由于借款人减少自己的负债，而不用他们的信用去购买商品和劳动。就后一种情况而言，消费者将购买较少的商品；并且在这两种情况下，“减少新信用的创造意味着减少对制造家的订货。”[131] 这情况将在越来越大的范围内蔓延，结果“最初的信用的限制会继续实行并且加强”。

可是，不久就有一种纠正的倾向开始发生作用。

> “信用的限制意味着银行家的业务受到限制。银行家不会心甘情愿地坐视他们的利润因此减少，他们将诱引顾客来借款。事实上，他们将减低所取的利息。”[132]

可是，减低利率的不仅仅是银行家的自愿，也是由于经济的强制。

“信用的缩减引起商品需求的萎缩。这需求的萎缩将产生物价的下落。商人将发现他们手里的存货损失价值，这价值的损失将减少利润——他们用这种利润来支付供给这些存货的资金的借款的利息。因此，跌价会自然地使借款不如以前令人感觉兴趣，减低借款人所愿付的利率。银行家必须相应地减低他们所取的利率，才可能引诱顾客继续按减少了的数额借入他们的货物周转所需要的资金；如果要诱得这些顾客增加他们的借款，必须把利率减少到甚至这种低水平以下。”[133]

可是，如果这些措施并不促进人们借款，物价将跌到什么程度呢？信用的运转不会减缩到完全停止的地步，因为失望的商人们会被迫接受任何条件的借款，“仅仅为了使他们的企业能苟延残喘。”因此，老一套经常的运转将会恢复，可是，在一种较低的物价水平上——就是，较高的单位的价值——并且没有“自动地回复以前价值的倾向”。通过一种缩减新借款的新的波动，它可能继续落到更低的水平。

可是，谈到那相反的波动——那引起信用扩张的事态。

“……这种变动在范围上甚至更没有限制。私利促使大胆进取的商人总是要多借一些，以及大胆进取的银行家总是要多贷出一些，因为信用运转的增加对于双方都意味着业务的增加。……物价的普遍上涨将引起借贷方面一种比例的增加，以便供给一定数量的产品所需要的资金（不包括产量的增加所需要的资金的增加）。……这种过程发展到什么地步为止呢？在信用缩减的时候，银行家的私人利益和商人的困苦使得他们要恢复信用的创造，虽然不能达到以前的水平。可是，在信用扩张的时候，却没有这种矫正的势力在起作用。信用的无限扩张或膨胀似乎同样有利于商人和银行家两者的眼前利益。”[134]

再说，计算货币的价值完全失去了标准。这里是货币本身有用的地方。第一，作为银行家和顾客在法律上解除债务的手段。这是它的主要用途。“银行家的义务必须是偿付货币”，因为它本身不是解除债务的合法的手段。

第二，作为交换的媒介，“因为购买造成一笔债务，货币供给偿付那债务的手段。如果用现金偿付，那不过意味着债务立刻解除。”因此，“交换的媒介”，从法律和经济的观点来说，是一种债务的创造和立刻 解除。如果那媒介是银行信用，债务的解除是由于自愿的接受；如果那媒介是货币，债务的解除是由于强制的接受。

第三，作为价值的标准。“一种立刻到期的债务必然等于依法偿付这种债务所用的手段的价值。因此稳定信用和稳定货币的价值是同一问题。”[135]

这样，霍特里完成了法律问题的经济学，这种经济学不仅是由麦克劳德和纳普而且也是由马克思和普鲁东开始的。它的关键在于财产和价格。在马克思和普鲁东看来，财产的意义是古典派和快乐主义经济学家所主张的意义，就是，个人绝对占有一种物质的东西，供自己使用，任何人不得干涉。麦克劳德添上了“无形体的财产”的法律意义，就是一个人欠另一个人的债务。可是，他把这种债务像商品一样看待，因为，由于法律上发明了“流通性”，这种债务可以像商品一样地买进卖出。因此，由于英国习惯法上一种纯粹技术的偶然性所引起的误解，他把这种债务当作一种重复的商品，在物质商品以外的另一种东西，那物质商品的担保或出售创造了这种债务；他没有看到商品市场和债务市场只是同一市场的两方面。

然后，纳普由于他的“偿付社会”的概念，发挥了一种债务市场的原理，而不是一种商品市场的原理。最后，霍特里详细研究商品市场和债务市场上现代商业交易的每一步骤，用他所讲的价格的两重表现把这两种市场结合起来：商品市场上的一项价格决定货币市场上一项债务的数值。在法律方面，麦克劳德只采用了法律上“流通性”的方法，适合于债务所有权的移转；霍特里添上了早期法律上的契约 学说，适合于债务的创造本身。这种学说，经过现代的发展，已经成为各种市场上差不多一切交易的基础，并且，实际上，就是假设只需商品市场上有人提出一种价格和有人接受，就按这个价格造成一种债务，它在货币市场上的流通性引起了麦克劳德的兴趣，它可以由银行办公室里用记账方法来解除，引起了纳普的兴趣。

因此，不是商品而是债务成为一种经济科学的研究对象，这种经济科学在一种相互依存的机能关系上把财富的生产、财富和货币的相对稀少性以及财产的法律结合起来。既然霍特里的所谓银行的债务，或者当作货币使用的所谓“存款通货”，是银行账册上借入和贷出的流动账目，我们可以根据那使它生效的行为，称它为“借入货币”。结果，那三种货币是硬币、纸币和借入货币。

霍特里于1919年讨论了那些生产者的短期债务和银行家的随时偿付的债务，这改变了货币的概念，使它成为“账上记入借方”的概念。完全为了研究历史的变迁，我们回溯到硬币时期的经济学家休谟和杜阁，然后说到借入货币和算账货币的中央银行时期的经济学家卡塞尔、威克塞尔、马席士、海耶克、凯恩斯和费希尔。

IV 债务的稀少性

1. 硬币的稀少性

从洛克到斯密和李嘉图、马克思和普鲁东的劳动经济学以及从边泌到门格尔和庞·巴维克的心理经济学终于成为效率和稀少性的概念，和它们同时并进的有一种货币经济学在发展形成，从休谟起，经过杜阁、麦克劳德、西季威克、哲逢斯、卡塞尔、威克塞尔、纳普、霍特里和费希尔，结果产生了未来性的“债务”的概念。

休谟于1752年在他对重商主义的攻击中引进了三种观念，这三种观念有助于把后来不同派别的经济学家分为商品论者和货币论者。第一是变动和稳定的区别；第二，稀少性和习俗的区别；第三，货币的利息和资本的利息相等。

休谟对于以商品和劳动为标准的货币供给上的变动 以及货币供给的稳定 两者的区别，结果使那些还没有数学方法可以研究变动的相对性的物质经济学家，用劳动替代货币作为永久不变的价值的尺度，因而混淆了效率和稀少性。后来，约翰·穆勒悄悄地用金属货币替代劳动

作为价值的尺度的时候，货币已经从金属货币变成借入货币，然而在他看来，那是一种心理学上的东西，和他的一般经济学理论无关。休谟只谈金属货币。他说：

> “……无论在哪一个国家里，只要货币开始流入，比以前增多，一切就会呈现一种新面貌：劳动和产业获得生气；商人变得更加勇于进取，制造者更加勤快和熟练，甚至农夫犁田也会更加敏捷和专心。……虽然金银的增加必然会引起物价的高涨，但不是立刻就上涨的；而是必须经过相当的时期，然后那货币才流遍全国，使各种人受到它的影响。起初，人们看不出变动；物价逐渐上涨，一种商品先涨价，然后另一种再涨，最后全部物价达到新的水平，和国内现有的现金的新数量成适当的比例。我认为，只有在取得货币以后和物价上涨以前这当中一段时期的情况下，金银数量的增多有利于产业。”另一方面，“在金银减少时，这种中间时期对产业有害，和金银增多时对产业有利一样。工人不能从制造家和商人那里获得雇用；虽然他仍旧出同样的价格在市场上买东西。农人没法出卖他的谷物和牲畜；虽然他必须向地主缴纳同样的地租。那必然会产生的穷困、衣食不周和怠惰，不难预料。” [136]

货币的稀少性方面这些变动的影响完全在商品和劳动的价格上。节省下来的 商品的数量和因此而产生的利率，决定于人们的“生活方式和习俗”。“在一个只有一种地主利益集团而没有任何其他东西的国家里，因为不俭约，借债的人一定很多，利率必须和它成适当的比例。”他把这种情况和一个商业和制造业的国家作了对比。

> “一切勤劳的职业必然会产生俭约，使贪图利得的心胜过贪图享乐的心。……为了要有许多贷出的人……不一定必须有大量的金银，而且单有金银也还不够。只需国内的财产（不管大小）或者对那财产的支配权集中在某些人的手里，形成相当的数目，或者构成一种庞大的金钱上的利益集团。这就产生若干放债者，压低高昂的利率；这……并不决定于现金的数量，而决定于特殊的生活方式和习俗，它们使现金聚集为许多分开的数目或者价值很大

的巨额集团。……那些认为货币多是利息低的原因的人，似乎是把附随的结果当作原因；因为那压低利息的产业，一般也需要大量的金银。花色繁多的精巧制造品，加上时刻留心的善于经营的商人，很快就会把货币吸引到一个国家来，只要世界上有这种货币。……虽然货币多和利息低这两种结果都自然地起源于商业和产业，它们却完全不相互依赖。"货币的数量多一些或者少一些"对利息没有影响。可是，劳动和商品的现有量多一些或者少一些一定有很大的影响；因为，我们出利息借入货币的时候，实际的结果是借入这些东西。" [137]

这产生了休谟的第三种观念，所谓货币和节储下来的实物以及付给这种节储的物品作为利息的实物，是相等的。

"如果你借给我这么多的劳动和这么多的商品；你取利百分之五，就是收进这样比例的劳动和商品，不管用什么来代表，不管是用金币或银币，不管是用一镑或一盎司。" [138]

换一句话说，如果人们付出较高或较低的价格购取用作资本的商品和劳动，他们就也付出同样较高或较低的价格购取那作为资本的利息的商品和劳动。因此，货币数量多少上的变化引起商品和劳动的价格上的变化，但不引起利率上的变化。利率的变动是由于生活标准的变动。休谟的分析的目的在于揭露重商主义者的错误和解除他们对国际贸易逆差的忧惧。人们不必担心一个国家会失去它在世界的金银中应当保有的一部分，如果商品输入量超过商品输出量。由于现金的输入或输出而分别引起的国内物价的上涨或下落将加以矫正，最后会使所有的"邻近国家保有适当数量的货币，差不多和各国的产业和技术相称"。如果英国国内货币的数量由于输出货币偿付商品输入而减少，劳动和商品的价格就会下落；其他国家就会"送回我们所失去的货币"，因此，把英国的物价提高到国际水平。物价不可能永远涨得高于那国际水平，因为"没有邻国买得起我们的商品；另一方面，它们的商品变得比较起来非常便宜，以致不管制定多少法律，便宜的商品总会弄到我们国里来，我们的货币总会流出去。" [139]

虽然休谟的论辩只限于它对重商主义在国际贸易中争取金银的关系，可是，将近二百年来，他的三种新观念把后来的经济思想分成商品论者和货币论者两派。在商品论者方面，如果货币只是反映真实资本和真实利息的一种容易变化的镜子，那么，货币就是有名无实的东西，应该完全丢开不谈，人们只应该注意物质的自然，注意劳动和商品。这一派从魁奈、斯密、李嘉图和马克思一直发展到近日的管理经济学家。

可是，在货币论者方面，如果货币数量上的变动 有一种影响，能刺激产业或者使产业萧条，那么，货币就不是有名无实的东西，而是所有决定生产、积累、买卖和消费的各种交易中的一个决定性的因素。货币论者这一派可以说是从杜阁对魁奈的修正开始，直到最后金属货币的绝迹，黄金由中央银行集中为止。这些学说中有特色的转变是从休谟的硬币转变到麦克劳德的可转让的债务，以及从偶然变动的观念转变到不断变动的观念。

2. 资本和资本物品

杜阁是最博学的重农主义者，他对法国革命的关系就像洛克对英国革命的关系一样。他是伏尔泰、休谟和魁奈的朋友和信徒；亚当·斯密在法国寄居期间访问过他；当过法国一个穷苦的省区的行政长官，并在该省进行了一些改革；当过财政部长，可是由于把国家经费的负担一部分转移到地主贵族身上而被免职；他的种种改革由十五年后的大革命重新实行，这次的革命把那些他本来也许可能挽救的人们送上了断头台。

杜阁是他自己的理论的实行者。在革命的二十五年前，他还当着一个省区行政长官时，他早就写成手稿，陈述理论的基础[140]，为了他的种种改革，也为了现代的货币学说，这些学说继承古典的和快乐主义的商品经济学家。在商业银行、证券交易所和企业公司的时期以前，在当时货币是白银、土地财产是“巨大事业”、封建主义正变成资本主义的时代，他阐明了货币、价值、资本、利息、商品市场和货币市场这一些复杂纷乱的问题。他说：

“在商品市场上，若干数量的小麦 按相当重量的白银 来估价；在借款市场上，被估价的对象是一定数量的价值 在一定时期内的使用 。第一种情况是若干数量的白银 和若干数量的小麦 作比较；另一种情况是若干数量 的价值和它本身 的固定的一部分作比较，这固定的一部分成为在一定时期 内这若干数量的价值的使用 的价格 这种时间—价格是利息。” [141]

对于这种说法，卡塞尔曾作了评论，他说杜阁由于放弃了那种把利息作为“货币的价格”的旧观念，而把利息解释为，“为了在一定时期内使用一定数量的价值而付给的代价”，创造了“一个最明确的公式，至今还没有比它更好的说法。” [142] 那么，杜阁所谓“若干数量的价值”，人们为了它而付出代价（利息）的这个“对象”，究竟是什么呢？它有两方面，麦克劳德区别为无形体的财产“债务”和有形体的财产“地产”。前者是一种法律上的契约，约定为了使用白银的价值而付出白银。后者是一种权利，可以取得土地的收益。

“一块土地，若是每年生产净收入六头羊 ，它所能卖得的一笔价值，一定能用等于这笔价值的羊的数目来表示。……那么，这块地产的价格简单地就是它的每年收入的若干倍。二十倍，如果价格是一百二十头羊；三十倍，如果价格是一百八十头羊。因此，土地的市价按本身财产的价值对每年收入的价值的比率自动调整，财产价格所包含的每年收入的倍数叫做若干年的年收益。例如，当人们用二十倍、三十倍或四十倍的每年收入购买土地时，土地的价格就是二十年、三十年或四十年的收益。” [143]

杜阁把地产的这种买价也叫做一种“价值的总量”，那每年的六头羊叫做土地所有人收入的总量的一种比率。构成预期的年收入的羊数和构成“价值的总量”的购买土地所付的羊数之间的这个比例，是所有人由于让别人使用购买此项地产原来所需要的羊数而收入的“每年的价格”。

决定这种利息和资本的比例的东西是什么呢？是需求和供给。这比例“一定按愿意买卖土地的人数多寡而变动，正如一切其他商品的价

格按供求的不断变动的比例而变动一样”。因此，如果地产的买者所付出的“价值的总量”是一百二十头羊，他每年所得的收入是六头羊，那么，那买者由于使用他买地的一百二十头羊而收入的代价是每百头羊每年五头，比率是一对二十。可是，如果土地购买者的竞争把价值的总量抬高到一百八十头羊，而预期的年收入仍然是六头，那么，每年收入的代价就是每百头羊三头。土地的卖者放弃每百头羊每年收入五头的预期，如果买者为了取得这种预期的年收入而付出一笔“价值的总量”等于一百二十头羊；或者，那同一卖者放弃每百头羊每年收入三头的预期，如果竞争使买者不得不付出一笔“价值的总量”等于一百八十头羊，换取预期的每年三头的收入。

最后，杜阁和休谟一样，把借款、土地以及每年的收益变成等值的白银。

> “二万盎司白银的价值在商品市场上不管是等于二万蒲式耳小麦或者只等于一万蒲式耳，这二万盎司白银一年的使用，在债务市场上，仍然值本钱的二十分之一，或者一千盎司白银，如果利息是按二十年的收益计算。”[144]

换一句话说，每蒲式耳小麦或每头羊的价格是一盎司还是两盎司白银，对利率没有关系，因为这是一种用 白银支付的价格，为了换取白银的使用，而前者是借银人用 那白银本身购买商品或土地所付的价格。如果商品的价格加一倍，利息还是照旧不动，因为它是两个货币数量之间的比率，可是那变动的物价是一个货币数量和一个非货币的商品数量之间的比率。一种是债务市场上资本与利息的关系；另一种是商品市场上买与卖的关系。

同样的原理在各种制造业以及商业的各部门中都适用。它是杜阁的“资本”和“资本物品”的区别。“资本”是企业家和贷款者所垫支的“价值的总量”，可是“资本物品”是这样垫支的“积累的财富的总量”。这区别类似一百二十余年后克拉克所区别的“资本的基金”和“生产资料的流动”。按杜阁的说法，资本是资本基金；资本物品是生产资料。克拉克作为效用来计量的东西，杜阁作为羊或白银来计量。杜阁认为，它们

是同一价值的总量，可是资本是货币在购买物品中的价值，而资本物品是用货币购买的同样价值的物品。

这种区别使杜阁懂得了魁奈所谓"货币的流通"的"真正的意思"，也使他自己区别了储蓄和投资。

> 他说，货币的流通产生"许多资本物品或者许多可移动的积累的财富，这种财富，最初由企业家以这些各种不同的努力垫支出来，必须每年回到他们那里去，连同一种稳定可靠的利润；可是那资本在同样企业的继续经营中必然会再被用于投资，重新垫支出去，而利润就用来供给企业家相当舒服的生活。资本物品的这种垫支和归还，构成人们必须称为'货币的流通'的那种情况；这种有用的和有利益的流通，使社会的一切工作获得生机，维持一个国家里的活动和生命，极有理由可以比作动物身体里的血液循环。"[145]

这是储蓄和投资的区别。储蓄是省钱。投资却是用钱。一个积累资本，另一个"形成"资本物品。杜阁说，

> "货币在现有资本物品的总数中不起什么作用；可是在资本物品的形成中它所起的作用很大。实际上，所有的储蓄差不多都是通过货币来进行的；业主以货币形式收进他们的所得，各种企业家以货币形式收回他们的垫支和利润。因此，他们所节储的是货币，每年资本物品的增加也通过货币实现。可是，企业家们没有一个不是立刻把货币变成他们的企业所依赖的各种用品；于是这货币重又加入流通，资本物品的一大部分只以各种用品的形式存在。[146] .....任何人，如果从自己的土地收益中或者从自己的劳动工资中每年收入的价值超过他需要花费的数目，都可以把这种多余的部分加以保存，积累起来。这些积累的价值就是所谓资本。"[147]

杜阁总结地说明使用"资本物品"的不同方法，都是通过"资本"的投资和回收，以货币为手段。

“第一是购置地产，取得固定的净收入。

“第二是把自己的钱投资于农业经营，租赁土地——这土地的出产应该在租赁的代价以外，足以支付经营者的垫支应得的利息以及他所使用的物力和劳动的代价。

“第三是投资于工业或制造业。

“第四是投资于商业。

“第五是贷给他人，取得利息。”[148]

这是关于投资。它是有关用掉货币的积极的买卖的交易。可是，储蓄也是积极的——它是等待的服务。

“不管什么人，只要看过制革匠的工作场所，就体会到一个穷人或者甚至几个穷人绝对不可能靠自己的力量置备生皮、石灰、鞣酸皮、各种工具……房屋……维持几个月的生活，等待制成的皮革卖出去。”那么，谁来垫支这些费用呢？“垫支的人将是那些拥有资本物品 或者可移动的积累的价值的人们之中的一个。……这个人将等待皮革售出，然后不仅收回他的一切垫支，而且外加一笔利润，足以补偿他假如用他这笔钱购置产业所可能获得的价值，还要足以补偿他的工作、操心、冒险、甚至他的手腕所应得的报酬。”[149]

这样，杜阁把资本和资本物品、资本基金和生产资料、货币价值和生产资料的价值、消极的节约储蓄行为、积极的等待的服务、用掉所节储的货币以及把储蓄投资于生产资料的那种买卖的交易等种种概念，都等同看待，作为同一价值的总量。利息成为换取等待的服务的代价或价格。

杜阁把这些都认为同一的以后，进一步揭露多玛·亚奎纳的谬误。

“经院派神学者，”他说，“根据货币本身不生产任何东西的事实，认为贷出的货币要收利息是不公道的。[150] ……货币作为一种自然物体来看，作为若干数量的金属来看，不生产任何东西；可是，货币用于对企业的垫支，经营农业、制造业和商业，却取得一定的利润。人们用货币能购置产业，从而取得一种收益。因此，贷出货币的人不仅放弃对这笔钱的占有，而且剥夺自己的机会，不能运用这笔钱谋取利润或收益；利息补偿他在这方面的损失，不能认为不公道。”[151]

因此，杜阁的利息或利润不是决定于正面的实在的成本，而是决定于其他可以选择的机会，后来格林和戴文波特称为“机会成本”。

杜阁没有一贯地区别利息和利润；因而他没有始终区别债务和购买力，或者储蓄和投资，这些是近来对无形体财产和无形财产的区别。在麦克劳德用“债务”这个名词的地方，杜阁用“保证”，并且他和麦克劳德一样，区别了特殊的保证和一般的保证，前者是债务，后者是购买力。他说，“每一商品是一切商品的一种代表的保证。”[152] 从这些特殊的保证中产生那一般的保证即货币。它们是保证，意思是说商业“使每种商品有一种与每种其他商品相对的当时价值；因而也就是，每种商品是相当数量每种其他商品的等值物，可以认为是代表它的一种保证。”[153]

因此，杜阁的“保证”，应用在货币和一切商品上，是经济学上的预期的购买力，其意义等于法学上的“无形的财产”。它不是一种债务——它是买卖的交易中预期的对商品的价格达成协议的能力。它是财产，因为人们有不受干涉的权利，有自由可以参加市场并且有自由可以通过谈判规定商品的价格和价值。他的地产，或者有形体的财产，将成为无形财产，如果那预期的有形体的收入羊或小麦成为预期的、把羊或小麦卖成货币所得的价格。

杜阁最出色的创见是他的边际生产力的概念，这种概念一百六十年后变成威克塞尔的“自然利息”的概念，可是，在这一段期间，由于李嘉图的边际生产力的概念盛行，而没有受到重视。李嘉图的是一种

劳动生产力的概念；杜阁的是一种“资本物品”生产力的概念。杜阁得到这个概念是在他从事于研究的过程中，他要说明增加储蓄的供给因而减少对等待的报酬是对社会的服务。他说，

> “那么，贷款的现行利率可以认为是一种温度表，反映一个国家里生产物品多寡以及可以运用贷款的各种事业的范围。……利息的价格可以看作一种水平，在这水平以下一切劳动、一切农业、一切工业、一切商业都归于尽。它像一片海，铺盖在广漠的地面上：山顶露在水外，形成肥沃的耕作的岛屿。如果，这片海偶然退落，海水逐渐低降，起初露出山腰，然后平原和山谷先后出现，生长着各种产物。海水涨落一英尺就足以淹没很大的地区，或者使这些地区可以经营农业。资本物品的丰裕使一切事业获得生机；货币的低利息是资本物品丰裕的结果和标志。” [154]

杜阁把这种说明从整个的工业和农业扩大到特殊的企业。如果，由于“资本物品”的稀少，利息是百分之五，那么工业和农业就被限制于较高的水平，在这里它们的产品卖得的价格可以给资本产生百分之五的收益；那么一种每年产生五万里佛尔 [155] 的财产的价值就是一百万。可是，如果由于“资本物品”丰裕，利息是百分之二又二分之一，那么工业和农业就扩张到较低的水平，那同一财产的价值就是二百万。

因此，资本物品 的“边际生产力同时是资本 的扩大范围的和增加深度的‘边际收入’”，这是同一资本物品 的丰裕或稀少的两面。出产方面是“各种产物”；收入方面是出产在商品市场上换得的白银。它们是相等的，因为所取得的白银是出产的交换价值。一面是物质的 生产力，另一面是“价值生产力”。然而，这价值生产力是收入，不是出产。首先它是一种总收入。必须有一种白银的净收入留给资本 ，以便支付利息——为了使用垫支的价值总数量而付的价格。因此，同一资本物品 的丰裕或稀少有两面——未来和现在。未来是预期的从商品市场所得的白银净收入；现在是为了取得资本 市场上的那种预期而付出的等于若干年收益的价格。例如，他说：

“一个每年收租五万里佛尔的人，如果地产的卖价是二十年的收益，他的财产只值一百万；如果地产的卖价是四十年的收益，他就有二百万的财产。如果利息是百分之五，一切未开垦的土地，凡是出产所得除了垫支的归还和耕种者的工作报酬以外，不能再负担百分之五的利息者，就不会有人来耕种。任何制造业和商业，如果营业所得除了经营者的劳力和冒险的报酬以外，不能再有百分之五的利息，就不会继续维持下去。如果有一个邻近国家，在那里货币的利息只有百分之二，它就会不仅从事于那个利息百分之五的国家所不能经营的各种商业，而且，由于它的制造家和商人能满足于一种较低的利润，就会更进一步，把他们的商品以低得多的价格推销到所有的市场。”[156]

这样，资本物品的丰裕或稀少，对那构成资本的价值总量，从多方面发生影响。它增多或减少商品的产量，连带地就增多或减少产品所售得的白银收入；反过来说，它提高或降低一宗地产的现在价值（即资本）。

因此，资本物品的折旧和利息是不得不负担的必要支出，和劳动的工资以及种地的佃户的报酬一样。损耗的和用坏的资本物品必须加以补充，以便保持资本不受损失，保持它原来的价值总量；利息的高低必须适应资本物品丰裕或稀少的当时情况。这一切支出都是“不可避免的”，就是经济上必需的，因为国家不能用暴力强制，不能“挪用其中的一部分应付国家需要而不对国家有所损害。……在一个国家里，除了土地的纯产物以外，没有任何真正可以随便使用的收入。”[157]

因此，租税的负担必须不仅从制造家和商人身上去掉，而且从农业和贷款上面去掉，同时不是像杜阁的批评者假设他说的那样，放在农业上面，而是必须放在地主和地主贵族身上，这些制造家、商人和农业家所付的这种地租都是付给他们的。

他说，不错，资本家作为“一种可以移动的资本的所有人，可以选择还是用它取得地产，还是用它经营农业或工业，谋取利润”。可

是，在他“已经在农业或工业上成为一个企业家”以后，他就不能再有所选择，和工业中的工人或者耕田的农夫一样。即使他是贷款给一个“地主或者企业家”，一方面和当时的工人和农夫不同，他还能“处置他自己的身体”，然而，对于他的资本本身，却没有再选择的机会，因为那资本已经“陷入企业的垫支中，收回资本就会损害企业，除非由一笔相等价值的资本来替代。”[158] 以贷款为业者“就他的身体来说，属于可以自由处置的阶级，因为他不忙于做业务工作，可是，就他的财富的性质来说，他又不属于这种阶级。”[159]

另一方面，贷款者或资本家从他的货币上所得的利息是“可以自由处置的”，因为，他个人可以随意使用。可是，就农业、工业或商业来说，利息不是可以自由处置的，因为它们并不是无代价地或无故地给他利息。利息决定于资本物品的一般丰裕或稀少，因此“是垫支的价格和条件，没有那种垫支企业就不能进行。如果这种报酬减少了，资本家将收回他的货币，企业就完结。”这利息的数目，既是这样决定于资本物品的一般丰裕或稀少，“应该是不可侵犯并享受完全豁免的特权，因为它是对企业垫支的代价，没有这种垫支，企业就不能进行。侵犯它就会增加一切企业中付给垫支的代价，因而减损企业本身，就是减损农业、工业和商业。”

付给地主的地租，情况不同，因为他们并不自己耕地取得工资或利润，也不垫支资本取得利息。

> “社会中一切其他阶级的收入，只是工资和利润，这些工资和利润，或是由所有人从他的收入（净所得，例如地租）中支付，或是由生产阶级的代理人从准备用来满足他们的需要的部分中支付，为了这些需要，他们不得不向那生产阶级购买商品。这种利润或是分配给工人作为工资，或是给企业家作为利润，或是作为对垫支的利息，不管什么形式，并不改变它们的性质，并不增加生产阶级所生产的在它的劳动的代价以外的〔净〕收入的数目——在这个数目里产业工人阶级所分享的只限于它的劳动的代价。

“那么，所谓除了土地的纯产物以外没有收入（地主的净收入，或地租）那个主题，仍然不受影响，一切其他每年的利润或者由收入来支付，或者构成那用来生产这种收入的经费的一部分。”[160]

这种情况怎样造成的呢，杜阁的解说不是根据魁奈的“自然权利”学说，而是根据一种历史的分析，这种分析我们可以看出是一种经济的和制度的对历史的解释。[161]

第一，是原始的土地耕作者之间的地域分工和产物交换。

第二，劳动者被这些土地耕作者雇用，或者，到了“后者的劳动使土地的生产超过个人需要时”，工匠的产品由耕作者用代价换取。

第三，那只有自己的劳动可以出售、此外一无所有的劳动者的工资。

“由契约规定（和耕作者订立契约），耕作者尽可能压低代价；既然他可以在很多的工人中选择，他喜欢用劳动代价最便宜的人。工人们因此不得不降低价格，互相竞争。在各种工作中一定会发生，并且事实上确是这样，工人的工资只以能够取得生活所必需的东西为限。”

第四，耕作者的地位不同。

“土地直接给予他劳动的代价，不受任何其他的人的支配，也没有什么劳动契约。大自然不和他讨价还价，使他不得不接受绝对必需的最低生活。自然所赐予的，既不按照他的需要，也不按照一种用契约规定的对他的工作日的估价。那是土地生产力以及他用来增加地力的良好方法的自然结果，这两种因素的关系大大地超过辛苦的劳动。到了耕作者的劳动的出产超过他的需要时，他就能用自然完全作为一种恩赐所给他的这种多余部分，购买社会中其他成员的劳动。后者出卖劳动给他，只能获得他们的生

活；可是那耕作者，在他的生活以外，聚集一笔自主的和可以自由处置的财富，这种财富他并未买进，可是他卖出。因此，他是财富的唯一来源，这些财富，经过流通，使社会所有的劳动获得生机；因为只有他的劳动所获得的收入超过他的劳动的工资。”

最后，当人口增长而土地稀少时，那耕作者本身变成一个佃户，起先作为自耕农，然后作为资本家。

“土地被人占有，开垦的越来越多。最好的地终于全部被占。只剩下第一批人所不要的瘠地给后来的人。可是，到最后所有的土地都有了主人。……所有权可能和耕作的劳动分开；不久确是分开了。……地产作为商业的对象，现在被买进卖出。……许多所有人的土地他们自己耕作不完。……他们不把自己的全部时间用于辛苦的劳动，而宁愿把自己多余的一部分给予愿意替他工作的人。……耕作者现在和所有者有了分别。……由于这种新的安排，土地的产物被分为两部分。一部分包括耕作者的生活费用和利润以及他的资本所得的利息。剩下的是那自主的和可以自由处置的部分，就是土地在耕作者的垫支和工资以外完全作为一种恩赐而给他的那另一部分；这是所有人的部分，或者就是净所得，他可以靠它不劳动而生活，并且可以随意把它带到什么地方。因此，社会分成三种阶级：耕作者阶级，对这种人我们可以保留生产阶级 的名称；工匠和其他从土地产物中领取生活工资 的人。（这两种人所得的报酬都不超过他们的劳动。）第三，所有人阶级，只有这一种人，他们不因生计而被束缚于一种特殊的劳动，能被用来为社会的一般需要服务，例如军事和司法，或者由本人亲身服务，或者由他们从自己的收入中付出一部分，国家或社会可以用来雇人执行这些职务。因此，对这种人最适合的名称是可以自由处置的阶级 。”[162]

那么，这种纯产物，这种属于可以自由处置的地主阶级的、超出经济上必须付给劳动阶级以及必须作为对垫支的利息付给资本家的数目以外的净产量，是从那里得来的呢？这不是来自他们的储蓄。“虽然所有人阶级拥有较大的多余部分，他们却节储较少，因为他们有较多

的闲暇，于是有较多的欲望；他们认为自己的家财比较有保障；他们对于怎样安逸地享受想得比较多，对于怎样增加家财想得比较少；享乐生活是他们继承的传统。”可是，其他阶级的工资收入者和企业家，如果他们“在生活外还有多余，……就用于他们的企业；忙于增加他们的财产；由于劳动，他们没有什么花费很大的娱乐和欲望；他们节储所有的多余部分，又投资于他们的营业，从而增加他们的多余。”[163] 因此这些其他阶级增加资本物品的丰裕，减低利率，扩大耕作范围到较低的边际，并增多属于地主的价值总量。[164] 那么，如果地主的地租不是来自他们自己的劳动，或者来自他们的经营或储蓄上的利息，而是来自别人的劳动、经营和储蓄的增多了的产物，这种地租一部分是无代价的恩赐，完全由于对自然资源的所有权而来，同时一部分是一种强迫得来的收入，由于压低雇佣劳动和那种自己没有土地的农夫的报酬。

因此，这些地主应该负担一切租税。资本家不会受害，虽然地主会受损失。

> “如果只有土地担负供应国家支出的租税，这种租税规定以后，购买土地的资本家在他的货币的利息里就不会把那必须派作租税的一部分收入计算进去：就像现今买地的人并不买进教区牧师所收的什一税，甚至只要是已经知道的捐税都不包括在内，而仅仅买进扣除什一税等各种捐税以后所剩下的收入。”[165]

难怪贵族因为杜阁实行他的理论而罢免他的官职，可是后来自食其果，发生了农民、工人和资本家的革命。法国大革命没收了贵族的土地；杜阁所要做的只是增加他们的捐税。

杜阁对边际生产力的说法，应该和五十年后李嘉图的说法比较一下。杜阁的是一种货币论，李嘉图的是一种劳动论。关于地主、资本家和劳动者，他们得到相似的结论。他们都认为，地产的价值是一种财产的权利，地主作为单纯的所有人，取得这种权利而对社会毫无贡献；可是，资本物品的价值代表一种对社会有益的等值的商品和服务的生产。并且他们都认为，没有财产的劳动者只获得最低生活。但

是，关于地租——地产的资本价值的决定因素——的根源，他们得到他们的结论是经过相反的道路。李嘉图的“地租”是自然在耕种边际上的较大吝啬和在较好田地上的较小吝啬之间的差额，就这种差别起源于土壤的“固有的和不可毁灭的”特质来说，杜阁的地租起源于自然对地主的无代价的恩赐，超出了资本家在李嘉图所说的那种耕种边际上所得的收入。可是，他们都认为，地租又和工资有关系，工资若是低，地租就比较高，工资若是高，地租就比较低。

李嘉图认为只有农业中有报酬递减原则和边际生产力原则，可是杜阁认为一切制造业、商业和工业中都有这种原则。因此，李嘉图对于农业中劳动的边际生产力，赋予一种因果关系的力量，它规定一切商品的价值；可是杜阁认为各种事业中资本物品的总的丰裕或稀少是因果关系的力量，它决定各种事业中边际生产力高低的程度。

他们分别由货币的和非货币的道路达到了相似的结论。李嘉图丢开货币，代以劳动者的生活作为“资本”，因而资本变成“物化劳动”的数量。杜阁仍然讲资本物品的形成是由于在货币流通中所支付的价格，因而他的资本变成“物化的货币”。

李嘉图的资本物品 是用工时为尺度的劳动力的出产，可是，杜阁的资本物品 是用货币为尺度的投资的支出。

另一方面，杜阁的资本 是未来的净收入的现在价值，可是，李嘉图的资本 是资本家用在劳动的生活上的过去的一部分总产品。

显然，杜阁和李嘉图分别根据货币的和非货币的假设而得到相似的结论，但是他们的理论的对象都是金属货币时代，不是银行信用时代；是个人企业时代，不是运行中的机构的联合行动的时代；是小工具时代，不是庞大的、由劳动大军操作的工厂的时代；是资本主义刚从封建主义或半封建主义中开始或半开始的时代。然而他们奠定了基础，后来可以在上面进行建筑。

如果我们引申杜阁的分析，把它变成后来一些经济学家的相等的名词，他的“价值总量”仍然是资本，不是作为一种价值的总量，而是

作为预期的净收入的现在价值，或者，照他的说法，“估价”。这种“估价”有很多名称，例如资本、资本价值、资本化、投资资本、投资、垫支、借款、贷款。估价不是用羊或者小麦来计算，也不用白银或黄金，而是用银行债务。我们所有的不是在流通中的白银，而是商品市场上现在的和预期的交易的反复，把结果所产生的债务卖给银行，换取存款信用。这些债务构成资金、购买力、交换价值的尺度，它们相当于杜阁的流通中的白银的价值。这种信用交易的反复发生是由运行中的机构的代理人所经营，正是这些运行中的机构代替了杜阁的地产。那机构的所有权，或者不如说是那机构的预期的净收入（包括预期的利息和利润在内）的所有权，由公司组织的债券和股票代表，或者由地产证书代表。证券交易所成为杜阁的“价值总量”的市场；商业银行成为债务市场，代替他的白银市场；在商品市场上，他的“资本物品”的价格和数量是许多个别账户上借方记录的一再反复。他的资本物品 的边际生产力以及和它同义的资本 的边际收入成为运行中的机构的“债券收益”和“股票收益”，环绕着这两种收益，商业利率或高或低地变动。他的利息对价值总量的比率，变为债券和股票价格的上涨或下跌跟债券收益和股票收益的减少或增多成反比例。

3. 等待的稀少性

卡塞尔在1903年回溯到杜阁，他认为“价值总量”和“等待的数量”是同一的，利息是为了等待的服务而付给的代价。 [166]

杜阁区别了“资本”和“资本物品”。资本物品是以货币计算的物品的价值。资本是物化在物品里的货币的价值。作为利息付出去的货币是为了换取“资本的使用”而付出的。卡塞尔说，化成一种“算术上的数量来说，这种资本的使用是一种具有两面的数量，它的测量的方法是若干数量的价值乘 使用的时期”。

可是，他继续说，“这种测量法和等待的测量法是一样的；因此，我们可以推论‘等待’和‘资本的使用’意味着同一件事 。事实上，它们表示同一生产业务；‘等待’用来表示供给劳务的人所做的事，‘资本的使用’表示购买劳务的人所取得的东西。” [167]

因此，等待是和工作的劳务一样，具有同样的重要性、根本性、生产性的供给生产手段之积极的人类劳务。卡塞尔说，“煤毫无疑问是一种生产要素，但不是一种不依赖其他东西的要素；它是由其他要素主要是由劳动生产出来的。可是，等待却不能像这样被变为更基本的要素；它是一种完全独立的和性质特殊的人类努力。”[168]

因此，生产的基本要素是工作和等待。从这里衍生的要素才是煤、小麦、金属、建筑物，甚至土地，以及最后消费资料之类的物质的商品。它们是工作和等待这两种基本的人类劳务过程中的各种结果。

悉尼耳（1834年）曾认为利息作为对禁欲的一种报酬是有理由的，[169] 禁欲是迟延消费资料的使用。可是，悉尼耳的概念只是对利息的一种伦理上的辩护，而不具有一种经济数量上的意义。后来（1874年），开因斯曾想对禁欲给予数量上的意义。他说，禁欲的测量方法，“是对于……所克制的财富的数量……乘 禁欲的时期。”[170] 可是，麦克文（1887年）曾批评开因斯，大意是说“禁欲本身不是一种主要的产业事实”。它仅仅是一种消极的因素——“不做”什么。“根本的事实是劳动的支出和成品的占有之间必须经过的那一段时间。”[171] 麦克文接着建议用禁欲这个术语来代替杜阁的“等待”。

卡塞尔批评麦克文，根据两项理由，等待的数量以及所等待的对象。他说，

> 麦克文的“‘等待’这个名词只包含一种成分——是一种‘单一的量’，只有时间一面。当然这是不能承认的；只说‘等待若干时期’而不说明所延迟的是什么，那毫无意义。也许麦克文的意思是‘等待’应该被了解为意味着某项具体 事物或享受的延迟。可是，假使那样，我们就应该放弃等待作为一种算术上的数量的特质，这一来就会使等待成为一种很无用的概念。而且，这样一种等待的定义，还有一个更严重的缺点。很少有 什么具体事物的延迟；节约储蓄的人并不一定知道，假使他没有节约，他的钱会用在什么上面；他只是延迟若干数量价值 的消费。因此，在事实上

，测量‘等待’的方法是若干价值乘 等待的时间。这种测量方法说明等待的根本定义；这种意义上的等待，是构成具体生产费用的各种服务之一。”[172]

对待哲逢斯所杜撰的两种概念，货币的“投资的数量”和心理的“禁欲的数量”，[173] 卡塞尔的方式和麦克文一样。哲逢斯认为“投资的总量”决定于两个可变的数量，一个是M，代表所投资的货币，另一个是T，代表投资经历的时期，结果投资的总量是MT。

可是，哲逢斯又创立了一种“禁欲”的量的公式，根据他自己原来发现的主观效用，作为快乐的程度递减，而按最后的效用加以平均化。因此，他的禁欲的数量是UT，这里的U是最后效用量，T是经历的时间。

可是UT，或者禁欲的数量，照卡塞尔的看法，就是MT，或者投资的数量。因此，为什么不把它也叫做M或货币，代替U或效用呢？卡塞尔的解释是这样的：

> “用这样一种名词‘像效用’，”他说，“似乎不……正确。它只可能是想象的，因为我们还没有真正建立一种方法，可以直接测量感觉的强度。经济学家可以用作效用的尺度的唯一标准，似乎是购买商品时所出的价格；如果我们承认这个标准，就必须用M代替哲逢斯的禁欲数量公式中的U。结果这种数量变成和投资的数量相同。”[174]

这样，卡塞尔在杜阁的基础上发展，把所有后来的理论都变成一种算术上的数量，相当于杜阁的“价值总量”。我们不是仅仅禁欲，而是通过投资参加生产；我们不是等待消费资料，而是等待“若干价值的消费”。

可是，这种等待“价值的消费”是从杜阁的理论衍生出来的一种错误的说法。价值不是被消费掉，也不被节约，也不被等待。卡塞尔后来提出“资本控制”或者“资本支配”这些名词，作为相当于杜阁的“价值总量”和他的“价值的总数”这些名词的意思比较接近债务市场和商品市

场上的议价交易。他们所指的是相当于债务那种无形体财产的法律上的控制。他在1918年说：

> "'等待'的意思是一个人在一个时期内，放弃对一定数额的价值的支配。由于这样，他使另一个人在同一时期内能够处分那笔资本。因此，从算术的观点来考虑，'等待'和资本控制，其数量是相同的；并且，和资本控制一样，测量的方法是资本乘时间。因此，那种理论一般的不必要用两种名词。在下文中，我们将用资本的支配也同时表示节约储蓄者对资本市场的劳务"。
>
> "这样地解释'等待'的意义，我们同时解释了劳务，为了酬报这种劳务，人们付给利息，作为一种算术上的数量。"[175]

这样，那假定相等的名词的意义就明白了。放弃一定数额的价值的那个人，放弃了另一方面的一般购买力，这种购买力他本来可以随意在任何现在的市场上使用。他放弃消费资料和资本物品两种的购买，这意味着他放弃消费和投资。由于这样，他使另一个人能购买消费资料或资本物品，就是，使别人能消费或投资。

可是，那两者不是相等的，如果我们把自己放在谈判的时候，面向着未来。

事实上有两个等待的人——储蓄的人和投资的人。这是无形体财产和无形财产的制度上或原理上的区别。当我们储蓄的时候，我们储蓄货币，等待债务人偿还。当我们用那货币投资的时候，我们购买商品或劳动，等待顾客来购买产品。不管在哪一种时候，都有一种意志的因素，为将来打算，因而承担和转移风险。法庭在必须判断由于交易而起的争执时，创造了各种财产权和自由权，来配合那参加交易的冲突的意志。那么，如果我们像法庭那样想象我们自己是在谈判的时候，从当时向前看，看到各当事人的目的和预期，我们就能分析一切交易中所考虑的种种经济打算，作为等待、冒险、预测和计划。卡塞尔，和其他的人一样，把这种未来性的原则称为"愿意"——"人们愿意等待"以及"愿意冒险"。两者是分不开的，"然而，在现代社会的许多交易中，风险减低到最小限度，实际上几乎不加考虑。"[176]

就是说，现代社会已经把由于交易而起的担保和债务那种无形体的财产，与自由和暴露那种无形的财产区别开来。

它们都是从决定交易的同一谈判中产生出来的，它们虽然是分不开的，然而是可以区别的。在现代经济的运行中的机构里，它们被区别为对机构的各种服务，因此该机构即承担补偿的义务。利息是对等待意志的报酬，工资是对工作意志的报酬，利润是对冒险意志的报酬。关于当初表明的意志或默契的意志与事后的履行之间一致到什么程度，可能是有争执的，但是造成某些特殊个人之间法律上的关系的，是当事人的意志；这些意志，如果不发生争执，就默契地生效，如果发生争执，就由法律的判决明确地使其生效。这种"法律的作用"，默契地或者明确地，是偿付或履行的义务的解除。经济的结果是相应的偿付和履行的债务。

把资本作为一定数量的"资本的分配"那种货币论的法律的和意志的概念（这种资本处分权我们称为法律上的控制），在时间方面，和古典经济学家把资本作为过去贮存为将来生产服务的物质商品的累积那种概念，完全相反。卡塞尔说明从过去到未来的改变如下：

> "节约储蓄的人无疑地避免某些商品或劳务的消费。由于这一事实，就产生了一种极古怪的概念，因而在政治经济学里引起了很多混淆。资本被认为只是这些非消费商品的积聚，像亚当·斯密所谓在'某处积藏的各种存货'；因此，人们就说，资本的作用是作为一种储存的基金，为了在劳动者的劳动果实还未成熟以前维持他们的生活。这种见解完全错误。实际上，所有避免消费的商品和劳务，根本没有被生产出来；大体说来，只有消费者需要的东西才被生产。如果消费者决定要节约储蓄，把他们的钱投资于生产企业，那意味着社会的产业，在某种程度上，从生产立刻有用的东西转移到生产资本。因此，节约储蓄的意思是把生产的力量转向未来的目的。"[177]

因此，意志这种谈判心理的经济结果不是禁欲的痛苦的"成本"，甚至也不是什么等待的痛苦的"成本"。它的经济结果是意志的成本，放弃可能取得的另一对象，或是因为另一买户给卖户一种较低的收

入，或者因为另一卖户要买户负担一种较高的支出。[178] 可是，这种对象的选择使生产转变方向。

同样的道理也适用于人类预测和计划的其他方面。其他一切，无论是预期的利息、预期的利润、预期的工资等等，都是一样，对现在机会的选择会把生产转向近的或远的将来，会有这种社会的结果。

可是，这种不同对象的选择，只是一种表面的说法，实际上就是限制选择的那种经济局面，这完全是稀少性的原则，因为有稀少性，所以必须付出代价才可能得到劳务。

等待的劳务必须由受益者付予代价，不是根据伦理的理由，而是因为稀少性的关系。

> 卡塞尔说："利息是等待或者资本使用的价格。……可是，既然被报酬的劳务本身是由一年中所使用的一定数目的货币来计量，那劳务的价格将作为此项数目的一部分计算。因此，等待或资本使用的价格是用'率'或者'百分'之几来表示。然而，不应该让这种情况隐蔽了根本事实，就是利息是一种真实的价格，应该和一切其他价格处于同等地位。"[179]

这种一切价格的"同等地位"是卡塞尔对国家政策的主张。在古典派所发展的理想的物价制度下，例如他们的和重商主义的歧视政策对立的自由贸易政策，价格的社会任务或者公共目的要求任何同样的一项商品要有一个一律的价格。要这种一律的价格的原因是供给稀少，那价格防止次要的欲望获得满足，从而减少需求。可是，一种较高的价格也"使社会的较大一部分的生产性劳务被用于该项商品的生产。因此，一种物价制度不仅可以作为消费的调节者，而且可以作为社会的整个生产的调节者"。[180]

利息作为一种价格也是这样。它必须高得足以引来充分的等待的供给，但是不可太高，以致引起需求的减少，最后发生等待的过剩。

既然对等待的需求和对资本支配的需求意义相同，所需求的数量“可以用一定数目的货币乘 一定的时间来求得”。一个资本一百万元的公司“每年使用一百万单位的等待”。为了使用这种等待所付的价格，或者利率，是它的稀少性的尺度。

这样，由于卡塞尔的深邃的识见，自从休谟以来各派经济学家所提出的许多概念，都被归纳到同一算术上的数量，货币乘 未来一段时间，以及那普遍的稀少性原则。那许多概念之中，有些是显然主观的，例如禁欲、无耐性、时间选择、节约本能。有些是显然客观的，例如货币、资本、资本物品、资本货物、物质资本。一切都被集合在“未来性”和“稀少性”这两种意志的概念里，像等待和投资；我们从活动来说，区别为买卖的交易，从制度来说，区别为无形体的和无形的财产。

卡塞尔又区别长期的等待和短期的等待。

“……长期 的等待是等待的真正的和主要的形式。短期 的等待，和长期的比较起来，是次要的形式。这种等待所作的劳务只适应一种生产程序的小部分，最普通的是适应一种特殊的分配的状态；并且只有通过人为的手段，特别是通过复杂而巧妙的汇票方式，这种等待才可能实行。” [181]

威克塞尔在1898年创立了长期等待和短期等待的机能关系的观念。 [182]

V 利息和利润贴现（或折扣）

利息和贴现通常被认为是同样的支出，不过是从现在和未来两种不同的时间观点来看，但是，既然一切谈判和交易发生于现在，一切交易中的普遍事实就是现在的贴现，而不是未来的利息。在数学上，我们知道，同一经济数量，例如年息百分之六，作贴现计算，大于作

利息计算。并且在心理上也是贴现原则支配一切交易，因为未来的利息不如现在的贴现靠得住。庞·巴维克的理论以未来利息为基础，因此需要在现在的估值上加上一种未来的消费资料的贴水，以便使现在的和未来的价值相等。可是，这是假定那未来在现在是已知的，其实不过是猜测。为了谨慎起见，较大的现在贴现推动交易，这种贴现，随着怕担风险的程度，可以达到巨大的比例。所以，如果我们从现在的观点出发，那就是利息贴现和风险贴现两者支配一切交易中的谈判。这是庞·巴维克的快乐经济和麦克劳德的贴现经济的不同，前者指望未来的较大的丰裕，后者注意现在有限资源的较大的牺牲，以及未来的较大丰裕还有疑问。

劳动者参加工作的时候，不是预先拿到报酬。他等待到发工资的日子。暂时他是企业中的一个投资者。每交割一样在雇主的原料上所加的使用价值，就增加他这方面应计的债权和雇主那方面的债务。那是一种法律上的程序，反复的提供和承兑。监工代表雇主所接受的每一件使用价值，使雇主同时增加了对雇工的债务。此项债务在发工资的日子清理，可是那使用价值混合在一种共同产品里，那雇主预期这种产品在商品市场或债务市场上将给他一种对另一个债务人的债权。这里的原则正像等待三十天或六十天后，原料供给者收到他们的原料的价款一样。

劳动债务是一种短期债务，由于劳动市场的惯例，劳动者的等待的劳务应得的报酬不另外计算，而是折算在他的工作的报酬之内。他所承担的风险也是这样。他对风险的预测，像亚当·斯密所说的[183]，在他未去工作以前，就参加他的谈判的心理，并且也折算在他的工作的报酬之内。习俗、法律、交替机会、讲价力，像在其他的交易中一样各自发生作用，然而，当那劳动者去工作的时候，他却因此已经在一项交易中，作为债权人，将工作、等待和冒险的未来报酬都予以贴现。这种用贴现来折算的程序，可以称为“预测”。它对工作、等待和冒险的未来报酬做出一种现在的经过贴现的估价。

说到雇主的市场的时候，在劳动市场上所暗含的意思，在商品和债务市场上都变得明确了。一个制造家预计在六十天后将卖出一种产

品，那时候可以值六万美元。他向银行借款，由他自己出具一张六十天期的六万美元期票，交给银行。银行按年息百分之六将这张期票贴现。这就是说，银行在一笔五万九千四百美元的存款账户上成为对制造家的债务人，该款立刻可以支取。制造家用这笔钱购买原料，他开出由银行见票即付的支票，付给那出卖原料的人。或者，如果他要付出现金，例如工资和薪俸，他就开一张“付现”的支票，从银行提取通用货币，然后作为工资发给他的工资劳动者。

不管是用支票购买原料或是提取现金发付工资，事实总是那制造家答应付给银行家六百美元，作为使用银行信用六十天的代价，以便制造家自己可以在收到产品售价的六十天以前购买原料以及发付工资和薪俸。

这六百美元必须有人负担。实际上是这样负担的：那制造家现在所愿意付出的原料价格和劳动工资，比预期在六十天后可以收进的产品的售价，少六百美元。换一句话说，原料和工资的现在价值 是六十天后产品的扣去贴息的预测的价值 。

可是，企业家在他付给银行家的六百美元利息以外，又必须为他自己取得利润。如果他预期的赚头是全部售货额的平均年息百分之六，这种赚头就是每六十天百分之一。他取得这种利润也是通过同样的方法，在原料和工资上面少付六百美元。换一句话说，为了要给利息和利润两者预留余地，他在原料和工资上面所付出的，比预期在成品上所收入的，将要少一千二百美元，就是，如果他预期六十天后在成品上可以收入六万美元，他只能在原料和工资上面付出五万八千八百美元。这五万八千八百美元是具有六万美元“预测价值”的商品的现在贴现价值或现在价值。

因此，现在价值是预测价值经过双重贴现或折扣的结果，一种利息折扣和一种利润折扣。在我们的举例里，利息折扣是六百美元，利润折扣也是六百美元。利息和利润两项的折扣总共一千二百美元。双重折扣的准确性依赖预测的准确性。它结果可能是损失 ，如果那预期的价值成为现在价值的时候，少于六万美元；或者可能是利润 ，如果那预期的价值结果确是六万美元或者更多。

这种变化无常在配合商业循环的一种动态分析中，对我们关系很大，因为在这种变动的情况下，利息折扣和利润折扣反比例地相互影响。如果由于预期价格上涨和销售增加而利润折扣低，那么，利息折扣就可能高，像在1919—1920年那样。可是，如果由于物价下跌和销售减少的风险大，而利润折扣高，那么，利息折扣就会低，或者完全消灭，因为没有人借款。

这种变动现在在我们的静态分析中，对我们没有关系。如果利息和利润两种折扣不是一千二百美元而是二千美元，那么，现在价值或购买力就只有五万八千美元，而不是五万八千八百美元。较高或较低的预测折扣可以照此类推。

我们以前已经提到，同样的道理也适用于长期证券。如果发行一批股票的债券，票面价值一百万美元，实售九十万美元，预期股票和债券的年收益是十万美元或者百分之十一，那么，现在可以用于建筑的数目就是九十万美元。可是，如果这批证券售得一百一十万美元，这就是现在的购买力，对资本家来说，资本收益是年息百分之九。

费特教授在时间折扣和资本化的一般原则下，非常高明地概括了这些贴现和价格的原则。他从而看出了庞·巴维克的贴水和实际贴现程序的区别，他的方法是把一切未来的地租、利润、利息甚至商品的未来价格，都归纳到预期的净收入这个单一的概念，这种收入，他和庞·巴维克一样，称为“租金”，可是他把它们推到未来，不像庞·巴维克保留它们作为现在的租金。然后，这些未来的“租金”一律用时间折扣化成现在的价值。这种经过折扣或贴现的估价是资本化的普遍原则，这是“资本”的现代的意义。[184]

可是，费特的时间折扣很恰当地也是一种利润折扣。一种是等待一段时期的折扣。另一种是在预期的一段时期中变化无常的折扣。对等待的报酬是预期的利息收入。对冒险的报酬是利润或损失。风险折扣是一种损益折扣。

利润和利息往往同时变动。如果由于风险较少，利润的希望很大，借款的人就出得起较高的利息，像在1919年那样。如果利润的预

测变成损失的预测，人们就不会再承担付出借款的利息甚至本金的责任，像在1932年那样。总之，企业滞缓或者停顿，因为风险折扣大大地减少了甚至消灭了现在的资本价值。

VI 交易的货币和价值制度

我们的讲价交易的周转的公式，向来不包括银行家在内。然而现代一切交易都需要银行家参加。甚至一般称为“货币流通”的“现金”支付，也只是从银行提出现金，而不在银行里转移见票即付的债务。这种现金又“流”入银行，偿付欠银行的债务。银行本身，如果缺少这种“流通中的货币”，就向联邦准备银行请求供给“货币”，因而减少它们在准备银行的存额。或者，如果流通的货币有多余，它们就把自己的“现金”还给准备银行，偿付对准备银行的债务，因而增加它们在准备银行的存额。

因此，一项买卖的交易中两个买户和两个卖户，他们作全部的债务支付，不仅各人必须在自己来往的银行里有一个账户，而且必须和银行家约定怎样取得支付手段，这种支付手段由那银行家自己创造，作为一种存款，以供进行交易。

这样，我们的一种完全的买卖的交易的公式必须有四个银行家，交易中的两个买户和两个卖户各有一个银行。这四个银行家是否实际上只是一个 银行家，那没有关系，因为没有一个银行会把某一顾客的账户的情况告诉任何其他顾客的。即使四个不同的银行通过票据交换所和联邦准备银行制度共同协作，它们的行动也不包括彼此交换关于顾客账户上的消息，虽然银行检查官经过宣誓保守秘密的手续，可以取得这种资料。因此，就交易中的四个参加者来说，他们每人各有一个分开的私人账户，以及各人和他自己的银行有一种私人的谅解。

因此，从每一笔商业交易中可能产生各式各样的短期商业债务，不管是个人票据、商业承兑票据、银行承兑票据或者其他票据。所有

的票据有一点共同的事实，就是商品的出售造成一项商业债务，这种债务由银行家购进，而把他自己的存款债务卖给那商人。商业债务存在的期限从一天到九十天，一笔交易非到约期届满债务清偿时不算结束。银行家在交换中创造"过期"债务，因而是来取即付，其数额以商业债务经过贴现的未来价值为范围，这种存款是支票账户，顾客立刻可以开发支票，偿付他因为购买原料和劳动所负担的债务。

因此，每一笔借贷交易创造它自己的货币。并没有一种"流动"的货币的基金，而是反复地创造、出售和偿付短期债务，其数额等于被让与的所有权的贴现价值。因此，以后将发生两种价值上的增加：商品的使用价值的出量的增加，由于加上了劳动的入量；以及贴现的债务接近到期时价值上的增加。

第一种价值的增加在各种商品市场上出现，例如铁矿的价格变成生铁的价格，然后变成辗钢、农业机器以及餐具刀叉的价格，由最终消费者购买。第二种增加在货币或债务市场上出现，在这里每一笔短期债务由于时间减短而价值增加，直到清偿为止。

每一笔借贷交易因此创造它自己的货币，因为银行家是积极的参加者。以往关于数量货币论和商品货币论的争辩，其关键在于自然的因果关系，根据这种关系，人们认为先发生的事情是后发生的事情的原因，统计对这一点的证明或反证，在于说明货币数量上的变动是先于还是后于物价上的变动。可是，交易或预测的货币和物价学说，是一种讲预期物品的所有权的移转的学说，不是讲物品的移转，因为物品以后才来。双方协议的价值是取得所有权权利的价格，这种价格总是对最近的或遥远的将来的一种预测。这种因果关系在未来，不在过去或现在。米契尔的研究证明通常是价格的变动先来，后来才交货，然后货价的支付，[185] 这符合所谓价格变动的"原因"在于共同的对未来的预测那种原理，甚至这种未来延长到超过偿付的义务到期的日子。因此适当的因果原理存在于无数的交易中，其中创造货币的银行家作为一个对交易的指导者参加活动。工程师是效率专家，企业家是稀少性专家，银行家却是未来性专家。

很难理解，以往的货币数量论和商品数量论怎样能适用于这种估值的程序，这种在转移经济量的所有权、转移作为货币的银行债务以及消灭商业债务代以新创造的银行债务的交易程序中的估值。确实，这些都是“数值”，可是货币的物质数量在哪里？那数值是一笔买卖的交易中双方同意的价格或价值的算术的说法。我们所有的不是若干数量的货币，而是一种可以变化的银行债务的“周转额”，它的总额每三十天或差不多这样的天数就谈判、创造、勾销、再重新开始一次，可是，在数值上随着预期的商品、服务和债务的价格和数量而各不相同，这些商品、服务和债务的价值主要地决定以后所有权移转所造成的新债务的数值。在这种时候，物质的类比不适用——只有对周转率、迟滞量以及预测等等的统计的考察和实验才可能有效。交易的和预测的货币制度从所有权的估价开始，在这里每一个银行家的估价创造它自己的货币，供所有权的移转使用。

这种交易的货币论似乎包括并超过柯普兰为了否定数量货币论而论述的范围，柯普兰曾说明价格和贸易额（PT）在货币的数量和速率（MV）之前发生[186]。他在“交换方程式”的计算法中，说明“商品”只占支付的三分之二，其余那三分之一包括对“无形的东西”的支付，例如利息、股利、捐税、债券、股票等等。由于包括这些“无形的东西”，他得到这种结论，认为“大多数的时候，在因果关系上PT先于MV”。

可是，如果我们用商品的双重意义——物资和所有权——来区别一种商品，那么，所有权的移转总是先于物资的生产。这种所有权和他们所提到的那些无形的东西完全是同样的“无形”，因为它们都是指望未来的有形的物资，由于现在所有权的转移，那些物资将被一方提供出来，归另一方取得。在现在的交易中被移转的，不是物资，而是可以要求未来物资所有权的现在权利。这种道理适用于商品的所有权，和适用于股利、利息、捐税、股票，和债券完全一样。它们都是期待未来的物资的所有权，不管是生产物品或消费物品。那“交换方程式”，如果我们把它放在现在时间点上的交易中，总是一种所有权交换的方程式。就是在这里，在交易的谈判中，价格被规定出来，因为付出价格是为了换取所有权，不是为了换取物资。

恰巧柯普兰的“无形的东西”通常较多地指望到远距离的未来，或者是取得最后物资以前的中间交易，而商品的所有权期待在物资提出或消费以前的短期的未来。这使得测量所有权的移转和物资的出现之间的时间距离，更加困难，但仍然必要。未来时间的长短 不是充分的理由，可以用来区别商品的所有权和其他无形的东西的所有权。它们全是未来，交换的方程式总是期待未来的所有权的交换，而不是一种物资的交换，不管是在现在的时间或者最近的或遥远的未来。因此，我们应该总是预期PT先于MV。

以上所述的一切，说明货币在现代的意义上是关于因交易而产生的债务的创造、可转让性及其解除的社会制度。如果偿付随即实行，不经过一段值得计量的时间，我们就称为现买或现卖，它和短期及长期债务有所不同，只因为省去了债务的可转让性那个中间阶段。因此，货币作为交换的媒介是它的次要的职能——主要地是一种创造、转移和消灭债务的社会手段。

可是，作为一种社会制度，如果每一项借贷交易创造它自己的货币，那全部总额每三十天经过一次创造和消灭，货币的定义就应该从静态的数量的观念改变为动态的过程的观念。那过程是无数的买卖的交易，其中有银行家参加。

我们认为，如果用动词代替名词，可以把一种过程解说得比较正确。名词可能引起误会，因为它们给人静的数量的印象，而动名词适合于买卖的交易，这种交易实际就是定价、估值和造成负债的程序，它们创造、转移、消灭和再创造经济数量以及把它们作为价值来计量的货币。价格、价值、债务都是在双方的协议转移所议定的经济数量的时候连带决定的，如果不能算是真正创造；所有的变化，按时间的顺序合在一起来说，是一种用交易的手段进行定价、估值和造成负债的程序。

我们已经说明货币计量稀少性的大小，这种大小，在把一种经济数量的一个单位孤立起来单独计量时，就是它的价格。价格是任何东西的稀少性的尺度，无论是商品、股票、债券、服务或者甚至等待和冒险。

可是，稀少性只是结合在一起共同发生作用、从而构成价值的各方面因素之一，每一方面必须加以测量，以便确定每一方面的变化性，因而确定那被估值的整个经济量的可变的数值。这种数值的大小以及和它相等的债务，对无形体的财产来说，不是单独一个可变数——价格——的数值，像我们如果对霍特里不充分研究就可能推论的那样，而是等于在交易中双方同意的总价值。这种价值和债务的数量，是现代短期和长期"资本"的数量，它需要分析。我们可以把它分析为九种或十种或者更多的能独立变化的可变的数值，每一种可以归结到，而且隐蔽在，每一项买卖的交易和每一项债务的货币计量总额里面。因为，如费希尔所说，"货币的重要作用之一就是从错综复杂中造成统一的计量标准。"[187] 大部分这些可变的数值，我们可以称为：商品或者所经营的证券的稀少性，支付手段的稀少性，等待的稀少性，预期的时间经过，所冒的风险，商品的数量，商品的种类和质量，财产权利，以及讨价还价的能力。我们把这一切归结为三种可变因素——使用、稀少性和未来性。

因此，必须创立一种交易论的价值的定义，说明由这些不同的独立的可变因素所构成的价值，这样构成的价值，其数量将与按这种价值转移所有权而造成的债务本身的数量相等。

古典经济学家认为"使用价值"无法比较和计量，因而丢开不谈，只研究交换价值，简称"价值"。可是，所谓"使用价值"，如果我们的意思和他们大概一样，是指人们认为有用的物品的客观的物质特性，那么，使用价值就不难测量，并且人们向来总加以测量，利用许多不同的物质计量制度，例如钢以吨计，糖以磅计，面包以个计，电力以千瓦时计等等。而且又用越来越精细的"分级"制度来计量，从而标准化和区分质量上的差别。

这些物质的计量法的意义是每单位 使用价值总是完全一样（减去折旧或陈废），不管它的稀少性方面发生什么变化。这物质的方面是使用价值的出产额，它和同一质量的物质单位的数目成正比例地变动，例如十亿蒲式耳小麦的使用价值十亿倍于一蒲式耳。因此，使用

价值的三方面，在买卖的交易中所必须考虑的，是种类、等级、数量、折旧或陈废，用物质单位计量。

可是，稀少性价值变动的方向相反。它和数量成反比例地 变动。像门格尔所说的那样，丢开货币和财产不谈，稀少性是需要的数量和可有的数量之间的社会关系[188]，当然这是供求的社会关系的一种说法。稀少性价值因此是两种可变量之间的关系，然而它们都不能客观地测量。那关系本身，以往古典经济学家用若干单位自然对人的阻力来计量，快乐主义经济学家用若干单位自然给人的递减的快乐来计量。可是，这些是人格化。从所有权出发的稀少性的尺度是价格。价格是"稀少性标签"，我的一个学生有过这样的说法。在这里我们所测量的——不是直接测量供求，也不是门格尔的需要的数量或者可有的数量——而是测量两者之间不断变化的关系的影响，这种影响表现在每一项买卖的交易中双方同意的价格里。有些类似我们测量热量的方法，不是直接地，而是间接地用水银的膨胀和收缩来测量。温度表是一种人造的工具，为了准确地测量热的影响，如同货币是一种人造的工具，为了准确地测量稀少性的影响。一种是机械，另一种是制度。机械测量一种机械的数量，制度测量一种所有权的数量。

可是，如同在一切计量的制度中一样，测量的工具必须具有和被测量的东西同样的大小或轻重，不管我们是直接测量那东西本身，或者只测量它的影响。"码"直接地测量长度。"磅"间接地测量重量，由于用相同的影响来比较。无论如何，创立一种人为的单位，总要使差别和变动能用数字的语言来计算和比较。对于稀少性也是这样。那人为的数量是支付手段，它的稀少性也是需要的数量和可有的数量之间的社会关系。所需要的数量是需要用它来支付。可有的数量是由政府、银行和企业机构的共同活动所供给。还有，我们不能直接地测量需要的数量和可有的数量。我们只能测量个别的买卖、信用和"资本"交易中两者之间不断变化的关系的影响。因此，价格是两种稀少性关系之间的一种关系，其中之一的货币，被区分为大小不同的单位金额，用来量度另一种稀少性关系。

在这一切测量数值上相对变化的方法中，我们可以像已经用过的那样，适当地使用原因和结果那种意志的名词，因为我们不是和复杂的宇宙总体发生关系，而是测量特殊因素的特殊变化，这些因素是根据限制性的和补充性的因素的原则，从宇宙总体中选择出来，为了指导和控制目前的人类行为。

价格确实是稀少性的结果、原因和尺度，这在买卖或讨价还价的程序中可以看出。在这里意志的程序是人们熟习的，并且认为当然。我们用两种计量方法，稀少性的计量法和数量的计量法。一种是稀少性价值的尺度，另一种是使用价值的尺度。小麦的价格是每蒲式耳一美元。为了测量稀少性，我们自然地假设使用价值的数量不变，总是一蒲式耳。那么，和可以用来购买此项小麦的货币有关的小麦的稀少性，就随着美元的数目多少而变化，那是它的价格。可是，为了测量使用价值的数量，我们就自然地假设价格不变，从而丢开稀少性不管，那么，使用价值就随着蒲式耳的数目多少而变化。当我们把两者合并在一个数值里的时候，那是"价值"，含有它的两种可变数，稀少性价值或者价格，和使用价值或者物资的数量。

上面所讲的这种价值的意义，等于费希尔对价值和价格加以区别以后那种价值的意义所根据的原则。[189] 在这方面，费特在关于"单位"的意义上对费希尔的批评，是测量法的理论本身原有的含义。当一种被测量的东西具有两个或更多的可变因素时，能对其中一项因素单独进行测量的唯一方法，就是假设其他因素不变。那些其他可变因素并不消灭——它们仍然存在，不过它们的可变性被消除了。价格经双方同意以后，另外再协议按这种价格购进的数量。价格是单位量的价格，价值是按这种价格购进的若干单位量的总数。因此，在单位量的时候，显然价值和价格的意思是指同一数值。

可是，在"若干单位的总数"的时候，把总数的价值 说成总数的价格 ，就违反习惯用法。一辆汽车的"价格"是一千美元。这也是双方所同意的那汽车的"价值"。可是，如果是两辆汽车，那就有两个价格，两个价格的总数是两辆汽车的价值 。同样的习惯适用于一所农场或者整个一家运行中的机构，作为一个单位来说。购买那农场或整个机构

所付的“价格”也是那农场或机构的“价值”。可是，如果所买的是若干农场或机构的一种集合体，那就是集合体的“价值”，而不是“价格”。

价值和价格的这种区别之所以产生，不是仅仅因为市场价值和市场价格的唯一区别是数量上的区别。那是因为“价值”是一种平面的或两面的概念（省去未来性）——具有两种不同的因果关系，一种是稀少性价值或价格，决定于供求，另一种是在交易以后的劳动程序中被创造出来的使用价值的产量的多少。

同样的理论适用于可以相互代替的物品，在这里所有的单位完全相同。小麦的“价格”是由于假设使用价值的数量经常是一蒲式耳，不会变化，因而双方同意的供给和需求，或者价值的稀少性的一面。然而，只有对这一蒲式耳来说，价格和价值是相同的。可是，对一蒲式耳以上或者一批农作物全部来说，那另一面——使用价值，物质的一面——是可以变化的，对于这种单位的集合体，应该用的名词是价值。

因此，在买卖的程序中凡是定价和估值的时候，可以说有关各方总是明确地或者由于习惯而自然地测量价值的两面：用价格测量稀少性方面，假设一种习惯的或法定的使用价值单位，以及用这些物质的单位测量物质方面，假设一种双方同意的单位价格。两者的结合是估值，其结果（包括未来性折扣在内）是价值、“资本”以及和它等值的债务。

这是货币为什么是一种和商品不同的东西的一个原因。它是计量的标准。每一项交易必须用两种合法的计量单位——一种支付的单位和一种履行的单位。履行的单位用来表示交易中约定必须交货的商品的数量。支付的单位用来表示必须支付的商品的单位价格。两者的倍数是价值，等于交易所造成的两种债务。没有这些合法的计量单位，现代商业不能进行；如果要说明自从国王任意改变单位那种时代以来的商业，经济学家使用合法计量单位以外的东西，是不容许的。在家庭经济学里可以那样做，可是在商业经济学里不能。这是一点，在这里“制度”经济学用它的业务规则替代心理的和劳动的经济学，因为计量单位是强迫性的制度，不是心理学或传奇式历史的幻想。

当费希尔用一蒲式耳小麦的说法来说明他对“数量、价格和价值”的分析时，我们理解这不过是说明需要有一种共同的单位作为价值的尺度，因为所有他的实际计量标准都是用货币单位。[190]

甚至在心理学的领域里，维塞尔也有这同样的情况。费希尔很可以引证维塞尔作为他自己的“新奇的建议”的一种“前例”。维塞尔的值得注意的“价值的反论”那一章[191]，正是费希尔的概念，不过他所根据的是随着物品的数量增多而递减的边际效用。然而，因为他的“边际效用”只是价格的人化，他的“价值的反论”也只是那普通的价值概念，所谓价值决定于两个可变数，价格和数量。既然价格，或者“边际效用”，随着数量的增加而减少，那就是说总额的价值 增涨，如果数量的增加超过价格的下落，总额的价值低减，如果价格下落的速度超过数量增加的速度。这是“价值反论”的一种公式，二百余年前就由格雷戈里·金用货币算出[192]，并且是人们在一切商业和统计中很明白的价格、数量和价值之间的关系。十九世纪的劳动和心理学说把经济学家引入幻想和魔术时，那是从金氏原来的商业意义的一种错误的演变，因而使费希尔到1907年还不得不说他的公式“有些不合于经济学上的习惯”。它并没有不合于商业上或法律上的习惯，或者常识，或者金氏。

然而价值还有其他的意义。有一种意义是经济学家和大众习惯用法所需要的，因为货币的一般购买力不稳定。货币作为稀少性的尺度，不是一种稳定的单位，像码或蒲式耳作为数量的尺度那样。它可以说是像气压计，它所表示的气压必须按海拔高度的不同加以校正。货币上校正的方法是人们所熟悉的。就是把现在所有的物价按一种基数水平，例如1860或1913年的水平，加以折合。这种一般购买力的反比例，就叫做“货币的价值”，物价的均数上涨，就是币值降低，均数降低，就是币值上涨。

但这种价值的意义不是穆勒的“一般购买力”的意思，后者包括货币在内，作为属于同类的“可以购买的商品”之一，这种商品，一件东西的所有权可以加以支配。它也不是所谓“价值可以用任何一种财富、财产或服务来表示，而任何东西的价格总是用货币表示”，[193]那种

说法所包含的意思。这里“财富、财产或服务”大概包括货币在内，价格并不是属于不同种类的东西，而是财富或财产的价值的一种特殊状态。照这样来说，价值的意义和穆勒的意义相同，包括货币在内作为可以购买的商品之一。相反地，“货币的价值”那个名词只是一个简略的名称，代表货币价格总额的反面，表示货币作为一种计量单位的不稳定的程度。这，我们可以称为购买力观点的价值的意义。

和交易的及购买力的价值的意义有密切关系可是又不相同的，是通常由“名义价值”和“实际价值”这两个名词所表示的那种区别，像我们说实际所得或实际工资和名义所得或名义工资形成对照。这种实际价值的意义最接近穆勒把价值作为交换价值的意义，以及以“财富、财产或服务”为根据的价值的意义。可是，它在本质上不同，因为那些意义包括货币本身在内作为可以购买的商品之一。而“实际价值”完全撇开货币作为属于不同种类的东西，因此是“名义的”，虽然在交易的和购买力的意义上它是“实际的”，和买、卖、债务以及资本的现代意义同样的“实际”。然而，农夫或工资劳动者想知道他所卖出的小麦或劳动究竟能换得多少他所买进的商品。他只有撇开货币价格才能够计算那种数量。古典派和效用论经济学家用劳动或快乐代替货币，真正所要排除的就是这种“名义价值”的意义。现代统计学实质上但不是实际上排除货币，它所以这样做，不是因为货币是名义的，而是因为要达到一种不同的目的——测量财富分配上的变化，所用的工具是货币。

价值和价格的其他意义，含有伦理的或心理的成分，例如“评估的价值”，属于我们所谓谈判的心理，因为，如果在任何谈判中把它们变成可以计量的尺度，就是货币价值。把这一切都考虑在内，我们有三种不同的价值的意义，都是基于同一概念，认为货币和那种可以用货币买进卖出的东西有区别，它属于不同的种类。一种是交易的价值的意义，作为价格、数量和未来性折扣的倍数，因此和债务及“资本”等值。另一种是购买力的价值的意义，作为价格的总额。第三种是分配的价值的意义，作为实际价值，以货币和价格为财富分配的工具。在这几种意义里全有那几项原则：稀少性，以价格为尺度；使用价值的数量，以物质单位为尺度；以及价值，作为价格和数量相乘 的总额。

可是价值还有其他一面的可变因素，以前所讲的已经包含这个意思，经济学用这第三方面——时间 的长短——来运行。可是，在交易的估值程序里，时间总是未来时间 。未来性在等待和获利（冒险）两方面发生作用。这两面都是折扣大小的问题，由于这种折扣，一个未来量的现在价值，在货币的数量上，总是小于假使在交易依法生效的现在时间和预期获得结果的时候之间没有一段距离时的价值。我们已经辨别了未来性的影响，作为利润折扣和利息折扣。两者都是变动很大的。假使两者之一达到百分之一百的折扣，现在价值就完全消灭，产业停顿。1929年7月以后几乎所有的产业都缩小范围，其起因是利润折扣，不是利息折扣。

冒险和等待通过两种不同的时间的意义而发生作用，商品经济学家对这两种意义不加区别，这一点从他们不能辨别利润和利息中可以看出。一种是时间之点的重复，在这些时间点上预期某些事件会发生；另一种是两个时间点之间的距离，在这一段时期中利息产生。这是一种时间的"流动"和一种时间的"经过"的分别，往往辨别不清。预测是预期的风险，可是等待是预期的延迟，两者合在一起造成银行。未来性的这两面在事实上是分不开的，因为银行家也是预测家，可是两者在测量的标准上可以分开，甚至可以在银行家和其他企业家的分工中分开。

事实上，一切有价值的商品在空间上总是或多或少地有相当距离，在时间上或多或少地总是未来，像"欲望"或"需要"这种名词所表示的那样。到了不再需要的时候，像"满足"所表示的那样，它们已经越过现在的时间点进入过去。

在价值的这个未来性方面，显然有"隔着相当距离的行动"，这是心理的价值学说的根据。然而，经济学家对心理学的需要只有在未来性方面，如果他们理解"效用"和"反效用"是稀少性的人格化。因此，交易论的价值的定义成为一种有意义的定义，因为它包含未来性。实际上，很显明，整个的价值概念是意志的而不是机械的，因为价值是对预期于未来的东西的现在的估价，不管是立刻的、短期的或者远期的未来。这种心理的作用是意志统一一切的原则，这一原则把所有的

可变因素结合在一起，既然意志本身的变化性很大，也许可以被指定为价值的另一种可变因素。可是，这是多余的，因为心理的变化性无法测量，而且不管它有什么影响，已经在各种未来性的测量标准的协助下，包括在谈判里面。

实际上，未来性必须根据主观的心理吗？是不是有一种它可以作为根据的"客观的"心理呢？不倚靠哲学的或理性主义的关于客观性的理论，有没有一种经济学上的对象，既是心理的又是客观的，但不是一种商品？它必须是那样的一种东西，不依靠从事于估值的个人的感觉或意志，就能把未来和现在结合起来。如果有这样一种东西，它能把未来和现在结合起来，并不依靠每项买卖的交易中个人的意志，那么，这种东西就符合客观性的真正意义。事物并不必须是物质的而后才可以是"客观的"。它只须不依赖任何个人的意志。理解了这一点以后，我们所说的那样东西就是集体行动，它可以作为政治经济学的研究对象。

麦克劳德第一个主张这研究对象不是物质的东西而是财产。麦克劳德是用律师的职业语言在说话，律师为了本身职业上的用途，觉得把财产和财产权作为相同的东西就够了。然而，财产这个名词，为了适合经济学而加以分析，包含三种可以分开的概念，就是稀少性、未来性以及集体行动所造成的权利、义务、自由和暴露。不是预期会稀少的东西，都不是财产，凡是预期会稀少的东西，很快就由集体行动使它进入财产权的意义的范围。当预期的波长的稀少性引起关于使用权的冲突时，连空气也必须加以限额配给，归个人专用。

财产的这种稀少性—未来性方面，像我们以前说过的那样，在美国对公用事业的估值中已经造成它自己的一种特殊的名称，就是"无形的财产"或"无形的价值"。无形的财产是取得预期的经济量的权利，这种经济量的计算标准是作为从预期的商品或服务的销售中可以产生的价值；立法的行为，如果"不合理地"削减公用事业公司将来所取的价格，法院就认为是没收公司的财产。它没收预期的稀少性价值。

这种"无形的财产"和麦克劳德的"无形体的财产"肯定不同。无形体的财产现在必须区别为一种债务——债权人（包括作为征税权威的

国家在内）迫使债务人偿付一定数目货币的权利。可是，无形的财产是完全不同的各种预期，例如商誉、专利权、铁路的评价、继续营业的权利、可以参加某一种劳动市场的权利，它们的现在价值决定于在集体行动的控制下预期可以从未来交易中获得的数量和价格。因此，甚至无形体的财产可以用转让的方法变成"无形的财产"，因为债务现在有一种市场价值，债务的"价格"，它根据长期、短期和即期债务的不断变动的比较稀少性而上涨或下落。这种债务的市场价格是它的稀少性价值或价格，并且这种市场价格就是债务市场上的"无形的财产"，正如商品、服务或劳动的预期的价格是其他出卖者在其他市场上的无形的财产和无形的价值。它们的"无形"是它们的稀少性和未来性，这两项东西的预期是财产，它们的价值的尺度是价格，它们的"客观性"既是资本的现代意义，又是集体行动，这种集体行动，不依赖个人意志，造成财产的权利。

因此，不管是有形体的财产、无形体的财产或者无形的财产，财产的意义是四重的：有用性、稀少性、未来性以及集体的法律上的权利、义务、自由和暴露等关系。它意味着占有、保留、让与、取得和不受干涉的权利。这是买卖的交易的定义。当财产被购买时，这些所有权的关系的全部或一部分就转移。所交换的不是物质的东西——那是一种劳动程序——不如说所转移的是权利、义务、自由和暴露；从心理学来说，这些是一种未来的预期的移转，然而这些预期在现在的买卖的交易中具有一种贴现价值。

麦克劳德错误地把无形体的财产叫做商品，离开有权利可以取得的未来的商品或货币，独立存在。他像一般的律师那样，没有把商誉及专利权那种无形的财产和债务那种无形体的财产区别开来，因为两者都是可以出售的。这种无形的财产，在可以转让的意义上，也是一种"商品"。麦克劳德的双重错误起因于他的不正确的"时间"的概念。然而，如果像律师麦克劳德以及一切律师所知道的那样，财产权不过是一种制度上的方法，为了使未来的预期可以靠得住，从而把未来的商品、未来的价格以及未来的货币和现在接合起来，由于使别人将来不得不交货、付款或者不得干涉市场和价格——那么，财产权就和商品本身同样是客观的，因为连商品也只是指未来的商品，而财产权是

指其他的人在交货和付款方面的未来行为。其他的人的这些未来行为是客观的，不是因为它们是物质的商品，而是因为它们不依靠任何个人的意志。再说，财产权像这样解释，不把一件商品计算两次——一次作为商品，又一次作为对商品的权利——它们计算同一商品所有权的未来和现在。

在时间的作用和客观性的意义方面作了这些修正以后，麦克劳德的基本命题是对的。制度经济学和工程经济学及家庭经济学有别，它的研究对象不是商品、不是劳动、也不是任何物质的东西——而是集体行动，它规定有关所有权的权利、义务、自由和暴露的业务规则；这些是买卖当事人的现在的预期，认为社会将注意使他们买卖的价值由他们自己和别人在将来予以实现，无论是关于商品、劳动、货币或者任何现在人们预期会有未来用途和稀少性的东西。

这是价值的另一方面的可变因素——对于集体行动通过法庭、行政、评议会、委员会，以及发行钞票的中央银行所执行的习俗、法律、权利和自由将如何处理的预期。价值的这一方面的可变因素通常被人作为一种不变数，因为价值是一个名词，不是估值的程序。可是，不仅苏联证明它是可变的，而且美国法律史也证明它的变化性很大。我们不直接地加以测量——而是根据它在现在交易中对货币估值上的影响来测量。

因此，事实是我们并不买卖商品——我们买卖它们的价值，这些价值是经济量的货币计量，其对象不是物质的东西，而是对未来的东西的法律上的控制的预期。这种法律上的控制是预期的集体行动。

经济学家自然地反对这种法律上的价值和价格的定义，认为是表面的。他所要的是在它下面的真实。可是，真实是有的——那是人类所想望的一切"物品"的未来的 真实。这种预期的真实跟着买卖的估值而来。需要经过两种步骤，一种法律的程序，要求付款、履行和不干涉；以及技术的程序，在所有人的命令下进行商品的制造、运输和交货。它们的估值成为人们熟悉的谈判心理，这种心理现在在估值的程序中进行业务，交易当事人预期在所希望的政府、产业和银行的稳定状态下，取得未来的具体真实。

通过价值协议进行合法控制权的买卖，是一种高度的心理程序，只有心理学的语言能予以解释，因为它的本质是未来性。可是，所需要的心理是劝说、强迫、命令、服从、恳求和争论的谈判心理，不是商品的快乐和痛苦。一项交易的各当事人都有他自己的竞争者和对方当事人的竞争者，并且受他的需要和选择机会的驱使。这意味着初步的谈判，法律的分析把这种谈判归结为劝说或强迫、公平的或不公平的竞争、均等的或不均等的机会、合理的或不合理的价格，这一切全受稀少性、预期以及当时当地的习惯上和法律上的准则的支配。后来假使劝说、公平、均等和合理这些条件不能获得满足，或者当事人完全置之不理，那代表集体的法庭就根据历史上著名的契约学说，解释谈判，认为其中含有一方出价和一方接受，这就造成一项债务，其数值决定于以上陈述的价值的各种因素。

这样，经济学上的价值的概念以及实际上现代"资本"的概念，和其他科学上的种种概念一样，经过几个历史阶段，最后才达到一种用数字表示的纯粹相对性的学说。它最初从通俗的原始的一种物质上客观的东西的概念开始；然后转变到一种非常主观的东西；然后加上未来时间的一面；然后接受了财产的概念，那是稀少性、未来性以及权利、义务、自由和暴露的客观的等值物，这些权利、义务、自由和暴露又是稀少性的集体的结果和原因。然后，根据人们已经承认的计量单位，这些各方面的可变因素，或是直接或是间接地，由于它们的原因或结果，开始被结合起来，成为用数字表示的计量单位，表示人与自然和人与人之间不断变动的经济关系的不断变动的数值。这种程序中使用着三种计量单位系统：使用价值的物质计量单位，稀少性的货币计量单位，以及预期的风险和等待的货币计量单位。通过这些预期，人们作出综合的估值。

这九种或十种估值的因素以及和它们等值的债务可以归结为三项：稀少性，表现于三方面，商品的稀少性，支付手段的稀少性，等待的服务的稀少性；数量，表现在使用价值的种类、质量和数额上；未来时间表现在等待和冒险的折扣上，其中冒险再分为自然的风险、个人的风险和集体行动的风险。

因此我们作出一种交易论的价值以及和它等值的债务的定义，甚至适用于现代资本，这种价值由稀少性、使用和贴现折扣这些方面的可变因素构成，它们的联合的变化性被折合为贷款和账上的借方记录。

这样我们从心理学过渡到有形体的、无形体的和无形的财产，这是现代的资本和资本主义。正当美国法院在创立无形财产的概念时，经济心理学家在创立一种相似的心理学。这一点在费特身上达到了最高峰。他的心理经济学具有无形财产的许多特质，可是，因为它是个人主义的，它不能有机会均等、公平竞争、平等的讨价还价能力或者合法程序那种制度的概念。这一切都包含在交易论的货币制度、货币的价值的意义以及社会的集体行动里面。

VII 利润的边际

关于利润在国家或世界经济中所起的作用，有两种不同的问题。一种是动态的问题，什么东西使得机构运行不辍？另一种是静态的问题，获利者使机构运行不辍，所得的利润占国民收入的什么比例？前者我们称为利润边际，后者我们称为利润份额。

两种衍生的和从属的利润关系，我们区别为利润率和利润收益。利润率是按股份的票面价值计算的比率；利润收益是股份收益，或者根据股票的市场价值计算的股利率。如果利润率是股票面值的百分之六，而股票的市场价值是百分之二百，利润收益就是百分之三，或者如果股票的市价是百分之五十，利润收益就是百分之十二。

从投机家和投资家的私人观点来看，这些从属的问题相当有趣，可是从社会观点来看，问题是两重的——利润的边际怎样使得国家运行或停止，社会对这种服务所付的代价是太多还是太少？一种是程序的问题；另一种是认为这种程序是有益或有害的问题。这两者通常并不分开。两者都是具有社会重要性的问题，因为获利者是一切其他各

种人的发款员。是维持机构运行比较重要呢，还是公道地分配出产比较重要呢？

经历十九世纪和二十世纪，从李嘉图和马尔萨斯在这一问题上发生分歧的时代开始，就可以区别两种主要的可是对抗的关于繁荣与萧条交替发生的原因的学说。一种我们称为利润份额 学说，另一种称为利润边际 学说。两者都基于一项根本事实，就是，对产业具有法律上控制权的企业家，由于这种控制权，决定生产和就业是否继续、扩大或停止。支配他们的唯一动机是"利润"。公司组织现在甚至控制着制造业中生产总额的百分之九十，并且实际上控制农业以外其他产业中的全部生产，这些公司是由法律创造出来，完全为了适应利润动机。个人可能有其他的动机，可是当他们加入公司组织时，一切其他动机都丢开不谈。公司是追求利润的机构，如同教堂是敬神的机构，以及家庭是爱情的机构。

根据法律上的控制权这一根本事实，利润份额论者认为国民收入中归于所有权的收入太多，例如地租、利息和利润，而归于消费者的收入太少，特别是工资和薪俸。因此，消费者不能购回他们自己作为劳动者所生产的全部产品。因此生产过剩，结果是商业萧条和失业。这是马尔萨斯派的学说。

利润边际论者认为，商业萧条和失业的原因是企业家不能在一切费用以外取得足够的收益，让他们能获得利润，继续经营，不遭受损失和破产。这是李嘉图派的学说。

马尔萨斯派的利润份额论的四个阶段，我们将区别为消费阶段、储蓄阶段、股利迟延和销售迟延。

另一方面，利润边际论经历了两个主要阶段。第一阶段假设利润的边际只能用削减工资来维持，而后来的理论认为工资增加还是可能维持利润，只要价格水平不降低，而是仍然稳定，或者增加得比工资更快。前者是李嘉图派的学说，后者是从威克塞尔的学说推论出来的。

利润边际是为了各种用途而引起的负债和全部产品销售所得的总收益之间的差额。这种边际通常被称为“销货利润”或“净利润”，为了要销货而引起的一切负债的总额通常被称为“销货成本”，或生产成本。然而，既然利润和损失是不断变化的资产与负债的差额，我们用制度的名称“负债”替代古典的名称“成本”。

可是，在这方面，我们将区别营业边际和损益边际。营业边际是营业净收益，从这里面产生捐税、利息和利润，可是损益边际是支付营业费、捐税和利息以后余剩的纯损益的净收益。因此，我们有几种附属的利润边际需要考虑，其中的三种我们称为“应税边际”（利息付过以后），“财务边际”（捐税付过以后），以及“价格边际”，或者价格变动对利润边际的影响。[194]

下列一种典型的收入表的百分数表，就我们现在的目的来说，将表明这些不同的边际之间的关系，并且可以作为“利润的边际”以后有关各节的一种提纲。正是这些可变的利润边际，需要和利润的份额加以比较。

总收益			100
销货总额	98		
其他收益(利润的垫层)	2	100	
生产成本			90
营业费用	85		
折旧与陈废	5	90	
营业净收益(98—90)			8
捐税			1
应税边际(包括捐税和利润)8－1＝7			
利息支出			1
财务边际(包括利息和利润)8－1＝7			
损益边际			6
(销货利润)8－1－1＝6			
利润垫层(其他收益)			2

典型的收入表(百分数)

1. 利润的份额

“利润的份额”决定于我们所谓“利润”的意义。共产主义者和早期经济学家未曾区别利润和利息。可是，我们现在加以区别。利息是由法律执行并且在契约中规定的报酬。法律保证债务人将偿付，只要他

有财源。否则，法律就宣告他破产。利息是债权人和债务人之间一种法律上的关系。可是，利润不是由法律保证的。利润是买方和卖方、借者和贷者、雇主和工资劳动者之间的关系，其中每一方都有可以自由地参加或不参加，每一方因为对方有这种可以参加或不参加的自由，都暴露于或者获利或者损失的情况。它是法律所允许并且由法律执行的一种自由—暴露的关系。利润的获得是通过按低物价或者按低工资、低利率，或低地租买进的交易和按高价卖出的交易。反之，结果就是"损失"。

因此，那些对公司组织和一般企业握有法律上的控制权的人，总是在追求利润，恐怕损失。那么，他们的工作是两重的：预测和计划，而那些取得纯粹利息的人仅仅是储蓄和等待。[195] 利润是预测和计划的结果，这是何以在私有财产制度中，能获利的人取得产业的合法控制权，如果他们不能获利，就通过破产而丧失法律上的控制。因此，我们问利润的份额 多少，就是问全国为了预测和计划付出多少报酬。可是，我们问利润的边际 多少，就是问个人企业家和公司组织在付掉他们的债务以后还有多少剩余。

柯普兰采用金氏的计算法，估计1925年全部商品和劳务的国民总收入可以估值八百二十亿美元。可是，这包括那种还没有列入货币系统的"非现金"项目，例如自有住宅的租金价值、已经估计但是未用货币支付的利息，以及生产者自己家里消费掉的产物。这些非现金项目的价值估计有八十亿美元，因此估计的货币收入是剩下的七百四十亿美元。这种货币收入分配如下。[196]

		单位（亿美元）	百分比
1.	工资	308	42
2.	薪俸	149	20
3.	恤养金、职工福利金、职工赔偿金	11	1
4.	职工的份额总计	468	63
5.	租金和使用无形或有形资产的报酬	58	8
6.	利息	39	5
7.	股利	41	6
8.	财产收益	138	19
9.	企业家收回利润	137	18
10.	共计	743	100

因此，根据这些算法，可以看出，职工取得全国货币收入的将近三分之二（百分之六十三），百分之八归于租金和特权报酬，百分之五归于利息，其余归于利润的一份约为国民收入的四分之一（股利百分之六，利润百分之十八）。

可是，这四分之一的国民收入包括那些不是公司股东的所有人（例如，农民和非公司组织的商店）会 以工资和薪俸形式收入的数目，假如他们是职工的话。金氏估计，假使他们的利润被分为纯利润，和他们假如作为工资劳动者、律师、医生或者股东会 得到的劳动收入 对比，那么，纯利润就会只有四十亿美元，他们的劳动收入就会是九十五亿美元。纯粹利润，包括股利在内，就会是大约百分之十一（股利百分之六，利润百分之五），一方面利润获得者的劳动收入就会是全部国民收入的百分之十三左右（24-11=13）。

可是，这种利润和工资薪俸的比拟可以不必重视。企业所有人并不因为他自己的工资或薪俸而对自己负债。他冒着得不到工资和薪俸的风险，和得不到利润的风险一样。他可能以利润的形式实际上获得一种收入，不超过甚至还远远不及他付给别人的薪俸或工资。可是，那是在数字已经编就以后的回顾，不是企业经营的方法。企业所有人是向前看的，他可以叫做自己的工资或薪俸的那种东西，如果能得到的话，将合并在预期的他支付了一切债务以后所剩余的利润边际里面。换一句话说，为了经营业务谋求利润，他变成对别人负债，要付给他们工资、薪俸、租金、特权使用费和利息，然后凭先见和计划，碰机会在将来取得他自己的工资或薪俸，不是作为工资或薪俸，而是作为利润。利润的边际不仅是纯粹的利润——而且是表面上是利润而实际是企业家的工资和薪俸的边际。

因此，我们可以回到金氏的计算法，不求十分精确，我们可以估计，像在1925年，劳动取得国民收入的百分之六十。作为工资和薪俸，财产所有人和企业家取得百分之四十。这百分之四十再细分时，其中百分之九归于租金，百分之六归于利息，百分之二十五归于利润。换一句话说，如果全部国民收入，用美元计量，是七百五十亿，

那么，劳动分得的份额是大约四百五十亿，财产所有人的份额是三百亿，后者再分为租金七十亿、利息四十亿和利润一百九十亿。

显然，如果劳动只取得产品的百分之六十，那么，以货币形式归于工资和薪俸的一份 就不能购回全部产品。

根据这显明的事实，沃尔在代表美国劳工联合会讲话时，作了下列的论断。

> “自从有了大量生产以后，生产额不断地提高。……工资总额已经降低。……这种趋势的结果是购买力的总量减少，越来越不能满足它的需要，或者用购买来吸收那日益增长的出产。……劳工的政策可以用几句话来说明：必须使大众消费跟大量生产齐步前进。……国家的第一需要是人民大众的生活水平越过越高，不仅要供给充分的和日益增加的就业，而且要促进社会发展，作为一种国家政策。”[197]

这种理论的倾向在1837年后从劳伯特斯开始，我们将这种理论的两个阶段称为马尔萨斯派理论发展程序的社会主义者阶段和工会阶段。其区别是社会主义者在这方面不依照马克思而依照劳伯特斯的学说，要通过政府的行动来实现购买力的增长，可是工会主义者要通过劳工自愿的组织使这种增长实现。

马尔萨斯创立他的学说作为从1815年后的萧条和失业中复苏 的手段，而劳伯特斯创立他的学说作为萧条和失业的原因 （后来有霍布生和其他的人信奉他的理论）。[198] 根据劳伯特斯的说法，地主和资本家吸取了技术生产力的日益增多的出产，供储蓄和投资，因此劳动者不能买回他们所生产的全部东西供消费之用。结果生产过剩、劳动失业和物价低落，若要加以防止，只有由政府规定一种标准的工作日，随时调整劳动的钟点和工资，以便保证劳动的人在日益提高的劳动生产力中可以得到适当比例的一份。

一位比较晚近的社会主义著作家刘易斯，曾研究社会主义理论的三个阶段，大意是说，为了预防失业，归于财产的一份应该减少，用

来增加归于劳动的一份。我们略微修改他的说法，把那种理论的这些阶段称为消费阶段、储蓄阶段和股利迟延阶段。我们将认为第一阶段是那种理论的共产主义阶段，第二和第三阶段是社会主义和工会阶段。此外，我们将加上一个第四阶段，这是福斯特、卡钦斯和黑斯廷斯共同研究出的说法，我们称为这种理论的销货迟延阶段。利润份额论的整个发展体系，我们称为马尔萨斯一劳伯特斯程序，有别于我们称为桑顿一威克塞尔体系的利润边际 论。

（1）消费和储蓄——在这种理论的共产主义阶段，所得到结论是一切财产收益，包括地租、利息和利润，应该用共同所有制予以废除，使劳动会以工资或薪俸的形式取得产品的全部价值。据说，这种补救办法会消除失业。关于这种理论的共产主义阶段，刘易斯说：

> “人们主张最力的一种对周期性的商业萧条的解释，认为这种萧条的原因是我们的产业生活中利润的地位和存在所引起的普遍的生产过剩。根据早期社会主义者粗浅的陈述，这种理论是，由于地租、利息、股利和利润以及工资和薪俸都是从产品中支付，工人不能取得他所生产的全部价值，因而工人们不可能买回他们所生产的全部产品。诚然，工资和薪俸的总额少于所生产的全部价值，因为产业的所有人以财产收入的形式取得产品的一大部分。可是，对这种早期的社会主义理论，人们断然予以答复，那些以地租、利息、股利和利润形式取得收入的人，也消费商品，产业所有人用掉他们的收入，就足以买回工人们的工资和薪俸所不能买的那一部分产品。”[199]

刘易斯说，社会主义者面对着上述的理由，所谓财产所有人也是消费者，他们就“回答说，和工人比较起来，产业所有人倾向于花费掉他们的收入中小得多的一部分，而用大得多的一部分去投资，正是他们的储蓄和投资会引起消费者的购买力方面相对的不足，不足以适应全部产品，换一句话说，就是引起普遍的生产过剩。”关于这种理论的第二阶段，刘易斯说：

> “这种理论的根本困难在于储蓄只是一种目的不同的用钱方法。既然用钱不会引起生产过剩，就似乎没有任何理由硬要储蓄负生产过剩或者消费不足的责任。储蓄和投资的人也是用掉他的钱，虽然他用来购置资本设备，或者购置持久的消费品，例如一所住宅，这和用钱购买在消费行为中立刻消灭或者至少很快就消

灭的消费品，完全同样是用钱。甚至一个公司用增加它的资本设备来储蓄的时候，它不过是用它的钱来支付工资给那些在生产和装置资本设备的产业中工作的工人，而不是把钱作为股利付给股东，由他们间接地支付工资给那些在生产这些股东们决定购买的东西的产业中工作的工人。换一句话说，储蓄不过是用钱购买生产物品（资本设备可以作为典型的例子），而不是用钱购买消费物品。因此，储蓄的实际效果是造成一种倾向，使劳动流入生产资本设备的产业，而不流入生产消费物品的产业。

“例如，如果一个富人决定用掉他的钱，他也许用他的部分收入购买一只游艇，这就使劳动流入生产游艇的造船厂。他也许购买国际商船公司的债券，这就使劳动流入那些生产货船或客船的造船厂，而不流入生产游艇的造船厂。储蓄和用钱的主要区别只是使国家的生产力量所流入的方向不同，无论如何，对这些生产力量的产品的总需求不一定会减少。因此，似乎很清楚，增加资本设备的行为本身并不引起任何普遍的生产过剩，或者消费者的购买力的普遍不足。

“如果在某一年中用于增加资本设备的储蓄比较另一年有显著的增加，实际的影响就会是减少某些生产资本设备的工业中的活动，但是这不是周期性的萧条的特征。因为这些周期性的商业萧条的主要特征是各种产业都萧条，它们的活动都比正常时期减少，而不是某些产业消沉低落，同时其他的产业却兴旺繁荣。”[200]

（2）股利迟延——刘易斯于是放弃那种认为同时 分别归于劳动和资本的份额如有变化，就会造成就业或失业数量上的差别的说法，转而陈述我们称为那种理论的“股利迟延”阶段，作为利润使用时间 上的一种差别。他说：

“利润不可能在它从而产生的产品卖出以前就支付，因为不到产品卖出的时候利润不能取得，甚至还不存在。同样的道理当然也适用于股利，和利润一样。因为股利不过是支付公司所得的利润的方法，一部分地租和利息也用这种方法支付。这一事实是重要的，因为它意味着某一年度（或某一季度）的营业

所产生的利润不能用来买回当年付出的工资所不能买回的那一部分当年的产品。换一句话说，如果1928年所生产的产品一半归于工资和薪俸，一半归于利润和股利，那么，产品的一半——利润的那一半——不能用来购买1928年的产品，因为到1929年才分配。”

如果利润是每季或每半年分配一次，同样的原则仍然适用。我们可以用“某一时期”代替他的“年度”这个名词，并不影响那种理论的正确性。

可是，还可以提出不同的意见，刘易斯说，“上年度获得而在次年分配的利润被用于那种用途。换一句话说，1927年的利润不在1927年而在1928年付出，然后用来买回1928年付出的工资所不能买回的那一部分1928年的产品。”

刘易斯说，这种不同的意见无可争论，如果某一年的出产量和上年的出产量相同，并且两年的分配比例也相同。

“假设1928年的产品是五百亿，半数或二百五十亿归于劳动，半数作为利润和股利。全部产品都可以卖掉，因为，虽然二百五十亿的利润要迟到1929年才付出去，在市场上作为有效需求发生作用，但是那1927年获得而迟到1928年才付出的利润二百五十亿美元，将补足此项差额。”

可是这种连续两年产量相等的情况，实际不是如此。刘易斯说：

“让我们再假设1929年生产增加，产品不是五百亿而是六百亿，分配的比例仍然和上年一样，一半归于利润，一半归于工资和薪俸。那么，可以用来购买1929年的六百亿产品的钱，是工资三百亿和上年获得而在1929年分配的利润二百五十亿。这就剩下价值五十亿的东西卖不掉。”[201]

他把这种例证进一步说到第三年，指出每年出产增加就有卖不掉的商品积压下来，并且结论说：

“显然，只要生产继续每年增加，卖不掉的商品的数额就会这样地增加。这些商品作为增加的存货留在零售店里，留在批发商的手里和仓库里，以及作为制成品和原料的增加的存货留在制造家的手里。”

刘易斯然后继续十分正确地说明，零售商手里的卖不掉的商品怎样在生产全线发生不利的影响。

> “当然，卖不掉的商品存货增多的最后结果是，零售商减少他们向批发商的订货，于是批发商减少他们向制造商的订货，制造商减低生产，将工人解雇或者缩短他们的工作时间，并且大大地减少他们向天然物生产业购买原料的订货单。”

刘易斯更进一步说明为什么企业又会兴旺起来。他说：

> “诚然，制造商所采取的政策，解雇工人或者缩短工作时间，由于减低购买力和生产，会加剧和延长萧条状态。可是失业的人还是要吃。虽然无工可做，他们还是消费东西。他们提取自己的银行储蓄存款，以及用人寿保险单抵押借款，筹得钱来无论如何使商品有一些流动。在很大的程度上，工人们向邻近的商店赊取商品，从而使商品流动，虽然在很长的时期内没有货币在另一方向流过去。
>
> “再说，有些营业在萧条时期照常进行，但不能获利，甚至真正亏损，以致支付给消费者的购买力的数额，大于在这种环境下生产出来的那一部分产品的价格。由于这种种情况，积压的商品存货逐渐减少。最初以买一天吃一天的方式进行的购买，数额增加，产业又开始好转。”[202]

最后，刘易斯在结论中提出社会主义理论的第一和第二阶段中所主张的同样的补救方法，那种理论的正确性他以前曾加以否定。他说：

> “显然，利润以及与利润同样性质的报酬，例如股利，应负周期性生产过剩的责任，这种生产过剩一直是资本主义的特征。
>
> “这种理论方向的实际结果是，任何一种政治的或产业的计划，如果它有助于减少归于股利和利润的一份，而增加归于工资和薪俸的一份，就有助于减低我们的周期性产业萧条的严重性，或者延长周期之间的繁荣时期。转移我们的租税负担，使较多的

一部分落在利润上面，或者增加用利润上的捐税支付的社会劳务，或者管理价格来减低利润，这一切将有助于减少失业。同样有益的结果也可以用其他方法取得，例如加强劳工组织的力量，使它们能通过有利的集体工资协定，增加以工资形式付给劳动的一份产业成果，或者扩大采用'非利润'的产业经营方法，像生产或消费合作社，或国有与国营。"

在以上股利迟延论的说明中，对"未分利润"以及"公司盈余"的处理，完全没有谈到，或者谈得很少。显然，还没有 宣布为股利的利润并不闲置在公司的金库里，像收藏钱币那样。这种利润或者由公司用来购买商品和劳动，扩张业务或补充损耗，或者存在银行里，让银行贷给其他公司去购买商品和劳动，或者暂时投资于正在购买商品和劳动的其他公司的债券。分派股利时，不过是把那么多的购买力从公司手里转移 到股东手里。股利迟延论是谬误的，因为未分的利润被用来购买的商品和劳动，和同样数目的利润作为股利分配时所能购买的商品和劳动，数量完全相等。

（3）销货迟延——因此福斯特、卡钦斯和黑斯廷斯共同创立了利润迟延论的第二种公式，就是销货迟延论。[203] 根据黑斯廷斯发表的最完全的议论，其说法大致如下：

"……企业机构，除了从其他来源取得的一切货币以外，一般支出的货币不等于它们生产的东西的价值。……即使商品的生产者在产品的总销售价格增加的同时，增加支出，并且数目相同，这种购买力方面的增加也许不能和商品同样快地到达市场；因此也许有卖不掉的商品积压起来，直到新的货币的流动在零售市场上达到十足的数额。……既然为了图利的商品生产者不是在商品生产出来的时候支付这种利润，而是必须在商品售出以后，他们在开始增加生产时支出的数目不等于商品的销售价格。……利润的数目落后于生产的数量这种暂时的迟延，以及商品的相对价值的调整……会引起卖不掉的商品的积压……原料的成本并不总是当时支付。这一事实有时使债权人不能使他的当时的支出等于他所生产的物品的全部成本和利润。……有组织的原料生产者、半制成品生产者、分配商以及劳务和无形商品生产者，也不能使当时的支出等于当时生产的商品或劳务的价值。……因此……利润的不使用和'不恰当的'使用——两者代表商业复苏和活跃时期所得利润的很大一部分——引起这种时期卖不掉的商品的积压，最后产生商业危机，作为无可避免的结果，即使没有其他因素促成这种结局。"[204]

这种议论由福斯特和卡钦斯加以扩充：

> “通常称为‘生产过剩’的那种使人灰心的结果，也许不如称为‘消费不足’。不管叫它什么，主要是由于两种原因：第一，产业付给消费者的钱不足，以致他们不能购买增加的出产；第二，消费者由于必须节约，甚至连他们从产业方面得到的钱，也不能全部用掉。而且他们没有其他收入的来源。”[205]

根据利润的销货迟延论所得出的结论，和我们从关于消费者购买力不足的消费、储蓄和股利迟延等理论所注意到的那些结论相同。工资劳动者的消费能力必须增高，以便他们可以在 企业家的利润之先 购买全部产品，这种利润不到他的产品卖出以后不能成为购买力。

可是，这种利润的销货迟延论，我们可以证明它和股利迟延论同样的谬误，并且代以一种和它相反的可以叫做销货预测 论的利润学说，或者风险折扣 论，两者的意义相等。

2. 销货预测

显而易见，工资和薪俸是在产品销售以前支付，有时在三十天之前。那么，企业家怎样取得货币，在产品销售之前 支付工资和薪俸呢？不到产品卖出之后，工资和薪俸确实不能支付，正如不到产品卖出之后利润不能肯定或者股利不能宣布一样。

银行制度使得工资和薪俸在产品销售之前可以支付，并且用作购买力。也是这种银行制度，使利润能在产品销售之前被用作购买力，这种利润，以及工资、薪俸、利息和租金，都从产品销售中得来。这银行制度用两种方法运行，商业银行和投资银行。商业银行供给产业运转 所需的资金；投资银行供给产业的资本设备所需的资金。

商业银行使企业家能在产品销售以前购买原料和支付工资。这一切通过我们已经说明的货币的预测制度来进行。不仅未来的利息支付，而且未来的利润（考虑到未来的风险），都被扣掉，所用的方法是现在在原料和工资上所付出的钱，少于 预期在产品卖出时所收进的价格。拿我们用过的那个简化的公式来说，一种预期六十天后可以售得六万美元的产品，由于减掉利息和利润的双重折扣，它的现在价值

是五万八千八百美元（利息六百美元，利润六百美元——共计一千二百美元）。可能有种种变化，可是为了简化，我们丢开变化不谈，因为我们在这里只管那一般原则，利润只有在商品已卖之后 才成为购买力，还是在商品未卖之前 就成为购买力。构成对现在商品和劳动的购买力的，只是每一项交易的已实现 的利润，还是对每一项交易的预期的 利润呢？如果只有每一项交易的已实现 的利润成为购买力，那么，归于利润的一份显然就落在生产之后，就逐渐有剩余的卖不掉的商品积累起来。可是，如果是预期的 利润决定现在的 购买力的数额，那就没有什么利润迟延，利润作为购买力就不落后于生产，正如工资作为购买力没有迟延一样。

然而，要了解利润迟延论和利润预测论的争点，我们需要再考查银行制度的结构。我们可以问：是不是也有一种利息迟延？银行家在什么时候得到他的六百美元利息，他得到利息时用它来做什么？他通过贴现的方法，显然在产品销售的六十天以前就得到利息。他贷给他的顾客六万美元，由顾客在六十天后偿还，可是那银行家在自己的账册上向商品的卖方负责见票即付的数目只有五万九千四百美元。差额六百美元是未使用的银行信用，银行家可以把它贷给任何其他制造家，这位其他的制造家就能把它作为一种存款账户，立刻用来购买原料和支付工资。通过这种贴现方法和银行存款的移转，那六百美元利息由其他 雇主付出去，购买其他 原料和支付其他 工资，早于那特殊产品的销售六十天，从这一笔销售中，那位用六十天的期款六万美元向第一个制造家购买商品的顾客，将本金和利息偿付给银行家。

因此，如果商业兴旺，就没有利息迟延。利息的数目，由于原料和工资的价格低于 制成品的预期的价格，预先有了准备。并且这若干利息实际上由其他制造家用在别处，创造对劳动的需求，直接在他们自己的工厂里，或者间接地通过对原料的需求。

同样的道理也适用于利润。可是在这里我们必须采用一种运行中的机构的概念。在上述的例证中，我们选出单独一笔六十天期的借款交易。可是，这只是不断反复发生的无数的同样交易之一，如果一切商业照常进行，其他运行中的机构都发生交易。假设这个特殊的机构

每天生产和销售价值六万美元的制成品。那么，一年之中每天在六十天前所借的款项和所做的生意上获得利润六百美元。每天收得这笔六百美元的利润，因为在六十天前制造家在原料和工资上预先付出的钱，比他现在在制成品上收进的钱少得多，由于以前的利润折扣。

他对这每天的利润六十美元怎样处理呢？他用掉或者节储起来。利润来到他这里是支票的形式——命令许多银行支付的支票，这些支票他存入他自己的银行，记入他账上的贷方。如果他提付出来供个人消费，他直接或间接地用于使劳动就业。可是，如果他把这笔钱节储起来，他可以采用两三种方式。他把它留在银行里自己的账上作为存款，这样，银行就能贷给其他企业家去雇用劳动。如果他因为借款关系本来对银行负债，现在存入的钱就减少他对银行的负债额。可是，它也减少银行的见票即付负债，如果那银行还没有达到法定的最低准备，银行就有活动的余地，可以把第一个制造家减少的负债额六百美元贷给其他制造家。不管哪一种情况，那制造家总是节储 了他的利润，并且通过商业银行，借给其他制造家，他们用这笔钱可以立刻雇用劳动和购买原料。

黑斯廷斯，跟福斯特和卡钦斯意见一致，不承认这种偿还银行借款就等于支出货币购买商品和雇用劳动。他说：

> “企业偿还银行的钱可以贷给另一个制造家 （或者甚至再贷给那同一制造家本人），作为商品生产的资金。因此，最后，它可以到达一个消费者的手里，可是必须在它已经被用于另一批商品的生产以后。所生产的商品的价值和商品生产者所支出的购买力 之间的差额将仍然存在。因此，我们不把银行借款的偿还当作一种货币的支出。” [206]

这里显然残留着那种错误的见解，认为消费——不是储蓄——造成对商品和劳动的需求。由银行放给另一个制造家的贷款是一种利润的“节储”，立刻 被用作购买力，购买原料和雇用劳动，从事于商品的生产，这种商品以后将由那另一个制造家卖出。它不必等待到达一个消费者的手里。

再则，这样支出的购买力大致等于 （扣除预测的错误）所生产的商品经过折扣的未来销售价值的现在价值。例如，在我们的例证里，

现在价值是五万八千八百美元（减去了利息折扣和利润折扣），这是在销货的六十天前支付给原料和劳动的数目，结果所支出的购买力当然和所购买的原料与劳动的价值，在购买的时候，是一致的。在六十天后它的价值将较多，可是银行的作用和预测折扣解决此项差额。

或者，那制造家不让银行把等于他的利润的数目贷给其他制造家，他可以从他的账上提取货币，支付他自己企业里的费用，和他提款供个人消费时完全一样。他可以加以运用，把它作为"未分利润"又投入他自己的企业，在这种时候他就是用这笔钱来雇用劳动添造房屋或扩充其他设备。或者他可以用来在产品销售以前直接支付工资，而不向银行借款来预先支付。在这种时候，他账册上的资产方面就含有"制造中的货品"或"存货"这一类项目，按照他为了它们所支出的数目而估定它们的价值。

或者最后，如果他已经把制成品卖给顾客，三十或六十天后付款，他账册上的资产方面就会有"应收未收账"这一项目，可是在负债方面不会有相应的一笔对银行的债务，因为他每天六百美元的利润已经实际上贷给顾客，他对银行的债务也如数地减少。然而，在他账册上的负债方面却有"应付未付账"这一项目，由于购进原料尚未付款。

如果他的债务人们偿付他们对他的债务，从而减少他的"应收未收账"，他们就付给他由他们的银行付款的支票，他把这些支票存入他的银行，因此增多他自己的活期存款，可以随时支用，购买原料和劳动。另一方面，如果他减少他的"应付未付账"，偿还他对其他制造家的债务，他也是付给他们一张由他自己的银行付款的支票，那些其他制造家把这种支票存入他们自己的银行，就立刻可以用来购买原料和劳动。

黑斯廷斯又否认减少"应付未付账"是支出货币，作为购买力。他说：

> "最后，我们有这种可能性，那一百美元（现金的增多）也许用于减少'应付未付账'。如果这笔钱所付给的那个企业机构以前因为成本和利润所支出的货币等于所生产的商品的全部价值，它就不需要在本期的充分支出之外再支出这笔钱。它甚至可以用这一百美元来归还银行贷款，不因此打乱购买力的流量

和商品的流量之间的平衡。然而，那债权的企业机构，往往不能支出所需要的全部数额，因为这种购买力被冻结在它的‘应收未收账’上；虽然它现在可以补足这种差额，但是和这笔钱在生产商品时同时支出却不相同。”[207]

这里又是关于储蓄的谬论的一种残余，支持那销货迟延的谬论，由于看不出银行的作用和预测折扣。当制造家用他的一百美元来减少应付未付账时，他把存款一百美元转移给他的债权人，付给他一张由他的银行付款的支票，那债权人将支票存入银行，增加他自己账上的存额一百美元。这等于增加银行对他的即期负债一百美元，因而减少他的银行借款一百美元。

谬论的起源在于那种错误观念，认为债权机构以前不能支出所需要的全数，因为它的购买力被冻结在应收未收账上。应收未收账会被“冻结”的唯一理由是因为“呆账”。如果不是呆账，就不会冻结。那就是他的资产的一部分，凭着这种资产，他的银行将按相当的折扣预借给他购买力借以立即购买原料和劳动。

这种预借通常可以用两种方法取得，一种是通过“顾客的贷款”，另一种是按相当折扣把应收未收账卖给银行。顾客的贷款构成美国国内银行业务的主要部分，在运用顾客贷款方式的时候，应收未收账虽不卖给银行，却是银行所了解的，它们构成顾客的资产，凭着这些资产，银行“支持”顾客，通过贷款和相应的支票账户，贷给他必要的数目，直到应收未收账收回为止。因此，应收未收账并不“冻结”购买力，不一定必须等待商品销售以后才能运用。它们正是银行机构在商品的价款未收到以前预先垫借购买力所根据的基础。

另一种银行预借的方法是确实把应收未收账卖给银行，减去一种“利息—风险”折扣，银行创造一笔存款，收入卖方的账户，等于那应收未收账的未来面值，减去贴现折扣。这种贷款的一个例子是“商业承兑汇票”或“双名票据”，用这种票据的时候，商品的卖户和买户都负有到期偿付的责任。这里，“应收未收账”从银行顾客的资产中消失了，替代它的仅仅是一笔“银行现金”存款，“立即可以用来购买原料和劳动。这里又是没有利润迟延，也没有利息迟延。银行机构之创立，显

然就是为了防止这种购买力上的迟延。银行机构使得人们在生产过程中以及商品未销售以前能够创造购买力。

再说，这种购买力大致等于（扣除预测的错误）所生产的商品的现在价值，因为它们的现在价值就是按照时价在生产过程中购买原料和劳动所实际支出的购买力的数目。它将按它们的现在价值，“购回”所生产出来的一切，到未来价值成为现在价值的时候，同样的道理仍然适用。预测折扣和银行的作用提供了按产品的现在价值计算的支付手段。

因此，如果业务正常进行，或者通过商业银行或者通过人们在自己的企业里使用，一切利润都可以立即用作购买力，用来雇用劳动，不须等到产品卖出以后，也不须等到利润被变成股利以后。我们和利润迟延论所不同的有两点：我们讲一项交易的结束，不是讲股利的分派；我们讲继续经营的企业中交易的反复，不是讲单独一项交易，把它孤立起来处理。

这样，用交易代替股利的分派，使我们能加强我们以前对交易的意义所说过的话。[208] 它在时间上有一个开头和一个收尾。开头我们称为“完成谈判”。收尾我们称为“结束交易”。

开头是在两种所有权的转让上谈判生效的日期和钟点。交易的收尾是在履行或支付完结的日期和钟点，不管两者之中哪一项最后完成。这最后的日期是交易结算的日期，因为交易创造两种债务，履行的债务，这种债务在商品实际交接时解除；支付的债务在货款收到时解除。

交易可以立即结束，在这种时候两种债务立刻清偿，这是一种“现金”销售。在这里履行和支付之间相隔那么短，通常不认为是债务，然而仍旧是一种债务，不过在时间上相隔极短，不值得加以测量，以便计算一种利息的折扣或比率。或者交易必须在履行和支付之间的一段时间已经过去以后才可以结束。这种债务可以转让，在我们的例证里，交易在六十天期满时结束。据估计，美国这种商业交易的平均周转率是十五天左右，或者每年周转二十六次。[209] 这意味着每十五

天就可以知道这当中发生的交易的利润。同时，这些利润被变成存款，由银行贷给其他制造家，或者再投入设备的扩充，或者用于营业费，包括补充重置在内。不管怎样，这些利润被“节储”了，这种节储是以继续不断的反复的节储利润，从而也造成继续不断地反复地运用利润来雇用劳动，从事于生产或建造。

同样的道理也适用于为了建造房屋和购置机器而发行的长期债券。这种交易非到十年、二十年或三十年期满不能结束。这里，如果精确地计算，可以期望债券的期限将大致符合设备有效存在的期限，由于此项设备的运用，产品被创造出来，这种产品所需要的资金则由短期的商业贷款供给。新的设备折旧，如果预期新设备的寿命是十年，就发行一种期限十年的债券，每年付息，并每年准备偿债基金，或者等于本金的十分之一的设备折旧基金，就可以在设备用坏或陈废的时候结束这笔债款交易。

据说有一家大规模的汽车制造组织采用每年“消除”机器百分之二十的政策，五年期满时它的机器就完全剔除。陈废是主要的理由。公司如果使用五年前的旧机器，而竞争者在装置新的效率较高的机器，就不能竞争。如果公司用五年期限的债券借入款项，它就预期每年拨出一笔相当于本金的百分之二十的偿债基金。[210] 可是，既然它不是借入这笔钱，它就在资产中每年“消除”机器百分之二十，作为损耗和折旧。无论用哪一种方法，公司必须补偿自己的损耗，所规定的汽车的价格要包括每辆汽车应分担的折旧和陈废，作为间接费用。如果用每年销除机器原价百分之二十的方法，这个数目将从资产负债表上的资产和收入表上的利润中减掉。如果用偿债基金账的方法，这笔账将作为一种资产出现，它抵消由于五年期限的债券所引起的负债。可是，这偿债基金资产是从减低预计的利润而取得的。

这两种方法都是把利润留下，而不转移给股东作为股利。仅仅“消除机器”是“节储”它的利润。这种程序和商业借款或利润再投资没有区别，除了预期的时间长短不同。汽车或其他产品的未来价格和数量折成现在价值，加上银行的作用，使得现在的利润可能被“节储”。一般说来，它是购买较少原料、建造较少机器或房屋、雇用较少劳动或者

支付较低价格和工资的程序，因此，减低现在的总债务或负债，使它的数目少于预期从未来的成品销售中所获得的未来的货币总收入。利润赚得后马上就“节储”下来，节储下来以后，就在成品未销售以前用来购买劳动，只有那不被节储下来的余额作为股利分给股东，由股东去“用掉”或“节储”。

因此，我们的结论是，由于银行的利息制度以及预测的利润折扣，利润作为购买力没有什么迟延，和工资作为购买力没有迟延一样。在生产进行的同时，利润就可以用作购买力，和工资在生产进行的同时可以用作购买力，完全一样。

利润的销货迟延论由于有一种货币的“流通”论而显得好像有理。销货迟延论，我们已经看到，创始于法国的魁奈，1758年时法国还没有商业银行，只有硬币构成“通货”。货币，在魁奈看来，是一种商品，和谷子或小麦一样，它从买方“流”到卖方换取产物。当纸币开始代替硬币时，它也是从甲手“流”到乙手，作为一种“流通的媒介”，使商品能向相反的方向流动。

那比喻很妙。魁奈从血液循环中得到这种意思。显然，在只有硬币或纸币的时候，消费者除非荷包里确实有物质的制钱或纸币，不能购买。公司的股东，非到以制钱或纸币的形式分得股利以后，也不能用他的利润作为购买力。制造家非到他的产品真正卖出换得制钱或纸币以后，不能用他的销货利润购买任何东西。有着这样一种从硬币时代遗留下来的货币理论，如果扩充到极大限度来说，只有工资劳动者在他们生产的时候是他们的产品的购买者，而且，既然他们只以制成的消费品形式购买那些产品，他们不可能购买生产那些消费品时所用的全部原料。他们购买消费品所用出的钱，在他们正生产这些消费品的时候，也不可能支付那些只生产原料的其他工人的全部工资。

这种物质的流通的概念，自从魁奈以来经历了几个世纪，是一切不了解商业银行和投资银行的作用的人们的日常经验；它的现代形式，在下面所引的福斯特和卡钦斯的议论中可以看出。这两位作者画了一种和一百七十年前魁奈的《经济表》十分相似的“货币的循环流动”图表以后，说：

> “有些货币很快地完成循环，有些货币比较慢。像图表中说明的那样，消费者的收入一部分直接用于换取个人服务，一部分付给个人换取旧货汽车和其他‘旧商品’，因此直接从一个消费者转到另一个消费者。然而，消费者用出的货币大多数经历较长的过程，才回到消费者手里。一部分用于换取新商品——例如一双皮鞋——的货币归于批发商；这笔货币中，一部分归于制造家；一部分归于制革者；一部分归于饲养牲口的农民；一部分归于收割机器的生产者；一部分归于工厂中的工匠，这样就回到消费者的手里。在从消费者回到消费者的循环中，用来换取那双皮鞋的货币有些经过比我们的例证里更多的手；有些经过较少的手。零售皮鞋商以每周工资形式立即付给他的店员的那一部分很快地完成了循环。现金放在一边指定作为制鞋商的未分利润的那一部分，可能需要长时期才能完成循环。我们称为货币的循环时间的，是所有的货币从一种消费用途流到另一种消费用途所需要的平均时间。”[211]

这种物质的类比只适合于硬币或纸币的时代，而不适合商业银行和它的支票账户。它是产业的“现金出货”计划。它适合工资袋和荷包。这种“流通中的货币”由许许多多各式各样的制钱和纸币所构成，每种钱币的发行量有限，从而保持它和黄金的规定比价，每种钱币是一项专门研究，有它自己的历史，可以从过去七十年的法规中加以调查。

所有这种“流通中的货币”在商品的购买和债务的偿付中从甲手转到乙手。可是，十分奇怪，这四五十亿美元的流通货币真正支出的不过全部购买额的百分之十到百分之二十。全国全部买卖交易的总值的百分之八十或百分之九十以上都是用根据存款的银行支票支付。即使如此，所有这种流通中的货币都来自银行，已经包括在存户账上的借方。这些“存款”是银行家的过期债务，因此来取即付，这种存款由银行创造出来，专门为了买进企业家的还未到期 可是在一定的未来时间偿付的债务。根据这种存款而开出的支票，除了经过背书以后可以酌量转让以外，并不流通。它是一种命令，使银行家在他的账册上把银行的一种来取即付的债务（存款）转移到另一个人账上的贷方。这种命令就是购买力，实际上适用于一切交易的一切价值。通常支票只存在一天或两天，可是那使得支票可能发出的贷款或贴现可以存在一天、三十天、九十天或者更长的时期。

因此，每一项贷款交易创造它自己的货币。例如，商业承兑以及一家银行和买户及卖户打交道。一个钢铁制造家卖给一个农具制造家辗钢一千吨，每吨四十美元，六十天后付款。由农具制造家“承兑”的债务是四万美元。银行家按年息百分之六或者六十天息百分之一的贴现率买进这笔债务，在他的账册上为钢铁制造家开立一个存款账户，作为存额三万九千六百美元。在这六十天内那农具制造商在同一银行已经成立一个存款账户，六十天期满时他根据自己的账户开发支票，付给银行四万美元，交易于是结束。

这笔交易在农具制造家还未能付款以前为钢铁制造家创造了购买力三万九千六百美元，此外还有四百美元可以由银行家（如果他没有超过法定准备金的限度）贷给另一个制造家，立刻动用。在这六十天中钢铁制造家的存款被支出作为购买力，可是又回到银行、贷入账户，又可以被支出；可是六十天期满时，农具制造家减少他自己的存款四万美元，用来消灭了那四万美元的贷款，同时银行也付清了他的存户。就这笔交易来说，在交易开始时银行的账册上将表现出一笔贷款四万美元，一笔存款三万九千六百美元，一笔盈余四百美元；在贷款收回的前夕，账上的情况仍然是这样。可是当农具制造家偿还贷款时，贷款和存款都被消灭，只剩下银行的盈余四百美元。这笔交易创造了它自己的货币。没有什么“流通”。只有购买力的创造、存在和消灭——总之，一定期间的“周转”——决定于价格和数量的预期。

把这种假设的单独一家银行的过分简化的交易扩大为一年中反复发生的无数的类似的交易，再加上全部银行和它们的交换所，我们所有的就不是一种货币的流通 系统，而是一种货币的预测和反复发生的系统。每一笔贷款或贴现交易创造和消灭它自己的货币，由于预期生产和销售将增加价值。或者，反过来说，它自己的产品的现在价值，在生产时 的未制成状态中，是它在销售时 的未来价值减去了折扣。基本产业中农民、矿主、伐木人预期卖给面粉厂、鼓风炉、家具制造家；这些又预期卖给批发商，批发商预期卖给零售商，零售商最后预期卖给最终消费者。在全部过程中他们大家都是提供原料给下一步生产程序，最后达到最终消费者。在全部过程中，未来生产程序中

下一步的人们要买的这些原料的预期的 价格和数量，被按照前一步未制成品的生产中所支付的较低的价格和工资，予以贴现。

银行业配合这种生产程序，使每一生产者，在他自己垫支的资金以外，能预先 取得所需要的购买力，按照以预期的未来价值为根据的现在价值 计算。消费者的货币并不流通——它在每一笔交易中被预先支用、贴现和消灭，可以逐步追溯到它在天然资源中的起点；这些交易的每一项，由于银行制度的帮助，创造和消灭它自己的货币。

因此不会没有购买力来购回所生产的全部产品，不会因为工资劳动者不能获得他们生产的全部价值作为工资，或者因为储蓄不如同样数目的货币用在消费上造成那么多的就业，或者因为每一笔销货所得的利润不到货款支付以后不能成为购买力，而致购买力不足。这些论辩基础是认为国民收入中太大一部分 归于利润，因而引起卖不掉的商品的积压和失业，所有这些议论都是谬误的。我们必须在其他地方寻求生产过剩和失业的原因，它们的原因不在利润的份额 ，而在利润的边际 以及货币的预测制度 上的计算错误。

3. 就业迟延

我们现在有可能考虑那可以叫做就业迟延论的有关购买力不足的理论。如果工人由于技术的失业而不能获得工作，劳动在全国产品中所得的一份就减少，所减少的数额是假使他们就业所能取得的工资。因此，效率上的改进不仅排除工人，而且这种排除又会减少他们作为一个阶级的购买力，使他们不能购买就业的工人所生产的东西。

道格拉斯对“永久的技术失业”和“暂时的技术失业”作了重要的区别。关于前者，他的结论是“永久的技术失业是不可能的”。他说，“就长期来说，改进的机器和较高的管理效率不会使工人永远得不到工作，也不会造成永久的技术失业。而是，它们增加国民收入，使利润和个人收入的水平能够提高。”

即使技术的进步确实不引起永久的失业，而且提高各种人的生活水平，可是，诚如人们时常说的，人类不是生活“在长期中”。人类一

天一天地生活，由于技术效率改进的暂时失业降低生活水平。

但是，两个问题必须分开。一个问题是，较高的生活水平本身是值得想望的吗？另一个问题是，维持较高生活水平所需要的较高工资，比那较低水平时的较低工资，提供较多的就业吗？我们在以上讨论归于资本和劳动的份额 时已经答复了这些问题。较高的生活水平是值得想望的，为了政治的和社会的理由。可是，高工资并不比低工资对劳动提供较多的就业，因为在低工资的时候，归于租金、利息和利润的那较大的份额，也会像它作为工资支出时雇用同样多的劳动。可是，我们现在从另一种观点考虑这两个问题，从全国效率的增加来考虑。

根据道格拉斯所引证的联邦准备银行董事会的算法，1929年每人的出产量超过1919年大约百分之四十五，平均每年效率增加百分之四点五。道格拉斯说：

> “这种效率的增加带来了就业人数的减少，制造业所雇用的工资劳动者人数减少了百分之十，因为1919年制造业的就业人数是九百万，在1929年底的不景气以前就业人数已经只有八百十万左右。……不仅制造业如此。采矿业的每人出产量增加了百分之四十至百分之四十五，……而且烟煤业中，在就业工人的范围内所浪费掉的时间更大大地超过这个数字。我们的铁路工人的效率，如果用每人吨英里计算，在这十年中提高很多，可是就业的人数大约减少了三十万，或者百分之十五。最后，由于采用了拖拉机、联合收割机和其他农业机器，以及改良了耕种方法和牲畜饲养方法，农业方面每人出产量增加了百分之二十五以上；然而在这十年中，根据农业部的估计，离开田地到城市去的人大约有三百八十万，其中至少有一百五十万是有资格就业的男子和妇女。
>
> “因此，在这四种基本产业中就业人数大约减少了二百八十万；假使它们继续雇用的工人达到它们1919年的雇工对人口的比例，就会增多二百万以上的工人在这些产业中就业。”[212]

如果由于生产的效率提高，有三百万工人失业，如果工人的平均工资每天四美元或者每年一千二百美元，显然劳工作为一种阶级的购买力减少了，他们购买就业工人所生产的东西的力量每天减少了一千二百万美元，或者作为每年三十六亿美元。这种购买力的不足将继续存在，直到工人在扩张的产业中找到工作为止。可是，既然新产业的兴起和新工作的产生都需要相当的时间，就会有一种就业迟延，在这期内，劳工作为一种阶级其购买力不足以购买就业工人的增加了的出产品。

道格拉斯给这种"就业迟延"举出四种原因。（1）工厂里货物的较低价格需要时间才可能以较低零售价格的形式影响到消费者。（2）新扩张的产业需要时间才可能造成足够的工作，雇用那些被紧缩的产业解雇的工人。（3）工人需要时间才可能从紧缩的产业中转移到扩张的产业。（4）工人不愿或不能改做扩张的产业中不同种类的工作，以及不愿或不能改变他们的居住地点。他又加上一个第五种原因，那不是失业的原因而是较低生活水平的原因。（5）即使劳工最后转移到一种扩张的产业，新的工作往往工资较低，并且不如所离开的那个旧工作满意。

最后，道格拉斯提出七种方法，减少"暂时的技术失业"所造成的损失：（1）较好的预测。（2）较好的计划。（3）较慢的解雇劳动。（4）公众就业介绍所。（5）职业训练。（6）解雇工资。（7）失业保险，这里还可以加上"公共工程"。近年来人们正确地很注意这些补救方法。这些方法的目的是缩短就业迟延，使工人们尽速在新的或扩张的产业中就业，在这些产业里不仅他们的生活水平可以恢复，而且他们的增加了的购买力将创造一种对商品和劳动的要求。

可是，就业迟延 也是一种生产迟延 。再拿我们的例证来说，如果有三百万工人的技术失业，因而劳动的购买力每年减少了三十六亿美元，如果我们假设劳动在新产业中所得的份额继续是百分之六十，财产所有人的份额继续是百分之四十，为了恢复充分就业，这些新的或扩张的产业中就必须创造销售价值六十亿美元的新产品。如果，像我们用作计算根据的1925年那样，一切产品的总销售价值是七百五十

亿美元，这就意味着销售额增加到八百十亿美元。可是，各方所得的份额 仍旧不变，百分之六十归于劳动，现在的数目是四百八十六亿美元，而不是四百五十亿；百分之四十归于财产所有人，现在的数目是三百二十四亿美元，而不是三百亿美元。所有的新产品，和以前一样，将由分别归于工资、租金、利息和利润的不同份额合并购买。可是，现在会发生的情况是，由于效率增加以及同样的人数充分就业，各种人的生活水平一定会提高。劳动的暂时失业没有了，因为资本的暂时闲置没有了，可是这一切是在较高生活水平的基础上出现的，因为全国的效率有了增加。

因此"就业迟延"和"利润迟延"完全不同。利润迟延是一种谬误的理论，认为利润不能用来买回刚生产出来的产品。可是，就业迟延是产品本身数量上的迟延，又是付出工资上的迟延。这里，事实是工人没有购买力，因为他们不在生产任何需要人购买的东西。可是，由于同样原因，没有利润可以用作购买力。并且银行的商业借款上没有增加，因而在商业利息支出上有一种相应的迟延，这种利息本来也会有购买力。换一句话说，由于技术改进而发生的就业迟延完全是产业本身的发展速度不够。有失业的时候，就也有利润上的减少。

当然，由于机械发明的巨浪不断地发生，这种暂时的失业可能接二连三地来得那么快，以致实际是暂时的事情看上去好像是永久的，因为劳动来不及获得调整。这种时候的困难十分严重，可是那不是因为归于劳动的份额 太少——而是因为新的产业扩张得不够快。这是另一种问题。 [213]

现在问题又转移到利润的边际。为什么整个产业不继续扩张下去，造成新的产品，不仅吸收那些紧缩的产业中解雇的失业工人，而且提供新的和日益扩大的机会，谋取利润、利息、租金以及工资呢？我们首先来考虑所谓供求"法则"的双重意义。

4. 供给和需求

在以上各节中我们把产业和银行作为一个整体来考虑，现在我们深入到特殊的产业，考虑对特殊商品的供给和需求，通常称为"供求的

法则”，可是，用供求的机能关系的语言来说，更精确地称为“供求的伸缩性”。不管用哪一种名词来说，我们将辨别“商业的供求法则”或者“商业的供求伸缩性”和“消费者的供求法则”或者“消费者的需求的伸缩性”。为了弄清楚这种区别，我们将根据前引的道格拉斯的论文，扼要陈述我们所谓消费者的供求法则，然后再说如果改为由投机法则支配的商业领域，情况怎样完全相反。

（1）消费者的供求法则——道格拉斯用印刷业为例证。他假设工人的工时效率增加一倍，在本来一千工人生产六十万册杂志的地方，现在能在同样工作时间内生产一百二十万册。

他然后说明在假设的三种不同的“需求的伸缩性”下会发生的情况，就是，这消费者的供求法则的三种不同表现。如果需求的伸缩性是“一”，意思是价格减低一半（从十美分减到五美分），需求的数量就增加一倍（从六十万册加到一百二十万册），每周的总收入仍然是六万美元。同样数目的工人（一千人）将仍然按每周平均工资六十美元继续被雇用（除去以前解决的暂时失业）。如果需求的伸缩性是“一”，就没有技术的失业，因为“一”意味着同样的销货总额，六万元。

可是，道格拉斯说，假设需求的伸缩性大于“一”。假设价格减低到每册五分时销数增加到三倍（一百八十万册）。销售总额就从每册售价一角销数六十万册时的六万美元增加 到每册售价五分销数一百八十万册所收入的九万美元。工人的数目从一千增加到一千五百，每人工资六十美元。如果需求的伸缩性大于“一”，这种产业里当然没有技术的失业。而且对劳动的需求有所增加。

可是第三种，假设需求的伸缩性小于“一”。假设在价格减低到每册五美分时销数只增加到九十万册。销售总额现在就从六万美元（销数六十万册每册售价十美分）减少到四万五千美元（销数九十万册每册售价五美分），工人的数目从一千人每人工资六十美元减少到七百五十人每人工资六十美元。

可是杂志的读者，最终消费者，现在有一万五千美元余留在他们的荷包里，这笔钱以前是用于购买读物的。这一万五千美元将恰好雇用等数的二百五十名失业工人（不是同样的那些人），工资同样是每周六十美元，不管以前的读者“用掉”或是“节约”这笔钱。如果他们“用掉”一万五千美元，他们就是雇用和二百五十名失业工人每周工资六十美元相等的工人，从事于经营一些“扩张的”产业，例如汽车、飞机、橡皮糖、电影、舞厅以及许许多多其他扩张的企业。如果他们“节约”这笔钱，他们的储蓄银行就把它投资在价值一万五千美元的新债券上，这种债券所吸收的钱将雇用同样数目的工人（二百五十人每人每周工资六十美元），在一些也是“扩张”的产业中工作，例如铺设铁路双轨，或者建造鼓风炉，或者建设一所工厂。因此，即使需求的伸缩性小于“一”，也不会有技术的失业，不管消费者“用掉”或是“节约”他们的钱。

当然，在这里不可忘记道格拉斯对永久的和暂时的失业的区别。他的上述的例证只适用于永久的技术失业。那些例证，我们已经说过，说明永久的技术失业是“不可能的”。可是，仍然有由于这种技术变革的暂时失业，完全因为从雇用较少劳动的“紧缩”的产业转移到雇用较多劳动的“扩张”的产业，需要时间。我们在说明原则时不管那暂时的失业，因为补救的方法不同。

（2）商业的供求法则——让我们现在改变那些例证，从按照零售价格购买杂志的最终消费者，改变为经营印刷业谋取利润的企业家。现在似乎有两种需求的伸缩性的法则，一种消费者的法则和一种商业的法则。它们起着相反的作用。

如果杂志的价格上涨，消费者一般的就购买<u>较少</u> 的杂志（需求的伸缩性小于“一”），而购买<u>较多</u> 的没有涨价的其他的东西。因此，在那例证中，如果价格从十美分涨到十五美分，消费者就会购买<u>较少</u> 的杂志而购买较多的没有涨价的报纸。或者，如果价格从十美分跌到五美分，消费者就会购买<u>较多</u> 的杂志，可是，如果他们的需求的伸缩性小于“一”，像道格拉斯说明的那样，他们就会有一万五千美元的余

款，这笔钱他们可以用掉或节约下来，用在杂志以外的其他东西上面。

这是消费者的需求的伸缩性的法则。它的起源在于消费者的购买力有限，这种购买力产生于他们以前所收入的工资、租金、利息或利润。为了使他们的有限的购买力尽可能发生最大的作用，他们倾向于少买涨价的东西，而多买跌价的东西。

这种倾向我们称为"替代的原则"[214]，意思等于机会的选择。由于这一原则的作用，类似的商品的价格往往向同一方向变动。如果杂志的价格上涨，消费者就减少他们对杂志的需求，而增加对报纸的需求，结果杂志价格的上涨被需求减少所遏止，报纸价格的上涨被需求增加所促成。替代原则倾向于使这两种价格一起上涨或一起下降。

这替代原则可以普遍适用。如果苹果的价格上涨，人们一般的就购买较少的苹果，而购买较多的没有涨价的替代品。因此，这时候的倾向是减少需求从而遏止苹果价格的上涨，以及增加需求从而提高替代品的价格。或者，如果苹果的价格下降，这时候的倾向是多买苹果，因而遏止价格下降，并且少买替代品，以免加剧苹果的跌价。结果是互相替代的东西在价格上倾向于同涨同落，替代原则的普遍性使人们可能讲一般物价水平上升或下降，虽然这种一般水平只是几百种物价的平均数，每一种物价各有其特殊的供求和代替的伸缩性。

在这方面投机的供求法则和消费者的法则一样。类似的商品的价格倾向于同涨同落，由于替代原则的作用。可是，在动态的方向上，投机的法则和消费者的法则相反。如果预期价格上涨，商人就多买而不是少买，想要按较高价格卖出，从而获取利润。可是，如果预期价格下跌，他就少买而不是多买，并且尽可能赶快卖掉，想要避免预期的跌价的损失。

因此，在同一价格上涨的市场上，当消费者因为价格已涨而少买时，商人却多买而不是少买，因为预期价格要上涨。消费者不预期卖出。他只想使自己的有限的购买力在满足他的需要上起较大的作用。商人却预期卖出。他想在物价上涨的市场上谋取利润。

在物价下跌的市场上发生相反的情况。消费者因为价格已跌 而多买，他的有限的购买力在满足他的需要上起着较大的作用。可是，商人却少买 而多卖，因为预期价格要下跌。他买进越多，卖的时候损失就越大。现在 他卖出越多，以后他的损失就越少。

当大家在涨价的市场上竞争先买，以便使别人不能买得预期会涨价的东西时；或者当大家竞争先卖，以便把预期会跌价的东西"抛出"给别人，使自己可以"脱身"时；于是利益的冲突加强利己主义的作用，把涨价促成"暴涨"或者把跌价压成"暴跌"。

这是在私有财产的基础上为利润而经营的资本主义制度的特性。这是一种不良的特性，它使得许多人相信，这种制度存在一天，繁荣和萧条的循环就一天不能避免。因此，社会主义者和共产主义者要求废除私有财产和利润的主张很有力量。社会主义者主张为消费而生产，不为利润而生产。确实，如果资本主义不能接受"业务规则"来防止这种内在的弊病，也许共产主义就比较可取。可是那另一条出路需要研究和实验。

第一，在资本主义制度中，消费者的供求"法则"和商业的或投机的供求"法则"是一般的稀少性原则的两个不同的方面。两者对个人都是强迫的——稀少性和同样行动的强制。最终消费者被迫 不得不根据边际效用的原则来经济地利用他的有限的资力。他的家庭生活决定于他从收入中所付出的物价。商人被迫 不得不在涨价的市场上抢先购买，否则别人将买去他自己必须取得的东西；在跌价的市场上他被迫不得不抢先卖出，免得自己损失或破产。因此，所谓供求的"法则"，不是仅仅比喻的说法。它确实是一种法则，因为个人必须遵守，不然就会失败。这种强迫性的法则，我们称为"习俗"。

当然，可以承认最终消费者在一定限度内也受预期的 价格变动的影响。如果他们预期煤价上涨，只要自己有购买力或信用，就会购藏一批存煤供冬季使用。如果他们预期价格下跌，就不会购藏存煤。可是，即使这样，他们的"投机"只限于自己预期的消费需要，而不是决定于卖出他们所买进的东西是否可能获利。

那么，商人从什么地方取得所需的货币，可以用来超出消费者的供求法则的范围，建立投机的法则呢？他从银行取得所需的货币。一个商人卖给另一个商人一千吨钢，每吨三十美元。因而造成一笔三万美元的债务。那是由买卖的交易的两个可变因素造成的。一个是若干吨的钢，另一个是每吨的价格。两者的积数是“未来价值”。就是这种“价值”创造那等值的债务三万美元。

可是，那债务要三十天后才到期，在此期内可以转让。一个银行家买进这项债务。如果它是三十天到期，年息百分之六，三十天期满时的价值将为三万美元，可是现在只值二万九千八百五十美元。银行家在账册上所登记的是“贷款”三万美元，可是，存款项下是二万九千八百五十美元。那差额一百五十美元成为银行家的资产。那三万美元是卖钢者或买钢者或双方（商业承兑）对银行家的债务，并且可以卖给其他的银行家，在这种情况下，那其他银行家欠第一个银行家二万九千八百五十美元加上所生的利息。

可是，那银行家已经贷给卖钢者二万九千八百五十美元，这是他承认见票即付给卖钢者那么多的货币。这种银行债务是现代货币。卖钢者可以根据它开发支票，这种支票也可以转让，他可以用来偿付原料价款、劳动工资和利息。

假设钢的生意很好。商人预期价格上涨，需求的数量增多。他们买卖两千吨，每吨价格六十美元。现在的价值是十二万美元，不是三万美元。它增加到四倍，因为价格和数量都加倍了。相应的债务也增加到四倍。银行家买进这笔债务。他现在可以收取利息百分之八，因为商人生意兴隆，他自己的准备金在减少。在三十天后这笔债务值十二万美元——如果那商人能够偿付。银行家以年息百分之八扣算按它的现值收购，就是十一万九千二百美元，给那商人创造一笔等于此数的购买力。这两项交易创造出来的货币增加了四倍，其他各种产业都感受影响。投机的供求法则在发生作用。那是价格看涨的希望。

后来，由于某种原因，钢的价格跌到二十五美元，并且预期还要下跌。商人只买进五百吨。这笔交易的价值以及和它等值的债务现在只有一万二千五百美元。银行家按百分之四扣算予以收购。在三十天

后它的价值是一万二千五百美元，可是，现值只有一万二千四百五十七美元六十六美分。这是银行债务的数目，可以由那商人用作购买力。投机的供求法则又在发生作用。那是恐怕价格下跌和无力偿付。

每项贷款或贴现交易创造了它自己的货币，其数量决定于被卖出的以及由同样方法创造出来的其他货币偿付的商品的预期价格和数量。因为到期必须偿付，否则就得宣告破产。偿付不是用货币，而是用另一个商人开出的由同一银行家或另一银行家付款的另一张支票。这另一张支票消灭对银行家的原始债务，只须通过贷入他自己的账户。可是，这另一张支票本身成为同一银行或另一银行账册上又一个商人账户中借方的一笔记录。因此债务由债务抵消，银行支票成为债务偿付的一种手段，不是因为国家权力使得它这样，而是因为商业习惯使得它这样。我们把这种支付手段叫做习惯的支付手段，不是法定的支付手段。

因此有两种"支付手段"债权人不得不接受，从而解除他们的债务人的义务，以后可以不再偿付。一种是法定的支付手段，单纯的国家权力规定的法币。另一种是法律以外的或习惯的支付手段，商人的习惯行动。凡是违反这种商业习惯的人就不能做商人。

因此，有两种市场由信用制度把它们结合在一起，没有一个商人甚至农民或工资劳动者能逃出这两种市场的罗网。它们是商品市场和债务市场。商品市场是零售和批发商店、物产交易所、房地产交易所，甚至劳动市场，在这些场所人们按双方同意的价格移转财物和服务的所有权。债务市场一部分是商业银行，在那里商品市场上所创造的短期债务被买进卖出。债务市场也是证券市场，例如证券交易所，所买卖的对象是对未来货币的长期权利；这些由债务的可转让性和商业银行相结合。把我们的例证中钢铁市场上的交易扩充为各种市场上亿万的交易，全部由信用制度把它们结合在一起，其中许多市场的动态，由于替代原则的作用，趋于同一方向；然后用统计矫正我们的例证，就可以看出股票价格、土地价值和商品价格的动态。

既然银行债务或存款的作用等于货币，而且有时候伸缩性非常之大，它可以作为容易扩张的购买力，商人用来在价格上涨时增加他对

商品和劳动的需求，在价格下跌时减少他的需求。它的作用和消费者的法则恰恰相反。信用制度是最重要的因素，它使商人能在物价上涨时多买，而消费者能在物价下跌时少买；它又使商人在物价下跌时不得不少买，而消费者在物价已跌时多买，因为他不做生意，不准备在将来卖出。

因此，消费者的需求的伸缩性决定于他以工资、租金、利息或利润形式所取得的购买力的数量，商人的需求的伸缩性决定于银行可能为他立刻创造出来或者从别人的储蓄中转移给他的数量不定的购买力，由于预期他按未来价格卖出时可以获得的未来利润。

5. 边际

在以上"份额"的讨论中，国民总收入被分为四种份额：租金、利息、工资、利润。可是商业不是这样进行的。商人——凡是取得利润和股利的人我们将称为商人——首先成为对其他各种人的债务者。他因工资成为对工资劳动者的债务人，因利息成为对银行家和债券持有人的债务人，因租金成为对地主或房主的债务人，因捐税成为对政府的债务人，因加工的原料成为对其他商人的债务人。这些创造债务的交易被隐蔽在份额的计算中。那商人从其他商人手里购买原料。在购取这些原料所付出的价格中隐藏着所有以前参加者的工资、租金、利息和利润，追本穷源，可以一直回溯到森林、农夫、铁路、制造家、经纪人和银行家。那商人也付出捐税，这些捐税分析为各方所得的份额时，主要的是政府工作人员的工资和薪俸。

经济学家在计算这种份额时对全国的算法是，根据全国的总收入，把它分成四份。这样，一切原料和一切捐税都看不见了，被归结为租金、利息、工资和利润分别所得的份额。这是在统计编就以后所做的工作。

可是，让我们从统计未有以前个别商人（或公司）的观点来看这个问题：他因为工资、利息、租金以及原料和捐税而成为一个债务人。他的利润将是他因为这一切所负的债务和他的总收入之间的差额或边际。

这种对商人的债务和总收入之间的边际的分析，将显示关键性交易和一般性交易的区别多么重要，这种区别我们以后将加以研究。[215] 商人的这些不同债务中任何一项和边际的关系会变动。在这种变动上我们将看到他的问题。那变动的因素有时是他所处理的各种债务中的这一项，有时是另一项。在任何时候其变动最关重要的一项，就成为当时的关键性因素，商人必须处理，因为它的利润边际很小。

为了弄清楚这种区别，我们从另一种完全不同的基础出发。我们必须用单独一个机构的收入表和资产负债表来开始：在1927年，司威夫蒂肉类罐头公司报告，全部产品销货业务总收益九亿二千五百万美元。为了取得这笔总收入，他们首先付出四亿七千万美元购买牲畜。从这笔购买原料所付出的巨款中，所有以前的 利润、利息、租金和工资付给那些供给原料的人。司威夫蒂公司然后直接付出四百二十五万零七百五十五美元利息给他们的债权人、债券持有人和银行家。他们的报告书没有说明他们付了多少给工资劳动者。可是，这一点对我们现在的目的无关重要。他们的全部生产成本，也就是他们的全部负债——包括工资、利息、捐税、原料、折旧以及其他一切在内——是九亿一千三百万美元，只剩下一千二百万美元可以作为利润。

可是，这笔利润一千二百万美元现在从三方面出现，作为（1）利润率，（2）利润收益，和（3）利润的边际。

作为一种利润率，那是股利和股票的面值 二亿美元的比率。因此利润率是百分之六。作为一种利润收益或者"股份收益"，那是根据股票的市场 价值的比率，如果市场价值是三亿美元，股份收益就是百分之四，或者，如果市场价值是一亿二千万美元，股份收益就是百分之十。

可是，作为一种利润的边际，那同一亿二千万美元就和销货总额九亿二千五百万美元比较。因此，利润的边际只有百分之一点三。

对我们现在的研究目的来说，利润率 和利润收益无关重要，可是利润的边际是重要的。用另一种方法来说明这种边际，就是：为了取得总收入中顾客所付出的每一美元，公司引起并偿付了它的债务八十

七美分，剩下利润的边际每一美元收入只有一十三美分，或者销货总额的百分之一点三。[216]

表Ⅰ　制造公司，某些特定项目的数额①（单位：百万美元）

	1918	1919	1920	1921	1922	1923	1924	1925	1926	1927	1928	1929
(1)总收入	44167	52290	56649	38442	44763	56309	53995	60921	62584	63816	67368	72224
(2)销货总额	44167	52290	56082	37645	42576	53889	51436	57084	59863	60932	64361	69236
(3)营业成本[a]	38782	46557	52295	37488	40752	51293	49801	55661	57148	59023	61605	65,814
(4)折旧	1272	1017	1155	1151	1339	1425	1409	1507	1757	1819	1922	2018
(5)营业边际[b]	5385	5733	3787	157	1824	2596	1635	1423	2715	1909	2756	3422
(6)捐税	2424	1769	1384	793	860	986	937	1078	1139	1065	1118	1161
(7)利息	539	470	633	633	622	611	608	622	657	677	710	712
(8)总成本[c]	41745	48796	54312	38914	42234	52890	51346	57361	58944	60765	63433	67143
(9)损益边际[d]	2422	3494	1770	−1269	342	999	90	−277	919	167	928	2093
(10)应税边际[e]	4846	5263	3154	−476	1202	1985	1027	801	2058	1232	2046	2710
(11)财务边际[f]	2961	3964	2403	−636	964	1610	698	345	1576	844	1638	2251
提出报告的制造公司：	67274	67852	78171	79748	82485	85199	86803	88674	93244	93415	95777	96525

a. 包括折旧在内。1925 年的此项数字中已减去 531000000 美元，作为扣除本年的国内捐税。此数包括在 1925 年的捐税数字内。

b. (2)−(3)。c. (3)+(6)+(7)。d. (2)−(8)。　e. (5)−(7)。　f. (5)−(6)。

① 录自美国财政部公布的"收益统计"。各项数字可以作为本历年的代表数字。少数公司的报告系根据会计年度。这一点对于我们使用这些数字的目的并无重要影响。

表Ⅱ　制造公司、各种特定项目的比率①

	1918	1919	1920	1921	1922	1923	1924	1925	1926	1927	1928	1929
(1)销货总额对总收入	100.0	100.0	99.0	97.9	95.1	95.7	95.3	93.7	95.2	95.5	95.5	95.9
(2)销货总额以外的收益对总收入			1.0	2.1	4.9	4.3	4.7	6.3	4.8	4.5	4.5	4.1
(3)营业边际对销货总额	12.2	11.0	6.8	0.4	4.3	4.8	3.2	2.5	4.5	3.1	4.3	4.9
(4)折旧对营业成本	3.3	2.2	2.2	3.1	3.3	2.8	2.8	2.7	3.1	3.1	3.1	3.1
(5)损益对销货总额	5.5	6.7	3.2	3.4[a]	0.8	1.9	0.18	0.5[a]	1.5	0.27	1.4	3.0
(6)销货的损益对总收入	5.5	6.7	3.1	3.3[a]	0.76	1.77	0.166	0.45[a]	1.46	0.26	1.37	2.89
(7)最终损益对总收入	5.5	6.7	4.1	1.2[a]	5.6	6.1	4.9	5.8	5.8	4.8	5.8	7.0
(8)捐税对应税边际	50.0	33.6	43.9	∞[b]	71.5	49.7	91.2	134.6	55.3	86.4	54.6	42.8
(9)捐税对营业边际	45.0	30.9	36.5	505.1	47.1	38.0	57.3	75.8	42.0	55.8	40.6	33.9
(10)捐税对总成本	5.81	3.62	2.54	2.37	2.36	1.86	1.82	1.88	1.93	1.75	1.76	1.73
(11)利息对财务边际	18.2	11.8	26.3	∞[b]	64.6	37.9	87.1	180.3	41.6	80.2	43.3	31.5
(12)利息对营业边际	10.0	8.2	16.7	403.1	34.1	23.5	37.2	43.7	24.2	35.5	25.8	30.8
(13)利息对总成本	1.29	0.96	1.17	1.63	1.47	1.16	1.18	1.08	1.11	1.11	1.12	1.06

a. 损失。　b. 无限大，假设应税边际和财务边际都是零。

① 根据表Ⅰ算出Ⅱ。

这似乎是一种极端的例子，因为在原料上付出的数目很大，而且簿记方法、周转额、隐蔽的利润等等关系很大。有些年份中，边际比

较大；另一些年份中，不但没有利润而且有损失。某些企业，边际很大；某些相互竞争的企业，有一种损失边际，而不是利润边际。

没有充分的调查研究可以作为根据，从而估计一切产业的平均利润边际。现有的最好的关于制造公司的资料是财政部国内税收局为了对纯利润（这是我们所谓利润边际的意思）征收所得税而编制的"收益统计"。根据这种统计，我们可以估计制造公司的利润边际，这些公司大约生产和出售所有制造品的百分之九十，只剩下百分之十由个人和合伙经营。[217] 我们将区别五种边际，分别称为营业边际、损益边际、应税边际、财务边际和价格边际。

表I和表II提供统计的资料，根据这些资料我们将作出下文对各种边际的分析。

（1）总收入和销货总额——公司的总收入或总收益主要地从出售它们的产品和服务而来。可是在过去十年中它们的收益的很大一部分来自其他公司的股票和债券，来自政府公债、定期存款、租金和特许权以及其他各种非营业收益。两种收益来源之间的关系在图表8中可以看出。

下列图表，上面一部分表现绝对数量，下面一部分表现销货对总收入的比率，和其他收益对总收入的比率。1922年以前，财政部的报告中只列出总收入的数字，对于销货和其他收益来源不加区别，可是自1922年以后从销货以外其他来源生产的收入达到总收入的百分之六点三（1925年）。1922年以前，我们所有关于销货总额和其他收益的数目系根据全国产业会议委员会的估计。这种"其他收益"可以部分地看作一种"垫层"，目的在于防备销货收益有意外的减少。它的影响在我们下文对"利润的垫层"的分析中可以看到。和我们有关系的主要是销货方面的收入。

（2）营业边际——图表9和图表10表示1918至1929年制造公司的平均营业边际，根据表I和表II的资料。我们所谓营业边际，意思是指一切营业费用（包括折旧和陈废在内）支付以后留给利息、捐税和利润的余地。从图表9的上部可以看出制成品的销货总额在货币价值上

变动很大，从1918年的四百四十亿美元增涨到1920年的五百六十亿美元，然后降低到1921年的三百七十亿美元，然后又剧增到1923年的五百四十亿美元，1924年一度下跌，可是最后在1929年增长到六百九十亿美元。

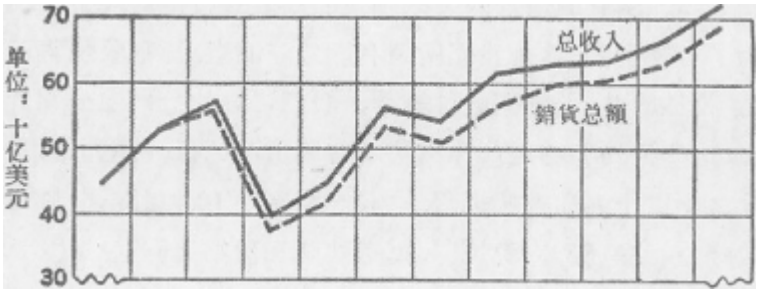

图表8 销货总额和总收入 [218]

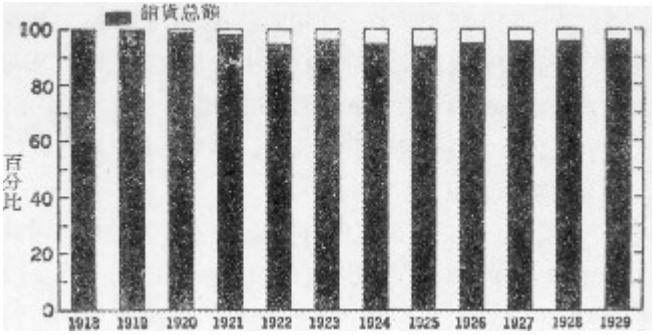

销货总额，对总收入的百分比

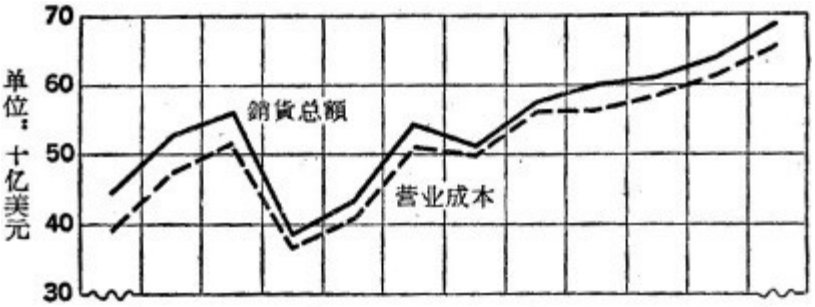

图表9 营业边际 [219]

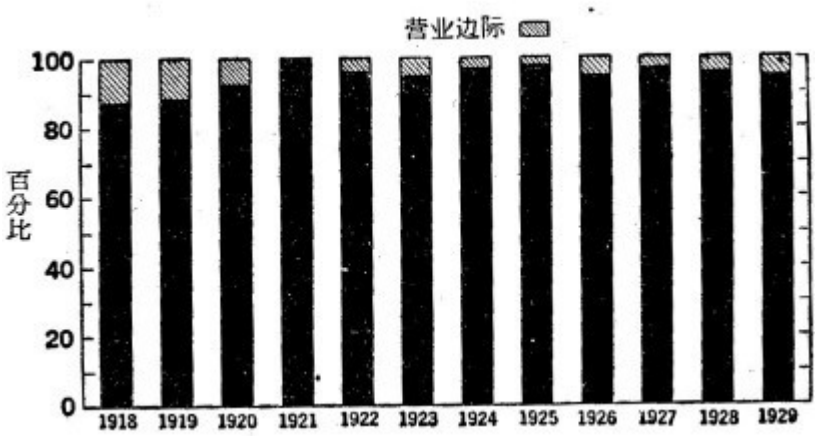

营业边际，对销货总额的百分比

这些销货总额，我们称为“价值”或者“产品的价值”，因为它们是由价格和售出数量两种可变因素构成。“价值”这个名词因此在一个以钱计算的数字里包括经济学的货币的和非货币的两项因素。用商业的语言来说，它是“销货总额”。用经济学的语言来说，它是“价值”。

另一方面营业总成本包括因为工资、薪俸、原料以及固定资本的维持、修理和折旧而用出的钱。销货总额和营业成本之间的边际由图表9的下部所列的对销货总额的百分比表示。如果销货总额每年都用一百来代表，那么，利息、捐税和利润所占的营业边际在1918年是百分之十二，可是1921年降低到百分之零点四，1922年增高到百分之四点三，1923年又略增到百分之四点八；1925年降到百分之二点五，1926年又回升，1927年再降到百分之三点一，然后1928年又升到百分之四点三，1929年达到百分之四点九。

图表10是为了就“折旧”成本所发生的影响，对营业成本作进一步的分析。折旧通常跟捐税和利息一样，被作为一种“间接费用成本”，因为这三项是不随着营业成本变动的固定支出。可是，我们区别“技术间接费用”（折旧）、“政府间接费用”（捐税）和“财务间接费用”（利息）。并且我们辨别“真正折旧”（技术间接费用，包括耗损的间接费用，物质设备由于没有维持和修理而发生的耗减和陈废），和“虚假折旧”（包括超出真正折旧的实际成本以外的隐蔽的利润或盈余）。既然这种区别是一种需要对各个企业机构作个别研究的问题，我们假设“联

邦所得税”机关所承认的范围是“真实的”，那就是技术的折旧，虽然结果也许一部分是虚假的折旧。

真正折旧可以认为是营业成本中的一项间接费用。在图表9和图表10中是这样处理的。可是，它成为营业中所用的工资和原料，因此必须认为是营业成本的一部分。从图表10中可以看出，折旧费只是营业成本中微小的一部分，比数的幅度从1918年的百分之三点三到1919年和1920年的百分之二点二。

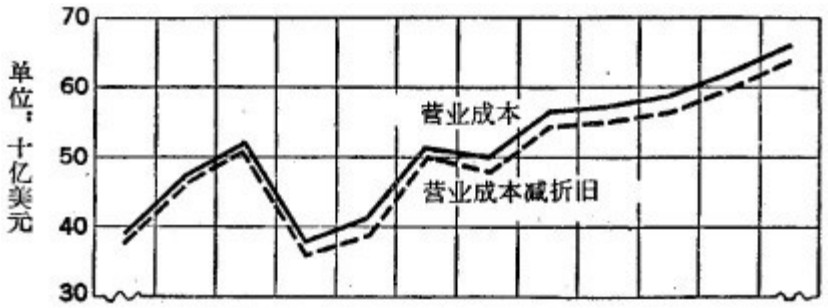

图表10 折旧 [220]

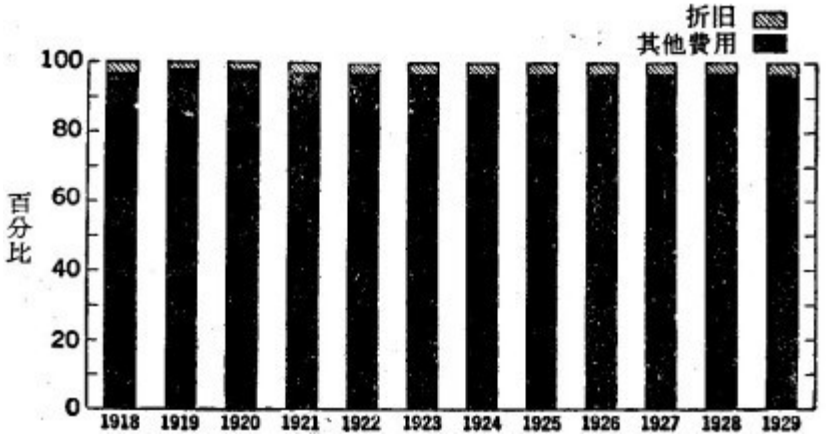

折旧，对营业成本的百分比

（3）损益边际——以上所述有关营业成本（包括折旧在内），可是和经营业务的总成本没有关系。我们所谓总成本的意思包括三项：营业成本、捐税和利息。既然我们已经认为折旧是营业成本中的间接费用，我们将认为捐税和利息是总成本中的间接费用。在图表9中我们已经看到营业成本和销货总额的关系。图表11是为了表示总成本和

销货总额之间不断变动的关系，以及结果对平均利润和损失（损益）的影响。

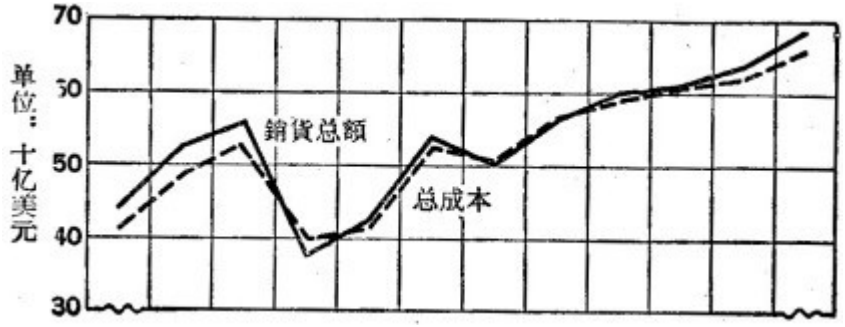

图表11 损益边际 [221]

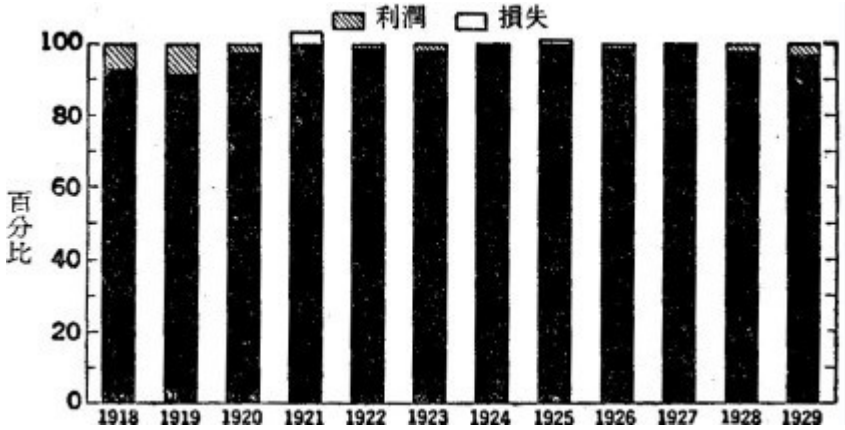

损益边际，对销货总额的百分比

图表11中，代表销货总额的曲线和以前图表9中所表现的一样。可是代表总成本的曲线是营业成本加上间接费用捐税和利息，像表I中第（8）项所列出的数字。结果是损益边际，表现为销货总额的百分比数。这样，在1918年，销货收益的每一美元有平均利润百分之五点五。换一句话说，在该年度中制造公司平均须付出九十四美分五厘才取得一元收入，它们的平均利润边际是销货总收益的每一美元中的五美分五厘。

可是，在1921那最坏的一年，它们的净损平均是销货收益每一美元损失三美分四厘。在该年度中这些公司平均付出一美元零三美分四厘取得一美元销货收益。它们在其他年份的损益边际可以从各图表以及表I和表II中看出。

根据图表11，显然没有“标准利润”那种东西。然而我们可以讲一种“每年的销货平均利润”，意思等于“每年的平均利润边际”。并且我们可以讲每年销货平均利润边际的“中位数”。这样，最高的平均利润边际是1919年销货的百分之六点七，最高的平均损失边际是1921年销货的百分之三点四［表II，第（6）项，图表11］。中位数是一种等于销货的百分之一点七的利润边际，这个数字很接近1923年和1926年的平均边际（分别为百分之一点八五和百分之一点五）。假使计算一种十二年的加权平均数，就会是一种等于销货的百分之一点六的利润边际。

我们发现这个数字很接近我们以前给司威夫蒂公司所计算的利润边际。因此，该公司十亿美元左右的销货所有的很小的利润边际，我们本来以为也许是例外的情况，结果却很有代表性，代表着六万七千到九万六千家制造公司的一般平均利润边际，它们的销货共计三百七十到六百四十亿美元［表II，第（9）项，图表11］。

然而，为了种种理由并且因为不可能十分精确，我们将估计最高和最低平均利润边际之间的均数是销货的百分之三，而不是上面所讲的根据所得税统计表计算出来的百分之一点七。换一句话说，等于制造公司销货的百分之三的一种一般的平均利润边际，成为基线，从这里我们不仅可以比较繁荣时期的较高平均数和萧条时期的较低平均数，而且可以比较业务兴隆的企业的高的边际和“边际”企业的低的边际。

这种估计的意义如下：在中间时期，在繁荣的高峰和萧条的深渊之间的一般时期中，制造业中的平均利润边际大约是销货的百分之三。可是，在特别繁荣的时期，像1918年和1919年，利润边际可能大于此数一倍。[222] 再则，在萧条的年份，像1921年或1925年，平均利润边际变成一种损失边际。在其他年份，有理由可以讲什么“没有利润的繁荣”。

我们下一步将研究有关征税问题的应税边际，以及有关银行业和债券的财务边际。

（4）应税边际——各种捐税，不管是所得税或财产税，不管是不是用较高的价格转嫁给顾客，每个私营企业都正确地认为它们是一种政府强派的固定的间接费用的生产成本。利息也是这样。利息是一种相对地固定的费用，应该付给债券持有人和银行家，我们称为财务开支。那么，为了分开捐税和利息这两种间接费用，估计每一种对上文所讲的最后利润边际的影响，我们需要把每一种分开来研究。因而我们就有利润的"应税边际"，在利息已付之后 计算，以及利润的"财务边际"，在捐税已付之后 计算。

再则，一切捐税，和利息一样，必须从现时的收入中支付，在我们的例证中这种收入是销货总额。因此我们有四种不同的比率要计算：（1）捐税对销货总额的比率，（2）捐税对生产总成本（营业、利息和捐税）的比率，（3）捐税对营业边际（包括利息、捐税和利润），以及（4）捐税对捐税边际的比率（捐税和利润）。在表I中我们已经列出连续各年的捐税总数。根据此表，我们在图表12和表II中算出捐税对总成本、对营业边际、对包括利润和捐税的应税边际（利息已付之后）的各种不同的关系。

我们省略了捐税对销货总额的比率，因为（例如图表9中所表现的）销货总额和总成本那样接近，甚至彼此交叉，以致表示捐税对销货的比率的曲线在图表上和那表示捐税对总成本的比率的曲线，不可能有多大的区别。

表示捐税对总成本的比率的曲线说明一切捐税在生产总成本中所占的份额真是多么微小。1918年，由于对过分利得的战时高税，全部捐税（二十四亿美元）是生产总成本的百分之五点八。可是，由于战后捐税减低以及从利润转变到1921年的损失（图表11），全部捐税负担（七亿九千三百万美元）降低到生产总成本的百分之二。1926年，由于更低的所得税和更大的销货额，捐税虽然增加到十亿美元以上，可是只占总成本的百分之一点九；1928年只占总成本的百分之一点八。大体上，除了在战时，国内税 [223] 只占销货总额或者总成本的百分之二。

可是这百分之二不是测量产业和利润上捐税负担 的尺度。产业上的负担必须由捐税对营业边际的关系来测量，利润上的负担必须由捐税对捐税边际的关系来测量。

营业边际是营业纯收益 ，在表I里可以看到此项数字最高是1918年的五十三亿八千五百万美元，最低是1921年的一亿七千五百万美元。这种营业纯收益，或者营业边际，是利润、利息和捐税的来源。图表12说明在战时的1918年，捐税负担（二十四亿美元）是营业边际的百分之四十五，可是在1921年它是营业边际的百分之五百。后一种情况下的示数是1921年的捐税负担五倍于作为捐税、利息和利润来源的平均营业纯收益。

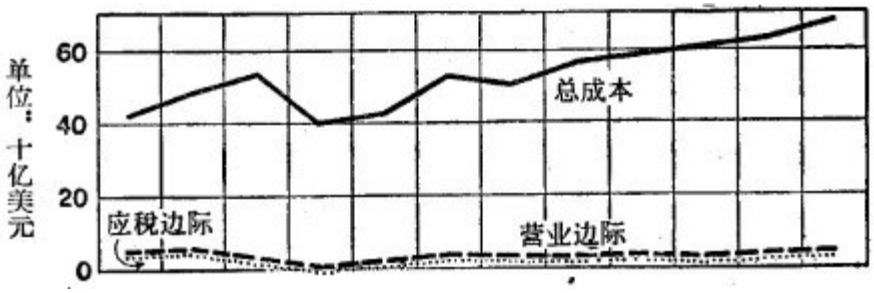

图表12 应税边际 [224]

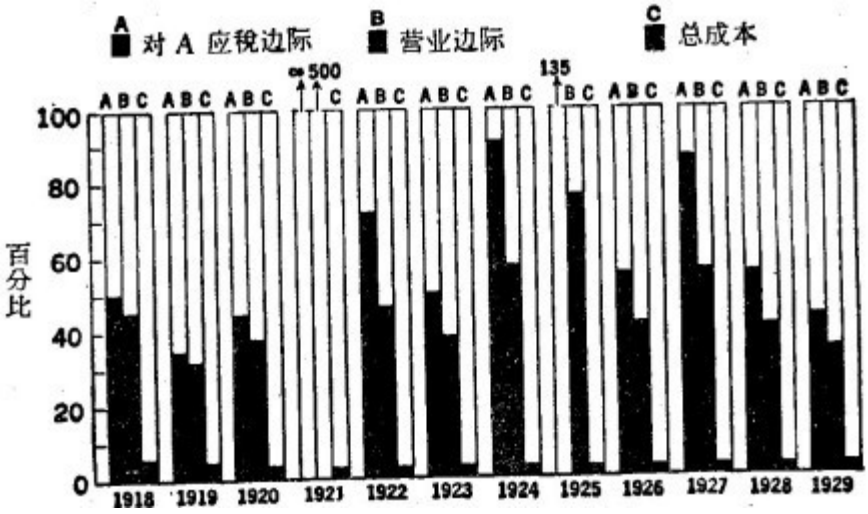

捐税的百分比

如图表12及表I和表II所显示，捐税负担是平均营业边际（包含利润、利息和捐税）的百分之七十六，而十年中捐税负担的最低点（1919年）大约是平均营业纯收益的百分之三十。那些中间的负担每

年不同，从1923年的百分之三十八到1924年的百分之五十七；可是捐税负担的最低和最高限度是1919年平均营业边际的百分之三十和1921年的百分之五百。

可是，这种捐税对营业边际的关系不能充分表现捐税负担的重要性。当我们不仅从捐税负担对营业边际的关系，而且在减去了“营业成本加利息”以后，从它对利润和捐税两项的边际的关系来估计的时候，我们大大地扩大这种重要性。这不是因为利息是一种比捐税更重要的、有优先权的支出，它根本不是。这样做的理由是，如果一个企业是一种“运行中的机构”，它必须支付利息和捐税这两项支出。

这种已经支付利息以后的边际，我们称为应税边际，因为在这个边际里只有利润或损失和捐税面对面地站在一起，其时营业费用和利息两项支出已经付过。

图表12说明，用包含利润和捐税的边际（或者纯收益）来说，捐税负担在最低点的时候（1921年），平均占这种付过利息以后 的纯收益的百分之三十四。在1921年，捐税未付以前就是损失。既然包含利润和捐税的边际已经消灭，我们可以说加于可以用来付税的所得（利息已经付过）的捐税负担，在这一年平均是无穷大。从另一种观点来看，我们可以说在这萧条的年份，销货损失的百分之六十二是由于捐税。这一年是“不正常的”。拿其余年份的最重的负担来说，我们看到最重的负担在1925年，该年的捐税是可供支付捐税和利润两项的边际的百分之一百三十四。在这一年（1925年）销货遭受损失，部分地因为对财产的捐税完全没有调整，不适合于萧条的年份。

这样，在生产工业品的百分之九十的制造公司身上征收的捐税，通常少于全部生产成本的平均百分之二，而利润上的捐税负担平均占已付利息以后可供支付捐税和利润的纯所得的百分之三十四到百分之一百三十四。在最坏的年份（1921年），当时没有一种可供征税的捐税边际，而是在捐税的开支未付以前就有平均的损失，平均损失的百分之六十二是由于捐税——像以上图表12中所表示的那样。

（5）财务边际——我们已经看到（本书第169页）利息的份额大约是美国人民全部所得的百分之六，1925年的数目是三十九亿元左右。从表I中可以看出，根据为了联邦所得税而编制的报告，制造公司付给银行家和债券持有人的利息最少是1918年的五亿三千九百万美元，最多是1928年的七亿一千八百万美元，其间差别的幅度很小。正因为一切产业所负担的这种支出相当固定，不管繁荣和萧条，所以把利息支出叫做"财务间接费用"。当我们从注意利息在全部收益中的份额 转移到注意捐税已付之后 的利润边际（我们称为财务边际）时，我们必须像对捐税那样，计算利息的四种比率：（1）对销货总额，（2）对生产总成本，（3）对营业边际（包含利息、捐税和利润），以及（4）对财务边际（包含利息和利润）。根据表II中第（11）项制成的图表13表示这些比率。

和讨论捐税的时候一样，我们又省略了利息对销货总额的比率的计算，只注意那差不多相等的东西，利息对营业总成本的比率。

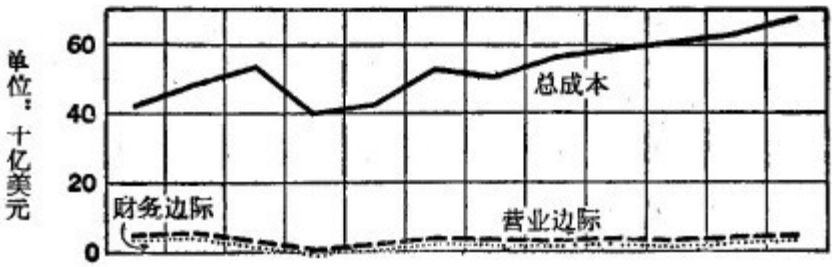

图表13 财务边际

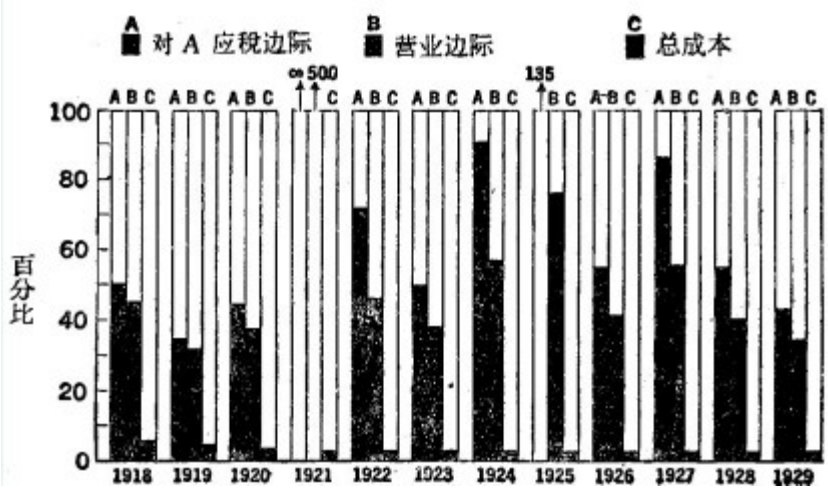

利息的百分比

从图表13中可以看出,利息支出只占生产总成本(营业费用、捐税和利息)的很小的一部分，以致代表利息的曲线在那需要用来代表利息的财务负担的比例尺上简直辨别不清。作为生产成本的利息的平均变动，只从1919年的低点占平均生产成本的百分之一到1921年的高点占平均生产成本的百分之一点六。最后四年，根据所有的资料计算，利息对生产总成本的平均比率是百分之一点一。

像在对捐税的讨论中那样，利息对营业边际的关系被看作产业上的利息负担，另一方面，利润上的利息负担由利息对财务边际的关系来测量。

我们发现，利息对营业边际（包含利润、利息和捐税）的比率的变动，平均从1919年的低点百分之八到1921年的百分之四百零三。这意味着在1921年利息是可供支付利润、利息和捐税的销货纯收益的四倍以上。图表13表示在1921至1929年那些比较正常的年份，此项比率的变动是从百分之二十四到百分之三十七。大体说来，利息平均占营业边际的四分之一到三分之一。

当我们问"利息对利润有什么影响"时，我们必须依赖利息对财务边际的比率来回答。为了算出财务边际，我们从营业边际里减掉捐税，结果得到表I第（11）项中的美元数字。我们发现利息在1919年负担最低时占捐税已付之后纯收益的百分之十二。在1921年利息负担最高时，我们发现供给或包含利润和利息的边际已经消灭，像在讨论捐税时那样，我们可以说利润上的利息负担是无穷大，平均没有纯收益可以供给利息和利润，而是有损失（捐税作为已经付过）。然而，从该年度销货损失的观点来说，我们可以说损失的百分之五十左右是因利息而起。既然这一年（1921年）是不正常的，让我们再看负担最大的一年，那是1926年，其时利息是财务边际的百分之一百八十。

这样，我们发现利息负担的幅度是可以供给利息和利润（捐税已付之后）的所得的百分之十二到百分之一百八十，就是我们的财务边际。在最坏的年份（1921年），只有损失，没有纯收益。

因此，我们看出商人的债务和预期收入之间很小的边际怎样增加这些债务任何一项中任何变动的重要性。甚至任何一项中似乎是次要的一种变动，在考虑到它对利润的潜在影响时，就成为头等重要。[225] 在谈判贷款的时候，正是这种重要影响把利率提高到限制性因素的地位。

（6）价格边际——“价格边际”比应税边际和财务边际重要得多。因为那可变的捐税和财务两种边际决定于价格边际。前列图表说明一百四十年中不断变动的物价。该图表显示在法国革命开始以后的二十五年中英美物价上涨，然后突然下降，间有些微的回升，这样继续到1849年。在1810到1820年这一段时期内，马尔萨斯和李嘉图在各种份额对边际的问题上发生了辩论。商品的价格正在下跌，如同自从另一次世界大战以后物价已经下跌那样。在物价下跌的同时发生失业。马尔萨斯认为失业的原因是各种东西生产得太多，以致工人不能消费他们所生产的东西。是这一点使得物价下跌。他主张征税举办公共工程以及地主多用钱经营自己的产业，以便使工人就业而所做的工作不会造成产品来参加竞争的市场，压低物价。

可是，李嘉图对于正在商人获利甚微或者不能获利的时候增加捐税这种主张，觉得十分不妥，他很有理由地辩说，纳税人会雇用的劳动并不少于付给工人的税款会雇用的劳动。他认为失业的原因是当时完全没有组织的劳动非常固执，不肯接受较低的工资。[226] 如果工人肯接受较低的工资，即使销货价格较低，雇主就会有获利的余地，然后他们就会雇用那失业的人。他反对马尔萨斯，认为不可能有普遍生产过剩那种事，因为任何一种商品的增产会增加对一切其他商品的需求。可是，利润的边际可能普遍减小，假使价格减低而工资不比例地减低。

自从一百多年前李嘉图的时代以来，共产主义者、社会主义者和工会主义者遵奉马尔萨斯的学说。他们从份额的观点立论；李嘉图和商人从利润的边际立论。劳伯特斯于1837年第一个采用后来把工人所得的份额不足作为产业萧条的原因那种方式，陈述社会主义者的论

点。[227] 同一时期内，卡尔·马克思创立了他的理论，从1848年革命的时候在《共产党宣言》中开始。

可是，由于1849年黄金的发现，世界物价又开始上涨。这一次的上涨，在美国纸币膨胀的影响下，继续到1863年，其间偶有些微的回跌。然后又开始了世界范围的物价下落，直到1897年为止，其间也偶有些微的回升。然后又转为上涨，直到1920年为止，接着再一次下跌，仍然间有回升，继续跌到1929年的萧条。

我们用平均批发价格上这些世界范围的波动，来研究价格边际问题。

让我们回头再讲我们以前举例的印刷业里的一家公司。每册售价一角时，销售额六十万册，产生价款六万美元，或者每周每一工人产生六十美元。可是，现在把这六十美元分成所有的生产成本——一切工资、利息、租金、包含在原料成本中的以前其他商人的利润、捐税等等。然后酌量以售价的百分之三十作为这家个别公司的平均利润边际。这利润边际的数目是一千八百美元，余下五万八千二百美元作为每周的生产总成本。这生产总成本是公司所负担的全部新债务，为了取得每周六万美元的总收入，剩下一千八百美元作为利润的边际。

这相当于售价的百分之三的利润边际可能是股票票面价值的百分之十、百分之二十或百分之三十——利润率，决定于该公司发行的票面股份共有多少。那是一个簿记问题，在这里和我们没有关系。可是，假设货币的平均购买力发生了世界范围的上涨，一切商品的价格每月下降百分之一。这差不多是1920年夏季以后以及1929年以后物价下降的速率，像图表14中表现的那样。为了配合我们的例证，让我们假设那五万八千二百美元的债务是月初造成而产品是月底卖出的。这符合通常给予顾客的三十天信用。在此期间世界范围的物价水平下降百分之一。

因此，在例证的那个月里，且不管任何技术的效率增高，销货所得从六万美元减少到五万九千四百美元。可是这六百美元是利润边际（一千八百美元）的三分之一，或者百分之三十三。这样，物价的普

遍下降，基本上同样地影响着所有的商品，由于售价下降百分之一，减少利润边际百分之三十三。

如果某个其他公司的利润边际本来是百分之二，只等于一千二百美元，那么，由于售价下降百分之一，利润边际就会减少百分之五十，这是受世界性的原因的影响，不是个别企业所能控制。或者，如果一个比较兴旺的公司，利润边际是百分之十，那么，售价下降百分之一，就会减少利润边际百分之十。

人们也许可以说，如果价格下降百分之一，以致销货总额从六万美元减少到五万九千四百美元，那么，消费者手里就会多出那笔钱六百美元，可以用来购取其他商品，因此可以相应地增加劳动的就业。

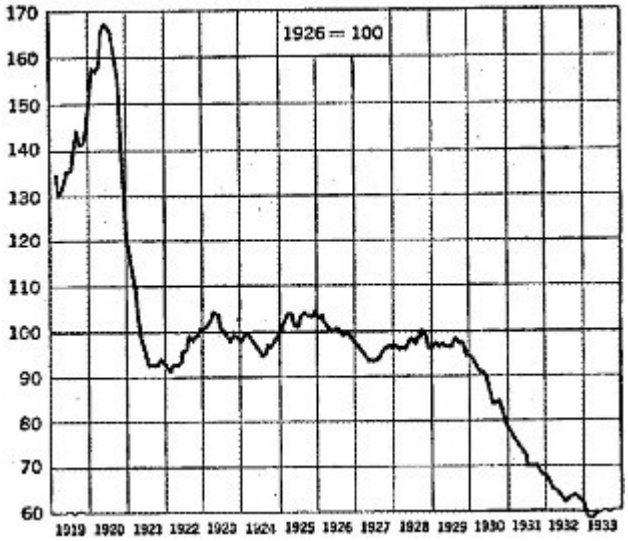

图表14 1919—1933年美国的批发价格

美国劳动统计局编制的指数，根据商品550种。新编784种商品的指数，用1931年个别的平均数的比率折合到550种商品的基数。（录自1931年联邦准备银行董事会报告；及1932年1月—1933年5月联邦准备银行公报。）

这里出现了上面提到的那种错误思想的另一方面，这种想法只注意国民总收入的各项份额，不注意利润的边际。杂志购买者可能用于购买其他商品的那六万美元或者五万九千四百美元从哪里来呢？他们从那些成为对他们负下这笔债务的商人们手里得来。他们取得这笔钱，一部分是直接地作为工资、租金和利息；或者一部分是间接地

作为包含在卖出的原料中的工资、租金、利息和利润，或者所缴纳的捐税。因此，这些杂志购买者可能根本不能得到他们的购买力，假使由于一切商品的售价平均下降百分之一，一切商品上的利润边际减少掉百分之三十三。他们不能再作为杂志的消费者，因为他们失业了。他们失业，是因为利润边际发生了变化。

这种物价的普遍 涨落对全世界所有的商人的所有的利润边际发生基本上同样的影响。他们大家基本上同时减少雇工。世界性的普遍的原因产生基本上同样的影响，不管需求的伸缩性是"一"，或是大于"一"或是小于"一"。

我们说"基本上同样"或者"基本上同时"，意思是说对于不同的机构和不同的商品在时间或地点上不免有些变化。关于这些变化和先后，我们在这里不需要细说。它们就是那样，在失业方面的影响总要到物价开始降落的几个月后才表现出来。[228]

这里，要点不是这些对平均数的差异，也不是时间上先后的不同。要点是我们的资本主义制度在非常狭小的利润边际上经营，如果一切物价的平均数发生变动，这就等于说——不管原因是货币的或者非货币的——在全世界对利润边际的影响实质上比对商品批发价格的影响要大三十三倍，假如平均边际是销货总额的百分之三。归于利润的份额 已经不值得考虑。利润的边际 成为最重要的问题。

这种边际正是我们的杂志购买者必须指望从那里取得他们的钱来购买杂志的地方。他们都是从商人手里取得他们的货币，商人又是从银行手里取得这笔货币，商人在现代的情况下获利甚微，他们在狭小的利润边际上经营业务。企业和就业是否继续下去，或者扩张，或者减低发展速度，或者停止，都决定于狭小的利润边际。在维持人们就业的问题上，重要的不是归于利润的份额，也不是归于工资的份额。这两种份额在其他问题上十分重要。可是为了使资本和劳动得到使用，不受技术进步的影响，那就像道格拉斯说明的那样，无论是劳动取得一半或者三分之二或者五分之四，无论是资本家取得一半或者三分之一或者仅仅五分之一作为他们的份额，都没有关系。在关于份额上，道格拉斯的话是对的；可是有关系的不是份额，而是边际。

直截了当地来说明问题，如果在1923至1929年效率增加的这一段时期中工资有相应的增加，是不是就会防止1930至1933年世界范围的失业呢？如果世界上主要的中央银行在1925年以后曾彼此合作，把货币的购买力稳定在1926年的批发物价水平上，是不是就会防止1930至1933年的失业呢？（在这里我们不考虑实行的可能性问题，而假设这两种预防方法都可能实行。）

对第一个问题的答案，道格拉斯说得不错。减少归于利润、租金和利息的份额，用来增加归于工资的份额，防止不了1929年以后的失业。

可是必须注意，道格拉斯的答案关键在于会有一些扩张的 产业来承受那些被紧缩的 产业解雇的失业者。

是否可能有扩张的产业呢？由什么来决定呢？决定于投机性的或推测的利润边际 。如果一切物价都在下跌，并且预期还要下跌，一切利润边际就被减少到物价下跌程度的十倍、二十倍、二十五倍、三十倍或更多的倍数。因此产业不扩张。表面上似乎是技术的失业，其实是产业不能扩张的结果。

另一方面，如果一切物价都在上涨，利润边际增加的程度就二十倍、二十五倍或更多倍于物价的上涨。由于物价上涨，产业就扩张，除了道格拉斯所谓暂时的失业以外，没有技术的失业。

可是到了所有的劳动充分就业的时候，物价再涨就是纯粹的膨胀，因为利润边际虽由于物价上涨而再增加，却不能使更多的工人获得工作，如果他们都已经就业。

因此，他建议的稳定货币购买力，可以使某些产业按照它们不同的投机性的供求伸缩性而扩张和紧缩。可是，它防止普遍的过度扩张，因为对一切利润边际都发生影响。李嘉图主张在物价下跌时减低工资来维持惯例的利润边际，而主张稳定一般购买力的人们却要在效率增高时用日益增涨的工资来维持利润边际。

这些是其他因素，是早期的学说中所不了解的——较高的生活水平和技术效率的增加。李嘉图主张，为了增加利润边际，工资必须减低，因此把较低的生活水平强加在工资劳动者身上。原来他硬要降低生活水平的唯一理由是1815年以后商品价格的普遍下落。假使他考虑到可能有一种稳定的物价水平，他也许能看到他的利润边际可能维持，而不必降低生活水平。

我们所假设的印刷公司那个例证，可以比照图表14加以折合，变成一切产业的统计的平均数。这些批发价格的平均数，相当于制造家、农场主、矿山所有人以及其他那些对自己从而获得利润的产业有控制权的人们所收入的价格。如果我们假设，这些商品售出时平均是三十天的期限，如果我们在这里应用边际的原则和投机的原则，又假设平均利润边际是售价的百分之三：那么，卖方，在1919年2月，在售价一百三十美元时，他们的全部生产成本等于一百二十六美元十美分，他们的利润边际是三美元九十美分。可是，既然当时的物价以每月百分之二的速率在上涨，三十天后的预期价格是一百三十二美元六十美分，这个数字虽然在售价一百三十美元上只增加百分之二，在利润边际上却增加百分之六十六。

或者，如果货物是在最高峰平均价格一百六十八美元时售出，如果价格以每月百分之三点六的速率开始下跌（实际确曾下跌），那么，三十天后价格跌到一百六十三美元，减少了六美元。如果生产成本已涨到一百五十八美元零一美分，仍然和从前一样留下售价的百分之三作为利润边际五美元，那么，价格上的下跌虽然只是售价的百分之三点六，在利润边际上却是百分之一百二十的减少。

这些计算，虽然只作为例证，并且是根据一个物价涨落的非常时期的情况，却能给我们一种概念，知道商人对于成本或价格上微小的增加或减少极其重视。这是因为商人做生意的关键在于“剩余”而不在商品的全部成本或价格。在付出的价格或者收进的价格上平均百分之二的变动，可能在利润边际上就是百分之三十的增加或减少。如果那变动是上涨，利润就增加那么多；可是如果那变动是下跌，就可能完全消灭利润，造成亏绌。[229]

（7）利润垫层——到这里为止，我们始终是考虑制造公司在销货上的利润边际。我们现在要讲到这些公司用来缓和利润边际上不利的波动会造成的打击。图表8里说明了销货总额和总收益（总收入）的关系。可以看出销货总不会少于总收入的百分之九十三点七，销货通常在总收入的百分之九十五和百分之九十六之间。从其他来源取得的那数目比较小的一部分收入，我们称为“利润垫层”，像图表15中所表示的那样。

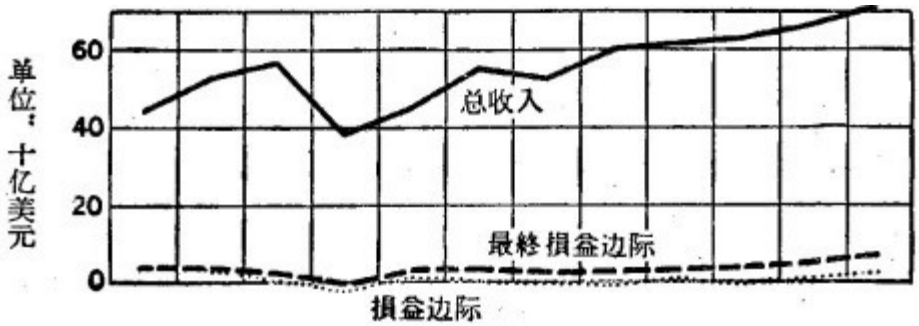

图表15 利润垫层 [230]

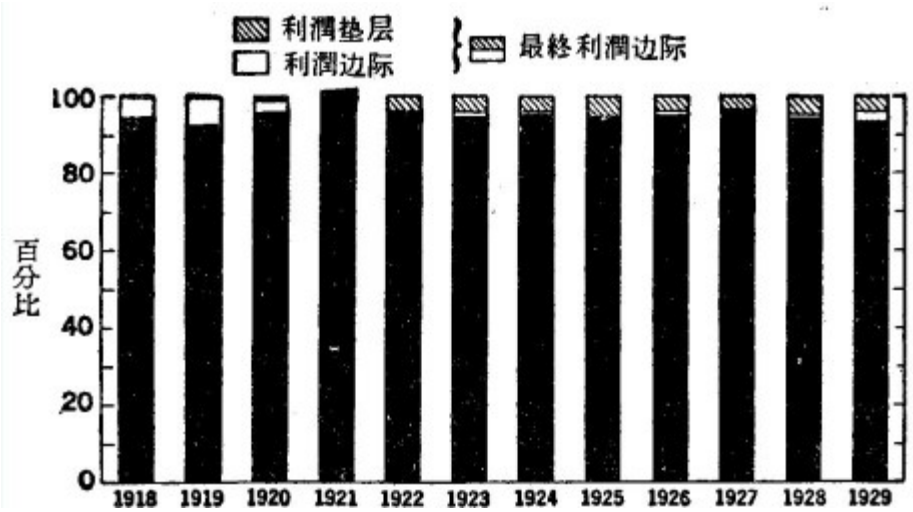

1919年以前制造公司的一般惯例是靠它们的营业收益或销货作为取得利润的方法，差不多完全不管其他来源。大约从1920年起开始了一种发展得很快的办法，用那没有作为股利分派出去的基金来投资，开发其他的收益来源。我们在关于总收入和销货总额的一节里（参阅本章，第5（1）节）曾提到这些新的收入来源，例如其他公司的股票和公司债、政府债券、定期存款、租金和特权使用费等等。美国税务

局报告中第一次列出关于这些收益来源的数字是1922年。该年度的总收入的百分之四点九来自销货以外的其他来源。图表11中较低的那条线所表示的销货的利润边际在1922年低到百分之零点八；可是，在加上其他收入所供给的垫层以后（图表15暗影部分），最终利润竟达总收入的百分之五点七。我们计算那用于1921年的垫层，说明该年的损失从总收入的百分之三点二减少到百分之一，减少的程度将近销货损失的百分之三十。1925年利用垫层免除了损失，从1922到1928年把平均最终利润维持在总收入的百分之四点八到百分之七之间，这样大大地缓和了我们销货上利润边际的波动。

这些关系表现在图表15中，销货上的损益边际和最终损益都用每年总收入的百分比数来表示。利润垫层由这两种曲线之间的空隙地带来表示，作为销货的波动的一种缓冲。

这种办法使公司组织可能对股东所得的股利保持一定程度的稳定，在业务好和业务坏的年份没有多大差别。因此，我们把这种办法叫做利润垫层 。

这种利润垫层的运用，不影响我们以前关于损益边际的变动对就业和生产数量的影响的理论，不需要作任何重大的改变。因为，当商人或制造公司认为他们的营业结果一定是损失时，他们的倾向自会是减少生产和就业，像我们所说明的那样。因此，我们觉得利润垫层有益于股东，并且由于防止或减少损失，使企业在财政上较为健全，可是对于在物价下跌时期防止失业，比较没有什么作用。

（8）既得权利和利润边际——以上的议论使利润一般的显得颇为可怜。实际上利润是一种“自由一暴露”的关系。难怪精明的商人总要想法赶快把他的利润变成一种既得权利，以免得而复失。为了达到这种目的，他往往“抛出”给别人，而自己“脱身”，就是，在适当的时机把他预期会跌价而别人不知道的商品或证券卖给别人。

商业上许多重大的成功是由于这样的起源。公众一般地不辨别由于效率而致富和由于把死马抛售给别人而致富。两者是同样的体面，根据商业的习惯和法律上的“倘有损失购者自己负责”。

“抛出”的目的通常在于取得一种不暴露于微小的利润边际的东西。其中最靠得住的是有担保的债券以及日益发展的社会中正在增长的土地价值。范德比特地产是前者的实例，阿斯特[231]地产是后者的实例。

一个能把自己的脆弱的利润在它未损坏以前成功地变为既得权利的人，做到了两件事——他可以使自己和子孙为将来节约；他使将来的商人不得不更加努力，争取他们的利润边际，因为他们不得不支付那已经转到他们身上的固定开销。利润的边际不增加——可是，支付债券利息和土地租金的义务却增加，使得利润边际波动很大。

一个负担着“空头”债券的公司可能表现一种较低的利润边际，低于一个没有这种负担的公司。一个需要赚得因为过去的弊病而担负的固定开销的公司，它的利润边际可能小于一个新开业的没有负担的竞争者。这些都是有严重社会意义的问题，而且因为一般不了解边际和过去遗留下来的既得权利的区别，问题就更加严重。它是不能辨别股份和边际的又一个实例。不管股份是完全公道的或是完全不正当的，可是使得机构运行或者停顿的却是利润边际。

因此，利润边际对资本主义文明含有许多社会的意义。由于近年来公司财政的科学研究兴起，它的重要性和可测量性才日益显著。[232]那完全是“在剩余上做生意”或者“在边际上做生意”，这一点在各种股票投机中久已人人知道。可是，它更深入到整个私有财产制度中的一切生产程序。

我们在上面只用了制造公司一种行业来说明利润边际的算法。并且我们只用了平均数，可是利润边际的意义，必须到应用在差数上面的时候，才充分表现出来。在五百亿到六百亿美元销货总额上的平均利润边际可能只是百分之三，但是在这平均数里面包括有个别公司，它们的边际有时也许高到百分之五十，也有其他的公司显然在百分之三以下。这些差数使人想到累进税的复杂问题，以及对个人所得的累进税和对公司收益的累进税之间的严重区别。对个人所得和既得收益征收高度累进税，在现代分配不平等的情况下，是有理由的，并且这

些所得来自不同的、不相竞争的来源。可是，对于从单独一个来源并且在和相同的企业竞争之下得来的公司纯收益征收累进税，就可能破坏资本主义文明的社会目的，这种文明运用利润动机来增加生产效率。来自股利的个人的纯收益，是一切公司费用已经支付以后分给个人的一种剩余；它不是无法避免竞争的利润边际。对于长期债券以及从过去积累下来的既得权利的国家政策，也同样重要，这种债券和权利使产业在未来好几代中负担着固定的支出，因而减少利润边际。有人曾主张发行债券的期限不应超过一代，结果这个期限还是长于现代资本设备由于折旧和陈废而减短了的寿命。又有人认为这种由"死手"强派的负担越来越多。不管这些话怎样，利润边际是维持资本主义文明不断运行的活手、头脑和情绪。

（9）边际与生产成本——古典经济学家老一套的理论，受自动平衡观念的支配，认为平衡会使波动的价格回到标准的成本，他们注意"生产成本"。现代制度学派的理论注意利润边际，那完全没有什么"标准"，而是摇摆不定地上下波动。平均数的想象虽然减轻这些困难很多，可是它至少给人一种概念，使人了解生产成本论和利润边际论的分别多么大。这样，成本论者一定会说相当于工资账百分之一或百分之二的意外事故或失业保险费，对于雇主肯不肯防止事故或稳定就业，只会有很小的影响或者没有影响，因为保险费还不到生产成本的百分之一；可是雇主们自己非常了解的边际的分析，却说明保险费减少他们的利润边际，所减少的程度十倍到三十倍于生产成本上的增加。肯不肯预防事故或预防失业，其关键不是那庞大的生产成本，而是敏感的利润边际。[233]

同样地，成本论者认为中央银行贴现率上一厘或二厘的变动影响很小[234]，然而，如果货币市场和证券交易市场上竞争性最高的交易的微小的利润边际还不到售价的百分之一，那么，生产成本上百分之一的变动可能就是利润边际的百分之百。

而且，在资本主义的制度下，剧烈的竞争把利润边际减到空前微薄的程度，公用事业公司对竞争者在所取的价格上很轻微的歧视或优待，或者在政府所收的捐税上有所歧视或优待，就可能使一家公司破

产，不是因为它的成本略高一些或者它的效率略低一些，而是因为它的利润边际被消灭了，没有获利的余地。在最近三十年利润边际日益微小的这一段时期内，美国最高法院才认识到这种新的歧视的手段，扩充了习惯法的意义来配合它。[235]

显然，对于垄断性的公司必须应用一种不同的原则。问题的关键主要地在于那公司是靠提高效率来取得利润，还是靠享受着垄断性的和造成差别的特殊利益，不受竞争的威胁。也就是那公司所得的利润是"效率利润"还是"稀少性利润"的问题。[236] 这是由于容易变动的价格边际而在世界范围内发生的问题。

（10）时间顺序和伸缩性——以上这种分析，关键在于狭小的利润边际，往往被指责为虚幻的，因为你只要稍微改变任何一项因素，显然就能消灭那利润边际。我们曾用利息和捐税两种固定费用以及售价消灭了它。工资或购进原料的成本价格上的变动也可以做到这样。如果成本价格中任何一种上涨百分之一或百分之二，利润边际减少的程度就可能达到它的十倍到三十倍。因此，整个的分析被认为是虚幻的，根本是兜圈子的说法。

这种批评忽略了时间上的顺序以及需求或供给的不同的伸缩性。所有的因素并不在同时发生同一方向的变动，而且，即使这样，其中有些因素变动的伸缩性较高，有些伸缩性较低。

对于商人或者政治家，所有这些问题并不在同一时候发生。它们在不同的时候发生，决定于哪一项因素在变动，或者变动最大或变动最小，或者当时最容易控制或最难控制。这些问题，不是所有的因素在同一时间的问题，而是限制性的和补充性的因素的问题，只有那限制性因素一项受人注意，如果人们断定在当时和当地实际是它对其他因素起着限制的作用；那补充性因素，将来随着情况的变化，其中这一项或那一项会随时变成限制性的因素。[237]

这原则不仅适用于私营企业，而且适用于公营企业。毫无疑问，那是实行家所必须具备的最伟大的一种天赋才能，我们称为"及时"，

这掌握时机的才能是最伟大的战士、最伟大的政治家以及最伟大的企业家的突出的本领，他们能使一个纷扰不安的国家受他们的控制。对政治家来说，一个时候的限制性因素也许是捐税，另一个时候也许是物价，另一个时候也许是过分的乐观主义，另一个时候也许是过分的悲观主义，另一个时候也许是对外贸易，另一个时候也许是国内贸易，另一个时候也许是卫生或者信用，依此类推，可以有非常之多的各式各样的问题。我们现在要说明的要点是，在现代资本主义中，这些数以千计的因素，每一项，在它自己的适当时机，都具有强制的力量，能影响那真正是很脆弱、很重要、很微小的利润边际。

经济学说，在这过渡性的新的集体行动的阶段，运用着数学和统计，越来越集中注意于找寻那不断变动的限制因素，这些因素造成和解除那一再发生的经济危机。

米尔斯，在全国经济研究所的合作下，大大地推进了这种时间顺序的研究工作。[238] 他就统计资料许可的范围，按照距离最终消费者的远近，对物价、生产、信用和证券进行了分类。这相当于庞·巴维克对那迂回的程序所分的阶段。可是，米尔斯不像庞·巴维克那样，只注意利息问题，而是把四十年一段时期中所有的因素都考虑在内，这样，按照它们在商业循环的起伏中在时间顺序上和变化程度上的变动，使它们有相互关系。

在我们的表和图表中，我们竭力采取米尔斯规划的线索，对1919—1929年这些年份，把这种不断变化的因素大部分放在一起。他叫做物价和生产的“变化性”的那种东西，我们叫做供给的伸缩性，意思是指零售价格和消费量所表示的消费者的需求方面的变动，通过人们的预测，对那些比较远的生产阶段中的价格和产品发生影响的程度。

我们区别价格和价值，像以前所讲的那样。生产者的出产品的价值由两项因素构成，价格和按照这个价格售出的产品的数量。从这种组合中，生产者得到全部价值或者“销货总额”，从销货总额里他能支付各项成本要素的代价。如果价格上涨而售出的产品不增加，甚至产品还减少，或者如果产品增加而价格不涨，他的销货总额或产品的价值增长。反之，结果也相反。这种情况，我们在图表中已经看到，在

那些图表里销货总额（产品的价值）跟全部收入和营业成本作了比较。这些价值 的变动，我们就称为供给的伸缩性——在两方面有伸缩，价格和数量，两者的结合总是折成货币计算。

从消费者的价格开始，一切其他价格（甚至距离最远的价格）都以它为目标，显然零售商方面出产量的伸缩性，和消费者方面货币的需求的伸缩性，是完全相应的，实际上是同样一回事。米尔斯用批发价格，不用零售价格，作为消费者的需求的指标，也就是批发商对零售商所取的价格。我们用批发价格作为制造家对批发商所取的价格的指标。

（11）结论——总结起来，我们就可以说，国民货币收入的份额论之所以不能说明交替的繁荣和萧条，主要是因为增加一个阶级的份额，减少其他阶级的份额，并不改变所有各阶级的总购买力。所有各阶级的购买力，无论用作储蓄或者用于消费，对劳动供给同样的就业，除了有一些暂时的调整的困难。为了增加劳动的购买力，必须使失业者获得工作，要从创造新货币 着手，而不是把纳税人现有的购买力转移 到工人手里，像马尔萨斯主张的那样，也不是由政府借钱去用，那是转移投资，并不增多投资。

这种新货币不能由银行家来创造和发行，商业银行、投资银行或者中央银行都不能，因为，在萧条时期，利润的边际或余地已经没有，没有商业借款人愿意在创造新货币方面和银行家合作。为了创造消费者的需求 （商业靠它才能销货），政府本身必须创造新货币，完全跳过整个的银行系统，直接付给失业者，或者作为救济，或者用于建设公共事业，像它在战时所做的那样。除了归于工资劳动者以外，这种新货币又必须有一部分归于农场主、商业机构以及差不多所有的企业，因为是他们大家一起构成消费者需求的总额。

这种或者膨胀银行信用或者发行政府纸币，从而创造消费者需求的困难情况，使得我们必须研究"中央银行"政策的理论和实践，这些政策是1898年由威克塞尔首先有系统地陈述，在战后时期中世界各国的中央银行或多或少地据以采取行动。我们把这个叫做利润边际论的桑顿—威克塞尔体系。

VIII 世界范围的偿付社会

桑顿—威克塞尔理论体系是一种利润边际论体系。它在1802年从亨利·桑顿开始，那是在英格兰银行停止硬币支付（1797年）以后，这一体系的前后连续关系可以像这样由远而近地加以追溯：图克，1844年；威克塞尔，1898年；战后经济学家霍特里，1919年；凯恩斯，1930年；费希尔，1932年；1921年联邦准备银行的政策；1931年9月停止硬币支付时英格兰银行和瑞典银行的政策。

桑顿的理论是一种中央银行贴现论。1797年英格兰银行停止硬币支付后，他说，纸币信用（钞票）数量增长的限度主要地系于英格兰银行所取的利率和当时商业利润率的比较[239]。如果银行利率低于这种利润边际，商人就会增加他们的借款，英格兰银行，既然已经不受法定黄金准备的限制，只根据借款人的偿付能力来决定是否创造它的银行信用，就会继续扩张纸币的发行，适应有偿付能力的企业在物价上涨时的"正当"需求。可是，如果因为银行利率提高，流通手段的数量停止增加，那"额外利润就终止"。这种理论在图克手里又出现，[240] 1898年在瑞典经济学家威克塞尔手里更获得一种新的出发点。回想到西季维克把货币市场上的短期利率和证券市场及地产市场上的长期利率分开，这种理论的重要性就显得清楚。后两种市场上的低利率是美国"绿背钞票"理论的基础，此项理论于1849年由爱德华·克洛格首先提出。

1. 长期利率和物价

1919年联邦准备银行根据以前叫做"绿背主义"的货币理论采取行动，绿背主义的创始人是克洛格（1849年），它的有名的拥护者是出色的制造商彼特·库柏，"绿背纸币党"1876年的总统候选人。克洛格在美国，和当代欧洲的普鲁东及马克思极其相似，他们都主张减低利率，减到以经营银行业务的劳动成本为标准。

克洛格和库柏的理论被称为可以相互兑换的证券货币制度。[241] 目的是减低他们所谓银行家的黄金和钞票垄断所收取的高利率，以及恢复企业机构和地产的价值，这两方面的价值，在克洛格的时候，1837年以后曾急剧下降；在库柏的时候，1865年以后曾急剧下降。

他们那种理论忽略了货币的"价值"的双重意义，就是利率或贴现率和货币的一般购买力。克洛格和他的信徒们采用了前一种意义，认为

"货币的价值决定于它将积累的利息；一切财产的价值决定于它所能取得的租金。……如果任何财产的租金收入不能和借出去的钱一样，在同样长短的时期中，积累一笔钱等于财产本身的估值，那种财产就会跌价，跌到租金对财产价值的比例和利息对本金的比例相同为止。……财产的价值随着作为价值的尺度的美元的价值的增长而比例地减低。凡是货币的价值由于利息上涨而增加时，财产的价值总有相应的低减。……没有人会把自己的钱投资在财产上，除非他假设那财产可能产生的收益将不少于他购置财产所付出的钱可能产生的收益。"[242]

克洛格主张应该防止利率涨到百分之一以上，他估计这是经营银行业务的劳动成本。后来全国劳动协会和绿背钞票党中他的信徒们分别于1867年和1876年把这种估计提高到百分之三。政府可以印发法币钞票，凭抵押贷出，利息百分之三，贷款额可达土地价值的百分之五十。借款人然后可以用那法币钞票购买商品和支付工资，于是钞票进入一般流通。任何人收进法币，也可以不买商品而借给其他的人，或者可以投资于政府库券，那不是法币，可是有百分之三的利息。另一方面，一个持有库券的人，如果他有机会在工业或农业上获利百分之三以上，也可以随时向财政部申请，把库券换成法币，用来购取原料和劳动。

这样，利率不可能涨到百分之三以上，因为，如果私人贷款者向借款者索取百分之三以上的利息，那借款者就可以按百分之三向政府借款，或者向另一个可以按百分之三借到钱的人去转借。另一方面，利息也不会跌到百分之三以下，因为有钱贷出的人用法币去购买库券总能得到百分之三。这样，全国的利率就会稳定在百分之三，不致像过去那样地波动，在市面萧条的时候利率只有百分之一或百分之二，

在繁荣的时候或者金融紧张的时期，地产、商业或活期借款的利率高到百分之十、百分之十五、百分之一百或者更多。

克洛格的相互兑换的货币和证券方案屡次在国会里或者在纸币计划里重行出现，往往作为一种新发明，而不知道它在1849年最初的起源。最近，自从1929年后物价下跌以来，它又出现了，作为一种农业救济计划，发行无利息的美国法币钞票（绿背纸币），把这些钞票换成利息百分之三的政府债券，用这种债券来承受田地的抵押。如果债券的市价超过票面，财政部长应即售出债券，收回等额的美国钞票；如果市价低于票面，财政部长应即用法币钞票买进债券。运用这种方法，和在克洛格的方案里一样，可以预期在债券价格高于票面时债券的供给将增多，从而把市价压低到票面，也就是发出债券换取纸币，暂时收回通货；在债券价格低于票面时债券的供给将减少，从而把市价提高到票面，也就是再发行纸币换取债券，暂时收回债券。

克洛格说他的这种纸币决不会贬值，像法国革命政府的纸币，或者美国在独立战争期中发行的钞票贬值那样，因为它们那种货币"不代表财产"，而他的相互兑换的货币确是代表财产——地产抵押形式的财产。他说，如果政府"贷出货币以价值两倍于贷款的生产土地为抵押，并且供给了产生利息的钞票作为资金，这种纸币就代表着财产，一定是优良的"。[243]

然而克洛格看到了，如果货币能够随便地和不断地按百分之三的利率借到，那些实际地租或利息收入在百分之三以上的土地或者任何债券的价值一定会立刻上涨。可是他没有讲到它的通货膨胀的结果。

如果在市场利率是每年百分之六时一块价值一千美元的土地产生地租六十美元，或者一种票面价值的债券每年产生利息六十美元，那么，假使利息是百分之三，同一土地或债券的值价一定会涨到两千美元。土地或债券的购买者在一项两千美元纸币的投资上所得的收入，和他在投资于财政部钞票的两千美元纸币上所得的收入，同是每年六十美元，可是那不是百分之六，而是百分之三。

因此，如果那块土地涨到两千美元，它作为抵押品的价值就比以前大了一倍，它的所有人仍然按土地的新价值的一半，就能借到比以前多一倍的钱。土地的价值是一千美元的时候他借了五百美元，现在土地的价值是两千美元，他就能借一千美元。

同时，土地的产物——它的小麦、谷物、牲畜——的商品价格一定也上涨，像克洛格也承认的那样，因为法币通货增多了。如果实际上这些物价上涨百分之一百，像土地价值涨了百分之一百一样，那地租六十美元现在大概就是地租一百二十美元纸币。如果地租是一百二十美元，土地的价值就会涨到四千美元，仍然继续产生一种相当于市价百分之三的地租收益。它的抵押价值，按市价的一半计算，现在就是两千美元，借款人可以按百分之三的利息借得两千美元。只要对法币的数量或者利息百分之三的相互兑换的库券的数量没有限制，这种螺旋形的影响就会继续下去，首先提高土地的价值，然后土地产物的价格，然后又是土地的价值，然后又是产物的价格，互为因果，直到无限大。

克洛格的理论的谬误是两重的：混淆了货币的价值作为利率和作为购买力的双重意义；以及像古典派那样混淆了生产力和购买力。根据他的解释，生产力不仅是产品的数量，也是产品的价格。稳定货币的价值作为一种稳定的利率，恰恰在相反的方向发生影响，使得作为购买力的货币的价值不稳定。

联邦准备银行于1919年根据克洛格的理论采取行动。财政部发行“胜利公债”，利率相当于百分之四又四分之一，当时市场的平均利率是百分之五又四分之三到百分之六。债券通过会员银行卖出，准许购买者借钱支付债券的价款，把债券存在银行作为抵押品。为了给债券的面值创造有利的市场条件，准备银行规定了会员银行用政府债券抵押向准备银行借款，重贴现的利率应比用商业票据抵押的利率（百分之四又四分之三）低减百分之零点五。[244] 结果是会员银行的借款用政府债券作担保的达百分之八十五，用商业票据作担保的只占百分之十五。公债担保借款的利率成为有效的利率。

在纽约，对商业票据担保借款的重贴现率1917年是百分之四，后来在1918年以及1919年中提高到百分之四又四分之三。在同一时期内，对政府债券担保借款的利率1917年是百分之三又二分之一，1918年以及1919年中提高到百分之四又四分之一，保持着百分之零点五的差数，优待用政府债券抵押的借款，直到1921年5月为止。[245]

结果是，如果一个银行家提供政府债券作为担保，他可以按百分之四又四分之一向联邦准备银行借款，然后在一般货币市场上按百分之六到百分之八转贷出去（公开市场商业利率，图表16）。

这样，用政府债券担保的借款从1917年的差不多没有一直增加到1919年5月的十七亿美元，其间正在发行胜利公债。结果，从1919年3月到1920年5月这一时期中准备银行贷给会员银行的信用总额从二十五亿增加到三十二亿美元；联邦准备券从二十四亿增加到三十二亿美元，所有的会员银行的活期存款从一百二十七亿增加到一百五十三亿美元。[246]

对物价的影响值得注意。[247] 到1919年底批发价格水平上涨了百分之十五，这股动力使它继续上涨，到1920年5月又增长了百分之十三。在战争史上，从未有过战后 的物价暴涨。这是实行克洛格的理论，人为地使短期贷款利率低于市场利率的结果。

最后，胜利公债售完以后，1919年11月间纽约的准备银行开始一再提高贴现率，在1920年6月间达到商业票据抵押借款百分之七以及政府债券抵押借款百分之六的惊人高峰（图表16）。

显然，假使准备银行早在十二个月前1919年4月间就开始提高贴现率到百分之五或百分之六，它们也许可能防止了战后的物价暴涨，甚至在1919年就已经压低了物价，而不是在1921年。可是它们是在实行克洛格的相互兑换的债券和货币的理论，目的要使胜利公债抵押借款的利率低于商业借款和一般资金的市场利率，以便照票面卖出公债。假如不是这样硬把利率减低，一种百分之四又二分之一的债券的市价，在银行和贷款者可能从其他放款上获得百分之六的时候，一定

会跌到票面以下很多，像克洛格已经说明的那样。为了避免这种结果，所以采取了那种通货膨胀性的低利率。

2. 短期利率和物价

和克洛格的理论颇为相反的，是渊源于桑顿的威克塞尔的理论。[248] 他选择了货币的价值的另一意义，不是利率，而是货币的一般购买力。他主张稳定货币的购买力，不是稳定对货币的利率。

麦克劳德在1856年发挥了银行利率变动对黄金输出和输入的影响的理论。威克塞尔在1898年构成了这种变动对一般物价水平的影响的理论。威克塞尔的理论直到1922年才受人注意，这时候全世界的货币黄金已经大部分消灭，联邦准备银行现在拥有黄金太多，已经发现可以运用中央银行利率来防止物价的暴涨，只要在公开市场上买卖证券作为后盾。

威克塞尔在个人主义的讲物质的理论和战后讲中央银行的一致行动的理论之间处于一种过渡的地位。旧学说的影响在他身上仍然存在，表现于他把"自然"利息看作和李嘉图、杜阁以及庞·巴维克的边际生产力是相同的。这是他比1802年桑顿的理论前进了一步。他不仅要把中央银行利率和桑顿的商人 所付的商业利率联系起来，而且要把它和生产 的整个技术程序以及资金供给也联系起来。现代的一些理论以三重的关系出现，这三重关系是他提示的，就是以生产力为基础的这种自然利息上的变动、物价均数上的变动以及各中央银行在控制贴现率的变动上一种世界范围的一致行动这三方面之间的关系。

如果，由于世界范围的行动，中央银行利率减到低于资本的边际生产力——"自然"利息，银行的顾客们就会因此增加他们对银行信用的需求，从而增加他们对商品和劳动的需求，结果提高一般的物价水平。

反过来说，如果，由于世界范围的一致行动，中央银行利率提高到超过物质资本的边际生产力，那么，商业顾客们，因为利润边际微

小，就减少他们的借款，减少他们对商品和劳动的需求，结果物价和就业也减少。

可是，如果由于同样的世界范围的行动，中央银行利率被维持得差不多等于物质资本的边际生产力，那么，物价和就业量的平均数就趋向稳定。

这种理论和财政部及准备银行在1919年和1920年的官方行动是相反的，他们那种行动，我们已经看到，符合于克洛格的理论。1919年银行利率低于市场利率很多，照威克塞尔的说法，这一定会引起那后来确实发生的物价上涨。可是，在1920年以及1921年初期，银行利率开始高于市场利率，照威克塞尔的说法，这一定会引起那后来发生的物价下跌。[249] 官方的理论，以及一般主张的理论，表示银行利率应该追随 市场利率，因为它们没有关于利息对物价的关系的理论。威克塞尔主张银行利率应该领先，走在市场利率之前，以便防止物价的上涨或下跌。

威克塞尔认为，世界范围的一致行动的必要是根据麦克劳德和1857年以后英格兰银行的众所熟知的原则，所谓一个国家的贴现率高于其他国家，通常就会吸取其他国家的黄金，可是，如果所有的国家一起行动，大家同时提高和降低它们的贴现率，然后各国根据自己的国际收支差额以及可能发生的黄金输出或输入等情况，可以调整各国个别的利率，稍微高于或低于那世界范围的利率。

这种黄金的输出和输入表现在银行的黄金准备上，费希尔曾总结威克塞尔的贡献，说他的学说的关键在于使贴现率"和其他利率协调"。在这方面，他认为威克塞尔"比任何其他的人"作出了"更多"的贡献，提出了重要的论断，认为"除了黄金准备外，在存款通货支配物价水平的地方，一种商品的价格水平将完全受银行的贴现政策的支配"。

因此，威克塞尔的贡献的意义在于他主张由各国采取集体行动，以便稳定世界范围的一般物价水平，因为世界文明已经到了一种硬币和纸币都服从商业银行的债务货币的阶段。威克塞尔在三十五年前怎样创立这种乌托邦式的理论，怎样必须等到资本主义文明陷入战后的

悲惨境界才对它做实验的研究和尝试，以及必须怎样加以修正来适合这种实验，是经济理论的建设中突出的经济、政治和外交问题，这种经济理论的建设只有一百多年前另一次世界战争以后的理论建设可以和它相比。

3. 从边际生产力到资本收益

威克塞尔的预测和中央银行控制的理论中发现有三种缺点——边际生产力的可以测量的程度，公开市场利率和顾客的利率的分歧以及风险折扣。

在历史上，有三种关于利率的边际生产力的说法，威克塞尔加上一个第四种。杜阁的解说以储蓄的多寡为关键，储蓄越多，利率就越低，因而生产扩充到较低的边际。原因是在储蓄这方面。李嘉图的解说从相反的观点出发，他从人口的扩张说起，人口增多把劳动和资本推进到农业生产的较低水平，相应地减低利息率和利润率。他所讲的原因是在自然和人口方面。庞·巴维克的理论是讲现在物品的技术的优越性，假设一定数量的劳动现在用在迂回的方法上，一经使用之后，时期愈长，将生产愈来愈多的产量 [250] 。

这些理论都没有考虑到由于新发明和改进组织而产生的资本的技术效率上的变动。他们主要地只讲资本的数量。杜阁用他的"温度表"，长期借款的利率，来测量资本的数量。李嘉图和庞·巴维克用生产所需要的工时数来测量资本的数量。威克塞尔放弃了用工时测量资本数量的方法，回到杜阁的货币的测量法。可是，他采用了资本工具的效率 上的变动 ，和资本的数量有所区别。实际上，李嘉图曾用效率上的变动作为他的理论的基础，可是那是一种下降的效率，因此也是下降的利息率和利润率，由于人口的压力把生产推向农业上的较低边际。他没有一种有效的关于新发明的理论，这些发明实际已经在一切产业中提高了劳动的效率，克服了人口使生产推向农业上较低边际的压力。马克思用递增的劳动效率代替李嘉图的递减的效率，但是他的效率是一种剩余产品增加的倾向，这种剩余属于资本主，不属于工人。

可是，威克塞尔注意到，在一种革命性的新发明的时期中，资本的边际生产力——效率——增高，因而有较大的对储蓄的需求，自然利率也增高。可是，在技术进步迟缓而储蓄继续增加的时期中，边际生产力趋于下降，结果对储蓄的需求减少，自然利率也降低。因此，威克塞尔尽管和杜阁一样，也用货币测量资本的数量，但在他测量资本的"自然利息"时却是用资本货物或生产工具的技术效率上的变动。

可是，威克塞尔更进一步，把主观学派的心理的利息看作和边际生产力及储蓄的利息是相同的东西。我们在卡塞尔的可以测量的"等待"的数量以及对等待的价格里，曾注意到卡塞尔也作这样的等同看待。它结果是和杜阁的趋于低减的"利息的价格"相同，虽然由威克塞尔用效率上的变动 加以修正。可是杜阁的"利息的价格"被他说成或者是一种低利率，在农业、工业和商业中引起劳动就业的时多时少，在那退落的大海的水平线以上；或者是利率（利息的"价格"）上涨，使劳动在那上涨的大海的水平线以下趋于消没。

边际生产力的概念，现在由威克塞尔改成一种社会效率的概念，成为一种包含两项可变因素的概念，社会生产进行的速率 的增高或减低，以及新的储蓄积累的速率 的增高或减低。自然利率随着增高的社会生产量而增高，或者随着低减的社会生产量而减低；又随着储蓄的供给减少而增高，或者随着储蓄的供给增多而减低。

另有一种可变因素也考虑在内，就是一般物价水平的波动。这种波动会改变商品的价格和一切服务的价格，改变一切参加技术程序的商品和劳动的价格。因此，为了可以完成他的理论的说明，他和李嘉图、庞·巴维克以及所有的理论家一样，消除了这种可变因素，由于假设物价水平不变。有了这种假设以后，我们就剩下四项可变因素：社会出产量，资本或储蓄的数量，市场利率和中央银行利率。社会出产假设是按不变的价格售出，不管效率上的变动。资本储蓄和利率因此也用一种不变的货币购买力来测量。结果，在这些假设之下，物价的涨落决不妨碍使社会出产量和参加生产的各方面的货币所得完全相等（无论按上涨的或者下降的生产边际计算）。边际生产力成为平衡的

标准，在这里，物质生产力的剩余部分，用稳定的物价水平来计量，等于储蓄上的利息，也不受一般物价水平上的变动的影响。

然后，威克塞尔采用消费资料价格水平（零售价格）上的变动，生产物品价格水平（批发价格和工资），资本和劳动的边际生产力上的变动，银行利率和市场利率上的变动，以及货币数额上的变动。这些变动以不同的变动率并且在不同的变动时间 发生，他从自己对各种变动的这些迟早先后情况的观察和测量中，得到那种怎样由负责发行和重贴现的各国中央银行用一致的预测行动来稳定一般物价水平的理论。

威克塞尔的边际生产力理论在1931年和1932年引起凯恩斯、哈耶克和霍特里之间一场值得注意的争辩 [251] 。哈耶克认为凯恩斯在他的货币学说中没有给利润留下地位，他的学说完全是一种货币的理论，不考虑技术资本的物质生产力方面的非货币的变动。

在后一种问题上，哈耶克依赖庞·巴维克的生产时期愈长技术优越性愈大的学说，就是，延长迂回过程。如果投资于更大数量的技术资本，因而延长了迂回过程，未来的资本的边际生产力就会增高。可是，如果投资于较少的技术资本，因而缩短了那种过程，未来的资本的边际生产力就会减低。这两种可能的情况在商业循环中确实发生，像威克塞尔已经说明的那样，在萧条时期中长期利率（债券收益）低的时候，发行较多的债券用在新工程方面，在繁荣时期中利息高或者债券收益高的时候，债券发行较少。

可是，并不因此就像庞·巴维克所说的那样，加长迂回过程就增加生产力，缩短迂回过程就减少生产力。现代发明的全部精神着重在如何缩短 迂回过程。例如用老方法需要几年才能建成或者不可能建成的摩天大楼，要想法在十个月内完工。从预期的出产量相对地来看，在这种效率较高的资本设备上的投资比在旧式设备上的投资少得多。建造一具庞大的发电机和附带的改良的机器，它的出产量等于整个一套蒸汽机和旧式机器，所花费的成本低得多，时间也少得多。从一种观点来说，现代技术在缩短那迂回过程，从另一种观点来说，它使进行

新工程时需要发行的债券比以前减少，如果所谓迂回过程的意思是未来的一定比率的出产量 。

可是，这些未来的出产率或未来的边际技术生产力，或者未来的利润，用现在所有的任何统计方法是完全不能测量的。为了这些以及其他的原因，霍特里取消那"生产期"，正确地代以一种对工作期间的解说，认为所需要的时期的长短，主要地决定于生产者承担的任务、未完成的订货单、现有存货以及运用额外资金和劳动的可能性等各方面的情况。

因此，我们必须向其他地方去找关于商业上实际预测的量的证明，在商业上人们考虑现在的一切情况以及威克塞尔和霍特里所重视的预期的变动。如果我们把自己放在现在的时间点上，这时候谈判正在进行，双方正在安排彼此的义务以及原料和劳动的买卖，像霍特里所想象的那样，期限或是在短期或是在长期的未来，那么，对各个机构来说，就有它本身的经验和经常营业、同行和公众对未来的预期的判断，作为它在预测中的指南。

这些预测包含两项可变因素，预期的物质产量和预期它可以售得的价格，以便得到一个未来的利润边际，在这利润边际的基础上，银行家可能愿意垫借现在的购买力。因为银行经营业务所根据的不是物质的产量，而是预期 的物质产量乘 预期的价格。换一句话说，那是预期的"销货总额"。这种对产量和 价格的预测在不断地变动，可是，长期预测的现时趋向，可以根据证券市场上公司股票和债券的市价以及地产市场上土地的市价来推断，这几种市价分别和股利、利息及地租的净收入相对比。这些"股票收益"、"债券收益"和土地价值上"地租收益"的计算最接近预期 的产量乘 预期的价格。股票和债券价格有高度的投机性，容易变动，而且往往受操纵和宣传的影响，可是即使这样，它们也能表示那些投资和投机的人，暂时为了任何原因，愿意在什么范围内把未来生产扩充到较低边际的出产量乘价格 ，或者不愿满足于现有的收益率。如果一种票面价值一百美元的百分之五债券非常靠得住，以致市场价值是二百美元，于是买进债券的投资者愿意让那个企业的所有人增加设备，扩充生产到较高的销货总额水平。这只是

一种百分之二又二分之一的债券收益，是一种较低的未来物质生产力边际乘 一种较高的预期的价格水平。然而，如果市场价值只是五十美元，债券收益就是百分之十，投资者就不愿让那个企业增加设备，按预期的价格扩充生产到百分之十的限度以下。

同样的原则适用于是否愿意在股票或土地价值上投资。可是在这里风险的成分很有决定性的作用，它的变动比利息的变动大得多，实际上就是预期利润的因素。因为预期风险而打的折扣可能高到百分之一百，在这种时候每股票面一百美元的股票落到现在市场价值"零点"，绝迹于市场，虽然人们为了它的投票权还可以"持有"它。或者，如果由于预期的产量和价格都增长，股票的价格就会涨到超过票面很多。

这些原则很简单，很容易了解，可是这里所注意的要点是它们把预期的产量和此项产量所能得到的价格这两种因素结合在一种价值里（销货总额）。因此这些原则使"自然"利息的概念退居次要，这种自然利息只根据技术的资本或者加长或缩短迂回过程。这一切可变的未来的物质出产量，连同未来的可变的价格、利润和利息，已经在资本市场上股票和债券的现在的买卖程序中被折算在价值之内。

我们采取西季威克的说法，把这一切长期投资所产生的收益叫做"资本收益"，不采取威克塞尔的"边际生产力"。因为它们是利润和利息两项合并的收益率，从最稳当的投资到最不稳当的投资，各不相同；人们现在买进预期的长期利息和股利收入的所有权，

在他们的估价中，对稳当的投资以利息为主要因素，对不稳当的投资以利润为主要因素。如果可能构成一种平均资本收益的加权指数，我们就不应该编造一种威克塞尔的"自然利息"的指数，因为自然利息在银行和投资业务上是没法测量的，而应该编造一种全部根据制度的组合的指数，这种组合根据所有当事人当时的精明的或愚蠢的、乐观的或悲观的判断，扩大或者限制生产。

我们用现有统计资料所可能做到的最接近这种平均资本收益指数的东西，是纽约证券交易所市场上挑选出来的若干种普通股和优先股

以及债券的平均收益，按新发行额予以加权。这样的指数包括预期的供给和需求，或者价格，以及预期的按那种价格出售的技术的产量。我们的算法可以在图表16中的“资本收益”上看到。

这种算法有许多缺点，因为不完全，可是，就照这样，它在统计研究的现状中也提供一种约略的线索。如果把图表16中的这种指数和公开市场的商业利率以及纽约准备银行的重贴现率比较一下，我们对威克塞尔的分析的意义就可以获得一种暗示。“资本收益”不排除非货币的因素——它把技术的产量乘 此项出产量的价格结合起来，和资本市场上的实际情况完全一样。

那么，用这种资本收益的公式来替代威克塞尔那种根据技术资本的边际生产力的“自然”利率，他的理论就会是这样：首先，他假设在世界范围内，各国负责发行和重贴现的中央银行采取一致的行动，目的在于维持货币平均购买力的稳定。由于这种一致的行动，输送黄金支付差额的干扰可以消除，可以在国与国之间转移信用或者指拨黄金来抵消差额，结果实际上黄金准备可以集中，可以使其退出国内和国际汇兑。

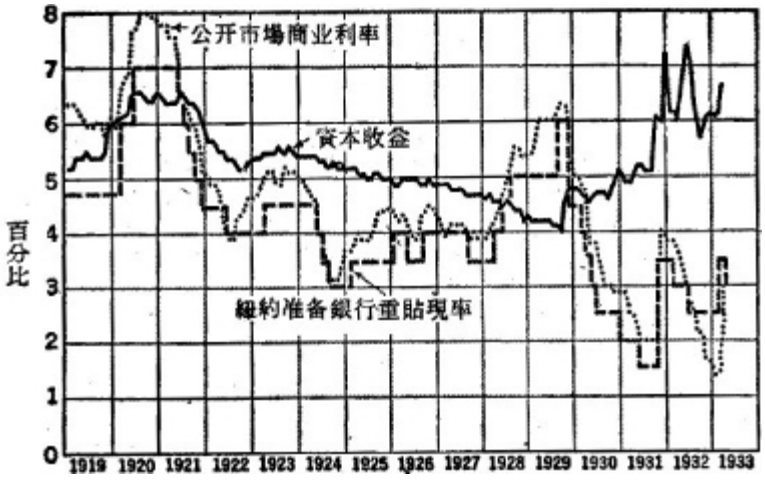

图表16 资本收益，公开市场利率，重贴现率

“资本收益”，15种公用事业债券，15种铁路债券，15种工业债券，20种工业优先股票和90种工业普通股票的平均收益；按1919—1933年《商业与金融记录》所载新发行的公司债券、优先股票和普通股票加权；各类证券的收益，系根据“标准统计公司”的算法，曾经《现代商业概观》杂志最近引用。

“公开市场利率”，对第一流的4至6个月期商业票据的平均月息，根据《联邦准备银行董事会年报》，1927—1928年、1931年；及《联邦准备银行公报》，1932年1月—1933年5月。

“纽约联邦准备银行重贴现率”，根据《联邦准备银行董事会年报》，1924年及1931年；及《联邦准备银行公报》，1931年1月—1933年5月；1919—1921年的重贴现率是对60—90天期的票据；1922—1933年的重贴现率，对所有的各种票据都适用。

根据这种假设，那么，如果世界范围的平均资本收益（他的所谓自然利率）是低，表示投资和投机活动多，证券的售价就会高；这种高价格将成为一种诱因，使人们增多新证券的发行，从而增多按现行工资和价格可以购买的劳动和原料，用在扩充和新建设方面。总的社会投资和企业活动，以人们购买的劳动和原料的数量为尺度，因而增多；最后结果是产量日益增长。

现在，如果在证券价格高因而资本收益低的同时，银行利率被定得更低于资本收益，同样的趋势将转移到现时的业务经营。由于这种更低的银行利率的刺激，借款者将增加他们的短期借款的数额，购取立即交货的制成品，不再购买长期证券。这些较多的短期借款和证券的高价格发生同样的影响，因为它们使借款者能增加他们对劳动和原料的需求。这首先会增多购来供目前生产的营业上的劳动和原料，因此提高价格和工资，甚至在所有的劳动都充分使用的时候，结果不能再增加产出的数量。我们已经看到，这正是1919年的情况。

可是，另一方面，如果在资本收益（自然利率）低的同时，银行利率被提得高于资本收益，这较高的银行利率就会对低的资本收益发生反作用。借款者将减少向银行借款经营现时的业务，而增加对长期证券的投资，因此物价不会上涨或者产量不会扩大，像在银行利率低于资本收益时那样。

根据同样的理论，影响产量和价格的平均变动的，不是银行利率的绝对的 上涨或下降，而是银行利率和资本收益对比时的相对的 上涨或下降。如果资本收益是百分之六，那么，像1919年那样百分之四又二分之一的银行利率就是一种低利率，[252] 会引起平均物价上涨

的趋势。如果资本收益降低到百分之四，像在1929年那样，那么，银行利率百分之五就是一种高 利率，会引起物价下跌的趋势。

这里可以看出威克塞尔运用借钱和买物之间的机能的关系，很有意义；这种关系，一切商业机构非常熟悉，可是在古典派和快乐主义经济学家的学说里没有加以利用。他们排除了货币，作为仅仅是一种“形式”，一种“交换的媒介”，对于在生产程序中早已决定的或者由快乐与痛苦决定的交换价值，没有影响。可是，威克塞尔说，货币不是仅仅“形式”上的分别，只起被动的作用，而是“实质”的分别，货币起着主动的作用。

古典派和共产主义经济学家认为货币只有被动的消极的作用，不过作为移转货物中的一种方便的交换手段，和一条公路作为运输货物的手段没有区别，因此利率可以认为只有一种“自然”价格，用另一种普遍接受的商品（货币）支付；这种看法，也许还可能接近事实真相，假使他们的假设是确实的，所谓货币只是一种形式的商品，黄金或白银，它的价值是由决定和测量其他商品价值的那同样的劳动工时来决定和测量。可是银行债务的货币制度替代了硬币的货币制度以后，银行利率的变动，像西季威克以前说明的那样，就和他们假设的那种由资本边际生产力所决定的“自然”利率或者根据资本的市场价值计算的收益上的变动，情况不同。换一句话说，在这里威克塞尔在西季威克的两种静态的利率之间加入一种复杂的因果关系，银行利率并不总是和资本收益一致的，这种不一致反映在产品的数量和价格的变动上面。

威克塞尔的银行利率和资本边际生产力的相对关系的学说，使费特的所谓“威克塞尔的令人惊诧的贴现政策学说”那种批评，颇为费解。[253] 费特否定威克塞尔的所谓边际生产力，因为它是一种“价值”生产力，它确实是这样，而边际生产力一般总认为是一种技术的或者产量的生产力。威克塞尔的“边际生产力”包括产量和此项产量所售得的价格。这是金钱上的价值—生产力，可以作为资本收益来计量。它确实是这样，因为物质的产品卖成货币，价值不是心理的——它是货币价值。

更使人不解的是费特竟然忽略了威克塞尔的主要学说——各种利率的相对关系 。费特的注意力完全集中在威克塞尔的学说里说到假定银行利率低于 “自然”利率的那一半，他同意威克塞尔的意见，认为这种情况会引起一般的物价上涨。然后，他就假设威克塞尔的意思是货币利率应该总是低于 自然利率，这样就会产生，像费特所说的，“经常的银行信用膨胀和经常的物价上涨，它们又造成想要增多商业借款的动机，增多到无限，像俄国和德国纸币膨胀的时候那样”。费特忽略了威克塞尔学说的另一半。提高银行利率，使它高于“自然”利率，就能停止物价的上涨，甚至能使物价下跌。

费希尔在他给费特的答复中表现了他对威克塞尔比较了解，[254] 他同意威克塞尔的理论，认为降低银行利率到自然利率以下，会引起信用膨胀和物价上涨，可是又指出，提高银行利率到自然利率以上，也会引起信用收缩和物价下跌；维持贴现率“和其他利率调和”，就会保持一种稳定的平均物价水平。[255]

4. 公开市场利率和顾客的利率

威克塞尔没有着重说明短期利率和长期利率的分别，因为他认为这两种利率在市场上趋向于一致。在这方面他的见解很对，如果所谓短期利率的意思是“顾客的利率”。实际上，拿我们的“资本收益”和芮夫勒在他的名著里所讲的“顾客的利率” [256] 比较一下，就显出两者近于一致，以致它们的差别在图表16里分辨不出，因此顾客的利率没有列入图表。它和我们的“资本收益”是差不多相同的。

可是，从图表中可以看出，公开市场利率的情况就不同。公开市场利率是一种全国范围的利率，这种利率由于人们通过经纪人将有名的制造商的短期票据卖给无数的银行而产生；银行用它们投资于其他用途之外的“剩余资金”购进这些票据，因此公开市场利率是竞争性最高的市场利率。因此，在图表16里可以看出，它受中央银行利率的直接影响。

另一方面，顾客的利率实际上是单独一家银行和它的个别顾客间相互同意的一种优惠的或秘密的利率，顾客期望银行对他“优待”，而

顾客自己仍然把余额存在那银行里。银行比较直接地受它另向证券方面投资的可能收益的指导。顾客的利率因此比中央银行利率更加接近“资本收益”。这种公开市场利率和顾客利率的差别，充分地说明威克塞尔为什么把一切短期和长期利率合并为一种平均市场利率，这种利率他认为和物质生产力的自然 利率形成对照；其他的人，像霍特里，比较重视短期公开市场利率和长期投资利率的不同。最快和最直接受到中央银行贴现政策影响的，是公开市场利率；至于顾客的利率以及和它实际相等的资本收益率，受到影响比较慢。

因此，我们必须考虑两种 生产力边际，营业边际和建设边际。营业边际大致相当于“货币”市场上的短期借款，而建设边际相当于“资本”市场上的长期债券和股票。这两种边际通常不一致，因为，短期利息和风险虽然跟着长期利息和风险的方向变动，可是它们的变动不同并且迟缓。如果对利息和风险的短期双重折扣低于长期的折扣，就会诱使制造商用短期借款扩充现时的商品生产到较低的营业利润边际，而不用长期借款来扩充厂址和设备，尽管后者的边际还比较高。当长期利率低于短期利率时，就发生相反的情况。我们常常看到，有时候一家工厂不充分开工，减少用在营业上 的借款；在这种时候，它趁着证券价格较高和资本收益低的机会，发行债券和股票，扩大本厂的规模 。

5. 风险折扣——负债过多和萧条

可是，有几种其他变动很大的因素；威克塞尔假设它们是不变的，从而将它们撇开。这些可以总括为“风险”。威克塞尔只考虑各种利率 上的变动对物价的影响。他因此撇开了风险上的变动，这是“有信心”和“无信心”的变动。一种百分之一百的“风险折扣”将使企业完全停顿。这是因为风险不是影响全部生产成本，而是影响那十分微小但是波动很大的利润边际。 [257]

这些风险折扣表现在商人愿意或不愿意负起债务，不管是长期的或者短期的债务。我们可以在费希尔最近的著作里找到对这种风险和债务的关系的生动说明。

费希尔出色地描写了债务市场所起的作用，对这种市场，他在繁荣和萧条的九项主要因素中说明它的背景。[258] 我们的解释和费希尔的解释是一致的，读者可以参阅他的著作，不过我们从创造债务的交易 开始，和霍特里一样。那些其他的因素，费希尔说，是通货数额、价格水平、企业资产和负债的净值、利润边际、生产指数、乐观主义和悲观主义的心理的因果、通货周转额（包括贮藏和利率）。

在市价上涨风险较小的时候，债务产生得比较快。如果债务人借款太多——特别是如果到期的日子定得不恰当——他们就走投无路。最先的征兆是实力较弱的债务人“忍痛出卖”，不得不降低价格。这影响一切竞争的物价，最后整个社会也许全被卷入“忍痛出卖”的旋涡，结果是压低一般的物价水平。“忍痛出卖搅乱供求法则”，因为这种出卖不是为了取得利润，而是为了还债和保持偿付能力。

这种恐慌的还债措施实际上减少银行里存款通货的数额，现代商业十分之九是用这种通货进行的。当一笔对商业银行的债务由债务人用存款支票偿还时，就是数额相等的存款通货消灭。在正常的时候，会有新的借款恢复银行的存款。可是，在跌价时期风险很大的时候，这种存款的恢复就不会发生，于是“信用通货”收缩。因此我们有费希尔的“债务循环”，作为在改变信用货币额和一般物价水平上的主要因素。

预期的风险就是那些控制产业并且有责任对一切其他参加者作种种支付的人的忧虑或信心。风险折扣是现在的估值中最重要的因素。如果像费特所说的那样，时间折扣以等待 的方式渗入一切价格，那么，时间折扣就以利润预测 的方式更显著地渗入一切价格。利润预测在波动很大的普通股的价格上最为显明，在政府债券的价格上最不显明，可是它影响一切价格、证券和商品，这是尽人皆知的事实。物价看涨时乐观的预测降低风险折扣，因而增加对一切其他参加者的服务的需求。悲观的预测增高风险折扣，既减低需求又减低付给其他参加者的代价。

企业界在不同时间和地点赋予利息折扣和风险折扣的比重，是一个极其重要的问题，已经产生了“预测”这一种新的专门职业，特别在

大战以来是这样。在经济科学史上，未来性第一次在经济理论中取得一种数量的具体表现。有了威克塞尔所主张的世界范围的独占性的中央银行的一致行动，以及贴现率变动的幅度可能从百分之一高到百分之六甚至百分之十，没有疑问，威克塞尔的建议可能在引起物价下跌方面发挥较大的威力，大于在引起物价上涨方面。现代的利润边际微小，很少的产业能在世界范围的百分之十的银行利率下继续经营，另一方面，低到百分之一的银行利率本身显然不能刺激物价上涨，如果风险不利。对威克塞尔的批评，不应该假设一种永远低的银行利率，作为问题的关键，而应该着重说"预测"这一门职业目前还很幼稚，以及把控制银行利率这样重大的权力付托于各国中央银行的一致行动，含有政治上的危险。

6. 实验的尝试

以上对桑顿—威克塞尔理论的分析,从英国和其他国家在1931年9月间停止黄金支付时所采取的政策中获得相当的实证。英格兰银行采用了1802年的桑顿学说，这是该行在桑顿批评它1797年以后的政策时所没有做到的。瑞典银行采取了同样的行动，比较更接近于瑞典经济学家威克塞尔的主张。可是它们在决心防止物价上涨方面的措施，超过了桑顿—威克塞尔理论所建议的程度。它们把银行利率分别提高到百分之六和百分之八，在这种利率的条件下，利润边际很小的企业不能借款扩充营业。确实，它们获得了成功，特别是瑞典，把物价稳定在1931年9月当时的水平上达两年之久，可是没有恢复充分就业和生产，而美国的黄金价格继续很快地下跌，就业和生产日益减少，直到1933年3月又一次停止黄金支付时跌势才被遏止，这一次是由总统的行政命令公布施行的。

7. 战争循环

然而，必须注意，1920年以来使差不多所有的国家不得不放弃金本位的物价下跌，不是由于任何"自然"趋势，而是战时膨胀和后来收缩的结果。这是人们公认的事实。

实际上，威克塞尔在他的稳定物价的学说里明白地排除了战争以及为了应付战争的黄金集中，并且他不可能预见到战后中央银行的集中黄金。我们考虑他的学说和其他别人的学说，主要地是关于它们说明短期“信用循环”怎样上下变动，和物价上下的长期趋势构成什么关系。

可是，如果我们检查这些所谓物价的长期趋势，就会发现它们也是大约三十年中的信用循环。这些变动的趋势不是决定于发现金矿或银矿那种偶然事件，而是大部分决定于战时的财政措施，这些措施利用纸币和中央银行的商业信用，创造对商品和劳动的需求，为战争服务。从1815到1849年的下降趋势，是在英国用桑顿的“纸币信用”应付了一场二十五年的世界战争以后。[259] 从1865到1897年的下降趋势，是在一次美国的革命、南北战争以及美国输出现金到其他国家而在国内用政府信用替代以后。1920年以后的下降趋势，在一次用信用应付战费的战争以后，可能同样地又会继续三十年（到1950年），除非由世界范围的一致行动加以扭转。在本书写述时，1933年11月，各国在一切国内和国际利益冲突的问题上，无论是在经济、货币或者军事方面，都已经肯定不能合作，未来的事很难逆料。风险折扣是百分之一百。

只有一点自从威克塞尔的主张以来所有的理论差不多是意见一致的——用一致行动从长期萧条中取得复苏，比用一致行动来停止一种通货膨胀，以免引起后来通货收缩，较为困难。

8. 自动的和管理的复苏

我们于1933年11月结束本书的写作。最近这八个月来——历史上第一次——一个伟大国家已经命令它的领袖引导他们走上一种管理的复苏，不是以前屡次萧条以后那种自动的复苏。以前只有过两次，在两次重大的战争循环的末尾，1847年和1897年，萧条曾达到同样的深度。可是这一次，距离战时的繁荣高峰还不到十三年，而不是三十年或者更多的年数，各国已经着手要实现一种管理的复苏，不再听任自然法则的支配。从列宁的共产主义以及墨索里尼的法西斯主义开始，扩大到罗斯福的民主主义、希特勒的纳粹主义、日本的军国主义，不

同的国家各以自己的方式寻求一种管理的复苏，要在资本主义文明的战争后恢复元气。

在美国，国会已授予总统暂时权力，运用从法国革命的世界战争留传下来的两大利润学说——利润份额论和利润边际论——来保全资本主义制度，运用其中的一种或两者同时并用。和任何伟大的领袖一样，他在紧要关头，选择当时似乎是关键的因素，作出决定，然后把这方面的决定交给下级执行，他本人又立即转入下一步的关键性因素。可是各种因素非常的多又非常复杂，以致到处发生敌对的意见。资本主义分子转向法西斯主义会保全他们的利润边际。其他的人向往共产主义或者自愿的集体议价和规则，那会重行分配份额，防止一种日益增长的利润边际，甚至会废除利润边际。

在每天千变万化的变动中，没有一本书或者若干本书能出来得那样快，赶得上文明的运转。那是一种需要由每天、每小时、每周出版的刊物处理的问题。一本书只能提出一般原则和研究的方法。作者以及所有其他的人，在他们自己选择的原则和方法的指导下，必须注意解决眼前的迫切问题，这种问题大家差不多一样都碰到很多。没有人能预言一个伟大的领袖将做些什么，或者一些国家将做些什么。我们在这里不管他们，我们留心观察和参加活动，各人在自己的小角落里，等待机会，一天一天，一周一周，都是这样。

IX 社会

1. 从成本到份额

用制度的资本收益的概念代替物质的边际生产力概念，还有一种比以上讨论的实用主义学说更深远的社会哲学的基础。它涉及社会本身的性质，作为经济科学的实际运用的概念。它使我们必须要问："谁是社会？"这个问题。是资本家吗？是地主吗？是工人吗？威克塞尔的学说，继承李嘉图、哲逢斯和庞·巴维克，把社会人化为资本家追求着

利息和利润。社会因此有一种生产成本，它的纯所得就是这种利息和利润。

实际上，所有的经济学家都采取社会的观点，不管他们是个人主义者、共产主义者、法西斯主义者、资本主义者或是相信其他的主义的人。这就要求他们必须了解有关制度的买、借、货币、习俗、法律、资本化等种种交易，才能了解物质的实体。一切社会生产目标所在的最重要的实体是消费物品。可是，这些消费物品又是必要的生活条件，在这种生活条件的基础上，人们能生产更多的消费物品。消费物品是社会程序的开端和结尾。这些东西构成真实工资、真实利润、真实利息、真实地租，不同于名义的或者制度的工资、利润、利息和地租。

李嘉图创立了那种观念，认为社会资本不是工具或机器，而是资本家和地主供给劳动者的若干消费物品。这是社会的生产成本。可是利润、利息和地租是资本家和地主取得的消费物品"净收入"。因此，李嘉图把"社会"描写为由资本家和地主组成，不是由工人组成。资本家供给工人的消费物品的数量是真实资本，而机器和土地的肥力是人类的发明，用来增加劳动的生产力，以便在劳动的生活费用以外，可以取得一种利润、地租和利息的净收入。他区别了"劳动、资本和机器"。机器不是资本，它是生产力，如同地力是自然的生产力。社会资本是由资本家供给而由工人消费的物品。[260]

卡尔·马克思采取了同样的见解。他的资本家和地主是那些占有消费物品"总收入"的所有人，他们预付给工人维持生活所必需的最低限度的消费物品；资本家和地主，在生产结束时，把除掉他们原来供给的数量以外的剩余消费物品，留给他们自己，作为地租、利息和利润。马克思的"剩余"就是李嘉图的资本家和地主的"净收入"，可是马克思认为它完全是非劳动所得。

哲逢斯沿袭李嘉图和马克思的说法，可是不用工时而用货币作为计量的单位。同时，哲逢斯认为社会资本是供应给工人的消费物品的数量，等于资本家的"投资"；可是地租、利息和利润是社会净得的消

费物品的货币价值，这是资本家和地主在除了他们付给工人购买消费物品的货币工资以外所得的净收入。

可是哲逢斯，由于用货币而不用工时，用“自由”资本和“投入”资本这些新的重要的概念，替代了古典的和共产主义的“固定”资本和“流动”资本的概念。按照哲逢斯的概念（后来被威克塞尔采用），自由的或者未投入的资本的定义，不应该包括以前经济学家曾包括在内的各种各样的流动商品，例如原料、消费物品、存货、货币——以前经济学家由于以形体上能动的东西作比而致误解——而应该只包括工人用资本家付给他们的货币工资所买进的消费物品的数量。这些货币工资是资本家的全部投资[261]，可是，用它购买的消费物品的数量，不仅是真实 工资，而且是社会生产成本，因此这是在“自由”资本意义上的社会资本。劳动的消费物品是自由资本。

然而，一经工人把他们的工作加在资本家所有的自然物资上，这加上去的价值变成了资本家的财产，由那么多劳动的消费物品所代表的那么多自由资本就不见了，它的等值物变成了资本家的投入资本。在哲逢斯和威克塞尔的学说里，和李嘉图及马克思的看法相同，利息、利润和地租现在成为工人在他们以前的消费量以外所生产的多余的消费物品。这些额外的消费物品是资本家的“剩余”。

庞·巴维克在李嘉图、马克思和哲逢斯的学说里作了两点改变。只靠劳动——包括那些收入利润作为“业务管理的工资”的人——不能生产财富。劳动和管理必须获得自然力所作的“物质的服务”的帮助。因此，从社会观点来说——这种观点显然撇开财产权不谈——不仅工人和经理必须在生产以前预先获得消费物品的供应，而且那些供给自然物力的使用的人必须获得消费物品为报酬，而后生产才可能开始。这些物质服务的“使用费”，庞·巴维克称为“租金”，不是像李嘉图所谓自然增值那种狭隘的经济意义，而是像历史上的租金的意义，作为对任何东西的使用 的代价，例如房屋的租金、机器的租金、农场的租金、马的租金、雇工的工钱，可是不是为了使用资金而付出的利息。不过这些租金不是货币租金，因为他已经排除了货币。如果是这样，他的

租金必须是消费物品，这些消费物品，在资本物品的使用可能开始以前，不能先消费掉。

庞·巴维克的这种概念被威克塞尔所采用。消费物品因此不仅是一种工资经费（包括管理经费），而且是一种租金经费。[262] 它的意义在于必须在生产以前预先供给，以便使工人以及劳动在生产中所需要的自然物力一起投入生产。庞·巴维克曾说过，资本主义经济在于不仅使用劳动（包括管理），而且使用土地及土地改良，为了创造未来的消费物品；反过来说，现在的消费大部分是从过去的劳动和土地使用中得来的。物质的固定资本和流动资本是劳动和自然力两者的产物，正如有劳动力的工人必须在生产以前给予他们生活所需的消费物品，自然生产力的所有人也必须在生产以前获得消费物品作为报酬。一种是消费物品的工资经费，另一种是消费物品的租金经费。[263]

庞·巴维克使它和这些工资经费及租金经费发生关系的观念——被威克塞尔采用的观念——是未来的消费物品在现在的低估，结果较少的现在的 消费物品等于较多的未来的 消费物品。既然工资劳动者和租金收入者对现在的消费物品的估价高于对同样的未来物品的估价，那按照他们的现在估价供给他们现在消费物品的资本家，在换取较多数量的未来消费物品中，获得贴水 作为利息。

两者的区别在于那消费物品是在生产时期以前收入还是在生产时期以后收入。如果预先收入，那是消费物品的社会资本。如果在生产时期结束以后收入，那是消费物品的自然利息，是在生产以前消费掉的数量以外的东西。“自然利息”——就是，资本家所得的消费物品——不是 预先收入的。它是在生产程序已经产生了必要的剩余以后 收入的。可是“自然”工资和租金——就是，工资和薪水收入者以及租费收入者的消费物品——是预先收入的。它们因此是哲逢斯的“自由”资本。而任何作为利息收入的消费物品总不是预先收入，因此不是社会资本。

这未来性的采用是庞·巴维克的特色，使他成为最伟大的经济学家之一，没有他的创见，不可能得到研究现代问题的线索。

然而，结果是一种唯物主义的社会概念，在这种概念以及李嘉图、马克思和哲逢斯的学说里，工人是动力机器，由资本家用消费物品作为燃料加进去，以便为资本家生产更多的消费物品。可是，在加入未来性的庞·巴维克看来，“租金”或“物力的使用”也必须先有相当的准备，然后生产才能进行。他因此区别了地主、工资收入者以及一切其他供给物资的人，和那些从未来生产中取得收入的资本家。

可是，这是一种极有趣的妙法，借此从经济科学里排除“权利和关系”，把它完全建立在物质和快乐上。[264] 在物质方面，庞·巴维克回到李嘉图以前的自然生产力和人一起工作那种说法，劳动本身是一种动力机器，必须用煤和其他消费物品供给它。在心理方面，他使那些等待一段 时间取得消费物品的人成为未来的消费物品贴水的唯一受益人。因此，他使那些依次在各时间点上从交易中获利的人完全没有实际的地位。他完全从取得利润的时间点移转到积累利息的时间间隔。

由于说自然是生产的，和生产的劳动一样，他回到了魁奈和斯密的自然恩惠的观念。这完全符合他的一般哲学，认为现代生活已经从李嘉图、悉尼耳和马克思的“痛苦经济”改变到一种“快乐经济”，类似十八世纪理性时代的上帝恩惠、世界丰裕和人间幸福。可是他用迂回生产过程的更大的技术生产力代替了神的恩赐。

他竭力从经济科学里排除出去的私有财产的权利和关系，又由一个边门里带回来了。因为消费物品当然不是付给“自然”的；而是付给自然的所有人 。这样，由于排除财产，他排除了经济科学中的稀少性。这又符合他的快乐和丰裕的哲学，因为只有稀少的东西才被人占有。

从这种同样的技术丰裕的哲学，庞·巴维克推论出他的“选择”学说，称为效用成本，或者较大和较小的两种快乐的选择——拿这个问题来说，是现在消费的快乐和未来消费的快乐的选择。在这种推论中，他不注意凯雷一巴斯夏的关于较大和较小的两种痛苦的选择的稀少性学说。

有人提出问题：为什么利息不由社会用消费物品的形式预先付给，以便使所有人等待？诚然，从个人的观点来说，收取利息的人必须放弃现在的消费，等待未来的消费。在那未来到达以前，他不能取得他的消费物品的真实利息。可是从社会观点来说，是不是这样呢？

还有利润也必须考虑在内。“利润”这个名词，在早期的学说中，和一方面利息以及另一方面业务管理的工资，都分别不清。作为业务管理的工资，它们后来被列在劳动的一面，作为管理的劳动的报酬；这样，就必须先付。这是马克思、哲逢斯和庞·巴维克的分类法。可是，即使如此，利润还不是和利息实际上分别得很清楚，如果仍然假设利润对利息有一种平均的关系，利息增长的时候利润也增长，利息降低的时候利润也降低。这种假设是不正确的。

但是，利润仍然是未来的 利润。从个人的观点来说，利润和利息一样，不到未来不付给，甚至不知道。只有在未来它们才成为消费物品的真实 利润。可是，从社会的观点来说，为什么利润不像工资和租金那样，也在生产以前预先付给，以便使那些有企业才能的人承担风险以及负起对别人的责任，必须在未来付给他们工资、租金和利息，以及借款的本金？

这些问题，不管它们似乎多么微琐，却涉及社会本身的性质。如果将社会人格化，那么，社会就有一种以消费物品为形式的生产成本，必须在生产以前预付，结果社会成为资本家，等待那构成利息和利润的消费物品。可是，如果社会只是一个名词，它的意义是一个运行中的机构里所有的参加者的共同行动，那么，它的成本就不是成本，而只是参加者个别地和集体地所能支配的总出产中的份额 ，为了使机构运行不停。工人不再像自然力那样，是动力机器。他们是公民，具有地主和资本家的一切法律上的权利与义务。当然，社会完全不知道什么痛苦、成本、等待、收入、价值或利润。它根本什么也不知道。一切所知道的东西都是由个人知道和据以采取行动的。他们所知道的是他们能取得社会出产量中若干的一份 ，只要他们被认为是那机构的一部分，只要他们参加工作，使它运行不停。

因此，社会成本不是一种成本——而是个人通过现行财产制度所取得的社会出产量的份额 。它是一种份额，不预先支付，但是预先议定 ，以便诱使所有的阶级不致保留着他们占有而别人需要的东西。那份额是"劳动所得"或者"非劳动所得"，没有关系。它总是财产、自由和政府的制度要求人们在继续不断的未来必须支付的一种份额，以便机构可以继续运行。所有的参加者，不仅资本家，都在指望着未来而行动。因此，一切预期的 消费物品，无论是最奢侈的生活或者最穷的工人最刻苦的消费，甚至儿童、乞丐和精神病者所消费的物品，都应该认为不是社会成本，而是生产的社会份额。从制度观点来说，最后提到的那一种可以作为捐税出现。从社会观点来说，它们是需要用捐税购买的消费物品。因此，一切消费物品都是社会资本，在现行财产和政府的制度下，需要不断地消费，以便生产可以按照实际情况继续下去。

这样就看出两种对立的社会观念——机械论的和制度论的。机械论的观念排除私有财产，可是从所有权这个边门里又把它带回来，为了提供一种诱因，刺激人们工作、储蓄以及冒险，从事于未来消费物品的生产。制度的观点是所有权本身，这种所有权提供了诱因，由有组织的社会用来维持机构的运行。机械论的观念具有物质东西的有形的实体，可以被处理、消费、享受、生产。它容易被常识所接受，是唯物主义和心理学派经济学家的确实的根据。制度的观念很难捉摸，因为它所考虑的一切物质的东西都在或近或远的未来，它们只在对集体行动的稳定性的现在的预期中存在。这些现在的预期，我们称为谈判的心理，它是集体的预测。

然而，所有的参加者都不能靠未来的 消费物品生活。现代制度的组织，如果运行顺利，用利息折扣和风险折扣的方法，供给现在 的消费物品。庞·巴维克的未来性是财产权。

2. 整体和它的部分

（1）械结构、有机体、机构——怀特海说过，十八世纪科学的方法，在关于部分对整体的不断变化的关系上，没有整体的有机统一性的观念。因此，他在陈述现代科学的方法时，构立一种公式，包含一

种在瞬息时间发生的“事件”和一种“有机的机械结构”，作为不断变化的许多事件的时间连续。“事件”具有保留、持久反复的特性，它本身是动的机械结构在瞬息时间的一个横断面。可是那机械结构本身是“有机的”，因为它是一种延长的、不断变化的事件的交织，具有一种过去、一种现在的实在以及包含在现在事件中的一种未来的生命，用怀特海自己的话来说。

显然，当怀特海把“有机的机械结构”和“未来生命”这些观念注入自然科学（从质子到宇宙）时，他采用了从生物和人类心灵转移过来的比喻。因此，我们需要区别一种物质的机械结构和一种有生命的有机体，区别一种有机体和相应的社会制度，这种制度我们称为运行中的机构。怀特海的“有机的机械结构”，比较显明地说，是一种动的机械结构；可是有生命的躯体，从微生物到人，是一种运行中的和会死的有机体；社会制度是一种有目的的运行中的机构，它生活在未来可是行动在现在。如果我们要继续进行对比，那就可以说，机械结构是一种无生命的事件的连续；在有生命的有机体中，相当于物理学里的事象的东西是新陈代谢，它把无生命的物质变成有生命的物质，又变回无生命的物质；在社会组织里，相应的“事件”是交易，它们的预期的重复和运行法则是一种进行中的机构。

如果我们要找寻一些标志区别的特征，可以用来把各种不同的“部分—整体”关系在它们自己的范围内统一起来，我们就得找寻每种关系特有的原则。这种分析采取以前在有关理想类型的讨论中所用的方法。就这个目的来说，自然的机械结构的原则是盲目的压力；有机体的原则是生存竞争；运行中的机构的原则是共同行动，为了预见的未来目的。换一句话说，自然的机械结构的原则是“能力”，有机体的原则是“稀少性”，运行中的机构的原则是“愿意”。

所以要寻求这些起统一作用的原则，就是因为部分对整体的关系；这不过是陈述相对性学说的另一种方法。每一部分在维持整体的生存上执行一种任务，结果一个部分发生的变化会引起其他各部分的变化，因而引起整个机械结构、有机体或者机构的变化。这些机能的变化在各部分中间进行着，它们本身个别地是事件、新陈代谢或者交

易；它们的反复发生，不管在什么特有的行动规则之下，是整个的机械结构、有机体或者机构。当然，我们用“能力”、“稀少性”和“愿意”这些名词，不是指实质和实体，而是一种相似性的原则，贯穿着所有的不断变化的部分，这种原则实际上是由研究者构想出来，把各个部分维系在一起，成为一种持久的统一形式。

可是，这些运行中的机构有两个部分，两者都不是机械结构或者有机体，因为每一个部分代表两种人类意志的控制。一个部分我们称为“运行中的工厂”，或者预期的对自然的技术控制。另一个部分是“运行中的营业”，或者预期的交易的连续，适用于利益的冲突、相互依存以及从冲突中造成秩序的业务规则。

因此，“运行中的”这个字眼，和上面我们提出来作为适用于自然科学的那个“动的机械结构”，意义不同。一个运行中的机构必须有预期才可能存在。它实际上生活在未来，而行动在现在，因为它是人类意志现在向着未来的结果在行动。可是，在一种应用于自然物力的动的机械结构中，却没有这种原则。它只是“动”，并不预期或指望向哪一个方向动，也不在现在使用什么会在未来产生任何结果的工具或手段。可是运行中的技术工厂和运行中的营业是由人类意志所创立，那意志预期它们进行到某种目的地，达到一定的目的。如果预期终止，它们也就停止运行了。

运行中的工厂和运行中的营业这两部分，每一部分本身可以作为一种整体看待，有它自己在时间点上的“事件”，只要不认为这两者各自与那“运行中的机构”无关，这机构是它们所组成的较大的整体。

这样说明了以后，“机械结构”这个名词，用在人类控制下的自然力上，是会引起误解的。恰当的说法是一种人为的机械结构，最高限度可以用到像“机器时代”这样的名词，那是从石器开始到无线电为止。和这个并行的是另一种人为的结构，运行中的营业。两者都是靠集体的意志。因为这些理由，我们创立两种类型的经济学，彼此互有关系，一种是工程经济学，它的原则是效率，另一种是所有权经济学，它的原则是稀少性。

“经济”这个名词本身的意思是指怎样配合各部分，取得最大成果或者花费最少努力的整个活动。因此“经济”这个名词向来意味着一种“部分—整体”的关系。可是，最近四十年中在经济学家的手里逐渐形成了关于这种部分—整体关系的比较精确的和可以测量的公式，作为两种互有关系的“营业额”以及“限制性因素和补充性因素”的公式。第一种标志着从旧时物质流通的观念转变到现代周转速度的观念。第二种标志着机械的平衡论转变到对自然力和别人的活动的意志的控制。营业额是周转重复的速度，可是对限制性因素的控制是怎样可以利用这些快的或慢的周转来指导未来的变动，达到所想望的目的。

（2）重复的速度——在以前讨论营业额或周转额时，[265] 我们注意到庞·巴维克所采用的一种平均生产周期的估计，从消费物品供应给参加者起到他的“迂回的”生产方法生产出消费物品为止，作为五年。庞·巴维克解说这种生产周期系根据劳动力的数量，可是哲逢斯的解说系根据为了使用劳动力而付给工资劳动者的货币的投资。威克塞尔采取哲逢斯的概念，构成了一种平均投资周期的观念。这种周期是为了创立资本而发行的长期债券的平均期限。

那么，这就是威克塞尔的平均投资周期。因为，在工资、利润、地租和利息已经支付以后，以及从而生产出来的物质的东西立刻作为原料用掉或者逐渐地由于损耗而用掉以后，剩下来归于资本家的是一些什么东西呢？他已经付出的钱不会留下来，以前所买进并且被那些已经取得他们的服务报酬的人消费掉的消费物品，当然也不会留下。留剩下来的只是一种账目，记载着为了生产技术资本而支出的一切费用，按它们当时的价格计算。这账目是威克塞尔的所谓个人“投资”，可是所有的这种投资的平均持续期间，既是平均生产周期，又是平均投资周期。

由于他的社会周转的概念，威克塞尔不得不把作为自然资本出现的消费物品总数量和作为本周期中自然所得出现的较多的消费物品总数量加以比较。周期结束时那较大数量中的超额部分 决定于资本的边际生产力。这是他的所谓自然利息。因此可以看出，他采用一种稳定的平均物价，以便达到一种稳定的消费物品数值作为自然资本的概

念，是很有意义的。[266] 由于假设在生产周期中物价的平均数始终稳定，实际上就撇开了货币，只剩下从周期开始到周期结束时消费物品数量上的变动。数量增加的多少将决定于资本的边际生产力，这增加部分将归于投资者和企业家作为利息和利润。这样，用威克塞尔的举例来说：假定投资者在周期开始时付出一百万美元作为工资和地租，工人和地主用它购买价值一百万美元的消费物品，可是一年结束时由资本卖给工人和地主的物品只卖得一百万美元，假设平均物价稳定不变——这就没有剩余可以作为利息和利润。可是，如果由于边际生产力的结果，年终卖给工人和地主的消费物品卖出了一百一十万美元，那么，假设物价稳定，就是边际生产力增加了消费物品数量百分之十，这百分之十的增加归于投资者作为"自然利息"。假如边际生产力在消费物品的数量上只造成百分之六的增加，而平均物价始终稳定，那么，自然利息就是百分之六，依此类推。

然而，必须注意，李嘉图、马克思和庞·巴维克运用他们的"平均劳动力"达到同样的目的，构成了威克塞尔用他的平均物价稳定所达到的那种资本数值不变的概念。他们达到这个目的，也是用同样的方法，假设货币购买力不变；可是他们用平均劳动力代替了平均购买力。

因此，我们应该注意，威克塞尔的自然利息学说并不像有人认为的那样，混淆物质生产力和价值生产力。[267] 他充分考虑到价值的两个可变的方面，数量和价格。物质生产力是数量的生产，可是"价值"生产力是按当时价格卖出那些数量所获得的货币收入。在威克塞尔的学说里，不是撇开价格不谈——只是由于假设一种稳定的平均价格而假设价格为始终不变。人们忽略了威克塞尔的平均物价稳定的概念，就可能产生误解，认为威克塞尔混淆了价值生产力和物质生产力。他并没有混淆这两种生产力，而只是假设了一种不变的平均物价，因而他的价值生产力跟着他的边际生产力比例地变动。

李嘉图的"自然"资本是指定给工人的消费物品的数量，用生产这些东西所需要的工时数为计量标准。他不认为机器或地力是资本——它们只是工具，可以增加制造业和农业里所使用的劳动的生产力，使

生产力高于在生产过程中所消费的物品的数量，用平均工时为计量标准。李嘉图认为，资本是工人所需要的消费物品的数量，它的不断变化的数值由一种不变的单位为计量标准——需要用来生产它的平均劳动力。由机器或地力的生产力所造成的、超过此项不变的数值的任何剩余消费物品，供给了地租、利息和利润。[268]

可是"资本"的物质的意义，像正统派的财富的意义那样，具有物资和所有权两重意义。马克思承袭了李嘉图，可是采取所有权的意义，不采取物质的意义。他有一种类似的不变的计量单位，平均工时，那给了他类似的产出的劳动价值。可是，他的"资本"是所有权的价值，不是李嘉图的物资的价值。

我们在这本书里想要纠正这些静态的双重意义，代以表示活动的说法。相当于物资的表示活动的说法是劳动的投入和使用价值的产出。相当于所有权的表示活动的说法是货币的支出，这是投资，以及货币的收入，这是产出的销售。

因为，劳动的投入所创造的，毕竟不是物资，而是物资的使用价值。这些使用价值是销售出去的产出品。全部社会总产量是从土地起直到零售商为止所创造的全部新的使用价值，为了代替那些损耗、陈废和消费掉的东西。那么，如果技术上的周转每五年一次，意思是一切体力、脑力和管理的劳动所创造的全部使用价值，平均每五年用光和再创造一次，或者折旧、陈废和消费合在一起的比率是每年等于总量的百分之二十。在平均生产周期中，每年必须创造各种使用价值总量的五分之一，来补充折旧、陈废和消费。

可是，所有权的移转，像我们已经说过的那样，以大概七十至一百倍的速度进行。就全国作为一个整体来说，可以假定所有权的周转比物质产品的周转要快一百倍。在投机的时期也许快二百倍，或者在极萧条的时期只快五十倍。

关于我们在这里称为所有权的周转或金融的周转的现象（有别于技术的周转），有三件事必须加以说明。一件是货币和所有权的价值

的一致。另一件是账簿“借方”记录的周转。第三件是产生这些借方记录的贷款的周转。

所有权或法律上控制权的周转和所有权的货币价值的周转是一致的。证券市场上一张金额一百万美元的支票和商品及劳动市场上一千张每张金额一千美元的支票，对于周转的速度是同样重要。或者，支取现金十万美元分发工资给五千名职工，不比购买证券所付的一张金额十万美元的支票更重要。所谓“流通中的货币”，那主要地付给工人和零售商的货币，不过是那么多的数额记入存款人账户的借方。那附属的“从甲手到乙手”的流通受账户的借方记录的支配。

因此，每一笔借方记录是存款人资产上的“支出”，换取证券、商品或者劳动产出的所有权；在劳动程序正慢慢地对原料加上使用价值的同时，同一原料因为所有权的关系现在已经成为商品，在它本身还没有受到任何重要改变以前，可能在中间商手里变更所有权十次到十五次。

货币市场上的情况是若干数量的存款，比方说五百亿美元，它似乎是一种货币的数量，其实是债务交易的重复，估计平均每十五天到二十天重复发生一次。人们在交易中对所有权所作的估价造成若干债务，由存款人开出的银行支票代表，这些支票用来支付为了买进其他所有权而承担的其他债务。如果银行所负的存款债务的平均数额是五百亿美元，周转率是每年二十次，那么，人们在买卖的交易中所转移的所有权的实际价值是每年一万亿美元。

每一次所有权的卖出是银行里的一笔新信用，和一套新的对账户的借方记录。这些借方记录中只有一部分是购进商品的支出。可能其中三分之一或一半是为了换取无形的或无形体的财产而支付的代价。证券交易所，因为周转迅速，需要大量的“贷”和“借”的记录。到期利息的支付不代表商品价值的移转。捐税的支付也是这样。实际上，所有各种交易造成的一切债务的支付，都可以归结为一个说法：“价值等于借方记录的所有权的移转。”这些被转移的价值的记录，如果完全的话，就会是账户上所有借方记录的总数，这借方记录代表着债务的创

造、转卖和消灭，这些债务等于人们在买卖的交易中对所有权所作的估价。

金融的或财产的周转的另一部分是创造存款的那些贷款本身的周转。我们可以估计贷款交易的周转率是每年十二次或者每月一次。因此，技术的周转也许是一千五百天一次，而贷款的周转是三十天一次，账户借方的周转是十五天一次。各种周转在时间、地点和种类上变化很大，可是这些数字是根据它们通常的相对速率而作的推测。

账户的借方记录可以作为按照所表示的价值成交的所有权的移转，可是它们不能说明被占有的不同对象的区别，因此需要进一步的分析。一种重要的区别是新商品的创造和现有商品的所有权的移转两者之间的区别。新商品的创造是劳动程序，仅仅对自然物资加上形式、时间和地点的使用价值。它的可以计量的相等物是工人的工时投入。

可是这些工人是他们的劳动力的所有者，必须给以报酬，不是为了他们的产出，而是为了他们的劳动力投入。他们的产出归商品市场处理。对他们的劳动力投入的所有权是劳动市场上的专门对象，可是在“自我就业”或者自己经营业务的时候，这种对劳动力投入的所有权就隐蔽在他们的产出的价格里。这些可以称为隐蔽的或转变的工资。

这是股票市场上熟悉的发行“新股”和偿还老股的区别：新发行股意味着新建立或者扩充设备。因此工资，无论是明确的或者隐蔽的，总是“新发行股”，为了创造新使用价值——可是这些新股是由在商品市场上转移新使用价值的所有权来偿还，附带相当的余头，以备支付利润、利息和租金。

这相当于哲逢斯和威克塞尔在他们的投资的概念中所作的区别。投资是为了换取劳动力或入量而支付的工资（明确的或隐蔽的），它创造新的使用价值；可是商品的销售是投资的移转，一种对“旧发行股”的偿还。

因此，由于周转（或重复的速率）的概念，我们对于所谓社会的全部消费物品既是社会资本又是社会收入那种似乎矛盾的说法，得到一个解决。如果我们采用庞·巴维克的平均生产周期作为一种有用的经济概念，可是加上制度观点的所有权概念，那就是一种周期，在这期间一切固定的和流动的资本——我们称为技术资本，相当于用钱购买时的投资——从归于全体参加者作为收入的消费物品被改变为或者被再生产为可以销售的出产品，使用着全体参加者为了预期的消费物品而愿意贡献的一切工具。

在这种平均生产周期中，比方说五年，社会的全部"储蓄"——我们现在可以称为物资的所有权——也消灭。可是，它们作为新产品的所有权再出现。由于采用那估计的五年，而不是一年，连技术形式的一切使用价值以及它们的所有权形式的投资，平均在大概五年中都消灭和更新；它们在所有权方面的变动却是平均十五天更新一次。因此，只是一种双重的程序，进展的速率不同——一种分不清头尾的周而复始的程序——消费、生产和消费；投资、偿还债务、再创造债务；取得所有权和变换现款。

我们所说的那种周转率的概念，和一切人类的解释一样，只是一种思想的方法，为了给那些不知从何时开始也永远不见结束的事物设立一个开端和一个结尾，从而使我们能更好地为它预作准备。如果，平均来说，人类的一切产品确系在创造出来以后的五年内消灭，人们就更了解损耗和折旧所需要的大量经费，更了解把债务延长到下代以及由于减低价格而增加债务负担的害处，最好是维持适当的物价，足以补偿你前进中的折旧和陈废。而且，如果由于贷款交易，每年货币被创造和再创造三十次，那就不是一种人类所不能控制的物质东西的循环，而是一种不断消灭的数量，可以根据集体的人类意志，使它再出现或者不再出现。

我们因此可以看出威克塞尔那种由银行在变更利率方面采取一致行动从而调节一般物价水平的学说的意义。用提高或降低银行利率的方法，大约只需要三十天就可以改变存款的总额。这种存款数量上的

变动可以反映所有权移转额的变动，或者所有权移转时价格上的变动，或者短期贷款和贴现的数量上的变动。

因此，从制度观点来说，社会的组织是个人和企业机构的不断变动的资产和负债，这种资产和负债又是经济的诱因，使得人们工作、等待和冒险。由于集体行动而能生效的买卖、征税和预测的制度，扩充或者限制投入和产出，或者向不同的方面或远近不同的未来时间移动投入和产出。买卖的和限额的交易的组织，在法律的认可下，既决定社会产出的份额，又使社会机构继续运行或不继续运行。可是，社会的工程组织是物理、生物和心理等科学的发展，它们使人类能控制自然和人性，根据全世界的"偿付"和"履行"社会的集体行动，取得幸福或招致毁灭。

3. 关键的和一般的交易 [269]

周转的原则给了我们对经济交易中部分一整体关系的统计的测量标准，而"限制性因素和补充性因素"的原则，如果改变为关键的和一般的交易，就表示出那产生这些结果的意志的程序本身。这限制性因素和补充性因素的原则，从李嘉图时代起就逐渐形成，到现在已经成为一种极其重要的研究工具，用这种工具可以使老派的平衡的说法让位，代以人类能通过交易来控制物质环境和社会环境的实际程序。因此，这种原则应用在两方面：通过管理的交易来控制物质的力量，产生相当的效率，用产出投入的比率为测量标准；以及通过买卖的交易来控制别人，用支出对收入的比率为测量标准。一种是运行中的工厂，另一种是运行中的营业。因此我们把一种叫做限制性因素和补充性因素的"效率"的意义，另一种叫做"稀少性"的意义。一种是对自然的"控制"，另一种是对别人的"控制"。在关键交易和一般交易的意志的意义上，两者的结合是运行中的机构的意义。

（1）效率——当然，诚如一般常说，人类不是从"无"中创造出东西来。人只是控制自然的力量，使它们为人工作。这种工作的结果是使用价值。因此使用价值不是一种属于外在物体的消极的东西。它是自然的积极的能力，由人加以控制，为自己的目的服务。化学的、物理的和生物的能力是自然的元素，或者使用价值的"实质"，通常称为

“自然力的”效用，或者不如说自然力的使用价值。可是这些元素仅仅是未被利用的自然的活动力。它们必须在被使用以后才真正成为使用价值，这意味着在人类未运用脑力、体力和管理能力加以控制以前，它们不是使用价值。如果有二十万种化合物是自然界所没有的，这些就是使用价值。自然的元素对人无用，除非运用人的体力、脑力和管理能力使这些元素按照人的意思或需要发生作用。人所做的工作是推动它们，改变它们的形式、时间或地点，并且在它们完成本身的改变所需要的时间内，占有它们，不受别人干涉。通过体力劳动，人用自己的体力推动它们。通过脑力劳动，人间接地推动它们，由于推动其他事物，使它们自己的活动力在较大空间和未来时间内得到预期的结果。通过管理的劳动，人推动其他的人来推动它们。

通过劳动力来控制一种关键性因素，使得它或者它自己的能力可以控制许多其他的自然能力——这种意志的程序是普遍存在的，从人类最初发明工具的时候起直到空中的波长服从人类指挥的时代都是这样。它的普遍性是“限制性因素和补充性因素”的原则。限制性因素是一种因素，在适当的时间和地点用适当的形式加以控制，就会使那些补充性因素发生作用，取得预期的结果。很少一点钾肥，如果它是限制性因素，也许就会使谷物产量从每英亩五蒲式耳增加到二十蒲式耳。聪明的工匠注意控制限制性因素，他知道那些补充性因素自会产生预期的结果。举棋不定的人只在补充性因素上浪费时间。

可是，限制性的和补充性的两种因素不断地在调换地位。一度是限制性因素的东西，已经被控制了以后，就变成补充性因素；而另一种因素变成了限制性因素。在一辆汽车的运用中，限制性因素有时可能是电花，有时是汽油、有时又是司机。这是效率的意义——控制那可能变动的限制性因素，掌握正确的时间、地点、数量和形式，以便从预期的补充性因素的作用中增加总的产出。

我们把这些不断变动的控制性因素归纳为一个意志的名词“及时”。理想效率的最高度的“及时”是恰到好处地在正确的时间、地点、形式和数量上控制那些容易变动的限制性因素，从而控制一切补充性因素。

既然所有的限制性因素和补充性因素对整个生产的运行都是必要的，它们之间的关系又是那样，因此最大的效率是把所有的因素在时间和地点上作最好的配合。一个农场或工厂的聪明的经理应该随时知道哪个是限制性因素；当他敏捷地加以控制，使所有的因素顺利合作的时候，他得意地指出他的所谓“高明的组织”。他的意思是没有一种限制性因素阻碍着任何一项或一切其他因素充分发挥作用。他已经取得在现有的科学和艺术条件下最大可能的效率，因为他控制了所有的限制性因素，它们又全部成为补充性因素。

因此，关于人类意志的运用效果，我们可以正确地说，整体大于它的各部分之和。整体不是一种总数，而是一种倍数。如果一堆煤在适当的时间、适当的数量、适当的匀度和质量等条件下加到炉火里去，自然的力量就会把火夫的微小的气力扩大为一个火车头，每小时速率六十英里。自然完全不懂什么限制性因素和补充性因素。人加以解说，作为“自然”中有这两种东西。它们完全是人为的。自然的力盲目地和不由自主地向前进。可是人把它们拦截住，为他自己的目的服务，如果他知道哪些是整体所依赖的部分，他就扩大它们的效果，成为它们本身从未想到的一种出产量。可是，如果他要知道他扩大了多少，他就用工时来测量，而不用货币。最大的效率是最大的每工时产量，或者按一定产量计算的最小的工时投入。效率扩大劳动和自然的力，大大地超过假如仅仅把它们加在一起的得数。在人类活动的程序中，整体大于它的各部分之和。

（2）稀少性——可是限制性因素和补充性因素的稀少性的意义不扩大自然力量——仅仅转移它们的所有权。整体不大于现有效率所造成的结果。可是整体所必需的各个部分中，有的稀少性较大，有的稀少性较小，既然它们属于不同的人所有，它们的相对稀少性决定买进时的价格。既然任何运行中的机构都须运用许许多多的限制性因素和补充性因素，既然这些因素各有其所有人，就必须付出一种代价，取得法律上的权利，才可以占有、使用和控制它们，不许别人干涉。现在的限制性因素是一种比较稀少、必须比较大量购买或者用较高价格购买的因素，以便维持那些补充性因素不断地运行。这种因素的购买，我们称为关键的交易。

因此，必须根据各种因素的相对稀少性，付出各种不同的价格。机车工程师、总经理或者邻近市场的地基，比护路工人、使童或者农业土地，较为稀罕。因此，从限制性因素和补充性因素的稀少性意义推论出来的普遍原则是，增加得比较慢的和比较不能代替的生产因素的所有人，像派顿教授所说的那样[270]，在他们的买卖的交易中，比那种增加得比较快的和容易代替的因素，吸取产品的货币总值的较大一份。限制性因素是那些比较稀少和不能代替的因素，补充性因素是那些比较丰裕和可以代替的因素。它们相对的稀少和丰裕的程度不是用工时为测量标准，而是用货币。

因此，限制性因素和补充性因素这普遍原则——或者那和它意义相同的、从意志出发的说法，关键的和一般的交易——的两种意义之间没有任何不变的或者看得出的关系。实际上它们属于两种不同的经济学——管理的交易的工程经济学和买卖的交易的所有权经济学。少许钾肥大大地增加产出 这一事实，并不意味着那钾肥的价格 一定是一种垄断性的价格。工程经济学是人对自然的关系。在这里少许钾肥可以起很大的作用。所有权经济学是人对人的关系。在这里少许钾肥可能费很小的代价，或者很大的代价。在工程经济学里，限制性因素的价格和它的效率完全没有关系。价格只和它的稀少性有关。我们不能说工程师的劳动、总经理的劳动，或者一英亩城市土地比普通工人、使童或者一英亩农业土地产生较多的财富，仅仅因为那些所有人从它们的销售或使用中能得到较高的价格。我们只能说工程师、总经理和城市土地比较稀罕。我们用工时测量生产力，而用货币测量稀少性，就保存了这种区别。

因此，限制性因素和补充性因素原则的效率意义和稀少性意义之间的区别是：在前一种意义下，对限制性因素的控制扩大出产量，可是在后一种意义下，对限制性因素的控制仅仅把出产中较大的份额转移给此项因素的所有人，而使别人得到较小的份额。

这个问题接触到门格尔和维塞尔之间的争点。门格尔认为对限制性因素的控制扩大出产量。维塞尔认为不扩大。争论的原因是他们都没有辨别效率和稀少性，虽然门格尔显然讲的是效率，而维塞尔讲的

是稀少性。他们都不用限制性因素和补充性因素这种名词。他们都在讲“补充性因素”。[271] 可是，如果我们把他们的说法转移到意志的程序，限制性因素就是那种因素，人们想要控制它以便间接地控制那些补充性因素，发挥它的两种意义上的作用：效率，它扩大出产量；稀少性，它转移所有权。

这里，在买卖的交易中，“及时”的原则又出现，不是作为管理的交易中财富的增多，而是作为对一个人增多资产，同时对其他的人减少等值的资产。在价格低的时候买进、价格高的时候卖出的商人，等到价格下跌才买，或者等到价格上涨才卖的商人，买进卖出都能掌握正确时间和数量的商人，比他的不能掌握时机的竞争者，更能增多自己的资产。他所需要的一切因素对整个业务都是相互补充的，可是它们的价格会变动。全靠他的判断力使他能及时地买进限制性因素和卖出补充性的或者可以代替的因素。可是在这样及时的行动中，他并不扩大共同的财富——而只是移转所有权。

效率和稀少性的这种分别，使我们能看出“销售”一词的双重意义——一种劳动程序和一种买卖程序。劳动—管理程序是把产品送交其他劳动者，从而创造地点效用，可是买卖程序是产品所有人和购买力所有人在价格和价值上的协议。这种区别在“合作销售”的讨论中相当重要。合作意味着比它们排除的中间商效率较高的销售，以工时为计量标准呢；还是意味着较大的力量，可以把持供应，提高稀少性价值，以货币为计量标准呢？如果它意味着前者，合作销售就是合作的财富的生产。如果它意味着后者，合作销售就是集体议价。如果它意味着前者，那是一种管理程序，由于加上地点效用（使用价值）而增多使用价值。如果它意味着后者，那是一种所有权程序，由于相对的议价能力，增多一方所得的稀少性价值，减少另一方所得的稀少性价值。[272]

因此，限制性因素和补充性因素原则的双重意义是它的效率的意义和稀少性的意义。生产程序中的限制性因素是那种因素，人们控制了它就能推动那些补充性因素，增多使用价值的出产量。买卖程序中

的限制性因素是那种因素，它的所有权使所有人能在总收入中取得较大的一份，作为自己的收入，同时使别人所得的份额减少。

在无论哪一种程序中，部分—整体关系都在它的周转额和限制性因素这两种原则里出现，一种代表统计的结果，另一种代表意志的控制，这种控制使用或者造成那结果。因为"原因和结果"这种说法不适用于自然力。在自然界里，事物只是"偶然发生"。可是，从复杂的所发生的事件中，人选择限制性因素为自己的目的服务。如果他能控制这些因素，其他的因素就会产生预期的结果。"原因"是对限制性或关键性因素的意志的控制，通过管理的或买卖的交易。"结果"是那些补充性因素的运转以及一般性交易的重复。

无论在哪一种程序中，意志的控制有赖于了解整体和部分的关系。整体是比较不变的，尽管各部分以或大或小的速度在变动；但是，只有对限制性因素控制得恰当和及时，整体才可能比较不变。平衡和周转的比喻中一些会引起误解的东西去掉以后，我们所有的是意志的程序——管理的和买卖的交易的重复：通过管理的交易，创造、补充、扩大或减少财富，通过买卖的交易，创造、补充、扩大或减少资产，全靠对个别的容易变动的限制性因素取得关键的控制。

（3）机构——限制性因素和补充性因素原则的效率意义和稀少性意义完全不同，运行中的机构的意义是整体，管理的和买卖的交易都是它的构成部分。自从李嘉图讲农业上劳动的递减效率，或者杜阁讲一切产业中资本物品的递减效率以来，经济学家们已经逐渐地意识到限制性因素和补充性因素原则所包含的部分—整体关系的道理。卡尔·门格尔在1871年 [273] 明确地提倡这种学说，提出了他的关于相互补充的物品的正式理论，那里面指出在整个一套土地、劳动和资本的配合中，缺少一项因素就会使其他的因素不能运用。这是边际生产力的效率的意义。可是它很容易地被变成了关于满足欲望的边际效用论。边际效用论是限制性因素和补充性因素学说的稀少性方面。这两种学说都是讲配合所需要的一切相互补充的因素，产生一种想望的结果，要能够取得最大限度的使用价值或者最大限度的稀少性价值，并且这种配合的结果恰恰是各方面的边际单位相等。各项因素的主观效用随

着它本身的供给增加而递减。如果供给太多，它所增加的主观效用小于加多其他因素（这些因素现在变成限制性因素）所可能取得的效用，它的主观效用就因而减少。

如果用价格代替价格的主观人格化那种效用的说法，这理论显然是对的。如果那些相互补充的因素之一价格下跌，这时候的趋势是买进较多的这种因素，可是，如果所生产出来的较多的数量因此变得和其他因素比例不恰当，从一切因素所得的全部净收入就可能减少。补救的办法是限制或者少买现有这种补充性因素，增加或者多买现有限制性因素。这样，就使得从每单位货币中所得到的边际增加量相等，因而使全部费用产生最大限度的净收入。这也是一种有名的和普遍的技术上的原则，叫做"最适宜的情况"或者"各项因素最好的配合"，或者一种"高明的组织"，用比较专门的字眼来说，这种方法是控制限制性因素，使所有的补充性因素可以产生最大限度的产出。

因此，具体表现在一个运行中的工厂的实际交易中的"效率—价值"的意义，是人们给予会变成限制性因素的东西的相对重要性，在现在的时间和地点控制这种因素，预期不仅要取得或保持对所想望的补充性因素的控制，而且要从整个机构中产生最大限度的产出。各项因素本身不断地在改变它们彼此的关系。现在是限制性因素的东西，被控制了以后，立刻就成为补充性因素。然后另一种因素变成限制性因素，以便保持或扩大以前那个限制性因素所产生的结果（现在它是补充性因素）。

从客观的意义上来看这种限制性因素和补充性因素原则，或者，从意志的意义上来看关键的交易和一般的交易原则，可以说是政治经济学理论的全部要旨，正如它是人类意志在有关取得对环境的控制的活动方面的全部要旨一样，因此这种学说是一种经济的意志论。在这方面，可以认为这种学说的特点是有三方面的应用，详细内容彼此大不相同，然而实际上分不开，就是，稀少性、效率和运行中的机构。稀少性和效率方面的应用，我们已经讨论过，认为会引起混淆，如果对稀少性方面和效率不加区别。那是运行中的工厂和运行中的营业的区别（我们发现法庭也混淆了这些区别），这两部分，在限制性因素

和补充性因素的大范围内共同合作，构成单独一个企业甚至整个国家的运行中的机构。[274] 最好的运行中的工厂，是它的技术上的各项因素由管理的交易适当地加以配合的工厂；最好的运行中的营业，是它的购买和销售由买卖的交易适当地加以配合的营业；最好的运行中的机构是它的技术和营业两部分适当地配合的机构。最好的国家是那种国家，在他国内，权利、义务、自由和暴露在个人之间和阶级之间分配得最好。技术的经济是效率；营业的经济是稀少性；运行中的机构的经济是技术和营业；国家的经济是政治经济。它们都是"关键的和一般的交易"的一种特殊情况。

技术的经济是一种"机器"，有别于自然的机械结构。因为限制性因素和补充性因素的学说完全建立在愿意的原则上，甚至在控制环境的具体问题方面，是愿意的全部要旨。这种学说不适用于自然的机械结构，它们那里只有向心力和离心力，或者能量的不灭和浪费，没有任何对未来的目的或计划，因此没有任何限制性因素，控制了它们就可以决定未来事件。自然的机械结构，例如原子或宇宙，不懂什么稀少性、欲望、人口过剩、有限的资源、经济地使用、目的、未来性等等。因此，它没有限制性因素和补充性因素需要从中选择，需要决定履行、避免或者克制。它只是能力，只是像牛顿的运动定律，或者爱因斯坦的时间与空间相对论，或者热力学，或者能量不灭论所解释的能力，然而，从人事观点来说，这些都是非常浪费的。

可是，当人的智力构成和运用一种机械结构时，那就不是机械结构，而是机器。机器是人的意志，通过语文、数学、习俗、度量衡等制度，一代一代地留传下来的。这里所有的因素——不是怀特海的自然机械结构的因素，而是人造机器的因素——变成限制性和补充性的，因为未来性、目的、经济、效率已经由人类的意志加到它们里面去了。现在的限制性因素是像杠杆、汽阀、电线或者汽油那种东西，当时整体的运转完全靠在它身上——这整体实际上是由所有的补充性因素构成的。如果司机的人具体地控制着限制性因素，掌握了适当的时间、地点和数量，如果他控制着一部对其他机器是限制性因素的机器，那么，他所有的就不只是机械结构——而是机器，作为一个整体，或者运行中的工厂，作为一个整体。例如，在农场里，有时候也

许钾肥是限制性因素，有时候也许是氮肥，有时候也许是人的劳动力，有时候也许是管理的能力，等等。这些都是“投入”，它们的最好的配合产生“最适宜的情况”，就是从一定的总投入中所获得的最大限度的产出，可以作为“效率”加以测量。而且，不像十八世纪的老派学说认为因与果相等，我们的限制性因素这种“因”，由人类采用以后，扩大所想望的“果”，远远超过自然所能做到的程度。加入土壤的少许钾肥扩大所有的因素的共同出产量，从每英亩一二蒲式耳增加到二十或三十蒲式耳。可是，这是人的意志，不是自然的“经济”。

在生物的机械结构中（从阿米巴到人），相当于机械结构中的事象和业务机构中的交易的事物，是新陈代谢，新陈代谢的重复和交互作用是有机体。这里是完全新的“生命与死亡”的科学，应该说是达尔文的伟大功绩，他创立了有机体的科学，没有从牛顿的机械结构的科学里借用任何比喻。至今还没有发现任何科学的原理，能够说明有机体起源于机械结构。达尔文的问题因此是“物种的起源”，不是生命的起源。他的概念是一种新的概念，和机械结构的概念没有承续的关系，是“有生命的有机体”的概念。如果我们考察达尔文的有机体概念的详细成分，就发现那不是我们完全不了解的“生命”，而是“生命”如何行动的种种状态。“生命”如何行动的这些不同状态，是变化无常的种种举动，决定于一个本身能力有限的有机体和我们称为“有限的自然资源”的那个由各种机械结构和有机体组成的有限的环境之间的相互作用。有机体和环境之间的这些作用和反作用，我们不称为“生命”，而称为“稀少性原则”。它们是遗传、人口过剩、变异性、斗争、死亡以及最后那些当时适合于取得和使用有限自然资源的有机体的生存。这种有机体的概念和机械结构的概念完全不同，后者的基本原则“能量”可以表现为对压力、体积和时间三种成分的一种概括。牛顿和他的后继者解说“能量”的原则，作为机械结构如何行动的方式；达尔文解说稀少性的原则，作为有机体如何行动的方式。

可是，尽管这样，达尔文辨别了“天然的淘汰”和“人为的淘汰”。人为淘汰对天然淘汰的关系类似机器对机械结构的关系。其所以是“人为的”，完全因为那是目的、未来性、计划，注入了并且大大地控制着生存竞争。达尔文承认他所谓“天然淘汰”是一种错误的字眼，后悔自

己用了暗比的方法。比较恰当的说法是盲目的淘汰，另一方面，人为的是有目的的淘汰。天然淘汰，是"适者"自然生存，那产生狼、蛇、毒物、有害的微生物；可是，人为淘汰把狼变为狗，天然的毒物变为药品，消除恶毒的微生物，繁殖有益的微生物。荷斯坦因的牛[275]，假使任听天然淘汰，不可能留存至今——它是人为淘汰所造成的一种特殊动物，为了它将来对人类有益。它实在不是怀特海的所谓有机的机械结构，而是人的有机的机器，从自然的稀少性原则中解脱出来，转入人类的私有财产制度。

但是，达尔文的天然淘汰论影响非常之大，当经济学家和社会学家接触到社会和文明问题时，达尔文的自然有机体的概念又通过类比成为他们对社会的概念，这种说法在斯潘塞手里达到最荒谬的程度。他说社会是一种"社会的有机体"，维持它继续活动的能量是食物、感觉、本能、感情、生理以及最后各种腺，这一切都根据天然淘汰的原则在发生作用；他忽略了那事实胜于雄辩的道理，实际上更恰当的比喻不是什么包括狼和蛇在内的自然的有机体，而是由人类有目的地改造过来的人为成分很高的狗或牛。

这里，当谈到目的的时候，像贾德[276]在批评和总结前人在各种社会科学上的工作时所指出的那样，就有另一种概念，制度主义，它和达尔文的有机体也没有承续的关系，另有自己的原则，和牛顿的能量或者达尔文的稀少性都不同——它的这种原则，我们称为"愿意"。因为，我们检查一下那些构成制度主义概念的成分，就发现它们主要的特征是未来的预期，为了经济的目的，可以区别为未来性、习俗、主权、稀少性和效率。这些和那构成牛顿的根据能量原则的机械结构的压力、体积和时间完全不同，可是又以它们为基础。这些和那构成达尔文的稀少性原则的遗传性、变异性、人口过剩、斗争、死亡和生存完全不同，可是又以它们为基础。

因此，引导经济理论经过机械结构阶段和有机体阶段而达到运行中的机构阶段的，不完全是想象的比喻。这些运用比喻的理论，在相似的机能关系产生相似性这一点科学的意义上，甚至是类比方法的正确使用。可是那些类比范围太狭。它们不包括人类目的所带来的人为

事物。因为它们变成了暗比。现代经济学用实事求是的方法使能量和稀少性这些原则服从那范围更大的愿意的原则，它的主要问题是把它们再合在一起作为一个运行的整体的组成部分。

因此，运行中的工厂，不是一种“机械结构”，而是一种机器，从克服自然的阻力而生产使用价值的观点来看，计算人力入量对使用价值出量的比率，和计算水力入量对电力出量，所用的方法相同。这是运行中的机构的效率方面，也就是工程经济学家认为是整体的那一面。它是机器作用，不是机械作用。

同样地，运行中的营业类似一种有机体，因为稀少性原则在它的全部交易中普遍存在。这种原则采取冲突、变化、竞争、生存的形式，可是也采取伦理、财产和公道的形式，像休谟指出的那样。因此它是人为淘汰，不是天然淘汰。

这是因为运行中的机构接触到效率和稀少性这两种原则的特殊方式，是通过未来性原则的许多方面，这许多方面合在一起来说，就是“愿意”的原则。实际上把这些个别的领域分开是不可能的。然而，在思想上却必须用它们自己的术语把它们分开，像达尔文对有机体以及牛顿对机械结构那样；并且实际上斯密的分工先把它分开，然后才可能在思想上和事实上把它们在运行中的机构的机能的程序中结合起来。一切有机体都是机械结构，可是加上了稀少性。一切机构是有机体和机械结构，可是加上了目的。正是这种加上去的目的成为一般的原则，需要在它自己的范围内用它自己的术语加以说明并使其实现，结果所加上的目的是主要的，机械结构和有机体的原则本身成为附属的并且有了很大的改变，然而在它们的改变了的形式中还是必要的。

这种在思想上和事实上分开然后在整体的概念中重行结合的方式，适用于各种交易，这些交易的预期的有规则的重复就是那运行中的机构。管理的交易有关机构的机械结构和效率；买卖的交易在整个机构中到处有关稀少性原则；行政的、立法的和司法的处置，由于规定利益和负担的限额，使各成员服从整体，有关机构的统一和继续存在。这些交易，因为稀少性原则在它们当中普遍存在，和达尔文在有机体中发现的一些因素有许多奇妙的类似的情况。习俗——交易的重

复——类似遗传；交易的重复和增多起因于人口的压力；它们的变异性显而易见，由于变异性而发生习俗和适者生存方面的变化。可是在这里适者生存是“人为淘汰”，人们选择有益的习俗而惩罚有害的习俗，这种人为的事物完全是表现于行动的人类意志，它把机械结构变为机器，把有生命的有机体变为制度化的头脑或智力，把无组织的习俗或习惯变为有规则的交易和运行中的机构。

因为人的头脑不只是一种有生命的有机体。作为有机体，它不过是一个高度发达的脑。这种脑，在未“制度化”以前，仅仅是动物有机体的一个部分。它在制度化以后，活动的范围就扩大，我们称为思想和意志。它的最初的制度是符号、单字、数字、语言、书法，我们称为字与数的语言。这是个人的一种习惯，也是从世世代代的个人手里留传下来的一种强制性的习俗——简单地说，是一种制度。人类的其他一些制度是火、工具、机器、家庭、政府等，这些制度的永久不断的重复（根据人为的、限制性因素和补充性因素适当配合的原则），我们称为运行中的机构。

因此，人不只是有机体——他是制度作用，只有制度化的头脑才可能造成经济活动的那个值得注意的时间尺度，我们称为“未来性”。未来性是有关制度的——与世隔绝的婴儿和成人，像禽兽一样，对未来事物一定懂得很少或者完全不懂。有机体的头脑像这样通过制度作用而扩展到遥远的未来时间，和它的扩展到遥远的空间是分不开的。头脑或智力活动的这两种制度化的扩展，使产业上和政治组织上高度发达的现代运行中的机构可能实现，这些机构对世界范围及未出世的后代发出命令。

至于“时间”，机械结构的能量在运行中完全和时间的经过没有关系，产出的测量标准中所采用的时间因素完全是人类头脑的外在作用，不是机械结构本身内在的东西。时间概念完全是制度化的头脑构想出来的。

可是，稀少性根本是对有机体本身的一个时间经过的问题，因为，即使在最低等的有机体方面，从努力取得有限的食物供给中的一份到这一份食物产生了欲望的满足，其间总有一段间隔。这是未来性

的根源。在动物中这种间隔的时间那样短，以致对欲望刺激的反应很适当地被认为是本能的。本能的努力起源于遗传和稀少性，可是努力和满足之间的时间间隔那样短，以致用机械作比，那种反应被说成是自动的或直接的。可是严格地自动或直接的反应，不经过时间间隔，只有机械结构是这样，因为机械结构不经过什么欲望或努力，也不经过努力和满足之间的时间间隔。它们的能量只管继续流出，不管是否有必要辨别那些满足欲望的和不满足欲望的或者必须避免的外在事物。

因此，在有机体中也有对不同对象进行选择的根源，而机械结构不选择。再说，这时间的间隔当然是现在和未来的间隔——作为反应的现在行动和产生刺激的未来满足之间的间隔。可是那种间隔极短，能够由遗传性和本能作为桥梁把两面连接起来，不需要理性和社会制度的帮助。那是本能的时间，不是制度的时间。

因此，在那伴随着有生命的有机体一同在世界上出现的稀少性原则中，就有我们后来称为"愿意"原则的那一切事物的萌芽。也许在这一点上可以说制度的科学和有机体的科学有承续关系，后者人们还没有充分了解，例如对于把无生命的物质变成有生命的肉的新陈代谢。然而，在制度的预期所产生的现在活动的未来性方面，人类有机体把未来事件变成现在的行动。从生理学来说，我们不知道这是怎样实现的。我们所说的关于"时间"的一切，对"空间"也适用。只有制度化的头脑能以全世界为活动范围，他们用运行中的机构和机器为工具。

扩展到未来的时间和遥远的空间，差不多永远不断和无处不在：在这两方面，运行中的机构不只是机械结构，也不只是有机体。就是平常人日常所说的和法庭所采纳的东西——一种很珍贵的运行中的机构，它使人们对有利益的交易的预期可以实现，并且要求人们忠诚、爱国和以身作则。

我们以前提到过所谓"行为主义心理学"在经济学说中应该占有的切合实际的地位，如果把行为分析为实行、避免和克制。这三者是"行动中的意志"的三方面，它们把法律和经济学结合起来。原来用"行为主义"这个名词的那些人，以纯粹个人主义的方式，把个人看成一种生

理学上和解剖学上的机械结构[277]。可是，在经济学里，个人是交易中的参加者，是运行中的机构的成员。在这里跟我们有关系的，不是他的生理、他的“腺”和“脑型”——而是他作为一个整个的人，是否实行、克制或避免。近来的“行为主义”在儿童心理学和广告术上做了不少工作，可是在运行中的机构的行为主义上贡献不多。在这里，意志意味着个人的和集体的行动，表现在三个物质的和经济的方面——实行、避免、克制——这种行为，任何自然科学里都没有，在生物学里仅仅有一些最初的根源，但是可以用它本身特有的说法加以分析和测量，像电力或重力那样。

自然科学摆脱了隐喻的实体，像“力”或“能”之类，不是由于否定那种观念，而是由于把它从未经分析的灵魂、精神和实体改变为可以变化的运动量。意志也是这样。我们避免空谈意志，不是由于加以否定，而是由于分析和测量它的运动。“行为主义者”因为意志是“形而上的”而避免只讲意志的时候，他们从意志的外在行为跳到新陈代谢的内在行为，自以为在意志作为一种行为和生理作为另一种假定类似的行为之间，没有留下形而上的缺陷。可是实际上，有一种没法解决的缺陷。它们两者不相连接。只有利用形而上学——或者不如说是用隐喻——那缺陷才可能弥补。根据其他各种科学的教训，这种利用隐喻的跳法是不应该用的。我们应该说，对于个人意志，应该就它的行为的各方面，作为一个整体来处理，让生理学家和解剖学家去处理那有机体的内脏，作为另一个整体。

可是，为了我们现在的目的，我们且不管生理学和解剖学——或者说得更恰当一点，且不管心理这一种主观性怎样进入或走出生理学上的身体那另一种主观性——让我们来分析那结果合成的整体实际所做的事，这整体就是意志。它实行、避免、克制，作为一个整个的有机体，而且是和其他的意志联合起来这样做，通过交易和运行中的机构，预期取得共同造成的结果。因此，作为整个的机构在行动（通过实行、克制和避免），个人意志是各个人之间行为上的联系，它结合所有的个别意志的运用，这种运用的方式我们称为交易和运行中的机构的运行法则——表现为机会、竞争、权力或能力、权利、义务、自

由、暴露、使用、效率、稀少性、预期——由一个总的原则把它们全部联合在一起，这个原则我们称为愿意的原则。

在这种人类行为的分析中，时间和运动的概念完全不同于一切其他科学中时间和运动的概念。我们曾说过，麦克劳德所有的谬误理论都由于一个根本缺点——他的“时间”概念。我们以后还要指出凡勃伦的谬误理论是由于他不能分析“时间”。很不合理，麦克劳德有“未来时间”的概念，而没有“运动”或“运行”的概念。我们利用物质的类比，把运行描写为“时间之流”。从数学的观点来说，时间之流是一种时间的零点——现在，向前移动着，没有实体，因此是不实在的，介于即将到来的“未来”和正在退出的“过去”之间。这种概念麦克劳德没有，虽然在一个问题上他曾用“零”代表现在。可是，从心理学的观点来说，现在是时间的一瞬间，像皮亚斯描写的一样，对过去和对未来两方面的界限都不是那样的清楚。“过去”是记忆，“现在”是感觉，“未来”是预期。它们在现在的时间点上都一起存在于心里，像调子里的音，这种现在的时间点不是“零”，而是现在的事件，就是现在的交易。这样皮亚斯把休谟的怀疑主义变成了实用主义，数学变成了愿意。

这种实用主义的时间概念，使我们可能对未来时间的各种可以测量的长度作出分别，符合于习惯用法。“现在”是“立刻的未来”，在制度上可以用秒、分或许一二小时来计量，可是时间的间隔那样短，实际上没有什么等待或冒险的感觉。短期的未来，从证券市场上的“一夜贷款”利率到通常商业贷款的三十天、四十天或九十天的期限，在这里等待的时期相当长，因此加以计量。长期的未来是任何超过短期未来的持续期间。这些分别不是随意决定的，而是习惯的分法，因此在一种实事求是的对行为的研究中更加有用。麦克劳德假设时间总是客观的，具体表现为他的可销售的商品的一个方面——债务，因此它以一段一段的时间出现，随着债务的期限而变化，像使用价值或稀少性价值一样。可是，时间完全是制度性的。机械结构和有机体完全不知道时间。时间在预期中出现，预期支配现在的行为，随着各种人的不同习俗以及同一种人在不同交易中的情况而发生不同的影响。最精确的对未来时间的测量是债务市场对短期和长期未来性的测量。可是，在消费过程中，在游戏、体育运动、工作和其他日常事件的过程中，支

配活动的是对“立刻的未来”的预期，时间的间隔那样短促，以致不值得测量。

因此，“时间之流”，从客观来说，是“瞬间”的“移动”；从主观来说，它是“瞬间”的记忆、感觉和预期的连续，以及有生命的躯体的生理上的新陈代谢。既然我们只有靠动物本身的行动才可能知道这些主观的运动，时间之流就是个人的行为，表现在它的实行、避免、克制各方面。因此，我们有一种运动——个人的实行、避免、克制——介于其他两种运动之间并且加以接合——外在的宇宙的运动，包括其他的人在内，以及伴随着记忆、感觉和预期的那种内在的生理的运动。这种人类行为之流，作为一个整体，介于外在的、宇宙和其他人等的运动之流以及内在的、难以理解地总有记忆、感觉和预期伴随着的生理的运动之间，我们在经济学里称为“交易”和“运行中的机构”，由“愿意”的原则予以推动。它是“人类的时间之流”，趋向于未来，以它为基础的一种经济学说，既不是唯物主义的商品论，也不是主观的感觉论或生理论，而是一种关于以未来效果为目的的经济活动的意志论。

至于古典派和快乐主义经济学家，我们需要作同样的解说。我们从“未来”来看，把行动中的意志分析为实行、避免和克制，实在浅显得很，可是最靠近的东西总是最后才研究到。这种分析摆脱过分简单化的方法，那种方法只选择意志的一项特质——由痛苦、快乐或者递减的效用暗比地使它和商品发生关系的一种特质，并且根据那比喻建立一种数理的经济理论体系。可是，个人意志是一个整体，有它自己的人格，通过交易并且在种种机构的范围以内活动，这些机构又是协作行动的其他整体。

因此，交易论的意志的分析使我们可能有一种经济学说，避免那种一面是伦理学和法律另一面是经济学的二重性（这种二重性从斯密和边沁就开始），因为它在“愿意”这一个概念里结合了有关实行、避免和克制的权利、义务、自由和暴露的伦理上和法律上的关系，运用经济的分析，把“价值”和“估值”分析为“未来的”经过折扣的冒险价值和稀少性价值。

这些预先的解说，使我们可能把限制性因素和补充性因素的原则，应用在交易和运行中的机构上，作为法律的和经济的因素。所以能这样应用，是由于稀少性和未来性这两种原则。对于那个要为自己取得利益的个人，限制性因素是当时和当地他自己或者别人的特殊行为，这种行为会影响别人的补充性的行为。在一件法律诉讼中，限制性因素可能有时是法官，有时是陪审员，有时是郡长。在一个制造机构里，限制性因素可能是技工、监工、厂长甚至打杂的工人，通过命令和服从的管理的交易，取得对他的控制，可以决定全部交易的总成绩。这种控制的结果是"运行中的工厂"作为一个整体，具有可以测量的结果——效率。通过这些控制个人行为的社会关系，由集体控制的制裁为后盾，一种命令别人服从的权利可能成为限制性因素，作为一种可以立即进行控诉的"行动权"。

以上所讲的这些"效率"关系和"稀少性"关系是分不开的，因为这里的问题有关在需要的时候限制性因素和补充性因素是丰裕还是稀少，因而也有关为了取得这些因素所必须付出的价格或捐税。效率和稀少性在分析研究中可以分开，在实际上却是分不开的，因为它们在机能上相互影响，共同构成那运行中的机构。开动一辆汽车所需要的汽油数量，经营一所工厂所需要的技工或监工人数，或者办理一个法庭所需要的法官人数，在思想上可以和价格、工资或薪俸分开，但是在实际上分不开。

因此，就人类意志为了一种目的而努力处理问题来说，限制性因素和补充性因素原则在一切科学中普遍出现。某些因素和其他因素比较起来在供给的数量上是有限的，这些因素就被认为重要。所有的因素在预期中必须存在，可是在行动中只有那些被认为限制性的因素存在。就行动上来说，补充性因素是在未来。如果靠得住在需要的时候随时能有，人们就不加注意。它们在机构里处于一般的交易的地位。这样，一个人的"权利"现在存在，并且他"有权利"，可是在亿万次交易中它们只是一般性的，不是关键性的。如果它们是靠得住的，那就在亿万次交易中难得有一次成为限制性因素。如果是靠不住的，那就把其他一切都丢开，出动主力来控制那限制性因素。

限制的或关键的和补充的或一般的因素和交易，用效率、稀少性和未来性可以加以测量，这种学说似乎包含了形而上学的“本质”和“存在”问题中所有的一切。本质是补充性因素的靠得住的预期，而存在是限制性因素的不稳定的状态，对这种限制性因素的控制，可以决定其他因素的稳定。然而，柏拉图的所谓“本质”距离这些预期还很远，因为那是永恒的存在，人们从来不预期它具体化，它对现实的关系是作为一种永恒的整体，和它的不断变动的各部分完全分开。可是，在现代的意义上，“本质”是一种外界存在的东西，甚至是一种“绝对”，它在等待，到时候将要来到下界，被体现在真实的行为里。如果是这样的意思，“本质”就不过是补充性因素的预期。这种用“本质”替代单纯的预期，似乎在康德的“纯理性”、山达亚那的“纯本质”以及新康德派对“本质”和“存在”的区别中，都是这样。麦克劳德和法律家的“自然权利”似乎也是一种类似的先在的本质，等待着在实际交易中被发现为一种存在物。

可是，如果我们研究这些不存在物在实际的交易程序中的意义，就会发现本质或者抽象只是一种预期的在需要的时候会重复的相似性。它不是一种先前存在的永恒的绝对或者外界的不存在物降落下来，具体表现出来。它是未来性具体表现在现在的价值和估价中，构成一种现在的预期。实际上，它是一种很真实的预期，然而没有人注意它，因为它是靠得住的，如同空气是一种真实的预期，没有人注意它，除非它变得太热、太冷或者太稀少。

因此，凯尔森正确地认为法律上的关系的“本质”在于“行动的事实”和官吏的“执行”这两项，他否认权利、义务、能力、责任等名词从纯粹法的意义来说，是“法律”名词。它们表示社会的或伦理的关系，不是法律的关系。凯尔森在这种分析里提供了很正确的和很有启发性的见解，可是我们通过实用主义的未来性学说以及经济的限制性因素和补充性因素学说，得到相同的结果。麦克劳德的现在存在的抽象权利成为一种对凯尔森的所谓法律强制的预期，这种法律的强制表现于“诉讼权”，必要时可以提起诉讼，取得有权利向另一个人索取的商品、服务或者钱。假设我们预期一种已经确立的法律制度可以继续实行，法律关系的“本质”不过是预期官吏在强迫公民服从法律的强制的

交易中将重复同样的行动。如果预期是这样，在无数的交易中，那不是人们现在认为是价值所依赖的限制性因素。限制性因素是双方私人的直接行为——他们约定的事物，经济物品的种类、质量、数量等等，根据个别交易的情况而定。预期的官方行为的相同，在任何现在价值的估计中，具有很大的决定性，可是在交易行动的时候，它不是限制性因素，只要对它的预期是靠得住的。法庭的判决引起价值上的重大变化，并引起价值的重大移转，从某些个人和阶级转移到另一些个人和阶级。这样造成的各种预期，就叫做权利、义务、自由、暴露。实际上，这些是社会的和经济的预期，它们的基础是公民（个别地或集体地）在控制立法、司法和行政当局的行为方面的政治权力。这不是柏拉图主义，或者新康德主义，或者绝对论——这是分析的实用主义。

本质和存在的调和一致，在实用主义的未来性学说里实现。权利和价值现在 存在，就在这行动的时刻，可是它们作为未来事物而存在。它们构成一种预期的状态。法律上的能力，如果不行使，不是现在在行动中存在，可是它的确以有保障的预期的状态存在着，这完全是一样，甚至更好。它是未来的行为，它的现在的预期叫做权利。法律上的能力是未来本身，“权利”是它的未来事物。价值是用权利可以取得的未来的有限数量的物品的现在的预期。

这些不是抽象——它们是预期——集体行动的预期。这些权利、价值和能力全是在现在的时间存在，可是它们只作为现在的预期状态而存在，准备在需要的时候被“体现”在交易里。这些心理的预期是洛克的“观念”以及柏拉图和康德的“本质”，不受时间的限制，因此它们是怀特海的“永恒的”、“超时间的”原则和概念。可是具体地、从实用观点和时间观点来说，它们作为限制性的或者补充性的因素在行动的时刻存在。甚至在这时候补充性因素还是只作为未来事物而存在——然而未来事物是人类据以行动的唯一“对象”。它们是皮亚斯的“真实”，它们的“本质”是未来时间，它们的现在的“存在”是“预期”或者所处的“状态”，它们的现在的外在现实是交易之流和运行中的机构。

这些未来性学说以及限制性因素和补充性因素学说，正是经济学家对休谟时代以来哲学家的形而上的问题的答案。休谟在柏克莱的基础上加以发挥，认为我们所知道的只是当时对物体的感觉，我们从身体的感官上不知道我们的许多感觉之间的关系，也不知道我们的感觉从而发生的外界事物之间的关系。在休谟以后的一百五十年中，所有的哲学的不变的主题始终只是给这些关系确定一种适当的状态，最显著的解决是康德的《先验感性论》。可是他的答案把一个只由事物之间的关系组成的绝对的世界和只由经验组成的经验主义的世界分开。后来在詹姆士的《极端经验论》里——皮亚斯的实用主义的引申——所有以前从斯图亚特、霍季森和皮亚斯以来的经验论的学说，被发展为一种心理学，在这种心理学里面，内在的"已知"和外在的"已知"是同一机能作用的两面，因此不仅感觉和被感觉的对象是同一的，而且对象与对象之间的反应和那关系的感觉也是同一的。在最近的形态心理学里更有了进一步的发展，这是美国实用主义的德国复制品。这些经验论、理性主义、实在论、实用主义、形态论等等不同的哲学和心理学，在关于意志的根本性质方面，不管结果怎样，经济学上关于意志的学说显然总是一种环境的或者制度的意志，在这里人们通过经验教训直接地知道或者预期限制性因素和补充性因素之间不断变化的关系。在这里杜威的心理学差不多最适合情况。人类意志体验各项因素之间的关系，以及各种因素本身，否则它不可能知道怎样控制关键的因素，从而取得遥远的结果，这种关键因素又能影响其他因素；机器和制度确实产生了巨大的成果，比个人所能取得的成果大得多。

实际上，人类智慧从限制性因素和补充性因素的关系中推论出因果关系的观念。由于在适当的时间、适当的数量、适当的地点上控制限制性因素，人类意志控制了其他的因素，结果就是一种运转的机器、运行中的营业、运行中的机构。这种控制有一个含义广泛的综合的名称，"及时"。实际上，"及时"是从经验中学来，并且是那适宜的感觉的一部分，这种感觉不能由单纯的理智产生。它提供了艺术和科学的区别，抽象的"愿意"的概念和在一定的时间、地点和环境中采取行动的"具体意志"的概念的区别。科学家或哲学家可以埋头研究抽象的概念，不管"时间"，可是事务家必须注意及时。"因"与"果"已经被人们恰当地从自然科学里排除出去，代以各种方程式。数理经济学家也

想把因果从经济学里排除出去。可是，因果是经济学和它的愿意原则的重要成分，这种原则及时地控制现在的限制性因素，从而实现未来的目的。

因此我们有一种经济的“意志”概念——行动中的意志，受目的和预期的指导。约翰·穆勒所陈述的因果论和布莱德雷所陈述的绝对论[278]都体现在经济学的意志论里，意志控制着限制性因素，为了给大家扩大未来的产出，或者为了给自己取得较大的收入，而同时减少别人的收入，或者由于控制公司组织或其他机构，把意志伸展到遥远的空间或遥远的未来，这些公司和机构，各在自己的范围内，通过各种交易，按照自己的目的，最好地配合一切限制性和补充性因素。

---

[1] 商人基尔特，向国王献金而获得商业独占权的商人组织。——译者

[2] 除了不能替代的 劳动，例如演员和棒球球员。

[3] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，第235—261页。

[4] 帕尔格雷夫：《政治经济学辞典》，直到1923年的新版本，麦克劳德的名字才包括在内。

[5] 麦克劳德曾受皇家委员会的委任，编订一种票据、纸币等法令汇编，转载于所著《银行的理论和实践》和《经济学原理》。

[6] 庞·巴维克：《权利与关系》，1881年。他们所谓“关系”就是我们叫做无形财产的商誉、商标等等。庞·巴维克的后来的一些著作没法了解，除非参证他在1881年所奠定这种较早的基础。

[7] 原来是家政经济学家的“农家经济学者”，近来加入了市场关系，自称农业经济学家。

[8] 麦克劳德：《经济学入门》，第23、24页。

[9] 麦克劳德：《经济学原理》，第1卷，第154—159页。

[10] 麦克劳德：《经济学原理》，第1卷，第154—155页。

[11] 麦克劳德：《经济学原理》，第1卷，第159页。

[12] 麦克劳德：《经济学原理》，第1卷，第156—157页。

[13] 我们在下面称为"无形的"，代替"无形体的"。

[14] 麦克劳德：《银行的理论和实践》，第1卷，第57页。

[15] 参阅本章《贴现和利润》。

[16] 麦克劳德：《经济学原理》，第1卷，散见第152—156页，经重新排列。

[17] 关于不能区别时间之"流"和时间之"经过"，参阅本书第十章，《凡勃伦》。

[18] 参阅本书上册，《经济关系和社会关系图解》。

[19] 麦克劳德：《经济学原理》，第1卷，第303页。

[20] 麦克劳德：《经济学原理》，第1卷，第290—291页。

[21] 可以看出，这是"匹兹堡附加"案中一种基价和一种交货价格的争点的一部分。参阅本书上册，《从公司法人到运行中的机构》。

[22] 参阅本书上册，《经济关系和社会关系图解》。

[23] 庞·巴维克：《权利与关系》，第5页；并参阅克内斯：《货币和信用》，1876、1895年版。

[24] 麦克劳德：《经济入门》，第13页。

[25] 这一点从约翰·穆勒的《论信用》第一章中可以看出，然而那一章和他说明价值以生产成本为根据的理论基础没有任何关系。他的信用论的基础是心理学，这是他的李嘉图式的价值和成本学说所不采纳的东西。

[26] 麦克劳德：《经济学原理》，第1卷，第75—89页。

[27] 麦克劳德：《经济学原理》，第1卷，第3页。

[28] 麦克劳德：《经济学原理》，第1卷，第53—55页。

[29] 参阅本书《可以转移的财产》。

[30] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，第294页。

[31] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，第182—213页。

[32] 参阅费特最近的著作：《垄断事业的伪装》，1931年版。

[33] 参阅本书上册，《效率和稀少性》。

[34] 包括"劳务"在内。

[35] 费特的论文见《美国经济评论》，1912年第2期，第783—813页。

[36] 弗兰克·哈德利：《经济学、私有财产与公共福利关系的说明》，1896年版，第70、72页。重点是本书作者加的。

[37] 克内斯后来把它作为有时间间隔的交换。克内斯：《货币和信用》。

[38] 参阅本章，《债务的解除》。

[39] 里普利：《正街与垣街》，1927年版；布鲁金斯：《工业所有权》，1925年版；邦布莱特与米恩斯：《控股公司》，1932年版。

[40] 参阅本章，《利润的边际》。

[41] 参阅本书《商业的供求法则》。

[42] 麦克劳德：《银行的理论和实践》，第1卷，第57—59页。

[43] 麦克劳德：《银行的理论和实践》，第1卷，第325页。

[44] 麦克劳德：《银行的理论和实践》，第1卷，第326、357页，词句先后经重新排列。

[45] 麦克劳德：《银行的理论和实践》，第1卷，第358、359页。

[46] 这种区别直到后来西季威克才弄明白，参阅本章（I），第4（11）节。

[47] 麦克劳德：《银行的理论和实践》，第1卷，第372页。

[48] 安哲耳：《国际价格论》，1926年版，第138页。

[49] 同上书，第117、118、138页。这种贴现和价格的关系直到1898年才由威克塞尔予以充分的说明。参阅本书有关威克塞尔各点。

[50] 麦克劳德：《银行的理论和实践》，第1卷，第329—330页。

[51] 麦克劳德：《银行的理论和实践》，第1卷，第412页。

[52] 麦克劳德：《银行的理论和实践》，第2卷，第342—343页。

[53] 麦克劳德：《银行的理论和实践》，第2卷，第343页。

[54] 麦克劳德：《银行的理论和实践》，第2卷，第170页。

[55] 麦克劳德：《银行的理论和实践》，第1卷，第418页。

[56] 麦克劳德：《银行的理论和实践》，第2卷，第344页。

[57] 麦克劳德：《银行的理论与实践》，第2卷，第139页。

[58] 麦克劳德：《银行的理论和实践》，第2卷，第366页。

[59] 麦克劳德：《银行的理论和实践》，第2卷，第418页。

[60] 贝克哈特：《联邦准备银行制度的贴现政策》，1924年版，第29页引用。此篇对英国银行利率的讨论以及根据1797—1850年的经验所产生的贴现政策公式，都作了很好的历史上的叙述。

[61] 麦克劳德：《银行的理论与实践》，第4版，第2卷，第367页。

[62] 参阅本章，《世界范围的偿付社会》。

[63] 例如在奥国学派的"主观的交换价值"这个名词上。参阅本书上册，《机会》。

[64] 参阅本书上册，《谈判的心理学》。

[65] 克拉克：《财富的分配》，1899年版。

[66] 参阅本书，《交换性》。

[67] 参阅本书，《资本和资本物品》。

[68] 西季威克：《政治经济学原理》，1883年版。这里所引证的是根据1887年再版本，据作者说，再版中对重要论点没有什么改动。

[69] 西季威克：《政治经济学原理》，第2版，第256页。

[70] 西季威克：《政治经济学原理》，第2版，第258页。

[71] 西季威克：《政治经济学原理》，第2版，第259页。

[72] 西季威克：《政治经济学原理》，第2版，第259页。

[73] 英国历史上，商店自己发出的一种辅币。——译者

[74] 西季威克：《政治经济学原理》，第2版，第225、226页。

[75] 主要是英格兰银行的钞票。

[76] 西季威克：《政治经济学原理》，第2版，第223页。又参阅本章，图7，债务金字塔。

[77] 西季威克：《政治经济学原理》，第2版，第224—225页附注。

[78] 沃克：《货币对贸易和产业的关系》，1879年版。

[79] 西季威克：《政治经济学原理》，第2版，第226—227页附注。

[80] 西季威克：《政治经济学原理》，第2版，第227页附注。

[81] 在宪法有关"损害契约义务"的禁令内，计划订一现代的办法：抵押契约中双方同意将来用"符合现在法定标准重量与成色的北美合众国金币，按照纽约通行的汇兑率"偿付债务。

[82] 西季威克：《政治经济学原理》，第2版，第227页。

[83] 西季威克：《政治经济学原理》，第2版，第230页。

[84] 它们可以按一种"冒险折扣"收进，因为无力偿付或靠不住。可是，所谓"时期折扣"，我们的意思是指一种预期的时间的间隔，在这间隔期中产生等待。

[85] 我们在这里不考虑现代资本的另一种形式，“无形的财产”。我们只考虑“无形体的财产”的流通性。

[86] 参阅本书上册，《从流通到重复》。

[87] 参阅本书上册，《李嘉图和马尔萨斯》。

[88] 麦克劳德：《银行的理论和实践》，第1卷，第303—305页。

[89] 参阅本书，《从边际生产力到资本收益》。

[90] 西季威克：《政治经济学原理》，前引版，第245—246页。

[91] 参阅本书上册，《服务的成本和产品的成本》、《服务的价值和产品的价值》。

[92] 参阅本书，《等待的稀少性》。

[93] 参阅本书，《宣传家的理想典型》。

[94] 参阅本书，《从边际生产力到资本收益》。

[95] 参阅本书，关于杜阁部分。

[96] 西季威克：《政治经济学原理》，第259页。后来克拉克在所著1899年版《财富的分配》中采用了一种比较扩大的静态的分析，他的所谓“资本基金”是心理学的说法，其意义等于西季威克的制度的资本价值。

[97] 参阅本书，《关键的和一般的交易》。

[98] 纳普：《货币国定论》，引文根据英译本1924年版。

[99] 纳普：《货币国定论》，英译本，第2页。

[100] 纳普：《货币国定论》，英译本，第1页。

[101] 纳普：《货币国定论》，英译本，第52页。

[102] 纳普：《货币国定论》，英译本，第3页。

[103] 纳普：《货币国定论》，英译本，第4、6页。

[104] 纳普：《货币国定论》，英译本，第32、33页。

[105] 纳普：《货币国定论》，英译本，第134页；又参阅本书，《世界范围的偿付社会》。

[106] 圣伊弗斯（St.Ives）：英格兰西南部的一个市镇，在圣伊弗斯湾上。——译者

[107] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，第83—121页。

[108] 塞利格曼：《财政科学的社会理论》，载《社会科学季刊》，1926年第41号，第193、354页注。

[109] 纳普：《货币国定论》，第110页。

[110] 纳普：《货币国定论》，第164页。

[111] 纳普：《货币国定论》，第4页。

[112] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，第254页。

[113] 十八世纪以前，金匠往往兼营银行业务。——译者

[114] 参阅本书，《交易的货币和价值制度》。

[115] 纳普：《货币国定论》，第50、51页。

[116] 卡南：《1797—1821年的英镑纸币》，1919年版。

[117] 卡南：《1797—1821年的英镑纸币》，1919年版，第158页。

[118] 霍特里：《通货和信用》，1919年版。引证系根据1923年再版本，第1—16页。并参阅霍特里：《中央银行技术》，1932年版。

[119] 特纳：《在波利尼西亚十九年》，1861年版；戈登—柯明：《在斐济的故乡》，1885年版；霍伊特：《原始商业，经济学心理学》，1926年版。以往在希腊这种计算货币是牛。

[120] 霍特里：《通货和信用》，第2页。

[121] 霍特里：《通货和信用》，第13、14页。

[122] 卡南：《1797—1821年的英镑纸币》，1919年版，第xvii—xxix页。

[123] 霍特里：《通货和信用》，第4页。

[124] 霍特里：《通货和信用》，第5页。

[125] 霍特里：《通货和信用》，第5页。当然，霍特里在这里只说到债务的量的一面，其他方面是"价值"的其他方面。

[126] 霍特里：《通货和信用》，第5—6页。

[127] 霍特里：《通货和信用》，第6页。

[128] 霍特里：《通货和信用》，第10页。

[129] 霍特里：《通货和信用》，第11页。

[130] 霍特里：《通货和信用》，第11页。

[131] 霍特里：《通货和信用》，第11页。

[132] 霍特里：《通货和信用》，第12页。

[133] 霍特里：《通货和信用》，第12页。

[134] 霍特里：《通货和信用》，第12、13页。

[135] 霍特里：《通货和信用》，第16页。

[136] 《休谟哲学选集》，格格与格娄斯1898年校订本，第3卷，第313、315页（《道德、政治和文学论文》，《论货币》，《论利息》，《论贸易差额》等篇）。

[137] 《休谟哲学选集》，第3卷，第325—328页。

[138] 《休谟哲学选集》，第3卷，第322页。

[139] 《休谟哲学选集》，第3卷，第333页。

[140] 杜阁：《关于财富的形成与分配的考察》，英译本1898年版；引文根据英译本，但作者又对照1788年版法文本有所修改。

[141] 杜阁：《关于财富的形成与分配的考察》，第78节。

[142] 卡塞尔：《利息的性质和必要》，1903年版，第20页。

[143] 杜阁：《关于财富的形成与分配的考察》，第57节。

[144] 杜阁：《关于财富的形成与分配的考察》，第78节。

[145] 杜阁：《关于财富的形成与分配的考察》，第67节。

[146] 杜阁：《关于财富的形成与分配的考察》，第100节。

[147] 杜阁：《关于财富的形成与分配的考察》，第58节。

[148] 杜阁：《关于财富的形成与分配的考察》，第83节。

[149] 杜阁：《关于财富的形成与分配的考察》，第60节。

[150] 杜阁：《关于财富的形成与分配的考察》，第73节。

[151] 杜阁：《关于财富的形成与分配的考察》，第73节。

[152] 杜阁：《关于财富的形成与分配的考察》，第38节。

[153] 杜阁：《关于财富的形成与分配的考察》，第33节。

[154] 杜阁：《关于财富的形成与分配的考察》，艾希利版，第29、90节。

[155] 里佛尔（livre），法国的一种旧币，价值等于现在的法郎。——译者

[156] 杜阁：《关于财富的形成与分配的考察》，艾希利版，第89节。

[157] 杜阁：《关于财富的形成与分配的考察》，法文版，第95节。

[158] 杜阁：《关于财富的形成与分配的考察》，艾希利版，第94节。

[159] 杜阁：《关于财富的形成与分配的考察》，艾希利版，第96节。

[160] 杜阁：《关于财富的形成与分配的考察》，第99节。

[161] 杜阁：《关于财富的形成与分配的考察》，第1、26、44、63、98节。

[162] 杜阁：《关于财富的形成与分配的考察》，第10、15节。

[163] 杜阁：《关于财富的形成与分配的考察》，第100节。

[164] 杜阁：《关于财富的形成与分配的考察》，第78、81节。

[165] 杜阁：《关于财富的形成与分配的考察》，第98节。

[166] 卡塞尔：《利息的性质和必要》，1903年版，第20页。

[167] 卡塞尔：《利息的性质和必要》，第48页。

[168] 卡塞尔：《利息的性质和必要》，第89页。

[169] 悉尼耳：《政治经济学》，1834年初版；引文根据1872年的第6版，第58页。

[170] 开因斯：《政治经济学主要原理新解》，1874年版，第87页。

[171] 麦克文：《生产成本的分析》论文（《经济学季刊》，1887年第1期，第481、483页）。

[172] 卡塞尔：《利息的性质和必要》，第41、42页。

[173] 哲逢斯：《政治经济学理论》，1886年，第3版，第232、233页。

[174] 卡塞尔：《利息的性质和必要》，第49页附注。

[175] 卡塞尔：《社会经济学理论》，1918、1924年版，引文根据1924年版，第184—185页；本书1926年德文版，第171页。

[176] 卡塞尔：《利息的性质和必要》，第135页。

[177] 卡塞尔：《利息的性质和必要》，第134页。

[178] 参阅本书上册，关于机会成本和反机会价值部分。

[179] 卡塞尔：《利息的性质和必要》，第92、93页。

[180] 卡塞尔：《利息的性质和必要》，第73、77页。

[181] 卡塞尔：《利息的性质和必要》，第135页。

[182] 参阅本书，《世界范围的偿付社会》。

[183] 参阅本书上册，《亚当·斯密》。我在斯密的冒险 以外又加上劳动者的等待 。劳动者的这种等待，往往比他们的工作或冒险还更加痛苦难受，这一点在他们宁愿对"高利贷者"或"小额贷款"公司付给特别高的利息时，可以看出，这种利率有高到年息百分之三十，百分之四十，甚至百分之二百者。"等待"的折算，往往也出现在劳动者宁愿选择较低的 工资，只要是每天或每星期发一次，而不愿每半个月或一个月发一次。我在南部看到过有些黑人认为每天发工资 比工资的高低更加重要，并且选择每天发工资的雇主，不欢迎那些每星期发一次工资的雇主。又参阅本书上册，第361页，关于机会成本和反机会价值部分。

[184] 费特：《经济学原理》，1904年版，第8、10、15、17各章；《利息理论和价格变动》，《美国经济会议录》，1927年3月，第62—122页；《最近对资本概念的讨论》，《经济学季刊》，第15期（1900—1901年），又《旧的地租概念已成过去》，同上季刊，第416—455页。

[185] 米契尔：《商业循环问题及其调整》，1927年版，第137页。

[186] 柯普兰：《货币、贸易和物价——因果先后的测验》一文，载《经济学季刊》，1929年第43期，第648页。

[187] 费希尔：《资本与收益的性质》，1906年版，第1卷，第15页。

[188] 参阅本书上册，《门格尔、维塞尔、费希尔、费特》。

[189] 参阅本书上册，《门格尔、维塞尔、费希尔、费特》。

[190] 费希尔：《资本与收益的性质》，第1卷，第14页。

[191] 参阅本书上册，《门格尔、维塞尔、费希尔、费特》。

[192] 格雷格里·金：《英国商人》，见所著《自然和政治论丛》，1802年再版。

[193] 费尔柴耳德、弗尼斯、巴克合著：《经济学基础》，1926年版，第1卷，第24页。

[194] 其他各种利润边际将于以下各节中加以考虑：1.本章，第VIII（8）节，《自动的和管理的复苏》；2.第十章VII（6）节，《意外事故和失业——保险和预防》；3.本章，第IX（3）节，《关键的和一般的交易》。

[195] 像以前说过的，股东是又冒险又等待，正如债票持有人又等待又冒险。假如统计十分精细的话，我们可能区别得更精细一些，可是我们只能假设股利是纯利的一部分，放款利息是纯利。

[196] 柯普兰：《近来的经济变动》，全国经济研究所1929年版，第2卷，第767页。

[197] 沃尔：《美国政治学和社会科学学院年鉴》，1931年3月第94期，第85页。

[198] 马尔萨斯：《政治经济学原理》，1821年版；《李嘉图致马尔萨斯书信集》，邦纳编1813—1823年版；劳伯特斯：《劳动阶级的要求》，1837年版；霍布生：《失业的经济学》，1922年版。

[199] 艾尔弗雷德·贝克·刘易斯，见1930年11月9日《新领袖》杂志。

[200] 艾尔弗雷德·贝克·刘易斯，见1930年11月9日《新领袖》杂志。

[201] 艾尔弗雷德·贝克·刘易斯，见1930年11月9日《新领袖》杂志。

[202] 艾尔弗雷德·贝克·刘易斯，见1930年11月9日《新领袖》杂志。

[203] 黑斯廷斯：《成本和利润对商业循环的关系》，1923年版；福斯特与卡钦斯：《货币》，1923年版；《利润》，1925年版；《没有买户的商业》，1927年版；《富裕的道路》，1928年版。

[204] 黑斯廷斯：《成本和利润对商业循环的关系》，第6、9、11、14页。

[205] 福斯特与卡钦斯：《没有买户的商业》，第167页。

[206] 黑斯廷斯：《成本和利润对商业循环的关系》，1923年版，第95—96页。

[207] 黑斯廷斯：《成本和利润对商业循环的关系》，第96页。重点未依据原文。

[208] 参阅本书，关于结束谈判和结束交易部分。

[209] 参阅本书上册，《从流通到重复》。

[210] 复利会稍微改变这个比率。

[211] 福斯特与卡钦斯：《货币》，第306页。

[212] 道格拉斯：《技术的失业》，1930年8月份《美国劳联运动杂志》。

[213] 参阅本书，《物价》。

[214] 参阅本书上册，《代用的法则》。

[215] 参阅本书，《关键的和一般的交易》。

[216] 在司威夫蒂公司的1925年年鉴里，该公司估计每头牛的牛肉的利润，在支出利息以前，是1.95美元。买进牛的平均价格是60.08美元。全部费用，包括运费在内，是12.63美元；副产品的净收入是11.25美元。因此，利润和利息两者 的边际在1924年是业务生产成本的2.7%和每头收入的2.6%。如果减去利息，利润一项的边际就会更小。该公司又提出一种比较表，从这种表里我们算出下列的财务边际，或者每头牛的利润和利息两者 的边际。

会计年度	未付利息以前的损益
1915	$1.64
1916	1.65
1917	1.29
1918	1.02
1919	0.70（损）
1920	0.06
1921	1.13
1922	2.52
1923	1.10
1924	1.95

[217] 全国产业会议委员会编，《联邦公司所得税的转嫁和影响》，1928年版，第I卷，第172页。

[218] 根据表I和表II。

[219] 根据表I和表II。

[220] 根据表I和表II。

[221] 根据表I和表II。

[222] 埃梅特、博里斯：《百货商店》1930年版，可以作为边际分析的一个范例。书中所用名词是商业会计的术语，可是埃梅特的分析类似我们在对制造公司的边际分析中所用的那一套。埃梅特的"纯利润"就是我们的利润边际。拿销货一百万美元以上的百货商店来说，这一数字，作为对销货的比率，最高达1923年的百分之三点六，最低到1928年的百分之一点五。这样，我们看到百货商店的利润边际低于我们所估计的制造公司的"一般的"边际。埃梅特说明百货商店的利润边际大部分决定于周转率，因为较快的周转减低费用对销货的比率。

[223] "国外的"或者对进口货的关税被吸收在物资的价格里，隐蔽在营业的生产成本里面。

[224] 根据表I和表II。

[225] 当然商人不能精确地知道某一项要素的变动将在他的利润边际上引起什么变动。可是，他心中十分有数他的利润边际很小，因而知道任何变动对于减小或加大他的利润非常重要。

[226] 《李嘉图致马尔萨斯书信集》，邦纳编1887年版，第187—192页。

[227] 劳伯特斯：《劳动阶级的要求》，1837年版。

[228] 参阅本书，《自动的和管理的复苏》。

[229] 实际可能发生亏绌是由于间接费用的缘故。制造的费用中很大一部分可能继续存在，不管生产是不是进行，为了维持企业，作为一个运行中的机构。为了支付这些费用，一定数量的有限的生产将继续下去，即使利润边际已经完全没有，销货只能支付间接费用。

[230] 根据本书下册，第207—208页，表I和表II。

[231] 科尼利厄斯·范德比特（1794—1877年）：美国垄断资本家，经营商业和铁路投机；约翰·雅各布·阿斯特（1763—1843年）：美国垄断资本家，阿斯特家族的创始人，以经营皮货致富。——译者

[232] 莱昂斯：《公司财政》，1916年版；格斯顿伯格：《企业的财务组织和管理》，1914年版。

[233] 参阅本书，《意外事故和失业——保险和预防》。

[234] 劳伦斯：《稳定物价》，1928年版，第12章。

[235] 参阅本书，《稀少、丰裕、稳定——经济的阶段》。

[236] 福尔曼：《效率利润和稀少性利润》，1930年版。

[237] 参阅本书，《关键的和一般的交易》；又《意外事故和失业——保险和预防》。

[238] 米尔斯：《物价的动态》，1927年；《美国的经济倾向》，1932年版。

[239] 亨利·桑顿：《大不列颠的纸币信用》，1802年版；康芒斯：《稳定物价》一文，见《社会科学百科全书》。

[240] 托马斯·图克：《1793—1856年物价的历史》，共6卷。

[241] 爱德华·克洛格:《一种新的货币制度》，1861年版。

[242] 爱德华·克洛格：《一种新的货币制度》，第153—154页。

[243] 爱德华·克洛格：《一种新的货币制度》，第280—281页。

[244] 参阅本书，图表16。

[245] 图表16中不表现。

[246] 本书图表16中不表现。

[247] 参阅本书，图表14。

[248] 威克塞尔：《利息与价格》，1898年版。

[249] 参阅本书，图表14、16。

[250] 参阅本书，《从心理经济学到制度经济学》。

[251] 哈耶克：《对凯恩斯的纯粹货币论的意见》，见《经济季刊》，第11期，第270页；第12期，第23页；凯恩斯：《答辩》，见《经济季刊》，第11期，第378页。又参阅哈耶克：《物价与生产》，1931年版，及霍特里的书评，见《经济季刊》，1932年，第12期，第119页；以及所著《中央银行的策略》，1932年版；凯恩斯：《货币论》，1931年版；《劝说集》，1932年版。

[252] 参阅本书，图表16。

[253] 费特：《利息学说和物价变动》，见《美国经济学会会报》，1927年3月，第62、98页。

[254] 费特：《利息学说和物价变动》，见《美国经济学会会报》，1927年3月，第106、107页。

[255] 费特：《利息学说和物价变动》，第108页。

[256] 芮夫勒：《美国的货币利率和货币市场》，1930年版，第62页及以下。

[257] 参阅本书，《自动的和管理的复苏》。

[258] 费希尔：《繁荣和萧条》，1932年版。到目前为止，这是关于此项问题的最重要的一本书。望读者参阅此书，我们在这里可不必多加讨论。他根据罗亚尔·米克尔的计算，将美国的全部负债列为二千三百四十亿美元，等于国民财富的一半。

[259] 参阅本书上册，图表1。

[260] 麦卡洛克编：《李嘉图集》，1888年版，第5页，序言。

[261] 威克塞尔：《利息与价格》，第117页及以次。

[262] 威克塞尔：《工资与地租》，第114、115页。

[263] 庞·巴维克：《资本实证论》，英译本1891年版，第420页以次。

[264] 庞·巴维克：《权利与关系》，1881年版。

[265] 参阅本书上册，《从流通到重复》。

[266] 李嘉图所假设的物价稳定是某些特殊物品的价格稳定，不是物价的平均数。原因是他把"货币价格"作为和"工时"的意义相同来用了。

[267] 参阅本书上册，《门格尔、维塞尔、费希尔、费特》。

[268] 参阅麦卡洛克编：《李嘉图集》，第348页。

[269] 参阅本书上册，《交易和业务机构》；又见本书，《意外事故和失业——保险和预防》。

[270] 派顿：《动态经济学的理论》，1892年版，第18页。

[271] 门格尔：《国民经济学原理》，1871年版，第11页；维塞尔：《自然价值》，马洛克英译本1930年版，第101页。

[272] 参阅本书，《政治》。

[273] 门格尔：《国民经济学原理》，1871年版；1923年再版本第23页。

[274] 康芒斯：《资本主义的法律基础》。

[275] 产于荷兰北部，肉与乳均有名。——译者

[276] 贾德：《社会制度和个人》一章，载《社会制度心理学》，1926年版，第56—77页。

[277] 例如，沃森：《行为主义》，1924年版。

[278] 穆勒：《逻辑》，1848年初版；引证根据1925年第8版，第211—241页；布莱德雷：《逻辑学原理》，1922年第2版，第583页以次。

第十章 合理的价值

I 凡勃伦 [1]

1. 从有形体的到无形的财产

1890年以来，两种不同的关于现代无形财产的学说发展形成。一种是凡勃伦的剥削论，另一种是法院的合理价值论。两者都是基于财产的新观念，把财产作为未来可以获利的交易的现在价值；可是凡勃伦采用产业和金融巨头们在1901年美国产业委员会的证词作为他的资料来源，于1904年发表了他的《企业论》。 [2] 司法方面的观念是慢慢地发展的，只能在1890年以后最高法院的判决中看到。

从美国产业委员会的审讯和裁决中，可以找到像下面这种实例：卡内基在钢铁工业中占有关键的地位，因为他的生产成本最低，而且他自己拥有铁矿和煤矿以及运输原料所需要的船只和铁路，可以把原料运送到他设在匹兹堡的熔炉和工厂。他的产品中还没有马口铁，还没有扩充到钢铁工业的马口铁这个终点；可是他宣布了他打算在伊利湖畔建立一所使用最新式的设备的马口铁厂。凡是懂得卡内基的毁灭性竞争方法的人，都明白这个新厂一定会使他们在市场上不能立足。他们于是委托摩根公司和他们的律师组织一个庞大的控股公司，要能够吸收一切必要的厂，构成一个包括钢铁业各部门中所有的公司组织的统一的完备的整体。这个组合必须收购卡内基的全部事业，它的价值，作为有形体的财产，根据重建的成本估计，约为七千五百万美元。可是，由于卡内基在市场上可以控制一切的地位，他能够取得三亿万美元的金公债。这二亿二千五百万美元的差额，不能根据传统的

经济学理论，作为是由于有形体的财产的价值。也不是无形体的财产，因为它不是欠卡内基的债务。我们可能给它的唯一的其他名称是“无形的财产”，也正是金融巨头们自己所用的名称。凡勃伦很正确地把这种无形的财产解释为完全是一种剥削或“劫持”的价值，因为它完全起源于所有的竞争者不得不消除卡内基的削价竞争，他们知道否则他一定会采取这种手段。

至于那控股公司所吸收的其他公司，它们都愿意拿它们自己的股票交换控股公司的股票。对它们的估值，按控股公司的股票计算，同样地也超过它们的财产的实值很多。结果美国钢铁公司最后组成时，资本总额共达二十亿美元，其中包括欠卡内基的债务三亿美元以及普通股和优先股十七亿美元，实际上有形体的财产的价值，按再生产的成本估计，大概还不到十亿美元。这种无形的估值最后从利润中建立起来，建成了有形体的设备，其实值等于最初的无形的价值。那最初高于有形体的财产价值的超额估值十亿美元被称为“无形的财产”或“无形的价值”，因为人们认为控股公司的提高了的未来获利能力使他们有理由作那样的估值，这种说法终于证实了。

凡勃伦在1904年就能恰当地说这种以预期的获利能力为基础的无形的价值完全是一种“金钱的”估值，不是传统经济学的那种“产业的”估值，传统的经济学总认为价值倾向于设备和商品的再生产成本。那钢铁公司显然不是独占事业。因此它应该属于经济学家所谓竞争的生产成本的标准，因为那控股公司只收购了构成一个完整的产业所必需的若干公司。它纯粹是私有财产权的行使，没有独占化，美国最高法院1920年的决定也是这样。

因此凡勃伦区别“资本”为有形体的财产的价值；可是他区别无形的价值或无形的资本为企业家所作的纯粹金钱的估值，根据他们的战略的能力，“劫持”社会，从而“无中生有”，不劳而获。他这种说法是对的。

因此凡勃伦是第一个人在现代无形财产的概念的基础上建立了他的学说，这种概念，他是从使用这个名词的企业家的习惯中直接推论出来的。凡勃伦实际上不管原始社会以及古典派、马克思派和快乐主

义经济学家的有形体的财产，也不管麦克劳德的债务那种无形体的财产。他完全根据无形财产的新概念，作为资本家未来的买卖能力的现在价值。

可是，他不研究最高法院的判例。美国最高法院在处理案件时，也用无形财产这个新事物作为判决的根据，然而不是根据凡勃伦的剥削观点，而是根据该院自己的历史上的合理价值的概念。有时候这种原则支持了资本家的争点，例如，诉请解散美国钢铁公司一案（1920年）。有时候它大大地减低了资本家所争取的价值。还有些时候它给予某种财产的估值远远超过资本家所反对的数目。法院对无形财产的估值，不管原告和被告两方争得多么厉害，总含有一种公共目的，另一方面凡勃伦却竭力主张经济学的科学，和其他科学一样，不应该容许人们引进"目的"这个因素。

法院开始承认无形财产的新概念是在1890年，[3] 当时法院宣告明尼苏达州铁路委员会减低铁路运费是一种"财产的剥夺"，虽然所剥夺的不是有形体的财产，而是无形的财产——规定价格的权力。法院又声明，财产的剥夺是一个司法问题，不是立法问题，因为根据联邦宪法第十四次修正条款的规定，州政府不经过合法程序不得剥夺财产。在以前类似的案件中（孟因对伊里诺斯，1876年），当时法院对财产的解释是有形体的财产，曾认为州立法机关减低运费不是剥夺财产，而只是管理财产的使用。[4] 可是，1890年铁路公司的律师请求法院变更前议，认为减低运费从而剥夺财产的"价值"，根据宪法也是一种"剥夺"财产。他们是对的，因为现在被剥夺的不是公司的有形体的财产，而是无形的财产——公司可以尽可能自由规定价格的权利。换一句话说，那些律师代表着凡勃伦的无形财产的意义。法院接受了他们的论点，同意这种新解释的无形财产的剥夺是一个司法问题，应该由最高法院决定，不应该由明尼苏达州决定，因此该州所定的运费标准无效。

这样，在1890年人们采取了第一个步骤，趋向于改变财产的意思，从有形体的财产改变到无形的财产。经过这种意义的改变，最高

法院夺取了限制公用事业价格的权利，人们以前认为这是各州的权利，像孟因案件中所承认的那样。

关于承认无形财产是一种和经济学家的有形体的财产的意义完全不同的价值，下一个具有重大意义的步骤是在“阿丹姆斯捷运公司对俄亥俄”一案里。[5] 这是一件课税的案件，最高法院，不顾公司的抗议，提高了有关财产的价值，从二万三千美元提高到四十四万九千三百七十七美元，为了在俄亥俄州按这个价值征税。经济学家和习惯法的有形体的财产是马、马车、保险箱、钱袋这一类的有形财产。无形的财产是以公司作为一个运行中的机构的预期的获利能力为基础的股票和债券的全部市场价值，这种价值俄亥俄在各州中应该分摊的一份是四十四万九千三百七十七美元。在这一案中，无形的财产十八倍于有形体的财产。法院在复审时说，“它是财产，虽然无形，但确实存在，它具有价值、产生收入、并且在世界的市场上发生影响，这就够了。”

在这个例子里可以看出法院完全承认了凡勃伦所作的区别，就是“资本”作为有形体的财产的价值（二万三千美元）——实际上符合于当时流行的经济学家的理论——和无形财产的价值（四十四万九千三百七十七美元）那种新事物的区别。可是，不像凡勃伦那样只把问题作为经济学上一种纯粹科学的假设，不须采取任何行动，法院却根据公共目的要求在课税问题上平等待遇的原则，实行提高那用于课税的合理价值，从原来的有形体的财产的价值提高到加大十八倍的无形财产的价值。

还有一件案件可以显示凡勃伦对无形财产的“科学的”研究和法院从公共目的出发的处理的区别：“山乔钦与金氏运河灌溉公司”建筑了一处灌溉系统，根据凡勃伦的无形财产的原则，该公司将它估值为一千八百万美元。加利福尼亚州又核准该公司收取水费以按照此项估值产生百分之十八的收益为标准。美国最高法院，在本案由下级法院作出有利于公司的判决而当事人提起上诉时，把价值从一千八百万美元减低到六百万美元，并且把此项无形资本的收益标准从合同规定的百分之十八减低到合理的百分之六。换一句话说，最高法院减低了可以

容许的公司的获利能力大约百分之九十，并且命令相应地降低水费。这样，最高法院，一方面承认凡勃伦关于资本家实际怎样建立无形资本的科学研究结果，一方面在本案中又认为它太高，把获利能力减低到该院认为合理的程度。该院在申述判决的理由时，说：

> 本院规定水费的标准以按照供水设备所用财产的当时价值计算能产生百分之六收益为度，决不是不经过合法程序而没收或者剥夺财产，虽然该公司以前曾奉核准可以规定水费从而每月取得等于实际投资百分之一又二分之一的收益。……原来的成本也许太大；工程上可能发生过错误，那必然增高了成本；所购置的财产也许超过了必需要用的范围。”

我们因此可以看出凡勃伦和最高法院根据新的无形财产的概念所得到的大不相同的结论，这一概念于1890年获得法院承认以后他们同时都在进行研究。凡勃伦的结论达到一种剥削论，最高法院达到一种合理价值论。凡勃伦在一本书里突然达到结论；法院实验地从调查研究中达到结论，其间随着法官人选的更动，经过错误和纠正。

如果我们对于根据新资本主义的同一现象所得到的结论上这种显著的区别，寻求它的根源，我们将发现那是由于对科学本身的概念不同。凡勃伦对科学的概念是传统的自然科学的概念，它在事实的研究中不谈任何目的 。法院对科学的概念是一种制度的概念，根据这种概念，其研究必须从一种公共目的出发，作为科学本身的一项根本原则。这是自然科学和社会科学的区别。

凡勃伦把目的排除在科学的范围以外，是根据他对当时詹姆士和杜威所讲的实用主义的了解。[6] 他似乎不知道皮亚斯的实用主义，那完全讨论自然科学，也不知道法院的实用主义，那比较接近于奉行杜威的学说。当詹姆士和杜威承受实用主义这个名称的时候，詹姆士把它应用于个人心理学，杜威把它应用于社会心理学。在这个领域里，他们承认目的是人文科学的主要问题。因此他们受到甚至皮亚斯本人的否认，同样地也受到凡勃伦的否认。凡勃伦认为科学是“实际”的科学，起因于现代机器的发明，在那里面科学家排除炼金术或者占卜的概念中所包含的目的或“万物有灵论”的旧观念，只采取“连续的变化”或“程序”的观念，没有因果关系，也没有“最后终点”或“目的”。他

说，“现代工艺学和现代科学使用同一范围的概念，根据同一观点来思想，并且应用同样的方法来测验正确性。”[7]

如果是这样，那就没有关于人性的科学。科学成为只是自然科学。因此，凡勃伦认为，实用主义应用于人性时

“只创造一些有利益的行为的准则，此外一无结果，”另一方面，“科学只创造一些理论。它完全不懂政策或效用，也不管有益或有害。……实用主义的那种聪明和本领不能有助于促进对事实的知识。……世俗聪明的心理态度和不关心私利的科学精神是矛盾的，追求世俗的聪明，会引起一种理智上的偏见，和科学的眼光不能相容。”[8]

然而，在制度经济学里，我们正是研究这种偏见，作为整个经济程序的一部分。甚至当凡勃伦在实用主义的名称下详细说明这些世俗聪明的态度时，结果知道这些态度就是他的所谓制度的行为那种一般观念的特殊情况，因为，他说，世俗聪明的理智的产物

是一套精明的行为的规则，大部分是特意为了利用人类的弱点。它所惯用的标准化和正确性那种说法是一些有关人类天性的说法，有关人类的爱好、偏见、希望、努力和无能的说法，并且和它一致的思想习惯都是符合于这些说法的东西。”[9]

我们检查这些“世俗聪明”的说法，发现它们不是包含在我们对空洞的人性的概念里，而是具体地概括在我们对交易和运行中的机构的运行法则的概念里，在这些机构中集体行动控制个别的交易。在法律学的领域里，结果成为合理价值和合法程序的理论，其动机总是集体的目的，由有关当局制定规则，使利益冲突的裁判必须顾到公共利益。可是，凡勃伦的学说不是从司法判决中推论出来，而是从资本主义的交易在法律不加限制的情况下显明的剥削中推论出来的，所以在凡勃伦看来，制度的一切都成为资本家尽可能发明和利用的剥削手段。

换一句话说，我们用“实用主义”这个名词，总是在皮亚斯的科学的意义上作为一种研究的方法，可是我们认为皮亚斯只在自然科学上用它，那里没有未来也没有目的，另一方面詹姆士和杜威总是把它用

在人文科学上，那里的研究对象本身就是一种实用主义的人物，总是指望着未来，因而总是受着目的的推动。因此，我们不让一切特殊的剥削情况没法解释，而把它们一起归结在一个总的概念里，就是各种集体行动依据各种习俗和机构的不断发展的运行法则，控制个人行动。这些法则和机构也能用科学的实用主义的方法来研究，正如自然科学的技术规律可以研究一样；这样，人们可以把它们作为"事实"来研究，作为不断发展的法院和仲裁法庭的判决中、不断变化的合理价值的意义中，以及凡勃伦的所谓不受限制的剥削中的事实。

正是在这些法则的变化（包括习俗和运行中的机构），以及各种社会哲学里，我们和凡勃伦一样，发现了经济学的进化的学说。凡勃伦对奥国学派经济学家关于人性的错误概念的陈述，最能说明为什么正统派经济学家不能构成一种进化的学说。这一点我们在上面已有引证，[10] 作为和边沁的概念相同。可是，我们避免那种错误的概念，是由于把个人的交易和集体行动的运行中的机构作为经济学的研究对象。

2. 从财富的增殖到观念的增殖

我们曾注意到 [11] 十九世纪三十年代和四十年代中社会观念的产生，以及随同而来的那些天真的和不可思议的公式，那些关于现在的物质商品和固定资本中所包含的过去的社会服务的无限增殖的公式。可是，如果那些对象化的过去的服务久已磨损、折旧和陈废，如果它们必须不断地由新的劳动来补充替换以及由新发明来加以改进，那么，产生周转概念的，是一种物质的增殖吗？是不是不如说是物化的观念 的累积，从文明的开始到现在的蒸汽、汽油和无线电为止的各种观念的累积呢？今天的科学家、工程师或者技工不过是重复阿基米得的杠杆观念、伽利略和牛顿的引力观念、富兰克林的电气观念，以及自有文明以来科学家、工程师和技工的无数观念。

凡勃伦，在"技巧的本能"这个名称下，用这种观念的进化的制度的演变程序替代了物质资本的增殖那种物质的概念，因而为近年的周转的概念 [12] 造成一种适当的背景。然而，他的所谓技巧的"本能"，

我们应该称为管理的交易的习俗和法律。它导致商品和服务的有秩序的生产，不管数量、价格和所有权。可是这种习俗和法律，像我们已经了解的那样，受法律上最初的契约 和等值交换 学说的现代解释的支配，并且受所有人的权利的支配，承认所有人有权指挥他的工作人员的行为。

凡勃伦看到了马克思试图把古典派的财富或资本的双重意义（作为物资和物资的所有权）分成两种对立的实体——社会劳动力以及对物资的集体的资本主义式的所有权，这些物资由那种劳动变成使用价值。可是凡勃伦看出了马克思这样构成的两种实体只是两种形而上的本质，一种起源于黑格尔的辩证法，另一种起源于经济学家的自然权利和自然自由。[13] 黑格尔的计划指向一个预定的目标，在黑格尔本人的精神的一面，那是精神的发展，最后要达到一个统一的和自由的日耳曼世界帝国，可是在非正统的一面（以费尔巴哈为首），成为马克思的唯物主义的生产方式的发展，最后要达到一个无产阶级的世界帝国。马克思的主要判断是资本主义所有制注定的腐朽，以及由无产的和失业的阶级以革命手段夺取那个所有权，他们对自己的劳动的全部成果始终有一种自然权利，像凡勃伦所解释的马克思的学说那样。

因此，凡勃伦认为，马克思的学说是在达尔文以前的学说，因为达尔文式的进化没有预定的目标，而是一种因与果的连续，没有任何趋向、任何最终的极限或者完成点。它是"盲目的累积的因果关系"。它是各种文明的起伏，而不是任何一种文明的发展，一直发展到马克思预定的劳动所有制。它可能结果是最后由资本家控制，也同样可能由劳动控制，在这里凡勃伦预言了法西斯主义的可能性，以及共产主义的可能性。这些变化性是达尔文式的进化，不是预先注定的，凡勃伦致力于研究它们，只作为一种单纯的过程，没有任何目标。

可是，达尔文在那些变化性之中有两种"淘汰"：自然的淘汰和人为的淘汰。我们的理论是人为的淘汰。凡勃伦的理论是自然的淘汰。

根据凡勃伦的说法，马克思派理论家，由于达尔文的"自然"淘汰论当时在进入经济学的领域，正达到一种怀疑的时期，怀疑那抑制不住的阶级斗争是否无可避免，以及是否必须使用暴力，这是他们所不

赞成的。主要的马克思主义者当时正在对爱国主义让步，对那变动的国际形势让步。在这里凡勃伦预言了他们在世界大战开始时的改变态度，在大战中爱国主义克服了他们的阶级斗争的观念以及无产阶级最后统治世界的观念。

为了适合这种连续变化而没有一个预定目标的达尔文式的新观念，凡勃伦简单地代以"过程"的观念，而没有明确的目标。可是这一来他比马克思自己造成了增加国家物质财富的劳动程序和把持、居奇、使工人失业的资本主义程序之间更大的对立。

凡勃伦正确地认为马克思的预先注定的进化的概念是达尔文以前的概念，马克思的这种概念是从黑格尔的形而上学推论出来，但是很难想象马克思可能在任何其他的基础上建立他的学说，因为他只奉守古典派的有形体的财产的观念。如果财产只是单纯的物资所有权，如果那财产的价值仅仅是物化在那里面的若干社会必要劳动，那么，马克思可能采用的唯一的变化 的概念，就是劳动所生产的物资的增加，连带着当然是所有权的增加。

可是，这不是达尔文式的微小变化的程序，其结果成为不同的种类。因此，凡勃伦可能从那有预定目标的形而上的实体转变到达尔文的程序的观念，只需从马克思派和正统派的有形财产的概念改变到新的实际上是马克思以后的无形财产的概念。后者是一种买、卖、借、贷，以及增加财产权的金钱价值的程序本身；另一方面，有形体的财产本身没有买卖的能力，这种财产的增加只是通过包含工作和发明的劳动程序而取得的使用价值的增加。

因此，马克思认为，如果这种单纯的物质东西的所有权被集中在少数人的手里，所有权本身就变成一种独立的实体，和另一种实体——社会劳动力——完全分开。凡勃伦从实体改变到程序的时候，必须从那不包含有关金钱的买卖程序的有形财产，改变到完全是金钱程序本身的无形财产。相应地，他脱离马克思的社会劳动力的时候，必须代以一种有规则的创造物质财富的程序，不受金钱程序的控制。这个我们称为"管理的交易"的预期的有规则的重复。凡勃伦称为"技巧的本能"。

凡勃伦所知道的泰勒的科学管理学说只是它在初期的情况，其时它还没有发展到那种人道主义的内容，像我们引证的丹尼逊对管理的交易的分析中所包含的那样。[14] 科学管理也还没有发展到一般的社会福利，像近年来管理经济学家的目标那样。[15] 泰勒的科学管理的观念完全是工程师的计量的观念应用在劳动上，如同应用在机器上一般。经理凭他高高在上的地位，决定工人应该生产多少，以及怎样生产。凡勃伦在1914年反对这种观念，建立了相反的理想化的工人的观念，不管是体力的、科学的或者管理的工人，推进着良工的传统。

由于这些原因，凡勃伦成为思想上的创始人，产生了那些现代的计划，把工程师而不是把资本家放在社会程序的首要地位。[16]

在这里凡勃伦的理论又是放弃正统派讲经济事实的平衡和协调的静态学说，代以一种讲财富生产者的知识、科学、艺术、习惯和习俗的进化的学说，不管资本主义所有制的妨碍。因此，正统派和马克思派经济学家的物质的东西本身，例如机器、商品、自然资源，不再作为经济学的研究对象，而作为以工程师为首的"技巧的本能"的实用的知识和习惯，重新出现。

在这一点上，凡勃伦实在是很对的，因为老派经济学家的物质的东西只是一些使用价值，它们出现和消灭，通过我们所谓管理的交易的不断反复或周转，被补充和发明。可是长期存在和建设新物质的，是知识、习惯和发明的才能，因为这些是人类的能力经历不知多少时代，通过教学、传统、经验、实验、研究，不断发展的结果。这种知识完全是技术的，根据凡勃伦的说法，那是：

> "对物资的物质行为的实际知识，这些物资，人们在谋求生活中不得不和它们打交道。……说矿物、植物和动物有用——换一句话说，它们是经济物品——意味着它们已经被置于社会所知道的使用方法的范围以内。"[17]

这一点甚至使那形成正统派经济学的基础的物质的东西本身也具有一种制度的特性。因此所以我们要用"管理的交易"来代替"物资"和"劳动"的物质的概念。物质的东西，由于折旧、陈废和消费，变化无定，周转很快；可是使它们获得补充和增高效率的，是在管理的交易

的不断发展的特性中世代相传的传统、习俗和新发明，可是，凡勃伦用一种“抽象概念具体化”的方法，把它们叫做“产业的非物质的设备，社会的无形资产”。[18] 这种“非物质的设备”是继承下来的，可以遗传的，因为它是“有意识的追求一种客观的目的，这种目的，那有关的本能使其值得追求”。

因为这个理由，凡勃伦对那种不反省的或者不思考的动物或人类行为称为“向性”或者“向性的活动”，而留下“本能”这个名词专用于人类的意志。因为这个原因，我们体会他的意思，称它为习俗，而不称为本能。他说，这种本能是“过去的传统问题，一种思想习惯的遗产，通过以往一代一代的经验积累起来的”。它“走上惯例的方向，跟习俗和规定取得一致，因而具有一种制度的特性和力量”。[19]

这些习惯了的行动和思想的方法受到“社会惯例的认可，于是成为正确的和适当的方法，从而产生行为的原则。由于习惯，它们被当时的常识所吸收，混为一体”。因此本能不是遗传的而大部分是养成的，但是它们受变化、淘汰和生存竞争的支配，主要地作为对环境的适应，符合生活的物质要求以及文明的精神上的变化。[20]

凡勃伦认为，技巧的本能，或者我们应该说技巧的习惯，普遍存在于其他一切习性中，因为它是辨别是否合宜的意识，能辨别合宜于完成任何最终目的的方法。在艺术中，“美的辨别力是原动力”，而技巧的本能供给技术；在宗教里它是仪式；在法庭里它是诉讼程序和法律专门事项；在产业里它是生产程序和职工力量的组织。企业家又在为了获利而操纵市场和支配人类需要方面，显出技巧的本能。“因此，这种本能，在某种意义上，可以说是对其他一切都有辅助作用，有关生活的方法与手段，不是仅仅有关任何一种特定的目的。”“它包含认定一个目的。”“它有关实际策略、方法和手段，借以取得效率和经济、熟练、创造的成就以及在技术上对事实的掌握。它是一种不辞劳苦的倾向。”[21]

这样，凡勃伦不得不把目的 加入他的技巧的本能，因而从达尔文的“自然的淘汰”改变到达尔文的“人为的淘汰”。

凡勃伦的第二种和补充的概念是他的运行中的机构的概念，这个概念把物质的资本变成一种进化的程序。然而，他的概念是我们叫做技术上的运行中的工厂的那种东西，留下运行中的机构这个名词来包括运行中的工厂和运行中的营业两方面。凡勃伦的运行中的机构，或者不如说运行中的工厂，是原料、机器、厂房的周转，这些原料和设备由厂长、专家、工头和工人构成的组织加以经营和保养，生产出使用价值。马克思注意具体物资和"物化劳动"的设备；凡勃伦注意工厂范围内技术工作的组织，这个我们称为管理的交易的组织。因此马克思表达这种概念是用"资本的有机构成"那种被动的和比喻的说法，而凡勃伦的说法是用一种管理的程序，在"工头式的监督下，在关于种类、速度和量额方面，配合工作的相互关系"，一切"决定于工头对一般技术情况的掌握，以及能够安排产业的一种程序，使其配合另一种程序的要求和影响"。[22]

这是"效率"，凡勃伦虽然不用"目的"这个名词，却和"现代科学家"不同，他们会否定像效率这种字眼，因为据说它含有形而上的"因果关系"的概念。我们同意凡勃伦的看法，效率确实是一种原因与结果的概念，因为它是"工头、工程师、厂长所实行的"有目的的控制，它"决定某种特定的物质设备可以有效地作为'生产资料'的程度"。[23]

这个我们当然应该称为目的，凡勃伦的所谓物质资本成为不是若干数量的物，而是一种有用性的不断变化的程序，受着"当时的思想习惯"的支配。"物资的物质特性是不变的"，"变化的是人的因素。"资本不是含有储藏的劳动的过去产品的累积——这些是暂时的和无目的的——资本是一种具有产业知识和经验的运行中的工厂，在工头的指导下为人类服务。资本是亨利·福特和他的十万工人，福特的《我的生活和工作》那本书是行动中的凡勃伦。

可是，凡勃伦和福特看到了另一种本能，并且有资本的另一种意义。这种本能很可能从亚当·斯密的"互通有无、物物交换和互相交易的性向"中推论出来，假如不是因为斯密在那里面看到神惠的无形之手，而凡勃伦却看到那只恶毒的手，它妨碍技术的程序，以便"不劳而获，从中取利"。[24] 这种"金钱的本能"是财产。财产是资本，正如凡

勃伦的资本家不凭“使用的权利”，而凭着“滥用的权利”取得金钱的利益；法院判决的结果，福特奉行凡勃伦的理论，收买股东，消除他们在法律上可以要求利润和利息的权利，以便真正成为凡勃伦的受着技巧的本能推动的所谓“工头”。

凡勃伦认为，亚当·斯密的财产概念属于手工业和小商业时代，其时机器生产方法尚未成熟，工人还是雇主、工匠，生产和出卖他自己的产品，商人还是靠适应商品的供求谋利，对这种供求他不能控制。可是，现代的企业财产是一种投资，不是投在流动于生产者和消费者之间的商品上，而是投在产业本身的机械程序上。[25] 斯密的财产的概念，我们曾说过，溯源于洛克，洛克用财产和自由的自然权利（基于工人对自己的身体和劳动成果的所有权），代替一个在上者的权力（基于勇力、服务和忠诚），包括人世间的权威和神权。在斯密的时代，经济生活已经“根据技巧和价格”标准化。然而，现代企业，保留着自然权利和自由这些观念，却放弃了洛克所谓财产起源于工人的创造的效率那种说法，认为财产的基础在于预期的获利能力的资本化。财产不仅仅是对个人自己的生产成果的所有权以及可以自由处置的权利；它是预期取得别人所生产的东西的现在价值。因此，财产是以货币计算的获利能力的资本化，这种资本化是现代的“资本”。

这是因为机器生产方法已经接替了手工生产方法。“机器程序”比机器更大。它是整个的国家。它是根据对于所使用的各种力量的有系统的知识来进行的；农产业和动物产业也是机器程序。它的范围大于单一的工厂，因为没有一个程序是自给自足的，而是“整个产业运转的合奏曲必须作为一种机器程序”。因此，扼要地用凡勃伦的理论来说，必须有一厂以内的调节，厂与厂之间和产业与产业之间的调节，物资和用具的计量单位，标准化的大小、形状、等级、尺度，这些标准不仅应用于商品和服务，而且应用于时间、地点和环境。它是一种世界范围的“广泛的、平衡的、机械的程序”——是工程师而不是资本家。

这种程序平衡得非常精确而敏感，任何一点上发生变动，很快就传到其他各点，可能引起闲置、浪费和困难，搞垮整个程序。凡勃伦说，这里是企业家发生作用的地方。“通过商业的交易，个别的产业单

位之间运转关系的平衡得以维持或恢复，调整和再调整，并且在同样的基础上用同样的方法，各个产业单位的业务获得调节。”这一切关系“总可以归结到金钱的”单位，因为企业家作为企业家来说，他的兴趣不在于那“工厂”作为一个产业的设备，而在于那工厂作为金钱上的“资产”。它对他是一种“投资”，投资是一种金钱的交易，其目的是金钱的利益，根据价值和所有权来计算。他取得利润，不是通过对社会有用的工作技巧，而是通过没有用的业务买卖。

这区别在两种资产中出现，就是，“有形的”和“无形的”资产，前者是“有特殊用途的生产资料”，后者是“非物质的财富，非物质的事实，根据由于占有它们而能获得的利益，加以估价和资本化”。这些无形的资产起因于，对社会的物质设备的所有权使资本家成为“社会所积累的关于方法的知识的实际所有人”，就是，社会的“非物质设备”的所有人，这种非物质设备存在于工程师和工人的技术能力中。可是，那所有权使资本家不仅有了对工人的这种技术能力的使用权，而且有了“乱用、少用和不用的权利”。[26]

因此，法律上禁止的“买卖的限制”不是乱用权利的唯一形式——独特的和最普遍的乱用是为了获得金钱的利益而采取种种手段，例如“故意使工厂设备闲置”，“尽可能抬高价格”，“用破坏性的策略，妨害业务竞争者的充分效率”，“耗尽或拖死”竞争的对手，以及提高价格，结果，“在资本的制度下，社会不能利用它的关于生产方法的知识为生活服务，除了在物价的趋势可以给物质设备的所有人提供一种特殊有利条件的时候，而且只以此为限”。

因为“损害的能力也很容易加以资本化，和有用的能力一样”。且不说那些为了保护贸易的海陆军组织，或者赛马场、舞厅等等的投资，或者“使技术用于不正当用途的”浪费的和伪造的物品，此外还有那特殊的所谓“商誉”这种无形财产的资本化。这是凡勃伦为差别的商业有利条件的资本化所题的名称，不仅包括原意所指的“顾客方面的信任和好感”，而且包括比较现代的意义，包括那些适用于独占事业或者企业组合的特别有利条件。这种由于有把持供给的能力而造成的、可以控制社会和竞争者的特殊有利条件，构成绝大部分的无形资产，这

一特性使我们可以分出有形资产和无形资产的区别。虽然有形的和无形的资产都可以估价，因为它们对所有人能产生收益，但是我们假定前者代表“物质的生产工作”，供给使用价值，基本上对社会是有用的，而无形的资产，总的或平均地来说，“大概对社会是无用的”，因为它们只给所有人产生货币价值。

本质的区别在于有形资产是社会的技术能力——就是，生产方法——的资本化；另一方面，无形资产是产业和市场之间适当的配合或者不适当的配合——不同程度的对供给的控制——的资本化，就是，被资本化的“取得价值的手段和方法，不生产财富，只影响财富的分配”。因此无形资产是商业的金钱上的特殊利益，完全起因于对供给的控制，能在价格不满意时拒不供给，因此和工人的生产效率恰恰相反，这种效率是增加供给的。

因此产生了“产业的”就业和“金钱的”就业的分别。[27] 古典派把生产要素分为土地、劳动和资本三项，这种分法已经不适当，经济学家们加上了一个第四项要素，企业家，作一种特殊的劳动者，取得一种特殊的工资。同时，凡勃伦说，原来那种天定的自然秩序的前提仍然存在，它的定理是一种自然的或标准的平衡，造成“生产服务和报酬的相等”。因此，对经济学家来说，利润成为恰好是企业才能和冒险的等值物——如同地租、工资和利息是土地、劳动和资本的等值物一般。

后来，又出现了一种特殊的商人，叫做投机家，他们“不和产业方面任何特定的企业或工厂有什么利害关系”。五十年前企业经理也许被解释为“一个负责监管机械程序的代理人”。那时候，投机的职能也许被认为和产业的职能是分不开的，因此可能区别“正当的”和“不正当的”投机，前者有关“某个具体的产业工厂的顺利运转”，后者对社会完全没有贡献。可是，凡勃伦认为，近来那种关系已经分开，结果整个一套商业的金钱的就业已经从产业的或机械的就业中分离出来。因此“区别的界线不在正当的和不正当的金钱的交易之间，而在商业和产业之间”，就是，一个是抑制供给的能力，另一个是增加供给的能力。

凡勃伦接下去说，商业活动是“可以获利的，但不一定对社会有用”。它们包括证券投机家、地产代理人、律师、经纪人、银行家和金融家的活动，他们逐渐变化，“不知不觉地从那种没有产业效率作为目的的真正 投机家的活动，转变到经济书籍一般所讲的产业界巨头或者企业家的活动”。这种活动的特征是“它们主要地有关价值的现象——有关交换或市场价值，有关购买和销售——对于机械的程序，即使有任何关系，也只是间接的和次要的”。它们不涉及生产或消费，只涉及分配和交换，就是有关财产的制度，这种活动“在经济学说里根本不能作为生产的或产业的活动”，因为私有财产的作用只是抑制供给的能力的作用。

既然财产的所有权意味着“自由地控制财富”，实际上产业“受商业的严格限制”。企业家决定生产什么和生产多少，可是他的目的不是生产或者有用，而是“能卖”。他往往从解散产业中和促进产业一样得到好处或者至少避免损失。总之，从凡勃伦的金钱的业务中得来的利益，起因于财产制度所赋予的阻碍和抑制生产的能力，另一方面，从产业的业务中得来的利益，起因于技巧的本能所保证的增加生产。

这种金钱的利益，凡勃伦解释为既得权利。“既得权利是一种可以转卖的、不劳而获利的权利。”既得权利是“非物质的财富”，“无形的资产”。它们是商业的三种主要方针的结果，限制供给、阻碍流通以及作骗人的宣传，其目的都是多卖获利。它们是“推销的手段，不是生产的方法”。然而，它们不是不诚实的——“一切完全在商业诚实的范围以内进行”。它们不过是法律所允许的非劳动收入。由于这个缘故，它们被称为“无代价的收入”，因为收入者从社会的总的机械生产中取得这种利益，完全凭借把持供给和机会的能力，而不增加商品的供给和就业的机会，从而作出等值的服务。

那么，金钱的业务所为的目的是什么呢？早期的物质经济学家，魁奈、李嘉图和马克思，完全撇开货币不谈或者把货币说成一种商品，并且认为地租、利润和工资如同物物交换经济中若干数量的商品，货币仅仅作为计算的单位，和其他的度量衡没有什么不同。可是，凡勃伦的现代企业家完全从事于取得货币本身，或者不如说从事

于取得各种合法的工具，例如股票、债券和银行的支票账户，能够在交换中支配商品和劳动。这些合法的工具是所有权的证据，不是技术的产品。它们和商品没有必要的关系，实际上根本不是商品，而是用来控制商品供给的合法工具。古时工匠或商人把以前生产的实物商品携带到市场上来。可是，这些现代的无形财产，总的来说，凡勃伦认为是一些可以取得还没有生产出来的东西的权利，就是，一种预期的获利能力，也就是，除掉预期的工资支出以外的差额利益，这种利益的多少，决定于怎样限制供给从而抬高价格，以及怎样限制劳动的需求和增加劳动的供给，从而压低工资。因此，凡勃伦的无形财产是可以要求差额利益的权利，这种利益，在分配于各要求者之间时，采取利润、利息和地租的形式。它们不必要在产业的机械程序方面具有什么基础，完全依赖所有权的权利以及结果对供给的控制。

可以看出，在这方面凡勃伦走的是历史的路线，所作出的区别和美国最高法院于1896年在阿丹姆斯捷运公司案件中最后作出的区别一样。[28] 他和法院一样，扩大了财产和资本两者的定义，从有形体的财产扩大到预期的获利能力。这种获利能力的买进和卖出，构成"可卖资本的交易内容"。[29] 这种可卖的资本，像我们在阿丹姆斯捷运公司案件中看到的那样，对物质资本没有一定的关系。按凡勃伦的说法，它是一种"货币价值的基金"，"对旧式产业资本的概念的产业设备，只有一种很淡的和不断变动的关系"。旧时资本化的根据是"一个特定的机构所有的物质设备的成本。……这种根据现在已经不是物质设备的成本，而是公司作为一个运行中的机构的获利能力"。换一句话说，"资本化的核心不是工厂设备的成本，而是那机构的所谓商誉"。

凡勃伦说，"商誉"的意义扩大了，为了适应现代商业方法的要求："性质大不相同的各种项目应该包括在商誉的范围之内；可是所有的项目具有一个共同点，它们都是'非物质的财富'，'无形的资产'；这一点，可以附带地指出，特别意味着这种资产对社会没有用，只对所有人有好处"。他于是进一步列举在他认为现代的意义上商誉的成分如下：

商誉……包含这些内容，例如已经建立的惯例的业务关系、诚实不欺的名声、特权、商标、牌记、专利权、版权、法律保障的或者保密的特别方法的专用权、特殊原料来源的独家控制。这一切给它们的所有人一种造成级差利益的有利条件，可是对社会全体没有好处。对有关的个人，它们是财富——级差财富；可是，它们不构成国家财富的一部分。”[30]

如果能卖的或者非物质的资本和商誉是相同的，而商誉只是所有权的权利，那么，被占有的具体的东西是什么呢？必须有一种实在的、所有权的基础。古时的工匠自己占有房屋、原料、工具和产品，现代的企业家自己占有工厂的物质设备，可是和它的技术上的财产没有关系。他有“能卖的资本”，然而这必须也涉及一种有形的东西，能够被保持和占有，像一所房屋、一匹马或一台机器那样。因此，凡勃伦的有形体的财产概念，使得他硬说企业家“有”他的工人，[31] 这同一概念曾使得费希尔硬说企业家“有”他的顾客——工人和顾客都被人“所有”。[32] 无形的资本，或者商誉，和物质的资本或商品一样，唯一的区别是无形资本的所有人“有”他的工人，而物质资本的所有人“有”房屋和工具。由于“有”他的工人，他就“有”那和运行中的工厂分不开的生产组织，生产组织是隶属于工厂的。这使得我们可能有一种量的差别，因为这种货物是能卖的——就是，无形的资本——而且交易的规模比物质产品的交易大得多，产生更大的利润。[33]

我们已经看到，法院在希基曼案件中[34] 的意见含有同样的假设，确认了后来人们称为“黄狗”合同的那种东西，在该案中“商誉”这个名词的解释使雇主对职工的服务获得一种所有权的“权利”，不仅不容许威胁和强迫，而且连工会的说服也不容许。凡勃伦的概念和法院在该案中的概念距离不远。

然而必须记住，根据我们的相等权利的公式，[35] 所谓对消费者和工人的所有权根本不是所有权，而是买方和卖方的“自由—暴露”关系。

这种单纯的所有权的权利或者“能卖的资本”，具有获利的能力，因而具有一种价值，不管技术的机械程序赋予物品的价值，这是怎么一回事呢？凡勃伦认为，所有权，在现代的“大企业”形式下，它的价

值只有一个来源，就是，有权力对生产者和消费者抑制 物质货品的供给。技巧增加 物品的供给，而所有权抑制供给。它是一种可以任意停止产业的权力，这种权力使生产者和消费者不得不对所有人屈服，付给他们一种代价，仅仅换得所有人的允许，可以使用土地、机器和原料，信用还不在其内。这"准许使用"具有巨大的价值，因为所有人可以任意不予准许，不获得这种准许就一切没法进行。如果不给予"准许使用"相当的代价，产业随时能被停止，工人随时能被解雇。可是这又是"自由—暴露"的关系，不是"权利—义务"的关系。

因此，仅仅这些使用的许可证，就和任何物质的东西一样能买进和卖出，借入和贷出。它们按当时的目的或用途而取得不同的名称。从信用制度的观点来说，它们是股票、债券、银行存款，这些构成一种对这些"使用许可"的预期的获利能力的要求权的基金，凡勃伦称为"贷款基金"。可是，从产业本身的运转来说，它们是超过工资支出以外的级差利益，其中包括最广的是人们称为"商誉"的那种无形财产。

这里可以看出，凡勃伦对级差利益的说明，和马克思在解释李嘉图的地租法则时所采取的说法完全一样。可是凡勃伦把它扩充到一切级差利益和一切净收入。李嘉图认为地租是由于劳动在较好土地上的较大的生产力，而马克思认为地租是由于土地私有制。不管按哪一种说法，土地所有人都不生产任何东西，相当于所收入的地租。李嘉图说地租是财富的"转移"，不是"财富的创造"。在这方面，李嘉图、马克思和凡勃伦三人是一致的。可是，李嘉图说土地的自然增值是由于用在较好土地上的劳动的较大生产力 ，而马克思和凡勃伦说它是由于私人所有者具有的较大的能停止生产 的权力，因为劳动的较大生产力的工具属他所有 。马克思得到他的结论，是用黑格尔的方法，把公有财产和私有财产来对比。假使一切土地都属公有，级差生产力 就不会对任何个人产生一种地租。人们就会对全部产品加以平均，如同一个农夫对于自己的农场范围内好田和坏田的总产品平均计算一样。马克思同样地把他的求平均数的方法扩大到全国的全部资本；因此他把利润、地租和利息化成一种平均利润率，又同样地把它扩大到全国的全部社会劳动力，把熟练劳动化成普通劳动的倍数。资本成为不是个别

资本家，而是全国总的所有权权力的一部分；劳动成为不是个别劳动者，而是全国总的生产能力的一部分。[36]

另一方面，凡勃伦当然没有犯平均数的错误。他把级差利益的原则从李嘉图的地租扩大到也包括全部利润、利息和地租这一类的收入，不管这些收入是从商誉、专利权、特权、土地或者从任何所有权权利中得来的。马克思使资本成为平均的取得收入的能力，凡勃伦使资本成为许多级差的取得收入的能力。然而，无论如何，都是和李嘉图的地租完全一样，就是，不同程度的"不劳而获利"的能力，或者，用李嘉图的话来说，是不同程度的"转移"财富的能力，而不是"创造"财富。

这样，凡勃伦揭露了古典派和快乐主义的财富的定义所包含的物资和所有权的双重性，这种双重含义以前曾受到普鲁东和马克思的攻击。一方面它趋向管理的交易，另一方面趋向买卖的交易。我们先考虑管理的交易。

在凡勃伦发展形成他的效率学说的同时，泰勒从事于他的时间和运转的研究。[37] 泰勒，和亚当·斯密一样，有一个"假定"：大大地增加劳动的生产力，从而取得"利益的协调"。他反对工人的限制产出的理论，不是反对它的有组织的工会主义，而是反对它那种本能的恐怕减低计件工资和恐怕失业。[38] 他看到工人和雇主的矛盾的习俗，不用说服而用暴力，不讲效率而只管讨价还价，以及工人实际生产的东西和他们可能舒舒服服地生产出来的东西之间的距离。他看到疲劳的最高限度以及笨拙的、浪费的工作方法。他的主要兴趣在于生理上的疲劳问题以及工程上的最高限度的产出问题。以前的著作家没有超出一种概括的生产力的概念。泰勒不得不想法把问题的范围定得很窄，以便可能测量，并且可以普遍地适用。

他发现这些限度在于增进人类能力的工程问题以及诱发较大程度的愿意的经济问题。前者，对泰勒来说，和任何机械工程的问题完全没有区别——人不是一种商品，而是一种机器。可是经济的问题，用克莱格的字眼来说，是向工人"推销"科学管理的问题。

“问题应该是完全明白了，”泰勒说，“只有当本机构的工作花费最少的人力、自然资源、机器和房屋等资本使用的成本时，才能实现工人的最大幸福，同时实现雇主的最大幸福。……科学管理的普遍采用将来一定会使从事于产业工作的人的生产力平均增加一倍。想一想吧，这意味着全国可以得到更多的生活必需品和奢侈品，到适当的时候可能缩短劳动的时间，并且教育、文化和娱乐的机会都会增多。科学管理差不多将……消除产业纠纷的一切原因。一天应该做多少工作，将由科学研究来决定，不再是一个需要讨价还价、斤斤较量的问题。……我们不争执太阳是否从东方升起，我们只加以测定。”[39]

这样，经济学成了人对自然的关系的工程问题。泰勒，像马克思和凡勃伦那样，小心地排除那些混淆了物质经济学家的生产力观念的所谓生产要素，例如土地、资本、机器。这些只是工具。生产力是劳动和产出的关系，包括管理和设备的装置在内。它是每工时的出产率。这是效率。

不断增加的效率创造一种剩余，而不增加疲劳。资本家应该和工人分享，可是后者没有分享那剩余的权利，如果他取得现行标准的工资。这不是一个权利问题，而是管理问题。

关于从马克思的形而上的社会劳动力、凡勃伦的生物的技巧的本能和泰勒的把劳动当作机械，转变到社会的管理的交易问题，我们要研究亨利·丹尼逊那位雇主—所有人—经理。丹尼逊的分析，我们已经引证。[40] 丹尼逊和福特一样，收购了股票持有人的权利，并且更进一步使董事和经理的选举决定于上层的“工人—所有人”集团，而不决定于“投资者—经理”。这里，管理不仅是泰勒的工程科学，也不仅是凡勃伦和福特的技巧和权威。它是一种意志的程序，一种工头和工人之间的交易，在那里不是工人选择，也不是工头选择，而一切选择是“共同愿望”。

3. 从管理的交易到买卖的交易

管理的交易起因于一个法律上的上级和一个法律上的下级之间的关系。那心理的关系在法律上是命令和服从。可是，买卖的交易起因于那些在法律上平等的人们的关系。心理的关系是劝说或压迫。正如凡勃伦的技巧的本能后来变成丹尼逊的一个运行中的工厂的“合理的”

管理的交易，凡勃伦的金钱的利得心后来变成美国最高法院的所谓合理的价值，这种合理价值是一个运行中的营业的买卖的交易中"愿意的"买方和卖方会同意的。我们需要这两种交易来构成运行中的机构的概念，它们相互发生影响——一个生产的组织，一个买卖的组织。这两种交易可以使其成为合理的，不是压迫的、没收的或者剥削的。

我们必须指出，在这里凡勃伦的技巧的本能也是一种利得心和金钱评价的本能。凡勃伦的技术工人所创造的那一套相当体面的捣乱的方法，抵制雇主、跳换工作、怠工、高级熟练工人要求提高工资，使人想到这种贪得的本性工人和企业家同样都有。他所谓效率和讨价还价的对照是确实的——效率是供给的增加，讨价还价是供给的抑制。可是，技巧的本能并不只管继续生产，不顾工资。除非条件满意，人们可以拒绝供给，这种权力实际上是凡勃伦的所谓金钱的动机和财产的权利。它也是制度的、历史的事实。它也有它的发展演化的习俗。工头或工人所用的原料和劳动并不是信手可以拈来，由自然随便供给的。它们被原料的所有人和劳动力的所有人占有。他必须先取得所有人的许可，方能使用。也许是为了这个原因，凡勃伦正像反对资本的组合一样地反对工会。两者都是集体的对贸易的限制。两者都是一种贪得金钱的本性，都是讨价还价能力的无形财产。资本家和工人的区别不是前者有贪得的本性而后者没有，而是由财产的法律和习俗所赋予的把持供给的能力，在资本家的组织里大于在劳动的组织里。可是，这是一个程度问题，程度的问题是合理性的问题。如果它们是管理的或者买卖的交易中能力的程度问题，就可以在这个基础上来研究，没有理由要把它们分为两个实体，理想化的技巧的本能，和邪恶的贪得的本能。

凡勃伦把商业和产业那样对立起来，从历史上来解释，是由于他没有能探索商业习惯在法庭判例下的演化，像他探索了技术的习惯那样。这样的研究显出他的"无形财产"的发展演化，这种发展在于商誉和特权的区别，这是凡勃伦不容许的；商誉是控制供给的权力的合理行使，特权是这种权力的不合理的行使。这种发展的经济基础只有在对买卖的交易的分析中可以看到。在心理学上，它是劝说和压迫的分别；在法律上，它是权利、义务、自由和暴露的分别；在经济上，它

是自由竞争和公平竞争、机会平等和歧视、合理的和不合理的价格三种区别，这一切都包括在合法程序的意义的演化中。这些心理的、法律的和经济的各方面是分不开的，从我们以前根据经济学家的市场概念和法学家的法律关系概念中推论出来的买卖的交易的公式里可以看出。[41] 这些对工人和资本家同样的适用，他们都是贪得的和金钱上的，也都是有技巧的。正因为凡勃伦没有注意法庭判决的演化，所以他不能获得合理价值的概念。

4. 时间之流和时间的经过

管理的交易和买卖的交易的分别是效率和稀少性的分别。两者共同的进化的事实是财产制度的建立，从征服和习俗中发展为法律。管理从奴隶制、农奴制、劳动偿债制、主人和仆人，到工头和工人；买卖从物物交换和货币到信用，从个别买卖到集体买卖和币值的稳定。可是，两者还有另一种分别，“时间”的概念。

从魁奈、李嘉图、马克思和麦克劳德到凡勃伦的物质学说的显著缺点是，他们不能处理时间之流 和时间的经过 的分别。“流”是即将到来的未来和正在退出的过去之间的一个移动着的时间点，没有可以测量的长度。可是，时间的经过是两个时间点之间的一段间隔。这分别是制造过程和估值的区别、管理和买卖的区别、效率和稀少性的区别、利润和利息的区别、冒险和等待的区别、无形的财产和无形体的财产的区别的基础。

没有一种自然科学需要这样地区别时间之流和时间的经过，因为它们都不和未来时间打交道，另一方面，对经济学作为一种意志的科学来说，“时间”完全是未来时间。可是，在经济理论里，时间之流不仅是一种预期的时间的流动，也是一种预期的现在时间点和未来时间点之间的间隔。

凡勃伦，在他的从平衡论到一种程序论的真正科学的进展中，就因为这个缘故，不能进一步辨别人事的程序和物质的程序。他的物质的假设不可能区别预期的时间的经过和时间的流动。这是无形体的财

产和无形的财产的区别。这种对“时间”的误解，在他身上，以及在麦克劳德和所有的物质经济学家身上，是一种根本的错误。

他的“无形财产”确实指望未来的获利能力，并且很适当地叫做无形财产，可是，这获利能力完全是一种预期的沿着危险的时间之流的业务交易的重复，不是一种预期的在一段时间的经过中收入的延迟。他所用的“经过”这个名词的意思实在是“流”的意思。我们已经看到，这恰恰是无形财产和无形体财产的区别。无形体财产是一笔债务未偿付以前的等待；无形财产是将从未来交易中取得利润的预期。实际上两者都是“能卖的资本”，像在股票和债券的分别中可以看出的那样，并且利润和利息是交织在一起，分不开的。可是，它们是一种预期的有利的交易的重复和一种预期的对收入的等待的区别，前者那种交易受自由和暴露的法则的支配，后者那种收入必须从等值的权利与义务的执行中取得。

没有疑问，这种区别是微妙的，对于那些根据自然科学或者根据法律上的流通性来思想的人，很难解说。凡勃伦所以不承认这种区别，是由于前面讲的“时间的经过”的双重意义，也由于他把“能卖的产品”和“能卖的资本”作为彼此大不相同的东西。产品，或者有形的东西，以及无形的商誉和无形体的债务，都买进卖出，从买卖中所得的结果是利润或损失。他说，这两种买卖的利润或损失可以“以一种按时间单位的百分率的形式出现；就是，作为时间经过的作用”。“但是……业务交易本身不是一个时间经过的问题。在这里时间不是主要成分。一项金钱的交易的数值不是决定于做成这项交易所耗费的时间，交易中产生的利益也不决定于时间。”[42]

确实不错。一笔买卖的交易的条件是在一个时间点上由双方同意的，这时候双方意见一致，所有权转移；可是，如果双方议定在谈判结束和未来的履行或偿付之间经过一段时间的间隔，那么，“时间的经过”就是重要成分。在每一件交易中，利润或损失的增加在一个时间点上发生，这种增加的连续发生就是时间之流。因此，时间的间隔不是利润的主要成分。可是，如果那产品现在买进而三十天后卖出，时间的间隔就是利息的主要成分。

实际上，时间的间隔作为冒险和等待两者出现，对现在的价值都有影响。可是凡勃伦丢开等待不谈，只谈冒险。他说，

> 庞·巴维克认为‘现在的物品比未来的物品较为可取’，这一论断中的一点真理……如果用‘预期的安全比预期的危险较为可取’这样的说法，似乎表达得更好；……其实，所谓‘现在的物品比未来的物品较为可取’这种定理，细想一下，就一定会显出在本质上是不确实的。……即使为了个人自己的利益，‘现在的物品比未来的物品较为可取’，只有在财产权有保障的时候，而且只是为了未来的使用。人们想望的目的是……现在的‘财富’，不是‘现在的物品’；人们想望现在的财富，主要是为了它的预期的利益。”[43]

凡勃伦所谓“现在的财富”，意味着现在的财产权的现在价值。可是这现在价值有两方面，预期的危险和预期的延迟。显然凡勃伦的“时间的经过”的双重意义需要一种分别，相当于预期的重复（包括变化或危险）和预期的交货或付款的延迟的区别。凡勃伦用“变动”代替“平衡”，确实对经济理论作了一种值得注意的贡献。他因此使“时间”成为经济学的一项主要事实。可是，他不能看出变动 和等待 的区别——这是永远现在中的一个不断移动的时间点和一个现在时间点与一个未来时间点之间的一段间隔的区别，前者是变动发生的时候，后者是等待发生的期间。前者可以叫做“流”，后者可以叫做时间的经过。两者是分不开的，可是凡勃伦看不到它们的区别，因而就丢开了债务那种无形体的财产，把它和预期的有利的交易那种无形的财产混为一谈。直到费希尔的《繁荣和萧条》在1932年发表时，无形体的财产在经济理论中才获得它应有的地位。

因此，凡勃伦这位在麦克劳德以后的制度经济学的先锋，没有后来十五年中司法和立法方面在实验中所作出的结论那种有利条件，没有得到这些结论的帮助。他的批评的和建设的工作完成于1898至1914年这一段时期；他以后的著述主要是解释他以前用出色的独到之见所创立的学说。在他首先倡议的期内，财富作为物资和物资所有权的双重意义，正因法院从有形体的财产转变到无形财产，而在实用方面开始被打破；可是从事于确定合理价值的行政上的研究机构还没有行动起来。直到1908年“州际商业委员会”的权利扩大时这才开始，接着各州成立了许许多多的委员会，研究公平的竞争、合理的差别待遇和合

理的价值，以及1911年以后的许多产业委员会，后者是为了在劳资冲突中确定合理的关系。

还有，走向科学管理的运动才刚刚开始，专门从事于在管理的交易的各方面确定和建立合理的条件的一种专家阶级，还没有出现。

无形财产的原则在其他方面的应用，特别是在稳定物价方面，连想也没有想到，更说不上计划执行的机构。凡勃伦在他的理论体系中排斥债务那种无形体的财产（包括差别利率在内），使得他不可能像他同时代的瑞典经济学家威克塞尔那样，奠定理论基础，建议一种管理这种无形财产的办法，集中控制贴现率和公开市场买卖，稳定物价，从而加以管理。

凡勃伦所提出的经济学里关于物资和无形财产的一种二元论的问题，近来才有经济学家加以研究，[44] 他们所做的工作，我们用交易、运行中的机构、稳定物价和合理的价值这些名词来扼要地叙说。每一项交易是一种估值，不是物资的价值，而是凡勃伦的物资所有权的价值；每一个业务机构既是凡勃伦的运行中的工厂，又是企业家的运行中的营业；一般物价的每一波动是凡勃伦的所谓剥削；每一步提高对合理价值的了解，减少这种剥削。这些是科学的，不是在凡勃伦的自然科学的意义上，而是在行动中的人类意志的意义上。

II 从个人到制度

凡勃伦的学说终于成为一种无可奈何的物资和所有权的二元论。美国、奥国和意大利的其他著名的经济学家，其在世时期经历十九世纪末占优势的快乐主义到二十世纪战后对快乐主义的集体抑制的那一些经济学家，也都不能调和那种二元论。他们暗暗地或公开地放弃了他们早期的个人主义理论，完全转变到利益冲突中集体对个人的控制，制度经济学就是建立在这种集体控制的基础上。

著名奥国经济学家维塞尔于1889年写成他的《自然价值》，将近四十年后（1926年）又写成《强权的法律》。在第一本书里，他修正和说明了门格尔的伟大著作。大战后在第二本书里，他回复到他自己战前的历史研究。这两本书完全大不相同，维塞尔在后来的著作里并没有想法把两者调和一下，或者建立一种整体的政治经济学，分别予以各自应得的地位。结果那第一本书是个人主义的，第二本是集体主义的。第一本是人对自然的关系，第二本是人对人的关系。第一本的单位是一种满足欲望的商品，第二本的单位是一种道德的、垄断的或者暴力的力量，这种集体的力量制服个人。一种是"价值"的法则，一种是"强权"的法则。在价值的法则中，一切个人都是一样的、平等的和自由的，因为他们是各自独立的，对自然的关系相同；在强权的法则中，个人是被狡黠的领袖组织起来的热情的和愚蠢的群众。在价值的法则中，维塞尔寻求在一切历史的和制度的变化下永久存在的东西。在强权的法则中，他寻求自古以来会变化的和强制性的东西。在价值的法则中，他发现自己符合于个人主义各派。在强权的法则中，他说他不能信奉古典派或快乐主义派的个人主义，或者用人体来比拟的那种有机的类比。对于事物的看法，他只能按照他在历史上实际看到的那样，把历史看成集体抑制个人的历史。

意大利著名经济学家帕累托，墨索里尼所谓法西斯主义的经济创始人，和维塞尔十分相似，他也创立了两种相反的社会哲学。在他的《政治经济学概要》（1909年）里，社会是一种"分子"的世界，这些分子相互发生作用；"效用"是这些分子的个人主义的欲望，诱导着分子行动，它的强度是递减的；从这些相互作用中产生了帕累托对数理经济学家的"平衡"学说的世界闻名的贡献。

可是，十年后在他的《论社会学》里，帕累托明确地否定了他自己的"分子的"社会概念。他不讲个人的"效用"和个人的欲望，而代以"社会效用"和"集体欲望"。"社会效用"是"非逻辑的"，"非数理的"，"不能测量的"，恰恰和他的"个人效用"相反。因此，他认为它被用作一种外衣，掩护政治的和财政的腐败，这种腐败已经把现代民主政治变成了"枭雄的财阀政治"，特别在意大利、法国和美国。它变质为国内和国外的暴力政策。

帕累托的转变实际上是又一次马尔萨斯式的转变，从理性的时代转变到愚蠢的时代。正因为社会效用是非逻辑的、非数理的、不能测量的、愚蠢的、感情冲动的但是集体支配个人的，所以他需要一种会控制他所谓"枭雄的财阀政治"的法西斯独裁。我们在美国，在倾向于法西斯主义的同时，另有关于那种社会效用的形成和分配的问题，这需要一种社会的合理 价值的理论和实践。[45]

法西斯哲学所根据的基本研究单位，在人们公认的、日耳曼法西斯主义的主要经济学家斯班的著作里可以找到。他的经济学的"结构"建立在服务 和价值 这两种基础上。[46] 当我们分析斯班所陈述的这些基础时，我们发现它们归结于或者管理的或者限额的交易，这是"上级"和"下级"的社会关系。如果它是私有经济中的个人价值，那关系就是一种"管理的交易"的关系。如果它是国家经济中的社会价值，那关系就是一种"限额的交易"的关系。

在这方面，法西斯主义的基本社会单位和马克思的共产主义的基本社会单位是一样的；它们所不同的只在于谁来做管理的人和限额的人，是无产阶级还是资本家。在帕累托、斯班、维塞尔的著作里，和在凡勃伦的著作里一样，都没有一种对买卖的交易的分析，像英美习惯法的判决中所发展形成的那样，这种法律起源于人民的习惯。以法律上的"上级"和"下级"为基础的管理的和限额的交易，结果产生一种独裁的社会哲学以及它的"命令"和"服从"的社会心理。可是，买卖的交易，以双方愿买愿卖的概念为基础，因此以法律上认为平等的人们之间的劝说或压迫的观念为基础；结果产生一种自由意志的社会哲学，具体表现在无差别的机会选择、公平的竞争和合理的讨价还价的能力各方面，受合法程序的保障。

英美方面这种从个人主义的心理的观点转变到集体的观点，在美国经济学家费特的四十年的工作中可以显著地看出。他非常出色地发展了个人主义经济学的心理的基础。可是，当他转向实用经济学时，他热烈地写出他的制度经济学，论述《垄断的伪装》（1931年），他的这个名词的意思等于帕累托的枭雄的财阀政治和凡勃伦的资本家的怠业或妨碍生产。

没有疑问，许多经济学家还没有受到这种制度变化的影响，我们刚才提到那些人肯定是少数。然而他们是典型，代表着二十世纪的强大的集体运动在经济学领域里必然会产生的结果。

可是，是不是必须以灰心和厌恶的态度放弃那些老的个人主义的、讲分子和平衡的学说呢，如果可以很容易地使它们适应新的集体的学说，例如维塞尔的强权 、帕累托的社会效用 或者费特的伪装？水的波浪总要寻求平衡，在水面被堤坝提高十英尺或者被排水渠降低十英尺时，和湖水保持"自然"水平时，其寻求平衡是同样的自然。老派学说的困难在于怎样确定"边际效用"或高或低的所在点。边际效用点所在的地方，"平衡"和"边际效用"就在那个水平线上出现。如果劳工组织提高工资水平百分之一百，资本家、雇主和工人就按照那较高的水平调整他们的个人的竞争。或者，如果雇主的组织压低工资百分之五十，资本家、雇主和工人就调整他们的竞争来适合那较低的水平。尽管集体行动或者帕累托的枭雄的财阀政治，企业家的煽动主义的民主，根据他们控制局势的能力来压低或提高社会效用的水平，个别分子之间总有一种趋于平衡的倾向。

我们发现旧的分子的和边际效用的学说把一种伦理上的平等机会的原理扩大为一种经济上的平等个人 的原理。对所有的个人可以有平等的机会，虽然某些人比另一些人具有大得多的能力来利用或者享受机会。人性是那样的善于适应，无论那些平等的机会属于多么高或多么低的水平，个人之间总可以作出相当的竞争的调节，应付很长的时期。对于旧的个人经济学的理论，如果只需加以调整，使其适应新的集体经济学的理论，那就不需要完全否定。

III 从自然权利到合理价值

"合理价值"的原则正在代替"自然权利"的原则。本书作者在自己的五十年经验中看到这种变化。以上各章也许是这种结果的预告。自然权利的原则从十八世纪和法国革命起一直流行到十九世纪的美国南

北战争——真正的美国革命。自然权利原则的各种矛盾的解释，直到二十世纪初年它本身已经衰老时，始终存在。主张单一税的人以人们对自然恩赐的自然权利为根据；魁奈认为地主对所有权的权利系基于自然秩序；土地所有人对于他们已经取得的土地有一种自然权利；商人有自然权利可以按他们自己的意见经营业务；个人对生命、自由和幸福有一切自然权利，这一点后来被解释为财产；遗嘱人有一种自然权利，可以处分他的财产，到他死后的好几代。通过修正和解释，自然权利变为成文的宪法。

许多事件曾有助于否定自然权利的要求。哲学家提出了疑问，这种文献很多。可是哲学家们意见冲突，没有可以行得通的代用品。直到下层阶级组织起来以后，直到世界战争的多次革命以后，广大群众才认识到我们所有的这些权利来自国家的和其他的集体行动，并不是“自然的”。

本书以上各部分把我们引到公共政策和社会效用问题。这些和合理价值及合法程序问题是一样的。问题起源于构成一切交易的基础的三项原则：冲突、依存和秩序。每一件经济的交易是一种当事人共同估值的过程，在过程中各人的行为受不同的利益、对别人的依存关系以及运行法则的推动，这种法则暂时要求一切交易符合集体的行动。因此，合理的价值是合理的交易、合理的惯例和相当于公共目的的社会效用。

“合理的价值”这个名词通常使人想起的第一种观念，是个人主义的、主观的和理性主义的观念，这种观念由洛克有系统地陈述以后经过十八世纪的理性时代而留传到现代的生活，就是：人是理性的动物，只需知道真理就能服从。理性只存在于个人的心里，合理的价值是各人认为合理的东西。因此，有多少人就有多少种合理价值的意义。这种理论在逻辑上结果成为法国革命和葛德文的无政府主义。

可是“理性”和“合理”不同。人不是像十八世纪认为的那样一种理性的动物；而是像马尔萨斯认为的那样一种愚蠢、感情冲动和无知的动物。因此，“合理的价值”含有大量的愚蠢、感情和错误。根据马尔萨斯的历史的分析，理性和道德品格是在人口过剩、利益冲突以及结

果必须有一种法律和秩序的统治来管理和调节冲突等等情况下慢慢地发展演化的。

然而，在理性时代的这许多岁月里，习惯法法庭，在判断利益冲突以及从初步的无政府状态中造成秩序的过程中，一直在发展形成一种制度的、合理性和合理价值的观念。这种制度的合理性和合理价值的观念是集体的和历史的，理性主义的观念是个人主义的、主观的、理智的和静态的。没有疑问，制度的观念取得最清楚的进化的发展，是在习惯法制造新法律的方法中，习惯法采取当时最有力的一部分人的不断变化的习俗，经过据理解释，认为正当，把这些习俗制定为"运行法则"，作为集体行动控制个人行动的根据。既然这种程序在美国最高法院的权力中达到了顶点，合理价值的观念的演变，需要一种对于从行政权力到立法权力然后到司法权力的历史演变的了解，作为它的制度的背景。[47]

这种制度的发展的背景，再说得远一些，是从手工工作到机器工作，然后机器集合为大规模生产的技术的发展，从挖土的印第安人到亨利·福特的技术的发展。和这种发展同时并进的，是从封建主义的农业阶段转变到资本主义的市场买卖阶段，后者顺序地从商业资本主义发展到工业资本主义和世界范围的金融资本主义。同样重要的是，由于征服和人口过剩，以致自由土地不再开放，这一来使独立不羁的进取精神没有出路，并且由于全国范围甚至世界范围的竞争，缩小了利润的边际。这又由于另一种技术的程序，市场和市场消息的范围被蒸汽、电力、汽油和无线电扩大了。

在每一个这种历史阶段中新的权利和合理惯例的概念很快地向老的概念冲击，最后我们有了现在的各种互相争论的合理价值的概念，我们所处的世界继承了老的，可是由于经济的失调，不得不从不合时宜的老 概念中发展出一种未来的新 概念。

现有的历史大多缺乏历史的意义。它在以前的事件中寻求人类活动的因果关系。可是，如果我们把自己放在当事人的地位，仿佛像现代的传记历史采用的方法，并且采取他们的谈判心理的立场，想象他们在行动的时候所预期的是什么，那就体会到因果关系是在未来。当

事人面对着他们有理由预期的东西，不管那是买卖的交易的劝说和压迫、管理的交易的命令和服从或者限额的交易的辩护和争论。他们考虑到对方那些人的特性，不管是对方的动机、对方的理论或者对方的社会哲学，这些特性已经使他们积累了经验，可以推测到他们希望的或者害怕的预期的后果。他们考虑到自己和对方可能有的其他出路，是否有自由选择的机会，以及许多其他的情况，这些情况在当时构成种种条件，他们在条件许可的范围以内的一切交易中选择和行动。决定行动的，不是社会的一种合理的状态，而是当事人在一切交易中碰到的一套非常不合理的和复杂的预期。那是一种日日有变化和一个世纪一个世纪有变化的情况。在这种不断变化的复杂情况和不能确定的未来事物的范围内，他们现在 必须行动。从这些复杂情况和变化无常中产生合理惯例和合理价值的概念，使制度本身一天一天和一个时代一个时代地发生变化。

美国最高法院，在斯迈思对艾姆斯一案中，[48] 作出那令人费解的对"合理价值"的定义，然而这是常识的定义，在这种定义下，一切理性的和半理性的动物尽可能做最适宜的活动。这种解释和法院对合法程序的观念是一致的，就是，在不同情况下有不同的变化。讲到一件铁路估价案件中各方提出的许多冲突的价值理论时，最高法院说，在这种情形下，对各种理论必须予以"应得的重视"。最高法院用这种适当评价的方法对一件争执一经作出最后判决，这个决定，在美国的制度组织下，暂时就是对"合理价值"的定论。在同样的情形下一切当事人必须遵守这个决定。"合理的价值"是对所谓合理的事物的一种进化的集体的决定，这种决定是由于一切不断变化的政治、道德和经济的环境以及从这些环境中产生的法官人选而来。自然权利失去了它们的不变性，甚至在合理价值的决定中已经完全没有影响。历史上不断变化的合理价值的概念都有一定的背景，我们对构成这种背景的制度的和其他方面的变化，只能作概略的陈述。

IV 统治权

统治权是从私人交易中抽出的暴力部分，由一个我们称为国家的机构加以独占。可是统治权曾被看作一种存在的实体，同时也作为一种程序。作为一种实体，它被人化为“国家”，似乎独自存在，和人民没有关联。作为一种程序，它是从人们所谓私人事件里抽出的暴力的制裁，专门集中在一种官员组织的手里，受“运行法则”和习惯的假设的指导。因此，统治权是一种不断变化的程序，它认可、禁止和管理人类事务中暴力的使用。

这一过程中有三种值得注意的变动的时代表现英美统治权的发展的特征，可以区别为行政权、立法权和司法权的时期。第一时期从1066年诺曼底公爵征服英国开始，以国王为最高权力，在统治阶级的一切官员之上；第二时期，从1689年英国革命开始，以立法为最高权力；第三时期，从1787年美国宪法以及第五次和第十四次修正案（1791年和1868年）开始，这宪法经过司法的解释，使美国最高法院成为最高权力，在联邦和各州官员之上。

1. 行政权

在第一时期的早年，没有暴力制裁和经济制裁的分别。统治权（或主权）和财产是同一的。国王是唯一的君主和唯一的所有人。他把土地授给一个佃户，或者把特许状授给一个公司组织，就是授予主权，可以统治那份土地上的佃户，或者授予主权，可以统治本行业里的人。后来，人们开始区别统治权（或主权）和财产，取消了这些被授予者的统治权——现在可以作为是对下属的身体的暴力管辖权，只留给他们所有权的或经济的管辖权，可以管理他们的交易。这种实例可以引证，例如土地的授予附带设置法庭的权力，具有暴力的管辖权，或者行会特许状的授予，使行会对于在它管辖范围以内的人有权实行暴力的和经济的控制。[49]

这种统治权的授予，在美国还有残余的现代的实例，公司组织向郡长领取一种副郡长特许证，公司负责人员就可以在该公司管辖范围内使用暴力。

2. 立法权

在1689年开始的第二时期中，由于和前引朋罕医生案件相同的一系列的判例，财产已经和统治权辨别清楚。革命现在把一个由财产所有人组成的议会的地位提高了，高于国王和他的司法和行政官员。这是由1700年的践祚令予以保证的，践祚令使司法独立，不受国王的支配，并且创造了条件，使一个在议会中拥有多数的内阁可以任用所需要的一切官员。[50]

3. 司法权

在第三时期中，由于美国宪法的特殊规定，财产和自由的解释归最高法院管辖。第五次修正案，根据最高法院的解释，赋予最高法院对国会的管辖权；第十四次修正案，根据司法的解释，赋予最高法院对各州的管辖权如下："各州不得制定或实行任何法律，剥夺美国公民的权利或特权；各州非经合法程序不得剥夺任何人的生命、自由或财产；各州对其管辖下的任何人不得拒绝予以平等的法律保障。"

所谓"州"的意思是州的某些官员。从此以后，任何私人公民的地位，在法律面前，和那对他行使统治权的物质管辖的官员完全平等。他可以对一个官员依法起诉或者依法给自己辩护，如同他可以依法控诉任何私人公民一样。然而，问题现在成为在官员命令公民服从中暴力的行使。因此，在司法权的阶段，我们有公民马恩在伊利诺伊州对他的案件中可以进行辩护并提起上诉；或者公民霍尔顿控告郡长哈迪。所谓司法权，第一次得到维护，是在1803年一个平民马伯里控告美国国务卿麦迪逊一案中。

我们解释宪法第五次和第十四次修正中所用的"特权"和"特免权"这两个名词的意义，就是根据这种在法律上官民的平等（关于对公民使用暴力的问题）。根据以上的释义，显然特权的意义和特免权的意义不同。特权和特免权都不可剥夺。我们认为这是公民和官员间在关于由后者对前者使用暴力的问题上两种不同的关系。

只有两项这种关系是可能的，就是权利和自由。各有它的相等的有相互关系的对方。公民的权利就是官员的义务。就这个问题来说，公民有权利要求官员代表他使用暴力。公民有权利要求警察逮捕一个

窃贼追回赃物，和这种权利有相互关系的是警察的相等的义务——他有这样做的义务。或者，债权人有权利要求法院审理他的案件，作出判决，并且，如果那判决是对他有利的，命令执行官对债务人的货物予以扣押执行；因此，公民又有权利可以要求执行官执行法院判决。债权人这种可以要求于必要时使用暴力来收取债务的权利，恰恰等于法院和执行官应该审判案件并代表他使用那种暴力的义务。权利和义务互有关系并且相等——它们实在是同一件事。假使义务不能强迫执行，权利就不存在。那么，宪法里用的"特权"那个字眼是指公民的这种可以要求官员实行他们对公民的义务的权利，例如在必要时对其他的人使用暴力。

可是，权利和义务这些名词通常是指一个公民的权利和另一个公民的义务，他们都不许使用暴力，除了因为自卫。只有国家官员有权使用。因此，既然所争论的问题是暴力的使用，而不是经济权力的使用，我们推断特权那个名词是用来替代权利的，虽然权利这个名词可以使用而且常常用来指公民对官员的一种权利。然而，确切的用法是权利这个名词不应该用来指一种可以对代表国家使用暴力的官员提出反抗的权利，而应该用在私人资格的经济的或其他的对其他私人公民的私人交易上。[51]

这种解释在相反的特免权的意义中获得证实。这里特免权的意思是免由官员使用暴力或者可以不受官员的使用暴力。在马恩对伊利诺伊州一案中，该州主张于必要时对马恩使用暴力，强迫他服从，可是马恩提起上诉，请求法院禁止该州官员使用那种暴力。他要求他认为向来是公民的各种特免权之一的一种权利。同样的，雇主霍尔顿控诉郡长哈迪，主张他自己的权利，认为郡长不应该建议使用暴力，阻止他照自己的意思经营业务。

可是法律术语里常用的"特权"这个名词具有另一种意义，相当于特免权。这样，它的意义和"无义务"一样，在经济的意义上这就是行动的自由，用自由贸易、自由市场买卖这一类的名词表示。因此，自由是一种因为没有义务而享受的"特权"。

“特权”的这种三重意义使我们必须选择，或者代以其他的字眼。特权的意思或者是一种使用暴力的权利，等于官员的一种义务；或者是一种不受官员所行使的暴力的权利；或者是一种可以和其他公民进行交易的自由。第一种意义我们用“权力”这个字眼表示，第二种用“特免权”表示，第三种用“自由”表示。

第一种的意思是政治的权力，授予公民的权力，使公民有权要求司法、行政和立法机构使用统治权的暴力，对别人执行他的意志。“剥夺”公民的特权，是剥夺他们享有的一份政治权力，凭着这种权力他们本来可以要求国家官员使用暴力来对别人执行他们 的意志。

第二种的意思是免受统治权的暴力的制裁。剥夺公民们的特免权，是剥夺别人 享有的一份政治权力，凭着这种权力他们本来可以要求国家官员来对他执行他们的意志。

第三种的意思是“经济的自由”，就是一个公民有自由权可以对其他的公民买或者不买，卖或者不卖，雇用或者辞职，一切决定于当时个人自己的意向、环境和可供选择的机会。

因此“权力”这个名词的意义，从不同的方向来看，被称为能力、资格、自由权、公民权或者成员的权利。在能力或资格或权力的意义上，它是一个公民的权力，凭着这种权力，他可以发动法院和统治权的其他官员来执行他有理由认为是自己的权利或自由。这和古时“市民权”、行会会员权、公司权那种意义上的所谓“自由权”相同——它的意思不是自由（没有义务），而主要地包括一种权能，能发动机构的力量来保障个人自己的利益。这是公民权和成员权利的意义。一个公民，或者任何机构的成员，是那样的一个人，他具有权力或者公认的“资格”，可以要求机构的集体力量，按照该机构承认和实行的规则，来保障和替他主张他应得的一切权利。权力是个人的一份集体权力。

因此，“完全没有这种权力”可以用不同的说法来表示，作为非成员的身份、非公民的身份、无资格或者无能力。最后这个术语“无能力”包含其他各项。无能力是没有权力发动统治权的集体的暴力来保障个人的利益。

可是这一份集体的权力是没有意义的，假如官员不承认一种相等的义务。这种官员的义务的最广泛的意义是“责任”。可是，这个名词太广泛。这就听任那官员本人来决定，根据他的责任感或道义感、漠不关心、偏爱、徇私甚至喜怒无常，这些偶然性的因素。势必有一个高级权威，具有高级的政治权力，来强迫官员行动。这个高级权力是最高法院。人们预期这高级权威在官员不行动时将对官员采取的措施，经济上和法律上的习惯用语中用“应负责任”这个名词来表示，就是裁决那官员有责任采取行动。

因此，“权力”的相互关系的和相等的对方是“应负责任”。公民可以要求官员行动的权力，不大于也不小于官员将由最高法院迫使行动的应负责任。

因此，“无能力”的相互关系的和相等的对方是“特免”——不是本人的特免，而是作为使用统治权暴力的对象的其他的人。在法律上完全无能力的人，因此就没有权力要求法院为了他的利益而命令对其他的人使用统治权的暴力。对方他们的特免是他的无能力。他是一个非公民、奴隶或者不能享受权利者。

美国宪法的第十三次和十四次修正案确定这些用语的意义。第十三次修正案（1865年）解放了奴隶，可是没有使他们成为公民。三年后的第十四次修正案使他们成为“美国以及他们居住的那一州的公民”。它改变了他们的政治地位，从政治上的无能力变成政治上的权力。它把其他的人的特免变成应负责任，由于把责任加在各州官员身上，使他们在联邦政府的命令下有责任在必要时使用暴力，保障现在有了公民权的公民的利益。

可是，因为第十四次修正案又规定了“平等的法律保障”，所以一切公民，在这种对官员的关系上，在同样的情形下，具有同样的权力、应负责任、无能力和特免的关系。从这种相等性中产生了相互性，可以用下列公式来表示。

最高法院		
公民	有关问题	官员

权力		应负责任
无能力	暴力	特免
特免		无能力
应负责任		权力

以上所述有关麦克劳德的所谓“追诉权”，我们现在认为这和经济的权利有别。追诉权只是“在法庭上坚持实现一个人的要求的权利”。它是一种“权力”，而不是一种“权利”。可是经济的“权利”是在经济的交易中把一个人的意志强加于别人身上的权利。实际上，经济权利相当于追诉权，因为只有在公民有权力在法庭上追诉的条件下，他才有一种其经济价值可靠的权利。

这样，偿付债务的义务是债权人的追诉的权利。因为这个缘故，它有经济价值，可以买进卖出。同样的，当霍尔顿控诉郡长哈迪时，经济的争点是郡长是否有宪法上的权力，可以对犹他州的矿主实施一种八小时工作的法律。最高法院的判决不利于霍尔顿，而有利于郡长。用上面那种公式的字眼来说，法院决定了雇主霍尔顿在行使他在本案中的意志上是处于无能力的地位，因此就获得特免权，可以于必要时干预霍尔顿的财产，执行法律，而不受到赔偿损失或监禁的处分。可是，反过来说，法院决定了郡长具有宪法上的权力，因此霍尔顿处于相应的相应责任的地位，如果他违犯八小时工作的法律，郡长就可以侵入他的矿址。经济的后果是霍尔顿的无能力就等于“无权利”要求八小时以上的劳动。在经济上，这种情况我们称为“暴露”。那判决又意味着霍尔顿的工人可以免于郡长强使他们退出矿址的行动，这种特免相当于“无义务”要工作八小时以上；这种无义务，从经济上来说，是他们的自由。因此霍尔顿的无能力是郡长的特免，从经济上来说，这是霍尔顿的暴露于他的工人的自由。

假如法院的判决是相反的，那么，霍尔顿有权力要求最高法院，就是郡长有责任对霍尔顿赔偿损失，或者会因违犯法院的判决而受处分，如果他侵入霍尔顿的财产。这时候的经济后果就会是霍尔顿有权利凭他自己的自由意志要求他的工人工作八小时以上，同时他们连带

地就有法律上的义务要服从霍尔顿的意志，如果他们在他的矿上工作。

以上的分析还可以应用在其他方面，在任何根据宪法规定的法院判决中都能应用。法律上的权利和自由在经济交易中的作用，只限于公民能取得法庭的审理和判决，命令行政官员执行法庭的意见；我们注意到这一点，就看出上述分析的意义。审理和判决不过是听取辩护和争论，以及解释字眼；由于改变字眼的意义，权利、自由、义务和暴露在不断变化的经济情况中就改变了。因为，法院在这些公民对官员的争执中，和在公民对公民的争执中一样，用司法的程序，根据不断变化的情况和各种不同的习惯假设，衡量考究惯例、习俗、前例、法规和宪法。这种程序已经需要改变第五次和十四次修正案中一切字眼的解释来配合以往六十年的经济的和伦理的变化。变化的程序仍然在继续发展。以后的变化不能预测，可是对经济科学来说，以往比较重要的是这些名词的意义上的变化：例如，人、自由、财产、合法程序和同等保障。

因为这些名词的意义都起源于人民和法官的惯例、习俗和习惯的假设；这些惯例、习俗和假设方面发生的变化，会带来词义上的变化。然后，当公民与官员发生冲突时，法院本身必须改变这些名词在前例、法规和宪法中原有的意义，才能把它们应用在从新的情况和新的假设中产生的新的争执上。法院这样做，不是由于想要作出永远适用的学理的或科学的定义，而是经过“排除和吸收”的实验的程序，这是人类智力发展的一般程序，语言本身也是这样变化的。通过“排除”，这些名词的一种以前的意义被认为不能应用于现在的争执。通过“吸收”，扩大一种以前的意义，把以前认为不在它范围以内的现在争执中的问题也包括进去。这样，宪法、法规甚至前例逐渐变化，通过人类语言发展那种渐进的可是普遍的程序，它排除旧意义和吸收新意义，使语言配合那不断变化的惯例和习俗，以便通过语言来取得一致。

这种过程在律师和法官的辩护、答辩、争论和意见中不知不觉地继续进行，直到几年以后那变化才能在一种“成为判例的案件”中正式

提出。[52] 因为美国最高法院能行使统治权的两种权力，它们创造、修正或者扩大个人和个人的组合的权利、义务、自由、特权和特免。用通俗的语言来说，这些是命令的和禁止的权力，或者命令书和禁止令。命令的权力是命令个人、个人的组合以及政府官员必须 做什么的权力。禁止的权力是命令他们必须不 做什么。他们必须 偿付他们的债务。法院和郡长必须 执行债务的偿付。他们必须 不干涉其他的人。这些命令构成个人和组合的权利、自由、特权和特免。它们通过宪法达到立法和行政机关以及个人。如果立法必须不 干涉一家控股公司，那公司就享有特免，可以在法院规定的立法不得干涉的范围以内按它自己的意思行事。这种程序可以从名词的改变了的意义中看出，这些意义上的改变是为了适合六十年来的经济情况和习惯假设上的变化。

然而，很明显的，上面这种关于权力、应负责任、无能力和特免的分析，适用于任何运行中的机构的运行法则，这种机构设置一个司法系统来决定该机构的行政人员是否要强迫那些隶属于本机构的成员们服从。这种分析适用于自愿的商事调解、自愿的劳动调解、教会的组织、证券交易所的司法委员会或者任何一种集体的"自愿的"行动，它使用经济的或道德的制裁，借助或不借助于统治权的暴力制裁。各种机构中成员之间在相互交往上的伦理的关系，用权利、义务、无权利和无义务这些名词表示，而成员的相应的地位用安全、服从、暴露和自由这些名词表示，上级对下级的关系用权力、应负责任、无能力和特免这些名词表示。最后这些名词意味着使用集体行动的暴力的、经济的或道德的制裁，执行个人与个人之间在私人交易中所认可的安全、服从、自由和暴露的关系。

4. 分析的和机能的法律和经济学

我们在以前那个表示法律、经济和意志的相互关系的公式里，[53] 曾用权利、无权利、无义务和义务这些名词来区别法律上的关系。这些可以称为法律和相应的经济关系——安全、暴露、自由与服从——之间的机能的关系。因此，这些法律的名词是半经济的和半政治的。可是，如果把法律和经济学完全分开，各就其本身来分析，那

么，在半法律的关系背后，就是单纯的统治权本身在它对个人的控制上的关系。特别在美国的制度里有这种情况，因为政府的官员在法律面前和一切没有官方权力的公民是平等的。这一点使我们必须有一套不同的名词，表示公法或宪法中建立的各种关系。

这种公法建立了公民和官员的关系，这些关系提供暴力的制裁，否则个人不会有以前讲过的那种私人的权利和义务。这些关系由公民的“特权和特免”这种名词来表示，这些特权非经“合法程序”——就是，司法判决——不得加以剥夺。它们的相互关系可以表现出来，可以用那实际使用暴力的基层官员和可以或者不可以作为使用暴力的对象的公民之间的关系为例。这是管理的交易的一种类型——郡长和公民的关系。可是，可以把它作为以前公式中权利、义务等等的公式的延续。同样的公式可以适用于最高法院管辖下的一切其他官员。

这里所区别的两种关系可以称为“力”和“稀少性”。“交易”这个名词，像我们已经说明的那样，表示个人之间相对稀少性关系的结果。权利和义务这两个名词，各有其相反的和相互的方面，表示介于暴力和稀少性之间的中间关系。可是，特权和特免这两个名词，像以前说过的那样，是宪法里所用的名词，如果引申它们的意义，把官员和公民包括在内，那就等于权力（特权）、无权力、特免和应负责任。后者这一套名词，虽然法学家的用法不同，我们认为在逻辑上是有相互关系的名词，可以适用于最高法院对一切官员和公民的统治权。

合　法　程　序

公　民			郡　长	
公　法	私　法	交　易	私　法	公　法
权　力	权　利	机　会	义　务	应负责任
无能力	无权利	竞　争	无义务	特　免
特　免	无义务	讨价还价的能力	无权利	无能力
应负责任	义　务		权　利	权　力

根据这些名词，用分析的方法，详细地制定了合法程序的整个系统；从机能的关系来说，它们是权利、义务、无权利和无义务，冲击

或者反映在个人之间在交易中的经济关系上。我们可以说，这些宪法的用语，完全和经济学有分别，适用于纯粹分析性的“力”的科学，并且（虽然分析的法律家谈到郡长的权利与义务，好像他们是私人公民而且和私人公民同样地必须服从法院）郡长作为个人来说，有两套关系：一般的一个私人公民对其他公民的关系，以及特殊的、国家统治者对一个公民的关系，这里没有什么讨价还价，只有上级对下级的管理的关系。正是这种纯粹管理的关系，我们用权力、责任、特免和无能力这些名词来表示。就这种统治权来说，它们是管理的交易，也就是社会的有组织的“力”的制裁。

（1）力——我们已经指出权利、义务等等作为对物资和其他有助于财富的生产、交付和消费的自然力的未来控制的现在的预期。可是，权利的意义又相当于助动词“能”，意思是说个人能要求国家执行他的权利。“能”这个字意味着他有权力可以通过“法律程序”要求郡长对那负有义务的对方当事人执行他的意志。

因此，“权力”和“应负责任”这些字眼又是在于未来，公民所应有的权利将来会不生效力，除非他有“权力”能使郡长行使他的 统治权的力。

对方当事人也不会真正地必须完成一种义务，除非原告能使郡长履行他的义务，这种义务我们却称为他的“应负责任”，如果他不强迫那被告公民履行自己的义务。另一种相反的和相互的关系可以分析地用图表推论出来。那自以为有一种权利的人可能发现他实际上是“无权利”，法律上的原因是他没有权力动用统治权的力——换一句话说，他对郡长的关系是“无能力”，那对方当事人——他由于相互的关系在这特殊问题上没有义务——就享有“特免”，不受郡长的暴力的强制。依此类推，郡长和公民的相互关系也是这样。如果那公民没有义务，郡长在拒绝对他使用暴力时就享有特免。

郡长的这些权力、应负责任、特免和无能力从而产生的政府组织，从最高法院到下面各级法院，被概括在“合法程序”这一个名词里。研究这个组织和它的应用于个别官员的权力、无能力等等的科学，是分析的法学。它是社会集体的力的社会关系，特殊化在一种官

员特权阶级的手里。分析的法学正确地包括军事科学和政治科学。它有它的历史的演化，从部落的组织到征服和秩序；从外交、常备军、警官队、警察、郡长，一切用于维持秩序和执行法律。

这种分析法学上的所谓“权力”，完全是一种授权，使被授权者可以发动统治权的暴力，它不仅是一件诉讼，要求处分或赔偿，一般称为“救济权”或“偿复权”。它又包括授权那公民发出特殊的命令或指示，改变 他自己或别人的法律上的关系，这种命令，将来如有必要，可以予以执行，好像是统治者本人的一般命令一样。这些可以叫做公民的“主要权力”[54]：一个公民接受对方的要价，因而造成一项契约的时候，或者他立下一项遗嘱或任用一位律师或代理人的时候，他就是对法院和官员发出指示，要他们将来在必要时使用国家的暴力来执行此项契约、承认此项任命、转移所有权或者在他死后执行遗嘱。他命令郡长在最后必要时怎样行动，这种主要权力和郡长应该这样做的责任是相互关系的；这是那造成公民的权利与义务的本体。同样的分析适用于无能力和特免。无能力造成经济上的暴露，特免造成经济上的自由，两者合在一起我们称为自由的或公平的竞争。

这种法律对经济学的关系，我们称为机能的法学。人们会看出怎样不可能把法学的机能的一面和完全分析的法学分开。统治权不是在分析的赤裸裸的状态中孤立存在。它是一种有组织的暴力的工具，这种工具，个人想要用来对别人实行他自己的意志，或者防止别人任意行使他们的意志。

有时候有人不同意，认为这种“机能的”法学观念似乎把统治权说成在它的活动中普遍存在，好像是一种时刻使用着的“威吓”，而实际上在绝大多数的交易中并不使用。他们说，在决定人类行为上，更广泛的影响是经济的、伦理的或者其他社会的动机。

我们认为，这种反对的意见没有看到一切人类动机的基础——对未来的预期。力的普遍存在并不意味着统治权的暴力在一切交易中都实际使用——那样就会是无政府状态或者奴隶状态。它确实意味着力被置于一定的程序规则的范围以内，对这些规则的信心使个人和集团能进行活动，不怕郡长，只要他们在经济的交易中按照规则行事。

这种普遍存在性的测验简单得很——假定国家以及它的法院和郡长等类似的官员都没有了。那么，一切经济的、社会的和伦理的动机当然就不同。统治权的普遍存在只是人类的未来性的作用，根据预期的未来的“力”的形式，指导现在的交易。未来性使法律和经济学发生相互关系，两者都作为整个经济社会的部分。

（2）稀少性——分析的经济学只有关稀少性的作用，正如分析的法学只有关力的作用。它的最高度的孤立状态是所谓“经济人”的那种状态，经济人是稀少性的抽象，正如法学上的人是力的抽象。两者各自分开，不仅彼此是分开的，而且彼此没有任何机能的关系。

古典派的分析经济学家（斯密，李嘉图）认为稀少性是当然的，快乐主义派（特别是奥国学派）和“新古典派”，特别是马歇尔，分析和完成了它的公式。他们用“等量”的说法，抽出、特殊化、孤立、并且组织了需要和所需要的数量的稀少性关系，结果讲到市场的平衡，正如分析的法学家那样地处理上级和下级的力的关系，结果讲到现代的法庭。分析的经济学家排除了一切“阻力”，以便形成一种经济学的“纯科学”——假设所有的个人是完全自由、无限聪明和绝对平等的——法学家的分析假设有高于下级的统治者上级。

因此，显然必须推究出一种法律和经济学的机能的关系，在这种关系中，两者都不是仅仅在各自的力和稀少性的领域里独立分开，而是两者机能地相互结合。要做到这样，只有把时间因素特别是未来性和预期加入那种关系。这一因素总含有预期的会从现在的交易中产生的后果，另一方面，分析的方法没有时间也没有未来性——它是纯粹静态的关系，没有活动和预期。未来性总是预期的权力、应负责任、特免和无能力，个人可以认为这些是当然的，如果社会在有秩序的运行法则下运用它的力。稀少性成为现在的机会、竞争和讨价还价的力量，在这里面个人的能力得到发挥。权利、无权利、义务和无义务这些名词是公民现在的意志的行使和预期的统治权的权力之间的机能的关系，现在的意志的行使以预期的经济生产或消费为目的，预期的统治权的权力会使他的预期实现或不能实现。

V 习惯的假设

由于这些原因，了解最高法院的法官是一些什么人比了解法律是什么，更加重要。宪法不是它本身所说的它是怎样——而是最高法院说它是怎样就是怎样。一切经济研究是对人们经济活动的研究。要了解为什么 他们这样行动，必须找出他们认为当然的那些假设，这种假设非常普通，以致不必用文字详细陈述。就是这些假设，我们认为相当于伦理思想史和经济思想史中许多名词的意义，例如信仰、神权、自然权利、自然秩序。这些意义不是在自然里预先规定的，而是在交易参加者的习俗和习惯里预先规定的。

个人在一个机构里或者暂时地或者连续不断地处于一种上级的或下级的地位。如果他已经对许多机构或者只对一个机构有了经验，他就得到了考虑问题的方法，可以在作出决定、选择对象以及在交易中应付别人时加以运用。这些考虑问题的方法，我们称为他的习惯的假设；他的这样武装起来的“头脑”，我们根据约旦的说法，称为“制度化的头脑”。

当一个新工人走进工厂或者农场，或者一个新手开始从事于一种职业或商业时，一切都可能是新奇的和意料不到的，因为在他的经验中以前没有碰到过。逐渐地他学会了人们预期他处理问题的方法。这些方法熟悉了。他忘记开始的时候它们是新奇的。他甚至不能对外行人解释这些方法。它们已经变成了惯例，认为当然。他的头脑已经不需要去想它们。拿现代机器那种极端的例子来说，他所管的不过是一种或者很少几种动作或操作，我们访问这种工人，据说他们通常不觉得他们的工作单调。他们的身心状态已经成为自动的或机械的，他们的精神轻松愉快地逍遥在一个回忆、想象、幻想的世界里。

我们说这种头脑是制度化的。可是所有的头脑都是被他们已养成的和视为当然的习惯假设所制度化了，结果他们不去注意这些习惯的

假设，除非在某种限制性因素出现，和他们在习惯上预期的情况相反的时候。

因此，不仅身体的物质状态，而且心理的精神状态，都变成在制度上习惯于那工人取得生活的那个机构里处理问题的占优势的方法。假如不是这样，人们在心理上不可能应付裕如地处理预料不到的事物。大体说来，习惯的假设适合于他的环境里的补充性因素或者一般性交易，而理智的活动只管限制性因素或者关键性交易。如果各项因素不断地变动，理智就必须灵活地注意，控制关键性因素；可是，如果各项因素的动态正常，习惯的假设就足以解决补充性的和一般性的因素。

可是，如果习惯不符合于习俗，这一点就靠不住。因为习俗不仅仅是集体行动控制个人行动——它是集体意见控制个人意见。个人意见是习惯的假设，可是集体意见是个人习惯必须服从的假设，如果这些个人要在一起工作。太多的不合习俗的个性是要不得的。

然而，在科学的研究里，意见和行动是分不开的，因为行动是"行动中的意见"，科学测量行动而推论意见。人们对习惯的和惯例的行为，用习惯的和惯例的假设来解释。这里，研究的程序类似精神分析，可是，社会科学不是一种个人主义的科学，研究神经或者梦，作为对个人行为的解释，而是研究习惯的和惯例的假设，作为对交易的解释。

习惯的和惯例的假设可以分别为技术的、所有权的和伦理的假设。技术的假设有关使用价值的生产，它们随着文明方面的变化而变化，跟种类和质量以及惯用的方法和工具都有关系。在有关什么是"有用"的意义上，无论是关于产量或者关于生产那产量所用的方法或原料，凡是个人自己的意见和当时一般的意见不适合的人，就不能成功，甚至不能生存。以利润、利息、地租或工资的取得为中心的所有权的假设，也是如此。凡是个人自己的假设不符合别人的惯例的假设的人，不能参加买卖，遇到交易的惯例改变的时候，他的假设必须改变。伦理的假设起源于决断利益冲突中现行的惯例的程序。凡是个人自己的意见使得他的行为不符合这些前例的人，将受到惩罚。

从这些伦理的假设中产生是、非、义务、自由等观念。和其他的假设一样，它们包含一种目的和完成目的所需的工具。在这里我们又注意到“权利”这个字眼的双重意义，可以区别为伦理的假设和交易的实体。伦理的假设通常被说成形容词“是”的意义，它的对立面是“非”。[55] 可是交易上的意义，通常称为“本质的”意义，是义务的相关名词。交易上的意义也许是“是”也许是“非”，决定于伦理的假设，然而它是一切商业据以进行以及一切争执据此判决的意义。

对这些技术的、买卖的和伦理的假设，在它们是习惯的和惯例的范围内，马克思称为“阶级意识”，凡勃伦称为“本能”。的确，它们代表不同阶级具有不同习惯和习俗的特性。马克思有特别的宣传的理由，所以把他的名词局限于两个阶级，可是，根据个人所意识到的利益相同性，还可以细分为利润意识、工作意识、工资意识、地租意识、职业意识。然而，我们决定称为习惯的假设其基础是习惯和习俗，起源于利益的相同以及所从事的交易的相同。

最高法院，和个人一样，受这些起源于当时和当地的一般习俗的习惯假设的支配。法院意见的改变，往往由于法官的人选更动，或者由于新的案件使人对老的假设有了一种新的看法，或者由于经济或政治情况改变，甚至由于发生了革命。1771年，英国最高法院假设英国宪法中含有自由 的意义，把一个据称属于牙买加岛一个合法主人所有、而暂时扣押在英国等待移送的黑人释放了。法院说：

“鉴于奴隶制度的性质，不能根据任何道德的或政治的理由予以采用，除了由于成文法的规定，这种法律，在它从而产生的理由、原因和时代久已过去以后，仍然有效。……因此，不管本院的决定可能引起什么不方便的事情，我不能说英国的法律对本案可以容许或认可；因此这黑人必须释放。”

1856年，美国最高法院以票数很接近的多数，认为宪法含有奴隶制 的假设，命令把一个暂时处于自由状态的黑人恢复到奴隶状态，交给他的根据一个保留奴隶制的州的法律提出所有权要求的主人。最高法院说：

“在今天很难理解在独立宣言时代以及美国宪法制定时世界上文明的和开化的国家中所流行的那种有关这个不幸的种族的舆论情况……这种舆论在英国最为固定，英国政府和英国人民最是始终如一地据以行动。在英国这样被采纳和据以行动的意见，很自然地影响了他们在大西洋这一面所建立的殖民地。”

后来由行政权解放奴隶，等于没收了大约四十亿美元的财产价值。1856年的“自然”权利的观念，由于1863年的奴隶解放宣言以及1865和1868年的第十三次和第十四次宪法修正，变成了“不自然”。

这样，习俗改变，司法当局的习惯假设也跟着改变。我们曾把导致个人行动的诱因，区别为个人的和集体的。个人对个人的诱因，我们简单地称为诱因。由于集体行动的诱因，我们称为“制裁”。诱因是个人的劝说、压迫、命令，它们使交易进行到最后的结果。制裁是集体的诱因，它要求个人使自己的行为符合别人的行为。两者以同样的习惯假设为基础。可是，后者是“制度”的意义。制度是集体的行动，它诱发个人的行动。制度和制裁是多种多样的，并且在文明的历史上不断地变化，但是它们共同的一般原则是习俗和从而产生的习惯假设。

习俗建立两种标准，计量的标准和合理性的标准。各项标准起初是冲突的和不确定的。终于立法机关把计量标准弄得精细明确，作为法定的标准，使法院有所遵循——例如美元或蒲式耳。可是，合理性的标准大部分是由法院在判决中逐渐建立起来的。它们可以区别为“交易的标准”和“生活的标准”。前者关系财富的生产、买卖和分配中的管理的、买卖的和限额的交易。后者是消费的标准。制裁是集体的诱因，它诱使个人符合于这些标准。

因此，习俗的原则是强迫的相同性，它诱使个人遵从标准。自然科学中的运动定律，或者动物方面的本能，或者个人方面的习惯，在一种以个人在交易和生活方式中指望着未来的不易确定的意志为研究对象的科学里，就是习俗和习惯假设。它们需要计量的标准和合理性的标准。不肯使用过去发展形成的银行制度的商人，不肯和别人同时上班的工人，尽管工作勤勉，可是他不能在产业的社会里生存。这是

很平常的道理，因此人们不加研究。可是当习俗改变，或者法官和仲裁人在决断争执中实行一项习俗，或者工人或农夫用罢工手段来改变企业的惯例，或者革命没收了资本家的奴隶或其他财产，或者法令禁止一种习惯的生活方式，或者一个控股公司把一种旧的惯例推广到新的事业方面——在这种时候，人们就体会到习俗的强制始终存在，可是没有人对它发生疑问，也不受到干扰。

原因是"习惯"。个人不是凭空从"新人"开始的——他们作为婴儿开始，然后继续作为儿童，后来参加工作，学习使自己适合于习俗。如果他们的习惯不能适合，他们就不能靠自己的力量谋得生活，而是施舍或惩罚的领受者，或者遗产法的受益人。如果他们能适合，那么，他们所适应的习俗就使他们能有种种靠得住的预期。

我们已经看到，在亚当·斯密发表他的《国民财富的性质和原因的研究》的那一年，边沁在他对布莱克斯顿的批判中把习俗的原则从经济学里排除出去。从此以后，经济理论的研究以个人、商品和国家这三种单位为基础。一方面，这产生了个人主义，甚至无政府主义；另一方面，它产生了共产主义和独裁政治。可是习俗的势力超过个人，甚至国家。

"习俗"这个名词对不同的心理具有不同的意义，因此需要我们作出两种区别，一种有关对个人的不同程度 的强制，另一种辨别原则本身和对它的辩护 。作为一种从各种事实里推论出来的原则，习俗是强制的相同点。它只是一种运行法则。作为辩护或谴责，它是希望由集体的强制力使其实现或者加以防止的事物。边沁批评布莱克斯顿的时候，他的"习俗"的观念是"传统"或者"先人的智慧"，这种传统他认为法院使其永久化，足以妨碍他希望用来指导立法和司法行动的"普遍幸福的原则"。从此以后，法律和经济学就分开。经济学家采用个人追求快乐和避免痛苦的利己主义为立论的基础，可是法院继续奉行布莱克斯顿的学说，根据习俗来判断争执。

区别的关键在于对人性本身的不同的看法。边沁和早期经济学家认为人类是理性的动物，能够用快乐和痛苦的单位计算最大限度的幸福，像商人用美元和美分来计算一样。可是，马尔萨斯，在他的《人

口原理》里，攻击这种对人性的看法，其时它已经被第一个伟大的无产主义者威廉·葛德文采用，由他创立为一种哲学，主张废除对个人的一切强制。马尔萨斯说，人不是理性的动物。他们是感情冲动的和愚蠢的动物，其所作所为完全和理性的劝导相反，否则就不会有人口过剩、困苦、战争或罪恶。因此，没有强制，人们就不能生存在一起。实际上，这是为习俗和统治权辩护，反对无政府主义。人类意志是靠不住的，必须由习俗或政府加以强制。

在和无政府主义相反的另一极端，是从费尔默到今天的那些人，他们神化习俗为"上帝的声音"。[56] 我们仔细考查一下，通常可以发现他的意思只是好的习俗和坏的习俗的分别。好的习俗是上帝的声音——坏的习俗是恶魔的声音。这些是习俗的人格化。

"自然"或"自然的"这种字眼的使用有些相同，如果实际的意思是习惯的。人类的"自然权利"据说是生命、自由、幸福、财产、名誉等权利。可是这些是习俗。习俗改变，可是，如果它们慢慢地改变，个人的幼年时代就足够他取得或养成适合于习俗的种种习惯和希望。然后它们变成似乎是自然的、不变的、不能移改的，虽然是人为的、集体的、暂时的，可以放弃的。

比这些人格化和隐喻较有历史性的学说，是那种认为现代产业社会已经从"习俗"和"地位"的时代过渡到"契约"和"竞争"的时代的理论。[57] 据说，在古代社会中，人们永远留在他们出生的那种地位或社会阶级里，可是在现代西方文明中他们可以随意地通过竞争的买进和卖出、雇用和解雇、出租、借贷等契约，决定和改变他们在社会里的地位。

可是，如果习俗的征候是它对个人的强制，要求遵守，那么，契约在过去三百年中也是一种新的习俗。一个不肯和其他的人同样遵守契约的人，不能参加也不能继续从事于商业或职业。契约已经成为惯例的，因此也是强制的。

在经济上，所发生的情况是一种习俗的改变，从不能解除的债务改变到可以解除的债务。因为，如果习俗是集体的强制，它就是把义

务加在个人身上，从而发生作用。经济的义务是债务，是可以用服务，或者商品或者购买力偿付的债务。如果个人从取得对以前属于别人所有的服务、商品或购买力的控制中取得自己的生计，他就不能自由地拒绝成为一个债务者。在现代的产业社会里，没有人能以任何其他方法谋生。最有力的制裁——稀少性——使他不得不遵守当时和当地的习俗，这种习俗认为他对那些他从而取得在他自己是稀少的东西的人们，是一个债务者。

一个法官或仲裁人寻找一种习俗来指导他的决定时，他采取的行动是对习俗的实行再加上一重认可。他甚至也许不去注意他的习惯假设是否符合习俗。在商事和劳动仲裁中，那增加的认可是那些设置了仲裁人的职位以及预期用机构的集体的经济力量来执行仲裁人的裁决的人们的有组织的集体行动。

同样的道理适用于法庭。如果法庭在判决一件争执时向周围的习俗或有关阶级的习俗中寻求标准，或者不须正式的证据就采用"法庭的认定"，或者习惯性地接受那标准，法庭就是对那种习俗加上暴力的认可，要求交易必须符合于习俗。

可是，仲裁人或者法官在寻求一种指导以便作出判决时，更进一步。他回顾他自己以前的判决或者其他仲裁人或法官在同样案件中的判决，然后竭力使他现在的判决符合以前的判决。这是"判例"。如果没有判例，或者判例不一致，或者所有的判例被认为已经不合时宜，仲裁人或法官就再找寻一种习俗，或者从习俗中推论出来的原则，然后通过排除和吸收的程序，他可以使他的判决符合这种习俗。

如果他不依赖判例或习俗，他的另一种办法是依赖法规、附则或宪法，这些成文法，由于那些掌握高级权力的人们的经过考虑的行动，已经改变了习俗或前例。可是，即使如此，这些成文法是抽象的和一般的，在一件特殊的争执中，还必须加以解释，认为可以适用，然后才能实行。这种解释本身因此回溯到习俗或前例，或者习惯的假设，作为把法规应用于特殊案件时的参考。因此，即使法规、宪法或附则在判决争执的司法程序中还须经过对习俗和前例的审查，以及排除和吸收。甚至习俗或前例或者习惯的假设，在这种程序中，可能取

消或改变成文法和宪法。这一点完全发生时，法律就是一种“死法”；发生得不完全时，法律是被“解释”。

那么，习俗、前例、法规和习惯的假设是一般可以称为“运行法则”的那种东西被提出的过程。法规有各式各样，从告示到行政命令、立法条例、成文宪法、附则以及集体谈判的雇用合同，各个不同。前例有各式各样，从行政的、管理的、立法的和宪法的前例，各个不同。习俗有各式各样，从封建的、农业的、商业的和工业的到家庭的和宗教的习俗，各个不同。前例和法规是运行中的机构的标志，可是，习俗和习惯假设是构成一切人类关系的基础的原则。每一种甚至都可以称为“法则”，不是在“自然法则”的意义上，而是在人性法则的意义上。因为这个缘故，我们把它们称为“运行法则”，从而也表示它们适应经济、政治和伦理的情况暂时的和不断变化的特征。

它们是一种人性的法则，因为它们属于一项根本的原则，即预期的安定原则，没有这个原则，人们不能在社会里生活。重要的不是公道，甚至也不是幸福——而是安定，甚至不公道和贫困的安定。因为不安定主要不是由于无意识的自然力的偶然事故，而是由于那些具有优势权力或讨价还价能力的人们的意向、疏忽和没有定见。前一种不安定能够并且已经充分地由控制自然力的技术进步予以消除，可是后一种不安定只有使那些具有权力的人的意志固定下来，才可能避免。任意的意志的极端的实例是奴隶制。新的习俗、前例和法规束缚奴隶所有者的意志和假设到什么程度，自由侵犯奴隶制就到什么程度。

前例的理论还有进一步的道理。它是一种逻辑一贯和待遇平等的原则。如果仲裁人或法官决断一件现在的争执，和在以前类似的争执中的判决不同，他在逻辑上是前后矛盾，并且是对一个人的待遇和对同样情形下其他的人的待遇不同。这是差别待遇，或者不平等的机会。因此，前例的原则是安定、自由和平等这三重的原则——安定，因为它使人可以预期未来的争执将和过去的争执得到同样的判决；自由，因为下级的个人不会受上级的捉摸不定的意志的支配；平等，因为所有同样的个人在同样情形下将受到同样的待遇。

因此，前例的原则，作为对当权者任意的意志的一种束缚，接触到人类的三种最根本的愿望：安定、自由和平等。它对一切人类在一切社会关系中普遍适用。甚至儿童也求助于前例，他往往抱怨父母待其他儿女和待他自己不同，或者对他自己的待遇今天和昨天不同。工人认为自己受了欺骗，如果工头的朋友得到他自己所得不到的优待。文官法的意图是使所有的公民有同等的机会担任公职，而不使他们非找政客的朋友不可。企业家控告铁路公司优待他的竞争者，所收的运费低于他自己必须交付的运费时，也援引前例。法庭应该遵守前例的法律原则只是一般道德原则的一个特殊实例，所谓人人应该对待别人像在同样情形下对待他自己和彼此相互对待一样。否则他就是无定见、任意和前后不一致。假使人人在各方面都完全相等，假如有无限的选择的机会，这也不算坏事。前例的原则是对不相等的人予以相等的待遇。它在一切经济的交易中是重要的，因为它是安定、自由和平等的基础。

可是这原则不一定必须是由一个机构的当局使用命令来实施。它可以通过竞争来实施。用支票购买商品和偿付债务的现代习俗，对个人是强迫的，因为，不管是谁，如果他坚决不肯接受或开发支票（虽然支票不是法币），就不能继续经营商业，甚至不能参加商业的活动。用支票的账户是一种习俗，习俗和竞争不是矛盾的。竞争是实行习俗的一种手段。实行习俗的人是所有的行动相同的个人，可是实行前例的人是机构的当局和代理人，被选出来担任这个职务的。因此，现代经济社会没有从习俗变化到契约——它已经从原始的习俗变化到商业的习俗。

以上所述可以说明，任何运行中的机构的历史发展上的惯例、习俗、前例、法规和习惯假设，不可能把它们分开，不管那机构是国家、还是经济的或道德的机构。它们作为个人随意的习惯开始；然后，到了顾客和竞争者使个人不得不遵从这些习惯的时候，就成为习俗；然后在判决争执时成为判例；然后在由行政或立法当局正式公布时成为法规；后来当法规在特殊案件中被解释时，又成为习俗；在全部过程中，是那不断变化的但是习惯的假设，随时应用于特殊的交易和争执。它们结合在一起进展。新的惯例起源于现有的习俗、判例和

法规，同时法规本身只有通过惯例、习俗、判例和假设才可能生效。一般说来，所谓“不成文法”者是判例，而法规、附则、公司特许是“成文”法。可是成文法只是文字。“不成文”法是写在对争执的判决里，这些判决在特殊案件中解释那成文法。惯例、习俗和判例——总之，这种不成文法——是活的法律。这是习惯法的创造法律的方法。

英美法学中对于习惯法、商业习惯法、海事法和平衡法作出某些技术的、历史的区别。可是，从“社会—经济”观点来说，这些是习俗、判例和假设的特殊情况。技术的“习惯法”起源于封建时代中的农业的习俗；“商业习惯法”是从商人的习俗中吸收过来，由法庭实施的。其他各种法律也是这样。它们有一点相同，都是一点一滴地在习惯假设的指导下，通过参考习俗和前例的程序，从争执的判决中发展起来的。一切经济机构的运行法则都是如此。它们也是惯例、习俗、判决、法规（附则）和假设的混合和连续发展。

因此，当我们讲习惯法的时候，我们的意思不是指法律专家的专门的习惯法，而是指那种用判决争执来创造法律的习惯法的方法。那方法并不限于法庭。它是商事仲裁和劳动仲裁的方法，这里的制裁不是统治权的制裁。它是在家庭、教会、工会、商业机构中创造法律的方法。它是前例、习惯的选择、不成文法和假设的方法。通过习惯法的判决争执的方法，习俗成为习惯法，从而承认了习惯上认为是良好的习俗，由于在行动中谴责或者不实行人们认为是恶劣的或不合时宜的习俗。因此，习惯法是不成文的习俗的法律——不成文的，因为它存在于判例和习惯的假设中。

结果，那所谓从习俗到契约的变化是一种趋向于发挥习俗的强制力方面的变化。变化也许是重大的，可是那不是因为习俗消失。习俗在不同的形式、名称、方向和不同程度的强制性下作为习惯的假设重新出现。

对个人强制的程度，除了在极端的情形中，区别得不很清楚，并且难以区别，但是可以根据三种分类原则来辨别：制裁的种类，标准的明确性和公开性，以及用来实行制裁的组织的程度。

（1）制裁的种类 是三重的：道德的、经济的、暴力的。它们通常是分不开的，可是在极端的情况下可以区别，在习俗的历史中它们实际上分化和特殊化了。道德的制裁是意见一致的强制力。它的特殊化是某些国家的教会，在那些国家里教会已经和国家以及用于商业目的的私有财产分开。从前教会是一种大地主或金融资本家，具有经济权力，或者本身是拥有暴力的国家。被剥夺了这些经济的和暴力的制裁以后，教会的基础只靠意见的强制，有权力进行异端的审讯。葛德文的无政府主义会把一切商业和政府变成教会的状态，只靠道德的制裁控制一切。习俗的强制就会只是好意见和坏意见的强制，政府本身就会只是公众的意见。

和无政府主义相反而且实际上并不矛盾的，是暴力的制裁，这种制裁的专门化我们称为"国家"，它的制裁我们称为"统治权"。因为，集体的暴力和集体的意见一样，是一种习俗。从封建制度进化到现代国家的程序是从私人交易中抽出暴力的诱因，把暴力的专用权放在统治阶级的官员的手里，从警察和治安审判员到总统和最高法院，赋予他们和别人不同的权力，为了使用和管理暴力。

在意见和暴力的制裁以外还有经济的制裁，对经济制裁的控制专门化在公司、行业协会、工会的手里，这些组织在改变运用稀少性的制裁的习俗，这种制裁为了调节经济的交易表现为许多损益的形式。

道德的、经济的和暴力的三种制裁是分不开的；除了在极端的事例中，很难知道在迫使个人行动或不行动方面哪一种的力量较大。

（2）各种交易的标准 的明确性和公开性程度大有差别：最不明确和不是众所周知的因而强迫性最小的，我们称为"习惯"；较为明确和众所周知的，可以称为"惯例"；最明确的和人人知道的因而最有强制力的，可以称为"前例"。任何个人或者商号或协会的习惯 可能不同并且对别人没有关系，因为没有足够的人仿效它们，足以引起普遍的效法，例如一个人惯于实行经济，而另一个人惯于铺张浪费。可是，一种惯例 已经有足够的人仿效实行，结果，像语文或者银行支票，它的使用实际上对一切参加交易的人都是强迫的。一种前例 或判例 具有特殊的拘束力，因为它是一个掌握控制权力的高级当局在判决争执

和管理行为中所用的标准。它也许是从习惯和惯例中推究出来的，可是它在权威上超过它们，因为它使它们变得明确、公开并且由有组织的行动来实行。

就是这些习惯、惯例、前例以及根据它们推论出来的习惯假设，我们解释为“习俗”。习俗在集体行动对个人行动发挥的强制力的程度上是变化不定的，从强制力最低的习惯到强制力较高的惯例和强制力最高的前例。习惯、惯例、前例和假设合在一起，构成习惯法的那种用判决利益冲突以创造法律的方法。

（3）可是还有另一种习俗，“团体的习俗”。这种习俗在它用运行法则控制个人行动上也是按照组织的程度 （从散漫的到集中的组织）而变化不定。这种组织团体和制定规则的习俗，我们称为在行使其道德的、经济的或暴力的制裁方面的“运行的机构”。从前公司被看作统治权的创造物，只在法律的基础上存在。可是，现在法人组织的特许被认为只是更明确地和正式地把统治权的暴力制裁加到一般的组织团体的习俗上。被谴责为同谋结党的事情成为公司组织或其他各式各样的合法组织，只要组织团体的习俗由那指导暴力的使用的官员予以认可。

在这三种变化方面，习俗对个人发挥或大或小的控制。不管是道德的、经济的还是暴力的制裁，它随着制裁的种类而变化；作为习惯、惯例和前例随着明确和公开的程度而变化；从散漫的到集中的组织，控制力大小不同，随着在判决争执和强使遵守的权力方面组织的程度而变化。

这一切变化当中的情况是由那些具有选择和执行的权力的人对习俗进行选择；习俗的进化像那种人为的淘汰或选择，它在千百年之中把狼变成狗，或者养驯了牛。一种新的习俗从新的冲突和争执中产生，不断变化的习俗的总和就是文明。

习惯或惯例必须到经过争执的判决变成前例以后，才能十分明确，可以在有关对个人的控制方面加以逻辑的分析。我们在论“方法”

的一章中曾提出一个用于买卖的交易的分析的公式。类似的公式可以适用于管理的交易和限额的交易。

在三种类型的交易中，有对立、交互作用、相互依存三种关系。一件争执发生，集体的强制将加以决断。它只有解释义务，才可能作出判决。解释了义务以后，权利和义务是相同的，可是有利于一个对立的人。一方的义务，在经济上，是必须的遵守；这，在有关的问题上，对于对方来说，是他的预期的安全，它的法律上的同义语是"权利"。这种关系的同一性，可是，利益的对立，在法学里用"交互作用"这个术语表示。权利和义务是交互的和相等的，可是双方当事人是对立的。一项债权是一项债务，一项销售是一项购买，一项资产是一项负债，一笔收入是一笔支出，一笔付出是一笔收进，一项权利是一项义务，一项义务是一项权利。可是，它们属于对立的人，这种关系是它们的交互作用。

解释义务是解释义务的范围。如果义务是无限的，权利就是无限的，习俗就迫使奴隶服从主人的无限的意志。可是，如果义务是有限的，在那限度以外就完全是"无义务"，当然也就没有交互的权利。在经济上，这是一方的自由和另一方的暴露，暴露于那种自由所造成的利益或损失。在义务和权利的范围内，自由和暴露被扩大，最后，在无政府主义的哲学里，个人之间唯一的假定的关系是自由和暴露。

可是，这一点由相互依存的原则加以修正。暴露可能有益也可能成为难受的负担，像暴露于日光那样。"交易"这个名词本身含有相互关系。每一方的当事人有助于对方。双方都不可能充分满足。通常双方都不满足。然而交易是"意志的会合"，相互关系和平等或公道不是一样的。的确，它是互惠作用，因为有一定程度的相互依存。可是，交易可能是很不平等或者不公道的，如果双方当事人是不平等的，无论他们是借者和贷者、买者和卖者、地主和佃户、雇主和雇工。谁来决定呢？由习俗决定，通过它的习惯、惯例、前例和假设。习俗的制裁决定相互性、平等性、互惠作用、公道和不公道的程度。

因此习俗是竞争的安定剂。两百年来的经济思想所推论的完全竞争学说，以假设个人方面的完全自由、平等和有知识为基础。根据这

些假设，各个人知道什么是他自己的最大利益。他在能力、财产和不受强迫的自由这些方面和别人是平等的。他只对自己的行为负责，必须承担他的行为的后果。这些假设很恰当，是一切科学的方法，这种方法假设某些因素是不变的，从而消除不稳定的因素，然后只在所研究的单独一种因素上讨论变化。

可是，这些假设不仅是一种纯理论的问题——而是一个实际惯例和实验的问题。证券交易所、物产交易所、农产品交易所或者一种类似的有组织的市场，所要做的工作完全是经济学家在排除不稳定的因素和"阻力"时所假设的那种情况。这些交易所都想建立一种市场，那里面尽可能有差不多完全的竞争。它们所定的规则，目的在于通过公开性和明确性建立自由、平等和相互关系。它们的方法是消除人们认为妨碍竞争，或者认为有不平等或不明确的倾向的那种习惯和惯例。

这些市场之中每一种本身就是一项值得研究的问题，可是它们大家所根据的一般原则可以从芝加哥农产品交易所申诉到美国最高法院的一件案件中看出。该案的事实和法院的一致意见可以根据布兰迪斯法官陈述的意思扼要叙说如下：

联邦司法部控诉芝加哥农产品交易所，想要取消该所的一项规定，禁止它的会员经纪人在该所休业的时间内作实际上秘密的买卖。问题是，这项规定是否属于限制贸易的范围，限制贸易是反托拉斯法所明确禁止的？法院判决那限制是合理的，因而推翻了一种法规的严格的文字。根据布兰迪斯所陈述的意见，我们可以概括地作出下列的推论：

（1）由最高法院立法的习惯法方法，从判决利益冲突的争执中建立一种"不成文法"，可是参考同一和类似的团体中的前例和习俗。法院认识到它是为未来的同样的冲突制造法律。

（2）国会制定的法规（反托拉斯法），必须等到由法院在一件特殊争执中加以解释，以及这种解释成为对同样争执的前例时，才成为法律。法规是"死法"。它的生命是习惯、惯例、前例和习惯的假设。法规条文的意义服从那应该完成的经济目的。

（3）结社权是最高法院给予私人团体的权力，让它可以订立规则，对它的成员的交易具有法律的效力，然而是通过利得、损失和拒绝人会等经济制裁来实施。

（4）那些订立规则的人的私人目的，由法院承认以后，就成为一种公共的目的。标准不是良好的意图而是良好的后果。有关的规则剥夺了个人的一种有价值的财产权。可是，个人和团体都不能决定后果的是否良好。一个高级的权威决定。

（5）最高法院在现有的习惯和习俗中选择，从而决定什么是和什么不是公共的目的。一个在目前的争执中有利害关系的法官，不参加这种决定。一项局部的或地方的惯例成为适用于全国的习惯法，因为它排除在当时情形下被认为是坏习惯的东西。

（6）因此最高法院成为美国的政治经济学 的权威。它是权威的——如果不是可靠的——因为，它的多数法官说是合理的东西暂时就是合理的东西。所需要的不是真理，而是有规则的行动。机构必须继续运行。法院深入到法律条文的基础，研究利益冲突从而产生的经济情形。每一件争执是单独的案件，具有它自己的事实，虽然这些事实可以归结到一般原则的范围以内，可以使它们服从同样案件中所发现的特殊前例。根据这些原则和前例对所研究的一切事实作心理的衡量，是决定什么是在一切情形下合理的东西的程序。各方面的经济利益，眼前的或者遥远的，必须作为整个公共目的的一部分来估价。

（7）竞争不是自然的"生存竞争"，而是一种人为的安排，由集体行动的道德、经济和暴力的制裁予以支持。经济学家创立的自由竞争的学说不是一种趋于各项势力的平衡的自然倾向，而是法院所采取的一种公共目的的理想，必须从抑制自然的生存竞争中求其实现。经济学的术语是"用合理的对贸易的限制来提高竞争的水平"。

（8）每一件争执的判决树立竞争的交易的种种标准，要使否则不确定的习惯变得比较明确。在芝加哥农产品交易所一案中，各项标准关系到准许交易的时间 和地点； 适用此项标准的交易和商品的种类； 交易当事人的资格； 必须给予的公开性 。

（9）最高法院所决定的应予实现的目的是有益的，因为它们倾向于（a）公开性，或者在情形许可的范围内，使各方面尽可能完全了解一切事实；（b）平等的机会，或者同样的可以参加市场的机会，由于防止垄断、歧视和市场外的秘密交易；（c）在买卖产品上有较大的效率；（d）对商品的生产者和消费者有较大的利益；（e）限制不正当的自由，从而增加正当的自由。

这种习俗、前例和假设的美国制度，欧洲的经济学家和法学家难于了解，他们自己的一套法规制度最初是由独裁者仿效完备的罗马法创立起来的，只能由立法予以变更。甚至英国人也难了解，他们的立法机关高于司法机关。

同样地，美国经济学家和法学家很难了解欧洲的经济学家和法学家。在美国，我们按习惯法的方法具体地考虑个别的案件和前例，符合于我们的司法权；欧洲人却根据从杰斯提尼安一世、拿破仑、亚当·斯密或者李嘉图流传下来的演绎方法抽象地考虑问题。如果我们一般的推理，像在这本书里所做的那样，我们只讨论一般原则，至于如何应用这些原则，当留待特殊问题的研究去解决。这样产生了美国的习惯法的方法。

美国有四十八州和一个联邦国会在制定法律，联邦和各州法律的矛盾的范围只由联邦宪法泛泛地加以说明，美国最高法院成为最终权力，它决定全国范围内法律的一致性。最高法院因此必须依赖高于一切立法的事物作为一致的标准，这种事物可以概括地称为习俗、前例和习惯的假设。甚至最高法律宪法本身也是根据不断变化的商业和工业的习俗来解释，这些习俗所凭借的是集体意见的道德制裁，以及利得或损失的经济制裁。对随时发生的争执作出判决，从而把习俗变成一种新的习惯法——各州共同适用的习惯法。每次的判决是一个前例，在相同的或者不同的案件中可以援用或者加以辨别，一种少数意见可以渐渐地变成一种多数意见。

大陆派法学家奉行杰尼所谓法国法庭的“传统的方法”，研究这些法学家的著作，可以使一个美国人看出他们那方面有一种莫名其妙的困难，不能摆脱立法的法典和法案的支配。那些著作家似乎觉得非常

抱歉，如果他们采用习俗，或者惯例，或者杰尼的“自由决定”或者“自由科学研究”，作为法律的根源。判例似乎没有拘束力，后来的案件必须回到法典上去，根据法典处理。

可是，这些跟法规和法典不同的变化，对美国最高法院没有什么困难。法规作为和美国宪法有冲突，假如它们剥夺财产或自由而不经过 最高法院宣告的所谓合法程序，随时被宣告无效。即使不被宣告无效，也要加以解释，使其适合法院的可以变化的在某一案件中财产、自由、人身和合法程序的意义，以后的和下级的法院就援用这些前例。有些时候，意见不同的法官相当正确地把这些根据多数的决定叫做法规的“废除”，或者“司法的篡夺”或者“否决权”。在法国的法典里，以后的判决显然不追溯到前例——而追溯到法典本身。因此，法国的判决不是法典的废除。

在美国，这些意义本身经过逐渐的“排除和吸收”的程序，随时明确地予以改变，只需变更财产、自由、人身和合法程序这些经济的和法学的名词的意义，结果宪法本身逐渐地被修正。既然没有对最高法院的上诉，除了通过宪法修正的极端程序，而这种程序需要各州四分之三的票数，或者经过内战，像1861年不顾斯科特决议而解放奴隶的南北战争那样。所以法院在不断地用判决争执的司法程序制造和改造法律。对英美来说，这是习惯法的制造法律的方法。可是，在美国它达到一种别处所没有的权威地位，因为最高法院是最终的权力，高于立法机关、各州和行政人员，遇到该院对字义的解释和别处所作的解释不同时，以该院本身的主张为最后决定。

根据以上所述，可以看出在美国比在其他国家更是多么急需发展关于经济学、法学和伦理学的相互关系的根本理论。各州和联邦最高法院是最终权力，由它们就宪法的“合法程序”条款，对一切有关财产、自由和人身的规章的立法条例，作最后的解释。问题的发生通常是由于一个公民或机构向最高法院控诉各州或联邦的官员或立法机关，请求该院禁止实施某项法律，因为当事人认为此项法律和联邦宪法以及它的民权条例不相容。然后，最高法院根据事实的发现以及下级法院的结论——不管是州的最高法院或者下级联邦法院——宣告立

法条例或者行政命令是否和宪法的最高法律不相容。一切决定于法院假设的应该赋予财产、自由、人身和合法程序的意义。

由于习惯法的制造法律的方法，最高级的法院事实上不一定要完全遵守它们以前赋予这些名词的意义，而是它们明确地说它们的方法是"排除和吸收"。这意味着以前判决中所赋予的意义也许太宽或太狭，不适合于现在案件中的争点。若是太宽，以前案件中的判例就不能适用，对法院没有拘束力。这是"排除"的程序。若是以前的意义太狭，那个判例就能加以扩充，为现在的案件提供标准，这种扩充对法院有拘束力。这是"吸收"的程序。当然，这是杰尼所说明的根本的类比的程序；像习惯法的公布案件的方法中所实行的那样，法院在它们的冗长的意见中，用很多精力来说明这种"排除和吸收"的心理过程。通过这种类比的程序，财产、自由、人身和"合法程序"的意义逐渐地有了改变。

这些意见总是作为少数意见和多数意见一起发表；因此可能看出个别法官的习惯假设怎样使他们在同一事实的基础上得到不同的结论。在任何对这些多数和少数意见的比较研究中，"法官的个性"显得非常突出。实际上，详细说明"合法程序"就是说明一种完全的社会哲学。[58]

只有下级法院一定要遵守确定的法律——由多数意见确定的法律，虽然它们往往提出新意见，这些新意见，只要最高法院承认或准许，就成为新的前例。[59] 可是美国最高法院本身实际上不受这种拘束。它能够并且确实创造新法律，因而真正贯彻杰尼的"自由决定的方法"。最后可能实现并且往往的确实现，少数意见变成多数意见，像1872年的屠宰场案件，以及1897年的同类案件中那样。这种变化的实现，完全经过排除和吸收，从而改变字义的程序。

用这种文件的资料作为研究的根据，美国经济学家非常注意最高法院的分歧的和不断变化的价值学说，这种学说产生于不断变化的财产和自由的意义，并且根本上以他们的社会哲学和习惯假设为基础。

美国的联邦和各州最高法院真正地实行了杰尼似乎提出来作为法国法院应该 照此行事的理想的主张。它可以叫做“推理和评价的程序”：

（1）对于在促进公道和一般效用方面比较重要的事物的“直觉”。这些我们称为习惯的假设。

（2）通过排除和吸收的程序选择事实，这是类比的程序，受这些假设的指导。

（3）按照这些关于它们的比较重要性的假设，在心里衡量事实。

（4）根据这种选择和衡量；对事实进行分类。

（5）根据习惯的假设作逻辑的推论，这些假设指导着选择、衡量和分类。

（6）整个程序受杰尼的所谓“实用的常识”的指导，这实用的常识就是我们从而出发的习惯的假设。

如果这不仅是司法的推理和评价的循环程序，而是一切非法官的人们的一切推理和评价的循环程序，那么，关于杰尼的所谓寻求法院的习惯假设和逻辑推理以外的东西，就发生实际的问题。他所说的需要“科学的研究”系由于经济情况上的变化，从个人主义变到集体主义，从个人变到公司组织，从旧的变到新的人性的观念，这些变化使得旧的假设也许不适用于现代的运行中的机构。可是，法院不是这样组织的，或者没有适当的机构可以进行所需要的广泛的调查研究。因此有些美国立法机关和联邦国会曾设立委员会，从事于这种科学的研究工作。

一个说明问题的例证是威斯康星州产业委员会。该委员会管辖雇主和雇员的大部分交易。它不仅设有专家研究员的工作干部，而且也有由雇主、雇员、医生、工程师、建筑师、经济学家组成的各种咨询小组，全部约有二百人。所有关于卫生、安全、意外事故赔偿、童工、工作时间，以及近年来关于失业保险的调查、研究和结论，均受

法院所解释的“合法程序”条款的支配。因此，规定须由法院进行复审，可是在这种复审中不许提出以前未曾向委员会提出的新证据。如果有新证据提出，法院必须将案件交回委员会，如果决定要修改的话让委员会可以重新考虑和修改它的意见。这样，审判法庭，在严格的合法证据的规则下，不作任何调查，不接受任何证据。它只听取辩护的理由，只根据委员会的处理手续的法定程序予以通过。

这些委员会所依据的理论是法律上的合法程序的理论被扩充到事实的调查研究里，大意是说如果受法律影响的一切利害关系方面都可以自由地通过它们的代言人来商量，结果他们据以达成协议的对事实的结论就会是合理的，依照这些结论而发出的命令就会是国家对公民的合理的命令，支配着他们相互间的交易。

同样地，依据上述的斯迈思对艾姆斯案的意见，公用事业委员会、州际商业委员会以及各种买卖和贸易委员会，对所有的当事人进行调查和审讯，从而确定当事人在他们各种交易中的合理的价值和合理的惯例。然后，这些结论，通过法律的运用，应由法院在属于委员会所公布的一般的或特殊的规则范围以内的争执中予以采用。

这些美国的委员会正在发展，以便包括差不多所有的马克思也许叫做“阶级矛盾”的各方面。可是那些矛盾被分为劳动和资本的矛盾、买方和卖方的矛盾、农民和批发商的矛盾、借款人和贷款人的矛盾以及不同阶层的纳税人的矛盾。这些委员会是一种手段，想要借此在一个机构中结合成一种在法律上既不是立法、行政也不是司法的程序，从而取消宪法所规定的传统的立法、行政、司法三权的分立。委员会有时候被说成准司法的或者准立法的机构，可是它们的职能是调查研究。法律仅仅是实行委员会根据它调查和衡量事实的结果所作出的结论，只要法院认为这些结论符合所谓合法程序的要求，使各有关方面都获得了陈诉的机会。总之，这些委员会是美国在过去三十年中发现的一种实际上的方法，用杰尼的“对一切问题作科学的研究”的方法，使法律、经济学和伦理学发生相互关系。

这些调查和结果虽然在自然科学的意义上不是“科学的”，在政治和经济科学的意义上却是“合理的”，因为它们基于自然科学里所没有

的三种情况，利益冲突、相互依存以及秩序的法则，这种法则适当地照顾公共的和私人的利益，对于维持产业继续运行是必要的。当新的事实从技术的、政治的、经济的和伦理的变化中出现时，这种法则可以随时加以改变。这一切需要不断变化的“合理价值”的意义。

VI 理想的典型

以上的讨论谈到了在“未来性”起着重要作用的一种科学里，科学的调查研究所起的作用。其研究对象和自然科学的研究对象完全不同，自然科学里的物质不作任何预测。因此，它的研究方法必然不同于精密科学的研究方法，因为它的结果是一种决定着适用于不断变化的经济、政治和伦理关系的事物的历史演化中，人类意志的既协作而又矛盾的行动。然而，它是一切科学中“部分—整体”关系的一种特殊情况，可是，表现在一种社会的未来的理想中，现行机构的参加者所有的交易和规章或多或少地都以这种未来理想为目标。我们可以研究德国法学家—经济学家韦伯的学说，从而获得对这种方法论的线索，韦伯的著作对后来制度学派经济学家曾有很大的影响。

韦伯面临的问题是德国演绎派和历史学派之间的争论，其主要代表是门格尔和希慕勒。门格尔陈述了极端个人主义的假定；他根据较旧的自然科学的类比，想要从一切其他现象中抽象出最简单的“典型的”特性和“典型的”关系，作为创立一种“精密的”经济学科学的基础。他的典型的特性是利己心和效用，他的典型的关系是个人或社会所需要的有用物品的数量和当时当地可以使用的这种物品的数量之间的关系。这种典型的关系给了他有别于“非经济”物品的“经济”物品的意义。门格尔要在这一原则的基础上建立“精密的”经济学科学。实际上，它是达尔文为一切有机体所建立的稀少性的科学，这种科学，在达尔文手里，我们称为“生物的稀少性”，可是，门格尔在把它转移到人类有机体时，把它变成了我们称为“心理的稀少性”的东西。门格尔却未曾以稀少性的其他方面——我们称为“所有权的稀少性”——为基础，这种所有权的稀少性是从休谟的学说里推论出来的。

可是，希慕勒认为这种利己心的概念只给我们从复杂的历史、社会、法律和经济的特性和关系中概括出来的“一种模糊的幻影”，一个“假想的鲁滨孙”，这些特性和关系是需要用来说明政治经济学的全部真理的。事实上，希慕勒在他对门格尔的方法的批评中可能更进一步。为了获得他的“精密的”个人心理学的科学，门格尔不仅排除了所有的是、非、公道、义务这种伦理的感觉，不仅排除了一切对习俗的遵守、一切对强制力的服从或者强制力的行使，而且排除了愚昧无知，假设正确性和无限的知识，然而承认在实践中可能发生一些“错误”。

但是，门格尔和希慕勒一致认为不仅抽象是必要的，而且很多抽象是必要的，以便弄清楚全部真理。法学家作财产权的抽象，生物学家或经济学家作稀少性关系的抽象，心理学家作情感、智力或意志的抽象，化学家作原子的抽象等等。我看见我房间里的桌子。老派的物理学家从这张桌子的各项特质中抽象重量；化学家抽象化学的成分；生物学家抽象有机的组织；现代物理学家抽象电子、质子和真空；法学家抽象我的财产权；道德主义者抽象是、非以及关于这张桌子所应该遵守的义务；经济学家抽象使用价值、稀少性价值以及那些和这张桌子有关系的人们的预期；心理学家抽象那些对这张桌子感觉兴趣的人们的知觉、概念、情感、习惯、意志。就这些概念的每一项来说，理论家所抽象的特性应该是实体。他能采取这样抽象出来的这些实体，然后个别地把其中每一项详细发展成一种精密的或者近于精密的科学。问题是，所有这些抽象的本体，在每一种被发展成它本身的科学以后，怎样能把它们在单独一种关于我房里这张桌子的科学中结合起来？

当然，门格尔和希慕勒所抽象的事物和生物学家、化学家或者物理学家所抽象的事物不同，在这一点上他们是一致的。他们意见一致，关于抽象心理、伦理、习惯、稀少性、有用性等等，除了财产权，这财产权希慕勒把它包括在内，而门格尔不包括它；这一切迟早都各成为经济学家的一个可以分开的抽象的问题。可是，即使这样，他们脱离了生物学家和物理学家以后，怎样把法律、经济学、心理

学、社会学、伦理学等种种不同的科学综合为一个整体，包含着经济科学的真正实体呢？

经过研究，我们发现他们各人从自己认为重要的一种心理的因而是主观的抽象出发。门格尔从追求外界物质东西的自私的欲望以及从那些东西产生的自私的满足出发。希慕勒从人们鉴于别人的欲望和满足，自己的欲望和满足应该 是什么那种伦理的情感出发。然后，门格尔把他的心理学发展为一种递减效用和边际效用的精密的科学，可是，希慕勒只能把他的心理学发展为对习俗、法律和制度的演化的说明。因此，似乎没有希望把两者结合在一种既是理论的（在门格尔的演绎的意义上），又是经验的（在希慕勒的历史的意义上）包括单独一个实体的综合的单位里，因此二元论在演绎学派和历史学派之间、经济学和伦理学之间、理论和实践之间、科学和艺术之间继续存在。

在这里，韦伯仿效哲学家里克特，用他的"理想的典型"来加以调解。他完全改变了问题的说法。问题不是，怎样在不同的科学已经由抽象作用个别地详细推论以后 把它们结合起来；而是，怎样陈述在它们没有个别地详细推论以前 把它们结合起来的问题。这种预先的陈述是理想的典型。它和门格尔的"理想的"特性与关系怎样不同呢？

第一，理想的典型不是一种实体 ，或者说得更恰当一点，不是实体的摹本 。根据门格尔的说法，实体是某种可能在观念上理解为真正存在的事物或行动——例如，商品、用那商品来满足自己的欲望的个人、可以利用的商品的数量、所需要的数量——总之，门格尔的典型的特性和关系是一种实体，和一个人骑马是一种实体完全一样。门格尔根据这些典型的特性和关系构成边际效用学说的那些"法则"，也和引力同样是一种实体。

韦伯回答说，不是这样。牛顿可以那样做，因为他能使单独一种地心吸力的原则孤立起来，这种原则实际上在孤立状态中发生作用。可是利己心的问题较为复杂。门格尔所做的工作是拟定一种"理想的典型"，不是一种实体的观念。他的理想的典型不是实际 发生的情况，而是假如可能使门格尔的个人主义的人离开一切其他事物、处于孤立

状态时一定会 发生的情况。那是不可能的，因此门格尔的观念实际上是一种抽象，不是对复杂的实体的了解。

我们认为这是韦伯的贡献的要点。它把建立经济理论的整个程序改变了，从一种"理论"（在实体的逻辑的一贯的旧意义上）改变为单纯的方法论，关于创立在研究中使用的理智的工具。不再有理论和实践的对立的问题，因为理论只是用来研究实践的一种工具，好像一把铲子，用来挖掘事实，把它们变为一种可以理解的农业制度。实际上，科学不是一团知识——它只是一种研究的方法，它的理论就是它的方法。

第二，各种科学都像这样地讲述一种理想的典型，人们不应该因此就批评门格尔。韦伯的批评是说，在社会科学里，不能使各部分孤立，因此理想的典型应该包括后来必须结合起来的一切 特性和关系，既然这一切只能从历史上来查考，理想的典型必须是一种历史的概念。

第三，并不是一切历史都有关建立经济理论。因此，经济学家必须从历史的经验资料中择取所需要的一部分，不多不少，加以抽象，用来创立一种关于他作为经济学家所研究的特殊历史状况的全面的理想典型。

第四，即使这样，从历史上抽象出来的这种理想的典型还是不会符合实际情况——它仍然是一种"乌托邦"，一种心理的推想，想象那历史的制度会是 怎样的情况，如果只对那些和经济学有关的因素，就其一切理想化的关系各方面，作为一个整体，加以抽象。因此，他构成了一种纯粹理想化的关于中古的城镇或行会，或者资本主义的公司组织或者工会等等的概念，不是作为关于实际存在的状况的"理论"，而是作为企图了解这种状况的一种思想的工具。

第五，韦伯的这种理想不是一种关于情况应该 怎样的伦理的理想，而只是一种研究性的或者工具性的理想，科学家可以用来从事研究、选择事实以及和实际情况作比较。

第六，因此，理想的典型不是一种“平均”，像一根数学上的线，穿过所有的经验的事实——它完全是一种假如没有关系的事实都被排除，事实就会是怎样的“理想”。它也不是一种假设。它是综合，有助于作成一种假设，因为它提出这个问题：在相互关系上，各种活动的意义是什么？因此，它提示了选择事实和衡量它们的比较重要性所需要的那种假设。它是一切因素的综合，我们从而作出假设。它和门格尔的学说不同，犹如综合和分析不同一样。

第七，这种对人类活动的意义 的寻求，作为一种理想的典型来陈述，绝对不能指望它产生一种“精密的”科学，甚至连接近其他科学的量的要求也做不到。然而这反正不是所需要的东西。经济学家所需要的是了解 ，他需要计量 只是为了帮助了解。经济学家的研究对象不是一种机械体或有机体，它的运动是研究者不能了解的——他的对象是人类，他们的活动他能相当地了解，只需把他自己放在“他们的地位”，从而推想在各种不同的时间和地点条件下他们的活动的“理由”（在动机或目的或价值的意义上的理由）。

这是里克特和韦伯陈述的基本理由，它区别社会科学或经济科学和自然科学。在自然科学里我们只问“怎样”、“什么”、“多少”这些问题，因为我们不能知道理由。可是，在经济科学里我们包括“为什么”这一问题，因为我们所需要的是了解 那发生作用的动机。

第八，社会科学上理想的典型中必须考虑的因素的多少不是预定的——经济学家在研究时认为有关的一切因素都包括在内。因此，经济学家不经过长期的事先研究不能创立他的理想的典型。整个文明的范围可以供他研究，可是在研究的时候，各种不同的文明可能表现的那样，使人们比较不同的典型就可以比较各种文明本身，同时，附属的典型同样地也可以加以整理和比较。这样，经济学家能够得到资本主义的理想典型、封建主义的理想典型、重商主义的理想典型，这些都是理想典型的特殊情况；又能构成关于从一种典型到另一种典型的历史发展的假设，以及关于任何需要研究的特殊组织内各项因素的相互关系的假设。

韦伯在这样创立他的理想典型中作出了一种重要的贡献。但是，他和他的信徒们运用这种理想典型的方法，使我们相信作为一种工具，必须加以仔细分析，然后它所含有的真实性的根源才能用于经济事件的科学研究。它的用处在于澄清我们对社会科学的思想，使它们和自然科学有所区别。他使得我们要探问是否可以有另一种方法，或者韦伯方法的一种特殊的应用，它一方面是真正科学的，像用在自然科学和有机科学上的意义那样，同时却用韦伯所说明的那种主观价值的特性来区别一种人类行为的科学和那些非人文的科学，可是这种特性不能使其成为科学，因为价值 在本质上是主观的、感情的、个人主义的和不能测量的。因此他讲"资本主义的精神"、中古城市的"精神"、工会的"精神"。就是环绕着这些精神，他创立了他的理想的典型。

我们研究这个问题，从区别理想典型的四种不同意义着手，这四种意义从人们对它的运用中发生，特别是韦伯、桑巴特和托尼对它的运用。这些，我们可以区别为满足教育、宣传、科学和伦理四种目的的理想的典型。我们将分别称为教育的、宣传家的、科学的和伦理的理想典型。

1. 教育的理想典型

作为教育的工具，理想的典型是一种理智的解释，用来合理地说明一种历史上的情况或制度、或者个人的内心或精神，使人们可以根据人类的动机来了解。经济学和其他社会科学里所以需要这样一种工具，系由于"估价"。估价完全是一种情感的作用，各个人不同，同一个人在不同的时间也不同。它不仅仅是经济的估价，它受宗教、性别、爱国心的影响——实际上它是德国人所谓"文化"的整个文明所引起的各种情感的整体——德文的"文化"这个名词在英文里没有完全相当的同义语，因为我们把文明作为一种结构，并不作为应该被人爱的东西。既然估价是这样一种内心的情感的作用，就不能把它弄成科学要求的那样，对一切个人都是一致的重复。可是，如果我们要真正了解为什么人们那样行动的理由，所必须研究的正是这种情感的作用。要进行这种研究，只有造成一种心象，不仅显示人们怎样 行动，而且

显示他们在所选择的特殊情况下为什么 这样行动。这，我们称为“历史的意识”。

我们并不是说这种情感的作用不能被归纳为科学的一致性；可是它属于心理学的科学，具有它的教育的艺术，而不属于经济学，无论是历史学派的或者演绎学派的经济学。经济学建立在情感作用的基础上，正如它建立在法学、物理学、化学的基础上一样。当韦伯在情感作用上建立他的理想的典型时，他确实是建立在真实的基础上，可是他是建立一种教育和艺术的科学，不是经济学的科学。

但是他的贡献格外重要，因为它使我们能把某些所谓经济理论不叫做经济学，而叫做教育学。因此是韦伯用这种理想典型的意义，正确地解释了门格尔的利己的情感，这种情感在供给增加的情况下发生作用。门格尔的“递减的效用”，连带着它的“精密的”边际效用的科学，从来不是精密的也不是一种实体，而且永远不能成为真实的或精密的科学。可是，它的确使我们了解为什么 人们求取商品的行动，在商品多的时候不如在商品少的时候那样急切，因为它符合于我们自己在同样情况下情感变化的经验。因此，门格尔的公式不是经济科学，像门格尔自己认为的那样——我们应该说，它是教育学，因为它是一种专门为了说明人类行为的某一方面的理想的典型。作为教育学上的例证，它是有用的；可是，既然它本身决不能起作用，就不能用在一种必须考虑一切因素的科学里。因此韦伯并不像历史学派那样，像希慕勒把它叫做漫画的时候那样，整个地否定门格尔的分析。虽然它是一种空想，一种乌托邦，但是韦伯要保留它，完全因为它帮助我们了解人类行为的一方面，然而这一方面必须和其他方面结合起来，而后整个人类行为的科学的真实才能被人了解。它确实是一种有用的乌托邦，但是为了教育的目的。

可是，经济学的历史学派也有它的乌托邦——它的理想的典型。在这里，我们应该说，韦伯也指责他们是教育学，不是经济学。历史学派构想一种文艺复兴的景象，以达·芬奇为典型，代表君士坦丁陷落以后进入欧洲的那种新精神；或者以使徒保罗为典型的一种早期基督教的景象。在这里，没有自私心的纯粹的上帝和人类之爱，渗入信徒

的行为，是理想的典型。对当时罗马帝国的整个文明来说，这些和门格尔的“经济人”完全一样都是不真实的。可是，除非我们创立这些心象，从中世纪或者罗马帝国的一切其他现象中构成抽象的概念，我们不能了解文艺复兴或者早期基督教的精神。

这些教育的理想典型全是纯粹的乌托邦，纯粹的空想，可是如果我们想要了解或者使别人了解我们正在研究的那种行为，它们恰恰是我们运用的工具；如果我们实际上想要把自己放在别人的地位，取得“历史的意识”，这种历史的意识，经济理论家必须具备，方能解释别人的经济行为，不仅是过去的行为，而且是在和他自己不同的情况下的行为。我们不可能把自己放在一个机械体或者有机体的地位，来了解它为什么那样地行动，因为它没有像我们自己的情感。我们不知道电有什么理由要打伤约翰·史密斯而不打伤莉莉·路。实际上，关于这个问题，我们确实知道它没有理由，因为它没有情感。我们不知道一只母鸡能自己了解它为什么在鸭蛋上孵四个星期。实际上我们知道它没有我们所能了解的那种价值的意识。可是，我们能了解富兰克林的目的，以及农人为什么把母鸡放在那里孵鸭蛋。那是他的“价值”的意识、他的心情、情感、目的、好奇心，受时间和地点的一切环境的影响。这是社会科学（包括经济学在内）所特有的，自然科学里没有。这应该包括在社会科学里，否则社会科学就变成只是机械作用了。

然而我们认为它是教育学，不是经济学。因为，理想的典型，在这种意义下，是一种心理的工具，我们创造出来，以便了解为什么具有和自己一样的情感的人会采取那样的行动。在机械体和有机体的科学里，我们创造心理的工具，只是回答它们做了什么和做了多少以及我们可以预期它们做些什么。在人类行为的科学里，我们也这样做，可是我们更进一步——我们寻求价值、动机、情感、目的——总之，寻求“原因”和“精神”。换一句话说，我们想要了解，不是仅仅要分类、测量和机械化。这是里克特对社会哲学的贡献，以及韦伯对制度经济学的贡献。

可是问题仍然存在。当我们在韦伯所谓了解的意义上想要了解的时候，我们是不是在科学的范围以内呢？韦伯正确地说，“不是”，并

且创立理想的典型作为一种乌托邦，目的肯定地在于明确他所以说“不是”的理由。如果是这样的话，理想的典型就不是一种科学的工具——而是一种教育学的工具。

现在必须说明，理想的典型因此不过是“人格化”的方法，这是败坏政治经济学的毒物。实际上，如果我们要在内心的情感的意义上来了解，我们就人格化。在其他科学里，这种人格化是占星学、炼金术、活力论。就是说，占星家、炼金术士或者活力论者用他的感觉、意志、智慧、理性——总之，用他的理想的典型——描写他自己，而不用观察到的运动，并且向为什么它们这样地动，而不是像天文学家、化学家和生物学家后来所问的那样仅仅问他们怎样地动以及动了多少。

我们已经指出人们有系统地陈述科学的稀少性原则以前的两种人格化。李嘉图人格化了稀少性作为自然对人类劳动的抗拒。因此“劳动”成为稀少性的人格化，结果产生了一系列古怪的劳动学说，而不是稀少性学说，这些劳动学说的倡议者有马克思、普鲁东、庞·巴维克、克拉克、民粹党和绿背纸币党。他们想要消除货币这种科学的稀少性的尺度，它只告诉我们“怎样”和“多少”；他们的理论根据是韦伯的乌托邦“为什么”——一种真正理想的典型，一种经济的占星学。

稀少性的另一种人格化是在戈森、门格尔、瓦尔拉和哲逢斯的效用递减论里，这种理论，韦伯正确地认为是乌托邦，用了理想的典型这个好听的名称。边沁运用跟商品的成本和收益有连带关系的痛苦和快乐的并行论那种理想的典型，人格化了经济学和伦理学，而这些其他的快乐主义炼金术士却借助于人们熟知的快乐递减和痛苦递增的感觉。可是，它终归是一种人格化，表现为一种乌托邦的、稀少性关系的理想典型的形式，这种稀少性关系，我们实际上是用货币的稀少性尺度来测量。

2. 宣传家的理想典型

以上这些人格化发源于古典派、社会主义派、无政府主义派和快乐主义派等各学派的演绎的或者分子的经济学，它们排除了货币。从

历史方面出发的一种类似的人格化，是韦伯自己的“资本主义的精神”，后来由桑巴特和托尼继承。现在它是一种人格化——不是不讲货币而是讲货币的——这样做法，才可能有货币价值无限积累的观念，但是也讲李嘉图和门格尔的同样的理想典型，就是，为自己取得收入而完全不顾对别人的责任或义务。与此相反的是韦伯和桑巴特的所谓中世纪城市经济的“手工业的精神”，在这里体力工人和小商人采用了他们的行会规章，目的在于防止一个行会会员牺牲其他会员的利益而自己致富。

在这些例子中，实际情况是资本主义的人格化以及行会和工会的人格化，使其各有自己的特殊的理想典型，不是因为真有任何这种“精神”脱离它的一切交易而实际存在，而是为了使我们这些具有同样情感的人，能够把我们自己放在典型的资本家或者典型的行会会员的地位，从而“了解”他。

这样很好，但愿能够这样。可是必须注意，当我们在这种“同感”的意义上“了解”别人的行为时，我们就必然是在爱、恨、反对、赞成他们的意义上了解他们。因此，我们的理想典型就会建立在我们自己的情感的基础上，像韦伯和桑巴特只选择行会和工会对会员的公道那些特点，因而忽视了它们对会外人的强暴和排斥；或者他们忽视那种出于良心的诚实的债务偿付或者对顾客的热心服务或者资本家的其他道德的态度，而只集中注意资本家无限地追求金钱的私利。

因此，理想的典型，既然又是教育学又是人格化，正是恰到好处的心理的工具，可以用于宣传，不管是引人注意的广告宣传或者是毁谤性的政治宣传。经济学家可以像韦伯或者桑巴特那样，不承认他是一个“劳动”经济学家或者一个“资本家”经济学家。然而，他为了构成他的手工业精神的理想典型，只选择整个精神中指向行会会员之间的公道的那一部分精神，而丢掉指向追求私利和排斥会外人的那一部分；他为了构成他的资本家精神的理想典型，只选择指向利用货币无限地追求私利的那一部分精神，而丢开指向公道、平等和善意的部分；这些事实必然表示那经济学家是以宣传为基础，尽管他自己不承认。

韦伯不承认这种宣传家的偏见，是根据他对应该 是什么的最终目标和用以达到目标的工具或手段的区别。他的理想的典型不是描绘情况应该 是怎样，例如共产主义、无政府主义或者个人主义的理想，也不是描绘人类的最终状态应该 是什么，不管是直觉论者的“善”或者功利主义者的普遍幸福。它完全是一种作为工具的理想典型，以人们认为有关特殊程序的运行的因素为根据，不管研究者认为最终目标应该是什么。他客观地从他所研究的事实中发现这种作为工具的目的。那资本家“精神”或者手工业“精神”或者早期基督教的“精神”，不是研究者认为是或非的东西——而是假如没有任何其他精神或其他情况的作用予以妨碍或帮助他在研究中发现的那种精神会怎样地发生作用。它完全是一种为了帮助了解的工具性的理想典型，不是一种为了改造或者挑拨什么人的宣传家的理想典型。

可是，我们应该注意，研究者的偏见不仅表现在关于最终目标的不同意见上，而且也表现在对于重要性的权衡 不同上，就是，归于构成整个程序的各种不同因素的相对价值 。一个研究者也许认为劳动、工资、工作时间较为重要；另一个研究者也许认为投资、利润、利息较为重要；另一个研究者也许认为文明的长期倾向较为重要；另一个研究者也许认为短期的目前必需品较为重要；另一个研究者也许认为人道较为重要；另一个研究者也许认为企业较为重要。这些估价的不同实际上是受对于最终目标的理想不同的影响，并且和这种理想分不开。因此韦伯的“工具性的”理想典型，以及他的理想的最终目标，也是主观的和情感的。“重要性”的不同是意义的不同，并且可以扼要地认为正是韦伯想要避免的那些主观估价上的不同。根据一个人的主观估价，研究者将不仅选择形成他的理想典型的因素，排斥其他因素，而且将对其他研究者也许大家一致选择的那些因素，赋予和他们不同的重要性 或价值 ，或者较大或者较小。

因此，从一切科学的这一目标——有能力的研究者的意见一致——的观点来说，在他们的理想典型的说法上，通常不能指望意见相同。他们在所选择的因素以及赋予各种因素的相对重要性方面，都会有不同的意见，像在韦伯的资本家精神和手工业精神或者工会精神的对比里看到的那样。这是偏见和宣传。

显然，因为这个缘故，理想典型在因素的选择和各项因素的相对重要性方面必须伸缩性很大，以便取得研究者的意见一致。韦伯的理想典型中缺乏这种自发的一致，这是它的弱点。这就使得各个研究者可以任意选择和估价，构成他自己的乌托邦，它不一定适合历史上或者当时的事实，也许不能变成集体的力量，维持机构继续运行。在经济学里，伸缩性很大的理想典型也许不是没有希望。可是，大概还不能指望做到这样，因为经济学家不是像陪审委员那样必须同意一种判决，而且在一个自由的国家里也不是必须意见一致，因此他们可以自由选择他们所要的任何事实，任意赋予他们自己认为适当的重要性。

可是，经济科学家不是经济科学的研究对象。对象是在经济活动中的人类。这些人又是主观的又是受环境支配的——在他们的情感、动机、愿望、痛苦、快乐、理想上是主观的；在他们和别人的交易中是受环境支配的。所有的人都有他们的主观偏见。为了要"了解"他们的活动，除了测量那活动本身或者它的结果以外，研究者必须"设身处地"，在想象中做他们在他们的时间和地点的条件下所做的事。然而，这是韦伯的理想典型所作的真正贡献。可是，研究者在陈述他的理想典型时，又必须运用他能大概了解的资本家或者工人的动机或情感的形式来陈述，于是动机被认为是资本家或工人的行为的原因，或者可以说韦伯的所谓"价值"。如果他选择他们的各种动机之一，像私利，他就处于门格尔的立场，采用他的典型的特性和关系。他不能包括他们所有的 全部动机，因为那样会使他成为超人的。他必须选择经济学所需要的一切，不太少也不太多。这使他处于韦伯的立场。

可是，即使在这里，在经济学中，研究者也没有一种可以运用的理想典型，因为它范围太广。他必须区别各种动机——区别利润的动机和利息、地租、工资、生产或消费的动机。因此，在创立资本主义的理想典型中，韦伯，以及后来的桑巴特和托尼，构造资本主义的动机，他称为"资本家精神"。资本家精神"造成"资本主义。这是和马克思相反的说法，马克思的资本主义造成了资本家精神。韦伯认为，资本家精神，像上面说明的那样，在于以货币或货币价值的积累的形式，追求无限的利润，完全不顾在此项程序中对别人的义务或责任。与此对立的是中世纪行会的手工业精神，这种精神在于只求取足够的

物品来满足需要，而不剥夺别人应得的合理的份额。当资本家精神受到规则和章程的束缚，像手工业精神受到行会规则的束缚那样，资本主义，作为理想的典型，就开始“衰退”。当然，韦伯看出这已经到来，像他的信徒们也看到的一样。资本家精神是追求无限的利润，没有一种公道的意识，手工业精神——也适用于工会精神——是追求公道，牺牲利润。

显然，如果这是理想典型的方法的结果，它毕竟表示研究者在选择那些构成他的理想典型的因素时的偏见。这种结果似乎是由于想要找到一种特殊化的动机，专门配合各种特殊类型的行为，因而对待各种动机好像它可以——像乌托邦似的——被描写为实现在行为中，作为一种可以分开的理想典型本身。

这个缺陷似乎可以纠正，可以由创造一种包括一切 行为中所表现的一切 动机的理想典型，加以纠正。可是，这样就会是科学的理想典型——不是教育学的、宣传家的或者人格化的典型。在科学里有用的，正是这种方式的理想典型。它存在于一切叫做“主义”的名词里。资本家“精神”，作为追求无限金钱利益而不顾对别人的影响的动机，就会完全消失，只有“资本主义”，作为一个特殊的历史阶段，受各种动机、情感和环境的激发，将成为理想的典型。实际上，所有的研究者在关于情感、资本家的主观估价以及关于资本主义的好的或坏的影响各方面，将仍然有重大的意见分歧。“为什么”这个问题因此不会得到答案，可是会比较接近一切科学的目标，就是，所有的研究者对于“怎样”和“多少”意见一致。

这种理想典型的意义是它的科学的意义。然而，有两个疑问发生，引起这两个疑问的，正是韦伯着手创立他的理想典型时所要解决的问题。（1）这种科学的方法，完全消除主观的东西，是不是把经济学又弄成古典派、共产主义和快乐主义经济学家的那种纯粹机械的科学呢？什么是科学的理想典型？在这里我们将找到一种研究的方法。（2）这样确定了的这种理想的典型，是不是像那些机械的典型那样，会排除韦伯想要和经济问题密切结合起来的经济学的伦理的问

题呢？什么是伦理的理想典型？在这里我们将发现“合理的价值”的意义。我们首先来考虑科学的理想典型。

3. 科学的理想典型

韦伯的理想典型的主要贡献是，它产生一种用于整个一套已经一般使用的观念，含糊地表示“部分—整体”的关系的分类原则。这种分类包括这些名词，例如资本主义、工会主义、共产主义、社会主义、商业、“经济人”，“供求法则”等等。这些概念的地位是一般的理想典型概念的特殊情况，那种理想典型不是作为科学的研究工具，而是作为在想象中描绘某种部分对整体的关系种种不同心理的虚构事物，这些关系以后是详细研究的对象。那么，为了使这些含糊的、不明确的概念可以变成用于科学研究的工具，我们有必要考究为什么它们作为理想典型不是配合科学的需要的，以及怎样就也许可以把它们改变为经济科学能够利用的思想工具。我们把这种理想的典型简单地叫做“公式”，像我们以前在“方法”一章中解释的那样。

理想的典型，像韦伯所陈述的那样，在关于研究者的偏见一点上可以加以纠正，只要使它具有对一切研究者适用的充分的伸缩性，而不是由个人为了自己的需要使它固定不变。我们可以根据研究对象的需要加以纠正，使它成为主要的是交易的，次要地在动机和情感方面是主观的，而不是相反的情况。假定这两项修正做到，结果那理想的典型成为有伸缩性的和交易的，它仍然还有一个第三种缺点。像韦伯所讲的以及他和桑巴特所使用的那种理想典型，虽然被变成有伸缩性的和客观的，也还不是交易的。因此，它本身不包含“时间”的概念，具有时间的运行、重复、变化等主要特性，特别是它本身不包含一种客观的未来时间的公式。我们认为经济学家们回到心理学上去的时候，就是这种意思。理想的典型，作为一种“部分—整体”的关系，是由研究者构成，准备用作研究中的指针，可是它是在研究以前预先规定的 。因此，如果发现了不合典型的事实，那典型本身，像韦伯所陈述的那样，并不有所改变来配合事实；人们把事实作为他所谓对典型的演化的“障碍”和“助力”。但是，这些障碍和助力是属于那典型的本质的东西，如果那典型被看作一种公式，用来研究一种不断运动、不

断变化的程序，特别是如果被看作一种表示对将来的不确定的预期的公式，这些预期支配着人类在不断移动的现在中的活动。

那么，我们必须弄清楚韦伯的理想典型中何以有这种时间缺点的原因。第一，由于他的经济理论不是根据一种把个人结合在一起的经济维系，例如交易、债务、财产权——历史学派和社会主义经济学家用伦理、统治权、人格化或者对有机体的类比等非经济关系的形式所提供的一种维系。第二，由于不能区别三种可以分开的经济学的理想典型——工程经济学和消费经济学，这是人与自然的关系；以及所有权经济学，这是人与人的经济关系。第三，没有时间和空间的相对论，这种学说近年来物理学中才提出。第四，一种错误的对习俗的概念，认为习俗是来自过去的东西，而不是指向未来的东西。这些缺点获得纠正以后，未来性的概念变成客观的，甚至可以加以测量，因而完全不需要再向内心去找求那不可知的个人的情感。未来性成为韦伯的内在精神的科学的代替品。

那么，如果我们不构成一种不一定切合事实的理想典型，而能创立一种纯粹的公式，作为用于研究的工具，这种公式将包含一切研究者可能列入的一切可变的因素，可是这种公式可以根据整体起作用的时间和地点，对各别的部分给予不同的重要性——那就可能使韦伯的理想典型中所包含的有效的研究方法，在一种不断进展的见识中结合起来。我们认为这是可能的，如果我们从一个适当的和因此是复杂的交易的公式出发，它的预期的重复、同时发生和变化性是一种运行中的机构。

韦伯的理想典型的另一种有效果的贡献，是在它对于理论与实践的关系上。理想的典型不是一种理论——它是陈述各项因素之间的关系问题，这种问题理论要加以解决。但是，它需要先有一种理论，才能着手陈述。因此，它不过是理论的陈述中的一个阶段，在这个阶段，我们称为假设。假设是根据我们现有的对因素的知识和对它们相互关系的了解，说明我们现在预期的东西。这种预期所采取的形式可以叫做科学的理想典型。可是，当我们在研究和实验中"试验"那个假设——我们的公式——发现它不完全切合的时候，如我们不是教育

的、教条的或者宣传的，我们就改变那公式，使它获得较好的配合。然后这种配合是一种经过修改的理想典型的另一阶段。然后，再进一步，如果我们考虑因素本身的变化性，想要创立一种程序 的公式（不是一种结构），我们就有另一种理想的典型，这一次是一种不断运动、不断变化的整体的典型，并且我们必须再反复地加以修正，来适合研究中所发现的变化。

因此，我们不采取韦伯称为乌托邦的那种固定的理想典型，这种固定的典型实际上在我们进行研究时越来越成为更是空想；我们采取一种不断变动的假设，加入新的因素或者去掉旧的因素，总是想要使我们思想上创立的乌托邦比较切合实际一些。因此理论成为不仅是一种研究事实的心理过程，而且是一种事实的解释、相互关系和预期。总之，理论成为韦伯的"了解"的一种不同的意义——不是教育学的同感的意义，而是实用主义的见识的意义，根据这种见识我们预测和行动。

然而，由于想要了解部分—整体关系是一种新颖的和复杂的工作，并且因为韦伯的理想典型是作为研究那种关系的工具，我们必须不仅把我们的心理过程的意义弄得更明确，而且要把这种过程有关的环境关系的意义也弄得更明确。这应该给我们思想的工具，这种工具，像洛克打算的那样，应该使我们能把我们的心理过程和被研究的对象分开——就是一种不让我们的偏见进入理论的工具。因此，我们说出我们所了解的名词的意义，为了阐明一种关于怎样可以了解经济学中"部分—整体"关系的科学程序的理论。

一，就是关于我们的理论的出发点，"事实"本身的意义。我们假托以事实为我们的理论的根据。可是，事实是什么呢？一件事实，在开始时，只是来自外界的最初的印象，我们称为对象或者关系。下一步，它开始有意义，可是只因为我们从自己以前的知识和经验中构成那个意义，这些知识和经验我们称为习惯的假设。我们用自己一生的经历来解释事实——我们可能一开始就错误。在这个阶段，事实是一种"感知"。它完全不符合现实的整体——它只符合那整体的一种特殊的属性；因此它只是一种准备，使我们进达次一阶段，概念的阶段。

“概念”是属性的相似点，例如：使用价值、交易、人、运行中的机构那些概念。那么，概念是不是一种“部分—整体”关系呢？它是不是一个“整体”，它的部分——就是感知——是构成这个整体的一些东西？这里是“部分”这个名词的第一种双重意义——或者不如说“部分”的一种虚假的意义。感知——就是对象或关系——不是一种部分，它的整体是概念。感知只是一种特殊的属性——像黄色，或者一种特殊的属性的合成物，像一朵黄花——属于某种作为一个整体还是未知的东西；概念不过是另一种为了实际方便的工具，我们通过它可以用一个名词来概括感知的相似点。

下一步，我们区别“原则”。概念是属性的相似点，原则是运动或行动的相似点。在这里我们区别原则的主观的意义和实际的意义。主观的意义是一种原因、理由、法则的意义，使运动或行动不得不相同，例如我说，“这是一种自然的法则”，或者“这些是我的原则，我决不放弃”。这种主观的意义是韦伯的理想典型的来源。可是原则的实际的意义只是预期的行动的相同。由于这后一种意义，每一运动本身，不管是简单的或者复合的，都是一种事实，一种感知。它不是一种部分—运动，以原则为它的整体—运动。原则是整体—运动或者部分—运动的重复的相似点。它是一种方便的说法，为了可以用一个字眼来概括相似点——可是语言的另一种方便的说法给了它一个名词的名称（而不是一个动词），因而使得它令人误解。使用价值是一种概念——一种特性的相似点；而使用或估价是一种原则——一种行动的相似点。交易是一种概念，而处理交易的相似点是一种原则。运行中的机构是一种概念，可是情愿是它的原则，就是，它的预期的交易的相似点。亚当·斯密是一种复杂的关于一个人的概念，而“斯密化”是一种推理的相似性的原则。

我们对于“限制性和补充性因素”这句话里所用的“因素”的概念，也是这样的情况。作为概念，一种因素是一个单位、一个人、一个物体——例如，钾肥或者斯密；可是，作为原则，一种因素是类似的活动力的散布者。农业中的限制性因素不是钾肥——而是钾肥的化学的、电气作用的或者其他的活动力，特别均匀地影响着其他物质的活动。一个“人”不是一个名词——他是一个动词，代表着他在对自然或

者对其他的人的行为中会发射的一切活动力。这些活动力是限制性的和补充性的因素，是关键的和一般的交易；它们的相似点是它们的原则。

因此，我们还没有达到部分—整体的关系。复杂不是一种部分对整体的关系。它只是复杂而已，没有对于“怎样”或者“为什么”、或者“为了什么目的”的了解。可以有类似的复杂，像许多的花，或者类似的简单，像黄色。实际上，我们所谓概念或原则的体系或类别，就是这个意思。“类”是一种广泛的相似点，包含比较简单的特性或运动；“种”是一种特殊的情况，包含范围较小的特性或运动的相似点。动物是类，人是种。后者不是一个部分，前者不是它的整体。像凡勃伦说的那样，它们的关系是分类学的，不是机能的。

那么，为了向部分—整体的关系前进，我们需要给心理程序另取一个名称。我们叫它“公式”。公式有点像韦伯的理想典型——它纯粹是一种思想的工具，为了用于研究和行动而创立的，它有系统地说明各部分的相互关系以及对整体的关系。各个部分本身也是一些整体，各需要它自己的公式，一直到我们认为是我们的特殊科学的终极或根本部分，都是如此。

可是问题是，它是一种概念的公式呢，还是一种原则的公式呢？

例如运行中的机构这个概念。它是一个有关各个人的各种相似点，有关互相关系的工具、机器、产品的公式呢，还是一个有关行动和交易的各种相似点的公式呢？

或者，以作为机构的一部分的个人本身的概念为例。他是斯密的概念呢，还是“斯密化”的原则呢？或者以交易的概念为例。它是个人意志的相互关系呢，还是各种相似的意志活动力的相互关系呢？

这里，我们可以说，是韦伯的理想典型的实际应用——它是把概念和原则陈述为一种公式，这种公式，经过修正，将作为工具，用于事实的研究。它是普通的定义问题。可是，如果没有一种关于各部分在最终结果中应起的作用的理论，就不可能陈述定义。有人说一种定

义和另一种是一样的，只要我们总是以同样的意义来运用它，这种说法不能解决问题。每一种定义必须配合我们心里所有的研究和行动的问题；只有这样，才应该或者才可能运用它，而不改变意义。

然而，我们首先需要区别我们还是用它作为一种概念或者作为一种原则，还是用它作为关于相互依存的概念或者相互依存的原则的一种公式。例如，我们认为是经济理论的基础的那五种部分—概念，以及它们的相互关系和对整体的关系——这种关系我们称为"愿意"。它们每一种既是概念又是原则。

以前所讲的"稀少性"的概念是门格尔陈述的概念。它是一种纯粹数字的概念，只在思想上存在——所需要的东西的数量和当时当地所有的数量之间的比率。作为这样一种典型的关系或者理想的典型，它是一种由两个相互依存的部分组成的整体，其中各个部分本身又是另一个整体，由它自己的相互依存的部分组成。那纯粹的数字——比率——既是依存关系本身的概念，又是它的计量标准。可是稀少性也是一种原则，如果我们认为它是以所需要的东西的数量和价格为标准的人类的买卖的交易的相似点（具有变化性）。这种原则——不是那概念——成为"愿意"的整体的公式中一个起作用的部分。

"效率"也是这样。效率的概念又是一种纯粹数字的概念，只在思想上存在。它由两个部分的比率组成，这两个部分是一个时间单位内的出量和入量。可是，效率的原则是人类的管理的交易的相似点（具有变化性），以所使用的工具的化学的、电力的、重力的或其他作用和所出产的成品为标准。

"习俗"的概念是个人的集体对个别成员的拘束力；可是业务规则的原则，受习惯假设的指导，是在这种集体的拘束力继续生效的范围内个人的行为和交易的重复（具有变化性）。统治权的概念和习俗的概念一样，所不同的是以规定的暴力作为拘束力；可是统治权的原则是上级对下级的限额的交易的重复（具有变化性），下级必须服从上级的暴力使用。

“未来性”的概念是预期的事件的概念，可是“未来性”的原则是交易和它们的估价的重复的相似点（具有变化性），这些交易和估价是人们在不断移动的“现在”所实行，关系到未来事件，作为预期的阻碍、助力或者后果。

这五项“部分—原则”，在它们的相互依存关系中，构成“愿意”原则的整体。作为概念，这，是人类的复杂的属性。作为原则，它是在稀少性、效率、业务规则、统治权和未来性各项原则的限制的和补充的相互关系的范围内，一切人类行为和交易的预期的重复（具有变化性）。机能的关系是这样，因为一方面的变动将改变所有的其他方面，于是改变那整个交易或机构。如果效率增加，稀少性就减少；业务规则发生变化，未来的预期也变化，也许统治权的使用也变化。在买卖的交易的公式里，我们曾注意到，机会、能力和竞争这三方面任何一方面发生变化，就会使其他两方面也发生变化。它的任何一个机能的部分发生变化，就会使“愿意”的整体也发生变化。

因此，我们结果说到运行中的机构的概念，作为预期的相互依存的交易的重复；它的原则是“愿意”，对它适用的公式是以前提出的那种心理的公式，关于它的一切限制的和补充的原则的不断变化的相互依存关系。

我们认为，这种公式适合韦伯的理想典型的概念，可是我们称它“科学的”，而不称为教育的、宣传家的或者人格化的，因为它是一种公式，包括了所有的 因素而不是仅仅包括挑选出来的几项，因此在陈述中不依赖任何经过选择的主观情感；因为它提供一种有伸缩性的关于一切因素的相互关系的纲领，这些因素我们以后必须研究，既要个别地作为部分—整体关系予以应得的研究，又要作为限制的和补充的因素，研究它们的相互关系。作为一种用于研究的思想工具，它的科学的可以采用的价值基于像韦伯对哲学或形而上学和方法学的那种区别。它完全是一种方法的工具，它的方法在于明确地把人类活动的科学和机械体与有机体的科学分开。由于这样把不同的科学分别清楚，韦伯避免了哲学和形而上学。因为方法学是概念和原则的逻辑的结构，其中各项科学在各自的范围内陈述它自己的知识或者它的知识的

手段。方法学的界限是某种特殊科学跨入其他科学的地方；想要越过这些界限的企图，就是哲学的或者形而上学的搅乱。只要了解在我们现在的知识状态下这些界限不能越过，方法的问题就不会和哲学或形而上学的问题发生混淆。这样分别清楚，使我们能像那样切合实际地解释"愿意"、"习俗"、"未来性"和"价值"，没有形而上学的或者哲学的含义。

例如，意志是"自由的"还是"被决定的"，从我们的实用主义的观点来看，是一个"形而上学的"问题，因此是在政治经济学的方法论的范围以外。可是，从心理学或者神经学的观点来看，这个问题却不是形而上学的，这两种科学用它们自己特有的公式研究心灵和身体的关系。我们按照我们所看到的实际情况了解意志，就是，人类在他们的行动和交易中的全部活动。然后我们构成概念、原则和公式，这些概念、原则和公式，根据我们现在的知识来判断，将有助于研究政治经济学的一切问题，不需要牵涉到所谓形而上学的但实在是心理学的自由论或决定论问题。

然而，在这里我们认识到，如果意志是自由的，是完全任性的和不确定的，就不能有政治经济学的科学。这就使我们必须寻求意志作用中的一致性，如果要有一种"愿意"的经济科学。我们寻求这种一致性，不是仅仅在"怎样"和"多少"那种科学的意义上，像适用于自然科学的那样，而是在意志的"为什么"的意义上，这种"为什么"，我们能照韦伯的意思来"了解"。但是我们和韦伯的"为什么"不同。他认为"价值"是一种纯粹主观的、变化无常的情感，不受任何逻辑的规则的支配。对个人来说，毫无疑问这是确实的。在这方面它是主观的意志。那么，如果把我们的科学建立在主观情感的基础上，我们就不能有社会科学，就必须或者求助于形而上学或者求助于一种完全以个人为对象的科学，就是教育学。这是韦伯的困难。他在他的方法论里引进了对社会科学的目的来说是一种个人主义的东西，主观价值，或者个人意志。这个东西，就我们知道的来说，不管是"自由的"或是"被决定的"，都是十分变化无常的、没法说明的、特别是个人主义的。可是，如果我们寻求一致性，以许多运行中的机构的交易为基础，而不以个人主义的情感为基础，那么，我们就确实有许多相似点，我们能在我

们自己的意识上了解为什么 它们是一致的——因为它们是我们从经验中知道的相似的事物。

这些一致性的一项是习俗。虽然个人的情感，或者主观的估价，或者主观的意志，可以变化无常地彼此不同，以致科学的一致性不能以它们为根据，但是如果我们依赖交易而不依赖情感，我们确实发现行动的一致性。然而，在这里，形而上学的问题，或者不如说心理学的问题（不是经济学的问题），限制了经济科学的方法论的范围。心理学，或者神经学，发现某种个人主义的一致性叫做"习惯"，这些一致性，从休谟的时代起，就没有和"习俗"分别清楚。可是，习俗不过是许多个人习惯的相似点。从前，经济科学承认这一点作为一种假定，不必要加以研究。可是，近年来经济科学的方法论使我们需要看远一些——实际上要创立一种社会势力或压力的理想典型或者公式，这种势力或压力使个人不得不遵守（不同程度的遵守），并且它本身能受到应有的研究，在习惯的假定以外加以研究。

这种研究是历史的，它的有效果的资料来源是在法律的和仲裁的判决中，在这里面习俗被变成了习惯法。在这里，陈述一种习俗的定义，成为方法论的职能，不是根据心理学的和个人主义的"习惯"，而是根据那强迫管辖区内所有的个人必须行动一致的社会压力。从这种来源得出的这样一种定义，指出那些因为变化无常的情感、估价或意志不符合我们所谓习俗的"业务规则"的个人所受的处罚或制裁。有了这样一种习俗的概念，经济科学能够并且确实作为一种研究的工具发生作用，有助于说明和了解。

可是，它所以能这样，是因为它引进了社会科学特有的另一种原则，这是旧的"习惯"或"习俗"的概念中所没有的。这是"预期"的原则，我们称为"未来性"。习惯是行为的重复，决定于过去发生的生理作用，如果这些行为是"被决定的"。可是，习俗的拘束力或"决定"力是想象的未来利益或损失的预期的相似点。这种"未来性"，从主观的观点来说，属于个人主义的心理学，但是，从交易的观点来说，它正是以社会制裁为基础的现行的安全、服从、自由和暴露。

这未来性的原则也具有价值或目的概念所有的一切客观的意义。因此，韦伯的变化无常的和没有规律的、不可能有科学所要求的一致性的主观价值或意志，现在被估价和愿意的相似点所替代，这种估价和愿意的相似点是法学和经济学的研究对象。可是，没有一种科学必须具有绝对的一致性，才算是科学。连天文学也给变化性留有余地，经济学更是这样。我们有许许多多的势力——或者不如说，原则——合在一起发生作用，这就使其中任何一种势力不可能实现丝毫不差的重复。经济学的困难问题是怎样使各种原则有相互关系，使人们可以解释和了解种种变化性，不是作为个人的价值和意志的莫名其妙的变化无常，而是作为各种原则的不断变化的相互关系，这些原则构成"愿意"的整体。那变化性可以说是各种因素的机能的相互关系的还没有解决的问题。

4. 伦理的理想典型

韦伯认为不能承认伦理的理想是他的理想典型的意义。可是，伦理的理想有双重的意义。它可以意味着"不能达到的"，或者它可以意味着"可能达到的"。我们认为后者是"合理的价值"的意思。合理的价值和合理的惯例是在某一个历史发展阶段，在当时各种情况下，在运行中的机构里存在着的为别人利益着想的最高理想。它可以叫做"实用主义的理想主义"。

韦伯对于可能达到的和不能达到的伦理的目标都加以否认。可是，在习惯法的合理性的意义中，只有不能达到的理想被否认。可以达到的最高的伦理目标——就是可以达到的最高度的重视个人自己的社会责任——有事实为证，因为它实际存在于从当时生存竞争中能存留下来的最好的机构的惯例中，并且可以作为事实来研究和证明。

不必考虑的伦理的理想典型只是那种不能达到的理想，例如，我们可以说，天国、共产主义、无政府主义、普遍的兄弟般的友爱、普遍的美德、普遍的幸福。可是，如果它是可能达到的，像存留下来的最好的实例所证明的那样，那么，一种关于可能达到的理想的理论，和一种关于已经达到的理想的理论，同样是科学的理论。因为它在研究工作所发现的最好的个人或集体的事例中，已经实现并继续存在。

一个"太好的"或者"太坏的"个人或机构在商业中都可能失败，因为它超出了集体行动当时的业务规则的范围。可是一种合理的理想是最高的可以实行的理想，不是由边沁的那种个人的希望来说明，而是从研究那些实行这种理想而仍然存在的制度来证实。向来总有高于平均水平的个人和机构，通过集体行动实现社会理想的问题，在于把"平均"的和那些低于"平均"的人们提高到那些高于平均的人们的水平。

在这种从尊重别人利益的社会道德方面对那些高于 平均的人进行研究中，必须研究的限制性因素，和在对那些平均的或者低于平均的人的研究中一样。这种限制性因素是效率、稀少性、矛盾、现行的习俗和统治权的业务规则、习惯的假设等等，这些因素使伦理的要求的最高限度确定在当时和当地可能做到的水平上。

因此，一种同时顾到个人利益和社会利益的经济的愿意论，是一种关于已经 达到的最高限度的理论，因而是一种关于未完成的但是可能达到的"未来"的理论。当"未来"成为"过去"，因而已经完成的时候，那同样的愿意论就变成一种历史的关于已经 做到的情况的理论。经济活动的伦理学是"愿意"原则的未来，而历史是它的过去。

这种"合理的价值"的理论——也就是"合理的惯例"的理论，因为合理的惯例最后就成为合理的价值——对那些心里想象着韦伯的乌托邦的人来说，也许似乎很使人失望。韦伯明确地把他的理想典型叫做"乌托邦"，因为他认为它"不存在"。可是我们发现它在那些实际继续存在的机构的最好的惯例中实际存在 ，在这个范围内，我们认为它不是乌托邦式的空想。真正空想的是那不能达到的理想，我们看到过很多的空想家后来理想幻灭，变成悲观主义者和反动分子，因而我们不敢向社会理想主义走得太远，只敢以能够证明是切实可行的最好的情况为度。在这个有限的范围内大有热心和宣传活动的余地，因为马尔萨斯所说的欲望和愚蠢构成一道顽固的阵线，反抗一种即使能够证明为可以实行的社会理想。

然而，这种伦理的意义，在可以实行的最好情况的范围内，是一种理想的典型，为了用于客观地研究和了解交易和运行中的机构的性质。可是，必须把它和主观伦理学的理想典型分别清楚，后者是变化

无常的和个人主义的。我们的伦理的理想典型的概念，是根据从研究中得来的、关于一切参加交易的人可能达到的最好的利益关系的一种可以实行的一致意见。它意味着应该有 的情况，和现在有的 或过去有的 实际情况相对比，可是它不是变化无常的个人的主观的"应该"。大多数的人，碰到"合理的价值"这个名词的时候，都把它作为主观情感上的个人主义的理想，因此各个人的所谓合理价值就彼此不同。可是，我们的合理价值的观念是那些共同合作的人们意见一致的理想，这些人相互依存，以便继续他们的合作。它不是"我认为"应该怎样，而是，作为一个运行中的机构，"我们认为"应该怎样，并且是能够达到的。

韦伯不承认所谓目标时，他心目中所有的是"我认为"的东西，不是大家一起行动时"我们认为"的东西。然而，达到这种伦理的意见一致，所用的公式，在可能达到的范围以内，还是和韦伯的设计相类似的那种理想典型。它在一切司法的推理中普遍存在。它表现为原理、标准、假定、人格化、类比等等，人们用智力把这些东西构想出来为了主持公道。以往三百年中人们所创立的并且在随时发生的新案件中仍然不断修改的最基本的理想典型，也许是那"愿买愿卖"的理想，这种理想由习惯法提出，作为经济关系的理想典型，从这里面产生合理的价值。

同样地，十六世纪中人们创造的那个习惯法的理想典型，现代信用制度大部分以它为基础："契约论"假设"个人应该做了在法律上是公道的和正确的事情"。这种假设，在没有明确契约的场合，也许不过是一种默契，或者它也许是一种纯粹的拟制。法律学以它为基础。事实上，差不多所有的"拟制"，由于它们是法律上的假定，以某种可能的事为事实，也就是伦理的理想典型，用来调整旧的法律规定，使其合于新的情况。它们的根据显然是对于意志的运用中相似点的经验，而不是变化无常的不可知的主观意志。因此它们是完全科学的。

例如，用在法律推理上的契约论的假定，不管是一种"默契"的假定或者是法律技术意义上的一种单纯的完全的拟制，都是一种完全由于和以前的变化无常的任性的意志的观念对比而产生的假定。这种以

前的观念适用于以前的封建的或者专制的时代，那种暴力、掠夺、反复无常的和专制的政府的时代。可是，当和平的产业开始到来，带来它的商人在买、卖和履行诺言方面的习俗，于是人们所观察到的这些资本主义交易的相似点，提供了理由，使人们可以推论，一个作为交易当事人的个别的原告或被告确曾想要做那可能从合理行为的相似点原则中推论出来的事，不管他自己心里实际上是不是想要这样做的。

除了社会科学，特别是经济学和法律，没有一种科学能够算是科学，如果它硬把虚拟的事作为真正的事实。物理学和生物学，除了运用诗的作法，不能强作解释，说电气或者蚁群中有什么要做或不要做某种事的目的、意图、默契或者契约。这是里克特和韦伯的见解的坚固基础，他们提出他们的理想典型作为社会科学特有的东西，从而把它们和自然科学区别清楚。这种科学在它的方法论方面所需要的只是某些运动的相似点。对经济学和法律来说，英美习惯法提供了这一条件，它的基础在于习俗，也就是在于预期的实行的交易的相似点。

经济学或者法律学不能解释个人的变化无常的主观的估价或意志，说它有任何可靠的目的来订立契约或者履行契约。可是，如果已经形成了一种商人的习俗——也就是某种预期的交易的相似点——那么，根据这种相似点，就有许许多多的含义、假设和拟制能够用来解释个别原告或被告的心理，不管这些推论的意思在他们主观心理的深处是不是真正存在。

在经济学里也是如此，和在法律里一样。“经济人”的虚构完全是假设某种意志的一致性。这种虚构的缺陷在于人们假设它是经济理论所需要的唯一的 相似点，而实际上它由于限制的和补充的因素的变动而不断地有所改变，所有的这些因素，在它们相似的范围内，我们称为“原则”。事实上，经济的和法律的假定以及隐含的诺言、目的、意图、动机等等——基于相似点的原则，可是在自然科学和有机科学里是不能想象的——只是心理的研究工具，运用这种工具能够使经济学或者法律成为一种科学。这一切可以概括在一个概念里——韦伯的理想典型——无论是这种典型应用在实际情况时的科学的方面，或者应用于在最好的惯例的范围内应该是怎样的情况时的伦理的方面。

在美国，伦理的理想典型的最引人注意的运用，是在铁路和其他公用事业的“物质的估价”方面。在这里，根据“在目前情况下的再生产成本”的理想，由工程师、会计师、经济学家、法律家和法院的共同行动，在想象中构成另一个类似的可是不存在的机构，为了使那实际存在的机构可以符合大家认为合理的投资的价值。这种估价的原则扩充到应该向公众收取的合理的价格，以及应该给予公众的合理的服务。[60] 另一种理想的典型是关于在可能达到的范围内稳定货币购买力的理想典型。

这些以及类似的理想典型都是根据韦伯对经济研究的方法论的重大贡献而来。然而，它们不是建立在被韦伯正确地排斥的一种主观意志的个人主义的价值情感上，这种情感全是彼此大不相同、变化无常、没有任何一致性的。它们是建立在对共同一致的“愿意”的某些相似点的假设上，明确地为了命令、控制和实现一种不同的估价，符合于大家认为是那种交易中已经在实行的情况的伦理的理想典型。这种相似点使我们可能有一种“经济的愿意”的理论，不管它是关于已经发生的、还是预期会发生的、还是将来应该实现的情况的一种科学的理论。

问题现在又回到我们开始的地方：我们的交易或运行中的机构的公式是不是在韦伯的方法论以外提供另一种方法论，它在自然科学的意义上既是科学的，同时又包括使经济科学和自然科学不同的那种特殊性质？答案是：我们的公式是科学的，因为它不是根据魔术或者炼金术或者价值或者意志的那种主观的变化无常的东西，而是根据行为的相似点和一切科学一样；它是经济学，因为它发现人类意志的活动中经济的相似点，而其他的科学发现物体的运动中的相似点。对经济科学来说，这些相似点的关键系于“未来时间”的原则，这一原则在自然科学里没有，在经济科学里之所以可能，完全由于语言、数字、财产、自由以及使预期获得保障的业务规则等种种制度。

没有疑问，为了教育和宣传的目的，这些科学的原则确实需要一种不同的方法论，人格化的方法。可是人格化也确实正是和科学相反

的东西，正在很费力地清除人格化的最后一门科学，就是以人类意志本身作为研究对象的那种科学。

因此，我们讲到我们所谓韦伯继哲学家里克特之后对政治经济学科学及其研究对象“合理的价值”的贡献。那是“分析”和“洞察”。经济学家以前从自然科学家那里学来的方法，可以区别为“分析和综合”的方法。这是一种纯粹理智的和数理的程序，把整体拆散为它的各部分，然后用相互关系、系数等等把它们再结合起来。可是，里克特区别了自然科学和历史科学。在历史科学里人类意志发生作用。因此，里克特和韦伯认为历史科学不能化为可以测量的数量。它具有一种指望未来的目标。可是，虽然这个未来能够测量，并且在一种信用和债务经济中实际上已经加以测量，虽然整个运行的程序可以用合理化的方法加以分析然后又加以综合，但这种方法决不能使我们真正洞察所有正在进行的事物。历史科学的方法，并且因此也是经济科学的方法，是分析、究源和洞察的过程。我们通过较好的分析和较好的对因果关系的知识，达到较好的了解。分析和究源是理智的合理化的程序。可是，洞察是情感的程序，是在分析和究源中解释生活、意志、目的、原因、后果、预期等等的程序。

从历史观点来说，这种程序并不真正和自然科学的程序不同，如果我们所谓自然科学的意思，不是一种知识的体系，而且一种通过更好地了解自然力怎样运行，从而取得对自然力的控制的程序。可是这不是科学这个名词的通常的意义。这不如说是“工程的艺术”的意义。“艺术”大概和科学不同，因为它意味着人的控制，而科学只意味着人的知识。然而，如果把自然科学的题材看作不是一种知识的体系，而是一群科学家从实验和研究中取得知识，那么，里克特的自然科学和历史科学的区别就是虚幻的。这种说法可以证明，因为，以化学为例，它已经创造了大约二十万种自然界所没有的产品。自然科学家在这个问题上已经感到不安，特别是因为爱因斯坦和埃丁顿已经把物理学变成了哲学家从未想象到的最极端的形而上学，这些哲学家是自从伽利略的时代以来他们所瞧不起的。

似乎他们的出路是改变科学的题材，从一种知识体系改为一群科学家。如果这样，自然科学就变成和经济学家所谓"机器程序"一样，宇宙就不再是一种与人类意志无关的无限量的"机械体"，而是一种由科学研究者构造的有定限的机器。像这样的事物也许会实现。杜威似乎说了一个轮廓。他说，"作为准备实施的行动计划的那种观念，是改变世界面目的行动中的主要因素。……一种真正的理想主义，一种和科学不相矛盾的理想主义，自会出现，只要哲学接受科学的教导，就是，观念不是已有的情况的说明，而是将要实行的行为的说明。"[61]

同时，如果接受自然科学作为一种知识体系的通常的意义，它的题材或研究对象就没有未来，没有目的，没有理想的典型，并且因此整个地和经济科学不同。因此，对于经济科学，我们不仅需要分析和究源，而且需要了解那起作用的人类意志。

如果我们把我们的方法论建立在这些区别的基础上，经济科学的研究对象就是人类在他们相互交易以及控制自然力和相互控制中，根据习惯的假设、合理化和洞察三方面的变化在行动。习惯的假设起源于习俗，能够并确实继续进行，不需要多少推理或者洞察。合理化（就是据理解释）是完全理智的程序，和假设及洞察能够区别但是不能分开。洞察是情感的、意志的、估价的、直觉的甚至本能的程序——部分地是习俗，部分地是合理化，它的最高程度是关键性交易和一般性交易的及时，及时地采取行动，为了控制和适应自然力和其他的人。这三方面合在一起构成我们所谓"愿意"的意思。

这种对"愿意"的分析，完全没有什么绝对的或根本的东西。我们只是认为它是一种有用的公式，可以用来分析和了解个人在经济交易中的行为。然而，因为它有计划地包括心理学和经济学之间大可争论的并且也许是无法越过的鸿沟，我们采用了心理学和经济学的"两种说法的假设"。把这种说法应用在"愿意"的分析上，我们能辨别几个名词的双重意义，或者不如说两方面。这样，"资本主义"具有"资本家精神"（像韦伯、桑巴特和托尼提出的那样）一面和作为那种精神的可以测量的行为的业务交易一面。习惯的假设具有没有思想的印象一面，和惯例的交易的重复一面。稀少性具有稀少的意识一面，和有限的资

源一面。“愿意”具有预期一面，和所预期的交易一面。目的具有意图一面，和效果一面。责任具有良心一面和后果一面。理智具有推理力一面和合理性一面——理论和数学中所表现的分析的推理力，以及在“合理的惯例”和“合理的价值”这些名词中人们所了解的行为的合理性。最后，“洞察”这个名词具有“聪明”和“及时”的双重意义——“聪明”没法测量，因为是主观的和未来主义的，可是“及时性”可以测量，以在“恰当的”时间和“恰当的”地点用“恰当的”力量和“恰当的”数量的对象所做到的“恰当的”事情为尺度。正是在“及时性”以及它的关键性和一般性交易的研究中，经济学从洛克和边沁的抽象的推理过渡到现实主义的、参加机构的运转的人们的洞察力或者缺乏洞察力。

VII 集体行动

由于这些原因，我们有必要研究并尽可能确定集体行动本身据以运行的原则，因为个人必须在集体行动的范围内活动。我们区别这种集体行动为“政治”，以及它作为社会—经济结果所经过的各种历史阶段。

1. 政治

（1）物、原则、组织——所谓政治，我们的意思是一个机构范围以内协力一致的行动，目的在于取得和保持对机构和它的参加者的控制。交易是管理的、买卖的和限额的。机构是道德的、经济的和统治权的。道德的机构是那些没有经济权力或物质权力的机构，例如，在现代，以它们只靠说服的制裁这一点来说，是宗教的、慈善的、教育的、互助的和类似的团体。经济的机构是那些机构，例如企业组织、工会、农民合作社、物产或证券交易所，它们都是靠经济压迫的制裁，通过参加交易、不许参加交易或者不干涉交易，而保障利益或者使受损失。统治权的机构，不管是地方的、国家的、联邦的或是帝国的，都通过物质的强迫，运用暴力的制裁。因此，机构的政治是矛盾

和领导的内部活动，目的在于作出业务规则，通过控制机构所能利用的制裁，维持对个人的管辖。

在机构本身的范围内，以及以机构作为一个整体来说，机构的政治也是按不同情况，以道德力量、经济力量或者暴力这三种制裁的一种或全部为基础。并且，根据在取得对机构的控制的努力中哪一种制裁处于支配的地位，我们用说服、压迫、威胁三种相应的名称来分别形容诱因；同时，领袖、首领、首长这些名词表示相应的领导的类型。

在这种有限制的意义上，领袖是一个完全靠说服和宣传来吸引和领导他的拥护者的人。首领，像工头、雇主或者塔马尼派[62]首领，依赖压迫，由于他控制着手下人的职业、契约、生活或者利润。首长，像警察长或者军事长官，由于他控制着暴力，依赖威胁。三种制裁也许是也许不是由同一个人使用，可是成功的首长通常也善于运用压迫和说服。首领也善于运用压迫和说服。领袖，由于成功地运用说服一项武器，可以成为首领或者首长。群众行动，没有领袖、首领或首长，是一群暴徒。有 领袖、首领或首长，它是一种运行中的机构。

还有三个名词，通常用来区别取得领导地位所凭借的这些个别的制裁的不同的配合，这三个名词是：人物、原则和组织。人物有种种的不同，从儿童到成人，从女性到男性，从愚蠢的到有控制能力的人物，彼此大不相同。遗传的和获得的特性的结合，在杰出的人物中，按照暂时隶属于他的较小人物的习惯和假设使个人适合于成为领袖、首领或者首长。

各种原则同样地也有区别，可是它们的区别是领袖们根据他们自己对较小人物的意向的判断而制定和提出的不同的政策，这种意向可以作为较小人物在协力一致的行动中团结起来的基础。在这方面我们认为政治原则和科学原则有区别。后者只是从理智上观察到的行动或目的的相似点，像法学、逻辑学、物理学、电力学、重力学或者经济学这些科学的原则。可是，政治原则以意志为对象，是有目的的行动方针，例如自由贸易、保护贸易、商业伦理、工会原则、宗教的或道德的原则、爱国主义、忠诚甚至经济和效率——根据这些原则，可以

激发协力一致的行动，趋向一定的目标。在这里领袖之所以成为领袖，因为他能用语言说出别人感觉到而说不出的东西。

最后，组织有别于人物和原则，因为，当它接近完善的时候，它是一种运行顺利的、有效力的包括一切较小的或最高的领袖、首领或首长的统治集团——这一种集团，有时候用比喻来说，被称为“机器”，因为它继续不断地进行，虽然它的成员变更，好像是可以更换补充的零件。没有一个人是不可少的，可是个别的领袖可以在集团内部升起来，或者可以被排除了由别人替代，按照人们认为可以运用的选择、迁调、提升和政治关系安排的方法来处理。按照组织达到这种顺利运行的完善的程度，我们给它的名称，不是物理学的名称“机器”，也不是生物学的名称“有机体”，甚至也不是那不明确的名称“集团”，而是社会活动的名称：“运行中的机构”。一个组织完善的运行中的机构的显著特征，是它能够以不断变动的人物和不断变动的原则继续下去，不依赖任何特殊的人或者任何特殊的原则。它能适应环境，更动它的人物或者变动它的原则，来适合各种人的不断变化的倾向或者互相矛盾的倾向。它需要这些人的忠诚和拥护才能继续存在。实际上，它和人一样地行为，并且实际上往往被人格化，可是近来这种比喻被物质化在“机器”这个名词里；尽管那不用比喻而比较恰当的社会名词是运行中的机构。

因此，经济社会是一种不断变化的人物、原则和组织的合成物，它们实际上分不开，并且在运行中的机构的概念中结合起来。一个机构以内的这种复杂性，我们称为“政治”，以便区别它和从前经济理论的单纯性，后者应该称为个人主义。我们不假设平等的个人，而讲大不相同的人物——领袖和被领导者、首领和被管领的人、军官和士兵。不像从前那种简单的假设，认为各个平等的个人追求私利，我们有各种不同的和矛盾的原则，根据这些原则，不平等的个人追求一种共同的利益。我们不讲不受限制的个人，而讲种种管理他们的组织机构。全部这种复杂的活动是政治。它不是和无政府主义或个人主义相反的社会主义或共产主义——它是“政治”。

“政治”这个名词的意义通常只限于目的在于取得绝对统治机构——国家——的控制的那种活动。可是，由于现代出现了无数形式的经济和道德的一致行动，我们发现一切机构中都有类似的人物、原则和组织的复杂性存在。统治机构使用暴力的制裁这一事实，似乎给了这种机构支配的地位，像“统治”这个名词所表示的那样。可是，这是虚幻的，因为，我们已经说过，统治权是逐渐的（可是不完全的）从私人交易中抽出的暴力，而且其他的机构支配国家。

因为，“国家”在于使用暴力的制裁，执行否则私人方面也许要用私人暴力来执行的事。结果，人们不用私人暴力，而名为政党的一种一致行动的方式发展起来，作为统治机构范围以内的组织，用来选择和控制立法、行政和司法人物所组成的统治机构，这些人物的一致行动决定一切经济交易中所包含的法律上的权利、义务、自由和暴露。因为，这些名词所表示的法律上的关系，不过是社会的暴力的制裁，为了控制的目的而加以特殊化，有别于“法律以外的”经济力量和道德力量的制裁，这两种制裁也许比暴力更有力量。

政党，和其他运行中的机构一样，是通过人物、原则和组织的各种变化的结合而发展的。在美国共和国的初期，当时人物似乎支配一切，政党被看作“私党”，它们的不顾一切的党争似乎损害以前各个独立殖民地的民族团结。可是人们终于发现，像汉密尔顿和杰弗逊这样的领袖人物代表了经济的和政治的原则；终于，当这些以及其他各种矛盾的原则达到持久组织的阶段时，它们实际上并且甚至不合宪法地改变了选举总统的方法，从一种空想的著名公民的会议（宪法起草人建议的选举人协会），改变为政党的会议，专门为了提名和推选总统选举人。

原来的那种由公正无私的公民冷静讨论的幻想，起源于十八世纪理性时代的天真的错误见解，以为人是理性的动物，只要认识正确的事就会去做。可是政党，和一切的一致行动一样，建立在群众的感情、愚蠢和不平等的基础上，并且它们具有很实际的目的，要取得和保持对那些说明国家意志的官员的控制。结果，政党，而不是国家，变成了经济的机构，通过这些机构，暴力的制裁被用于造成经济的利

益或损失。在其他机构中（例如，企业组织、劳工组织、农民的组织、银行家的组织），这些协力一致的争取控制机构的内部斗争，在种种不同的名义下实现，例如“辛迪加”、“局内人”、“机器”、“派系”、“左翼”、“右翼”等等。但是它们都有类似的人物、原则和组织的现象——它们的总体可以用一个广泛的名词来表示，就是“机构的政治”。

由于一个机构内部的分工，主要人物作为专家出现，经验和成就使他们特别适宜于指导那机构的某些特殊活动。我们所说的这种政治家是心理专家。凭他的经验和眼光，他知道并利用个人的感情、愚蠢、不平等、习俗、习惯的假设，以便把他们在群众行动中团结起来。正如工程师是效率专家以及企业家是稀少性专家，政治家是人类心理专家。这种专门化，所有的乌托邦理想，以及过去一百年中的商业经济学家和管理经济学家，都忽略了。他们要使社会哲学家、“知识分子”、企业家、工程师来控制集体行动。可是“自然淘汰”使政治家在那里控制。他具有政治常识。

虽然一个机构内部的政治的一致行动建立在感情、愚蠢、不平等和群众行动的基础上，但是可以科学地加以研究，和一切其他科学的复杂性一样。对于任何特殊情况，我们不能预先知道那复杂性意味着什么。可是，和在其他科学里一样，我们可以根据观察或实验，创立某种科学的原则或者假定的行为的相似点，然后就能在特殊情况中用这些原则或假定来进行研究。科学头脑用来在一切研究中进行工作的这种学术研究的方法，我们称为分析、究源和洞察的方法。

分析的方法在于把那复杂性拆散，成为一切假定的行为的相似点，然后给每种相似点一个名称，作为提出的一种科学的原则，以备在研究中加以考查。究源的方法在于找出过去发生的变化，作为现在情况所以如此的说明。洞察的方法在于了解怎样领导和服从领导的情况。

在上面讲的人物、政治原则和组织的分别中，我们已经提到这种学术研究的方法。每一项都是科学的原则，因为它是一种从观察中得来的一致性，研究它的发展是“究源”，对它的了解是“洞察”。可是还有四种其他的科学的原则，以及它们的分支细目和研究对象，可以在

整个政治的分析中看出，这些原则，在特殊的具体事件中，可以结合起来，以便发现它们在分析、究源和洞察中的相对重要性。这些原则是“管辖”、“限额”、“稳定”和“辩护”。

管辖的权力可以细分为地区的、对人的和对交易的管辖。“限额”的程序可以细分为“互助”[63]、独裁、合作、集体谈判和司法判决。稳定的程序的内容，是办法、价格和就业的标准化。“辩护”可以细分为宣传和习惯性假设。实际上，这些都是彼此分不开的，都应该包括在更广泛的政治的原则以内，因为都是一个机构以内一致行动的一般原则的不同方面，目的在于控制那机构，因而也控制个人行动。它们互有关系；可是可以用极端的例子通过分析的程序加以区别；通过究源的程序，从历史观点来说明它们怎样从一种变化为另一种；通过综合的洞察的程序，看出在当时某一种是关键的因素，其他的是一般的或辅助的因素。

（2）管辖——所谓管辖，我们的意思是指那控制个人行动的集体行动的范围。它意味着某种权力，可以解释旧的规定或者想出新的规定，从而判决个人之间的争执；它意味着因为个人违犯规定而给予的处罚或制裁。极端的处罚或制裁是统治权所处分的暴力的惩罚。可是也有现代经济机构所处分的损失工资或损失利润的惩罚。而且，如果经济的管理没有强有力的组织，还有人们的好感或恶感的制裁，个人依靠这些人们的好感取得他的生活或利润。因此，管辖是一定范围内的集体行动，通过暴力的、经济的或道德的力量，控制个人的行为。我们仅仅提起管辖的三个方面——它们的区别是可以理解的——称为地区的、对人的和对交易的管辖。最后这一种管辖是在制度经济学领域里主要地需要我们注意的一种。

（3）限额。a.程序——限额的交易是行使管辖的程序。可以区别为“互助”、独裁、合作、集体买卖和司法判决。大家共同的经济原则是作出规定，管理所属的参加者的交易，通过这些交易，他们在彼此之间分配生产的负担和利益和财富的享受。限额的交易和管理的交易不同，因为后者是执行这样作出的规定；它们和买卖的交易不同，因

为后者是假定平等的个人之间的协议，这种协议符合于规则，由行政予以执行。

这三种类型的交易——限额的、管理的和买卖的——以各种不同的配合方式，包括全部的经济行为。需要历史的分析来辨别它们，因为它们是从原始或蛮荒社会的简单情况——这时候它们还不能辨别——进化到高度发达的工业文明的。在这里可以把它们分别清楚，然后再追溯到它们在简单社会中的萌芽。

这样，“互助”，限额的一种特殊情况，可以认为是民主的协作行动的原则。虽然这个名词最初是美国的俚语，但是，和其他这种俚语一样，从没有文化的粗鄙的民众中产生，后来进入高雅的文字，因为人们发现它适合于表达一般语文中还没有其他适当字眼的某种特殊意义。自然科学从希腊文或拉丁文里借用它们的专门名词，这种方法对社会科学却不适用。在这里“互助”这个名词表示一种原始的民主程序，对于这种程序，没有其他的字眼能这样恰当地辨别它和买卖、管理、合作、独裁的不同。基本上它是平等的人们之间达成自愿合伙的协议的程序，在共同事业中同负责任和同享利益。美洲最初的拓荒者协议互相帮助，滚木料和抬木料来建筑他们的木头房子。和许多最后用入高雅文字中的词汇一样，这个名词从物质的程序开始，后来通过类比，扩充到包括关于“拉买投票”的立法程序，然而，在那里它不正确地获得了不良的意义，意味着不顾道德原则，拉拢那些没有道德和没有原则的人，取得他们赞成票。

可是，这样地谴责这种“互助”，混淆了目的和方法。方法是一般的；目的也许好也许坏。当两个人订好一种合伙的协议，在共同事业中分负责任和分享利益，或者当立法机关的成员结好一种联盟，同意彼此投票赞成对方的措施时，那好像是集体买卖或者合作；可是，如果把字眼的意义弄得十分精确，适合真正的区别，那就不是。“互助”不是买卖，虽然它是谈判。在这方面，它和合作、集体买卖或者任何交易一样，它们都需要在关于达成协议的条件方面，进行谈判。谈判是一切交易都有的，可是如果仅仅根据这个原则来分类，所有的社会区别就模糊了。然而，“互助”的结果是一切矛盾的利益的一种合理的

调和，和代议制民主政治在议会制国家中所能做到的程度差不多一样。

“互助”是一个极端，和它相反的另一极端是独裁。因为“互助”是平等的人们之间的协议，他们不是因为受到威胁或压迫而不得不同意的。可是，独裁是下级当中的协议，他们是受首长或首领所迫而不得不同意的。因此，“互助”可以说是对经济负担和利益的限额达成协议的民主的程序，而独裁是专制的程序。

然而，即使独裁者也不是完全专制的。他的周围必须至少有一个有效的少数，这些人受他的人格、原则和组织的影响，愿意对他服从。因此，与其说他是一个“人”，不如说他是独裁的制度。

如果拉拢“互助”是分配负担和利益的民主的程序，独裁是专制的程序，那么，前者的效率低和后者的效率高是很明显的。平等的人们之间拉拢“互助”，对于如何规定财富的生产与分配方面的负担和利益，达成协议，在这种程序中人力被浪费、耽延和削弱。在独裁的程序中，由于大家服从一个公认的上级，人力被节省、加快和加强。在拉拢“互助”的程序中，许多独立的意志必须同意。在独裁的程序中，意志不是独立的。正因为拉拢“互助”和独裁这两个极端之间的困难状态，所以人们尝试了两种中间的协作行动的程序——合作和集体买卖。这些名词的意义不清楚——实际上，经过十九世纪的四分之三和二十世纪的俄国革命，才完成了实验，这些实验现在已经开始澄清它们的意义。

在十九世纪五十年代以前，特别是在三十年代和四十年代中，以斯密、边沁和李嘉图的个人主义为根据的新资本主义的弊病非常显著，以致那对立的哲学，傅立叶的共产主义，受到广泛的欢迎。它采取几种不同的形式。在一个极端是无政府主义，意味着自愿的合作。在另一极端是共产主义，意味着强迫的合作。共同的主要原则是以合作替代竞争。劳工组织零零碎碎地采用那种观念，加以实验，一直尝试到将近十九世纪的最后几年。他们尝试了合作买卖，设立他们自己的批发货栈，以便排除商业资本家。他们尝试了合作生产，组织自己

的工厂，以便排除工业资本家。他们甚至尝试了合作银行，以便排除金融资本家。他们尝试了消费合作社，以便排除零售商人。

这些实验之中一部分到今天还存在，虽然内容和形式已经不如原来那样有力。建筑和贷款协会以及信用协会是五十年代的合作银行的遗物。在七十年代和八十年代中，劳工协会[64]和农民互济会作了最后的对合作企业的大规模的尝试。可是，这些劳工和农民合作社都失败了。劳工合作社大多数不成功，因为结果那些工人不能举出大家在工场里必须服从的头脑。选举由合作社内部的政客操纵，问题变成了拉拢勾结的问题，关于谁应该控制经理，以及制定那些由他来对社员们实行的规则。

合作社又不能选出能够掌握市场复杂情况的企业人才。成功的企业家不能一再地由群众投票选举。他从竞争的奋斗和向上爬的争逐中选出他自己。

即使合作社业务顺利，它们仍然是不成功。成功意味着它们的业务扩张，需要添用新工人。可是，那些在内部的人不肯吸收新工人作为合作者——只吸收他们作为雇用人员。因此业务顺利的合作社变成商业公司，而劳工作为一个阶级，地位仍然没有改变。如果合作社失败了，固然是不成功；即使业务顺利，也还是不成功。

可是，五十年代中开始的工会运动，放弃了用合作来排除资本家的一切尝试。工会主义者回到他们现在用一致行动还能取得一些结果的方针，就是，从资本主义制度中取得较多的工资和较短的工作时间。他们改变了他们的哲学，从生产的力量改变到讨价还价的力量。他们让雇主负责管理工厂，自己只致力于议定工资、减短劳动时间和建立业务规则。

可是，这也不是集体谈判。它是劳工独裁。我们引证旧金山的劳工组织，最能说明那双重意义：有几年的时期，这些劳工组织控制了建筑行业。他们规定自己的工资、时间和规划，然后拿了他们的预定计划，个别地去找雇主，要他们在指定的地方个别地签字。他们自称这是“集体谈判”，其实是劳工独裁。

这一种竞赛，最后还是雇主比工会的手段高明。突然地雇主们封闭工厂；工会想要突破雇主的联合，可是发现没有独立的雇主可以作为交涉的对象。银行已经和雇主们结合起来，一个独立的雇主没法取得信用。商人和原料商结合起来，一个独立的雇主没法卖出他的产品或者买进原料。雇主们称为“美国方法”，可是实际上它是雇主独裁。

这些集体的独裁都不是集体谈判。所谓集体谈判，两方面是平等地组织起来。雇主和雇工都不个别地行动。而是双方的代表拟定一种共同的协议，规定时间、工资和业务规则。然后个别雇主和个别工人之间的个别的劳动合同都受那共同协议的控制。这就是所谓“雇佣合同”的意思。直到二十世纪初人们才了解。“集体谈判”是雇佣合同的运行规则。

这种劳工的历史在农民的合作运动中重演。为了对付这一运动，物产交易所的经纪人在全国范围内组织起来。他们取得全国总商会的支持，该会代表着全国各地许许多多的商会。他们取得银行的支持。总商会由会长出面，向美国总统和联邦准备银行董事会主席提出抗议。他们知道，董事会的计划要完全排除中间人。政府在给予金融上的支持，要排除他们。

只要有一位能干的总统和一位能干的农业委员会主席负责主管，农民能够抵抗全国资本家势力的这种反对。可是，当总统和主席退休或者感到厌倦时，农民就必须选举他们自己的经理，或者政客们竭力使能力较差的人充任农业委员会委员，或者国会削减这方面的经费。当农民必须自己进行奋斗的时候，他们是不是能选出能够胜任的经理呢？这是政治。

问题的争点系于“市场买卖”的双重意义。它意味着“财富的生产”，又意味着为了财富的分配而讨价还价。

那中间人是一个生产者。他管理聚集产品和具体地分配这些产品的技术程序。用经济的语言来说，他创造“地点、形式和时间效用”。总要有人来执行这种程序。合作社能比那留存至今因而已经证明了他

们的能力的商人，执行得更有效率吗？用群众选举的方法能有效地排除商人吗？这些都是集体行动和制度经济学的严重问题。

市场买卖的另一种意义是谈判和定价。在这里，集体谈判就会意味着承认经纪人是一种组织，有组织的农民，通过自己的代表，和它订立关于价格、交货、付款以及其他条件的协议。不用合作来排除中间人，而用集体谈判和他们打交道。

竞争制度的一项重大的优越性是，它把破产转移到个人身上，另一方面，合作社的破产会使整个一个社会阶级的全部或一部分破产。如果个别的商业机构失败，它的竞争者就吸收它的顾客，商业作为一个整体照常进行。可是，如果一个合作社失败，那就是它的全体社员都失败，并且最坏的是，他们丧失相互的信任，甚至对政府的信心。

集体谈判和合作一样有它的困难。可是，它做到这一点。它让破产的可能性仍然留在商人身上。有一个农业协作行动的园地，在那里集体谈判似乎是成功的。生产鲜牛乳的农民并不用合作销售方法自己经营买卖的程序。他们只就价格和办法和中间人订立协议，仍然由中间人经营销售。他们不排除“资本主义”，也不用农业独裁任意规定价格。他们集体地谈判议价，必要时利用仲裁。仲裁是在个别的或集体的争执中由司法权力规定限额。

因此，仲裁是第五种“限额的交易”的一个分目，我们称为“司法的判决”。当一个仲裁人或者法官判决原告和被告的一件纠纷，他把一笔钱或物品（现在的或预期的）从一个人转移到另一个人手里。他这样做，不是通过勾结“互助”，因为他的地位在诉讼人之上；也不是通过独裁，因为他本人就受着习俗、前例，或者法规、附则、协议的束缚；不是通过合作，因为他用权力采取行动；不是通过集体谈判，虽然他听取双方当事人代表的辩护和争论；并且不是通过个别的谈判，因为这样就会是贿赂。他作出决定，是通过司法程序，在权衡所有的事实和理由以后，提出单纯的意见。司法的判决，必须经过全部程序，必须通知诉讼人，听取他们的证据和理由，根据习俗、前例和法规来权衡事实和理由：因此它是司法上的财富的限额。

b.经济的后果 ——我们现在已经看到五种不同形式的限额的交易，它们全是用一致行动制定规则的不同方法。我们要开始注意它们在财富的生产和分配方面的经济后果，作为数量限额、价值限额和价格限额。

数量限额是直接用权力来指定一定数量的劳动或者劳动的产品，归特殊的工人承担或者归于特殊的消费者，不经过谈判，不通过货币，而是通过下属经理们所必须服从的命令。在司法的限额中，它被称为"特定的履行"。可是这也是一切数量限额的特性。它是对个人发出的命令，指挥他们履行一种特定的服务，或者交出一种特定的产品，没有关于数量的谈判或讨价还价，不需要通过货币。数量限额是特定的履行。它的大规模的组织是苏联的共产主义。

可是，价值限额是货币的支付；由于它的会变化的一般购买力，它是间接的和反比例的劳动或产品的限额。如果货币的价值上涨，一笔特定的货币支付就是总财富的一笔较大数量的支付；可是，如果货币的价值下落，那特定的支付就是总财富的一笔较小数量的支付。因此，我们称为"价值限额"。直接地，它是货币限额；间接地和反比例地，它是数量限额。

价值限额可以称为特定的支付，犹如数量限额是特定的履行。价值限额是对个人发出的命令，指挥他们去付或接受一笔指定数目的货币，不经过谈判或讨价还价。它的大规模的运用是"租税"；它的小规模的运用是司法裁定额。大规模的运用是受立法机关的"互助"交易或者独裁的支配。

价格限额介乎数量限额和价值限额之间，因为价值是若干数量的产品乘 它的价格。它和数量限额不同，因为每单位的价格是固定的，可是个人按这个价格买进或卖出的数量是随意的。它和价值限额不同，因为它关系一种习惯单位 的特殊产品的价值，而价值限额让人随意选择用一定限额的货币可以购买的服务或产品的数量。一切价格规定是价格限额。例如邮局，各种邮递服务的价格由国会规定，信件的价格比较高，新闻纸的价格比较低，农业产量报告免费，以及官方的

免费递送特权。结果，邮局在信件上获得很大利润，补偿在新闻纸和农业产量报告上的损失，不足之数再分摊到纳税人身上。

最广泛的价格限额方案是苏联在数量限额不生效力的场合所实行的那种办法。政府的“托拉斯”对农民生产的原料规定低价格，对卖给农民的制成品规定高价格，从而积累大量购买力，供给伟大的“五年计划”需要的资金，用于建设铁路、建筑工厂以及电气化。价格限额是价格规定，在上述的例子里，它是通过限额来实现的强迫的“储蓄”，而不是资本主义制度通过出卖债券方式的那种自动的储蓄。

c.辩护 ——因此，限额在它的各种程序或结果方面，是集体行动在规定个人在财富的生产和分配中所有管理的交易和买卖的交易必须遵守的规则方面的特征。在它侵犯个人的范围内，它规定义务，从而剥夺他们的自由。对于对立的双方的个人，这减少他们的暴露和增加他们的权利，有相互关系的和相等的影响。既然经济的后果不经过个人同意就发生，是一种命令式的负担和利益的分配，限额的交易可以说是表示争取权力的斗争，而买卖的交易是争取财富的斗争。

苏联在这方面的情况是以限额代替买卖的一种极端的例子。可是，同样的争取权力的斗争，作为和争取财富的斗争不同的现象，在不同的程度上，表示任何以控制限额的交易为目的的机构内部一切集体行动的特性，我们总称为“政治”。

为了这个原因，所以限额的交易需要辩护，需要证明这样做是对的，以便取得足够的一致行动，强制实行这种交易。这种辩护同时带来了对那些不遵守规定的人们的责备。这种辩护和责备就是政治的语言。

我们可以根据习惯的假设和预期的可靠性这两项主要原则，来区别辩护和它的明确的或暗含的责备。我们曾说过，是与非的观念是从习惯假设中得来的，而稳定的原则却产生于求取可靠的预期的愿望。两者是并行的，因为稳定的程序都被认为“是”，违反这种程序被谴责为“非”。只有在习惯的假设和预期的可靠性的范围内，政治的集体行

动才可能发生作用。我们可以陈述它们的历史发展中的这些范围，作为标准化或者稳定原则的不同方面。

最广泛的稳定原则是习俗。以往有过的情况，是人们预期的情况。政治不能任意废除习俗。因此，用前例作辩护。可是，当习俗改变或者互相冲突时，稳定原则首先集中于度量衡的标准化，替代有关方面私自采用的任意改变的办法。这使下一步可能发现，产生了商业债务和此项债务的执行，免得完全依靠诚实，变化无常。这引起现代的政治运动，目标在于价格的稳定、企业的稳定和就业的稳定，在苏联达到极端。最后，通过外交或者一种世界法庭，谋求国际关系的稳定。

必须承认，这些是理想的典型，容易受到我们已经提出的那些批评。它们也许不能获得大家一致同意。因此我们退一步只讲由有秩序的暴力统治组织的最终权力所认可的运行规则。只要消除了私人暴力，在这个程度上，所得到的办法和估价必须认为对当时、当地和那种文明来说是合理的。不管在个人或者后来的文明看来，它们多么讨厌和可恨，对当时、当地和那种文明来说，它们却"显然"是自然的和合理的，因此它们就是"自然的"和合理的，像魁奈关于"自然权利"的说法那样。它们完成了维持机构继续进行的主要任务；如果由于革命和征服，它们有了改变，而这种改变代以另一个机构，那么，理性和合理标准的概念，随着人们习惯于新秩序，逐渐改变。

这些完全是各种制度的综合体在当时当地发生作用的结果，个人决不能规定他自己的自然和理性的标准，和集体行动为大家所规定的标准不同。合理的价值不是理智的或理性的——它是愚蠢、感情、无知以及控制个人行动的有支配力的集体行动的评价。人们愚妄地希望在美国和全世界这些方法会改进，但即使改进，那究竟是进步或是退化，也许还有争论。

总之，最有势力的制度通过集体行动决定什么是合理的东西，不管个人怎样想法。达到这些决定的程序，我们称为"政治"。

2. 商业资本主义、工业资本主义、金融资本主义——产业的阶段

以上所讲的自然权利和合理价值的相对的意义是历史的进化的意义。它们表示进步还是退化，那是个人或集团的意见的问题。它们是伦理的，不是在主观伦理学的意义上，而是在制度伦理学的意义上，制度伦理学提出理想的典型，供集体的指导，从矛盾中造成秩序。它们维持那总体进行不辍，历史的命运决定它们是错误的或者正确的。

决定现存事物的历史阶段可以区别为“产业的”和“经济的”阶段。它们是分不开的，我们在进行研究中不得不使它们互相牵连，可是产业的阶段是工艺或技术上的变化，马克思和他的信徒们称为唯物史观。经济的阶段是制度上的变化，我们概括地称为“稀少”、“丰裕”和“稳定”的阶段。

我们不打算回到人类学上的阶段，而将以研究封建主义发展为资本主义的进化为限。在这里我们必须和我们称为社会哲学的那些“计划”发生关系。

资本主义不是一种单独的或者静态的概念。它是一种进化的概念，包括三个历史的阶段——商业资本主义、工业资本主义、金融资本主义。最后一种现在支配着一切，因为信用制度盛行；第一种起因于市场的扩充，第二种起因于工艺或技术。

不同的工业以不同的速度走向最终的阶段。一种典型的美国工业，制鞋业，可以用作例证，从技术和所有权的变动上说明这些阶段的进化。对其他的工业，也可以作类似的研究和比较。这里附列的图表，大致说明这些产业的阶段以及连带的产业阶级、所有权和组织的进化。

产 业 的 阶 段

1	2	3		4		5	6	7	8
市场的范围	买卖契约的种类	资本所有权		参加产业的各种人		工作的种类	竞争的威胁	保护的组织	实例
1.流动的	工资	顾客—雇主 原料 家庭用具 食、宿	工匠	农民家属 技术熟练的帮助者		技术监督与指导	家庭工人	无	流动的个人 1648年
2.个人	顾客订货	商人—老板—工匠 原料 手工工具 家庭工场		商人—老板—工匠		"预定货"	"劣品"	手艺行会	波士顿"鞋匠行会" 1648年
3.本地	零售	商人—老板 原料 制成品存货 短期信用 销售店铺	工匠 手工工具 家庭工场	商人—老板—工匠		"工场"	"市场"活动 "广告者"叫卖	零售商协会	费城"鞋匠店协会" 1794年
4.水路	批发订货	商人—老板 原料 制成品存货 长期信用 储藏室	工匠	商人—老板	工匠	"订货"	"工贼"；州际生产者	工匠协会；店主协会。	费城"制鞋工匠协会" 1794年

1	2	3			4			5	6	7	8
5.公路	批发（投机性质）	商人—资本家 原料 制成品存货 银行信用货 栈 "制造厂"	包工者 工场	工匠 手工工具	商人—资本家	包工者	工匠	协同工作	监狱 血汗工场 "外国人" "高速度化"	工匠协会 制造商协会 雇主协会	费城"制鞋工匠联合福利社" 1835年
6.铁路	批发（投机性质）	商人—资本家 原料 制成品存货 银行信用货 栈 "制造厂"	包工制造家 工场	工匠 脚踏机器	商人—资本家 包工经纪 批发商	"制造家"	工匠	协同工作	生手 中国人 妇女 儿童 罪犯 外国人	工会 雇主协会 制造商协会①	鞋匠工会 1868—1872年
7.世界	工厂订货	制造家 原料 存货 信用 动力机器	工厂	工人 一无所有	制造家 主从的综合（集合各部分为整体）		工资和薪水劳动者	计件	童工 工作时间长 外国移民 外国产品	产业工会、雇主协会、制造商协会	"制鞋工人工会" 1895年
8.世界	租货 股票 债券	银行家 投资家		工人 一无所有	投资家	管理部门	工资和薪水劳动者	标准化	价格和工资削减者	控股公司协会 卡特尔 专利权 信誉 工会	制鞋机器（1918年） 美国钢铁（1920年）

① 制造商协会是以商人或价格规定的职能为基础的协会组织。

农业时代的早期，鞋匠是一种流动的熟练技术工人，携带着自己的工具，到他的顾客农民的家里去工作，农民的家属做那些不需要熟练技术的部分。顾客是资本的所有者。鞋匠的工资用食、宿和钱来支付。

后来，有了城市，就由顾客到鞋匠那里去。鞋匠设立工场（也许就在他的家里），一身兼任那些到后来才分开的所有人、商人、工匠或熟练工人的职务。他的原料、工具、工场归他所有。他先讲好质量和价格然后做工作，因此我们称为工业的顾客订货阶段。他是自己的雇主和雇工。他是"自我就业"。不需要熟练技术的一部分工作由学徒或助手担任，学徒和他的关系有师徒合同为根据，他具有父母的权利，同时有义务把制鞋的一切业务知识教授给徒弟。他既是校长又是师傅。

这是工业的手艺行会阶段，老板和雇工的阶段。在美国只有两种手艺行会的记录仍然存在，就是1648年波士顿的"鞋匠协会"和"桶匠协会"。根据鞋匠的请求，当局特许成立协会，授权他们共同规定质量和手艺的标准，并且可以向当地郡级法院起诉，制止"劣货"和拙劣的工人。他们不得抬高靴、鞋或者工资的价格，并不得阻止前一阶段的流动鞋匠用顾客自有的皮料制鞋。欧洲在十五和十六世纪中也有同样的保留。排斥劣货和不合格的鞋匠既是一种义务又是一种权利。作为义务，它保障了公众。作为权利，它消除了拙劣工人的竞争。终于，在欧洲，权利超过了义务，行会最后被制止或者权利被取消。在波士顿，原执照的有效期限三年，期满未曾换发新照。

下一阶段是零售工场阶段，商人职能跟老板职能和劳动职能两者开始分开，同时也是商人 协会的开端，这种协会现在的目的是在于防止拍卖、广告或者在公开市场上削价求售的竞争。那"商人—老板"聚集一批在生意清淡时期用低工资制成的鞋子存货，不像在顾客订货阶段那样在未做之先 讲价，而是在货物已做之后 讲价。因此，这是投机市场的开端，商人职能取得重要地位，使雇主职能和雇工职能两者都受损失。

可是这种职能的分开还不完全。水路交通扩充以后，那商人—老板找寻远处的零售商。他携带样品，接受订单，然后制造和交货。这是大概美国宪法制订时（1787年）所达到的阶段，当时"制造家"和技工庆祝宪法的热情和游行，表示他们对取消殖民地税则的要求，这种

税则妨碍了“批发订货”业务。自由市场扩大以后产生了巨大繁荣，证实了宪法的深得人心。

可是，不久出现了新的问题。工匠现在为三种不同竞争水平的三种市场制造鞋子。同样的鞋子，用同样质量的原料和手艺，以及同样的工具制成。可是，在顾客订货的市场里价格可以订得比零售市场里较高，同时在批发订货的市场里，更有运输和接洽业务的额外费用。“老板—工人”看到，如果要保持同样的质量，工具或手艺都不能改变，他对付这些不同的竞争水平，只有对于零售市场的鞋子付给较低的工资（低于顾客订货的鞋子），对于批发订货市场的鞋子付给更低的工资。于是问题发生：同时对同样的工作和同样的工人付给三种不同的价格。

这种同样工作而工资不同的情况引起鞋匠成立了他们的第一个工会（1794至1806年）。工匠们组织起来，为了排除“工贼”，迫使“老板—工人”们不得不对各种市场的货都付给最高的或者顾客订货的工资。接着老板们为了防御，也组织了一个雇主 的协会，压低对零售市场和批发订货市场的工资，但不压低对顾客订货市场的工资。到了在法庭受审的时候，工匠被判决有罪，按习惯法以结党营私论处，因为习惯法的规定不许工人联合起来谋自己的利益或者损害他人。

下一步是工业的批发投机阶段，以及商人资本家和商业银行的出现。这个阶段，根据费城保存的文件，可以作为从1835年开始。“商人资本家”和“老板工人”不同，因为他不是一个技工，从学徒升到工匠然后成为老板，而完全是一个商人，通常是从外面来的，不熟悉制造的工艺。工艺或技术完全归那“老板工人”掌管，他现在成为一个小工场的小包工，跟他的工匠和徒弟们一起工作，把他的产品卖给那商人资本家。商人资本家自有原料和货栈，在那里他雇用了设计师、制模匠和切皮工人，然后将这种部分制成的样子供给小包工，这种小包工互相竞争，只做加工的劳动，把原料做成鞋子。这是工业的血汗工场阶段，以前的“老板工人”成为血汗工场的头子，因为他取得利润，不是通过改良工具，也不是通过买进原料和卖出鞋子，而是完全出于工人们的血汗，包括他自己在内。

这种情况所以发生，是因为商人资本家享有讨价还价的有利条件。由于市场的范围扩大，他可以任意选择各种不同的制造方法。他能在远处地方制造他的鞋子，又能从国外市场输入。他能和政府订约，利用罪犯劳动。他能雇用工匠、妇女和儿童在他们自己家里工作。他能雇用小包工，就是以前的"老板工人"。他使他们更加剧烈地互相竞争。他使零售商丧失原有的雇主职能。雇主现在成为血汗工场的头子，没有资本。商人资本家使商业银行应运而生，他的"资本"已经不是古典经济学家的所谓"技术的"资本，而主要是短期信用的"业务"的资本，垫支给零售商，而由银行供给周转的资金。因此，我们把商人资本家的出现称为工业的批发投机阶段。

在这商业资本主义阶段中，人们——特别是在法国和美国——从葛德文的《政治正义》中采取了无政府主义的哲学，把它变成经济学。法国的普鲁东，以及美国在1850年以前从傅立叶的学说里学来的所谓"空想共产主义"，主张用老板工人和小农场主的自愿合作——农业中的这种小农场主相当于工业中的老板工人——来替代商人资本家。他们建议合作堆栈和合作购买原料。他们建议产品的合作销售。他们建议在血汗工场的包工、小农场主的竞争的小工场或者农场中进行合作生产。在法国和美国以外的其他国家中，像爱尔兰、西班牙、意大利和俄国（那里的农民付给大地主极高的地租），无政府主义采取了革命的形式，打散地主的产业，分成小额归农民所有；可是在法国，1789年的大革命已经做到了这样，同时在美国北部农民的小额地产从殖民地时代留传了下来。因此，在这些国家中无政府主义不是应用于消除地主制度，而是应用于消除商业资本主义。

到了把无政府主义的哲学变成实践的时候，所有的实验都失败了。[65] 可是，在这个时期中，麻省的鞋匠于1842年取得法院的判决，变更了费城案件中的习惯法原则，认为工人们为了自己的利益联合起来，即使罢工的目的是排斥非工会会员，从而提高工资，也不是一种非法的结党营私。在这一判决以前，法院已经认为一个为了防御制鞋工人工会而组织的雇主协会是合法的。现在，类似的工人们的攻势的联合也显然成为合法的了。

这些判决奠定了从无政府主义的社团哲学转变到工会主义的手艺同行哲学的基础，后者法语里译作工团主义。工会主义或者工团主义，不管是雇主和厂主的组织，或是雇主的组织，都是无政府主义哲学的引申，因为它把早期无政府主义者只应用在个人身上的国家不干涉的原则，应用到社团身上。通过法庭的判决，国家不肯干涉并且不许私人干涉私人团体的规则和章程，就在这个程度上无政府主义的理想被加入习惯法，原来习惯上认为是结党营私的事情变成一种合法的结社的权利。然而，无数纠纷的判决在不断地分清团体的合法的和不合法的手段，以及干涉它们的手段的那些人所采取的合法的和不合法的手段；结果，无政府主义者主张废除国家来实现的那种不干涉本身，只有在国家出来干涉从而防止干涉的时候才可能实现。

下一阶段，由于有了铁路和电报以后市场扩大才可能实现的阶段，是机器的产生。我们已经说过这一阶段在十九世纪五十年代中到来。这种说法适用于各种工业，但制鞋业是典型的。在六十年代以前，制鞋方面的发明仅仅是手工工具的改进——是对手艺的帮助，而不是替代手艺。1857年的钉鞋机，以及1862年的缝底机，就完全不同了。在市场扩大和战时高物价的基础上，工厂制度突然出现。在1867年以后的失败中，第一个重要的劳工组织，鞋匠工会，共有会员五万人，分别来自顾客订货工场、零售和批发订货工场以及商人资本家的血汗工场。该会有两个争点，抵抗减低工资和拒绝传授“新手”怎样操作机器。小包工现在成为“制造家”，可是没有市场或者信用，这两项他仍然依赖中间人，不管是商人资本家、经纪人、掮客或者批发商。工人丧失了他的工具，中间人控制市场和价格，“制造家”这个名称的意义从真正的亲手操作者变成雇主，工人从“佣工”变成“职工”，其组织开始从熟练工人的手艺工会变成各级劳动的产业工会；制造家分裂为两个协会：一个目的在于压低工资的雇主的协会，一个目的在于提高价格的制造场场主的协会。

就在这动力机器阶段，共产主义的哲学出现了。马克思是第一个彻底研究英国工厂制度的人，这种制度是工业资本主义的开始，在纺织和五金工业方面大概比其他国家先进五十年。他预言一切其他产业，包括农业在内，都要发生同样的情况，实际上在许多产业中确是

如此。在过去三十年内，作者目睹美国的男子衣着工业从商业资本主义发展到工业资本主义，从血汗工场发展到工厂，包工者变成了工头。

在这一过程中，制造家致力于摆脱商业资本家的束缚，建立他自己的市场，尽可能一路到底直达最终消费者，并且力求自己握有原料的来源。这种所谓"工业的纵的综合"是在制鞋工业中开始的，以十九世纪九十年代的道格拉斯公司为最早。这家公司设立了自己的零售店，造成了顾客的好感，越过中间人对市场的控制，达到由制造家自己控制市场。

制鞋工业中的下一阶段是特殊的，因为机器的所有权和工厂的所有权是分开的。"联合制鞋机器公司"利用专利条例，制造并拥有差不多全部的制鞋机器，租给皮鞋制造厂使用。但是，最高法院，在政府申请解散这家公司一案中，认可了这种办法，作为不违背反托拉斯法。七家制鞋机器厂已经合并，法院发现它们并在一起的专利品包括了不同机器在某种鞋子上所做的不同操作达一百项之多；该公司经营了一百五十至二百种不同的机器；虽然差不多所有的专利品属于一个所有权，联合并不禁止竞争；所有的投资是用公司的股份和所取得的既得权利计算的；该公司取得了新机器的专利权，替代陈旧的机器和满期的专利权；该公司备有一批修理人员，为制鞋厂保养机器；它教导数以千计的职工怎样使用机器；它提高了该项工业的效率；原来对贸易的限制是在为了奖励发明而赐予的专利权本身，并不在于专利权归共同所有；租赁契约的"拘束条款"，虽规定厂方须完全使用该公司的机器，并须向该公司租用非专利的机器而不得向其他公司租用，但这并不是压迫性的，因为承租人是"愿意的"，而且有机会向一个公司租用一切机器对承租人是有利的；由于这种租赁制度，资力不大的厂家能够取得那种他们自己没有资本购置的机器设备。

制鞋工业最近的阶段的特点在于制鞋机器的制造受着控制，可是鞋子的制造却竞争剧烈；其他工业也达到一种差不多相同的综合阶段。一般说来，它们从控股公司的办法开始，这种公司的设立系根据竞争的各州核发的执照，结果是使它们的业务惯例受美国最高法院的

管辖。法院，通过以判决纠纷来制定法律的习惯法方法，在某些案件中解散了这种公司，可是后来在其他案件中，像制鞋机器案（1918年）和钢铁公司案（1920年），只不过认可或者不认可它们的业务惯例。这种工厂的综合和合并，带来了金融资本主义阶段。

在商业和工业资本主义的十九世纪中，经营短期信用的商业银行是典型的银行。二十世纪中，银行辛迪加或者投资银行（通常和商业银行有联系），从过去偶尔经手发行公司证券和国家证券的活动，发展到一种支配的地位，从事于组织产业的合并、经售外国和本国的证券以及控制某些公司的董事会，这些公司的证券由投资银行经售，大体地负担这种证券的责任，如果它们要保持投资者的好感。它们挽救了不景气时期中濒于破产的企业，把这种企业承受过来，加以改组，供给资金，维持经营，等待繁荣的恢复。千百万分散的投资者现在自动地接受银行家的领导，把他们的储蓄转移到信托银行所推荐的投资上。遇到银行的力量不够应付的时候，像1932年那样，政府本身就组织一种庞大的建设金融公司，解救银行家的负债。同时，银行家所控制的中央银行发展到新的重要地位，金融资本主义取得对产业和国家的控制。

3. 稀少、丰裕、稳定——经济的阶段

（1）争——产业的不同阶段，起因于工艺或技术上的改变，在商品的迅速和大规模运输以及消息和谈判可以立刻传达全世界这两点中达到顶点。我们根据历史的观点，区别三个相应的经济阶段："稀少"阶段，这是在"工业革命"以前，工业革命开始于十八世纪，今天通过集体行动仍然以较大的速度在继续进行；"丰裕"阶段，一百多年来生产过剩和生产不足交替发生，伴随着这种工业革命；"稳定"阶段，开始于十九世纪中资本家和工人的协作运动，以及竞争条件的平等化——二十世纪中美国的"自己生活，让人生活"政策。

这些历史时代据以划分的基本原则，是实物控制和法律控制的区别。实物控制是技术。法律控制是社会在当时的效率、稀少性、习俗和统治权暴力等情形下派归个人的权利、义务、自由和暴露。

在稀少时代——不管这稀少是由于效率低或者由于暴乱行为，由于战争、习俗或者迷信——法律上的控制与移转，和丰裕时代或稳定时代中大不相同。在极端稀少或者战争时期中，社会通常对人力的入量和出量都采取限额的办法，只有最低限度的个人自由，而有最大限度的通过暴力强制的共产主义式、封建主义式或者政府的控制。在极端丰裕和承平时代，有最大限度的个人自由，只有最低限度的政府控制，个人买卖代替限额。在稳定时代，又有新的对个人自由的限制，主要地由政府的制裁来执行，像在苏联或意大利那样，但是在美国却主要地由经济制裁使其实现，通过制造家，商人、工人、农场主和银行家的协会、公司、工会以及其他集体运动的一致行动，不管这种行动是秘密的、半公开的、公开的还是仲裁的。

在历史的稀少时代，对物品的法律控制和实物控制是不分开的。所有人把一种商品或服务实体地交给另一个人，习俗和习惯法认为那实物的移转就是法律控制的移转。可是，在丰裕和稳定时代，法律上的控制和移转在企业家和金融家的手里被分开，另一方面实物的控制和实物的移转在工人的手里进行，受企业家和金融家的指挥，由管理部门传达命令。两种控制，始终是互有关系的，可是相互关系的程度、方法、影响和先后，在稀少、丰裕和稳定这三个时代里很有差别。

我们不想回溯到以共产主义的限额制度为特征的原始的稀少时代，而将从现代买卖制度从封建制度中产生，以及它第一次作为重商主义或者商业资本主义出现谈起。这早期资本主义的稀少时代的习俗和习惯法，在商品和服务这两种出产品上有重大的不同。

我们能转移商品而不必转移生产者的人身，可是服务是随着人身转移的。商品的移转，在这早期时代，也和服务的移转一样，是所有人跟商品一起移动到市场。由于政府没有力量以及人民的强暴和不诚实，必须鼓励有势力的领主设立市场，保护他们不受强盗和谎徒的侵害。因此，市场通常起源于一种特殊的独占权，叫做“管辖地”，这种管辖地由君主赐给一个有势力的个人或者教会中的要人，准许他举行买者和卖者的集会，并可以抽税，作为负责保护的报酬。这样建立起

来的这些市场，最后受习惯法法庭在判决纠纷中所立下的规则的支配，可是最初是按他们自己订立的规则来管理的。法庭在判决中发展形成“公开市场”的原则，或者公共的、自由的和平等的市场的原则，像在芝加哥农产品交易所一案中那样。该案是现代的“公开市场”。后来这些原则扩充到零售店，直到最后公开市场的独享的特权取消，而公共、平等和自由的原则扩充到所有的市场。这些原则不是什么固有的和自然的东西，而是实际从当时的好的和坏的惯例中创立起来的。早期的重农学派和古典经济学家认为它们是由神意或者自然秩序传留下来的。

首先，那有权召集“公开市场”的人必须准备标准的度量衡工具和一位司秤。他有权并且必须设立一个特别法庭，以便迅速地决断争执和执行契约。根据共同的权利，人人可以“自由携带他的货物到公共市集出售”，因此土地或市集地址的所有人，或者当地市政当局，不能因为不付租金或捐税就自己扣押货物，而必须“自己提出诉讼，追取租金”。任何扰乱行为，足以使市场地方发生实际阻碍，而致有人不能进入市场的一部分者，都予以禁止。

这些是市场的主人或者保护人在商品的实物移转方面的责任。但除此以外，还必须提供规则，管理市场上买户和卖户之间法律上控制权的移转。寇克在所著《法律原理》一书中扼要地陈述了三百年前有关公开市场上所有权移转的习惯法。他说：

> “习惯法确实认为市集和公开市场应该充分供给各式各样有销路的商品，满足人民生活和使用的需要；认为这是政策的要点，并有益于公共财富。为了此项目的，习惯法曾规定，有关在市集或市场上有销路的物品的一切买卖和契约，不仅应在双方当事人之间有效，而且连那些对有关物品有主权的人也应该遵守。”[66]

换一句话说，为了可以鼓励买户到市场上来，法庭必须建立种种标准，使买方可能对所买的东西取得清清楚楚的主权，从而保护他们，以免也许有第三者出来声明这些东西是偷来的。在一种强暴、偷窃和说谎的时代，公开市场是人们可以取得对商品的明确的所有权的地方。因此，像在寇克引证的那些案件中判决的那样，商品的出售必

须在一种“公开的和明显的地方，而不可在一间暗僻的货房里等等”。“公开的”这个字眼在这里的含义是“恰当的和合格的，例如公开出卖金属餐具，不应在一个代写文件者的店里，而应该在金匠店里”。不可在夜晚出售，而必须在“日出以后和日落以前”。夜晚的买卖“在当事人之间是有效的”，可是“对一个有主权的陌生人没有拘束力”。买卖的进行，不可“由两方在故意使有主权的那个人无法得知的情形下私订契约”，所有“契约必须全部地和原始地在公开市场中订立”，不可“在公开市场外开始，然后在市场内完成”。我们了解，这是芝加哥农产品交易所一案中获得认可的规定。可是，如果卖方又取得那批物品，那合法的原物主就可以主张他的权利，因为那卖方“是犯错误的人，他不得利用他自己的错误”。还有，如果那买方知道卖方是不合法的占有，“这使那合法的原物主不受拘束”。

这些规则建立了所谓“商品的可转移性”或者让与的可能性，适合于一种“稀少和不安全的时代”，那时候商品实物必须搬到市场上去，并且没有信用制度，没有将来交货的制造和销售，又没有报纸公布价格。法庭采取那些规则，像寇克说的以及我们在芝加哥农产品交易所一案中看到的那样，显然是为了增进公众的利益，鼓励买户和卖户聚集在一起，把他们的产品，带到市场上来，保证老老实实的购买者付了代价以后可以取得所有权，不受任何人的干涉。实际上，这种可转移性是建立一个自由、平等和公开的市场所必需的第一种法律规定。后来加以扩充，包括无形体的财产以及有形的商品，对于这一扩充，我们在专门的技术的意义上应用“可转移性”这个名词。

再则，预购、囤购、大宗买进以备抬价卖出等不法行为都是习惯法上所禁止的，因为那是购进或再购进大宗的商品，其数量超过购买者本人可能使用或者可能零售的范围，因而被认为是富人企图抬高价格，是破坏买方和卖方的平等。

习惯法上这些罪名实际上禁止了一切批发买卖，除了外国货物输入；这种趸购业务被认为犯罪行为这一事实，说明当时产业的规模多么小，以及在这种早期稀少时代通常市场上产品的供给多么微少。这些不利于批发买卖的法规，有些早在1772年就取消，而习惯法上禁止

预购、囤购、大宗买进等行为的全部规定，于1844年由新法规予以废除。该项法案的前文重述了1772年的前文，说明废除的理由是经验证明“所有对必需品买卖的限制”，防止有关商品方面的自由贸易，“倾向于妨害此种商品的发展，因而抬高其价格”。它们实际上所禁止的是批发买卖，因此这1844年的法案完全开放了英国的批发市场，只继续禁止散布谣言，意图抬高或压低任何商品的价格，并禁止用暴力或威胁阻碍任何商品被运至任何市集或市场。在一种丰裕的时代，老的规定已不需要，并且实际上妨碍了自由与平等，这时候人们有必要趸批地买卖商品，迅速地从远处运来。

自1772年开始取消禁止预购、大宗买进和囤购的法律以后，批发市场的出现有助于明确地分开商品的法律控制和实物控制。实际上，法律不再要求卖方亲身把小量的商品携往市场，而现代物产交易所和批发市场可能产生，在这里，像在芝加哥农产品交易所，商品的法律控制，只需根据样品和规格，就能用电报或电话进行转移。这种法律上控制的移转，可以按“现货”和“期货”等不同交易，在任何地点或任何时间发生效力。

同时，实际的交货，或者实物控制的移转，在职工们的手里进行，从农场或工厂一直到铁路和最终消费点。控制物品的处置的合法权力在法律上的转移，和为了生产和消费在职工或消费者手里进行的实际交货分开了。从此以后，商品的价格变成不是商品本身的价格，而是在指定时间和地点实际交货的有效契约的价格。

这种区别，古典经济学家没有包括在他们的学说里。他们的“劳动”价值论是公开市场的理论，当时已经逐渐陈旧。

习惯法在禁止预购、囤购和大宗买进以外，又禁止其他一切对贸易的限制，作为不利于公共福利，因为它们使个人不能自由地来至市场，或者不能自由地提出他们的产品或服务求售，或者不能自由地增加产品或服务的供给，不能有益于人民的生活。对批发买卖以外的这些其他贸易限制的禁止，留传到现代，并且被扩充到凡是有新的限制方法出现的地方，但是在稳定时代已经有了重大的变更。

这样，在稀少时代中，直到十八世纪中叶，习惯法用排除和吸收的方法——排除那些认为坏的商业惯例，而肯定那些认为好的惯例——建立了一种自由、平等和公共市场的基本原则，就是，统一的度量衡、商品的可以转让、一切的人和商品都可以自由参加市场以及交易的公开。在稀少和不安全时代中所必需的某些习惯法的规定，虽然在十八世纪以后政府能保障安全以及新发明带来了丰裕时代的时候，已经废除，但是自由、平等和公开市场的这四项特质仍旧或多或少地保留，就是，统一的计量标准、可转让性、自由参加和公开性。这些构成我们所谓无形的财产。

然而，这丰裕时代带来了恰恰相反的弊病，毁灭性的、不公平的或者你死我活的竞争。这种情况使得法院早在十七世纪初期就开始赞成和支持许多"合理的"贸易限制，就是后来所谓商誉、牌号、商标等一般名称，以及最近的"不公平竞争取缔条例"。[67] 可是，尽管有这些合理的贸易限制，十九和二十世纪还是经历了周期性的和普遍的商品过剩，以各种不同的倾向和循环出现。这些生产过剩引起了毁灭性的竞争、制造品上的价格战争以及运输上的运费战争、力量薄弱的竞争者消灭、竞争者合并或吞并为庞大的联合组织。起初人们对这些防止运费战争和价格战争的联合组织，用重新制订那种防止垄断、防止结党营私以及防止其他贸易限制的古老法律来应付。这是十九世纪最后十年中的反托拉斯法律。可是，后来发现在运输、制造、劳工和银行这四个重要部门中，这些法律运用起来不生效力。

在运输领域里，美国在1887年的"州际商业法"中以成文法规明白地采取了稳定政策，因为人们体会到削价及秘密回扣的办法和垄断及高价的办法同样地对公众有害。可是，这种稳定政策，在制造品方面，在"联邦贸易委员会法"和"克莱顿法案"（1914年）未制订以前，还没有得到充分的承认；克莱顿法案宣告削价为犯罪行为，和老的法律对待抬价几乎一样。最后，在"联合制鞋机器公司"的解散案（1918年）以及美国钢铁公司案（1920年）这两次的判决中，确立了稳定原则，作为全国法院的现行政策。因为司法上认为，在钢的问题中，虽然钢铁公司的办法显然是协力一致的行动——这一次是控股公司的行动——类似以前被认为是贸易限制的情况，但是它近来并未采取毁灭

性的价格战争的手段，从而消灭它和公众交易中的竞争。法院宣告：该公司未曾收取运费回扣，未曾减低工资，未曾降低产品的质量，未曾制造人为的稀少，未曾胁迫或压迫竞争者，未曾在一个地方以低于竞争者的价格卖出而在其他地方维持原来的价格，未曾用秘密回扣或者低于公布的价格争取顾客。法院说，没有竞争者或顾客证明公司方面有任何胁迫或压迫的行为，并且，事实上，他们证明了一般的满意于该公司所实行的那种有名的和事先公布的关于价格和交货方面的稳定政策。

因此，在运输和制造品这两方面，“以公开取得稳定”的政策至少已经部分地采用，作为指导习惯法制造法律的方法的政策。

一种类似的稳定办法在劳工组织的历史上逐渐地发展形成。这方面第一次广泛的努力发生在1886年，当时宾夕法尼亚、俄亥俄、印第安纳和伊利诺等州互相竞争的矿地的烟煤工人和煤矿工人，公开地同意统一的工资和工资的级差，这样使工人们在劳动市场上可以有平等的机会，不必秘密地或者个别地跌减工资。这种竞争条件的稳定，对劳动的雇用者和对铁路的顾客同样重要，也许正在获得完全认可的过程中，像钢铁公司的类似的办法所获得的完全认可一样。

一种更近的和同样重要的运动，并且距离丰裕时代的习惯法或成文法更远的运动，是那趋向于稳定货币和信用的购买力的运动。在这方面的重要经济学家是美国的费希尔、瑞典的威克塞尔和卡塞尔、英国的霍特里和凯恩斯；在美国，这方面的转折点是1914年建立的联邦准备银行制度。

（2）差别待遇——在运输、制造品、劳动和银行这四方面，稳定原则是作为对某些足以妨碍自由、平等和公共市场的手段的一种纠正而发展起来的，那些手段一般的可以称为“差别待遇”。

我们在上面曾谈到那些在稀少时代中管理公开市场的法律规定。那是一种自由、平等和公共市场的开始，在那里买户和卖户在市场统治者的保护下集会。可是另有一种卖户，他们不把产品拿到一个中央市场，而不分彼此地为公众服务，只要有顾客上门他们就卖。这些人

相当于现代的那种通常只在制造地点按离岸价格售货的制造家，虽然往往也像在“匹兹堡附加”办法中那样，在交货地点交割。

考虑到在那早期时代这一种生产者非常之少，并且因为有技术和专门训练的人也很少，早期的习惯法形成了一种规定，凡是自己立业，不分彼此地对公众出卖服务的人——作为有别于那些只供自用或者专为一个顾主或地主工作的人——就负有三重义务，就是，（1）来者一律供应，（2）只取合理的价格，（3）如果自己没有技术或者不发挥技术，须负责赔偿损失。受这些规则管理的职业包括医生、成衣匠、铁匠、木匠、食品店、面包店、磨坊、旅馆、摆渡、码头主人以及此外一切可以算作“公共服务行业”的工作。实际上，这些职业都是“公共服务行业”，因为公共服务行业的意义一般的是指对任何顾客一概服务的职业。法律对于一个人是否享有实际的独占，不作区别。事实上，在那些日子里，“独占”这个名词只用于某些必须有统治者赐予的特权或特许证才能经营的职业，例如摆渡；因此那是根据“特权”的法律上的独占，而不是基于私有财产的经济上的独占。

魏曼和艾德勒，在他们的著作中，提出了两种似乎相反的理论，说明在早期时代习惯法关于“公共服务”的态度。魏曼的解释是根据稀少性原则，艾德勒的解释是根据公共性原则，或者公共服务。可是这两种解释只是两种容易变化的稀少性和习俗的作用。这些“公共服务”随着封建制度的崩溃而出现，实在不过是从在单独一个主人的控制下服务改变到为任何顾主服务。以前为一个封建领主工作的铁匠，现在不分彼此地为任何或一切主人工作。既然法庭代表统治阶级的观点，他们要使没有特权的工人有义务为任何主人服务，那是很自然的也就是合于惯例的事情。在美国废除奴隶制的时候，也表现了同样的态度。以前的奴隶，在第十三次宪法修正下已经成为“自由民”，却不能自由地拒绝工作，还需要第十四次修正来给予他们和以前的主人平等的自由权[68]。同样地，在从农奴身份转变到自由身份的早期阶段，各种工人和商人都负担着服务的义务。

稀少原则也可以适用，因为，假如工人很多或者太多，他们互相竞争，那就不必要使他们遵守强制的服务规定。习俗和稀少这两种原

则起初并不分开，直到后来某些享有时间或地点的特殊权利的职业，像摆渡者，仍受老的强迫的公共服务原则的拘束，而其他职业在丰裕和竞争原则下获得了解放，这两种原则才分别清楚。然后，在更近的时代，稳定原则，通过工会、协会、公司、辛迪加以及类似的以一致行动限制个人自由而保障团体中其他成员的自由的种种方法，似乎又回到稀少时代的限额原则，作为对丰裕时代的买卖原则的一种修正。

在美国，古代用于一切公共服务职业的规则偶尔也应用，但是在很早时期就取消，除了对于所谓公用事业的职业或公司。在这些产业中，法律逐渐发展，最后种种规章连取费标准、服务规格以及由政府作资本估值都完全包括在内，此外还禁止差别待遇。这是因为，尽管丰裕时代大大地增多了机械的发明和机械力的使用，然而这些公用事业不仅是基于特权的法律上的独占，而且是基于一般私有财产的经济上的独占，由于它们占有控制一切的地位，别人难有机会创办竞争的企业。

制造和商业企业不是这种情况。这里，在丰裕时代，公众利益不需要倚赖法律上规定那些经营这些企业的人必须按一种合理的价格为所有的顾客服务。生产者和生产设备总是过剩，这时候强迫一个制造家或者商人按合理价格供应一切顾客，对公众没有好处，因为他们的顾客随时能找到其他的卖户或买户。因此这些事业完全作为私人企业看待，法律只要求维持一个自由、平等和公开的市场的四项重大特质，就是：统一的计量标准、可转让性、自由参加和公开性。

在早期稀少时代的条件下，不可能产生现代伦理上或法律上的“差别待遇”的观念。这种观念产生于稳定时代，标志着新的习俗和狭小的利润边际的重要性。

在早期自己为自己工作的时代，公众或购买者并不靠经常地买进这些商品或服务来谋生，而是仅仅偶然在集市的日子光顾一下，或者只买一些他们自己不能自给的东西。可是现代商业和生活经常地全部依赖现代运输业者、现代原料或半制成原料的制造家、现代聚在一起进行大规模生产的工人，或者现代银行和信用公司或辛迪加所作出的服务。

因此，现代商人，作为购买者，足以使他受损害的，倒不是他必须付出的高价，而是他的竞争者付出的买价比他低。买卖的利润边际那样小而数量那样大，如果他的竞争者付出的买价比他低，就会使他的业务无法进行。可是，如果他的竞争者付出的买价和他相等，即使他们两人付出的价格都非常之高，他还能把这种价格转嫁到最终消费者的身上。因此现代商人认为重要的，是竞争条件的均等，这只有通过稳定才可能实现。

可是，在早期普遍稀少时代，对购买者的损害不是我们所了解的这种差别待遇，而只是高昂的价格。因此，即使用到"差别待遇"这个字眼的时候，也决不意味着一种差别的低价，而总是意味着一种差别的高价。换一句话说，早期的习惯法，应用于公开市场以及差不多一切为公众服务的职业上，并没有防止一切差别待遇的规则——它的规则全是以防止高价勒索为目的。

显然，迟至1897年，这还是美国最高法院的了解。在那年，最高法院受理一件诉案，一个居住在艾奥瓦州的原告要求一家铁路公司赔偿损失，理由是该公司对原告的一些住在内布拉斯加州的竞争者特别优待，对他们的运费，按路程比例计算，低于对原告的运费。最高法院认为，本案并未证明原告所付的运费本身是敲诈性的高价。"他只是想要收回他认为应该收回的钱，不是因为运费本身不合理，而是因为被告的不正当的行为。"法院然后进一步研究这所谓不正当的行为在习惯法上是不是不正当，判断的标准不是对两个顾客取费高低不同这种差别待遇的社会后果，而只是对铁路公司自身的收入的影响。法院这样说：

> "假设被告公司的负责人只向原告收取了一种合理的运费……同时，没有任何正当的理由，给他对街的邻人免费运输，这样犯了一种偏袒和不公平的行为——这种行为会减少铁路公司的收入，并且相应地减少股东的股利——他们那方面的这种偏袒，如果没有法律规定，决不会使原告有权提起诉讼，要求收回他已付的运费，从而更减少股东的股利。所以，如果没有'州际商业法案'的规定，原告不能收回他运货到芝加哥去的运费，只要公司所取的运费是合理的，尽管由于铁路负责人方面的行为不正或者徇私，对内布拉斯加州的托运者取了较低的运费，那没有关系。"

这是1897年中司法方面对差别待遇的概念。它仅仅是私人的事情，没有社会后果。

四年后，同一法院，由同一法官（布鲁尔）宣告，维持内布拉斯加州最高法院的意见，这次是根据“习惯法”，认为不仅所取运费本身必须合理，而且必须“相对地合理”；“没有正当的和合理的根据”，不得对某一个人取费较低，造成差别待遇；任何差别必须符合服务的成本和条件上的差别，只有在这个范围以内，差别待遇才是合理的。

换一句话说，在1897和1901年之间，美国最高法院改变了它对差别待遇的习惯法的意义的见解，从那种显然是早期意义的见解改变到比较近代的见解，认为差别待遇本身是不合法的，不管是否有敲诈性的高价存在。根据早期的见解，对差别待遇的纠正只会是减低较高价格到符合较低价格的水平。根据后来的见解，纠正的方法也同样可以是提高那较低价格（或者禁止免费运输），使符合较高价格的水平。在后来的见解之下，需要纠正的弊病是不公平或者偏袒，那会使竞争者获得免费的服务或者较低 代价的服务。在早期的见解下，人们要纠正的弊病仅仅是索取一种不合理的高价 ，对一个竞争者取价较低，本身并不被看作差别待遇或歧视，而只是一种证明，足以表示那较高价格是敲诈勒索。

差别待遇的两种不大相同的意义竟然没有辨别清楚，显然是由于习惯法扩大古老名词的意义来包括以前不认为有害的新的弊病，所采取的“排除和吸收”的方法，是一种迂缓的过程。美国最高法院在1901年显然扩大了习惯法的差别待遇的意义，以便应付已经需要该院决定的一种真正的弊病，这时候歧视性的低价 已经罪恶昭彰，众所周知，该院不需要硬使它本身1901年的意见和1897年的意见一致。

关于有意识地扩充差别待遇的意义，以便禁止相对的低 价和相对的高 价，我们能找到的最早的意见，是在1873年麦克杜菲控告波特兰和罗彻斯特铁路公司一案中，法院的推理可以说明从差别待遇的古老的实物的 意义改变到现代经济的 意义的过程。法院在该案中指出，按照习惯法，差别待遇在于无条件地拒绝“载运乙，如果他载运甲”，或者实际上“对某一个被讨厌的个人的旅行或贸易加以阻碍”，或者弄

得一条公路“绝对无法通过”，因而侵害公众的权利。我们可以看出，这些习惯法的差别待遇的概念是物质的，新罕布什尔州法院认为它们的特质是“直接”行使不合理的差别待遇。该院然后继续扩大差别待遇的意义到经济的差别待遇，现在该院称为“间接的”差别待遇，内容是一种“迂回的侵害”，例如难堪的条件、价格的差别、对一个人不给予便利而对另一个人给予便利。

结论是，直到上面谈到的最高法院1901年的意见以后，才可以说一般的法院已经改变了差别待遇的意义，从认为只是一种证明，表示某种高价或其他不利条件是敲诈勒索，它“本身”是不合理的，转变到大不相同的意义，认为差别待遇的弊病在于一种相对的低价 所表示的对某些竞争者的偏袒，不管那高低两种价格的绝对水平是不是太高或者太低。

法院得到这种新意义如此之慢，其一般原因是他们的早期的见解，像在上面引证的1897年的案件中那样，认为如果公共服务者对某些顾客取费较高而对其他某些顾客取费较低，自愿减少自己的收入，那完全是一种私人的事情，至于这种办法在抑制竞争以及促成顾客中的垄断方面的社会影响，却不需考虑。这种见解的结果是，一个在差别待遇下被歧视的人，不得不付出比他的竞争者较高的价格，可是在习惯法上无法获得纠正，除非他能证明这种较高价格本身 是敲诈勒索或者不合理，而不管这种价格和一个竞争者所付的价格比较起来是不是相对的 高。情况确是如此，尽管有些法院曾宣告，这种对优待的竞争者只取低价的制度必然会抑制竞争，使顾客们所经营的那种业务集中在被优待的人们的手里。一个联邦法院甚至在1889年曾宣称一家木材公司没有受到不公道的待遇，虽然当时一条铁路对这家公司的竞争者收费较低，甚至比运输的成本还低，而这种偏袒可能使原告公司完全无法参加市场，可能使它趋于破产。只要对原告公司所取的价格“本身是合理的”，它就没有受到不公道的待遇。

这样，美国最高法院在公众和立法对差别待遇或歧视的意义有所改变以后大约十五年才开始改变，这可以一般的认为是它的习惯性的落后。

以上所说的习惯法在差别待遇的意义方面的落后，不仅适用于所谓公共服务事业。它也适用于一切可以称为“公共职业”的产业。美国最高法院在马恩对伊利诺伊州一案中（1876年）部分地采用了这种原则，纽约州最高法院在纽约州人民对布德一案中也很好地陈述了这一原则，并且检查了该院经办的一切案件。这些案件都和堆栈或谷仓有关系，这两种业务在习惯法上从来不算是一种公共服务事业。在以上两案中都承认，堆栈向来被认为是一种私人营业，从来不在特别执照或者法定专利的条件下经营，这种特权附带的含义是公众有权利享受由司法程序所决定的合理价格。事实上，与这些案件有关的那几家芝加哥和布法罗的谷物堆栈，被认为积极地互相竞争，虽然它们显然在采取一致的行动。法院认为，在禁止差别待遇或者勒索高价的问题上，决定性的问题不是独占或竞争，而是谷物的运输者——堆栈的顾客——是不是因为谷仓公司的价格和业务办法而处于不利的地位。

在这两案中，不同的意见很出色地和正确地争论，认为公众没有独立的法律上的权利来使用那些谷仓，因为它们不是公共服务事业，有义务对任何人来服务。但是，法院认为，在谷仓的业务里有这种“公共性”的成分，部分地由于业务的性质和范围，部分地由于它们对本州和国家的商业的关系，以及部分地由于它们虽然是竞争者，但是在当时的情形下，它们享有特殊便利，可以达成有关价格的谅解。

因此，差别待遇和高价勒索的区别，随着稳定时代的到来而产生。差别待遇在丰裕时代中不是一种弊病，因为人人可以找到另一个机会。在稳定时代中，由于协力一致的行动、“自己生活、让人生活”的政策，以及微小的利润边际，差别待遇成为严重问题，因为稳定意味着没有其他的不同机会，这就意味着差别待遇和高价勒索的固定性，跟意味着公平合理的价值和价格的固定性一样。

因此，用判决纠纷来制定法律这种程序，迟缓地配合着不断变化的经济情况以及不断变化的关于公道和不公道的伦理意见。它考虑到稳定时代的最重要的事实，就是未来性和微小的利润边际这两项原则。现代企业是用大量的借入资金来经营的。竞争者是债务人。他们必须保持他们和原料供给者、职工以及顾客的业务关系，从而保持他

们的企业的未来的偿付能力，这一切关系很恰当地概括在“好感”或“商誉”这个名词里。商誉虽然是一种无形资产，却是现代商业最重要的资产。侵犯商誉的竞争是“掠夺的”竞争。因此，最最重视运行中的营业的未来安全的那种“自己生活、让人生活”政策，带来“稳定时代的习俗”以及符合那种习俗的判决。法院构成的那种商誉的概念，是以稀少性原则为基础，因为它假设机会有限和利润微薄，因此每个竞争者应该努力保持他现在的顾客和现在的营业比额。这已经成为现代“商业伦理”的一部分，认为削价竞争对顾客是不好的，并且由习惯法用判决纠纷来制定法律的方法，把这种伦理或多或少地变成了“不成文”法。

可以看出，这种历史的“稀少、丰裕和稳定”的分析，有些像马克思的辩证法，从他的“正题”原始部族共产主义，到他的“反题”十八和十九世纪个人主义，又回到他的“合题”一种未来的世界范围的共产主义。可是马克思的是一种以技术为基础的唯物主义的解释，我们已经在上面关于“产业的阶段”一节中扼要地说过，而我们的说法也是一种经济的进化，从原始的稀少（这说明共产主义和重商主义），到丰裕（这说明个人主义），到那许多现代的管理计划，使个人部分地或整个地受集体行动的支配，从而调节那交替发生的丰裕和稀少。马克思的共产主义是预先注定的，而现代的稳定可能是共产主义、法西斯主义、金融资本主义或者任何一种协作的运动，其目的在于尽力从矛盾和不稳定中造成秩序。

4. 物价

没有疑问，一切稳定中影响最大的和最困难的是金融的稳定。金融控制是世界范围的，涉及全世界中央银行的协作行动。它包含国际主义，越过群众的国家主义的保护税则的浪潮。首先提倡金融稳定的动议，不是来自银行家或者经济学家，而是来自政治家。1833年，在世界范围物价下跌期中，从1833至1868年连任下议院议员的斯克鲁普向他的选民发表意见，主张定期公布“一种可靠的物价趋势”，据以矫正“法定价值本位”的波动，以便一切商业中人可能“参照这种物价指数表调节他们的金钱债务”。这种物价指数表后来由哲逢斯根据数学原则编造，称为物价平均变动的指数。

在斯克鲁普的这种想法以前也曾有别人的类似的想法，可是多半是出于好奇心，而不是对商业契约的实际的建议，而斯克鲁普的打算只限于长期契约中自愿的协议。直到威克塞尔在1898年和费希尔在1911年，才提出要稳定法定的货币标准本身。威克塞尔主张控制贴现率，费希尔主张控制美元的含金量，使商业金融的长期契约和短期契约都应该在集体控制一种稳定了的物价水平本身的条件下进行。

这些建议突出了一切公共政策和合理价值问题中最重要的问题，因为它们牵涉到一种世界范围的伦理问题，起因于利益的冲突：个人和某些阶级应该通过提高自己的效率取得财富呢，还是应该利用稀少性计量单位的价值上的变动取得财富呢？在资本主义文明的"老板"的控制一切的办法下，那是效率利润对稀少性利润的问题。

从1929到1932年，美国的一般批发物价水平跌落百分之三十三，农产品的价格跌落百分之五十五左右。可是，拿百分之三十三作为平均数字，一切长期债务的负担增加了百分之五十。这意味着其他国家必须比1925年战债清算时向世界市场多输出百分之五十以上的商品，来偿付欧洲对美国的黄金债务。

对我们本国人民也是如此。在1932年，为了偿付1929年以前订约成交的公私债务，所需要生产和出卖的商品，比在债务成交时至少要多出百分之五十以上。

这意味着对国内和国外生产者一种金融的剥削，达到他们的产品的百分之五十以上，他们现在必须多售出这样多的产品，才能清偿三年或更多年以前借入的债务。

任何人如果考虑到美国工业和农业的效率的惊人的提高，就会自然地首先假定供求"法则"应该会产生一种相应的物价下跌。例如，钢铁工业或者种麦产业的效率若是在十年中增加百分之十，也就是说，同一数量的劳动和管理在一定时期内增加产量百分之十，那么，我们应该自然地预期它们的价格下跌，大约每年百分之一，或者在十年中下跌百分之十。

这些数字是随意说的，只作为例证。联邦准备银行对1919至1927年中制造业的效率增加的估计，还要大得多——效率增加百分之四十七，因此平均每年增加百分之五。可是，就以我们举例的数字来说，如果钢铁业的效率和小麦业的效率同样都是在十年中增加百分之十，如果它们的货币价格在那十年中下跌百分之十，想想看，那会发生什么情况。

我们可以扩大那种假设。假设钢铁代表一切制造业，它们的效率以同样的速度增加；小麦代表一切农业，它们的效率也是以同样的速度增加。所有的农人把他们的全部农产品卖给所有的制造家；制造家把他们的全部工业产品卖给所有的农人。两方面各种东西的价格同样地降低了百分之十。

可是，交换价值降低了吗？这是"名义"价格和"实际"价格的区别。名义价格是一单位商品可以买得的货币数量 。实际价格是那一单位商品可以买得其他商品的数量 。可是我们不用"名义的"这个字眼，而用"制度的"这个字眼。名义的价格是制度的价格，后者我们简单地称为价格。实际的价格我们称为交换价值。这是因为用来测量名义价格的货币只是一种买卖的制度，然而它是资本主义文明的根本的制度，我们通过它来取得我们真正需要的其他商品和服务的所有权，用我们自己的商品去交换。

因此，我们不说用我们的商品"购买货币"，而说我们"卖出商品换取货币"。我们不说"用货币交换"商品，而说"用货币购买商品"。必须我们先卖出商品取得货币这个制度物，然后着手买进我们需要的商品，才知道实际价格或者交换价值。因此，我们对于用一单位 自己的商品换得的另一种商品的数量，不称为我们的商品的"价格"，而称为它的交换价值，像那些不谈货币的古典经济学家那样。对于用一单位 自己的商品换得的货币，不称为它的交换价值，而称为它的价格。交换价值是"实际价格"。价格是资本主义制度的价格。价值是商品的数量乘 它的单位价格，用货币计算。

工资、利润、利息和地租都是如此。然而，在这里，我们所占有的那"商品"——姑且称为商品——我们不卖出。我们只卖它在一个时期

内的使用 。这种使用，是我们卖出的真正商品。在关于劳动、债务和投资的时候，我们称为服务——工作的服务、等待的服务和冒险的服务。名义的，或者不如说制度的工资，是货币工资，就是，出卖劳动服务或者劳动力使用所取得的价格，所取得的货币的制度物，按一小时、一天、一星期或者一件计算。名义工资是资本主义制度的劳动的价格。

可是，实际工资，或者工人的劳动力的使用的"实际"价格，是货币工资将购得的衣、食和其他物品。我们称为"实际工资"，可是和我们在这里叫做为别人工作的服务的交换价值是相同的东西。

同样地，名义的或者制度的利息，是货币的所有人由于让别人在一段时期内使用 他的货币作为购买力而收入的若干货币。它又是对一种服务——等待的服务——的报酬。因为这种等待的服务而获得报酬的人，是那些用他们的货币储蓄主要地购买债券的债权者。在货币市场上，这叫做"货币的价格"或者"货币的价值"。这是名义的或者货币的利率，就是，付给等待的服务的资本主义的或者制度的价格。可是付给等待的服务的实际利率或者"实际价格"，是债权者用他作为名义利息收入的货币所能购得的若干物品。这若干物品是他的等待的服务的实际价格，也就是交换价值。

利润也是如此。名义的利润是一个企业机构在一段时期内付了名义利息、名义工资和其他一切价格以后所收入的若干货币。它是一个企业承担了风险以后因为这种服务而从公众得来的资本主义的价格。可是，实际利润是这种资本主义的利润能在市场上买得的各种物品的数量。实际利润和承担企业风险的服务的交换价值是同一回事。

地租和租金也是如此。名义的或者制度的地租或租金，是由于自己让别人使用我的土地、房屋、马匹或者任何物质的东西，而收入的货币价格。可是，实际租金是名义租金可以购得的若干物品。实际租金就是实物的使用 的交换价值；而名义租金是为了同样的实物的使用而付给的资本主义的价格。

那么，一般说来，价格是商品、服务和使用的出售者所取得的制度的价值，或者货币的收入，或者资本主义的收入；而交换价值是实际价值，是这种出售者所取得的实际收入。

但是，虽然价格是制度的，交换价值是“实际的”，在资本主义的意义上，价格却是很实际的——它决定谁取得效率的结果。自从1921年以来，技术的效率一般的以非常速度在增高，所以这一点日益重要。

美国劳工联合会在1925年大会上通过一项决议，希望和雇主合作，提高产业的效率，只要劳工能以生产者和消费者的两重身份，从较高工资和较低物价两方面，在那提高了的效率中分享到它应得的一份。

要求这些较高的工资（有别于常年收入），是因为它们使劳工能购买增加了的出产，从而防止失业呢，还是单纯地因为较高的工资意味着较高的生活水平呢？第一种理由是根据不足的。较高的工资标准也不会就能防止1930至1933年的失业。可是，第二种理由是合理的。提高生活水平和缩短劳动时间本身就值得要求——在许多产业中都值得要求，即使没有效率的提高。

可是，劳工取得这些较高的水平，是应该以生产者的身份，通过较高的工资呢，还是应该以消费者 的身份，通过较低的物价呢？美国劳工联合会要求以生产者和消费者两重身份同时取得较高工资和较低物价。

这里是利润边际的重要意义。如果雇主的价格平均随着效率的增加而比例地下跌，利润边际仍旧和以前一样，雇主的地位也就和效率没有提高时一样，没有能力实行提高工资或者缩短工作时间。他们对劳工的要求，一定答复说，效率提高的利益已经在较低物价中归于劳工，再没有多余的可以用来增加工资。最后的结论是那糟糕的状态，主张用一种限额的或者“勉强对付”的制度，将有限的就业量分配给所有的劳工，使他们做半工或者“受限制”。这就使劳工作为一个社会阶级不得不维持它自己的失业者，而不是稳定充分就业。这使人想到另

一种结论，所谓平均来说，商品的价格应该稳定，劳工取得较高的生活水平，应该是作为较高工资、较短工作时间以及常年稳定就业的生产者，而不是作为在较低物价和失业情况下的消费者。

由于不能辨别清楚利润边际、利润率和利润份额，以及每小时或每天的工资率和每年的全部工资收入，以致讨论这个问题的一些著作家不知不觉地从一个观念转到另一个观念，而自己莫名其妙。福斯特和卡钦斯有一种利润边际的观念，因而他们建议一般物价水平的稳定，可是他们转移到利润率，然后又从归于消费者的份额太少这一点得出他们的结论。他们说，产业在发达的时期付给消费者的钱不够购买所生产的物品，如果物价随着效率增加而比例地降低，这一点显然会得到纠正。在这方面，他们仿效了十九世纪马尔萨斯、劳伯特斯、共产主义者和工会主义者的理论。可是，如果人们对利润边际真正了解清楚，那就不仅商业循环中物价的涨落应该可以尽可能防止，而且长期的跌价趋势也应该可以防止，例如从1815到1849年的发现黄金、从美国南北战争到1897年提炼黄金的新发明，或者1920到1933年这几次的长期跌价趋势。要防止物价过度下跌，必须在以前防止物价过度上涨。

这种小心预防揭露了效率这个名词的一种双重意义。它意味着使工人加紧工作，又意味着以机器替代人力。在1919年物价暴涨中，工人那样容易从竞争的雇主那里得到工作，以致他们对工作毫不注意，甚至把他们的卡车抛弃在大街上，以便接受另一个雇主所出的较高工资。他们不肯好好地工作。据作者知道的一个例子，他们的效率降低了三分之二，他们的工资却增加了三倍。到1921年物价暴跌时，数以百万计的这些工人失了业，然后，当1922年商业开始复苏时，劳工已经受过“清算”，由于在1921年害怕失掉工作岗位，所以又加紧干活。

因此，用1919年作为比较的基点，效率上百分之四十七的增加也许主要的是由于工人操作速度的增加，这和机器的采用及工场组织的改良同样重要。商业循环在1919年败坏了工人的风纪，在1921年弄得他们贫困，在1922年逼得他们不敢怠慢。这都是雇主的利润边际发生变化的结果。

因此，假定所有的产业中真正效率同等的 增加，十年中每年增加百分之一，如果一切商品的价格同样地降低了百分之十，交换价值或者实际价格也降低了百分之十吗？不。它们仍旧和以前一样。一蒲式耳小麦仍然交换和以前同样数量的工业品，一套衣服仍然交换和以前同样数量的农产品。农产品和工业品的货币价格都降低了百分之十，可是农产品和工业品之间的交换价值或者实际价值并没有降低。

那么，我们是不是可以说，不管物价水平怎样，或者不管物价水平有无变动，都没有关系呢？就我们假设的例子来说，我们显然可以说它没有关系。可是，假设一种相反的情况。假设，一切商品生产的效率同等地 增加了百分之十，但一切物价的水平不是下跌，而是上涨百分之十。工业品和农产品的交换价值或者实际价值仍旧没有改变。价格会比以前增高百分之十，可是一蒲式耳小麦仍旧会换得和以前同样数量的工业品，一套衣服仍旧会换得和以前同样数量的农业品。所不同的是一切物价比以前高百分之十，这意味着或者小麦和衣服会多卖得百分之十的货币，或者少百分之十的货币会买得同样数量的小麦或衣服。

如果一切物价下跌百分之十时对工业品和农产品之间的交换价值或者实际价值没有影响，那么，一切物价上涨百分之十时对实际价值也同样没有影响。可是谁获得那效率上百分之十的增加呢？

再假设另一种情况。假设各方面的效率同等地增加了百分之十，而平均物价水平没有变动。因此小麦售得和以前同样数目的美元，同一数目的美元买得和以前同样的一套衣服。所以，当物价水平稳定不动时，对交换价值或者实际价值仍然是没有影响，和货币价格上涨百分之十或者下跌百分之十时一样。可是，现在谁获得那效率上百分之十的增加呢？

当一切物价下跌 百分之十而一切效率同等地增加百分之十的时候，那增加的效率归谁所得呢？显然，我们必须区别生产者和消费者。这是通常的说法。某些人是生产者，其他的人是消费者。可是，这不适合我们的问题。在我们假设的情况中，所有的农场主和农场工人以及所有的工厂主和制造工人，既是 生产者又是 消费者。因此我

们的区别必须不是分别生产者和消费者好像他们是不同的人那样，而是分别同样的人的"生产—出售"作用和"购买—消费"作用。

这种分别是重要的。效率上的增加归于千百万的参加者，是在他们的生产—出售作用中呢，还是在他们的购买—消费作用中呢？让我们来看上面假设的关于物价的三种不同情况。如果一切物价下跌百分之十，那农场主和农场工人、工厂主和工厂工人取得效率增加百分之十的利益，是作为生产—出售者还是作为消费—购买者呢？显然，实际的情况各方面都取得利益，不是由于它自己的增加了的效率，而是由于交易的对手方面的增加了的效率。各方面会失去它自己的 效率增加可能产生的利益。在这假设的情况中，结果他们大家扯平，因为每一方面从对方的效率增加中所得的利益，和它由于价格下跌、不能取得自己的效率增加的利益因而损失的数目恰恰相等。换一句话说，当价格下跌和效率增加的程度相等时，各方面在购买—消费作用中的利得和它在生产—出售作用中的损失相等。

拿相反的极端来说，假设物价同等地增加百分之十，同时效率也全面增加了百分之十。实际价值或者交换价值，我们已经了解，仍然和以前一样，可是物价全面上涨了百分之十。哪一方面获得效率增加的利益，哪一方面损失呢？显然生产—出售方面获得两重利益。它由于效率增加获得百分之十的利益，由于价格上涨又获得百分之十的利益。它的总收获是百分之二十。另一方面，消费者—购买方面受到百分之十的损失，因为物价要上涨那么多，于是购买者的一定数目 的货币所能购买的商品要比以前减少百分之十。可是，作为出售者，他们已经取得了比以前多出 百分之十的货币 ，可以供购买之用。因此，我们又必须把我们的生产者—出售者方面分开为两部分。生产者—出售者方面获得两重利益，从效率增加中获得百分之十，从价格上涨中又获得百分之十。这意味着它从生产作用中获得百分之十的利益，从销售作用中又获得百分之十。没有任何情况来抵消或者减少这种作为生产者从效率上所得的百分之十的利益。这是纯粹的净效率利润或者净效率工资。可是，当它发挥作为购买者的作用时，就有一种完全相等的损失，将抵消它作为销售者所得的利益。

在这里，我们必须进一步区别两种消费者。一种是最终消费者，一种是商业消费者。最终消费者是最后的购买者；商业消费者是一种中间购买者。为了生产机器和农具而购买钢铁的厂主协会，自称“辗钢消费者协会”。可是，他们不是消费者；他们是生产者。他们组织起来，为了取得有利条件，以便付出较低的价格购买所需要的半制成的钢产品，不是用于消费，而是用于进一步生产，变为制成品。因此，精确地说，他们应该叫做购买者—生产者，而不是购买者—消费者。我们在这里要把他们作为购买者—生产者来考虑。

生产者有三种方向可以扩大他们的利润：第一，作为售卖者，抬高他们的产品的价格；第二，作为购买者，降低为了换取原料和劳动而付给别人的价格；或者，第三，作为生产者，增加他们的效率。

为了测量这三种增加利润和工资的方法，我们需要两种计量的制度。为了第一种和第二种抬高和降低物价的方法，我们的计量单位是元。为了第三种方法，就是以生产者的地位增加效率的方法，我们的计量单位是工时。第一种和第二种方法依赖供求的关系，就是依赖商品的相对稀少性。第三种方法依赖增加由同样数量的劳动生产出来的产品的数量，就是，依赖增加劳动和管理的效率，我们测量相对效率的尺度是工时。

我们以前已经考虑过这些计量标准。在这里我们看出，在我们假设的物价全面相等地上涨中，怎样有一种完全相等的变动，足以抵消作为售卖者所得的利益。这种抵消是由于作为购买者所必须付出的价格上百分之十的增长。因此，作为生产者，各方面从效率增加中获得百分之十的利益，作为售卖者，各方面又获得百分之十，但是，作为购买者，各方面却失去了自己作为购买者所得到的利益，虽然保留着自己作为生产者所得到的利益。

我们将发现这些细致的区别是重要的。某一个企业家想要证明化学和电气的科学可以运用到商业里来，从而获得巨大的利润。他的理想显然是效率利润，并且他大为成功。突然他自己在停止生产和解雇工人，因为他在等待那些供给他原料的生产者不久会破产和抛售存货，到那时候他可以指望用较低价格买进他的原料。为什么他从起初

以提高效率来谋利的理想改变到完全不同的打算，要以停止生产和压低原料价格来谋利呢？在1921和1931年物价下跌期内，所有的企业家都在采取这同样的手段。他们大家互相等待别人被物价下跌挤垮，因此他们很像那有名的岛民，要逼得每个人在家里给别人洗涤衣物，勉勉强强地维持生活。他们大家都想取得靠不住的利润，都在兜圈子，想以购买者 的身份在下跌的价格下互相从别人身上来取利。

或者，当相反的动向出现，物价上涨时，每个企业家和股票投机者都认为自己很精明很敏捷，如果他趁着市价最高峰售出，恰好在市价开始下跌以前"脱身"。"脱身"的意思是让买进者去受跌价的困难。那么，为什么在物价上涨的时期，雇主和工资劳动者都不好好地工作，以致减低效率呢？1919年出现了这种情况。那是因为，作为售卖者 ，他们彼此想从别人身上取得他们的利润和工资，而不是作为效率高的生产者从自己身上取得。这时候它变成了用上涨的价格互相从别人身上取得。

第三种增加利润和工资的方法是效率的方法，在这里他们不用那种循环的程序，借物价的普遍上涨或下落彼此从别人身上取利，可是他们用增加效率的方法从自己身上产生额外的利益。拿第三种假设的情况来说，物价同等地稳定，实际价值或者交换价值，和以前一样，也是稳定的。现在，很明显，双方作为售卖者或购买者都没有什么所得或所失。价格和交换价值没有变动。可是各方面作为生产者——不是作为购买者或售卖者——都有所得，其所得的利益恰恰等于本身效率上百分之十的增加所代表的利益。

因此，在我们假设的平均效率普遍增加中有三种可能的价格情况，我们必须测验第一种自然的假设，所谓一切物价将随着效率增加而下跌。问题现在转入另一种不同的方向。问题不是，当效率增加时我们应该自然地 预期供求法则对一切物价发生什么影响，而是，哪一种物价情况我们预期会对一切有关的人最有利？是不是对各方面最好，如果生产者从效率中造成的利益归于作为购买者的其他的人？若是这样最好，那么，下跌的物价会做到这样。或者，是不是最好，如果生产者以售卖者的地位取得一种不是基于效率的额外利益？若是这

样最好，那么，上涨的物价会做到这样。或者，最后，如果效率造成的利益保留在生产者自己的手里，没有什么作为售卖者或作为购买者的利得或损失，是不是最好？若是这样最好，那么，一种稳定的物价均数会做到这样。

那么，我们实际上有三个问题要回答，一个经济的、一个政治的和一个行政的问题。经济的问题是，当效率增加时，不加管理的供求法则对物价会有什么影响？政治的问题是伦理性的问题，在利益的冲突中，谁应该取得效率的利益？行政的问题是，中央银行和财政部，如果由政府授予权力，是不是能稳定物价的平均变动？

我们在这里将不考虑第一和第三问题。我们已经考虑过那第三个问题。当然，如果我们肯定知道第三个问题不可能正面地回答，那就不值得考虑其他的问题。然而，我们确实知道，自世界大战以来，全世界的政府，以及它们的中央银行，或多或少地始终在研究物价均数的巨大波动这个问题，想要减少这些波动。我们现在不是考虑它们能否减少波动。我们只是考虑它们在管理世界的信用制度中应该采取什么公共政策作为指导方针。我们在考虑"合理的价值"的问题。问题是，它们是不是应该以促进效率为指导方针？这是不是对公共政策的一种合理的指导？

又必须记住，效率和生产或生产过剩不是同样的东西。效率仅仅是生产率，用工时测量。增加效率不一定是增加总产量。它也许意味着减少工作时间 而每小时 的产量加多，并不是总产量增多，减价倾销于市场。

我们可以和亚当·斯密一样，假设人人在一切买、卖、生产和消费的经济活动中，追求私利，不顾对别人的影响。这在于尽可能取得最多的利益和尽可能受到最少的损失。人人都这样做，不顾对别人的影响，除非他受着一种不能克服的束缚。如果有人自称他从事商业是为了公共利益，我们可以和亚当·斯密一样，当它是废话。那么，公共政策问题就是"合理的价值"问题：他的最大的私人利益和最小的私人损失，由银行制度使他能够达到目的，应该是作为一个生产者呢，还是作为售卖者、购买者或最终消费者呢？

实际上，一个自私地追求自己的最大利益的人，要达到目的而不是不劳而获、从别人身上榨取，那只有一个办法，就是增加他的效率。他可以做到这一点，或者由于加紧劳动，或者由于动脑筋而不增加劳动强度。如果他的利益完全 来自抬高别人所付的价格，他的所得就完全来自别人作为购买者的等量的损失。他不仅是不劳而获，而且比不劳而获所付的代价更少。然后，那些别人，如果他们也是生产者—售卖者，可以用两种方法收回损失，或者作为售卖者抬高他们的价格，等于他们作为购买者的损失，或者增加他们作为生产者的效率，等于他们作为购买者所受的损失。如果他们作为售卖者抬高价格，他们本身就又从别人身上去不劳而获，因而结果扯平。如果他们提高自己的效率，但是收入相应的较低价格，那就是别人得去他们的效率的利益，结果他们就不能扯平。最后，如果双方都增加效率而不抬高价格，那么，他们结果也扯平，但双方都是从自己的效率中取得利益，不经过那中间步骤，不劳而获地或者无代价地从别人身上取利。

对政治的和伦理的问题的答案就似乎是，每一个追求增加纯粹自私的利润或工资的人，取得他的最大利益，应该作为一个生产者通过增加效率，不应该作为一个售卖者在物价上涨上赌博，也不应该作为一个购买者在物价下跌上赌博。

如果以前制造一套衣服的货币成本是三十三美元，现在货币成本降低到二十四美元，我们说不出这货币成本上百分之二十八的降低究竟是由于较低的工资、较低的利息、较低的利润、较低的原料价格，还是由于效率的提高。可是，如果工时成本降低百分之三十三，我们就可以说还有一个差额应该分别摊派，作为由于较短的工作时间或较高的工资、利润或利息。

从公共政策的立场来说，哪一种比较好呢？答案的关键系于以前问过的另一个问题。由于生产者—售卖者和消费者—购买者根据纯粹自私的动机在行动，要为他们自己尽可能取得最多利益，没有任何对别人负有义务或责任的意识，所以他们喜欢采取比较容易的方法，用索取高价或付出低价和低工资的手段，从别人 身上取利，而不采用比

较困难的方法，增加自己的效率，从自己身上产生利益——那么，对商业的诱因应该放在什么地位呢？

那些回答上面这个问题的人，如果说那套衣服的价格应该下跌百分之二十八，那就是采取购买者—消费者的立场，认为购买者应该自私自利地从生产者手里夺去效率的利益。这样合理吗？那些可能回答说价格不应该降低的人，就是采取自私自利的生产者—售卖者的立场。这样也完全合理吗？两方面都不值得予以伦理的考虑，说什么公道、正义或者同情，因为各人都是追求自己的私利，不顾别人。消费者恨不得用较低价格从生产者手里拿走全部利益。生产者尽可能用较高价格从消费者身上，或者用较低价格和工资从原料售卖者和劳工身上取得利益。生产者除非在必要时不肯增加他们的效率，而他们没有增加效率的必要，如果他们能有更容易的方法，可以用较高价格从消费者身上取得利益，或者用较低价格从原料的生产者身上取得，或者用较低工资从他们自己的工人身上取得。

既然两方面都不值得予以伦理的考虑，说什么公道、正义或者同情，因为两方面进入我们政治经济学的法庭都带着一双同样龌龊的自私的手，那么，社会的问题就必须转移到其他方面。对整个的国家，哪一种情况比较有利？国家作为一个整体，所要的或者应该要的是哪一种情况？它应该要消费者取得效率进步的全部利益吗？或者，它应该要生产者取得全部利益吗？

当问题这样地提出时，许多人会说，他们应该分摊这种利益。可是，在这里人们又提出某些其他的问题。谁的效率将被分摊？怎样分摊？什么时候分摊？应该分摊的是其中的多少？

我们不需要猜测这些问题的答案，也不需要让我们的供求“法则”的学说给我们答案。我们有经验可以作为根据。专利法是政府对供求“法则”的自然作用的一种人为的干扰。专利法使发明家以及运用新发明的制造家能禁止别人利用此项发明所提高的效率来增加供给，从而维持产品的价格。专利法的用意，像国会代表全国所同意的那样，显然是给予发明家和制造家他能从自己的特殊效率增加中所能得到的全

部利益。他们作为生产者的效率，根本不和购买者—消费者分摊。他们取得效率完全是为了他们自己。

可是，有一种由供求“法则”造成的限制因素。他们不能把价格抬得高于效率较差的竞争者所收取的价格水平，这些竞争者出售同样的产品，但没有同样的专利的效率工具。因此供求“法则”继续发生影响。它防止他们作为售卖者把价格抬高到超过效率较差的竞争者的价格，从中取利。他们必须完全作为效率高的生产者来取得利益。供求法则可以解决这一问题。供求“法则”不能废除——但能加以利用。

可是，如果他们要那样做，如果他们的效率使他们能那样做，他们就能降低价格，从而逼垮他们的效率较差的竞争者。因此他们自己决定在他们所增加的效率中有多大一部分将以较低价格的方式和作为消费者的购买者分享。他们显然也运用供求“法则”来达到这种目的，在自己要这样做的时候增加供给。

可是法律规定专利权在若干年后满期。然后任何人都能利用那专利的发明增加他的效率，供求法则又发生作用，使价格降落，因而最后把效率增加所产生的利益转移给购买者—消费者。

当然，专利法上有一些缺点和流弊，可是上面所讲的是它的社会哲学，也是它在实践上主要地运用的方法。最初它把效率上全部利益给予生产者。后来终于把全部利益给予购买者。专利法做到这一点，由于从三方面控制供求的“法则”。第一，由于使生产者能限制效率工具的供给。第二，由于容许生产者增加他的出产，减低他的价格，从而逼垮他的竞争者，因此随他自己的意思怎样和购买者分享他的增加的效率，随便给予购买者多少。第三，由于在专利满期时剥夺生产者以前对供求“法则”的控制，这样把效率增加的全部利益转移给购买者—消费者。

因此，就专利品来说，那人人自然发生的第一个思想，所谓供求“法则”会随着效率的增加使价格下跌，只有我们加上国家的集体目的，使效率的利益最初完全归于生产者，然后逐渐归于消费者，只有

我们再加上国家的权力，准许专利人在有限的一段时期内控制供求的“法则”，那种想法才是真实的。

从经验中又显然可以看出，他自己的政府单独地没有能力可以这样授权专利人，来控制供求的“法则”；事实上，差不多各国政府以条约或其他方式联合起来，在各国对同一发明家或者制造家给予同样的专利权。在现代运输和电讯的制度下，供求“法则”是世界范围的和迅捷及时的；必须这些专利法能在世界范围内控制供求，生产者才能取得效率增加的利益。

然而，有许多种效率上的改进不能取得专利权。较好的工厂设计，较好的劳动力组织，较好的原料购买，较好的对职工的诱导，较大的机器设备——这些不能取得专利权。这里很明显，连十七年的专利权都没有，生产者没有机会实际取得效率增加的利益。这些利益必须用其他方法来取得，而不依赖专利法，必须逐日地随时取得，并且尽可能要快，要赶在竞争者仿效改进以前。

可是，即使在这里，也有其他的主要由习惯法判决形成的方法，可以保障这些暂时的效率利益，并且及时加以发展。习惯法保障业务秘密。如果有雇员对一个竞争者泄露一项秘密方法，法律将使那竞争者赔偿损失，以他盗窃此项秘密所得的全部利润为度。我国法律非常注意于防止供求“法则”发生作用，以致一种新方法的发明者不能享受效率增加的充分利益。

还有一种对效率的保护——习惯法和立法对企业的商誉和商标的保护。如果一个制造家因为质量好和服务好而取得声誉，法律就禁止他的竞争者“盗窃”他的美名，使用任何和他相似的名称或标记。实际上这也是一种对效率的保护，因为质量或服务上的进步和数量上的增多同样是一种效率的增加。

在这些方法中，国家的公共目的，通过立法和司法，表现于运用一切可能的限制，抑制供求“法则”在纯粹自私的动机下毫无拘束地发生作用，以便保护生产者，使他不至于不得不以较低价格把自己的效率所造成的利益让给购买者，从而保护效率。

所谓应该有一种世界范围的稳定货币平均购买力——平均的物价变动——的计划，以及世界各国政府应该授权各国中央银行稳定货币的价值，这种主张实际上和专利法以及保护业务秘密、商标、商誉的方针所根据的那种伦理原则和公共目的是相同的。可是它更进一步，保护那些自己的效率没有受到这些法律保障的人。至少，这种稳定政策的一项目的是，一切产业中效率增加的利益将尽可能首先归于生产者，不是归于购买者；生产者取得他们的利益，应该作为高效率的生产者，而不是作为单纯的售卖者以较高价格从购买者身上取得；以及，作为最终或中间消费者，他们取得利益，不是作为购买者付出较低价格，而是从他们作为高效率生产者的其他职能中。

这种主张的实现，不是像专利法和类似的法律以及法院判决那样简单；也不如我们为了简化理论在上文假设的例证那样简单。然而，这不过是把公共政策对个别生产者保证的东西扩充到一切生产者。它是否合理还要决定于其他条件，例如阶级优势和阶级仇恨，或者国际的复杂情况，这些使得它不一定能够 做到。如果由于这些和其他原因，稳定不能作为一种"理想的典型"来实现，我们还能以在一切情形下可能做到的最大限度的稳定为目标。这是合理的稳定。可是总必须有一种"目的"，作为理想的典型；否则，就不能号召和得到一致的行动，尽可能实现这种目的。

这种不用稀少性而用效率来缩短工作时间以及增加利润和工资的社会理想，使我们接触到一种可以用作标准的指数的理想典型的问题，并且接触到实施这种标准的行政机构。一般说来，资本主义文明的最严重的问题是失业。效率增加一倍、两倍甚至三四倍，一方面永远存在着重大的失业问题，这一矛盾使得战争或者共产主义或者法西斯主义也许比和平与自由更为可取。因此，由于大多数人在变成无产阶级，可以导致稳定的最重要的方针，是维持充分的和经常的就业。1919和1923年中急剧上涨的物价很快地恢复了充分就业。1920—1921年和1929—1933年的急剧下跌的物价大大地增加了失业。这是因为产业的利润边际很窄，全面上涨的物价水平，即使上涨的程度不大，对于放宽利润边际以及因此增加需求，却有一种扩大的影响，另一方面，价格下跌就减少对劳动的需求。

可是，如果让物价水平涨得超过充分就业的水平，像在1919年那样，就是单纯的物价和工资膨胀，因为在全部充分就业时，除了减少工作时间，不可能有由于生产的就业增加。充分就业是合理的膨胀的限度。1923年问题处理得比较好。在当时产业和银行业的情况下，由于出售证券和提高贴现率，物价没有涨得超过恢复充分就业的程度。

5. 课税的警察权力

（1）人效用和社会效用——“警察权力”是“行动中的社会效用”的美国名称。它是一种立法和司法的权力，不是一个行政人员——警察——的权力。在联邦立法中，它被包括在管理州际商业和国外商业的权力之内。它是指挥个人行动的权力，使个人的行动采取某一种方向，而不采取另一种方向。在这方面，它和课税没有什么不同。两者都基于一项事实，没有一个人本身是自给自足的，而是通过交换从别人手里取得他的收入。

这一社会事实向来引起两个问题：财富的分配，以及维持机构的继续运行。自从李嘉图的时代以来，在财富的分配中，对于劳动收入和非劳动收入，始终有所区别。可是，最近一百年改变了这些字眼的意义。一切都是非劳动的，一切都是劳动的，可是程度不同。我们需要一种比较明确而不那么惹人反感的名词。我们根据李嘉图的线索，把它们弄得精确一些，区别为个人收入、资本收入和地基价值收入。我们和它有关系的运行中的机构，有时在进行，有时迟缓，有时停顿。这些情况本身大大地影响财富的分配以及捐税和利息两项固定支出的负担。

我们已经看到，制造公司付出的捐税总数，在包括若干年的一段时期内，只占平均生产成本的百分之一二左右，但是平均利润边际上的捐税负担，却大不相同，从1919年的百分之三十三到1921年的“无穷大”；无疑地在1930、1931和1932年又是这样，这三年的统计数字还没有发表。这些公司生产全国制造品的百分之九十，它们的捐税负担在1926年超过利润边际百分之三十五，在其他年份，是利润边际的百分之三十三到百分之九十。

在资本主义制度的二十世纪阶段，决定商业是不是维持现状、繁荣、衰落或者停顿的，正是这种公司组织的利润边际，而不是十九世纪个人主义经济学的生产成本。捐税和利息一样——一种固定的经常费用——在美国可以占取人民的总收入的百分之十或十二，但是，从制造机构的平均数来说，它们最少是利润边际的三分之一，多的大大地超过利润边际。

老派经济学家主要地研究分配的问题，就是，个人分得的社会出产的份额 。可是，在根据微小的和变动的利润边际发行巨额证券的公司替代了个人以后，二十世纪的经济学家变成研究这个问题：什么因素使得这种法人资本主义的运行和停顿的变化比旧日的个人资本主义还更加剧烈呢？在所有的答案中，我们归纳为主要的是物价、捐税和利润边际。此外还有其他的利害关系方面，像工人，可是这些可以暂时解雇，不构成固定支出的负担。法人资本主义无疑的是资本主义的最强有力的阶段，同时也是最脆弱和最危险的，因为它主要地在狭小的损益边际上运转。个人资本家，像今天的自耕农，或者斯密和李嘉图时代的制造家，他不分别什么利润、利息、地租和工资，遇到利润、利息和地租消没的时候，也许可以束紧裤带，全家工作，依赖减低的工资，继续维持生活。可是法人资本主义，遇到利息、捐税、地租和工资耗尽了利润边际的时候，就会破产。因为，那公司变成一个债务者，它欠工人的工资、欠贷款者和银行家的利息、欠地主的地租、欠国家的捐税；结果利润只是销货收入中偿付了这些负债以后剩下的余额。法人资本家反对高度累进的私人 所得税和遗产税——这两种税不是来自法人的 利润边际——那是他分辨不清他的私人的和法人的利益；可是，当他反对在法人的较高利润上征收累进税时，他是聪明的，因为，根据近年的情况，大公司和小公司的地位同样脆弱。

金融资本主义的这种脆弱性、重要性和社会危险，需要塞利格曼教授的所谓《财政学的社会理论》[69] 。

塞利格曼根据个人的需要的性质分别他的所谓"团体"，而我们区别为运行中的机构，根据集体行动用来控制个人行动的业务规则和制裁。它们的相同点和相异点从下列他的分类中可以很容易地看出：

塞利格曼的团体的分类

团体的条件	需要的性质	团体的名称
私人的	和一个别人在一起	性　的——婚姻
	和几个或若干别人在一起	社会的——俱乐部、互助会、联谊会、协会
		娱乐的——球队、赌场、合唱队
		军事的——班、连、队
		职业的——工会、行会、农民互济会、同业工会
		企业的——合伙、公司、辛迪加
		党派的——党、集团、同盟
		宗教的——教派、修道会、教友会、教会
公共的	和所有的别人在一起	保护
		生命
		财产
		自由——政治组织，例如，国家、联邦、联盟
		公道
		公共福利

塞利格曼用这种团体或者运行中的机构的制度，回到古典派的个人需要或欲望的概念，认为这是经济学里的根本因素，可是，和帕累托一样，注意到欲望或需要本身是变化的和无法测量的，如果转移到任何一个团体的集体需要或欲望来讲。这种需要的区别，不是基于"它们的原始的心理特性"，而是基于个人的或集体的"满足需要的手段"。这些手段是"个别的"、"相互的"和"集体的"，并且集体的满足需要的手段又"根据由私人团体或者由公共团体予以满足，进一步分别为私人的和公共的需要"。公共的需要以及满足这些需要的手段，和私人的不同，因为它们是根本的、普遍的、强制的和永久不变的，因为公共团体的成员身份是强制的。这造成公共团体和私人团体的区别，因为就公共团体来说，没有互惠作用，像我们在买卖的交易和限额的交易的对比中所看到的那样，而且对各个人的利益是分不开的和无法测量的。因此，为了作出满足集体需要的公共服务而以捐税形式征取的价格，不是根据成本或利润的原则。这种价格是以不同的程度根据特别利益和付税能力的原则；或者甚至和利益或能力成反比例，像销售税那样。

塞利格曼的结论是，财政科学在较广的意义上是社会科学的一部分；财政科学起因于共同的需要；它区别私人团体和公共团体；然而两种团体在要求个人为了满足集体需要而付出代价的程序上，却是相同的；付税的能力 和所受的利益 这两种长斯矛盾的原理，必须放弃，作为互不相容的东西，因为各有其适当的作用范围。

我们断定，由于这些原因，决定性的因素是休谟的公共效用，或者帕累托的社会效用，或者那同样不能测量的甚至煽动性的"公共政

策”或者警察权力和课税权力，它用限额（不是买卖或者甚至管理）在分配社会负担和利益给个人以及通过财富的生产维持机构运行的程序中，决定种种界限。

这种课税权力，在行使权力的过程中，考虑对个人的诱导和抑制，以及税收的数额。它在经济上是限额的交易的一种特殊情况，支配着买卖的和管理的两种交易。它做到这样，是通过民主的各种特殊利益集团合作的制度，或者通过独裁政治或者占优势的集团的同样合作的活动。因此，它主要地考虑各种矛盾的利益集团的压力，决不遵守那些基于个人主义的私人效用学说的原则，除了这些原则符合那些争取支配地位的矛盾的利益集团的政治原则，并且只以符合一致的范围为限。

这一点可以从事实中看出，随着商人和制造家方面从地主方面取得政权，帕累托的社会科学的“分子”原则最后可以在政治上采用，像英国在1846年采用了斯密和李嘉图的自由贸易原则那样。可是，一百年后，经过另一次政治冲突以后，连这种原则也放弃了，代以加雷和李斯特等其他经济学家的保护贸易原则。

（2）地基、成本、预期——保护贸易的原则，实际上，内容远远地超过征收关税。一切捐税，或多或少地，抑制一方面，从而诱导另一方面的扩展。单纯的国家收入的取得 不是捐税的唯一目的。可是，把负担转移给别人，从而取得那种收入，是显然可以看得出的目的。财政科学是经济科学，因为它分析这些使别人纳税的集体努力的手段和影响，这种分析的关键大部分系于“资本”这个名词的意义的历史的变化。

我们已经注意到这种意义上历史的变化，从李嘉图的过去的生产的劳动成本到加雷的现在的再生产成本，到预期的金融资本主义的商业债务、股票、债券和土地价值的所有权会产生的未来净收入的现在价值。在这种意义的转变中，李嘉图的非劳动所得的地租和劳动所得的工资、利息或利润的区别消失了。区别的消失从加雷和巴斯夏开始，因为土地的“再生产成本”包括生产另一块和现有土地价值相等的土地所需要的一切社会的和个人的成本，李嘉图的非劳动所得的地租

的区别也消失了——像费特于1901年在资本的意义的最后转变的转折点所说的那样——因为一切未来收入，不管多么垄断的、歧视的，或者不公平的，都被看作为了使用任何一种财产而缴付的未来的"租金"。结果资本成为那些未来租金的现在的贴现价值。

我们可以看出，并且已经常常注意到，"资本"的不断变化的意义决定于"地租"的意义上的变化。地租，在费特对这个名词的通俗用法中，和"租费"的意义相同，或者和为了在一个时期内使用 任何东西而付给的代价的意义相同。不动产的租金是一种每单位时间的代价，不管地产所有权中存在的许多经济的差别。利息是为了货币的使用而缴付的租金或租费。工资是为了劳动的使用 而缴付的租费。租金和利润是付给一个所有人的代价，为了换取他的马的使用。整个十九世纪和二十世纪初期的经济理论，始终从事于拆开地租的这种封建的、法律的和通俗的意义，分清它的经济的差别；随着城市土地价值的增长和农业土地价值的相对减落，这些区别的需要更加迫切。

李嘉图第一个指出地租的经济的特性，这是由资本家和封建地主在小麦的保护税则上的利益冲突所引起。在这样做的时候，他不得不改变地租的意义，从以往的土地使用的代价的意义改变为土地的"固有的和不可毁灭的"特质的使用的代价。这一来他使地主的地租成为一种"非劳动收入"，他们取得这种收入而不作出等值的服务，另一方面，利息、利润和工资是劳动收入。

马克思，把李嘉图的劳动的意义从个别工人扩充到社会劳动力，消除这种李嘉图式的区别，因为他认为地租，和利息及利润一样，是非劳动收入，由于私有制而起，不是由于生产力上的差别；这种区别在公共所有制之下就会消失，像在苏联那样。约翰·穆勒在他的土地国有化建议中，部分地承认了李嘉图的区别，可是没有承认马克思的资本社会化。亨利·乔治在他的土地单一税的建议中也只是部分地承认李嘉图的区别，因为他包括了地力在内，而李嘉图没有包括。

穆勒和乔治都没有利用李嘉图对地力和土地的不可毁灭的特质的区别。乔治在他最初的作品里并没有仿效魁奈的单一税，魁奈认为只有土壤的固有的 地力是神对人类的恩赐，而保持的和扩大的地力是地

主和耕种者所垫支。乔治，最初和斯密及马尔萨斯一样，认为一切 地力，由于神的恩惠，生产财富超过劳动和资本（魁奈的所谓垫支）所生产的一部分，因此应该作为单一税的征税对象，以便解除生产性的资本家和劳动者的捐税。我们知道，魁奈和李嘉图以及乔治在他的后期作品中也知道，这是不确实的。地力大部分是可以耗尽的，在这个程度内必须再生产，和任何形式的"资本"或者魁奈的垫支一样。

可是，李嘉图的区别本身还可以再进一步加以区别。他所谓土地的"固有的和不可毁灭的特质"可以分析为地基 价值，决定于社会的需要，以及基础 价值，产生于生产者和耕种者的努力。地基价值不过是稀少性价值，因为它完全起因于接近市场的机会，因此主要地决定于社会的需求以及需求集中地点的有限的供给。可是基础价值是一种可以由个别所有人努力造成的东西，个别所有人是否生产这种价值，决定于他计算收入是否能补偿生产成本。在这方面，基础价值也和李嘉图的可以毁灭的、增进的，或者保养的地力相同，他的价值是一种劳动成本价值。对他来说，成本价值是所包含的"资本"或劳动数量的一种尺度，而稀少性价值是一种"名义的价值"，因为它不是多于就是少于成本价值。在他的反税则的宣传中，城市土地对他的关系不如农业土地，所以他不区别基础价值和地基价值。可是城市土地和农业土地确有区别。

土地的资本价值，像杜阁在他对"地产"的说明中所提示的那样，是一种可变数，由五项因素构成：便利产品买卖的市场地点；用于建筑物和肥力的基础；建筑物本身的损旧情况；固有的地力；增进的、保养的或消耗了的地力。在地产交易中，这些都或多或少地要考虑在内，可是经济或财政科学的职务是区别那些说明种种变化的不同原则；然后，尽可能在利益冲突和估价的困难中，应用于具体的商业估价和税额估定。

地基价值高低差别的幅度很大，大城市的金融中心区每英亩价值几百万美元，李嘉图的僻远的耕种边际、不能接近市场的地方，完全没有价值。地基价值可以因良好的道路、铁路、电讯和邮政事业而增长，也可以因这些事业的变动而减低，如果它们会使人口、工业和商

业迁移到其他地方。因此它是一种特殊的社会价值，随着公共政策加以提倡或限制的交通工具上的技术变革，而归于个别所有人或者使他们损失原有的这种价值。

可是基础价值是从地基价值中扣除费用以后的价值，其价值的大小，决定于需要花费多少成本才能使它适宜于建筑和生产。如果基础不适宜，就必须加以改进，例如削平山冈、炸除岩石、开凿地窖、填没沼泽、安置木桩、建筑灌溉堤坝和沟渠。这些费用可以或者加在个别所有人或者加在广大纳税人的身上，决定于控制公共政策的占优势的利益集团或者习惯假设。

这些道理同样适用于城市土地和农业土地。在农业上，基础部分地用于建筑，但是主要的是利用它吸收肥料、增加出产的能力。如果是沙质的土壤，它吸肥的能力就低。如果是高级的肥土，但由于毁灭性的耕作，已经消耗到李嘉图的所谓不可毁灭的基础的地步，它仍然可以因人工的培养，恢复原有的出产力。无论哪一种土壤，总是地质和地形以及接近市场的机会，决定值得对土壤施用多少肥料和做多少耕种工作。地力、肥料以及以前耕作的结果可以耗尽，通常不能合乎经济地使土地吸收肥力超过它原有的程度。可是，由于优良的耕作，可以使土地恰到好处地恢复原有的出产力，或者超过原有的程度。在某些情况下，像菜园，增加出产力到超过原有的程度是有利的，这种超额部分很恰当地被称为“增进的出产力”；另一方面，如果维持在原有出产力的水平，照农民的说法，就是维持“标准”。原有的出产力是“标准”，而增进的或损耗了的出产力是高于或低于标准。

美国农民，在他们的大面积田地上，有一种方法来决定他们的所谓“标准”。在他们拖运粪肥的马房附近，土地维持着标准。较远一些的地方，因为拖运成本的关系，他们让出产力降低到标准以下。可是在经济上是否值得维持标准或高于标准，决定于接近良好道路和良好市场的便利。如果适宜于种植蔬菜，并接近市场，由于施用大量粪肥、人造肥料、轮种不同的菜蔬；总之，运用深透的耕作和优良的管理，农民甚至也许培养它的出产力超过原有的程度。

无论如何，农业土地很像城市土地。一块适宜于城市建筑的地基，接近某种产品的良好市场，在最好的地点，提供建筑摩天大楼的机会，在其他地点建筑两层或三层的房屋，在其他地点建筑可以通达工厂和商业区的住宅，并且在建筑物里设置种种动产的设备。如果这些建设和设备没有接近市场的便利，或者如果所有人建筑了太多的房屋和购置了太多的设备，现有市场不能吸收，那么，这些建设或设备就是浪费，它们的价值缩减到低于成本。

因此，土地地基的稀少性价值和建筑上及基础上的改进的成本价值，以及土地上各项有利可图的设备之间，大致有一种相互关系。它和出产力或地力可以说是一样。消耗尽了的农业土地的地基价值以及出产力和其他有利的改进的成本价值之间，大致有一种相互关系。如果土地远离市场，让它改作牧场倒比较有利。如果它靠近市场，可以有利地用于生产那种消耗出产力很快的作物，这种消耗能够由深透的耕作和精细的管理予以抵补，而可以获利。

任何一块土地是否会按照这种相互关系来发展，决定于它的所有权和管理的情况。租佃和不善的管理可能用尽土壤的出产力，良好的管理可能把生产力维持得高于标准。城市土地也有类似的情况。一个所有人会建造摩天大楼，另一个人会让他的土地空闲着，或者在上面留着一所损坏的或者废旧的建筑。地基价值和建筑上的或基础上的改良的价值，或者增进的或保持的出产力之间大致的相互关系，由于情况会有变化，不是总是实际做到的事情的相互关系，而是做起来合于经济的、有利的事情的相互关系。土地所有人个别的差异很大，支配课税制度的公共政策所影响的，正是这些差异。

城市土地上地基价值和建筑价值之间这种大体的关系，在布朗以机会成本的名称利用凯雷—巴斯夏的“再生产成本”概念时显得更清楚，他利用这种概念不仅测量各项改良的成本价值，而且测量城市土地的地基价值。有了“机会成本”这个工具[70]，要确定城市土地的地基价值，就不需求助于李嘉图的农业耕作的边际。然而，像布朗这样接受李嘉图的地租概念，认为地租是一种“非劳动”收入（这种概念凯雷和巴斯夏不接受），这种非劳动收入的预期就被资本化为土地的现

在的地基价值，从社会观点来说，这同样是非劳动的。如果一个人想要建造一所房屋，使他自己作为所有者能获得一种未来的劳动所得的利息和利润的净收入，等于地基价值的未来的非劳动所得的地租净收入，那么，建造这所房屋的成本将决定地基价值的最高或最低限度。在这个限度上，地基的卖方或者买方将愿意接受或者付出一笔价格，等于建造一所房屋的成本，这所房屋预期会产生利润和利息的净收入，等于地基价值上的地租净收入。这样，地基和地基上各项改良的两种估价，由购买地基或者建造一所将产生等值的未来净收入的房屋的选择，使它们保持着相当的相互关系。

这种对凯雷一巴斯夏的再生产成本概念的利用，说明怎样商业社会以及法庭在个别的估价中丢开了李嘉图的地基价值。商人或者银行家不管他所买进或抵押的是一种对未来的非劳动 收入的权利——非劳动的，因为它完全是一种稀少性价值，取得这种价值的人不花费任何成本——还是一种对未来的劳动 收入的权利，这种收入需要花费工资、利息和利润来生产。一块钱就是一块钱，不管它后面隐藏着什么社会歧视或个人牺牲。卖方所索取的或者买方所付出的，或者银行家凭地皮担保所贷出的，不过是另一种投资机会，可以运用他的钱，取得一笔未来的相等的利润。

地基价值和建设价值之间没有一种更精确的相互关系，我们已经说过，部分地是由于个别所有人的差异。这些个别的差异，以及上面所说的有关土地的五项因素，都受课税制度的影响。它们可以归纳为三项可变因素，在课税时必须考虑。一项是个人的能力，这是国家的人力资源；另一项是发挥能力和使用天然资源的机会；第三项是导致人们发挥能力和保全或扩充资源的诱因。这些是分不开的，但是可以辨别。它们不能精确地计量，因此必须用一种“理智的准则”来说明，亚当·斯密称为课税的“原则”。

（3）课税原则——能力的差别当然很大，可是主要的差别，从诱因的观点来说，是“静态的”——快乐主义的工人或农民和“动态的”商人或资本家的差别，这是熊彼特的经济进化论的中心。这些差别是一方面工资、利息和地租以及另一方面利润的本质区别的基础。利润是动

的因素的诱因；工资、利息和地租是静的因素的诱因。利润指望未来，是投机性的，承担风险，并且因此激发企业能力，能吸引或者指挥工人、投资家和土地所有人照它的命令行事。其他的人必须由企业家给予工资、利息、地租，加以诱导；可是企业才能是因利润的希望而自我诱发的。利润是构成的或组织的因素；其他都是被动的，等待利润来带头。从社会诱因的观点来看，可以正确地说，生产财富的不是"土地"、"劳动"或者"资本"，而是预期的利润。[71]

这是对私有财产和不同报酬的辩护。如果人们会自觉自愿地工作，根据社会主义的"各尽所能、按需分配"的原则，私有财产和利润就可以取消。可是人们一般的实际是根据利得的原则工作，付出的代价和买卖的能力成反比例，所得的利益和买卖的能力成正比例。这是利润的显著的属性，对企业才能的报酬。其他的人所得的报酬可以比照他们的需要，或者按照他们作为业务必需因素的所有人的关键的地位，可是企业才能主要地受利润边际的诱发，根据他们是否能减低付给 别人的价格而抬高别人所付 的价格。

但是企业才能受机会的限制，决定于是否有机会发挥这种才能。这些机会也有级差的利益，和能力上的差别一样，这些级差利益正是私有财产的原因。我们已经说过，马克思和李嘉图成为对比，他甚至认为产生地租现象的是私有财产，不是生产力上的差别。当然，如果一切财产归公共所有，这些生产力上的差别就会合并为一笔单一的基金，按照社会主义的原则予以定额分配，李嘉图的级差生产力就会变成马克思的社会劳动力的"平均"生产力。李嘉图着重自然上的差别，马克思着重所有权上的差别，可是两者的重要性都次于利润上的差别。各种私有财产，不管是关于地基价值、基础价值、建筑上的改良，或者固有的、保持的，或增进的出产力，其所以有理由存在，完全因为正是级差利益对动态的因素提供有效的诱因，使一切利润可能产生，因为只有通过报酬上的差别，企业才能才会发挥出来，使静态的因素获得运用。幸运、机会、自然的恩赐，不管是存在于人们自己的才能中或是存在于自然的或社会的资源中，都是一样，因为从它们身上取得的级差利益是对企业家的重要诱因，促使他们找出最好的工具，以最有利的方法来使用，增加他自己的利润。

这对于课税有关系。课税是私有财产的反面，因为捐税是从利润、工资、利息或地租上扣除的数目。在私有财产和自由的制度下，谋利者如果认为利润边际不够大，他能不发挥他的才能，不利用他的自然资源和资本设备。既然课税大大地减少利润，他不肯 使用自己的才能和自然资源的程度，和捐税负担成正比例 ，和预期的利润成反比例 ；这就是说，他充分使用自己的才能和自然资源的程度，和预期的利润成正比例 ，和捐税成反比例 。

人们通常用"纳税能力"这个说法，为个人所得税和遗产税辩护，这些是对个人以前 取得的收入的课税。这是很正确的。人们也用它为一般财产税辩护，这是对未来 可以取得的收入的课税。[72] 就前者来说，付税的能力正确地导致累进的课税，随着收入或遗产的增多而增高税率。[73] 就后者来说，它导致一种对财产价值的同一税率，根据财产的价值代表未来纳税能力的观念。

这是普通所谓平等的概念，投资于地基价值的一块钱，和投资于基础、建筑、家具设备、固有的出产力，或者投资于增进的或保持的出产力的一块钱，完全一样。每一块钱和任何其他一块钱代表相等的未来的纳税能力。一个人投资十万美元于一所没有 改良的农场，另一个人投资十万美元于一所有 改良的农场，对这两个人的课税为什么要有区别呢？或者，一个人投资十万美元于空着的地基价值，另一个人投资十万美元于建筑物、基础、机器和家具设备，这两个人所付的税为什么要不同的？他们具有相同的预期的纳税能力。纳税能力和投资的美元数成比例，所有的美元是没有区别的。

区别在于一个人用来致富的方法。一种类似的关于致富方法的问题，在产生"英国共和政治"的那一个时代之初发生。在1602年判决的"垄断事业案件"以及那一时期的同样案件中，争点是在专利、特许或公司执照等特仅占有人和不享有这种特权的商人与制造家之间。习惯法的法律家，作为后者的代言人，认为当一个业务熟练的商人或制造家增加他自己的财富时，也就是增加了"共同财富"。可是当一个国王特许的专利人凭借特权增加他的财富时，由于他"业务不熟练"，只是从共同财富中抽取那份财富，而对它没有作出相应的增加。这种十七

世纪的财富和共同财富的区别，相当于二十世纪的私人效用和社会效用的区别。

李嘉图在他关于地租的定义上运用了同样的区别。完全从地租（李嘉图所解释的地租）上取得收入的人，是从资本家和工人身上抽取财富，而不作相应的贡献，不像资本家和工人，他们交给别人若干财富，等于他们从别人那里取得的价值。[74]

现代从农业土地变为城市土地的地基价值的转变，也是这样。如果一个人增加已垦土地的供给，增加一般建筑物、摩天大楼、木材、森林、果园、排水系统、道路改良、土壤出产力以及其他谋利的产品的供给；甚至如果他善于经营因而增加空地的供给，增加用于基础的开支，以及增加用于道路的开支，使较多一部分土地有接近市场的机会；他就是增加国家的财富的供给，和增加他自己的财富一样。可是，如果一个人自己的财富增加完全由于土地的地基价值的增加，不开垦、不改良，不管出产力、森林、建筑，并且不改进它的交通条件，这种财富增加只是靠机会从共同财富中抽取，而不对共同财富作出比例的贡献。个人的财富上同样的增加是纳税能力上同样的增加；可是一种是仅仅私人财富（资产）上的增加，另一种是私人财富和公共财富两者的增加。

可是普通的纳税能力的观念甚至比一般财产税更加谬误。捐税只能从收入中支付。纳税能力和收入成比例。空地不产生收入。因此纳税能力由于使土地空闲着而减少。联邦所得税主管机构想要纠正这种谬误见解。当土地或证券经过一个时期以高于买价的价格卖出时，土地或者股票或债券的价值上的增加被解释为“所得”，然后这种增加就作为所得来课税。可是，如果那土地上没有每年的地租，就没有可以课税的所得。如果资本价值上有所损失，受损人可以从他的其他所得中扣除此项损失，因而可以完全逃避所得税。

同样地，“土地贫瘠”的人的纳税能力不如那施用肥料或建筑房屋和从事于基础建设，改良自己的土地的人。实际上，对全国平均来说，以复利计算，那些占有土地，完全等待投机性的地基价值增长，而不加改进的人，比那些经营其他业务或者作种种改良的人，获得利

润较少。这种可能的事实，从凯雷开始，被经济学家用来说明对土地的地基价值的课税不应该高于对建筑、设备、出产力和改良的基础的课税。可是它采取私人利润的观点，不是采取社会效用的观点，好像把社会所需要而不归社会所有的东西留在个人手里不用，是对社会有益的。

因此，如果"纳税能力"是唯一的课税原则，那就是认为对空地所有人的捐税应该低于对生产的土地的所有人的捐税，即使他的未经改良的空地的价值等于或者高于他的邻人的土地包括各项改良的价值。这种目的往往实现，如果当地的估税员相对地低估未经改良的土地，因为它不生产，一方面按一律的税率课税。

可是，如果有另一种课税原则可以适当地应用，就是，根据对财富生产的影响，以有利于财富生产的公共目的为指导方针，那么，只靠地点价值增长而取得财富的人，就应该比那些靠工业或农业取得财富的人，缴纳较高的捐税。在一种情况下，他从共同财富中抽取财富，而对它没有贡献。在另一种情况下，他直接地对私人财富和共同财富都有所贡献，有所增加。因此，从共同财富或者社会效用的立场来说，有两种纳税能力：一种是和一个人对共同财富的贡献成正比例地变化的能力，一种是和一个人对共同财富的贡献成反比例地变化的能力。第一种我们将称为"服务的能力"，第二种，"纳税的能力"。

可是，既然两种能力同时在同一个人身上存在，尽管对不同的个人和不同的机会两种能力的比例不同，因此那差别是没法测量的程度上的差别，课税的原则不妨说是：捐税应该和一个人的纳税能力成正比例，和他为共同财富服务的能力成反比例。

这种假定的原则，或者理智的准则，基于一种相应的课税的概念。我们看一种捐税，或者一般课税，是从过去已经发生的事情的观点，还是从那由于捐税的影响将来会发生的事情的观点呢？如果我们从以前发生的事情的观点来看，我们就会着重平等、纳税能力、自然的原始的或者无代价的恩赐、幸运的凑巧——总之，过去取得的元——作为捐税的适当标准；并且我们将十分正确地认为所得税、遗产税，或者对过去的累积所征的一律的财产税是适当的课税方法。可

是，如果我们从警察权力的观点、从捐税的预期的经济结果的观点来看一种捐税，我们就会问：什么是最好的诱因，可以促使个人从增加自己的财富中同时增加共同财富？这是我们所谓课税的警察权力。警察权力以未来为目的；征税权力以过去为目的，以过去的累积为目的。

实际上，我们认识到捐税和免税像警察权力一样地发生作用，往往有意识地用来调节产业、道德或者福利，而不是为了取得国家的岁入。塞利格曼教授曾说明美国对课税权力和警察权力的分别，在很大的程度上，是一种从我们的政府制度中发展出来的法律上的假定，从经济的和财政的观点来说是不必要的。[75] 再则，我们可以说，在我们的法院的判决下，课税似乎是警察权力的一种特别的运用，因为，法院考虑到它是征收岁入的主要手段，而岁入是国家生命所系，所以并不时刻注意追究捐税的附带的调节性的效果。这一点从它们对保护税则的容许态度中可以看出，保护税则显然不是一种目的在于岁入的捐税，而是为了把价值从一种人转移到另一种人的手里。这是警察权力以控制对外贸易的名义利用保护税则所达到的目的。

因为，警察权力就是统治权力，用来束缚或抑制有势力方面认为不利的事物，促进和奖励他们认为对共同财富有利的事物。因此，课税是警察权力的最普遍和最特殊的运用；由于战时捐税增多，以及捐税对利润边际的重大影响，课税成为警察权力最有效的运用。即使在不是有意识地用来调节的时候，捐税还是起调节的作用，因为它们像保护税则那样，决定人们不可用以致富的方向，从而决定人们可以用以致富的方向。捐税对企业家说：这里是利润，那里是损失。不可能避免捐税的这些影响，因此就不可能逃避课税的警察权力，因此就不可能把任何一种捐税看作仅仅是取得国家收入的手段，根据任何平均原则，或者纳税能力、财富的累积，或任何完全注意过去所得的标准。实际上，课税是调配谋取利润的诱因，从而取得国家收入的程序。它总有这些后果，实际上，一切立法者和估税员确实考虑预期的后果。然而，如果财政学想要指导实践，创立一种社会效用的原则，使捐税的负担和纳税能力成正比例，和作出公共贡献的能力成反比例

，那就是公开地在做税务当局已经私自地或者盲目地甚至贪污地在做的事情。

当然，总有人能提出反对的意见，认为这一种原则会引起政治上、立法上以及课税权力的执行上各个人和阶级的偏见、激情以及权力的争取。人人都或多或少地把他的私人利益和公共利益等同起来，并且会有许多人提出异议，认为公开地让个人和阶级意见支配捐税的分派，是以阶级立法替代合法程序，从而破坏宪法。

可是，人们已经在这样做，随着日益增加的捐税负担，还要更加强这种做法。人们有意识地、无意识地、盲目地、无知地、用贪婪和隐蔽的手段、用煽动的财阀政治或者煽动的民主政治在这样做。与其欺骗我们自己，还不如公开地承认这一点。然后我们可以像事实上现在对于任何特殊捐税办法那样，根据其经济后果是否是一种所谓公共利益，来处理我们的问题。我们能明确地树立共同财富的标准，和私人财富的标准同时存在。关于现在实行的一般财产税，包括土地税在内，我们就能够从自然权利的学说和自然资源的生产力的古老概念，过渡到制度的学说，就是，适当地分配对个人的诱因，使他们以增加共同财富来取得财富。

如果我们从过去发生的事情来看，就可以说原始出产力是自然的恩赐，不是经营的成果，它的所有人因此应该按它的价值纳税，像魁奈和亨利·乔治在第一本书里建议的那样。可是，如果我们从将来会发生的事情来看，我们就要问：什么正当的诱因促使农人清除土地上的树木和岩石，因而增进它的基础价值，以及保持这种原始出产力，并加以改进呢？接近市场的机会和捐税的适当分配，是国家给予农人的两种诱因，促使他们从自己谋利中增加国家的财富。

因为农人是一个企业家。生产财富的不是他的体力劳动——而是他的预期的利润。作为一个单纯的劳动者，农人因为他在最近或遥远的过去所做的工作而获得报酬。作为一个企业家，他雇用工人并且自己工作，预期着将来会获得的利润。利润指望未来，工资有关过去，生产财富的是预期的利润。利润增加的尺度，部分地是他为土壤准备的各项基础建设的价值的增长，部分地是土壤出产力的保持和增加，

部分地是土地的地基价值的增长，从这种地价的增长中将产生预期的利润。随着人口增加，以及他预期他的土地将有接近市场的机会，那农人相应地会有一种较大的诱因，促使他更深透地垦种土壤，增加投资，争取未来的作物，增加更多的建筑上和基础上的建设，以及改良公路，便利土地的交通。

因此，地基价值和各项改良的成本价值间大致的相互关系，有一种心理上的解释。土地越有接近市场的机会，利润的可能性越大，制造家和农场主受它的诱发，在土地上建设的房屋、工厂、围篱、道路和其他组织上或地基上的改良越多。有接近市场的便利的土地，对它进行改良，比在便利程度较差的土地进行改良，较为有利。土地的出产力也是这样。土地越有接近市场的机会，农场主越会清除土地、加以深耕、注意施肥、增进出产力并保持原始出产力。他从森林地改变为牧场，从牧场改变为耕地，从耕地改变为制酪场，从马虎的耕种改变为深透的耕种，从消耗土壤的出产力改变为施用粪肥和其他肥料以及轮种菜类作物。因此，各项改良和出产力两者的成本价值和供给，随着有关土地的地基价值的增长而增加，或者随着地基价值的减低而减少。

实际上，地基价值和成本价值没有绝对的区别。只有程度的差别。两者都是总的共同财富的限制性因素。地基价值对农业和工业是必要的，一个开发道路供工业和农业使用，增多可以利用的空地的人，因而增多共同的财富，尽管他也许减少其他土地的地基价值，如果这些其他土地现在变为相对地交通不便利。因此，不能武断地陈述一种单独的普遍真理或者自然权力，而只能有一种原则或者理智的准则，在差别的程度显然足以造成实际效果和有关重要的场合区别这两种价值。为了这个原因，课税的原则应该用那种可以使比例的分别看得清楚的说法来陈述：那原则可以很适当地这样说：根据才能和资源的运用增加共同财富的程度，反比例地分派捐税。

这种原则不过是陈述亚当·斯密的所谓课税的第二原则。他说：

> “一切赋税的征收，须设法使民之所出，尽可能的等于国之所入。若民之所出，大过于国之所入，那是由于以次四种弊端。……第二，赋税之设，民之

举办产业者，将裹足不前，社会许多人之生计职业，因而受其妨害。”[76]

这种原则似乎和霍布森接受纳税能力的原则作为“经济和公平的最高原则”是一致的，然而，附带着下列两项“反面条件”的第一项：“（1）它切不可消除或者损害重要的或有用的生产程序的任何工具或诱因。（2）它切不可消除或者损害任何重要的或有用的消费要素。”[77] 它似为实行塞利格曼对一般财产税的否定以及用“产品”代替“财产”作为课税的根据，然而，他认为可以由一种对不生产的地产的捐税来补充。

以前说过的，一方面各项改良和出产力两者的成本以及另一方面土地的地基价值之间大致的相互关系，提供一种对出产力和空地分别估值的原则。就城市土地来说，没有困难。那里的土壤本身，除了几百年前给它的价值以外，没有价值，而那种价值现在已经完全清偿，因此无关重要。甚至已经用光。价值是单纯的地点价值。可是，就农业土地来说，必须找出一种简单的标准，用来把生产力的价值和地基的价值分开。威斯康星州立法所提出的格林斯达德法案，以及国会中提出的凯勒法案，附有标准，主张出产力的价值应该规定为按绝对用于农业的土地的公平的市场价值的一半计算，“如果出产力保持着标准。”“公平的市场价值”是通常的课税准则。公平的市场价值，或者“标准”，或者保持着原有出产力状态时会有的情况，也是农民熟悉的一种概念。“耗光”的土地要打折扣。例如，在某一项交易中，一个农场主买进一片农场，每英亩价格一百美元，预期在十年内把它的价值增进到每英亩二百美元，这是马路对面农场的价值，它具有同样的土壤基础，和当然同样的接近市场的机会。根据上述法案的规定（这两项法案不包括建筑和出产力的价值），那较好的农场就会有土壤出产力价值每英亩一百美元和地基价值每英亩一百美元，那耗光的农场就会只有同样的地基价值每英亩一百美元，没有出产力或改良的价值。按照李嘉图的地基价值原则，这两种农场的适当的平等就会是对两者都按每英亩一百美元征税，而不是对改良的土地按二百美元征税，对耗光的土地按一百美元征税。

威斯康星州的土壤调查，说明耗光了的土地——就是，已经消耗到耕种不能获利的程度的土地——已经丧失了它的化学上全部 植物养料的百分之三十三，可是当然丧失了它的经济上可以利用的 植物养料的百分之一百。于是发生这个问题，新的出产力的价值是不是应该根据再生产成本 学说，按肥料、运输和施肥的现行费用计算？如果是这样计算的话，距离市场远的、价值低的土地上的成本价值就会大于比较接近市场的出产力相同的土地上的成本价值。它甚至会超过僻远的土地在耗光的情况下只值每英亩十美元的价值，但是远不及那出产力相同但交通便利、可值每英亩一百元作为单纯的地基价值的土地的价值。

这种计算成本的方法不仅不能实行，而且在理论上根据不足。理论从成本改变到价值。成本是一种限制。价值是一种诱因。真正的问题是：需要多少价值诱因来克服把植物养料始终保持在标准或者甚至超过标准所需的成本？那诱因必须超过准备各项基础的费用、粪肥和其他肥料的费用、运输和施肥的费用、所损失的轮种蔬菜可能获得的利润。这种预期价值的诱因的整个问题，在私有财产和自由制度下，是预期的一种合理的利润边际，足以促使所有人为了未来的作物收获而维持和增进出产力。如果我们考虑到，由于天时变化、收成不好、霜冻、洪水和干旱，农业的风险很大；如果我们考虑到，农人不能像企业家那样突然停止生产，从而控制他的市场；我们就有理由认为，如果城市的人不肯投资于建筑物、工厂、机器和原料，除非他能预期获得利润，等于新建设成本的百分之十到二十，我们就不应该期待农人花太多的成本来增进或维持土地的出产力，除非能预期获得百分之二十到三十的利润。利润估计或有差错，但大致总在这个限度以内。因此，把一切事实考虑在内，将标准出产力作为百分之五十，地基价值作为百分之五十的比例，可以认为是一种可能做到的最合理的估计。

这种决定类似管理货运和客运的运费或者其他公用事业公司的收费标准时的决定。在这些公用事业的“物质估价”或者成本估价的问题上，发生了很多的辩论，关于价值是否应该根据“新的再生产的成本”，或者“现在情况”，或者根据“原来的成本”，或者根据“积累的投资

成本”，以及在计算投资成本中所假设的利润率是否要略高于积累过程中当时的利率。这些计算法的关键在于公道的问题，它注意所有人由于自己过去的行为而现在有权利要求的东西。在农人要求农产物的价格应该等于生产成本的问题上，也曾有过同样的辩论。

可是，当这些对投资家或者农人的公道问题归结到实际规定收费标准或价格时，那支配甚至操纵计算方法的有力因素是在一切情况下的经济诱因。问题就变成这样：什么收费标准或价格会使经理部门能获得利润，从而吸引必要数量的投资和劳动，以便供应公众所需要的服务？

诱因的问题必然是循环的。价格愈高，公众作为消费者能吸收的产品供给通常就愈少；价格愈低，经理部门作为生产者将供给的数量就愈少。唯一的解决是习惯法里所规定的“理智的准则”：由合理的人组成的陪审委员团，在听取了所有的事实和辩论以后，认为合理的是什么呢？这种“合理”不过是习惯法和恰当的判断，就在这种基础上，铁路委员会和法院决定运费是二分、三分或四分。“合理”是判断和公道的问题，因为它注意现在行为的未来结果，而公道本身自然地只注意过去，作为证明现在的要求是有理由的。

在寻求土地出产力的价值和土地的地基价值之间的合理比例时，也是这样。这两者的比例不能像一所建筑物的价值和建筑物所在的地基的价值的比例那样精确，因为这里没有出产力可以估值。就出产力来说，总会有不同的意见，和一种差误的余地。可是，把维持在标准程度的出产力的价值规定为百分之五十，免予课税，而以百分之五十作为应该课税的地基价值，这种比例是合理的，根据土壤调查的结果以及为了保存出产力而需要的利润来说。

又有一种需要考虑的理由，可以看作政治的权宜手段而不是合理的办法，可是实际上是为了做到对农场所有人和城市土地所有人平等待遇。就城市土地来说，所有人的物质资本——有别于地点价值——完全由建筑的和基础的改良构成。就农场主来说，他的资本由同样的改良和出产力构成。在威斯康星州，各项改良是和土地分开估值的，1919年该州土地、建筑地基和各项改良的课税价值说明，平均来说，

城市中建筑改良的价值是全部地产价值的百分之六十，空地的地基价值是百分之四十。在乡下建筑改良的价值只是百分之二十，可是土地的价值，包括出产力和地基价值在内，是全部地产价值的百分之八十。[78] 这表示在1919年平均来说，课税的地基价值按百分之五十计算的比例，使农场主和城市土地所有人处于平等的地位。按照这个比率，在农村地区中，各项改良和出产力的成本变为地产价值的百分之六十，而土地的地基价值是百分之四十，正如在城市地区里单单各项改良的成本就是全部地产价值的百分之六十，而地基价值是百分之四十。在这两种情况下，平均来说，地产价值的百分之六十免税，百分之四十作为地基价值课税。

当然，可以看出，这种理论的影响有利于农场主，和通常单一税的观念完全相反，通常所谓单一税对出产力和地基两者课税。事实上，1921年的威斯康辛法案获得差不多所有的农场主的拥护，而单一税受到农场主的剧烈反对，并且像我们的分析所说明的那样，反对得很对。

人们知道，在一般财产税上农场主受到和城市土地很不平等的待遇。如果上面的分析是正确的，地基价值税是农场主乐于接受的，因为它使他们和城市土地所有人处于平等的地位。它把农场主作为真正的资本家，保存着国家的自然资源，正如企业家以建筑房屋和工厂有益于国家。如果那分析是正确的，这种税并不是有利于农场主而不利于城市土地所有人，尽管事实上按英亩数的比例来说，这种税的较大的收入来自城市土地。这较大的收入完全是由于城市里庞大的地基价值集中在小面积上，往往高到每英亩几百万美元，另一方面，在乡村里，地基价值散布得面广而稀薄，每英亩只有一两美元到五十或一百美元。不管哪一种情况，总是在一般财产税上应用这个原则：分配捐税应根据纳税能力，并且和公共利益成反比例。

这原则所根据的事实是，在一般财产税的制度下，被课税的不是土地或者财产，而是土地所有人，因为税是从所得中付出的。在法律的意义上，对土地的税是一种对财产的税。可是，在经济的意义上，捐税，如果确定了的，就不是一种捐税，因为它被预先扣除，购

买者买进土地，按它的预期收入减去捐税的资本化价值。然而，无论就哪一种意义来说，土地税都似乎是一种对财产的税，而不是对所有人的税。所有人好像是一个代理人，收来捐税，交给国家。

然而，这是或者混淆了物质的和商业的概念，或者混淆了资本和所得。土地不付税——而是所有人按他们的土地的价值比例地付税；捐税通常从所得中付出，不是从资本中付出。如果土地不产生必要的所得，所有人必须在别处挣得或者借得这笔钱。因此对土地的税是对所有人的"预料可以得到的"收入的税，不管他实际上是不是得到，就是，不管他使用那土地是不是获得利润。诚然，土地税的估价以土地为对象。征收的对象是土地，法律上对不缴纳的补救办法也是针对着土地。然而所有人缴纳土地税是从他自己或者某一个别人的收入中付出，和他缴纳所得税或者遗产税完全一样。

因此，累进税的原则适用于巨额的地基价值，不管那具体的土地是连在一起的或者分开的。纳税者是所有人，他们的纳税能力或者随着实际收入的增加而累进地增加，像所得税和遗产税中所打算的那样，或者随着巨额地基价值的所有权所包含的未来收入的增加而累进地增加。

在这里我们不考虑执行上的困难，例如没有训练的估税员难于区别地基价值和出产力价值，可是这种困难大概不比美国发明的"特别税"的执行中已经遇到的和仍然存在的那些困难更大。在这一类捐税中，美国人民久已[79]采用了这里所主张的原则，就是，课税多寡应该和纳税能力成正比例，和服务能力成反比例。这一原则体现在"地基价值"和"改良价值"的分别上。

特别税和一般课税不同，根据法院的说法，那是"因为这种税的根据，是假设社会的一部分，在位置特殊的财产由于公共支出而引起的价值增长中，将特别受益。"或者，像塞利格曼教授的说法，"特别税可以解释为一种强制的捐献，按照所得到的特别利益比例地征收，用来支付一种为了公共利益而实施的特种改良的费用。"

可是，在区别这些特别利益的数额中，不包括各项改良和建筑的价值，因为这些改良的价值是某一个人的劳动、投资和经营的成果。可是，对于因公共改良而增值的地基价值，早在1830年就有一个州法院作出原则性的决定，认为所有人缴纳的数目不应该多于加在财产上的价值的增长，当然也不应该多于他应该分担的公共改良建设的一份费用。

这里，课税的原则是根据宪法上禁止不经过合法程序而剥夺私有财产的原则推论出来的，它对课税权力的使用，规定两种最高限度：增加的价值和公共改良的费用。由于规定这些限度，可以说社会效用的概念，虽然在经济理论里是空泛的和不可测量的，还是归纳为一种合理的计量标准。一条公路或其他公共改良所创造的社会效用的总数值，不过是它的实际建筑成本。那增加的社会效用的成本可以摊派给受益的私人所有者的最高限度，是他们的财产的价值上估计的增加。征取的捐税超过此数，就是没收。征取的捐税少于建设的成本，如果不超过所增加的价值，就是一种赐给个人的特殊利益，也就是负担公共建设费用的广大纳税人的损失。

结果是特别税受"分摊捐税，应该和纳税能力成正比例，和服务能力成反比例"的原则支配。纳税能力因受益的地基的价值增长而增加；服务能力因现在的所有人或者以前的所有人加在公共财富上的改良而增加。

除了在很少的情况下，这种特别税的课税原则，在建筑汽车所需要的大规模公路系统中，不加采用。在公路的建筑中，并不特别受益的国家或一州的广大纳税人和汽油购买者，担负那些享受特殊便利的地基所有人所吸取的特别利益的费用。所以不采用特别税原则的一个理由，从我们的分析中可以看得很清楚。在少数试行这种原则的场合，结果对农场主极不公平，由于他们的抗议，很快就取消。它的不公平在于把农民的土地出产力作为土地价值看待，按照我们的李嘉图式的分析，这就使农民所付的特别税，双倍于城市土地所有人。因此这种特别税不扩大到一切受益的财产，包括城市土地的价值在内，而只应用于紧靠着的土地所有人，大多数是农民。

这种李嘉图式的地基价值和出产力价值的区别，在美国特别税的法律中实际从来没有。这说明为什么特别税的原则在城市财政中广泛采用，因为这里没有需要估值的出产力，并且在农业中差不多完全用在灌溉和排水工程上，因为在这里显然出产力实际是由公共建设造成的。建筑上的改良建设，虽然在特别税法律里正确地认为不吸收公共建设对私有财产所增加的任何价值，因此正确地免征特别税，但是农民的土地价值被认为包括农民维持的出产力和它的地基价值，而城市土地价值完全是一种地基价值。只有地基价值，而不是建筑的价值或者出产力价值（除了在灌溉和排水的时候），能因公共建设而受益，因为竞争使建筑的价值和出产力价值不能超过再生产成本，另一方面地基价值完全决定于社会对有限的地基的需求，不管再生产成本怎样。如果使特别税只以受益的地基价值为对象，而不包括不受益的出产力价值，显然农民因为道路和公路而负担的一份特别税就会少于现在的份额，和城市地基价值所有人所负担的一份比例来说。这种比较精确的对受益的和不受益的财产的经济分析，也许可以消除一项主要的障碍，从而可以接受特别税的课税原则。那一来，就会更精确地实现美国法院的原则，在特别税的时候，分摊捐税，应该和纳税能力成正比例，和对共同财富的贡献成反比例。

可是树木不能长到天空里去——它们会在强风中毁灭；一种单独的真理，和一种单一税一样，结果由于和其他利益集团所拥护的其他真理冲突而自己灭亡。真理的确实性会递减，如同牛肉的效用会递减一样。某一种真理太多，既是讨厌又不真实。各种真理必须彼此成适当的比例，以便得到最适宜的真理，在一个矛盾的世界里可以行得通。政府需要的岁入越来越多，不是因为它们腐败和无能，这种缺点可以补救，而是因为教育、伦理、道德、艺术、平等、自由、对弱者的保护、公路、卫生、娱乐等社会需要，在一个日益进步的文明中，发展得比私人在食物、奢侈品、炫耀方面的需要较快。课税的权力实际上是破坏的权力；正因为这个理由，所以课税的原则不能像数学那样精确，而只能像法院的理智的准则那样，对纳税能力和服务能力给予适当比例的重要性。

然而这原则，经过调查研究，可以应用于一种日益进步的文明所需要的其他收入来源。如果只考虑纳税能力一项，像在所得税的评估中那样，似乎和累进所得税相同的税率应该用在个人所得、资本所得和地基价值所得上。可是，如果考虑服务能力，就要对由于个人能力的所得征收最低的累进税率，由于资本建设的所得征收中级的累进税率，由于地基价值的所得征收最高的累进税率。

联邦所得税考虑这些区别中的两项。国会的一个国内税收委员会，在帕克的领导下，对这两项作了详尽的研究。该委员会从纳税人之间的公平以及对促使生产要素增加共同财富的诱因这两种观点来讨论这个问题。两者实际上是分不开的。

委员会的研究员区别劳动所得、投资所得和资本利得，像这些名词用在联邦所得税里那样。“劳动”所得，或者不如说个人所得，是“从劳动中得来的收入，例如薪俸、工资、专门职业的取费以及由于纳税人的个人努力而获得的利润——有别于因资本的运用而获得的利润。”“投资所得”是“从资本中得来的收入，例如利息、股息、租金以及出售或折换占有不到两年的资产而获得的收入。”“资本利得”被解释为“从出售或折换两年以上的存货生财以外的资产而获得的收入；例如，出售股票、债券、专利权、不动产等等，只要持有的时期合于规定的限度。”最后两项我们可以不管，并且可以区别“投资”所得为资本所得和地基价值所得。

“劳动所得”这个名词相当于我们的“个人所得”。委员会的研究员主张对个人所得征课较低的税率，要低于投资所得的税率百分之十二又二分之一到百分之二十五，他说明几点理由。

> “投资所得的生产作用物，资本，由现行法律加以周密的保卫，通过准许扣除损耗、折旧和有用价值的丧失，使其不负担任何捐税。因此，劳动所得的生产作用物，个人，应该通过同样准许扣除个人的劳动能力的损耗，予以保护。”他引证全国租税协会的话，接下去说，“医生的本领，律师的聪明，行政人员的精力，不是固定的和不可毁灭的，不是能永远产生所得的。然而他们产生的所得和资本同样地课税。资本可以通过损耗和折旧，利用所得，补充它的损失，可是人们在以劳动取得薪俸、服务费和类似的报酬中所损失的活力、健康和气力，不能作为损耗或折旧，从劳动者的所得中扣除。”

因此从公道推论出来的原则，相当于从公共利益推论出来的原则。个人是生产的作用物，他增加自己的财富，从而增加共同财富。可是他是一个有生命的和会死的个人，会发生疾病、意外事故、衰老、失业。因此，他的所得税，为了公道，以及为了以合理的平等待遇或者较大的收入刺激生产，对他在二十五年到五十年的生产生活中的活动，提供较大的诱因，应该大概低于资本投资所得的税额百分之二十五。后者，虽然也是生产性的（并且不是像联邦法律中所说的"非劳动所得"），可是在所有人患病、不能生产、衰老或死亡以后，还继续产生所得。

我们说课税和服务能力成反比例而累进地和纳税能力成正比例，就是这个意思。较大的个人能力具有较大的纳税能力，可是个人能力比资本投资对国家提供较大的财富生产，资本投资只有在个人能力发明、控制和运用它们的时候，才能有用。因此，对个人能力的课税应该按一种较低的可是累进的税率。

可是投资有两种，上述委员会没有加以区别：生产资本上的投资，土地的地基价值上的投资。如果我们的发明的和管理的能力能给一所二千万美元的工厂创造需要和机会，我们就应该对那种能力和那种投资提供诱因，这对国家很重要。可是，我们不应该对地基价值的所有人提供诱因，他们的价值是一种社会需求，这种价值的增加，没有相应的个人能力的努力或者新投资所可能造成的新建设。

今天，由于工业和农业上的新发明和技术的变革，新建设空前重要。它们容易更快地损旧，特别是容易过时作废。可以估计，新建设平均在十年或十二年内全部损耗和由于废旧而丧失生产力，因此平均每八年或十年必须全部改造。近来有人建议资本投资上的所得税应该每年减除百分之十作为折旧。鉴于现代资本主义企业中折旧和陈废大大地增加，这种减除不是不公道的。所得税上的这种减除对资本建设提供的诱因，大概仅够恢复由于折旧和陈废而降低得很快的价值。

可是投资，在现行的官方定义下，包括空地的地基价值。地基价值整个地是不是比其他可以征税的价值增加得较快，那很难说；可是，毫无疑问，地基价值已经大量地从农业地区和小地方移转到商

业、工业和金融的城市区域。这种情况不断发生，没有所有人的任何生产性的努力，没有他们的个人能力或者新投资建设的作用，而是完全由于人口日益增加以及产业和金融日益集中于有利的地点所引起的日益增加的社会需求。既然是这样，社会不能对地基价值的所有人提供任何诱因，促使他们增加生产。这些纯粹的地租所得，根据李嘉图的说法，是完全非劳动的；另一方面，个人能力的所得以及建筑改良、机器、原料和土壤出产力的保养上资本投资的所得，是劳动所得，因为这些都增加国家的财富。

我们不必研究行政细节的复杂情况，就可以断言，从促使人们由于增加自己的财富因而增加共同财富的观点来说，累进所得税的合理的分类需要像这样的分类：个人所得，按最低的但是累进的税率；投资所得，按中等的但是累进的税率；地基价值所得，按最高的税率，并且对巨额的地产也是累进的。

（4）静态和循环——今天的需要，由于一般的生产过剩，似乎是一般的限制产量。在这种时候说租税政策应该根据促使人们增加国家财富的诱因，和古典经济学家反抗重商主义时的政策一样，无疑的是矛盾的。这确实是资本主义文明的矛盾。可是，我们认为人们混淆了两种政策：稳定物价，目的在于抑制周期性的一般生产过剩，或者防止萧条；适当地分配捐税，目的在于增加生产。这是现代集体行动在利润边际狭小而变化无常的情况下所碰到的两个搅混不清的问题。

这种左右为难的局面需要对捐税的影响作进一步的分类，弄清楚我们是研究物价、生产和就业的静态的变动，还是循环的变动。以上的分析是关于一种假设的、从古典派的传统推论出来的静态的情况，在这里人们假设各项因素都获得充分使用，和其他因素处于平衡状态，当事人有一种理想化的选择的自由。可是，这不是实际的历史情况。在物价上涨和繁荣日增的时期，各项因素所起的作用，和在停滞或者繁荣日减和物价下跌的时期不同。扩张和抑制交替发生，此起彼伏，像波浪一样，静态的分析为周期的循环所隐蔽。

有四种可以辨别得出的方法，纳税人用来避免捐税的负担：偷漏、迁移、转嫁和抑制。这些方法随着循环而变化。偷漏是隐蔽或者

低估应该课税的财产或所得。迁移是财产或者人从高税地区迁移到低税地区。偷漏和迁移使政府不得不把负担增加在其他纳税人的身上，以便取得它所需要的钱。可是这些负担，和政治或财政腐败的负担一样，在普遍繁荣的时期不受人注意。

转嫁是用较高的价格把捐税负担向前移转给购买者和消费者，或者用较低的价格和工资把捐税负担向后移转给售出者和生产者；抑制是减少作为课税对象的生产数量。转嫁和抑制不是总是加以区别的，可是两者不同，像价格和数量不同一样。两者不是并行的，因为也许只有转嫁而没有抑制，或者只有抑制而没有转嫁。可是，甚至捐税的这些影响在普遍繁荣的时期也简直不受人注意。

转嫁和抑制比偷漏和迁移转为微妙。后者可以看得出。以无形体的或无形的财产为对象的较旧的税种，因为逃避，已经放弃或减少，或者改变为所得税。以有形的财产为对象的捐税，可以用低估价值来逃避。所得税可以用迁居来逃避。这些主要的是行政的问题。可是转嫁和抑制需要经济的分析。

不管怎样，四种避免的方法，随着一般繁荣和萧条的变化而大不相同，人们变更租税政策本身来适合这些变化。在涨价的时候，像我们的应税边际图表所表示的那样[80]，转嫁捐税极其容易，因为人人能简单地"抬高"他的价格，甚至超过捐税的数目。那捐税被"堆叠"上去，由最终消费者负担。可是最终消费者起初并不抱怨。他能负担，因为他充分就业，或者在普遍涨价的时期，他作为生产者，完全能够涨起并取得他的价格。如果销货总值的曲线上升，像我们图表里显出的那样，显然捐税对于抑制生产数量没有什么影响。可是在相反的价格下跌以及销售和就业减少的时期，捐税负担所耗用的甚至超过利润边际，因为那时候价格的"抬高"只是一种无用的姿态，只有抑制生产和就业，才能避免捐税。

因此，对捐税的转嫁和抑制的影响的静态的分析，必须和一般物价涨落的循环结合起来。在一个时期，转嫁很容易办到。它不是一种负担，不起抑制的作用，"没有人感到捐税的负担"——在乐观的利益的协调中公共政策无足轻重。在另一个时期，转嫁几乎是不可能的。

负担受不了，生产和就业已经受到抑制，“人人感到捐税的负担”——公共政策，因为人们硬要把捐税转嫁给别人而搞得乱七八糟。

这些概括需要由对各种不同捐税的特别研究加以修正。我们可以用两种极端的例子来说明：保护税则，和地基价值的课税。保护税则的目的在于维持国内价格，使其高于世界价格，以便刺激受保护的产业在国内扩张。地基价值税的目的在于“促进企业和改良，并且由于减低建筑物的捐税和增加没有改良的土地的捐税，从而抑制土地投机。”两者都是保护的——保护税则，由于抑制进口业，促进国内制造企业；地基价值税，由于限制抬高地基价值的营业，鼓励制造厂、办公房屋、公寓和住宅的建筑在两种情况下，都是由于抑制一方面而促进那另一方面。一种可以区别为积极的保护，因为它提高被保护的行业的价格。从而提高利润；另一种可以区别为消极的保护，因为它减低对被保护的活动的平均课税，因而提高利润。不管在哪一种情况下，总有一方面的活动受到束缚或抑制，在普遍萧条时期，利润边际已经消失的时候，抑制最受人怨恨。

就税则来说，预期受保护的企业会以较高价格把捐税转嫁给购买者，虽然最后是以增加效率来降低价格。符合上述情况的捐税，在繁荣时期实际上随着普遍上涨的价格而转嫁，对购买者没有负担过重的影响，因为他们也能堆叠成本，提高售价。可是，在萧条和物价普遍下跌的时期，受保护的产业不能以单纯地提高价格而转嫁捐税，因为顾客们本身不能提高他们的售价，包括所增加的生产成本在内，那所谓受保护的产业并没有受到保护。

正是为了这种原因，在物价不断上涨的时期，自由贸易政策受到重视，并且通常能减低税则；可是在物价普遍下跌的时期，大众就要求更高的税则，所有的国家提高它们的关税壁垒，对付从其他国家输入的进口货的跌价。国内生产者的集团尽可能采取进一步的措施，组织卡特尔，孤立跌价竞争者，并限制出产。美国和外国历史上大多数保护税则都是伴随着或者紧跟着一个跌价的时期。近年来，尽管各国提出许多专家意见，甚至达成了国际友好的外交协定，提高税则仍然是全国人民对物价下跌的深得人心的抗议。它使得许多议会和国会拒

绝各国派往国际联盟的著名经济学家和专家们提出的减低关税的建议。

因此，征课关税的公共政策，虽然通常受静态分析的谴责，认为把关税成本加在最终消费者身上，实际上并不总是这样。政策反而是追随世界范围的一般物价变动的起伏。在物价上涨的趋势中，例如1897至1914年那样，人们听到消费者诉说生活费用高涨的痛苦，他们竟然能引起税则的减低（1913年的威尔逊税则）。可是在物价下跌的时期，诉苦的人是生产者，他们引起越来越高的税则（1920、1930年）。不断变化的政策在转嫁上是不是有效力，或者在抑制生产上是有害还是有益，以及在什么时候发生这些作用，需要研究公共政策和一般物价起伏变动的相互关系。

把捐税转移到地基价值上，从而使建筑上的改良和生产过程中的原料免于课税，也是同样的情况。各项改良的供给预期最后会增加，从而减少为了使用这些改良所必须付出的利息和利润代价。可是，既然这些改良所用的资金是由新发行的长期证券供给，租税政策的影响被交替发生的繁荣和萧条所隐蔽。新建设决定于长期的预测。一般说来，在萧条时期中长期利率低的时候，新建设增多；在繁荣时期中长期利率高的时候，新建设减少。总之，新建设的数量上的增加，受物价循环和物价趋势的支配，甚于受捐税豁免的支配。

因此，租税政策的影响，不管是偷漏、迁移、转嫁或者抑制，因投机的忽上忽下而致隐蔽、混淆甚至颠倒，这种变动使经济科学从研究静态改变为研究循环。可是，即使如此，循环可以使人们格外需要回到李嘉图的地基价值地租以及联合在一起的利润、利息和工资的区别，这是他对地主制度和资本主义制度的区别。最近，一家大规模的资本主义组织，经营着五百五十五所药房 [81] 的里盖特公司，写信给它的五百五十五个房东，说：

> “本公司已经想尽……一切可能的方法来减低损失……除了租金以外，各项开支已经减到最低限度。职工的工资已经大大地减了三次，而他们工作更加努力，表现了服务的忠诚。……不能再要求职工们作进一步的牺牲；又不可能再

减少营业费用。……唯一的还没有按现在价值调整的一项成本是……各药房所使用的地位的成本。”

这里的情况类似法国革命后那一时期的情况，以及李嘉图形成他的关于矛盾利益的学说时物价极端变动的情况。可是，现在的资本家是里盖特公司，地主是那五百五十五个城市地基所有人。根据我们以前使用的金氏的计算[82]，1925年房东收入的租金只占美国人民全部货币所得的百分之九，但是就这一实例来说，租金的固定开支，在萧条时期，在效率增加以及工资和就业减少以后，吸引剩余的利润边际的百分之百以上，使得一个庞大的和具有相当效率的公司前途必然破产。尽管有资本主义的商业循环，李嘉图的资本主义制度的意义和他的地主制度的意义不一定就要混淆不清。在李嘉图的地基价值的意义上，地主制度从共同财富中抽取私人财富，而不作出等值的服务。可是，资本主义制度，在李嘉图的意义上，以促使私人增加自己的财富，来增加共同财富。捐税应该和纳税能力成正比例以及和服务于共同财富的能力成反比例的课税原则，大致相当于李嘉图的地主制度和资本主义制度的区别。

可是，经济分析上从静态转变到循环，是从李嘉图的静态的以生产的劳动成本作为价值尺度，转变到对未来金钱所得（作为价值的尺度）的投机的循环。一切资本主义的估值都是投机性质的，土地价值上的投机，其投机性并不超过商品、股票和债券上的投机。由于这个原因，李嘉图的地租和利润的区别又混淆了。

这种混淆出现在金氏的议论里，他说不仅土地的所有人而且产品的所有人，都不是按照生产成本，而是按照超过生产成本以外的价值上投机性的增加，取得他们的利润。这些价值上的增长都是“投机性的或者偶然的利得”；如果一种是“非劳动所得”，其他的也是“非劳动所得”。因此，对它们作不同的待遇，对地基课税而对各项改良和产品免征，是不公平的。

从私营企业的私人观点来说，这种议论是有理由的。可是它不承认从社会观点、从地基投机对工业和农业的影响来说时，必须作出的区别。诚然，一切利润都是在微薄的利润边际上投机的利得；一切损

失都是投机的损失，部分地决定于幸运和机会。这正是资本主义文明中利润的理由。对于工业和农业上的利得，和对于地基价值的利得，都是这样。实际上，由于商业循环和估计错误，土地投机的结果也可能不是利润而是损失，和在工业或农业上的投机一样。如果我们的标准仅仅是个别机构的管理好坏，或者运气好坏，那就像金氏所说的那样，“没有任何合理的原因要区别土地价值上的利得以及证券或商品的价值增长上的利得。如果一种是不劳而获的增值，另一种一定也是。”

可是，如果我们的原则也可以是投机对国家财富的经济影响，那么，股票、债券、工业或农业上房屋、机器、土地出产力的价值变动所引起的利润或损失，以及随着商业循环由社会（不是个人）造成的地基价值的变动所引起的利润或损失，就有区别。单一税者的个人主义的自然权利学说，或者个人主义的单一税反对者的同样自然的买、卖或使用的权利——不管这种投机的买、卖和使用对共同财富的影响——都不能解决这个问题。按照习惯法，一个人对于他自己过去劳动所得的东西享有权利，可是这并不意味着警察权力或者课税权力不能在合理范围内用来决定他可以谋利的有益于公众的方向，对那种从不利于公众的方向得来的利润，加以捐税的负担。就工业和农业来说，个人在增加衣、食、住的供给的活动中获得利润或者受到损失，这是对“共同财富”的贡献。就地基价值来说，他在投机中获利或受损，这并不增加共同财富。

一切投机都是如此，不管是股票、债券、土地价值或者商品上的投机。为了公众的利益，也许有必要想出其他方法，例如稳定物价，来防止物价上涨、债务增多的市场上的过度投机，这种过度投机消灭物价下跌的市场上的利润边际。这些补救办法是所谓警察权力的其他运用，例如限制股票市场的投机，不是防止有益于共同财富的投机，而是防止不利于共同财富的过度投机。

因此，静态的分析使我们能把复杂的课税因素分解为它们的基本成分，并且形成关于它们的容易变化的影响的一般法则，但是繁荣和萧条的分析使我们了解课税政策以及它对个人行动的影响这两方面实际的历史上的变化。

6. 意外事故和失业——保险和预防

我的同事摩顿教授对威斯康辛失业救济法案的尖锐批评，接触到本书中所发挥的一些基本原则。它使我有机会用一种比较切身的和实际的方法来说明以前对本书读者显得非常抽象并且往往是矛盾的和令人迷惑的东西。再则，它证明要实行任何旨在增进一般福利但是和私人利益矛盾的计划，有很大的困难。

摩顿教授所提出的批评，在过去十年中，威斯康辛制造家协会在屡次向立法机关陈述意见时，差不多全都提出。计划是由我首先建议的，第一次法案于1921年由州参议员休柏提出。雇主们的批评是非常切实的，必须以切实的方法来应付。在以后几次的草案中都注意要做到这样，直到最后于1932年在州议会议员格鲁夫斯的领导下制成法律。经过这样屡次修改以后，制造家协会，虽然反对它，最后还是接受了，作为比其他的提案较为可取，和威斯康辛州劳工联合会一样；于是此项法案制成法律。

失业保险的提议者本身就分成两派，提出了两项相反的议案。一派主张一种"州基金"，由州政府官员管理，因此倾向于摩顿教授所提倡的"社会责任"论。另一派主张"企业基金"，由各企业机构管理，受雇主组织、劳工组织和州政府产业委员会的集体监督，因此倾向于参议员休柏和州议员格鲁夫斯所主张的"雇主责任"论。

当然，在这些裁判和辩论中，以及在州内各地召开的公开会议中，发言人的语言和他们的基本社会哲学都不是用抽象的概括来陈述，像现在摩顿教授以经济学家为对象所用的说法。但是，哲学的和理论的问题仍然在那里，正如摩顿从倡议者的宣传中提炼出来的那样。双方辩论者所研究的是一切经济病症中最迫切的一项，他们和全体人民所熟知，可是现在归纳到这实际问题：可以使谁人负责，以及谁能缓和或者防止这种毛病？实际上，正是由于十年来这些讨论的帮助以及我自己参加了这些讨论，所以我终于能详细解说更抽象的"制度经济学"的理论，现在我能把它解释为集体行动控制、解放和扩张个人行动。

摩顿的批评接触到我的经济的责任论的基础，因为威斯康辛法案差不多完全根据一种各个雇主对失业的个人责任的理论，而摩顿认为雇主作为个人并不比别人负更多的责任。那种责任是“社会的责任”。

我认为这是“个人主义”和“社会主义”的根本冲突。摩顿对个人主义的主张的批评，意味着失业津贴的负担应该按一种“三方面计划”分摊——雇主、工资劳动者和州政府——而不是许许多多的“一方面计划”，由个别雇主供给资金。

如他所指出，该项法案的设计是要使各个雇主只负责他自己的 工人，而不负责其他雇主的失业工人。这就使该项法案脱离任何“社会保险”或者甚至“产业保险”的哲学，并且使法案规定的准备金成为个别企业单位的准备金，不和其他单位提供的任何基金合并在一起。它含有雇主个人应该对失业尽可能尽量负责的观念。

这是和该项法案作为一种“预防”措施的理论分不开的，该项法案的目的在于促使雇主预防 失业，不是仅仅作为一种救济 的措施，目的在于对那些无辜失业的人给予失业津贴。可是按工资抽取百分之二的保险费太低，以致摩顿认为，作为一种救济 措施，该项法案完全不够，作为一种预防 措施，又完全没有效力。

这里摩顿的根本社会哲学是，整个资本主义的私有财产制度应该负责；在资本主义制度下，失业无可避免；因此，资本主义存在一天，立法的唯一目标只能是救济，不是预防。他说：

> “失业是我们的经济制度运用不善的结果。只有承认失业是一种社会的而不是个人、公司或产业的责任，评定保险费额的方法才能扩大范围，供给充分的救济。只有整个的经济制度能支持它自己造成的负担。”

摩顿接下去将这种社会责任的哲学和此项法案的倡议者的理由所根据的个人责任的哲学作了对比。他说：

> “因此，在威斯康辛，人们借助于严格的资本主义的精神。欧洲的制度受到谴责，因为它们为了一种假定不能避免但是没有设法预防的祸害而增加社会的负担。也有一种斯潘塞的‘社会静力学’的复活。普通都要问，‘为什么一个雇主要为另一个雇主造成的失业而受罚呢？’雇主们因而感到这种征课不是一种不

可避免的捐税。它不是州政府干涉他们的企业，而是对竞争制度有信心的一种表示。他们可以安心，人们不会强迫他们养活别人工厂里或者另一个地方的失业者。既然许多雇主认为欧洲的计划包含那有害的'失业津贴'，据说格鲁夫斯法案根本上不同。前者目的在于减轻失业的痛苦；格鲁夫斯法案目的在于防止失业。"

然而，在这方面，我们应该注意，斯潘塞的哲学不仅是斯密、边沁和李嘉图的放任主义的政治 哲学；它也是他们反对各种形式的私人集体行动 以及国家行动所根据的哲学。个人主义经济学家认为，私人集体行动总是垄断性的，和公共福利对立的。

可是，该项法案的倡议者利用个人主义的哲学，不是在这种历史的放任主义的意义上，作为和一切集体行动对立的观念。他们利用个人主义是以完全相反的方向，就是，私人的和公共的集体行动应该认为是用来使个人雇主对失业负责的手段。他们借助于已经存在的制造家协会、已经存在的本州劳工联合会以及作为本州立法机构已经组织起来的纳税人。它不是 借助于没有 集体行动的个人主义。它是通过集体行动来运用个人主义。这种方法预期会怎样获得结果，我们在下面解说该法案的行政 特征时可以看出；摩顿所注意的只限于严格的立法 特征。

我同意摩顿的看法，我们的资本主义的一切制度建立在个人责任论的基础上。可是它们也建立在个人进取 论的基础上。没有自由进取，就不可能有个人责任。

再说，美国人民的占优势的心理向来是个人主义的，而且非常顽固，以致社会责任，就其有效地 存在的范围来说，只是一点一点地逐渐实现的。

我所谓有效的社会责任，意思是指愿意纳税 的心和可以纳税 的能力，以及愿意和能够坚决要有一个胜任愉快的文官 制度，足以维持和管理"社会服务事业"。这些需要的社会服务事业不计其数，例如义务教育、保健、防止童工、团体组织的集体行动的自由以及其他很多工作，包括现在一种新的没有慈善意味的失业救济，和一种新的使那些能够使他们负责的人防止失业的计划。

过去每逢有这种新建议的社会服务提出时，总要发生激烈的斗争。在一个时候——国家保护奴隶的自由和公民身份——那矛盾终于造成历时四年的革命性的南北战争。可是，这场冲突实际上不是受到任何黑人与白人平等的社会哲学的鼓舞。实际上这种社会哲学在过去和现在都是美国多数人民所不能接受的。这场冲突的目的是推翻奴隶主在控制全国政府的立法、行政和司法机构上的政治优势，代以一种根据资本主义原则的政府。个人主义的奴隶的自由的原则附带地提出，作为一种战时措施，后来又作为一项没有效果的行政问题。

我对于这些有关白人和黑人劳动的政治斗争，作了广泛的历史研究。主要地是根据这种研究以及我自己在集体行动上的经验，我往往批评了一些人的天真的理论，他们一百年来假设他们的所谓"社会"，一经有人指出一种重大的弊病，就会及时地负起责任，来减轻或者预防。在这些历史研究以及我个人的接触中，我发现了许多的这种富有公共精神和自我牺牲的领袖和宣传家，从欧文到现今一代的人物，最后终于失望。根据各人的性格和环境，他们或者变为最保守和最反动的资本主义的拥护者；或者变为意气消沉的悲观主义者，认为"毫无办法"；或者变成一种自然神教的或唯物主义的信仰，认为主宰一切的上帝，或者自然法则的伟大的内在势力，一定会完成他们自己以前努力求其实现的那些改良（不管是个人主义的、共产主义的、社会主义的、单一税或者其他的改良）。在研究这些转变时，我用冷静的"科学的"方法，追溯它们的起源在于以前他自己心里造成了一种理想化的社会、理想化的工人、理想化的资本家、理想化的政治家，和实际情况距离很远，因为是在他们自己的人道主义的心象中创造出来的。他们忽略了"怎样"和"为什么"的细节问题。这些实际问题是大大增加了的捐税负担，一种被注重实利的政治家和饥饿的求职者所支配的文官制度，以及为了争取控制政治机器而作的幕后谈判。

就所有这些情况来说，我总是问，所谓"社会"是什么意思？是不是意味着一种抽象的存在，像十九世纪中叶的社会主义者和同样的各种非正统流派那样，或者像你在各种集体行动中实际经验的那样，意味着"行动中的社会"？如果意味着后者，你就是指纳税人联盟、有组织的雇主、有组织的劳工、公司组织、运行中的机构、政党等等，像

他们在各种利益的协调和冲突中实际行动着那样。行动中的社会是习俗、政治、公司组织，总而言之，是任何形式的集体行动在当时以或大或小的效力控制个人行动。

可是，如果在多年的冲突以后，“社会责任”终于确定，例如在义务教育的问题上那样（一百年前义务教育最初被反对者指责为“社会主义的”倡议），那么，美国人民，不知道以前历史上的斗争，最后可能就心甘情愿地征收巨额捐税来维持义务教育。像他们在教育上的实际措施那样，他们可以建立一种选任教师的文官制度，尽可能和政党政治及个人偏爱分开。反对义务和强迫教育的理由是个人主义的理由，认为它剥夺了父母对自己的子女的控制权；可是结果它是实行父母教育子女的社会责任。即使如此，在这经济萧条时期人人知道，国家的一切“社会服务事业”以及私人的“社会服务所”都在感到困难，由于人们虽然愿意而无力缴付捐税，或者无力维持自动的捐献或者不能使文官制度不受“政治”的影响。

向来如此，这是历史上个人和社会责任的矛盾。可是，它的基础不是一种哲学的或者学术的“社会对个人”问题，不管经济的、政治的、行政的和个人主义的障碍，而是那非常实际的问题，要使一种新的社会责任在一个过分个人主义的、政治上分歧的、行政上无能的社会中获得有效的承认和实施。

因此，在我的历史研究和五十年来参加以控制个人行动为目的的各种集体行动中，我发现我的推理的方法溯源于马尔萨斯，而不是溯源于斯密、边沁、李嘉图、马克思、普鲁东、斯潘塞或者任何“逻辑的”经济学家。这些学派比较上属于十八世纪的理性时代，可是马尔萨斯明确地宣告“感情和愚蠢的时代”。然而，我把这个叫做“习俗”，不是感情或者愚蠢，为了避免令人不快的反感，并且留一些余地，让不愉快的经验所激发的理性可以慢慢地渗入。

但是，逻辑经济学家以各种旨在促进共同福利的集体行动来对付的，正是这种马尔萨斯式的感情用事的、愚蠢的、个人主义的甚至无政府主义的动物。资本主义和独裁政治与政党政治一样，靠人类的愚蠢而成功。因此，为了心情安静，如果预先认清资本主义的基础，以

免最后理想幻灭、完全失望、反动、革命或者满足于“自然法则”而不求一种组织得更好的集体行动，岂不更好吗？

那么，怎样可以使这个马尔萨斯式的个人愿意地和有效地合作，通过立法、行政或者任何其他的集体行动，把一种新的社会责任加在他自己和其他个人身上，缴纳捐税、消除政党政治和选择有能力的行政人员吗？

威斯康辛的人们的个人主义和宗教思想特别显著，虽然有比较少数的社会主义分子集中在密尔沃基。像摩顿所说的那样，有两点足以吸引他们的地方，一点是投合他们的个人主义社会哲学，另一点是投合他们的防止意外事故的经验。摩顿认为后者是一种“有疑问的类比”。他说：

> “该项法案被比作工人的意外事故赔偿法案。正如这一立法，按意外事故的大小对雇主处罚，曾促使他们采用安全措施，结果产业事故显著地减少，因此一种失业罚金会刺激雇主来稳定工人的职业。这种类比，虽然很有疑问，却是威斯康辛法案的根本用意……处罚个别雇主，会促使他用有效的劳动管理来避免失业。”

接下去他引证该项法案的某些详细规定，其目的在于造成雇主责任和企业单位基金，代替社会责任和一种由国家管理的共同基金。

我不认为这种诉诸经验的说法是一种“有疑问的类比”。演绎地来说，也许是这样。可是，事实上正是这有效的动人的说法使此项法律的制定得以实现，尽管它的内容细节还有缺点。摩顿的推理的方法是逻辑经济学家的方法，不顾从过去经验中产生出来的习俗。就这个问题来说，所谓经验是有组织的但是矛盾的利益集团的领袖们共同参加防止意外事故条例的执行。在威斯康辛的人民以及该州有组织的雇主和有组织的工人看来，那是最好的理论。虽然不一定合乎逻辑，甚至在某些地方也许极不一致，那理论却表示他们的经验和实际知识使他们在执行所建议的失业条例中预期的东西。冲突激烈的有组织的雇主和有组织的工人，他们心里各有一套从他们和本州产业委员会合作的经验中得来的习惯假设。他们不仅能预先知道委员会将怎样叫他们去帮助执行法案，而且，更重要的是，他们差不多能预先料到哪一个重

要的雇主一定会由委员会任命为威斯康辛制造家协会的代表，哪一个将担任代表劳动的本州劳工联合会主席，以及产业委员会的哪一位个别代表将作为执行法案时的调解员。

这三个人已经在一起工作了十年或十五年，执行防止意外事故条例。人们实际上假设他们会共同执行"就业准备"和"失业防止"条例。这一假设结果证明是对的，虽然在法案中没有规定。因此，他们的经验，对他们来说，不是一种"有疑问的类比"；它是注重实际的人们在矛盾和疑问中的现实主义的推理。这些保证不可能在法规中明文规定。可是，假如不是二十年来在威斯康辛它们已经成为劳工行政的"不成文法"，就不可能制定那种法律。在起草新法律的过程中，差不多在每一问题上，支配新法律的规定的，不是仅仅一个科学家的可疑的类比，而是一个实际家的个人经验。

因此，摩顿所批评的那失业法规本身一部分是一种"权能附与条令"，规定着最低标准；各方面指望的是本州的委员会、制造家协会和劳工联合会将共同 负责此项法案的执行。这是注重实际的人推理的方法。他不是抽象地议论法规本身。对他来说，那只是费解的文字。他根据人们将怎样解释法规的"不成文法"以及由谁执行法规这些具体情况来推论。在他看来，行政是"行动中的立法"，他的现在行为的根据，是预期的行动， [83] 不是逻辑和文字。

结果恰如所料。产业委员会任命了一个"咨询小组"，这个小组，按威斯康辛的情况来说，将是主要的行政权力，草拟一切规章，向雇主和工人解释法律的冗长的和详细的规定，甚至宣传说服本州的雇主们自动地遵守此项法律。委员会本身实际上成为仅仅是批准的权力，使咨询小组的"建议"取得合法的地位。

再说，对于集体的防止意外事故有了二十年的经验以后，人们已经知道，那代表"资本"和"劳动"的咨询小组的成员不是由州委员会用机关的或者文官考试的方式甄选，而是由有组织的利益集团本身自己选择。代表们不是由州政府给予任何薪俸，而是由他们自己的组织付给报酬。防止意外事故条例中的这一规定，消除了州委员会里的"政治关系"，在劳资双方的"代表"的选择上，甚至在它自己的代表、统计员

和视察员的选择上，这三种工作人员是准备和有组织的雇主及工人一起进行工作的。事实上，一种新的文官制度已经加入了劳动法规的执行机构。那是一套州级官员，实际上由矛盾的劳资组织的共同行动所任命，因此受到双方的信任。这样，那些州级官员行动起来，不是作为来自上级权威（州政府）的强迫的“仲裁人”，而是作为自愿的“调解人”，他的任务是在双方了解的“事实”基础上使对立的利益集团合作，从而帮助他们起草“业务规则”，使他们作为个人必须个别地在这些规则下经营。既然这些规则能根据进一步的研究和经验随时变更，它是一种对不断冲突的利益进行不断调解的制度，不用独裁而只用调解。

这种结果，应用在失业准备金和失业预防的时候，在两份公报里可以看出，这两份公报由州委员会核准和发表，可是实际上是咨询小组和他们的助理起草的。这些公报发表最近采用的对法律和规章的一切解释，经济学家要了解法律实际上怎样运用，应该依赖这些公报，而不是依赖法律文字本身。最近的公报（1933年8月1日）登载咨询小组成员的姓名，这些人名说明制定规章的机构中各种冲突的利益集团的真正“职业的代表性”：

> “雇主代表：克劳森，威斯康星州霍里康市，凡布伦特制造公司经理；库耳，威斯康辛制造家协会秘书；梅伦，威斯康星州凯诺夏市，纳喜汽车公司秘书。
>
> “劳工代表：弗里德里克，威斯康星州劳工联合会，执行委员会委员；加斯特鲁，威斯康星州木工工会代表会议主席；奥尔，威斯康星州劳工联合会主席。
>
> “主持会议的主席：奥特迈耶，威斯康辛产业委员会秘书。”

可以看出，这本书里所讨论的许多形式的集体行动中，这一种接近所谓“集体谈判”，而大家同意的业务规则属于所谓“雇用合同”之类。咨询小组有成员七人，但值得注意，其中克劳森和奥尔两位，在十年来立法机关对先后各次议案的审查中，一贯地是对立的两派的主要人物。当立法法案最后拟成时，它通过了立法。事实的发展是雇主的一派和工人一派被变成一种集体雇佣合同的谈判者，由立法机构决

定了他们意见不能一致的问题。虽然雇主们反对这种法律，但制定以后，他们规规矩矩地予以支持。

可是，这种集体谈判更前进一步，消除摩顿的信口而出的话里含意，认为“1933年威斯康辛的立法延迟了它的运用”。一部分的运用并没有延迟，法案按原来的意图实行，拨有必要的经费。1933年的所谓延迟不是由立法主动的。那是先经过内部详细讨论，用另一个由咨询小组同意的议案提出，然后经立法一致通过。

1932年的法律曾规定先后三个日期，所有本案的各个不同阶段应按照这些日期先后实施。关于设置联合的执行机构、采用规章条例、批准或不批准个别单位的自动的计划以及怎样使公众熟悉法律条款等各项规定，在1932年通过后生效。法律的这一部分并未延迟，现在正在施行。

为了建立单位基金而收取保险费，原来规定应于1933年7月1日实行。法律的这一部分延迟实施，实际上不是由立法主动，而是根据劳资双方代表的共同建议。这种建议由立法批准，完全作为一种例行手续，没有一票反对，没有辩论。开始缴纳保险费的日期现在推迟到委员会统计员认为适当的时候，或者本州的就业增加百分之二十，或者工资总额比较1932年12月的水平增加百分之五十的时候。

这一延迟自动地延迟了此项法律的实施的第三阶段，就是失业津贴的支付；按原来规定，失业津贴的支付应于开始收取保险费建立失业准备金的一年后开始。

此项延迟的理由，法案中有所说明。法案最初的原文部分地如下：

> “本州最大的雇主组织已经声明它的成员有意于自动地建立失业基金制度，立法方面准备给予雇主们相当的机会，让他们实现本法案的目的，而不经过法律的强制。”

那延迟法案修正前案，加进一段说：

“因此，使本法案暂不普遍和强迫生效的机会应延长到商业复苏在威斯康辛达到相当的程度。”就是，到法案中所指出的就业或工资总额的增加完全实现的时候。

再说，州内的制造家对于自愿的个人主动负责的计划，那样的坚持，以致原来的法案规定了，如果十七万五千工人的雇主能实行经过核准的自动的计划，法案中所有强迫性的各点就不必实施。根据这一规定，以及咨询小组的建议，委员会甚至任命制造家的代表克劳森先生“兼任”州职。据委员会发表的“手册”里说明，这样做是为了“对威斯康辛的雇主们解释法案，并促进经过核准的自动计划的实行”。后来，1933年的法案，根据咨询小组的建议，把工人的数目从175000减少到139000人。如果在规定开始征收强迫保险费的日期以前，自动的计划已经达到这个人数，立法的强制规定就不予施行。

显然这种延迟是合乎情理的，实际上也是此项法律原来的政策，就是基金应该在比较繁荣的时期建立起来，而主要地在萧条时期用出去。困难在于1932年的立法没有能准确地推测繁荣的恢复，选择了1933年7月作为开始实行的日期。可是征收保险费的日期仍应根据将来“事实的调查结果”来决定，是完全合乎法案的精神的。这种调查工作由行政上的统计机构负责。1933年9月的统计表示，和基本时期1932年12月比较，就业已经增加了百分之三十五，工资总额增加了百分之五十。按这种增加的速率，法案的第二阶段可能提早实行，除了因另一条规定的限制，不得在1934年7月以前开始；以及所有强制的规定将不予实施，如果已有十三万九千工人归于自动的计划。

因此，那立法的法案部分地是一种权能附与条令，建立一种集体谈判的执行制度，附有一定的最低和最高限度。这种制度不能了解为单纯的法规，由一个机关性质的委员会执行，可以向法院上诉。在我们的宪法政府的性质所许可的范围内，它是一种自愿的集体谈判制度；只有在了解自动的私人组合的一致行动的范围内，才能了解这种制度。在法案成立以前，已经有少数个别的制造公司，利用法规许可的各种手段，自动地降低到法案规定的百分之二的最低限度以下。

摩顿的批评就是集中在法规里这百分之二的最低限度上，特别关于“不够”救济和“不足以”作为一种诱因，促使雇主防止失业。这种批评实际上接触到一种有关国家对个人的关系的根本理论。如果摩顿称为“政治经济学”的那种东西——有别于经济学上的问题——的法则有一种理论作为基础的话，那种理论的大意是说强制性的立法对公共福利的贡献很小，比较起来，远不如自愿的和主动的私人努力和私人合作在国家的适当指导下所能作出的贡献。这种说法包含一种对全部事实的相反的解释，在这方面，作为仅仅是含糊的事实来说，我同意摩顿的意见以及雇主们最初的批评。

从以上这一番叙述中可以看出，制造家的代表和劳工的代表双方距离强迫的“社会责任”的观念多么远，同时对于管理的 但是自动的 个人责任的观念又多么接近。劳工方面的议院活动者在1932年部分地放弃了他们对“救济”的坚持，转变为拥护个人主义的“预防”方案。对于一个不熟悉“劳工心理”的人，这也许似乎奇怪。事实上，劳方的议院活动者在1931年的立法中曾拥护一种强迫的“救济”方案，采取一种“州管基金”的形式，由一个州政府的委员会执行管理，完全和个别的“企业单位基金”相反，并且类似摩顿所主张的社会责任的原则。他们以为“州管基金”也可以发生预防作用。可是，后来他们体会到，作为劳工组织和社会主义政党两者的代表，他们自己的思想上就有分歧，就有两种冲突的“劳工心理”——政党的“社会主义的心理”和自愿的集体谈判的“工会心理”，他们就放弃了他们的州管基金议案，一心支持格鲁夫斯的企业单位基金和集体谈判议案。

他们的集体谈判的观念，像五十年前冈珀茨和社会主义者分裂时形成的那样，是“自动的”工会组织以及和自动的雇主组织订立的雇用合同，两者都完全不受政治的或司法的干涉。他们认识到，“州管基金”意味着基金的管理将受政党政治家和不利于自己的法院的控制，而集体谈判的方案会使他们和雇主有平等的发言权，在雇主的一切自动计划的管理中，可以尽可能不受官方干涉和强迫仲裁，于是他们选择后者。他们二十年来和雇主一起执行防止意外事故条例和本州就业事务所工作的经验，足以使他们相信他们的工会政策，在集体谈判中取

得和雇主平等的地位，在当前的情况下，胜过他们的社会主义政策，作为本州政治中的一个少数党。

雇主的“心理”中一种类似的矛盾，摩顿教授在他的文章里也提到。他十分正确地说，“制造家们比较喜欢格鲁夫斯议案（旧的休柏议案），假如他们必须在该项议案和另一种保险计划之间作一选择的话。”接下去，他在注解中又说：

> “前任制造家协会主席现在协助威斯康辛产业委员会推行现行法案的克劳森先生，在最近一次演讲中促使有关方面遵照威斯康辛法案中关于自动计划的规定行事。他警告他们，此项法案应及时实施，否则将来也许会碰到俄亥俄计划，后者他认为是社会主义。”

这里提到的“俄亥俄计划”是俄亥俄州立法机关根据一个特别调查委员会的建议而提出的一项议案，着重救济而不注重预防。此项议案是按照摩顿提倡的“三方面”原则拟定的，本质上是根据“社会主义的”心理，不是“工会”心理。

因此是社会主义原则和工会主义原则的选择，最后使劳工代表和雇主代表都决定采取威斯康辛工会原则，就是，自动的集体谈判，由州政府核准。

要了解这种“两者相权取其一”的原则在创造有效的社会责任方面的重要性，最好是用历史的方法，就是经验的方法。雇主或者任何其他阶级的个人，不到面临着另一种他们认为似乎更不利的办法时，决不会有效地 接受社会责任。历史的方法是一种利害相权的历史。就这个问题来说，失业准备金和个别单位责任的倡议者用作理由的是历史的“对比”，就是，1911年的“工人的赔偿金和防止意外事故条例”。

1932年的防止失业条例，虽然比较复杂，显然是完全模仿1911年的防止意外事故条例。既然我参加了意外事故赔偿和安全条例的鼓动、制定和执行（最初两年），同时在芝加哥市场上一项自动的失业准备金和防止失业的雇用合同中有类似的经验，我可以根据个人经验来谈一谈这些集体运动实际上怎样发生作用的情况。

在1911年的威斯康辛防止意外事故条例以前几年，本州立法机构中社会主义的代表成功地提出了一项议案。它规定设置一种州管保险基金，使“社会”负担意外事故的责任，强制雇主们对此项基金捐献。

还有另一种学说认为“社会”将负担这些捐税，那是古典经济学家的生产成本论，我们称为“讨价还价的能力”。根据这种理论，如果对雇主的捐税是一律的，同样地影响那成本最高的“边际”雇主，所有的雇主就会按捐税的数目提高他们的产品的价格，由于“经济法则”的正常作用，那捐税当然就会转嫁给消费者。

纽约州的立法曾制定一项法律，但是该州的最高法院宣告此项法律不合宪法，作为没有经过“合法程序”，因为它无故没收了他们的财产。这种没收的实现是通过一种保险基金，使每一个雇主对其他雇主的厂里的意外事故负责。由于习惯法，他们已经对他们自己的疏忽所造成的事故负责。可是，纽约州的法律使得他们对受伤工人由于本身的疏忽，或者同事工人的疏忽，或者本业的自然危险所造成的事故，也要负责。根据古典的和习惯法的理论，最后这一项危险被认为是工人签订自己的劳动合同时情愿“担当的”，在他所得的比较高的工资中已经充分照顾到，作为他的预期危险的代价。换一句话说，纽约州的法律被宣告为不合宪法，是根据古典经济学和习惯法的个人责任论，以及和它有相互关系的说法，所谓“不犯错误，不负责任”。

因此，威斯康辛立法机关的一个委员会，在1909年以后处理一种意外事故保险议案的起草问题时，决定要避免不合宪法，因而提出一项“自动的”议案，在这个议案里，只有那些向委员会登记声明接受新法律的雇主被认为“受此项法律的拘束”。他们也可以撤销他们的接受，只需按照规定先期通知委员会。然而，为了在宪法许可的范围内尽可能给予雇主最大的经济“压力”，从而促使他们“心甘情愿地”来遵守此项法律，立法方面对于上面讲到的雇主在工人要求赔偿的诉讼中可能提出的某些辩护，宣告它们不能成立。这一措施对每一个不受此项法律拘束的雇主有不利的影响。

这样，由于提出两种办法，让个别的雇主可以选择，立法造成了一种诱因，促使他“自动地”接受此项法律的拘束。这两种办法，一种

是旧的在个别的要求赔偿损失的诉讼中雇主因疏忽而负责任的法律，可是他的某些习惯法上的辩护理由被取消了；另一种是新的对工人的一切意外事故应该给予补偿的法律，不管是哪一方面的疏忽、错误或者产业本身的危险。他可以自动地选择在现行习惯法下的个人 责任或者在新法律下的社会 责任。

此项法律受到本州最高法院的承认。可是当雇主们可以任意选择是否服从法律的时候，只有在幽默的意义上才能把它称为法律 。它牺牲了社会责任，造成自己的"合于宪法"。在意外事故赔偿"法律"最初两年的执行中，"宪法性"的滑稽变得明显。自动地"选择"受此项法律拘束的雇主，在最初两年中，所影响到的工人只占本州全部合格的工人的百分之十左右。

雇主的不愿意以及法律强制的可能不合宪法，结果变成一种有利条件，而不是不利的条件。它使州委员会不得不展开一种运动，劝诱雇主们心甘情愿地接受法律的拘束。1911年的产业委员会条例，把意外事故赔偿条例的执行以及防止意外事故的安全规程的起草和执行，统一在一个委员会的手里。该委员会注意"事故的防止"，而不注意"事故的赔偿"。以前"赫赫一时"的工厂视察，往往企图以刑事起诉来施行那不切实际的安全法规，现在他们被改为"安全专家"，劝导雇主怎样减少事故。雇主、他们的工头以及全州各地的工厂监督，被组织为地方和区域的"安全会议"和一个全州范围的会议。这些会议，人们热烈地参加；本州以外私营公司的专家被邀出席；突然形成了一种显著的"安全精神"。雇主们证明了他们自动地防止意外事故，比州政府用强制手段防止事故，成绩好得多。虽然后来在世界大战中意外事故率增高，这些会议和对预防的努力到今天仍然十分起劲。

在这种"安全精神"的创造中，人们利用了最大的提倡者美国钢铁公司的实例。实际上，这是起草产业委员会条例时所用的榜样。该公司早在1907年就开始它的安全组织。委员会的广泛调查似乎说明所有的意外事故大概只有三分之一可能用安全设备来预防，三分之二是由于工人和雇主的疏忽。这三分之二的事故的预防，甚至安全设备的装置和使用，要使其实现，只有先在思想上养成"安全精神"，不仅在雇

主和工人的思想上，而且同样地要在一般公众的思想上建立这种精神。

在促进这种“安全精神”的创造中，最重要的是组织安全小组，其成员包括雇主和工人，另有委员会的代表一人作为秘书；小组的任务是起草各项规章，将来作为州委员会发出的“命令”，取得法律的效力。这种命令替代了许多复杂的和详细的法规，这些法规原来由立法机构陆续制定，并经过利益冲突各方面的合法代表拉拢和斗争。这种“命令”有这些优点：它们是由雇主和工人共同拟订的，不是由一些完全不懂产业业务的法律家和议员来拟订。它们可以由原来拟订的小组根据进一步的经验加以修改。最重要的是，它们是切实可行的，雇主和工人双方都可以接受。

这就使得这种命令进入法律上“合理”原则的范围，并且避免了宪法对于不经合法程序剥夺雇主的财产的禁例；就这个问题来说，就是不经雇主的同意。委员会已经陆续地发出几百页公报，刊载这些命令，具有法律的效力，和上面提到的关于“威斯康辛失业津贴法案”的手册十分相似。

历时两年的这种安全运动对雇主们说明了，他们接受新法律，比仍然实行那旧的个人责任法律，可以获得较多的利润，只要他们防止意外事故，体会到安全精神。再则，运动又说明了，由于防止事故，没有人会因为对工人付给规定的赔偿金而增加任何负担，连消费者也不会因此而负担较高的价格。换一句话说，人们依赖一种新的“效率”，在防止意外事故方面的效率，这样生产成本可以降低，结果价格不需要提高。

因此，两年结束后，根据联合小组和产业委员会的建议，立法机构修改了赔偿条例，大意是把选择的方法颠倒过来。不像原来那样由自己选择、由自己决定接受法律的拘束，现在是假定他们应该受此项法律的拘束，除非他们提出通知，声明自己选择不接受此项法律的拘束。这一修改使百分之九十的工人受到此项法律的保障。最后在1931年，在一种强制的法律已经在其他州中以及被美国最高法院认为合于

宪法以后，立法方面制定了一种强制的法律来代替那可以随意选择的法律。

这样，威斯康辛的立法费了二十年才从旧的制度过渡到新的制度。在这一段时期中，不仅发展安全精神的行政制度和预防意外事故的教育制度，而且以州政府为调解人由劳资双方代表共同谈判的制度，都先后建立了。

这样证明了法律的规定并不自动地产生立法方面想要造成的效果，像摩顿仅仅分析法规的文字时似乎认为必然会产生的那样。要使法规有实际效果，必须加上劳资双方积极的旨在造成"安全精神"或者"就业精神"的集体行动。没有这种愿意合作的"集体精神"，法律不能生效。立法强制的必要非常之小——就意外事故赔偿问题来说，只占生产成本的百分之零点五——只要把有关的双方组织起来，设置执行机构，积极造成这种自动的集体精神。

在失业津贴和失业预防法律的推行中，已经有了这样的发展。利用广泛的失业恐怖（公众和经济学家以前都没有这样严肃地考虑过这个问题），威斯康辛的法律想要使那些可以首先使他们负责的雇主确实感到这种不幸。它想要通过执行来创造"就业精神"。

"精神"这个名词，像用在这方面的意思，对于古典的、快乐主义的、共产主义的或者其他经济学家，是不允许的，他们的理论起源于和机械体、有机体或机器的类比。可是那实际名词"安全精神"是在那些参加一种有意识的集体努力来预防事故的人们中间不知不觉地发生的。"精神"这个名词像这样使用，只有那些研究集体行动的人可能办到。它有些类似一种宗教复兴。实际上我已经屡次提到，集体的经济压力甚至比宗教复兴的影响更大，可以把个人从感情和愚蠢改变为"合理"。它是一种关键，有了它才可能对于一般所谓"商业伦理"、"职业伦理"、"工会伦理"以及类似形式的集体经济学，获得科学的了解。

这些方法，在目的和效果上，和其他形式的社会压力相同，因而可以和禁忌、公众意见、时尚、习俗、抵制等放在同一类。如果这些形式的道德和经济压力，因为受到反抗，不能充分有效地取得希望的

结果，那就加上些微的法律强制，在少数严重的问题上实行起诉，在反对者以及数以千百万计的不需要加以压力的个人中激发自动的社会责任的精神。

这些议论对于摩顿的批评有一种关系，常常由雇主们自己提出，认为各个单位，作为一个“运行中的机构”，已经有强有力的诱因，可以维持不断的经营，这些诱因的力量超过那微不足道的失业津贴的“费用”。他们有特别重的经常费并且有保持顾客的好感的必要，如果他们停止营业，这些就要损失。没有疑问，这是确实的，可是且看它怎样发生影响。我三十年来熟悉的一家公司，在全部时间开工的时期有一万工人，可是一到萧条时期，他们就解雇八千人，只留下两千人左右的一种最小限度的组织。威斯康辛法律的目的是要使人注意那八千人，而不是要注意那维持企业运转作为一个运行中的机构的两千人。

在威斯康辛宣传中很有影响的另一个公开的证明，是一家总公司设在纽约的企业，它在1919年通货膨胀的繁荣中从全国各地雇用了工人五千名，后来在1921年的物价暴跌中，把这五千人全部解雇，由工厂所在地的一个小市镇的人民去养活。除了打击在外股东的利润以外，怎样才可能使纽约银行家感觉到他们对威斯康辛人民的责任呢？社会责任感必须积极地造成，从引导那些真正应该首先负责的人的注意力来着手，这些人，在我们现代庞大的“运行中的机构”里，是人们看不见的不在现场的股东。他们感觉不到对失业的责任，因此他们把责任留给当地的人民，后者实际看到失业的人，不得不亲身地通过赠与或捐税来照顾他们。一种很低的保险费往往被惊人地夸大，假如它的后果直接影响到利润边际，此中关系，我们即将看到。

从经济理论和法律理论的观点来说，威斯康辛的意外事故和失业条例是在统治权的学说里加入有关方面自愿的 代表。这和旧的个人主义的学说构成显明的对比，后者把统治者说成一种君主代表着消费者的利益，和没有组织的生产者分开，但是规定法律要他们遵守。这种旧的学说，不管是“多数的统治”或者有组织的少数的统治，结果都变成专政。

可是，有关方面在集体谈判中的自愿的 代表制（各方自选领袖），需要双方都承认那刺激对方的动机。就现在的问题来说，那意味着承认现在占优势的公司组织的集体行动中的利润动机；以及怎样运用 这个动机来增进整个社会的福利。

我在别处已经说明过 [84]，这是十七世纪上半期中习惯法的理论，倾向于一种法律和经济原则，从增加个人自己的财富中增加当时英国"共和政治"下的共同财富。实际上它也是亚当·斯密的理论，可是斯密认为个人的利己心增进了共同财富或者国家的财富，作为上帝和自然法则引导的结果。威斯康辛法律中所体现的理论，使经过批准的自动的协议具有一种统治权力，以集体行动控制个人行动，从而增进共同财富。这种联合的集体行动是法律；它的执行是雇主的个人行动，遵守雇主和工人在州委员会的合作下所形成的业务规则。

从这种集体观点来说，合理是理想主义的实际可行的最高限度。[85] 因此，为了确定什么是合理的东西，我用最好的 工会或者最好的 协会作为范例，只要它们曾经能够维持自己的生存，作为运行中的机构。然后，以某种形式的集体行动——政治的或者私人的——我努力使其他的机构提高，尽可能接近它们的水平。

必须承认，这种方法不一定符合法院判决中所谓"合理"的习惯的意义。法院一般的假设"通常的"的事物就是"合理的"事物，并根据这种假设处理案件。在它们看来，"习惯的"不是最好的可以实行的，它是显然无能的或者愚蠢的以及特别能干的和效率高的之间的一种平均数。经过反复的观察，我推测雇主或者工会会员中只有百分之十到百分之二十五在这种以习惯为"通常"的意义以上，而百分之七十五到百分之九十是在这个水平以下。这意味着预期有百分之十到百分之二十五左右的雇主或者工会会员可能自动地对别人的福利作出较多的贡献，超过用任何强制手段可能取得的结果，不管这种强制是通过国家的还是通过私人的集体行动。

这种推理将在"安全"的定义中出现，此项定义，在我的一些学生和其他人士的帮助下，被用入1911年的产业委员会法律。在那里"安

全”被解释得可以包括对“生命、健康、安全、舒适、体面和道德福利”的保障。法规接下去就确定每个雇主有一种义务或者“社会责任”，应该提供那样的工作、那样的工作地点，以及那样的安全设备、保安措施、方法和生产程序，必须足以保护工人的生命、健康、安全、舒适、体面和道德福利，必须在工作性质或工作地点“合理地允许”的范围内，尽可能做到。

这里仅仅改变“合理”的意义，就改变了成文法和习惯法。所谓“合理的”安全，现在不是“通常的”安全，作为最高和最低安全的平均数，而是最高度的意外事故预防，这是最好的公司实际做到的。不像三十年来积累的许多不切实际的法规那样，安全的意义被扩大了，结果在工厂本身必须进行调查研究，找出最有“社会思想”的一类企业机构中已经施行有效的最高的实际可行的限度是什么，以便保护生命、健康、安全、舒适、体面和道德福利。于是没有人提出不合宪法的问题，攻击委员会在这些方面的命令，因为它们是确实合理的，系由雇主、工人和专家组成的咨询小组所拟订，他们熟悉最好的可以实行的方法。“合理性”成为不再是主观的和个人主义的，而是客观的和集体地可以实行。它可能不是“理想主义的”，可是在当时的利己心、感情和愚蠢的程度以内，是相当理想的。再说，它还能达到一种更高的理想，如果人性进步。

一般说来，人们可以预期，凡是这样证明了在利害冲突可是自愿组织起来的各集团的自动协议的意义上是“合理的”事物，早迟总会被最高法院认为“合于宪法”。最高法院，和欧洲的独裁者一样，很不尊重现代的立法，可是它越来越尊重自动的集体行动。

所以我认为最高法院结果将赞成失业预防和失业津贴。法规不能仅仅靠它的条文就发生效力。必须由人们解释、执行和应用于各个单位，根据具体情况以及它所适合的和可能遵守的限度。如果能对于什么是最好的可以实行的 办法，达到一致的意见，那么，通过那些最接近事实的人们的判断，这就是理想主义的最高限度。事实上，这种限度也就是人们考虑到各有关方面的利益，以及在最高法院对美国宪法的可以变动的解释下，认为合理的情况。

意外事故赔偿和安全法律的另一特点，在失业津贴和失业预防法律中，加以摹仿。意外事故法律规定了三种类型的“保险”：向股份公司保险；州内雇主“互助”保险；以及个别企业机构的“自己保险”，这些企业能证明它们自己具有资力，付得起这种赔偿金。

意外事故赔偿法制定以后几年中产业委员会收集的统计似乎表示，意外事故的预防和法律所允许的意外事故保险方式有相互关系。最好的预防成绩来自所谓“自己保险者”。这些企业，可能有二百家，“办理它们自己的保险”，因此实际不是“保险”，而是和“企业基金”或者“意外事故准备金”相同。就预防的程度来说，其次是以互助保险公司形式联合起来的一些企业；成绩最坏的是在全国范围的股份公司中保险的企业。

1932年的失业准备金条例仿效了两种保险，“自己保险”或“企业基金”和“互助保险”，而不采用股份公司保险的方式。目的是消除股份公司的私人利润的动机，而选择那些例如在意外事故问题上预防成绩最好的保险方式。由于互助保险的规定，如果雇主们自动地决定把他们的基金合成一种共同基金，因而相互为别人的失业负责，他们可以这样做。

在意外事故赔偿条例的执行中，重要人物是医生。他鉴定受伤的程度和决定因伤不能工作的期限，因此决定每周津贴的数目以及此项津贴应于何时截止。同样地，失业津贴中的重要人物是公共就业管理员。负责的首长向基层收集失业和再就业报告，转送州委员会。他在失业津贴中处于裁判庭的地位，决定津贴的数目、等待的时期和津贴的开始。

这里，在州委员会的主持下，威斯康辛已经形成了一套有效的就业事务所制度，大概有十个机构。特别在密尔沃基事务所，由当地有组织的劳资双方共同管理的制度已经完成。这种当地的就业事务所制度的共同管理，当然被运用到预期的失业法律的执行里。实际上，正如雇用医生那样，人们预期雇主会设立并参加职业介绍所，替他们自己的失业工人在其他雇主那里找工作。失业的时期越短，失业津贴的数目越少。雇主们变成自己的就业管理员，由于受利润动机的驱使，

甚至比州政府任用的就业管理员更有效力，后者只领取薪俸，不管利润和损失。为了防止流弊，对于和劳动工会共同执行的集体谈判制度，雇主和工人双方都感到满意。

这种联合一致行动的榜样和习惯，使得人们接受1932年威斯康辛的失业津贴条例。这一条例决不是一种合于逻辑的、演绎的法律，起源于正统的经济学说或者美国法律上的宪法论。由于这个原因，同时由于需要时间来组织执行的机构并且在雇主当中培养"就业精神"，条例规定先建立机构，然后延迟保险费的征收、准备金的创立以及最后津贴的支付，像在意外事故的赔偿和预防问题上那样。

以前所讲的这种研究集体行动的历史方法，结果使我在1921年陈述了上面说的一种预防 失业的法律的一些原则，有别于失业保险 。那些原则自动地适应美国商业心理，这是我后来在1921年被聘担任芝加哥男子衣着业中联合失业保险计划的主席时发现的，此项计划事先已在该业中由集体谈判议定。我不知道，参加此项协议的七十多家企业公司对于我在1921年的主张有任何知识或了解。可是他们在他们传统的竞争、利润和利己的观念中，自然地拒绝了工会提出的要求，要一切 雇主捐款，构成一种"市场"基金，由一个中央委员会分配给工会所有的 失业成员。雇主们认为，这样把基金合并在一起，将使业务顺利的和效率高的企业——因此也是能提供经常就业机会的企业——不得不对他们的业务较差和效率较低的竞争者的失业工人捐助津贴。

实际上，这是欧洲差不多所有的关于这个问题的立法的"保险"计划；芝加哥工会在要求设立一种共同基金时，它的计划肯定也是这样。后来取得一种折衷办法，设置了大约七十个分开的"企业基金"，代替一种单一的"市场基金"。这就需要七十个不同的执行委员会，从事于征收保险费和支付津贴的工作，于是我发现我自己成为七十个不同委员会的"七十个主席"。

既然百分之二又二分之一的保险费是全市一律的，按各家企业的工资总额比例征收的、个别基金收入的数目彼此大不相同。结果，失业数字最大 的企业，负担失业津贴的能力最小 ； 失业数字最小 的企业，能够负担最大 数字的津贴。终于，一个能维持稳定就业（规定为

每年四十七个星期）以及完成一笔等于一年的未来保险费的准备金的企业，将不必再付出保险费或者津贴。因此，这种制度的正确名称是“失业准备金”，不是“失业保险”。准备金是各个企业设立的，保险就要把所有的企业的准备金合并为一笔共同的基金。

显然“劳动心理”不满意于这样一种不充足的和不公平的津贴的分配。工人们，特别是在工会里，感觉到彼此互相负责。失业的工人不仅引起其他在业者的同情，而且引起在业者担心受别人的拖累。这种劳动心理的显著证明是工会会员们情愿“分担”失业的困难，接受零星工作，以便短期的就业可以大家都轮到。

可是“商业心理”很少有这种感情，会使企业公司在淡季和萧条时期中和它们的竞争者“平分”那减少了的出产量。不错，它们可以利用卡特尔，在产量和价格方面达到这种目的，可是，除了这种补救方法而外，竞争者的破产和消灭对于业务兴旺和效率高的企业是有利的，因为把倒闭了的竞争者原有的顾客和工人转移给它们。这可以叫做“利润心理”，而有组织的工人的心理较为接近一种“团结心理”。工人们甚至不能了解为什么业务兴旺的和效率高的雇主不应该和“边际的”及效率低的竞争者分享 他们的兴旺和效率。广大工人群众，就我观察到的来说，想要救济 ，对效率 或预防 不感兴趣。他们的领袖们近来已经知道注重预防，胜于重视救济。

就是在这里古典派和正统派学说不懂得关于“劳动”和“商业”心理的要点。那些学说是从小制造者的时代留传下来的，那时候一个工匠很容易一天成为一个雇用工匠的“老板—工人”，过了一天又成为受老板—工人雇用的工匠，因此，亚当·斯密在他的一般分析中，对利润和工资不加区别。同样的竞争原则对两者都适用，使利润和工资实质上相等。 [86] 实际上，我们已经注意到，血汗工场制度中的小包工者或制造家的“利润”往往低于他的工匠的工资。

可是，正统派和制度派的理论还有另一种区别。现代的雇主不是一种个人。“他”是一种“制度”——企业家、银行家、股票持有人和投资家的联合一致的行动，他们在一家“行号”或“公司”中结合起来，这种行号或公司如果“运行不停”，我们称之为运行中的机构。现代个人主

义是“公司组织一个人主义”。这里适用的不是古典派的理论，而是“公司财政”的理论，至今还没有加入标准的个人主义学说。[87] 标准学说的关键在于“生产成本”，摩顿正确地估计，威斯康辛法律中规定的按工资总额百分之二的保险费，只占全部生产成本的百分之零点五左右。他认为，这样微不足道的项目，作为一种预防失业的诱因，对雇主不能发生任何影响。

可是“公司财政”的关键在于“利润边际”。这里承担风险的企业家（股票持有人）总是“利用剩余”。所谓“剩余”就是“利润边际”，或者摩顿的“纯利润”。企业家是联合的股票持有人。他们共同地成为对一切其他参加者的一个债务人，为了取得利息、租金和工资，他们的利润边际是他们的销货总收入 和经常总负债 的差额，后者通常称为营业总开支。

对于利润边际的大小还没有作出满意的研究，可是，我在上面已经计算过，根据大约六万家制造公司的情况，在1919年的最高平均边际和1921及1924年这种年头的平均损失之间，中间的利润边际大约是全部销货收入的百分之二又二分之一或者百分之三。

假设利润边际是百分之三，生产成本就是销货收入的百分之九十七。如果是这样的话，平均生产成本 的百分之零点五就是平均利润边际 （纯利润）的百分之十五左右。对于不同的公司，或者同一公司在不同的时期，它可能比这个数字高得多或者低得多。

这里是诱因 所在。资产的可以被银行接受、提供给贷款者和银行家的担保、企业单位作为一种运行中的机构的整个连续性，都系于这种很狭小的利润边际；工资总额的百分之二，如果从利润边际中抽取，就放大了许多倍。

否则，为什么雇主们对于一种按工资总额百分之二或百分之三计算的微不足道的捐税，要像他们在威斯康辛那样激烈地反对呢？这种捐税只有在他们“认真研究业务”时才开始显出重大的意义。当然他们很快就这样做，并且体会到所有他们的经济打算、眼光、效率、讨价

还价以及维持偿付能力的其他努力，焦点在于这比较微小的利润边际。

我时常觉得奇怪，为什么企业家在他们反对失业保险的辩论中在成本这一点上显得这样的前后矛盾。一个时候，他们认为全部成本的百分之零点五非常微末，不足以发生效力，不能促使雇主们预防事故或失业。然后在另一个时候，他们又说加上这笔额外费用就会使他们无法继续经营，不能和那些不负担这种费用的其他企业单位竞争。他们确实不是不合理，可是前后矛盾。

显然他们的矛盾的关键系于两种价值学说，古典经济学家的生产成本论和企业家的交易论——选择不同的对象，维持利润边际。摩顿对比了这两种学说，决定赞成古典派的理论。他说：

> “应该用什么方法来表示失业捐税的大概负担和影响呢？……和成本比较，工资总额的百分之二是一个小数目，平均约为百分之零点六；和利润比较，它的比例大小不同，在‘正常’情况下可以高到百分之二十五。那些将捐税和利润比较，估计捐税的影响的人，相信它具有强有力的稳定的影响。在那些和成本比较的人看来，它的影响似乎无足重轻。作者认为，和利润比较会产生错误的见解；因此他把捐税和生产成本及风险比较。”

接下去他陈述古典派的成本和风险的理论。针对着这种理论，我创立了利润边际论，这个理论他不同意。我假设企业家是有理性的，他们的前后矛盾实际上不是那么一回事，于是着手研究他们表面上矛盾的原因。我发现了他们的原因在于本书里所阐述的一些理论；就是，凯雷、庞·巴维克、戴文波特等关于不同对象的选择的理论；公司财政学上利润边际的理论；以及关键性交易和一般性交易的理论，这是通过意志作用从经济学家关于限制性因素和补充性因素的客观 理论中产生出来的。

参考交易的公式，可以推论凯雷和戴文波特的理论的意义。[88] 我们了解，这些是商人的价值论，也是法院的价值论，后者从商人那里采用他们的经济理论。在他们谈判单独一件交易时，商人首先发生的念头不是生产成本[89]，而是他们在谋取利润的竞争中面临的选择。因此，他们的价值论不是古典经济学家的“成本”论，而是一种在

眼前的不同机会中进行选择的"选择"论。如果别无办法的话，他们甚至会不惜损失继续经营业务，而不愿完全停顿。

这种机会的选择，以及宁可受着损失继续营业，实际上是摩顿在运用运行中的机构的概念时非常重视的。与其停止营业，他们宁愿不顾成本，亏本经营。成本不是主要的；选择的机会是主要的。商人通常把这些不同的机会说成供求的法则，认为这种"法则"和古典派的"生产成本"是对立的。他们说，"我们知道我们不是按照成本营业。我们是按照需求经营。"可是，需求和供给，我们已经了解，只是选择机会的稀少性。当商人说他的交易是受供求的支配、不是受生产成本的支配时，这正是他的真正的意思，变成了经济理论的说法。首先是凯雷和巴斯夏，其次是庞·巴维克、格林和戴文波特，把这种商业的实践变成价值和成本的理论。这两种理论我们曾区别为反机会价值和机会成本。它是一种机会主义的理论，由于商人作为买者和卖者在两种交易中选择机会的多寡而产生。[90]

可是，如果成本不支配他的交易，支配交易的是不是预期的利润和损失呢？利润和损失是他"利用剩余"的结果。股票持有人成为对一切其他参加者的债务人，不管是工资劳动者、贷款者、银行家、债券持有人、优先股票持有人、原料供应者。他们的利润边际是产品售得的价格和对其他参加者的债务之间的差额。这个边际，我们估计平均是销货价格的百分之三左右。作为一种促使雇主预防事故的诱因，全部生产成本的百分之零点五，如果从利润边际中扣除的话，百分比就扩大三十倍。

可是，这里加入了那第三种因素，我们称为关键的和一般的交易。古典派的成本论或者是一种静态的理论或者是一种成本的长期倾向的理论。所谓前者，我们的意思是说一切 交易作为在同一点时间发生 。所谓后者，我们的意思是说，一切交易的计算结果加在一起，得到一段时期中的总成本 。

可是，交易论是讲交易本身 。每一项交易占用或多或少的短短一点时间，这时候交易的谈判实际上在进行中。它是行为主义的理论，关于商人怎样处理他的许多容易变化的交易，在先后连续的时间点 ，

对付各种不同的工资劳动者、原料供应者、贷款者和其他人等。每项交易，在谈判的时候，对他是关键的因素，他集中全部注意力在上面，考虑着自己当时在这项交易中实际所有的其他机会。一切其他未来的或过去的交易暂时都是补充性的。它们是惯常的环境，当时的关键性交易在这种环境中进行谈判。后来，当时的一种未来的可是辅助的交易变成关键的交易，而以前的关键的交易现在（在接着发生的时间点上）变成一种惯常的问题，不立刻加以处理。

从过去来说，一项关键的交易，一经完成，以后如果经常重复，就变成"惯常的"或"一般的"问题，所以我们不用"关键的"和"辅助的"那种字眼，而用了"关键的和一般的交易"。

以前讲的古典派的静态的或长期的对利润边际的看法，和关键的及一般的看法之间的区别，在摩顿的一段说明中可以看出。他说，

> "捐税、保险、会计上的一切成本，每一项可以是纯利润（利润边际）的一大部分，但是成本的一小部分。说这些成本项目中的每一项占去纯利润的百分之二十五、百分之五十或者百分之一百，使人对于它们的重要性和负担有一种错误的看法。由于这种理论，产生了现在流行的观念，认为捐税在破坏一切利润，因而破坏促进生产的刺激。对于任何单独一项费用，都可以适用这同样的道理。这种开支项目是成本的一部分，生产者一定设法转嫁。"

从古典经济学家的静态的或长期的观点来看，这种推理没有疑问是正确的。它使得那种认为一切 成本项目——捐税、保险、工资、原料等等——在计算单独一笔交易的利润边际时都能够加在一起。这一点在我们对利润边际的讨论中已经注意到。我们的所谓"损益边际"，实际上是一年来一切交易的总结，这种边际中必然不能列出个别的交易，那只是总数的微小的一部分。

同样的道理适用于我们所区别的"财务边际"，作为支付捐税以后的利息边际；以及"捐税边际"，作为支付利息以后 可供纳税的边际；以及在那里没有提到的其他边际，例如一切其他开支付出以后影响利润的工资边际，就是惯常的或者一般的。

显然这些不同的边际不是在任何一项交易中累积的。各项交易有它自己的选择机会。最重要的或者关键的交易在于有关某一项因素的特殊谈判，以它单独地影响利润边际的程度为范围；一切一般的或辅助的交易这时候已经都不加考虑。如果一段时期的全部交易总结起来——例如一年的交易，像在我们的损益边际中那样——那是作为那个时期的一种统计的结果，而不是交易本身。这些交易，如果是关键性的，必须分别作为当时发生的每一项单独的谈判来处理。

这是有名的统计的错觉之一。个人消失在统计的总数中。[91] 可是个别的交易是实际的行为。一个时候，如果个人在反对捐税，他也许说捐税虽然只占他的生产成本的百分之一或百分之二，可是占了其他一切债务付清以后他的纯利润的百分之四十或百分之五十。另一个时候，如果他在反对失业或者意外事故保险，他也许说并且确实在说，保险费虽然只占他的生产成本的百分之一，可是占了他的利润边际的百分之三十等等。他在进行工资谈判、利息谈判或者租金谈判时，也提出类似的理由。在他正进行谈判的时候，那些交易每一项都是关键的。这种谈判一经完成，以后的重复就成为纯粹惯常的或辅助的交易，因此在当时不受重视。

从他本能地反对的静态经济学的观点来说，他的逻辑是荒谬的。可是，从连续的交易中所包含的动态的时间 因素，从他陆续谈判的连续的各次时间来说，他是不错的。他和任何能力有限的不能同时做许多事的人同样的有理性，他必须把他的有限的能力用在一项因素上，这项因素他当时认为是关键的或者限制的因素。这里，在那关键的交易中，他不得不考虑自己在这一次的交易中"面临"的选择的机会；他本能地不接受一种"空论"的学说，那种学说实际上把他当作一个能力无限的生命，能够在一刻时间上做他的一切交易。

这可能似乎和近来对"成本会计"的重视有些矛盾。这种成本会计是统计家和会计家创立起来，作为企业家在交易中的指南或者在谈判中的"要点"。可是他知道，在他的个别交易中，不能受它的束缚。在那一点时间，他知道他受他的可供选择的机会、他的不同的反机会价

值，以及他当时的讨价还价能力的束缚。这三者的关系在我们的交易的公式里说明了。

我们正是应该这样地处理“风险”问题。摩顿和古典经济学家一样，正确地把企业的风险和生产成本联系起来。可是，我比那些旧的理论更认为风险重要得多。如果利润边际平均只是销货总值的百分之三左右，如果生产成本因此是销货总值的百分之九十七，那么，风险对利润边际的影响，比它对生产成本的影响重要得多——三十三倍。可是，这些边际在许多变化无常的交易中变化很大。每项交易有它自己的风险，这些风险必须折算在该项交易中所谈判的价格和数量里。[92]

一个时期内所有这些不同的风险不是累积在各项交易里面的。它们集中在正在谈判中的关键的交易上，这一项交易中的风险也许那样大，以致在它的谈判成功以前，所有的一般性交易都暂时延搁，营业停顿。如果风险很大，像有时因为预期价格下跌在借贷的谈判中那样，那么，预期的利润边际就一定比风险小的时候大得多。

那么，风险成为“信心”或者“没有信心”的整个问题，和利润边际相比的时候，比较和生产成本相比的时候，更重要许多倍。

因为这个缘故，当然必须承认，而且实际上在一切争论和辩护中必须考虑到，按工资总额征取百分之二的保险费，在不同的时候、不同的交易中、不同的企业里，对于预防意外事故或者失业，具有大不相同的压力。在极端繁荣而利润边际大的时候，以及在极端萧条而利润边际小的时候，保险费的影响，大概不及在“正常”时期中的影响那样大。在这样极端的时期，其他因素的关键性比较大，意外事故或失业预防的关键性比较小。然而那百分之二的保险费的压力总在那里，不管是关键的或者一般的。可是，法案中作了许多的通融和让步，并且在执行的谈判中一定还会有其他的通融和让步，照顾这些变化无常的风险。

必须注意，那法案当然只限于威斯康星州。该州的纳税人不能预防失业，因为，他们以纳税人的资格，不能控制个别的企业。人们提

出意见，和现在摩顿再陈述的一样，认为全国——实际上全世界——应该对失业负责，比个别的雇主们更有责任。因此国家应该承受救济的负担。

在辩论中对这种意见的答复是，只要有很多的州采用同样的立法，它们就会有足够的政治影响，促使国会按照各州州内支出津贴的数目，予以补助，像在几种其他由社会负责的事业上已经实现的那样。[93] 特别是在萧条时期中这些国家补助也许很大，对于这一点，人们举出"联邦救济总署"和"全国产业复兴法案"作为具体的证据。也有人说，全国政府所承担的失业责任，只能以它的货币和信用政策对失业应负责任的范围为限。它应付这种责任的方法必须是全国或者世界范围的稳定物价。[94]

关于工人分担企业的失业基金，有人提出类似的理由；这种办法摩顿也赞成。这里人们在答复中认为工人和纳税人一样，不能预防失业。他们只能分担救济。因此关于工人的捐助，法案中没有作明确的规定。我们可以假设"开放工厂"的雇主会要求他们的没有组织的工人捐助，因为这是在谈判劳动合同中他们的习惯法权利的一部分。也可以假设，在有组织的"工会工厂"中，工会会要求它们的会员捐助，像在芝加哥的制度中那样。他们的捐助会扩大工资劳动者所重视的救济。

因此，摩顿所主张的由三方面捐助来实行"社会责任"的计划，在结果产生那法案的谈判中获得了充分的考虑。可是社会责任问题留给工人和联邦政府的未来的自愿的行为去解决（在法律的"自愿"的意义上），这种自愿的行为决定于他们预期通过自愿的集体行动可能获得的结果。

最后，我们注意到人们混淆了课税权力和警察权力，它们的关系我们以前曾就一个方面加以考虑。[95] 摩顿一贯地认为保险费是对雇主的一种捐税 。如果是这样，他认为，那就和亚当·斯密所谓租税应该根据"纳税能力"分派的原则相抵触。这一原则，他发现被用在欧洲的失业保险制度里。在那里雇主所付的保险费按一年中工人就业若干

星期比例计算。这显然是跟雇主的繁荣和纳税能力成比例的。例如，一个雇主的业务兴隆而稳定，一年雇用工人五十二周，他缴付的捐税两倍于他的只雇用工人二十六周的竞争者（工人的人数相同）。作为一种捐税，缴纳的数目和缴纳的能力是成比例的，工厂的继续不断的经营可以为证。

可是，在威斯康辛法律中，缴纳的数目和缴纳的能力成反比例。提供五十二周就业的雇主不付出任何保险费或津贴，可是那只能提供二十六周就业的雇主倒按照他的工资总额付出二十六份保险费。这当然是一种"累退税"，随着减少的纳税能力而增加。

可是，如果我们仔细地研究这个问题，这是美国制度中"警察权力"怎样运行的特色，有别于课税权力本身。警察权力对那些社会思想最低 的人压迫最大，那些社会思想最高 的人却不受影响，因为他们自动地对共同福利作出其他的人必须受到强迫才会作出的贡献，或者停止营业。就这个问题来说，"具有社会思想"意味着能够和情愿常年地继续提供就业。实际上，课税权力可以用来产生这种警察权力的效果，像在关税、奢侈税中那样，或者，像我们建议的那样，豁免那些由于使别人致富而自己致富的人，从而把负担加在那些获得自然增值或者非劳动增值的人们的身上。

因此，如果威斯康辛法案叫做一种课税办法，那是使用"课税权力"这个名词，不是维持政府，而是为了可以诱导那些没有社会意识或者个人能力的人接受关于失业的社会责任，向那些有社会责任感的人看齐，后者觉得自己有一种社会责任，应该救济和预防失业，否则就停止经营。这样一种办法，在美国宪法使用这个名词的意义上，是一种警察权力的使用，不是课税权力的使用。它不是根据纳税的能力，为了维持政府；而是根据可以促使人们稳定就业的诱因。

7. 人格和集体行动

合理价值的理论，在实际应用上，可以扼要地说是一种由集体行动控制、解放和扩张人格，从而取得社会进步的理论。它不是个人主义，而是制度化的人格。它的默契的或者习惯的假设是以私有财产和

利润为基础的资本主义制度将继续存在。它配合马尔萨斯式的人性概念，这种概念从感情、愚蠢和无知出发，因而人类的行为和理智及合理性会规定的事物相反，结果人们崇拜那种由于进取、坚持、冒险以及承担对别人的责任，因而取得领袖地位的个人。

没有节制的追求利润，使得有良心的人堕落到最没有良心的人的水平；然而相当多的少数人总是在这个水平以上，不管集体行动可能已经把它提高到什么程度。这些人表示进步的可能性。

那么，问题只在于研究集体行动的运行法则，这些法则把不情愿的个人提高到一种合理的理想主义（不是一种不能实行的理想），因为进步的少数人在现状下已经证明了它是可能实行的。

过去一百年来美国的各种自愿的和政治的运动不消除利己的动机。这些运动暴露它的局限性。利己心总是在那里。意外事故赔偿条例还给工资劳动者的数目，估计不到他们所损失的工资的百分之三十。这些条例使工资劳动者负担繁重的责任，它们在销货价格上只增加百分之零点五左右，准备转嫁给消费者，或者为较高的管理效率所吸收。工会把一小部分工资劳动者提高到大众的水平以上，可是他们造成一种比较高尚的人格，因为解除了人们的忧虑。农民合作社只在小地区和小国家里进行顺利，并且只限于各种农民中的小部分，可是它们提高了社员的思想意识，使他们具有较高的相互负责的责任感。货币的、经济的和物价的稳定运动在一个战争和经济冲突的世界里是令人失望的，可是它们提高个人的责任感，使个人感到对于冲突的预防负有责任。

集体行动的发展所以有限的原因，在历史上是明显的：矛盾的各社会阶级的抗拒；内部的政治关系、党派、猜忌以及机构内领袖人才的缺乏；大众的传统和习惯。他们宁愿忍受已经习惯的弊病，不肯做没有把握的试验；以及因此在暂时成功以后发生的反动力。

在经济学领域内，如果能在社会福利的计划里利用利润动机，那就利用到一种有力的因素，比一切其他因素更加积极。这是一种引

力，要引起企业家在使别人致富中求得自己的财富，如果这样对他不能生效，就诉诸集体行动。

这使我们需要比较一下那三大实验——共产主义、法西斯主义和资本主义——它们自从最近的世界大战以来，已经使前此经济学家的互相矛盾的学说以及各种全国范围的、扩大或抑制个性的集体行动都受人注意。

---

[1] 参阅提加尔特：《凡勃伦》一章，载《美国经济思想》，1932年版。

[2] 凡勃伦：《企业论》，1904、1927年版。

[3] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，第15页。

[4] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，第15页。

[5] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，第172页。

[6] 凡勃伦：《为什么经济学不是一种进化的科学》，1898年版；《现代文明中科学的地位》，1906年版；《观点》，1908年版，见凡勃伦：《现代文明中科学的地位等论文集》，1919年版。

[7] 凡勃伦：《现代文明中科学的地位等论文集》，第17页。

[8] 凡勃伦：《现代文明中科学的地位等论文集》，第19页。

[9] 凡勃伦：《现代文明中科学的地位等论文集》，第19—20页。

[10] 参阅本书上册，《边沁对布莱克斯顿》。

[11] 参阅本书上册，《从劳动的分工到劳动的组合和公共的目的》。

[12] 参阅本书上册，《从流通到重复》。

[13] 凡勃伦：《现代文明中科学的地位等论文集》，第411页。

[14] 参阅本书上册，《管理的交易》。

[15] 泰勒编：《美国产业中的科学管理》，1929年版。

[16] 泰勒：《工程师与价格制度》，1921年版。

[17] 凡勃伦：《现代文明中科学的地位等论文集》，第325、329页。

[18] 凡勃伦：《现代文明中科学的地位等论文集》，第330页。

[19] 凡勃伦：《技巧的本能和产业艺术的状况》，1914年版。

[20] 凡勃伦：《技巧的本能和产业艺术的状况》，第16页。

[21] 凡勃伦：《技巧的本能和产业艺术的状况》，第29—33页。

[22] 凡勃伦：《现代文明中科学的地位等论文集》，第345页。

[23] 凡勃伦：《现代文明中科学的地位等论文集》，第345页。

[24] 凡勃伦：《既得利益和产业艺术的状况》，1919年版，第100页。

[25] 凡勃伦：《企业论》，第22、80页。

[26] 凡勃伦：《现代文明中科学的地位等论文集》，第352页。

[27] 凡勃伦：《现代文明中科学的地位等论文集》，第279页起。

[28] 参阅本书上册，《从公司法人到运行中的机构》。

[29] 凡勃伦：《现代文明中科学的地位等论文集》，第380页。

[30] 凡勃伦：《企业论》，第139—140页。

[31] 凡勃伦：《现代文明中科学的地位等论文集》，第346页。

[32] 费希尔：《资本和收入的性质》，1906年版，第29页。

[33] 凡勃伦：《企业论》，第166页；《现代文明中科学的地位等论文集》，第380页起。

[34] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，第296页。

[35] 参阅本书上册，《经济关系和社会关系图解》。

[36] 参阅本书上册，《平均》。

[37] 泰勒：《科学管理的原理》，1911年版。

[38] 马修逊等合著：《无组织的工人中产量的限制》，1931年版。

[39] 泰勒：《科学管理的原理》，第11、142页。

[40] 参阅本书上册，《管理的交易》。

[41] 参阅本书上册，《买卖的交易》。

[42] 凡勃伦：《现代文明中科学的地位等论文集》，第379页。

[43] 凡勃伦：《技巧的本能和产业艺术的状况》，第46、47页附注。

[44] 参阅霍勒斯·泰勒：《制造物品和赚钱》，1928年版，序言，第vii页，“……随着时代的发展，在制造业中越来越成为必须制造物品，以便赚钱。”

[45] 参阅本书，关于塞利格曼：《财政学的社会理论》部分。

[46] 斯班：《国民经济学基础》，1923、1929年版，第75页起。

[47] 参阅本书，《统治权》。

[48] 参阅康芒斯：《资本主义的法律基础》，第196页。

[49] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，第228页（朋罕医生案）。

[50] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，第50页。

[51] 参阅本书上册，关于经济关系和社会关系图解部分。

[52] 参阅康芒斯：《资本主义的法律基础》，第266页。

[53] 参阅本书上册，关于经济关系和社会关系图解部分。

[54] 指公民可以行使关于生命、自由、财产及名誉等权利的权力。——译者

[55] “权利”一词的英文字“Right”，用作形容词时可以解作“正确的”，也就是汉语中“是非”之“是”。——译者

[56] 卡斯特：《法律及其起源、成长与作用》，1907年版。

[57] 梅恩：《古代法律和初期社会以及对现代观念的关系》，1870年版。

[58] 参阅康芒斯：《资本主义的法律基础》，第333页。

[59] 参阅康芒斯：《资本主义的法律基础》，第191页。

[60] 马丁·格累泽：《公用事业经济学大纲》，1927年版，第102—114、468—475页；康芒斯：《资本主义的法律基础》，第143页。

[61] 杜威：《确定性的寻求》，1929年版，第138页。

[62] 1789年以纽约市塔马尼厅为根据地组成的民主党的一派。——译者

[63] “互助”（log-rolling），实系勾结之意。——译者

[64] Knights of Labor:1869年在美国费城成立。——译者

[65] 参阅康芒斯等：《美国劳工史》，第1卷，第496页起。

[66] 寇克：《法律原理》，1642年版，第713页。

[67] 康芒斯：《资本主义的法律基础》。

[68] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，第119页。

[69] 塞利格曼：《财政学的社会理论》，载《政治学季刊》，1926年第41号，第193、354及以下各页。

[70] 参阅本书上册，《代用的法则》。

[71] 参阅本书上册，《李嘉图和马尔萨斯》；又见本书，《利润的边际》。

[72] 塞利格曼：《租税论文集》，1895、1900年版，第54—59页。

[73] 塞利格曼：《累进税的理论与实践》，1899、1908年版，第138页。

[74] 参阅本书上册，《李嘉图和马尔萨斯》。

[75] 塞利格曼：《租税论文集》，第273、296页。

[76] 亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的考察》，卡南校正本1904年版，第2卷，第311页。

[77] 霍布森：《新国家的课税》，1920年版，第12页。

[78] 威斯康星州土地和各项改良的估值（1919年）：

	农　村	百　分　比
各项改良除外	$1,289,332,819	79.08
各项改良	340,771,127	20.92
	$1,630,103,946	100.00
	城　市	百　分　比
各项改良除外	$ 460,256,606	40.13
各项改良	686,795,320	59.87
	$1,147,051,926	100.00

[79] 在纽约十七世纪中就开始。

[80] 参阅本书，《应税边际》。

[81] 原文是Drug Store,美国的这种药房大都附设咖啡室。——译者

[82] 参阅本书，《利润的份额》。

[83] 参阅康芒斯和安德鲁合著：《劳动立法的原则》，《论行政》章，1916、1923、1926年版。

[84] 康芒斯：《资本主义的法律基础》，1924年版，第225—232页。

[85] 参阅本书，《伦理的理想典型》。

[86] 参阅本书上册，《亚当·斯密》。

[87] 这些理论正在商业学校中以纯粹经验主义的方法发展形成，始终和"经济学"的各部门分开。

[88] 参阅本书上册，关于买卖的交易的公式部分。

[89] 生产成本是买卖双方同意的价格，在公式中称为讨价还价的能力。

[90] 参阅本书上册，《能力和机会》。

[91] 参阅本书上册，《平均》。

[92] 参阅本书，《贴现和利润》；又《商业的供求法则》。

[93] 例如教育、职业教育、公路等等。

[94] 参阅本书，《世界范围的偿付社会》。

[95] 参阅本书，《课税的警察权力》。

第十一章 共产主义、法西斯主义、资本主义

自从世界大战以来，三种政治经济学体系取得了重要的地位：苏联的共产主义，意大利和德意志的法西斯主义，美国的金融资本主义。可以从这三种观点出发，对它们进行比较：经济理论、社会哲学和世界历史。经济理论是供给和需求、生产成本、边际生产力、欲望的满足。社会哲学是人性和它们所趋向的最终目的。世界历史是从历时二十五年的法国革命的世界战争到我们现在亲身经历的四十次革命的世界大战为止的实际变迁。这三种观点是分不开的；想要把它们结合起来的努力，就是现在的所谓"制度经济学"。

他们从亚当·斯密的个人主义和法国革命开始。斯密提出法国革命所实行的那些原则。这些原则攻击了公司组织和行会，攻击了地主，攻击了政府造成的特权。法国革命废除公司组织，分掉地主的财产，并且宣告一切个人的平等、自由和私有财产，不受国家或者由国家赐予特权的行会和公司的控制。

斯密以经济上的供求法则以及政治上的财产、平等和自由的法律代替了重商主义。所需要的对个人的唯一控制，是消费者的欲望。正统经济学家追随了斯密一百余年，起初作为古典经济学家，他们的学说以生产的劳动成本为基础；后来作为心理经济学家，他们的学说以消费者的欲望为基础。这两派可以称为自动平衡经济学家，他们的推论采用自然科学里的类比为基础，就这个问题来说，它成为各个人当中供求的平衡，这些个人是自由、平等、分子式的和可以移动的。可是，结果证明经济理论必须以历史为基础，和必须以平衡为基础一样。

在这自动平衡的背后有一种人性的哲学。亚当·斯密的哲学是神学的。人是有理智的动物，受神圣理性的指导。这神圣理性是一位仁慈的上帝，他会给全世界带来丰裕，只需人类不要用政治和公司的集体行动来抑制和压迫个人。法国革命废除公司和地主，崇拜了一位理性的女神。

可是希望不久就幻灭。马尔萨斯在大革命中就预先说到。人不是有理性的动物——他是感情和愚蠢的动物，所做的事情往往和理性要他做的相反。因此政府不能让他自由，必须加以强制。

滑铁卢战役以后，那预言的使人失望的情况实现了。世界范围的商业萧条，历时三十年，带来贫困和失业，终于又产生1848年的革命。马克思现在出现，发表了他的共产主义宣言。他修正了李嘉图的劳动价值论，把它的唯物主义哲学扩充为阶级斗争。如果像李嘉图的理论似乎相信的那样，只有劳动创造价值，劳动就应该享有全部产物，然而不是作为个别的劳动者，而是作为社会劳动力，通过无产阶级专政的手段。供求的"法则"，财产、平等和自由的法则完全取消，代以阶级斗争和无法抑制的劳资冲突。这种哲学结果产生了俄国革命，具有马克思的信心，相信此后会成为一种没有阶级的社会。

同时斯密的个人主义向另一种不同的方向发展——趋向无政府主义。这种哲学终于变成意大利的法西斯革命。第一个无政府主义者，威廉·葛德文，在1793年要把斯密和法国革命推进一步，不仅要废除公司和地主，而且要废除国家本身，那是对个人的一切强制的根源。马尔萨斯提出他的感情和愚蠢的哲学，就是为了答复葛德文的理论。

后来，在十九世纪四十年代那可怜的十年中，葛德文的继承人普鲁东，在他和马克思的辩论里，主张个人对私有财产的绝对权利，和国家以及一切集体财产对比。个人们可以形成自愿的组合，可是那团体组织并不因此就取得个人的财产，而个人能够随时脱离，带走他的财产，不受违背契约的处分。

普鲁东的自愿组合的幻想很快就证明了也不可能实现。现代的股份公司在五十年代开始形成，成为一种法人，根据可以执行的契约，

占有生产手段，替代个人所有者，终于在单独一个机构里雇用着数以千计的无产的工人。因此革命的无政府主义的下一阶段是革命的工团主义，它的哲学家是二十世纪初期法国的乔治·索雷尔。

索雷尔承受了马克思的阶级斗争和资本主义制度必然灭亡的学说，可是他把它改变了，从运用专政来占有国家改变到利用工会和总罢工来占有工厂。这是世界大战后在意大利发生的情况。工人开始占领工厂，农民开始占领田产。总罢工使整个城市陷于瘫痪状态，也瘫痪了铁路和电报。工团主义变成有组织的无政府主义和无组织的共产主义。由于既不能从资本家那里获得原料，又不能从银行家那里获得信用，最重要的是，由于有组织的罢工破坏者法西斯党人的兴起，它终于垮台。

这是马克思在他的唯物史观的哲学里忽略了的东西。他正确地预言了那必然的趋势，自由竞争和长期的萧条将消灭个人生产者，把资本的所有权集中在少数人手里，把以前独立的个人变成受雇于这些少数人的工资劳动者。可是他假设然后资本主义会由于本身的无能而没落，广大工资劳动者完全由于人数众多就会占有一切。

他忽略了工资劳动者本身可能会分裂为两个阶级——脑力劳动者和体力劳动者，白领工人和工厂工人，薪水工人和工资工人；争取对他的所谓腐朽资本主义的控制权的真正斗争，可能是这两种阶级之间的斗争，他们都依赖他的所谓无能的资本家获得他们的衣食。他又过分相信小财产所有者的必然消灭，主要地指农民，他的所谓小资产阶级，这些人后来表现了很大的组织起来互助的力量。

这是在苏联和意大利发生的情况。它的关键不在于单纯的人数。它的关键在于政治的领导以及组织能力，组织一种斗争的少数。领导是列宁和墨索里尼。斗争的组织是红军和黑衫党。他们的方法都是暴力的组织。

列宁用他的口号“一切权力归于苏维埃”，墨索里尼用他的口号“一切权力归于法西斯”，分别取得胜利。苏维埃就是我们了解的所谓主要城市中的中央工会或者劳工联合会，代表当地工资劳动者的工会。它

们在俄国成为从战争中回国的武装工人。知识分子，作为一种阶级，不得参加苏维埃。

法西斯最初也是归国军人，和美国退伍军人会一样，也是失业的，在找寻工作。然后中学和大学的教师和学生参加；然后办公室里薪水生活者参加；然后城市和乡镇里的小商人参加；然后各种职业中的知识分子参加；然后资本家和地主的儿子参加；然后退伍军官参加。最后所有的大学教授被迫宣誓拥护法西斯政权。从最初起，墨索里尼的经费就靠工厂主、银行家和地主供给。终于他们成为不出面的法西斯统治者。

一种类似的阵容在德国出现。德国的法西斯党是办公室工作者，中等学校和大学校的青年、小商人，以前的财产所有人，他们由于通货膨胀损失了自己的储蓄，他们自己现在失业，和体力劳动的工人一样在找寻工作。希特勒也是由银行家、工厂主和地主供给经费，他使失业的旧政权下的军官充任他的地方组织的负责干部。甚至在英国，我们看到已经有了一个法西斯政党的开端。法西斯和苏维埃实际上是现代资本主义制度下的薪水工人和工资工人这两个阶级，相互仇恨，可是两者都依赖资本家获得他们的工作。

当局势比较安定下来的时候，我们在苏联和意大利发现两个独裁者，斯大林和墨索里尼，他们对政府的控制，依靠两个对立阶级之一的斗争的少数对他们的忠诚。在苏联，体力劳动的工人是至高无上的，他们享受较好的衣、食、住、医药以及戏院中的座位。教授、工程师、科学家、技术家、专家、艺术家、演员、律师、机关办事员，以及以前的资本家，都是次要的，地位较差，或者完全没有地位。

在意大利，情况相反。法西斯的忠诚靠政治工作上的优先任用，以及职业介绍所尽先介绍职业来维持；那些顽固不驯的人被镇压、处死或者送进孤岛监狱。在苏联和意大利，审判时都没有贵族陪审委员，没有独立的司法，也没有立法机构。一切处分都由行政程序衡量，决定于特权阶级的官员；法官的任命和去职，由政府的行政首长任意安排。当然没有许多政党——只有一个政党，共产党或者法西斯

党，仅占全体人口的很小一部分，可是拥有棍棒、手枪和其他暴力的工具。甚至这些党的领袖人物都由那独裁者任命和罢黜。

虽然马克思在他的唯物史观以及自由竞争和个人自由的最后消灭的理论上是正确的，可是在他对阶级斗争的解说上却不正确。社会里所有的不是一个阶级或两个阶级，而是有许多阶级；结果是共产主义，或者法西斯主义，或者资本主义，决定于人格、领袖人才以及组织一个战斗的少数的能力。

马克思的理论甚至对美国比对苏联或意大利还正确得多。这些国家仍然主要是农业的，完全没有达到资本主义的工业和金融阶段，由少数的资本家雇用着千百万的工资劳动者。在苏联，惊人的五年计划想要硬把一个农民的国家变成一个工资工人的国家，在五年或十年中完成马克思认为自由竞争不知哪一天（也许一百年后）才会完成的事物。

对美国来说，他的预言比较接近正确。一百年前，美国人口的十分之九是农民和农民的家庭。今天农民不到五分之一，其余五分之四已经迁移到城市和村镇，在那里或者成为主要由公司雇用的工资劳动者和薪水工作者，或者成为小法西斯商人。甚至人们现在估计，如果农业会采用已有的最好的机器和化学，那就只需要用百分之十的人口种田，就能供给全国人的衣食，并且农民很快地被压缩得向那百分之十的标准减少下去，特别在大战以来是这样。农业机器、化学和集中在比较肥沃的土壤，在农业上造成的结果相当于机械力在工业和制造上造成的结果——把田地农场变成资本主义的组织，由雇工耕作经营，或者租赁给农民，用一种常年计件制度。连锁商店 [1] 和连锁银行对小商人也在发生同样的影响，把他们变成由大公司雇用的“白领”工资劳动者。一种类似的连锁农场制度，从分散的农场由一个中央组织经营的办法中，已经可以看出。全国制造业的十分之九已经掌握在公司组织的手里。 [2] 自动地并且靠自由竞争的力量，以前的十分之九的人口，一百年前的小业主和美国个人主义的堡垒，逐渐在变成另一种十分之九，现在的工资劳动者和薪水工作者，共产主义或法西斯主义的基础。个人主义变成公司主义。私人财产变成法人财产。剩下

的小部分农民，由于抗拒法院和郡长取消赎取抵押品的权利的意图，变成革命主义者。

美国固守着殖民地时代的个人主义，虽然它的经济基础已在消灭。在共和国的最初五十年中，除了那些获得立法方面特许的以外，没有什么公司组织。所有的公司当时都被看作垄断事业。当时的反垄断运动是反公司运动。它们实际上是合法的垄断，因为每一家公司都是根据立法的特殊法案创立的。为了取得设立公司的执照，企业家不得不和政界人士联络。独立党执政时，只有独立党一派的活动分子能取得执照。民主党执政时，只有民主党一派的活动分子能取得执照。政党的领袖以中间人的姿态出现，代表资本家控制着两党。

后来，在1848年从纽约州开始，立法方面制定了一般公司法，规定任何组织只需向国务卿提出公司章程，就可以取得执照。这不是为了便利资本主义，而是为了消除政治上的贪污。立法机关不废除公司组织，而是使它们普遍化。公司组织不再是垄断——而是竞争者。它们确立了商人的一项新权利——组合的权利。这种新的权利是现代资本主义的开始。资本主义不是从亚当·斯密开始，而是从"运行中的机构"开始的。

反垄断的立法然后采取了不同的方向，结果产生了四十年前的反托拉斯法律。任何联合，不管是公司或者个人的联合，只要限制贸易，就不合法。

然后，三十年前，又出现了一项新发明——控股公司。这是公司法专家的发明，目的为了逃避反托拉斯法律，首先由新泽西州制定有关的条例。它不是完全新的东西，因为公司向来能持有其他公司的股票和债券。它的新奇在于创立公司完全为了或者主要地为了持有其他公司的股票和取得在其他公司投票的权利。其他各州和新泽西州竞争，从事于此项有利的业务。

控股公司被赋予几乎无限的权力，它们在本州享受的一切特权，在其他州内也可以享受。对它们的唯一限制现在是美国最高法院。该院在二十年前解散了两家这种公司——美孚石油公司和烟草公司。可

是，十五年前，在制鞋机器公司和钢铁公司的解散诉讼中，最高法院支持控股公司，运用了“合理的贸易限制”的新准则——就是，法院的多数认为合理的那种限制。这些控股公司成为金融资本主义的顶点，“现在变成比政府本身更有势力”。

由于这种司法权的发展，公司组织法律化了马克思的唯物史观。可是，不用废除司法来实现共产主义或法西斯独裁，而通过提高司法的地位，使司法高于各州和联邦的一切立法和行政。现在是美国最高法院解释财产是什么，而那些天真地解读宪法的人却拘泥地认为财产的解释应由各州负责。共产主义和法西斯主义废除立法和司法，代以政府行政部门的命令；美国的制度使行政和立法服从美国最高法院的命令。联邦法院成为美国独裁的标记。

这是美国的资本主义——不是世界大战的革命以来共产主义和法西斯主义的行政统治权；也不是1689年以来英国的立法统治权；而是1900年以来最高法院的司法统治权。它的行政工具不是独裁者的命令；而是法院的禁令。

还有其他美国和欧洲制度的对比。我们对于苏联和意大利的情况，不能确实知道，因为反对派的报纸已经停刊；私人结社已经禁止；大学校里不许自由研究和讲学；官方的统计数字不尽可靠。可是，我们可以作概括的比较。

“工团主义”这个名词起源于法语，意思不过是“联合主义”。雇主或银行家的联合是一种雇主的辛迪加或者银行家的辛迪加。工会是劳工的辛迪加。可是，历史已经改变了辛迪加这个名词的意义。在美国文字里它意味着索雷尔的革命工团主义，目的在于推翻私有财产制和政府。在意大利，它的意思已经变成爱国的工团主义，由政府组织，支持私有财产制和独裁者的霸权。

在意大利，有四种主要的辛迪加：资本家辛迪加，农业辛迪加，劳工辛迪加和专门职业辛迪加。为了可以经营商业或者获得工作，各个人必须参加辛迪加为成员，或者至少必须缴纳捐款维持他的辛迪加。它们制定规章，规定工资甚至产量，非成员和成员同样必须遵

守。它们的组织分为地方、地区和全国的。它们的干部和命令必须由独裁者核准。全国性的辛迪加现在称为“全国法西斯联盟”。近来它们在“公司”的名义下改组了，其中包括两个对立的雇主和职工的联盟；我们看到了一个“法人组织的国家”，独裁政治的表面。

这些强迫性的公司代替了议会。它们又是政治的又是经济的。这好比美国总统将废除所有的选举，所有的立法机构和所有的政党；靠他控制着法西斯党，永远保持他的地位，这种党不是政党，而是政府的警察力量；然后取消商业部部长和劳工部部长的职位，由他自己担任各种公司的唯一首脑；禁止一切罢工和闭厂，代以强制的仲裁；召集这些公司开会，一起制定法律规章，管理产业、农业和劳工；可是不用成文法和司法制度，而发布这些法律规章作为政府行政首长的命令，由法西斯党的行政程序加以执行。

这样一种转变不是不能想象的，实际上在美国的政府制度中已经有些习惯。根据宪法，一经对外宣战，美国政府马上就变成独裁。由行政停止人身保障法的效力，等于废除司法。战争工业委员会、谷物公司、运输委员会、战争金融公司的创立，是独裁者任命的一种“公司部”。各种公司和联盟在“公司部”面前作为咨询机关出现，不是代表个人，而是代表经济利益集团。国会暂时退让，可是我们南北战争以后的建设时期说明总统能怎样控制选举；三K党、公司独裁以及厂主和商人的协会表示地方和州的选举可以怎样控制。我们已经有了法西斯主义的手段，墨索里尼扩大这种手段，只由于造成一种永久的战争状态，为了维持意大利全国的团结，和一切其他国家斗争。这种移转，在有势力的集团的思想上，是从国内的阶级斗争转移到世界性的各国之间的斗争。

苏联也消除国内的阶级斗争。很奇怪，这是共产主义的社会哲学。无产阶级专政据说只是一种过渡时期，为了有必要在这期内消除人们的利润心理。他们的理论是，到了所有的人都成为工资劳动者，没有人能希望靠利息、租金或利润生活的时候，利润心理就会消灭。五年计划是一种宏伟的尝试，不仅利用外国工程师的帮助，把苏联提高到美国的技术水平，而且同时要改变人民的心理，从利润、租金和

利息心理改变到工资心理。到这一点实现的时候，独裁政治就会在一个伟大的工人的合作的国家中消逝。

可是，由于环境的力量以及其他国家中资本主义和法西斯主义的阻力，马克思和列宁的早期哲学，所谓无产阶级的国际阶级斗争，已被放弃，苏联现在只要求世界范围的和平以及有机会建设它自己的国家。共产主义变成国家主义。

在意大利和苏联，以前的自愿的工会和合作社都被禁止，它们所用的手段非常简单，就是，指派它们的高级职员，由法西斯党或者共产党负责执行这些任命。在意大利，它们成为全国法西斯公司的一部分。在苏联，工会是工人的委员会，它们对工厂经理下命令；合作社只是政府的买卖代理人。

切不可认为，意大利的法西斯独裁是一种大企业的独裁。它也许是这样，合于帕累托的所谓"财阀政治"，因为大银行家、制造家和地主供给经费。可是它显然是一种小企业、小业主和薪水及专业工作者的独裁。在美国可以和它相比的是"全国制造家协会"和美孚石油、美国钢铁、通用电气、通用汽车、大通银行这种大公司之间的区别。美国大约有六万家制造公司，生产着制造品的十分之九，可是其中我们可以叫做大企业的，估计不到二百家。其他五万九千家是比较小的制造厂。三千万美元的公司现在是小企业，如果它的唯一的竞争者是一家三亿美元的控股公司。在买卖和银行业的领域里也是这样。像希尔士·鲁布克连锁商店或者大通银行和它的分支机构这种庞大的买卖和银行公司比较少。大多数是小商人、小企业家和小银行家，分布在数以千计的乡、镇和城市里。他们的业务只占比较小的一部分。

在意大利，似乎控制法西斯公司的是这些小企业家，因为墨索里尼对大企业做一种姿态，表示它的大头脑，像我们的洛克菲勒和摩根之流，也会和小人物完全一样被关进荒岛监狱。我们以侮辱法庭罪监禁辛克莱九十天，他出狱后比入狱前在伙伴中享受更大的威信，只因为他不肯作不利于他们的证言。法西斯主义主张把他无限期地关在监狱里。

在美国的另一种对比是农场主和农场工人。法西斯主义是包括农场主的政党。它好比是美国的农民协会、农场联合会和所有的农民合作社都变成"全国法西斯主义农业联盟"，跟制造家和银行家的全国法西斯主义联盟并列。总之，法西斯主义是企业家、银行家和农场主的专政。

至于一切国家中的小企业家和小农民，他们在现代技术条件和商业萧条的压迫下，陷于苦境。一方面大企业在吞并或控制他们的市场。另一方面，工资劳动者在要求提高工资和缩短工作时间。大企业付得起高工资，它们减低工资或者维持高工资，只是一种自己的政策问题。它们实际上处于一种非竞争的地位。可是小企业家和小农场主，在萧条时期内，不得不减低工资，否则他们的财产就会更被大企业吞并，通过取消抵押品赎取权或者忍痛变卖。那冲突是无法遏止的。从人们企图在美国形成一个进步党或者第三党的努力中可以看出。小企业家、小农扬主以及工资劳动者的组织支持了这些运动，可是在碰到工资、劳动时间或其他劳动立法问题时，小农场主反对，于是该党分裂。法西斯意大利运用企业家和地主的独裁、禁止罢工和闭厂、强迫规定工资和劳动时间、运用独裁者的命令，来解决这种问题。

可是，欧洲制度和美国制度的基本不同，是贫穷和丰裕的不同，是低生活水平和高生活水平的不同。由于丰裕和高生活水平，出现了美国的金融资本主义。这种区别使失业在欧洲成为可能引起革命的危险，而在美国只是可能引起生产过剩的危险。一个工资劳动者的国家，像德国或者英国，即使在充分就业时已经处于饥饿的边缘，在发生失业时必须用捐税维持它的赋闲的工人，否则就会发生内战，结果成为共产主义或者法西斯主义。欧洲国家已经在趋向这种不幸。法国、瑞士以及斯堪的纳维亚国家的危险最小。法国仍然是农业国家，农民尽管贫穷，却不失业。工业崩溃的时候，田地可以养活他们。在美国，从前遇到工业失败的时候，工资劳动者可能领种荒地，或者回到他们的种田的家庭里去。可是现在，由于资本主义农业的兴起以及农民本身的穷困，田地越来越不能作为失业者的避难所。农民害怕过多的农民，正如资本家害怕生产过剩。当一个国家的十分之九的人口

成为工资劳动者和薪水工作者，以及农民公然反抗郡长时，失业和穷困可能引起的危险不仅是生产过剩。

意大利的工团主义勇敢地应付这种危险。独裁者宣布全国的工资和薪水一律减低百分之十二，使企业可能有一种利润边际，使失业者可能就业。苏联的独裁用另一种方法来应付，手段更为激烈。一切制造、销售和银行机构属于国家所有，苏联对作为销售者的农民和合作社给予低价，而对作为购买者的同样农民和工人收取高价，并且，利用两者的差额，不必借款就可以创造资金的来源，雇用工资劳动者，建设庞大的物质资本。节约是强迫的节约，由于压低原料的价格而抬高零售物品的价格。他们没有失业，虽然他们贫穷。

没有失业保险或津贴的资本主义的美国，以前只是等待饥饿迫使工人接受较低的工资，然后才重新举办工业，雇用失业者。生活标准无疑地因此降低，可是，由于自愿的失业津贴，它仍然高于欧洲的贫困的水平。过去这一年中全国复兴总署才致力于维持工资。

美国资本主义在这些较高生活标准的基础上进行建设，反驳了马克思所谓资本主义腐朽的预言。部分地由于所谓自力复兴，部分地由于强制的复兴，资本主义正达到一个统合的时期，显然在加强这个制度，超过以前的任何时期。马克思正确地预言了资本的集中，这个我们称为大企业。可是，他没有预见到由于公司组织和高生活水平而可能发生的所有权的分化。一般公司法律已经分散了资本的所有权，虽然一方面促进它的集中。大规模的公司渐渐看出这种所有权的分散多么重要，在政治上因为它对选举的影响，在经济上因为资本本身的增加。他们有意识地把他们的股票和债券散布在数以千计的投资者的手里；有意识地努力稳定股利，尽管以前“幕内人”曾利用公司组织这种新方法像剥削工人一样地剥削投资者。最近美国商会主席估计有五千五百万个储蓄账户、六千五百万份保险单和五百万股票持有人属于法人所有权。一家公司，美国电报和电话公司，它的收费标准由一些假定代表消费者的委员会规定，据报告它的股票持有人在七万以上。

这种所有权的扩大可以称为“投资者的好感”的扩大，它使千百万的美国人对于保存大资本主义感到兴趣，一方面他们自己的小资本主

义在停止发展，趋于消灭。

可是，资本主义需要立法来实现这种目的。法人组织的特许状是立法的行为，赋予整体性、永久性和有限责任的特殊权利。主要地通过州立法来实现，例如公用事业法、管理股票和债券的发行和销售的“证券买卖取缔法”以及可以提出的其他类似的法律，使善意的资本家在资本主义的主要保证——千百万投资者的信心——方面得到保障。然而，必须指出，自从1929年以来投资者的好感遭受破坏，一种联邦的证券买卖取缔法已经制定。这种立法是强迫的复兴来帮助自力复兴。

强迫复兴的另一种运用是劳动立法。直到过去三十年中美国最高法院准许劳动立法扩大和实施，劳动立法才开始有效力。法院受了商业和农民的社会哲学的影响，在重要案件中行动落后；可是大企业实在是比较敏感的，因为它没有票数。预料不到的结果是，劳动立法和公众意见在大企业身上比较在小企业身上容易实行。美国钢铁公司击败了要求八小时的工潮，然后由于政界人士惊慌的请求，又宣布建立每天八小时工作的制度。小企业不是那样敏感，因为它有票数而没有利润。通用电气公司不等到被立法强制，就实行失业保险。其他大公司也在通用电气公司的先后实行。也许，归根结底，大企业在排挤小企业和农民的过程中，要争取劳工的好感。

资本主义的另一种强迫的复兴是工会主义。美国的工会会员只占工资劳动者的百分之十五，而欧洲的工会包括工资劳动者的百分之六十到七十。但是美国的工会组织比欧洲的工会组织力量较强。它把会员的工资提高到两三倍于无组织的工人的工资，甚至高于小农场主的收入；在欧洲，有组织的和无组织的工人的工资差别小得多。小企业和小农场主在竞争的压迫下付不起这些工资，而大企业却了解要防止工会组织发展，最容易的方法是“抢先一着”。他们了解必须要做有益于他们的工人的事情，要做得和工会一样多或者比工会更多。他们组织就业部门，和他们以前组织生产、稽核、法律和财务部门一样。他们聘有研究劳动心理的人事专家，甚至用公司协会摹仿工会。然而，

连这些自力复兴在1929年的萧条中也受到挫折，第一个被取消的是人事专家。

更重要的是，他们懂得不利用禁令，竞争的小企业却竭力要保留禁令，不让工会进入他们的工厂。禁令就是一种司法的命令，起因于美国的司法权制度，类似墨索里尼的行政命令，解散工会，由独裁政治直接管理劳动。大资本主义不需要它，它是相当于意大利法西斯主义的美国制度。“反禁令”法，如果法院遵守它，就会把法院关在政治的门外，使劳工团体和雇主团体在法律面前处于平等的地位。

美国资本主义的另一种力量是人们可以白手起家，从最低的地位升到最高的地位。培尔曼教授在谈话中曾把它比作天主教会。最低级的计日的散工，出身于最穷的家庭，可以成为工头、厂长、总经理、然后董事长。在我们的大公司里这种事例很多很多。在老的个人主义制度下，个人创立他自己的企业，取得财富，而这种企业在他的儿子和女婿手里垮掉。现在他创立一个公司，这公司在他死后仍然存在，他的继任者不是他的亲属（他们主要的是作为债券持有人），而是那些主要由于自己的能力爬到经理地位的穷苦的孩子。

欧洲还没有学会这种升级的诀窍。阶级心理把体力劳动者始终留在他的下等阶级里，高级行政人员出身于特权的和受教育的阶级的家庭。可是，美国的高级行政人员，如果出身于低微的工人，就会感到骄傲。我常常见到一个富有斗争性的社会主义者或工会主义者，因为美国公司组织的这种可以上进的制度，而变成一个资本主义的热心宣传家。给一个有能力的经理每年薪俸十万美元，对一家每年有十亿美元买卖经常靠他决定的公司，是微不足道的。可是，这样神话般的薪俸对小企业和民主政府是不可想象的。一家资本十亿美元、股东五十万人的公司的行政首长，尽管他自己不是一个股份所有人，却对那傀儡董事会发号施令，他们乖乖地服从。他和董事们都是银行家派在那里的。

因为这些选拔人才、升级和高薪，公司比个人能活动的方面多得多。它能雇用专门人才开展它各方面的工作。它能雇用议会活动家和政客，来控制立法，安排投票的阵容。它能雇用法律家起草法律以及

在法庭上取得有利的判决。它本质上是一个股票和债券所有人的制造家的组织，由它的销售部门维持价格；又是一个雇主的组织，由它的劳动部门压低劳动成本。它设有公众关系部门，雇用新闻系毕业生向人们宣传。大资本主义，在经理才能的选择上具有这样多方面的便利，它的地位日益稳固，可以对抗小资本家、农场主、工资劳动者甚至政府。就这些后者来说，它们没有量才录用的升级制度、对于有能力的个人任期没有保障、对于雄心大志的人没有优厚的薪俸。

资本主义的主要力量是银行制度。大公司把它们的总管理处迁往纽约，或者它们的董事会必须使银行家满意，或者它们必须自己控制银行。这种关系在以往三十年中发生，完全由于有必要保持投资家的好感。银行发行公司的证券，安排商业信用。它们发现了，如果要保持它们本身在投资家当中的商誉，就不能听任那些公司由幕内人操纵。因此，它们必须控制那些由它们供给资金的公司。银行家们也以辛迪加的方式在一起合作，他们作为国际辛迪加进行业务，各人把外国政府和外国产业的证券卖给本国的投资者。因此，美国资本主义是银行家或金融资本主义，不是以前的商业资本主义或者工业资本主义。可是，即使这样，在通货膨胀和萧条时期，他们曾剥削千百万的投资者，失掉他们的好感。保障投资者的“证券买卖取缔法”，实际上是资本主义的另一种强迫的复兴。这些法令遭到那些不了解投资者的好感的人们盲目地反对。

后来，为了公众的利益，以及有必要经济使用分散的黄金准备，以便供给一种可以伸缩的通货，国会把大多数银行联合起来，成为一个庞大的联邦准备银行制度，类似世界各国的中央银行。联邦准备制度订立它自己的规章，管理它的成员银行和借款人，很像一个工会。全世界的银行制度已经成为现代国家和国际经济管理制度的头脑，不仅因为这些银行本身想要扩大势力，而是因为公众的利益迫切需要统一经营，代替旧的竞争的个人主义。大的产业公司有代表参加十二个联邦准备银行局的董事会，银行和产业的联盟于是完成。

然后政府任命一个“联邦准备银行董事会”来监督它自己创立的这个庞大的银行家的政府，可是薪俸低而任期没有保障，他们所应付的

人却是现代资本主义在建立它的霸权中所利用的薪俸极高和能力最敏锐的人物。

在这里，当我们研究到银行制度的时候，战后全世界的经济学家正形成新的派别，可以区别为买卖派和管理派的经济学家。两者起源于同样的原因，周期的生产过剩和失业。可是，他们在关于未来和补救方法的问题上得到不同的结论。管理派在最后结论中指望一种极其重要的"经济计划委员会"，该会将用限额的方法防止生产过剩和失业。买卖派指望一种联合一致的国际货币和银行政策，仿佛像国际支付银行，以及对全世界银行的金银准备的控制，目的在于稳定一般物价水平，从而防止生产过剩和失业的循环再现。两派的根本区别是，买卖派想要在新的情况下保留一切决定价格的买卖的交易中平等和自由的旧原则，而管理派的基础是一切管理的和限额的交易中那种更旧的上级和下级原则，这些交易决定产量和效率。一派以买卖能力的平等为目的，另一派以生产能力的定额为目的。一派倾向于合理的资本主义，另一派倾向于共产主义或者法西斯主义。

管理派现在占优势，由于科学管理的惊人成绩，以及过去三十年中动力机器的革命性的采用和大量生产。工程师居于首要地位，作为一国的总经理，不管那精通群众心理的政治家。这些工程的胜利，人人可以看得出。可是买卖派不是那样令人信服的，因为全世界的物价作用是看不出的，也没有庞大的国际银行可以指出多年的成绩给大家看。然而，庞大的公司组织的成长，大概主要地不是由于马克思的技术效率，而是由于金融资本主义的繁荣和萧条。

斯密和李嘉图的个人主义派的老经济学家们说不可能有普遍的 生产过剩这种事。可能有某一种产业或某一个机构中特殊的 生产过剩，结果在那一种产业中价格和工资降低。可是，这种情况会自然地获得纠正，因为资本和劳动会从这一产业中自由地流入其他的产业，那里的价格或工资没有降低。结果在那生产过剩的产业里生产将减少，生产不足的产业里生产将增加，各产业之间会不断地进行着一种自动的趋向平衡的趋势，并且它们会环绕着比较生产成本趋于相等。一种产

品的供给的增加造成对一切其他产品的需求的增加，因此不可能同时在一切产业中发生普遍的生产过剩和普遍的失业。

可是，这种说法是由于在理论上撇开了货币，以及不知道现代大规模的集体买卖。相反的，买卖学派把论点从某种商品的供求转移到在一切商品上货币和信用的供求。普遍的物价上涨，不管由于什么原因，扩大一切产业中销货上的利润边际。这刺激所有的雇主同时互相竞争，招致普遍的生产过剩。然后，由于银行信用普遍的紧缩或者中央银行的黄金垄断，或者由于负债过多的忍痛出售，普遍的物价下落减缩一切产业中的利润边际。所有的产业，无论大小，完全停顿，解雇它们的工人，因为不可能从一种生产过剩的产业转移到一种生产不足的产业。大家同时都生产过剩，1927年以来法国和美国的中央银行集中了全世界货币黄金的三分之二。大多数重要的国家，因为商品的黄金价格低落，不得不放弃金本位。

现代资本主义的产业证明了确有普遍的生产过剩的失业。各种产业和各个国家同时诉苦。物价的普遍下跌可以为证。煤、石油、运输、制造、买卖或者农业方面都生产过剩，在一切资本主义国家中同时发生。根据那种讲个人需求和供给的分子式的旧理论，这是不可能的。

劳动工会首先认识到这一点，组织起来防备它，那是在八十年前。然后是铁路公司，六十年前；制造公司，四十年前。现在农业——个人主义的最后藏身所——正在配合它的定额计划，停种边际田地，限制生产。

鉴于这种普遍的生产过剩，管理派经济学家正在经历他们的哲学的三个阶段。第一是个别企业的“科学管理”阶段。第二是整个产业的“规则化”阶段。第三是设立一个“全国计划委员会”，规划全国所有的产业。

“合理化”一词在欧洲用来包括这里的所谓“规则化”和“全国计划”两者。创始人是二十年前德国的伟大企业家和许许多多公司的董事腊森瑙；工程师泰勒，四十年前在美国创立了科学管理。世界大战使所有

的国家不得不暂时效法腊森瑙，可是苏联和意大利却在和平时期效法泰勒和腊森瑙。

管理派经济学家的科学管理阶段和规则化阶段结果恰恰相反。在科学管理阶段，哲学是消除工厂中的浪费，使劳动和机器的效率提高，从而增加产量。可是在规则化阶段，目的不是消除工厂里生产的浪费，而是消除市场上生产过剩的浪费。管理的哲学现在改变为"产量的限制"，以便使生产和消费平衡，适合实际的需求，而不致失去对价格的控制。十九世纪经济学家的自动的平衡，变成管理派经济学家的调节的平衡。

管理经济学的第一和第二阶段是科学的，因为是根据计量的。可是计量单位改变了。在第一阶段，单位是工时。在第二阶段，单位是元。增加工厂里的效率，就增加每工时的产量。限制售给市场的产量，就增加以美元计的收入。

这两种结果，管理派中比较天真的人认为都是一种效率的增加。因此"效率"这个名词取得双重的意义——"产量的增加"和"收入的增加"。一个是工程师的科学管理阶段；另一个是企业家的规则化阶段。工程师的单位是工时，企业的单位是元，管理派经济学家从小时变化到美元。

在管理派的这个规则化阶段，元成为计量单位的时候，买卖派也从个人主义改变为集体的稳定世界物价。可是，在管理派本身范围以内，现在可以区别三种规则化的一般方法，分别称为"公平贸易资本主义"、"辛迪加资本主义"和"金融资本主义"。三种方法可能彼此混合，并且有一些分不清楚究竟是哪一种的情况。可是，一般说来，公平贸易资本主义是小竞争者的组合，他们大家同意于一种伦理的法则，各成员在道德上（而不是在法律上）必须遵守，违反这种法则的人不受法律的处分。

辛迪加资本主义更进一步，采取工会的原则，对会员的违章行为加以处罚。辛迪加资本主义在卡特尔这个含糊的名称下，在德国是合法的，可是在美国是不合法的。结果，在美国，资本主义正在变为或

者公平贸易资本主义或者金融资本主义。金融资本主义的方法，人们现在称为"追随领袖"的方法，所谓领袖是一个占优势的公司。

根据辛迪加方法，整个产业被纳入一个组织，所有的制造家，大的和小的，效率高的和效率低的，都包罗在内。然后那辛迪加研究市场情况以及他们希望维持的价格，任意地规定整个产业下一期（例如一年）的总产量。总产量这样地规定以后，辛迪加就派给各生产单位它担任的一部分，比照它的能力或者它向来经常在销售的数额。各单位不许超过它的限额。在美国已经有了几个实例。显著的一个例子发生在无烟煤工业里；最近值得注意的一个新例子是在原油工业里，此外还有人劝告农业家采取同样的办法。

可是，这些辛迪加始终被美国最高法院认为是不合理的对贸易的限制，加以禁止。因此在过去三十年中美国的金融资本主义制度产生，实行控股公司和追随领袖的方法。

根据美国的自由哲学，你依法不得强迫一个人生产、出售或者竞争，如果他不愿意这样做。他有一种自然权利，可以抑制 生产，正如他有自然权利可以扩充 生产一样。很合理的，当个人变成由银行供给资金的控股公司时，公司和个人享有同样的自然权利。剥夺公司的这种抑制生产的权利，就是剥夺它的自由，根据宪法的第十四次修正条款，这是不容许的。所以美国的方法不是一种辛迪加的强迫的方法，强迫抑制生产，而是一种自愿的追随领袖的方法，以下列的方式实现：

美国资本主义不需要把所有的竞争者联合为单独一个控股公司。它只需要把最有力量的公司和关键性的公司联合起来。这些包括拥有自然资源的公司，从事于中间制造和运输的公司，享有商标、商誉和专利权、可以招致顾客的公司，以及供给公司资金的大银行家。这是"统合的资本主义"，或者金融资本主义，因为那统合的整体所需要的资金只有银行家能供给。美国钢铁公司，由一个银行家辛迪加所创立，受银行家的支持，在它的某些制造部门里所控制的产量不及全国产量的半数。可是，如果一个小竞争者，由于市面不好和缺乏订货，竟敢削减价格，招徕顾客，只需钢铁公司的当局宣告它打算"对付竞

争”，就会使那不安分的竞争者恢复到占优势的公司原先规定的价格。汽油供给站，虽然竞争者很多，生意很忙，却同时售取同一价格，并且在改变价格时采取一致行动。

这是美国的资本主义。它是一种银行家的经济上的政府，比政治上的政府势力更大。它的制裁不是国家的暴力，而是那力量更大的信用、利润和损失的制裁。这种制度像是那老的供求“法则”以及经济学家的边际效用原则。竞争仍然自由，可是制裁已经从经济学家所谓欲望的满足改变为企业家的害怕破产。小资本家在意大利或者德国是法西斯主义的广大后备军，在美国成为金融资本主义的驯服的追随者。

克莱顿法案中授权公司“对付竞争”的条款，表示美国资本主义的议会活动能力的胜利。克拉克，以敏锐的眼光，在1901年曾指出，当一家公司在一个地方 削减价格以便歼灭一个只有本地市场的小竞争者时，如果法律规定该公司应在它所有的 各地市场上作同样的减价，该公司就不可能在其他市场上收回利润，抵补它在那减价市场上的损失。这一下就会使大公司和它的最小的竞争者在买卖能力上处于平等的地位。可是，克拉克教授的这种见解在法律制定时虽然获得国会议员的支持，一些公司的国会活动家终于能加入“除了为了老老实实地对付竞争”这些字眼。假如不加入这种“除外”，自由竞争的旧理想就可能保留，建立在例如大小企业平等的基础上。可是，加入了这种“除外”以后，只需提出“对付竞争”的威胁，通常就能迫使小资本家恢复原来价格，并且使美国资本主义清清楚楚地成为一种“追随领袖”的资本主义。

即使法律上有这种除外，为什么金融资本主义容许这些小资本家继续存在呢？他们不是总是小的，不是总是效率低的。他们甚至可以比他们的大竞争者效率较高。他们可以继续存在，只要他们不生产过多，不减价招徕顾客。这是经济的理由。

还有一种政治的理由。合成整体的资本家不愿意被称为垄断者。如果他能指出获得公众同情的小竞争者作为目标，就可以借此避免政治的攻击。小资本家是他的政治旗帜或掩护。

结果证明，这种自愿的追随领袖的资本主义的美国方法，比较德国的卡特尔、意大利的法西斯主义或者苏联的共产主义的法律的强制，力量大得多，伸缩性和效率高得多。力量比较大，因为它付给高薪，争取行政的才能。伸缩性比较大，因为它使小资本家有机会获得大利，只要他提高自己的效率。美国钢铁公司已经失掉钢铁工业的一个部门——钢管工业——的全部业务，因为一个只有二千万美元左右的比较小的资本家发展形成了一种生产方法，比钢铁公司的旧式方法的效率高得多。补救的办法是由公司收买那小资本家。美国制度迫使资本主义不得不建立庞大的科学研究部门。也许最高法院做得很对，它摒弃辛迪加资本主义，强使美国走上金融资本主义。

然而辛迪加资本主义或者金融资本主义都不能克服物价极度下跌时期中生产过剩和失业的危险。实际上，生产过剩和失业的波动，对大公司比较对小雇主更为剧烈。再说，有人认为，业务集中在庞大的公司里，往往像减低生产成本一样增加销售的费用。

同样重要的是巨额投资和经常的设备费，以及熟练技工和经理人员的经常费用，这些人必须予以维持，即使工厂停工，其他的工人都失业。工厂设备和经理人员是专门化的，专门为了生产某种特殊产品，不能转移到其他产品，像老派经济学家假设的那样。因此，即使生产已经过剩，利润边际由于物价下跌已不存在，最好还是维持生产，只要能抵补经常费用。或者，可以设立一种利润垫层，用来支付股利，不必雇用劳动，生产货品来出售。因此金融资本主义比小资本主义会引起还要更多的失业。小资本主义是地方资本主义。金融资本主义是世界资本主义。

这种情况把管理派经济学家推进到他们的哲学的第三阶段——全国经济计划委员会。竞争不再是同一产业中个人之间跌价的竞争。产业作为一个单位在行动，不管它是公平贸易、辛迪加或者金融资本主义。竞争成为各产业之间取得消费者的货币的竞争。降低价格的旧观念变成讲究推销术而不减价的新观念。因此这个计划委员会将要把各种产业所有的资本家综合在一起，按适当的比例分配资本和劳动，不仅在每种产业内的竞争者用“规则化”来分配，而且在全国所有的产业

之间分配，由一个包括一切产业的委员会负责进行。在管理派经济学家看来，这不是梦想。他们指出人人看见的两个实例，苏联的最高经济委员会和法西斯意大利的新的法人组织的国家。

可是，这些实例已经不是自愿的资本主义。它们是独裁或专政。没有国家的暴力强制，经济计划委员会不能实行它的计划，不管是规则化或者全国的计划，因为它是一种定额和限额的制度。不是所有的个人，或者公司，或者产业都会自愿服从的。如果他们按规定的价格或工资能获得利润，就不能指望他们把生产抑制在分配给他们的定额以内。委员会必须获得国家的帮助，才可能防止生产过剩。我们在堪萨斯和俄克拉荷马两州关于油井的法律中已经看到这种开端，它们规定油井的开钻或产量的扩大必须获得政府行政部门的批准。把这个例子推广到所有的产业，我们就了解一个全国经济计划委员会的管理的目标，由国家的行政独裁予以支持。

这就使我们接触到公共政策和实际政治的根本问题。民主政治和代议制政府是不是有能力来管理这些世界范围的金融政府呢？共产主义和法西斯主义已经作出它们的答案。它们坦率地和公开地废除了普选、代议制政府、言论自由和结社自由，代以专政和强迫参加受管理的组织。

可是，苏联和意大利是小资本主义、小农农业、低生活水平以及对普选差不多没有经验的国家。美国资本主义有优厚的薪俸、行政人才的升级、高生活水平、投资遍及千百万选举人、普选和一个最高法院。

美国的问题，如果我们根据跟苏联和意大利的比较来说，是两重的：经济的和政治的。我们可以认为将来有两件事是肯定的。在经济方面，是金融资本主义的发展；在政治方面，是最高法院的统治权。不肯定的事是立法的未来，以及工人、农民、小企业家的私人组合和政党的未来。立法和自愿的组合两者在苏联和意大利已经废除。在美国，我们看得很清楚，两者都越来越弱。

企业家害怕立法或者国会的开会。墨索里尼的黑衫党向罗马进军，结束一个无能的议会。共产主义者也厌恶普选。美国最高法院宣告立法和国会的行为不合宪法，它自己决定公司组织和它们的营业办法的合法性。

在现代普选和经济利益冲突的世界中，立法机关无疑地不受人信任。在一种意义上，国会外的实力派比立法机关的代表性更强。它代表经济利益集团——立法议员代表各式各样的个人。意大利曾采用比例代表制，按照他们的票数代表多数党和少数党。可是这徒然增加政党的数目和它们的相持不下，每一个党代表着不同的经济利益；这一点给了墨索里尼他的最动听的理由，可以借此取消立法机关。

另一方面，普鲁士由天主教党、社会主义党和民主党的比例代表制统治了十年以上，成绩很好，最后被德国的军事独裁废除掉。

我们知道，在南部各州和我们最大的城市里，普选已经失败。在这些地方，企业界和专门职业工作者向往着一种企业家的政府，这是我们的法西斯主义。墨索里尼一度是工团主义者，赞成工人占有工厂。他懂得群众暴力的心理。当他取得企业家和专门职业工作者的信任，向他们要求财政帮助的时候，他已经具备条件，可以成为他们的领袖。

在他改组那多数反对他的立法机构以前，他首先废除遗产税和增加消费税。不久他的暴力行为和对反对派的镇压，开始在立法机构中引起反对。终于反对党完全脱离了立法机关。他然后变为把一切工资劳动者和农民以及雇主组织为强制的辛迪加。这些辛迪加，代表全国的各种经济利益集团，它们的职员由独裁者任命；它们代替那种代表地区个别选举人的多数的旧立法制度。

立法议员的地区选举制度，在选举权限于有产阶级的时代，运用得很好。那时候立法机关中只能有两个政党，代表着乡村里的地主和城市中的资本家。可是，自从普选实现以来，在美国差不多一百年，在英国还不到三十年，立法机关开始分裂为许多集团，出现了相持不下的局面以及拉拢合作和辩论的团体，代表着新的经济利益集团。

可是，当墨索里尼废除立法上的比例代表制时，他废除了可以使现代立法真正代表一切经济利益集团的唯一方法。经济利益的范围从此不限于一州的郡区，或者一个城市的选举区，或者一国的州区。它们超越了地区的界限。它们有了全州和全国的组织。比例代表制企图解决的问题是怎样选举这些领袖参加立法机关，并且把他们留在那里。他们的领袖是像工会的冈珀斯这种人，或者像钢铁公司的加里这种人，或者像农民组织的娄登这种人，或者像社会主义者组织的伯杰这种人，或者像大通银行的维金斯这种人。这种人的仇敌太多。他们在小地区里不能由多数票连续地一再选出。可是他们在较广的范围内用比例或少数代表制可以连续地被选。但事实上，只有没有仇敌的人能够被选，美国的政治机器是用来发现和选出"黑马"[3]的方法，他们作为代表性的领袖是不出名的，因为他们的敌人最少。人们后来发现内部的人对他们很熟悉。

辛辛纳提市是一个实例，可以说明比例代表制对于使立法机构具有代表性和效力，能起什么作用；在其他国家中这种制度已经慢慢地扩充到各州和全国的立法机构，只有到独裁政权加以掌握时才被取消。必须通过自己自由选出的领袖使立法机构足以代表经济利益集团，才可能期待立法机构有那种经验和能力，足以控制或者对付美国金融资本主义的那些薪俸优厚的行政人员和政治机器。

可是，意大利的例子摆在我们面前，可以对照。正是这种比例代表制使意大利议会成为一种无能的辩论会，分成许多小集团，造成许多僵局。在美国也可能如此。一家大公司的董事会只有一种经济利益需要促进——利润。立法机构却有十几种或者更多种矛盾的和部分一致的利益集团。

可是，美国的立法机构和国会已经知道怎样使它们自己摆脱现代矛盾的利益的复杂性所需要的行政管理方面的具体工作。它们创立了铁路和公用事业委员会、捐税委员会、产业委员会、市场委员会，处理铁路和运货人之间、雇主和雇工之间、各种纳税人之间、同业中大小竞争者之间的冲突。这些委员会是半立法的机构，在它们最有效力的地方，我们发现它们设置了代表矛盾的经济利益的组织，作为咨询

小组，很像墨索里尼的法西斯公司，所不同的是这些利益集团是自愿的，选出自己的代表，而墨索里尼的是强迫的，所有代表是由他本人选派的。

解除了这些繁重的具体工作以后，现代立法机构知道怎样限制自己的工作范围，只做一些可以发生效力的事。它的有效的领域是一般法律和一般的行政标准。这些一般规则是矛盾的经济利益集团之间的妥协问题，而半立法的行政机构仍然办理具体工作和政策的执行，和以前一样。

可是，要改进和保留立法机构的最重要的理由，是它们可以保护自愿的社团组合。这种保障扼要地陈述在起源于1689年英国革命的民权条例里。然而，每个时代必须更改或补充它的民权条例。它们不仅是言论自由、出版自由和研究自由的权利，而且最重要的是结社自由的权利。在我们的时代，这种权利意味着工会、农民合作社、商业合作社、政党。在苏联和意大利被废除的就是这些权利，因为立法机构被废除了。

即使如此，这些自愿的组织已经开始知道它们也必须限制自己的活动范围，只作能够发生效力的活动。在美国，我们有一些实验可以根据。早期的劳动组织，到劳工协会 [4] 为止，企图通过自愿的组合以合作和自我就业代替资本主义的就业，根据一人一票的民主原则，而不根据一股一票的资本主义原则。它们的组织在用大众投票选举经理的问题上失败了。或者，如果它们成功了，它们就不再接受新会员，而用工资雇用非会员，因此最后变成通常的公司，转向资本家方面。

农民的合作社也有同样的经验。六十年来，它们在一人一票的民主原则上始终是失败。小合作社似乎进行得很顺利，它们大家利害相同，彼此又相当熟悉。可是，在会员经常变动，有政治、宗教、肤色、种族、语言、人格上的区别的地方，就派别滋生，内部的政治关系决定经理人选，不管经理的能力怎样。

大公司只从事于一项活动——利润。过去四十年的美国工会，不像其他国家的工会，已经知道只注意争取一项利益——工资、工作时间和工作规则。它们不想管理企业，只想尽可能取得企业的成果的一大部分。

农民仍然处于四十年前的劳工组织的阶段。政府帮助他们，对他们的合作社供给资金，供给他们领袖人才。他们还需要证明，大规模地组织起来以后，他们能够选举自己的领袖，任期有保障，内部可以升迁，薪俸相当优厚，能够应付那些大公司。人们对他们的主要劝告是选举较好的经理和付给较高的薪俸。不幸的是，一般说来，不能说他们有能力这样做。有几个销售合作社可以为例；可是，不管我们考虑哪一方面的活动，我们必须依赖立法来保障这些组织团体的权利，不是通过从上面供给它们领袖人才，而是通过保证它们不受外部强有力的竞争者的歧视。

一个从匈牙利独裁政治下逃避出来的著名流亡人物对我说，所有这些关于民权条例的议论都是废话，我这样抱住民权条例不放，可以算是自由主义的最后遗民。据他和其他欧洲人的看法，世界必然地在向着共产主义或者法西斯主义推进，自由主义者将逐渐地或者猛烈地被排挤掉。实际上是一种值得注意的对比，美国的宪法以“权利”为基础，而苏联和意大利的宪法以“义务”为基础。义务成为独裁政治的伦理。这是一百四十年中发生的变化，从法国革命的人类的权利改变到苏联和意大利独裁政治的人类的义务。人的权利是他的各种自由，人的义务是否定或克制他的自由。可是人的权利现在是自由结社的权利。

这是现代经济学的问题，现在人们称为“制度经济学”。制度不过是集体行动在控制、解放和扩张个人行动。它也许是共产主义、法西斯主义或者资本主义。法国革命的经济哲学想要废除集体行动。现在全世界的经济哲学是集体行动的哲学。剥夺人们经济 自由的，是失业和贫困。剥夺他们的政治 自由，不过是一种防止革命的手段，但确实是必要的手段。他们用集体行动保留他们自己的自由，或者通过自愿结合的团体或者通过政党。

也许美国资本主义正在“经济计划委员会”的伪装下趋向法西斯主义。它已经从抑制共产主义和工团主义开始。可是在立法机构完全不受信任以及法官由独裁者随意任免以前，它不能达到最终的法西斯国家的地步。由于这些抑制，就抑制了使工会、农民协会、商业合作社和政党等自愿的组织可能产生的那种公民的自由。正是这些组织——而不是老的自由个人行动的个人主义——是现代自由主义和民主主义的藏身之所，从而避免共产主义、法西斯主义或者金融资本主义。

但是，在现代的情况下，是否能决定苏联的共产主义、意大利的法西斯主义和美国的金融资本主义三者之中哪一种是较好的公共政策，还有疑问。在那两种欧洲的制度以及其他模仿它们的制度中，自由受到抑制，知识分子（包括艺术家、发明家、工程师、编辑、教授）受到排除，不单是因为他们受到暴力的压制，而且因为个人的创造性和天才在一个恐怖的国家中不能发扬。

但是，这些人是全国人口中很小的一部分。绝大多数是工业、农业、运输和银行等各方面的体力劳动工人和事务人员。对这些人来说，现行制度在物价上涨时使得他们精神沮丧，物价下跌时弄得他们穷困，并且就业机会的缺乏使他们受到威胁。如果共产主义或者法西斯主义在低工资的基础上使他们生活安定，他们并不因没有自由而感觉痛苦。

个人的节约也有同样的情况。个人节约曾经是小资本主义的基础；小资本主义排除了封建贵族政治的浪费，获得杜阁和亚当·斯密的热烈赞成。二十世纪金融文明的通货膨胀和收缩，消除了个人所有权的精华，这种个人所有权以前一直在诱导个人工资劳动者和农民节约储蓄、精打细算、承担他们有机会克服的风险以及维持美国共和国。节约在变成法人组织的公积金和苏联或意大利的限额那种制度化的节约，那些在美国资本主义制度下节制个人享受、以便储蓄投资为将来打算的人，受到那些及时行乐的人的嘲笑，后者挣得钱来随时享受，可是现在比那些可能享受而不肯享受的人，处境并不较差。

如果这些俭约的个人，由于变成一种工资和薪水劳动者的无产阶级，而在资本主义文明中不复存在，那么，对绝大多数的人来说，很

可能共产主义或者法西斯主义的专政也许比美国的金融资本主义较为可取。没有疑问，那种专政马上会消除学术自由和出版自由，可是一方面经济学家暂时在苏联、意大利和美国有三套新的大规模的实验室，可以试验他们的古典的、快乐主义的和制度的学说。

---

[1] 就是“联号”，一般属于一个公司组织。——译者

[2] 参阅本书，《利润的边际》。

[3] 原文是dark horse，指实力未知的候选人。——译者

[4] 指1869年在美国费城成立的劳工协会（Knights of Labor）。——译者

译名对照表

〔三画〕

凡勃伦 Veblen,T.

山达亚那 Santayana,G.

门格尔 Menger,C.

马席士 Mises,L.

马尔萨斯 Malthus,T.

马勒伯朗士 Malebranche,N.

〔四画〕

瓦尔拉 Walras

戈森 Gossen,H.H.

戈登—柯明 Gordon-Cumming

丹尼逊 Dennison,H.

巴克 Buck,N.S.

巴克斯特 Baxter,R.

巴杰霍特 Badgehot,W.

巴斯夏 Bastiat,F.

开因斯 Cairnes

冈珀斯 Gompers,S.

韦尔 Ware,N.

韦伯 Weber,M.

韦伯斯特 Webster,D.

贝克哈特 Beckhart,B.H.

孔德 Comte,A.

〔五画〕

古奇 Gooch,G.P.

卡南 Cannan,E.

卡特 Carter,J.

卡内基 Carnegie,A.

卡斯特 Caster,J.C.

卡塞尔 Cassel,G.

卡钦斯 Catchings,W.

布朗 Brown,H.G.

布莱克斯顿 Blackstone,W.

布鲁金斯 Brookings,R.S.

加斯特鲁 Gastrow,F.E.

弗尼斯 Furniss，E.S.

申 Shinn,C.H.

汉尼 Haney,L.H.

汉密尔顿 Hamilton,W.H.

卢埃林 Llewellyn,K.N.

皮亚斯 Pierce,F.

包克 Boucke,O.F.

包林 Bowring,J.

边沁 Bentham,J.

艾伦 Allen,E.S.

艾德勒 Adler,E.A.

艾奥华 Iowa

〔六画〕

亚奎纳 Aquinas,T.

安德鲁 Andrew,J.S.

邦纳 Bonar,J.

邦布莱特 Bonbrignt,J.C.

华莱士 Wallace，A.R.

刘易斯 Lewis，A.B.

伏格林 Voegelin,E.

托尼，珍妮特 Tawney，Jeanette

托尼，理查德 Tawney，Richard

托伦斯 Torrens，R.

西默 Simmel，G.

西季威克 Sidgwick,H.

乔治 George,H.

休伯 Huber,H.A.

休谟 Hume,D.

米尔斯 Mills,F.C.

米契尔 Mitchell,W.C.

米恩斯 Means,G.C.

吉德 Gide,C.

伊利 Ely,R.T.

伊利斯 Ellis,L.S.

约旦 Jordan,E.

达耳伯格 Dahlberg,A.

卡夫卡 Koffka,K.

〔七画〕

沃尔 Woll,M.

沃克 Walker,F.

沃森 Watson,J.B.

杜阁 Turgot,A.R.J.

杜兰特 Durant,W.

希慕勒 Schmoller,G.

里克特 Rickert,H.

里普利 Ripley,W.Z.

里斯特 Rist,C.

克内斯 Knies,K.E.

克拉克 Clark,J.B.

克洛格 Kellogg,E.

克朗诺 Kroner,H.

克劳森 Clausen，F.H.

克累格 Clague，E.

克伦威尔 Cromwell,O.

李嘉图 Ricardo,D.

怀特海 Whitehead,A.N.

麦克文 MacVane,S.M.

麦卡洛克 McCulloch,J.R.

麦克劳德 Macleod,H.D.

库耳 Kull,G.F.

库克 Cook,W.W.

库柏 Cooper,P.

纳普 Knapp,G.F.

劳伦斯 Lawrence,J.S.

劳伯特斯 Rodbertus,A.J.C.

伯杰 Berger,V.

阿特金斯 Atkins,W.E.

〔八画〕

金 King,W.I.

帕克 Parker，L.H.

帕累托 Pareto,V.

帕尔格雷夫 Palgrave,R.H.I.

杰尼 Geny,F.

杰弗逊 Jefferson,T.

林德曼 Lindeman,E.C.

孟德维尔 Mandeville,B.

罗叟 Roscher,W.

罗斯 Ross,E.A.

罗杰斯 Rogers,J.H.

罗德戴尔 Lauderdale,J.

庞·巴维克 Böhm Bawerk,E.von

图克 Tooke,T.

凯雷 Carey,H.

凯耳森 Kelsen,H.

〔九画〕

席勒 Schiller,F.

威廉 William,H.

威廉斯 Williams,A.T.

威克塞尔 Wicksell,K.

威斯康辛 Wisconsin

胡克 Hook,S.

哈耶克 Hayek,F.A.

哈勒威 Halévy,E.

珀耳曼 Perlman,S.

科勒 Kohler,W.

洛克 Locke,J.

派特逊 Patterson,E.M.

英戈耳斯 Ingalls,W.R.

柏格森 Bergson,H.

柏克莱 Berkeley

柯普兰 Copeland,M.A.

费特 Fetter,F.A.

费尔默 Filmer，T.

费希尔 Fisher,I.

〔十画〕

唐森 Townsend,G.

埃克利 Akeley,L.

埃梅特 Emmet,B.

恩格尔 Engel,E.

惠特克 Whitaker,A.C.

泰勒 Taylor,F.

索雷耳 Sorel,G.

夏夫曼 Sharfman,I.L.

桑顿 Thornton,H.

桑巴特Sombart,W.

特纳 Turner,G.

配第 Retty,W.

哲逢斯 Jevons，W.S.

格林 Green，T.H.

格娄斯 Grose，T.H.

格累泽 Glaeser,M.G.

格兰特 Grant,J.A.C.

格鲁夫斯 Groves,H.M.

格斯顿伯格 Gerstenberg,C.W.

莱昂斯 Lyons,W.H.

贾德 Judd,C.H.

〔十一画〕

梅恩 Maine,H.

梅伦 Mellum,H.J.

寇克 Coke,E.

寇因，亨利 Cohen,Henry

寇因，摩里斯 Cohen,Morris R.

悉尼耳 Senior，N.W.

维塞尔 Wieser,F.von.

萨依 Say,Jean-Baptiste

〔十二画〕

富兰克林 Franklin,B.

提加尔特 Teggart，R.V.

黑斯廷斯 Hastings,H.B.

普利斯特列 Priestley,J.

堪萨斯 Kansas

斯班 Spann,O.

斯密 Smith,A.

斯坦莱 Stanley,W.

斯威歇 Swisher,C.B.

斯科特 Scott,D.

斯潘塞 Spencer,H.

斯巴克曼 Sparkman,R.

斯巴克斯 Sparks,J.

斯克鲁普 Scrope,G.P.

斯图亚特 Stuart,D.

道格拉斯 Douglas,P.H.

谢弗 Shafer,J.E.

谢弗兹堡 Shaftesburg

葛德文 Godwin,W.

奥尔 Ohl,H.

奥特迈耶 Altemeyer，J.A.

〔十三画〕

魁奈 Quesnay,F.

瑞安 Ryan,F.W.

芮夫勒 Reifler,W.W.

塞利格曼 Seligman,E.R.A.

路易斯安纳 Louisiana

詹姆士 James,W.

福莱 Foley,T.

福尔曼 Foreman,C.J.

福斯特 Foster,W.T.

赖兴巴赫 Reichenbach,H.

〔十四画〕

赫契森 Hutcheson,F.

熊彼特 Schumpeter,J.

〔十五画〕

摩顿 Morton,W.

〔十六画〕

穆尔 Moore,B.V.

穆勒，约翰 Mill,John Stuart

穆勒，詹姆士 Mill,James

霍布生 Hobson,E.W.

霍布斯 Hobbs,T.

霍伊特 Hoyt,E.E.

霍季森 Hodgson,W.

霍特里 Hawtrey,R.G.

霍勒斯 Horace,T.

霍兰德 Hollander,J.H.

〔十七画〕

魏纳 Viner,J.

魏曼 Wyman,B.

戴维斯 Davis,A.C.

戴文波特 Davenport,H.J.

汉译世界学术名著丛书

分科本◎经济

配第经济著作选集

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
编印说明
赋税论　献给英明人士　货币略论
再版说明
威廉·配第《赋税论》出版三百年
　一
　二
　三
　三
赋税论
　说明
　原序
　第一章 论各种公共经费
　第二章 论各种公共经费增加和加重的原因
　第三章 人民不甘心负担赋税的原因如何才能减少
　第四章 论各种征税方法。第一，划一部分领土为王领地，以供各种公共开支之用。第二，征收赋税，即征收田赋
　第五章 论利息
　第六章 论关税和自由港
　第七章 论人头税
　第八章 论彩票
　第九章 论献金
　第十章 论刑罚
　第十一章 论独占和官职
　第十二章 论什一税
　第十三章 论几种零星的筹款方法
　第十四章 论货币价值的提高与贬低
　第十五章 论国内消费税
献给英明人士
　原序

第一章 对王国财富的各种估计
第二章 论人口的价值
第三章 论王国的各种支出和收入
第四章 论分摊租税的方法
第五章 论货币，经营全国产业需要多少货币
第六章 课税不合理的原因
第七章 各种租税的附带利益
第八章 论海军、陆军及卫戍部队的开支
第九章 应该心安理得地缴纳巨额租税的理由
第十章 如何使用人民，及使用的目的
货币略论
货币略论
问题
政治算术
关于威廉·配第的《政治算术》
呈辞
呈无上英明的国王陛下
原序
许多人对英国的福利所抱的不安
英国的切实弊害、英国的改进
作者立论的方法和态度
我 的论旨和推论的性质
第一章
一个领土小而且人口少的小国，由于它的位置、产业和政策优越，在财富和力量方面，可以同人口远为众多、领土远为辽阔的国家相抗衡。在这方面，特别是航海和水运的便利起着最显著而又最根本的作用。
第二章
某些赋税和义捐，会使王国的财富增加而不是减少。
第三章
法国，由于天然而永久的障碍，不论现在或将来都无法在海洋力量方面超过英国人或荷兰人。
第四章

英国国王所有的人口和领土对财富和力量所具有的重要意义，就天然情况 而论，同法国所有的人口和领土大体相同。
第五章
阻止英国强大的各种障碍，只是暂时的和能够消除的。
第六章
英国的权力和财富，在最近40年中有所增长。
第七章
以英国国王的臣民全部开支的十分之一，——如果这一部分能经常征收到手的话，——足可维持1万 名步兵、4万 名骑兵和4万名水兵，以及支付政府其他一切日常和临时的开支。
第八章
在英国国王的臣民中间，存在着足够的游闲人手，他们每年可以比现在多赚200万镑的收入，并且存在着足可为实现这一目的所需要的现成的、合适的职业。
第 九 章
我国拥有经营本国产业的足够资金。
第 十 章
英国国王的臣民有充裕而方便的资本经营整个商业世界的贸易。
爱尔兰的政治解剖
中译本序言
原编者说明
原序
第一章 爱尔兰的土地
第二章 人口、房屋和烟囱；它们的数目、区别和价值
第三章 教会和圣俸
第四章 关于上次的叛乱
第五章 将来的爱尔兰殖民地，叛乱的终结，爱尔兰和英格兰的合并
第六章 爱尔兰的政府
第七章 爱尔兰的国民军和国防
第八章 爱尔兰的天气和土地
第九章 爱尔兰各郡间的价值比例

附表
第十章 爱尔兰的货币
第十一章 爱尔兰的贸易
第十二章 爱尔兰现有居民的宗教、饮食、衣着、语言、习惯和利益
第十三章 关于爱尔兰的一些杂论以及一些前面已经谈过的问题
图
附录：由威廉·配第爵士起草的、爱尔兰商务会议向总督提出的报告
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

编印说明

本书系《赋税论 献给英明人士 货币略论》、《政治算术》、《爱尔兰的政治解剖》等三个中译本的合编本。上述中译本分别初版于1962年、1960年和1964年，并曾重印或再版。

《赋税论》、《献给英明人士》、《政治算术》译者为陈冬野，《货币略论》译者为马清槐，《爱尔兰的政治解剖》译者为周锦如。

此次编印，除改正若干错字、统一个别译名，以及《关于威廉·配第的〈政治算术〉》一文略有删节外，余均维持原样。

赋税论　献给英明人士　货币略论

陈冬野 马清槐 译

再版说明

威廉·配第（1623—1687）是资产阶级古典政治经济学的创始人之一。

在马克思主义产生以前，他最先开始从生产过程中来探讨资本主义生产的规律，提出了劳动创造价值和其他一些重要的经济观点，为古典政治经济学的建立奠定了基础。

威廉·配第对商品价值量作了正确的分析。他指出由同一数量劳动所生产的贵金属和其他商品，具有同一的价值，商品的价值是由生产商品的劳动量来测定的。对此，马克思曾有很高的评价，认为"配第在他的《赋税论》（1662年第一版）中，对商品的价值量作了十分清楚的和正确的分析"。[1] 另外，在工资、利息、地租等方面，威廉·配第也提出了一些重要见解。

但是，由于历史条件的限制，威廉·配第的经济思想具有不彻底性。他不了解生产商品的劳动具有二重性——抽象劳动和具体劳动，所以错误地把商品的价值和使用价值以及价值和交换价值、价值和价格混同起来，使他不能坚持劳动创造价值这一原理。他早期的一些著作，在一定程度上还受有重商主义的影响。

即使这样，威廉·配第的经济观点，对以后经济思想的发展和劳动价值论的创立，影响还是很大的。所以，马克思称誉他为"现代政治经济学的创始者"[2]。

本书将威廉·配第的代表作《赋税论》连同另两篇重要著作《献给英明人士》、《货币略论》合成一册，于1963年翻译出版。

为了配合马列主义、毛泽东思想的学习，帮助读者更好地理解马克思主义的三个来源之一，本书于1972年曾重印过一次。之后，陈冬

野同志根据英文本原著，对《赋税论》和《献给英明人士》两篇译文作了修订。现将本书再版印行，以应读者需要。王亚南同志的文章《威廉·配第〈赋税论〉出版三百年》（发表于1962年1月9日和10日《光明日报》）仍刊于卷首（文字上略有改动），供读者参阅。

1978年2月

---

[1] 《反杜林论》，人民出版社1970年版，第229页。

[2] 《反杜林论》，人民出版社1970年版，第228页。

威廉·配第《赋税论》出版三百年

王亚南

一

1662年，英国威廉·配第的《赋税论》出版了。这个篇幅不大、内容有点杂乱的论著，虽然到今年已经经历了三百年，但在经济科学的理论上，并没有因此失去它在近代资本主义初期放射出来的光辉异彩。马克思早在近一百年前，就给予了它极高的科学评价。他说它的作者是"现代政治经济学的创始者"，"最有天才的和最有创见的经济研究家"（《反杜林论》，人民出版社1970年版，第228、230页）。这主要是就这一本书说的。

这部书包括十五章，全是讨论政府或公共经费，以及从哪些方面，以怎样合理而有效的方法，才能筹得那些经费的问题。在近代经济学还不曾当作一个确定的科学成立以前，所有关于经济方面的问题，差不多都是在有关国家或君主支出收入的财政政策上加以研究，每部初期经济思想的论著，差不多都是以向君主献策的形式，论述如何增进国富，如何增进国家税收的问题，这是有它的特殊的历史背景和深刻的阶级利害关系的。十六、七世纪的西欧各国，在政治上是所谓君主专制时代，而在经济上则是所谓重商主义时代，由封建制度向着资本主义制度的推移，由自然经济向着商品经济的推移，由以不动产为基础的财富形态向着以流动资产为主要财富形态的推移，其间必然要引起各种新的社会经济问题，必然要发生各种阶级消长变化关系。新兴的工商市民的基本经济利益，就要求有一个统一的国家、统一的市场，好对内对外展开经济活动；而这个国家要完成这一阶级任务，就有必要建立起需要巨大经费的政府机构、国防力量和有关的社

会文化设施。那种巨大的政府经费或公共支出，将怎样筹集呢？是按照老一套的封建财政税收体制，由国王任意设置课税项目、规定征课标准乃至征课手续呢？还是这一切都得经过有纳税人、工商市民参加的议会审议通过，才能施行的现代性的税制税法呢？这是一个国王为了维持自己的统治，是否要向市民阶级作出让步的问题。市民阶级愿意筹集的那些经费，是要求财政税收不妨碍他们的经济活动，并且还能促进产业商业的发展。当时英法诸国君主、官僚、贵族与市民阶级间的斗争，差不多是以这一问题为核心。英国查理第一在十七世纪二十年代登极之始，就因为这个问题，与议会派斗争，以至引起内战。1649年，查理第一被砍掉脑袋，议会派胜利了，克伦威尔共和政体成立。再过十年，克伦威尔死去，查理第二于1660年王政复古，和议会派就财政税制作过一些妥协。但英国本土，特别在他统治下的爱尔兰，财政税收的紊乱状况，仍须力图改进。这就是威　廉·　配第写《赋税论》的时代背景。他在本书原序上说，他写这本书，是要清理一下脑子里存在的关于英国财政税制的一些想法。在克伦威尔统治下，他曾伴随克伦威尔征服爱尔兰，掠得大量土地；他先在爱尔兰充当军医，后来担任行政官、土地测量总监，很为克伦威尔所器重。他所考虑的财政税制，显然是与工商市民阶级所要求的资本主义的发展相适应的。因此，对于为什么和如何进行财政税制改革的问题，就不仅要一反过去封建主义的财政税收体制，同时也不能满意于近代初期的那些属于表象的片面的考察；他力图对国家、对社会、对人民、对一般财政经济措施，从本质上，从内部联系上，从总体关系上去把握问题。他以为在英格兰，特别是在爱尔兰所采取的一些财政经济措施，其所以弊害百出，顾此失彼，引起民穷财匮的状况，就是由于统治者没有对全国人力物力财力做全面摸底工作和统计工作，不了解“天生蒸民，有物有则”的道理，任意征课，以致紊乱不堪。他认为“正当的理性”，“自然的法则”，是不能欺负的，是不能按照人们自己的主观愿望去改变的。对于它们的研究考察，必须从经验事实出发，“用数字、重量和尺度来表达自己想说的问题，只使用来自人们的感觉的论据，只考察在自然中有可见根据的原因。至于那些以个人的容易变动的思想、意见、胃口和情绪为依据的原因，则留待别人去研究”，这些话，虽是在他以后写作于七十年代的论著《政治算术》中才明确讲到的（中译本，商务印书馆1960年版，第8页），但他在写这部《赋税论》时，已经是在应用这个独特的方法论。现在我们看他是怎样展开说明的。

二

关于配第在《赋税论》中，就田租、口赋、房产税、关税、什一税、国内消费税乃至货币利息、货币改变价值等方面所作的具体改进建议，在我们今天看来，已没有什么重大意义，而从理论上感到重要的，倒是他对所有这些方面的财政税制问题的讨论分析，都把握了它们最本质的因素和内在的相互联系。为了说明的便利，且分别指出以下几个重要的论点：

第一，配第认为，关于财政收支和税制问题，单从现象上来讨论是非得失，永远也得不出正确的结论。在他看来，那都是属于错综复杂的"上层建筑"，要深入研究它，必须从它的基础入手。种种色色的征课，无论经历多少转折，最后终归是落到土地和劳动的收入上。他在《赋税论》第四章论各种收入的方法中，就讲到一国居民"应将他们一切土地和劳动所得收入的二十五分之一扣除下来，充作公共用途"。赋税不论征课到哪种所得或财源上，财富的最后源泉，终归是土地与劳动；土地为财富之母，而劳动则为其父，这是配第的有名的格言。

第二，在土地和劳动这两种财富源泉的收入中，配第更进一步分析了这两者承担赋税的本质关系，作为财富之母的土地上的生产物，是由作为财富之父的、即更有主动作用的劳动生产出来的。他认为，当生产劳动生产物的劳动者从他们的劳动条件——土地分离开以后，在原则上，不能期望由他的所得承担起任何额外负担（尽管实际上各种间接征税和由货币贬值所引起的损失，还会落到他们肩上），社会财富的来源虽然是土地与劳动，课税的最后对象，却只能是土地地租及其派生的收入。但进一步看来，土地能够提供多少地租，又要看在土地上耕作的劳动者的劳动，有多大部分是维持自己的最低生活所必要的，有多大部分是除此以外的剩余。他明确地告诉我们："假定一个人能够用自己的双手在一块土地上栽培谷物；即假定他能够作为耕种这块土地所需要的种种工作，如挖掘、犁、耙、除草、收刈、将谷物搬运回家、打脱簸净等等；并假定他有播种这块土地所需的种子。我认为，这个人从他的收获之中，扣除了自己的种子，并扣除了自己食

用及为换取衣服和其他必需品而给予别人的部分之后，剩下的谷物就是这块土地一年的当然的正当的地租。”（本书第33—34页）这说明，地租是剩余劳动的产物。在必须让劳动者能维持其最低生活要求，同时又是把地租作为劳动剩余生产物的代表形态的限度内，所有的课税，是只有加在地租及其诸种派生收入上，始能容许农业生产不受阻碍地有所发展。在这里，配第已经在实质上触到了剩余价值的问题，虽然他没有提到这个名词，但在说明商品价值的基础上，已把它的含义包括在里面了。

第三，配第认为，人们自始没有明白地察觉到上述这种地租与税收的本质关系，他们被商品及货币流通的错综复杂的表象弄糊涂了，没有想到，在一切收支关系中，在一切交换关系中，有一个判定它们是否平均，是否均衡，是否公平合理的基础或计量标准。当劳动生产物采取商品形态，特别是土地剩余劳动生产物采取货币地租形态的时候，由什么决定商品价值的呢？价值规律早已在人们没有意识到它的存在时，就发生作用了，早已提到人们日常经济生活中了。配第以为在财政经济上的许多乱子，就出在不了解这种本质的联系。他以为“所有物品都是由两种自然单位——即土地和劳动——来评定价值，换句话说，我们应该说一艘船或一件上衣值若干面积的土地和若干数量的劳动。理由是，船和上衣都是土地和投在土地上的人类劳动所创造的。因为事实就是这样，所以如果能够在土地与劳动之间发现一种自然的等价关系，我们一定会感到欣慰”。这显然是沿着他前面以土地与劳动为一切财富源泉的思想线索贯串下来的。不过，作为决定价值的最后因素来说，他对这两者并不是等同看待的，他接着说：“如果这样的话，我们就能够和同时用土地和劳动这两种东西一样妥当地甚或更加妥当地单用土地或单用劳动来表现价值；同时，也能够像把便士还原为镑那样容易而正确地，将这一单位还原为另一单位。”（本书第36页）尽管他在这里没有指明，是应当把劳动还原为土地，还是把土地还原为劳动，他往后似乎专门把劳动作为决定价值的标准了。大家都知道他讲了这一段名言：“假如一个人在能够生产一蒲式耳谷物的时间内，将一盎司从秘鲁银矿中采出来的白银运到伦敦来，那么，后者就是前者的自然价格。如果发现了新的更丰富的银矿，因而获得两盎司白银和以前获得一盎司白银同样容易，那么，在其他条件相等的情况下，现在谷物一蒲式耳售价十先令，和以前一蒲式耳售价五先令，同样低廉。”（本书第43页）在这段话里，我们知道配第所谓自然价格，就是价值，就是生产一种商品所费的劳动，价值量的大小，就是取决

于劳动时间的长短，而且劳动生产力提高了，所生产的商品里的劳动减少了，它的价值也相应降低了。这都是劳动价值理论的最根本命题，把这些和前面谈到的剩余劳动生产物转化为地租及其派生所得联系起来看，就不难理解，他已经无意中把地租当作剩余价值的代表形态，而把其他所得，如利息等等，当作其派生形态来处理了。他在资本主义最初期阶段，不能像在一百多年后的亚当·斯密、李嘉图那样，把利润作为剩余价值的代表形态，那是完全可以理解的。而且，配第并没有停止在这里，他进一步把这个价值尺度，拿来衡量一切所得形态相互间的比价关系以及各种课税负担的可能转嫁关系了。

第四，当他肯定了商品的价值由体现在它里面的劳动量决定这个命题，整个劳动生产物价值分解在各种所得间的比例关系，就不再是含糊笼统的，而是可以用数字来说明的了。全部土地劳动生产物或全部谷物，有多大的价值，值多少货币，就看同时银的生产者以同等劳动生产出了多大银量，后者就是前者的货币价值。劳动者所得的工资，是由他生活所需的资料或其价值决定的，地租或作为地租的谷物，能值多少货币，“就看另一个在同一时间内专门从事货币生产与铸造的人，除去自己的费用以外还能剩下多少货币”。（本书第34页）在配第的时代，地租是作为这种剩余价值的代表形态显露它的作用。因此，在价值问题的说明上，他只着重地讲到工资、地租、利息这三个所得形态及其关系。本来，在全部劳动生产物价值中，除去了非常明确的劳动者的必要生活资料价值外，其余就是归属到地租及其派生所得项下，但这是科学分析的结果，而且劳动者的最必要的生活资料，严格说来，也还是一个不大容易确定的可变数，而日常进行分配，总得有一个比较客观的依据。地租乃至利息，为什么是那么多？为什么更多或再少就行不通？在这里，他特有创见地提出了土地的使用权的价值问题，以及与此相应的货币的使用权的价值问题。对于地租或土地的使用权的价值，他是这样说的，“如果我们能够发现世袭租借地的自然价值，那即使我们发现的不见得比上述使用权的自然价值好多少，我们也会觉得喜慰。……在发现地租或一年使用权的价值后，我们就要问，一块世袭租借地的自然价值相当于多少年的年租？如果我们说一个无限的数字，……是不合理的。……我认为任何一块土地自然所值的年租年数，等于这三代人（即祖、父、孙）通常可以同时生存的年数。我们估计英格兰这三代人可以同时生存的年数为二十一年，因此土地的价值也大约等于二十一年的年租。”（本书第37页）不论配第根据如何的理由，要说明人们为什么只考虑到二十一年以内的事，

毕竟是非常勉强的；事实上，他在同书中，又曾讲到爱尔兰的土地价值，和七年的年租额相等，那就显然不能自圆其说了。而马克思就这点对配第作了高度评价，并不是因为他做了这样的假定，而是因为他把土地的价值还原为多少年的年租额的做法，是经济科学上的一个重要的发现，那就是，土地的价值，或土地使用权的价值，不外是预买一定年度的地租，不外是资本化的地租。在这种限度内，地租成为土地的利息了。这样的结论，从利息推论到地租，原是可以顺理成章地达到的，但因为在他的时代，还不容许把利润作为剩余价值的代表形态，只能把地租作为代表形态，所以他尽管是由地租来推寻利息，马克思还是称许他，说他在逻辑上是应当如此的，否则就会完全破坏他的理论体系。不管推论的过程如何，终归得出了地租和利息相互联系转化的结论。土地的租金是地租，货币的租金就是利息，他说，“说到利息，在安全没有问题的情况下，它至少要等于用借到的货币所能购买的土地所产生的地租”。（本书第40页）关于这一点，在地主经济封建制的中国，虽然在秦汉以后，就出现了地主、高利贷业者、独立商业者，成为三位一体的“通家”的局面，容易了解地租与利息的相互转变过程，而在领主经济封建制的西欧，由于商业、高利贷业是由不能接近土地的异教徒经营，把地租与利息联系起来考察，还是近代初期的事；只要把它们联系起来考察，利息的神秘性，货币自行增殖的神秘性，就被揭露出来了。配第在揭露货币的这种神秘性的当中，事实上，已无疑对一切用货币经营的工商业者的所得，提出了它们在正常的条件下，在合理的范围内，所可能挣到的限度。因为很显然，工商业经营者如得不到用同样多货币购买土地收租或放款取息那么多收入，他们是没有理由不做地主或高利贷者的。他在这部论著中，已分别把这种倾向指出来了。从这里，我们已看到配第如何通过劳动决定商品价值这个基本命题，把他所理解的“上层建筑”现象，从内部关系上来全面加以把握了。不但如此，对于地租，他还第一次把它的两个级差形态指出来了。他告诉我们，“土地的优劣，或土地的价值，取决于该土地所生产的产品量和为生产这些产品而投下的简单劳动相比，是多于投下的劳动量还是少于投下的劳动量”。（本书第88页）这个讲法，已经是说，土地价值的大小，地租的多寡，就看同量生产物在同面积土地生产出来，费了多少简单劳动。地租不是由土地引出，而是由劳动引出的。正因为如此，所以他说，如果伦敦附近各郡尽一切努力所生产的农产物，仍难满足需要，“那就必须从远处运来所需的商品，以供应市场需要，这样一来，距离较近的各郡物价一定会相应地上涨。或者是，如果上述各郡花费比现在所花的更多的劳动来改良土

地，使土地丰产，……那么地租就会因收成的增加超过所用劳动的增加，而成比例地上涨”。（本书第44—45页）在这段话里，不但级差地租的两个形态都指明出来了，并还把两个形态的相互关系，作了说明：即当地产品不够满足需要，就要耕种较远地区的土地，或者在近郊土地上增投劳动，增进劳动生产力，结局，都会使地租增加起来。当然，在利润还没有成为独立的范畴的历史条件下，关系地租产生的生产价格、额外利润这一些中间环节，在他还不是明确存在的。除级差地租而外，他在经济学上同样作了有创见的说明的，是他关于货币必要流通量的提出；往后他还在《献给英明人士》中，特别是在《货币略论》中，进一步讲到了一个社会周转一定商品额所需货币量的具体算法。由于在一切场合，他都强调用数字来说明问题，我们又发现，他对一切社会现象的平均倾向，尤其对劳动的平均数概念，在当时说来，确是一个有关认识社会现象的了不起的创见。从这种种方面我们已不难了解，配第实在为政治经济学奠下了相当广阔的基础。

最后，我们还必须归结到这部书的出发点，看他是怎样用他的理论来解决他所面临的财政经济问题。他认为，在整个英国，特别在爱尔兰，财政收支状况是非常混乱的。不恰当的课征，不平衡的负担，紊乱不堪的货币，引起经济生活的脱节，产业的凋敝，社会秩序的岌岌可危，而这些又要成为增加治安官吏，加多神职人员，扩大救恤设备，扩增警察军队力量，从而进一步追加或新设征课名目的原因。以致为了摆脱财政困境，竟不惜向邻国寻衅发动战争，其后果就不堪设想了。在造成这种尴尬局面的许多原因之中，配第着重指出统治者对于全国“人口、财富、产业的情况一无所知”，对于一种财政措施，究竟会在各方面发生如何的影响，一无所知。由于一切心中无数，有所举措，就全凭兴趣，情感用事，或者至多不过是对当时财政压力的一种盲目反应。挽救之道，头痛医头，脚痛医脚是不成的。综合他在《赋税论》中的说明，有两点是特点值得重视的创见。其一是，他的财政计划，是从全国着眼，根据全国的人口、财富、产业的具体推算数字，看需要设置或只许设置多少政治机构、政法人员，多少教区和教职人员，多少医院和卫生人员，多少学校和教师学生，多少军队警察，发行多少铸币，限定多少批发商和零售商。他以为所有这些方面，不够一定数量，固然会妨碍工作的推行，但若超过一定限度，还会出现更大的麻烦。这与他的另一点的创见联系起来看，就十分清楚了，那就是，他的财政改革计划，并不单纯是为了各方面活动的均衡，而更重要的，是在那种均衡中，贯彻着节约劳动，节约劳动时间

的根本要求。全国的财富，总是由人力利用自然或土地创造出来；节省一份劳动，或把劳动用在更大更有利更多效果的事业和地区方面，就能够造出更多的财富。他建议把爱尔兰人移到英格兰，以便强制他们更好劳动；建议把产业设立在地址较便利、条件较适合的地区；建议把裁并的机关、教会、学校的冗员，使用到生产部门，用赋税及其他措施，使社会财富资金从无所事事游手好闲者手中，转移到勤勉而有经营事业能力者手中；利用那些消耗社会财富的乞丐、盗贼的劳力，去兴建各种会增进社会财富的公路桥梁堤坝等等公共工程；……所有这许许多多的建议，归根结底，无非是更有效地榨取劳动力，节约劳动力的使用，增进劳动生产率，以符合新兴工商市民阶级的要求，马克思说，他在这些要求中，还大胆地作出这样的建议："把爱尔兰和苏格兰高地的居民和动产移到大不列颠的其余部分。这样，劳动时间可以节省，劳动生产力可以提高，而'国王与臣民将变得更加富强'。"（《政治经济学批判》，人民出版社1953年版，第26页注）他极力强调"人的价值"，强调要尽可能地把劳动者的哪怕一点点余力，都榨取出来。有一分劳动力没有用上，他就以为是失了一分社会财富；对他来说，利用劳动价值学说来为资产阶级服务，算是做得很到家了。

三

配第在他的研究方法及其经济理论方面表现的卓越创见，马克思在他的几部经济名著：《政治经济学批判》、《资本论》、《剩余价值理论》乃至《反杜林论》的《〈批判史〉论述》中，都给予了极高的评价。但马克思在提到这位杰出人物的政治品格时，说"这个思想锐敏的、但是特别轻浮的军医，既能带着克伦威尔之盾劫掠爱尔兰、又能为这种劫掠向查理第二跪求男爵称号，……"（《政治经济学批判》，第26页注）寥寥的几句话，把他的品格面貌和盘托出了。他不仅是一个大殖民主义者，还是一个新贵族。我们认识到，英国资产阶级革命的特点，就是资产阶级与新贵族合作。所以，他的贵族身份，并没有妨碍他在为资产阶级服务的政治经济学上作出贡献。作为资产阶级前进历史阶段的思想拓荒者或政治经济学的奠基者，我们从人类进步思想遗产的角度来看，所应注意的是，他所处的过渡时期和未成

熟的历史条件，限制了他的才能的发挥，限制了他的丰富含蓄的思想内容的更系统的更明确的表现。无论就他的基本的劳动价值学说来讲，就他在价值学说基础上的分配理论来讲，抑或是就他用劳动价值学说，用分配理论来建议的财政改革新计划来讲，用当时的具体历史条件来衡量，是卓越的，是深刻的，是全面的，是接触到本质的，但在很大程度上，没有脱离朴素的、零碎的、还有些杂乱的状态。例如，关于劳动决定商品价值，他确是很有创见地提出了这个命题，但是，那是什么劳动呢？劳动的二重性问题，他固然完全没有接触到，就是社会必要劳动量的问题，他也只有一点非常模糊的概念。他在后来于1665年写出的《献给英明人士》论著中，虽曾漠然讲到死劳动和活劳动的问题，可是这两者在生产过程中，前者只是转移价值，后者才创造价值的区别，他是连想也没有想到的。单就这点来说，已不难了解，他之所谓劳动决定价值，不但对劳动的概念不大明确，对于如何决定价值的过程，更是理解得极其含糊，而就价值本身说，他不仅没有把握价值实体、价值量、价值形态这些根本概念，在他的说明中，连价值与使用价值的区别，价值与价格的区别，价值与交换价值的区别，也是不很清楚的。至于对地租与利息的分别解释和统一说明，在利润这个名称还是放在地租项下来处理的历史条件下，他虽有再大的才能，也是无法说得系统而透彻的。至于他的方法，诚然是沿着培根的崇实主义的道路发展过来的，拿事实来，拿数字来，把理论或建议建立在可以量计指数的根据上，但也许因为社会经济调查统计工作，是要在资本主义经济组织渐臻严密的历史条件下，才有可能做得好一些，他在全书中，就每项事业，每种设施，每一个具体建议所提出的数字，几乎全是出于推测估计，由一种估计到另一种估计。用数字来讲话，是较能了解情况，较有说服力的，但假设的数字，是要减低效果的，后来和他同样重视事实的亚当·斯密，竟有些怀疑他的方法的效果，可能是从这里出发的。但不论如何，他在现代计量经济学上的开山祖的地位，和他在政治经济学上的奠基者的地位，是一样无可争议的。

配第关于政治经济学，统计学乃至财政学的巨大贡献，虽然主要表现在《赋税论》中，但讲他的整个学说的影响，却是不能不连带他往后陆续问世的《献给英明人士》、《政治算术》、《爱尔兰的政治解剖》、《货币略论》等论著一起考虑的。马克思在《剩余价值理论》中，已就他对后起的经济学者如诺思、如洛克等的影响作了说明；由于资产阶级经济学者（包括古典派在内），一般地不肯把自己

的理论中受到前人影响的出处，像马克思在《资本论》等著作中所作的那样，明白指点注释出来，但蛛丝马迹，总是不难找到一些线索的。即以斯密的大著《国富论》来说，其中有许多论点，就分明也可以从配第《赋税论》那里探出它的渊源的。当然，作为政治经济学的奠基理论，每个资产阶级古典经济学者，都是直接间接多多少少受到它的一些影响的。

而我们在这里倒要特别指出这一点：当资产阶级已经取得了政权，已经确定它的统治地位，并且已经逐渐感到它的敌对阶级——工人阶级的运动的威胁的时候，它再也不对科学的经济学，不对以劳动价值为基础的古典经济学，感到兴趣，甚至愈来愈抱反感了。为了反对马克思主义经济学说，他们的经济学者早就把反对亚当·斯密，特别是反对李嘉图，作为反对马克思的一种手法。当代最有影响的垄断资产阶级的代言人凯恩斯，就最痛恨李嘉图，他说他反对李嘉图，就是要从根底摧毁马克思经济学的基础。当前风靡资产阶级经济论坛上的大大小小的凯恩斯主义者，正多方宣扬国民收入理论、扩大国家支出理论、赤字财政理论、通货膨胀理论……其基本特点，就是否定劳动价值学说（甚至否定任何价值学说），即否定威廉·配第所特别强调的基础，而只是在各种"上层建筑现象"方面兜圈子，寻求解决财政危机、经济危机的单方。

在资产阶级已经把他们前期的科学的经济学（更不说更早的经济科学）当作死狗来抛弃，甚至当作魔鬼来诅咒的时候，我们为了批判地继承人类进步遗产，为了配合当前理论斗争和理论建设任务，把这部三百年前出版的古典论著，拿来再学习再认识一番，还是有其一定的意义的。

赋税论

赋税论

说明

王领地
赋 税
关 税
人头税
彩 票
献 金

刑罚
独占
官职
什一税
提高铸币价值
炉税
国内消费税等事项

的性质与标准。附论

战 争
教 会
大 学
租金和按年租计
算的
地价
利息和汇费
银行和贷款业者
财产让渡的登记

乞 丐
保 险
货币和羊毛的出口
自由港
铸 币
房 屋
信仰自由等各种问题

以上论点均结合爱尔兰的现状
和问题进行论述

原序

年轻而又不讲求实际的人结婚，其主要的和唯一的目的可能不在于生育子女，更不在于生育适合于从事某种特定职业的子女。但是，一旦有了子女，他们却力求按照子女们的各自性情和志趣加以培养。和此一样，我写这本书，目的只是想借此来清除我脑海中所有的许多令人心烦的想法，可没有想拿来供任何人参考、或是为解决任何问题之用。可是，现在既已经写成，并且它的问世，正逢奥尔蒙德公爵[1]行将前往爱尔兰就任总督之时，因此我又认为，它对于了解爱尔兰以及其他地方的情况，或有其可用之处，尽管用处可能不大。

爱尔兰是这样一个国家，它必须保持大批的军队，以防爱尔兰人将来发动叛变，这种叛变，既会损害他们自己，又会损害英格兰人。这大批军队，无疑要向穷困的人民和荒凉的国土征收巨额而沉重的租税。因此，让爱尔兰理解一下各种租税的性质和征收标准，并不是不适当的。

2.为了使爱尔兰教区成为适宜于传播福音的园地，需要把它们大大调整，重新加以合并和划分。[2]在这一点上，我以前所说的关于英格兰有牧师过多的危险的那些话，也可以适用于爱尔兰。而我将要编成的该岛的新地图，[3]可以作为施行这种调整的依据。

3.爱尔兰资源丰富，要是不采取措施增加出口，反而对该地不利。而这些资源是否能够出口，则取决于下面所讨论的关税及国内消费税是否按适当的标准征课。

4.整个说来，爱尔兰人口是不足的；在将英格兰人迁往爱尔兰，或将爱尔兰人迁出爱尔兰，[4]使爱尔兰大部分居民都变成英格兰人之前，它的政府如果没有需要很多经费来维持的军队，就不会得到安全。因此我认为，要吸引英格兰人迁往爱尔兰，最有效的鼓励办法就

是让他们知道下述情况：国王的收入占全国的财富、租金及所得的十分之一以上；往后那里的公共经费会减少到和这里的什一税相等；并且随着国王收入的增加，各种造成国王开支的事因会相应地减少，这是有双重利益的。

6. [5] 假如英格兰利用乞丐修筑公路，并疏浚河流使其能够通航，则爱尔兰的羊毛和家畜的销路将会更好。

7.充分理解货币的性质、各种铸币的效用、它们价值不稳定和提高或贬低它们价值的效果，对爱尔兰来说是一门最切实的学问。正因为缺少这种知识，所以爱尔兰最近就发生经常滥发货币的严重情况。[6]

8.在爱尔兰，土地的价值只相当于六年至七年的年租，但在海峡彼岸，土地就值二十年的年租。在没有想出补救办法之前，让爱尔兰人了解一下它的原因，是有好处的。

最后，假如有人有某些可能对爱尔兰有益的意见，那么，在奥尔蒙德公爵担任行政长官的时候，将这些意见提请政府审查，乃是最好的机会；因为：

（1）他对这个国家了解得十分清楚，不论是关于和平时期的问题，或是战争时期的问题都是如此。同时对这个王国内所有互相斗争的某些人士和一切分子以至每一个党派的利害关系也都有所了解。不仅如此，他对英格兰以及一些和爱尔兰有关系的国家的情况，也都了如指掌。

(2) 他已经用了活生生的事例证明他关怀英格兰在爱尔兰的利益，同时也证明了他有办法使那里的种种烦难问题尽可能得到解决。

(3) 他在爱尔兰所有的地产之多，是爱尔兰所有前任总督所未有过的。因此，他不会遇到那些总督们(坎布登 [7] 曾对这些总督提出警告说："爱尔兰人时有怨言"）所可能遇到的危险。因为，一个人所占有的土地既多于任何人，他就有理由想得到更多的土地了。

(4) 许多主要为了恢复财产或发财致富而前往爱尔兰的总督，在达到目的之后即离开爱尔兰，对人民的牢骚和怨言，一概不闻不问。但是他却不仅向爱尔兰人民保证要施行善政，而且对违反善良政治的一切不安因素，都预先加以消除。

(5) 尽管心怀嫉妒和不满情绪的人对他的良善心怀作各种恶意曲解，他都泰然处之，敢于去做任何他认为是适当的事情;甚至为了使一个臣民得到公平待遇，他也能力排众议，无所畏惧。这是因为他那著名的宏怀大量使他不致会遭到人民的反对;同时他那久经考验的忠诚，也足以粉碎传到陛下耳边的任何谗言。

(6) 他对一切创造性的努力都极为赞许，因此东部英格兰的明智之士都愿意追随他前往爱尔兰。这些人对他贡献出他们的最精辟的忠告;他对于这些忠告也都能加以慎重选择，并且付之施行。

最后，这位伟人是在爱尔兰有如一张白纸的时候，来治理这一殖民地的。这时的议会对他甚表好感，遇事常常和他商讨，又拥戴对于改革既很热心、同时对改革又抱着谨慎态度的国王，因此，凡是符合于正当道理和自然法则的提案，都有机会获得通过而制订成为成文法。

因此，把我在这里所说的想法应用于爱尔兰，并在这些想法还有用处（如果有些用处的话）的时候把它们发表，我认为可说是趁热打铁，十分及时。这里，我要对世界说明的是，我并不认为我能够改善世界的情况；我认为，为了使每个人各得其所，最好让事物vadere sicut vult （自行其是）；我十分了解res nolunt male administrari （事物是不愿意让人弄坏的）。[8] 我也十分了解（假设我想做某些事情或者能够做某些事情），事物有其本身的道理，自然是不能欺骗的。因此，我所以写这篇东西（如已说过的），只是为使我自己得到安宁，得到解脱，因为我的脑海中一直充满着那些日常听到的关于促进或调整产业的议论，以及关于租税等等问题的怨言。我所说的话是不是会受到人们的蔑视或谴责，我对之都不介意。我对这点所抱的心情，正如某些富翁对其子女生活奢侈所怀的心情一样。虽然这些富翁相信以后他的子女会挥金如土，但是今日他们仍然以赚钱为乐事。和这一样，虽然我觉得这本书，不会有什么意义，但是我仍愿意把它写出来。由于快跑的人未必能获胜，[9] 而每个人都会得到时间和机

会，所以我希望公正的人士对本书加以批评；对他们的指正，我绝不会感到不耐烦。

---

[1] Duke of Ormond，名杰姆士·巴特勒（James Butler 1610—1688)，出身于爱尔兰贵族，为死心塌地的保皇党党员，曾前后三次出任爱尔兰总督。——译者

[2] 1662年，爱尔兰议会通过一个法案将教区加以切实合并和划分——查理二世第14年及第15年法令第10号。配第对制定这一法案有无关系，不大清楚，但这一法案的前文似乎反映他的思想："本王国有些地方的教区非常窄小，在一英里或二英里之内就有五个或六个小教区。因此臣民必须负担建筑和修缮许许多多教堂的无谓费用，而教区的财源又甚贫乏，很多教区维持不了一个牧师。另一方面，有些地方教区又非常广阔，以致区民前往教区教堂要于当日回家是有困难的。有时教区又划分得非常不合适，因而一个教区的区民到别的教区的教堂去，倒比到本教区的教堂更为方便。"因此，1662年米迦节之后，总督征得有关方面同意，决定将教区合并或重新划分。——赫尔

[3] 大概系指配第依据山区测量的原图（它指明教区境界）而刻印的爱尔兰地图。见拉康姆编配第：《山区测量的历史》（*Petty's "History of the Down Survey", ed by Larcom*）第49页。1665年，配第请求国王"协助制成爱尔兰地图"，他的请求得到国王批准。同上书，第400—401页及第323页。但是，他实际上有没有得到足以完成这种计划的经费补助，值得怀疑。因为他于1672年曾说，自费编制了各区各村以及各郡的详图，将它制成铜版，并且制成了各州及整个王国的地图。见《爱尔兰的政治解剖》（*The Political Anatomy of Ireland*），第9章。最低限度，各郡的地图是在以后出版的。其日期不详，图名是《爱尔兰概图》（*Hiberniae Delineatio*），见书籍目录。这本编制年月不详的地图，英国博物馆和保德利安图书馆（Bodleian Library）都有收藏。都柏林（Dublin）的三一学院的图书馆也收有三部。除最初版本之外，其余的版本都附有配第的肖像（爱德文·山第斯〔Edwin Sandys〕雕刻的），日期为1683年。英国博物馆的地图目录，估计该图的收藏日期为1685年。不过《概图》扉页所印的爱尔兰全图（萨顿·尼可尔〔Sutton Nicholls〕雕刻的）则附有考克斯（R.Cox）所著的《爱尔兰历史》的广告，而该书第1卷却是于

1689年发行的。爱尔兰国立图书馆的藏本，为献给配第之子亨利（Henry）即谢耳本伯爵（Earl of Shelburne）的再版本。因此，这版本无疑是在1719年（即谢耳本爵位设立那一年）之后和1751年（即谢耳本伯爵逝世那一年）之前出版的。——赫尔

[4] 通过使爱尔兰人和英格兰人同化的做法来解决爱尔兰问题，是配第自1655年以来所持的得意见解。在这一年。他和谷金（Vincent Gookin, 1616—1659）一起反对将爱尔兰人迁移到康诺特（Connaught）去的隔离政策，据说，他到他临死那一年尚坚持这种主张。参阅菲滋摩利斯：《配第传》（*E.Fitzmaurice, "The Life of Sir William Petty"*），第31—32页；并参阅配第：《论爱尔兰》（*Treatise of Ireland*）。——赫尔

[5] 原文无"5"。——译者

[6] 在整个共和政府时期，爱尔兰滥发私铸货币情况甚为严重。在配第来到爱尔兰之前不久，一些伦敦人曾因将伪造和削值的英格兰货币以及伪造的秘鲁货币运进爱尔兰而被处死刑。见西蒙：《论爱尔兰铸币》（*J.Simon, "Essay on Irish Coins"*），第48—49页。但是，这种走私并没有停止。同上书，第49—52，118—122页。1660年1月29日，政府发出确定金银铸币比率的布告。同上书，第123—124页。1661年8月17日，又发出禁止私铸货币的布告。鲁丁：《英国及其附属国的铸币史》（*R Ruding, "Annals of the Coinage of Great Britain and its Dependencies"*），第2卷，第4页。——赫尔

[7] William Cambden (1551—1623)，是英国有名的历史家。——译者

[8] 这是配第所喜爱的引语。它在他所著的《论二重比》（1674年，见《政治算术》献词注）和他在1686年6月2日给索斯威尔（Southwell）的信（见菲滋摩利斯：《配第传》，第274页）中都出现过。这是他在《爱尔兰的回忆》（*Speculum Hiberniae*）一文中的篇首题词， 不过被改写成Ingenia solent res nolunt male administrari。蔡尔德爵士（SirJosiah Child）认为配第是这句话的作者。不过彼得·配特爵士（Sir Peter Pett）说，这句话是近来（1680年左右）的流行语，只是现世的人把它的作者弄错了。配特把它说成是

来自比德的《哲学原理》（Bede's "*Axiomata Philosophica*"）和亚里士多德的《形而上学》（Aristotle's "*Metaphysica*"）。参阅配特：《幸福的未来的英国》（"*Happy Future State of England*"），第250页。——赫尔

[9] 见《旧约全书》，《传道书》，第9章，第11节。——译者

第一章 论各种公共经费

国家的公共经费，就是陆、海两方面国防所需的经费，维持国内及海外和平所需的经费，以及当其他国家侵害本国时，作光荣报复所需的经费。这些经费，我们可称之为军事费。这些经费在平时一般不少于全部经费中其他任何项目，而在非常时期(即战时及有战争威胁之时)，则比任何其他项目都多得多。

2.公共经费的另一项目，是行政官吏——首长和其助手——的俸禄。所谓行政官吏，我不仅指将其全部时间用于执行各自职务的那些人，而且还指这样一些人，他们花很多时间努力于培养自己，使自己具有执行这些职务的能力，同时又花很多时间努力于使上级长官承认其有这种能力并值得信任。

3.这些行政官吏的俸禄应该很丰裕、很优厚，要高于靠私人努力或者从事私人职业所能得到的，以便他们能够具备自然的与人为的权力根据来从事他们的职务。

4.因为，即使许多人称自己的一个同僚为国王，但如果这个被拥立的君主，外表并不比别人优越，他既不能奖赏服从他而又讨他欢喜的人，又不能处罚那些不服从他和不讨他喜欢的人，那么，尽管他偶尔具备比其他同僚优越的体力和智力，他的被立为国王也没有多大意义。

5.有一些官职只是名誉性质的，如州官、治安推事、警官、教会执事等等。人们从事这些职务，对其日常的生活之道，不会有很大妨害;并且人们认为，能得到被信任的荣誉和被敬畏的喜悦，就是对这些职务很好的报酬。

6.私人与私人之间的、国家或公共团体和其某些成员之间的纠纷的审理所需的司法经费，以及为惩处已发生的不法行为和罪行并防止

将来发生犯罪行为所需的经费，也属于这一类公共经费。

7.公共经费的第三项，就是为拯救人的灵魂，启导他们的良知所需的经费。也许有人认为这种经费是关于另一世界的，而且只是关于另一世界中每个人的私人利益的，所以不能算是这一世界中的公共经费。但是，如果我们考虑到逃避人类的法律、干犯找不到证据的罪行、捏造证词、曲解法律的意义等等行为是多么容易，那么，我们就会认为有必要缴纳一种公共经费，用以使人们通晓神的戒律。神的戒律能看到邪恶的意念与企图，而且更能看到隐秘的行为，它能在另一世界中对在人世只能加以轻微惩处的邪行作永恒的惩罚。

8.现在担任这种公务的人所拿到的俸禄，也必须相应的优厚。不仅如此，即使在这人世的生活中，他们也必须具备一些资力，以便能够用某种报酬来吸引世人。因为过去许多人信仰基督，只不过是为了基督给予他们的面包而已。

9.另一项目是各种学校以及大学所需的经费，特别是这些学校对上述那些人教授诵读、写作和算术等科所需的经费。这些学科对每个人都有特殊的用处，它们可以帮助和补充记忆与推理——计算具有后一种作用，而诵读和写作具有前一种作用。至于神学之类应否成为一种私人职业，在我看来是一个值得讨论的问题。

10.的确，学校或学院这些机构，目前大多数是某些特殊人物所捐献的，或者是某些特殊人物为追求他们私人目的而花费金钱和时间的场所。但是，如果它们的目的是在于给最优秀而有天资的人提供一切意想得到的帮助，使其从事于探求自然界的一切运行规律，那无疑是一种善举。在这个意义上，它们所需的经费也应当算是一项公共经费。在选择这些天资聪敏的人来从事上述工作的时候，不可根据他们双亲和朋友的盲目自夸(乌鸦总以为它自己的子女是鸟群中最美丽的)，而应该像土耳其政府从基督徒子弟中间选拔最能干的下属和助手那样，征求其他较公平的人士的意见。关于这种选拔，后面还要叙述。

11.另一项目是对孤儿、无家可归的儿童以及弃婴(他们也都是孤儿）的抚养费，和对各种失去工作能力的人及其他没有工作的人的赡养费。

12.因为在有可能得到食物的时候，让那些根据自然法则不应该挨饿的人们求乞为生，乃是一种花费更大的赡养办法。不仅如此，我们一方面把限制贫民的工资，使其不能有一点积蓄以备应付失去工作能力或失业时的需要，看成是理所当然之事，另一方面又让他们饿死，那显然是极不合理的。

13.最后的一个项目，就是修筑公路，疏浚可资通航的河流、水道，建筑桥梁、港湾，和举办其他公共福利事业所需的经费。

14.我们还可以想到其他项目。但是我想让别人去说明它们，或提出更多的项目，这里不谈。因为，就我的目的来说，目前列举这些主要而又最显著的项目就已够了。

第二章 论各种公共经费增加和加重的原因

在讨论了各种公共经费之后，我们再来探讨使这些经费增加的一般和特殊的原因。

在一般的原因之中，第一是人民不愿意缴纳这些经费。这是由于他们总是怀疑征课过多，或者征收的税款被人贪污或浪费了，或者征课得不公平，他们认为用拖延和推诿的办法就可以把它完全逃避过去。所有这些都会增加不必要的征收经费的开支，同时也促使君王加强对人民的压制。

2.使各种租税加重的另一原因，就是强迫人民在一定时期用货币缴纳税款，而不允许人民在最适宜的季节用实物缴纳。

3.第三，征收权含糊不清，模棱两可。

4.第四，货币缺少和铸币混乱。

5.第五，人口少，特别是劳动者与工匠少。

6.第六，对人口、财富、产业的情况一无所知，这便造成因纠正计算上的错误而引起的无谓的开支循环和追缴新增加的补税额的麻烦。

7.现在谈特殊的原因。造成军费增加的原因，和那些使战争危险或战争威胁(不论这种战争是对外战争还是内战)增大的原因相同。

8.进攻性的对外战争往往是在公共利益的漂亮名义之下发动的。但是实际上它是由各种形形色色、不可告人的私人恶感所引起的。关于这种战争，我们是没有什么可说的。但是，特别在英格兰，却有一种不正确的见解经常对发动这种战争起鼓励作用。这种不正确的见解认为，我国人口过多，如果我们需要更多领土，则与其向美洲人购

买，不如向邻国夺取来得便宜。还有一种错误的想法，认为君主的伟大与光荣，不在于团结一致和治理得很好的人民的人数、技术水平及勤劳程度，而在于领土的大小;不仅如此，而且还认为与其靠自己的勤劳从土地或海洋中获取财富，不如用欺骗和强夺手段向别人夺取财富来得光荣。

9.有些国家是不会进行由上述个人动机所引起的对外战争的，因为它们的统治者的收入很少，不足以进行这种战争。如果这种战争偶然发生，并且发展到需要增加捐税的程度，这时掌握征课捐税权力的人除了应努力扑灭战火之外，还要追问什么人、为了什么目的发动战争，并对战争的发动者严加责难，而不应支持他们。

10.防御战争是由于被侵入国家对战争没有准备而引起的。下述这些情况都可说是对作战没有准备:腐化的军官将残损物资冒充完善物资分发给军火库;军队征募得不合理;士兵不是司令官的佃户，就是司令官的用人，要不然就是因犯罪或负债而想逃避法律制裁的一些人;军官不了解自己的业务并擅离职守;军官由于不给士兵发薪饷而不敢处罚士兵等等。因此，国内经常保持戒备状态，乃是避免外国所发动的战争的最省钱的方法。

11.在欧洲，国内战争往往起因于宗教纠纷。这就是说，对背离正道的异端分子的处罚，不是课以恰当的、适度的罚款(这种罚款，每一个有良心的非国教徒都乐于缴纳，但如果是伪信者，则不肯缴纳，因此也就暴露了其为伪信者的面目)，而是在公共场所，在无知的群众面前，或处以极刑，或褫夺其自由，或切断其肢体，因此引起内乱。

12.国内战争也往往起因于有些人幻想整个社会发生混乱可能改善他们的不佳处境那种事实。可是实际上，当这种混乱情况结束的时候，纵使他们能得生还，获得成功，恐怕他们的处境将会变得更坏，何况他们更有可能在斗争中丧命。

13.此外，人们认为多数政体都会在短短几年内使臣民的财富状况发生重大变化;认为现有的具有长期历史的政体并不是这个国家最好的政体;认为任何已经确立的王朝或君主并不比任何一个觊觎王位的人物好，甚至不比从所能做到的最完善的选举产生的人物好;认为政权是无

形的，它并不一定和某一个人或某些人结合在一起。[10] 所有这些想法，也都是引起内乱的原因。

14.国家的财富集中于少数人之手，同时又没有方法可以保证所有人民不至沦为乞丐、盗窃或者受雇为士兵，这种情况也是引起内乱的原因。

此外，一方面允许某些人穷奢极侈，另一方面又任凭其他许多人饥饿致死，这也是内乱发生的原因。

根据不可靠而又不切实的理由施赐恩惠;对没有显著功绩的人物和党派给以巨额赏赐。这些都是使头脑不清的群众产生敌意的原因，而这些群众正是容易被少数阴谋者的火花点燃的导火线。

15.就宗教事务说，公共经费增加的原因，就是各教区与牧师职务的范围，没有随着天主教的改革、也没有随着殖民地和产业的变化而改变。既然现在宣传福音的牧师是向聚集在一处的许多听众讲道的，那么，教区不可以再加以扩大吗?换句话说，既然今日每一只羊不像以前那样每年要剪梳三四次，那么将羊群再加以扩大，难道不可以吗?英格兰和威尔斯居民大约不过五百万人，为什么需要五千以上的教区呢?这就是说，每个牧师只照管一千个人。可是在伦敦的中等教区，每个教区都有五千人。依据这个算法，英格兰和威尔斯只需一千个教区就够了。可是，那里现在却有近一万个教区。

16.把教区减少一半(按牧师待遇每教区一年平均只需一百镑计算)，可以节约五十万镑。不仅如此，教区牧师人数如减少一半，则主教、副主教、牧师会、牧师宿舍以至大教堂——这些方面所花的经费，恐怕要在二、三十万镑以上——也只要现在的半数就够了。这样将使神的教会被人们崇奉得比现在更加虔诚，并且从古传下来的神圣的教会制度以及它们靠什一税来维持的做法，也不会受到损害。所有这些都可通过大规模的宗教改革以及和它相适应的方法得到实现。

17.但是，可能有人说，在一些荒僻的地区，一千人口也要住上八平方英里的土地。对这个意见，我作这样答复:像这样的地方简直没有。我所知道的最大教区，从没有超过三平方英里或四平方英里的，因此人民在这种地区的某一中心点每周聚会一次，没有一点困难。

18.不仅如此，我还认为，一个学问不大的副牧师假如生活优裕，并且任命适当，他每星期日是能够胜任愉快地在四个礼拜堂执行他的职务的。而确实有学问、口才好的传道师，可以每隔一个星期日在这些礼拜堂中讲道一次，这一星期日在这两个礼拜堂中讲道，另一星期日又在其他两个礼拜堂讲道。如再加上平日的教义问答与课外讲解，这样讲道也能够像现在一样进行，同时也能够施行祈求拯救时所需施行的向神祷告的仪式。因为基督的轭是容易的，他的担子是轻的。[11]

19.但是，我想作如次结论，以结束这个问题的讨论。就是说，如果将英格兰与威尔斯划分为许多三平方英里的地区，则可作为教区的地区，不过四千而已。

20.将这些什一税割让，岂不是窃取圣物吗?如果有人这样说，我的答复是:如果把它用于保卫神的教会，以对抗土耳其人、罗马教皇以及皈依于这些人的民族，则这种割让并不是窃取圣物。更不用说将什一税的四分之三给予当这些津贴公布之时就已不在人世的牧师的妻儿了。

21.如果我不怕提出削减教会财源的建议的话，我倒认为削减每个剩下来的教区牧师的什一税及报酬的一部分，而让他部分地仰给于他的教徒的自由的捐献，倒是促进福音的方法。而且这种方法也不至触怒那些认为他们的全部俸禄应该依靠什一税来维持的人。

22.我还认为，由于英国男人比女人多[12]（这种不平衡本身就妨碍生育），所以让牧师们恢复独身生活，或者不让结婚的人当牧师，是有好处的；因为事实上不难从五百万人中找到五千个能够并且愿意过独身生活的人，这个比例不过是千分之一。这样一来，不结婚的教区牧师就能够以他们现有俸禄的一半来维持他们现在用全部俸禄所过的生活。

23.但是，教区数目及牧师俸禄的削减要以下述条件为前提，就是这种削减必须不至于使现在的牧师蒙受损失。

24.至于削减行政及司法方面的经费，问题就在于废除不必要的、多余的以及过时的官职；也在于把其他官职的待遇减低到与执行职务

所需要的劳动、能力及信任相适应的程度。因为有许多职务是完全由待遇很低的助理人员来执行的，可是他们的长官们——尽管他们完全不知道在职务上已经做了些什么和应该做些什么——所得到的待遇却比他们多了十倍。

25.当这些经费只是用来支付官吏的正当报酬的时候，其多余的部分就应该或是交还对君主缴付这些经费的人民，或是由君主保留以备充作公共经费之用。但切不可为了某些人的频繁请求而将这笔款项给予他们。因为将这种恩惠给予他们，只会使他们及其随从者懒惰，不顾国家的和他们自己的真正利益，同时也完全不顾和无视公共福利。

26.像这种事例可以举出很多；但是我不打算特别伤害哪一个人，所以我不想继续说下去。我只不过希望长久以来被弄错的事情能普遍得到纠正而已。在这种情况下，任何人都不至受到损害。因为如果所有的人都受到损失，那等于任何人都没有受到损失；如果所有的人都失去他们财产的一半，那么任何人都不会比现在更穷；和这一样，如果所有的人的财产都增加一倍，那么任何人也不会显得更为富裕。因为计算谁贫谁富，不是以财富的数量为根据，而是以财富的比例为根据。

27.削减各大学——我将花费不很多的伦敦四个法学协会 [13] 也包括在内——的经费，在于减少学习神学、法律及医药的学生的人数，其办法是减少这些行业的用途。

上面我已对神的事务作了叙述，下面想谈一下法律的事务。我认为，如果设有登记所有人们的土地财产以及财产转移证件和契约的地籍登记簿，同时又创设公共贷款银行和贷款业者，或以存款、金银器皿、珠宝、布匹、羊毛、丝绸、皮革、麻布、金属以及其他耐久商品为保证的信贷银行， [14] 那么，我确信诉讼案件和文书，绝不会超过现有的十分之一。

28.不仅如此，如果我们将法官及法院书记人数按照人口、土地及其他财富的状况加以调整，则剩下来的人数，绝不会超过现有的百分之一。因为我曾听到有人说，现有法官及法院书记人数比实际需要的多十倍，而现有的诉讼案件也比进行上述改革后可能有的多十倍。所以，整个说来，将来所需要的从事法律事务的人员及司法人员人数，

可能不到现有人数的百分之一，同时犯罪及犯法的机会也会大为减少。

29.至于医生，我们借助于最近对死亡表所作的考察，不难从死亡人数中得知伦敦有多少人患病，并从城市的得病率中发现乡村的得病率。参照这两方面的材料以及熟悉情况的医学院的意见，我们就不难计算全国需要多少医生，[15] 因而也能确定应该许可和奖励多少人去做医科的学生。最后，在计算出这些数字之后，也不难确定学习做外科医生、做药剂师以及做护士的学生的比例数。这样就可以去掉和清除这一神圣事业中无数无用的冒充者和骗子手;这一神圣事业乃是世俗职业中，我们的救世主本人在开始说教之后就委身从事的职业。

30.如果大家对上述各点没有异议，那么多少名牧师、医师及文官(即由各大学培养出来的人们）是公共服务所需要的呢?假定按现行办法需要一万三千人，则按我们所建议的削减办法，或许只需六千人。假定每年每四十人中有一人死亡，那么，各大学每年培养出来的学生不到三百五十人就够了。假如他们平均在大学学习五年，那么，经常在校学生的人数就应为一千八百人;在这里我是指那些立志以学问为职业和谋生之道的人说的。

31.我想指出的是，如果一千八百名学生即已够用，同时英格兰教区抚育的儿童和孤儿有四万人，那么这些儿童每二十人中就可能有一个是具有超人才智和前途光明的人。

可是，既然社会可以任意处置这些儿童，同时两家大学又都有经费来培养一千八百名以上的学生，那么，假如我们的教授是按这种办拉选拔和教育的，情况又将如何呢?不过关于这个问题，容在以后再谈。

32.这里还可以再说明一下。由于有了前述的贷款银行，我们就能够了解所有商人的信用及资产情况，并可预防货币方面的一切不可思议的危险;由于对我国物产、工业品、消费量及进口情况有正确估计，我们就能够知道需要多少批发商来经营我国的剩余产品和别国的剩余产品相交换的业务，同时也可以知道需要多少零售商来从事把商品再分配到国内每个农村并收购这些农村的剩余产品的工作。根据这些计算，我认为这些商人大部分也可以削减。这些人本来就得不到社会的

好评，因为他们只不过是互相以贫民劳动为赌注的赌徒;他们除了充当促进国家的血液和养分(即农业及工业的产品)循环的静脉和动脉之外，本身什么也不能生产。

33.如果将与行政、司法及教会有关的许多官职和费用削减，同时将那些对社会所作的工作微不足道但所得报酬却极可观的牧师、法官、医生、批发商、零售商的人数削减，则公共经费就会很容易支付，而它的征课也会变得非常公平了。

34.前面我们列举了六项公共经费，并约略谈到其中四项如何可以削减;下面我们要讨论其他两项。对这两项，我们却主张增加。

大体说来，我把这两项之中的头一项叫做贫民救济。这包括身体健康的老年人、盲者、跛者之类的收容所，和治疗麻烦的、慢性的、可能治愈以及不能治愈的内科及外科各种疾病的医院，以及治疗急性及传染性疾病的医院。此外还有孤儿、无家可归的儿童及弃婴的收容所。这些弃婴只要他们的姓名、家世和亲戚能够妥善保守秘密，不管其人数多么多，一律都不能拒绝收容。当这些儿童到了八岁或十岁的时候，可对他们进行选拔;通过这种选拔，国王可以得到执行各种事务所需要的最合适的助手。他们无疑会像他的亲生子女一样，忠心耿耿地为他服务。

35.这些并不是什么新奇而罕见的东西，只是在我国一向被人所忽视，因而被看成是罕见的新方案了。这类机构一向所获得的美满的结果，也是人所共知的;关于这一点，我们以后在别的地方再作详细叙述。

36.当所有无依无靠和没有工作能力的人都得到这样的扶养，而懒惰和盗窃成性的人都由法官加以管束并处罚的时候，我们就必须为所有其他贫民寻找一些固定的职业。这些人如果规规矩矩地从事劳动，是应该得到丰衣足食的。他们的儿女(假如年幼没有工作能力的话)，也要像上面所说那样在其他地方得到抚养。

37.但是，这些职业将是什么样的职业呢?我认为，那是属于公共经费第六项中所列的职业。这就是:使所有公路加宽、坚固而平坦，借以大大减轻旅行和车马的费用和烦劳;疏浚河流，使其能够通航;在适

当地方栽植有用的树木，以供采伐、观赏和生殖水果之用;修建桥梁和堤道;开采金矿、石矿和煤矿;冶炼钢铁等等各种职业。

38.我将所有这些事业，归类为如下几项:第一，本国所缺少的事业;第二，需要劳动多而需要技术少的事业;第三，一些在英国新创办的事业，而这些事业将可填补我们几乎完全破产的纺织业。[16]

其次，人们可能会问，谁来供养这些人呢?我的答复是所有的人。原因是这样的:假定某一地区有一千人，其中一百人能够为全体一千人生产必需的食物及衣服，另外二百人生产可以和其他国家的商品或货币互相交换的各种商品，又四百人为全体居民的装饰、娱乐及庄严的气派服务;如果行政官吏、牧师、法官、医生、批发商及零售商人数为二百人的话，则全部共为九百人。在这种情况下，问题是，既然尚有充裕食物给那多余的一百人食用，那么他们如何得到这些食物呢?是靠乞讨呢，还是靠偷窃呢?他们是应该因行乞无所得而饿死，还是应该因行窃被查获而被处死刑呢?要不然，是应该把他们交给愿意接受他们的其他国家吗?依我看来，很明显，既不应该让他们饿死，也不应该将他们判处绞刑，也不能把他们送给别的国家。如果让他们求乞，他们就会今天饿得形容憔悴，明天狼吞虎咽地饱食一餐，这就要引起疾病并养成坏习惯。让他们行窃，情况也是如此。不仅如此，他们求乞或行窃的所得，也许会多于他们的需要，这就会使他们以后永远不想劳动;即使突然而意外地出现了最好的机会，他们也不肯劳动了。

39.由于所有这些理由，将剩余的东西给予他们，确是一种比较安全的方法。不然的话，这些东西也会丢失或被浪费掉。如果没有剩余，则可将别人的丰美食物的质量和数量减低一些;因为绝大多数的人的实际消费，都不少于维持生存的最低需要的二倍。

40.这些多余的人的工作，最好是无需耗用外国商品的工作。即使叫他们在索耳兹布里平原[17]建筑无用的金字塔，或将斯顿亨奇[18]的石块运到塔山[19]上面去，或做其他类似的工作，都没有关系。因为这类工作最少也能使他们的精神得到训练，养成服从的习惯，同时也能使他们的肉体在必要时能够从事有更多收益的劳动。

41.其次，我想说一说修筑公路、建设桥梁和堤道、疏浚河流，除了供游乐和观赏之外，还有什么好处，以证明上面的提案是十分有利

的。对这一点，我认为，作为前述问题的一个例子，这些职业除了能从爱尔兰运来大批牛羊群之外，还可以使英格兰的马匹十分充裕。这些马匹所具备的美观、强壮、勇猛、敏捷和耐性等等许多优良特性，都在别国马匹之上，所以在整个欧洲是一种销路非常好的商品。而且这是由于英格兰土地的固有性质而来的，无法仿制，也不是别国所能抢走的。不仅如此，马这种商品，不管市场多么遥远，都能够将自己和商人一起运到市场去。

---

[1] 这大概是指在哈林顿（James Harrington, 1611—77）的罗塔俱乐部（Rota Club）中所展开的辩论和他的关于选举与主权的理论。吴德（Anthony Wood，1632—95）说，“配第博士为罗塔俱乐部的一个成员，他时时在俱乐部中诘难哈林顿”。他们二人争论，是因为意见分歧呢，还是纯粹出于爱好争论，这是个疑问。——赫尔

[2] 见《新约全书》，《马太福音》，第11章，第30节。——译者

[3] 参阅格兰特：《对死亡表的自然的和政治的考察》（G.Graunt, “*Natural and Political Observation Made upon Bill of Mortality*”），第8章。——赫尔

[4] Inns of Court，指伦敦四个有检定律师之权的法学协会。——译者

[5] 将荷兰的登记制度和贷款业务介绍到英国来，是主张学习荷兰的人士的共同要求。参阅罗雪尔：《英国经济学史》（W.Roscher, “*Geschichte des englischen Volkswirtschaftslehre*”）第63页；蔡尔德：《简短的观察》（G Child, “*Brief Observations*”，1668），重印于《贸易新论》，第5页及第7页；滕普尔：《荷兰联邦的考察》（W.Temple, “*Observations upon the United Provinces*”，1673），第83—85页和第200页。——赫尔

[6] 配第于1650年6月25日取得医学院教授候选人的资格。1655年7月14日，他被选为该院的评议员；但由于当时他在爱尔兰，直到1658年6月25日才就任这个新职务。见孟克编：《伦敦皇家医学院名册》（W.Munk, “*Roll of the Royal College of Physicians of London*

”），第二版，第1卷，第271页。他亦为1664年任命状所列的四十个评议员之一。见谷达尔：《皇家医学院》（C.Goodall, “*The Royal College of Physicians* ”），第70页。他所提的建议和这一团体的宗旨并无不合之处，这个团体就是“为了改进和整顿医术的行施，取缔这一事业中不合格、不学无术和不胜任的从业者”而设立的。——赫尔

[7] 在1662年左右，一般都认为英国的纺织业破产了。——赫尔

[8] 索耳兹布里平原（Salisbury Plain）为英格兰中南部威尔特郡（Wiltshire）的平原，离伦敦约九十英里。——译者

[9] 斯顿亨奇（Stonehenge）为索耳兹布里平原上的古代石柱群。——译者

[10] 塔山（Tower-Hill），山冈名，伦敦塔建立于其上。——译者

第三章 人民不甘心负担赋税的原因如何才能减少

我们已经就公共经费的全部六个项目大略作了论述，并指出（虽然不全面，而且有些匆促）哪一项应该增加，哪一项应该减少。

下面想讨论一下在人民不甘心负担赋税的一般原因之中，哪些能够消除。这些原因是:

2.(1) 人民认为元首的需索，超过他的需要。关于这一点，我认为，如果元首确能按时得到他所需要的款项，则预先将税款全部从臣民手中征收过来，并把它储藏于自己的金库中，这对于他自己也是一种很大的损失。因为货币在臣民手中是能通过贸易而增殖的，而储藏于金库之中不单对自己没有用处，而且容易为人求索而去或被浪费掉。

3.(2) 不管租税多么沉重，如果它对所有的人都按适当比例征收的话，则任何人都不致因负担租税而使财富有所损失。因为(如前面所说的）如果人们的财产都减少一半，或是都增加一倍，则每人都仍然同样富有。原因是每人都保持原先的地位、尊严和身分。不仅如此，由于所征收的货币并没有流出国外，所以和任何别的国家比较，本国仍然像原来一样富有。只是君主的财富和人民的财富，在短时间内(即在将征收自某些人的货币，付还给原主或其他缴付这些货币的人之前的那一段时间之内）有所不同而已。在这种情况之下，经过重新分配，每个人都有可能变得更富或更穷;或者在一方面蒙受损失，但在另一方面却得到收益。

4.(3) 最使人感到不满的，就是对他的课税，多于对其邻人的课税。关于这一点，我认为，这种事情有时是由于错误，有时是出于偶然;在下次课税的时候是可以做得令人满意的。即使这种做法确实出于

有意，但也不能认为这是元首的意图，它只是当时估税官的意图。这个估税官，在下一次必定会受到那个受他委曲的纳税人的报复。

5.(4) 当人们想到征收来的货币被花于宴乐、排场、粉刷凯旋门等等上面的时候，就会深感不满。对这一点，我认为，这种支出不过是将上述货币支付给从事这些工作的工人。虽然这些工人的职业似乎毫无意义，只是为排场服务，可是，在这种支出之下，货币却会立即到了最有用的人们，即酿酒工人、烤面包工人、裁缝、鞋匠等等之类的人的手里。不仅如此，君主从这些排场和宴乐所得到的愉快，并不比他臣下的其他十万个最卑贱的臣民所得到的愉快大，这些臣民虽然发牢骚表示不满，但却不惜远路跋涉前往参观这些错误而讨厌的浮华场面。

6.(5) 人民常常抱怨君主把从人民那里征课来的钱财给予他所宠爱的人。关于这一点，我认为，给予国王的宠臣的金钱再一转手就会流入我们之手，或是流入我们所寄望而且认为值得得到这些钱的人们之手。

7.其次，今日这个人是国主的宠臣，以后也许另一个人甚至我们自己也会成为国王的宠臣。国王的宠爱是拿不准、捉摸不定的，用不着羡慕。因为登山之路，也就是下山之路。何况英国的法律和习惯，都没有规定出身卑贱的人的子弟不得担任国家的要职，更不用说禁止他得到君主的私人宠爱了。

8.所有这些想法(一般人的脑海中容易有这些想法)，都使人不愿意缴纳租税，这就使君主对人民采取严厉手段。可是，这种严厉手段如果偶尔加在一些有家庭负担、贫困而又顽强地不肯缴纳租税的人身上时，那就会使轻信的人抱怨国王的压迫，同时使他们对所有其他事情也抱有恶感;从而使其原来就有的不满情绪益加严重。

9.(6) 对人口数目、产业及财富状况毫无所知，往往是使人民遭受不必要痛苦的原因。原来只需征课一种租税，由于这种无知，却要征课两种或多种税，而且甚至加倍征课，因而使人民负担加重，备受痛苦。最近的人头税便是其中一例。在征课这种人头税时(由于不知道人民的状况，不知道各类应该加以征课的人究有多少，缺少据以评估税

率的明确标准，把财产与称号和官职混同起来)，就犯了许多严重错误。

10.此外，由于不知道人民的财富情况，君主就不知道人民究竟能够负担多少赋税;由于不知道产业情况，君主也就不能判断什么时候是适当的向人民征税的季节。

11.(7) 征税权模糊不清模棱两可，一向是使人民最不情愿纳税和迫使君主采取严厉手段的原因。其明显的例子就是船舶税，它是整个王国二十年来灾难所由发生的重大的原因。

12.(8) 人口少是真正的贫穷。有八百万人口的国家，要比面积相同而只有四百万人口的国家不仅富裕一倍。因为行政官吏是需要很多经费来维持的，可是同一人数的行政官吏，管辖人口多与管辖人口少一样，差不多都能同样地执行任务。

13.其次，如果人口少得使人们只须靠天然的产物或只须作轻微劳动(像从事牧畜之类的作业）就能维持生活，那么，他们就会变得没有任何技能。这是因为四体不勤的人是忍受不了任何精神上的苦楚的，而思虑过多就会引起这种精神上的苦楚。

14.(9) 货币不足，也是纳税情况不佳的一个原因。因为，如果我们考虑到本国所有财富——即土地、房屋、船舶、商品、家具、器皿及货币——中间仅有百分之一为铸币，而英国现在只有六百万镑货币(这等于每个人只有二十先令)，[20] 那么，我们就能很容易地得出结论:即使有很多财产的人，突然要支付一笔货币，也是很困难的。如果他们筹集不到这些货币，严厉的责难和罚款就会接踵而至。这种责罚虽然是不幸的，但却也未可厚非。因为，虽然一个成员和全体一起遭受到损害，要比单独一个成员遭受损害来得容易忍受，但叫某一个成员遭受损害，总要比让全体成员都受到危险来得容易忍受一些。

15.(10) 规定一切租税都必须用货币缴付，似乎是有些不合理的。这就是说，(假如国王需要对他停泊在朴次茅斯港口的船只调拨粮食，)农民由于国王不肯接受肥牛和谷物这些实物，他就不得不事先将谷物运到也许有十英里远的地方去出售，把它换成货币;而这些货币交

给国王以后，国王又要将其换成从几十英里远的地方运来的谷物，这完全是一种浪费。

16.不仅如此，农民由于急着要卖，就不得不廉价出售自己的谷物，而国王由于急着要买，也不得不高价购买所需的粮食。但是，假如在当时当地用实物缴付的话，就会减轻贫民的许多痛苦。

17.其次要加考虑的，就是过高的租税对全体人民所发生的后果和影响(这里不谈对上面所说的某些人所发生的后果和影响)。对这一点，我认为，经营一国产业所需要的货币要有一定的标准和比率;过多或过少，都会对产业有害。这正和为了便于和银币兑换，为了便于结算不能用小银币结算的账目，在为数很小的零星买卖中必须有一定比率的铜币恰恰一样。因为货币(它是用金和银铸造的）对生活必需品(即食物和衣着)的关系，正和铜币及其他地方性的辅币对金币和银币的关系一样。

18.商业上所需要的铜币的数目要由人口数目及它们的交换次数来决定，并且主要地也要由最小的银币的价值来决定;同样，我国产业所必需的货币的数目，也要由交换次数及支付额大小(这往往不是法律或习惯所能规定的）来决定。因此，如果备有可以据以了解每个人所有财产的真正价值的地籍登记簿;如果设有必需品(如金属品、毛织品、亚麻布、皮革及其他有用物品）的储存所;如果再设有经管货币的银行，那么，经营产业所需的货币就可以少一些。因为，如果所有巨额的大笔支付都用土地来进行，而其他大约在十镑或二十镑以上的支付用贷款业者或放款银行的信用来进行的话，那么，只有在支付十镑或二十镑以下的款项的时候才需要货币。这种情况和下面一种情况是一样的，即假如有很多二便士银币，那么兑换所需的铜币量就要少于六便士银币为数很少的那种情况。银币为六便士的时候只需要较少的铜币就足供兑换之用了。

19.根据以上各点，我认为，即使国内货币过多，如果国王将所有多余的货币存入自己的金库，并允许人民用他们最容易拿出来的实物来缴税，那么，对社会、对国王都有好处，就是对私人也无害处。

20.另一方面，如果征税过多，使得货币量减少到不能应付经营国内产业的需要，那么，由此而来的害处就会是作业减少。这和人口减

少或人民的技能及勤劳程度衰退是一样的。因为，如将一百镑当作工资支付给一百个人，就会生产出价值一万镑的商品，可是，如果没有这种使他们继续就业的动力，则这些人就会无所事事，变成无用了。

21.我认为，如果各种税收都直接用于购买本国所产的商品，则它们对全体人民并无害处。它们只是使某些人的财富和财产发生一些变化;明显的就是使这些财富和财产从占有土地而游手好闲的人手里移转到聪明而勤勉的人手里。举一个例子说，如果某个地主将自己的土地以每年一百镑的租金出租给农场若干年或若干代，而政府为了维持海军需用，对他每年征课二十镑，那么，结果就是:他每年缴纳的二十镑，将被分配给海员、造船匠及其他与海军有关的行业。如果这个地主自己经管他的土地，那么，由于被征课的田赋占其地租收入的五分之一，他就会按此比例向他的转租人增加地租，或是将他的家畜、谷物及羊毛的售价提高五分之一，并且依靠他的人也会这样做，这样他就能够在一定程度上收回他所缴纳的田赋。但是，如果所征收的税款全部被投入海中的话，那么，最终结果不外是每个人都必须多劳动五分之一，或是削减消费五分之一——这就是说，如果国外贸易能得到改善，人们就要多劳动;如果国外贸易不能改善，人们就要削减消费。

22.我认为，在一个治理良好的国家，这种租税是一种最坏的租税。但是还有一些国家，它们对求乞和行窃没有什么预防方法，因而求乞和行窃成为无业的人们的可靠的生活之道。我认为，在这些国家中，过苛的税课甚至会造成生活必需品极端而难于克服的缺乏。同时，由于这种缺乏来得非常突然，所以无知的人们就会无法找到生存之道。这种情况在自然法则支配之下必然会立即迫使他们不惜进行抢掠和撞骗来救活自己。而这又必然引起死刑、切断肢体和监禁的处分，因为依据现行法律，这些行为乃是危害国家以及危害个别受害者的罪行。

---

[1] 在《政治算术》第9章中，配第又作了这种估计，并且用计算方法来证实它。——赫尔

第四章 论各种征税方法。第一，划一部分领土为王领地，以供各种公共开支之用。第二，征收赋税，即征收田赋

假定各种使公共经费增加的原因，能够尽可能减少，同时人民对于政府和国防所需的经费，以及为维护君主和国家的荣誉所需的经费，都愿意承担他们所应负担的份额。那么，现在就要提出如何能够最容易、最迅速、最能使人不知不觉地征收这些经费的各种办法和措施。在这样做的时候，我想先分析一下近年欧洲各国所施行的主要征税方法，说明其便利和不便利之处。此外，也想谈一下其他一些比较不重要和不大常用的方法。

2.假定移居到某个地区的一定人数的居民，在计算之后得出结论说，每年需要两百万镑作为公共经费之用。或者假定这些居民比别人更加勤敏地从事他们的工作，他们经过计算，认为应将他们所有土地和劳动所提供的收入的二十五分之一扣除下来，充作公共用途。(这一比率恐怕十分适合于英国的情况，这一点容后再说。)

3.现在的问题是，用什么方法筹集上述的两百万镑，或收入的二十五分之一。我们建议的第一种方法，就是就土地本身来加以划分，换句话说，就是从英格兰及威尔斯所有的全部两千五百万英亩土地之中，划出可以提供两百万镑法外地租(Rack rent)的一部四百万英亩左右的土地(这约占全部土地的六分之一);将这四百万英亩——就像过去爱尔兰那四州[21]被充公时，把它们保留下来那样——作为王领地。不然的话，就采取另一种方法，即征课全部地租的六分之一作为租税。这个比例和爱尔兰的投机家及士兵作为免役税(Quit Rents)缴给国王的金额大约相等。在这两种方法中间，后一种方法显然更好些。因为对国王来说，这一方法更加安稳可靠，而且有更多的承担纳税义

务的人。不过，征收这种赋税所花的人力和经费，应力求节省，以免抵消它对第一方法所具有的优点。

4.在一个新的国家，大概适宜于采用这种方法。如在爱尔兰，人们甚至在还没有占有任何土地的情况下，就对这种方法达成协议。因此，今后凡是在爱尔兰购买土地的人，都不必承担课加于他们身上的免役税，这情况就和土地面积减少了许多，或是购买土地的人都知道这片土地要缴纳什一税，因而不必再承担免役税一样。一个国家如依据原先协议，把地租一部分保留下来，用以支付它的公共经费，而无需作临时或突然的额外征课，那它无疑是幸福的。因为这种临时或突然的额外征课乃是租税负担沉重的真正原因。上面已经说过，在这种情况之下，并不仅是地主要纳税，凡是吃一个鸡蛋或吃他自己土地上所长的一棵葱头的人，以及凡雇佣食用这类鸡蛋和葱头的工匠的人，也都要纳税。

5.但是，假如上述方法是在英格兰提出的话，换句话说，假如从每一个地主的地租中都征收一个完整部分的话，那么，其地租已经固定并在长时期以内不能改变的人就要负担这种沉重的赋税，而其他的人则会因此而得到好处。因为，假定甲与乙各有一块土地，其土质及价值都相等。再假定甲将其土地出租二十一年，每年租金二十镑，但是乙还没有将其土地出租。假如对这两块土地征收占其地租的五分之一的赋税，这时，如果地租不到二十五镑，乙就不肯将土地出租，因为不然的话，他所拿到手的余额就没有二十镑；可是甲却不得不满足于十六镑这一数额。但是，尽管如此，甲的租地人却可以将其依据契约所得到的产品，按乙的租地人出售其产品的价格出售。其结果，就会这样：第一，乙的地租的五分之一归国王所有。国王所得的税收比原来更多。第二，乙地的耕种人所得到的利益，比没有这种田赋时更多。第三，甲的租地人或耕种人所得到的利益，等于国王与乙的租地人两方面所得到的利益。第四，田赋最终是课在地主甲和消费者身上。这么一来，田赋就变成对消费行为征课的不划一的国内消费税，而怨言越少的人，负担越重。最后，有些地主可能得到利益，只是那些地租预先确定的地主却要蒙受损失；而且这种损失是双重的，这就是说，一方面他们的收入不得增加，另一方面他们所食用的粮食价格却上涨了。

6.另一种方法，就是从房屋租金中征课。房租比地租更不确定。因为房屋具有二重性质：一方面它是支出的媒介，另一方面又是收益的手段。比如，伦敦的商店如与所属同一建筑物中漂亮的餐厅比较，前者不论从其容量或建筑费而言都显得不如，可是其价值却大得多。同样，地窟及地下室都比安适的住室价值大。其理由是，后者要花费开支，前者却有利益收入。因此，就性质说，后一种房屋要用评估地租的方法来评估；前一种房屋要用评估国内消费税的方法来评估。

7.这里想附带谈一下：我国为限制房屋的兴建，特别是为限制房屋在新地基上面的兴建，有时对房屋征课不平衡的捐税，[22] 借以限制城市的发展;因为人们认为像伦敦这样过大而又过度发展的都市对君主政治是很危险的，虽然在统治权掌握在像威尼斯这些地方的市民手中的情况下，它们可能要比较安全些。

8.然而，我们认为，这种限制新建筑物兴建的办法并不能达到目的。因为，建筑物是随人口的增加而增加的，人口如不增加，建筑物就不会增加。解除上述危险的方法，应求诸人口增加的原因。如果人口增加的原因能得消除，则其他问题就会迎刃而解了。

那么禁止在新地基上面建筑房屋的实际效果是什么呢?我认为，这就是使城市保持并固定在它的原来位置和原有的地基上面。可是如果鼓励建筑新房屋，那么这个城市就会像所有大城市那样，在不知不觉之中，不必经过很多年，就会离开原有位置和地基而向外发展。

9.原因是，人们都不愿意拆毁旧房屋来建筑新房屋。因为如把旧房屋连其地基作为新房屋的地基的话，则所花代价过于高昂，同时这既有限制，又不方便。因此，人们都在新的和没有限制的地基上面建筑新房屋，而对旧房屋，在它们未到无法再修理的地步以前，都只是马马虎虎地加以修理。这些旧房屋到了无法修理的时候，不是变成流氓的巢穴，便是随着时日的消逝而变成荒地或菜园。像这样的例子，就是在伦敦附近也所在皆是。

假如大城市的位置自来就容易移动的话，那么它将会向什么方向发展呢?在我看来，就伦敦来说，它必然向西发展。原因是，风在一年之中差不多有四分之三的时间从西面吹来，[23] 西区的住宅不大有充满整个东区的烟雾、蒸气以反臭气。这种臭气在烧煤的地方，是非常

厉害的。如果因此之故大人物的宅邸都会向西边移动，那么，依靠他们生活的人的住宅，自然也会步其后尘慢慢向西移动。我们现在在伦敦就看到这种情况。在伦敦，贵人们的旧宅现在都变成交际厅或被改成公寓了，而所有的宅邸都向西方移动。因此，我深信再过五百年，国王的宫殿将移到切尔西(Chelsey)附近，白厅的旧建筑物将按其实际情况改作别用。因为，在原有地基上建筑新皇宫，就庭园及其他宏伟的建筑说来，都过于狭窄，不利于工程的进行。因此，我倒觉得，以后建筑的宫殿与现在房屋拥挤之处的距离，将会像当初威斯特敏斯特旧宫离伦敦城的距离一样，在那时，弓箭手一走到拉德门就把弓张起来，而在泰晤士、舰队街及霍尔本之间的空地，也像现在芬斯伯利广场一样大。

10.我承认这种题外之论对租税问题毫无关系，而且它本身也是没有什么用处的。我们连一日之中要发生的事情都不知道，为什么要为五百年以后的情况担忧呢?而且我们也不会在那个时候到来之前全部移居到美洲去，而让这里像今日许多有名的东方帝国的所在地那样，遭受土耳其人蹂躏，化为一片荒芜。

11.但是我认为确切不移的事情是，只要英格兰有人居住，则人们的最大的居住地区就将在现在的伦敦附近。我们知道，泰晤士河是本岛最便利的河流，而伦敦又处于泰晤士河最便利的地方，所以它的交通方便，有利于都市发展。由此看来，我们应该雇用我们所有的游闲人手来修筑公路，建筑桥梁、堤道，并疏浚河流。这些想法又叫我回头来谈我们刚才离开的课税方法的问题。

12.在联系到赋税来详细论述各种租金之前，我们需要对前述的土地和房屋的租金以及货币(我们把它的租金叫做利息)所具有的神秘的性质加以分析。

13.假定一个人能够用自己的双手在一块土地上面栽培谷物;即假定他能够作为耕种这块土地所需要的种种工作，如挖掘、犁、耙、除草、收刈、将谷物搬运回家、打脱筛净等等;并假定他有播种这块土地所需的种子。我认为，这个人从他的收获之中，扣除了自己的种子，并扣除了自己食用及为换取衣服和其他必需品而给予别人的部分之后，剩下的谷物就是这一年这块土地的当然的正当的地租;像这样七年

的平均数，或者说，形成歉收和丰收循环周期的若干年的平均数，就是用谷物表示的这块土地的一般地租。

14.但是，我们进一步需要解决的一个连带的问题可能是，这种谷物或地租值多少英国货币呢?我认为它值多少货币，就看另一个在同一时间内专门从事货币生产与铸造的人，除去自己费用之外还能剩下多少货币。也就是说，假定这一个人前往生产白银的地方，在那里采掘和提炼白银，然后把它运到另一个人栽培谷物的地方铸成货币，并假定这一个人在从事这些工作的同时，也能得到生活所必需的食物和衣服。我认为这个人的白银和另一个人的谷物，价值一定相等。假定前者所有的白银为二十盎司，后者所有的谷物为二十蒲式耳，那么，一蒲式耳谷物的价格就等于一盎司白银。

15.即使从事白银的生产可能比从事谷物的生产需要更多的技术，并有更大的危险，但是结局总是一样的。假定让一百个人在十年中生产谷物，又让同数的人在同一时期中生产白银。我认为白银的纯产量就是谷物全部纯收获量的价格，前者的等同部分，就是后者等同部分的价格，尽管从事白银生产的人既不会全都懂得提炼及铸造的技术，也不会全能免除在矿山中劳动所带来的危险和疾病。黄金和白银的价值之间的正当比率也是依据这种方法来规定的。不过在许多情况下，这种比率往往被错误地规定了，它有时过高，有时过低，影响及于全世界。这种错误(顺便说一下）就是我们以前感到黄金过多，现在又感到黄金不足的原因。[24]

16.我认为这是各种价值相等和权衡比较的基础。但是我承认，就这一点而言，在基础上面的作法和具体实践中，是变化多端、极其错综复杂的。关于这一点，后面再说。

17.全世界都用黄金和白银来衡量各种物品，但主要是用白银。因为不宜有两种尺度，所以在许多物品中，比较适宜于充当尺度的，就必然成为唯一的尺度。这就是说，人们就用一定重量的纯银来衡量各种物品。可是，我从最老练的专门家们所作的各种报告中得知，衡量白银的重量和评定它的成色是有困难的;即使它的成色和重量不变，它的价格也会上涨和下落。在某一个地方可能因离矿山远或因其他偶然原因而比在其他地方贵，在现在也可能比前一个月或前几天贵;而且在不同时期，由于白银的增加和减少，它对用它来评定价值的各种物品

的比率也会发生变动。在这种情况下，我们就应该在不贬低黄金和白银的卓越效用的情况下，努力研究某些其他自然标准和尺度。

18.我们用各种名称来称呼黄金和白银，例如在英国，我们就用镑、先令和便士来称呼它们;所有的黄金和白银都可以用这三种名称中任何一种来称呼、来理解。但是，关于这一问题，我要指出的是，所有物品都是由两种自然单位——即土地和劳动——来评定价值，换句话说，我们应该说一艘船或一件上衣值若干面积的土地和若干数量的劳动。理由是，船和上衣都是土地和投在土地上的人类劳动所创造的。因为事实就是这样，所以如果能够在土地与劳动之间发现一种自然的等价关系，我们一定会感到欣慰。如果这样的话，我们就能够和同时用土地和劳动这两种东西一样妥当地甚或更加妥当地单用土地或单用劳动来表现价值;同时，也能够像把便士还原为镑那样容易而正确地，将这一单位还原为另一单位。因此，如果我们能够发现世袭租借地(Fee simple of Land)的自然价值，那即使我们的发现不见得比发现上述使用权(usus fructus)的自然价值好多少，我们也会觉得喜慰。这一点我们且试谈如下。

19.在发现地租或每年的使用权的价值之后，我们就要问，一块世袭租借地的自然价值(用我们平常的说法)相当于多少年的年租?如果我们说一个无限的数字，那就等于说一英亩土地的价值等于相同土地一千英亩的价值，这是不合理的。一单位的无限大和一千单位的无限大是一样的。所以，我们必须确定一下某种有限的数字。在我看来，这种有限的数字，就是指有限的年数。我认为这种年数就是一个五十岁的人、一个二十八岁的人和一个七岁的人可以同时生存的年数，也就是祖、父、孙三代可以同时生存的年数。[25] 很少有人会挂虑再下一代的子孙。因为一个人做了曾祖父，他就已接近死期，因此一般说来，在直系亲属中能够同时生存的，只有上述三代人。虽然有的人四十岁就做了祖父，但也有些人要到六十岁以上才会当祖父。这种说法，也适用于其余的人。

20.所以，我认为任何一块土地自然所值的年租年数，等于这三代人通常可以同时生存的年数。我们估计英格兰这三代人可以同时生存的期间为二十一年，因此土地的价值也大约等于二十一年的年租。假如他们自己认为这一种计算有错误(死亡统计表观察者认为他们是这样[26])，那么他们就会改变为另一种计算，除非由于考虑到错误是普遍

性的，同时又关联到许多互相依赖的事体，因而不容许他们作这种改变。

21.我认为，在所有权有保障，并能确实可靠地享有年租的地方，土地的价值就等于二十一年的年租。但在其他一些国家，由于所有权更有保障，人口更多，而且对土地价值以及这三代人同时生存的期间都有更正确的了解，土地的价值大约等于三十年的年租。

22.有些地方的土地，则因附属在它上面的某些特别荣誉、快乐、特权以及法律上的权利，所值的年租年数要更多一些。

23.另一方面，有些地方(例如在爱尔兰)，土地由于下述各种原因，所值的年租年数却要少一些。我在这里所说的这些原因，在任何其他地方也都是造成地价低廉的原因。

第一，在爱尔兰不断发生叛乱(在这种叛乱中，你如被打败，则一切都完了;如你战胜，也难免遭受盗贼的骚扰)，而且先来的英国官员对后来的英国官员心怀嫉妒，不肯支持。英国派遣官吏前往爱尔兰，自开始迄今，为时不过四十年。但是，自从英格兰人第一次到来时就有的严重骚动，从来就没有间断过。

24.(2) 人们对于别人的财产不断提出各种各样的勒索要求;同时一方面由于这四十年来许多在那里当权的总督和官吏们常常意存偏袒，另一方面由于人们常常伪造证词并滥用庄严的宣誓，因而这些勒索行为能够很容易地找到各种借口。

25.(3) 居民稀少。那里的居民没有超过该地区所能供养的人数的五分之一。在这些居民中，只有小部分从事劳动。而且像其他国家中那样勤劳的人，则为数更少。

26.(4) 爱尔兰的财产(不动产和动产）大部归在外所有主所有，这些在外所有主把从爱尔兰榨取的收益汇出去，却不还回一文。因此，虽然爱尔兰出口多过进口，但贫困现象却愈来愈严重。

27.(5) 法律难于执行。许多掌握实权的人往往利用职权来袒护自己，并且袒护别人。除此之外，犯罪和欠债的人为数很多，这些掌握实权的人不论在审判方面，或在执行职务方面，都尽可能照顾和其同

类的人。此外，这里的财政状况又不能给深谋善断的审判官和律师以应有的鼓励，这就使审判工作变得非常没有标准，因为无知的人比那些懂得轻率及独断行为所造成的危险的人，是更容易犯行动轻率和独断独行这些毛病的。但是所有这些情况，如及时加以注意是可以改善的，这样，在数年之内使爱尔兰提高到和其他各国等同水平，同样值得敬重，并不是不可能的。因为下面我们要讨论利息，对这个问题，拟在别处作更详细的讨论。

---

[1] 这四州是都柏林（Dublin），基尔德尔（Kildare），卡罗（Carlow）和科克（Cork）。——赫尔

[2] 1656年法令第24号，斯考贝尔编《法令汇集》（H.Scobell，“*A Collection of Acts and Ordinances of Generel Use*”）第2卷第484页。这条法令旨在防止伦敦近郊建筑物增加得过多。参阅肯宁汉《英国工商业的发展》（W.Cunningham,“*The Growth of English Industry and Commerce*”），第2卷，第174页。——赫尔

[3] 埃维林（J.Evelyn）曾提议由议会立法规定所所有使用煤炭的工厂都搬到离伦敦五、六英里的泰晤士河下游去。其理由是，如距离比这近，不单会有害于陛下王宫所在地，而且在我们的九个月的刮季节风（我们很可以这样称呼令人讨厌的西风）的时候，世界少有的这种最堂皇最美丽的风景会完全为乌烟瘴气所包围。见埃维林著《吹烟》（*Fumifugium*），1661年版，第16页。——赫尔

[4] 1661年6月10日禁止黄金出口的法令公布了，但黄金的出口并没有停止。于是国王和枢密院乃采纳专家的意见，将金币的价值提高。1661年12月20日，又宣布禁止车辆镀金，作为进一步的补救办法。鲁丁：《英国及其附属国的铸币史》，第2卷，第4页。——赫尔

[5] 参阅维塞尔：《自然价值》（F.Wieser,“*Natural Value*”），第159—160页。——赫尔

[6] 格兰特并没有直接讨论这一点。参阅格兰特：《对死亡表的考察》，第11章。——赫尔

第五章 论利息

对于出借的但只要提出要求就能随时取回的任何物品，贷者要收取利息，借者要付出利息，这是什么道理呢?我不明白。货币或者用货币规定其价值的其他必需品出借之后，如借者只能在他所选择的时期和地点偿还，因而贷者不能随意按其所要求的地点和时期取回，在这个时候，贷者就可以毫无顾虑地索取利息，这又是什么道理呢?我也不明白。但是，假如一个人在不论自己如何需要，在到期之前都不得要求偿还的条件下，出借自己的货币，则他对自己所受到的不方便可以索取补偿，这是不成问题的。这种补偿，我们通常叫做利息。

2.有时一个人对另一个居住异地的人提供货币，并约定在一定日期在该地交付，如果违约则要罚巨款。对这种汇款的报酬，我们叫做汇费，或因地区不同而产生的利息。[27]

例如，在最近内乱的烽火中，通往卡莱尔(Carlisle)的道路，满布士兵和盗贼，水路非常长，既困难又危险，而且时时不能通行。在这种情况下，在卡莱尔需要货币的人，为了保证于一定日期把一百镑货币由伦敦汇到卡莱尔，他有什么理由不让别人收取汇费呢?

3.可是，这里就发生了这样的问题:利息和汇费的自然标准是什么?说到利息，在安全没有问题的情况下，它至少要等于用借到的货币所能买到的土地所产生的地租;但是，在安全不可靠的情况下，除单纯的自然利息之外，还必须加上一种保险费。这种情况，会很合理地把利息提高到低于本金的某种高度。如果英国现在确实没有上述的安全保证，所有贷款或多或少都有危险，手续麻烦，费用也多，那么，我认为不论在什么地方，什么时候，要违背俗世的习惯，努力于限制利息，都是没有理由的，除非制定这种法律的是借者而不是贷者。但是，制定违反自然法则的成文民法是徒劳无益的，关于这一点，我已在别的地方说过，[28]而且就各方面举出了例证。

4.关于汇费的自然标准，我认为，在和平时期，汇费最高不能超过为运送现金 所花的劳动。但是，假如某地有危险，或这一地方比另一地方需要货币更为迫切，或是关于这些情况的说法真假难辨，那么，汇费就要受到这些因素的影响。

5.和这种情况相同的，就是我们所略而未谈的关于土地价格的一些问题，因为，正如货币需要大汇费即高一样，谷物需要大，其价格即上涨，因而生产谷物的土地的地租，以至最后土地本身的价格也都上涨。例如，假如维持伦敦或一支军队所需的谷物，必须从远离四十英里的地方运来，那么，在伦敦或离这支军队驻扎地一英里以内的地方栽培的谷物，除其自然价格之外，尚应加算将谷物运输三十九英里所需的费用。 对鲜鱼、水果等容易腐烂的物品，尚应另加算保证避免发生腐烂危险的保险费。最后，对在当地(例如在菜馆)食用这些食品的人说来，他所支付的价格，除了上述费用之外尚应加算各种附带费用，如房租、家具的耗损费、侍者的报酬、厨师技艺和劳动的报酬等等。

6.因此，结果就是，靠近人口稠密的地方（即为了维持其居民生活而需要很多土地的地方）的土地，由于上述理由，比距离远而土质相同的土地，不仅能产生更多的地租，而且所值的年租总数也更多一些。因为在那种地方占有土地能够享到特别的快乐与荣誉。理由是 Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci [29] （把效用和快乐化为一体，是人所共赏的）。

7.在讨论了地租、土地价值和货币的标准之后，我们现在回头来谈征收公共经费的第二种方法，即征收一部分地租的方法（一般把它叫做征税）。其次谈一谈计算这种地租的方法。这种计算方法不是以少数人在无知、轻率、不了解情况，或是在情感冲动或酒醉的情况下互相进行的买卖为根据的。但是我承认，如果就三年期间（或是在土地方面所发生的一切偶然事故周转一次的周期中）所做的一切买卖求出平均或共同的答数那就可以达到这种目的，因为这个数额是依据各种临时估计综合计算出的。现在我要详细列举各种原因，以便对这个数额作一分析计算。

8.(1)因此，我建议按教区、征税区等行政界线和由海、河、岩石或山岭等等所构成的自然特征两方面，测量所有土地的形状、面积及

位置。

9.(2) 我建议依据一块土地平常所生产的产品来评定各单位土地的性质。因为，有的土地就比别的土地更适宜于生长某种木材、谷物、豆类或根类作物。同时也应依据这块土地上所播种的作物的每年产量，以及这些作物互相比较（而不是和货币这个共同标准比较）所显出的相对优越性来评定土地的性质。例如，假定有一块十英亩的土地，我认为我们应首先明确它是适宜于栽培牧草，还是适宜于栽培谷物。如果适宜于栽培牧草，那么应该明确这十英亩土地和另一块十英亩的土地比较，所生长的牧草是多还是少，以及它所生长的一定重量的牧草所饲养的家畜是多于还是少于另一块土地所生长的等量牧草所饲养的家畜。不过，不要把这些牧草和货币比较。因为，如果和货币比较，则这些收草的价值就会因货币的多寡而增减(自从西印度群岛被发现以来，货币数量的变动是很大的)，同时也会因居住在这块土地附近的居民人数多少以及他们生活奢侈和俭朴的情况而增减。不仅如此，它也会因这些居民的社会、自然及宗教见解的不同而增减。例如，在一些天主教国家里，在四旬节的前期，鸡蛋几乎没有价值(因为在四旬节之前，鸡蛋的质量和味道是很差的);在犹太人看来，猪肉一文不值;在不敢吃食刺猬、青蛙、蜗牛、菌类等物的人们看来，这些东西有毒，或者不利于身体健康，所以也都一文不值。又如列万特出产的葡萄干以及西班牙出产的葡萄酒，由于敕令 [30] 宣布它们使本国财富蒙受巨大损失要加以禁止，所以也就都没有价值。

10.我把前者叫做对土地的固有价值的研究，而后者则是对土地的附带的或附属的价值的研究。现在来讨论后者。我们说过，货币数量的变化会使我们按某些名称或符号（镑、先令及便士就是这些名称或符号）来计算的各种商品的价格发生变动。例如:

假如一个人在能够生产一蒲式耳谷物的时间内，将一盎司从秘鲁的银矿采出来的白银运到伦敦来，那么，后者便是前者的自然价格。如果发现了新的更丰富的银矿，因而获得二盎司白银和以前获得一盎司白银同样容易，那么，在其他条件相等的情况下，现在谷物一蒲式耳售价十先令，和以前一蒲式耳售价五先令，同样低廉。

11.因此，我们似乎需要有计算我国货币的方法(我认为我有这种方法，而且这种方法在短期之内就能办到，不需要什么费用，也无需

调查任何人的钱包;关于这一点，容在下面讨论）。假定我们知道英国在二百年以前有多少黄金和白银，同时也能够知道现在有多少黄金和白银。不仅如此，我们还知道当时的货币单位和现在不同，当时铸造三十七先令所需的白银，现在可铸六十二先令。[31] 此外我们还知道含金量、铸造时所花的劳动、重量及成色的公差以及国王所征收的铸币费当时和现在的不同;也知道当时和现在的劳动者工资的差异。但是，即使掌握了这些情况，如单用货币来计算，也无法说明当时和现在我国财富的差异。

12.所以，除了前述各种事项之外，我们还必须知道人口数目的差异，才能作出如下的结论:不论过去和现在，如果将一国的所有货币平均分配于所有人民，而每个受赠人如果用这些货币雇用大量的劳动者，则他就会变得更加富裕。因此，我们需要了解我国现在和过去人口及金银块的情况。我认为，我们过去有多少人口和金银块，是不难知道的，而现在和将来有多少人口和金银块，是更容易知道的。

13.再进一步说。假如我们具有上述的知识，那我们就能够确定伦敦附近的土地的附带价值。就是说，我们首先大致计算一下伦敦附近各郡，即埃塞克斯、肯特、萨利、密德塞斯、赫特福德每年所出产的食物及衣服的原料有多少，再计算一下住在上述五郡及伦敦市内的这些物品的消费者的人数。假如我们发现住在上述各地区的消费者多于住在面积相同的其他地区的消费者，或者更确切地说，多于住在出产同量粮食的面积相同的其他地区的消费者，那么，我认为，这五郡的粮食一定比其他地方贵;而在这五郡之内，粮价也会因它们距离伦敦有远有近（或更确切地说，因费用有高有低)而有贵贱的不同。

14.因为，如果上述五郡确已尽一切努力生产出所能够生产的商品，而商品供应仍嫌不足，那就必须从远处运来所需的商品，以供应市场需要，这样一来，距离较近的各郡物价一定会相应地上涨。或者是，如果上述各郡花费比现在所花的更多的劳动来改良土地，使土地丰产（例如，以犁代锄、以定植代散种，拣选优良种子以代不分好坏杂乱选种，用时事先加以浸渍以代不作任何加工拿来就用，用盐施肥以代用烂草施肥，等等)，那么地租就会因收成的增加超过所用劳动的增加，而成比例地上涨。

15.现在劳动的价格必须是确定的。(我们知道，这是法律规定的，法律对各种劳动者的计日工资都定有限制。）如果不遵守这种法律，[32] 或是不使法律适应时势变迁而变化，那是非常危险的。这将有害于为改善本国产业情况的所有努力。

16.此外，判断是否应该采用上述改良方法的标准，就是要看在自然生长这些食物的地方，或是在不必多花力气耕种就能生长这些食物的地方，采集这些食物所需的劳动，是否不少于实施这些改良方法所需的劳动。

17.对于上述种种论点，可能有人反对说，这些计算即使不是不可能，但也是非常困难的。对这种论调，我只作这样的答复:这些计算确是困难的，特别是在人们既不动手，也不动脑去进行计算，或是又不许别人作这样计算的情况下，尤其如是。然而尽管如此，我却认为，如果不进行这种计算，则产业将成为一种靠不住的事业，任何人都不能对它运用思考了。考虑如何使本国产业发展，和为了掷骰子取胜，而花很多时间来考虑如何拿骰子，如何摇动它们，要用多大力气把它们投下去，并从哪一个角度投到桌面上一样，都同样需要智慧。但是，现在我国一些人从邻人手中(不是从土地上或者海洋中）赚到一些东西，都是由于偶然，而不是由于智慧，是由于别人估计错误，而不是由于自己判断正确。在这种情况下，信用在一切地方——不过伦敦特别严重——也都变成完全空幻的东西;对人们所有的财富或实际资产毫无所知，那就不能了解人们是不是可靠。可是，我认为，信用的性质是只有依靠判断人们的能力(靠其技能和勤勉来赚钱的能力）才能加以确定的。因此，这又要求，了解人们的资产的方法必须可靠，使人们尽其能力清偿他们的债务的方法，也应该依靠法律的严格执行来加以保证。

18.这里我本应详细阐述一种似非而是之论，来证明这样一种论点，就是说，尽管比较穷困的有进取心的人一般都比别人更加勤勉，但如果每一个人都能随时将其资产状况写在他的前额上，那么我国的产业就会因而大大发展。不过这个问题我想在别的地方再讨论，这里不谈。

19.另一种反对对地租及土地价值作如此精确计算的说法就是，这会使元首过于精确地了解每个人的资产情况。对这种论调，我的答复

是:如果国家经费能尽可能削减(这主要取决于议会中人的努力)，如果人民愿意并且准备缴纳这些经费，如果采取措施，使人民在没有现金的时候，也可以用他们的土地和商品的债权来缴纳税款，最后，如果身为君主的人知道征收的税额如超过自己的需要，对他也非常不利(这点前面已经证明过了)，那么，这种极精确的了解又有什么坏处呢?而且就每个纳税者所负担的比例来说，谁还会希望乘混乱的机会，营私作伪，来减轻自己的负担呢?难道他们不怕这一次得到好处，下一次却要吃到苦头吗?

---

[1] 这种利息和汇费的对比，是不能成立的。在利息的情况下，收回货币的人得到报酬；在汇费的情况下，汇出货币的人得到报酬。参阅《货币略论》，问题第29至32。——赫尔

[2] 据配第子嗣、《配第文稿》编者兰斯道温（Lansdowne）推测，这里所说的别的地方，是指收集于其所编的《配第文稿》第一卷中《论利息》及《利息》二文。——译者

[3] 见霍莱士：《论诗的艺术》（Horace, "*De arte Poetica*"），第343页。——赫尔

[4] 见查理二世十二年律令第十八号第八条。——赫尔

[5] 亨利六世第四十九年（1460年），旧标准白银一磅（即纯银十一盎司二打兰和合金十二打兰）铸造三十七先令六便士。但以前则铸造三十先令。根据国王和佛利曼爵士（Sir Ralph Freeman）所订的契约（查理二世第十二年，即1661年），同量的生银以后铸造三镑二先令。参阅朗德斯《关于改变银币尝试的报告》（William Lowndes, "*Report containing an Essay for the Amendment of the Silver Coins*"）第39、40、54、55页。——赫尔

[6] 肯宁汉：《英国工商业的发展》，第2卷，第199—200页。——赫尔

第六章 论关税和自由港

关税是对输入或输出君主领土的货物所课的一种捐税。在这些国家中，关税税率为二十分之一，它不是按商人之间所通行的各种商品的市场价格征收的，而是按国家——和有关方面作了协商之后——所规定的另一种固定价格征课的。

2.人们为什么既要对君主缴纳进口税，又要缴纳出口税，其自然根据是什么，我无法推测。但就君主允许其他国家所需要的某些货物出口这一点而言，他收取一些报酬，似乎还有些道理。

3.因此，我认为，关税最初是为了保护进出口的货物免遭海盗劫掠而送给君主的报酬。如果在货物遭到海盗劫掠时，君主对这种损失负有赔偿责任的话，我相信这种看法是完全正确的。我觉得这种每百镑征收五镑的税率，是由于商人计算到在达成这种协议之前他们遭遇海盗劫夺往往损失更大，才确定下来的。所以，归根到底，关税原是一种保险费，它是为了防备遇敌蒙受损失而投保的，正像现在流行的对于海险、风险、气候引起的危险、船险以及其他一切危险所投的保险一样;也像在某些国家人们用房屋年租一小部分为房屋投保的火险一样。但是，不论关税是什么，它是在很久以前就由法律加以明文规定的，在它被取消之前，人们没有理由不缴纳它。但是我希望能在这里作为一个无用的好探求事理的人，就关税的性质和标准作一番讨论。

4.对出口货物征收关税的标准，应该是这样，即这种关税应使外国人所需要的我国商品的售价，在计算出口商的合理利润之后，要比他们从别的地方购买同类商品更便宜一些。

例如锡是支配国外市场的本国商品，这就是说，它的生产和输出之方便与容易是没有其他东西能与比拟的。

假设在康沃尔(Cornwall)生产一磅锡只需要花费四便士，而这种锡在法国最靠近英国的地方每磅能卖十二便士。我认为我们应该把这种特别利润，看成是国王所有的一种财源，或是一种拾到的财宝(Tresor Trouvé)，国王应该分享它的一部分。他可以通过对锡征课出口税拿到这一部分，但这种关税，一方面既要保证劳动者能得到生活资料，同样地土地所有者能得到优厚利润，另一方面还要使这种锡在外国的售价比任何其他地方输出的锡来得便宜。

5.对在国内消费的锡也可以作同样的课税，除非情况不允许作这样征税。例如法国国王就不能在盐的产地征收盐税(Gabel)。

6.不过我也要指出，如果走私和行贿所花的费用以及被捕的危险，总合起来不超过这种税额的话，那么，这样高的捐税就会使人们不向海关呈报这种货物，或是不肯为它缴纳税款。

7.因此，征收这种性质的税课的标准是，除非地方当局确能贯彻执行法律，否则应使守法的人比违法的人负担要更轻，更有保障，并更加能够得到利益。在某些情况下，地方当局是容易贯彻执行法律的;例如，在附近没有小河而且每次潮水上涨时间只有两小时的小港口装运马匹出口，要逃避捐税是很困难的，因为马这种动物不能伪装，不能装入布袋或铁桶之中，同时装运时一定要有声响，并需依靠许多人手。在这种情况之下，人们就会守法交税。

8.对进口货物征收关税的标准是:

(1) 对于已经加工完成马上可以消费的一切商品课税时，税率不妨高到使其售价稍稍高于国内生产或制造的同类商品——假如其他条件相同而能够自行供应的话。

(2) 对容易引起奢侈行为或犯罪行为的非必需品所课的税额，可以高到足以限制人们使用这些东西，这样做可以起禁奢法的作用。不过，也应注意不要使人们觉得走私比纳税更为合算。

9.与此相反，对所有尚未完成，尚须进一步加工的商品，如生皮、羊毛、海狸皮、生丝、棉花，工业所用的工具及原料，以及染料等等，课税应该从轻。

10.如果这类关税的征收能够加以严密执行的话，君主也许会出人意料地一种跟着一种地任意加以征收。但是，因为这类关税不能征收得很严密，所以只要情况允许人民安全地逃避关税，人民就不纳关税，只要情况允许人民逃避法律，人民就不遵守这些法律。

11. 这类关税的不方便之处，有如下数点:

(1) 这类关税是对未完成尚不能使用的东西，即尚在制造中的及尚在进一步加工中的商品征课的，其不经济，不下于用幼嫩的树木(而不是用腐朽的或脱掉枝叶的树木)做燃料。

(2) 征收这类关税，需要很多官吏，特别是在港湾多、潮水便于随时装运货物的地方，尤其如此。

(3) 人们很容易通过行贿、互相勾结、藏匿商品及伪装商品等等作法，来进行走私。对这些不法行为，发誓或课处罚款的办法是无济于事的;而且即使在被发现之后，人们也有种种方法可以少受或且不受上述处罚。

(4) 对英国自产而用来和外国货交换的少数商品所征课的关税，只能弥补本国人民全部开支——这种开支每年大概不下五千万镑，其中包括王国的公共经费在内——的极其微小的一部分。因此，除此之外，尚需施行某些其他税制。可是，要施行某种其他税制——即使是最好的税制——则整个关税事业就可以完全取消了。所以，关税这一税制不方便之处之一，就在于除关税之外还需要有别种税制。

12.作为补救这个缺点的办法，我提出这样一种浅薄的方案，就是对所有出入口的船只征收吨税，以代替对进出口货物征收的关税。这种吨税，是对每个人都看得见的东西征课的，只须极少数的人手就能征收。而且这种税收只是运费的一部分，这一部分是从全部消费额中扣除的，足够支付一切公共开支。这一部分约等于百分之四左右，即从五千万镑中每年抽收二百万镑。

13.另一种方案，就是变关税为一种保险费 。这种保险费可以增加和调整，以便国王能用它来保证货物不致因遭遇海险和受到敌人侵犯而蒙受损失。如果实施这种税制，那么，全国人民都会关心所有这

些损失，同时商人为了自己的利益，也会更加乐意申报自己所要投保的商品，并且乐于缴纳费用。

14.但是，可能有人反对说，即使废除了关税，然而为了防止违禁品的进口和出口，总是需要有和现在一样多的官吏。因此，我想举出下面两三个重要例子，以说明这种禁令的性质。

15.要禁止货币出口，那几乎是无法实行的。这种措施可以说是徒劳无益。在这种措施之下，偷运所具有的危险，不是变成为了免遭逮捕而缴交的保险费，就是变成对检查人员行贿而付出的所谓和解费的额外费用。例如，假如在五十次偷运行为中有一次被捕，或是对偷运出口的货币每五十镑，通常要付出默许费二十先令，那么，用这笔货币买进的商品，在卖给消费者时，售价至少要贵百分之二。可是，如果贸易不能负担这种额外费用，那么，人们就不会任意将货币偷运出口。假如这种禁令行之有效，它倒可以成为一种限制奢侈的法令，使一般国民的消费开支不至超过他们的收入。因为，如果我们禁止货币出口，并且除货币之外，又不能输出本国农产品或工业品，那么，事实上就等于禁止所有外国货进口。再假如我们平常出口的数量都足以抵偿所购买的一切外国商品，但是现在由于我国土地及劳动的情况变得异常衰退，我们所能出口的商品只能偿付通常进口额的一半，那么，禁止货币出口也确能起到限制奢侈法令的作用，使我们进口的外国货不至超过原先消费额的一半。所不同的，只是在这种情况之下，进口或不进口哪一类商品，任由商人作出抉择，而在施行限制奢侈法令的情况之下，这种事情，则由国家考虑而已。例如，假定我国出口比进口少四万镑，并假定我们必须削减(比方说)价值四万镑的咖啡豆或相同价值的西班牙葡萄酒的进口。在这种情况下，货币出口的禁令将使商人可以随意抉择少进口哪一种商品，或少进口这一种商品和另一种商品的一部分。而限制奢侈法令则要国家根据下面一些情况作出决定:我们是应该对将咖啡运进我国的国家给予鼓励和优惠，还是应该对将葡萄酒运进我国的国家给予鼓励和优惠;用在咖啡上面的开支和用在葡萄酒上面的开支，哪一种对我国人民为害最大，等等。

16.据说从货币自由出口所得到的利益，只有下述一点。就是，假如从英国运出价值四万镑的布匹的一只船，同时也运出四万镑的货币，那么，商人就更能坚持自己的条件，从而可以贱买贵卖，获得利益。但是，我愿顺便指出，商人是靠牺牲他所运用的货币的利息和

[33] 才得到这种力量的。如果利息每百镑为五镑的话，则他与其利用上述的货币来加强自己的力量，倒不如将自己的货物每百镑少卖四镑，来得合算。关于这一点，尚有值得讨论的地方，但我们先来讨论羊毛这一重要问题。

17.由于荷兰人的操作技术比较好，劳动得比较辛勤，生活比较节俭，同时所收运费、税款及保险费也比较少，我国的毛织业终于吃了败仗。因此，我们英国人非常愤怒，很想采取禁止羊毛及白土(earth)出口之类的十分激烈手段，以为报复。[34] 但是，采取这种措施，会使我们受到的损失加强于我们在上述贸易方面所受的损失。所以，为了恢复我们的理智和重新开展贸易起见，在我们能够对这个问题决定采取哪些措施之前，必须先研究下面几个问题。

(1) 我们经常要向外国购买谷物，可是国内又有许多游闲人手，同时我们甚至连少数劳动者所生产的毛织品都卖不出，人们对此颇有意见。在这种情况之下，我们减缩牧羊业，使更多的人口从事农耕，岂不更好吗?因为，这样一来，第一，肉将涨价，这对鱼的生产将起鼓励作用，而这种鼓励将是前所未有的。第二，我国货币将不至那么迅速地流出国外去购买谷物。第三，我们手中的羊毛不至像今日这样过剩。第四，我国的游闲人手可以从事农耕和渔业生产。但是，如果这些人口从事牧羊的话，则一个男人，靠着他自己和牧犬的力量，就能照管数千英亩的土地，这样一来，将更加造成羊毛过剩。

(2) 假如我们不缺乏谷物，也没有游闲人手，而且手中所有的羊毛多到自己消费不了。在这种情况之下，羊毛无疑宜于输出，因为，这种情况意味着熟练的职工早已用到一种比较有利的产业上面了。

(3) 假如荷兰人胜过我们，是由于他们的技术较高，那么，将他们较优秀的劳动者吸引过来，或是将我国的聪明人士送往那里去留学，岂不是很好吗?如果能够办到，那么，采取这种措施显然要比无尽无休地讨论那些违反自然、想要阻遏风浪的办法更加合乎情理。

(4) 如果我们要使本地的食物比荷兰更加便宜，那就应该取消沉重的、无意义的、过时的课税和官职。我认为这种做法，也比那种想促使水流高过于它的自然源头的办法来得高明。

(5) 总的说来，我们应该很好地考虑一下这种情况，就是高明的医生并不乱给病人用药;相反，他们都密切注意并遵循自然的运动，而不用他们自己的猛烈药方来反抗自然的运动。同样，在政治问题及经济问题上，也必须用同样的方法。因为，Naturam expellas furca licet usque recurrit [35] 。(人虽能一时强胜自然，但自然仍将恢复其威力。）

18.但是，如果荷兰人在毛织业方面比我们好不了多少，也就是说他们只比我们稍胜一筹，我认为我们只要禁止羊毛出口就足以改变这种形势。但是，我自己既不是商人，又不是政治家，情况是否是这样，只好让别人去判断。

19.关于禁止进口问题，我认为，只要进口没有显著超过出口，就没有禁止进口的必要。因为，尽管我们不同意拿质量优美而为生活所必需的毛织品去换进使人堕落的酒类，可是，假如我们没有别的办法销售本国的毛织品，那么，拿毛织品去换进酒类或更坏的物品，要比停止生产毛织品好一些。的确，一时将一千人的劳动产品用火烧掉，也要比让这一千人由于失业而失去劳动能力好一些。简单地说，对这一点如果要进一步加以讨论，那就要成为一种关于制定限制奢侈法令的理论与性质的讨论，以及关于如何结合当时和当地情况英明地应用这些法令的讨论了。

20.自由港问题也是关税问题的一部分。设自由港(对经营贸易只顾本国利益的国家，即运出本国过剩商品而只输入本国所必需的商品的国家说来）不单毫无用处，而且有害。因为假定人们将酒运进一个自由港，储藏在那里并偷偷将其卖掉，然后用污水将酒桶装满再将酒桶装载上船，一俟船只驶进海面，就把酒桶开孔，使水流干。在这种情况之下，酒税就被逃避过去了;除此以外，还会有很多方法。 [36]

21.也许有人会这样说，我们经营贸易固然只应为本国利益着想，但我们的港口由于比别国的港口更为便利，会有更多的船只出入，因此，如将这些港口开辟为自由港，即使不对货物征收任何关税，我们也会因海员及旅客的开支、劳动者的工资、仓库的租费等等而增加收入。但是，我却认为，对将我国港口作上述使用的船只课以这种小额关税也是合理的;完全不要期望从上述仓库的租金和搬工及车夫的工资中得到收益;因为这些收益，是本来可以从其固有的动因中得到的。

22.但是，如果我们能够充当其他各国的贸易商，那么，(如前所述 [37])就没有理由对在制造中的商品和在进一步加工中的商品征收关税。至于像上述酒类那样的逃税行为，我确信通过征收国内消费税的办法，是能够加以克服和避免的。

---

[1] 原书为空白，1679年版添上"利益"二字，或者可以添上"汇费"二字。——赫尔

[2] 1660年8月15日，下院希望国王发出布告，禁止羊毛、带毛的羊皮、棉纱及漂布用的白土出口，并提出为这个目的而草拟的法案。这一法案被通过，而成为查理二世第12年第32号法令。在下一次会议上又提出了类似的但更激烈的法案，那是在1662年3月4日。这一法案于次年5月才正式成为法律，即查理二世第14年第18号法令。在配第写此文时，这个法案或许正在审议之中（见《下院议事录》，第8卷，第120，236，378，414，432页）。——赫尔

[3] 见霍莱士：《书札》（Horace, "*Epistle* "）第1卷，第10章，第24节。——赫尔

[4] 配第所要反驳的论点，见于下列一书，《自由港，它们的性质与必要性》（*Free Ports, the Nature and Necessitie of them stated*），著者署名B.W.,伦敦1652年版。——赫尔

[5] 见本章 。——赫尔

第七章 论人头税

人头税是一种课于人身的税制，它或是绝对而无所轩轾地课于每一个人，或是按某些人所共知的称号或功勋标志而课于每一个人。这些称号，有的是一种纯粹的荣誉，有的是谋求来的或由上级委派的官职，有的是一种特权，或是一种身分。按称号而征收的人头税是不考虑由上述的称号、官职或特权而产生的富裕或贫困、收入或支出、得益或损失的。

2.近来征收人头税的方法甚为纷乱。例如:对某些单身富人按最低税率收税，而对某些连生活必需品都感缺乏的勋爵士(Knights)，却征税二十镑。这种情况是由下列一些原因所造成的:就是，政府想鼓励一些好虚荣的人(这些人希望在收据上写上绅士〔Esquires〕称号）以绅士身分纳税;想让某些人以医学博士或法学博士身分缴纳十镑，可是这些人从这些资格上得不到丝毫收入，也不想从事这类业务;想让一些贫穷的商人强充伦敦同业公会会员，缴交其无力负担的税款。最后，它还想让一些人按他们的资产纳税，而他们的资产是由对该项资产毫无所知的人估价的，这就使某些破产的人有机会骗人，使世人相信他们拥有很多财产，这些财产是通过勾结估税官而由估税官故意加以评定的。[38]

3.由于这种混乱以及专断独行、漫无规章和职权混淆不清等等情况，因此无法估计这种药膏是否适用于这种伤口;同时对有关税款的收纳是否计算正确，也无法加以检查或审核。

4.因此，我将完全不谈这种复杂的征税方法，而来更明确地谈一谈人头税。首先谈一谈一律课于每一个居民身上的单纯的人头税。这种税课在接受施舍的人身上的，由教区缴纳;课在未成年儿童身上的，由其双亲缴纳;课在徒弟及其他没有工资收入的人身上的，就由师傅或行东缴纳。

5.这种税的缺点，就是非常不公平。能力不同的人，都一样纳税，而负担子女费用最多的人缴纳得最多。换一句话说，越穷的人，课税越重。

6.它的好处有如下几点。第一，征收敏捷，而且花费较少。第二，人口数字总是人所共知的，所以能够准确计算出所要征收的数额。第三，它会刺激所有的人让他们的子女按其特长从事某种有益的职业，以便子女们用自己的收入来缴交自己的人头税。

7.第二种人头税是课于每一个仅有空头的荣誉称号可没有任何官职和特权的人。这些称号为公爵、侯爵、伯爵、子爵、男爵、从男爵、勋爵士(Knights)和绅士(Esquires，即世袭爵士的长子)，以及世家子弟(如果他们自己这样称呼的话）等等之类。这种税法比前一种税法要公平得多。因为有这些称号的人，大部分都是相应地很富裕的。即使他们不很富裕，尽管他们不想或不能自己花钱来购买高人一等的地位，像他们这样的显贵人物也会高人一等并享有地位。我的意思是说，有这种称号的人，因为享有称号，即使他们的人头税比一般平民高，也是合算的。

8.不仅如此，由于对人口数目有确实和多方面的计算，这种税制的征收既容易、迅速而又不需要很多经费。同时，由于这种税制能够预先加以估计，所以可以按照君主的需要来加以调节和收取。

9.至于各种官职，它们大部分的确都是很高贵的。但是执行这些职务是要烦劳心神的，而这些高贵的地位，就是以这种烦劳为代价的。例如充任参议员(比如伦敦市参议员)，的确是一种荣誉，然而，许多人却愿意支付五百镑以求能够不担任这种职位，就是因为这个缘故。

虽然如此，对人们谋求来的官职或已经接受的官职（尽管人们可能辞掉它)课税，并不是不适当的。另一方面，假如某个有称号的人士(Titulado) [39] 愿意放弃其称号并且永远不再恢复它，那么就不应该强制这个人士按其称号缴纳人头税。

10.特权和身分的称号，不应该成为缴付人头税的条件，因为它们不一定也不大可能意味着在缴付的能力，而且它们本身还带有各种各

样的不平等。但是，如果某些人由于有了开业许可证而挣到很多钱的话，那可以想象得到，他们也会相应地多花钱。在这种情况之下，张开国内消费税这个网就一定能够将他们捉捕到手。这种办法对前述官职也是适用的。

11.炉税似乎是一种人头税，但实际上并不如此;确切地说它是一种累积的国内消费税，关于这个问题，后面再讨论。

---

[1] 配第这里所指责的复杂人头税是遵照1660年9月查理二世第12年第9号法令征收的。它规定应在十二日以内缴交，要筹集四十万镑以充军队遣散费之用。不过，到11月24日为止，实际缴交的数额不过二十五万二千一百六十七镑一先令四便士（见《众议院议事录》，第8卷，第196页）。为了补救这项不足，同年又提出了两个补充法案，但因议会于该年12月29日解散，这两个法案没有通过。讨论这种法案的议会程序，是非常麻烦的。参阅《众议院议事录》第8卷第38—234页各处。关于逃税的例子，参阅配皮斯：《日记》（Samuel Pepys, "*Diary*"），1660年12月10日，第1卷，第283页。——赫尔

[2] 在1659年爱尔兰户口调查中，"除了单纯的人数之外，还把小教区和街道的主要或著名的住户列在英文西班牙文混合名称Titulado（有称号的人士）之下"。参阅哈定：《爱尔兰人口调查最早发现的手稿》（Hardinge, "*Earliest Known MS.Census Returns of the People of Ireland*"），并参阅吉尔伯：《都柏林古代记事年表》（Gilbert "*Calendar of the Ancient Records of Dublin*"），第4卷，第xiii页。——赫尔

第八章 论彩票

得到各种称号的人，可能预见到他们会像上面所说那样因其称号而负担捐税(虽然由于议会的一个院完全由有称号的人士——Tituladoes组成，另一个院的大多数成员也是这类人，这种税制，可能不会在议会中通过）。因此，他们好像一开头就同意这种加课在他们个人身上的捐税。

2.在发行彩票这种措施之下，虽然个别人有希望发财，但是，总的说来，却是买彩票的人自己向自己课税。因此，彩票实际是对那些不幸而自我陶醉的呆子们所课的一种捐税。换句话说，它是课加在对自己的运气有充分信心的人，或迷信一些算命者和卜卦者的人身上的一种捐税(这些算命和卜卦的人给他们占卜中彩的时间和地点，保证他们一定会得到成功，并指出他们可能在预卜命运之处的西南方中彩）。

3.现在世界中这种呆子很多，由于这个缘故，如果认为凡是想欺骗人的人，都可以欺骗容易受人欺骗的人，那是不适当的。相反的，应该像对待精神病患者和白痴那样，法律倒应该规定元首应对这些呆子提供保护，要不然，那就规定某个得到元首宠爱的人，可向元首请求允许他们利用这些人的愚蠢以得到好处。

4.由此看来，彩票这种东西，只有在下列情况之下才宜允许发行，那就是当局必须规定人民对自己的错误所应缴纳的份额，并应注意不让人民被骗得太多和过于经常，因为他们往往会被骗去很多钱并且经常如此。

5.发行彩票这种措施，只宜用来征收小额款项，只宜用来征收对于公私两方面都有好处的经费，如疏浚河流、建设桥梁和修筑公路等方面的经费，而不能用来征收维持陆军和装备舰队所需的经费。因此，关于这个问题，我们在这里不作进一步讨论。

第九章 论献金

用献金(Benevolence)来筹集资金，似乎既不是强加于人，也不至向人强索税款多过他认为他所能缴纳的数额。但是，事实上并非完全如此。因为，在献金这种制度之下君主和显贵人物所加的威胁，往往具有一种压力，这种压力并不轻于这样一种压力，即因不交某种课赋或附加捐而有被扣押的危险。同时，还常常有这样一种危险，即讨厌的阿谀者和告密人诬称献纳人不赞同政府所持的征收这种献金的理由，因而引起政府对献纳人的不满。这种危险比他因与所有其他的人-起按照适当比例缴纳一定税额而蒙受的损失(前面说过，这种纳税不会使他贫穷)，更为经常。

这种制度有利之处是:当政府开支只和某些人有关而和其他的人无关的时候，可以不至为了一部分人的利益而向全体征收租税(例如，前次在1638年与1639年同苏格兰人发生争吵，和这事件最有关系的，只是教会的高级僧侣）。有时有这种情况:一部分人比别人得到更多更厚的恩惠，像1660年陛下复辟时，需要特赦令 [40] 加以特赦的人们所得到的恩惠就是这样。有时某些人明显地比别人有更好的得到收益和利益的机会，如自上述的陛下复辟以来，牧师得到极大的好处，就是例子。在所有这些情况之下，都无妨提出征收献金的建议。不过，在任何情况下，它都有不便之处。它不便之处主要是:

(1) 如果某个人所捐献的金额，少于心怀嫉妒的旁观者认为他所理应捐献的数额的话，那就会像上面所说的那样受到君主和显贵人物的威胁并引起他们对他不满。

(2) 献金这种捐税，在许多情况之下，会将全体国民分成许多类别;或最低限度它会使各类人民的财力为不需要知道这种财力的一些人了解得十分清楚。同时，它也会使人们(和上述情况相反并且是有意的）把这种财力的真实情况掩蔽起来，并逃避统治者利用这种调查财力的方法而打算采取的措施。

(3) 有些人可能出于特殊原因而捐献巨款。就是说，他们作这种捐献是由于想迎合喜欢这种事情的显贵人物的心意，并希望从显贵人物所给的恩惠中得到补偿。他们这样做是会有害于别人的。

(4) 一些日趋没落的拥有资产的人(尽管他们日趋没落，但他们却喜欢生活过得优裕，显得十分阔绰，由于他们对别人表示慷慨大方，得到别人的报答，所以他们从结交许多朋友中得到这些人的保护，甚至得到法官袒护)，往往通过缴纳这种献金，来给靠辛苦劳动才有些积蓄的人树立很不适当的榜样。这些日趋没落的拥有资产的人是不怕缴纳这种献金的，因为这能提高他们的信用，能使他们借到更多的钱;然而，到了最后，这些破产者所负担的全部献金，都要转嫁到维持公共福利的勤俭的爱国者头上。

---

[1] 见查理二世第13年，法令第1号，第4项（1661年）“对陛下作自由和自愿捐献的条例”。——赫尔

第十章 论刑罚

普通施行的刑罚，除死刑、切断肢体、监禁、当众侮辱、一时体罚、严刑拷打之外，还有罚款。我们拟就这最后一种的处罚作详细讨论，至于其他的刑罚，则只止于研究它们能不能换处罚款。

2.有些罪行，依据神的戒律，应该罚处死刑。对这种罪行，必定要惩处以死刑，除非我们认为这些戒律只不过是犹太共和国的民法，虽然它是由神规定的。许多近代国家，的确有这种看法，所以他们不像犹太人那样对通奸之类的罪行处以死刑;然而他们却对小小的偷窃行为，处以死刑，而不是处以若干倍的赔偿费，这是有点奇怪的。

3.依据以上的假定，我想提出以下几个问题:用极端的死刑来惩罚犯了大罪而无可救药的罪犯是否合理?

4.用严刑拷打、当众执行的死刑来恐吓人们，使其不敢干犯叛逆之罪(这种叛逆罪会使成千上万无辜而有用的人死亡和陷于惨境)，是否合理?

5.用秘密执行的死刑来惩罚那些隐蔽不为人所知的罪行（如死刑公开执行，这些罪行就会为人所周知)，是否合理?或是用这种死刑来及时扼杀宗教上的某些危险新说(使罪大恶极的人忍受所能忍耐的苦难，会使这种新说广为流传并受到鼓励)，是否合理?

6.割耳、割鼻等等刑罚，目的在于给罪犯以永久的侮辱，而枷号示众，目的则在于加以暂时的侮辱。这些处罚以及其他类似的处罚(顺便说一下)曾使一些可以挽救的罪犯自暴自弃，而变成不可救药的人。

7.切断身体的一部分——例如手指——可以使一贯滥用其善于使用手指的特长的人，如作扒手、伪造印信及文书等等的人，不能再犯这种罪行。切断身体其他部分，可以用来惩罚和防止通奸、强奸、近亲通奸等行为。比较轻的体刑，可以用来处罚无力缴纳罚款的人。

8.监禁的目的与其说在处罚有罪的人，勿宁说在处罚嫌疑犯。就是说，司法官吏把他们监禁起来，就可以有机会根据他们的态度来研究，他们是犯了偷窃等轻罪呢，还是可能犯像叛国罪或谋反罪那样的大罪。但是如果监禁是依据判决执行的，而不是判决以前的暂时拘禁的话，我认为只应该把下述一些人隔离起来，使其无法与人交谈:这些人就是说话能迷惑人，行动能影响人，但将来有希望悔悟改正，或对某些现在还没有出现的工作有所用的人。

9.至于依据宣判而执行的无期徒刑，它和靠自然来执行的死刑，似乎是完全一样的。监禁生活、愁苦、孤独、对过去较好境况的回忆，无异是一类疾病，它们会使人早死，加速执行期的来临。受到这种判决的人，绝不会活得长久，他们只不过是拖延死期而已。

10.我们认为，土地为财富之母，而劳动则为财富之父和能动的要素;所以我们应该记住，国家杀其成员，切断成员肢体，将其投入监狱，就无异于处罚国家自己。由此看来，应该尽可能避免这类处罚，把它们改为能增加劳动和公共财富的罚款。

11.由上述理由看来，如果有钱的人犯了杀人罪，则与其将两手处焚刑，为什么不罚他缴出他所有财产的一部分呢?

12.对于无力缴交罚款的窃贼，与其将其处死刑，为什么不罚他们做奴隶呢?他们如成为奴隶，就可以强制他们从事他们体力所能负担的最繁重的劳动，和过他们所能忍受的最低的生活。这样做，对社会说，就增加了两个人手，而不是失去一个人手。如果英格兰人口不足(假定不足一半)，我认为除了要设法使人口增加一倍以外，就是要使现有的人口加倍地工作;换句话说，就是要使某些人成为奴隶。关于这一点，容在别处讨论。

13.此外，假如盗贼和骗子有能力缴纳罚款，则与其将其处死刑、枷号示众或鞭笞，为什么不课以若干倍的损害赔偿费呢?但是人们要问:(譬如)对扒手应该罚以多少倍的赔偿费呢？我认为，为了得到这个问题的答案，不妨对从事这种职业的坦率的能手作一调查，看看他们在扒窃中前后一共被捕多少次。如果扒窃十次，只被捕一次，则罚他七倍，对他还是有利的。即使罚他赔偿十倍，他虽然没有所得，但也没有损失。因此，罚他二十倍(也就是使其所负担的危险加重一倍)，

也不过是罚他加倍赔偿。这二十倍，可以说是恰当的比率，可作为标准。

14.摩西律法中说要赔偿两倍、三倍、四倍甚至七倍，其意义不用说就在于此。因为如果不这样的话，人们也许会把偷窃看成非常正当而合法的职业了。

15.其次的问题，就是在这许多倍的赔偿费中，应交多少给被害人。对这个问题，我这样答复:绝不可超过十分之一，最多只宜高到这种程度，以使被害人今后更加小心谨慎，自行预防;十分之三奖给发现人，剩下的部分，充作公共开支之用。

16.第三，对于通奸罪的处罚，大部分不用罚款，也不宜换处其他刑罚，但可使其受辱，而且只是在极少数人面前使其受辱。这种侮辱方法，即使施诸声名还很好的人，也会使他永久变得冷酷无情。我们知道，当人们处身悬崖绝壁以致头昏眼花的时候，他们是不会考虑声名的。人们所以会犯这种错误，往往是由于发疯、苦闷、精神错乱或丧失理性，也可能是由于情感冲动，但绝不是由于不是深思熟虑的结果。

17.此外，根据"谁犯罪，谁受惩罚"的原则，如果非法同居的罪行的实际目的，是要防止生育的话，那么，就可让犯这种堕胎罪行的人，用自己双手为国家加倍劳动，以赔偿另一双手的损失，或是让他缴纳和这有相同效果的罚款。现在许多英明的国家，常用这种方法来处罚防不胜防的犯罪行为。不过，福音书对在人世上应该如何处罚这种罪行并没有特别启示，它只不过宣布这些人在来世不会受欢迎而已。

18.我还可以举更详细的例证。但是，如果我以上所说的话是合理的，那就已十分够了。如果不合理，即使举更多的例证，也没有用处。因此，我只想再举一个最适合于我们目前情况的例子，那就是，处罚宗教上异端坦白者的方法。

19.假如法官相信他如容忍伪信者，就是触犯神的话，那他的确可以处罚伪信者。由于相同的原因，人们如果要得到信仰自由和公认的信教自由，那他们就要付出代价。另一方面，法官亦可承认伪教邪说。这种事实至少由所有国家的惯例看来，是很明显的。因为一切国

家，对外国使节——即使他们奉派前来，目的只在谈判暂时的琐碎事务——都赋予自由，尽管他们所信的宗教是极其令人厌恶的。

20.因此，由于法官可以明许或是默许他所认为宜于信奉的宗教，同时也可以惩处他认为不宜信奉的宗教;由于国家如将臣民处死、切断肢体、或投入牢狱，则它不单处罚了自己，而且也会使各种邪说广为传播;所以，在这一方面，罚款乃是阻止人们在信仰方面妄背正道的最适当方法。这种方法完全不会有过于苛刻之嫌，相反的，只要信仰自由和国家的安宁协调一致，它反会鼓起人们对信仰自由的希望。因为无论哪一种异端分子，都不要希望不遵守公共安宁秩序，会得到宽容。如果他们真的愿意遵守公共秩序，那么，他们就不会对于要他们严格遵守这种义务的法官表示不满，也不会由他们自己所引起的事故而负担许多费用而抱怨。

21.其次，既然有理由容许某些有良心的异教徒有信教自由，同样，对伪信者，特别是对滥用神圣宗教以掩盖其世俗企图的伪信者，也有理由加以严厉处理。可是，除了按适当比例处以罚款以外，还有什么更容易更有效的方法来区别这两种人呢?对一心一意信奉神，埋头于自己的职业，终日劳动十小时的人说来，难道不肯为这种自由而多劳动一小时吗?这正和信心坚定的人要比信心动摇的人每日多祈祷一小时的情况相同。换一句话说，穿每码价值二十一先令的毛织品的人，为了得到信仰自由的利益，难道不肯穿每码价值二十先令的毛织品吗?不肯这样做的人，不论他们如何自吹要为神而牺牲，但都不是真正信神，或是肯为神受苦的人。

22.关于这一点，也许会有这种反对论调:即使对某些不良的宗教可以加以容忍，但是不宜对一切宗教都加以容忍，即不宜对和公共安宁不相协调的宗教也加以容忍。对这种论调，我作如次答复。

第一，任何和国教分离的教派，无论它多么小，都不会和所希望的统一与安宁完全一致。即使这些教派是十分有良知的，但对社会说来，却可能危害最大。例如文讷 [41] 和其同谋者之采取行动，确系出自心灵上的动机，这可由他们从容赴义的事实得到说明;但是，他们坚决认为国王是王位和耶稣基督的权能的篡夺者，这却是社会的罪恶，不能加以宽恕，也不该和别的信仰同样对待。

23.然而，在另一方面，不管邪说的力量有多大，事实上都无须动用死刑、监禁或切断肢体这些刑罚，就能加以抑制使它不至危害国家。简单地说，最危险的邪说无过于不相信灵魂不灭的邪说了;这种邪说，使人变成禽兽，丧尽良心;只要人们能够避开人类的法律所规定的刑罚，它就会使人无恶不作，无所畏惧，同时也会使人对一切人所注意不到的邪念和企图，完全失去戒心。不过我认为，即使是对这种异端分子，用以下的办法来加以处罚也就很够了，即:把他们当作禽兽来看待，使其一无所有，因为他们对于他们所用的取得财富的方法是没有任何良心的;不让他们作证人或提供证词，因为他们根本不会说实话;不让他们有任何荣誉和官职，因为他们只考虑自己，不想保护别人;除此之外，也可使他们作最大限度的体力劳动。国家从这种劳动中所得的好处，就是我们所说的罚款，而且是最丰厚的罚款。

24.至于危害性还不这样大的其他各种邪说，因为它们是得到许可的，可以根据法官所了解的可能发生的危险的大小，以及预防这种危险所需的经费的多少，而分别课以适当的罚款。

25.我们所讨论的是，如何预防和纠正宗教上的各种邪说，可是前面所谈的都是处罚有罪的羔羊的办法。我认为还应该指出的是，在所有这些情况下，也不宜让牧人自己完全自由。因为，在我国不收学费的学校非常多，各大学及其他方面都有大量经费，足可把适宜于保卫国教的一切学识传授给许许多多人，同时又有很多为此目的而设立的图书馆:不仅如此，在教会中占很高地位的人也为数很多，而且他们所拥有的财富、荣誉和权力，都是别的地方所不能比拟的。在这种情形下，假如羔羊由于我们牧师的懒惰、形式主义、无知和生活不检点而迷失方向、患皮肤病或是被狼狐所吞食，而认为挽救所有这一切的方法，应该只是对陷入迷途不知回头的羔羊加以恫吓，或是将患皮肤病的羔羊连毛带皮都剥去，那是不可理解的。相反的，全能的神一定会向牧人本身索取被狼狐吞食的羔羊的鲜血。

26.因此，如果牧师由于遇到某些人脱离教会，而不得不损失脱教者所负担的那部分什一税(脱教者所负担的那一份什一税并没有免除，只是全数由国家取去而已)，而脱教者不仅要为分裂教会的罪行缴付一定罚款，而且要负担新的教会和牧师所需的费用，我认为这样负担就会更加公平。

27.不仅如此，明辨是非的人都不认为，我们的牧师所以能够享有他们现在所拥有的崇高地位，仅仅是由于他们会说教，对有关宗教上的见解讲得比别人高明，或是能够用教父或圣经的言语表达自己的见解。毫无疑问，我们给予他们以崇高的荣誉，乃是因为他们是神圣的榜样，在克己、禁欲以及苦行方面以身作则，使我们能按照神的教训以他们为模范。因为，如果他们所做的事情只止于在教坛上说教的话，那么，人们就会认为这些说教早已印成文书，所印份数已超过实际需要一万倍以上，而且今后还可能出现更动人的说教，那又何必给他们以那么大的荣誉呢?使罗马教永久继续下去的是修道院的纪律，而可能使它灭亡的则是红衣主教和教长的奢侈生活，这是大家都承认的事情。

28.因此，在上面就教会问题所作的论述中，我们的要旨就是:如果牧师的养成所不过大，则对教会的安宁就会有很大的好处;如果教士的生活是严肃的，则他们和人民就会融洽相处。此外，当整个教会由于成员脱教而受到损失的时候，则让牧师担负这种损失的一小部分，以使他们对这种损失有所体会，这也是合乎情理的。但是，所有处理这些事情的方法和准则，我想让和它有关的人们来考虑，这里不谈。

29.关于刑罚和刑法，我只想补充一点意见，就是，如果制定刑罚不是为了防止人们犯法，而是为了使人受到处罚;如果这些法律的执行人，在人们犯罪之前不把它们公之于众，而到了有人犯罪之后再把它拿来恫吓那可怜而不是故意犯罪的违犯者，那就是滥用刑罚。因为这和警察不贴出警岗附近不得小便的布告，就伸手抓人的上衣索取罚款的做法，完全是一样的。

---

[1] 文讷（Thomas Venner）为伦敦的一个酒桶匠。他领导1661年1月6日“第五王朝派”的起义。参阅《关于对1661年伦敦叛乱发动者的控诉和审问的报告》，原载《索默尔文集》（“*Somers, Tracts*”），1812年版，第7卷，第469—472页；豪威尔：《国家审讯集》（T.B.Howell, “*A Complete Collection of State Trials*”），第4卷，第105—120页和第67—70页注；贝奈特：《现时代的历史》（Gilbert Burnet, “*History of His Own Time*”），第1卷，第160—161页。——赫尔

第十一章 论独占和官职

所谓独占(照这一词的含义说)，就是独有的贩卖权。凡是握有这种权力的人，在自己的权力之内，都可以按照自己所喜欢的条件或所喜欢的价格，或既按照这种条件同时也按照这种价格，出卖他所控制的商品。

2.独占的一个突出的例子，就是法国国王所征收的盐税(Gabel)。法国国王由于征收这种盐税，他就可将花一文买进的东西以六十文卖出。盐这种东西，不论对任何阶层的人说来，都是普遍需要的，富人需要盐，穷人也需要盐。因此，如果所有的人用盐量都相等，或不管用与不用，所有的人都必须买盐(有些地方就是这种情形)，那么，盐税就和前面所说的绝对的人头税具有相同的效果。但是，如果像常有的情况那样，人们所用所食的盐量不相等，或是人们除了食用之外，没有多买盐及多支付盐款的义务，那么，这种盐税只是一种累积的国内消费税，如果盐的质量一律相等，尤其具有这种性质;如果换一种情况，那么，盐税就是一种特殊的捐税，换句话说，就是一种独占。

3.设立独占制度的用处和理由如下:

第一，保护发明权。法律对各种发明赋与一定期间(例如，在英国为十四年）的独占权，以作对发明的奖励。因为有了这独占权，发明人就能够按自己的发明得到世人赞誉的程度，获得不同程度的报酬。

但是，应该注意，新发明通过独占获得报酬，是极少见的。因为，尽管发明人往往自我陶醉于自己的功绩，认为世人会侵犯或妨害他的权利，可是，据我观察，[42] 实际上大多数人都未必使用这些新技术，因为这些新技术本身还没有经过彻底的考验，而且它们所经历的时间，还不能证明它们没有潜在的缺点。因此，当新发明最初被提出来的时候，所有的人都要加以反对，而可怜的发明人也就免不了受到所有性急的聪明人所加诸的责难，而得不到好处。所有的人都对这

种发明吹毛求疵，没有人会说它已经合用了——除非发明人按照他的意见加以改良。发明人经得住这种磨难的，百无一人。就是渡过这种磨难的人，最后也不得不考虑别人的各种意见，加以改进。所以，就整个发明说，没有一个人能说这是他自己的独创，并且，究竟哪一部分和他们有关系，意见也不一致。不仅如此，等到意见一致，通常已经过了很长的时间，在这期间之内，可怜的发明人不是已经死亡，就是为进行这种发明而负的债务弄得毫无办法，被出资与他合作的人骂为骗子，或斥为败类。于是，这个发明人也就完全失败而销声匿迹了，他的抱负也随着全部化为泡影。

第二，独占在一定时间内可能有实际效用，也就是说，在开始采用一种新制品时，需要十分精密的操作方能把它做好，可是大多数人却不知如何制造它，在这一段短时间内，独占就可能有实际效用。例如，假定有某种得到大多数人好评的药品，别人不能制造得那么完善，只有某一个人才能十分精美地把它制造出来，在这种情况之下，就可以允许这个主任技师在一定时间内(即在别人在他指导之下，积累了充分经验，而能够和他一样完善地制造这种药品之前）拥有这种药品生产的独占权。理由是:第一，在人们既不能用他们的感官来辨别这种药品的好坏，也不能依靠他们的理智来判断这类药品的最后效果的情况下，有了这种独占权，社会上就不至杂乱无章地制造这种药品。第二，别人可能得到精通这种药品制造方法的人的充分教导。第三，精通这种药品制造方法的人，会从传授知识中得到报酬。不过，由于不能通过这种独占筹得大笔税款，所以这一类的独占和我们所讨论的问题关系不大。

国家设置各种官职，对官职付给薪俸，也具有和独占相同的性质;不过前者是与行为和职务有关，后者则是与物品有关。对官职也和对独占一样，有赞成和反对的两种说法。

随着国家的强大和繁盛，各种事务、活动甚至语言，也都越来越繁多;我们知道，繁盛帝国的语言是非常丰富和优雅的，而山区小地方的言语，则和其相反。随着我们国家活动的增加，官职(即专门执行或完成这些活动的权力和能力）也同样增加了。可是，与此相反，随着官职的事务增加，执行这些职务所遇到的困难和发生错误的危险，却相应地减少了。因此，在最初设置官职时，这些官职只是由最有能力、最有创见而头脑最灵活的人(即能够应付一切紧急困难事件，并能

根据自己的一系列观察，结合自己职务上的各种偶然事故，总结出法则和原理，并以之教导后裔的人）来担任的，但现在都是由最平凡、最肤浅和最愚蠢的副职人员或助理人员担任了。

最初对官职支付高薪(这些薪给当时还认为很低微)，是为了酬偿行政官员的能力、信誉及勤劳。但是，现在尽管行政官吏的干练水平和信用有了降低，可是支给高薪的措施却仍旧不变，而且这种薪给的数目又增加了好几倍。因此，现在由这种官职(它变得十分简单，很容易作，任何人都能胜任，就是完全没有经验的人也能胜任)所得到的收益，也和其他年俸一样，被拿来按年或按代买卖了。像法院那些地方的优厚收入炫耀夺目，有"法律界的异彩"之称，可是当这种异彩放射得最令人目眩的时候，却正是法学教授和司法人员最清闲的时候。虽然这种官职的累赘无用已为人所注意，但是人们却把它当作是购买它的人所享有的一种自由所有权(freehold)而加以容忍不予撤销了。

这类官职在本国为数很多;这类官职无论是由于它们每年提供的收益，或将其出卖若干年，都会对国王提供一笔收入。这里所说的这类官职，它们的薪俸大(因为规定薪俸时，这种官职还很少）数目多(因为它随着事务的增多而增加了)，而且极平庸的人员就能够胜任，是很容易出卖的。因为一切工作，经过长期从事之后，都会变成容易，同时也可避免初期所易犯的蒙蔽、失信及管理不善等错误。

所以，这些官职，就是对那些不能和不想避免通过它们来解决纠纷的人所征收的租税。它们的产生起因于人们面临和陷身于决斗的灾难，在这种决斗中，无论哪一方面胜利，它所引起的灾难都是很大的。[43] 的确，人们不论是为维护正义，或是为抑制邪恶，并不一定都要诉诸法律。明智的邻人们所发挥的作用，并不下于能力并不怎么高明的陪审员;而且人们也可以和现在向自己的律师谈话一样地向仲裁人申诉理由。因此，这些官职是对好争吵的人所征收的一种自愿缴纳的租税，它正和对善良的好喝酒的人征收酒的国内消费税一样。

---

[1] 配第曾发明过一种复写机，并从上院领到专利执照（日期为1647或1648年3月7日），这执照有效期间为十七年。他发表了一种意见书，想以此发明为基础，"组织辛迪加"，但显然没有成功。参阅菲滋摩利斯：《配第传》，第10—13页。——赫尔

[2] 配第最近避开了一场决斗。参阅埃佛林：《日记》（Evelyn, “*Diary*”）1675年3月22日，第2卷，第403页；沃尔克编《保德雷安书信》中的奥布莱手稿（Aubrey in Walkers “*Bodleian Letters*”）第2卷，第485页；菲滋摩利斯：《配第传》，第151—152页。——赫尔

第十二章 论什一税

什一税（Tythes)一词，和十分之一(Tenths)这个词相同，它本身的含义，不外是当作租税而被征收的或是被扣除的一部分财富。这正如把对进出口商品所课的关税叫做二十分之一税，或有时称为吨税或磅税一样。因此，尚应说明的，就是这里所谓什一税，不单指上述当作租税的一部分财富，同时也指它的用途。后者如牧师的俸禄，前者如从中取得这种俸禄的物质。这种物质就是水陆两地的直接产物，或是人们花在水陆两地上面的劳动，技术及资本所产生的收入。同时什一税也指缴纳方法。就是说，它是用实物缴纳的，而不是(除非由于特殊和自愿的原因)用货币缴纳的。

2.我们说过，用来缴纳什一税的物质是土地的直接产物;如它征收谷物，则这种物质就是已经成熟即可收割的谷物，而不是面包。面包系将谷物打碎、簸扬、磨成面粉，加水调和烘烤而制成的。

3.什一税也可以用家畜缴纳。用来缴纳什一税的家畜，则是从多产的家畜所生长大到离开母畜能够独立生活的幼畜中，经过二次挑选手续挑选出来的。对于只生一只幼畜的家畜，则征收货币作和解费。

4.什一税也可以用刚剪下来的羊毛缴纳。如以打鸟、钓鱼为职业(不是单纯为了消遣)，则用鸟或鱼缴纳，其余类推。

5.此外，在大城市里，什一税是一种用货币缴纳的和解费，它是对用交过什一税的原材料从事生产的工匠的劳动和所得到的收益征课的。

6.所以，不论在任何地区，什一税都会随该地的劳动的增加而增加;同时劳动则会随人口的增加而增加。英格兰的人口，每两百年约增加一倍，所以在过去四百年中，它大约增加了四倍。在英格兰人民的

开支中，大约四分之一是来自本国全部土地的地租，因此其他的四分之三则来自劳动和资本。

7.这样看来，现在的什一税应该是四百年前的十二倍。这种情况，如按不同时期将国王账簿中牧师俸禄的数字加以比较，就可以看得清楚。不过，这里应该减掉一些东西，因为土地和劳动收入的比例，是随劳动者人数的变化而变化的。因此我们勿宁说现在的什一税大约只是四百年前的六倍;换句话说，现在的什一税所能支付的劳动者的工资，或是所能供养的人口，是四百年前什一税所能支付的工资或是所能供养的人口的六倍。

8.但是，假如当时教区和现在一样多，各教区的牧师比现在多，而且教徒兼为牧师的人也比现在多，并且当时的宗教，因为忏悔、安息日及仪式等比现在多，所以比现在更加麻烦，同时事务也比现在多得多(最近宗教上的重要工作，只是同时对数以千计的听众作简要讲道，而不作很多个别忏悔和信仰问答，也不照顾死人)，那么，很明显，现在的牧师要比当时的牧师富有得多。当时作牧师，是一种苦行，现在做牧师(感谢上帝)，生活既阔绰又豪华。要不然人们就不会说，当圣杯是用木头做的时候，牧师有如黄金，而当圣杯是用黄金做的时候，牧师就变成木头了;换一句话说，在人们看来，和前面所说的法律在律师无事可做的时候最绚烂一样，宗教在牧师苦行最深的时候最昌盛。

9.但是，不管教会的财产增加多少，我对它并无嫉妒之意。我只希望，教会将采取一种使自己能够稳当而安宁地享受财产的方法。这方法之一，就是教会培养牧师不可超过现在所分到的牧师俸禄所能容纳的程度。换句话说，如果在英格兰与威尔斯，牧师的职位只有一万二千，那么，就不应当由于认为如改变分配方法，教会的财力也许能够维持二万四千名牧师，而培养二万四千名牧师。如果那样，那是不安全的。因为那时没有得到俸禄供养的一万二千人就会想方设法自谋生计。对他们说来，最容易做到的，就是对人们说:那一万二千名牧师毒害或 NBC56 丧他们的灵魂，错引他们上天堂之路。这些穷困的人由于受到强烈引诱，往往会采取这种手段，而且做得很有成效。我们已经看到，这一类定额以外的说教者，和在职牧师相比，每周都多做若干次，一日多做若干小时的说教，而且每次都说得更为激烈。因为Græculus esuriens in Cælum, jusseris, ibit （环境所迫，饥饿的希

腊人也会上天）。[44] 这种激烈，这种痛苦，这种狂热和靠特别捐款而维持的生活，使人们认为做这些事情的人比别人来得更正统，比别人得到更多的神的援助。现在大家不妨考虑一下，被认为得到灵感的人们该不该得到帮助，以使他们能领取牧师俸禄。但是，这些事情，由最近的经验看来，实在太明显了，没有什么可以怀疑的。

10.如果人们问，如何才能办到这点呢？换句话说，我们有什么办法能够知道，应如何调整苗圃使其适应果树园的要求呢？关于这一个问题，我认为：如果英格兰包括高级僧侣在内有一万两千名的牧师俸禄的话，那么，每年为葡萄园[45]大约培养四百人，就可以维持葡萄园的需要而不至过多。因为依据对死亡统计表所作的考察，[46]在一万两千名成年人——这些人达到充当牧师的年龄，并且具备作牧师所必须具备的有关自己以及别人的理论知识和实际经验——中间，每年死去的人数，约略等于这个数目。

11.不过，上面所述只是题外之论，因为我的主要目的，在于阐明什一税这种税制的性质。然而，由于这种阐明的目的只是要说服人们，使其规规矩矩地负担所必需负担的捐税，而不必螳臂当车；并且由于这种阐明的目的和我们所有其他行为的目的一样，不外在于维持公共的安宁；因此，我认为只要有助于增进我们圣地的安宁，则插进这一小段说明，也不见得是不适当的。

12.我们再回头来谈作为一种捐税或赋税的什一税。我认为在英格兰，尽管它在设立的初期可能是或似乎是捐税，但在现在，它却完全不是了。同时，国王在爱尔兰所征收的免役地租，现在是租税，但是在下一个时代也不会是租税，因为在那时，每个人都可在缴付国王的征课之后，按自己地租剩下的余额来决定自己的开支。这样就不至发生因意外负担而引起的一些问题。因为租税之所以变成沉重的负担，只是因为添加在人们的其他的开支和花费之上的这种租税的征收出于人们意料之外并来得非常突然。这对于不能了解它的人是不能容忍的，甚至会使人拿起武器来反对它；也就是说，会使人为了逃避地上的小灾难而投身于地狱之火，这就引起战争及其严重后果。

13.现在什一税并不是租税，我只是把它看成租税的一种形式或范例来加以论述，认为它几乎可以被指定来支付全国公共经费和教会开支的最公平、最不偏颇的租税。因为，按什一税规定，全国所有的谷

物、家畜、鱼类、鸟类、水果、羊毛、蜂蜜、白蜡、油、亚麻、大麻等，作为生产这些物品的土地，技术、劳动及资本的产品，都要以其一部分拿来交税。只是对房屋、棉布、酒类，皮革、羽毛及它们的制成品征收的税额，并无固定比率。这样说来，农村所缴纳的什一税和都市缴交的相较，是有区别的。但是，如果把这种区别重新(de novo)加以规定，我认为也不至立即就会因此而发生大规模的骚动。

14.如果将现在缴交什一税的物品划出一完整部分用实物 形式交给国王，是有所不便的。因为，国王的地租收入，也像圣教团的收入(Dividend in Colledges)一样，会随这些物品价格的涨落而增减;如果圣教团收入的变动是起因于某些物品——人们的地租是按这些物品的市场价格用货币缴交的——的缺少，那是另一问题。然而，所有这些物品就全部说，是会互相平衡的。歉年或丰年是单就作为一般人的主食的谷物来说的。可是，使谷物缺少的同一原因，很可能使其他对国王说来同样有用的东西丰富起来;这和一种东西可以弥补他所缺乏的另一种东西一样。

15.还有一种不方便的情况，是在爱尔兰观察到的。这种情况就是，对牧师俸禄用货币支付，而什一税却用实物 交给国家。在这种情况之下，由于实际上不可能按实物来接受什一税，所以就把它包给出价最高的人。于是在这种买卖中，发生了很多欺骗、勾结，甚至串通舞弊的行为。但是，如果这种做法，只是一时权宜之计，并没有打算继续实行，则这些不良现象，或许能够得到纠正。

16.第三种不方便的情况，前面已说过，就是需要别种的税制，来征课用缴纳什一税的物品制成的工业品。然而也许有一种性质和这种税制相同的税制，它不需要靠其他税制来弥补其不足。这种税制，如加实施，则将使从事这种工作的官吏都有事可做，而那些由于长期清闲而将成为懒虫的人(这些人不论在任何一个国家里实际上也就是寄生虫)，就不为社会所需要了。

---

[1] 朱文纳尔：《讽刺诗》（Juvenal, *Satiae* ），第3卷，第78页。——赫尔

[2] 意指教会。——译者

[3] 参阅格兰特：《对死亡统计表所作的考察》，索引，第96页。——赫尔

第十三章 论几种零星的筹款方法

假如人民对某种租税感到厌烦，立即就会有设计者提出别的方案。他宣称并使人相信，他能够提出一种税制保证一切公共经费有着落，而不必依靠现行税制。譬方说，假定田赋是令人讨厌的税制，人民对它十分厌恶，这个设计人就说，即使没有这种田赋，也有办法，于是他就提议创设人头税或国内消费税，要不就是设立某些新的官职或独占。这么一来，他就吸引一些人，这些人听信他所说的话;而对他的言词最听得入耳的，就是这样一些人，他们不能从目下所施行的税制中得到利益，而希望在新制度下能得到官职。

2.下面我想列举一些我在欧洲各地看到的零星的筹款办法。

第一，在一些地方，国家也像银行一样充当经营所有或大部分货币的公共出纳员，而从中取得所有存到他们手中的货币所生的利息。

第二，国家有时也作公共的贷款人，如经营贷款银行和公立当铺。同时如果备有地籍登记簿的话，则能更有成效地经营这些业务，并能获得更多的收入。

第三，国家有时也作公共的保险人。或者是根据英格兰关税最初所设想的目的，只对在海上受到敌人侵犯的危险作保险，或者是对所有敌祸、天灾、海险及船只所遇到的灾难作保险。

第四，国家有时也控制特定商品的贩卖权，并占有其全部收益。如布兰登堡公国(Duke of Brandenburghs)对琥珀、[47] 过去爱尔兰对烟草的控制，法国对盐的专卖之类。

第五，国家有时也作公共募捐人，如荷兰政府就经常筹募捐款。但是在荷兰，这种捐款只用来救济隐蔽的贫困，以免这种贫困的事实

被人发现而成为国家的耻辱;凡是已公开的、家喻户晓的贫困，很少受到这种救济。

第六，有的地方，未成年人、疯子及白痴完全由国家照顾，国家担任这些人的保护人。

第七，在其他一些国家，国家设立并维持剧场和公共娱乐场所，它对演员发付薪金，并占有这些场所所得到的利润的大部分。

第八，有的地方，国家对房屋保火险，对每所房屋每年收取小额的保险费。

第九，有的地方对用公共经费建筑并保养的桥梁、堤道及轮渡码头的通行征收通行税。

第十，有的地方，死人要对国家作一定的捐献。有的地方，对结婚也实行此种办法。有的地方，对生男育女也实行此种办法。

第十一，有的地方，对外国人，尤其对犹太人，作特殊课税。这种做法对人口过多的国家是适宜的，但在情况相反的地方，则不适宜。

3.就犹太人说，他们是能够负担巨额捐税的。因为他们很少和基督徒共进饮食，他们自己过着节俭甚至吝啬的生活而不以为耻;这就使他们能够比其他任何商人更便宜地出售商品，能够避免国内消费税(它是按照人们的消费负担的）。而且由于他们所买卖的商品多为汇票、珠宝及货币，他们干欺骗勾当受到惩罚的机会比别人少，所以也能逃避其他租税。又由于他们随处安居，不论到什么地方都不做需要负责的事情，所以到处有便宜可得。

4.第十二，直到今日仍然施行着这种税制，即对人们财产——包括不动产与动产，官职、特权以及无形的财产——征收某一完整部分，如五分之一或二十分之一。施行这种税制，会引起许多欺骗、串通舞弊、压迫和争吵事件。例如，有的人为了希望更能得到别人的信任而故意多负担捐税，而其他的人则为了能少纳捐税而进行贿赂。同时，这些捐税的征收，也是不可能靠着留下的足迹(像壁炉的灰糟)来加以核对、检查或探索的。因此，我不耐烦为了反对这种税制而多费

唇舌。我宁可马上以滑稽的口吻作结语如下:那是一文不值的，不，不只一文不值，而且是十分讨厌，极不体面的。

---

[1] 关于普鲁士琥珀独占的历史，参阅特斯多夫：《从教团时期直至今天普鲁士琥珀的开产与加工》（W.Tesdorpf,“*Gewinnurg uud Verarbeituurg des Bernsteins in Preussen von der Ordenzeit biszur Gegenwart*”），第6—22页。——赫尔

第十四章 论货币价值的提高与贬低

国家(我不知道根据什么不成熟的意见)有时提高或贬低本国货币的价值，希望通过这种做法来增加货币的数量并使它比原来值得更多一些，换句话说，想用货币买到更多的商品或劳动。所有这些做法实际上就是国家向它对之已经负有债务的人民课税，或是国家侵吞它所欠人民的债款。这种措施对所有靠养老金、固定租金、年俸、津贴以及捐款维持生活的人，也构成相同的负担。

2.要充分说明这个道理，我们需要跳进充满货币神秘的深海。关于货币的秘密，我已在别的地方讨论其他题目时讨论过；这里我想尽力之所及阐述一下赞成和反对提高及贬低货币价值的理由。首先来讨论货币价值的贬损。

3.依照其原材料价值流通的铜币及锡币，其价值不至贬低。铜币与锡币之所以比银币不方便、低贱，只是因为它们比较笨重和不便于携带。

按照精巧铸工和原材料二者的价值流通的铜币(这种铜币上面的肖像和纹章刻印得非常精巧，使它好像是纪念章)，价值也不至贬低。不过，如果这种铸币过多，则又当别论(我这里不确定过多或过少的标准，以后我要说明将精炼的一磅白银铸成货币时，把它分割成若干块才算最适合，以及一百磅白银可铸若干枚铸币，那时再研究这一问题）。因为，铸工精巧除供观赏之外别无用处，这种铸币如果数量过多，它就会由于变得毫不出奇而贬值了。

4.私人为便利零星买卖中找钱需要而铸造的私铸货币(如果这些人很可靠并能够拿出白银来换回它们的话)，其价值亦不会贬低。

5.但是我认为，金币中所掺的铜和银如果过多，金币的价值就要贬低;金的自然性质过于柔软，充作货币会磨损得很快，为了增强它的

硬度，掺和一些铜或银是必要的，但不能过多。同时，银币中掺和的铜如果过多，银币也会贬值。为了使银能得到足够硬度，在铸造时经得住锤、压等等，掺上一些铜是必要的，但也不能过多。

6.所以，像荷兰的先令、斯提佛(Stivers)，法国的苏尔兹(Soulz)，爱尔兰的庞加尔(Bon-galls)等等都是贬值的货币，它们大部分价值小，但形体却很大。为什么要铸造这些货币呢?它的第一个理由或借口，就是这些铸币体积大，便于使用，其中所含的银量不容易磨损。

7.另一个理由(除了我们必须按上述程度掺和金属之外）就是要防止金匠和买卖金银的商人把它熔化，或外国人将它输运出口。这种货币，不论谁把它熔化或者输运出口，都一定要蒙受损失。因为，假定一枚二便士的斯提佛含纯银一便士，如果买卖金银的商人为了提取纯银而把斯提佛熔化，那么，他就会由于这种分解，而损失其中所含的铜和提炼白银所花的费用;而且外国人也不会把它运到别的地方去，因为在别的地方，这种银币原有的地方价值就消失了，而按固有的价值计算，就要受到损失。

7. [48] 可是，反对这种货币的理由是:第一，伪造的危险比较大，因为人们赖以(不必经过化验）判断货币材料质量好坏的色泽、声音和重量过于混乱，使与其有关的一般人民在买卖上不能依靠这些记号和标志来使用它们。

8.第二，如果这种小额货币，即一枚二便士的货币的面值偶尔提高或贬低百分之十二、百分之十五或百分之十六，这时就会由于这种分数而引起一定损失，因为这种分数是一般民众无法加以计算的。又如，假定这种货币只贬值百分之十，百分之十一或百分之十二，这时一枚二便士的货币就会只值一便士半，实际贬低了百分之二十五。就其他各种货币的比率而言，情况亦莫不如此。

9.第三，如果这种货币的不便之处非常严重，以致非将其改铸不可，那就会引起我们前面所说的买卖金银的商人熔化它们时所受到的一切损失。

10.第四，如果二便士银币的含银量，只有一先令银币平常含银量的八分之一，则商人对原来只卖标准货币一先令的同一商品，就会索取这种货币十五便士。

11.所谓提高货币价值，就是和以前相比将一磅重的标准银分割成更多的枚数，如原先一磅标准银分割成二十枚，现在则分割成六十枚以上，原先的货币叫做先令，现在的货币也一样叫做先令。不然便是另一种情况，那就是用更大的名称，来称呼已经铸好的货币。实行这种提高的理由或借口是这样的:提高货币价值会使货币流入国内，使它的材料变得更加丰富。可是这种提高，实际将产生什么后果呢?假定政府宣布一先令货币价值二先令，那么除了所有商品的价格上涨一倍之外，还会有别的情况出现吗?如果政府宣布劳动者的工资等等都不得随着货币价值的这种提高而提高，则这种法令，只不过是要在劳动者身上加上一种租税，强使劳动者损失一半工资。这种措施不单是不公平的，而且也是行不通的，除非劳动者能够依靠这一半工资而生活(而这是不可想象的)。在这种情况之下，规定这种工资的法律，就是很坏的法律。法律应该使劳动者只能得到适当的生活资料。因为如果你使劳动者有双倍的工资，那么劳动者实际所做的工作，就只等于他实际所能做和在工资不加倍时所做的一半。这对社会说来，就损失了同等数量的劳动所创造的产品。

12.假定通常值十八便士的法国四分之一埃库铸币(Quart d'Escu)的价值提高到三先令，那么，英国所有的货币，都会变成四分之一埃库铸币，这是无疑的。同时，英国所有货币都会被运走，我们所有的四分之一埃库铸币所含的金量，也只有我国货币含金量的一半，这也是无疑的。因此，提高货币价值，实际上就是改变货币含金量，不过，它所引起的损失和将外国铸币价值提高到其固有价值以上相同。

13.但是，假如为了纠正这种情况，我们将四分之一埃库铸币的价值提高一倍，并禁止我国货币出口和它交换，情况又如何呢?我认为，这种禁止并无效果，而且也无法实行。即使它能够实行，则这种铸币价值的提高，实质上只是使我们把用提高了价值的四分之一埃库铸币购买的商品，以通常价格的一半出售;这将为需要这些商品的人带来因提高货币价值而产生的全部利益。因此，抑低我国商品的售价，将诱使外国人大量购买我国商品，这和提高他们货币的价值的情况相同。但是，不论提高货币价值，或抑低商品价格，都不会使外国人使用我

国商品超出他们的需要以上。因为，即使他们在头一年里买去不用而又过多的商品，以后他们就必定会相应地少买。

14.如果上述各点符合真实情况(它们大体上符合真实情况)，那么，为什么古时以至现代许多明智的国家都常常实施这种办法，以作吸引货币流入各自领土的手段呢?

我认为，这在某程度上可归因于人民的愚蠢与无知，他们不能及时理解这个问题。我这样说，是因为我发现许多十分聪明的人虽然都知道提高货币价值没有很大意义，但却不能立刻领悟这一点。我们且举英格兰一位没有工作但口袋里有钱的绅士为例来说明。当这位绅士一听到爱尔兰一先令价值提高到十四便士的时候，他就会比以前更加迅速地跑到爱尔兰去购买土地。他为什么会这样呢?这是因为他没有立即理解到原来用相当于六年年租的价格可以买到的同一块土地，现在得用相当于七年年租的价格才能买到;另一方面，爱尔兰的卖主也同样不能立刻领悟到应相应地将土地价格提高的道理，可是由于他的愿望只在于达成交易，所以就以相当于六年半年租的价格出卖;不仅如此，如果这种差额很小的话，人们就是经过很长时间也不能看得很清楚，因而也就无法严密地依照这种差额来调整他们的交易。

15.第二，虽然我认为将外国货币价值提高一倍，和将我国商品售价降低一半之间实质上没有什么不同，但是，如果以用外国现金支付为默认的条件来出卖我国商品的话，则我国的货币将会增加。因为，这时提高货币价值与降低商品价格之间的差异和以现金交易与以货换货之间的差异相同，以货换货，售价自然要高一些。换句话说，这种差异等于现金交易与延期付款的交易之间的差异;以货换货在性质上成为付现没有固定日期的交易。

16.例如，假定英国毛织品每码卖六先令，法国帆布每埃尔(ell)卖十八便士。问题是，为了使英国货币增加，是将拉国货币价值提高一倍呢，还是将我国毛织品售价降低一半?这两种方法效果是不是完全相同?我认为前一种方法比较好。因为前一种方法(或方案）带有取得外国货币的条件，而不是像以货换货那样拿回帆布。这两种买卖方法的不同，是人们一致承认的。因此，如果我们能够将国产商品价格降低一半，同时只是为了取得邻国货币才这样做的话，那么，通过把邻国

货币价值提高一倍，我们也能得到上述因现金交换和以货换货之间所存在的差异而产生的利益。

17.但是，要根本解决这个问题，必须用实际的而不是用想象的方法来计算商品的价格;为了说明这种实际的方法，我提出下述假定。首先，假定某一地区住有一千人;又假定这些人口足够耕种整个这个地区所能生产的谷物;再假定这些谷物就是我们的全部生活必需品，像我们在主祷文中把面包当作我们的全部生活必需品一样。此外，还假定生产一蒲式耳这种谷物所需的劳动，和生产一盎司白银所需的劳动相等。再假定以这块土地的十分之一和人口的十分之一(即一百人)就能为全部人口生产充裕的谷物，而土地地租(其求得方法前面已经讲过)占全部生产物的四分之一(这种比例和实际情况差不多，这由某些地方缴付四分之一收成以代地租的事实可以看出来）。又假定虽然这种耕种只需一百人，但有两百人参加这种工作，同时虽然每人有谷物一蒲式耳就够了，但因味道好之故，一般人都用了两蒲式耳，并把这两蒲式耳谷物磨成面粉。这样，我们就会得出以下几个结论：

第一，土地的优劣，或土地的价值，取决于该土地所生产的产品量和为生产这些产品而投下的简单劳动相比，是多于投下的劳动量还是少于投下的劳动量。

第二，谷物与白银之间的比率，只表示人为的价值（artificial value），而不表示自然的价值。因为，这种比较是把自然有用的东西和本身是不必要的东西相比较。这种情况（顺便说）也就是银的价格不像其他商品价格变动得那么大的原因的一部分。

第三，自然价值的高低，决定于生产自然必需品所需要人手的多少。谷物的价格，在一个人能生产十人所需的谷物的时候，要比一个人只能生产六人所需的谷物的时候，来得低廉。同时，它也因人们由于受气候影响有时要多消费一些，有时要少消费一些的情况，时而上涨，时而下跌。但是，政治上的廉价（Political Cheapness）则取决于任何行业中超过实际需要的多余人手为数不多的那种情况。也就是说，一百个农民所能做的工作，如果由两百个农民来做的话，谷物价格就会上涨一倍。如果把这个部分和多余的开支的部分算在一起（即除上述上涨的原因之外，再加算一倍所需要的费用），那么自然价格

就成为四倍；这四倍的价格就是依照自然基础而计算出来的实际的政治价格（Political Price）。

如果将这种政治价格以人工的共同的标准银币来衡量，就可以得到我们所寻求的价格，即实际的市场价格（true Price Current）。

18.但是，几乎所有的商品，都有其代用品，而且，几乎所有的商品，都有能适应各种状况的用途。因此，新颖、奇巧、式样好以及效果好坏不得而知的情况等等，都会使商品的价格上涨或下降。因此，除了上述的永久的原因之外，尚需要加进这些偶然的原因。而商人的本领就在于能够明断地预见和估计这些情况。

把这种题外之论结合到实际上，我认为，要使货币增加，就有必要知道应如何抑低和提高商品售价，以及应如何抑低或提高货币价值；这就是上述题外之论的目的。

19.在结束本章全章之际，我要指出，提高或降低货币价值，是-种对人民很坏而且不公平的课税方法。它也是国家趋于衰弱的象征;这样的国家，就是稻蒿也要抓住，它为了使赝品变成真品，不惜不体面地在铸币上面刻上国王的头像，并把实际不存在的东西说成存在，从而破坏了公共的信义。

---

[1] “7”字重复，各版本均如此。——赫尔

第十五章 论国内消费税

人们应按照从公共安宁中所分享到的好处和利益，即按照他们的财产或财富，缴纳公共经费，这是任何人都承认的。不过，财富有两种，一种是实际的，另一种是潜在的。一个人是不是真正实际上富有，要看他在吃、喝、穿、戴方面，或在其他方面实际得到的享受如何而定。有的人尽管有着庞大的财力，但如果他对这些财力不加以利用的话，则他的富有只能说是潜在的或假想的。这种人与其说是自己财富的所有人，勿宁说是为别人而操劳的管家和司库。

2.因此，结论就是，每个人都应该按照他所得到和实际享受的多少而纳税。这样首先应该做的，就是计算一下在本国全部支出总额之中，每个人的开支占多少，其次，计算一下在这总额之中，公共所需的部分占多少。不过，这两方面(特别是前者)的计算，非常困难，这是任何人都能想象得到的。

3.其次，我们必须加以考虑的，对消费课税的完整概念，就是指当每种必需品成熟到能够消费时才对它们课税。换句话说，在谷物未制成面包之前，在羊毛未织成毛织品，或更确切地说，在未制成衣服之前，不对它们课税;这样在课税时就能把羊毛、毛织品及裁缝以至针线的价值都包括在内了。但是，这样做是非常麻烦的，难于进行。所以，我们应该编制一份天然产品及人工制品的目录，详列最容易加以计算的、最接近消费阶段的、同时在其本身上或在装贮它的容器上能够加盖官印的商品。然后，我们再计算一下每一件商品，在被实际消费之前，尚需要再花多少劳动或费用，这样，就可计算出应交的税额。例如，假定有两种不同的材料，一种为制窗帘用的花布，价值一百镑，另一种为制上等男衣用的衣料，价值一百镑。我认为对衣料征课的国内消费税应比对花布征课的高一些。因为制窗帘用的花布只需缝合就能使用，而衣料却需要裁缝、线、丝、针、顶针、钮扣和其他许多零碎的东西。这些东西的国内消费税应该加在衣料的国内消费税

之上一同征收，除非它们的价值很大(钮扣、花边、丝带的价值就可能很大)，值得分别课税，并值得列入上述的目录之中。

4.加在衣料中的物品应该尽可能只限于用在衣料上面的物品，或很少用在其他物品上面的物品(如某些特殊花边）。就谷物说，为制造面包而花的磨工费、筛工费及酵素费等等就应该加在谷物上面加以课税，除非如前所述，这些项目中有些更适宜于分别征税。

5.由此发生了一个问题，就是对出口的本国商品应不应征收国内消费税，或为偿还出口的本国产品而进口的商品应不应免税?我认为前者无此必要。因为这些商品并不是以实物 形式在本国消费的。但是，对为偿付这些货物而从国外运进并在本国消费的货物，假如出口货物没有征税的话，就必须课税。因为这样，我们对所消费的货品就只缴一次税，而不至缴二次税。不过如果运回金块，将其铸造货币的话，就没有缴税之必要。因为货币会带来要缴纳这种税的其他商品。但是，如果这种金块被铸成餐具及其他家庭用具，或是炼成金丝、金花边，或是打成金箔，那么，它就要纳税。因为，金块被制成这些东西之后，它就被消费，而完全被用掉了。这种情况于打花边和镀金时可以看得很清楚。我认为我们通常称做关税的那种捐税在时间上前后倒置，原因就在于此;因为关税是在消费以前缴纳的。

6.我们已经几次谈到累积的国内消费税，它意指将许多物品总括在一起作为一种商品加以课税。例如，假定制造特效药或消毒药所用的许多药材，只用来制造这两种药品，在这种情况之下，对这两种药品中的任何一种课消费税，则全部药材也就一定随同那种药品一起被课了消费税。因为这些药材相互之间都保持着一定的比例。就毛织品说，对毛织品课消费税，制造技术、工具和羊毛也就同时被课了消费税，其余类推。

7.但是，有些人曲解这种累积的意义，而主张将所有物品累积于某种在他们看来最接近于所有开支的共同标准的物品课税。他们所提出的方案的主要目的如下:

第一，为了把国内消费税这个名称伪装起来;因为有些人讨厌这个名称，他们既不知道缴税和吃饭一样是不可或缺的，也不认为这种征收国内消费税或摊派的做法符合自然的正义。

第二，为了避免征收的麻烦和免花征收的费用。

第三，为了使商业稳定和确实可靠。关于这些问题，在以后讨论某些赞成和反对国内消费税的理由时再谈，现在先谈一谈人们所拟议的几种累积的国内消费税。

8.有人提议，啤酒是宜课国内消费税的唯一商品。这是依据人们所有的其他开支和所饮啤酒的数量形成一定比例这个假定而提出来的。这种主张当然不能成立，特别是当浓啤酒所交的国内消费税，比淡啤酒多五倍(如目前就是这样)或更多的时候，尤其如此。因为穷苦的木匠、铁匠、毛毡织工等等所饮的浓啤酒，要比有地位的绅士所饮的淡啤酒，多上一倍，因此他们必须缴交十倍的国内消费税。不仅如此，累积于这些工匠所饮的啤酒中的物品，只是少量的面包、乳酪、皮衣、牛颈肉、一周吃两回的内脏、腐烂的鱼、不加黄油的不新鲜豌豆等类食品。但是，累积于有地位的绅士所饮的啤酒中却有许许多多自然与人工所能生产的物品。不仅如此，这种征税方法，纵使管理得很完善，也和以前所讨论的绝对人头税——它也只是一种累积的国内消费税——一样，既不公平，也不方便，而且也不那么容易调查。

9.对啤酒所作的提议，也可适用于盐、燃料及面包等物品。所有这些方案，实行起来，都会碰到同样的不便，因为有的人消费这些商品比较多，有的人又消费得比较少;而且许多家庭(按建议租税按户包给别人而不管家庭中成员的人数)往往随着财产或其他产业的消长，有时人口多，有时人口少。

10.在所有累积的国内消费税中间，炉税或烟囱税似乎是最好的租税。这仅仅因为它作为一定收入的基础，是最容易、最明确、最适合的。炉子不像人口那样容易移动，所以它的数目容易调查;而且纵使它已经无用或成为多余，而缴付小额的炉税也比将炉子改制或拆掉来得轻而易举。炉子又是无法藏匿的东西，因为大部分邻居都知道它的所在。此外，在新建房屋时，人们既愿意花四十先令制造烟囱，那么，他自不会因要缴纳二先令的烟囱税而不要烟囱。

11.这里必须注意，炉税必须极其轻微，否则人们就不胜负担。对一个一年收入一千镑的绅士说来，缴纳一百个烟囱的烟囱税(有一百个以上烟囱的大宅第，为数并不多)，比劳动者缴交两个烟囱的烟囱税，

要来得轻而易举。同时，还要注意，如果只是房东缴纳这种烟囱税的话，那么就不是对所有物品征收的累积的国内消费税，而只是只对一种物品(即对房屋）征收的特殊国内消费税了。

12.赞成征收国内消费税的理由，有以下数点。

第一，每个人按其实际享受缴税，符合自然的正义。因此，这种税几乎对任何人都不加强制，而且它对满足于过最低的生活的人说来，是极其轻微的。

第二，这种税如果不是包给别人而由国家直接征收并且征收得很合理的话，则足以促人勤俭并且是唯一的富国之法。这种情况，从荷兰人、犹太人和所有靠经营商业而获得巨富的人的事例中，可以看得很清楚。

第三，人们不至对同一物品缴纳两倍或两次税。因为不论任何物品，都只能消费一次。可是，假如换一种情况，人们不单要缴纳田赋、烟囱税、称号税以及关税(所有的人都缴纳关税，不过和关税有主要关系的是商人)，而且还要缴付献金和什一税——这种情况是屡见不鲜的。假如实行国内消费税这种税制，那么，任何人都只须负担一种租税，正确地说，只需要缴纳一次租税了。

第五，[49] 实行用这种税制，就能够随时对国家的财富、出产、贸易及实力作出精确的计算。所有这些理由既不是赞同免对每个家庭征税，也不是赞同将全部租税的征收包给别人，而是要求由一些专职的官吏来征收这种租税，这样其征收费用将不到现有许多租税的征收费的四分之一。因为给地方官吏增加额外的麻烦和危险，对他们来说就是一种苛税；这种苛税比叫他们花些微代价去雇佣一些有经验的人来代替他们工作还要沉重。所有这些也就是反对国内消费税的共同理由。

13.这里，我原应再谈一谈征收国内消费税的方法，不过，关于这一点，可参考荷兰的做法，故这里略而不谈。我也许还应说一下如何培养可以取得公众信任的人才以担任现金出纳员、商店管理员、征收员等等职务。但是，对这个问题，待有更充裕的时间和有更适当的机会时，再行研究，这里也就不谈了。

[1] 任何版本中，都无“第四”。——赫尔

献给英明人士

原序

1.许多人除了不知不觉地和直接地 [1] 缴纳关税、国内消费税、烟囱税之外，还因缴纳每月七万镑的税款， [2] 被迫付出其全部资产的十分之一(在伦敦，每镑租金每月要纳税两便士，即每年两先令，或总额的十分之一）。因此无疑要出现下述的情况:如果对荷兰的战争再继续两年，开支还像过去那样多， [3] 同时又不使陛下负债的话，那么，这些人，从1665年圣诞节起，就要缴出他们全部资产的三分之一。

2.但是，如果公共经费是按适当比率征收的话，那么，即使每月税额增加到二十五万镑(上帝是禁止这种征课的)，任何人所负担的税额，也不至多到超过其全部财产的十分之一。

3.这就是说，按照现行税法交税，人们所负担的税额，比其应当负担，或是需要负担的要多四倍。这种不平均情况，乃是人们对各种租税感到不满的真正和根本的原因;而当税额很高或过大的时候，人们一定会有这种不满情绪。可是，如果用正确的方法并按恰当的比率来征课的话，这种不平均，就能够像上面所说的那样得到纠正；同时也许还能够对于人口、人口的增加与减少、他们的财富及国外贸易的情况，作出正确的估计。

---

[1] D版本为“间接地”。——赫尔

[2] 根据查理二世13年法令第2号第3条规定，自1661年12月25日起，每月征收七万镑的税款，为期十八个月。——赫尔

[3] 这显然是指根据查理二世16年及17年法令第1号规定加以征课的税收，每月征课额为六万八千八百十九镑九先令，自1664年12月25日起开始征收，共征收三十六个月。此外，查理二世17年法令第1号

又规定，自1665年圣诞节起每月再征课五万二千八十三镑六先令八便士，为期二十四个月。——赫尔

第一章 对王国财富的各种估计

1.在英格兰和威尔斯，住有男、女成人及儿童约六百万人;他们的衣、食、住及其他一切必需品所需的开支，每人每年为六镑十三先令四便士，或每日约为四便士又二分之一，一年共达四千万镑。

2.英格兰和威尔斯共有土地两千四百万英亩(每英亩价值六镑一先令八便士，相当于十八年的年租);这就是说，这些土地每年提供地租八百万镑，它们能以一亿四千四百镑的价值出卖。

3.在伦敦市的特许行政区(Liberties)内，有房屋二万八千幢，每幢租金每年为十五镑，其价值相当于十二年的年租。也就是说，它们每年提供房租四十二万镑，它们的价值共达五百零四万镑。

特许行政区以外但在死亡表所包括的地区之内，有四分之一以上的 [4] 房屋，它们的价值大概不会超过此数，也就是五百零四万镑。

4.从各报告书看来，整个英格兰和威尔斯所有的烟囱，差不多等于伦敦特许行政区内所有烟囱的十倍，其中，死亡表地区内的烟囱，占了五分之一。 [5]

5.所有的城市以及市镇中的房屋，按幢数说，大概为伦敦所有房屋的二倍;但是，从价值上说，绝不会超过伦敦的房屋。

6.同时，各城市和市镇以外的房屋，按幢数计算，可能比各城市和市镇(伦敦除外)内的房屋多一些，但是它们的价值绝不会超过各城市和市镇中的房屋。

7.因此，英格兰房屋的价值可以估计为三千万镑。 [6] 同时，这些房屋的价值，如果按烟囱来计算的话，那么，伦敦房屋的价值可按每只烟囱十二便士，郊外房屋可按每只烟囱十便士，其他城镇房屋可按

每只烟囱六便士，上述地区以外的房屋可按每只烟囱四便士，加以估计。

8.英格兰等地所有的船舶约为五十万吨，如将这些船舶所有的武器及装备 [7] 包括在内加以计算，每吨估计值六镑的话，则这些船舶共值三百万镑。

9.上述两千四百万英亩土地所饲养的家畜及其所属的荒地的价值，值上述土地价值的四分之一，就是说，包括马、牛、羊、豚、鹿、渔池、猎场及养兔场在内，这些家畜及荒地的价值共值三千六百万镑。

10.王国的金、银铸币，约值六百万镑。

11.货物、商品、银器及家具，估计值三千一百万镑，再加上船舶及货币，一共值四千万镑，也就是说，全部共计值两亿五千万镑。

12.有人认为在上面估计中间，最不可靠的，就是把动产评价为三千万镑以上，但是，依据下列理由我却认为这种估计大体是正确的。

(1) 所有店铺、仓库、地窖、堆栈及谷仓所藏的物品，连同家具、衣着、装饰品等物在内，其价值理应不会少于贮藏这些东西的房屋的价值。

(2) 如把所有家畜的价值三千六百万镑加在这些动产三千一百万镑上面，合计就为六千七百万镑;但是这两项合在一起，也不够应付全国一年零九个月的开支。我们把全国的开支估计为每年四千万镑。我们认为它不会少于此数。

(3) 在对所有银器、铅、铁、铜、锡、木材、木板、树木、丝绸、麻布、花布、棉织品、毛织品、皮革、各种谷物、盐、各种酒、油和其他液体、杂货、香料、药品以及珠宝、窗帘、铺盖和其他装饰品等等（如一一列举则不胜其烦)的价值，逐一加以估计之后，我认为上述的估计是有根据的。

(4) 伦敦市区所具有的财富，通常被估计为全国财富的十五分之一。 [8] 我们把全国财富估计为两亿五千万镑，因此，伦敦所占的那

一部分就为十六又三分之二百万镑。我认为这一数字可以很容易地根据以下估计求得:如前所述，把房屋价值估计为五又六分之一百万镑，船舶价值估计为一百五十万镑（本国船舶一半属伦敦所有)，并把房屋内部物品的价值估计为大约等于房屋价值的两倍。我曾就许多房屋作了考察，我发现这里所作的最后一种估计并无不妥之处。

最后，假定在伦敦特许行政区中的房屋(价值为五百万镑）内部的物品价值一千万镑，那么，把王国所有其余房屋(其幢数如前所述约为伦敦房屋的十倍）内部的物品的价值估计为此数的两倍(也就是两千一百万镑)，我认为并不会过多。

13.如果价值一亿四千四百万镑的土地，每年产生收益八百万镑，则其他财产如折算成为土地，一定能够产生收益五又九分之八百万镑以上。但是，因为货币和其他动产比土地每年能产生更多的收益(换句话说，按收益每年百分之六计算，这些财产在十七年中就能增加一倍)，所以其收益不止是五又九分之八百万镑，假如收益是七百万镑，则全部年收入就是一千五百万镑。

---

[1] “四分之一以上的”（1/4 more）显然应改为“同样多的”（as many more）。这样订正可以说明本段末尾“它们的价值大概不会超过此数，也就是五百零四万镑”这句话。同时这一数字（五万六千幢），也和配第在《两篇论文》（*Two Essays*）及《五篇论文》（*Five Essays*）中对1666年伦敦的房屋数目所作的不同估计（即六万五千幢或六万六千幢）相差不远。不仅如此，单从这样一些变更中，我们也可以认为，配第把英格兰房屋价值估价为三千万镑是正确的。经过上述订正之后，他的估计数字应该是这样：

特许行政区内的房屋 28 000幢，价值	5 040 000镑
特许行政区以外，死亡表所包括的地区内的房屋28 000幢，价值	5 040 000镑
各城市及市镇内的房屋112 000幢，价值	10 080 000镑
城市及市镇以外的房屋112 000幢以上，价值	10 080 000镑
	总计 30 240 000镑

——赫尔

[2] S版本为“十五分之一”。——赫尔

[3] 1719年版本为“三亿一千万镑”。——赫尔

[4] 在D版本中，“武器及装备”作“通常的装备”。——赫尔

[5] 因为按照查理二世13年法令第2号第3条规定，在每月征收的七万镑之中，有四千六百六十六镑十三先令四便士是课诸伦敦的。——赫尔

第二章 论人口的价值

假如每年本国的资产或财富的收入只有一千五百万镑，而支出达四千万镑的话，那么，不足的二千五百万镑，就要靠人民的劳动来提供。这数目只须全部人口的半数(三百万人)，每人每年生产八镑六先令八便士，就能达到。除去五十二个星期日以及节日、患病和休养等假期二十六天，每人每日生产七便士，就可以了。

2.如果这三百万人中，六分之一每日只赚二便士，六分之一每日赚四便士，六分之一每日赚八便士，六分之一每日赚十便士，其他六分之一每日赚十二便士，那么平均就为上面所说的每日赚七便士。[9]

3.既然每年只产生一千五百万镑收入的王国资产值两亿五千万镑，那么，产生两千五百万镑收入的人口就值四亿一千六百万镑又三分之二百万镑。虽然每个人的价值约等于八年的年收入，但是，整个人类的价值则和土地相同。因为，人类在性质上是永久的，这是我们所习知的。

4.如果六百万人口值四亿一千七百万镑，那么，每个人就值六十九镑;而其中三百万劳动者，每人值一百三十八镑，按每日大约十二便士计算，这等于七年的年收入。在这里并没有计算劳动者生活维持费以外的剩余收益。

5.由此可见，假如由于瘟疫，死亡人数比平常多十万人的话，则王国便会受到将近七百万镑的损失。那么，如果能拨款七百万镑，以预防这种多到一百倍的损失，那不是好得多吗?[10]

6.我们说过，最近因瘟疫而引起的死亡率，使王国蒙受了重大损失。但是，有些人却认为这些死亡倒及时地为王国清除了毒气。为了澄清这种说法，我要指出:

7.假如瘟疫能很好地分清，哪些人服从而守秩序，哪些人既不服从又不守秩序，或者说，能很好地分清，哪些是工蜂，哪些是雄蜂的话，那么问题便告了结了。但是，假如它不分青红皂白地毒害人命，则它所引起的损失，就相当于我们从生存的人身上所得到的利益。因为，如前所述，使英格兰具有六亿镑以上的价值的，就是这些人。十分明显，如果只有一个人逃避了瘟疫的灾难的话，那么，全部土地及土地上所有的东西的价值，不过只等于这个人的生活资料而已;而且这个人也很可能成为将会侵犯他的下两次瘟疫的牺牲品。

8.我们所谓国家财富，资产及储备，都是以前或过去劳动的成果，不应该把它们看成和现有的各种能力有别，而应把它们和现有的能力作同样的评价，让它们对公共需要也同样提供捐献，这样，才算合理。因此，在所有应加征收的金额中，土地及资本应负担三份，被视为完全没有财产的人负担五份，全部共分为八份。

9.如果国民开支为四千万镑，而在这全部开支之中，拨四百万镑(也就是十分之一)专供政府需要之用，那么这就和现在已经加课在许多人身上的负担一样，也是一种沉重的负担。何况在这四百万镑之中，只有一百万镑用作日常开支，而临时战费却占了三百万镑，就是说，临时战费一项月达二十五万镑，等于七万镑的三倍半。同时由于征收方法和征收比率不合理，目下许多人因凑集这笔经费而负担的租税，竟超过其所有的财产总额的十分之一。

10.劳动者每日劳动十小时，每周吃饭二十次，即工作日每日吃三次，星期日吃两次。因此，很明显，如果他们能够星期五晚间不吃饭，并将上午十一时至下午一时的两小时吃饭时间，缩短为一小时半的话，那么，劳动就会增加二十分之一，消费就会减少二十分之一，从而上述的十分之一，就能够筹集出来，最低限度，这种做法，比拿起武器来抗交上述租税，要来得安逸。

---

[1] 为使这个估计完全，并能得出每日赚七便士的平均值，需要加上“其他六分之一每日赚六便士”这几个字。——赫尔

[2] 这似乎是配第“关于减少伦敦时疫的方案”（日期为1667年10月7日）的胚胎。现从菲滋摩利斯《配第传》第121—122页转引这个

方案如次：

1.伦敦死亡表地区内的十万零八千幢房屋住有六十九万六千人。

2.在瘟疫流行的年份（二十年发生一次），有六分之一的人口死于瘟疫，有五分之一的人口死于其他各种疾病。

3.防止瘟疫传播的方法，就是将市区半英里以内的可疑患者及瘟疫患者的住屋封闭。

4.在环绕伦敦市中心半径三十五英里的地区内（或离伦敦一日路程的地区之内）所住人口和所有房屋，数目应和伦敦相等。

5.把六个人运到离伦敦一日路程的地方，费用应为二十先令。

6.使一个家庭在乡村居住三个月，需要四先令，因此，叫一个家庭搬到乡村去并在那里居住，平均需要五先令。

7.在我们所害怕的最严重的瘟疫时期里，受到感染的最多也只有两千家。如采用这个方法，则会减为一千家，而所需的经费不过五万镑。

8.下一次伦敦发生瘟疫时，感染致死的人口可能达到十二万人，每人按七十镑计算，则损失共达八百四十万镑。如采取上述措施，损失可减为四百二十万镑。

9.因此，付出五万镑，可以节省四百二十万镑，约为一比八十四。

10.在英格兰平原所发生的瘟疫中，人口死亡从未达六分之一。

11.住得十分拥挤的贫苦人民在瘟疫中死亡的最多。

12.瘟疫在发生后三个月内，最为严重，三个月后逐渐减轻，气候一寒冷，则减轻最快。

13.人们一般都用杀狗、在街头纵火或食用药品等方法，自行治疗。但这些方法，都不见得有效。

14.应在直径七十英里的地区内，选择十所宽大、间数多、互相隔离而有池水和花园的房屋，于七日前预先通知居民，令其搬进居住。

15.应随时准备运送嫌疑患者所需的车辆或马车。

16.对染患瘟疫的家庭供给药品，费用由患者负担。

17.为各户准备祈祷书。

提案——如果每周死亡达一百人，那就是开始发生瘟疫。假如在今后一年之内，死亡统计表中因各种疾病致死的人不到十二万人的话，尊贵的教长，对每减少一人，可以得到二十先令，如果死亡超过十二万人，则对每多出一人要付出十先令。

对迁移的家庭，每家给以十镑以作来往费用及支付四个月的房租之用。或是暂时给以……资助。尊贵的教长对这一点要作出保证。——赫尔

第三章 论王国的各种支出和收入

1.王国在海军、兵工厂、卫戍部队、陆军、坦吉尔、牙买加、孟买、驻外使馆、养老金及教育方面所花的日常开支，以及国王及其家族的开支(包括国王、王后、公爵等等的家庭用度，他们的零用钱、服装、礼服、金币、马师、马房、武器库、营房、狩猎园、守卫住室、金银匠、珠宝等各方面的开支）估计大约为一百万镑。其中，估计二十万镑用于海军，六万镑用于兵工厂和制造火药，二十九万镑用于陆军及卫戍部队，四十五万镑用于其他方面。

2.与此相对，收入方面计有王领地收入七万镑，邮政收入两万镑，铸币费及锡的优先购买权收入一万两千镑，鹿园收入四千镑，法院收入六千镑，第一次收成收益金一万八千镑，全部共为十三万镑，再加上关税(税率为百分之二）收入十七万镑，全部共计为三十万镑。其中不包括货物税、酿酒特许费、毛织品检验费、对酒类进口所课的税收、国内消费税、烟囱税、土地税、人头税及其他各种征课。这些收入的筹集和分配如下。

第四章 论分摊租税的方法

1.如果要在上述三十万镑以外再征筹一百万镑的话，那么，其中三十七万五千镑，就要征诸资产，六十二万五千镑，要征诸人民。

在征诸资产的	375 000镑之中,
征诸土地的	216 000镑
征诸家畜等物的	54 000镑
征诸动产的	60 000镑
征诸房屋的	45 000镑
共计	375 000镑

2.要从八百万镑的地租中征筹二十一万六千镑，则需要征收地租的三十七分之一又三十七分之一的二十七分之一，[11] 如果计算征收费的话，我们可以把它说成三十六分之一。

3.要从价值三千六百万镑的家畜上每年征收五万四千镑，则需要每年征收全部畜产价值的六百六十六分之一，如果考虑到征收所花的各种费用，则宜征收六百分之一。

4.对动产征收的六万镑，情况也和上面一样。

5.对价值三千万镑的所有房屋，每年征收四万五千镑，或对伦敦特许行政区内的房屋(它们约值五百万镑，每年租金为四十二万镑)征收七千五百镑，则只需要征收每年租金的五十六分之一。由这个数额来看，如每幢房屋按五个烟囱计算，每只烟囱每年征税不至超过十二便士。在特许行政区以外的地区，每只烟囱征收十便士，就会得到这一数目。在城镇中，每只烟囱征收六便士，其他地区每只烟囱征收四便士，也会达到这个数字。

6.至于向人民征收的六十二万五千镑，它不过需要对每人每年征收二先令一便士而已。这可分为对每人征收人头税六便士和国内消费税十九便士。后一项不到每人平均支出六镑十三先令四便士的八十四分之一，所以，征收消费品价值的八十四分之一，加上上述人头税六便士，每年就能征收六十二万五千镑。

---

[1] “地租的三十七分之一又三十七分之一的二十七分之一”，系二十一万六千镑对八百万镑的比值，“三十七分之一的二十七分之一”，为八百万镑除以二十一万六千镑，得商数三十七，剩下的八千镑余额对二十一万六千镑的比值。——译者

第五章 论货币，经营全国产业需要多少货币

1.人们也许会问，假如每年需要筹集四百万镑，那么原有六百万镑(我们认为我们有这个数额)够不够应付产业周转和流通的需要呢?我认为是够的。因为支出为四千万镑，如果周转期间短，假定为一星期(像比较穷苦的工匠和劳动者手中的货币就是一星期周转一次，他们都是在每星期六收到货币又付出货币)，那么，一百万镑的五十二分之四十，就能达到这个目的。但是，如果周转期间为一季(照我国习惯支付租金和征收租税为一季一次)，那么，就需要一千万镑。假定各种支付的周转期间一般在一星期至十三星期之间，则一百万镑的五十二分之四十加上一千万镑，以二除之，就约为五百五十万镑。因此，如果我们有五百五十万镑，也就足够了。

2.假如英国臣民的半数一年之中休息七十八日，在所有其余的日子里，每日平均挣七便士，同时，假如他们多劳动二十分之一，少消费二十分之一，那么，他们就能够使国王维持双倍于现有的兵力，而一般人所受的损失也不会大于目下许多善良的人由于在处理私事时疏忽行事或是犯了错误而受到的损失。这一点，我在上面已作了说明。尽管近二十年来货币数量大见减少，但是所有的货币却足以应付管理完善的国家执行各种任务的需要。

但是，货币不够，则也不难用可作其等价物的物品来代替它。因为，货币不过是国家的脂肪。如其过多，就会使国家不能那么灵活行事;如其过少，也会使国家发生毛病。的确，像脂肪能够使筋肉的运动滑润、弥补营养不足、补平身体上的缺陷、使身体健美一样，货币在国内能促进国家的活动;当国内发生饥馑之时，它能够从国外运进食物;而且因其可分割之故，能够用来计算各项账务，并美化整个国家，固然最能得到它的好处的，乃是那些最有钱的人。

第六章 课税不合理的原因

1.在公共税收这个重大问题上，发生错误的原因有下述各点。第一，过于重视货币。但是货币对于王国的全部财产来说，不过是六与六百六十七之比，也就是说，不及百分之一。第二，将所有的租税，都加课在过去的财产上，而忽略了现有的能力，可是后者多于前者，其比例是四百十七对二百五十。第三，在计算伦敦市区的全部动产(包括船舶在内)的时候，将房屋的价值至多只估计为其应有价值的一半。所以发生这种情形，是由于伦敦的房屋都归教会、商业公司和士绅所有，但其租税则由市民(他们是这些房屋的租户）缴纳。第四，一方面给贫民以虚假的仁慈(他们现在对各种经费，每人每年负担不到一先令)，可是另一方面又残酷地不给他们以工作机会，让他们游手好闲，不事生产；由于我们不愿意雇用他们，他们有的人沉溺于坏的习惯，有的人则贫困不堪，过着极不安定的生活。第五，有人认为要使各种规章十分确切是不可能的，认为这不过是一种空想。因此，便制定不很确切的规章，并凭情面和意气加以应用。这样一来，全部纳税人中有四分之一无故要缴纳四倍于他们所应缴纳的税额，这会使他们十分愤慨，以至为非作歹，其为害之烈，绝非其他四分之三没有受到影响但不知感恩的人所能补救的。

第七章 各种租税的附带利益

1.我们除了要使各种租税公平合理之外，还要通过公平合理地征收关税、人头税、国内消费税、烟囱税、土地税以及动产税，来得到以下的好处。

(1) 我们如把关税从二十分之一减为五十分之一，就可以明确地计算国外贸易及其差额。因为通过征收关税和增加罚款，这些计算就可以不那么含混不清了。

(2) 绝对而普遍的人头税，使我们能够算出王国的庞大财富和实力——即人口。

(3) 根据烟囱来对房屋课税，可以使我们明了这些房屋的改善和倾圮情况。

(4) 国内消费税可以使我们明了家庭开支和浪费情况。

(5) 各种土地税应按土地的全部价值征课，不应按每年的租金征课。这样，房产所负担的税额，就不会多于地产所负担的税额，也不会过分少于商品所负担的税额。同时也会使抵押的土地缴纳它们所应负担的税额;因为许多债权人并不像一般人所想象的那样苛索利息。

(6) 对动产征课的捐税(假如它像在别的国家那样依据宣誓征课的话)，能够使最不容易弄清的这一部分财产变得十分清楚。

2.根据称号和职位征收的人头税——尽管这里略而不谈——也值得考虑。这种人头税可以使人不会过急地追求和其身份不相适应的高位，从而可以鼓励有真本领的人努力上进。

3.以上我们将历来不变的原有收入，一直估计为每年只有十三万镑;同时假定通过关税(不包括保护税［Wards］、酒类进口税、毛织品

检验费及其他已经废除的捐税）征收到的税款，不超过十七万镑(即不足现在征收额的一半）。此外我们还规定了每年通过征收人头税、国内消费税、土地税、动产税以及烟囱税来筹集一百多万镑所宜采取的各种比率。

第八章 论海军、陆军及卫戍部队的开支

接下来，我们应该说明，如果每年征收三百万镑或每月征收二十五万镑(以凑成每年总收入三百三十万镑)，那么，我们能够用这笔收入为国王和臣民的治安、安全及荣誉，做些什么事情。

对这个问题，我认为，考虑到海军的现状，有两百万镑就可以支付五万人在军舰中八个月的费用，和三万人在军舰中其余四个月的费用。我认为海军有这么多经费——连武器及军港的开支计算在内——其力量差不多就可以双倍于我们在欧洲所曾见过的最优良的舰队。同时，维持一万两千名步兵，三千名骑兵，加上拨给国内卫戍部队的十万镑和拨给坦吉尔等地卫戍部队的六万镑，总共也不会超过六十万镑。因此，尚余七十万镑，供其他各项开支之用。在这些开支中，皇室开支从我所看到的所有账目看来，每年不到五十万镑。同时，征收这些经费所需的费用也不会超过三十三分之一(就是说，这三十三分之一是付给五百个官吏的，这些官吏从事征收工作，从来无须离开其住所中心五英里）。他们每人和其下属所需的报酬每年不会超过两百镑。因为英格兰和威尔斯只有四百五十个面积十平方英里的小地区(Areots)。

第九章 应该心安理得地缴纳巨额租税的理由

我们已经说明，国王臣民的四分之一如果和现在一样艰苦努力地从事工作，就能够完成伟大而光荣的事业。当这次荷兰战争要求臣民每月负担二十五万镑最高税额的时候，我想再列举下述各种理由，以安定人心。

1.在海军的全部开支之中，用于购买外国商品的支出不及二十分之一;如果人民各尽自己的本分，而地方长官又给他们指出节约办法的话，则这项支出可以不到四十分之一。

2.贸易陷于停顿，固然问题重大，但它只不过是一与八之比，因为在我们的每年四千万镑开支之中，用于购买外国商品的也只不过五百万镑。

3.国王的各项开支每年约为四十万镑，只占全国开支的百分之一;这是所有人民都感到欣喜并引以为荣的。

4.全国所有的货币只有五百五十万镑，而全部居民的收入则达两千五百万镑。人们如稍稍多劳动一些，将这些劳动投在能从外国带回货币的制造业上，则每年增加一百万镑货币并不困难。

5.英国的财富主要在土地和人口上面，这些财富占全部财富的六分之五。可是，荷兰的财富大部分在货币、房屋、船只及商品上面。现在假定英国在土地和人口方面三倍于荷兰(这是事实)，而荷兰在其他方面两倍于我国(这是值得怀疑的)，整个加以权衡，我国仍然差不多比荷兰富两倍。我希望了解荷兰的人研究一下这一点，并把它计算一下。

6.在英国，每个居民都有四英亩以上的耕地、草地及牧场。并且这些土地非常丰饶，一个人从事耕种，就能获得十人以上的最低生活资料。因此，如果英国还有贫困现象，或是有人因贫困而被处绞刑，或困饥饿而死，那是由于缺乏教育而造成的。

第十章 如何使用人民，及使用的目的

我们说过，以人口的一半作极轻微的劳动就会使王国变得甚为富有，同时将大部分资金用于公共开支，就会提高王国的荣誉。但是，困难的问题，就是这些人应该从事什么工作。

对于这个问题，我大体上作这样的答复，就是说，应该用很少数的人手从事本国全体人民所需要的食物和必需品的生产。要做到这一点，就得加强劳动，或是采用节省劳动和便利劳动的方法；[12] 采用这种方法，可以得到人们希望(人们对这种希望是很自信的）从一夫多妻制中获得的结果。[13] 因为假如一个人能做五个人的工作，则他就等于生产了四个成年劳动者。而且这种利益的价值如按年收益的年数计算，也不少于土地或其他我们认为最耐久的物品的价值。如果用这种方法来降低必需品的成本，而不是靠使它们的产量多于在它们尚未腐坏以前的消费量的办法，来降低它们成本，那么，别人就一定要用更多的别种劳动来购买这些必需品。因为，如果一个人能够比任何人都更有利地生产出足够整个社会消费的谷物，那么，他就会自然地独占谷物的生产，并且和其他十个人生产谷物超过实际需要十倍的情况相比，他在交换时就能够为其谷物索取更多的劳动。由于人们不是非从事谷物生产不可，上述的情况使得这个人的劳动大大涨价。

2.靠着这种方法，我们也许能够恢复我国所失去的在棉织业中的地位，[14] 这种地位就是让荷兰人用这种方法抢去的。东印度人也是靠着这个方法，能够从世界的那一边以低于我们自己用本国原料制造的亚麻布的售价向我们提供。靠着这种方法，我们也许能够从法国得到大麻，并供给他们以麻布。(也就是说）假如我们生产麻布不多过市场需要，同时又是用最少的人工，并在最便宜的粮价的条件下从事生产的话，就能做到这一点。当我们生产粮食所用的人工比其他地方少，花费格外便宜时，这种情况就会出现。

3.总的说来，我认为，我们应该尽力生产那些能够从海外赚取并带回货币的商品。因为货币不论在什么时候，从什么地方流入我国，都能够满足我国的需要。但是，要使货币流入我国，只靠在国内储藏商品是办不到的;储藏商品的价值应该叫做暂时的价值，(换句话说）它不过是在当时当地有价值而已。

4.但是，我们要到什么时候，才能停止这种巨大的努力呢?我认为，应该在我们所掌握的货币不论在算术比例上或几何比例上，确实多于任何邻国（即使为数很少）的时候;也就是说，应该在我们所有的储备足能供数年使用，并且拥有更多的动产的时候。

5.那时我们应该做些什么事情呢?我认为，我们应该推断上帝的行为和意志，这种推断不仅要以肉身的闲适作为根据，而且要以肉体的快乐作为根据，不仅要以精神的安谧作为根据，而且要以心灵的宁静作为根据。这种工作就是人类在现世中的自然目的。它也为人类在来世中的精神快乐作了最好的安排。精神的活动，在其他一切活动中间，是最灵敏，最富于变化的。正是在精神的活动中间，才有快乐的形式和实质。我们享有这种快乐越多，我们就越能够使精神活动无止境地发展下去。 [15]

---

[1] 这大概是指配第所计划写的几本有用的书的概要，和他所著的《通俗技术及机械技术的历史》（“*History of Arts Illiberal and Mechanique*”）一书。配第：《给哈特利布的忠告》（“*Advice to Hartlib*”）和哈特利布于1647年11月16日和1658年8月10日写给鲍尔（Boyle）的信（见《鲍尔著作集》，1772年，第6卷，第76及112页），对这个计划有所说明。英国博物馆所存斯朗的手抄本（Sloane MS 2903 fol 63 seq）中有配第所写实施这个计划的草案的底稿。——赫尔

[2] 见格兰特：《对死亡统计表的考察》。——赫尔

[3] 参阅《赋税论》，第2章，第38节脚注。——赫尔

[4] 1691年4月一个名叫G.W.的人，为伦敦威廉·米勒（William Miller）印刷一本小册子，题名为《一个乡下绅士写给他住在城市的朋

友、讨论配第爵士一本遗著〈献给英明者〉或〈最公平地征收租税的方法〉的一封信》（署名“H.G.”）。这个著者，将本书作了扼要叙述，并大体同意配第的结论。但他认为，配第把国家所需要的货币额估计得过少，并说地主所负担的租税，超过其所应负担的份额。因此在他看来，配第计划的缺点，在于没有建议对没有土地的人征收补偿税。——赫尔

货币略论

货币略论

献给哈里法克斯侯爵

假定带有花边的新铸货币 [1] 二十先令根据习惯或法令重四金衡盎司。假定也应当重四金衡盎司 [2] 的伊丽莎白和詹姆士的旧币重三金衡盎司;并在三盎司与四盎司之间发生种种不同的变化，即没有一种旧币低于三盎司，也没有一种十足四盎司。

假定运进东印度去的，有很多正规的新铸币，而根本没有分量不等的轻的旧货币。

问题

问题一 分量不等的旧货币是否应当回炉重铸，使其划一?

回答 应当重铸，其原因在于由金银铸成的货币是贸易的最好的尺度，因而必须相等，否则它就不成其为尺度，因而也就不是货币，而只是单纯的金属，虽然它在被磨损和过度使用到分量不等以前，本来也是货币。

问题二 由谁出资重铸呢?

回答 由政府出资，像现在的情形一样。因为分量不等并不是货币的持有人造成的，而是政府疏于防范和惩罚这种糟蹋货币行为的结果;通过铸成新币，这种毛病就可得到纠正了。

问题三 新先令的重量和成色应当怎样?

回答 同现今其他的新币一样，并且同旧币在新的时候一样，因为按照法令，一切货币都必须相等，并且一切货币也只有在符合当初借款的原样时才有资格偿还旧债。

问题四 假如旧币二十先令只能铸成新币十八先令，应当由谁来担负这两先令的损失呢?

回答 不应该由政府担负，因为这样人们就会剪掉他们的货币的边缘。但是货币持有人本人必须担负这项损失，因为他本来可以拒绝收受分量不足的、有缺陷的货币，或者把它及时地用掉；现在由政府承担铸造费用，他能够以一盎司换一盎司，用分量不等的旧币换回划一的、美丽的新币，也就很不错了。

问题五 这次改革铸币以后，是否会有较前更多的白银输出英国，譬如说运进东印度，结果使英国遭受损害呢?

回答 多少会多一些。但是绝不会因此使英国遭受损害，而只会于它有利，因为，从前商人在拿出西班牙银币时只是由于银币的成色而受到尊敬，现在则除了成色以外，他还会因新币的铸造而受到尊敬。

问题六 现在商人常常把绛红布和白银带到东印度去，他今后不会只带新铸的银币吗?

回答 商人会以一百先令新币的代价尽量买进绛红布，然后仔细考虑，他在东印度用那一批布所能买进的丝绸，是不是比用另一笔同样的一百先令所能买进的更多。并且，根据这种推测来决定他是携带绛红布还是携带先令硬币，或者，如果他没有把握，就会携带一部分绛红布，一部分先令硬币。

问题七 但英国是否会因商人们运出上述的一百先令而穷下去呢?

回答 不会穷下去的，如果他用这一百先令购买能在西班牙卖一百多先令(也许是二百先令）的丝绸运回本国，然后把这二百先令带进英国，或者，如果他把一个英国 人愿意花同样二百先令购买的胡椒运回本国。这样商人和英国都会因输出一百先令而获得利益。[3]

问题八 但是，如果新先令的重量只有原先的四分之三，那么商人岂不是根本不会过问新先令，因而也就不致叫人担心英国变穷了吗?

回答 商人还会像以前那样输出新币，不过他按缩减重量的新先令所卖出的胡椒或其他印度货物，只会等于他按旧先令所卖出的数量的四分之三，并且他以新币在印度买进的胡椒，也只会等于他以旧币买进的数量的四分之三;因此，除了在少数只按面值而不看重量和成色来接受货币的傻瓜中间，不会有什么差别。

问题九 如果新铸的先令缩小到它现在重量的四分之三，我们所拥有的货币是否因此会比现在多出三分之一，从而我们的财富也增加三分之一呢?

回答 你确实会比现在多得三分之一的新命名的先令;但不会多得一盎司的白银，也不会多得货币;尽管同先前相比，你拥有更多的新币，你也买不到比先前更多的外国货;甚至也买不到更多的本国货;不过在开头时也许能从上述的少数傻瓜那里多买到一些。举个例子来说:假定你从首饰匠那里买进重二十盎司的银器一个，每盎司价六先令，共价六镑 [4] 或二十四盎司的银币;现在假定上述的六镑在重铸时从二十四盎司的重量减到只有十八盎司，但其面值甚至根据敕令也仍旧是六镑;难道你能设想，那个首饰匠会卖出他的重达二十盎司的精制的银器，来换取十八盎司的未经加工的白银吗?铸造货币的手艺是没有什么价值的。这同存在于其他一切商品中的荒谬现象一样，虽然那些荒谬现象不像在用和货币相同的原料制成的商品中所存在的那样明显。

问题十 当局不能明令规定，人们按缩减重量的新币所卖出的商品，必须同他们按比新币重三分之一的旧币所卖出的商品数量相等吗?

回答 行使这种权力的结果，将等于从一切人的手中拿走他们的在国外就是商品的财产的四分之一，并把它交给那些可以用四分之三的通常数量的白银来换取这种财产的外国人。而同一法令也将从债权人手里拿走在法令公布前本应归他所有的货币的四分之一。

问题十一 你是假定新币的重量减少四分之一，但如果假定只减少十分之一，情况又将怎样呢?

回答 完全一样，因为“无论多些少些，都不会改变其实质”(Magis et minus non mutant speciem)。但是，如果你假定把一先令当作十先令或二十先令，那也许更好一些，这时那种荒谬现象本身就会非常明显，毋需提供那种在常识所不能辨别的小问题上必需提出的证明了。因为，如果国家的财富可以靠一纸命令而增加十倍，那么我们的行政长官以前居然一直没有宣布这样的命令，就未免太离奇了。

问题十二 有些要在外国购买商品的人，不会只把货币带出去，根本不出售或输出我们本国的商品吗?

回答 即使有些英国商人竟然这样地缺乏远见，外国商人也会用他们从本国带进英国的货币，或者用英国人认为比货币更合心意的那些商品来收购他们所需要的英国商品。这是因为英国商品的销路，完全取决于它们对外国人是否有用和外国人是否需要它们。可是，如果一个英国人不把铅运往土耳其，而是在舱底装了货币到那里去，因此放弃运载他可以在那里脱售的铅;并且，从土耳其开来的一艘船也在舱底装了货币，以便向英国购取最初本来可以由英国船运去的铅，他们这样办，是不是做了一件蠢事呢?不，一个商人的生意经就在于考虑这一切问题，使国王的任何关于铸币的重量和名称的命令，在外国人知道它的时候不致对他们有什么影响，并且在将来也不致对他本国的人民有什么影响，尽管就过去而言它在他们中间可能引起一些骚动。我们还可以说，一个负债二十先令的国王，与其掩盖他个人的特殊目的，宣布所有的地主今后只应收取十五先令的地租，而不应收取他们根据租约应得的二十先令，并宣布凡在星期一 (关于缩小铸币的公告是在星期二 发布的)贷出一百镑的债主，在星期三 只能收回两天前原来贷出的货币的四分之三、即七十五镑，那还不如干脆声明他只愿偿还十五先令来得好些。

问题十三 为什么我们已经磨损的、轻重不等的旧币现在不重新铸造并使之相等呢?

回答 要说明这一点，也许有很多不充分的理由;但我所知道的唯一具有说服力的理由是:分量不等的劣等货币可以防止贮藏，而重的、成色好的、美丽的货币却能鼓励少数胆小的人(但不是商界中人)把它贮藏起来。我们的不列颠 半便士，[5] 由于形状美观，在普遍流通以前几乎都被人们当作纪念章而收藏起来;因为，如果当时这种货币只铸

一百个，它们就会由于精致和罕见，每个值五先令以上，虽然按材料来说，还不值面值所表示的半便士。这里面就含有“精工胜过材料”（Materiam superabat Opus)的意思。

问题十四 为什么许多明智的国家曾经提高货币的价格、减少它的分量或者使它变成劣币，并且一再这样做呢?

回答 当任何国家做这些事情时，它像是破产的商人一样，这些商人同债权人谈妥，以十六先令、十二先令或十先令作一镑，或迫使债权人按照比市场高得多的价格接受他们的货物，来清偿他们的债务。这个国家把它一般的货币减少到原来重量和成色的四分之三，就等于是只偿付它应付款项的四分之三。这些办法是银行家和出纳员为了迎合这种国王和国家的亲信的不正当的打算而设计出来的。

问题十五 虽然英国曾经遇到很大的困难，它却没有玩弄这种欺骗手段，这是否算是它的光荣呢?

回答 英国在国内和国际上都保持一种贸易的规则和标准，这是它的明智之处，因而也是它的光荣。

问题十六 可是，有没有使货币得以公正地和正当地提高价格的情况呢?

回答 有的，其目的在于调整和平衡各种铸币;因为，如果重量和成色都相同的两种铸币按不同的行情兑换，人们就可以提高一种铸币的价格或贬低另一种铸币的价格。但这种做法必须以尽可能了解清楚的全世界的估价为根据，而不能以任何个人的臆测为根据;在黄金和白银之间的关系上，也可以这样办。[6]

问题十七 比如，有一块地在六十年前售价为一千镑即一千雅可布斯，[7] 现在这同一块地的售价为一千镑即一千基尼，[8] 而基尼的重量只有雅可布斯的重量的六分之五;根据这个例子，你对土地价格的涨落是怎样的看法?这块地是否比六十年前便宜了?

回答 这看来好像能够说明这块地是便宜了。可是，如果黄金不是货币，而是一种类似货币的商品，并且只有白银才是货币，那么我们

就必须弄清楚，当时一千雅可布斯所能购买的白银的数量，是否不比现今一千基尼所能购买的多。因为，如果是这样的话，那块土地在从前和现在虽然不是以等量的黄金成交，却是以等量的货币成交的，因此就上面所举的例子来说，那块土地的价格既没有上涨，也没有下跌。

问题十八 缩减货币重量或提高货币的价格，同降低货币的成色，例如把铜和银搀在一起，有什么区别?

回答 如果这种搀杂没有其他用途的话，那么第一种情况就比第二种情况来得好。因为，如果把含银四盎司的二十先令变成含银三盎司，这一改变总比那种为了在表面上保持以前的四盎司而在铸币中加进一盎司铜来得好些。因为，如果你要把上述的三盎司白银同铜搀杂在一起，那么在精炼的时候你就会损失铜和提炼的费用，这两笔损失加起来将超过百分之四 。

问题十九 你反对铸造小额银币如一便士、两便士等等的理由是什么?

回答 理由是:小额货币的铸造花费很大，这种铸币本身容易丢失，也比较容易耗损;我们旧的小额货币现在几乎已经看不到了，而我们的四便士银币就含银量来说已经耗损到一个半便士了。

问题二十 对于纯由贱金属铸成的货币如法辛等等，你有什么意见?

回答 材料方面的欠缺应该由铸工的精致来弥补，以尽量接近货币的实价;如果这种货币既不含贵金属又未精工铸造，则由此所得的利益应成为国王收入的一部分。

问题二十一 铸造这种货币，究竟是用铜好呢还是用锡好呢?

回答 用铜比较合适，因为铜可以铸造最近似贵金属的和最为耐用的货币，虽然铜是舶来品而锡是本国的产物。假定铜和锡在英国价值相等;但如果一百重量单位的锡运到土耳其去所能换回的丝绸，同从瑞典换回的上述一百重量单位的铜价值相等，那么在这种情况下，本国货与外国货之间就没有什么差别了。

问题二十二 这个原则可以推广到适用于货币和生金银的自由输出，而这种输出是与我们的法律相抵触的。这样说来，难道是我们的法律不好吗?

回答 也许我们的法律违反了自然的规律，因而也是行不通的。因为我们知道，凡是富有货币和其他一切商品的国家，都没有奉行这种法律。相反地，那些以最严厉的处罚禁止输出货币和生金银的国家，却在货币和商品方面都很感缺乏。

问题二十三 是不是一个货币较少的国家就比较穷困呢?

回答 并不总是这样。因为，最有钱的人很少或者根本不把钱放在身边，而是把它变成或转辗变成很能赚钱的商品;同样地，整个国家也可以这样做，因为所谓国家，不过是联合起来的许多个人罢了。

问题二十四 一个国家，比如说英国，是否会货币太多呢?

回答 会有这种情况，正如某一个商人可能拥有过多的货币(我指的是铸币)一样。

问题二十五 有没有办法知道一个国家有多少货币就算够了?

回答 我想这是很容易推测出来的;也就是说，我认为，现有的货币量只要能够支付英国全部土地的半年地租、一季的房租、全体人民的一星期的开销、全部出口商品的四分之一左右的价值，也就足够周转的了。现在，政府如果叫人把这些项目计算出来，并查明它的铸币的数量(如把旧币回炉铸成新币，那就最容易查得清楚)，也就可以知道我们现有的货币究竟是太多还是太少了。

问题二十六 如果我们的货币太少，有什么办法补救呢?

回答 我们必须开设一家银行，这家银行如果经过妥善的估计，是差不多可以把我们铸币的效果增加一倍的。我们在英国具有开设一家银行的物质条件，使它提供充足的资金来推动整个商业世界的贸易。

问题二十七 如果我们的铸币太多，又该怎么办呢?

回答 我们可以销毁最重的铸币，把它变成金银器皿或用具之类的华丽餐具;或者把它作为商品，输出到缺少金银或希望获得金银的国家去;或者在利息高的地方放债生息。

问题二十八 什么是利息或息金呢?

回答 这指的是，你由于在约定的时期内，不论自己怎样迫切需要货币，也不能使用你自己的货币而获得的报酬。

问题二十九 什么是汇水?

回答 这是地方性的利息，即你为了要在最需要使用货币的地方获得你的货币而付出的报酬。

问题三十 银行家进行哪些业务活动?

回答 银行家的业务活动是吸收存款和放出贷款，买进和卖出汇票。他只有在担心受到失掉以社会称誉(即所谓信用)为基础的有利买卖的惩罚时，才是诚实的。

问题三十一 你刚才谈到了用非贵金属铸成的货币和法辛，它们一般说来是低于内在价值的，因此不应当让它们无限地增加。我们有没有办法知道它们的必要量呢?

回答 我认为是有办法知道的。姑且以每户约需十二便士的法辛来计算;这样，如果英国有一百万户(我想有这样的数目)，那么有五万镑上下的法辛就足够兑换了;如果这种法辛只为其内在价值的五分之一，那么全国只要付出一万镑的代价就能获得这种便利。但是，如果这种按户计算的办法不够准确，你还可以用另一个办法作补充:即估算一下目前在全国流通的最小的银币;这种银币的数量越少，法辛的数量也可以越少。法辛的用处只在于补助以白银支付的不足和核算账目。为了要达到核算账目这一目的，让我补充说明，如果你的有缺陷的旧法辛贬低到等于一便士的五分之一，你就可以用十进法来记所有的出入账了，因为就记账的方便和精确性来说，十进法是早就受人欢迎的。

问题三十二 你对于我国的限制利息的法律有什么看法?

回答 我对于这种法律的看法，同我对于限制货币输出的法律的看法一样;也许对于限制汇兑的法律的看法也是如此。因为，利息除了因暂时放弃货币的使用权而获得的报酬以外，总还带有一笔数额不定的保险费。例如在爱尔兰，有一个时期土地(最可靠的东西)的价格按两年的收益计算。那时候收取百分之二十、三十或四十的利息自然是很公道的，但法律却只准收取百分之十。在此以后，土地的价格涨到按十二年的收益计算，这时可靠的人不愿拿出高于百分之八的利息，而没有偿付能力的人则不顾法律的限制而自愿拿出百分之百的利息。再举一个例子，假定一个人拥有值二十年收益的一百镑的土地、值十二年收益的一百镑的房屋、值二年收益的一百镑的船舶、值六个月收益的一百镑的马匹，他所要的每年的保险费，一定是在出租房屋时比在出租土地时来得高，在出租船舶时比在出租房屋时来得高，在出租马匹时比在出租船舶时来得高，这难道不是显而易见的吗?因为，如果他的马匹值一百镑，他就不会以低于每天十先令的租金租出去，而他的土地所提供的按日计算的报酬，却连一个四便士也不到。租金和利息是同一回事。

---

[1] 一般说来，英国这种货币最初是在1662年铸造的。朗茨：《报告》（Lowndes, "*Report*"），第95—96页。——赫尔

[2] 大致的重量。事实上，十二金衡盎司的标准银铸成六十二先令。——赫尔

[3] 参阅托马斯·孟：《英国得自对外贸易的财富》，商务印书馆1959年版，第4章。——译者

[4] 按照配第的假设，六镑共重二十四金衡盎司。——赫尔

[5] 利克（Leake）说，不列颠半便士是在1665年用铜铸成的，"但为了讨好一位邻国的君主，不久就把它们收回了；因此它们并不常见"。《英国货币》，第371页。但鲁丁不相信在1672年年底以前铸过这种货币。《编年》，第2卷，第14—15页。——赫尔

[6] 配第对于这里所涉及的问题的意见，曾由利物浦（Liverpool）勋爵在《我国的铸币》（"*Money of the Realm*",1880

年）第137—141页和达纳·霍尔顿（Dana Horton）在《银镑》（“*The Silver Pound*”）第165—171页中作了不同的解释。——赫尔

[7] 詹姆斯一世时铸造的英国金币，合二十至二十四先令。——译者

[8] 英国旧日为对非洲贸易而铸造的金币（1663—1717年），面值二十先令，但价值时有上落。——译者

政治算术

陈冬野 译

关于威廉·配第的《政治算术》

古典政治经济学奠基人威廉·配第，活动于英国资产阶级革命和工场手工业发展时期。工业资本迅速发展的需要，以培根为代表的唯物主义哲学的传播，使配第逐渐摆脱重商主义的影响，应用研究自然科学的实验方法来研究社会经济问题，不仅把研究对象从流通领域转向生产领域，而且通过对大量统计材料的分析，从经济现象的表面，深入到经济现象的内部，“**研究了资产阶级生产关系的内部联系**。”[1] 配第在研究中，最先提出了劳动决定价值的思想，有了劳动价值论的萌芽，并在这个基础上，作了说明工资、地租、土地价格和利息等的尝试;他实际上提出了关于剩余价值(他把地租看成剩余价值的真正形式)来自工人剩余劳动的思想因素。这些就为古典政治经济学的建立奠定了初步基础。马克思对配第在政治经济学上的贡献给予了高度评价，并认为配第所创立的“政治算术”是“**政治经济学作为一门独立科学分离出来的最初形式**。”[2]

这本《政治算术》，就是威廉·配第独创地应用算术方法来研究社会经济问题的典型著作。他在本书中，列举数字，论证英、法、荷三国的经济力量，试图探讨存在于当时这三个国家的经济现象中的共同规律。

但是，本书的写作，也像配第的其他经济著作一样，动机在于为当时的统治阶级出谋划策。它是在1671年至l676年之间写成的。在这时期，在国外贸易的刺激下，英国的工业资本开始有了长足的发展，手工工场日益普遍，羊毛生产蒸蒸日上，其他如造船、造币、玻璃制造、酿酒、炼铁等等工业都有所发展。这种情况，要求加速原始资本的积累。积累原始资本，除了加强对国内劳动人民的剥削之外，就是加紧掠夺殖民地和争夺国外市场。然而，当时英国的力量仍落在荷兰和法国之后，特别是国外市场和殖民地都在荷、法两国控制之下。因

此，如何打垮荷、法两国的优势，争夺国外市场及殖民地，就成为英国资产阶级政府的当务之急。

在这种要求的推动之下，英国首先和荷兰展开了激烈的竞争。我们知道，荷兰在经过1609年至1656年的第一次资产阶级革命之后，生产迅猛发展，海外贸易甚为繁荣，航海业十分发达。当时荷兰商船遍航世界各地。它所有的商船吨数占全欧洲商船总吨数的四分之三，其造船业则居世界首位。荷兰不单垄断非洲、印度尼西亚、美洲等殖民地的贸易，而且还控制了北海和波罗的海等殖民地的贸易。在这个时期出入波罗的海的船只有70%属荷兰所有。针对这种情况，英国政府曾多次(1651年、1660年，1663年及1677年前后四次）加强航海条例，规定进口商品必须由英国船只装运，他国与英国殖民地通商，事先须经英国政府批准，英国的美洲殖民地与欧洲各国交易的货物必须在英国转口，以限制荷兰商船的营业，打击荷兰。这种经济上的竞争，终于引起了三次英、荷战争。(第一次英荷战争从1651年开始到1654年结束，第二次英荷战争从1664年开始到1667年结束，第三次英荷战争于1672年开始到1674年结束。）配第写作《政治算术》的时间，正值第三次英荷战争时期。

在这时期，法国在路易十四亲政之下，施行重商主义的经济政策，大力发展工业，建立商船队，纷纷创设海外贸易公司，以加强对外贸易和对殖民地的掠夺。当时如加拿大、美洲的路易斯安娜、西印度群岛均沦入法国之手，他如锡兰、印度、马达加斯加等许多地方也都为法国所囊括。在这种对外掠夺中，法国的侵略矛头首先针对荷兰，在经过两次对荷战争(第一次在1667年至1668年，这时作战对象为西班牙和荷兰，第二次在1672年至1678年)之后，法国掠取荷兰的一些领土，取得了对荷兰的优势。接着，它又转向英国。英、荷两国为了对付法国，乃和瑞典联合，结成三国同盟。但是，由于英国的查理二世和法国的路易十四勾结(他们二人为表兄弟，前者又依靠后者的财政援助)，三国同盟终于破裂。(第三次英荷战争就是由于英、法两国勾结而引起的。）这时英国资产阶级反对王权的斗争有增无已，英国政府在国内动乱和对外战争的双重压力之下，财政困难日趋严重，不得不和荷兰妥协，而结束了第三次英荷战争。法国乃取荷兰而代之，它从英国的盟国变成了英国的主要敌国。

在面临上述荷兰和法国的威胁和国内资产阶级议会反对王权的斗争日趋尖锐的压力之下，英国政府为了应付财政困难，除了出卖国王的领地外，又增收租税。这种情况，加上内战的破坏和频年歉收，造成全国生产衰退，地租下降，金银缺乏，失业问题日益严重。正如配第指出的:“由于土地地租普遍下降，加上其他许多原因，整个王国日趋贫困;在整个王国中，以前黄金很多，但是现在，金、银都甚为缺乏;人民找不到可就的行业和职业，……赋税项目繁多而且税率沉重，……产业景况普遍可悲地衰退了。”（本书第4—5页)他又指出:“在海军力量的竞赛方面，荷兰人正紧紧地在追赶我们，而法国人则正要迅速超过英、荷两国，看来他们既富有又强盛。”(本书第5页）因此，他认为，“英国的教会和国家正面临着和产业所面临的相同的危险。”（本书第5页）可见，不论在国内或国外，英国的统治者处境都日益困难。因此，他们普遍产生悲观情绪，彷徨无已。

但是，上面说过，随着生产的日益发展，争夺国外市场及殖民地，已成为英国统治阶级追求的主要目标，英国资产阶级政府的当务之急，就在于如何打垮荷、法两国的优势，以达到这个目的。因此，尽管他们处境困难，产生悲观情绪，他们的切身利益却迫使他们去清除这种悲观思想的阻力，以利于对外行动。作为资产阶级策士的配第，适应资产阶级的这种需要，乃写了这本《政治算术》，为英国资产阶级打气。他鼓吹：“英国的事业和各种问题，并非处于可悲的状态。”(本书第7页)他号召英国的朝野人士(资产阶级):“次于对共同事业处于怎样的状况有真实的了解的事情，就是在任何可疑的情况下，都应往其最好的方面设想。……如果没有有力而又明确的根据，绝不轻易绝望。”（本书第4页）在本书中，配第应用算术方法，列举英、荷、法三国的经济数字，论证荷兰、法国不如英国之处，指出:“对英国国王的臣民说来，掌握整个商业界的世界贸易，不但不是不可能的，而且是完全可以做到的事情。”（本书第90页)他鼓吹英国取荷、法两国而代之。本着他在其代表著作《赋税论》中所提出的主张，他对原始资本积累的各种手段(殖民地制度、国外贸易等等)作了进一步论述，鼓励英国资产阶级努力发展本国产业，争夺国外市场，获取财富(金、银、珠宝)，以扩大英国的统治基础。正如马克思指出的:“**当荷兰作为一个贸易国家还占着优势地位，而法国似乎要变成一个称霸于世的贸易强国的时候，他在《政治算术》的一章中就证明英国负有征服世界市场的使命。”** [3]

在本书中，配第除了为英国资产阶级筹划如何对外争夺之外，还就如何掠夺殖民地人民向英国资产阶级献策。我们知道，当时爱尔兰和苏格兰是最早遭到英国统治阶级掠夺的殖民地，两国人民曾经不断地掀起反对英格兰殖民者的斗争。因此，英国的统治阶级自16世纪以来，就一直主张采取种族渗透和劫持的方法，来维持在这两个国家的统治。配第在《赋税论》中，对英国统治阶级的这种主张表示过赞同的意见，并为这种主张提出了具体的实施方案。在本书中，配第仍坚持这种主张，认为:“把爱尔兰和苏格兰高原地区的一切动产和居民迁移到大不列颠帝国的其他地方去”，“这样做，国王和他的臣民，不论在进攻还是防守方面，都将比现在更加富强。”（本书第52页)不仅如此，他在本书中，仍主张用军队来镇压爱尔兰人民，而且要爱尔兰人民负担镇压他们的英国占领军的经费。他指出：“即使要付出爱尔兰王国的所有租金的四分之一的代价，也必须在爱尔兰派驻一批军队。”（本书第73页）

当时，贩运黑奴是英国殖民地贸易的主要内容之一，英国殖民者从这种血腥买卖中掠得了巨额的利润。在本书中，配第也鼓吹这种可耻的血腥贸易，宣称:“把黑人（他们劳动量大，消费水平极低）运到美洲殖民地这件事，并不是不足取的。”（本书第77页）

不过，在本书中，配第在向资产阶级献策的同时，也提出了一些重要的经济原理，这些经济原理，在当时说来都是创见。

如上所述，配第在本书中，应用算术方法来分析社会经济问题，这就是实验哲学在社会科学方面的应用。它的根本精神，就是重实证，反对主观想象。配第指出:“和只使用比较级或最高级的词汇以及单纯作思维的论证相反，我却采用了这样的方法，(作为我很久以来就想建立的政治算术的一个范例，)即用数字、重量和尺度的词汇来表达我自己想说的问题，只进行能诉诸人们的感官的论证和考察在性质上有可见的根据的原因。”（本书第8页）他认为，不能诉诸人们感官，在性质上没有可见的根据的东西，是不能触摸的，当然无法加以论证，而在经济现象中，能够加以论证的东西，也就是那些能够用数字、重量和尺度加以计算和衡量的客观的经济事实。在他看来，凡是能够用重量和尺度加以衡量的东西，也就是实在的东西;因此，经过数字、重量和尺度计算及衡量的经济现象，也就是经过了实验论证。他指出:“用数字、重量和尺度(它们构成我下面立论的基础）来表示的展

望和论旨，都是真实的，即使不真实，也不会有明显的错误。”(本书第8页)就这样，他为不能像自然现象那样通过实验方法加以证明的社会经济现象，创立了检证的方法。这种政治算术的方法，配第在《赋税论》和《献给英明人士》两书中就已展开说明，在本书中，配第更加有系统地、前后一贯地运用这种方法，使这种方法得到进一步的系统化和发展。

例如:在本书中，配第运用各种数字来比较英、荷、法三个国家的国力。他首先根据实际数字进行比较，接着，他又运用推算方法，根据实际数字，推算出另一种数字。他依据一定年数乘年租额推论出地价，从房租推论出房屋价值，由工资推算出人口价值，又依据人口数目和盈余收益推论出国家的财富。最后，他又在数量的对比中，推论出各种不同物品之间的共同性，从而发现财富的真实基础。他从一蒲式耳小麦和一盎司白银的对比中，推理出小麦和白银有着共同的地方，从而得出劳动是“一切价值相等和权衡比较的基础”的结论，正如马克思指出的:“**他不是把一连串比较级和最高级词汇同空论拼凑在一起，而是立志要用terms of number, weight or measure 〔数字、重量和尺度〕来说话，只利用从感观的经验中得出的论据，只研究as have visible foundations in nature 〔在自然界中具有可见的根据的原因〕 。**”[4] 通过政治算术方法的运用，配第在研究资产阶级生产关系的内部联系时，发现了“在性质上有可见根据的原因”(即客观存在的真实基础)，使他在劳动价值学说和剩余价值学说方面能提出一些包含有重要科学因素的思想。所以，马克思又誉他是“**政治经济学之父，在某种程度上也可以说是统计学的创始人** ”。[5]

在《赋税论》中，配第指出，劳动是财富的来源。在本书中，他又根据一个人是不是生产财富来确在一个人在社会中的地位。例如，他在比较农民、海员、士兵、工匠、商人和官吏、牧师等等不同职业的人对社会的作用之后，提出:“农民、海员、士兵、工匠和商人，在任何国家都是社会的真正支柱。”(本书第15页）当然，他把海员、士兵和农民、工人都同样看成是财富的生产者，是错误的。但是，他把官吏和牧师同农民和工人区别开来，认为农民和工人是生产者，而官吏和牧师则是不生产的，却是正确的。

在《赋税论》中，他实际上涉及上层建筑和经济基础关系中的一些问题，在本书中，他进一步对这种观点作了说明。同时，他仍本着

“土地为财富之母，劳动为财富之父”的见解，把土地和人口看成是构成社会经济生活的首要因素，并对这两者的经济价值作了明确的规定。

关于人口的价值，他这样指出:“假定英格兰全部人口为600万人，每人开支为7镑，总共为4 200万镑;同时又假定土地的地租为800万镑，所有动产的收益每年在800万镑以上。这么一来，其余的2 600万镑，就要靠人民的劳动来提供。这2 600万镑乘以20（人群也和土地一样，值20年的年租)，得5.2亿万镑，这个数额就是全部人口的价值。再将这个数字用600万来除，得80余英镑。这就是每个男、女、儿童的价值，而壮年人的价值等于这个数额的两倍。”(本书第26页)因此，他认为，一个国家人口的价值，不在这个国家所有的人口的自然数量(即人口的单纯数目)，而在于它的社会数量(即创造财富的能量)。他对人口的估价，都是从它的社会数量出发的。在《赋税论》中，他说:“人口少，才真正贫穷”，就是指人口的社会数量说的。这是我们在提到他的人口论的时候，需要加以注意的。

对于土地，他也抱着相同的看法。他认为，一个国家土地的价值，不取决于土地的面积(即自然数量)，而取决于土地所能提供的产物数量(即社会数量）。他指出：“假如有人想知道某块土地价值多少，那么，正确同时是理所当然的问题就必定是，这块土地能养活多少人?”（本书第53页)“纵使是1英亩土地，如果土质肥沃，它就能够生产出20英亩土地所能生产的谷物，可以养活20英亩土地所能养活的家畜。”(本书第2页)“我认为，能够养活1000人的1000英亩的土地，优于不能生产任何东西的1万英亩的土地。”（本书第10页）

在比较英、荷、法三国的社会经济条件之后，配第又进而论述这三个国家的各种政策，如赋税制度、银行制度、不动产登记制度、法律措施以及宗教政策等等。他认为一个国家的经济条件决定这个国家采取的政策，而这些政策又对这个国家的经济发展发生重大影响。他首先指出:“这种政策是依据上述天然的有利条件而制定的，可不是像少数人所想象的那样，是出自荷兰人的超人智力。”（本书第18页）“信教自由、资产转让登记制度的采用、关税税率低、银行、贷款业的经营和创设以及商法的制定，都是和上述各种情况同出一源而同归一海的。”(本书第18—19页)他明确指出：“一个领土小而且人口少的小国，由于它的位置、产业和政策 优越，在财富和力量方面，可以同人

口远为众多、领土远为辽阔的国家相抗衡。”（本书第1页。政策二字下面的黑点为作者所加。）

在《赋税论》中，配第提出了劳动创造价值，商品的价值量依存于劳动生产率的见解。在本书中，他进一步提出了分工会提高劳动生产率并使产品成本降低的原理。他说:“譬如织布，一人梳清，一人纺纱，另一人织造，又一人拉引，再一人整理，最后又一人将其压平包装，这样分工生产，和只是单独一个人笨拙地担负上述全部操作比起来，所花的成本一定较低。”（本书第17页）

在《赋税论》中，配第把地租(剩余价值)看成是农产品价值扣除生产费用(种子和工资）以后的余额，实际上把劳动日划分为必要部分和剩余部分。在本书中，他又进而论述了工资和地租在数量上的对立关系。他说：“假如农民的工资上涨八分之一，即每日由8便士涨到9便士的话，这时，在1蒲式耳小麦的价格中，农民所分到的份额，就由40便士增加到45便士。其结果，土地的地租，就要由20便士降为15便士。”(本书第27页）于是，他得出结论：“随着各种产业和新奇技艺的增加，农业便趋向衰落，不然的话，农民的工资就要上涨，其结果土地地租一定要下跌。”（本书第27页）后来，李嘉图在《政治经济学及赋税原理》一书中讨论资本主义社会的分配时，对工资与利润的关系所作的论述，实际上是对配第在本书中提出的工资上涨，地租就会下降的原理的发展。

在《赋税论》中，配第曾暗示金银是谷物的等价物，并对货币所以能够成为价值尺度的道理作了阐述。在本书中，他更进一步指出：“金、银、珠宝不易腐朽，也不像其他物品那样容易变质，它们在任何时候、任何地方都是财富。然而酒品、谷物、鸟肉、兽肉之类的东西尽管很多，它们却只是一时一地的财富。”（本书第16页）认为货币就是一般的财富。虽然，他把金、银看成就是一般的财富，在一定程度上是由于受到重商主义重视金银甚于一般商品的影响，但是，他在把金、银看成是一般商品的基础上，把金银规定为一般的财富，无异阐明了金银被固定作货币的道理。

在《赋税论》中，他谈到剩余价值的另一形式——利息，他把利息看成是资本的收入。在本书中，他又进一步指出，利率的高低，是不能由法律加以规定的，它有其客观的物质基础。他说：“利息的降低

却不是任何为这个目的而制定的法律所造成的，现在只要有有力的担保，便能借到利息更低的贷款，因为利息的自然降低是由于货币增加的结果。”(本书第79页)他在这里所说的货币，自然是指借贷资本。因此，他明确指出了利率的涨落与借贷资本的供应量成反比例的关系，从而接触到了借贷资本的运动规律。

由上述可见，配第在《赋税论》中所阐明的许多重要经济思想，在本书中都得到进一步的发展，并通过政治算术方法得到验证。这些理论的科学真理成份，最先为亚当·斯密和李嘉图所继承和发展，成为古典政治经济学的核心内容。后来，马克思、恩格斯又在全面批判资产阶级政治经济学的基础上，加以革命的变革，创建了无产阶级对资产阶级进行斗争的强大思想武器——马克思主义政治经济学。现在我们重新翻开这部古典政治经济学名著，看看配第如何通过政治算术的方法，透过资本主义经济的表面现象，探索并发现它(资本主义经济的表面现象）赖以建立的客观的真实经济基础——资本主义生产的实质，对深入理解马克思的经济学说有帮助。

1960年，译者曾根据日本岩波书店1955年出版的日译本将本书译成中文，由商务印书馆出版，现据英国剑桥大学1899年版本重译，供读者参阅。

译者

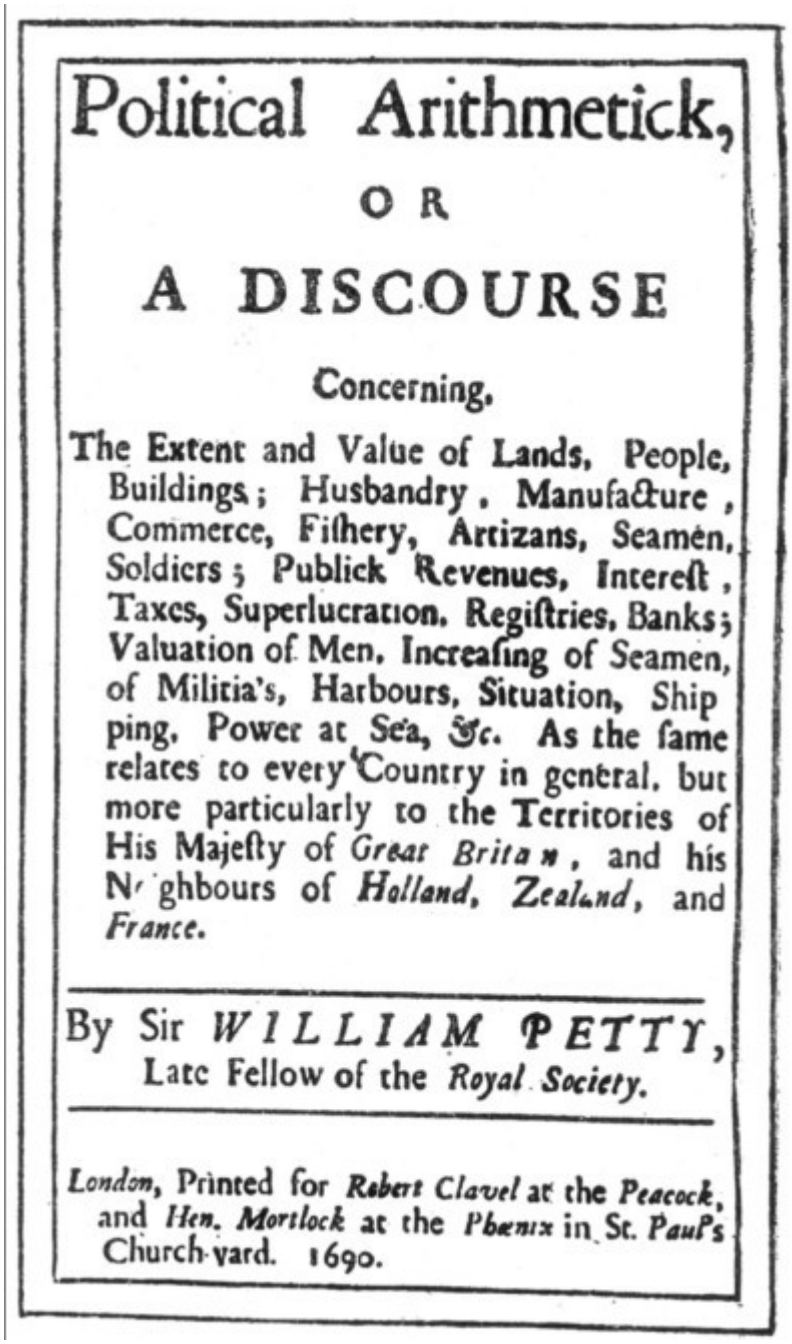

Political Arithmetick,

OR

A DISCOURSE

Concerning,

The Extent and Value of Lands, People, Buildings; Husbandry, Manufacture, Commerce, Fishery, Artizans, Seamen, Soldiers; Publick Revenues, Interest, Taxes, Superlucration, Registries, Banks; Valuation of Men, Increasing of Seamen, of Militia's, Harbours, Situation, Shipping, Power at Sea, &c. As the same relates to every Country in general, but more particularly to the Territories of His Majesty of *Great Britain*, and his Neighbours of *Holland*, *Zealand*, and *France*.

By Sir *WILLIAM PETTY*, Late Fellow of the *Royal Society*.

London, Printed for *Robert Clavel* at the *Peacock*, and *Hen. Mortlock* at the *Phœnix* in St. *Paul's* Church-yard. 1690.

---

[1] 《马克思恩格斯全集》第23卷，第98页。

[2] 马克思：《政治经济学批判》，人民出版社1976年版，第37—38页。

[3] 《政治经济学批判》，人民出版社1976年版，第37页。

[4] 《政治经济学批判》，人民出版社1976年版，第37页。

[5] 《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第302页。

呈辞

呈无上英明的国王陛下 [6]

陛下:

际兹每个人都在筹划向您恭献某种适宜于庆贺陛下荣登万福的王位的贺礼之时，我也不揣冒昧，将先父很久以前所写的旨在说明英国王朝的力量和威势的一本书，奉献给您。

这本书，先父题名为《政治算术》 [7] 。因为，凡关于统治的事项，以及同君主的荣耀、人民的幸福和繁盛有极大关系的事项，都可以用算术的一般法则加以论证。所有的人都把先父看做是这一启示方法的发明人 [8] 。这种方法，就是用一种极普通的科学原理来说明世界中混乱而错综的情况。如果不是这部论文所述的学理引起了法国人不满的话，它们早就在很久以前就公诸社会，并获得追随者了，同时它们也许不必等到今天，早就被人们利用于增进人类的福利了。

出版本书的目的，是在于增进陛下治世的福祉和满足学者对它所抱的期望；同时也在于纪念仁慈的先父和向伟大的君王致礼；此外还在于表达我对伟大的君王所抱的热诚与敬意，这应是陛下所抱的最高宿愿。

陛下的无比忠诚而又无比恭顺的臣民

谢耳本 [9]

---

[1] 在R本和S本中，有下引的原作者致查理二世的献辞（下引的献辞根据S本）。——赫尔

“呈无上英明的国王陛下

愿我的话能够符合陛下的心意。

由于敢任意全部否定算术这一门学科的人，是极少数的，所以，认为算术应用到收入事项以外的国家事务极为必要的人，也是极少数的。因此，为了一些正在努力使自己成为陛下的合格的仆人的年轻贵族们起见，我敢于在本篇论文所述的十点政治性的结论中，指出常见而平易的计算的效用。这里，我衷心希望陛下能饶恕我将庸俗的技艺运用到具有崇高性质的各种问题和我自己的职业和能力所不能接触到的各种问题上面。但是，由于任何不拔、高超的事理，都必定有其浅薄、平凡的来源，所以我衷心希望，我做这件事情，绝不是狂妄非分，同时，也不至于受到陛下叱责。因为这种努力是正当的……”——原文到这里为止。——译者

[2] 配第似乎是这一句有名术语的发明人。这句术语出现在配第所著《论二重比》一文（1674年）前面致新城公爵（Duke of Newcastle）一封书信的一段文字中。因为它反映了配第本人对他的新科学的看法，所以引述如下。——赫尔

“我的奥格耳爵士（Lord Ogle）现在正深切注意教育他的儿子，要将他的儿子培养成杰出的人物。由于想向爵士致意和表明我对爵士历来努力的谢意，我拜访了爵士，不单教公子一些数学上的知识，而且也教以各种各样的事物、材料以及现象，使他把数学运用到这些东西上面。因为线和数字离开了事物、材料和现象，就如同琵琶没有弦或者没有弹者一样。因为，爵士哟！在世界上尚有值得进一步加以提倡的政治算术 和几何学正义 （Geometrical Justice）。世上的错误和缺陷，即使能通过机智、修辞和利害关系使其减轻，但绝不能因此就获得医治，原因是：医治人世的虚妄、失调及矛盾，绝不是靠罗列修饰得极好的、押了韵的美丽词句，并借助于最美妙的风琴有节奏、有抑扬的伴奏的冗长的说教所能做到的。至于满篇自我吹嘘、听来很悦耳而且在形式上修饰得很动听的一派胡言，就更不会起什么作用。这种情况，和将白兰地酒或蜂蜜掺进质量低劣的葡萄酒中去，不会提高

酒的质量，或者把大量胡椒或砂糖倒入烧坏的菜肴中，不会改变菜肴的味道的情况没有二致，因为事物是不愿意让人弄坏的（Nam Res nolunt male administrari）。”（配第所著《论二重比》前面致新城公爵的信）。这被看作是第一次使用“Political Arithmetik”（政治算术）这句术语的例子。（鲍尔［S.Bauer］：《政治算术史》，见帕尔格雷夫［Palgrave］的《政治经济学辞典》第1卷，第56页。）但是，配第想出这句术语，比这更早。他在给安格烈沙爵士（Lord Anglesea）的信中（1672年12月17日），就用了这句术语。（菲茨莫利斯［E.Fitzmaurice］：《威廉·配第传》，第158页。）同时，在本书的序言中他把本书称作“我很久以来就想建立的政治算术的一个范例”。——赫尔

[3] 参看C.达芬南（C.Davenant）《政治和商业论文集》第1卷，第128页。——赫尔

[4] Shelborne (Shelburne)是配第的长子，名叫查理（Charles Petty）生于1673年，1696年逝世。1688年被叙为谢耳本男爵（Baron of Shelburne），成为爱尔兰的贵族。——赫尔

原序

人们当自己时运不佳、或对自己的事业感到悲观失望时，可不是像某些人所想的那样，努力于抗拒自己所面临的灾难，相反，他们却放弃一切努力，消沉颓丧下去，甚至连可能挽救自己的办法也不去考虑或采取。考虑及此，作为国家社会的一个成员，我认为次于对共同事业处于怎样的状况有真实的了解的事情，就是在任何可疑的情况下，都应往其最好的方面设想。因此，对于有可能使我对公共福利所抱的希望减少的一切因素，我都将细心地加以考察，如果没有有力而又明确的根据，绝不轻易绝望。

因此，我认为考察一下下述的各个信念是适宜的。以我个人所见，这些信念非常广泛地流行于世间[10]，对一部分人的心灵发生极大的影响，并且贻害千千万万的人。

许多人对英国的福利所抱的不安

他们认为:由于土地地租普遍下降，加上其他许多原因，整个王国日趋贫困[11];在整个王国中，以前黄金很多，但是现在，金、银都甚为缺乏;人民找不到可就的行业和职业;同时土地上的居民很少，赋税项目繁多而且税率沉重;爱尔兰和美洲殖民地及王国新增加的其他领土，成为英国的沉重负担;苏格兰一无好处;产业景况普遍可悲地衰退了;在海军力量的竞赛方面，荷兰人正紧紧地在追赶我们，而法国人则正要迅速超过英、荷两国，看来他们既富有又强盛;法国人之所以不侵吞邻国，仅仅是由于他们宽大；最后，英国的教会和国家正面临着和产业所面临的相同的危险。此外，还有许多可怕的联想，不过我不想重述这些联想，相反，我倒要把它们掩藏起来[12]。

英国的切实弊害、英国的改进 [13]

下述的情况，无疑是真实的。这就是:最近用在外国商品上面的开支，为额甚巨;我国的许多银器如果不制成银器而铸成货币，将对产业发挥更大的效用；本来只应该依据自然规律、传统习惯和一般人的支持来办的许多事情，也受到法律的限制;最近的内战和瘟疫所造成的人命的伤亡和破坏极为惨重；伦敦大火及恰丹姆的灾难 [14] 在世人中间产生了对我们国家有害的想法；新教徒 [15] 增加了；爱尔兰人对于他们沦为的殖民地的处境已经感到不能忍受；居住在爱尔兰的英格兰人感到自己是异国人而不得不去寻求和外国人做些买卖——而这些买卖他们原来满可以和住在英格兰的同他们有利害关系的人进行的。但是，尽管有这些情况（同时，同它们相类似的情况，经常到处都有)，另一方面却另有一些情况:这就是，伦敦的建筑较前宏大而且显得华丽了；美洲殖民地已经拥有四百艘船只;东印度公司的业务几乎等于原有资本的二倍;凡是能够提供可靠抵押品的人都能够以法定利息借到款项;建筑材料(甚至连槲木）几乎没有涨价；有的东西还落价，这对伦敦的重建有利 [16] ;交易所中和原来一样，商人拥挤不堪;街道上的叫化子和因盗窃等罪名而被判处徒刑的人，并没有比以前增多；大马车的数量与其装饰的华丽，都非从前所能相比;公共剧场甚为华丽;国王的海军和卫队比历次灾难以前都更加强大;牧师富有，大教堂正在修复中;由于人们反对目的在于使食物价格降低而从爱尔兰进口家畜的措施，许多土地都经过了改良，食物价格甚为相宜。简单地说，只要人们肯付出适宜程度的劳力，没有一个人会感到生活困难。虽然有一些人比别人贫困，但这不是现在才开始有的，以后永远会是这样。当然还有很多人生性爱发牢骚，嫉妒心重，但是这种毛病是自古以来就有的。

上述这些一般性的观察和世人仍然和往常一样在吃、喝、欢笑的情况，鼓舞着我试图，如果可能的话，去安慰其他的人，让他们知道，英国的事业和各种问题，并非处于可悲的状态，因为目前的情况已经使我感到满意。

作者立论的方法和态度

我进行这项工作所使用的方法，在目前还不是常见的。因为和只使用比较级或最高级的词语以及单纯作思维的论证相反，我却采用了这样的方法，(作为我很久以来就想建立的政治算术的一个范例，)即用数字、重量和尺度的词汇来表达我自己想说的问题，只进行能诉诸人们的感官的论证和考察在性质上有可见的根据的原因。至于那些以某些人的容易变动的思想、意见、胃口和情绪为依据的原因，则留待别人去研究。这里我敢明白地说，老实说，以这些因素(容易变动的思想等等）为依据（即使这些因素可以叫做依据）的原因是不可能谈得透彻的。这种情况无异于掷骰子不能预言会掷出什么点，也无异于:即使运用迄今所发现的有关投射线和反射线或投射角和反光角的最精密的知识，(如果不经过长期练习，)也无法打会网球、台球和滚球。

我 [17] 的论旨和推论的性质

用数字、重量和尺度(它们构成我下面立论的基础)来表示的展望和论旨，都是真实的，即使不真实，也不会有明显的错误。即使这些展望和论旨本来不是真实的、可靠的和明显的，但是如果运用国家的权力，也就能够使它们变成真实、可靠和明显。“因为，能够证明为确实的东西，也就是确实的。”(Nam id certum est quod certum reddi potest)而且即使这些展望和论旨是错误的，那也不会错误到以它们为依据而进行的论证因此而受到破坏的程度;不管它们怎样错误，最低限度它们足可使我进行推论，借以指出如何得到我所追求的那种知识 [18] 。我现在只打算详细叙述十点主要的结论。如果将来这十点结论被认为很重要，并值得进一步加以充分讨论的话，我希望所有善于思考同时又公平坦率的人士，能够纠正这些论旨中(这些推理是以这些推理为依据的）可能出现的错误、缺点及不完善之处。除此之外，我认为由政府来阐明靠私人努力所不能弄清楚的这些问题的真实情况，不会是不适当的。

[1] 关于查理二世时代英国产业衰退的看法，参看罗雪尔（W.Roscher）：《16与17世纪英国国民经济学史》，第74页，以及蔡尔德（J.Child, 1630—1699）的《贸易新论》(*New Discourse of Trade*)的序文中所列关于"贸易的损失"的令人震惊的统计表。该书虽然出版于1693年，但它是1669年以前写的，故无疑反映了当时的舆论。——赫尔

[2] 关于地租是繁荣的指标这一点，参看下列两书：W.肯宁汉：《近代英国工商业的发展》第2卷，第191页，柏登（Patten）：《李嘉图释义》，见《经济学》杂志（季刊）第7期，第324页。——赫尔

[3] 配第的这一整段话，正如它的末尾一句所指出的，几乎概括了1671年伦敦出版的罗吉尔·科克（Roger Coke）所写的《论英国的国家和教会都同它的贸易一样处于险境》一书第一篇论文的要点。本书包括两篇论文，页码和折页码都是连续的，第91页有下列的标题：《荷兰贸易增长的原因，荷兰贸易的增长可以由导致荷兰人比英国人更善于经营管理贸易的原因得到论证；由于这些原因，荷兰人的贸易的改善大大超过英国人》。在第二篇论文中，科克说，向美洲殖民地的移民，使英国的贵重的产业衰退了。英国在取得各殖民地以前，由于缺乏人手从事这些行业，在毛织业方面每年损失了48万镑；在渔业方面损失了137.2万镑。他又说，"由于大力鼓励本应用来保卫英国既有产业的所有青年和劳动力，踊跃投入殖民地的产业，现在我们的这种缺口更加扩大。"（同书第16页）爱尔兰也由于同样的原因，变得对英国不利。（同书第19—20页）在海外贸易方面，荷兰人售出的商品比英国人多，价格也比较便宜，他们所得到的利益也比英国人大得多，因此，他们现在已经有了飞跃的发展，在航海方面已经成为一个十分巨大的力量，以致世界上有哪一个国家能够控制荷兰，是个疑问。（同书第128—129页）奇怪的是，科克几乎没有提到考尔伯（J.B.Colbert, 1619—1683）统治下，法国的竞争。列托兰治爵士（Sir Roger L'Estrange， 1616—1704）所著《论渔业》（1674年）一书说：荷兰人和其他国家的人民在陛下的领海中打捕的鳕鱼、青鱼、鲮鱼的价值，各年平均不下一千万镑。"这个估计，曾被多次公布，并被承认为没有问题可以通用的。"（《有关青鱼捕捞业的一些很有价值的论文》，伦敦1751年版，第45页。）此外参看本书第13页注②。——赫尔

[4] 原文这两个小标题分开，兹为阅读方便，合并为一个标题，后面也有这种情况，不另指明。——译者

[5] 指1667年6月10日荷兰舰队开进泰晤士河，炮击恰丹姆，烧毁了停泊在恰丹姆的英国船只的事件。（马汉〔Mahan〕：《海上强国的威力》，第132页——赫尔）据说，这个事件是由于整个英格兰舰队因军费困难陷于完全瘫痪状态而引起的（克拉克〔G.N.Clark〕：《斯图亚特王朝后期》，第65页）。——赫尔

[6] 配第所指新教徒大概包括罗马天主教徒在内。在他的《进一步考察》一文中，将新教徒列入异端分子之列。——赫尔

[7] 科克承认，由于英国的木材质量良好，经久耐用，抵消了荷兰人一向享有的利益——即他们造船费只需英国造价的半数。但是，他认为英国所有最优等的木材，终于全部被浪费和耗尽在伦敦的重建上面，而且在这项重建中将会耗费更多这种木材。因此，科克不能理解：将来英国人建造质量相同的船只，怎么能不比荷兰人、丹麦人或法国人贵三倍（科克：第二篇论文，第115页）。——赫尔

[8] 原文用第三人称，这里照中国习惯改译为第一人称。——译者

[9] “that knowledge”。在S本中，配第将“the knowledge”改为“that knowledge”。——赫尔

第一章

一个领土小而且人口少的小国，由于它的位置、产业和政策优越，在财富和力量方面，可以同人口远为众多、领土远为辽阔的国家相抗衡。在这方面，特别是航海和水运的便利起着最显著而又最根本的作用。[19]

第一点主要的结论，因为很长，我把它分为三部分加以考察。第一部分就是:小国同时人口又少，但在财富和力量方面可以同人口远为众多、领土远为辽阔的国家相抗衡。

第一点主要结论中的这一部分几乎是不需要证明的。因为，纵使是一英亩土地，如果土质肥沃，它就能够生产出20英亩土地所能生产的谷物，可以养活20英亩土地所能养活的家畜；有的土地在自然条件上易于防守，100个人占据了它，就能够抵御500个人的侵犯。而且，贫瘠的土地，经过改良，也可以变为肥沃的土地，沼地经过排水也可以成为牧场。长满灌木的荒地(像在弗兰德斯那样)经过加工，可以种植亚麻或三叶草，这样，它的价值就会增加100倍[21]。同一块土地，如果在上面建筑房屋，则它所提供的地租要比充作牧场多100倍。有的人比别人更敏捷、更强壮和更加耐劳。有的人，由于他有技艺，一个人就能够做许多没有本领的人所能做的许多工作。例如，一个人用磨粉机把谷物磨成粉，他所能磨出的分量会等于20个人用石臼所能舂碎的分量。一个印刷工人所能印出的册数，会等于100个人用手抄写出来的册数。一匹马，如果用以拉车，则所能载运的重量，等于5匹马所能驮的重量;用船载运或在冰上拖运，所能运输的重量等于

20匹马所能驮的重量[22]。所以我再说一遍，这个一般性论旨的第一点，几乎是不需要证明的。至于这一结论的第二部分，同时又是更加重要的部分，就在于说明上述土地和人口方面的差别，主要是由于这些国家所处的位置、所拥有的产业和所执行的政策造成的。

为了说明这个问题，我们且拿荷兰、西兰的情况和法兰西王国比较一下。荷兰及西兰的面积不超过100万英亩，而法兰西王国则超过8000万英亩。

因为很难断定这些地方最初被开发的时候，法国的1英亩土地是否比荷兰或是西兰同样面积的土地更为肥沃；同时也很难断定当最初开发的时候，开垦者的人数同土地面积是否形成正比例，因此，两国最初的和原始的差别，只能按两国土地面积的对比来断定。根据这一点看来，如果[24]人口同土地不成正比例的话，那两国之间的差异必然是土地的位置和这些土地上所居住的人民所经营的产业以及他们所执行的政策所造成的。

其次，应该指出，今日荷兰和西兰在富强上并不是只有法国的八十分之一，它们已经进步到相当于法国的三分之一或者三分之一左右的程度。这一点我认为就以下各点加以对比，会明显地表现出来。这就是：

法国的财富，据1647年发行的一本该王国地图的记载，为1 500万镑，其中有600万镑属于教会所有。我想作者是单指地租而言。一本讨论农业的极为慎重的著作的作者(据推测为理查·惠斯顿爵士[25])依据推理和实际经验认为，尼德兰的土地，由于种植亚麻、芜菁、三叶草、茜草等作物，每英亩能够轻易地生产价值1英镑的产物。这样，根据他的估计，荷兰和西兰的各地区，每年最少可以生产价值1 000万英镑的作物。但是，我不相信实际数字有上述那么大，也不相信关于法国的数字像上述那么小。恰恰相反，我倒认为法国同荷兰和西兰的比例，约为七或八比一。

阿姆斯特丹的人口为巴黎或伦敦的三分之一，后两个都市，在人口方面——如这两个都市的殡葬和洗礼统计表所指出的——相差不到二十分之一[26]。但是，由于阿姆斯特丹比巴黎有更多的建筑物、运河边道以及桥梁，同时费用也较大，故阿姆斯特丹建筑物的价值足有

巴黎建筑物价值的一半。不仅如此，荷兰和西兰最穷苦人民的住屋也要比法国强1倍到2倍。然而，因为后者和前者的人口比例为13:1，所以两者房屋的价值，应为5:1。

欧洲船只约有200万吨。其中，估计英格兰人占55万吨，荷兰人占90万吨，法国人占10万吨，汉堡人、丹麦人、瑞典人和但泽人共占25万吨，西班牙人、葡萄牙人和意大利人共占25万吨。这样，单就法国的船只和荷兰与西兰的船只而言，约为一与九之比。其价值，如按大小、新旧平均每吨为8 [27] 镑计算，则为80万镑与720万镑之比。在东印度公司中，荷兰人的资本在300万镑以上，而法国人则依然是几乎或者完全没有资本。

据估计，法国向世界各地输出货物的价值，等于运往英格兰的货物价值的4倍，因此，总共约为500万 [28] 镑，而荷兰运往英格兰的货物的价值，则为300万镑，此外，运往世界各地的货物价值达到这个数目的6倍。

法国国王每年征收的资金，根据1669年刊行、又经当局多次重印出版的题为《法国现状》 [29] 一书(这本书是献给法国国王的)所载，为8.2亿法国里弗(livre)，约合650万英镑。据该书作者说，上述总额因为滞缴和无力缴纳的缘故而减少了五分之一。所以，我估计，实际征收到的不会超过500万镑。但是某些人却认为，法国国王征收了1 000万镑，即等于法国资产的五分之一。关于这一点，我想作保守一点的估计：法国用于装备或建设陆军、海军、建筑房屋、娱乐场所各方面——这些东西很有名气，以至于我们大家都知道——的费用，就过去七年中任何一年来说，都不需要600万镑。所以，我估计国王不曾征收过超过上述数额的资金。在赋税额最高只有这些数字的情况下，尚有五分之一收不上来，更可以证明这一点。但是荷兰和西兰的税收，就占全联邦总税收额的67%，而阿姆斯特丹市的税收又占了这67中的27。如果阿姆斯特丹税收每天为4 000弗兰德斯镑，即一年税收约为 [30] 140万弗兰德斯镑(合80万英镑)的话，那么合计起来，荷兰和西兰每年税收就达210万镑。为什么我对荷兰和西兰的税收额作这样的估计呢?理由是这样的：

1.《尼德兰状况 [31] 》一书的作者这样估计。

2.阿姆斯特丹对食品所课征的国内消费税，据估计，大约超过这些食品原有价值的50%，即：谷粉每蒲式耳征税20斯太弗[32]，或每拉斯特征63盾;啤酒每桶征收113斯太弗;房屋征收租金的六分之一;水果征收售价的八分之一，其他货品则分别征收其价格的七分之一、八分之一、九分之一、十二分之一不等；盐的税率没有规定；所有可以衡量的货物，除上述捐税之外，都要缴纳巨额款项。假定阿姆斯特丹居民的开支，除去国内消费税不计在内，平均每人每年为8镑(英国为7镑)，如果每人因缴纳上述各种捐税而多开支5镑，那么，阿姆斯特丹——因为有16万人口——每年就要缴纳国内消费税及其他捐税达80万镑。

3.假如每人每年开支达13镑，那么，在阿姆斯特丹几乎没有人收入不超过这个开支数额，这是人所共知的。

4.如果荷兰和西兰每年税收为210万镑的话，那么全联邦税收总额就为300万镑。如果每年税收达不到这个数目，恐怕就不够应付同英国进行海上战争和维持7.2万名陆军以及支付政府的其他一切日常开支(其中教会经费也占一部分)的需要。综合上述各点，可以得出这样的结论，即法国所征收的公共经费，不会超过荷兰和西兰的三倍。

5.在法国，贷款的利息，每百镑为7镑，而荷兰至多只有它的一半。

6.荷兰和西兰的各地区，犹如被海水、船只和沼泽捍卫着的岛屿，所以它的防御经费只需要平坦而开放的地区的四分之一就够了。而且，在这些地区，不论冬季夏季都可以进行战争这种危险的把戏，而其他地方，除了夏天外，几乎[33]不能进行战争。

7.除了上面所考虑的各点之外，盈余收益也值得最先考虑。因为一个国王不管有多么众多的臣民，国土多么肥沃，如果他懒惰或穷奢极欲，或者压制人民和胡作非为，从而收益一进来就马上花光的话，其国必定贫穷。因此，应该研究，现在的荷兰和西兰比一百年前究竟好到什么程度，或者好了多少倍。对法国，我们也需要这样做。如果法国的财富和力量仅增加一倍，而荷兰和西兰的财富和力量增加九倍的话，虽然一方所增加的十分之九，没有超过另一方所增加的二分之

一，我还是认为后者(荷兰和西兰)胜过前者(法国)。因为一方拥有9年的储备，而另一方却只有1年的储备。

综合以上所述，可以得出如下的结论：虽然法国同荷兰和西兰在人口方面的比例为13:1，在肥沃土地面积方面为80:1，但是法国的财富和力量并不比荷兰和西兰强13倍，更不用说强80倍了，它只不过强3倍多一点。这一点是会得到证明的。

以上，把第一点主要结论的最初两部分，简单扼要地交代清楚了。接着应该指出，上述财富和力量增进上的差异，是由各国的位置、产业和政策，特别是海运和水运的便利造成的。

许多有关这个问题的著作夸大其词，把荷兰人说成是超人，而把其他国家的人民说成是低人一等的动物，在这些方面(即关于产业和政策这些问题)，他们把前者恭维为天使，把后者形容成呆子、牲畜和酒鬼[34]。与此相反，我却认为，荷兰人完成他们宏伟事业的基础，根源于该国的位置；因为有这种良好的基础，所以荷兰人完成了他国人民所不能作到的业绩，得到了他国人民所不能得到的利益。

第一，荷兰和西兰的土地为低洼之地，土质肥沃。因此，土地能够养活许多人，从而，人们有可能聚居在一起，在产业上做到互相帮助。我认为，能够养活1 000人的1 000英亩的土地，优于不能生产任何东西的1万英亩的土地。理由如下：

1.假如有1 000人从事建筑一个大手工场，如果这1 000人住在1 000英亩土地上面，难道不比他们被迫住在面积大10倍的土地上，可以节省许多时间吗?

2.对1 000人的灵魂进行拯救所需要的经费和所需的神职人员，后者比前者要多得多，就联合抵抗外敌侵犯，以至就共同防御窃贼和强盗而言，情况也是这样。不仅如此，在证人和当事人容易传讯、出庭花费少的地方，以及居民的行动容易被了解，作恶和侵犯他人权利的行为无法隐蔽的地方(如在人口稀少的地方就是这样)，司法费用要省得多。

最后，住在人迹罕到之地的人们，一个人既要自任士兵，又要自任牧师、医生以至法官。同时，他们的房屋(好像将要进行远洋航行的船只那样)必须储藏有必要数量的粮食，而这种储存会造成很大的浪费和付出不必要的开支。荷兰人所有的这第一条便利条件所具有的价值，我推算(或估计) [35] ，每年约为10万镑。

第二，荷兰地势平坦，潮湿，水蒸气多，经常刮风，所以该国到处都可以设置风车。因有这样的便利条件，他们能够节省好几千人的劳动。因为一个人花半年时间建成的磨粉坊，所能做的作业，等于4个人花5年时间所能做的作业。这种利益，因劳动的加强或减轻而大小不一。在荷兰，这种利益特别大，因这种便利而产生的价值将近15万镑。

第三，工业的收益比农业多得多，而商业的收益又比工业多得多。荷兰和西兰位于流经好几个丰饶的国家的三条大江的江口，能够让这些江河两岸的居民专门从事农业，而自己却成为工厂主，对这些农民的各种产品进行加工。他们几乎按照自己随意规定的价格，将这些产品向世界各地推销，从中得到利益。简单说来，荷兰和西兰掌握着三大江河流域各国产业的钥匙。这第三条便利条件所具有的价值，我估计为20万镑 [36] 。

第四，在荷兰和西兰几乎没有一个工场所在地或商业所在地离可通航的水面一英里远，而水路运费一般却只有陆路运费的十五分之一或者二十分之一。所以如果荷兰的商业有法国那样的繁荣，那么，荷兰人由于在全部开销方面少花十五分之十四的邮递费和运费，因此他们的商品售价就比法国的商品售价相应地低;其销路也就比法国商品销路大。这些邮递运输费用就是在英国，我估计每年也达30万镑。在英国，单是信件邮递费，——尽管邮政业务是以很低款额包人承办，——人民每年大概就要花5万镑。而马匹和搬运工提供的其他一切劳务的费用，最少要达到上述数字的6倍。荷兰和西兰所享有的这种便利条件所具有的价值，我估计一年为30万镑。

第五，这个国家由于它的处于海中的岛屿 [37] 纵横交错、沼泽地和难于通行的沟壕很多，所以易于防守。特别是考虑到因为国家富有而易受到觊觎的情况，尤其如此。我认为这个国家的国防费用，比起纯粹处在平原地带的国家，一年最少要节省20万镑。

第六，荷兰有一个非常重要的特点，这就是船只停泊港口时，只需要低微的人工费用和停泊所用绳索费用。因为这一点，荷兰每年要比法国节省20万镑。这样，假如上述一切天然的有利条件所带来的利润每年超过100万镑，又假如我们欧洲人所经营的全部欧洲贸易，不，全部世界贸易，每年不超过4 500万镑，而这份价值的五十分之一构成利润的七分之一的话，那么很明显，荷兰是能够控制和支配全部贸易的。

第七，像这样面临海洋、本国盛产鲜鱼、掌握着航运方面的支配权的人们，必然要垄断渔业。在这渔业中，单是打捕青鱼一项每年为荷兰人带来的利润，就超过西印度贸易给西班牙人带来的利润，和东印度贸易给荷兰人自己带来的利润。许多人[38]断定，荷兰人也这样承认，在这方面，他们每年获利大约在300万镑以上。

第八，以航海和捕鱼为业的人[39]，无疑地要掌握制造船只、划船、船桅及木桶所需的木料的贸易，掌握制造绳缆、船篷及鱼网所用的大麻的贸易，同时也要掌握盐、铁、沥青、树脂、硫磺、油及兽脂的贸易，作为航海和捕鱼所必需的附带事业。

第九，在航海和捕鱼方面占着优势地位的人，比别人有更多的机会时常周游世界各地。因而也就有许许多多机会到处考察哪里缺乏哪些东西，哪里什么东西过剩，各国人民能做些什么，需要什么。其结果，他们就成为整个贸易界的代理人和经纪人。由于这个缘故，他们把所有的当地土产运到本国加工制造，然后甚至又把它运回原产地出售。这些都是有目共睹的事实。

他们不是在加工西印度群岛所产的糖吗?不是在加工波罗的海地区的木材和生铁吗?不是在加工俄国的大麻吗?不是在加工英国的铅、锡和羊毛吗?不是在加工意大利的水银和丝绸吗?不是在加工土耳其的棉纱和染料吗?简言之，在所有古代国家或古代帝国，谁经营航运谁就占有财富。如果各种货物价格的2%构成利润的20%的话，那么，很明显，有能力经营总值为4 500万镑的贸易的人，就会比别人多赚100万镑(按照单计算自然的[40]和固有的利益推算)。即使没有天使般的机智和判断能力(这种机智和判断能力，某些人认为是荷兰人所特有的)，他们也能够轻易地掌握世界的贸易。

上面我已经讨论了荷兰的位置，现在就其产业谈一谈。

正如大家所习见的，各国都擅长于制造本国的特产。例如，英国擅长于制造毛织品，法国擅长于制造纸张，鲁意克兰擅长于制造铁器，葡萄牙擅长于制造糖果，意大利擅长于制造丝绸。根据这个道理看来，荷兰和西兰则最擅长于航海业，因此她们乃成为整个贸易世界的经纪人和代理人。航海业的利益如下:

农民、海员、士兵、工匠 [42] 和商人，在任何国家都是社会的真正支柱 [43] 。所有其他职业，都是由于作为支柱的人们有缺点或不能完成任务而产生的。一个海员一身兼任上述四种人中的三种。因此每一个勤勉而又机敏的海员，不单是一个航海家，而且是一个商人，同时也是一个士兵。其原因并不在于海员时常有作战和执掌武器的机会，而在于他们经常生活在有断送性命或丧失四肢之虞的灾难和危险之中。由上述海员的资格看来，训练和操练等作业，只是军事训练的一小部分，这是能够很快甚至立即学会的;但是其他方面则不经过长年而又充满痛苦的过程，是学不会的。因此能够拥有许多海员，是个无法估量的有利条件。

2. [44] 英国的农民每周劳动所得不过4先令，而海员通过工资、食品以及房屋等其他各种供应所得到的收益多到12先令，所以，一个海员实际上等于三个农民。因此，尽管荷兰和西兰几乎不种植谷物和饲养幼畜，但是，它们的土地却由于建筑房屋，建造船只，制造机器，开凿壕沟，修建码头和游乐园，栽培珍贵的花草果木，以及家畜的挤奶和饲养，油菜、亚麻、茜草的种植等等作业(这些作业都是各种有利的制造业的基础)而得到改良。

3.别种人的作业只限于在本国进行，而海员的作业则广泛地在全世界范围内进行。因此，正如海员所指出的，虽然在某些地方或某个时候会发生商业萧条的情况，但是，在世界上总会有一些地方却会经常保持市景繁盛和粮食富足的局面，这是无容置疑的。这种好处，是从事航海的人，也只有他们才享受得到的。

4.产业的巨大和终极的成果，不是一般财富的充裕，而是金、银和珠宝的富足。金、银、珠宝不易腐朽，也不像其他物品那样容易变质 [45] ，它们在任何时候，任何地方都是财富。然而酒品、谷物、鸟

肉、兽肉之类的东西尽管很多，它们却只是一时一地的财富。因此一个国家生产金、银、珠宝，或者经营会使本国积累金、银、珠宝的产业，比经营任何别的产业都有利。但是，海员的劳动和船只的运费，通常却具有一种出口商品的性质，这类出口商品如多过进口商品，就会为本国带回货币之类的财物。

5.垄断海上贸易的人，由于所花运费比别人少，比须负担较大运费的人会获得较多的利润。原因是这样:譬如织布，一人梳清，一人纺纱，另一人织造，又一人拉引，再一人整理，最后又一人将其压平包装，这样分工生产，和只是单独一个人笨拙地担负上述全部操作比起来，所花的成本一定较低。同样，垄断航海业的人，可以建造细长的船只，以载运桅樯、枞木、木板，梁木等物品，同时也可以建造短身的船只，以载运铅、铁、石块等物品。在开往不会有触礁危险的港口做买卖时，他们可以用一种船，而在航行12小时内要搁浅二次的地方，他们又可以用另一种船。在平时或运载价廉的粗劣的物品时，他们用一种船和一种掌船的方法。战时或载运贵重物品时，他们又采用另一种船和另一种掌船的方法。在风浪大的海洋，他们用一种船，而在内江内河他们又用另一种船。在为了最先赶到市场要求迅速的情况下，他们用一种船和一种绳缆，而在不在乎时间相差五分之一或四分之一的情况下，他们又用另一种船和另一种绳缆。在远洋航行时用一种竖立桅杆的方式和系结绳缆的方式，而在沿岸航行时，又用另一种竖立桅杆的方式和系结绳缆的方式。捕鱼时用一种船，贸易时又用另一种船;在同外国作战时用一种船，而在单纯运输货物时，又用另一种船。他们有的船用桨，有的船用竹篙，有的船用帆，还有的船用人和马拖拉。有的船用于航行凝结着冰块的北方海洋，有的船用于航行需要不断和蛀船虫作斗争的南方海洋，诸如此类，不一而足[46]。我认为上述各点是荷兰人所以能够以低于其邻国人的运费进行贸易的许多原因中的主要原因。也就是说，荷兰人能够适应各种特定业务的需要，使用特定种类的船只。

以上说明了:所处的位置怎样促使荷兰人发展了航海业；航海业实际上又怎样促使他们发展了其他所有产业;还有，对外贸易又是怎样不可避免地促使他们发展了其所能自行经营的许多工业；为了解决工业急剧发展的需要，他们又是怎样地把世界上多余的人手变成了他们手工工场的工人。这样，剩下的问题，就是说明荷兰人政策的效果。不

过，这种政策是依据上述天然的有利条件而制定的，可不是像少数人所想象的那样，是出自荷兰人的超人智力。

我在前面略而未提的一件事就是，荷兰人一百年来始终是一个穷苦、被压迫的民族，他们住在自然条件不好——寒冷、潮湿而不舒服的地方，同时，还由于被视为宗教上的异端而受到迫害。

因此，必然要出现如下的情况。这就是，这个民族必须进行艰苦的劳动，使所有人手从事工作;不论贫、富、老、少都必须研究有关数量、重量以及长度的技艺，生活必须刻苦，必须供养无法靠自己的劳动来获得收益的、没有工作能力的人和孤儿，必须处罚懒汉，强迫他们劳动，而不是使他们变成无用的人[47]。所有这些情况，有人认为是出自荷兰人明智的创造，但是我并不认为是这样。我认为，以他们的处境，除了那样做以外，没有其他办法。

信教自由、资产转让登记制的采用、关税税率低、银行、贷款业的经营和创设以及商法的制定，都是和上述各种情况同出一源而同归一海的。至于利率的低微，也同样是上述各种情况的必然结果，而不是出自荷兰人的创造或发明。

因此，我们应该专就上述各种情况分别说明它们的效果，并应首先谈谈信教自由问题。不过，在讨论这些问题之前，我必须谈一谈几乎被人遗忘的一种做法(它是否同产业和政策有关系，并不重要）。这就是荷兰人用自己的船只载运贱价的粗劣货物和其销路同季节没有多大关系的货物时，采用短桅杆扬帆航行的方法。

值得注意的是，假定有两只船，它们的大小和形状都一样，如果一只船挂长达1 600码的帆篷，另一只船挂长达2 500码的帆篷，在这种情况下，两只船的速度为四与五之比，因此将同一批木料运回本国，前一艘船需五天，后一艘船则只需四天。这是就这两艘船只航行四天或五天的时间来说的。但是，我们如果假定它们的航程为三十天，那么，一艘船诚然比另一艘船多航行了五分之一的时间，而就全部航程来说，这一艘船不过只多花了三十分之一的时间。假如桅杆、帆桁、绳缆、锚索及锚等等工具的数量取决于帆篷的数量和尺寸，因而水手人数也取决于帆篷的数量和尺寸的话，那么，一艘船在航行中

虽然只不过损失了三十分之一的时间以及有关的器具和人手，但它在运费支出上面却节约了三分之一。

现在来谈谈荷兰人的第一项政策，即信教自由的问题。据我个人的看法，荷兰人是根据以下理由承认信教自由的。（但是，国家还是经常保持一批军队来维持公共安宁。）1.荷兰人为了避免向僧侣缴纳捐税而和西班牙断绝外交关系。2.这些不信国教的人大部分是有思想、严肃认真和坚忍顽强的人(尽管他们的想法[48]是十分错误的)，他们相信劳动和勤勉是自己对神的义务。3.这些人相信神的正义，他们看到放纵淫逸的人在世界上最享乐，而且享受最好的东西，因此下决心不和这种荒淫无耻之徒，不和极其富有同时又有极大权力的人(这些人认为这些财富和权力是他们在这个世界所应该有的)共同信仰一种宗教或共同从事一种职业。

4.他们深切地体会到，一个人不能信仰他所愿意信仰的宗教，同时强迫人们承认他们信仰自己实际上并不信仰的宗教，都是无益的、荒谬的，同时也是一种不尊敬神的行为。

5.荷兰人知道:他们自己并不是正确无误的教派;其他的人也像他们自己一样奉圣经为指南，而且他们也同样关心拯救自己的灵魂;因此，他们不认为把这项事宜视作自己的任务是适当的。他们只不过要求自己所雇用的海员立契保证绝不轻易地把他们所有的船只和生命断送掉。

6.荷兰人注意到，他们自己使用(或需要)神职人员一人，但德国和西班牙(特别是后者)却使用(或需要)大约一百人，而这些神职人员所主要关心的事情，端在于维护教义的统一。荷兰人认为这种事情是一种多余的负担。

7.他们注意到，在维护教义的统一上花费力气最多的地方，异端分子也最多。

8.他们相信，假如在人民中有四分之一是异端，又假如这四分之一的人口由于某种奇迹被全部消灭了，但在不久之后，其余的人又会有四分之一以某种方式或另一种方式变成异端。因为人们对超越感觉和理性的问题抱有不同见解，是很自然的事;而财产不多的人认为他们

自己才智过人、理解力较高，在神的事务方面尤其如此。因此，他们认为对神的事务的理解，主要是贫民的事情，这也是很自然的。

他们认为《使徒行传》中所描写的原始基督徒的状况和现在异端分子的状况很相似(我认为表面如此)。不仅如此，商业往往不是(像有些人所想的那样)在最得人心的政府统治之下最繁荣，恰恰相反，不论在任何国家、任何政府统治之下，商业都是由其中的异端分子和表明其信仰和公认的信仰不同的那一部分人经营的，而且经营得十分旺盛，这是值得注意的。换句话说，在印度，伊斯兰教是公认的宗教，但是在那里，信印度教的掮客却是占十分重要地位的商人。在土耳其帝国，犹太人和基督徒是占最重要地位的商人。在威尼斯、那不勒斯、利伏诺、热诺亚及里斯本，犹太族和非天主教的外国商人又是占最重要地位的商人。简言之，在欧洲目前或不久以前，罗马天主教被确定作国教的那一部分地区，全部商业的四分之三掌握在从天主教会分裂出来的人们手里。换句话说，英格兰、苏格兰和爱尔兰的居民和包括荷兰、西兰在内的联邦各州以及丹麦、瑞典和挪威的居民，以致德国信奉新教的君主的臣民及汉撒各城市，目前掌握着世界全部商业的四分之三。甚至在法国本身，相对而言，胡格诺教徒又是最有势力的商人。在爱尔兰，上述天主教不是公认的宗教，但表明自己信仰天主教的人却掌握着大部分的商业，这也是无可否认的事实。由此可见，商业并不是同上述的某种宗教联系在一起的，而是像上面所述的那样，是同全部居民中的一部分异端分子联系在一起的。我认为，就英国所有的最大商业都市而言，情况也是如此。同时我还深信不疑，把全世界信奉天主教的海员加在一起，也不足以有效地配备一支同英国国王现有舰队力量相当的舰队;但是非天主教徒的海员却足以配备比上述舰队多3倍以上的舰队。因此，被后一部分人尊崇为领导者的人，大致不会在海洋上的利益方面受到他人侵害。由此可见，为了发展商业起见(如果这能够成为充分的理由的话)，就应该以宽容的态度对待信仰问题。不过，正如荷兰所作的那样，对于胡作非为，则必须用武力加以制止。

荷兰人所采取的第二项商业政策，换句话说，荷兰人所采取的鼓励商业的政策，就是对土地和房屋的所有权予以切实的保障。因为土地和房屋虽然可以称为“稳固的大地和不能移动的物件”(Terra Firma & res immobilis)，但是它们的所有权却不稳固。这可从法学家和行政当局不乐于承认它是稳固的情况得到证明。因此，荷兰人乃通过登记制

度及其他保证的方法，将所有权规定为和土地本身一样是不能移动的东西。因为对于通过劳动而获得的东西如果没有任何保障，也就是说，如果一个人经过多年 [49] 的艰苦劳动和忍受极端痛苦而获得的东西会在片刻之间 [50] 轻易地被别人用欺骗手段，或通过串通舞弊抑或施行诡计抢索而去，那就不可能鼓励人们勤勉劳动 [51] 。

关于英国采用登记制度的问题，历来有很多争论。大部分法学家认为英国土地所有权本来已十分稳固而有保障，反对采用这种制度。因此，不去考虑赞成与反对两方面的微不足道和不正确的理由，而由法院官员进行调查，在最近十年之间，由于不正当的地产转让，购买人损失了多少金钱或支付了多少代价（如果有登记制度的话，这种损失是可以避免的)，这种做法是正确的。假如调查结果表明:人民由于没有登记制度，每年平均损失达转让地产总额的十分之一，那么，其次还需要计算一下，为了保证土地所有权安全而办理这种转让登记，每年要缴纳多少费用，然后，再将上述两笔金额加以比较，则这个聚讼纷纭的问题就会得到解决。但是，尽管如此，有些人仍然认为，虽然举办登记制度真正受到损失的人不多，然而，绝大多数的人，由于对办理登记有害怕心理，因此，他们就不想把土地出卖了 [52] ；所以，他们还是不赞成采用土地转让登记制度。

荷兰人的第三项政策就是设立银行。银行的功用，在于能使资金增加，或者，毋宁说在于能使零星资金在产业中起到巨额资金的作用。为了取得这样的效果，必须考虑下面几个问题:1.需要多少资金，才能够经营本国的产业?2.本国实际上有多少现金？3.需要多少货币，才能满足支付全年所有50镑以下的金额或任何其他更相称的金额的需要?4.银行经营者能对多大金额提供安全保证?彻底弄清以上四点，也就会明了，在上述现金中有多少可以安全而有利地 [53] 存入银行；同时也可以明了这笔存款相当于多少现金。譬方说，假定经营本国贸易，需要15万镑资金，可是本国却只有6万镑现金，又假定应付所有50镑以下金额的支付，需要有2万镑现金，在这种情况之下，假如6万镑现金中，有4万镑存入银行，这4万镑就相当于现金8万镑。这8万镑现金，加上未存入银行的2万镑现金，合计为10万镑现金，换句话说，这10万镑现金就足以经营所拟议兴办的产业。在这里应该注意的是，银行经营者必须对其所收到的存款负双倍的责任，同时又有能力从一般人中间收回失诸某些人身上的资金。

依据这些理由，银行就可以自由地利用它所收到的4万镑存款。由于这种做法，上述的存款连同它的信用放款4万镑合计就这8万镑，再加上外留的2万镑，总共达到10万镑。

在这里，我还可以进一步讨论好多问题。不过关于这些问题，别人已经说过了，所以我只想再谈一谈一个在我看来颇为重要的问题，以作结束。那就是，荷兰人不肯从事两种职业，这两种职业都是最艰苦和最危险的并且得到的好处又最少。第一种职业就是充当普通兵士，由于这些兵士荷兰人能够从英格兰、苏格兰和法国雇到，他们就让这些兵士去冒其生命危险，代价是一天6便士。然而他们自己却安全而安逸地从事那些收益优厚的职业，从事这些职业，就是他们中间最卑贱的人也能赚到比士兵收入多6倍的收益。与此同时，由于雇用外国人当兵，荷兰的人口因而日益增多起来。由于这些外国人的儿女同时也就是荷兰人，他们能够各就所业;同时，荷兰人又准许新来的外国人无限制地入境;另外，这些兵士还利用空余时间做一些工作，其收入至少不低于自己的消费需要。因此，荷兰人通过这种雇用外国人当兵的做法既增加本国的人口，又使本国人免除了危险和穷困，而可不花一文真正代价。通过这种做法，他们还做到了别国人用外国人归化法 [54] 所做不到的事情。外国人归化法是根据这样一种想法制定的:只要准许外国人使用共同语言，只要准许他们用新的姓名，他们就会乐于由其出生国移居到本国来。在爱尔兰，这种法律对于招徕外国人几乎没有产生丝毫效果 [55] 。这种情况并不奇怪，因为英格兰人如果得不到当士兵的收入，或者得不到足以维持生活的某些其他利益，他们是不会到爱尔兰去的。

上面已经说明了荷兰人增加人口的方法。这里且以英格兰的人口为例，附带说明一下平均计算每一个人口价值的方法。假定英格兰全部人口为600万人，每人开支为7镑，总共为4200万镑;同时又假定土地的地租为800万镑，所有动产的收益每年在800万镑以上。这么一来，其余的2 600万镑，就要靠人民的劳动来提供。这2 600万镑乘以20(人群也和土地一样，值20年的年租)，得5.2亿镑，这个数额就是全部人口的价值。再将这个数字用600万来除，得80余英镑，这就是每个男、女、儿童的价值，而壮年人的价值等于这个数额的2倍。由此，我们就能知道怎样估计因瘟疫、战争所造成的屠杀以及因派人出国为外国君主服务所造成的损失。荷兰 [56] 人不肯从事的另一种职业

就是喂养乳牛和大半关于种植谷物之类的、古老的家长式的职业。荷兰人将这些工作推给丹麦人和波兰人去做，而从丹麦和波兰人那里取得自己所需要的幼畜和谷物。但这里应该注意的是，随着各种产业和新奇技艺的增加，农业便趋向衰落，不然的话，农民的工资就要上涨，其结果土地地租一定要下跌。

为了证明这一点，我想指出下列理由。这就是说，如果现在每天挣8便士左右的英格兰农民转业为工匠，从而每天赚16便士(由于一般工资为2先令或2先令6便士，所以这绝不能算是太高的工资)的话，那么，放弃农业，土地完全不用于农耕，而只利用它来放马、饲养乳牛或辟为花园和菜园，这会对英格兰更为有利。假如情况真的发生这样的变化，而英格兰的商业和工业有所发展的话，这就是说，如果和过去相比有更多的人口从事这些产业，同时和农民占多数、工人占少数的时候相比，谷物价格又完全没有上涨的话，那么仅仅由于这一个原因(当然还可能有其他原因)，土地地租就必定下跌。例如，假定小麦价格一蒲式耳为5先令(即60便士)，而种植小麦的土地地租为小麦收成的三分之一，这样，在60便士中，就要有20便士归于土地，40便士归于农民。但是，假如农民的工资上涨八分之一，即每日由8便士涨到9便士的话，这时，在1蒲式耳小麦的价格中，农民所分到的份额，就由40便士增加到45便士。其结果，土地的地租，就要由20便士降为15便士，因为，我们假定小麦的价格依然保持不变。何况我们不可能将小麦的价格提高。因为如果我们真的把小麦的价格提高，那么谷物就会由农业情况没有发生变化的海外各地(像运入荷兰那样)运入我国。

以上我就第一个主要结论作了叙述。这结论就是，一个领土小而且人口少的小国，由于它的位置、产业和政策优越，有可能和一个大国相抗衡。在这上面，航海和水运的便利起着最显著而又最根本的作用。

---

[1] 原书目次标题和正文标题在文字上多少有出入，中译加以统一，数字除外。——译者

[2] 在S本及R本中都没有这样的标题。——赫尔

[3] 这是配第的朋友哈特里普（Samuel Hartlip, 1599—1670）喜欢谈的一种构想，参看本书 。——赫尔

[4] 《博学的威廉·配第提出的关于陆路运输的试验》的目录，刊载于《伦敦皇家学会会报》第161期，1684年7月，第14卷，第666—667页。如果这些试验都经实际施行的话，就会得到有关牵引动作的材料，这些牵引动作的材料和配第在这里所作的推断相似。——赫尔

[5] 西兰（Zealand）和荷兰同为17世纪尼德兰联邦共和国的两个岛邦。——译者

[6] S本为"现在如果……"，"现在"两字为配第所加。——赫尔

[7] 惠斯顿（Sir Richard Weston, 1591—1652）的《论布拉邦特和弗兰德斯所实行的耕作法》（1652年）和哈特里普的《谈话集》、《论遗产》及《一位绅士留给他的儿子们的关于改良生熟荒地的遗训》（1670年）。这四本书里互相关联之处甚多。这四本书实际上等于一本书，参看德尔克（H.Dircks）著《哈特里普传》（1865年），第62—87页，书中附有哈特里普的著作目录。——赫尔

[8] 巴黎的殡葬、洗礼统计表是从1670年开始编制的。（参阅格兰特的《对死亡表所作的自然和政治的观察》末尾部分有关这个问题的注释）在1670年至1676年之间，巴黎和伦敦出生人数相差二十分之一以上，两市的殡葬数字，除了1672年之外，每年也相差二十分之一以上。——赫尔

[9] S本原为"九"，后来配第将其改为"八"。R本也作"八"。——赫尔

[10] 这项估计，在本书第67页还要讨论，它比本书第86页所引福特雷（Samuel Fortrey, 1622—1681）关于英国自法国输入的数字要小得多。据有名的《目前英法两国之间所执行的贸易计划》一书（1674年）所载，英国自法国输入总额为113.615万镑，而对法国输出总额则只有17.1021万镑。这些数字被转载于森默（Somer）的《短篇集》第8卷，第30—31页和《议会史》第4卷附录。据说，这个估计是当它发表于查理·金（Charles King）主编的《不列颠商人》杂志的时候，由伦敦各种各类的商人遵照同法国缔结商约的委员们的指示，尽可能

精确地计算出来的。（见《不列颠商人》第1卷，1721年版，第181页。）但同杂志第2卷，则称这个数字是引自关税专员唐宁（Sir George Downing, 1623？—1684）1675年3月9日向枢密院所提出的报告。不管它的真实的来源如何，在配第执笔的当时，这个数字是世所周知的，它和他把进口额估计为“每年不超过120万镑”（见本书第67页）一事，可能有一些关系。《制图家》杂志认为，《不列颠商人》所载的估计不确实。它说，出口数字是考尔伯将法国关税大大提高以后的1668年的数字，而进口数字则是1674年的。《制图家》的数字显然是引自达芬南：《给委员会的报告》，1713年5月26—28日出版的《制图家》对1668—1669年的进出口额作了独自的估计：进口为54.1584万镑，出口为10.8699万镑。——赫尔

[11] 《法国现状》包括：王国的勋位、显贵及纹章。原著系法文（尼可拉·贝松涅［Nicolas Besongne］著），1671年伦敦出版英译本。1669年出版的英译本一本也找不到。在那一年，由伦诺姆（Jean Rinom）印行了《法兰西国家，我们在那里看到的所有的王子、公爵以及其他贵族》一书。《法国现状》英译本中记载的赋税和捐献共达555.9208万里弗。但是，保罗·黑·查斯特勒（Paul Hay du Chastelet）著的《论法国现状》一书则说：“在最近这样的混乱时期，有许多人无力缴纳，那是无可置疑的。根据这一理由可以认为，这个估计不是近年的情况，而是以前的情况。陛下于1648年下令豁免了上述各种赋税的五分之一，但是这个命令撤销以后，各种赋税却增加了三分之一以上。”（同书第457—458页）《论法国现状》一书于1672年在科伦或阿姆斯特丹出版。参看维勒：《假的和虚构的印刷地点》第2卷，第25页。不过，这本书并不是由当局出版的。——赫尔

[12] 在S本中，配第加“约为”二字，R本则为“每年约146万弗兰德斯镑，或80万英镑以上”。——赫尔

[13] “据例行发表的数字，各州对战费的负担，荷兰负担了57%，仅阿姆斯特丹一市在这57中就负担了27。由此可以推算出这个都市究有多少财富。它的收入每天超过4000镑。”（威廉·阿尔比贡［William Albigony］编，《联合邦现状》，1671年伦敦第二版，第360页。）——赫尔

[14] Stiver，荷兰旧货币的小单位。——译者

[15] 在S本中，原为“完全……”，后来被配第改为“几乎……”。——赫尔

[16] 罗雪尔：《16与17世纪英国国民经济学史》，第57页。——赫尔

[17] 在S本中，配第加添“或估计”，在R本中则没有这一句。——赫尔

[18] 在S本和R本中，配第都把“为……镑”改为“我估计为……镑”。——赫尔

[19] 在S本配第加入“为海洋和沟壕所包围”，然后又将这一句删去，R本则没有这种情况。——赫尔

[20] 在S本中，配第加入“许多人……”。——赫尔

[21] 参看下列各书：约翰·基摩尔（John Keymour）：《评荷兰1601年的渔业，事实证明邻国在荷兰领海中打捕青鱼及其他海鱼一年比西班牙王国在西印度群岛四年所取得的财富还多》，伦敦1664年版；约翰·布罗（John Burroughs）：《不列颠领海的主权》，伦敦1651年版，第115页；约翰·艾维林（John Evelyn）：《麦克库洛赫的商业论文选集中的航海和商业》，第95页及注四，第242页。——赫尔

[22] 在S本、R本中原为“相互的利益”，后来在S本中配第把它改为“自然的”。——赫尔

[23] 配第在本书中所说的“农民”，实际上是指“农业劳动者”，下同。——译者

[24] S本中，配第加添了“工匠”一词，R本中无此词。但配第却忘了在以后三行将“‘四者’中的‘三者’”一语作相应的修改。——赫尔

[25] 参看《荷兰共和国和西弗里斯兰省的神圣政治基础及原则的指导》（1669年），英译本，第111页。——赫尔

[26] 原文中在这“2”字前面一段没有“1”字。——译者

[27] 在S本中，由配第加添“不像其他物品那样容易变质”。——赫尔

[28] 关于配第的建造船只的试验以及他就这个问题所写的著作，参看《配第论文集》序言第三部分；菲茨莫利斯：《威廉·配第传》，第109—115、256、266页。——赫尔

[29] S本中，由配第添加了“不是使他们变成无用的人”。——赫尔

[30] 在S本中，把“原理”改为“想法”，在R本中，把“主要”改为“原理”。——赫尔

[31] 在S本中，由配第加添“经过多年”和“片刻之间”。——赫尔

[32] 同上。

[33] 配第本人曾经失去大批土地，这些土地他以前认为是属他所有的。参看菲茨莫利斯：《威廉·配第传》，第137、138、151页。——赫尔

[34] 在S本中，配第加添“但是，尽管如此，有些人仍然认为……不想把土地出卖了”。——赫尔

[35] “有利地”（profitably），在S本中被配第改为“适当地”（properly），R本也作“适当地”。——赫尔

[36] 关于外国人归化的建议，曾于1664年、1667年、1670年及1672年提到议会议程上，参看《下院纪事录》第8卷，第555、557页，第9卷，第22、29、33、175、250、267、274页；《议会史》第4卷，第577页；以及下列书籍，蔡尔德：《贸易新论》，第七章；肯宁汉：《近代英国工商业的发展》第2卷，第178、179页。——赫尔

[37] 查理二世14年、15年法令第十三号规定，信奉新教的外国人、商人及工匠在七年之内将其财产和家属迁移到爱尔兰并在爱尔兰定居，经过忠诚宣誓之后，就被承认为完全自由的、归化了的臣民，

并享有本国人民所享有的一切权利。参阅蒙特摩尔斯（Mountmorres）：《1634—1666年爱尔兰议会主要议事沿革》第1卷，第426页。——赫尔

[38] 在S本和R本中，从此处起另成一段。——赫尔

第二章

某些赋税和义捐，会使王国的财富增加而不是减少。

如果通过赋税的形式征收自人民的资金及其他财产遭到破坏，化为乌有的话，那么，很明显，这种赋税只有使公共财富减少。同时，如果上述的资金和财产输出王国之外而得不到任何收益的话，情况也会和上述一样，或者更坏[57]。但是，如果照上述方法征收到手的资金和物品仅仅是从一个人手里转移到另一个人手里的话，那么，我们只消研究一下下述两种情况就可作出结论，这两种情况就是:上述的资金和物品是自从事发展生产工作的人们征收来的，但它却被交到一个不良的管理人之手，抑或是另一种情况。这另一种情况就是，譬方说，通过赋税的形式征收来的资金是从将这些资金用于大吃大喝的人征取来的，但它却交给将这些资金花在改良土地、捕鱼、开矿及开办工业之类的有益事业上面的人。很明显，这种赋税对以上述各种不同的人为其成员的国家说来是一种利益。不仅如此，如果资金征收自将其用于吃喝(这有如上述)或者用于购买其他容易化为乌有的物品的人，然后把它交给把它用于购买衣料的人，我认为，即使这样做，对公共财富还是有一些好处的。因为，衣料总的说来不像食品或酒饮那样很快地就化为乌有。但是，如果上述的金钱用于购置家具，其利益还要更大一些;如果把它用于建筑房屋，其利益就更大了。如果花在改良土地、开矿、捕鱼等方面，其利益尤其大。要是把这些资金用于经营从国外运回黄金和白银的事业，则利益最大。因为，黄金，白银这些东西不单不易腐烂，而且在任何时候和任何地方，都是被当作财富受到重视。至于其他商品，有的容易腐烂，有的其价值则随其是否时行而变动，有的有时缺少有时又会丰富，这些商品固然都是财富，但是，正如以后将要说到的那样[58]，它们只是限于一时一地的财富而已。

其次，如果一个国家迫使那些还没有得到完全就业的人民从事生产那些一向从国外进口的商品，或者通过对这些人征税的办法迫使这些人从事这些商品的生产，我认为，这种赋税同样会促使公共财富增加。

如果存在着靠行乞、欺骗、盗窃、赌博、赖账生活的人，又如果存在着利用这些方法从容易受骗或疏忽大意的人那里攫取金钱多过维持其生活所需的人，我认为，——固然国家目前不能为这些人提供职业，因而不得不负担他们的全部生活费，——与其让这些人以牺牲容易受骗、疏忽大意而又善良的人们为代价而大肆挥霍金钱，与其让许多有才能的人因起因于风纪败坏的犯罪行为而丧失生命，使国家社会遭受损失，无宁从税收中拨出一笔款项对所有这些人给以定期而适当的补助，对公共的利益会更加有利。

反之，勤劳而富于创造性的人们，不单用其所吃、穿、用、住的高雅的食物、服装、家具、住宅、漂亮的花园、果园以及公共建筑来美化自己所居住的国家，而且还利用贸易和武力使本国金、银、珠宝增加。如果这些人的资财，由于课税而减少，同时这些税收被转移给那些除了吃喝、歌唱、游玩、跳舞以外一无事事的人，抑或这些税收被转移给那些沉湎于空谈理论或其他无谓的空论的人，或者被转移给那些委身于不生产任何一种物质财富或对国家社会具有实际效用和价值的物品的那种生活的人，如果这样的话，我敢说，社会的财富将要减少。除非他们作这样一些活动，这些活动有助于精神的休养和恢复，同时这些活动如果进行得适当，则又会赋予人们以必要的知识，使他们去从事更有意义的工作，如果这样的话，那又是另一回事。

所以，总的说来，要知道一种赋税有益还是有害，必须彻底了解人民的状况和就业状况。换句话说，必须了解全部人口中有多少人因年幼体弱或没有能力而不适宜于从事劳动，以及有多少人因其财富、职位或地位关系，或因其所负的责任及所担任的职务关系而不从事劳动。除非他们的职务在于指导或指挥及保护专门从事某种劳动或技艺的人们，则又当别论。

2. [59] 其次，必须计算一下，适宜于从事上述劳动或技艺的人有多少，有能力按国家现有情况及现有规模执行国家事务的人有多少。

再次，必须研究一下，这些剩余人口是否能制造全部或某一部分仰赖海外输入的商品。特别是要研究一下，他们能制造其中哪些物品和能制造多少。这一类人中的剩余部分(假如有的话)，则可以稳当地从事享乐或玩赏的技艺和操作而不至损害公共财富。而在这种技艺或操作中，最重要的一点，就是提高有关自然的知识。

关于这一点，我在前面已作了概括的说明。因此我认为完全没有必要另作论证。这里我想指出，在过去一百年中，欧洲没有一个国家像荷兰和西兰那样征收那样高额的赋税和义捐;同时在同一时期内，也没有一个国家像这两个国家那样增加了那么多的财富。这两个国家的情况，显然符合上面所作的论述。因为，这两个国家在所有物品中对食肉和酒饮征税最重，目的在限制花过多的钱在一经使用在24小时内即化为乌有的物品上面;同时他们对比较耐用的物品，则予以较多的优待。

不仅如此，除了特殊情况之外，这两个国家通常不是按照人们的收入征收捐税，而是按照人们的消费行为征收捐税，特别是对无益的消费行为和不会产生收益的消费行为征课重税。依据这一原则，这两个国家对进口和出口的货物所课的关税，一般是很低的。他们采取这项措施的目的，在于保持他们从对外贸易中所得到的利益，和用以还击近邻国家，这些国家通过禁止货物进口和出口以及提高各种税率的措施，给他们造成损害。

此外，值得注意的是，自1636年以来英格兰、苏格兰以及爱尔兰所征收的赋税和义捐，虽然比以往任何时候都多得多，但是正如后面将要说到的 [60] ，上述这几个王国在这40年中还是增加了财富并增强了力量。

君主收入的差异。就爱尔兰说，用一波尔 [61] 亚麻来缴纳租税较为有利

据说，法国国王目下向人民征收的赋税，多到占人民所有财富的五分之一。但是，尽管如此，国王仍然大言不惭地大大夸耀着自己国家现有的财富和力量。当我们区分人民所有的财富和不论在任何地点、任何时间都能随心所欲地对人民进行勒索的专制君主所有的财富的时候，必须十分慎重。不仅如此 [62] ，在两个帝皇所统治的臣民富

有程度相等的情况下，一个帝皇却可能比另一个帝皇富有一倍。这就是说，假如一个帝皇掠取人民财产的十分之一为己有，而另一个帝皇却只征收人民财产的二十分之一，那么，在这种情况下，较贫穷的人民的帝皇，就会比较富足的人民的帝皇，显得更加豪华显赫。正如下面将要说到的那样，法国的情况恐怕多少与此相似。我想提出下述看法，以作说明上述论点的一个例证和具体应用的例子，这就是说，我认为爱尔兰人口约有120万，炉灶 [63] 即火炉 [64] 近 [65] 30万个，我认为，与其对每个炉灶征收2先令银币，毋宁让每个人缴纳价值2先令的亚麻。这样不仅人民较易于负担，而且对国王也更为有利。理由有如下述。

1. [66] 爱尔兰人口不足，不论土地还是家畜都非常便宜，各地水产和家禽都甚多。土地盛产优等的球根类菜蔬(特别是类似面包的球根类菜蔬马铃薯)。此外，爱尔兰人能够用自己 [67] 制造的 NBE6A 车和辘轳从事农耕，住在几乎任何人都能够建造的房屋里，每个家庭妇女都能纺染羊毛和棉纱。他们可以无需金币或银币，照其现有习惯过日子(或维持生活)，同时他们每日用不着劳动两小时，就能为自己提供上述的必需品。现在已经弄明白，这些贫民所以无力纳税，并不是因为他们缺少货币，而是因为他们不使用货币。30万个炉灶每年原可征税3万镑，结果连1.5万镑都征收不到，就是由于这个缘故。然而不难想象，一家四五口人住在只有一个炉灶的小屋子里是有能力轻而易举地在大约40平方英尺(即一英亩的五十分之一)的土地上种植亚麻的，同时这么一块土地就会产出价值8先令或10先令的这种商品。另一方面，这么一小块土地的地租，在绝大部分地方每年都不到一便士。而且，种植亚麻，一点也不需要这个国家向不熟悉的特殊技艺。那么，亚麻市场的情况又怎样呢?在荷兰，除了本国生产之外，还需要从外国输入价值达16万镑至20万镑的亚麻;而英格兰和爱尔兰输入和消费的亚麻制的麻布，价值则超过50万镑。关于这一点，后面还要说明。 [68]

通过以上所述，我们阐明了：对爱尔兰贫民说来，银币是没有用处的；由于这个原因，炉灶税连一半也征收不到；得到就业的人不及全部人口的五分之一;爱尔兰人民和土地最适宜于种植亚麻;价值一便士的土地大约能出产价值10先令 [69] 的亚麻，同时，有十分充裕的市场，它可以吸收产值超过10万镑的亚麻而有余。我认为，上述各点充

分证明了我的建议是正确的，最低限度使我有理由提出一项实施方案，这项方案正是现行法令和这个国家的利益所要求的，同时使我有理由促使这项方案付诸施行。何况这样生产出来的全部亚麻即使不提供任何收益，但也不至引起亏蚀。因此，我认为提出这种方案毋宁是适当的;然而在以往，同样的时间却浪费在更加无益的事情上面了。根据同样的理由，如果照样对英格兰人民每人征税2先令，那么对英格兰人民来说，这种征税也照样会使他们得到好处。这笔税款每年将达到60万镑，应该让人民用由亚麻制成的各种麻布、缝衣线、带子和花边来缴纳。我们现在是从法国、弗兰德斯、荷兰及德国输入这些物品的，根据经过详细调查的材料看来，这些物品的价值远远超过上述金额。

据雇用很多贫民的织布商或其他的人观察，在谷物很丰足的时候，贫民的劳动价格就相应地高昂[70]，几乎完全雇不到他们(单纯为了吃饭、特别是为了饮酒而劳动的人，甚为放荡)。由这一观点看来，如果在平常能为国家生产充分粮食储备的许多土地上面播种谷物，而其所生产的谷物要比预期产量或需要量多一倍的话，那么，我认为，就应该把这个神赐给大家的恩惠，用来增进由元首代表的一切人民的共同福利，而大不应该随便把它交给人群中卑劣的和禽兽一般的分子让其滥花，以致损害公共的财富，这样才算合理。因此，这种过剩的谷物，应该送进公共的仓库，通过仓库妥善地把它用来增进社会福利。

假如目前英格兰所消费的谷物——假定小麦每蒲式耳售价为5先令，大麦每蒲式耳售价为2先令6便士——平均每年值1 000万镑，照此推算，在谷物可能便宜三分之一的特大丰收的年份，国家就会得到十分巨大的利益。然而在目前，这些谷物却被花在人们吃食上面，它们不论在量方面或在质方面都见衰退，同时人们由于吃得过多，他们连日常劳动也感到厌烦了。这种情况，显然不能令人乐观。

糖、烟草及胡椒的情况，也可以说和此相同。这些物品，由于习惯的关系，现在已成为全体人民的必需品，但因为种植过多，价格显得非常便宜。我认为，这些物品大量增产，对社会理应是有利的。这种看法不能说是不通的。

对来自东方的葡萄干[71]征课国内消费税，也同样不能算不合理。不单从上述理由，而且从其他理由来说，都是如此。

目前使人民充当民兵或担任国民军的做法，是对这个国家人民征课的一种轻微的赋税。因为，从全体看来，这种征课只是让少数人用他们自己的物品(即他们自己的武器)每年服役数日而已。假如英格兰有男人300万人，同时在这300万男人中有20多万人为年16岁至30岁的，靠自己的劳动和服务生活的未婚者。那么可以断定，目前民兵队就是由这些未婚者组成，它的兵额和这些未婚者的人数相等或约略相近。

又假如，在这些兵员中，15万人受到步兵训练，5万人受到骑兵训练，（在岛国，骑兵特别有利[72]，)并武装起来，那么这支地面部队连同3万名海上部队，必定能够在神的日常庇护之下保卫这个岛国，对付任何武力进攻。但是，武装和训练这些兵员以及一年集合这些兵员2次或3次所需的经费，却只构成一种十分轻微的捐税，因为它是取诸于民而又用于民的。不仅如此，即使从上述兵员中选拔三分之一特别适宜于作战、同时又喜好作战[73]的人，让他们每年操练或集合14次或15次，则全年所需的经费也不过等于两星期的薪饷，所以它同样是一项十分轻微的捐税。

最后，如果从上述兵员中，再选拔三分之一，编成1.6万名左右的步兵，6000名左右的骑兵，每年操练或集合40天的话，我估计，这三种民兵的经费，——即使对后一兵种一年发给6星期的薪饷，——全部合计，每年也不会超过12万镑。这笔经费我认为是一项很轻的负担，因为这种措施所带来好处是十分巨大的。

英国现有的海军需要配备人员3.6万名，英国的航海业也需要配备海员4.8万名。所以，为了顺利完成这两方面的任务，就需要7.2万名(而不是8.4万名[74])左右可以充分信任的海员。但是，正如我们现在所看到的，因为没有这么多人员，所以皇家海军长时期不能装备起来，但是海军在装备起来以前，它就不能有效地执行勤务，徒然消耗经费。在这种情况下，我们也看到:商人陷于非常困难的境况，蒙受不利，他们为了继续维持业务，付出很高的代价。因此，假如每年从2.4万名身强力壮的工匠中，挑选6 000名加以训练，使他们能够胜任海上

勤务，同时，为了对他们表示奖励，对每个出航者每年发给20先令薪金(就是他们住在家里不出勤也同样照发)，对于执行勤务达到6年或且超过6年的人，则每年发给不超过6镑的薪饷，如果这样的话，那么，按每人平均3镑计算，有7.2万镑左右就足以发放全数2.4万 [75] 人的薪饷。如果那样 [76] ，由于管理商船的海员中有一半经常留在港内执勤，这批人假定大约有2.4万名，这些人数另外再加上前述辅助人员的半数，则不论有什么 [77] 非常事态发生，都足可为全部皇家海军配备3.6万名海员 [78] ，同时，一直到出海的人自海上归来为止，还有1.2万名比较能干的辅助人员代商人执行他们在港口的业务。这样，3.6万人、2.4万人和1.2万人加起来，就等于上述的7.2万人了 [79] 。我要指出，为了装备一支大型舰队，比7.2万镑还多的金钱被白白地花费了，使商人负担过多。我这里所说的辅助海员，是指当不去从事航海的时候，可以另就其他职业以维持自己的人员。同时，维持他们的经费固然每年需要7.2万镑，但是，由于上述理由，我认为这笔钱是很少的，或者简直等于零。所以，对人民说来，这是一项很轻的赋税。因为，它是由人民自己缴纳而又是用之于人民的。

在上面，我们建议在爱尔兰采取用亚麻缴税的办法，在英格兰采取用麻布及其他亚麻制品缴税的办法，同样地，我还认为，在苏格兰也不妨采取用青鱼缴税的办法——如同在爱尔兰用亚麻缴税那样。这样，三种税，即由亚麻、麻布及青鱼缴交的赋税，加上维持由三个兵种组成的武装力量和上述辅助海员所需的费用，合起来共为五项，总数达100万镑。征集这笔款项，对国家说不是花费100万镑，而是得到100万镑。除非由于所有上述项目或是上述项目中任何一个项目之故而引起毛织品、铅和锡的出口减少，或者引起我们通过东印度贸易和西印度贸易运回的商品的出口减少，那就另当别论。因为，我认为，上述那些商品的出口，才是检验英国财富的试金石，测验这个王国健康的脉搏。

---

[1] S本中，由配第加添“或者更坏”。——赫尔

[2] S本、R本中作“如前所述”。参看本书 。——赫尔

[3] 原文中在这个“2”前面一段没有“1”。——译者

[4] 参看 。——译者

[5] 波尔（Pole）为长度名，等于五码半。——译者

[6] S本中，配第加进“不仅如此”。——赫尔

[7] 这个估计数字比《爱尔兰的政治解剖》一书中所举的估计数字要大（见该书第8页），这说明《政治算术》是在《爱尔兰的政治解剖》以后写成的。——赫尔

[8] 1662年8月8日，爱尔兰下院经过长时间辩论之后，全体一致通过取消监护法庭，决定仿照英格兰征收的同类税目，对爱尔兰的所有炉灶每年永久课税二先令。参看蒙特摩尔斯：《爱尔兰议会史》第2卷，第126—127页；查理二世14年、15年爱尔兰法令第十七号。其中规定，炉灶占有者应于每年1月10日将税款全数缴纳。如果占有者贫穷或占有者将炉灶卖出，应将该项税款发还。被豁免纳税的，只限于下述的一些人，即依靠施舍生活者，以及经治安推事二人用书面证明其住房房租一年不到8先令，所持有的财产价值不到四镑的寡妇。后来因为逃税的很多，于是查理二世17、18年又以爱尔兰法令第十八号（1665年）规定，对隐瞒炉灶者处以罚款，对未安装固定炉灶的房屋增课一倍税款。在1704年以前，这种税是各州由投标额最高的人承包征收的。见霍华德（Howard）：《论爱尔兰国库与岁收》第1卷，第89—91页。这种税无疑是苛重的，逃税的必定很多，所以以其税收总额作为估计人口的根据，是非常不全面的。——赫尔

[9] S本原为“约”，配第把它改为“近”。——赫尔

[10] 原文中在这1后段没有2、3……。——译者

[11] 在S本中，配第用斜体字加添了“自己”二字，由其加添的情况看来，似乎加在“任何人”下面作“任何人自己都能够建造的房屋”，更符合配第的原意——赫尔。关于爱尔兰人当时的生活情况，可参看配第：《爱尔兰的政治解剖》，中译本第65页。——译者

[12] 这个诺言，后面可没有兑现。——赫尔

[13] S本中作“约10先令”。——赫尔

[14] 这和经济理论的一般假设正相反，当食物丰足时，工资应该下降。尽管这样，配第的主张，却被《论贸易和商业》（1770年）的目光尖锐的作者（坦普耳［W.Temple］呢还是肯宁汉？）所证实。（该书第14—16页）李嘉图也说，甚至在他生存的时代，爱尔兰的情况也确实是这样。（《李嘉图致马尔萨斯书信集》，第138页）另外，参看马尔萨斯：《政治经济学》（1820年），第382—388页；肯宁汉：《近代英国工商业的发展》第2卷，第689页。——赫尔

[15] G本（1683年出的盗印本）作"谷物"。——赫尔

[16] 在S本中，由配第加添括号以内部分。——赫尔

[17] 在S本中，由配第加添"同时又喜好作战"。——赫尔

[18] 在S本中，由配第加添"不是8.4万名"；而在R本中，由配第将"约8.4万整"改为"约7.2万整"。——赫尔

[19] 在S本中，由配第加添"2.4万"。——赫尔

[20] S本为"一半海员加上一半辅助人员"，R本为"海员和一半上述辅助人员，当发生非常事态时，就可把全部皇家海军配备起来，直到出海的人自海上归来为止，还有1.2万名比较能干的辅助人员代商人执行他们在港口的业务。我认为"。——赫尔

[21] 在S本中，由配第加添"不论有什么"。——赫尔

[22] 在S本中，由配第加添"3.6万"。——赫尔

[23] 在S本中，由配第加添"这样，3.6万人、2.4万人和1.2万人加起来，就等于上述的7.2万人了"。R本中没有这一句。——赫尔

第三章

法国，由于天然而永久的障碍，不论现在或将来都无法在海洋力量方面超过英国人或荷兰人。[80]

海上权力，主要由能在海上作战的兵员和能够运载这些兵员在海面上进行活动同时又适用于航行各种海洋的船舰构成。这类船舰，在北方海面，应当是吃水深的、载重300吨至1 000吨、能够在海水中作较深地倾斜的船舰——也就是在逆风时能够行驶、在顺风时也不至于漂流的船舰;这些条件对海上活动说来，都是非常有利的因素。因此，就要考察一下，法国国王在北海方面(法国和英国[81]在这个海面所展开的每一次战争，都十分需要法国国王的舰队参加战斗)，有没有不管气候如何，不论冬季和夏季，都能容纳上述船舰的港口。因为，如果法国国王不得不用小型、吃水浅、在顺风时容易漂流的船舰，来装运人数和英国或荷兰相等的战斗员出海的话，他必然要处于劣势地位。原因是，根据常识判断，一艘装载500人、载重1 000吨的船舰，如果和五艘各装载100人、载重200吨的船舰作战，不论进攻还是防御都处于更加有利的地位。大型船舰所搭载的大炮，能够从很远的地方打中小型船舰，而小型船舰是不能从这么远的地方打中大型船舰的，或者换一种说法，最低限度，它是不能从这么远的地方给大型船舰以某些损伤的；同时大型船舰能从远距离炮击小型船舰，并可将其击沉，而小型船舰却只能勉强将大型船舰打个小洞。

不仅如此，对兵员说来，从小船攀上大船，比由高处跳向低处要较为困难；同时，小炮击大船也不如大炮击小船那么有效。

此外，吃水深、因而在逆风时能够行驶的船舰，能够随意追上在顺风时容易漂流的船舰，把它抛在后面，并且没有被后者迫近船舷的

危险。不仅如此，在逆风时能够行驶的船舰瞄准在顺风时容易漂流的船舰，不单比在顺风时容易漂流的船舰瞄准在逆风时能够行驶的船舰更有把握，而且能乘在顺风时容易漂流的船舰转身的时机击中可能使它沉没的部位。

由于法国国王，在敦刻尔克和阿善特[82]之间完全没有能容纳大型而能够逆风行驶的船只的港口，所以，能驶到这个海面的其他船舰，不会是大型的。至于布勒斯特和沙兰特[83]的海港面临广大海洋的情况，也并不为法国国王提供在对付敌人方面处于有利的形势。因为，甚至在敌对双方都能互相望见的情况下，作战或是不作战，选择范围还是非常广阔的。

由此看来，即使法国国王拥有无穷的财富，能够随意建造任何数量或性能的船舰，但是如果他没有港口可以容纳或停泊种类和大小合乎他的作战要求的船舰，那么，就这种情况而言，他的上述的财富只是白白耗费掉，它只不过是得不到任何收益或利益的单纯花费而已。有的人认为，其他国家的人民不能建造英国人所建造的那样质量优良的船舰。在确实希望他们无力建造这样船舰，不过，其他国家的人民通过实践和积累经验迟早会做到这一步的，所以，我不想持这种论调，我的目的只是想指出法国在这方面的障碍是天然而永久的这个事实。因为船舰和大炮是不能自行作战的，作战的是开动和操纵这些东西的兵员，所以更重要的事情在于指出，法国国王现在没有，也不可能有足够的兵员来配备力量可与英国国王的舰队相抗衡的舰队。

英国国王的海军是由7万吨左右的舰只组成的，为了配置这支舰队，需要兵员3.6万名。这些兵员，大体上可以分为8类，在我看来，其中八分之一必须是对海上勤务有丰富经验并在这一方面有名声的人。还有八分之一必须是在海上服务达7年或7年以上的人;另外有一半即八分之四以上，必须是在海上服务12个月以上，以至二年、三年、四年、五年以及六年的人。全部海员定额的四分之一可以由完全没有出过海，或者只航海过一次或远征过一次的人来充任。所以，如果取其中数加以计算，那么，整个舰队的海员大体上必须是服役三年或四年的水兵。明智的作者、已故的弗尔尼埃[84]，曾把对世人说明法国国王在海上多么强大，以及为什么能够强大的问题，看成是自己的职责，他在他所著的《水路学》一书[85]的第92—93页中这样写道:“布

勒塔尼的一个地方曾向国王提供了1 400名海员；法国全部沿海地区大概能够向国王提供等于这个数目15倍的海员。”我们姑且承认弗尔尼埃的这种牵强的看法都是事实，但是他所说的法国海员的人数也只不过2.1万名。同时，即使法国放弃全部航海事业，那么，用这些海员，也只能配备可以和英国国王的全部舰队相抗衡的舰队的三分之一。如果还想勉强维持航海事业，则可以用来配备上远舰队的海员还不到所需的三分之一。

但是，如果法国的航海事业在经营规模上只及英国航海事业的四分之一，同时，它的三分之一，即纽芬兰海岸的渔业，又不是专属法国人所有，或者不那么固定地属于法国人所有，因此，我认为，既然(握有募兵权力的)英国国王尚且无法在两三个月之内给自己的舰队配备所需的海员，那么连那种辅助手段的四分之一都没有的法国国王就更加不可能做到这一点了。原因是，法国(如在别处指出的[86])的商船不超过15万吨，按每10吨有一个海员计算，则它的海员总数将不会超过1.5万人。法国国王目前无力为上述舰队配备所需的兵员，已如上述，那么，我们无妨指出，在天然而永久的障碍支配之下，他无论如何都不可能会允许下述情况出现。这情况就是1.[87]如果整个法国用于经营航海事业的海员真的只有1.5万名，那可不能认为它应该放弃这种事业，也不能认为它应该从上述的1.5万名海员中抽出5 000多名，来配备需要3.5万人的舰队。

不足的三万名海员，必须用下列四种[88]方法中的一种加以补足。第一种方法就是把住在陆地上面的人编入海员队伍，但这种人一定不会超过1万人。原因是，海员如果不是自己的人占多数，他们就一定不会满意，他们既不会衷心地为居住在陆地上面的人祝福，也不会对由于居住在陆地上面的人共同出了一些力量而取得的一些成就表示高兴。海员是在悲惨的、充满痛苦而危险的劳动(但对国家社会说来，则是有益的劳动)中成长起来的，他们不能容忍在分战利品和收获物的时候，因居住在陆地上的人的参与而受到阻碍(或妨碍)，抑或被迫于和居住在陆地上面的人平分。第二种方法是这样:依照我们的假定，还缺少海员2万名，这2万名海员，必须向其他国家招雇。但是，如果法国不支付高过商人所出的工资，如果所付工资不足以抵偿他们所冒的在被捕之后被本国君主处以绞刑，得不到饶恕的危险，这2万名海员是雇不到的。此外，他们的迁徙会受到限制和禁止，载运他们

出境是困难的;同时，还应该考虑到，他们还会被加上背叛祖国和背叛大义的臭名。我认为，他们的工资必须比其本国君主付给他们的工资多一倍;同时，我认为也要充分保证他们最终不致受到雇主虐待和侮辱[89] (因为雇用他们的人是厌恶叛逆者的，尽管他们喜欢受他们雇用的人背叛祖国的行为)。但是，我认为，会接受这种引诱的海员，必定是海员中最卑鄙、最下流的分子，他们没有名誉观念和良心，以致完全没有资格叫人信任或做出光明正大的事。增加海员的第三种方法，是使大批住在陆地上面的人搭乘军舰进行实习，训练他们当海员，不过这种做法，不可能有多大效果。这不仅是因为有上述住在陆地上面的人和海员之间存在的反感，而且也因为如果工作上的需要不是大过船员过多的船舰的话，海员是不会全心全力地从事劳动和实习的。因为一艘有海员十名即能顺利驾驶航行的船舰，如果配备了五十名海员，那么，四十名的冗员就不会有所提高;但是，假如每十人中只有一名或二名冗员，那么，工作上的需要必定会迫使每个人从事工作，并且要不惜牺牲自己的生命来做好工作。不仅如此，海员大概每6个月或12个月换乘船种一次。他们有时乘小帆船航海，有时搭乘中型船只，有时又搭乘军舰。有时划驳船，有时驾独篷船，有时驾双篷船，有时又乘三篷船。他们有时开往南方，有时转向北方，有时沿海航行，有时横渡大洋。他们通过上述各种各样的勤务，利用各种机会，培养自己各方面的能力，因此，迟早会把自己锻炼成功。相反，搭乘军舰航行一个夏季的人，既不能进行上述各种各样的锻炼，也完全不会有从事任何勤务的直接需要。

再者，培养一个海员，平均说来，无论如何也需要三四年时间;同时，最少要有三名海员，才能够将一个一向住在陆地上面的人培养成为第四名海员。这样，由于法国只有1.5万名海员，即使花费三四年时间，也只能增加5 000名海员。除非法国的航海事业的发展同海员的增加保持相应的比例;那么，国王就必须从公共财产中拨出一笔钱来改进和发展航海业，但这是吃不消的。因此，现在剩下的问题，就是法国的航海业有无发展的希望。为了这个目的，需要考察以下几个方面。

1. [90] 法国国内储存着丰裕的谷物、家畜、葡萄酒、盐、麻布、纸张、丝绸、水果等各种各样的生活必需品。所以，法国人不怎么需要船只用来运进分量重、体积大的货物;同时，由法国输出的货物，除了葡萄酒和盐之外，也没有一种是体积大的。这两种货物的重量，每年在10万吨以下，其中需要船只运输的不超过2.5万吨，然而运输货物的

这些船只，大部分是荷兰船和英国船。荷兰人和英国人不但已经掌握了航海业，而且不论是现在还是将来都比法国人更善于维持航海事业。理由是这样的：1.法国人不能吃英国人和荷兰人那样低廉的伙食，而且也不能用那样少的人员驾船航海。2.法国人因为没有优良的海岸和港口，他们停泊船只所花的费用要比英国人和荷兰人多一倍。因为港口少，而各港口相互之间距离又长，所以同海运有关的海员和商人，在彼此通信和互相支援方面，不像别的地方那样容易、经济而有利。由上述各点可以得出以下结论:如果说法国的航海业不可能靠自己的力量发展的话，那么它更不可能把英国人和荷兰人从其所占有的世界的运输人的地位排挤出去;这么一来，法国人也就无法靠发展他们的航海业来增加他们的海员。所以，在前所列述的方法中，不论用哪一种方法，法国恐怕都不可能增加海员，同时，法国的港口又不适宜于容纳负荷重和在性能上只合乎其本身要求的船只;而且法国的港口适应能力也不如邻国的港口;根据这些理由，我认为，上述各点已经得到了充分证明。

前面提到的弗尔尼埃，在他所写的《水路学》第92—93页中，极力想证明同上述各点相反的论点。我认为读者可以参看一下那段文字，不过就目前所讨论的问题而言，完全没有必要重视他的论点。诚然他作了比较，但是，他不是拿法国人同英国人或荷兰人作比较，而是拿法国人同西班牙人作比较。不论西班牙人或他们的皇帝(他在争夺海上霸权方面比法国国王处于更加有利的地位），在海军方面都未曾取得一些出色的成就。虽然他们曾一再努力，但都没有成功。同时，如果英国的许多邻国的障碍不是天然和永久的——就像我们所说的阻碍法国国王的那些障碍那样——，那就很难令人相信，英国国王能够长期地对其邻国(这些邻国力图夺取“狭海[91]霸王”这个称号)继续保持“狭海霸王”这个称号。

---

[1] S本及R本，没有“不论现在或将来”。在R本中，配第将“或荷兰人”改为“或低地各国”。——赫尔

[2] 在S本中，由配第加添“和英国”，R本中没有。——赫尔

[3] 法国的港口之一，在布勒塔尼半岛的尖端。敦刻尔克和阿善特之间是指法国所面临的英法海峡的海面。——译者

[4] 布勒斯特是位于布勒塔尼半岛尖端的港口。沙兰特是法国西南部面临大西洋（比斯开湾）的一个城市，据说古代有港口。在S本、R本和G本中，原来都作布鲁阿奇（Brouage）；在S本中，由配第改为沙兰特。——赫尔

[5] Pere Georges Fournier，法国天主教神父。——译者

[6] 书名全称为《水路学，各路航线的理论和实践》。巴黎出版。——译者

[7] 参看本书 。那里指出法国人拥有10万吨船只。——赫尔

[8] 原文中在“1”的后面一段没有“2”。——译者

[9] 说是有“四种方法”，实际上只叙述了三种。第四种方法是在下一段中叙述的。——译者

第四种方法似乎是叙述法国贸易的发展，见本书第48—49页。——赫尔

[10] 在S本中，由配第加添了“和侮辱”。——赫尔

[11] 原文印有这个“1”字，这看来是多余的，可能是笔误或印刷错误。——译者

[12] 狭海（Narrow Seas），大不列颠和爱尔兰之间的海峡和英吉利海峡的统称。——译者

第四章

英国国王所有的人口和领土对财富和力量所具有的重要意义，就天然情况[92]而论，同法国所有的人口和领土大体相同。

《英国现状》[93]一书的作者，在该书中叙述了许多有益的真理和观点，其中，他说英国和法国领土的比例，是30:82。如果这个比例是正确的话，那么，英格兰、苏格兰和爱尔兰加上所属各岛屿，面积大致和法国相等。我本来应当利用这个机会证明上述比例不符合事实，不过现在姑且承认它，并且假定:英格兰、苏格兰和爱尔兰及前述各岛，再加上纽芬兰、新英格兰、新尼德兰、弗吉尼亚、马里兰、卡罗林纳、牙买加、百慕大、巴贝多斯等殖民地和加勒比海群岛等等地方，以及国王在非洲及亚洲的所有属地，这一切领土全部加在一起[94]，也没有法国本土及法国国王在美洲的殖民地那样大[95]。假如有人出于法国的利益对上述估计提出异议，但是我却愿意无视我的理解和判断，把法国国王的领土估计为比英国国王的领土大七分之一、六分之一或者五分之一。不管怎样，我一直相信:两国国王拥有领土之广大，即使他们最大限度地加以利用，也用不完。

在这里，请允许我在准备加以认真讨论的事项中，穿插一段滑稽，同时也许是可笑的题外之论。我的确希望读者不要把它看成是一个正经的提案，相反，应该把它看成是一个梦想或者空想。这个提案提出可否把爱尔兰和苏格兰高原地区的一切动产和居民迁移到大不列颠帝国的其他地方去;它认为，如果这样做，国王和他的臣民，不论在进攻还是防守方面，都将比现在更加富强。

当许多英明人士叹息英格兰人因预防和镇压爱尔兰人多次掀起的叛乱而蒙受巨大损失的时候，当他们认为英国国王和臣民500年[96]来为爱尔兰所做的事情和所蒙受的苦难，几乎没有得到丝毫好处的时候，我的确听到他们表达过下面的意见。我的意思是说，我曾听到英明人士(十分忧郁地[97])表示过这种希望:(只要爱尔兰人民被拯救出来，)不如干脆让爱尔兰岛沉到海底去。但是，对于这个问题，我自己的心灵也曾发生过一些不安，经过一段烦恼以后，我产生了这样一个梦想。这就是，不把多山的爱尔兰岛沉到海底去，英明人士们所希望的那种好处也是会得到的。而且，我认为，把多山的爱尔兰岛沉到海底，并不是那么容易的事。因为，荷兰的工程师也许确实能够把沼泽排干，但是，我却没有听说过有能够把群山沉到海底去的技术专家。英明的学者们(其中包括托马斯·莫尔和笛卡尔[98])，曾经说过这样的话:自以为清醒的人，其实是在做梦，或是可能在做梦。梦这东西最不合理的地方，在于它不过是现实事物的荒谬的和杂乱的组成物。所以，我恳求这里提到的伟人们对于我的粗浅想法给予指正。我愿意接受所有能够证明自己是清醒的人们比较高明的判断。

假如英格兰只居住一个人的话，那么，全部土地的收益只不过供应这一个人的生活。但是，假如增加一个人的话，全部土地的地租或收益就增加一倍;假如增加两个人的话，土地的收益也就增加两倍。这种递增一直进行到这个地方的人口增加到整个土地所能养活的最大限度为止。因为，假如有人想知道某块土地价值多少，那么，正确同时是理所当然的问题就必定是，这块土地能养活多少人?多少人靠这块土地养活?更具体地说，一块面积相等、土质相同的土地，在英格兰的售价一般要比爱尔兰贵四倍或五倍[99]，但是却只有荷兰售价的四分之一或三分在一，因为，英格兰人口相当于爱尔兰的四倍或五倍[100]，但却只有荷兰的四分之一。不仅如此，在地租因人口众多而上涨的地方，土地财产依以计价的年租数目亦会增加，虽然后者的增加并不一定同前者的增长保持着恰恰相等的比例。因此，在爱尔兰每年提供20先令收益的土地，只值8镑，而在土地所有权十分有保障的英格兰却值20镑以上，而在荷兰所值则超过30镑。[101]

假定爱尔兰和苏格兰高原地区，人口约有180万人，即大约等于三个王国人口的五分之一。这样，首先就要提出下面这样的问题:英格兰、威尔士和苏格兰的低洼地区，靠着和上述五分之一人口目前在他

们的居住地区所支付的劳动相等的劳动，能不能为比现在居住在这些地方的人口多五分之一的人口提供所需的食物，即谷物、鱼鲜、食肉以及家禽呢?如果能够提供这些食物，上面的提案自然是可行的。其次要提出的问题就是，不动产的价值(这些不动产在人口作这种移动时必然要遗留下来的)究竟有多大?因为，如果这些不动产的价值少于英格兰的土地价格的增长总额的话，那么，这个计划就有考虑的余地了。又如果被放弃的土地和遗留下来的不动产能卖成现钱的话，或者换一句话说，如果别的民族对这些土地和不动产不支付相当代价就不敢染指，同时，被允许迁到这些地方的民族，不能像以前那样加害或困扰移居到英格兰来的居民的话，那么，我认为，这个计划的确是一个既有趣又有益 [102] 的梦想。 [103]

第一个问题是，英格兰和苏格兰的低洼地区，能不能养活比他们现在所供养的人口多五分之一的人口，(换句话说，)能不能养活总数达900万的人口?为了答复这个问题，我首先要指出:英格兰和苏格兰低洼地区的面积，约达3 600万英亩，就土地同人口的比例而言，包括男、女和儿童在内，平均每人有4英亩;但是，在荷兰、西兰及其他各邦，每个人所有的土地平均都不超过1英亩半;同时，英格兰本身如果把威尔士除外的话，由耕种和农业的现有状况看来，每个人所有的土地平均也只有3英亩。但是，如果我们考虑到尽管英格兰平均每人只有3英亩土地，然而它的食物还是很丰足的，并且它制定了法律禁止从国外运进家畜、鱼鲜、食肉;同时，我们又看到地主们对排干沼泽，改良森林，围圈公地，种植蚕豆和三叶草 [104] 这些措施表示不满，他们认为，这些措施压低了食物价格。如果我们考虑到上述这些情况，那么，显然会得出以下的结论。这就是，如果说经过改良的土地用不到3英亩就足够维持一个人的生活的话，那么，有4英亩土地就是够而又够了。这里，我把能够生产足可供应900万人食用的面包、酒、谷物和食肉、牛油及乳酪等等食品(这也像轮船和普通家庭供应这些人所需的食品一样)的土地的切实亩数指出来，并不是不可能的。不过，这里我只想大略指出亩数。这就是说，假如球根类作物、水果、家畜和鱼鲜以及铅、锡、铁矿和森林所提供的一般收益可以补足人们所担心的缺乏的话，那么，只要有1 200万英亩土地即3 600万英亩的三分之一的土地，就可以解决问题。

所有被放弃的土地和不动产的价值以及迁移费，总共不超过1 700万镑

关于第二个问题，我认为，爱尔兰和苏格兰高原地区的土地和房屋，按目前市场价格估计，所值不到1 300万镑，同时，为实行上面所建议的迁移所需要的实际经费，也不超过400万镑。如果这样，那么，就要提出这样的问题:从这种迁移上面可能得到的利益，会不会超过1 700万镑呢?

对这个问题，我的答案是，这项利益大约可能达到上述数目的四倍[105]，即大约为6 930万镑[106]。理由是，假如英格兰、威尔士和苏格兰低洼地区的全部地租每年大约为900万镑，又假如这些国家的人口再增加五分之一的话，那么，地租就会是1 000.8万镑[107]，同时年租数也将增加五分之一，由现在的17年半增加为21年。因此，现在每年只提供900万镑收益的土地，如果年租数是17年半的话，它的价格就是1.57亿镑;如果它的收益是1 080万镑，年租数是21年的话，那么这块土地的价格就是2.268亿镑。换句话说，这块土地的价格比以前上涨了6 930万镑。

如果某一个国王想扩大自己的领土，而乐意对这块被放弃的土地(其价值估计为1 300万镑[108])支付650万镑以上的代价[109]，即乐意支付这块土地目前售价的半数以上的代价的话，那么，全部利润就会超过七千五百[110]八十万零六百镑[111]，也就是超过上面所估计的损失的四[112]倍。但是，如果有人认为把爱尔兰卖给外国，对英格兰将会造成一种危险因而加以反对的话，我将简单地这样答复:那个国家(由于上述购买而分割出去，)不论被谁买去，则它所能给英格兰带来的烦恼，绝不会甚于它目前处于统一状态下所给英格兰带来的烦恼。同时爱尔兰和英格兰的距离也不比法国或弗兰德斯和英格兰的距离更近[113]。

假如有人希望对土地的地租如何和通过怎样的方法，因上述的人口密集而趋于上涨的问题，作比较明晰的说明的话，我就作这样的回答:这个利益是由于把180万左右的人口从穷困而艰辛的农业转移到更加有利的手工业产生的，原因是，在现有人口增加五分之一的情况之下，只要对原有土地稍微多做一些耕作，就会比原来多生产五分之一

的食物，这么一来，新增加的人手由于从事其他某些职业，每年可以挣到40先令。(这个数目完全可以挣到，不[114]，甚至每年可以挣到8镑。)这项盈余收益，每年会超过360万镑，如果年租数为20年的话，那就是7 000万镑[115]。不仅如此，城市和城镇的居民是比住在荒凉而人口稀少的地方的人们，花用较多物品，消费较大的;同样，如果英格兰人口由于上述方式而更加密集的话，那么，原有的居民就会比他们过着鄙吝得多、粗劣得多的生活和住得分散得多的时候，也就是相互会面、互相观察，甚至互相鼓励的机会都少得多的时候，要消费更多的物品。因为不论是谁，当他在人前出现的时候，总要比完全没有机会被别人看到的时候，更加想穿美观的衣服。

此外，我还要补充一点，那就是，行政上、军事上及宗教上的统治所需要的经费，人口较为密集的状况比人口较为稀疏的状况，要来得低微、节省、而且有成效。这不单从道理上说是这样，联合各邦的实际例子也证明了这一点。

但是即使我们把上述全部题外之论看成是一个单纯的梦想，我认为，它却有助于证明下述的事实:这就是，虽然英国国王的领土比法国国王的领土稍见狭小，但是两国的人口都不过剩，因此，这种领土面积的差别对当前问题说来关系并不重大。从这个观点说来，我认为，在领土的问题上几乎完全不存在对法国国王有利的地方。下面再来讨论和比较这两国国王所统治的臣民的人数。

《法国现状》一书估计，这个王国分成2.7万个教区。自称对法国教会和圣职人员的状况有所研究的一位有真实学问的作者写的另一本书认为，在法国一个教区里居住600人是很特殊的情况。因此，我估计这位作者不会(他对这个问题颇有研究)认为每个教区平均居住人数会超过500人。这样算来，法国的全部人口[116]大约为1 350万人。根据教区数目，——一般说来，新教教会统治的地方每个教区的人口，比天主教统治的地方要多，——同样的，根据炉税、人头税[117]及国内消费税的税额来估计，英格兰、苏格兰和爱尔兰以及附近各岛屿的人口，大约为950万人。[118]

在新英格兰，被征召入伍的人大约为1.6万人[119]，能使用武器的人大约为2.4万人[120]，由此推算，全部人口约为15万人[121]。

我认为，这个殖民地连同其他地方的殖民地即亚洲、非洲及美洲的殖民地一起加以估计，全部人口无论如何也有50万人[122]。不过，最后这一点，还是让大家去推测吧。所以，我认为，英国国王在全球一共拥有臣民大约1 000万人，而法国国王，则有如前面所述，共拥有臣民大约1 350万人。

了解各国国王所拥有的臣民人数固然非常重要，但是，如果涉及臣民的财富和力量问题，那么，了解他们之中有若干人收入多于支出，若干人入不敷出，也同样是非常重要的。

总之，法国国王实际上只有臣民1 300万人，而英国国王则有臣民1 000万人。法国国王有神职人员2.7万[123]人，而英国国王只有神职人员2万人。此外，英国国王有海员4万人，而法国国王只有海员1万人

因此，应该考虑的事情就是，在英国国王的治领中，神职人员不到2万人;而在法国，据上述法国作者(他列举了各教派的数目)的推断，大约有27万人，这就是说，比我们认为实际需要的人数多出25万人，换句话说，有25万人离开了世俗社会。这些成年的、身强力壮的人的数目差不多等于人数相等的包括男女老少在内的各种人的2倍。这个作者又说，上述宗教界人士平均每人每日大约花费18便士，这个金额相当于一个劳动者所需要花费的3倍。

根据以上的道理看来，上述25万神职人员，(只要他们维持现有的生活水平不变，)会使法国国王的1 350万臣民[124]减少到不到1 300万人。[125]假如，住在岛国上的10个人也和住在大陆上的13[126]个人一样都能同样地保卫自己，那么，从所发挥的力量而言，上述10个人(他们没有通过侵略别人来扩大自己的领土的意图)，也就[127]和13[128]个人并无不同。这样说来，英国能发生过人作用的人，要比法国来得多。也就是说，英国能获取盈余收益的人，要多过法国。理由有如下述:

神职人员多，使法国国王的人民减少;海员和水兵多，使英国国王的臣民增多

在英格兰、苏格兰、爱尔兰以及国王的其他属地，有4万名[129]以上的海员;而法国海员的人数则只有这个数字[130]的四分之一。但是，一个海员的收入等于3个普通农民。因此，在计算英国国王的臣民的人数时，如果把这种海员人数上的差额考虑进去的话，则这种差额毋宁是一种利益，它等于多了6万[131]名农民。

英格兰、苏格兰和爱尔兰以及英国国王的其他一切领土，共拥有船只60万吨，约值450万镑。同时，维持英国船只(靠建造新船和对旧船加以修理来维持的)所需的经费，每年约为上述金额的三分之一[132]，这笔经费相当于15万农民的工资，但比一切种类的船只所雇用的工匠的三分之一[133]以上所拿到的工资要少。这些工匠包括:造船匠、船缝嵌工、细木工、雕刻工、油漆匠、船台制造工人、制绳工人、造桅工人、各种铜铁匠、制旗工人、罗盘针制造工人、酿酒工匠、烤面包工人和其他各种食品的供应者，以及同枪炮及枪炮用品有关的各种工匠。由于上述原因，在英格兰等地，这些工匠比法国多3倍，他们等于8万多名农民。因此，在计算英国国王臣民时，应该把这项数目加进去。

英格兰、苏格兰、爱尔兰及其周围岛屿，海岸线长达3 800英里。根据这样长的海岸线和全部面积的亩数看来，英国国土大概是长3 800英里、宽约24英里的长方形或者平行四边形。所以，英格兰、苏格兰和爱尔兰的任何一个地方，离海面都不到12英里。而法国海岸线长1 000英里，如按照同样方法计算，法国各地离海边大约有65英里之远。如果把法国缺乏港口的情况(这和英国国王的领土有很多港口恰成一对照）考虑在内，那么法国各地就要离海港70英里。根据上述原因，英国显然可以比法国远为低廉地(每百先令约便宜4先令)得到外国种植和外国制造的笨重商品的供应。由于英国和法国距离港口远近不同，因此，在陆路运费方面，英国同法国也有相同程度或与此近似的差异。[134]那么，有了上述的便利条件，究竟能够从笨重粗大商品的输入和输出方面得到多大的利益呢?至少不会少于100万人的劳动量吧!这里所谓笨重粗大的物品，是指各种木材、木板、制桶用的木板、所有建筑用的铁、铅、石块、砖、瓦、各种谷物、盐、酒、鱼、肉以及其他一切物品;在这些物品上面，每100先令收益4先令或亏蚀4先令，都是关系重大的。同时还应该注意到，同一种酒，在法国内地1吨卖4镑或5镑，而在靠近海港的地方却卖7镑。不仅如此，按照这个

道理说来，英国木材买卖的衰退并不是那么可怕的事情，伦敦的重建和在同荷兰作战中失去的船只重新建造，都清楚地说明了这一点。同时，只要英国的气候对作物的生长不是普遍不宜——这种情况很少，或者几乎没有——谷物及其他必需食物就不会发生不足。因为，常常有这种情况:同一个原因在一个地方造成饥馑，而在另一个地方却引起丰收，比如，多雨的气候虽然有利于高原地区，但却会给低洼地区带来涝灾。

据观察，法国贫民的工资一般比英国贫民的工资低，同时法国贫民的食物一般也都比较贵。如果确是这样，那么，英国所具有的特别有利条件，恐怕要多过法国。换句话说，英国所得到的盈余收益，谅必会多过法国。

最后，我希望曾经旅行过英国及法国的人们考虑一下下面的问题。这就是，英国的平民(因为平民在任何国家都是占大多数)比法国的平民，是不是多消费六分之一?如果是这样的话，那么，英国平民就必须首先取得这一部分;这样一来，英国国王的1 000万臣民实际上等于法国国王的1 200万臣民，整个说来，实际上等于法国国王的臣民1 300万人(估计数字)。

在这里，可能有人提出异议说，法国国王不是比英国国王显得更加奢华、更加阔绰吗?因此，法国的财富一定会相应地比英国的多。但是，并不能得出这样的结论。这是因为，国王外表上的威势，取决于国王所征收的赋税占人民财富的几分之几，假如两国人民同等富有，一个国家的统治者征收人民财富的五分之一，另一个国家的统治者征收人民财富的十五分之一的话，那么，后一个国家的统治者就显得比前一个国家的统治者富裕3倍。可是，两国的财富是实际上相等的。

上面就英、法两国的领土、人口、特殊有利条件及领土防卫的难易等问题作了说明，此外，在讨论船只、航海及两国港口远近的同时，也就两国的贸易作了某种程度的说明;下面，我们还要就两国的贸易，作进一步深入的讨论。

有人估计，全世界人口不超过3亿。究竟是不是这样，这并不是一件非知道不可的重大事情。不过，我有明确的根据可以推测(同时，我也很希望能够了解得更确实一些)，同英国人和荷兰人通商的人口，

有8 000万人之多。据我所知，没有一个欧洲国家不直接或间接地同英国人或荷兰人有商业往来，所以，正如上面所述，整个商业界或贸易界，是由8 000万人组成的。

此外，我还估计，这8 000万人每年互相交易的全部货物的价值，大约有4 500万镑。但是，每一个国家的财富，与其说来自经营日常的食肉、酒饮及衣服等商品的国内贸易，——它几乎不能运进金、银、珠宝及其他一般财富，——毋宁说主要来自他们在同全体商业界进行的国外贸易中所占的份额。所以，我们必须考察，英国国王的臣民，在同全体商业界所作的国外贸易中，按人口计算，是不是比法国国王的臣民占较大的份额。

根据为这个目的而作的考察的结果看来，英国每年运往世界各地的羊毛制品，即各种各样的毛织品，包括哔叽、呢绒、棉织品、粗呢绒、薄斜纹哔叽、粗绒、柏碧绒[136]以及袜子、帽子、地毯等等，——这些都是从英格兰、苏格兰和爱尔兰出口的，——每年达500万镑。

铅、锡和煤共值50万镑。

运往美洲的各种衣服、家庭用品等商品，共值20万镑。

从西班牙人那里得到的黄金和白银，共值6万镑。

从美洲南部各地运来的砂糖、蓼蓝、烟草、棉花及可可，共值60万镑。

从新英格兰和美洲北部各地运来的鲜鱼、烟斗棍、桅木、海狸皮等物品，共值20万镑。

从爱尔兰输出的羊毛、牛油、兽皮、动物油、牛肉、青鱼、鲱鱼及鲑鱼，共值80万镑。

从苏格兰和爱尔兰运出的煤、盐、亚麻、棉纱、青鱼、鲱鱼、鲑鱼、麻布及麻线，共值50万镑。

从东印度群岛运出的硝石、胡椒、洋布、金刚石、药材及丝绸，除去英国消费部分，共值80万镑。

为了供我们在美洲的殖民地使用而从非洲运去的奴隶，共值2万镑。上述各项数字，加上在外国各地营业的英国船只的运费150万镑，总共为1 018万镑。[137]

上面的计算数字，根据3个王国的关税收入看来，是十分正确的。据估计它的实际价值（intrinsick value）每年平均大约为100万镑，其中包括以下各项:缴纳给国王的占60万镑，支付征收费以及其他支出的占10万镑，被商人走私占去的占20万镑，为捐税承包人挣去的占10万镑。(后三项数字是依据一般人意见和大家看法估计的。)这个数字，和我所估计的英国国王的臣民在世界贸易总额中所占的比例(或份额)，也就是，在4 500万镑中大约占1 000万镑，也是符合的。

但是，运进英国的法国商品的价值(虽然目前存在着几种估计[138])，每年不超过120万镑[139]，同时，他们运往世界其他各地的商品的价值，也不超过这个数字的3倍或4倍。这个估计也和我们从法国海关得来的数字完全符合。所以，法国的出口额只有英国出口额的一半。同时，法国所有的商品，[140]除了葡萄酒、白兰地、纸张及服装的最新样本和式样以及家具(这些商品都是法国的特产)之外，英国人都能仿制，同时，法国人口又比英国多，因此可以得出结论:按人口平均计算，英格兰等地的人民所掌握的对外贸易，等于法国人民的3倍，他们掌握着整个商业界贸易的九分之二和全部船只的七分之二。尽管存在着上述这些事实，还是不能否认，法国国王和法国的某些伟大人物，比英国的同类人物，显得更富有、更豪华。这种情况，与其说是出自他们的财富和力量的固有和天然的原因，毋宁说是法国的统治的性质所造成的。

---

[1] 在S本中，加添“大体”，并把“天然情况”一词部分擦去。——赫尔

[2] 爱德华·张伯伦（Edward Chamberlagne）：《英国现状》一书写道：“英国的面积同法国相比是30:82。”见该书1672年版，第251页。——赫尔

[3] 在S本中，由配第加添“国王……加在一起”。——赫尔

[4] 在S本、R本中，原作为“超过”，后来S本又改为“那样大”。——赫尔

[5] 在S本中，配第将“四百年”改为“五百年”。R本为“五百年”。——赫尔

[6] S本作“忧郁地”。——赫尔

[7] 笛卡尔：《第一次沉思》，《笛卡尔文集》第1卷，古辛1824年版，第237—239页。配第是否想到，乌托邦的故事是在说梦的外衣下叙述的？——赫尔

[8] 在S本和R本中，“3倍或4倍”，在S本中改成“4倍或5倍”。——赫尔

[9] 在S本和R本中，为“4倍”。——赫尔

[10] S本作“30镑”，而1691年版则为“3镑”。——赫尔

[11] 在S本中，由配第加添“而且有利”。——赫尔

[12] 配第在《爱尔兰论》（1687年）一书中，又重述了这个有趣而且有益的梦想。——赫尔

[13] 尽管鼓励种植三叶草、蚕豆和苜蓿，但一直到18世纪为止，并未产生实际效果。参阅肯宁汉：《近代英国工商业的发展》第2卷，第183页；罗杰士（Rogers）：《英国农业和物价史》第5卷，第59、62页。另外，奥布里（Aubrey）（在1685年以前）写道：“备忘，现在在大部分宜于种植蚕豆的地方，蚕豆的种植面积增加很多。”奥布里：《魏尔特郡自然史》，布里顿（Britton）编，第十章，第11页。——赫尔

[14] S本把“6”改为“4”。——赫尔

[15] S本把“超过7200万”改为“大约为6930万”。——赫尔

[16] 下文为1000.08万镑。——译者

[17] S本、R本原为“1 000”，后来S本改为“1300”。——赫尔

[18] S本把“支付700万镑以上”改为“支付650万镑以上，即支付目前售价”。R本为“支付300万镑”。——赫尔

[19] S本、R本原为“7200”后来S本改为“7500”。——赫尔

[20] 原文为7580.06万镑，这个数目，是前述英格兰地价增长额6930万镑和苏格兰高原地区的地价及不动产价格的半数（650万镑）三者的合计数字，故实际上为7580万镑，这里说7580.06万镑，不确。——译者

[21] S本、R本为“或六”，后来，S本改为“超过四”。——赫尔

[22] S本中，配第加进这一句，R本没有。——赫尔

[23] S本、R本中，没有这“不”字。——赫尔

[24] 在R本中，“7 000万”被改为“7 200万”。在S本中，则作“7 000万”。——赫尔

[25] 《法国现状》第455—466页印有一份除阿密安、南特以外的所有纳税区的详表。其中详列每个纳税区中的教区数目。它估计教区数目为2.458万个。——赫尔

[26] G本为“邮税”。

[27] S本和R本原为“900万”，后来S本改为“950万”。——赫尔

[28] S本、R本和G本原作“5万”，以后S本改为“1.6万”。——赫尔

[29] S本、R本和G本原作“8万”，后来S本改为“2.4万”。——赫尔

[30] S本、R本和G本原作“50万”，以后S本改为“15万”。——赫尔

[31] S本和R本原作“下余的所有殖民地无论如何也有50万人以上”，而在S本则改为“这个殖民地连同其他地方的殖民地即亚洲、非洲及美洲的殖民地一起加以估计，……无论如何也有50万人”，“以上”二字被删去了。——赫尔

[32] 根据正文，这里2.7万人显系27万人之误。——译者

[33] 在S本和R本中，原为“实际上减到1 200万或与此相近的人数”，后来在S本中，改成“不到1 300万”。——赫尔

[34] 在S本、R本和G本中，原来有下面一段文字，后被删去。不过在S本中仍可认得出来：“其次，应该考虑的是，法国内地的居民因远离海洋，恐怕不可能得到多大的盈余收益。如果在英国国王的领土上比在法国国王的领土上多住200万人，而且他们所挣的超过他们所消费的（‘挣’这个词是配第改的，因为这一次，原来的词就看不清了。R本和S本都作‘挣’。——赫尔），就是说，如果英国的10个人比法国的12个人挣得更多的话，那么，英国臣民在获得财富方面，和法国臣民具有同等能力。”本段中一句词的更动表明配第最先想保留它，以后才决定把它删去。这一段话在Sloane手抄本中有。——赫尔

[35] S本、R本原作“12”，后来S本改为“13”。——赫尔

[36] “也”是与第61页注③被删去的获得财富的论述相联系的。——赫尔

[37] 同注③。——赫尔

[38] S本和R本原作“英格兰、苏格兰和爱尔兰约有6万”，S本以后改为“国王的其他属地”，并将“6万名”改为“4万名以上”，G本则作“60万”。——赫尔

[39] S本、R本原作“大约”，S本后来改作“不超过”。——赫尔

[40] S本和R本原作“相当于9万名农民”，S本改为“6万名”。——赫尔

[41] S本、R本、G本都作“三分之一”。——赫尔

[42] 1691年版作“二分之一”。——赫尔

[43] G版本作“由于（英国和法国之间）距离港口远近不同，这种不同形成相同程度或与此近似的差异，即在陆路运费方面每年要便宜4先令以上”。——赫尔

[44] 原文作Spendor，正文作Splendor。正文正确，这可能由于印刷错误所致。——译者

[45] 在S本中配第加添了“柏碧绒”。——赫尔

[46] G本删去了这两段有关美洲出口额的价值的叙述，但它仍把英国的对外贸易额估计为1 018万镑。——赫尔

[47] 在S本、R本、G本中作“福特雷氏估计”。在S本中，这一句被改为“目前存在着几种估计”。关于配第的估计所根据的来源，参看本书 。——赫尔

[48] 福特雷曾这样说过：在1663年不久以前，依据旨在要求禁止法、英贸易而送给法国国王的“贸易细则”看来，英国每年从法国进口的商品价值，比它对法国的出口多二百六十万镑。福特雷：《英国在商品和贸易增长方面的利益和进展》。载于惠特瓦茨：《文集》第一卷，第21页。——赫尔

[49] 原文在这里有一个开括弧，显系多余，这可能出自印刷错误。——译者

第五章

阻止英国强大的各种障碍，只是暂时的和能够消除的。

英国的领土的分散状况，是阻碍它强大的一个障碍。立法机关的分立，是另一个障碍。英国的各殖民地，对这个帝国来说是一个负数

我认为，阻碍英国强大的第一个障碍是，它所属的领土过于分散，它们被海洋分割成许多岛屿和国家，不，应该说，分割成许多王国和各种各样的政府。这就是说，在英格兰、苏格兰和爱尔兰，存在着三个完全不相关联的立法权力机关，这三个岛国彼此之间，不是互相团结，而是常常妨碍各自的利益，封锁或阻碍对方的贸易，彼此之间不单简直像外国人一样，而且有时甚至像敌人一样。

其次 [141] ，哲尔济岛、格恩济岛 [142] 和曼岛 [143] 处于既和英格兰不同也和苏格兰或爱尔兰不同的司法权力管制之下。

再者，新英格兰政府(行政和宗教两方面)和陛下其他领土的政府十分不同，因此很难说，它今后将怎样转变。

此外，其他殖民地的政府也都和其余任何地方的政府大不相同。所有这些差异既然不是由位置方面、产业方面及人口状况方面天然存在的具体原因造成的，那么，为什么还保持不动呢?

上述这一切原因产生了下面的结果，这就是，分得很细小而且相距很远的许多政府几乎无力自卫，因而，保护这些殖民地的负担，不能不落在宗主国英国的肩上。因此，所有这些比较小的王国和领土，

对英国说来，不但不是正数，而且实际上是负数。但是[144]，这两个负数是可以通过组织两个大议会，即一个由国王选派，另一个由人民选出，可以平等地代表整个帝国的两个大议会，得到补救。国王的财富可分为三部分，其中第一部分是他的臣民的财富，第二部分是他从他的臣民的财富中征收的摊派，这是人民为了共同的防御、公众的荣誉和体面，以及为了经营一个人或几个私人的资力所不能经营的旨在促进共同福利的事业，而献给国王的。

第三部分的财富，是属于上面所举的摊派的一部分，这一部分财富，国王可以根据他的个人爱好和高兴加以处理，而不必提出报告[145]。这样看来，各个王国和司法权力方面的前述距离和差异，对上列各种财富构成严重障碍，是极为明显的。这一点，从下述各点，可以看得出来。第一，一旦和外国发生战争，英国照例要担负全部责任和全部经费，结果使英国许多工作半途而废。

第二，英格兰常常禁止爱尔兰或苏格兰的商品进口，例如它最近就禁止爱尔兰的家畜、鲜鱼、食肉进口[146]。这不单使英格兰的食物以及劳动涨价，而且迫使爱尔兰人向法国、荷兰及其他国家购进那些原来从英格兰购进的商品。这种做法对这两个国家说来，都是很大的损失。

第三，这种情况在对通过这几个国家的境界的商品征收关税方面引起了一些不必要的麻烦和开支。

第四，这种情况对我国的巴贝多斯及美洲其他各地的贸易来说，也构成一种损害。因为本来应该从那些地方直接运往世界各地并以相当低廉的价格在那些地方出售的货物，现在必须先把它运到英国，办理完税手续(一旦手续完了)，然后再运往本应直接运往的国家。

第五，哲尔济岛和格恩济岛的防卫费尽管是由英国担负，但是，这两个岛的人民(为数很多)的劳动和勤勉却大部分变成法国人的利润。

第六，新英格兰有数量庞大体强力壮的英格兰人，他们主要被雇用来从事农耕和农业中最下贱的工作(即饲养家畜)。但是，爱尔兰是可能容纳所有这些人的。即使它无法把他们安置在比他们现在所从事

的职业好一些的职业上面，但在最坏的情况下，它能够给他们提供土地，让其耕种，条件要比他们在美洲得到这些土地来得优越。

第七，其他殖民地的人民固然栽培着在英国生长得不大好的作物，但是，由于贪图过于庞大的土地，而这么大的土地除足可生产充分数量的上述外国作物以供应全世界的需要之外还有多余，因此，他们徒然地为自己努力的成果伤脑筋和受窘。

第八，这些人分散地居住在远隔而广阔的土地上，在统治和保卫上所需的经费，要比他们紧密地居住在一起并不受大风、气候及其他一切海上意外事故威胁那种情况，无疑来得多。

阻止英国强大的第二个障碍，就是对于一些重大问题，即对国王最高权力、议会的特权、普通法和平衡法之间究竟有何不同，以及对行政上和宗教上的司法权力之间究竟有何不同，理解纷纭、意见不一。同时，还存在着英格兰王国是否对爱尔兰王国拥有支配权的疑问。不仅这样，还存在着这种不合理的现象，那就是，依据法律奉派前往镇压爱尔兰叛乱的英格兰人，在完成了任务以后，却被剥夺公民权(不论现在和过去，事实都是这样)，丧失以往在英格兰享有的立法上的权利，同时他们还要像外国人一样对自己在爱尔兰所消费的一切东西缴纳关税，而他们本来是为了英格兰的荣誉和利益奉派到爱尔兰那里去的。

第三个障碍是，爱尔兰是个被征服的国家，那里的爱尔兰土著居民还不到住在这两个王国的所有英格兰人的十分之一。同时，因为在这两个民族之间，实行了移民和有比例的混居，结果在爱尔兰，爱尔兰人只有全部人口的十分之一，而在英格兰，爱尔兰人也只占那么大的比例，因此，这就造成这个民族之间达不到理所当然同时又十分牢固的团结。这么一来，即使要付出爱尔兰王国的所有租金的四分之一的代价，也必须维持驻在爱尔兰的军队。

第四个障碍是，英国的各种捐税，不是对消费进行征课，而是对全部财产进行征课，同时，也不是对土地、资本及劳动课税，而主要是对土地课税。而且，这些税收并不是依据一种公平而无所偏袒的标准来征课的，而是由听凭某些政党或是派系的一时掌权来决定的。不仅如此，这些赋税的征收手续既不简便，费用也不节省，它是包给捐

税承包人征收的，而捐税承包人又不确切知道怎样做才算合理，就把收税的权利层层转包下去，以致到了最后，贫民所被征课的金额，竟达到国王实际拿到的二倍。

州、主教区、教区以及议员名额上面存在着不公平现象

第五个障碍是，在各州、主教区、教区、神职人员的待遇和其他管区以及人民在议会中的代表名额上面存在着不公平现象。这些不公平现象正像把造得参差不齐的车轮偏安在车轴上面一样，妨碍了当局推行正常的活动。也就是说，这种情况使当局不能像装得适中，保持不偏不倚的车轮那样，顺利地进行工作和切实地执行任务。

第六点是，决定战争的权力和筹集经费的权力不归一个人掌握，是不是构成一种妨碍的问题，值得详细讨论。不过，我想这个问题，还是让给更适宜于讨论根本法的人们去研究吧。

在上述各种障碍中，没有一种是天然的。这些障碍的产生，是由于形势发生变化所引起的。这和建筑物所以显得参差不齐，系由于某一部分是某一个时代所建，另一部分又是另一个时代所建所使然的情况，正复相同。我们现在感到不满意的那些措施，在他们刚刚制定的时候，可能是十分完善的。但是由于时间的推移情况发生了变化，以致使得它变成不合时宜的东西。

由于上述各种障碍，都只是暂时的，所以它们也是能够消除的。因为，土地过剩地区的土地不是可以出卖，居民不是可以和他们的动产一起迁到别的地方去吗?在美洲殖民地栽种烟草、甜糖作物等等各种农产品的英国人，难道不可以在计算好耕作所需的土地之后，再按这个比例建造在质量两方面都合乎要求的住宅吗?至于新英格兰人民，我只是希望他们迁移到旧英格兰或爱尔兰去(这个希望是根据他们自己在最近20年中所提出的方案[147]提出的)。不过，在那个时候，应该允许他们有信教自由，而且这种自由，比他们现在彼此互相承认的信仰自由，要更进一步。

难道不可以把这三个王国合并成为一个国家，并各派名额相当的代表出席议会吗?难道不可以让国王的各族臣民互不歧视地混居在一个地方吗?难道不可以把教区及其他管区重新调整加以平衡吗?难道不可

以对司法权及人民要求权力的权利加以切实保障吗?难道不可以公平地摊派各种捐税，并把它们直接用于最根本的用途吗?难道不可以对宗教上的异端分子加以宽容吗?他们也缴纳税款，供养一批军队以维持公共安宁啊!我敢指出，上述一切事项，如果当权者认为适当，是可以实行的，因为，相同的事情，在各个地方，各个时代，都曾经时常实行过。

---

[1] 在R本中，这一整段是配第在栏外添加进去的。——赫尔

[2] 哲尔济岛（Jersey）、格恩济岛（Gernsey，现在的法文名是Guernessy），英格利海峡中的群岛，现属英国管辖。——译者

[3] Isle of man，或译人岛，爱尔兰海上的一个岛，处于英格兰康伯令（Cumberland）海岸和北爱尔兰之间。——译者

[4] 在S本中，由配第加添："但是，……是可以……得到补救"。R本则没有。——赫尔

[5] S本添加了"不必提出报告"。R本则没有。——赫尔

[6] 见《爱尔兰的政治解剖》，第30页注①。——赫尔

查理二世15年（1663年），英国政府颁布一项法律（即同年第七号法令），对从爱尔兰进口的家畜征收进口税，以示禁止。两年之后（即1665年），又有人向下院提议全面禁止外国家畜进口，配第曾极力加以反对。但是，三年之后（即1668年）英国政府又颁布二项法律（即查理二世18、19年第二号法令），全面禁止外国家畜、食肉和鲜鱼进口。赫尔在上项注解中主要介绍这些法令提出和配第反对这些法令的经过。这里赫尔所指的第160页，应为其所编的《配第文集》第1卷第160页。——译者

[7] 这个提案，如果追问它的根源，大概是克伦威尔在1650年提出的。1650年10月30日，有几个人对他答复说：如果他们的条件得到满足的话，接受所提议的迁移方案。见艾里斯（Ellis）：《英国史原文诠释》第2集，第3卷，第360—364页。但是，马萨诸塞州普通法院在第二年正式答复说，对这一提案表示感谢，但是予以驳回。参看赫

金生（Hutchinson）：《马萨诸塞州史》第1卷，第2版，第450—452、175—176页；巴里（Barry）：《殖民地时期的马萨诸塞州史》第1卷，第343页。——赫尔

第六章

英国的权力和财富，在最近40年中有所增长。

在大约40年中，许多地方为英国所吞并，同时得到很大改良

对于国王领土的增加，几乎没有怀疑的余地。因为，新英格兰、弗吉尼亚、巴贝多斯、牙买加、丹吉尔以及孟买，都是在最近40年中或是并入陛下的领土之内，或是经过改良，由荒芜不毛之地变成人口众多、建筑物林立、船只密集、生产许多有用物品的地方。至于英格兰、苏格兰和爱尔兰的土地，同40年前比较，在量的方面也有了增加而没有减少。由于下述各方面的措施，如把沼泽地排干，对旱地进行灌溉，对森林和公地加以改良，把长满灌木的不毛之地，改善得可以种植蚕豆和三叶草，对各种果木和菜疏进行改良，使它们得以增产，对一些河川进行疏浚，使它们能够通航等等，我认为，这些土地目前所具有的条件和40年前相比，显然能够提供更多的粮食和物品。

第二，英格兰、苏格兰和爱尔兰的居民，虽然在最近40年中，由于瘟疫和战争之故，有大量死亡（大约死了30万人，这些数字大过正常的死亡率），但是，据死亡统计表的考察者 [148] 指出，由于人口正常增加了1 000万人，而这1 000万人在200年中又增加了一倍 [149]，因此可以估计，在40年中（即上述时期的五分之一），人口大约 [150] 增加了上述总数的五分之一，也就是200万人。同时应该注意的是，把黑人（他们劳动量大，消费水平极低）运到美洲殖民地这件事，并不是不足取的。此外，新英格兰几乎完全没有不生育的妇女，她们大多数都有很多儿女，一般人又健康长寿，因此可以期待，这个地方（新英格兰）人口增加的数字将会和因爱尔兰最近的暴动而丧失的人口数字相抵。

至于房屋，我估计，正如伦敦市各街道本身的情况所表明的，它的价值比40年前涨了一倍。其他地方的房屋也都有所增加。如在[151]新城、牙茅斯、诺威治、埃克塞特、朴次茅斯、考威斯以及爱尔兰的都柏林、金赛尔、伦敦德里及考勒兰等地，房屋也都有了增加，增加之多在比例上，远远超过我所知道的其他地方所发生的毁坏的情况。爱尔兰的房屋毁坏的情况最严重。总的说来，那里的房屋价值，现在比40年前上涨了，这一点，从现在的房屋比当年更加美观、居民人数——如前段所述——大约增加了五分之一这些情况看来，是无可怀疑的。

船只的情况是这样：陛下的海军，现在比40年前即霸王号[152]建造以前，增加了两倍到三倍。出入新城市的船只，现在约有8万吨，在40年前却只有现在的四分之一[153]。因为，第一，伦敦市区扩大了一倍;第二，煤炭的消费量至少增加了一倍，因为在以前，和像现在室内烧煤取暖情况不同，室内几乎不烧煤，用煤炭烧炼的砖也不如近来多，泰晤士河两岸的村镇也和现在不同，一般都不烧煤。此外，从事经营非洲和美洲贸易的船只现在每年都在4万吨以上，而这项贸易在当时是微不足道的。以前进口的葡萄酒，也没有现在这样多。简言之，对进口和出口的商品所课征的关税，当时还不到现在价值的三分之一，这种情况说明，船只和贸易大体上都按照上述比例增加了。

贷款的利息，在50年前每百镑为10镑，40年前降为8镑，现在则跌至6镑。但是，利息的降低却不是任何为这个目的而制定的法律所造成的，现在只要有有力的担保，便能借到利息更低的贷款，因为利息的自然降低是由于货币增加的结果。

不仅如此，如果说出租的土地和房屋有了增加，贸易也有了增加的话，那么用于支付土地、房屋的租金和经营贸易的货币，也必定是增加了。

最后，大型马车、陈设用品和家具的数量以及华美程度自那时以来有没有增加的问题，我想让所有的观察家去考察，这里不谈。邮费是不用说的，它已经增加了20倍，这说明事务和接洽联系增加了。我还要补充指出，陛下的收入大约增加了2倍，因此，为支付和担负这一赋税所需要的手段也增加了。

[1] S本原作“observater”，R本原作“observators”，后来都被改为“observator”。这一更动，对解决《爱尔兰死亡表的考察》的著者是谁（是格兰特呢，还是配第呢？或者是他们两人呢？）的争论，具有重要意义。配第对S本所作的亲笔订正，这是最后一次。——赫尔

[2] 这一论断，显系根据格兰特的《爱尔兰死亡表的考察》第7章作出的。——赫尔

[3] 在R本中，由配第加添“大约”二字。——赫尔

[4] 在R本中，加添了“布利斯托”。——赫尔

[5] 即“海上霸王号”，当年英国最大的军舰，1637年10月下水。——译者

[6] 1615年，新城市的煤炭业，用于200只往来伦敦的平底帆船和200只往来英格兰的所有沿海城市的船只运煤，《贸易增长》，1615年伦敦版，第10页。到了1649年，煤炭业已经有了显著发展，因此，“一年的煤炭销售量，比40年前的7年的销售量还要多”，《地方志》，伦敦1649年版，第26页。——赫尔

第七章

以英国国王的臣民全部开支的十分之一，——如果这一部分能经常征收到手的话，——足可维持1万[154]名步兵、4万[155]名骑兵和4万名水兵，以及支付政府其他一切日常和临时的开支。

为了弄清这一点，必须求出国王治领中每一个人开支的中数，即最高和最低之间的中数。我认为，这一中数恐怕不会少于每天收入约8便士的工人的开支。理由是这样的:一个这种男工的工资，不管饭的每周为4先令，管饭的为2先令，所以，他的膳食费每周为2先令，每年为5镑5先令;他的服装费，不可能低于乡下最贫穷的女仆[156]的工资，即每年30先令。此外，用在其他一切必需品的开支，每年也不能低于6先令。所以，全部开支是7镑。

这种说法大致不会传到每年生活费为7镑的人耳里，所以，也就不致发生这种人看到上述假定而感到惊奇的情况。但是，如果这些人考虑到贫民及其子女的人数比富人多得多，他们就会了解，尽管某些富人的开支比一个工人多到20倍，上述工人的开支，仍然可以十分恰当地当作全体国民开支的标准。

假如每人的开支平均一年为7镑，国王臣民的人数为1 000万人。那么，全国开支的十分之一，就是700万镑了。但是有500万镑或者稍微多一点，就够于支付10万名步兵、4万名骑兵和4万名水兵(包括冬夏两季在海上活动所需的费用在内）一年的薪饷(不过，事实上很少需要这么多款额)。同时，政府的日常开支，在太平无事的时期，每年从未达到60万镑。

在人民富裕的地方，收入多于支出，因此，支出的十分之一却不到收入的十分之一。但是，在极端危急的严重关头(所以需要这么大批军队就是为了应付这种情况发生)，对人民说来，付出开支的十分之一，是不会感到艰难的，更不用说会感到痛苦了。因为，为了多负担开支的十分之一，人们只须少消费二十分之一，抑或多劳动二十分之一，或者每日额外劳动半小时就够了，这两种情况从日常经验看来，都是完全可以忍受的。在英格兰，食量不超过保持自己健康所需要的分量二十分之一的人是很少的。同时，不穿一码值20先令的衣服，而满足于穿一码值19先令的衣服，恐怕也不至于显得怎样寒伧。因为，居然能够认出这种差异的人，几乎是不存在的。

备忘：上述各点，是在这种前提下，即假定这1 000万人，人人都服从元首，并处于元首的权力统治之下这种前提下提出的。如果是另一种情况，那么，上面的估计就要改变。

---

[1] S本作“10万”。——赫尔。本书目次和正文都作10万。10万正确。——译者

[2] 本书目次作3万。——译者

[3] S本作“男仆”，R本亦作“女仆”。——赫尔

第八章

在英国国王的臣民中间，存在着足够的游闲人手，他们每年可以比现在多赚200万镑的收入，并且存在着足可为实现这一目的所需要的现成的、合适的职业。

为了证明这一点，我们必须调查一下，当人民想劳动或者被迫必须劳动，而又有他们可以从事的职业的时候，他们能得到多少收入;计算方法是这样的:先从上述全部开支中扣除土地的租金和资本的利润(这租金和利润确切地说，是由克扣许多劳动来的)，然后把他们的这笔收入同上述全部开支进行比较。由于本国的上述土地和资本的收益，约占全部开支的七分之三。所以，假如开支为7 000万镑，那么土地的租金、所有动产的利润以及贷款的利息等项，就大约是3 000万镑。因此，劳动的价值就是4 000万镑，平均每人4镑。

但是，应该注意到，全国人口 [157] 中约有四分之一为儿童，即不满7周岁的男孩和女孩，这些人几乎是不能从事劳动的。同样，还应该注意到，全部人口中还有十分之一，由于他们的财产、称号、官阶、职位及职业的缘故，被免除了我们现在所说的这种劳动，这些人的职务，就是(或者说应当是)支配、管理或指挥别人的劳动和活动。所以，在1 000万人中，(如果有劳动必要的话，)实际上能够从事劳动的人，大约只有650万人。其中，有的人每周可以赚3先令，有的人可以赚5先令，有的人可以赚7先令。换句话说，所有这些人，平均每周能赚5先令，一年最少能赚10镑(疾病及其他事故估计在内）。因此，全部人口每年能赚6 500万镑，这就是说，他们的收入比支出多了2 500万镑。

据《英国现状》一书的作者估计，诺威治市6岁到16岁的儿童，除去自己的消费之外，每年能赚1 200镑[158]。[159]但是，根据炉税的统计看来，诺戚治的人口占全部英格兰人口的三百分之一，约占国王在全世界各地的全体臣民的五百分之一。由此可见，陛下的6岁到16岁的臣民，除他们自己消费之外，每年可以多赚500万镑。

其次，满16岁以上的人民人数，为6岁到16岁的儿童人数的一倍，而且成年人比儿童会多赚一倍，所以，如果各地的成年人和儿童都像诺威治的成年人和儿童那样从事劳动，那么，他们除了自己消费之外，每年还可以赚3 500万镑。这个估计是根据事实和经验作出的，同前面的估计相符合。

尽管已经证明英国人民很富裕，同时，他们有可能一年赚到2 500万镑的盈余，但是，现在的情况显然并非如此，他们连比这个数目还少200万镑的2 300万镑也赚不到。假如他们能够盈余2 300万镑，那么在5年或6年之内，国家的全部资产和动产就会增加一倍，我当然希望这能成为事实，但是我却找不到理由可以使人相信这一点。由此可见，尽管他们有可能得到盈余2 500万镑，但实际上连2 300万镑的盈余也没有得到，不，不用说2 300万镑，就是2 000万镑，或1 000万镑，甚至500万镑也赚不到。因此，我的上述提案也就得到了证明，这就是:在国王的臣民中间，存在着足够的游闲人手，他们能比现在多赚200万镑的收入。

不过，我还想稍为详细一点地谈谈这个问题:值得注意的是，自伦敦大火以来，4年中，工人(只是同建筑业有关系的)赚了400万镑，也就是每年赚了100万镑。同时，其他的作业、劳动和工业生产并没有比大火以前的4年有所减少。如果所谈的工人只是同建筑业有关并且只有他们这些人在伦敦和它的近郊劳动，同时他们能在临时性的工作中赚到100万镑，那么，从这个事实以及上述的情况看来，我认为，如果动用其余全部的游闲人手，那也可以比上述数目多赚一倍，也就是可以赚到的收入和前面所提出的数目相等。

尽管存在着有能力挣到无数万镑金钱的游闲人手，但是如果这些人找不到工作，那么，他们也就不会起什么作用。他们如果只是从事没有目的的劳动，那就不如去游玩行乐或沉湎于高谈阔论。所以，更

重要的事情就是证明这一点:现在有可赚到200万镑收入的工作可做，但是目前这种工作却被国王的臣民们忽略了。

为了证明以上的看法，只消计算一下下述各项数字就够了。这就是，第一，英国国王的臣民付给外国人多少钱作为船只的运费?第二，荷兰人在我国领海捕鱼，一共挣了多少钱?第三，从国外进口并在本国消费的那些商品(这些商品，经过努力是可以在国内生产或制造的)一共值多少钱?为了简单地解决这个问题，我曾经缜密考察了有关这些项目的十分真实的估计，经过这项考察，我敢断言，这笔钱超过500万镑。可是我在上述提案中只提出200万镑。

为了进一步证明这个问题，可以参看福特雷在他所著的具有创见的《贸易论》一书中所列举的细目[160]。根据这一细目，单是从法国进口的货物，每年就达260万镑。因此我敢断言，葡萄酒、纸张、软木、树脂、续随子及英格兰所不能生产的其他少数商品，价值不到上述金额的五分之一。由此可以得出结论（如果福特雷的统计不错的话）：这里提到的200万镑，单从法国一国就可以收回，因此，从前述三个国家中，一共可以收回五六百万镑之多。

---

[1] S本作“全部人口”。——赫尔

[2] 应为1.2万镑。见注②。——译者

[3] 张伯伦著《英国现状》第二部分（1671年版，第150—151页）写道：“据最近几年估计和发现，诺威治市6岁到10岁（不是16岁。——赫尔）的儿童，主要靠编织美观的短袜，每年除去自己消费还可以赚到1.2万镑。”——赫尔

[4] 参看本书第67页注②。——赫尔

第 九 章

我国拥有经营本国产业的足够资金。

自从陛下荣幸地实行王权复辟时起，人们即认为，应该把篡夺时期 [161] 所铸造的货币收回改铸。根据国库出纳人员一致的看法，上述货币(由于不断流通，已经完全同旧币混同起来了)约占全部货币的七分之一，假如把它收回的话，可能达到80万镑，因此，全部货币应是560万镑 [162] 。由此看来，(如果把贮藏的货币也估计在内，)当时英国所有的现金大约为600万镑，这个数额，我认为足够经营英国的产业。同时，我深信不疑:陛下的其他领土，也都有足够的资金来经营各自的产业。

如果英国有人口600万，每人每年消费7镑，那么，全部开支就是4 200万镑，抑或每周大约花费80万镑 [163] 。这样一来，假如所有的人都是按周支付他的开支，同时货币每周循环一次的话，那就用不到100万镑，就可以满足需要。但是由于英国土地的租金(它每年缴纳半数)每年为800万镑，因此，为了缴纳地租，需要有400万镑货币。同时，英国房屋租金一年共计约为400万镑，它一年分4次交付，所以，交付这笔租金，只需要100万镑货币。这样，有600万镑货币，就足可促使上述三种循环顺利进行。所以，我认为，至少在更有力的相反论点提出以前，我的上述提案是可行的，这已经得到了充分证明。

---

[1] 指克伦威尔共和政府时期。——译者

[2] 在R本中，加添了“或为550万镑”。——赫尔

[3] 见《赋税论》第56页（中译本第58页。——译者），在该处配第把英格兰人的开支总额估计为5 000万镑。此外，对照一下下列一书：约翰·塞勒（John Seller）；《经过详细调查后作出的法案实施地区的食品费用的适度计算》。1691年伦敦版。塞勒估计每人平均开支为27.1749镑。——赫尔。配第在《献给英明人士》一书中，估计英格兰人的开支总额为4 000万镑，比这里少1 000万镑。见该书第一章，中译本第100页。——译者

第十章

英国国王的臣民有充裕而方便的资本经营整个商业世界的贸易。

我们在前面已经说过，英国拥有充裕的资金，可以采取进一步鼓励产业发展的措施;因此，我想在这里研究一个问题，这就是英国是否拥有充裕而方便的资本以经营整个商业世界的贸易。为了明了这一点，我们必须记住，上述世界的每一个地方每年输出的所有商品，只要有4 500万镑资金，就能买到。同时，在同一世界所使用的船只价值也不超过1 500万镑;所以只要有6 000万镑，就可以经营上述的全部贸易，而丝毫用不着依靠信用。可是，由于商品的生产者，在一般情况下，总是把只值其一部分价值的商品和自卖的时候可能要赔本的商品——但他们出卖这些商品目的却在于赚钱——委托给可靠的商人或批发商负责贩卖。因此，不到6 000万镑的资金，甚至不到它的半数，也就足可经营上述的贸易。因为，如所周知，有声望的商人，即使他的资产只有500镑，也会被委托以价值超过1 000镑的商品。所以，用不到3 000万镑的资金，亦足可达到上述的目的。而在这3 000万镑中，已经投在经营中的铸币、船只和资金，至少要占一半。

上面说过，银行怎样通过它的措施，使任何一笔投在营业中的资金，变成实际上差不多等于比原额多一倍的资金。由上述各点看来，就是在目前，似乎亦并不太缺乏资金，以实行上述提案。然而，假如资金短缺的话，假定资金缺少2 000万镑或更多一些，恐怕也不能断定不会出现下述的情况。这种情况就是，由于大多数地主和一些贵族使自己年纪较轻的儿子从事商业，因此，商人人数增加了，商业规模扩大了，结果所需的资本也就增加了。这种发展是合乎逻辑的。事实上，这笔资本只需将价值2 000万镑的土地，即不超过英国全部领土六

分之一或七分之一的土地押给银行，就可以筹集到手。换句话说，只需创造一笔2 000万镑的基金对这里所谈的世界贸易所买卖的货物作担保，就可以了。

以上说明了，英格兰在国内拥有的土地同荷兰和西兰二邦所有的土地面积相等，它也像这两个联邦一样，拥有便于经营产业的其他大量土地;同时，英格兰还存在着能比现在多赚数百万镑的游闲人手，而且还有能提供数百万镑收入的职业(即使它们纯粹来自英格兰本国的消费)。由这一点和上一节就增加货币和土地两方面的资财所论述的各点看来，那就可以得出这样的结论:对英国国王的臣民说来，掌握整个商业界的世界贸易，不但不是不可能的，而且是完全可以做到的事情。

同时，现在提出这个问题，并不算不合时宜。因为，英国上等家庭中年纪较轻的子弟，要过和他们的家庭出身和所受的教养相适应的生活，除了经营商业之外，恐怕没有其他办法。理由是这样的：如果英国的土地每年提供800万镑的收入，而英国大约有1万户家庭，平均计算每户家庭每年可得到800镑左右的收入。我们姑且假定每户家庭有年纪较轻的子弟一人，这些哥儿们如果每年收入达不到200镑或者300镑，就不能在本族亲属和亲戚朋友面前保持体面。可是，我认为，即使将法院的官员、我国海陆军正规军的指挥官、教会的高级职员、律师和医生所得到的日常收入，以及贵族和主教以下的各项职位的收入统统合起来，也只能为上述1万个年纪较轻的子弟中的3 000人提供每年达300多镑的生活费，因此其余7 000人只有靠经营商业来取得其维持生活所需的费用。然而，假如这7 000个绅士虽然从事了商业，却又不努力使它发展，或者换一种说法，我们虽然抱着发展商业的希望，却又不想法使资本增加，而认为只有把相当面积的土地和相当数额的金钱押入和存入银行，才能使资本增加，那么，我们就必然要失望。这里应该注意的是:把土地卖给外国人换成金银，是会使这个王国的资本增加的;但如果本国人之间相互进行这种买卖，就不会有任何效果。因为把自己所有的土地变卖成货币的人，可能想经营商业，然而，用货币购买土地的人的想法，却恰恰相反。可是，如果把土地卖给外国人的话，那不论金钱和人口都会增加，结果商业也会发展起来。因此，可以这样认为:如果制定了拒绝外国人购买土地、不缴纳高额关税就不准外国人进行贸易的法律，那么，公共事业和国家的利益就要和现在大不相同了。

在阐述了上述10点主要结论之后，我还可以无止境地继续讨论其他问题。不过，在我看来，上面的论述已经充分地阐明了我所说的政治算术是什么；已经充分阐明了了解人口、土地、资本、产业以及其他东西的真实情况的效用是什么;已经充分阐明了2. [164] 国王臣民的情况，并不像心怀不满的先生们所形容的那么坏;已经充分阐明了3.团结一致、勤勉和服从，不论对公共安全和每个人的幸福都有巨大的效果。 [165]

---

[1] 在原本中，在这“2”前面一段没有“1”字。——译者

[2] 在R本中，在这下面由配第加添了“除此我别无”这样不完全的句子，并且删去了最后一个字。参阅《爱尔兰的政治解剖》一书的作者序言的结尾，该书第130页。——赫尔。在该处配第说，“此外我没有其他目的”。这句话与“除此我别无”一句类似，参阅该书中译本第5页。这里赫尔所指的第130页，应为他所编的《配第文集》第130页。——译者

爱尔兰的政治解剖

周锦如 译

中译本序言

《爱尔兰的政治解剖》是英国古典政治经济学奠基人威廉·配第的主要著作之一，完稿于1672年，1691年在伦敦出版。

配第写这本书的目的，和他写其他许多著作一样，并不是为了建立资产阶级政治经济学，而是为了替当时英国的统治阶级筹划如何增进英国的“安宁和富庶”，也就是怎样加强对殖民地人民的掠夺和压榨。

在17世纪70年代，随着国外贸易的扩大，英国的工业，特别是毛织业、呢绒制造业等部门有了显著的发展。但是，英国的力量仍然落在荷兰和法国之后，许多国外市场控制在荷、法两国手里。为了夺得世界霸权，一方面英国进行了多次英荷战争，力图用武力排挤荷兰这个在世界市场上最强的竞争者，另一方面，它还需要加强资本积累，以便大规模地改进生产技术，提高劳动生产率，从经济上战胜敌手。积累资本的重要手段，除了加强对于国内劳动者的剥削，就是掠夺殖民地。因此，英国的统治阶级竭力想从它的第一块殖民地——爱尔兰榨取更多的东西。

但是，由于英国在宗教战争的借口下发动的历次殖民战争，由于殖民当局通过一系列政策措施实行的巧取豪夺，加上连年的瘟疫和饥馑，爱尔兰的财政经济情况十分混乱。生产衰退，贸易不振，货币匮乏，大量劳动力找不到工作，社会秩序很不安定，因而军费和行政支出十分庞大。这种情况继续下去，不仅使英国的统治阶级难于达到加强掠夺的目的，而且会妨碍他们在爱尔兰的统治。配第写这本书，就是为了解决爱尔兰面临的财政经济问题，以利于英国统治阶级的掠夺。

配第在书中谈到了英国的殖民战争给爱尔兰人民带来的灾难，可是他站在殖民者的立场上，把战争的罪责归于爱尔兰人民对殖民统治

的反抗。他说战争的原因是爱尔兰的“天主教徒想要恢复每年价值约11万镑的教会收入;普通爱尔兰人想要得到英国人的全部财产;10个或12个爱尔兰贵族想要得到整个统治权”。(本书第23页）为了防止爱尔兰人继续进行武装反抗，他一方面恫吓爱尔兰人民，说什么英国人具有足够的军事和行政力量来粉碎任何“叛乱”，一方面又向英国的统治阶级建议加强种族渗透、融合，使两个国家“合而为一，处在一个立法权力和议会之下”，即实现政治上的完全兼并。

对于英国殖民者对爱尔兰的经济上的统治和掠夺，他也认为是理所当然的。他在书中强调英格兰人把在爱尔兰攫取的地租、收益和利润运回英格兰是完全正当的。不过，为了使这种掠夺建立在稳妥可靠的基础上，他提出搞政治工作的人应当心中有数，对爱尔兰的人力物力财力等等要有充分的了解，以便在财政经济方面采取适当的措施，使社会结构的各个部分保持恰当的比例。为此，他利用在爱尔兰主持土地分配和测量工作以及从事多年社会调查得到的大量统计材料和估算数字，对爱尔兰的土地、人口、生产、贸易、货币、政治、宗教等方面的情况作了详细的分析和说明，并在这个基础上提出了许多改进的办法。其中包括:发掘在业的劳动者的劳动潜力来发展制造业和商业，特别是对外贸易，利用“闲人”的劳动来修建有益于贸易的桥梁、港口、河道、公路，裁并郡、区，裁减教士，把裁减下来的冗员使用到生产部门，等等。这些建议的总的要求，就是充分利用劳动力来生产社会财富，为英国的殖民利益服务。继《赋税论》之后，他在本书中继续强调把爱尔兰人移到英格兰去，其主要目的也是为了利用他们的廉价劳动力来发展英格兰的工业，并使英国资本“能够在爱尔兰‘安全’地发挥作用”。

他写这本书的直接目的虽然是为了解决爱尔兰面临的财政经济问题，但是他在分析和说明这些问题的时候也提出了一些政治经济学的原理。

在本书中我们仍然可以看到他在解决实际问题时反映出来的重商主义的立场和观点。比如:他很重视商业和对外贸易，尤其是海上运输业，他要求解除英国政府加于爱尔兰的贸易上的限制;他认为人口缺少是爱尔兰的“最大和最基本的缺点”，要求根据重商主义的原则加以解决;他主张英国殖民当局合理地干预经济生活，通过提高进口商品的关

税等措施促进爱尔兰工商业的发展。以上这些，都表明配第在这个时期还没有摆脱重商主义的思想影响。

但是，他在书中分析经济问题时所采取的方法，以及根据这种方法作出的理论说明，都远远地超过了重商主义者。

在配第写这本书的70年代，他已运用培根的哲学成果（实验哲学）于社会科学领域，确立了他的研究方法——政治算术。政治算术的方法就是统计的方法，即广泛地运用统计数字来分析经济生活，从中发现经济现象之间的内部联系。他在同一年代写的《政治算术》中运用这个方法分析英国社会，论证了英国可以超过荷兰和法国，夺得世界霸权。在本书中他又运用这个方法来"解剖"爱尔兰这个"政治动物"，通过对爱尔兰社会各个部分的数量分析来阐明它们的"匀称、组织和比例"，即隐藏在社会经济现象背后的规律性。在这个研究中，他在以往研究成果的基础上继续提出了一些经济学原理。

早在1662年写的《赋税论》中，配第就"**对商品的价值量作了十分清楚的和正确的分析**"。他指出人类劳动是价值的源泉和尺度，商品价值的大小与劳动生产力的大小成反比。在本书中，他以金银的价值比例为例对此作了具体的论证。他说："纯金和纯银之间价值的比例，是随着土地和人类劳动生产这两种东西的多少而变动的；这就是说，按重量计算，黄金的价值原只是白银的12倍，近来由于生产出来的白银更多些，黄金的价值是白银的14倍了。"(本书第54页）这就是说，纯金同纯银交换的数量比例是以它们的价值大小为转移的，而二者的价值量又是由人们生产它们时消耗的劳动的多少来决定的。在一定时间内人类劳动生产出来的纯银增加了，纯银的价值就降低了，因而一定量的纯金现在可以比过去交换到更多的纯银。从劳动价值论出发，他更进一步对爱尔兰的社会结构作了统一的观察和全面的分析比较。他关于充分利用劳动力于最有利的生产部门的许多具体建议，就是经由这样的观察和分析比较而提出的。需要说明的一点是，配第在本书中考察的商品交换不是商品同商品之间的交换，而是商品同货币之间的交换，即商品价值在货币形态上的表现;在他看来，只有生产货币(贵金属)的劳动才直接创造价值，其他各种劳动只是在它们创造了能够换取货币的商品时才创造价值。因此，马克思指出："**配第在爱尔兰统计中所找的，不是价值的'一般尺度'，而是货币是价值尺度这个意义上的价值尺度。**"此外，他把土地也看成是价值的源泉和尺度，

这是“**把作为交换价值的源泉的劳动和作为以自然物质(土地）为前提的使用价值的源泉的劳动混为一谈 ”。**

配第不仅肯定了劳动是商品价值的源泉，而且指出了工人的劳动有简单劳动与复杂劳动(他用“技术”这个名词来代表这一范畴）之分，因而同样的劳动时间可以生产出不同的价值。他在早年发表的其他著作中已经指出：“劳动是人们为生产商品而进行的简单运动”，“技术则等于生产商品所花的劳动的许多倍，或它和熟练相等。”在本书中，他更具体地论证了“技术和简单劳动”之间的“等价和等式的关系”，提供了计算商品价值量的一种合理标准。(参看本书第52页)配第在本书中还以画家的劳动为例，对“技术和公众评价(按指社会需求）”之间的“等式关系”作了一个有趣的说明。从这个说明中可以看出，他已经意识到了商品的供给和需求状况会影响商品的价格。(参看本书第53页）

根据劳动创造价值的原理，他在本书中对于货币的价值和它的职能作了深刻的描述。当时由于英国殖民者的收入大量外流，爱尔兰的出口贸易又受到很大限制，爱尔兰的金银大为减少。为了解决这个问题，有人主张提高西班牙银币的价值，以便吸引外国货币流入爱尔兰。配第反对这种做法。他指出，提高货币的名目价值，并不能真正提高货币的价值，因为如前所述，货币(金或银)的价值取决于它内含的劳动量。他认为这样做只能引起物价上涨。配第这样嘲笑主张提高西班牙银币价值的人：“他们妄想，一个原来把每?宀羊毛卖得被叫做9先令的两个‘圆块’(按即西班牙银币）的人，在‘圆块’的价值被提高以后，将把他的每?宀羊毛只卖被称为9先令的一个半‘圆块’。”(本书第58页)这里表明，配第已经认识到，货币只是由于和商品一样凝结着人类的劳动，才能够作为价值的尺度，表现商品的价值。也因为这样，货币和商品的价值比例应当以它们所内含的劳动量为转移。提高货币的名目价值，即减少货币单位的含金量，一定要引起它所表现的商品价值(也就是价格)的变动。配第在书中进一步指出：“货币的保有或减少，并不像很多人所想象的那样重要。……如果通过毁掉全国财富的一半的办法来使国内现金增加一倍，那是很不好的做法;增加现金而不同时增加财富，那也是很不好的做法。”“如果国家的现金多出了十分之一，我就要求它的财富(如果可能的话)也要多出十分之一，”(本书第64页)否则过多的现金应当改铸成金银器皿，以免妨碍贸易。从这里可以看出，配第对于货币的看法已经同重商主义者大不相同。重商主义者把货币和财富等同起来，认为一国货币的增加就是一国财富的增

加，配第则认为货币只是一种流通手段，一个国家的商品流转所需要的货币量应当同商品数量保持一定的比例。货币量超过一定的限度，就要采取措施使多出的部分退出流通领域。从这里还可以看出，这时他也不像他过去那样把金银和财富等同起来了。配第在1682年写的《货币略论》中，对于货币价值的提高问题也发表了同样的见解。马克思说这种见解“**具有标准意义”。**

配第根据他自己的劳动价值论，把工人的劳动看成是价值、也就是社会财富的源泉，因而他十分注意工资的数量问题。他在本书中对这个问题作了具体的说明。他认为“工资的价值”是由劳动者“为了生存、劳动和传种接代而吃的东西”决定的。这里所说的“东西”并不是指的每个劳动者每天的口粮数量，而是指的“一百个各种各样的、体格不同的人为了生存、劳动和传种接代而吃的东西的一百分之一”（本书第52页）。这就是说，工人的平均工资应当等于维持工人最低限度生活所必要的生活资料的价值。在配第所处的时代，工人的工资是由英国政府用法律规定的，配第提出这样的看法就是为了向政府提供“适当”的工资标准。他认为工资过高了不行，那样会影响资本家的利润，从而妨碍生产发展和社会财富的增加，工资定得太低也不行，因为工人活不下去，资本主义生产也无法维持。由此可见，他的工资论具有明显的资本主义性质。从理论上说，他的这种看法也是错误的，因为维持工人最低限度生活所必要的生活资料的价值只是“劳动力价值的最终限界或最小限界”而不是唯一的限界，实际上工人的工资水平、劳动力的价值除了配第所指出的一点，还取决于许多具体的历史的因素，工资如果停留在这个限界，劳动力就不能在正常形态下维持下去。所以马克思曾经指出：“**假如劳动力的价格降到这个最低限度，那就降到劳动力的价值以下。**”但是配第的这种看法仍然有值得我们注意的地方。配第在这里实际上暗示了工人的劳动日分为必要劳动时间和剩余劳动时间，工人劳动所创造的价值分为劳动力的价值和剩余价值两个部分，工人的必要劳动时间再生产出他的劳动力的价值并以工资形式归工人所有，工人的剩余劳动时间创造的剩余价值则为生产资料所有者无偿地占去。马克思在评论他的工资论时曾经说过：“**工人之所以注定要生产剩余产品，提供剩余劳动，不过是因为人们强迫他用尽他全部可以利用的劳动力，以使他本人得到仅仅最必要的生活资料。**”（《剩余价值理论》）

配第的劳动价值论及由它引申出来的理论观点包含着有价值的东西，但是他在自己的研究中未能始终贯彻劳动价值论，他对于价值问题的叙述是混乱的。他既把劳动看作是价值的源泉，又经常把土地也说成是价值的决定因素。这就发生了劳动和土地这两个因素如何均等化的问题。他看到了这个问题，并把它看作"政治经济学中最重要的一个问题"，力图加以解决。在《赋税论》中，他已试图"找出土地和劳动之间的自然的等同关系"。在本书中，他又一次进行了具体的探索。他说："假定圈起两亩牧地，在里面放进一只已经断乳的小牛，我认为在一年之后，这只小牛身上的可吃的肉将增加一英担。这一英担肉可以做50天的食物，也是这只小牛的价值的利息；它就是这块土地的价值或年租。如果加上一个人1年的劳动，可以使这块土地生产出比60天的食物还多的牛肉或其他东西，那么，多出来的若干天的食物就是这个人的工资。在这里，工资和土地的价值都是用若干天的食物来表示的。"（本书第51页）在配第看来，食物既然是劳动和土地的共同产物，它也就是劳动和土地的价值的共同尺度。因此，他肯定地说:"一个成年人平均一天的食物，而不是一天的劳动，乃是衡量价值的共同尺度;它似乎是和纯银价值一样的稳定而不变的。"(本书第52页)这种看法显然离开了劳动价值论。我们知道，小牛吃草长了肉，是一种使用价值的增加，牧地劳动者的劳动所创造的则是一定量的价值，配第把二者还原为食物，就把使用价值和价值混为一谈了。这种错误的产生，同他不了解价值的社会性，不了解价值只是物化在商品当中的商品生产者的抽象劳动直接有关。在上述的事例中，他还把地租看成是土地这个自然因素的赐予，这也是同他所持的地租是劳动创造的产品价值的一部分的看法相矛盾的。

古典政治经济学是马克思主义的来源之一。马克思说："**我所说的古典政治经济学，是指从威·配第以来的一切这样的经济学，这种经济学与庸俗经济学相反，研究了资产阶级生产关系的内部联系。**"因此，翻译出版配第的这部重要著作，对我们批判地吸收外国文化，深入理解马克思主义政治经济学，有一定的意义。

胡企林

原编者说明

正像《山区测量的历史》是配第第一次在爱尔兰居住时的作品一样，《爱尔兰的政治解剖》以及《政治算术》乃是他第二次在爱尔兰长期居住时的作品。他这次是于1667年到爱尔兰去的，似乎在那里一直住到1773年夏季。不过，在1671年4月，他曾到过伦敦;而他之所以重新开始写作活动，很可能是由于在这时受到了约瑟夫·威廉逊爵士(Sir Joseph Williamson)的推动。1671年1月17日，《英国现状》一书的编纂者爱德华·张伯伦(Edward Chamberlayne)，为了出版者马丁(Martyn)有意再版此书，曾写信给威廉逊，要求他对此书提出意见。大概威廉逊建议增加一些有关爱尔兰的材料，所以张伯伦在1月29日的信里说，“我很愿意根据您的意见再简要地叙述一下爱尔兰的现状。”在一封未写明日期但由威廉逊在背面注有“1671年4月”字样的信里，张伯伦进一步写道，“昨天我碰到威廉·配第爵士，我觉得他很能干，能够协助完成您所提出的叙述爱尔兰现状的计划。如果您肯在口头上或在信上作一介绍，我很愿意在他有空的时候去拜访他。”[1] 在1671年的《文件汇编，国内部分》中没有进一步说明这一计划的材料。1672年的《文件汇编》在1895年8月还没有编目。

英国博物馆藏有《爱尔兰的政治解剖》的最好的手抄本，是用很恭正的字体写在带有红格的纸上的，正文中偶然有配第本人用不同颜色和较黑的墨水写出的修正。这一手抄本的来龙去脉十分清楚，证明它绝非赝品。它是由配第赠给苏斯威尔(Southwell)的。有足够的证据说明苏斯威尔对于配第的手稿十分珍惜。直到1834年德·克利福德勋爵(Lord De Clifford)的文物被出卖以前，这一抄本一直由苏斯威尔家族保藏着。在这次出卖中，它被托马斯·索尔普(Thomas Thorpe)买去了，并且很快就列入他的一种图书目录里。后来又转入都柏林的奈利干博士(Dr.Neligan)之手；大概奈利干是从索尔普那里买到的。奈利干藏书四散时，英国博物馆购得了这一手抄本。

这一手抄本附有一封信，是爱尔兰历史学家理查德·柯克斯爵士(Sir Richard Cox)写给苏斯威尔的，上面注有“1687年6月15日，布里斯托尔，柯克斯先生论威廉·配第爵士的《政治解剖》”字样。这封信是这样开始的:

“亲爱的先生，

读到《爱尔兰的政治解剖》一书，使我感到无比的快乐。在这本书里，作者既表现出优异的才华，也表现出为祖国服务的热诚。不过在这一精辟的论述中有一些疑问和可以商榷之处是我希望弄清的，我现在把它们向您提出来，这丝毫不会损害这一作品的光辉，而且我相信这也不会使作者感到不快。”

接着柯克斯用对开纸对这一手抄本提出了25条详细的评论，[2] 然后用以下的话结束了这封信:

“我本想把这篇东西誊清一过并加以扩充，但是恰好来了一位客人。因此即以底稿寄呈，不恭之处，诸希原鉴。

理查德·柯克斯敬上”

如果拉尔科姆将军(General Larcom)没有弄错的话，[3] 这封信于1851年和这一手抄本分离而被附入另一手抄本里。然而，在奈利干博士出售藏书之前，它和这一手抄本又重新合到一起。

关于另一手抄本的来龙去脉，还没有什么其他迹象可寻，只知道它曾经是彼得·配特爵士(Sir Peter Pett)的所有物，后来又由他赠给约瑟夫·威廉逊爵士。[4] 这一赠送说明配特还不知道威廉逊可能和此书有关系。

《爱尔兰的政治解剖》初版于1691年，再版于1719年，其后在1769年和1861年又重印过。本书是以第一版为根据的。印刷本和苏斯威尔手抄本之间比较重要的不同之处，以及所有配第自己对于手抄本的修改之处，都在脚注中加以说明。〔在这些脚注中，有一些只是英文文字上的变动，对原文意义关系不大，在翻译过程中予以删节了。——译者〕

---

[1] 《文件汇编，国内部分》：查理二世，第287卷第77、138号，第289卷第120号。

[2] 这些评论在本书中已作为脚注分别列入适当章节之下。

[3] 参阅配第：《山区测量的历史》，第V，334页。

[4] 1678年12月4日配特致威廉逊函。《文件汇编，爱尔兰》，查理二世，338。

原序

弗兰西斯·培根(Francis Bacon）爵士在其所著《学术的进步》一书中，曾从许多方面把人体 和国家 作了恰当的对比，也把保持这二者强健的方法作了恰当的对比。解剖学是前者的最好的基础，也是后者的最好的基础，这种说法是十分合理的。要搞政治工作而不了解国家各个部分的匀称 、组织 和比例关系 ，那就和老太婆与经验主义者的办法一样荒唐了。

由于解剖学 不仅对于医生是必须的，而且对于任何一个哲学家也极为有用，所以我这个不是专门搞政治的人， [5] 为了满足我的好奇心，试着写下了这第一篇关于政治解剖的论文 。

此外，医科学生们都是用廉价的、普通的动物 来进行研究工作，这些动物的活动情况是他们所最熟悉的，而且它们的各个部分也不那么紊乱和复杂;和这一样，我也选用爱尔兰来作为这种政治动物 ，因为它还不到20岁， [6] 在其中政治上的阴谋诡计还不十分复杂，我对于它从一开始就非常了解，而且即使我弄错了，这种错误也是很容易为别人纠正过来的。

的确，作这种精密的解剖必须有各种各样的适当工具，可是我只有一把普通的小刀和一条破布，而没有任何其他为这一工作所需要的东西。但是，我的肤浅的研究虽然不能分清淋巴管、神经丛、脉络膜、睾丸中的血管组织，却也足以找出肝、脾、肺的位置了。所以尽管我还不知道我在这方面所做的工作是不是为人所重视，也不知道人们是不是认为它有些用处，我也要大胆地开始 一项新的 工作;这项工作如果由更能干的人们加以指正和扩充，我相信它一定会有助于我国的安宁和富庶。而除了使我国安宁和富庶之外，我也没有其他目的。

---

[1] 1719年版无“这个不是专门搞政治的人”字样。

[2] 从1652年8月12日公布爱尔兰殖民法案时算起。

第一章 爱尔兰的土地

爱尔兰土地按爱尔兰亩（121爱尔兰亩等于196英亩）计算，约为 [7]	10 500千亩
其中：河流、公路、湖泊、不能通行的沼地、岩石和灌木林约为	1 500千亩
一般称为没有用处的坏地	1 500千亩
适于耕种的好地和牧场	7 500千亩
	10 500千亩
其中：在1641年属于天主教徒和隐居的新教徒的	5 200千亩
属于教会的，即属于主教、副主教、牧师会和教会附属地的	300千亩
属于由伊丽莎白女王和詹姆士王移殖的新教徒的	2 000千亩

在16·41·年属于天主教徒和隐居的新教徒的 520·万亩土地中：

退还给对于英格兰经常抱有好感的26个人的，约	40	210千亩
给予奥尔蒙德(Ormond)公爵 [8] 的	130	
给予英奇昆(Inchiquine)勋爵、罗斯康芒(Roscommon)勋爵等人的	40	

给予无辜的天主教徒的，约	1 200千亩	
给予教会的，约	20	140千亩
给予约克(York)公爵 [9] 的，约	120	
给予根据查理二世证书和殖民法案而保有土地的爱尔兰人的	60	420千亩
给予根据一定条件拥有土地的天主教徒（包括维农〔Vernon〕上校）的	360	
公共所有的坏地	80	470千亩
给予冒险家(adventurers)的	390	
给予1649年以后的军人的	1 440千亩 [10]	
给予1649年以前的军官的	280	550千亩
给予根据一定条件拥有土地的新教徒的	270	
根据有关移民的法令	700千亩	
还给承受抵押的新教徒的 [11]	100千亩	
	5 200千亩 [12]	

	[13]	
因此，在为掠夺者所夺去的一切土地中，天主教徒收回的约	2 340千亩	
新教徒和教会新得到的	2 400千亩	
上述其他各类人得到的	460千亩	
	5 200千亩 [14] [15] [16] [17] [18] [19] [20] [21] [22] [23] [24] [25] [26]	

	[27] [28] [29] [30] [31] [32] [33] [34] [35] [36]	

附记

新教徒在康诺特（Connaught） 从移民那里购得的，约	60千亩 [37]
因此，在750万亩好地中，英国人、新教徒和教会在1672年圣诞节时共占有	5 140千亩 [38] [39] [40]

	[41] [42] [43]
爱尔兰人占有的不到此数的一半	2 280千亩 [44]
仍归公共所有的，约	80千亩
	7 500千亩
这750万亩好地加上150万亩坏地共为900万亩，每年的价值是 [45]	900 000镑
其中国王的免役税、旧地租及和解费共 [46]	90 000镑
	余 额 810 000镑
什一税是五分之一， [47] 即	162 000镑
	余 额 648 000镑
租地人的收入及其在这些土地上进行的改良的价值 [48]	216 000镑

占三分之一，即	
地主所得为	432 000镑
如果全部750万亩每年净值只是43.2万镑，那么，由于叛乱而获得的252万亩就只值此数的三分之一 [49] (公共所有的8万亩没有什么价值)，即 [50]	144 000镑 [51]
冒险家和从1649年服役的军人的土地的价值约为上一数字的四分之三，即每年	108 000镑
单是上述军人的土地的价值约为五分之三，即每年	86 400镑

附记 由于从1649年服役并每年获得8.54万镑 [52] 报酬的军队的胜利，国王陛下就得到以下几种利益:

(1) 使教会、约克公爵和根据一定条件而得到土地的人的土地增加了	770千亩
(2) 除了在有城墙的市镇中的房屋以外，又给予冒险家和1649年以前的军官	670千亩
(3) 得到了价值每年800镑和15年年收益的收入	1 200 000镑
(4) 得到了年收入等等共值	300 000镑
(5) 不再受1648年和爱尔兰人所订的条款的束缚。 (6) 使他的许多朋友得回了他们的财产。 [53] 上述军队的土地的价值按10年年收益计算 是85.4万镑 [54] 。从中减去年价值和费用，剩下来	700 000镑

作为他们的薪给和所担风险的报酬的只有	

附记 在 [55] 年以前，英格兰总是往爱尔兰运送货币和其他给养，可是现在收入是20万镑，而行政和军事的费用只是17万镑，这对于英格兰很有好处。

到1649年12月为止共服役8年的军官所握有的债券共	1 800 000镑
因此普通士兵的薪给共	5 400 000镑
	7 200 000镑

此数的八分之一是90万镑。其中一半用于步兵，即每年45万镑，按每人15镑计算，可以维持3万人;另一半可以维持1.5万名骑兵、一般军官和炮车队。因此，这8年中在爱尔兰的英格兰军队至少有4.5万人。 [56]

从债券数目上可以看出，镇压了叛乱的军队在1652年约为3.5万人。

在1651年到1654年之间流放到外地的爱尔兰人是3.4万人。

爱尔兰军队不能多于英格兰军队的2倍。

要求土地的人，或土地所有者的人数在战前是 [57]

在所有自称无罪的人中，有八分之七被认为是无罪的。

由于无罪和根据一定条件而收回土地的人，他们所得到的土地比他们在1641年原有的土地至少要多出五分之一。

他们由于伪造封邑证书而得到的土地，至少比他们原有的土地多出三分之一。

在那些被判无罪的人们之中，真正无罪的不到二十分之一。

[58] 1641年国王在爱尔兰的收入。

过去20年中每年的军队开支。

---

[1] 1719年版此处有一个脚注："爱尔兰亩和英亩都是以佩尔奇（perch）计量的，不过爱尔兰佩尔奇等于21呎，而英格兰佩尔奇等于16呎半。"参阅本书第43页。

[2] 卡尔特（Carte）：《奥尔蒙德公爵传》附录第132—133页载有"根据殖民法案和由行政法院给予奥尔蒙德公爵的土地的一览表"。

[3] 根据殖民法案，原由弑君者所保有的土地，均给予约克公爵。

[4] 1719年版作"1 410 000亩"。

[5] 关于这一项，理查德·柯克斯爵士在他致苏斯威尔的信中评论说，"抵押既由1649年的军人和军官收回，如何还有这10万亩还给承受抵押的新教徒。"

[6] 这一总计应为523万亩。苏斯威尔手抄本边上有以下的计算：

[7]

这并不能说明这一错误的原因。1719年版的编者只是简单地从最大一项数字中减去3万亩来改正配第的错误。参阅第2页脚注③。

[8] 手抄本的边上，对着这一总数有以下三个注（其中方括号内的注释是我加上的）：

[9]

"爱尔兰人

[10]

40 〔经常抱有好感的26个人〕

[11]

180—20

[12]

60〔根据证书和殖民法案而保有土地的爱尔兰人〕

[13]

360〔根据一定条件而拥有土地的天主教徒〕

[14]

700〔根据有关移民的法令〕

[15]

2 340〔总数应为1 340〕。

[16] 教 会

[17]

20—20〔教会〕

[18]

390—10〔冒险家〕

[19]

1 440—10〔1649年的军人〕

[20]

280〔1649年的军官〕

[21]

270〔根据一定条件而拥有土地的新教徒〕

[22]

2 400

[23]

〔此外〕

[24]

奥尔蒙德公爵等 160

[25]

约克公爵 120

[26]

公共所有 80

[27]

承受抵押者 100

[28]

460”

[29]

在这些计算里，奥尔蒙德的土地比正文中多3万亩，而且加入上文中找不到的18万亩一项。另一方面，它们没有包括给予无辜者的120万亩和给予英奇昆爵士、罗斯康芒爵士等的4万亩。忖测配第的意思，分类法可能是：

[30]

总计为523万亩。

[31] 1719年版为“80 000亩”。

[32] 这514万亩是由以下各项相加而得出的：

[33]

2 300——属于教会和1641年移殖的新教徒

[34]

2 400——新教徒和教会新得到的

[35]

60——新教徒在康诺特购得的

[36]

380——其他各类的46万亩减去公共所有的8万亩

[37]

5 140千亩

[38] 这228万亩是从天主教徒收回的234万亩中，减去移民卖出的6万亩而得出的。

[39] 柯克斯说，“900万亩年值90万镑，即每亩年值2先令。这种估计比实际低三分之一。”

[40] 柯克斯说，“他估计免役税等等每年9万镑，但实际没有这样多。”

[41] 柯克斯说，“什一税是五分之一，这似乎很矛盾。”

[42] 柯克斯说，“租地人收入及其改良应从已经很少的每亩2先令的价值中扣除。”

[43] 柯克斯说，“尽管他计算由于叛乱而获得的252万亩的年值只是14.4万镑，它们也还是每亩年值2先令，即25.2万镑，而且实际上还要多些。”

[44] 手抄本的边上，写有：“1653年到1673年每年的军队开支远远超过1641年的政府开支和没收的土地的地租。”

[45] 手抄本“144 000”下面，写有：“这比目前的军队开支少。”

[46] 显系“8.64万镑”之误。手抄本边上改正了，但正文中没有改。

[47] 柯克斯说，“他还可以补充说，国王得到了12种补贴金；这是一笔由炉税、国内消费税和关税组成的大收入，是由于殖民法案使这一王国繁荣起来而得到的，否则它就不会承担也不能支出这样大的数目。”

[48] 显然应为86.4万镑。

[49] 手抄本上这里是空白。

[50] 柯克斯说，“我觉得1649年的军队没有3万步兵和1.5万骑兵，而且在任何时候也没有超过这一数字的半数。此外，任何步兵每年也得不到15镑。”

[51] 原文有衍文。

[52] 1719年版删去了下面两行。

第二章 人口、房屋和烟囱；它们的数目、区别和价值

爱尔兰的居民——男、女和儿童——共……1 100 000

家庭共……200 000

烟囱 [59] 共……250 000

在上述居民中

英格兰人……200 000

天主教徒……800 000

非天主教徒……300 000

苏格兰人……100 000

爱尔兰人……800 000

总计……2 200 000 [60]

[61]

苏格兰人都是长老会教徒，爱尔兰人都是天主教徒。而在英格兰人中，10万多人是合法的新教徒或国教徒，其余的是长老会教徒、独立派教徒、再浸礼教徒和教友派教徒。

在上述家庭中

没有固定炉灶的……160 000

只有一个烟囱的……24 000

有一个以上烟囱的……16 000

关于烟囱

一个烟囱的房屋如上所述共……184 000

一个以上烟囱的房屋平均每所4个多烟囱，共计……66 000

总计……250 000

1661年缴纳人头税的各级居民的人数约……360 000

在都柏林，有一个以上烟囱的房屋计……3 400

在其他城镇和市集里，这类房屋共……6 000

在爱尔兰其余各地，这类房屋共……6 600

总计……165 000 [62]

打铁作坊的数目也和这差不多，也许要多出五分之一。

在爱尔兰有一个以上烟囱的房屋的更精细的计算如下：

都柏林城堡有烟囱……125

米斯(Meath)公爵在都柏林的房屋有烟囱……27

都柏林有10个以上烟囱的房屋共……164

除了出租马车以外，马车的数目也和这差不多，也许要少一些。[63]

如前所述，没有固定烟囱的房屋共16万所，它们的价值无需计算；至于其他房屋，我们计算如下：

1个烟囱的24 000所，每所 5镑 120 000镑

2至3个烟囱的6 800所，每所 40镑 272 000镑

4至6个烟囱的5 600所，每所 100镑 560 000镑

7至9个烟囱的2 500所，每所 300镑 750 000镑

10至12个烟囱的700所，每所 600镑 420 000镑

13至20个烟囱的400所，每所1 000镑 400 000镑

总计…… 2 522 000镑

20所最好的房屋的价值共为78 000镑

总计…… 2 600 000镑

附记 在所有这些房屋的价值中，只 有八分之一不属于英格兰的新教徒……325 000镑

属于英格兰人的……2 275 000镑

非天主教徒在都柏林有……28 000人

在其他城镇和市集有……72 000人

在农村有……100 000人

总计……2 000 000人 [64]

在500人中至多只有一个人是瞎子、跛子或者是不能医治的残废，因此在爱尔兰这样的人至多不过2 000人，有1.2万镑 [65] 就足以维持他们生活了。

7岁以下不适于劳动的儿童占全部人

口的四分之一，即……275 000人

上述残废的人数是……2 000人

军士的人数是……3 000人

总计……280 000人

有6个以上烟囱的360个〔似应为3 600个——译者〕家庭的主人和主妇共……7 200人

服侍他们的仆役共……14 400人

有4至6个烟囱的5 600个家庭里面的人所用的仆役共……11 200人

有2至3个烟囱的家庭里的仆役共……6 800人

牧师、学生等等……400人

总计……320 000人

全部人口……1 100千人

6岁以上的……704千人

16岁以上的……462千人

26岁以上的……297千人

36岁以上的……198千人

46岁以上的……132千人

56岁以上的……88千人

66岁以上的……77千人 [66]

因此，在爱尔兰适宜于从事各种工作的人数是……780 000人 [67]

他们所从事的职业如下：

耕种50万亩土地来栽培谷物的人及其妻子……100 000人

在700万亩土地上放牧牲畜——即600万头牛或其等价物马和羊 [68] ——的牧牛人和牧羊人及其妻子……120 000人

从事生产5 000桶鲱鱼、制船、编网、作杂事的男人和女人……1 000人

从事生产1 000吨铁的男人和女人……2 000人

铁匠，男人和女人……15 000人

他们的雇工 [69] ……7 500人

成衣匠及其妻子……45 000人

木匠、泥水匠及其妻子……10 000人

鞋匠及其妻子……20 000人

雇工……2 500人

磨坊主及其妻子……1 600人

毛织工人及其妻子……30 000人 [70]

硝皮匠、制革匠及其妻子……10 000人

总计……331 600人 [71]

从事嗜好品和装饰品制造业的人及其妻子……48 400人

总计……380 000人 [72]

因此，如果现在这些工作可由38万人[73]来完成，那么，剩下来可作别的事情的人是……400 000人

附记 都柏林只有4 000户，却有1 180家酒店和92家公立酿酒厂，即占总户数的三分之一。爱尔兰共有20万户，从事这一行业的似应为6万户。

因此有18万人，即6万男人、6万女人和6万儿童从事于酒业……180 000人

再剩下的人就是无所事事的人和寄生者……220 000人

总计……400 000人

很明显，即使还销售和以前一样多的酒，也可去掉三分之二的酒店;这样，剩下的人将会更多，即12万人加22万人，共……340 000人

我们已经说明爱尔兰的闲人是34万，那么，就应该给他们找到职业，使他们每人每年得到7镑的收入，共……2 380 000镑

这类职业或者是可以增加地方财富的，或者是可以增加全体财富的。

可以增加地方财富的是：

建筑16.8万所带有烟囱、门、窗、菜园、果园，并有沟渠和篱笆围绕的小石屋，以代替现在像猪栏一样的破房子。这种小石屋每所花费3镑，总计……544 000镑[74]

种植500万株果树，每株4便士……83 000镑[75]

在所有田界上和田边窄道上种植树木300万株，每株3便士……360 000镑[76]

围墙和篱笆共长100万佩尔奇，每佩尔奇12便士……50 000镑

修建都柏林城堡……30 000镑

为总督建筑一所新宅邸……20 000镑

在那里修建一条防波堤……15 000镑

开凿几条运河并修筑公路……35 000镑

建筑100所教会，每所200镑……20 000镑

设立各种作坊、皮革厂、渔场、榨油厂、制矾厂、人造茜草染料厂、铅厂、盐场等等……50 000镑

可以增加全体财富的是:

建造船舶1万吨……100 000镑

存贮足够一年使用的羊毛、大麻、亚麻和生皮……400 000镑

对上述原料进行加工……1 000 000镑 [77]

---

[1] 关于爱尔兰的炉税，参阅《政治算术》第二章的一个脚注。

[2] 手抄本作："在上述居民中：

[3]

1691年版和1719年版的编者把总数弄成220万，显然是疏忽了。配第无论是在这里或在别处都没有使用1659年进行的人口普查的统计，虽然他很可能已经知道这一对于几乎是全部爱尔兰所做的统计数字。那时爱尔兰人口被计算为50.091万人，其中五分之一是英格兰人或苏格兰人（见《皇家爱尔兰学会会报》，第24卷《古代》第317—328页所载哈丁斯〔Hardings〕论文）。如果这些数字是正确的，那么，配第在这里把人口估计为110万，其后估计为"约120万"和"差不多30万炉灶"，更以后又估计为130万（见《政治算术》第二章和《论爱尔兰》），无疑是估得过高了。以后的调查也不能说明他的数字是正确的。下一个估计数字是1696年的数字。根据三个郡和都柏林（Dublin）城市的人口税统计表，骚斯（South）大尉把爱尔兰的人口

定为103.4102万人（见《皇家学会会报》，1700年，第261号，第22卷第520页）。差不多一百年以后，岁入司长布希（G.P.Bushe）先生在《皇家爱尔兰学会会报》第3卷《科学》第145—155页发表了他的论文《论如何确定爱尔兰的人口》。布希指出1686年以前的炉税统计表是很不完全的，那一年由于奥尔蒙德的改革增加了20万户。布希认为1672年的户数一定比配第所计算的多，而且认为配第计算的人口数字也太少。但是和布希一样谨慎的观察者托马斯·纽萨姆（Thomas Newsham）则有相反的看法。他说，“威廉·配第爵士是不是把1672年的爱尔兰人口算得过多，现在无法确定。但我们可以肯定他没有少算。”见《爱尔兰人口的发展和数目的历史和统计考察》，1805年版，第89页。

[4] “165 000”应为“16 000”，手抄本已改正。

[5] 1719年版删去了这一段。

[6] “2 000 000”系“200 000”的误排，手抄本作“200 000”。但在前面配第说爱尔兰的“非天主教徒”是30万人。并参阅第3章。

[7] 柯克斯说，“他在这里说维持2 000个残废人要用1.2万镑，可是在后面〔本书第61页〕又说只要8 000镑。”

[8] 如果配第不加修改地使用格兰特（Graunt）的表〔《关于死亡统计表的考察》第11章〕，则他的数字应为704、440、275、176、110、66、33。实际使用的数字更接近于当时爱尔兰的可能死亡率。但是看不出是什么原因使配第用这些数字来代替格兰特的（或是他自己的）“6个平均比例数”。

[9] 手抄本边上注明这一数字是从110万人中减去32万人而来的。

[10] 柯克斯说，“全部爱尔兰土地不足以饲养600万头牛或其等价物，参阅后文〔本书第46页〕。”

[11]

柯克斯说，“铁匠1.5万人，而雇工只7 500人，未免太少。在所有行业中，打铁是最需要有雇工帮助的行业。的确，它是一种两个人作

的事情，不能没有雇工。因此，铁匠和雇工的人数应该相等。”但是配第本是给每一铁匠算上一个雇工，不过没有给铁匠的妻子算雇工而已。

[12] 柯克斯说，“毛织工人及其妻子要比他所计算的多若干倍，因为一个制袋人常常要雇用1 000名纺工、织工等等。木匠和泥水匠也为他所说的3倍。”

[13] 手抄本和1691年版作“331 600人”，1719年版作“364 600人”，后一总数是正确的。

[14] 手抄本和1691年版作“380 000人”，1719年版作“413 000人”，后一总数是正确的。

[15] 手抄本和1691年版作“380 000人”，1719年版作“413 000人”；但在手抄本和这两版中，剩下来可作别的事情的都是“400 000人”。1719年版的编者如果要前后一致，应将“400 000人”改为“367 000人”。〔以下有关数字，也应据此计算。——译者〕

[16] 应为“504 000镑”。——译者

[17] 确数是83 333镑6先令8便士。

[18] 手抄本边上有“375 000”字样。正确数字是37 500镑。

[19] 按改正的数字计算。配第的“各种职业”的总计是2 384 833镑6先令8便士，而不是2 380 000镑。〔其中544 000镑应作504 000镑，赫尔未予指出。——译者〕

第三章 教会和圣俸

如果非天主教徒的半数是非国教徒，那么，在都柏林和所有其他城镇就只有5万名合法的新教徒，他们只需要50名传教师。

如果在爱尔兰其他各地也只有5万名合法的新教徒，那么，他们就只需要100名传教师;这是按每教区500人计算的，[78] 在这500人中有三分之一即166人是儿童。

如果在英格兰和威尔斯约有9 000个教区，而主教不到30人的话，那么每个主教就要照管300多名教区牧师。

所以在爱尔兰有1名主教就多于英格兰的30名主教。

因此，2.5万镑就足够支付150名传教师每人每年的150镑和主教的2 500镑了。

教会土地的价值和所收得的什一税，每年都超过国王由此得到的租金。[79]

要使100名传教师能够为整个爱尔兰服务，他们每人的服务区就要有13或14平方英里，因此他们必得在各地巡游，并在非星期日的日子里讲道;而且其他可敬的、接受圣职的人也必得执行牧师职务。

如果让150名甚或250名传教师为整个爱尔兰服务，那么每年有10个人就可以弥补由于他们死亡而留下的空额。因而有一所100人的宗教学校就可以每年送出10名在里面学习了10年的人。或许这所学校的规模有这一半大也就够了。

---

[1] 柯克斯说，“根据听众人数计算传教师人数，是很奇怪的，因为听众可能住在很远的地方，不能去照管他们。例如在凯里（Kerry），新教徒不过500人，可是一个传教师绝不能完成一个教区牧师所要做的事情：又要探视病人，又要施洗礼，又要参加葬礼，等等。”

[2] 各版均未列具体数字。

第四章 关于上次的叛乱

现在1672年的人口约为110万人，在1652年约为85万人;因为我认为在这20年里，自然增殖的有8万人，被驱逐出境又回来的和新来的英格兰人有7万人，新来的苏格兰人有8万人，从外地回来的爱尔兰人有2万人——总计是25万人。

如果能够知道1641年的爱尔兰人口有多少，[80]那么，算出这一人数和85万人之间的差额，并加算11年中自然增殖的人数，就可以看出由于战争——即由于战争、瘟疫以及因此而来的饥馑——而死亡的人数。

把用剩的多余的牛、羊、奶油和牛肉加以比较，我发现1664年出口的这些东西要比1641年多三分之一；这说明1641年的人口要比现在多三分之一，即146.6万人。从这一数字中减去1652年剩有的人数，余额是61.6万人，这些都是由于这次叛乱而死亡的。

现在英国人和爱尔兰人之比是3:11，但在战前这一比例要小一些，即2:11；由此可以看出，这11年中死去的英国人是11.2万人。在这一数字中，我认为有三分之二是由于战争、瘟疫和饥馑而死亡的；因此在骚动的头一年里被杀的为3.7万人，而那些认为有15.4万人这样被杀掉的人，应该重新检查一下他们的理由。[81]

由此也可以看出，死去的爱尔兰人约为50.4万人，他们都是在1641年10月23日和1652年10月23日之间由于战争、瘟疫、饥馑、生活艰困和被流放而死亡的。

因此，那些认为在战争终了时爱尔兰人剩下不到八分之一的人，也要重新考虑他们的看法;因为根据这里的计算，他们剩下差不多有三分之二;而我也同意这后一意见。

从爱尔兰运往西班牙、弗兰德尔和法国的兵士为3.4万人，此外还有儿童、妇女、牧师等等不少于6 000人，而且他们回来的不到半数……40 000人

如果爱尔兰在这11年里始终太平无事，那么，这146.6万人再加上这一时期内自然增殖的7.3万人，即为153.9万人;可是由于上述战争，1652年的人口只是85万人;也就是说，损失了68.9万人;对于这些人的鲜血，有人是应该在上帝和国王面前承担责任的。……689 000

1650年，在大瘟疫之前，这里的人口在100万以上，即为1665年伦敦人口的两倍半。可是在那年里伦敦死去的人据估算为9.7万人，而实际上是11万人。

因此，即使爱尔兰的瘟疫不比伦敦更为严重，爱尔兰也一定要死去27.5万人。可是实际上都柏林每星期死1 300人，而伦敦瘟疫的严重性只及其三分之二。因此，在爱尔兰死去的人数是……450 000 [82]

所以，除去死于瘟疫的41.25万人和被屠杀的3.7万英国人，在这11年中由于战争、饥馑和其他苦难而死的是16.7万人。这一数字我认为是可靠的;因为假定这一数字的一半(即8.7万人)是由于饥寒和运往西班牙及巴贝多斯等等原因而死的，那么，我们很可以认为其他8.7万人是死于战争，因为这时英国军队差不多有4万人，而爱尔兰军队往往2倍于此数。

1653年，每镑债券自由而公开的售价是4先令或5先令，而20先令债券平均能买到2亩土地。按照这种价格，爱尔兰全部土地，如果适于耕种的有800万亩，就只能卖到100万镑，可是在1641年，它要值800多万镑。……1 000 000镑

1641年，牛羊和其他牲畜，按每只菜牛20先令计算，或按与一只菜牛相等的其他牲畜值2亩土地计算，共值400余万镑。但是在1652年，都柏林的人要到威尔斯去买肉，因为这里没有肉了；爱尔兰全部牲畜的价值还不到……500 000镑

燕麦的价格那时是每桶50先令，可是在现在和在1641年都不到12先令。

1641年，爱尔兰房屋的价值为250万镑，但在1652年值不到这一数字的五分之一……500 000镑

在英格兰，人的价值按男人、女人和儿童平均计算为每人70镑。如把在爱尔兰死掉的人按奴隶和黑人的通常价格计算，即按男人每名25镑、儿童每名5镑，平均每名15镑计算，则损失的人的价值约为……10 355 000镑 [83]

在这11年里，交战双方所保持的作战队伍里的骑兵和步兵至少是8万人(因为即使在1652年，也还有3.5万名英格兰人，和3.4万名被遣派出去的爱尔兰人）。维持这些军人的费用，包括炮车队和一般军官的费用在内，每人每年至少要15镑，11年合计即达1320万镑。……13 200 000镑

所有这些成年人(其中没有妇女和儿童)的前述剩余收益，至少要按每人5镑计算，亦即上一数字的三分之一……4 400 000镑

因此，这次叛乱所造成的后果按货币价值计算如下:

人口的损失……10 335 000镑

军士的剩余收益的损失……4 400 000镑

损失的人口的剩余收益，按整个11年中每人10镑计算并减去8万名军士的数字……6 000 000镑

土地价值减低了……11 000 000镑

牲畜价值减低了……3 500 000镑

房屋价值减低了……2 000 000镑

总计……37 255 000镑 [84]

由于这次叛乱而没收的土地的20年地租，即从1652年到1673年的地租，并不够支付这一时期里在爱尔兰的英国军队的费用;而且这笔地

租在现在虽然比以前多了二分之一(即比以前每年多10万镑以上)，也不够支付这笔费用。

冒险家借出他们的本金以后已经过了10年，他们的本金在现在加上利息应该是原来的2倍了，他们在1652年都在公开而自由的市场上以每镑不到10先令的价格出售他们的债权。

战前拥有土地的爱尔兰天主教徒或终身保有土地的人约为3 000人;从1663年行政法院所作出的关于无罪的爱尔兰人及其财产的800件判决里，可以看出，这3 000人里犯有叛变罪行的不超过七分之一，即400人。我计算这400人每人有20名追随者，一共可以组成一支8 000人的军队。可是，从1649年以前的军官的人数上看，1649年以前的英国军队一定有4万人左右。这8 000名有罪的爱尔兰人居然能战胜英国军队，签订1648年的和平条款，从而使爱尔兰人在爱尔兰政府中至少和国王陛下处于平等地位:这说明爱尔兰人是非常勇敢而成功的——除非我们认为上述行政法院让他们的伪誓和伪证给欺骗;可是人们会说，一个为了上帝和宗教而牺牲了这样多生命的民族是不会犯这种罪行的。

在战前，爱尔兰人的财产比英国人的财产多一倍;可是他们的人数和自然力量是英国人的人数和自然力量的5倍。

战争的原因是:天主教徒想要恢复每年价值约11万镑的教会收入;普通爱尔兰人想要得到英国人的全部财产;10个或12个爱尔兰贵族想要得到整个统治权。但是在进行这一场赌注非常之大的赌博时，英国人胜利了，并且像得胜的赌徒一样，他们(除了一些其他要求权之外)至少有权要求得到他们的财产。至于这场斗争中所流的鲜血应该由谁来负责，那上帝知道得最清楚。

---

[1] 柯克斯说，“如果1652年有85万人，其中英格兰人13万，苏格兰人2万，爱尔兰人70万；而1672年为110万人，其中爱尔兰人增加了6万，英格兰人增加了10万〔原文或有误，似应为“爱尔兰人增加了10万，英格兰人增加了7万”。——译者〕，苏格兰人增加了8万；那么，按照每若干年自然增殖二十五分之一的同一比例，1687年的人数如下：

爱尔兰人800 000增加60 000，是860 000

英格兰人200 000增加15 000，是215 000

苏格兰人100 000增加 7 500，是107 500

但是，在过去15年中，从英格兰及各殖民地来到爱尔兰定居的英格兰人至少有3.5万名，苏格兰人至少有4.25万名，而在这一时期中出去作教士、从军、作劳工等等的爱尔兰人至少有6万名；如果把这些数字计算在内，那么，在1687年在爱尔兰的人口将为80万爱尔兰人，25万英格兰人和15万苏格兰人；因此爱尔兰人正是英国人的2倍。”柯克斯由于假定自然增殖的8万人都是爱尔兰人而得出了1652年的人口的分配比例。配第在《论爱尔兰》一书的附录《问答》中又说明了他的计算方法。

[2] 柯克斯说，“如果1641年爱尔兰人对英国人之比为11:2而总数为146.6万人的话，那么爱尔兰人是119.945万人，英国人是26.655万人。既然大家都知道有10万英国人没有度过战争的头一年，我看不出那些认为有16.655万个英国人在那年被屠杀的人们的算法有什么错误。我相信，如果说证实这一说法有困难的话，那困难就在于那种认为1641年在爱尔兰有26.655万个英国人的说法上。

“而且，他的计算是这样的：在1641年有26.655万个英国人，到1652年还剩下15万多人，因此被杀害的只是11.2万人。对于这点，我认为，除了原在爱尔兰的英国人之外，在这年（1652年）以前来到爱尔兰的英格兰人和苏格兰人在15万人以上。把这一数字加到他所计算的11.2万人上面，很明显在这次战争中死掉的英国人一共是26.2万人；其中在战争的头一年被屠杀的是15万人，剩下来的作者所说的11.2万人是在这次叛乱中其他年份里死亡的。

“此外，他的计算方法是假定1652年生存的15万英国人乃是1641年生存的英国人的一部分；可是在1652年的英国人中，有四分之三是新从英格兰和苏格兰来的军队、其他人士及其子女。据作者自己说，只是军队（不算他们的妻子和子女）就有3.5万人。”

[3] “450 000”显系“412 500”的笔误。下段第一行即有这一数字。〔110 000×2.5=275 000;275 000×3/2=412 500。——译者〕

[4] 此数似应为10 335 000镑，因为689 000×15=10 335 000镑。——译者

[5] 似应为37 235 000镑。——译者

第五章 将来的爱尔兰殖民地，叛乱的终结，爱尔兰和英格兰的合并

英格兰人侵入爱尔兰大约是在500年以前。如果1641年爱尔兰人人数是120万，那么，在200年以前就只是60万，而在开始侵入的时候不会多于30万; [85] 因为30万人通过自然增殖在500年中将会变为120万人(这里已经考虑到传染病、饥馑、战争等等的特殊影响)。

在现在，并没有什么遗迹或可靠的证据，可以说明爱尔兰在开始被侵入时期已经有了石屋、货币和国外贸易;除了关于圣贤的传说、祷告文、弥撒书、宗教仪式等等之外，也没有什么学术方面的遗迹; [86] 也就是在，他们既不懂得几何、天文、解剖学、建筑学、机械学、绘画、雕刻等等，也没有任何制造业，更没有使用航海术或军事学。

约翰·达维斯(John Davys)爵士 [87] 曾十分透彻而精辟地指出了在伊丽莎白王朝以前，爱尔兰所以没有臣服于英国政府的原因;也提出了许多可以用来去做还需要做的事情的方法。

英格兰人的征服，以及1662年议会通过的爱尔兰殖民法案序言中所描述的情况，为实行任何这类合理的措施创造了条件。但是由于被没收的爱尔兰人都在国外，而且和国王陛下一样，也受那些篡夺王位者的迫害，所以情况又有些不同。

因此，在目前情况下，需要解决的问题是:如果政府认为应当做一些事情的话，那么，根据自然的可能性应该做些什么呢?

有些激烈的人希望爱尔兰人再度叛变，并把他们都加以杀戮。但是我认为，这种举动不仅是残暴的、不人道的，而且即使对于那些轻率地希望发生这种事情的人来说，也是轻举妄动和非常有害的。

回忆一下爱尔兰人以前的成就，特别是上一次的成就，我相信，如果事前没有很多准备工作，他们不容易再度叛变;而且考虑到以下情况，他们也不容易再度叛变。

英国新教徒和教会占有全部土地的四分之三、全部房屋的六分之五、有城墙的城市及设防地点的房屋的十分之九、国外贸易的三分之二。爱尔兰人八分之六都过着畜牲一样的极为恶劣的生活，住的是没有烟囱、门、楼梯和窗户的小屋，吃的主要是牛奶和马铃薯。因此他们的精神不会倾向于战争。虽然爱尔兰的天主教徒和非天主教徒之比是八对三，可是在人数较少的非天主教徒之中，军人和勇敢的人要比天主教徒里面所有的多得多。

国王陛下以前除非依靠英格兰就不能对爱尔兰做任何事情，可是现在已在当地有了一笔收入；这笔收入除了能够维持2.5万多名新教徒民兵之外，如果他愿意的话，还可以维持7 000名军人。而且在这些民兵中，大多数都是有战争经验的人。

新教徒在沿海5英里以内的设防地点拥有足够的房屋，可以接待、保护和隐藏所有属于他们自己的男、女和儿童;而且他们在爱尔兰各地也都有设防地点，这些地点的位置十分适当，使他们能够很容易地在极短的时间内互相来往。

由于能够这样保卫自己的人，所以即使突然发生意外事故，他们也能够很容易地从英格兰得到足够的食物来维持生活，一直到焚毁了上述16万所小屋(一共不值5万镑)，毁掉了敌人的禾垛和谷仓，破坏了敌人的耕地的时候。这些事情，对于团结在一起的英国人来说，是轻而易举的。

由于爱尔兰人根本没有军舰，也没有航海的技能和经验，所以少数几支军舰就能够使他们不能从外国得到援助。

即使有些外国人愿意援助他们，能够援助他们的也极少。而且任何外国人，包括法国国王在内，[88] 即使能够成功，也得不到什么好处。因为这500年来，英格兰由于和爱尔兰打交道已经不断地受到损失。甚至在现在，在爱尔兰处在前所未有的富足和繁荣的境地的时候，英国人放弃他们在这个地方的全部利益也有好处，而任何外国要

取得这种利益就会有极大的害处；这点(我觉得)我在别的地方[89]已经说过了。而英格兰的地主的利益，在于在英格兰得到他们应该这样从他们自己财产中放弃的东西的等价物。

最后，让爱尔兰人知道，在英格兰过去有、现在有、将来也有很多不满足于他们目前的处境，而准备去建立功业、改变环境的人，他们足能够弭平爱尔兰人所能发动并坚持的叛变而有余。

因此，在放弃了一切维持爱尔兰安宁和富庶的军事行动以后，我们所要做的事情是要使爱尔兰人变成为英格兰人，并根据自然和永久的原则把各种利益合并在一起。关于这些事情，我将列举以下各点，尽管它们好像是十分奇特而多余的。

1.如果亨利二世已经或者能够把所有爱尔兰的人民都移入英格兰，使他们放弃他们的土地的利益，那么，他就加强、美化并丰富了英格兰，并且对于爱尔兰人也做了真正的好事。但是这一工作现在要比那时几乎难上4倍了。不过即使在现在也应该去做它，它对各方面都有好处。

2.现在爱尔兰有30万英国人和80万天主教徒。在后者中，有60万人都过着上面所说的那种极端贫苦的日子。如果把20万左右的爱尔兰人换成同一数目的英国人，那么，英国人的自然力量就和爱尔兰人的自然力量相等，但是前者的政治的和人为的力量却等于后者的3倍。这种情况十分明显，将使爱尔兰永不会再煽起全国的或宗教的骚动。

3.在上述60万贫苦的爱尔兰人中，未婚的已到结婚年龄的妇女不过20万人，每年长大到结婚年龄的也不过2 000人。因此，如果在这一年中把这类妇女的二分之一、在下一年中再把其余二分之一运送到英格兰，分配给每一教区一个，并把同样多的英格兰妇女带到爱尔兰，嫁给那些能够把他们的住所改善成为具有3镑价值的房屋和庭院的爱尔兰人，那么，自然转化和合并的全部工作在四五年之内就可以完成。[90]

进行这种交换的费用每年不过2万镑，这大约等于现在或从前在爱尔兰的军队的6个星期的薪给。

如果爱尔兰人必得有牧师，那就让牧师的人数——现在修道院外的僧人和正式牧师共约两三千人——减至1 000人，即每800人有一牧师，即已足够了。牧师应该是知名之士，如果可能的话，应该是英格兰人。这样，当掌管良心的牧师和对其他主要嗜欲有影响的妇女都变成英格兰人的时候，由于他们必然会与爱尔兰的男人处在一起，像从前那样的杀害英格兰人的事情就绝不会再发生了。而且，当爱尔兰儿童使用英语，爱尔兰人的家庭生活如饮食、服装等等也英格兰化的时候，转化的过程就将十分容易和迅速。

此外，如果使这两个国家——现在是两个国家——合而为一，处在一个立法权力和议会之下，而议会中成员的比例又与每个国家的力量和财富情况相适应的话，则不必担心这种议会会做什么有害于英格兰人在爱尔兰的利益的事情;而且如果爱尔兰人在所有立法机关中都能有其自由选出的和适当比例的代表，则他们也绝不会抱怨受到不公平的待遇。[91]

不合并的不方便和不合理之处似乎有以下各点：

不合理的是:在英国出生的英国人，由于他们自己国王的命令被派到爱尔兰，他们在那里为国王的利益而牺牲他们的生命，并且胜利地完成使命，可是竟因此被认为是外国人甚至是敌人，就像亨利七世时代以前的爱尔兰人一样。在那时，如果一个英国人杀死了爱尔兰人，他是不会因此而被处死刑的。由于这只是宽纵和默许的做法，现在已经不再适用了。这是以前爱尔兰人的情形，而英国人现在却是这样，要不是习惯法拯救了他们的话。

不合理的是:爱尔兰的居民当然必得服从他们的主宰，可是却不让他们知道谁是他们的主宰，或者什么是他们的主宰;是英格兰的议会呢，还是爱尔兰的议会?在什么情况下是英格兰的议会，在什么情况下是爱尔兰的议会?这种不确定的情形就是或可能是我不服从[92]的借口。

不合理的是:在爱尔兰的英国人，要么就是那里的外国人，要么就必得服从没有他们的代表参加而制定出来的法律。

不合理的是:如果立法权力是在爱尔兰，人与人之间的案件的最后判决却在英格兰，也就是说，查卷命令(Writ of Error)要把这类案件从爱尔兰特移到英格兰的最高法院。而且海军案件 [93] 和宗教案件也要在英格兰作出最后决定。人们不知道英格兰的高等法院在爱尔兰有没有裁判权;也不知道这一高等法院的判决是不是能在另一高等法院的范围内得到执行。

至于不方便之处，有以下各点。首先，我们在这两国家之间进行贸易，就像在西印度群岛的西班牙人和所有其他国家进行贸易一样。由于这一原因，所有其他国家都和在那里的西班牙人作战了。

其次，在爱尔兰和美洲群岛之间进行贸易的爱尔兰船只，必须把运往爱尔兰的货物先在英格兰卸下来，然后再运回去;这就使这种货物的主人承担不必要的风险，并支付不必要的开支。

还有一种不方便之处是，同一国王的臣民，在从他们自己的国王的领土的这一部分到另一部分时，要像外国人一样缴纳关税。

有人反对补救这些弊端，主要理由是，国王陛下将由于合并而丧失大部分双重关税。这是的确的，不过让我们看看这种关税究竟有多少，是不是多得足以使人们不去补救这些弊端，是不是不能用其他办法来弥补它。

1664年，是这些年来爱尔兰贸易情况最好的一年;这时既没有瘟疫，也没有战争，人们一般都富庶自由；这时还没有制定限制牲畜从爱尔兰运到英格兰的法案， [94] 也没有制定让从美洲开往爱尔兰的船只在英格兰卸货的法案。我认为，在这一年里，爱尔兰和英格兰之间进出口货物的关税不过是 ;以后这种关税还不到此数的六分之一，那不是很容易把它加到英格兰和爱尔兰的其他捐税上面吗?英格兰和爱尔兰的其他捐税总在一起大约为每年150万镑。

如果使爱尔兰成为一个独立的王国对于英格兰有好处，那么，在议会中占有优势的政党(例如西方的议员)为什么不使特兰特(Trent)那面的英格兰成为另一个王国，限制彼此的贸易，并在新边界上收取通行税和关税呢?为什么英格兰和威尔斯总是合在一起，从来没有人怀疑

它的好处和效果呢?为什么整个英格兰不可以为了各个党派的利益而进一步无限地分成许多区域呢?

说到实际问题，爱尔兰的上院议员可以选派相当于英格兰上院议员的八分之一 [95] 的人数，经由国王的命令，进入英格兰的上议院;爱尔兰的下院议员可以选派同一比例的人数参加英格兰的下议院，国王和该议院要容纳他们。

如果英格兰的议会已经是爱尔兰的立法权力机关，为什么它不像上面所说的那样，或用某种其他更方便的办法，从爱尔兰招来足够的成员呢?

在两个民族在某一个议会中取得一致意见以前，所有这些权宜之计在一开始时都是必须的。

在这里，我是假定:爱尔兰的财富约为英格兰的财富的八分之一或十分之一;国王在这两个国家中的收入之间的比例也与此相同。

---

[1] 柯克斯说，“我不相信在亨利二世时代爱尔兰人只有30万；而且这种计算方法也是不能使人信服的，因为如果200年以前的人数只为现在的一半，再200年以前又减少一半，以此类推，那么在1 000年以前，就只有现有人数的三十二分之一了。”

[2] 柯克斯说，“他说爱尔兰没有学术等等的遗迹，我不同意。坎布登（Cambden）所编《百科全书》第2部分（68）就录有著名的诗句。”

[3] 著有《论在陛下的幸福的朝代开始以前，始终未能完全征服爱尔兰并使之服从英国统治的真正原因》，出版于1612年，曾数度重印。

[4] 柯克斯说，“认为法国不能由于占有爱尔兰而得到好处的这种怪论，是我所不能理解的。因为作者自己承认爱尔兰有很多港口和其他贸易上的便利；而且更主要的是，如果它到了一个有力的或海盗式的敌人的手中，它的位置使它能够随时破坏英格兰的贸易。除了这些以外，我们知道，如果管理得当，它能够为英格兰王室提供人力、财

力和其他便利；而且自从作者写作以来，它已经成为英格兰的一支额外的力量了。”

[5] 可能是指《政治算术》第四章中的“题外话”。配第在1671年即撰写《政治算术》，虽然在写完《爱尔兰的政治解剖》以后才完成它。

[6] 柯克斯说，“这种转化方法把性别弄错了。因为如果100万英格兰妇女嫁给100万爱尔兰人，她们一定会退化成为纯粹的爱尔兰人，而且在不多几年内，经验就会证实我的说法。在道理上也必然如此，因为妇女除非是受过教育，懂得道理，否则她们是不像男人那样有操守的。这就是说，她们比较容易受到威胁利诱，天生比较懒惰而喜爱安适。不仅如此，爱尔兰男人都对他们的妻子作威作福，不像我们英格兰人那样溺爱妻子。但是，如果每年交换一定数目的青年男子，那就可以达到作者的意图。因为按照英格兰方式教养起来的青年男子只肯和受到这样教养的妇女结婚，这样爱尔兰妇女就愿意去为英格兰人服务以便取得可以嫁给英格兰人的资格。”

[7] 这一计划在《论爱尔兰》一书中有更详细的论述。

[8] 手抄本作“我不服从”；1719年版作“任何不服从”。配第在这里所说的他的不服从究竟指的是什么，不大清楚。爱尔兰大法官命令逮捕他，是1677年2月10日发生的事情。参阅菲滋摩利斯（Fitzmaurice）《威廉·配第传》，第170页。

[9] 同上书，第247页。

[10] 根据查理二世第15年第7号法令（1663年），在7月1日至12月20日之间，输入爱尔兰牲畜要缴纳一笔高得实际上等于禁止输入的关税。1665年10月18日，有人在众议院提出了一项完全禁止爱尔兰牲畜进口的法案。20日，这项法案就进行了二读，并且于21日在一个委员会中进行公审。配第和一些别人出席反对这种办法，但是他们没有得到这一法案的抄本，甚至连它的主要项目表也没有得到。他们可能是一听到它就马上发言反对它的。这些抗议者不愿意在这样重大的问题上作没有准备的发言，他们要求延期讨论，以便能够咨询爱尔兰总督的意见。延期被拒绝了，这一法案决定在23日正式誊清（《下议院议事录》，第8卷，第617、619、620页）。在上议院委员会上，配第

出席了两三次，反对这一法案；在这里得到了足够的延期，使这一法案直到议会于1665年10月31日闭会时才获得通过。菲滋摩利斯勋爵得有手抄本备忘录，他说配第的主要的论据现已重见于本书的第十章（《配第传》，第142页）。配第的论据的某一部分似乎在当时也已印行了，因为托马斯·索尔普（Thomas Thorpe）在1842年曾得到一页印刷的《论爱尔兰牲畜贸易》，他认为这篇论文是配第写的（索尔普的《图书目录》，1842年，第5597号）。1667年11月27日，切斯特尔（Chester）向下议院提出了请愿书，主张废弃查理二世第15年第7号法令，要求制定更严厉的法令（《下议院议事录》，第9卷，第26—27页）。因此12月9日提出了一项法案，这一法案经过热烈争论以后，于1668年3月2日通过了，它宣布从海外输入外国人持有的任何大牲畜、羊、猪、牛肉、猪肉、咸肉、鳕鱼、青鱼、鳘鱼、鲱鱼、鲑鱼、鳝鱼或鳗鱼为有罪，因此凡是这类进口货都要予以没收，出售后将价款给予告密者和教区的贫民。在上议院中，这一争论比在下议院中更为热烈，于1668年3月18日作了一些修正退回下议院，然后于3月30日取得一致同意——查理二世第18和19年第2号法令。关于这些措施的历史，参阅《议会史》，第4卷，第337—347页；克拉兰顿（Clarendon）的《传记》，第959页及以后；卡尔特：《奥尔蒙德公爵传》，第2卷，第317—323，329—338页；菲滋摩利斯：《配第传》，第140—142页。

[11] 1719年版作“六分之一”。

第六章 爱尔兰的政府

爱尔兰是由国王、21名主教(其中有4名大主教)和一些不担任僧职的上院议员 [96] 治理的;在后者中，有一部分由于上次的叛乱，不出席议会。

大约3 000名不动产自由保有者，100个协会的会员，以及被认为一个整体的都柏林大学，在下议院中都有代表;此外还有270名骑士、公民和市民。

这样组成的议会，对于总督及其公署向国王提出、并由国王及其在英格兰的枢密院盖玺发交该议院讨论的任何法案，都有否决权。

爱尔兰的郡长和市长共40人，都是由总督委任的，每一郡长或市长约有10名属吏。

最高行政长官有时叫做总督(Lord-Lieutenant)，有时叫做议长(Lord-Deputy)，有时叫做高等法院院长(Lord Justice);总督公署现时约有50个成员，管理属于治安、特权等等的一切事务。

爱尔兰共有五种法院，即:大法官法院，其中有一个大法官、一个保管记录的推事和两三个或三四个推事;高等法院，其中有一个院长和两个审判官;高等民事裁判所，其中有一个所长和两个裁判官;皇室度支局法院，其中有一个男爵院长、两个男爵，还有度支局的会计员和司法官;大主教管辖的遗嘱案件法庭，其中的法官是阿尔马(Armagh)的大主教。

提拍雷利(Tipperary)还有一个有王权的法院，院长是奥尔蒙德公爵，管理所属各特许区域和有关王权的事情。还有一个海军法庭。每一个主教也有两个法庭。直到最近以前，孟斯特尔(Munster) [97] 和康

诺特各有一个省区法院(但现在1672年已经撤消了)，它们既不管有关生命或身体的事情，也不管有关土地产权的事情。

还有一个陆军法庭，处理有关陆军的案件；在和平时期，它常常把被告人移交给民事机关。

所有这些法庭共有 名官吏， 名司法官；其中 我认为是第一等的，每人每年约收入600镑; 是第二等的，每人每年约300镑; 是第三等的，每人每年不超过100镑。还有 名宣誓辩护士，平均每人每年收入约120镑。

爱尔兰约有950名保安官，是由大法官任命的；每郡或小邑在有一个警察长，共为252人;每一教区有一个警察，共约2 278人。

宗教事务是由国教大教堂的大主教、主教、副监督、副主教 [98] 掌管的；在所有这些大教堂中，现在实际上只有一个完全的歌唱队，这一歌唱队在都柏林，既为基督教堂服务，也为爱尔兰的守护神服务。在整个爱尔兰，新教的教区牧师、牧师、副牧师现时约为500人。什一税约有半数是交由俗人保管的，并且属于俗人所有。

这是爱尔兰的外部和表面的政府的情况，因为它所涉及的是当政者的人数和类别。但是爱尔兰的内部和神秘的政府的情况如下：

这里总有大约20位 [99] 属于爱尔兰国籍和天主教的绅士，他们由于家世、才能、良好的教育和行为，受到爱尔兰人的支持，去和英格兰的官员以及爱尔兰总督的官员研讨有关爱尔兰人的事务。

这些人通过教士（他们是实际上并直接地管理人民的）征收捐款。管辖教士的至少有24个天主教主教，全都和法国、西班牙、意大利、德国、英格兰有着长期的关系，在这些国家中担当过王公贵人宅邸内礼拜堂牧师、救济品分发员等等职务。他们都曾运动这些国家的统治人物和国务大臣，并且都曾得到这些人的某些赏赐和提拔。

全部爱尔兰天主教徒（共约80万人，其中约有70万人都住在没有烟囱和窗户的极坏的小屋里）由大约1 000名教区牧师和2 500名各种修道院的修士管理着。这些牧师和修士大多数是圣芳济会教徒

（Franciscans），一部分是黑袍教徒（Dominicans）和奥古斯丁教徒（Augustins），极少数人是卡皮由辛教徒（Capuchins）、耶稣会会员（Jesuits）或卡尔特教徒（Carthusians）。他们受着他们各自的主教和上级的管辖，而他们的主教和上级又受外国大臣们的管辖和领导。

整个说来，爱尔兰人（他们是国内的大多数）是间接地受着外国的管辖;上面所说的不负担僧职的爱国者[100]就是这样，他们从上述那些牧师那里得到支持，在爱尔兰公开地行使宗教上的裁判权。同时，由于能够影响天主教徒的治安推事，他们也行使着世俗的权力，可以根据一些捏造的或不关紧要的理由，把那些不服从牧师的人投入监狱。

上面所说的法官，除了法院院长以外，全都进行巡回裁判;其中有5处是每年两次，例外的只有凯里一郡。

都柏林有一所大学，但大部分都属于一个学院范围之内，其中有一个校长、7个高级的主要评议员、9个初级评议员、60个奖学金受领者，现在有 个自费生和其他学生。

大约在1669年，建立了一所医学院，其中有一个校长和13个评议员。[101]

属于遗嘱案件法庭、副监督法庭、陆军法庭和海军法庭的，律师不超过10人，代诉人不超过30人。

在都柏林城市中，有一个市长、两个行政官、24个参议员、48个郡贵族和96个市议会议员。此外还有各同业公会。

最近又为贫苦儿童建立一所医院，但还没有完全建好，也还没有得到足够的基金。[102]

还有一所为有病的、残废的和年老的军人而设立的医院，但是没有基金，治病与否是任意的。[103]

都柏林城里及其附近，有三所公共监狱和一所感化院。

最后，我必须指出，爱尔兰人40年前因以著名的那种步兵风度差不多完全消失了，除非是在那些步行比骑马更为容易的崎岖的地方，他们每个人现在都骑着一匹矮小的马。

---

[1] 手抄本作“和一些……其他上院议员”。

[2] 卡尔特：《奥尔蒙德公爵传》第2卷第369页曾提到人们对于孟斯特尔省区法院很有怨言。

[3] 手抄本作“21位主教、副监督……副主教”。

[4] 手抄本作“12或20位”。

[5] 手抄本作“12或20个不担任僧职的爱国者”。

[6] 都柏林“医生联谊会”是在1654年由约翰·斯提尔恩（John Stearne）医生建立起来的，1667年根据敕令组成“都柏林医学院的校长和评议会”。在这头一个敕令中，共提名了14位评议员，其中头一位是斯提尔恩医生，被任命为终身校长；“表上的第二位就是大名鼎鼎的威廉·配第爵士”，他从联谊会刚一成立时就是联谊会的会员。1692年又接到一个新的敕令，改用它现在的名字。见《爱尔兰皇家医学院记录》（1865年）第5、6、91页。

[7] 可能指的是奥克斯曼坦-格林（Oxmantown-Green）医院，正式名称是“都柏林查理二世医院和免费学校”。为了支持这一医院，配第从这样捐赠的321镑2先令11便士半的款项中每年交出20镑。见《有关奥克斯曼坦　格林医院的叙述》，1671年版，1749年都柏林查理·卢卡斯（Charles Lucas）再版。配第的捐赠是在1670年1月15日以后做出的，因为吉尔伯特（Gilbert）所印的这一天的“医院捐助人”名册中没有配第的名字。见《年表》，第4卷，第492—494页。

[8] 这一段可能是在《政治解剖》完成（约在1672—1673年）以后加添进去的。托马斯·威尔逊（Thomas Wilson）所著《关于为爱尔兰军队中残老官兵而在都柏林附近建立查理二世皇家医院的记录》（1713年都柏林版）说，由于路易十四建立残废军人医院的例子，“大约在1675年，格兰纳德（Granard）伯爵开始有了在这一国家中建

立这种医院的想法”。格兰纳德曾和埃塞克斯（Essex）总督交换过意见，但是直到1677年奥尔蒙德到来以前，此事并没有什么结果。1679年10月27日，奥尔蒙德给国王上书，主张设立这种医院，因此，在1680年2月27日，会议室下了一道命令，为它捐募基金。这一建筑是在1680—1686年建立起来的。第4—15页。

第七章 爱尔兰的国民军和国防

在爱尔兰，和在其他各地一样，有两种国民军。一种是保安官及其由大小警官组成的国民军，以及由郡长的雇用人员组成的国民军和在特殊情况下召集起来的地方团队。

所有这些在爱尔兰共约3 000人，都只能在他们各自的区域内进行活动，而不能在别处进行活动。

爱尔兰现在有，或近来一向就有一支包括约30队骑兵和60连步兵的军队;都柏林还有一支作为总督近卫队的警卫队;总在一起，共约5 000人。

还有一支新教徒的国民军，大约2.4万人，其中1万人是骑兵，其余是步兵。

爱尔兰的居民全都分成各派各系，叫做英格兰人和爱尔兰人，或者叫做新教徒和天主教徒;然而真正的分歧则在于有的人得到了1641年属于天主教徒的土地，而有的人则被剥夺了这种土地。由于归还而得到这种土地的爱尔兰人似乎倒袒护被剥夺了土地的人。[104] 天主教教徒对于新教徒的主要不满之处，在于后者能够有教堂收入，并且有裁判权;他们在行使他们的职权时，有充分的自由，而且当1641年他们进行他们的计划时就已经有了这种自由。老爱尔兰天主教徒和老英格兰天主教徒之间的争吵现在停止了，因为他们现在有了共同的敌人。

伊莉莎白女王和詹姆斯国王时代移来的老的新教徒，不大喜欢那些在1641年以后甚至在1646年和1648年以后到来的新英格兰人，因为前者嫉妒后者分得了很多从上次篡夺者那里没收来的土地。但是现在他们在一起也处得很好了，这是因为这些老的新教徒在殖民法案中得到了许多很好的条件，并且得到了他们在1649年以前服务的报酬;

也是因为教会收入由于没收来的土地而增加了;而更主要的则是因为这些老的新教徒得到了所有民政、军事和宗教上的权力和高等地位。

在新来的英格兰人之中，有些是国教徒，有些则不是;有些参加了其他派系，有些则没有。

在老的新教徒之中，也有许多派别(我不能说是党派)，主要是以他们的家庭的名字来命名的，如巴特勒尔和菲兹杰拉德就是旧的名字。

现在言归正传;主要的党争在于有的人得到了没收的土地，而有的人则被剥夺了土地。所有爱尔兰人和天主教徒一般都害怕后者，而大多数英格兰人和新教徒都害怕前者;只要涉及这种人或那种人的土地或生活问题，从所有陪审员那里和各种证词中都可以看到这种情况。现在在一些郡里，例如在凯里，没收的事情很多，而归还的事情很少;移到这里来的英格兰人也很少，并且他们也不能过好的生活。所以这些和其他类似郡的第一类国民军都是些被剥夺土地和心怀不满的爱尔兰天主教徒。因此在这里的少数英格兰人不能得到公正的裁判，因为他们没有人来做这种裁判工作。除非行政官大部分是英格兰人或是新教徒，他们也很难得到公正无私的陪审员。在这种情形下，有人认为，另一类国民军，即军队，在无需抗御外侮和镇压内乱的时候，无论在法律上或在情理上都可以弥补这一缺陷。为什么不能从120个军官(即60个骑兵队长和60个步兵队长）中选出30个行政官呢?为什么这些人不能和别人一样地担负执行公平判决的责任呢?一个执行官吏所使用的力量，比一个被称为军人的人所具有的力量，难道多具有什么内容吗?军官或行政官所使用的力量或暴力，为什么要大于足以使债务人或犯人遵守法律和服从民事法院判决的力量呢?在有大骚动的时候，调动以灵巧地使用武器和武力为职业的军队，不是比使用临时召集起来的地方团队更为容易和方便吗?要使用临时召集起来的地方团队，那就是要使很多人离开他们的工作和职业，去做他们所不了解的冒险的事情。而且，如果将军能够随意让军队在什么地方扎营，而行政官或警官在他们各自的管区内能够请求他所喜欢的人来帮助他，那么，将军就能够让这样一种适当的军队驻扎在人口稀少的郡里。行政官和司法官是能够请求这种军队去帮助他们的;除非是在这些军人有正式驻防戍卫任务的地方，否则，在其他情况下，在所谓的民政机关和军事机关之间就可以达成协议，虽然任何地方不能没有军队，而任何军队也不能没

有一定的方针和纪律。但是关于这一问题，让法律家们去作进一步的讨论吧。

谈到爱尔兰的军事力量，一般和规规矩矩说，第一，常备军是现有收入能够维持的军队，在最近一个时期和现在都是6 000人左右;如果国王陛下认为适宜，人数每年可以有变动。第二，现已组织起来的新教徒的国民军，共约2.4万人或2.5万人，大多数都已在爱尔兰历次战争中受到了训练。

第三种是一支抗御外侮的巨大队伍，我认为可以有7万人，都是忠诚的和不受天主教皇影响的爱尔兰人。这些人可以由那3万名常备军和现有的国民军来提供军官并加以指挥。我认为很明显，在非常时期，这10万人都可以腾出来去做战士。因为爱尔兰共有55万名男子，其中15万人就足以完成所有必要的农业和工商业方面的工作;20万人可能是16岁以下和60岁以上的人;而其余10人也不是没有服务能力的人，他们可以作后备部队。

我认为上述这支队伍足以抵御世界上任何国王能够有船运送到爱尔兰来的任何数目的军队(他们在运送军队的同时，还必须运送为这一事业所需要的马匹、武器、弹药和给养）。

何况爱尔兰的资财主要是牲畜，很容易移出敌人将要登陆的地方以作坚壁清野的工作。

这6 000人的常备军和2.4万多人的精练的国民军，他们不仅控制而且占有爱尔兰所有重要和危险的地方、所有能够作战的马匹的四分之三以及所有船舰的至少四分之三，他们还有英格兰的援助和支持;他们是多么重要在前面已经充分地谈到了。前面也谈到:大多数爱尔兰人都住在前述16万所破烂房子里，吃着极恶劣的食物，受着他们自己的主人和爱国者的极恶劣的待遇;而那些收回了产业的人，差不多是由于一种奇迹而得回产业的，他们对于如何再进行一次无聊的、邪恶的举动，一定会十分小心谨慎。

---

[1] 柯克斯说，“如果像作者所说，得到土地的爱尔兰人袒护被剥夺了土地的人，那么，真正的分歧就不在于得到了土地和被剥夺了土地，而是在于是英格兰人还是爱尔兰人，是天主教徒还是非天主教

徒。而且既然爱尔兰的不动产自由保有者不超过3 000人，得到土地和被剥夺土地这种说法就不能是比这多100倍的人们分为各派各系的原因。”

第八章 爱尔兰的天气和土地

所谓天气，我指的是冷、热、干、湿、空气的重量和感受性，以及关于天气的各种迹象，即:(1)风的情况，如风在爱尔兰刮得是和别的地方一样呢，还是有所不同;最经常和最猛烈的风是从罗盘的什么方位上刮来的;从各个方位上刮来的风在整个年度里都占有多大的比例。(2)关于冷热，我认为应该用寒暑表来测量。(3)关于湿度，应该用琵琶弦的收缩程度来测量，用某一定面积地面上的落雨量来测量，还应该用同一形状同一容量的容器中同时蒸发掉的水量来测量。

至于被认为与其本身轻重有关的空气的其他变化，我认为应该用一种叫做晴雨表的仪器来测量。最后，对于爱尔兰所受到的日光的多少，应该用一种为此目的而建立的仪器来测量。

如果只说爱尔兰的气候温和、有些潮湿等等，那是不能令人满意的;而要确切和清楚地了解这些情况，那就必须在各个季节里在爱尔兰各地，简单地和互相比较地进行种种长期的、令人厌倦的、反复的观察，并且和在世界其他各处用同样的或类似的仪器所进行的这类观察相比较;因此，我们现在必须说明，现有的仪器只有以下几种:

1.测量风的运动因而也测量风力的仪器;

2.测量从罗盘的任何方位刮来的风，每年每天要刮多少小时的仪器;

3.测量每年中任何面积土地上的降雨量的仪器;

4.测量什么空气最缺乏水分的仪器;

5.测量每时每刻空气轻重变化的仪器;

6.较好的寒暑表;

7.测量并预测霜雪的仪器。

人们必须在爱尔兰各地以及在世界其他各地使用这些仪器，互相通信，交换情况，并根据推理来改正他们的观察结果。

这样，我们说出以下各点也就够了:1.都柏林的风五分之二是从西南往西刮的，五分之一是从西南往南刮的，五分之一是从西往东北刮的，其余五分之一是从东北往南刮的:十分之三在西和西南之间，十分之二在西南和南南西之间，十分之二在南南西和东北微北之间，十分之二在东北微北到北和西之间，或者大约在此附近。

2.从9月10日至3月10日，差不多每天都要有一些风暴。

3.在爱尔兰的较低的地面上，雪并不会长久地堆积着。和在法国、荷兰和英格兰一样，它也不会结冻。

4.1663年10月份，都柏林和伦敦的降雨量都只是20至19。同一月份，都柏林的风量是20，而伦敦的风量只是17。

5.要了解气候、城市情况和其他地方情况是否有益健康，首先必须了解某一日期里当地的居民有多少，然后了解若干年来平均每年死亡的人数和出生的人数。

6.要知道平均寿命，必须查看关于在同一教区出生和死亡的(比如说)20个人的可靠旧记录;把这些人的生存年数加在一起，再用20去除，便得出每人的平均生存年数。将这一得数和在其他各地所做的同样观察相比较，便可以看出各地平均寿命的差异。在这样做的时候，要适当地考虑到在每一观察时期内分别发生的意外事故和传染病。

由于做这种考查的准备工作还很不够，我不能说得很清楚。但是，根据我所能做出的最好的估计和研究，伦敦的卫生情况似乎比都柏林要好上三十二分之三。

以上谈了很多关于天气的事情以及更好地辨别天气的方法，下面我们要用类似的办法来考查一下土地的性质。

为此目的，我们首先要知道，爱尔兰的佩尔奇是21呎，而英格兰的佩尔奇是16呎半;因此，都是由160佩尔奇构成的两种亩，其比例是121对196;也就是说，121爱尔兰亩等于196英格兰法定亩。现在在爱尔兰，一只乳牛如果由英格兰人饲养，放在两亩的牧地上，用半亩草地所能生长的干草来喂它，则有90天平均每天可以生产3加仑奶，有90天平均每天1加仑，有90天平均每天四分之一加仑，另外90天则没有奶。因此，这样喂养的一只牛每年可以生产1吨半以上即384加仑的牛奶。如果这两亩牧地的地租每年是5先令，半亩草地的地租每年是3先令，总起来是8先令，那么，1加仑牛奶不过只值一个铜钱；即使把牛的价值和意外事故以及挤奶和照管牛的劳动都加算在这种价格上，我认为它也不会多出多少来。

384加仑牛奶可以制成二又二分之一英担［每英担等于112磅。——译者］生奶酪和1英担奶油，此外还有可以喂猪的乳浆;或者可以制成2英担奶油和1英担脱脂奶酪，此外还有上述可以供人饮用和喂猪的乳浆。

附记 一只种牛就足够20只母牛之用了。母牛从三、四岁起就可以生乳和生育，一直继续到12岁，有时可以到20岁，虽然活得这样多的并不多。3个挤奶妇可以给20只母牛挤奶，同时还可以作许多别的工作。一个男人就可以照管并喂养这20只母牛。

一只6岁或7岁的阉牛所需要的饲料比一只乳牛所需要的要少一些，只要有2亩好牧地，或者在冬天有一亩半牧地和半亩地的干草也就够了。

一匹马约需2亩半牧地，一匹爱尔兰小马约需一又三分之二亩牧地。

8只或10只羊所需要的饲料等于一只阉牛所需要的饲料。[105]

还应该注意的是，一只一个月的小牛重……56磅

阉牛在6岁时发育成熟，这时的重量是……784磅

这种阉牛的四肢重……560磅

牛皮重……84磅

脂肪重……80磅

下水重……60磅

总计……784磅

因此，这种牛的重量平均每年约增加130磅。

瘦牛肉和肥牛肉在价值上的差别是五对九。

羊肉、羊皮、羊脂肪重量增加的比例也与此相同。但是羊肉的售价要比牛肉贵，因为照管羊要更麻烦些，而且羊的意外事故也多一些。

在爱尔兰，一只羊一次剪下来的毛约2磅重。

猪所吃的东西和牛、羊不一样，它所吃的是根菜和橡实，因此，同一块地除了养羊和牛之外，还可以养一部分猪。一个牧牛人可以照管100只牛;一个牧羊人可以照管1 000只羊。

从上面所说的看来，爱尔兰的自然和真正地租(不是金银货币地租）是:

减去费用以后的牛奶 加仑。

牛肉和羊肉

皮革

脂肪

羊毛

无论什么地方的土地，如果每年的出产多于这些商品，我们就说它比爱尔兰的土地更肥沃些，如果少于这些商品，我们就说它不如爱尔兰土地肥沃。

此外，我们还可以把爱尔兰的牲畜数目总计如下。

在爱尔兰，除了带有灌木丛等等的沼泽和一般所谓的不生产的土地之外，共有750万亩好草地、耕地和牧地。其中50万亩为居民提供人畜食用和饮用的谷物，以及大麻、亚麻和油菜；这在后面 [106] 从人口数目、从饮食方式、从工厂数目、从什一税的数值等等是可以看得清楚的。假定另外700万亩土地上养有足够的牲畜，让我们首先看一看这里可能有多少所房屋。

为此目的，让我们回忆一下，这里有18.4万个家庭，他们的房子只有一个烟囱，或者根本没有烟囱。现在我认为，这一数字的三分之一都养有一匹爱尔兰小马，也就是说，有6.1万匹耕马。另外1.6万个家庭养有4万匹驾车和乘骑的马。因此，爱尔兰共约有10万匹马，它们的饲料需要10万亩好牧地、5万亩草地和1.6万亩燕麦地，总计是16.6万亩。或者，如果这些马像穷人的马一样，不需要什么干草和燕麦，那么，如前所述，每匹马就要有2亩或二又三分之一 [107] 亩牧地。

通常出口的羊毛略多于200万磅，是从100万只羊身上生长出来的。国内共约110万人，制作衣、帽和袜子所用的羊毛，按每人 磅计算，还要有600万磅。因此，另外还有300万只羊;总计是400万只羊。饲养这些羊，按每亩5只计算，共需80万亩土地。所以马和羊共需100万亩土地。以50万亩供所有其他牲畜和虫鸟之用，剩下的550万亩约可以饲养300万只大牲畜。

如果有300万只牛，那就有150万只是公牛，其中2.5万只是种牛。	3岁以上的70万只，3岁至6岁的60万只，6岁以上的17.5万只。

在150万母牛中，五分之二即60万只是乳牛，60万只是3岁以下的牛犊和未生育过的小母牛，其他各类30万只。

这里要注意，在所有上述这些牛中，活着出口的6万只，死后装桶出口的3万只。出口的羊不到10万只。

60万只乳牛，每只每年可以生产1英担奶油，但出口的奶油只有2.6万英担，即2.6万只牛的产品。从这里我们就可以看出这些商品的

贸易是不是已经做得很好了。因为我觉得，每年国内消费或出口的牲畜和其产品，可以占全部数额的六分之一。

还要说的只是，每一爱尔兰亩爱尔兰土地所需要的种子及其收获量如下:

种子	收获量
小麦 4蒲式耳	16—20蒲式耳
黑麦 4蒲式耳	20—40蒲式耳
蚕豆 6蒲式耳	20—48蒲式耳
燕麦 6蒲式耳	16—32蒲式耳
大麦 4蒲式耳	20—40蒲式耳
豌豆 4蒲式耳	12—18蒲式耳

一匹马可以耕10亩地；一个人可以照管3匹马。

---

[1] 手抄本边上有“一只羊重80磅”字样。

[2] 第十二章讨论了爱尔兰居民的饮食。

[3] 手抄本、1719年版均作“二又二分之一”。

第九章 爱尔兰各郡间的价值比例

爱尔兰各郡的价值或比例，似乎主要决定于各郡所包括的土地的多少。因此，并由于一些其他原因，在过去40年里，爱尔兰大部分土地都曾用测链和其他工具丈量过。例如，皇室各郡在1630年左右曾由约翰·博德利爵士[108]（Sir John Bodly）丈量过；伦敦德里（Londonderry）郡，当伦敦市开始移殖工作时，曾由一位雷文先生[109]（Mr.Raven）丈量过；康诺特和提拍雷利，在斯特拉福德伯爵（Earl of Strafford）时代，曾由好几个人[110]丈量过，这几个人有时是由威廉·吉尔伯特先生领导的。

在孟斯特尔、累姆斯特尔(Lemster)和阿尔斯特尔三省中，1641年属于天主教徒的土地，是由威廉·配第爵士测量的;这三省中属于新教徒的其他土地，为了规定捐税，是由土地所有者自己测量的。但是都是各搞一套，所以除了威廉·配第爵士所搜集的材料以外，没有什么可以说明这些地方情况的东西。威廉·配第爵士除了他根据协议交给测量总监公署的各教区地图之外，还自费绘制了各小邑、各郡(刻成铜版）、各省和全国的分图。所有这些地图，如果能把还没有测量的土地补充进去，就可以公之于世了。[111]

至于这些土地的价值，1642年为冒险家们评估如下:在累姆斯特尔每亩12先令，在孟斯特尔每亩9先令，在康诺特每亩6先令，在阿尔斯特尔每由4先令;[112]每年要从这样评估的每先令地价中向国王交纳一法辛的免役税，即:评估为12先令的累姆斯特尔土地每亩交纳3便士或12法辛，评估为9先令的孟斯特尔土地每亩交纳二又四分之一便士或9法辛，其余类推。森林、沼泽和山地也要计算在内。

后来，那些要按照这一估价来收回他们的欠饷的军士，不愿意这样随便地凭运气办事，在1653年把每省中各郡加以均等了，也就是说，在累姆斯特尔，某些地方按每亩1镑2先令计算，某些地方按1镑

计算，等等。那些在1655年及其以后得到满足的人们，不仅把各郡均等了，而且把各小邑也均等了;在累姆斯特尔，某些小邑按每亩1镑4先令估价，某些小邑只按6先令估价，其他一些则在这两极之间，多少不等。虽然有这些差别，但根据当时法令，全省土地仍应按每亩12先令作价。至于这样均等化以后还余留下来的不平等情形，那就要靠抽阄儿来矫正了。[113]

我在这里本来可以谈一谈这些问题的一切细节，但是觉得它们和我的目的没有什么关系，特别是因为它们都有档案可查，[114]所以在这里不谈。下一个也是比以前都好的一个均等工作，是由各郡的有关人士做出的，为的是调整在国王陛下复辟以前、免役税尚未到期的时候要向篡夺者缴纳的沉重赋税。[115]为了达到这一目的，不是像以前那样把各小邑加以均等，而是把各教区，甚至各个农场也都加以均等了。在这方面都做了些什么事情，没有公开的记载，只有一些好奇的人所搜集的材料，而且太多，不能在这里加以说明。只须注意:在做出这些评价时，有关各方都能通过他们的出席人、朋友、口才和热情说服对方;至于还有什么其他真正的、自然的基础，那我就不知道了。

在这一次评价以后，另一次评价是为了确定冒险家和军士们献给国王陛下的礼物而做出的。这一礼物要等于他们的全部土地在1659年(国王复辟的前一年）生产的年价值。1663年成立了一个委员会来查核并确定这种年价值。1667年又作了两次评价工作:一次是为了给那些把土地按均等的价值归还给无辜的爱尔兰人的人重新评价；另一次是为了确定各地的1659年的价值(无论它生产什么东西）。这两次评价，特别是后者，都有十分可靠的记载。此外，在1653年和1654年，曾研究过爱尔兰每一块土地1641年所生产的价值。还有一些在当时十分有力的法令，规定在某一笔应缴税款总额中，各郡应该分担的份额。例如，1657年有篡夺者的议会为此目的而颁布的法令；[116] 1662年有关于征集3万镑作为对奥尔蒙德公爵的献礼的法令；[117]还有关于征集款项以供一些公共用途之用的法令;1672年有一项对全国所有土地和房屋每年均等征课3万镑的法令。此外还有关于在1661年作为特别税和人头税从各郡征课的税款的记载。所有这些对于打算用它们来解决问题的人可能是大有帮助的。但是我确信，无论这种种评价和考察是由谁、为什么目的和用什么方法做出的，总都得想出某种

据以评估爱尔兰土地的价值并规定其比例的自然标准。我建议这种标准首先是:居住在任一乡村教区中的男、女和儿童的人数，不论土地的数量和质量如何，地租都大约是以这一人数乘15先令。[118] 其次是:在16万所最坏的房屋中，平均每所5个人；在2.4万所房屋中，每所6个人;在所有其他房屋中，平均每所10个人。

附表 [119]

但是，要使这一工作接近于完善，最好是能知道每一教区的亩数，以及它在连续3年中所生产的奶油、奶酪、谷物和羊毛的数量；这样就可以知道土地的自然价值。通过居住在一墟日路程以内的居民人数以及他们的住房的价值，可以知道这些居民的性质和开支情况。我很希望能够知道上述商品的价值，从而在从其中减去工人的工资以后，可以知道土地的价值。这就使我考虑政治经济学中最重要的一个问题，即如何使土地和劳动之间有一种等价和等式的关系，以便单独用土地或单独用劳动来表示任何一种东西的价值。为此目的，假定圈起两亩牧地，在里面放进一只已经断乳的小牛，我认为在一年之后，这只小牛身上的可吃的肉将增加一英担。这一英担肉可以做50天的食物，也是这只小牛的价值的利息；它就是这块土地的价值或年租。如果加上一个人一年的劳动，可以使这块土地生产出比60天的食物还多的牛肉或其他东西，那么，多出来的若干天的食物就是这个人的工资。在这里，工资和土地的价值都是用若干天的食物来表示的。有些人比另一些人吃得多，这并无关紧要，因为这里所说的一天的食物，指的是100个各种各样的、体格不同的人为了生存、劳动和传种接代而吃的东西的一百分之一。生产某一种一天的食物，比生产另一种一天的食物，可能需要更多的劳动，这也无关紧要，因为我们所说的是世界上各个国家的最容易得到的食物。

例如，我假定一品脱麦片等于半品脱大米、或一夸特牛奶、或一磅面包、或一磅又四分之一鲜肉等等，每一种在各自的地方都是最容易得到的食物。但是，如果把大米从印度运到爱尔兰，或者把麦片从爱尔兰运往印度，那么，在印度，一品脱麦片由于有运费和运输的风险，一定要比半品脱大米贵，其余类推。对于美味可口来说，我不相

信这些东西有什么天然的确定性和不变性；这是要为好奇心、对于优劣的评价以及别人的推荐等等所左右的。因此，一个成年人平均一天的食物，而不是一天的劳动，乃是衡量价值的共同尺度;它似乎是和纯银价值一样的稳定而不变的。例如，一盎司白银在秘鲁等于一天的食物，但在俄国，由于把白银从秘鲁运到俄国的运费和风险，一盎司白银就等于4天的食物;而且，在俄国，如果一个从事银业的工人由于人们重视和需要银器，而能够比他制造其他东西挣得更多，那么白银的价格还要多值几天的食物。所以，对于爱尔兰的小房子，我是根据修建它们的人在修建它们时所花费的食物的日数来评估它们的价值的。

同样，我们也必须使技术和简单劳动之间有一种等价和等式的关系。因为，假定我使用这种简单劳动，在1 000天里能够耕耘播种100亩土地;再假定我用了100天的时间来研究一种更省事的方法，并制造出一种省事的工具；在这100天里完全没有耕耘土地，可是在其余的900天里我却耕耘了200亩土地；那么我认为，这种只花费了100天时间的发明技术就永远值一个人的劳动;因为有了这种技术时一个人所做的工作，等于没有这种技术时两个人所做的工作。

同样，我们要在技术和公众评价之间建立一种等式关系。例如，如果一个画家以每张画5镑的价钱给人作画，以后发现很多人都愿意按照这一价钱雇用他，使他没有足够的时间来满足他们的需要，那么，这位艺术家一定会考虑:要是把画提高到6镑一张，在那些按每张5镑的价钱来请他作画的人们中间，是不是还会有足够多的人来雇用他的全部作画时间。他将根据这一考虑来调整他的作品的价格。

同样，在辛苦的劳动和善意、交情、利害关系、朋友、口才、名誉、权力、权威等等之间，也可以建立一种等式关系。我认为不妨把这看作是和在土地与劳动之间寻找一种等式关系一样；不过所有这些对于爱尔兰各郡之间的比例来说是关系不大的。

所以回到我们正在讨论的问题上，我认为，生产出来的商品的数量和 的数量，可以说明土地的效能;而居住在这块土地上面的人数以及他们的住房的质量，可以说明商品的价值；因为一天的精美食物的价值可能等于10天普通食物的价值，而现在人们饮食的好坏，是可以从他们开支的表面部分——即住房——上看出的。但是，我现在还不能提供这种有助于了解土地的价值的办法。

[1] 约西亚斯（不是约翰）·博德利爵士是博德利图书馆创办人之幼弟，生于1550年左右，1600年以前曾在爱尔兰服军役，1605年从事孟斯特尔的筑城工作。1609年，和几个别人一起担负阿尔斯特尔（Ulster）移民区的测量工作，工作完成得很出色。他大约是在1618年1月间死的。

[2] 1616年，奥尔德曼·普罗比（Alderman Proby）和马提亚斯·斯普林汉姆（Mattias Springham）从伦敦被派往德里了解当地情况，“继雷文先生之后又作了两年测量员，担负起雷文所作的为测量德里和库尔摩尔（Culmore）城堡所必须的工作”。（《伦敦德里郡的军事测量》，第1卷，第40页。）1617年，雷文据此领导了伦敦德里的筑城工作。（黑姆普顿〔Hempton〕：《伦敦德里的围攻及其历史》，第327页。）

[3] 参阅配第：《山区测量的历史》，第54—62、325—327、346、393页；哈尔丁（Hardinge）：《从1640年到1688年的爱尔兰各种测量图稿》，见《爱尔兰皇家学会会报》，第24卷，古代，第3—118页。

[4] 关于配第的测量和地图，参阅《威廉·配第爵士经济论文集》导言和第6页脚注；并参阅配第：《山区测量的历史》，哈尔丁的上述著作，以及菲滋摩利斯：《配第传》第11章。

[5] 根据查理一世17年第34号法令。斯考贝尔（H.Scobell）：《法令汇编》，第1卷，第26页。

[6] 可能是根据1653年第12号法令。斯考贝尔：《法令汇编》，第2卷，第240、242页。

[7] 1711年埃塞克斯街会议厅失火，许多档案被烧掉了。见《1810—1815年关于爱尔兰公共档案的委员报告》，第400、541页及其他各处。

[8] 可能是指1654年第32号法令，这一法令规定爱尔兰除了和英格兰一样缴纳国内消费税和关税以外，每月要缴纳1万镑附加税，并

暂时豁免给予冒险家和军士的土地的免役税。斯考贝尔：《法令汇编》，第2卷，第313页。

[9] 1656年第25号法令，规定自1657年6月24日起，每月对爱尔兰征课赋税9 000镑，为期3年。斯考贝尔：《法令汇编》，第2卷，第491页；《爱尔兰各郡的评价》，第496—497页。

[10] 查理二世14和15年第16号法令，爱尔兰。

[11] 柯克斯说，“按每一居民15先令来计算土地价值的办法是十分奇怪的，既不确切，也不可靠。例如，提拍雷利的居民不到卡贝利（Carbury）地方的两倍，可是它的年价值却为这样计算出来的价值的40倍；它的大部分都用于养羊，所以居民稀少。”

[12] 这个附表可能在原稿中就被删掉了；手抄本的抄写者没有给它留出地位。

第十章 爱尔兰的货币

货币被认为是衡量所有商品价值的一致的尺度。但是，在这一意义上，我不知道世界上(更不用说在爱尔兰)是不是有货币，或者是不是有这种尺度，尽管大多数人都相信金银货币是这样的尺度。因为第一，纯金和纯银之间价值的比例，是随着土地和人类劳动生产这两种东西的多少而变动的;这就是说，按重量计算，黄金的价值原只是白银的12倍，近来由于生产出来的白银更多些，黄金的价值是白银的14倍了。黄金生产的多少是与此相称的，也就是说，生产出来的白银约为生产出来的黄金的12倍，这就使得黄金比白银更贵些。所以，在金银两种金属中，只能有一种适宜于做货币。因此，如果白银是适宜于做货币的金属，那么黄金就只是一种极类似货币的金属。现在的情况是，只有白银是做货币的材料，其他各处也和爱尔兰一样。

第二，白银的价值本身也会有涨有落。因为人们可以用银币制造器皿;如果他们通过制造技巧，所得的好处足以支付毁坏铸币的费用，并且还大于他们在贸易中把这种白银作为货币使用时所能得到的好处，那么他们就会这样做。这样做的时候，就使白银的价值有涨有落，因而贬损了白银作为所有其他物品的一致不变尺度的完美品质。

以上所说的缺点和不便之处对于任何时间和地点都是共同的，但是在爱尔兰尤其突出，这是因为:

一个8里阿尔(rial)的货币，足重17本尼威特［每本尼威特等于二十分之一盎司——译者］，值4先令9便士。如果它的重量少半格冷，尽管半格冷白银只值1法辛的四分之一，或1便士的十六分之一，它也要少值3便士，即只值4先令6便士。可是即使它的重量比17本尼威特多10格冷，它也只值4先令9便士。另一方面，如果它的重量只是12本尼威特，它仍然能值4先令6便士。即使白银成色很坏，只要不致坏得不能叫做白银，它也仍然能值4先令6便士。而且，成色好坏绝不是普通的眼睛所能决定的。最好的眼睛也不能在一盎司白银里看出4便士

的差别来。试金石看不出两便士的差别，而化验本身也看不出半便士的差别。最后，各个天平和砝码也是彼此不同的，在这一家值4先令9便士的东西，在另一家就只值4先令6便士，反之亦然。因此就发生了这种情况:所有重量在17本尼威特以上的这种货币，都被拣选出来用来购买或改造重14本尼威特、值4先令6便士的这种货币了。

其次，按比例包含同等数量同样金银的他种硬币，和8里阿尔币同时流通着，有的值得多一些，有的值得少一些。上面对于银币所说的话，同样适用于金币;银币与银币之间和金币与金币之间的差异，在银币与金币之间也同样存在着。所以，研究并利用这种不规则情形来谋取好处，已经成为一种职业了；这对于善良的人们是十分有害的，善良的人们被教导说，凡是货币都是一切商品的同一的、不变的、一致的、正当的尺度。于是发生了这种情况:所有由于内在优点而在世界上享有声誉的英国货币，都被运出爱尔兰了，而代替它们的则是那些有本领的商人随时运进来利用普通人们的轻信与无知而谋取好处的货币。

但是，在今天，爱尔兰的货币——即金银——确已大为减少了。这是因为:

1.在1664年，爱尔兰输出的价值，比它输入的价值即6.2万镑并多不了很多。从这一时期以后，制定了一条法律，禁止把大牲畜和羊——无论是活的还是死的——输入英格兰。就在1664年里，运入英格兰的这种货物的价值约在15万镑以上。据说制定这条法律就是因为爱尔兰吸走了英格兰的货币。实际上在这一年里，英格兰运往爱尔兰的只比它从爱尔兰得到的少9.1万镑；可是有人认为这一小小的差额就是英格兰地租下降了五分之一，即从800万镑中减少了160万镑的原因。如果这些人进一步考虑一下:从爱尔兰送到英格兰的活牲畜和死牲畜的价值只是13.2万镑，而皮革、脂肪和运费约值这一数字的半数;那么，他们就会知道这种说法简直是异想天开了。

2.自从1668年12月几个行政法院的业务结束以后，爱尔兰一切动产和不动产的所有者，有四分之一都住在英格兰，他们把属于他们的东西都运出去，而没有东西还回来。

3.那种法院的官吏的收入，以及住在英格兰的、在爱尔兰有收入的农业经营者的收入，也都流出爱尔兰而没有东西还回去。

4.很大一部分爱尔兰人被送往英格兰，可是他们的薪饷要从爱尔兰支付。

5.当这两个国家之间的所有贸易都被禁止了的时候，要把这样多的巨额款项从爱尔兰汇往英格兰，一定是花费很大的。因为这时为了在英格兰交付这些款项而从爱尔兰运出的货物，一定要运到(例如）巴贝多斯(Barbados)，在那里换成糖，再把糖运到英格兰换成货币，以支付这些欠款。这条道路很长、很麻烦而且很危险，一定会把货币的汇费提高到我们所看到的、在1671年和1672年常常支付的15%，虽然实在地说，如果两个地方的货币相同，则汇费绝不能多于在两地之间运送货币的水陆运费以及路途中的保险费。

但是，没有这样运送货币的巧妙本领的人，宁愿像上面所说的那样，支付15%的汇费，而不愿担受运送货币的风险和失事的灾难。

现在，金银的大量减少，使那些事业遭到很大妨害的人想到一些异想天开的关于解救的办法，其中很荒谬的是，把在爱尔兰被称为"圆块”（cobs)的西班牙银币，从4先令9便士提高到5先令或6先令，而这种银币在以前只比英格兰货币的价值高5便士，也就是说，4先令4便士英格兰货币和被称为4先令9便士的"圆块"的重量相同。这是因为，这些心烦意乱的人认为，给他们的货币起上一个好听的名字，就增加了它的价值。[120]

其次，他们认为，即使有人必须在英格兰支付4先令4便士，而且没有其他办法来支付这笔钱，他也不会把值5先令的"圆块"带到英格兰去，因为在那里人们只把它叫做4先令4便士。他们认为，所有住在英格兰的、在爱尔兰有财产的人，都会回到爱尔兰去，而不愿花15%[121] 的汇费；并不考虑，当"圆块"的价值被提高的时候，汇费也会相应地上涨。他们妄想，一个原来把每?宀羊毛卖得被叫做9先令的两个"圆块"的人在"圆块"价值被提高后将把他的每?宀羊毛只卖被称为9先令的一个半"圆块”。他们也没有想一想，这种无聊的奇想，将怎样地弄走所有地主在爱尔兰的财产的相应的一部分。例如，那些采取中庸之道的人，打算把货币价值提高二十分之一，而那时爱尔兰所有货币

的二十分之一被认为只有2万镑左右。据当时估计，爱尔兰的全部现金为40万镑，而爱尔兰地主的收入每年是80万镑;由于这种无益的措施，他们一定要永远损失他们的全部财产的二十分之一，即每年4万镑。

但是，另外一些人，同样感觉到由于上述金银减少而造成的人民的穷困和工商业的困难。他们认为大约60万镑就足以经营这一国家的贸易了，因为30万镑可以支付全部土地的半年的定期地租，5万镑可以支付全部房屋的租金的四分之一，15万镑可以绰绰有余地支付所有爱尔兰人民的一星期的开支，而全部现金主要是在这三方面流转的。因此，他们想设立一家20多万镑的银行来补足他们的40万镑现有现金。这家银行的基础和支柱应该是土地。因为爱尔兰的土地和房屋约值800万镑，而20万镑只是它的四十分之一。他们认为找出几个四十分之一都很容易，所以设立这样一家银行并没有什么困难。

应该注意，爱尔兰的利率是10%，这对于贸易是一个很大的障碍;因为这种利率会刺激物价，使别的国家能以低于爱尔兰的价格销售他们的货物。

---

[1] 鲁丁（R.Ruding）说，1667年，“圆块”（cobs）在英格兰可用4先令3便士买到，而在爱尔兰可售得5先令，这使人们打算改变它们的价值。（《英国及其属地的铸币史》，第2卷，第13—16页；费边·菲利普〔Fabian Philipp〕：《支付军队薪饷的权宜办法》，1667年7月4日，见《考古学》，第13卷，第185、191页。）提高外国铸币价值的建议曾经在伦敦受到反对（卡尔特：《奥尔蒙德公爵传》，第2卷，第342页），但在1672年8月31日，王室同意把葡萄牙铸币的价值提高到值3先令10便士足重的铸币。1673年5月12日，埃塞克斯写信给阿林顿（Arlington）说，“关于在这里提高西班牙货币价值的问题，我们在会议上有过好多次争论。各种人的意见都极不相同。”（《政府公报，爱尔兰，查理二世》，第333页。）讲到他自己，埃塞克斯说他不明白给货币起个好名儿怎样会使人按高于货币内在价值的价值来接受它，也不明白除了通过贸易顺差以外，怎样能够使一个国家白银充足。然而，在1673年7月28日和10月17日，他却发出布告，提高铸币价值；最后在1675年7月26日，又发出布告，禁止铸币出口。（西蒙〔Simon〕：《论爱尔兰铸币》，第52—53，133—137页；《卡培

尔信札》，第74、83—89页；《政府公报，爱尔兰，查理二世》，第333—334页所列埃塞克斯的未刊行的信件。并参阅滕普尔爵士〔Sir W.Temple〕：《爱尔兰贸易的发展》，1673年7月22日，见《全集》，第3卷，第9页。）

[2] 柯克斯说，“这里有错误，也许是书记的过失；要把‘圆块’提高到5先令的一种原因，就是因为这会把汇费提高到20%或更高些。不愿支付这种汇费的爱尔兰贵族和上等人物，就宁愿回到爱尔兰并在爱尔兰花费他们的财产。”

第十一章 爱尔兰的贸易

在爱尔兰，住房的烟筒在一个以上的，大约只有1.6万户；只有一个烟囱和没有烟囱的共约18万多户。如果确是如此，那就很容易了解后者的贸易的情况了。这些人使用的商品很少，而且差不多都是每一个人都能制造和生产的东西。这就是说，他们住的房子是他自己在三四天之内就可以盖起来的；吃的东西不是从别人那里买来的(烟草除外);穿的衣服是用他们自己的羊毛纺成纱然后做成的;他们的鞋叫做布洛哥，其实际效用和价值不过是一双英格兰鞋的四分之一。一顶帽子的价钱是20便士，一双袜子6便士，一件好衬衫约3先令。一套紧衣、裤子和上衣的裁缝工钱约2先令6便士。总之，一个男人、他的妻、三个小孩、一个仆人的食物折成钱，大约是每星期3先令6便士，即每天一便士[122]。男人的衣服每年30先令，16岁以下的小孩的衣服平均15先令，房子值不到5先令，燃料不用花钱，是采集来的。因此，这样一个家庭(包括6个人）的全年开支大约是平均每人每年52先令。住在这种房子里的95万人每年大约花费237.5万镑。住在其他1.6万所房屋里的15万人平均每年每人可能花费10镑，共为150万镑。因此，这两种人的开支总在一起不到400万镑，其中十分之一即40万镑是用来购买外国商品的。这种外国商品中包括烟草。每1 000个人每年要消费一吨烟草，也就是说，每1 000个吸烟的人，即15岁以上的人，平均每年要消费两吨烟草。根据最近的重要记载来看，这里所说的话都是十分正确的。因此，我顺便就一下，国王的收入每年大约是200万镑，即开支总额的二十分之一。在一些希腊的国家中，这一数字被认为是太大了，尽管以色列人只给予利未人十分之一来支付政府的全部开支；那时那一民族的高级人物都是僧侣。

我再顺便说一下，爱尔兰的土地和房屋每年约值100万镑。人民的劳动可能值300万镑，这是由(110万人中)年龄和能力适宜于体力劳动的大约75万人挣得的。因此，如果他们全都劳动，他们每人每年只挣4先令[123]。或者，如果每人挣8镑，那么，他们只有一半人从事

劳动，或全都从事劳动但只用一半的劳动时间;或按其他的比例。但是，无论如何，我确信爱尔兰的人手每年能比现在多挣100万镑，因为我确信爱尔兰有75万能够工作的人，如果他们都有适当的职业并且能够继续工作，他们每人每星期都能挣2先令，或每年能挣5镑。

我再说一下，如果爱尔兰只有2 000名有残疾的人，而每年50先令确足以维持一个较贫穷的人的生活，那么，每年8 000镑 [124] 如果使用得当，就能够很充裕地推持爱尔兰所有有残疾的人。至于其他乞丐、窃贼和强盗（强盗不过是较大的窃贼)，那大抵都是由于政治和教育有缺点和错误而造成的。 [125]

爱尔兰是适宜于贸易的，关于这点，兹论述如下:

第一，爱尔兰包括1.8万平方英里土地;并不是每个地方都离开海岸24英里以上，因为它的周围是750英里。因此，在这样一个国家中，陆路运输将是很容易的;爱尔兰适宜于工商业，因为最大和最有利的贸易以及航运业都要依靠这样一些货物:金属、石料、木材、谷物、木料、食盐等等。

第二，爱尔兰所处的位置很适宜于和新的美洲世界进行贸易;我们知道，美洲一天比一天地兴盛和繁荣起来了。

爱尔兰的位置适宜于把奶油、酪干、牛肉、鱼类运送到它们的适当市场上；这些市场都在南方 [126] 和美洲殖民地。

所以爱尔兰是天生适宜于贸易的，但是实际上有很多准备工作没有做好。前面已经说过，爱尔兰的房屋包括16万所非常糟糕的破房子。在这种房子里，无论是奶油、酪干、亚麻布、纱线或绒线都不能顺利地进行生产。这主要是因为煤灰和烟气妨害生产工作;而且地方也十分狭窄和污浊，既不能保持清洁，也不能免于害兽、害虫、潮湿、臭气的侵袭。在这种房子里生出和储藏的蛋类都要受到损害。因此，要发展贸易，就需要改善这些房屋。

还应该加以考虑的是，是不是应该设立下列一些公司:1.牲畜公司，2.谷物公司，3.鱼类公司，4.皮革公司，5.羊毛公司，6.亚麻布公

司，7.牛油奶酪公司，8.金属和矿产品公司。因为差不多所有可以从爱尔兰出口的商品，都是和这些东西有关的。

还应该加以考虑的是，对于这些小房子是不是不应该征收炉税，而应该让它们出劳役。它们是很难得到钱的，而出劳役则十分容易。让它们每年在适当的时候出40天的劳役，要比让它们在困难的时候和在收税员要收税的时候支付2先令的银币容易得多。

上面所说的1.6万户人家的在食住，和英格兰基本相同。他们之中，有许多人都懂得法国的优雅的事情，也懂得法国话和拉丁话。在最穷的爱尔兰人之中也有常说拉丁话的；这主要是在离开都柏林十分遥远的凯里。

前面常常说到，16万户人家的住房是非常恶劣的。但是他们的穿戴却比法国农民和大多数其他国家的穷人好得多。这种好处是从他们的羊毛上得到的;每12只羊就足以为这样一个家庭提供相当充足的衣着。为了染这些羊毛和羊毛织品，这些穷人所花费的钱每年不少于5万镑。染羊毛乃是这一国家的妇女所从事的一个工作。洋茜、明矾和靛青都从外国进口，但其他染料则都是她们在住家附近找到的:从沼泽里取来的泥浆可供作绿矾之用，许多种树的树皮和锯末可供作五倍子之用；她们可以找到足够的野生青草，也可以找到足够的鼠李浆果。

这些人的食品是牛奶，甜的和酸的，浓的和淡的。在夏天，他们的饮料也是牛奶；冬季里他们喝淡啤酒或白水。但是，他们的人生乐事似乎是用一支烧不着的短烟袋抽烟，一边抽一边打喷嚏。所以他们在饮食方面的开支有七分之二花在烟草上。他们吃的是饼状面包，每人每星期有1便士就够吃的了;从8月到次年5月都有马铃薯；海边上有蠔子、海扇和牡蛎。蛋类和牛油由于保藏在沼泽里都弄得很臭。尽管有很多牲畜，可是除了较小动物的肉以外，他们很少吃肉;这是因为，对于这样的一个家庭来说，宰一只牛是很不方便的，牛肉无法保存。所以他们吃一只鸡或一只兔，要比吃一块同样大小的牛肉容易一些。

在大多数地方，他们的燃料是干草;近来，即使在木柴极多而且不用钱买就可以得到的地方，也都使用干草;这是因为采割和运送干草要比采伐和运送木柴来得容易。但是 [127] 让我话归本题吧。我可以说，在爱尔兰的全部人口的二十二分之十九之间，除了上述价值约为

5万镑的烟草以外，简直没有什么贸易，因为他们不需要什么外来的商品，自己村子里出产的东西并不缺乏。而且在他们所消费的东西之中，不是自己家庭生产的东西不超过五分之四。这种生活情况不会引起贸易。

现在我要再离开本题来考虑一下:是把那15万富人的开支限制在每人每年10镑以下对于公共财富有好处呢，还是使那95万穷人过得好一些、让他们多花些钱、从而让他们挣的钱比现在多一倍，对于公共财富有好处呢?

对于 [128] 这一问题，我的简单答复是：前者会使那95万穷人的已经过分吝啬和卑劣的生活更为加剧，对于公共财富没有好处；而后者则将提高这95万人的生活情况、本领和勤劳程度，可以大大增加公共财富。

其次，当我们能够使用我们空闲的人手和土地来生产可以出口的商品，用来购买更多的我们自己不能生产的外国商品的时候，我们为什么要禁止人们使用外国商品呢?

其三，货币的保有或减少，并不像很多人所想象的那样重要。因为在大多数地方，特别是在爱尔兰(英格兰也是如此)，全国的货币约仅为一年开支的十分之一;也就是说，爱尔兰被认为约有40万镑现金，而其每年开支约为400万镑。因此，如果通过毁掉全国财富的一半的办法来使国内现金增加一倍，那是很不好的做法;增加现金而不同时增加财富，那也是很不好的做法。

这就是说，如果国家的现金多出了十分之一，我就要求它的财富(如果可能的话)也要多出十分之一。因为在一个国家中，现金太多和现金太少是一样的。 [129] 我这是就如何对贸易有最大的好处来说的;不过解救之道也很容易:可以把过多的现金很快地变成华美的金银器皿。

最后，许多人认为爱尔兰由于有在外地主(即在爱尔兰拥有土地而不住在爱尔兰的人)而变得十分穷困，或者至少货币因此而大大流出了，因而认为这些人根据从前的法令，应该失掉他们的这种地产。

我反对这种看法。这种看法既不公平，又不恰当，而且毫无理由。因为第一，如果一个人把货币或其他财产运出英格兰来在爱尔兰购买土地，英格兰的货币就要减少，那么，这块土地的租金、收益和利润为什么不可以送回英格兰呢?

第二，假定爱尔兰的土地的四分之一都属于英格兰的居民，并且假定这些土地都处在一个地方，为什么这全部土地的四分之一不可以和其他四分之三分割开来，而(如果可能的话）运送到英格兰去呢?如果是这样的话，为什么当这些土地的租金实际上被送到英格兰的时候，会有损于其他的四分之三的土地或其所有者呢?

第三，如果所有的人都必须把他们的土地的收入花在这块土地上，那么，爱尔兰的全部收入就应该都花在爱尔兰，爱尔兰某一郡的收入就应该都花在这一郡，一个县的收入就应该都花在这一县，一个教区和庄园的收入就应该都花在这一教区和庄园，推到最后，每一个吃东西的人都应该把他所吃的东西屙在生长这种东西的那块草地上了。而且，这种平均散布财富的办法会有害于繁荣和兴盛。因为如果说一个地方不应该比另一地方更为繁荣，那么，任何一个人也不应该比别人更为高贵和富有。如果是这样的话，假定爱尔兰的财富大约是1 100万镑，分配给110万人，那么，每人的所得都不能超过10镑，任何人也不能建筑价值3镑以上的房屋。这样就会使整个国家都现出穷困的景象。而且这种平均也会造成混乱和无政府状态。

另一种对于贸易的障碍，就是不把货币提高到全世界一般货币所具有的价值，即我以前说过的内在价值以上。现在我们回头来谈有关爱尔兰贸易的其他问题。

前面已经说过，在18.4万所小房屋中，居民的生活非常简单，这里简直没有什么贸易或商品交换;因此，爱尔兰的贸易必得在其他1.6万所具有一个以上烟囱的房屋及其居民那里去寻找。虽然严格地说，贸易就是商品交换，可是一般地说，它乃是获取财富和权力的方法，是幸福的根源。它不仅是靠耕种、打鱼、开矿等等办法来从土地上和海洋里取得商品，而且要使这些商品离开那些使用上述方法从土地上和海洋里首先取得它们的人;它不仅是增加国家的总财富，而且也增加每一个人在这一总额里所得到的份额。这就是说，假定爱尔兰的全部财富是1 000万镑，而某甲在其中所占份额是1 000镑;我认为，一般说

来，某甲所关怀的事情，是使他的1 000镑变为3 000镑(哪怕是通过使全部财富减少2 000镑的办法)，而不是通过使他自己的1 000镑变为300镑的办法，来使全部财富变为3 000万镑。

这就是爱尔兰的贸易；我认为大多数其他地方也是如此，但在爱尔兰，有些贸易是在以下的情况下进行的:

第一，在过去150年里，爱尔兰的土地大部分都被没收过，而各修道院的土地由于修道院的解散和地契有缺点、不合时宜也都落入国王的手中，结果是，这些土地又被给予了别人——有的是合法地和正式地给予的，有的则不是;有的是在这种条件下给予的，有的则是在另一种条件下给予的。由于这种给予有缺点，或由于某些条件没有实现以及许多无需列举的其他原因，严苛的国王又可以对于许多人的地产找到所有权，尽管这些人久已拥有他们各自的土地了(虽然有的多一些，有的少一些;有的是好地，有的是较差的地)。爱尔兰的一项主要生意就是寻找这些毛病和缺点，挣取这种吹求工作的手续费。这种生意的一个支流就是给这类吹求者提供讨人喜欢的虚妄情报，以便制定其他阴谋，并且说服那些和当权者有关系的人对于这些发现给予奖励，因此，无论这种情报是对是错，都给土地所有者带来麻烦，至少也要使他们花费可以对于告密人有好处的和解费。所以，结果是，无论是赞成和反对这些事情的人所花费的时间都浪费掉了，对于公共财富并没有任何好处;他们和赌徒一样互相争夺（律师则从双方那里得到好处)。这并不是贸易，而是加在国家身上的一种灾难。

第二，公共收入的种类繁多，数字十分巨大，有关公共收入的法令十分复杂而且日新月异;可是从事这些工作的官吏，主要都是些能够利用他们的地位来交朋友的人，而不管他们是否有本领、是否有经验和是否可靠。结果是，即使在以前，爱尔兰财政部门各主要官吏所估算的财政情况，彼此相差即达20万镑之巨。[130] 当新人取得包收全部税收的资格时，他们都希望通过修改和清算别人所弄乱的数字来舞弊营私，以获取巨额利得;可是尽管如此，他们仍然能够保有他们的地位和由此而得到的财产。在这种情况下，人民都觉得，与其经受这种清算的磨难(他们根本不需要受这种磨难)，还不如要多少就给多少。

这种和别种以营私舞弊为宗旨的包税办法，一向是爱尔兰的一项大生意。但是它实际上是加在人民身上的一项灾难。人民对于那些制

造错误的人已经支付了很大的工资，可是还要对于那些只是要着手改正这些错误而实际上根本不能改正它们的人，支付3倍于这种工资的费用。

第三种大生意是利用上述估算的差异和混乱，利用劣币、非法交易和货币利息来获取利益；这也是加在爱尔兰人民身上的一项灾难。

第四种生意是陷害贫穷的工人，设陷阱使他们犯罪，控告他们，把他们送到主教法庭，等等；或捏造罪行再使他们用钱赎罪。这些都可以使保安官们得到好处。

第五种生意可能是由于派任郡长的方式、郡长执行职务的方式、财政的计算等等而造成的。

第六种生意是在陪审裁判时征收款项，这是大陪审委员团所允许的，但是征收得太多了，无论征收的款项是否有用都要征收。

这六种生意都不能增加公共财富，正和赌徒(甚至是那些使用骗人的骰子的赌徒）不能增加公共财富一样。

做这些生意的，乃是住在前述1.6万所大房子里的人们的三分之一;他们是公共财富的蝗虫和蛀虫。至于其他18.4万所小房子的居民，则不做这些生意。因此，我们要看一看这些其他的人都做些什么生意。这我认为有以下各项:

在国内方面，是修建漂亮的房屋和花园、果树园、小树林、旅店、磨粉厂、教堂、桥梁、公路、堤道，并制造房屋中的家具、车辆等等。我认为，爱尔兰在这些方面是有所改进的，从1652年到1673年这些东西已增加了4倍，而且情况也比1641年好，也就是说，比过去任何时候都好。

国外贸易，如果你相信海关的记载，那么，它从1657年到现在增加了7倍(但是实际上我认为它增加了2倍）。因为1656年的海关收入不到1.2万镑，可是一两年以后就达到此数的3倍以上，而在现在则为8万镑左右。

为了更明确地说明这一问题，我将在下面列出几张进出口商品表，并根据这些表来做一些进一步的考察。

表 [131]

1.由国家官吏管理的海关，在1657年收入不到1.2万镑，可是在1658年以3倍以上的数额交给别人包收。

2.经营爱尔兰国外贸易的资金约有半数是属于不住在爱尔兰的人们的。

3.1664年，在颁布牲畜法令以前，爱尔兰的国外贸易有四分之三是和英格兰进行的，但是现在则不到四分之一。

4.从爱尔兰输出的工业品的价值每年不超过8 000镑。

5.由于1664年出口的食品比1641年的多，而1641年出口的工业品则比1664年的多，所以，爱尔兰的人口1641年比1664年多，其比例上面已经谈到了。 [132]

6.出口显得多于进口，只是前者的数字比较确实，而后者的数字则是估计的，可能不大可靠。

---

[1] 手抄本的边上，抄写人写了一个“q”字。配第在这里显然指的是每人每天一便士。

[2] 手抄本作“4镑”，1691年版和1719年版均作“4先令”。

[3] 这一估计数字与前不同。参阅本书第11页脚注②。

[4] 手抄本此段下有半页空白。

[5] 1667年曾把牲畜运送到鹿特丹以考察东方和北方的市场是否有利；但是发现：运到那里的牲畜，其价格不如荷兰人从霍耳斯廷运去的牲畜便宜。参阅卡尔特：《奥尔蒙德公爵传》，第2卷，第341页。

[6] 手抄本此处另起一段。

[7] 手抄本此处不另起段。

[8] 柯克斯说，“很难证明一个国家中能够有过多的货币。”

[9] 参阅卡尔特：《奥尔蒙德公爵传》，第2卷，第368—371页。

[10] 这几张表在手抄本和1691年与1719年两版中都被略去了，始终未能补入。

[11] 参阅本书第18—19页。

第十二章 爱尔兰现有居民的宗教、饮食、衣着、语言、习惯和利益

我们说过，在110万爱尔兰居民之中，约有80万是爱尔兰人；其中60多万人都住在十分简陋的小房子里。因此，我首先要谈一谈这些人的宗教、饮食等等，因为他们占全体居民的一大部分。但是也不完全忽略别种人的情况。

这些较穷的爱尔兰人的宗教叫做罗马天主教，其领袖是罗马教皇。所以他们都被很适当地称为天主教徒。这种宗教的圣经和礼拜仪式是全世界都知道的，因此，我只限于谈一谈我认为是这些爱尔兰人所特有的东西。首先，我认为牧师们都学识浮浅;可是他们的信徒却觉得他们有很大的学问，这是因为他们多少都能说些拉丁话，并且往往能用拉丁话来说服和他们争论的人；从而他们也被认为比他们的对手更正统、更能干。

他们的拉丁文读物是一些圣贤的传记和关于他们国家的神话故事。但是他们的高等学识则是烦琐哲学和他们祖先的家谱。这两项似乎都是圣保罗所谴责过的东西。

牧师大部分是从爱尔兰旧的世家中选出的;因此他们对于人民发生影响，不仅是由于他们的位置，也是由于他们的社会关系。

他们的说教方法似乎是用一些可怕的故事来恫吓他们的教徒，而不是依靠理论或圣经来进行说服。他们异常相信罗马教皇及其尊严，异常相信那些能够间接而又间接地获得天惠的人们的幸福。只有少数后来出过国的人，能够谈论罗马教廷的利益和教会教义之间的区别。普通牧师很少有离开过爱尔兰的。那些出过国的都是在修道院里成长起来的人，或者大部分是成为修道士的人;他们瞧不起英格兰人和新教徒，也不喜欢建立制造业和进行贸易。他们有时还通过预言他们要恢复他们昔日的财产和特权的办法，来安慰他们的教徒;这种预言是他们

之中的一些能干人从旧约圣经中的先知们所做的预言引申出来的，这些先知们说，上帝许诺把犹太人和王国还给以色列人。他们不重视对着新教圣经所作的宣誓；他们很虔诚地拾起一块石头，对着石头发誓，把石头叫做圣书，而在对着新教圣经发誓时则不那么虔诚。但是在所有誓言之中，他们认为他们能够很随意地作出他们所谓的土地宣誓:这是一种用来证明伪造的文契、所有权、土地授受、租金支付等等的宣誓，目的在于使他们的同胞收回被没收的土地。他们很重视据说曾经住过圣贤的圣井、山岩和洞穴。他们不大怕死，如果要在树上或在绞刑架上被绞死的话，他们就会从能够看到这棵树或绞刑架的地方跪着向它走去。他们在被执行死刑的时候并不作任何表白，虽然他们从来没有犯过这样大的罪。简单地说，他们非常迷信，而且从前比现在迷信得更厉害;现在，由于常常和新教徒交往，他们对于他们的可笑习惯感到害羞了，因为这些习惯并不是要作为信条来遵守的东西。至于较富而受过较好教育的人，则和别的地方的天主教徒并无两样。穷人们在信仰他们的宗教时，宗教与其说是一种信条，毋宁说是一种习惯;他们所服从的似乎是他们的大公、旧地主、部族领袖，而不是上帝。当这些人倒了霉，被送到西班牙，或被安置在康诺特，不能再像以前一样的时候(大约在1656年），当冒险家和军士们成为他们的地主和保护者的时候，可以看出，他们已经前进了一步，对于教皇和他的按手礼，不再那么执拗拘泥了。最后，有些较高等的人物也不像以前那样认为教皇有俗世上的权力;他们开始说，最高的权力，即使是宗教方面的，也握在分散的教会和有资格的宗教会议手中，而不握在教皇个人手中，也不握在教皇和他的红衣主教们的手中。

爱尔兰新教徒的宗教在教义上和英格兰的教会是一样的;只是在戒律方面有所不同。

合法的新教徒认为教会的权力握在国王手中，而主教、大主教及其职员乃是在国王之下调节这种权力的最好的手段。长老会教徒也要通过各级国家的和地方的长老来做这种事，或许做得更多些。独立派教徒要使所有基督教主教会互相独立。再浸礼教会在戒律方面也是独立的;他们在婴儿洗礼方面，在这种仪式的内部的精神的意义方面，都和上述各派有所不同。教友派教徒行礼时不脱帽，彼此谈话用第二人称和单数;关于文官和武备，他们似乎和德国和荷兰的再浸礼教徒抱有相同的看法;他们和天主教徒一样，自以为是能够尽善尽美的。至于其他教派，则很难加以确定，也很难理解他们所说的究竟是些什么。

较穷的爱尔兰人的饮食，前面在第11章中已经讨论过了。

他们穿的是一种狭窄的粗绒，约20英寸宽，两英尺长，叫做一束，价值是三又二分之一便士到18便士。17束这种粗绒可以做一套男人的衣服，12束做一件斗篷。根据这种尺寸和穿这种料子的人数，可以看出，爱尔兰自己消费的羊毛约为它出口的羊毛的3倍;可是有人认为情况正好相反，也就是说，出口的羊毛为国内消费的羊毛的3倍。

谈到爱尔兰人的习惯，我是根据以下各项来推论的:他们的体质、气候、一般食物、财产和自由的情况、统治者和教师对于他们的影响，最后，既影响他们的良心又影响他们的本性的古老风俗。他们的相貌、身材、肤色和气色，我看不出有什么不如别的民族的地方;他们的脾气也不比别的民族好。

他们 [133] 的懒惰，在我看来，并不是天性使然，而是由于没有就业机会和鼓励。 [134] 既然他们能够满足于马铃薯(种马铃薯，一个人的劳动能够养活40个人)，既然他们能够满足于牛奶(在夏天，当他们用船、网、钓具或打渔技巧到处都能找到海扇、牡蛎、蠔子、螃蟹等等的时候，一头牛能供应3个人的饮食)，既然他们能够在3天之内盖好一所房子，他们为什么需要劳动呢?他们被教导说，这种生活方式很像旧日的教长和后来的圣贤们所过的生活，他们是要靠这些教长和圣贤的祈祷和功劳而得救的，从而他们要以这些人为榜样，既然如此，他们为什么要多花劳动来使生活过得好一些呢?既然把牲畜运到英格兰去要受罚，他们为什么要饲养更多的牲畜呢?既然商人们没有足够的资金来购买他们的商品，也没有其他更可爱的商品来换取他们的商品，他们为什么要生产更多的商品呢?既然英格兰的法令禁止和妨碍贸易，商人们怎样能够得到资金呢?而且，在对于立法权还没有取得一致意见的地方，在自然权利和财产权受到各种阴谋和法令的破坏的地方，人们为什么要努力挣取财产呢?

人们还说爱尔兰人不忠、虚伪和偷窃。我认为，所有这些都不是本性使然的。他们不忠，是因为他们相信他们早晚会再强盛起来，因此他们不肯真正服从他们希望将来会成为他们仆人的那些人，也不肯说他们目前是安适的。这就是我所看到的他们的不忠之处;因为他们看到他们的原有财产为外国人所享有时，不仅心怀怨恨，而且确信他们不久就会收取回来。至于偷窃，那乃是所有像爱尔兰这样人口稀少的

国家必然会有的现象。在这种国家里，不可能有很多的眼睛来防止这种罪行;在这种国家里，被偷的都是一些容易隐藏和容易被吃掉的东西;在这种国家里，很容易伤害告发这种罪行的人或焚毁他们的房屋。而且，这种人口稀少的国家是用原来为人口众多的国家制定的法律来治理的，对于很小的问题也要用属于极大案件的一切手续来加以审讯。在这种情形下，一定会有盗窃，何况这里既没有劳动的鼓励，又没有劳动的方法和手段，也不赡养没有劳动能力的人。

谈到较穷的爱尔兰人的利益，那显然在于把爱尔兰改变成英格兰的样子;要改善和修饰他们的房屋，好使英格兰妇女肯于嫁给他们做妻子;要改变他们的语言。他们的语言还存在着很明显的区别，这在现在是不必要的;这种语言使不懂得它的人们怀疑它是在说自己的坏话。他们的利益在于和英格兰人打交道，订立具有明确条件的租约;实行了这些条件，他们就成为绝对的自由民，不再受他们的地主的喜怒无常的随意的摆布，也不至再让他们的地主随意拿走他们的东西。他们的利益在于，当他们懂得什么人决定他们的幸福、什么人能够支配他们的土地和财产的时候，要使这些人满意于他们的忠顺;而不在于相信一个在罗马的人能够支配他们的今世的命运，并且能够使他们在以后得到永恒的快乐或受永恒的痛苦。他们的利益在于和那些给他们的国家带来技艺、文明和自由的人们联合在一起，并且仿效他们的榜样。

相反地，当他们跟着他们的主子们叛变、反对英格兰人的时候，他们得到了什么好处吗?即使那次叛变成了功，他们除了更受奴役而外，又能得到什么呢?叛变失败了，这些可怜的人丢掉了他们所有的财产，而他们的头子们却增加了财产，并享有他们所失掉的土地。现在，在爱尔兰，最穷的人也骑上了马，而以前最好也只能像野兽一样用腿跑路。他们现在穿得比任何时候都好；上流社会的人士都受到良好的教育，而一般平民也有了更多的钱和自由。

---

[1] 手抄本此处不另起段。

[2] 滕普尔（W.Temple）爵士也有这种看法；参阅滕普尔：《论荷兰联邦》，1673年版，第188页，以及滕普尔：《著作集》，1770年版，第1卷，第184页。

第十三章 关于爱尔兰的一些杂论以及一些前面已经谈过的问题

不是依靠历史的权威，而是在仔细研究了自然法则和自然趋势之后，我认为，说首先来到爱尔兰的人是腓尼基人、西吉亚人、比斯开人等等的说法，乃是虚构的。首先居住在卡里克佛格斯(Carrickfergus)附近各地的人，乃是从对岸苏格兰各地移来的。[135] 因为，十分肯定，在凯撒时代就已经有人移入爱尔兰了。在凯撒时代以前，航海术还不那么发达，除了从不列颠以外，还不能把人们从世界各地运送到那里去。在南威尔士的圣大卫黑德(St.Davidshead)和北威尔士的霍里黑德(Holyhead)，任何时候都看不到爱尔兰，而且住在这两个地方的居民也没有适宜于渡海的船只。但是，大家都知道，从苏格兰可以看见卡里克佛格斯，而且用一只小船在三、四小时之内就可以渡过去了。这些地方的语言区别不大。卡里克佛格斯的土地要比对岸苏格兰各地的土地好得多。爱尔兰的主要主教们的所在地也都在这些地方的附近。所有这些都是众所周知的事实。因此，爱尔兰的最初居民更可能是来自苏格兰，而不是来自上述的遥远的其他各地。

爱尔兰的总督和大法官互相之间常闹意见，其原因似乎是他们的权力过于势均力敌了。[136] 总督统帅一支约3 000人的军队，大法官则指挥900名保安官，这些保安官又指挥2 500名警察。保安官和警察乃是民事的武力，他们在和平时期在各地发挥作用，什么事情都管;可是军队发挥作用的机会是很少的，他们又都是被雇佣的人。所以民事武力的范围和影响要比军事武力大得多。

总督可以安排四、五百人的位置和职业，可是大法官可以安排前述900名保安官和许多别人的位置和职业。总督对于那些不依靠上述职业为生的人，不能起什么伤害作用;可是大法官却能通过他的法院的力量，通过他的意志和国王良心的协调，影响所有的人的财产和行为。

总督大多数都是对于爱尔兰很陌生的人;可是大法官则不然，一般都是有身家和对当地十分熟悉的人。而且，这150年来，所有总督、议长和高等法院院长的在职时期平均不到两年，可是大法官的在职时期则长得多，除非由于死亡和大的变革，很少有离职的。大法官通常还有某些附带的其他显职和任务，因为他们常常就是著名的牧师和教士，而总督则只限于处理俗世事务。大法官也是议会的议长(Speaker)，而且由于掌握国玺，在许多情况下能够对总督起限制作用。大法官都受过口才和雄辩方面的教养，而总督的这种教养则是偶然的。

有人给爱尔兰带来大批财产，有人是赤手空拳来到爱尔兰的;前者财产的增加和后者相较很不相称。无须列举这两方面的例子，其所以如此的原因似乎是不难理解的，例如。[137]

爱尔兰的语言很像苏格兰北部的语言，有些地方也像威尔士语言和曼格语言(Manques)。但是，在爱尔兰，芬哥尔人(Fingallians)既不说英格兰话和爱尔兰话，也不说威尔士话。而在韦克斯福德(Wexford)附近的人虽然都使用一种和英格兰、威尔士、爱尔兰语言不同的语言，可是这种语言也不同于都柏林附近的芬哥尔人所使用的语言。这两种人都是这一国家的既诚实又勤勉的成员。

爱尔兰语言、威尔士语言以及所有不属于繁荣帝国语言(这种语言中具有许多既带诗意又带哲理的东西、概念和意象）的语言，都只有不多的词汇。在这些语言学家的帝国不再存在以后才为人所使用的一切东西的名称，都是以征服者的语言来表示的，只不过是改变了一下字尾和重音而已。

爱尔兰现在被划分为许多省、郡、区、教区和庄园，这些都是可以和已经用几何学划界的。但是从前它并不如此，而是被分为一些以统治人民的领主的名字命名的国家。如果一个国家的领土为沼泽所环绕，那么，当这片沼泽变得越干、越能通行的时候，它的领土就越大，反之就越小。因此，一个爱尔兰大公的国家，是随着他的力量的盈虚消长而变大或变小的;哪里有巨大的城堡和守备部队，哪里就有巨大的管辖权。

当这些大公们彼此讲和的时候，他们的土地协定并不规定用几何学划出的国界；而是规定，如果这样下雨，那么落雨的那块土地就属于甲；如果那样下雨，它就属于乙，等等。

至于他们的教区的分区，耕地，Colps, Gneeres, Bullibos, Ballibelaghs, Two's, Horsemens Beds，等等，由于据以划分的理由现在已经过时，它们的数量和价值这时已变得很不均等了。

因为在过去，土地有时是以由哪一些人所持有为根据来划分的，这样划分的土地我认为就是教区的分区或十家区。

有时被划分为许多耕地[138]，这种耕地包括足够人们、特别是这种耕地的所有者使用的各种各样的可耕地、草原、牧场、山地、泥炭地、树林等等。

[139]有时被划分为一份一份将由一个承受者（undertaker）根据某些条款来耕种和保卫的土地。

有时在一次叛乱或骚动之后，被划分为一份一份为了报酬每一服役者（servitor）[140]的劳役而给予他的土地。

有时是以属于某一或某些教士修道处所的地区为依据而划分的。但是现在，所有土地都被用几何学划分了，可是并没有废除上述旧名称[141]和区分。因此，还有必要来设法防止这些难于理解的名称的各种不同拼法。政府当局应该编制某种书籍，其中包括所有按照这些土地最后让渡时的名称拼出的名称，[142]以确定这些名称的拼法。如果同一片土地具有不同的名称，或者它的名称是用不同的字母或音节拼出来的，那么在提到它时就要用一个别名。如果新划定的一片公共土地是旧有的一片较大土地的一部分，那么在它的旧有名称上就要冠以东、南、西、北的字样。如果这片土地包括许多已过时的或面积不大的地区，那么这片土地的名称也要注出东、南、四、北的字样。

解释法令(Explanatory Acts)的最后条款使人们能够给他们各自的土地起新的名字，而不用那些从前加在它们身上的粗鄙而不易理解的旧名字。如果把那很大一部分还没有废除或者不能废除的爱尔兰文的名称作一些解释，那并不是不应该的。[143]

有人认为，由于英格兰人的政策是(用他们的很俏皮的说法）要把这两个国家之间的链索或吊桥都保持在英格兰这一边，所以爱尔兰的船只很少。但是我从来没有看到有什么东西妨害爱尔兰造船或买船。爱尔兰人不愿意造船，不是因为没有资金来进行这种费用浩繁的工程，就是因为没有足够的为装配一只船所需要的各种各样的工人。而且，他们从荷兰人那里租船用，要比自己造船更合算些;他们宁愿在陆地上吃马铃薯和牛奶，也不愿意为了好的食物而在海上和风浪搏斗;何况这里又没有什么鼓励能够诱使能干的造船工人留住在爱尔兰。虽然如此，到现在，爱尔兰各港口都有10吨到200吨的船只。各种大小和各种式样的船只共约8 000吨;而且为了保证航行的安全，还建立了5座灯塔。

谈到爱尔兰西部海岸所生产的龙涎香，无论是它的香味，或是它的其他品质，都没能使我感到满意;这种所谓药材的已有的或可能有的用途，也没能使我感到满意。它的形状是多种多样的。

关于菜蔬马肯波雷(Mackenbory [144])的说法，是荒诞无稽的;它不过是属于大戟类的一种植物，是一种猛烈的泻剂。在凯里的一个叫做德斯蒙德（Desmond)的区域里，这种植物很多；在这里，杨梅树也长得十分茂盛而美丽。

爱尔兰所有的熔铁炉不到10个， [145] 可是却有20来家打铁厂和分块厂。只有一个开工的铅厂，虽然还要开办好几个，可是由于有人伪造专利证而未能成功。在凯里，还有一个适宜于开办明矾工厂的地方;已经要在这里建厂了，不过还没有全面进行。 [146]

在爱尔兰西部，大约有20个从事渔业的绅士，他们共有160只帆船;使用这些帆船，他们有时每年能获得鲱鱼4 000大桶，约值1万镑。科克(Cork)、金索尔(Kingsole)和班特里(Bantry)都是吃鱼的最好的地方，虽然都柏林的鱼类供应也不错。

服装业还没有达到上次叛乱以前的情况。 [147] 制造高级轻暖衣物的技术似乎丧失了，现在还没有恢复。

在科尔兰(Colrane)附近，有一个打鲑鱼的渔厂，在这里，旺季时一次可以捕获好几吨鲑鱼。

在亨利七世时代以前，在爱尔兰的英格兰人住在爱尔兰，正像欧洲人住在美洲一样，也像现在一些别国人住在美洲一样。英格兰人杀死一个爱尔兰人，可以不受惩罚。这两种人是受不同的法律管理的;爱尔兰人受爱尔兰古法管理，而在这里的英格兰人则受英格兰法律管理。

爱尔兰这时还没有死亡、出生和结婚数字的记录;虽然后来都柏林开始登记这些数字，但是很不完全。[148]

越来越穷和越来越感到不满的在爱尔兰的英格兰人，堕落成为爱尔兰人;而越来越富足的爱尔兰人则和英格兰人和睦相处。

爱尔兰的佩尔奇是21呎，英格兰的佩尔奇是16呎半，按照这一比例，11爱尔兰里等于14英里。

在爱尔兰，丈量土地时，一向以一种带有三又三分之一呎长针的圆仪作为最好的量具;但是从今以后，借助于一些旧的几何定理，再结合上罗伯持·伍德(Robert Wood)博士[149]所指出的圆的这一新性质，丈量工作就可以做得更好了。

图[150]

虽然爱尔兰的新教徒对天主教徒的比例是3对8，可是由于前者都住在城市和市镇里，而苏格兰人都住在爱尔兰32郡中的5个郡里或其附近，所以，在其他广漠的各郡里，在城市以外，爱尔兰人和天主教徒对新教徒的比例是20对1。

---

[1] 柯克斯说，“所有考古学家都认为，苏格兰的居民是从爱尔兰来的，因而叫做小苏格提亚（Scotia minor）。住在康威尔（Cornwall）和英格兰其他各处的人们的名字也说明，首先住在爱尔兰的人是从英格兰来的。”

[2] 柯克斯说，“大法官并不具有和总督一样大的权力。我们的作者所以这样说，并不是为了什么别的原因，只是要嘲笑大法官的权力过大；他认为法院曾经多次利用这种权力来伤害他，使他唱道：

可叹我们市民都在堕落，

伟大的迈克尔，请来拯救吧，

因为你既是天使之长，又是主教之长。”关于配第和“这两个大法官厅”的纠纷，参阅菲滋摩利斯著作第169—172页。

[3] 手抄本稿边上注有“q”字；在“例如”下面留有几行空白。

[4] 这一名词的意义很不确定，所以根据安娜女王4年、8年和9年的法令，要由一个大陪审委员团来确定某一教区是否应拥有耕地，以及是否应因此而修筑道路。芒特摩雷斯（Mountmorres）：《爱尔兰议会史》，第2卷，第126—127页。

[5] 在手抄本中，这两段的次序颠倒。

[6] 普兰德加斯特（Prendergast）：《克伦威尔协定》，第2版，第44页脚注。

[7] “名称”（denomination）是由“领地”（demesnes）一词改正的。从这里起直到手抄本之末，抄写者偶然遗留下的一些空白都由另一种笔迹给填上了，我认为这是配第的笔迹。

[8] 1719年版作：“政府当局应该指派一些能够按照这些土地最后让渡时的名称的拼法来正确理解它们的名称的人。”

[9] 手抄本这里还有这样一段话：“虽然我简直不懂爱尔兰文，可是我也搜集了下面一些字，爱尔兰大部分土地的名称都是用这些字拼凑而成的；这些字是：”A本或B本中都没有印出这段话；在手抄本中，这段话下面还留有很大一块空白。

[10] 手抄本作“Mackenbuoy”。最后三个字母是配第加上的。

[11] 菲滋摩利斯说，配第在肯梅尔（Kenmare）有一个铜铁工厂。第149页。

[12] “配第在他的著作中提到以前已经在本郡建立明矾工厂。但究竟在什么地方，我从来没听说过。”查理斯·斯密斯：《凯里郡古时和现在的情况》，1758年版，第398页。

[13] 柯克斯说，“无论1672年的服装业情况如何，说它没有达到叛乱以前的情况肯定是错误的。”

[14] 参阅关于《论都柏林死亡表》的说明。

[15] 罗伯特·伍德约于1622年生于萨里（Surry）哥德尔明（Godalming）附近的培贝尔镇（Pepper Harrow）。曾在伊顿大学和牛津新法学院读书，于1647年获得梅尔顿学院文学学士学位。他是林肯的一个议会同伴，是亨利·克伦威尔在爱尔兰的家臣，也是常到罗塔俱乐部去的人。因此，配第和他很可能是老朋友。他曾任基督教公立学院的数学教师，其后担任爱尔兰岁入总会计，并给皇家学会会报写过许多篇文章。伍德：《牛津大学学术协会》，第2卷，第780页；伯罗兹（Burroughs）：《记录册》，第508页；福斯特（Foster）：《牛津校友录》；菲滋摩利斯，前引书，第264页。由于配第在这里没有画出他所要画的图，所以“无从知道这里提到的伍德所说的圆的特殊性质究竟是什么”。——拉康姆的话，见配第：《山区测量的历史》，第323页。

[16] 手抄本中，这里留有半页空白，显然是为画图用的。

附录：由威廉·配第爵士起草的、爱尔兰商务会议向总督提出的报告

遵照您的1675年1月20日的命令，我们花了很多天的时间来考虑怎样可以增加这一王国的一般财富和货币。为了达到这一目的，我们首先尽我们所知写出这一王国的有关贸易的情况。然后我们根据这种情况，做出能够说明爱尔兰贸易不振、货币缺少和贫困的原因的推论。最后，我们对于这些问题提出了一些一般的解救办法和措施，这些办法和措施在爱尔兰是无须制定新法律就可以行得通的。如果您肯加以采纳，我们还准备详述我们的建议的细节，以便使它们能够付诸实行。

1676年3月25日

1.爱尔兰的全部领土包括大约1 200万亩(英亩)耕地和好牧地，200万亩一般称为不生产的(虽然并不完全如此）多石、多沼泽、多树丛的牧地。此外则是沼泽、湖、岩石、沙地、海岸、河流、公路等等。所有上述两种土地的年租金（包括国王陛下的免役税、什一税和土地改良）共约90万镑，土地价值是900万镑。

2.爱尔兰所有具有一个及一个以上烟囱的房屋的价值（不算那些小房子，它们没有价值)，是250万镑。

3.牲畜的价值是300万镑。

4.谷物、家具、货物、船舶等等，约值100万镑。

5.现在在贸易中流通的铸币和通货约为30万镑至35万镑，[151]即为全国所有价值的五十分之一，我们认为全国所有价值约为1 600万镑。

6.爱尔兰人口约为110万人，即英格兰、苏格兰和威尔斯的新教徒30万人，天主教徒80万人;其中四分之一是还不适宜参加劳动的儿童，另有7.5万人由于他们的门第和财产情况也无须参加体力劳动;因此，剩下来可以从事劳动的男男女女是75万人，其中有50万人实际参加了目前的国内工作。

7.这110万人住在大约20万所房子里。有一个以上烟囱的房子仅约1.6万所；有一个烟囱的房子约2.4万所；其余16万所都是破烂不堪的小房子，没有烟囱，没有门窗，比美洲野蛮人住的房子还要坏，完全不适宜在其中制造可供销售的奶油或酪干，也不适宜在其中制造羊毛、亚麻或皮革制品。

8.都柏林市及其辖区里的房屋共不足5 000所，[152] 在市内的计1 150所。全区约有酒馆1 200家。在其他城市和市镇里，酒馆所占比例似乎比在都柏林要大些，约为全部房屋的三分之一。

9.爱尔兰各郡、各区、各教区的大小现在很不一致，有些区要比另一些区大20倍。科克郡在人口和教区的多少方面，似乎等于整个爱尔兰的八分之一；而其他各郡则不到科克郡的二十分之一。很难找到担任郡长和法官的适当人选；在上述小郡里，要常常举行巡回裁判或开设一年开四次的法庭，那对于它们是一件非常沉重的负担。

10.爱尔兰现有32郡、252区、2 278个教区;因此，郡长、副郡长、职员、警官和警察约有3 000人，其中英格兰人或新教徒约占十分之一。其余的人(约2 700人）都是爱尔兰天主教徒，是这一王国的民兵队，负责执行所有法院的法令，以及关于保安方面的法令。

11.这一支民兵队和其余的爱尔兰天主教徒共约80万人，受大约3 000名牧师和修道士的感化和指导。这些牧师和修道士是由他们的主教和上级管理的。主教和上级大部分来自爱尔兰的旧世家，是在外国受过教育的人，他们的薪俸和升迁都要仰赖于外国的王公和主教。

12.爱尔兰天主教徒(除了星期日和法定的29个假日以外）每年大致要举行24天的宗教仪式，在这24天里，他们不从事体力劳动，因此他们每年的工作日大约是266个。可是新教徒由于肯吃苦耐劳，不严

格遵守法定假日的规定，他们每年实际工作300天，也就是说，比天主教徒多工作34天，即全年的十分之一。

13.爱尔兰全部人口每年的开支约为400万镑。它的五十分之一是8万镑，每年房租的四分之一约为6万镑，再加上半年的地租、什一税和免役税45万镑，共为59万镑。有59万镑货币，就完全足以经营这一王国的贸易。

14.从爱尔兰出口的货物的价值，贸易中的运费，再加上打鱼所获的价值，每年共约为50万镑。

15.那些常住在英格兰的人在爱尔兰所有的地产的价值，要付给英格兰的债款的利息，现在驻在英格兰的爱尔兰军队的薪给，为了爱尔兰的事情而住在英格兰的代理人和律师的费用和津贴，现在国外受教育的英格兰和爱尔兰青年的费用，最后，现在着手办理的两大农场[153]的想象中的利润，这些加在一起每年约为20万镑，这是爱尔兰要付给英格兰的一笔债务。

16.从爱尔兰运往英格兰的牲畜——即活牛羊——的价值，每年从未超过14万镑;这些活牛羊的运费、油脂和羊毛的价值大约是这14万镑中的6万镑。从英格兰输入爱尔兰的货物的价值(当牲畜贸易不受限制的时候)，乃是从爱尔兰运往英格兰的牛羊肉的纯价值的3倍至4倍。

17.英格兰和爱尔兰之间进出口货物的关税，不计这种货物的国内消费税，在贸易最自由的时候，每年约为3.2万镑。

把土地面积和人口数目作一比较，爱尔兰的人口是十分稀少的，因为在爱尔兰每人可有10亩以上的好地，而在英格兰和法国每人只有4亩，在荷兰还不到1亩。

2.如果爱尔兰有25万能够从事劳动的闲人，而他们平均每人每年能挣得4镑或5镑的话，那么，要是让他们都有工作可做，爱尔兰的收入就可以比现在多100万镑，这一数字比全国的年租还要多。

3.如果用4镑或5镑可以建筑一所有石墙、一个整齐烟囱和半亩挖有沟渠的土地的房子，那么，爱尔兰这些闲人的三分之二在一年里可以建筑16万所这种房屋和园子，来替代前面所说的那些破烂房子。这

种工作可以在国外贸易受到阻碍、情况很差，和货币极缺的时候来进行。

4.上述闲人的其他三分之一，在同一年里(除了修建更有益于贸易的桥梁、港口、河道、公路等等之外)，可以种植很多果树、树林和树篱，它们在成长起来以后，将以一种无论在爱尔兰或在英格兰都是前所未有的方式，来区分田界，美化农村，庇荫牲畜，提供木材、燃料和水果。所有这些都可以在贸易情况不振和货币很缺的时候来进行。

5.如果按照目前的法令，[154] 在上述房屋的园子里种上大麻和亚麻，那就可以生产出价值12万镑的大麻和亚麻;用上述闲人的劳动来制造麻织品和羊毛及皮革制品，每年可以比现在多生产出100万镑的价值。

6.酒馆之多既说明卖酒的人无事可做，也说明买酒的人无事可做。

7.爱尔兰只有80万天主教徒，可是大约有3 000名牧师。很明显，有500名牧师就足能为80万教徒和各教区执行宗教事务了。而且有两个天主教的主教(如果必须有的话）就很可以把这500名牧师和2 000个教区管理好；在英格兰26位主教就管理差不多1万个教区。

8.如果新教徒按照现在的做法和法律，每年比天主教徒多做十分之一的工作日，并且在爱尔兰的75万劳动人民之中有60万左右是天主教徒，那么，天主教就等于自己免除了6万个工人的劳动，按每人每年4镑计算，共为25万镑。此外，上述多余的2 500名牧师的薪给按每年每人20镑计算，又是5万镑。

9.爱尔兰的郡长的薪给每人每年100镑，警官每人每年20镑，警察每人每年10镑(这是按照他们都是英格兰新教徒计算的，还有一些关于司法行政方面的附带费用)，每年共须支付3万镑。如果把某些较小的郡、区和教区根据它们的居民的多少加以合并，这笔薪给开支就可以减少。

10.如果爱尔兰所有的铸币不到35万镑;如果必须有59万镑(即将近现有货币的一倍）才足以经营爱尔兰的贸易，那么，爱尔兰的货币显

然是不够经营贸易之用的。

11.如果爱尔兰的土地和城镇中的房屋，按每年只提供两次收益计算，价值在1 000万镑以上(并且如果不到100万镑的资金就可以经营前面所说的爱尔兰能够作的所有贸易)，那么，要是以这价值1 000万镑的不动产的很小一部分来组成一家信用银行，它和现有的现金就足可以达到改善国内情况和进行国外贸易的目的。

12.如果像上面所说，爱尔兰全部资产的价值是1 600万镑;如果英格兰和爱尔兰之间的关税每年从来没有超过3.2万镑;如果爱尔兰的财产权由于英格兰和爱尔兰不处在同一立法权力之下而很不安全和费用浩繁;如果爱尔兰直到现在还是英格兰的一个负担;如果在镇压上次叛变中，英格兰在人力和财力上所花的代价3倍于这一国家全部资产的价值;如果住在爱尔兰的、在英格兰出生而有地位的人应该在立法机关中有他的代表;如果爱尔兰人不应当由那些被他们认为是强夺他们的财产的人审判;那么，正当而便利的办法就是把这两个国家就一起来，由一个立法权力来治理。如何可使这成为切实可行的事情，是不难说明的；也不难使那些不喜欢这样做的人感到满意，使他们改变看法，或是使他们哑口无言。

13.可是，十分奇怪的是:那些生在英格兰、由于在爱尔兰为英王服务而被国王赐予土地的人，当他们需要住在英格兰或到英格兰办理事务的时候，他们的在英格兰的同胞和亲友却不许他们从爱尔兰带出他们赖以为生的食物，不许他们从爱尔兰带出货币，也不许他们把从美洲得来的商品直接运回家去，而要冒很大的风险和受很大的损失绕道英格兰;他们被迫只能和外国人贸易，从而对于他们自己的国家都变得十分陌生了。这些都是十分奇怪的事情，特别是当英格兰由于贸易自由而所得多于所失的时候；这时英格兰向爱尔兰输出的货物为从爱尔兰输入的货物的3倍，从而在贸易最自由的时候，英格兰的95镑约值爱尔兰的同样货币100镑。

14.人们认为，爱尔兰进口的制造品有三分之一左右可以在爱尔兰制造，而其余的三分之二则从其他国家进口要比从英格兰进口更方便些;因此，爱尔兰简直不需要从英格兰进口什么货物，而在它需要进口的总额中，从英格兰进口的不宜于超过四分之一，其价值在每年10万镑以下。

1.关于提高货币价值的问题，最近已经提到您的面前了，[155] 因此我们没有让这一商会更进一步地来讨论这一问题。为了调节一些硬币的价值，我们谨提出以下各点:足重的钱币以及杜卡东币(ducatoon)约为现在在爱尔兰流通的货币的四分之三，它们确是已经按照适当的比价流通了；可是所有别种银币，无论对于上述钱币或它们彼此之间，都没有按照适当的比价流通。整个的、半个的或四分之一的纯银圆块(cobbs)(如果轻一些）可能按每盎司5先令7便士流通，而其他种较差的银币，如秘鲁币(Perrues)等等，则可能作为商品、或按每盎司5先令流通，如果将来没有把它们改铸为较小货币的便利的话。

2.应该立即请求英格兰把和殖民地的贸易以及这两个王国之间的贸易(特别是牲畜的贸易）恢复到以前的情况;同时尽力设法发现和阻止把生金银从爱尔兰运到英格兰去的行为，以便使那些住在英格兰而要从爱尔兰得到货币的人们不得不热心于上面所说的贸易。

3.英格兰应该像以前在威尔士所做的那样，努力把这两个王国适当地统一在同一个立法权力之下。

4.应该把利率从10%降低到5%或6%，以使有钱的人愿意做商人而不愿意做放款人，使他们做生意而不只是购买。现在绅士们往往不能如期偿还他们该欠商人的款项，从而商人赊放出去的货款不经过长期而费用浩繁的诉讼程序就无法收回；这种情况应该加以防止。同时应该马上筹划设立一家土地银行。

5.某些外国商品的关税需要提高以限制这些商品的进口并鼓励国内制造业;现在的法令 [156] 过于缓和，应该加以考虑(至少在重订以前要加以考虑）。

6.总督及其所属、贵族、法官、军官以及住在都柏林及其附近的其他绅士，都应该以身作则，不再使用由您选择规定的某些外国商品;其他各地的绅士和不动产自由保有人，在巡回裁判期间及各种地方会议上，也应该反对使用这些商品;那些住在有两个以上烟囱的房屋里的各类居民也应该跟着这样做。

7.现在有一家爱尔兰航运公司，还应该组织一些其他团体，由它们来负责经营爱尔兰的各种贸易和制造业，使所有运到外国市场的货

物都能制造得好、包装得好。这些团体可以根据从前的和最近这一商业会议所提出的各种建议和调查报告来经营管理。它们现在还应该随时准备扩大，以与上述各种建议相适应;对于毛织品、亚麻和皮革制造业来说，尤其是如此。

8.爱尔兰的各公司，除了根据原来指令的规定，不得从事任何制造业。它们所要做的乃是各个私人力量所不能胜任的工作。它们尤其应该使人们按照霍金斯(Hawkins)先生所建议的比例来纺织棉纱、羊毛、亚麻以及绒线。

9.对于那些妨害开采矿藏的专利权，应该加以考虑。

10.应该训诫治安推事，让他们保护勤劳的人，不得用一些无事生非的诉讼来妨害勤劳的人的工作。

11.应该鼓励那些住在破烂房子里的人来改善他们的住房;并且应该强迫他们这样做，用法律规定:凡是懒惰懈怠的人要在每个星期日缴纳9便士的罚款。也应该按照关于大麻和亚麻的法令的要求，[157] 让他们种植宅旁园地。应该应用那些反对懒汉和流氓的法律来禁止乞丐和盗窃。所有这些对于把上述破烂房屋安排成为整齐的村镇也是有好处的。

12.应该说服人民不再去度那些多余的节假日。

13.应该精减多余的天主教牧师和修道士，使他们的人数维持在刚好够用的程度。同时应该减少酒店的数目。

14.警官、郡长和执行官吏也可以是英格兰的新教徒(虽然是雇用的）。

如果做到以上各点，如果财产有了安全保障，就有希望使人们觉得住在爱尔兰比住在任何其他地方都好，他们就会迁居到这里来，从而可以解决人口缺少的问题，而人口缺少乃是这一王国的最大和最基本的缺点。

---

[1] 这低于1672年所做的估计。参阅本书第64页。

[2] 其后在《论都柏林死亡表》和《再论都柏林死亡表》二文中，对于都柏林房屋数字又有所估计。

[3] 可能指的是于1675年圣诞节到期的爱尔兰国家农场，和于同年12月签订合同的一个新农场。参阅埃塞克斯于1675年12月4日致法院院长函，见《凯培尔书信集》（Capel Letters），第418页。

[4] 查理二世17和18年第9号法令——关于促进亚麻织品贸易的法令——规定：城外房屋的租户每家应有不少于一爱尔兰亩的土地，并应以这片土地的八分之一种植大麻和亚麻。

[5] 参阅本书 。

[6] 查理二世20年第20号法令，爱尔兰。

[7] 参阅本书 。

经济学名著译丛

资本积累论

〔英〕琼·罗宾逊 著

The Accumulation of Capital

商務印書館
The Commercial Press

目录

前 言
第一篇 绪论
- 第一章 所得的种类
  - 工作和财产
  - 企 业 家
  - 食 利 者
  - 资金供给
  - 专门职业的所得
  - 土 地
  - 所得和阶级
- 第二章 财富的意义
  - 支出和消费
  - 购买力和支出
  - 购买力的计量
- 第三章 货币的意义
  - 货币和购买力
  - 货币和财产
  - 黄 金
- 第四章 资本和所得
  - 道德和生存能力
  - 食利者的资本
  - 收入和成本
  - 企业家的资本
- 第五章 消费和投资
  - 总投资和净投资
  - 投资和节约储蓄
  - 投资的种类
  - 通货膨胀的限度
  - 短期的对投资的限制

节俭和企业
资本的积累
第六章 平衡的意义
第二篇 长时期的积累
第七章 一种简单的模式
一些假设
一些长期的问题
第八章 技术不变状态下的积累
只有一种生产技术时的工资和利润
利润和积累
垄断和实际工资
劳动的过剩
劳动的稀少
概 述
第九章 技术进步
新发明的传播
稳定的条件
技术进步的速度
消费不足
资本积累和技术进步
有偏向的技术进步
黄金时代
第十章 技术光谱
技术的选择
利润率和投资的成本
各种技术的等级
工资和技术
一种稀奇的情况
特殊的情况
风险和机械化
第十一章 资本的估值
黄金时代中的产量、资本和劳动
每单位劳动的产量

资本的数量
第十二章 黄金时代中的技术边界
各种比较
工资和机械化
第十三章 生产力和实际资本比率
“没有偏向”的意义
生产力和相对份额
解 说
第十四章 积累而没有新发明
一些特别的假设
转变的过程
那些特别假设的意义
解 说
第十五章 劳动的过剩
过渡的程序
解 说
殖民地的投资
隐藏的失业
第十六章 技术进步没有偏向时的积累
没有偏向的新发明
积累速度上的一种变动
特殊的假设
新发明引起的震荡
第十七章 技术进步有偏向时的积累
在利润率不变的情况下节省资本的偏向
资本积累和节省资本的新发明
在利润率不变的情况下耗费资本的偏向
资本积累和耗费资本的新发明
过渡的程序
种种不同的偏向
技术决定一切
第十八章 长期积累理论的提要
第三篇 短 期

第十九章 价格和利润
长期和短期
竞 争
生产费用
正常价格
生产能力充分使用时的价格
卖方市场
买方市场
正常价格和平均价格
利 润 率
第二十章 工资和价格
正常能力的产量
卖方市场
买方市场
调节生产设备能力使它适应可以利用的劳动
第二十一章 投资率的波动
市面突然兴旺
投资的发展过程
错综复杂的影响
物价和就业
反 应
商业循环
解 释
第二十二章 循环和趋势
周期的积累
积累的速度
劳动的缺乏
停 滞
静止的状态
走向满足状态的道路
就业和失业
第四篇 资金供给
第二十三章 货币和资金供给

钞票流通
银 行
债券市场
灵活偏好
银行存款
银行的作用
第二十四章 利率
货币政策
一种自动的系统
利息和利润
资金供给和积累
第五篇 食 利 者
第二十五章 利润的消费
食利者的收入和支出
消费和节俭
节俭和利率
社会保障
第二十六章 长期中的消费和积累
原始的停滞
黄金时代中食利者的消费
日益增加的节俭
消费和失业
第二十七章 食利者和商业循环
市面突然兴旺
市面暴跌
萧 条
循环和倾向
消费者的投资
食利者的消费和实际工资
第二十八章 食利者和资金供给
借钱的形式
节俭和资金的供给
灵活性偏好和资金供给

物价和资金供给
第六篇 土 地
第二十九章 土地和劳动
边际产品
自由的土地所有者
地主和小农
资金供给
地租和工资
级差地租
解 说
剩余的消费
不断改进的地主
拓 荒 者
第三十章 要素比率和技术
益智分合图
边际报酬
边际产品
劳动对土地的比率
分析的计划
几句题外话
投资的边际产品
投资的成本
生产要素
利 润 率
第三十一章 土地和积累
积累和技术进步
没有偏向的积累
黄金时代中的物价
资本方面有偏向而土地方面没有偏向的积累
在土地方面有偏向的积累
解 说
地租和资本财货的成本
地租和有效需求

地租和独占
土地价值
第三十二章 土地、劳动和积累
土地和过剩的劳动
把边境封闭起来
土地方面的投资
第三十三章 递增和递减的报酬
大规模生产的经济
最合宜的人口密度
人口和投资
第七篇 相对价格
第三十四章 供给和需求
正常价格
需求的构成内容
正常价格的意义
落后的和进步的工业
有偏向的消费
不易变动的和容易变动的价格
进步中的牺牲者
第八篇 国际贸易
第三十五章 对外投资
资本主义地区和非资本主义地区之间的贸易
殖民地投资
第三十六章 国际投资
贸易差额
完善的资本市场里的支付差额
外 汇
世界的积累
结 论
附录： 关于各种问题的一些意见
福利经济学
新古典派的工资和利润学说
财产收入是等待的报酬

魏克赛尔关于资本的学说
自然利率
储蓄和投资
可以借出的资金的供给
货币数量论
哈罗德先生的动态经济学
在独占和竞争下的新发明
图 解
技术的边界
技术进步
土地和劳动
投资资本的价值
投资资本的价值
返回总目录

前　言

两百年来为了了解"国家财富的性质和原因"而进行的经济分析，已经被人用另一个新娘——价值论——骗过去了。没有疑问，这一更替之所以发生，有种种根深蒂固的政治原因，可是也有一种纯粹技术的、知识上的原因。要分析一个经济组织在整个时期内，牵涉到人口变化、资本积累和技术变动的全面动态，同时又要分析特殊商品的产量和价格的详细关系，是非常困难的。这两套问题都需要解决，可是每套问题都必须分开研究，用简化假设的办法把另一套撇开。两者之间究竟先牺牲哪一方面呢？一百年来经济学家牺牲了动态学说，以便讨论相对价格。这是很不幸的，第一因为假设全面的静态条件，根本脱离现实，以致不可能对其中任何事项用实证方法加以检验，第二因为这样做就不可能讨论许多实际上很有趣味的问题，而使经济学成为枯燥无味的形式主义，像克拉盘在《论空洞的经济学宝箱》一文[注1]中所讥讽的那样。

凯恩斯的《就业、利息和货币通论》打碎了静态论的玻璃房子，以便能够讨论一个现实问题——失业的原因。可是他的分析以短期为范围，在这种短期内资本拥有量和生产技术都是特定的。它留下了一大堆长期的问题，这些问题上面都盖着一些来自静态论的碎玻璃片，而且关于这破碎的房屋怎样可以重建的问题，它只提出了一些模糊的暗示。

近年来兴趣的中心又回到了关于经济组织的全面发展的那些古典派的问题上了。这种变化的一个主要范例是哈罗德的《动态经济学》。为了简单地讨论动态的问题，哈罗德丢开关于相对价格的整个问题，进行一种对一个经济组织的全面发展的分析，而不注意价值论。本书学习了他的分析方法。

人们对古典派的一些问题重新发生兴趣，使得古典派的学说复兴。本书所讲的东西对博学的读者很多是非常熟悉的。我自己得到这

些观念，并不是由于研究古典学派。在我脑子里出现的问题是如何使《通论》一般化，就是说，如何把凯恩斯的短期分析扩充为长期的分析。可是斯拉法对李嘉图的《政治经济学原理》的介绍，使我受到很大的启发。

致　谢

我之受益于凯恩斯、魏克赛尔和马歇尔，和我们大家都受益于前辈一样，在本书中十分明显地可以看出。我在某些地方为了便利读者而提到他们，并不是为了表示继承他们的衣钵。卡莱基虽然是一个同时代的人，也属于这一类。在这方面，我也要提到缪尔达尔的《经济理论中的政治成分》。

我最初试图对资本积累做一种分析，是由于哈罗德的鼓舞，我必须再一次对他的极其有益的激励表示衷心的感谢。哈罗德对我的帮助早就开始，因为正是在他的影响下我第一次有系统地陈述了"没有偏向的技术进步"这一概念，并且我们都把它作为分析的中心。注2 往往是这样，康恩看出了我们正在摸索的要点，使我们能够用一种容易了解的形式把它表达出来。

哈罗德完全没有解决的一个问题是，怎样调和资本对产量的比率不变时的长期发展和魏克赛尔的生产函数所包含的概念，或哈耶克所说的"李嘉图影响"——实际工资对最有利的"生产时期的长度"的关系。关于这一课题，以及整个的积累问题，我的一些意见是在和卡尔多进行的一系列辩论中形成的，这些辩论从我们跟罗斯巴斯争论在他死后才发表的《美国工业比英国工业效率高的原因》一篇文章中提出的理论时，早就开始。注3

在这种讨论中，不可能评价任何一方的贡献。我只知道我借助于卡尔多的东西很多，虽然他不一定赞同我对这些东西的用法。注4

生产函数是一个很难对付的问题。在这方面我获得康恩的宝贵帮助，他又一次找到主要线索，使我的论证摆脱了我所造成的混乱。钱珀瑙恩运用他的数学专长帮助了我们。在阐述投资资本的价值问题上

他所尽的力量，对我的帮助特别大，承他和康恩（在《经济研究评论》编者的同意下）的盛意，允许我在本书中重新发表他们关于这个问题的笔记。

另一种解答方法是由布莱斯独力提出的。

我还感谢钱珀瑙恩，一则因为他把论证推广到两种生产要素的积累问题（土地和劳动的供给固定不变，而资本投资继续进行）注5，再则因为他在阐述在特定的技术知识状况下的积累的理论方面，给了我很多帮助（即使在他不同意我的看法的时候）。

古德温、本苏桑-巴特、马修斯、约翰逊、柯亨、纳普和塔希斯等诸位，和我讨论研究，也对我帮助很大。杰克逊看了校样的一大部分，并提出了许多宝贵的意见。

编写计划

第一篇讨论积累的分析所需要的一些概念和范畴。它的一般主题是说：构成种种精确的定义，而有关的实际情况并不这样精确，那是徒劳无益的。关于这一点，我要引用波伯尔在《自由社会和它的敌人》一书中的一段话。注6

> “有人认为科学的精确和科学语言的精确有赖于它的术语的精确，这种看法确实好像很有理，可是仍然是一种偏见。不如说，一种语言的精确恰恰有赖于注意避免使它的术语负担必须是精确的那种任务。像‘沙丘’或者‘风’这种名词确实是很含糊的（一个小沙堆必须有多少英寸高才可以叫作沙丘？空气必须流动得多快才可以叫作风？）然而，对地质学家的许多用途来说，这些名词十分精确；为了其他的用途，如果需要比较精细的区别，他总是可以说‘高度在四至三十英尺之间的沙丘’或者‘速率在每小时二十至四十英里之间的风’。在更精密的科学里，情况也相似。例如，在物质的计量上，我们总注意要考虑到可能发生错误的幅度；所谓精确，并不在于设法使这个幅度缩小到等于零，或者假托说没有这种幅度，而不如说是在于明白地承认这种幅度。”

经济学上的概念，例如财富、产量、所得和成本，不比风更容易给予精确的定义。然而这些概念是有用的，有了它，经济学上的问题就可以讨论了。

第二篇，《长时期的积累》，包含本书的中心部分。本篇的策略是一步一步地前进，从最最简单的假设走向越来越复杂的情况，在每一步中学好可能学到的一切，然后走向下一步。第二篇的第一部分《只有一种生产技术时的积累》，含有这样提出的一些最重要的命题，其余部分可以认为是环绕着这个核心的种种复杂情况和限制条件。这一部分里所用的简单化的方法，是假设在任何特定的发展阶段都有严格不变的技术系数，所以，如果消费的型式是一定的，则劳动对设备（以设备能力计算）的比率也是一定的，不管工资和利润的水平怎样。在第九章里，没有偏向的和有偏向的技术进步都在这一假设下进行讨论。

在第二部分里，取消了这一假设，而在论证中谈到工资水平对技术选择的影响。这个问题极端复杂，分析的困难和它的重要性不成比例。然而，似乎有必要略加研究，既因为它在实际上有些重要，又因为它（以一种生产函数的概念为口实）在传统的经济学说中占着广泛的地位。

在第三部分里，技术进步的分析又和工资对技术的影响的分析结合在一起。

第十八章总结一下上面推论过的一些定理。

第三篇讨论一种各事变化无常以及对未来的预期受现在经验的影响过大的经济组织的演化。这种预期状态引起活动方面短期的波动。投资率逐年的波动和它在长时期内的趋势的关系，在第二十二章里讨论。

第四篇讨论金融和货币制度。在经济生活的这一部门中，某些制度形式（例如中央银行）和法规（例如规定通货的发行的条例）起很大的作用；在这里不企图解释或评价规章制度在实际经济中所采取的

个别形式。所有对制度规章的运用情况的说明，都是用一般化的因而也是高度典型化的形式做出的。

到此为止，论证一直是在这样一个假设下进行的，即没有从利润中支出的消费。第五篇向读者说明食利者是怎样一种人。我们于是不得不回过头来考虑怎样修改我们已经提出的论点，以便容纳从利润中支出的消费。这样的安排也许对读者有些麻烦，可是（我相信）这样做比把食利者引进第一个模式，麻烦要少一些。

到这一点为止，我们假设没有土地的稀少性。在第六篇里开始引入地租，又一次我们不得不回溯以前的论点，说明需要怎样一些复杂的修正，以便容纳土地的稀少性。这个分析中很多地方可加以修正，使其能适用于多种多样的生产要素所造成的问题，例如熟练的和不熟练的劳动。

这一篇的最后一章（《递增的和递减的报酬》）以及其余两篇（《相对价格》和《国际贸易》）很概略地勾画出在现时经济学说中占很大地位的大家熟悉的园地；这里谈到这些问题，是为了显示这一部分和积累问题的关系，而不是为了对这些问题提出什么新的贡献。

全部理论尽可能作为一种分析而提出，尽可能少做争论。

接下去我陈述一些对各种问题的“意见”，辩护我所用的各种概念，显示它们和某些其他分析方法的关系或者分歧。提出这些“意见”不是为了对现时的经济学说进行探讨，而只是为了帮助读者看出本书的理论在哪些方面和他可能熟悉的某种思想有冲突。

关于投资的边际生产力的概念的讨论，既是非常重要又是非常令人感到困惑的，似乎最好把它放到本书的主要内容中去。因此，它作为“几点题外的讨论”列在第三十章后面。

“图解”说明正文里的一些可以用平面图来研究的定理。

最后附列的钱珀瑙恩和康恩的“笔记”，提供一种根据某些简单化的假设而做出的公式，可以用来计算资本财货的成本中的利息成分。

琼·罗宾逊

剑桥，1955

第一篇　绪论

第一章 所得的种类

知更鸟的经济生活比人类的经济生活简单。一年的大部分时期中，知更鸟的工作只是觅食。一只知更鸟占据某一块地方，其他知更鸟的所作所为，好像它们都承认它对这块地方的产权似的，因为各人似乎都能奋勇战斗，保卫自己的领土，可是在侵犯邻土时就显得软弱，容易被对方吓退。每到春季，有一个配偶来和雄鸟同居，那雌鸟除了自己觅食以外，还从事于基本建设，找寻材料，营造窝巢。在雌鸟孵卵期内，雄鸟做一些额外工作，来供养雌鸟；同时双方都做一些额外工作，来抚养它们的幼雏。[注7]

有些人类的经济仅仅比知更鸟的经济稍微复杂一些；在一种自耕农社会里，每份人家都有一块土地，从土地上几乎生产他们所消费的一切，只和其他人家做极少的一点交易。可是在工作中（以及不幸在战斗中）许多各有专长的个人进行合作，所产生的成果，远远超过他们单干的总和，因而人类的经济组织发展成为非常复杂的专业活动的集合体。互相关联的各种活动的成果怎样分配的方法，于是就成为重要的问题了。

工作和财产

知更鸟吃掉它所找到的毛虫；对它来说，生产和消费是完全结合在一起的。在发达的经济中，一个人靠消费整个社会的共同产品的一部分而生活；其中没有一点东西显而易见是他自己的，对产品的分享必须按照某种规则来进行。再则，知更鸟边走边吃，而人类的各种生产大多数包含一些需要时间来完成的过程。今天可以利用的源源不绝的消费品是过去所做的工作的结果，并且工作中所用的工具和设备可能又是很久以前建造的。这些工具和设备必须有条不紊地加以照料和

管理，不许任何人抢夺或毁坏。因此，在人类的经济中，对于资本货物——设备和在制品——必须有财产权，和对于土地一样。单靠工作而没有财产，不能生产任何东西；单有财产而没有工作，财产很快就会消耗掉。有关这方面的规则，大部分是关于怎样把工作和财产在生产中结合起来，以及两者所赋予的在成果中分享一份的权利。

在奴隶经济中没有由于工作而产生的所得。奴隶们的消费是资本财货的维持费的一部分。生产成果全部归于财产的所有人（如果有些所有人给奴隶的报酬超过生活和再生产所不可少的最低数量，这是例外，因为奴隶没有权利，这种赐予应该作为主人的恩惠，而不能作为奴隶的劳动所得）。自己有工具和自己组织工作的工匠，用他自己的产品交换其他的产品，从而在消费品的总产量中分享一份；对他来说，来自工作的所得和来自财产的所得是结成一体的。在一个彻底的社会主义经济里，财产由集体所有，工作由集体组织；所得的分配一部分采取免费服务的形式（教育、医药等），一部分作为根据个人的工作贡献对各人的配给。在资本主义经济里，财产由少数的个人所有，这些人按照双方同意的工资雇用许多人的劳动，组织他们的工作（直接地或者通过所雇用的经理）。生产成果超过工资支出的部分似乎就是来自财产的所得。

没有一个实际的经济组织符合于一种纯粹的类型，以资本主义为主的经济包含许多专为自家消费的生产成分、许多工匠生产的成分以及许多社会主义的成分。然而，这些简单的类别是有用的，只要我们记住，必须把无数的复杂因素加进去，然后才能使抽象的分析和实际情况对比。

企 业 家

在资本主义制度下，任何人只要掌握足够的购买力或者财力，并且知道怎样加以运用，就能成为劳动的雇主或者企业家。在典型的情况下，他准备一个工作的地方——工厂——以及一些设备和一些作为工作对象的材料。他所雇用的工人们把劳动借给他，可是由于他们只有很少的财产或者完全没有财产，而必须靠挣来的钱生活，他能向任何一个工人借入的劳动量是有限的，通常他在每周之末偿还这种债，

就是从他的资金中支付工资（领取薪俸的雇员可以把他们的服务借给他一个月或者一季）。到了生产和销售的第一个循环完成的时候（循环期的长短决定于生产过程和产品销售所需要的时期），企业家已经收回了（如果他的经营顺利）原料的成本和工资的支出，于是第一次循环的货价收入可以用作第二次循环的资金，并且像这样依次递转下去，只要生产和销售顺利地继续不断。工厂设备的使用的循环期通常比生产的循环期长得多；企业家为了在工厂设备的有效期限告终时可以有资金来更新设备，必须在使用期内从收入中积累一笔折旧基金。只要他这样做，并且他的营业始终顺利，一笔资金投下去以后就能创造出一批可以无限期地继续存在下去的资本财货。然而，投资不免有一种风险，因为经营不能保证一定顺利；如果不顺利的话，比如由于这种生产物的市场突然萎缩，资本财货的价值就会低落或者完全消灭。那时候企业家就会后悔没有把原有的资金运用在不至受到损失的其他方面。要成为一个成功的企业家，第一项必要条件在于能够选择一些不发生这种不利情况的生产途径。

在资本主义的早期，典型的企业家是一个把自己的资金投在一个由他自己管理，并以后作为一个经营中的企业传给他的继承人的企业里的人。现在仍然有很多这样的企业家，可是大规模生产的有利条件（技术经济和战略力量两方面的有利条件）以及使大规模经营成为可能的金融组织的发展，已产生了许多庞大的分设许多部门的由一批经理人员管理的公司。这时候这些经理在形式上是产业所有人的雇员，可是他们对业务细情的知识使他们有很大的独立性，这种独立性实际上往往等于完全的控制。在现代的情况下，“企业家”是一个没有定型的概念；然而，有关业务经营的问题必须做出决定，无论是由个人还是由个人之间的相互作用来决定；因此，也许我们可以认为（加上一些适当的保留条件）他是一个体现公司政策的决定问题的实体，并且用一种人格化的说法，把“他”称为企业家。

资本主义的经营方式促成大规模生产以及精细技术的使用。独立自主的工匠们很难合作，因为各人都不愿意受别人的牵制；没有财产的人则不得不服从纪律。企业家能够组织大批工人，实现分工的经济；他们对资金的控制使得每一个企业家有可能为他所雇用的工人置

办复杂的设备，他为了竞争以较低的售价压倒别人，必须这样做；这使每个工人的产量（就标准化的产品来说），比一个独立工匠的产量高得多。因此，生产的控制，一经集中以后，人们就不让它再分散，这一套经营方法现在仍在实行中。

食 利 者

资本主义的经营方式便于建立债务形式的财产。甲向乙借入对购买力的支配权，借贷的条件一般包括一种偿还的保证和约定按双方同意的利率支付利息，并且给乙方一张欠据。这欠据乙方可以出卖，也可以用作抵押品去借款；那债权是他的财产。这种债权有各种不同的名称，视债务的条件而定。用地皮抵押的叫作抵押单，短期归还的叫作期票，期限较长的（或者不规定偿还日期的）叫作债券，等等。

在资本主义以前的经济中，最通常的借钱的原因（除了战时需要以外）是为了消费，借入者或者是乱花钱的人或者是遭遇不幸的家庭。当时舆论是反对放债者的，因为他们从别人的坏习惯和苦难中取得高利贷的收入，当时关于债务方面的种种规定都不利于促进这种交易。

如果人们投资于资本财货并且在生产过程中雇用劳动，从而获利，情形就大不相同。借款人有信心地预期能从他营业的收益中支付利息；贷款人完全不是利用别人的不幸为自己谋利，而是帮助一种生产过程，使整个经济的生产资源可以增加（除了判断错误的或者纯粹竞争性的投资）。因此贷款人得到人们的好感，人们制定了详细的法律条文来促进各式各样的借贷，并便利第二手债务的买卖。

现代金融技术的发展，产生了一种重要的财产形式——普通股票——这种财产介于债务（例如债券所代表的债务）和企业家所有的资金之间（企业家控制着这笔资金所投放的企业）。在法律上，一个股东持有某企业的股票，就是那个企业的部分所有人，可是有限责任的制度以及通过第二手（证券交易所）买卖股票的便利，已经使所有权和控制权分开，这使许多股东在实际上更像是贷款人而不大像企业家。股东可以大致分为“内部的人”和“外部的人”，前者在某一个企业

中保有大量的和长久的股份，对企业的事务有积极的兴趣，后者的财富则分散在许多企业里，对于任何一个企业没有继续不变的兴趣。内部的人履行企业家的某些职能，而外部的人对某一个企业的关系很像是它的债权人（债券持有人）的关系。有些时候，一个企业的所有人可能完全是一批流动的外部股东，他们完全听任经理们凭自己的意志去经营企业。这时候企业的法律上的所有人就丝毫没有企业家的气味。

我们借用了法语中食利者（rentier）这个名词，来指一个从自己保有的债权上取得收入的人（就是以债券的利息为收入的人）。用这个名称来包括一切从金融财产上取得收入的人，是很方便的，虽然有些食利者（就这种广义的用法来说）如果是内部的股东，同时部分地也就是企业家。

我们也不妨借用法语中债务投资（placement）一词来指债权或者股票的买进，不管是用新近的储蓄买进的还是用卖掉别种财产而收入的款项买进的。因此，投资 这个名词可以局限于用资金来创造资本财货这一意义。[注8]把范围扩大来说，我们可以用"债务投资"来指各种金融财产，这种东西本身虽对消费或生产都没用，可是具有价值，因为它们贮藏着购买力，其所有人可以随时用来购买或雇用在他自己所在的经济组织中可能得到的物品或者服务。因此，债务投资是指银行存款（代表银行欠个人的债）、债券和期票（代表各种法人团体欠个人的债）、股票（代表对公司的部分所有权）等的东西。所以，我们所用的食利者这个名词的范围，与债务投资所有人这个概念所包括的范围是同样广泛的。

和一切经济范畴一样，债务投资的概念是极为模糊的。人们要持有股份，部分地是作为一种对有关公司的控制的手段。土地（上面有建筑物或者没有）有时候是一种纯粹的债务投资，例如一个土地所有人持有地契，仅仅把它作为一种货币收入的来源或者潜在的出售价值，而对它没有其他兴趣；可是很多土地部分地是一种消费品或者生产工具，同时对所有人也是一种购买力的贮藏。商品的存货既是为了生产上的用途，也是作为一种投机。某一物质的东西（例如一所房

屋）是最像消费品还是最像资本财货或者债务投资，决定于所有人的习惯和心理状态。在两个极端，区别是明显的。持有英国的老统一公债，只能是一种债务投资；一个煮熟的嫩蛋只能是一种消费品。对经济上的各种范畴总是这样，我们必须依靠常识上大致的区别，而不能依靠学者们对词汇所下的定义，那些定义精确的程度超过它们所适用的概念。[注9]

资金供给

一个企业家能用以筹措资金的主要方法是：收回他以往放出的债款，例如提取银行存款；卖出他所有的某些财产；或者借入款项，这时候他可以直接用自己的财产作抵押品（例如用土地抵押），或者使对方知道他确实拥有财产（这种财产在他的投资万一失败的时候可以用来偿还他的负债），从而取得优惠的条件。（一个放出没有靠得住的抵押品的贷款的人，往往索取高利，这样使得他的到期偿还的债户补偿他在那些到期不能偿还的交易中所受的损失。）他也可以通过出售他所经营的事业的股票，以取得资金，或者，如果他的企业已经是股份公司，他就可以发行新股票。

外部资金（区别于由企业的自有财产所供给的资金而言）是由拥有财富的人所供给，他们愿意从他们的财产上取得一种报酬或收入，而本身不积极参加企业。然而，就股票持有人来说，这是一个程度问题（这一点我们已经看到），因为他们作为部分所有人的法律地位，赋予他们对企业管理的一定的权利，但这种权利实际上可以行使，也可以不行使。

资金需要的产生是由于有一些人（积极的企业家）看到可以获利的投资机会，而他们本身的资金不足；一方面另一些人（部分地或者完全是消极的财富所有者）愿意让别人替他们把他们对购买力的支配权投入可以获利的用途。

把贷款人和借款人结合在一起以及买卖第二手债务和股票的活动，提供了一种可以投入资金经营业务的机会，因而产生了许多专门化的职业——买卖证券和做经纪人、承兑票据、承购新发行的股票或

债券，以及在第二手市场上对有价证券的价格涨落做投机生意。还有一种重要的营业，它经营债务，一方面对贷款人，另一方面对借款人提供适合于他们的条件，从贷款人愿意接受的利率和借款人愿意付出的利率的差额中取得利润。（例如，保险公司一方面以保险费的形式接受借款，在发生意外事故、突然死亡、超过一定寿龄等情况下，偿还被保险人；另一方面将收得的保险费转放出去，承受一种定期偿还的或者可以在市场上出售的债券，以便在必要时可以使贷款人得到偿还，而对借款人没有什么不方便）

在这种业务中，银行处于一种特殊的地位。银行收进来即付的或接到通知后不久就要偿还的借款（存款），放出定期的贷款（垫支）或者通过保有随时可以售出的债权券来贷款。财富所有人使用他对购买力的支配权时，最方便的方法是转移他对自己放出的债款的权利（开出一张本人的银行账户的支票）。放给某一个人的贷款，在他对别人付款以后，就再出现在别人的账户上作为存款。因此，银行既参加对借款人供给资金的业务，也提供一种方便的交易媒介，可以用来清算债务、支付款项、进行其他种种借贷以及经营各种财产的买卖。

这一切交易中赚来的所得和投机性的利润，并不和生产过程中任何可以归功于这些交易的个别部分相当；整个机构，通过对贷款人提供安全和方便，就帮助调动资金供企业家运用，因而间接地有助于建立经济组织的真正的生产资源。可是，因为各种债务投资对象的价格会变化（整个的和彼此相对的价格都会变化），一个成功的投资者的主要本领在于买进那些会涨价而避开那些会跌价的东西。这需要运用资金以及耗费脑力和精神，这方面的代价和它们对经济组织的生产力的贡献可以说是十分不相称的。

专门职业的所得

劳动所得和财产所得的区别是不明显的。大公司的经理等负责人员的报酬，可能一部分是薪金一部分是红利。在专门职业中，公开出售服务的律师和工匠有一些相同的地方（律师的工具是法律知识）；领取薪金的教师有较多的和工人相同的地方，可是教师的所得一部分是投在他本人教育上的资本的收益。

从个人的观点来看，出钱受教育这种为了取得挣钱能力的投资，可以说是持有产生收益的财产的另一种办法，但是有一点重要的不同；在资本主义制度的惯例下，这种投资不能买进卖出（虽然在较小的范围内能够给它保险并把它用作借款的抵押），因此未来的个人挣钱能力的现在资本价值，只有一种暗比的而不是实际的财务上的意义。

从经济组织作为一个整体的观点来说，相同点比相异点较为重要。我们必须投一些财力在教育上，从而储备一批教师、医生以及各种训练有素的工人，正像机械工业必须储备一批机器一样；而增加熟练的人手的储备之需要投资，正如增加物质资本财货的存货一样。

土　地

土地，作为一种生产手段，在许多方面和其他资本财货不同。关于土地所有权的规章惯例，在不同的资本主义国家里彼此不同。在有些国家里，土地财产和别的财产一样；可是在多数国家里，土地所有人，不管是农民、小地主或者贵族，形成一种特殊的阶级，他们的社会习惯和政治利害关系跟资本家的不同。财富从这一方转移到另一方——例如农产品的价格和工业制造品相对而言的上涨——产生的后果跟财富从这一资本家集团转移到另一资本家集团的后果不同。因此，在许多问题上，地租必须作为特殊的一种所得来处理，和资本的利润有区别。

土地在技术的以及社会的特征上都和普通的资本财货不同。这不是因为土地是一种"自然的恩赐"，而资本财货是人造的。每一代的人都诞生在一个已经备有生产手段的世界里；区别单纯的空地和地面上的篱笆沟渠，或者研究一条道路是古罗马人建筑的还是由于地质的变形而造成的，那是没有意义的（暂且不谈历史的兴趣）。可是有些土地供给用得尽的资源（矿藏），这些资源在使用中被消灭掉，而一般土地和某些其他生产手段，例如铁路、堤、桥梁以及（在较小的程度上）各种建筑物等具有同样的特性，都可以用比较小的财力经常维修（修建篱笆和沟渠），从而永久保持完好，也都可以用于各种各样的用途；因此土地不大容易受到损耗，也不会由于对其服务的需求变化

而致废弃无用，像机器的有用寿命受这方面的限制那样。同时，在一个已经开发的国家里，增加土地的供给（例如通过疏泄沼泽或者灌溉沙漠），即使不是实际上不可能，费用也是很大的。所以土地供给的变动要比大多数因占有它而能获得收入的其他资本财货的供给的变动小得多。

另一方面，如果有新土地可以使用时（例如由于改进运输的利便），比较小量的投资就可以大大地增加生产资源。而且土地往往会受到一种"反废弃"作用的影响，例如一种新作物的发现（像橡胶）把以前无用的森林变成富饶的生产资源。正是在这一方面，自然恩赐（或者免费获得的战利品）这个概念具有很大的意义。

所得和阶级

资本主义经济中所得的来源，传统上分为四类：工资、地租、利息和利润。工资（包括薪俸）代表契约性的各种对工作的报酬；地租是一种契约性的对租用土地和建筑物的报酬；利息是一种契约性的对资金借贷（第一手或者无论转多少次手）的报酬。利润不是这样简单的一种概念。我们将用准租金 这个名词[注10]来指企业收入超过费用的超过部分；用利润 来指准租金超过维持企业资本所需要的租金和折旧基金的超过部分。利息被看作是和股利以及自己是业主的企业家的家庭用款一道从利润中支付出来的。利润超过这些支出的多余部分，由企业家留作企业的财产。按照这样的看法，企业家没有个人所得。执行企业家职务的那种人的所得，包括薪俸（如果是雇用的经理）以及他们个人以食利者的资格所取得的利润、利息和股利。

一个人可能从几种不同的来源得到所得，可是大体上工资这个范畴相当于那一大类只有一点微不足道的财产、靠出卖工作生活的人的所得。地租归于一个多少有些特殊的土地所有者阶级；利息和股利归于一个食利者阶级（我们在扩大的意义上使用食利者这个名词），其中有些人兼有食利者和企业家双重身份。

中等阶级的薪俸工作者和零星出卖服务的专门职业者（私人开业的律师、医生等），一般地有一些财产，从财产上取得他们的一部分

所得。对他们来说，利息是从财产上取得所得的最方便的方法，不需要为了经营管理的问题分心，可以不影响他们的专业，可是有些人可能拥有土地，而许多人是外部股东。

因此，社会的各个阶级并不完全和所得的各个大类一致，虽然大体上是一致的。

第二章 财富的意义

财富，诚如习字簿上格言所说的那样，不一定是满足欲望的源泉。有两种满足欲望的方法：一种是多得一些，另一种是少要一些。再则，人类并不用直接的和始终如一的方式追求满足；他们经常走许多弯曲的路，自寻烦恼。可是，一般地说，作为个人、集团和国家，他们确实追求财富，并且人类对财富感觉兴趣这一事实，证明其中某些人（叫作经济学家）讨论财富而无须考察人类的聪明或愚蠢是有理由的[注11]。

支出和消费

经济财富不是一个很精确的观念，我们只能对它做一种大略的解释。[注12]概括地说，经济财富是对所想望的物品和服务的支配权，或者简称消费能力。生产的重要意义在于它使之成为可能的消费。在资本主义的经营方式下，生产的主要部分是为了销售，不是为了消费。各个人的动机是取得对钱的支配权，川流不息地适合于满足人类需要的物品和服务，是人们为钱而努力的副产品。在任何时候，生产的一大部分也是为了维持和增加现有的资本财货，以便在未来生产中使用。可是，一个经济中如果生产程序不供给消费的需要，这个经济就不能生存；因此，把经济组织作为一个整体来看，我们可以说生产的意义在于消费，虽然这不是它的动机。（所谓生产为了自卫那种委婉的说法，不合于上面这种观点；我们现在研讨的范围以民用物品和服务为限）

消费在很大程度上是一种个人的事情。原型的消费行为是吞食一口食物（虽然个人的欲望和欲望的满足不能和他们所处的社会无关；对热量的需要是个人的，可是一个人吃的食物的种类以及吃时心理上的快乐情绪，是受祖先的传统和邻人的习惯的影响的）。消费可以集体地进行，例如交响乐演奏会是一种集体的消费品，可是个人却是三三两两地参加享受。同时个人使他们自己的消费和别人的消费成为同

一的。一个母亲对孩子们吃的东西比对她自己吃的东西更关心；一个丈夫对妻子穿的衣服比对他自己的衣服更关心。一个家庭，在某种意义上，是一个消费整体或单位；一种像家庭感情那样的东西，被个人推广到一个经济组织以内的各种集团，例如宗教派别、社会阶级以及（最重要的）国家。所以我们可以像谈到一个个人或一个家庭的消费那样，谈到一个阶级或一个国家的消费。

可是人类的集团是一种组织很散漫的实体。甚至在一个家庭内也有经济利益的矛盾。丈夫在俱乐部里所使用的消费能力越多，妻子能在食品杂货店里使用的消费能力就越少。一个国家是由具有种种利益矛盾的集团和阶级构成的。没有内部矛盾的人类社会的唯一范例是鲁滨逊，甚至他也可能受过两种相反的感情互相冲突的痛苦。一个经济组织是一个包括着许多集团的实体，它们具有矛盾的利害关系，由一定的规章惯例把它结合在一起。当矛盾非常尖锐以致规章惯例不能实行的时候，那个经济组织就不能再存在，就会崩溃或者变为另一种不同的组织。因此，只要它继续存在，它就是一种具有单一性的实体，同时又部分地是可以分开的。当我们仿佛谈一个个人的消费能力那样谈一个家庭、一个阶级或者一个国家的消费能力时，决不可忘记同时提出那侦探小说中的问题（cui bono?），这句话往往被误译为："有什么益处？"可是真正的意义是，"谁得到益处？"

经济财富支配哪种物品和服务呢？消费能力决不能和购买力等同起来——后者是对那种有一个价格而可以用货币这种尺度来衡量的东西的支配能力。即使最发达的资本主义社会也还包含一些重要的不能估定价格的严格节约的生活领域，在一个家庭的住宅和园地的范围以内，有很多为直接消费而进行的生产是与最重大的物质福利有关系的——从一磅马铃薯中能得到多少热量？我们可以给予家务工作以一种抽象的货币价值，可是这样做似乎很不自然。在马铃薯问题上，怎样来估价和比较一个英国主妇和一个法国主妇的成绩？一个国家的天然资源中一个很重要的部分还没有动用。一座猎鹿林和一片沼泽地（徒步旅行家可以在那里任意徘徊），在各方面都很相同，除了前者能收取地租而后者不能。两者都有理由可以要求被看作经济财富。国家财产中很重要的一部分——特别是公路系统——不是在社会主义的而是

在下列共产主义的经营方式下管理起来最方便：各人按需要使用，按负担能力纳税。所以购买力和消费能力它们的范围并不是同样广阔的。

把经济分析应用在购买力上要比应用在总消费能力上容易得多。这一门学问，因已得到发展，最适合于那一部分可以交换因而互有价值或购买力的物品和服务的生产与消费。专供消费的可以交换的物品和服务，可以简称为商品 。商品一经销售就脱离统计家的视野；消费在私人家里进行。因此，只因购买能计量、消费不能计量就把商品的购买和消费等同起来，这是一种魔道。可是这是一种很不确切的说法；就连对于由商品的购买来供应的那一部分消费，也是如此。消费需要时间，购买只是消费的开始。诚然，就某种物品——一本很旧的书或者一顶很新的帽子——来说，光是购买行为本身就已是一种快乐，且不说以后对那件财产的享受；可是就大多数东西来说，购买的唯一动机是为了在一段较短的或较长的未来时间中享受这些东西的服务。[注13]

然而。把购买当作消费的那种思想习惯已经根深蒂固，它影响普通人的态度，也影响经济学家的论点。当英国实行衣着限额配给时，在每个人看来，每人配给若干张券而完全不管货物所代表的消费能力的不平均分配，似乎是完全公平而平等的。这种思想习惯在理论上会使人误入歧途；在实践上它会造成生产者的偏见（无意识的或者故意的），他们在资本主义的经营方式下，可以从经常售出一种很快就会坏掉的货物中获得较多的利润，比设法以对一定的支出来说在技术上可能的最大限度的消费能力供应购买者获利更多。

还有一种情况，在这种情况下，货币这个尺度的使用会引起误解。对许多资本家来说，销售产品比生产产品更加麻烦，消费者购买实物时所付的价格中很大一部分不是补偿实物生产以及技术上必要的运输和保管等费用，而是补偿劝说消费者来买的那种广告等费用。这意味着如果我们以为消费品单纯地是一种具体的和可以享受的东西，货币这个尺度就不能始终衡量我们所想的那种东西。

可是尽管像上面这样说，实际上具体物品和有效服务的总量确实会发生重大的变化，个人和集团的购买力是影响他们的消费能力的主要因素，所以对购买力的支配权是一个值得讨论的问题。

购买力和支出

购买力必须分两层来研究——一层是个人或集团对货币的支配权，一层是一个货币单位给人的对物品和服务的支配权。

所谓购买力，如果用个人在任何一个时刻所支配的货币来解释，不是一种很精确的数量。购买力肯定不限于家里或者他的银行活期账户上的现金。也不仅仅在于他的债务投资（一种纯粹金融性的资产）。[注14] 一件大衣，虽然一般说来，人们想要它只是作为一种消费品，可是同时也是一种购买力的贮藏，这笔购买力可以随时取用，只须把大衣卖掉或者当掉。购买力也不限于财产；它可以包括借债能力或者信用。透支的便利也是一种很好的购买力的来源，和银行存款完全一样。再说，个人各自所有的购买力的贮藏（这使他们觉得自己可以随时动用，因而安心），不能加在一起作为整个经济组织的总贮藏。假如每个人同时要使用他的购买力，那经济组织就会在一次超通货膨胀中爆炸。

然而，在正常的时候，个别的购买力所有者对于怎样使用购买力具有相当调匀的习惯，一个经济组织运行的情况决定于购买力的使用，不是决定于购买力的存在。因此，用货币计算购买力的那种概念的含糊，并不损害进行经济分析的可能性。我们可以计算一个家庭或者一个集团在某一段时期中使用的购买力的总额，例如他们一周或一年的支出。通常所谓的“国民收入”，就是全国所有的家庭一年中支出的总数（加上投资于新资本财货的支出以及输出和输入的差额，不管是顺差或逆差）。支出本身是一个很有趣的问题，因为它给物品和服务造成市场，维持经济组织的运行。在本书中，我们有兴趣的是作为一种计量某些个人或集团的消费的（很不完备的）指标的支出。

购买力的计量

一笔钱的实际购买力在于它可能买到的各种物品和服务。这里我们说到购买力分析中较低的一层，碰到一些新的问题。

人类的头脑天生富有诗意，会从一些不可思议的本体来思索。说是各种事物就是现在这样，而不是另一种东西，这种说法人们不得不接受，可是不合人们的性格。把经济财富看作由劳动注入的若干价值，或者看作可以通过消费而获得的若干效用，比认为它包括只有在按照一种多少有几分武断的惯例来计量时才能把它看作一种数量的许许多多这样那样的东西，要容易得多。

货币的绝对购买力（在特定的时间和空间）是一种很难捉摸的概念。可是为了分析经济学所研究的那种问题——支配个人、集团、国家或者人类从事于财富生产的条件，以及支配他们之间财富消费的分配的条件——我们所关心的主要是总计数量或份额的变化，而不是绝对数量。因此我们的兴趣在于对购买力做种种比较，而不在于要测量绝对的购买力。

要比较不同的货币支出的实际价值，势必要比较不同的这样那样的物品。假设我们要比较一群消费者在两个不同时间购买的物品，就用一种简单的情况来说，所有的都是熟悉的东西（鸡蛋、大衣、音乐会入场券等），对于这些东西的物质性能、新旧、耐久性等等有明确的规定，两张清单都附有样品；那么，这两张清单唯一的不同是在价格和数量方面。

最简便的比较方法是用其中的一套价格来求得这两套商品的价值。这样，如果我们要比较前后两个日期买进的东西，我们可以把第二张清单上的每一个项目按它的价格抄到第一张清单上去。然后，我们用一种不合逻辑的但是方便的说法，把这样得到的总数上比例的差额叫作购买量 上的变化。

由于采用第一张清单上的价格，如果所买的各种商品的比例有了改变，我们会过分抬高后一日期的购买量。在第一张清单上以高价出现的一些商品，可能在第二个日期供给多而价格较低；按照这种计算

方法，它们对购买量指数的影响，部分地反映在第一次情况下由于供给稀少而造成的高价，那种情况现在已经不切合实际。[注15]

另一方面，根据第一次的数量按两套价格来计算，如果相对价格在两个日期之间已经发生变化，则对于一群购买者中各个人从一定数额的支出上所享受的利益，估计又太低。一个消费者有自由可以用他的购买力尽可能取得最有利的买卖，他会每次购买那种和他的欲望相对来说他认为便宜的物品；因此他使自己全部购买物的组成内容适应各种价格的情况，不管他受广告的诱骗或者炫耀心理的影响到什么程度，（在一个典型的实例中）他始终存在养活一个家庭这一事实，就说明他的欲望和他的需要根本上是符合的。这样，在相对价格变动以后，他得到较大的利益，虽然在计算法中会表现为一笔等量的实际购买力。[注16]

为了估计由于使用第一套价格或数量而造成的偏向可能达到什么程度，我们用倒算的方法，按第二期的价格来计算第一张清单上各项东西的价值（反过来也是这样）；这就会对购买量的增加估计过低，对购买力的增加估计过高。[注17]

没有一种理想指数的目标存在于这两个极端之间（或者可能用比较精细的计算方法去找到）。所谓出产的量和货币的购买力都是非常抽象的概念。[注18]我们只能说，那两种情况的真正事实用两套指数来说明，比单独用任何一套（或者一对）指数，较为准确一些。

再说，在两种情况下相对价格的不同，意味着从不同消费者的观点来看，货币购买力的变化是不同的。从某一个特殊消费者的观点来看，清单上的商品有许多是和他没有关系的，这或者因为他对那些东西不爱好，或者因为他的收入根本不容许他买。一个戒酒者对威士忌的价格没有实际的兴趣，一个骑自行车的人对汽油的价格也是这样。（社会上一些集团是由许多购用大致相同的商品的个人构成的。例如，生活指数一般是旨在表现一批与普通工人阶级家庭有关的物价）

支出方面的变化，通常总带来相对价格方面以及销货构成内容方面的变化，因此我们决不能期望编法不同的指数之间完全没有悬殊，或者购买力的变化对不同阶级的消费者完全没有差别。

当总支出在一个短时期中很快地发生变化时，某些商品的出产量不如另一些商品适应得那样灵敏，结果前者的价格变动就较大。特别是工业制造品的出产率能够比农产品改变得较快（当这样做是有利的时候），因此在商业繁荣和萧条的过程中，农产品对工业制造品的相对价格通常有一种涨落。食物在穷人家庭的预算中比在富人家庭的预算中占着较大的比例，所以这种相对价格上的变化就是不同阶级间实际所得的分配上的变化。

就长期来说，由于资本积累和技术进步而来的生产力的变化，对不同商品的影响不同。特别是，每一工时单位产量的逐渐增高通常会使相对于货币工资率而言的价格逐渐降低，因而使物品相对于服务而言越来越便宜。购买情况对物价情况的适应，特别是就中等阶级家庭来说，于是逐渐地改变消费习惯的整个构成内容（使用较多的电气器具，减少家务仆役；多买几双鞋，少由皮匠修补打掌）。这会使不同指数之间悬殊极大。

即使在物品的种类没有区别而只有数量和价格不同的时候，这一切含糊不清的地方也会产生。实际上，各种特质，包括那很重要的耐久性在内（这一点在人们把购买和消费同等看待时被忽略了），随着出产率以及时间的变化而变化。再则，全新品种的东西在清单上出现，而旧的不见。这引起购买力方面的一种差异，而这是不能用数字来表示的。（考虑一下一笔货币在不同的地方——例如伦敦、巴黎和苏格兰西方的群岛——对物品和服务的支配力的不同；就长期来说，像这样重大的质的区别在单独一个经济里也会发生）

消费的方式也对各种消费者角色起作用。雇用仆役的女主人和使用电动器具而亲自劳动的主妇是两种不同的人，驾驶汽车的人和骑马的人也不同。形成不同的消费者集团的不同的消费方式，不能用数字来进行比较。任何一个集团的消费者如果突然进入另一个集团的生

活，他会觉得好像到了一片一无所有的沙漠或者一座有着各种不习惯的嗜好的天堂。

经济学是对财富的科学研究，然而我们不能衡量财富。这似乎是一种很为难的情况。但并不是完全没有办法的。当购买的内容在比较短的时期中发生大变化的时候，对那些不能很快地改变嗜好和习惯的消费者集团来说，一套指数所表示的现象，使我们至少有可能大概地说明当前的情况。甚至在长时期里，这种指数也不是完全没用的。任何时代和任何地方的人类，在食、住和娱乐方面有种种共同的需要；经济学家说明问题的方法（只要运用的时候适当地注意它的局限性），还是可以用来做出确实而重要的贡献，有助于一般地说明社会的种种变化。

第三章 货币的意义

经济理论的目的之一是透过货币的现象看到背后的真实情况。[注19] 普通人是很少透过现象去看本质的。在他看来，货币意味着财富。当他说"钱不是最重要的东西"的时候，他的意思是（用经济学家的语言来说）：对物品和服务的支配权跟幸福并不是同一回事。然而，当他说"钱不是它原来那样了"的时候，他确实透过现象看到了本质。这时他的意思是说，一个货币单位对物品和服务的购买力近来降低了。

货币和购买力

普通人一心地注意钱，是因为他希望（根据他个人的环境）通过工作、节约储蓄、投机、雇佣劳动、要求提高工资，来增加他对钱的支配权，而一个货币单位所代表的对物品和服务的购买力是从整个经济运行中产生的东西，他对它是毫无办法的。

再则，一个资本主义经济的运行（或者，实际上任何一种比知更鸟的经济复杂得多的经济的运行）需要一项必要的条件，就是，它的成员应该用货币来进行思想活动，而不是用购买力来进行。因为，如果人们具有高度的购买力意识，当他们预料货币价格上涨时，他们就都会成为不是为了使用而是为了涨价而购买物品的投机家，而这种投机行为本身就会使物价上涨，结果是，除非有强有力的控制，货币制度将在过度膨胀中崩溃。或者，当他们预料物价下跌时，各人都想方设法卖出自己可能出卖的东西，而除了不可避免的眼前的需要，什么也不买进，结果使生产程序停顿。为了维持制度的运行，普通人必须在行动中好像他所说的那样，以为一先令总是一先令，即使他模模糊糊地知道实际上不是。

然而，经济学家必须具有购买力意识，因为他所关心的是财富的总数和它的分配。为了要分清货币和财富之间的种种关系，设想一个一切交易都用实物来进行的非货币的世界，是很迷人的。可是，把由

这种假想情况中得出的结论，应用到资本主义经济上，是会引起误解的。我们可以设想一种工匠经济，在这种经济组织里，贸易以直接物物交换的形式来进行，或者用实物来进行简单的三角式交易。任何一种可以交换的商品代表它本身以及对其他商品的一定数量的购买力；编篮筐的人可以把他的货品卖给铁匠，换取铁钉，这些铁钉他不准备使用，而准备以后用来换取别的东西。可是在这些条件下所可能做到的专业化和贸易一定很有限，实际上我们知道，货币作为一种普遍接受的支付媒介或手段，在人类经济组织向复杂发展的过程中很早就已出现。特别是，工资经济需要货币。一个创办企业的雇主，在他还没有任何东西可卖以前，就得支付工人的报酬，因此他必须先有一笔这种形式或那种形式的购买力（资金），然后才能开始经营（在工人等待从业务收入中分取一份作为报酬的场合，他们是合作者，不是雇员；这需要一套和资本主义经济中大不相同的规章惯例）。对一个已在经营中的企业来讲，用自己的产品来支付工人的报酬，是效率最差的办法（除非他们自己的产品恰巧是一种方便的交易媒介）；因为，如果工人们必须从事于物物交换的贸易，用自己的产品去换取他们要消费的各种东西，他们就没有时间或精力来工作。注20（再则，那样他们将自己担负企业的风险，而这又需要一套不同的规章惯例）因此，一个还没有发明货币的社会，不可能发展成资本主义经济。

知更鸟的那种经济是非货币的经济，因为家庭和家庭之间没有专业化和交换（知更鸟并不用毛虫交换蛆虫，它取得领土是通过征服或占领，不是通过购买），同时在家庭内部，权利和义务都由严格的惯例规定得很清楚（通过天赋的本能而执行），不需要任何报酬。母鸟不需要资金就可以筑窝，因为它在同一时间内自己可以觅食。而后来公鸟给它取来的食物，不是用来诱使她孵雏的一种报酬，而只是在它不能离开蛋的时候维持它生命的一种手段。人类经济生活中很大一部分须受类似的家庭内部惯例的支配，这种惯例不涉及钱的问题。可是对那较大的人类经济组织来说，某种形式的货币是一种必需的条件。所以，货币作为一种法制来看，已经成为整个制度的一部分，这种制度我们正在透过货币价值的表象来加以考察。

虽然我们不可能设想一个非货币的资本主义经济而不陷入种种矛盾，但设想一种用不同媒介物执行货币的各种职能的经济，还是一种有益的做法。假定债务的清偿和款项的支付都用铁钉来进行，价值都用银两来表示，工资合同都用若干蒲式耳小麦来订定。那么，一个雇主支付工人的报酬时可给他若干铁钉，其价值以白银计算和约定的一定数量的小麦的价值相等。一个企业的获利能力主要受它的产品的小麦价格的支配，因为这决定着雇主对一个工时的劳动必须付出多少他自己的产品，因而（在每工时一定的产量下）决定着所雇用的每一个工人所生产的准租金。铁钉的价格影响他的生产成本正像一种原料的成本影响生产成本一样，因为他必须存有一批铁钉（每周买进以资补充），正如他必须存有一批原料（在生产周期的过程中不断补充），以便使企业继续运转。在这个系统里，有三种货币价格水平：用白银、用铁钉和用小麦表示的各种商品的价格。其中最重要的是用白银表示的价格水平，因为（在一定的小麦工资率下）这既表示工资和准租金在总收入中所占的份额，又决定工人的实际工资，即他们的铁钉工资收入使他们能买到的东西。因此最好的货币是小麦（工资合同中所用的计算标准），虽然铁钉提供交换的媒介，白银提供记账的单位。

在一个有一种已经标准化的交换媒介的经济组织中（因为这种媒介被普遍地接受，像黄金那样，或者因为它已成为法定货币，像英兰银行的钞票那样），它就被表现为若干记账单位（例如，英镑，它本身仅仅是一个名词），工资合同中就用它作为计算的标准。于是货币所有的特征便合而为一了。

以货币计算的价格水平具有很大的重要性，因为除了工资合同以外还有许多合同是用货币为计算标准的，货币购买力的变化，在合同有效的期间，在有关付款的实际利益和实际成本方面造成相反的变化。可是最后一切合同都改订，使得货币实际价值的改变成为仅仅是文字上的改动。就长期来说，重要的价格水平是那种以劳动时间计算的价格水平，因为，正如我们已经了解的那样，这表示整个经济的总产品在工作和财产之间的分配。

货币和财产

到此为止，我们始终在关于随着时间进展而不断进行的生产程序和分配程序方面考虑货币。我们也需要从某一时刻存在的财产数量方面加以考虑。

一件牢固耐久的东西之所以可取，也许是部分地因为它有直接的用途，部分地因为它能帮助生产，部分地因为它租赁出去的时候可以取得租金，以及部分地因为它能给所有人提供一笔购买力，他可以随时将它出售，只需把这件东西卖掉，就可以用所得价款去购买物品和服务，放出一笔新债，或者买进一笔转手的债权、一块土地或者一种企业的股票。各种不同的财产在不同程度上具有这些不同的可取之处。一张普通的安乐椅除了直接使用以外没有别的用处，因为它的转手价格很小（在正常时期），并且它会减少而不是增加生产活动。然而，一件古代的艺术作品是可取的，可以作为一笔价值，或者作为一种投机，也可以加以使用。专门化的生产机器对它的所有人没有直接用途，并且它本身（和安乐椅一样）不是一笔价值；可是作为整个企业的一部分，它可以出卖（通过股票的发行）或者可以作为借款的抵押品。土地和建筑物可以由所有人自己使用或者租赁出去。在两种情况下，它们都同时代表一笔价值。债务投资那种财产没有用处，对生产没有贡献（虽然人们想要股份可能部分地是为了取得这些股份所赋予的对企业的控制权）。人们之所以要这种财产，是为了取得债务人有义务必须付给的利息（就股票来说，是为了取得股东希望公司董事们会提出来分配的股利），并且作为一笔价值。

对任何一种财产来讲，这笔价值形态很受对它的未来价格的预期的影响。如果人们预料它会逐渐丧失价值（像普通的安乐椅那样），显然它就不是一笔良好的价值。如果人们普遍地和有信心地预期将来它的价值会增长，它现在的价格就会相应地调整，结果保有这种财产所能预期的利益，不会超过保有产生利息的债权。如果人们认为它的未来价值会发生不正常的变动，或者捉摸不定它的未来价值会怎样变动，那么，对它感兴趣的就只有那些爱好投机的人，那些想要使自己所有的财富成为一堆包含着各种风险的东西的人，或者那些刚巧对它

的未来价值抱着一种比它的现在价格所反映的价值更为有利的看法的人。然而，一般说来，这样的东西，作为一笔价值，总不如一种深信可以预料的东西来得适当；因为，尽管变化有两面（可以上涨也可以下跌），对大多数财产所有人来讲，担心损失比希望获利的心较重。而且，即使人们有信心地预期有跌也有涨，一个财产所有人总担心当他急需卖掉财产换取一些购买力以供消费或投资的时候，或者当他看到有利的机会可以把资金投放在另一种财产上的时候，刚巧碰上一次不利的低潮。因此，这一类型的资产，要使人们愿意买进，必须提供产生优厚收益的希望，抵补它们在价值贮藏竞争中的厄运。

还有一项特征，是各种不同的财产在不同程度上都具有的，它跟它们作为一笔价值的性质有关，可是并不是与这种性质同一的东西；这就是，可销售性。土地在未来价值可以预料这一点上也许很占优势，可是一块土地是一件个别的不标准化的东西，它在任何特殊时间能获得出售的机会，在很大程度上决定于有人恰巧要买这块土地；再则，进行这笔交易一定有相当的费用和麻烦。相反地，一种优良的债券（就是，债务人是有名的，一般认为不会不履行义务的），拥有广泛的市场，随时有人要买进，设有固定的、便利的和费用不太大的买卖机关（像在管理得很好的金融中心那样），就在市场销路方面占着很大的优势。因此，这种资产会有人愿意买进，尽管它提供的收益低于那种未来价值同样可靠但不易出售的东西。

这两种特质——未来价值的可靠和容易销售——合在一起成为流动性，就是容易变为现金的那种性质。

凡是代表一笔价值的耐久的东西，都是可能的交换媒介，不过那些流动性最大的往往最适用于这个目的。一个财富所有人（包括那种只准备保持所有权一周的人，例如从本星期五保持到下星期四），需要有一笔存款余额可以用来应付支出，并且从收入中加以补充；一个售出者（不管是售出物品和服务还是售出某项财产）收取的代价，必须是一种他能随时用来购物或投资的东西。一个著名而可靠的债务人的保证在短期内按面值如数偿还的债券，很容易变为现金；见票即还的债务票据，更容易变为现金。它的以货币计算的（当然不是以对物

品和服务的购买力计算的）未来价值，像人类变化无常的生活中的任何事物一样几乎完全是可靠的，它的容易变卖的特性非常完全，以致说它容易变卖似乎已经勉强——不如说是可以被人接受。因此，这种东西很有资格作为一种交换的媒介。最后，如果它取得以记账单位计算的钞票的形式，赋有法定货币的地位（这使得它完全可以被人接受，只要人们信任那整个机构），它就完全具有流动性。它就是 货币，上面所印的"见票即付英金一镑"那些神秘的字样，只是一种历史性的暗示，说明那时候有一种流动性更大的东西，债务人保证用它来赎回这张钞票。

钞票在流动性的竞争方面处于非常有利的地位，以致无须付出利息。放给一家信用卓著的银行的见票即还的贷款（活期存款账户）提供这样的便利（不会被盗贼抢窃，用一张小小的纸就能支付任何数目的款项），以致财富所有人甚至准备给借款人一些酬劳（银行手续费）。根据短期通知偿还的借款（一种存款账户）须付给利息来抵补流动性方面的缺点。其他种种债务——期票、债券等——由于这种流动性较为完备的财产的竞争，不能作为交换媒介来运用，而且为了使人们愿意买进，不得不产生利息。

黄　金

用作交换媒介的商品，例如黄金、白银和玛瑙贝壳，在货币的发展中起了重大的作用。最初它们是和其他商品一样，满足使用的需要（虽然是为了美观和炫耀，而不是为了任何重大的目的），可是使它们特别适合于作为交换媒介的一些特性——耐久性、标准化、可分性（以及从原始时代以来就附着在它们身上的一种神秘的气氛）——使它们成为固定的货币，一时所有的存货主要地被吸收在流动余额里，以致它们作为商品的资格成为完全次要的了。

黄金是一切商品中最容易变卖的东西，因此很能吸引人们去生产，可是地质所提供的供给量很有限，地面上的存货增长的速度赶不上流动余额的需要，于是银行出来补足这种供给。作为主要的货币形式，从黄金到钞票和存款的过渡桥梁是持有黄金准备、随时可以用黄金来偿还它的见票即付的债务的银行。这就巩固了对银行债券的信

任，并使这种债券具有流动性。现在责任在其他方面，而黄金的价值主要是靠下列事实而维持的，这个事实是：某些中央银行准备买进黄金来换取它们的国家通货。

提供一种方便而可靠的交换媒介，对于一个复杂的经济组织的顺利运行非常重要，所以在所有重要的资本主义国家里都设立了像中央银行这种全国性的货币管理机构，规定了详细的法律上和惯例上的必要条件，来保障谋求利润的银行的信用，并调节国家通货的供给。然而，国际货币制度的发展还处于一种幼稚的状态。

第四章 资本和所得

资本和所得的区别，扎根于道德观念。道德既不是合乎理性的也不是不合乎理性的；好像是，它在一种不同的世界中发生影响。对雕像焚香来提高庄稼的收成，是不合理性的，因为人们观察的结果证明不信神的人用科学方法取得了较好的收成。可是焚香不是不合理性的，因为这样做是不错的和适当的。一个人想到自己一百年后能够有名会多么快乐，而让这个思想影响他的行为，是不合理性的；可是感觉到自己对世界上未来的人类有一种责任，不是不合理性的。“我们必须为了未来的世代而保存我们民族的遗产”，和“我们应该为子孙做什么？他们从来没有为我们做过任何事情”，这两种说法表现两种相反的道德观念，两者的合理性分不出高低。

可是我们可以从外面来看一个经济组织，把它看作一个运行中的机构，并且它的生存能力决定于它的成员的道德观念，以及他们遵行这些观念到何种程度。（即使拿知更鸟来说，使它们承认彼此的领土权的那种本能或者无论什么东西，也起着像保证种族的生存能力的道德律那样的作用）

道德和生存能力

农民按季节收取庄稼，他的道德是把他从土壤中得来的东西归还给土壤，从每次收成中提出种子，以便保存未来的生产能力，不仅为了他自己的一生或者他的子女的一生，而且为了永远的未来。正是这种道德产生了资本和所得的概念。所得在于大地恩赐的成果，资本在于土壤的生产力。动物和人类的经济，可以靠挖掘土壤、利用荒地或者掠夺其他的经济而繁荣一时；可是要长期地在和平的条件下能够生存，一个经济必须充分具有农民的道德。对于一个工业经济，显然也是这样；它的生产能力大部分在于一批寿命长的现有设备，这些设备必须通过修理和更换加以维持，并且只有在那些关于财产、贸易和金

融制度的规章及惯例都被人们所接受并继续实行的环境中，才能发挥作用。[注21]

个别的农民家庭既是一个消费的又是一个生产的实体。一个国家只能在很模糊的意义上被看作是一个消费的实体，可是（虽然在许多方面和整个世界经济相互依存）可以被看作一个生产的实体。它的劳动力在于公民的脑力、体力和勤勉；它的资本在于天然资源、训练和教育以及具体的物品；它的组织部分地由公认的当局有意识地管理指导，部分地从规章惯例的实行中产生出来。

对一个国家来讲，资本和收入的区别是实际的，可是决不精确，而且农民的道德对它不完全适用。一个国家的生产部分地在于真正的采矿。它的生产又可能部分地在于采伐自然的或天赋的资源，而不保持它们将来的生产能力；部分地在于掠夺其他的经济（通过征服或诈骗）；部分地在于不顾一切地利用国外市场，以致影响它们将来的获利能力。这一切的坏处在国家道德的眼睛里是相当模糊的，因为国家对它所继承的财产的关怀只是模糊地为人所觉察。大体上，一个国家的生产资源的保存，决定于国内各个人和各个集团对于保持总体中跟他们有关系的那个部分的关怀。

食利者的资本

某些类型的个人财产和它们所在的经济组织的生产能力完全没有关系。特别是对国家公债的投资有这种情况。钱早已借去，用在军事方面来破坏东西。这种债务不和生产能力方面的任何成分相应，仅仅靠政府的信用做担保——就是，靠人们相信政府将安排用一部分税收或者新借款来支付那约定的利息并按照规定办法还本。名义上的利息（五厘战时公债，二厘半统一公债，等等）反映过去政府各次借款时资金的价格。一个食利者现在做一笔债务投资所能获得的有效利率或收益，决定于债券在一般市场上对投资所保持的价格。实业公司的债券或股票代表（在典型的事例中）用于创造实际资本财货的资金，可是它们在市场上的价格却受许多跟生产能力没有什么关系的势力的影响。一种和另一种在收益上的区别部分地决定于它们的流动性，而整个收益水平（利率水平）决定于在银行制度所造成的供给情况下对具

有流动性的债务投资的需求。（这些问题以后再讨论）[注22]因此，对整个经济来说，债务投资的收益和资本价值之间的关系，跟产量和生产能力之间的关系，联系很不密切。可是对个别的食利者来说，债务投资的收益和土地的收益十分近似。

典型的食利者是在反映农民道德的那种概念下教养出来的。他感到有权用掉自己的收入，可是假如他从原有的资本中抽取购买力，他就觉得太不应该。当他的支出少于收入时，他就认为自己节约和增多资财的成绩很好。然而，他的资本，除了作为若干数量的价值以外，没有其他方法可以表明。货币的价值也许正在变动，或者可望在将来变动；可是就我们现在的论点来说，我们将假设一般物价水平十分稳定，使得食利者有理由只根据货币价值来考虑问题。一年中总有某些特殊的债务投资的价值（就是以货币计算的购买力）在变动。那么，食利者对于他一年中的收入怎样规划呢，他可能使他的债务投资保持不变，同样的那些证券一年来始终收藏在他的保险箱里。因此他可以认为这些证券是他的资本，他所收到的报酬是他的所得。或者，当他改变他债务投资的种类时，他可以立一本独立的资本账，而把利息和股利记入所得账。可是这不过是他愿意遵守的一种习惯。对个人来讲，利息和资本增值没有必然的区别。例如，当整个债务投资者的市场预期一两年内的一般利息水平会降低的时候，长期债券（这种债券预先保证在未来许多年内每年付给一定的数目）的价值就比短期债券高（因为当债务清偿时，只能按较低的收益再投资于债务），它们的相对价格（由于市场上的供求作用）会被调节，使得短期债券的利息差不多等于长期债券的利息加上 预期的增值。[注23]或者，借债人可能以低于票面的价格发行债券（就是，保证将来偿还的货币数目大于最初收取的数目），以便少付一些年息。把任何叫作利息的东西当作所得，是不合逻辑的。对个别食利者来讲，合理的程序是按期地进行估值，从一个时期内收入的利息中减去证券的市价下跌数或者加上市价上涨数，才能说他这一段时期的所得是多少，并且估计这种价值变化的意义，以便预测他将来的所得。如果他在这种预测方面很成功（根据他的经纪人的意见或者依靠他自己的想象），投资于一些价格上涨了的债券，以致他的资本增值了，他就需要自问良心，是否有权利把这种增值实得到手，把它用掉；他怎样决定，在很大程度上出于他是

否预期将来会得到同样的利益，以致这种利益可以适当地认为是一种连续不断的收入。

如果他所持有的证券的价值上涨，不是由于他个人在债务投资方面的本领，而是由于利率水平的降低，并且人们预料这种利息降低是长期的，那么，他就面临了一种不同的问题。暂时他的收入没有变动，而他的投资的价值上涨了，可是，除非他所持有的全部都是很长期的债券，或是市场上深信将来有能力支付股利的股票，他以后就得按较低的收益再投资，结果他未来所得的希望已经降低。这种情况会怎样影响他现在用钱的速度呢？他可以认为他现在的所得是他的债务投资的现在价值在将来的永久收益（按照新的利率水平）。把债务投资的资本价值的增长包括在利率恰巧下降的那一年的所得之内，确实不是适当的。在利率恰巧上涨的一年中，他也不需要觉得必须（通过努力节储）恢复他所有债务投资的价值。利率水平上的变动意味着通过占有财富而能取得收入的条件上的变动（类似于在工资水平变动时从工作中取得收入的难易程度的变动），食利者可以决定接受收入方面的变动，而相应地调整他对于什么是应该用的钱的看法。可是，由于一般利率水平的变动和各种不同的债务投资的相对收益的变动混淆不清，对任何个别食利者来讲，要决定他应将其所得看作什么，决不是一件简单的事。

谨慎的食利者所遵守的惯例，对经济组织说来也许跟对他自己一样重要。如果他在任何时候都有节约的余地，并且把他的支出保持在一种稳定的水平，他愿意把他的所得和他的储蓄率叫作什么，没有任何实际的区别。可是，如果他的支出跟他对他的所得的看法有关，那么，他对物品和服务的需求（从而同一经济中其他成员的销售）就受他所遵守的那些惯例的影响（也受他遵守惯例的决心的程度的影响）。因此，食利者的所得的定义是一个在逻辑上可以争论的问题，而食利者据以行动的见解却是经济组织中的一种发生作用的因素。

税收当局在关于什么是所得和什么不是所得这一点上所遵守的惯例，对于个人和整个经济，也是一个具有实际重要性的问题。[注24]

收入和成本

把农民的关于所得的概念应用在企业家的事情上，比把它应用在食利者的事情上，还要困难。一个公司的所得是它的利润，就是收入超过成本的超过额，可是收入和成本都根本不是简单的观念。

首先，可以归因于一年销货的收入并不十分明确。信用的条件不同，结果支付和销货没有一种一定的关系（而且可能碰到呆账）。第二，公司的一部分收入可能是实物。当设备在公司自己的工场里制造，以及部分加工货品的存底增多时，就有这种情况。这些东西对公司的价值在于未来（由于预期在不久的未来销货会增加而在制品增多，和由于最近销路减少而存货积压增多，完全不同），在收入方面应该相应地怎样计算，是一个需要斟酌决定的问题。

要把成本的观念弄得精确，困难还更大。甚至一年的工资总额也不完全是一个明确的数量。对公司的养老金的补助或者对食品贩卖部的津贴，可以认为是一种补充的工资成本，也可以认为是一种从利润中分给工人的红利。薪金和利润有些分不清。[注25]物资必须早些时买进而后才卖出，既然这些物资的价格是会变动的，就有一种利润或损失的成分，其多少可以根据核算价值的日期来决定。

租金支出以及利润中必须作为利息而支出的一部分的数额多少，是一个有关历史情况的问题，决定于公司的资金周转依赖借入到什么程度，以及公司的房屋地基是否自有。

然而，这些是比较次要的问题。主要的困难是在长寿命的工厂方面。工厂设备一生中在三种不同的情形下损失价值：由于使用的损耗，假如搁置不用，这种损耗就会冤掉；由于时间推移而本身老旧，以及易受火烧的危险等；还有由于流动费用或者顾客需求的改变，或者由于同行的竞争，致使它的出产品不能获利。全部设备的成本是由使用期内的全部出产品分摊的，任何一个时期的出产品应该分摊多少呢？任何一年的出产品应该分摊的数目，大部分决定于这些设备的预期的能挣钱的未来的寿命。未来的寿命越短，本年分担的成本越多，因而本年的利润越小。（再加上使用一笔折旧基金做债务投资所能得到的利息，或者把它用作资金时所能得到的利润，那就更加复杂了）

所以收入和成本都不是明确的货币数目，而是包含着许多假想的估值成分的。

企业家的资本

企业家的道德以一种更极端的方式反映农民的道德。对企业家来讲，谋取利润的目的不是任性消费，而是维持和扩充他的业务。因此他的道德要求他在发生疑问的时候，应该采取传统的办法，使成本尽可能显得高而利润尽可能显得低（在这方面企业家不断地和征税人员争论）。诚然，以家庭营业店主、总经理和内部股东的姿态出现的企业家，一般地确实比他雇用的工人享受一种高得多的消费水平，可是这是因为没有一个人完全实行他自己的道德要求（并且他们为自己辩解，说是为了公司的信用，必须显得生意兴隆的样子）。企业家的道德要求他（在家庭营业中）把营业放在家庭之上，以及（在经理制的公司中）分配一部分利润，只须足以保持股东的兴致，使他们不致行使法律上的权利，结束业务，收回资本，或者把企业卖给另一个待他们比较好的企业家，同时足以维持股票在债务投资市场上的价格，以便在将来扩充业务时可以方便地筹到新的资金。尽可能多的利润应该投资于增加生产能力，并且为了谨慎起见，作为被成本吸收的一部分准租金的数目应该在合理的范围内尽可能定得高。

把利润用在公司本身的习惯，部分地是由于竞争的压力，因为任何企业，如果不时刻努力扩充，就容易萎缩和失败。可是主要是由于企业家们遵守一种严格的规律。诚然，有些人满足于管理一个小企业，绝对喜爱一种舒舒服服的和不受打扰的生活，可是他们被人认为有怪癖；的确，假如所有的人都像他们那样，资本主义制度就不会像现在这样发展和繁荣。

利润由销货造成，不是通过创造财富，而是像我们已经注意到的那样，必须使购买物和消费者需要的满足相应，作为稳固的核心。因此，那似乎荒谬的对利润的追求，结果发展形成了一种经济制度，它不仅能够生存，而且显著地能生产财富。[注26]

第五章 消费和投资

今天卖出的物品，其生产成本是在过去用掉的（面包是昨晚烤制的；种小麦的田地是上年秋季耕好的）。销货是从存货中来的，现时的生产在补充存货准备将来销售。因此，从很短时期的观点来说，一切生产都是投资，销售是投资回收。可是当正规的生产循环在进行，一切按照预期的情况实现的时候，现时的生产成本大部分是从现时的销售中供给，就这一部分来讲，当然可以简单化地说，一周一周的生产的销售价值好像跟一周一周的实际销售是同样一回事。通常，在任何一周中，生产的一部分不仅是补充上周的销售，而且用来增加未来的出产率。企业家在扩大活动的过程中所运用的资金，总是超过当前出产品的成本，并且他们投资于资本财货，包括在制品的增多。（当出产率下降时，企业家运用的资金就少于当前的销货收入，减少投资）

总投资和净投资

对于用在补充损旧设备方面的支出，我们应该怎样看呢？如果计作新的投资，或者不发生技术的改变，如果各种出产率已经长期稳定，并且计划在未来一段长时期中将保持这种出产率，那么，一切生产就会是一种同样的循环在不断地重复，结果我们无论什么时候观察那个经济组织，看上去都是完全一样。这种局面需要所有长寿命的物品的年龄构成是平衡的，以便经过相当长的时间而始终不变，在任何时刻新资本财货的制成和开始工作，跟每一种旧资本财货的废弃，步调完全一致。每个工人有助于生产那源源不绝的最后出产品，保持资本财货的总数量不减少，对整个系统来讲，没有必要把消费品的工资总额和资本财货的工资总额分开。

不必设想每一个公司都使用一套年龄构成平衡的设备。考虑一家自己设有一所工厂的公司，这所工厂是一个完备的整体，具有一定的服务寿命。在某一个日期，这套设备是崭新的，它的全部寿命在于未

来。在它的一生或有用期内，公司从赚得的准租金中积累一笔折旧基金，在它的寿命终了时更换一套可以说和旧设备一模一样的新设备。整个系统是平衡的，所有积累起来的折旧基金的再投资的速度恰好等于现在的基金积累的速度。

实际上这样的一种平衡是决不会有的。新的投资通常在不断进行，同时产品构成和生产技术都在改变。一个废旧的工厂很少是用一个一模一样的新工厂来替代的，如果新设备的具体规格或者预期的未来寿命不同，或者新设备运用时所面对的市场条件不同，这时候就没有一种精确的毫不含糊的标准，可以用来判断新设备是否和它所替代的旧设备完全等同。因此，我们就不能在替代物和新投资之间划出一条清清楚楚的界线，虽然企业组织必须采用会计上的方法来区别折旧摊还和利润。

再则，折旧摊还额虽然反映生产成本中由于设备损耗以及由于时间推移而设备的能力损失的成分，并不像现时的费用那样地跟现时的生产流量有一定的关系。如果本周在销售的出产品不由正在制造中的产品来补充，或者如果工厂的设备不经常修理，生产不久就会停顿。可是，如果折旧额不足，并不会发生什么事故，除了公司所获得的利润少于预期的数目，或者在最坏的情况下，受到资本的损失（这种损失要到工厂废旧时才显出）；如果折旧额过多，也不会发生什么事故，除了公司以意料不到的速度节约并获得资本。（然而，公司实际采用的会计方法也许有重要关系，如果这种方法影响有关股利分配的政策，股利分配政策也许会影响食利者用在消费上的支出。这一点在价格变动时特别重要，因此如果存货——成品和在制品——按原来的成本估值，由于再生产费用和账面价值有了差别，就有一种虚构的利润或损失）

因此净投资和利润都是捉摸不定的概念，为了达到许多目的，最好把折旧摊还额和保留的利润总括在一起，把长寿命设备的重置包括在总投资 里面。如果对短寿命的成分（例如某种特殊的机器）要定期地做必要的重置，使整个工厂设备能继续工作，那就有一种重要的介乎两者之间的情况存在。对这些情况，可以做任何合理的区别。如果

某项重置算作现时成本的一部分，准租金就相应地减少，如果算作总投资的一部分，准租金和保留利润就都相应地增多。

投资和节约储蓄

我们用任何合理的方法划出了界线以后，就可以辨别工资总支出中哪一部分属于现时生产，哪一部分属于总投资。首先，如果我们假设工人们每周把领得的工资全部用掉，则用在现时生产的商品（消费品）方面的工资总额恰恰等于对从事于生产这些商品的工人们的销售。投资事业中雇用的工人和食利者（包括企业家的家属）也在购买商品。这使商品的售出价值可能超过它们的工资成本。从另一个角度来看，如果商品的销售价值不大于它们的工资成本，那就除了生产这些商品的工人以外，根本没有人能消费任何东西。销售价值和工资成本的悬殊，使这些工人不能购买他们自己的全部出产品，而不得不和其他消费者分享这些产品。

商品的销售价值超过商品的工资成本的超额部分，等于总投资方面的工资总额加上 从利润中提出来用在消费上的支出。各企业家之间准租金的分配，由于下列事实而趋于复杂：他们相互购买材料、动力和设备，一个公司的成本部分地是其他公司的准租金；可是就整个系统来讲，结果这都会合在一起，总的销货价值可以分为总的工资额和总的准租金。

为了某些目的，有必要把专门职业的人作为单独的一种人物，可是在这里我们可以使他们顺应我们的广泛的对所得的分类，把各种领取薪俸的雇员作为工人，独立工作的专家作为出售自己的服务的企业家。[注27]

只要工人们用掉的钱少于他们的工资，他们的储蓄就部分地抵销投资事业方面的工资总额，销货价值和商品的工资成本之间的悬殊因而相应地减少。

随便拿一段时期——例如一年——来说，一年中资本财货的增加，以实物形式归那些将要使用这些东西的企业所有。[注28]它们的价

值在于人们预期它们将来会赚得的准租金，在公司的账上，或者记它们的买价（如果是向其他公司买来的），或者记一笔假想的价值，这笔价值包括它们的实际生产成本加上一笔假想的利润额。

对整体经济来说，财富已经有了增加，其增加量等于总投资方面的支出减去 一年中用掉的资本财货的价值。所增加的财富一部分由外界的储蓄者（例如食利者）获得，一部分由公司企业获得，作为对它们自己的资本的增加。储蓄意味着公众从企业家方面取得的收入（如工资、利息、租金和股利）超过付给企业家的支出（为了购买商品）的部分，因此意味着企业家对公众的总负债的增量。总投资价值超过负债增量的超额部分，是企业的保留利润和折旧摊还额。从企业的资产负债表的观点来看，企业对贷款银行或者食利者的负债或者对股东的负债已有了增加，同时企业的资产也有了增加（增加额等于新资本财货的假想价值减去旧资本财货的价值的损耗）。[注28a]

投资的种类

投资中有些成分不适合这种简单的分类，必须分开讨论。

金融企业　资金可以投放在纯粹的金融企业里——例如银行的准备金。这种投资不引起工资的支出和资本财富的增加。银行的房屋和设备以及账册、纸、笔是一种具体资本财货的投资，就某些用途来讲，必须和产业投资归在一起，可是把资金用于纯粹的金融业务，根据我们使用投资这个名词的意义，就不在投资的范围之内。

地基的费用　大规模的对新的资本设备（例如一所新工厂或者一条新铁路）的投资也许需要购买一些事先存在的生产手段，特别是地基。这种支出，从进行投资的企业家的观点来说，耗用资金，可是不产生所得。那卖出地基的人，只是变更他的投资对象。（某一个人卖出地基，也许是为了用卖得的钱款来购买消费品，或者供给投资，可是，如果是为了供给投资，则所产生的收益必须归因于他的支出，而不能归因于向他买进地基的那个企业家的支出）因此这种资金支出不涉及现时的准租金，不包括在我们所谓的投资之内，虽然在某些有关

问题上，必须记住这种交易里所吸收的资金（例如，为了补偿飞机场地基的所有人而增加的公债）。

借款的费用　一项投资计划的费用，一部分在于有关筹措资金的开支，例如付给担保证券发行的承受人的手续费。从有关企业的观点来说，这是一种资本费用，需要资金的支出；从领受者的观点来说，这是现时的总收入的一部分，包含他的雇员的工资和他自己的职业报酬。从企业的资产负债表的观点来说，将用资金去取得的新资本财货的假想价值，必须包括这些费用以及具体资本财货的生产成本或购买价格。因此最好把这些费用作为投资方面的支出的一部分。这些费用的重要性在于（其他条件如果相等）一个用自己的准备金（比如通过卖出原来持有的证券或者提取银行往来余额）供给投资的企业，比一个借入款项或者发行股票来筹措资金的企业，能从一定的支出中取得更多的具体财货。

房屋　一个为自己的家庭购置房屋的人，他是部分地作为消费品购买者，部分地作为进行一种投资的食利者，部分地作为投资于一种资本财货的企业家而在活动着。当他买进一所现有的房屋时，食利者的面貌最显著，当他建造一所新屋时，企业家的面貌最显著。分期付款购买耐用的消费品，情况也类似；企业组织为职工提供娱乐设备，例如工人们的网球场或者董事们的弹子室，也是这样。这些都需要一种不打算产生准租金的投资，都不能完全适合我们的分类；因为那种分类是为了对付市场上的交易而做出的。货币的尺度只能通过赋予一系列的满足以货币价值这种人为的方法应用于消费。[注29]人们很容易说，住在那所房子里、用洗衣机代替洗衣盆，或者在华美的环境里开董事会议，所能得到的未来的主观的满足，至少必须相当于所花费的资金的利息。（网球场的情况稍有不同，因为工人的满足也许对公司可以产生一种货币收益）可是这并不真正有助于论证。在这种交易是常规而为了取得货币收益而进行的投资是例外的某种经济里，不同的分类就会合适，不同的思想习惯就会形成。与其把方的事实硬配上圆的分类，不如爽快地把它们当作例外来处理，如果它们实际上可能是很重要的话，就根据它们的实际情况予以分析。

通货膨胀的限度

较高的“投资工资”（investment-wages）对“消费工资”（consumption-wages）的比例，需要商品销售中有较高的准租金对工资的比率；准租金所占的份额较大，就会引起较高的从利润中支付的消费支出水平，而这一水平又需要较大的准租金份额。所以其他企业家进行中的投资愈多，各个企业家的境况就愈好。企业家和食利者（作为一个整体来说）用在投资和消费上的钱愈多，他们作为准租金取得的收入就愈多。[注30]

可是准租金对工资的最大可能的比例有一个限度，这个限度是由我们可以称之为“通货膨胀的限度”的那种情况决定的。消费品价格的上涨（和货币工资率相对地来说）必然会降低工人的实际工资。实际工资水平的降低是有限度的，到了这个限度就会产生一种压力迫使货币工资上升。可是货币工资的上升会增加货币支出，结果追赶物价的货币工资的恶性盘旋上升就开始了。于是企业家的投资愿望和整个系统不肯接受投资所需要的实际工资水平两者之间发生正面冲突；总有一方面必须退让。或者整个系统在过度的通货膨胀中崩溃，或者某种制止的因素发生作用来减少投资。

企业组织在分派利润上愈谨慎，同时公众（包括处于家庭成员地位的企业家）愈俭省，他们用在消费品上面的钱愈少，通货膨胀的限度就愈大，投资对整个系统所能维持的消费品生产的比例就愈高。

通货膨胀的限度对劳动充分就业的关系怎样呢？如果工人在工会里组织得很坚强有力，并且对购买力十分敏感，即使整个系统中还有相当大的一部分失业，也会发生一种不可抗拒的争取提高工资的要求。人们通常根据生活指数订立工资合同（即货币工资根据双方议定的办法随着某些习惯上承认的物品的价格指数来提高）这一事实，说明一般认为实际工资不应该降低到一种过去已经确立的水平以下。[注31]如果这种见解是普遍的，如果工人的讨价还价的能力很强，足以实行这种见解，那么，不管最近的实际工资水平怎样，都可能形成一种

通货膨胀的限度，并且随着时间的推移，这种限度会跟着当时的实际工资水平移动，结果使实际工资水平的任何变动都受到一种限制。

在另一极端，一个经济组织中，如果劳动没有组织起来，并且在没有土地的农民或者小商人的靠家庭生活的小儿子当中有着大批长期的准失业，当实际工资水平低得会损害工人的效率时，就达到了通货膨胀的限度，结果雇主们自己会提高工资来抵消物价的上涨。农民住在乡村里的时候能以比产业工人维持最低生理需要所需的还要低的消费水平维持生活。因此，早在所有可用的劳动全部就业以前就可能碰到通货膨胀的限度。

中间状态是现代工业经济中的正常状态，在这种状态下，实际工资水平或多或少地高于生理的最低需要，而工人的讨价还价的能力不够强，如果有大量的失业存在，就不能制止实际工资水平的下降；可是，如果差不多所有的工人已经就业，他们讨价还价的能力就很强。因此，通货膨胀的限度只有在充分就业的条件下才发生作用。

关于充分就业的概念和关于通货膨胀的限度的概念，像所有的经济范畴一样，都不是很明确的；两者都是程度的问题。可是，不管这种限度是逐渐达到的还是突如其来的，企业家能够树立的投资对总产值的比例，总有一个最高限度。

短期的对投资的限制

对投资率有许多限制因素，这种因素在一定条件下可以在通货膨胀限度内发生作用。

资金　一个企业不会着手进行一项投资计划，除非确实有足够的资金来完成它。手里的资金只能付六个月的工资，就不必去进行一年内不能产生任何销货的生产程序；只能设法支付成本的一半，就不必开始造一条船。一个企业家在任何时候所能支配的资金的多少，受限制于他的企业组织的准备金（现款或债务投资）、能够作为抵押品的财产（例如地基）以及他的借入款项的能力。借款能力部分地决定于他的声誉，部分地决定于他已有的利息负担对企业的未来获利能力的

比率。[注32]而且，任何一个人所能借到的数目，决定于同一时间其他的人要筹措多少资金，因为第一个出来借款的人可找到最愿意的贷款者，以后（在短时期内）请求银行贷款，或者以后在债务投资市场上求售新证券，就必须承担较高的利息率，否则就完全借不到手。

可以利用的资金多少，限制人们能够组织的投资计划的价值，而并不限制投资率。比方说，它限制未来的投资总额，而不限制投资计划组织起来以后能够执行的速度。然而，即使在没有阻碍生产活动的因素时（这种因素下文即将讨论），也有种种技术的限制，影响着一项特定投资计划能够贯彻的程度。不管我们学校里对算术问题一般是怎样的说法，所谓如果一百个人在十天中能掘成一条沟，一千个人一天就能掘成，或者八千个人一小时就能掘成，在实际生活中是不确实的。无论什么时候，投资率可以受投资计划的规模的限制，因此，稍微远一点来看，就是受最近所能组织到的资金的多少的限制。

这个限制能约束投资率上涨得超过以往上涨的程度，可是并不限定能在长时期内维持的投资水平。假设过去所做的投资大体上是成功的，预期的利润已经实现，并且在任何一段时期中，外界的储蓄对公司自有资本的利得的比率，不大于整个食利者债权对企业家的财产的比率，因而利润和公司对外界的债务的比率没有降低，企业家的借债能力，在一笔资金用掉并且变成了挣钱的资产以后，不小于这笔资金未筹措以前。这样，高的投资率创造了条件（就资金来说），使投资继续提高，而投资率的逐渐增长逐渐地使资金限制扩大。资金限制所防止的，是投资率增长 得太多和太快，而不是高 的投资率。

生产能力　在一个高度发达的工业经济中，资本设备的实物出产率受着某些专门化的资本财货工业的生产能力的限制。（不发达的国家里没有这样的情况，在它们那里，投资是通过雇用大批工人来实行的，例如筑路或修建堤坝，只使用简单的工具）有些生产资本设备的工业，例如造船厂，供应的范围很狭，只生产少数几种类型的产品，可是另一些工业，例如钢铁、工程建筑部门，供应的范围很广，生产许多工业所需要的设备。在任何时候，它们的生产能力，部分地受工厂数目的限制，部分地受具有专门技能的劳动（例如砖匠）的供给的

限制。生产能力对资本财货出产率的限制，可以通过延长交货日期来起作用，使投资计划不得不按先后排队、等候完成，或者通过提高新设备的价格来起作用，这种做法（除非同时未来的准租金的前景也相当高）往往使某些投资计划被取消或延搁起来。

然而，在这样的局面下，投资工业本身往往可以享受到高的准租金，并扩大它们的生产能力，建立新厂和训练较大的劳动队伍。因此，这种限制因素，和资金的限制一样，可以限制投资率的可能上升超过以往的上升程度，可是只有在有关工业中存在着永久性的障碍的条件下（例如，只有有限的几个出海口可以提供造船的便利），才能长久地限制投资率。

货币　高的交易水平（特别是高的工资总额），和低的交易水平比起来，对流动余额的需求较大，同时（如果其他条件相等）对不流动的债务投资的需求则相应地小。因此这时候债务投资的收益比较高，这就意味着新的资金只有按相应地高的利率才能取得。所以，当实际在进行的投资的比率高的时候，由于资金的成本增高，进一步投资的计划会受到抑制。

如果那个经济组织已经进入通货膨胀的初期阶段，货币工资和物价都在上升，对流动余额的需要在继续增加，利率就会上涨；这也许是一种抑制的因素，足以使整个经济不致趋近通货膨胀的最后限度。

交换媒介的供给最后自会与需要相适应。如果一种货币形式（比方说英兰银行的钞票）的供给受了限制，其他形式（比方说银行存款）会得到发展。流动性方面的阻碍，和生产能力方面的阻碍一样，可以限制投资率在一个短时期中所能上升的程度，可是不能限制投资率在长时期中所能维持的水平。

就一个闭关自守的制度来说，实际工资能被压低到的水平所规定的通货膨胀的限度，是投资对为消费的生产的比率的唯一的永恒的上限。

支付的平衡　对某一个国家来说，其中还有另一项因素。一个国家的输入的价值不能长期超过它的输出的价值加上从国外流入的资金净额（由于新借款以及把旧的债务投资卖给外国人），因为贸易逆差超过借入款项的差额，是用国际间可以接受的交换媒介（例如黄金）来支付结算的，不断的外流迟早会耗尽那个国家的准备金。（同样地，一个个人如果他的来自各项所得和售出债务投资两方面的收入，在任何一个时期中，少于他购买商品和债务投资两方面的支出，就会减少他的现金余额）

国内投资对国内消费品生产的比率如果高，就会造成消费品的高的输入水平，并且投资计划所需用的资本财货可能也需要输入。所以有些国家的处境往往是这样：它们的国际收支情况妨碍了国内投资。（实际上，除了那些特别引起国外贷款者的兴趣的国家，或者它们的工业在世界市场上处于非常有利的竞争地位的国家，国内投资对国内生产的比率方面的有效限制，通常是支付的平衡）

节俭和企业

食利者的道德教导人们节俭和择取稳当的债务投资，这种道德一半支持和一半破坏企业家的道德，企业家的道德教导人们积累一种日益增加的生产能力。

在任何特定的情况下，食利者在消费方面的支出水平愈低，通货膨胀的限度愈大，同时可能达到的积累率愈高。当企业家（作为一个整体来说）的目的在于高的积累率，而通货膨胀的限度是唯一的障碍时，人们愈节俭就愈适合企业家的需要。

另一方面，如果整个系统在任何情况下都能在通货膨胀的限度以内运行得很好，那么，食利者的支出水平愈高，企业家就愈高兴，因为它增加企业家按一定的物价对工资成本的比率能够售出的商品的数量，使利润比较容易取得。

节俭的程度突然提高，结果人们用在消费品上的支出减少，这对于企业家是非常烦恼的事；有些人的生产设备是根据预期的销售量建

立起来的，现在却销售不出去，如果因此他们解雇工人或者削减投资计划，其他的人就也受到市场萎缩的痛苦。

节俭的程度逐渐提高，结果用在消费方面的支出和用在投资方面的支出的比率逐渐降低；这不会有什么害处，只要用在投资方面的支出逐渐增加到相应的程度。可是我们没有理由预期这种情况会发生，因为影响投资的企业家的决定和影响消费支出的食利者的决定之间并不协调一致（除了下文即将讨论的一项例外）。

那例外的情况只与经济组织的一部分有关，所有关于这一部分的两套决定可以结合在一起。这是那些对同一企业同时具有企业家和食利者双重资格的人，例如家庭商店的店主或者积极控制股份公司的内部股东。对他们来说，来自投资的利润的前景好，就可以诱使他们相对地减少消费方面的支出；他们可以减少他们交给家庭的那一份利润，以便把较多的资金投入企业。可是企业和节俭之间的这种关系，似乎不会在相反的方面发生作用。当利润的前景不佳，人们对投资不感兴趣时，企业家道德并不赞成过多的花费。这种企业家的家庭反而会不得不经济一些，因为生意不好。（这样一来，弄得生意更加不好）

还有一种更微妙的情况，即食利者的节俭对企业家的处境发生影响。无论什么时候，外界食利者的全部财产所占的比例愈大，筹措资金就可能愈难，因为一方面食利者占有财产的比例高，可能意味着利润所负担的固定利息义务的比例高，另一方面因为食利者一般喜欢稳当的债务投资，不愿意对冒险的投资计划供给资金。无论什么时候，食利者在过去愈节俭，企业家们（作为一个整体来说）负债对资产的比例愈大，筹措新资金就会愈难或者费用愈大。随着时间的进展，如果食利者储蓄对投资支出的比率超过食利者财产对资本总值的比率，资金就会愈来愈难筹措。

总之，节俭使积累率有可能提高，然而又妨碍它的提高。资本主义经营方式的这种矛盾的作用，是我们希望能用经济分析来说明的主要问题之一。

资本的积累

在通货膨胀的限度和国际金融所构成的限制范围以内，企业家（作为一个整体）怎样实行投资计划，决定着整个系统将达到怎样的资本积累率。生产能力、资金和货币制度所决定的内部限制，在过去已经确立的投资率的左右具体化，因而在通货膨胀的限度面前构成种种缓冲，使投资率不致迅速地提高得超过原来的水平。可是，至于什么因素支配那投资率得以确立的水平，我们知道的很少。我们知道在不同时期和不同的国家这种水平有很大的不同，可是如果认为不同的原因就是企业家间激烈竞争的那种传统（有别于有饭大家吃的那种马马虎虎的精神），就是很快的技术进步的速度或者很大的保留利润的倾向（积聚准备金供给投资需要的资金，不向外面借款），那就会混淆现象和原因。另一方面，如果必须依据一种来自新教或者不知什么东西的"资本主义精神"来解释，那也是不很令人满意的。经济分析需要一种还处在科学研究的幼稚阶段的从历史上来研究的比较人类学来补助它本身的不足。同时经济分析根本还没有完成它自己的任务，还没有弄清楚积累率方面的差异以及变动的后果和近因。

第六章 平衡的意义

平衡这个名词，在通常语言里，说明空间中各物体之间的一种关系。当天平静止的时候，两边的称盘处于平衡状态。如果我们在右边称盘里丢进一把铜钱，天平就摇摆一段很短的时间，然后又在一种新的平衡位置上静止下来，天平比以前更向右边倾斜一些。如果我们不断地随意把铜钱丢进或者右边或者左边的称盘里，天平就不断地摇摆，不会达到平衡；可是，无论什么时候，只要我们开始不去碰它，很快就会达到一定的平衡状态。

平衡这个比喻应用在经济事件上必须非常慎重。在某些情况下，可以说一个组织是处于平衡状态，像天平在静止不动时是平衡的那样。例如，我们可以说债务投资市场是处于平衡状态，如果当时财产所有人按目前价格都满意于他们所持有的证券，所有发生的交易只是一些由于个人原因的买进卖出，而不是由价格差异所引起。然而，这样的平衡状态多半是暂时的，本身就含有变动的原因，随着时间的进展这些原因就会起作用（好像砝码没有改变天平就变得不安定起来，并开始移动）。例如，债券的价格可以按一种高于最近一个时期以来的平均价格的水平暂时处于平衡。价格的上涨，由于市场上预期高价不会持久，最近受到抑制而停止下来。许多债务投资者保留着现金或期限很短而收益低的债券，希望能在不久的将来以较低的价格买进长期债券。可是，如果这种状态维持一个相当长的时期，市场上的预期就会开始改变，看跌的人不耐烦起来，开始买进债券而不再等待。因此收益已经低了一个时期这一事实本身就会使债券跌价。

再则，当价格稳定而销货率始终不变时，商品市场可以说是处于平衡状态。可是这种销货率对企业家产生着一定的利润，他们大概会计划着去增加他们的产量（如果利润是令人满意的），或者减缩他们的生产能力（如果他们在亏本），结果不必有外来事件的影响（像铜钱丢进称盘），市场上的局面也会开始改变。

市场对环境变动的反应，不能比拟天平对砝码上仅此一次的变动的反应。不管那天平怎样摇摆，它自会以完全同样的状态静止下来；可是在大多数经济的反应中，市场所趋向的途径，一方面是在适应一种变动，一方面却对市场所达到的局面有一种长期存留的影响。这样，如果需求突然增加，使得某种商品的利润很大，就会有许多企业家（不管别人如何行动）扩充自己的工厂（或者创办新的企业），不久这种商品的供给的增加超过需求的增加，在销售市场处于不利地位。然而，工厂一经建立，不容易改变生产，生产其他商品，结果在一个长时期内（如果需求停留在新水平上不变动）此商品继续供给过剩；价格低，或者销售额不足，不能充分利用现有的全部生产能力。诚然，如果此商品继续供大于求，生产能力将逐渐缩减；可是首先这过剩的程度将决定缩减多少，因此它的后果具有长期的影响（好像天平如果有一次摇摆得太猛的话，就可能绊在一根钉上）。

我们也不能应用天平的比喻，天平总在找寻或者倾向于一种平衡的状态，虽然由于不断的干扰而不能实际达到这种状态。在经济事件中，人们知道干扰很容易发生，这一事实使得对未来的预期不能确定，且对以未来结果为目标的任何行为发生重大影响。例如，债务投资者（以及他们的专业顾问）总是注意买进价格会涨的东西。人们相信某种股票会涨价，就有人愿意买进，从而提高它的价格。同样，人们相信整个债务投资对象将要涨价，就会使它们上涨（并且收益降低）。“思想造成事实”这一因素产生一种局面，在这种局面下一个机灵的推测者，只要能推测到其他推测者将要推测的东西，就能发财。[注33] 因此，这里没有实在的砝码使我们可以用天平上的一对称盘来比拟。同样地，相信市场将有利可图，往往使企业家进行投资，从而增加就业和所得，暂时引起他们所预见的繁荣。

平衡的比喻表面似乎很好而实际是靠不住的，可是有些经济确实比其他的经济受到较少的干扰（马歇尔的《政治经济学原理》中反映的时代所受的干扰就比我们这个时代少得多），我们似乎有一种说法来说明干扰的不存在。如果一个经济组织顺利地调和地发展，没有内部的矛盾或者外来的打击，因而人们对于以过去经验为根据的种种预期很有信心，并且事实上常常应验，因此随着时间的推移，反复地重

新出现；这样的一个经济组织，我们可以说它处于平静状态。在一种完全平静 的状态中，各种市场上今天的标准价格是人们过去做出有关决定时预期会出现的那些价格；现在出售的物品的数量、成本、利润以及整个局面的一切有连带关系的主要情况，都在按照人们的预期实现；人们今天所有的关于将来的预期，往往就是他们过去预期今天会有的看法。平静状态相当于天平经过一阵摇摆以后久已获得的且其砝码一时不会变动的那种状态。

很难想象这样一种有把握的预期状态，如果关于未来的信念完全是复杂的；但也不一定需要一种静止的局面。我们可以想象一个经济组织在平静状态中扩展，一切有关的数量（出产量、资本额、消费率）彼此协调地齐步增长。

如果在一种局面下，人人完全明了一切市场上的情况，并且了解各种商品的技术特性，既了解它们在生产中的用途，又了解它们在消费中给人的满足，我们可以说这种局面是清明 状态。在这样的局面下，推销术一定没有用武之地，只有适合消费者的需要才可能获得利润。

最后，如果在一种局面下，人人充分了解和接受当时的经营方式和规章惯例，没有人想要变更他在本经济组织的收益中所得的份额，并且大家合力来增加收益的总数，我们可以说这种局面是和谐 状态。

一个处于平静、清明、和谐状态的经济，一定会以合理的方式致力于财富的生产与消费。

只须说明这些情况，就可以看出这些情况距离实际经济组织所处的状态多么遥远。特别是，在这些情况下资本主义决不会产生，因为工作和财产的分离，必然会引起冲突；一切经营方式和规章惯例的发展形成，恰恰是为了使资本积累和技术进步可能在变化无常和知识不完备的情况下实现。然而太多的纷扰、欺诈和冲突会使一个经济组织瓦解。资本主义到今天仍然存在，足以证明这一制度的混乱中含有某些统一凝聚的原则。

第二篇　长时期的积累

第七章 一种简单的模式

今天在我们周围进行着的导致财富的生产和分配的种种过程是错杂的，经济组织中各项因素之间的关系非常复杂地交织在一起。不可能把经济理论归结为一套简单的能够分别加以试验的假设，像关于病症的原因或者关于饮食成分对发育的影响的假设那样。再则，人类不像知更鸟那样生活于永恒的现在，而是在计划自己的行动时要顾到未来的后果，因此经济生活中大多数因果的要素部分地在于行动者的信念和预期（往往是模糊的和情感性的），很难以任何科学的观察加以肯定，如果不是原则上不可能肯定的话。基于这些原因，我们有理由认为经济学不是并且永远不会是一种真正科学的学科，它应该属于像神学或者美学批评那一类的科目，这种科目用文字玩弄情感而不是研究事实。

然而，针对这种看法，我们可以说经济学发展到现在这样，确实能帮助说明一些特殊问题，例如物价变动的原因、租税对财富分配的影响、国家为了维持就业或者为了维持本国在国际交易中的偿付能力而采取的种种政策的影响。书本中提出的概括性的经济理论，其目的在于提供一种轮廓，在这范围以内，那些特殊问题可以得到有益的讨论。

经济理论中发展形成的分析方法是提出一种非常简化的经济组织的模式，准备把实际上预计会发生的主要变动归纳成一个有条不紊的思想体系，同时排除掉无数琐碎的复杂因素。我们就这种简化的模式的行为进行思索，希望能弄清楚经济的动态，以至真正了解那实际的错综复杂的经济组织的行为。（然而，应该记住，必须补充一些复杂的情况，然后从一种模式中得出的结论才可能和实际状态相对证）

一些假设

1.为了使我们的问题容易处理，第一种简化的类型是使一种假设的经济组织成为看得见的东西，这种经济组织中指数的问题不会引起任何困难。我们已经知道，经济分析据以进行的任何一种范畴——一个阶级，一项生产要素，一种成本水平、物价水平或所得水平，一批资本财货或债务投资——都是非常复杂的，其中的构成因素都随着总体的变化而彼此相对地变化。对这样多方面的数量上的变动做一种简单得可以适用的正确的说明，必然是约略的，只能以限度或范围来表示。任何呆板的简单的说法必然是不准确的。我们为了避免这种困难，所以不谈相对的变动，使我们能用一些简单的数量来进行论证。

我们的论证的主要部分将根据一种假设的经济组织来进行，这种经济组织中的情况满足下列各项假设的条件：

（1）所有的工人都是一样的，因此我们可以简单地用表示标准劳动时间的工时来计算工作。每工时的货币工资对所有的工人总是一样的。

（2）为了消费而购买的商品始终不变更（一个面包总是一个面包，或者一件衬衫总是一件衬衫），并且它们是按固定的比例被消费掉，结果，消费品的出产量包含若干单位的一种严格不变的混合商品。（这一假设在第七篇中放宽）

（3）某一种生产技术需要特定数量和特殊设计的设备（工厂建筑、机器等），以及生产周期方面一种特殊的时间范型，就是，特殊的一批物品的每一程序需要一定的时间，不同的程序以一定的方式同时地或者分别先后地实施，因此，无论什么时候，生产一定数量的产品所需要的资本财货，包括设备、原料和在制品，以及技术上必需的各项材料等，严格地决定于当时运用的技术。既然各项商品是按严格不变的比例生产的，各种设备的存量就必须保持适当的比例。同样的原则适用于生产各种设备所需要的设备，所以一定的消费量加上 现有资本财货的增量，需要一定数量的资本财货的装备。在特殊情况下，如果不发生任何正的或负的积累，所有的最终出产全部被消费掉，各项设备随着损耗不断地补充，现有资本财货量始终不变。

（4）短期 的局面是拥有特定数量的设备的那种局面。出产率和劳动的就业量在短期内可以随着现有的一定的设备而变化，可是我们假设各个商品售出的相互比例仍然不变。

2.事实上，在资本主义经济中，技术的变化总是不断地发生；的确我们可以说，资本主义经营方式存在的理由，是它有利于技术的进步。因此，不把技术的进步包括在我们的模式之内，是不合理的。可是实际的技术变化主要地在于改变消费品的性质（通过以一种东西代替另一种——例如以棉代替麻或者以人造丝代替棉，或者通过采用新品种的商品，例如汽车或电视机）。这样，任何对技术变化的从实际出发的论述都被指数的含糊意义所打乱，而和上面这些假设不一致。

我们可以在模式中引进一种抽象的对技术进步的概念来避开这种困难，认为所谓技术进步在于生产方法的改进，而丝毫不改变那代表消费品出产量的混合商品。因此，如果某种消费品的生产中出现了技术进步，混合商品的成本就相应地降低，可是它的构成不受影响。

3.为了把长期影响和短期影响分别开来，一种有效的方法是想象一个在平静状态中发展的经济，并且假设在任何时候人们怀抱着的对未来的一些预期，事实上都在实现。这样做的结果等于假定正确的预见，而不引起任何有关自由意志和宿命论的那种形而上的问题。可是这一方法，只有在假定经济组织的发展实际上将遵循一种没有变化的路线时，才可能有效。要对任何错综复杂的发展提出正确的预见，必然有许多困难。人们普遍地预期某种情况会发生，就可能使得这种情况真正发生（即使那种预期没有客观的根据）。例如，预期未来的物价会涨，往往使现在需求增加而供给减少，以致事实上物价果真上涨。另一方面，预期可以使人们采取行动，避免某种情况的发生。例如，预期某种商品产量的增加将使价格下跌，可能引起有关方面设立一个垄断组织，限制产量的增加。这样，正确的预见往往包含一些重视预期本身对事态发展的影响的老于世故的预期。

还有另一种困难。预期未来的准租金有下降的趋势，对于一套资本财货中不同项目发生不同的影响，对那些寿命最长的东西影响最大，因为它们将继续存在到准租金最低的时期。因此，对不同类型的

投资就不能再有一致的预期利润率。在这种情况下，正确的计划就需要企业家具有高度的数理修养；怎样正确地说明资本财货的价值，对经济学家来说，就会是一个非常艰巨的指数问题。

正确的预见这一假定，决不能简化分析，而且会使分析完全没法处理（除非在利润率不变的平静状态下）。这种假定不能说具有符合实际情况的优点，因为在错综复杂的发展一定会出现的一种局面中，未来总是变化无常、不能确定的。因此，除了在另做说明的场合，我们将根据以下几点假设进行我们的分析：（1）无论什么时候企业家总预期投资可能获得的未来的利润率无限期地继续保持当时的水平；（2）他们预期技术进步的速度（这可能是零）是稳定的；（3）他们相应地给长寿命的设备安排折旧摊还额。在发生会引起某种变动的情况时，我们假设他们的种种预期都能立即得到调整，并且不预期再有变动。

4.一个经济组织享有的天然资源显然是极其重要的，可是在我们论证的第一阶段，我们将不谈这个因素，以便丢开由于土地作为一种生产设备形式以及作为某一个阶级的所得来源的两种特点而引起的复杂性。为了消除这些错综复杂的情况，我们假设一切设备都是生产出来的，并且可以再生产。这意味着我们不但丢开稀有的天然生产要素（例如矿藏），而且也丢开土地。我们不可能想象在一个相当复杂的经济中没有土地财产，可是我们假设一种经济（像知更鸟的经济），它能在地面上自由扩展（土地的经济品质完全相同），结果所经营的面积决定于所使用的劳动的多寡，并且土地不能卖得价格。我们做出这种很不自然的假设，完全是为了把论证中的一个方面单独分开来，和土地有关系的一些问题留到第六篇中再开始研究。

5.人口统计上的变化应该怎样处理呢？实际上劳动的供给和资本的积累不是互不相关的，可是两者之间的相互关系不能归结为任何简单的公式。在许多情况下，人口的大大增加，以及连带地劳动力的大大增加，是由于死亡率的降低而引起的（过去死亡率很高，足以抵消高的出生率）。这可能是积累所造成的日益增长的财富的结果，可是部分地决定于一些同财富增长的关系不是很密切的因素（例如医药卫

生知识的发展和普及），甚至在能够明确地把它归因于财富的增长时，也可能导致一种和促使它增长的生产力的发展完全不相称的人口变动。死亡率降低以后往往接着就出现出生率的降低，结果延缓或者抵消人口的增长。这种出生率的降低，显然和生活水平的提高以及工业化带来的心理状态的变化有关；可是，除此以外，它还有它自己的规律，这些规律，人们决不能完全了解，并且不能归结为不断变化中的生产力的一个简单的函数。

资本积累和人口增长之间最密切的关系，在人口稀少而工业的发展很吸引移民的地方可以看到。可是劳动的补充可能超过或者赶不上积累的速度，并且，无论如何，决定于世界上其他地方的情况，那里的人口一直在和就业机会成比例地增长。因此，最好似乎是把资本积累和劳动队伍的增长作为两种独立的因素来处理，两者可能协调，也可能不协调。

6.我们已经说过，现代经济的阶级构成非常复杂。我们将从根本上简化这方面的情况。在第一阶段（这包括第二篇至第四篇），我们运用一种两个阶级的模式，其中只有工人和企业家作为它的组成部分。工人（我们假设这些工人都是一样的）除了有一些消费资料（身上穿的衣服）以外，不占有任何财产。企业家是一些抽象的虚拟的人物，他们做出有关业务经营的决定。他们以自己的企业资本的形式占有财产，并且可以相互借入资金，可是我们完全不谈他们的消费。他们在办公时间以外没有生活。

到了（在第五卷里）我们讨论食利者（就是金融财产的所有人）的时候，那些执行企业家职务的个人，可以被认为也是食利者，他们的家属是消费者，可是那时候一个兼有两种身份的个人就被作为两种不同的人物。他有两种生活，一种生活在办公室里，在那里他所关心的是他的企业的成败；另一种生活在家里，在那里他所关心的是他的家属的消费和储蓄。

中间阶级，像工匠和职业专家，不包括在这个模式之内。

7.在我们假想的那个经济里，资本主义经营方式已经确立，并且已长期被运用。由于分工的经济，各种类型的生产企业的最小规模也是相当地大。独立的工匠不可能同资本主义企业竞争。个别企业组织的大小（在最低限度以上）不是严格规定的。各个企业家，爱他自己的企业组织，不断地努力扩大他的业务，并且时时有新的组织成立。竞争的情况使得他们的奋斗彼此互相钳制，结果许多独立的卖家供给各种商品的市场。如果某种特殊市场上的竞争最后留下少数几个或者仅仅一个有力量的企业组织，这里就有寡头或者垄断。由以前的竞争者彼此协议，也可以造成垄断状态。

8.盛行着严格的放任主义。政府不参与经济事务。

9.为了撇开在论证的第一阶段不能处理的一些重要的复杂情况，我们假设：

（1）那个经济是一个孤立地存在着的闭关自守的社会。最好把它想象为一个没有对外贸易的单独的大国。（这一假设已在第八篇中取消）

（2）没有由于某些商品或者整个经济组织的总生产规模的经济合算，以致（在土地不需代价的状态下）在长时期中，生产成本和出产率没有关系（但在拥有特定设备的短时期中不是这样）。（将在第三十三章以及第七篇中讨论到取消这一假设的某些后果）

正式的论证将根据这些非常抽象的假设来进行，可是在某些论点上，我们将考虑从论证中得到的定理应该怎样解释，以便应用于实际情况。

一些长期的问题

我们将运用这个模式，来考察关于长时期中积累的一些问题，至于这些问题怎样通过短期变动表现出来，留待以后讨论。我们所关心的主要是工资和利润的关系，我们将根据以下三方面进行论证：

（1）现有资本对现有劳动力的关系，（2）竞争的影响，（3）生产的技术。

因为我们把资本积累和劳动队伍的增长看作各自独立的因素，所以论证中重要的一部分是关于这两者之间的关系。在分析的每一层我们既要考虑两者协调的一些局面，也要考虑相对于资本而言劳动有过剩或稀少倾向的一些局面。

竞争在论证中起重要的作用，因为垄断的发展可能会降低实际工资（由于相对于货币工资而言提高了物价）而不增加利润（因为降低实际工资会减少需求）。

技术上的变动分两类来考虑，一类是起因于新发明和新发现的那些变动，一类是起因于在一定的技术知识的条件下相对于利润而言的工资上的变动的那些变动。这样的划分有些不自然，因为事实上两种变动是密不可分地混合在一起的，但为了分析起见，加以区别是有益的。我们将看到第一类的变动（技术的进步）比第二类容易讨论，因为我们可能在利润率不变的基础上讨论第一类，这可使对现有资本的计量简单些；而第二类必然要牵涉到利润率的变动，从而使我们去讨论现有资本量的意义的问题（在第十一章里讨论），这一问题是没有任何简单化的假设能使它容易解决的。

在全部论证中必须区别清楚差异 和变动 。例如，以往有过以及现在继续有着较高的积累率或者较高程度的垄断，和积累率的提高或者垄断程度的增长，并不是同一回事。因此，我们的分析一方面是根据对具有永远不同的特征的各种经济的比较，另一方面是按照曾在一个时期里发生了一种变动的一个单独的经济来进行的。

作为一种分析的方法，区别清楚为具有劳动充分就业（不缺少也不过剩）的和谐发展所必需的各种条件，是有益的；这样做我们就能讨论那些使一个经济不能达到和谐或者失去和谐的种种影响。

当我们讨论到短期问题的时候（在第三篇里），我们看出这种影响每一项都容易被发挥过度，后来又由于它所引起的短期的反作用而

被转入相反的方向。

第一部分 只有一种生产技术时的积累

第八章 技术不变状态下的积累

在我们用作模式的那种经济里，除了工人和企业家以外没有居民。工人领得工资通常当时就用掉（并且只用工钱，没有其他的钱可用），企业家的消费是微不足道的，他们唯一的职能和目的是组织生产和积累资本。这些假设去掉了一切错综复杂的情况，使我们能研究资本主义经营方式的纯粹本质。

只有一种 生产技术时的工资和利润

为了适合本章的目的，我们假设当时只有一种生产技术。每一种产品的特定的出产率，需要特殊的一套资本财货的装备、一种特殊的生产时间范型以及特殊数量的每年所费的工时。我们的故事开始的时候，一个资本主义经济久已建立，拥有一套适合于现有技术的生产设备，所有的生产线路上都充满了在制品。就业额受现有设备的支配。我们首先将假设企业家总是能雇到他们所要雇用的劳动。（我们可以想象那个资本主义经济同一个自给自足的小农经济并存，它跟小农经济不做买卖，可是能从那里补充它所需要的劳动。）[注34]

在黑暗的落后的遥远时代，资本主义从一种早先存在的经济中出现，在那种经济里劳动是由农奴或者由工匠和自由农民执行的。资本家为了使工作完成而必须付给的工资（以消费品计算）的水平，决定于当时工人的生活标准（或者，最坏的时候决定于使他们能工作和养活家属的最低限度的生理需要）。从此以后，历史演化的过程使工资标准和就业水平发展到今天的情况。这样规定下来的工资总额和一年的总产品两者的差额（总产品的多少决定于所用的生产技术），是一年中积累起来的资本增量（原有的资本财货保持得完好无损）；既然我们假设没有从利润中支付的消费，这就等于一年的经营的总利润。[注35]

企业家们专门从事于某种商品或者某种资本设备的生产，可是他们可以自由地从一个行业转移到另一个行业，结果在整个系统内造成一致的利润率。注36

设备上的投资和在制品上增多的投资或零售商存货上的投资之间，没有原则性的不同，可是，如果我们考虑那些与消费品种类不同的资本财货，却最容易想象实际的情况，因此我们可以说，无论什么时候，若干工人从事于生产消费品，若干工人从事于生产资本财货，这些资本财货被增加到资本存量中去或者替换那些使用寿命已满的东西。我们将用资本财货来指机器或工厂设备；可是必须记住，每一件被使用的机器（如果充分利用）需要一定的原料上的投资和它配合在一起，并且需要在商业输送线上有一定数额的存货。

对消费品的需求（从而消费品的出产率）决定于这三方面之间的关系：（1）从事于生产资本财货的工人的人数，（2）每人每年的实际工资，（3）在现有的技术条件下，每人每年的消费品产量对实际工资率的比例。企业家们实际上（当然，尽管他们不是根据任何有意识的协定的计划在行动）雇用一定数目的工人来生产资本财货，此外还需要一些工人来为所雇用的全部工人准备工资货物。用货币来计算，在特定的货币工资率下，每年商品的销售价值等于消费品出产量的工资成本加上 资本财货的工资成本，同时从消费品销售中获得的准租金等于资本财货的工资成本。

假设W_1 是投资部门的工资成本，W_2 是消费部门的工资成本，Q是从消费品销售中获得的准租金，那么，消费品的销售价值等于W_2+W_1 或者W_2+Q。投资部门中的就业对消费部门中的就业的比率等于Q/W_2，即消费部门中每一工人产生的准租金对工资的比率，不管投资部门中的准租金怎样。注37

从专业生产者手里购买一台机器所付出的价款，超过它的工资成本，这就供给了投资部门中的准租金。企业家生产出来供自己使用的资本财货，估价时总在工资成本上加一笔假想的利润。因此，一年的总利润超过消费部门中准租金（扣除折旧摊还额以后的净数）的数

目，等于这一年中资本的增值超过消费部门中的利润的数目。一年的资本财货出产量超过一年的消耗量的数目，等于准租金总额超过折旧摊还额的数目，也就是，等于那一年的利润。

利润和积累

利润和积累的关系是两面的。要能够获得利润，必须每个工人的出产量超过维持劳动队伍存在所必需的每个工人家庭的消费量。可是仅仅一种技术上可能的余额，还不足以使利润实现。还需要企业家们进行投资。所谓利润率等于积累对现有资本额的比率（当利润完全不被消费掉的时候）这种说法，是两面适用的。如果没有利润，企业家就不能积累；同时如果他们不积累，他们就没有利润。

假设，以现有的技术，消费部门里雇用的工人所生产的商品的出产量超过最低生活工资的数目，仅够提供生活工资来养活那些为了维持现有设备而必需的工人（这里是靠对损耗的补充来维持现有设备）。那么，在通货膨胀的限度以内就没有净投资的余地，也不能发生积累。

现在我们考虑一种情况，这里实际工资高出生活必需的水平很多，因此有一种技术上的余额可以作积累之用，同时这里的工人不是那样强有力地组织起来，也不是对物价十分敏感，不足以形成一种阻止通货膨胀的障壁，防止实际工资的降低。积累是可能的。但可能各个企业家个人都满足于他已经积累起来的资本量。集体地说来，他们所雇用的劳动仅仅足以维持现有资本量不减。结果准租金只等于折旧摊还额，没有利润。

从我们的这些严格的假设出发，这两种情况看来也许都是不自然的，可是它们说明了极其重要的一点，即使加上现实中的各种复杂情况，这一点仍然是确实的。资本主义经济会遭遇两种性质相反的停滞——由于技术贫乏的停滞和由于过剩的停滞。[注38]

垄断和实际工资

根据我们的假设，实际工资的水平是同一个单位时间内的积累率对现有资本量的比例极好地相互联系着的，可是，如果说前者决定后者或后者决定前者，也会使人误解，因为两者之间的关系牵涉到过去一个长时期的历史。

问题可以很容易地看明白，如果我们假想我们能够比较甲、乙两个经济组织，它们在各方面都是一样的，除了在乙经济里实际工资率是（并且总是）低于甲经济。生产的技术两个经济里相同，货币工资率也相同，而我们用来进行比较的一个时期正是双方的就业量相同的那个时期。在乙经济里，每单位产品的利润比甲经济高，不论其原因是乙经济里工会的力量较弱，或其企业家更垄断，或只是由于那里的人们对于什么是正确的和应有的利润水平抱有一种不同的概念。因此乙经济里的物价比甲经济里高，实际工资率则较低。既然两处的就业总额相同，消费品的需求和消费品的出产率在甲经济里就较高，而消费部门中（在适当的设备下）的就业量较大；投资部门因而比较小，积累率和利润率都比较低。（这需要甲经济的劳动补充速度相应地低于乙经济。）

现在我们来假设甲经济里的企业家们开始结成集团，抬高价格。我们愿意认为这种过程是逐渐发生的，所以整个经济不会受到剧烈的震荡。当物价上涨而货币工资不变时，消费品的销售额就逐渐降低（或者不如说是不能按以前的速度增长）。工人渐渐失业，消费部门中的资本设备就不能充分利用（为了避免使情况复杂化，我们假设那些多余的工人会退到邻近的自足自给的经济里去）。起初的时候投资部门中的就业不受影响，因此消费部门中的准租金初时没有变动；每一工人所产生的准租金已随着每一单位资本的就业量的降低而按比例地增长。可是由于消费部门中有着多余的设备，补充的需求减少了，投资部门中发生了失业，利润率降低了。我们可以假设，经过一个时期的反投资以后，积累恢复到以前的水平（虽然恢复没有必然的理由）。如果现在实际工资和开始时乙经济里的实际工资一样，那么，现在甲经济里积累对现有资本量的比率就同以前乙经济里的比率一样；可是这个比率由于资本量（以及劳动队伍）的减少而逐渐固定，结果它现在具有对低的（甲的）积累水平说来是低的（乙的）比率。

相反地，如果乙经济里发生竞争，把那里的实际工资逐渐提高到原来的甲的水平，突然增加的额外积累（以及劳动的流入），就会使资本量确定在对高的（乙的）积累率说来是高的（甲的）比率上。

这说明资本主义的一种本质上的矛盾。各个企业家个别地可以从低的实际工资（按他自己的产品计算）中获得利益，可是低的实际工资必然会限制商品的市场，这又使所有的企业家都受损失。

劳动的过剩

以上我们假设劳动的供给会使自己适应企业家对工人的需求；现在我们取消这一项假设。资本主义经济是独立自足的，靠它自己的人口供给劳动。

到现在为止我们已经看到，如果利润对工资成本的比率不变（竞争的强度或者工会组织的力量都没有变化），那么，只要积累对现有资本量的比率不变（每年的总投资和现有资本量以同样的速度逐渐增加），利润对资本的比率就不变（这里两种比率是相等的，因为我们假设没有从利润中支出的消费）；实际工资率也不变。

如果人口增加的速度和资本积累的速度大致相同，积累就能按一种稳定的比率永远继续下去。那就有（我们可以假设）失业劳动的余地，整个系统就在通货膨胀的限度以内前进。失业工人人数对就业工人人数的比率（这也许很小）始终是差不多不变的。失业工人和他们的家属的生活是由一些在挣钱的朋友和亲戚维持的。

假如人口增加的速度超过资本积累的速度，同时劳动又不可能迁移出境，那会发生什么情况呢？

日益扩大的失业劳动后备军的存在，迟早会引起货币工资率的下降。工人们抵抗降低工资的能力已被削弱，各个雇主集团都想从降低工资成本中取得利益。

局面怎样发展，决定于企业家们对工资的降低怎样反应。如果他们保持以实物计算的积累率不变，因而投资部门的就业不受影响，那

么，投资部门的工资支出，以及消费部门的准租金，将以与货币工资率同样的比例降低。在竞争的情况下，物价以同样的比例降低，结果就是，虽然工人的地位软弱，实际工资仍旧不变。既然积累的速度没有能够随着已经提高了的人口增长的速度相应地提高，失业工人的人数就会继续增加，失业对就业的比率就会继续上升。

如果不完全的竞争使得物价不易变动，不能跟着货币工资按比例地降低，情况就更坏，因为如果投资部门的实际工资降低而就业量仍旧和原来一样，则对消费品的需求会下降，消费部门中的就业量也会减少。当消费部门中现在多余的设备正在消化的时候，积累的速度减低了，结果就业量暂时会进一步减少。这就重演了甲经济的情况，在甲经济里，实际工资是由于成立了垄断集团而降低的。

这一切是根据下列假设推论出来的，这假设是：如果货币工资下降，投资部门的就业量将不变。现在换一种说法，我们可以假设企业家不以实物的数量计算资本，而以资本的价值来计算资本，同时积累率倾向于按货币支出计算保持不变，或者无论如何其降低的比例比成本降低的比例小些。[注39]

在这种情况下，当货币工资率下降而投资部门工资总额降低的比例小于货币工资率降低的比例时，投资部门的就业量会增加。那时，商品的价格低于工资削减以前，其降低的比例小于工资降低的比例，因而实际工资较低。消费部门中的就业，始终随着机器拥有量的增加而上升；既然机器的积累现在进行得比以前快，对劳动的需求至少已部分地适应于有效供给的增长。

如果这新的比较快的资本财货积累的速度还是低于人口增长的速度，一个时期以后同样的过程也许会重演，并且会这样继续下去，直到工资降低到最低生活水平为止。这时候，积累（以实物计算）将按着技术上可能的最大限度的速率进行，而人口的增加将由于马尔萨斯所说的不幸情况而限制于原来的速率。

劳动的稀少

在相反的场合下，即在资本积累的速度超过劳动供给增长的速度的场合下，会发生什么情况呢？当机器拥有量逐渐增多时，原有的一些失业工人逐渐就业，企业家们开始感到不容易增添人手来给新设备配置人员。他们开始相互竞争，抢雇工人，愿出较高的货币工资。局势怎样发展，仍旧是决定于投资方面的反应。如果投资部门的企业家不肯放走工人，并且提高他们的工资跟消费部门中的企业家竞争，物价就涨得同货币工资一样快或者更快，实际工资率不能上升，整个经济便会陷于困境。注40

可是，如果用在投资上面的货币支出增加得不够，不能保持资本财货的实物出产率，消费部门就会在抢夺劳动的竞争中获胜。投资部门的就业量就会减少，从而腾出若干劳动来给消费部门新添的设备配置人员。这时候投资部门工资支出总额增加的比例小于货币工资率增加的比例，同时消费部门物价上涨的比例也较小。实际工资率增加了，当消费部门中新的生产设备生产出产品时，消费量也会增多。

积累的速度现在已经降低。如果积累还是比新劳动增加得快，劳动的稀少又会出现，全部过程就会重演，直到两者协调为止。

调整积累速度使它适应于劳动供给增加的速度的这种机械作用，在需要降低积累速度时比在需要增加积累速度时，更为可靠。当投资不能增加、经济陷于停滞时，劳动过剩（相对于现有资本量而言）非常容易出现；另一方面，企业家们不会积累和保持多余的资本，因此当积累的速度太高（相对于劳动供给而言）时，总得设法降低。

在特殊情况下，如果总的劳动供给量不变，并且只有单独一种技术，积累显然不可能无限地继续下去。在这种时候，我们可以想象那机械作用会产生必然的结果。如果积累继续进行，迟早会出现劳动缺乏的局面。实际工资率上涨和积累降低，会减少投资部门中的劳动。积累的速度降低，可是劳动的稀少仍然肯定迟早会出现；工资进一步上涨会进一步降低积累的速度，这样下去，直到补充替换吸收了全部总投资，资本拥有量停止增加为止。注41这时所有的劳动都用于生产消费品和维持资本，工资吸收产业的全部净产品，利润率是零。注41a

把这种情况说作一种停滞状态，实际上不恰当，不如把它说作经济满足的状态，[注41b]因为现在消费是在最大限度的水平上，这种水平在特定的技术条件下可以永远保持。[注41c]

概　述

以上的推论可以简单扼要地陈述如下：在一个只有一种生产技术并且没有从利润中支付的消费的经济组织里，如果劳动的供给能使自己适应需求，则从任何一种特定的（过去历史所产生的）局面开始，未来的积累速度受以下几种因素的限制：

（1）在工人的生活工资以外所能有的技术的剩余。

（2）在这个范围以内，受那超过工人们愿意接受的以及能够（通过造成一种制止实际工资下降的通货膨胀限度）使其实现的实际工资水平的剩余额的限制。

（3）在这个范围以内，积累受企业家们实现积累的精力的限制。

（4）当劳动队伍的大小和企业家对工人的需求无关的时候，劳动队伍增长的速度决定积累速度的可能的最高限度。当积累不能达到这个最高速度时，就发生长期失业。

当我们所假设的只有一种技术和没有食利者的消费这两项条件放宽时，我们的许多结论将必须加以广泛的修改，可是我们会看到所有的论证在各个主要方面都是适用的，说明了在资本主义的经营方式下资本积累的基本特征。

第九章 技术进步

现在我们必须开始谈技术进步。目前我们继续假设，对每一类型的商品和设备说来，符合每一种技术知识情况的，只有一种可能的生产方法（在下一章中将讨论一种在一定的知识状态下，需要不同的劳动对资本的比率的技术可能性的光谱）。[注42]

新发明的传播

随着时间的进展，企业家们不断地采用生产方法上的种种改良。[注43] 某些人比其他的人较为积极，并且在各个行业中都有一些进步的首先做出新发明的企业单位，而其余的只是迫于竞争的压力才来效法（那些顽固的保守分子，或者那些无法筹措资金来增加新方法所需要的投资的人，最后从行业中被淘汰，他们在经济中的地位由别人替补）。

新方法在整个经济中普遍传播的速度，部分地决定于资本财货的物质寿命。当破旧的设备得到重置时，那些新装置的资本财货体现了企业家所能弄到的最新的技术方法。能够加速生产过程因而节省流动资本的那种新发明很快地就被普遍采用（除非最初的发明人保守秘密或者取得了专利权的保障），因为具体化于在制品里的资本财货，随着生产的进行，不断地被补充；如果是牢固耐久的设备，那就好像在进行一种不断的跳背游戏。假定在某种工业中，十年是工厂设备可以获利的寿命；那么，厂龄九年的设备的产品成本最高而利润最低；次年更换新的设备，这些设备具有过去十年中人们改进的一切优点。九年后它又将成为一种高成本的设备，由于每年有新的设备出来跳在前面，它已经逐渐落后。

在工厂设备具有潜在的长寿命（物质上牢固耐久）的场合，它由改良的设备来替代的速度，大部分决定于企业家之间竞争的程度。一个进步的企业家在装置了可减低某种商品的生产成本的新设备以后，

也许决定继续按以前的价格出售这种商品，因为他满足于市场上大致不变的一份营业额，并且这样获得较高的利润。在这样的情况下，对不进步的企业家就没有迫使他们非进步不可的任何压力，旧的设备和以前同样可以获利，可以保留到它的自然寿命届满为止，而在它无论如何必须更换的时候才代以改良的设备（如果有新的方法可以采用）。

如果那进步的企业家要利用较低的成本来扩大他在市场上的份额（或者担心自己如果不扩大，别人会扩大），他就稍微降低一点价格，并且提高工资争取较多的劳动。和他竞争的那些有旧设备的企业家们，为自卫起见，不得不跟着采取同样的步骤，这样继续发展下去，直到（以那种产品计算的）工资率已经上升到旧设备不能再产生准租金的地步为止。于是旧的设备只好丢弃，有关的企业家们或者把自己在市场上的地位让给那进步的企业家，或者装置新的设备，保持自己的地位。于是跳背游戏加速进行，工厂设备的经济寿命短于本身潜在的物质寿命。

当新发明传播的速度很快时，进步的企业家从进步中得不到什么利益，因为由于成本较低而可能得到的额外利润，很快地就被效法者的竞争弄得不可能得到。一个企业家如果有一种新的打算，而这种打算需要在设备上大量投资，他就进退两难。他不愿意装置这种新设备，除非有把握能从中收回足够的准租金来偿还这笔投资，并且至少产生当时的利润率。如果其他的企业家不久将装置更好的设备，这种设备能产生高收益的时期就短，它全部使用期内的准租金总数就不够多。可是，如果他不装置这种设备，而他的竞争者做出某种相等的改进，他就会受到价格下跌的损失，而不能先得到成本降低的利益。他认为最好没有人做这种改进，可是，如果有人来改进的话，最好这是他自己。这就引起我们可以叫作“专利权的矛盾”的那种情况。专利权是一种巧妙的手段，可以防止新方法在最初的投资者取得足以诱致必要的投资的利润以前就传播开去。专利制度的理由是，这种制度使技术上的改进较慢地被普遍采用，从而保证会有更多的改进可以被普遍采用。专利制度引起了资本主义经营方式中某些极重大的复杂情况，并且产生了许多反常的状态。既然它的根源是一种矛盾，就不可能有

一个所谓理想的有益的专利制度；在某些特殊情况下，它必然产生消极的结果，不必要地妨碍进步，即使总的说来它的一般影响是有利的。在许多生产行业中，法定的专利权是不重要的，而这种本质的矛盾反而表现于进步的企业单位为了保护自己的权利而对专门知识严守秘密。

稳定的条件

每一工人的单位产量在各种生产行业中以相等的平衡的速度增加，从潜在的出产量的观点来看，其意义和劳动队伍以相应的速度增加相同。为了使说明简单化，我们将假设人口不变，以便把我们的分析只限于由于日益增长的生产力而发生的潜在出产量的增加。那么，当生产能力和每一工人单位产量以同样速度增加的时候，特定的劳动队伍就有长期的稳定的就业。于是投资部门和消费部门之间劳动力量（以及资本财货的生产能力）的分配，经长时期而不变。投资部门中一定人数的工人生产着生产能力日益增高的工厂设备（供给投资和消费两个部门），消费部门中一定人数的工人使用这些设备来生产日益增多的产品。实际工资随着单位产量的增高而增高，利润率仍旧不变。

随着工人的生活水准的提高，工作的时间也许会减少，或一定的人口所供给的劳动量也许会减少，因为开始做工的年龄提高了、退休的年龄降低了或者雇用的女工减少了。这并不妨害整个经济的顺利发展，只要是它对两个部门的影响是相等的。这仅仅意味着总产量的增长速度不及每工时产量的增长速度，[注44]意味着工人们从生产力提高中得到的那部分利益是闲逸而不是商品。

生产力改变时，货币、劳动、商品和资本财货的价值之间的关系就改变。当实际工资随着每人产量增长时（每人产量的增长平均地分配于整个经济）[注45]，按商品计算的资本财货的成本不变。因此货币价格的水平决定于货币工资的水平。例如，如果货币工资不变，商品的货币价格随着每人产量的增高而降低，机器的成本也是这样。如果货币工资随着每人产量一起提高，货币价格就不变。到我们把食利者

包括在模式里的时候，商品的货币价格的变动将有重大关系。现在我们暂时不必去管它。对我们的分析的这一阶段极关重要的价格是按商品计算的劳动成本——就是每工时的实际工资——以及按商品计算的机器成本，这种机器成本受投资部门中实际工资率和劳动生产率的支配。

一个进步的经济要能够顺利地发展，第一项根本条件是机器拥有量（按生产能力计算）[注46]应按照适合于当时每人产量的增长的速度增长，一方面竞争能保证物价相对于货币工资率而变动，使生产设备按正常的能力运转，就是，使实际工资水平随着每人产量的增长而增长，结果经常有足够的需求来吸收日益增多的设备所生产的日益增多的产品。

第二，要保持一种稳定的就业水平，现有劳动和设备之间任何偶然的悬殊必须很快地加以消除。这可以实现，只要当发生剩余劳动时，实际工资率上升得不及每人产量那样快，可是同时用在投资部门方面的支出保持着适当的程度，使得以生产能力计算的积累加快，像前一章中所讨论的那样。当劳动稀少时，货币工资和物价成比例地上升，实际工资比每人产量增长得多，积累的速度就减缓。当这种机械作用产生效果时，资本财货的供给不断地调整适应于劳动的供给，劳动方面任何过剩或稀少的倾向会迅速地得到纠正。

只须说明达到稳定所需要的条件，就可以看出在资本主义的经营方式下，保持稳定是多么靠不住，以下我们将讨论使这些条件不能维持的种种情况，由于：（1）技术进步的速度出乎意料地改变了；（2）竞争的作用发生障碍；（3）积累倾向于和生产力增长的速度按比例地变化；（4）技术进步不能在整个系统内均一地传布或推广。

技术进步的速度

由于技术进步引起的每一工人的单位产量上涨得越快，实际工资的上涨就越快（在特定的就业量之下），可是经济组织所预期的技术进步的速度越快，无论什么时候实际工资的水平就越低。这一定理可以再用甲乙两个经济之间的比较来说明。两个经济里的劳动队伍大小

相同，在进行比较的时候，双方处于技术发展的同一阶段。甲经济里达到这个阶段是经历了较长和较慢的过程的，它那里企业家们预期未来的发展速度较慢于乙经济里企业家们预期的速度，因此他们预期每一代的设备享有较长的可以获利的寿命。

既然乙经济里工厂设备的服务寿命较短，就有较大一部分的劳动队伍（连同相当的设备）从事于生产补充资料，较小的一部分从事于生产消费品。实际工资在乙经济里较低。以货币来计算，如果货币工资率双方相同，价格水平在乙经济里较高，那里的企业家们在较短的一段时期内就能从准租金中收回设备的最初成本。

如果保持充分就业，乙经济里的实际工资率将增长得越来越快，迟早会超过甲经济里的水平。

我们不能因此就下结论说：如果一个经济里新发明被采用的速度改变到另一个经济里的速度，两者之间的差异就会很快地消灭，因为两者各自的情况是由过去的长期历史形成的。

让我们假设乙经济里新发明被采用的速度降低到甲经济里的水平（不管是因为发明能力用尽或者因为竞争的压力放松以及新发明传播的速度减慢）。直接的结果是，拥有旧式设备的企业家们将喜出望外地发现这些设备在原来预期不得不废弃的日期以后仍然可以挣钱。可是，如果因此而新设备的订货单减少，投资部门中就会有失业。结果消费部门中也会有失业，于是就普遍发生萧条的情况。整个经济也许需要长时间才能从这场打击中恢复，也许会陷入长时期的停滞。

相反地，如果甲经济里新发明的速度加快，赶上了乙经济里原来的速度，某些资本财货等不及它们的最初成本全部收回就不得不废弃。已经装置了新的成本低的设备的企业家们发现还有正在扩张的潜在市场，价格水平恰好低于那些高成本生产者所能接受的最低价格，于是他们就着手扩充自己的生产能力来从这种局面中取得好处。于是争相投资，这就把消费部门里的劳动吸取过来，并使实际工资下降。如果甲经济里的工人是有强有力的组织的，他们也许会规定一种通货膨胀的限度，不让它超过他们已经习惯的实际工资水平，结果企业家

增加投资的企图便不能实现。企业家于是对工人演讲，指出他们的短见的愚笨行为——只要他们肯让实际工资暂时降低，将来实际工资会涨得更高。可是演讲也许不足以制止通货膨胀。

在每种情况下，整个经济总有一个门径可以走上新的顺利发展的大道。假设在乙经济里那些发现自己拥有多余的折旧摊还基金的企业家立即把这些资金用来添置更多的现在已经在使用的那种类型的设备。一种劳动稀少的情况于是发展起来（假定最初差不多是充分就业），实际工资率上升，积累的速度像我们已经分析过的那样慢下来。当工资和积累速度达到甲经济里的水平时（资本财货拥有量已经相应地调整），乙经济就能循着甲经济的路线前进，不再有什么剧烈的变动。

在甲经济里，当技术进步的速度加快时，如果消费部门里的劳动被拉走的速度恰恰与每人产量提高的速度相等（现在比较快），则实际工资水平会保持不变直到投资部门的劳动（配有适当的设备）的比例提高到乙经济里原来的比率为止。从这时候起，甲经济就能循着乙经济的路线发展，从乙经济在工资恰好赶上甲经济的工资水平时达到的那一点开始。

在每种情况下，像这样逐渐过渡到一种改变了的进步速度，在技术上是可能的；可是资本主义的经营方式不一定靠得住能发生作用，把整个经济引上适当的路线。有时乙经济里出现长时期的萧条，有时甲经济里出现突然的繁荣，这种时候比平静而顺利地适应于技术进步速度的改变的时候多得多；无论是萧条或繁荣，总会留下长期的不安定的后果。

消费不足

使实际产量的扩大和由于技术进步而来的潜在产量的增长步伐大致相符的，是竞争的作用；竞争使价格和成本一致，因而使实际工资率和生产力一同提高。这种作用随着经济进展而趋向于越来越弱，因为企业家之间竞争越剧烈，强者并吞弱者就越快，结果各种市场上单独的卖家越来越少。[注47]

让我们来考虑一种竞争作用极端虚弱的情况。货币工资率不变，价格已经不随成本一起降低；只要竞争仍旧在进行，它总采取广告和推销术的形式。（为简单起见，我们假设广告所雇用的劳动数量微不足道，因此广告商实际上是在生产企业家的利润中分取一份）销售方面的竞争一经发生，那些自己的生产成本在降低的企业家（由于每人产量增长，而工资不变）发现他们需要增加成本和卖价的差额，来补偿日益增加的销售费用，所以（即使没有明确的垄断性的协定）削减价格似乎是绝对做不到的。

现在，如果实际工资率不变，则商品的总产额也不变。首先，如果投资部门方面的货币支出保持原状，生产能力就会以越来越高的速度增长，因为随着投资部门中每人产量的增高，具有一定生产能力的机器的成本在降低。可是由于商品的产量不变，增多的机器没有用处（由于竞争萎弱，设备的不充分利用并未使价格下跌）。再则，随着每人产量的增高，投资和消费两个部门的就业都在减少，结果商品的销售额和投资的出路不但不能扩大，而且实际在缩小。全部过程进行得很慢，因为在这些情况下新发明的传播是迟缓的（例如，每人产量的提高也许不到每年百分之一），实力最强的企业家也许仍能赚到利润，他们用这利润来买进那些实力较弱的同行的企业，结果没有人注意到总产量在缩减，企业家们也不把这种局势作为危机看待，直到那逐渐增长的失业量给他们造成一种政治问题。

一百年前的社会主义作家们[注48]说这种极端的消费不足（由于实际工资率不变）是资本主义经营方式的必然结果，他们显然是在故甚其辞；可是说得缓和些，这对一个技术上进步的经济的繁荣来说，确实是一种永远存在着的威胁（今天更是这样，因为今天人们已找到了一种新的补救方法——积累军备而不积累生产资本）。

如果消费不足以只以一种比较轻微的形式出现，使实际工资稍稍上涨，虽然还不够使经济保持平衡，那么，减少工作时间那种补救方法也许会被采用。当每工时的工资上涨可是工作越来越难找到时，工人们也许能争取到减少工作时间而不减少每个家庭的实际收入，这样

就把失业变成了闲暇，提高了他们的生活水准而不增加物质的消费。这使失业的发展不致过度，在停滞的经济中保留着协调的面貌。

防止停滞倾向的主要因素是工会争取提高货币工资率的压力。他们争取成功时，物价的黏着性就对他们有利，因为企业家们也许宁愿（在范围以内）稍稍减少利润，而不愿改变他们的价格政策。只要这种情况发生，实际工资率就会提高。如果用这一手段能使实际工资增长得和每人产量一样快，问题的根源就会消除，整个经济就能按适合于当时技术改进的速度积累资本并增加总产物，好像竞争仍然活跃那样。

然后也许会发生这种情况，最进步的企业家成为工会的盟友，因为，尽管工资增长，他们的成本还是比他们的竞争者的成本低，并且工资的提高加快了那些高成本生产者被淘汰的速度。利己主义、人道主义以及政治手腕共同产生了"高工资经济"的哲学，而工会渐渐地也许会变成进步的垄断者的盟友。于是一种"自己生活也让别人生活"的制度建立起来，只要实际工资有一些增长（在长时期内），就没有人会去研究实际工资是否会由于积累的速度较快而增长得快些。

资本积累和技术进步

积累落后　当积累的速度不能使生产能力扩张的速度和每工时产量同样快的时候，以工时计算的就业量在降低。协调也许仍然可以保存，如果工作时间同时在减少（由于减少每周的工作日或者缩短工人的工作年限）。在这种方法不能生效（或者效果太差）的场合，不断增加每人产量会减少就业的人数（人口不变）。这种情况通常称为技术失业，因为表面上这似乎是当时生产力增长的直接后果，可是本质上和那种由于积累跟人口增加的速度不一致而发生的失业属于同一性质。

剩余劳动的出现制止实际工资的增长，（只要用在投资部门的支出倾向于维持原状）纠正的作用就会发动，使积累的速度加快，和生产力的增长速度趋于一致。可是同时技术进步本身会慢下来。在失业日增的情况下，工人们对不断增长的生产力产生一种抗拒的心理；企

业家因为随时有人手可供雇用，没有动机促使他考虑采用改进了的技术。总之，当积累的速度低于技术进步使它可能达到的速度时，不断增多的失业会使积累的速度赶上来，可是同时积累本身的迟缓也会使技术进步的速度较慢。

积累领先　积累跑在技术进步前面的时候，同样的作用在相反的方向发生效力。

在一定数量的劳动队伍和一定的技术条件下，无论什么时候积累可能达到的最高速度总是受通货膨胀限度的限制。当技术进步在继续发展，竞争的机构在发挥作用时，实际工资率会逐渐上升。这时候通货膨胀限度在向外移动，像旅行家的眼界那样，因为使这种限度发生作用的，是实际工资降落到低于过去习惯的水平，而不是低于现在的实际水平。因此积累的速度（以生产能力的增长计算）可能累进地上涨（由于积累速度增加而引起的实际工资降低的倾向，压迫着由于技术进步而引起的上升的倾向，但不胜过后者）。这样，积累的速度可能加快到某一点（只须企业家积极活动使其加快）而不致碰到通货膨胀的限度。

可是（在一定数量的劳动队伍的人力条件下）积累不能永远以快于技术进步的速度继续下去。积累的速度比较快了一个时期以后，由于需用人力的新资本财货逐月地增加，劳动稀少的情况就开始出现，正如在技术不变的条件下积累的速度超过人口增长的速度时会发生劳动稀少一样。（如果当每人一生的工作时间减少时，每一家庭的劳动供给在降低，那就更加是这样。）实际工资倾向于比每人产量增长得快，利润率倾向于下降，增加了的消费品的需求倾向于把劳动从投资部门里吸引过来，结果积累的速度倾向于转慢到和技术进步的速度一致。

可是同时技术进步在加快，要跟积累看齐。技术进步的速度不是一种自然现象，会像细雨那样地从天而降。在有一种经济动机促使人们要提高每人产量时，企业家就会寻求新发明和改进。比加速发明还更重要的是加速新发明的传播。当企业家发现潜在的市场在扩张而劳动难得的时候，他们会竭力想方设法提高劳动生产率；工资率随着产

量一同提高的经验会克服工人们不愿意合作的情绪，使他们也帮助企业家来提高劳动生产率。

总而言之，资本主义经营方式产生最丰硕的结果的时候是：劳动的供给倾向于缩减[注49]（人口即使增加也很有限，工作的时间在减少），而资本的供给倾向于增长，以致实际工资的上升（由于劳动稀少）经常使利润率有降低的可能，而这一点正是技术进步经常要避免的。在这种情况下，整个经济的生产力最高（尽管在其他方面不一定最好）。

有偏向的技术进步

到现在为止我们始终假设技术进步在整个经济里平衡地分布。当一个部门所受的影响比另一个部门更多时，整个系统怎样发展呢？让我们首先考察所有的新发明已经充分消化在现有资本里面时的情况。在甲经济和乙经济里劳动队伍相同；商品出产率、实际工资率以及资本的利润率都是一样的。两个经济唯一不同的地方是，由于过去技术进步上的偏向，甲经济里每一工人的商品出产率在消费部门里较高，而在投资部门里较低（投资部门里的产量以具有一定生产能力的机器计算）。甲经济里投资部门雇用的劳动比乙经济里投资部门雇用的多，（具有一定生产能力的）机器的成本（以商品计算）较高。从消费部门里一个工人的观点来看这种局面，他的产量在甲经济里较高，可是他必须拿出较大一部分他的产品去换取自己需要的设备。从企业家的观点来看，消费部门里每一工人产生的准租金较高（因为每人产量较高而实际工资相同），可是每一工人占用的资本财货设备的成本相应地较高，而利润率是一样。[注50]可以说甲经济里的生产技术有一种耗费资本的偏向（和乙经济里的技术比较起来），或者乙经济里的技术有一种节省资本的偏向（和甲经济里的技术比较起来）。

现在让我们假设一个经济里的技术进步呈现一种耗费资本的偏向——就是说，有了一些新发明，这些东西提高每工时的产量，在消费部门中比以前提高得快，而在投资部门中比以前提高得慢。为了简单起见，我们将假设投资部门中暂时完全没有改进，以致生产一套具有

特定生产能力的机器，所需要的劳动量不变，另一方面消费部门中出现一批新发明。这些新发明现在采用以后的直接影响是消费部门中就业低减，因为起初新的生产能力像以前一样快地在出现，一方面消费部门里采用的每一套新机器比它所替代的旧机器需要的管理人手较少。失业会阻止实际工资的上涨，同时，通过上面讲的那种作用，积累的速度（以生产能力计算）会加快得使从消费部门里排除出来的那部分劳动在投资部门里获得就业。实际工资即使增长也不及消费部门中每人产量增长得多，利润率暂时比以前高。企业家认为这种局面是投资的兴旺，尽管它起源于大量发生的失业。经过一个时期以后，现有设备已经调整得适合于新的技术情况，于是（如果不再发生变动）积累速度和利润率都回到以前的水平。

反过来说，如果出现了许多的新发明，提高投资部门里的每人产量，而消费部门里的产量没有改变，生产能力增加的速度暂时就会加快；劳动的稀少在消费部门里发展起来，实际工资就会增长（虽然该部门中每人产量不变），而利润率会低降，直到很多的劳动从投资部门被吸引到消费部门中来以恢复平衡为止。

黄金时代

当技术进步没有偏向而稳步地前进，生产的时间范型没有任何改变，人口以稳定的速度增长（如果是增长的话），并且积累的速度快得足以为所有的劳动提供生产能力的时候，利润率就倾向于不变，实际工资的水平倾向于随每人产量而上升。这时候整个系统中就没有内在的矛盾。只要政治局势不引起干扰，只要企业家对未来有信心，愿意按照和过去一样的匀称的速度来积累，就不会有什么障碍使他们不能继续这样做。只要他们这样做，整个系统就能顺利地发展而没有剧烈变动。总的年产量和资本拥有量（以商品计算价值）就按着一种不变的适当的速度一同增长，这种速度由劳动队伍增加的速度和每人产量增加的速度共同构成。这些情况我们可以称之为一种“黄金时代”（用以说明它是一种在任何实际经济组织中不会发生的神话般的情况）。

如果我们想象技术进步的速度和人口增长的速度是由自然赐予的，我们就可以说，适合于那些特定条件的黄金时代是一种经济满足的状态，因为这时候消费是按着技术上可能做到的最高速度在增长，而这种速度是和同时保持那种增长速度并不矛盾的。[注51]可是这不是一种非常开明的看问题的方法，因为技术进步不是一种自然现象，并且人类的聪明才智是没有限度的。不管在黄金时代中保持着怎样的进步速度，总可能进步得再快一些。假如积累的速度加快了（或者人口增长的速度降低，或者可以利用的劳动供给由于缩短工作时间而减少，同时积累进行得和原来一样的快），那么，迫使工资率上升的劳动稀少的压力就会引起更多的新发明，并加快已有的种种改进的普遍采用，结果实际工资的水平会上升得更快。就长期来说，财富增长的速度的极限，不是决定于技术的限界，而是决定于在竞争和工资上涨这两种刺激减弱的时候会发生的那种无感觉的昏睡状态。

第二部分 技术的边界

第十章 技术光谱

假如在技术发展的一个特定阶段中对每种出产量只有一种生产方法，一个企业家在决定了投资计划以后（不管是创造新的生产能力或者更换已经不能获利的设备），对于装置哪种资本财货，就不会疑惑不定。现在我们必须考虑到这一事实，即在任何知识状态下，总有许多不同的方法都是技术上可能的，它们用不同类型的设备提供不同的每人出产量，企业家对它们的选择决定于在当时的成本和物价水平下它们的相对的获利可能性。这使以前的分析大大地复杂化，但并不改变它的大概的含义。[注52]

技术的选择

企业家在计划一种投资的时候，首先要求有把握不损失任何资本（他必须确信在设备的能挣钱的期限内能从准租金中收回最初置办设备的支出）；第二，他要从投资中取得最大限度的可能的利润。在竞争的情况下，他的产品的价格、货币工资率和各种资本财货的价格已经知道，（假设相当程度的平静）他就能计算从一些和各种不同技术相应的投资中所能预期的利润率。每种可用的技术需要特殊的一套机器和工序的线路，需要特殊数量的劳动来操作，并且产生特殊的每人产量。在一定的价格和工资条件下，每人产量越大，每一工人产生的准租金就越多。较大的单位产量是由资本财货方面较大的投资提供的，就是说，机械化的程度 越高，每一工人产生的准租金就越多，每一工人所需的投资成本也就越大。如果若干数目的一笔钱投资于适合一种特殊技术的设备（就说是B），它会提供若干比率的收益。如果同一数目的钱投资于一种机械化程度较高的技术（就说是A），就会雇用较少的劳动，总产量就会较少（情况必然是这样，因为，若是B用较大的工资支出而提供的产量小于A,那B就不会被企业家当作一种可用的技术来考虑），并且工资支出会较少。[注53]如果产量减少的数目超过工资上节省的数目，那就宁可采用B。同样地，如果用一种机械化程度较低的技术（就说是C）,在一定数目的投资下就业量就较大，

产量也较大。若是工资支出的超过额大于产量的超过额，那就宁可采用B。再从另一面来看这个问题：在B技术下雇用一定数目的工人，需要投放若干资本，产生某种每单位资本的收益率。在C技术下雇用同样数目的工人，需要较少的投资，产生较少的收益。若是收益所减少的数额超过投资上节省的数额，那就宁可采用B。使用A技术而雇用同样数目的工人，需要较大的投资，产生较大的收益。若是收益的超过额不及投资超过额的比例，那就宁可采用B。

如果每一工人产生的利润上的差额，和每一工人需要的投资上的差额恰好相称，两种技术产生一样的利润率，企业家对这两种技术就无可无不可，不妨任意采用一种。

利润率和投资的成本

这样来比较各种不同的技术的获利能力，必须知道每种技术所需要的一套生产设备的成本。这决不是一个简单问题，因为设备和工料的成本对一个企业家来说不仅决定于要使工作完成所必须付出的工资的数目，而且决定于完成生产工作所需要的时间的长短；设备的价值决定于它的未来收益在整个时间中怎样分布。

任何一个拥有购买力的人可以在一个已经在经营中的企业里购得股份，因而可以立即开始从他的钱上得到利润。投资于新的生产设备，必须在支出资本和取得收益之间有一段耽搁；在等待时期中所有潜在利润的损失，从企业家个人的观点来说，是取得生产设备的成本的一部分。不同的投资计划不免有不同的耽搁时期，以及关于未来支出和收入的不同的时间模型；而在比较各种计划的利弊时，对这一项成本因素必须加以考虑。因此，投资本身的收益率要算在任何一套生产设备的成本之内。

因为这个道理，对生产设备的成本做一种毫不合糊的计算，需要一个明确的和普遍适用的预期的利润率。这只有在两种情况下可能存在。第一，完全平静的状态，这时候人们相信未来的成本和准租金是已经知道的；第二，竞争的程度以及经营各种生产事业的难易程度到处都一样，并且在整个系统中确立了一致的利润率。

当然，这样的情况在现实中决不存在，可是我们在提出现在这一阶段的分析时可以假设这样的情况是存在的。那么，我们就假定在整个经济中有一个一致的利润率，它在过去已经实行了一个时期，并且人们相信将来还会继续实行。因此我们在计算生产设备的成本时使用了等于这个利润率的一种假想的利息率。

利息在两个方面与生产设备的成本有关系，一方面是孕育时期，这时候设备在建造，在制品的生产所需要的原料等已购置；另一方面是设备的能获利的使用时期。

首先，考虑孕育时期。一个正在打算一项投资计划的企业家通常准备从其他企业组织买进一些要素（原料或者现成的设备）。为了这些东西，他付出实际的代价，其中包括一笔按当时利润率计算的准备归于卖方企业家的利润。另一部分成本是直接在他自己的工厂里用掉的。在这两种支出以外，他必须加上一笔假想的利息费用，算出投资的成本，然后再把这笔利息作为全部成本的一部分。这样，投资的成本超过各项实际支出的总和，其超过额等于各种支出从付款时起到开始赚得准租金时止的复利总额。

现在我们来考虑关于生产设备能赚得准租金的时期的计算。每项投资，一经做出，就被认为是永久的（因为即使某一个企业家并不希望自己无限期地经营下去，他也需要在将来结束营业时能收回一笔至少等于他最初的投资的资本）。在制品所代表的投资不断地被保持着（只要生产继续进行），由于用现时销货的收入来补充生产干线上的需要；结果投资一经建立，始终保持在同样的水平上。另一方面，需要定期更新的那种设备，代表一种随时变动的投资。企业家打算从设备所能挣得的准租金中提出一笔折旧基金，在设备需要重置的时候用来再投资（不管是再置办一套和原有设备完全相同的东西，或者改用一套体现着最新的改进的设备）。因此，用在投资上面的资金的数目，在设备的有效使用期中是会改变的。在设备崭新、刚开始挣钱的时候，全部原始成本都用在这里面。当资本已经分期全部偿还时，全部资金将变为随时可以动用的现金形式；设备实行更新时，这笔资金又用在里面；并且在一个不固定的未来时间中这样周而复始地继续下

去。如果预期一套设备在使用寿命期内将以平均比率挣得准租金，在一批资本达到使用寿命的一半时就已经分期收回了一半，这时候用在里面的资金（不计算利息）将是原始成本的一半。在不定的未来期中，平均的资金使用额（不计算利息）是生产设备的原始成本的一半。

利息怎样计算呢？在实践中，企业公司往往使折旧基金保持一种容易变为现金的形式，或者用来购存一些靠得住的证券，其利息率低于当时的利润率很多。可是这是因为现实世界是很不平静的，容易变为现金的基金准备代表一种防止可能损失的保险。在我们假设的理想情况下，一切资金都能挣得当时的利润率。因此折旧基金（为了我们计算投资的成本）必须给以等于当时利润率的利息。在每批具体投资的使用期中，早期年份占用的资金比后期年份多，而折旧基金在后期年份中比早期年份中多。因此，按复利计算，占用的资金上面假想的利息超过折旧基金上面所得的收益。由于这个道理，构成投资成本的平均占用额，略多于用在完全新的生产设备上面的原始支出的一半（利息率越高，差额越大）。这超过一半的超过额随着设备的寿命增长。在受着特定条件的限制、预期设备具有无限长的获利寿命的时候，投资的成本等于设备的最初成本。[注54]

若是预期在每批具体投资的使用期中每年的准租金会降低，因为设备日渐陈旧，需要较多的临时修理，或更大的单位产品成本，或者因为遇到来自改良设备的竞争，产品的价格预期会跌（或是销货的困难增加）；那么，折旧基金的较大一部分必须从设备的有效使用期的早期阶段取得，设备所代表的投资成本对设备的最初成本的比率就相应地较低。

关于具有不同的有效使用期的各种类型的生产设备方面的投资的相对成本，一种理想的正确的算法涉及数学问题，这种数学当然太复杂，对企业家没用，他们无论如何总得在变化无常的一团迷雾中做出决定；可是他们所采用的会计方法使他们能尽量牵强附会地有几分接近于那正确的计算。

各种技术的等级

在任何一个特定的发展阶段，打算投资（不管是为了增加生产能力还是为了更换旧设备）的企业家往往觉得自己好像处于一种机械化的边界。当A、B、C等所有的生产技术按每人出产率列成等级时，具有较高的出产率的技术需要较大的每人投资（按上面的方法计算），而边境则在那种能按当时工资率提供最高的利润率的技术上，或者是在按当时工资率获利相等的两种技术之间。注54a

技术边界的位置决定于当时实际工资的水平。对各个企业家来讲，生产技术的选择决定于以他自己的产品计算的工资率和生产设备的成本。实际工资的增长（在特定的每人产量下），对消费部门的企业家来讲，必然意味着以他们自己的产品计算的工资支出的增长，注55而且（在竞争的情况下）投资部门中的价格有助于产生和消费部门中一样的利润率。因此，以整个经济来说，在技术知识的一个特定的阶段中，所有正在实行的投资计划的机械化程度是受实际工资水平支配的。

工资和技术

在一个特定的发展阶段，如果一个经济组织所有的技术知识包含着一系列依次略有差别的不同技术，每一工人的所需投资额方面一点小差别会造成每人产量方面很大的差别，以产品计算的工资水平上一点小差别就会使一种新技术进入可以获利的边界。在距离很大的场合（一般说来，这种情况大概比较多，如果我们不管那些次要的适应），总有某种工资幅度，在这个幅度以内每一种技术都是极能获利的。注56

让我们把B和C两种技术同等地可以获利的那种工资率叫作CB工资率。那么，就有某种较高工资率的幅度——B幅度，在这个幅度以内B技术的利润最大。在这个幅度的范围内工资愈高利润愈低，可是B仍然是用起来最合算的一种技术。当工资较高时（和一种较低的工资比较来说），用B技术时所能取得的利润率会比用A技术时所能取得的利润率减少得更多，因为工资上一定数目的增长减少每人成本和每人货价收入的差额时，对较大的每人货价收入所减少的比例较小。注57因

此，如果我们循着一系列愈来愈高的工资率向上推算，就会达到一点（BA工资），在这里A技术可能获得的利润不少于B。同样地，有一种C技术的工资率幅度，低于CB工资率，也有一种A技术的工资率幅度，高于BA工资率。

在某一临界工资率上，并不只有一种可能的技术状态。比方说，在BA工资率上，所有的劳动可以用B技术来雇用，可以用A技术来雇用，或者用这两种技术的混合生产方法来雇用。从一种只能用B技术的状态开始，有一系列的BA混合状态，其每人资本额越来越大，每人出产率越来越高，资本财货拥有量中A技术设备对B技术设备的比例越来越大，直到最后只使用A技术一种。在所有这些不同状态中，工资水平以及利润率都相等。同样地，在CB工资率上，也有一系列可能的技术状态。

一种稀奇的情况

按照一般的通例，由一种较高的工资率引入边界的技术，它的机械化程度比那种和较低工资率相适应的技术要高；可是，在某种幅度以内可能有一种反常的关系。[注58]这种反常的关系会发生，是因为假想的利息成本这一因素加入了资本财货的价格。如果我们比较C和B两种技术所需用的设备，两者雇用同样数目的工人，那么，按CB工资率计算，C设备（配合着适当的在制品）的成本低于B设备的成本，C设备的产量也低于B设备的产量，两方面相差的比率相同（正是这种关系造成那使两种技术可以获利相等的CB工资）。如果我们比较按一种较高工资率计算的成本，成本提高的比例小于工资提高的比例，因为利润率（以及那列入设备成本的假想的利息率）现在较低。各种类型的设备各有一种时间模型，它的成本对假想利息率的变动的感应也各不相同。如果C设备的建造时期或者使用寿命比B设备长，它对利息上的差别的反应就较强，并且这种影响可能很大，以致在某种工资率的时候，C设备的成本比B设备的成本低得多，而C设备的产量却并不比B设备的产量低得很多。在这种情况下，当我们循着一系列愈来愈高的工资率计算时，C设备变得比B设备更能获利，工资的增长把边界从B推移到C，而不是从B推移到A。[注59]

大体上，这种情况似乎不会很普遍，因为机械化程度较高的技术一般地需要数量较多的和寿命较长的设备，结果设备成本对利息率差别的感应，机械化程度较高的比较大，机械化程度较低的比较小；凡是有这种情况的场合，工资和机械化程度之间那种反常的关系就不能发生。因此我们可以认为一般的通例是：较高的机械化程度是和较高的（而不是较低的）工资水平（以产品计算）联结在一起的。

特殊的情况

某些特殊的企业家也许受特殊情况的限制，使他们不能采用（在当时的工资率下）能产生最高利润率的那种技术。

资金　如果最能获利的一种技术的设备所需要的最低限度的投资很大，一些没有足够的资金来采用这种技术的企业家可能就使用机械化程度较低的技术，宁愿取得较低的利润，而不愿失去他们独立自主的地位。

经营管理　个别的企业家也许能力不够或者不愿意管理一个超过某种规模的事业。这并不一定会影响他所选用的技术，可是由于和上面同样的原因，这大概是和比较低的机械化程度联结在一起的。

独占　当一个企业家在某一个别市场上享有独占权利时，他可以取得投于有关商品生产上的资本的较高的利润率（高于一般企业经营所能取得的利润率），可是使他觉得值得去生产的那种商品的数量是有限的，因为，超过了某种限度，他要增加销售的数量，就只有靠削减价格（或承担销货费用），把价格削减到会减少他从市场上获得的总利润的程度才能办到。因此，技术的选择决定于他所可能有的其他机会是什么。如果他除了自己享有独占权利的那种特殊商品以外，对其他东西的生产完全不感兴趣，那么，他就值得投资于提高生产的机械化程度，直到工资上的节省恰恰能抵补附加资本的成本，就是，他在机械化程度较高的设备和较低的设备的两种不同成本的差额上所必须付出的额外利息（或者他由于不借钱给其他企业家而自己放弃掉的额外利息）。如果他的地位有利于借入资金，他需要付出的利息率也许比当时的一般利润率低得多[注60]（并且若是他有多余的资本，他也

许宁愿投资于他自己的企业，而不愿拿从外面可以得到的利息），那就值得他采用一种机械化程度比当时一般高的技术。[注60a]可是如果（像比较常见的那样）他有可能（当他的独占市场里已经不可能再有所活动的时候）在其他生产事业上投资，在那里他遇到竞争可是和其他的人享有同样的获利的机会；那他就没有动机想要把机械化的程度提高到超过他的专业方面的投资的边际收益和一般利润率相等的这一点。

劳动的限制　某一个企业家也许能够很容易地雇到数目有限的若干工人，而不可能（或者费用比较大）雇到更多的人数。这时候如果他能支配资金并且有益于增加他的产量，他就能从提高机械化程度着手，做到这一点。只要从特定数目的工人身上得到的附加产品能抵补附加投资方面的利息（付出的或者放弃的），他投资到这个程度是合算的。[注61]

即使在这种特殊情况下，较高的实际工资水平趋向于较高的机械化程度这一通则，还是适用的。实际工资水平的上涨，往往淘汰掉那些不能机械化的企业，而留下那些能够机械化的企业继续经营。实际工资下跌时企业往往比较容易维持下去，虽然实际工资率降低时也许会使某些小企业家有可能爬上较高的机械化水平，以致出现一股冲击主流的逆流。

独占者在外面可以得到的利润较低时，往往会在他的特殊领域里提高机械化的程度；而独买者则有较大的动机促使他提高他的有限的劳动队伍的产量（除非他能强有力地控制和他有关那一部分劳动市场，使其不受工资普遍上涨的影响）。因此，这种特殊情况的存在（以及无数的个别企业家的特殊情况的存在），并不破坏那一般通则——即机械化程度受实际工资水平的支配——的有效性。

风险和机械化

除了处在完全平静的情况以外，一般总是宁愿采取比较容易改变的投资计划，而不采取比较呆板的计划。这说明那种需要短寿命的设备和可以分割的生产设备能力的技术较为可取，以便在必要时可以放

弃一部分，而不致整个设备成为废物。一般说来（可是不一定全是这样），机械化程度较高的技术需要较多的耐久的设备，部分和整体间的关系比较密切的生产设备能力，所以在没有把握的情况下，人们倾向于宁可采用机械化程度较低的技术。

这种现象在一个不平静的世界中是很重要的，并且说明何以许多使用简单技术的小企业能够和高度机械化的巨头竞争。

第十一章 资本的估值

在黄金时代的完全平静的状态下，利润率不变，对未来的预期确定而有把握，因此人们认为资本财货的挣钱能力是已知的，它们的价值具有明确的意义。

因此，乍看起来，比较处在机械化边界的各种不同地位的资本对劳动的比率，似乎是一件很简单的事，只要在各个地位上都具备黄金时代的种种条件；可是事实上我们将发现这种比较往往会引起许多麻烦。我们往往以为自己知道"产量"、"利润"和"每人资本"这些名词的意义，可是到我们开始要陈述一个简单而明白的定义的时候，才发现自己并不真正知道。

黄金时代中的产量、资本和劳动

讨论这个问题，可以根据各个经济之间的比较来进行；这些经济彼此隔绝，各自享受着一种和自己的环境相适应的黄金时代。在每个经济里，都有一种不同的工资率，或者如果两个经济里的工资处于同一临界水平（BA或CB），所使用的两种技术的混合体的构成却不同。一种不同的工资率包含一种不同的积累率，[注62]黄金时代的条件要求人口增长的速度和积累的速度协调，或者有速度恰好适当的没有偏向的技术进步在不断发展。这时，每个经济都有某种和一种具体的产量增长率结合在一起的出产率，并且它的生产的一部分是用来增加资本拥有量的，即用于净投资的。既然净投资对商品产量的比率在各个经济里是不同的，这些产量就不能作为单纯的以实物计算的数量来进行比较。

一系列的困难来自各不同经济中的产量构成的这种差异。另一系列的困难来自我们已经碰到的这一事实，[注63]就是，以产品计算的不同工资率必然产生商品、资本财货和劳动时间的不同的相对价值，因而没有一种简单的价值单位可以用来计算。

因此我们不先讨论列入比较表中的一些概念的意义，就不能比较我们黄金时代的各个经济。

每单位劳动的产量

实际上每人产量是一个很难解释得精确的概念，因为在实际的比较中，任何两种状态下的产品构成和工人特性都决不是一样的。我们的模式中所采取的那些基本的简单化的假设，排除了一部分困难。我们假设在所有我们的经济里，工人都是一样的，每种具体商品，无论在什么时候和什么地方出现，都是一样的，并且构成源源不绝的消费品产量的各种商品的比例，也总是到处一样的。

即使这些彻底的简单化也不能解决问题，因为产量中还包含对资本财货拥有量的净增量，这种增量，如果所使用的技术不同，其物质特性也是不同的。

在黄金时代的条件下，精确地区别各个经济内部的净投资，是可能的。在没有不断的技术进步的场合，可以用实物计算来做到这一点。把年初所有的各种物品（包括在制品在内）逐项地从年终所有的数量中减掉，所余的差额就是所增的实物资本。[注64]

在技术进步不断发展的场合，实物的净投资没有精确的意义，因为现有资本财货中各项物品，当它用坏的时候，往往由一项实质上不同的设备来替换。可是，既然（在黄金时代）利润率不变，并且人们相信未来的准租金是已知的，那么，以商品计算的资本的价值就具有明确的意义；损坏的资本财货总是由价值相同的新品种替换的，一个时期终了时所有的资本财货（就是，企业家所有的全部资本财货物品，包括未销售的存货在内）的价值超过这个时期开始时所有的东西的价值的超过额，就是这个时期的净投资。

一批特定的劳动队伍的一年产量的价值，是商品销售的价值加 净投资的价值。为了某种目的，把全部劳动力量按照产量价值分为商品和净投资的这种比例，加以划分是有用的。[注65]这样，我们就能比较两个使用不同机械化程度的经济中商品的每人产量。[注66]

关于以资本财货计算的每人产量，我们不能进行任何一般的说明，因为不同经济中不同数量的劳动生产着物质上不同的产量。当两个经济中实际工资率相等（因此利润率也相等）时，我们可以比较净投资的每人产量的价值，可是它的实物构成是不同的。当两个经济中技术相同时，资本财货的每人实物产量是相同的；可是一台特定的机器的以商品计算的价值是不同的。当技术和实际工资率都不同时，就没有一种共同的单位可以用来计算资本财货生产中的每人产量。

因此，只有在一些没有净投资的经济之间才可能真正地进行比较。那时候，在各个经济中，两个部门的全部劳动力量都从事于生产和维持源源不绝的商品的出产，每人产量是一种明确而可以计量的概念（在我们的简单化的假设之下）。在任何其他情况下，每人实物产量的比较，容易发生物价指数方面含糊不清的情况，这种情况类似在关于某一由不同比例的几种商品构成的商品数量的概念方面含糊不清的情况。[注67]

资本的数量

现有资本财货的估值是我们已经着手进行的全部分析中最麻烦的问题。的确，实际上从原则来讲这是不能解决的，因为产量构成、所雇工人的特性、使用的技术，在任何两种状态中都完全不同，并且在任何一种 状态中所有的资本财货也不和这种状态中当前的情况相称，而是由许多代表着整个经济所经历的各个发展阶段的陈旧事物构成的。现有设备的历史上的成本同它的根据预期的未来利得而算出的价值脱节；这种价值又因未来的变化无常，而不能完全确定。在实际情况中，只能做一种最粗略的估量。

靠着我们的那些简单化的基本假设，在想象的黄金时代的条件下，计量任何一个经济里的现有资本是没有困难的。在各个黄金时代的经济里，每一工人所用的实物资本量受生产技术和积累速度的支配。技术决定着产量中每一成分所需要的资本财货的规格品种；积累速度决定着现有设备在一个经济的两个部门中怎样分配，以及现有各种资本财货的年龄构成（积累速度越快，任何一种机器的年轻各代的数量和年老的对比起来就越多，因此设备的平均年龄就越低）。那

么，资本拥有量的价值决定于特定的黄金时代的条件下一般的利润率。

可是，即使在这种时候，利润率不同或者生产技术不同或者两者都不同的几个黄金时代经济中的资本拥有量，应该怎样比较，还是完全不明白。

有四种方法可以用来计量资本：（1）以资本财货的实物数量计算；（2）以实物生产能力计算；（3）以按商品计算的资本财货的价值来计算（或者以对商品具有一定的购买力的货币来计算）；（4）以生产这些资本财货所需要的劳动时间来计算。每一种计量方法都有它自己的如何解释的问题。

（1）实物资本　以资本财货的实物数量计算的方法，应用的范围很有限。当使用的技术不同的时候，各个经济中资本财货的构成项目也许只有少数几个或完全没有共同的项目，即使那些也许会共有的项目（比方说铁路系统或者某一种机器），在不同的背景中也具有不同的经济意义。

对于某些目的，一种很粗略的指示机械化程度的指标，例如每一工人占用的马力，也许有用。可是那显然是极不精确的，并且容易使人误解，因为一种使用很少马力的技术也许在“在制品”方面需要大量资本，只因它的生产过程（包括运输）很慢。

即使两个经济，由于它们各自的工资率处于同一幅度（比方说B技术的工资率幅度）以内，从而它们彼此的投资部门或消费部门中所用的资本财货属于同一类型，所以使用着同样技术，但两个经济中积累的速度既然不同，两个部门的相互比率就不同，而每个经济中的设备总量就会由适合于每个部门的不同比例的各种类型构成。因此，关于两种设备的数量的概念，有一种含混不清的情况，它反映着产品数量上那种指数的含混不清情况。

再则，两个经济中的每种类型的机器的年龄构成是不同的（在积累进行得较快的经济里平均年龄较轻）。只有在两个经济中设备的项

目完全相同，而仅仅各个经济中整套项目的套数不同的时候，才可能精确地比较资本的实物拥有量。

（2）生产能力　根据生产能力来进行比较，也有一些同样的困难。一批年龄构成相当平均的资本财货（包括那种用来保持现有数量不减的制造机器的机器在内）具有一定的以商品计算的生产能力，就是说，具有一个可以用相当的就业量永久保持下去的一定的出产率。在这种基础上我们便能比较A、B、C三种技术的生产力，求得生产能力相等的各种类型的资本的平均拥有量。这时一种机械化程度较高的技术的优越性表现在它能以较少的劳动维持一定的出产率。

这种比较，只对于一些净投资等于零的经济具有精确的意义。当使用不同技术的各个经济中积累以不同速度在进行的时候（一般都是这样），各个经济中的产量构成（包括资本财货的增量）都是不同的，这种比较也会发生我们在上面所遇到的那种指数含混不清的情况。

（3）以商品计算的资本的价值　资本的价值可以从三种观点来看：作为一个经营中的生产单位的售出价格；作为预期可以从资本上得到的未来利润，按相当的假想的利率折合为现值；或者作为建立这笔资本所需的成本，按相当的假想利率积累到现在为止，扣除它已经产生的利润（这些都代表从企业家的观点来看的价值。作为给整个经济的居民生产财富或福利的手段的一批资本的价值，是另一回事，且会引起比我们现在所要讨论的更为重大的科学研究上的困难）。

在具有在整个经济中一致的利润率的黄金时代的条件下（这种利润率过去已经长期存在，并且预期在未来仍然会长期存在），这三种对资本的价值的看法都产生同样的结果。这样，在各个经济中，资本的价值都有明确的意义。

我们可以直截了当地比较两个黄金时代经济中每一工人占用的资本的价值。这种比较具有实际的意义。它说明各个经济中到目前为止已经积累了多少（相对于可用的劳动而言）。对某些目的来讲，作为一个经济组织的财富的一种尺度，这是有意义的和重要的。可是它不

能说明这两个经济在生产能力方面比较起来是怎样，因为，在不同的工资率下，以商品计算的价值相等的两批资本，具有不同的设备内容。这一点可以看得非常清楚，如果我们比较具有不同的工资率和同样的生产技术的两个经济的话（比如，工资率在B技术范围以内的两个经济）。因为两个经济中所用的技术是相同的，设备中任何一项东西在各个经济中都有，可是同一规格和同一年龄的机器的成本不同并且会产生不同数量的未来的准租金，如果原来生产这些机器以及将来使用这些机器的劳动的工资率不同。

我们也不能说两个经济之间的差异绝对和工资率成比例，因为机器所在的各经济中的利润率是不同的，从而这些机器的成本中所包含的假想的利息也是不同的。也许刚巧一个经济里较低的利率由（某种特殊类型的机器方面）较高的工资率恰好予以抵补，结果两个机器的价值相等；可是，如果说它们的成本相同，或者说它们代表同一数量的投资，就会使人误解，因为劳动时间和假想利息不是内容相同的东西，我们不能把它们加在一起作为一个成本的数量，正如我们不能把苹果和杨梅加在一起作为一种水果的数量一样。

（4）<u>以劳动时间计算的资本</u>　我们可以把任何一个经济中现有资本的以商品计算的价值，除以用商品计算的每一工时的工资，从而得出以劳动时间计算的资本的数量。在某些方面这是最有意义的计量资本的方法，因为生产过程的根本要素是劳动时间的支出，并且在一个日期支出的劳动时间可以转移到以后的一个日期，由于用这种劳动时间来生产具体的东西（或者储积知识），这就使得未来的劳动具有更大的生产力，因此今天存在的资本财货可以看作是准备在将来使用的过去劳动时间的化身。可是，即使我们这样地来看资本财货，也不能逃避那基本问题。生产今天的资本财货的那过去的劳动时间，它本身当时就在先已存在的资本财货或自然资源上起作用（亚当掘土的时候，他已经有了一把铲；夏娃摘果的时候，世界上已经有一棵成熟的树在结果）。任何时刻，在人们做工作的时候，今天的劳动正被加到过去劳动的产品上，而这过去的劳动当日也是加在更早的劳动的产品身上。在资本主义经营方式下，这表现在今天的资本财货的成本的利

息因素上，可是成为其基础的现实情况并不决定于任何一种人为的规则。它的根源在于生产的技术性质。

问题可以再一次看得很清楚，如果我们从两个使用同样技术而具有不同实际工资率的经济中，抽出两台完全相同的机器加以比较。我们勾销工资率上的差别，把每台机器作为若干工时的劳动量。既然这两个经济中生产技术相同，生产每台机器所用的工时是按同样的时间模型分布的。工资率较高的那个经济里的利润率较低（并且长期以来一直是较低）。在积累（到现在为止的）过去劳动成本中所用的假想利率因此也较低。机器的以劳动时间计算的成本较低，虽然当初在制造每一台机器中所花费的工时数目相同。

机器之间的这种差异是很有意义的。这不是一种单纯的由于计算方法而产生的算术上的幻觉。在利润率较低的那个经济里，相对于劳动而言，资本比较不是那么稀少（因为两个经济的过去历史上有些不同），在那种环境中生产的机器代表一种在实际意义上较小的投资价值，因为当初在生产中所用的那些资本财货在实际意义上价值（以劳动时间计算）较低。

（5）资本的数量　怎样估量资本价值的问题是一个有关字眼的问题。资本总是那样的资本，不管我们叫它什么。我们所以费这么多的事来讨论怎样加以说明，是要使我们不致被我们自己的名词所蒙蔽，认为不同的东西是相同的，因为它们的名称相同。既然没有一种估量资本的方法能提供一个简单的数量，反映出两批不同的资本财货之间一切有关的差异，我们就不得不同时使用几种尺度。

所谓实物资本，我们的意思是指各方面的规格完全明确的一批物品。所谓生产能力，我们的意思是指一套可以用适当数量的劳动使它生产出其物质特性和未来的时间模型都有明确的规格的一批批产品来的资本货物。所谓提供的就业，我们的意思是指为一套资本财货配备人力使其在某一时刻发挥正常的设备能力，取得一定的产出率所需要的劳动量。

以商品计算的一批存货的价值，我们将称之为素朴资本，因为这从一个企业家的观点来说最切合于资本的意义。

以劳动时间计算的资本对按标准能力开工时通常雇用的劳动量的比率，我们称为实际资本比率，因为这最接近于资本作为一个技术的生产要素的概念。必须指出，虽然这个比率中的两项因素都表现为劳动时间的数量，它们却不是等同的东西；一个包含过去的劳动时间，加上利息，具体化在一批资本财货里面，另一个是每单位现在劳动时间的流量。

在一个具有黄金时代的条件的经济中，生产能力随着时间的进展而增长，和就业增加的速度以及每人产量增加的速度成比例（劳动队伍随着人口的增长而增长，但扣除每个家庭工作时间的减少）。每一单位产品占用的资本（以按商品计算的价值为尺度）始终不变；每一单位劳动占用的资本（以同样的尺度计值）随着实际工资率的增长而增长，实际资本比率（以劳动时间计算的资本对现时雇用的劳动的比率）不变。这些情况在每个黄金时代经济内都能发生，并且可以作为根据，对一些具有不同工资率或者处于不同的机械化边界的经济，进行比较。

第十二章 黄金时代中的技术边界

我们具备了这些概念以后，现在可以探讨机械化边界的特性。既然所有的论证与在特定的知识状态下的技术的选择有关系，我们将假设没有技术进步在发展中。让我们假定我们能够依次列出一系列的经济组织，各自享有一种和自己的环境相适应的黄金时代，各个经济的技术边界处于不同的位置，或者有一种不同的工资率，可是大家有共同的一套技术知识。技术边界的位置不同，意味着利润率不同以及积累速度不同，可是我们暂时对问题的这一方面不感兴趣，只是简单地假设在各个经济里人口增长的速度恰好能够配合当时资本积累的速度。

为了使说明可以简单化，我们将假设在进行比较的时候各个经济里的劳动队伍在各方面都完全一样，商品的价格水平也一样。因此，实际工资率的不同就反映在货币工资率的不同上面。

各种比较

那一系列的经济分成几个和工资率的幅度相应的组别。有一组经济，它们里面实行CB工资率（各个经济中所有B和C两种资本财货的混合比例不同）；有一组，它们那里的工资在B的幅度以内；另一组，在BA工资率的幅度以内，如此等等。从那一系列中我们选择一些典型的范例。A经济是一个工资率在A技术幅度内的经济。AB和BA是两个受BA工资率支配的经济，前者所有的设备中A技术占大部分，后者中B技术的设备占大部分。“B上”和“B下”是两个工资在B技术幅度内的经济，前者的工资率比后者高；C经济是一个工资在C技术幅度内的经济。

工资率相等，技术不同　我们首先比较AB和BA两个经济，它们都实行BA工资率。

这两个经济中每年的商品产量相同，因为工资率相同，并且我们为了方便起见，已经假设在我们所比较的经济中总的劳动力量相同。既然资本拥有量的实物构成不同，我们不一定能把两个经济分为消费部门和投资部门，而可以彼此比较（只有当在制品对设备的比率不变时这种划分才有用），[注68]可是我们可以很清楚地比较它们的净投资率。AB经济里较高的机械化程度意味着生产一定产量的商品只需要较少的工人（同时维持资本财货的拥有量），因此净投资上面所用的工人就较多。在AB经济里净投资的价值较高，因此总产值较高。

既然两个经济里的利润率和实际工资率彼此一样，比较它们的现有资本的价值就没有困难。每一工人占用的资本的价值（以具有特定的购买力的货币计算），在AB经济里较高，其较高的程度和每一工人所产生的利润较高的程度相同。[注69]以劳动时间计算的资本和以价值计算的资本是成比例的，在AB经济里实际资本比率较高，其较高的程度和每一工人占用的资本较高的程度相同。

净投资对原来资本拥有量的价值的比率（根据我们的假设，这和利润率是同一回事），在两个经济里是相同的，并且生产能力在各个经济里以同样比例的速度在增加（因此，根据我们的假设，人口增加的速度在各个经济里一定也相同）。AB经济中每年净投资的价值较大，反映出在机械化程度较高的技术下每一单位产品的资本费用较大。

这两个经济过去在历史上一定有什么不同的地方，可以说明今天它们的机械化程度所以不同的原因。我们进行比较时，两个经济都处于一种和它们各自的情况相适应的黄金时代。它们之间现在主要的不同是，总产值（商品加净投资）在AB经济里较高，同时产量上的全部差额归于利润。工人的情况在两个经济里是一样的。AB经济里的企业家享有优越条件，他们拥有较大的资本财货的价值，并且取得较大的每年资本财货的增量的价值。较高的机械化水平的全部利益已经归于企业家。或者，用另一种方法来看这同一事实：为全部劳动队伍供给实际工资，所需要的工人人数，在AB经济里比在BA里少，因此企业家能够为他们自己雇用较多的劳动——就是，在积累资本财货方面。

技术相同，工资不同　我们现在比较“B上”和“B下”两种经济，它们那里使用B技术一种生产方法，实行两种不同水平的工资（我们在假设人们只知道一种技术的前提下，已经考察了这种比较的某些方面）。[注70]既然各个经济里使用着同样的技术，我们就能把它们分为投资和消费两个部门而加以比较。各个部门单独分开来说，每人产量在两个经济里是一样的，可是两个部门的比率不同，因为在“B下”经济里以实物资本计算的积累速度较高（那里的工资率较低而利润率较高）。为了满足黄金时代的条件（没有技术进步），在“B下”经济里就业必须以相应的较快的速度增加。消费部门中每一工人产生的利润在“B下”经济里较大，因而较多的工人能在投资部门中就业。

两个经济里所有的两批资本财货由同样的品种构成，可是在“B下”里较大一部分是投资部门的设备，并且设备的平均年龄较轻。[注71]简单地说，在“B下”里必须用较大比例的劳动和资本来供应较快的人口增加的需要，结果只有相应地较小一部分可以用来供应目前的消费。

对各个部门中所有资本财货的以劳动时间计算的价值，可以进行比较。[注72]既然“B上”经济里的利润率较低，一种特定规格的设备的以劳动时间计算的成本就较少，因此各个部门里单独地来说，实际资本比率就较低。

由此推论，我们就不能一般地说“B上”经济里资本的价值较大，因为较低的利息成本可能抵消或胜过较高的劳动时间成本（以商品计算）。[注73]

因此，尽管“B上”和“B下”两个经济里所有的资本拥有量由物质上相同的资本物构成，另一方面BA和AB两个经济里所有的资本财货不同，但是把资本作为价值量来比较，在后者之间比在前者之间较为简单和直截了当。工资率上的差异，比在一定的工资水平下技术的混合内容上的差异，意义深远得多。

技术和工资都不同　现在让我们来比较C和A两个经济，它们那里的工资率和技术边界的位置都不相同。我们选择一对相互间关系正常

的经济，就是C经济里工资率较低，它那里使用C技术。

C和A两个经济之间的不同，可以认为是由两种因素构成的，一种起因于不同的机械化程度，像BA和AB之间那样；另一种起因于工资率的不同，像“B下”和“B上”之间那样。

在A经济里商品的产量较大，并且工资率较高，可是关于投资对消费的比率我们不能做任何结论，因为这两种影响会相互抵消。较高的工资率倾向于使A经济里消费对投资的比率较大（如“B上”比“B下”大）；可是由于较高的机器化程度而起的较高的每人产量，倾向于使这种比率较小（如AB经济比，BA经济大）。

以生产能力计算的净投资对资本现有量的比率在C经济里较高，它那里的利润率较高，可是关于每年净投资的价值，我们不能做一般的结论。A经济里较高的机械化程度意味着每一单位生产能力需要较大的劳动时间的投资，以及每一单位劳动时间的以商品计算的成本较多，结果A经济里生产能力增加的相应的比例虽然较小，每年投资的价值却可能较大。

关于工资和利润在产值中所得的份额，我们也不能做任何一般的结论。实际资本比率倾向于在A经济里较高（如AB经济比BA经济高），因为A技术的机械化程度较高；可是，针对着这种倾向（如“B上”经济与“B下”经济相比）我们不能不提到较低的假想利息的影响，这种影响会减少一笔特定的投资的以所费的劳动时间计算的成本。

如果两方面相抵的结果是实际资本比率在A经济里较高，那就更不必说，资本的价值会较高（因为以商品计算的劳动时间的成本较高）。如果A经济里实际资本比率比较起来很低，资本的价值可能较低。然而，这可以认为是一种近于幻想的情况，因为，一般地说，我们不能期望资本财货的成本上一种较低的假想利率会有那么大的影响，能够胜过较高的机械化程度和较高的工资率两种因素的影响。[注74]

因此，让我们假设，在我们选择的那个例证中，A经济里资本的价值比C经济里大得多。我们还不能说哪一个经济里劳动在产值中分得的份额较大（和利润的份额相对地说），因为C经济里资本的价值虽然较低，资本上的利润却较高，以致资本在产值中分得的份额可能或者比A经济里大或者比A经济里小。[注75]

这些比较用另一种方法表现出资本的二重性，这一点我们在试图解释资本的数量时曾经碰到。从一种观点来看，经济组织里的资本拥有量由具体的资本财货构成，它们的效用决定于它们提供的生产能力；从另一种观点来看，资本拥有量是由资本家所掌握的购买力构成的，它的获利能力主要决定于它将支配的劳动的数量。论证的错综复杂，一半是由于字眼的关系；由于人们把许多个别的可是互有关系的意义塞进了“资本”这一个名词，以致要把这些意义清理出来，就必然有些麻烦和费劲。

工资和机械化

较高的机械化程度和较高的工资水平是关联着的。可是，说较高的工资是较高的生产力的结果，就不一定符合实际。如果我们想象C技术是当时最先进的技术（B和A两种技术都不存在），C经济已经陷入净投资等于零的状态，那里全部产量都被工人消费掉，（在这种情况下）那里的工资率也许比A经济里现行的工资率高。如果是这样，我们不能说能使生产力高的A技术是高工资的一种原因。

另一方面，我们确实可以说A经济里较高的现行的工资率是较高的生产力的近因，因为正是较高的工资使得机械化程度较高的技术，从企业家的观点来看，比机械化程度较低的技术来得可取。没有较高的生产力，也许可能有较高的工资（只要有较低的积累速度），可是（在竞争的情况下）没有较高的工资就不可能有较高的生产力。

我们以上所做的这些比较并不揭示不同经济中存在着的局面的根本区别。这些比较说明工资水平和机械化程度的关系，可是并不说明不同经济中工资所以不同的原因。工资水平的不同，其根源一定在于各个经济的基本特征上或者过去历史上的某些不同。

比较低的工资率和机械化程度伴随一种比较高的净投资对资本价值的比率。低工资（从而低机械化程度）可能由高的积累速度所引起，意思是说企业家们特别活跃和急于获利。在黄金时代中，一切情况必须要能容许高速度的积累继续下去，可是企业家活动本身也许就在造成这种情况，由于它使得整个经济有可能维持一种高速度的人口增长[注76]（或者如果我们承认技术进步，那就由于企业家们各人要扩张自己的企业，在相互竞争的压力下，保持着一种很快的新发明的速度）。

另一方面，人口也许是由于本身的原因而在增长（或者技术的进步也许是由于和其他方面没有关系的科学发现）。那么，因果关系就从另一个方向发生作用：剩余劳动的情况有发展的倾向，但不致真正产生就业，因为它保持着低工资，因此使企业家能迅速地积累。

最后，比较低的工资也许是由于垄断的价格政策下特别高的利润。[注77]（要维持黄金时代的情况，必须垄断经济中的企业家能利用高利润为他们造成的加速积累的机会；如果他们不利用，时代就完全不是黄金时代，而整个经济会陷于停滞[注78]）

无论什么时候，在工资较低的场合，机械化程度倾向于较低（在一定范围的技术可能性之下）。机械化的程度低，是实际工资低的根本原因的一种征候，它本身不是工资低的原因。

第十三章 生产力和实际资本比率

我们现在必须考虑，当我们的一些经济处于不同的技术发展阶段和不同的机械化边界时，怎样进行比较。

这种分析有些复杂。在任何一个经济内，在黄金时代，实际资本比率和利润率始终不变，可是在一个经济和另一个经济之间，实际资本比率的不同可能由于机械化边界的位置不同，或者由于技术知识上的偏向不同——有的偏向于多耗费劳动而节约资本，有的偏向于节约劳动而多耗费资本。

“没有偏向”的意义

不同的技术知识状态表现在不同的技术光谱里。一种知识状态在特定的实际资本比率下比另一种知识状态优越，如果在这特定的实际资本比率下每人产量较大（一种技术可能在高比率下比另一种技术有利，而在低比率下不及另一种技术有利，那么，如果各个经济按照适合于本身情况的方向发展了技术——劳动比较缺乏的经济，发展了多耗费资本的生产方法，而资本比较缺乏的经济则发展了少耗费资本的生产方法——我们就不能概括地说哪一种比哪一种有利[注79]）。

没有一种直接的方法可以比较那些代表不同知识状态的各种技术的机械化程度，可是我们可以根据具体情况中所有的工资水平和利润率来鉴别一种较为可取的技术。在每种技术的范围以内，较低的利润率总是跟较高的机械化程度连在一起的（除了在不正常的时候）。[注80]有一种B+技术（在某种发展状态下）被采用，这时候它的利润率和在一种发展较差的状态下因采用B技术而产生的利润率相同；还有相当于C技术和A技术的C+技术和A+技术。[注81]产生高级技术的种种改进和发明，部分地在于使人们可能以较少的劳动来运用具有一定生产能力的资本财货，部分地在于用较少的劳动就能生产和维持一定数量的生产能力。（当一方面的改进是由于另一方面付出代价而取得的时

候，例如节省了每单位产量所用的劳动但同时在每一工人需用的生产设备方面却用去了成本较大的投资，最好是把这种情况作为老的技术范围以内的一种改进，而不必作为采用了一种高级的技术）

两级之间的一种没有偏向的关系，意思是说在优越的技术下，每单位产量所用的劳动和每单位产量所用的以劳动时间计算的资本，在有关技术的整个幅度内，以同一比例减少，结果B+技术下的实际资本比率和B技术下的实际资本比率一样，A+技术下的实际资本比率和A技术下的实际资本比率一样，C+技术下的实际资本比率和C技术下的实际资本比率一样。

当优越性偏向于节省资本方面时（生产和维持一套具有一定生产能力的资本财货所需要的劳动，比运用这套设备所需要的劳动减少得多），B+技术所代表的实际资本比率小于B技术所代表的实际资本比率，等等。相反地，如果偏向于使用资本方面，B+技术就代表一种较高的实际资本比率。

生产力和相对份额

我们现在有三种因素必须同时顾到——在有关的实际资本比率下，一个级里的技术比另一个级里的技术优越的程度；各级之间的关系上的偏向；以及各个经济在运行中所根据的自己的一级技术上的一点。

利润率相等的没有偏向的优越性　最简单的情况（相当于一个黄金时代之内的两个发展阶段）是这样，在两个经济中实际资本比率和利润率两者都相等。一个经济在使用B技术，另一个在使用B+技术，两个经济之间的关系是没有偏向的，所以B技术和B+技术需要同一实际工资比率。

这时候，优越的经济里的实际工资比那较差的经济里的实际工资高，其相差的比率和两个经济里每人产量的相差的比率相同。在每一工人占用的资本（以产品计算）方面，前者也以同样的比例多于后者，而工资和利润在产值中所分得的份额在两个经济中是相等的。

优越性没有偏向，利润率不同　不同的技术之间的关系可能是没有偏向的，而各个经济在它自己的那一级技术上处于不同的地位。当优越的经济里利润率较低时，它在使用A+技术，另一方面那落后的经济在使用B技术。这时候优越的经济里的工资较高，其高出的程度大于在B技术的机械化程度下每人产量提高的程度。实际工资比率和比较落后的经济中使用A技术时所需要的实际工资比率一样。我们知道，这不一定是一种比B技术所需要的实际资本比率更高的实际资本比率，因为在资本财货的成本上较低的利润率发生了影响（列入它们的以劳动时间计算的成本中的假想的利息率也较低）。我们也不能一般地说哪一个经济产生较大的相对的工资份额，因为在优越的经济里每一工人的工资较高，可是每单位产品所费的劳动时间较少。

当优越的经济中利润率较高时，它在使用一种C+技术，而它的实际资本比率等于落后的经济中使用C技术时所需要的实际资本比率。也不可能对实际工资比率（比较B技术和C+技术）或工资和利润的相对份额，做出一般化的结论。

优越性有偏向，利润率相等　两个经济里利润率可能相同，以致优越的经济在使用B+技术，落后的经济在使用B技术，而实际资本比率不同，因为这两级技术之间的关系是有偏向的。如果偏向是节省资本，则B+技术需要较低的实际资本比率。这时，在优越的经济里工资就较高，其比率大于每人产量，并且工资在产值中分得的份额也较大。工人的境况比较好，因为他们是在一个比较先进的经济里，又因为所用的技术需要较少的资本（单位产品占用的资本）。相反地，当B+技术需要较高的实际资本比率时，劳动在产值中分得的份额就较少。

这些不同条件下和不同对象间的比较，可以包括不同经济之间一切可能的技术关系；可是只有在利润率相同的两个经济之间，我们才可能一般地说它们的比较生产力怎样影响劳动和资本在产值中所分得的相对份额。

解　说

尽管我们的种种假设非常抽象，我们的分析却对于怎样比较实际经济中的生产力，提供了一些线索或指南，只要这些经济之间的差异十分显著，不因实际情况中产量、劳动、工资和利润的计量受了含糊的物价指数的影响，而弄得辨别不清。

当我们看到生产力和实际工资的水平大不相同的两个经济时，生产力高的那个经济也许相当于（在我们的分析计划里）使用着A技术的A经济，而生产力低的那个经济相当于使用着C技术的C经济；或者生产力高的那个经济也许相当于使用C+技术的C经济。那就是说，差别可能或者是由于较高的机械化程度，或者是由于技术的优越。情况不容易判断。根据我们的分析,C经济的显著特征是它具有较高的利润率，可是和技术的选择有关的利润率是投资的预期收益，而在所有的材料中这是最难找到的一种。注82我们也许能粗略地比较两个经济里的实际工资比率，比如采用曾经用以商品计算的劳动成本加以压缩过的资本财货的账面价值，注83可是这种方法是很不精确的，而且即使相当令人满意，也还有缺点，就是，高的实际资本比率部分地是高利润率的一种反映，而不是低利润率的结果，因为资本财货的成本中含有利息成分。注84

然而，实际资本比率上的显著的差别应该是可以看出来的，而较高的实际资本比率大概意味着较高的机械化程度。注85因此，我们可以大胆地认为实际资本比率较高的经济是A经济，而这种比率较低的经济是C经济。

便宜的劳动和低的工资　当A经济是高生产力的国家时，C经济里的工资水平就较低。从企业家的观点来看，C经济显然是一个“劳动便宜的国家”。较低的工资水平也许是由于有较多的垄断企业家（或者力量较弱的工会），由于过去遗留下来的资本较少（这又可能是由于低工资所造成的停滞），由于技术上有一种耗费资本的偏向，由于人口增长很快，一直在吞噬积累，不让每一工人占用的资本有所增加；或者也许是C经济的发展开始得迟，正在进行着高速度的积累，这种积累不久将使它超过A经济现在的地位。

不管是什么原因使得劳动便宜，低水平的实际工资总是和低水平的生产力联结在一起的。我们不能希望能非常精确地应用我们的分析，来说C经济里使用的技术是否可以适当地叫作C技术（就是，A经济里一定也会采用的那种技术，假如A经济里的利润率是和C经济里的利润率一样的话），还是叫作C－技术（一种属于一个较低的发展阶段的技术），可是我们可以给予这种区别以一种实际运用上的意义如下：如果A经济（高生产力的经济）的代表访问C经济，向当地居民提供关于怎样改善生活的意见，他们就应当问这两个经济之间的差别有多少是由于C经济里资本缺乏，只有通过长时期的积累才能得到补救（在积累期间实行低的实际工资）[注86]；以及有多少是由于知识缺乏，而知识是可以通过培养少数C经济的技术人员来灌输的。

便宜的劳动，高的工资　现在让我们假设C经济是高生产力的国家。它那里的实际资本比率比A经济里低得多，可是技术知识水平较高，或者不如说是技术知识应用得比较好（大致说来，使用着C+技术，虽然我们不能希望精确地加以鉴定），结果每人产量和工资水平都比A经济里高得多。因为以商品计算的劳动成本高，每一工人占用的资本价值在C经济里就会比A经济里高；每一工人占用的生产能力在C经济里较高（对实物资本，例如每一工人占用的马力的粗略估计，将显出C经济里每一工人占用的实物资本较多）。然而，C经济还是“劳动便宜的国家”，因为那里的工资，和每人产量相对地来说，还是低得使较低的机械化程度可以获利。从企业家的观点来说，每一单位产品的以商品计算的工资成本在C经济里较小，虽然每小时劳动的成本较大；我们可以推断那里的投资利润率较高，虽然我们不能希望直接加以测量。[注87]

C经济里工资率较高这种情况的存在，和劳动缺乏是高工资的主要原因那种见解，并不是不相容的。两个经济之间基本的不同是，相对于人口增长而言的积累速度在C经济里比A经济里快，以致企业家们不断地倾向于制造劳动缺乏的条件，可是同时他们在不断地防避这种劳动缺乏，做出种种提高每人产量的新发明。技术进步迅速这一事实，由于缩短设备的获利寿命，就会使资本缺乏：[注88]并且新发明中也许还有一种耗费资本的偏向，以致每单位就业量所吸收的积累额，

在C经济里比A经济里大。可是这些是次要的问题。主要的一点是，人们使高速度的积累不能造成劳动的缺乏，因为一定数目的工人所提供的有效劳动量，由于技术上的改进，不断地增加，可以跟得上生产能力上的增加。在A经济里，企业家从容地前进，保持他们的地位；在C经济里，企业家赶紧地奔跑，保持他们的地位。

对我们的分析做这样的解说，必须适当地照顾到我们的种种假设的抽象性质，可是这种解说至少提示一些似乎值得我们研究的问题。

第十四章 积累而没有新发明

到现在为止我们一直在比较种种不同的机械化边界的状态，在每一种状态下那有关的经济都享有黄金时代的条件。在各个经济中利润率始终不变，关于未来利润的预期不断地获得实现，因此随着时间的进展，人们反复地做同样的预期。在一个 经济中的机械化边界的改变完全是另一回事。那是一种在时机成熟时发生的事件。它一定会引起利润率的改变，且使人们修改他们的预期。这使得论证中增加了许多复杂情况，为了单独分开那主要的论点，我们暂时提出一些更为简单化的假设。

一些特别的假设

（1）劳动队伍的人数不变。

（2）没有技术进步，现有技术的内容充分被人了解，并有一定的设计。

（3）企业家们预料将来物价和工资继续像今天一样，即使最近曾有变动。

（4）个别资本财货的寿命很短，因此个别的企业家可以容易地把他所有的生产设备从一种形式转变为另一种形式而不损失价值，他所采取的办法是不补充那些已经不能获利的项目，而把积存的折旧基金投资在他预期可以获利的项目上面。

（5）劳动在各种职业之间完全可以流动。

（6）不同技术之间有很大的距离，以致要把劳动队伍提高一步（从C技术到B技术或者从B技术到A技术），需要用掉多年的积累。

（7）一个经济的两个部门之间有明显的区别，这种区别不随所用的技术而变化（有各种特殊的制造资本财货的工业，为各种不同技术供给所需要的设备，包括它们本身需要的设备在内）。开始运用一套设备，需要对在制品的投资。而就商品来说，这种投资必须由消费部门里的工人建立起来，可是总的实物投资受设备的产量的支配，因为运用每种类型的设备，需要特定数量的在制品。

这些假设，目的在于使我们可能分析从一种技术到另一种技术的转变，好像这种转变的发生对平静状态没有任何干扰似的。因此，论证是有些空想的，可是用这样的方法来陈说，使我们能够看出这方面的作用怎样运行；这种作用的运行，我们在其实际发展的那个短时期的不平衡状态中，是难以仓促地看清楚的。

转变的过程

提高实际资本比率　让我们假设，我们所研究的这个时期开始的时候，实际工资已经有一段时期不变地停留在比CB水平少许高一点的地方，结果C技术和B技术的获利能力差不多完全相等，B技术稍占优势。从一种技术过渡到另一种技术的转变正在进行，现有的生产设备由两种类型的资本财货构成。目前的新资本财货的出产中也包含两种类型，因为投资部门没有足够的设备能力和人力，不能在一转瞬间生产出这种过渡所需要的全部B技术设备，同时现有资本量的维持，还须部分地通过对C技术的设备进行补充，这种设备的生产所需要的劳动较少，并且这种生产所需要的专门设备已经存在（企业家虽认为B设备比较可取，但交货比较迟缓，好处已被抵消，结果每种设备的需求可以和所有的供给相适应）。比照我们以前的论点来说，这种发展阶段可以叫作CB时期。

当生产设备按正常能力运用时，正在进行的积累速度恰好足以提供经常不变的就业额，带有很小的失业余地（假如不是这样，就会发生劳动过剩或缺乏，使工资率变得低于或高于CB水平）。由于就业不变和工资不变，对商品的需求也不变。每逢用一套B技术设备替代一套损坏了的C技术设备时，消费部门的每人产量就提高。可是商品的市场是不变的，结果每人产量的增加必然引起消费部门里吐出一批劳

动。[注89]消费部门里吐出的劳动被投资部门吸收，总投资中B型生产设备对C型生产设备的比例便提高（B型设备的交货迟延期减短，由于有了较多的劳动从事于生产这种设备）。消费部门里吐出劳动的速度因此增加，于是整个过程在进行中逐渐地快起来。

在运用中的B型生产设备每月增多，准租金的总额也每月增加。投资部门里的就业额增大，总投资的价值增大，生产出来的B型设备也增多。因此，投资部门中就业的增量、准租金的增量以及B型生产设备的出产的增量，都是一个月比一个月多。

现有资本财货总量的价值、每年补充损耗的资本财货的费用和每年净利润的总额，彼此齐步增加，而资本的利润率始终不变。

这种局面，只要它继续存在，很像黄金时代，我们可以叫它准黄金时代。可是它本身含有一种矛盾，会使它终于结束。过了一个时期以后，全部消费品的产量将用B技术来生产，不再有劳动会由于使用C型设备而腾出来。如果在达到这个阶段以后，生产设备再进一步增加（现在的生产设备都是B型的），就会没有人手来配备，并且没有市场来销售它们的产品。

实际工资的上涨　我们所研究的过程现在开始一个新的阶段。当最后一套C型设备已被换去时，生产设备（全部都是B型的）的出产率已经达到一种高的水平。可是现在旧的B型设备不断地被新的所代替，而这种新的设备需要配备的劳动并不比旧的少。设备数目上的任何增长，会造成一种劳动缺乏的情况。为了配备最后生产的一批生产设备所需要的人手，企业家们在搜罗残余的一点失业劳动（我们假定这种后备军人数很少），并且提高货币工资标准，企图招致较多的人手。同时，没有订购B型设备的新订单；进一步增加投资部门的出产率的希望已经消失，为了生产B型生产设备而扩充设备能力的投资现已终止（这种投资当B型设备出产率增长时始终在进行）。CB时期的最后阶段中B型设备的高的出产率已达到极限，从现在起产量将缩减。

现在投资部门中已经有劳动吐出。结果，投资部门的工资总支出增长的比例低于货币工资因企业家争雇劳动而增长的比例，因此消费部门中货币准租金总额增长的比例也低于工资增长的比例。物价增长的比例一定不及工资成本，实际工资已经增长，有了对消费品的额外需求。消费品工业中准备装置的最后一批生产设备，于是就得到了投资部门中吐出的人力的配备，并且由于消费随着工资增加而有了市场。

这是我们在假设只可能有一种技术的条件下已经讨论过的局面，[注90]可是现在我们可以更详细地加以考察。

随着投资部门中就业的减少和消费品产量的增加，实际工资率在逐渐上升（我们可以假设当劳动的稀少最初出现时货币工资率会一跃而上，此后当消费部门中的生产能力增加时商品的价格会逐渐下跌）。

让我们把实际工资上升时期的早期阶段叫作"B技术低级时期"，晚期阶段叫作"B技术高级时期"。

我们可以从各方面比较B技术低级时期和高级时期中的情况。

工资和资本的价值　在高级时期中，消费部门里每一工人的准租金降低之数等于每人工资提高之数。根据这样两个假设，即人们总预期可以保持现在的利润率，同时现有资本中个别项目的寿命很短，我们假定在整个系统中已确立了一致的利润率（企业家已经很快地把生产能力从投资部门转移到消费部门，足以阻止相对的利润率发生分歧的任何倾向）。因此生产设备的价格（假想的或实际的）[注91]被调整得适合它们的成本（包括对生产这些设备所需要的资本酌量假定的一笔等于新利润率的利息）。[注92]在原则上，具有一定规格和一定年龄构成的一套生产设备的成本，在B技术高级时期可以比在低级时期大或是小（以商品计算），这要看实际工资提高的影响是不足以抵消还是足以抵消假定利息降低的影响而定（像我们在比较"B下"和"B上"经济时所看到的那样）。[注93]可是，既然生产设备中个别项目的寿命不

长，利息变动的影响就不能很大，我们可以认为一套特殊的生产设备的成本（以商品计算）比低级时期中同样一套的成本大的程度，差不多是和从低级发展到高级这一段时期中实际工资率的增长成比例的。从资本的价值的观点来看这个问题：可以比较的一套生产设备上面的一年利润已经降低，其降低的数目等于准租金减少的数目（工资支出增加的数目）加 折旧费的增长（这差不多相当于工资的增长）；要求得资本的价值，必须按一种等于利润率的利息率对这笔利润加以贴现。利润率已经降低到超过和每年利润成比例的程度，其超过程度的大小决定于生产设备的成本的增长多少。因此资本的价值已经增长，其增长的数目和成本相同。[注94]

虽然我们已经假设生产设备中个别项目的寿命不长，这一点却不可忽视。设备中一个个别的项目存在了一个时期，在这个时期中工资稍有上升。将来更换时的工资水平将高于原来生产它时的工资水平。一个保持着一定数量的实物资本的企业家体验到它的价值（以商品计算）的增长，可是这并不能使他的财富增多，因为它的再生产成本已经远远超过它过去的成本；或者，从另一方面看这个问题：它的资本的价值以商品计算已经增长，可是商品对生产设备的购买力已经比例地降低。以过去成本为根据的折旧定额总是太小，不足以更换损耗的设备；要保持生产设备的实物数量不变，需要资金的净投资。

积累的减少　投资部门中雇用的劳动，在B技术的高级阶段比在B技术的低级阶段少，且产量构成已经改变。投资部门的产品中现在包含着较少的用来生产各种生产设备的生产设备，和较多的用来生产商品的生产设备。转变过程的发展节奏，决定于配备一套生产设备所需要的劳动量对生产这套设备所需要的设备在生产时所需要的劳动量的关系。消费品工业中每增添的一批生产设备能力，就要从投资部门中吸去若干劳动。投资部门中必须缩减多少生产设备能力，决定于流出了多少劳动。生产设备能力的缩减意味着一定数量的劳动已不必再用来制造投资部门中补充损旧设备的新设备，因而被吐放出来。如果这样吐放出来的劳动在一个月里超过了消费部门所需要的数量，那超过的部分就会被用来增加消费部门的生产设备的产量，下一个月流到消费部门去的劳动数量就会更大；如果吐放出来的劳动少于所需要的劳

动，情况就相反。这样，投资部门的缩减以及消费部门的增加生产设备能力，都有一定的时间模型，可以确保劳动队伍不断地充分就业。实际工资上涨的速度决定于消费部门里生产设备能力增长的速度。

工资率迟早总有一天会涨到使用A技术比使用B技术有利的程度，这时候BA时期便开始了。

技术边界的转移　当工资达到BA水平时，企业家便订购A型设备，投资部门便把生产转移到生产A型设备所需要的生产设备方面去。劳动流往消费部门的情况渐渐减少而终于终止。净投资率降到最低限度。等到消费部门已经装置了一些A型设备以后，立刻又开始一种流回的情况，投资率又开始增加，于是出现一种准黄金时代，实际工资稳定在BA水平。

可以说，这个经济在走向经济满足状态的途程中已经前进了一步。[注95]工资率比CB时期中高（利润率较低），并且在BA时期结束时将再度上涨。

积累量　把全部劳动力量从C技术提高到A技术（从CB时期的开始到BA时期的结束），所需要的积累的总数，等于在C技术和CB工资率下每一工人所需的资本的价值以及在A技术和BA工资率下每一工人所需的资本的价值两者的差额。这可以认为包含两种成分，就是整个时期开始时和结束时实际资本比率的差额，以及工资率的差额。

实际资本比率上的差额又是用B技术下所雇的每一工人的工时计算的资本超过用B技术下所雇的每一工人的工时计算的资本的超过额，加 A技术超过B技术的超过额，减（在利息的影响不可忽视时）由于B技术时期中发生的利润率的降低而造成的以工时计算的每一工人所需的资本的成本的减少额（由于假想的利率降低而造成的B型生产设备成本的减少额）。

概括地说，B技术时期中的实际工资率（处在CB工资率和AB工资率之间的工资率）增长得越多，则使机械化程度得到一定的增长所需要的积累额就越大。提高工资方面所吸去的积累越多，由于一定数额

的积累而增高的机械化程度就越少，[注96]或者提高机械化程度所吸去的积累越多，在一定数额的积累下工资率的上涨就越少。[注97]

反常的情况[注98] 如果在技术光谱里有一种反常的关系，以致当工资上涨时，C技术（而不是A技术）变得比B技术有利，那么，当工资达到BC水平时，机械化程度就会开始被降低。当投资部门从生产B型设备转移到生产C型设备时（生产C型设备时，所需要的劳动较少），劳动就从投资部门里被吐放出来，被消费部门所吸收，在那里C技术需要较多的劳动（每一单位产品需要的劳动较多）。当投资部门只生产C型设备时，那里就会发生劳动缺乏的情况，企业家设法阻止劳动流往消费部门，结果驱使货币工资上涨。这只会使商品的生产更能获利，同时消费部门会不肯让劳动流出。除非整个系统在过度膨胀中崩溃，消费部门一定会在争取劳动的竞争中胜利，结果净投资会缩减，实际工资会上涨。这种实际工资的上涨逐渐地继续下去，直到使用B技术又变得有利时为止（假设在工资高于BC水平时，使用D技术不比B技术有利）。一定有一种"正常的"CB工资率，高于那"反常的"BC工资率，因为，在一种高工资下C技术所以比B技术更为可取，其原因是C型设备的成本对假想的利率的变动特别敏感；[注99]随着利润率的降低，和它相应的假想利率对成本的影响就减轻，结果到了某一点它一定就得让工资率的影响率独起作用。因此在含有反常状态的一种技术光谱上，有一个低的"正常的"CB工资率、一个高的"反常的"BC工资率和一个更高的"正常的"CB工资率。反常的情况，如果发生的话，只能是脱离主要发展路线的一种变态。

那些特别假设的意义

（1）当人口增加时，会产生劳动稀少的情况，从而机械化边界的积累速度也相应地提高。当人口增长的速度很快时，相反的情况，一种劳动过剩的趋势，比较容易形成。

（2）技术进步对分析的关系将在下面加以讨论。

（3）当利润率方面发生未曾预料的变动时，要假定平静状态的条件，是有些矛盾的。另一方面，如果我们假设企业家们预见到B技术时期中会发生的工资上涨，我们就必须假设他们在工资真正达到BA水平以前就已开始转向A技术。可是，如果他们真的这样做，工资上涨的速度就会减低。要有正确的预见，个人必须预见到其他的人由于也有预见而准备去做的事。因此正确的预见这一项假设完全是一种空想。[注100]比较自然的是假设企业家具有相当程度的预见，可是未来的事很难确定。

如果未来的光景不能确定，投资的利润率的意义就会变得模糊；实得利润的意义也不明确，因为这种利润可以按原来的成本计算或者按再生产的成本计算，而两者之间的关系是随形势发展而变动的。整个的分析也就模糊不清，虽然还能够概括地和粗略地加以应用。

（4）如果和变动发生的速度相对地来说，设备的寿命很长；在这种场合，在过渡时期中，相对利润率方面的平衡就不可能保持。例如，当B型设备的产量开始缩减到CB时期末所达到的最高额以下时，专门生产这种设备的工厂会变成永远是多余的东西，它的所有人会遭受资本的损失。[注101]

当我们不能对所有的各种资本假设一种一致的利润率时，我们不能一般地说新生产出来的资本财货的价格怎样。当造船厂里有闲置不用的设备能力时，什么东西支配船的价格呢？[注102]答案决定于竞争是否激烈以及造船工业中采取的价格政策。这个问题我们以后再来讨论。暂时我们必须指出，它使分析中又多了一块模糊的地方，因为它意味着以实物计算的投资率和以价值计算的投资率之间的关系很容易变化。

（5）显然，如果不假设两个部门之间劳动完全可以流动，整个的分析就会更复杂得多。特别是，关于从C技术到A技术这三个过渡时期中各种过程的时间范型，就不可能做概括的论断，因为这决定于劳动在两个部门间的来回流动。

（6）如果机械化程度提高一步所需要的积累额不大，或者相对于一步的规模而言的积累速度很快，以致相对于生产设备的寿命而言的一个过渡阶段所需要的时间很短，则早一个时期生产的属于一种较低技术的设备将仍能使用，并赚得一些准租金（虽然比它们建造时所预期的要少些），同时向更高技术的过渡在进行。因此，当第一批A型设备装置起来的时候，D、C和B三种技术都在运用。这使人们不可能对各个时期中的产量、利润和两个部门间劳动的分配，做一般性的论断。再则，过渡的各个阶段往往交叉重叠和互不相容。B时期中的工资增长也许最后会使某些D型设备不能获利。于是代以B型设备，吐放出一部分劳动（因为D型设备的单位产品需要较多的劳动），阻止工资的上涨。这一来，分析变得极端错综复杂。然而，我们的分析所显示的那种机械作用仍旧有效。积累造成劳动稀少和机械化节省劳动这两种相反的情况，像以上所讲的那样，在起着相反相消的作用，虽然两者不再及时地轮流出现。那些特别的假设是为了可以在放慢的镜头下看清楚这种作用的运行而做出的。原则一弄明白，我们就能加快镜头，使它看上去更加栩栩如生。

（7）用一部分设备生产能力来进行工作的可能性，使得在制品和设备的关系不致那么呆板不变，所以构成设备生产能力所需要的实物投资额不再是明确地决定于所使用的技术。这又使投资的价值更加复杂和模糊。

解　说

前面的分析，照现在这样，是不可能加以应用的。一批资本财货的逐渐适应机械化边界的改变（不管变动多么小），一定需要很长的时间，在这段时间内人们做出了种种发明和发现。再则，适应过程本身就包含着新知识的取得，人们在使技术适应工资水平的变动的过程中也许会做一些新发明，这些发明，假如人们以前想到，在旧的工资水平上加以采用也是可以获利的。只有在积累进行得很慢的停滞的经济中，技术光谱才会长时期地保持原有的状态。实际上我们不能期望有一个经济，它那里资本对劳动的比率会在技术知识不变的状态下大大地增长；可是只有在这样的时候，前面的分析才可能适用。

前面的分析是经过非常精细的推敲而提出来，其目的不是为实际的经济组织提供一个模式，而是为了防止一种很容易发生的思想混乱。所谓机械化程度的增加是跟利润率的降低和实际工资的上涨联结在一起的这一说法，容易跟所谓日益增加的机械化程度使得利润降低和工资上涨那种理论，混淆不清。[注103]我们的论点说明这一事实：促使工资提高的正是这样的积累，而机械化会制止利润率的降低。假如积累继续增多，而没有机械化的余地，这种利润率的降低就会出现。

这一点区别非常重要，而且在谈到技术进步的时候，更有重大的意义（我们马上就可以看到）。

我们的分析还有另一方面的意义。实际经济中不能保持积累时，人们往往归因于"没有投资的机会"，可是，就技术上来说，在达到满足状态以前，决不会没有投资的机会。[注104]只要能够提高机械化程度，更多的资本总有用处。而且，即使发明的才力已经用尽，现有的最高级技术已经在尽量利用，进一步的积累还是能被实际工资的提高所吸收，直到利润率降至零为止。

"投资机会缺乏"这种说法所根据的是这样一个概念，即：资本主义的经营方式在资本对劳动的比率增长时产生一种抗拒的心理，如果这比率的增长必然使利润率降低的话。比方说，B经济一直在享受一种黄金时代，保持着一定的利润率以及B技术的实际资本比率，后来（在没有技术进步的情况下）发展到一种局面，人口增长的速度转慢，为了保持协调，它应该继续积累，把经济提高到A技术的机械化程度。可是，从企业家的观点来看，沿着一个黄金时代的路线继续下去，比转入另一个较高级的黄金时代容易得多。完成这种过渡，需要在投资利润率降低的条件下进行积累，并且需要发展形成一种机械化程度比现有技术更高的新技术。如果B经济里的企业家，在我们所想象的那种局面下，不能招致移民来补充劳动力（并且不做技术的改进），他们就很可能不能维持积累的持续性。可以说，他们因为资本对劳动的比率的增长一定会引起利润率的降低，而踌躇不前。[注105]他们这样不能维持利润率，因为个人减少投资，就会缩小别人的市

场，个人不肯接受由于工资上涨而引起的利润降低，就会造成由于需求减少而引起的利润降低。[注106]对个人来说，在这种局面下，“投资机会缺乏”真是够受的，因为在停滞的情况下，不可能看到对个别投资的人一定有利的投资的出路。可是，假如大家一起向前推进，个人就会在提高机械化程度中找到机会；虽然利润率会比处在以前的黄金时代时低，但是可能获得的每年的总利润一定会比处在他们自己的不活动所引起的停滞状态时高。

诚然，在没有技术进步的情况下，在走向满足状态的途程中的某一阶段，总的年利润以及利润率，一定会开始变成零。然后资本主义的经营方式迟早会不再适用，整个经济就必须做一选择，或者陷入长期的停滞，或者采取另一套不同的经营方式。

第十五章 劳动的过剩

为了研究问题的另一面（引起机械化程度下降的劳动过剩），我们再用那些特别的假设，不过我们现在假设在那有关的经济里可供雇佣的劳动的供给最近已经开始增加。这一局面和以前那一种局面不是完全对称的，因为现在劳动和资本都在增加，而以前只有资本在增加。

过渡的程序

正在降低的实际资本比率 ——我们所研究的这个时期开始时，全部劳动都就业，使用着A型设备，投资部门的出产率（全部是A型的资本财货）是前章中BA时期终了时达到的出产率。现在劳动队伍在增加，新的A型设备不难配备人手。如果劳动增加的速度恰好能配合就业机会增加的速度，那么经济就会进入一种黄金时代，有着A技术的实际资本比率和BA技术的利润率。我们将假设劳动队伍的增加略多于这种程度，实际工资率已经降到略低于BA水平。因此B技术比A技术略为可取。一种AB时期刚刚开始。一套B型设备比一套同样价值的A型设备能提供更多的就业。当投资部门的出产物逐渐地从A型设备转变为B型设备时，每年就业机会的增加额就跟着提高；消费部门就能招用新近增加的劳动加上 逐渐增多的从投资部门里吐出来的人手。像我们在前章中所说的那样，有一种过渡的时间范型，在不变的利润率下可以适合准黄金时代的情况。

休息的时间 当所有的劳动都配备了B技术设备时，每年就业机会的增加就终止。如果就业机会的增加（决定于现在已经达到的B型设备的出产率）这样暂时稳定下来的时候，恰巧和劳动增加的速度吻合，整个经济就进入一种黄金时代，有着B技术的实际资本比率和BA技术的利润率。（在以前的情况下没有这种可能性，因为，如果劳动队伍不变和技术不变，除了满足状态以外，没有黄金时代的局面）

实际工资的降低　如果劳动队伍增长的速率大于这个程度，过剩的失业劳动逐渐出现，工人软弱的讨价还价的地位迟早会引起货币工资率的下降（每人的消费已经减少，因为就业的工人在赡养他们的失业的亲属）。像我们已经了解的那样，[注107]这个经济现在有陷于停滞状态的危险，因为，如果用在投资上面的支出和设备的成本按比例地减少，投资部门里的就业会停留在AB时期终了时所达到的水平上不变，利润率会不能上涨，并且由于物价不容易变动，实际工资会下降。

让我们假设这种危险已避免了，因为在货币工资降低时，企业家们继续做投资上的货币支出，足以增加投资部门中的就业。一个黄金时代又可能开始；这一次是按B技术的实际资本比率和B技术低级阶段的利润率。假设劳动队伍的增长超过这样一种局面中所能容纳的程度，工资率会继续降低；劳动流回投资部门的动向会继续下去，当就业机会的增加逐渐地赶上劳动的增加时，每年失业的增加也会跟着逐渐地减少。

就资本的价值来说，这种情况是和我们已经考察过的B技术时期的那种情况相对称的。每一项资本财货都以低于原来成本的费用获得补充更换。簿记上的资本的价值已经降低，[注108]同时资本财货对商品的购买力也随之而增长。

当实际工资率降低到CB水平时，向C技术的转变就开始了。每年就业机会的增加跳到一种较高的水平，于是全部过程在一种较低的工资率下重演。

工资和就业　在A技术转变到C技术的过渡时期发生的就业的增加，不能简单地说是由于在C技术下每单位产品需要的劳动比在A技术下多，因为（像我们已经看到的那样），即使当时只有一种技术可用，就业机会和可以得到的劳动供给也能适应，只要日益降低的货币工资引起投资部门中就业的增加。而且，如果以实物计算的投资没有增加，当货币工资降低时利润率不会增长，技术方面机械化程度的减低也不会发生，即使人们熟悉C技术的生产方法。不如说，使用机械

化程度较低的技术的可能性，限制了使过剩的劳动能就业所需要的降低实际工资的范围。正如机械化程度的提高被限制了，否则劳动的稀少一定会造成的利润率的降低，并且劳动过剩一定会造成的实际工资的降低。

同时，范围很广的技术光谱的存在，加强了那种调节作用（然而还是很不完全的），使积累可以自然地适应劳动的供给，并且使经济组织可以比较容易找到一种调和的发展途径；假如技术上可能选择的范围（在任何特定的知识阶段）很狭隘的话，这是比较困难的。

解　说

说一个经济在实际工资降低的影响下技术的机械化程度会降低，比说在一种特定的知识状态下机械化程度会提高，似乎更不自然。这种不自然完全在于人们对一种特定的知识状态的概念。实际上，各种技术在将要使用之前并不是完全制成了蓝图的。技术的光谱是一种实际现象，然而是很没有定型的现象。是否可能使用一些比现在实际运用的技术机械化程度更高或更低的技术，人们只有模糊的和一般的知识。当一种新技术准备加以应用时，总要经过一番适应和一段"出牙的麻烦"时期，不管这种新技术的采用是因为成本有了变动，还是由于有了新发明。

一个经济里如果劳动的过剩日益增多，一般说来，这个经济的积累是滞缓的，企业家都缺乏生气。他们很可能在设计耗费劳动的技术方面也很缓慢，正如他们在积累资本方面一样；使得资本稀少的那些特征，又使得结果的实际资本比率不能被充分利用。因此过剩的劳动就比较容易停留在"准永久的"失业中，而不容易由减低技术的机械化程度来加以吸收。

劳动的过剩可以由大量的移民突然造成。在这种情况下，投资也许暂时进入较低级的技术——比原有居民所用的技术的机械化程度低。可是，如果那个经济是生气旺盛的话，新的劳动供给对积累的刺激也许不久就会促使它前进，结果在几年内就会恢复或者超过以前的实际资本比率。

战争中资本财货的大量破坏造成劳动过剩，可是通常不值得发明特别技术来雇用这种劳动，企业家们的目的是宁可恢复以前传统的生产方法。［1945年有人提出的用自行车队经营鲁尔（Ruhr）铁路的那个有名的建议，有关方面没有认真考虑。］

由于这些原因，技术的机械化程度始终在降低的现象，大概是不会普遍的，虽然在任何一个没有达到满足状态的经济里（就是，在世界上所有的经济里），劳动充裕使得机械化程度不能提高的现象或多或少是存在着的。

殖民地的投资

有一种经济，一个投资部门可以供给两个不同的消费部门；研究这种经济，是很有兴趣的。来自一个工业高度发达国家的企业家，在世界的另一个部分从事投资，那里过剩的劳动很多，可以用低工资雇用。

像我们已经看到的那样，[注109]这并不一定就是本国的劳动价格较贵，可是让我们假设工资的差别大于效率的差别，所以那低工资国家供给廉价的劳动来运用机器，虽然这些机器它不能生产。企业家们从本国输入机器。根据我们的分析，他们在国外使用一种比在国内机械化程度较低的技术，应该可以有利。[注110]可是获利的可能性必须很大，使人们值得为它设计一种特别的技术（如果在机器的生产方面规模越大越经济，增多机器的类型就会不经济，则情况就更是这样）。就机械化的生产来说，在这两个国家中使用同样的方法，则省事得多。另一方面，在当地的投资，例如在筑路和本地运输上的投资，可以在极低的实际资本比率下进行。

隐藏的失业

当一个停滞的经济里有长期不变的失业时，那些多余的工人也许用数量极微的资本给自己工作做（比方说，擦皮鞋的人和小贩），或者把他们的服务直接卖给消费者（作为家庭仆役、挑夫或搬夫、零碎工等）。这种工作通常被称为隐藏的失业。从形式的观点来看，这可

以说是一种极端的降低技术的机械化程度。用这种方法谋生的可能性给实际工资的降低定下了一个最低限度，并且也给一般资本主义工业中的技术水平定下了一个最低限度。在还有荒地可耕的时候，这种最低限度的水平比较高，[注111]另一方面，向外移民也许会把整个局势倒转过来，使劳动过剩变成劳动稀少。

第三部分 资本积累和技术进步

第十六章 技术进步没有偏向时的积累

我们现在可以用慢镜头来观察技术进步，像以上观察机械化边界的移动那样。我们采用和以前相同的特别假设，所不同的是现在人们做出的是没有偏向的新发明。这些发明不时出现，和积累的速度相对地来说，恰好可以保持一种稳定的积累速度，所有的资本财货仅仅适合于任何时候同时并存的两种发展阶段（那跳背游戏中只有两个参加者）。[注112]

论证涉及的范围和第九章相同而比较详细一些，并且由于有一种技术光谱存在而多了一些复杂情况。

没有偏向的新发明

当我们所研究的时期开始时，利润率已经很久没有变动，并且预期会继续不变。在这一特殊时刻，差不多所有的劳动力在B技术一种生产方法下被雇用，B技术最近替代了B-技术；可是那些最进步的企业同时已经发展形成了一种较高级的技术（B+），一小部分劳动力从事于充实投资部门里的生产干线，供给适合于B+的生产设备。B+技术对B技术的关系是没有偏向的：就是说，投资部门的每人产量（以生产设备能力计算）因B+技术而提高的比率和消费部门里一样。当B+型设备开始在消费部门里装置起来，替代损耗掉的B型设备时，商品的产量跟着增长，而价格和货币工资比较起来是降低了（或者是，在竞争的影响下价格随着成本下降，或者是，价格不变而货币工资在上涨），[注113]所以有足够的市场来吸收这些商品。在此期间，当新的生产方法在投资部门推广时，B+型设备的出产率一个月比一个月增高。过渡程序进行的速度越来越快。每月生产和上月相同的产量，所需要的劳动总略少于上月；这样吐出来的劳动可以用来配备自从上月以来生产的设备。没有偏向的新发明的特征是：投资部门里生产可以在随便哪一个部门里提供一定数量的就业的设备（包括同时所有的在制品在内），所需要的劳动时间仍旧不变。投资和消费两个部门间劳

动的分配保持不变。当资本财货拥有量中B+型设备对B型设备的比率逐渐增高时，每人产量、每人工资以及每人占用资本的价值，都以同样比例增长，利润率仍然不变。

假如不再有什么新发明，投资部门里的产量就会开始降低到转向B+技术的过渡完成以后的一般补充水平。可是，在此期间，进步的企业在发展B++技术。当部分完成的B+型设备的生产补给线开始空出时，一条新的B++型设备的生产补给线正待充实，因此投资部门里的就业水平仍然稳定；每人产量继续不断地增长，利润率不变。总之，那经济处于一种黄金时代。

积累速度上的一种变动

现在假设一系列的新发明出人意料地出现得很早，结果从B-技术到B技术的过渡还没有接近完成，B+技术就已经产生。于是涌现一批对生产设备的需求，超过投资部门中现有劳动力所能供给的范围。（或者我们可以假设原来的促使人们增加投资的刺激是由于人们想要更快地积累，一种新技术的发明是对可能发生的劳动稀少的反应）

投资部门里现在有了一种额外的劳动需求，整个经济有堕入膨胀的危险。可是，等到有一套B+型设备准备好可以在消费部门里装置起来的时候，它马上就取代损坏掉的B-型设备（假如技术进步没有这样地突然加快，这套B-型设备一定是由B型设备来替代）。消费部门里的每人产量现在开始增长得比以前快（它一下跨了两步），劳动稀少的程度由于消费部门吐出工人而减轻，这些工人可以供投资部门使用。加快积累速度的愿望可以这样获得满足（至少满足到相当程度），并且在新技术传播较快的情况下，同时加快了生产力增长的速度。

可是还有一种复杂情况。由于投资部门里的就业比率较高，消费部门里每人产生的利润跳到一种较高的水平（消费部门里准租金总额等于投资部门里现在较大的工资支出）；在新的成本水平下，一种机械化程度较低的技术（C+技术）变得比B+技术有利。新的投资以及旧的B型和B-型设备的补充更换，现在开始专注于C+型设备。

可是C+技术比B+技术需要较多的劳动——每单位生产设备需用较多的劳动。因此劳动从消费部门流入投资部门的流动停止了，如果企业家现在满足于当前的积累速度，且保持现在这种较快的新发明的进度，那经济组织（在经过一些波动，而在一窝蜂的调整中所装置的那些不适当的B+型设备被消化了以后）就安定下来，进入一个新的黄金时代，具有较低的机械化程度和较高的利润率。

相反地，积累速度的降低（和新技术的传播的缓慢）会引起转向A+技术的变动。在这种情况下，过渡的特征是有一个需求减少的时期和一种陷入停滞状态的危险，而不是通货膨胀的危险。[注114]

特殊的假设

当黄金时代的慢镜头加快，以至和设备的寿命对比起来，新发明的速度比较快的时候，属于较早阶段的生产设备经历几番进步仍然存在（当B++型设备最初装置时有些B--型设备仍然存在）。我们已经看到，当投资部门发展到适合于生产和新发明相适应的设备时，新发明传播的速率就加快。因为，只要新发明随着时间进展以均衡的速度出现，只要资本财货的寿命和孕育时期（包括在制品的建立在内）一般没有改变，相继发明的各种类型的资本财货的产量的高峰，均匀地隔一个时期出现一次，比方说，当B+型设备的产量最高时，应该更换的B--型设备也最多（这是早先的B--型设备最高产量的遗物），新设备的产量超过旧设备的更换量（以生产能力计算）的超过额，符合黄金时代的条件所需要的那种净投资率。

如果相继发明的各种类型具有一定寿命的资本财货的孕育时期各不相同，就不可能有一种完全的黄金时代，并且投资就会在一系列变化无常的波动中进行。

取消那些特殊的假设，就发生以上提到的一切复杂问题和含糊情况，在我们现在所考虑的情况下，还有另一种复杂问题。

当设备的寿命长的时候（相对于资本拥有量对新技术适应的速度而言），如果预料到有新发明，则就能预见到废弃。[注115]这会减少

每单位资本的利润（因为较大的一部分每年准租金必须用于折旧），并且会使机械化程度低于可能达到的水平。

未曾预见的废弃使某些个别的企业家受到资本损失；每逢发生这种情况时，由于需要提早更换设备，造成一种未曾预期的需求，而会加速投资。

新发明引起的震荡

一种重大的基本性的发明或发现，例如一种新方式的动力，会搞乱人们的预期，造成广泛的损失和广泛的投资获利的机会。它完全打破未来的预期利润和最近实得的利润率之间的关系（在变化无常的世界中这种关系最多也只是微弱的）。

从外表来看，可以认为这是一种未曾预见的技术进步的加快对积累的刺激，可是不如把它看作一种特别的对平静状态的震荡，这种震荡在整个经济里产生反响（有利的和不利的反响），使得它过去的发展情况和未来的发展路线多半不切合。

第十七章 技术进步有偏向时的积累

现在我们必须考虑技术进步中一种耗费资本或者节省资本的偏向的影响。当技术进步没有偏向时，一种能保持利润率不变的积累速度，同时也能保持实际资本比率以及工资在产品价值中所得的份额不变。生产设备能力和资本价值以相同的速度增加。在有偏向的技术进步下，利润率和实际资本比率不能两者都保持不变，资本价值对生产设备能力的关系也有改变。整个系统怎样发展，决定于积累对技术可能性的变动怎样反应。

在利润率不变的情况下节省资本的偏向

让我们假设人们做出了一批偏于节省资本的新发明（就是，各种技术有了改变，减少了有关的机械化程度下单位产品占用的以劳动时间计算的资本和现时劳动，而资本减少得较多），并且考察这些发明已经被消化到所有生产设备里面去以后的情况。这时候的情况决定于在新的技术知识被消化的期间出现了多少积累。我们将暂时假设积累恰好足以保持利润率不变，稍缓再进一步探讨是不是有理由可以假设这种情况会发生。

利润率不变，经济已经从B-技术进展到B技术。既然所有的新发明具有一种节省资本的偏向，每单位产品占用的资本的价值，在使用B技术时就比使用B-技术时低。因而，在不变的利润率下，利润在产品的价值中所占的份额较小，而工资所占的份额较大。实际工资增长的比例大于以商品计算的每人产量增长的比例。

如果下一批和以后的一些发明是没有偏向的（因而B+技术和B++技术的实际资本比率处于降低了的B技术的水平），并且积累继续足以保持利润率不变，经济就进入一个新的黄金时代，实际工资比率方面已经有了只此一次以后不再发生的降低。

如果下一批的新发明和上一批比较起来是偏于节省资本的（结果B+技术具有比B技术较低的实际资本比率），并且利润率继续不变，经济就处于一种准黄金时代，实际工资比率不断地降低，工资在产品价值中所占的份额不断地增长。

资本积累和节省资本的新发明

认为如果出现节省资本的新发明，积累可以使利润率保持不变，这是不是讲得通呢？让我们从一个没有雄心大志、满足于现状、不扩大自己的企业的企业家的观点来看这个问题。到他需要更换损旧的B-型设备的时候，他发现能够以较小的费用（以具有一定的商品购买力的货币计算）取得具有同样生产能力的设备。如果他的所谓保持自己的企业的原有水平的概念是保持生产能力的话，他现在就能以较少的资本来经营（以B-型设备的原来成本为根据的折旧基金超过现在再生产他的生产能力所需要的数目）。可是，如果他心目中所指的是保持资本的价值，那他现在就会装置一套和旧的B-型设备价值相等的B型新设备，从而增加他的生产设备能力。

这第二种心理状态似乎较为自然。假设大多数企业家遇到不需要增加新投资就可以扩张生产设备能力的机会时，都乐于抓住这种机会，整个经济中的积累速度（在节省资本的偏向下）就大于保持利润率不变所需要的速度。结果设备能力的增长促使劳动稀少的情况发展形成，使实际工资提高到足以减低利润率的程度，使提高机械化程度较为有利（A型设备替代B-型设备）。

这种局面，类似技术进步没有偏向而积累速度超过黄金时代的条件时发生的那种局面。节省资本的新发明，在一种意义上，能减少对资本的需要（相对于劳动而言），和高速度的积累所引起的资本供给的增加具有同样的影响。

在这种情况下，如果下一批和以后的一些新发明是没有偏向的，并且从此以后积累的速度恰好足以保持新的较低的利润率不变（下一批装置的设备是A+型的），结果一个新的黄金时代接着发生，机械化的程度已经有了只此一次的提高。

如果那种偏向继续下去，整个经济就会长期地感到劳动的缺乏，利润率会随着时间进展而降低。

根据这种观点，节省劳动的新发明有助于提高实际工资（相对于每人产量而言），可是不一定会提高劳动在产品价值中分取的份额，因为每一工人占用的资本的价值可以被提高（从B-技术改变到B技术会减低实际资本比率，可是改变到A技术也许会提高这种比率），以致尽管利润率降低，利润在产品价值中分取的份额仍能提高。

在利润率不变的情况下耗费资本的偏向

当一系列具有耗费资本的偏向的新发明出现，而积累能够保持利润率不变的时候，实际资本比率上涨，而工资在产品价值中分取的份额降低。

和从前一样，那经济此后可能经历没有偏向的技术进步，而在一次实际工资比率的大增长以后进入一种黄金时代；或者，如果偏向继续下去，它可能享受一种准黄金时代，利润率不变，实际工资比率不断地增高，工资在产品价值中分取的份额降低。

资本积累和耗费资本的新发明

个别的想要至少维持原有生产能力的企业家，面对着种种耗费资本的发明，在他的旧设备需要更换的时候，必须增加投资的资金；因为他原有的资本的价值不够给他原有的生产能力提供新技术，这种新技术现在正使他的竞争者处于优势。

如果他以及许多像他这样的人不能进行那必要的投资，积累就不够保持利润率不变。甚至不够维持以前的生产能力，因为，如果耗费资本的偏向很大，仅仅以能力相等的B型设备来更换旧的B-型设备，就需要一笔大投资（超过积存的折旧基金的数目）。如果这方面需要的投资超过企业家们愿意承担的全部积累（或者，如果勉力承担而使整个经济陷于膨胀），总的生产能力就会低减。商品的产量会减少，同时实际工资实际上会比以前低。

在较高的利润率下，较低的机械化程度变得有利，结果经济从B-技术转变到C技术。新发明增加了对资本的需要（相对于劳动而言），积累不能相应地赶上需要，因而对劳动的需求便减少了。可是，既然在C技术下比在B技术下每一单位产品需要较多的劳动，机械化程度的降低可以缓和劳动需求减少的影响，制止工资的下降（或者剩余劳动的增多）；倘使机械化程度不降低，这两种后果是会出现的。

然而，在耗费资本的偏向下，利润率不变（或者接近不变）的假设是比较有理由的。当资本主义经营方式进行得有生气和顺利时，大多数企业家不断地设法扩张他们的企业，旧企业的产量的减少在市场上造成的空隙，总有新人随时来填补，因此，当再创造原有的生产能力（采取一种在竞争中能够站得住的形式）所需要的投资数额增长到超过积存的折旧基金时，总有办法找到那额外的资金，而生产设备能力将继续扩大。

如果这种见解是正确的，经济组织对两种偏向的反应就不相同，节省资本的偏向会降低利润率，而耗费资本的偏向会提高实际资本比率。

过渡的程序

有偏向的新发明使得关于从一种技术转变到另一种技术的过渡的分析研究增添了许多的复杂情况，我们不准备仔细叙说。大体的方向是这样：

机械化程度日益增长的节省资本的新发明　如果B技术比B-技术节省资本，劳动便会从投资部门中腾出来转到消费部门中去，因为每人产量（以生产能力计算）在投资部门里（当出产的新的B型设备开始替代B-型设备时）比在消费部门里增长得快。[注116]这种情况由于采用A技术而受到制止，并且在一个时期以后可能完全改变过来。

机械化程度不变的耗费资本的新发明　当B技术和B-技术比较起来是耗费资本的技术时，每人产量在消费部门里增长得较快。劳动便会

从消费部门里腾出来而被吸收到投资部门里去。如果在一批耗费资本的新发明以后，接着出现一批没有偏向的新发明，投资部门就仍旧保持它的已经扩大了的规模。如果以后的新发明也是耗费资本的，投资部门就会继续发展，发展的程度比消费部门更大。

种种不同的偏向

技术进步中节省资本的偏向，可能是由于人们所设计的设备的每单位生产能力需要的劳动时间较少——相对于运用这种设备所需要的劳动时间而言。因此，不需要在设备方面大量投资的那些发明（例如替代有线电的无线电）是节省资本的新发明。

相反地，技术上有一种耗费资本的偏向，这种技术所提供的每一单位就业需要较大的投资（以劳动时间计算）。

某些新发明在个别采用的地方是耗费资本，但对整个经济组织来说，可能是节省资本的或者没有偏向的新发明；资本财货的生产的机械化，可以降低使用这些资本财货的工业里的实际资本比率。例如，建筑的机械化，虽然从建筑业的观点来看是耗费资本的，但从整个经济的观点来看却是大大地节省资本的。

有些改进能加快生产过程，或者缩短一批产品从制造完成到取得销货收入之间所需的时日；这是一种不同的节省资本的偏向，因为这会减少生产与销售过程中在制品等方面所占用的资本（在一定的工资率下）。

设备的耐久性的增加，比如由于硬钢的发明（假定物质的寿命还没有长于预期的获利的寿命），意味着一定的劳动时间的投资在未来生产能力的意义上提供更多的资本，结果它代表投资部门里生产力的增加。它会减少为保持一定数量的资本财货的存在所需要的劳动，并且相应地减少每项设备所摊定的每年的折旧额。同时它会增加每单位现时就业占用的资本的价值（在一定的工资率下）。因此这种改进属于耗费资本的一类。

预期 技术进步的速度会加快的这种预期，会缩短设备的预期的获利寿命，并且需要较大的折旧定额（为了准备废弃），以及较高的为保持一定数量的资本财货而雇用的劳动对为使用这些资本财货而雇用的劳动的比率。因此，本质上，这是一种“反改进”，好比钢由于气候的变化而变得更脆。[注117]它在每单位产品占用的资本方面需要增加，而在每单位产品占用的劳动方面没有任何节省。

实际资本比率上发生一种特别的变化，乃是工作时间上的变动的一种当然结果。缩短每天的工作时间必然会增加每一工时的资本设备；而采用轮班工作制可以减少这种设备。有时候采用轮班工作制是为了可能利用一种非常耗费资本的发明，这种发明，用单班制工作，就会不能和其他的技术竞争。

我们没有理由可以期望在任何一个经济里技术进步是完全没有偏向的，可是同样地没有理由可以期望这一种或者那一种自成体系的一面倒的偏向。耗费资本的新发明能提高机器的以商品计算的成本，促使企业家进一步去设法降低成本。节省资本的新发明会在消费部门里产生劳动的稀少，促使企业家更进一步去增加生产力。每一种偏向自会由另一种偏向予以补充或矫正。

诚然，由于技术的原因，可能曾经有过一种故意这样做的耗费资本的偏向，因为事实证明，设计机器人来执行大量生产消费品的操作，要比设计机器人来制造机器人容易（至少到最近为止是这样）。可是，相对地，由于种种加速生产过程的改进，也有走向另一种偏向的重要趋势。运输的发展，以及随之而来的销售市场的改组，在技术进步中会发挥极其重要的作用，这种作用现在还没有终止。因此，这一种资本的节省，对于技术上任何耗费资本的偏向，起着强有力的平衡的作用。

那么，在技术进步中似乎不会有永久的一面倒的偏向了，可是同时可能有这一种或者那一种偏向存在一个相当长的时期，也许是，一种偏向的局面和另一种偏向的局面交替发生。

技术决定一切

根据以上陈述的论证，经济组织对技术进步中节省资本和耗费资本这两种偏向的反应是不对称的。节省资本的新发明使积累超过保持利润率不变所需要的数目，使劳动缺乏，并且使机械化程度增高。耗费资本的新发明刺激积累，结果提高实际工资比率，并且可能这样做到使利润率差不多不变。

在节省资本的新发明的局面下，一种利润率不变和实际资本比率下降的准黄金时代，在逻辑上是可能的，可是根据这种看法，绝不会成为事实。另一方面，在耗费资本的新发明的局面下，一种利润率不变和实际资本比率上升的准黄金时代，不是不可能实现的。[注118]

实际资本比率日益上升的光景是技术主义者认为最可怕的。当这种情况继续存在时，消费增长得很慢（如果有所增长的话）；随着需要越来越多的资本（以每单位设备能力所用的劳动时间计算）的各种技术的采用，用于设备更新和新投资上的劳动所占的比例不断地增高。这和消费不足的情况完全不同（在消费不足的情况下，实际工资仍旧不变，一方面大体上没有偏向的技术进步继续发展，经济由于需求不足而陷于停滞），因为它不引起失业（除了由于劳动不能流动，或者不能获得资金来实行为维持准黄金时代所必需的高水平的投资）。可是它最多也只能使工资涨得很慢，并使消费对投资的比率下降得很快。再则，它将是非常不稳定的，因为，如果在任何阶段新发明方面的偏向不能维持，投资率就会突然下降，猛烈的物价下跌就会开始。总之，耗费资本的新发明对企业家是有利的（由于使资本和劳动比较起来相对地稀少），但是这种发明过多时就会造成种种情况，使得资本主义的经营方式不能运用。

第十八章 长期积累理论的提要

（1）技术进步的速度和劳动队伍增长的速度（暂时不管每户工作时间上的任何变动），决定一个经济能够在利润率不变的条件下长期维持的产量增长的速度。潜在的增长比率（每年产量的增加作为年产量的百分数），差不多等于就业增长的百分率加 每人产量增长的百分率。[注119]

（2）当潜在的增长比率实现时，经济处于一种黄金时代（第九章）。

（3）黄金时代的条件需要增长比率稳定（第八章和第九章）。

（4）黄金时代的条件需要技术进步没有偏向，以便在利润率不变的情况下实际资本比率保持不变（第九和第十六章）。

（5）一种准黄金时代，其中利润率不变而实际资本比率时常变动，在逻辑上是可以想象的；可是在实际资本比率低降的情况下（技术的机械化程度降低或者技术进步方面有持久不变的节省资本的偏向），未必可能实现（第十五和第十七章）。在实际资本比率上升的情况下（机械化程度增高或者技术进步方面有持久不变的耗费资本的偏向），它可能实现一个时期，但未必能持久（第十四和十七章）。

（6）黄金时代的条件需要每年的重置资本对现有资本总量的比例不变。这就需要所有的资本财货的年龄构成适合于增长比率（第九和十六章）。

（7）黄金时代的条件需要一种不变的平衡的净投资率产生一种不变的使用中的现有资本的增长率。这就需要资本财货的孕育时期一般是不变的（第九和十六章）。

（8）在黄金时代，生产设备能力的每年增长的百分率等于增长比率，生产设备能力方面每年的绝对增长率，从一个黄金时代到另一个黄金时代，和每人占用的生产设备能力以同一比例在变动。

对任何一定的每人占用的生产设备能力，相应地有一种每人占用的资本的价值（以商品计算）。资本的价值每年相称的增长率等于增长比率，一种较高的、资本的每年绝对增长率（每年的净投资），和当时存在的资本的比例较高的价值相对应（第十二章）。

（9）较高的增长比率多半和较低的机械化程度相关联（第十二和十三章）。

（10）较高的机械化程度可能和较大的或者较小的每单位产品占用的资本价值相关联（由于较高的工资和较低的假想利率对资本财货的成本的相反的影响）（第八和十四章）。

（11）静止状态是黄金时代的一种特殊情况，其中增长比率是零（劳动队伍和技术不变）。由于假设没有从利润中支出的消费，所以利润率是零，工资会吸收全部净产品。这是经济满足状态的情况（第八和十四章）。

（12）增长比率代表在不变的利润率下能够长期保持的最高的资本积累速度（第九章）。

（13）积累速度较低的经济中失业在增加（这种失业可能由减少每户的工作钟点来部分地或者全部地解决）（第八、九和十五章）。

（14）积累速度，在落后于增长比率一个时期以后，可能加快向增长比率看齐，或者，在还有失业劳动后备军的场合，增长到暂时超过增长比率，从而减少失业额（第八章）。

（15）即使没有失业劳动后备军，资本积累的速度也可能暂时超过增长比率，从而提高机械化程度。这时候经济就在经历长期的利润率下降，积累速度在转慢，向增长比率看齐。在增长比率是零的那种特殊情况下，经济就接近满足状态（第八章）。在过程中的某些阶

段，利润率在一种准黄金时代的条件下可能保持不变，同时积累速度在加快（第十四章）。

（16）增长比率的一次彻底的变动使得一个新的黄金时代可能出现。要达到和提高了的增长比率相称的那种新的黄金时代，需要投资部门里生产设备能力的比例增长。消费暂时一定比如果旧的黄金时代继续下去时低，以便适合现在情况的速度较快的积累可以进行。相反地，如果把它调节到适合于降低了的增长比率，那就需要有一个失业或消费增长的时期（第八、九和十五章）。

（17）在一阵有偏向的技术进步以后，如果接着有一阵没有偏向的技术进步，那就会造成一种局面，可能在经过一个过渡时期后，达到一个具有几种不同特点的新的黄金时代。若是新黄金时代的增长比率和旧黄金时代相同，利润率就相同，可是实际资本比率不同（第十七章）。

（18）增长比率或者技术进步的偏向如果变动频繁和反复无常，就会使平静状态不可能，因而破坏黄金时代的条件（的确，在现实生活中一般正是这样）（第九章）。

（19）没有平静状态，往往使我们不可能精确地解释一定数量的资本的意义（第十一章）。

（20）即使增长比率稳定，没有任何干扰时，还是有祸根潜在。随着资本总量的增长，竞争会减弱，对积累的刺激也会减弱，结果经济会不能保持黄金时代，而陷入一种停滞状态（第八和九章）。

第三篇　短　期

第十九章　价格和利润

在黄金时代的平静状态下，生产能力、实际产量和有效需求三者一起增长。当黄金时代的条件不存在时，需求可能增长得比生产能力快（例如，当技术进步出乎意料地加速，引起投资兴旺时）或者可能减少到低于生产能力（例如，当垄断程度提高，压低实际工资而不相应地增加积累速度时）。我们现在必须更详细地考察这些情况。

长期和短期

在任何特定的时候，总有一定数量的生产能力存在，由一些适合于一种特殊技术（或者几种技术并用的特定的混合状态）的资本财货代表；并且在不同的生产行业间有一种特定的劳动分布。所有的资本财货在数量上经历着变化或者形式上在改变，可是在短时期中改变不大。所谓短期，在分析的意义上，不是任何肯定的一段时期，而是一种为了方便起见的理论上的抽象，意味着这样一个时期，在此时期内资本设备上的变化人们可以不必重视。在一个短期内，产量能改变，因为可能由于雇用较多或较少的劳动而对特定的设备利用得较多或较少。在一种特定的短期局面下，技术上可能达到的产量的幅度，最低是零而最高是从现有资源中可能取得的最大限度产量。技术上可能达到的消费率的幅度，最低是零而最高是在没有设备更新的情况下可能达到的最大限度的商品出产率，加上 早先的制成品存货的消费。在这种技术的限度以内，短期中出产和消费的变动增减，决定于有效需求的变动。

一个经济里发生的一切，总是发生在短期的局面下，人们所做的一切决定也总是在短期的局面下做出的，因为一件事的发生或者一种决定的做出总是在一个特定的时间发生或做作业出的，并且在任何时候，资本的实物拥有量总是当时的拥有量；可是所发生的事既有短期

的方面也有长期的方面。长期的变动总是在短期的局面下进行的。产量、就业和价格上的变动，在特定的资本拥有量之下发生的，都是短期的变动；资本拥有量、劳动队伍和生产技术上的变动，却是长期的变动。同样地我们可以区别企业家的短期的和长期的决定。短期的决定往往影响特定设备的利用（例如，当突然的一阵需求使销货增加时，人们就加快出产来补充存货），长期的决定往往影响生产设备能力的拥有量（例如，通过对损坏的或废旧的设备的补充更换）。投资具有短期的方面和长期的方面。在短期方面，投资决定就业水平和物价对工资的关系，因为这两者受企业家在生产设备制造期中用在经济的投资部门上的支出的影响。在长期方面，投资支配着资本的积累或反积累的速度和生产技术。

一种特定的短期局面本身含有走向长期变动的趋势。例如，当投资部门里的就业量每周都很稳定时，短期局面就不变（假设其他的情况也保持不变）；可是如果投资部门的出产超过废旧设备的更换补充，资本财货的存货就日益增加，一种新的短期局面就会出现。后来生产能力拥有量较大，如果在当时的短期局面下，就业水平和实际工资率跟以前的短期局面下一样（因而对商品的需求没有增长），设备的利用就会降低（有较多的资本在竞争同样的市场），利润水平也较低。这又会产生一种新的短期局面，因为企业家往往会改变他们的价格政策和投资政策，来适应现在出现的新情况。

在黄金时代，净投资率按着适合特定的黄金时代条件的增长比率在上升；因此需求在和生产能力齐步增加，以致短期局面能不断地使自己顺利地适应于那些正在发生的长期变动。同样地，在一种准黄金时代，当实际资本比率在不变的利润率下逐渐变化时，短期局面随着经济的两个部门里就业比率的改变，而顺利地逐周改变。可是这些都是假想的局面；它们是一种分析的手段，而不是现实情况的陈述。在现实生活中，今天是时间上的一个间断。昨天属于过去，已经和今天发生的事没有关系，除了它的经验可以影响对以后将发生的事情的预期而外。明天属于未来，人们无法知道。今天存在的短期局面好像地质上的断层；过去的和未来的发展不能连成一线。只有在假想的黄金

时代的情况下，各不同地层才能循着地平线从昨天延展到明天，而无须在今天有一种间断。

竞　争

竞争和独占都有长期的方面和短期的方面。从长期的观点来说，竞争的情况意味着新的卖方容易进入市场，以致当某种生产事业方面利润的前景比一般较高时，投资就转入这一方面，或者由于新发明而成本减低时，仿效者很快就会模仿新方法，使价格和新的成本水平一致。

在短期方面，竞争意味着没有一个卖方能抬高某种商品的价格而不损失大部分顾客，使他们改向竞争的供应者去购买；假如他降低价格，销售额就会大大增加，使他的竞争者受到损失。

当一个市场在这种短期的意义上竞争性很高，而独立的卖方人数众多时，没有一个卖方能个别地对有关商品的价格发生很大的影响，各人都认为价格是由市场决定的。他所关心的是尽可能使自己的成本降低，以便在这种价格下获得最多的利润。

如果有少数几个卖方供应一个特殊的市场，各自独行其是，那么，每一个卖方对价格都有影响，可是他不得不考虑自己的价格策略对别人的价格策略的影响。假如他单独提高他的价格，他们就会抢走他的顾客；可是假如他降低价格，他们就会跟着降低，来保卫他们各自的一部分市场。这时候竞争主要地采取销货压力的方式。

一个彻底的独占者在规定价格方面有很大的自由，可是他必须保持销货压力，使需求从其他商品上转向他自己的商品。

竞争的这两个方面不一定同时存在。一个特殊市场里已有的卖方之间可能有高度的竞争，尽管个人在自己的生产设备的再生产成本上获得的利润率大大地超过人们可能预期在一般投资上获得的利润率；同时外界的人知道想要打进市场，必须经过一番长期而费用很大的斗争（削价或者大量的销售费用），从那些已经在市场里根深蒂固取得

顾客好感的老卖方手里分夺一部分买卖。相反地，一个独占者可能处于强有力的地位，能在某一种短期局面下控制他的市场上的价格，可是随着时间进展，也许就不能抵御新的竞争。然而，大体上竞争的两方面是可以联结起来的，因为在很大的程度上两者发生于共同的根源。

生产费用

在一种特定的短期局面下生产出来的产品的生产费用可以分为下列几类。（这里的分类和通常一样，是不很确切的，界限不清的两可的情况必须按照常识做方便的处理。）[注120]

基本费用 是由某一批物品的生产引起的，假如这一批物品不生产，这种费用就不会发生。基本费用的主要组成部分是：工资（因为，假如少生产一些产品，工人可以被解雇或者减少工作时间，工资支出就会减少）；外购的原料、动力和运输（假如少生产一些产品，就不需要购进）；使用折旧费，就是由于进行生产活动使用设备而造成的设备的额外损耗，而不是由于把设备闲置起来而造成的损耗（这一项可能是一个负数，因为有些时候，设备闲置不用时损坏更甚，或者需要保管和保养的费用）。企业管理费 是维持一个企业继续经营所需要的一般业务费用，它不随一定的生产能力的出产率而变动。

这些是实际费用。还有那种由折旧摊还金 代表的假想的费用。折旧摊还金就是根据设备的预期使用寿命计算的为准备重置设备所需要的款项。由于时间的消逝而造成的设备的挣钱能力的损失（包括预期的废弃），往往和使用折旧费难以辨别，当产量在正常设备能力范围以内时，最好是把使用折旧费算在一般折旧费里，而不把它作为基本费用中的一项。只有在为了加速生产，设备使用过度，以致它的物质寿命被缩短或者用了额外修理费时（和在原设计的设备能力范围内使用时比较来说），把使用折旧费看作基本费用中的一项才具有重要性。[注121]

原设计的设备能力不是一个很精确的和明白的概念，特别是在某些用于预备程序的设备有助于各种商品的产量的时候；它决定于正常

工作日的长短（一班的时间长短，以及每天分几班工作）。然而，为了我们现在的分析的目的，只须说设备已使用到正常设备能力的最大限度，每周产出率的任何增加都会引起每单位产品的基本费用的增长（无论是因为从特定的设备能力中挤出更多的产量时每单位劳动的产量下降了，还是因为设备运行较快或者不能正常地停息检修时使用折旧费增高，还是因为工作时间加长必须发给加班工资）。

在这种意义上，当产量超过正常的设备能力时，短期的边际费用就超过每单位产品的平均基本费用，就是说，由于每周产量上一个单位的增加而产生的每周基本费用上的差额超过每单位产品的基本费用。[注122]

如果技术的条件是这样，使得每单位的基本费用从很低的产量不断地增长（比方说因有各式各样的年龄不同和效率不同的设备，以致要增加产量就必须动用一些需要较高的单位产品经常费用的机器），那就没有确定的正常设备能力的产量，而所谓超设备能力和低于设备能力的运转只是程度的问题。为了简化我们的解说，我们将不谈这一种情况，而只假设在任何特定的情况下，每一套生产设备总有一个相当清楚的标准点，从这里开始，基本费用就跟着产量一同增加，结果，在那种出产率下，边际费用增长得大大地超过平均基本费用。这种简化的说法颇适合于工厂生产。由于技术的原因，这种说法不适合于主要为制造业供给原料的天然物生产业（农业和矿业）。[注123]我们将等到讨论了作为一项生产要素的土地以后，再来研究它们。

总收入超过费用的数目是利润。[注124]使用相同设备的不同类型的各企业组织，可能有种种不同的利润水平。因此，进步的企业可能总能挣得比仿效者高的利润，[注125]或者在市场上享有独占地位的企业可能比那些受到强大竞争压力的企业享有永远较高的利润水平。资金有限的企业家也许满足于较低的利润，不能和那些能经营大公司的人相比。[注126]只要各种类型的企业组织同时并存的状态长期不变，我们就可以不管这种复杂情况，所谓预期的利润水平总是意味着，在特定的资本财货拥有量下，各个个别的预期水平的适当的复合物。

正常价格

任何一种商品的正常价格 总是包括基本费用加上 打算用来弥补相当一部分企业管理费的毛利以及折旧费和按当时利润率计算的投资利润，如果设备是按正常能力在运用的话。当同一设备生产出多种多样的产品时，我们必须根据各种产品的产量的正常收入来考虑，毛利在各种产品之间应该怎样分配，决定于各有关市场里的竞争的程度。[注127]

既然正常价格这一概念涉及设备的获利寿命和预期的投资利润率，它只有在完全的平静状态下才具有明确的意义。[注128]然而，有一种相当空泛可是很重要的概念，我们可以称之为主观正常 价格，它是这样的一种东西，它所包含的毛利，适用于有关企业家（根据过去的经验）认为在特定的短期局面下用现有的生产能力可以获得的利润。[注129]

如果产量上的波动可以预料到且被认为是正常的，则主观正常价格可以根据平均的或者标准的出产率来计算，而不根据生产设备能力来计算。

按主观正常价格卖出，和获得价格据以计算的那种利润，完全不是一回事；因为利润决定于销货额和每单位销货的赚头。正常价格的“正常性”不在于它将 产生预期的利润，或者倾向于 产生这种利润，而是在于它一定会 产生这种利润，假如在设备的寿命延续期间正常产量全按这种价格卖出。

实际价格对主观正常价格的关系，决定于需求对生产设备能力的关系。我们可以根据设备按生产能力充分使用、超额使用或者使用不足，分别考察三种不同的情况。

生产能力充分使用时的价格

如果在某一种短期局面下，现有的设备在其生产能力的范围内使用得恰到好处，销货按着根据这种出产率而定的主观正常价格在进

行，则企业家暂时可以赚得预期的利润。

在这种局面下，没有一个企业家急于要在目前增加他的销货额（尽管大家都可能有信心地期待着在不久的将来增加生产设备能力和产量）。以现有的设备能力来增加产量，势必使边际费用增长；要增加销货，就必须削减价格或者采取攻势较凶的销货压力，把原来属于竞争者的顾客吸引过来。每个人原来保持的销货压力，在理论上是恰好足以使他卖掉原定的设备能力产量，再要多产多卖只会减少他的利润。

另一方面，没有人要提高他的价格（或者放松他的销货压力），使产量降到低于设备能力（那些享有独占地位的人早已在尽可能地加以利用，且已按他们所计划的销货额调整了设备能力）。

如果这样的短期局面是在一种黄金时代的背景中出现的，它将在接下去的一个未来的短期局面里再现，但拥有更多的生产设备能力。当构成黄金时代的条件不够时，那短期局面中就有某种矛盾，使它不能持久（比方说，现在的投资率高于或低于那种和整个经济的增长比率相应的程度，结果将出现劳动缺乏或劳动过剩的情况，引起利润率的改变）。在这期间，主观正常价格产生着预期的利润，整个系统即将遇到的变动表面上还看不出。

卖方市场

有时候短期中在主观正常价格下货品的需求超过正常生产能力的产量，当短期局面是这样时，企业家处于一种卖方市场 。这种短期局面将继续到需求减少或者生产能力增加为止。

对这种局面的典型反应是这样：企业家们按主观正常价格售货，感到自己能够销售比正常设备能力产量更多的产量，而无须使用任何额外的销货压力。起初，产量扩张的限度是额外产量的边际费用（包括估计的使用折旧费在内）等于这部分产量的销货收入。按老价格扩张到超过这个程度，就会使费用的增加多于收入的增加，以致利润减少到低于产量较小时的利润。如果这样增加的产量不够满足额外的需

求，价格就上涨，因为现在所有的卖方的边际费用都高，每个人都能增高自己的价格而不必担心顾客会被竞争的同行抢去。在较高的价格下，就值得用掉较高的边际成本，结果价格的上涨同时带来产量的进一步增加。一种短期平衡的局面建立在适当的价格的基础上，就是，按这种价格，需求恰好能吸收边际费用等于价格时的产量。

这种标准的反应范型可以在许多方面有所改变。独占势力强大的一些企业，或者彼此之间在价格政策上有一种公开协议的或默契的企业，也许愿意把产量保持在生产能力的范围以内，尽量提高价格来相应地缩减需求。另一方面，在顾客的好感至关重要的场合，他们即使面临大量超额需求，也宁愿把价格保持在主观正常的水平上不动，或者满足需求，不惜牺牲一些超过价格的边际费用（这样获得的利润比在短期局面下可能取得的利润低，却为将来建立了有益的市场关系），或者限额供给顾客，或者（如果是耐用品）登记订货单，推迟交货日期。大体上，似乎是独占者一般比较愿意增加销售额，而不想从一时有利的短期局面中尽量榨取利润，另一方面，在高度竞争的市场上，个别的卖方无法使顾客和他自己发生密切的联系，因而不能从降低现在的价格中得到一种未来的利益，足以抵消现在利润的牺牲。所以，尽管似乎不合理，在和生产能力比较起来需求相对地增加时，在高度竞争的市场里，价格往往比在那些实行独占价格政策的市场里上涨得更多。

无论如何，不管价格是否上涨，利润（暂时）总比主观正常价格所据以计算的利润高，因为总收入至少已经跟着销货额而相应地增长，而很大一部分费用（包括折旧费在内）仍旧不变。

买方市场

当全部需求不足以按主观正常价格吸收正常能力的产量时，企业家处于一种买方市场，不可能大家都赚到预期水平的利润。在这种局面下，不可能指出任何一种典型的发展趋势，因为各个市场里的发展决定于它自身所有的短期竞争情况，以及有关企业家所实行的政策。在竞争激烈的场合（在短期的意义上），价格被迫向基本费用降低，因为只要有任何准租金可得，每一个卖方都宁愿削减价格而扩大销售

额。如果考虑到外界的好感（包括对原料供给者和对供给资金的银行的关系），价格甚至可能降低到基本费用以下。正因为这个原因，绝对的竞争通常是没有的。每一个卖方知道如果任何人降低价格，大家都会遭受损失，因此不敢轻举妄动。这样，价格可以勉勉强强地维持在主观正常的水平上，只是因为没有一个卖方肯首先降价，引起别人的反感。[注130]当这种心理还不强，不足以阻止降价时，卖方们遭受一个时期的损失以后，可能组织垄断性的联盟，大家同意维持价格，根据一种比额制度来分配市场。历时长久的买方市场通常会产生许多垄断性的协议，其中有许多成为永久的。在垄断已经存在的场合，价格就不容易降低，甚至可能提高，因为垄断者发现所有对他的产品的需求来自一些关系十分牢靠的顾客，价格上涨不会使销售额成比例地减少。（在需求减少时这种价格的上涨，为了好听往往被解释为因为产量较小，需要涨价来收回企业管理费等总开支）

如果同时有少数地位差不多相等的卖方，他们行动起来可能很像是彼此有一种价格协议，可是，如果他们之间的均势不稳定，地位最强的一个（因为成本较低或者资金雄厚）可能趁此机会，用降低价格或者销货压力来打垮他的某些竞争者，从而取得未来的更接近于垄断的地位。

既然企业家们相互买卖（原料、动力等），一个集团所实行的价格政策就会影响其他集团的基本费用，而这又会影响他们的价格，结果任何一个集团的政策，非常复杂地影响到整个经济。

这一切使我们不可能对买方市场中的行为做出一般性的论断，每个这种局面有它自己的历史背景。就我们现在的论证来说，重要的一点是，不管价格怎样变化，利润经常总是低于假如设备能力的产量按主观正常价格售出时所能实现的利润水平。

正常价格和平均价格

连续若干年中价格的平均数可能超过或者不及主观正常价格，这决定于这一段时期中有多少年月是卖方市场或买方市场在占优势。

即使在价格和任何一段时期初期的主观正常水平距离不大的时候，利润也可能高于或者低于主观正常价格所根据的那种水平。于是经验逐渐地改变企业家关于可以得到什么利润水平，或者设备在使用寿命期内的平均利用情况怎样的看法，从而影响到将来的主观正常价格。因此，当我们从正常价格总占统治地位的黄金时代的明朗空气中走进历史时期的迷雾时，我们的分析总不免于模糊和不精确。

利 润 率

在短期局面下，资本的利润率是一种很模糊的概念，比特定设备所赚得的利润水平的概念还要模糊，因为要把利率表现为一种比率，我们必须知道资本的价值。

对那些在一个经济里经营企业的企业家来讲（和观察经济的经济学家不同），关于作为一定数量的价值的资本的概念具有种种不同的含义，可是在任何一个含义中都没有精确的意义。

企业家不得不根据对变化无常的未来的推测而做出投资的决定。一个正在考虑一项投资计划的企业家，知道必须在生产设备上用多少钱（甚至这一点知道得也不十分精确，因为设备的孕育时期如果很长，在其建造期中费用可能变动）；并且他知道这笔钱以当时价格下的商品和当时工资下的劳动计算，价值若干。他不知道（但能猜测）这些生产设备将来挣钱的数目和时间模型怎样。生产设备的价值（不是生产设备的原始成本），是一个模糊的观念，并且性情不同的各个个人对同样的情况有不同的看法。乐观的人认为资本的价值将来会大于它的成本，因为他要投资并且必须使自己相信这样做是慎重的和明智的。[注131]悲观的人能在完全相同的参考资料中找到同样有说服力的不投资的理由。

一个现行企业组织正在使用的一套生产设备的现在价值，很少成为问题的，例如只有在一个企业收买另一个企业的时候，才会发生这种问题。就每一件这种买卖来说，市场很狭窄，各个可能的买方有他自己的特殊情况要考虑，结果出现的价格没有什么一般的意义。代表一个现行企业中的财产的投资（股份）的现在价值，决定于三方面需

要考虑的事实：预期可以挣得的收益如何，以及有关的一切预期的可靠程度如何；公司董事对股东的政策怎样；投资市场对股份的价值的看法将来可能是怎样。因此，企业组织在投资市场上的价值，在使用中的生产设备的价值也有相当关系。

贷借对照表上所用的资本的估值，既不代表生产设备的实际原始成本，也不代表对未来获利能力的估计，而是两者的混合物（混合的比例各个企业不同，由于采用的公式不同），决定于对设备的价值按什么比率折旧，以及对存货怎样估值。

当一个企业家在皇家委员会作证或者和税务人员争论时，对资本的价值则有另一种说法。他为了自己的利益也许要说明最近赚得的利润率很低，或者，如果利润率高，那是不正常的，因为在有关的时期中有某些特殊情况。关于企业所提出的资本价值，有广阔的余地可以狡辩，无须施展欺骗手段。生产设备的过去的成本一般和现时的再生产成本不同，因为价格和工资在若干年的一段时期中很少是完全稳定的。现时的再生产成本根本不是一种明确的概念。所谓已经用了十年的旧设备的现在的再生产成本，这种东西实际上是没有的。设备的一生中所有技术上或相对价格上的变化意味着这种设备已经不是最适合，假如应该更换的话，就必须代之以一种不同的东西。这一切使得关于什么是资本的真正价值，大有争论的余地。

如果那企业家既要使税务人员相信他的利润很低，又要使投资市场觉得他的未来的股利会是很高的，他就处于一种尴尬的地位，往往会令人有些摸不着头脑地从一种计算根据跳到另一种计算根据去。

实际上，要找出支配投资决定的那种预期的收益率，就像要在一间黑房子里寻找一只可能不在那里的黑猫一样的困难；要真正说明实得的收益，就像要说明一条格子花呢地毯上的变色龙一样的困难。

这并不意味着我们对黄金时代和准黄金时代的一切细致的分析都是浪费时间，因为我们所考虑的那些长期影响是通过短期局面在其中发展的那种变化无常的迷雾而发挥它们的作用的，虽然人们不能看得很清楚。

第二十章 工资和价格

任何短期局面中达到的实际工资标准是经济组织总的运行的结果，不是由任何有意识的决定所控制，可是货币工资率是经过企业家和工人之间的特殊谈判，有意识地加以规定的。在我们的简单模式里所有的劳动是一样的，我们假设在任何一点发生的货币工资上的变动很快地传布到整个系统，因而实际上任何时候都只有一种工资标准在实行（正常工作时间和加班的工资都是这样）。货币工资的变动对价格、实际工资、利润和就业的影响，决定于工资变动时的情况、竞争的状态和企业家的价格政策。

正常能力的产量

货币工资随竞争而上涨　我们首先考虑产量刚好和正常生产能力一样，主观正常价格占优势的那种局面，并且人们预期这种局面会继续再出现，像一种黄金时代那样。只有少数的失业劳动后备军。工会经常施加压力来提高工资，并且他们时时取得胜利，因此在长期中货币工资率一直有上涨的趋势。

货币工资的上涨会提高生产设备的基本费用和再生产费用。因此它会提高主观正常价格。在竞争的情况下，各个企业家的自然反应是相应地提高他的产品的价格，因为每一个人都知道其他的人也正苦于成本的增高，并且既然大家都在差不多按正常设备能力进行生产，就没有人会怎样担心他的竞争者以他为牺牲品来扩张销售额。如果每个人首先根据他的主观正常价格增高的数目来提高他的售价，那些向别人购买原料等的人就会发现基本费用中这些成分也和工资一样已经上涨，因而相应地提高他们自己的价格。这样，如果大家同样地行动，物价就会普遍地随着工资的上涨而按比例上涨。各项实物资本（包括在制品在内）的再生产成本现在已比它的原始成本高。假定所需要的额外资金可以取得而无须提高利息率，[注132]则实物的总投资的水平就没有理由改变，因为价格既然按货币工资的比例提高，对商品的实

际需求没有变动，生产可以在新的较高的主观正常价格下按以前同样的水平继续进行。这时候的局面，根据实物来说，和以前完全一样，唯一的区别是名义上的一个货币单位的购买力已经普遍地下降。[注133]

货币工资随着独占的局面而上涨　一群少数的企业寡头也许一直在相互威胁，要把价格弄得低于任何一个人单独地会愿意维持的标准。成本上涨可能打破那紧张的局面，引起价格超过成本上涨的比例而上涨。同样地，一个独占者可能处在这样一种局面下，即他感到他可能用较高的价格获得更大的利润，可是又怕牺牲顾客的好感，如果毫无顾忌地提高他的价格的话。成本的增加给他一种表面上好看的借口，既然没有人确实知道他的成本上涨了多少，他现在可以超过比例地提高他的价格了。

价格增长超过工资增长的比例，会减少实际消费，因此产量会降低到生产能力以下。

另一方面，寡头企业家也许仍然处于一种互相牵制的均衡状态，[注134]没有人愿意首先提高价格，因为担心其他的人不这样做；独占者也许在实行一种长期的政策，宁愿（在合理范围以内）自己忍受毛利的低减。在这种情形下，价格不会涨得像工资那样高，对商品的实际需求增加了，一种卖方市场就会发展形成。

货币工资在下降　现在让我们假设，在起初的局面下，虽然工厂设备在充分运行，还有大量的失业劳动后备军（最近一个时期以来，资本积累赶不上经济组织的增长比率）。工会力量薄弱，工资水平趋于下降。就商品来说，我们的分析和上面是对称的。如果一种勉强的均衡被打乱，价格超过和工资的比例而下降，对商品的实际需求就会扩张。如果价格胶着不动，对商品的实际需求就会缩减。

可是在投资部门里可能会有一种不相称的情况，和我们在有偏向的技术进步下看到的那种情况相类似。生产设备的再生产成本已经降低到过去的成本以下；这是确实的，至少在某种程度上是如此，不管一个企业家卖给另一个企业家的货物的价格发生什么变化，因为各个企业家都直接承担他的总投资的一部分（即使仅仅是在制品的成本中

由工资代表的那种成分）。从企业家的观点来看，一般前途很有希望，生产设备的再生产成本的降低所节省出来的资金，大概会在工资降低以前所进行的净投资以外，被投入生产。

如果是这样，投资部门里的就业就增加，一种卖方市场便发展形成了。只要这种情况存在，价格降低的比例便小于工资降低的比例（即使价格降低的话），实际工资便会降低。工人的总消费是增多还是减少，决定于就业增加的影响是抵消而有余还是不够抵消由于垄断价格不变而引起的任何毛利的增加。（这是劳动过剩借以加速资本积累的手法[注135]）

卖方市场

当卖方市场形成，价格上涨而失业者减少时，工会有双倍的理由要求提高货币工资；它们的讨价还价的地位很强，而且实际工资最近已经降低。即使劳动是没有组织的，急于增添人手的企业家也可能提高货币工资。如果价格和货币工资按比例地上涨（除了由于市场比以前活跃，价格相对于货币工资而言已经上涨了以外），实际工资没有增高，要涨的压力继续存在。整个经济这时已经濒于通货膨胀的极限。[注136]如果独占者保持价格稳定，实际工资就会随货币工资而上涨，这更助长卖方市场的威势。

当卖方市场在劳动过剩的环境中发展时，长期中一定会有的失业（公开的或者隐蔽的）可能抑制工资上涨的趋势。

买方市场

在买方市场下出现的失业，和相对于生产能力而言的那种劳动过剩，性质大不相同。劳动力过剩（或者技术的失业）[注137]意味着现有的生产设备，按生产能力充分运用时，不够使所有的劳动力充分就业。在买方市场里，就业已经降低到生产能力以下。从长期的观点来看，也许没有劳动力过剩，甚至还是劳动力缺乏。失业是由于需求不足，不是由于没有资本设备给劳动力来操作。

买方市场里的失业比由于劳动力过剩的失业更会使工资下降，因为它往往会同时带来非常低的物价，使企业的利润降低或者出现真正的亏损。另一方面，比较不大可能从刺激投资中得到解决，因为已经有一部分闲置的生产能力，未来利润的前途由于现在的情况黯淡而难以预料。

买方市场工资下降对物价的影响如何，很难做概括的论断。一方面，物价可能已经在主观正常价格的水平以下，企业家觉得进一步降低物价没有什么意义，因为主观正常价格已经降低。另一方面，很多人都认为如果有人要减价的话，最好自己第一个动手先减；至少在某些市场里盛行着这种想法。只要物价跟着工资一起降低，以实物计算，局面不会受到影响。如果物价胶着不动，实际需求进一步减少，局面就会更加恶化。[注138]

调节生产设备能力使它适应可以利用的劳动

在黄金时代的条件下，人们不断地调节生产设备能力使它适应可以利用的劳动，因为任何偶然出现的劳动过剩都会加速积累。调节的手法是通过降低货币工资率使生产设备的再生产成本低于它的原始成本，从而诱致额外的投资。

这种调节手法，由于需求方面的短期波动而受到很大的损害。劳动过剩不会使卖方市场的货币工资下降（虽然可能阻止货币工资上涨），因为卖方市场意味着对劳动的需求最近已有增加。在一个买方市场里，如果劳动过剩之外再加上短期的失业，工资就会下降。然而，在这种局面下，对投资的刺激大概不会发生作用。

由于长期的劳动过剩而发生的货币工资下降的趋势，以历次买方市场时期工资下降的形式出现，这种下降不被卖方市场时期中的工资上涨所抵消。因此，工资下降在它最不能刺激投资时使人最感到它的影响；有助于调节生产设备能力使其适应于可以利用的劳动的那种机械作用，在经济容易发生需求的波动时比在黄金时代的条件下，微弱得多。

这大大地加强我们的结论，即对劳动的需求不足（相对于供给而言）远不如对劳动的供给不足（相对于需求而言）那样会自行调节。[注139]

第二十一章 投资率的波动

资本积累归根到底是有关方面在一连串的短期局面下做出的许多投资决定的结果，因为，一个经济每天都有它当天所特有的生产设备的某种情况，都有一种以过去经验为根据的某种预期状态，以及对当前的种种趋势的判断。在卖方市场的短时期中，当前的经验指出有更多的生产能力可以有力地加以使用，这大概会造成投资于更新和扩充设备的决定。投资部门中高的就业水平意味着消费部门中高的准租金。[注140]这样，高的利润使利润可以提高。相反地，在买方市场里，有多余的生产能力，投资就受到阻碍。低利润使利润可以降低。

投资和利润之间这种双重的相互影响，是资本主义经营方式的最麻烦的特征，从那些必须用这种方式来经营的企业家以及那些必须说明这种经营方式的经济学家的观点来说，都是如此。

市面突然兴旺

在我们研究长时期的资本积累的过程中，我们会碰到许多投资加快的局面，例如当新发明使得种种新事物以意想不到的速度出现的时候。让我们来考虑整个经济对这种局面是怎样反应的。投资部门中就业增加，已使消费部门的需求有所增加（相对于生产设备能力而言）。这导致卖方市场的形成；或者，如果在以前的短期局面中曾有过一种买方市场，则现在买方的优势减弱了。

在卖方市场预期会继续存在下去的局面下，已经在经营的企业家都急于要扩充生产能力，以便能够取得较高的销货额，而无须提高边际成本。那些正在开始事业的人，发现时机有利于进入市场，无须担心场内人采取防御性的削价（这些场内人的生产设备能力已经充分使用）。因此，卖方市场会继续存在一个时期的前景会刺激净投资。即便惨痛的经验已告知企业家们卖方市场决不会持久，然而竞争逼得他们进行投资，因为，在一些机灵的企业家预期会接着发生的反应中，

那些装置了新设备（连同最新的改进）的人其生产费用将比那些没有装置新设备的人低，且比较经得起未来的买方市场的压力。因此，连这种精明的企业家也不得不投资，尽管他们对于有这样做的必要，也许感到遗憾。[注141]

如果起初是买方市场占优势，那么，这种优势现在已经减弱了，而企业家已开始更换设备来维持生产能力，这一部分生产能力，如果需求没有增加，一定会任其荒废。

在无论哪一种情况下，投资方面初步的增加会引起进一步的增加。一个集团的企业家的投资支出增加了，总会改善其他企业家的境况，因此，在某种限度以内，投资率每次增高总会促进更进一步的增高。

投资率的最高限度可以因为对资本财货的需求停止扩增而达到。投资决定从一个集团传布到另一个集团的过程需要时日，在这期间生产设备能力的现有量在增加。经过一段时期以后（从投资率开始增长时算起），也许这一个月和上一个月比较起来，投资部门里就业增加的比例不会超过已经使用的生产能力增加的比例（酌量扣除新设备装置以后在制品的增多）。于是卖方市场的优势停止加强，再经过一个月（有更多的生产设备能力投入使用）这种优势就开始减弱。

另一方面，资本财货的需求扩大的限度，在可能的出产率没有达到限度以前，也许不能发生作用。

在特定的劳动队伍下，可能的投资率的上限是由通货膨胀的限度规定的。[注142]可是在经济正常运行的状态下（有别于战时、重整军备等而言），这种限度通常是达不到的（虽然经济也许会深入到限度的边缘），因为，在它前面还存在着另一种限度，这一限度是专门生产设备的工业的设备能力所规定的。当生产基本资本财货的工业（钢铁、造船等工业）的生产能力的限度已经达到时，[注143]投资部门里的就业暂时不能再有任何增加。投资工业本身正在经历着一种卖方市场，而继续进行着的投资一部分是在它们自己的生产能力方面（虽然我们在下文中即将看到，它们在卖方市场的影响下，不如消费部门里

那些工业那样容易扩充）。当它们的扩大的生产能力可供使用时，投资率的进一步增加就可能发生。可是这个阶段达到的时候，投资部门里的卖方市场已经衰弱或消失，投资于设备来生产设备的活动就会减少。

因此，（除了由于极难得的侥幸而外）经济组织不可能平稳地达到和新局面相适合的那种较高的投资率。要使自己适应于投资率上的一定程度的增长，就需要有一种更高的投资率，而这种投资率是不能维持下去的。

投资部门里有一种最高限度的就业水平，这种水平在某一阶段可以达到。到这一点为止，就业量一直在增长，稳步地或者一阵阵地突然增长。过了这一点，就业量停止增长，投资暂时按其最高限度的水平进行。

经济暂时稳定在短期平衡的状态中，保持着最高限度的投资率。可是消费部门里的生产能力随着新设备的投入使用而在不断地增长。因此，卖方市场起初停止加强，然后转弱。结果购买生产设备的新订单赶不上旧订单完成交货的速度，投资部门里的就业就降到最高限度以下。于是商品的需求就减少，生产能力过剩的情况就出现。

市面突然兴旺（不同于黄金时代的积累）的主要特征是它建立在一种矛盾的基础上。投资在它本身造成的卖方市场的影响下进行。除了那种由于引起市面突然兴旺的任何原因（比方说，一种意料不到的新发明）而发生的投资以外，总有一种完全由于投资所引起的高水平的需求（相对于生产能力而言）而产生的额外投资。只要投资率（因此，商品的需求）继续逐月地增长，和当时生产能力的增加成比例，卖方市场就可能继续下去；既然当越来越多的设备制造完成，生产能力不断增长时，投资率的增长不能无限制地继续下去，卖方市场就不能继续下去。卖方市场所引起的投资，由于使卖方市场趋于消失，而正在锯断自己所栖息的树枝。

每次市场突然兴旺有它自己的历史，决定于引起兴旺的原因、以前的局面、兴旺持续时期中发生的一些长期变化（例如人口的增长和

技术的进步）的范围和特性，可是我们可以讨论一种典型的市场突然兴旺的某些一般的特征。

投资的发展过程

设备　我们现在研究的这种市场突然兴旺，可能是由企业家对设备投资的扩充所做出的决定所引起的。某些计划已开始实行，而用在这些计划上的就业量在它们的孕育时期继续存在。同时，兴旺的发展使得新计划又开始；投资部门中的就业更有进一步的增加。到了生产设备能力不能应付自如时，交货日期被延长了，投资计划必须排队等候执行。当市场兴旺达到高峰时，专门生产设备的工业得依次供应那些排队的计划，一批设备完成时就开始行动为新计划提供设备。正因为这种缘故，所以高水平的短期平衡能够维持一个很长的时期。如果生产能力扩充（由于完成了制造生产设备的工厂的投资计划）而投资计划的排队情况仍然存在，投资率就会提高，就业就会进一步增加，并达到一种新的高水平的平衡。然而，这种类型的投资往往需要很长的孕育时期，结果在一阵兴旺还没有过去以前，新的生产能力可能还没有准备好，不能提供使用。

当新计划不再以比旧计划完成的速度更快的速度增添排队等候的行列时，市场的兴旺就过了高峰；当排列等候的队伍已全被吸收，新计划的开始已赶不上早的计划的完成时，转向下坡的趋势就出现了。

存货　就业方面最初的增加会在一星期内就引起商品购买的增多（由于工人用掉他们的工资），起先这会引起制成品存货的减少。后来，这些存货得到补充，并且还增加了存货，使存底提高到相当于现时较高的销售率的水平。这意味着额外的就业。到了存底已经赶上需要的时候，就业就降低到和现时销货额相应的水平；正由于这个原因，现时的销货额会下降到一个较低的水平。用现有的生产能力生产出来的商品的生产时期，和设备的孕育时期相对地来说，是比较短的。因此，由于除了设备投资的波动而外，还有存货一时增多一时减少的情况，就业方面大概会有一连串的小波澜。

在制品　存货最初的减少一经发生，人们马上开始生产货品来加以补充。就大多数商品来说，生产期比一个星期长得多（在这段时期中先做工作后付工资），因此当更多的工资被用掉的时候，存货就更进一步减少，直到新生产的商品完成生产程序，开始出现来补充那些正在被卖给新就业的工人的商品。这些存货日后也必须补充，这更进一步助长投资方面的波动。

第一批设备（市场开始兴旺时原有设备以外的新添设备）一经准备好，使用这批设备的工人的就业马上开始；而且，准备在制品的生产补给线所需要的人工和原料，也需要一周以上的时间，只要设备生产方面的就业还没有减少，这就会更进一步提高就业的总量，并从而增加商品的需求。

这三种类型的投资结合在一起，在就业的动态方面就会产生错综复杂的时间模型；每一次的市场突然兴旺，都按照当时的技术和市场情况，而有它自己的详细的模型，同时在大体上符合典型的基本条件。

错综复杂的影响

市场的突然兴旺，会降低实际工资率的水平（虽然不降低工人的总消费）。因此可以说在兴旺期中进行的投资都用于机械化程度较差的那些技术，另一方面，在市场暴跌中所进行的任何补充更换都适合于较高的机械化水平。[注144]然而，这种影响是否会起作用，似乎很有疑问；市场暴涨时就业量较高，市场暴跌时就业量较低，而招雇劳动的难易似乎是一种更重要的影响，比实际工资水平更能影响技术的选择。机械化程度的改变，必须认为是一种长期的现象。它发生作用是通过在一次又一次突然兴旺中劳动的相对稀少或过剩，而不是作为对就业的短期增加中发生的实际工资变动的一种反应。

物价和就业

市场突然兴旺期中商品价格的发展趋势，由于在此期中货币工资趋向上涨，而更加复杂。让我们首先假设货币工资率不变，来考虑物

价的动态。物价的变动在两个极端之间：不变的商品产量和不变的商品价格。

为了说明第一个极端，让我们假设消费部门的生产能力没有弹性，每周有一定的商品产量，不能超过，并且在市场的兴旺未开始以前产量已经是这样；投资部门里的就业，在已经定购的第一批生产设备的孕育期中，达到最高限度，以致一到这批生产设备造好可以使用的时候，卖方市场就突然终止。因此消费品的产量，从而实际工资的总量，在整个兴旺期中始终不变。消费部门里的就业并没有增加；价格上涨了而每工时实际工资率却随着总就业量的增长而比例地下降，总就业量的增长只在投资部门里发生。[注145]

在另一极端，假设消费部门里起初有大量未使用的生产能力。在兴旺未开始以前，商品价格是由各个市场里企业家之间秘密的或者公开的协议维持在当时的主观正常价格的水平上，且在需求扩增时没有提高。因此实际工资率在兴旺期中始终不变，而实际工资总额则随就业量的增长而成比例地增加。既然消费部门里每一工人赚得的准租金不变，就业增加的总额和投资部门里的增加是成比例的。[注146]

就业的乘数 是就业总增加对投资部门里就业增加的比率（起初的情况和投资部门以兴旺期中达到的最高速率进行工作时的情况相比）。在第一种极端情况中，乘数等于1。在第二种极端情况中，乘数等于1/q，这里q是消费部门里准租金对每人产值（每一工人的毛利）的比率。[注147]

这两种极端情况在任何实际局面中都不会发生。物价（相对于货币工资而言）通常随着需求对生产能力的比率的提高而上涨，所以当市场兴旺达到高水平的平衡点时，每工时的实际工资就会有一些下降，同时实际工资总额会有所增加。同时每人产量会降低，由于较多的劳动在从特定的生产能力中榨取额外产品。乘数在可能的极端价值之间的某一点。[注148]

当投资部门里已经达到最高限度的就业水平，经济保持着高水平的平衡时，消费部门的生产能力在逐渐增长。在这个时期中，卖方市场的优势有些减弱，供给赶上需求，投资部门的就业虽保持不变，商品的产量增长，价格稍稍下跌。实际工资因此上涨。因此，在这种局面中，就业也许再有一些增加，可是消费部门的每人产量也已经增长，因为使用了新的生产能力以后，劳动力分布得比较经济，结果就业的增加（假如有任何增加的话）不及产量增加得多。从企业家的观点来说，繁荣即将终止，因为一笔总数不变的准租金（等于投资部门的工资总额）现在由消费部门里越来越多的生产能力来分得。生产能力不断增加，卖方市场就跟着趋于消失，结果到了投资部门里就业开始减少的时候，那突然兴旺的局面就结束了。

货币工资率的变动以及垄断事业的价格政策通过这种重要范型而发生作用。在市场向上的过程中以及在高水平就业的时期，货币工资会上涨。如果在每一阶段物价总是高于它原来和工资上升的比例，那么，根据实物计算，这并不影响发展的趋势。[注149]如果物价胶着不动，则消费在每个阶段都会提高，并且在市场兴旺达到高峰时，由于新的生产能力得到日益增长的需求的配合，卖方市场就会延长。这不能无限期地保持兴旺的局面。垄断者不会让他们的毛利被日益上涨的工资侵蚀到一定的程度以上，所以实际需求的增长会受到限制，经过一个时期以后，生产能力的增长会赶上实际需求，于是卖方市场就会告终。

反　应

卖方市场的终止会引起投资率的下降，而投资率的下降会使买方市场发展起来，这会进一步阻碍投资，而进一步加强买方市场。经济便经过一阵市面暴跌（产量逐渐缩减的一段时期）而陷入萧条状态（产量已经缩减的一段时期）。市面暴跌中产量减缩的限度不及市场突然兴旺中产量扩增的限度那样确定。兴旺期中的就业，在投资部门的生产能力已经用到限度时（或者在用到限度后不久），就会达到最高限度，可是就业可能减少到什么地步，却没有技术上的限度。如果设备生产方面的就业量减少，对生产能力没有直接的影响，暂时在制

品的生产干线上会继续吐出和以前一样多的产量。既然销售额已经减少，存货暂时会积累起来。这些存货，对那已经减低的需求水平来说，已嫌过多，因此在制品的生产干线上得到补充的速度将不及它吐出产量的速度。这种减少在制品产量的情况，并没有技术上的限度，除了完全停止生产而外。

产量减少的限度来自需求方面。如果产量减少时，价格保持不变（或者只和货币工资比较起来有所降低），以致每工时就业的实际工资不变，那么，就业减少就会使销售额减少，并从而使就业更进一步减少。[注150]可是在这过程中的某个阶段，由于竞争或垄断的卖方们故意采取的政策，价格开始降低（相对于工资而言），结果实际工资增长，每单位就业的销售额也增长。在每一就业工人的消费的增长可以抵消就业工人人数的减少的那一点上，达到一种低水平的平衡。[注151]于是商品销售额停止下降，因而就业额也停止下降。[注152]

在达到这一点以后，物价如果再降低（相对于货币工资而言），就会使商品的销售额增加，经济回升到一种稍高的低水平的平衡。独占企业为了防止利润日益缩减而采取的价格协议增多了，就能防止这种回升，使经济保持在它已经达到的那种低水平的平衡上。利润的增加会减少实际工资，并把经济推到更低水平的平衡。每次水平降低带来资本积累，接着就是存货减少，引起就业方面相应的波动。

在这期间，由于旧设备的损废和没有得到补充，过剩的生产能力在逐渐缩减。[注153]迟早总有一天，连维持那低水平的产量，也需要投资于设备，买方市场减弱，复苏便开始了。[注154]

当最初的骚动是投资率降低时（比方说，由于技术进步的迟滞），变化就在这个阶段开始。在萧条中企业家继续收回投资，[注155]直到卖方市场发展形成，又开始一个高投资的时期。

因此，每当积累的长期趋势渡过一个转折点的时候，投资的短期路线总是离得太远，要走上适合于新局面的途径，只有通过剧烈的动荡，而在这种动荡之后，往往还有一连串的额外的波澜。

商业循环

市场突然兴旺或市面暴跌的发生，可能是某种长期原因的结果，例如由于技术进步的加速或迟滞。当所有构成黄金时代的长期条件具备时，兴旺或暴跌也会发生。对个别的企业家来说，即使在整个经济顺利发展的时候，未来也是不能确定的，并且各个企业家的行动往往能影响别人的局面。因此，在资本主义的经营方式下，有一种内在的不稳定性，这种不稳定性往往从经济的内部产生出种种和任何外界的变动完全无关的变动。

典型的企业家，只要他发现他现有的生产能力都在按着他认为合理的利润率在那里运转，就会希望运用更多的生产能力。除非投资恰好适合黄金时代的标准（这时需求能跟着生产能力而增长）（或者除非投资被有效地控制），它将永远摆动，因为只要投资增长的时候，它就会产生一种卖方市场，并且从而刺激进一步的增长。

每一次卖方市场形成，投资就过度发展，接着就出现一个低投资时期。正因为发生了市场突然兴旺，所以会引起接着发生的市面暴跌。每一次买方市场形成，投资就过度减少，接着就出现一个高投资时期。正因为发生了萧条，才引起复苏。

所以，积累总是采取一种相当有规律的有四个发展阶段的循环连续的形式——第一个阶段是投资率正在增长的阶段；第二个阶段是一种高水平的平衡，具有高而稳定的投资率，同时生产能力逐渐增加（相对于产量而言）；第三个阶段是投资日益减少的阶段（不管是逐渐地或者突然地减少）；第四个阶段是一种不稳定的低水平的平衡，生产能力逐渐缩减（相对于产量而言）。

通常，在突然兴旺期中，物价和货币工资相对地上涨，以致销货价值中准租金所分得的一份在兴旺期中比在长期中的平均数多。这意味着就业乘数大大地低于长期中平均总就业对投资部门里就业的比率；[注156]投资部门比整个经济经历更大和更多的波动。平均产量（好年头和坏年头平均）对全部生产能力的比例，在投资部门里比在

整个产业界小。全部生产能力就大于假如同样的长期积累率在一种黄金时代的情况下稳定地进行时所能达到的程度。

专门生产各种设备的企业家，习惯于较大的需求波动，在卖方市场中不像其他的人那样急急地扩充自己的生产能力，结果，在突然兴旺的高峰时，投资部门的投资的比例小于投资部门生产能力对总生产能力的比率。

因此，我们可以想象典型的循环过程是这样：从一种低水平的平衡开始，这时候物价和就业已经稳定了一个短时期，有些设备在更换补充，可是不够保持现有的数量。[注157]随着生产能力的缩减，买方市场的优势逐渐转弱。那些仍然在经营的工厂，由于有些竞争者陆续放弃经营，逐渐发现销售额在增加，并且迟早总有一天某些企业家会发现他们可望在比现有的更多的设备上面获得利润。他们发出添购设备的订单，于是投资部门里的就业便增加了。结果商品的需求扩大，更多的企业家觉察到他们的生产能力不够，投资便继续增加。像我们已经看到的那样，市场的突然兴旺可能在投资未曾达到实际上可能的最大限度以前就已结束，或者兴旺的程度可能足以使投资部门里某些关键设备达到能力的限度。遇到这样的时候，投资部门里某些投资可能要继续下去，结果在一个短时期以后这种关键方面的生产能力增加，可是制造设备的生产能力方面的投资，像我们已经看到的那样，对原有的生产能力的比率，小于一般的投资；因而关键方面生产能力的增加，不足以使投资继续增加得像生产能力总量那样快。因此消费部门里生产能力的增长追上了需求的扩大，卖方市场告终，局面急转直下，使经济降到一种低水平的平衡。

解　释

自从资本主义经营方式开始运用以来，发展的过程呈现了一种明显的周期性的变化，这就引起人们的一种看法，认为有一种明确的商业循环，像上面所说的那样，从一个高峰到另一个高峰大约经历八年或十年的时期。根据这种看法，一个循环的四个阶段恰好需要这么多的时间来经历一遍，并且容易对所需要的各段时间做出似乎言之有理的估计——市面上涨时企业家投资的决定逐渐扩散的时期，市面下跌

时投资率低降的时期，在没有足够的额外的生产能力积累起来消灭卖方市场以前，平衡保持高水平的时期，复苏以前生产能力缩减的时期——虽然很不容易证明这种假定的估计在事实上是正确的。

另一种看法是，每次的市场突然兴旺总是由一种特殊事件所引起，例如重大的技术发明。市场兴旺一经开始，在它继续发展期间所发生的任何有利于投资的事件，都被吸入它的主流，加强自己的力量，所以每次市场兴旺的程度强弱各不相同，这决定于它的各项构成因素的力量（例如等待利用的新的技术知识的多少）。市场兴旺所引起的卖方市场使得生产能力过度扩张，因为在市场继续兴旺期间出现的投资机会不管怎样大，卖方市场本身所诱致的额外投资总不能持久。于是接着发生市面暴跌，并且萧条继续下去（只有一些无关紧要的波动）直到发生新的重大事件为止。

这两种看法的决定性的区别涉及怎样从萧条中恢复过来。根据第一种看法，可以说恢复来自系统的内部，因为生产能力的缩减（相对于需求而言）重新造成一种有利于投资的局面。根据第二种看法，系统本身内在的恢复能力薄弱，不能克服市面暴跌的打击，而循环的表面上的规律性是偶然的，只是由于过去事实上在萧条至多已继续了几年以后，总已出现某种事态来引起复苏。

也许问题永远不会得到圆满的答案。主张各种看法的人，都能按照自己的方法同样言之有理地解释那不完全的历史资料，并且将来似乎也不会有一种决定性的实验来解决这个争论，因为今天人民和政府都已经意识到不稳定这个问题，可能会设法采取行动，及早制止市面暴跌或者挽救萧条，使得关心问题的观察家不可能有充分的时间来看出，假如人们听任经济系统自然发展，复苏是不是会出现。

第二十二章 循环和趋势

经济的不稳定使得黄金时代不可能保持。即使其他一切条件都满足，平静状态仍然会受到内部产生出来的波动的干扰。每隔一个时期，积累就会落后于本经济的增长比率，然后又跳起来赶上去。每次跳跃过度都会引起一阵反作用和又一次的落后，接着又是一次跳跃。甚至当积累在长期中稳定地前进时，从这一年到那一年也并不稳定，而是一阵一阵地忽多忽少地出现。

积累不是稳定地进行这一事实，往往使增长比率降低到黄金时代的条件下会达到的比率之下，因为变动无常往往会削弱投资的推动力，因而延缓技术的进步。由于商业循环的作用而产生的趋势，和黄金时代的增长比率不是同一回事，而是那种比率的一种不完全的反映。

然而，如果企业家努力进行，积累还是可能的；我们的关于积累和本经济的增长比率保持一致步调以及超过或落后于增长比率的分析，还是适用的，如果根据周期的波动来说。

周期的积累

当积累在长期中继续进行时，一阵突然兴旺结束后所有的资本数量就多于以前拥有的数量。应该考虑的第一点是什么情况使以后萧条中的反投资不致把资本数量再减少到不多于以前拥有的数量。

主要的条件是独占企业（在短期的意义上）和上一次萧条时期比较起来不应该有所增加。在一定程度的竞争下，闲着的生产能力越多，物价就会越低（相对于货币工资而言）。在这一次市面暴跌中，如果商品的产量降低到和上一次暴跌中相同的绝对水平，消费部门里就会有更多闲着的生产能力，以及较高的实际工资水平。因此产量并不会降到那样低的程度，经济将在较高的产量下达到低水平的平衡。简单地说，竞争使得上次暴跌以来所增添的生产能力有一部分在萧条

期中被运用。因此，由于旧损的设备不补充更换而发生的生产能力减缩，也会不减到那样少的程度，而一部分增加的设备经历了萧条以后仍然会存在。

长期内积极积累所需要的第二项条件是，下一次市面突然兴旺中所有的净投资总额要大于上一次兴旺中的净投资。上涨的力量必须足以使投资进入那些生产设备工业里的关键方面。如果投资部门里的关键部分在上一次的兴旺中扩大了，现在的投资率就会比以前都高。如果自从上一次的兴旺开始以来关键部分没有扩大，这一次的兴旺持续的时期就不会比上一次更长。新的生产设备的产量达到最大限度时和以前是同样的水平（在同样生产能力的关键部分方面），既然资本拥有量一直在增长，代表补充更换的新设备就比在上一次兴旺期中多，每年的净投资较少，要经过较长的时期才会出现生产能力过剩。如果这种情况在连续几次的兴旺中发生，投资部门里卖方市场的优势就一次比一次加强，并且（除非在长期意义上的独占已经增加），关键部分将获得扩大。因此，就像在一种假想的黄金时代那样，积累在过去一直在进行这一事实，造成有利于维持积累的条件。

如果自从上一次的上涨发生以来劳动队伍已经增长，并且每人产量已经上升，因为在上一次市面兴旺过程中所生产的设备体现了最近的种种改进（上一次萧条中所有的设备补充也是这样），那就有足够的劳动可以用来提高下一个兴旺时期的产量。劳动队伍的增长不直接引起积累，[注158]可是使得长期的积累可能实现，而长期的利润率不致低降。

积累的速度

当设备中的关键部分非常明显时，如果每次上涨的力量都能深入到关键部分，并且每次市场兴旺所经历时间的长度相同，那么，长期的积累速度就决定于关键部分扩充的速度。在没有偏向的技术进步下，经济系统实现了的增长比率等于这种关键工业在每次循环中生产能力的比例的净增加，除以 一个高峰到另一个高峰之间的年数。[注159]

当新发明中有节省资本的偏向时，如果我们关于不对称状态的假设是正确的，[注160]陆续发生的几次突然兴旺会使消费部门里生产能力扩张的比例大于投资部门；在有耗费资本的偏向时，投资部门增长的速度就会高于本经济的实现了的增长比率，消费部门增长的速度则较低。

一种完全有规律的循环的概念是自相矛盾的，因为，假如循环是可以预言的，兴旺中的投资就会减少，萧条中也可以维持设备的补充，结果循环就会被打消。上面讲的这种发展方式，显示循环和积累趋势的关系的基本范型，其中有各式各样的不同程度和时间经过，并且受种种难以预料的事件的影响，以致一切总是不能确定。

生产长寿命设备的工业所承当的不平衡的负担，意味着它们的生产能力比同样的长期积累率假如连续不断地实现时所需要的生产能力大。在一种黄金时代，如果投资部门里拥有同样的生产能力（以及同样的劳动队伍），积累的速度一定会较快（经常维持着兴旺期的速度），并且要适应这种积累，一定要有较快的技术进步，或者要建立较高程度的机械化。在一种黄金时代，如果它具有同样的长期积累速度，消费部门里生产能力对投资部门里生产能力的比率就会较高，因而实际工资的水平也较高。

在一定的生产能力下，消费的平均数（好年头和坏年头平均）在黄金时代中一定较高，因为开工不足的时期中产量的不足额一般大大地多于在兴旺的高峰时短期出现的产量超额（由于加工等原因）。

劳动的缺乏

不稳定虽然对投资不利，可是积累在一段时期内也许超过劳动增长的长期速度。长期中积累超过本经济的可能的增长比率这一情况，表现在兴旺期中劳动缺乏上面。在萧条期中，劳动的缺乏（相对于生产能力而言）被短期的失业（由于一部分生产能力闲着）所隐蔽；可是在突然兴旺中短期的对劳动的大量需求就显出长期的缺乏。于是在兴旺期中技术改进的传播速度加快，因为一般的人力缺乏再加上一种卖方市场，使得企业家急于要弄到能产生最大限度单位产量的设备；

为了同样的原因，他们比平时更想获得新发明。由于新发明而变为废旧的设备需要更换，兴旺因而延长。

同时机械化程度可能提高，因为（在当时需求多而劳动力难雇的情况下）即使以高成本的投资来增加每人产量，也似乎是值得的。

在没有技术进步的特殊情况下，增加机械化程度是增加每人产量的唯一可以采用的方法，在每次突然兴旺期中投资都用在一种机械化程度比上次兴旺期中高的技术上面。

停　滞

我们知道，长期中积累的维持，需要在短期意义上的竞争仍然有效。在某一次萧条中，独占也许比上一次市面暴跌时已经增加，或者因为上一次的萧条形成了一些价格同盟，后来成为常设的组织，或者因为每一阵竞争的结果留下人数较少的胜利者称霸市场，以致出现独占有逐渐增多的趋势。比较缓和的竞争意味着较多的剩余生产能力是和一种特定的实际工资率不相矛盾的。某一次市面暴跌中生产能力的降低就可能达到或者低于上一次暴跌中的地步，即使生产能力在当中的兴旺期间会有所增加。然后（如果没有有利于投资的新事态）必须等到生产能力减缩到或者更低于上一次萧条中的地步，复苏才会出现。在长期中生产能力是不增不减或者减退的。

积累的维持有赖于企业家从事积累的努力，并有赖于竞争的继续存在。如果在萧条中积累的动力已经减弱，当复苏来临时，卖方市场出现后所引起的增长就不如上一次。在投资还没有进入原来的关键部分以前，就会达到高水平的平衡。结果投资部门里的设备补充不能赶上损旧生产能力的废弃，关键部分会逐渐缩小。

在这一种情况下，长期中积累等于零的现象一定只是偶然的巧事。也许刚巧每次兴旺中的投资恰好足以恢复每次暴跌中损旧的生产能力，一方面失业（从兴旺到兴旺或者从萧条到萧条）逐渐增多，由于劳动队伍增加或者每人产量增高，可是系统中没有一定的机械作用会把净投资在长期中保持在恰好等于零。实际上，所谓净投资等于

零，并没有很确切的意义，因为，我们知道，[注161]只有在各种资本财货的具体规格，以及所有的设备的年龄构成，在长期中始终不变时，一种不变的资本拥有量才可能具有明确的定义。

因此，当停滞已经开始时，人们没有理由可以期待生产能力的总量不增不减。在轻度的停滞下还可能有一些积累，虽然不足以赶上本经济的可能的增长比率。比较严重的程度意味着不断的逐渐减退，每一次萧条使得资本的总量（根据任何一种约略的合理的计算方法）比上一次减少。

在停滞的情况下，技术的机械化程度也许在不断降低，因为即使在兴旺的高峰时失业的过剩劳动也会倾向于越来越多。下降的货币工资碰到不容易下降的物价，实际工资在每次市场兴旺中下降得比上一次多，而在每次市面暴跌中上涨得比上一次少，结果每次暴跌中废弃掉的设备，在以后的兴旺中可能用一种机械化程度较低的技术来替代。

静止的状态

在假想的那种情况中劳动队伍的人数不变，一切可能的发明都已经做到，实际可能的最高程度的机械化已经达到——这种情况代表潜在的经济满足状态。这（和潜在的黄金时代一样）可能被经济组织内在的不稳定性所毁损。

通货膨胀的限度造成投资部门中生产能力的最高限度。通货膨胀的限度决定投资部门里就业对消费部门里就业的比率的最高限度。[注162]在潜在的经济满足状态的条件下，这个比率所代表的绝对就业量始终不变，那就没有必要备有一部分即使在突然兴旺期中也不会用到的生产能力。所以投资部门里的生产能力必须认为已经是不增不减的。投资部门里的净投资等于零（每次兴旺中的总投资恰好补足每次暴跌中的投资减少），设备的关键部分始终不扩充，增长比率不能超过零。

没有类似的手法可以阻止长期中的积累减少。经济组织的内在的不稳定性，不仅可能损害满足状态的条件，而且可能使经济在不知不觉中降到潜在的满足状态以下，由于萧条中减少的投资超过兴旺中补充的数额。

走向满足状态的道路

当经济组织的增长比率等于零而机械化还没有达到限度时，像我们已经看到的那样，积累就会引起投资部门里就业对消费部门里就业的比率逐渐下降，直到不再有净投资为止。[注163]在投资波动的情况下，这会表现在每次兴旺中的总投资少于上一次兴旺中的总投资，而每次萧条中的消费多于上一次萧条中的消费。从一次兴旺到另一次兴旺，消费部门的生产能力会增长，而消费部门的生产能力会减低。总就业（兴旺期和兴旺期比较，萧条期和萧条期比较）在长期中会是不变的，消费部门里增加而投资部门里减少；总的实际工资增多，而总的利润减少。

这是一种逻辑的可能性，在资本主义的经营方式下多半不会实现。长期中日益下降的利润率，加上周期的波动，会造成萧条期中的损失，既削弱对积累的刺激，又会鼓励自卫性的垄断组织。一个走向满足状态的经济，决不可能仅靠它本身的力量，就能穿过停滞的泥坑，到达目的地。

就业和失业

为了看清楚连续几个循环中就业的变动，把技术进步和人口增加分开考虑，较为方便。首先，假设始终使用同样的技术。某一次萧条中的产量水平比上一次萧条中的高，就需要较高的就业水平。自从上次萧条以来人口有了增加。失业人数因此也可能较大（和循环中发生的就业波动比较起来，人口的增长是慢的，因此，和萧条期中与兴旺期中的就业的差额比较起来，某一次萧条期中与下一次萧条期中的失业的差额无论如何总要小些）。当长期的积累在进行的时候，下一次的兴旺期中（只要兴旺的市面能充分发挥力量）投资部门里的关键部分会比上一次兴旺期中稍稍扩大，总就业会增长到较高的水平。结

果，总的实际工资支出，以及商品产量，在每次兴旺中总比上一次高。在停滞的情况下，从一次兴旺到下一次兴旺中就业增长很少或者会降低，而失业会随着人口的增长而增加。

现在让我们假设兴旺期中的投资体现了由于技术进步而来的种种改进，可是劳动队伍的人数不变。

长期的积累在继续进行时，商品的产量在某一次萧条中总比上一次多，可是就业额可能较少。在每次兴旺中消费部门里每人产量比在上次兴旺中高（因为上次兴旺中所创造的改进的生产能力现在已经使用），并且（假设竞争并不较弱），每一工人的实际工资较高。因此，如果投资部门里的就业达到和上次兴旺中同样的水平，实际工资总额和商品产量都较高。

在停滞的情况下，从一次兴旺到另一次兴旺总产量增长的比例小于每人产量，并且技术失业会有长期的增加（除非充分地减少工作时间）。

人口增长和技术进步相互影响。当积累的速度能够使每一次兴旺中的失业保持低水平时，在长期中，产量就会有增长（先后几个循环中高峰和高峰比较，低潮和低潮比较），这是由较多的就业和较高的每人产量共同构成的。在停滞期中，从一个高峰到另一个高峰，产量增长很少，甚至还降低，另一方面，长期中失业有增加，由于日益增多的人口以及每单位产品提供的就业减少。

假设投资部门里就业的波动是已知的，萧条期中随着设备利用率的降低，实际工资增长越快，消费部门里失业就越少（就业乘数较小），这是因为暴跌中降减的数额较小，同时因为只需要缩减较少的生产能力就可以产生一种反应（所以，在特定的生产设备的年龄构成下，萧条持续的时期较短）。[注164]

当暴跌的程度不深而萧条期短时，它们所引起的失业可以忍耐；如果无论如何总有长期的劳动过剩，一次暴跌的额外困苦会混杂在一般的汪洋苦海中而不为人们所特别觉察到。可是如果失业人数在兴旺

期中少而在萧条期中失业人数既多时期又长时，则失业所引起的那种完全不合理的痛苦（这是在低水平消费以外的一种痛苦）就会显著而难受，就会产生影响深远的政治反应。

第四篇　资金供给

第二十三章 货币和资金供给

现在我们必须考察货币制度对积累的影响。我们用作模式的那个经济，已经进化到（我们假设）超过用铁钉支付每周工资的阶段。[注165]某些很受人重视的银行早已设立，它们供应整个组织的货币需要。[注166]

银行必须遵守一定的经营方式。实际上这种方式在一种复杂的法律制度中发展形成，其中有很多过去遗留下来的不正常和陈旧的东西，并且由国家机构（例如英格兰银行或联邦准备银行）加以规定和管理。为了使我们的分析尽可能地一般和简单，我们将假设我们的银行从事于正当的活动，而不详细说明任何特殊形式的规则。

实际上借贷的形式，以及对债务人的债务所代表的财富的权利的类型，是多种多样的，可是我们可以利用几种区别显著的类型来揭示所有的主要特征。我们将假设对财富的权利只包括钞票、债券和银行存款，并且只有三种借贷——企业家凭票据向银行进行的借贷；企业家用债券相互进行的借贷（我们还没有把食利者加入我们的模式），这种债券可以由银行辗转收购；银行以存款方式向企业家进行的借贷。

我们将陆续地讲到这些借贷形式，首先讲那根据票据发出的钞票。为了区别清楚作为一种交换媒介的货币和作为一种债务投资的货币，我们将假设一切需要货币支付的交易都凭货币来进行，人们持有货币只是作为筹码，为了交易的方便。

钞票流通

信用卓著的银行所发出的钞票，零售商和其他企业家都愿意接受，因此可以作为一种支付工资的媒介。现在流通的钞票是银行对企业家贷款的结果，这些企业家在还未收到售出工人生产的货品的价款以前先付出工资。暂时我们假设唯一的借贷方式是票据贴现（长期债券以后再谈）。一张期票代表一项出票人承担的义务，保证在指定的日期（比方说六个月后）支付一定的数目，而今天以低于票面的数目（即按贴现率扣除贴水）售得现钞。

为什么企业家必须付给银行利息（用贴现形式）换取流通的媒介，其基本原因是他们自己的借据不能作为一种支付的手段被人接受，而信用卓著的银行的钞票可以被普遍接受。（贴现率怎样决定以及它的影响怎样，以后将加以研究）

整个经济所需要的钞票数量多少，决定于每周工资总额的价值、企业家当中专业化的范围（这决定他们之间需要用钞票支付的交易的次数），以及收入和付出之间的平均耽搁时间（这决定钞票在流通过程中旅行的速度）。

企业家能够在相当范围内节约所需要的钞票，从而节省利息。他们可以安排付出的时间，和收入相配合；或者用记账的方式和其他企业家进行交易。因此，贴现率越高，钞票流通额就会越低（假设每年的交易总值是一定的）。可是在贴现率水平的幅度不大时，这种影响可能是微不足道的，因为支付的习惯不能随便改变，除非贴现率很高，不值得去设法节约钞票的使用。

当一个企业家在不久的将来有一些支出，所需要的钞票超过从近来的收入中所得到的数目时，他可以贴现票据；当他持有的钞票超过他的需要时，他就用钞票还掉那些到期的票据，不再续借，以减少尚未清偿的期票（以便节省利息）。于是钞票回到银行。这样，还未回笼的钞票会不断地得到调节，适合于流通的需要。当就业增加（或货币工资率上升）时，企业家们每周付出的数目就超过他们从上周销货中收入的数目，结果企业家们作为一个整体来说，就会不断地增加他们对银行的负债，而流通额会随着需要而增加。当工资支出降减时，票据被收回，流通额就渐渐缩小。

银　行

一定数量的钞票，对产业的经营，和一套生产设备是同样的必要；可是如果认为银行家属于生产设备制造者的范畴，那就未免说得太远。最好是把他们当作一种特殊的自成一类的资本家集团，并且把作为一个整体的银行家和作为一个整体的企业家之间的交换，当作特殊的一类交易来看待。

除了必须符合货币政策的要求以外（这一点以后讨论），银行在合理的范围内可以随意规定贴现率。各银行之间的业务竞争可能把贴现率压低到一种只够维持开支的水平，或者它们当中可能有一种谅解，把贴现率保持在一定的水平上，使它们能够获得很好的利润。（然而，它们不能永远保持这样高的贴现率，那会驱使企业家避免依赖银行，而想出其他方法来处理交易中的支付）

一个银行家的最重要的资产主要地在于他的信誉；他也需要储备一定数量的别家银行的钞票，使他自己的钞票可以被人接受，[注167] 并且需要一些富丽堂皇的办公房屋。我们必须假设所有的银行利润都被再投资于银行业务方面（银行家在个人的办公建筑的富丽堂皇方面彼此竞赛），结果银行资本和产业资本成为两个完全隔绝的领域。[注168]

对企业家来说，期票是应该和那些用借入款项来投资而取得的资产相对照的债务，贴水所代表的利息支出是从利润中扣除的数目。对银行家来说，这利息不是利润，而是总收入。他们用利息支付经常费用，把余额（他们的利润）投资于添置办公所需的设备。（银行的经营方式严格规定不得用新发行的钞票来应付支出，因为否则银行家就可能进行无限数额的投资，打乱经济组织的其他部分）银行业务的全部总收入（就是企业家付出的利息），作为从银行家的开支里产生的准租金，作为投资，或者通过他们的雇员的开支，回到工业去。所以，企业家的全部利润，在任何一个时期内，等于他们自己的净投资加上银行家的开支。既然银行家的开支等于人们付给银行的利息，则减去利息以后的净利润就等于净投资。任何一个时期中企业家所能支

配的财富的增加，是资本财货拥有量的增加（这个时期的净投资）加上钞票流通额的增加，[注169]减去未偿还的期票的增加。既然后两项是相等的，企业家作为一个整体的财产的增加，就是资本财货拥有量的增加。[注170]

债券市场

企业家与企业家之间也可以有借贷。[注171]发生这种借贷，第一是因为某些企业家比其他企业家活跃和奋发有为，愿意超过他们自己的利润来投资，第二因为有许多投资计划，由于技术上的原因，必须一阵一阵地大量进行。例如，一个正在建立和配备一所新工厂的企业家，在一年中用掉的钱往往数倍于一年的利润。大规模设备的定期更换，必须动用从过去多年的准租金中积累起来的折旧基金来进行。如果一项大投资计划最近已经完成，企业家需要一个消化时期来组织他的现在规模已扩大的业务，而暂时不做进一步的投资。当一项设备刚刚装好时，它的折旧基金就开始建立起来，准备若干年后动用。这样，在任何一年中，都有一些企业家投资的数目超过当年的利润，年终发现自己的负债增加了；另一些企业家投资较少，年终发现自己的未了债务减少了，或者在原有的资本财货以外财产增多了。让我们把那些债务增加的企业家叫作当年的过度投资者，那些债务减少的企业家叫作节约者。这一集团的过度投资等于另一集团的节余，因为正是前者的支出超过自己的利润的部分，给后者产生超过支出的准租金。一个包括设备补充方面的支出，另一个包括折旧基金的积累。

我们将假设过去的过度投资者习惯于凭债券来借款，这种证券已由节约者承受。为了简单起见，我们将假设只有一种债券，这种债券有固定的利息，没有一定的偿还日期，可是可以随时按它的市场价格买进或收回。债券上的票面利息反映债券发行时的借款条件。有一种经营债券的二手市场，在这种市场上各种债券的价格按照它们本身的规定利息被调整，从而使它们的收益彼此一致。无论什么时候，一种债券的收益反映一般的利率水平以及某公司的特殊信用（信用最好和最靠得住的公司可以提供最低的收益）。我们可以选择最好的、还债能力最没有疑问的公司作为标准，把它们的债券的收益叫作债券利率

。其他的债券有不同程度的较高收益。相对的收益在市面靠不住的日子里相差较大，在普遍繁荣的时期中则彼此接近，这时候利润容易获得，人们不担心债务人会到期不付。

任何时候，未偿还的债券的数量和现有的资本财货的价值都没有什么必然的关系。它主要决定于以往节约者和过度投资者的业务上差额的大小，以及曾经的过度投资者后来有多少已经变为节约者，收回它们自己的债券，而不购进别人的债券。

任何一年中新债券的发行也不和当年的过度投资有密切关系。一年的过度投资所需要的资金，一部分是由向银行贴现票据来供给，一部分是由有关企业家售出他们在前一个节约时期中购进的债券。

各个企业家在发行新债券时不得不承担的利率，决定于他的信用；他所能借入的数目，任何时候，都决定于他已经承担付给的利息对他可能获得的收入的比率。既然每个人对自己的前途都采取一种乐观的看法（并且不必顾虑他自己是否诚实），他售出他所持有的任何债券（过去节约的结果）来供给自己的过度投资所需要的资金时，总以为成本（就是所放弃的利息）低于他进行新借款时会必须付出的利息。因此，过度投资者一般总先用光准备金，然后才发行新债券。二手债券不断地在过度投资者和节约者之间流通周转；任何一个时期中新债券的发行，代表本期的过度投资多于过去积余的准备金的利用的超过额。然而，任何一年中提出来的出售的全部债券（除了二手市场里的交易相互抵消以外）等于为当年的储蓄提供债务投资机会所需要的数额。供给过度投资所需要的资金，是通过出售债券（新发行的或者原来持有的由于过去节约而取得的债券）以及贴现票据。首先由于收入的钞票超过支出而产生的节余，被用来购买债券和偿还期票。[注172]因此，在任何一段时期中，节约者购买的债券加上钞票流通额的增加等于过度投资者售出的债券加上新开出的票据多于已偿还的票据的超过额。过度投资者的借入，放出票据给节约者购取——其购取的速度和他们的开支产生可供节余的准租金的速度相同。

灵活偏好

无论什么时候，人们持有的债券代表过去节余而暂时不用来进行过度投资的储蓄。如果债券的价格是完全稳定的，它们所得的利息就是一种纯粹的利益，有游资要运用的节约者的竞争会使债券的利率不高于银行规定的票据贴现率。可是债券价格会变动（受预期利润和货币政策的相互作用以及关于这些作用可能是怎样的看法的影响）。一个打算用过去的储蓄在不久的将来供给过度投资的资金的企业家，因此不愿意持有债券，除非债券的利息（从今天起算到他预期要售出的日期为止）足以补偿它们的价格在此期间可能发生的任何下跌。这种不愿意持有债券的心理，会使债券的收益略高于票据贴现率（除了有时候人们有理由认为债券的价格在不久的将来上涨的可能性较大）。

既然二手市场里债券的收益通常是高于票据贴现率，新发行的债券所出的利息必然也较高。那么，过度投资者愿意花较大的费用通过发行债券来借款，而不贴现票据，是怎么一回事呢？

用票据还是用债券来供给过度投资的资金，部分地决定于技术上的理由。企业家不愿意借入短期款项来投资于长寿命的设备，因为总有一种风险，在设备的创办费用还没有通过从准租金中积累一笔折旧基金来付清以前，重新借款的费用也许会上涨（或者用任何代价都不能借得资金）；另一方面，在制品里包含的资本的周转速度差不多和期票到期应当延转的速度相同，所以在必要时可以把资本收回（一批产品完成以后不再开始另一批的生产），把借款还掉。适宜用期票供给资金的那种过度投资和适宜用债券供给资金的那种过度投资，往往有一部分是相同的，因而两者的选择受两种借款方式的比较费用的影响。当债券利率高的时候，期票比较可取。于是任何一周中过度投资者售出的债券的数目赶不上该周的储蓄所代表的对债券的需求的增加，债券的价格便上涨了。然而，两者都可以适用的情况是有限度的，而且即使没有限度，银行也不愿意让贴现的数额无限地增多，因为恐怕票据到期不能偿还；[注173]因此，尽管由于票据和债券可以相互替用而使两者利率的差别保持在一定的范围以内，但差别不能消灭。当银行贴现的票据已经达到适当的或者规定的限度时，那些打算过度投资的人就必须准备承担债券的较高利率，发行新债券，因而增加利息支出，或者从准备金中售出持有的债券，因而减少利息收入。

银行存款

节约者不愿意持有一种资本价值可能降低的债务投资对象这一情况，以及因此而产生的债券的高收益，为另一种银行业务造成机会（除供给交换的媒介以外），这种业务我们现在必须加以讨论。银行除了发行钞票，也可以通过接受存款向节约者借入。[注174]这种存款在接到通知以后不久就偿还；由于银行的信用卓著，这种存款没有什么风险。

银行对存款付给利息，因为，假如它们不给利息，一个持有钞票的节约者可能会以廉价供应的方式来和银行竞争，给他所信任的朋友们贴现票据。跟银行往来的无比便利和可靠，使得节约者愿意接受存款的低利息，而银行（为防止同行间的竞争破坏业务的获利机会）按惯常的略低于票据的利率的水平规定存款利率。在这种安排下，一个不愿购置债券又没有自己的未了债券需要收回的节约者，可以向银行存款，损失存款利率和债券利率的利息差额，可是保障他自己没有损失资本的风险。实际上，这样使那节约者有机会在银行的利得中分取一份，这一份利益他也可通过自己积聚若干钞票短期地借出而取得。同时，银行有机会可以创造一种流动性比债券更大因而为节约者所喜爱的债务投资，从而获得利润。

为了利用这种机会，银行通过购买债券来扩大它们贷出的范围，[注175]取得债务利率和存款利率的差额作为营业的利润。[注176]

银行对钞票流通的数额不能直接控制[注177]（除了在次要的范围内流通的速度受利率水平的影响）。[注178]如果银行发行的钞票多于用作交换媒介所需要的数目，超过的部分就作为存款或者通过偿还票据而回到银行。可是银行能影响存款的数额。无论在哪一天，它们都能购进债券，从而提高债券的价格水平；债券的收益降低以后，债券本身作为一种持有财富的手段就会变得吸引力较差（相对于存款而言）。银行从二手市场上购买债券，可以提高债券的价格到必要的程度来诱致卖方将卖得的价款变为存款。或者，在任何一段时期内，当银行买进过度投资者卖出的债券时，这一时期内节约者可以购买的对

象就相应地减少，债券的价格涨到足以诱致节约者向银行存款而不购买债券的那种水平。

银行在一个时候买进的特定数额对债券价格的影响，决定于二手市场里人们当时的看法。当债券价格上涨时，在一种特定的预期状态下，有些债券持有者成为看跌的人，或者他们所有的人都有一些看跌的心理。于是他们情愿把债券卖给银行，变成存款（准备以后在债券价格下跌时再买进）。债券价格的上涨趋势被看跌的抛售所遏止。当债券持有人坚决相信在不久的将来债券的价格会达到什么水平时，只要价格涨得略高于预期的水平，他们马上就会卖出无限的数额，存款大量增加而同时债券的利率下降很少。当他们对未来价格的观念模糊而不确定时，许多人预期价格的任何上涨或许会维持下去，甚至还会再涨，于是银行的少量收购产生很大的影响。

反过来说，如果由于任何原因人心改为看跌，银行能够买进债券，给那些看跌的人他们所需要的存款，从而遏止这种转变；或者当看涨的变动开始时，银行能够把债券售给看涨的人，从而削弱这种变动。

当看跌的人卖出债券时，他们希望（到他们再买进债券时）获得一笔利润，这笔利润超过这一时期中债券利率和存款利率的差额（或者债券利率和贴现利率的差额，这种贴现利率他们可以节省下来，通过用售出债券的收入来收回票据）。因此，银行购买债券，如果同时减低贴现率和存款利率，就有较大的影响。贴现率的降低，由于影响人心，对债券价格也有直接的影响，如果人们认为这是银行政策改变的一种信号。

在这方面，银行运用另一种方针比较容易，因为降低贴现率有一定的限度，而提高贴现率是没有限度的。银行总能够找到一种贴现率，足以诱使债券持有人开始售出；可是当看跌的心理流行时，连一种名义上的些微的贴现率也许还不能诱使存款持有人开始买进债券。

银行的作用

银行的业务范围可以概括如下：它们的负债（除了自己的资本）由钞票和存款组成。它们的资产（除了自己的资本）由起因于直接贷款的债务（贴现的票据）[注179]和二手贷款（持有的债券）组成。它们的钞票形式的负债提供一种方便的交换媒介，[注180]而存款提供一种债务投资，有些资金所有人宁愿接受这种方式的投资，而不购买债券。这样，银行对过度投资者的资金供给，部分地通过贷款，部分地通过从市场上吸收债券，从而使节约者更愿意持有那剩下的一部分。假如没有银行，资金一定会更难获得，人们会不得不使用比较不方便的交换媒介，并且债券为了使人购买而不得不付给的利息一定比较高。

无论什么时候，银行外面未收回的钞票数额总是过去发行的钞票和作为存款或者贷款的偿还而回笼的钞票之间的差额。既然钞票对持有人不产生利息，而使钞票回到银行意味着收进利息（存款的利息）或者节省利息的支出（债务的利息），未收回的钞票数额就不能超过流通便利所需要的数额。然而，存款的数额是可以有变化的，因为银行卖出或买进债券，会使其价格发生变化，因而使存款对游资所有人的吸引力增大或缩小（相对于持有债券而言）。银行持有的债券数额愈大，债务投资所有人可以持有的数额就愈小，因此（在任何特定的市场看法下）债券的价格就愈高，收益就愈低。

债务投资市场上债券的收益决定新债券可能据以售出的条件。这样，银行通过规定直接贷款的利率（贴现率）以及在债券市场上买进卖出，能够（在一定的范围内）决定过度投资者能够按什么利率取得资金。

第二十四章 利率

银行运用它们的力量来影响利率，是为了什么目的呢？实际上，政策是由货币管理当局强加在银行身上的，可是我们在论证中只假设它们按照一定的规则在经营，而不详细说明它们之所以不得不这样做的情况。[注181]

货币政策

当企业家急于要积累资本的时候，他们也许企图大规模地进行投资，以致把整个经济推向通货膨胀的限度。特别是在长期缺乏劳动的情况下市场突然非常兴旺时，这种现象可能发生。

膨胀限度不是突然崛起的危崖，而是经过丘陵起伏然后达到的山脉高峰。一种既需要大量劳动又需要高利润的积累速度，造成了一种货币工资比生产力上涨得快的倾向，结果物价上升，而提高货币工资的压力增加了。如果这种过程慢慢地进行，不时发生间断和回跌，它并不损害人们向来对货币购买力的稳定性的信心，[注182]这种信心对经济组织的平稳运行是一项必要条件（或者至少是一种重要的利器）。可是，如果这种过程进行的速度太快，就可能使货币制度崩溃。银行政策的最重要的准则是防止这种情况发生。当银行家认为有必要抑制通货膨胀的倾向时，他们必须提高贴现率，售出债券。

债券持有人知道利率上涨可能是暂时的，多头的买进使债券的价格不致过分降低。但债券利率的稍涨，如预期不能持久，也会阻碍投资。企业家会延迟借入，这可能使他们必须延迟投资方面的支出。再则，作为投资以外的另一种出路，资金可用来购买债券，等价格上涨时卖出。这会产生一笔收益，超过为了预期价格上涨而持有债券的时期内的利息；这种收益，或者不如说对这种收益的预期，必须和预期的利润相比较，才可以看出用资金立刻进行固定投资，或者暂时用来

购存债券，哪一种运用方法较为有利。所以，完全不太高的利率也可能抑制投资，如果人们预期利率将来会降低。[注183]

投资计划一经开始实行，要加以减缩，需要相当的时间；利率提高以后，工资和物价的上涨可能继续；银行家们由于不知道他们的措施已经足以打击近期内的未来投资，可能还要进一步提高利率。投资不久就急剧地减少，失业就遏止了工资的上涨。现在银行必须再降低利率（按照规定），可是在这样打乱了计划以后，投资需要相当长的时期才能恢复。

通过这种机械作用，通货膨胀限度限制了积累的速度。据此推论，太高的利率，由于阻碍投资，会引起损失和浪费。所以，银行政策的理想准则是，利率既不应该太低，以致把积累刺激得上升到通货膨胀的水平，也不应该太高，以致使积累停止，不能达到足以保证安全的最低要求。

这种准则最多也只能很不完全地遵守。银行根据过去的经验教训，知道怎样把利率保持在最高和最低限度以内的相当水平上，可是情况经常在变动。特别是，在市场突然兴旺中投资率最高时正是它就要降低的时候。银行不能知道未来。它们只有在积累速度已经降低时，才觉察到情况的变化，于是企业家担心害怕，减低利率不容易诱使他们再积极活动；特别是，由于在这种局面下信用受到损害，以及债券的收益彼此相差很大，[注184]结果对大多数企业家来说，取得资金的代价已经变得比较昂贵，而不是比较低廉。

银行不时地让一种通货膨胀的运动发展过度，可是大体说来，关于抑制膨胀的规定比关于刺激积累的规定，既较为迫切需要，[注185]又（像我们已经看到的那样）较为容易实行，所以苦于利率过高的倾向比由于积累太快而发生的通货膨胀，一直是资本主义经济中一项更为常见的缺点。（由于政治事件引起的通货膨胀是另一个问题）

一种自动的系统

银行可能不想把利率保持在一定的范围以内，而在一套规章制度下经营，这些规章制度的目的在于使他们不需要采取任何有意识的政策。

各银行协议规定钞票的发行总额，其数目适当地高于实际流通额；各家银行保持一笔等于自己的存款的钞票储备。[注186]为了防止破坏性的竞争，他们规定一个名义上的数字，作为存款利率。然后他们让其他的利率自然发展。

现有存款的数额是这样决定的：协议的钞票总额，减去实际流通额，构成储备金。任何银行家发现他的钞票储备超过存款时，他就买进债券，在钞票储备低于存款时，就售出债券。债券的价格因此不断地得到调整，结果使债务投资者愿意保有的全部存款足够吸收协议的钞票总额超过实际流通额的数目。这种作用的方向符合货币政策的规定的要求，但不一定达到正确的程度。

当工资支出方面一种膨胀性的增长正在进行时，贴现率由于钞票的需求增多而急剧上升。像我们看到的那样，预期不会持久的债务的利率的上涨，不会达到很大的程度。没有理由说，债券收益的增长，如果足以使存款减少到银行储备的降低（由于钞票被吸收，加入流通）所要求的程度，就应该和减少投资、引起失业、遏止工资上涨所需要的债券收益的增长相同。它可能太大，可是同样地也可能太小。

不错，假如任由膨胀继续下去，那么，越来越多的对实际流通的钞票的需求，一定会使贴现率涨得很高。可是，这时候就值得人们节约现款的使用——货币流通得较快——并且，在极端的情况下，企业家可以自己创造交易的媒介，用自己的产品的实物凭单支付工人的工资，用自己开立的票据来清算彼此之间的交易，以致钞票发行的绝对限额的存在不能保证利率一定会涨得足以消灭膨胀。

另一方面，在投资率已经降低的局面下，很可能产生一种变化无常的气氛，这种气氛使人们更加要选择流动性较高的容易变成现金的债务投资。于是存款增加，把钞票吸入银行，其吸回钞票的程度可能

超过由于就业减少而实际流通额自动降低的程度。于是票据利率，正在它应该降低的时候，被提高了。

给它一定的时间，失业会使工资日益降低。原则上，任何积累速度能够由任何钞票数额来供应，只要货币工资得到相应的调整；可是压低产量的货币价值来配合数量不足的钞票这一方法，对企业家和工人来说，都是非常不愉快的，并且在处理过程中生产上的损失完全是一种浪费。

总之，自动的计划很不好，不宜用来代替有理性的政策；银行家有责任在执行货币制度时符合整个经济的要求，这种责任是无法解除或避免的。

自动系统的概念的一个次要缺点是，当人们根据钞票发行来考虑银行政策时，就会使人过分相信货币数量的重要。于是产生两种相反的狂徒。一种人认为通货膨胀是由于"利用印刷厂"而引起的，主张钞票发行决不应该增加——不管在什么情况下。另一种人（以不同的意义应用同样的论证）认为，失业总可以"用自来水笔"来救济，虽然这种意见通常和另一种比较有说服力的说法混淆不清——后一种说法是，如果钞票不断地印刷，给工人去用掉（造成一种类似过度投资的过度消费），就会始终有足够的需求，使产量和生产能力一致。

利息和利润

在长期内，全部每年利息支出对全部每年利润的比率，决定于相对于资本拥有量而言的未了债务的数额（这可以说是过去以债券供给资金的过度投资的沉淀物），并且决定于现在的未了债务当初发生时的利率水平和目前的利润水平相对的关系。

任何时候利率水平对可能的投资利润水平的关系，部分地决定于投资的客观危险性，部分地决定于企业家的乐观态度。当利润容易获得而企业家有充分信心时，利息水平对利润水平的比率高，因为，假如利润超过新借款的利息的数目大（在那些情况下），投资就会增长到膨胀限度，利率就必须提高。在极端的时候，（在完全平静状态的

理想条件下）利率就会等于利润率（各种利率，像我们已经看到的那样，这时候就会彼此相等）。[注187]

在现实中，风险总是有的，利率也许大大地低于现有资本财货的再生产成本上现在实际获得的利润，而不引起膨胀的危险。因此，利率水平并不是和利润水平密切地联结在一起，而可以说是具有它自己的生命的。

在任何时期内，它的发展经过决定于新投资方面预期的利润水平和货币政策的相互作用。货币政策是否容易实行，像我们已经看到的那样，在很大程度上决定于人们关于未来利率将会怎样的信念，而这又决定于人们关于货币政策将会怎样的信念，以及关于货币政策将怎样容易实行的信念。

一般说来，利率水平的波动范围越大和越难预测，则水平就会越高，因为未来利率的不能确定，使得人们不愿意持有债券，并维持债券的收益。

高利率阻碍投资，因而会妨害积累；积累的速度越慢，利润的水平就越低，[注188]任何特定的利率水平就会更加阻碍投资。

因此，我们在引起资本主义经济的停滞的各项原因中，必须加上一项，就是，在长期中利率有过高的倾向（相对于利润率而言），使得积累不能继续进行，因而发生停滞。[注189]

资金供给和积累

我们必须也提到货币的影响，来说明上面陈述的长期积累速度的各个不同的限度。[注190]

在技术剩余所决定的限度以内存在着膨胀的限度，它通过利率的作用发生影响。在这个限度的范围内可能有一种由于过分小心或者运用不当的银行政策而产生的限度，它使得投资（连续若干年来的平均

数）低于要避免膨胀所必需的数额。在这个限度内，企业家的活动能力的限度包含一种由技术的、人性的和金融的影响合成的东西。

一项投资计划所能取得的收益在于未来，没法知道。每个企业家必须判断他自己的情况，而判断决定于个人的性情和社会的惯例。个人的胆子越大，大家越是兴旺；个人越是小心和保守，大家越难获利。利润水平是一种决定于思想的问题，可是没有人能单独地想出利润来。因此，大家集体行动所根据的习惯和传统，对每一个人都极为重要。

利率水平影响投资的决定，因为一项投资的预期利润必须超过债务投资的收益或者借款的费用，才值得投资。一般说来，为了使投资具有吸引力，不能确定的预期利润超过一定的利息费用的限界必须很大，利率水平上任何合理的差别不能太影响投资的打算。可是利息方面预期的变动，像我们已经看到的那样，对于延缓或加快投资计划实行的速度，可能有显著的影响。

假定一个企业家愿意并且急于要进行过度投资，他是否能这样做，决定于他所能支配的信用。

银行只能持有一定数目的由任何一个企业家开出的票据，免得他开出票据太多，无力偿还。未清偿的债券不能超过一个企业家的资产的一定比例，因为他已经保证要付的利息越多（相对于他的获利能力而言），对以后再借款拖欠的危险越大。在长期内，如果运气好以及经营得当，一个企业可以无限地继续发展，某些时期进行过度投资，某些时期又节约储蓄，或者继续不断地进行适当的过度投资（相对于用利润进行的投资而言），可是无论什么时候它的借款能力都受到一些严格的限制。就企业家作为一个整体来说（老的企业组织和可能的新参加者），总的借款能力或多或少地有一定的限度，这个限度决定于他们的财产和未了债务的分布情况，决定于银行对信用标准的要求是否严格，还决定于潜在的债券持有人的心理状态。

无论什么时候，通常总有若干企业家，他们的企业组织过去是节约者，他们有债券的储备，或者负债对资产的比率低，以致他们具有

很大的借款能力，可是他们目前不想从事于过度投资，而另一些人的脑子里充满了计划，但由于缺乏借款能力，无法实行。

投资的速度（在特定的预期状态和利率水平下）因此在很大程度上取决于企业家当中借款能力的分布以及消极情绪或乐观精神的分布状态之间的关系。借款能力的分布，部分地决定于资本市场里的法律规定和技术条件，部分地决定于可能的贷款者的主观态度。心理的因素在两方面都发生作用，没有办法（即使为了我们的模式的用途）把诱致投资的复杂情况归纳到一种简单的公式。我们只能得出这样的结论：在长期中，积累的速度大概是它有可能达到的那种速度。

第五篇　食 利 者

第二十五章 利润的消费

到现在为止，我们始终不谈从利润中支出的消费以及食利者收入的存在。这样做完全是为了便利说明。已经在没有食利者的条件下确定了分析的主要方向，我们现在必须把食利者引进我们的模式。从财产收入中支付的消费，其政治的和社会的重要性影响深远；可是就积累的分析而论，我们将看到，它会使论证复杂化，而无须任何本质的改变。

食利者的收入和支出

我们使用广义的"rentier"（食利者）这个名词，来代表作为财富所有者的资本家，和作为企业家的资本家相对立。我们在食利者的收入中包括股利以及利息，并且包括自己是业主的企业家交给他们的家属的钱。

利息、股利和个人利润的区别在某些方面是重要的，可是，如果我们坚持我们那种关于企业家的概念，就是企业家把他自己和他的企业等同起来都作为一种存在形式，而不作为一种用来取得财富和享受消费的手段，它们的区别就似乎不在于实际内容，而在于法律上的形式。股利和私人利润是企业的支出，和利息相类似。支付利息的义务是一种契约性的协议，而股利和个人利润的数额是由企业家酌量决定的；可是这种义务和决定权在实践中都不是绝对的。当利润很低，利息的支付会引起破产时，债权人往往觉得宁可妥协，留着一只活鹅，希望它将来再生蛋，所以，利息支出会跟着利润波动。另一方面，股利比较不那么跟着利润波动，因为企业家不愿意减低股利，恐怕这样做会损害他们自己的信用，使得未来的借款困难，同时他们也不愿意增加股利，因为他们喜欢资金由他们自己控制。因此，利息变动的情

况有些像股利，而股利变动的情况在很大的程度上像利息。同样的论证适用于私人利润。

在任何时期内，食利者的支出并不和他们在那个时期中的收入有密切的关联，因为他们拥有财富，掌握着借款的能力（财富的所有权可以用作借款的抵押，例如银行透支）。他们随时可以任意花钱，支出尽管超过自己的收入。通常地，在长期中，他们用的钱少于他们的收入；他们在节约，增加自己的财富。[注191]结果，在正常的一年中，企业家付出的数目超过他们的收入，他们的负债（包括股票在内）在这一年中增加的数目等于食利者在这一年中的节约储蓄。[注192]就长期来说，食利者越俭省（他们的支出对收入的比率越小），公司企业的对外债务对资本价值的比例越大。

从食利者自己的观点来看，节约储蓄和为了消费而用钱的区别是很模糊的。消费在购买以后发生，并需要一定的时间。购买长寿命的消费品是一种投资，某些消费品（房屋、艺术品等）部分地是债务投资以外的另一种持有财富的形式。这种消费品可以用过去的储蓄来买，或者用借款来买而以将来的储蓄偿还借款。然而，消费者的投资和企业家的投资有一种重要的区别。典型的企业家的投资是作长期打算的，如果一切按计划实现，这笔投资就会从自己的利润中得到补充更换。典型的消费者的投资仅仅意味着消费能以比未投资以前高的水平继续进行相当的时期，而不需要任何新的支出。消费品的耐久性，其重要性在于使消费比支出更稳定（耐久物品的购买从一种高水平降低到补充更换的水平，而消费不改变），可是就长期来说，维持一种特定消费水平需要维持支出，而维持特定数量的生产能力不需要净投资。

从企业家作为一个整体的观点来看，消费者的支出和消费者的节约之间的区别十分显著。消费者的支出意味着企业家得到货币收入，消费者的节约意味着企业家的货币支出超过收入，以及净负债增加。

在这方面，财务经营——银行借款、股份保证承受人的手续费等——所赚得的收入，和食利者的收入是一致的。这种赚得的收入所不

同的是，它们是执行对经济的运行可能有重大关系的那种服务的报酬，有别于单纯地占用财富；可是从企业家的观点来说，它们代表超过工资总额的支出，从这一部分中支付的开销，不管是为了私人消费或者为了投资于银行办公室、计算机等，都代表超过工资总额的收入。因此，为了积累的一般讨论，宜乎把财务的收入和食利者的收入放在一起，并且把金融业者在工业产品上的投资包括在消费的支出里。金融方面的资金投资（银行准备金等）两面都不列入。

一般地说，一个普通食利者的收入比一个普通工人的收入高得多，食利者的消费由各种不同商品构成。从一种观点来看，最好把我们的模式经济弄得精细一些，来照顾这一事实，把消费部门分为两部分，工资物品工业和奢侈品工业。可是这样做一定会使我们的说明大大地复杂化。因此，我们将采取折衷办法，大体上保持着那简单化的假设，所谓消费品总是按同样的比例购买，一方面工人的消费和食利者的消费的不同构成在论证中特别有重要关系的地方，不时地加以照顾。我们还是继续不管那由劳动收入和财产收入混合构成的中等阶级收入，以及专门职业的薪俸和业务收入。[注193]

消费和节俭

食利者的支出和他们的收入的关系，对一个经济组织发展的情况有重要影响，由于它既影响商品的需求和生产能力的关系，又影响企业组织的对外负债和自己的资本价值的比率。

食利者的支出对收入的比率在长期内可能会怎样变化呢？当收入对财富的比率不变（利率水平和股票的股利收益不变）时，当食利者家庭的数目跟着资本的价值成比例地增长，以致每一家庭的财富始终不变时，以及当消费方面的习惯历久不变时，支出对收入的比率就不变。

当每一家庭的财富在不变的利率下增长时，这种支出对收入的比率可能会怎样变化呢？

当我们考察某一个时刻不同家庭的支出对收入的关系时，一般会发现大体上那些年收入较高的家庭其储蓄对收入的比例也较高，从这一点可以推论，人们预期收入的增长会带来支出对收入的比例的低降，是很自然的。另一方面，可以同样言之成理地说节约储蓄的目的是增加财富，一个家庭拥有的财富越多，想要节约储蓄的动机就越少。

这两种看法都是根据一种概念，把个人作为一个具有难于改变的嗜好和习惯的家伙，不受外界势力的影响——认为每一个人生存在一种心理的鲁滨逊孤岛上，在这种孤岛上其他的人是风景的一部分，像山羊和树木一样。可是实际上消费在很大程度上是一种社会性的事，每个人的习惯受别人的行为的影响很大，所以当整个社会一起变得比较富裕时，消费会跟着财富一同增长。这种倾向，大概在一切社会中都或多或少地存在，并且在资本主义经营方式下，由于竞争的企业家的推销术的压力而格外加强。节约有几分是一种道德的努力，即使在高生活水平下也是这样，厉行节约的善良的决心，在经常受到广告和新商品的引诱时，很难保持。再则，还有一种消费方面的竞争，起因于人们想要得到别人的重视；这使得每个家庭竭力要至少维持一种外表，显示自己的境况不比来往的亲友差，结果一个人的支出引起其他人的支出，[注194]正如一个企业家的技术改进引起他的竞争者也做出改进（即使在一个认为炫耀是庸俗的社会团体中，要维持高尚人士的风度而不特别引人注目，也可能花费很大）。

因此，似乎不是不合理，如果我们预期在一个特定的社会里，财富增长而食利者的节俭大体上历久不变（在不变的利率水平下），虽然他们节俭的情况在不同的社会里可能显著地不同，一切决定于原有的一般消费习惯。

节俭和利率

收入和财富的比率上的差别（利率和股利收益水平的差别）对支出和收入的比率的影响，不容易弄得清楚。我们可以想象一个典型的食利者家庭在两种不同的局面下享有同样的年收入（具有同样的对商品的购买力）；在一种局面（C）中，过去、现在以及预期未来的利

率都比另一种局面（A）中较高。在A局面中，这个家庭拥有较多的财富（因为年收入相同，而每单位财富的收益较少）。他们想要节约的动机较少，由于两种原因——他们掌握的潜在的购买力比在C局面中较大，而每单位财富增加的收益较少。另一方面，如果他们打算增加将来的收入若干，他们就必须节约较多，因为每单位财富的增加在将来收入中造成的增加较少，那时候收益较低，不可能根据任何原理来推论，说他们会怎样反应，或者，如果不同的家庭反应不同的话，哪一种类型最可能占优势。

从研究实际行为着手来探讨这个问题，也不容易，因为具有永远不同的利率的两个局面在空间或时间上一定是分开的（它们属于不同的国家或者在不同时期的同一国家），并且除了利率以外，在很多其他方面，可能彼此不同。特别是，如果实际工资在A局面中较高，具有特定商品购买力的一笔收入就具有较低的对服务的购买力，这影响中等阶级的支出和消费习惯的整个范型。

由于同一原因，关于利润率长期降低同时利息率也相应地降低（像在一个走向满足状态的经济中会发生的那样）对支出和收入的比率的影响，也不可能做概括的结论。问题只好暂不解决。[注195]

利率水平的长期下降——相对于利润率而言——（像货币管理当局想要通过压低利率，补救日益萎缩的投资时可能发生的那样）已经减少了食利者在利润中分取的份额（假设股利没有相应地提高），这可能在降低消费对利润的比例方面有重要影响，比降低利息在提高消费对食利者收入的比例方面的任何影响更为重要。[注196]

预期不会持久的利率水平的降低，大概会刺激食利者的支出。一方面长期债券和股票的价格已经上涨，以致食利者全体对购买力的支配权已经增高；另一方面，债务投资暂时没有吸引力（因为根据假设，它们的价格在不久的将来会下跌），食利者可能宁愿购买耐久的货物（特别是房屋），而不愿持有一种流动形式的财富。这种现象加强利率的变动作为一种刺激或阻碍活动的手段的影响，可是，既然这种变动在特殊的短期局面下发生，这时候无论如何总有一些其他波动

正在发展，可能淹没利率方面的变动的影响，所以不可能对它们的影响做出任何肯定的一般性的结论。

预期在长期内价格会上涨，从食利者的观点来看，就等于利率低于它的名义上的水平（因为预期未来货币的购买力低于现在货币的购买力），并且使低利息对节约习惯的影响（无论是什么样的影响）和人们宁愿用股票与耐久物品而不用货币与债券作为持有财富的工具的倾向相结合。[注197]

预期在不久的将来就会完全转变的价格下跌或上涨，可能对于刺激或者延缓食利者的支出有很大影响。

社会保障

到此为止，我们一直假设工人支出的唯一来源是现时的工资，失业工人的生活由亲友的收入来维持。实际上，即使在最苛刻的时候，资本主义的经营方式总由于食利者对工人的捐助而多少变得温和一些（食利者的这种行动出于人道主义的动机以及开明的利己主义），在现代，对失业工人的救济已经通过社会保险而成为制度。我们将看到，这使我们的分析在有关长期中的积累和商业循环方面，都需要重要的修改。我们不打算在我们的简单化的模式里加上一个国家机器，可是我们将假设食利者安排了对失业工人付给一种津贴，并且这种支出不影响他们自己的开支（当失业人数多的时候，他们从特定收入中节余的数目比平常少）。

为了简单起见，我们继续假设工人不节约储蓄，因而他们的支出一周一周地总是等于工资总额加津贴。[注198]

第二十六章 长期中的消费和积累

为了照顾到食利者的消费，我们的分析里需要做出的最重要的修改是，利润等于净投资加食利者的支出（食利者彼此之间的二手买卖除外）。

既然利润超过净投资，资本的利润率，在平静状态下，就不等于经济组织的增长比率。一般说来，利润率大得多。[注198a]在任何特定的局面中，全部实际工资等于消费品产量减 食利者的购买量。消费部门里收入超过工资总额的超过部分等于投资部门里的工资总额加 食利者的支出。资本家（结合他们作为企业家和作为食利者的各方面来说）雇用一定数目的工人来维持和扩充资本财货拥有量，一定数目的工人来供应消费，另外还需要一些工人来供应这些工人和他们自己的消费。[注199]消费品的价格超过它们的工资费用的程度足以供给资本家的消费，以及投资。

从利润中支出的消费会消耗可以用于投资的财力。然而，同时，消费的减少也许不利于积累。企业家和食利者之间有两面的关系。每个企业家个别地由于给他的工人工资较少而得利，可是由于其他企业家给他们的工人工资较少以致他失去市场而受损失；同样地，每个企业家愿意自己的妻子和股东们可以少拿一些钱，以便他可以用大部分利润来投资（或者用作公积金以备供给未来的投资），而另一方面他从别人的妻子和别人的股东的支出中得利，这些人的支出引起商品市场商品价格的上涨。

原始的停滞

消费作为积累的敌人这一方面，在全部技术剩余（产量超过必要的最低工资的超过部分）都被消费掉的那种极端的例子中看得最清楚。让我们来考虑一个实际工资水平低，只能供给最低生活，而所用的生产技术只具有最低可能的机械化程度的经济组织。（很难想象在

这样的一个经济里土地可以自由占有，我们可以暂时改变我们的假设，承认土地财产权；为了现在的目的，土地可以简单地作为一种固定数量的不会毁灭的资本财货，以地租形式产生利润。）企业家和食利者的区别还没有产生，财产所有人的每年消费等于每年净产量超过工资的全部超过额。个别的家庭可能在节约储蓄，可是其他家庭的用度在超过收入，把财产转卖给节约者；也许有数量相当大的消费者投资，比如在建造庙宇和宫殿方面。

这代表原始的停滞状态，这种停滞状态通常在资本主义以前的经济中常常出现。这绝不是经济满足状态，因为，假如发生任何净投资，技术进步和日益增加的机械化程度就会开始提高生产力。

什么原因使积累不能开始呢？在这种情况下，一般地有相当大的数量的隐蔽的失业，所以在人力和物力上是可能增加产量的。任何财富所有人拥有等于许多年收入的购买力，因而并不缺少潜在的资金。所缺少的，根本上是积累的观念 和一种企业家从事经营的资本主义方式。只要缺少这些，节俭就无力使积累开始。如果那些乱花钱的家庭改良了他们的习惯，开始量入为出，同时那些节约储蓄的人用钱不比以前多，唯一的结果一定是失业增加。[注200]

可是在有企业家想要进行投资的时候，利润的消费使他们不能实现计划。在这样的一个经济里，当企业家出现，开始投资的时候，商品的需求就增长，因为从隐蔽的失业中吸收出来的工人，以前所消费的等于他们自己的产品的价值，现在却把他们的工资用在别人的产品上。需要经过相当时日以后，商品产量才能出现显著的增加，在这期间，如果食利者保持他们的习惯的消费标准，就没有余地可以供给工人的增多的消费。物价相对于货币工资而言上涨了，可是，因为实际工资已经处在最低限度，通货膨胀便开始了。[注201]这样，财产所有人的消费造成了对积累的障碍。

要发动一套投资的计划，必须有节俭的食利者和活跃的企业家。

在一种不那样极端的情况下，实际工资还有一些降低的余地，企业家就可能开始积累。于是利润会出现，食利者的消费会增加。工人

和食利者之间的争点，干脆是一个“我的越多，你的就越少”的问题。工人的消费，在最初阶段，降低的数额等于净投资加食利者的增多的消费。如果食利者变得节俭，减少消费，工人的消费就降低得相应地少；如果食利者的消费降低的数额等于全部净投资，实际工资就不变。

在这种局面下，工人的消费和食利者的消费的不同构成是很重要的，我们必须放宽我们以前采取的所谓各种商品总是按同样比例购买的那种假设，以便加以考察。如果食利者的支出的减少在于建筑较少的或者比较不那么华丽壮观的教堂，所省下来的工人可以供工业投资使用。如果食利者雇用较少的仆役，省下来的劳动又可以供投资使用。（工业劳动队伍的训练可以包括在技术进步的项目下，这种进步，当企业家学会和他们正在实行的投资有关的知识时，会自动地开始。）如果食利者放弃购买那种无论如何不在工人的消费范围以内的奢侈品，奢侈品行业中就有损失和失业，结果食利者的节俭一部分陷于浪费，不能立刻有助于积累。随着时间的进展，劳动力和生产能力会逐渐地获得适当的重新调整，结果节俭在引起一个时期的重大困苦后，会逐渐地变得对积累有用。

黄金时代中食利者的消费

现在让我们考虑一个积累已经长期在进行的经济里食利者的消费。

黄金时代的基本特征之一是商品的需求（以及因此它的产量）随着时间的进展和经济的增长成比率的增加。在没有偏向的技术进步下，利润在产值中所占的份额始终不变。为了构成黄金时代的条件，用在消费品支出上的利润的比例必须不变。我们在关于黄金时代的讨论中，一直假设这种比例始终是零。

要维持一种不变的食利者消费对利润的比例，首先分配给食利者的一份利润必须不变，其次，食利者收入中被节约的比例必须不变（或者一方面的变动必须由另一方面的相反的变动加以抵消）。每年食利者的节余加 企业组织的内部节余（未分配的净利润）等于每年的

投资率，所以当这两项条件获得满足时，企业家的负债对资本价值的比率就不变；商品的需求（食利者的支出加 工资总额）随生产能力而扩大；那么，就不会发生乱子推翻黄金时代的条件。

第一项条件，即所分配的利润的比例不变，如果利率不变、按固定的利息借入款项的企业家的比例不变、作为股利被分配的利润的比例（除了利息以外）不变时，就会得到满足。（这项条件也可能通过这些因素方面的可以相互抵消的变动而获得满足，例如，日益降低的利息对利润的比率恰好被日益上涨的股利的比例所抵消。）

第二项条件，即节约对食利者收入的比例不变，如果消费的标准随着财富而累进地上升时，就会得到满足（像上面讨论的那样）。[注202]

只要这些条件获得满足，我们对黄金时代的分析就全部可以适用，可是要记住如果我们取消了没有从利润中支出的消费那项假设时，所谓资本利润率等于经济组织的增长比率那种说法就不再正确。我们可以列出另一些都具有相同的利润率的（因此处于相同的机械化边界）和不同的增长比率的黄金时代的经济加以比较，消费对投资的比率越高，因此增长比率越低，则食利者的节俭程度就越差。或者我们可以列出一些都具有相同的增长比率的经济来比较，利润率越高（且机械化程度越低），则食利者的节俭程度就越差。这不过是对我们以前的分析做一精细的推敲。我们以前的比较，可以看作是从这种较为一般性的百分之百的节俭的事例中选择出来的一部分。

关于因日益增多的独占而产生的停滞状态的概念，已稍稍被从利润中支出的消费所削弱，但没有完全改变。毛利的增加意味着每一工人产生的准租金的增加。可是只有一部分利润分配给食利者，他们分得的份额中只有一部分被节约。这样，每一工人产生的准租金的增长，按每一工人计算的食利者消费的程度，少于它降低每一工人的实际工资的程度。因此，需求的增长少于每一工人的单位产值，于是剩余生产能力作为毛利增长的结果而出现。

日益增加的节俭

社会主义者的消费不足的理论是：工资在产值中分取的份额会随着产量的增加而降低，因而停滞开始。

又有一种我们可以叫作自由主义者的消费不足论，[注203]它所根据的看法是节约对收入的比例倾向于随着收入而增长，不管工资和利润之间的分配是否变动。当食利者家庭的数目和全部食利者的财富成比例地增加，而他们之间财富的分配始终不变时，黄金时代的条件仅仅需要他们的消费习惯不变。可是，如果每一家庭的财富在逐渐增长，或者变得较为集中，消费对收入的比率不变就意味着每一家庭的支出水平不断增高。有些人认为欲望是可以满足的，因而随着生活标准的升高，节约所需要的道德努力较少；根据这种看法，人们就应该预期节约对收入的比率日益增高，这引起消费对投资的比率日益低降，接着将发生停滞。

当节俭的程度越来越高时，生产能力每一次的增加所遇到的需求的增加，都不足以按以前的利润率维持它的使用。当物价随着剩余生产能力的出现而降低时，实际工资相应地提高，剩余生产能力的数量因而减少，可是每单位产量的利润率已经降低。如果物价保持不变，每单位产量的利润率没有变动，可是每单位生产能力的产量就越发降低。在无论哪一种情况下，投资于更多的生产能力的诱因被削弱，停滞就开始了。

假如企业家们（各人考虑他自己的市场）已经预见到需求不能跟着生产能力一同扩大，投资就会预先受到阻碍，利润的降低就会更快发生。

企业家不可能从减少投资中找到出路。补救的办法是增加投资，使就业增加，工人的消费可以弥补食利者消费的不足。可是个别地从各个企业家的观点来看，在这样一种情况下，前途一定不好，增加投资看来是冒失的。

因此，增加节俭程度反而有损于己。有些食利者也许能增加他们的财富，可是就食利者作为一个整体来说，收入会降低。积累因而会延迟，失业会增加。

如果食利者的节俭可能因利率低而受到抑制的话，货币政策就能防止这种情况产生。自由党爱用的方案是通过降低利率来刺激消费（并且抵消利润前景不妙对投资所造成的不利影响）。然而，人们承认这是一种力量很弱的补救办法，既因为低利率对食利者节约的影响很有疑问，[注204]又因为货币管理当局也许不可能使利率水平降低得很快，足以发生多大效果。

因此，按照自由党的理论，在每人财富日益增长的黄金时代（或具有产生着一种稳定的长期倾向的周期性积累的接近黄金时代的情况）的条件中，有一种内在的矛盾，而繁荣的经济会在奶油里自己淹死是它的无可避免的命运。

然而，这一切是以一种既定的对消费者的行为的看法为根据的，就事实的证明来说，似乎互相仿效和推销术很能够把节俭保持在范围以内（即使在不变的利率下），所以，只要企业家在积累生产能力方面起他们的作用，就能诱使食利者在消费产品方面起他们的作用。[注205]从一种长期的观点来说，认为消费不足会妨害繁荣那种自由党的理论，似乎没有得到事实的证明。

消费和失业

现在让我们考虑一个因为积累的动机不足而已经陷于停滞的经济里食利者的情况。

长期的劳动过剩大概会引起货币工资率的下降以及货币价格的下降（除非独占在增长）。既然在以货币计算的利润的降低和结果食利者的债券利息收入的降低之间有相当大的时间间隔，既然只要每年的收入能够维持并且利率不变，债务投资的价值就能维持，同时银行存款就可以固定以货币计算，食利者的财富总额就会降低得比和它相应的资本的货币价值慢。这样，食利者的每年收入和他们的以货币计算的财富的降低，都比货币的购买力的上涨慢。因此，食利者的消费倾向于跟着货币工资的降低而增长。

再说，如果失业津贴是食利者消费上另加的东西，仅仅失业工人的存在就能产生对消费品的需求。

这样，过剩劳动的出现有助于刺激消费，因而通过提高需求（相对于生产能力而言），有助于使积累继续进行。[注206]

再则，低水平货币工资（相对于食利者平均收入而言）促成家庭仆役的雇用，使失业可以隐蔽在各种散工里，以致食利者的存在大大地加强那种有助于吸收剩余劳动的降低机械化程度的过程。[注207]实际上，食利者在停滞的经济里（只要利润不被压低到会拖延债务的地步）比在进步很快的经济里生活舒适得多。

这一切都有助于减轻停滞的弊病，但只能是减轻，因为，假如补救的方法非常成功，竟能消除劳动过剩，那有助于减轻劳动过剩的工资下降的倾向就会停止发生作用；通过提高食利者购买力而缓和局势的，是日益降低的工资，而不是低工资。

第二十七章 食利者和商业循环

食利者收入的存在使得关于企业活动的短期波动的分析复杂化，但不影响我们以前的论证的主要方向。

市面突然兴旺

当投资率在萧条后的复苏期中最初开始增加时，食利者的收入可能仍然在降低，作为早先低利润时期的余波，可是经过一个时期后就开始增长。食利者收入以货币计算的增长的比例小于利润的增长，部分地因为利息是以货币计算的固定的报酬，部分地因为许多企业家想要使股利稳定，以便他们在利润高的时候把较大一部分利润保持在企业里。针对着这一情况，债务投资的二手价格可能会上涨（利润的前途改善以后证券交易所中会发生多头活动），结果，只要食利者认为资本增值是可以用掉的收入的一部分，他们的以货币计算的用钱能力可能增加得和利润成比例，或者超过利润增加的比例。

一般说来，似乎前一种影响比后一种影响更为有力。再则，食利者可能认为市面兴旺中的股利是例外的，谨慎小心地不敢用掉。这样，利润上升时发生的食利者支出的增加对利润增加的比率，小于总支出对总利润的比率。

我们根据两种极端的例子讨论了消费部门里产量和就业的动态。在一种极端，商品的产量不变，市面兴旺完全表现在物价上涨方面。在这种时候，食利者收入的实际购买力增长得不及它们的货币价值，甚至可能下降得低于前一次萧条中的实际购买力。可以供给食利者和消费部门里全体工人的商品的产量降低的数目，等于投资部门里工人（以前失业的）的消费增长的数目。在食利者的以实物计算的购买减少的范围内，每一工人的实际工资率降低的程度相应地较少。如果食利者维持他们的以实物计算的购买（以减少节约来弥补物价上涨和他们的货币收入增长间的差额），新就业的工人的消费的全部增加，是

以原来就业的工人为牺牲的。物价的上涨把实际工资降低到必要的程度，可以让新就业的工人取得他们的一份消费。

在另一极端，那里的消费部门中有很多的剩余生产能力，以致当投资增加时，物价和每人产量都保持不变，商品产量的扩张只受需求扩张的限制。

在这种时候，食利者收入的存在有助于减轻产量方面的波动。食利者收入跟着利润增加（在隔了一段时间以后），而消费跟着收入增加，可是，一般说来，似乎可以在收入比一般为高时提高节约的比例，而在收入较低时降低节约的比例，从而使食利者的节约对收入的比例在长期内大致保持不变，因而在一次市面兴旺的过程中，食利者的消费的增长不及他们的收入的增长那样多。

失业津贴的设立也会减少消费部门里产量的波动（因此就业的波动）。失业工人的支出越大，他们就业时消费的增加就越少。

这些影响会降低乘数的价值，并会使市面兴旺期中消费对投资的比率大大地低于它的长期平均数，即使没有物价的上涨同时在发生作用，加以限制。

市面突然兴旺的发展过程的时间模型，由于食利者收入的存在而弄得很复杂。利润获得以后被分配出去，大体上食利者的支出会跟着食利者的收入而增长（虽然较高收入的预期，加上现在资本所得，可能使支出预先增长），所以从投资所产生的利润中支出的开支要在几个月后才发生。乘数可以说是分两层在起作用。投资部门里增加的就业，引起本星期内从工资中支出的开支的增加，可是那相应的从利润中支出的开支要到以后才出现。这样，当投资率逐月在变动时，乘数中的工资成分反映着现时的投资，食利者成分反映着几个月前的投资。这破坏所谓符合一种特定投资率的短期平衡状态那种观念的单纯性。一种具有最高限度的投资率的确定的高水平的平衡状态也许达不到，因为在消费还没有赶上投资的高峰以前，投资可能已经开始降低，结果乘数决不能同时对两方面都发生影响。

这一切增加市面兴旺所经历的各种模型的多样性，可是大体上并不影响我们已经讨论过的那种循环的主要作用。当投资增加时食利者的支出增加（经过一段时间以后），因而有助于产生一种卖方市场的条件，使投资进一步增加。当投资已经在某些关键方面达到限度，不能再增加时，消费可能继续增加一个时期，作为最近一个时期的高利润的余波，这提供需求来配合正在发生的生产能力的增加，从而延缓买方市场的出现。当食利者支出反映着市面兴旺期中所达到的最高限度利润水平时，投资不再增加，可是生产能力的增加还继续下去，因为设备还在从关键性工业的生产干线上出现。食利者支出方面的时间迟延最多只能推迟买方市场的出现，这种买方市场使突然兴旺的市面告一结束。

市面暴跌

市面暴跌发展到什么程度才会停止，这一点很受食利者的存在的影响。某些食利者家庭的实际收入在市面暴跌后比在最近的市面兴旺中高，因为货币收入（来自固定的利息）不减少而物价已经降低。这些家庭的以实物计算的支出在暴跌的末期大于初期。另一些家庭的货币收入减少的程度超过物价下跌的程度（并且他们的债务投资的价值可能由于证券交易所里一种看跌的动向而减低），可是他们宁愿减少储蓄而不削减消费。因此，当投资率最近已经降低的时候，食利者消费对投资的比例高于长期的平均数，这是一种重要的缓冲因素，可以限制市面暴跌的深度。

失业津贴也提供一种缓冲。失业工人的支出对就业工人的工资的比率越高，失业增加时需求就减低得越少。[注208]

在我们以前的分析里（没有从利润中支出的消费），市面暴跌中能遏止一蹶不振的颓势的，只是物价的降低和实际工资的上涨，所以，假如物价保持不变，市面萎缩不振的程度就会没有限制。食利者支出和失业津贴，即使在物价不变的情况下，也能发挥相当的作用，制止市面的进一步萎缩。另一方面，投资降低时食利者的支出倾向于维持现状（以及失业津贴倾向于增加）这一事实，可以遏止物价的下

跌，因此这些缓冲因素的作用部分地是替代上涨的实际工资所起的缓冲作用，部分地是加强和补充这种缓冲作用。

在收入日益降低的情况下维持消费，主要大概是在不能经久的物品和服务方面，至于对耐久的消费品的需求则急遽地下降（食品方面的支出比衣着方面的支出减得较少，衣着方面的支出又比汽车方面的支出减得少些）。消费模型中耐久物品的比例高，会增加消费的不稳定。当分期付款购买办法普遍实行的时候，这种影响格外大，结果现在的收入一部分已被指定用来偿付过去购买的物品。

日益增长的财富在长期内总使耐久物品方面的支出所占的比例越来越高，在这个范围内它使支出的水平（虽然不是消费的水平）随着财富的增加在短期中越来越不稳定。

萧　条

食利者和企业家之间的关系的两面性，使萧条的发展复杂化。一方面固定的利息支付维持了食利者的收入，从而有助于维持对消费品的需求，可是另一方面，它增加了企业家财政上的困难。这种利息支付有助于缓和市面暴跌的初期冲击力，可是也可能由于债务拖欠和破产事件而引起以后食利者消费的进一步减少。这些也影响总投资，以致最初的一次暴跌以后也许会接着来一个时期的进一步逐渐下降，或一系列继发性的暴跌。一般说来，恢复来得越迟，活动水平降得越低。

萧条期中货币工资下降的影响也是两面的。只要初次暴跌以后物价是逐渐下降的，以实物计算的食利者的开支就会增长（并且如果失业津贴是固定的货币数目，失业工人的消费也会逐渐增长），可是企业家身上日益增加的实际的债务负担可能使总投资更进一步减少。

关系到货币制度方面，这一点也很重要。物价急遽下跌可能使银行破产，因为它们的负债（存款）是固定以货币计算的，而它们持有的债务投资在按货币计算的利润降低时价值降低了，另一方面它们以前放出的贷款的债务人也许不能偿还。关于银行的偿付能力的谣言会

使存户争先恐后地去提款，如果银行关门，大批的消费者购买力就暂时不能流通（如果不是永远损失掉），而这会使需求和利润发生更进一步的剧烈的下降。[注209]

这大大地加强了我们以前的论点，即在货币工资最可能降低的时候（萧条时期），工资的降低，作为一种减少失业的手段，最不会有任何效果。[注210]

循环和倾向

从利润中支出的消费，在形成商业循环中的长期积累倾向方面，起着重要的作用。每次市面突然兴旺以后，由于兴旺期中发生的储蓄，食利者的财富和消费能力总有所增加。因此，每次暴跌中跌势停止时对消费品的需求的水平比上一次高；只要萧条不十分严重，不发生破产等事件使增加的食利者财富完全消灭，每次复苏开始时的产量的水平就比上一次高。

这种倾向因失业津贴的设置而加强。在市面兴旺中，由于新投资进入改进了的技术，每人产量提高了，并且人口可能在增加，以致在每次萧条中，一定的产量水平会带来较多的失业和较大的失业津贴支出。因此，带来一定的投资水平的消费额，在每次萧条中都比上一次萧条中的消费额大。

这两种影响相互补充，并抑止商品产量的降低，其抑止点在每一次暴跌中都比上一次暴跌中高。每一次暴跌中，在卖方市场再出现以前必须加以破坏的生产能力的数量，就少于前一兴旺期中所增加的生产能力的数量，而长期内的积累在逐渐形成。

消费者的投资

我们知道，消费品的耐久性会扩大那随着企业家投资方面的波动而来的需求方面的波动。它本身也可能产生波动。在房屋方面——最大和最耐久的一种消费品——这一点特别重要。当房屋的供给由于某种原因已经跟不上需求时，房屋对企业家（投机性的建筑商）来说是

一种可以获利的投资，并且也适合消费者的需求，这些消费者急于要购买房屋，动用过去的储蓄（通过卖出债务投资）或者动用必须用未来储蓄来偿还的现在借款。建筑工业的关键设备如达到了生产能力的限度，[注211]房屋的缺乏就可能继续一个相当长的时期。当新建筑的数量超过旧房屋倒塌的数量以及陆续发生的新需求的数量时，房屋缺乏的程度就会减轻，相当时期以后房租开始降低或者出租变得比较困难，消费者的新订单的数量赶不上老订单完成的数量。于是建筑率就会降低。

房屋建筑方面就业量的增加，和企业家的投资的增加对商品的需求有同样的影响；它可能有助于造成一般商品的买方市场，因而诱致企业家的投资。所以房屋建筑的增加可能发动一般的市面兴旺，或者房屋建筑的减少可能促成市面的暴跌。

食利者家庭的房屋建筑可能因货币工资普遍降低而受到刺激，这种工资下降会减少房屋的建筑成本（相对于食利者的收入而言）。建筑也容易受利率下降的影响。借款的代价较低，会促进消费者的投资；利率水平降低，会提高现有房屋的价值（相对于建筑新房屋的费用而言）。因此，在房屋建筑构成总产量的重要部分的场合，日益降低的工资和利息对于刺激就业可以起一些作用。这对于从萧条中引起复苏以及减轻停滞也许都是重要的。

在长期内，总收入的一定数目的增加，加上人口的增加，在严格的资本主义经营方式下，所造成的房屋的增加少于少数人的总收入的增加；因为，虽然人数的增多会增加房屋的需求，每人收入的增多也会增加偿付的手段，且后者没有前者还比前者没有后者有效得多。另一方面，如果严格的资本主义经营方式由于社会良心和政治压力而已经有所改变，则为工人提供一定标准的住房，可能部分地要由食利者来负担（通过捐税），所以仅仅需要的存在就会在某种程度上产生有效需求。

当人口在增加而居住的标准不降低时，建筑方面的投资率在长期内会跟着劳动数量的增加而增长，正如当人口在增加而技术不变时设备方面的投资会增长一样。居住标准的提高会造成一种投资的高峰

（在消除贫民窟等方面），这种高峰和那种由一批耗费资本的新发明所产生的投资的高峰有些类似。在一个先进的经济里，对污秽越来越大的厌恶会刺激房屋及其他卫生设备方面的投资，从而在企业家的积累开始衰退时有助于避免停滞。

食利者的消费和实际工资

在特定的投资率下，实际工资水平越低，食利者的消费就越大；或者，在特定的实际工资率下，食利者的消费越大，不须压低工资率就能实现的投资率就越小。另一方面，在任何特定的局面下，食利者支出增加，就会增加商品的需求，结果（除非当时已经实现绝对的充分就业）会增加就业。对实际工资总额的影响，决定于商品供给的弹性。如果在食利者的支出增加以前已经形成买方市场，物价即使上涨也很少，每一工人实际工资降低的程度不够和就业的增加成比例，结果实际工资总额就增长。当食利者支出的增加在一种卖方市场里实现时，它压低实际工资的程度（由于使物价上涨，相对于货币工资而言）会超过它增加就业的程度。

食利者消费和工资之间这种双重关系引起许多混淆，并且使人怀疑食利者的节俭是否有助于工人的利益。然而，主要的问题十分简单。当投资无论如何在维持着高水平的就业时，食利者的额外消费在短期内对工人总是有害的（由于使实际工资降低）；如果这种额外消费达到足以引起通货膨胀而要用减少投资来加以遏止的程度，则在将来也是有害的，因为它会阻碍积累。当投资率低而萧条状态存在时，食利者的额外消费在短期内对工人是有利的，因为它会立刻增加就业；在将来，由于减轻买方市场的强度，它有助于促进积累。

这同一论点，从长期的观点来看，也能适用。在一个市面上涨的经济里，如果生产能力赶得上可供使用的劳动，食利者越节俭，积累的速度和实际工资的长期增长的速度就越快。在一个陷于停滞的经济里，食利者的节俭只会使情况变得更坏。

约翰逊博士爱说富人的奢侈对穷人有利。[注212] 在一个经济里，如果有大量的劳动后备军在乡村里的隐蔽的失业中存在着，并且工业

革命的奋发有为的企业家还没有发动积累，约翰逊这种说法是适用的。

在现代，在萧条期中或者当日益增长的垄断和越来越弱的积累动机使经济组织面临停滞的危险时，奢侈品支出，作为一种补救失业的办法，比军备支出更为可取，但显然不如工业生产能力或社会福利事业方面的投资有益。

第二十八章 食利者和资金供给

单独的一种食利者收入的存在（有别于对企业家家属的津贴）意味着资本积累的很大一部分一直是靠和利润的再投资对立的借入款项来供给资金的。一般说来，我们关于过度投资和借钱以及灵活偏好和货币政策的分析不因食利者的存在而受影响。可是在某些方面，财富的一大部分在企业家的直接控制之外（以及这部分财富随着食利者的节约储蓄而不断增长）这一事实，通过它对资金控制的影响而影响积累。

借钱的形式

在现实中所有的多种类型的债务投资中，我们只选择两种代表，包括在我们的简化模式经济里面——固定利息的债券和普通股份。企业家除了用这些形式借钱以外，还可以向银行借钱；食利者除了持有这些财务投资以外，还可以在银行存款；银行既持有债券，又放出贷款。为了保持作为一种债务投资的货币和作为一种交易媒介的货币的显著区别，我们继续假设不使用支票，不贮藏钞票。

任何一年中企业家不得不付出的利息的数目，决定于他们过去借钱的条件，而和现在的利率或现在的资本价值没有十分肯定的关系。然而，我们假设债券随时能买进，所以利率的永久降低意味着企业家能够大量借入，用借来的钱还清债券，这样把他们的债务改成一种代价较低的形式。当资本财货的重置成本降低到过去成本以下的时候，企业家可以用折旧基金的多余部分来赎还债券，结果，通过一种逐渐处理的过程，把未了债务保持得和资本的价值一致。

一个公司的全部资本在法律上属于股东，可是我们假设全部资本受企业家的控制，这些企业家只以企业家的身份和公司发生关系，他们付出的股利远不及纯利润的数目（虽然他们可能实行一种股利平均化的政策，使股利和长期中的平均利润发生关系，而不管逐年的利润

怎样）。付出的股利的数目，部分地是不完全竞争的一种现象。幕外股东（作为和实际上控制公司的幕内股东对立的一种人）[注213]宁愿分得股利而不愿享有法律上对未分利润的所有权（暂时不谈捐税问题，实际上捐税打乱他们选择的标准），而任何一个企业家在对待股东方面必须和其他企业家大致同样的慷慨，否则他以后要发行新股票时就会无人承受，甚至可能引起现有股东的反对。同样的理由也适用于企业家们的妻子。我们假设已经有一种传统使得企业家可以保留相当大的一部分利润不加分配，并且这一部分所占的比例，由于争取幕外股东和企业家喜欢有自备资金供给投资这两方面矛盾的牵制，而保持得大致不变。

节俭和资金的供给

抵消掉食利者相互间二手财产的交易以及企业家相互间的贷款，我们可以考虑企业家们作为一个整体和食利者作为一个整体之间的交易。食利者从企业家那里收进利息和股利，而付钱给他们换取消费品。在任何一段时期内，比方说一年，食利者收入超过他们的支出的数额（就是，他们的节余）和企业家的支出超过他们的收入的数额（总投资超过准租金的超过额，作为折旧基金和未分配的利润而留在企业家手里）是同一回事，假设工人们既不节余也不亏空或动用储蓄，并且把社会保障津贴包括在食利者支出之内。这样，在一年内食利者财富的增加等于企业家的债务的增加。

必须提防思想上的混淆，不可认为食利者的节俭行为就是供给投资用的资金。[注214]在节俭有助于投资的范围内，它是通过在通货膨胀限度以内留出较多的余地来帮助投资的——节制消费，可以说，解放了人力供投资使用。节俭有助于投资，并不是由于供给资金。就资金供给来说，食利者支出，由于产生利润，比节约储蓄更直接地提供资金，节约储蓄使企业家在他们要维持未来的投资时不得不借钱。

当食利者节约对净投资的比率，在任何时期中，超过以前存在的债务对资本值的比率时，这种比率在增长，因为债务的比例的增加（等于食利者的节约）大于资本值的比例的增加（净投资）。企业家

们（作为一个整体）的借钱能力就渐渐缩小，因为，在典型的情况下，利润中已经指定用于支付利息的那一部分利润已逐年有所增长，或者利得超过股利（按以前的水平）的差额已经降低，结果对贷款人或者新股东提出的保证已经不如以前有效。相反地，如果食利者节约对净投资的比率小于负债对资本值的比率，企业家的借钱能力就越来越大。

为了在长期内维持一种稳定的积累速度，食利者节约对利润的比率必须不增长。（我们知道，因为需求对生产能力的关系，这也是必要的。）[注215]

灵活性偏好和资金供给

食利者情愿借钱给企业家的心理也必须不减低。我们知道，未来利率的变化无常使得人们想要以一种灵活的形式持有财富。[注216]总的说来，食利者对灵活性的偏好大概不及企业家。一个企业家在他持有未投资的资金（折旧基金和公积金）时，一般地预期在不久的将来就要动用，用于补充资本、支付股利或者实行新的投资计划，将来需要动用时本金的完整无恙比在这期间要取得的利息更为重要。另一方面，许多食利者希望永远不需要动用他们的资本，他们主要关心的是它所产生的收入。他们对于保障的缺乏非常敏感（担心别人拖欠），需要很高的收益来引诱他们持有不大靠得住的借款人的债券，可是他们对于灵活性的缺乏却不那么敏感（担心由于利率普遍上涨而损失资本价值）。[注217]然而，他们对灵活性的确仍有偏好，喜欢以银行存款的形式持有一部分财富。因此，食利者财富的每一点增加（由于节约）产生较小的对债券的需求的增加：为了保持债券的收益不变，银行必须让银行存款总额跟着财富总额而增加。他们这样做，给食利者提供他们所需要的具有灵活性的债务投资，并且把食利者储蓄和食利者贷出的差额借给企业家（直接地或者通过买进二手债券）。

如果银行不能这样做，债券利率就会有上涨的长期倾向，使得企业家新借款的代价较大，因而阻碍积累。

食利者在任何一个时候是否愿意持有证券，在很大程度上取决于舆论的状态。在这方面金融系统的措施容易不利于稳定，因为正是使企业家对未来利润怀疑的那些原因，使食利者怀疑债务投资的价值，所以正是在需要尽可能促进投资、取得稳定的时候，利率会上涨而借钱变得更加困难，正是在投资最不需要刺激的时候借钱最容易。

物价和资金供给

食利者收入的存在，大大地提高一般物价水平变动的重要性。付给食利者的钱和过去的利润有关，所以在以货币计算的利润上涨的任何时期内，食利者在现时利润中分得的份额是非常低的，在利润下降时则相反。货币工资和物价方面普遍的比例的上涨或下降，使得以实物计算的总利润不改变，可是降低或提高食利者的份额（除了由于财产清单上虚构的利益或损失而有利润的分配过多或过少）。[注218]我们已经看到，就消费来说，这可能意味着工资的增长会减少就业，工资的降低会增加就业。可是现在我们必须考虑它通过对资金供给的影响而产生的对就业的影响。工资和物价日益上涨的时期是纯利润高的时期，既然（在工资上涨以后）纯利润增长的比例超过工资增长的比例，即超过了资本财货的成本增长的比例；资金因此比较容易取得——一项特定的以实物计算的总投资，需要从外面新借入的数目较小。在日益降低的物价下，情况相反。那么，似乎是（在竞争的条件下，当物价跟着成本降低时）货币工资的降低，从企业家作为一个整体来说，是不相宜的，因为它增加他们必须付给食利者的那笔钱的实际价值。这是在资本主义经营方式下产生的最古怪的矛盾现象之一。在阶级利益的对立中，被作为积极企业家的资本家在相当范围内是和工人站在一边的，其对立面是被看作为消极的财富所有人的资本家。

这种现象会削弱甚至完全改变日益降低的货币工资刺激投资的倾向，因而进一步妨碍剩余劳动自己使自己就业的那种机械作用。

另一方面，当银行实行任何一种能自动调整的政策（在这种政策下，人们对实际流通的货币的需求减少就会使利率下降）时，货币工资的减少可能会使资金比较容易取得。

最后，预期 物价会不断下降，使固定利息的债券对食利者有吸引力（恰恰同股票和不动产相反），同时使企业家比较喜欢银行的短期借款，结果对债券的需求提高了（相对于债券的供给量而言），债券的利率倾向于比预期物价上涨时高。[注219]

降低利率在促进投资方面有一些影响（虽然影响大概很微弱）[注220]，同样，货币工资的降低对投资有一些有利的影响，可以抵消食利者对企业家的债权的实际价值的增长以及物价下降的使人灰心的前景等不利的影响。

这些现象都与工资日益降低的过程有关；如果工资在一种水平上已经维持了相当时期，不管按任何一种绝对标准来说是高还是低，债务的价值已经调整得适合于资本的价值，工资和物价的绝对水平除了影响表示价值的名义（英镑的数目）以外，没有什么其他的影响。

第六篇　土　地

第二十九章 土地和劳动

从一种历史的观点来看，我们讨论资本而不提到土地，是本末倒置。作为一项生产要素，土地是最重要的；一种技术性的粮食过剩是积累的第一必要条件。再说，像我们在知更鸟身上看到的那样，土地使用权方面的财产是原型的财产形式。社会的全部结构受到有关土地所有权和遗产继承的一些规章制度的影响。工业社会继续实行了适合于农业的规章制度。（这往往产生不正常的结果，例如巨大的财富归于一块块土地的所有人和他们的子孙，在这些土地下面已经发现了矿物或者在这些土地上面兴建了城市。）土地所有人（不管是贵族、农民或者拓荒的人）的习惯和传统感染了工业社会，影响了它们的发展。关于土地的作用的分析，即使在一个高度简单化的模式经济里，也需要单独用一大部书来写。在这里我们将仅仅指出这个问题中和我们的主题有密切关系的某些方面。

边际产品

不可能想象一个经济没有一种管理土地使用权的规章（连亚当·斯密所说的打海獭和鹿的猎人也一定有他们的习惯的猎区[注221]），可是在土地充裕（像我们到现在为止在我们的模式中假设的那样），人人要经营多少就能经营多少的场合，所采用的生产技术是那样，以致取用更多的土地也不能给一定数量的劳动增加产量。[注222]

然而，通常的事态是土地稀少（相对于可用的劳动而言），结果所用的技术是：每亩上所花的劳动少，每人产量就少，每亩劳动多，每人产量就多。这种情况我们通常用下列说法来表达：当劳动对土地的比率增高时，劳动的边际产品就减少，而土地的边际产品就增多。

我们将看到，关于实际资本比率和机械化程度的各种等级的分析跟一种关于土地对劳动的比率的差别分析的结合，有些被复杂化了。我们将首先去掉技术上的不同，以便能够集中于土地对劳动的比率。

我们假设每亩的实物资本总是由技术条件很严格地规定的。注223 每亩总是用若干种子；某些沟渠是老早挖掘的，现在还保持畅通；等等。土地都是一样的，生产的时期（收成周期的长短）决定于自然（季节的进行）。再则，劳动的单位是"工年"，使我们可以不管一年内工作的时间模型（一个工人有时比较忙，有时比较闲，可是雇主在淡季中不能把他暂时解雇，因而工资支出的时间模型在一年内是一律的；对一个自耕农来说，劳动时间只是全年按每天二十四小时计算，不管他每天睡多长的时间）。

这样，我们就能确切地说明劳动的边际产品：它是由于在特定的一块土地上添用一个工年的劳动而增加的那部分总产量。注224 在特定的一块土地上使用的人手增多，每人的平均产品就减少，当使用n+1人的时候，劳动的边际产品是n+1人的平均产品减 n乘 n人的平均产品和n+1人的平均产品的差额（n这个数目大得足以使n+1人的平均产品和n-1人的平均产品的差额微不足道）。同样地，我们可以说土地的边际产品是特定的劳动力量多耕种一亩土地时对总产量的增加。它是耕种n+1亩时的每亩平均产品减 n乘 耕种n亩时的每亩产品（种得比较集约一些）和耕种n+1亩时（种得不那么集约）的每亩产品的差额。注225

应该指出，在我们假设的情况下，总产品是等于各项要素的边际产品的总和乘以该项要素的数量。注226 这可以从下面的说明中看出：假设经济组织失去一小块土地。产量减少的数目是土地的边际产品乘以失去的面积，这笔损失等于土地的产品减 由于把失去的土地上省下来的劳动用在其余的土地上而增加的产品。这增加的部分（由于稍微增加其余土地的深耕程度）等于劳动的边际产品乘以省下来的人数。因此，假如土地和劳动都损失掉，而两者之间的比例仍然保持不变，产品的损失就会等于土地的边际产品乘以失去的面积加 劳动的边际产品乘以失去的人数。假设每人（或每亩）的产品和总产量没有关

系（就整个产量来说，没有什么大规模生产的经济或不经济），全部产品可以这样来说明。[注227]

如果可供经济组织使用的土地总面积（连同相当的资本财货）是已知的，并且土地是稀少的（在其具有正数的边际产品的意义来说），总劳动力的增加只有通过更为集约的耕种（更彻底的除草等）才可能增加产量（当土地都是一样的时候）。当土地的质量不同时（每一亩都拥有自己的资本财货），如果把特定数量的劳动力适当地分用在这种土地上，从全部面积取得最高限度的产量，可能就会把人力比较集中地用在较好的土地上。劳动力量较多时，全部土地耕种得比较集约，这也许需要把劳动分用在一些低级的土地上，这种土地在劳动力量较少时一定是不去耕种的。

假设没有大规模生产的经济合算（由于总产量较大时土地和劳动需要较大程度的专业化），劳动人数较多时的每人产量小于劳动人数较少时的每人产量；劳动对整个经济的边际产品少于平均产品（因为平均产品随着人数增多而减少），并且在一定的劳动人数时边际产品是零。

这是有名的土地报酬递减律的根据。

在特定的技术条件下，总产品在工人和财产所有者之间的分配，第一决定于他们的关系怎样组织，第二决定于劳动对土地的全面比率。

我们将首先讨论一种原始的农业经济，那里使用着简单的传统技术，资本财货居于次要地位，所以我们可以把技术条件看作接近于上面的假设；接下去我们将讨论在不同的有关财产的规章制度下，在特定的土地上人口变动的影响。

自由的土地所有者

自由的农民，耕种自有的土地，享受自己工作的全部成果，他们是食利者、企业家和工人三者合而为一。这一种经济里全面的要素比

率决定于人口统计（人口对土地的关系）。各个家庭间收入的分配也许很不平均，决定于各个家庭每人平均拥有多少土地。有些人拥有土地太多，如果自己耕种一定会弄得边际产品很少，他们就可以把其中一部分租给别人，那些人在经营自己所有的土地以外还有多余的劳动时间可以利用，而不会弄得劳动的边际产品很少。这时候就有一种使整个经济里劳动的边际产品相等的倾向。可是没有使每人的收入相等的倾向。相反地，那些收入水平（得自在自己的土地上的劳动和可能也得自出租的土地的租金）可以容许节约储蓄的人，可能从那些由于贫困或者干劲不足而消费超过生产的人的手里购得土地。土地财产的成果在各所有人之间的分配，是按照当时有效的一些家庭内部规章准则进行的。

在这样的一个经济里，在特定的土地范围内人口的增加会减少每人的土地，因而也减少每人的产量。每人平均收入超过劳动的边际产品，并且（在稠密的人口下）劳动的边际产品很可能是零甚至是负数（把土地财产在较多的工作者之间分裂开来，会减少总产品）。

在这里工资和利润的区别没有意义。然而，可能有利息。有些家庭在任何一年中也许消费少于生产，同时其他的家庭可能以土地作抵押借钱来增加消费。资本财货方面所有的投资（比方说，饲养牲畜）大部分是从当地土地的产品中支付的，对贷款的需求没有什么影响。因此，利率和技术条件的关系很少，利率水平逐年不同是由于贷款的需求（来自一些困苦的家庭）和贷款的供给（来自那些他们自己的产品超过他们要消费的和在自己的土地上投资的数目的家庭）之间偶然的关系。[注228]

地主和小农

在土地由一个特殊集团的许多家庭所有（他们的所有权起源于过去的历史并且在现时的规章制度下被确定）的场合，他们可以把土地租赁给生产者，从而取得地租。我们将假设由小农户提供劳动，他们自己有少量的资本财货（耕犁、牲畜等），用一次一次收成中剩余的东西应付他们自己的消费。当地主的传统不允许地主们彼此竞争佃户时，地主们可以按照自己认为正确的水平酌定地租：如果他们不顾一

切地利用自己的权力，他们往往把地租规定在一种仅够佃户维持生活的水平上。[注229]于是他们享受生产的全部技术剩余。人口的增加，会减少每人剩余，可是会增加地租的总额，直到增加一"工年"的工作所产生的对总产量的增加仅够维持这个人的生活（劳动的边际产品等于最低限度的生活需要）。[注230]于是，人口不能进一步增长，地租达到技术上可能的最高限度。人口的减少，会降低地租总额，而不改变小农的每人收入。

当地主们争取佃户，佃户们争取土地时，地租水平决定于供求。任何时候，一个农民总面临着一定的以产品计算的地租水平。如果他认为他的家庭从耕种更多的土地中所能获得的产品的增量可以超过地租，他就会要求增加他的租地。如果他发现减少租地以后所能省的地租超过由于耕种较少土地而损失的产品，他就会减少租地。（他会调节他家庭的土地的边际产品，使其适合每亩的地租。）过多的土地需求驱使地租上涨，直到没有人再要土地为止，或者需求的缺乏使得地租下降，直到所有的土地都有人承租为止。因此，地租的水平（在特定的技术条件下）决定于劳动的数量。

人口的增加驱使地租上涨，缩小每块出租土地的面积，减少每人平均产品，并减少每个农户的产品超过地租的超过额。当每人收入减少到最低生活需要的水平时，农民的生活不比在地主的独占下好，地主的收入并不更坏，因为他们在竞争。

人口的减少会减少地租总额，提高农民的每人收入。这样，当人口的数目少于劳动的边际产品等于最低生活需要的水平时，地租总额在独占下比较高，可是当人口已经达到这个规模时，对土地的竞争的需求会规定和在独占下会出现的同样的地租水平。（这是我们在短期分析中所发现的那种原则的一个例证，这原则是，在卖方市场里，不需要用独占来维持物价。）[注231]

资金供给

上面这个经济（尽管似乎是一种假想的经济）里的小农是一个向食利者租用土地而雇用自己作为工人的资本家兼企业家，因为他在为

自己的生产提供资金。他的收入不是一种工资，可是相当于工资加 资本的利润。如果我们假设他自己没有粮食的储备，不得不向一个商人借钱维持他的家庭在两次收获之间的生活。当地租处于最高限度时，农民的每人收入无法再低，因为已经是最低生活需要，可是如果商人向农民收取借钱的代价，能在特定的地租水平下生活的人就更少。人口受到抑制，地租水平因此被压低到足以留下余地来支付利息。总之，产品减 地租等于工资加 利息支出（劳动的边际产品等于每人生活需要加 利息支出）。[注232]利率水平决定于商人们手里可以动用的资金的数目，[注233]因为利率水平稳定在有足够的农民来使用所有的资金的一点上。所以，资金增加会引起利率下降、人口增加（每人收入不变）和地租上涨。

当农民自己供给资金而不依赖商人时，一种利息（或者不如说是利润）的成分隐藏在他们看来似乎是来自工作收入里面。可是当人口很多以致地租吸收了全部技术剩余时，农民的收入中这种假想的利息已经降低到等于零。

地租和工资

现在让我们来考虑地主们雇用农民，每周用实物付给工资，进行生产的那种情况。这时候地主是一个企业家他从自己的利润中付地租给作为食利者的自己。[注234]

在竞争和特定的人口下，工资水平决定于地主们用掉的资金（以上一次收成到这一次收成结余的形式）的数目。我们将假设现在资本没有积累也没有减少，因而可以动用的以实物计算的资金总额始终不变，并且为了使论证简单起见，我们不管由地主供给的种子或工具那种资本财货。当一处特定的地产上每人产品超过每人工资时，就值得在这块土地上使用更多的劳动，可是可供使用的总人数是固定的。当劳动的需求超过供给时，地主之间争取人手给自己种地的竞争会迫使工资上涨。工资增长意味着（以收成前垫支的形式）对特定人数的劳动队伍的较大的资金支出；[注235]或者当劳动供给超过需求时，工资会降低，特定的资金会提供较多的就业。因此，实际工资水平往往稳

定在可供使用的资金总额（以实物计算）恰好足以雇用全部劳动力的一点上。[注236]（这不过是用一种比较简单的形式，复述我们对资本和工资的分析。）

在特定的工资水平下，总剩余是年总产品减当年的工资支出。这种剩余在土地所有人和资金所有人之间怎样分配呢？一个地主，如果相对地来说他的资金比他的地产大，那他就不能在他自己的土地上有利地使用他能雇到的所有劳动。他愿意租用土地，只要地租不超过由于在较多的土地上使用他的劳动队伍而产生的总产品的增量。我们将假设地租可以后缴，所以不必由佃户供给资金来垫付。一个在相反情况下的地主愿意借入资金，以便能够在自己的地产上雇用比自己的财力所许可的更多的劳动，只要每人工资加利息不超过他能从土地上得到的产品的增量。这样，对土地和资金的供求作用造成一种局面，使得地租水平等于土地的边际产品（用特定的劳动人数），而劳动的边际产品等于每人的工资加 利息（这种局面和商人供给资金的局面相似）。

利息总额等于总剩余减 地租（假想的地租和利息归于由所有人自用的土地和资金），资金的利率是这样决定的总利息支出（以实物计算）对资金总额（以实物计算）的比率。

资金总额的增加（例如由于地主节约储蓄了一部分剩余）会降低利率而提高工资率；可是不会影响地租，因为在特定的劳动人数和特定的生产方法下，土地的边际产品决定于技术，而不受工资率的影响。

人口的增加会降低工资率（因而使特定数额的资金能雇用较多的劳动），增加总产品，一方面减少每人平均产品。假设一年中工资支付的时间模型是不变的（并且不管在制品制造期中的利息）[注237]，以致每人占用的资金对每人每年工资具有一种固定的比率，工资率会随着工人人数的增加而比例地降低，而工资支出总额不变。因此总剩余增加了（这又完全是在一种较为简单的背景下重述我们以前的论证）。在这种增加中地租分得的份额决定于技术的条件，因为地租水

平的增长受那由于人口增加而增长的土地的边际产品的增长的支配。如果深耕程度的增加，会充分地提高土地的边际产品，地租的增长就超过总剩余的增长，结果利息被挤出，利率降低。[注238]

当个别的土地所有人也是资金所有人时，这是一个没有关系的问题，可是当这两种类型的财产属于不同的集团时，他们之间就有利益的矛盾。

和以前一样，当工资降低到最低生活水平时，人口就不能再增加，总剩余就处于技术上可能的最高限度，而总剩余在地租和利息之间的分配就决定于劳动的边际产品对土地的边际产品的比率。

在这种情况下（像在商人供给资金的时候那样），最大限度的人口比农民自己供给资金时小，因为在那种情况下，最大限度在劳动的边际产品等于最低生活水平时才达到，而在这种情况下人口必须少得足以使劳动的边际产品超过工资（等于最低生活水平），其超过部分等于每人利息的数目。

这种表面上不合理的事态所以存在的原因，是农民宁可在得不到利息的条件下经营自己的土地，而不愿停止生产活动。

级差地租

到此为止我们一直不去理会土地的不同部分的地力上的差别。在某些土地比另一些土地肥沃的场合，前者的所有人会取得较高的收入。就自由农民来说，这一点是十分明显的。在垄断地主能把佃户的收入压低到最低生活水平的场合，他们会对较肥的土地索取较大的地租。在地租决定于供求的场合，农民会对较好的土地出较多的地租；不管他们在哪里工作，他们的每人收入都差不多都是相等的，产量的差别反映在地租的差别上。同样地，资本家佃户对能生产较大剩余的土地愿意出较多的地租。在特定的总人口下，耕种的粗放的边际确立在土地的边际产品等于零的地方——就是，从较好的土地抽出劳动使用在较大面积上而丝毫不能增加总产品的地方。当人口增加时，新农民将租种较差的土地（只要这里的总产品超过假如他们拥挤在较好的

土地上会得到的边际产品），结果边际扩大，一方面边际以内的土地上的地租增长了。当劳动为工资而受雇时，同样的原则也适用。当人口的多少恰好使农民的收入（在这里他们不付利息）只够最低的生活需要时，粗放的边际就确立在总出产等于这块土地上雇用的工人的生活费用的地方。这是有名的"无地租土地"现象。[注239]

在任何特定的局面中，当某些土地的每亩地租等于零时，其余土地的地租看上去好像是由于它有更高的肥力。可是，应该指出，在特定的人口下，整个面积的较高的肥力并不意味着较高的地租水平。比较两个人口相同、技术条件相同、土地面积相同的经济，其中的一个"甲"比另一个"乙"更为肥沃。甲经济里土地的每亩边际生产力并不较高。说得更恰当一点，情况正相反。收成较丰时，特定的劳动所能处理的面积可能较小。如果是这样，在特定的每亩地租水平下，对土地的需求在甲经济里比在乙经济里少，就所有在竞争下可供使用的土地来说，地租一定较低。[注240]（"边际生产力"这种说法听上去容易使人误解。土地的边际生产力高，不是因为它的每亩产量高，而是因为和劳动力相对来说土地是稀少的。）

另一方面，农民收入（在特定的人口下）在甲经济里比在乙经济里高，如果两个经济里的人口都增长到把收入降低到最低生活水平的程度，甲经济有较大的人口，可能产生较大的地租总额。甲经济里的土地，在某种意义上，原来不像乙经济里那样稀少，现在由于供养着更多的人，已经变得同样稀少。

解　说

在所有上述文字里，我们已经把一些只有在资本主义发展以后才显明的原则应用到一个原始的经济里。不能呆板地把这一切当作对任何历史局面的一种说明，因为每个社会都有它自己的一套规章惯例，而且通过使边际产品等同于价格的办法来取得最大限度的利润，以及通过自由竞争的办法来规定价格的这种原则，对于一个地主和农民的社会是完全不切合的。即使在地主是资本家兼雇主的时候，他们的人

生观往往和工业企业家的人生观大不相同。然而，这种论证是有用的，使我们能看到这些原则在最简单的背景中会怎样发生作用。

剩余的消费

我们已经假设，在地主制度下没有积累在进行，也没有人想到要投资于资本财货或者改进生产方法，来增加产量。地主消费掉他们分得的全部产品（这等于工资或农民收入只够最低生活需要时的全部技术剩余）。除了消费者在宫殿庙宇上的投资外，他们主要是通过雇用仆役、兵士、牧师和艺术家来消费掉这份产品的。

因此，如果工人或农民起义并夺得地主的财产，结果会使人失望的。如果可以耕种的土地已经被用作园林和猎场，农民夺取到手，还能得到一些好处：可是地主的财富的较大一部分只会化为乌有。即使农民把地主一直雇用着的人全部赶走，他们不过比以前多得一些粮食——以前有助于地主的舒服生活的种种服务，在地主消灭时就没有价值了。

当经济里已经有一个工业部门存在，地主用他们分得的剩余向城市输出粮食和原料，从那里买进奢侈品或者供自己在朋友间炫耀时，情况就不同。工人夺得地主的财产的时候，这种可供输出的剩余归他们控制，他们可以用来从城市输入货品。

这样的一种革命可能给工业部门引起严重的问题。地主还存在的时候，农民不得不辛苦地工作而吃得少。他们获得自由以后，也许喜欢工作得少一些，吃得多一些，而不愿维持同样的出口剩余，从城市里输入货品，因为他们的消费习惯简单，他们自己的传统手艺能供给他们的大部分需要。输出减少后他们的贸易条件的改善（以工业品计算的粮食和原料的价格增长）会引起城市里严重的困难，并且可能只会进一步减少输出，因为贸易条件越好，农民为了向城市换取自己需要的工业品而需要卖出的产物就越少。

工业部门能在一定的范围内解决这个问题，由于设法使农民沾染上新的欲望，以及供给他们廉价的工业品，从而打破他们的手工生产

的习惯，可是这种作用是有限的，[注241]而且农民占有优势，因为他们的买卖是以必需品来换取可有可无的东西。

工业的基础是农业剩余，地租的制度把农业工资或者农民收入压挤到最低限度，是一种残酷的可是有效的方法，通过这种方法可以提供农业剩余，可以使农业剩余成为经济的工业部门可以得到的东西。

不断改进的地主

这些议理适用于一个把剩余全部用在消费上的经济。当地主有了企业家的一些特征，把技术剩余的一部分用在农业生产的实验和改进上或用于建立工业时，局面的发展就大不相同。他们这样做的时候，经济可能突破一种原始的停滞状态，并且发动积累过程和技术进步。

拓 荒 者

当来自工业部门的移民定居在新土地上，占有他们所耕种的土地时，他们成为自由农民——食利者、企业家和工人合为一体。于是农业剩余不需要通过地租的中间作用就输出到工业。可用的土地很多，每个家庭的平均产值很高，他们自己的消费只占其中相当小的一部分。新移民没有老农民的传统手艺，对输入的工业品（包括工具在内）的需求很高，并且（在一段初期创业的困难时期以后）养成一种高标准的消费习惯。

再则，他们的思想观念是在一个受货币交易支配的社会里形成的，他们生产主要地是为了销售而不是为了消费。这解决对城市供给粮食的问题，可是有一种严重的缺点。那些移民受商业道德的支配，他们心目中的资本总是以购买力计算而不是以实物计算的。因此，他们不顾一切地从土地上榨取价值，不惜损害地力，如果他们能遗留给他们的子女以货币计算的资本，他们就认为不妨把沙漠遗留给广大的后代。

在损害地力的过程正在进行的期间，农业剩余格外大，贸易的条件有利于工业品，促进工业的发展；这样，可以说，天然资源就被改

变为工业的资本财货。从长期观点来说，这种做法对未来福利的危害十分明显，可是在资本主义的经营方式下，谁都不关心这种事。

第三十章 要素比率和技术

当我们必须考虑许多不同的可能使用的技术时，土地和劳动的边际生产力的意义就不明显，我们不得不费一些时间把它研究出来，然后才能进一步进行分析。

为了把问题限制在本质的范围内，让我们把土地看作是单纯的空地，并且把改进土壤、铺设道路等方面的一切投资都看作当时使用的生产技术所需要的资本财货的一部分。[注242]当企业家（以及消费者）在土地假如没有代价的条件下会愿意使用的面积，超过本经济所有能用的面积时，土地就得到一个价格，并且（除了在需要土地的那个企业家或消费者恰巧是所有人的场合）可以通过支付一笔年租而租用，地租的一般水平决定于需求对可以得到的供给的关系。我们必须考虑什么因素支配这种需求。

益智分合图

我们开始探讨，首先考察一个处于完全平静状态中的经济，它具有特定的技术知识，整个经济里有着一致的利润率，并且利润率已经长期不变。（这不是为了要符合任何实际的历史情况；而只是用来说明我们的观念的一种手段。）要满足这些条件，在一个特定的土地范围内，人口必须已经长期不变，并且不能有积累在进行，因为，假如劳动对土地的比率在变动或者投资在进行，那只有在侥幸的情况下利润率才会不变。因此，我们假设现时的产量全部被消费掉，所有的资本财货始终保持得完整无损。这并不需要利润率等于零；利润被分配给食利者，他们把它消费掉，地租收入（以及工资）也被消费掉。

产量中包括多种多样的商品，并且（照例）我们假设这些商品按固定的比例被人们所需要。每种商品生产时所按的土地-劳动比率都有一定的幅度。不管地租的水平怎样，消费品的混合单位中小麦的数量所需要的每人土地，比相应数量的尼龙丝袜所需要的要多。可是，把

每一种分开单独地来说，就可能有相当大的变化，在地租水平较高时（相对于工资而言）每一种所占的土地较少。

在平静的经济里，每个企业家都面临着各种资本财货的一套价格、一种地租水平、一种工资标准，以及一种等于当时利润率的假想利率。他应该适当地组织生产，把特定的一批产品的成本减少到当时条件下的最低限度。如果继续不断的变化是可能的，那么，如果成本处于最低限度，土地对当时使用的劳动的比率略有增减，也不会使成本改变。这种比率上即使一点小差别，也需要一种不同的生产技术和不同的资本财货；产生同样利润率的两种技术的设计可能是完全不同的，即使土地对劳动的比率的差别很小。再则，某些比率，在设计资本财货来配合它们的时候，可能比另一些比率便利得多，因而对每种类型的产量可能适用的土地和劳动的比例方面，也许会有一些不一致。在各种单独商品的特定的条件下，产量构成决定哪些范型的技术同时并用，生产一年中全部的商品。

除此以外，还有现在人们熟悉的这一事实，就是，在某些工资水平上，两种机械化程度同样地有利，在一种特定的情况下，有两种资本对产量的比率产生同样的利润率——一种A技术，它的每单位资本的产量率比B技术低，可是每单位产品产生的准租金却相应地比B技术多，或者另换一种C技术，它的情况就相反。

这样，可能有四种技术产生同样的利润率——一种BR技术，每单位产品需要较高的地租费用和较低的工资费用，一种BW技术，每单位产品需要较高的工资费用和较低的地租费用，还有类似的一对，或者A技术或者C技术。

当平静状态存在，现行利润率比方说是BA利润率时，我们可以把所有合用的技术首先分为B和A两类；B类的那些技术的特征是，假如利润率比现在略低一些，它们就不合用，而A类的那些技术在略高一些的利润率下就不合用。然后我们把所有合用的技术分为R和W两类；R类的那些技术需要一种土地对劳动的比率，高于整个经济的全面的比率，而W类的那些技术需要一种较高的劳动对土地的比率。现在我们有四类技术——AR和AW以及BR和BW。当特定产量的成本（包括投

资的利润在内）在每类技术下都是一样的时候，所有的这些技术就会互相竞争。

如果我们拿BR技术和AW技术相比，AW技术产生同样的产量，单位产品的成本相同，BR技术下单位产品占用的土地较多，而单位产品占用的劳动和资本都较少。拿BR和AR相比，在BR技术下单位产品占用的资本较少；单位产品占用的劳动或土地，或其占用的劳动和土地两者一定较多。拿BR.技术和BW技术相比，在BR技术下单位产品占用的土地较多，而单位产品占用的劳动较少；单位产品占用的资本可能或者较多或者较少。

为了使情况简单化，让我们假设我们的平静的经济在完成了适合于B机械化程度的资本财货的装置以后和开始在A机械化程度上进行工作以前，陷入静止状态（积累等于零）。利润率的微升会引起改用C技术的转变，或者利润率的微降会引起改用A技术的转变，可是在当时的利润率下只有B技术坚守阵地。这时候只有两类技术可供选择，一类是每单位资本使用较多土地的BR技术，另一类是每单位资本使用较多劳动的BW技术。这些比率差别的大小，决定于混合商品的构成以及每种技术所需要的资本财货的工程特性中包含的技术可能性；可是无论差别是大是小，这一种技术下特定的年产量所需要的较多的地租支出，等于另一种技术下较多的工资支出（适当地扣除一年中的利息，如果缴付地租所隔的时间比支付工资所隔的时间较长），加 或减单位产品占用资本上也许有的任何差额按当时利润率计算的利润。

现在，在整个经济里，土地对劳动的比例是特定的，并且（在充分就业的情况下）所有的企业家对土地和劳动的全部需求加起来必须等于所有的供给。如果过去有太多的企业家愿意采用BR技术，地租水平一定已有些微的上涨，结果其他的企业家就会被诱导去采用BW技术。所有的土地和劳动在假设的平静的静止的局面下全部就业，相对的地租和工资水平已经稳定下来，可以使全面的土地-劳动比率和所有的企业家的需要吻合。这是一种极妙的土地、劳动和技术的益智分合图，所有的一块块七巧板在特定的利润率之下都安排在适当的位置上。[注243]

边际报酬

当个别的企业家选择了一种使他的利润率达到最大限度的技术时，土地的边际报酬，以他使用额外的一亩土地用特定价值的资本和相应的劳动所可能取得的额外的产量的销售价值计算，等于每亩土地的地租（因为假如边际报酬大一些，他就会取得较多土地，假如边际报酬小一些，就会退掉一些）。同样地，各个企业家雇用的劳动的边际报酬被弄得等于工资。资本对个别企业家的边际报酬和利润率是同一回事，因为假如他有较多的资本，他就会有较多的利润，按照当时一般的利润率。（我们现在假设，对个别的企业来说，规模的大小和利润的多少没有关系，并且我们假设当一种市场不能产生一般的利润率时，企业家能转移生产到另一种市场。）

边际产品

这不能使我们了解土地和劳动对整个经济的边际产品。在不同的全面的土地和劳动比率下，所有的技术和物价就会不同，工资标准和地租水平也会不同。这也不能使我们了解资本财货对整个经济的边际产品，因为，假如在某种意义上现有的资本财货较多或较少，而具有同样数量的土地和劳动，这些资本财货的具体规格就会大不相同，物价以及地租和工资水平也会不同。

我们已经比较了具有相同的技术知识和不同的劳动—资本比率的经济（在各种不同的意义上）。[注244]关于具有不同的土地—资本比率的经济的比较，没有多少可以说来有用的议论。因为，如果那些经济同时并存，它们所占有的土地面积，不仅范围大小不同，而且具体情况也不同（适用于不同类型的作物的不同的设备条件，河流位置方面不同的便利，等等）。产量构成不同，爱好和习惯以及人口的根本特性不同，因为这些都是由不同环境和不同历史形成的。如果同一面积的土地在具有不同的人口的不同的时间进行比较，爱好、习惯和特性又不同，而且即使这些都差不多没有改变，可以合理地进行比较，技术知识在这期间一定已经有了改变，哪怕所改变的只是在怎样使特定的一套工艺适应一种不同的土地—劳动比率的环境。所以，任何实际的比较都因指数的不明确而弄得非常含糊，为了消除这种不明确的意

义而需要的那些假设又会使这种比较完全没有兴趣，即使作为纯粹分析中的一种练习。

然而，我们可以这样地从侧面解决这个问题。在特定的平静而静止的局面下，当时的机械化程度是B技术，我们比较两个相等的劳动量的产品，这两个劳动量各产生总产量的一个代表性的样品，一批劳动用BR技术工作（平均每人占用土地较多），另一批劳动用BW技术工作（平均每人占用土地较少）。[注245]这时候两批数量相等的劳动在两块不同面积的土地上工作。同一数量的劳动使用着较多土地的场合，产量的价值较大。我们用混合商品单位来计量额外产量，用亩来计量额外土地，可以把两者的比率叫作特定的全面土地-劳动比率下的B技术的土地边际产品。它代表特定的劳动力在B技术的机械化程度下（用适当的资本财货）可能生产的额外产品，假如有更多的一亩地可用的话。特定人数的额外产品的价值（按正常价格计算）等于地租的超过部分加BR产量的利润和BW产量比较的超过部分（因为这两种产量的工资支出相等），并且这等于B技术的土地边际产品的价值乘以BR技术所需要的额外的土地面积。

同样地，我们可以计算B技术的劳动边际产品，作为每一额外工人的产品数量，计算的方法是用两块同样面积的土地，一块土地采用BW技术，比另一块土地上使用着较多的劳动。额外产物等于工资的超过部分加 BW产量的利润，两种样品的地租支出相等。

像我们在上章中所假设的简单的情况那样，在静止的采用B技术的经济里，每年出产的总数量等于土地的边际产品乘以所用土地的面积加 劳动的边际产品乘以所用的人数。这可以像以前那样地看得出：假设少数的人失踪了，那益智分合图被相应地重新安排。在改组以后新的静止的局面下，我们将看到一定数目的人手已经从BW技术被转移到BR技术，使用着那些失踪的人所腾出的土地。因此，产量的损失是B技术的劳动边际产品乘以失去的人数。然后减掉小量的土地；在静止的情况已经恢复以后，产量的损失是B技术的土地边际产品乘以减掉的面积。[注246]假设生产规模的大小对整个经济来说没有什么经济或者不经济的问题（每人的产量只决定于要素比率，而不决定于就业

总额），[注247]我们可以设想全部产量像这样一点一点地在受到侵蚀，所以全部产量可以说是各项要素的边际产品的总和乘以所使用的该项要素的数量。

我们现在就一个处于平静的静止状态而具有A技术机械化程度的经济，重述以上的分析；并且再就一个具有C技术机械化程度的经济，重述一遍。这样，在各级技术的有关部分上，我们可以按当时土地和劳动力的比率看出各种机械化程度下土地和劳动的边际产品。然后我们可以详细说明在特定的比率下土地以及劳动的潜在的边际产品，作为这些边际产品的一份清单。

在很低的机械化水平上，土地的边际产品可能是零；这时候资本财货是生产的关键，在特定数量的劳动下有较多的土地也没用，除非有较多的资本财货和它配合在一起（比方说，耕犁和种子）。机械化程度很高时土地的边际产品也可能是零。这时候所使用的资本财货已将每亩产量提高到超过一定的劳动力量所能经营的程度，在一定的人口下某些土地就会是多余的。

劳动对土地的比率

一个经济里每种全面的土地对劳动的比率，有一套相应的潜在边际产品的清单。

劳动人数小量的增加（譬如说当时的机械化程度是B技术）可以用BW技术代替BR技术来调节，而不改变相对的地租和工资，正如小额的积累可以用A技术设备代替B技术设备，而不引起利润率的任何改变。可是一旦所有的劳动都在BW农场和工厂里就业了，就业的进一步增加就会引起地租、工资和利润的改变。于是需要重新选择一些不同的技术，而在不同的机械化程度下的潜在边际产品的清单就要完全重新编造。

一般说来，我们应该预期在劳动-土地比率高的时候劳动的潜在边际产品较低，而土地的边际产品较高，可是这决不是一种不变的规律。例如，A技术对一种高的土地—劳动比率也许比C技术有利得多，

以致当土地对劳动的比率改变时潜在边际产品清单也许彼此一再交叉。可是在任何特定的知识状态下，用较多的劳动代替土地来生产特定的产量，是有一定限度的，不管所用的资本财货是什么形式。在劳动对土地的比率很高时，劳动的边际产品在任何机械化水平下总是零。这时候土地是阻碍大量生产的关键，（在特定的技术知识下）没有办法通过增加每亩劳动来增加产量。

分析的计划

我们研究边际产品，从考察在静止状态下各种技术如何巧妙地加以安排着手，发现当总产量是由各种商品构成时每种机械化程度和每种全面的土地-劳动比率都有一种独特的情况。每一种投资对消费的比率都有一种相应的具体安排。

整个错综复杂的组织始终随着技术知识的改变而改变。

在原则上，我们可以根据这种计划把我们形式上的分析重述一遍。这样，当一个经济随着时间的推移在资本不断积累和技术不断进步以及土地-劳动比率不断改变的情况下逐渐进展时，它是在，比方说，从BW_1 R_1 技术走向$A+R_2$ 或$C+W_2$ 技术，同时地租、工资和利润率以及积累速度也一起发生变化。要把这种发展详细地陈述出来，显然是一项极其艰巨的工作，并且这样做了以后我们还需要把一切短期的复杂问题加上去（比以前更复杂，因为必须把用在土地上的长期投资包括在内），然后还要加上一个不平静的世界上的变化无常。

我们不打算这样做，而宁可选择一两个问题作为例证，说明我们的分析可能怎样展开。

几句题外话

根据这样的看法，没有什么东西可以叫作“资本的边际产品”。在整个经济中的每一种土地对劳动的比率上，合适的BR技术和BW技术之间的区别（不管因此在资本物的配备上有什么区别）不过是怎样使B技术下土地和劳动的边际生产力发生实际效果的问题。[注248]

投资的边际产品

虽然我们不能离开土地和劳动的产物来说明一种“资本”的边际产品，我们却可以说明一种可以叫作投资的边际产品 的东西。让我们假设整个经济（具有特定的土地和劳动）已经从B技术提高到A技术的机械化程度，并且已经在一种新的静止情况下重新建立了平静状态。总产量现在已经增大。这增加的产品可以叫作在特定的知识状态下投资的BA技术边际产品。我们不能称它“资本”的边际产品，因为我们不能仅仅根据技术资料而说资本的数量是怎样改变的。现在一切资本财货的规格都是不同的，工资和地租的水平已经改变，因此特定规格的资本财货的成本（按特定的假想利率计算）已经改变，并且利润率较低（因为在特定的知识状态下，一种较高的机械化程度，从个别企业家的观点来说，只有在利润率较低的条件下才适用），结果适当的假想利率也改变了。[注249]没法说那投资代表多少“资本”，但是如果我们知道过去的全部情况，特别是包括过去的工资水平在内；那我们就可以说原来需要若干积累来进行这笔投资，以及现在已经投下了若干资金。

技术知识的变化，在它改变各种生产要素的潜在边际产品的同时，也改变各种机械化程度下投资的边际产品。

当可供使用的要素的供给增加时（比方说人口增加时），一般地需要一些投资使这种要素可能生产。可是，如果那必要的设备是部分地或者整个地通过降低技术的机械化程度或者缩短生产时间[注250]来供给的，投资的边际产物的意义就变得非常牵强了。

我们可以消除这一复杂情况，如果（像我们在第二十九章里讨论的那样）对特定数量的土地只有一套可用的资本财货——一定的多少种子和多少耕犁——并且生产的时间范型受季节的支配。在这样的情况下，要素比率改变时可以不必改变现有的资本财货的内容。在特定数量的物质资源上可以多施用一个“工年”的工作。于是在每种要素比率下有单独一种劳动的边际产品，而不是有许多不同的可能的产品。甚至这也需要一个“工年”的工作量的投资，这工年是由以某种方法分

布在从播种到收成期间的许多工时构成的。这种投资的边际产品和劳动的边际产品是同一回事。

投资的成本

对企业家说来，一笔投资的成本是这笔投资所需要的资金的成本。我们能说投资的成本对整个经济有任何意义吗？在一笔投资用来把一个经济从静止的B技术局面提高到A技术局面的时期中（假设整个过程中特定数目的劳动力充分就业），消费水平一定比在最初的静止的B技术局面下低，投资部门里暂时使用着较多的劳动和土地，而消费部门里较少。这也许是由于较低的实际工资标准或者由于食利者和土地所有人的节约（或者由于两者的混合）。过渡以后，在A技术静止的局面下，消费水平较高，工资或者食利者收入或者两者同时都比在B技术静止的局面下高。在某种意义上，过渡时期中的消费可以认为是经济完成这种过渡所费的成本，可是这没有什么意义，因为根据人性来说，工人不得不接受较低的实际工资和食利者自愿地节省用在消费上的开支，这两方面的成本或牺牲是大不相同的问题，而且这笔成本在他们之间怎样分担，不决定于投资的生产力，而决定于食利者的节俭程度。

在没有投资的场合，如果有失业，对工人说来，实际成本是真正的负的——较多的工资或许会使他们的生活过得好些，同时较少的贫困一定会使他们的生活有所改善——而对食利者来说，实际成本（如果成本这个名词是正确的话）在于放弃一些从增加了的收入中支付的消费，而取得一些财富。

在某些情况下，我们能看出一种可以叫作等待的边际产品 的东西。假设B技术和A技术的区别只在于前者是一年一次的收成而后者是两年一次的收成，而一年中使用的劳动两者完全相同（一年一次的收成必须比两年一次的收成多一倍，才值得改变所用的技术）。一次收成的年产量超过两次收成的年产量的超过额是等待六个月的边际产品。[注251]

对个别的企业家来说，等待的成本决定于工资水平和假想的利率。它和在A技术下比在B技术下所需要的在制品的价值的增加是同一回事，而且，一般说来，等待的成本和投资的成本有密切关系，只有在很特殊的情况下才分得开。对工人来说，没有什么等待的成本，如果在过渡的过程中工资始终不变，像食利者的消费假如相应地减少时会发生的情况那样；可是如果食利者在一年中照常消费，实际工资就一定会较低，直到过渡完成为止。（货币工资不变时，在两年一次收成的某一次不能按通常时间上市因而造成商品稀少的时期中价格被提高。）

对一个自有土地的独立自主的自耕农来说，等待的成本是二次收成的延期。如果他没有牲畜并且没法借款，同时他的全部产品又仅够维持两年一次收成期间的最低生活，他就负担不起这种成本，不管它的边际产品怎样多。

生产要素

用哲学的眼光来看这个问题，“资本”的边际产品没有什么意义的理由是，从长期的观点来说，劳动和自然资源是整个经济里的生产要素，而资本财货和生产的时间范型是这些要素通过它们来发挥作用的手段。从短期的观点来说，现有的资本财货存货可以认为是生产要素的一种目录，土地可以包括在这种目录以内，因为从短期的观点来说，大家在数量上都是同样固定的，土地和资本财货的区别没有关系。可是没有方法可以确定一大堆许多不同东西的边际产品（虽然每一项东西对使用它的企业家都有一种边际报酬）。从短期的观点来说，比较方便的办法是把劳动作为唯一的生产要素来看待，并且把具体的资本财货拥有量作为决定特定数量的劳动的生产力的技术条件中的一项因素。[注252]

投资的边际产品具有意义的理由是，由于用某种特殊方式和一定的时间把生产要素分布开来（把它们具体化在不同的资本财货里面或者用一种和以前所使用的不同的时间范型），它们未来的生产力可以被永久地提高。这种投资的生产力不是一种能够加到生产要素的产品上面去的东西。它恰好是生产要素被它所赋予的额外生产力。

在知更鸟的经济里，生产能够作为额外工作的结果而增加，不需要任何事先的投资。每次知更鸟捉住一条虫，他在一次单一的行为中生产和消费。他的妻子习惯于把劳动投资于消费者的资本财货——巢——可是她不需要资金，因为她在建筑期中自己生产自己的生活资料（在觅取树枝的空隙时间捉虫）。知更鸟不需要通过资本的居间作用就能在自己的领土上展开自己的劳动。人类的生产和消费都要经过一定的时间，对人类来说，资本（不管属谁所有）是使劳动和自然资源能够生产的一项必要条件。可是资本不是一种能离开它们而独立的生产要素。

利 润 率

资本所以有一种利润率的理由是，在现行的经营方式下，任何一个能够支配资金的人都能够适当地使用生产要素，生产出一种产品的销售价值，这种价值超过在使用这些要素时所必需的工资和地租支出。地租和工资水平以及利润率不是决定于土地、劳动和投资的边际产品。这三者都错综复杂地决定于各种不同的可能采用的技术、可以供整个经济使用的土地和劳动的供给、已有的积累的数额，并且决定于商品的有效需求和投资率。

在平静状态的条件下，对个人来说，投资的边际报酬，表现为一种未来的产量价值对现在的资金的比率，它等于利润率，因为没有一个企业家（在平静状态下）会用某一种形式保持资本，假如投资于另一种形式可能挣得较多的利润；可是，在一种特定的知识状态和特定的要素供给下，投资本身会改变商品、资本财货和生产要素的相对价值，以致按价值计算的对个人的报酬对整个经济来说丝毫没有意义。注253

利润率对投资的边际产品的关系，可在其最简单的形式即在假想的经济满足状态中看出，在那里现有的最高级技术已经在整个经济里使用，并且人口不变。投资的边际产品这时候是零。如果没有从利润中支付的消费（并且没有从工资或地租中节省出来的储蓄），利润率也是零，工资和地租两项支出会吸收全部年产量。

可是，如果有从利润中支付的消费（而没有从地租或工资中节省出来的储蓄），利润率仍然是正数，因为当时商品的价格（相对于货币工资和地租而言）足以使商品的销售价值超过全部成本，其超过额等于从利润中支付的开销的数目。[注254]于是实际工资总额少于总产量，其短少的数目等于食利者的消费的数目，就是，用利润和地租收入购买的商品的数目。

第三十一章 土地和积累

当资本是财产的主要形式，而土地久已是可以销售的东西时，土地就差不多完全和一般的食利者财产混合在一起。企业家需要使用土地，以便雇用劳动来生产商品和资本财货；土地所有人把土地租给企业家而在从产品中支付工资以后的剩余中分取一份，其情况和任何财富所有人把资金借给一个自己的资本不够运用的企业家而取得一份报酬，大致一样。从个别的财产所有人的观点来说，地租不过是食利者收入的一种形式，从个别的企业家的观点来说，土地不过是生产设备的一种，可是对一个在特定的空间范围内发展着的经济来说，土地的有限的供给必然造成种种特性，使土地和其他形式的生产设备有所区别。

区别照例不是很明确的。有许多种资本财货难解难分地包含在土壤本身中（土壤的出产力部分地是排水、施肥等的结果），许多种设备在很大程度上依赖它们所占的空间（比方说，船坞或者铁路的永久路基），因此这些设备大致不会有什么变动，并且这种设备的供给和它们所占的地基差不多同样是完全有限制的。再则，某些资本财货具有很长的寿命，而其中由过去遗留下来的存货不能很适当地和自然资源的供给辨别清楚。然而，我们对于一些两可之间的边缘问题向来采取大刀阔斧的政策，现在继续在一方面，观察那些具有有限寿命并且可以再生产的资本财货，同时在另一方面，观察那种具有特定面积并且永远保持原样的土地。我们将假设所有的土地对一切用途都是一样的，[注255]借以避免和级差地租有关的种种复杂问题。（这种简单化是为了便利说明，对论证完全不重要。）我们将继续依赖那原有的假设，即各种商品的产量构成始终不变，使我们免受指数的迷惑。[注256]

积累和技术进步

我们觉得，为了我们的分析，方便的办法是对于在发展的任何阶段所有的各种不同的技术可能性赋予一种精确的特性，虽然实际上并

不是这样精确。在现实中，当B技术通行时，可能的A技术和C技术还没有完全设计好，只作为一种相当模糊的假设存在于企业家的脑子里。一种包含三种技术的技术光谱（按机械化程度和土地—劳动比率区分的）只能在很模糊的和零碎的状态下存在。经济组织的任何部门中，单是使现有的资本财货适应于要素比率上的变化这一过程，就需要取得经验（以及丢掉不再需要的旧技巧），因此改变要素比率和改变整个技术方法两者之间的区别很难划分。然而，它提供一种有用的轮廓，便于展开论证。

当技术在光谱或一个等级以内变动时（例如从B技术转变到A技术），特定数量的土地和劳动的相对的边际产品也许会改变，并且一对不同的潜在的边际产品会成为现实，正如当技术知识在变动以及潜在边际产品的清表在重编时一样。

我们以前对没有偏向的技术进步的解释是，每工时的产量因这种进步而提高（一个经济的两个部门里分开来说），在有关的幅度以内各种机械化程度之下产量提高的比例相同。利润率这时候仍旧不变，只要实际工资增长的比例和每人产量相同，并且积累恰好足以保持实际资本比率不变，每单位产品占用的资本价值也就不变。我们现在必须详细说明“没有偏向”的定义。没有偏向的技术进步提高每人产量，在有关的各种机械化程度的范围以内有关的要素比率下产量提高的比例相同——每人产量在B+W技术下比在BW技术下大，在B+R下比在BR下大，在A+W下比在AW下大，等等，都是同样的比例，结果当技术进步继续下去的时候土地和劳动的边际产品的比率保持不变（在特定的全面的要素比率下）。再则，当土地的潜在边际产品对劳动的潜在边际产品的比率在有关的机械化程度的全部范围内都是一样的时候（并且在技术进步继续下去的时候仍然是这样），我们就有一种系统对土地和劳动都没有偏向（在特定的全面的要素比率下），无论我们在那三种技术的益智分合图上采取哪一部分。显然，这不是一种可能存在的局面，可是提供一种方便的概念的轮廓，有助于讨论在经济里特定的土地和劳动的供给下资本积累的影响。

没有偏向的积累

当积累进行的情况能保持利润率不变时（整个系统在从B技术转变到B+技术），我们知道，如果从资本的观点来看技术条件是没有偏向的，单位产品占用的资本价值仍旧不变，利润在总收入中分得的相应的份额也不变。工资和地租合在一起计算的份额不变。

各种收入的份额怎样变动呢，在一种平静的静止的状态下，各个企业家不可能通过改换技术，使用较多的劳动而节省地租，或者使用较多的土地而节省工资，来增加投资的利润。因此，在各种生产中，土地的边际产品（劳动的就业额不变时，每亩额外土地增产的某种商品）对劳动的边际产品（用同一商品计算）的比率，等于每亩的每年成本和每人的每年成本的比率（适当地扣除利息，如果支付的时期不同），即，等于地租对工资的比率，既然对各种商品和各种类型的资本财货都是这样，并且假设产量构成是不变的，这也适用于全部产量。地租对工资的比率等于土地的边际产品和劳动的边际产品的比率。[注257]

当我们假设在益智图的整个配合过程中都没有偏向，因而两种边际产品的比率总是相同时，价格的比率一定相同（这时候一切在平静状态的条件下都配合得很好）。因此，当经济在利润率不变的情况下从B技术转变到B+技术时，每人工资和每亩地租（以商品计算）会相等地增长，它们增长的比率和总产量增长的比率相同。土地和劳动在总产量中分取的份额都不变，黄金时代的条件会获得满足。[注258]

从全面的对土地的需求的观点来看，土地稀少的情况由于技术改进使得亩产量增加而有所减轻，可是同时总产量在按比例地扩大，结果以劳动时间计算的土地的需求仍旧不变，以商品计算的需求跟着实际工资一起增长。

要使黄金时代实现，积累必须按一种不变的适当的速度进行，每种收入方面消费对收入的比率必须不变。只要地租在总产量中分得的份额不变（像在假设的没有偏向的情况下那样），并且土地所有人的支出对地租收入的比率保持不变，稀有土地的存在并不需要在我们已有的对黄金时代的分析中做任何修改。

黄金时代中的物价

谈到两种产生收入的财产形式（土地和食利者资本），有一方面确实使分析复杂化。复杂的问题起因于以货币计算的财产和工资收入的变动的速度不同。

在黄金时代中物价不变时，货币工资，像我们已经看到的那样，和每人产量成比例地上涨。如果当工资已经上涨时货币地租最初还没有变动，于是所有的使用着需要较多土地的技术的企业家，比那些使用着需要较多劳动的技术的企业家，获得较高的利润。对土地的需求因此增长（有些企业家想改用那种需用较多土地而节约劳动的技术），结果货币地租上涨。当货币地租已经涨到工资上涨的同一比例时，土地需求的压力便停止发生作用。

既然习惯上租赁土地的期限很长（因为企业家必须有使用期限的保障，以便在一处地基上建立实物资本和信誉），这种程序进行得很慢，当货币工资标准在变动的过程中时，货币地租水平会长期地和土地的需求不相称。

当货币工资和货币地租不变时，物价（为了满足黄金时代的先决条件）随着产量的增长而成比例地降低，并且以商品计算的工资和地租会自动地发生同等比例的增长。既然边际产品（根据假设）相互间的关系仍旧和以前一样，企业家没有理由要改变他们所使用的土地和劳动的比率。

可是当物价已经降低时旧债的利息支出的实际价值已经增长，而新资本财货的以商品计算的价格不变（因为技术的进步没有偏向，每一实物单位的货币成本和商品的价格以同样的比率在降低）。

没有一种物价的变动能全面地保持自动的平衡。当货币工资和地租不变，物价已经按最近发生的产量增加成比例地降低时，土地和劳动之间的平衡得以保持。可是另一方面旧债的利息支出以商品计算已经增长。利息收入者取得的一份产品超过黄金时代的比例，并且投资的利润率虽然根据假设是不变的，但是旧的资本财货的收益已经降低

（企业家债务的实际负担已经增长）。另一方面，如果物价不变，利息支出对利润的比率就没有变动，这一方面的平衡自动地达到，可是货币地租还没有来得及调整，因而土地所有人在产品中分得的一份太少，不符合黄金时代的比例，利润却相应地增长（企业家的实际地租负担已经减轻）。因此，不管怎样说法，一种十分完全的黄金时代是达不到的。（这种不匀称的情况之所以产生，是因为土地当它的租价改变时仍旧保持它原有的物质面貌，而一笔以货币计算的资金，当物价改变时，就会改变它对实际资本财货的购买力。）

然而，我们在这里所要研究的并不是短期波动的洪流，而是长期中积累的稳步进展，我们将丢开这一现象不谈，假设通过重订租约来调整地租和通过逐步还债来调整利息，其调整的速度很快——和总产量增长的速度相对地说——足以使这个问题显得无关紧要。

资本方面有偏向而土地方面没有偏向的积累

现在让我们回过头来分析一下在土地和劳动两方面完全没有偏向的包括三种技术的安排的积累。

如果积累进行的情况能够保持利润率不变，可是技术的进步在资本方面是有偏向的，产业系统就处于一种准黄金时代。当偏向是耗费资本的偏向时，资本对产量的比率在上涨（B+技术比B技术需要较大的实际资本比率），利润在总收入中分取的份额在增长。工资和地租算在一起的份额在减少，而当技术条件在土地和劳动之间没有偏向时，两者的份额会以同样的比例减少。每亩地租和每人工资（以商品计算）就会以小于总产量增长的比例增长。

当技术进步具有节省资本的偏向时，一切相反。

当积累进行很快，足以使利润率下降时，机械化程度在增高（产业系统从B技术转向A+技术）。我们曾假设土地和劳动的边际产品的比率在各种有关的机械化程度下都是一样。因此没有一种压力使人们必须从BR技术转向A+W技术或者从A+W转向BR，并且工资和地租以同样的比率增长。我们现在关于各种相对份额不能做任何一般性的论

断，因为单位产品所用的资本（以价值计算）已经增长，而每单位资本的利润率已经降低。

当积累的速度落后于技术进步的速度时，[注259]一切情况相反，利润率在增长，整个系统则在从B技术转向C+技术。

在土地方面有偏向的积累

如果技术的安排不是没有偏向的，当整个系统从B技术转向B+、A、C、A+或者C+技术时，边际产品的比率可能改变。例如，让我们假设利润率近来从CB降低到BA水平。这意味着工资和地租算在一起已经增长，以致CR技术和CW技术现在不如A技术和B技术可以获利。为了简便起见，假设B技术资本财货的安装工作在我们所研究的日期以前已经完成，新的投资现在正用于以新的A技术的资本财货来更换旧的B技术的设备。A技术下土地和劳动的边际产品的相互关系和B技术下的边际产品不同。让我们假设新的比率比旧的比率对土地更为有利。[注260]（我们在计算中必须考虑到从B到A机械化程度的过渡正在进行时总产量中商品对资本财货的比率可能发生的任何变动。）[注261]因此，如果首先，地租和工资的相互关系仍旧不变（比方说，以货币计算两者都不变，而物价已经降低），使用那种土地—劳动比率高的技术，就具有很大的竞争的优越性，因为现在多用一亩地来生产特定的产量（使用和以往不同的资本财货）意味着节省比以前更多人的工资，而地租仍旧是一亩地节省人数较少时决定下来的水平。对土地的需求因此已经增长，地租被抬高，同时技术的安排在重新调整中。[注262]

或者，再举一个例，假设当B+技术初步形成，通过竞争在逐步普及时，人们发现B+W技术的资本财货设备比任何其他设备有利，因为它使用的劳动和土地的比率比整个经济中现有的比率都高。当新的设备装置起来（或者新的方法在农业上被采用），代替了BR和BW两种资本财货的混合设备时，所腾出来的土地在比例上就大于所腾出来的劳动。要实现在新发明下可能做到的总产量的扩大，地租必须降低

（相对于工资而言），[注263]并且必须发展足够的B+R技术的成分，才可能保证土地和劳动的充分就业。

这样，当积累在特定的劳动人数下进行时，土地缺乏的程度按照设备配合方面的技术关系而增加或减少，地租水平增长的比例超过或者不及总产量的增长。

在技术条件具有很浓厚的节省土地的偏向的情况下，地租水平（以商品计算）在积累进行时也许真正降低。可是似乎很自然的可以假设，一般说来，每亩产量比每人产量不容易改变得多——一个人没有较多的地方让他工作就不能多生产太多的东西，或者没有较多的土地可种就不能多取得太多的收成。如果是这样，产量增加一定会使土地的需求增加，并且技术进步和资本积累具有一种内在的耗费土地的偏向。[注264]（没有偏向的积累的意义是，当每人产量增长时每亩所用的劳动不变。）假设积累中有内在的耗费土地的偏向，就是用一种牵强的或不真实的形式来重述土地的报酬递减律。

解　说

我们的三种技术的益智分合图是一种很脆弱的结构，不能应用于实际问题。离开了我们的彻底简单化的假设，它很快就会垮掉。可是积累中节省土地的偏向和耗费土地的偏向的区别是非常重要的，特别是有关农业的方面，在这方面我们可以概括地应用我们的分析。

让我们考虑一种很显著的偏向的情况。积累被用于增加资本财货的数量（比方说拖拉机），这种资本财货提高每人产量而劳动—土地比率低，同时每亩的产量差不多没有变动（机器能顶替劳动，可是不能提高一块特定土地的出产）。有了新的技术（可能是B+、A或者A+），劳动的边际产物，在旧的劳动—土地比率下，和以前使用B技术时的情况比较起来大大地减少，而土地的边际产物没有变动。工资的降低（相对于地租而言）可能阻碍新技术的普及，或者使一种节省劳动较少的技术被采用。可是劳动的边际产物（按旧的比率）很可能已经成为零甚至负数（太多的人手会搅乱工作的地方），而且旧的土

地—劳动比率，在经济的这个部门里，一定不会保持原状，不管工资降低到什么程度。有些人手必须被排除。

他们的命运决定于本经济其余的部门中的情况。如果农业方面的新技术是整个经济对劳动缺乏（由于积累很快）的反应的一部分，把劳动从农业中解放出来只会减弱实际工资日益上涨的趋势，排除出来的人手被吸收到工业里去。另一方面，如果没有会日益发展的劳动缺乏的情况，排除出来的人首先会失业。如果投资加快，而实际工资降低，通过劳动被吸收到投资部门以及整个经济里机械化程度的降低这两种途径，失业会有一些缓和，可是，我们知道，不能保证劳动过剩就能这样地获得解决，长时期的失业是最可能的结果。必须指出，结果总消费的减少很可能会引起地租的降低，以致土地所有人从积累方面过分的耗费土地的偏向中得不到利益。

这种情况很像耗费资本的新发明可能造成的情况。正如有新发明的时候那样，必须积累的速度加快才可能维持整个系统在充分就业的状态下运行，如果积累不能加快，所谓"改进"的唯一结果是增加各方面的困苦。

这对于不发达的农业经济有一种重要的教训。使农业机械化（不提高每亩产量）是没用的，除非工业准备扩充就业，吸收从土地上解放出来的劳动。

在相反的情况下，如果投资一向采取的形式能提高每亩产量而不减少单位产品所需的劳动（比方说肥料提高了土地的产量而不增加一个工人能处理的收成的数量），则实际工资已经增长。每单位产品分担的地租一定已经降低，可是总消费既然已经增加，每亩的地租水平也许已经降低，也许已经提高。

这种投资在落后的经济里十分相宜，因为它会提高实际工资的水平，使其和特定的投资水平相适应，从而有可能提高投资率而不碰到膨胀的限度。

在农业方面节省土地的新发明的用武之地，在原则上，并不少于节省劳动的新发明，可是近来有一种耗费土地的强烈的偏向。资本主义经营方式是在工业里而不是在农业里发展形成的，技术进步上的领导人一直是工程师而不是植物学家和生物学家。假如新世界没有及时开发，粮食一定会成为阻碍积累的关键，而从事于改进的地主一定会成为原型企业家。可是有这样多的天然财富给日益扩张的资本主义经济运用，使人们不需要节省土地的新发明。正如劳动过剩使得技术进步不注重节省劳动的一面，土地过剩也使技术进步不注重节省土地的一面。

将来也许会证明，土地报酬递减规律的这种不真实的表现（积累方面的一种耗费土地的偏向），不是以自然法则的必然性为依据的，而不如说是一种历史的偶然性的结果。

地租和资本财货的成本

地租的存在给商品的价格和资本财货的价格之间的关系带来了许多复杂问题。一般说来，地租水平的全面变动可能对经济的两个部门影响不同。土地单纯地作为空间，在投资部门里起的作用显然比在消费部门里起的作用小，消费部门包括粮食的生产以及消费品制造业所需要的原料（例如棉花）的生产。另一方面，可供使用的土地的某些特殊部分（适宜于建立船坞的地点、含有特殊矿物的土地等）对投资部门极为重要。

大体上似乎有理由可以假设，从事于生产资本设备的工业有它们自己的对土地的要求，这种土地被专业化了，只适合它们的用途，以致当消费减少，或者消费部门中每亩产量比消费增长得更多时，因此带来的土地需求的减少和地租降低对投资部门没有好处，在相反的情况下地租增长时，对投资部门也没有损害。

在这个基础上，我们可以把没有偏向的积累这一概念分别应用于两个部门。在投资部门里积累是没有偏向的，如果它的生产能力的增加（有较多或较好的机器来制造机器）能提高每人产量（以供其他工

业使用的生产设备能力单位计算）而不增加投资部门里对土地的需求。

投资部门里积累方面也许有很强烈的耗费土地的偏向。船的年产量的长期增长[注265]大大地提高河流两岸的土地的边际生产力。钢的产量的长期增长提高铁矿的边际生产力，等等。这不需要把我们的对积累的分析弄得很复杂。那意味着当长期的出产率增长时，以特定类型的资本财货计算的每人产量倾向于降低。可是当不同的积累速度在进行时，机器的规格总是不同的（因为整个的局面不同），并且我们可以把投资部门里劳动的边际产品减少的影响包括在产品本身的变动的项下。可是它确实把怎样计量一笔资本那种科学研究的问题弄得很复杂。一台具有特定规格的机器，如果是在一个从仅有的土地上挤出高产量的时期中很困难地生产出来的，一定比假如在有较多的余地和较高的效率的条件下用较少的劳动生产出来的能代表更多的劳动时间。（这个问题，和在不同的假想利率下以工时来对资本进行估值的困难，有些相似。）[注266]

这一点在比较地理位置上分开的经济组织的时候相当重要。假设A经济和B经济在消费部门里有相同的劳动人数，使用着同样的技术，而A经济里的投资部门比B经济里的投资部门拥有的自然资源丰富得多。在B经济里现有的资本财货代表较多的劳动时间（比方说需要用较多的工作来生产这些资本财货里所用的从低级矿砂中炼成的铁）。实际资本比率（这是以劳动时间计算的）在B经济里较高，而且按特定的实际工资率计算，它的资本拥有量以商品计算的价值较大。可是显然B经济并不是一个更富裕的经济。

这里没有办法避免指数的迷惑，我们能希望做到的只是用一些大略的估计，加上常识的判断，来减弱这种迷惑的力量。

地租和有效需求

有些地租收入者，保留着贵族的传统，可能比较容易用钱超过自己的收入，而不容易节约。另一些地租收入者是普通的食利者，他们把一部分财富投入不动产，而不投资于证券。[注267]在后一种人占多

数的场合，我们必须假设地租里有一部分被节省下来。我们继续假设没有从工资里节省下来的储蓄，并且假设只有一部分利润分配给食利者。因此，消费对收入的比率，地租方面比工资方面的低，而地租方面比利润方面高。

据此，地租在总收入中所占份额的增长，就它对有效需求的影响来说，是和分配给食利者的那部分利润的增加相同的。它引起较大数目的从财产收入中付出的开支。地租的份额越大，和特定的投资率相适应的实际工资就越低，同时外界储蓄对利润的比率就越大。

当局面的发展情况使利润在总收入中的比例份额保持不变，另一方面（由于积累方面耗费土地的偏向）地租的份额相对于工资的份额而言有所增长时，和任何特定的投资率相适应的实际工资就成比例地减少。从地租中付出的开支，对工人说来可以说是一种负担，而没有安慰，因为他们的牺牲并不通过积累而增加本经济未来的财富。同时消费对投资的比率比在假如地租和工资的相对份额仍旧不变的情况下略少，因为有一些从增加的地租中节省出来的增加的储蓄。

这样，如果企业家急于要投资，而经济有达到膨胀限度的趋势，牺牲工资来提高地租会使膨胀的限度在任何特定的投资率下更加接近，从而延缓积累，并且越是这样，土地所有人节俭的程度越差 。另一方面，如果那经济正在陷入停滞状态，以牺牲工资来提高地租，会加强长期失业发展的趋势，并且越是这样，土地所有人越是 节俭。

当局面的发展情况使工资的份额差不多不变，地租增长而利润减少时，消费对投资的比率就上涨，并且越是这样，地主的节俭程度越差。

任何时候，在任何特定的投资率下，外界储蓄的增多会使企业家（作为一个整体）的债务对资产的比率逐渐增高，并且由于弄得资金较难到手，可能会妨碍投资。

在这些方面，地租和其他的食利者收入没有区别。可是其他的食利者收入和资本拥有量的增长总有一些密切的关系，而土地存在，不

管人们占有土地是不是得到报酬，结果地租收入的增加是对经济组织的其余部分的一种征税，和生产方面的任何增加没有关系；相反地，地租起因于土地的稀少性所加于生产的限制。

地租和独占

我们一直在根据竞争性的要素市场进行我们的论证，在这种市场里土地的边际产物对劳动的边际产物的比率支配着它们的价格的比率。实际上，在地租的决定中有很大的独占的成分。每一块土地有它独特的地方，从这块地上所能取得的地租在很大程度上决定于佃户的讨价还价的地位。

地租里面的独占成分，可以在同一块土地租来供农业之用或者租来建筑房屋时价格的区别中明白地看出来。在一个完全竞争的市场里，全部的供给和需求决定价格，不能对特殊的买方有所歧视。可是，在土地市场里，可以使一个预期从土地使用中获得较大利润的买方比一个预期获得较小利润的买方付出较高的代价——土地所有人实际上取得在他的土地上运用的资本财货的准租金的一部分。这不需要土地所有人之间有公开的勾结，而是自发地起因于市场的自然的缺点。

只要地租保持在理想的竞争水平以上，地租负担起初落在利润方面，可是从地租收入中付出的开支使物价（相对于货币工资而言）高于地租较低时物价，结果全体企业家收回了（作为商品销售的收入）他们在地租上付出的数目的一大部分：主要的负担因此落在实际工资方面。

土地价值

土地在作为食利者财产这方面有一些特性。

当积累继续进行，地租水平趋于上涨，而利润率大致不变时，一块特定的土地所代表的资本总值在增加（一项日益增长的年收入按不变的利率资本化了）。这就产生了土地所有人的财富的“自然增值”那

种有名的现象。当一般的利润水平以及从而利息水平趋于下降时，土地的资本价值增长得格外多。

即使在地租水平不变和利率不变的条件下，一块特定面积的土地的总价值也可能有一种缓慢的增长。既然土地比大多数类型的资本财货有更多的用途，它的价值就较少地决定于那在特殊时间使用它的某个公司的运气，因此作为债款的抵押品它比其他实物资产具备一项重要的优越条件（它可以抵押或者卖出而租回，从而腾出资金来投资于新的生产能力）。从食利者的观点来看，土地主要地是一种投资，可是作为消费者的资本它也有可取之处。因为具有这些特别的有利条件，随着财富的增长，土地的需求会增长，即使地租水平不变。总财富的增加产生对更多土地的需求，既然数量是固定的，每一单位的价格就一定增长。从个别所有人的观点来看，他所有的土地的价值的增长和投资的价值的增长差不多是一样的，可是从全体食利者的观点来看，土地总值的增长是无须节约储蓄必然可以获得的财富的增长。

第三十二章 土地、劳动和积累

我们已经考虑了在没有积累的情况下劳动对土地的比率的变动，以及在劳动对土地的比率不变的情况下的积累。我们现在必须把这两种类型的变化放在一起来考虑。

当人口在特定的空间范围内增加时，真正的报酬递减规律在发生作用，并且地租在总收入中所占的份额会随着时间的进展而增长（除非积累方面有很强烈的节省土地的偏向）。这会阻滞随积累和技术进步而俱来的实际工资的增长；或者，当积累和劳动人数的增长对比起来非常缓慢，以致实际工资倾向于下降时，它会促使实际工资降低。

在后一情况下，绝对地租水平并不因人口增加而必然提高。实际工资降低程度也许大得会减少总消费，当它确实减少总消费时，消费部门总产量的降低也许胜过每单位产品所需地租的增长。

土地和过剩的劳动

当积累落后于人口的增长以及由于技术进步而来的每人产量的增加，以致劳动的需求赶不上供给的增长时，多余的劳动会淤积在本经济的农业部门里。这种现象所以发生，部分地是因为，由于城市和乡村的人口出生率不同，新的工人首先可以供农业使用，只有在工业对劳动的需求增加很快，足以吸收他们的时候，才流入工业；部分地是因为农业方面增加劳动对土地的比率从而增加单位产品占用的劳动，比工业方面降低技术的机械化程度容易一些，因此当城市里失业为患的时候，愿意接受较低工资的工人能在乡村里找到工作。

再者，如果当时的情况是土地的需求已经减少（因为消费由于实际工资低而减少），一些次等土地可能闲置出来，结果多余的工人有机会使自己作为农民来工作。从一种分析的观点来看，这是一种"隐藏的失业"，[注268]虽然从人道的观点来看，这是一种特别辛苦的工作。

即使在相当繁荣的经济里，正常的事态是劳动的需求少于当时的供给，除了在兴旺高峰的短短一段时期中。（甚至在这种时候也不一定有充分就业，如果人口在增长、技术在进步，因为从一次兴旺到下一次兴旺期间关键工业中的生产能力的扩充可能不够吸收在这期间劳动队伍的增加。）这种劳动后备军主要地依附于农业，因此农业方面的工资水平会落后于工业方面的工资水平。结果所使用的技术使单位产品所用的劳动量高，低的实际工资表面上似乎是每人产值低的自然后果，虽然更精细地观察一下，就可以看出这里的因果关系恰恰是相反的。

把边境封闭起来

到此为止，我们考察了一种土地的供给超过需求的经济和一种土地稀少的经济。我们也得考察一下从一种局面到另一种局面的过渡。让我们假设一个在地理上一直在扩张，人口一直在增加，积累一直在进行的经济。每年的投资一部分用于开拓新土地，并且（在竞争的条件下）这些投资产生的利润率和其他任何投资大致相同，可是土地不能得到价格。过了一个时期以后，所有可用的土地都被人占有。当空余的土地已经没有时，产量的进一步增加就会增加每亩的产量而减少每人的产量。劳动的边际产品已经降到低于平均产品，土地的边际产品已经涨到高于零。土地所有人现在能收取地租。两个雇用着同样数量的劳动的企业家，其中占有较多土地的一个有较大数量的产品，并且愿意付出地租，其数目等于这笔额外产品减去 所需要的任何外加资本上按当时利润率计算的利润（假设各方面都是竞争性的条件）。

为了使分析尽可能地简单，我们将假设那个经济已经急转直下，变了一个局面——到一定数目的人口和产量为止没有地租，超过这个数目就开始要付地租。在第二种局面下实际收入总额比在第一种局面下多，但超过的数字很小。在第二种局面下企业家付出地租。所有在经济组织扩张地盘期中碰巧取得土地所有权的人，都得到了一种财富的来源。土地所有人把他们的地租大部分用在消费品上。因此企业家在商品的销售价值中收回他们作为地租付出的数目的一大部分。物价（相对于货币工资而言）已经相应地上涨，实际工资已经降低。每年

利润，按任何特定的投资率以商品计算，降低的范围不超过从地租中节省的范围。资本设备，总的说来，受土地稀少的影响比消费品受的影响小得多，所以实际工资的降低必然会引起设备成本（以商品计算）的降低。因此投资的利润率可能已经增长。

这里面没有任何东西可以支持那种意见，即自由土地如果用完就会引起停滞。[注269]可是这个问题也有另外一些方面，可以使那种意见变得动听。

第一，从地理的扩张转变到在特定的土地范围内的积累，需要技术上的改变（以及产量构成上的改变，这种改变我们已经根据简单化的基本假设加以排斥），并且应付这种新的局面，需要机智和想象力。企业家们也许感到有些为难——以往他们只须按久已确定的要素比率计划怎样扩张产量；而现在他们却必须再想一想了。如果他们不能适应环境，面对着土地的稀少只是束手无策，投资就会减少，停滞就会开始。到现在为止在进行着的扩张本来周期性地进行着，经济转变了局面以后第一次的萧条特别深重和长久，因为要摆脱这种萧条，需要一种现在还没有懂得怎样安排的新投资。

然而，这说的是一种有些低能的企业家。

第二，在地理的扩张继续进行的时期中，从事于投资和扩大产量的人可能不仅是正规的资本主义企业家。让我们假设边境当时正由拓荒者在开拓（这种拓荒者属于以上讨论过的那一类型）[注270]，他们的主要投资是自己的工作。对资本主义工业的需求在不断地扩大，超过它自己的工资支出和利润分配所决定的范围，因为拓荒者从它那里输入（逐年增多）工业品，以食粮和原料为交换。这种日益扩大的需求需要本经济的资本主义部门里的设备有相应的扩充，以致投资在不断地进行，提供日益增长的能力，生产货物以备输出。

在一个独立自足的资本主义经济里，如果投资率降低，商品的需求就减少，利润就减少，并且投资可能减得更多。当外界对一个资本主义经济的产品的需求日益增长时，投资率的降低意味着经过相当时期以后，人们将发现生产能力的扩大应低于需求的扩大。这时候贸易

的条件变得有利于资本主义的工业（以输入的粮食和原料计算，工业品的价格上涨了），利润也增加了。以本国工业产品计算的实际工资已经降低，因而对资本主义企业家来说劳动成本降低了（虽然从他们的工人的观点来看，实际工资也许已经增长，因为粮食的价格已降低），投资的利润率提高了。结果投资的速度将加快。

这样，日益增长的外来的需求使得投资活跃，使资本主义经济不致发生市面暴跌，[注271]或者帮助它早一些从萧条中重新好转。当拓荒的人口停止增长时，外来需求的扩张就终止，那资本主义经济可能会发现在这以后开始的第一次萧条比以往外来需求继续扩张时期的萧条更为严重且历时更久。

第三，那日益扩张的经济也许一直在通过移民补充人口。如果边境的封闭和移民工作的停止同时发生，人口增加的速率就会突然降低。从企业家的观点来看，边境人口中仍旧有大量的劳动后备军，可是除了用相当高的实际工资不能把他们吸收到工业里来（因为否则他们宁愿留在原处不动）。只有提高机械化程度和压低利润率，积累才可能按原来的速率继续下去（在没有充分的技术进步的情况下）。

一个经济从一种在特定的技术情况下以人口增加为基础的差不多的黄金时代，转变到一种以技术进步为基础的差不多的黄金时代，是完全可能的。实际上，劳动稀少的趋势已经开始发展这一事实，就可以刺激发明力，使得第二种差不多的黄金时代比第一种具有较快的积累速度。可是两者之间的过渡会对企业家提出重大的要求，整个经济可能在两者脱节的时候不知不觉地进入停滞状态。

最后，用于开发新土地的投资和用于资本财货上的投资性质不同，前者会大大地增高对预期利润的希望，此中原因我们稍缓即将看到。它所提供的对积累的诱力一经消失，就会削弱对投资的刺激，结果停滞便开始了。

停滞一经开始，它看来是无法避免的。剩余生产能力的存在是投资的最大的敌人，而剩余劳动的存在则是技术进步的最大的敌人。投资缓慢，利润就低，前途就会使人气馁。想用提高毛利来保卫自己的

利润的垄断者正在通过减少实际工资和限制商品的需求来自取灭亡。利润的前途不佳，使每个企业家不敢投资，从而也不能为其他的人制造有希望的前途。可是停滞存在是因为有了停滞，而不是因为土地不自由了。

土地方面的投资

用于开发土地（包括矿山、油田等）的投资和用于资本财货上的投资有一点重要的区别。所取得的资源的价值和投资的费用没有关系。尽管我们在估计资本财货的价值时会碰到很多困难，但大致可以说，投资所造成的设备的价值的增加总跟投资的费用相差不大，因而在长时期内资本拥有量跟所有的净投资的总和差不多相符；可是，当涉及自然资源时，一笔小投资也许在生产能力方面会产生很大的增加。再则，一笔这种投资会造成一种极其有利于进一步的投资的局面，例如建筑铁路会使一个新地区和市场发生关系，从而使开发它的资源有获利的希望。由于这种原因，人口增长和现有的土地供给之间很少处于平稳状态的。一个时期，人口的增长超过了现有的土地供给，土地逐渐地变得越来越稀少。后来，由于某种偶然的历史变化，或者因为土地的稀少本身逼出了种种发展（运输、新的农作物等），大量土地突然进入可以有利地加以开发的范围，于是用来开发土地的劳动变得稀少了。地与人的这种相互作用（还有技术的发展）是经济史的主要题材。

政治历史也在起作用，特别是通过殖民地的发展。新的劳动供给和新的土地供给也许都可以找到。一个民族的企业家，可以通过正当的或不正当的手段，取得权利来开发已经由另一个民族居住的地区，并且通过正当的或不正当的手段，使当地的人为工资而工作。

另一种巧妙的方法是将奴隶和契约劳工输入人口稀少的地区，从而使世界的某两个部分的剩余劳动和另一部分的剩余土地结合起来。

这两种形式的拓殖，在使资本主义经济的工业部门获得它们自己领土内所没有的各种原料方面，起了特别重要的作用。[注272]

对这些大问题我们的形式分析不能有很多贡献；我们的分析只打算提供一个轮廓，在这范围以内我们可以有条理地讨论这些问题。

第三十三章 递增和递减的报酬

我们已经超过了在我们的一些简单化的假设下所能讨论的各项课题的范围，多谈无益；以后各章打算只就那种使我们的论证和经济文献里一向详细推敲的某些问题发生关系的环节，约略地说一说。

大规模生产的经济

我们在以前的部分里，始终在这样一个假设下进行分析，即每人产量是和产量的总的规模没有关系的。产量的长期增长（不同于周期性变动的那种暂时的上升）是一种缓慢的过程，当这个过程继续进行时，劳动对土地的比率、机械化程度和技术的状态大概都会变动，使自己适应总产量的改变，因此决不可能精确地断定什么效果是由于经济组织的规模，什么是由于发展中的其他因素。然而，大致地辨别规模和生产力的一些关系，还是可能的。

一个工厂的规模　为从一个工厂里生产出较大的产量而采用的那些技术，一般说来都能产生较大的每人产量，达到一定的规模。这是由于人们熟悉的分工的节约和设备专门化的节约。这些节约正是资本主义经营方式的基础，因为把大批工人组织起来的企业家假如不能比工匠用较低的价格出售产品，而同时至少给予工人以一种足敷生活的工资，资本主义制度就不可能生根。

对少数一些商品来说，这些内部的节约 都能继续到一种很大的规模，可是在大多数生产事业方面（处在任何特定的技术发展阶段）一个工厂的最低限度的有效力的出产率属于中等规模。

在大多数生产事业方面，总有未用完的属于规模方面的内部的节约，即使在一种商品的全部市场是一个工厂的技术上最适宜的产量的很多倍的时候，也是如此。这是由于三种主要原因。第一，在变化无常的世界里，每个企业家想要搞许多方面的生产，以便在一种东西销路不好的时候，可以依靠另一种。既然许多公司只经营一个厂，这意

味着在一个厂里生产着很多花样不同的东西（从一种纯技术观点来看这个问题）。第二，每个企业家给每一样商品的小量销售额建立信誉比给任何一样商品的大量销售额建立信誉较为容易。由于风险以及竞争不完全而受到障碍的潜在的节约，不能因市场的全面增加而获得解放，并且它和整个产量的规模方面的节约问题的关系，只以整个经济组织的规模对某些市场里竞争条件的影响为限。

第三种阻碍着潜在的内部的规模方面的节约的力量，是运输费用。容易腐坏一生产出来就必须卖出的商品，或者笨重的或者容易打碎因而其运输费用比销售价值高的商品；根据特殊顾客的条件由成衣匠缝制的商品；必须通过卖方自己的分配网送到顾客家里去的商品（例如煤气）；以及直接对买方执行的服务，都有一种在地理上受到限制的市场。因此任何一个供给来源的经营规模多半决定于附近市场的密度。就这些特殊商品来说，只需把有关人口集中在较小的空间范围里，在规模相当小的总产量下潜在的节约就可能充分发挥作用，可是当其他因素（这些因素我们即将讨论）使经济组织所占的空间扩大，以致它的总面积的增长至少引起某些部分中密度增加时，这种发展会在这些类型的商品方面促进生产力。

一个公司的规模　一个经营许多工厂的公司可以在这些厂之间实行专业化，从而达到技术上的经济合算（虽然即使这样做，风险因素还是可能使各厂的产品分成多种多样，以便备厂可以分得任何订单的一部分）。这是一种强大的影响力量，有助于促进公司的发展，且从而减少每个市场上的竞争者的数目，可是规模方面的潜在的节约由于技术改变而不断地被造成和消灭，以致即使那些最成功的公司的规模也可能和任何特殊时候的技术上最适宜的条件不合。大公司除了大规模节约以外还具有其他的有利条件：对资金的掌握，跟供给者讨价还价的能力，能吓倒潜在的竞争者，等等。由于这些原因，在许多行业方面企业公司可能有一种趋势会发展到超过技术上经济合算的最高限度所容许的规模，并且会形成大规模生产的不经济，由于在庞大的组织中出现的官僚主义式的动脉硬化。[注273] 一个经济组织一经超过一种很普通的总规模，大概很少会有那种情况，即一种商品的全部市场不足以维持一家具有最大效率的规模的公司（有别于战略上最强的公

司），虽然有一些极特殊的例外，如果所生产的东西（例如汽车）是由于很多的零件构成，因而有无穷的专门化的机会。除了这种情况，一个大经济组织比一个小经济组织优越，它的有利条件就在于可能有许多的公司，因而比较不容易受独占的折磨。

一种产业的规模　有一些外部的节约，决定于由许多公司构成的一种产业的规模——资本设备生产者的发展已专门化于供给这些公司的需要和训练其职工及技工的设施。这种外部节约中有些决定于产业所在地的集中（只有在大家都在那里经营的中心地点经营工厂的那些公司才享受得到这些有利条件），有些决定于整个经济中那种产业的规模，所有分散各处的工厂都能同样地享受得到这种节约的好处。[注274]

这一种节约，由于整个经济的发展而发挥作用，可是容易和资本积累以及技术进步牵连在一起，无法分开，因而有一种锯齿式的影响——一种具有一定规模的产业，如果是从较大的规模缩小到现在这样的，它的每人产量就会比一个初次达到这样规模的产业大，以致纯粹规模的影响和其他影响区分不清。[注275]

标准一律的节约　在所有这些情况下，有关系的是某些具备特定规格的商品的市场大小；在一个由爱好标准化消费者构成的小型经济里，比在一个含有一些怪癖人物的大型经济里，会有较大的节约。[注276]（爱好标准化的消费者的钱能换到较多的东西，虽然怪癖的人也许能得到较多的趣味。）广告的目的之一是造成爱好的一致（往往利用人类害怕被人看作怪癖的心理，加以诈骗），以便为特殊的供给者取得大规模生产的经济。

经常费方面的节约　对整个产量来说，主要的一些大规模生产的节约和任何个别商品没有关系。[注277]这种节约之所以产生，是由于某些服务事业，例如一切产业所需要的运输系统、银行系统等，假如不能大量提供设备能力，就根本不能为任何服务提供设备能力。一条能够每月运一小件货物的铁路线，不能没有每小时运输许多吨的能力，其每吨的边际成本比那包括对轨道投资的报酬在内的平均成本低

得多。这种服务，对总产量的关系，类似一个个别的工厂的经常费对它自己的产量的关系。

专门生产设备的各基本工业（钢铁、机械）处于大致相似的地位。只要它们享有大规模生产的节约，它们依赖任何一个工业中正在进行的总投资的规模的程度，远不及它们依赖整个产业中总投资的规模。

就这种类型的节约来说，锯齿式的影响是很显著的；经常的投资一经固定，总产量的规模缩减就会引起投资上的损失，而不会引起每单位产量的现时成本的增长。

土地的专门化　比工业上由于大规模生产而造成的节约重要得多的，是由于占有一片大土地而产生的那种大规模的节约。[注278]实际上土地对各种不同用途的适宜性决不是一律的，使各不同地区的土地专门化，即专用于各种不同的生产，可以造成很大的节约。

处于一块小空间里的一个孤立的小经济，必须按照它的需要的比例从自己的土地上取得粮食、饮料、纺织纤维和建筑材料，而不是按照它的土地在这些东西的生产上最合宜的比例来进行生产。当它在地理上扩大，并且发展运输设备时，即使新土地和老的完全一样，它可以通过专门化生产，而取得巨大的节约（一部分最好的牧场被种上了小麦，因为最好的麦田所产的小麦不敷需要——有了较大面积的土地和较大的市场以后，各种类型的土地就能分别用于最适宜的方面）。可是新土地决不会和原有的土地完全一样；它含有不同的矿物和不同的土壤。本经济的基本需要现在可以用花费较少劳动的新方法来满足。

一般地说，土地专门化的利益非常重要，以致使任何特定的劳动力量分散到广大的各处地方（铁矿在地图的一个角落，河口在另一个角落，葡萄园又在另一处）。当总的劳动人数不多时，这需要很高的运输费用，并阻碍工业方面许多潜在的经济合算，这些经济合算的作用正随着人口密度的增加逐渐地发挥出来。

最合宜的人口密度

由于这一切原因，每人产量有一种倾向，即它会跟着特定的空间范围内总产量的规模一起增长，而土地报酬递减规律，无论是它的简单形式（每亩土地上的劳动的增加会减少每人产量）或者它的被窜改过的形式（积累中的一种耗用土地的偏向），一般说来，只有在产量已经达到一定的规模以后，才会开始减少每人产量。这引起了一种想法，认为也许可能根据那种能使每人产量扩大到最大限度的规模，来给任何特定的空间规定最合宜的人口规模；可是这样的想法，由于许多原因，是不能令人满意的。

第一，最合宜的规模往往会随着技术发展和资本积累而发生根本性的变化。特别是，运输设备的发展往往等于人口密度的增加，因此在一代中看来显然低于最合宜密度的人口，在下一代中也许会不再低于最合宜的密度，虽然人口并没有增长。

再说，经常费方面的基本投资（公路、铁路、排水、矿井等）一经按照人口多的需要建成以后，当人口缩减时这些投资并不消失，因此可以这样推测：这些投资一经完成，不管人口怎样，总略多于最合宜的人数。（后面我们将回过头来讨论这个问题。）

第二，如果把这种说法应用到整个经济的某些特殊部分（比方说一个国家所占的领土面积），最合宜的密度决定于那个较大整体内当时所有的贸易的设施。在完全的平静状态以及全世界自由贸易的条件下，一个小小的人口，在范围很窄的若干种产品方面高度专门化，就可以分享整个世界的大规模经济的利益；这种人口，如果变得大一些，也得不到什么好处。假如和外界隔绝，不得不少量地生产自己所需要的各种东西，它就会发现总产量的增长会带来重要的大规模生产的经济合算。贸易方面不断变化的条件会突然地改变最合宜的密度，这种改变的速度，比人口造成的改变快得多。

第三，根据每人产量计算的最合宜的密度这一概念，不涉及分配问题。较大的人口密度可能由于工业方面的经济节约而引起更高的每

人产量，可是同时使地租在总收入中占取较大的份额，结果工人的生活会降低，虽然整个经济比以前富裕。

和这有关的是，不同商品的相对价格会跟着一个特定的空间范围内总产量的规模一同变化。土地专门化的主要节约一经实现，日益增长的人口密度的其余的种种节约对工业品的影响可能比对粮食的影响更大，结果人口增长所带来的物价变动，会朝着提高粮食价格（相对于工业品而言）的方向发展，并降低那些（社会上较穷的一部分）把自己的消费的最大部分用在粮食方面的人的实际收入。（这一类问题，到现在为止，由于我们假设代表消费品的复合商品的构成不变，始终不在我们的分析所考虑的范围以内。）

再则，土地本身是一种极端重要的消费者的资本财货，不管它的服务是被个别的人消费（私人花园），还是集体地消费而由个人付出代价（高尔夫球场、假日游乐场所），还是集体消费集体出钱（公园、城市中规模宏大的运动场），还是集体消费而不须出钱（郊野地区）。

人口密度的增加所带来的以土地计算的每人实际收入的损失，很大一部分由于同时发生的货币价值的增长（较高的地租，假日游乐场所的较大的利润，等等）而被掩蔽，而另一部分根本无法计算，因为那是一种没有价格的利益的损失。

最后，人口的密度对有关民族的爱好和特性具有非常深刻的影响。对一个加拿大的捕兽者和一个伦敦的推手车者两人的实际收入进行比较，没有多大意义。只有在一个特定的社会里考虑小差别的时候，这种比较才有意义。可是只有在关于相当大的差别方面，我们才可以希望辨别清楚规模大小的影响和在实际情况中跟这种影响联系在一起的（虽然不是生来就决定于这种影响的）技术上的差别。

还有另一些理由会完全损害最合宜的密度这种概念，即使它不被以上这些反对理由所打倒。密度的差别经过一种变化的过程而发生，这种过程包含移民或者特殊的家庭生活方式；而且从一种人道的观点

来看，这种变化过程所留下的后果也许比已经发生的一种变化的后果重要得多。

人口和投资

即使我们认为人口的最合宜的数目这一概念是飘忽不定的，我们还是可以讨论这样一个范围较小的问题，就是，人口的增加在任何特定的情况下将怎样影响每人收入。

一个成熟的经济　首先考虑一个早已奠定了经济的经常设备（运输系统、专门生产技术设备的工业等）的基础的资本主义经济，那里的人口有足够的密度来实现工业方面最重要的大规模的节约。如果人口不变，所有的积累都会去提高每人占用的资本和改善居住标准。当积累继续进行时每人产量会增长。在没有技术进步的情况下，机械化程度会提高；随着时间的进展实际工资会增长，利润率会下降。

如果人口在增加，积累的一部分就必须用来维持实际资本比率和居住标准（并且如果积累不够和人口的增长成比例，实际上实际资本比率就会降低或者长期失业就会增加）。[注279]

因此，很可以这样推测：过了几年以后，一个有代表性的工人家庭，如果人口数目没有增加，会比假如人口数目有了增加时，生活得好一些。

无论在哪一种情况下，总产量都会增加，并且在关于经常设备（运输等）上的大规模的节约方面，这两种情况之间不会有多大的差别。可是在每人收入已经增长的场合，可能有较多花样的各种商品被消费掉；在制造业的一般运转中，消费构成不变时，比增加较多的花样时，特定的产量的总增加可能发挥较多的大规模节约的作用。因此，在这一方面，较大的人口有一些便宜。可是，从一个代表性的工人家庭的观点来看，这一点便宜可能因地租增长（使工资吃亏）以及损失自由土地的享受而被抵消。

在人口不变的场合，企业家也许被劳动缺乏所迫而加速技术的进步。如果这样，利润率下降的倾向就被抵消，甚至变为相反的倾向。

如果企业家不这样做，如果他们在利润率下降的情况下不敢继续投资，经济就陷入停滞。

在这种时候，合理的补救方法是改变经营方式，例如实行集体合作的投资（在工业上和房屋筑建上都这样做）；或者设法使工人的实际收入增长（比方通过对利润征税以及增加社会服务事业），从而减少维持充分就业所需要的投资额。

然而，那些认为经营方式神圣不可侵犯的人，主张提高人口出生率，理由是人口的增加会需要投资，这种投资可以在利润率不降低的情况下进行。

据此推论，似乎很可以假定，在一个成熟的经济里，人口的任何增加会降低每人产量增加的速度。相反的说法是不是适用呢——人口减少会不会提高每人产量？

如果家庭人口的减少是由于某种根深蒂固的心理病态或是生气丧失的结果，那是一种糟糕状态的症候。如果那是婴儿死亡率降低的一种反作用的结果（这种反作用过分了一些），那是一种大多数人认为可取的状态的症候。处在这个水平上的种种考虑比经济后果更重要。就这些经济后果来说，人口的减少显然会提高每人产量。每人占用的土地增加了，即使没有新的投资在进行，每人实物资本也会增加，因为根据较大人口的需要而建立的设备（铁路、船只、工厂建筑）很大一部分有很长的寿命；很久以前在开发土地方面所投的投资是永久性的；房屋的寿命也长，当人数缩减时，房屋和需要住房子的人相对地来说变得更多了。

每亩的产量和每单位设备的产量降低，地租和准租金就降低。实际工资增长而利润减少，企业家受到资本价值的损失。

这使得经济组织比在人口的数目单纯地不增加时更容易陷入停滞状态。一个日益减少的人口的年龄构成（儿童对老人的比率较小），从严格的经济观点来看虽然不一定有害，也有明显的缺点。统计学家根据现在的趋势推算今后一个世纪的情况时，预言会造成种族自杀。由于这些以及其他的原因，人口减少说起来很不好听，一般地在公众看来它是一种国家的灾难，虽然这对本国的地主和资本家来说比对工人来说显然尤其是一种灾难。

一个日益发展的经济　我们现在转到一种大不相同的情况。考虑一个经济，它刚开始从事于基本投资，并且在一套有意识的计划下经营，而不是在资本主义的经营方式下经营。工资保持得不变，全部剩余（减去行政费用以后）用于建立工业和教育方面的基本设备，以及计划新的城市，在那里从农业上吸收过来的农户将成为工厂工人。

只要劳动的边际产物超过工资，人数的任何增加都会增加投资总额。在增加的可以使用的工人中，只有一部分必须用于供给全部新工人的消费，其余的人可以去增加用在投资方面的劳动力量。在还有余地可用的时候，可以将较小的一部分投资用于开发新土地和购置农业上节省劳动的设备，从而防止劳动边际产品的降低（当就业增加时），所以人口的增加要继续很久一个时期以后，总投资随着人口的进一步增加而增加的说法才会失效。

总人口需要达到一定的数量，才可能在基本投资完成以后实现土地专门化的主要节约和工业的大规模节约；如果总人口还低于这个标准，那么从很长期的观点来看，人口的增长是有好处的。

即使人口已经多得足以构成一种根据任何合理的估计最后将证明是最合宜的密度，人口的增长在相当时期内还有好处。基本投资需要经过一些时间才可能产生任何成果，当基本投资完成时，还有一段给消费品工业提供设备的过程必须经过，然后消费的增长才可能实现。投资以最大可能的速度进行而每人消费不变时，那种消费品贫乏的时期，由于用在投资方面的劳动数量增加而缩短。人口的增加使得生活标准开始提高的日子早一些到来。在这以后的某一时期，生活标准将低于假如（这时候）人数较少时会发展形成的情况，因为人数越多，

每人占用的资本增长得越慢。可是生活标准在不太远的未来能从最初的低水平提高起来的前景，比能在很长的时期后有更大的提高的前景，也许要重要得多。

人口过剩　现在来考虑一个一向处于原始停滞状态中而人口密度非常之大的经济，在它那里（使用着当时通行的技术）农业上劳动的边际产品差不多是零。农民的平均收入只够维持一种贫苦的生活，地主和贷款者消费掉全部地租和利息，或者如果他们节约储蓄，他们就积聚黄金，不积聚生产的资本。要突破这种局面，必须人们开始投资。有劳动可供使用，因为各农民家庭可以很容易地分几个成员到工业里去，因此而引起的农业产量的损失很小（即使有损失的话），因为在农业方面劳动的边际产品本来很少。可是那些已经离家的工人们的家属却非常高兴，因为以前必须和那些工人共同吃的东西现在全部归家属受用。

如果能够迫使或者诱得地主们削减消费，技术剩余的一部分就可以用于投资，可是这不能省出很多粮食，因为纵然把地主们压低到农民的标准，少吃的东西也不会很多——地主的高级生活标准主要地在服务和奢侈品方面。

没有种种能提高粮食总产量的节省土地的投资，积累的过程就不能大规模地开始。即使人口不变情况也不容易控制。如果人口在任何情况下都在增长，或者如果消费一有增长就会降低死亡率，从而使人口增长，各种节省土地的投资的利益实际上就会被消耗掉，潜在的积累就不能实现。

马尔萨斯学说　在差不多近似这三种类型的情况中存在着节约这回事，说明为什么现今在人口问题上有很多不同的看法，以及为什么在不同社会里人们对马尔萨斯的评价大不相同，且不说宗教和意识形态上的分歧。

第七篇　相对价格

第三十四章　供给和需求

对那些构成一个经济组织的个人来说，我们在简化的模式里所不谈的那种细节比我们的模式所要显示的轮廓，更加重要。一个企业家往往关心他自己的企业的命运，个人企业的命运很可能和本行业的发展背道而驰，同时，一种行业的命运很可能和整个经济的发展背道而驰。工人关心他自己的生产行业里的工资水平（以及一般条件），一个行业和另一个行业的工资的差别，也许比一般工资水平在他一生中发生的任何变动大得多。他的妻子关心他的工资的购买力，不是他的工资对一种假想的混合商品的购买力，而是它对她所要买的某些东西的购买力。财产所有人关心他的某些地基或者债务投资的价值，而不关心一般的地租水平或者总的资本拥有量。整个经济的缓慢的长期变动往往被它的各部分的动荡所掩蔽，而很少被生活在里面的人所意识到。

整个经济的短期变动确实冲击到个人，虽然即使在这方面本经济的各个部分所受的影响也是不同的；每一次的市面兴旺都有它自己的特点，一次兴旺可能在于发展形成一些新商品或者新的生产方法，使某些企业家破产，使某些工人的特别技能失去市场，以致能在整个经济里产生繁荣的投资，对他们却成了一种灾祸。有些企业家在萧条中倒比在兴旺中生意更加兴隆，因为他们专门经营一些便宜的代用品，可以替代收入降低以后许多人家买不起的那种东西。当短期失业的增加使得实际工资增长时，那些职业稳固的工人的生活情况就比以前好。

由于这些原因，对一个国家的居民来说，某些商品的供求的变动，比我们所讨论的整个产量的变动，更使他感兴趣。

正常价格

让我们再来谈一下在黄金时代的情况下处于完全平静状态的一个经济。整个经济里利润率是一律的，已经长久不变，并且预期不会变动。一切商品和资本财货都按正常价格出售。所有的劳动和所有的土地都是一样的，工资和地租都是一律的。大规模生产的节约都已充分利用。

在这种情况下，某些商品的相对的正常价格是怎样决定的呢？作为第一种近似数，我们可以说价格和每人产量成反比例（在人数里包括适当的一部分生产为维持各种商品的不断出产所需要的资本财货的劳动队伍），因此价格是和每单位产量的工资费用成比例的。这是有名的"劳动价值论"的基础。

这不过是一个第一近似数，因为在特定的技术状态下每人占用资本在一种生产事业里和在另一种生产事业里大大地不同，而资本的利润率却到处都是一样。因此，一年的产量的销售价值（相对于工资支出而言）根据为提供当时流行的投资利润率所需要的每年利润，而在一种生产事业和另一种生产事业里各不相同，需要较多每人资本的商品具有较高的价格对工资费用的比率。同样地，每一工人需用的土地在一种生产事业和另一种生产事业里不同，而价格必须要能够产生同样的每亩地租。

价格的范型在不同的利润率之下会有一些不同。我们知道，利润率会影响实际资本比率，因为假想的利息率参与了资本财货的成本；这使我们在关于利润率的差别对相对价格的影响方面，不可能做出任何简单的概括。再则，不同的利润率需要不同的机械化程度，并且有些商品比其他商品容易适应于机械化。然而，似乎可能，很多商品在任何合理的利润率幅度内需要一种比较高的或者比较低的实际资本比率，以致大体上凡是在任何一种情况下需要一种比一般更高的实际资本比率的一些商品的价格会相对地低于一般价格，假如利润率较低的话；而实际资本比率低的一些商品的价格，相对地高（可以说第一类商品从较低的利润率中得到的利益比第二类较多）。

同样地，土地对劳动的比率高的商品比那些比率低的商品受地租水平的差别的影响较多。

如果我们考虑到工人以及可供使用的领土的不同部分对不同生产事业的适应性都不同，劳动队伍的地理分布不同，不同产业中企业家的能力不同，以及不同商品在大规模生产的节约方面也不同，问题就更加复杂。这一切区别都影响生产成本，影响正常价格的范型。还有另一类复杂情况起源于独占方面在各不同市场上的差别以及各种各样的竞争的不完全。

这一切错综复杂的情况打破了作为关于相对价格的决定的一种解说的劳动价值论的单纯性，可是作为一种一般的概括，劳动价值论还是有效的，因为在一种生产事业和另一种生产事业之间（比方说汽车和图钉）每人产量方面的差别比由于这些不同条件而产生的差别大得多。

需求的构成内容

我们的假设始终掩护着我们，使我们不受指数的含糊意义的干扰，现在我们必须取消这种假设，承认并考虑商品产量的构成内容上的不同。

如果我们对两个具有不同利润率或者不同地租水平的平静的经济进行比较，我们就会发现两种不同的消费范型。这有三类不同的原因。第一类是，经济里全体居民的每人平均收入，一般说来，在两种情况下是不同的，这影响一个代表性家庭的消费范型。一般地说，欲望是分等级的（虽然在各个水平上都有许多交叉重复的地方），一个家庭的实际收入的增加不是用来以同一水平对各种东西都多买一些，而是用来以不同的等级满足各种欲望的。在总消费增长的场合，用在粮食方面的支出的比例会降低；住房所占的比例可能增高，工业品和娱乐所占的比例也会增高。随着生活标准的提高，某些商品——低级物品——的消费不仅在总消费中相对地降低，而且绝对地减少（面包和人造奶油让位给肉类和奶油）。

第二类对消费范型的影响，起源于利润率或者地租水平（相对于实际工资而言）方面的差别所引起的总收入的分配上的区别。[注280] 工人、土地所有者和食利者各有不同的消费范型。代表性的工人家庭

的收入比代表性的食利者家庭低，而其用在粮食方面的比例则较高；食利者家庭用在私人服务方面的支出较多；不同阶级在娱乐方面的习惯不同；等等。当我们也考虑到广泛的各级收入范围内不同的消费范型时，复杂情况就进一步增加；如果再考虑到某些特殊家庭的不同爱好，那就更加复杂。

第三类影响起源于在不同局面下价格范型上的区别。消费者的习惯在许多方面受相对价格的影响。有些时候，不同的商品互相竞争来满足同样的一些基本欲望，消费者择取代价较低的一种。在地租较高而利润率较低的场合，天然毛呢绒比人造丝织品价钱贵，消费量就可能较小。（现在的爱好往往是过去长期存在的价格差别的结果，当时造成价格差别的原因则早已消失——英国人比较爱吃羊肉的习惯是在羊肉是英国羊毛的一种廉价副产品的时代养成的。）还有一些时候，一种商品的相对价格较低，会解放出购买力来用在其他迫切性较次的商品方面。在面包价格比较便宜的场合（相对于工资而言），人们消费较多的牛奶。在一般粮食比较便宜的场合，人们会稍微多消费一些，可是主要的影响是住房和工业品的消费的增加。

消费范型又转而影响正常价格的范型。消费中较大一部分用在土地对劳动的比率高的商品方面，会使地租和工资比起来相对地高。消费中较大一部分用在对大规模节约敏感的商品方面，就会降低这些商品的相对成本，等等。

需求和价格的关系是微妙而复杂的，并且由于错综复杂的相互关系而彼此关联。在汽车价钱比较便宜的地方，人们消费的鞋皮较少；如果人们消费的肉类并不减少，皮革的价格就会较低。

经济学文献中有很大一部分致力于讨论平静状态下的相对价格，以及不同形式、不同程度的独占和竞争的多方面的影响。上面陈述的几点并不是提出来作为对复杂的相对价格理论的一种指南，而是仅仅使人们注意我们的简单的模式里所不能包括的那种非常重要的细节。

特别是，我们首先必须注意，当积累继续进行时，有些产量不变，甚至会减少。一个黄金时代对所有的各类企业家并非同样都是黄

金时代，即使在各种条件就整个经济来说接近于平静状态的时候，任何一笔投资的前途仍会有很多不确定性。

比方说，在每人产量增长而利润率不变的条件下出现的实际工资的增加，和工人的生活标准的提高不是同样一回事。货币工资除以 工人阶级生活费指数这种意义上的实际工资的变动，和货币工资除以 整个产量的价格指数那种意义上的实际工资的变动，也许大不相同。对利润率和积累有重要关系的是后一种。对各个雇主的实际劳动成本是以他自己的产品计算的成本。从工人的观点来看，有关系的是以他所消费的商品计算的他的劳动的价格。两者之间的分歧可能很大，特别是在工业上和农业上生产力变动不同的时候。食品在生活费用中的重要性比它在整个产量中的重要性大得多。如果以粮食计算的工资已经增长，工人的生活可能实际上较好，即使以整个产量计算的工资较低；或者如果以粮食计算的工资已经减少，他们的生活就会较坏，即使以整个产量计算的实际工资提高了。

这种事实问题对膨胀限度至关重要，因为膨胀限度通过在一定的生活标准下工人的需求而发生作用（在一个繁荣的经济里），或者（在一个困苦的经济里）通过要完成工作就得养活他们的这种必要性而发生作用。

正常价格的意义

没有一个实际的经济处于平静状态。而且，即使在短暂的时间内出现一种有些近似平静状态的情况，资本拥有量的结构以及劳动力量在地理上和各种职业间的分布方面，充满了以往各个发展阶段遗留下来的情况，不合于现时的要求，因此，正常价格决不能同时支配所有的商品。

我们也不能说正常价格代表一种实际价格倾向于 和它看齐的局面；因为，实际价格为了要赶上一种改变了的正常价格而向着它移动的这个过程就需要投资（并且可能需要不断变动的要素价格），这种投资反作用于正常价格本身。正常价格这个概念的意义，说得更恰当一点，在于说明某些商品所以彼此相对地在价格上有些差别是由于它

们的成本结构（实际资本比率、设备能力充分利用时每单位产量的劳动等）上的差别，而不是由于需求（相对于供给而言）的短期波动而引起的差别。

落后的和进步的工业

我们已经知道，正常价格的确切的意义在一个不平静的世界里是不能毫不合糊地加以解释的，因为正常价格包括折旧和投资利润两项在内，而应该分派给今天的产量的这两项的适当份额决定于未来的准租金的情况。但有些时候，相对成本的变动仍非常显著，以致可以看出它们在长期内对实际价格的变动的影响。

在任何特定的技术阶段，某些生产事业特别容易适合于提高每人产量的新发明，比其他生产事业容易得多，无论是由于新发明的使用或是作为积累的速度超过劳动队伍的增长速度时提高机械化程度的作用的一部分。相对的价格在长期内倾向于和相对的生产力差不多反比例地变动，每人产量提高得最少的那些商品逐渐地越来越贵。当货币工资不变时，那些每人产量在增长的商品的价格会下降，而那些每人产量不增长的商品的价格仍然大致不变。当进步的工业里货币工资增长时，每人产量不增长的那种工业里的货币工资也被连带地提高（因为，否则，在长期内，它们的全部劳动力量会被拉走），结果落后的工业里的价格会上涨，而在其他地方价格将不变或者降低。无论在哪一种情况下，落后的工业所生产的商品的相对价格总会逐渐上涨。

近来这种现象的主要的例子是房屋建筑。日益增长的居住费用对每人产量全面增加所带来的实际工资的增长是一种严重的障碍（因为居住在生活需要中占重要地位），这一项费用可能很大，以致使工资的表面上涨成为空洞的嘲笑。[注281]

同样还表现在生产力增加时各种服务（相对于货物而言）有变得越来越贵的一般趋势。这就产生一些自相矛盾的后果，因为财产收入中用在服务（家庭仆役、专做订货的成衣匠）方面的部分一般地比用于工资的部分大得多，以致当资本家以消费者的身份用钱的时候，他

们的收入的购买力往往被他们以企业家的身份进行的经营的成功所损害。

有偏向的消费

总产量的增加（这不是一个简单的数量，而必须用指数来表示），[注282]会引起产量构成的变化，这种变化可能在资本、土地和劳动三者之间有一种偏向，其影响和技术进步以及积累方面的偏向相似。

这也是一个非常复杂的问题，我们将仅仅指出它的一两个重要方面。

第一，只要生活标准的提高一般会带来总消费中粮食比例的降低，积累方面就有一种节省土地的偏向。如果积累从技术观点来看是没有偏向的，以致每亩产量随总产量而增长，而对土地比率高的商品的需求却不能比例于总产量而增长，土地的需求就会减少，地租就会相对地降低。

另一方面，对作为消费者的资本的土地的需求会随着生活标准的提高而增加（耕种的土地少些，花园和足球场就多些）。

第二，居住在生活需要中的重要地位使消费具有很重的耗费资本的偏向，当房屋建筑是一种落后的工业时更是这样，因此，体现在特定类型的房屋中的资本的价值（用一般商品来计量）本身会随着积累的进行而增长。

第三，相对于货物而言的服务的成本的增长必然使消费具有一种耗费资本的偏向。不仅富裕人家用机械的小器具（由实际资本比率比较高的工业生产出来的）代替家庭仆役的服务（所需要的实际资本微不足道）是如此，而且用较多的鞋子来代替旧鞋的修补、用纸手帕来代替洗衣工作、用电影来代替舞台演出等也是如此。

第四，当积累和技术进步使得耐久的消费品越来越便宜（相对于工资而言），或者新式的东西被发明出来时，消费中可能有一种对它们有利的偏向。当一种需要很大一笔费用的新商品最初出现时，它所吸收的购买力往往超过上次技术进步所吐放出来的数量，侵蚀到以前被购买的一些商品的市场（情况可能是这样，不管那新商品是现购或者用分期付款办法购买，就是，先用后付）。[注283]如果，像似乎可能的那样，生产这种商品的工业的实际资本比率高于平均数，这种倾向就构成消费中又一种耗费资本的偏向。

近来一直非常显著的对耐久消费品的需求的增长，是需求不稳定的一种根源。每逢有一种新东西可买的时候，就有许多的人家要买，需求的力量很大，直到每个家庭都买到为止。然后需求降低到补充更换的水平。有关的卖方力图克服这种现象，设法造成耐久物品的一种心理上的废旧，在市场上拿出更新的更引人的式样。

新型商品的采用，不管是耐久的还是不耐久的，使生活标准和表面的实际工资之间发生另一种分歧。当新欲望比满足这些欲望的手段产生得更快时，主观的满足就会减少，而实际消费却会增多。

不易变动的和容易变动的价格

一般的倾向是，农产品和矿产品的价格随着需求的变化而发生的波动比工业品价格的波动剧烈得多。

工业里通常都有未动用的生产能力（只要还有增加工作时间的可能性），而产量的受到限制（除了在兴旺的高峰时）是由于增加销售的困难，不是由于生产的困难。企业家一般宁愿按主观的正常价格增加销售额，而不愿在原有的产量上增加毛利，所以他们往往增加生产来适应需求的增加。对大多数作物来说，产量不能在一年内扩大；很多作物需要更长的准备时期。再则，当土地已经全部被利用时，扩大一种作物的产量，就必须牺牲另一种作物，所以当需求已经全面增加时，产量的全面增加是不可能的。在矿业里一般不可能很快地增加产量，除非负担急剧增长的边际费用（开掘较差的煤层，等等）。由于

这些原因，这种基本 产业对需求变化的反应主要地在于价格的变动，而不在产量。

这种倾向更由于另外两项因素而加强。第一，在工业里垄断比较普遍，并且，我们知道，注284 垄断价格一般不像竞争价格那样地随着需求的起伏而波动。第二，农业产量中很大一部分是由小农和自耕农生产的，对他们来说，基本费用和经常费用的区别没有意义——需求减少时他们不能解雇自己来节省工资，需求对他们有利时他们也不能工作得太多（实际上他们对现钱的需要可能极没有伸缩性，以致他们在价格高时比价格低时售出产品较少，享受较多的空闲时间或者消费较多的自己的出产）。在农业掌握在资本主企业家手里的场合，工人往往处于劣势的讨价还价的地位（特别是在殖民地区），以致对需求减少的反应是削减工资而不是减少产量。无论在哪一种情况下，基本产业中，生产者的收入比制造业中的工资波动大得多。

大多数工业品所依赖的原料是基本产业的产品，可是，既然制造所增添的价值比原料的价格变动较少（如果有变动的语），一种商品的最终价格变动的比例就比它包含的原料的价格变动的比例较小。所以商业循环的变动起伏通常带来显著的原料价格的涨落（相对于制造品而言）；这既然会引起粮食的相对价格的波动，也就加强实际工资（从就业工人的生活标准的观点来看）在市面暴跌期中增长和在兴旺期中降低的趋势。同时这意味着在暴跌期中稍微减轻产业工人的痛苦的实际工资的增长，大部分是以小农、农业工人和矿工的收入为牺牲，而不是出在利润的头上。

由于天气的变化无常，农产品的产量也比工业品的产量波动较多。相对于需求而言的产量上的变动会引起价格上猛烈的变动，因为需求对价格变动的反应一般是不敏感的。粮食价格的下跌会增加粮食以外其他东西的消费；原料价格的下跌，反映在有关制成品的价格下跌的比例小得多，对消费只有微弱的影响，即使人们对最终产品的需求很有弹性。价格的变幻无常由于商人的经营而被减弱，他们在价格下跌或上涨时收进或抛出存货；可是这些手段一般不足以防止农业生

产者的总收入的减少，如果他们的总生产增加的话。由于这个原因，所以曾经有农场主在预期出产丰裕时自杀。

技术的改变在长期内也会引起相对于工业品价格而言的农产品价格方面强烈的波动。如果在一个时期中总产量不断增加而农业里技术的进步迟缓，原料的相对价格就会急遽上涨，增加农业生产者在总收入中分得的份额。农业生产方面一批新发明，或者新地区的开发，使得供给增加（相对于需求而言），接着往往在一段长时期内那些有关生产者的收入会减少，因为他们很难从自己惯于经营的生产事业转移到现在利润较大的其他行业里去。

有些人幸运地在供给具有弹性的情况下经营——当他们的容易卖钱的作物的价格有利时，他们就卖出这种作物，如果价格不利，他们就改种自己的粮食。可是在很多情况下已经习惯于专种容易卖钱的作物的土地，改种以后不能不牺牲未来的生产前途，那时候价格也许已经恢复；并且在很多情况下，有关地区的人口靠输入粮食已经增长到本地区不能养活的规模，即使完全放弃那种容易卖钱的作物。

资本主义经营方式的最给人深刻印象的矛盾之一，是农业生产者想要消除生产力增长的效果，因而打算烧掉他们产量的一部分，保持其余一部分的价格水平，使他们能维持生活。

进步中的牺牲者

技术进步、资本积累以及连带发生的消费范型方面的变化，不断地在破坏对专门化的生产要素的需求。就资本来说，这是风险的一种重要来源。资本财货的未来的获利寿命不能确定，由于不能不给可能的提前报废多留余地，使主观正常价格很高，并且有阻碍投资的影响。不平均的实现的报废的负担使得实现的利润很不平均。有些时候，所担心的获利能力的丧失不实现，资本财货在它们的成本已经勾销以后还继续产生收益；另一些时候，损失非常之大，以致假如事先预料得到，当初决不会投这笔投资。

专业化的土地也许会变化很大地损失价值或增加价值，可是土地一般总能至少作为空地保留一些价值，它是一种很容易变动的生产要素，当旧的用途不能获利时可以找到新的用途。

对于专业化的劳动（手织机的织工，电影音乐家），他们的技能丧失市场是一种严重的不幸（特别是对于在中年遭遇这种情况的那些人）。他们通常不能在他们收入比较好的年代积起一笔防废基金，并且在受了打击以后，他们想要限制新技术的使用来保护自己而做出的努力，从他们的观点来看，一般都是无效的，即使当他们给企业家和消费者带来很大麻烦的时候也是无效的。

整个经济的进步，在迅速发展中往往把许多集团的个人卷入悲惨的境遇。

第八篇　国际贸易

第三十五章 对外投资

国际贸易为何一直是经济理论中一个特别部门的主题，这有两类不同的原因。

第一是，对每个人来说，总有一个国家是我的 国家，一切问题也许都可以从那个国家的观点来看，把世界的其余部分作为经济环境的一部分，和自然资源或者技术状态处于同样的地位。世界其余部分的利益，只有在世界其余部分的行为（比方说，它的利益遭受损害时的报复）影响到那个被考虑的国家的情况下才被提到。

这一种问题不决定于各个国家之间经济上的区别（不管是有一种单一的世界货币制度还是一些分开的国家范围的制度，不管劳动的迁移是不是可能，等等），而决定于利益的焦点。假如人们对自己居住的州郡的爱乡心和对国家的爱国心的程度相同，那就会有人写出关于州际贸易的书，就会有关于一个州会可能怎样运用它的权力来促进本州居民的福利的研究，并且就会有具有州际精神的经济学家的说教，大讲其运用这些权力使世界其余部分受损害的种种弊病。

第二类原因与从什么观点来看问题无关，而是起因于世界分为许多国家这一事实。政治上各有组织、具有自己的爱国心和自己的制度的不同地区之间的关系，和在单独一个政府统治下的各个地区之间的关系，有许多重要的区别。当人们把全世界作为一个整体来看，不以特殊情感对任何一部分有所偏爱时，这些特征必须考虑到。

我们将不讨论第一类问题（单独一个国家的利益），可是说明一下（虽然只是概略地）我们对积累的分析怎样和第二类（一个分成许多国家的世界的特征）有关，是有益处的。

资本主义地区和非资本主义地区之间的贸易

资本主义的经济（暂时我们把它作为单独的一个整体，虽然它是由许多独立的国家组成的）往往存在于一个非资本主义的环境里。有三种主要类型的非资本主义经济。第一种类型存在的那个地方，多少有一些空地已经被来自资本主义国家的移民所开发，他们和资本主义的工业进行贸易，很快地就被吸收到资本主义经济的轨道上去。我们在关于地租的分析中已经谈了一下这种现象，[注285]将不再做进一步的解说。

第二种类型的非资本主义经济中的土地由一些文化水平简单的民族居住，第三种类型里的居民具有非常复杂的古老文明，由于某种原因未能发展形成资本主义的经营方式，那里的绝大多数人是农民，生活标准低，被地主、商人和放利者等少数富有阶级所统治。

资本主义地区和这些国家的关系，一部分在于贸易，一部分在于通过它们在自己的疆界范围内投资而取得发展，这种投资开发它们的自然资源，并就地雇用劳动或者从其他非资本主义地区输入劳动。这两种类型的关系在各种类型的文化下都存在，不过在和古老文明的关系中贸易占主要地位，而在和简单民族的关系中以在当地开拓为主。

让我们首先考虑贸易。和外国贸易的根本动机是取得一种在本国不能生产的特别的东西，或者因为本国没有那种自然资源（金属，特别的农作物）或者因为本国没有的技艺在其他经济里发达（细棉布、丝绸）。个别的商人不关心本国的贸易平衡，可是只进不出的单程贸易不得不用一种对方可以接受的交易媒介（比方，黄金）来支付，消耗本国的准备金，这是一种全国性的问题。要使贸易大规模继续进行，必须找到东西出卖，作为交换。个别的出口商人可以为自己谋利，并且附带地制止准备金的外流，如果他们能够做到这一点。

一个静止的自给自足的非资本主义经济，可能对来自世界上资本主义地区的输入品没有需求，那就产生了在外国商品的生产者当中创造欲望的问题，以便发动一种有进有出的两面贸易。这可以做到，部分地通过用廉价的、大规模生产的工业品和当地的手工业制品竞争，

部分地通过供应富有阶级一些他们以前未曾见过的商品（或者吸引他们来访问资本主义国家，在那里用掉他们的钱），以及部分地通过改变整个人口的爱好，教导以前裸体的民族需要用布，以前不喝酒的民族需要威士忌酒，等等。这种方法的最惊人的例子是使中国人沾染上抽鸦片的习惯，以便平衡茶叶方面的贸易。

这种类型的贸易对资本主义地区的重要性，主要地在于使外国商品可以输入，可是在帮助维持积累方面有一种次要的影响，因为只要输出（外国商品输入的相对面）逐年增加，生产出口商品的工业里的投资在国内需求趋于减少时就能继续进行，扩充生产能力，因而缓和或者扭转这种需求减少的趋势。[注286]

殖民地投资

通过贸易取得外来商品的可能范围颇为狭隘，因为除了很少的例外（古老文明的特别产品），资本主义地区感兴趣的那种产品不会有什么大量的出产，除非资本主义的企业家着手组织这种产品的生产。开发非资本主义地区的自然资源的主要方法是在当地投资——开采矿山、建立大农场等。

用于开发这些供给来源的投资，部分地在于从资本主义地区输出机器和技术人员。这种投资的资金供给和组织方法和国内投资一样，并且从经济的观点来看，它是国内投资，虽然地理上是在国外。可是投资的一大部分必须通过雇用当地的劳动来进行。（筑铁路的工人是当地的，或者是来自其他非资本主义地方的移民，钢轨和车辆是输入的。丛林由当地的劳工砍伐，以便建立农场，工具是输入的，等等。）在发展时期中，用在当地劳工上面的支出往往超过产品的价值，在这时期中资本主义地区在经济的以及地理的意义上是在做国外投资（输出资本）。

在当地用掉的钱（当地工人的工资以及外国技术人员和经理人员的薪俸中用在当地产品和服务方面的开支）增加当地的收入和当地的消费；不会有从当地收入中节省出来的东西，除了以输入的贵金属的形式出现。如果是这样，当地的投资支出就会增加当地的收入和开支

到所有的输入品（工人穿的便宜布匹、有钱人的汽车或者国外旅行以及节约者购存的黄金）等于投资的价值为止。这样，投资中由运到被开发的地区去的资本财货来折抵还不够的那一部分，就要用来自资本主义地区的商品和黄金的一笔输出剩余来相抵；[注287]这种输出的剩余，从那个资本主义经济的观点来看，等于投资。这一部分输出的剩余中，有从事于开发事业的一些公司的利润，有曾经从事于输出商品和黄金或者因投资所产生的国内需求而受益的一些公司的未分利润，也有由于投资进行期间获得利润而增多的食利者收入中的节约储蓄。

新资本构成的财产（包括由于开发而发生作用的自然资源在内）归于资本主义地区（除掉因取得特权让与而付给当地地主或政府的报酬），它的对方是有关公司的资产和这些公司对供给资金的食利者的负债。

这种投资也许是一种有力的影响，有助于避免资本主义地区里可能发生的停滞。[注288]

开发时期一经过去，新资源一经投入生产，其产品对资本主义地区的输出靠这些项目来平衡：一部分是作为利息和股利分给资本主义地区里食利者的有关公司的利润中的支出，或者这些公司的未分利润，以及经理人员薪俸中的汇款，一部分是对当地人口的输出，他们的购买力，直接地由于资本主义企业所付的工资或者间接地由于这些工资在当地用掉，已经有了增加。（当地人口的每人收入不一定已经增加，因为他们的人数也许已经比他们的总收入增加得更多。）

在外国人的影响下当地的企业家可能产生，当地的食利者可能开始把他们的储蓄投入企业而不贮藏黄金，以致经济已经受着资本主义经营方式的支配，并且经过一个时期以后，当地的资本家会成为民族主义者，发动一种运动来没收外国人的财产。

第三十六章 国际投资

在资本主义区域的范围以内也可能有国际投资。假如资本主义地区是一个单一的统一的经济，在整个地区内劳动可以自由流动，企业家有机会可以任意在自己喜欢的地方组织投资；并且有一个统一的资本市场，使得每个国家的食利者可以买卖各种债务投资对象，不管它们是什么国家里发行的；而且，假如完全的放任主义在支配一切——各国政府在经济的事情上是完全消极的——那么，资本主义世界分成许多国家，对积累的过程就没有关系。整个资本主义世界里利润率和工资水平就会有趋于大致均等的倾向，我们以上陈述的对一个单一的经济组织的分析就会可以适用，比我们讨论一个在不同地区有不同工业占优势的国家范围以内的资本积累时，并不需要做较多的保留，也不更加复杂。

只要这些条件得不到满足，我们的分析里就得加进一些特别的限制条件。

实际上，这些条件在某种程度上是得到了满足的，但很不完全。工人在一个国家以内的不同工业和不同地区之间流动，比流动到边境以外更为容易：即使当劳动不能流动时，在一个国家以内，一种工业里的工资水平对其他工业里的工资水平有影响（由于树立了什么是公平的工资和什么是可能的工资的观念），这种影响在不同国家之间简直没有。企业家感到在一个语言了解和政府对自己同情的地方比较容易经营。食利者对来自不同国家的债务投资对象，有强烈的偏好（不一定喜爱他们本国的东西）。政府不是消极的，可是有目的地通过商业政策（保护税则，等等）或者附带地作为具有其他目的（禁止与潜在的敌人贸易，等等）的政策的一种副产品，而对贸易条件起作用。

为了辨别资本主义世界的统一性不完全方面这些不同因素的影响，我们将做出比实际情况更鲜明的区别。我们考虑一种世界，其中根本没有劳动的国际流动，可是有完全的放任主义，企业家有随意投

资的完全自由，并且最初我们假设有一个完全统一的资本市场。在这些条件下，利润率和利率水平在整个资本主义经济里是差不多一致的，可是实际工资水平在一个国家和另一个国家之间可能大不相同。

我们将假设买方和卖方没有特殊的国家偏见，对特定的一种产品总是愿意在最便宜的地方买进，在最贵的地方卖出，可是我们将假设地理上的条件是本国以内的运输费用比国与国之间的少，因此在不同的生产地点需要很大的价格上的差别，才可能使货物的流动越过国境。

贸易差额

当贸易是由全世界无数独立的企业家（包括大小商人在内）根据纯粹的商业原则进行，不注意国家的利益，而每个人尽可能谋利的时候，贸易的范型，如果从一种全国的观点来看，将作为他们的活动的一种副产品而出现。当计算（比如说）一年的账目时，有些国家会发现出口货物的价值超过进口，再加上 服务收入、游客用费等，以及外国债务投资的利息和股利收入，总计超过相应的进口货支出等；就是说，它们的收入账上有剩余；有些国家处于相反的地位。当运输费用包括在内时，所有各国的正负差额加起来等于零。关于相互抵销的支付怎样解决差额，以后再来讨论。

我们可以区别四种在任何局面下对差额范型的主要影响：（1）结构上的影响，这对某些类型的商品和资本财货的需求（相对于这些东西在不同国家中相对的正常价格而言）有关；（2）全面的成本上的差别（由于相对于生产力而言的工资水平上的差别）；（3）全面的需求上的差别（由于不同国家中不同的活动水平）；（4）汇率的变动或者防止汇率变动的国家政策的后果。

最后一类影响，必须等我们讨论过国际支付以后再来研究。我们简略地谈一谈头三类影响如下：

结构的范型　无论什么时候在不同国家内有不同范型的相对的正常价格。对范型区别的主要影响是人口数字——在土地-劳动比率高的

地方，小麦相对于工业品而言，比在土地-劳动比率低的地方便宜。第二类的影响是历史性的——一个最早发展了一种工业（例如，制表）的国家，在资本设备、企业家的知识、劳动的技巧等方面长期地享受一种有利条件，使那有关商品在这个国家比在那些最近才建立这种工业的其他国家便宜（相对于其他商品而言）。另一方面，一种曾经在某方面（例如纺织品）技术上领先的老工业，也许已经陈旧过时，它的其他国家中年轻的竞争者具有一种有利条件，因为在开始投资时采用新的生产方法比较容易，而从一度曾领导全世界可是现在已被逼处于有关的生产者（企业家和工人一样）所不甘心承认的劣势地位的老方法改变过来，却比较困难。

第三类影响起源于大规模生产的经济。在一种特殊工业已经发展到很大规模的地方，它的产品的正常价格（相对于一般的工业品而言）就低，尽管没有什么显著的原因，为何那种工业会不在别处而在这个地方兴旺起来。

当各个不同国家的物价水平按当时的汇率折合成一种共同的记账单位时，各个国家范围以内价格上的相对差别好像是国与国之间的绝对差别。于是，在一个土地-劳动比率低的国家里供应市场的商人，发现小麦在国外比在国内便宜；一个具有年轻的制表工业或者年老的纺织工业的国家，发现表或者布在国外比较便宜；各人都发现在国外大规模生产的特种产品在国内买不到。从另一个方向来看这个问题，在一个土地-劳动比率高的国家里，小麦供应者会发现国外市场会吸收的数量比自己的国内市场多得多，等等。贸易在世界范围里流通的情况是，在运输和销售费用都加到生产费用（包括利润）上面以后，可以互相比较的东西的价格在任何一个市场上差不多是一样，不管它的产地是何处。

成本范型的结构随着人口的发展、技术的新发明和规模大小的变动而不断地变化，需求的范型随着国民收入和爱好而变化。基本的贸易范型时刻在发展之中，实际的贸易不断地适应于范型上的变化。随着变化过程的进行，某些国家时而出现出超时而出现入超，变化不定。特别是，一个小国，由于本国地理上的特征而专门精于少数一些

输出品，可能在一个时候处于非常有利的地位（当对它的特殊产品的需求很高时），而在另一个时候可能情况很惨，如果人们的爱好有了变化或者出现了一种竞争的供给来源。一个生产范围广泛的大国，地位巩固得多，既因为国外市场只吸收它的产量的较小的一部分，又因为它可以输出的货品种类繁多，当一种市场萎缩时，其他的市场可能在发展。

相对成本的结构范型决定其他各种影响对它发生作用的根本的贸易范型。

全面的成本上的差别　假设整个世界的利润率差不多，各个国家里一般的物价水平决定于每人产量对工资的关系（按当时汇率用任何一种通货计算各个国家里的货币工资）。

假定A经济里在广泛的生产范围内每人产量比B经济和C经济里高，并且工资也较高。那么，我们可以挑选一类商品，例如纺织品，它们在这三个国家里，以差不多相同的正常价格生产出来，因为，这时候在这个行业中，工资上的和生产力上的差别恰巧差不多可以相抵。这些商品本来是可能输出的，可是不流出国境，因为价格的差额不足以使贸易有利可图。就某些商品来说，比方汽车，A经济里的生产力，相对于在其他两个经济里的生产力而言，比在纺织品方面高得多；而就其他商品来说，比方乳酪，生产力上相对的有利条件在A和C里都比B经济里少；还有其他方面，比方表，相对的有利条件在A和B里都比C经济里少。因此，当相对的工资水平使得纺织品不能输出国境时,A会输出汽车，B会输出乳酪，C会输出表。

在各个国家里，技术进步和资本积累都会继续进行，实际工资会倾向于逐渐增长。现在假设在A经济里，相对于技术进步的速度而言，积累比在其他两个经济里慢（不管是因为技术进步特别快，还是因为促进积累的刺激较弱或者独占的成分较多）。A经济里有一种形成劳动过剩的长期倾向，并且相对于每人产量而言的货币工资不如在其他国家里增长得快。汽车在世界市场上越来越便宜，乳酪和表相对地越来越贵。A的纺织品，相对于B和C所生产的纺织品而言，也越来越便宜。为了简化说明，让我们假定我们从各个国家的贸易恰巧平衡

的时候开始。然后我们必须考虑相对的全面成本方面所发生的变动怎样影响了平衡。

A经济输出汽车的数量可能已经增加，因为当这些汽车相对于B和C经济里的收入而言比较便宜时，国外购买的会较多。A经济的商人已经开始发现可能在国外出售纺织品。表和乳酪的输入量可能已经减少，因为国内的供给来源现在能跟进口货竞争，或者因为需求已转移到国内比较便宜的其他商品方面。

因此A经济有一种形成出超的倾向。可是这里有三种因素起相反的作用。首先，汽车的价格以乳酪和表计算已经降低。为了简化论证，我们将假定汇率不变（怎样会这样，我们在下文就可以看到），并且乳酪和表的货币价格不变（在C和B经济里货币工资已随每人产量而比例地增长），而汽车的货币价格已经降低（在A经济里货币工资比每人产量增加得少，如果增加了一些的话）。为了支付A的每年输入而需要的货币数目已经减少，因为输入品的数量已经减少，同时它们的价格不变。输出品的货币价值可能已经或者增加或者减少。新近开始的纺织品输出使它增加，可是就汽车来说，价格的降低可能已经超过销货额增加的比例，以致很可能A经济的输出品的全部货币价值已经降低，而且降低的数字可能超过输入品的价值。

第二，A经济里有效需求的状态已经改变。汽车和纺织工业正在经历一次突然的市面兴旺。生产着跟表和乳酪竞争的物品的国内工业也是如此（它们可能是也可能不是在生产相同的商品，但无论怎样，购买力从进口货转移到国内产品，对它们总是有益的）。另一方面，某些国内工业，由于购买力已经从它们的产品转移到乳酪和表方面，也许在遭受困难（被买的乳酪和表的数量较少，可是按较高的相对价格；用在它们方面的收入的比例也许结果已经增长，以致它们从其他市场上吸取购买力）。在实际效果是增加A经济里的活动的范围内，收入倾向于增高，这会阻止输入品数量的减少。

第三，B和C经济里的纺织工业，以及各自的特别出口工业，产量都在减少，而汽车输入（虽然价格较低但数量较大）也许在吸取其他

商品的国内市场里的购买力。只要B和C经济里的收入减少了，失业出现了，汽车和纺织品输入数量的增加就会受到阻碍。

这些影响也许胜过A经济会发展成为出超的那种趋势。

所以关于成本水平的全面变化对贸易差额的影响，不可能做出概括的论断。一切决定于作为基础的需求和相对成本的结构范型，决定于相对价格的变动对有效需求的反作用。在长期内，在贸易差额的发展中有一种自己纠正自己的倾向。当最初A经济里物价的相对下降产生一种出超，并刺激国内生产来替代输入时，A经济里对劳动的需求会增多，而不平衡的最初原因（A经济里货币工资的增长太慢）会得到缓和。当最初的影响属于相反的方向，B和C经济都有了出超时，A经济里的情况就会恶化，可是在B和C里对劳动的需求会增多，货币工资增长的速度会超过每人产量，乳酪和表的价格相对于A经济里的收入而言会更进一步上涨（A经济里的收入本身已经减少，由于走向停滞的初期趋势加上贸易入超以后的种种萎缩情况），在某一点上输出的数量可能减少到足以抵消价格上涨的程度。在任何特定状态的需求和相对成本的结构范型下，原则上总有一种相对工资的水平会确保平衡的贸易，而不平衡本身的发展也会在工资水平方面引起一种变动，这种变动会纠正不平衡。然而，这方面的变动又慢又不完全，在一个不断变化的世界里这种纠正的势力长期地落后于它们所要纠正的那种发展。在纯粹逻辑的意义上，我们可以说有一种趋向于建立平衡的趋势，可是在历史的意义上，却有一种倾向使不平衡成为正常事态。

全面的需求上的差别　没有理由可以期待任何时候在世界上进行着的投资平均地分布在各个国家，因为它们在空间上占有不同的面积，从经济的观点来看，这简直是无可奈何的。任何时候，在整体世界里进行着的投资的速度支配着整体世界里对劳动的需求：投资所产生的对劳动的需求，不是仅限于投资发生的那个国家境内的劳动队伍，而是分布于全世界；其分布的状况决定于需求和成本的基本结构。比方说，必须在A经济里的地基上设置起来的资本财货可能是在国外生产的，而相应的对劳动的需求是在B或C经济的投资部门里。只要A经济的工人从事于投资，就可能输入商品来供给他们的消费（以

及食利者的消费，这些食利者分享着正在进行的投资所产生的高利润）。假定A经济的投资部门已经从汽车工业和纺织工业两方面吸取了劳动。汽车的价格已经上涨，B和C经济都买得较少。A经济里纺织品的价格已经涨得足以吸引来自B和C的纺织品的输入（以及乳酪和表的输入）。或者也许只有C经济能输出纺织品，同时把劳动从粮食生产方面吸取到它的纺织工业里去，会造成对从B经济输入的乳酪的需求。

B和C两个经济，通过各自的出超，参与正在进行的世界投资。它们每个国家一年中的国民积累（国民的财富的增加）等于本年的国内净投资减 收益账上的亏空或者加 收益账上的盈余（输出、本国人民所有的外国债务投资的利息收入等和输入、利息支出等的差额）。为了简单起见，假设一年中仅有的投资是在A经济里：该年的世界积累是A经济里资本增加的价值。A的国民积累是这项价值减 该年收益账上的亏空，B和C的国民积累是该年各自的盈余。[注289]

在长期内和在周期性波动的过程中，投资的地理分布是对贸易差额范型的一种主要影响，即使世界上所有的国家从结构的观点来看都差不多相同，这种影响也会发生作用，所以，假如投资在所有的国家当中平均分布（并且相对的工资水平和相对的生产力相一致），就根本不会有什么贸易了。

完善的资本市场里的支付差额

不同国家的人民之间的交易，以及对输入货物和服务的支出与输出货物和服务的收入，包括一个国家的企业家对其他国家的食利者的利息支付，并且包括不同国家的食利者之间转手的债务投资的买卖、一个国家的食利者对其他国家的企业家的贷款[注290]和一个国家里的总公司供给设立在另一个国家里的分支机构的资金。一年内各种进出交易的全部内容构成任何一个国家的支付差额。

如果有一个完全统一的世界资本市场，并且食利者对于他们持有的债务投资对象没有国家偏见（没有偏爱也没有偏恶），支付差额就会自动地和贸易差额相一致。

整个国家的人民在一年内做出的资本积累，是该年的净收入超过消费方面的支出的超过额，这等于该年的净投资加或减收益账上的余额。它的对方是食利者的节余和未分配的利润。需要某种债务投资对象作为持有形式的新财富，于是超过或者不及该年中国内投资所吸收的资金，对债务投资对象的需求就有过剩或不足，其数目等于该年收益账上的余额（正数或负数）。例如，当A经济在一年内已经有了入超，一年中用于国内投资的资金超过了A经济的人民取得的财富的增加；A经济售出了新发行的证券供给投资的资金（或者从国外有关方面转移了资金），此外还有A经济里食利者的储蓄和公司企业的未分利润可供投资之用。在一个完善的世界资本市场里，A的证券的收益稍稍增长就足以使它们对外国食利者有吸引力；供给超过国内需求已经引起证券收益方面稍稍增长，吸引了国外人来购买；因而相应地有了一笔从国外借入的余额，恰好抵补国内节余的不足。或者当B经济有着出超时，一年中B经济里财富的增加超过该年B经济里企业家的借入和自备资金，B的证券的收益稍稍降低就足以使人购买外国证券，达到填补此项差额所需要的数目为止。

要使国际交易可能进行，必须有一种国际上可以接受的交换媒介，用来解决逐日支付中任何暂时的差额，可是，在一年的过程内，在这些情况下，外国人对各个国家的通货的需求（用来支付它的输出品以及在它国内做债务投资），和各个国家的国内人民对外国通货的需求（用来支付输入品以及在国外做债务投资）是可以相抵的，没有实际的净差额移动。

外　汇

当世界资本市场不完善的时候，相对收益上的小变化不足以使资本交易的流量和贸易的流量相一致。每种通货供求的自动调节不能发生作用，人们非常熟悉的外汇危机问题就会出现。

比方说，当B经济里食利者喜欢A经济里发行的证券而不喜欢他们自己的证券时，对A经济的通货的需求（人们买进这种通货，以便在A经济里做债务投资）可能超过当时B经济的出超所能供给的数目。A经济的证券的收益会降低，可是没有理由预期这种降低会达到使B经济

里食利者的需求中止的程度。首先，他们喜欢A经济的证券，也许是有重大原因的，所以，收益降低的程度必须很大，才可能使他们丧失兴趣；其次，A经济里证券所有人对于怎样的收益水平是正常的这个问题大概总有一种看法，当价格有了一些上涨时，他们愿意卖给B经济里的食利者，而暂时持有货币，希望A证券的价格在不久的将来会回跌。因此A证券价格的上涨在没有达到会使来自B经济的需求中止的程度以前就会被制止。来自B经济的对A经济的通货的过多需求，于是就不能得到平衡，B经济的通货在汇兑上就会贬值。

这时候如果有买卖世界各种通货的投机家相信那跌价是暂时的，他们就买进B经济的通货（动用他们为了经营这种买卖而持有的A经济和C经济两种通货的准备金），因而弥补支付差额上的空隙。可是，如果他们预期还要继续跌价，他们就做相反的经营。

既然世界资本市场实际上不是完善的，既然投机家（很合理地）对任何时候一时占优势的汇率一般地没有信心，既然不断波动的汇率对商人和持有外国证券的食利者是一种很大的麻烦，各国的货币当局就必须采取计划来确保稳定。金本位就是这样的一种计划，虽然它的产生是经过进化的程序，而不是作为一种有意识的控制汇率的对策而产生的。

国家当局一经参与其事，他们就不能不对于需要保持什么样的汇率采取一种看法，因此国家的汇率政策便作为一种独立的、影响贸易范型的力量而发挥作用。

汇率政策的种种问题既是错综复杂的又是人们所熟悉的，我们在这里将不加讨论。可以概括地说，当国内对外币的需求过多时，一般说来当局可以或者提高国内利率（以便抑制对外国证券的过多需求）或者让汇率降低。第一种办法会限制国内投资，从而招致国内活动水平降低的一切后果。第二种办法会影响本国货物和外国货物的相对价格，招致全面成本水平降低的一切后果。[注291]因此，国际货币政策是一项影响贸易差额范型的独立的势力，它通过我们已经讨论过的那些影响而发挥作用。

国家当局也通过商业政策（税则等）而影响贸易的范型，不管这种政策是为了一些零零碎碎的目的——偏护某种特殊集团的企业家，或者保护某一部分工人，使他们不受需求变动的影响；还是为了一些全面的目的——要影响贸易差额或者国内的就业水平。这也是现实生活中和经济学文献中都非常熟悉而麻烦的一个课题，既然我们的模式中没有包括政府的行动这一因素，在这里讨论它就不适当。

世界的积累

由于通过上面讨论的四类影响的相互作用而偶然形成的贸易差额的范型而偶然引起的国际投资，和非资本主义地区的整个资本主义部门的外部投资，有很大的区别。当被投资用于开发原料或者外来商品的来源时，对新资本设备的产品的需求已经存在（且不说预料不到的提前报废和短期波动），就没有给这种产品找市场的问题。投资的利润可以从出产物在资本主义部门的销售中取得，结果殖民地区的出超会自然而然地偿付它的债务。

当一个资本主义国家一直在从其他国家输入资本时（由于入超，售出证券相抵），它陆续承担了很多付出利息的义务，而无须增加输出的能力。这时它可能在支付平衡方面发生困难。如果它的资本输入是由于贸易结构上的不利条件或者由于工资和生产力不相称，就特别会发生这种情况，因为它这时的向国外借款不是由于在国内工业中投资有任何优越的获利机会（不如说是相反）。即使它的亏空是由于国内投资很多，也没有特殊的理由可以预期新资本设备的未来产品能很容易地在国外卖出，以便偿付在投资期中借下的对外国食利者的债务。全世界作为一个整体来说，由于A经济里的投资而变得较为富裕，全世界的实际收入，整个地说，由于A经济的劳动的生产力增高而变得较多，可是世界也许不需要消费以A经济的货物的形式的额外收入。

世界投资的每一种状态在造成一种新的局面，并且需要一种有了改变的贸易差额范型，而没有任何特殊倾向会改变需求和成本的结构，使得所需要的范型的改变可以产生。

世界上许多国家各有各的劳动队伍，各有各的地理上和历史上的特点，这使得积累的程序非常复杂，并且使黄金时代可能实现的机会变得十分渺茫。

结　论

读者一定会为自己找出结论。在即将分别的时候，我只要求他回顾第二章并记住我们始终在讨论的产量是可以销售的商品的产量；这种产量的范围不和经济财富的范围相同，更莫说人类福利的基础了。

附录：　关于各种问题的一些意见

福利经济学

在“福利经济学”的名称下进行的分析是在当时流行的思想习惯中发展起来的，这些思想习惯现在已为人所不取，虽然我们还没有完全摆脱它们的影响。这种学说的提倡者，如果受到责难，一定会否认他们把效用 作为商品中包含的一种精髓（像可燃物中的燃素）；可是，如果我们读的时候认为他们的想法好像就是那样的，那就能最好地了解他们的学说。现代的经济学者都注意避免这种天真的想法。他们把效用作为一种序数的数量而不是基数的数量（并且许多人说得还更精细），就是说，他们把消费者看作这样的人，他们使商品经过一种竞争的考试，从而选择那些获得分数最高的东西。

可是他们仍然是追逐一种虚无缥缈的东西。从外面观察，消费者是选择他们所选择的东西；可是我们每一个人根据自己的内心经验，都知道一个消费者即使在买一磅茶叶这种很平常的行动中，也是对复杂的整个社会形势起反作用，而不是仅仅对它的经济方面起反作用。我们知道他受一时心情的影响，所以他的行为不是天天一致的，并且他还受一些他自己莫名其妙的动机的影响（“我想不出是什么动机使我买了那顶帽子”）。我们知道（或者至少推销员相信）广告者狡猾地利用他的害怕和势利的心理，使他受了影响。我们知道他的消费是一种物品和服务复杂的交织的范型，因而所谓使任何一对东西或者任何一项东西和一般购买力经过一番竞争的考试那种观念，应用在消费问题上是一种很容易引起误解的比喻。我们知道他的消费范型很受祖先的习惯的影响（在一个有饮茶习惯的国家里生长的人，就爱饮茶）。我们知道他往往买一些自己并不特别喜欢消费的东西，为了使一般人对他有深刻的印象，或者故意不买某些他喜爱的东西，因为怕别人觉得他平凡庸俗。

如果我们看内心，我们就会陷入关于财富对福利的关系的种种模糊的推测。如果我们看外表，我们可以通过贸易数字和家庭预算的研究，考察人们买的是一些什么东西。如果我们要对一个社会的经济福利做出判断，我们就应注意所消费的食品、居住和工作场所的条件、所消费的各种东西的花样等（因为我们知道，在财富增长时，家庭中购买的东西花样增多，而不一定是数量增多）。我们注意婴儿死亡率这一类的现象，从而了解消费水平对社会健康的影响，并且观察酒精中毒和神经病这些现象，从而判断人们当前的经营方式使人性紧张到多大程度。

所谓“福利经济学”对这一切方面的贡献是对指数的理论做了重要的推敲和精细的研究。可是就指数来说，并没有什么确切不移的准则。当接触到真正问题的时候，我们不得不尽可能地判断任何一种计量财富的特殊方法是否切合我们的问题，以及这种方法是否能产生在常识上说得过去的结果。

新古典派的工资和利润学说

构成新古典派学说的背景的工资和利润理论有些模糊，因为，第一，那种理论的主要着重点是在相对价格上，以致对整个产量的种种问题讨论得很少，并且说得不清楚；第二，那种理论的严密的逻辑适用于静止的状态，可是以这种逻辑为基础的论证大部分是关于积累，[注292]以致往往不容易弄清楚所讨论的是什么问题。

就其可能辨别的范围来说，那理论似乎有两个部分，一个部分是由马歇尔发展的，另一个部分是由魏克赛尔发展的。

按照马歇尔的说法，[注293]有一种利润率（它支配利率）代表资本的供给价格。相对于劳动的供给而言的资本拥有量倾向于能够建立这种利润率。利润率偶然降低到这个水平以下，就会使资本家的消费超过现在的利润，因而不能更换补充那些损坏的资本财货，不能维持资本财货的拥有量。结果资本对劳动的比率下降，会降低实际工资，提高利润率。反过来说，利润率偶然上涨，就会引起积累，提高资本对劳动的比率，因而压低利润率。所以，在特定的劳动供给和技术知识状态下，处于平衡状态中的资本拥有量能够建立所需要的利润率。生产的技术于是被决定，实际工资总额（虽然从来不用这许多字来说明）就是从总产量中减去必需的利润以后的剩余。

按照魏克赛尔所发展的那种说法，以商品计算的现有资本的价值简直是一定的。一定的资本值所提供的就业量决定于实际工资率。在较低的工资下，一种特定类型的机器的价值就较小（这一点只有魏克赛尔说得清楚，但似乎没有被好好地消化吸收到古典派学说的理论中去）[注294]，同时机器的设计适合于一种机械化程度较低的技术，并包含较少的资本（每单位劳动按特定的工资计算）。在平衡状态中，工资水平的情况使得每人占用资本的价值能够使全部劳动队伍在特定的资本价值下获得就业。

静态平衡论的这两种说法都常常被用来支持那种议论，即工资的任意上涨会引起失业，由于它会减少现有的资本总额（把利润率压低到资本的供给价格以下），并且使所余的资本以种种提供较少的就业的形式体现出来。注295

这种议论的一点严重困难是工资契约必然以货币（一般化的购买力）计算，在完全竞争的条件下实际工资怎样能受到工资契约的影响，不是显而易见的。在凯恩斯的《通论》未出版以前，普通只是假定工资契约决定实际工资率注296（这和新古典派学说的其余部分显然不一致，按照后者的说法，商品的货币价格决定于生产的货币成本和以货币开支计算的需求水平注297）。现在比较常见的说法是加入一种假设，认为银行系统的作用能够在货币工资变动时保持货币收入总额不变。注298这需要银行系统提高利率，使总投资减少，在货币工资上涨时造成失业。当就业工人的人数减少时，对商品的货币需求增加的比例小于每一工人的货币工资增加的比例；因此物价增加的比例小于工资增加的比例，实际工资就增高。可是现在这理论似乎发生了混乱，因为利率已经提高，这可以促进节约储蓄，而论证所需要的却是资本的消费应该开始。企图在静态平衡理论的基础上讨论短期的一些问题，必然会引起困难。

新古典派学说的真正的意思，似乎不如说是实际工资水平决定于资本供给的情况，决不会受工资谈判的影响。

魏克赛尔对这种理论的说法，我们在黄金时代的分析中已经采用，可是我们的论证中没有和马歇尔的资本的供给价格相一致的东西。供给价格的观念属于资本的食利者方面。他认为当利润率降低到一定水平以下时资本量就开始减少的原因，是“对未来贴现”的资本家，在“等待的报酬已经减少”的时候，不愿意拥有那么多的资本。资本家被想象为从食利者的观点来看资本，把资本看作可供消费的收入的一种来源，当每单位资本的收入降低时，他们就消费掉原有资本量的一部分，由于对损旧的资本财货不肯用同样价值（以商品计算）的新资本财货来补充更换。

在我们的论证中，资本的企业家的一面是主要的，他们想要利润，主要是把它作为一种积累资本的手段，而不是想要资本主要是把它作为一种消费利润的手段。

很难相信，假如资本主义的食利者一面是主要的，假如比企业家的一面更重要，资本主义制度会存在这样长久，或者这样地繁荣发达。[注299]

财产收入是等待的报酬

政治生活的一大部分在于争取改变社会制度的斗争，使社会制度改变得有利于某一个集团；始终有一个重大的辩论在进行着（在我们这个时代越来越剧烈和深刻），总的来说，人们所争论的，根据经济的理由（提供较好的生产技术配备），或者根据道德的理由（会形成一种比较不那么讨厌的人类品格）。是社会主义的制度还是资本主义的制度比较可取；经济学家和这种辩论很有关系，经济学说的阐述受政治思想的影响（往往是不知不觉地），而表现在所用的语言上。在有关财产收入的概念方面，这一点特别显著。劳动者应该取得他的工资报酬。财产所有者应该取得的是什么呢？

为了提出一种答案，得自财产的收入被说成是"禁欲的报酬"或者"等待的报酬"，[注300]因为财产给它的所有人一种对消费能力的权利，因此，如果他继续保有财产，那是他忍住 不使用这种能力。这往往和"节约的报酬"混淆不清。个人通过节约（就是忍住不消费他的现时收入），能增加他的财富现有量。"节约的报酬"是财富的增加，实际上也许带有一种增加未来收入的期望。现在的财产收入或许可以说是过去曾经节约的报酬，可是那节约不一定是由现在的所有人实行的；他可能是"通过遗产继承或者其他任何道德的或不道德的、合法的或不合法的手段，取得了事实上的财产占有"。[注301]再则，既然节约主要是出于利润，同时利润率越高实际工资就会越低，和节约有关联的禁欲主要地是工人方面的牺牲，他们在"报酬"中并不分取一份。

还有一种比较微妙和难以捉摸的观念和等待 的概念有密切关系。个人借钱给一个靠得住的债户时，他仅仅坐待时间过去就能取得约定的利息。这是不是相当于一种需要经过时间的技术生产性呢？在自然程序发生作用的场合，像酒的酿成或者树木的成长，生产通过时间而进行，不花费任何劳动。假使一切生产都是这样，我们就会处于安乐乡中。一般说来，生产需要做一番工作；工作需用时间，可是时间并不做工作。在生产手段（土地、设备和原料）不是那么丰裕，不够满

足一切可能的需求的场合，必须有对这些生产手段的财产权，以便它们可以被有效地使用；如果社会制度排除集体财产，那就必须有私有财产。使财产收入成为可能的，是资本财货的稀少性，而不是时间的生产性。[注302]

然而，有一种与社会制度无关的技术的意义，在这种意义上投资可以说是生产的。由于现在使用劳动和生产手段来生产设备，可能使未来的每人单位产量有永远的净增加——就是说，一定的就业人数将来使用增加的设备时，其产量超过在假如没有这些设备的情况下可能获得的产量的超过额，足以供给这些设备的损耗补充并且还有多余。这种在无限未来时期内的额外产量，就是投资的生产力。[注303]相应的未来利润率就是投资的"报酬"。因为那是未来的事，只能做一种估计，而且估计可能错误。再则，一个资本家所得的增加的准租金也许大部分或全部都是牺牲别人而取得的——新设备生产一种绿颜色的商品，把市场上淡红色的一种给淘汰了，使旧设备丧失获利能力。但是一般说来，预期的利润增加和实际的产量增加是完全相符的，足以使投资的社会生产力的概念具有意义（虽然不能精确）。

资本的所有权和增加资本现有量的观念含糊不清地混在一起，以致一般对节约和投资等活动的道德上的赞许，使收取利息的活动显得很体面。

这使人迷乱的复杂情况中还有另一种思想，认为利率是未来的贴现率 的尺度。据说，人人都比较愿意现在消费，而不愿换取在将来消费的希望，部分地由于那种合理的想法，认为在将来的日期未到以前他可能死掉，部分地由于一种不合理的或者笨拙的头脑，现在不能按将来对他的真正所值算出将来的消费的价值。因此，人们将不肯放弃使用自己所能支配的购买力，除非他们获得保障，对于现在所放弃的一切将来都可以享受较多的消费。

人类对未来往往要打上一个折扣，这种想法确实似乎符合每个人的主观经验，可是由此得出的结论是一种错误的推论，因为大多数人充分意识到要能够在自己的一生中长期地使用消费能力，并且许多人

的情况是现在的收入高于他们预期将来会有的收入（挣薪俸的人总有一天退休，生意买卖也许现在的情况要比将来似乎可能的情况好，等等），许多人的处境是他们对消费能力的需要将来比较大（子女必须受教育的时候，等等），还有许多人顾到自己的身后，情愿遗留一些消费能力给他们的继承人。所以，任何时候，总有很多的人不仅愿意保有财富不加消费，而且还节约储蓄，以便增加自己的财富，[注304]同时急于要找一种可靠的手段把购买力留到将来。实际上，也有另一些人，由于花钱很多，入不敷出，而在消费财富，或者借债。假如有一个市场专做现在购买力对未来购买力的交易，除了受个人关于自己要在什么时候消费的意愿的影响而外，不受任何其他的影响，那么，结果会造成什么价格，不可能臆断。很可能是这种市场通常会产生一种负的贴现率——节约储蓄的人比花钱的人多，他们在必要时情愿现在牺牲较多的消费，换取将来较少的消费。[注305]

利率通常是正数，由于一种完全不同的原因。现在的购买力可贵，一半是因为在资本主义的经营方式下，它使所有者可以（直接地或者通过借给一个企业组织）雇用劳动，进行生产，从而产生盈余。在一个经济里，如果利润率预期是正数，利率就是正数。正的利率既然确立，对个别的财富所有人来说，购买力的现在价值超过未来价值的程度就以利率为标准。于是按相当的利率扣算，就可以得出预期的未来收入的现在价值。这和当事人主观的未来的贴现率完全没有关系，虽然他的主观贴现率和能够得到的利率之间的比较，确实可以说是会影响他的节约习惯的（如果他知道怎样根据这种比较来说明他所受的影响）。

魏克赛尔关于资本的学说

魏克赛尔的关于阿克曼博士的问题的那篇论文[注306]根本不容易读，《价值、资本和地租》的英译本的出现又使人注意到一种比较简单的解说，这有助于弄清楚魏克赛尔对资本学说的贡献的深透之处，也暴露了它的局限性。

魏克赛尔效法庞巴维克，用生产时期的长短 代表我们所说的机械化的程度 。即使当他在论证中提到固定资本时（在斧头的例子里），他认为实际资本比率的增长只是由于投资于更耐久的 斧头。[注307]这不是一个主要的论点；生产时期的加长或者设备的耐久性增加，是机械化程度增加的特殊情况，魏克赛尔仅仅用它们作为对一般情况的简单的说明。

魏克赛尔指出，生产时期的长短本身并不决定资本对劳动的比率，因为一种特定的生产方法所需要的资本的价值决定于实际工资率。[注308]这是对庞巴维克理论的一种根本性的批判，比说以生产时期的长短代表实际资本比率是一种过分简单化的方法那种指摘重要得多。我们知道，魏克赛尔的这一论点是有关资本积累以及工资和利润的决定的全部理论的关键。

另一方面，魏克赛尔在《演讲集》里[注309]对于实际工资上涨会加长生产时期（机械化程度提高）的解说，有些令人莫名其妙；而且在《价值、资本和地租》里[注310]似乎是错误的；因为在那里他说因为利息是资本财货的成本的一部分，“所以机器的价格上涨的比例决不会和工资相同”，并且以这一点作为关键。这是一种似是而非的说法。即使各种类型的机器的价格（以产品计算）完全和实际工资比例地上涨（像在我们的简单化的例证里那样），仍然是当工资上涨时，每人产量较高的机器方面的利润率降低得较少，而每人产量较低的机器方面的利润率降低得较多。理由仅仅是每一工人产生的利润是每一工人

产生的收入和他的工资的差额，工资的一定的增长在每一工人产生的收入较少的场合减少这种差额的比例较大。

魏克赛尔（这在开辟道路的创始工作中是很自然的）弄得他的说法处于一种凌乱的状态。他把静态下的全部资本量分别为耐久的设备（这是已知的且是逐项固定的），以及以产品计算的若干资本（可以不同形式进行投资的）。这种分法当然是很武断的，并且它的意义十分明白，只要产品保持自己的实物面貌——年复一年地被吃掉又重新生产出来的一定数的谷物。可是他对于在有两种商品（谷物和亚麻布）而它们彼此以对方计算的价格变化时，那所谓特定数量的资本意味着什么这个问题，很快地跳过，没有详细加以说明。[注311]他没有说明，在一个时候握有一定数量的以亚麻布计算的资本的一群资本家，当谷物和亚麻布的价格变动时，怎样或为何保持他们的资本以谷物计算起来不变。

魏克赛尔的分析所呈现的主要困难是他似乎同时既比较一些具有不同数量的资本的静止状态，又讨论一种随着时间进展的积累程序。我们觉得，他的基本命题在论证的两个方面同样的重要，可是除非把这两个方面分开，它就不能被人很好地理解。

自然利率

在一个黄金时代里，“自然利率”的概念（像我们在马歇尔和魏克赛尔身上看到的那样）[注312]往往恢复到它自己原来的意义。“自然利率”是资本的利润率，[注313]在黄金时代中，利润率具有一定的和明确的意义。

在黄金时代，利率水平受利润率的支配；在适合于一种特殊黄金时代的利润率下，只有一种利率水平可能出现而不致破坏黄金时代的条件，因为假如利息太低，就会刺激过度投资（向外面借款供给资金），以致造成膨胀，假如利息太高，就会使投资停顿。可惜这不过提供一种关于利率水平必须是怎样才能满足黄金时代的条件的理论，而不是一种关于在我们这个决不是黄金时代的世界里利率水平可能是怎样的理论。

凯恩斯在《就业、利息和货币通论》里的议论的一大部分是为了说明利率也许会停留在一种太高的水平，并且为了使人们相信在那种时候降低利率是可能的，也是有益的。

这虽然需要大量的论证来突破一些固有的观念，在他的对失业原因的分析中还是一层比较表面的东西。比它重要得多的是，充分就业的维持需要有足够的刺激促使投资继续进行，在缺乏这种刺激的时候，利率的影响（纵然金融当局以最巧妙的手段和智慧来管理利率）不足以支配投资率。我们不能单靠控制利率来把我们的时代变成黄金时代。

凯恩斯的议论的缺点是，它似乎没有给“生产力和节俭这两种基本事项对利率的影响”[注314]留下任何地位。生产力是已经存在的若干物质资源的一种特性，而节俭与以价值计算的资本拥有量的增加有关，所以很难使它们互相影响。可是在某种意义上，投资的生产力受经济组织的潜在的增长比率的支配。[注315]如果可以认为生产力意味着一

个黄金时代经济的增长比率，那就可以说生产力和节俭决定黄金时代的利润率。当利润的节储是百分之百时（像在我们最初的模式里那样）利润率就等于增长比率，而增长比率决定于人口增长和技术进步这两种基本事项和企业家按适当速度积累资本的情况。在有从利润中支出的消费时，被消费的利润的比例越大，具有特定的增长比率的黄金时代的利润率就越高。资本家（企业家和食利者合在一起）节俭的程度越差，能产生和增长比率相称的节储速度的那种利润率就越高。在特定的节俭程度下，增长比率越高，所需要的利润率也越高。

如果我们设想黄金时代的平静状态是完全的，不仅是一般的而是对每个人都如此，我们就必须假设没有资产是否容易变成现金的那种所谓灵活性偏好的问题。借款的供给价格就会等于贴现率，包括银行作为交换媒介的供给者所需要的费用在内。可是这种利率一般地会低于利润率很多，并且不能让它处于支配地位，因为恐怕引起膨胀。当局必须规定利率水平，使企业家愿意借入的数目恰好相当于在黄金时代的收入水平下外面会节储的数目。[注316]这完全可以满足一种以生产力和节俭为基础的理论的要求（连同上面提出的作为生产力的意义的修正）。

在一种虽然大体上平静而从各个人的观点来看还是有些不平静的黄金时代，食利者会愿意用银行存款的形式保持他们的财富，以便在突然有意外开支时可以应付，不必售出债务投资（这是凯恩斯所谓人们所以持有货币的预防性动机）。这种对存款的需求在相当范围内会受债务投资的收益水平的影响（收益水平越高，为了方便而牺牲的收入越大），可是在任何合理的利率的幅度以内变化不可能很大。银行必须注意，存款的总额应该在黄金时代的条件所要求的利率水平下满足这种需求。

在任何特殊的时刻，那种利率水平自从黄金时代开始以来一直是稳定的，并且预期会持续下去。因此它一天一天地保持不动，因为任何偶然的上涨会使食利者看涨，用他们的预防性存款余额买进债务投资对象（期望在利率回跌到以前的水平时很快地获得，一笔资本利

润），反之，食利者因看跌而售出债务投资，会防止利率的偶然下降（这是凯恩斯所谓灵活性偏好中的投机因素）。

在一个不平静的世界里，无论什么时候，总有一种低水平的利率，假如这种水平实现，膨胀就会开始（虽然在萧条的情况下这也许比任何可能的实际水平还低得多；也许需要一种负数利息形式的津贴，使得企业家肯冒投资的风险，把投资增加到足以产生对劳动的额外需求）；也有一种高水平的利率，假如这种水平实现，人们就会认为受不了，就会发生某种反作用使利率回跌。这两种水平，大略地说，是受投资的利润希望的支配；在一个不平静的世界里，“自然利率”不过如此。

实际的利率一定是在这两种水平之间。实际利率究竟在哪里（在可能的幅度以内）决定于灵活性偏好和货币政策的相互作用，而灵活性的偏好又决定于人们的预期，就是相信那些相互作用可能是怎样。

从学术研究上来看这个问题，在正数的利率下所以有借款的需求的原因是投资有一种利润率；靠得住的放款的供给价格受现有债务投资的收益的支配，而这种投资的收益是正数，因为灵活性偏好和货币供给之间的关系使得它这样。

储蓄和投资

关于所谓节储的速度等于投资的速度这一命题，一直有很多混乱的争论。如果任何一段时期内的总收入，从这笔收入怎样赚来的观点来看，被详尽地分别为从用在消费方面的开支中产生出来的，和从用在投资方面的开支中产生出来的两部分；再从怎样使用的观点来看，分别为用在消费上的和节省下来的两部分，那么，就任何一段时期来说，节约储蓄和投资相等。关于收入、消费、节余和投资这些字眼的最有用的定义究竟应该怎样，大有争论的余地，并且可能那样地解释收入，使得（当按那样的意义使用收入一词时）节约储蓄和投资相等的说法并不确实。这和字典有关。

现在来争论一下。甲说，大家决定加多节约储蓄（投资的速度仍然不变）就会使节储超过投资，结果利率将下降。乙答辩说，这是错误的（根据他的定义），因为储蓄必然等于投资。甲指出，这是不合理的推论，因为字眼的解释不能给我们说明经济制度怎样运行。甲于是做出结论，认为既然他的对方搞不清楚，所以他自己的原来的命题是正确的。这也是一种不合理的推论。

这一切假想的问答的基本要点是：还是投资的决定支配节约储蓄的速度呢，还是个人方面忍住不消费以便节储的决定支配投资的速度呢。按照资本主义经营方式，应该由企业家领先来组织投资；同时，无论在什么时候，可能的投资速度显然有一种绝对的最高限度，决定于最大可能的总产量和消费能被压低到的水平之间的空隙。社会越是节俭，空隙越大，或者产生一定的空隙所需要的压力越小。经验说明只有在罕有的情况下（比方，战时），在资本主义经济里这种空隙会接近于填满（经济组织很少会不断地趋向于膨胀的限度）。[注317]因此通常可以说，假如企业家所决定的投资速度比较高，收入（根据任何合理的对收入的解释）就会比较高，节储的速度（根据任何合理的对节余的解释）也会比较大。这不是一种重复的累赘的说法。如果要攻击这种说法，必须攻击它的不切实际，而不是为了它不合逻辑。

错误似乎起因于他们认为企业家在投资计划上受资金供给的严格限制（这是一种逻辑上的可能性，可是实际上似乎不是这样），以及认为忍住不消费就能提供资金，这似乎完全是混淆不清。[注318]

就字典来说，可以有很多理由来赞成回到《论货币》中的用法，对一些名词做那样的解释，以致任何一段时期中（比方，一年）的节储和这段时期中投资的价值之间可能有差额。我们已经看到，收入是一个非常模糊的概念，可是一个时期中的进款就比较明确得多。让我们把企业组织（企业家）和公众的成员（工人、食利者和专门职业者）很清楚地分开，把用在投资方面的支出和用在消费品方面的支出很清楚地分开（一些两可的情况，例如个人造了一所自用住宅，可以随便放在哪一边，只要始终一致）。那么，就公众来说（企业组织除外），节储可以解释为进款和支出的差额。企业组织的支出（生产费用，利息和地租等，以及利润的分配）是公众的进款。公众的支出（消费品的购买）是企业组织的进款。任何一个时期中（比方一年）公众的支出通常是少于他们的进款，因为他们在节约储蓄；企业组织的支出会多于进款，因为他们的投资往往超过他们保留未分的利润。这种超过额可由他们所获得的资本财货的价值抵补。因此储蓄超过投资的超过额就是企业组织的损失（或者，相对于收入而言，是利润的分配过多），它的对方是对外负债的增加（相对于资产的价值而言）；投资超过储蓄的超过额是企业组织的未分利润，它的对方是资产的增加（相对于负债而言）。

可以借出的资金的供给

我们可以给予任何时候可以使用的资金的供给以一种明确的数量的意义。只有在那样的一个经济里才可能给它下定义，就是，在那个经济里有一定的一班人，具有企业家的特征，只有他们设计和组织投资计划，他们当中每一个人，在一定的时候，能支配一定数量的可以随时动用的购买力（容易变为现金的准备）和一定的借款能力，包括他的售出新股票的能力在内。那样，就会有一种肯定的可是极其复杂的多方面的函数，使资金的供给和对不同借款人的一套复杂的利率发生联系，这种函数类似一种在不完全竞争的条件下生产的商品的供给曲线。

然而，信用（借款的能力）实际上是没有定型的，任何一个能支配财富的人是一个潜在的企业家，所以不可能对资金供给的情况做出这样肯定的说明。

然而，我们可以说资金的供给松一些或紧一些，意思就是在短期的意义上人们的信心好一些或差一些，使借钱容易一些或困难一些，或者意味着在长期的意义上金融系统的组织好一些或差一些，增进或损碍潜在企业家接近潜在放款人的机会。

我们在现代文献中[注319]看到的"可以借出的资金的供给"这种说法，似乎不是指像上面这样的东西。它有时候似乎指的是可以用于投资的实际资源，就是，大略地说，劳动供给总量超过从事于为消费而生产的那一部分劳动的多余部分；有时候似乎指的是可以用于持有债券和股票的资金总额——就是，全部私人财富减 土地价值和黄金的供给。（流通券和银行存款代表第二手的债权。所有人是银行的债权人，银行又是政府或产业的债权人。）有时候似乎指的是可以用于持有银行系统以外的债权和股票的全部资金，就是全部财富减 土地和货币的供给。再则，有时候它似乎意味着某一个时刻存在的一笔某种东西，有时候又意味着一种随着时间进展而出现的某种东西的流量。总

之，它的各种意义那样的多和容易混淆，使得你毫无办法，只能像果戈理说的那样，发发牢骚，然后在胸口画个十字。

货币数量论

数量论的要点，例如像我们在休谟的著作里看到的那样，[注320]是打击庸俗化的重商主义，说明货币不是财富：使货币的数量加一倍，你只是使价格加一倍；实际上没有一个人因此而比以前富裕些。

当这个道理被变为一种正面的关于价格水平的决定的学说时，它揭示出错误的研究方法的一个又有趣又对人有启发作用的实例。

它的最简单的形式是MV=PT,其中T代表一个时期中发生的交易，P代表物价,M代表货币数量,V代表这个时期中一个单位那种货币参加交易的平均次数。

我们问：在切合本题的意义上，货币是什么？答：法常货币和银行存款。我们问：是否包括定期存款，或者只包括活期存款？开发一张银行账户的支票和开发一张汇票，有什么区别？答：这是纯粹讲逻辑的道理。一切经济学上的范畴在某种程度上都是武断的。让我们一致同意把实际上在交易中用作交换媒介的任何东西都叫作货币。那么，上面那个公式显然是对的。

当然是对的，可是这一来它就没有任何因果关系的意义了。另一方面，如果我们把M解释为任何一种特殊的交换媒介（比方，钞票、硬币和一种特殊的银行存款）的数量，我们就必须用PT/M=V这个方程式来解释V。如果由于任何原因PT增加，同时M根据我们的定义是不变的，V就已经增加。可是这是一种完全空洞的说法。第一，比以前多的交易也许通过M以外的其他媒介做了清算（比方，由各个企业间转账，或者以各种物品交换香烟）。第二，纵然我们知道事实上在被比较的两个时期中一切交易是用我们的M进行的，所谓V已经增加那种说法的意义还是很有限（并且它所有的一点意义是跟货币市场和利率有关，而不是跟物价水平有关）；它仅仅说明以前放在定期账户上的一些M（在那里它代表对某人的准永久的财富的所有权）已经转移到

活期账户上（在这里它代表在收进和用出之间一个短期中的一笔暂时的余额）。

用另一种说法，如果我们把V规定为一个独立的一定的数量，作为交易中所用的任何媒介的一个单位在一个时期中经过的交易的平均数，那么，我们就必须用方程式PT/V=M来解释M。货币的供给就不能被局限在任何特殊的一种对财富的所有权上面，而是包括所有参加T所代表的交易的各种东西。

这公式似乎告诉我们,PT不能增加，除非某些特殊的交换媒介的供给有增加，或者支配某种交换媒介的流通率的种种习惯有改变。可是它并不说明这一点；因为，如果我们限定M的定义,V就无法控制，变成不能解释（除了作为一种计算结果的差量，使得方程式在形式上不错），或者如果我们限定V的定义,M就无法控制，变成不能解释。

这种论证陷入了那非常普通的研究方法上的错误，就是，给某些名词所下的定义过分精确，不完全符合它们所代表的事实，然后企图从这些名词上而不是从事实上来说明因果关系。

哈罗德先生的动态经济学

我们对长期中的积累的分析，大部分是就哈罗德先生的模式加以推敲，[注321]然而我们始终没有碰到他的中心问题。研究一下为什么会这样，是很有趣的。

哈罗德的问题，如果我理解得不错的话，是这样：在特定的储蓄对收入的比率下，无论什么时候都有一种投资速度，会保证有足够的需求水平，可以"使生产者满足于他们所做的事"。[注322]这种投资速度究竟是怎样决定的，不很清楚，可是我们可以认为它是那样的一种速度，恰好产生那样程度的卖方市场，使企业家要继续投资。就是说，这种投资速度足以吸收和生产能力充分运用时所达到的收入水平相适应的那种储蓄速度。这种投资速度，如果实现，使资本拥有量按一定的速度增加。在特定的资本对收入的比率下，这使收入按一定的速度增长。这是有保证的增长速度——收入增长的速度得到本经济里人们节俭的保证。在特定的资本比率下，储蓄对收入的比率越高，增长速度越高。

最大可能的长期增长速度，哈罗德称为自然速度，这种速度决定于人口的增长和技术的进步（技术进步假设是没有偏向的，并且按一种预先料到的稳定的速度在发展）。这种增长速度需要一定的投资速度来辅助和维持。

哈罗德的问题是这两种投资速度决定于完全不同的原因（一种决定于节俭，另一种决定于技术条件），没有理由可以期望两者一致。两者只有侥幸才可能相等，当两者不相等时，经济会不断地因两者的矛盾而受到折磨。

自然速度就是我们所谓的黄金时代经济的潜在的增长比率。我们曾经说过，只要（1）黄金时代的基本条件——技术进步没有偏向，储蓄比率不变，等等——获得满足；（2）增长比率所需要的投资速度，

和连带发生的从利润中支出的消费合在一起，吸收的资金不超过生产减去一种相当的实际工资以后的全部剩余；以及（3）企业家过去一贯地在实行这种投资，因而现有资本量和它相适应，并且现在继续在实行；那么，一种黄金时代在原则上是可能的，而且我们不会遇到由于一种独立形成的有保证的增长速度而引起的麻烦。

哈罗德很符合我们的这些条件。他假定技术进步没有偏向以及储蓄比率不变。他承认有保证的增长速度可能太低，使自然速度不能实现。（他认为这是一个对落后经济的问题。）他非常注意那第三个条件。他的论证的一大部分是讲，如果企业家的投资低于有保证的增长速度，有效需求就会太少，不能使他们满足，经济就会陷入萧条状态，如果他们的投资超过增长速度，就会造成不能持久的一时兴旺。可是对他来说，三个条件都满足以后还有一个问题存在。

我们的模式里没有这种问题出现。这是什么原因呢，我们的说法和他的说法有什么区别呢?

区别在于哈罗德的两种基本比率——储蓄对收入的比率和收入对资本的比率——怎样决定。

我们始终把储蓄对收入的比率看作决定于（1）从利润中的节余和从工资中的节余，（2）收入在利润和工资两者之间的分配。我们为了简单起见，曾假设从工资中的节余等于零。可是这并不重要。假如工人家庭和食利者家庭是同样的节俭，仍然可以说工资方面消费对收入的比率比利润方面高得多，因为食利者并不取得利润的全部。利润的很大一部分被企业家留下，建立准备金和供给投资所需的资金。

把各个阶级分开来说，在特定的节约倾向下，工资在总收入中分取的份额越高（这一定使利润的份额较低），意味着总消费对总收入的比例越高。在任何特定的技术状态下，实际工资越高，从一笔特定的总收入中能产生的节约储蓄数额就越少。

为实现潜在的增长比率所需要的投资额也受实际工资的影响。工资越高，一种特定类型的机器的成本（以商品购买力不变的货币计

算）就越高。有些时候机器的成本在较高的工资下反而比在较低的工资下低，因为它的以劳动时间计算的成本上的假定利率相应地较低；可是在这样情况的时候，利润取得的份额越低（由于较高的工资），对节约储蓄的影响就越大。[注323]

这样，在特定的机械化程度下，实际工资越高，可以实现的节约储蓄的数额越少，所需要的投资的数额（除了可能在一定的幅度以内）也越大，并且必定有一种能使它们相等的实际工资率。

如果在论证中再谈到技术的不同等级，那就更加复杂。较高的实际工资需要较高的机械化程度，这可能（虽然不一定）意味着利润在产品价值中取得较大的份额（较多的每人占用资本胜过较低的每单位资本的利润率），可是同时它使为实现潜在的增长比率所需要的投资额较大。在某种工资水平上（除了利润率等于零的那种水平），后一种影响一定胜过前一种。

因此，只要那三个条件获得满足，在任何一种节约倾向和技术条件相结合的状态下，总有一个可能的和这种状态相适应的黄金时代。在黄金时代中实际的增长速度和自然的增长速度彼此相等，有保证的增长速度已与它们相适应。节约储蓄的倾向和技术条件之间的关系，决定那能使经济组织的自然增长速度实现的利润率。

在独占和竞争下的新发明

在一种充分运用着生产能力并且主观正常价格占优势的竞争的产业里，一些进步的公司在B-型设备的使用寿命未满以前就采用B型技术的设备。一个拥有部分损旧的B-型设备的企业家不得不接受一种准租金，它所产生的按他的设备的原始成本计算的利润率，比进步的公司得到的利润率低，因为后者的生产成本较低。只要旧设备还能产生一些准租金（每年产品收入超过每年基本费用，不包括使用折旧费在内），他废弃它就不合算。当有关商品的价格降低到单位产品的基本费用时，他必须装置新设备或者停止营业。其他的企业家，因为他们的B-型设备的寿命已经届满，都装置B型技术设备，于是商品的价格逐渐降低。如果在B技术下的主观正常价格（这包括总平均成本和一笔按当时的预期利润率估计的投资利润）少于在B-技术下的基本费用，在新技术的传播过程中价格就降到B-技术的基本费用，于是有些B-型设备会在它的物质寿命届满以前报废。

有时候有人说，一个独占者面对着一种新技术的蓝图时也会根据同样的原则采取行动，如果在新技术下他的独占商品的平均单位成本低于现有设备下的基本费用，他就会装置新设备。这种说法似乎是错误的。那独占者不会因为有人发明了一种成本较低的技术他自己就不得不降低他的价格。他的标准是，一年产量上基本费用的节省（由于不用B-技术而改用B技术）应该在新投资上产生一种利润率，不低于他用任何其他方法所能获得的利润率。如果，由于某种原因，他只限于生产这种商品，那么，他会认为值得更换所用的技术设备，只要新技术下的平均成本低于旧设备下的基本费用；可是通常的情况是，一个独占者能够继续利用他的旧设备，而按照自己的意愿在其他方面进行新的投资。只有节省他的商品的成本是他可能办到的最有利的投资时，他才会在他的原有设备的物质寿命届满以前将它丢弃。为了这个原因，所谓独占不会妨碍新发明的普及那种看法，似乎没有根据。

图　解

以下的图解说明前面的分析中能用平面图来表现的那些部分。在一个平面图里不可能既说明各种关系（例如资本对劳动的比率）又说明经历时间的动态（例如资本的积累）。各种关系可以根据各种静止状态的比较来说明。为了这个目的，我们假设我们在比较一些局面，其中资本财货拥有量逐项都保持不动，川流不息的产量都被消费掉。每年利润方面的差别是由于食利者消费支出的不同。产量由各种按固定比例生产的商品构成，并且用一种由具有代表性的生产样品组成的复合商品作为计量单位。

技术的边界

说明劳动对资本的关系的基本图形，是根据魏克赛尔所用的那种图形改做的。[注324] 纵轴代表每年产量，以复合商品为计量单位。横轴代表资本财货拥有量，以生产这些东西所需要的劳动时间为计量单位，按一种特定的假定利率计算。经常就业的劳动额假定不变，所以纵轴代表每工年的产量，横轴代表实际资本比率。在一个特定的静止状态下，一种特定的利润率已经长期占优势，并且预期将来仍然占优势，我们可以用每人产量和实际资本比率来表示已有的技术的等级，这时候加入资本财货成本的假定利率等于利润率。OA是所有的工人在A技术下就业时的每工年产量；OB是在B技术下的产量，OC是在C技术下的产量，OD是在D技术下的产量。Db是一套B技术设备雇用一个工人时以劳动时间计算的成本，所用的假定利率等于当时的利润率。Oc和Ob之间是资本财货拥有量，共中B型设备对C型设备的比例越来越高，所以CB表示由于不用C技术而改用B技术的每人产量差额，cb表示这种差额所包含的实际资本比率。曲线δγβα是一种生产力曲线，表示当资本按特定的假定利率计算时产量和实际资本比率的关系。

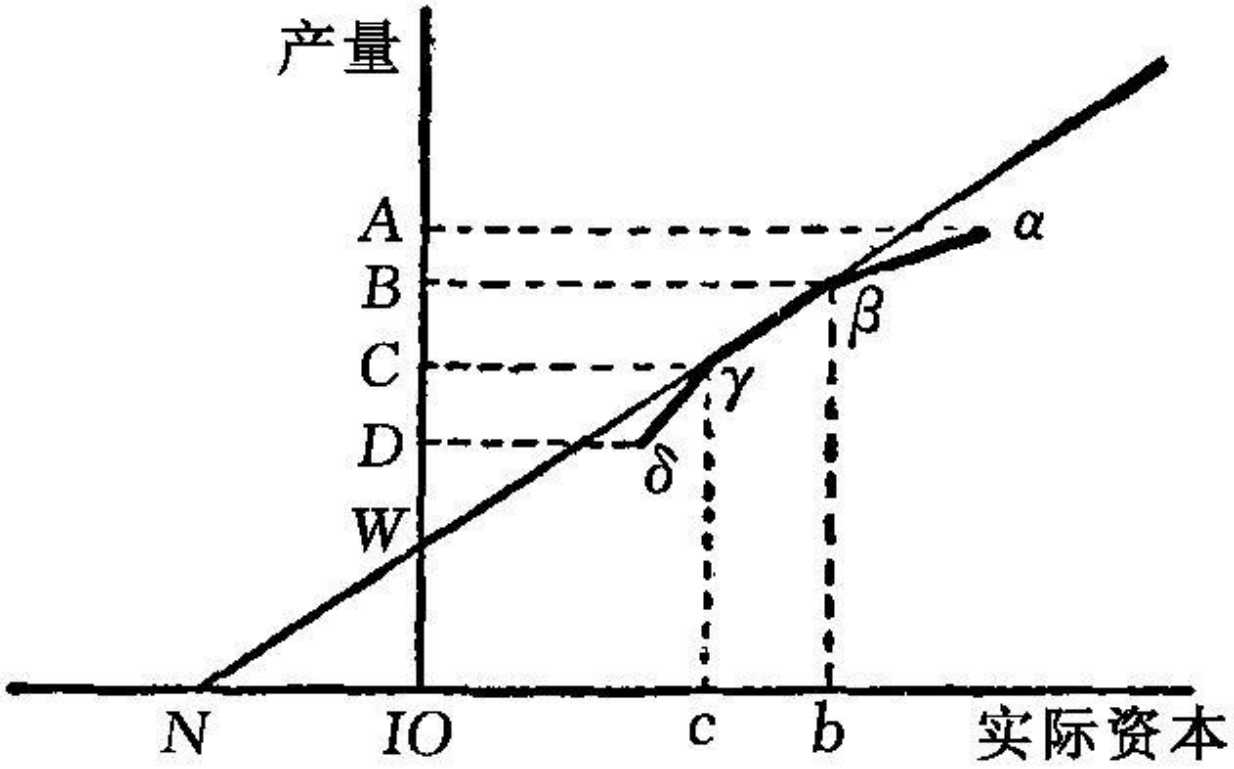

图 1

在图1所说明的局面中，实际工资率是这样，以致C和B两种技术产生同样的利润率。OW所表示的工资率是我们曾经称为CB工资率的那种东西。WC表示只使用C一种技术时的每人每年利润，WB表示只使用B一种技术时的每人每年利润。在C技术下，以产品计算的每人占用资本价值是OW. Oc，利润率是WC/OW. Cc。在B技术下，每人占用资本价值是OW. Ob，利润率是OB/OW. Ob。既然OW是使这两种利润率相等的工资率，Wγ和Wβ的斜度就相同，Wγβ是在一条直线上。

当实际资本比率从Oc增加到Ob时，利润比例地增加（从WC到WB），利润率不变。较高的实际资本比率会需要改变到A技术，在OW工资率下，利润的增加会低于和资本价值成比例的程度。较低的需要D技术的实际资本比率，会使利润比资本价值还要减少得多。在OW工资率下，C和B两种技术对个别企业家无关得失，A和D两种技术都不合用。

斜度线Wγβ（WC/Oc）表示BC投资的边际产品。利润率是投资的边际产品除以 实际工资率。βW被引长，和横轴在N相交。可以证明，和OW工资相应的利润率是由I/ON表示。当产量是OC时，利润是WC，资本价值是OW. Oc,利润率是WC/OW．Oc。既然OW/ON等于WC/Oc，WO/OW．Oc=I/ON。

在我们最初的模式里我们假设了没有从利润中支付的消费，利润水平是积累速度的结果。现在我们在说明静止的状态，用食利者的消费来说明利润。要使经济在Ob所表示的实际资本比率下处于静止的平衡状态，就必须有一种按每一工人计算的食利者每年消费率，像WB所表示的那样。同样地，当实际资本比率是Oc时，按每一工人计算的食利者消费是WC。

这个图说明和OW工资率适合的可能的静态平衡局面。我们现在可以进一步比较一些具有不同工资率的局面。技术的条件不变。不管工资率怎样，相应于各种技术的出产率是相同的，各种技术所需要的资本财货配备，从工程的观点来说，也是一样。可是，如果当时的工资率不同（并且久已不同），就有不同的利润率，而且因此有不同的假定利率。因此那生产力曲线必须按各种利润率重画，来表现由于一套特定的资本财货的以劳动时间计算的成本中不同的利息成分而产生的实际资本比率的不同。

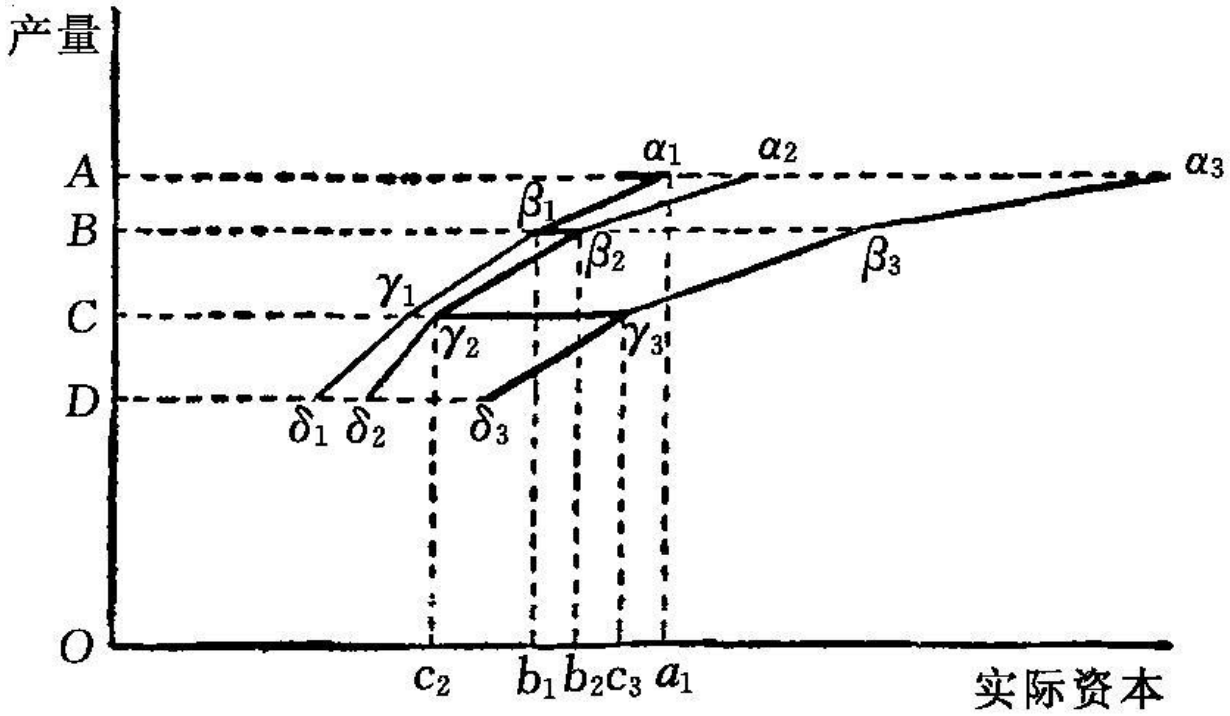

图 2

在图2里，有三条生产力曲线相应于三种利润率，比较低的利润率的曲线在比较高的利润率的曲线的左面。利润率跟BC工资率合拍时和利润率跟BA工资率合拍时在B技术下所需要的实际资本比率的差别，是Ob_2 -Ob_1 或者β_1 β_2 。同样地，在CB工资率下C技术的实际资本比率是Oc_2 ，在DC工资率下实际资本比率是Oc_3 ，差别是γ_2 γ_3 。浓线表示，在从DC工资率到一种略高于BA的工资率的幅度以内，在特定的技术条件下可能达到的各种静态平衡的局面。这可以叫作一种实际资本比率曲线。[注325]

在特定的技术条件下，像一系列的生产力曲线中所表示的那种条件下（每一种曲线相应于一种不同的假定利率），实际资本比率可以像下面讲的这样来构成。采用任何ON的价值（像图1里那样），选择适合于利率I/ON的那条生产力曲线。从N到那曲线，做一条切线。任何既在切线上又在曲线上的点，表示一种可能的平衡局面，这种局面在工资率使利润率等于I/ON时能够实现。不断地使ON的价值变化，从零变化到无限大，那实际资本比率曲线可以从工资是零的局面起顺着推

移下去，直到利润是零的局面。当不同技术之间有显著的间断时，像我们的图解里那样，切线往往就在和相应的生产力曲线接触的点上构成角度。这时候潜在的平衡局面的所在点就在实际资本比率曲线上的一道横线里，例如γ_3 γ_2 或者β_2 β_1 。在（表示不同的每人产量的）不同纵标上的任何一对平衡点之间，有一根切线，它和它的一条相应的生产力曲线相吻合，指示一种工资率，在这种工资率下两种技术产生同样的利润率。这样，在γ_3 γ_2 横线上的一套平衡点和β_2 β_1 横线上的一套平衡点之间，有一段引申线γ_2 β_2 ，表示所有和CB工资率相适合的平衡点；在β_2 β_1 横线上的一套平衡点和在a_1 左面的一套平衡点之间，有一段引申线β_1 a_1 ，表示所有和BA工资率相适合的平衡点。

以食利者的消费代替净投资所雇用的工人的工资，我们可以用这个图解来说明第十二章里陈述的对各种黄金时代经济的比较。

A技术在a_1 点的左面。AB和BA两种技术在β_1 a_1 线上，分别靠近上端和下端。“B上”技术在β_1 的右面一些，“B下”技术在β_2 的左面一些，C技术在γ_2 和γ_3 之间。

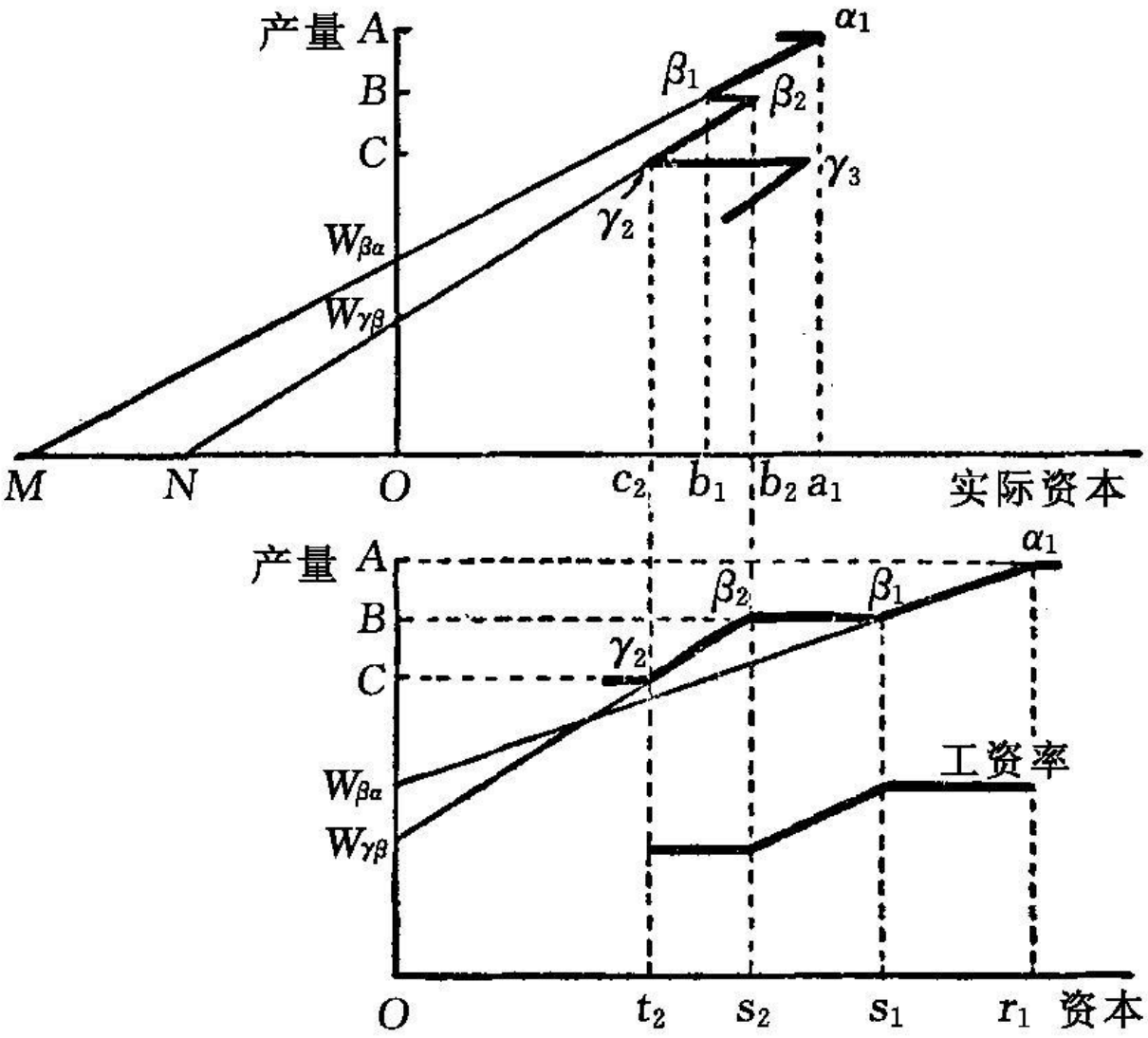

图 3

图3说明实际资本比率和以价值计算的资本对劳动的比率之间的关系。在图的上半部中，横轴表示实际资本，在下半部中，横轴表示以商品计算的资本价值。$OW_{\beta\alpha}$ 是BA工资率，$OW_{\gamma\beta}$ 是CB工资率。I/OM和I/ON是相应的两种利润率。Oc_2 是全部劳动在C技术下就业时的实际资本比率，Ot_2 是相应的以商品计算的资本价值。同样地，Ob_2 和Os_2 相应于B技术。我们用O和$W_{\gamma\beta}$ 之间的距离（$OW_{\gamma\beta}$）作为下部横轴上以价值计算的资本的单位，并且用一种尺度使得Ob_2 的距离等于Os_2，以及因此Oc_2 等于Ot_2。于是那两条直线γ_2 和β_2 便成为同一条线。

γ_2 和β_2 之间资本价值的差别（t_2 s_2 所表示的）是由于c技术和B技术所需要的资本财货设备的区别。在β_2 和β_1 上资本价值的差别（s_2 s_1 ）是由于较高的工资加上和它相应的较低的假定利率。

一个平面的图形不能说明在时间上发生的各种关系的变化，可是如果我们用投影线把它变作一种立体的图形，使表示时间的一面对版面构成直角，我们就能形象地看得出一种变动，从图中垂直地在某一点后面的位置移动到垂直地在另一点前面的位置；对版面构成直角的那一面中两点之间的距离代表从一点过渡到另一点所用的时间。

我们图里的产量轴是以商品单位计量的，不能表示不断变动的投资对消费的比率。我们可以设想投资（不妨说）是在图外进行，而我们的图说明那一部分劳动队伍的以商品计算的每人产量，他们从事于生产川流不息产量的商品，同时使相应的设备拥有量保持不减。在这个基础上我们可以用上面的图来说明第十四章的论点。从Ot_2 到Os_2 的变动，表示CB积累时期，其时工资率不变；从Os_2 到Os_1 的变动，表示B时期，其时工资率从$W_{\gamma\beta}$ 增长到$W_{\beta\alpha}$,利润率从I/ON降低到I/OM。

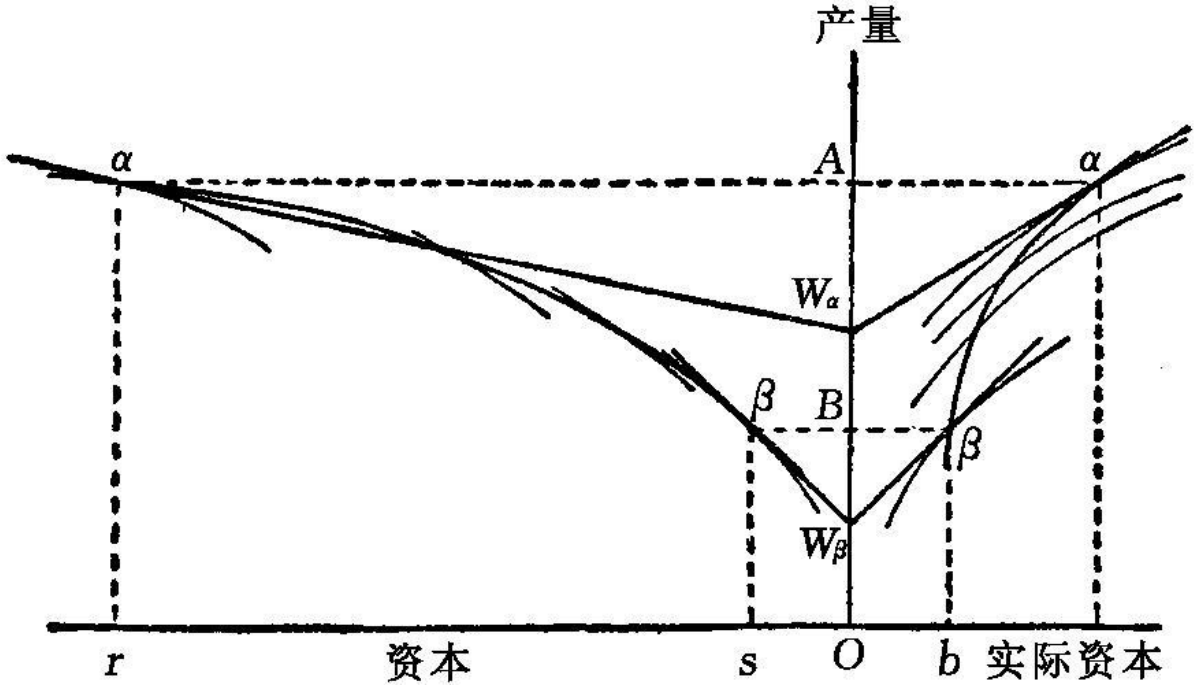

图 4

当技术的等级很密，以致机械化程度能以很小的步子变动时，和利润率变动相应的曲线的角尖就被弄得看不出。因此生产力曲线和实际资本比率曲线都可以画成平的连续的曲线，像在图4里那样。产量OB、OA等，以及潜在的平衡位置β、α等，就不表示邻近的不同技术。图中注明的每一对平衡位置之间，有一系列可能的平衡局面，和这幅度以内的各种利润率相应。我们在图的右手一部分表示实际资本，在左手一部分表示资本价值。

和右手的一系列生产曲线中每条曲线相应的，是左手的我们可以叫它假生产力曲线的一种东西，表示每人占用资本的价值会是怎样，假如工资率和那对应的生产力曲线所根据的利率是适合的。各条假生产力曲线只有在和它所根据的工资率相应的平衡点的附近才有意义。

实际资本比率曲线在上升时从下面和一系列的生产力曲线相交。资本价值比率曲线从上面和假生产力曲线相交。

各条曲线上的β点相当于产量OB。通过β做一条对生产曲线的切线。它在产量轴上的交点，OW_β，是使相应的技术能被采用的工资率。和以前一样，我们用OW_β作为资本价值轴的单位，所以通过资本价值比率曲线上β点的那条对假生产力曲线的切线，被画作和通过实际资本比率曲线上β点的那条对生产力曲线的切线相等的。切线的弹性，$W_\beta B/OB$，是利润对产量的比率，或者资本在产品中取得的相对份额。

同样地，在α点做切线。那一对切线的弹性是相同的，α的左手位置的左方的较大距离补偿了切线的较小斜度。左面的切线的斜度（$W_\alpha A/A_\alpha$）是资本的利润率。

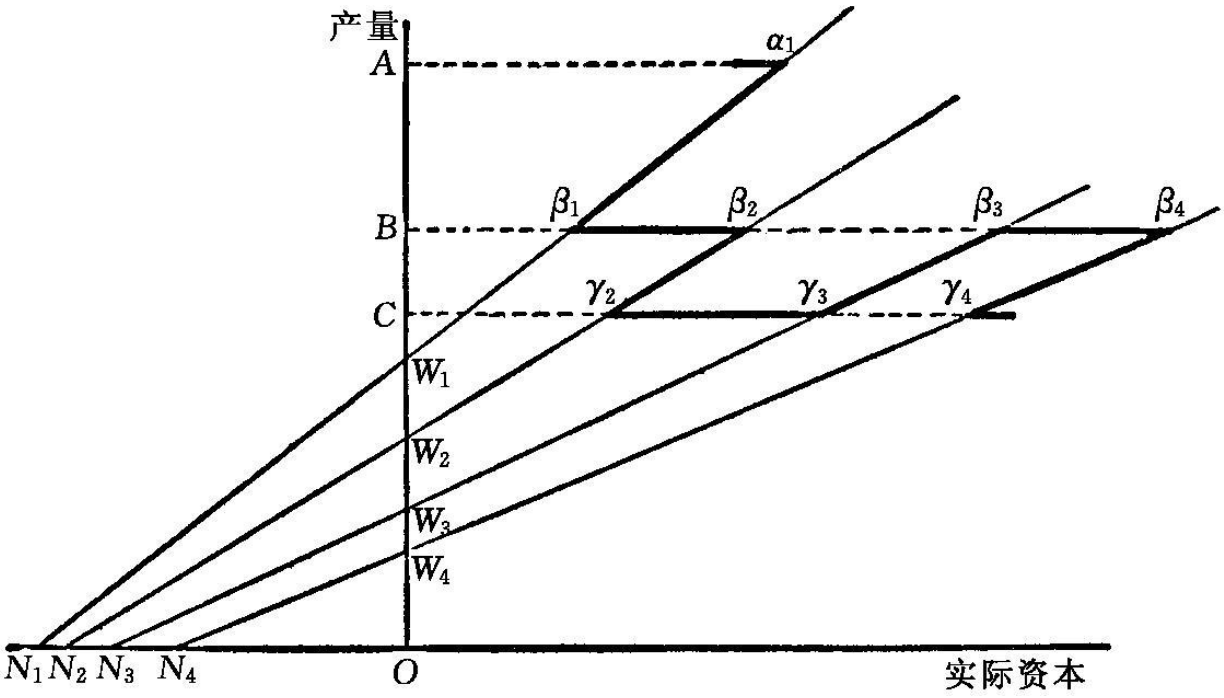
产量
A
B
C
α_1
β_1
β_2
β_3
β_4
γ_2
γ_3
γ_4
W_1
W_2
W_3
W_4
N_1 N_2 N_3 N_4
O
实际资本

图 5

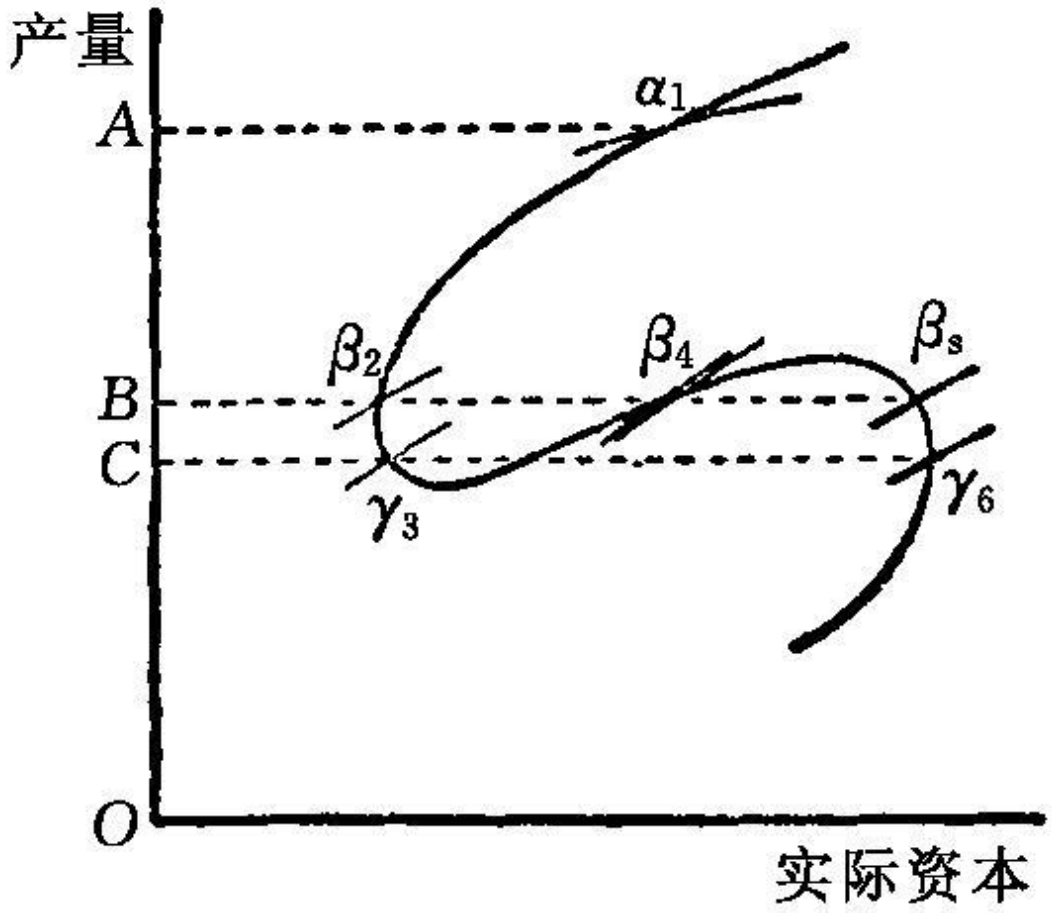

图 6

图5说明一种实际资本比率曲线，包含着"不正常的"关系，较低的利润率和机械化程度较低的技术相对应。当实际工资率从OW_4 增长到OW_1 而利润率从I/ON_4 降低到I/ON_1 时，产业系统从B和C两种技术同样有利并且积累把机械化程度从C技术提高到B技术的那种局面，经过一个B技术单独使用的阶段，然后进入一个B和C两种技术又是同样有利的阶段，可是机械化程度在降低，从B降到C。对高于OW_3 的工资率来说（同时利润率低于I/ON_3 ），关系是"正常的"，在OW_2 工资率下机械化程度又开始提高。实际资本比率曲线，在间断的情况消除以后，就会像图6里表现的那样。

技术进步

再用前面那种方法，画投影线把平面图变成立体图，使表示时间的一面和版面构成直角，我们就能说明一种黄金时代经济在没有偏向的技术进步下的发展。在图7里，经过β的那条生产力曲线属于一个特殊时期的技术知识状态。利润率是I/ON，实际资本比率是OF。那三条较高的生产力曲线表示后来达到的一种高级的技术知识状态。经过β_+的那条曲线是根据一种和利润率I/ON相等的假定利率做出的，经过γ+的那条曲线代表一种较高的利润，经过α_+ 的那条曲线代表一种较低的利润率。β和β_+ 两条生产力曲线的关系说明技术进步曾经是没有偏向的。β+技术是（在后来的情况下）根据β利润率（I/ON）而采用的，这种技术需要同样的实际资本比率（OF）。这可以说是，对β和β_+ 生产力曲线的切线在相同的实际资本比率下具有相等的弹性（W_β B/OB等于$W_{\beta+}$ B_+ /OB_+ ）。实际工资的增长（从OW_β 涨到$OW_{\beta+}$ ）和在实际资本比率OF下每人产量的增加（从OB加到OB_+ ）的比例相同。

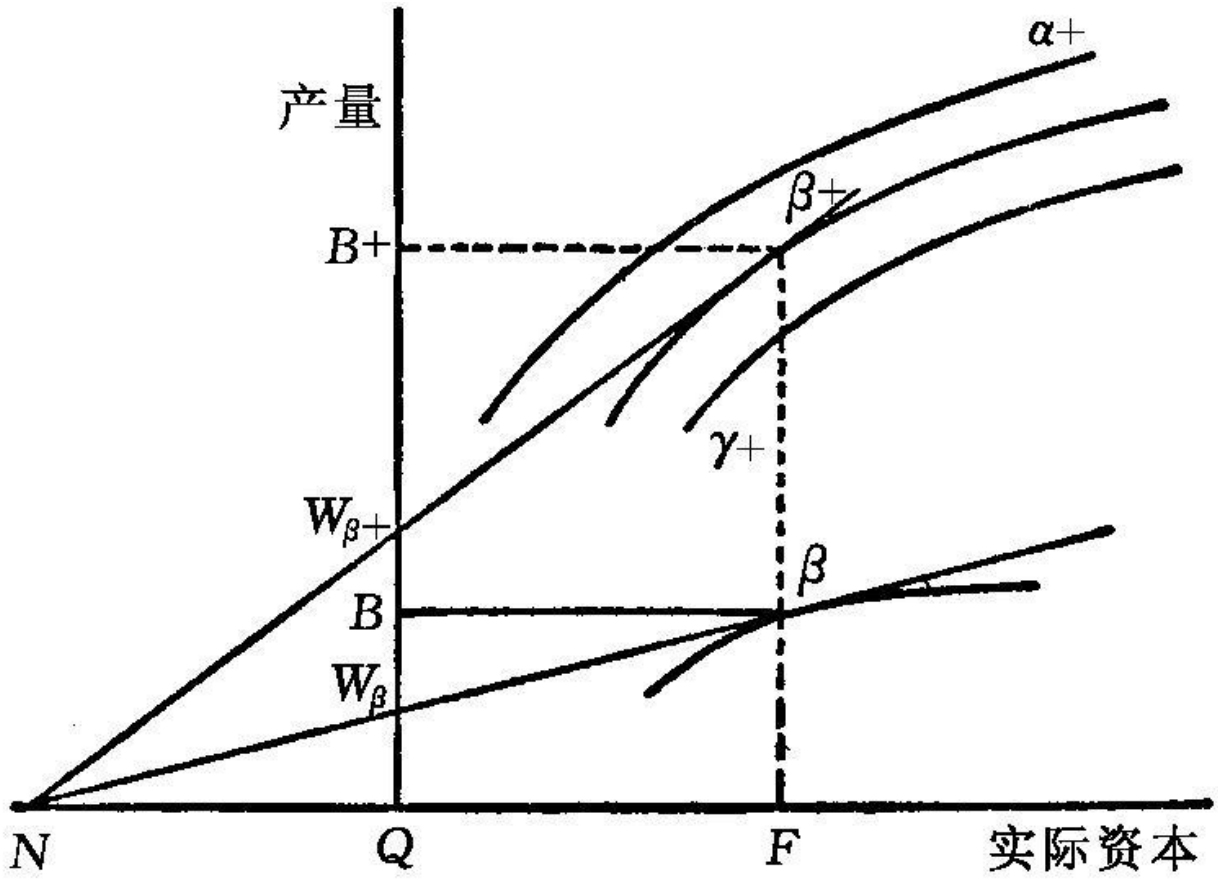

图 7

图8表示一种具有耗用资本的偏向的技术进步。这表现于和一种不变的利润率（I/ON）相对应的实际资本比率已经从OF提高到OG。β_+点切线的弹性（β_+ 点表示按老的利润率在新的情况下会被采用的技术）大于β点切线（$W\beta_+$ B_+ /OB大于W_β B/OB）。在新的技术和老的实际资本比率（OF）下，经济会处于γ_+，利润率会涨到I/OQ。

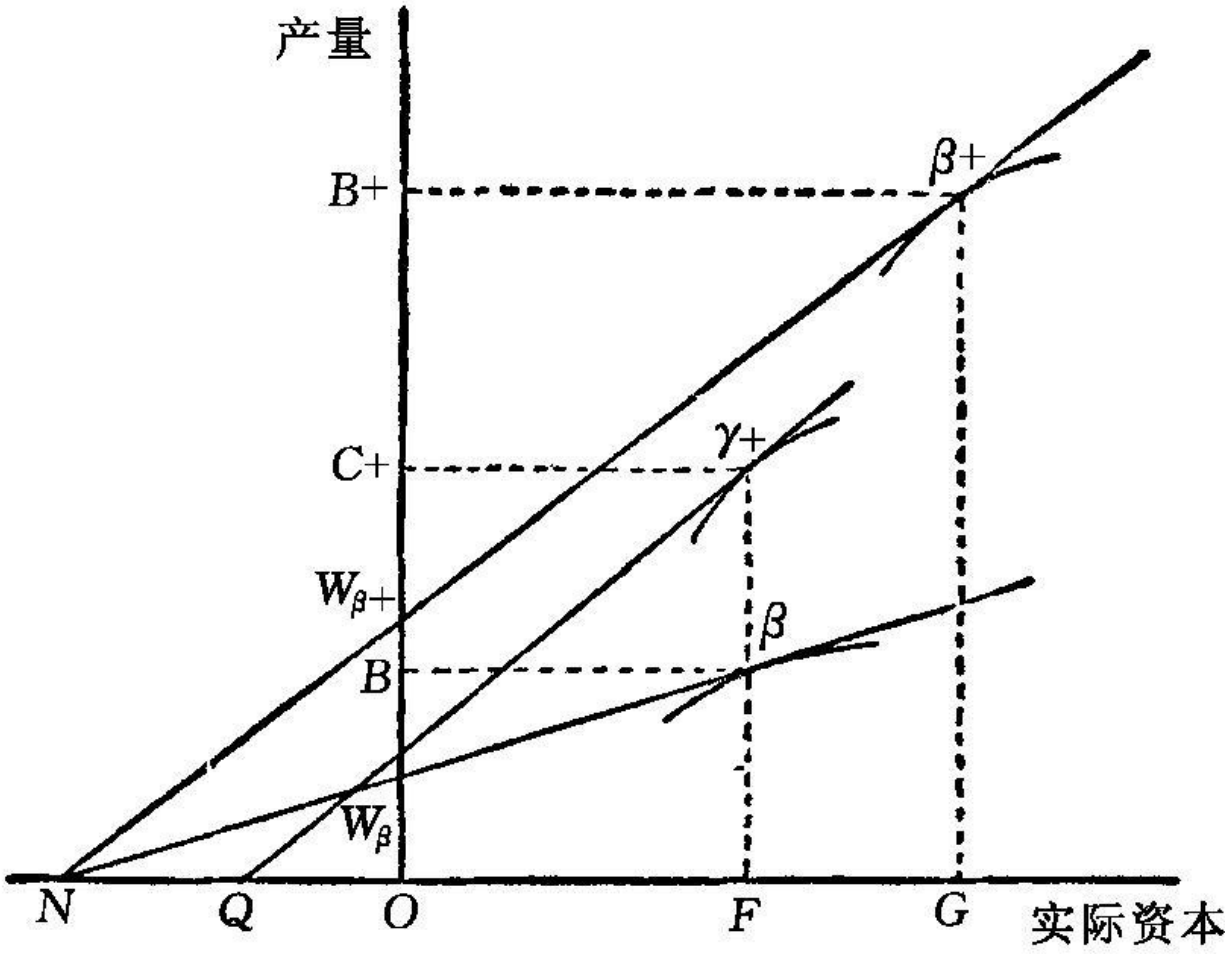

图 8

要维持一种准黄金时代（在不变的利润率下），必须使积累足以把实际资本比率从OF增加到OG。这时，实际工资率已经从OW_β增高到$OW_{\beta+}$，而每人产量已从OB增加到OB_+。工资率（$W_\beta W_{\beta+}/OW_\beta$）方面比例的增长少于产量（$BB_+/OB$）方面比例的增长。

技术进步具有耗用资本的偏向时，和一种不变的利润率相应的实际资本比率就减低，同时在一种不变的实际资本比率下的利润率就增高。在图中，β+就会在β的左面，G就会在F的左面。W_β和$W_{\beta+}$之间的实际工资方面比例的增长，就会大于每人产量方面的增长。和实际资本比率OF相应的局面就会在a_+，相应的利润率（I/OM）就会较低（M会在N的左面）。

土地和劳动

当技术和一种特定的利润率相适应的时候，土地的边际产物对劳动的边际产物的关系可以像图9里那样把它表示出来。纵轴表示雇用的工年人数，横轴表示土地亩数。经过β的那条曲线表示土地和劳动的配合情况，这些土地和劳动，　在静态平衡的条件下，可以用那些当B技术的利润率占优势时会被使用的技术（以及相当的资本物）求生产一种特定产量的商品。

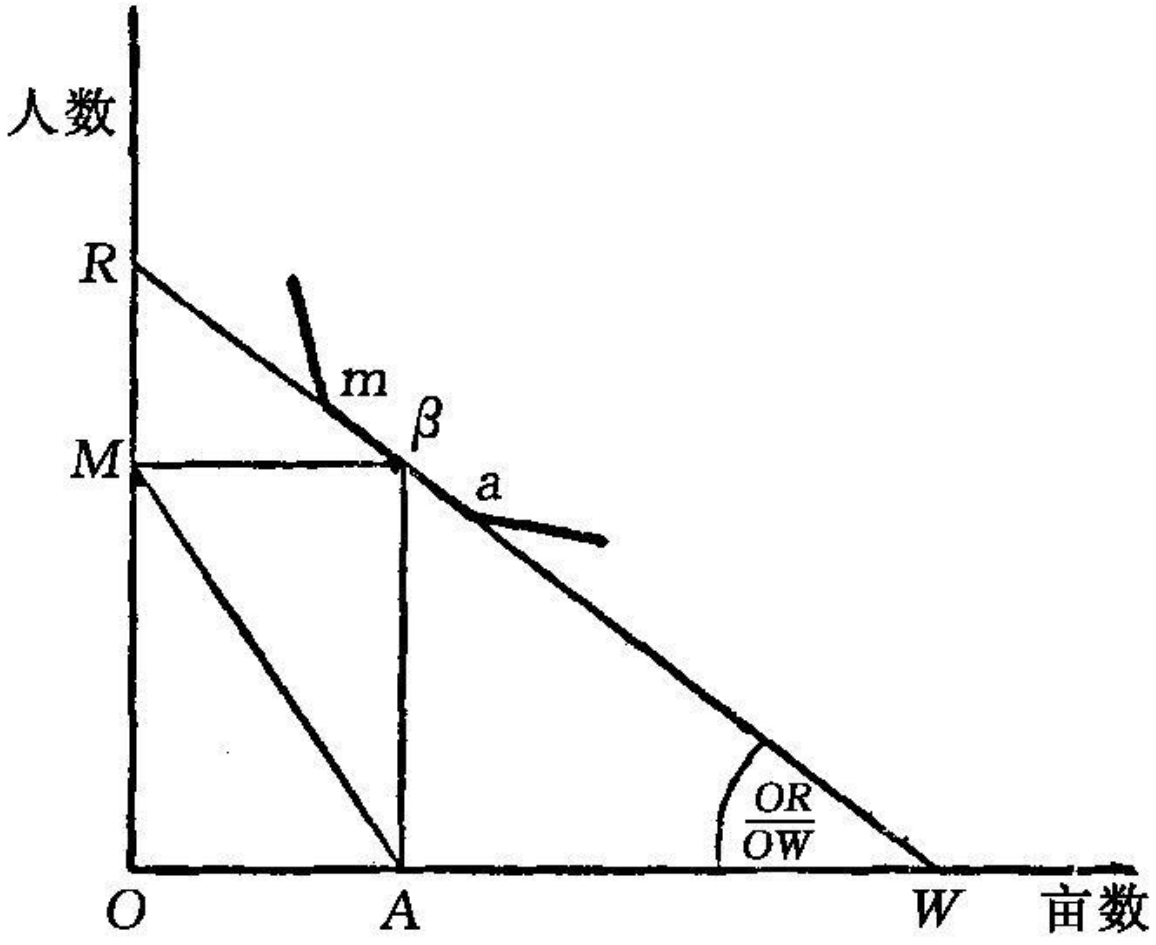

图 9

这条曲线在任何一点上的斜度表示当土地减少一个单位时维持产量不变（在和那个点相应的土地—劳动比率下）所需要的劳动数量上的增加。由于减少一亩土地而损失的产量是土地的边际产品。为了补足一个单位的产量损失而需要的人数上的增加，是劳动的边际产品的反数。因此曲线的斜度是土地的边际产品对劳动的边际产品的比率。一条和劳动轴在R相交同时和土地轴在W相交的切线，说明土地的边际产品对劳动的边际产品的比率是OR/OW。

有时候BR技术（它使用的土地-劳动比率高于整个经济当时所有的比率）和BW技术（它使用一种较低的比率）所需要的要素比率之间有显著的距离，在这种场合就有一种土地-劳动比率的幅度，像曲线的片段所表示的那样，例如ma，在这范围以内两种边际产品的比率不变，只须在BR和BW两种技术之间转换改变，就会保持产量（尽管要素比率有变动）。在这种幅度以内，切线和曲线相一致；在m的左边，土地对劳动的比率降到低于所有的劳动能在BW技术下就业的程度，并且如果土地对劳动的比率再降低，土地的边际产品对劳动的边际产品的比率就会较高，切线的斜度就大。地租对工资的比率就会增长，一对新的BR和BW技术就可以采用。相反地，在a的右边，曲线的斜度较小。因此，曲线的一般形态是向原点凸出的。

在图里，整个经济中土地对劳动的比率表现为OA/OM;经济在β点处于平衡状态，这时候（在B技术的利润率占优势的情况下）每亩地租对每人工资的比率是OR/OW。

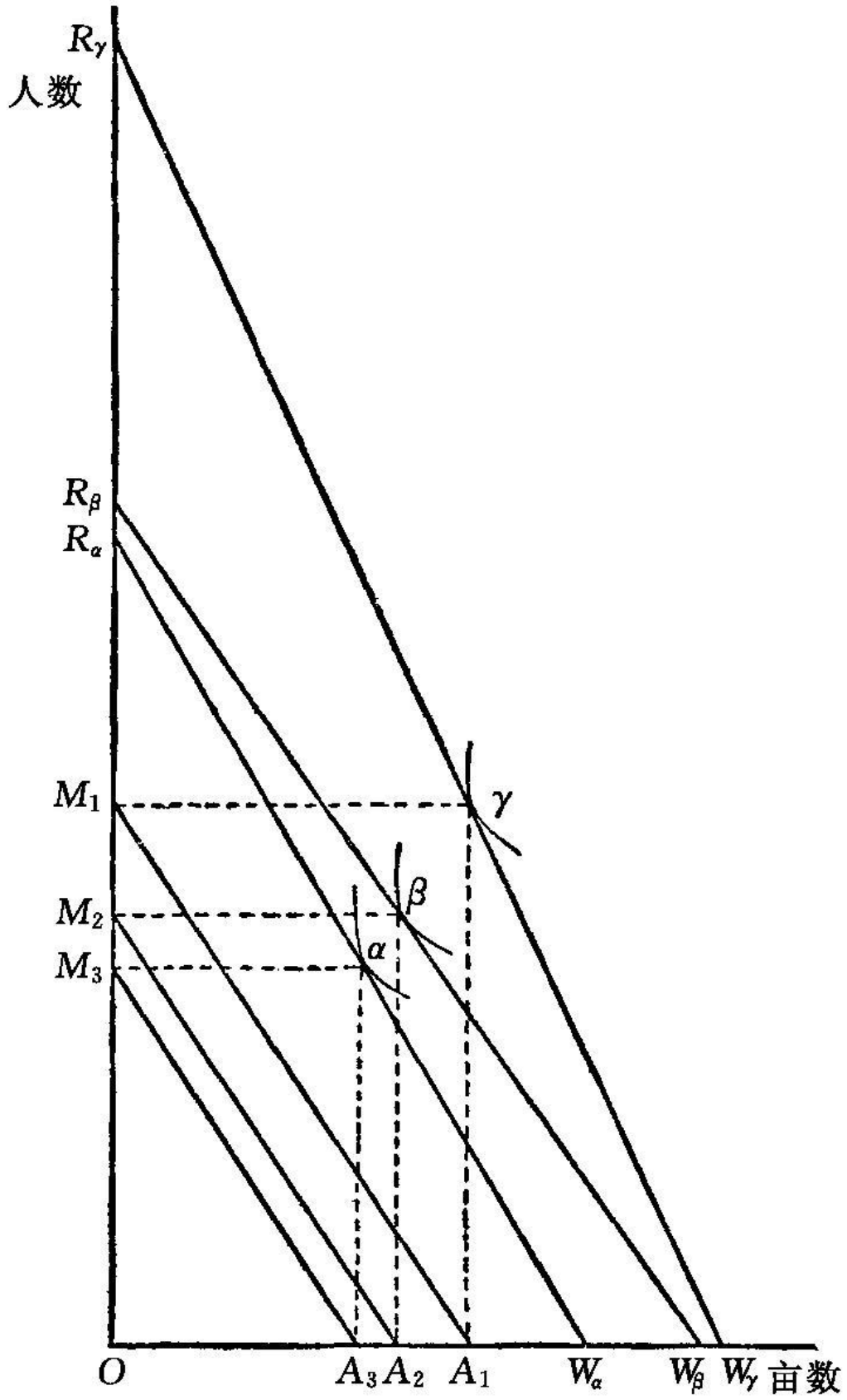
R_γ
人数
R_β
R_α
M_1
M_2
M_3
γ
β
α
O
A_3
A_2
A_1
W_α
W_β
W_γ
亩数

图 10

在图10里，表现出三种局面具有同样的土地对劳动的比率（$OA_1/OM_1 = OA_2/OM_2 = OA_3/OM_3$），代表着在C技术、B技术和C技术的利润率下的平衡。每种局面下生产着同样的产量，较高机械化程度的优越性表现在所需要的生产要素的数量的减少上。在所说明的情况中，OR_β/OW_β 小于OR_γ/OW_γ，表示B技术和C技术比较起来，具有耗用土地的偏向。OR_α/OW_α 大于OR_β/OW_β，表示A技术和B技术比较起来，具有节省劳动的偏向。如果积累把机械化程度从C提高到B到A,工资和地租合在一起计算就增长（同时利润率减低）。从C到B，地租增长得比工资少（甚至可能减低）；从B到A,工资增长得比地租少（甚至可能减低）。

投资资本的价值

在一些彻底简单化的假设下，可能构成一种几何图，说明资本财货设备的成本。注326这些假设是：（1）整个系统内利润率是一律的，已经长期是这样，并且人们有信心地预期会继续是这样；（2）资本财货设备能在一段一定的时期内充分利用，然后变为无用，没有丝毫残余价值；注327（3）资本财货的建造时期和使用时期没有交叉重叠；（4）在建造期中特定的一批劳动力量连续地被雇用一定的时间。除了工资和利息，没有其他的费用。

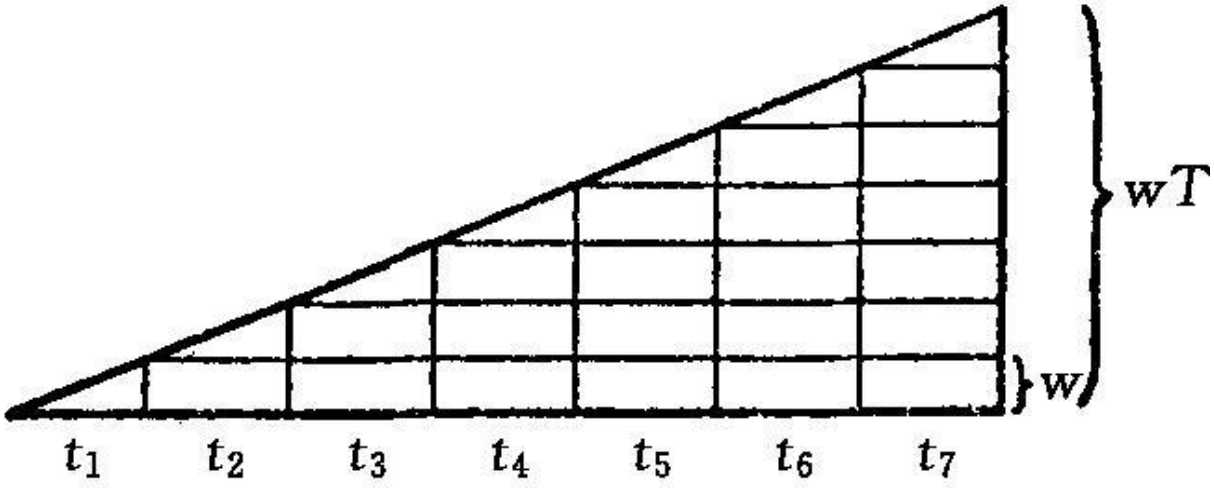

图 11

生产一套资本财货设备的工资费用是在建造时期内用掉的。这工资费用可以像在图11里那样加以表示。工资每隔一段时间t支付一次，全部建造时期T是由7t构成的。全部工资支出wT是7w。第一期的工作由工人垫支给企业家，而在t_1 期末领得工资。在第一次工资支付中投入的资金要延搁6t之久才偿还，第二次工资支付中投入的资金要延搁5t，其余类推。这样，堆叠的一块块东西代表用掉的资金，由延搁的时间予以加权。所有引起利息费用的投资，包括由工人以实物垫支的资金的利息在内（虽然他们并不取得这种利息），是这三角形的面积，就是$1/2wT^2$ 。

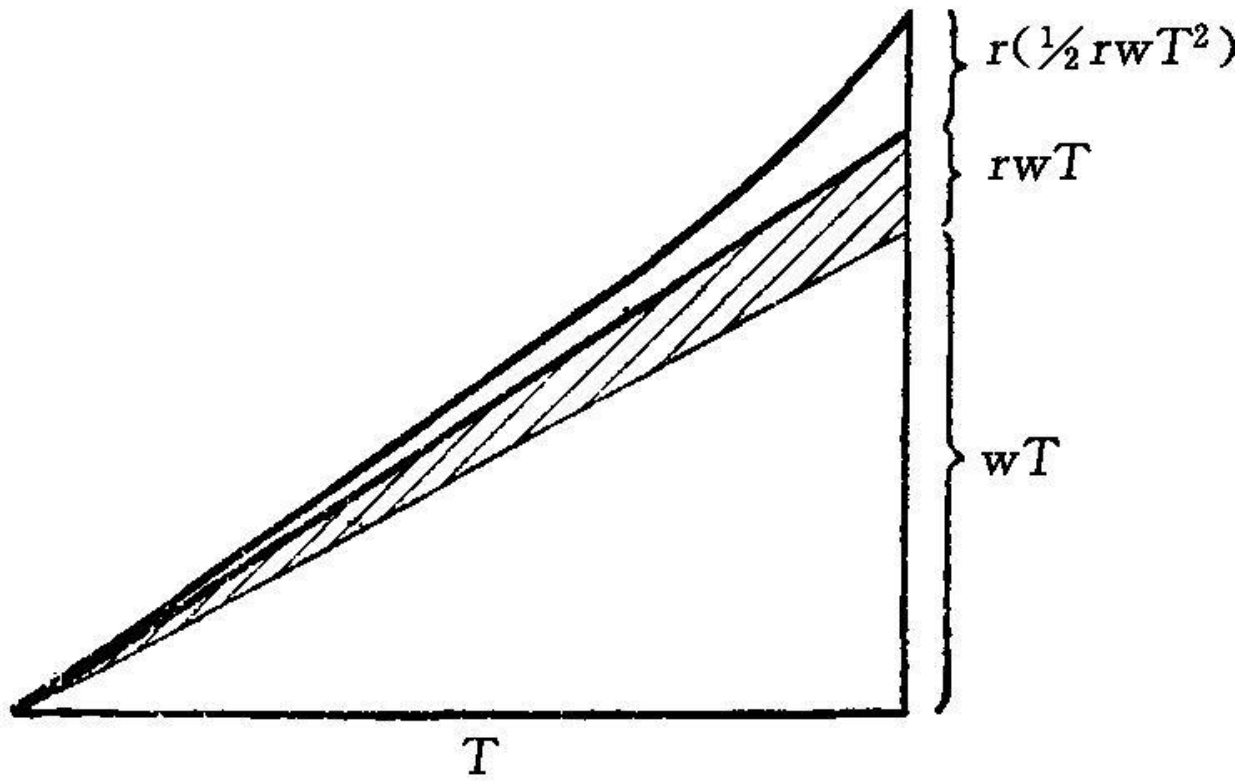

图 12

图12表示那包括资金上最初两次的复利在内的投资。假定的利率是平静的静态经济里流行的利润率，既然利润连续不断地取得，假定利率最好是由同时发生的利率r来表示。必须算利息的资金从建造时期开始时的零增长到期终的wT。最后的时候，在全部工资已经付出以后，资金上就按rwT计算单利。代表单利的画有阴暗线的那个小三角形的面积，因此是$1/2rwT^2$ 。这上面的单利从零增长到利率$1/2r^2 wT^2$ 。由于工资支出上的单利而需要的资金所延搁的加权平均时间是1/3T。代表第二次复利的那空白的细长条的面积因此等于$1/6r^2 wT^2$ 。

资本财货设备的成本，包括最初两次的利息在内，因此是$1/2wT^2 +1/2rwT^2 +1/6r^2 wT^2$ 或者$1/2wT^2 (1+r+1/3r^2 T)$ 。

这是直到资本财货可以使用的时候为止投资的成本K的一种近似数。

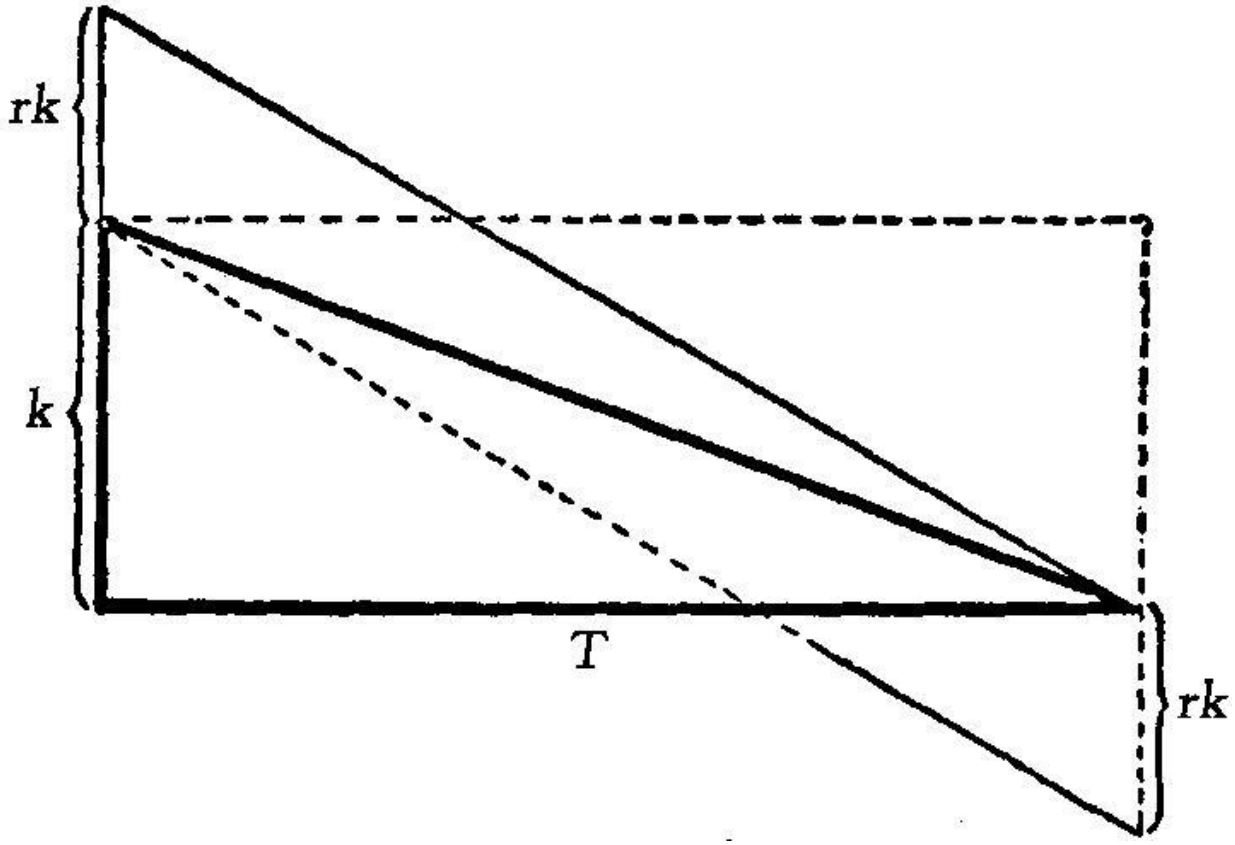

图 13

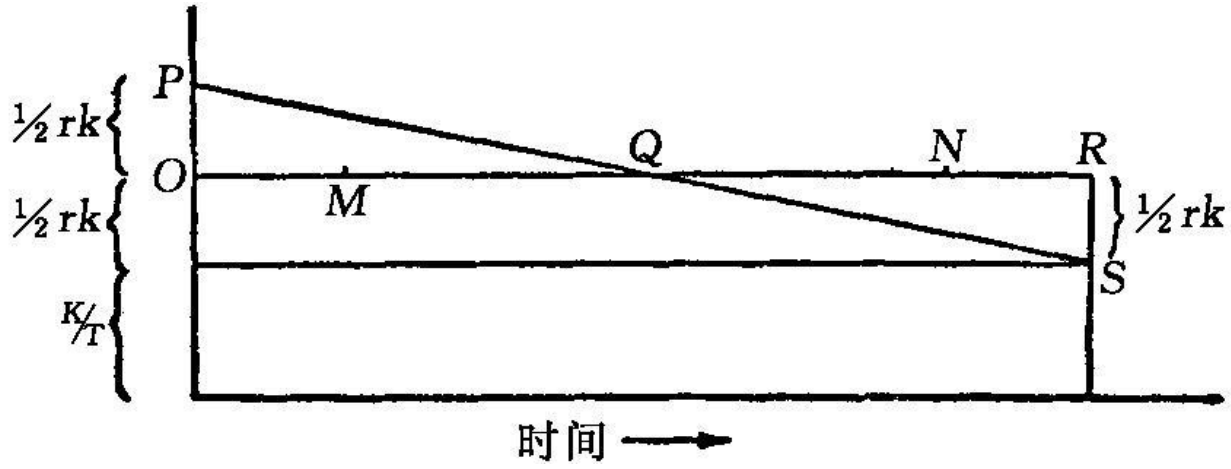

图 14

现在我们来考察资本财货的使用时期。这些资本财货将在一段我们可以称为T的时期内挣得准租金。当一般投资可以取得的利润率是r

时，这些资本财货设备必须产生什么样的收益才能使这种投资值得一试呢？第一个条件是在T时期内准租金的收益要足以偿还成本K。因此准租金必须至少等于K/T，以便在T时期终了时有资金可以做再投资。那资金在投资时期内需要一笔总利息1/2rKT，折旧基金在这时期内也产生1/2rKT。在图13里，左边的三角形表示投资时期内投入的资金，右边的三角形表示有收益的时期。既然投资时期先于收益时期，在两者中间的一段时期内必须挣得利息，才能使这笔投资值得一试。在图14里，资本财货的寿命由距离OR代表。OQ是1/2T。在Q日期，按K/T速度积累起来的一笔折旧基金已经积聚了原始成本K的半数。假如准租金不多于K/T+1/2rK，三角形OPQ（等于1/8rTK）就代表利息支出超过收益的超过额，三角形QRS（这等于OPQ）就代表折旧基金方面的利息收益超过支出。OM是1/3OQ，代表三角形OPQ的重心。同样地，QN是2/3QR。支出先于收益的加权平均时间是MN，这等于2/3T。支出超过收益的超过额上的单利因此是：

$$r（2T/3\times rTK/8）$$

这是等于$r^2 T^2 K/12$。这代表在投资方面必需的利息上再提供利息所需要的额外准租金的一个近似数。因此，要使得投资可以一试，准租金必须是（只包括第一次的复利在内）

$$K/T+1/2rK+r^2 Tk/12$$

按这个比率产生准租金的资本财货具有资本价值

$$K/2（1+rT/6）$$

投资资本的价值

钱珀瑙恩和康恩合写

1．这篇笔记将讨论利率对于在平衡状态下使用一种特定的生产技术所需要的资本的价值的影响。讨论的范围只限于一套年龄构成均匀的设备的价值和一套全新的设备的成本之间的关系。这套全新的设备的成本本身包含一种由于决定于设备生产的时间范型的利息的成分；至于怎样决定，是一个需要单独研究的问题，这里将不加讨论。

为了简化论证，我们将假设这样的一种平衡：（1）制成的设备的平均年龄分配是一律的，从0岁到T岁（这意味着没有发展的平衡状态）；（2）在T年的寿命中，设备的每一项东西始终效率不变，寿命届满后变为毫无价值；（3）风险和变化无常的情况不存在。

既然没有利息，一件制成的设备的价值就会和它的未满的寿命成比例，因此年龄构成均匀的制成设备的价值就会是设备全新时的价值的一半。这篇笔记的其余部分将考虑这种论证必须怎样加以修改，以便可以把（1）利率和（2）半制成的设备包括在内。

2．我们将考察两种情况，分散的情况和整体的情况。当考虑整个经济的一个横断面时，后者是切合的。

利息是按每年r利率计算，而用附加尾字r和0来表示利率计算在内或者不计算在内。我们将始终根据以每单位制成设备为计量标准的数量进行计算。

在分散的情况下，屠主在设备的每一项东西的T年寿命终了时予以更换，用成本K_r 购买新设备，因此，他用在补充一套年龄构成均匀的设备方面的支出是每年K_r /T。

在整体的情况下，雇主用成本K_0（不包括利息）制造他自己的设备。他用在补充一套年龄构成均匀的设备方面的支出是每年K_0/T，这些支出的形式是要素-付款。

假设C_r是分散的情况下年龄构成均匀的设备的价值。那么，在整体的情况下，那一套年龄构成均匀的设备将另外包括一些正在生产过程中的未制成设备，因此，如果C'_r在这种情况下表示所有的一切设备的价值，C'_r就会超过C_r，因为它包括未制成设备在内。事实上，C_r和C'_r的差额是在分散的情况下设备制造者所使用的资本。这是为了补充更换而供给的新设备的价值中所包括的利息支出的资本化的价值，就是，$K_r/T-K_0/T$的资本化的价值；因此，C'_r-C_r等于

$(K_r-K_0)/rT$

我们的目的是找出表现C_r/K_r和C'_r/K_r的方式，从而把我们的知识归纳为一种通则，就是，当利率是零时$C_0/K_0=1/2$。

3．所需要的表现方式可以用各色各样的方法取得，可是以下这种论证似乎最直接。

假设一个正要购置一套设备的雇主，可以或者买一套完全新的设备或者买一套年龄构成均匀的设备。在前一种情况下，他必须现在投下K_r这笔钱，并且在每次设备需要更换时投下一笔同样的数目，就是，每隔T年一次。在后一种情况下，他马上就要开始在补充设备上花钱，并且继续按一种不变的比率无限期地这样做。否则，两种情况将产生同样的结果——生产成本（且不管补充更换）将相同，销货收入也相同。因此那雇主对以下这三种办法应该是无可无不可的：

（i）在0，T，2T时……一次又一次地付出K_r，购买成套的新设备；

（ii）一次付出C_r（买一套平均年龄的制成设备），然后经常不断地每年在补充设备方面付出K_r/T（分散的情况）；

（iii）一次付出C_r （买一套平均年龄的设备，连同在生产过程中的设备的补给线），然后经常不断地每年在补充设备方面付出K_0 /T（整体的情况）。

这三种方法的全部付出款项的现在价值是：

$$K_r \{1+e^{-rT} +\ldots\ldots\} = K_r / (1-e^{-rT}) \quad \ldots\ldots \quad (i)$$

$$C_r + K_r / rT \quad \ldots\ldots \quad (ii)$$

$$C'_r + K_r / rT \quad \ldots\ldots \quad (iii)$$

（r是利率）这些一定都是相等的。所以

$C_r / K_r = 1/(1-e^{-rT}) - 1/rT$ 由于用（i）与（ii）构成方程式 （1）

$C'_r / Kr = 1/(1-e^{-rT}) - K_0 / rTk_r$ 由于用（i）与（iii）构成方程式 （2）

或者 $C'_r = K_r / (1-e^{-rT}) - K_r / rT$ …… （2a）

可以看出，像在第2段的最后部分所指出的那样，

$$C'_r - C_r = (K_r - K_0) / rT$$

这样地来看，投入一种平均年龄的设备的资本C_r，是两种永久年金的差数，两种都是按每年K_r /T的比率，可是在一种情况下支出是每隔T年一次，而在另一种情况下支出是连续在进行。论证差不多是这样：

假设a是购置一套新设备K_r 的利益，和用同样数目C_r 购置一套平均年龄的设备比较起来的利益。

那么，a就包括这一事实，如果我们每年拨存K_r /T作为折旧基金，在T年期满时我们有折旧基金上所生的利息可以运用；再则，我

们然后又享有同样的a利益。既然一笔K_r /rT资本会产生折旧基金所需要的资金，在T年后这基金积得的价值将是

$$K_r /rT\cdot(e^{rT} -1)$$

所生的利息因此是：

$$K_r /rT\cdot(e^{rT} -1) -K_r$$

这笔利息的现在价值是

$$K_r /rT\cdot(1-e^{rT}) -K_r e^{-rT}$$

所以 $$a=K_r /rT\cdot(1-e^{-rT}) +e^{-rT} (a-K_r)$$

$$\therefore a=K_r \{1/rT-1/(e^{rT} -1)\}$$

$$C_r =K_r -a=K_r \{1/(1-e^{-rT}) -1/rT\}$$

4．下面的另一种研究方法也许有些读者认为可取。在平衡的条件下，任何一件设备的需求价值总是等于它的成本价值，因此我们可以明确地讲它的在这些条件下的价值。

假设一件t年龄的设备的价值是K_r （t）。这个价值，从需求方面来看，是由于它可望提供（T-t）年的服务。因此，K_r （t）是未满的寿命（T-t）年的一种年金的价值。

既然未满的寿命（T-t）的一种年金的价值是

$$A(T-t) =\{1-e^{-r(T-t)}\}A(\infty)$$

这里A（∞）是相应的永久年金。所以

$$K_r (t) /K_r = (1-e^{-r(T-t)}) / (1-e^{-rT})$$

既然C_r 一套平均年龄的设备的价值，等于从t=0到t=T期内K_r （t）的平均价值。所以

$$C_r = (1-qe^{-rT}) / (1-e^{-rT})\cdot Kr$$

这里q是从t=0到t=T期内e^{rT} 的平均价值。 …… 3)

q可以用积分计值，或者如下：假设1镑按r复利在T年内生息；它的平均价值是q，产生的利息是$e^{rT}-1$。所以

$$rTq=e^{rT}-1，并且q=（e^{rT}-1）/rT$$

代入（3），

$$C_r=\{1/（1-e^{-rT}）-1/rT\}K_r$$

5．如果我们认为资本值是由于成本而来，求得公式就比较稍微难一些。

假设以D代表一件成本是K_r的设备的总收入。

那么，t年以后成本减少到

$$K_r-（Dt+D'）=K_r（t）$$

这里D’代表收入上产生的利息。Dt+D’可以看作一笔资本D/r按利率r在t年后产生的利息。所以

$$Dt+D'=D/r·（e^{rt}-1）$$

$$\therefore\ K_r（t）=K_r-D/r·（e^{rt}-1）$$

可是，如果利率是那种能达成平衡的利率，T年龄的资本的成本一定是零；

$$\therefore\ K_r-D（e^{rT}-1）/r=0$$

$$\therefore\ D=rK_r/（e^{rT}-1）$$

$$\therefore\ K_r（t）=\{1-（e^{rt}-1）/（e^{rT}-1）\}K_r=\{（1-e^{r}（t-T））/（1-e^{-rT}）\}K_r$$

所以，像在第四段里那样，我们又得到

$$C_r=\{1/（1-e^{rT}）-1/rT\}K_r$$

6．相当有趣的是，可以得到一些和这种算法很接近的省略算法，如

$$C_r/K_r=1-1/rT，如果rT>4；\qquad\qquad ……\qquad (4)$$

$C_r/K_r=1/2+rT/12-r^3T^3/720$，如果 $rT<4$; …… （5）

$C_r/K_r=1/2+rT/12$，如果$rT<2$ （比（5）较为粗略） （6）

这些公式是可能求得的对（1）最接近的省略算法，可以表现为两项或三项的和，共中分别包含着1/rT和rT的乘幂。

只有当rT的值在4左右时，结果（4）（适用于利率或者设备的寿命相当大，足以补偿另一方的小那种情况）或者结果（5）（适用于利率低或者设备寿命短的情况）才不能得出很接近的近似值。

7．从下面这种直觉的方法来看省略算法（4），是很有趣味的。如果设备的寿命是无限的，投入资本的价值显然等于设备新时的成本。C_r/K_r 比率就是一，这是最高价值的限度。这种有限度的情况中比率的这个价值"一"可以看作是由两个相等的部分组成的——一个1/2，它会上升虽然没有加入利息，另一个1/2，通过利息的作用而来。如果设备的寿命虽然不是无限，可是很长（而利率不是相应地低），比率就会被拉到低于极限的价值"一"，像省略算法（4）所显示的那样。

省略算法（5）和（6）显示比率C_r/K_r 怎样提高到高于最低限度的价值1/2，这时候利率虽然不是零，可是很低（而设备的寿命不是相应地高）。

8．省略算法（5）和（6）中加入分数1/3化装为1/12，令人想起魏克赛尔曾提到的一个三角形的重心和它的底边的距离。他是在《阿克曼博士的问题的一种数理分析》[注328]中提到这一点的，有些地方和我们这篇笔记的题材有关系，因此对省略算法（6）直接说明一下，也许是很有趣的。

我们可以假设一套新设备的资本成本K_r 是由C_r 和K_r-C_r 两部分构成的。C_r 在平衡状态下可以从设备挣得的收入（在减去了折旧基金的每年摊提K_r/T之后）中取得正常的利润。既然每年需要K_r/T以便在T

年后更换设备，那么，在设备的使用寿命期内所存折旧基金上的利息就等于同时期内K_r -C_r 上的利息。

我们首先计算前者。T年期满时得到的单利包含逐年的年金成分，

$$K_r /T\cdot rT，K_r /T\cdot r（T-1）\quad \ldots\ldots$$

因此加起来等于$1/2K_r rT$。这种单利在一个加权平均时期1/3T期内挣得一次方的复利，因此那一次方的复利结果是$1/6\cdot K_r r^2 T^2$。

现在我们必须把最初一笔数目K_r -C_r 在T年期满时的利息计算到同样近似的程度。单利的数目达到（K_r -C_r ）rT。它在一个平均时期1/2T期内挣得一次方的复利，那一次方的复利因此是1/2（K_r -C_r ）$r^2 T^2$。所以

$$K_r（1/2\cdot rT+1/6r^2 T^2）=（K_r -C_r）（rT+1/2\cdot r^2 T^2）$$

因此 $C_r /K_r =1/2\times（1+2/3rT）/（1+1/2rT）$

如果不管rT的二次方和更高次方，这结果是

$$C_r /K_r =1/2+rT/12.$$

注1　见《经济季刊》（1922年9月）。

注2　参阅《新发明的分类》，《经济研究评论》（1938年2月）。

注3　《经济季刊》（1946年9月）。

注4　他所发表的关于我们的辩论的著作是：《最近关于资本学说的论争》，《计量经济学杂志》（1937年7月）；《论资本学说——对奈特教授的答辩》，《计量经济学杂志》（1938年1月）；《资本密度和商业循环》，《经济学报》（1939年2月）；《哈耶克教授和所谓错综复杂的影响》，《经济季刊》（1942年11月）；《希克斯先生论商业循环》，《经济季刊》（1951年12月）；《经济成长和周期波动的关系》，《经济季刊》（1954年3月）；以及《钱伯氏百科全书》中关于分配理论的一些文章。

注5　《生产函数和资本学说评选》，《经济研究评论》第XXI（2）卷，第55期（1953—1954）。

注6　第2卷，第18页。

注7　参阅拉克：《知更鸟的生活》。

注8　可能也有对纯粹金融企业的投资（参阅本书第五章"投资的种类"一节）。

注9　参阅本书前言"编写计划"一节。

注10　为了明了这个名词的出处，可参阅马歇尔《政治经济学原理》第7版74页。并参阅注231。

注11　参阅罗伯森（D. H. Robertson）：《效用及其他》。

注12　参阅本书前言"编写计划"一节。

注13　参阅博耳丁：《经济学的改造》，第135页。

注14　参阅本书第一章“食利者”一节。

注15　例如，如果第一张清单包括60个面包，共计价格一镑，还有一盎司鱼子酱，价格一镑；第二张清单包括48个面包和五盎司鱼子酱，用这种方法缩成的指数就会表现购买量已经以290对100的比率增长了。

注16　假设在第二次的情况下面包价格仍然是每个四便士，而鱼子酱现在是每盎司二先令。一个在第一期中购买六十个面包和一盎司鱼子酱的人，按照指数计算法，会被认为在第二次情况下以一镑二先令和在第一次情况下以二镑取得同样的对实际购买力的支配权；可是现在他消费着较多的鱼子酱（除非他买这种鱼子酱主要是为了摆阔，而现在已经失去这种作用），从指数表现的所谓不变的实际购买力数量中得到较多的利益。

注17　这一类，从60个面包和一盎司鱼子酱变成48个面包和五盎司鱼子酱的变动，就表现为购买量的增加，比率是26对22，因而指数从100上涨到118（不是到290），鱼子酱价格从一镑减到二先令的下跌，表现为货币购买力的增长，比率是116对26。这样，第一种指数大大地高估购买量的变化，第二种指数大大地高估购买力的增长。

注18　参阅凯恩斯著《货币论》，第1卷，第87页。

注19　参阅庇古：《货币的价值》。

注20　在第二次世界大战结束和开始币制改革之间的一段时期中，西德曾发生类似这样的情况。

注21　参阅凯恩斯：《和约的经济后果》，第17页。

注22　参阅本书第四篇。

注23　凯恩斯：《通论》，第168页。

注24　参阅卡尔多：《论支出税》，第67页。

注25　参阅上文。

注26　参阅凯恩斯：《和约的经济后果》，第17页。

注27　参阅第一章中"专门职业的所得"一节。

注28　一个生产各种设备卖给共他企业的公司，其生产过程中未制成的资本财货，算它的周转资金的一部分。

注28a　下列数字的表解，说明一年中所有企业的统一账目。这里假设工人们把工资全部用光，并且没有地租或房租。

	消费方面	投资方面	总　共
产品的价值	80	20	100
工资	40	10	50
准租金	40	10	50
利息和股利	28	7	35
食利者的支出	24	6	30
食利者的储蓄	4	1	5
保留利润(包括折旧摊还额)	12	3	15

消费品的销货价值（80）是由工人的支出（50）加上食利者的支出（30）所构成。从消费品方面获得的准租金（40）是由投资方面的工人的支出（10）加上食利者的支出（30）所构成。当年的总投资（20）等于食利者的储蓄加上未分的利润［包括折旧摊还额（15）］。企业家对食利者的债务增加了后者储蓄的数目（5）。总投资的价值包含一种假想的成分，因为其中一部分是企业生产出来自己使用的资本财货。怎样把总投资分为重置和净投资，是一个惯例问题

或者看法问题。怎样把保留利润分为折旧摊还额和资产价值增量也是一个惯例问题。各项价值中假想的成分，集中在投资部门的准租金和保留利润里。一切其他的价值同食利者、企业家和工人（分别作为一个整体）之间的实际交易是一致的。

注29　参阅本书第二章。

注30　参阅卡莱基：《经济波动论文集》，第76页；《经济动力论》，第46页。

注31　另一方面，在对劳动的需求很高的时候，大规模的全国性的工会可以发挥一种约束的力量，使货币工资不致上涨得像无组织的劳动市场上那样快。

注32　参阅卡莱基：《经济动力学》，第92页。

注33　参阅凯恩斯：《通论》，第156页。

注34　参阅刘易斯：《劳动无限供给下的经济发展》一文，见《曼彻斯特学派》杂志，1954年5月号。

注35　参阅卡尔多：《资本学说方面最近的论争》一文，见《计量经济学》杂志1937年7月号；以及纽曼：《一般经济平衡的模式》一文，见《经济研究评论》第XIII卷（1）第33期（1945—1946）。

注36　参阅本书第十章中"利润率和投资的成本"一节。

注37　所有的生产既然分成两个部门——投资和消费，消费部门中每人的出产量就大约两倍于每人的实际工资；因此，就业总额就两倍于投资部门中的就业。或者，如果消费部门中工资率是出产量的三分之二，就业总额就是投资部门中的就业的三倍。这样：投资部门中的工资支出：100；消费部门中工资支出：200。消费品的销售价值：300。消费部门中的准租金：100。

注38　还有第三种停滞，即由于财政和金融机构的缺点而造成的停滞，和第四种停滞，即由于利润被消费而造成的停滞，本书第二十四章和第二十六章中将分别加以讨论。

注39　关于资本财货的价格同资本财货的工资成本的关系，将在第十一章的“资本的数量”这一节中的第（3）点里加以讨论。

注40　参阅本书第二十四章中“货币政策”这一节。

注41　资本拥有量的年龄合成将逐渐地从适宜于日益增长的资本拥有量的情况变为适宜于不变的资本拥有量的情况，投资部门中多余的工厂将被抛弃。

注41a　为了提出一个简单的数字的例证，我们假设机器都是完全耐久的，我们不管流动资本，也不管投资部门中那些一定会成为多余的且会被丢弃的设备。劳动人手共有工人100组（每组人数相等）。

第一种情况

	消费部门	投资部门
劳　　动	80组	20组
机　　器	50套	…
每年产品	100单位(商品)	5套(机器)

实际工资（每组每年）：1

一年后的情况

	消费部门	投资部门
劳　　动	88组	12组
机　　器	55套	…
每年产品	110单位(商品)	3套(机器)

实际工资（每组每年）：1．1

这种转变可以通过几种路线发生，这些不同的路线达到同样的结果（以实物计算），虽然引起不同的货币工资和价格的变动。

（1）如果投资部门中货币工资支出没有改变，货币工资率就上升了66%左右，价格上升了50%。

（2）金融管理当局（他们的措施第四篇中将加以讨论）为了阻止物价的可能上涨，也许已经设法使投资适当地减少，以使投资部门中的就业量减少到必要的程度。这时商品的价格不变，而货币工资率已增高10%。

（3）消费部门首先发动，增加工资，吸收了8组工人去配备新机器；投资部门听任他们这样做，让自己部门里工人减少，并且提高其余工人的工资，使它和消费部门中的工资一致。在这种情况下，货币工资和物价都是不确定的；货币工资比物价多增长10%。

第一种路线（根据我们假设机器都耐久这一点）包含着一种不合理的推论，就是，当机器的出产是零的时候，货币工资一定上涨到无限大。第二种路线需要金融管理当局具有不可能达到的高超的巧妙手腕和预见。因此第三种路线是最容易想象的。无论走哪一种路线，最后的局面是：

	消费部门	投资部门
劳　　动	100组	无
机　　器	62.5套	
出 产 量	125单位(商品)	

实际工资（每组每年）：1.25

假设从最初感到劳动缺乏的时刻起就保持充分就业，全部过程所需时间的多少和转变规模的大小没有关系。这决定于投资部门中一组工人需要多少时间来生产足够的机器使他们能在消费部门中获得就业。第一种情况中的投资部门越大，转变的规模就越大，进行的速度也越快。

注41b　参阅凯恩斯：《货币论》，第2卷，163页。其中提到的拉姆赛（Frank Ramsay）在《经济月刊》发表的一篇论文，所标的期数有错误。应该是1928年12月的那一期。

注41c　即使在这种时候也不容易给独一无二的满足状态下一个定义，因为由一定人数的劳动队伍完成的工作量在技术上没有规定。在同样的技术条件下，如果消费对闲暇的比率不同，可能有不同的满足。

注42　在现阶段我们假设，一种新方法比所有的旧方法都优越，不管工资水平怎样。

注43　产品方面的改变不在讨论范围之内（参阅第七章“一些假设”一节）。

注44　然而，必须指出，就一班工作制来说，缩短工作日就会降低一定设备的生产能力，而提高资本对劳动的比率（在一定的生产技

术下）。这一点在第十七章的“种种不同的偏向”一节中将加以讨论。

注45　生产过程的时间范型没有改变。

注46　暂时我们假设，日益增长的生产力，不需要在生产程序的时间范型上有任何改变，就可以实现。我们必须在讨论了如何量度资本的问题以后，才能对技术进步做比较一般性的研究。

注47　同时在市场的专业化的空隙以及巨头之间的空隙中，给“小人物”造成新的机会，可是这不能使竞争活跃起来，因为小人物们觉得在巨头们的价格政策的庇荫下经营业务要比跟他们竞争、惹起麻烦更为有利。

注48　例如，西斯蒙第：《政治经济学新原理》。

注49　根据我们这种模式的基本假设，劳动队伍的人数无论如何总够保证经常的收益，就是说，任何大规模总生产的节约都不会单纯地由于总产量在增加而引起每人产量的增加。这个问题在第三十三章中有比较详细的讨论。

注50　例如，假设在这两个经济里都是固定不变的情况，没有利润。每个经济里雇用100组工人，每年生产100单位的商品和5套机器（具有特定的生产能力）。现在使用中的机器共有消费部门里的40套和投资部门里的10套。每年补充更换机器10%。在乙经济里，消费部门雇用工人80组，投资部门雇用20组。在甲经济里，消费部门雇用75组，投资部门雇用25组。在乙经济里，投资部门卖给消费部门4套机器，代价是20单位的商品（这是投资部门工资支出）。因此一套新机器的价值是5单位商品，并且（不管利息问题）全部设备50套机器按平均年龄计算的总价值是0.5×（50×5）=125。在甲经济里，4套机器卖得商品25单位，全部设备机器的价值是0.5×（50×6.25）=156.25。消费部门中每套机器产生的准租金（以商品计算）是乙经济里1/2单位，甲经济里5/8单位。投资部门中，10套机器的准租金是1套，它在乙经济里值5单位商品，在甲经济里值6.25单位商品。

注51　用哈罗德先生的《动态经济学》一书的语言来说，就是国民收入增长的自然的、合理的和实际的速度都相等。

注52　读者必须注意本章以及以下几章的论证很困难，其困难程度和重要性是不成比例的。在兜了一个大圈子以后我们将回到一些实质上和前章相同的结论。参阅本书"图解"图4，它说明这一节的论点。

注53　如果A技术所需要的资本财货的成本高是由于它们的使用寿命较长，那么，在这个范围内，A技术的较大的生产力表现于需要较少的劳动来维持一定数量的设备，以及相应地较少的每年折旧拨款来补充一定价值的资本财货。

注54　参阅钱珀瑙恩和康恩：《投资资本的价值》一文（本书附录）。

注54a　在下面的例证里，为了清楚起见，我们假设几种技术有很大的差别。为了避免与作为生产设备成本中的一项成分的利润有关系的各种复杂问题起见，我们不管流动资本，并假定设备在很短时期内就可以造好，而且具有无限长的获利寿命。

雇用工人的人数：50

工资率	1			1.1		
技术	C	B	A	C	B	A
设备成本	25	50	100	27.5	55	110
产品	55	60	65	55	60	65
工资支出	50	50	50	55	55	55
利润	5	10	15	0	5	10
利润率	20%	20%	15%	0	9%	9%

投资：100

工资率	1			1.1		
技术	C	B	A	C	B	A
雇工	200	100	50	182	91	45.5
工资支出	200	100	50	200	100	50
产品	220	120	65	200	109	59
利润	20	20	15	0	9	9

当工资率是1的时候，增加投资25，雇用同量的劳动使用B（而不用C）技术，增加利润5（投资的边际收益等于利润率，20%）。由于使用C技术，添雇工人100名，在同样数目的投资下，产品和工资支出都增加100（受雇的劳动的边际收益等于实际工资）。因此B和C两种技术同样可以获利。同样地，在工资率1.1的时候，B和A两种技术没有差别。B和C在工资率1的时候（或者A和B在工资率1.1的时候），雇用较少的劳动，在同样数目的投资下，使得产量和工资支出相对地减少；较大的投资，用同样数量的劳动，所增加的产量对资本增多的比率和利润率相同（投资或者雇用劳动对企业家的边际收益同投资和劳动对整个经济的边际产品之间的关系，以后将有讨论，参阅本书第二十一章）。

注55　这是根据我们的模式中的假设而产生的结果。在那种有一些商品（奢侈品）只卖给食利者的场合，因为这些商品的价格的变动和工人购买的商品不同，对生产这些商品的企业家来说，以他们自己的产品计算的工资率不完全跟着实际工资率变动。

注56　参阅魏克赛尔：《演讲集》，第1卷，第177页。

注57　参阅本书注97例证中的数字。

注58　这一点是柯亨女士向我指出的。以下所讲的是一段相当错综复杂但不很重要的分析。

注59　这时候就有三种CB工资率。当工资从低水平上升时，边界“正常地”从C移到B。然后“反常地”从B移到C。然后又“正常地”从C移到B。参阅本书图解。

注60　参阅本书第二十三章中“债券市场”这一节。

注60a　在我们的数字的说明里，当工资比率是1时：

技　术	每一工人产　量	每一工人需用资本	100单位的产品大约需要	
			劳　动	资　本
A	1.3	2	77	155
B	1.2	1	83	83
G	1.1	0.5	90	45

利率只要在20%以下，B比C可取；只要在12%以下，A比C可取；只要在8%以下A比B可取。

注61　在我们的例证中，把50个工人从C技术提高到B技术，需要增加投资25（当工资率是1的时候），同时增加产品5（边际收益为20%，等于当时的利润率）。把这50个工人从B技术提高到A技术，需要增加投资50，同时增加产品5（10%）。从C提高到A，需要增加投资75，可以增加产品10（13.3%）。

注62　这是由于我们假设没有从利润中支出的消费。假如我们假设这部分利润被消费掉，我们就能比较具有不同的工资率和相同的积累率的一些经济，只要各资本家的节俭在补偿方法上是不同的。参阅本书第二十六章中“黄金时代中食利者的消费”这一节。

注63　参阅本书第九章中“稳定的条件”这一节。

注64　除了在黄金时代的条件下，这种计算不能精确地做到。因为，即使年初和年终所有的物品属于同样的具体规格，当积累对资本拥有量的比率在不断变化的时候，构成现有设备的各项物品的年龄构成是不同的。

注65　这是一个和整个经济中两个部门之间的划分完全不同的概念，因为投资部门在生产补充设备，从事于这种工作的劳动是对商品产量的价值有贡献，而不是对净投资有贡献。

注66　在A经济和B经济中，雇用着同样数量的劳动，商品的产量相等。在A里面净投资是产量价值的20%，在B里面是10%。这时候在A里面80个工人所生产的商品，和在B里面90个工人所生产的商品，产量相同。B经济中商品的每人产量是A经济中每人产量的8/9。

注67　参阅本书第三章中“货币和购买力”这一节。

注68　参阅本书第八章第一节。

注69　情况就像我们以前在数字例证中用工资率1.1所说明的那样（参阅本书注54a）。

注70　参阅本书第八章中“垄断和实际工资”一节。

注71　在技术不断进步的情况下，这就意味着设备中较大一部分是最新式的。

注72　我们不能做出任何关于全部资本财货的概括，因为每一工人所用的资本（以实物计算）在各个经济的两个部门中是不同的，并且两个部门相互间的比率在两个经济里也不同。

注73　参阅本书第十一章中“资本的数量”一节。

注74　参阅本书第十一章中“资本的数量”一节。

注75　这种情况有时候用这样一种说法来表达，即，“劳动和资本之间代用的弹性”可能大于或小于一。

注76　我们原来假设一个经济是完全孤立的并且已经完全受资本主义的支配；如果放宽这种假设，我们也可以承认这一事实，就是，高速度的积累会通过吸引移民和从邻近的非资本主义的农民人口中吸引工人的办法，使就业量迅速增加。同时高速度的积累能在企业家提供就业机会时提供新兵。

注77　参阅本书第八章中“垄断和实际工资”一节。

注78　参阅本书第九章中“消费不足”一节。

注79　对那些所谓不发达的或者落后的经济，这是一个很重要的问题。在它们那里，发展有效的使用人力的方法，比模仿缺乏劳动的“先进”经济中所发展的耗费资本的技术，更为有利。

注80　参阅第十章中“特殊的情况”一节。

注81　如果不同技术之间的距离很大，并且两种技术光谱内各级间的距离不同，那就需要用一种比较复杂的记号来表示，要用一些中间的字眼表示分级较细的技术光谱。

注82　参阅本书第十九章中“利润率”一节。

注83　这不同于工人们不消费所有商品中的一个平均样品时的那种实际工资率。

注84　参阅本书第十一章“资本的数量”一节中的（4）以劳动时间计算的资本 。

注85　我们的分析中没有谈到自然资源方面的差别。当然，这方面的差别在现实生活中可能是非常重要的。

注86　或者输入资本（参阅本书第三十五章中“殖民地投资”一节）。

注87　参阅巴洛：《美元危机再临》一文，见（1954年9月）《牛津经济论文》第284页。

注88　参阅本书第九章中“技术进步的速度”一节。

注89　当机械化程度的提高在于设备的寿命的延长方面时（参阅本书注53），劳动的节省在于设备更新方面，并且要到新设备装置了相当时期以后才会感觉到。在这期间，如果一定的产量由机械化程度较高的技术生产出来时，并没有劳动腾出来；甚至对劳动力的需求也许暂时会增加，因为一套新的A型设备也许比具有同样能力的一套原来的B型设备需要更多的劳动来运行它。

注90　参阅本书第八章“劳动的稀少”一节。

注91　参阅本书第十章“利润率和投资的成本”一节。

注92　参阅本书第十一章“资本的数量”一节。

注93　参阅本书第十二章中“各种比较”一节中“技术相同，工资不同 ”一段。

注94　成本的利息的影响很小这一假设，对论证完全不重要。当利息率的影响大得使可以比较的生产设备的成本不变时，利润率降低的比例和每年利润相同。当利息率的影响大于这个程度时，生产设备的成本会减少，利润率降低的比例小于每年利润。

注95　参阅本书第八章，第99页。

注96　参阅魏克赛尔：《价值、资本和地租》，第137页。

注97　本书第127页上我们的数字例证所根据的特别假设，和我们现在的这些假设不同，可是那些数字还适用。从C技术完全过渡到A技术，每一工人所需的资本的价值增长4.4倍；实际资本比率增长4倍。工资增长10%，年利润增长100%。工资在产品中所得的部分从0.9左右降低到0.84左右。实际资本比率在CB时期中增加一倍，在BA时期中

又增加一倍。每一工人所需的资本的价值在B技术时期中增长10%。我们用那些数字，是为了可以清楚地说明问题，数字本身没有意义。它们恰巧显示实际资本比率增长很大，而每一工人单位产量增加的百分比很小，因此利润率有急剧的降低（从20%降到9%），同时工资的增长是10%。

注98　本节只供那些对于费思索的复杂分析有癖好的读者参考。

注99　这暗指长寿命的工厂设备。因此，为了符合我们的特别假设，积累速度必须极低，以致和改变资本拥有量的构成内容所需要的时间相对地来说，生产设备的寿命是短的。

注100　参阅本书第七章"一些假设"一节。

注101　参阅本书注41a。

注102　参阅第十九章中"买方市场"一节。

注103　由于降低"资本的边际生产力"，而提高劳动的边际生产力（参阅本书第三十章"生产要素"一节）。

注104　参阅本书第八章"概述"一节。

注105　货币政策的影响，将在后面讨论（参阅第二十四章中"货币政策"一节）。

注106　我们假设没有从利润中支出的消费。另一种解决困难的方法是由食利者增加消费对投资的比率。

注107　参阅本书第八章"劳动的过剩"一节。

注108　和以前一样，我们假设，和实际工资下降的影响相比，假想利率增长的影响是微弱的。

注109　参阅本书第十三章"解说"一节。

注110　在我们的数字例证里（本书注54a），C技术的利润率在工资率等于1的时候是20%，在工资率等于1.1的时候是零；而A技术的利润率，在工资率等于1的时候是15%，在工资率等于1.1的时候是9%。如果使用机器的劳动的工资是1，而支配机器成本的工资是1.1，C技术的利润率就会是18%，A技术的利润率就会是13.6%。

注111　参阅罗斯巴斯著：《美国工业的高效率——和英国工业的比较研究》一文，见《经济杂志》（1946年9月）。

注112　参阅本书第九章"新发明的传播"一节。

注113　参阅本书第九章"资本积累和技术进步"一节。

注114　参阅本书第九章"技术进步的速度"一节。

注115　参阅本书第九章"技术进步的速度"一节。

注116　参阅本书第九章中"有偏向的技术进步"一节。

注117　参阅本书第九章"技术进步的速度"一节。

注118　BA技术时期所代表的那种准黄金时代（这时候实际资本比率上升而利润率不变）可以作为一种特殊情况来看；它的特色是实际工资也不变。

注119　更精确地说，如果a是劳动队伍增长的比率，b是每人产量增长的比率，那么，这种增长比率就是（1+a）（1+b）-1。这样，如果a=2%，b=3%；增长率就是5，06%。

注120　参阅本书前言"编写计划"一节。

注121　参阅凯恩斯：《通论》，第66页。

注122　一周的产量100时，每单位的费用是1。产量110时，每单位产品的费用是1.1。那么，由于增加产量10单位的边际费用是21，或者每单位2.1。

注123　也难以确切地应用于城市交通或电力供应这种事业，因为人们对这种事业的需求可能是逐日地或逐周地变化的。因此正常设备能力产量必须看作是能够负荷的最高负荷。

注124　关于借来资金的利息支出，等我们在简化模式中谈到食利者以后再加以考虑。暂时不妨假设企业家们相互借贷（参阅第二十三章中"债券市场"一节），可是利息只能看作是利润的一部分。

注125　参阅本书第九章中"新发明的传播"一节。

注126　参阅本书第十章中"特殊的情况"一节。

注127　参阅克里门斯：《价格差别和多种产品企业》一文，载《经济研究评论》第xix卷（1），48（1951—1952）。

注128　参阅本书第十章中"利润率和投资的成本"一节。

注129　这产生了那种所谓"全部费用价格论"，因为企业家在经济学家问他们怎样规定价格时往往叙说他们怎样计算主观正常价格，作为答复。参阅霍尔和希契合著：《价格理论和商业行为》一文，见《牛津研究报告》（1939年5月）；以及康恩：《关于价格作用的牛津研究》一文，见《经济杂志》（1952年3月）。

注130　参阅马歇尔：《政治经济学原理》第七版，第375页。

注131　参阅凯恩斯：《通论》，第162页。

注132　参阅本书第二十四章"货币政策"一节。

注133　食利者的存在使情况更加复杂（参阅本书第二十七章中"萧条"一节）。

注134　参阅罗宾逊：《不完全竞争经济学》，第24页。

注135　参阅本书第八章"劳动过剩"一节。

注136　参阅本书第五章“通货膨胀的限度”一节。

注137　参阅本书第九章“资本积累和技术进步”一节。

注138　参阅本书第八章“劳动的过剩”一节。

注139　对这个问题，在讨论货币制度的作用时做了进一步的研究（参阅第二十四章中“一种自动的系统”一节）。

注140　我们以后会看到，我们的模式中加入食利者的时候，这一结论仍然不受影响。

注141　参阅杨逊：《投资决定、商业循环和趋势》一文，载《牛津经济研究报告》1954年9月。

注142　这可以通过货币系统来发生作用、抑制投资（参阅第二十四章中“货币政策”一节）。

注143　投资部门的一个重要部分是建筑工业，而用传统方法来建筑就不需要很多的设备，可是需要一批熟练技工的劳动力。这使我们超出了我们所假设的那种简单化的模式的范围，在那种模式里，所有的劳动都是一样的。技工的供给乃是一种限制在某些方面类似造船厂这种设备的实物投资率的障碍物。工会构成市面突然兴旺时补充人手的阻力；从企业家的观点来说，补充人手需要一个训练时期，这可以和需要有一个长的孕育时期的设备投资相比。

注144　参阅卡尔多：《哈耶克教授和所谓错综复杂的影响》一文，见《经济学报》（1942年11月）。

注145　比方说，起初劳动的20%在投资部门里就业，那里的就业额增加25%。因此总就业量增加（实际工资率下降）了5%。

注146　起初劳动的80%在消费部门里就业，20%在投资部门里就业。投资部门里每增加25%，就需要消费部门里也增加25%，结果就业增长的比率是80+20对100+25。

注147　这决定于是否有这一假设，即：没有从利润中支出的消费。这一假设如被放松，这个原则仍然适用（参阅第二十七章第一节）。

注148　起初有80组工人在消费部门里就业，20组在投资部门里就业，这时候实际工资是每组等于1，生产商品100单位。在高水平的平衡时，25组工人在投资部门里就业，实际工资假定是95。就是说，消费部门需要增加5组（在它的生产能力没有大量增加以前）才能生产额外产量4.5单位。这时，就业乘数等于2。总就业量增长到110组，商品产量增加到104.5单位。

注149　可是货币的因素可能发生作用，来抑止初发的通货膨胀（参阅本书第二十四章中"货币政策"一节）。

注150　这一结论，到我们把食利者引入我们的模式里的时候，将加以修改。

注151　和以前一样，当消费部门里雇用80组工人，投资部门里雇用20组工人的时候，每组工资是1。如果投资部门里的就业减少到15组，同时实际工资上升到1.05，消费部门里每组工人产量从1.25上升到1.26单位商品，那就会使消费部门里的就业减少到75组。这时总就业是90组，商品产量是94.5。

注152　其他足以阻止产量降低的缓冲因素，例如食利者的消费和失业津贴，以后再加以考虑（参阅本书第二十七章中"市面暴跌"一节）。

注153　参阅哈罗德：《商业循环学说论略》一文，《经济学报》第267页（1951年6月）。

注154　不一定就应该有一种全面的净投资收回，因为有些企业家在萧条期中继续进行投资，他们的投资也许足以胜过其余的人的反投资。

注155　或者至少在某些方面停止投资。

注156　在我们的数字例证中，两个部门里就业分布的中间状态是80对20的比率，而在最高限度时是85对25。平均总就业对投资部门就业的比率是5，乘数是2。

注157　或者，如果总产量继续略有增长，不足以使现有的资本量和产量成比例地增长。参阅本书注155。

注158　参阅本书第二十六章中"消费和失业"一节。

注159　参阅卡尔多：《经济增长对周期波动的关系》一文，载《经济学报》（1951年3月）。

注160　参阅本书第十七章。

注161　参阅本书第十一章"资本的数量"一节。

注162　通货膨胀限度怎样通过货币的作用而发生作用，将在以后讨论（参阅本书第二十四章"货币政策"一节）。

注163　参阅本书第八章"劳动的稀少"一节。

注164　参阅前引卡尔多：《经济增长对周期波动的关系》一文。

注165　参阅本书第三章"货币和购买力"一节。

注166　实际上银行也可以进行一部分企业家的活动，可是我们一定要假设各种职能是严格分开的。

注167　实际上，准备金的设置以及管理准备金的一些规则，是中央银行借以控制货币制度的手段。

注168　这一假设，在我们把食利者加入我们的模式时，可以放宽，参阅第二十六章"黄金时代中食利者的消费"一节。

注169　这不是十分精确的。平均来说，在任何一天工人们所有的钞票约等于一周的工资总额的一半（或者略少或者略多，决定于他们

在那一周的前几天比在后几天花钱多还是少）。因此，在一年中，全部企业家所有的钞票数量的增加，等于一年中钞票流通额的增加减去年初和年终一周工资的差额的一半左右。然而，和这笔增加相对的，有企业家们的资本财货拥有量的相应的增加（在他们已经付清价款的东西以外）。工人在周末领取工资，所以垫支一周的工作价值给他们的雇主。到年终工资总额已日益增加时，全体工人垫支给全体企业家的工作价值大约已增加了年终和年初的一周工作的差额的一半。他们对于这样获得资金供给的在制品没有所有权，那是对企业家的资本的一种增量，这种增量恰好差不多可以抵消不属于企业家所有的钞票的增量。

注170　参阅本书第五章"投资和节约储蓄"一节。

注171　在现实生活中，这种借贷一般地通过食利者的中间作用，可是发生作用的主要原则可以在我们的模型中表现出来，而无须食利者。

注172　还有一种处置的办法是在银行存款，在下节中将讨论。

注173　银行也受货币管理机关所规定的条例的限制。

注174　在历史上，银行的存款业务先于钞票发行。这是从商品（黄金）到作为一种交换媒介的债务投资的进化过程的一部分。参阅本书第三章"货币和财产"一节。

注175　实际上银行不轻易持有不定期的债券，因为恐怕损失资本，可是我们为了保持简单明了而不妨害主要意义，继续假设只有一种债券。

注176　通过支票和贮藏钞票的交易都不包括在内，以便看清楚货币作为交换媒介和货币作为债务投资对象的区别。在现实生活中，这些现象使这种区别显得模糊。

注177　利率影响积累的速度，因而也影响交易额，所以银行能通过它们对利率的影响，间接地影响钞票流通额。

注178　参阅本章中“钞票流通”一节。

注179　在我们的简化模式里，这也代表垫支。

注180　实际上存款也起这个作用。

注181　货币管理机关是全国性的，它主要关心的是国际交易方面的问题，因此而引起的货币政策方面的一些极其重要的问题，我们也略而不谈。（参阅本书第二十九章“资金供给”一节）

注182　参阅本书第三章“货币和购买力”一节。

注183　在这种情况下，用短期借款买进债券是有利的，结果会使短期利率上涨得高于长期利率。

注184　参阅本书第二十三章“债券市场”一节。

注185　这主要是因为货币制度是全国性的，它的作用的一大部分是针对有关币制的对外关系（汇率）。问题的这一方面，在我们的统一的资本主义经济这种模式中没法说明（参阅本书第三十六章中“外汇”一节）。

注186　这不像任何实际的货币制度，可是它产生的效果和货币管理当局为了保持货币总数量不变而规定的政策的效果相同。

注187　参阅本书第二十三章“债券市场”一节。

注188　当我们谈到从利润中支出的消费时，这一定理就必须修改，但不是完全改变。

注189　这是凯恩斯的《就业、利息和货币通论》中主要论点之一。

注190　参阅本书第八章“概述”一节。

注191　食利者的节约储蓄中一大部分是准备以后动用的——结婚后，为了子女的教育，养老，等等。动用过去的储蓄的家庭，共支出超过收入的数目，靠售出债务投资来供给（个别地或者通过保险公司售出），这吸收当时正在进行的储蓄的一部分。就我们现在的分析来说，有关系的是全部食利者作为一个整体的净储蓄。

在任何一周中，有些工人也在节约储蓄，同时有些工人在动用过去的储蓄，为了应付丧葬费等。我们简化了我们的分析，不管这种现象，只假设工资一周一周地完全用掉。

如果有些工人阶级家庭在一生中有了净储蓄，在这个范围内，他们成为食利者家庭。有些食利者家庭总是在浪费他们的财产，逐步地走进工人阶级的行列。这种阶级的转变具有极大的社会重要性，在这种转变很普通的经济里，它影响整个心理的和政治的气氛。我们为了简单明了起见，在我们的模式中排斥了这一切，可是从一种分析研究的观点来说（有别于政治的观点而言），把它包括在内，对论证不会有多大的区别。

注192　参阅本书注28a中的数字例证。

注193　参阅本书第一章"专门职业的所得"一节。

注194　参阅杜森柏里：《收入、节约和消费者行为的理论》。为了另一种解释，参阅摩狄里阿尼和布伦堡合著：《效用分析和消费函数》一文，见《凯恩斯学派的经济学》。

注195　参阅马歇尔：《政治经济学原理》（第七版）第533页；以及格拉夫著：《哈罗德先生论长期艰苦节约》一文，载《经济学报》（1950年2月）。食利者的节俭行为的改变对被消费掉的利润的比例的影响，在数量上不会有重大的关系。如果利润的百分之六十被交给食利者作为利息、股利和企业家的私人收入，并且一开始就消费掉食利者收入的百分之九十，那么，把节约的比率减低一半，就会把消费掉的利润的比例从百分之五十四降加到百分之五十七。

注196　食利者分得的一份利润从百分之六十减少到百分之五十时，食利者收入的百分之十被节省了，被消费掉的利润从百分之五十四减低到百分之四十五。如果同时节约的比率减低一半，被消费掉的利润的比例就会从百分之五十四减少到百分之四十七点五。

注197　由于这个原因，物价上涨的预期会使债券的利率比没有这种预期时高（参阅本书第二十八章"物价和资金供给"一节）。

注198　参阅本书注191。

注198a　例如，当下列的年度比率发生时：

	资本价值	净收入	工资	净利润	净投资
年份1	400	100	40	60	12
年份2	412	103	41.2	61.8	12.36

增长比率是每年3%，利润率是15%。从利润中支出的消费是总收入的48%，净利润的80%。

注199　参阅本书第八章"利润和积累"一节。

注200　参阅本书注212。

注201　参阅本书第五章"投资的种类"一节。

注202　参阅本书第二十五章中"节俭和利率"一节。

注203　这是《通论》中的一种思想，已经由许多著作家详细阐述，特别是哈罗德和汉森。

注204　参阅本书第二十五章中"节俭和利率"一节。

注205　参阅杜森柏里：《收入、节约和消费者行为的理论》。

注206　可是我们将看到食利者收入的存在意味着日益降低的工资对资金供给有非常不利的影响。

注207　参阅本书第十五章“隐藏的失业”一节。

注208　有一个时候资本家反对“失业津贴”，认为它违背严格的资本主义经营方式，可是20世纪30年代的大萧条的经验使他们体会到失业津贴是一种有益的缓冲，可以缓和需求的降落，同时又能防范政治风潮。

注209　凯恩斯：《劝说集》第168页。

注210　可以参阅下面“消费者的投资”一节。

注211　参阅本书注143。

注212　“你们在奢侈品上用钱决不会对穷人没有好处。不但如此，你们把钱用在奢侈品上，比把钱给他们，对他们更有益；因为，你们花钱买东西，使他们勤奋努力，而把钱给他们，使他们游手好闲。”鲍士威尔：《约翰逊传》第3卷，第298页（及第132页）。

注213　参阅本书注8。

注214　这种混淆在大战期中的“储蓄运动”里表现得很清楚。公众有一种印象，认为需要用储蓄来“偿付战争的费用”。一个受人尊重的政府在寻找支付手段方面没有困难，在一种严密的货币制度下，政府能使它借款的利率大致符合它的愿望。储蓄运动的目的是诱导公众节制消费，从而缓和需求对民用物品的有限供应的膨胀性的压力。

注215　参阅本书第二十六章“日益增加的节俭”一节。

注216　参阅本书第三章“货币和财产”一节和第二十三章“债券市场”一节。

注217　参阅康恩：《漫谈灵活性偏好》一文，《曼彻斯特学派》（1954年9月）。

注218　参阅本书第五章“总投资和净投资”一节。

注219　凯恩斯否定这一点（《通论》第142页），可是他的论证非常含糊。

注220　参阅本书第二十四章“资金供给和积累”一节。

注221　《国富论》，第六章。

注222　在某些情况下，也许用种种技术，使特定的劳动力量可能从较小的土地上取得较大的总产量（土地的边际产品是负数）。人们想要取得对土地的权利，既是为了产品也是为了权利本身，如果当时的规章要求土地所有人必须表现出一种耕种这块土地的模样，而劳动的供给有限，他可以把劳动分散地用在较大的但是不能产生最高产量的面积上。而且，空地由于孳生莠草、野兔、老虎等，也许会减低邻近耕地的生产力，以致需要一些费用仅仅为了把土地的边际产品保持在零点。

注223　可以用这样的说法来表达，就是，任何一种资本财货的边际产品，当它的每亩数量提高到接近一定程度时，就会突然降到零。

注224　在一年中这个工人生产他需要的无论什么资本财货。牧羊人用树枝做成一根牧羊杖。参阅罗伯逊：《工资的不平》一章，《经济问题鳞爪》，第46页。

注225　土地的边际产品乘以特定的劳动力量所占用的面积（这等于劳动的平均产品和边际产品的差额乘以使用的人数），有时候叫作那块土地的“真正经济地租”。可是我们将照通常的意义来使用地租这个名词，作为土地的租赁价格。

注226　这是应用尤拉定理。参阅魏克赛尔：《演讲集》，第1卷，第127页。

注227　参阅下章“边际产品”一节。

注228　没有逻辑上必然的理由，为什么利率应该是正数而不是负数。如果富有的家庭特别多，它们的产品超过它们要消费或者能方便地在自己的土地上投资或贮藏的数量，可是它们要把消费能力留到将来，那么，就会产生一种将来的物品对现在的物品的贴水和负利息。

然而，实际上在这种类型的社会里，婚丧大事中铺张浪费的习尚，通常会产生足够的对贷款的需求，使得利率总是正数，而且过高。

注229　我们假设地租是用所出产的实物支付的。另一种制度是以工抵租，就是，一部分土地的地租是由佃户在另一部分土地上无偿地工作来抵付的。这种原则在这里适用。留给佃农的劳动时间仅够他们维持最低生活。

注230　当然，实际上这是一种很空泛的观念——一个人"活"得好坏的程度可以有差别——可是这里我们只想说明大概的原则，并且把例子弄得比事实更尖刻一些，可以看得比较清楚。

注231　这种类似不是偶然的，因为短期中固定的设备供给类似那永远固定的土地供给（这是准租金这个名词的来源——总利润被看作一种由于设备的稀少性而产生的租金）。

注232　我们知道，边际产品乘以各种要素的数目可以说明全部产品。资金在这种意义上不是一种生产要素，它本身没有边际产物，虽然在假设的条件下，为了维持劳动队伍的存在，资金是必要的（参阅本书第三十章"投资的边际产品"一节）。

注233　假想的利息在这种情况下保持在非常高的水平。可是这主要地是一种使农民永远负债的手段。实际上被榨取的利息不能超过最低生活费和地租的差额。

注234　论证中加入农民，更加复杂，但实质不变。农民供给大部分经营管理、一部分工作和一部分资金。他们的收入是利润和假想工资的混合物。

注235　同样的原则适用于连续不断有作物收成的场合，可是在那里工资的上涨需要一笔对在制品的投资，大致等于生产期中工资支出的增加数目的一半，而在每年只有一次收成的场合，垫支的增加一定等于一年工资支出的增加。

注236　“工资基金学说”往往被认为是一种谬论，可是在这种形式下似乎是无可指摘的。

注237　参阅本书第十章“利润率和投资的成本”一节。

注238　在那些使我们可以解释劳动的边际产品的严格的假设下，我们就能详细说明发生这种情况的一些条件。当一块特定的土地上就业增加时，如果劳动的边际产品以和就业增长的同一比例下降，则总利息就不变，因为每人工资已经以同样的比例降低，并且因此每人利息也已经以同样的比例降低。既然工资支出和总利息不变，总地租的增长等于产品的全部增量（这种情况有时候可以用这样的说法来表达，就是，土地和劳动之间的代用弹性 等于一）。如果劳动的边际产品减少的比例大于就业增加的比例（代用弹性小于一），总利息会减少，地租的增长会超过产物的增加。既然，根据假设，以产品计算的资本不变，资本的利率和总利息是成比例的。

注239　就是，不产生任何技术剩余的土地。

注240　并且可能没有。

注241　参考1945年粮食缺乏时期的德国农民：“因为我已经给我的坏房子弄到一条地毯，我想不出再有什么我要买的东西了。”

注242　土地方面的投资，和机器比较起来，多数具有很长的短期寿命，所以，除非在过去很长一段时期内就已存在着完全的平静状态，无论什么时候当时所有的资本财货设备都和未来的利润情况不一致（参阅本书第十九章“长期和短期”一节）。

注243　参阅章勃努因：《生产功能和资本学说》一文，见《经济研究评论报》，第xxi（2）卷，第55期（1953—4）。

注244　参阅本书第十二章。

注245　在每一类中有各种不同技术的场合（使用着超过平均比例的某一项要素），所选择的样品必须能按适当的比例代表这些技术。

注246　每次变动一定很小，因为，假如土地-劳动比率改变太大，超过把其余的要素在BR技术和BW技术之间转移使用所能调整的程度，工资和地租水平就会改变，一种使用不同技术的新局面就会出现。

注247　在规模大小有关经济或不经济的场合，仍然是各项要素的边际产品乘以各要素的数量等于任何一种局面下的全部产品，可是边际产品本身会随着总产量的大小而不同。

注248　参阅勒纳（A．Lerner）：《论资本的边际产物和投资的效率》一文，载《政治经济学杂志》第61卷，第1期，（1953年2月）。

注249　像我们已经看到的那样，当A技术逐渐替代B技术时，总有一种B-A幅度，在这个范围内利润率不变，并且投资的边际产品等于利润率。

注250　这是负数的等待，参阅本书第三十章"投资的成本"一节。

注251　同样的论证适用于等待树木成长或者等待酿酒成熟。参阅魏克赛尔：《演讲集》第1卷，第172页。

注252　参阅凯恩斯：《通论》第214页。

注253　钱珀瑙恩教授曾想出一种单位，可以用"资本"计算投资，可是其定义决定于一些非常特殊的假设，这些假设和我们在第十四章里所使用的类似。

注254　参阅本书第二十六章第一节。

注255　除了本章"地租和资本财货的成本"一节中讨论的问题。

注256　当总产量增加而特定的人口不变时，这就没有理由，因为随着总消费的增长，粮食对工业品的比率会降低。产量构成也随着工人和食利者之间消费能力的分配情况而变化。这必然影响对土地的需求，土地在粮食生产中比在其他方面更为重要。在第三十四章中我们将简略地谈一下这个问题所引起的复杂情况。

注257　当然，如果我们承认可以用于不同产物的土地的不同部分具有不同的适宜的程度，问题就无限复杂。

注258　假设全面地说（在各种技术同时使用的情况下）资本的价值（以商品计算）等于两年的产量，利润率是百分之二十，那么，利润占一个产值单位的0.4，地租和工资一起占0.6。因此，如果两种边际产品的比率是5:1，则工资支出占一个单位产品的价值的0.5，地租支出占0.1。在一笔总的净收入100中，利润取得40，工资30，地租10。在没有偏向的积累下，当总收入增长时这些份额不变。

注259　酌量给技术进步的资本偏向留一些余地。技术上耗费资本的偏向需要较高的积累速度来维持利润率不变。

注260　假设B技术下的比率是5:1，A技术下的比率是6:1。这意味着从BW技术改变到BR技术就是通过多用一亩地来节省五个工人的工资支出。选择AR技术而不用AW技术，意味着多付出一亩地的地租而节省六个工人的工资。

注261　参阅本书第十四章。

注262　详细陈述过渡中的各种情况，需要一套特别的假设，它们和第十四章里所用的大致相同，可是比较精细得多。

注263　工资可能已经绝对地增长，因为，全面地说，每亩的产量已经增长，而利润率不变。

注264　收入的增长也增加对土地的需求，作为消费者的资本。

注265　当然，我们在这里注意的是长期内的积累。商业循环期内投资方面的波动会引起投资部门里亩产量大幅度的变动。

注266　参阅本书第十一章“资本的数量”中的（4）以劳动时间计算的资本。

注267　对土地的地租报酬和对深入土壤的资本财货的报酬总是互相混合，无法分开的；地租的一部分不如说具有毛利的性质——它包括一笔数目为了维持或者偿还资本。净利润这一概念的模糊不清（除了在一个想象的永久平静状态的世界里）也使人没法把净租金这一概念弄得精确。

注268　参看本书第十五章“隐藏的失业”一节。

注269　参阅汉森：《充分恢复还是停滞？》。

注270　参阅本书第二十九章“拓荒者”一节。

注271　参阅本书第三十六章。

注272　这一点在本书第三十五章“殖民地投资”一节中，有进一步的讨论。

注273　参阅E．A.G．罗宾逊：《竞争性产业的结构》。

注274　参阅罗宾逊：《竞争性产业的结构》，第142页。

注275　参阅马歇尔：《政治经济学原理》，附录H。

注276　参阅前引罗斯巴斯著作。

注277　参阅阿林·杨：《递增的报酬和经济进步》一文，见《经济学杂志》（1928年12月）。

注278　这是一种显而易见的道理，所以一般地被人忽略，可是在“国际分工的节约”的题目下，会得到它应有的地位。

注279　如果没有技术进步，并且各个经济里的积累速度最初等于那日益增长的经济里人口增长的速度，那么，它会继续使用C技术，而人口不变动的经济会从C技术转移到B和A。如果积累的速度稍微高一些，那第一个经济会转移到B技术，而第二个经济会走向A技术。如果技术进步在各个经济里以同样的速度进行，那第一个经济会，譬如说，转移到C+技术，而第二个经济会转移到B+。如果在那人口不变的情况下技术进步比较快（因为劳动稀少的压力），第二个经济就会转移到C++，而第一个经济会走向C+。

注280　在一种偶然的情况下，土地和劳动之间的代用弹性等于一（参阅本书注238）并且每单位产量的利润不变（每单位产量的较大的资本值恰好平衡了较低的利润率），相对的份额不受影响。

注281　部分地由于这个原因，所以工人阶级的居住在“福利国家”中受到补助。

注282　参阅本书第二章“购买力的计量”一节。

注283　如果新商品的购买（无论用哪一种办法）被节约的减少所抵销，情况就不是这样。选择哪一种出卖的物品，对节俭很有影响，这是另一种复杂情况，在详细说明积累时必须谈到。

注284　参阅本书第十九章“卖方市场”一节。

注285　参阅本书第二十九章“拓荒者”一节。

注286　参阅本书第二十一章“反应”一节。

注287　那黄金本身可能是已经投入生产的其他殖民地投资的产物。

注288　本质上这是卢森堡的《资本积累论》的主题。

注289　为了阐明论点，让我们假设只有B经济能生产资本设备，只有A经济能使用这种设备，一方面只有C经济里有收入超过消费的剩

余（食利者的节余和未分配的利润）。在A经济里，全部劳动力量从事于为国内消费的生产，设备全靠输入（我们撇开当地的投资不谈）。A的每年入超等于它的每年国内投资，从全国范围的观点来看，它的净积累率是零。在B经济里，劳动队伍的一部分用在投资部门（生产对A输出的设备），可是消费等于净收入。从C经济输入的商品抵补净收入和国内商品生产的差额。B的贸易处于平衡状态，国民积累是零。C经济有商品的出超（供给B经济里投资部门中的就业所产生的需求），使国民积累等于在A经济的各基地上设置的资本财货的价值。

注290　存在外国银行的存款可以包括在这个项目下。

注291　我们已经看到，这可能和所需要的相反，因为成本降低可能减少贸易的平衡。可是当局很不容易正确地判断形势，他们也许让汇率降低，而实际上是害多于利。

注292　马歇尔在这一点上很坦率。参阅所著《经济学原理》（第7版），第460页和附录H。

注293　庇古说得非常清楚，参阅《静止状态的经济学》。

注294　就我来说，我在自己偶然碰到这个问题以后才知道魏克赛尔已经有了说明。这是乌赫尔提到的，他称之为"魏克赛尔影响"。（《论魏克赛尔，百年纪念的评价》一文，载《美国经济学评论》，1951年12月。）

注295　关于最近对这一点的重新说明，参阅罗伯森：《论工资》，见《斯坦普纪念演讲集》，1954。

注296　参阅例如希克斯：《工资学说》。

注297　关于这一点，罗伯森在《斯坦普纪念演讲集》里重新说明这种理论时没有澄清（参阅本书注295）。

注298　参阅庇古：《充分就业的衰退》，以及前引罗伯森《论工资》。

注299　参阅凯恩斯：《和约的经济后果》，第16页。

注300　马歇尔：《政治经济学原理》（第7版），第233页。

注301　马歇尔：《政治经济学原理》（第1版），第614页。

注302　凯恩斯：《通论》，第213页。

注303　凯恩斯：《通论》，第307页。

注304　参阅哈罗德：《动态经济学》，第39页。

注305　参阅哈罗德：《动态经济学》，第288页，注。

注306　《实际资本和利息》，见《演讲集》第1卷（英文版）。

注307　《演讲集》第1卷，第276页。

注308　《价值、资本和地租》，第137页；以及《演讲集》第1卷，第148页和第268页。

注309　《价值、资本和地租》，第162页。

注310　《价值、资本和地租》，第37页。

注311　参阅《价值、资本和地租》，第153页。

注312　马歇尔的见解散见于对几个皇家委员会提出的证词中（《公务问题研究报告》），魏克赛尔的意见陈述在《利息和价格》一书中。

注313　“我的意见是，平均贴现率决定于平均利息水平（长期内不同时间通行的利率的平均数），并且完全决定于企业的利润。”马歇尔《向金银委员会作证的记录》，见《公务问题研究报告》，第41页。

注314　罗伯森：《货币理论文集》，第25页。

注315　参阅本书第十八章。

注316　放款人就享受一种“经济地租”——收入超过他们放出贷款的供给价格的超过部分。

注317　某一个特殊国家感到支付平衡的困难，不是这样稀罕的。参阅本书第五章“短期的对投资的限制”一节。

注318　参阅本书附录“可以借出的资金的供给”一节。

注319　罗伯森：《货币理论文集》；汉森：《凯恩斯学说指南》，第七章；菲尔纳：《货币政策和充分就业》，第140页及以下。

注320　《论货币》，载《道德、政治和文学论文集》。

注321　哈罗德：《动态经济学》。

注322　哈罗德：《动态经济学》，第86页。

注323　参阅里特尔《论标准的经济成长》，见《牛津经济学研究报告》1957年6月。

注324　《价值、资本和地租》，第122页。

注325　传统的“生产函数”把产量作为劳动和“资本”的一个函数，而不详细说明计量“资本”的单位。它的意图是显示劳动、资本和产量之间纯粹技术的关系。技术的关系可以由我们的生产力曲线中任何一种来表示。可是“生产函数”也企图显示工资和利润的关系，这种关系在特定的技术知识状态下会造成平衡。这不能从生产力曲线中推论出来，因为每条曲线是根据一种特殊的利润率做出的。在特定的技术条件下，我们必须知道实际工资率（或者利润率）作为一项单独的资料（在静止状态下决定于食利者的节俭程度）以便决定那些可能的平衡局面在一些什么实际资本比率的幅度以内存在。当技术的等级之间距离很小时，能和一种特定的工资率相适应的不同局面的幅度就很窄。因此，我们可以说技术条件和工资率决定平衡局面的所在。或者如果

我们知道平衡的所在，工资率就可以决定。“生产函数”所根据的基本错误观念，是认为劳动的边际产品决定工资率。

注326　这一节说明钱珀瑙恩和康恩的笔记，并且是在他们的协助下编写的。

注327　这曾经被人叫作“单马马车”假设。参阅席夫：《略论折旧和发展》，《经济学和统计学评论》1954年2月。

注328　见该书第二十五章。

L'ANCIEN RÉGIME ET LA RÉVOLUTION Alexis de Tocqueville

旧制度与大革命

〔法〕托克维尔 著

冯棠 译

桂裕芳 张芝联 校

商务印书馆 The Commercial Press

目　录

序言
导言　《旧制度与大革命》影响史资料
前言
第一编
　第一章　大革命爆发之际，人们对它的评论歧异
　第二章　大革命的根本与最终目的并非像人们过去认为的那样，是要摧毁宗教权力和削弱政治权力
　第三章　大革命如何是一场以宗教革命形式展开的政治革命，其原因何在
　第四章　何以几乎全欧洲都有完全相同的制度，它们如何到处陷于崩溃
　第五章　法国革命特有的功绩是什么
第二编
　第一章　为什么封建权利在法国比在其他任何国家更使人民憎恶
　第二章　中央集权制是旧制度的一种体制而不是像人们所说是大革命和帝国的业绩
　第三章　今天所谓的政府管理监督乃是旧制度的一种体制
　第四章　行政法院与官员保证制是旧制度的体制

第五章　中央集权制怎样进入旧政治权力并取而代之，而不予以摧毁
第六章　旧制度下的行政风尚
第七章　在欧洲各国中，法国如何成为这样的国家，其首都已取得压倒外省的重要地位，并吸取全帝国的精华
第八章　在法国这个国家，人们变得彼此最为相似
第九章　这些如此相似的人如何比以往更加分割成一个个陌生的小团体，彼此漠不关心
第十章　政治自由的毁灭与各阶级的分离如何导致了几乎所有使旧制度灭亡的弊病
第十一章　旧制度下自由的种类及其对大革命的影响
第十二章　尽管文明取得各方面进步，何以18世纪法国农民的处境有时竟比13世纪还糟
第三编
第一章　到18世纪中叶，文人何以变为国家的首要政治家，其后果如何
第二章　非宗教倾向在18世纪的法国人身上如何成为普遍占上风的激情，对大革命的特点有何影响
第三章　法国人何以先要改革，后要自由
第四章　路易十六统治时期是旧君主制最繁荣的时期，何以繁荣反而加速了大革命的到来

第五章　何以减轻人民负担反而激怒了人民
第六章　政府完成人民的革命教育的几种做法
第七章　何以一次巨大的行政革命成为政治革命的先导，其结果如何
第八章　大革命如何从以往事物中自动产生
注释
附录
一　论三级会议各省，尤其朗格多克
二　1789年前后法国社会政治状况
译名对照表
返回总目录

Alexis de Tocqueville

L'ancien régime et la Révolution

Édité par J. -P.Mayer

Édition revue et corrigée

Éditions Gallimard, 1967

根据法国伽利玛出版社1967年版译出

本书由法国文化部赞助出版

序　　言

法国历史学家亚历克西·德·托克维尔（Alexis de Tocqueville, 1805-1859）的名著《旧制度与大革命》，经冯棠翻译，桂裕芳教授校阅，最后由我审订，终于同读者见面了。原著出版于1856年，135年后才有汉译本，似乎委屈了这部"经典著作"。但是即使在欧美，托克维尔的名声和学术地位也是近几十年才最后确立的。

托克维尔的成名作是1835年问世的《论美国的民主》[1]第一卷，第二卷出版于1840年，次年他就荣膺法兰西学院院士，仅36岁。此后15年他没有发表什么重要著作，只在从政之余思索新著的主题。

托克维尔虽出身贵族，但在政治上倾向于自由主义，曾拒绝继承贵族头衔。他目睹七月革命推翻波旁王朝，二月革命又推翻七月王朝；1839年起任众议院议员，二月革命后参与第二共和国宪法的制订，并一度在秩序党内阁中任外交部长（1849年6—10月）。路易·波拿巴的1851年12月政变和第二帝国专制政府的建立令他悲观失望，迫使他成为"国内流亡者"。[2]《旧制度与大革命》就是在这段政治大变动时期酝酿成熟的，这部著作浸透着他对拿破仑第三专制制度的仇恨。

在托克维尔之前已有梯也尔、米涅、米什勒、路易·勃朗、拉马丁等文人政客撰写的法国革命史和帝国史。这些著作对这场大革命都有独到见解，但基本上都是多卷本的叙述史。托克维尔不仅在历史写作方法上与他们不同（他几乎从不援引这些历史家），而且视野更为广阔、更为深邃：他把1789年以后的60年历史看作一个整体，统称之为法国革命。他的初衷是以十年帝国时期（1804—1814）作为主题，不是重写一部梯也尔式的帝国史，而是试图说明帝国是如何产生的，它何以能在大革命创造的社会中建立起来，凭借的是哪些手段方法，创立帝国的那个人（拿破仑）的真正本质是什么，他的成就和挫折何在，帝国的短期和深远影响是什么，它对世界的命运，特别是法国的命运起了什么作用……总之，托克维尔企图解释那些构成时代连锁主要环节的重大事件的原因、性质、意义，而不是单纯地叙述史实。虽

然托克维尔后来放弃了对第一帝国的研究，把注意力移向大革命的深刻根源——旧制度，但是他的分析方法并未改变。用托克维尔自己的话说，他要把“事实和思想、历史哲学和历史本身结合起来”。[3] 他要以孟德斯鸠为榜样，写一部像《罗马盛衰原因论》[4] 那样的著作，“为后世留下自己的痕迹”。尽管他也参政议政，但他自信“立言”比“立功”更适合自己的性格。[5]

同孟德斯鸠一样，托克维尔出身于穿袍贵族家庭，当过法官，他的父母在大革命时被捕入狱，如果没有发生热月政变，恐难逃过断头这一关。家庭的阶级烙印深深地刻在他身上，这在他的著作中，特别在他的回忆录和书信中充分地流露出来。然而，作为一个经历过重大历史事变的观察家，一个混迹于政治舞台的反对派，一个博览群书、泛游异国（除欧美各国外，他还到过阿尔及利亚，发表过关于阿尔及利亚的著作）并直接接触到第一手史料的历史学家，托克维尔又具备与众不同的敏锐洞察力，一种力图超越本阶级狭隘利益的社会意识，一种植根于本国实际的历史感与时代感。

这种矛盾性或两重性首次表露在他的早期著作《论美国的民主》中：他一面盛赞美国独立后出现的一个平等、民主的新社会，并且预言民主是世界历史的大势所趋，任何力量都不能阻挡。与此同时，他又认为在民主社会下会出现“大多数人的专制”，这将使少数人丧失自由，迫使他们诉诸武力，结果社会将陷入无政府状态。[6] 在他看来，民主与自由是矛盾的，不可兼有的。

其次，在他为英国《伦敦与威斯敏斯特评论》撰写的“1789年前后法国社会政治状况”（1836）一文（见附录）中，托克维尔接触到了旧制度的一些实质问题，例如贵族阶级的没落和第三等级的兴起。他用大量篇幅描述贵族的失落、无权、脱离群众，但仍保持免税和荣誉等封建特权，因而使他们变为一个封闭的“种姓”。同时，他又对这种现象表示惋惜，并认为一个没有贵族的社会很难避免专制政府，贵族集团在同中央政权的抗衡中保障了个人自由。

作为一个没落阶级的政治代表，托克维尔对于群众的革命情绪特别敏感。距二月革命爆发还不到一个月，他就预感革命风暴的威胁。1848年1月29日，他在议会发表演说，警告那些认为“丝毫没有危险”、“革命还离我们很远”的议员们说，工人阶级已倾向于社会主义理论，他们要推翻的不仅仅是法律、内阁或政府形式，而是资本主义社

会本身。“此时此刻，我们正睡在一座火山口上。”“欧洲的大地又震颤起来了，”“暴风雨正在地平线上隐现。”[7] 当二月革命特别是六月起义爆发时，他表现出无比恐惧，他在《回忆录》中表白说：“在思想上我倾向民主制度，但由于本能，我却是一个贵族——这就是说，我蔑视和惧怕群众。自由、法制、尊重权利，对这些我极端热爱——但我并不热爱民主。……我无比崇尚的是自由，这便是真相。”[8]

那么，这部《旧制度与大革命》给我们带来了什么新东西，发了什么前人所未发的新意？托克维尔开宗明义就指出，他从事的是“关于法国革命的研究”，而不是写另一部大革命史。[9] 既是“研究”，就要提出问题。从各章题目就可以知道作者要解决的是哪些问题。从方法论说，这也可以称为后来“年鉴学派”创导的问题史学。例如，托克维尔企图说明：何以全欧洲几乎都有同样的政体，它们如何到处都陷于崩溃？何以封建特权对法国人民比在其他地方变得更为可憎？何以中央集权行政体制是旧制度的体制，而不是大革命或帝国的创造？何以18世纪的法国的人们比其他国家人民更彼此相似，同时又彼此分离，漠不相关？尽管文明不断进步，何以18世纪法国农民的处境有时甚至比13世纪的农民处境更恶劣？何以18世纪法国文人成为国家的主要政治人物？何以法国人宁愿先要改革，后要自由？何以行政革命先于政治革命？路易十六时期是旧王朝最繁荣时期，这种繁荣如何加速了革命？等等。每一个问题几乎都可写成专著。

与19世纪一些思想家、哲学家——从斯塔埃尔夫人到基内——不同，托克维尔不是凭空“思考”法国革命，而是扎扎实实地依靠对原始材料的分析研究得出结论。他阅读、利用了前人从未接触过的大量档案材料，包括古老的土地清册、赋税簿籍、地方与中央的奏章、指示和大臣间的通信、三级会议记录和1789年的陈情书。他是第一个查阅有关国有财产出售法令的历史家；他还努力挖掘涉及农民状况和农民起义的资料。根据这些史料，他得以深入了解、具体描绘旧制度下的土地、财产、教会、三级会议、中央与地方行政、农民生活、贵族地位、第三等级状况等，并阐发自己的论点。

托克维尔关于法国大革命的主要论点，可以归纳为如下几点：

1．1789年法国革命是迄今为止最伟大、最激烈的革命，它代表法国的“青春、热情、自豪、慷慨、真诚的年代”。这是一场社会政治

革命，符合全欧洲的需要，其效果是废除若干世纪以来统治欧洲和法国的封建制度。它不仅要改变旧政府，而且要废除旧的社会形式，因此就需要同时进攻所有现存的权力机构，毁灭所有公认的影响，祛除种种传统，更新风尚与习惯。

2．法国革命是一件长期工作的最后完成，即使它没有发生，古老的社会建筑同样也会倒塌，法国革命的业绩是以突然方式完成了需要长时期才能一点一滴完成的事情。在革命来临之前，政府已开始进行改革，而“对于一个坏政府来说，最危险的时刻通常就是它开始改革的时刻”。当封建制度的某些部分在法国已经废除时，人们对剩下的部分常常抱有百倍的仇恨，更加不能忍受，农民和领主、第三等级和特权阶级的矛盾越加尖锐。这就是为什么革命在法国比在欧洲其他国家更早爆发的主要原因。

3．法国革命既呈现出决裂性，又呈现出连续性和反复性。托克维尔不同意中央集权制的确立和加强是法国革命和帝国的创造这个观点，相反，他认为这是旧制度下王权和中央政府权力集中趋势的继续。同时，他注意到法国革命初期废除的一些法律和习惯，包括旧制度下的思想感情，在若干年后重新出现。法国1789年革命后冒出一个第一帝国，1848年革命后又冒出一个第二帝国，难道专制主义是法国政治生活中不可摆脱的传统吗？

4．这里涉及对于专制、自由、平等三者关系的理解问题。在托克维尔看来，旧制度后期王权和中央政权的加强侵犯了公民社会，剥夺了贵族的自由。而18世纪思想家几乎无不推崇专制王权的中华帝国，把它当作开明君主制的模范；他们只要求改革，要求地位平等，并不要求自由，至少是把改革放在自由之前。大革命建立了人人平等的新社会，也建立了自由的政治制度，恢复了地方自治，但是不久人们就忘记了自由，甘当“世界霸主”拿破仑的“平等的奴隶”。这对托克维尔来说是一个惨痛的经验——他写的是第一帝国，想的则是亲身经历的第二帝国。如果这是法国历史发展的规律，那么大革命岂不只是一个短短的插曲？

托克维尔对于法国革命的原因和后果的分析固然精辟，但并非定论，这些问题至今仍在史学家中引起争论。可以肯定地说，托克维尔开辟了研究旧制度的新途径，他揭露了旧制度与大革命的内在联系，而且接触到了法兰西民族命运的根本问题。

托克维尔的成就应归功于他的态度与方法。他十分注意在欧洲历史的一般规律中抓住法国历史的特殊规律加以分析，并努力寻找整体与部分之间的关系。他曾引用法国科学家居维叶的话说："有机体的所有各部分之间存在必然的联系，以致人们只要接触到从其中之一分解出来的一个部分，便能恢复整体。"他又说："我像医生一样，试图在每个坏死的器官内发现生命的规律。"

尽管他带有贵族阶级的偏见和激情，他仍试图用社会学和阶级分析的方法，对旧制度下各阶级的状况进行客观的研究和描绘，特别是农民和贵族的状况以及他们之间的矛盾。他曾说："人们会拿单个人的例子来反驳我；我谈的是阶级，唯有阶级才应占据历史。"当然，托克维尔的阶级分析法是片面的，例如，他不能区别旧制度下的中央集权、法国革命时期的中央集权与拿破仑帝国的中央集权的阶级性质。马克思在关于法国历史的三部著作中对此有精辟的论述。

比较研究也是托克维尔史学方法的一个特点。他曾说："为了帮助理解下文，有必要对法国以外情况作此概述；因为，我敢说，谁要是只研究和考察法国，谁就永远无法理解法国革命。"他经常把法国与美国、英国、德国历史进行对比，特别指出它们之间的区别：美国没有封建制度这个强大敌人；英国贵族并未因革命丧失权力，他们与资产阶级实行联合统治；德国（除莱茵地区外）的农奴制长期存在，农民不像法国那样早已拥有土地……他甚至还批评18世纪法国思想家对中国专制王权的美化。

最后，托克维尔特别重视民族特征和传统对法国革命的影响。他在全书的结尾描绘了法国民族性的各种表现之后指出，唯有法兰西民族"才能造就一场如此突然、如此彻底、如此迅猛，然而又如此充满反复、矛盾和对立的革命。没有我所陈述的那些原因，法国人绝不会进行大革命；但是必须承认，所有这些原因加在一起，也不足以解释法国以外类似的革命"。在这里我们看到了托克维尔是如何看待普遍性与特殊性、必然性与偶然性之间的辩证关系的。

《旧制度与大革命》在1856年出版时，托克维尔对此书的命运忧心忡忡，他写信给他的英国妻子说："我这本书的思想不会讨好任何人；正统保皇派会在这里看到一幅旧制度和王室的糟糕画像；虔诚的教徒……会看到一幅不利于教会的画像；革命家会看到一幅对革命的

华丽外衣不感兴趣的画像；只有自由的朋友们爱读这本书，但其人数屈指可数。”[10]

出乎作者的意料，到托克维尔逝世那一年（1859），此书在法国已印行了4版，共9000册，到1934年已印16版，共计25000册；在英国、美国、德国都极畅销。尽管书中的某些论点——对旧制度下王权作用的评价、贵族的无权地位、农民的贫困化等——已被推翻或修正，若干疏漏之处——旧制度末年的财政状况、国际关系和对外战争等——也被指出，但就整体说来，这部仅200页左右的小书几经检验，自成一家，已成为研究法国18世纪，特别是大革命历史的必读著作，称之为一颗“史学珍珠”亦不为过。

托克维尔的著作1870年后被冷落了七八十年后，近几十年来在西方突然走运，这不是偶然的。随着保守的自由主义思想的抬头，托克维尔的政治观点重新受到了重视。人们越深入探讨法国革命的根源和特点，越感到有进一步研究旧制度的必要，特别是从政治文化角度去进行探索。[11] 托克维尔的《旧制度与大革命》以及其他著作已在这方面开辟了道路。当年鉴历史学派在法国盛行时，托克维尔注重分析政治结构的方法也自然受到了赞赏和推崇。《托克维尔全集》在1952年出版第一版后，至今已印行第三版。1979年在美国成立了托克维尔学会，出版《托克维尔评论》，至今已12年。这些恐怕都不是托克维尔本人所能奢望的。

中译文根据的是J. -P. 迈耶主编的巴黎伽利玛出版社1967年出版的该书单行本，并参照《亚历克西·德·托克维尔全集》（迈耶主编，伽利玛出版社，1981年第三版）第二卷第一册第67 - 250页的原文。原注有一些过于专门，不得不割爱，只留下一些必要的注释。附录两篇都是比较重要的论文：一篇是“1789年前后法国社会政治状况”，一篇是“论三级会议各省，尤其是朗格多克”，分别译自《托克维尔全集》第二卷第一册第31—66页和第251—261页。译者对有关的史实、人物和典章制度作了一些简要的注释。欢迎读者对译文不妥之处批评指正。

本书的出版得到了法国文化部的支持，特此致谢。

张芝联

1991年8-9月　北京-北卡罗来纳

注释

〔1〕　《论美国的民主》（上下卷），董果良译，商务印书馆，1988年版。

〔2〕　关于这段经历，参阅托克维尔《回忆录》，《托克维尔全集》（以下简称《全集》）XII。

〔3〕〔5〕　托克维尔致居斯塔夫·德·博蒙信（1850年12月26日），见《全集》VIII，2，343页。

〔4〕　《罗马盛衰原因论》，婉玲译，商务印书馆，1962年版。

〔6〕　参阅《论美国的民主》上卷第二部分第七章。

〔7〕　托克维尔，《回忆录》，《全集》XII，37-38页。

〔8〕　托克维尔，《社会平等与政治自由》，巴黎，1977年，21页。

〔9〕　凡未注明出处的引文均见《旧制度与大革命》。

〔10〕　A. 沙尔丹，《亚历克西·德·托克维尔，1805-1859》，巴黎，阿歇特出版社，1984年，477页。

〔11〕　参阅K. B. 贝葛主编，《法国革命与近代政治文化的兴起》，第一卷，《旧制度的政治文化》，英国培格曼出版社，1987年。

导　　言
《旧制度与大革命》影响史资料

1850年12月26日，托克维尔从索伦托写信给他的朋友居斯塔夫·德·博蒙道："如你所知，很久以来，我一直在酝酿写作一部新著。我思量再三，假如我要在这世界上留下一点印记，立言比立功更好。我还觉得，比起15年前来，我今天更能著书。因此，我一边穿越索伦托的群山，一边开始寻觅主题。它对我来说必须是当代的，并能为我提供一种手段，把事实与思想、历史哲学与历史本身结合起来。〔着重号是我们加的，下同。〕依我看，这就是问题的条件。我常常想到帝国，帝国是人们名为法国大革命的那出尚无结局的戏剧的特殊的一幕。但是看到种种无法逾越的障碍，尤其是想到我好像要重复去写前人已写过的名作，我常常望而却步。然而这次，主题以崭新的看来更可以接近的形式出现在我面前。我想，不必去写帝国的历史，而需设法说明和使人明白构成这个时代链条的主要环节的那些重大事件的原因、特点、意义。这样，事实的叙述不再是本书的目的。可以说事实只是我头脑中的全部思想所依据的牢固而连续的基础，这些思想不仅涉及这个时期，而且涉及此前和此后的时期，涉及它的特点，涉及完成帝国的那位卓越人物，涉及由他给法国大革命运动、国家命运以及整个欧洲命运昭示的方向。因此这书可能很短，也许一卷或两卷，但很有趣味，并且可能很重要。我在这新范围上绞尽脑汁，带几分兴奋地发现许多开始时没引起我注意的各种看法，这一切还只是在我脑际飘动的云影。你对这主题意见如何？"〔1〕

托克维尔写给路易·德·凯尔戈尔莱的另一封信同样发自索伦托，日期为1850年12月15日，它比前边引用的话更清晰地透露了作者的意图。我们在这封信中读到，"重新尝试一部大作的念头早就萦绕在脑际，简直可以说苦恼着我。我觉得我真正的价值尤其存在于这些思想著作中；我擅长思想胜于行动；假使我能在这世界上留下点什么，那就将是我的著作，而不是对我的功绩的回忆。过去的十年中，我在许

多方面都一无所获，但这十年给了我对人事的真知灼见和洞察精微的辨别能力，并未使我丢掉我的才智素有的透过众多现象观察人事的习惯。因而我自认为比起写《论美国的民主》时更能处理好一个政治学专著的重大主题。但是选择哪个主题呢？成功机会一半以上就在选题，不仅因为需要找一个公众感兴趣的主题，尤其因为需要发现一个能使我自己也为之振奋并为之献身的主题。我是世上最不能违背自己的精神与趣味向上爬的人；当我从自己的所作所为中得不到欢乐时，我觉得我简直连个庸才都不如。因此几年来我经常在寻求（无论如何还有一点安宁，使我可以观察一下四周，观察一下其他事物，跳出使我身陷其中的这一小团混乱），就是说，在寻求我可以着手哪个主题，但是一无所获，没有能使我满心欢喜或着实使我动心的主题。然而，青春逝去，光阴荏苒，人届成年；人生苦短，活动范围日蹙。百般思绪，也可说所有这些心神不安，在我所处的孤独境地，自然而然地促使我更加严肃、更加深入地再度寻求一部书的主题思想。我想表露我的想法，征求一下你的意见。我只能考虑当代主题。实际上，公众感兴趣我也感兴趣的只有我们时代的事。当今世界呈现的景象伟大奇异，吸引了人们太多的注意力，使之无法付出许多代价来满足有闲而博学的社会对历史抱有的那些好奇心。但是选择哪一个当代主题呢？最为新颖、最适合我的智慧禀赋与习惯的主题，将是对当代进行思考与观察的总汇，是对我们现代社会的自由评断和对可能出现的未来的预见。但是当我去找同类主题的焦点，主题产生的所有思想彼此相遇相连结的一点时，我却没有找到。我看到这样一部著作的各个部分，却看不出它的整体；我抓住了经纱，但是没抓住纬纱，无法织成布。我必须找到某个部分，为我的思想提供牢固而连续的事实基础。我只有写历史才能碰到它；潜心研究一个时代，对它的叙述使我有机会刻画我们时代的人与物，使我能把所有这些零散的画构成一副画面。只有法国大革命这出长剧能够提供这样一个时代。很久以来我便有此想法，这点我曾向你表露，我把自1789年至今这个大时段（grande étendue de temps）继续称为法国大革命，从中挑选出帝国的十年，论述这惊天动地的事业的诞生、发展、衰落和灭亡过程。我越思考越认为要描述的时代必须选择好。至于时代本身，则不仅要伟大，而且要独特，甚至独一无二；可是时至今日，至少依我所见，它的再现都带有虚假庸俗的色彩。此外，它要把强烈的光线投向前一个

时代与后一个时代。这肯定是对全剧作了最好的评价，最能使人对整出戏仁者见仁智者见智的法国大革命的一幕。我的疑虑不在选择主题，而在论述方式。我最初想以我的方式将梯也尔先生的著作[2]重写，就写帝国的功业，只是避开军事部分不写；相反，梯也尔先生再现了帝国的战争，写得春风得意，充满才华。但是，我对用这样的方式处理主题仍然犹豫不定。著书立说是需要漫长努力的事业。历史学家的拿手戏是善于组织史实，我不知道自己能否掌握这种本领。迄今我最擅长的，是评价史实，而不是叙述史实；就这种严格意义上的历史而言，我所知道的这种能力除非越出体裁并使叙述变得累赘，只应偶或以附带方式运用。最后，这有步梯也尔先生后尘之嫌。公众很少会因这类试图而感谢你；两位作家写同一主题，人们当然认为后者是老调重弹。这些便是我的疑虑；向你和盘端出，听听你的意见。

“在上述考虑主题的方式外，我又想出一种方式，即：不再写长篇巨著，而写相当短的也许就一卷的著作。确切地说，我不想再去写帝国史，而是写对这段历史的全部思考与评价。无疑我要指出史实，要遵循史实的线索；但我主要的事不是讲述史实。特别是我要使人们明白那些大事，要使人们看到由此产生的种种原因；帝国是怎样产生的；它何以能够在大革命创造的社会中间建立起来；它所使用的手段有哪些；缔造帝国的那位人物的真实本质是什么；看到导致他成功的因素，导致他败北的因素；他对世界命运尤其是法国的命运所起的暂时影响与长期影响。我觉得一部极其伟大的著作的题材就在这里。但是困难重重。最使我伤脑筋的难题是历史本身与历史哲学相结合。我还没看出怎样使二者结合（可是它们必须结合，因为人们会说前者是画布，后者是颜料，必须二者具备才能作画）。我担心一个损害另一个，担心自己缺乏那种要选择好支持思想的史实就必须具备的极大本领；叙述史实要充分，以便自然而然地通过对叙述的兴趣把读者从一种思考引导到另一种思考，又不能赘述过头，以便使著作的特点始终清晰可见。这一类著作中无与伦比的典范是孟德斯鸠论述罗马人盛衰的著作[3]。可以说透过罗马历史会不断看到其盛衰兴亡；然而罗马历史有相当多内容仍需作者加以解释才能理解。但是孟德斯鸠抛开那些一向奉为楷模的上乘之作，在自己的著作中显示了在我所谈论的著作中尚不具备的才能。孟德斯鸠研究一个极其广大极其遥远的时代，他只能相隔很远挑选最大事件，而对这些事件，他只说最普遍的东

西。假如把他局限在十年这段时间内，通过大量细致精确的事件来探索路径，这著作的难度肯定要大得多。

“我是想通过前面这番话使你明了我的心境，刚才我对你吐露的所有想法苦恼着我；但是现在仍然是一片黑暗，至多是半明半暗，看到的仅仅是主题重大，但并不清楚这广阔空间的种种事物。我多想让你帮我看得更清楚些。我自豪地相信我比任何人更能把伟大的思想自由带进这样的主题，对人物和事件毫无保留地加以不偏不倚的评说。因为对于人物，尽管他们曾在我们这个时代生活，我可以保证既无爱也无恨；至于名为宪法、法律、王朝、阶级的那些事物的形式，我不谈论其价值，只论我亲眼见到的它们的存在，避而不谈它们产生的效果。我没有传统，没有党派，除了自由与人类尊严的事业，我并无事业；对此，我可以保证；就这种工作而言，这类倾向与天性是有用的，正如在事情涉及的不是评说而是介入人类事务时它们常常有害一样……”

没有谁能比作者本人再清楚不过地界定《旧制度与大革命》的写作目的与方法了。也许有必要指出，托克维尔在这两封信中提到了最使他头疼的难题：“历史哲学与历史本身相结合”。实际上，赋予他的著作独一无二特征的就是这“结合”。托克维尔之前或之后写的所有大革命史，人们都可以推定其产生时代，都带有时代的烙印；但是托克维尔的著作永葆青春，因为这是一部比较历史社会学著作。不论是维科的《新科学》，孟德斯鸠的《论法的精神》，还是布克哈特的《普遍历史论见》，都没有陈旧过时，哪怕我们的历史学或社会学方法已变得更为专门化。毫无疑问，《旧制度与大革命》一书必须列入这一类经典著作。

1856年6月，经过5年深入研究，《旧制度与大革命》出版了。几乎与此同时，这部著作也在英国出版，译者是托克维尔的朋友、已经翻译过《论美国的民主》的亨利·里夫；他的堂姊妹达夫·戈登夫人帮助进行了这一工作。“她干这行尽善尽美”，里夫写信给托克维尔道。在1856年4月27日同一封信中，里夫对他的朋友说道：“我越是钻研已收到的你的著作的各章，就越是为之感染和欣喜若狂。就像一件所有人都为之打动的艺术作品，在这里我重又见到希腊雕塑的痕迹与真面目。”里夫是托克维尔著作的第一位读者。他把托克维尔著作中的《旧

制度与大革命》与孟德斯鸠著作中的《论法的精神》置于同等地位。（1856年5月20日里夫致托克维尔的信。）

从1856年到1859年——托克维尔早逝那年——这部著作在法国印刷了四版；1856年印了两版；1857年印了一版，1859年印了最后一版，该版本构成本版的基础，但它在1858年12月即已出版。是为第四版；另一个版本印行于1860年，也称为第四版。被误称为第七版的新版本于1866年由居斯塔夫·德·博蒙出版，作为他编订的《托克维尔全集》第四卷。我曾找到继1866年以后的各版本：1878年，1887年，1900年，1902年，1906年，1911年，1919年，1924年，1928年，1934年。本书在法国共印行了16版25000册。在英国，里夫的版本1873年发行第二版，增加了取自《托克维尔全集》（博蒙编订）第八卷的7章；里夫第三版1888年发行。牛津克拉伦登出版社出版《旧制度与大革命》法文版，附有G. W. 黑德勒姆的导言与注释；这个版本于1916年、1921年、1923年、1933年及1949年曾经重印。此外，在M. W. 帕特森的关心下，巴兹尔·布莱克韦尔1933年出版了一个《旧制度与大革命》新英译本，可惜不带托克维尔在其著作上所加的重要注释；这个版本在1947年和1949年曾经重印。可见迄今为止，《旧制度与大革命》在英国已有13个版本，它已成为英国文化的组成部分。这事并不难解释。20世纪开始以来，牛津大学校方即将《旧制度与大革命》指定为基础教程。在美国，托克维尔的著作同样在1856年以《旧制度与大革命》一名出版，由约翰·邦纳翻译，出版者为哈珀兄弟出版社。德文版本在阿诺德·博斯考维茨的关心下，于1856年出版，出版者是莱比锡赫尔曼·门德尔松出版社。

《旧制度与大革命》的思想渗透到同时代读者当中，对此情况很容易写成一本书。我们仅仅指出些来龙去脉。夏尔·德·雷米扎在前述关于他朋友著作的文章中这样写道："必须回顾他第一部著作中的深刻思想。20多年前，他把这思想运用到欧洲，他用如下结论作为他论述美国的著作的结语：'这些人竟以为重新找到了亨利四世或路易十四的君主制度，我觉得他们简直是瞎子。至于我，当我考察好几个欧洲国家已经达到的状况和所有其他欧洲国家的趋向时，我确信，过不多久在欧洲国家中除了民主自由[4]或独裁者的专制，再没有其他的位置。'很久以来他就怀有上述思想，从那时起，他便能用这一思想研究事物中的强与弱，缩小笼统性，划定使用界限或验证精确性；但是民

主不断地使他觉得是当代世界的主流，是在不久的将来现时社会的危险或希望，伟大或渺小。在新著的前言里，他以生动感人的形式概括了当民主原则开始主宰社会时这些社会的特点。这幅图画是坚定稳健的手勾画的，毫无夸张，毫无省略，画图的精确性与着色的真实性融为一体，可见这位画家充满才华，保持了自己的观点。他没有改变体系、方式或思想。无论是20年的沧桑经历，还是致力于著作而进行研究与思考的4年，都没有使他的信念改变。感谢他，他的信念始终不渝。”我们可以在上述一席话之外再引证托克维尔的另一位朋友让-雅克·昂佩尔：“今天，德·托克维尔先生在议会和宦海浮沉之后，他的理论得到经验的证实，他的原则也具有了他特有的权威性，他得以利用目前形势给他的闲暇来思考比美国的民主更广阔的事件，思考法国大革命。他的目的是要通过历史来揭示法国大革命如何从旧制度产生。为达到这一目的，他试图重新发现与重建法国旧社会的真实状况，这在以前从未有人问津。这是一部真正博学的著作，取自原始资料，依据好几个省的手抄档案：置于卷末的注释旁征博引，足以为证。归功于他个人的这项工作固然非常重要非常有教益，但是在这位有魄力着手此项工作并把它继续下去的人的思想里，这只是达到对法国大革命作历史解释、理解这场大革命并使它被人们理解的手段而已……”

我们从昂佩尔殊为详尽的分析中，只记下这些话：“从德·托克维尔先生的著作中我们非常惊奇地看到，几乎所有被视为大革命成果甚或大革命战利品的一切，在何等程度上在旧制度下便已存在：行政的中央集权制、管理监督、行政风尚、针对公民的官吏保障、职位繁多和酷爱职位、征兵本身、巴黎的优势地位、财产过分分割，所有这些在1789年之前都已存在。从那时起，真正的地方生活没有了；贵族只剩下头衔与特权，对周围事务不再起任何影响，御前会议、总督或总督代理主宰了一切：我们倒不如说参政院、省长和专区区长主宰一切。市镇要翻修本堂神甫住宅或修建钟楼，得花足足一年时间来获取中央政府的批准。这种情况为世所仅见。如果领主不再能有作为，除非在为数不多的三级会议省，市政府也无用武之地，在德·托克维尔先生的著作中，有一个精彩的附录[5]专门对此加以论述。自从路易十四把市政府纳入营业所，亦即标价出售官爵，真正的城市代议制到处均已绝迹：这是一场没有政治目的而仅仅为了赚钱而完成的伟大革命，德·托克维尔先生说得对，这事为历史所不齿。中世纪的英雄市镇

移到美国，变为美国的‘乡镇’（township），实行自理自治，而在法国却不理不治。官吏为所欲为，为使他们成为更得心应手的专制政府，国家精心保护他们，对付受他们损害者的力量。读到这些事实，人们就会思忖大革命改变了什么，大革命为什么发生。但是其他几章出色地解释了它为什么发生，它如何转变成这样……”

关于托克维尔著作的风格，杰出的比较文学历史家这样表示：“我简直不敢在如此严肃的著作中评价纯文学的素质；可是我不能不说这位作家的风格高人一筹。这种风格更雄浑同时也更柔和。在他的作品中，严肃并不排斥精巧，在进行高深的思考的同时，读者会遇到描述性的奇闻轶事或化义愤为讥讽的辛辣笔触。内心的火焰在这些如此新颖、如此智慧的理性的篇章始终燃烧，慷慨灵魂的激情永远使这些篇章生气蓬勃；我们仿佛听到一个声音，真诚而无虚幻，恳切而无狂暴，它使人为作者感到荣耀，同时唤起同情与尊敬。”（J. -J. 昂佩尔，前引书）

甚至那个时代的私人通信中，也可看到托克维尔著作的反响。因此，居维利埃—弗勒里致函奥马尔公爵道：“你是否读了托克维尔的《旧制度与大革命》？我觉得，这部著作博大精深，一些部分具有真正才华（孟德斯鸠式的才华）；不过该书结论有点含混，尽管充满对专制暴政最意味深长的憎恶，但像在指责人们对法国大革命缺乏真正同情。无论如何，书中得出的结论——不管作者本人见解怎样——都是说法国革命是由最合情理的原因引发的，上层阶级的性情使它必然发生，不可抑制的人民的性情则使这场革命愤怒与理性并重。对我来说，这已足矣。从文学观点看，这部著作的过错在于作者竟以创始人的口气揭示众所周知并早就被人阐述过的真理，格拉尼埃·德·卡萨尼亚克所著《法国大革命原因史》[6]出色的第一卷尤其阐述了若干真理。……”奥马尔公爵回信写道：“……我想和你谈谈德·托克维尔先生的著作，我刚刚读完。我以最大兴趣读它，对它也最为重视，尽管我并不完全同意作者的见解，也没有把他提出的一切都视为新说。读后留下的印象可概括如下：

“德·托克维尔先生充分证明法国大革命势在必行，合情合理，尽管凶暴，唯有法国大革命才能扫除流弊，解放人民，正如作者所说，解放农民。他宽恕法国大革命曾创造的过分的中央集权制和许多专制工具：所有这些在大革命以前即已存在；他宽恕曾摧毁可阻止无政府

状态或专制暴政的制衡力量：大革命以前它们便已消失。但是，他指责大革命直至此时为止，尚不能创设任何制衡力量，当时并非没有一点可能性，这种制衡力量的地位在旧君主制下早已标明。他指责大革命恢复了旧制度的全套政府机器，并建立起这样一种局面，乃至过了60年，我们第二次——上帝知道要多长时间——被投到专制制度下，它比旧专制制度更合逻辑，更加平等，但肯定也更为全面。

“这部著作的不足是没有作出结论；这是有几分使人失望，没有把好的东西充分烘托出来，也没有指出诊治弊病的良方。向人民讲真理是好事，但不要用沮丧的口气，尤其不该摆出一种神态对一个伟大的民族说她不配享受自由：这使压迫者、奴隶和利己主义者感到痛快。

“总而言之，这是一部好书，我赞赏它，我认为其内容与形式也值得人们称赞。因为正如你所说，人们在这里切实感受到了专制暴政的可怖，而这正是敌人之所在。旧制度死亡了，万劫不复；但是人们不可以以为在旧制度的废墟上，不会再建起专制暴政或无政府状态：这是大革命的私生子；只有自由才是大革命的合法女儿，在上帝的帮助下，自由有朝一日终将驱逐僭越者。”（《奥马尔公爵与居维利埃—弗勒里通信集》，4卷本，巴黎，1910—1914年，第2卷，333及随后几页）

既然《旧制度与大革命》也是一部英文著作，我们就应提一提它在英国受到的欢迎。我们已经谈过了亨利·里夫；作为当时最重要的英国杂志《爱丁堡评论》的总编，加以《泰晤士报》主笔的身份，他对此书的热情见解便有举足轻重的分量。他的朋友G. W. 格雷格在这家像今天一样给舆论定基调的大报上发表了两篇分析文章，让我们引证一下这文章的话：“因为形势变幻莫测，冒险作预言是难得谨慎的。但在这种情况下，我们可以充满信心地说，德·托克维尔先生的光荣将与日俱增，后人还将扩大他同时代人的评价……”格雷格接着对这部著作作了长篇分析；这长篇分析终有一天要辑入亚历克西·德·托克维尔研究文集。在这篇深入的研究论文末尾，格雷格写道：“我们相信已向我们的读者指出，德·托克维尔先生写了一部极端重要的著作，一部几乎整个充满鲜为人知的史实的著作，从这些史实产生了堪称为发现而且是具有永恒价值的发现的各种史学观点。然而，这本书还只是他允诺我们的著作的一部分，他将倾注他的全部研究成果，因为目前这卷和以前论述美国的各卷只不过是，如果我们理解得对，同一作品——他

一生的文学作品——分散的一部分，旨在从社会发展的现阶段对社会的前途进行评价。”

托克维尔的朋友、英国财政大臣和杰出学者乔治·康沃尔·刘易斯勋爵感谢他寄来《旧制度与大革命》，并在1856年7月30日的信中给他写道：“这是我平生读过的使我精神得到满足的唯一著作，因为它对法国大革命的原因与特点提出了既真实又合理的观点。……”我们还能举出托克维尔著作在英国受欢迎的例子，但就此打住。

现在来看《旧制度与大革命》对后来几代人发挥影响的例证。（在其出色的小书《法国大革命150周年史学史概述》，巴黎，1939年，24页，达尼埃尔·阿莱维写道：“然而必须提到一部重要著作，托克维尔的著作……1856年，托克维尔发表了《旧制度与大革命》；这部著作将起非常深远的影响，我们以后再谈论它。”现在，我想谈的正是这种影响。）

在给《论美国的民主》所加的参考书目（第一卷，第二册，389页）中我们已经指出，制定1875年宪法的那一代人深为托克维尔、布罗伊〔7〕和普雷沃-帕拉多尔〔8〕的著作所浸透。布罗伊公爵的著作《法国政府之我见》（巴黎，1870年）恢复了《旧制度与大革命》的气氛，就像许多参考注释所表明的那样。

托克维尔对泰纳影响很大。若读《当代法国的起源》，就可找到很多引自托克维尔著作的文字。（例如，泰纳，《旧制度》，第三版，巴黎，1876年，99页。）泰纳在书中写道：“因为在法国建立起中央集权制的并非大革命，而是君主制。”泰纳在这里给他的原文加了如下注释：“德·托克维尔，第二编。这个重要真理由德·托克维尔先生以过人的洞察力所确立。”此外可见《当代法国的起源》一书附录的预备笔记摘要：《H. 泰纳，生平与通信》（第3卷，巴黎，1905年），书中含有引自托克维尔著作的附注（参见300、319页）。深入研究托克维尔著作对泰纳的影响问题肯定是有意义的。维克托·吉罗的透彻研究《论泰纳。他的著作与影响》（巴黎，1932年）只给我们一个问题的梗概。吉罗写道：“……无疑需要很长篇幅才能颇为严格准确地搞清〔泰纳〕在托克维尔著作中汲取的所有材料、丰富的指示、全貌与细节。托克维尔……原来恰恰打算论述泰纳要涉及的整个主题。但是，在《旧制度与大革命》中，他只能完成这部巨著的第一部分；对于续篇，本有可能如此出色，我们却只有‘笔记’、评断、刚刚拟就提纲的章

节，灵敏有力的草案被死亡猛然打断了。泰纳得以运用这些散乱的材料，从头在更广阔的基础上重建这座未完成的大厦；他以其风格的丰富壮丽取代了朴实无华的线条，取代了原始建筑物有点裸露的庄严；但他保留了其中好多重要部分，直到整体规划。《当代法国的起源》的主要思想就是大革命最深的根源存在于我们以前整个历史中，这思想也是托克维尔著作的主要思想；我差不多可以肯定，泰纳的'地方分权'倾向大部分来自他的这位眼光敏锐而有气魄的前辈。"正如我刚才所言，对托克维尔与泰纳的研究尚待进行。这两位思想家的彼此差异也许可由各自的知识构成加以解释。托克维尔接触社会学问题首先靠实践经验，靠对行政史与法律方面的深入研究，而泰纳尤其受文学、哲学与艺术的教育。这里我可以摘录一段泰纳书信中的话揭示他的政治哲学（前引书，第二卷，巴黎，1904年，263页及随后几页）。1862年10月泰纳写道："我的确在政治与宗教上有一理想，但我知道在法国不可能实现；这就是我为何只能有一种思辨家而非实践家生涯的原因所在。德国施莱艾尔马赫尔[9]时期或稍后的英国今天的自由新教；今天比利时、荷兰、英国的地方或城市的自由，均达到了中央代议制。但是新教与法国人的天性相违，地方政治生活也违背法国的财产与社会结构。除了减轻过分的中央集权，说服政府出于自身利益让人讲话，减少天主教与反天主教的暴力，调和维持，别无他策。必须将它的力量引向其他方面：引向理论科学，引向优美文风，引向艺术某些部门，引向讲究的技艺，引向舒适漂亮的社交生活，引向无私而普遍的伟大思想，引向全体福利的增长。"（参见《泰纳。其思想的构成》，安德烈·谢弗里荣著，巴黎，1932年；F. C. 罗：《泰纳与英国》，巴黎，1923年；亦见A. 奥拉尔：《泰纳，法国大革命历史家》，巴黎，1907年；奥古斯坦·科尚："大革命史学的危机"，载《思想与民主的社会》，巴黎，1921年。亦见亨利希·冯·西贝尔："旧国家与法国大革命"，载《小历史论文》，斯图加特，1880年，229页及随后几页。）西贝尔本人就是一个法国大革命重要著作的作者，在这篇论文中他分析了《当代法国的起源》第一卷，也同样要读者参阅托克维尔的"名作"。（参见H. 冯·西贝尔：《大革命史，1789—1800》，10卷本，斯图加特，1897年。）西贝尔于1853年开始发表他的著作。

众所周知，泰纳《当代法国的起源》是受1871年法国战败和巴黎公社的经历所启发而作；与《当代法国的起源》相比，《旧制度与大

革命》更偏重比较政治社会学研究。托克维尔对西方世界的普遍发展趋势进行预测，而泰纳则从法国社会的革命这一观点涉及主题。

1864年，菲斯泰尔·德·库朗日的《古代城市》问世。这部著作带有《旧制度与大革命》的深深烙印。C. 朱利昂在其宝贵的教材《19世纪法国历史学家文选》（第一版，巴黎，1896年；我们根据1913年巴黎第七版重校本引用）中写道："人们推测，菲斯泰尔·德·库朗日所受到的历史影响首先是孟德斯鸠的（政体的研究），可能还有米什勒的，而更多的是托克维尔的影响（社会生活中宗教情感的作用）。《旧制度与大革命》对菲斯泰尔的才华有决定性影响不足为奇：在《古代城市》中，我们将会找到同样的叙述方式，同样的归纳步骤，和同样的把书归并成两三个指导思想的愿望"（91和随后几页）。在更后边的好几页，朱利昂重又回到这个主题上："在《古代城市》中，托克维尔的影响比米什勒明显得多。《导言》的标题本身：'论研究古代人最古老的信仰对于了解其典章制度的必要性'，简直就是《论美国的民主》一书开头的翻版。《旧制度与大革命》一书的一大功绩是证明了1789年以后有多少过去的政治制度、习惯思想，在新法国依然存在，新法国不知不觉成了君主制法国的概括遗赠财产承受人。菲斯泰尔·德·库朗日在其著作中证明传统与宗教习俗具有长期持久性；这个延续法则在《古代城市》下述话里阐述得再精彩不过了：'对人来说，过去绝对不会彻底死亡。人能把它忘掉，但却总是把它保留在身上。因为，就像它在各个时代的样子，它是所有以前各个时代的产物和概括。即使它深入人的灵魂，根据各个不同时代留在人身上的模样，也能恢复与区别这些不同的时代。'"关于菲斯泰尔·德·库朗日，可参阅瑞士历史家E. 菲特的重要著作《新编史学史》，慕尼黑与柏林，1911年，560及随后几页；E. 尚皮翁：《菲斯泰尔·德·库朗日的政治宗教思想》，巴黎，1903年；J. -M. 图尔纳尔-奥蒙：《菲斯泰尔·德·库朗日》，巴黎，1931年，59及随后几页。

此外，在前引朱利昂的著作中，还可找到对托克维尔著作重要地位所作的一个简洁而又非常出色的评价，读了将有所裨益："托克维尔的著作与《古代城市》一起，是19世纪所产生的最新颖与写得最出色的历史著作……"（参见前引书84及随后几页。）朱利昂将托克维尔列为哲学历史家；我们今天也许要说他是社会学历史家。马克·布洛赫的《封建社会》可能是当代社会学历史的典型范例。

阿尔贝·索雷尔的名著《欧洲与法国大革命》（8卷本，巴黎，1885—1904年）同样带有托克维尔始终不息的影响烙印。欧仁·德希塔尔在其著作《亚历克西·德·托克维尔与自由民主》（巴黎，1897年）一书中，用整整一章的篇幅论述《旧制度与大革命》，指出这部著作对阿尔贝·索雷尔的影响。我们引用一段："是否需要提到阿尔贝·索雷尔在其权威著作《欧洲与法国大革命》中，出色地把托克维尔的方法与思想扩大到革命的对外政策上，证明在对内对外政策上，'革命并没有带来什么不是来自历史、不是由旧制度的先前政策可以解释的结果，哪怕是最特殊的结果。'他比任何人都更出色地证明了托克维尔这段话中的真理：'谁要是只研究和考察法国，谁就永远无法理解法国革命。'[10]"

勒普莱肯定通过阅读托克维尔著作得到了充实。在《由对欧洲各民族的考察推断出的法国社会改革》（巴黎，1874年，第三卷）中，有一段对《旧制度与大革命》非常有特色的评语；勒普莱写道："路易十五野蛮的不宽容政策保留了某些人道形式，仅仅以摧毁新教基督徒为目的。1793年雅各宾派的不宽容政策则旨在完全摧毁所有宗教。"这段话以下列注释为依据："亚历克西·德·托克维尔在一部著作（《旧制度与大革命》）中揭示了这一真理，这部著作若是有真正的书名并提出结论，就将成为杰作。"我们认为勒普莱对亚历克西·德·托克维尔的评价是不正确的；他的决疑论和道德家精神绝不可能理解托克维尔的历史社会学。（参见J. -B. 迪罗塞尔：《法国社会天主教的开端，1822—1870》，巴黎，1951年，672及随后几页。）——在《旧制度与大革命》的有名读者当中我们要提到乔治·索雷尔[11]和让·饶勒斯；《进步的幻想》（第一版，巴黎，1908年）非常频繁地引证托克维尔著作，《法国大革命的社会主义史》（A. 马迪厄审订版，8卷本，巴黎，1922—1924年）同样有《旧制度与大革命》的印记出现。

人们还可以引证杰出的法国法律史家A. 埃斯曼的看法，他在《法国比较宪法学要素》（第四版，巴黎，1906年）一书中显露出对托克维尔思想的敏锐理解力。

此外，不应忘记那些伟大的法国文学史家。我们只提几位。圣伯夫在《星期一丛谈》（第三版，15卷本，巴黎，未注明年份，96及随后几页）中，清楚表明他从未理解托克维尔著作的社会学意义。假如回想到他曾以何等热情在《星期一丛谈初集》中欢呼《论美国的民

主》出版，人们就只能推断他的法兰西学院伟大同事一定会对他嗤之以鼻……（见J. -P. 迈耶：《亚历克西·德·托克维尔》，巴黎，1948年，156及随后几页。）但是即使是在恶言恶语中，圣伯夫也永远辉煌。与圣伯夫形成对比，伯蒂·德·朱尔维尔在其《法国文学史》（巴黎，未注明年份，540页）中写道："托克维尔在基佐的学校受到教育，于1835年发表了自《论法的精神》问世以来人们所写的社会哲学方面最扎实的著作《论美国的民主》；20年以后（1856年）《旧制度与大革命》这部完全独创、影响极大的新著，在拉马丁的《吉伦特党人史》〔12〕取得轰动成功后不久，开始在法国，至少在引起反响的思想界，改变可称为大革命神话的一切。人们不再把大革命视为一场出乎意料的（英雄的或魔鬼的）飓风，而承认大革命乃是众多遥远深刻的原因的结果。泰纳完成了这种对舆论的矫正；但托克维尔开其先河。"——费迪南·布伦蒂埃在《法国文学史教程》（巴黎，1898年）这部很有价值的著作中，以笔记形式提出对托克维尔著作的评价："……这部著作〔《旧制度与大革命》〕甚至在构想大革命的起源的方式上标志了一个时代；——在描述大革命的方式上亦然。——托克维尔看得何等清晰：1 大革命通过所有废墟与我们历史最遥远的过去连接在一起；2 大革命的'宗教'特征归因于其原因的深刻性；3 由于这一原故，要取消种种影响，不能靠任何政治力量。——通过这两部著作〔布伦蒂埃前边已谈到《论美国的民主》〕，托克维尔足以使历史摆脱历史家的武断评价；准备好我们从当代形成的思想；并赋予历史以科学所应当具备的一切特征。"（前引书，441页。）在其经典著作《法国文学史》（巴黎，1912年）中，居斯塔夫·朗松也给了我们一个对托克维尔著作的精彩评价："……《旧制度与大革命》以历史家的思想为基础。托克维尔像奥尔良派历史家一样，在大革命中看到了结果，看到了根源就在祖国开始的一场社会政治运动的终结，而对于正统派和民主派来说，大革命几乎总是与过去的猛然决裂，是奇迹般的突然爆发，一些人诅咒，另一些人祝福，大家都以为1789年和1793年的法国与路易十四或圣路易〔13〕的法国截然不同。但奥尔良派用他们的历史观为党派利益服务：托克维尔则始终是严格的历史家，同时更有哲学家色彩，只求证实我们的制度与我们的风尚的发展连续性；大革命爆发于1789年，因为它已经进行了一半，几个世纪以来，一切都向平等和中央集权发展；封建权利与专制王权的最后障碍显得更加碍

手碍脚，因为它们已是最后一道障碍。他阐述了文学与不信教对大革命的影响，平等感情压倒自由激情。托克维尔在阐述封建君主制度的毁灭后，接着打算证明新法国如何从旧法国的废墟中重建：这几乎就是泰纳在《当代法国的起源》中实现了的庞大计划。但是托克维尔没来得及完成自己的著作。”（前引书，1019及随后几页。）法国文学史史家们就这样把托克维尔著作的成果传给年青一代，希望年青一代从中获益。

在结束《旧制度与大革命》在法国的影响概观时，我们还想给我们的读者指出保尔·雅内的一本重要的小书《法国大革命的哲学》（巴黎，1875年）。雅内很有眼光地看到1852年在法国大革命历史观上是一条有决定意义的分界线。我们在他的书中读到：“1852年引起了法国革命哲学的真正危机。一种深深的失望，一种对这个国家直到此时一直珍视的各项原则的闻所未闻的背离（人们至少这样认为），一种为了革命的物质成果而牺牲革命的精神成果的可悲倾向，一种在本应从世界上永远扫除专制暴政的思想的影响下产生的新形式的专制主义，与此同时一种稍加扩展的科学，我们的状况与毗邻民族状况的比较，那令人悲伤的信念——过多地为经验证实——世界上有许多民族没有经历如此多的危机与灾难，随世事的演变逐步达到了我们曾经梦想、曾经缺乏、甚至从社会自由的一些观点来看我们已抢先达到并超过的这种政治自由；大西洋彼岸的伟大民族在其整个疆域同时实现了这个自由平等的伟大纲领，我们却早就开始牺牲掉一半，只待再晚些扔掉另一半：所有这些观点，所有这些思考，经验与比较，都使得大家在某种程度上抛弃了一向怀有的这种对革命的信仰……法国革命新理论由此而得到全新的方向。人们开始感到震惊，革命很少尊重个人自由，革命崇拜武力，盲目信奉中央政权至高无上的权力；人们想，革命在现代社会确立了社会地位平等，谁能说革命不会像昔日的罗马帝国一样为新形式的专制暴政铺平道路。没有哪一位政论家比著名的思想敏锐的亚历克西·德·托克维尔更为这种思想所打动，他比大家都先有这种思想。他是第一人，在如此有独到见解的《论美国的民主》一书中，身居和平、温和、立宪的时代，便向现代各民族预示了‘恺撒专制的’危险，这奇怪的预见当时没有任何条件任何事件任何明显征兆可资依据。以后，上述思想在某种程度为事件所证实，他在其卓越的著作《旧制度与大革命》中，以最罕见的洞察力，重新加以论述和发

展。……”我们无法完整地引证雅内的透彻分析，兹摘要如下：“因此，托克维尔在某种意义上为革命辩护，在另一种意义上批判革命，但是他不同于革命的批评者或革命的拥护者通常对革命采取的行径。他替革命申辩，证明革命并不像守旧派所说的那样标新立异，因而也不是那样荒诞不经。革命极力设法在纯理性上，在权利与人道的抽象思想上，建立一种社会秩序；但即使在这一点上，革命也只实现了先前所有各个时代已经准备好的东西。革命因此在历史上是正确的同时在哲学上也是正确的。反过来，托克维尔力图唤醒我们对革命的一种可能后果的忧虑，即新专制主义的确立，民主的或军事独裁的专制制度，抹杀个人，无视权利，由中央吞并所有地方生活，并因此消灭各部门的一切生命力：托克维尔也许（但愿如此）夸大了这种弊病的意义，但这弊端在我们的整个历史中早已萌芽，通过革命毫无疑问繁衍和恶化到了极点。这就是德·托克维尔先生的著作给我们提出的教训。……”（参见前引书，119及随后几页。）

恰恰是革命的这些潜在倾向——在民主进程中抹煞个人并实行平等，以及公民投票制度的危险——深深地影响了瑞士伟大历史学家雅各布·布克哈特（1818—1897）的著作。不管他的沉思的唯美主义（esthéticisme contemplatif）如何，在所有我们提到的思想家中，他却可能是最接近于托克维尔的。他在致友人的信中写道：“但是事情正像你所说的那样，有人想训练人们参加集会；假如连至少百人的集会都没有，大家开始哭泣的日子就要来到。”自从沃纳·凯吉为《普遍历史论见》发表预备研究（《历史残稿》，斯图加特，1942年）以来，我们了解了布克哈特曾在多大程度上吸取托克维尔的思想。法国大革命作为19世纪和20世纪革命的阶段，处在两位思想家相会的焦点上。我们早已提到菲特在前引著作中用贴切的几页篇幅论述在历史科学发展中《旧制度与大革命》所占据的位置（参见前引书，557及随后几页）。在洛桑执教的社会学家维尔弗雷多·佩尔托的百科全书式的脑子无所不读，同样也没忘记研究托克维尔的著作。

在意大利，贝内代托·克罗齐的著作也证实了《旧制度与大革命》的影响。

我们在《论美国的民主》（见《托克维尔全集》，迈耶编订，第一卷，第二册，393页）附录的参考书目中已经指出，德国思想家威廉·狄尔泰发现了托克维尔对于当代的重要性（《人文科学中历史世界

的构造》，载《狄尔泰全集》，第8卷，柏林，1927年，104及随后几页）。关于《旧制度与大革命》，他这样写道："在另一部著作中，托克维尔第一次深入到18世纪法国与大革命的整个政治秩序中。这种政治科学也允许政治应用。他沿用亚里士多德学说的论点，表现得尤其丰富，特别是认为各国良好的宪法应该建立在权利与义务的正当比例上。否定这种平衡便会把权利变成特权，其结果国家就会瓦解。上述分析对实践的重要应用是意识到过分中央集权的危险与个人自由和地方政府的好处。这样，他从历史本身得出内容丰富的概括，得出对过去现实的新分析，对过去现实的新分析可以产生对目前现实的更深刻的理解。"在对大革命前法国历史的重要研究中，德国历史学家阿德尔贝特·瓦尔总是自觉地以他誉为"我们时代最伟大的历史学家"的托克维尔为榜样。（见瓦尔：《法国大革命以前史。一个尝试》，两卷本，蒂宾根，1905年，以及同作者所著：《法国大革命以前史研究》，蒂宾根，1901年。）

在英国，里夫、格雷格、康沃尔·刘易斯和约翰·斯图尔特·米尔等人吸收了《旧制度与大革命》的思想，正是通过他们，这部著作的独创性才得以向下一代人显示出来。戴西在其著作《宪法研究导论》（第一版，1885年；我们引证根据第八版，伦敦，1915年）的一个重要段落中，为了阐明他关于行政法的重要论点，把《论美国的民主》与《旧制度与大革命》结合在一起。他引用《论美国的民主》："在法兰西共和八年，出现一部宪法，其中第75条如下：'政府官员，部长除外，因职责有关的行为，只有根据行政法院的决定才能被起诉；在这种情况下，起诉在普通法庭前举行。'共和八年宪法通过了，但这一条没通过，留在宪法后边，根据公民的合法要求，每天都有人反对它。我常常试图使美国人或英国人懂得这第75条的含义，事情总是非常难办到。他们首先看到的是在法国，行政法院乃是一置于王国中央的大法庭；这里实行一种专制制度，预先把所有申诉人都移交到这个大法庭面前。

"但是当我力图使他们明白行政法院并非通常意义上的司法机构而是行政机构，其成员隶属于国王，乃至国王在命令他的称为省长的仆人干一桩恶事之后，能够命令他的另一个称为国务顾问的仆人阻止人们惩治前者；当我向他们说明受君主的命令所损害的公民被迫向君主本人请求准许得到公正的处理时，他们根本不相信这样的荒谬行为，

还指责我说谎无知。旧君主制常有这样的事，高等法院向犯罪的政府官员发出逮捕令。有时王权强行干预，撤销诉讼。专制这时已明目张胆，人们只得屈从暴力，表示服从。因为我们在公正的幌子下，以法律的名义放任和认可唯有暴力强加给他们的一切。”（见《托克维尔全集》，迈耶编订，第一卷，第一册，105及随后几页；亦见我们附录的参考书目，第一卷，第二册，392及随后几页。）这段引文之后，戴西继续写道：“托克维尔《论美国的民主》的这一经典段落发表于1835年；作者30岁，却已获得他的朋友譬之于孟德斯鸠的荣誉。当他在生命末年发表《旧制度与大革命》这部最有力量最为成熟的著作时，他对行政法的评价当然没变。”戴西重新引用托克维尔：“确实，我们已将司法权逐出行政领域，旧制度将它留在这个领域是非常不妥当的；但是与此同时，正如人们所见，政府不断介入司法的天然领域，而我们听之任之：其实权力的混乱在这两个方面同样危险，甚至后者更危险；因为法庭干预政府只对案件有害，而政府干预法庭则使人们堕落，使他们变得兼有革命性和奴性。”（《旧制度与大革命》，本版本。）[〔14〕] 戴西又加了如下评论：这些“话出自一位具有非凡天才的人，他精通法国历史，而且对当代法国也无所不知。他多年担任议员，至少任过一次部长职务。他了解本国的公共生活，就像麦考莱[〔15〕]了解英国的公共生活一样。也许托克维尔的语言有些夸张，部分地可由他的气质和思想倾向加以解释；这导致他夸大促使他刻苦钻研现代民主薄弱与旧君主制罪恶之间的亲缘关系。”（戴西：前引书，351及随后几页。）

戴西在牛津大学的杰出同事、专攻英国行政司法史的伟大历史学家保罗·维诺格拉多夫勋爵把《旧制度与大革命》的方法与成果传给了他的所有学生。经济史研究在英国刚刚起步。托克维尔的著作对这门学科的发展产生了间接但重要的影响。研究英国法律史的历史家F. W. 梅特兰的经典著作带有托克维尔研究成果的深刻印记，对此我们不会感到吃惊。（参见P. 维诺格拉多夫：《历史法理学纲要》，牛津，1920年，第一卷，152及随后几页；R. H. 托尼：《宗教与资本主义的兴起》，伦敦，1926年，法译本，1951年；F. W. 梅特兰：《直到爱德华一世时代的英国法律史》〔与F. 波洛克合著〕，牛津，1895年，同作者所著：《英国宪法史》，剑桥，1908年。）我们已经提到同样受到托克维尔影响的阿克顿勋爵。（见我们附录的参考书目，第一

卷，第二册，391页。）阿克顿在其《法国大革命讲稿》（伦敦，1910年）中的大革命专题著作附录里写道："将近19世纪中叶，当西贝尔著作的头几卷开始问世时，更加深入的研究由于托克维尔而在法国开始展开。他第一个证实，即使不是发现，法国革命不仅仅是决裂、颠覆、突如其来，而且部分上是折磨旧君主制的各种倾向的发展……在所有作家中，他是最令人满意也最严重地感到不足的。"（前引书，356及随后几页。）

在美国，《旧制度与大革命》只受最新一代人欣赏。年轻民族相当晚才发现历史科学。政治社会学中应用历史研究方法，像托克维尔著作中所显示的，乃是文明成熟的结果。正如黑格尔所说，密涅瓦[16]的猫头鹰在暮色中开始飞翔。美国杰出历史家罗伯特·厄尔甘在其著作《从文艺复兴到滑铁卢的欧洲》（纽约，1939年）上附加了一个参考书目，让我们用从中取出的一段话来结束这个《旧制度与大革命》的影响概观："《旧制度与大革命》提出了革命原因的最深刻的分析。"

J. -P. 迈耶

注释

〔1〕 现见：《托克维尔全集》（J. -P. 迈耶主编），第8卷，第2册，343及随后几页，巴黎，1967年。

〔2〕 指梯也尔的著作《执政府与帝国史》（20卷本，1845-1863年出版）。该书对军事涉及较多。——译者

〔3〕 即《罗马盛衰原因论》（1734年）。——译者

〔4〕 雷米扎在注释中又说："不必认为透过这一番话，作者就专门是指共和形式之下的自由。他在同一章明确说道，他相信在美国以外其他国家有君主制、民主和自由联合的可能。"

〔5〕 即"论三级会议各省，尤其朗格多克"。——译者

〔6〕 卡萨尼亚克（1806-1880），法国记者与政治家。他的这部著作发表于1850年。——译者

〔7〕 布罗伊（1821-1901），法国政治家和历史学家，著有《4世纪教会与罗马帝国》（1856-1866年）、《弗里德里希二世与玛丽亚-特雷萨》（1882年）以及《塔列朗回忆录》（1891年）等。——译者

〔8〕 普雷沃-帕拉多尔（1829-1870），法国记者、政治家和外交家，著有《政治与文学论文集》（1859-1863）等。——译者

〔9〕 施莱艾尔马赫尔（1768-1834），德国新教神学家，著有《论宗教》（1799年）等。——译者

〔10〕 这是《旧制度与大革命》第一编第四章的结语。见中译本第59页。——译者

〔11〕 乔治·索雷尔（1847-1922），法国新闻记者，持有激进的社会主义思想，著有《暴力思考》（1908年）等。——译者

〔12〕 拉马丁这部著作出版于1847年。——译者

〔13〕 圣路易即路易九世，1226至1270年在位，是路易八世之子。——译者

〔14〕 中译本第二编第四章，第96-97页。——译者

〔15〕 麦考莱（1800-1859），英国政治家、记者和历史学家，著有《詹姆士二世登基后的英国史》（1849-1861年）等。——译者

〔16〕 密涅瓦里罗马神话中的智慧女神，即希腊神话中的雅典娜。——译者

前　　言

我现在发表的这部书绝非一部法国大革命史；这样的历史已有人绘声绘色地写过，我不想再写。本书是一部关于这场大革命的研究。

1789年，法国人以任何人民所从未尝试的最大努力，将自己的命运断为两截，把过去与将来用一道鸿沟隔开。为此，他们百般警惕，唯恐把过去的东西带进他们的新天地：他们为自己制订了种种限制，要把自己塑造得与父辈迥异；他们不遗余力地要使自己面目一新。

我始终认为，在这项独特的事业中，他们的成就远较外人所想象的和他们自己最初所想象的要小。我深信，他们在不知不觉中从旧制度继承了大部分感情、习惯、思想，他们甚至是依靠这一切领导了这场摧毁旧制度的大革命；他们利用了旧制度的瓦砾来建造新社会的大厦，尽管他们并不情愿这样做；因此，若要充分理解大革命及其功绩，必须暂时忘记我们今天看到的法国，而去考察那逝去的、坟墓中的法国。我在这里试图做的便是如此；但为达到此目的，我所付出的努力比我想象的要艰苦得多。

有关君主制最初几个世纪、中世纪、文艺复兴的历史，大量的著作已作了深入的研究；我们不仅了解当时发生的各种事件，而且了解这些不同时期的法律、习惯、政府精神与民族精神。但至今尚未有人下功夫同样地、仔细地研究18世纪。我们自以为十分了解18世纪的法国，因为我们清楚地看到它表面上那耀眼的光彩，因为我们掌握着当时最卓越人物的历史细节，因为机智或雄辩的批评家们已使我们熟悉了18世纪显赫的大作家们的著作。但是，对于处理事务的方式、各种制度的真实实施、各阶级相互的确切地位、被人漠视的阶级的境况与感情，直至舆论风尚，我们只有一些模糊的，而且常常是错误的认识。

我试图深入到旧制度的心脏。在年代上它离我们十分接近，只是大革命把它同我们分隔开了。

为达此目的，我不仅重读了18世纪的名著，而且研究了许多不大知名而且不值得知名的著作，这些著作并非精雕之作，却更好地反映

真实的时代精神。我仔细阅读所有的公共文告；大革命前夕，法国人在这些公共文告中表达了自己的见解与好恶。省三级会议以及后来的省议会的会议记录在这方面为我提供了大量启示。我特别研究了1789年三个等级起草的陈情书。这些陈情书的手稿长达数卷，它们是法国旧社会的遗嘱，是它的愿望的最高体现，是它的最终意志的真实反映。这是历史上独一无二的文献。而我觉得它还不够。

在行政机构强大的国家里，思想、愿望、痛苦、利益与激情，通常迟早会暴露在政府的面前。遍览政府档案不仅使人对其统治手段有一精确概念，而且能一眼看到整个国家的状况。今天，如果把充斥内政部和各省案卷中的密件全部给一个外国人看，他很快就会了解我们，甚于我们自己。读者将会看到，在18世纪，政府权力已经十分集中，极其强大，惊人地活跃，它不停地赞助、阻止或批准某项事业。它许诺很多，给予也很多。它以各种方式施加影响，不仅主持大政方针，而且干涉家家户户，以及每一个人的私生活。此外，它从不张扬，因而人们不怕在它眼前披露自己最隐秘的缺陷。我花了很长时间在巴黎和几个省研究政府留下的档案[1]。

果真如我所料，我在那里发现了活生生的旧制度，它的思想，它的激情，它的偏见，它的实践。每个人都自由地用自己的语言讲话，暴露他们最隐秘的想法。我因此获得了当代人所没有的关于旧社会的许多概念；因为我看到了他们从未见到的资料。

随着这项研究的进展，我惊异地在昔日的法国处处看到许多今日法国突出的特点。从中我发现许多原以为源于大革命的感情，许多我一直认为只可能来自大革命的思想，和只产生于大革命的习惯；我时时碰到深植于这片古老土壤中的当今社会的根系。越接近1789年，我越清晰地看见产生大革命的那种精神是如何形成、诞生和壮大的。这场革命的整个面貌逐渐展现在我眼前。它已经预示出它的性格，它的特点；这就是它本身。在这里，我不仅发现了革命在其最初努力中所作所为的原因，而且也许更有甚者，发现了它将长期建树的目标的先兆；因为大革命有两个截然不同的阶段，在第一阶段，法国人似乎要摧毁过去的一切；在第二阶段，他们要恢复一部分已被遗弃的东西。旧制度有大量法律和政治习惯在1789年突然消失，在几年后重又出现，恰如某些河流沉没地下，又在不太远的地方重新冒头，使人们在新的河岸看到同一水流。

我献给公众的这本著作的宗旨是要阐明，这场在几乎整个欧洲同时酝酿的伟大革命为什么爆发于法国而不在他处，为什么它好像自发产生于它即将摧毁的社会，最后，旧君主制怎么会如此彻底、如此突然地垮台。

从思想上说，我已着手的这部著作不应到此告终。倘若有足够的时间与精力，我的意图是透过这场漫长革命的起伏兴衰，追踪这些法国人——不久前在旧制度下我还和这些由旧制度造就的人们亲密相处——注视着他们随着种种历史事件而变化、改造，却丝毫不改变本质，他们不停地在我们面前重现，虽然面貌略有不同，但始终可以辨认出来。

首先，我要和他们一起经历1789年的最初时期，那时对平等与自由的热爱共同占据着他们的心灵；他们不仅想建立民主的制度，而且要建立自由的制度；不仅要摧毁各种特权，而且要确认各种权利，使之神圣化；这是青春、热情、自豪、慷慨、真诚的时代，尽管它有各种错误，人们将千秋万代纪念它，而且在长时期内，它还将使所有想腐蚀或奴役别人的那类人不得安眠。

在简要追溯这场大革命的进程时，我将试图说明：同样是这些法国人，由于哪些事件，哪些错误，哪些失策，终于抛弃了他们的最初目的，忘却了自由，只想成为世界霸主[2]的平等的仆役；一个比大革命所推翻的政府更加强大、更加专制的政府，如何重新夺得并集中全部权力，取消了以如此高昂代价换来的一切自由，只留下空洞无物的自由表象；这个政府如何把选举人的普选权标榜为人民主权，而选举人既不明真相，不能共同商议，又不能进行选择；它又如何把议会的屈从和默认吹嘘为表决捐税权；与此同时，它还取消了国民的自治权，取消了权利的种种主要保障，取消了思想、言论、写作自由——这些正是1789年取得的最珍贵、最崇高的成果——，而它居然还以这个伟大的名义自诩。

我一直写到大革命似乎差不多完成了它的业绩、新社会已诞生时，然后，我将考察这个社会本身，我要力图辨别它在哪些地方与以前的社会相像，在哪些方面不同，我们在这场天地翻覆中失去了什么，得到了什么，最后我试图推测我们的未来。

第二部著作有一部分已写出了草稿，但尚不成熟，不能公之于世。我能否有精力完成它？谁能说得准呢？个人的命运较之民族的民

运更为晦暗叵测。

我希望写这本书时不带有偏见，但是我不敢说我写作时未怀激情。一个法国人在谈起他的祖国，想到他的时代时，竟然无动于衷，这简直是不能容许的。我承认在研究旧社会的每个部分时，我从未将新社会完全置之不顾。我不仅要搞清病人死于何病，而且要看看他当初如何可以免于一死。我像医生一样，试图在每个坏死的器官内发现生命的规律。我的目的是要绘制一幅极其精确、同时又能起教育作用的图画。因此，每当我在先辈身上看到某些我们几乎已经丧失然而又极为必要的刚强品德——真正的独立精神、对伟大事物的爱好、对我们自身和事业的信仰——时，我便把它们突出出来；同样，当我在那个时代的法律、思想、风尚中碰到吞噬过旧社会，如今仍在折磨我们的某些弊病的痕迹时，我也特别将它们揭露出来，以便人们看清楚这些东西在我们身上产生的恶果，从而深深懂得它们还可能在我们身上作恶。

我声言，为了达到上述目的，我不怕得罪任何人，不管是个人、阶级，还是舆论、回忆，也不管他们多么令人敬畏。我这样做时往往带有歉意，但从不感到内疚。但愿那些由于我而感觉不快的人，考虑到我的正直无私的目的而饶恕我。

不少人可能会指责我在本书中表达了一种对自由的完全不合时宜的酷爱，他们要我相信，在法国再没有人在关心什么自由。

我只是恳求那些对我提出这种指责的人不妨想想，我对自由的热爱久已有之，并非自今日始。20多年以前，当论及另一个社会时，我就几乎逐字逐句地写下了人们现在即将读到的内容。[3]

在未来的黑暗中，人们已经能够洞察三条非常明显的真理。第一条是，今天，举世的人都被一种无名的力量所驱使，人们可能控制或减缓它，但不能战胜它，它时而轻轻地，时而猛烈地推动人们去摧毁贵族制度；第二条是，世界上所有社会中，长期以来一直最难摆脱专制政府的社会，恰恰正是那些贵族制已不存在和不能再存在下去的社会；最后，第三条真理是，没有哪个地方，专制制度产生的后果比在上述社会中害处更大；因为专制制度比任何其他政体更助长这种社会所特有的种种弊端，这样就促使它们随着它们原来的自然趋向朝着那个方向发展下去。

在这种社会中，人们相互之间再没有种姓、阶级、行会、家庭的任何联系，他们一心关注的只是自己的个人利益，他们只考虑自己，蜷缩于狭隘的个人主义之中，公益品德完全被窒息。专制制度非但不与这种倾向作斗争，反而使之畅行无阻；因为专制制度夺走了公民身上一切共同的感情，一切相互的需求，一切和睦相处的必要，一切共同行动的机会；专制制度用一堵墙把人们禁闭在私人生活中。人们原先就倾向于自顾自：专制制度现在使他们彼此孤立；人们原先就彼此凛若秋霜：专制制度现在将他们冻结成冰。

在这类社会中，没有什么东西是固定不变的，每个人都苦心焦虑，生怕地位下降，并拼命向上爬；金钱已成为区分贵贱尊卑的主要标志，还具有一种独特的流动性，它不断地易手，改变着个人的处境，使家庭地位升高或降低，因此几乎无人不拼命地攒钱或赚钱。不惜一切代价发财致富的欲望、对商业的嗜好、对物质利益和享受的追求，便成为最普遍的感情。这种感情轻而易举地散布在所有阶级之中，甚至深入到一向与此无缘的阶级中，如果不加以阻止，它很快便会使整个民族萎靡堕落。然而，专制制度从本质上却支持和助长这种感情。这些使人消沉的感情对专制制度大有裨益；它使人们的思想从公共事务上转移开，使他们一想到革命，就浑身战栗，只有专制制度能给它们提供秘诀和庇护，使贪婪之心横行无忌，听任人们以不义之行攫取不义之财。若无专制制度，这类感情或许也会变得强烈；有了专制制度，它们便占据了统治地位。

反之，只有自由才能在这类社会中与社会固有的种种弊病进行斗争，使社会不至于沿着斜坡滑下去。事实上，唯有自由才能使公民摆脱孤立，促使他们彼此接近，因为公民地位的独立性使他们生活在孤立状态中。只有自由才能使他们感到温暖，并一天天联合起来，因为在公共事务中，必须相互理解，说服对方，与人为善。只有自由才能使他们摆脱金钱崇拜，摆脱日常私人琐事的烦恼，使他们每时每刻都意识到、感觉到祖国高于一切，祖国近在咫尺；只有自由能够随时以更强烈、更高尚的激情取代对幸福的沉溺，使人们具有比发财致富更伟大的事业心，并且创造知识，使人们能够识别和判断人类的善恶。

没有自由的民主社会可能变得富裕、文雅、华丽，甚至辉煌，因其平头百姓举足轻重而显得强大；在那里可以看到私人品德、家庭良父、诚实商人和可尊敬的产业主；甚至还会见到优秀的基督徒，因为

他们的祖国不在尘世，而他们宗教的荣耀就是在最腐败的时尚中，在最恶劣的政府下，造就优秀基督徒：罗马帝国最腐朽的时代就曾充斥着优秀的基督徒；但是我敢说，在此类社会中是绝对见不到伟大的公民，尤其是伟大的人民的，而且我敢肯定，只要平等与专制结合在一起，心灵与精神的普遍水准便将永远不断地下降。

20年前我所想所说的就是这些。我以为，从那时以来，世界上并没有发生什么事情能使我改变想法和说法。当自由受欢迎时，我表示了我对自由的赞赏；当自由遭抛弃时，我仍坚持不渝，对此人们不会不以为然。

此外，请大家好好想一想，即便在这个问题上，我与我的大多数反对者的分歧，也许比他们自己认为的要小。一个人，假如他所属的民族有善于享用自由所必需的品性，却生来就奴颜婢膝地仰赖某个同类人的好恶，而不去遵循他亲身参与制定的法律，试问这样的人算是一种什么人？这种人我认为并不存在。专制者本人也不否认自由是美好的，只不过唯独他才配享有自由；对此大家并无歧异，分歧在于对人的尊重程度；因此严格来说，人们对专制政府的爱好同他们对国家的轻蔑是完全一致的。要想让我顺此潮流，恐怕尚须时日。

我可以毫不夸张地说，此刻我发表的这本书是一项浩繁工作的成果。有的章节虽短，却花费了我一年多的研究时间。我本来可以把大量的注释放在每页下面；不过我还是把它印在卷末，并且为数很少，而且一一注出页码。读者从中可以找到史例和证据。如果本书对某些读者有所启发，他们想要更多的例证，我愿另外提供。

注释

〔1〕 我特别查阅了几个大总督辖区的档案，尤其是图尔的档案。图尔的档案非常完整，反映出这个位于法国中心、拥有100万人口的广阔的财政区的情况。在此我当感谢年轻能干的图尔档案库保管员格朗梅松先生。其他一些财政区——其中有法兰西岛——使我看到，在王国的绝大部分地区情况也是如此。

〔2〕 指拿破仑。——译者

〔3〕 指1835年托克维尔发表的《论美国的民主》（第一卷）。书中核心问题即民主与自由。——译者

第一编

第一章
大革命爆发之际，人们对它的评论歧异

没有任何事情比法国大革命史更能提醒哲学家、政治家们要谦虚谨慎；因为从来没有比它更伟大、更源远流长、更酝酿成熟但更无法预料的历史事件了。

就连伟大的弗里德里希[1]这样的天才，也没能预感到这场革命。他尽管接触到了，却视而不见。不仅如此，他预先就是依照大革命精神行事的；他是大革命的先行者，并且可以说他已经成为大革命的代理人；但在大革命迫近时，他并没有辨认出来；而当革命终于爆发时，它同历史上众多的革命迥然不同，具有独特的新面貌，因而最初未被人们察觉。

在国外，大革命成为举世瞩目的事件；它无处不在各国人民心中产生一种隐隐约约的新时代即将来临的概念，一种变革与改良的朦胧希望；但谁也猜不出大革命究竟应该是什么样子。各国君主和大臣竟然缺乏这种模糊的预感，这种预感使人民一见到大革命就骚动起来。最初，君主和大臣认为革命只不过是一场周期性疾病，各个民族的体质都难以避免，它只是为邻国的政治开辟新的领域，别无其他后果。如果他们偶然道出了大革命的真谛，那也是无意的。1791年，德意志各国君主聚集在匹尔尼茨，确实宣称法国君主制所面临的威胁乃是欧洲一切旧政权的共同威胁，它们与法国同处危难之中；但是实际上，他们丝毫不相信这番话，当时的秘密文件透露，这在他们只不过是巧立借口，以遮掩他们的意图，或者在众目睽睽下粉饰这些意图而已。

对于他们来说，他们认为法国大革命是一次转瞬即逝的地方性事件，只消从中渔利就行了。基于这种思想，他们密谋策划，多方准备，结成秘密联盟。猎物既然近在眼前，他们便争夺起来，既相互分裂，又相互接近。他们的准备可谓面面俱到，唯独没有料到即将发生的事情。

英国人对自己的历史记忆犹新，他们长期实行政治自由，因而富有见识和经验，透过厚厚的帷幕，他们的确看见了迅速临近的伟大革

命的面目；然而他们未能认清它的形式，不知道法国革命即将对世界的命运，对英国的命运产生什么影响。大革命即将爆发之际，阿瑟·扬[2]正在法国游历，他认为这场革命已迫在眉睫，但对于这场革命的意义却一无所知，甚至以为大革命的后果会使特权增加。他说道："如果这场革命给予贵族更多的优越地位，那么我想，它就弊大于利。"

自法国革命爆发起，伯克[3]心中便燃起仇恨，可是竟连伯克在某些时刻，对大革命亦无定见。起初他认为，大革命将使法国削弱，乃至灭亡。他说道："可以确信，法兰西的好战能耐将长久消失，甚至会永远消失，继往开来的一代将像那位古人一样说：我们曾听说，高卢人自己古时曾以武力著称。"

近距离不如远距离更能准确地判断历史事件。在法国，大革命行将爆发的前夕，人们对革命将成就的事业并没有明确认识。在大量陈情书中，我只找到两份陈情书表达了人民的某种惧怕心理。人们害怕的是王权——或者当时所称的宫廷——继续保持压倒一切的优势。三级会议表现懦弱，而且为期很短，令人担忧。人们害怕会对他们使用暴力。贵族对此尤其惴惴不安。许多陈情书说道："御前卫队应宣誓绝不把枪口对准公民，哪怕发生骚乱或暴动。"只要三级会议开得自由，一切弊端会一扫而光；要实行的改革工程巨大，可是并不困难。

然而，法国革命按自己的进程发展：随着魔鬼的头部逐渐出现，它那奇特可怖的面孔暴露出来；大革命在摧毁了政治机构以后，又废除了民事机构，在变革法律以后，又改变风尚、习俗，直至语言；摧毁了政府结构之后，又动摇了社会基础，似乎最终要清算上帝本身；这场大革命很快便跨越了国界，带着前所未闻的各种手段、新的战术、致命的准则，即皮特[4]所谓的武装的舆论，这个出奇强国冲决诸帝国的阻碍，打碎一顶顶王冠，蹂躏一个个民族，而且竟有这样怪事：把这些民族争取到自己这边来！随着这一切的爆发，人们的观点发生了变化。欧洲各国君主和政治家最初视为各民族生活中的常事，一变而为新事，它甚至与世上历来发生的一切截然对立，可是它又如此普遍，如此可怖，如此费解，以致面对这种现象，人类的精神茫然若失。一些人想，这个闻所未闻的威力仿佛自生而且永存，人们无法阻止它，它也绝不会自动停止，它将把人类社会推向最终的彻底崩溃。许多人将大革命视为魔鬼在世间显灵。自1797年起，德·梅斯特尔先生[5]便说道："法国革命具有恶魔的特点。"反之，另一些人则

在大革命身上发现了上帝的福音，它不仅要更新法兰西的面貌，而且要使世界焕然一新，可以说要创造一种新人类。在当时的若干作家身上，都有这种带宗教色彩的惊恐心理，好比萨尔维[6]当初见到蛮族一样。伯克继续阐述他的思想，惊呼道："法兰西岂止丧失了旧政府，简直丧失了一切政府，与其说法兰西必当成为人类的灾难与恐怖，不如说它几乎成了屈辱与怜悯的对象。但是，从这座被谋杀的君主制的坟墓中，却走出来一个丑陋、庞大、超出人类全部想象力的可怕的怪物。这个丑陋的怪物径直向目的地奔去，不为危险所惧，不因悔恨却步；它无视一切固有的准则，无视一切常规的手段，谁要是对它的存在不理解，便被它击倒。"

法国革命确实像当时的人所感到的那样异乎寻常吗？确实像他们所说的那样离奇、那样颠倒乾坤和锐意革新吗？这场奇怪而可怕的革命的真正意义是什么？它的真正特点是什么？它的深远效果是什么？它具体摧毁了什么？它又创造了什么？

研究和论述这些问题的时机看来已经到来，今天我们所处的确切地位正好使我们能更好地观察和判断这个伟大事物。我们离大革命已相当远，使我们只轻微地感受那种令革命参与者目眩的激情；同时我们离大革命仍相当近，使我们能够深入到指引大革命的精神中去加以理解。过不多久，人们就很难做到这点了；因为伟大的革命一旦成功，便使产生革命的原因消失，革命由于本身的成功，反而变得不可理解了。

第二章
大革命的根本与最终目的并非像人们过去认为的那样，是要摧毁宗教权力和削弱政治权力

法国革命的最初措施之一是攻击教会，在大革命所产生的激情中，首先燃起而最后熄灭的是反宗教的激情。即使在人们被迫忍受奴役以换取安宁、对自由的热情烟消云散之时，他们仍在反抗宗教的权威。拿破仑有能力制服法国革命的自由天赋，但他竭尽全力也不能制服它的反基督教天性，甚至到了今天，我们仍看到有些人，他们以为不敬上帝便是弥补了当初对政府区区小吏唯命是从的过失，他们抛弃了大革命信条中最自由、最高贵、最自豪的一切，却以忠于大革命的精神自矜，因为他们仍旧不信上帝。

可是，人们今天不难明白，反宗教之战只是这场伟大革命中的一个事件，是大革命面貌的一个突出的却转瞬即逝的特征，是酝酿大革命并为其先奏的那些思想、激情、个别事件的暂时产物，而不是大革命的本身特性。

人们有理由将18世纪哲学视为大革命的一个主要原因，的确，18世纪哲学带有深刻的非宗教性。但是仔细观察定会看到，它有两个部分，彼此分开，截然不同。

一部分包含关于社会地位和民事、政治法律准则的所有新的或革新的观点，例如人类生来平等，因此应废除种姓、阶级、职业的一切特权，人民享有主权，社会权力至高无上，统一规章制度……所有这些信条不仅是法国革命的原因，而且简直可以说就是大革命的内容；它们是大革命最基本的业绩，论时间，则是大革命最经久最实在的功绩。

18世纪哲学家的另一部分信条是与教会为敌；他们攻击教士、教会等级、教会机构、教义，而且为了更彻底地推翻教会，他们还想将教会的基础连根拔掉。但是，18世纪哲学的这一部分既然产生于这场

革命正在摧毁的各种事实中，它必然与这些事实一起逐渐消失，最终仿佛被埋葬在大革命的胜利之下。为了使我的意思更明白，我只需补充一句，因为我还要在别的章节论述这一重大问题：基督教之所以激起这样强烈的仇恨，并非因为它是一种宗教教义，而是因为它是一种政治制度；并非因为教士们自命要治理来世的事务，而是因为他们是尘世的地主、领主、什一税征收者、行政官吏；并非因为教会不能在行将建立的新社会占有位置，而是因为在正被粉碎的旧社会中，它占据了最享有特权、最有势力的地位。

不妨想一想，时间的推移已经证实了，而且每日每时都在证实下面这一真理：随着大革命政治业绩的巩固，它的反宗教事业即告覆灭；随着大革命所攻击的一切旧政治制度更彻底被摧毁，大革命所憎恶的各种权力、影响、阶级被彻底制服，一去不复返，它们所激起的仇恨，作为失败的最后标志，也日渐减退；最后，当教士从一切和他们同时垮台的东西中日益分离出来时，人们便看到，教会的力量在人们的精神中逐步恢复，并且更加巩固。

不要以为这种现象是法国所独有；自法国革命以来，欧洲的基督教会无一不重新振兴。

若以为民主社会必然与宗教为敌，那就大错特错了：基督教乃至天主教中，并没有什么东西是与民主社会的精神绝对对立的，有好多东西甚至对民主社会大为有利。此外，历朝历代的历史表明，最富有生命力的宗教本能始终扎根在人民心中。所有已经消亡的宗教都在人民心中有自己的归宿，而倾向于顺应人民的思想感情的各种制度，到头来总是把人类精神推向不信宗教，岂非咄咄怪事。

刚才我对宗教的议论，更适用于社会权力。

大革命一举推翻迄今维持社会等级制度和束缚人的一切机构和习俗，人们看到这些便可能以为，大革命的结果不仅要摧毁个别社会秩序，而且要摧毁一切社会秩序；不仅要摧毁某一政府，而且要摧毁社会权力本身；从而断定，法国革命的特性在本质上是无政府主义。可是我敢说，这又只看到了表面现象。

大革命开始后不到一年，米拉波[7]私下致函国王道："请把新形势与旧制度加以比较，从中会得到慰藉和希望。国民议会有一部分法令，而且是最重要的一部分法令，显然对君主政府有利。取消高等法院，取消三级会议省份，取消教士、特权阶级和贵族集团，难道这是

区区小事吗？只组成一个单一的公民阶级，这个想法会使黎世留[8]欣悦，因为这种平等的表面便于权力的执行。多少届专制政府都致力加强国王权威，但他们所做的还不如革命在这短短一年中所做的多。”有能力领导大革命的人是这样理解大革命的。

法国革命的目的不仅是要变革旧政府，而且要废除旧社会结构，因此，它必须同时攻击一切现存权力，摧毁一切公认的势力，除去各种传统，更新风俗习惯，并且可以说，从人们的头脑中荡涤所有一贯培育尊敬服从的思想。这就产生了法国革命如此独特的无政府主义特点。

但是搬开这些残渣碎片，你就会发现一个庞大的中央政权，它将从前分散在大量从属权力机构、等级、阶级、职业、家庭、个人，亦即散布于整个社会中的一切零散权力和影响，全部吸引过来，吞没在它的统一体中。自罗马帝国崩溃以来，世界上还没有过一个与此相似的政权。大革命创造了这一新权力，或者不如说，这一新权力是从大革命造成的废墟中自动产生的。的确，大革命建立的政府更为脆弱，但是比起它所推翻的任何政府却强大百倍。由于同一原因，它既脆弱又强大，下面将另加阐述。

米拉波透过行将垮台的旧制度的尘埃，已洞察到这个简单、正规、巨大的形式。尽管这是一个庞然大物，当时却还未被民众察觉。但是逐渐地，时间的推移使之大白于天下。今天，各国君主尤其对此瞩目。他们赞赏并羡慕这个庞然大物，不仅大革命所孕育的人们，连那些与大革命格格不入甚至完全敌对的人们也表赞同，他们都在各自领域努力摧毁豁免权，废除特权。他们融合不同等级，使不同社会地位趋于平等，用官吏取代贵族，用统一的规章制度取代地方特权，用统一的政府代替五花八门的权力机构。对于这番革命事业，他们兢兢业业。一旦遇到什么障碍，他们往往借用法国革命的各种手段及准则。在必要时，他们甚至动员穷人反对富人，平民反对贵族，农民反对领主。法国革命既是他们的灾难，又是他们的教师。

第三章
大革命如何是一场以宗教革命形式展开的政治革命，其原因何在

一切国内革命及政治革命都有一个祖国，并局限于这个范围内。法国革命却没有自己的疆域；不仅如此，它的影响可以说已从地图上抹掉了所有的旧国界。不管人们的法律、传统、性格、语言如何，它都使人们彼此接近或者分裂，它常使同胞成为仇敌，使兄弟成为路人；不如说，它超越一切国籍，组成了一个理念上的共同祖国，各国的人都能成为它的公民。

翻遍全部史册，也找不到任何一次与法国革命特点相同的政治革命：只有在某些宗教革命中才能找到这种革命。因此，如果想用类比法来解释问题，就必须将法国革命与宗教革命作一比较。

席勒[9]在其《三十年战争史》中正确地指出，16世纪伟大的宗教改革使得互不了解的各国人民突然接近起来，并且通过新的共同信仰，紧密联合在一起。的确，法国人与法国人彼此交战之际，英国人前来助战；生于波罗的海纵深处的人竟深入到德意志的腹地，来保护那些他们从未听说过的德国人。所有对外战争都带有内战色彩；所有内战都有外国人介入。各个民族的旧利益被忘在脑后，代之以新利益；取代领土问题的是各种原则问题。所有外交规章都互相掺杂，混乱不堪，使当时的政治家们目瞪口呆，大伤脑筋。这正是1789年后在欧洲发生的形势。

因此，法国革命是以宗教革命的方式、带着宗教革命的外表进行的一场政治革命。试看它有哪些具体特点与宗教革命相似：它不仅像宗教革命一样传播甚远，而且像宗教革命一样也是通过预言和布道深入人心。这是一场激发布道热忱的政治革命。人们满怀激情地在国内实现革命，又以同样的热忱向国外传布。试想这是何等新的景象！在法国革命向世界展示的闻所未闻的事物中，这件事确实是最新鲜的。但我们且莫就此而止，应该更进一步深入探讨，考察这种类似的效果，是否来源于隐而不露的类似原因。

宗教的惯常特征是把人本身作为考虑对象，而不去注意国家的法律、习俗和传统在人们的共同本性上加入了什么特殊成分。宗教的主要目的是要调整人与上帝的总体关系，调整人与人之间的一般权利和义务，而不顾社会的形式。宗教所指明的行为规范并不限于某国某时的人，而主要涉及父子、主仆、邻里。宗教既然植根于人性本身，便能为所有的人同样接受，放之四海而皆准。宗教革命因此常拥有如此广阔的舞台，极少像政治革命那样局限于一国人民、一个种族的疆域之中。如果对这个问题作进一步考察，我们就会发现，宗教愈是具备我所指出的这一抽象而普遍的特征，便愈能广泛传播，不管法律、气候、民族有何不同。

古代希腊罗马的异教或多或少均与各国人民的政体或社会状况有关，在它的教义中保留着某个民族的而且常常是某个城市的面貌，异教因此通常局限于一国的领土，很少越出范围。异教有时导致不宽容和宗教迫害，但是布道热忱在异教中却几乎完全看不到。因此，在基督教到来以前的西方，也就没有大规模的宗教革命。基督教轻而易举地越过那些曾经阻挡异教的各种障碍，在很短时间内就征服了大部分人类。基督教的胜利部分是由于它比其他宗教更能摆脱某国民族、某种政府形式、某种社会状态、某个时代及某个种族所特有的一切，我认为这样讲并不是对这圣教失敬。

法国革命正是依照宗教革命的方式展开的；但是法国革命涉及现世，宗教革命则为来世。宗教把人看作一般的、不以国家和时代为转移的人，法国革命与此相同，也抽象地看待公民，超脱一切具体的社会。它不仅仅研究什么是法国公民的特殊权利，而且研究什么是人类在政治上的一般义务与权利。

法国革命在社会与政府问题上始终追溯到更具普遍性的，也可以说更自然的 东西，正因如此，法国革命既能为一切人所理解，又能到处为人仿效。

法国革命仿佛致力于人类的新生，而不仅仅是法国的改革，所以它燃起一股热情，在这以前，即使最激烈的政治革命也不能产生这样的热情。大革命激发了传播信仰的热望，掀起一场宣传运动。由此，它终于带上了宗教革命的色彩，使时人为之震恐；或者不如说，大革命本身已成为一种新宗教，虽然是不完善的宗教，因为既无上帝，又

无礼拜，更无来世生活，但它却像伊斯兰教一样，将它的士兵、使徒、受难者充斥整个世界。

尽管如此，不能认为法国革命所采取的手段是史无前例的，它所宣传的一切思想都是完全新颖的。在各个世纪，甚至在中世纪兴盛时期，都有这样的鼓动宣传者，他们为了改变具体的习俗而援用人类社会的普遍法则，并以人类的天赋权利反对本国的政体。但是，所有这些尝试都失败了，18世纪燎原于欧洲的这同一火炬，在15世纪就轻易地被扑灭了。要想使这种学说产生革命，人们的地位、习俗、风尚必须已经发生某些变化，为学说的深入人心作好精神准备。

在某些时代，人和人之间如此迥异，以致普遍适用的法则对于他们竟成了无法理解的思想。在另一些时代里，只要将某一法则的朦胧轮廓远远地向人们展示，他们便能立即辨认并趋之若鹜。

最了不起的，并不在于法国革命使用了各种手段，创立了各种思想：伟大的新事物在于，那样众多的民族竟达到这样的水平，使他们能有效地使用这些手段，并轻而易举地接受这些准则。

第四章
何以几乎全欧洲都有完全相同的制度，它们如何到处陷于崩溃

曾经推翻罗马帝国并最终建立了近代国家的那些民族，在种族、国家、语言诸方面都各不相同；他们只是在不开化这点上彼此相似。自从定居于罗马帝国的土地之日起，长时期内，他们互相厮杀，一片混乱，而当终于稳定下来时，他们发现被自己造成的一片片废墟分隔开来。文明毁灭殆尽，公共秩序荡然无存，人际关系变得艰难险恶，庞大的欧洲社会分裂为千百个彼此迥异、互相敌对、老死不相往来的小社会。可是，在这片支离破碎的混沌之中，突然间涌现出统一的法律。

这些制度并非模仿罗马法制，而是与罗马法相对立，人们利用罗马法才能改造它们、废除它们。它们的面貌独特，与人类以前建立的法律截然不同。它们彼此匀称对应，共同构成了由一个个连接紧密的部分组合的整体，其严密程度不下于我们现代的法典条文；这是用于半野蛮社会的高深的法律。

这种立法怎么会形成、推广并最终遍行欧洲呢？这个问题我并不想探讨。可以肯定的是，早在中世纪，这种立法就或多或少在欧洲各地出现，而且在很多国家，它排除其他一切立法，确立了自己的统治地位。

我有机会研究了英、法、德诸国中世纪政治制度。随着研究的深入，我十分惊异地看到，所有这些法律之间存在着惊人的相似之处，尽管各个民族彼此不同，很少融合，却有如此相似的法律，这不能不使我为之赞叹。由于地点不同，这些法律在细节上出现不断的、无止境的变化，但是它们的基础却到处都一样。当我在古老的德意志立法中发现某种政治制度、规章、权力时，我事先就已知道，如果仔细研究下去，也会在英国和法国找到本质上完全相同的东西，而我也确实找到了它。英、法、德三民族，只要研究其中一个，其他两个就更好理解了。

在这三个国家里，政府都是依据同一准则行事，议会都是由同样成分组成，并被赋予同样权力。社会以同样方式被划分，同样的等级制度出现在不同阶级之间；贵族占据同样的地位，拥有同样的特权、同样的面貌、同样的禀赋：彼此毫无区别，到处都一模一样。

城市结构彼此相似，农村依同样方法治理。农民的处境没有什么不同，土地按同样的方式为人们所拥有，所占据，所耕种，耕者承担同样的义务。从波兰边界到爱尔兰海，领主庄园、领主法庭、采邑、征收年贡土地、服徭役、封建义务、行会等，一切都彼此相似，有时连名称都一样。而更引人注意的是，所有这些彼此相似的制度，都源于同一种精神。可以说，14世纪欧洲的社会、政治、行政、司法、经济和文学制度所具有的相似性，比当今制度具有的相似性更大，尽管现代文明致力于开辟条条道路，冲破重重关卡。

我的目的不是要讲述欧洲的旧政体如何逐渐削弱颓败；我只想指出，在18世纪欧洲政体到处濒临崩溃。一般说来，这种衰落在大陆东部不太突出，在大陆西部较为突出；但是在一切地方都能见到旧政体的老化，甚至衰败。

中世纪各种制度的逐渐衰落过程，从当时的档案中可以找到证明。我们知道，当时的领地都有名为“土地赋税清册”的登记簿，在上面一个世纪一个世纪地标出采邑和征收年贡土地界限，欠付地租、服劳役以及当地惯例。我看过14世纪的土地赋税清册，它们记载清晰、井井有条、十分确切，堪称杰作。尽管知识已普遍进步，可是离我们年代越近，土地赋税清册反倒变得模糊、杂乱无章、记载不全而且混乱不堪。看来市民社会转为文明之日，即政治社会堕入野蛮之时。

欧洲的古老政体在德意志比在法兰西更多地保留着原始特征，然而即使是在德意志，它所创立的一部分制度，也已经到处遭到摧毁。考察残存物的现状比发现失去的东西，更能使人判断时间的摧残作用。

自治市制度早在13和14世纪就已经使德意志的主要城市成为一个个富庶开明的小共和国，到18世纪依然存在；但是城市今天徒有其表。它们的一套方法似乎仍在执行；它们设置的行政官员仍保留原先的名称，而且仿佛在管理同样的事务；但是积极性、活力、市镇的爱国主义，以及城市制度所激起的刚毅而取之不竭的品德，已经消失不见了。这些旧制度仿佛原封不动地倒塌在自己身上。

今天依然存在的一切中世纪权力都患有同一毛病，它们全都同样的衰落和毫无生气。不仅如此，有些本身不属于中世纪政体的东西，由于被卷入其中而带上强烈的印迹，也都立刻丧失了生命力。处在这样的形势下，贵族阶级沾染上老年虚弱症；在中世纪，政治自由的成就到处可见，然而只要它今天保留着中世纪的种种特征，它便得了不育之症。省议会虽原封不动地保留其古老政治形式，但它们阻碍着文明的进步，而未能对它有所帮助；看来它们同新的时代精神格格不入。同时民心也背离了省议会，而倒向了君主。这些制度的悠久历史并未使它们变得令人尊重；相反，它们在老化，一天天地声名扫地；令人奇怪的是，由于它们更加衰落，它们的危害力越小，而它们激起的仇恨反而更大。一位支持旧制度并和旧制度同时代的德意志作家曾说道："现存事物已经普遍刺伤人心，有时还变得可鄙。古怪的是，现在人们对一切旧的东西均持不屑一顾的态度。这些新看法竟然也出现在家庭内部，并扰乱了家庭秩序。就连主妇们也不愿再忍受她们那些古老的家具了。"然而，这同一时期的德国同法国一样，社会活跃繁荣，蒸蒸日上。但是有一点必须认真注意；这是点睛之笔：所有活着、动着、生产着的东西都来自新的根源；这一根源岂止是新的，而且是对立的。

这个根源便是王权，但与中世纪王权毫无共同之处，它拥有另一些特权，占有另一个地位，带有另一种精神，激发另一些感情；这便是国家行政机构，它建立在地方权力废墟之上，向四面延伸；这便是日益取代贵族统治的官吏等级制度。所有这些新的权力都遵循着中世纪闻所未闻或拒绝接受的准则和方法行事，它们确实关系到中世纪人连想都想不到的某种社会状态。

在英国，情况与刚才谈到的一样，虽然人们一开始会以为欧洲旧政体仍在那里实行，如果忘掉那些旧名称，抛开那些旧形式，人们便会发现，自17世纪以来，封建制度已基本废除，各个阶级互相渗透，贵族阶级已经消失，贵族政治已经开放，[10]财富成为一种势力，法律面前人人平等，赋税人人平等，出版自由，辩论公开。所有这些新原则在中世纪社会中都不存在。然而正是这些新事物一点一滴巧妙地渗入这古老的躯体，使之复苏和免于瓦解，并在保持古老形式的同时，灌输新鲜活力。17世纪的英国已经完全是一个现代国家，在它内部仅仅保留着中世纪的某些遗迹，犹如供奉品。

为了帮助理解下文，有必要对法国以外情况作此概述；因为，我敢说，谁要是只研究和考察法国，谁就永远无法理解法国革命。

第五章
法国革命特有的功绩是什么

前面所有的论述只是为了阐明主题，以帮助解决我一开始就提出的问题：大革命的真正目的是什么？它的本身特点究竟是什么？为什么它恰恰要这样发生？它完成了什么？

大革命的发生并不像人们所认为的那样，是为了摧毁宗教信仰的权威；不管外表如何，它在实质上是一场社会政治革命；在政治制度范围内，它并不想延续混乱，并不像它的一位主要反对者所说的那样要坚持混乱，使无政府状态条理化，而是要增加公共权威的力量和权利。它并不像另一些人所想的那样，要改变我们的文明迄今具有的特点，阻止文明的进步，也没有从实质上改变我们西方人类社会赖以依存的根本法律。如果撇开不同时期不同国家发生的曾经暂时改变大革命面貌的所有偶然事件，而只考察大革命本身，人们就会清楚地看到，这场革命的效果就是摧毁若干世纪以来绝对统治欧洲大部分人民的、通常被称为封建制的那些政治制度，代之以更一致、更简单、以人人地位平等为基础的社会政治秩序。

这些就足以产生一场规模巨大的革命；因为古老的制度与欧洲的几乎一切宗教法律和政治法律混合交织在一起，除此之外，这些制度还产生了一整套思想、感情、习惯、道德作为它们的附属物。要想一举摧毁并从社会躯体中摘除与各器官相连的某一部分，需要一场可怕的动乱。这就使这次大革命显得更加伟大；它似乎摧毁一切，因为它所摧毁的东西触及一切，可以说与一切相连。

不管大革命怎样激进，它的创新程度比人们普遍认为的却少得多：这个问题我将在后边加以阐明。确切地说，大革命彻底摧毁了或正在摧毁（因为它仍在继续）旧社会中贵族制和封建制所产生的一切，以任何方式与之有联系的一切，以及即使带有贵族制和封建制最微小的 印迹的一切。大革命从旧世界保存下来的只是同这些制度始终格格不入或者独立于这些制度之外的东西。它决不是一次偶然事件。的确，它使世界措手不及，然而它仅仅是一件长期工作的完成，是十

代人劳作的突然和猛烈的终结。即使它没有发生，古老的社会建筑同样也会坍塌，这里早些，那里晚些；只是它将一块一块地塌落，不会在一瞬间崩溃。大革命通过一番痉挛式的痛苦努力，直截了当、大刀阔斧、毫无顾忌地突然间便完成了需要自身一点一滴地、长时间才能成就的事业。这就是大革命的业绩。

但是使人惊异的是，今天看来如此明了的事情，当初在那些上智者眼里却始终显得模糊不清，混乱一团。

就是那位伯克对法国人说道："你们想要匡正你们政府的弊端，但何必创新呢？你们何不因循你们古老的传统？你们何不恢复你们古老的特权？倘若你们无法恢复你们祖先体制的隐失的面貌，那么你们何不将目光移向我们英国？在英国，你们将会找到欧洲共同的古老法律。"伯克对近在眼前的事竟全然不察；革命恰恰是要废除欧洲共同的旧法律；他没有看到，问题的要害正在于此，而非其他。

但是这场到处都在酝酿、到处产生威胁的革命，为什么在法国而不在其他国家爆发？为什么它在法国具备的某些特点，在任何地方也找不到，或只出现一部分？这第二个问题确实值得一提；考察这个问题将是下面各编的宗旨。

注释

〔1〕 即腓特烈大帝，普鲁士国王（1740-1786年在位）。——译者

〔2〕 阿瑟·扬（1741-1820），英国著名经济学家和农学家。他的名著《法国游记》（1791）包含研究大革命前和大革命初城乡社会状况的宝贵资料。——译者

〔3〕 埃德蒙·伯克（1729-1797），英国政治家和作家，辉格党领袖之一，坚决反对法国革命，曾发表《法国革命思考》（1790）。——译者

〔4〕 威廉·皮特（1759-1806），英国政治家，任首相期间曾组织反法联盟，并与拿破仑作战。——译者

〔5〕 德·梅斯特尔（1753-1821），法国政治家、作家和哲学家，著有《法兰西论述》（1796）和《论教皇》（1819）等书，鼓吹君主制和教皇权，坚决反对大革命。——译者

〔6〕 萨尔维（约390-484），历史家和基督教护教论者，著有《论上帝政府》（439-451）。——译者

〔7〕 米拉波（1749-1791），大革命初期著名政治家、演说家，曾当选三级会议第三等级代表和制宪议会议员，参与起草《人权宣言》，主张君主立宪。——译者

〔8〕 黎世留（1585-1642），路易十三的首相，枢机主教。任中加强专制主义中央集权，鼓励航海殖民，通过三十年战争提高法国国际地位。——译者

〔9〕 席勒（1759-1805），与歌德同时代的德国伟大诗人、戏剧家。上述著作发表于1791年至1793年。——译者

〔10〕 托克维尔在本书中赋予noblesse和aristocratie（均为"贵族"意）不同的含义。前者近乎种姓（caste），因出身而享有特权，在政治上已经名存实亡。后者则参与政权，并不断吸取新的力量。英国的贵族政治是他所憧憬的典范。——译者

第二编

第一章
为什么封建权利在法国比在其他任何国家更使人民憎恶

有件事乍看起来使人惊讶：大革命的特殊目的是要到处消灭中世纪残余的制度，但是革命并不是在那些中世纪制度保留得最多、人民受其苛政折磨最深的地方爆发，恰恰相反，革命是在那些人民对此感受最轻的地方爆发的；因此在这些制度的桎梏实际上不太重的地方，它反而显得最无法忍受。

18世纪末，德意志境内几乎没有一处彻底废除了农奴制度，同中世纪一样，大部分地方的人民仍牢牢地被束缚在封建领地上。弗里德里希二世和玛丽亚-特雷萨[1]的军队几乎全是由名副其实的农奴组成的。

1788年，在德意志大多数邦国，农民不得离开领主庄园，如若离开，得到处追捕，并以武力押回。在领地上，农民受主日法庭[2]约制，私生活受其监督，倘若纵酒偷懒，便受处罚。农民的地位无法上升，职业不得改变，主人若不高兴，他便不得结婚。他的大部分时间得为主人尽劳役。年轻时，他得在庄园中做多年仆役。为领主服劳役仍为定制，在某些邦国，役期竟达每周三天。领主房产的翻盖维修、领地产品运往市场及其经营，以及捎带信件，都由农民承担。农奴可以成为土地所有者，但是他的所有权始终是不完全的。他必须根据领主的眼色来决定在自己地里种些什么；他不能任意转让和抵押土地。在某些情况下，领主强迫他出卖产品；在另一些情况下，领主又阻止他出售；对农民来说，耕种土地永远是强制性的。就连他的产业也不全部由他的子嗣继承，其中一部分通常归领主。

我不需在陈旧法律中去查阅有关条文，在伟大的弗里德里希拟定、由其继位者在大革命刚刚爆发之际颁布的法典中，就有这些规定。

类似的情况在法国早已不存在：农民可任意往来、买卖、处置、耕作。农奴制最后遗迹只有在东部一两个被征服省份中才可见到；在所有其他地方，农奴制已经绝迹，废除农奴制的日期已如此遥远，人们已不记得。当今考据证明，从13世纪起，诺曼底便废除了农奴制。

但是在法国还发生了另一场涉及人民社会地位的革命：农民不仅仅不再是农奴，而且已成为土地所有者。这一事实今天尚未得到充足的说明，但其后果如此深远，使我不得不在此稍停片刻，加以论述。

人们长期以来一直认为，地产的划分开始于大革命，它只能是大革命的产物。事实恰恰相反，各种证据均可证实这一点。

至少在大革命以前20年，便有一些农业协会对土地的过分分割感到不满。蒂尔戈[3]当时说道："瓜分遗产使得原来够维持一家人的土地被分给五六个孩子。这些孩子及其家庭此后是无法完全靠土地为生的。"若干年后，内克尔[4]也说，法国存在大量的农村小地产主。

在一份大革命前若干年写给总督的秘密报告中，我发现了如下的话："人们正以平等和令人担忧的方式再次瓜分遗产，每个人都想处处都弄到一点，因而一块块土地被无止境地划分下去，不断地一再划分。"难道这话不像是出自今人之口吗？

我下了极大的功夫在某种程度复原旧制度的土地册，有时也达到了目的。根据1790年确定土地税的法律，各教区均当呈报该区现存的地产清单。这些清单大部分已失散；但在有些村庄，我却发现了清单，并拿来与我们今天的名册作一比较，我看到在这些村子里，地产主的数量高达当今数目的二分之一，并往往三分之二；若考虑到从那个时期以来，法国总人口增长四分之一强，那么地产主的骤增显得相当惊人。

农民对地产的热爱今昔一致，都达到了顶点，土地的占有欲在农民身上点燃了全部激情。当时一位出色的观察者说道："土地总是以超出其价值的价格售出；原因在于所有居民都热衷于成为地产主。在法国，下层阶级的所有积蓄，不论是放给个人或投入公积金，都是为了购置土地。"

阿瑟·扬首次旅法时，发现许多新鲜事物，其中最使他惊异的就是大量土地已在农民中被划分；他估计法国有一半土地已属农民所有。他常说："这种形势是我万万没有想到的。"的确，只有在法国或其近邻才出现这样的形势。

在英国也曾有过拥有地产的农民，但数目已大大减少。在德国，各个时代各个地方，都有一些拥有完全土地所有权的自由农民。日耳曼人最古老的习俗中，就有关于农民地产的特殊的、往往是古怪的法律；但是这种地产始终是例外，小地产主的数量微乎其微。

18世纪末，在德意志某些地区，农民成为土地所有者，差不多跟法国农民一样自由，这些地区大多位于莱茵河流域；正是在这些地方法国的革命热潮传播最早，并且始终最有生气。相反，德意志那些长

时期不为革命热潮渗透的部分，就是没有发生类似变化的地方。这点很值得注意。

因此，认为法国地产的划分始自大革命，这是附和一种普遍的错误观点；土地的划分远远早于大革命。的确，大革命出售了教士的全部土地，以及贵族的大部分土地；但是查阅一下当时拍卖土地的记录，就像我有时耐心查阅的那样，人们便会看到，这些土地大部分是由已经拥有其他土地的人买走的；因此，地产虽然易手，地产所有者数目的增加比人们想象的还是少得多。根据内克尔的通常浮夸但这次准确的用语：法国当时就已经存在大量 土地所有者。

大革命的结果不是划分土地，而是暂时解放土地。所有这些小地产主在经营土地时确实深感痛苦，他们承受着许多劳役，无法摆脱。

这类负担无疑是沉重的；但是他们之所以觉得无法忍受，正是由于存在某种本应减轻负担的情况：因为这些农民，与欧洲其他地方不同，已经摆脱了领主的管辖；这是另一场革命，它与使农民变为土地所有者的那场革命一样伟大。

尽管旧制度离我们还很近，因为我们每天都遇到在旧制度法律下出生的人们，但是旧制度仿佛已经消失在远古的黑暗中。这场彻底的革命将我们与旧制度隔离开，似乎已经历若干世纪：它使未被摧毁的一切变得模糊不清。因此，今天很少有人能精确地回答这样一个简单问题：1789年以前；农村是怎样治理的？当然，如果不是在书本之外再去研究那个时代的政府档案，就无法精确详尽地论述这个问题。

我常常听人说：贵族长期以来已不再参与国家治理，但是他们仍一直保持农村的全部行政权力；领主统治着农民。这种观点显然是错误的。

在18世纪，教区的一切事务都是由一些官吏主持的，他们不再是领地的代理人，也不再由领主选定；他们当中有些人是由该省总督任命，另一些人则由农民自己选举。分派捐税，修缮教堂，建造学校，召集并主持堂区大会的，正是这些权力机构。它们监管公社财产，规定其用项，以公共团体名义提出并维持公诉。领主不仅不再负责管理地方上的所有这些细小事务，而且也不进行监督。正如我们在下一章将阐明的那样，所有教区官吏均隶属政府，或归中央政府统辖。领主几乎不再是国王在教区的代表，不再是国王与居民之间的中介人。在教区内执行国家普遍法律、召集民兵、征收捐税、颁布国王敕令、分

配赈济之类事务再也不由领主负责。所有这些义务和权利均属他人所有。领主事实上只不过是一个居民而已，与其他居民不同的只是享有免税权和特权；他拥有不同的地位，而非不同的权力。总督们在写给他们的下属的信中特意说道，领主只不过是第一居民 。

如果走出堂区，到区考察，你将再次见到同一景象。作为整体，贵族不再从事管理，除非作为个人；这种现象在当时为法国所仅有。在其他一切地方，古老封建社会的特征还部分地保留着：拥有土地和统治居民仍合为一体。

英国是由那些主要的土地所有者进行管理和统治的。在德意志，在国王已摆脱贵族对国家一般事务的控制的各个部分，例如普鲁士和奥地利，他们还是给贵族保留了大部分农村管理权，即使在某些地方，国王已强大到能控制领主，他们也还未取代领主的位置。

真正说来，法国贵族很久以来就不再接触国家行政，只有一处是例外，那就是司法权。贵族中的首要人物还保持权利，让法官以他们的名义裁决某些诉讼，还在领地范围内不时地制订治安规章；但是王权已逐渐剪除、限制领地司法权，使之归属王权，这样一来，那些仍然行使司法权的领主便不再把它视为一种权力，而视为一项收入。

贵族享有的所有特殊权利都是如此。政治部分已经消失，只有金钱部分保留下来，而且有时还激增。

在此，我只想论述那一部分尚未失效的特权，即名副其实的封建权利，因为它们与人民关系最为密切。

今天，很难说明这些权利在1789年究竟有哪些；因为它们数量庞大，品类繁多，况且其中有一些已经消失，或已经转化；正因为此，这些对当时人来说已经含混的词义，对于我们来说就更模糊不清。然而，当我们查阅18世纪研究封建法的专家著作并耐心研究地方习俗时，就会发现所有现存的权利都可简化为数目很小的主要几种；其他的一切权利确实还存在，但只不过是孤立的个别现象。

为领主服徭役的迹象在各地几近消失。道路通行费大部分变得低廉或已被取消；不过在少数省份，仍可见到好几种道路通行费。在所有省份，领主征收集市税和市场税。人人皆知，在整个法国，领主享受专有狩猎权。一般说来，只有领主拥有鸽舍和鸽子；领主几乎处处强迫当地居民在其磨坊磨面，用其压榨机压榨葡萄。一项普遍的极为苛刻的捐税是土地转移和变卖 税；在领地范围内，人们出售或购买土

地，每一次都得向领主纳税。最后，在整个领土上，土地都担负年贡、地租以及现金或实物税，这些捐税由地产主向领主交纳，不得赎买。透过所有这些花样，可以看到一个共同特点：这些权利或多或少都与土地或其产品有关；全都损害土地耕种者的利益。

大家知道，教会领主享受同样的好处；因为教会虽然与封建制度起源不同，目的不同，性质亦不同，可是它最终却与封建制度紧密结合在一起；尽管它从未完全融合于这个不相干的实体，却深深地渗进其中，仿佛被镶嵌在里面一样。

因此，主教、议事司铎、修道院长根据其不同教职都拥有采邑或征收年贡的土地。修道院在它所在的地区通常也有一个村庄作为领地。在法国唯一还有农奴的地区，修道院拥有农奴；它使用徭役，征收集市和市场税，备有烤炉、磨坊、压榨机以及公牛，村民付税后方可使用。在法国，如同在整个基督教世界一样，教士还有权征收什一税。

但是在这里对我来说重要的是指出，当时整个欧洲，到处可见到这同样的封建权利，完完全全同样的封建权利，而且它们在欧洲的大部分地方，比法国沉重得多。我只引证一下领地徭役。在法国，徭役罕见并且温和，在德国则仍旧普遍而残酷。

此外还有关于起源于封建制度的权利，它们曾激起我们先辈最强烈的反抗，被认为不仅违背正义，而且违反文明：什一税、不得转让的地租、终身租税、土地转移和变卖税，它们按18世纪略为夸张的说法被称作土地奴役，所有这些在当时的英国都部分存在，有好几种直至今天尚可见到。它们并未妨碍英国农业成为世界上最完善、最富庶的农业，而且英国人民几乎也未感到它们的存在。

那么为什么同样的封建权利在法国人民的心中激起如此强烈的仇恨，以至仇恨对象消失以后这种激情依然如故，简直无法熄灭呢？产生这种现象的原因，一方面是法国农民已变为土地所有者，另一方面是法国农民已完全摆脱了领主的统治。无疑还存在其他原因，但是我认为这些乃是主要原因。

假如农民没有土地，那么他们对封建制度强加在地产上的多种负担便会无动于衷。如果他不是承租人，什一税与他有何相干？他从租金所得中交纳什一税。如果他不是土地所有者，地租与他有何相干？如果他替别人经营，那么经营中的种种盘剥又与他有何相干？

另一方面，如果法国农民仍归领主统治，他们便会觉得封建权利并非不能忍受，因为这不过是国家体制的自然结果。

当贵族不仅拥有特权，而且拥有政权时，当他们进行统治管理时，他们的个人权利更大，却不引人注意。在封建时代，人们看待贵族近似于我们今天看待政府：为了取得贵族给与的保障，就得接受贵族强加的负担。贵族享有令人痛苦的特权，拥有令人难以忍受的权利；但是贵族确保公共秩序，主持公正，执行法律，赈济贫弱，处理公务。当贵族不再负责这些事情，贵族特权的分量便显得沉重，甚至贵族本身的存在也成为疑问。

请你们想象一下18世纪的法国农民，或者想象一下你们熟悉的农民，因为法国农民始终如一：他的地位变了，但性格并未变。看一看我引用的文件所刻画的农民吧，他酷爱土地，用全部积蓄购买土地，而且不惜任何代价。为了得到土地，首先他得付税，不过不是付给政府，而是付给邻近的地产主，这些人和他一样与政府毫不相干，差不多和他一样无权无势。他终于有了一块土地；他把他的心和种子一起埋进地里。在这广阔的天地里，这一小块地是属于他本人的，对此他心中充满自豪与独立感。可是那同一帮邻人跳了出来，把他从他的地里拉走，强迫他无偿为他们在别处干活。他想保卫他的种子不受他们的猎物的糟蹋，可是那帮人阻止他这样做。他们守候在河流渡口，向他勒索通行税。在市场上，他又碰上他们，必须向他们交钱以后才能出卖自己生产的粮食。回到家中，他打算把剩下的麦子自己食用，因为这是他亲手种植，亲眼看着长大的，可是他不得不到这帮人的磨坊里磨面，用这帮人的烤炉烘面包。他那小块土地上的部分收入成了交给这帮人的租金，而这些租金不能赎取，也不受时效约束。

不管他干什么，处处都有这些讨厌的邻人挡道，他们搅扰他的幸福，妨碍他的劳动，吞食他的产品；而当他摆脱了这帮人，另一帮身穿黑袍的人又出现了，而且夺走了他的收获的绝大部分。请设想一下这位农民的处境、需求、特征、感情，并计算一下，若你能够的话，农民心中郁积了多少仇恨与嫉妒。

封建制度已不再是一种政治制度，但它仍旧是所有民事制度中最庞大的一种。范围缩小了，它激起的仇恨反倒更大；人们说得有道理：摧毁一部分中世纪制度，就使剩下的那些令人厌恶百倍。

第二章
中央集权制是旧制度的一种体制而不是像人们所说是大革命和帝国的业绩

从前，当法国还有政治议会时，我听一位演说家谈论中央集权制，他说道："这是法国革命的杰出成就，为欧洲所艳羡。"我承认中央集权制是一大成就，我同意欧洲在羡慕我们，但是我坚持认为这并非大革命的成就。相反，这是旧制度的产物，并且我还要进一步说，这是旧制度在大革命后仍保存下来的政治体制的唯一部分，因为只有这个部分能够适应大革命所创建的新社会。细读本章的耐心读者也许会看出，我对我的论点作了过分充分的论证。

请允许我先将所谓的三级会议省[5]，亦即自治省或不如说表面上部分自治的省，放在一边，暂且不谈。

三级会议各省地处王国边远地区，人口几乎只占法国总人口的四分之一，而且在这些省份里，只有两个省才有真正生气蓬勃的省自由权。我打算以后再来论述三级会议省，我将阐明，中央政权强迫这些省服从共同规章，达到了什么程度。

在这里，我主要想论述被当时的行政语言称作的财政区省，尽管这些地方的选举比其他地方少。[6]巴黎四周都是财政区，它们结为一体，构成整个法国的心脏和精华。

人们乍一观察王国的旧行政制度，便觉得那些规章和权威多种多样，各种权力错综复杂。行政机构或官吏遍布法国，这些官吏彼此孤立，互不依赖，他们参加政府是凭借他们买到的一种权利，谁也不得夺走这一权利。他们的权限常常混杂、接近，从而使他们在同类事务的圈子里互相挤压，互相碰撞。

法庭间接参与立法权；法庭有权在其管辖范围内制订带强制性的行政规章制度。有时法庭反对行政机构，大声指责政府的措施，并向政府官员发号施令。普通法官在他们所居住的城市和乡镇制订治安法令。

城市的体制多种多样。城市行政官员名目互异，他们的权力来源也各不相同：在这个城市是市长，在那个城市则是行政官，而在其他城市则是行会理事。有些人是国王选定的，另一些人是由旧领主或拥有采地的亲王选定的；有的人是由当地公民选举的，任期一年，另外有些人是花钱买永久统治权。

这些是旧政权的残余；但是在这些残余中间，却逐渐建立起一种相对新颖或经过改造的事物，这留待后面描述。

在王权的中央，靠近王位的地方，形成了一个拥有特殊权力的行政机构，所有权力都以新的方式凝集在这里，这就是御前会议 。

御前会议起源于古代，但是它的大部分职能却是近期才有的。它既是最高法院，因为它有权撤销所有普通法院的判决，又是高级行政法庭，一切特别管辖权归根结蒂皆出于此。作为政府的委员会，它根据国王意志还拥有立法权，讨论并提出大部分法律，制订和分派捐税。作为最高行政委员会，它确定对政府官员具有指导作用的总规章。它自己决定一切重大事务，监督下属政权。一切事务最终都由它处理，整个国家就从这里开始转动。然而御前会议并没有真正的管辖权。国王一人进行决断，御前会议像是发表决定。御前会议似乎有司法权，其实仅仅是由提供意见者 组成的，高等法院在谏诤书中就曾这样说过。

组成御前会议的并不是大领主，而是平凡或出身低下的人物，有资历的前总督以及其他有实际经验的人，所有成员均可撤换。

御前会议的行动通常是无声无息、不引人注意的，它始终有权而不声张。这样它自身也就毫无光彩；或者不如说它消失在它身旁的王权的光辉中。御前会议如此强大，无所不达，但同时又如此默默无闻，几乎不为历史所注意。

国家的整个行政均由一个统一机构领导，同样，内部事务的几乎全部管理都委托给单独一位官员，即总监。

若打开旧制度年鉴，便会看到各省都有自己独特的大臣；但是研究一下卷宗所载的行政机构，便会立即发现，省里的大臣很少有机会起重要作用。日常国家事务是由总监主持的；他逐渐将所有与钱财有关的事务都纳入自己管辖范围，即差不多整个法国的公共管理。总监的角色不断变换：财政大臣、内政大臣、公共工程大臣、商务大臣。

中央政府在巴黎其实只有单独一位代理人，同样，在各省，它也只有单独一位代理人。18世纪还能看到一些大领主带有省长 头衔。这是封建王权的旧代表，他们常常是世袭的。人们仍授与他们一些荣誉，但是他们不再拥有任何权力。总督拥有全部统治实权。

总督是普通人出身，同外省丝毫无关，他年轻，要发迹高升。他并不是靠选举权、出身或买官职才获得手中权力；他是由政府从行政法院的下级成员中遴选的，并且随时可以撤换。他从行政法院里分离出来，但又代表行政法院，正因如此，按照当时的行政语言，他被称为派出专员 。在他手中几乎握有行政法院所拥有的全部权力；从初审起，便行使所有权力。像行政法院一样，他既是行政官又是法官。总督同所有大臣通信，他是政府一切意志在外省的唯一代理人。

在他手下，并由他任命的，是设置在各地县里的、他可任意撤换的行政官员——总督代理 [7] 。总督通常是新封贵族；总督代理总是平民。但在指派给他的区域内，他就像总督在整个财政区一样，代表着整个政府。总督隶属于大臣，同样，他隶属于总督。

达尔让松伯爵在他的《回忆录》中讲到约翰·劳 [8] 有一天曾对他说道："我从不敢相信我任财政监督时所见的那些事。你要知道法兰西王国竟是由30个总督统治的。没有最高法院，没有等级会议，没有省长，各省的祸福贫富，全系于这30位在各省任职的行政法院审查官身上。"

这些官员虽然权力很大，但在封建旧贵族的残余面前却黯然失色，仿佛消失在旧贵族尚存的光辉中；正因如此，人们在那个时代很难看到总督，尽管他们的手早已伸向四面八方。比起他们来，贵族在社会上更优越，他们拥有地位、财富和敬重，这种敬重总是与旧事物相联系的。在政府里，贵族簇拥着国王，组成宫廷；贵族统率舰队，指挥陆军；总而言之，贵族不仅是那个时代最令人瞩目的人物，连子孙后代的眼光也常常停留在他们身上。若是有人提议任命大领主为总督，便是对大领主的侮辱；即使最贫穷的贵族也常常不屑于出任总督。总督在贵族看来，是一个僭权者的代表，是资产者以及农民派到政府中任职的一批新人，总之，是一群无名小辈。然而，正如约翰·劳所说的和我们将看到的那样，这些人却统治着法国。

让我们先从捐税权谈起，因为捐税权可以说包括了所有其他权利。

大家知道，捐税中有一部分属包税：对于这些税来说，这是由御前会议同金融公司洽谈，商定契约的各项条款，并规定征收的方式。所有其他捐税，如军役税、人头税以及二十分之一税，均直接由中央政府的官员确定和征收，或在他们无与伦比的监督下进行。

军役税和附带的许多捐税的总额，及其在各省的摊派额，都由御前会议每年通过一项秘密决议来确定。这样，直接税逐年增长，而人们却事先听不到任何风声。

军役税是古老的捐税，课税基数与征税从前都委托给地方官办理，他们或多或少独立于政府，因为他们行使权力是凭借出身或选举权，或依靠买来的官职。这些人是领主、教区收税人、法国的财务官、财政区内直接税间接税征收官 。这些权威人士在18世纪依然存在；但有些人已完全不管军役税，另外一些人即使管也只是将它放在极其次要或完全从属的地位。甚至在这方面，整个权力也握在总督及其助理手中：事实上，只有他才能在教区间摊派军役税，指挥监督收税员，准予缓征或免征。

另一些捐税，如人头税，由于近期才有，所以政府不再为那些古老权力的残余伤脑筋；政府独行其是，不受被统治者的任何干扰。总监、总督和御前会议确定每项纳税额的总金额。

让我们从钱的问题转到人的问题。

在大革命及随后的时代，法国人是那样顺从地忍受征兵的桎梏，这常使人感到吃惊；但是必须牢牢记住，法国人完全屈从这种制度由来已久。征兵制的前身是自卫队，后者的负担更重，虽然所征兵员少一些。有时人们用抽签决定农村青年入伍，在他们当中挑选若干名士兵组成自卫军团，服役期六年。

由于自卫队是比较现代的制度，所以旧的封建政权无一能够管理；一切事宜只能委托给中央政府的代理人。御前会议确定总兵额及各省份额。总督规定各教区应征人数；总督代理主持抽签，裁决免征比例，指定哪些自卫军可以驻守家中，哪些应开拔，最后将这些应开赴者交与军事当局。要求免征只能求助于总督和御前会议。

同样可以说，在各三级会议省之外，所有公共工程，甚至那些任务最特殊的公共工程，也都是由中央政权的代理人决定和领导。

独立的地方当局依然存在，如领主、财政局，大路政官 ，他们可以对这部分公共管理有所帮助。然而这些古老权力在各处几乎很少有

所作为或全无作为：这点只要稍微考察一下当时的政府文件即可证明。所有大路，甚至从一城市通往另一城市的道路，都是在普遍捐助的基础上开辟和维护的。制订规划和确定管辖权的是御前会议。总督指挥工程师工作，总督代理召集徭役进行施工。留给地方旧政权管理的只有村间小道，这些小道自那时以来一直无法通行。

中央政府在公共工程方面的重要代理人，同今天一样，是桥梁公路工程局 。尽管时代不同，这里的一切却出奇地相同。桥梁公路管理当局有一个会议和一所学校：有督察员每年跑遍整个法国；有工程师，他们住在现场，依照监察官指令，负责领导整个工程。旧制度的机构被搬入新社会，其数量比人们想象的大得多，它们在转变过程中通常丧失自己的名称，尽管还保存着固有形式；但是桥梁公路工程局既保留了名称，也保留了形式：这是罕见的事情。

中央政府依靠其代理人单独负责维持各省治安。骑警队分成小队遍布整个王国，各地都置于总督指挥之下。正是依靠这些士兵，必要时还动用军队，总督才能应付意外的危局，逮捕流浪汉，镇压乞丐，平息因粮价上涨而不断爆发的骚乱。被统治者从未像过去那样被召唤来帮助政府完成上述使命，除非是在城市里，那里通常有保安警，由总督挑选士兵，任命军官。

司法机构有权制订治安条例，并常常行使这个权力；但是这些条例只在一部分地区实行，而且最经常的是在单独一个地点实行。御前会议任何时候都可以取消这些条例，当事关下级管辖权时，它不断这样做。它本身则天天制定应用于整个王国的普遍条例，或是涉及与法院制定的规章内容不同的问题，或是涉及那些内容相同但法院处理不同的问题。这些条例，或如当时人所说，这些御前会议判决 ，数量庞大，而且随着大革命的临近，不断增加。大革命前40年间，无论社会经济或政治组织方面，没有一部分不经御前会议裁决修改。

在旧的封建社会，如果说领主拥有极大权利，他也负有重大责任。他的领地内的穷人，须由他来赈济。在1795年的普鲁士法典中，我们找到欧洲这一古老立法的最后痕迹，其中规定：“领主应监督穷苦农民受教育。他应在可能范围内，使其附庸中无土地者获得生存手段。如果他们当中有人陷于贫困，领主有义务来救助。”

类似的法律在法国很久以来就不复存在了。领主的旧权力已被剥夺，因此也摆脱了旧义务。没有任何地方政权、议会、省或教区联合

会取代他的位置。法律不再赋予任何人以照管乡村穷人的义务；中央政府果断地单独负起救济穷人的工作。

御前会议根据总的税收情况，每年拨给各省一定基金，总督再将它分配给各教区作为救济之用。穷困的种田人只有向总督求告。饥荒时期，只有总督负责向人民拨放小麦或稻米。御前会议每年作出判决，在它所专门指定的某些地点建立慈善工场，最穷苦的农民可以在那里工作，挣取微薄的工资。显而易见，从如此遥远的地方决定的救济事业往往是盲目的或出于心血来潮，永远无法满足需要。

中央政府并不仅限于赈济农民于贫困之中，它还要教给他们致富之术，帮助他们，在必要时还强制他们去致富。为此目的，中央政府通过总督和总督代理不时散发有关农艺的小册子，建立农业协会，发给奖金，花费巨款开办苗圃，并将所产苗种分给农民。中央政府如果减轻当时压在农业上的重担，缩小各种负担间的不平等，效果会好得多；但是，显然，中央政府从未想到这一点。

御前会议有时意欲强迫个人发家，无论个人有否这种愿望。强迫手工业者使用某些方法生产某些产品的法令不胜枚举；由于总督不足以监督所有这些规定的贯彻实行，便出现了工业总监察，他们来往于各省之间进行控制。

御前会议有时禁止在它宣布不太适宜的土地上种植某种作物。有的判决竟命令人们拔掉在它认为低劣的土壤上种植的葡萄，可见政府已由统治者转变为监护人了。

第三章
今天所谓的政府管理监督乃是旧制度的一种体制

在法国，城市自由在封建制度崩溃后依然存在。当领主已不再治理乡村时，城市仍保持自治权。直到17世纪末，还能遇到这种自治城市，它们继续组成一个个小型民主共和国，行政官由全体人民自由选举，对全体人民负责，公共生活活跃，城市为自己的权利感到自豪，对自己的独立无比珍惜。

直到1692年才首次普遍取消选举制度。城市的各种职务从此可以鬻买，就是说国王在各城市向某些居民出售永久统治他人的权利。

这就把人民福利和城市自由一起牺牲掉了；因为，当问题只涉及法官时，卖官鬻爵往往是有益的，因为好的司法的首要条件即是法官完全独立；但是当涉及行政制度本身时，卖官鬻爵却始终是十分有害的，在这里需要的是责任心、服从和热忱。旧君主制政府很了解这一点，因此它倍加小心，避免将强加于城市的制度用于自身，总督和总督代理的职务绝不出卖。

值得历史大加蔑视的是，这场伟大的革命在并无任何政治目的情况下完成了。路易十一之所以限制城市自由，是因为它的民主性使他感到恐惧；路易十四之所以摧毁城市自由并非出于恐惧，真实情况是他把城市自由出售给所有能赎买的城市。其实他并不想废除城市自由，而是想以此为交易，即使他实际上废除了城市自由，那也决非本意，而仅仅是基于财政目的的权宜之计。奇怪的是，这套把戏一成不变，竟然持续了80年。在这期间，曾向城市七次出售选举城市官员的权利，当城市重又尝到其中的甜头时，这种权利又被收回，以便重新出售。这种做法的动机始终如一，人们对此通常直言不讳。1722年敕令的前言说道："财政上的需要迫使我们去寻找减轻负担的最稳妥的办法。"手段是很稳妥，但是对于承受这奇怪捐税的人来说，却是毁灭性的。1764年，一位总督致函财政总监道："历来为赎买城市官职而付的钱，其数额之大使我震惊。这笔财政总数用于有益的事业本当为城

市谋利，然而结果相反，城市只感受到政府的压迫和这些官职享有的种种特权。”在旧制度的整个面貌上，我看没有比这更无耻的特征了。

今天要准确说出18世纪城市管理情况是很困难的；正如刚才所说，不管城市政权的根源如何不断变化，每个城市仍旧保留着古老体制的某些残余，而且还有各自的运用方式。也许在法国不存在两座绝对相同的城市；但是这种差异性产生一种错觉，它掩盖了相似性。

1764年，政府着手制订一项治理城市的普遍法规。为此，各省总督须就各个城市当时行事方式写成奏文。我找到了这次调查的部分文献，读过之后，我确信几乎各个城市都是以同一种方式进行管理的。差异只是表面的，本质则处处相同。

最为常见的是，城市政府被委托给两个会议。所有大城市和大部分小城市都是如此。

第一个会议由城市官员组成，人数多少视城市规模而定：这是市镇的执行权力机构，时人称之为城市政府 。其成员在国王确立选举制或城市能赎买官职时，经选举产生，行使临时权力。当国王收回官职并将其出售时，他们便依赖财政手段，永久履行职权，不过这种情况并不常见，因为这种商品随着城市政权逐渐从属中央政权而日益贬值。在任何情况下，城市官员不领薪金，但他们总是免税并享有特权。他们中间没有等级顺序；行政权是集体的。行政官不能独自领导和负责市政。市长是市政府的主席，但不是城市的行政官。

第二个会议名为全民大会 ，在还实行选举制的地方，它选举城市政府，在各城市继续参与主要事务。

15世纪，全民大会常由全民组成；一份调查奏文说，这种习俗符合我们先人的人民特性 。那时选举城市官员的是全体人民；官员有时要咨询人民的意见并向人民汇报。17世纪末，这种办法有时还实行。

18世纪，人民已不再作为一个整体构成全体会议。全民大会差不多一直实行代议制。但是必须注意，全民大会不再经民众选举，不再听取民众意志。全民大会到处都由显贵 组成，其中有些人因其特殊身份而出席会议，另一些人则是由行会或团体所派，每个人都在这里履行该特殊小社会赋予他的强制委托权。

随着时间的推移，特权显贵在全民大会中人数倍增；工业行会的代表为数日少，甚至不再出现。在全民大会中只能见到团体 代表，就是说，会议只包括资产者，几乎不再接纳手工业者。人民并不像人们

想象的那样轻信徒有其表的自由，当时各地人民都不再关心市镇事务，而像局外人一样生活在家墙之内。行政官员一次次试图在人民中唤起那种在中世纪曾建树种种奇迹的城市爱国主义精神，但毫无结果：人民不闻不问。至关重大的城市利益看来也不能打动他们。在那些还保留自由选举假象的地方，若是让人民去投票，他们坚持弃权。历史上这种事屡见不鲜。几乎所有那些曾经摧毁自由的君主最初都想保持形式上的自由：自奥古斯都[9]至今一向如此；他们自以为这样便可将只有专制力量才能给与的种种便利与公众认可的道德力量结合起来。这种尝试几乎全告失败，人们很快便发现，要长期维持这些没有真实内容的欺人假象是不可能的。

因此在18世纪，各城市的政府便到处蜕化为小寡头政治。某些家族以一己之见主宰城市全部事务，远避公众耳目，不对公众负责：在全法国，这种行政制度都染上这种弊病。所有总督都指出这个弊病；但是他们想出的唯一良方只是使地方权力越来越隶属于中央政府。

然而要想有所改观非常困难；尽管不断有一道道敕令改革所有城市的行政制度，各城市的本身法规却常常被御前会议的各项未行注册的规定所推翻，这些规定是根据各总督的建议制定的，事前既未进行调查，而且有时连城市居民自己也未想到。

某一城市遭到类似裁决的打击，它的居民说道："这项措施使城市中所有等级震惊，他们绝未料到会有这样的措施。"

城市不能设立入市关卡，不能征收捐税，不能抵押、出售、诉讼，不能租赁城市财产，不能加以管理，不能使用城市收入中的盈余部分，除非得到依据总督报告而发出的御前会议裁决。城市一切工程都得依照御前会议裁决的方案和预算进行。工程招标是在总督或总督代理面前进行，而且通常由国家工程师或建筑师主持工程。这一点将使那些以为在法国所见皆新的人大为吃惊。

但是中央政府涉足城市管理之深远胜于这项规定所示范围；它的权力远远大于它的权利。

在18世纪中期财政总监致各省总督的一份通告里，我找到这样一段话："你们须格外注意城市会议中发生的一切。你们须提交最精确的报告，汇报会议的各项决定，连同你们的意见一并迅速寄送我处。"

从总督和总督代理间的通信中，我们看到政府实际上控制着城市一切事务，无论巨细。所有事务都须征询总督的意见，他对每件事都

有坚定意见；他一直管到节日庆祝问题。在某些情况下，公众的喜庆活动也由总督主持，由他下令点燃灯火，为房屋张灯结彩。有一位总督处罚资产者民团成员20里弗尔[10]，因他们在唱《赞美诗》时缺席。

因此，城市官员自觉人微言轻。

他们当中的某些人致函总督道："阁下，我们非常谦卑地恳求您给我们仁慈和保护。我们将遵从大人的一切旨令，以期不负恩爱。"另一些人还堂而皇之地自称本城贵族，他们写道："阁下，我们从来不曾反抗您的意志。"

资产阶级要掌握政府，人民要争取自由，他们就是这样作准备的。

城市既然这样紧密地依附中央，那么至少可以维持自己的财政了吧，但事情决非如此。有人提出，若没有中央集权制，城市很快会灭亡：对此我一无所知；但是有一点是确定无疑的：在18世纪，中央集权制并未阻止城市走向灭亡。当时的全部行政史充满了市政混乱。

倘若我们从城市走到村庄，我们便会遇到不同的权力，不同的形式，但同样是依附中央。

很多迹象表明，在中世纪，每座村庄的居民都曾组成有别于领主的集体。领主利用、监督和统治这种集体；但是它共同占有某些财产，其产权是属于它自己的；它选举自己的首领，通过民主方式自行管理。

这种古老的教区制度，在所有经历过封建制的国家和带有这类法律遗迹的国家的所有地区都可以找到。在英国，这种痕迹处处可见；在德国，60年前它还盛行，读一下伟大的弗里德里希法典，就会对此确信不疑。在18世纪的法国，也还有若干遗迹存在。

当我在一个总督辖区[11]档案中第一次查阅旧制度下教区的状况时，记得我曾惊异地发现，在这如此贫困、如此受奴役的社区中，竟具有许多美国农村村社的特点，我过去曾为之震惊并误认为这些是新世界独有的特点。二者都没有常设的代议制，没有严格意义的市政府；二者都是在整个社区领导下，由官员分别进行治理。二者都不时举行全体会议，会上由相聚一堂的全体居民选举城市官员，决定重大事务。总之，二者彼此相似，就像一个活人和一个死人相似一样。

二者命运迥异，事实上却有同一起源。

由于远离封建制度，完全自己管理自己，中世纪农村教区就变成了新英格兰的镇区 （township）。由于脱离领主，但被控制在国家的强力之下，它在法国就变成了下面的样子。

18世纪，教区官员的名称与数量因省而异。从古老的文献中可以看到，当地方生活更加活跃时，这些官员数量就增多；随着地方生活趋向停滞，官员的人数也日渐缩小。在18世纪大部分教区里，官员可分为两类：一类名为征税员 ，另一类通常名为理事 。这些市政官员通常仍由选举产生，或被认为是选举产生；但是他们处处已变为国家的工具，而不是社区的代表。收税员按照总督的直接命令征集人头税。理事在总督代理的日常领导下，代表后者处理有关公共秩序或政府的一切事务。当事关自卫队、国家工程，以及一切普通法的执行时，他是总督代理的首要代表。

正像我们前面看到的那样，领主被排除在政府的所有细务之外；他甚至不再进行监督，不加以协助；过去他过问这些事以维持自己的力量；随着他的力量进一步削弱，他已不屑于这样做。今天若邀请他参与这些事务，反倒会刺伤他的自尊心。他已不再统治；但是他在教区的存在和他的种种特权却起着妨害作用，以致无法建立一个有效的教区管理机构，以取代他的统治。一个如此与众不同、如此独来独往、如此得天独厚的特殊人物，在教区内破坏或削弱一切法规的权威。

几乎所有富裕而有知识的居民由于他的插手而陆续逃往城市，这点我在下文中还将详述，教区内除了领主以外只剩下一群无知粗鄙的农民，他们根本没有能力领导治理公共事务。蒂尔戈说得对：“教区就是一片茅屋和与茅屋一样被动的居民。”

18世纪行政公文里充满了人们对教区收税员和理事所抱的怨言，因为他们无能、迟钝、愚昧。大臣、总督、总督代理乃至贵族都对此抱怨不已，但是无人追溯其原因。

直至大革命前，法国农村教区在其管理制度中，还保留着它在中世纪曾经有过的民主特色的一部分。当选举市政官员或讨论某一公共事务时，村里的钟声便召唤农民聚集到教堂门廊前；穷人和富人在这里同样有权出席。当然，在召集的会议上，既无真正的磋商，亦无投票表决；但是每个人都能发表自己的意见，为此还特地请来一位公证人，他露天制成证书，收集不同的发言，记入会议纪要。

如果将这些空洞的自由外表和与其相联系的真正自由的匮乏加以对比，我们就已具体而微地看出，最专制的政府也能够与某些最民主的形式结合在一起，乃至压迫人还要摆出若无其事的可笑样子。教区的这种民主会议能够充分表达各种心愿，但是它和城市政府一样，无权按自己的意志行事。只有当别人打开它的嘴时，它才能讲话；因为只有在求得总督的明确批准后，并且像人们当时所说的那样，身体力行"悉从尊愿 "时，才能召集会议。即使会议意见一致，它也不能自做主张，不能出售、购买、出租、申辩，除非得到御前会议许可。要想修补被风刮坏的教堂房顶，或重建本堂神甫住所坍塌的墙垣，必须获有御前会议的裁决。距巴黎最远的农村教区和最近的教区一样，都得服从这种规章。我曾看到一些教区要求御前会议批准它们有权开支25里弗尔。

的确，居民一般有权通过普选选出他们的官员；但实际上常常是总督替这小小的选举团指定候选人，而这位候选人从来都是以全票通过。另有几次，总督撤销了自发举行的选举，亲自任命收税员和理事，无限期中止一切新选举。这种例子数以千计。

不可能想象比这些社区官员的命运更严酷的了。中央政府最下层的代理人，即总督代理，逼迫他们百依百顺，并常常处以罚金，有时还将他们下狱；因为，其他地方仍然执行的保障公民不受专横侵害的制度，在这里已不存在了。1750年一位总督说道："我把私下抱怨的几个村社负责人关进了监狱，我强迫这些社区支付骑警队骑兵巡逻的费用。这样一来，他们就被轻易地制服了。"因此，教区的职务不被视为荣誉，而被看成负担，人们千方百计地想摆脱它。

不过教区旧政府的这些残迹对于农民来说还是珍贵的，甚至在今天，在所有的公共自由当中，唯一为农民所理解的，便是教区的自由。真正使农民感兴趣的唯一公共事务就是教区自由。有人将全国的政府置于一个主子之手而心安理得，却因不能在村政府中畅所欲言而大为不满：最空洞的形式竟然还有这么大的分量！

我刚才所述有关城市和教区的情况，差不多可以延伸到几乎所有独立自主、具有集体属性的团体。

在旧制度下，像今天一样，法国没有一个城市、乡镇、村庄、小村、济贫院、工场、修道院、学院能在各自的事务中拥有独立意志，能够照自己意愿处置自己的财产。当时，就像今天一样，政府把全体

法国人置于管理监督之下；如果说这个蛮横字眼当时尚未造出，至少它在事实上已经存在了。

第四章
行政法院与官员保证制是旧制度的体制

在欧洲，没有哪一国的普通法庭较之法国的普通法庭更独立于政府；但是也没有一个地方像法国那样经常使用特别法庭。这两方面结合之紧密，出于人们想象之外。由于国王无法左右法官的命运，既不能将其撤职、调离，也往往不能让他们擢升；一句话，国王不能用利禄和恐吓控制他们，因而他不久就感到这种独立性妨碍他的行动。这种法国所特有的局面促使国王避免将直接涉及王权的案件交法庭受理，并且在普通法庭之外，另创立一种为国王专用的更依附于他的法庭，它在臣民眼中颇具法院的外表，其真实作用又不至于使国王害怕。

在有些国家，如德国的某些部分，普通法庭从未像法国当时的法庭那样独立于政府之外，因此便没有同样的防范措施，也从不存在行政法院。国王在那里有足够的权威控制法官，故而无需委派专员。

如愿细读在君主制最后一个世纪里国王所颁布的宣言与敕令，以及同一时期御前会议的命令，就会看出，政府在采取一项措施之后，往往要指出：该措施所引起的争议和可能由此产生的诉讼，应一律提交总督和御前会议处理。常见的行文公式是这样的："除此之外，国王陛下命令将因执行此命令及附属条令所引起的所有争议提交总督或御前会议裁决。我们的法庭和法官不得受理此案。"

在依照法律或古老惯例处理的案件中，由于未采取这一防范措施，御前会议便依靠调案[12]不断进行干预，从普通法庭手中夺走涉及政府的案件，由御前会议自行处理。御前会议登记册中充斥这一类调案命令。逐渐地这种例外变成了普遍现象，事实演变成理论。虽然不是在法律上，但却在执行者心中形成为国家的座右铭：凡是涉及公共利益或因解释政府法令引起的争讼，均不属普通法庭所辖范围，普通法庭只能宣判涉及私人利益的案子。在这个问题上，我们所做的只是找到那个行文公式；它的思想属于旧制度。

从那以后，有关征税的大部分诉讼问题一律归总督和御前会议审理。有关车辆运输和公共车辆治安、有关大路路政、河流航运等所有事务亦归总督和御前会议处理；总之，只有行政法院才能理清涉及政府的所有讼案。

总督煞费苦心，使这种特别司法权限不断扩大；他们提醒财政总监，刺激御前会议。有一位官员曾提出调案的理由，在此值得一提，他说道："普通法官须服从既定法规，他们必须镇压违法行为；但是御前会议永远可以出于实用目的违反法规。"

根据这一原则，总督或御前会议经常将与政府没有明显关连或明显与之无关的议案拿来亲自审理。有位贵族与邻舍发生争执，不满法官的判决，要求御前会议将此案宣布为调案；监察官被询及此案，答复道："尽管这里涉及的只是归法庭受理的私人权利问题，但是当国王陛下愿意时，他永远有权受理一切案件，无需说明缘由。"

所有那些以某种暴力行为扰乱秩序的平民，通常便经由调案被解往总督或骑警队队长处。大多数因粮食昂贵而经常爆发的骚乱导致了这类调案。于是总督增置若干获大学学位的人，由他亲自选定，组成一个类似临时省法庭的机构审理刑事案件。我曾找到一些以此方式作出的判决，判处一些人苦役甚至死刑。17世纪末，总督审理的刑事诉讼仍很多。

近代法学家使我们确信，自大革命以来行政法已取得了巨大进步，他们说道："从前司法权和行政权互相混淆；从那以后人们将它们区别开来，各就其位。"要想充分认识这里谈到的进步，就永远不能忘记，一方面，旧制度下的司法权不断超出其权力的自然范围，另一方面，司法权从未全面履行其职权。如果对这两方面只知其一不知其二，那么，对事情的看法就是不全面的、错误的。法庭时而获准制定政府规章，这显然超出法庭所辖范围；时而又被禁止审理真正的诉讼，这等于被排除于自身权限之外。确实，我们已将司法权逐出行政领域，旧制度将它留在这个领域是非常不妥当的；但是与此同时，正如人们所见，政府不断介入司法的天然领域，而我们听之任之：其实权力的混乱在这两个方面同样危险，甚至后者更危险；因为法庭干预政府只对案件有害，政府干预法庭则使人们堕落，使他们变得兼有革命性和奴性。

在60年来法国永久确立的九部或十部宪法中，有一部明文规定，任何政府官员，未经事先批准，不得由普通法庭起诉。该条款是个很妙的发明，因此，人们在摧毁这部宪法的同时，小心翼翼从废墟中把此条款挽救出来，而且此后又小心翼翼地使它免遭革命的摧残。行政官习惯于将这一条款所授予的特权称为1789年的伟大成果；但是在这个问题上，他们同样搞错了：因为，在君主制下，政府和今天一样，千方百计不使政府官员处境尴尬，像普通公民一样，在法庭上承认犯罪。两个时代之间，唯一实质性的区别在于：大革命以前，政府只有依靠不合法和专横的手段才能庇护政府官员，而大革命以来，它已能合法地让他们违犯法律。

当旧制度的法庭想对中央政权的任何一位代表起诉时，通常必须干预御前会议的一道判决：被告不受法官审理，应转交御前会议任命的专员审理；因为，正如当时一位行政法院成员所写的那样，被攻击的官员会在普通法官的脑中形成偏见，王权因而受到危害。这类调案绝不是相隔很久才发生，而是每天都有；不仅涉及要员，而且涉及芝麻小官。只要与政府有一丝一缕的关系便可以除政府之外天不怕地不怕。桥梁公路工程局有个负责指挥徭役的监工被一个受他虐待的农民控诉。御前会议宣布此案为调案，总工程师私下致函总督谈及此事："确实，该监工应受指摘，但不应因此而任事态自行发展；对于公路桥梁局来说，最重要的是使普通法庭既不听取也不受理役工对监工的诉状。此例一开，公众由于仇恨这些官员便会提出连续不断的诉讼，工程将受到影响。"

在另一种情况下，一个国家承包人拿了邻人地里的物资，总督亲自向财政总监报告："我简直无法向您充分说明，将政府承包人听凭普通法庭审判，对政府的利益将带来多么大的危害，因为普通法庭的原则与政府的原则从来都是不相容的。"

这几行文字是整整一个世纪以前写的，写这些话的政府官员却多像我们同时代的人。

第五章
中央集权制怎样进入旧政治权力并取而代之，而不予以摧毁

现在，让我们重述一下前三章所讲的内容：由一个被置于王国中央的唯一实体管理全国政府；由一个大臣来领导几乎全部国内事务；在各省由一个官员来领导一切大小事务；没有一个附属行政机构，或者说，只有事先获准方可活动的部门；一些特别法庭审理与政府有关案件并庇护所有政府官员。这些岂不是我们所熟知的中央集权制吗？同今天相比，其形式不大明确，其步骤不大规范，其存在更不稳定；但这是同一事物。自那时以来，没有对这座建筑增添或减少什么重要部分；只要把它周围树立起来的一切拔除掉，它就会恢复原状。

我刚描述的制度大部分后来在成百个不同地方被仿效；但是这些制度在当时乃为法国所特有，我们很快即将看到它们对于法国革命及其后果产生了多么巨大的影响。

但是那些近期产生的制度怎么能在封建社会的废墟中在法国建立起来呢？

这是一件需要耐心、机智、为时久长的事业，不是光靠武力和权术可告成的。当大革命爆发之际，法国这座古老政府大厦几乎完好无损；可以说，人们用它在原基础上建起了另一座大厦。

没有任何迹象表明，为了进行这项困难工程，旧制度政府曾参照一张事先已深思熟虑的蓝图；政府只是听从某种本能，而这种本能促使任何政府独揽大权，政府官员尽管多种多样，但这种本能却始终如一。政府保留了那些旧政权机构的古老名称和荣誉，但一点一滴地减去其权力。它并未将它们从原有的领域中逐出，只是把它们引开。它利用某一人的惰性，又利用另一人的自私，以占据其位置；它利用旧政权机构的一切流弊，从不试图予以纠正，只是竭力取而代之，最后，政府终于以总督这唯一的政府代理人实际上取代了旧政权的几乎全部人员，而总督这个名词，在旧政权问世时还闻所未闻。

在这番大业中，只有司法权令政府感到棘手；然而即使这里，它也最终抓住了权力的实质，留给其反对者的只是权力的影子而已。它并未将高等法院排除出行政领域：它逐渐扩大自己的势力，以至几乎全部占领了这个领域。在某些短暂的非常情况下，例如饥荒时期，由于鼎沸的民情助长了法官们的雄心，中央政府便让高等法院暂时理事，允许它们热闹一番，这在历史上常常产生回响；但是不久，中央政府就悄悄地重新占领了它的位置，暗中将所有的人和所有的案件重新控制起来。

倘若仔细注意高等法院反对王权的斗争，就会看到，斗争差不多总是集中于政策问题，而不是集中于政府问题。通常引起争论的是新税法，也就是说，敌对双方所争夺的不是行政权，而是立法权，因为双方对此都无权占有。

大革命越临近，形势更加如此。随着民众激情的沸腾，高等法院日益卷入政治；与此同时，由于中央政府及其代理人变得更加老练、更加精明，高等法院越来越不过问真正的行政问题；它日益更像保民官，而不像行政官。

况且时代不断为中央政府开辟新的活动范围，法庭缺乏灵活性，跟不上政府；新的案件层出不穷，它们在法院中无先例可循，与法院的常规格格不入。社会飞跃发展，每时每刻都产生新的需求，而每一种新的需求，对中央政府来说都是一个新的权力源泉，因为只有中央政府才能满足这些需求。法院的行政范围始终是固定不变的，而中央政府的行政范围是活动的，而且随着文明本身不断扩大。

大革命临近，开始摇撼所有法国人的头脑，向他们传播无数新思想，而唯有中央政府才能实现；大革命在推翻中央政府之前，使它进一步发展。和其他一切事物一样，中央政府也完善起来。当我们研究中央政府档案时，这一点尤其令人吃惊。1780年的总监和总督与1740年的总监和总督完全不同；政府已被改造。政府官员未变，精神却已改观。随着政府变得更加包罗万象，更加扩大，它也变得更加规范，更加开明。它占领了所有领域，与此同时，却变得温和起来：压迫少，疏导多。

大革命最初的努力摧毁了君主制度这个庞大的体制；但它于1800年重新恢复。人们常说，这是在国家行政问题上的1789年那些原则在

当时以及后来的胜利，其实恰恰相反，取胜的是旧制度的那些原则，它们当时全都恢复实施，而且固定下来。

如果有人问我，旧制度的这一部分是怎样整个搬入新社会并与之结为一体的，我将回答，倘若中央集权制在大革命中没有灭亡，那就意味着中央集权制本身是这场革命的开端和标志；我还将进一步说，当人民在其内部摧毁贵族政治时，他们自然而然地奔向中央集权制。此刻加速人民这一倾向比起抑制这一倾向，要容易得多。在人民内部，所有权力自然都趋向于统一，只有凭借大量手腕，才可能使之分裂。

民主革命扫荡了旧制度的众多体制，却巩固了中央集权制。中央集权制在这场革命所形成的社会中，自然而然地找到了它的位置，以致人们心安理得地将中央集权制列为大革命的功绩之一。

第六章
旧制度下的行政风尚

凡读过旧制度的总督与其上级和下属的通信的人，无不赞叹政治制度的相似竟使那个时代与我们时代的行政官如出一辙。他们仿佛跨过将他们分割的大革命的深渊，携起手来。我看被统治者也是这样。立法在人们精神上所显示的力量从来也没有这样明显。

大臣已经萌发出一种愿望，要洞察所有事务，亲自在巴黎处理一切。随着时代的前进和政府的完善，这种愿望日益强烈。到18世纪末，在任何边远省份建立一个慈善工场，都要由总监亲自监督其开支、制定规章、选定地址。创办乞丐收容所也必须告知总监所收乞丐的姓名以及进出的准确时间。早在18世纪中期（1733年）达尔让松先生就写道："委托给大臣们的细务漫无边际。没有他们，什么事也办不了，只有通过他们，事情才办成；如果他们的知识与他们庞大的权力有距离，他们便被迫将一切交给办事员办理，这些人便成了真正的掌权的人。"

总监要求接到不仅对有关事务的报告，而且对有关个人的详细情况的报告。总督则致函总督代理，将报告中所提供的情报逐字逐句地重复一遍，仿佛是他亲自了解的确切情况。

为了做到身在巴黎而能领导一切，洞悉一切，必须发明上千种审查手段。书面文件已经十分庞大，行政程序慢得惊人，我从未发现一个教区重建钟楼或修理本堂神甫住所的要求能在少于一年内获得批准，最通常需要两年或三年才能获准。

御前会议在一份判决（1773年3月29日）中承认："行政手续无限期地拖延误事，只能不断激起最正当的怨言；然而手续又是绝对必需的。"

我原以为对统计的嗜好是我们今天的政府官员所特有的；但是我错了。旧制度末期，人们经常将印好的小型报表寄送总督，报表由总督代理和教区理事填写。总监要求呈递报告，详述土地特性、耕作、产品种类与产量、牲畜头数、工业和居民习俗。这样取得的情报和今

天的专区区长与市长在同一情况下提供的情报相比，是同样地详尽而不确切。总督代理在那种场合对其属民的品质作出的评语一般都不太好。他们经常重复这样的评价："农民生性懒惰，若不是迫于活命，就不会干活。"这种经济学说在行政官员中颇为盛行。

两个时代的行政语言，并没有彼此迥异之处。它们的风格同样没有文采，就像流水账，含糊而软弱；撰写人的独特面貌被湮没在普遍的平庸之中。省长的文字和总督的文字一模一样。

只有到18世纪末，当狄德罗和卢梭的特殊言语经过一段时间传播开来，并用通俗语言进行冗长陈述时，这些作家书中充斥的多愁善感才感染了行政官员，甚至深入到财政界。行政文风通常是枯燥不堪的套话，这时变得有点感人和温柔。一位总督代理向在巴黎的总督抱怨说，"他经常在履行职责时感到一种极其强烈的痛苦，刺痛着充满怜悯的心。"

政府像今天一样，向各教区分发慈善赈济，条件是居民也须作出一定的奉献。当他们奉献的份额充足时，总监便在分派清单边上写道：好，表示满意；但是，当份额巨大时，他写道：好，表示满意和感动。

行政官员几乎全是资产者，他们已经构成一个阶级，有其特有的精神、传统、道德、荣誉感和自尊心。这是新社会的贵族，它已经形成，生气勃勃；只待大革命为它腾出位置。

法国行政当局已经具有下述特点：资产阶级或贵族，所有想从它的外部左右公共事务的人，对于政府一律怀有强烈的仇恨。想不靠政府帮助便自行成立的最小的独立团体也使它畏惧；最小的自由结社，不论目标如何，均使政府不快；它只让那些由它一手组成并由它主持的社团存在。大工业公司也不大遂它的心愿；总之，它不愿让公民以任何方式干预对他们自身事务的考察；它宁愿贫乏，也不要竞争。但是，必须让法国人尝一点放纵的甜头，以慰藉他们所受的奴役，因此，政府允许极其自由地讨论有关宗教、哲学、道德乃至政治种种普遍的和抽象的理论。只要人们不恶意评论政府的芝麻小官，政府甘愿容忍他们攻击社会当时赖以存在的基本原则，或者甚至讨论上帝的问题。它以为那种事与它无关。

18世纪的报纸，或当时人们所称作的"加泽特"（gazettes），刊载四行诗句多于争议性文章，尽管如此，政府对这支小小的力量已垂

涎三尺。对书籍它很宽容，对报纸却非常苛刻；由于无法专横地予以取缔，它便努力使报刊转而为政府所专用。我找到一份1761年致王国各总督的通告，其中宣布国王（即路易十五）决定，从今以后，《法兰西报》[13]将由政府监督编排，通告说："鉴于国王陛下欲使该报饶有兴味，确保它凌驾其他报刊之上，因此，"大臣进一步说道，"你们要寄给我一份简讯，载明你们财政区内激发公众好奇心的一切，尤其是有关物理学、博物学的奇闻趣事。"通告还附有一份内容介绍，其中宣称，新报纸虽然较之它所取代的报纸出版更勤，内容更多，但订阅费则便宜得多。

总督有了这些文件后，便写信给总督代理，下令贯彻；但是总督代理开始回答说，他们一无所知。大臣因而发出第二封信，严斥外省无能。"国王陛下命令我告知你们，他要你们至为严肃地负责此事，向你们的属员下达最确切的命令。"总督代理行动起来了：其中一位报告有个走私盐犯（偷运盐）被处绞刑而且表现出很大勇气；另一位报告该区有个妇女一胎生三个女孩；第三位报告爆发了一场可怕的暴风雨，但确无任何损失。有一人宣称，他曾十分留心，但没有发现一件值得一提的事，不过他自己仍订了一份如此有用的报纸，并打算请所有有教养的人都订阅。然而这番努力看来收效甚微，因为大臣在另一封信中说："国王不辞劳苦，亲自详细了解各项措施，使报纸办得更好，并愿给这家报纸应得的殊荣和名气，但是国王看到他的旨意如此不受重视，表示了极大的不满。"

可见历史是一座画廊，在那里原作很少，复制品很多。

此外必须承认，在法国，中央政府从未模仿欧洲南部那些政府，它们控制一切似乎只是为了使一切都陷于荒芜。法国政府对自己的任务常常是十分理解的，而且总是表现出惊人的积极性。但是它的积极性常常毫无结果，甚至反倒有害，因为它有时想做超出自己力量的事，或做无人能控制的事。

政府很少进行或很快便放弃最为必要的改革，这些改革需要不屈不挠的毅力才能成功；但是政府不断地更改某些规章或某些法律。没有什么东西能在它所处的范围内得到片刻安宁。新规则以如此奇特的速度一个接着一个更替着，使官员们由于身受上级控制，常常摸不清应该怎样顺从。市府官员向总监本人抱怨，附属的立法太不稳定，他

们说道："单单财政条例的变化就足以迫使一个市府官员——即使他是终身职——懈怠自身事务，光去研究各种新规章。"

即使法律没有变更，执行法律的方法每天都在变动。若未从旧制度政府遗留下来的秘密文件中看到政府的工作状态，就无法设想法律最后竟如此遭人蔑视，甚至遭执行法律者的蔑视，因为那时既无政治议会，又无报纸，大臣及其官署的任意胡为、专横跋扈和变化无常均不受限制。

在御前会议的判决中，有不少援引先前的法律，这些法律常常是新近制定的，已经颁布，但是未能实行。国王敕令、宣言、诏书都经过庄严的登记注册，可是在执行中无不受到重重变更。在总监和总督的信函中，我们可以看到，政府不断允许人们援引例外，而不按它自己的命令办事。它很少破坏法律，但它每天都根据特殊情况，为了办事方便起见，悄悄地将法律向任一方向扭曲。

总督致函大臣，谈到一个国家工程招标者要求免交入市税的问题："确实，按照我刚刚引证的敕令和判决的严格规定，对于这些捐税，王国内人人都得交纳，无一例外；但是谙熟法律事务的人都知道，这些硬性摊派和随之而来的各种处罚一样，尽管有确立税制的种种敕令、宣言和判决，却从未妨碍例外措施。"

旧制度原形毕露：条规强硬严峻，实行起来软弱松怠；这是它的特点。

谁若想通过法律汇编来判断那个时代的政府，谁就会陷入最可笑的谬误之中。我找到国王于1757年颁布的一个宣言，宣称凡编写或印刷书刊违反宗教或现行制度者，将一律被判死刑。出售这类书籍的书店，贩卖这类书籍的商人，均应受此刑罚。那么我们岂不又回到了圣多米尼克[14]的时代了吗？不，这个时代恰恰是伏尔泰威临文坛的时代。

人们常常抱怨法国人蔑视法律；哎呀！什么时候他们才能学会尊重法律啊？可以说，在旧制度的人们身上，法律概念应在他们头脑里占有的位置一向是空的。每个恳请者都要求人们照顾他而撇开现行法规，其态度之坚决和威严就像要求人们遵行法规一样，的确，只有当他们想拒绝法规时才会以法规来反法规。人民对当局的服从还是全面的，但是他们遵从当局却是出于习惯而非出于意愿；因为，倘若人民

偶然激动起来的话，最微小的波动立即就可将人民引向暴力，这时，镇压人民的，也总是暴力和专权，而不是法律。

在18世纪，法国中央政权尚未具有它后来才有的健全有力的政体；然而，由于中央政权已经摧毁了所有中间政权机构，因而在中央政权和个人之间，只存在广阔空旷的空间，因此在个人眼中，中央政权已成为社会机器的唯一动力，成为公共生活所必须的唯一代理人。

没有比诋毁政府者本人的文章更能证明这点了。当大革命前的长期的困惑开始发生作用时，形形色色有关社会与政府的新体系破门而出。这些改革家们提出的目标虽然不同，他们的手段却始终一致。他们想借中央政权之手来摧毁一切，并按照他们自己设计的新方案，再造一切；在他们看来，能够完成这种任务的，唯有中央政府。他们说道，国家力量应像国家权利一样，没有限制；问题只在于劝说它恰当地使用它的力量。老米拉波〔15〕是个极端迷恋贵族权利的贵族，他把总督直截了当地称为僭越者，并宣布，如果把挑选法官的权力全部交给政府，法庭不久就会成为特派员帮伙。米拉波本人只信赖中央政府，认为唯有靠中央政府的行动才能实现他的幻想。

这些思想绝不停留在书本中；它们渗透到一切人的精神中，与风尚融为一体，进入人们的习俗，深入到所有各部分，一直到日常生活的实际中。

大家都认为，若是国家不介入，什么重要事务也搞不好。种田的人平常对清规戒律反抗最厉害，连他们也竟然相信，如果农业得不到改进，应主要归咎于政府，因为政府既不提供足够的咨询，也不提供足够的帮助。一个种田人写信给总督，信的口气很气愤，已预示大革命的来临："为什么政府不任命巡视员，每年在各省巡视一遍农作物状况，教育种田人改进耕作方法，告诉他们必须怎样管牲畜、怎样把它们养肥、怎样饲养、怎样出售以及必须赶到哪里上市呢？这些巡视员应当得到丰厚的报酬。作出最出色成绩的耕种者将得到荣誉奖。"

巡视员和十字勋章！这套方法是萨福克郡的农夫从来也想不到的！

在大多数人看来，如今唯有政府才能确保公共秩序：人民只怕骑警队；而有产者只信任骑警队。对双方来说，骑警队骑兵不光是秩序的主要捍卫者，而且就是秩序本身。吉耶纳省议会说道："那些天不怕地不怕的人，只要一看到骑警队骑兵就乖乖地收敛起来，这是有目共

睹的事。”因此每个人都希望在他门口有班骑兵。这一类性质的请求在总督辖区的档案中比比皆是；似乎无人想到藏在保护人后面的很可能就是主人。

逃亡贵族到英国后，最感惊异的是英国没有这种自卫队。他们惊异不止，有时对英国人也十分蔑视，其中有个人，虽然德才优异，可是他所受的教育并没使他对即将看到的事物有所准备，他写道：“这是千真万确的事：英国佬被偷盗以后反倒庆幸，说至少他们国家没有骑警队。这些人对扰乱治安的一切感到恼火，可是看到煽动分子回到社会当中却感到自慰，认为法律的条文胜过一切考虑。”他进一步说道：“这些错误思想并非存在所有人的头脑中；有些智者想法就与之相反；久而久之，智慧必占上风。”

英国人的这些怪现象可能与他们的自由有某种关系，但这位流亡贵族没有想到这一点。他爱用更科学的原因来解释这一现象。他说道：“气候潮湿，周围空气缺乏活力，这两者给人的性情留下阴暗色彩。在这样的国家，人民自然特别喜爱严肃的事物。英国人民的天性爱关注治国之道；而法国人民则距此甚远。”

政府既然取代了上帝，每个人出于个人需要，自然就要祈求政府。诉状数量浩繁，虽然总是以公共利益为名，其实涉及的仅仅是琐碎私利。装有诉状的文件箱也许是聚集旧制度社会的所有阶级的唯一地方。这些诉状读起来令人忧郁：农民要求赔偿他们的牲畜或房屋的损失；富裕的所有者要求帮助他们开发土地；工业家恳求总督给予特权，避免于己不利的竞争。最常见的是，制造商对总督诉说买卖不景气，并请他向总监申请救助或贷款。为此目的大概设立了一笔基金。

有时连贵族也成了大恳求者；他们的身份使他们乞求时也态度高傲。对他们当中很多人来说，二十分之一税是造成他们依赖性的主要症结。御前会议根据总督报告每年制定贵族税额，因此贵族经常给总督写信，申请延期或免除税务。我读过许多这类请求书，书写人都是贵族，几乎都有封号，而且常常是大领主，他们说道，写请求书是因收入不足或景况不佳。一般来说，贵族称呼总督为“先生”，不过我注意到，在请求书中，他们像资产者一样，总称呼他为“阁下”。

在请求书中，穷困和傲慢有时以一种可笑的方式结合在一起。一个贵族致函总督道：“您那敏感的心绝不会同意一个贵族的父亲像一个平民的父亲一样，被课以二十分之一税，分文不差。”

18世纪屡屡发生饥荒，在饥荒时期，各财政区的居民全都求助于总督，似乎只有从他那里才能得到粮食。的确，每个人都因贫困而指责政府。连那些最无法避免的灾祸都归咎于政府；连季节气候异常，也责怪政府。

看到中央集权制在本世纪初如此轻而易举地在法国重建起来，我们丝毫不必感到惊异。1789年的勇士们曾推翻这座建筑，但是它的基础却留在这些摧毁者的心灵中，在这基础上，它才能突然间重新崛起，而且比以往更为坚固。

第七章
在欧洲各国中，法国如何成为这样的国家，其首都已取得压倒外省的重要地位，并吸取全帝国的精华

首都之所以对帝国其他部分具有政治优势，既非由于其地理位置，亦非由于其宏伟，更非由于其富庶，而是由于政府的性质。

伦敦的居民之多，等于一个王国，但它至今未对大不列颠的命运产生主导作用。

没有一个美国公民会设想纽约人民能够决定美联邦的命运。而且，甚至在纽约州内也无人会设想纽约市的单独意志，就能独自指挥各种事务，尽管纽约今天的居民，与大革命爆发时巴黎的居民数量相等。

即使是巴黎，在宗教战争〔16〕时期，同王国其他部分相比，它的人口同1789年的巴黎人口可以媲美。然而，它却不能决定任何事情。投石党运动（la Fronde）〔17〕时期，巴黎还只是法国最大的城市。到了1789年，巴黎已成为法国本身。

早自1740年起，孟德斯鸠就给他的一位朋友写信说：在法国，只有巴黎和遥远的外省，因为巴黎还没来得及将它们吞噬。1750年那位好幻想但时有定见的米拉波侯爵不指名地谈到巴黎，他说道："首都是必要的；但是如果头脑变得过大，身体就会中风而总崩溃。如果置外省于一种直接依附地位，将外省居民视同可以说是二等臣民，如果不给他们留有任何求取功名利禄的职业和途径，而将一切人才统统吸引至那个首都，假如这样的话，那么后果又将如何！"米拉波将这种情况称为一种暗中的革命，它从外省抽走了显贵、商人，以及所谓的才智之士。

细心读过前面几章的读者已经知道这一现象的原因；这里若再重复便会使读者不耐烦。

这场革命未能躲过政府的眼睛，但是它仅仅以最具体的形式使政府震动，那就是城市的壮大。政府眼见巴黎一天天扩大，害怕难于治理一个如此巨大的城市。尤其在17、18世纪，国王们颁布了大量敕令，旨在阻止城市的扩展。这些君主越来越将整个法国公共生活集中于巴黎城内或巴黎郊区，而他们却希望巴黎维持小规模。他们严禁建筑新房屋，如若建筑，则须用最昂贵的方式，在事先已指定的不大吸引人的地点建盖。这些敕令中每一道皆证明，尽管有前一道敕令，巴黎仍在不断扩大。路易十四在全盛时期曾六次试图阻止巴黎的发展，但皆以失败告终：巴黎冲破条条敕令，不断壮大。但是巴黎的重要地位比其城墙增长得更快；使巴黎具有这种重要地位的，不是发生在巴黎城内的事件，而是来自外部的事件。

与此同时，地方的自由权利到处都在不断消失。独立生活的特征在各地停止出现；不同省份的面貌特征逐渐混淆，旧的公共生活的最后痕迹正在被磨去。可是，国家并未衰弱：相反，处处都在运动；只不过原动力集中于巴黎。无数例证中，我在此仅举一例。在就出版状况致大臣的多份报告中，我发现，16世纪和17世纪初，外省城市曾有一些巨大的印刷厂，但如今没有了印刷工，或者没有活干。毫无疑问，18世纪末比起16世纪来，出版的各类书籍要多得多，但是思想动力只来自中央。巴黎已经吞噬了外省。

法国革命爆发之际，这第一场革命已全部完成。

著名旅行家阿瑟·扬离开巴黎是在三级会议召开后不久、攻克巴士底狱前不几天；他在巴黎刚刚看到的景象同他在外省的见闻形成对照，使他吃惊。在巴黎，一切都在沸腾；每时每刻都有一本政治小册子问世：每周甚至发行92册。他说道："即使在伦敦，我也从未见到与之相仿的出版发行运动。"但在巴黎以外，他觉得一片死气沉沉；人们很少印行小册子，根本没有报纸。可是外省民情激动，一触即发，只是尚未采取行动；公民们即便有时集会，也是为了听取巴黎传来的消息。在每座城市，阿瑟·扬都询问居民们打算做什么。"回答到处都一样，"他说道，"我们只不过是一个外省城市；必须看看巴黎是怎么干的。"他进一步说道："这些人甚至不敢有主见，除非他们已经知道巴黎在想些什么。"

制宪议会竟能一举废除法国所有旧省份，实在令人惊异，这些旧省份有好多比君主制还古老，制宪议会将王国很有条理地划分为83块

不同部分，就像在新世界划分处女地一样。没有什么事情比这更使全欧洲惊奇甚至恐怖了，因欧洲对此毫无准备。伯克说道："看到人们将自己的国家用这样野蛮的方法进行分割，这还是第一次。"的确，人们似乎在撕裂活生生的躯体，其实只是在分割尸体罢了。

巴黎就这样终于从外部取得了至高无上的权力，与此同时，在巴黎内部也完成了另一个同样值得历史注意的转变。巴黎不再只是交换、贸易、消费和娱乐的城市，巴黎已成为工场和制造业的城市；这第二个事实赋予第一个事实一种崭新的更令人生畏的特点。

事情由来久远；自中世纪起，巴黎似乎已是王国内最大、手艺最巧的城市。这点到了近代愈为明显。随着行政事务全部集中到巴黎，工业也集中到这里。巴黎越来越成为时尚的典范和仲裁者，成为权力和艺术的唯一中心，成为全国活动的主要起源地，法国的工业生活更加收缩集中于巴黎。

尽管旧制度的统计文献常常不足为信，可是我认为，人们可以有把握地说，法国革命前60年间，巴黎工人数字已增长两倍；而在同时期，巴黎总人口仅增长三分之一。

除上文所讲的普遍原因之外，还有一些极其特殊的原因将工人从法国各个角落吸引到巴黎，并逐渐使他们聚集在某几个区内，这些区最终成为工人区。巴黎当时对工业设置的财政立法障碍比法国其他地方要少；任何地方也没有巴黎那样易于逃脱行会师傅的束缚。某些郊区，如圣安托万区和唐普尔区，在这方面尤其享有极大特权。路易十六更加扩大了圣安托万区的这些特权，竭力在该区积聚大量的工人人口，"要给与圣安托万区工人我们实行保护的新标志，使他们摆脱那些损害他们利益也损害贸易自由的种种障碍，"这位不幸的国王在一份敕令中这样说道。

巴黎的工厂、制造业、高炉在大革命前夕大量增长，终于使政府警觉起来。看到工业的发展，政府充满若干臆想的恐惧。我们在文件中发现1782年御前会议的判决，它说道："鉴于制造业的飞跃发展导致木材的消耗，损及城市的供应，国王禁止今后在城市方圆15里之内建造这类工厂。"至于这种人口聚集会产生的真正危险，当时并无人察觉。

这样，巴黎变成了法兰西的主人，并且已经汇集起一支军队，这支军队将成为巴黎的主人。

看来，今天人们已相当一致地认为，行政上的中央集权制和巴黎的至高无上权力，是40年来在我们眼前不断更迭的所有政府垮台的重要原因。我无需费力便将使大家看到，旧君主制突然之间猛烈毁灭，很大一部分原因即在于此；它也是孕育所有其他革命的第一场革命的主因之一。

第八章
在法国这个国家，人们变得彼此最为相似

谁注意考察旧制度下的法国，谁就会碰到两种截然相反的景象。

表面上，在旧制度下生活的所有的人，特别是那些置身社会中上层的、唯一引人注目的人们，他们彼此之间简直完全相同。

然而，在这彼此一致的人群中，还竖立着无数小障碍物，将人群分割成许许多多部分，而在每个部分的小围墙内，又似乎出现了一个特殊社会，它只顾自身利益，不参与全体的生活。

想到这种几乎无止境的划分，我便明白，既然法国公民比任何地方的公民更缺乏在危机中共同行动、互相支持的精神准备，所以，一场伟大的革命就能在一瞬间彻底推翻这样的社会。我想象到了被这场大动荡本身所推倒的全部小障碍物；我马上看到一个比以往世界上可能见到的任何社会都更为密集、更为一致的冰冷的社会。

我说过，在几乎整个王国，长期以来，各省特有的生活已经消失；这就促使一切法国人彼此极为相似。透过依然存在的各种差异，国家的统一已经明显可见；立法的一致性是国家统一的表现。随着18世纪的进展，国王的敕令文告、御前会议的判决数量增加，它们在整个帝国以同一种方式执行同样的规章制度。不仅仅统治者，而且被统治者也认为法律应普遍一致，在各地都一样，对所有的人都一样；这种思想，在大革命爆发前30年不断出现的改革规划中均有体现。而在两个世纪以前，这种思想的材料，假使我们可以这样说的话，还竟告阙如。

不仅各省之间越来越相似，而且各省之内，不同阶级的人，至少是所有置身平民百姓之外的人，变得越来越彼此相似，尽管他们的地位各异。

1789年不同等级所呈陈情书最能证明这一点。人们看到，那些起草人因利益而发生深刻分歧，但是在所有其他方面，他们又显得彼此相同。

如果你研究初期三级会议，定会看到完全相反的情景：资产者与贵族那时有着更多共同利益，更多共同事务；他们表现出更轻微的互相仇恨；但是他们仿佛仍属于两个不同的种族。

时间维持了并且在许多方面加剧了这两种人不同的特权，时间也起着奇异的作用，使两者在所有其他方面变得彼此相同。

若干世纪以来，法国贵族不断贫困化。“尽管享有特权，贵族每天都在破产、消亡，第三等级却占有财富”，一位贵族在1755年悲伤地这样写道。保护贵族财产的法律倒是始终如一，贵族的经济地位亦未出现变化。然而，随着贵族权力的丧失，他们以相应的比例到处陷于贫困。

人们会说，在人类制度中，如同在人体内一样，在履行不同生存职能的各种器官之外，还存在一种看不见的中心力量，这种力量乃是生命的本源。器官看来仍像以往一样运动，然而却是枉然，当这赋予生命的火焰最终熄灭时，一切顿时落入衰弱与死亡。法国贵族还享有种种替代继承权利；伯克甚至注意到，在他的时代，替代权利在法国比在英国更加常见，更有强制性，如长子继承权、永久地租，以及人们所谓的一切用益权；贵族已经免除了为战争支付的大量钱财，但是贵族保持免税权，而且这种权利大为增加，这就是说，他们在失去职务的同时，保住了补贴。此外，他们还享有许多他们的先辈从未享有的金钱上的好处；然而，随着治理的习惯与精神的丧失，他们逐渐贫困化。我们在上文中提到的那种大规模的地产划分，其部分原因，正是贵族的逐渐贫穷化。贵族将土地一块一块地出卖给农民，只保留领主的定期租金，定期租金使贵族仅仅维持徒有其表的门面而已。在法国的许多省，如蒂尔戈提到的利穆赞，只有贫穷的小贵族，他们差不多不再拥有土地，只是靠领主权和地租维持生活。

一位总督早在本世纪初就写道：“在这个财政区，贵族家庭的数量仍然增至几千家；但是其中年金近20000里弗尔的人家还不足15家。”1750年，从另一位总督（弗朗什—孔泰的总督）向其继任者所作介绍中，我读到这样的话：“这个地方的贵族相当和善，但非常贫穷，他们既骄傲又贫困。同他们过去的境遇相比，他们受到莫大的侮辱。使贵族处于这种贫困状态，迫使他们服务、向我们求援，这并非坏政策。”总督补充道：“他们组成一个团体，只接纳那些能证明四代宗亲为贵族的人。这个团体未得到许可证，只不过被容忍而已，它每年一次，在

总督莅临下，召集会议。他们一起用餐和做弥撒后，各自回家，一些人骑着驽马，另一些人徒步。你会看到这种集会多么滑稽。”

贵族逐渐贫困化这种现象，不仅在法国，而且在欧洲大陆或多或少都可见到，在那些地方，像在法国那样，封建制度已经消失而又无新的贵族制形式代替它。莱茵河流域的德意志民族中，这种没落尤为明显，特别引人注意。只有在英国，情况截然相反。在那里，迄今犹存的古老贵族世家不仅保持着，而且还大大增长了他们的财富。他们不仅在财富上而且在权力上仍首屈一指，在他们旁边成长起来的新贵族只能模仿他们的富有，而无法超越他们。

在法国，大概只有平民继承贵族失去的所有财产；有人曾说他们是吸取贵族养分壮大起来的。然而没有任何法律阻止资产者破产，也没有任何法律帮助资产者致富；可是资产者却不断发财致富；在很多情况下，他们变得与贵族一样富有，有时比贵族还要阔气。而且他们的财富常属同一种类：尽管他们平时住在城里，他们常常是田地的所有者，有时甚至还取得领地。

教育与生活方式已经使这两种人具有无数其他相似之处。资产者与贵族具有同样多的知识，而且尤须注意的是，资产者的知识恰恰是同一来源。两者都由同一光明照亮。对于双方来说，教育同样是理论性与文学性的：巴黎越来越成为法兰西的唯一导师，它已赋予一切人以同一形式和共同的行为举止。

18世纪末，人们尚可以看出贵族与资产阶级的举止行为有所不同，因为，人们所谓的举止行为这种外表的风尚需要很长时间才能变得一致；但是，实质上，所有高居人民之上的人都彼此相似；他们具有同样的思想、同样的习惯、同样的嗜好，从事同样的娱乐，阅读同一类书，讲着同一言语。他们除权利外，概无差别。

我怀疑这种现象当时在其他国家能否达到同样程度，即便是在英国，虽然不同阶级被共同利益牢固地拴在一起，但他们仍旧常常在精神和风尚方面有所差异；因为具备这种奇异力量的政治自由，虽然能在一切公民之间建立必要的关系和互相依附的联系，却不能因此而使他们永远彼此相等；正是独夫体制，天长日久，使人们彼此相似，却对彼此的命运互不关心，这是独夫政体的必然后果。

第九章
这些如此相似的人如何比以往更加分割成一个个陌生的小团体，彼此漠不关心

现在，让我们察看一下这幅画的另一面，看看这些彼此如此相似的法国人，怎么反比其他国家的人更加互相孤立，这种情况即使在法国也是前所未见的。

在欧洲建立封建制度的时代，人们后来所谓的贵族，可能当时并未立刻形成种姓，贵族究其根源，是由国家中的所有首领构成，因而最初只不过是掌权阶级。这个问题我不想在这里讨论；我只须指出，早在中世纪，贵族已变为种姓，就是说，其特殊标志是出身。

贵族将掌权阶级的固有特征保留下来，他们是进行统治的公民团体；但是唯有出身才能决定谁将成为团体的首脑。所有非贵族出身者均被排除在这个特殊而封闭的阶级之外，他们在国家里只能据有或高或低、但永远是从属的职位。

在欧洲大陆每一个确立了封建制度的地方，贵族最终都变成种姓；唯有在英国又重为掌权阶级。

有一个事实使得英国在所有现代国家中显得独特，并且唯有它才能使人们理解英国法律、英国精神以及英国历史的特殊性，然而这个事实并未使得哲学家和政治家倾注更大的注意力，而英国人自己出于习惯也对这个事实视而不见，对此我始终感到惊异。人们对这个事实视而不清，语焉不详；依我看，人们对它从来也没有一个全面清晰的看法。1739年，孟德斯鸠游历英国，他一针见血地写道："我置身于一个与欧洲其他地方截然不同的国家"；可惜他没有再往下说。

使得英国不同于欧洲其他国家的并不是它的国会、它的自由、它的公开性、它的陪审团，而是更为特殊、更为有效的某种东西。英国是真正将种姓制度摧毁而非改头换面的唯一国家。在英国，贵族与平民共同从事同样的事务，选择同样的职业，而更有意义的是，贵族与平民间通婚。最大的领主的女儿在那里已能嫁给新人，而不觉得有失体面。

如果你想知道种姓及其在人民中造成的各种思想、习惯、障碍是否已在那里最后消灭，那就请你考察一下婚姻状况。只有在这里，你才能找到你未发现的带有决定性的特征。在法国，甚至到了今天，民主虽已有了60年之久的历史，你也常常找不到这种特征。旧的世家和新的家族在所有方面似乎已融为一体，然而还是百般避免联姻。

英国贵族较之其他贵族，一向更谨慎、更灵活、更开放，这种特点常引起人们注意。必须提及的是，长期以来，在英国已不存在那种严格意义上的贵族，假使贵族这个词在此沿用它在别国保留的古老的严密意义的话。

这场独特的革命因时间久远，湮没无闻；但是仍留有活生生的证据：这就是惯用语。若干世纪以来，gentilhomme（贵族）一词在英国已完全改变了含义，而roturier（平民）一词现已不复存在。1664年，莫里哀写了《达尔杜弗》，剧中有一诗句要逐字译成英文已经不可能了：

Et, tel que l'on le voit, il est bon gentilhomme.

（别瞧他那副模样，他还是个出色贵族。）

如果你想把语言科学再次应用于历史科学，那么请你穿越时间和空间，跟踪gentleman（绅士）一词的命运，这词是从法语gentilhomme（贵族）一词衍化来的；你将看到它的意义在英国随着不同的社会地位互相接近、互相融合而扩大。每一世纪，这词所指的人的社会等级就更低一点。它最终和英国人一起传到美国。在美国，它被用来泛指所有公民。它的历史亦即民主的历史。

在法国，gentilhomme（贵族）一词始终局限于它的原始含义的狭窄范围；大革命后，这词已几乎无人使用，但词义从未改变，仍旧是指该种姓的成员。这个词之所以原封不动地保存下来，原因在于种姓本身仍被保留，仍和以往一样与所有其他社会等级分离。

但是我想更进一步，我敢说，同这词产生之际相比，种姓与其他等级的分离更变本加厉，而且在我们中间出现了一种与英国方向相反的运动。

如果说资产者与贵族更加相似，那么同时他们彼此更加隔离：这两方面不能混在一起，一方不仅未能减轻另一方，反而常常使之加重。

在中世纪，只要封建制度还保留着统治权，经管领主土地的一切人（封建时代的语言严格地称之为附庸）——其中很多不是贵族——经常与领主合伙治理领地；这甚至成为领地转让的首要条件。他们不仅必须跟随领主作战，而且按照特许权，他们每年有一段时间得在领主法庭中度过，帮助领主进行审判，治理居民。领主法庭是封建政府的重要组成部分；它出现在欧洲所有古老法律中，而且至今在德国许多地方，还可见到极为明显的遗迹。法国革命前30年，博学的封建法学家艾德姆·德·弗雷曼维尔[18]曾想到写一部巨著，研究封建法与领主的土地赋税簿籍革新。弗雷曼维尔告诉我们，他在"许多领地的名目下，看到附庸每15天必须去领主法庭，他们聚齐之后，便和领主或他的普通法官一起审理居民中发生的刑事案和纠纷。"他还说："他在一个领地上，有时能发现80、150乃至200个这类附庸。他们当中多数是平民"。我在此引用原话不是当作一种证据，因为证据不胜枚举，而是当作一个例子，说明在最初和在长时期内，农村的阶级如何与贵族接近、如何与贵族混合以处理同样的事务。领主法庭为农村小所有者所做的事情，省三级会议与更晚些的全国三级会议也为城市资产者做了。

研究14世纪三级会议留下来的资料，特别是同时期省三级会议的资料，使我们不能不为第三等级在这些会议中所占的地位以及所发挥的力量感到惊异。

作为个人，14世纪的资产者无疑远不及18世纪的资产者；但是资产阶级作为整体，在当时的政治社会中，却占据更有保障的、更高的地位。资产阶级参加政府的权利是无可争辩的；资产阶级在政治议会中起的作用始终是重要的，常常举足轻重。其他阶级每天都感到需要重视资产阶级。

但是特别令人惊异的，是贵族和第三等级当时如此轻而易举地——而后来就不行了——共同管理事务，共同进行抵抗。不仅在14世纪三级会议中是如此：那时由于天灾人祸，三级会议带有非正规的革命的性质，而且在同时期的、按正规的惯例办事的省三级会议中也是如此。奥弗涅省的情况就是这样，三个等级共同制订出最重要的措施，并由三个等级中均等选出的特派员监督实行。同一时期，在香槟省也有同样景象。14世纪初，在大量城市中贵族与资产者为了保卫国民自由和各省特权，反对王权的侵害而联合起来，这一著名的运动是

大家所熟悉的。在那个时期，我们的历史中有许多这类插曲，就像是从英国历史中抽出来的一样。在以后的世纪中，这样的景象再也见不到了。

实际上，随着领地统治的瓦解，三级会议越来越少召开甚或停止，普遍自由权利最后死亡，地方自由随之毁灭，资产者与贵族在公共生活中再也没有联系。他们再也感觉不到有彼此接近、和衷共济的需要；他们一天天彼此各行其是，也更加陌生。到18世纪，这场革命完成了：这两种人只是在私生活中偶尔相遇。这两个阶级不仅是竞争对手，他们已成了敌人。

法国的特殊点在于，在贵族等级丧失政治权力的同时，贵族作为个人，却获得许多他从未享有过的特权，或增加了他已经享有的特权。可以说，肢体靠死亡的躯体致富。贵族阶级的统治权越来越少，但是贵族却越来越多地享有充当主人第一奴仆的专有特权；路易十四时期较之路易十六时期，平民更易为官。当这种情况在法国还很少见时，在普鲁士已是司空见惯了。这些特权一旦取得，便世袭相传，不可分离。这个贵族阶级越是不再成为掌权阶级，就越变为种姓。

让我们看看所有这类特权中最令人厌恶的特权——免税特权吧：显而易见，自15世纪到法国革命，免税特权一直不断增长。它随着国家开支的迅速增长而增长。查理七世[19]统治时期所征军役税仅120万里弗尔，因此，免交军役税的特权很小；而路易十六统治时期所征军役税8000万里弗尔，免税特权就很大。当军役税是平民交纳的唯一税时，贵族免税还不大明显：但是，当这类捐税以各种名目、各种形式成倍增加，其他四种捐税也被化作军役税，中世纪闻所未闻的各种负担，如用于一切工程或公共事业的各种徭役，以及自卫队等等，所有这些负担都添加到军役税和它的附加税中，并且征税亦不平等，这时，贵族的免税量就显得庞大起来。当然，不平等尽管很明显，其外表却大于实际；因为贵族本人免税，却得替佃户交税；但在这方面，人们看到的不平等比起人们感受到的不平等，更为有害。

路易十四末期，迫于财政需要，确定两项普遍税，人头税和二十分之一税。但是，就像免税本身是某种可尊敬的特权，即便触犯它也得奉若神明，人们小心翼翼，凡共同交税的地方，征收时也有所区别。对一些人来说，捐税严厉而有损名誉；对另一些人来说，则宽容而且荣耀。

尽管在捐税问题上，整个欧洲大陆都存在着不平等，可是很少有哪个国家，这种不平等变得像在法国那样明显，那样让人经常有所感受。在德国一大部分地区，大多数捐税是间接税。就直接税本身而言，贵族特权常常在于承担较小的共同捐税负担。另外，贵族还得缴纳某些特别税，旨在保住无偿服兵役的地位，实际上已不要求贵族无偿服役。

然而，所有这些将人和阶级加以区别的措施中，捐税不平等危害最大，最易在不平等之外再制造孤立，并且，可以说，使不平等与孤立二者变得无可救药。因为，请看后果：当资产者和贵族不再缴纳同样的捐税时，每年，捐税摊派征收都重新在他们中间划出一条清楚明确的线——阶级的界限。每年，每一个特权者都感到一种现实的、迫切的利害，即不让自己再与民众混同，并作出新的努力与之分离。

公共事务几乎没有一项不是产生于捐税，或导致捐税，因此，自从这两个阶级不再平等地缴纳捐税之后，他们便几乎再没有任何理由在一起商议问题，再没有任何原因使他们感受共同的需要和感情；用不着费事去将他们分开：人们已用某种方式，剥夺了他们共同行动的机会与愿望。

伯克曾为法国旧政体勾画了一幅肖像，对之加以美化，他赞成我们的贵族制度，尤其看重资产者轻易便能获取官职跻身贵族这一点：他觉得这同英国开放的贵族制相似。的确，路易十一曾经成倍增加封爵人数：这是贬抑贵族的一个手段；路易十一的后继者为获取金钱更是毫不吝惜地授封晋爵。内克告诉我们，在他那个时代，为晋升贵族提供的官职数量已达4000个。任何欧洲其他地方尚未出现类似现象：而伯克试图证明法国与英国类同，这只能是大错特错。

如果说英国中产阶级不仅没有对贵族进行战争，反而如此紧密地与贵族联合在一起，这绝不是因为英国贵族具有开放性，而是因为像人们所说的那样，英国贵族的外形模糊，界限不清；不是因为人们能够进入贵族阶级，而是因为人们从不知道什么时候他们进入了贵族阶级；因此所有接近贵族的人都自以为是贵族的一部分，都能与贵族政府相结合，并从贵族的权势中分享某些光彩和好处。

但是法国贵族与其他阶级之间的障碍，尽管非常容易跨越，却始终是固定明显的，它带有光彩夺目的标志，易于辨认，而且为非贵族

所憎恶。一旦越过这道障碍，这些非贵族就以享受特权同他们原先的阶层分开了，这些特权对原阶层的人来说是难于忍受和可耻的。

贵族授封制度丝毫没有减少，反而无限地增加了平民对贵族的仇恨。新贵族引起了从前和他地位平等的人的嫉妒，从而加剧了仇恨。因此第三等级在他们的陈情书中对敕封贵族的愤怒一直大于对世袭贵族的愤怒，而且不仅不要求扩大，反而要求将平民通向贵族的门径缩小。

在法国历史上，没有哪一个时代，贵族爵位能像在1789年那样容易获得，资产者和贵族也从未像1789年那样彼此分离。不仅贵族无法容忍在他们的选举团中有带资产阶级气味的东西，资产者也同样将所有带有贵族外貌的人逐开。在某些省份，新封贵族被世袭贵族排斥，因为后者认为他们不够高贵，他们也被资产阶级排斥，因为人们认为他们贵族气太重。据说有名的拉瓦锡[20]就是这种情况。

假如我们撇开贵族阶级来考察这个资产阶级，我们会看到完全相同的景象，资产者与人民相互分离，几乎同贵族与资产者相互分离一样。

在旧制度下，中产阶级几乎全部住在城市。导致这一后果的原因有两个：贵族特权与军役税。在自己土地上居住的领主平常对农民亲密和气；但是他对自己的邻人——资产者——却十分蛮横无理。随着他的政治权力缩小，而且正是由于这个原因，这种蛮横无理不断增长；因为，一方面，由于不再统治，他再无必要去敷衍那些能帮助他统治的人，另一方面，正如人们经常注意到的那样，领主喜欢以无节制地使用他那些表面权利来对自己的真实权力的丧失进行自我安慰。甚至连他不在领地居住这一点，不仅没有减轻，反而增加了邻人的痛苦。不在地主制对此毫无裨益；因为由代理人行使的各种特权只能使之更难于忍受。

然而，我不知道军役税和所有纳入军役税的捐税，是否更能说明问题。

我想，我本可以通过寥寥数语说明为什么军役税和其附加税对农村的负担比对城市的负担沉重得多；但这对读者来说可能无用。因而我只须说，聚集在城市里的资产者有种种办法减轻军役税的压力，并常常完全免交军役税，而如果他们留在领地上，谁也无法单独找到这些办法。通过这种方式，他们逃避了征收军役税的义务，这个义务比

起缴纳军役税的义务更使他们害怕，这其中自有道理；因为在旧制度下，甚至我认为在任何一种制度下，什么也没有比教区军役税征税员的处境更糟糕的了。对这个问题，我下面还有机会说明。可是在乡村，除了贵族，谁也逃不掉这个负担：平民中有钱的人宁可出租财产，遁入附近的城市，也不愿受此冤孽。蒂尔戈对我们说："军役税的征收使农村中所有平民所有者几乎都变成了城市资产者"。蒂尔戈的观点与我曾有机会查阅的有关秘密文件相符。顺便说一下，这就是使法国比起欧洲大部分其他国家来，布满更多的城市，尤其是小城市的原因之一。

富裕平民在城垣之内蛰居下来，不久便失去了田园嗜好和田园精神；他们对依然留在农村的同类人的劳动和事务变得完全陌生了。可以说，他们的生活此后只有一个目的：渴望在他所移居的城市中成为政府官员。

若认为今天几乎所有法国人，尤其是属中产阶级的法国人对职位的酷爱产生于大革命，这是一个极大的错误；它的产生早在若干世纪之前，而且，从那个时代以来，人们细心给与它以千百种新的滋养，因而它不断增长。

旧制度下的职位并不总是与我们的职位相似，但是我觉得，那时的职位更多；较小职位的数量简直没有穷尽。仅仅自1693年至1709年，所设职位就达4万之多，而且连最微末的资产者几乎都可以谋得。我曾经计算过，在一个中等规模的外省城市，1750年担任法官职务的竟达109人，担任执达吏的有126人，所有这些人都来自城市。资产者对于担任这些职位所抱的热情真是前所未有。一俟他们中间有谁自觉拥有一笔小小资本，他便立即用来购买职位，而不是用于做生意。这种可怜的野心甚至比起行会师傅和军役税来，对法国农业和商业的发展为害更大。职位一旦出现短缺，求职者就开动脑筋，冥思苦想，很快就发明出新的职位。有位朗贝尔维尔先生发表一篇论文，论证在某一行业中设立监察员完全符合公共利益，而且在文末主动提出愿担当这一职务。我们当中有谁还不知道这位朗贝尔维尔呢？一个人略识文墨，生活优裕，若是弄不到一官半职，那就死不瞑目。一位同时代的人说道："每个人根据自己的情况，都想从国王那里谋得一官半职。"

在这方面，我在此所讲的时代与我们时代之间存在的最大差异在于，当时的政府鬻卖职位，而今天政府则授予职位；要想获取职位，不用掏钱；人们手段更高明：将自己交付出去。

由于居住地点不同，更主要由于生活方式不同，加上最常见的利害关系，资产者与农民分离了。人们理所当然地抱怨贵族在捐税问题上的特权；但是对资产者的特权又该怎样说呢？有几千种官职可以使资产者免去全部或部分公共负担：此人免去自卫队的负担，另一人免去劳役的负担，另一人免去军役税的负担。当时有篇文章写道，除了贵族与教士之外，哪个教区内没有几位居民靠着职位或委任而享有某种免税权呢？有时，相当数量的留给资产者的职位被削减了，原因之一是由于免缴军役税者为数众多，竟使国家收入减少。我丝毫也不怀疑，资产阶级中的免税者与贵族中的免税者人数一样多，而且常常比贵族还多。

这些可悲的特权使那些被剥夺了特权的人心中充满嫉妒，而使那些享有特权的人更加自私自利，趾高气扬。在整个18世纪，没有什么比城市资产者对郊区农民的敌视和郊区对城市的妒忌更为显而易见的了。蒂戈尔说道："每座城市都只顾自己的特殊利益，为此它们不惜牺牲本区的农村和村庄。"蒂尔戈在别处对总督代理讲话时还说过："你们经常不得不去制止那种时时带有篡夺性和侵犯性的倾向，城市对于本区的农村和村庄的所作所为，便具有这一特征。"

在资产者眼中，甚至和他们一同生活在城市里的人民也变得陌生起来，几乎成了敌人。他们确定的本地开支大部分均转嫁给下层阶级单独承担。我曾不止一次地证实这同一位蒂尔戈在其著作的另一处所讲过的话：城市资产者已找到一种方法制订入市税，以免承受这个重担。

但是这个资产阶级的一切所作所为中，最突出的是，他们生怕将他们与人民混同，并迫不及待地以一切手段摆脱人民的控制。城市资产者在一封致总监呈文中说道："假如国王同意市长职位重新实行选举制，那么最好是强迫选举人只从主要的显贵中，甚至只从初级法院中挑选。"

我们已经看到国王的政策是怎样不断地从城市人民手中夺走他们的政治权利。从路易十一到路易十五，国王的一切立法都贯穿着这一思想。城市资产者经常参与这项立法，有时还提出建议。

1764年市政改革期间，一位总督询问一座小城市的市政官员，是否必须保留手工业者和其他小民 选举行政官员的权利。官员们回答说："人民从未滥用此权，给他们保留挑选官员的权利无疑对他们是一种安慰，但是，为了维持良好秩序和公共安定，最好还是将此权交与显贵会议。"总督代理说，他已在官邸召集"六名优秀的城市公民"举行秘密会议，这六名优秀公民一致同意将选举委托给构成显贵会议的不同团体中的若干代表，而不是像市政官员们建议的那样，委托给显贵会议。总督代理比这些资产者更支持人民自由权，他在转达资产者的意见的同时，进一步说道："不过对于手工业者来说，缴纳捐税却无权控制如何使用这笔钱，这种事实在难以忍受，而那些征收捐税者由于享有捐税特权，却与这个问题最少利害关系。"

但是让我们描完这幅图画；现在让我们把人民放在一边来考察资产阶级本身，就像我们曾把资产者放在一边来考察贵族阶级一样。我们注意到，在远离其他国民的这一小部分国民中，分成无穷尽的片片块块。法国人民看来就像那些所谓的基质一样，随着现代化学对它们进行更仔细的观察，便会发现新的可分离粒子。在一座小城市的显贵当中，我找到的不同团体竟达36个以上。这些不同团体尽管极端微小，仍在不断向细微分化；它们每天都在清洗内部可能存在的异质部分，以便缩简为单一元素。有些团体经过这样一番痛快的清洗，成员已缩减到三四人。他们的个性反倒更强烈，更好争吵。所有这些团体均因某些小特权而彼此分离，最不诚实仍是光荣的标志。在它们之间，经常发生谁居上位的无休止的斗争。他们的争吵声使总督和法官头昏脑涨。"人们终于决定圣水必须首先献给初级法院，然后才献给城市团体。高等法院犹豫不决；但是国王已将此案提交御前会议，并已亲自决定。是时候了；这个案子曾使全城沸腾。"如果有人在显贵大会中让这个团体压倒另一团体，那么后者便不出席会议；他们宁可放弃公共事务，也不愿看着他们的尊严受贬。箭城假发师团体决定"他们将用这种方式表明，让面包师居首位理所当然地引起他们的痛苦"。一座城市中的部分显贵顽固拒绝履行职务，总督说道，"因为会议接纳了几个手工业者，而首要的资产者耻于与他们为伍"。另一省的总督说道，"如果将助理法官的职位授与一位公证人，就会使其他显贵感到厌恶，公证人在这里乃是出身卑微的人，他们不是来自显贵之家，而全都当过书记。"我上面谈到的六位优秀公民随便就决定了必须剥夺人民的政

治权利，但当问题关系到哪些人将成为显贵，在他们之间确立什么先后顺序时，他们便陷入了莫名其妙的窘境。在这种问题上，他们只是谦卑地表示疑问；他们说，他们担心“会给他们的几位同胞造成过大的痛苦”。

在这些小团体因自尊心而不断相互摩擦中，法国人固有的虚荣心变得更强、更敏锐，而公民的正当的自豪感却被遗忘。16世纪，我刚才提到的行会大多数就已存在；但其成员在处理好他们各自联合会的事务以外，不断地与所有其他居民相聚，以共同照管城市的普遍利益。而在18世纪，他们差不多完全闭关自守；因为有关市政生活的活动已渐稀少，并且全由受委托人代理。因此，每一个小团体都只图私利，事不关己，高高挂起。

我们的祖先并没有个人主义 一词，这是我们为了自己使用而编造出来的，在他们那个时代，实际上并不存在不隶属任何团体而敢自行其是的个人；但是法国社会是由许许多多小团体组成的，而每个团体只顾自己。这就是，如果我可以这样说的话，一种集体个人主义，它为我们熟悉的真正的个人主义做好了精神准备。

最令人奇怪的事情是，所有这些彼此隔离的人，却变得如此相似，只要变换一下他们的位置，便无法再认出他们。而且，谁要是探究他们的思想，谁就会发现，把如此相同的人隔离开来的那些小障碍物，在他们本人看来也不符合公共利益，不符合常理，而且从理论上说，他们已经向往统一。他们每一个人坚持各自的特殊地位，只是因为其他人因其地位而搞特殊化；但是，只要任何人都不享受特殊，都不超出共同水平，他们是愿意融合为一个整体的。

第十章
政治自由的毁灭与各阶级的分离如何导致了几乎所有使旧制度灭亡的弊病

我刚描述了在所有侵蚀旧制度机体、迫使旧制度灭亡的弊病中最致命的弊病。现在我要再探讨一下如此危险、如此奇怪的疾病的根源，并说明与之俱来的还有多少种其他弊病。

假如英国人从中世纪开始，便像我们一样完全丧失了政治自由和由此派生而出的地方独立，那么组成英国贵族的各个不同阶级很可能就会互相分离，犹如在法国和不同程度上在欧洲各处所发生的那样，而且所有阶级都可能与人民分离。但是自由迫使他们始终相互往来，以便必要时取得一致。

有趣的是，英国贵族在其野心驱使下，必要时竟能与下属打成一片，假装将他们当作同侪。前面援引的阿瑟·扬，他的书是现存有关旧法国的最有教益的著作之一，他讲到有一天在农村，他来到利昂古尔公爵家，表示想和附近几个最能干最富裕的种田人了解些情况。公爵便叫管家把他们找来。这位英国人对此发表议论说："在英国领主家，可以请三四个庄稼汉来和主人全家一起吃饭，并坐在上流社会的贵妇人们当中。这种事我在英国至少见到过一百次。可是在法国，从加来到巴约讷，这种事哪里也寻不到。"

确实，从天性来说，英国贵族比法国贵族更加傲慢，更不善于与所有地位低下的人打成一片；但是贵族处境迫使他们有所收敛。为了维持统治，他们什么都能做。在英国，几个世纪以来，除了有利于贫苦阶级而陆续推行的纳税不平等外，其他捐税不平等已不复存在。请思考一下，不同的政治原则能将如此邻近的两个民族引向何方！18世纪在英国享有捐税特权的是穷人；在法国则是富人。在英国，贵族承担最沉重的公共负担，以便获准进行统治；在法国，贵族直到灭亡仍保持免税权，作为失掉统治权的补偿。

14世纪，"无纳税人同意不得征税"这句格言在法国和在英国似乎同样牢固确定下来。人们经常提起这句话：违反它相当于实行暴政，

恪守它相当于服从法律。在那个时代，正如我说过的，法国的政治机构和英国的政治机构存在许多相似之处；但是后来，随着时间的推移，两个民族的命运彼此分离，越来越不同。它们就像两条线，从邻近点出发，但沿着略有不同的倾斜度伸展，结果两条线越延长，相隔越远。

我敢断言，自国王约翰[21]被俘、查理六世[22]疯癫而造成长期混乱、国民疲惫不堪之日起，国王便可以不经国民合作便确定普遍税则，而贵族只要自己享有免税权，就卑鄙地听凭国王向第三等级征税；从那一天起便种下了几乎全部弊病与祸害的根苗，它们折磨旧制度后期的生命并使它骤然死亡。我很赞赏科米内[23]这句具有远见卓识的话："查理七世终于做到了不需各等级同意便可任意征派军役税，这件事成为他和他的后继者心上沉重的负担，并在王国身上切开一道伤口，鲜血将长期流淌。"

请想想，这道创口如何随着年代的流逝而在事实上扩大；请一步一步观察事情的后果。

福尔勃奈[24]在他造诣极深的著作《法国财政研究》中说得好，在中世纪，国王一般均靠领地的收入生活；他又说道："既然特殊需求是由特殊捐税来提供的，因此就由教士、贵族和人民共同负担。"

14世纪，经三个等级投票表决的普遍捐税大部分具有这一特点。这时期订立的几乎所有捐税都是间接税，就是说，所有消费者不加区别均须完纳。有时捐税是直接税；这时，捐税根据不是财产，而是收入。贵族、教士和资产者必须在一年之内，向国王上交，比方说，他们全部收入的十分之一。我所说的经三级会议表决的捐税，也应包括在同一时期由各省三级会议所订的本地区的捐税。

的确，自那个时期以来，称作军役税的直接税，从来没有向贵族征派。无偿服兵役的义务使贵族免交军役税；但是军役税作为普遍捐税在当时范围有限，多用于领地，而不用于王国。

当国王第一次凭借自己的权威征收捐税时，他懂得首先必须选择一项看来不致直接损害贵族的捐税；因为贵族在当时是与王权敌对的危险阶级，他们决不会容忍损害他们利益的革新；因此国王选定一项他们免交的捐税；他征军役税。

于是，在已经存在的所有个别的不平等中，又加上一项更普遍的不平等，从而加剧并维持所有其他的不平等。从那开始，国库的需求

随着中央政权权限的增长而增长，军役税也随之扩大和多样化；不久便增加到十倍，而且所有新捐税都变成了军役税。这样，捐税的不平等每年都使各阶级分离，使人们彼此孤立，其深刻程度超过了以往任何时代。最有能力纳税的人免税，最无能力应付的人却得交税，当捐税以此为宗旨时，就必然要导致那一可怕的后果——富人免税，穷人交税。有人说，马扎然[25]由于缺钱，曾设想订一捐税，向巴黎那些为首的豪门征收，可是一遇到当事人的反抗，他便退缩下来，只在普通百姓缴纳的军役税上，增加了他需要的500万里弗尔。马扎然本想向最富有的公民征税，结果税落到最穷困的公民头上；但是国库并没少收一文。

摊派如此不均的捐税收益有限，而君王们的需求无穷。尽管如此，他们既不愿召开三级会议以谋取贴补，也不愿向贵族征税从而挑动贵族要求召开这类会议。

从这里产生了那种不可思议的而且起有害作用的取之不尽的理财本领，君主制最后的三个世纪当中，国家金钱管理带有这一奇特的特征。

必须详细研究旧制度的行政和财政史，才能明白一个温和的但是没有公开性并失去控制的政府，一旦它的权力得到认可，并使它摆脱对革命——人民的最后保障——的恐惧，那种对金钱的需求会迫使它采用哪些粗暴而可耻的手法。

在这些历史记载中，处处都可看到王家财产被出售后旋即收回，认为不可出售；契约遭到破坏，已经取得的权利无人承认，国家债权人每逢危机便成为牺牲品，国家不断失信于民。

终身赐与的各种特权时时都可收回。假如有谁能怜悯那些因愚蠢的虚荣心而造成的痛苦，谁就会同情这些不幸的受封贵族的命运，在整个17世纪和18世纪期间，他们被迫一次又一次花钱购买空洞的荣誉或不公正的特权，尽管他们为此已经多次掏钱。路易十四就是这样取消了92年以来人们取得的全部贵族头衔，其中大部分还是他亲自授予的；要想保住头衔唯有重新掏钱，敕令说道，因为所有这些贵族头衔都是出其不意地弄到手的 。80年后，路易十五也如法炮制。

自卫队士兵不得找人替代，据说是怕抬高国家用于征兵的代价。

城市、社区、收容院被迫违背自己的诺言，以便借钱给国王。教区不得兴办有益的工程，怕因此而分散资财，不能照额缴纳军役税。

据说总监奥里先生[26]和桥梁公路工程局局长特律代纳[27]先生曾设想过一个方案，由各区居民提供一笔资金用于该区道路维修，以取代公路徭役。这两位精明的行政官后来放弃这项计划，其原因发人深思：据说他们是怕资金聚集以后，人们便无法防止国库把它挪作他用，于是人们很快就得同时承担两者：新捐税和徭役。我敢说，任何个人如果像全盛时期的伟大国王[28]支配国家财产那样处理个人财产，他就逃脱不了司法的判决。

假如你碰到某种与时代精神背道而驰的中世纪旧机构，它靠加剧其弊端而维持下来，或遇到某种有害的新机构，那就设法挖出那病根：你将发现某项财政措施，原来是权宜之计，后来却转变为制度。你会看到，为了偿付一天的债务，竟确立了维持几个世纪的新权力机构。

很久很久以前，当平民拥有贵族的财产时，必须缴纳一种特殊的捐税，所谓封地获取税[29]。封地获取税在土地之间造成分裂，在人与人之间也造成分裂，而且两者不断相互助长。我不知道，封地获取税是否比其他捐税在加剧平民与贵族的分裂上起更大的作用，因为它妨碍了平民与贵族融合为一，因为拥有地产是使人与人同化得最快、最好的事情。一道鸿沟就这样每时每刻在贵族所有者和他的邻人——平民所有者——之间重新划出。相反，在英国，自17世纪以来就废除了世袭领地与平民占有土地之间的差异，从而空前加速了这两个阶级的凝聚。

14世纪，获取领地所纳的封建税很轻，并且相隔很久才征收；但18世纪，封建制度行将灭亡，这项捐税每20年便催征一次，数额达平民的全年收入。父亲死了，儿子接着缴纳。1761年，图尔农业协会说道："这项捐税对农业技术的进步危害无穷。无可争议，在国王向臣民征收的所有捐税中，没有哪一项在农村像这项捐税那样使人恼怒难以承受。"另一位同时代的人说道："这笔钱最初一辈子才课征一次，可是后来却渐次变为一种极为苛刻的捐税。"这项捐税妨碍平民购买贵族土地，所以连贵族自己也想废除；但是国库的种种需求使它维持下来，并且有增无减。

有人把工业行会所造成的一切弊端都错误地归咎于中世纪。一切表明，行会师傅和行会管事会最初只是联系同行业成员的手段，并且

在行业内部建立一个小小的自由管理机构，其任务是对工人既要救助，又要抑制。圣路易[30]似乎也没有比这更高的奢望。

直到16世纪初，在文艺复兴盛期，人们才破天荒地想出，将劳动权看作国王能够出卖的一种特权。唯有这时，每个等级团体才变成封闭性的小贵族，终于建立起对技术进步极其有害的垄断权，对此我们的先辈曾深恶痛绝。亨利三世虽不是这一弊端的肇始者，但使之通行无阻，直到路易十六才根除了弊端。从亨利三世到路易十六，可以说，行会管事会制度的流弊无时无刻不在增长蔓延，在此时期内，社会的进步使人们对这些流弊更加忍无可忍，公众舆论对此揭露无遗。每年都有一些新行业失去自由，旧行业的特权又有增长。对弊端推波助澜最甚的莫过于人们惯称的路易十四统治的黄金时代了，因为这时对金钱的需求空前地大，而不求助于国民的决心空前地坚定。

勒特罗纳[31]1775年说得好："国家创造工业集团只是为了找财源，或是靠出卖特许证赚钱，或是靠设置各种新官职赚钱，国家强迫各集团购买新官职。1673年敕令将亨利三世各项原则的恶果招引出来，勒令所有集团掏钱购取批准证书，强迫所有尚未纳入集团的手工业者加入。这事虽卑鄙，却赚得30万里弗尔。"

我们已看到城市整个体制怎样被人们搞乱，不是出于政治目的，而是企图给国库捞钱。

正是出于这种对金钱的需求，加之又不愿向三级会议索取，于是使卖官鬻爵制度应运而生，这种现象世所未见。由于这种出于理财思想的捐官制，第三等级的虚荣心遂在三个世纪当中得以保持不衰，他们唯一的念头就是获取官职，于是国民的内心深处被灌进这种对职位的普遍欲望，这种欲望后来成为革命与奴役的共同源泉。

财政越拮据，新设职位就越多，而免税或特权是所有新职位的报酬；由于是出于国库的需要而不是行政的需要，因此这样设置的官职多得简直难以置信，或是完全无用，或是反而有害。自1664年起，科尔贝尔[32]作了调查，发现在捐官这项不务正业上，人们投入的资本几达5亿里弗尔。据说黎世留废除了10万个官职。不过这些官职马上又以其他名目重现。为了刮点钱，人们放弃了对自己的官员的领导、控制和强制。一个如此庞大复杂、如此难于运转、如此不起作用的行政机器就这样建立起来了。结果不得不让这台机器以某种方式空转，

同时在它之外另设一个更简练、更得心应手的政府工具，藉此切切实实办一些所有官员假装在办而实际未办的事。

假如让人对这些讨厌的机构进行讨论，可以断定，这些机构中没有哪一个能维持20年。假如人们当初凑巧再召集三级会议听取它的意见或怨言，那么这些机构恐怕根本不会建立或增加。几个世纪来为数极少的几次三级会议一直在不断反对这些机构。这些会议曾多次指出，国王窃取权力任意征收捐税乃是一切流弊的根源，若引用15世纪那种强有力的语言的原话，那就是，国王窃取了“未经三个等级同意和商议而以人民的血汗自肥的权利”。三级会议不仅关注自身的权利，还强烈要求人们尊重各省与城市的权利，而且经常达到目的。在每次会议上都可以听到发自内心的反对负担不平等的呼声。三级会议多次要求废弃行会管事会制度；它们一个世纪又一个世纪地猛烈攻击不断增长的卖官鬻爵制。它们说道：“谁出售官爵，谁就出卖正义，此乃可耻之举。”当捐官制确立之后，三级会议继续申斥滥设官职。它们起而反对重重无用的职位、危险的特权，但总是无济于事。这套机构恰恰是为反对它们而建立的；它的产生绝不是要召开三级会议，而是要在法国人的眼皮下，将捐税乔装打扮，而不敢向他们显示其真面目。

请注意，最出色的国王也和最坏的国王一样使用这套伎俩。最后确立捐官制的是路易十二[33]；出售官职世袭权的是亨利四世：这套制度的罪恶比推行这套制度的那些人的美德大得多！

由于想逃避三级会议的监督，于是大部分政治职能转到了最高法院手中，结果在政府中造成司法权的混乱，对良好的秩序危害极大。必须假装提供若干新的保障来代替被剥夺的保障；因为法国人能够耐心地忍受专制政权，只要这政权不暴虐，但他们从不愿意和它面面相觑，因此，在专制政权前面设立某种虚假的障碍，虽不能阻止专制政权，至少起点遮掩作用，这样做当然是明智的。

最后，正是这种阻止国民索还自由、只向国民索钱的愿望不断地促使各阶级彼此分离，使它们在共同的反抗中最终既不能彼此接近，也不能取得一致，以至政府在每个时期要对付的只不过是单枪匹马的寥寥数人。在这段漫长的历史过程中，杰出的君主不断出现，有些以思想闻名，若干则才华出众，几乎所有的人都勇略过人，但没有一个君王致力于使各阶级接近与联合，而不使它们处于同等的依附地位。

我说错了：有一位国王曾经这样想，并且确曾为之全力以赴；而这位国王——谁能揣摩上帝的判断如何？——恰恰是路易十六。

阶级分裂是旧王国的罪恶，并且后来成了它的托辞；因为，当国民中富裕及有教养的部分在政府中再也不能和睦相处、互相帮助时，国家的自我管理就仿佛不复可能，必须有一位主宰介入。

蒂尔戈在给国王的一份秘密报告中感伤地写道："国民是由联合得不紧密的不同等级构成的社会，是由彼此之间极少联系、各顾自己的人民构成的社会。在这里根本看不到什么共同利益存在。各个村庄、各个城市的相互联系同它们所归属的各行政区一样少。甚至在完成对它们十分必要的公共工程方面，它们也不能取得一致。在这场各种奢望与企图的无休止斗争中，陛下不得不亲自决定一切，或由陛下委托人定夺一切。人们等待您的特别谕令，以便为公共利益作贡献，以便尊重他人权利，有时也是为了行使自己的权利。"

几个世纪间，同胞们形同路人或仇敌，要使他们互相接近并教育他们共同进行他们自己的事务，这可是一件非同小可的事。使他们彼此分离比使他们重归于好要困难得多。我们已为世人提供了难忘的例证。60年前，当使旧法国分裂的不同阶级在被重重障碍长期隔绝之后彼此重新接触时，他们首先触到的是他们的伤痛处，他们重逢只不过是为着互相厮杀。甚至到今天，他们虽已不在世上，但其嫉妒和仇恨还留在人间。

第十一章
旧制度下自由的种类及其对大革命的影响

如果有人读这本书到此释手，那他对旧制度政府只得到一个很不完全的形象，他就理解不了产生大革命的那个社会。

公民们四分五裂，闭关自守，王权四处扩展，强大有力，看到如此景象人们可能认为独立精神已同公共自由一起消失了，以为所有法国人都同样地百依百顺。但情况并非如此；政府已然独断专行地指挥一切公共事务，但它还远未成为所有个人的主宰。

在为专制政权制订的许多规章制度中，自由仍未死亡；不过这是一种我们今天很难设想的奇特的自由，要想搞清它对我们能有什么利弊，就必须详细加以考察。

当中央政府取代所有地方政权，日益充斥整个行政领域时，它原先允许存在的或是它一手创立的规章制度，古老习俗、旧风尚，乃至种种弊端，均在妨碍着它的行动，并在众多人的灵魂深处保持着反抗精神，使形形色色的特征保留其坚固性和鲜明性。

中央集权制那时便已具有同我们今天一样的性质、一样的程序、一样的目的，不过尚未具有同样的权力。为了千方百计捞钱，政府出售了大部分官职，因而自己也就失掉了任意封官免职的能力。政府的这一欲望大大地妨害另一欲望：它的贪婪与它的权欲相抗衡。为了办事，它被迫不断地使用那些并非它自己制造而它又没能力捣毁的那些工具。结果它的最专制的意志，经常在实行中变得软弱无力。公职这种古怪而有害的结构成了抵挡无所不在的中央政权的一种政治保障。这就好比一道堤防，尽管歪歪扭扭、建造低劣，却能分化它的力量，缓和它的冲击。

当时的政府还不能像今天的政府那样支配无穷无尽的恩典、赈济、荣誉和金钱；因而它掌握的诱惑性手段与强制性手段都远不如今天多。

况且政府自己对其权力的准确限度也并不了解。它的权利均未经正式确认，也未牢固确立；它的行动范围已经十分广大，但是它的行

进步伐并不稳当，仿佛身临陌生之地，四周一片黑暗。这片可怕的黑暗将一切权利的界限都掩盖起来，它分布在一切权利周围，有利于国王剥夺臣民自由的企图，但对于保卫自由也常常有利。

政府自感涉世浅身世微，办起事来总是畏首畏尾，生怕途中碰到障碍。当人们读18世纪大臣和总督们的来往信函时，就会十分惊异地看到一种怪现象，臣民百依百顺，这个政府是如此地富于侵夺性和专制特征，但一当它遇到最微小的反抗，它便不知所措，最轻微的批评也会使它惶惶不安，简直到了风声鹤唳草木皆兵的地步，于是它停顿下来，犹豫，商议，折中，常常不敢超越自己权力的天然范围。路易十五优柔寡断的利己主义和他的继位者的仁慈品德均有此倾向。况且这些君王从未想到会有人要推翻他们。他们丝毫不具备后来的统治者常因恐惧而沾上的那种不安的、冷酷的天性。国王们蹂躏的只是些他们看不见的人。

最不利于确立正规的、有益的自由的那些特权、偏见和错误思想，现在使大量臣民在心中保持着独立的精神，使他们坚决反对当局滥施权力。

贵族们极端蔑视严格意义的行政当局，尽管他们不时有求于它。即使他们放弃旧权力，他们仍保持着他们先辈的骄傲，既仇视奴役，也仇视法规。他们毫不关心公民们的普遍自由，对政府在公民周围加强控制心安理得；但是他们不能容忍政府的控制落在他们自己头上，为达到这一目的，他们必要时甘冒种种危险。当大革命开始之际，这个行将与王权一起倾覆的贵族阶级，面对国王，尤其是国王的代理人，态度比即将推翻王权的第三等级还要激烈，言语更为自由。贵族强烈要求我们在代议制的37年中所拥有的差不多所有反对滥施权力的保障。阅读贵族的陈情书，我们可以感到，除了偏见和怪癖外，贵族的精神和某些崇高的品质历历在目。永远值得惋惜的是，人们不是将贵族纳入法律的约束下，而是将贵族打翻在地彻底根除。这样一来，便从国民机体中割去了那必需的部分，给自由留下一道永不愈合的创口。多少世纪中一直走在最前列的阶级，长期来发挥着它那无可争议的伟大品德，从而养成了某种心灵上的骄傲，对自身力量天生的自信，惯于被人特殊看待，使它成为社会躯体上最有抵抗力的部位。它不仅气质雄壮，还以身作则来增强其他阶级的雄壮气质。将贵族根除使它的敌人也委靡不振。世上没有什么东西可以完全取代它；它本身

再也不会复生；它可以重获头衔和财产，但再也无法恢复前辈的心灵。

教士们自那个时期以来在世俗事务中常常俯首帖耳，屈从于不管哪一个尘世君王，只要君王稍有惠顾，他们就大事阿谀奉承；然而在当初，他们却是国民中最有独立性的团体，唯有这个团体拥有人们不得不尊重的特殊自由。

外省已丧失自主权，城市只保留下一点自治的影子。没有国王特准，贵族不得十人聚会商讨任何事务。法国教会一直到最后还保留着定期会议。在其内部，教权本身受到种种它必须遵守的限制。低级教士在这里拥有严肃的保障，防止上级的暴虐，也用不着担心主教凭借淫威迫使他们屈从君主。我无意对教会这一古老体制妄下评断；我只是说，教会丝毫未使教士们的心灵接受政治奴役。

此外，许多教士具有贵族血统，他们把贵族地位所具有的那种自豪、不顺从带入教会。再者，他们都是国家的上流阶层，享有各种特权。这种封建权利对教会的道义威力危害甚大，但却使每个教士在世俗政权面前具有独立精神。

但是赋予教士们以公民的思想、需求、感情以及甚至公民热情的特殊条件，乃是土地所有权。我曾耐心阅读旧的省三级会议特别是朗格多克省三级会议遗留下来的大部分报告和辩论，因为朗格多克的教士比别省更多地参与公共管理细务；我还耐心读过1779年与1787年召集的省议会的会议记录，我带着我这个时代的思想去阅读，惊讶地看到这些主教和修道院院长——其中许多人以圣洁和学识出众——就道路或运河的修建撰写报告，以行家的知识论述修建原因，从科学与技艺各个方面探讨什么是增加农业产品、保障居民福利与增进工业繁荣的最佳途径，他们同那些负责同类事务的所有教外俗人相比不相上下，常常还更高一筹。

与普遍流行而且根深蒂固的一种意见相反，我敢认为，剥夺天主教教士一切土地占有权并将其全部收入改为薪俸，这种做法只有助于罗马教廷和尘世的君主们，人民自己却失掉了自由的一个极大成分。

一个人在他一生中最美好的时光服从于一种外来权威，而在他所居住的国度又不能有家室，这样的人可以说只有唯一一种牢固的联系可以将他维系在土地上，那就是地产。砍掉这道联系，他便不再有任何特殊归属。在这块他偶然降生的地方，他像一个陌生人生活在一个

世俗社会中，在这个社会里几乎没有任何利益能直接触动他。在良知上，他只能依赖教皇；他的衣食只能仰赖君主。他的唯一祖国是教会。在每次政治事件中，他只辨别什么对教会有益，什么对教会有害。只要教会自由昌盛，其他无关宏旨。在政治上他最自然的状态是漠不关心：基督之城的杰出成员，其他各处的平庸公民。一个身为幼童导师和品德指导的团体，既有这样的情感和类似的思想，便不能不使整个民族的灵魂在触及公共生活的问题上变得软弱无力。

必须重读1789年教士等级的陈情书，才能对人们的地位变化所引起的精神革命有一个正确的概念。

教士在陈情书中常常表现出不宽容，有时顽固地依恋他们以往的特权；但尽管如此，他们同第三等级或贵族一样，仇视专制制度，支持公民自由，热爱政治自由，他们宣布个人自由应受保障，不靠许诺，而是要靠与人身保护法〔34〕类似的法律程序。他们要求摧毁国家监狱，废除特别法庭和调案，一切法庭辩论公开，所有法官不得罢免，所有公民均可录用任职，才干是任职的唯一标准；征兵对于人民应少带侮辱性与压迫性，任何人不得免除兵役；赎买领主权利，他们说，领主权利源于封建制度，与自由截然对立；劳动自由不受任何限制，废除内地关税；大办私立学校：按他们的计划，每个教区必须设一学校，实行免费教育；所有乡间均设世俗慈善机构，诸如济贫所和慈善工场；尽一切方法鼓励农业。

在严格意义的政治方面，他们比任何人都更强烈地宣布，国民拥有召开议会，制定法律，自由表决捐税的不可剥夺、不可转让的权利。他们认为，未经本人或其代表投票表决，不得强迫任何法国人缴纳捐税。教士还要求自由选举的三级会议必须年年召开；三级会议必须在国民面前讨论一切重大事务；三级会议必须制定普遍法律，任何特殊惯例或特权不得与之冲突；三级会议编制预算，甚至控制王室，三级会议代表不受侵犯，大臣必须始终对三级会议负责。他们也要求各省都设立三级会议，各个城市都设立市政府。关于神权问题，则只字未提。

尽管他们成员中某些人罪恶昭彰，但总的来说，我不知道在这世界上还有哪国教士比大革命突然袭来之际的法国教士更加卓越，更加开明，更有民族性，更少仅仅固守私人道德，更多具备公共道德，同时信仰更坚定：对教士的迫害很好地证明了这一点。我开始研究旧社

会时对教士充满偏见；我结束这一研究时对他们充满敬意。老实说，教士身上的缺点只不过是所有行业组织固有的缺点，不论是政治组织也好，宗教组织也好，当它们紧密联合、结构严密时，就好侵占，少宽容，本能地、间或盲目地坚持本团体的特殊权利。

旧制度的资产阶级同样比今天的资产阶级更善于体现独立精神。甚至它的构造上的许多缺陷也有助于这种独立精神。我们已看到资产阶级在当时占据的职位比今天的数量多，而且中产阶级为获得这些职位表现了同样的热忱。但请注意时代的不同。由于这些职位大都是政府既不能授与也不能夺走的，因而任职者的重要增加了，而他不必受政权的任意摆布，这就是说，今天迫使那么多人俯首贴耳的因素，在那时恰恰最有力地促使他们受到尊重。

此外，使资产阶级与人民大众不幸分离的各种各样的豁免权将资产阶级变成了假贵族，而在假贵族身上也往往表现出真贵族那种骄傲与抗拒精神。特殊的小团体把资产阶级分割成那么多部分，以至人们在每一个这样的联合体中，自然地忘掉整体的利益，一心只顾小团体的利益和权利。人们在这儿要捍卫共同的尊严、共同的特权。从没有一个人会隐没在人群中苟且偷生。每个人都站在舞台上，舞台确实非常小，但灯火通明，台下始终有同样的观众，他们时刻准备报以掌声或喝倒彩。

那时，平息一切反抗的手法较之今日还很不完善。那时的法兰西还没有变成我们今天生活的万马齐喑的地方；相反，它响声隆隆，尽管法兰西还没出现政治自由，只须抬高嗓音远处就能听见。

那个时代被压迫者使自己的呼声上达的唯一途径，就是司法机构。法国当时因其政治与行政制度已成为一个专制政府的国家，但是由于它的司法制度，法国人民仍然是自由的人民。旧制度下的司法机关十分复杂、阻力重重、手续缓慢、费用昂贵；毫无疑问，这些是严重的缺陷，但是在司法机关从不存在对政权的屈从，而屈从不过是卖官鬻爵的一种形式，甚至更糟。这项致命弊病不仅腐蚀法官，而且很快毒害了全体人民，但在当时，司法机关却无这种弊病。法官实行终身制，不求升迁，这两点对其独立性都是必不可少的；因为即使用万般伎俩进行收买仍不能迫其就范，这有何妨？

王权确实已从普通法庭手中窃得几乎所有涉及当局的讼案审理权，但尽管剥夺了它们的权力，王权对法庭还是心怀恐惧。因为王权

虽然阻止法庭审理，但也不敢永远阻止法庭听取控诉，陈述意见；古法语爱给事物正名，而当时的司法语言保持着古法语的这一风格，所以法官们经常把政府的举动直截了当地称为专制与武断行为。法院不正规地干预政府，这经常使行政事务无法正常进行，这种情况有时倒成了个人自由的保障：正所谓以毒攻毒。

在司法团体内部及其周围，旧风尚在新思想中间保持着活力。高等法院无疑对它们自己比对公共事物更加关心；但必须承认，在捍卫自己的独立与荣誉时，它们始终表现得顽强不屈，并把这种精神传给所有接近它们的人。

1770年，当巴黎高等法院被撤销时，高等法院的法官们丧失了他们的地位和权力，但是在国王的意志面前，没有一个人屈服退让。不仅如此，种类不同的各法院，如审理间接税案件的法院，虽然并未受到株连和威胁，但当国王的严厉处罚已经确定无疑时，他们情愿挺身而出，同受处罚。还有更精彩的事例：在最高法院出庭辩护的首席律师们甘愿与最高法院共命运；他们抛弃荣华富贵，宁可缄口不言，也不在被羞辱的法官面前出庭。我不知道在各自由人民的历史上还有什么比此时此刻所发生的事件更加伟大，可是这事件就发生在18世纪，发生在路易十五宫廷附近。

司法习惯在很多方面变成了民族习惯。人们从法庭普遍接受了这一思想，即一切事务均可提交辩论，一切决定均可复议，利用公开性，讲究形式——这些都与奴役性格格不入：这就是旧制度留给我们的自由人民教育的唯一部分。政府自己也从司法用语中借取了很多语言。国王认为在发敕令时必须说明缘由，在下结论时必须阐明原因；御前会议在下达的判决中冠以长篇前言；总督派执达员传达他的法令。在渊源古老的所有行政机构内部，例如在法兰西财政官或当选人团体内部，人们对各类事务进行公开讨论，经辩论之后才作决定。所有这些习惯，所有这些形式，都是君主专横跋扈的障碍。

只有人民，尤其是农村人民，除使用暴力外，对于压迫几乎始终处于无法反抗的境地。

我刚才列举的大部分抵御手段人民都不具备；要想使用这些手段，就必须在社会上有一个能为世人看到、声音达于四方的地位。但是在人民之外，在法兰西没有人——只要他存心——不能巧妙地指责顺从，在屈从中抗争。

国王以首领而不是以主子的口吻对国民讲话。路易十五统治初期，在一道敕令前言中说道："我们统率着一个自由慷慨的民族，无上光荣。"路易十五的一位祖先早就用更古老的语言，表达过同一思想，他在感谢敢于进谏的三级会议时说道："我们宁愿向自由人而不是向农奴讲话。"

18世纪的人没有那种培育奴性的对安逸的贪求，这种欲望委靡柔弱，然而又顽固不化，它很容易与一些私德混合、甚至交织在一起，如爱家庭、崇尚风化、尊重宗教信仰，甚至对现行教仪采取不冷不热但按时参加的态度；它使人笃诚，但排斥英雄主义，它善于造就规规矩矩的人和怯懦的公民。18世纪的人比现在的人要好，但也坏些。

当时的法国人喜爱欢快，崇尚享乐；和今天相比，他们的习惯更放荡不羁，感情和思想更杂乱无章；但是他们对我们眼下的这种有节制的、有礼貌的肉欲主义一无所知。在上层阶级中，人们倾心于装饰生活，而不是使生活更舒适方便，更关心出人头地，而不是发财致富。即使在中产阶级中，人们也从不是一心追求安逸；他们常常抛弃对安逸的追求，而去寻找更美妙更高雅的享乐；他们除金钱之外到处置有某种其他财富。当时有个人用古怪但不乏自豪感的口吻写道："我了解我的民族：他们精于铸造和浪费金银，但不会用惯常的信念去崇拜金银，他们随时准备回复到他们古代的偶像——价值、光荣，我敢说，慷慨宏伟——那里去。"

此外，决不能根据对最高权力的服从程度去评价人们的卑劣：这样就会应用一个错误的尺度。不管旧制度的人们怎样屈服于国王意志，他们却不接受这样一种服从：他们不会由于某政权有用或者能为非作歹而屈服在一个不合法的或有争议的、不为人尊重的、常常遭蔑视的政权下，这种可耻的奴役形式对他们来说始终是陌生的。国王在他们心中激发起种种情感，已往世界上最专制的君主们都办不到，大革命将这些情感从他们心中连根拔掉，所以我们也几乎无法理解它。他们对国王既像对父亲一样满怀温情，又像对上帝一样充满敬意。他们服从国王最专横的命令，不是出于强制而是出于爱，因此他们往往在极端的依赖性中，保持着非常自由的精神。对于他们来说，服从的最大弊病是强制；对于我们来说，这是最微不足道的毛病。最坏的弊病是迫使人服从的奴性感。不要瞧不起我们的先辈，我们没有这个权

利。但愿我们能够在发现他们的偏见与缺点同时，发现一点他们的伟大！

因此，如果认为旧制度是个奴役与依附的时代，这是十分错误的。那时有着比我们今天多得多的自由：但这是一种非正规的、时断时续的自由，始终局限在阶级范围之内，始终与特殊和特权的思想连在一起，它几乎既准许人违抗法律，也准许人对抗专横行为，却从不能为所有公民提供最天然、最必需的各种保障。这种自由，尽管范围狭小、形式改变，仍富有生命力。在中央集权制日益使一切性格都变得一致、柔顺、暗淡的时代，正是自由在大批个人心中，保留着他们天生的特质，鲜明的色彩，在他们心中培育自豪感，使热爱荣誉经常压倒一切爱好。我们行将看到的生机勃勃的精灵，骄傲勇敢的天才，都是自由培育的，他们使法国大革命成为千秋万代既敬仰又恐惧的对象。要是在自由不复存在的土地上，能成长起如此雄健的品德，这才是怪事。

但是，如果说这种不正规的、病态的自由为法国人推翻专制制度准备了条件，那么，这种自由使法国人比其他任何民族也许更不适于在专制制度的遗址上，建立起和平与自由的法治国家。

第十二章
尽管文明取得各方面进步，何以18世纪法国农民的处境有时竟比13世纪还糟

法国农民在18世纪不再受那些封建小恶霸的欺凌；来自政府的强暴行为也很少涉及他们；他们享受着公民自由，拥有部分土地；但是所有其他阶级的人都离弃他们，他们处境之孤单也许为世界上任何地方所仅见。这是一种新奇的压迫，其后果值得单独加以详细考察。

自17世纪初起，据佩雷费克斯[35]说，亨利四世便抱怨贵族抛弃乡村。到18世纪，逃离农村几成普遍现象；那个时代的所有文献都指明了这点，并为之感到痛惜：经济学家在他们的书里，总督们在通信中，各农业协会在论文中都指出这点。在人头税登记簿里可以找到确凿证据。人头税是在实际住所征收的：所有大贵族和部分中等贵族的人头税都在巴黎征收。

农村里几乎只剩下家道小康、无力脱身的贵族。他们与农民为邻，朝夕相处，其处境在我看来，是富庶的所有者从未见过的。既然不再是农民的首领，他们也就不像昔日那样有心照顾、帮助和领导农民；另一方面，既然不像农民一样承担公共捐税，他们就不会对农民的凄楚抱有满腔同情，因为他们没有这种经历；也不会分担农民的苦衷，因为他们无切肤之痛。这些农民不再是他们的臣民，而他们也还未成为农民的同胞：这种现象是史无前例的。

这种情况导致了一种心灵上的不在地主制，假如可以这样说的话，它比严格意义上的不在地主制更频繁、更有效。因此，仍在自己土地上居住的贵族常常抱有他不在乡间时他的管家的种种观点和感情；像管家一样，他认为佃农只不过是债务人，对这些人他百般勒索，凡是按法规或惯例属于他的东西都不放过，结果这些封建残余权利的勒索竟比封建时代还要苛刻。

他经常负债累累，始终穷困潦倒，在城堡里，一般过着极端吝啬的生活，心里盘算的只是攒钱，以便过冬时进城挥霍。老百姓说话通

常一针见血，他们给这类小贵族起了个名字，用猛禽中身量最小的那种来称呼他：燕隼 （le hobereau）。

无疑，人们会拿单个人的例子来反驳我；我谈的是阶级，唯有阶级才应占据历史。谁能否认在当时也有很多富庶的所有者无时无刻不计利害地关心着农民的福利？但是这样做的人恰好与他们新的社会地位的规律相抵触，不管他们愿意与否，这条规律促使他们对农民漠不关心，同样也促使他们从前的附庸心怀仇恨。

人们常把贵族离弃农村归因于某些大臣、某些国王的特殊影响：有些人归之于黎世留，另一些人归之于路易十四。确实，君主制最后三个世纪中，使贵族与人民分离，将贵族吸引到宫廷进入仕途，这差不多一直是历代君主的主导思想。特别是在17世纪，当时贵族阶级还令王权生畏。向总督提出的种种问题中还有这样的问题："你的省里的贵族愿意留在老家还是愿意离开？"

有一个总督写信答复了这个问题；总督在信中抱怨他省内的贵族不愿在国王身边尽义务，反而甘愿和农民待在一起。不过请特别注意这点：这里谈到的省份乃是安茹；这就是后来的旺代。据说，唯有这些拒绝向国王尽义务的贵族，后来拿起武器，捍卫法国的君主制，并为之战斗捐躯；他们之所以有这样的荣耀，全在于他们能够把农民吸引在他们周围，尽管有人指责他们乐于在农民中间生活。

然而，当时构成民族头脑的那个阶级离弃农民的现象，决不能归因于某几个国王的直接影响。这种现象的首要而持久的原因不在于某些个人意志，而在于各种制度的缓慢而不断的运动；18世纪政府欲割除弊端，但连弊端的扩展也无法控制，这就是明证。随着贵族彻底失去政治权利和地方自由的消失，贵族的迁移增多了，人们无须再去引诱他们出走，他们已无心留下：田园生活对他们已变得兴趣索然。

这里我论述贵族的话应理解为全国各地富有的地产主：中央集权的国家，开明有钱的人纷纷离去的乡村；我能否更进一步说：中央集权的国家，耕作粗放陈旧的国家，并评论一下孟德斯鸠深刻的话语，同时明确其含义。孟德斯鸠说："土地出产之少主要不在于土地肥沃程度，而在于居民是否享有自由。"不过我不想离题太远。

我们在别处已经谈到资产者抛下农村，千方百计在城市找一栖身之地。旧制度的全部文献对这一点是完全一致的。文献证明，农村里几乎从未见过超过一代的富裕农民。种田人一旦靠勤勉挣到一点财

产，便立即令其子弟抛开犁锄，打发他进城，并给他买下一官半职。时至今日，法国种田人对使其致富的这个行业还常常表现出一种奇特的厌恶心理，这种现象应上溯到这个时期。原因已消失，但后果尚存。

真正说来，长期居住在农民当中并和农民保持不断联系的唯一有教养的人，或按英国人的说法，唯一的绅士，就是本堂神甫；尽管伏尔泰有言在先，假如本堂神甫本人不是那样紧密地、明目张胆地同政治权力制度相联系，他本可以成为农村居民的主宰；政治权力制度固然给了本堂神甫许多特权，但是他也部分地激起了人民对这种制度所产生的仇恨。

就这样，农民与上层阶级几乎完全隔离开了；他们与那些本来能够帮助他们、领导他们的乡亲们也疏远了。这些人有了知识，富裕起来，就避开农民；农民好像被人从整个国民中淘汰下来，扔在一边。

事情发展到这种地步，这在欧洲任何一个文明大民族都未曾见过，即使在法国，这也是晚近现象。14世纪的农民受压迫更深，得到的救助也更多。贵族有时对农民施以暴虐，但他们从未抛弃农民。

18世纪，村庄是一个共同体，一切成员都贫穷、蒙昧、粗野；村里的行政官也同样不识文墨，遭人轻视；村子里的理事大字不识；村里的收税人不会亲手清理邻人和自己财产的账目。昔日的领主不仅已无权统治农民，而且在他们看来，介入村庄的治理简直有损身份。制订军役税，征集自卫队，决定徭役，这些都是卑下的行当，是理事的职业。只有中央政权才关注农村共同体，由于中央政权地处遥远，对共同体中的居民尚无畏惧，所以它关注共同体只不过是想从共同体捞取油水罢了。

现在来看看一个被抛弃的阶级的境况吧。既无人想对它施以暴政，也无人试图开导它、为它服务。

封建制度压在农村居民身上的种种最沉重的负担无疑已经撤销或减轻了；但是，有一点人们却不甚了解，那就是取而代之的是另一些负担，也许较前更为沉重。农民不再承受其先辈所遭受的全部苦难，但他却经受着其先辈闻所未闻的许多痛苦。

众所周知，两个世纪以来，几乎全靠农民的血汗，军役税增加了十倍。这里必须解释人们向农民征收军役税的方式，以便说明在那些

文明的世纪里，有哪些野蛮的法律还能够制订或维持，而国家中最有教养的人却无动于衷，并不想改变这些野蛮法律。

在1772年总监本人写给各省总督的一封密函中，我找到了有关军役税的描述，这幅图画堪称是一帧精确简明的小小杰作。这位大臣说道："军役税在摊派上是任意的，在征收时是连带责任的，在法国绝大部分地区都是对人而不对物的，随着每年纳税人的财产状况的变动，军役税也不断发生变化。"几句话便概括了一切；没有比这几句话更巧妙地形容这个人们以此自肥的弊端了。

教区每年规定应缴纳的全部税额。照这位大臣所说，税额不断变化，乃至种田人前一年无法料知下一年应付多少。在教区内，每年随便任命一位农民为收税员，由他负责将捐税负担分配到所有其他人身上。

我答应要讲一下这个收税员的处境。让我们来听听1779年贝里的省议会的发言吧；这个省议会是无可指责的：它完全是由不缴纳军役税的、由国王选定的特权者们组成的。它在1779年说道："鉴于大家都不愿当收税员，每个人就必须轮流担任。因而征集军役税的责任便每年委托给一个新收税员，不论其能力高低，正直与否；每年纳税人名册的制订也就受到制订人的人品的影响。收税员的畏惧、软弱或罪恶都可以在名册上找到印迹。此外，他怎样能把这桩事做好呢？他是在黑暗中摸索；因为谁确切知道邻人的财富多寡，以及这份财富与那份财富之间的比例？然而这只能凭收税员的意见来判断，他要以他的所有财产乃至人身，对收税员的职务负责。通常在两年之内，他必须花一半时间奔走于纳税人之家。凡不识字者必须在邻居中找人替补。"

更早一些时候，蒂尔戈曾经讲到另一个省的情况："这一职务给那些任职者带来绝望，几乎总是以破产告终；就是这样村里全部殷实之家陆续被陷入贫困。"

然而这倒霉人的身上不乏横征暴敛的本领；他一身二任，既是牺牲品，又是暴君。在任期内，他不仅自己破产，他的手中也掌握着大家破产的命运。还是那个省议会说的好："对他的亲属、他的朋友和他的邻居的优惠，对他的敌人的仇恨及报复，对庇护者的需求，唯恐引起派活儿的有钱公民的不快，所有这些在他的心中与正义感搏斗。"恐惧常常使收税人变得残酷无情；在有些教区里，没有催税员和执达员陪同，收税员便寸步难行。1764年有位总督致函大臣道："当收税员

不带执达员前往时，该缴税者就不愿缴纳。”吉耶内省议会还告诉我们说：“仅维勒弗朗什财政区一处，就有106个拘役传令人和其他执达吏助理在大道上终日奔波。”

在18世纪全盛时期，法国农民为了逃脱这种横征暴敛的捐税，也像中世纪的犹太人一样：他在外表上装得穷困不堪，而实际上有时并非如此；他的富裕理所当然地使他害怕：有一份文献我不是在吉耶内，而是在距它百里之内得到的，它提供了非常明显的证据。曼恩农业协会在它1761年的报告中宣布，它打算分配牲畜作为奖品，以资鼓励。“这个想法被打消了”，农业协会写道，“因为卑劣的嫉妒心会给获奖者招致危险后果，使他们在以后几年中由于强派的捐税而烦恼无穷。”

在这样的捐税制度中，每个纳税人都确实有直接的和长远的切身利益去窥伺邻人，向收税员告发邻舍财富的增加；人人被挑唆去嫉妒、告密、仇恨。人们不是说，这种事是发生在印度斯坦的贵族领地上的吗？

但是同时在法国，也有轻徭薄赋的地区：某些三级会议省便是这样。这些三级会议省确实有权自行征税。例如在朗格多克，军役税只按地产抽取，不因所有者的富裕而变化；为此编制了固定的供查阅的土地清册，清册编订精细，每30年重修一次，土地在清册上依肥瘠分为三等。每个纳税人事先就精确地知道他该缴纳多少捐税。如果他不缴纳，唯有他本人，或不如说，唯有他的土地，对此负责。倘若他认为他在捐税摊派中受了损害，他永远有权要求将他的捐税份额与他自己选定的教区的另一居民的份额相比较。这就是今天我们所谓的比例平等上诉（l'appel à l'égalité proportionelle）。

所有这些显然恰恰都是我们现在遵循的那套规章制度；从那时以来我们没有加以改进，只是推而广之；因为值得注意的是，尽管我们从旧制度的政府中接过来我们的国家管理形式，我们并没有去模仿旧制度政府的其他东西。我们是从省议会而不是从旧制度的政府那里，借来了我们最好的管理方法。我们采用了机器，抛弃了产品。

农村人民经常贫困的现象，还产生了各种不利于消除贫困的格言。黎世留在他的政治遗嘱中写道：“人民一旦富裕，就很难遵章守纪。”在18世纪，人们看法不致如此绝对，但仍认为农民若不常为生活所迫，决不会干活：穷苦是防止懒惰的唯一保障。这正是我有时听到

人们谈论殖民地黑奴时宣布的那套理论。这一见解在执政者中流传甚广，因此所有经济学派不得不摆出姿态，加以批驳。

谁都知道，军役税最初是用来供国王购买士兵以免除贵族及其附庸军役的；但到17世纪，正如我们所看到的，军役的义务重又纳入自卫队名下，而这一次完全落在人民头上，而且差不多全部落在农民头上了。

考察一下总督官邸中充箱盈箧的有关追捕抗命自卫队士兵或逃亡者的骑警队办案笔录，就足以断定，征募自卫队障碍重重。对农民来说，实在没有比自卫队这种公差更无法忍受的了；为了逃避这种差役，他们常常遁入林莽，政府必须动用武装追捕。这种情况不免使人惊异，因为今天实行的强迫征兵制是何等轻而易举。

旧制度的农民对自卫队的这种极端厌恶应该归因于执行法律所用的方法，而不在于法律原则本身；特别应归咎于这种做法使有被征危险的人长期心神不定（只要未结婚成家，直到40岁都可能被征）；他们担心朝令夕改，即使抽着免征签也无济于事；禁止找人替换；还由于农民不愿去干艰苦危险又毫无提升希望的营生；但是尤其令农民厌恶的还在于，如此庞大的重担唯独落在农民身上，落在农民中最穷苦无告者身上，他们地位卑下，使苛政更难忍受。

我手中有很多1769年在大量教区中举行抽签的记录；每个教区免征者的情况都列在上面：这一个是贵族家的仆人；那一个是修道院的守卫；第三个实际上只是资产者的奴仆，不过这个资产者过着贵族式的生活 。唯有富裕者可以免征；当一个种田人年年被列入最高纳税者行列时，他的子弟便享有特权，免征入自卫队：此即所谓鼓励农业。经济学派在其他方面最好鼓吹平等，对此却无动于衷；他们只是要求将这种做法推而广之，就是说，加重最贫困、最无人庇护的农民身上的负担。其中一位经济学派说道："士兵的微薄军饷，士兵吃穿住的方式，士兵彻底的依附性，除了下层百姓外，对其他人来说，都过于严酷，无法承受。"

直到路易十四统治末期，交通要道无人保养，或者由交通要道的所有使用者保养，即国家或沿途全部的所有主；但就在这个时期前后，交通要道的维修便开始单纯依靠劳役，就是说由农民单独负担了。不掏一分钱就能使道路通畅，这种方便之计真是独出心裁，无怪

乎1737年，总监奥里在通报里要将它推广到整个法国。总督有权任意关押顽抗者，或派兵到他们家中搜捕。

从那时开始，每当商业增长、对良好道路的需要和兴趣更为普遍时，徭役便应用于新辟道路上，徭役负担也增加了。1779年贝里省议会所做的报告说，这个穷省每年通过劳役进行的工程价值估计为70万里弗尔。1787年下诺曼底的估计与这一数额相差不多。没有什么比这更能清楚说明农村人民悲惨的命运：社会的进步使所有其他阶级富裕，却使农村人民灰心丧气；文明唯独与他们作对。

约在同一时期，总督们在通信中说，鉴于徭役应单独用于交通要道，或照当时人所说，用于王家道路，因此，不能在村间特别道路上使用徭役。最穷苦、最少出门游历的人反倒要偿付路费，这真是奇思异想，不过这种思想尽管新奇，却十分自然地在那些从中渔利者的头脑中扎了根，他们很快就不再觉得事情还有其他方法解决。1776年，人们试图将徭役改为地方税，于是不平等马上改头换面，徭役化为新税，不平等继续存在。

徭役从原来的领主徭役改为王家徭役，并且逐渐扩及所有公共工程。我看到在1719年，徭役竟然用来修建兵营！法令说道，各教区须派遣最佳工人，所有其他工程均为它让路。押送苦役犯进监狱，押送乞丐进慈善收容所，这都属于徭役；每当军队换防时，军队用具的搬迁也属于徭役：当时每支军队都拖着沉重的辎重，因此这种徭役十分繁重；必须从很远的地方调集大量车辆和牛，才能拉走这些东西。这类徭役起初不多，但当常规军越来越多时，这就成为一种最沉重的徭役。我读到一些国家承包人大声疾呼，要求给他们调派劳役，将建筑木材从森林送往沿海的军舰修造厂。这些服徭役者通常领取工资，不过工资总是随意规定，数额很低。赋税负担如此不合理，有时如此沉重，以致军役税收税人忧心忡忡。1751年，一位收税人写道："为修路向农民征收的各项费用不久就要使他们无力缴纳军役税了。"

如果在农民身旁有一些既有钱又有教养的人，他们即使无意保护农民，至少有兴致、有权力在掌握穷人和富人命运的那个共同主宰面前，替农民求情，那么所有这些新的压迫能制定吗？

我读过1774年一个大所有者写给他所在省总督的信，恳请他开辟一条道路。照他的说法，这条道路必将使全村富裕兴旺，他摆出种种理由，随后他提到设立一个市集，他断定，食品价格将因市集增加一

倍。这位好心的公民还说，只要略加资助，人们便可创办一所学校，为国王培养更加勤奋的臣民。在此以前，他从未考虑到这些必要的改良；两年前国王密札[36]将他软禁于自己的城堡中，从那时起他才察觉这些问题。他坦率地写道："两年来在故土上的流放，使我确信所有这些事情是极端有用的。"

但是，尤其在饥馑的年代，人们发现昔日维系农村大所有者和农民的那些庇护与依附关系已经松弛或破裂。在那些危机时刻，中央政府因孤立和软弱而深感恐惧；它想一时恢复被它摧毁了的那些个人影响或政治团体，呼吁他们前来帮助，但无人响应，它通常惊异地发现，原来那些人已经死去，而且是被政府一手剥夺生命的。

临此危境，在最穷的那些省份，有一些总督，如像蒂尔戈，贸然抵触法律，下令富庶的所有者必须养活他们的佃农，直到翌年收获。我找到许多本堂神甫1770年写的信件，他们向总督建议向本教区内的大所有主抽税，不管他们是在教的还是在俗的，他们写道："这些人拥有大宗田产，但并不在那里居住，这些人从中攫取大笔收入，却带到别处去挥霍。"

即使在正常年代，村子里也遭乞丐侵扰；因为，正像勒特罗纳所说，穷人在城里得到救济；但在农村里，一到冬季，行乞便成为绝对必要。

人们不时以最残暴的手段对付那些不幸的人。1767年，舒瓦瑟尔公爵[37]想一举扫除法国的行乞现象。在总督们的信函中，可以看到所用手段是何等残酷。骑警队受命同时逮捕王国内的所有乞丐；据说这样被捕的乞丐达5万多人。身强力壮的流浪汉被押解去服苦役；其他的人则由40多家乞丐收容所接纳：让有钱人再发发善心岂不更好。

旧制度的这个政府，如同我说过的那样，在那些高居人民之上的人面前是那样温良恭俭让，当它对下层阶级尤其是对农民下手时，却常常是冷酷无情，并且总是猝不及防。我看过的文件当中，没有一份通报总督下令逮捕资产者；但是农民不断遭到逮捕，无论是在服徭役，服军役，行乞，治安，还是在这样那样的其他各种场合。对于那些骑在人民头上的人，使用的是独立的法庭，长时间的辩论，监护性的公开审理；对于下层阶级尤其农民，法官却即席判决，不准上诉。

1785年内克写道："在人民和所有其他阶级之间存在的巨大距离，容易转移人们的眼光，使之不注意政府怎样被操纵来对付所有小

民百姓。仁慈与人道已成为法国人的特征和世纪精神，舍此这个问题便会使那些对此屈辱抱有同情的人们感到无穷忧愁，尽管他们自己免受贫苦。”

但是，压迫不仅表现在这些不幸者处境恶化，而更多表现在不让他们改善自己的处境。他们是自由的所有者，他们差不多仍和他们的农奴祖先一样愚昧，而且往往更加穷苦。身处工艺奇迹倍出的时代，他们却毫无技艺；置身光辉灿烂的知识世界，他们却尚未开化。他们身上保留着他们种族特有的智慧和敏锐，但并没学会如何使用；种地本是他们的唯一营生，他们甚至连地也种不好。“在我眼前看到的是10世纪的农业”，一位有名的英国农学家说道。他们擅长的唯有当兵打仗；至少在这个行当，他们和其他阶级还有着天生的必要联系。

农民就是生活在这道孤立穷苦的深渊中；他们被禁锢在这里，完全隔绝。在天主教崇拜未经反抗就被废除，教堂遭受亵渎之前不到20年，政府为弄清一区的人口，有时便采取这样的方法：本堂神甫在圣桌上点出参加复活节的人数；再加上小孩和病人的估计数：得出来的总和就是居民总数。当我发现这种情况时，我感到吃惊，几乎也感到害怕。然而时代思潮已经从四面八方深入到这些粗野人心中；它们通过条条隐蔽的地下渠道进入，在这些狭隘晦暗的处所，采用着各种奇异的形式。但从外表上看，没有发生任何变化，农民的风尚、习俗、信仰，仿佛始终如一；他们已被压服，他们照样喜悦。

绝不能轻信法国人在他们最大的痛苦中经常表现出来的轻松愉快；轻松愉快只不过说明法国人相信他们的厄运是不可避免的，所以自寻开心，不去想它，而绝不是完全忘怀。给这些人打开一条出路吧，让他们摆脱他们似乎不介意的苦难，他们立即会朝那个方面飞快地跑去，势头暴烈，要是你挡住他们的道，他们连看都不看你一眼，就从你的身上踏将过去。

对这些事情我们今天看得很清楚，那时的人们却看不到。上层阶级的人们很难清楚辨别老百姓灵魂中，尤其农民灵魂中所发生的一切。教育与生活方式使农民对人类事务有他们自己特有的理解，这个理解对其他一切人一直是封闭的。但是，当穷人和富人几乎不再有共同利益、共同哀怨、共同事务时，那遮蔽双方精神的黑暗就变得深不可测，穷人富人之间就会鸡犬之声相闻，老死不相往来。大革命开始之际，一切身居社会大厦高层和中层的人们生活在何等古怪的安全感

之中，当1793年已在眼前，他们还在巧言谈论什么人民的美德、温顺、忠诚、快乐无邪，看到这些，听到这些，怎能不觉得奇怪：这是多么可笑、多么可怖的景象啊！

让我们在这里稍事停留，透过我刚刚论述的所有这些小事，思考一下上帝治理社会的一条最伟大的法则吧。

法国贵族阶级坚持要同其他阶级割离；贵族终于免缴大部分公共捐税，让其他阶级去承担；他们以为免于这些负担，他们就保住了他们的威严，开始时看来确实如此。但为时不久，一种看不见的内脏疾病就缠住了他们，他们日益虚弱，却无人过问；他们的豁免权越多，家境却越贫困。相反，他们如此惧怕与之为伍的资产阶级，却富裕起来，有了教养；资产阶级就生活在贵族身边，他们不需要贵族，反对贵族；贵族既不愿把资产阶级当作合伙人，也不愿把他们当同胞；贵族不久就发现资产阶级乃是他们的竞争对手，过后就成其敌人，而且最终成为他们的主人。一个奇怪的政权解除了他们领导、保护、救济其附庸的责任；但与此同时，给他们保留了种种金钱权利和荣誉特权，他们估计并无损失；他们继续走在最前列，他们自己认为还在起领导作用，而且事实上，他们四周还簇拥着公证书中称作的臣民；其他的人则名为附庸、自由租地保有者、佃农。实际上，谁也不听从他们；他们是孤家寡人，当他们最终遭到攻击时，只能逃之夭夭。

贵族和资产阶级的命运尽管有极大差别，有一点却彼此相同：资产者同贵族一样，最终也和人民割离。资产者根本不接近农民，避免接触农民的贫困；资产者没有与农民紧密联合，共同对普遍的不平等进行斗争，反倒试图为一己的利益创立新的不公正：贵族拼命维持特权，资产者也同样拼命谋取特殊权利。资产者本来出身农民，这些农民在他眼里不仅形同路人，而且，简直可以说素昧平生，只有当资产者把武器交给农民时，才意识到他在无意之中已唤起了民众的激情，对此他既无力控制也无力领导；他曾经是个鼓动者，不久即将变为牺牲品。

法兰西这座大厦一度有雄踞全欧之势，当已成为废墟时，将使世世代代感到惊讶；但是注意阅读它的历史的人，并不难理解它的衰亡。我刚刚描述的几乎一切罪恶，几乎一切错误，几乎一切致命的偏见，其产生、持续、发展，实际上均当归咎于我们大多数国王一贯采取的分而治之的手法。

但是当资产者与贵族彼此完全孤立，农民与贵族、与资产者也彼此隔离，当与此类似的现象在各阶级内部继续发生，各阶级内部就会出现特殊的小集团，它们彼此孤立，就像各阶级之间的情况一样，这时可能构成一个同质的整体，但其各部分之间再也没有联系。再也组织不起什么力量来约束政府；也组织不起什么力量来援助政府。最后，作为其基础的社会一旦动摇，这座君主的宏伟大厦顷刻之间就会全部毁灭。

最后，只有人民仿佛从他们所有的主子的过错和失误中得到了好处，其实即使他们真正挣脱了主子的统治，他们也无法摆脱主子灌输给他们的或听凭他们吸取的种种错误思想、罪恶习俗、不良倾向的束缚。人们有时看到，人民在行使自由权时，竟然把奴隶的好恶也搬了过去，对自己的行为不能控制，以致蛮横地对待自己的教师。

注释

〔1〕 奥地利女皇（1740-1780），实行开明专制，推行一系列重要改革。——译者

〔2〕 主日（dies dominicus）即星期日。主日法庭（justice dominicale）即星期日法庭。——译者

〔3〕 蒂尔戈（1727-1781），法国政治家、经济学家，曾任路易十六财政总监，推行改革。——译者

〔4〕 内克尔（1732-1804），日内瓦银行家，曾任路易十六的财政总监，倡导改革。——译者

〔5〕 三级会议省（pays d'états），指直到旧制度末期还保留有三级会议的省份。其中4个大省份即：勃艮第、布列塔尼、朗格多克、普罗旺斯。——译者

〔6〕 财政区省（pays d'élection）不同于三级会议省而拥有隶属国王的财政管理权和财政机关。在法文里élection（财政区）一词亦作"选举"解。——译者

〔7〕 总督代理（subdélégué），17世纪末由总督设置，负责财政区内各项事务，是总督下属。——译者

〔8〕 约翰·劳（1671-1729），苏格兰金融家，致力金融银行研究，摄政时期创办私人银行，后开西方公司，终于控制法国海外贸易，由于投机和滥发货币导致破产逃亡。此前曾任财政总监。——译者

〔9〕 屋大维·奥古斯都，罗马帝国第一个皇帝（公元前27-公元14）。——译者

〔10〕 1里弗尔合20苏，等于1法郎。不过当时外省币值不统一。——译者

〔11〕 总督辖区（intendance）是旧法国最重要的行政区划。它与财政区（généralité）同义，但后者多指财政区划。1789年时共有34个总督辖区。——译者

〔12〕 调案（évocation）是将一法庭正常受理的诉讼移转另一法庭的法令。——译者

〔13〕 《法兰西报》（Gazette de France），1631年创办，为法国第一家报纸。1762年成为政府官方报，每周两份。大革命时（1792年）更名《法兰西国民报》（Gazette nationale de France），成为日报。19世纪转为保王派喉舌。1914年停刊。——译者

〔14〕 圣多米尼克（1170-1221），多明我修会创始人，主张苦修，先以布道团与阿尔比派异端斗争，后由罗马教廷委派设宗教裁判所。——译者

〔15〕 老米拉波（1715-1789），重农学派代表人物，经济学著作有《人类之友或人口论》、《捐税理论》。他是著名的立宪派领袖米拉波伯爵之父。——译者

〔16〕 1562至1598年法国天主教与新教之间的战争，最后以亨利四世颁布南特敕令容忍新教徒而结束。又称胡格诺战争。——译者

〔17〕 17世纪中叶，路易十四未成年，由马扎然执政时爆发的巴黎高等法院反对王国政府的政治运动。——译者

〔18〕 弗雷曼维尔（1680-1773），曾为大法官、领地权专员，著有许多有关封建法权的著作，其中有《土地赋税簿籍和领地法革新的普遍实践》。——译者

〔19〕 查理七世（1422-1461年在位）是在百年战争王室衰微时期由贞德在兰斯拥立为王的。继位后终于赶走英国人，基本统一法国。——译者

〔20〕 拉瓦锡（1743-1794），著名化学家。1789年当选三级会议代表，进入新政府任职，写了《论法兰西王国领土财富》。1793年被国民公会以旧包税人名义逮捕，次年被送上断头台。——译者

〔21〕 英法百年战争时期，英国名将爱德华亲王在普瓦提埃大败法军，俘获法王约翰二世，时在1356年。——译者

〔22〕 查理六世（1380-1422年在位），因疯癫而把朝政均交其叔父们治理，结果酿成内乱，英国乘机重新开战，1415年取得阿赞古尔之役的胜利，法国被迫签订辱国的特鲁瓦条约。——译者

〔23〕 科米内（约1447-1511），历史学家，著有八卷《回忆录》，述及路易十一和查理八世朝代历史，并在政界外交界任过要职。——译者

〔24〕 福尔勃奈（1722-1800），旧制度下任货币总稽核，著有《1595年至1721年法国财政研究和评论》，参与《百科全书》撰写，持重商主义观点。大革命初期参与制宪会议财政委员会。——译者

〔25〕 马扎然（1602-1661），继黎世留为相，使法国在对外战争中屡胜，但财政危机迫使他进行改革。他的统治奠定了路易十四的基业。——译者

〔26〕 奥里（1689-1747），路易十五时财政总监，后为建筑工艺制造局局长，力主改革，后在敌对势力反对下辞职。——译者

〔27〕 特律代纳（1703-1769），奥弗涅省总督，桥梁公路工程局局长，1747年与佩罗奈建桥梁公路工程学校。——译者

〔28〕 指路易十四。——译者

〔29〕 平民获得贵族财产须纳的一种税（le droit de franc-fief），以补偿世袭领地的缩小，对此第三等级颇为不满。——译者

〔30〕 即路易九世（1226-1270年在位），曾参加十字军东征，在内政上励精图治。——译者

〔31〕 勒特罗纳（1728-1780），法官、魁奈的学生，著有许多论述经济财政的著作，如《商业与捐税分析》。——译者

〔32〕 科尔贝尔（1619-1683），路易十四重臣，主张国家统制经济，发展工业，鼓励出口，以换取贵重金属货币，牺牲农业。——译者

〔33〕 路易十二（1498-1515年在位），统治时期内对外战争频繁，给法国造成灾难。——译者

〔34〕 人身保护法（habeas corpus），指被告享有人身权利，非经法院签署法令不得逮捕。1679年英国制定人身保护法，确保尊重个人自由。——译者

〔35〕 佩雷费克斯（1605-1670），法国高级教士，路易十四的家庭教师，教育路易十四崇尚亨利四世，曾发表《亨利四世传》。1664年任巴黎大主教。——译者

〔36〕 密札（lettre de cachet）是国王颁发的捕人密令，持有密札即可不经审讯把拘捕的人投入狱中，国王往往出售或赠送密札。——译者

〔37〕 舒瓦瑟尔公爵（1719-1785），法国政治家，曾在军事、外交方面担任要职，进行一系列改革。——译者

第三编

第一章
到18世纪中叶，文人何以变为国家的首要政治家，其后果如何

我暂且把要描述的为这场伟大革命作准备的那些古老的一般事件放在一边。现在论述的是一些最近的特殊事件，它们最终确定这场革命的地位、发端和性质。

长期以来，法兰西在欧洲所有民族中，就是一个最有文学天赋的民族；文人在法国从来没有展现像他们在18世纪中叶前后所展现的精神，从来没有占据他们在那时所取得的地位。这种情况在法国前所未有，我想，在其他国家也没有发生过。

与英国不同，这些文人从不卷入日常政治，相反，他们的生活从未比这个时期更超脱；他们没有丝毫权力，在一个充斥官吏的社会里，他们不担任任何公职。

然而，他们不像大多数德国同行那样，完全不问政治，埋头研究纯哲学或美文学。他们不断关心同政府有关的各种问题；说真的，他们真正关心的正是这些。他们终日谈论社会的起源和社会的原始形式问题，谈论公民的原始权利和政府的原始权利，人与人之间自然的和人为的相互关系，习俗的错误或习俗的合法性，谈论到法律的诸原则本身。这样，他们每天都在深入探索，直至他们那时代政治体制的基础，他们严格考察其结构，批判其总设计。的确，并不是所有作家都把这些重大问题作为进行特殊而深入研究的对象；大部分人只不过是蜻蜓点水，聊以自娱；但是，所有作家都遇到了这些问题。这种抽象的文学政治程度不等地散布在那个时代的所有著作中，从大部头的论著到诗歌，没有哪一个不包含一点这种因素。

至于这些作家的政治体系，他们彼此分歧如此之大，以致有人想从中调和，形成一个统一的政府理论，却从未完成这项工作。

尽管如此，如果撇开枝节，溯本求源，便不难发现，这些不同体系的作家们至少在一个最普遍的观念上是一致的，这个观念仿佛是他们每人都设想到的，似乎先于他们头脑中一切特殊思想而存在，并且

是这些思想的共同来源。不管他们在进程中如何分歧，这个起跑点却是一致的：他们都认为，应该用简单而基本的、从理性与自然法中汲取的法则来取代统治当代社会的复杂的传统习惯。

只要仔细察看，人们就能发现，所谓18世纪政治哲学，严格说来，就包含在上述的那个唯一观念之中。

这样的思想并不新鲜：3000年来，它不断地在人类的想象中闪现，但从未固定下来。那么，这回它是怎么占据所有作家的头脑的呢？为什么不像往常那样只停留在几个哲学家头脑里，却一直深入到大众中，使他们政治热情经久不衰，以致关于社会性质的普遍而抽象的理论竟成了有闲者日常聊天的话题，连妇女与农民的想象力都被激发起来了呢？这些作家一无地位、荣誉、财富，二无职务、权力，怎么一变而为当时事实上的首要政治家，而且确实是独一无二的政治家，因为其他人在行使政权，唯有他们在执掌权威？我想用几句话指出这个问题，让大家看看这些似乎仅仅属于我们的文学史的事件，对于大革命，以及对于我们今天，产生了何种非同小可的影响。

18世纪的哲学家们普遍形成的那些观念与他们时代作为社会基础的观念格格不入，这种现象并非偶然；他们这些思想是眼前的那个社会自身的景象向他们自然地提供的。荒谬可笑的特权泛滥，使人们越来越感到沉重，越来越认为特权没有存在的理由，这种景象把每个哲学家的头脑同时推向，或不如说抛向人的社会地位天生平等这种思想。他们看到那些从往昔的时代沿袭下来的凌乱古怪的制度，从来无人希图加以整饬，使之适应新的需要，这些制度虽已丧失效力，却仿佛还要垂诸万世，因此他们很容易就对旧事物和传统感到厌恶，自然而然地趋向于各自以理性为唯一依据，勾画出崭新的蓝图去重建当代社会。

这些作家的处境本身也为他们对于政府问题的普遍抽象理论的兴趣作了准备，并且使他们盲目地相信这些理论。他们的生活远远脱离实际，没有任何经历使他们天性中的热忱有所节制；没有任何事物预先警告他们，现存事实会给哪怕最急需的改革带来何种障碍；对于必然伴随着最必要的革命而来的那些危险，他们连想都没想过。他们对此毫无预感；由于根本没有政治自由，他们不仅对政界知之甚少，而且视而不见。他们在政界无所作为，甚至也看不到他人的所作所为。只要见过自由社会、听过其中的争论的人，即使不问国事，也能受到

教育，而他们连这种肤浅的教育也没有。这样，作家们就敢于更大胆创新，更热爱那些普遍的思想和体系，更蔑视古代的哲理，更相信他们个人的理性，这在那些著书立说研究政治学的作家中一般是看不到的。

同样因为愚昧，民众对他们言听计从，衷心拥戴。假如法国人像以前一样在三级会议中参政，每天在省议会中继续致力地方行政，那么可以断定，法国人绝不会像此时此刻那样，被作家的思想所煽动；他们会维持事务的一定规章，以防止纯理论。

假如同英国人一样，法国人也能够不废除旧的体制，而是通过实践来逐渐改变体制的精神，他们也许就不至于心甘情愿地臆想出所有新花样。但是每个法国人每天都在他的财产、人身、福利或自尊方面受到某种旧法律、某种旧政治惯例、某些旧权力残余的妨碍，而他看不到任何他本人能采用的医治这种特殊疾病的药方。似乎要么全盘忍受，要么全盘摧毁国家政体。

然而在其他种种自由的废墟里，我们还保留了一种自由：我们还能够差不多毫无限制地进行哲学思辨，论述社会的起源、政府的本质和人类的原始权利。

所有身受日常立法妨碍的人不久便爱上了这种文学政治。对文学政治的爱好一直深入到那些由于天性或社会地位而远离抽象思辨的人心中。凡是受到不平等的军役税摊派损害的纳税人，无一不为人人均应平等的思想感到振奋；遭贵族邻居的兔子祸害的小所有者，听说一切特权概应受理性的谴责，无不为之雀跃。这样，每种公众激情都乔装成哲学；政治生活被强烈地推入文学之中，作家控制了舆论的领导，一时间占据了在自由国家里通常由政党领袖占有的位置。

再没人能够与作家争夺这个地位。

贵族阶级在其盛期不仅领导事务，他们还领导舆论，给作家定调子，赋予思想以权威。18世纪法国贵族完全丧失了这一部分统治权；贵族的信誉随其权力的命运消失：贵族在精神领域一向占有的统治地位已成真空，因此作家在那里能尽情扩张，独自占有这个位置。

不仅如此，作家们夺走了贵族的位置，贵族却支持作家的事业；贵族完全忘掉了，一旦普遍理论受到承认，就不可避免地转化为政治激情和行动，因此贵族居然把与他们的特殊权利，甚至生存水火不相容的种种学说视为巧妙的精神娱乐；他们情愿埋身其间，消磨时光，

一边稳稳当当地坐享豁免权与特权，一边平心静气地论述所有根深蒂固的习俗如何荒谬。

看到旧制度的上层阶级竟这样盲目地促进自己的灭亡，常常令人惊异；但是他们从哪里可以得到光明呢？要使主要公民们了解自己面临的危险，正如要使小民百姓保卫自己的权利一样，自由的体制都是必要的。公共生活的最后痕迹在我们当中消失了一个多世纪，从那时以来，最直接关心维持旧政体的人们对于这座古老建筑的腐朽丝毫未加注意，从未听见这座朽屋的任何撞击和噪音。由于表面上什么也没发生变化，他们以为一切都原封未动。他们的思想还停留在他们先辈的观点上面。1789年贵族在陈情书里对王权的侵越行为表示担心，如同他们在15世纪陈情书里表示的一样。在国王方面，伯克曾一针见血地指出不幸的路易十六在行将葬身于民主洪流前片刻，仍将贵族视为王权的首要敌手；他不信任贵族，仿佛人们还生活在投石党运动的时代。相反，资产阶级和人民在他眼中，一如在他先王眼中一样，是王室最可靠的支持者。

但是，我们已亲眼见到那么多场革命的残迹，就更觉奇怪：在我们先辈的头脑中竟没有暴力革命这一概念。人们既没有讨论过也没有设想过暴力革命。公共自由不断给稳如泰山的社会一次次轻微震动，每天提醒社会可能覆灭，必须保持警惕；但是，在就要落入深渊的这个18世纪的法国社会，却毫无即将倾覆的警告。

我细心阅读过1789年三级会议召开前三个等级起草的陈情书；我讲三个等级，即贵族等级、教士等级和第三等级。我在这儿看到，人们要求改革法律，在那儿看到，要求改革惯例，我一一做下笔记。这样我继续把这项浩繁的工作做完，当我把所有这些个别要求汇集在一起时，我惊恐地发现，人们所要求的乃是同时而系统地废除所有现行的法律和惯例；我立即看到，这是有史以来一场规模最大、最为危险的革命。那些明天就将成为牺牲品的人对此全然不知，他们以为，借助理性，光靠理性的效力，就可以毫无震撼地对如此复杂、如此陈旧的社会进行一场全面而突然的改革。这些可怜虫！他们竟然忘掉了他们先辈四百年前用当时朴实有力的法语所表达的那句格言：谁要求过大的独立自由，谁就是在寻求过大的奴役 。

长期以来，贵族和资产阶级被排除在一切公共生活之外，他们表现出这种独特的缺乏经验并不使人惊异；但是更加使人惊异的是，正

是那些领导国家事务的人，大臣、行政官、总督，毫无先见之明。他们中间许多人对于本职工作的确都精明强干；他们洞悉当时政府的一切细微末节；但是，一涉及治国这门科学，这门教授如何理解社会普遍运动，如何判断群众精神动向并预见其后果的科学时，他们就和民众一样一窍不通。事实上，只有自由政治制度才能把治国安邦的要术完完全全教给政治家。

这点在1775年蒂尔戈致国王的呈文中看得十分清楚，他向国王进谏，要进行自由的全民选举，每年在国王周围召开为期六周的代议制议会，但不给议会任何实权。议会只谈行政，绝不涉及政府，只提供咨询，不表达意志，说实话，只有权讨论法律，无权制定法律。蒂尔戈道："这样，王权就会得到启发但不受阻碍，公众舆论将会满意，而无任何危险。因为这些议会无权反对国王的必要行动，万一——尽管不可能——它们不听话，国王陛下永远是国家主宰。"谁也不会低估一项措施的意义和蒂尔戈所在时代的精神。的确，常常在各次革命临近尾声时，人们才能不受指责地实行蒂尔戈提出的政策，那就是，并不给予真正的自由，只给点自由的影子。奥古斯都的尝试曾获得成功。一国国民倦于冗长的辩论时，只要能获得安定，心甘情愿地任人欺骗；历史告诉我们，要使国民满意，只消在全国纠集若干无名的或无独立性的人，发给薪金，让他们在国民面前扮演一下政治议会的角色就够了。这样的例子多得很。但是，在一场革命的开端，这种做法无不失败，不仅不能使人民满意，反倒使人民愤激。自由国家最微末的公民尚且知道这一点；堂堂的行政官蒂尔戈却一无所知。

法兰西民族对自身事务极为生疏，没有经验，对国家制度感觉头痛却又无力加以改善，与此同时，它在当时又是世界上最有文学修养、最钟爱聪明才智的民族，想到这些，人们就不难理解，作家如何成了法国的一种政治力量，而且最终成为首要力量。

在英国，研究治国之道的作家与统治国家的人是混合在一起的，一些人将新思想引进实践，另一些人借助事实来纠正和限定理论；然而在法国呢，政界仿佛始终划分为两个互不往来、彼此分割的区域。在前一个区域，人们治国理民；在后一个区域，人们制定抽象原则，任何政府均应以此为基础。在这边，人们采取日常事务所要求的具体措施，在那边，人们宣扬普遍法则，从不考虑用何手段加以实施：有些人负责领导事务；另一些人负责指导思想。

现实社会的结构还是传统的、混乱的、非正规的结构，法律仍旧是五花八门，互相矛盾，等级森严，社会地位一成不变，负担不平等，在这个现实社会之上，逐渐建造起一个虚构的社会，在这里，一切显得简单、协调、一致、合理，一切都合乎理性。

逐渐地，民众的想象抛弃了现实社会，沉湎于虚构社会。人们对现实状况毫无兴趣，他们想的是将来可能如何，他们终于在精神上生活在作家建造起来的那个理想国里了。

人们常将我们的革命归因于美国革命：的确，美国革命对法国革命有很多影响，但是，当时在美国的作为对于法国革命的影响并不及当时法国的思想对法国革命的影响。当美国革命在欧洲其他国家还只是一个新鲜奇特的事件时，对法国人来说它并不陌生，只不过更有血有肉，更震撼人心罢了。在欧洲，它令人震惊；在法国，它使人信服。美国人仿佛只是贯彻实行我们作家的设想：他们赋予我们头脑中的梦想以现实的内容。这就好比费内隆[1]突然出现在萨朗特。

历史上，伟大人民的政治教育完全由作家来进行，这真是一件新鲜事，这种情况也许最有力地决定了法国革命本身的特性，并使法国在革命后呈现出我们今天所见到的容貌。

作家们不仅向进行这场革命的人民提供了思想，还把自己的情绪气质赋予人民。全体国民接受了他们的长期教育，没有任何别的启蒙老师，对实践茫然无知，因此，在阅读时，就染上了作家们的本能、性情、好恶乃至癖性，以致当国民终于行动起来时，全部文学习惯都被搬到政治中去。

人们研究法国革命史就会看到，大革命正是本着卷帙浩繁的评论治国的抽象著作的同一精神进行的：即本着对普遍理论，对完整的立法体系和精确对称的法律的同一爱好；对现存事物的同样蔑视；对理论的同样信任；对于政治机构中独特、精巧、新颖的东西的同一兴致；遵照逻辑法则，依据统一方案，一举彻底改革结构，而不在枝节上修修补补的同一愿望而进行的。这是何等骇人的景象！因为在作家身上引为美德的东西，在政治家身上有时却是罪恶，那些常使人写出优美著作的事物，却能导致庞大的革命。

那时连政治语言也从作家所讲的语言中吸取某些成分；政治语言中充满了一般性的词组、抽象的术语、浮夸之词以及文学句式。这种文风为政治热潮所利用，渗入所有阶级，而且不费吹灰之力，便深入

到最下层阶级。早在大革命前，路易十六的敕令便经常提到自然法和人权。我发现农民在诉状中称邻舍为同胞，称总督为可敬的行政官，称教区本堂神甫为圣坛使者，称上帝为最高主宰，这些农民只是不懂拼写法，否则他们就能成为相当厉害的作家。

这些新品格与法兰西性格的旧底子完全混为一体，以致有人常将仅仅由这种独特教育产生的东西归因于天性。我听到有人说，60年来我们在政治方面崇尚普遍思想，崇尚体系，崇尚夸大其词，这种喜好或者酷爱是与我们种族的某一种属性，即略加夸大的所谓法兰西精神相关联的，仿佛这个所谓的属性一直隐藏在我们的历史中，到临近上世纪末才骤然间显露出来。

奇怪的是，我们保持了取自文学的习气，却几乎完全丧失了对文学的年深日久的热爱。在我参与公共生活期间，我看到人们不大读18世纪的书，更不必说其他任何世纪的书了，对作家也极端蔑视，然而对于他们出生以前由文学精神显示出来的某些主要缺陷，他们却忠实保留，对此我常感惊异。

第二章
非宗教倾向在18世纪的法国人身上如何成为普遍占上风的激情，对大革命的特点有何影响

16世纪时，对问题进行考察的精神曾企图在各种各样的基督教传统中辨别真伪，自16世纪那场伟大革命[2]以来，更好奇、更大胆的人才不断产生，他们怀疑或抛弃一切基督教传统。这种精神在路德时代使数百万天主教徒同时脱离天主教，每年都将若干基督徒推出基督教：继异端之后，出现了不信宗教的思潮。

一般说来，18世纪基督教在整个欧洲大陆已经失掉了一大部分势力：但是，在大部分国家，基督教虽被抛弃，却未遭受猛烈攻击；那些抛弃基督教的人似乎抱憾而去。非宗教潮流在君王和才学之士中传播，在中产阶级和人民当中尚不流行；它还只是某些人的一时爱好，不是共同意见。1787年米拉波说道："在德国普遍流行这样的偏见，即：普鲁士各邦到处都是无神论者。事实真相是，即使存在几个自由思想家，那里的人民还是像那些最虔诚的地区一样皈依宗教，其中甚至还有大量狂热分子。"他还说，颇感遗憾的是，弗里德里希二世不准天主教教士结婚，尤其是禁止结婚的教士领取其圣职收入。米拉波又说道："（允许教士结婚）这项措施，我们认为是无愧于这位伟人的。"除法国外，任何地方的非宗教意识均尚未成为一种普遍而强烈的、不宽容也不压制人的激情。

法国正在发生一件迄今未见的事情。在其他各个时代，人们曾猛烈攻击现存宗教；但是人们攻击宗教时显示出的热忱总是产生于新宗教唤起的虔诚。古代那些虚假而令人厌恶的宗教只有当基督教要取而代之时，才遇到大量狂热的敌手；而在那时以前，它们在怀疑与冷漠中无声无息地缓慢消失：这就是宗教的衰老死亡。在法国，人们怀着一股怒火攻击基督教，而未试图以另一种宗教取而代之。人们热情而不懈地力图把曾充斥灵魂的信仰扫除掉，却使灵魂空空荡荡。很多人

满怀激情投入这项徒劳无功的事业。宗教问题上的绝对无信仰是违反人类天性的，它使灵魂陷入痛苦的状态中，但对群众似乎有吸引力。它一向只产生某种病态的委靡不振，这次却造成狂热和布道精神。

几个想要否定基督教真理的大作家汇合在一起了，但这似乎并不足以说明这一奇特的事件；因为所有这些作家的思想为什么都倾向于这一方面而不倾向于另一方面？为何在他们当中没有任何人自觉选择相反的论点？最后，为什么他们能胜过他们所有先辈，使群众乐于听从他们，思想上愿意相信他们？只有这些作家所处的时代和国家的极其特殊的原因，才能解释作家们的事业，以及这项事业的成功。伏尔泰精神久已问世；但伏尔泰本人只有在18世纪在法国才能真正居支配地位。

首先必须承认，在法国，教会并没有什么比在其他国家更应受到攻击的理由；相反，教会中混进的罪恶与流弊比大部分天主教国家较少；与过去相比，与其他民族相比，法国的教会要宽容得多。因此必须在社会状况而不是在宗教状况中去寻求这一现象的特殊原因。

要明白这点，必须牢记前一章我阐述的观点，即：政府的种种罪恶所造成的所有政治反对精神，既然不能在公共场合表现出来，就只能潜藏在文学之中，而作家已成为旨在推翻国家全部社会政治制度的强大政党的真正首领。

抓住这一点，问题的对象就变了。关键不再在于了解当时教会作为宗教机构能在哪些方面犯罪，而是要知道，教会在哪些方面阻碍着这场正在酝酿中的政治革命，并且成为革命的主要发动者——作家们的特殊障碍。

教会用治理教会的各项原则来阻挡作家们欲在世俗政府中树立的原则。教会主要依靠传统，作家则对建立在尊重传统之上的所有制度表示极度的轻蔑；教会承认一种高于个人理性的权威，作家则只信赖个人理性；教会建立在等级制基础之上，作家欲混合各等级。要想和睦相处，双方就必须承认，由于基本性质不同，政治社会与宗教社会不能用相同的原则来治理；但是当时远远办不到这点，看来为要攻击国家制度，必须摧毁教会制度，教会制度乃是国家制度的基础和楷模。

此外，教会本身当时还是首要政治权力，而且是所有政治权力中最令人厌恶的，尽管它并非压迫人最甚的；因为教会卷入政治权力，

尽管这与教会的使命和本性格格不入；教会在别处谴责罪恶，却使政治权力中的罪恶神圣化，并利用它的神圣不可侵犯性来掩护罪恶，似乎要使政治权力像教会自身一样万古长存。攻击教会，肯定会立即使民情激奋。

但是除了这些普遍原因外，作家首先从教会开刀还有更特殊也可以说是个人的原因。教会恰恰代表政府中离他们最近、最直接与他们对立的这一部分。他们对其他权力只是时有感觉，而这一部分权力专门负责监视思想动态，查禁作品，每天同他们为难。作家们在反对教会、捍卫人类精神的普遍自由中，为他们自己的事业而斗争，这场斗争是从打碎束缚他们最紧的羁绊开始的。

此外，在他们看来，并且实际上也确实如此，教会是他们进攻的整个庞大建筑物中最为暴露、最缺乏防御的部分。尘世君王的权力加强，教会势力随之削弱。教会一度凌驾于王权之上，继而与它平起平坐，最后则沦落为君王庇护的对象；在君主与教会之间，达成一宗交易：君主向教会提供物质力量，教会向君主提供道义权力；君主令臣民信守教规，教会使信徒服从君主意志。当革命时代临近时，这是危险的交易，对于一个建立在信仰而不是建立在强制之上的势力，这样做永远是不利的。

尽管法国国王依旧自命为教会的长子，但他们履行对教会的义务时非常漫不经心；他们保护教会时表现的热情远不如他们保卫自己政府时的热情。当然，他们不准人对教会动手，但却容忍人们在远处用无数投枪扎刺它。

当时对教会敌人的那种不完全的约束，不仅没有减少他们的力量，反而使之增长起来。有些时候，压制作家可以阻止思想运动，另一些时候则反而加速这个运动；但是，当时对出版界实行的那种警察制度，不可能不使它的力量增长百倍。

作家受迫害只引起他们抱怨而不使他们战栗；他们能忍受激发斗志的折磨，而不能忍受把人摧垮的沉重桎梏。对作家的起诉几乎总是拖沓、杂乱、不了了之，仿佛不是为了勒令他们停笔，而是激发他们继续写作。让出版完全自由可能对教会损害反而小些。

1768年狄德罗致函大卫·休谟道："你认为我们的不宽容比你们的无限自由更有利于思想的进步；霍尔巴赫[3]、爱尔维修[4]、莫尔莱[5]和絮亚尔[6]不同意你的看法。"然而还是这位苏格兰人言之成

理。作为自由国家的居民，他对此有经验；狄德罗以文人身份判断事物，休谟从政治角度判断事物。

无论是在美国，还是在别国，我拦住遇到的第一个美国人，问他是否认为宗教对法律稳定和社会良好秩序有益；他毫不犹豫地回答我，没有宗教，文明社会，特别是自由社会，便无法生存。在他看来，尊重宗教是国家稳定与个人安全的最重要的保障。连最不通治国科学的人也起码懂得这点。但是，世界上没有哪一个国家比美国更多地运用18世纪哲学家在政治问题上的种种最大胆的学说；唯独那些反宗教的学说，尽管有无限制出版自由的保障，却从未能在美国问世。

英国人的情况也是这样。甚至在大多数法国哲学家出世以前，我们这种非宗教哲学就已经在他们那里传授：正是博林布鲁克[7]培养了伏尔泰。在整个18世纪期间，英国都有不信教的著名代表人物。才思敏捷的作家、深刻的思想家担负起这一事业；他们从未能使它像在法国那样取得胜利，因为所有对革命心怀疑惧的人都急忙来拯救根深蒂固的信仰。就连他们当中卷入当时法国社会最深、认为法国哲学家的学说并非谬误的那些人，也因其危险而加以拒绝。像自由民族中历来发生的情况一样，强大政党发现把它们的事业与教会的事业连结在一起是有利的；博林布鲁克本人变成了主教们的盟友。教士被这些榜样所打动，从不感到孤立，为其自身事业拼死战斗。尽管英国教会的组织有毛病，内部流弊麇集，但它胜利地经受住了冲击；教会阶层中出现了作家和演说家，他们竭尽全力捍卫基督教。反对基督教的理论经过讨论和驳斥，最后被社会自己抛弃了，政府并未介入。

但是为何不在法国而到别国去找例证呢？今天有哪个法国人会写狄德罗或爱尔维修那样的书呢？谁愿去读这些书？我几乎要说，有谁知道这些书名？60年来我们在公共生活中获得的尚不全面的经验，足以使我们厌恶这种危险文学。请看一看，在国民的不同阶级中，随着各阶级在革命这所严峻学校中获得的经验，尊重宗教已逐步重新获得威望。1789年以前最反宗教的阶级——旧贵族阶级，1793年以后变成了最虔诚的阶级；他们第一个被冲击，也是第一个皈依宗教。当资产阶级在胜利中感到自己也受到打击时，他们也向宗教信仰靠拢。逐渐地，对宗教的尊奉深入到了那些在民众混乱中会有所失的人们中，随着对革命恐惧的出现，非宗教消失了，或至少掩藏起来。

旧制度结束时的情景并非如此。我们完全忘掉了人类重大事务的实践，我们对宗教在各帝国治理中所起的作用一无所知，因此非宗教首先在那些最有切身利益、最有迫切要求去维持国家秩序和使人民顺从的人们的思想中确立。他们不仅欢迎非宗教，而且盲目地向下传播；他们将不虔诚作为他们百无聊赖的生活的一种消遣。

法国教会以前曾产生过许多大演讲家，此时却感到被所有与教会有共同利益因而应来维护教会事业的人所背弃，于是变得沉默无语。人们一度相信，只要给教会保留财富和地位，它就准备对它的信仰发表谴责。

那些否定基督教的人声嘶力竭，而仍然信仰基督教的人则鸦雀无声，从那时以来这种情况在我们中间经常见到，不仅涉及宗教，而且涉及其他所有问题。保留旧信仰的人唯恐成为唯一对宗教忠诚的人，他们惧怕孤立甚于错误，便加入到群众中来，尽管与群众思想不同。在当时只不过是一部分国民的情感，就这样似乎成了全体国民的意见，从那以后，在那些造成这种假象的人眼里，这种感情便像是不可抗拒的。

上世纪末，所有的宗教信仰普遍威信扫地，这对于整个法国无疑起了最大的影响；它构成了法国革命的特点。人们把法国革命看成面目可憎，主要是从这里得来的印象。

当我力图辨别非宗教运动当时在法国产生的不同结果时，我发现与其说非宗教使人心堕落或风尚败坏，不如说使人精神失常，以致那时的人们采取如此奇特的极端行为。

当宗教离弃灵魂时，它并不像经常发生的那样，让灵魂空虚软弱，灵魂一时间充满了感情和思想，它们一度占据了宗教的位置，暂时使灵魂不致消沉。

如果说进行大革命的法国人在宗教上比我们更不虔信，他们至少还保持着一种我们所缺乏的令人赞美的信仰：他们相信他们自己。他们不怀疑人类的可能完美性和力量，一心热衷于人类的光荣，相信人类的美德。他们把这种骄傲自信心化为他们自己的力量。诚然，骄傲自信心常常导致错误，但没有它，人民只能受奴役；他们从不怀疑他们的使命是要改造社会，使人类新生。对于他们，这些情感和热情已变成一种新宗教，它产生了宗教所产生的某些巨大效果，使人们摆脱

个人利己主义，崇尚英雄主义和忠诚，使人们经常胸襟开阔，不斤斤于一般人计较的秋毫得失。

我深入地研究过历史，我敢肯定我从未遇见这样的革命，它从一开始就揭示在如此众多的人身上具有无与伦比赤诚的爱国主义、无私胸怀、真正的伟大。法兰西民族在大革命中显出了主要缺点，但同样显出了青春的首要品质，即缺乏经验和宽宏大量。

然而非宗教当时却造成了巨大的公害。

在此以前，在世界上出现过的大多数伟大政治革命中，攻击现存法律的革命者尊重信仰，而在大多数宗教革命中，攻击宗教的革命者从未试图一举变革所有政权的性质和秩序，彻底废除旧的政府体制。故而在最大的社会动荡中，始终有一个基点是牢固不动的。

但是在法国大革命中，在宗教法规被废除的同时，民事法律也被推翻，人类精神完全失去了常态；不知还有什么东西可以攀附，还有什么地方可以栖息，革命家们仿佛属于一个陌生的人种，他们的勇敢简直发展到了疯狂；任何新鲜事物他们都习以为常，任何谨小慎微他们都不屑一顾，在执行某项计划时他们从不犹豫迁延。决不能认为这些新人是一时的、孤立的、昙花一现的创造，注定转瞬即逝；他们从此已形成一个种族，散布在地球上所有文明地区，世世代代延续不绝，到处都保持那同一面貌，同一激情，同一特点。我们来到世上时便看到了这个种族；如今它仍在我们眼前。

第三章
法国人何以先要改革，后要自由

有一件事值得注意，那就是，在为大革命作准备的所有思想感情中，严格意义上的公共自由的思想与爱好是最后一个出现，也是第一个消失的。

很久以前，人们便开始摇动政府的古老大厦；它已经摇摇欲坠，但是自由的问题尚未提及。伏尔泰很少思考这个问题；在英国逗留的三年使他看到了自由，但并未使他热爱自由。英国人随意传布的怀疑论哲学使他倾倒；他们的政治法律却对他触动很小，他注意其缺陷甚于其优点。在他的杰作之一——有关英国的书信中，议会是他谈得最少的；实际上，他最羡慕的是英国人的学术自由，却不大留心他们的政治自由，仿佛没有政治自由，学术自由仍能长期存在。

临近18世纪中叶，出现了若干专门论述公共行政问题的作家，由于他们提出的许多原则彼此相似，人们便给他们一个共同的名称——经济学派 或重农学派 。经济学派在历史上不如哲学家有名；他们对大革命发生的贡献大概少于哲学家；然而我认为，正是在他们的著作中，才能最好地研究大革命的真正本性。在治理国家问题上，哲学家几乎没有走出那些非常普遍、非常抽象的思想；经济学派没有脱离理论，但理论更接近事实。一些人讲述能够想象的事，另一些人则指出应该做的事。大革命后来废除的一切制度都是他们攻击的特定目标；在他们眼中没有哪种制度可以得到宽容。相反，可以作为大革命本月创造的所有制度，都是他们预先宣布并热心鼓吹的；人们很难从中举出哪怕一种制度，其萌芽未曾在他们的某些著作中孕育；在他们身上可以找到大革命所有最基本的内容。

此外，在他们的著作中已经能够看出我们如此熟悉的那种革命民主气质；他们不仅憎恨某些特权，分等级也令他们厌恶：他们热爱平等，哪怕是奴役中的平等。妨碍他们计划的东西应该打碎。他们不大尊重契约；毫不尊重私人权利；或者，准确地说，在他们眼中，私人权利根本不存在，只存在公益。然而总的说来，这是一些德行温厚、

和平善良的人，正直的法官和练达的行政官；但是忠于他们事业的特殊才华指引着他们。

经济学派对往事抱着极大蔑视。“多少世纪以来，国家一直被错误原则统治着：好像一切都是偶然造成的，”勒特罗纳说道。从这一思想出发，他们投入了工作；任何古老的、在法国历史上似乎牢牢扎根的制度，只要它稍微妨碍他们，不利于他们计划的匀称，他们便要求一律废除。其中一人建议一举取消所有旧的领土划分，改变所有省名，40年后制宪议会付诸实施。

在自由制度的思想在他们头脑中出现之前，经济学派就已经具有后来由大革命执行的社会行政改革思想。他们确实非常赞成食品自由交易，赞成工商业中自由放任 政策；但是严格意义上的政治自由，他们却丝毫未加考虑，甚至当政治自由在他们的想象中偶尔出现时，他们第一个反应是予以排斥。大多数人一开始就极力反对设立评议会，反对地方附属政权，总之，反对不同时期在所有自由民族中建立的旨在维持中央权力平衡的平衡力量。魁奈说道：“在政府中设平衡力量制度是个有害的思想。”魁奈的一位友人说：“人们据以设想出平衡力量制度的议论纯属虚构。”

他们发明的对付政府滥施权力的唯一保证就是公共教育；因为按照魁奈的说法，“如果国民有教养，专制制度不可能存在”。他的另一位弟子说道：“人们对政府滥施权力招致的灾难感到震惊，便想出了无数全然无用的手段，却忽视了唯一真正有效的手段，即有关基本司法和自然秩序的普遍、持续不断的公共教育。”他们就是想借助于这些文学性的胡言碎语，来代替所有政治保障。

勒特罗纳对国家抛弃农村、使得农村一无道路、二无工业，三无知识深表痛惜，但他丝毫未想到如果将农村事务交给农民负责，事情便会办得更好。

蒂尔戈本人呢，他心灵伟大，天赋超群，使他成为与所有其他人有别的人物，但他对政治自由并不比别人更感兴趣，至少他到了很晚，在公众感情启迪下，才喜爱政治自由。对于他，就像对大多数经济学派一样，首要的政治保障便是国家本着某种精神，按照某种步骤施行的某种公共教育。据他同时代的一个人在《一种符合原则的教育机制》中所说，蒂尔戈对这套知识疗法的信心是无限的。他在一份奏折中向国王提出这类计划，他说道：“我敢担保，陛下，十年以后，您

的民族将会变得无法辨认，由于知识、良好风尚和报效国王陛下和祖国的满腔热忱，您的民族将远远超过其他一切民族。现在才十岁的孩子到那时，将成为国家栋梁，他们热爱国家，服从权威不是由于畏惧而是出于理性，对同胞热情相助，养成了承认并尊重司法的习惯。”

政治自由在法国久已废除，政治自由的条件与效果是什么，人们差不多已忘得一干二净。况且，那些遗留下来的不成形的残迹，以及似乎用来代替政治自由的种种制度，都使政治自由遭到怀疑，并常常产生对它的种种偏见。那时尚存的大部分三级会议形式陈旧，思想仍停留在中世纪，因而远远不能有助于社会进步，只能起阻碍作用；最高法院是唯一负责取代各种政治团体的机构，也不能防止政府作恶，却常常阻止政府去行善。

在经济学派看来，想依靠所有这些旧工具来完成他们想象的革命，是行不通的；委托已经成为革命主宰的国民来实现他们的计划，这个想法同样不能使他们满意；因为怎样才能使如此庞大、各部分之间联系如此紧密的改革体系为全体人民所采纳和履行呢？让王室政府为他们的计划服务，这在他们看来更容易，更适当。

这个新政权不是脱胎于中世纪制度；它丝毫不带有中世纪的痕迹；在新政权的错误当中，经济学派发现了它身上的某些良好倾向。和经济学派一样，新政权天性偏爱地位平等，法规统一；同样，它从心底里痛恨所有产生于封建制度或倾向贵族制度的旧政权。在欧洲其他地方，找不到一个同样组织良好、同样强大有力的政府机器；在法国遇到这样的政府对他们简直是天赐良机：倘若那时像今天一样，时兴让上帝随时出来干预，他们定会称之为天意。勒特罗纳说道：“法国的形势比英国好得多；因为在法国，人们在一瞬间就能完成改变国家整个状况的改革，而在英国，这样的改革总得受党派的阻碍。”

因此，问题不在于摧毁这个专制政权，而在于使它转变。梅西埃·德·拉·里维埃说道：“国家必须遵照基本秩序的准则进行统治，而当国家这样做时，它必须有无限权力。”另一个人说道：“让国家确切明了它的职责，然后给它行动自由。”从魁奈到博多修院院长，你会发现他们都怀有同一心情。

他们不仅指望王室政府改革当代社会，而且向它部分地借鉴有关他们要建立的未来政府的想法。由此及彼：看到这一个，就使他们产生另一个的形象。

按照经济学派的观点，国家不仅要号令国民，而且要以某种方式培育国民：国家应依照某种预先树立的楷模来培养公民精神；国家的义务是用某些它认为必要的思想充实公民的头脑，向公民心中灌输某些它认为必需的情感。实际上，对它的权利没有限制，对它的所作所为也没有界限；它不仅使人们改邪归正，而且使他们彻底转变；也许只有国家才能将人培养成另一种人！“国家随心所欲造就人们，”博多说道。这话概括了他们的全部理论。

经济学派设想的那个庞大的社会权力不仅比他们眼前的任何政权更大，而且在起源和性质上也不相同。它不是直接出自上帝；它同传统丝毫无关；它是非个人的：它不再叫国王，而叫国家；它不是家族遗产，而是一切人的产物和代表，必须使每个人的权利服从于全体意志。

中世纪闻所未闻的这种名为民主专制制度的特殊专制形式，经济学派已经熟悉。社会中不再有等级，不再有阶级划分，不再有固定地位；人民由彼此几乎相同、完全平等的个人组成；这个混杂的群体被公认为唯一合法主宰，但却被完全剥夺了亲自领导甚至监督其政府的一切权力。在它头上有个独一无二的代理人，他有权以他们的名义处理一切事务，而不必征求他们的意见。控制他的是不带机构的公共理性；阻止他的，则是革命而不是法规：在法律上，他是听命于人的执行者；在事实上，他是主人。

他们在四周找不到任何与这种理想相符的东西，便到亚洲的深处去寻找。我毫不夸张地说，没有一个人在他们著作的某一部分中，不对中国倍加赞扬。只要读他们的书，就一定会看到对中国的赞美；由于对中国还很不了解，他们对我们讲的尽是些无稽之谈。被一小撮欧洲人任意摆布的那个虚弱野蛮的政府，在他们看来是可供世界各国仿效的最完美的典范。他们心目中的中国政府好比是后来全体法国人心目中的英国和美国。在中国，专制君主不持偏见，一年一度举行亲耕礼，以奖掖有用之术；一切官职均经科举获得；只把哲学作为宗教，把文人奉为贵族。看到这样的国家，他们叹为观止，心驰神往。

人们以为我们今天称之为社会主义 的那些破坏性理论是最近才产生的；这是一个错误：这些理论与最早期的经济学派属同一时代。当经济学派利用无比强大的政府，幻想靠它改变社会形式时，另一些人则一心想利用同一政权，毁灭社会基础。

请读摩莱里[8]的《自然法典》，你就会在书里找到经济学派有关国家的无限权力、国家权利不受限制的全部学说，就会找到最近这些年代使法兰西最为害怕的许多政治理论，我们似乎正看着它们诞生：财产公有制、劳动权利、绝对平等、一切事物的划一、一切个人活动的刻板安排、一切由上级规定的专制制度和公民个性完全并入社会整体。

“社会上没有什么东西单独属于个人，也不作为财产属于个人，”法典第一条说道。“财产是可憎的，企图恢复财产的人将被视为疯子和人类之敌，终身监禁。每个公民均将由公众出资维持、供养和照料，”法典第二条说道。“一切产品将积聚在公共商店内，分配给所有公民，用于他们的生活需要。城市按同一规划建设；所有供个人使用的建筑物均应彼此一样。所有孩子到了五岁均将从家带走，由国家出钱，按统一方法，共同抚养。”你大概以为这本书是昨天才写的：其实已有100年了；它出版于1755年，正值魁奈创建其学派之际：中央集权制与社会主义的确是同一土壤的产物；他们二者之间的相对关系是栽培的果实与野生幼树的关系。

在他们时代的所有人当中，我们时代最不陌生的是经济学派；他们对平等的热爱是那样明确，对自由的爱好是那样不明朗，他们简直就像是我们同时代的人。当我读到那些发动大革命的人们的演说和著作时，我立即觉得我被带到一个我不认识的地方，带进一个我不认识的社会里；但是，当我浏览经济学派的书籍时，我仿佛曾和这些人生活在一起，刚刚和他们促膝交谈。

临近1750年，全体国民对政治自由的要求还表现得不如经济学派那样迫切；由于国民们已经不再运用政治自由，他们对政治自由的兴趣以至观念也已消失。他们盼望改革，甚于盼望权利，假如当时有个见识和度量皆如腓特烈大帝的君主在位，我毫不怀疑他会在社会和政府中完成许多大革命所实现的重大变革，不仅不会丧失王位，而且会大大增加他的权威。有人说路易十五最能干的大臣之一德·马肖尔先生[9]曾模糊地预感到这一思想，并向他的主上建议；但是这类事业是不能根据建议决定的：只有当人们能构想出这类事业时，才能去完成它们。

20年后，形势改观：政治自由的形象已呈现在法国人的精神中，而且一天比一天更加吸引人。这方面迹象很多。外省开始产生恢复自

治的要求。全体人民均有权参加治理的思想深入人心，占了上风。对昔日的三级会议的回忆又复苏了。法兰西民族厌恶自己的历史，却高兴地回想起这段时期。新潮流也席卷了经济学派，他们不得不在中央集权体制中加进某些自由机构。

1771年，高等法院被废除，这同一公众，以往经常为高等法院的判例所苦，这时看到它的死亡却深感激动。仿佛高等法院一倒，这最后一道能够约制国王专权的障碍就倒塌了。

民众的反对使伏尔泰吃惊而且气愤。他致函友人道："差不多整个王国都陷入沸腾惊愕之中，外省同巴黎一样民情鼎沸。可是我觉得国王敕令充满了有益的改革。废除卖官鬻爵，司法免费，阻止申诉者自王国边陲来到巴黎而倾家荡产，由国王负责偿付领主法庭费用，难道这些措施于国家不是大有裨益吗？况且，这些高等法院难道不常常是些迫害狂、野蛮人吗？确实，我佩服那些野蛮人和这些桀骜不驯的资产者搞到一起。至于我呢，我相信国王是对的，既然必须伺候人，不如在出身名门的雄狮下面卖命，因为它生来就比我强壮有力，也不去投奔200只和我同类的鼠辈。"他还自我辩白地说道："想想看，我应当无限赞赏国王施予各地所有领主的恩典，因为国王替他们偿付司法费用。"

伏尔泰久已不住巴黎，他以为公众精神还是他离开时的模样。形势已面目皆非了。法国人不再局限于要求政府进行改良；他们开始要亲自来改革，而且人们看到一场全面酝酿的伟大革命即将爆发，它不仅获得了人民的赞同，而且由人民亲自动手。

我想，从这个时刻起，这场彻底的革命就不可避免了，它必然使旧制度所包含的坏东西和好东西同归于尽。没有充分准备的人民自行动手从事全面改革，不可能不毁掉一切。专制君主本来可以成为危险较小的改革家。对我来说，当我考虑到这场革命摧毁了那样多与自由背道而驰的制度、思想、习惯，另一方面它也废除了那样多自由所赖以存在的其他东西，这时，我便倾向于认为，如果当初由专制君主来完成革命，革命可能使我们有朝一日发展成一个自由民族，而以人民主权的名义并由人民进行的革命，不可能使我们成为自由民族。

要理解我们这场革命的历史，千万不要忘记上述观点。

当法国人重新激起对政治自由的热爱时，他们在政府问题上已经具有相当多的概念，它们不仅与自由制度的存在完全不符，而且几乎

与之对立。

在他们的理想社会中，只承认人民，没有其他贵族，除了公务员贵族；只有一个唯一的、拥有无限权力的政府，由它领导国家，保护个人。他们既想自由，又丝毫不愿抛开这个最基本的概念；他们仅仅试图将它与自由的概念调和起来。

于是他们着手将无限制的政府中央集权制和占绝对优势的立法团混合在一起：官僚行政和选民政府。国民作为整体拥有一切主权权利，每个公民作为个人却被禁锢在最狭隘的依附地位中：对前者，要求具有自由人民的阅历和品德，对后者，则要求具有忠顺仆役的品质。

将政治自由引入与之格格不入或截然对立的制度和思想（人们对这些制度和思想已经习惯或早已培养爱好），这个意图60年来产生了多少次自由政府的徒然尝试，随后导致了危害极大的革命，直至最后许多法国人对这些徒劳无功的努力感到心灰意懒，终于抛开他们的第二个目的，回到第一个目的，于是他们归结到这样的思想：不管怎么说，在一个主子下面平等地生活毕竟还能尝到一点甜头。因此，我们今天的处境十分像1750年的经济学派，而不像1789年我们的祖先。

我常自问：在各个时代曾使人类完成最伟大事业的这种政治自由激情，其根源何在，它在哪些情感中生根滋长。

我清楚地看到，当人民被引入歧路时，他们一心向往自治；但是这种对独立的热爱根源于专制制度发生的某些特殊的暂时性的弊病，它绝不会持久；它与产生了它的偶然事件一起消失；人们似乎热爱自由，其实只是痛恨主子。为自由而生的民族，它们所憎恨的是依附性的恶果本身。

我也不相信真正的对自由的热爱是由于人们只见到自由带来的物质利益；因为这种看法常常使人模糊。的的确确，对于那些善于保持自由的人，自由久而久之总会带来富裕、福利，而且常常带来财富；但有些时候，它暂时使人不能享受这类福利；在另些时候，只有专制制度能使人得到短暂的满足。在自由中只欣赏这些好处的人，从未长久保持自由。

多少世代中，有些人的心一直紧紧依恋着自由，使他们依恋的是自由的诱惑力、自由本身的魅力，与自由的物质利益无关；这就是在

上帝和法律的唯一统治下，能无拘无束地言论、行动、呼吸的快乐。谁在自由中寻求自由本身以外的其他东西，谁就只配受奴役。

某些民族越过千难万险顽强地追求自由。他们热爱自由，并不是因为自由给他们什么物质利益；他们把自由本身看作一种宝贵而必需的幸福，若失去自由，任何其他东西都不能使他们得到宽慰；若尝到自由，他们就会宠辱皆忘。另一些民族在繁荣昌盛中对自由感到厌倦，他们任凭别人从他们手中夺走自由，唯恐稍一反抗，就会损害自由赐与他们的那些福利。这些人要保持自由还缺少什么呢？什么？就是对自由的爱好。不要叫我去分析这种崇高的志趣，必须亲身体味。它自动进入上帝准备好接受这种爱好的伟大心灵中，它填满这些心灵，使它们燃烧发光。对于那些从来没有感受过这种爱好的平庸的灵魂，就不必试图让他们理解了。

第四章
路易十六统治时期是旧君主制最繁荣的时期，何以繁荣反而加速了大革命的到来

当路易十四这位君主在全欧洲称霸之际，他统治下的王国已开始衰竭，这一点确实无疑。在路易十四朝代最光荣的年月，衰微的最初迹象已经显露。法兰西早在停止征服之前，便已千疮百孔。谁没读过沃邦[10]给我们留下的那篇关于政府统计表的令人惊骇的短论？17世纪末，甚至在那场不幸的西班牙王位继承战争[11]开始以前，总督们在致勃艮第公爵的奏折中，都暗示了国家日益加剧的衰落景象，而且并不作为新近的现象来谈论。“若干年来本财政区人口锐减，”一位总督说道。“这座昔日富庶繁荣的城市今天已没有工业，”另一位总督说道。这一位说：“省里原有制造业，但今天已被抛弃。”那一位说：“过去居民的土地收获大大超过今天；20年前这里的农业不知繁荣多少倍。”“近30年来，人口和出产减少了五分之一，”同时代的一位奥尔良总督说道。应该建议赞赏专制政府的个人和喜欢战争的国君们读一读这些奏折。

由于这些贫困主要源于政体的流弊，路易十四的死亡与战争的结束都不能使公共繁荣再现。18世纪上半叶，论述政府或社会经济的所有作家均持共同见解，即外省并未恢复；很多人甚至认为，外省在继续崩溃。他们说道，唯有巴黎日益富庶和扩大。总督、前大臣、实业家在这一点上与文人们看法一致。

在我看来，我得承认我决不相信18世纪上半叶法国在继续衰落；但是被消息灵通人士所支持的这一普遍的见解至少证明，当时没有明显的进步。我所能看到的有关这一时期历史的所有政府文献确实表明，社会陷于一种麻木状态。政府因循守旧，毫无创新；城市未作任何努力使居民环境更舒适健康；个人也不去发起任何重大事业。

大革命爆发前三四十年左右，情况开始变化；在当时社会的各个部分似乎都可看到一种迄未注意到的内在震动。起初只有非常耐心考察的人才能窥见出；但是逐渐地，它变得更突出，更加明确。这个运

动逐年扩大加快；整个民族终于动了起来，仿佛复活了。请注意！这不是旧生命复活；推动这巨大躯体的精神是新精神；它使躯体复苏片刻，无非是为了使之解体。

每个人都在自己的环境中焦虑兴奋，努力改变处境：追求更好的东西是普遍现象；但这是一种使人焦急忧伤的追求，引人去诅咒过去，梦想一种与眼前现实完全相反的情况。

这种精神很快渗进政府内部，将它从内部改造，外部毫无更动：法律没有改变，执行法律却是另一样。

我在别处说过，1740年的总监和总督与1780年的截然不同。这一实情在政府通信中得到详细证明。虽则1780年的总督与前任有同样的权力，同样的代理人，同样的专横性，但他们的目的却不相同：前者只负责使所辖省份保持顺从，征募兵员，尤其是征收军役税；后者则有很多其他事要关心：他的头脑里装满无数旨在增加公共财富的计划。道路、运河、制造业、商业是他思考的主要对象；农业尤其引起他注意。絮里[12]成为行政官员中名噪一时的人物。

正是在这个时代，他们开始组成我已提到的农业协会，创立赛会，颁发奖金。有些总监的通报并不像公务信函，倒像有关农艺的论文。

主要通过各种捐税的征收，人们能最清楚地看出统治者精神的变化。同过去相比，立法同样不平等，同样专横，也同样严酷，但是在执法时，所有的毛病都减轻了。

莫里安[13]先生在回忆录中说道："当我开始研究税收法时，我对自己的发现大吃一惊：单是漏税，特别法庭便有权处以罚金、监禁、体罚；包税官完全凭借他们的誓词，控制几乎所有财产和人身，等等。幸好我没有局限于单纯阅读法典，我很快就有理由确认，在法律文本和它的施行之间存在差异，这种差异与旧金融家和新金融家习俗上的差异相同。法学家总是倾向于减罪缓刑。"

1787年下诺曼底省议会说道："征收捐税会招致多少弊端烦恼！不过我们应当正确评价几年来征税中的温和与分寸。"

文献考证充分证实了这种论点。对自由和人的生命的尊重经常可见。尤其可以见到对穷人的苦难的真正关心：这种现象以前是找不到的。对穷苦人，税务部门极少施行强暴，蠲免捐税更频繁，赈济更多。国王增加所有基金，专门用于在农村创办慈善工场或救济贫民，

他还经常设立新基金。我发现1779年在上基耶内一个财政区，国家用这种方式发放80000多里弗尔；1784年在图尔财政区发放40000里弗尔；1787年在诺曼底财政区发放48000里弗尔。路易十六不愿将政府的这个部门只交给大臣去管；他有时亲自负责。1776年，当御前会议判决确定，国王猎物在王室狩猎总管管区〔14〕周围毁坏农田，应付农民赔款，并指出进行赔款的简便可靠的方法时，国王亲自撰写了各项理由。蒂尔戈对我们讲述了这位善良而不幸的君王把亲手写好的东西交给他，国王同时说道："你看我也在我这方做工作。"假如人们按照旧制度存在末年的样子去描绘旧制度，那么绘出的将是一幅比真容更美但却不太像的肖像。

随着被统治者与统治者精神上发生的这些变化，公共繁荣便以前所未有的速度发展起来。所有迹象都表明了这点：人口在增加；财富增长得更快。北美战争〔15〕并未减慢这一飞跃发展；国家因战争负债累累。但是个人继续发财致富；他们变得更勤奋，更富于事业心，更有创造性。

当时一位行政官员说道："1774年以来，各类工业发展起来，从而扩大了所有消费税的内容。"实际上，将路易十六统治的不同时期里国家与负责征税的金融公司签订的不同协定作一比较，就能看出协定每次延期时，地租价格都在迅速不断地上升。1786年租约比1780年多出1400万里弗尔。"可以算出，所有消费税所得每年递增200万，"内克在1781年结算书中说道。

阿瑟·扬断言，1788年波尔多的贸易额比利物浦多；他还说："近几年里，海上贸易在法国比在英国发展更快；这种贸易近20年增长了一倍。"

人们若注意各时期的差异，就一定会确信，公共繁荣在大革命后任何一个时期都没有大革命以前20年中那样发展迅速。立宪君主制的37年〔16〕是我们和平和迅速发展的时期，唯有这个时期在这方面能与路易十六朝代媲美。

如果人们想到政府还含有许多弊病，想到工业还遇到许多难处，那么已经展现的这派如此巨大、如此兴旺的繁荣景象，就会让人惊奇；很多政治家可能否认这个事实，因为他们无法解释这个现象，他们就像莫里哀剧中的医生那样断言，病人不按规则，就不能痊愈。赋税不平等，习惯法五花八门，国内关税，封建权利，行会管事会，官

职等等，有了这些东西，法兰西居然能繁荣富裕，确实，这怎能叫人相信？然而不管怎样，法兰西开始富裕和全面发展起来，因为在所有那些制造低劣、啮合不好、似乎注定要减速而不能推动社会机器的齿轮之外，掩藏着两种极简单、极强大的动力，足以使整部机器结成一体，并推动全部朝着公共繁荣的目标运转：一个依旧非常强大有力但却不再实行专制、到处维持秩序的政府；一个从上层阶级看已成为欧洲大陆最开明、最自由的民族，在它内部，每个人都能随心所欲地发财致富，可保住已取得的财富。

国王继续以主子身份讲话，但他自己实际上服从公众舆论，每日每时都受公众舆论的启发带动，不断向它咨询，对它敬畏恭维；根据法律条文国王是专制的，但在法律实施中受到限制。自1784年起，内克在一份公开文件中举出一个公认的事实："大多数外国人很难设想公众舆论当今在法国发挥的权威：他们很难理解这股甚至对国王宫廷发号施令的无形力量到底是什么。然而事实毕竟如此。"

把人民的伟大强盛一概归因于法律机制，这种观点是再肤浅不过的了；因为在这方面，不是工具的完善而是发动机的力量在制造产品。请看英国：那里的行政法和我们的相比，至今仍显得更复杂，更五花八门，更不规则！但是在欧洲哪一个国家比英国有更多的公共财产，范围更广，更可靠，更多样化的私人财产，社会更牢固，更富庶？原因不在于这套法律的优良，而在于推动整个英国立法的精神。某些器官不完善无关宏旨，因为生命是强大有力的。

在法国，随着我刚刚描述的繁荣的发展，精神却显得更不稳定，更惶惑不安；公众不满在加剧；对一切旧规章制度的仇恨在增长。民族明显地正走向革命。

况且，后来成为这场革命主要发源地的法国那些部分，恰恰正是进步最明显的地方。人们如果研究法兰西岛旧财政区留下的档案，定会很容易断定，正是在邻近巴黎的地区，旧制度最早最深刻地进行了改革。在那里，农民的自由和财产，已比任何其他财政区受到更好的保护。早在1789年以前很久，个人徭役便已消失。征收军役税变得比法国其他地方更正规、更轻、更平等。假如要理解当时一个总督能为全省的福利和减轻穷困做些什么，就必须阅读1772年改进征收军役税的条例。从这条例看，捐税已完全改观。政府专员每年下到各个教区；村社在他面前集会；财产价值当众确定，每个人的财产用对审方

式确认；军役税最后经所有应纳税者的协作而制定。再没有行会理事的专横，再没有无益的暴力。不管征收制度怎样，军役税无疑仍保持其固有的毛病；它只压在一个纳税者阶级身上，对于工业和地产一视同仁；但是在所有其他方面，军役税和邻近财政区仍冠以同样名称的捐税大不相同。

相反，没有什么地方的旧制度像卢瓦河流域及河口处、普瓦图沼泽和布列塔尼荒原那些地方保存得更完整了。恰恰是在那里点燃并滋养了内战战火，那里对大革命反抗最激烈，时间最长久；以至于有人会说，法国人的处境越好就越觉得无法忍受。

这种观点使人惊奇；但历史充满着类似的景象。

革命的发生并非总因为人们的处境越来越坏。最经常的情况是，一向毫无怨言仿佛若无其事地忍受着最难以忍受的法律的人民，一旦法律的压力减轻，他们就将它猛力抛弃。被革命摧毁的政权几乎总是比它前面的那个政权更好，而且经验告诉我们，对于一个坏政府来说，最危险的时刻通常就是它开始改革的时刻。只有伟大天才才能拯救一位着手救济长期受压迫的臣民的君主。人们耐心忍受着苦难，以为这是不可避免的，但一旦有人出主意想消除苦难时，它就变得无法忍受了。当时被消除的所有流弊似乎更容易使人觉察到尚有其他流弊存在，于是人们的情绪便更激烈：痛苦的确已经减轻，但是感觉却更加敏锐。封建制度在盛期并不比行将灭亡时更激起法国人心中的仇恨。路易十六最轻微的专横举动似乎都比路易十四的整个专制制度更难以忍受。博马舍〔17〕的短期监禁比路易十四时期龙骑兵对新教徒的迫害在巴黎引起更大的民情激动。

再无人认为1780年法国在衰落；相反，人们会说，此时此刻再无阻碍法国进步的限制了。正是在那时，人能不断地无限完善的理论产生了。20年以前，人们对未来无所期望；现在人们对未来无所畏惧。人们的想象力预先就沉浸在即将来临的闻所未闻的幸福中，使人对既得利益无动于衷，一心朝着新事物奔去。

除了这些普遍原因之外，这一现象还有其他更为特殊但同样强有力的原因。尽管财政管理已经像其他部门一样完善，它还保留着专制政府固有的毛病。由于财政管理是秘密的、无保障的，人们在这里仍遵循路易十四和路易十五统治下的某些不良做法。政府努力促进公共繁荣，发放救济金和奖励，实施公共工程，这些每天都在增加开支，

而收入却并未按同一比例递增；这就使国王每天都陷入比他的前人更严重的财政拮据中。和前任一样，他不断使他的债权人收不回债；像先王一样，他向四面八方举债，既不公开，也无竞争，债权人不一定能拿到定期利息；甚至他们的资本也永远取决于国王的诚意。

有一位值得信任的证人，因为他曾亲眼目睹，而且比别人看得更清楚，对此说道："那时法国人与自己政府的关系中充满了偶然性。他们用自己的资本去买政府的公债：他们绝不能指望在固定时期获得利息；他们为政府建造军舰，维修道路，为政府的士兵提供衣物，他们垫出的钱没有偿还的担保，也没有偿还期限，他们不得不算计与大臣签订的合同运气如何，就像搞冒险贷款一样。"他还意味深长地说道："当此之时，工业振兴，在更加广大的人们心中萌发起对财产的热爱、对富裕的爱好与需求，那些将部分财产委托给国家的人对合同法遭到破坏更难以容忍，而破坏者正是所有债务人中本应最尊重合同法的债务人。"

这里受到指责的法国行政当局的种种流弊实在并不新鲜；新鲜的是它们所产生的印象。从前财政制度的缺陷要严重得多；但是从那时以来，政府和社会发生了变化，使人们对这些问题比以前敏感得多。

20年来，政府变得更加活跃，发起过去连想都不曾想的各种事业，终于成为工业产品的最大消费者，成为王国内各项工程的最大承包人。与政府有金钱关系、对政府借款颇感兴趣、靠政府薪金维生、在政府市场投机的人数惊人地增长。国家财产和私人财产从未如此紧密混合。财政管理不善在很长时间里仅仅是公共劣迹之一，这时却成了千家万户的私人灾难。1789年，国家欠债将近六亿里弗尔，那些债权人本身又是债务人，正像当时一位财政家所说，他们和同受政府财政管理不善之苦的一切人联合起来，将他们的怨恨一齐向政府发泄。请注意，随着这种不满者人数的增多，他们更加激怒；因为投机的欲望，发财的热忱，对福利的爱好已和生意经自动传播增长，30年前对同样的痛苦逆来顺受的人，现在对此却忍无可忍了。

食利者、商人、工业家与其他批发商或贪财者由此产生，他们通常构成一个最敌视新政策、最热爱任何现存政府、最顺从他们所蔑视或厌恶的那些法律的阶级，而这个阶级这一次表现得最急于改革，并且最坚决。它尤其大声疾呼号召在整个财政系统进行彻底革命，而未想到人们如深深震撼了政府的这个部门，其余部门即将全部垮台。

一场浩劫怎能避免呢？一方面是一个民族，其中发财欲望每日每时都在膨胀；另一方面是一个政府，它不断刺激这种新热情，又不断从中作梗，点燃了它又把它扑灭，就这样从两方面推促自己的毁灭。

第五章
何以减轻人民负担反而激怒了人民

140年来，在公共事务的舞台上，人民连片刻也未曾出现，因而人们根本不再相信人民还会走上舞台；看到人民麻木不仁，人们便认为他们是聋子；以致当人们开始关心人民的命运时，就当着他们的面大谈特谈，仿佛他们不在场。人们似乎是专讲给高踞人民头上的那些人听的，他们担心的唯一危险是怕那些人不能完全听懂。

那些最应害怕人民发怒的人当着人民的面高声议论那些经常折磨人民的残酷的、不公正行为；他们相互揭发政府机构骇人听闻的种种罪恶，而政府机构是人民身上最沉重的负担；他们用动听的辞令描绘人民的苦难和报酬低劣的劳动：他们试图这样来解救人民，结果使他们怒气冲天。我说的不是作家，而是政府，是政府的主要官员，是特权者本身。

大革命前13年，国王试图废除劳役制，他在敕令的序言中说道："除少数几个省（三级会议省）外，几乎所有王国的道路都是由我们臣民中最贫穷的那一部分无偿修建的。一切负担便全都落在那些除了双手一无所有并且与道路只有极其次要利害关系的人们头上；真正有切身利益的是所有者，差不多全部是特权者，他们的财富由于修路而增长。人们强迫穷人单独维修道路，迫使他们无偿提供时间和劳动，这样一来便剥夺了他们抵御贫苦饥饿的唯一手段，让他们为有钱人的利益劳动。"

与此同时，人们着手消除工业行会制度加给工人的种种痛苦，以国王名义宣布："劳动权是一切财产中最神圣的财产；一切有损劳动权的法律均违背自然权利，均当被视为无效的法律；现存社会是古怪暴虐的制度，是利己、贪婪、强暴的产物。"类似的言论很危险。更危险的是这些话等于白说。几个月以后，行会和劳役制重新恢复。

据说使国王说出这种话的是蒂尔戈。蒂尔戈的继任者也大都照此办理。1780年，国王向臣民宣布今后增派军役税必须公开登记，他在旁注中还特地说道："纳军役税者已为征收军役税的烦恼所折磨，他们

至今仍承受那些意外的增派，以至我们臣民中最穷苦的这部分人的税额增长比例远远高于所有其他臣民。”国王还不敢使捐税负担一律平等，不过他至少着手确立征税平等，在已确定共同负担的捐税中推行。他说道：“朕希望有钱人不会觉得受损害，他们如今被纳入共同水准，他们要完纳的捐税只不过是长期以来他们本当更加平等地承担的那份。”

尤其在饥荒年月，人们似乎是有意刺激群情，而不是满足他们的需求。一位总督为激发有钱人发善心，谈到“这些所有者极不公正、为富不仁，他们所占有的一切应归功于穷人的劳动，但是他们却在穷人为开发他们的财产而筋疲力竭之际，任其饿死”。国王在类似情况下也说过：“朕欲保卫人民免遭无衣无食之苦，有钱人强迫他们劳动，高兴给多少报酬就给多少。朕不能容忍一部分人听任另一部分贪婪的人摆布。”

直至君主制末期，不同行政权力之间存在的斗争引起形形色色的类似现象：争论双方一心把人民的苦难推诿给对方。1772年在粮食流通问题上，图卢兹高等法院与国王之间引起的那场争论尤其清楚地表明了这点。“由于其错误措施，政府可能使穷人饿死，”图卢兹高等法院说。——“高等法院的野心和有钱人的贪婪造成了公众的穷困，”国王反驳道。双方就这样向人民头脑中灌输这样的思想：他们的痛苦永远只应责怪上面。

这些事情在秘密函件中找不到，在公开文件中却提到，政府和高等法院特意将这些文件大量印刷，四处张贴。这样做的时候，国王便向他的先辈和他自己道出了非常严峻的事态真相。一天他说道：“国库已因历代挥霍而负担过重。我们的许多不得转让的领地已经以廉价转让了。”另一次据说国王出于理性而不是出于谨慎说道：“工业行会尤其是列王的国库贪财的产物。”国王在下面补充说：“假如形势常常造成无用的开支，军役税过分增长，其原因便在于财政管理部门认为增加军役税是秘密进行的，所以是最简易的对策，尽管还有许多其他对我们的人民负担较轻的办法。”

所有这些都是对国民中有教养的那一部分人讲的，为的是使他们相信某些遭到个别利益集团指责的措施反倒是有用的。至于人民呢，当然他们即使听见了也不懂得。

必须承认，甚至在这种善心里也含有对人们真心想拯救出苦海的那些受苦人的极端蔑视，这不禁使人想起夏特莱夫人[18]的看法；伏尔泰的秘书告诉我们，夏特莱夫人毫不在乎地当着仆从的面更衣，因为她并不确信仆人也是人。

不要以为刚才我转述的危险性语言仅仅出自路易十六及其大臣之口；那些即将成为人民众矢之的的特权者在人民面前讲话时也是如此。应当承认，在法国，社会上层阶级开始关心穷人命运时，穷人尚未使他们感到畏惧；他们关心穷人时，尚不相信穷人的疾苦会导致他们自己的毁灭。这一点在1789年以前十年当中尤为明显：那时人们经常同情农民，不断谈论农民，研究用什么方法能救济农民，揭露使农民受苦的主要流弊，谴责特别危害农民的财政法规；但是在这种新的同情表示中，人们照旧缺乏远见，和过去长期麻木无远见一样。

1779年在法国部分地区，后来又在整个王国，召集了省议会，请读一读这些会议记录；研究一下会议留给我们的其他公开文件，你定会为文件的善良情意所感动，对文件中格外不慎重的语言感到惊讶。

1787年下诺曼底省议会说道："人们经常看到，国王用于修路的钱被用在富人身上，而对人民毫无用处。人们常常花费金钱使通向城堡的道路更舒适，却不用来使市镇或村庄的入口更方便。"在这同一会议上，贵族等级和教士等级描述了劳役的罪恶后，自发地同意捐赠50000里弗尔改善乡间道路，说这样一来，本省道路即可畅通，却不须耗费人民一文钱。对这些特权者来说，用普遍捐税代替劳役制并缴付应纳捐税，也许更少费钱些；但是，在自愿出让捐税不平等的利润时，他们却还想保留其外表。在抛弃他们权利的有益部分的同时，他们细心保留着令人憎恨的部分。

另一些省的议会完全由免纳军役税的地产主组成，他们一心打算继续免纳人头税，但却同样用最暗淡的色彩描绘这种军役税使人民蒙受的苦难。他们将军役税的一切流弊编织成一幅可怕的图画，还特意大量印制。但是很奇特的是，就在他们关心人民的明显表示中，他们却不时加进公开蔑视人民的话语。人民已经唤起他们同情，但仍旧是他们轻视的对象。

上基耶内省议会热烈地为农民的事业申辩，但称这些农民为无知粗野的人，好闹事、性格粗鲁、不顺从的家伙 。蒂尔戈曾为人民做了不少事，但他讲起话来也是如此。

这类恶言冷语在那些准备公布于众让农民亲自阅读的法令上可以见到。仿佛人们生活在欧洲那些像加里西亚的地方，在那儿，上层阶级讲一套与下层阶级不同的语言，下层阶级听不懂他们说的是什么。18世纪封建法学家对于交纳年贡者和其他封建税的债务人，常常表现出温和、节制、公正这种不大为前人所知的精神，但在某些地方，他们仍旧说卑贱的农民 。看来这类骂人话正如那些公证人所说，是自古已然。

随着1789年的临近，这种对人民贫苦的同情变得更强烈、更轻率。我手中有一些1788年初许多省议会致不同教区居民的通告，为的是要从他们那里详细了解他们可能提出的一切申诉。

这些通告中有一份是由一位神甫、一位大领主、三个贵族和一位资产者签署的，他们都是议会成员，以议会名义行事。该委员会命令各教区的行会理事召集全体农民，向他们征询对所纳不同捐税的制订和征收方式的意见。通告称："我们大致知道，大部分捐税，特别是盐税和军役税，对种田人来说产生了灾难性的后果，但是我们还要具体了解每一种流弊。"省议会的好奇心不止于此；它要知道教区内享有某种特权的人——贵族、教士或俗人的人数，要确切知道这些特权是什么；免税人的财产价值多少；他们是否居住在他们的土地上；是否有很多教会财产——或像当时所说，永久管业基金——不参与商业，它们价值多少。所有这一切尚不能使议会满意；还要告诉它，假使存在捐税平等，特权者应承担的那部分捐税，军役税、附加税、人口税、劳役，估计数额是多少。

这等于是通过叙述各人所受的苦难使他们激愤起来，向他们指出罪魁祸首，点明他们为数很小，不足为惧，从而在他们内心深处燃起贪欲、嫉妒和仇恨。人们似乎完全忘掉了扎克雷起义〔19〕、铅锤党人〔20〕和十六人委员会〔21〕，似乎不懂得这些法国人的性格：在天性保持平静时，他们是世界上最温和、最仁慈的民族，一旦迸发出猛烈激情，就会变成最野蛮的民族。

可惜我未能获得农民答复这些致命问题的所有报告；但我还是找到了一些，足以了解支配这些报告的一般精神。

在这些报告中，每一个特权者的名字，贵族也好，资产者也好，都一一指明；每个人的生活方式有时也被描述一番，而且总是加以批判。人们仔细地研究他的财产的价值；而且还涉及这些特权的数量和

性质，尤其是特权给村里所有其他居民造成的损害。人们列举必须作为租金交纳的小麦斗数；羡慕地估算特权者的收入，据说这笔收入谁也不能分享。本堂神甫的额外收入——人们已经称之为他的薪水——过多；人们辛酸地注意到，教堂里所有的事都得付钱，穷人连安葬也得交钱。捐税全都制订得很糟糕，而且欺压人；没有一项捐税不受到抨击，他们谈论一切人，语言暴躁，怒不可遏。

他们说道："间接税可恨，没有哪一家，包税员没有来搜查过；没有任何东西在他的手下和眼中是不可侵犯的。注册税繁重，军役税收税员是个暴君，他贪婪，欺压穷人，无所不用其极。执达员也不比他强；没有一个老实的庄稼人能躲过他们的暴行。征税员为使自己免遭这些恶霸的吞噬，不得不伤害其邻人。"

在这次调查中大革命不仅宣告了它的临近，而且它就在这里，它已经在使用它的语言，展现出它的整个面目。

16世纪宗教革命和法国大革命的所有差别之中，有一种差别令人瞩目：在16世纪，大部分显要人物投身于宗教变革都出于野心或贪婪；相反，人民却出于信仰，并不指望得到什么好处。在18世纪，情况就不同了；正是无私的信仰和慷慨的同情感动了当时有教养的阶级，使他们投身革命，而使人民行动起来的是满腔的痛苦怨恨和要改变地位的强烈欲望。前者的热情终于点燃并武装了后者的怒火和贪欲。

第六章
政府完成人民的革命教育的几种做法

政府自己早已努力向人民的头脑中灌输和树立若干后来称为革命的思想，这些思想敌视个人，与个人权利对立，并且爱好暴力。

国王是第一个向人民表明人们可以用何等轻蔑态度对待最古老而且外表上最根深蒂固的制度的。路易十五既通过他的革新，也通过他的作恶，既通过他的精力，也通过他的怠惰，动摇了君主制，加速了大革命的到来。当人民看到与王权几乎同时代，而且迄今看上去与王权同样不可动摇的高等法院土崩瓦解时，他们模模糊糊地领悟到，暴力和冒险的时代临近了，那时，一切都变得可能，没有什么老事物应受尊重，没有什么新事物不能尝试。

路易十六在他的整个统治期，都在谈论准备着手的改革。大革命后来果然推翻了一切规章制度，而在此以前，路易十六曾预见大多数制度已临近毁灭。他从立法机构中除去几个最坏的制度，不久又予以恢复：仿佛他想的只是把这些坏制度连根拔起，由别人来把它们打倒。

在他亲自主持的改革中，有一些未经充分准备，就突然改变了古老而受人尊重的习惯，有时还破坏了既得权利。这样，改革不只是推倒了阻碍大革命的重重障碍，更重要的是向人民表明怎样才能动手进行革命，因而，改革为大革命作了准备。恰恰是国王及大臣们行动中单纯无私的意图，为害更甚；因为，最危险的榜样莫过于出于好意，由好心人施行的暴力了。

很久以前，路易十四在敕令中便公开宣布这种理论，即王国所有土地原本均依国家的条件被特许出让的，国家才是唯一真正的所有者，而所有其他人只不过是身份尚有争议、权利并不完全的占有者而已。这个学说来源于封建立法；但是只是到了封建制度灭亡之际它才在法国被传授，法院从未予以承认。这是现代社会主义的主导思想。看上去奇怪，社会主义首先植根于国王专制制度。

路易十四以后的朝代中，政府每年都现身说法，告诉人民对私有财产应持轻视态度。18世纪下半叶，当公共工程尤其是筑路蔚然成风时，政府毫不犹豫地占有了筑路所需的所有土地，夷平了妨碍筑路的房屋。桥梁公路工程指挥从那时起，就像我们后来看到的那样，爱上了直线的几何美；他们非常仔细地避免沿着现存线路，现存线路若有一点弯曲，他们宁肯穿过无数不动产，也不愿绕一个小弯。在这种情况下被破坏或毁掉的财产总是迟迟得不到赔偿，赔偿费由政府随意规定，而且经常是分文不赔。

下诺曼底省议会从总督手中接管政府时，发现20年来政府为修路而没收的所有土地的价钱尚未偿还。国家这样欠而未还的债务，在法国的这个小小角落，竟达25万里弗尔。受侵害的大所有者为数有限；但是由于土地已经非常分散，受损害的小所有者人数众多。每个所有者都从切身经历中学会，当公共利益要求人们破坏个人权利时，个人权利是微不足道的。他们牢记这一理论，并把它应用于他人，为自己谋利。

从前在许许多多教区设有慈善基金会，按创立者的意图，基金会的目的是按遗嘱指定的场合及方式救济居民。在君主制末期，由于御前会议的一纸判决，即由于政府的纯粹专断，这些基金会大部分或是被破坏，或是改变了最初宗旨。通常，发给村子的这种基金被用来资助邻近的济贫院。而济贫院呢，在这同一时期，它们的财产也被改造得与创始者的目的相违迕，他们无疑是不会采纳的。1780年的一道敕令授权所有这些机构变卖不同时期人们遗赠——条件是他们可以终身享用——的财产，准许他们将价值上交国家，国家应当支付年金。据说，这是更好地利用祖先没有充分利用的施舍。人们忘记了，教唆人们破坏活人的个人权利的最好方法，就是丝毫不顾死人的意志。旧制度政府对这些死人表现出的蔑视是后继的任何一个政府望尘莫及的。尤其是它对此一向掉以轻心，英国人却为此给每个公民以全社会的力量，帮助他维持死前最后意愿的效力，这就使英国人对死人比对活人更为尊重。

征集制、食品强制出售、最高限价，这些是旧制度下有过先例的政府措施。我看到，在饥荒时期，政府官员预先对农民供应市场的食品确定价格；由于农民怕受约束，不到市场来，政府官员便下达命令，强迫他们前往，否则处以罚金。

但是最有害的教育莫过于刑事法庭在涉及人民时所依据的某些形式。穷人在抵御比他更有钱有势的公民的侵害方面，远比人们想象的更有保障，但是当穷人和国家打交道时，正如我在别处已指出的那样，他们就只能找到特别法庭、有偏见的法官、仓促而虚假的诉讼程序和不得上诉的假执行判决。“委派骑警队队长及其副官了解缺粮时节可能爆发的骚乱和聚众闹事；命令他们妥善处理诉讼案件，审判为既无上诉权又无特赦权的终审；国王陛下禁止所有法庭过问此案。”这项御前会议判决在整个18世纪期间都有效力。从骑警队笔录中可以看到，在这种形势下，人们连夜包围可疑的村庄，乘天亮前闯入民宅，不需任何凭证，便逮捕了被指定的农民。遭这样逮捕的人常常长期被监禁而不送审；但是敕令却命令所有被告须在24小时内受审。和我们今天一样，这项规定既不正规，也不被遵循。

一个温和稳固的政府就是这样每天教给人民那种最适应于革命时代、最适合于专制暴政的刑事诉讼法。它一直开办这类学校。旧制度始终给予下层阶级这种冒险的教育。蒂尔戈在这一点上也忠实效法他的前任。1775年，当他的关于谷物的新立法激起高等法院的反抗和农村的骚乱时，他在国王的许可下发布法令，剥夺法院审理权，并将叛乱者移交重罪法庭。法令道：“重罪法庭主要用来镇压民间动乱，迅速处理，以儆效尤。”况且，凡远离本教区的农民，未持有本堂神甫和行会理事签署的证明者，均当受到追缉和逮捕，像流浪汉一样受审判，无上诉权，也无特赦权。

诚然，18世纪的君主制统治下，刑罚虽然形式骇人，几乎总是温和的。人们宁愿使人畏惧，不愿使人受罪；或不如说，人们由于习惯和冷漠而专横强暴，由于气质而温和。但是对这种速决司法的爱好只会增长。刑罚越轻，越容易忘记宣布刑罚的方式。温和的判决掩盖着诉讼程序的恐怖。

我掌握事实，所以敢说，革命政府使用的大量诉讼程序，在君主制最后两个世纪中所采取的针对下层人民的措施里，均可找到先例和榜样。旧制度给大革命提供了它的许多形式，大革命只不过又加进了它的独特的残忍而已。

第七章
何以一次巨大的行政革命成为政治革命的先导，其结果如何

政府形式尚未改变，规定个人地位和政府事务的那些附属法律却已经废除或修改。

行会理事会的破坏和部分的、不完全的恢复深刻地改变了工人和雇主的旧关系。这些关系不仅不同以往，而且不确定、不自然。主日警察遭到毁灭；国家监护尚不稳定，手工业者在政府与老板之间，处于一种为难的不明确地位，不知道二者当中谁能保护自己或谁应该容纳自己。整个城市下层阶级骤然间落入这种茫然的无政府状态，一旦人民在政治舞台上开始重新出现，这种形势就产生了严重后果。

大革命前一年，国王敕令在司法秩序的所有各部门造成了混乱；若干新的法庭设立了，其他法庭大批被废除，管辖权的一切规定均被更改。然而在法国，恰如我在别处已经谈到的，负责审判、执行法官判决的人数量庞大。说真的，整个资产阶级都或近或远地与法庭有关系。法律的效果因此便突然间打乱了千家万户的处境和财产，给予他们新的不可靠的地位。敕令也给申诉人带来不便，在这场司法革命中，他们很难重新找到他们可以应用的法律和应该审判他们的法庭。

但是，严格意义上的政府在1787年所经受的彻底改革在公共事务中尤其引起了混乱，后来又触及每个公民，直到他们的私生活。

我说过，在各财政区，即在法国四分之三左右地区，整个财政区政府都交托给一个人，即总督，他的所作所为不仅不受控制，而且独断专行。

1787年，人们在这位总督身边设置了省议会，总督成为真正的地方行政官员。每个村子里，经选举产生的镇政府同样取代了旧教区议会，在大多数情况下，还取代了行会理事。

与原先立法截然对立的立法不仅彻底改变了事物的秩序，而且彻底改变了人们的相对地位，它必须在各地同时实施，而且在各地以近乎同一方式推行，丝毫不考虑以前的惯例和各省的特殊情况；这个行

将被大革命推翻的旧政府，当时已经具备大革命的中央集权的很多特性。

可以清楚地看到，习俗在政治机构中所起的作用：人们应用长期以来沿用的模糊复杂的法律，比利用新鲜的更简化的法律要顺手得多。

旧制度下，法国存在着依各省情况而变化无穷的各种权力，没有哪一种权力具有确定的众所周知的界限，各权力的工作范围总是与许多其他权力相混。然而人们终归在事务中确立了正规的相当方便的秩序；而为数更少的新权力，虽经仔细限定，彼此间仍然相似，在更大的混乱中互相抵触混杂，常常相互抵消，软弱无力。

此外，新法律包含一个严重的缺陷，仅仅这一缺陷，尤其在开始时，就足以使法律难以执行：它创设的所有权力都是集体权力。

在旧君主制下，人们从来只知道两种治理方式：如果行政被委托给一个人，那么，他的一举一动无需任何议会协助；如果存在着议会，例如在三级会议省或在城市里，那么，执行权力不委托给任何个人；议会不仅统治和监督行政部门，而且亲自治理或通过它任命的各临时委员会治理。

由于人们只知道这两种理事方法，所以当他们抛弃这一种，就得采纳另一种。奇怪的是，在一个如此开明、长期以来政府已经发挥如此巨大作用的社会内，人们竟从未想到将两种制度结合为一，从未想到区分而不是拆开执行权与监督和解除权。这种思想看上去简单，却从未有人想到过；只有在本世纪它才被人发现。可以说，这是在政府问题上我们自己的唯一大发现。我们将看到反其道而行之的后果，当人们把行政习俗搬进政治、在憎恨旧制度传统的同时却遵奉这一传统时，人们在国民公会里竟实行三级会议省和城市小市政府曾遵循的制度；我们还将看到，从那以前仅仅使事务陷入窘境的局势里，如何突然间出现了恐怖统治。

这样，在大多数总督一直自行其是的情况下，1787年的省议会取得了自治权；它在中央政府的权力之下，负责制订军役税和监督征收军役税，决定哪些公共工程应当兴办并加以实施。省议会直接统辖公路与桥梁工程局全体官员，从监察直到工程监工。议会要给他们规定它认为可行的事项，向大臣汇报部下的成绩，并提议大臣向他们颁发应得奖赏。村社的监护几乎完全交与省议会；绝大多数诉讼案件的初

审必须由议会来审判，而在这以前是由总督审理，等等：上述职权中，有许多不适宜于一个集体的、不负责任的政权，况且即将行使职权的又是一些首次执政的人。

人们把总督贬低到无权无势地位的同时，却让他继续存在，终于使一切陷入混乱。人们在剥夺了总督统揽一切的专制权利后，强加给他帮助和监督议会工作的权利；仿佛一个被免职的官员有朝一日竟能理解剥夺他官职的立法精神，并且协助它的实施！

人们对付总督的做法，也用来对付总督代理。在他的旁边，在他原来占据的位置上，安放了一个区议会，区议会须在省议会领导下根据同样原则行事。

从1787年创立的省议会的法令和会议记录中所了解到的一切，说明议会刚一诞生，就陷入了同总督的暗中的而且常常是公开的战争，总督老谋深算，使继任者手足无措。在一处，议会抱怨它费了很大力气才从总督手中夺回那些最必需的文件。在另一处，总督指控议会成员要篡夺据他说是诏书授予他的职权。他向大臣申诉，大臣则常常不置可否或表示怀疑；因为对他和对所有人一样，这都是新鲜而模糊的问题。有时，议会经讨论认为总督治理不善，他经手修建的道路线路不好或维修很糟；他任凭那些受他监护的村社毁灭而不闻不问。这些议会常常在一项不熟悉的立法中摸黑，犹豫不决；它们四下互相征询意见，不断地收集各种见解。欧什省总督声称他能阻止省议会的意志，省议会曾经批准公社自行征税；省议会则断言，在这个问题上，总督今后只能提供意见，不能下达命令，同时它征求法兰西岛省议会的意见。

处在这些尖刻的批评和会商当中，政府的进程常常缓慢，有时还停滞下来：公共生活这时候似乎中断了。洛林省议会的话是其他许多省议会的回响："事务全面停滞。所有善良公民均为此感到悲伤。"

在另一些情况下，这些新政府由于过分活跃和自信而犯错误；它们全都充满一股不安及骚乱的热情，希图一举变革旧的方法，一下子匡正积年沉疴。借口今后将由它们实行城市监护，它们着手亲自经营公共事务；总之，它们本想改善一切，到头来却弄得一团糟。

假如人们今天愿意冷静思考长期以来政府在法国占据的重要位置，政府每天接触的众多的利益，依赖政府或需要政府协助的一切事情；假如人们想到正是靠政府而不是靠自己，个人才能期望在自己的

事务中取得成功，才能指望他们的行业得到赞助，衣食得到保证，才能开辟和维修道路，才能维持安定，才能保障福利，若考虑到这些，人们一定会明白，政府受到损害会使无数人自身受到损伤。

但是这个新组织的弊病在村庄里尤其明显；在那里，它不仅打乱了权力秩序，还突然间改变了人们的相对地位，使各个阶级都对立冲突起来。

1775年，蒂尔戈向国王提议改革农村行政制度，当时他亲自告诉我们，他碰到的最棘手的问题，乃是捐税摊派不平等；因为，教区事务中首要的就是捐税的制订、征收和使用，怎么能使那些完全不按同一方式纳税、有些甚至完全免纳的人，在教区事务上共同行动、同堂议事呢？每个教区均包括根本不缴纳军役税的贵族和教士、部分或全部免纳的农民以及其他纳全部军役税的人。这就好比三个截然不同的教区，每一个都要求有单独的政府。困难无法解决。

实际上，农村中捐税差异之明显，是任何地方也比不上的；居民划分为不同集团，而且常常是相互敌对的集团，尤以农村为甚。要给村庄一个集体的行政和一个自由的小政府，首先必须使大家缴纳同一捐税，必须缩小各个阶级之间的距离。

1787年终于开始改革，但人们当时做的却非如此。教区内部，旧的等级分离及其主要标志捐税不平等，依然故我，可是人们却把全部行政移交给选举团。这一做法当即导致极为奇特的后果。

如果这是挑选市政官员的选举议会，本堂神甫和领主不能出席；据说他们属于贵族和教士等级；而在这里，主要是第三等级有权选举他们的代表。

市议会一旦选出，本堂神甫和领主反倒成了理所当然的成员；因为使如此显要的两类居民与堂区政府完全无关，这是不大恰当的。领主甚至主持那些他未曾参与选举的市参议员的会议；但是他不能插手他们的大部分法案。例如，当人们着手制订和摊派军役税时，本堂神甫和领主便无权投票表决。他们二者不是都免缴此税吗？从市议会来说，它与他们的人头税毫无关系；人头税继续由总督按特殊方式厘定。

市议会这位主席同他本应领导的议会彼此隔绝，人们担心他在议会中将间接发挥影响，违背他不从属的那个等级的利益，遂要求不计他的佃农的票数；在征求省议会的意见时，省议会认为这样的要求非

常公正，完全符合原则。教区的其他贵族，不能进入这个平民的市议会，除非经由农民选举，而后按规章特意注明，但他们在议会中只有权代表第三等级。

领主在议会中出现只是为了完全服从他旧日的臣属，这些人突然间成了他的主人，与其说他是他们的首领，还不如说他成了他们的阶下囚。人们用这方法把这些人召集在一起，目的似乎不是要使他们彼此接近，而是使他们更清楚地看到他们彼此有何差别，他们的利益何等对立。

行会理事是否仍是毫无威信、非靠强迫不能履行其职能的政府官员，抑或他的地位和他任主要代理人的社区已经一起提高了呢？对此无人确知。我找到一封1788年某个村庄执达员的信，他对人们选他履行行会理事的职责感到气愤。他说道："这是违反行会理事职务享有的所有特权的。"总监答复必须纠正此人的思想，"叫他明白他应把同胞们选举他视为光荣，此外还要叫他明白，新的行会理事丝毫不同于此前冠以同一名称的政府官员，他们应当从政府方面得到更多的尊重"。

另一方面，人们看到，当农民成为一种势力时，教区里重要的居民，甚至贵族，突然间与农民接近起来。巴黎附近一个村庄的有高级裁判权的领主抱怨说，国王敕令阻止他哪怕作为普通居民 参加教区议会的工作。另一些人则同意让他"出于对公共利益的忠诚，履行行会理事职责"。

这已为时太晚了。随着有钱阶级的人们向着农村人民靠近，试图和他们打成一片，农村人民却退回到他们一向的孤立状态，据守不出。有些教区的市议会拒绝接纳领主参加；另一些市议会则十分挑剔，不愿接受已致富的平民。下诺曼底省议会说道："我们获悉，许多市议会拒绝接纳未在本地居住的教区的平民地产主，尽管这些人毫无疑问有参加议会的权利。另一些议会甚至拒绝接纳那些在当地没有财产的佃农。"

因此，甚至还在人们改动那些规定国家政府的主要法律之前，次要法律中已经充满新奇、模糊和冲突。原来存在的东西动摇了，可以说，再没有一项规章制度不被中央政府宣布废除或即将修改。

这场在法国先于政治革命而进行的对一切行政规则和一切行政习惯的突然的大规模革新，人们今天已不大提及，然而在当时，它已经是一个伟大民族的历史上亘古未有的最大的动荡之一。这第一次革命

对第二次革命起着异常巨大的影响，使得第二次革命不同于到那时为止世界上发生的所有同类事件，或从那时以来发生的同类事件。

英国爆发的第一次革命[22]震撼了这个国家的整个政治结构，直至废除了君主制，但它只是非常表面地触动次要法律，几乎丝毫未改变习俗和惯例。司法和行政保留原来的形式，照旧沿袭着昔日的习惯做法。据说在内战最激烈的时候，英国的12位法官仍在继续进行一年两次的巡回刑事法庭。因此，一切并未同时激荡。革命的效果受到局限，英国社会尽管在顶层动摇，基础却岿然不动。

自1789年以来，我们在法国亲眼看到了许多彻底改革整个政府结构的革命。大部分是依靠暴力完成的非常突然的革命，它公开破坏现存法律。然而，革命所产生的混乱从来既不长久也不普遍；民族的绝大部分几乎感觉不到，有时几乎没有察觉。

自1789年以来，行政结构在政治结构的废墟中始终存在。人们改变了君主的人身或中央政权的形式；但是事务的日常进程既未中断也未被打乱；每个人继续在与个人相关的细小事务中，遵循他熟悉的准则和惯例；他依赖他一直习惯与之交往的次级政府，而且往往与同一些官员打交道；因为，如果说在每次革命中，政府被砍掉了脑袋，它的躯体依旧完好无损地活着；同样的职能由同样的行政官员执行；他们通过各种各样的政治法规转达他们的精神和他们的经验。他们以国王的名义，随后以共和国的名义，最后以皇帝的名义审判和执政。然后，命运推动同一轮回，他们重又开始为国王、为共和国以及为皇帝审判和执政，永远是同一些人，永远用同一方式；因为，主子叫什么名字与他们何干？他们的工作不在于做公民，而在于做优秀行政官和优秀法官。一旦初次震动平息，国内似乎也就再无什么变动。

大革命爆发之际，政府的这个尽管是从属的、但每日每时为每个公民所感到并以最持久最有效的方式影响着他们的福利的部分刚刚被彻底推翻：国家政府突然间更换了所有官员，更新了所有准则。国家起初好像并未从这场大规模改革中受到大震动，但是所有法国人感受到了一种微小的特殊波动。每个人的地位都动摇了，每个人的习惯都被打乱，每个人的职业都受到妨害。某种正规秩序继续支配着那些最重要最普遍的事务，但已经无人知道该听命于谁，办事该找谁，无人知道在那些构成每日社会生活的更细小的私人事务中该如何行动。

既然国家的各个部分没有一处保持平衡，最后一击便使它整个动摇起来，造成了前所未有的最大的动荡和最可怕的混乱。

第八章
大革命如何从以往事物中自动产生

在结束本书时，我想将我分别描绘的若干特征加以归纳，再来看看大革命是如何从我刚为之画像的那个旧制度中仿佛自动产生的。

如果人们考虑到，正是在法国，封建制度虽然没有改去自身中那些会伤害或刺痛人的东西，却最完全地丢掉了能对封建制度起保护作用或为它服务的一切，人们就不会惊讶这场后来猛烈摧毁欧洲古老政体的革命是在法国而不在别国爆发的。

如果人们注意到，贵族在丧失其古老的政治权利后，已不再治理和领导居民——这种现象为任何欧洲封建国家所未见，然而他们却不仅保留而且还大大增加贵族成员个人所享有的金钱上的豁免权和利益；他们已经变成一个从属阶级，但同时仍旧是个享有特权的封闭阶级：正如我在别处说过的，他们越来越不像贵族，越来越像种姓：他们的特权显得如此不可理解，如此令法国人厌恶，无怪乎法国人一看见他们心中便燃起民主的愿望，并且至今不衰。

最后，如果人们想到，这个贵族阶级从内部排除中产阶级并与之分离，对人民漠不关心，因而脱离人民，在民族中完全陷于孤立，表面上是一军统帅，其实是光杆司令，人们就会明白，贵族存在千年之后，怎么会在一夜之间就被推翻。

我已阐明国王政府如何在废除各省的自由之后，在法国四分之三的地区取代了所有地方权利，从而将一切事务无论巨细，都系于一身；另一方面我已说明，由于必然结果，巴黎以前只不过是首都，这时已成为国家主宰，简直可以说就是整个国家。法国这两个特殊事实足以解释为什么一次骚乱就能彻底摧毁君主制，而君主制在几个世纪中曾经受住那样猛烈的冲击，在倾覆前夕，它在那些行将推翻它的人眼中似乎还是坚不可摧的呢。

法国是很久很久以来政治生活完全消失的欧洲国家之一，在法国，个人完全丧失了处理事务的能力、审时度势的习惯和人民运动的经验，而且几乎丧失了人民这一概念，因此，很容易想象全体法国人

怎么会一下子就落入一场他们根本看不见的可怕的革命，而那些受到革命最大威胁的人却走在最前列，开辟和扩展通向革命的道路。

由于不再存在自由制度，因而不再存在政治阶级，不再存在活跃的政治团体，不再存在有组织、有领导的政党，由于没有所有这些正规的力量，当公众舆论复活时，它的领导便单独落在哲学家手中，所以人们应当预见到大革命不是由某些具体事件引导，而是由抽象原则和非常普遍的理论引导的；人们能够预测，不是坏法律分别受到攻击，而是一切法律都受到攻击，作家设想的崭新政府体系将取代法国的古老政体。

教会自然与所有要废除的古老制度结为一体，毫无疑问，这场革命必当在推翻世俗政权的同时动摇宗教；从那时起，无法说出革新者一旦摆脱了宗教、习俗和法律对人们想象力所加的一切束缚，他们的精神会被哪些闻所未闻的鲁莽轻率所左右。

但是，认真研究过国家状况的人本不难预见到，在法国，没有哪种闻所未闻的鲁莽行为不会被尝试，没有哪种暴力不会被容忍。

“什么！”伯克在一本雄辩的小册子[23]里叫道，“人们竟找不到一个人能替最小的区抗辩；而且，看不到一个人能替他人担保。每个人都在家里束手就擒，无论是由于倾向王权主义、温和主义，还是所有别的什么东西。”伯克不了解他为之惋惜的那个君主制，曾在哪些条件下把我们抛给我们的新主人。旧制度政府事先就剥夺了法国人互相援助的可能性和愿望。当大革命突然来临时，要想在法国最广大地区找到十个惯于以正规方式共同行动、进行自卫的人，都是徒然；中央政权独当此任，以致这个中央政权从国王政府之手落入不负责任但有主权的议会之手，从温厚而变为可怕，中央政府在它面前找不到什么东西可以片刻阻止或延缓它。曾使君主制如此轻易垮台的同一原因，使一切在君主制倾覆之后都变得可能。

宗教宽容，领导温和，人道甚至仁慈，从来没比18世纪更受到鼓吹，看来也更被人接受；作为暴力最后栖息之所的战争权，本身已被缩小，变得缓和。然而，从如此温和的风尚中，即将产生最不人道的革命！不过，风尚的日趋温和，并不都是假象；因为，自大革命的怒火减弱以来，人们看到，这同一种温和立即普及到所有法律，并渗透到所有政治习惯当中。

理论的和善与行为的强暴形成对比，这是法国革命最奇怪的特征之一，如果人们注意到这场革命是由民族中最有教养的阶级准备，由最没有教养、最粗野的阶级进行的，就不会为此感到惊奇。第一种阶级的人相互之间没有丝毫先存的联系，没有互相理解的习惯，从未控制人民，因此，当旧政权一旦被摧毁，人民几乎立即变成了领导权力。人民不能亲自统治的地方，至少把他们的精神赋予政府；另一方面，假如我们考虑到人民在旧制度下的生活方式，就不难想象人民即将成为什么样子。

处境的独特赋予人民许多罕见的品德。人民很早就获得自由，很久以来就拥有部分土地，彼此孤立而不依赖，因而他们显得有节制和自负：他们熟悉劳动，对种种生活享受漠然处之，忍受最大的痛苦，临危难而坚定：这个单纯刚毅的种族，即将构成强大的军队，威慑欧洲。但是同一原因也使人民变为危险的主人。由于几个世纪以来，人民几乎独自承受种种流弊的全部重负，过着隔离的生活，默默地沉溺于偏见、嫉妒和仇恨中，因而他们被命运的严峻弄得冷酷无情，变得既能忍受一切，又能使一切人受苦。

正是在这种情况下，人民攫取了政府，试图自己来完成大革命的业绩。书籍已经提供了理论，人民负责实践，使作家们的思想适应于自己的狂暴行动。

那些仔细研究过18世纪法国的人，从书本中，已能看出人民内部产生和发展了两种主要的激情，它们不是同时代的产物，而且从未指向同一目标。

有一种激情渊源更远更深，这就是对不平等的猛烈而无法遏制的仇恨。这种仇恨的产生和滋长的原因是存在不平等，很久以来，它就以一种持续而无法抵御的力量促使法国人去彻底摧毁中世纪遗留的一切制度，扫清场地后，去建立一个人道所允许的人人彼此相像、地位平等的社会。

另一种激情出现较晚，根基较浅，它促使法国人不仅要生活平等，而且要自由。

临近旧制度末期，这两种激情都同样真诚强烈。大革命开始了，两种激情碰到一起；它们混合起来，暂时融为一体，在接触中互相砥砺，而且最终点燃了整个法兰西的心。这就是1789年，无疑它是个无经验的时代，但它却襟怀开阔，热情洋溢，充满雄劲和宏伟：一个永

世难忘的时代，当目睹这个时代的那些人和我们自己消失以后，人类一定会长久地以赞美崇敬的目光仰望这个时代。那时，法国人对他们的事业和他们自身感到自豪，相信他们能在自由中平等地生活。在民主制度中，他们便处处设立了自由制度。他们不仅粉碎了将人们分割为种姓、行会、阶级、使他们的权利比他们的地位更加不平等的那种陈腐立法，而且一举打碎了那些由王权制定的其他较新的法律，因为它们剥夺了民族自身享受的自由，并在每个法国人身旁设立政府，充当他们的导师、监护人，必要时还充当压迫者。中央集权制和专制政府一起垮台了。

但是，当发动大革命的精力旺盛的一代人被摧毁或丧失锐气时——这种情况通常发生在进行类似事业的整代人身上，当对自由的热爱按照这类事件的自然规律，在无政府状态和人民专政中被挫伤而软弱无力时，当慌乱的民族摸索着寻找他的主人时，专制政府便有了重新建立的极好机会，而这些机会是那位天才〔24〕轻而易举地发现的，他后来既是大革命的继续者，又是大革命的摧毁者。

实际上，旧制度已拥有晚近时代的整套规章制度，它们丝毫不敌视平等，在新社会中很容易就能确立，然而却为专制制度提供特殊方便。人们在所有其他制度的废墟中寻找它们，并且找到了它们。这些制度以前曾造成那些使人们分化屈服的习惯、情欲和思想；人们将它们复苏，并求助于它们。人们在废墟中抓回中央集权制并将它恢复；在它重新建立的同时，过去限制它的一切障碍并未复苏，因此，从刚刚推翻王权的民族的腹部深处，突然产生出一个比我们列王所执掌的政权更庞大、更完备、更专制的政权。这番事业显得出奇地鲁莽，它的成功世所未闻，因为人们只想正在眼前的事物，而忘了曾经看到的事物。统治者垮台了，但是他的事业中最本质的东西仍然未倒；他的政府死亡了，他的行政机构却继续活着，从那以后人们多少次想打倒专制政府，但都仅仅限于将自由的头颅安放在一个受奴役的躯体上。

从大革命开始直至今日，人们多次看到对自由的酷爱时隐时现，再隐再现；这样它将反复多次，永远缺乏经验，处理不当，轻易便会沮丧，被吓倒，被打败，肤浅而易逝。在这同一时期中，对平等的酷爱始终占据着人们的内心深处，它是最先征服人心的；它与我们最珍贵的感情连在一起；前一种激情随着事件的变化，不断改变面貌，缩小、增大、加强、衰弱，而后一种激情却始终如一，永远以执著的、

往往盲目的热忱专注于同一个目标，乐于为使它能得到满足的人牺牲一切，乐于为支持和讨好它的政府提供专制制度统治所需要的习惯、思想和法律。

法国革命对于那些只愿观察革命本身的人将是一片黑暗，只有在大革命以前的各个时代才能找到照亮大革命的灯火。对旧社会，对它的法律、它的弊病、它的偏见、它的苦难、它的伟大，若无清晰的透视，就绝对不能理解旧社会衰亡以来60年间法国人的所作所为；但是人们若不深入到我们民族的性格中去，这种透视还不足以解决问题。

当我考虑这个民族本身时，我发现这次革命比它历史上的任何事件更加惊人。它在行动中如此充满对立，如此爱走极端，不是由原则指导，而是任感情摆布；它总是比人们预料的更坏或更好，时而在人类的一般水准之下，时而又大大超过一般水准；这个民族的主要本性经久不变，以致在两三千年前人们为它勾画的肖像中，就可辨出它现在的模样；同时，它的日常思想和好恶又是那样多变，以致最后变成连自己也料想不到的样子，而且，对它刚做过的事情，它常常像陌生人一样吃惊；当人们放手任其独处时，它最喜欢深居简出，最爱因循守旧，一旦有人硬把它从家中和习惯中拉出来，它就准备走到地角天涯，无所畏惧；它的性情桀骜不驯，有时却适应君主的专横甚至强暴的统治权，而不适应主要公民的正规自由的政府；今天它坚决反对逆来顺受，明天它又俯首帖耳，使那些最长于受人奴役的民族都望尘莫及；只要无人反抗，一根纱线就能牵着它走，一旦什么地方出现反抗的榜样，它就再也无法控制；总是使它的主人上当，主人不是过于怕它，就是怕它不够；它从未自由到决不会被奴役，也从未奴化到再无力量砸碎桎梏；它适宜于做一切事物，但最出色的是战争；它崇尚机遇、力量、成功、光彩和喧闹，胜过真正的光荣；它长于英雄行为，而非德行，长于天才，而非常识，它适于设想庞大的规划，而不适于圆满完成伟大的事业；它是欧洲各民族中最光辉、最危险的民族，天生就最适于变化，时而令人赞美，时而令人仇恨，时而使人怜悯，时而令人恐怖，但绝不会令人无动于衷，请问世界上有过这样一个民族吗？

只有它才能造就一场如此突然，如此彻底，如此迅猛，然而又如此充满反复、矛盾和对立的革命。没有我所陈述的那些原因，法国人

绝不会进行大革命；但是必须承认，所有这些原因加在一起，也不足以解释法国以外类似的革命。

至此，我已抵达这场值得纪念的革命的门槛；这次我并不想走进去：也许不久我能这样做。那时，我将不再研究这场革命的原因，我将考察革命本身，最后，我将大胆评判大革命所产生的社会。

注释

〔1〕 费内隆（1651-1715），法国高级教士、社会、政治问题著作家，被认为是18世纪思想家的先驱。——译者

〔2〕 宗教改革运动。——译者

〔3〕 霍尔巴赫（1723-1789），百科全书派哲学家，主张机械唯物主义和无神论。——译者

〔4〕 爱尔维修（1715-1771），百科全书派哲学家，主张机械唯物主义和无神论。——译者

〔5〕 莫尔莱（1727-1819），百科全书派哲学家、作家。——译者

〔6〕 絮亚尔（1732-1817），作家、记者，1774年法兰西学院院士。——译者

〔7〕 博林布鲁克（1678-1751），英国政治家、哲学家、托利党领袖之一，主张自然神论。著有《论政党》、《论人》。——译者

〔8〕 摩莱里，18世纪法国空想社会主义者，著有《自然法典》、《论人类精神》、《论人类心灵或教育自然原则》。——译者

〔9〕 即马肖尔·达尔努维尔（1701-1794），1745年任财政总监，推行改革，遭到贵族和教士反对。大革命时期死于狱中。——译者

〔10〕 沃邦（1633-1707），法国元帅，主持国防和从战功绩卓著，政治上持自由精神，他的《王国什一税方案》1707年被禁止发行。——译者

〔11〕 1701-1714年法德之间争夺西班牙王位继承权的战争，英、荷、葡等国均卷入。——译者

〔12〕 絮里（1560-1641），亨利四世重臣，在军事、财政、农业各方面均有贡献。——译者

〔13〕 莫里安（1758-1850），法国政治家，著有《国库大臣回忆录》。——译者

〔14〕 原文为capitainerie，王室狩猎专用，有完全的司法权。——译者

〔15〕 即七年战争（1756-1763），英法各为一方，欧洲主要国家均卷入。法国失去了北美殖民地，英国成为世界第一殖民大国。——译者

〔16〕 指1815-1852年这段时期。——译者

〔17〕 博马舍（1732-1799），法国18世纪后期最重要的戏剧作家，他的名著《费加罗的婚礼》公演于1784年，对封建社会进行全面指责，可以说"就是进入行

动的革命（拿破仑语）”。——译者

〔18〕 夏特莱夫人（1706-1749），伏尔泰的情妇，爱好科学，写有各种论文。——译者

〔19〕 1358年在博韦西爆发的反抗贵族的农民起义。——译者

〔20〕 1382年巴黎人为反抗新征间接税而爆发的市民起义。——译者

〔21〕 16世纪末宗教战争期间巴黎的联盟派组成的委员会，代表16个区，支持吉斯公爵，一度推行暗杀恐怖。——译者

〔22〕 指1642-1649年英国资产阶级革命。——译者

〔23〕 即《法国革命思考》（1790）。——译者

〔24〕 指拿破仑。——译者

注　释

此处 。罗马法在德国的威力。——它取代日耳曼法的方式。

中世纪末期，罗马法成为德意志法学家主要的而且几乎是唯一的研究对象；在那个时期，他们当中大多数人甚至不在德国而在意大利各大学受教育。这些法学家虽然不是政治社会的领导者，却担负着解释和运用法律的责任，即使他们无法废除日耳曼法，至少也要改变其形态，尽力使之纳入罗马法的范围。他们将罗马法运用到日耳曼制度中一切看起来与查士丁尼〔1〕立法略微相似的地方；他们由此而在民族立法中引进了新精神、新惯例；民族立法逐渐改造，变得无法辨认，以致到17世纪，人们简直再也认不出来了。它被一种我也无以名之的名为日耳曼的实为罗马的立法所取代。

我有理由认为，在法学家的这一工作中，日耳曼旧社会许多阶层的处境大为恶化，尤其是农民的处境；他们当中许多人在此之前，一直保有全部或部分自由，全部或部分财产，这时，却都失去了，这是由于学者们把他们的地位比作史载的罗马奴隶或罗马长期租赁契约中的承租人。

民族法逐渐改造，人们百般反对也无济于事，这种现象在符腾堡的历史上十分明显。

自1250年符腾堡伯爵领地问世，到1495年符腾堡公国创立，立法完全是土生土长的；它由习惯法、城市或领主法庭所制订的地方法、三级会议所颁布的法规构成；唯有教会事务是由一种外来法——教会法解决。

自1495年起，立法性质发生变化：罗马法开始渗入：那些在外国学校里研究法学、人们称之为博士 的人进入政府，占据了高等法院的领导职务。在整个15世纪初期，直到15世纪中期，政治社会都在支持这场反对法学家的斗争，与英国同期发生的斗争〔2〕相同，但斗争的成果却完全另一样，在1514年蒂宾根议会中，以及在随后历届议会中，封建制度的代表和城市议员提出各种各样的抗议，反对所发生的变化；他们攻击法学家，因为法学家闯入了所有法院，改变了所有习

惯法和所有法律的精神或文字。优势最初似乎在他们一方；他们得到政府的许诺，今后在高等法院定要安插从贵族和公爵领地中挑选的有名望有教养的人，而不要安插博士，由政府官员和三级会议代表组成的委员会将起草一个通行全国的规章式法典。白费气力！罗马法不久终于从大部分立法中彻底清除民族法，甚至在允许民族法存在的土地上扎根。

外来法战胜了土生法，许多德国历史学家把这种胜利归之于两个原因：1．将人们的精神引向古代语言与文学的运动，以及由此产生的对民族天才的知识产物的蔑视；2．在整个中世纪一直流行于德意志、表现在这个时代的立法中的思想，即神圣罗马帝国是罗马帝国的继续，罗马帝国的立法是继承神圣罗马帝国的立法。

但是这些原因并不足以说明为什么这同一罗马法，在同一时期，同时传遍整个欧洲大陆。我认为，这是由于在同一时期，君主专制政权在各地稳固确立，欧洲的古老自由化为灰烬，而罗马法这种奴役法，最切合君主们的心意。

罗马法曾处处使公民社会臻于完善，又到处力求毁坏政治社会，因为罗马法主要是一个非常文明然而非常奴化的民族的作品。国王们热衷于采用它，在他们取得统治权的地方处处确立它。罗马法的解说者们在整个欧洲成为国王的大臣或主要官员。在必要时，法学家们为他们提供法律的支持，以对抗法律。此后他们常常如此办理，当君主破坏了法律，必有一位法学家出来断言这是最合法不过的了，并且引经据典地证明，这种破坏行为是正当的，过错在被压迫者一方。

此处 。从封建君主制向民主君主制过渡。

既然所有的君主制在同一时期都变成了专制君主制，那么，政体的这一变化不大可能与在各国在同一时刻的偶然的特殊情况有关。应当认为，这些彼此相似的同期事件，势必来自同时在各地起作用的一种普遍原因。

这普遍原因就是一种社会状态向另一种社会状态的转变，从封建不平等向民主平等的转变。贵族已被打垮，人民尚未受到教育，一方太低，另一方不够高，无法约束权力的运动。君主的黄金时代有150年，在此期间，他们的统治既稳定又强盛，而这二者通常是互相排斥

的：他们像封建君主制那些世袭首领一样神圣，像民主社会的主宰一样专制。

此处 。德意志自由城市的衰落。——帝国城市（Reichsstädte）。

根据德国历史家的说法，这些城市最光辉的时期是14世纪和15世纪。那时，它们是财富、艺术、知识之乡，控制着欧洲商业，成为最强盛的文明中心。尤其在德国北方和南方，它们终于与相邻的贵族形成独立同盟，正如在瑞士，城市曾与农民结成同盟。

到16世纪，它们还保持繁荣；但是衰落时期已经到来。三十年战争终于加速了它们的灭亡；几乎没有一座城市在这个时期免于破坏或毁灭。

然而威斯特伐里亚条约却积极地提到它们，保持它们的直接国家资格，就是说它们直属皇帝；但是一方面是与之相邻的君主，另一方面是皇帝本人——自三十年战争以来，皇帝的权力只能施行于帝国的那些小诸侯——君主与皇帝每天都把城市主权限制在极其狭窄的范围之内。到18世纪，总共还有51座城市；它们在议会中占有两席，并拥有一个独特的呼声；但实际上，它们再也不能左右普通事务。

在内部，它们负债累累：这些债务一部分是由于人们继续按旧时城市鼎盛期的状况征收帝国税，一部分是由于城市治理不善。值得注意的是，这种治理不善似乎源于一种所有城市共有的神秘疾病，不论它们政体形式如何；贵族政体也好，民主政体也好，都生民怨，怨艾即使各不相同，至少都同样激烈：人们说道，在贵族政体下，政府变成了少数家族的小集团：恩惠、私利左右一切；在民主政体下，阴谋诡计、卖官鬻爵比比皆是。在这种情况下，人们抱怨政府不够刚直无私。皇帝不得不经常干预城市事务，试图重新确立秩序。城市居民减少，处境悲惨。它们不再是日耳曼文明的中心，艺术离开了这里而在新兴城市中焕发光辉，这些新兴城市是诸侯们的创造，代表着新世界。商业离开了帝国城市；它们昔日的精力和强烈的爱国热忱消失了；大致说来，唯有汉堡依旧是财富和知识的一大中心，但这是出于一些特殊的原因。

此处 。弗里德里希二世法典。

在弗里德里希二世的各项业绩中，甚至在他的国家内，最不为人知、最不显赫的就是依照他的命令起草并由他的继位者颁布的法典。然而我却不知道还有哪部法典更能说明弗里德里希二世本人以及他的时代，更能充分显示二者之间的相互影响。

就人们赋予宪法一词的含义而言，这部法典堪称真正的宪法；它不仅旨在规定公民之间的相互关系，而且还规定了公民与国家间的关系：它既是一部民法典，又是一部刑法典，还是一部宪章。

它是基于——或不如说仿佛是基于——若干以极富哲理、极其抽象的形式表述的普遍原则，这些普遍原则在很多方面与1791年宪法中的《人权宣言》所包含的原则相似。

法典宣布，国家和居民的幸福是社会的目的所在，是法律的限界；法律不能限制公民自由和权利，除非出于共同一致的目的；国家的每个成员均应根据其地位和财产为公益而工作，个人权利应当服从公益。

法典只字未提君王、王室的继承权问题，甚至连有别于国家权利的个人权利也未提及。国家这个名词已成为人们用来特指王权的唯一名词。

相反，法典讲到普遍人权：普遍人权建立在谋求自身利益而不损害他人权利的天赋自由之上。一切未被自然法或国家的人为法所禁止的行为都是允许的。每个国家居民有权要求国家保卫其人身和财产，假如国家不进行援助，他有权以武力自卫。

在陈述了这些重大原则之后，立法者没有像1791年宪法中那样，从中引出人民主权的信条，引出自由社会中人民政府的组织，而是突然一转，得出另一同样民主、但却没有自由的结果；他认为国王乃国家的唯一代表，并赋予国王以刚刚承认的社会拥有的一切权利。在这部法典中，君王不再是上帝的代表，他只不过是社会的代表、社会的代理人、社会的公仆，弗里德里希在其著作中清清楚楚地这样写着；但是唯有君主代表社会，他独自行使一切权力。法典序言中写道，为整个社会谋利——社会的唯一目的——的义务属于国家元首，他被授权为此目标指挥和调整一切单个人的行动。

在这位全能的社会代理人的主要义务中，我发现下述几种义务：在国内，维护公共和平与安全，保障每一个人不受暴力侵犯。在国

外，他有权缔结和约和战争；唯有他才有权颁布法律，制定普遍的警察规章制度；唯有他拥有权利赦免和撤销刑事诉讼。

国内现存的一切联合体、一切公共设施均服务于全民的和平与安全，受君主监督领导。为使国家元首能够履行这些职责，必须使他拥有一定收入和实权，因而国家元首有权根据私人财产，根据他们的人身、职业、商业、产品或消费，制订捐税。公职官员在他们的职权范围内，以国家元首名义发布的命令，应该被遵从执行，同元首本人的命令一样。

在这颗完全现代的头颅下，我们现在即将看到一具完全哥特式的躯体；弗里德里希只不过从他身上去掉了可能妨碍他自己的权力运转的东西，而这整个身体即将形成一庞然大物，仿佛是一种创造物向另一种创造物过渡。在这奇怪的造物中，腓特烈表现出对逻辑的轻蔑，同样也表现出对权力的关切，他不愿攻击尚有自卫能力的东西，以免给自己造成无谓的困难。

农村居民除了某些地区和某些地方外，尚处于世袭奴役之下，世袭奴役不仅限于与占有一定土地俱来的劳役和服役，而且还扩展到占有者的人身。

法典重新认可土地所有者的大部分特权；人们甚至可以说，这些特权是违背法典的：因为法典明文规定，在地方惯例与新立法有分歧的情况下，应以新立法为准。法典庄严宣告，国家不得废除任何这类特权，除非通过赎购和履行司法手续。

的确，法典保证废除真正意义上的奴役（Leibeigenschaft），因为它确立人身奴役；但是代之而起的世袭隶属（Erbunterthänigkeit），正如人们读法典本文时所断定的那样，仍旧是一种奴役。

在这同一法典中，资产者与农民被精心地划分开；在资产阶级和贵族阶级之间，可以辨认出一种中间阶级，它是由非贵族高级官员、教士、专门学校、中学和大学教师组成。

这些资产者与其他资产阶级有区别，也不与贵族相混同：相反，和贵族相比，他们处在低下地位。一般来说，他们不能购买骑士地产，也不能在民政部门中获得最高职位。他们也无陛见资格，这就是说，极少数情况外，他们不能去宫廷，家庭成员绝不能随同前往。像在法国一样，随着这个阶级一天天更有教养、影响更大，这种低下的

地位便更伤害人心，资产阶级出身的国家官员即使不占据最显赫职位，也已占据了那些最繁重最有作为的职位。对贵族特权的怒火在法国曾大大促进大革命，在德国则酿成了最初对法国大革命的赞赏。法典的首要编纂者固然是个资产者，不过他无疑在遵循其主公的命令。

在德国的这部分，欧洲古老政体尚未充分毁灭，所以弗里德里希认为，尽管这个政体激起他的蔑视，要使那些残余消失，尚需时日。一般来说，他只限于剥夺贵族作为团体而集会和治理的权利，而让贵族个人保留其特权；他只对某些权利加以限制，规定其使用。结果呢，这部在法国哲学家的弟子的命令下拟订、在法国大革命爆发之后付诸实施的法典，成为最真实、最新的立法文件，为行将被法国革命从全欧洲废除的封建不平等奠定了法律的基础。

法典宣布贵族阶级是国家的主要团体，并明文规定，贵族中有能力者应被优先提名担任所有荣誉职位。唯有贵族才能拥有贵族财产，才能创立代理继承，才能享有贵族财产固有的狩猎和司法权，以及赞助教堂权；唯有贵族才能以所占土地为自己命名。因特别例外而被批准占有贵族财产的资产者，只能在许可的严格范围内，享受占有相同财产所赋予的权利和荣誉。资产者即使成为贵族财产占有者，也不能将贵族财产留给资产者继承人，除非继承人属第一亲等。在没有这类继承人或其他贵族继承人的情况下，死后财产必须拍卖。

弗里德里希法典最有特色的部分，是其中附加的有关政治方面的刑法。

弗里德里希的继位者弗里德里希－纪尧姆二世[3]不管立法中包括我刚概述的封建专制部分，仍旧认为他叔父的这件作品有革命倾向，因此直到1794年才予以发表，据说他之所以放心是由于他想那些出色的刑法条文可以纠正这部法典所包含的有害原则。确实，人们从来没有，从那以来也没有，见过比这更全面的类似刑法。不仅起义与密谋遭到最严厉处罚，就连对政府法令不尊敬的批评也在严厉镇压之列。严禁购买、散发危险读物：印刷、出版、发行者要对作者的行为负责。舞会、化装舞会和其他娱乐活动被宣布为公开集会，必须得到警方批准，在公共场合聚餐亦然。出版言论自由受严密专横的监督。禁止携带火器。

最后，这部一半取自中世纪的法典还包括一些规定，其中央集权制的极端精神与社会主义相接近。例如法典宣布，凡无力维持生活、

无权取得领主赈济和公社赈济者，其衣食、雇佣、工资均由国家负责解决：必须保证这些人有力所能及的工作。国家必须成立拯救公民贫困的设施。此外，国家有权取消那些鼓励好吃懒做的基金，亲手把这些设施所拥有的钱散发给穷人。

理论上大胆创新，实践上谨小慎微，是弗里德里希二世法典处处可见的特点。它一方面宣布，现代社会一大原则就是人人必须平等纳税；另一方面却允许那些提倡免除捐税的各省法律继续存在。法典规定，臣民与君主之间的争讼须按处理所有其他诉讼的形式和规定进行裁决；而实际上，当此规定违忤国王的利益或感情时，它从未被执行。人们大张旗鼓地炫耀桑苏西堡[4]的风车，却在其他许多场合，不声不响地破坏法律。

普鲁士民族似乎对法典的公布毫无察觉，这证明法典虽然外表上革新很多，实际上很少革新，因而要想了解18世纪末德国这部分地区的社会真实状况，研究这部法典才是怪事。当时只有法学家才研究它，今天，不少开明人士也没有读过它。

此处 。

18世纪市政方面的一个最突出特征，不是废除一切代议制和一切公众干预，而是市政所遵循的规章制度的极端不稳定，法律朝令夕改，不断变化，时而重新使用，时而弃之不用，时而增，时而减。法律的这种不断变动最能说明地方自由被贬低到何种程度，对这点似乎无人注意。光是这种变动性就足以预先摧毁对政治机构的所有特殊观念，所有思古幽情，所有地方爱国心，而政治机构是最宜于保持这些思想感情的。这样，人们为大革命行将进行的对历史的大破坏做了准备。

此处 。

路易十四破坏城市市政自由的借口是城市财政管理不善。但是自路易十四改革以来，财政管理不善继续存在，并且更加恶化，蒂尔戈以充分理由指出这一点。他还补充说：大部分城市今天负债累累，部分是由于它们曾借钱给政府，部分是由于市政官员糜费铺张，他们花着别人的钱，却不向居民报告账目，也不用听取居民的忠告，他们变本加厉，以示显赫，有时还从中渔利。

此处 。正是在加拿大，人们才能最好地评价旧制度的行政中央集权制。

正是在殖民地，人们才能够最好地评价宗主国政府的面貌，因为正是在那些地方，通常政府的所有特征被放大，并且更明显。当我想评价路易十四政府的精神和弊病时，我应当去加拿大。于是我就像用显微镜一样，发现物体的变态。

在加拿大，不存在那些由旧现象或旧的社会状况构成的大量障碍与自治精神的自由发展作公开或暗中的对抗。这里几乎没有什么贵族阶级，或者至少他们在这里已失去了根基；教会不再占统治地位；封建传统已经丧失或已经模糊不清；司法权力不再扎根于古老制度和古老习俗。没有什么东西阻碍中央权力尽量发展，按它内在的精神制定一切法律。因而在加拿大，根本不存在城市或省级政治制度，不存在经授权的集体权力和被允许的个人立法创议权。总督的地位比在法国优越得多；管辖事务比在宗主国多得多，尽管与巴黎相隔1800法里，竟欲从巴黎统辖一切；政府从未采取重大方针使殖民地民丰物阜，相反却千方百计强行增加和散布人口：强制种植，所有源于转让土地的诉讼不交法庭而由政府独自审理；必须用某种方式种植，强制人们在某些地点定居而不得在其他地点定居，等等，这些事情发生在路易十四时代；敕令由科尔贝尔副署。人们已经感到处于现代中央集权制下，就像在阿尔及利亚。实际上，加拿大就是阿尔及利亚一向存在状况的忠实写照。在这两个地方人们都能看到同人口几乎同样众多的政府，它压倒一切，积极活跃，制定规章，强制人民执行，它要预见一切，负责一切，总是比被治理者本人更了解被治理者的利益，它不停地活动，却毫无收获。

相反在美国，英国人的地方分权制度发扬光大：市镇变成几乎独立的市政府，成为某种民主共和国。构成英国政体和风尚的基础的共和成分畅行无阻并在发展。真正意义上的政府在英国管事不多，个人却大有作为；在美国，政府可以说不再介入任何事务，个人联合起来，一切都干。由于没有上层阶级，加拿大居民比同时期的法国居民更加服从政府，而英属各州的居民却变得越来越独立于政权之外。

这两个殖民地最终建立了完全民主的社会；但是在这里，起码在加拿大尚属法国这个时期，平等与专制政府混合在一起；在英属各州，平等与自由结为一体。至于两种殖民方式的物质后果如何，人们

知道，1763年，即征服时期，加拿大人口为6万人，英属各州则为300万人。

此处 。共同讨论事务所起的反种姓作用。

从18世纪农业协会为数不多的文件中可以看出，共同讨论共同利益起了反种姓作用。这些会议是在大革命之前30年，在旧制度的盛期召开的，并且只涉及理论问题，只有通过理论问题，人们才辩论不同阶级感兴趣并能一起讨论的各种问题。虽然如此，人们立即从中感到人与人互相接近，互相融合，看到合乎理性的改革思想占领了非特权者的心，也占领了特权者的心，然而讨论涉及的不过是管理和农业而已。

我相信，没有一个政府像旧制度的政府那样，从来只在它自身寻求力量，总是使人们分化。大革命之际，法国存在的荒谬可笑的不平等现象只有在这种政府下方能维持；最轻微地接触一下自治 ，这个政府就得发生深刻变化，迅速改造，否则就被摧毁。

此处 。

各省自由是古老的，同人们的习惯、风俗、回忆融合为一，而专制制度是新出现的，这时，没有全民族自由，各省自由也能存在若干时日；但是若认为取消了普遍自由，仍能任意创造甚至长期维持地方自由，这种观点是荒谬的。

此处 。

在一封呈递国王的奏折中，蒂尔戈以那种我觉得极为精确的方式，概括了贵族捐税特权的真正范围：

“1．特权者如拥有一块面积四犁地 [5] 的农场，能免纳人头税。这样的农场在巴黎附近通常应纳税2000法郎。

“2．这些特权者绝对不必为树林、牧场、葡萄园、池塘以及城堡周围的或大或小的土地交付费用。有些地区的主要出产是在牧场或葡萄园，那么支配这些土地的贵族便免缴全部捐税，这些捐税都落在交军役税者头上；这第二种好处可谓大矣。”

此处 。

在《阿瑟·扬1789年游记》中，可以找到一帧绘制精美、框架纤巧的关于两种社会状况的小幅图画，在这里我禁不住要将它摆出来。

阿瑟·扬游历法国时恰值导致攻占巴士底狱的第一次动乱之际，他由于头上没戴帽徽，在一个村子里被一群老百姓抓住，要将他扭送监狱。为摆脱困境，他设法跟他们谈了如下这一小段话：

“先生们，”他说道，“有人刚才说，捐税必须像从前一样缴纳。捐税肯定必须缴纳，但并不是像从前那样。必须像在英国那样缴纳捐税。我们有许多你们所没有的捐税；但是第三等级——人民不纳捐税；捐税只由富人承担。在英国，每个窗户都要纳税；但是房子只有六个窗户的人家不用纳税。领主缴纳二十分之一税和军役税；但是一个花园的小所有者不纳分文。富人要为他的车马、仆人纳税，甚至为他有打山鹑的自由而纳税；小所有者与所有这些捐税一概无关。不仅如此！在英国，我们有一项捐税由富人缴纳，用来救济穷人。因此，如果必须继续缴纳捐税，那就应该用另一种方式缴纳。英国的方法是再好不过的了。”

“由于我的蹩脚法语和他们的方言无甚出入，他们完全听懂了我的意思；我讲话中的每个字都博得他们的欢呼，他们想我一定是位好人，而我也证实了这一点，我高呼：第三等级万岁！他们当即用一片欢呼声放我通行。”

此处 。1789年贵族阶级陈情书分析。

我认为，法国革命是唯一这样的一场革命，在它开始时，不同阶级能分别真实地表达他们的思想，表白他们的感情，而这是在他们的思想感情还未被革命歪曲或改变之前。众所周知，这一真实的表达记录在1789年三个等级起草的陈情书中。这些陈情书或奏折是与之相关的每一个等级在充分自由、面向最广大人民群众的条件下拟定的；它经过有关方面长时间的讨论和起草人的反复思考；因此那个时代的政府，当它对国民讲话时，并不同时既负责提问又负责回答。在起草陈情书的时期，有人将陈情书的主要部分汇编并印成三卷，现在所有图书馆均可看到。陈情书原件现存国家档案馆，起草陈情书会议记录也存放在一起，同一时期内克先生和他的代理人就这些会议而互通的信函有一部分也在那里。文献汇集起来能印成一部对开本的多卷本丛

书。这是旧法兰西留给我们的最珍贵的文献，凡想知道我们先辈在大革命爆发之际的精神状态的人，必须不断查阅这些文献。

我原先想，上文所提的印作三卷的摘要也许只是一部分作品，不能精确地再现这次大规模调查的特点；但是作过一番比较以后，我发现在大幅绘画与缩小了的复制品之间，有极大的相似之处。

我这里列出贵族阶级陈情书摘要，以便使人们了解贵族阶级绝大多数的真实感情。人们从中可以清楚看到贵族阶级的绝大多数人顽固地要保持哪些旧特权，情愿让出哪些特权，并主动提出牺牲哪些特权。人们从中尤其可以发现当时在有关政治自由问题上激励整个贵族阶级的全部精神。一幅何等怪异凄惨的图画！

个人权利 。贵族首先要求起草一份有关一切人的权利的明确宣言，该宣言要确认人们的自由，确保人们的安全。

人身自由 。贵族希望在尚存封建领地奴役制的地方，废除奴役制，并设法取消黑奴贸易；每个人均可到自己想去的地方自由旅行或定居，不论是在王国内外，而不被横加逮捕；改革警察规章的流弊，今后警察即使在骚乱时期，也由法官控制；个人只能由本来的法官逮捕和审判；因此，国家监狱和其他非法拘押所均应拆除。有些贵族要求拆毁巴士底狱。巴黎贵族尤其坚持这一点。

必须禁止所有密札或国王密札。——如果国家危急，必须逮捕公民而不将其立即送交普通法庭，那就必须采取措施防止滥施刑罚，或是将拘留一事通知国务会议，或是用其他方法。

贵族阶级要求废除所有特别委员会，所有权利分配或特别法庭，所有辩护 、延期判决等等特权，应对那些下达或推行专横命令者施行最重刑罚；在普通法庭这唯一应保留的法庭中，要采取必要措施保障个人自由，尤其在刑事犯的问题上；必须免费受理裁判，无益的法庭必须撤销。“行政官员乃为人民而设，而不是广大人民为行政官而设，”一份陈情书中说道。人们甚至要求在大法官辖区为穷人设立一委员会和免费的辩护人，预审必须公开，必须给诉讼人进行辩护的自由；在刑事犯罪问题上，必须为被告提供一名顾问，在诉讼程序的一切行为中，法官必须由与被告人属同一等级的一定数量的公民辅助，他们负责根据犯人的犯罪事实或不法行为宣布判决；在这方面，人们援引英国宪法；刑罚轻重须依不法行为大小而定，刑罚对一切人平

等；死刑判处更加稀少，所有体罚肉刑、刑讯拷问等等，均须取消；最后，囚犯的处境必须改善，刑事被告的处境尤其必须改善。

依照陈情书，人们必须设法使个人自由在陆海军征兵中受到尊重。必须允许将服兵役义务转换为金钱给付，唯有三个等级都派出代表列席，才能进行征兵抽签，从而使纪律和军事服从的义务与公民和自由人的权利相结合。用刀面抽打必须取消。

财产自由与不可侵犯 。陈情书要求财产不可侵犯，除了必不可少的公益原因外，财产不受任何损害。在因公益而侵犯财产的情况下，政府必须给与高价补偿，不得拖延。必须取消没收充公。

商业、劳动和工业自由 。必须保障工业和商业自由。因此，必须取消授予某些公司的控制和其他特权；必须将关税线移至边境。

宗教自由 。天主教在法国是唯一占统治地位的宗教；但是必须给与每一个人信仰自由，恢复非天主教徒的公民地位和财产。

出版自由、邮政保密不受侵犯 。必须保障出版自由，法律须预先规定出于普遍利益的各项限制。除涉及教义的书籍外，任何人不受教会审查；其他书籍只须采取必要的预防措施，以便知道作者和印刷者。许多人要求出版罪只能交由陪审员审判。

所有的陈情书都坚持，必须尊重邮政保密，它不受侵犯，从而使信件不至成为控告的理由和手段。陈情书直截了当地说道，拆读他人信件是最可恶的间谍行为，因为它侵犯了公众信仰。

教学、教育 。贵族阶级的陈情书只谈到要求积极关心赞助教育，把教育扩大到城市和农村，依照符合孩子们的预期目的的各项原则领导教育；特别要给孩子们进行国民教育，教会他们公民的权利与义务。陈情书甚至要人们为孩子们撰写教义问答，将宪法的要点用孩子们能够理解的浅显形式编写。尽管如此，陈情书并没有指明为了便利推广教育，应使用哪些方法；只限于呼吁为贫困贵族子弟建造教育设施。

必须关心人民 。大量陈情书坚持要求对人民给予更多关心。许多陈情书申明反对警察规章中的滥用职权，它们说道，大量手工业者和有用公民往往不经正式审判就被任意投入监狱、国家监狱等处，其原因往往是由于犯了错误，甚至单单是受怀疑，这种做法损害了天赋自由。所有陈情书均要求彻底废除劳役制。多数大法官辖区要求允许赎买使用领主磨坊、面包烘炉等税，允许赎买通行税。大量陈情书要求

减轻许多封建捐税，废除世袭领地税。一份陈情书说道，方便土地买卖对政府有利。这理由恰恰是人们为一举废除一切领主权利和出售不可转让的法人财产而即将提出的理由。许多陈情书要求减轻鸽舍权对农业的损害。至于专供保存国王猎物的设施，即当时名为王室狩猎总管管区，陈情书要求立即予以废除，因为它们侵犯了财产权。陈情书要求以人民负担较轻的捐税取代现行捐税。

贵族阶级要求在农村设法普及富裕和福利；在农村建立粗布纺织厂，以便农闲季节雇用农村的人：每个大法官辖区均应在省政府监督下，创设公共粮仓，以防备饥荒，将食品价格维持在一定比率上；设法使农业完善，改善农村的境遇；增加公共工程，尤其是要致力排干沼泽，防备洪涝，等等；最后，要在所有各省鼓励商业和农业。

陈情书要求将济贫院分为设在各区的小型收容所，取消那些乞丐拘留所，代之以慈善工场；在省三级会议领导下，设立救济金库，为了免费为穷人治病，由各省出资，将外科医生、医师、助产士分散到各区去；法庭对人民应永远免费；最后应为盲人、聋哑人、弃婴等等创建各种设施。

尽管如此，在所有这些问题上，贵族阶级一般来说，只限于表述他们的改革愿望，不涉及如何执行的重大细节问题。贵族阶级不像下层教士那样长期生活在下层阶级当中，不像下层教士那样接触民间疾苦，故而他们很少考虑如何医治这些苦难。

关于录用贵族担任公职、贵族地位的等级制和荣誉特权问题。尤其是，或者说仅仅是在贵族等级制和社会地位的差异问题上，贵族阶级背离了要求改革的普遍精神，他们作出了若干重要让步，但却固执于旧制度的种种原则。他们感觉到他们在这里正在为自身的生存而战斗。贵族阶级陈情书坚决地要求维持教士和贵族特殊等级的地位。陈情书甚至要求多方设法保持贵族等级的完全纯粹；因而禁止以金钱为代价获取贵族头衔，在某些场合不许再授予，唯有长期为国家立功效力，方可荣膺。陈情书希望对假贵族进行追查和起诉。所有陈情书最后都坚持要求维护贵族的全部荣誉。有一些陈情书要求给贵族颁发一种从外表即可认出的特殊标记。

再也想象不出比这样的要求更典型、更能证明已经存在于贵族与平民间的完全相似了，虽说社会地位还有差异。总的说来，在这些陈情书里，贵族虽然对许多权益表现极其随和，却拼死固执于他们的荣

誉特权。他们要保持他们所享有的一切特权，他们还想发明那些他们没有的特权，他们已经感到自己被卷入了民主浪涛，他们惧怕葬身其中。多么稀奇古怪的事！他们凭本能感到这种危险，却对此没有认识。

至于职务的分派，贵族要求取消捐纳法官职位；当事关这类职务时，所有公民都能由国民推荐给国王，国王依其年龄能力一视同仁地加以任命。至于军阶问题，多数陈情书认为不应排斥第三等级，所有军人只要有功于国，均有权晋升，直至最高官位。“贵族等级不赞成任何将第三等级关在军职大门外的法律”，几份陈情书这样写道。贵族要求保留直接担任军官无须经由低级军阶的贵族特权。而且几乎所有陈情书都要求确立固定的适用于一切人的军阶分配规章，不得将军衔全部留作恩典，除高级军官外，其他各军阶可凭年资取得。

至于教士职务问题，陈情书要求恢复有俸圣职选举制，或者至少由国王创设一委员会，在有俸圣职分派问题上向国王提出意见。

陈情书最后说道，从今以后，分发年金时必须更有识别力，不再集中在某些家庭，任何公民不得同时有一份以上年金，不得同时领取超过一个职位的官俸；必须废除职位继承人的指定权。

教会与教士 。当问题不再涉及贵族阶级的权利和特殊结构而涉及教会的特权和组织时，贵族阶级就不再那样仔细斟酌；他们圆睁双目，盯住弊端。

贵族阶级要求教士不得享有免税特权，必须偿付债务，不得转嫁给国民，修道会必须深入改革。多数陈情书宣布，这些修会背离教会精神。

多数大法官辖区要求减轻什一税对农业的危害；甚至有大量陈情书要求废除什一税。一份陈情书说道：“什一税的最大部分是由那些本堂神甫征收来的，这些人却最少用它来为人民谋得精神上的佑护。”可见第二等级在其话语中，不大宽容第一等级，对于教会也不再彬彬有礼。许多大法官辖区正式承认三级会议有权取消某些宗教等级，将教会财产另作他用。17个大法官辖区宣布，三级会议有权制订教规。许多大法官辖区说道，宗教庆典节日太多，损害农业，助长游手好闲，必须大量废除，将它们推迟到礼拜天。

政治权利 。关于政治权利，陈情书承认，所有法国人均有权直接或间接参与政府，这就是说有选举和被选举权，但须保持地位等级

制；因而个人只能在本等级内进行提名和被提名。这一原则确定以后，代议制度的建立就必须确保国家的所有等级皆可认真参加国家事务的领导。

关于三级会议议会内的表决方式意见不一：大多数人要求按等级分开投票；一些人认为捐税表决应属例外；另一些人最后要求这样的表决方式应成为定例。他们说道："必须依人头不依等级计算选票，这乃是唯一合理的形式，唯一能够摆脱和消灭团体利己主义这一万恶之源的形式；它能使人们和衷共济，将人们引向国民有权希望议会达到的结果，即它是一个既爱国，又具有伟大品德，并由知识武装起来的议会。"不过，由于这项革新如操之过急，在目前的精神状况下可能有危险，所以许多人认为，采用时必须谨慎，必须由议会来判断是否最好将实行依人头表决这件事推迟至下几届三级会议。在一切情况下，贵族阶级要求每一等级都有权保持一切法国人所应有的尊严；因此，必须废除在旧制度下第三等级被迫服从的那些侮辱形式，例如下跪："一个人在另一个人面前下跪有损人的尊严，这种景象在天生平等的人与人之间，显出一种与人的基本权利不相容的卑下感"，一份陈情书写道。

关于政府形式应采取的制度和宪法原则 。关于政府形式，贵族阶级要求维持君主政体，保护国王本人的立法、司法、行政权，但同时要确立根本法，以保障国民执行权力的各项权利。

因此，陈情书全都宣布，国民有权召集三级会议，三级会议成员的人数要足以保证议会独立性。陈情书要求，三级会议今后要定期召开，每次新国王继位时也应召开，不必发放召开会议通知书。许多大法官辖区甚至希望这种议会为常设议会。如果三级会议不能按法律指定期限如期召开，人们有权拒纳捐税。少数陈情书要求在两届三级会议间隔期间，必须建立一个中间委员会，负责监督王国政府，但是大多数陈情书明确反对建立中间委员会，宣称这样的委员会完全违反宪法。理由很奇怪：他们担心与政府并存的这个小议会会被政府的挑唆所诱惑。

贵族阶级要求取消大臣解散议会的权力，大臣们若用阴谋诡计破坏议会秩序，将依法受到制裁；任何政府官员，任何与政府有某种依附关系的个人，均不得成为议员；议员人身不受侵犯，陈情书说道，

不得因发表政见而对议员起诉；最后，议会会议应公开，为了逐步邀请国民参与议会讨论，将通过印刷渠道传播讨论情况。

贵族阶级一致要求各项制约国家政府的原则均应实施于不同部分的领土的治理上；因此，各省、区、教区，必须建立由自由选出、定期任职的成员组成的议会。

许多陈情书认为，总督与总收税员的职位必须取消；所有陈情书都认为，今后唯有省议会负责摊派捐税，监督省里的特殊利益。陈情书认为区议会和教区议会也同样如此，它们今后只依附于省三级会议。

权力区分。立法权 。关于国王和聚集在一起议事的国民之间的权力区分，贵族阶级要求，法律只有经三级会议和国王同意，并在负责维持其执行的法院注册，才能生效；唯有三级会议有权设立和确定捐税数额；只有在一次三级会议召开到下次三级会议召开这段时间，才能同意给予津贴；所有未经三级会议同意而征收或设立的捐税均被宣布为非法，凡下令征收这种捐税的大臣和征税员将作为贪污犯被提起诉讼；

没有三级会议同意，同样不准任何借款；唯有三级会议决定的贷款可以开放，政府要在战争和重大灾害情况下使用这笔贷款，除非在最短期限内召开三级会议；

所有国库均置于三级会议监督之下；三级会议确定各部门的支出，必须采取最可靠措施确保经过表决的收入不被超支。

大部分陈情书要求取消那些使人恼火的捐税：以登记税、百分之一得尼埃税[6]、批准税等名目，汇总在国王领地税务局名下。“单是税务局这个名义就足以伤害国民，因为它宣布本属公民财产的真实部分的那些物品归国王所有，”一份陈情书说道；所有未经让与的领地均由省三级会议管理，任何有关财政问题的法令、敕令，未经国民的三个等级同意，不得颁布。

贵族阶级的思想显然是要将全部财政管理权通过三级会议和省议会授予人民，不论是借款和捐税的规章制度，或是捐税的征收。

司法权 。同样，在司法组织上，贵族阶级倾向于使法官的权力至少在很大部分上从属于聚会议事的国民。许多陈情书就是这样宣布的。

“法官必须以其职守对聚会议事的国民负责”；法官未经三级会议同意不得被免职；未经三级会议同意，不得以任何借口扰乱法庭执行其职能；最高法庭的渎职以及高等法院的渎职须由三级会议审判。依照多数陈情书的意见，只有根据人民的推荐，国王才能任命法官。

行政权 。至于行政权，则概归国王所有；但也规定必要的限制，以防专权。

例如，关于行政管理，陈情书要求，不同部门的账目须印刷出来予以公布，大臣须对聚会议事的国民负责；同样，国王在使用部队对外防御之前，必须将其意图准确告知三级会议。在国内，这些军队只有经三级会议征调才能用来对付公民。部队的人数必须加以限制，平时仅留三分之二于第二兵员。至于政府雇佣的外国军队，必须离开王国中心，派往边境。

读贵族阶级陈情书时，最使人感到惊奇、而任何摘录都无法再现的事实，是这些贵族浸透他们时代的程度：他们具有时代精神，他们极其流畅地使用时代语言。他们谈论不可剥夺的人权、社会公约固有原则 。当涉及个人时，他们通常关心个人权利，当涉及到社会时，他们通常关心社会义务。政治原则在他们看来，同道德原则一样绝对，二者均以理性为共同基础 。当他们提到废除农奴制残余时，他们认为：问题在于消除人类堕落的最后痕迹 。他们有时称路易十六为公民国王 ，并多次谈到危害国民 罪，而这条罪状后来被经常认为是他们发明的。他们同其他人一样认为，应不遗余力地发展公共教育，领导公共教育的是国家。一份陈情书说道，三级会议关心通过儿童教育中的变革，灌输一种国民性格 。和同时代其他的人一样，他们对立法的统一表现强烈持久的爱好，然而触及到等级存在问题时看法就不同了。他们和第三等级一样，要求行政统一，度量衡统一，等等；他们提到各种改革，并希望改革彻底。按照他们的想法，所有捐税，一无例外，均须废除或改造；所有司法制度均须变革，领主司法除外，领主司法只需完善。对于他们像对所有其他法国人一样，法兰西是一块政治试验田，有一种政治模范农场，在这里，一切均当翻转过来，一切均当加以尝试，除了生长着他们个人特权的小天地；还必须替他们说句公道话，就连这块小场地，他们也没有放过。总之，读贵族阶级陈情书时，人们能够肯定，如果这些贵族是平民的话，他们就能发动这场大革命。

此处 。

有人说，18世纪哲学的特点是对人类理性的崇拜，是无限信赖理性的威力，凭此就可以随意改造法律、规章制度和风尚。应该确切地解释一下：真正说来，这些哲学家中有一些人并不崇拜人类理性，而是崇拜他们自己的理性。从未有人像他们那样对共同智慧缺乏信心。我可以举出许多人，他们几乎像蔑视仁慈的上帝一样蔑视民众。他们对上帝表现出一种竞争对手的傲慢，对民众则表现出一种暴发户的骄傲。真正恭敬地服从多数人的意志同服从神的意志一样，对他们来说都是格格不入的。几乎所有革命家后来都显示出这一双重性格。这与英国人和美国人对其公民多数人的感情所表现的那种尊重相去万里。在他们国家，理性对自身充满自豪和信心，但从不蛮横无理；因此理性导致了自由，而我们的理性，只不过发明了一些新的奴役形式。

此处 。

弗里德里希二世在他的回忆录中写道："丰特内尔〔7〕和伏尔泰、霍布斯〔8〕、科林斯〔9〕、沙夫茨伯里〔10〕、博林布鲁克之辈，这些伟人给宗教以致命打击。这些人开始检查他们一向愚蠢地崇拜的东西；理性打垮迷信；人们对自己一向相信的神话嗤之以鼻。自然神论造就了大量宗派信徒。假如说伊壁鸠鲁主义严重地损害了异教徒的偶像崇拜，那么自然神论今天也同样严重地损害了我们祖先所接受的犹太教观念。思想自由盛行英国，对哲学的进步贡献很大。"

从上面这段话可看出，弗里德里希二世在写这几行字之际，亦即在18世纪中期，还是把当时的英国当作非宗教信条的发源地。在这里，还可看到一件更惊人的事：一位最精通人文科学和国务科学的君主，看起来并不怀疑宗教的政治效用；他的老师们的精神错误，改变了他的精神的固有品质。

此处 。

18世纪末期法国出现的这种进步精神，在同一时期也出现在整个德意志，而且到处都同样伴随着改革政治制度的愿望，请看一看一位德国历史学家对当时德国正在发生的事件所作的描述：

"18世纪下半叶，"他说道，"新的时代精神逐渐引入教会领地本身。人们在那里开始改革。技艺和宽容到处深入传播；在一些大国已

经居统治地位的开明专制，在德意志已见端倪。应该说，在18世纪任何一个时期，在这些教会领地上，从没见过像法国革命前最后几十年中那样杰出、那样值得敬重的一些君王。”

必须注意人们描绘的这幅图画多么像法国当时呈现的图景：改良与进步的运动在同一时期兴起，最有资格进行统治的人物在大革命行将吞噬一切的时刻出现。

还应该承认，德意志的整个这一部分多么明显地被卷入法兰西的文明与政治运动。

此处 。英国人的司法立法证明，政治制度尽管有许多附带的毛病，但不妨碍人们达到建立这些制度时既定的首要目标。

有些国家尽管政治体制的附属部分不完善，但如果这些体制所遵循的总原则即精神富有生命力时，这些国家便具有繁荣昌盛的能力。这种现象再没有比研究上世纪英国司法体制时更加清楚可见了。布莱克斯通向我们证明了这点。

首先，人们在英国发现两大引人注目的多样性：

1．法律的多样性；

2．执行法律的法庭的多样性。

一、法律的多样性 。1．英格兰本土、苏格兰、爱尔兰、大不列颠的各欧洲附属地，诸如马恩岛、诺曼底群岛等等，以及各殖民地，法律都彼此不同。

2．在英格兰本土有四种法律：习惯法、成文法、罗马法、衡平法。习惯法本身分为通行全王国的普通习惯法；行于某些领地、某些城市，有时仅仅行于某些阶级的特殊习惯法，例如商人习惯法。这些习惯法有时彼此大相径庭，例如那些与英国法律的普遍倾向相对立的习惯法，规定所有的子女平均分享遗产（gavelkind），而更奇特的是，给与最年幼的子女以长子继承权。

二、法庭的多样性 。布莱克斯通说道，法律设置了不同的法庭，呈现出惊人的多样化；请看以下的大略分析。

1．首先有英格兰以外建立的法庭，如苏格兰和爱尔兰法庭，它们并非总是从属于英国最高法庭，尽管它们最后都须通往英国贵族法庭，我想。

2．至于英格兰本土，假如我没忘记的话，那么布莱克斯通的分类中计有：

（1）11种根据普通法而存在的法庭，其中4种真正说来，似乎已经废弃不用；

（2）三种裁判管辖区扩及全国，但只用于某些方面的法庭；

（3）10种带有特殊性的法庭。其中之一由地方法庭组成，地方法庭由最高法院的不同法令创设，或根据传统而存在，或是在伦敦，或是在各郡的市镇。这类法庭为数众多，其结构和规则五花八门，作者也无法细述。

因此，若参照布莱克斯通之说，仅仅在英格兰本土，在他进行写作的那个时代，即18世纪下半叶，便存在24种法庭，其中有许多又细分为大量各具特色的法庭。假如撇开自那时起几近消失的几种法庭，剩下的还有18种或20种。

现在，如考察一下这个司法制度，便不难看到它含有各种不完善性。

尽管法庭繁多，却常常缺少离诉讼人很近、花费很少、能就地审判小案件的第一审小法庭，这就使司法阻塞，并且昂贵。同样的案件隶属许多法庭管辖，因此第一审开始就不明不白。几乎所有上诉法庭在某些情况下都进行初审审判，有些时候普通法 法庭，另一些时候衡平法法庭 ，进行初审审判。上诉法庭花样繁多。唯一中心点为英国贵族上院。行政诉讼与普通诉讼并不分开；这在大多数法国法学家看来是一大畸形。最后，所有这些法庭都要在四部不同的立法中汲取裁决理由，其中一部只是由先例确立，另一部衡平法的确立根据不明，因为其目的最经常的是抵御习惯法或成文法，通过法官强行修正成文法或习惯法中过时或过于苛刻的东西。

英国司法的缺陷确实不少；将英国司法的这架庞大古老的机器同法国司法制度之现代化工厂相比，将英国司法中明显的复杂、不一致与法国司法制度的简单、一致、连贯相比，英国司法的缺陷一定会显得更为突出。然而，自布莱克斯通那个时代以来，世界上没有一个国家像英国那样彻底达到司法的伟大目的，这就是说，在英国，不管一个人的地位如何，不管他控诉个人或是国王，他都更有把握使世人听到他的控诉，而且在英国所有的法庭都可找到维护他的财产、自由与生命的最好保障。

这并不是说，英国司法制度的缺陷有助于实现我这里所说的司法的伟大目的；这只是证明，在一切司法组织中，都有次要的缺陷，它们对司法的这一目的仅有轻微的危害；在一切司法组织中，还有其他一些主要的缺陷，不仅危害司法的这一目的，而且会将它毁坏，尽管它们带有许多次要的完美性。第一种缺陷最容易被发觉，通常最先惊动民众精神的就是这些。正像人们所说，它们一目了然。另一种缺陷常常更为隐蔽，发现或指出这些缺陷的并不总是法学家或其他操此职业者。

此外请注意，同样的品质可以是次要的或是主要的，依时间和社会政治组织而定。在贵族制时代，在不平等时代，试图在法庭面前减少某些个人特权，为归法院管辖的弱者提供保障，以对付归法院管辖的强者，试图使国家行为居统治地位，这一切，当只涉及两个臣民之间的诉讼时，自然是公允的，并且变为主要的品质，但是，随着社会状况和政治体制转向民主制时，它的重要性便减少了。

如果根据这些原则研究英国司法制度，就会发现，尽管存在所有那些使我们邻邦的司法变得模糊、阻塞、迟缓、昂贵和不便的缺点，但是人们采取了无数预防措施，使强者绝不能以牺牲弱者而得益，使国家绝不能以牺牲个人而得利；人们越是深入这种立法的细节，就越会看到，英国司法制度为每个公民提供了一切自卫武器，这里的各种安排都是为了给每个人提供最大的保障，以对付不公正、对付法官的卖官鬻爵，在民主时代，这类卖官鬻爵更为平常，尤其危险，它是从法庭对国家力量的屈从中产生的。

基于所有这些观点，英国司法制度尽管现在仍存在大量次要的缺点，我却觉得它胜过法国的司法制度。当然，法国司法制度几乎没沾染英国司法制度的缺陷，但也无法提供同样程度的英国司法制度的主要品质；它为每个公民进行私人间的争辩提供出色的保障，但在个人对付国家的保障上软弱无力；而在法国这样的民主社会中，这是必须永远加强的一个方面。

此处 。

大革命并不是因为这种繁荣而发生的；但是那种必然产生大革命的精神，那种积极活跃、不安现状、机智灵敏、锐意革新、雄心勃勃

的精神，那种新社会的民主精神，正在开始推动一切事物，在瞬息间颠覆社会之前，它已足以促进社会动摇和发展。

注释

〔1〕 查士丁尼，东罗马帝国皇帝（527-565年在位），由于政治经济文化的成就，他的统治被誉为“查士丁尼时代”。其法典对近代法律产生巨大影响。——译者

〔2〕 指英国约克家族与兰加斯特家族为争夺王位进行的红白玫瑰战争，结果后者取胜，建立了都铎王朝。——译者

〔3〕 1786-1797年普鲁士国王，加入反法联盟，干涉法国大革命。——译者

〔4〕 弗里德里希二世1745年仿凡尔赛城堡在波茨坦附近所建的一座小宫殿。——译者

〔5〕 旧时土地面积单位，1犁相当于90至120阿尔邦，1阿尔邦相当于20至50公亩。——译者

〔6〕 除了直系继承或婚姻契约赠与外，财产和享有不动产的一切转移，均须纳税百分之一。此税1703年制订，以充作登记费用，在旧制度末期已达近850万里弗尔。1得尼埃等于十二分之一苏。——译者

〔7〕 丰特内尔（1657-1757），法国哲学家、诗人，著有《宇宙万象解说》、《神灵显迹的历史》，提倡科学、进步、理性，否定传统和宗教信仰，为18世纪启蒙哲学的先驱。——译者

〔8〕 霍布斯（1588-1679），英国哲学家，机械唯物主义代表人物，主张君主制，著有《利维坦》等。——译者

〔9〕 科林斯（1721-1759），英国诗人，弃绝教会，从事诗歌创作。他的抒情诗在18世纪占有独特位置。——译者

〔10〕 沙夫茨伯里（1674-1713），英国哲学家，受柏拉图主义影响，发展出一种感情伦理学，对人的善与美的天赋感觉持乐观思想。——译者

附　录

一　论三级会议各省，尤其朗格多克

我并不是想在这里详细研究大革命时期尚存的各个三级会议省的情况。

我只想指出三级会议省的数量，使人们了解在哪些三级会议省地方生活依然活跃，说明它们与国王政府处于何种关系，它们在哪个方面脱离我前面陈述的共同规章，又从何处回到这些规章，最后，通过它们当中的一个例证，使人们管中窥豹，举一反三。

法国大多数省份一直存在三级会议，就是说，每个省均在国王政府之下，如当时人们所说的，由三个等级的人 治理，这就是说是由教士、贵族和资产阶级的代表组成的议会治理。同中世纪其他政治制度一样，这种省政体几乎在欧洲所有文明国家都可以找到，且具有同样的特征，至少在渗透了日耳曼风尚和思想的地方是如此。在德意志的很多邦里，三级会议一直存在到法国大革命时期；有些地方三级会议被废除，那也只是到了17和18世纪期间才消失。两个世纪以来，君主们处处对它们发动战争，时而是暗中的，时而是公开的，但从未间断。他们从来不设法按照时代的发展来改善这体制，只是一有机会，别无他策时，便试图摧毁它或使它变形。

1789年，在法国只有五个幅员较大的省份和几个微不足道的小区还有三级会议。真正说来，只有两个省——布列塔尼和朗格多克还存在省内自由；其他各省，三级会议机构已完全丧失活力，徒有虚名而已。

我要单独论述朗格多克，把它作为特殊考察的对象。

在所有三级会议省中朗格多克面积最大，人口最多；它拥有2000个村社，或像当时人所说，2000个共同体 ，居民近200万。此外，正如它最大，它也是所有三级会议省中治理得最好、最繁荣的省份。因而我挑选朗格多克是很合适的，它可以说明旧制度下省内自由的情

况，以及在省内自由最发达的那些地方，这种自由在何种程度上从属于国王政权。

在朗格多克，三级会议只有经国王特别命令，由国王每年将召开会议通知书个别发给所有三级会议成员，才能举行；一位讥评时政的人因而说道："构成三级会议的三个团体，其中之一——教士，系由国王指定，因为国王提名主教职位和有俸圣职，其他两个团体亦然，因为王室有权下令禁止三级会议任何一位成员参加会议，而并不需要将他流放或提交诉讼。只要不通知他开会便足够了。"

三级会议不仅必须按国王指定的日期召开，也须按他的指定日期散会。会议的时间，按御前会议的规定通常为40天。国王派代表出席会议，他们随时可以参加会议，并负责在会议上陈述政府的意愿。此外，三级会议处于严密监督之下。它们无权做出重大决策，无权决定任何财政措施，除非它们的决议得到御前会议的判决批准；哪怕是一项捐税、一笔贷款、一桩讼案，都得经国王特别批准。三级会议的所有普通规章，甚至有关会议召开事宜，均须得到批准才能生效。它们的收支，用今天的说法叫预算，每年也要受同样的控制。

此外，在朗格多克，中央政权还执行它在其他所有地方得到承认的同样的政治权利；中央政权颁布的法律，它不断制定的普通规章，它采取的一般措施，在朗格多克亦如在各财政区一样适用。同样，中央政权在这里执行政府的一切天然职能；它在这里有同样的警察和同样的官员；它在这里如在各地一样，不时创设大量新官员，朗格多克省必须高价购买这些官职。

像其他省一样，朗格多克也由总督统辖。这位总督在各区都有总督代理，总督代理与共同体首领通信往来，并领导他们。总督像在财政区完全一样，执行政府监护制。远在塞文山脉峡谷的最小的村庄，除非得到来自巴黎的御前会议的判决，无权花费哪怕一文钱。今天被称作行政诉讼的这一部分司法权，在朗格多克亦如在法国各地一样广泛推行，甚至还更甚。总督初审决定所有路政问题；他判决有关道路问题的所有诉讼案件；一般来说，所有涉及政府或被认为与之有关的案件，均由总督宣判。和别处一样，政府也袒护所有官员，免受被其欺压的公民的贸然起诉。

那么，朗格多克区别于其他省份并受人羡慕的特殊之处是什么？有三件事足以使朗格多克完全不同于法国其他地方：

1．它有一个由重要人物组成的议会，受到居民的信任和王权的尊重，任何中央政府官员，或按当时话说，任何国王官员，均不得参加会议，人们每年在议会中自由而严肃地讨论本省的特殊问题。只要把王国政府置于这个光明之源的左右，它就会以完全不同的方式行使其特权，尽管其官员和本能并无变化，它却会处处与过去情况迥异。

2．朗格多克有很多由国王或其代理人出资兴办的公共工程；还有其他一些工程，中央政府提供部分资金，并领导大部分施工；但是，为数最大的工程却是朗格多克省单独出资施工的。一旦国王批准这些工程的规划和费用，便由三级会议选定的官员负责施工，由三级会议内部聘用的专员负责督察。

3．最后，朗格多克省有权按照自己选择的方法，自行征收部分王家捐税以及获准设立的供自己需要的全部捐税。

现在我们来考察一下朗格多克从这些特权中能得到的好处。为此值得下功夫仔细观察。

在各财政区，最令人惊奇的是几乎完全没有地方捐税；普通捐税常带压迫性，但省里却几乎未为自己花分文。相反，在朗格多克，每年用于省内公共工程的金额巨大：1780年，每年超出200万里弗尔。

中央政府有时对如此庞大的开支感到吃惊；它担心朗格多克省因耗费过大，财力枯竭，无法完纳应缴中央政府的那部分捐税；它指责三级会议毫无节制。我读过一份三级会议答复这类批评的报告。我打算逐字逐句摘录它的内容，这比我的全部口舌都将更好地描绘出这个小小政府所依据的精神。

在报告中可以看出，朗格多克省确实已兴办并继续兴办着巨大工程；但是，人们并未为此请求谅解，而是宣布，如果国王不反对，朗格多克省将日益走这条道路。它已经改善或修复穿越全省的主要河道，并致力于延长路易十四时开凿但现已不够用的朗格多克运河，它穿越下朗格多克，经由塞特和阿热，直抵罗讷河。它已使塞特港变为商用，并以重金加以维修。人们特别指明，所有这些开支不仅具有全省意义，而且更具有全国意义，然而朗格多克由于获益比其他省多，所以负担这些开支。它同样正在排干埃格—莫尔特沼泽，使之成为可耕地。但是它主要一心致力于道路：它已开通穿越全省以达王国各地的所有道路，且维护良好；甚至那些只沟通省内城市和乡镇的道路也已修好。即使是冬季，所有这些道路也极为出色，与邻近大多数省

份，如多菲内、凯尔西、波尔多财政区（点明财政区）那些坚硬崎岖、保养恶劣的道路，形成鲜明对照。在这点上自有商业和旅行家的公论；它没有错，因为十年后游历此地的阿瑟·扬在游记中写道："朗格多克，三级会议省！优等道路，修筑不用劳役。"

报告继续写道，如果国王恩准，三个等级的计划还不止于此；它们将着手改善共同体的道路（乡间小道），这种道路和其他道路同样有益。人们指出："因为，如果粮食不能走出所有者的粮仓而来到市场，它们怎么可能运往远方？"报告进一步说道，"在公共工程问题上，三级会议的信条一贯是，应该注重的不是工程的宏伟，而是工程的用途。"河流、运河、道路给与土地和工业产品以价值，随时可以将这些产品廉价运往所需要的各个地方，藉此，商业才能深入全省，尽管工程少不了开销，但朗格多克却因此富裕起来。此外，由于全省各地同时有节制地、几乎平衡地兴办此类工程，各处的工资价格稳定，贫民得到救济。朗格多克省在结束报告时，有几分骄傲地说道："国王无须花钱在朗格多克创建慈善工场，像他在法国其他地方所做的那样，我们不要求这份恩典；我们每年自己举办的有用工程可以取而代之，并给大家以生产性工作。"

我越研究这些由国王批准，但不由他倡议，而是由朗格多克省三级会议在它这部分公共行政职权范围内制订的普通规章制度，我越赞赏其中体现的睿智、公允和温厚；我越觉得地方政府的做法胜过我刚刚在国王独自管理的地方看到的一切。

朗格多克省划分为若干共同体 （城市或村庄），若干称作主教区的行政区；最后，还划分为称为三个司法总管辖区 。这些部分中，每一个都有独自的代表权，都有单独的小型政府，它们或是由三级会议领导，或是由国王领导。若事关公共工程，而工程和一个小政治团体利害攸关，那么只要这个小团体提出要求，就可以动工兴办。若共同体的工程对主教区也有益处，主教区便应采取某种措施予以资助。假如司法总管辖区也受益，它也应提供赞助。最后，主教区、司法总管辖区、朗格多克省，均应援助共同体，即使事情只涉及该共同体的特殊利益，只要这项工程为它所必需，而又超出它的力量；因为，三级会议不断地说道："我们的体制的根本原则，就是朗格多克的所有各部分都是完全团结一致的，都应该不断地互相帮助"。

由省施工的工程必须长期准备，首先交与应援助工程的所有从属团体进行审查；施工必须付钱：劳役是没有的。我曾说过，在财政区内，因公征收的业主土地补偿费低廉或迟迟不予补偿，而且常常根本没有补偿费。1787年召集的省议会里怨声载道的事项中便有此项。我甚至看到这样的事：有人在估价以前，就毁坏或歪曲要占获之物，从而剥夺了业主讨还用这种方式欠下的债务的能力。在朗格多克，每一小块从业主手中征集的土地都必须在工程开始以前详加估价，并在施工第一年内偿清 。

我详细摘录的三级会议有关不同公共工程的规章制度，中央政府认为十分恰当，虽然它没有模仿，但表示赞许。御前会议在批准施行此规章制度之后，将它交给王家印刷厂印刷并下令作为文件，在所有总督中传阅。

我前面就公共工程所说的完全适用于省行政的另一个同样重要的部门是税收。尤其在税收问题上，王国和省内，简直判若两个世界。

我在别处已有机会说明，朗格多克制订军役税和征收军役税所遵循的程序，有一部分就是我们今天征收捐税所遵循的程序。这里我不想再重复；我只加一句话，朗格多克省在征税问题上十分赞赏这种方法的优越性，以至每次国王设立新税，三级会议都毫不犹豫地以重金买下征税权，通过自己的方式，完全由自己的官员征收。

尽管上面列举的各种开支，朗格多克的情况却井然有序，它的信用十分稳固，连中央政府也向它求助，并以省的名义向它借款，朗格多克向国王贷款条件之优越，胜过省内自我贷款。我发现在最后若干年里朗格多克以本省为担保借给国王7320万里弗尔。

但是政府和大臣们对这些特殊的自由大不以为然。黎世留首先损坏这些自由，然后将其废除，懦弱而不问政事的路易十三[1]什么也不欣赏，对这些自由深恶痛绝；布兰维利埃[2]说，路易十三对外省的所有特权感到恐惧，只要听到有人提起它们的名字便怒火冲天。脆弱的灵魂对迫使他们花费精力的事物非常憎恨，其强度是无法想象的。他们所剩余的男子汉气概全部都用在那里，这些灵魂在别的场合都虚弱不堪，而在这里却差不多总是显得强壮有力。幸好朗格多克的旧政体在路易十四童年时期得以恢复。路易十四把它视为自己的业绩，十分珍重。路易十五将它吊销了两年，之后，又让它复活。

设立市政官员使它冒一定的风险，虽说不是直接的，但仍不小；这项讨厌的制度不光摧毁了城市政体，而且还改变了省体制的性质。我不清楚省议会里第三等级的议员是否从来都是经过选举的，但是很久以来，他们已不再如此；城市市政官员在三级会议里是资产阶级和人民的唯一法定代表。

只要城市本身通过普选，自由地选出行政官——并且经常任期极短，那么那种没有受特殊委托仅凭一时利益而授予的权利，就不大引人注意。在三级会议内，市长、行政官或行会理事忠实地代表全体居民的意志，并以全体居民的名义讲话，仿佛他们是由全体居民特意选定的。人们懂得，这同那种花钱买来治理同胞权利的人是完全不一样的。这种人代表的只是他自己，或者至多只代表他的小集团的微小利益或细微情感。然而，这位通过竞争获得权力的行政官却保持民选行政官所具有的权利。这就立刻改变了整个制度的特征。在各省议会中，坐在贵族和教士的身旁和对面的，不是人民的代表，只是几个孤立、拘谨、毫无能力的资产者，第三等级在政府中日益处于附属地位，尽管这时第三等级在社会上日益富有强大。朗格多克的情况却不同，随着国王设置官职，朗格多克省总是特意向国王购买官职，它为此目的结下的债务，1773年一年即高达400万里弗尔以上。

其他一些更带关键性的原因促使新的精神渗透到这些古老制度中，使得朗格多克三级会议具有超出所有其他省三级会议的无可争论的优越性。

朗格多克省和南方大部分地区一样，军役税是真实的而非因人而异的，这就是说，军役税的制订是根据财产的价值而不是根据所有主的地位的。确实，省内有些土地享有免交军役税的特权。这类土地过去曾为贵族土地；但是，由于时代和技艺的进步，这些财产中有一部分已落入平民手中；另一方面，贵族已变成许多缴纳军役税的财产的所有主。这样从人身转移到物的特权无疑更加荒谬，但是它却极少为人们所感觉，因为它不再带侮辱性，尽管它依旧使人不快。由于它不再牢牢地与阶级这一思想联结，不为其中任何一个阶级创造与其他阶级格格不入或对立的利益，它便不再反对所有阶级共同关心政府事务。在朗格多克，各阶级实际上都加入了政府，在政府中，他们的地位完全平等，这是其他任何地方望尘莫及的。

在布列塔尼，贵族有权以个人身份全部出席三级会议，这就使三级会议类似波兰议会。在朗格多克，贵族只有通过代表参加三级会议，23名贵族在三级会议中便代表了其他所有贵族。朗格多克省23名主教代表教士出席会议，而尤应指出的是城市在三级会议中的选票与头两个等级相等。

议会是单一性的，故而议事不依等级，而依人头，第三等级在议会中也就必然举足轻重；逐渐地，第三等级把自己的精神渗透到整个团体当中。况且，名为总理事的三位行政官员以三级会议的名义，负责领导日常事务，他们总是法律界人士，就是说，都是平民。贵族尽管有力量维持自己的地位，却再也无力量独自统治。而教士呢，尽管大部分是由贵族组成，却与第三等级十分融洽，热情参与第三等级的计划，共同携手工作，以促进所有公民的物质繁荣，发展他们的工商业，并经常以自己广博的人事知识和处理事务的罕有干练为第三等级服务。前往凡尔赛宫与大臣们就那些使王权与三级会议冲突的有争执的问题进行辩论的，几乎总是一位由人们选定的教士。可以说，整个18世纪期间，朗格多克是由资产者治理的；他们受贵族的控制，得到教士的帮助。

由于有了朗格多克这种特殊政体，新的时代精神才得以平稳地渗透到这古老的制度中，它什么也不破坏，就改变了一切。

其他各处本来也是可以这样办的。倘若当初那些君主不是仅仅考虑坐稳江山，他们只要把用于取消或歪曲省三级会议的一部分的顽固劲头和气力拿出来，就足以使省三级会议依照朗格多克方式臻于完善，并使之全部适合现代文明的需要。

二　1789年前后法国社会政治状况 [3]

第一部分

法兰西对今日人类命运的影响是有益的还是有害的？这只有未来才能知道。然而没有人能怀疑这种影响确实存在过，而且至今仍很大。

[4] 如果探究法国人何以能通过武力、文字或榜样引起这些重大变化，那么人们会发现在诸多原因中，下面这个应被认为是最主要的：数百年来，所有欧洲古老国家都在默默地从事摧毁国内的不平等现象。法兰西在自己国家中激发了革命，而革命在欧洲其他地区则步履艰难。法兰西第一个清晰地看准了它的意图，而其他国家只在犹豫不决的探索中感到这种要求。它随手摘取500年来流行于世的思想精粹，在欧洲大陆上一举首创这门新科学，而其邻国历尽千辛万苦，只汇集了这门科学的枝叶。法国人敢于说出别人还只敢想的东西；别人尚在模糊的远景中梦幻的事物，法国人却不怕今天就付诸实施。

封建欧洲长期被分割为几千个各类主权国。每国，以至每个城市，当时互相隔绝，各行其是，所采取的办法和观点各不相同，人们并非因其合理或公正而偏爱它们，只是因为对他们合适而已。

到中世纪末期，呈现一片混乱：各国互相观望，互相渗透，互相了解，互相模仿。每个民族都对自己多年形成的一套特殊制度失去信心，而在邻国又未见到更完美的东西。于是很自然地就出现一套共同制度的设想，这种制度正因为它既非本国的，也非外国的，所以能适用于无论何时何人。

正当人们思想尚在犹疑，并开始想从旧轨道的束缚中摆脱出来之时，法兰西人民一举而割断与往昔的联系，践踏旧习俗，摒弃古风尚，挣脱家庭传统，阶级偏见，乡愿精神，民族成见，信仰统治，宣布真理只有一个，不随时空而改变，真理是绝对的而决非相对的，必须在事物深处去寻找真理，不拘形式，并宣称每个人都能发现真理，而且应该实行真理。

人们往往谈论法国思想产生的影响，这是不对的。作为法国的思想，它的力量是有限的。但人们是从普遍的角度，我敢说从人的角度去掌握这些思想的。法国人之所以取得更大力量是由于他们的哲学方法，而不是由于他们的哲学，他们是第一个敢于大力使用这种方法；是由于他们努力的方式而不是努力的结果。他们的哲学只适用于他们自己，但他们的方法可以作为一种工具，所有从事于破坏的双手都可以使用。

因此，法兰西只是居于两大革命，即政治革命与哲学革命，民族革命与思想革命的领先地位，它并未制造这些革命。从这里可以看出它的鼓动力。法兰西的力量主要并不在于它在自身中发现了什么，而

是在它所推动的那些人中间所发现的东西。它的行为像罗马一样：带着异邦人去征服异邦。法兰西并未在它周围散布革命种子，它只是培养存在的种子；它决非创世的上帝，而是破晓的曙光。*

50年来，几乎所有欧洲国家都或多或少受到法国人的革命影响，其中大多数虽然受到影响却不知其所以然。它们听凭一种共同力量的推动而不知动力为何。走遍法兰西邻国的观察家不难发现，在那里，许多事件、习俗、思想都是法国革命的直接或间接产物；但他们同时也觉察到就在这些地方，人们对这次革命产生的原因以及它在法国本国所引起的结果一无所知。从来没有一个国家对其邻国发生更大的影响，而又如此不为其邻国所理解。

我们认为这种情况在英国尤其明显。

这两个西方大国20年来和平相处，进行了重大的交流。许多习惯已成为两国人民所共有，许多观点互相渗透。法国人从英国法律中吸取了宪政自由的原则和法律秩序的思想。在英国见到的若干民主风尚以及在那里宣扬的公民平等的大部分理论，看来都来自法国。然而这两个民族在天然禀赋上存在如此深刻的差异，以致即使他们不再相互仇视，仍不能相互理解；即使相互模仿，仍互不了解。英国人周游法国，每日东西南北无处不到，一般都不知道在那里发生的事情。在伦敦可以读到关于东西印度发生事件的详细记载的出版物，人们大体上了解生活在我们对角地带人民的社会政治状况。但是英国人对法国各种制度只有一个肤浅的概念，他们对法国内部流行的思想、存在的偏见、发生的变化、流传的习俗一知半解。他们不知道其近邻的党派划分、居民类别和利益分歧，即使略知一二，也是道听途说。每人抱着一种比完全无知更有害的半科学，丝毫不想完全弄懂。

正因如此，这两大民族好似在阴暗处摸索，在微光下相觑，仿佛是无意中的巧遇。

这些书信〔5〕的目的决不是详细介绍法国的现状，要是抱着这个目的，恐怕一辈子也达不到。作者向自己提出的唯一目的是阐明若干重要问题，考察了这些问题一定能顺利地引导善于思考的人们了解所有其他问题。

一些看不见的而又是几乎万能的锁链把一个世纪的思想与前一个世纪的思想，把儿辈的志趣与父辈的爱好连结在一起。不论一代人如何彻底地向前一代人宣战，但是和前一代人作战容易，要与他们截然

不同很难。因此，要谈论某一时期的民族而不讲清它在半个世纪以前的情况，这是不行的。特别是涉及一个过去50年中一直处于几乎不断革命的状态中的人民时，这一点尤其必要。那些凭道听途说却未曾仔细注视法国人民所经受的连续变革的外国人，只知道在法国人民内部发生了重大变化，却根本不知道在如此漫长的变迁中，旧的状况有哪些部分已被抛弃，有哪些部分被保留下来。

这第一部分的意图是对1789年那场伟大革命以前的法国状况作一些解释，否则很难理解法国的现状。

旧君主制末期，法兰西教会呈现出在某些点上类似今天英国国教的景象。

路易十四摧毁了所有巨大的个体组织，解散或压低了所有团体，只给教士留下一种独立生活的外表。教士保留了举行年会的制度，在会上，自行制订税则；教士占有王国巨大的不动产，并千方百计渗透到政府机关中去。尽管教会依旧服从天主教的主要信条，但对罗马教廷则持坚决而且近乎敌对的态度。

路易十四所遵循的无非是在他治下全部行为中所表现的同一专制倾向，他使法国教士脱离他们的精神导师，同时让他们保留财富和势力。他觉得他将永远充当教士的主宰，由他亲自选定教会首脑，并认为教士的强大对自己有利，因为教士强大，才能够帮助他统治人民的精神，并和他一起抗拒教皇的侵犯。

路易十四统治下的法兰西教会既是一个宗教机构，又是一个政治机构。在这位君主逝世至法国大革命这段时期，信仰逐渐削弱，教士和人民逐渐彼此疏远。这个变化源于种种原因，在此不一一列举。18世纪末，法国教士仍拥有财产；他们仍介入所有国家事务；但是全体居民的思想正从各个方面摆脱教士，教会作为政治机构的作用，已远远超过宗教机构作用。

要想使当今的英国人明白法国贵族当时状况，并非易事。英国人的语言中没有一个词语可将noblesse（贵族阶级）这一法国旧概念精确表达出来。[6] nobility（贵族）一词比noblesse含义略多，而gentry（绅士）一词则不足。aristocratie（贵族）也不是一个不加注释就能使用的词。aristocratie一词的通俗含义一般是指各上层阶级的整体。法国贵族阶级是一个贵族团体；但是如果说仅仅它便构成了国家的aristocratie（贵族），那就错了；因为在它左右还有同它一样有

教养，同样富裕，而且几乎同样有影响的一些阶级。因而当时法国贵族之于今天的英国贵族，乃是种 对于属 的关系；它形成一个caste（种姓），而非一个aristocratie（贵族）。在这点上，它和大陆上所有贵族阶级相似。这并非说在法国人们不能通过捐官或国王恩准而被封为贵族；但敕封贵族虽然使一个人脱离了第三等级 的地位，却不能真正将他引入noblesse（贵族阶级）的地位。新封的gentilhomme（贵族）可以说正停留在两个等级的界线上；比一个等级略高，比另一个等级略低。他从远处望见那唯有他的子孙才能进入的福地。事实上，出身才是贵族阶级吸取成员的唯一源泉；人们生而为贵族，却不能变为贵族。

散布在王国地域上的近20000个家族[7]构成这个巨大的团体，这些家族自称在他们之间拥有某种理论上的平等，这种平等是建立在出身的共同特权之上的。亨利四世说过："我只不过是我的王国的第一贵族。"这句话绘出了18世纪末法国贵族中仍盛行的精神。不过，在贵族之间仍存在种种巨大差异；有一些人还拥有大宗地产，另一些人在父亲的庄园周围几乎找不到维生之计。一些人在宫廷度过他们一生中绝大部分光阴；另一些人则在外省的深处，自豪地保持着世代相传的隐身匿迹生活。对一些人，习俗打开了国家的显职高位的道路，而对于另一些人，当他们达到了不高的军阶以后，便心满意足，安静地回到他们的家中，再也不出来。

若要忠实地描绘贵族等级，就不得不采用繁多的分类方法；必须区分佩剑贵族与穿袍贵族，宫廷贵族与外省贵族，旧贵族与新贵族。在这个小小社会中，可以找到同全社会（小社会只是它的一部分）中几乎同样多的差异和阶级。不过，人们在这巨大团体内仍可看到有某种一致精神。它使整个团体都遵守某些固定的规则，按照某些一成不变的惯例治理，并维持某些全体成员共有的思想。

和中世纪所有其他贵族阶级一样，法国贵族从征服中诞生[8]，昔日享受过和它们同样多而且可能比它们还多的巨大的特权。法国贵族内部包含了几乎全部知识和全部社会财富：它拥有土地并统治居民。

但是，18世纪末期，法国贵族只不过徒有其名而已；它既丧失了对君主的影响，也丧失了对人民的影响。国王依然从贵族中遴选政府主要官员，但是他这样做是本能地遵守旧惯例，并非承认一种既得权

利。很久以来就不再存在那种能使君主为之震慑、能向君主要回一部分治理权的贵族了。

贵族对人民的影响则更小。在国王与贵族团体之间存在天然的姻亲关系，因此，他们本能地，甚至在不知不觉之间，就彼此接近。但是贵族与人民的联合却非自然而然之事，只有极大的灵活性和不懈的努力才能使之生效并维持下去。

真正说来，贵族要想保持对人民的影响，唯有两种方法：统治人民，或与人民联合起来，以便节制那些统治人民者，换言之，贵族必须继续当人民的主人，或变成人民的首领。

法国贵族远非其他阶级的首领，无法和其他阶级一起反抗王权的专横，相反，正是王权过去与人民联合，展开反对贵族专制的斗争，随后，正是王权与贵族阶级联合，迫使人民服从。

另一方面，贵族很久以来就不再参与政府的具体事务，经常是由贵族领导国家的一般事务：他们指挥军队，担任大臣，充斥宫廷；但是他们并未参与真正的行政管理，即参与同人民直接发生联系的事务。法兰西贵族在自己的城堡里闭门不出，不为君主所知，与四周的居民格格不入，社会每天都在运动，而法兰西贵族纹丝不动。在他周围，是国王的官吏，他们进行审判，制订捐税，维持秩序，为居民谋福利，并领导居民。贵族对黯淡闲散的生活感到厌倦，他们仍然有大宗财产，遂来到巴黎，在宫廷生活，这里乃是显示他们伟大之处的唯一舞台。小贵族迫不得已定居外省，过着游手好闲的生活，他们一无所为，令人厌烦。这样，在贵族中，一些人虽无权力，但凭借财富，本来能够取得对人民的某种影响，却甘愿远离人民；另一些人被迫与人民为邻，在人民眼里，他们却暴露出贵族制度——他们仿佛是唯一代表——的无用和累赘。

法国贵族将公共行政管理的细务交给别人，一心追求国家的显要官职，这就表明，法国贵族热衷于权力的表象甚于权力本身。中央政府是天高皇帝远。对外政策、一般法律对于每个公民的处境和福利的影响，只是间接的，常常是看不到的。地方政府却与他们天天见面，不断地在那些最敏感的地方触及他们；它影响所有细小利益，而这些正是人们对生活的深切关心的组成部分；它是人们敬畏的主要对象；它把人们的主要期望都吸引到自己身上；它通过无数无形的锁链将他

们缚住，在不知不觉中带领他们。正是在治理村庄中，贵族奠定了后来用以领导整个国家的权力基础。

对于那些尚存的贵族来说，可庆幸的是，力图摧毁贵族的那股势力，并不比贵族本身更了解贵族权力的这一奥秘。对我来说，假如我想在我这里摧毁强大的贵族，我绝不费力去清除国王身边的贵族代表；我绝不急于进攻贵族最显赫的特权；绝不首先对贵族的立法大权提出异议；而是使贵族远离穷人的住宅，防止贵族对公民的日常利益发挥影响，宁可容许贵族参与制定国家的普遍法规，也不让贵族控制一座城市的警察；宁可把社会重大事务交给贵族处理；我让贵族保持飞黄腾达的外表，却从贵族手中夺走人民的心——权力的真正源泉。

然而法国贵族还保持一定数量的专有权利，使他们高高在上，有别于其他公民；但是人们很容易发现，在他们先辈的特权中，法国贵族只保留了那些使贵族令人憎恨的特权，并未保留那些使贵族受人爱戴或敬畏的特权。

贵族享有向军队输送军官的专有权利。无疑，贵族要是保持某种个人能力或强有力的团体精神，输送军官本是一种重要特权。

但是法国贵族既不具备前者，也不具备后者，他们在军队里和在任何地方一样，只不过是国王手中的被动工具。他们只想从国王那里得到晋升和恩宠，在战场上，像在宫廷里一样，取悦国王。我所讲的那种权利，对贵族家族有利，而对作为政治团体的贵族阶级则毫无用处。在一个基本上崇尚武功、军事荣誉历来被视为最高俸禄的国家，这一特权激起了对享有特权者猛烈的仇恨和无法平息的嫉妒。它没有使士兵听命于贵族，却使士兵成为贵族的天敌。

出身贵族的人免缴一部分捐税。而且，他们对领地居民每年还征收大量名目繁多的杂税。这些权利并未使贵族的财富增长多少，却使他们成为仇恨与嫉妒的众矢之的。

对享有特权者来说，最危险的特权是金钱特权。人们一眼就能看出这种特权的范围有多大，等看清楚时，便十分不快。金钱特权所产生的金额有多少，它所产生的仇恨就有多少。追求荣誉、渴望领导国家的人，为数不是太多，但是不想发财致富的人却少而又少。许多人对谁在统治他们可以不闻不问；但是对其私人财产的变化漠不关心的，却寥寥无几。

因此，金钱特权比起权力特权来，所给无几，却危害更大。法国贵族宁取金钱特权而舍弃其他，结果从不平等中保留下来的是些有害无益的东西。他们折磨人民，使人民贫困，而没有统治人民。他们在人民中出现，好似受君主宠幸的外国人，而非领路人和首领；他既无可赐与，便无法靠期望来维系众心；他们只能取得事先确定的、在一定程度上一成不变的数额，因而只招人憎恶，而毫不使人畏惧。

除了带来收益的权利外，法国贵族还保持有大量纯荣誉性的标志；这就是爵位、公共场所中某些确定座位、穿戴某种服装、佩带某些武器。这些特权有一部分昔日曾为贵族势力的天然附属物；另一部分则是在这种势力衰弱后作为其损失的补偿产生的；这两部分特权不仅无益，而且有害。

当权力的实在内容已被抛弃，还想保住权力的外表便是玩弄危险的把戏；生气蓬勃的外表有时能支持衰弱的躯体，但最常见的是，躯体最终被压垮。表面强大的人，只足以引人憎恨，却不足以抵抗仇恨的侵犯。正在崛起的力量和正在衰落的力量都必须谢绝荣誉权利，而不要去追求它们。只有基础稳固、力量雄厚的权威，才可以使用荣誉权利。

我对法律和惯例的论述同样适用于舆论。

现代贵族已经抛弃了他们祖先的大部分思想，但是其中有许多极其有害的思想，他们却顽固地坚持着；这些有害思想中为首的，就是禁止从事工商业的偏见。

这种偏见产生于中世纪，当时，占有土地和统治人民是同一件事务。在那些世纪里，不动产财富的概念与有权有势的概念紧密地连结在一起；相反，纯动产财富的概念意味着地位低下和软弱。尽管从那个时代以来，占有土地与进行统治再也不是一回事，其他种类的财富激增，具有崭新的重要性，然而舆论依然如故，产生偏见的那些原因已经没有了，偏见却还存在。

结果呢，贵族家庭和其他所有家庭一样，面临破产的危险，却失去了发财致富的共同手段。从整体看，贵族阶级不断贫困化；他们抛弃了通向权力的直接道路后，也离开了能通向权力的间接道路。

不仅贵族不能依靠工商业发财致富，而且习俗禁止他们通过联姻将如此得到的财富占为己有。娶富家平民之女，贵族认为降低身份。可是结成这类性质的婚姻，在他们并非罕见；因为他们的财产比他们

的愿望下降得更快。这种庸俗的联姻使贵族阶级某些成员富裕起来，最后却使贵族阶级本身失去了仅存的名声威力。

在赞扬这些人超越了偏见以前，必须注意他们的动机。要对之下判断，必须立足于采取行动者自己的观点，而非立足于真理的普遍绝对的观点。如果人们认为公众舆论错误，所以反其道而行之，这肯定是件有德行的好事。但是，对于人类道德来说，因某种偏见妨碍自己而鄙弃它，这与因某种正确思想危及自己便抛弃它同样危险。贵族阶级起初认为娶平民女儿会降低身份，这是错误；继而持此信念而与平民联姻，这可能是更大的错误。

18世纪，有关替代继承财产的封建法律依然有效，但是这些法律只能给贵族财产提供微弱的保护。

我倾向于认为，这些法律的影响经常被夸大了。我想，要产生巨大效果，这些法律便需要有特殊环境，而法律无法产生这些特殊环境，这不取决于法律。

当贵族并不因热衷于发财致富日夜操心，而国民中的其他阶级也差不多满足于上帝安排给他们的命运时，替代继承权在思想风尚方面所起的作用，终于造成整个社会的麻木和停滞。平民丝毫没有比贵族更多的机会去获得财富，而贵族也没有机会失去他们的财富，因此，所有的好处都落在贵族手中；每一代人轻易地占着上一代人的位置。

但是如果除贵族外，所有的人都在设法发财致富，那么在这样的国家中，贵族阶级的财产很快就成了其他阶级力图攫取的共同猎物。每个人都会利用贵族的无知、冲动与弱点，争先恐后地拼命将贵族拥有的大量非生产性财产纳入普遍的商业活动中。不久，贵族阶级自己也会迫不及待地参与这种活动。

既然平民只有拿财富这一共同特权来反对他们的敌手所享受的五花八门的特权，他们当然会在贵族眼前炫耀所有的豪华富足。他们变成贵族模仿的对象，既要学他们的阔气，又不知钱从何来，于是很快就产生经济拮据，其收入赶不上需求。他们终于将保护他们的法律视同敌人，竭尽全力逃避法律。我决不是说，甚至在当时，替代继承法没有延缓贵族的破产；但是我认为，替代继承无法阻止贵族的破产。法律按某一方向起经常作用，但还有一种比法律更活跃的东西，按相反方向起经常作用，这就是人类的冲动。

大革命爆发之际，法国的法律仍规定几乎全部家产归贵族的长子，贵族长子有义务将家产原封不动地传给后代。可是大量来源于封建的领地已经脱离了贵族阶级之手，其他许多领地已被瓜分。在贵族内部，不仅可以看到极富与极贫的人，这种现象与贵族的存在并不矛盾，而且还可以看到一群既不贫也不富、拥有中等财产的个人：这种形势已经与民主制相似，而不与贵族制相似。若仔细考察贵族阶级的结构，就会发现，真正说起来，贵族构成一个与其他阶级对立的具有贵族权利的民主团体。

但是，在法国威胁着贵族生存的危险更多来自贵族周围及贵族外部发生的变化，而非来自于其内部发生的变化。

随着法兰西贵族财富日蹙、权力丧失，国内另一个阶级迅速占有财产并靠近政府。贵族阶级因而在两方面都失败，他们变得绝对地和相对地虚弱。似乎要在其废墟上崛起的那个咄咄逼人的新阶级，已取名第三等级 。

要让英国人懂得法国贵族是怎么回事是十分困难的，同样要向英国人说明第三等级 指的是什么，也绝非易事。

人们一开始可能认为，在法国，中等阶级构成第三等级，它介于贵族和人民之间，实际并非如此。的确，第三等级包括中等阶级，但是它也包括本来与中等阶级格格不入的各种成分。最有钱的商人、最富足的银行家、最干练的工业家、作家、学者同小农场主、城市小店主以及耕种土地的农民一样，均成为第三等级的一部分。实际上，非教士、非贵族的一切人都属于第三等级：在第三等级中有富人和穷人，有目不识丁的人，也有有教养的人。就其本身而言，第三等级有自己的贵族，它已包括一个民族的所有成分，或毋宁说，它自己形成一个完整的民族；它与特权等级共同存在，但是没有特权等级它照样能独立存在；它有自己的观点、偏见、信仰、国民精神。1789年第三等级下令起草的用以指示其代表的陈情书中，非常清楚地表明这点。第三等级几乎与贵族阶级一样担心与对方混在一起；它宣布反对以金钱为代价敕封贵族，因为这会使第三等级的某些成员混进贵族行列。在三级会议召开前夕举行的选举中，原来要在第三等级中投票的著名化学家拉瓦锡，被从选举团中除名，理由是，他已购得有资格受封贵族的职位，因而丧失了与平民一起投票的权利。

这样，第三等级和贵族杂处在同一块土地上；但是它们形成两个彼此迥异的民族，尽管生活在同一法律下，彼此却形同路人。在这两个民族中，一个在不断恢复自己的力量，并获得新的力量；另一个则每日有失无得。

法兰西国民中这个新民族的产生，威胁着贵族阶级的生存；贵族生活在完全孤立中，这对于贵族来说是更大的危险源泉。

第三等级和贵族之间存在的这种彻底分裂状态不仅加速了贵族阶级的衰亡，它还会摧毁法国的整个贵族制度。

贵族制度的产生和维持并非偶然；和所有其他事物一样，贵族制度也服从于某些也许并非不可能发现的固定规律。

无论在什么社会里，人们中间存在着一定数量独立于人们制定的法律之外的真实的或约定的财富，这种财富在其性质上，只能属于少数人所有。在这些财富中，我把出身、产业和知识置于首位；所有公民都高贵、有教养和富足的那种社会状况是不可设想的。我所说的财富彼此间是非常不同的，但有一共同特点，即只能在少数人中分配，并由于同一原因，使所有拥有财富的人具有与众不同的爱好和排他思想；这些财富因而形成同样多的贵族成分，这些成分无论是分散的或集中在同一些人手中，却始终存在于各个历史时期的所有民族内。当所有具有这类特殊优越条件的人，都同心协力从事治理工作时，就会有一个强有力而持久的贵族制度。

18世纪，法国贵族内部只拥有这些贵族制天然成分中的某些成分；若干成分存在于他们之外。

贵族自我孤立于富足和有见识的平民之外，认为自己始终忠实于他们先辈的榜样。他们没注意到，当他们模仿其先辈的作法时，他们正背离了先辈曾达到的目标。在中世纪，出身确实是全部社会权利的主要来源；但在中世纪，贵族是富有的，他还把有学问的教士召到他身边；整个社会都交给这两种人，而当时人们认为社会应当如此。

但是到了18世纪，许多有钱人不是贵族，许多贵族不再富有；在知识方面，同样可以这样说。第三等级因此组成了作为贵族阶级的一个天然 部分，却与主体相分离；由于它不支持主体，不可能不使之削弱；而且对主体作战，必然把主体摧毁。

贵族的排他性不仅使第三等级的首领们脱离贵族阶级的总的事业，而且还将使所有期望有朝一日变成第三等级的人脱离。

大部分贵族阶级已经死亡，这并非因为贵族阶级在世上建立不平等，而是因为贵族阶级要永久维持不平等，使一些个人得利，使另一些个人受害。人们憎恨的是某种不平等，而非一般的不平等。

也不能认为，贵族阶级灭亡最经常是由于贵族特权的泛滥；相反，倒是这些巨大的特权，支持了贵族阶级。假如每个人都相信有一天能进入杰出人物团体，那么，这团体权利之大，一定会使它在尚未跻身其间者眼中变得无比珍贵。这样，连这个制度的弊病本身也成了它的力量；且别说，进入贵族的机会是微小的：只要目标树高，这也无关紧要。最吸引人心的，不是小小成功的可靠性，而是飞黄腾达的可能性。如果增大追求的目标，你就不怕减少得标的机会。

一个穷人并非不可能最终掌权的国家，比起那些穷人没有希望掌权的国家来，更易于将穷人永远排除在政府之外；以为有朝一日能被召掌权，这种臆想中的高升的念头，不断地使穷人看不见他的真实苦难。这是一种完全凭运气的赌博，可能的赢头之大吸引着他的灵魂，全然不顾输的可能。他爱贵族就像爱买彩票一样。

法国存在的不同贵族成分间的这种分裂，在贵族内部布置下某种内战局面，从中获利者唯有民主力量。第三等级主要成员受到贵族阶级的排挤，因此，为了对贵族阶级作战，不得不依靠一些用得着的时候有用、其效力本身却很危险的原则。第三等级本是贵族阶级的一部分，它反抗贵族阶级的另一部分，被迫宣扬平等的普遍思想，以便同与之敌对的不平等的特殊思想斗争。

甚至在贵族阶级内部，不平等也每天遭受攻击，即使不是在原则上，至少也是在它的某些不同运用上。佩剑贵族傲慢地斥责穿袍贵族，穿袍贵族则抱怨佩剑贵族享受的优势地位。宫廷贵族喜欢嘲笑乡村贵族的微小领主权利，而乡村贵族则对廷臣享受的恩宠感到愤怒。出身古老贵族世家的贵族看不起敕封贵族，敕封贵族则嫉羡前者的尊荣。不同种类特权者之间的所有这些非难指责，都损害着特权的总利益。人民对其头领们的辩论冷眼旁观，只从他们的言词中取出对己有用的东西。在国民中逐渐传播唯有平等才符合事物的自然秩序的思想；组织一个治理良好的社会应根据包含于平等之中的简单普遍的思想。这些理论一直深入到贵族的头脑中，他们虽然还享受着特权，却也开始把拥有特权视为一种福分，而不视为体面的权利。

一般来说，习俗比法律跟随思想更紧。贵族制的原则在政治社会中还占上风，风尚却已经变成民主的，在被立法分割开的人们之间，建立起无数各种各样的联系。

对促进公民社会的这种混合格外有利的是作家每日每时所争得的地位。

在财富是贵族制的唯一基础或仅仅主要基础的国家里，金钱除了能给所有社会都带来享乐之外，还能带来权力。有了这两种好处，金钱便将人的全部想象力都吸引过来，而且可以说，金钱最终变为人们追求的唯一荣耀。在这类国家里，文学一般不大发展，因之文艺才能并不吸引公众的注意。

在血统贵族统治的民族中，人们看不到为获取财富而迸发的这种普遍冲动。人类心灵不会受同一欲望单方面的推动，而是欢迎人类爱好的天然多样性。假如这些民族文明开化，其中必有大量公民珍惜精神享受，并推崇制造精神产品的人们。许多雄心勃勃的人蔑视金钱，由于出身平民不爱经商，遂避而研究文学，文学研究成了他们的归宿，他们追求文艺荣誉，这是他们可以得到的唯一荣誉。这样，他们在政界之外，为自己创造了一个无可争议的显赫地位。

在有钱就有权的那些国家里，人的重要性或多或少与他拥有的财富有关，而财富每时每刻都会丧失和取得，因此贵族成员终日都在提心吊胆，生怕丧失自己占有的社会地位，生怕其他公民瓜分贵族特权。政界盛行的这种经常变动性，使贵族成员的灵魂处于永久不安的状态。他们只能忐忑不安地享受其财富，急急忙忙地抓住财产带来的福利。他们不断用不安的眼光打量自己，看看到底丢失了什么。他们向所有其他的人投射充满疑惧与嫉妒的视线，以便发现他们周围是否发生了什么变化。某个地方发生的一切，都会引起他们不安。

唯独建立于出身之上的贵族阶级，看到在它之外闪光的东西不太经心，因为贵族阶级拥有一种优势，依其性质，既不能被瓜分，也不会丧失。人可变富，但必须生来就贵。

法国贵族历来向作家伸手，乐于与作家接近。18世纪尤其是这样：这是个闲散的时代，贵族阶级几乎和平民一样，被免去了治国职责，而知识正在传播，给大家带来了文学娱乐的高尚情趣。

路易十四统治下，贵族尊重和保护作家；但真正说起来，贵族并未与作家掺合在一起。他们分别形成两个阶级，彼此间经常接触，但

却从不混同。到18世纪末，形势改观。并不是说作家已被允许分享贵族的特权，也不是说作家在政界已获得公认的地位。贵族阶级并没有召唤作家加入贵族行列，而许多贵族却置身于作家的行列。文学因此变成一个中立地带，平等便栖身于此。文人和大领主在这儿相会，并不互相寻衅，也不互相害怕，在这世外桃源，盛行着一种想象的民主，在这里每个人都回复其天然优势。

这种形势虽对科学和文学的飞速发展十分有利，却远不能满足致力于科学和文学的人们。确实，他们占有显赫的地位，但这种地位并未明确，总是引起争议。他们分享大领主的喜悦，但大领主的权利始终没有他们的份儿。贵族和他们相当靠近，使他们能具体看到出身所赋予的所有好处，但贵族还和他们保持相当的距离，以致他们无法分享或品尝这些好处。在作家的眼前仿佛放着一个平等的幻影，当他们靠近想抓住它，平等即行消失。这样，贵族阶级如此宠爱的作家们组成第三等级中最焦急不安的那一部分，他们竟然在特权者的宫殿里诽谤种种特权。

这一民主倾向不仅出现在经常与贵族交往的作家身上，而且出现在已变成作家的贵族身上。大多数成为作家的贵族高谈阔论那些在作家中间被普遍接受的政治学说；他们丝毫未将贵族精神引进文学，反而将可以称为文学精神的东西输入贵族阶级。

当上层阶级逐渐衰落，中间阶级逐步上升，一种无形的运动一天天使他们接近的时候，地产分配发生了变化，其性质格外有利于民主制的建立和统治。

几乎所有外国人都想象，在法国，地产划分只是从有关继承的法律发生变化的年代，从大多数隶属贵族的领地被没收的时期才开始的，但是，这种看法是错误的。革命爆发之际，大多数省份内，土地已被大量瓜分。法国革命只不过使个别地区的现象扩大到整个法国领土而已。

将地产聚集在某些人手中的倾向有多方面的原因，其中第一个是物质力量。征服者夺取被征服者的土地，并在少数同伙中瓜分。通过这种方式，原所有者的权利被剥夺了。但是还有其他方式，假如有人自愿出让权利。

我设想这样一个民族，其中工商企业众多，出产极其丰富，这个民族很有知识，每个人不费吹灰之力，就可以发现工商业提供的所有

发财机会。我假定，通过法律、风尚、旧思想的结合，地产在这一民族之中仍是尊重与权力的主要源泉。发财致富的捷径是出卖土地，以便投资商业。相反，享受既得财产的最好方式是把钱从商业中抽回去购置土地；土地遂变为奢侈与雄心追求的目标而非贪财的对象。获取土地时，人们渴望得到的乃是荣誉与权力，绝不是收获。这样一来，小片领地依旧出售，但人们只买大片领地。因为卖主和买主的目的和地位不同。前者相形之下，是一个追求富裕的穷人；后者是有钱人，要将大量多余钱财用于享乐。

假如在这些普遍原因之上，再加上立法的特殊作用，——因为立法在有利于动产转移的同时，却使获得土地变得既费钱又困难，以致唯独嗜好拥有土地的富人，才有办法获得土地，——你便很容易明白，在这样的民族中，小片地产必将不断趋于消失，融入数量不多的大片地产中。

随着工业手段的完善和增多，知识的传播又使穷人发现了这些新工具，我刚才描述的运动必将变得更加迅速。工商业的繁荣将更有力地促使小所有者出卖土地，这同一原因将不断创造庞大的动产，而庞大动产拥有者随后将获得大片领地。这样，地产的过度聚集现象将存在于文明的两端：当人们尚处在半野蛮状态，只珍惜，而且可以说，只认识地产时；当人类已经变得非常文明开化，并发现了无数其他方式发财致富时。

我上面绘制的图画丝毫未曾适用于法国。在法国，野蛮人征服时代[〔9〕]，土地从未普遍、系统地在征服者之间划分，与诺曼底人侵入英国[〔10〕]后发生的情况不同。法兰克人不如诺曼底人那样开化文明，控制暴力的技术不如诺曼底人高明。况且，法兰克人征服的年代更加久远，其影响衰退得更早。因此在法国，许多领地似乎从来就没有受封建法律支配，服从封建法律的领地似乎比其他许多欧洲国家面积要小。故而土地从未被聚集，或者至少很久以来便已停止聚集。

我们已看到，大革命以前很久，地产便不再是敬重和权力的主要源泉。同一时期，工商业的发展不太迅速，人民虽已有足够的教养来设想和追求比目前更好的处境，但他们远未获得能使他们发现成功捷径的知识。土地对于有钱人来说不再是奢侈品，与此同时，它对穷人来说反倒成为谋生之道，可以说是唯一谋生之道。有钱人出卖土地是

为了方便和增加自己的享乐，穷人购买土地是为增加其富庶。地产就这样悄悄地脱离贵族之手，开始在人民手中瓜分。

随着旧的土地所有者财产的丧失，大量平民逐渐获得了财产。但是，他们花了九牛二虎之力才达到目的，而且凭借极不完善的手段。大地产因此逐日减少，却没有积聚起大宗流动财富；在大领地的原址，通过节衣缩食，惨淡经营，兴起了许多小领地。

土地分割方面的这些变化大大促进了不久即将爆发的政治大革命。

有些人认为无需在公民社会中引入某种平等，就能在政治领域中永久确立彻底平等，我看这些人犯了一个危险的错误。我想，谁也不能不受惩罚地使人们时而极强，时而极弱，让人们在一点上达到极端的平等，在其他点上却忍受极端不平等，这样一来，不用很久人们肯定会渴望全面强大或者变得全面软弱。但是一切不平等中最危险的，是由于不分地而产生的不平等。

拥有土地赋予人们以某些特殊的思想和习惯，认识这些极为重要，而拥有动产是不会或很少产生这些思想和习惯的。

大地产以某种方式使财富的影响限于某个地方，使它在某些地点，对某些人发挥特殊作用，影响更大、更持久。动产的不均使一些个人富有；不动产的不均使一些家族富足，它使有钱人彼此联系，把几代人之间也联合起来，并在国家中建立一个单独的小民族，他们在自己所在的大民族中，总能获得某种凌驾于大民族之上的权力。对民主制政府最为有害的恰恰是这些东西。

相反，对民主制统治最为有利的，莫过于将土地划分为小块产业。

拥有少量动产的人几乎永远或多或少地仰赖于他人的情绪。他必须或者屈从于某一联合会的规章，或者屈从于某个人的意愿。他要服从于国家工商业命运的最细微变迁。他的生活不断被富裕与穷困的无常变化所打乱，这些支配他命运的动荡，很少不引起他思想的混乱，不经常改变他的爱好。小土地所有者则相反，只听命于自身的动力；他的范围狭窄，但他在其间活动自由。他的财富增长缓慢，但却丝毫不受意外风险的影响。他的精神与他的命运一样平稳，他的爱好与他的劳作一样有条不紊；正因为不依靠任何人，所以他将独立精神置于贫穷之中。

人们不会怀疑，大量公民心中的这种精神安定、这种安静和这种单纯的欲望，这种习惯和这种对独立的爱好，大大有利于民主制度的建立和维持。对我来说，当我看到，在社会地位存在极端不平等的人民中建立起民主制度时，我将这些制度看作是暂时事件。我相信，有产者与无产者处在危险之中。有产者冒着猛然丧失财产的危险，无产者则面临猛然丧失其独立的危险。

欲达到民主制政府的民族所期望的是，不仅他们内部不存在财富的极大的不平等，而且尤其重要的是，不动产在这种财富中并不居支配地位。

18世纪末，在法国，权利与地位的不平等原则仍专制地支配着政治社会。法国人不仅有一个贵族制，而且有一个贵族阶级，这就是说，在以不平等为基础的所有政府制度中，法国保留了最专制的，而且我敢说，最顽固的政府制度。要为国家服务，必须是贵族。没有贵族身份，人们便很难接近国王，繁文缛节禁止平民接触国王。

各种制度的具体规定与这种原则是一致的。替代继承、长子继承权、佃租、行会师傅身份，所有旧封建社会的残余依然存在。法国有国教，国教的神父不仅像某些贵族制国家一样是特权者，而且是排他性的统治者。像在中世纪一样，教会是一部分领土的所有者，干预政府。

然而在法国，很久以来，一切都已朝着民主迈进。不愿停留于表面现象的人，一定愿意回想一下教士在道义上的无能状态，贵族的贫困和衰落，第三等级的财富和知识，地产独特划分的既成事实，大量的中等财产，少量的大产业；回想起那个时代那些公开宣扬的理论，那些心照不宣但几乎公认的原则；我认为，如果有人把所有这些多种多样的事实归纳概括，必定能得出这样的结论：当时这个有着贵族、国教、贵族制法律和惯例的法国，总的来看，已经是欧洲真正最民主的国家；而18世纪末的法国人，由于他们的社会状况、公民组织、思想风尚，已远远超过了当今最明显地趋向民主的那些民族。

第二部分

18世纪的法国和当今的法国相去不远，并不仅仅是由于不平等状态。其他许多我们认为是崭新的民族面貌特征，当时已经隐约可见。

可以一般地说，没有比贵族制更有利于地方行政制度的建立和维持久远了。

在贵族阶级占有的领土的各个地点上，每一处总可以找到一个或若干个贵族，他们由于出身与财富，天然地高人一等，取得或接受治理权。在一个地位平等的社会里，公民间大致平等，他们自然要将行政细务即政府本身，委托给高出于群众之上、引人注意的那个人。即使他们不准备把这项责任委托给他，他们也常常由于个人的软弱和难于和睦相处，而不得不容忍他掌权。

的确，当一个民族一旦接受了人民主权原则，当知识在那里已经普及，当治国科学已臻完善，在人们已经尝到过集权的政府的苦头时，就会经常看到居住外省和城市的公民们如何在他们中间努力创建某种集体政权，来处理他们的自身事务。有时，最高权力在特权的重压下，试图使公共行政地方化，采取多少有点奥妙的手段，企图在领土的不同地点人为地建立某种选举贵族制。实行民主制的国家，人民凭本能就被推向中央集权制。他们只有凭深思熟虑才能走到地方自治制度。但是这样建立起来的地方自治总要冒极大风险。在贵族制的国家，不管中央政权如何，地方政府却经常存在，无需中央政府介入便能生存。在民主制的国家，地方政府常常是中央政权创造的，中央政权允许人们夺去它的某些特权，或者它自愿放弃某些特权。

民主的民族中这种中央集权的自然倾向，主要出现并明显增长在斗争与过渡时期，在这时期中，两种原则争夺事务领导权。

当人民开始成为一种力量，并且发现贵族领导着所有地方事务时，便攻击地方政府，不仅作为地方政府，而且特别作为贵族政府加以攻击。地方权力一旦从贵族阶级手中夺过来，应该交给谁便成了问题。

在法国，独揽地方权力的不仅有中央政府，而且有国王。其原因值得探讨一下。

我认为，社会的民主部分有一种中央集权的自然愿望；但我绝不认为人民的志趣会把行政权自然而然地集中于国王一人之手。这要依形势而定。当人民有选择自由时，它永远宁愿将行政权力委托给一个集体或民选的行政官，而不愿将它委托给一个人民无法控制的国王。但是，人民却经常缺乏这种自由。

当社会的民主部分开始感觉到自己的力量并要崛起之际，它仅仅由众多的个人组成，他们同样软弱、同样无力，孤立地与贵族阶级的强大个体进行斗争。它具有那种不要任何治理工具而进行统治的本能欲望。这批为数众多的个人，由于极其分散，又极不善于联合，本能地感到需要在他们自身和贵族阶级之外的某个地方，找到一种已经组成的力量，他们无须共同协商，就能在这个力量周围齐心合力，依靠全体联合，便能获得他们每一个人所缺乏的那种力量。

不过，民主制远未在法律上组织起来，在贵族阶级之外，人民能够利用的已经组成的唯一权力就是国王。国王与贵族之间无疑存在着天然的类似之处，但并非完全一致。如果他们的爱好相似，他们的利益却经常对立。因此转向民主制的民族通常从增加王权的权限开始。国王激起的嫉妒和惧怕比贵族要小；何况，在革命时代，使权力易手已算是了不起的事了，哪怕只不过是剥夺一个敌人的权力，为把它转交给另一个敌人。

英国贵族的杰作是使社会各民主阶级长期地相信共同敌人是国王，因而使贵族终于变成了各民主阶级的代表，而不再是他们的主要对手。

一般来说，只有在依靠国王、彻底摧毁贵族阶级之后，民主的人民才向国王讨还他们让国王占用的权力，并努力使国王依附自己，或将授予国王的权力转为依附权力。

但是即使当社会的民主阶级终于将行政权置于他们真正的代表手中之后，要划分行政权的行使时，他们也往往非常难于办到：或是因为难于从当权者手中夺取权力，或是因为难以知晓委托谁来使用权力。

民主阶级在自己内部，总能找到大量有教养和精明强干的人才，足以组成一个政治议会或中央政府，但是却可能找不到足够的人才组织省政府；外省人民可能并不愿听任贵族阶级统治，而人民尚无能力实行自治。在等待这一时机到来时，人们不能不将行政权的行使委托给中央政权。

况且，刚刚摆脱贵族控制的人民要花很长时间，才感到有必要习惯于中央集权。

在长期屈从于贵族制的国家里，每个属于下层阶级的个人，自幼便养成一种习惯，要在周围寻找一个最引起他羡慕或畏惧的人。同

时，他将中央政府看作他与当地压迫者之间的当然仲裁者，并且往往赋予中央政权以超凡的神明与智慧。

产生这两种现象的那些原因已经消失后，现象本身继续存在。

贵族制被摧毁后很久，公民们仍怀着某种本能的畏惧，注视着在他们身旁发生的一切；他们很难相信身旁就有明智与公允的司法，以及备受尊重的法律。过去他们嫉妒高踞于他们之上的人，现在则嫉妒他们的左邻右舍与他们平起平坐。最后他们仿佛彼此害怕起来，他们不再认为中央政府能保护他们免受贵族的暴虐，于是又把贵族视为防止他们自己越轨行动的保护人。

由此可见，实行民主制社会的民族，开始几乎总是集中权力于国王一人；后来当他们具有必要的力量和毅力时，他们便打碎这个工具，并把这些权力转到一个依附于他们自己的当局之手。

由于他们更加强大，更有组织，更有教养，他们便更进一步从他们的一般代表那里收回部分行政权，委托给次一级代理人。看来这就是那些按其社会状况、思想风尚，而被推向民主制的社会所走的道路，这是出于本能的，也可以说是必由之路。

在法国，王权扩及公共行政的一切对象，是与民主阶级的诞生和逐渐发展相关联的。随着社会地位更趋平等，国王也就更加深入更加经常地插手地方政府；城市和各省失去了它们的特权，或逐渐忘掉使用特权。

人民和第三等级竭尽全力促进这些变革，他们往往自动让出自己偶然拥有的权利，目的是与贵族的权利同归于尽。这样，省级政府和贵族权力以同一方式同一时间被削弱。

法国历代国王在这种趋势中，大大得力于法学家在几个世纪内给与他们的支持。在法国这样的国家，存在着特权等级——贵族与教士，他们集中了部分知识和几乎所有国家财富，民主制的天然首领便是法学家。在法国法学家要求以人民的名义亲自统治以前，他们一直积极地从事毁灭贵族以利王权的工作；他们表现出出奇的灵巧和无穷的技艺，屈从于国王的专制愿望。而且，这种现象并非法国所独有；可以相信，法国法学家在为王权服务时，既遵循着他们固有的本领，同时也照顾到他们偶然成为其首领的那个阶级的利益。

居维叶[11]说道，有机体的所有各部分之间存在必然的联系，以致人们只要接触到从其中之一分解出来的一个部分，便能恢复整体。

同样的分析可以用来了解支配所有事物的大部分普遍规律。

如果人们仔细研究人类有史以来世界上发生的一切，就不难发现，在所有文明国家发号施令的专制君主旁边，几乎总有一位法学家，他使君主那些专横而前后矛盾的意志合法化并加以协调。法学家们把国王对权力的普遍和无限热衷，与法学家天赋的讲究治理的条理与知识结合起来。国王能迫使人们暂时服从；法学家则有本领使人们几乎心甘情愿地长期俯首听从。前者提供强力；后者提供法律。前者靠专横跋扈掌握统治权；后者则靠法制掌握统治权。在他们会合的焦点上，建立起使人们透不过气来的专制制度；只知有君主而不知有法学家的人，只了解专制暴政的一个部分。必须同时考虑到这两部分，才能设想出整体。

除我刚讲过的一般原因外，还存在其他若干偶然性的次要原因，它们加速所有权力向国王手里集中。

巴黎很早便取得了王国内压倒一切的独特地位。法国有一些重要的城市；但人们只看到一座大城市，即巴黎。自中世纪以来，巴黎就开始变为知识、财富和王国政权的中心。权力集中于巴黎，使这个城市的重要性不断增加，而巴黎与日俱增的强盛又反过来有利于权力的集中。国王将国家事务吸引到巴黎，而巴黎把国家事务引向国王。

法国从前是由通过条约获得或通过武力征服的一些省份组成的，长期以来这些省份彼此仍处于民族与民族间的关系。随着中央政权终于使国土的不同部分服从于同一行政制度，它们之间的明显差异逐渐消失；而随着这些差异的消失，中央政权发现更便于将它的活动范围扩展到整个国家。因而国家统一有利于政府统一，而政府统一有助于国家统一。

18世纪末，法国仍划分为32个省。13个最高法院在各省自作主张，以不同的方式解释法律。各省的政治体制五花八门。有些省保持着某种国民代议制，另一些省则始终没有实行国民代议制。有些省采用封建法；有些省采用罗马法。所有这些差异都是表面的，也可以说是外在的。真正说来，整个法国已达到只有一个灵魂的水平。从王国的这一端到另一端，流行着同样思想。同样的习俗在各地生效，同样的意见在发表；人类精神处处受到同样的培养，走向同一方向。一句话，法国人虽然有这许多省、这许多最高法院、五花八门的民法、千

奇百怪的习俗，他们无疑在当时的欧洲已成为内部联系最密、必要时最能团结一致共同活动的民族。

这个由各种协调一致的成分组成的伟大国家的中心是王权，它在掌握了重大事务的领导权之后，已向最细小事务的管理权伸手。

所有强大政权都试图实行中央集权；但是，它们的成功程度取决于其固有性质。

当议会拥有压倒一切的权力时，中央集权制成为有名无实。因为只有靠法律才能实行集权。而法律无法预料一切；即使预料到一切，实行起来只有靠官员和不断的监督，而立法权对此是无能为力的。议会集中政府，却不集中行政。

在英国，议会有权插手几乎社会上所有大小事务，却没有听说行政权的集中，国家权力终究给个人意志留下很大的独立性。我想，这并非因为这个大团体天性好节制。它爱惜地方自由并非因为它尊重地方自由，而是因为身为立法权，它找不到得心应手的制服地方自由的有效手段。

反之，当行政权具有压倒一切的力量、居统治地位的人也有能力使其全部意志顺利贯彻执行时，这个中央政权便能逐渐将其影响扩及一切事物，或者至少在它自己的政体中不受任何限制。假如这个政权被置于一个一切都自然趋向中央的民族中，在这里每个公民都无法单个进行反抗，而几个人又不知如何合法地联合反抗，同时所有的人几乎都有着同一习惯和同一风尚，安然屈从于同一法规，那么人们便无从知道专制暴政的界限在哪里，无法明白专制政府在处理了国家重大事务以后，为什么不能进一步支配家庭事务。

1789年以前，法兰西呈现的便是这样一幅图画。王权已直接或间接地夺得一切事务的领导权，真正可以为所欲为了。在大多数城市和省份，王权已干净利落地取消了地方政府；在其他地方，王权也未留下更多东西。法国人则形成了欧洲民族中最统一的民族，行政程序也最为完善，后来称为中央集权的制度达到登峰造极的地步。

我刚才已阐明，在法国，政体正继续趋向专制，然而出现一个奇怪的对照：习惯和思想日益变得更加自由。自由从政治制度中消失了，但在风尚中依然保存。自由的保障愈少，它对于个人就愈珍贵，仿佛他们每个人都继承了从国家各大团体那里夺得的种种特权。

推翻主要敌手之后，王权便自动止步；王权的胜利使它变得温和，似乎进行争斗是为了夺取特权，不是为了使用特权。

如果认为在法国自由精神是与1789年大革命一起诞生的，这是人们常犯的严重错误。自由精神在任何时代一直是法兰西民族的突出特征；但是这种精神每隔一段时间显示出来，可以说是断断续续出现的。与其说经深思熟虑，不如说出于本能，来去无常，既猛烈又软弱。

从来没有任何贵族比封建时代的法国贵族在见解和行动上更高傲，更有独立性。民主自由精神从没有比在中世纪法国公社中和直至17世纪初（1614年）不同时期召开的历届三级会议中，表现出更有劲，我几乎要说更粗野了。

即使当王权继承了所有其他权力时，人们服从它，但不卑躬屈节。

必须将服从这一事实与其原因区别开来。有些民族屈从于国王的专横，因为他们相信国王有进行统治的绝对权力。另一些民族则将国王看作祖国的唯一代表，或上帝在世间的形象。还有些民族崇拜继贵族专制寡头政治而出现的王权，怀着某种夹杂着欢乐与感激的宁静心理去服从王权。在这些不同种类的服从中，无疑可以遇到一些偏见；它们表明知识不足，精神谬误，却并不表明心灵卑下。

17世纪法国人与其说是服从国王，不如说是服从王权；他们服从国王不仅因为他们认为国王强大，而且因为他们相信国王仁慈合法。假如我可以这样说的话，他们对服从有一种自由的爱好。因此他们在服从中掺入了某种独立、坚定、微妙、任性和易怒的成分，这些成分足以说明，他们在接受一个主人时，仍保持自由精神。尽管这位国王能任意支配国家的财富，但他在约束人们最细微的行动或压迫最微不足道的舆论上，却常常会显得无能为力；一旦出现反抗，臣民得到风尚的庇护，比自由国家的公民常常得到的法律保障更有效。

但是，过去一贯自由的民族，或后来变成自由的民族，是不能理解这些感情和思想的。前者从未体味；后者久已遗忘：二者在服从专横权力中，只看到可耻的卑躬屈节。在那些尝到过自由而后又丧失自由的民族中，服从确实永远具有这一特征。但是，在从未获得自由的民族的服从中，常常贯穿着一种必须承认的道德观念。

18世纪末，法国人始终引为特点的独立精神格外发扬光大，其性质完全改变。法国人的自由概念在18世纪经历了一番改造。

自由实际上能够以两种形式在人类精神中产生。它可以是共同权利的使用或特权的享受。人们想在行动中或某些行动中自由，并非是因为所有的人均有独立的普遍权利，而是因为每个人本身拥有保持独立的特殊权利，这便是中世纪人们所指的自由，在贵族制社会，人们也几乎总是这样理解自由。在贵族社会，社会地位极不平等，人类精神一旦习惯于特权，便将尘世所有财富的使用权列入特权范围。

既然这种自由概念只与设想出这一概念的人，或至多与他所属的阶级有关，它便能在缺乏普遍自由的国家里存在。有时甚至发生这样的情况，众人所得到的对自由的必要保障越少，某些人对自由的珍爱反而更强烈。物以稀为贵。

在接受这种贵族式的自由概念的人口中，产生了对个人价值的狂热感情和对独立的强烈爱好。它赋予利己主义以某种能量，某种出奇的力量。这种概念虽由个别人设想出来的，但它常使人们作出最卓越的行动；当它被全民所采纳时，便创造了前所未有的最伟大的民族。

罗马人认为，在人类中间，只有他们才应享有独立；他们相信这个自由权绝非来自天性，而是来自罗马。

按照现代概念，即民主概念，而且我敢说按对自由的准确概念，每个人既然从自然得到了处世为人的必备知识，那他生来便有平等而不可剥夺的权利，在只涉及他本人的一切事务上，独立于他人之外，并有权任意支配自己的命运。

自从这种自由概念深入人心并牢牢扎根时起，独裁专横政权只不过是一种物质现象或暂时偶然现象罢了。因为每个人既然对自己拥有绝对权利，那么，最高意志只能来自全体意志的联合。从此，服从也失去了它的道义性，在公民那雄壮自豪的美德与奴隶那卑下自得之间，再也没有中间道路。

随着人民中地位平等化，这种自由概念必然要占上风。

然而，法国久已脱离中世纪，思想风尚久已朝民主方向转变，但封建贵族的自由概念仍被普遍接受。每个人在保护个人独立不受政权约束时，着眼于保卫个人的特殊权利而非承认普遍权利；在斗争中，他们依靠的不是原则，而是事实。15世纪某些思想冒进的人曾窥见自

由的民主概念，但它几乎立刻消失了。只有在18世纪，才能说发生了变化。

每个个人，推而广之，每个民族，均有支配自身行为的权利；这个仍很模糊、定义不全面、表达欠妥的观念，逐渐被引入所有人的思想。它以一种理论的形式凝固在有教养的阶级中；它仿佛像一种本能流传到民间。其结果是出现了奔向自由的更强大的新冲动：法国人对独立的一贯喜爱遂变为有根有据的系统主张，这种主张逐步推广，终于把王权也拉向自己一方。王权在理论上永远倾向专制，但它开始在行动上心照不宣地承认，权力莫大于公众感情。路易十五说道："任命大臣的是我，但将他们免职的是国民。"路易十六在狱中追述他最后的也是最隐秘的思想，在谈起他的臣民时，仍称他们为我的同胞们 。[12]

人们在18世纪才第一次听到谈论普遍的人类权利，人人能把它们作为合法的、不可改变的遗产要求平等享受；听人谈到普遍的自然权利，每个公民都应加以利用。

大革命前20年，1770年，当马尔泽尔布[13]代表王国主要法庭之一讲话时，他对国王说道：

"陛下，您的王冠只得自上帝；但是，您没有理由不欣然相信，您的权力也来自于臣民的自愿服从。在法国存在着某些属于国民的不可侵犯的权利；您的大臣们焉敢对您否认这一事实；倘若必须证明这一点，我们只有提出陛下本人提供的证据。不，陛下，人们尽管费尽气力，也未能使您信服法兰西国民与被奴役人民之间，无任何差别。"

他后来又说道：

"既然所有中间团体均软弱无力或已被摧毁，那就请询问国民自己吧，因为唯有国民才能聆听尊旨。"[14]

此外，这种热爱自由的感情是通过著作，不是通过法令，是通过个人努力，不是通过集体业绩，往往是通过幼稚的、无理性的反对，而不是通过严肃系统的反抗表现出来的。

舆论的力量就连那些常常压制它的人也不得不承认，但这种力量强弱无常，大起大落：头一天强大无比，第二天几乎难以捉摸；它永远毫无节制，变化多端，难以确定：它是没有器官的躯体；它是人民主权的影子，而非人民主权本身。

我想，在所有爱好和向往自由但还未能建立自由制度的民族中，情况都将是这样。

我并不是认为在不存在这类政治制度的国家，人们无法享受某种独立。习惯与舆论便足以办到。但是人们绝不能保证永远自由，因为他们绝不能保证永远要求自由。有些时候，即使最热爱独立的民族也甘愿将独立视为他们努力的次要目标。自由制度的最大用途在于，当人类精神不关心自由时，继续当自由的后盾，并给与自由它固有的某种植物性生命，以便人类精神到时候能回到它那里来。这些制度的形式保证人们即使一时厌恶自由，也不会丧失自由。我认为这是自由制度的主要优点。当人民执意要当奴隶时，谁也无法阻止他们成为奴隶；但我认为，自由制度能使他们在独立中支持一段时间，而无须他们自助。

18世纪末法兰西的面貌呈现下列最主要的特征：这个民族比起世界上当时存在的任何民族来，包含更少的穷人，更少的富人，更少的强者，更少的弱者；不管政治状况如何，平等这一理论已在人民的思想中扎根，对平等的爱好已掌握人心；比起任何国家来，这个国家所有各个部分联合得更为紧密，它服从一个更加集中、更加精明、更加强大的政权；在这里，自由精神永远生机勃勃，近期以来，它具有更普遍、更系统、更民主、更不安现状的特点。

假如现在我们合上历史书，让时光流逝50年，再来考察这段时间产生的一切，我们便会注意到已经发生了巨大变革。但是，在所有这些新的陌生事物中，我们很容易认出半个世纪前给我们强烈印象的那些同样特征。人们通常夸大法国革命产生的后果。

毫无疑问，从未有过比法国革命更强劲、更迅猛、更具破坏性、更有创造性的革命。尽管如此，若认为从这场革命中产生出一个全新的法国民族，若认为法国革命建起一座大厦，而它的基础在革命前并不存在，那就大错特错了。法国革命创造了大量派生的、次要的事物，但它只不过使主要事物的萌芽进一步发展；这些萌芽在革命以前便已存在。革命对一个重大动机产生的结果加以整理、协调和法制化，但它不是这个动机本身。

在法国，社会地位已比任何国家更加平等；大革命加强了平等，并把平等的学说载入法律。法兰西民族早于所有其他民族并比它们更

加彻底地抛弃了中世纪的分裂与封建个性；革命终于将国家的不同部分统一起来，形成一个单一整体。

在法国，中央政权已比世界上任何国家更严密地控制地方行政。大革命使中央政权更加灵活，更加强大，更有所作为。

法国人比其他人更早、更清晰地构想出自由的民主思想；革命给与国民本身即使还不是主权的全部实际，至少也是主权的全部外表。

假使这些是新事物，那只是就形式，就发展而言，而不是就原则，就本质而言。

即使没有这场革命，革命所作的一切也会产生，对此，我深信不疑；革命只不过是一个暴烈迅猛的过程，借此人们使政治状况适应社会状况，使事实适应思想，使法律适应风尚。〔15〕

法国人从旧国家中保留了哪一部分？构成教士、第三等级、贵族的那些成分，后来变成了什么？哪些新的划分取代了旧君主制的那些划分？贵族的和民主的利益采用了哪些新的形式？土地财产发生了哪些变化，这些变化的原因产生了哪些后果？国民的整个思想、习惯、风俗、精神，发生了何种变革？

这些问题乃是以下书信将论及的主要题目。

注释

〔1〕 亨利四世之子（1610-1643年在位），经过斗争取得政权，任用黎世留大主教为相，介入德意志三十年战争，恢复法国的国际地位。——译者

〔2〕 布兰维利埃（1658-1722），法国历史学家，曾任行政官，著有《法国旧政府史》、《论贵族》，提出法兰克贵族起源论。——译者

〔3〕 这篇文章是托克维尔为《伦敦与威斯敏斯特评论》撰写的，发表于1836年，英译者是约翰·斯图尔特·米尔。——译者

〔4〕 托克维尔眉批：所有加上这种记号的段落在寄往英国的原稿上均经我删去了。

〔5〕 托克维尔原想就这个题目发表若干书信，实际上只写成本文。——译者

〔6〕 参看《旧制度与大革命》第一编第四章、第二编第九章。——译者

〔7〕 根据莫欧先生和米肖蒂埃尔先生的著作和著名的拉瓦锡的著作，可以得出如下结果：1791年，贵族与敕封贵族数量只达83000人，其中只有18323人能够佩带武器。贵族阶级 当时只构成王国人口的3%。尽管拉瓦锡的大名赋予这些计算权威性，我却难以相信它们完全精确。我以为，贵族人数应该比上述数目多。参见拉瓦锡，《论法兰西王国的领土资源》，第10页，1791。

〔8〕　指公元5世纪末6世纪初，法兰克人在克洛维（481-511）率领下征服高卢建立墨洛温王朝。——译者

〔9〕　即公元430-450年法兰克人的入侵。——译者

〔10〕　诺曼底人于1066年侵入英国。——译者

〔11〕　居维叶（1769-1832），法国动物学家和古生物学家，著有《解剖学教程》等。——译者

〔12〕　参见路易十六临死前夕所写遗嘱。

〔13〕　马尔泽尔布（1721-1794），法国政治家，在政府中任要职，主管出版和新闻时保护启蒙哲学家，出版《百科全书》，被选为法兰西学院院士。1794年恐怖时期，因替国王申辩被处死。——译者

〔14〕　参见《审理间接税案件的最高法院谏书》，1770年。

〔15〕　在人们刚读完的本文手稿的最后一页上，可以看到托克维尔用铅笔写的下面几行，像是他向伦敦杂志许诺的但从未完成的第二部分的草稿。

译名对照表

A

Agde　阿热
Aigues -Mortes　埃格-莫尔特
Anjou　安茹
Argenson, d'　达尔让松
Arnouville, Machault d'　马肖尔·达尔努维尔
Auch　欧什
Auguste　奥古斯都
Auvergne　奥弗涅
Azincourt　阿赞古尔

B

Bastille　巴士底
Bayonne　巴约讷
Beaumarchais　博马舍
Beauvaisis　博韦西
Berry　贝里
Blackstone　布莱克斯通
Blanc, Louis　路易·勃朗
Bodeau　博多
Bolingbroke　博林布鲁克
Bonaparte, Louis　路易·波拿巴
Bordeaux　波尔多
Boulainvilliers　布兰维利埃

Bourges　布尔日
Bourgogne　勃艮第
Bretagne　布列塔尼
Burke　伯克

C

Calais　加来
Cette　塞特
Cévennes　塞文山脉
Champagne　香槟
Charles　查理
Châtelet　夏特莱
Choiseul　舒瓦瑟尔
Colbert　科尔贝尔
Collins　科林斯
Commines　科米内
Cuvier　居维叶

D

Dauphiné　多菲内
Descartes　笛卡儿
Diderot　狄德罗
Dominique　多米尼克

F

Fénelon　费奈龙

Flèche　箭城
Fontenelle　丰特内尔
Fourbonnais　福尔勃奈
France-Comté　费里斯-孔泰
Frédéric II　弗里德里希二世
Fréminville, Edme de　艾德姆·德·弗雷曼维尔

G

Gallicie　加里西亚
Goethe　歌德
Grandmaison　格朗梅松
Guise　吉斯
Guyenne　吉耶纳

H

Hambourg　汉堡
Haver, Le　勒阿弗尔
Helvétius　爱尔维修
Hindoustan　印度斯坦
Hobbes　霍布斯
Holbach　霍尔巴赫
Hume, David　大卫·休谟

I

Ile-de-France　法兰西岛

J

Jeanne d'Arc　贞德
Justinien　查士丁尼

L

Lamartine　拉马丁
Lamberville　朗贝尔维尔
Lancastre　兰加斯特
Languedoc　朗格多克
Lavoisier　拉瓦锡
Law, John　约翰·劳
Letronne　勒特罗纳
Liancourt　利昂古尔
Limousin　利穆赞
Liverpool　利物浦
Loire　卢瓦尔河
Lorraine　洛林
Louis　路易
Luther　路德

M

Machault, de　德·马肖尔
Maine　曼恩
Maistre　梅斯特尔
Malesherbes　马尔泽尔布
Manuel　马尼埃尔
Marie-Thérèse　玛丽亚-特雷萨

Mazarin　马扎然
Michelet　米什勒
Michodière　米肖蒂埃尔
Mignet　米涅
Mill, John Stuart　约翰·斯图尔特·米尔
Mirabeau　米拉波
Moheau　莫欧
Molière　莫里哀
Mollien　莫里安
Montesqieu　孟德斯鸠
Morellet　莫尔莱
Morelly　摩莱里

N

Nantes　南特
Navarre　纳瓦尔
Necker　内克
Nimègue　奈梅亨
Nord　诺尔
Normandie　诺曼底

O

Orléans　奥尔良
Orry, Philibert　菲利贝尔·奥里

P

Péréfixe　佩雷费克斯
Perronet　佩罗奈
Pillnitz　匹尔尼茨
Pitt　皮特
Poitiers　普瓦提埃
Poitou　普瓦图
Pompadour　蓬巴杜
Provence　普罗旺斯

Q

Quercy　凯尔西
Quesnay　魁奈
Quinet　基内

R

Reims　兰斯
Rhône　罗讷河
Rhin　莱茵河
Richelieu　黎世留
Rivière, Mercier de la　梅西埃·德·拉·里维埃
Rousseau　卢梭

S

Saint-Antoine　圣安托万
Salente　萨朗特
Savoie　萨瓦

Schiller　席勒
Shaftesbury　沙夫茨伯里
Staël（Mme de）　斯塔埃尔夫人
Suard　絮亚尔
Suffolk　萨福克
Sully　絮里

T

Temple　唐普尔
Thiers　梯也尔
Tocqueville, Alexis de　亚历克西·德·托克维尔
Toulouse　图卢兹
Tours　图尔
Troyes　特鲁瓦
Trudaine　特律代纳
Tubingue　蒂宾根
Tudor　都铎
Turgot　蒂尔戈

V

Vauban　沃邦
Vendée　旺代
Versailles　凡尔赛
Villefranche　维勒弗朗什
Voltaire　伏尔泰

W

Westminster　威斯敏斯特
Westphalie　威斯特伐里亚
Wurtemberg　符腾堡

Y

York　约克
Young, Arthur　阿瑟·扬

希罗多德历史

王以铸

商务印书馆

出版说明

《历史》一书是公元前五世纪希腊历史学家希罗多德（Ἡρόδοτος，拉Herodotus，公元前484—前430/20年）所撰述的记述公元前六至前五世纪波斯帝国和希腊诸城邦之间战争的一部历史名著。此书在西方一向被认为是最早的一部历史著作，因此罗马著名政治活动家西塞罗称希罗多德为“历史之父”。

希罗多德虽然写了这样一部大作品，但是对于他本人的生平，并无详细文献记载，我们只能根据有限的资料，结合他本人的作品作一个十分粗略的叙述。据十世纪的苏达辞书（Σοῦδα，拉Suidas）的介绍，他出生在小亚细亚多里斯人的城市哈利卡尔那索斯的一个名门，父亲吕克瑟司，母亲德律欧，还有一个兄弟铁奥多洛斯。他由于反对本城的僭主吕戈达米斯而被迫移居萨摩司岛；在这里他学会了伊奥尼亚方言。后来他从亡命中返回故乡，赶跑了僭主，但又因同国人不合而再次离乡背井。这之后，他还参加过建立图里伊的殖民活动（公元前443年），最后就死在那里。

从其他史料和他本人的作品，我们还知道他到过许多地方：除小亚细亚诸城市外，还可以举出希腊本土（特别是雅典）、马其顿、埃及、腓尼基、叙利亚、黑海沿岸、意大利南部和西西里等地。就当时条件而论，他见闻之广应当说是罕见的，所以后来又有人称他为“旅行家之父”。至于他为什么要走这样多地方，后人根据他的作品作过种种推测。有人说他可能像早期的埃伦那样，是一个到各地采办货物的行商；有人认为他是想仿照他的前辈海卡泰欧斯的样子写一部更加翔实的地理作品；还有人认为他到各地去是为了搜集写作材料，比如，他在雅典就朗诵过自己的作品并得到了异常丰厚的报酬。

苏达辞书没有提他到过雅典的事情，但从《历史》本身并证之以其他资料，我们知道他不但到过雅典，而且同以伯里克利斯为首的雅典民主派和一些著名作家（例如著名悲剧诗人索波克列斯）有过交往。他在雅典的时期大概在公元前447—前443年间。没有史料说明他

为什么到雅典，但从他的作品为雅典民主派辩护这一点来看，他可能是应邀来到雅典为之宣传并参加他们的殖民活动的。

希罗多德虽然是小亚细亚的希腊人，又为雅典民主派作过宣传，但他并不是站在泛希腊爱国主义的立场上来写他的《历史》的。他赞扬的是雅典人，而不是整个希腊民族；他对波斯人也是公正的，并无肆意诋毁之处，相反，他承认东方民族具有比希腊更古老、更高的文明。这同后来的希腊人把异族一概都视为"蛮族"的观点迥然不同。后来罗马统治时期的希腊作家普鲁塔克为此对他有所指责，这应当说是一种偏见。

此外，希罗多德在为雅典民主派宣传时，虽然也承认民主制度的若干优点，但这并不说明他本人始终具有奴隶制民主思想。且不说他本人具有波斯臣民出身的这一局限性，即使从他的作品中对波斯的态度也可以看出，他毋宁更希望有一个开明的 统治者。

希罗多德虽然自称要用他的作品保存人类的功业，但他从来不是一个说教者，他更不想用他的作品来教训别人，他好像无动于衷地记述了恶人善终、好人受罪的事实，而且他笔下的神又都是专横而又嫉妒的。霍瓦尔德说他无视一切道德准则，是小亚细亚城市商人文化（Kaufmannskultur）的典型代表，这实际上恰好误解了作者作为史家的诚实和公正。

尽管《历史》记载了不少荒诞无稽的传说，并因此受到比希罗多德略晚的希腊史学家修昔底德的讪笑，但它仍然有很高史料价值。他的记述有不少是亲自调查得来的。其中有许多为后世的发掘和研究所证实；对于史料，他基本上采取了实事求是的态度。时代和阶级的局限性当然使他无法摆脱唯心主义的历史观点，但他却和他以前仅仅记录了干巴巴事实的纪事散文家（Logographer）不同，他对史料开始有了某种批判的态度。在本书开头处他用的ἱστορίαι一词（后世西方语言之History、Histoire等等便从此词演变而来）便有"研究"、"探索"之意，这已渐渐地接近于我们后世所理解的历史了。因此克罗瓦塞说ἱστορίαι一词在这里标志着一次文体上的变革，实在是有见地的。

《历史》全书可以明显地分成两部分。前半部只是以希腊波斯战争的历史为骨架，用它来贯串许多同正文关系不大的传说、故事、地理、人种志方面的记述等等（其中有关埃及的部分几乎可以独立成

书），后半部才开始叙述战争本身，而插笔叙述退居次要地位。总的看来，不少材料是硬凑到一起的。苏达辞书说《历史》是作者在萨摩司岛写的，但我们只能理解为他在这里有过写作活动。从全书内容来看，前半部分的材料显然不是供战争史使用的，后来作者决定写战争史，才把这部分材料也塞了进去。可以认为，全书非一时一地写成，甚至他在世时可能未最后定稿，因为后人在此书中发现有前后不协调之处，而且结尾也显得突然，未能在适当处告一段落。

《历史》传世钞本有十几种，大多是十到十五世纪时的。全书传统分为九卷，每卷各冠以一位缪司女神的名字，因此后世又把它称为《缪司书》。这种分法大概出自后来编订此书的亚力山大里亚学者之手，未必是原书的本来面貌。

按照传统的分卷法，第一卷在开宗明义之后，首先讲克洛伊索斯对波斯的进攻作为引起波斯人侵犯希腊的第一个诱因；作者在这里还记述了吕底亚和波斯的情况，特别是居鲁士进行的征服；第二卷主要介绍埃及的情况；第三卷主要记述冈比西斯和大流士时期的情况，并插入了有关萨摩司的事情；第四卷介绍了斯奇提亚和利比亚的情况和大流士对它们的进攻；第五卷主要记述伊奥尼亚起义；第六卷记述马拉松之役；第七卷从克谢尔克谢斯的出征希腊记述到阿尔铁米西昂和铁尔摩披莱之役；第八卷记述决定性的撒拉米司一役；第九卷记述普拉塔伊阿和米卡列之役，而以雅典军队攻陷赛司托斯（公元前478年）为结束。

原来使用多里斯方言的希罗多德是用伊奥尼亚方言，也就是荷马的方言写作他的《历史》的。他和荷马的继承关系十分明显，他使用了不少荷马的语词和表现手法，因此后人说他的文字有浓厚的荷马味道（Ὁμηρικώτατος）。他的文字生动流畅，富于文采，所以在拜占庭的司蒂芳所报道的希罗多德在图里伊的墓铭上就指出："他是用伊奥尼亚方言写作的历史学家中最优秀的。"希罗多德又是一个讲故事的能手，他从人民群众中间吸收营养，学到了许多民间创作的手法。他的著作在两千多年后的今天，即使通过译本，仍有其不可磨灭的魅力。它是一部历史，同时又是一部能给读者以美好享受的文学读物。

《历史》一书从十六世纪初出版以来，几乎在各文化比较发达的国家都有译本。这个译本于1959年由我馆出版，这次重印，又由译者

覆阅一次并对一些明显的错误作了修订。

译者的说明

（一）本书所用原本是牛津古典丛书中修德（C.Hude）编订的《希罗多德：历史》（Herodoti，Historiae；两册，1926年，第3版），同时参考了洛布希英对照本古典丛书中所用的施泰因（H.Stein）编订本。豪乌（W.W.How）和威尔斯（J.Wells）二氏为修德本所编的《希罗多德注释》（A Commentary on Herodotus；两册，上册1912年牛津版，下册1928年牛津订正版）和若干选本的注释（如Abicht，Waddell诸氏为第2卷所作的注释），在翻译过程中为译者解决了不少困难。

（二）在翻译时曾参考下面五个全译本：

1. 塞威林·汉梅尔（Seweryn Hammer）的波兰文译本（Herodot：Dzieje），1954年版。

2.青木岩的日文译本，两册，上册1940年版，下册1941年版。

以上两个译本的特点是较新，又都是以修德本为主要依据的。

3.乔治·劳林逊（George Rawlinson）的英译本。这是长期以来在英译本中被认为是一部标准译本，原来分四册，在1858—1860年间发表。我所用的则是经过哥多尔芬（Francis R.B.Godolphin）订正的全译本，收入他编的《希腊历史学家》（The Greek Historians）的上册（1942年版）。

4.亨利·凯里（Henry Cary）的英译本，1852年版。

5.顾德雷（A.D.Godley）的英译本，收入洛布希英对照本古典丛书，四册：第一册1946年修订版，第二册1950年修订版，第三册1950年版，第四册1946年版（以上版次都指译者个人所用的）。

以上几个全译本或以文采长，或以准确胜，可说是各有千秋，对我都有很大的帮助，起了集思广益的作用。

（三）我介绍此书的目的是给对历史、文学有兴趣的广大读者提供一部值得一读的世界古典名著，不是供专家研究之用，故在注释方

面力避烦琐，而以简要为原则，凡牵涉考证、研究性质的注释均不收。我的注释主要选择有关各书中的注释再加精简，并作了核对和适当的补充。本书所述历史事件都是公元前的事，为了简明起见，译注中年份都不再注明“公元前”了。

（四）译名方面，我是从原文音译的，但已经通行的译名即依照约定俗成的原则不再更动（如雅典、伊索、底比斯、以弗所等），以免给读者造成不便。原文拉凯戴孟和斯巴达分开使用，所以译文中也分开。

书末所附重要译名对照表的外文，我用英译名代替了原文，这样做一则是由于用原文一般读者不习惯，再则会造成排版上的困难。但在希腊专名的翻译方面，英文也不完全统一，这里我用的是比较通行的一种。

（五）书中度量衡单位，有些译本折合成译者本国的通用单位，我的译本则保留了音译的原名，只有一个尺字是原文πουS 的意译。书末所附折算表是根据波兰文译本的附录改编的。

（六）要目索引主要据日文译本的索引并核对其他有关索引改编而成。排列方法是按笔画（简化字按简化后的笔画），同笔画的按部首顺序。

（七）书中地图我只从豪乌和威尔斯二氏《希罗多德注释》中借用了可以表现原著特色的两幅。其他有关地图，因为很容易在希腊史或一般历史地图中找到，就不再附到本书里面了。

（八）原书是一部篇幅大而内容又比较复杂的古典名著，尽管许多前辈的辛勤劳动成果为我提供了有利的条件，但以译者的微薄能力来说，本书的翻译仍然是一件十分吃力的工作。特别是在遇到原著中过去的研究者或译者对之有不同理解的那些地方，需要我斟酌取舍的时候，就尤其感到吃力了。我知道我自己做得离要求还很远，我恳切希望读者指正。

译者　1958年9月　北京

（1978年10月修改）

重印附记

这个译本是二十年前的旧译了。从1959年出版后到1962年，这之间重印过几次，但印数都不多；经过林彪、四人帮毁灭文化的浩劫，而这恰好又是既大又洋且古的一部书，估计在读者手中而能够幸存下来的更不会多了。这次重印，我作了出版之后二十年来的第一次订正，但由于要尽量利用旧纸型的关系，这只能是一次有限的修改。此外还换上了一篇出版说明对此书作了简单的介绍，这是和旧版不同的地方。至于更全面的校订，那只有等到条件许可的时候了，这一点是要请读者鉴谅的。

译者　1978年11月　北京

目　录

出版说明

译者的说明

重印附记

第一卷

第二卷

第三卷

第四卷

第五卷

第六卷

第七卷

第八卷

第九卷

年表

本书中主要度量衡币制单位折算表

重要译名对照表

要目索引

返回总目录

第　一　卷

在这里发表出来的，乃是哈利卡尔那索斯人希罗多德的研究成果，他所以要把这些研究成果发表出来，是为了保存人类的功业，使之不致由于年深日久而被人们遗忘，为了使希腊人和异邦人的那些值得赞叹的丰功伟绩不致失去它们的光彩，特别是为了把他们发生纷争的原因给记载下来。

（1）根据有学识的波斯人的说法，最初引起了争端的是腓尼基人。他们说，以前住在红海[(1)]沿岸的这些人，在迁移到我们的海这边来并在这些人现在还居住着的地方定居下来以后，立刻便开始走上远途的航程；他们载运着埃及和亚述的货物，曾在许许多多地方，就中也在阿尔哥斯这样一个地方登陆。阿尔哥斯在今天通称为希腊的地区中，是在任何方面都优于其他国家的。他们来到阿尔哥斯这里，便陈设出他们的货物来进行交易。到第五、六天，等几乎所有的货物都卖完的时候，又有许多妇女来到海岸这里；其中有国王的一个女儿。他们说她的名字和希腊人的名字一样，叫做伊奥，她的父亲就是国王伊那柯斯。妇女们站在船尾的地方挑选他们最称心的物品，但这时腓尼基人却相互激励着向她们扑过去。大部分的妇女跑开了，伊奥和其他一些妇女却给腓尼基人捉住，放到船上并给带到埃及去了。

（2）和希腊人的说法不同，根据波斯人的说法，伊奥就是这样地来到了埃及，而从这件事开始，也就惹下了祸端。他们说，在后来，又有某些希腊人（他们说不出这些希腊人的名字）在腓尼基的推罗登陆并把国王的女儿欧罗巴劫了去。在我看来，这些人多半是克里地人。这样一来，他们就报复了先前所受的损害。可是后来，他们说，希腊人又犯下了第二次的不义之行。原来他们（指希腊人——译者）乘着一只长船[(2)]到科尔启斯的埃阿城和帕希斯河那里去[(3)]；在他们把到那里去应办的事情办完以后，却从那里劫走了当地国王的女儿美地亚。科尔启斯的国王派了一名使者到希腊去，要求赔偿损失并送回公主，但是希腊人回答说，既然阿尔哥斯的伊奥被劫后，他们都不曾从对方得到赔偿，故而这次他们也不准备给科尔启斯人任何赔偿了。

（3）他们还说，后来，临到下面的一代，普利亚莫斯的儿子亚历山大这个人知道了这件事之后，就想从希腊给自己强夺一个妻子，因为他深信，希腊人过去既不曾赔偿，他自己当然同样是不会赔偿的了。因此他便劫走了海伦。希腊人起先决定把使者派出去，要求送回海伦并赔偿因掠夺而引起的损失。但是在希腊人提出了这个要求时，对方却提到了美地亚被劫的事情作为口实；他们提醒希腊人说，希腊人只是要求别人赔偿，而自己却不赔偿别人，又不在别人要求时把自己劫走的人送还。

（4）直到现在为止，问题只不过是在于双方相互进行掠夺而已。但是到后来，波斯人认为希腊人应受到的指责可就大了，因为在他们侵略欧罗巴之先，希腊人就率领着一支军队入寇亚细亚了。他们说，劫夺妇女，那是一件坏人干的勾当，可是事情很明显，如果不是妇女她们自己愿意的话，她们是决不会硬给劫走的，因此在被劫以后，想处心积虑地进行报复，那却未免愚蠢了，明白事理的人是丝毫不会对这样的妇女介意的。波斯人说，在希腊人把妇女拐跑时，他们亚细亚人根本就不把这当作一回事，可是希腊人却仅仅为了拉凯戴孟的一个妇女而纠合了一支大军，侵入亚细亚并打垮了普利亚莫斯的政权。自此以后，他们就把希腊人看成是自己的仇敌了。原来在波斯人眼里看来，亚细亚和在这个地方居住的所有异邦民族都是隶属于自己的，但他们认为欧罗巴和希腊民族跟他们却是两回事。

（5）以上就是波斯人对这一事件的经过的叙述。他们认为希腊人攻略伊里翁（即特洛伊——译者），是他们敌视希腊人的开端。然而在谈到伊奥的事件的时候，腓尼基人的说法和波斯人的说法不同。他们否认在带她到埃及去的时候曾使用任何强暴的手段；他们说，伊奥本人在阿尔哥斯便和停泊在那里的一只船的船主有了来往，而在她发现自己已经怀孕的时候，羞于把这事告诉自己的父母并害怕给他们发觉，便在腓尼基人离开的时候心甘情愿地随着他们一同乘船走了。以上便是波斯人和腓尼基人的说法。这两种说法中哪一种说法合乎事实，我不想去论述。下面我却想指出据我本人所知是最初开始向希腊人闹事的那个人，然后再把我所要叙述的事情继续下去，不管人间的城邦是大是小，我是要同样地加以叙述的。因为先前强大的城邦，现在它们有许多都已变得默默无闻了；而在我的时代雄强的城邦，在往

昔却又是弱小的。这二者我所以都要加以论述，是因为我相信，人间的幸福是决不会长久停留在一个地方的。

（6）吕底亚地方的人、阿律阿铁斯的儿子克洛伊索斯是哈律司河以西所有各个民族的僭主，这条把叙利亚和帕普拉哥尼亚分隔开来的哈律司河是从南向北流而最后流入所谓埃乌克谢诺斯（黑海）的。据我们所知道的，这个克洛伊索斯在异邦人中间是第一个制服了希腊人的人，他迫使某些希腊人向他纳贡并和另一些希腊人结成联盟。他征服的有亚细亚的伊奥尼亚人、爱奥里斯人、多里斯人，但是他却和拉凯戴孟人缔结了盟约。直到克洛伊索斯君临的当时为止，所有的希腊人都是自由的。因为比克洛伊索斯更早地进攻伊奥尼亚的奇姆美利亚人，他们不是为了征服各个城邦，而只是为了打劫才入寇罢了。

（7）在海拉克列达伊族手里掌握着的主权转到被称为美尔姆纳达伊族的克洛伊索斯一家的手里来了，事情的经过是这样。一位名字叫做坎道列斯的、撒尔迪斯的僭主，希腊人称他为密尔昔洛斯。他是海拉克列斯的儿子阿尔凯峨斯的后裔。海拉克列达伊家的最初的撒尔迪斯国王阿格隆是尼诺斯的儿子，是阿尔凯峨斯的儿子倍洛斯的孙子；密尔索斯的儿子坎道列斯则是最后的国王。在阿格隆以前，那个地方的国王是阿托斯的儿子吕多斯的后裔。由于吕多斯这个人的缘故，当地以前被称为美伊昂人的全部民族便获得了吕底亚人的名称。以海拉克列斯与雅尔达诺斯的一名女奴隶为祖先的海拉克列达伊族禀承神意从他们那里取得主权并保持了它。他们父子相承，从阿格隆到密尔索斯的儿子坎道列斯共统治了二十二代，计五百零五年。

（8）但是，这个坎道列斯宠爱上了自己的妻子，他把她宠爱到这样的程度，以致认为她比世界上任何妇女都要美丽得多。在他的侍卫当中有他特别宠信的一个人，这就是达斯库洛斯的儿子巨吉斯。坎道列斯把所有最机密的事情都向这个人讲。既然他对于自己妻子的美丽深信不疑，因此他就常常向这个巨吉斯拼命赞美自己妻子的美丽。在这以后不久的时候，终于有一天，命中注定要遭到不幸的坎道列斯向巨吉斯这样说："巨吉斯，我看我单是向你说我的妻子美丽，那你是不会相信的（人们总不会像相信眼睛那样地相信耳朵的）。你想个什么办法来看看她裸体时的样子吧。"巨吉斯听到这话便大声地叫了起来，他说："主公，您要我看裸体时候的女主人么？您说的这话是多么荒唐啊。您知道，如果一个妇女脱掉衣服，那也就是把她应有的羞耻之心

一齐脱掉了。过去我们的父祖们已经十分贤明地告诉了我们哪些是应当做的，哪些是不应当做的，而我们必须老老实实地学习古人的这些教诲。这里面有一句老话说，每个人都只应当管他自己的事情。我承认您的妻子是举世无双的丽人。只是我恳求您，不要叫我做这种越轨的事情。”

（9）巨吉斯这样说，是打算拒绝国王的建议，因为他心里害怕自己会因此而招来什么可怕的后果。然而国王却回答他说：“别害怕，巨吉斯，不要疑心我说这话是打算试探你的忠诚，也不要害怕你的女主人会把什么危害加到你的身上。要知道，我会把这件事安排得要她根本不知道你曾经看见过她。我叫你站在我们卧室的敞开的门的后面。当我进来睡觉的时候，她是会跟着进来的；在入口附近的地方有一把椅子，她脱下来的每一件衣服都放在这个椅子上。这样你就可以逍遥自在地来看她了。等她从椅子走向床而她的背朝着你的时候，那你就可以趁着这个机会注意不要被她看见，从门口溜出去了。”

（10）巨吉斯这时既无法逃避，就只好同意这样做了。于是坎道列斯在夜间要就寝的时候，便把巨吉斯引进了自己的卧室，过了一会儿，他的妃子也跟进来了。她进来之后，就把衣服脱掉放到椅子上面，而巨吉斯就在门后面望着她。而当她到床上去，她的背朝着巨吉斯的时候，他就从房中偷偷地溜出去了。可是，当他出去的时候，她是看见了他的，于是她立刻猜到了她丈夫所做的是怎么一件事。可是，由于害羞的缘故，她并没有叫了出来，甚至装作什么都没有看到的样子，心里却在盘算着对她的丈夫坎道列斯进行报复了。原来在吕底亚人中间，也就是在几乎所有异邦人中间，在自己裸体的时候被人看到，甚至对于男子来说，都被认为是一种奇耻大辱。

（11）在那个时候，她一语不发装作若无其事的样子。然而到早晨天刚亮的时候，她便从自己的仆从当中选出了一些她认为对她最忠诚的人来，对他们作了部署，然后派人把巨吉斯召到她面前来。巨吉斯做梦也没有想到王妃已经知道了昨夜发生的事情，所以就遵命来见王妃了。因为在这之前，每逢王妃派人召唤巨吉斯来的时候，他都会前来见她。巨吉斯来到的时候，她就向他说：“巨吉斯，现在有两条道路摆在你跟前，随你选择。或者是你必须把坎道列斯杀死，这样就变成我的丈夫并取得吕底亚的王位，或者是现在就干脆死在这间屋子里。这样你今后就不会再盲从你主公的一切命令，去看那你不应当看的事情

了。你们两个人中间一定要死一个：或者是他死，因为他怂恿你干这样的事情；或者是你死，因为你看见了我的裸体，这样就破坏了我们的惯例。”巨吉斯听了这些话，一时茫然自失地站在那里什么话也讲不出来；过了一会儿之后他就恳求王妃不要强迫他作一个这样令人为难的选择。但是当他发现他恳求无效而且他确是有必要明确说出是杀死主公还是被别人杀死的时候，他就选择了一条给自己留活命的道路；于是他便请王妃告诉他：“既然你强迫我违反着自己的意志把我的主公杀死，那么告诉我，你想叫我怎样向他下手呢？”她回答说：“向他下手的地方最好就是他叫你看到我的裸体的那个地方。等他睡着的时候下手吧。”

（12）当阴谋的一切全都准备停妥，而夜幕又降临下来的时候（巨吉斯看到自己既无法脱身又根本不能逃跑，而是非要把坎道列斯杀死或是他自己被杀死不可），巨吉斯便随着王妃进入了寝室。她把一把匕首交给巨吉斯并把他藏在同一个门的后面。而过了一会儿，当坎道列斯睡着的时候，巨吉斯便偷偷地溜出来把坎道列斯杀死了，这样巨吉斯便夺得了坎道列斯的妃子和王国；大约与巨吉斯同时代的人、帕洛斯的阿尔齐洛科斯在一首抑扬三步格的诗里，便曾经提到这个人。

（13）巨吉斯这样便取得了王位，而后来他之所以能够稳稳地统治了全国，乃是由于戴尔波伊的一次神托。在吕底亚人激愤于他们国王的被杀而拿起了武器之时，巨吉斯一派的人们便和这些吕底亚人达成了一项协定，即如果戴尔波伊的神托宣布他为吕底亚人的国王，他就可以做国王而统治下去，不然的话，王权应当还给海拉克列达伊家。神托的话既然是这样命令的，所以巨吉斯就成为国王了。不过佩提亚（传达神托的女巫——译者）又说，巨吉斯的第五代的子孙将要受到海拉克列达伊家的报复。实际上，在这个预言应验之前，不拘是吕底亚人还是他们历代的国王根本就没有把它记在心上。

（14）这样美尔姆纳达伊家便灭掉了海拉克列达伊家而取得了僭主的地位；巨吉斯做了国王之后，便向戴尔波伊神殿献纳了不少东西，可以说戴尔波伊的那些银制的献纳品大部分都是他送来的；在这些银制品以外，他还献纳了大量的黄金，在这当中特别值得提一提的是那六只黄金的混酒钵。它们的重量总计有三十塔兰特，并且被放置在科林斯人的宝库[(4)]里面。我虽称它为科林斯人的宝库，但是老实讲，这并不是科林斯人民的宝库，而是埃爱提昂的儿子奇普赛洛斯的宝库。除

去先前戈尔地亚斯的儿子、普里吉亚的国王米达斯以外，巨古斯是在我们所知道的异邦人当中第一个向戴尔波伊神殿献纳礼物的。原来米达斯所献纳的是他经常坐下来进行审判的那个十分精美的宝座，这个宝座便和巨吉斯所献纳的混酒钵放在同一个地方。于是戴尔波伊人便按照献纳者的名字而称巨吉斯所献纳的金银器皿为巨伽达斯。在巨吉斯掌握了国家大权以后，他也立刻向米利都和士麦拿进犯，攻陷了科洛彭城，此后，他虽然统治了三十八年，却再也没有做出什么大事情，因此关于他的事情我就说到这里了。

（15）下面我要谈的是关于他的儿子和继承人阿尔杜斯的事情。阿尔杜斯攻占了普里耶涅并向米利都进攻。而正当他作撒尔迪斯僭主的时候，给游牧的斯奇提亚人从家乡的土地驱逐出来的奇姆美利亚人进入了亚细亚，把除了卫城以外的全部撒尔迪斯给占领了。

（16）阿尔杜斯在位凡四十九年，继承他的是他的儿子萨杜阿铁斯，萨杜阿铁斯在位十二年。萨杜阿铁斯死后，继承他的是他的儿子阿律阿铁斯。这位国王曾和戴奥凯斯的后人库阿克撒列斯与美地亚人作战，把奇姆美利亚人驱出亚细亚，征服了科洛彭人的殖民地士麦拿并进攻克拉佐美纳伊。但是在进犯克拉佐美纳伊的时候，他并没有得到他原来所希望得到的东西，而是遭到了惨重的失败。然而在他统治的期间，他仍然成就了一些颇足以使人注目的事业，下面我想就这方面谈一下。

（17）既然他继承着自己的父亲对米利都人作战，他便用这样的进攻方式来对这座城进行围攻。在田地上谷物成熟的时候，他就把自己的大军开进米利都的土地，进军时有笙管、竖琴和高高低低的音的横笛伴奏着。在进入敌人领土的时候，他并不捣毁和烧掉田野上的房屋，甚至连门都不打破，而是让它们原封不动地留在那里。但是另一方面，他却把这个地方的全部树木和庄稼铲除得一干二净，然后便退回自己的国土。由于米利都人是海上的霸主，因此他的军队纵然把这个地方封锁住也是无济于事的。至于他不破坏他们的房屋的原因，是为了使当地的居民用这些房屋作为栖身之地以便播种和耕耘他们的土地；这样每次在他侵略这个地方时，就不致没有可以劫夺的东西了。

（18）用这个办法他对米利都人进行了十一年的战争；在这期间，他使他们受到了两次惨重的打击；一次是在他们国内里美奈昂地方，另

一次则是在迈安德罗司原野上。在这十一年的六年中间，阿尔杜斯的儿子萨杜阿铁斯还统治着吕底亚人，而这个第一个燃起了战火的人便对米利都的土地进行了征伐。在这之后的五年里面，是萨杜阿铁斯的儿子阿律阿铁斯的统治时期，而正像我前面已经指出的，这个人从自己的父亲那里继承了战争并且拼命地进行了战争。在这个战争当中，米利都人除了从歧奥斯人那里之外，根本没有从伊奥尼亚人那里得到任何帮助来减轻战争的负担；歧奥斯人出兵帮助他们是作为先前他们帮助歧奥斯人的一种回报，因为在歧奥斯人和埃律特莱亚人作战的时候，米利都人是帮着歧奥斯人的。

（19）在战争的第十二个年头里，由于吕底亚的军队焚烧田地上的谷物而发生了这样的一场灾难。在谷物刚刚燃烧起来的时候，就有一阵强风把火焰吹到了那座被称为阿赛索斯[(5)]的雅典娜的、雅典娜神的神殿上去，于是神殿在火焰当中给烧光了。当时没有一个人把这件事放在心上。但是后来，在大军返回撒尔迪斯之后，阿律阿铁斯跟着就病倒了。他的病一直总是不好，不知是别人的劝告，还是自己想到的这一点，他派遣使者到戴尔波伊去请示神托，询问关于他的病情的事情。但是在这些使者到达的时候，佩提亚说，如果他们不把吕底亚人在米利都烧掉的阿赛索斯的雅典娜神的神殿重建起来，是不能得到神托的。

（20）我从戴尔波伊人那里所听到的事情就是这些，后面的事情是米利都人添上去的。奇普赛洛斯的儿子培利安多洛斯是当时米利都的僭主特拉叙布洛斯的一个极其亲密的朋友，他听到了神托对阿律阿铁斯的回答，便立刻派出了一名使者把神托告诉了特拉叙布洛斯，以便要特拉叙布洛斯预先了解情况，从而可以更好地对当前的事态拟定对策。根据米利都人的说法，事情就是这样。

（21）阿律阿铁斯这里在听到关于神托的回答的报告时，立刻就派了一名使者到米利都去，建议在重建这样一座神殿所必需的时期中间，和特拉叙布洛斯与米利都人缔结一项休战协定。使者向米利都出发了；但这时特拉叙布洛斯却早已清楚地了解到了全部情况，他心里知道阿律阿铁斯会怎样做，于是便想出了这样一个计策。他把城内的全部食物，不管是属于他自己的还是属于私人的都集合到市场上来，并发出命令要米利都人准备在他发出信号时，所有的人都立刻应当尽情地饮酒狂欢。

（22）特拉叙布洛斯所以要这样做和发出这样命令的原因是这样。他的意思是希望当撒尔迪斯的使者看到这样多的食物堆积在地上而全市的人们又是这样地欢乐的时候，他会把这件事报告给阿律阿铁斯。实际上也正和他所希望的一样。使者亲眼看到了这一切，而在他把吕底亚人的命令传达给特拉叙布洛斯以后，就回到撒尔迪斯去了。据我所知道的，只有这种情况才引起了后来的和解。原来阿律阿铁斯本来认为米利都非常缺粮并认为它的人民已经困苦不堪了，但当他在使者从米利都回来之后听到和他所料想的完全相反的消息时，不久他便和米利都人缔结了一项条约；由于这项条约，两个国家成了密友和联盟。阿律阿铁斯在阿赛索斯给雅典娜神不是建造一座，而是两座神殿，他的病也好了。阿律阿铁斯对特拉叙布洛斯和米利都人所进行的战争的情况就是这样。

（23）把神托告诉给特拉叙布洛斯的这个培利安多洛斯是奇普赛洛斯的儿子。培利安多洛斯又是科林斯的僭主。然而根据科林斯人的说法（列斯波司人的说法也是这样），在他活着的时候发生了一件极为离奇的事情。他们说美图姆那的阿利昂是乘着海豚给带到塔伊那隆来的。阿利昂这个人在当时是个举世无双的竖琴手，而据我们所知道的，是他第一个创作了狄图拉姆波司歌[(6)]，给这种歌起了这样的名字，后来并在科林斯传授这种歌。

（24）根据传说，在培利安多洛斯的宫廷中住了多年的这个阿利昂，计划渡海到意大利和西西里去；而他在那里发了大财之后，又想回到科林斯来。他从塔拉斯[(7)]出发时，雇了一艘科林斯人经营的船，因为他最放心的便是科林斯人。然而这些水手等船行驶到大海上来的时候，就阴谋把阿利昂抛到海里去并且夺取他的财富。他发觉了他们的阴谋，就恳求他们留他一条性命，金钱则随便由他们处理。但是这些水手并不听他的话，而是要他或者是立刻自杀，如果他还想在陆地上要一个坟墓的话，或者是毫不犹豫地跳到海里去。进退两难的阿利昂于是请求他们，既然他们已经这样决定，那么就要他们允许他盛装站在后甲板上，在那里弹唱，并保证唱完之后即行自杀。他们也很高兴听一听世界上最好的歌手的歌唱，便从船尾退到船的中部去。于是阿利昂便穿起当行的盛装，拿起了竖琴，站在船尾的地方尽情地歌唱奥尔提欧斯歌（阿波罗的赞歌——译者）。曲终的时候，他一下子就全身盛装地投到海里去了。他们的船于是向科林斯方向行驶。至于阿利

昂，则据说有一匹海豚驮着他，把他带到了塔伊那隆；他在塔伊那隆登岸以后，就从那里穿着乐师的服装到科林斯去，而在到达之后叙述了他经历的全部事情。但是培利安多洛斯不信他所说的话，把他监视起来不许他到别的地方去，并留心地等待着水手们的归来。在水手们到达的时候，他便把他们召到自己这里来，问他们是否可以告诉他关于阿利昂的任何消息。他们回答说，他很健康地在意大利生活着，他们把现在过得很好的阿利昂留在塔拉斯了。可是这时阿利昂在他们的面前出现了，就和他从船上跳下去的时候一模一样：吓得目瞪口呆而且谎言又全被识破的这些人再也不能否认自己的罪行了。这就是科林斯人和列斯波司人所说的故事。而且，在塔伊那隆就有阿利昂的一件不大的献纳品，这是一个骑着海豚的人的青铜雕像。

（25）吕底亚的阿律阿铁斯结束了对米利都人的战争之后，又把吕底亚统治了五十七年才死。他在他的一家中，是向戴尔波伊奉献礼物的第二位国王。他在病愈时所献纳的礼物是一只银制的大混酒钵，下面附着一个锻接的铁托儿，这是戴尔波伊的全部奉献物当中最值得一看的东西。它是歧奥斯人格劳柯斯的制品，这是世界上第一个发明了铁的锻接法的人。

（26）阿律阿铁斯死的时候，他的儿子克洛伊索斯继承了王位[(8)]，那一年克洛伊索斯是三十五岁。他最初进攻的希腊人是以弗所人。当他围攻以弗所人的时候，以弗所人在自己的城墙和阿尔铁米司女神神殿之间系上了一根绳子，这样就把这座城献给了阿尔铁米司女神；这座神殿和当时被围攻的古城之间的距离是七斯塔迪昂。他们是最先受到克洛伊索斯攻击的希腊人。后来，在各种不同的托词之下，他又依次向伊奥尼亚人和爱奥里斯人的各个城邦进攻：在他能够做到的时候，他便给对方加上重大的罪名，如果这一点他做不到，便向对方提出某些无足轻重理由作为口实。

（27）这样他就成了亚细亚的一切希腊人的主人并且迫使他们向自己纳贡；在这之后，他又打算造船来进攻岛上的居民。但是，当有关造船的一切都已准备停当的时候，根据某些人的说法是普里耶涅的比亚斯、根据另一些人的说法是米提列奈的披塔柯斯把这个计划给打消了。因为国王问这个到撒尔迪斯来的人，在希腊方面有什么动静没有，而这个人便回答说："国王啊，岛上的居民打算进攻撒尔迪斯来对你作战，因此他们正在雇佣一万名骑兵。"克洛伊索斯把这个人的话信

以为真，于是说："愿诸神使这些岛民竟想用骑兵来攻打吕底亚人的儿子们吧。"但是那个人却回答说："国王啊，看来您是热心期望能在大陆上拿捕马背上的岛民的，这个想法当然有道理。然而在岛民们听到您想造船以便攻打他们的时候，您想那些岛民所最期望的不正是在海上拿捕吕底亚人并在那里为您在大陆上奴役的那些希腊人报仇吗？"克洛伊索斯对于这样的说法深以为然，认为他说的话很有道理，于是就同意他的意见而停止造船并和岛上的伊奥尼亚人成了朋友。

（28）后来，克洛伊索斯逐渐把哈律司河西边的几乎所有民族全都平定了。继续保有自由的只有奇里启亚人和吕奇亚人，因为全部其他的部落都给克洛伊索斯征服并成为他的臣民了，这些部落是吕底亚人、普里吉亚人、美西亚人、玛利安杜尼亚人、卡律倍斯人、帕普拉哥尼亚人、杜尼亚的和比提尼亚的色雷斯人、卡里亚人、伊奥尼亚人、多里斯人、爱奥里斯人和帕姆庇利亚人。

（29）当克洛伊索斯把这些民族征服，并把他们变成和吕底亚人一样的臣民的时候，当时正好生活在希腊的一切贤者都得以相继来到了富强如日中天的撒尔迪斯，而其中就有雅典人梭伦。他托词视察外界而离开雅典出游十年，但实际上他是想避免自己被迫取消他应雅典人之请而为他们制定的任何法律。原来雅典人发过重誓在十年中间必须遵守梭伦给他们制定的法律，故而他们是不能任意取消这些法律的。

（30）由于这样的理由并且为了到外面去视察，梭伦便出发外游；在这期间，他访问了埃及的阿玛西斯，又到撒尔迪斯访问了克洛伊索斯。在他到达以后，克洛伊索斯便把他当作客人来接待，要他住在自己的宫殿里。在他来后三四天，克洛伊索斯就命令自己的臣仆领着梭伦去参观他的宝库，把那里所有一切伟大的和华美贵重的东西都给他看。在他看完并且非常仔细地检视了这一切之后，克洛伊索斯就趁着这个机会问他道："雅典的客人啊，我们听到了很多关于您的智慧，关于您为了求知和视察外界而巡游列国的事情。因此我很想向您请教一下，到目前为止在您所遇到的所有的人中间，怎样的人是最幸福的？"他所以这样问，是因为他认为自己是人间最幸福的人；然而梭伦却正直无私，毫不谄媚地回答他说："国王啊，我看是雅典的泰洛斯。"听到这话时感到惊讶的克洛伊索斯紧接着插上去问："到底为什么您认为泰洛斯是最幸福的人呢？"梭伦回答说："第一，因为泰洛斯的城邦是繁荣的而且他又有出色的孩子，他在世时又看到他的孩子们也都有了

孩子，并且这些孩子也都长大成人了；其次，因为他一生一世享尽了人间的安乐，却又死得极其光荣。当雅典人在埃列乌西斯和邻国人作战的时候，他前来援助本国人，击溃了敌人并极其英勇地死在疆场之上了。雅典人在他阵亡的地点给他举行了国葬并给了他很大的荣誉。”

（31）梭伦列举了关于泰洛斯的幸福的许多情节，这样便促使克洛伊索斯要继续问下去。在他说完之后，克洛伊索斯又问他，除去泰洛斯之外在他看来谁是最幸福的，心里以为无论怎样自己总会轮到第二位了。梭伦回答说：“克列欧毕斯和比顿，他们都是阿尔哥斯人，他们不但有十分充裕的财富，他们还有这样大的体力，以致他们二人在运动会上都曾得过奖；特别是关于他们两个人有这样的一个故事：当阿尔哥斯人为希拉女神举行一个盛大的祭典时，他们的母亲一定要乘牛车到神殿那里去。但那时他们的牛并没有及时地从田地里给赶回家里来，于是害怕时间赶不上的青年人就把轭驾到自己的肩头，亲自把母亲乘坐的车拉来了。他们把母亲拉了四十五斯塔迪昂的路程直到神殿的跟前。全体到神殿来朝拜的人都亲眼看到了他们所做的事情之后，他们就极其光彩地结束了他们的一生。从他们两个人身上，神也就清楚地表示出，对一个人来说，死是怎样一件比活着要好的事情。原来阿尔哥斯的男子们围住了这辆车并称赞两个青年人的体力；而阿尔哥斯的妇女则称赞有幸而生了这样一对好儿子的母亲；母亲对于这件事，以及对于因这件事而赢得的赞赏也感到十分欢喜，她于是站立在女神的神像面前，请求女神把世人所能享受到的最高幸福赐给她那曾使她得到巨大光荣的儿子克列欧毕斯和比顿。她的祈祷终了之后，他们就奉献牺牲和参加圣餐，随后，他们便睡在神殿里面。他们再也没有起来，而是就在这里离开了人世。阿尔哥斯人认为他们俩是非常优秀的人物，因此就给他们立了像，献纳到戴尔波伊神殿里去”。

（32）这样，梭伦就把这两个青年人放到幸福的第二位上去了。克洛伊索斯发火了，他说：“雅典的客人啊！为什么您把我的幸福这样不放到眼里，竟认为它还不如一个普通人？”梭伦这样回答说：“克洛伊索斯啊，你所问的是关于人间的事情的一个问题，可是我却知道神是非常嫉妒的，并且是很喜欢干扰人间的事情的。悠长的一生使人看到和体验到他很不喜欢看到和很不喜欢体验到的许许多多的东西。我看一个人活到七十岁也就算够了。在这七十年中间，若不把闰月计算在内的话，共有两万五千二百天。若是像季节准时到来那样地每隔一年再

加上一个闰月，则在七十年以外，还要有三十五个这样的月份，这样就得再加上一千〇五十天。这样在七十年当中的总的天数就是两万六千二百五十天了；然而可以说绝对没有一天的事情是会和另一天的事情完全相同的。这样看来，克洛伊索斯，人间的万事真是完全无法逆料啊。说到你本人，我认为你极为富有并且是统治着许多人的国王；然而就你所提的问题来说，只有在我听到你幸福地结束了你的一生的时候，才能够给你回答。毫无疑问，纵然是豪富的人物，除非是他很幸福地把他的全部巨大财富一直享受到他临终的时候，他是不能说比仅能维持当日生活的普通人更幸福的。因为许多最有钱的人并不幸福，而许多只有中等财产的人却是幸福的。拥有巨大财富的不幸的人只在两方面优于幸福的人；但幸福的人却在许多方面都超过了前者。有钱的人更有能力来满足他的欲望，也更有能力承受大灾难的打击。后者当然不能像前者那样地满足自己的欲望并且也经不住这样的灾难，然而他的幸运却使这些灾难不会临到自己身上，此外，他还会享受到这样的一些幸福：他的身体不会残废，他不会生病，他不会遇祸，有好孩子，又总是心情愉快的。如果在这一切之外，他又得到善终的话，这便正是你所要寻求的人，也就是够得上称为幸福的人了。然而这样的人，在他死之前，毋宁应当称他为幸运的人，而不是幸福的人。诚然，很少有人能够兼备所有这些优点，正仿佛没有一个国家能在自己的国内充分取得它所需要的一切东西，而是每个国家都有某种东西，却又缺少另一种东西；拥有最多的东西的国家也就是最好的国家了。同样，没有一个人是十全十美的，他总是有某种东西却又缺少另一种东西。拥有最多的东西，把它们保持到临终的那一天，然后又安乐地死去的人，只有那样的人，国王啊，我看才能给他加上幸福的头衔。不管在什么事情上面，我们都必须好好地注意一下它的结尾。因为神往往不过是叫许多人看到幸福的一个影子，随后便把他们推上了毁灭的道路。”

（33）这就是梭伦向克洛伊索斯所讲的一番话，这一番话并未得到国王的欢心。国王完全不把他放到眼里地送他走了，因为国王认为像这样一个忽视当前的幸福并要他在每件事上等着看收尾的人，是个不折不扣的大傻瓜。

（34）但是，在梭伦走后，克洛伊索斯从神那里受到了一次可怕的惩罚，神之所以惩罚他，多半就是由于他自视为世界上最幸福的人。不

久他就在睡着时做了一个梦，这个梦确确实实地向他预言，他将要在他儿子身上遇到惨祸。克洛伊索斯有两个儿子，一个儿子既聋且哑是个天生的残废，另一个儿子在与他同岁的人们当中，在任何一方面却都要比其他人突出得多。后面这个儿子的名字叫做阿杜斯。在梦里向克洛伊索斯提起的，就是关于这个儿子的事情；梦里告诉说他的这个儿子将要被铁制的尖器刺死。等他醒来的时候，他独自认真地把这个梦思考了一番，就不由得对这个梦感到毛骨悚然了。于是他首先给这个儿子娶了个妻子；同时由于这个儿子在先前经常指挥吕底亚军作战，现在便不叫他担任这样的职务了。一切长枪、投枪和人们在战时使用的诸般兵器，都从男子居室运了出来而堆放到后房里去，因为他怕挂起来的这样一件兵器保不定会掉下来刺着他的儿子。

（35）正在他给自己的儿子张罗着婚事的时候，一个样子看来很惨而且有着血污的双手的人来到了撒尔迪斯。他是一个普里吉亚人，并且是一个王族。这个人来到克洛伊索斯的住所之后，就请求根据这个国家的习惯给他洗净血污。克洛伊索斯就给他洗净了。吕底亚人的洗净的仪式是和希腊人的洗净的仪式差不多的。在按照习惯执行了洗净的仪式以后，他就问这个人是什么地方来的，是什么人，他说："这位客人，你是谁，你是从普里吉亚的什么地方到我这里来请求庇护的？此外，你杀了怎样的男子或是妇女？"这个普里吉亚人回答说："国王啊，我是米达斯的儿子戈尔地亚斯的儿子。我的名字是阿德拉斯托斯。由于我并非出于本心而杀死了我自己的兄弟，我的父亲就把我赶出了来并剥夺了我的一切，因此现在我就逃到你这里来了。"克洛伊索斯回答说："你是我的朋友的儿子，因此现在你是到朋友的家来了。只要你留在我们这里，任何东西也不会亏待你的。尽量不要把你的惨遇放到心上吧，这样你就可以更好地保重你自己了。"

（36）阿德拉斯托斯就这样地在克洛伊索斯的家里住下来了。正是在这个时候，在美西亚的欧林波斯山出现了一个大猪怪，这个怪物常常从山里跑出来破坏美西亚人的田地。美西亚人多次出来想猎取这个怪物，但结果不仅丝毫不能加害于它，反而总是自己受到损失。终于他们派使节到克洛伊索斯这里来，向克洛伊索斯说："国王啊，一个非常庞大的猪怪出现在我们的国土，损害了我们的庄稼地。我们虽尽一切力量来捕捉它，但全都失败了。因此我们请求你让你的儿子，精选的

壮丁们和狗跟我们一同回去，以便使我国摆脱掉这个怪物。”这就是他们的请求的大意。

但是克洛伊索斯想起了梦中的预言，于是他就回答说：“不要再谈关于我的儿子的事情了。我不想要他去帮你们的忙。他刚刚结婚，这件事也就足够他操心的了。但我可以选派一部分吕底亚人并放出我的全部猎犬跟着你们去，而且我还要命令他们尽一切力量帮助你们把这个野兽从你们的国土上打跑。”

（37）美西亚人对于他的这个答复是满意的。然而克洛伊索斯的儿子听到了美西亚人的请求后却进来了，而在克洛伊索斯拒绝要他和美西亚人同去的时候，他就向他的父亲说：“父王，在先前，对我们来说，最美好和崇高的事情总不外是征战和狩猎，并在这些事情上面为自己赢得荣誉；现在您却不许我干这两样事情的任何一种，而您当然又决不会看出我是卑怯或是缺乏活力的。现在我到市场上去或是从那里回来的时候，我必须带着怎样的面色呢？市民们以及我的新婚妻子会怎样看我呢？她又会认为她是和怎样的一个丈夫生活在一起呢？所以还是叫我去打这个猪怪吧，否则就请您说明理由，为什么您认为我最好是服从您的意旨。”

（38）于是克洛伊索斯回答说：“儿啊，并不是因为我以为你卑怯或是有其他什么不相宜的地方才把你留住，而是因为在我睡觉时我做了一个梦，梦里，在我跟前我看到一个幻象，它警告我说你是会短命的，因为你注定要在年轻时为铁制的尖器刺死。正是为了这个幻象，我才先赶紧安排你的婚事，而现在当然又使我不能把你送出去办这件事情。我是愿意看守着你的，为的是不管怎样，在我自己活着的时候我总可以看着你也侥幸地活下来。你哥哥聋了，我已不把他当做自己的儿子，因此你就是我仅有的一个儿子了。”

（39）这个年轻人回答说：“啊，父亲，您在这样一个可怕的梦之后对我加以注意，我认为是有道理的。如果您弄错了，如果您没有把这个梦圆对，我想我是应当指出您的错误来的。既然您说这梦预言我将会被铁制的尖器刺死，可是这猪又有什么手呢？它能够使用什么叫您害怕的铁制尖器呢？倘若梦里说我会被野兽的牙或是什么类似的东西刺死的话，那您不叫我去办这件事是完全有道理的。然而这里说的是一

支铁枪。何况现在我们又不是向人，而是向野兽作战。所以我求您还是让我和他们一同去吧。”

（40）克洛伊索斯说：“儿啊，你对于梦的判断我看是有些道理的。既然你的解释比我的更要好，现在我就相信你的话，我改变了我的主意，准许你和他们去打猎了。”

（41）既然这样说了，国王就派人把普里吉亚人阿德拉斯托斯找了来，向他说：“阿德拉斯托斯，当你因痛苦不幸的遭遇而感到苦恼的时候，当然，在这一点上我不是对你有什么责怪，那时我洗净了你，把你接待到我家里来住，并且任何事情都不难为你。既然我先待你十分亲切，那你也就应该加以回报，故而请你同意和我的儿子出去打猎以便照料他，注意在道上不要受到会向你们袭击的那些不逊的匪徒的危害。即使没有给你这样的任务，你的确仍然有必要到你可以因自己的事业而使自己享名的地方去看一看。这是你从你父亲那里继承来的传统，而且你自己也是非常茁壮的。”

（42）阿德拉斯托斯回答说：“国王啊，若不是您之所请，我是不会参加这一次的狩猎的。因为像我这样一个遭遇不幸的人陪伴着他的处于顺境的伙伴们出去打猎是不适宜的，而且我也无心做这件事情。而且我有许多理由使我留在这里，但既然您要我去，那我就一定不会使您扫兴（因为我实在是有义务来回报您的亲切款待的），因此我愿意按您所要求的去做。至于您付托给我来照料的令郎，请确信我将尽我这个保护者的力量，把他安全地送回来。”

（43）在他向克洛伊索斯作了这样的保证之后，他们就出发了，随他们出发的是若干精选的壮丁和猎犬。当他们到达欧林波斯山的时候，他们就四下里搜寻这个野兽；这只怪兽被发现以后，猎士们便排成圆阵，从四面八方用投枪向它抛去。那时那位客人，就是那位被洗净了杀人的血污并且叫做阿德拉斯托斯的人也把投枪向猪抛去，但是这支投枪刺到克洛伊索斯的儿子的身上了。这样，阿杜斯便被铁枪刺死，而梦中的警告也就应验了。于是便有一个人跑到撒尔迪斯去把这个消息带给克洛伊索斯，他到这里来向国王报告了战斗的情况和他的儿子所遭受的命运。

（44）听到自己的儿子被刺死，父亲的心已经是乱成一团了，尤其使他更加痛心的是，刺死他的儿子的人又正是他自己一度为之洗净了杀

人的血污的人。在他因惨祸而悲痛之极的时候，他高声呼叫清净之神宙斯的名字，要他见证他因客人之手而遭到的惨剧。随后他又祈求同一位宙斯神，称他为炉灶之神和友情之神。他称呼炉灶之神的名字是因为他无意中竟把现在杀死了他的儿子的人留住在自己的家里；他称呼友情之神的名字是因为被当作自己儿子的保护人而派出去的客人，结果却被发现是他的最可恨的敌人。

（45）吕底亚人很快地就来了，他们运回了这个年轻人的尸骸，而那个杀人犯便跟在他们后面。他站到尸骸的前面来，向克洛伊索斯表示任凭对方怎样处置自己，他伸出双手十分恳切地请求克洛伊索斯，说他自己愿意被杀死在克洛伊索斯的儿子的尸骸之旁，因为他以前的悲惨遭遇已经够他受的了，现在又加上了新的不幸，那就是使洗净了他的杀人的血污的人陷入破灭绝望的境地，故而他也无法再活下去了。克洛伊索斯听了这话之后，尽管自己所遭到的不幸使他非常痛苦，却深受感动而对阿德拉斯托斯起了怜悯之心。于是便回答说："客人啊，既然你对你自己宣告了死刑，那我便已经从你那里得到我所需要的充分的赔偿了。而且，除非只能说你无心地干了这样的事情以外，实际上在我看来还不是你惹下了这个祸。惹祸的是一位神，他在很久之前便预言要有这样的事发生了。"在此之后不久，克洛伊索斯便适如其分地埋葬了他的儿子。米达斯的儿子戈尔地亚斯的儿子阿德拉斯托斯，过去杀死了自己的亲兄弟，现在又毁了给他洗净血污的人，他认为他自己在他所知道的人中间是最不幸的人了，因此当人们散去而坟墓的四周寂静无人的时候，他便在墓地上自杀了。

（46）死了儿子的克洛伊索斯整整两年都沉浸在非常的悲痛之中，什么事情也没有做。在这之后，从海外来的一个消息中止了他的悲伤情绪。他听说，刚比西斯的儿子居鲁士摧毁了库阿克撒列斯的儿子阿司杜阿该斯的霸权，而且波斯人也一天比一天地强大起来了。这种情况使他专心致志地考虑，他是否有可能在波斯人的实力还不曾十分强大的时候，想办法阻止他们那日益加强的力量。在这样的意图之下，他立刻想到希腊和利比亚的神托所那里去试卜一下。于是他分别向各方面派遣使者，有的到戴尔波伊，有的到波奇斯的阿巴伊，有的到多铎那。有一些人到阿姆披亚拉欧斯的神托所，另一些人到特洛波尼欧斯的神托所，再有一些人则是到米利都的布朗奇达伊家去。克洛伊索斯派人去问卜的这些神托所都是希腊的神托所。他还派遣了另一些人到

利比亚去向阿蒙神请示。他把这些使节派出去，是要试一下神托到底讲的都是些什么，而如果他发现神托所回答的是真话，那么他就可以再派人去，请示他是否可以对波斯人发动一次远征。

（47）被派到各地去试验神托是否灵验的使节们，都得到了如下的指令：从他们离开撒尔迪斯的那一天起，他们要把日子记住，到第一百天的时候，他们再去请示神托，问它们吕底亚国王、阿律阿铁斯的儿子克洛伊索斯那时正在做什么。他们要把神托的回答记下来，然后带回给克洛伊索斯。除去戴尔波伊的神托之外，任何神托所的回答都没有给人记载下来。而在戴尔波伊，当吕底亚人刚一走进圣堂向神请示他们奉命询问的问题时，佩提亚就用六步格的诗回答他们说：

我能数沙，我能测海；

我懂得沉默并了解聋人的意思；

硬壳龟的香味触动了我的心

它和羊羔的肉一同在青铜锅里煮着：

下面铺着青铜，上面盖着青铜。

（48）在佩提亚口述预言的时候，吕底亚人把她的话记了下来，随后就起程返回撒尔迪斯了。当派往各地的所有其他的使者都带着他们取得的回答返回的时候，克洛伊索斯便打开他们所记的文卷一一阅读。这些神托完全不能使他满意。但是他一看到戴尔波伊的神托上面的话，就立刻把它肯定下来，对它表示满意和信服，他认为戴尔波伊是唯一可靠的神托所，因为只有它才发现了他实际上做的是什么事情。原来从他的使节出发去请示神托的那时候起，他就想他做什么事情才是最不可能为任何人所猜到的，于是在他约定的那一天到来时，他便按照他自己所决定的做了。他拿来一只龟和一只羊羔，亲手把它们切成碎块，一起放在青铜锅里煮，上面还加上一个也是青铜的盖子。

（49）从戴尔波伊带回给克洛伊索斯的回答就是这样的。至于到阿姆披亚拉欧斯的神托所去并且在神殿那里履行了例行仪式的吕底亚人从那里得到了什么回答我就没有办法说了（因为关于这一点，实际上，人们是没有传说过的），人们所知道只是，克洛伊索斯相信他从那里得到的神托也是真实的。

（50）此后，克洛伊索斯便决定举行大规模的奉献以取悦于戴尔波伊的神。他奉献了各种适于作牺牲的牲畜三千头，又烧掉了堆积如山的

包着金银的卧床，黄金杯和紫色的长袍和内衣。他焚烧这些东西就是为了使神对他更加眷顾。他还下令给所有的吕底亚人，要他们按照他们自己的财力来向神奉献。在牺牲奉献式结束的时候，国王熔化了大量黄金，把它铸成金条，每条长六帕拉斯提，宽三帕拉斯提，高一帕拉斯提。金条的总数是一百十七个，其中的四条是纯金铸成的，每条的重量各为两个半塔兰特；其余则是金与银的合金，每条重两个塔兰特。他还下令造一座纯金的狮像，重十塔兰特。当戴尔波伊神殿被烧掉之时，这个金狮子就从金条上掉了下来（因为它是放在金条上面的），现在它被火烧掉了三个半塔兰特，剩下的只有六个半塔兰特了。现在它是放置在科林斯人的宝库里。

（51）在要献纳的这些东西都准备停当以后，克洛伊索斯便把它们送到戴尔波伊去，与这些东西同时送去的还有下列诸色礼品。金的和银的大混酒钵各一个，先前在人们进入神殿的时候就可以看到金钵放在入口的右手，银钵在左手。但这两个钵在失火之际移开了；重有八个半塔兰特又十二姆那的金钵，现在藏在克拉佐美纳伊人的宝库里；银钵则是放置在神殿前庭的一个角落里，它的容量有六百阿姆波列欧斯。我们知道这件事是因为，在铁奥帕尼亚祭[(9)]的日子里，戴尔波伊人就是用这个钵来混酒的。戴尔波伊人说这是萨摩司人铁奥多洛斯制造的，我认为他们的话是对的，因为我看这个混酒钵确是出自非凡的匠师之手。克洛伊索斯此外还送了现在在科林斯人的宝库之内的四只银制酒瓮，还有金的和银的净水瓶各一只，金的净水瓶上面刻着"拉凯戴孟人奉献"的字样，他们硬说这是他们奉献的礼物，然而他们的这种说法是不对的，真正的奉献者是克洛伊索斯。这上面的铭文是一个想取悦于拉凯戴孟人的戴尔波伊人刻上去的。这个人是谁我是知道的，但我还是不必讲他的名字了。手里有水流出来的那个少年像确是拉凯戴孟人奉献的，然而他们根本就没有奉献任何一个净水瓶。在这一切的奉献物以外，克洛伊索斯还把许多没有题词的不大重要的礼品奉献到戴尔波伊去，其中有一些银制的圆盘。他还奉献了一座三佩巨斯高的金制妇女像，而根据戴尔波伊人的说法，这好像是克洛伊索斯的烤面包的女郎的雕像；此外，他把妻子的那些项链和腰带也都献纳了。

（52）上述的一切就是克洛伊索斯奉献到戴尔波伊去的东西。对于他知道这个人（指后面的阿姆披亚拉欧斯——译者）的勇气和不幸遭遇的阿姆披亚拉欧斯（阿尔哥斯的预言者。他是一位虽预知自己不能生

还，但仍然敢于去作战的英雄——译者），他奉献了纯金的盾牌和枪头以及枪杆都是黄金制造的长枪。在我的时代里，二者还都在底比斯地方奉祀伊兹美尼亚的阿波罗的神殿里。

（53）把这些礼物护送到各个神殿去的使者们得到克洛伊索斯的命令，要他们请示一下神托，问克洛伊索斯可以不可以去和波斯人作战，而如果可以的话，他是否可以找一支同盟军和他一齐出动。因此，在这些人到达目的地并奉献了礼物之后，便请示神托，说了下面的话："吕底亚和其他各民族的国王克洛伊索斯相信这里的神托是世界上唯一真实的神托，而由于你的灵验，他把你应得的礼物奉纳在你的面前。现在他向你请示，他是否可以对波斯人作战，如果可以的话，他是否可以要一个同盟者也出兵来帮助他。"这就是他们请示的话。对于他的回答，两方面神托的说法是相同的，每个神托都向克洛伊索斯预言说，如果克洛伊索斯进攻波斯人，他就可以灭掉一个大帝国并且忠告他看一下在希腊人中间谁是最强的，然后就和他们结成同盟。

（54）克洛伊索斯在接到带给他的神托的这些解答以后，真是大喜过望了，他深信他一定可以摧毁居鲁士的王国，于是他便再一次派人到佩脱去，在打听到了戴尔波伊的人数之后，便赠给戴尔波伊人每人两斯塔铁尔的黄金。为了报答，戴尔波伊人把请示神托的优先权、免税权、在祭日中占最优等席位的特权给予克洛伊索斯和吕底亚人，他们还把如果愿意的话，任何时候都可以归化戴尔波伊的永久权利给予克洛伊索斯和吕底亚人。

（55）克洛伊索斯把这些礼物送给戴尔波伊人以后，便第三次请示神托；因为既然他确信神托是可靠的，他就想充分利用它了。他想要得到回答的问题是，他的王国的国祚是否长久。佩提亚给他的回答是这样的：

> 一旦在一匹骡子变成了美地亚国王的时候；
>
> 那时你这两腿瘦弱的吕底亚人就要沿着沿岸多石的海尔
>
> 谟斯河逃跑了；
>
> 快快逃跑吧，也不要不好意思做一个卑怯的人物吧。

（56）在克洛伊索斯接到这个回答时，他高兴得无以复加了，因为克洛伊索斯认为一个骡子是绝对不可能代替他做美地亚国王的，因此他就认为他和他的后裔是永远也不会丧失主权的。随后他就十分慎重地

研究神托要他与之结盟的那个最强大的希腊民族，而在调查之后便可以看到，希腊城邦中最强大的，在多利斯族里是拉凯戴孟人而在伊奥尼亚族里则是雅典人。原来这两个民族从古老的时候起就在希腊占着十分突出的地位了。后者是过去的佩拉司吉民族，前者是希腊民族；佩拉司吉人从来还没有离开过自己的居住地；但希腊人却是非常富于流动性的。原来在戴乌卡里翁王统治的时代，希腊人住在称为普提奥梯斯的地方，然而在海伦的儿子多洛斯统治的时代，他们便移住到欧萨山和奥林波斯山山下一个叫做希斯提阿伊欧提斯的地方去了。他们被卡德美亚人赶出了希斯提阿伊欧提斯地区以后，就定居在品多斯，称为玛凯德诺姆人（意为身量高的人——译者）。从那里再一次迁移到德律欧披司；而最后又从德律欧披司进入了伯罗奔尼撒，结果他们就变成了多里斯人。

（57）佩拉司吉人所讲的是什么语言我是不能确定的。如果从今天还残留的佩拉司吉人所讲的语言我们可以提出一个假设来的话，如果从这些佩拉司吉人可以进行判断的话，则可以说，佩拉司吉人是讲着异邦话的（指希腊语之外的语言——译者）。今天在佩拉司吉人当中有一些人，他们过去曾是今日被称为多里斯人的邻人（当时住在今日的所谓帖撒里奥提斯地方）而现在则住在第勒塞尼亚人上方的克列斯顿市；有一些人在先前和雅典人同住过一个时期并在海列斯彭特建立了普拉启亚和斯奇拉凯两个地方；有一些人则住在其他那些现在名称虽已改变，但过去实际上是佩拉司吉人的城市的城市里。果若任何一个佩拉司吉族都真是这样，而全部佩拉司吉族又都讲同样语言的话，则属于佩拉司吉族的阿提卡人在他们成为希腊族之后，必定是忘掉了自己的语言而学习了另一种语言。克列斯顿人所讲的话和他们四周居民的话都不相同，普拉奇亚人的情况也是这样，可是这两个地方的人所讲的话却是相同的；从这一点便证明，他们都仍旧保留了他们语言的特点，而他们又把这种特点带到他们现在住的地方来。

（58）然而希腊族自从他们出现以来就一直是使用着同一种语言的。至少在我来看这一点是十分明显的。在他们起初从佩拉司吉人分出去的时候，他们的人数是不多的，然而他们却从一个弱小的开端成长扩大成一个各民族的集合体，这主要是由于佩拉司吉人和其他许多异邦民族加入了他们的队伍的缘故。然而，另一方面，我却认为佩拉司吉人是一个异邦的民族，他们在任何地方也不曾大大地膨胀过。

（59）但是，克洛伊索斯打听了这两个民族的情况，从而得知其中的阿提卡人（雅典人）由于当时雅典的僭主、希波克拉铁斯的儿子佩西司特拉托斯的缘故而正在受到压制并被弄得四分五裂。当希波克拉铁斯只是一个普通公民的时候，有一次他到奥林匹亚去看比赛，而遇到了一件完全是不可思议的事情。他奉献了牺牲之后，附近满装着水和肉的大锅下面没有火就沸腾起来，直到水溢出了大锅。当时正在那里并亲眼看到了这一奇迹的拉凯戴孟人奇隆就忠告希波克拉铁斯说，如果他还没有结婚，那么就不要把会给他生孩子的妻子娶到家里来；如果他已经有了一个妻子，那么作为第二个手段，就必须和她分离，而如果他有的是一个儿子，那么便和这个儿子断绝关系。奇隆的忠告根本就没有叫希波克拉铁斯听进去，他不听奇隆的话；不久之后，他就得了一个儿子，就是前面提到的那个佩西司特拉托斯。这个佩西司特拉托斯，在雅典人内部发生由阿尔克美昂的儿子美伽克列斯所领导的海岸派和由阿里斯托拉伊戴斯的儿子里库尔哥斯所领导的平原派之间的斗争的时候，想出了一个成为僭主的办法，他乘着这个党派之争的机会纠合了一个第三党。他集合了一批党员并自称为山地党的领袖以后，便想出了下面的这样一个策略。他弄伤了他自己和他的骡子，赶着车进了市广场，（扬言）敌人想在他驱车回乡下的路上把他杀死，而他是刚刚逃脱了敌人的毒手的。他要求民众拨给他卫兵来保护他；他要他们记起他过去享有的光荣，因为他在先前曾指挥对美伽拉人的进攻，而那时他曾攻占尼赛亚城，还立下了其他许多的伟大战功。被他的花言巧语所欺骗的雅典人就给他选出了一队市民作为他的卫兵，佩西司特拉托斯不使这些卫兵拿枪而使他们拿棍棒，在他到任何地方去的时候他们都拿着棍棒伴随着他。佩西司特拉托斯便和他们一道发动了政变并占领了卫城。这样，他便取得了雅典的统治权，他毫不弄乱先前已有的各种官职，也不改变任何法律。他根据既定的制度治理城邦，他的措施是贤明和巧妙的。

（60）然而不久以后，美伽克列斯一派和里库尔哥斯一派就重新携起手来把他赶跑了。这样一来，佩西司特拉托斯虽然用上述的办法使自己成了雅典的主人，可是他的统治权在这里还没有根深蒂固，他便把它失掉了。在佩西司特拉托斯被赶跑之后，这两派立刻就再度争吵起来了。美伽克列斯终于对这一斗争感到不胜其烦，便派了一名使者到佩西司特拉托斯那里去，向对方表示如果对方愿意娶他的女儿，他便准备使佩西司特拉托斯登上雅典僭主的宝座。佩西司特拉托斯同意

了，于是在这样的条件下二人缔结了一项协定。在这之后，他们便着手研究使佩西司特拉托斯复位的办法。而他们在这里所想出的办法在我看来是历史上最愚蠢的办法（特别是考虑到希腊人从远古的时候起，便以较大的智慧和远非愚蠢简单而有别于异邦人），何况我们更应记起，他们所玩弄的这个花样的对象又不是一般希腊人，而是希腊人中间素称是最聪明伶俐的雅典人。在派阿尼亚这个戴美[(10)]里有一个叫做佩阿的妇人，这个妇人在其他方面可以说是非常标致的，就是身高差三达克杜洛斯就要四佩巨斯了。他们把这个妇女全副武装起来，并且预先教给她要怎样做才能把她这个角色扮演得最好，然后就叫她乘上战车到城里去。在她出发以前，曾派了报信的人到那里去，这些人进城后，便按照给他们的指示宣告了下面的话："哦，雅典人啊！热烈欢迎佩西司特拉托斯吧，把人间的最高荣誉给予他的雅典娜神亲自把他带回卫城来了。"他们跑到四面八方去宣告这个消息，这个消息立刻又传遍了各个戴美，人们都说雅典娜女神正在把佩西司特拉托斯带回来。城里的人也深信那个妇人是真正的女神，便向她这个凡人膜拜并且欢迎了佩西司特拉托斯。

（61）用这样的办法恢复了自己的统治权的佩西司特拉托斯便按照协定娶了美伽克列斯的女儿为妻。可是，他既已经有了一些长大成人的儿子，而阿尔克美昂的子孙又被认为是受到了咒诅，他便打算在他和新婚的妻子之间不生子女，因此之故，他便和他的妻子进行并不正常的交合。起初他的妻子没有把这件事情告诉别人，但是过了一段时候以后，不知是否她的母亲问了她还是什么别的原因，她把这事情向母亲说了。而她的母亲也自然便把这件事告诉了她的父亲。美伽克列斯觉得在佩西司特拉托斯的这样一件事上受到了侮辱而非常激愤，于是在盛怒之下，他立刻便和敌对派言归于好而携起手来。佩西司特拉托斯知道了对他会有什么举动，他便完全离开了那个地方，来到埃列特里亚，以便和他的儿子们会商对策。希庇亚斯的意见取得了胜利，这个意见就是他们要拿回统治权。于是他们便从曾受到他们的某种恩惠的那些城邦收取捐款。他们用这种办法从许多城邦得到了大宗的金钱，特别是底比斯人，他们所捐献的金钱比其他的任何城邦要多得多。简言之，过了若干时候，为回国所作的一切准备都已经办理停妥了。原来从伯罗奔尼撒来了一队阿尔哥斯人的雇佣兵，又有一个叫做吕戈达米斯的那克索斯人自愿地来为他们服务，他在这件事上特别热心，不但提供人力，而且提供了金钱。

（62）于是，在他们逃亡的第十一年，佩西司特拉托斯一家便从埃列特里亚出发回家了。他们在阿提卡首先占领了马拉松，在那里登岸之后便扎下了营，市内的同党前来应援，地方上各戴美的人们也都前来应援，因为他们爱僭主政治是甚于爱自由的。当佩西司特拉托斯正在搜集资金，而后来甚至在他登陆占领马拉松时，雅典市内根本没有一个人注意到他的所作所为。直到已经知道他离开了马拉松并且正在向雅典推进的时候，才出来作了抵抗的准备。他们集合了全部军队，挥戈指向返国的亡命者。这时，从马拉松出发进击雅典，而在走到帕列尼斯的雅典娜神殿附近与敌人相会的佩西司特拉托斯的军队则与敌人面对面地扎了营。一个名为阿姆庇律托斯的阿卡尔那尼亚人，是一个通晓占卜术的人，他禀承神意来见佩西司特拉托斯，在走向佩西司特拉托斯的时候，他就口诵六步格的两句预言：

网投了下去，网在水里张开了，

在月夜里，鲔鱼将游入网罗。

（63）这就是他在神的感召之下说出的预言。佩西司特拉托斯懂得它的意思，就宣布他接受这个预言并立刻率军进攻。这时雅典的市民军刚刚用完了他们的午饭，饭后他们就各自干起自己的事情来，有的人玩骰子，有的人睡觉，所以当佩西司特拉托斯的军队一经进攻，他们就被击溃了。在他们溃逃的时候，佩西司特拉托斯想出了一个极其高妙的策略，用这个策略可以把雅典人分散，再也不会使他们团结到一起。他叫他的儿子们都骑上马，先派他们去赶上逃散的雅典人，再按照佩西司特拉托斯的命令，劝告他们不要垂头丧气并返回各人自己的家。

（64）雅典人接受了这个劝告，这样佩西司特拉托斯便第三次成为雅典的主人。于是借助于一支庞大的卫兵并借助于部分取自雅典当地、部分取自司妥律蒙河一带的国库收入而得以巩固地树立了他的主权；此外，他还使用这样的一个办法：他从在他进攻时没有立刻逃走而仍旧留在雅典的许多人那里取得他们的儿子作为人质，并把这些人质送到那克索斯岛去（这个岛也是佩西司特拉托斯用武力占领的，但是他把它委托给吕戈达米斯去治理）。他还根据神托的指示，净祓了狄罗斯岛，净祓的方式则是这样：神殿四周目力所及的范围内所埋葬的尸体都给他掘出来，移到该岛的另一个地方去。这样佩西司特拉托斯的

僭主之治便在雅典建立起来了；但有的雅典人已经战死在疆场上面，有的雅典人则和阿尔克美欧尼达伊族一道从祖国逃亡了。

（65）克洛伊索斯打听雅典人的时候，雅典人当时的情况就是这样。另一方面，谈到拉凯戴孟人，则他听到说，在经过一个非常困难的时期以后，目前在对铁该亚人作战时已经取得了胜利。因为在列昂和海该西克列斯联合统治斯巴达的时候，拉凯戴孟人尽管在所有其他的战争中取得胜利，却接二连三地总是败在铁该亚人的手里。而且从来他们在几乎全部希腊人当中都是治理得最坏的国家；他们内部相互之间，以及和外国人都无交往。使他们的政治变好的原因，是由于下列的情况：斯巴达人中间的一位知名人士吕库尔戈斯到戴尔波伊来请示神托。他刚刚进入了神殿，佩提亚就立刻对他说：

> 你来了吗？哦，吕库尔戈斯，你到我的富有的神殿来了，
>
> 宙斯和奥林波斯诸神都加爱于你，
>
> 我不知道应当称你为神或者只是一个人
>
> 但是我相信你结果将会是一个神，哦，吕库尔戈斯啊。

此外还有一些人说，佩提亚还向他宣托了一整套斯巴达人到今天还遵从着的法制。可是，拉凯戴孟人自己却说，当吕库尔戈斯是他的侄子、斯巴达国王列欧波铁司的摄政的时候，他就把这套法制从克里地采用过来了；因为他刚一担任摄政的职务，他立刻就改变了现行的全部法制，并注意使所有的人都来遵守他制定的新制度。在这之后，他又安排了有关军事的一些事情，如建立埃诺莫提亚[(11)]、托里阿卡斯[(12)]和共餐团制（叙希提亚）等等，此外，吕库尔戈斯又设置了五长官和元老院。

（66）由于这样的改革，他们就成了一个享有良好法制的民族。在吕库尔戈斯死后，他们给他修造了一座神殿，并给他以极大的尊敬。他们既然拥有肥沃的土地和众多的人口，他们很快地就强大起来，变成了一个繁荣兴盛的民族。结果，他们就不能满足于安静不动地待在那里了。他们认为自己比阿尔卡地亚人要强，于是他们便派人去请示神托，问是否能够征服全部阿尔卡地亚，佩提亚给他们的回答是这样：

> 你们向我请求阿尔卡地亚吗？你们向我请求这样大的一件东西，我不能满足你们。
>
> 在阿尔卡地亚那里住着许多以橡子为食的男子，

他们会不许你们这样做的。但这并非是我吝啬。

我要把铁该亚送给你们，要你们在那里踏足而舞。

并要你们用绳索来测量肥沃的田野。

而在拉凯戴孟人得到这个回答以后，他们便没有触动阿尔卡地亚的其余的部分，而是向铁该亚人发起攻击，他们随身带着枷锁，因为他们相信那不可靠的神托，以为他们将会使铁该亚人变成他们的奴隶。然而在这次战争中他们失利了；变成了敌人俘虏的那些人被迫给铁该亚人耕地，他们带上了他们自己带去的枷锁，并用绳索来测量土地。他们干活儿时所戴的枷锁在我那时还保存在铁该亚，它们在那里挂满在阿列亚·雅典娜神殿的墙壁。

（67）这样看来，先前在对铁该亚人作战时，拉凯戴孟人一直是吃着败仗的。但是在克洛伊索斯的时候，也正是当阿那克桑德里戴斯和阿里司通这两个国王统治着拉凯戴孟的时候，斯巴达人却取得了胜利。下面我就要说一说他们是怎样取得胜利的。既然他们在每次和敌人交锋的时候总是给对方打败，于是他们便派人到戴尔波伊去，请示神托他们要讨到哪一位神的欢心才能够在对铁该亚人作战时取得胜利。佩提亚回答说，他们必须把阿伽美姆农的儿子欧列斯铁斯的遗骨运回来。然而他们找不到欧列斯铁斯的墓，于是他再一次派人来，向神请示这位英雄的遗体埋葬在什么地方。佩提亚对他们的回答是这样的：

阿尔卡地亚的平坦的原野上有铁该亚这样一个地方；

在那里绝对无可避免地有两股风在吹着，

一个打击打过来另一个打击必定打过去，祸与祸重叠无已。

万物之母的大地就在那里包藏着阿伽美姆农的儿子。

把他带到你们的城里来，那样你就成了铁该亚的主人。

在得到这样的回答以后，虽然拉凯戴孟人到处用心搜求，但仍然和先前一样地茫无头绪。直到最后，这个墓地才终于被称为阿伽托埃尔戈伊[(13)]的斯巴达人当中的一个名叫里卡司的人给发现了。阿伽托埃尔戈伊是每年在市民当中刚刚辞去骑士职务的最年长的五个人。每年里这五名骑士退休后，他们不能无所事事而必须立即带着托付给他们的任务到斯巴达国家派他们分头前往的那些地方去。

（68）里卡司便是这样的人物之中的一个人，他当时在铁该亚。由于好运气，也是由于自己的才智，他竟找到了这个墓地。由于那时和铁该亚人有交往，他到铁该亚去，走进了一个铁匠的铺子，看见这个铁匠在打铁。正当他站在那里赞赏铁匠的高超手艺时，铁匠看到了他的惊讶表情，于是就放下了自己的工作向他说："拉科尼亚的客人啊，既然你看到我在这里打铁你都感到惊讶，那么如果你要看到我所看过的东西，那你一定更要大吃一惊了。原来我想给自己在这个院子里打一口井，可是在我掘地的时候，我却看到一个七佩巨斯长的棺材。我以前从来不会相信在古代人们长得比现在的人高，所以我就把它打开了。果然里面的尸体和棺材一样长；我把它量了一下之后就把这个土穴照原来的样子封上了"。

这个铁匠这样就把他所看到的叙述了一遍。但是里卡司把这件事仔细地考虑以后，就从神托的话推定这个尸体正是那个欧列斯铁斯的尸体。他所以这样地猜想，是因为他注意到这个铁匠有两个风箱，这就等于说有两股风，而铁锤和铁砧正相当一击和对这一击的反击，而锻铁也正是要使祸与祸相重叠了。他所以这样猜想，是因为铁的发现是会引起对人的伤害的。他作了这样的推论之后，就回到斯巴达把这一切事情向拉凯戴孟人说了。在这之后不久，他们就故意捏造了一个借口，对他提出责难，把他追放出去了。里卡司于是来到了铁该亚，把他的不幸遭遇告诉了这个铁匠并想使铁匠把院子租给他。铁匠不肯同意，但里卡司终于说服了他，于是他便搬到那里去住了。他掘开了坟墓，把遗骨搜集起来之后，就带着它返回了斯巴达。从此以后，每当拉凯戴孟人和铁该亚人较量实力的强弱时，拉凯戴孟人总是要得到极大的胜利的；而且他们已经把伯罗奔尼撒的较大部分征服了。

（69）克洛伊索斯听到这一切情况之后，便派遣使者携带着礼物到斯巴达去，使者的使命则是请求斯巴达和他结成联盟。他们到斯巴达时应当讲的话，都是克洛伊索斯亲自规定的。因此他们在到达斯巴达时就这样说："派遣我们到这里来的是吕底亚人和其他民族的国王克洛伊索斯，他要我们前来向你们说：'哦，拉凯戴孟人啊，神在神托中命令我和希腊人做朋友；既然知道你们执希腊之牛耳，因此我遵照着神托的命令，向你们提出这样的建议，我诚恳而老实地希望成为你们的朋友和同盟。'"

克洛伊索斯通过自己的使者所提出的建议便是这样。拉凯戴孟人在先前早已经知道了神托给他的回答，因而欢迎使者的到来，并与克洛伊索斯立誓缔结了友谊与同盟：实际上，在这之前他们便受过克洛伊索斯的某些好处，故而他们就更得这样做了。原来有一次，拉凯戴孟人曾派人到撒尔迪斯去购买黄金，打算把它用在阿波罗的神像上面，这座像今天就立在拉科尼亚的托尔那克司山[(14)]上，当时克洛伊索斯听到了这件事，便把他们要买的黄金当做礼品送给他们了。

（70）拉凯戴孟人愿意与克洛伊索斯结为联盟这是一个理由，另一个理由则是因为克洛伊索斯在全体希腊人当中，特别选他们做自己的盟友。所以他们就宣布说准备在他要求的时候立刻出动，不仅如此，为了回报克洛伊索斯，他们更制作了一个巨大的青铜混酒钵给他送去；混酒钵外缘满刻着各种图像，它的容量足足有三百阿姆波列欧斯。但是这个混酒钵瓶却没有送到撒尔迪斯去。所以没有送到，是由于下面两个原因。根据拉凯戴孟人的说法，当它在向撒尔迪斯起运的途中到达萨摩司附近的时候，萨摩司人知道了这件事，于是便派了他们的战船前来把它劫走了。但是萨摩司人自己却说，负责搬运混酒钵的拉凯戴孟人由于耽搁得太久并且得知撒尔迪斯和克洛伊索斯均已陷入敌人之手，于是他们便把这只混酒钵在萨摩司卖掉；有几个私人把它给买了下来献到希拉的神殿去了。把混酒钵卖掉的人们说不定也许在回到斯巴达的时候，说萨摩司人夺去了他们的混酒钵哩。

（71）因此，关于混酒钵的事情就是这样了。但那时克洛伊索斯却误解了神托的意思，他竟率领着大军进攻起卡帕多启亚来，满以为可以摧毁居鲁士和波斯的军队。当他还在从事进攻波斯人的准备工作的时候，一个在当时以前已被视为智者，特别是在这件事以后在国人当中十分享名的吕底亚人叫做桑达尼斯的来见他，向国王这样谏言，说："国王啊，您准备进攻的对象是这样的一些人，他们穿着皮革制的裤子，他们其他的衣服也都是皮革制的，他们不是以他们所喜欢吃的东西为食，而只是吃那些在他们荒瘠贫苦的土地上所能生产的东西。而且还不仅如此，他们平常不饮葡萄酒而只是饮水，他们没有无花果或其他什么好东西。这样，如果您征服了他们，他们既然一无所有，您能从他们手里得到什么东西呢？再说，如果您被他们征服的话，我希望您想想看，您会失掉多少好东西。如果他们一旦尝到了我们的好东西，他们将紧紧地抓住这些东西，我们休想再叫他们放手了。至于

我，那我要感谢诸神，因为诸神没有叫波斯人想到要来进攻吕底亚人。”

尽管他是这样说，克洛伊索斯却没有把这话听进去；实际上，诚然如他所说，波斯人在征服吕底亚人以前，是没有任何美好的和华贵的东西的。

（72）希腊人称卡帕多启亚人为叙利亚人。在波斯人的统治树立起来之前，叙利亚人是美地亚人的臣民；当时他们是在居鲁士的支配之下的。因为美地亚帝国和吕底亚帝国的国界就是哈律司河。发源于阿尔明尼亚山岳地带的这条河先是流过奇利启亚人居住的地方，然后从那里又流了一段，在它的右手是玛提耶尼亚人居住的地方，左手则是普里吉亚人的地方；在流过这些人的居住地以后，它更向北流，把右手的卡帕多启亚的叙利亚人和左手的帕普拉哥尼亚人划分开来。这样哈律司河便形成了从面临塞浦路斯的海到埃乌克谢诺斯（黑海——译者）的几乎全部下亚细亚的边界。这里正是这全部地区的颈部，一个轻装的人要穿过这个地方，需要五天的时间。

（73）克洛伊索斯之进攻卡帕多启亚是受着这样几个动机的驱使的：首先是他想得到领土加到自己的版图之内；然而主要的理由却是他想对居鲁士来给阿司杜阿该斯报仇，因为他相信神托的话而认为他可以做到这一点。原来美地亚的国王、库阿克撒列斯的儿子阿司杜阿该斯是克洛伊索斯的连襟，他曾为刚比西斯的儿子居鲁士所征服。他们二人成为连襟的一段经过现在让我来说一下。一队游牧的斯奇提亚人由于发起骚乱而离开自己的国土遁入美地亚。当时美地亚的国王是戴奥凯斯的儿子普拉欧尔铁斯的儿子库阿克撒列斯。库阿克撒列斯最初把他们看做是请求庇护的人，因此亲切地对待他们，而且他既然对他们表示十分重视，便把一些孩子委托给他们，要他们教给这些孩子他们的语言和射术。过了一些时候，经常出去打猎，而每次都带些猎物回来的斯奇提亚人恰好有一天他们什么也没有猎到。当他们空着手回来见国王的时候，库阿克撒列斯（从这件事来看，他显然不是个好脾气的人）对他们是非常粗暴无礼的。由于库阿克撒列斯这次他们认为对他们非常不当的待遇，斯奇提亚人便阴谋把委托给他们教育的男孩子中的一人杀死割碎，然后把他的肉块像通常调理野兽的肉块一样地加以调理，再当做猎获的野味献给库阿克撒列斯；在这以后，他们便决定尽快地投奔到撒尔迪斯，到萨杜阿铁斯的儿子阿律阿铁斯那里去。

结果他们按照这个计划做了。库阿克撒列斯和他招宴的客人都吃了斯奇提亚人这样调理的肉；而达到了目的斯奇提亚人当然也就逃到阿律阿铁斯那里去成为他所保护的人了。

（74）后来，当库阿克撒列斯派人向阿律阿铁斯要求这些人，而阿律阿铁斯拒绝引渡他们的时候，吕底亚人和美地亚人之间就爆发了战争，这场战争继续了五年。在这期间，美地亚人多次战胜吕底亚人，而吕底亚人也多次战胜美地亚人。他们常常也相互进行夜战。然而，他们双方仍然分不出胜负来，不过在第六个年头的一次会战中，战争正在进行时，发生了一件偶然的事件，即白天突然变成了黑夜。米利都人泰利士曾向伊奥尼亚人预言了这个事件，他向他们预言在哪一年会有这样的事件发生，而实际上这话应验了[(15)]。美地亚人和吕底亚人看到白天变成了黑夜，便停止了战争，而他们双方便都十分切望达成和平的协议了。在双方之间斡旋达成协议的是奇里启亚的叙恩涅喜斯和巴比伦的拉比奈托斯，他们做到使双方相互间立誓结成友谊并促成双方的联姻。也正是他们决定要阿律阿铁斯把自己的女儿阿里埃尼司许配给库阿克撒列斯的儿子阿司杜阿该斯，因为他们知道，如果没有强有力的确实保证，人们的协定是会变得无效的。这两个民族像是希腊人一样地宣誓缔盟，此外，他们在宣誓时，在臂上割伤一块，并相互吸吮了对方的血。

（75）这样，居鲁士便征服和俘虏了他的外祖父阿司杜阿该斯，他这样做的理由我在这部历史的后面还要谈到的。这次的俘虏成了居鲁士和克洛伊索斯不和的理由，于是克洛伊索斯便派人去请示神托，问他是否可以进攻波斯人，而且当他接到含糊其辞的回答时，却认为对自己有利，因此便把自己的军队开进了波斯人的领土。在克洛伊索斯到达哈律司河的时候，他便使自己的军队通过我认为他所架设的、到今天还在那里的桥渡过了河，但是根据希腊人的一般说法，他是借着米利都人泰利士的帮助才渡过了河的。这个说法是这样（总之，当时那些桥还没有造起来）：正当克洛伊索斯不知如何使自己的军队渡过河去的时候，当时在他营内的泰利士却说可以为他把河水分开，使那在营地左面流着的河水也在右面流。他的计划是这样实现的：以阵地的上手不远的地方作为起点，他挖掘一道新月式的深沟，这样，河水就离开了原来的河道，沿着沟通过营地后方，然后再经过营地的旁边而流入从前的河道。这样，河水就被分为二股水流，而这两股立刻便都

可以徒步涉过了。也有的人说，原来的河道的水是完全给疏干了的，但我的看法却不是这样。如果是那样的话，我不晓得他们在回来时又是怎样渡过了它的。

（76）克洛伊索斯率领着自己的军队渡过哈律司河以后，便进入了卡帕多启亚的一个叫做普铁里亚的地区（这是那个地方最强固的一个地点，位于黑海沿岸西诺佩城的近旁）。克洛伊索斯在这里扎下了营并且蹂躏了叙利亚人的田地。他攻占了普铁里亚人的城市，把城市的居民变为奴隶；他又占领了城市周边的一切村镇并把丝毫没有沾惹他的叙利亚人逐出自己的家园。这时居鲁士却纠合了一支军队并且使在他进军的道路上的所有的居民加入到自己的军队中来，这样来迎击克洛伊索斯。但是在出征之前，他派遣使者到伊奥尼亚人那里去，想叫他们叛离克洛伊索斯。但是伊奥尼亚人并没有听他的话。可是当居鲁士已经到来并且和克洛伊索斯面对面地扎下了营的时候，两军就在普铁里亚地方相互间拼命地较量了一番。战斗是非常激烈的，双方阵亡的人都很多；结果，在夜幕降临战场的时候，双方便未分胜负地分开了。

（77）两军就是这样地一决雌雄的。克洛伊索斯对于他自己的军队的数目是不满意的（因为他的作战的士兵比居鲁士的士兵要少得多），因此，等他看到第二天居鲁士不再来进攻的时候，他就返回撒尔迪斯去，打算根据协定取得埃及人的帮助（因为在和拉凯戴孟人结成联盟之前，他还曾和埃及的国王阿玛西斯缔结结盟），又派人去请巴比伦人（因为他和巴比伦人也缔结了联盟，而当时拉比奈托斯是巴比伦人的国王），并且还带信给拉凯戴孟人，要他们在约定的时期前来助他一臂之力。他的心目中是打算把所有这些军队和自己的军队集合到一起，等冬天过去而春天到来的时候，再向波斯人发动进攻。他带着这样的打算一回到撒尔迪斯，立刻便派遣使者到他的同盟者那里去，通知他们在第五个月集合到撒尔迪斯来。至于他手下曾对波斯人作过战的士兵，则凡是不属于他本族的雇佣兵他全部遣散，但他却根本没有料到，在一场如此不分胜负的激战之后，居鲁士竟还敢到撒尔迪斯来挑衅。

（78）克洛伊索斯正在这般打算的时候，城郊到处出现了大量的蛇，而当它们出现的时候，马便离开了它们常时所在的牧场而到那里去吞食这些蛇。克洛伊索斯看到了这一点，认为这是一种预兆，而实际上

这也的确是一种预兆。于是他立刻派人到铁尔美索斯的占卜祭司那里去请示神托。虽然他的使者到了那里并且从铁尔美索斯人那里知道这种预兆是什么意思，但使者们却从未能把这话带给克洛伊索斯，因为在他们能够返回撒尔迪斯之前，克洛伊索斯已经被俘了。但是，铁尔美索斯人却认为，克洛伊索斯一定会等来一支侵略他的国土的外国军队，而当这支军队到来的时候，他们就会征服当地的居民，因为，他们说，蛇是大地的儿子，而马则是敌人和异邦人。当铁尔美索斯人这样回答克洛伊索斯的询问时，后者已经成了阶下囚，不过那时他们根本还不知撒尔迪斯所发生的事情和国王本人的命运。

（79）当克洛伊索斯在普铁里亚一役之后收兵转回之时，居鲁士打听到克洛伊索斯收兵是为了把自己的军队解散，于是在详细考虑之后而立刻注意到这正是尽快地进攻撒尔迪斯的良机，为的是不等到吕底亚人得以再一次把他们的军队集合起来。他这样决定了，他进行得又是如此神速，他率军进攻吕底亚，而他本人竟向吕底亚国王通知了自己出征的消息。由于这一完全出于克洛伊索斯的意料之外的事件，国王陷入了极其困难的境地。尽管如此，他仍然率领吕底亚人出战了。这时在亚细亚，没有一个民族是比吕底亚人更加勇武好战了。他们通常是在马上作战的，他们手持长枪而且操纵战马的技术也非常高妙。

（80）两军于是在撒尔迪斯城前的平原上相会了，这是一个广阔的和没有树木的平原（叙洛斯河与其他的一些河流流经这个平原，它们又都流入一条叫做海尔莫斯的最大的河流中去。这条河发源于狄恩杜美奈母神的圣山而流入波凯亚城附近的海里去）。当居鲁士在这里看到吕底亚人列成战阵的时候，他害怕他们的马队的威力，因此便采用了美地亚人哈尔帕哥斯的献策，方法是这样的。他把所有随军载运粮食和行李的骆驼都集合起来，把它们背上驮的东西卸下来，叫打扮成骑兵模样的人们骑上去。这样打扮停当以后，他就下令要他们领着其他军队向着克洛伊索斯的骑兵队走去。他下令步兵跟随在他们的后面，而步兵之后才是骑兵队。当这些人全都准备好以后，他就下令给他的军队，要他们把道上所遇到的吕底亚人一个不留地杀死，但是只留下克洛伊索斯本人不杀死他，甚至在他反抗被俘的时候。以上就是他发布的命令。居鲁士所以用骆驼来和敌人的马队对峙是因为马害怕骆驼，它在看到骆驼或是闻到骆驼的气味时都是受不了的；他就想用这个策略使克洛伊索斯的马队变成无用，而马队却正是克洛伊索斯赖之

以得到某些声誉的东西。两军接战的时候，吕底亚人的骑兵队一看到和闻到骆驼就回身逃窜，结果克洛伊索斯的全部希望便化为泡影了。不过吕底亚人到底并非卑怯之辈。当他们看到当前发生的事态时，他们便跳下马来徒步和波斯人作战。双方阵亡的人很多，但吕底亚人终于被击溃而被赶到自己的城里去，于是波斯人就把撒尔迪斯城包围起来了。

（81）这样一来，他们就给对方包围起来了。克洛伊索斯认为这一围攻不会是短期的，因此从城内派使者到自己的联盟者那里去。他先前的使者是告诉他们在第五个月里在撒尔迪斯集合，但现在派出去的使者则是送信说他已经被围并请求他们尽可能快地前来援助。

（82）这样，他便派遣使者到他的其他同盟者那里去，特别是到拉凯戴孟人那里去。然而这时，斯巴达人自己正在为一块叫做杜列亚的地方和阿尔哥斯人发生争吵。这个地方本来是阿尔哥斯人领地的一部分，但是被拉凯戴孟人割占并据为己有了。所有西方的土地，直到玛列亚地方，当时确实是属于阿尔哥斯人的，而且不仅是本土上的土地，库铁里亚岛以及其他的岛屿也是这样。阿尔哥斯人出兵保卫国土不使杜列亚被割掉，然而在还没有开战的时候，双方进行谈判，约定双方各出三百人作战，胜者即取得这个地方。此外还约定，双方的其余的军队各自返回自己的国家，而不要留在这里观战，因为如果军队留下，不管哪一方面看到自己方面的军队战败时便有上去帮忙的危险。这些条件约定之后，两军便都撤走了，双方只把精选的士兵留下来进行战斗。战斗开始之后，哪一方面都不能占上风。结果在夜幕降临之时，六百个人当中，活着的只剩下三个人，两个阿尔哥斯人阿尔凯诺尔和克罗米欧斯和一个拉凯戴孟人欧特律刚戴斯。于是，两个阿尔哥斯人认为他们自己已经战胜便跑回阿尔哥斯去了。但拉凯戴孟人欧特律阿戴斯却留在战场上，从战死的阿尔哥斯人的身上剥下了他们的甲胄武器，把它们带回自己的营地并留在自己的地方上。第二天两军到战场上来检查战斗的结果。起初双方发生了争执，因为他们都自称是胜利者，一方说他们活着的人较多，另一方则说他们的人留在战场上并剥下了战死者的武器甲胄，而对方的两个人却逃走了；终于因争吵而交手打了起来，在一场战斗当中双方都遭受了巨大的损失，但最后是拉凯戴孟人得到了胜利。在这之后，先前按照一定的习惯留长头发的阿尔哥斯人便剃光了自己的头，并且规定了一条加上了咒诅的

法律，约定他们在收复杜列亚以前，永远不再留头发并永远不许他们的妇女戴金饰。同时拉凯戴孟人却制定了一项与之相反的法律，那就是从此以后他们要留长头发，因为直到那时，他们是不留长头发的。在三百人当中仅存的欧特律阿戴斯自己，据说耻于在所有他的同伴战死之后返回斯巴达，便在杜列亚当场自戕了。

（83）虽然从撒尔迪斯来的使者请求斯巴达人帮助被围攻的克洛伊索斯时，斯巴达人正在遇到上述的事件，但他们听了使者的陈述之后，仍然立刻着手给他以帮助。不过当他们完成了准备工作而船只也正要出航的时候，又来了一个消息说，吕底亚人的要塞已经被攻陷而且克洛伊索斯已经被俘了。因此，他们虽然对于他的不幸遭遇深感悲痛，却不得不中止了援助的事情。

（84）撒尔迪斯被攻陷的经过是这样。在克洛伊索斯受到围攻的第十四天，居鲁士派遣骑兵到自己的各个部队去，告诉全军说第一个爬上城墙的有赏。在这之后，全军发起了一次进攻，但是没有成功。于是，在其他的一切军队都无计可施地在那里观望的时候，一个叫做叙洛伊阿戴斯的玛尔多斯人[(16)]决定在没有设置守卫的那个地方试图攀登城砦。因为在这一面，城砦所在的山岩是如此陡峭而城砦看来又是难攻不落的，故而谁也不认为城砦会从这个地方被攻克。撒尔迪斯的前王美雷斯也只有在巡行这一部分的城壁时不带着他的侍妾给他生的狮子。因为铁尔美索斯人宣称，如果带着这只狮子环行城壁，萨尔迪斯便会成为金汤之固，于是美雷斯便带着狮子巡行城砦的其他可能会受到攻击的部分，但是他认为没有必要带着狮子到这一部分来，因为他认为这部分是在峭壁上，故而决不会受到攻击。城砦的这一部分面对着特莫洛斯山。但是，在这前一天，这个玛尔多斯人叙洛伊阿戴斯却看到一个吕底亚人从绝壁上下来拾取从城上掉下来的钢盔，他注意到这事，思考了一番，而现在他亲自攀上了绝壁，其他的波斯人则跟在他的后面。许多人爬到上面去，撒尔迪斯于是被攻克，全城都受到了洗劫。

（85）现在我再说一说城陷落的时候克洛伊索斯本人的遭遇。他有一个儿子，关于他我在上面已经提过了，他这个儿子除了是个哑巴以外，在其他方面可说是个不坏的少年。在克洛伊索斯以前的全盛时代，他为自己的这个儿子什么办法都想到了，在他想到的其他计划以

外，他特别曾派人到戴尔波伊去请示神托问关于他的儿子的事情。他从佩提亚那里得到的回答是这样：

> 生而为吕底亚人的众民之王，你这非常愚蠢的克洛伊索斯啊！
>
> 不要希望和请求在你的宫廷里听到你儿子的声音吧；
>
> 你的儿子若像先前一样的哑巴那会好得多；
>
> 你第一次听到他讲话时，那将是不幸的一天。

当城砦被攻陷的时候，一个不知道克洛伊索斯是何许人的波斯人遇到他，打算把他杀死。克洛伊索斯虽然看见他过来，但是由于当前的不幸遭遇而无心去理会，他根本不介意这个人会不会把他打死。但这时他那不说话的儿子看到波斯人向克洛伊索斯那边去，便在既害怕又悲痛的心情中说出了话，他喊道："这个人不要杀死克洛伊索斯！"这是他说的第一句话，从此以后，他一辈子都能讲话了。

（86）这样，撒尔迪斯就给波斯人攻克，克洛伊索斯也给他们俘虏了；他已经统治了十四年并且被围攻了十四天，而到这时，正如神托所预言的，他便毁掉了自己的大帝国。于是，俘虏了克洛伊索斯的波斯人便把他带到居鲁士那里去。依照居鲁士的命令积起了一大堆木材，身戴枷锁的克洛伊索斯就给放置在这上面，在他之外还有十四名吕底亚的少年。我不知道居鲁士是打算把他的这些最初的掳获物呈献给某一位神，还是在这里还许下的心愿，还是他可能知道克洛伊索斯是一位畏神的人，因此他想看一下神灵是否会来救他使他不致活活地被烧死。不管怎样，据说他是这样做了；但是站在木堆上的克洛伊索斯却在自己的悲惨处境中想起了梭伦体会神意而对他讲出来的话，即活着的人没有一个是幸福的。当他想到这一点的时候，他便打破了保持到这时的沉默，深深地叹了一口气，发出了呻吟的声音，三次叫出了梭伦的名字。居鲁士听到了这个声音，便命令通译问克洛伊索斯，他叫的是谁的名字。他们走到他跟前来问他，但他一时却默然不愿回答他们的问题，过了一会儿在强迫他说话时，他便说："是这样的一个人，我宁愿付出我的巨大财富以便使所有的国王都能和这个人谈话。"通译不知道他这个回答是什么意思，便再请他自己解释；而当他们催他回答而等得不耐烦的时候，他才告诉他们，怎样在很久以前，一个叫做梭伦的雅典人到他那里去，怎样看到他的全部富贵荣华却不把这一切看到眼里（而说了这般这般的话），怎样梭伦对他所说的话结果又和他遭遇的完全相合，虽然，这话与其说是专对他讲的，毋宁说对

所有的人讲的，特别是对那些自以为幸福的人们讲的。当克洛伊索斯说这话的时候，木堆已经点着，它的外部已经开始着火了。但居鲁士从通译那里听到克洛伊索斯所说的话以后，却后悔起来，他觉得他自己既然也是一个人，却正在活活烧死过去也曾和他自己一样幸福的另外一个人；此外，他还害怕报应并且深以为人间的事情没有一件不是无常的。他于是下令要他们赶快把火焰扑灭并把克洛伊索斯和与他在一起的人们从木堆上解救下来；他们虽然拼命这样做，但火焰已经无法制服了。

（87）于是，依照吕底亚人的说法，当克洛伊索斯看到居鲁士有悔恨之意并看到大家拼命扑火但已无效的时候，便高声向阿波罗神呼唤并恳求他说，如果神对他所呈献的任何礼品还中意的话，那么就请助他一臂之力使他免于当前的灭身之祸。正当他满眼含着泪求神的时候，突然，在到那时一直是晴朗并平静无风的天空上，乌云集合起来，刮起了暴风并下了豪雨，而火焰便给熄灭了。居鲁士看到之后，深信克洛伊索斯是一个好人并且是神所眷爱的人，便在他从木堆上被放下来之后问他说："克洛伊索斯，是谁劝说你带着军队来攻打我的国家，不做我的朋友而做我的敌人？"克洛伊索斯这样回答说："哦，国王啊，是我干的这件事，但它却给你带来了好运，给我带来了不幸。若说起它的原因来，那么应该说是希腊人的神，因为是他鼓励我出兵作战的。没有一个人愚蠢到爱好战争甚于和平，而在战争中，不是像平时那样儿子埋葬父亲，而是父亲埋葬儿子。但是我相信，诸神恐怕是欢喜这样的。"

（88）这就是克洛伊索斯所说的话。于是居鲁士就给他松了绑，叫他坐在自己的近旁，对他照顾备至，而居鲁士和他身边的一切人都以一种惊奇的目光注视着他。陷入深思之中的克洛伊索斯一句话也不说。过了一会儿他向四边望了望，看到波斯人正在劫夺吕底亚人的城市，于是他就向居鲁士说："哦，国王啊，我可否告诉你我心里正在想的事情，还是什么话都不讲？"居鲁士请他毫无顾虑地把他要讲的话讲出来。于是他便提出这样一个问题："那边的一大群人这样忙忙碌碌地在做什么？"居鲁士说："他们正在掠夺你的城市并拿走你的财富。"但是克洛伊索斯说："不是我的城市，也不是我的财富。这些东西已不再有我的任何份儿了，他们正在掠夺的都是你的财富啊。"

（89）居鲁士听到克洛伊索斯的话以后颇为有动于衷，于是便下令身边的人等一概退去，然后问克洛伊索斯，对于他的所作所为，有什么意见要提出来。克洛伊索斯回答说："既然诸神使我变成了你的奴隶，那么如果我看到什么对你有利的事情而把它告诉你，那将是我分内应做之事。你的臣民波斯人是秉性粗暴而又贫困的人民。如果你放任他们进行劫夺并且使他们自己拥有巨大财富的话，那我就要告诉你这些人会干出什么样的事情来。这就是说，那掠夺到最多财富的人就会背叛你。如果你听得进我讲的话，那么就请你这样做。把你的亲卫队设置在所有各个城门的地方担任岗哨，并要他们在士兵们离开城市时把士兵们身上的战利品留下并且告诉这些士兵他们这样做是为了必须用这些东西向宙斯缴纳什一税。这样，你虽用强力从他们身上夺走战利品，但是他们却不会恨你的，因为他们看到你做的公正，自然就会心甘情愿地拿出自己的战利品了。"

（90）听到这个意见，居鲁士真是大喜过望，因为他觉得这个忠告很好。他非常赞赏克洛伊索斯并命令他的亲卫队按照克洛伊索斯建议的办法行事。然后他向克洛伊索斯说："克洛伊索斯，我看你在言语和行动上都决心表现出你是一个正直的国王，现在立刻向我请求你所希望的任何赠品吧。"克洛伊索斯回答说："主公，如果你容许我把这副枷锁送到我最尊崇的希腊人的神那里去，并且问他一下他是否惯于欺骗那些经常向他进行奉献的人，这便是你能给予我的使我最欢喜的事情了。"于是居鲁士就问他对神有什么不满而提出了这个请求，克洛伊索斯便详详细细地叙述了他自己的全部想法，神托的回答，特别是他的奉献物，并且告诉居鲁士，他怎样从神托得到鼓励，结果竟使他对波斯人挑起了战端。他讲完了这一切之后，便立刻再一次恳求允许他对神的这种行动加以谴责。居鲁士微笑着回答他说："克洛伊索斯，我很乐意答应你这样做，不管你要什么东西，任何时候你都可以来请求我的。"克洛伊索斯看到自己的请求得到允许，他便派一些吕底亚人到戴尔波伊去，嘱咐他们把他的枷锁放在神殿的入口并且问神，神激励他对波斯人开战，并说他一定会摧毁居鲁士的帝国，但结果这就是战争的最初成绩，这样做神是不是感到可耻。他们说这些话的时候，要指着这副枷锁，随后，他们还要问，希腊的神是不是惯于干这种忘恩负义的事情。

（91）吕底亚人到了戴尔波伊，把他们带来的话传达了，据说佩提亚是这样回答的："任何人都不能逃脱他的宿命，甚至一位神也不例外。克洛伊索斯为他五代以前的祖先的罪行而受到了惩罚。这个祖先当他是海拉克列达伊家的亲卫兵的时候，曾参与一个女人的阴谋，在杀死他的主人之后夺取了他的王位，而这王位原是没有他的份的。洛克西亚司神（即阿波罗神——译者）本来尽力想使撒尔迪斯不在克洛伊索斯生前的时候，而是要推迟到他的儿子的时候陷落，但是他不能改变命运女神的本意。凡是命运女神许给克洛伊索斯的，都已经做到并恩赐给克洛伊索斯了。让克洛伊索斯知道，洛克西亚司把撒尔迪斯的陷落推迟了整整三年，因此他变成囚犯的时期要比命中注定的日期晚得多了。此外，洛克西亚司还把克洛伊索斯从烧着的木堆上救了下来。克洛伊索斯也没有任何权利来抱怨他从神托那里得到的答复。因为当洛克西亚司告诉他如果他攻打波斯人他会摧毁一个大帝国的时候，如果想确实知道一下神的意旨的话，那么他就应该再派人来问一下这是指着哪一个帝国，是居鲁士的，还是他自己的帝国。然而他既不懂得所讲的是什么话，又不肯再来问个清楚，那么今天的这个下场便只有怪他自己了。此外，他甚至不懂得洛克西亚司给他的关于骡子的那个最后的回答。因为那骡子实际上指的是居鲁士。居鲁士的父母属于不同的种族，不同的身份；他的母亲是一位美地亚的公主，美地亚国王阿司杜阿该斯的女儿，但他的父亲却是个美地亚人治下的波斯臣民，他虽然在一切方面都比他的妻子为低，却娶了自己的公主。"以上便是佩提亚的回答。吕底亚人返回撒尔迪斯并把他们听到的话告诉了克洛伊索斯，克洛伊索斯听了之后，才承认这是他自己的过错，而不是神的过错。

（92）伊奥尼亚最初就是这样被征服，而克洛伊索斯的帝国也便这样地结束了。除了前面已经提到的那些奉献品之外，克洛伊索斯在希腊还奉献了其他许多物品。在贝奥提亚的底比斯，他奉献给伊兹美尼亚的阿波罗神一座黄金的三脚架，在以弗所[(17)]，金牛和神殿的大部分的柱子都是他奉献的；在戴尔波伊的普罗奈阿神殿[(18)]，他奉献了一只巨大的黄金楯。这一切奉献物直到我当时还都有的；但是其他的若干奉献物却已经不复存在了。我听说，他奉献给米利都人的布朗奇达伊的礼物和献给戴尔波伊的礼物一样，分量也相等。献给戴尔波伊的礼物和献给阿姆披亚拉欧斯神殿的礼物都是他自己的财产，是他从他

父亲那里继承来的财产中最初得到的东西。其他的奉献物则来自他的一个敌人的财产，这个敌人在他登上王位之前，曾领导过一个党派来反对他，目的则在于想使庞塔莱昂取得吕底亚的王冠。这个庞塔莱昂是阿律阿铁斯的一个儿子，和克洛伊索斯是异母兄弟；因为克洛伊索斯的母亲是一个卡里亚妇女，但庞塔莱昂的母亲却是一个伊奥尼亚妇女。当克洛伊索斯因父命而取得王位的时候，他曾把那阴谋反抗他的那个人放到刷梳器上去给刮死。随之克洛伊索斯便没收了他的财产，在这之后克洛伊索斯更把他的财产像上面所说那样地奉献给神殿。关于他的奉献品，我所要说的就是这些了。

（93）吕底亚和其他国家不一样，它没有那样多足以令人惊异的事物叫我来叙述，例外的只有从特莫洛斯山上冲洗下来的金砂。然而那里却可以看到一座比其他建筑物要大得多的建筑物，不过埃及和巴比伦的巨大建筑物却不算在内。这就是克洛伊索斯的父亲阿律阿铁斯的陵墓，陵墓的底座是大石砌成，其他部分则是很高的一个土堆。这是商人、手工业者和娼妓们共同修造起来的。陵墓顶上的五个石柱直到我的时代还有的。石柱上面刻有铭文，表明每一类的工人做了多少工作。根据计算来看，娼妓们所做的那部分工作是最多的。吕底亚普通人民的女儿们全都干这种卖淫的事情，以便存钱置办自己的妆奁，直到她们结婚的时候为止。她们通常是自己来照料自己出嫁的事情的。陵墓的周匝是六斯塔迪昂和二普列特隆，宽是十三普列特隆，在陵墓近旁有一个大湖。据吕底亚人说，这湖永远有活泉水作为源流，它的名称是巨吉斯湖。关于陵墓的事情就是这样了。

（94）吕底亚人的风俗习惯和希腊人的风俗习惯是很相似的，不同的只是他们叫他们的女儿卖淫的一点。据我们所知道的，他们是最初铸造和使用金银货币的人，他们又是最初经营零售商业的人。依照他们自己的说法，那些在他们和希腊人中间通行的一切游戏，也都是他们发明出来的。他们说他们发明这些游戏，正是他们在第勒塞尼亚殖民的时候。关于这件事他们是这样讲的：在玛涅斯的儿子阿杜斯王当政的时代，吕底亚的全国发生了严重的饥馑。起初的一段时期，吕底亚人十分耐心地忍受这种痛苦，但是当他们看到饥馑持续下去毫无减轻的迹象时，他们便开始筹划对策来对付这种灾害。不同的人想出了不同的办法。骰子、阿斯特拉伽洛斯（羊蹠骨，俗称羊拐子——译者）、球戏以及其他所有各种各样的游戏全都发明出来了，只有象棋

这一项，吕底亚人说不是他们发明出来的。他们便用这些发明来缓和饥馑。他们在一天当中埋头于游戏之中，以致不想吃东西，而第二天则只是吃东西而不游戏。他们就这样过了十八年。但是饥馑的痛苦仍然是压在他们身上，甚至变得越来越厉害了。最后国王只得便把全体吕底亚人分开，叫这两部分人抽签决定去留，而他将继续统治抽签后留在国内的那一半人。移居国外的人则归他的儿子第勒赛诺斯来领导。抽签之后，应当移居的人们就到士麦拿去，造了船舶，把他们一切可以携带的日用财物放到船上之后，便起程寻找新的生计和土地去了。直到最后，在他们驶过了许多民族的土地以后，他们到达了翁布里亚。他们就在那里建立了一些城市，从此定居下来了。他们不再称自己为吕底亚人，他们按照率领他们到此地来的王子第勒赛诺斯的名字，而称自己为第勒塞尼亚人。而吕底亚人这样便受到了波斯人的奴役。

（95）因此，我这部历史的后面的任务，就是必须考察一下摧毁了克洛伊索斯的帝国的这个居鲁士是个何等样的人物，而波斯人又是怎样称霸于亚细亚的。在这里我所依据的是这样一些波斯人的叙述，这些人并不想渲染居鲁士的功业，而是要老老实实地叙述事实，虽然，我知道，关于居鲁士的事情，此外还有三种说法。亚述人把上亚细亚统治了五百二十年之后[(19)]，他们的臣民才开始起来反抗他们，在这中间首先就是美地亚人。他们为了争取自由而拿起武器来对亚述人进行战争，他们的英勇战斗使他们挣脱了奴役的枷锁并变成了自由的人民。美地亚人的成功榜样使其他民族也随着起来反抗了。

（96）这样，大陆上的各个民族便都获得了独立，然而他们却再一次回到了僭主的统治之下，经过的情况有如下述。一个叫做戴奥凯斯的美地亚人，是普拉欧尔铁斯的儿子。这个人非常聪明，他既然想取得僭主的地位，因此，便着手实行了下面的一个计划。当时的美地亚人是分成各个部落散居各处的，而且在全部美地亚又是一片无法无天的状态，因此当时在本部落中已经知名的戴奥凯斯便比以前更忠诚和热心地努力在他的同部落人中间执行正义。他相信正义和非正义是相互敌对的。因此，在他这样做以后，立刻同部落的人看到他的正直行为而推举他为一切争端的仲裁者。由于心中向往着统治权，他便表现出自己是一个忠诚和正直的人物。用这样的办法，他不单是博得本部落人们的赞赏，甚至长期以来受着不公的审判的痛苦的其他诸部落的人

们，在他们知道只有戴奥凯斯正直无私，能给以公正的审判的时候，他们便时常愿意到戴奥凯斯这里来请求他审判他们的争端。直到后来人们只相信他一个人，而不再相信其他任何人的裁判了。

（97）找他来帮忙的人越来越多了，因为人们都听说他的裁判是公正的。戴奥凯斯感到自己已得到一切人的信赖，便宣布说他不愿再出现于他经常坐下来进行审判的那个位子之上，并不想再做法官了。因为他认为整天用来调解邻人的事情而不去管自己的事情，这对他自己是毫无利益可言的。结果，在各部落之中，掠夺与不法的行为发生得甚至比以前更要猖獗了。于是美地亚人便集会到一处来讨论当前的局势。（我想，讲话的主要都是戴奥凯斯一派的人）他们说："如果事情这样继续下去，我们就不能在这个地方住下去了。让我们给我们自己立一个国王吧，这样这个地方才能治理得好，这样我们自己才能各安其业，不致由于无法无天的情况而被弄得家破人亡了。"在听到这样的话之后，他们便决定推立一个国王来统治他们了。

（98）随后他们立刻便提出了选谁担任国王的问题。大家一致愿意推举和拥戴戴奥凯斯，结果他们便同意由他来担任国王了。他要求他们给他修建一所与他的国王身份相适合的宫殿并要求拨给他一支保护他个人的亲卫队。美地亚人同意了他的意见，他们在他自己所指定的地方给他建造了坚固的大宫殿，并且听任他从全国人民当中给自己选一支亲卫兵。在他做了国王以后，他进而又强制美地亚人给他修建一座城寨，他要他们几乎不去管其他的城市而单是注意经营这个新都。美地亚人在这一点上也听从了他，给他建造了一座今日称为阿格巴塔拿的城市，这座城寨的城墙既厚重又高大，是一圈套着一圈建造起来的。这个地方的结构是这样：每一圈城墙都因为有女墙的关系而比外面的一圈要高（即内圈比外圈只高那一道女墙的高度——译者）。由于城寨是在平原上的一座小山之上，这种地势当然可以有一些帮助，但这主要还是由于人工的缘故才做到这一点的。城墙一共有七圈；皇宫和宝库是在最内的一圈城墙里面。最外面的一圈城墙和雅典城的城墙约略等长。最外面一圈女墙的颜色是白色的，第二圈是黑色的，第三圈是紫色的，第四圈是蓝色的，第五圈是橙色的；外部这五道城墙都是涂着颜色的，最后两圈女墙则是包着的，第六圈是用银包着的，最里面的一圈则是用金包着的。

（99）戴奥凯斯修筑这些城壁都是为了他自己和他自己的宫殿，人民则要定居在城寨的周边。而当一切都修建起来以后，戴奥凯斯首先便定出了一个规则，即任何人都不能直接进见国王，一切事项都要通过报信人来办理并且禁止臣民看到国王。他还规定，任何人在国王面前笑或是吐唾沫都特别被认为是一件可耻的冒渎行为。他所以小心地把自己用这种办法隔离起来，目的是在于保证自己的安全，因为他害怕如果和他一起长大，同出名门而且在一个男子的主要才能方面比起他来毫无逊色的同年辈的人经常见到他的话，他们会感到恼怒并且有可能暗算他；如果他们看不到他的话，那么他们就会以为戴奥凯斯已和先前判若两人了。

（100）在戴奥凯斯把这一切都办理停妥并且把王位稳稳地坐定之后，他便仍然像先前那样地一丝不苟地执行正义的审判。诉讼案件都要写下来交到国王那里去，国王根据所写的内容进行审判，然后把他的判词送还当事人；他便是这样地判案的，其他的事情他也管。在全国各地都有他的密探和偷听者：如果他听到有人横暴不法，他就把这个人召来对他的罪行给以相应的惩罚。

（101）这样，戴奥凯斯便只是把美地亚人这个民族统一起来，并统治了他们。美地亚人是由下述的一些部落构成的：布撒伊人、帕列塔凯奈人、斯特路卡铁斯人、阿里桑托伊人、布底奥伊人、玛果伊人。属于美地亚人的部落就是这些了。

（102）戴奥凯斯统治了五十三年之后死了[(20)]，他的儿子普拉欧尔铁斯继承了他。这个王子继承了王位之后不满足于单单统治美地亚人一个民族，便开始征伐波斯人。他先把军队开入波斯人的国土，这样首先便使波斯人变成了美地亚人的臣民。后来，他成了两个强大民族的主人以后，更进而征讨亚细亚，一个民族接着一个民族地把它征服了。直到最后，他竟和亚述人打了起来；亚述人是居住在尼诺斯（尼尼微——译者）城的，他们先前是整个亚细亚的霸主。现在，由于盟国的叛离，他们已经孤立了，然而除去上述的一点之外，他们国内情况仍旧是和先前一样繁荣的。普拉欧尔铁斯向这些亚述人进攻，但是在一次战役中他和他的一大部分的军队都战死了，这是他统治美地亚二十二年之后的事情。

（103）普拉欧尔铁斯死后，他的儿子，戴奥凯斯的孙子库阿克撒列斯继承了王位。据说他比他的任何先人都要好战得多。他第一个把亚细亚的士兵组成部队，把在他之前混成一团并非常紊乱的军队分成独立的组织，组成了枪兵、弓兵、骑兵等等兵种。在先前作战时白日突然变为黑夜的那一天里和吕底亚人交战的就是这个人。征服了哈律司河彼岸全部亚细亚领土的也是他。库阿克撒列斯把他治下的一切民族集合起来向尼诺斯进军，他这样做是想给父亲复仇和把这座城摧毁。在一场战斗中亚述人被打败了，库阿克撒列斯已经把这个地方包围起来，但这时在普洛托杜阿斯的儿子、斯奇提亚国王玛杜阿斯率领之下的一支斯奇提亚人的大军为了追踪被他们赶出了欧罗巴的奇姆美利亚人而侵入了亚细亚，因此便来到了美地亚的领土。

（104）对于一个轻装的人来说，从麦奥提斯湖[(21)]到帕希斯河和科尔启斯人居住的地方要走三十天。从科尔启斯走不多远便可以进入美地亚，因为在这中间只隔着撒司配列斯人住的一个地方，过去这个地方就到美地亚了。虽然如此，这却不是斯奇提亚人入寇的道路，他们迂回行进而走了比这要远得多的上方的道路，这条道路的右手就是高加索山脉。斯奇提亚人在那里曾遇到美地亚人的抵抗，美地亚人给他们战败，从而丧失了他们的帝国。斯奇提亚人就成了全亚细亚的霸主。

（105）此后他们更向前推进，打算进攻埃及。当他们到达叙利亚的一个叫做巴勒斯坦的地方时，埃及的国王普撒美提科斯来会见他，用恳求的话和礼物请他们不要再继续向前推进。因此在他们返回的途中经过叙利亚的一个城市阿斯卡隆的时候，他们的大部分没有进行任何毁坏的活动便开过去了。但是被落在后面的少数人却把乌拉尼阿·阿普洛狄铁（意为上天的阿普洛狄铁——译者）的神殿给洗劫了。我打听之后知道，阿斯卡隆的神殿是这位女神的神殿中最古老的一座；因为塞浦路斯的那座神殿，正如塞浦路斯人自己所说，就是模仿着它建造起来的；而库铁拉的那座神殿则是出身于这同一叙利亚地方的腓尼基人建造的。洗劫了这座神殿的斯奇提亚人受到了女神惩罚，他们和他们的后裔都得了女性病。他们自己承认他们是为了这个原因才得了这种病的，而来到斯奇提亚的人则能够看到这是怎样的一种病。得了这种病的人被称为埃那列埃斯。

（106）斯奇提亚人这样就把亚细亚统治了二十八年。在这期间，他们的暴虐和横傲的行为使整个地方变成一片荒野；原来，除了他们榨

取加到各地人民身上的贡赋之外，他们更骑着马到各地把人们的财物掠夺一空。于是，库阿克撒列斯和美地亚人一道，请他们大部分的人前来赴宴，把他们灌醉，然后便把他们全都杀死了。这样美地亚人就收复了他们的帝国和他们先前所有的一切。他们攻占了尼诺斯（攻占的情况我将在另一部历史中叙述）并且征服了除巴比伦地方之外的全部亚述。

（107）后来，库阿克撒列斯也死了；他一共统治了四十年，在这里面斯奇提亚人统治的年代我也算进来了。他的儿子阿司杜阿该斯继承了他的王位。

阿司杜阿该斯有一个女儿，名叫芒达妮。关于这个女儿，他曾经做过一个梦：他梦见她撒了大量的尿，这尿不仅仅涨满了全城，而且淹没了整个亚细亚。他把他的这个梦告诉了会占梦的玛哥斯僧，玛哥斯僧详细地向他解释了梦的意义，他听到后而大大地战栗了。因此，在芒达妮成年应当婚配的时候，他害怕梦会应验而不把她许配给任何门当户对的美地亚人，却把她嫁给他认为是出自名门而且性情温和的一个名叫刚比西斯的波斯人；因为在阿司杜阿该斯看来，刚比西斯比中等身份的美地亚人都要低得多了。

（108）但是在芒达妮嫁给刚比西斯的头一年里，阿司杜阿该斯又做了一个梦。他梦见从她的子宫里生出了葡萄蔓来，这葡萄蔓遮住了整个亚细亚。他把这个梦也告诉了占梦的人，随后就把当时有了身孕即将分娩的女儿从波斯人那里召了来。他的女儿来到之后，他就把她监视起来，打算把她生下来的孩子弄死；因为占梦的玛哥斯僧在占梦的时候预言说，他的女儿的后裔将会代替他成为国王。为了防止这一点，在居鲁士刚刚降生的时候阿司杜阿该斯就把哈尔帕哥斯召了来，这是他家里的一个人，是美地亚人当中他所最信任的一个仆人，同时又是代他管理一切家务的人；他向哈尔帕哥斯说："哈尔帕哥斯，我请你对我托付给你的这件事情万勿疏忽大意；也不要为着别人而出卖了你的主人的利益，不然的话你将会自食其毁灭的后果。把芒达妮生的这个孩子带到你家里去，就在那里把他杀死，然后，随你怎样把他埋起来好了。"哈尔帕哥斯回答说："国王啊，哈尔帕哥斯在过去从来不曾在任何事情上违背过你，而今后也请你放心，他一定小心谨慎不会冒犯你的。如果是你的意思要我这样做的话，那么在我这方面，我是应当把这件事给你办理妥善的。"

（109）哈尔帕哥斯这样回答以后，孩子就给交到他的手里，孩子已经是给打扮得像是快死的孩子那样子的。于是他便哭着赶回自己的家里去了。在他到家的时候，他就把阿司杜阿该斯的话告诉了他的妻子。他的妻子对他说："那么，你自己打算怎么办呢？"他回答说："我不打算照着阿司杜阿该斯的话去做。不，纵使他神智颠倒，纵使他比现在更加疯狂，我也不会按他的意思去办事，或是代他干这种杀人的勾当。我有许多理由不杀死这个孩子。首先，他和我有亲属关系；其次，阿司杜阿该斯已经老了，又没有儿子。如果他死的时候，王位传给他的女儿，而他却想用我的手来杀死他女儿的儿子；那时我岂不要受到最大的危险吗？老实讲，为了我的安全，这个孩子是必须死的，不过这件事必须要由阿司杜阿该斯自己手下的一个人来干，而不是由我的人来干。"

（110）他这样说着，立刻就派遣一名使者去把阿司杜阿该斯的一名牧人召了来，因为他知道阿司杜阿该斯的这个牧人放牲的牧场是最适宜的牧场而那里的山又是野兽出没最多的地方。这个牧人的名字叫做米特拉达铁斯，他的妻子和他一样，也是国王的奴隶；她的美地亚语的名字是斯帕科，希腊语则称之为库诺，因为在美地亚语中，斯帕卡一词是希腊语的母狼的意思。牧人牧放牲畜的山麓地方是在阿格巴塔拿的北边，面临着黑海的。美地亚的和撒司配列斯人相邻的那个地方[(22)]，地势是高耸、多山并且覆盖着一片森林的，但是美地亚的其他地方则完全是一片平原。当着闻召而急忙赶来的牧人来到的时候，哈尔帕哥斯就说："阿司杜阿该斯命令你把这个孩子放到山中最荒鄙的地方去好叫他尽快地死掉。他并且嘱我告诉你，如果你不杀死这个孩子，却使他不管怎样保全了性命，那你将会遭到最可怕的死亡。我就是受命来看这个孩子被抛掉的。"

（111）牧人听了这话，便抱起了这个孩子，顺着原路回到了自己的小舍。在那里，好像是由于神意，他那眼看便要分娩的妻子正在他到城市去的时候生了一个孩子。牧人和他的妻子都为对方操心，牧人是因为妻子的临盆期近，妻子则不知道哈尔帕哥斯为何突然把自己的丈夫找去，而为这件不常见的事情担惊害怕。因此当他回到自己的妻子这里来时，她看到他出其不意地回来，没等他讲话便先问他为什么哈尔帕哥斯这样匆匆忙忙地把他召去。他说："妻啊，当我来到城里的时候，我看到和听到我决不愿意看到和不愿意发生在我们主人身上的事

情。哈尔帕哥斯的家里是一片哭声；我大吃一惊，但是我走进去了。当我进去的时候，我立刻便看到一个全身金饰并穿着锦绣服装的婴儿躺在那里在喘气挣扎着和哭叫着。哈尔帕哥斯看到我，便命令我立刻把这个孩子抱走，要我把这孩子放到山中野兽最多的地方去。而且他告诉我说，是阿司杜阿该斯下令要我这样做的，如果我不按照他的话做，我便有身遭惨祸的危险。于是我便把孩子抱起来带走了，我以为这是家中一个奴仆的孩子，因为我是决不会猜出这孩子到底是谁的。但是在我看到金饰和华美的衣服时我是吃惊的，特别是不明白哈尔帕哥斯家中人们公然哭泣的原因。然而很快的，在道上我便晓得了一切。他们派一个仆人给我引路出城并把孩子交付给我。这个仆人告诉我说，孩子的母亲是国王的女儿芒达妮，孩子的父亲是刚比西斯，刚比西斯是居鲁士的儿子；下令杀死这个孩子的就是阿司杜阿该斯。你看，这里就是这个孩子。”

（112）牧人这样说着，就打开了蒙着这个孩子的布，把它给自己的妻子看。当她看到这孩子是一个多么美丽可爱的孩子的时候，就哭了起来；她抱着丈夫的双膝，恳求他无论如何不要抛掉这个孩子。然而她的丈夫回答她说，他是没有任何别的办法的，因为哈尔帕哥斯会把密探派来打听情况回去报告，而如果他不从命的话，他是会遭到惨死的。既然无法说服她的丈夫，于是妻子又说：“既然我说服不了你，而人们又一定要你把孩子抛弃，那么至少这件事你总可以做到吧。你知道，我刚才生的那个孩子是死产。把它抱走放到山里去，而让我们把阿司杜阿该斯的女儿的孩子像我们自己的孩子那样地抚养起来吧。这样你就不会由于你对自己的主人不忠实而受到惩办，而我们也就不会商量出不利于己的主意来了。这样，我们的死掉的孩子将要得到王子一样的葬礼而活着的孩子又不会失去自己的性命。”

（113）牧人以为在当前的情况之下，他的妻子的办法最好不过，于是他立刻照办了。他把他带来打算杀害的那个孩子交给了自己的妻子，而把自己的死婴放到他带另一个孩子来时使用的篮子里，把另一个孩子的衣饰全给他穿戴上，然后把他放到山里最荒鄙的地方去了。在这孩子给放到那里去的第三天，牧人便留下他手下的一个助手在那里看着孩子，自己到城里，直奔哈尔帕哥斯的住所来，说他准备要人们去看孩子的尸体。哈尔帕哥斯派了他最亲信的卫兵去看了这个尸体，而在他们为他检查完毕之后，便把牧人的孩子埋葬了。孩子就这

样地被埋葬了，而后来叫做居鲁士的另一个孩子，就受到了牧人的妻子的收留和抚养，但是牧人的妻子却给这个孩子起了别的一个名字。

（114）当这个孩子十岁的时候，这样一个事件却使人们看出他是怎样的一个人来了。事情的经过是这样。有一天他在村中牧人的畜舍的地方和与他年龄差不多的孩子们在街道上一起玩耍。和他一起玩耍的别的孩子们选这个被称为牧人之子的孩子做国王。于是他便开始分别向这些孩子发号施令起来：他叫一些孩子给他修造房屋，叫另一些孩子做他的亲卫队，叫其中的一个孩子担任大概是国王的眼目，又给另一个孩子以传奏官的任务，他们每个人都得到了适当的任务。在和他一起游玩的孩子当中，有一个孩子是美地亚的知名之士阿尔铁姆巴列司的儿子，这个孩子拒绝服从居鲁士的命令。于是居鲁士命令别的孩子把他捉了起来，当他的命令被执行的时候，他就狠狠地鞭打了这个孩子一顿而使他吃了很大的苦头。在阿尔铁姆巴列司的儿子被释放之后，这个孩子对于自己所受的残酷遭遇十分气愤，便立刻到城里他父亲那里去，向他父亲痛诉他在居鲁士手下所受到的待遇。这个孩子当然不说他是居鲁士（因为那时他还没有居鲁士的名字），而是称他为阿司杜阿该斯的牧人的儿子。阿尔铁姆巴列司在盛怒之下，就带着自己的儿子去见国王，控诉他的儿子所受到的粗暴待遇。他指着自己的儿子的肩头说："哦，国王啊，看一个牧人的儿子，你的奴隶的儿子加到我们身上的暴行吧。"

（115）阿司杜阿该斯听到和看到这一切之后，便打算为了照顾阿尔铁姆巴列司的身份而为他的孩子报仇，于是他把牧人和他的儿子召了来。当他们父子二人来到他面前的时候，阿司杜阿该斯便望着居鲁士说："是你这样一个贱人的儿子竟敢对于我们国内最大人物的儿子施行无礼吗？"孩子回答说："可是，国王，我对他的待遇本是他罪有应得的。我们村里的孩子在玩耍时选我做国王，因为他们认为我是最适当的人。这个孩子自己也是选我做国王的一个人。所有其他的孩子都按照我的吩咐去办事，可是他不听我的话，并且根本不把我放到眼里，因此最后他受到应得的处分。如果为了这个缘故我应受惩罚的话，我是愿意接受惩罚的。"

（116）当这个孩子讲话的时候，阿司杜阿该斯好像已经觉出他是何许人了，他看到这孩子的眉目之间有和自己相似之处，而且在回答的时候有一种和奴隶的身份相去甚远的气度；此外，他的年龄又和他抛

弃他的外孙居鲁士的时期相合。阿司杜阿该斯因此大吃一惊，一时说不出话来。然而当他好容易清醒过来的时候，为了把阿尔铁姆巴列司打发开以便单独盘问一下这个牧人自己，他就向阿尔铁姆巴列司说："阿尔铁姆巴列司，我要把这件事处理妥善，决不致叫你和你的儿子再来诉苦的。"阿尔铁姆巴列司退下去了，而侍从便遵照着阿司杜阿该斯的命令把居鲁士引进了内室。阿司杜阿该斯这时只和牧人在一起了，于是他便问牧人他从哪里得到的这个男孩子，是谁把这个孩子给了他的。牧人回答说，这个男孩子是他自己的亲生子，孩子的亲生母还活着并且就在家里。阿司杜阿该斯对他说，如果他想自寻这样天大的麻烦实在是太没有脑筋，同时阿司杜阿该斯向他左右的侍卫示意，要他们把牧人捕了起来。牧人在被带去拷问的时候，便从开头起，把事情的原原本本的经过情况全都讲出来了，最后则是恳请和哀求国王宽宥他。

（117）阿司杜阿该斯从牧人这里弄清楚事情的真相之后，对于牧人倒不很介意，但对于哈尔帕哥斯，他却是十分生气的，于是他便派卫兵去把哈尔帕哥斯召来见他。在哈尔帕哥斯到来的时候，他就问哈尔帕哥斯说："哈尔帕哥斯，我交给你的我的女儿的孩子，你到底是怎样把他杀死的呀？"哈尔帕哥斯看见牧人也在室内，便不敢说谎话，恐怕他自己会被别人问倒，露出马脚因之而获罪。于是他说："哦，国王啊，当你把孩子交到我手里来的时候，我立刻就开动脑筋，以便想出办法怎样能不违背你的意旨，怎样能不对你有所冒犯，但是又不被你的女儿和你本人看成是一名凶手。于是我便想出了下面的办法。我把这个牧人召了来，把孩子交给了他，告诉他是国王下令要处死这个孩子的。而在这里我并没有说谎，因为你是这样命令的。此外，在我把孩子交给牧人时，我还嘱咐他把这孩子放到荒鄙的山地去并留在那个孩子的身旁直到那孩子死的时候；而且我怕他做不到这件事，因而用各种惩罚恐吓他。后来，当他按照我所吩咐的一切办理完毕，而孩子也死掉的时候，我便派最亲信的几名宦官去检查孩子的尸体，并把它埋掉了。哦，国王，事情的经过就是这样，孩子就是这样死的。"

（118）这样，哈尔帕哥斯便坦白地把全部经过说出来了。阿司杜阿该斯听了后丝毫不显露他心中对哈尔帕哥斯的所作所为所感到的愤怒，他先是把刚才从牧人那里听到的向哈尔帕哥斯说了一遍，而在他重述之后，最后他说这个男孩子还活着，而一切事情结果也十分顺

利。他说："对于这个孩子的处置使我感到很大的痛苦，而我的女儿对我的责怪也使我的心头十分沉重。现在，命运既然有了一个可庆幸的转机，那么回到家去，把你自己的儿子送到新来的孩子这里来并且到这里来和我一同进餐（因为为了孩子之得以保全，我打算向应当得到这种光荣的神奉献牺牲）。"

（119）哈尔帕哥斯听了这话之后便向他拜了拜，然后回到家中；他非常高兴地看到，他的违命对他竟成了一件有利的事情，而且他不单没有受到惩罚，反而应约赴宴来庆祝这一幸运的事件。在他到家之后，他就把他的一个大约十三岁的独生子叫了来，嘱咐他到宫中去，并按照阿司杜阿该斯所吩咐的一切去做。然后，他满心欢喜地到妻子那里去，把经过的一切告诉了她。但阿司杜阿该斯却在哈尔帕哥斯的儿子到来时把他杀死，把他的肢体割成碎块，烤了其中的一些，又煮了一些。等这一切都弄好之后，便把它准备起来待用。在赴宴的时间哈尔帕哥斯来了，其他的客人也都来参加了宴会。在阿司杜阿该斯和其他客人的面前摆的是大量的羊肉，但是在哈尔帕哥斯的桌上所摆的却是他儿子的肉，不过他的儿子的头、手和脚却放在一边的篮子里用东西盖着。当哈尔帕哥斯仿佛已经吃饱了的时候，阿司杜阿该斯便问他是不是中意他吃的菜。哈尔帕哥斯回答说他十分满意。于是那些要把装着他的儿子的头和手脚的盖着的篮子带给他的人便到他面前来，叫他掀开篮子并把他所喜欢的东西取出来。哈尔帕哥斯依照所吩咐的掀开了篮子，于是他便看到了他的儿子身上所剩下的东西。然而，他看了之后并没有被吓住，也没有失去自制力。在阿司杜阿该斯问他，他方才所吃的是什么兽类的肉的时候，他回答说他知道并且说他对于国王所做的任何事情都是感到满意的。这样回答之后，他便把吃剩下的肉块带回家中去了，我想他是打算把他儿子的全部遗骸收集起来埋葬掉的。

（120）阿司杜阿该斯便用这样的办法惩罚了哈尔帕哥斯。后来，在考虑到如何处理居鲁士的问题时，他便把以前像我所说那样地解释了他的梦的玛哥斯僧召了来，并且问他们如何解释他的梦。回答和先前并没有什么两样，他们说如果这个孩子还活着而那时没死的话，他是一定会成为国王的。阿司杜阿该斯于是对他们说："这个孩子遇了救而且现在还活着，他在乡下的时候，他那村里的孩子们要他做了国王，而他的所作所为就跟真正的国王的所作所为完全一样。他分别任命他

的亲卫队，他的哨兵，他的传奏官，他还任命其他的官职而且像国王那样地统治。你们告诉我，你们以为这一切都是什么意思？”玛哥斯僧回答说：“如果这个孩子还活着并且没有什么预谋而成了一个国王的话，那么你就应当欢喜而不要为这个孩子担心害怕了。他是不会第二次成为国王的。因为我们知道，在请示神托的时候预言常常表现为不重要的小事情，而梦兆之类的东西是否全部应验其意义就更加微乎其微了。”阿司杜阿该斯说：“玛哥斯僧啊，我的意思也正是这样，这孩子既然做了国王，梦就算应验了，而我也就再没有什么怕他的了。不过仍请好好想一想并告诉我怎样做对于我的全家和对于你们才是最安全的。”玛哥斯僧回答说：“国王啊，我们也是非常关心你的王国的巩固的；不然的话，如果王国到了这个孩子的手里，它就是到外国人手里了，因为他是一个波斯人：这样一来，我们美地亚人就要受到奴役，被波斯人当作异族而肆意蔑视。但如果是你，我们的同国人，当国王的时候，则国家的政权也有我们的一份，而且我们可以从你那里得到很大的光荣。因此，我们无论如何也应当为你本身着想，为你的王位着想。现时如果我们看到有什么使你害怕的理由，请放心，我们一定会要你知道的。但是如今这梦既已经毫无害处地应验了，我们便已不再害怕，因此我们也劝你不要再害怕了。至于这个孩子，我们的意见是不要他留在你的面前，而把他送到波斯他的父母那里去。”

（121）阿司杜阿该斯听到这个回答心中很是欢喜，于是便把居鲁士召了来，向他说：“我的孩子，由于我做了一个没有什么关系的梦，而对你干下了一件错事。但是由于你自己的幸运，你从我的手下活过来了，现在欢欢喜喜地到波斯去吧，我还要派人护送你去。你到那里的时候，你就会看到你的父母，他们和牧人米特拉达铁斯跟他的妻子是完全不一样的人。”

（122）这样说了之后，阿司杜阿该斯便把他的外孙送走了。当居鲁士回到刚比西斯的家里时，他受到了父母的接待。而等到他们知道居鲁士是谁的时候，便十分亲切地欢迎他，因为他们以为很早以前他便在生下来的时候立刻给杀掉了；于是他们就问他，他的性命是怎样得救的。因此居鲁士就告诉他们说，直到目前为止关于这件事他根本什么都不知道而是受到了很大的蒙混；而在他从美地亚阿司杜阿该斯那里来的路上，他才知道了他的全部不幸遭遇。他说他原来以为他是阿司杜阿该斯的牧人的儿子，但是在他从城里来的路上，护卫他的人把

一切经过告诉了他。随后，他又提到牧人的妻子抚养他的事情，在谈话中，他对她是赞不绝口的。而且在他谈话的时候，他总是提到库诺，什么事情也离不开库诺。他的父母听到这个名字，为了想使波斯人相信居鲁士的得救是由于特别的神意，因此便把一个说法传播开去，硬说他在被抛弃之后，曾受到母狼的抚养。

（123）以上便是这个传说的根源了。等后来居鲁士长大成人，并且成了同辈当中最勇武和最有声望的人的时候，哈尔帕哥斯想对阿司杜阿该斯报复杀子之仇，便开始向居鲁士致意并送礼。他看到像他这样地位的臣下是不可能希望不借外力之助来向阿司杜阿该斯报仇的。因此当他看到不幸遭遇和自己的遭遇很相似的居鲁士很快地成长为他所需要的复仇者的时候，他便着手设法在这件事上和居鲁士结合起来。对于自己的计划，他竟然已经做了这样的一些工作；他分别和受过阿司杜阿该斯的无礼待遇的美地亚权贵商议并说服他们拥戴居鲁士为他们的领袖和贬黜阿司杜阿该斯。现在在作了发起叛乱的一切准备之后，哈尔帕哥斯便很想把自己的心思告诉给还住在波斯的居鲁士；但是由于美地亚和波斯之间的道路受到监视，他只得想这样一个秘密的送信办法。他是这样做的：他巧妙地把一只兔子的肚子剖开却不拔去它的毛，把一封写上了他的意见的信塞到里面去，再把腹部照旧缝上，然后他便把这只兔子交给对他最忠实的奴隶，把他打扮成带着网的猎人。这个人奉派到波斯去作为给居鲁士去送野兔。哈尔帕哥斯嘱咐这个奴隶亲口告诉居鲁士，要居鲁士亲手剖开兔腹，不许别的任何人在场观看。

（124）一切都按照他的意思办了。居鲁士把兔子剖开之后，便看到了里面的信。信里面的话是这样："刚比西斯的儿子，诸神对你是非常嘉护的，否则的话，你就不会遇到你的那些幸运的事情了，现在是你自己可以对屠杀你的凶手阿司杜阿该斯进行报复的时候了。要知道，如果依照他的意思你早已经死了。由于诸神以及由于我的缘故，所以你到今天还活在世上。我想你早就会知道他对你干下了什么事情，也早就会知道由于我没有把你弄死，把你交给牧人而我自己在阿司杜阿该斯手中所遭到的惨祸。如果你听我的话，按照我的话去做，现在阿司杜阿该斯统治下的全部帝国就会变成你的。说服波斯人起来叛变，并率领着他们的大军来讨伐美地亚人吧。不拘阿司杜阿该斯是任命我率领他的军队和你对抗，还是任命美地亚的其他知名之士，都是会使

你完全称心的。因为他们一出马就会叛离阿司杜阿该斯并投到你的一方面来，从而试图把他的统治推翻。既然我们这方面一切都已准备好了，望你依照我的劝说毫不踌躇地也动起来吧。”

（125）居鲁士接到在这封信里传来的消息之后，便着手考虑如何能用最好的办法说服波斯人起来造反。在他反复思考以后，认为下面的做法是最妥当的。于是他便这样做了。他把他认为应当做的事情写在一卷纸上面，然后把波斯人召集起来开了一个会，在会上他把纸卷打开诵读，说阿司杜阿该斯任命他为波斯人的将军。于是他说：“既然如此，波斯人啊，我命令你们每人都去把自己的镰刀带来。”居鲁士便这样地发布了命令，至于波斯人，则他们是由许多部落结合而成的。居鲁士召集来并说服使之叛离美地亚人的那些人，是所有其他波斯人所依附的一些部落。他们是帕撒尔伽达伊人、玛拉普伊欧伊人、玛斯庇欧伊人。在他们当中玛斯庇欧伊人最尊贵。阿凯美尼达伊族就是它的一个氏族，而波斯的国王便都是从这个阿凯美尼达伊族出身的。其他的波斯部落则有：潘提亚莱欧伊人、戴鲁希埃欧伊人、盖尔玛尼欧伊人，他们都是务农的。达欧伊人、玛尔多伊人、多罗庇科伊人和撒伽尔提欧伊人则是游牧者。

（126）当全体波斯人遵照着他们所受到的命令，拿着镰刀集合起来的时候，居鲁士（便率领他们到波斯的一块大约十八到二十斯塔迪昂见方的、长满了荆棘的土地上去），命令他们在一日之内把这块地方开垦出来。他们完成了指定给他们的这个任务，随后他便向他们发出了第二道命令，要他们第二天在沐浴之后再到他那里去；这时居鲁士便集合了他父亲所有的全部绵羊、山羊，全部的牛，屠宰了它们，准备犒劳波斯全军。同时还准备了酒和最珍美的食品。第二天，波斯人来到了，他就要他们坐在草地上尽情饮宴。在大家吃完之后，他就问他们，他们最喜欢的是什么，是今天这样的情况还是昨天的事情。他们回答说二者的差别实在是大极了。昨天带给他们的一切都是痛苦，但今天带给他们的一切又都是快乐。居鲁士立刻捉住了他们的回答而用下面的话坦白地讲出了自己的心事：“各位波斯人啊，你们各位当前的情况就是这样。如果你们愿意听我的话，那你们就可以享受这样的一些以及无数其他的幸福，且丝毫不会遭受那些奴役之苦，但如果你们不肯听我的话，那你们就要受到无数像昨天那样的苦役。因此，听我的吩咐而取得自由吧。至于我个人，则我觉得我是因神意而生来干

这件事情的，而你们，我相信，在任何方面，当然也在军事方面，都是丝毫不比美地亚人差的。因此你们应当毫不犹豫地起来反抗阿司杜阿该斯。”

（127）波斯人早已经就不满意美地亚人的统治了，这时既然有了一个领袖，他们当然是乐于摆脱这个桎梏的。这时阿司杜阿该斯听到了居鲁士的所作所为，便派了一名使者召他到自己的地方来。居鲁士要使者告诉阿司杜阿该斯说，他将要比阿司杜阿该斯所希望的时候更早地到那里去。阿司杜阿该斯接到这个消息之后，即刻把他治下的全体美地亚人给武装起来，并且好像是迷了心窍一样，他竟忘记了他多么残酷地惩罚过哈尔帕哥斯，而任命哈尔帕哥斯担任统帅。因此当美地亚人和波斯人两军相会和交锋之时，只有一部分不曾参与机密的美地亚人作战了；其他的那些人则公开地投到波斯人一方面去；而大部分的人则故作害怕的样子临阵脱逃了。

（128）阿司杜阿该斯一听到美地亚的军队可耻地被驱散和逃跑之后，立刻就威吓居鲁士说：“尽管如此，居鲁士也决不会就这样安然无事的”；紧接着他便逮捕了劝说他把居鲁士放跑的、占梦的玛哥斯僧并把他们刺杀了。在这之后，他便把留在城内的一切美地亚人不分老少一律武装起来。他率领他们和波斯人交战，但结果他被打败，他率领出战的军队被歼灭，他本人也被敌人俘虏了。

（129）哈尔帕哥斯看到阿司杜阿该斯被俘，便来到他的面前，非常神气地把他奚落嘲弄一番。在其他辛辣的嘲笑词句中间，他特别提到他被款待以自己的儿子的肉的那次宴会并且问阿司杜阿该斯，在做了国王之后再做奴隶时心里是什么滋味。阿司杜阿该斯凝视着他，反问他为什么把居鲁士的这次成功看成是他自己的。哈尔帕哥斯说正是由于他送了这封密函，因此这件事当然便是他的事业了。于是阿司杜阿该斯说，这样哈尔帕哥斯便成了世界上最愚蠢和不义的人；他所以是最愚蠢的人，是因为他把本来是自己的王位给了别人，如果这件事是他自己的事业的话；他所以是最不义的人，是因为由于那次的宴会而奴役了美地亚人。原来假如他必须把王权给予另一个人而不是留在自己手里的话，那么正义也要求一个美地亚人，而不是一个波斯人来取得这种荣誉。然而现在，对你并未做任何亏心事的美地亚人却被你变为奴隶而并未成为主人，但原来是奴隶的波斯人现在却成了美地亚人的主人。

（130）这样，在统治了三十五年之后，阿司杜阿该斯就失掉了自己的王位，而美地亚人便由于他的残酷而受到了波斯人的统治。哈律司河那一面的亚细亚全部地区他们统治了一百二十八年[23]，但斯奇提亚人的统治时期不应计算在内。后来美地亚人后悔他们的投降并起来反抗大流士[24]，但是他们被战败而不得不再度屈服。可是现在，在阿司杜阿该斯当政的时期，是居鲁士统治之下的波斯人反抗美地亚人并从此变成了亚细亚的主人。居鲁士直到阿司杜阿该斯死的时候，都把他留在自己的宫殿里，再没有对他有什么伤害。居鲁士诞生和成长的情况以及他如何成为国王的经过便是如此。后来，他又打垮了无端向他发动进攻的克洛伊索斯，这件事我已经在本书前面说过了。把克洛伊索斯打垮以后，居鲁士就成了整个亚细亚的主人。

（131）波斯人所遵守的风俗习惯，我所知道的是这样。他们不供养神像，不修建神殿，不设立祭坛，他们认为搞这些名堂的人是愚蠢的。我想这是由于他们和希腊人不同，他们不相信神和人是一样的。然而他们的习惯是到最高的山峰上去，在那里向宙斯奉献牺牲，因为他们是把整个穹苍称为宙斯的。他们同样地向太阳和月亮，向大地、向火、向水、向风奉献牺牲。这是他们从古来就向之奉献牺牲的仅有的一些神。后来他们又崇拜乌拉尼阿·阿普洛狄铁，这是他们从阿拉伯人和亚述人那里学来的。亚述人称这个女神为米利塔，阿拉伯人称之为阿利拉特，而波斯人则称之为米特拉。

（132）波斯人是用下列的方式向以上所说的那些神奉献牺牲的：在奉献牺牲的时候，他们不设祭坛，不点火，不灌奠，不吹笛，不用花彩，不供麦饼。奉献牺牲的人把他的牲畜牵到一个洁净的场所，就在那里呼叫他要向之奉献牺牲的那个神的名字。习惯上这个人要在头巾上戴一个大概是桃金娘的花环。奉献牺牲的人不允许只给自己祈求福祉，他要为国王，为全体波斯人的幸福祷告，因为他自己必然就在全体波斯人当中了。随后他把牺牲切成碎块，而在把它们煮熟之后便把它们全部放到他能够找到的最新鲜柔软的草上面，特别是车轴草。这一切办理停妥之后，便有一个玛哥斯僧前来歌唱一首赞美诗，这首赞美诗据波斯人说，是详述诸神的源流的。除非有一个玛哥斯僧在场，任何奉献牺牲的行为都是不合法的。过了一会儿之后，奉献者就可以把牺牲的肉带走，随他怎样处理都可以了。

（133）在一年的各天当中，他们最着重庆祝的是每个人的生日。他们认为在这一天吃的饭应当比其他的日子更要丰盛些。比较有钱的波斯人要在炉灶里烧烤整个的牛、马、骆驼或驴作为食品，较穷的人们则用较小的牲畜来替代。他们的正菜不多，却在正菜之后有许多点心之类的东西，而且这类点心又不是一次上来的。这就使得波斯人说，希腊人在吃完饭的时候仍然是饿着的，因为在正菜之后并没有很多点心上来，但如果把什么点心之类的东西给他们的时候，他们又会吃起来没有个完。他们非常喜欢酒并且有很大的酒量。他们不许当着别人呕吐或是小便。在这些事上他们的习惯便是如此。

此外，他们通常都是在饮酒正酣的时候才谈论最重大的事件的。而在第二天当他们酒醒的时候，他们聚议所在的那家的主人便把前夜所作的决定在他们面前提出来；如果这个决定仍得到同意，他们就采用这个决定；如果不同意，就把这个决定放到一旁。但他们在清醒的时候谈的事情，却总是在酒酣时才重新加以考虑的。

（134）如果他们在街上相遇的话，从下面的标志人们可以知道相遇的两个人的身份是相等的。即如果是身份相等的人，则他们并不讲话，而是互相吻对方的嘴唇。如果其中的一人比另一人身份稍低，则是吻面颊；如果二人的身份相差很大，则一方就要俯拜在另一方的面前。他们最尊重离他们最近的民族，认为这个民族仅次于他们自己，离得稍远的则尊重的程度也就差些，依此类推；离得越远，尊重的程度也就越差。这种看法的理由是，他们认为他们自己在一切方面比所有其他的人都要优越得多，认为其他的人住得离他们越近，也就越发优越。因此住得离他们最远的，也就一定是人类中最差的了。在美地亚人的统治时期，在各民族当中一个民族便这样地统治另一个民族，美地亚人则君临一切民族；他们统治他们边界上的民族，这些民族又统治和他们相邻的人们，而这些人们再统治与他们接壤的民族。美地亚人这个民族既然用这种循序渐进的统治和管理办法，那波斯人也便用同样的办法评价其他民族了[(25)]。

（135）像波斯人这样喜欢采纳外国风俗的人是没有的。他们穿美地亚人的衣服，因为他们认为这种衣服比他们自己的衣服要漂亮；而在战时他们所穿的又是埃及的铠甲。他们只要知道有任何奢华享乐的事情，他们立刻把它们拿过来变成自己的东西。在其他各种各样的新鲜

玩意儿当中，他们从希腊人那里学来了鸡奸。他们每个人不单单有好几个妻子，而且有更多数目的侍妾。

（136）子嗣繁多，在他们眼中看来乃是男性的仅次于勇武的一项最大美德。每年国王都把礼物送给子嗣最多的那个人。因为他们认为人数就是力量。他们的儿子在五岁到二十岁之间受到教育，他们教给他们的儿子的只有三件事情：骑马、射箭和说老实话。孩子在五岁之前不能见到自己的父亲，而是要和母亲生活在一起。这样做的原因是由于一旦这孩子不能养大，父亲不致受到亡子的痛苦。

（137）在我看来，这确乎是一项贤明的规定。而下面的一种规定也是值得推荐的，即国王不能由于某人只犯了一个错误而把他处死，而任何一个波斯人也不能用无法治疗的伤害来惩罚自己仆人的仅有的罪过。但如果在计算一下之后而看到犯罪者的过错多于和大于他所做的好事情的时候，则主人是可以惩罚他以泄愤的。波斯人认为还没有人曾经杀死过自己的父亲或是母亲。而如果有这样的事情发生的话，他们就确信：一旦把这件事情弄清楚，就会发现干了这样的事情的孩子不是假儿子就是私生子。因为他们认为，儿子杀死自己的亲生父母，那是无法置信的事情。

（138）而且，凡是他们认为不能做的事情，他们是绝对不许讲的。他们认为说谎是世界上最不光彩的事情，其次就是负债了；他们对负债之所以抱着这种看法，有其他多种的理由，特别是因为负债的人不得不说些谎话。如果市民得了癞病或者白癞病[(26)]，他就不许进城，也不许和其他的波斯人打交道。他们认为他所以得癞病，是因为他一定有了冒犯太阳的罪行。外邦人若有得了这样的病的，在许多地方必须被迫离开当地：甚至白鸽子得了同样的病也要被逐出境。他们对河是非常尊重的：他们决不向河里小便、吐唾沫或是在河里洗手，也不容许任何别的人这样做。

（139）此外，还有一件事常常发生在波斯人中间，这件事波斯人自己虽不曾注意到，然而我却观察到了。他们的名字凡是和他们的仪表与高贵的身份相符合的，其末尾的那个字母都是一样的，这个字母多里斯人称为桑（σὰν），而伊奥尼亚人则称为西格玛（σίγμα）。任何人只要注意一下，就可以发现波斯人的名字，不管是哪一个都毫无例外地是有着同样语尾的。

（140）关于波斯人，从我个人的知识而能够完全确实断言的就是这些。还有一些关于死者的风俗则是人们秘密地，而不是公开地谈论的。据说波斯人的尸体是只有在被狗或是禽类撕裂之后才埋葬的。玛哥斯僧有这种风俗那是毫无疑问的，因为他们是公然实行这种风俗的。但我还可以确定，波斯人是在尸体全身涂蜡之后才埋到地里面的。玛哥斯僧是非常特别的一种人，他们在许多方面和埃及的祭司，当然也和其他任何人完全不同。除去当作牺牲的畜类之外，埃及祭司不杀任何动物，这乃是他们的教规，否则即是亵渎神明；但相反地，玛哥斯僧却亲手杀害除人和狗以外的任何生物。他们不管是蚂蚁，是蛇，不管是爬虫类，还是有翅的东西一律加以杀害，甚至在这件事上引以自豪。但既然这种风俗在他们那里一向如此，因此我说到这里也就够了。现在我再翻回来把我以前说的事情接下去。

（141）在波斯人征服了吕底亚人之后，伊奥尼亚和爱奥里斯的希腊人立刻派遣使节到撒尔迪斯的居鲁士那里去，请求他以与克洛伊索斯相同的条件接受他们为自己的臣民。居鲁士倾听了他们的建议，并且给他们讲了一个寓言作为回答。他说，有一次一个吹笛的人在海边看到了鱼，于是他便对它们吹起笛子来，以为这样它们就会到岸上他的地方来。但是当他最后发现自己的希望落空的时候，他便撒下了一个网，而在合网之后打上了一大批鱼来；他看到鱼在网里跳得很欢，就说："我向你们吹笛子的时候，你们既然不出来跳，现在你们也就最好不要再跳了。"居鲁士所以这样答复伊奥尼亚人和爱奥里斯人，是因为当他派使者到他们那里去敦促他们背叛克洛伊索斯的时候，他们拒绝了；但现在，当他已经大功告成的时候，他们却又来表示归顺之意。他在回答他们的时候是很生气的。伊奥尼亚人听到这番话之后，就各自着手防御自己的城壁，并在帕尼欧尼翁集会[(27)]，而除了米利都人之外所有的人都参加了这次的集会，因为米利都人和居鲁士缔结了一项单独条约，条件和他们对吕底亚人的完全相同。其他的伊奥尼亚人则一致决定派遣使节到斯巴达去请求援助。

（142）现在，占据帕尼欧尼翁的这些伊奥尼亚人已在全世界我们所知道的、气候和时令最优美的地区建立了自己的城市。因为在伊奥尼亚的周边的任何地方，不管是北方、南方、东方还是西方，都不像伊奥尼亚那样得天独厚。在其他的地区，气候不是寒冷和阴湿，就是暑热和干燥，而使人烦恼非常。伊奥尼亚人并非都说相同的语言，他们

在不同的地方使用四种不同的方言。在南方，他们的第一个城市是米利都（即最南方的城市之意——译者），其次则是美乌斯和普里耶涅；这三个城市都是卡里亚的殖民市，他们所用的是共通的语言。他们在吕底亚的城市是：以弗所、科洛彭、列别多斯、提奥斯、克拉佐美纳伊、波凯亚等。这些城市的居民在语言上和上述的三个城市是完全不同的，在他们之间使用着一种共同的方言。此外还有三个伊奥尼亚的城市，其中的两个是在岛上，即萨摩司和岐奥斯；一个是在大陆上即埃律特莱亚。岐奥斯人和埃律特莱亚人所讲的话是相似的，然而萨摩司人所讲的却是自己所特有的话而和别人的不同。这样看来，我所提到的方言便有四种之多了。

（143）因此在这些伊奥尼亚人当中，有一个民族即米利都人是没有受攻的危险的，因为他们已经和居鲁士缔结了协定。岛上的居民也完全没有可以顾虑的事情；这是由于腓尼基人还没有臣服于波斯，而波斯人本身又不是一个海上的民族。亚细亚的伊奥尼亚人之和其余的伊奥尼亚人分离开来只能有一个原因，那就是，当时整个希腊族是十分弱小的，而伊奥尼亚人在所有他们希腊人当中，又是相去悬殊地最弱，最不受重视的。他们除去雅典之外，没有一座比较像样的城市。因之雅典人和其他地方的伊奥尼亚人都不喜欢被人称为伊奥尼亚人，而是回避这个名称，不，甚至现在，他们的大部分人在我看来还是耻于用这个名称的。但是，上面所提到的亚细亚的十二个城市却给这个名称增添了光彩，他们给自己建造了一座圣堂，称之为帕尼欧尼翁，他们还规定不许任何其他地方的伊奥尼亚人利用这座圣堂（但实际上，除去士麦拿人之外，也没有人要求进入这个圣堂）。

（144）同样，现在被称为“五城”，但以前被称为“六城”的地区的多里斯人也不许与他们相邻的多里斯人进入他们的特里欧庇昂圣堂，他们甚至不许他们内部在圣堂的规章方面有所违犯的人进入圣堂。在古昔为特里欧庇昂·阿波罗举行的运动会中，他们给予优胜者的奖品是青铜的三脚架；但是他们规定这些三脚架不能拿出圣堂之外，而当时就要把它们在那里奉献给神。但是，哈利卡尔那索斯地方一个叫做阿伽西克列斯的男子在比赛获胜时却公然不把这个规定放在眼里，他把三脚架带回了自己的家，挂在墙壁上面。为了惩罚这个过错，其他的五个城市林多斯、雅律索斯、卡米洛斯、科斯和克尼多斯剥夺了第六个城

市哈利卡尔那索斯进入圣堂的权利。这便是他们对哈利卡尔那索斯的惩罚。

（145）伊奥尼亚人在亚细亚只建立了十二座城市并拒绝再扩大这个数目，这原因在我看来是当他们居住在伯罗奔尼撒的时候，他们是分成十二部分的，正如同把伊奥尼亚人逐出的阿凯亚人今天的情况一样。在阿凯亚的城市当中，如果从希巨昂算起的话，第一是佩列涅，其次是埃伊盖拉和在流着无尽的水并且使意大利的克拉提斯河因而得名的克拉提斯河河上的埃伊伽埃，以次是布拉、伊奥尼亚人被阿凯亚人战败时逃避所在的赫利凯，再次是埃吉翁、律佩斯、帕特列斯、帕列埃斯、临着巨大的佩洛斯河的欧列诺斯、杜美和特里泰埃斯。最后的这个城市是仅有的一个内地城市。

（146）这便是以前伊奥尼亚的，而现在阿凯亚的十二部分。正是由于他们是从这样区分的国土来的而不是有什么别的原因，所以伊奥尼亚人在到达亚细亚之后，便在他们中间也建设了十二个城市。如果认为这些人是比其他伊奥尼亚人更纯正的伊奥尼亚人，或是认为他们不管在任何方面比其他伊奥尼亚人有着更高贵的血统，那就太愚蠢了，因为实际上他们的一个不小的部分是埃乌波亚出身的阿邦铁斯人，这些人甚至在名字上和伊奥尼亚人都是风马牛不相及的；此外和他们混血的有欧尔科美尼奥伊的米尼埃伊人、卡德谟司人、德律欧普司人、从本国分裂出来的波奇司人、莫洛西亚人、阿尔卡地亚的佩拉司吉人、埃庇道洛斯的多里斯人以及其他许多别的部落。甚至在他们中间，那些从雅典的普利塔内翁（市会堂——译者）来并自认是最纯正的伊奥尼亚人的人们，也不把妻子带到新的地方而是娶父亲被他们处死的卡里亚的妇女。因此之故，这些女子发誓遵守一条规定，并且把这条规定传给自己的女儿，即她们决不和自己的丈夫一同吃饭，也不称呼他们的名字，因为这些人是屠杀了她们的父亲、丈夫和儿子之后强行娶了她们的。这样的事件发生在米利都。

（147）他们之中有一些人选身为希波洛科斯的儿子格劳柯斯的子孙的吕奇亚人做国王，有一些人选身为美兰托斯的儿子科德洛斯的后裔的、披洛斯的考寇涅斯人做国王，又有一些人选这两方的人做国王。然而由于这些伊奥尼亚人比其他任何伊奥尼亚人都重视自己的名字，因此我们不妨说，他们是血统纯正的伊奥尼亚人。虽然，老实讲，所有的伊奥尼亚人都是起源于雅典的，都是举行阿帕图利亚祭的[(28)]。

这是全体伊奥尼亚人都庆祝的一个祭日，只有以弗所人和科洛彭人是例外，据他们说，是因为这些人犯了某种杀人罪的缘故。

（148）帕尼欧尼翁是北向的一个米卡列的圣地，这块地方是伊奥尼亚人共同选定来呈献给赫利凯的波赛东的。米卡列是大陆的一个地岬，它向西方伸到萨摩司方面，各城邦的伊奥尼亚人通常都在那里集合，举行称为帕尼欧尼亚的祝祭。不单是在伊奥尼亚人中间，就是在全体希腊人中间，祭日的名称，和波斯人的名字一样，都是以同一字母为结尾的[(29)]。

（149）上面所说的是伊奥尼亚人的城邦。爱奥里斯的城邦则有下列这些：也称为普里科尼斯的库麦、雷里撒伊、涅翁·提科斯、铁姆诺斯、启拉、诺提昂、埃吉洛埃撒、庇塔涅、埃伊盖伊埃、米利纳和古里涅阿。这是爱奥里斯人的十一座古老的城市。其实他们在大陆上本来是有十二座城市的。然而伊奥尼亚人却使他们失掉了其中的士麦拿这样一座城市。爱奥里斯的土壤比伊奥尼亚的土壤肥沃，然而气候却不像伊奥尼亚那样好。

（150）爱奥里斯人失掉士麦拿的经过是这样。在科洛彭有一些人在内部斗争中失败并被从自己的城市给放逐出来了，但是士麦拿却收容了这样的一些人。科洛彭的这些亡命者伺机发动变乱，而在不久之后士麦拿的人们到城外去庆祝狄奥尼索斯祭的时候，便关上了城门，因而取得了这个城市。别的城邦的全部爱奥里斯人都来帮他们的忙，结果双方取得了协议，伊奥尼亚人同意送回一切的财物而爱奥里斯人则放弃了士麦拿这个地方。被逐出的士麦拿人则给分配到爱奥里斯人的其他十一个城邦中去，他们在各城邦中都取得了公民权。

（151）因此，这就是大陆上的全部爱奥里斯城邦，例外的只有在伊达山中的人们，他们是和这些人分开的。至于在岛屿上的城邦，则在列斯波司岛上有五个城邦（列斯波司岛上的第六个城邦是阿里斯巴，但是这个城邦被与他们同血统的美图姆那人所占领而该城的居民也就被变成了奴隶）。提涅多斯岛上有一个城邦，另外还有一个城邦是在“百岛”群岛[(30)]上面。列斯波司和提涅多斯的爱奥里斯人和伊奥尼亚的岛上居民一样，这时并没有任何可以害怕的东西。而其他的爱奥里斯人则在他们集会商讨的时候，却总是盲从伊奥尼亚人的任何意图的。

（152）在伊奥尼亚人和爱奥里斯人的使者到达斯巴达的时候（他们是不分昼夜兼程赶路的），他们便推选了一个叫做佩铁尔谟斯的波奇司人作为他们的发言人。为了使尽可能多的斯巴达人聚拢来听他讲话，他穿上了一件紫色的外袍，然后就站起来对他们发表了一篇长长的演说，向他们要求对己方的援助。但是拉凯戴孟人并不听他们的话，他们竟决定不给伊奥尼亚人以任何援助。因此使者们只好回去，可是拉凯戴孟人这一方面，他们虽然回绝了伊奥尼亚人派来的使者，却派出了一艘五十桡船；他们所以这样做，我认为是想看一看居鲁士和伊奥尼亚的动静。这些人在到达波凯亚之后，便把他们中间最有名望的一个叫做拉克利涅斯的人派到撒尔迪斯去代表拉凯戴孟人告诉居鲁士说，不要触动任何希腊的城邦，否则他们是决不会袖手旁观的。

（153）在听到使者的这番话的时候，据说居鲁士曾打听在他身旁的那些希腊人，对他发出这样的通知的拉凯戴孟人是怎样的人，他们的人数又有多少。当他听完了回答之后，他便向斯巴达的使者说："我从来没有害怕过这样的一些人：他们在城市的中央设置一块地方，大家集合到这块地方来互相发誓，却又互相欺骗。如果我好好地活着而不死掉的话，那么我相信这些人将会谈论他们自己的灾难，而不必再多管伊奥尼亚人的事情了。"居鲁士讲这番话的目的，是要给全体希腊人看一看他的颜色，因为他们自己有用来进行买卖的市集，但波斯人却没有这样的习惯，波斯人从来不在公开的市场上进行买卖，而全国实际上也没有一个市场。在这次会见之后不久，居鲁士就离开了撒尔迪斯，把这个城市委托给一个名叫塔巴罗斯的波斯人，又任命一个当地的吕底亚人帕克杜耶斯来保管属于克洛伊索斯和其他吕底亚人的黄金财富，而他自己则带着克洛伊索斯到阿格巴塔拿去，起初并没有把伊奥尼亚人放到自己的眼里。原来，他近旁有巴比伦阻碍着他，巴克妥利亚人、撒卡依人和埃及人对他来说也是这样。因此他打算亲自去征讨这些民族，而把征服伊奥尼亚人的事情委托给他的一个将军去做了。

（154）居鲁士刚刚离开撒尔迪斯，帕克杜耶斯立刻便鼓动吕底亚人公然起来叛变他和他的代表塔巴罗斯。他既然取得了撒尔迪斯的全部黄金财富，于是他便到海岸地带去，用这巨量的财富雇佣了军队并说服海边的居民参加他的军队。随后他便向撒尔迪斯进军，围攻塔巴罗斯并把他困在卫城里。

（155）居鲁士在到阿格巴塔拿去的途中听到了这个消息，于是他对克洛伊索斯说："克洛伊索斯，我应当如何处理这件事情呢？好像这些吕底亚人根本不想停止给他们自己以及给我惹麻烦。我以为最好是把他们都变卖为奴隶。我想目前我的做法就仿佛是一个人杀死了父亲却又留了孩子们的活命。完全同样的，你在吕底亚人看来是比父亲更重要的人物，但是我捉住了你并把你带在身边，却又把吕底亚人的城市委托给他们自己。因此对于他们之竟然谋叛，我着实感到十分惊讶！"居鲁士向克洛伊索斯说出了自己心中的话，但是克洛伊索斯深恐居鲁士会把撒尔迪斯城变为一片废墟，因而回答说："哦，国王啊，你的话是很有道理的。但是我恳求你，不要使你的怒气一发而不可收拾，也不要想摧毁对过去和现在都是无辜的古城吧。过去的事件我是罪魁，故而现在我本人理应担起这赎罪的惩罚。另一次的罪魁是你曾委托以撒尔迪斯的帕克杜耶斯，因此还是让他个人承当这次的惩罚吧。让吕底亚人得到宽恕吧。为了保证他们永远不会再叛变你或是威胁到你的安全，我看可以派人去这样命令他们，不许他们保存任何武器，要他们在外衣下面穿紧身衣，下身要穿半长筒靴子并且要他们教他们的孩子弹奏七弦琴和竖琴以及经营小买卖。这样，哦，国王啊，不久你就会看到他们不再是男子而成了女子，那时你再也不必害怕他们会叛变你了。"

（156）克洛伊索斯认为甚至这样对于吕底亚人来说，也比被卖为奴隶要好，因此他对居鲁士作了如上的忠告。因为他知道，除非他提出有理由而值得充分考虑的建议来，他是不能说服居鲁士使他改变主意的。而且他还害怕，即使吕底亚人免了当前的危险，他们将来难保不再起来反抗波斯人从而给自己带来灭身之祸。居鲁士听了这个意见之后心中甚是欢喜，于是他缓和了气愤情绪并表示愿意按照克洛伊索斯所说的办法去做。因此，他便把一个叫做玛札列斯的美地亚人召了来，要这个美地亚人根据克洛伊索斯所谈的那些条件向吕底亚人颁布命令；随后又命令他把随同吕底亚人一道攻打撒尔迪斯的其他人等都卖为奴隶，特别是命令他不管用什么办法必须在返回时把帕克杜耶斯活着带到自己的面前来。

（157）在途中发布了这些命令以后，居鲁士就向着波斯的领土进军了。帕克杜耶斯听到征讨自己的军队业已开近的消息之后，便吓得逃到库麦去了。因此，美地亚人玛札列斯率领着居鲁士的一部分军队到

达撒尔迪斯，而发现帕克杜耶斯和他的军队已经逃走时，他首先就迫使吕底亚人实行他的主人居鲁士的命令；这样，由于他的命令，从那时起他们也便改变了他们的全部生活方式。随后，他就把使者派到库麦去，要求库麦当局把帕克杜耶斯引渡过来。于是库麦人便决定派人到布朗奇达伊去请示神的意见。布朗奇达伊是在米利都的领域之内，在帕诺尔摩斯港的上方。那里有一个自古老的时期修建起来的神托所，而伊奥尼亚人和爱奥尼亚人都是经常到那里去请示神托的。

（158）故而库麦人便把他们的使者派到布朗奇达伊这里来请示神意，来问一下在帕克杜耶斯这件事上应当如何处理才最得神的欢心。神托回答他们，要他们一定把他交到波斯人的手里去。使者带着这个回答回来之后，库麦的人民因此也就准备把他引渡出去了；然而正当他们的多数人准备这样做的时候，海拉克利戴斯的儿子阿里司托狄科斯，一个在市民中间声誉很高的人物，却出来阻碍库麦人这样做。他说他不相信这个回答，并且认为请示神托的使者的报告是不正确的。直到最后，一个有阿里司托狄科斯本人参加的使团再一次被派出去，向神请示有关帕克杜耶斯的事情。

（159）在他们到达布朗奇达伊的时候，由阿里司托狄科斯代表全体使团向神托问话，他说："哦，神啊，吕底亚人帕克杜耶斯由于有横死在波斯人手中的危险而逃避到我们这里来，可是他们却要求我们把他引渡过去，而命令库麦人把他交出来。然而我们尽管很害怕波斯人的权势，在我们还不能确实知道你的意思是要我们如何做的时候，我们是不敢引渡请求我们保护的这个人的。"阿里司托狄科斯这样问了，但是受到请示的神托给了和先前一样的回答。神托命令他们把帕克杜耶斯引渡给波斯人。于是阿里司托狄科斯便故意按照他早已打算好的做法行事；他绕行圣堂一周，把那里的麻雀和栖息在圣堂四周的所有其他鸟类的巢全都拿走。当他正在这样做的时候，据说从内堂发出了呼叫声，而对阿里司托狄科斯这样说："你这最不敬神的人啊，你怎么竟敢这样做？你要把我所保护的鸟类从圣堂劫走么？"阿里司托狄科斯立刻应声回答说："哦，神啊，你这样挽救你自己所保护的东西，却命令库麦人放弃他们的被保护人么？"于是神又回答说："是的，我是这样吩咐他们的，而由于你的不敬，你很快地便会死去，再也不会到我这里来请示关于引渡被保护人的神托了。"

（160）接到了这个回答以后，库麦人既不愿意为了引渡他而使自己有遭到毁灭的危险，又害怕因继续收留他而受到围攻，于是便把帕克杜耶斯送到米提列奈去。玛札列斯知道这件事之后，又派人到米提列奈那里去向他们要求引渡帕克杜耶斯，米提列奈人准备把他交出来，但是要求一些报酬。我不能确实说出这笔报酬的数目有多少，因为这笔交易结果并未实现。而当库麦人听到米提列奈人要怎样做的时候，便派一只船到列斯波司去，把帕克杜耶斯载运到岐奥斯去。帕克杜耶斯便是从那里被交出去的。岐奥斯人把他从雅典娜·波里乌科司（护城的雅典娜——译者）的神殿中拖了出来，将他交付给波斯人了。引渡的代价是得到了阿塔尔涅乌斯这块地方，这块地方是属于美西亚的，和列司波斯相对峙。这样帕克杜耶斯便落到追索他的人们的手里，他们把他监视起来，以便把他带到居鲁士那里去。在这之后很长的一段时期中间，没有任何一个岐奥斯人用阿塔尔涅乌斯出产的大麦粉奉献给任何神，也不用生产在那里的作物制造上供的糕饼，而当地生产的一切都不用来当作供物的。

（161）在玛札列斯从岐奥斯人手中得到了帕克杜耶斯以后，立刻便率领军队去讨伐参加围攻塔巴罗斯的那些人，首先他攻克了普里耶涅并把这个地方的居民卖为奴隶，随后他又蹂躏了整个迈安德罗司平原以及玛格涅希亚地区，任凭他的士兵对以上的地方进行劫掠。然而，很快地他便病死了。

（162）在他死后，哈尔帕哥斯便被派来接替他的统帅任务。他也是美地亚人，这个人曾被美地亚的国王阿司杜阿该斯召来参加极不合乎人道的宴会，并曾帮助居鲁士登上国王的宝座。他受居鲁士之命担任了司令官的职位。在他一进入伊奥尼亚的时候，便用构筑土丘的办法攻略了若干城邦。在他进行围攻的时候，先把敌人逼入城内，然后再沿着城墙构筑土丘而攻克城池。

（163）他所攻略的伊奥尼亚城邦第一个是波凯亚。在希腊人当中波凯亚人是最初进行远洋航行的人，他们又是发现了亚得里亚海、第勒塞尼亚、伊伯利亚和塔尔提索斯城的人。他们在航行时所用的船只不是圆形的商船而是五十桡船。在他们到达塔尔提索斯的时候，塔尔提索斯的一个名叫阿尔甘托尼欧斯的国王和他们做了朋友。这个国王在塔尔提索斯统治了八十年而他一直活了一百二十岁。他和波凯亚人变成这样亲密的朋友，以致他在开头的时候竟请求他们离开伊奥尼亚而

随便移住到他国内的什么地方来。后来，他发现他并不能说服他们同意这一点，又听到他们说美地亚人的势力如何强大起来，他便给他们金钱在他们城邦的周边构筑城墙。他给钱的时候实在是毫不吝惜的。因为城周长达许多斯塔迪昂，而城墙完全是由砌合得很好的大石筑成的。

（164）波凯亚人的城墙就这样地全部修筑起来了。哈尔帕哥斯率领军队前来进攻波凯亚人，包围了他们的城；但是他向他们提出建议说，如果他们只毁掉城上的一座棱堡，并献出一所住宅来，他便满足了。但是波凯亚人非常不愿意受到奴役，于是他们便请求给以一天的时间来仔细考虑如何答复，并且请求哈尔帕哥斯在他们商议的这一天里把兵撤离城墙。哈尔帕哥斯回答他们说他很晓得他们打算如何做；虽然如此，他仍然准许了他们的请求。因此哈尔帕哥斯的军队撤退下来了，而这时波凯亚人便把他们那只五十桡的大船放下了水，把他们的妇女和小孩，以及他们的全部财物器具，此外还把从神殿搬出来的神像，把石制或青铜制品以及绘画之外的一切供物都搬上了船。随后他们自己也上了船，放海驶到岐奥斯去了。等波斯人回来的时候，他们所占领的只不过是一座空城罢了。

（165）波凯亚人到达岐奥斯之后，便设法购置称为欧伊努赛[(31)]的一些岛屿，但是岐奥斯人不肯卖，因为他们害怕波凯亚人会在那里设立市场，从而本国的商人便被排斥到当地的海上贸易之外去。波凯亚人在这里既然遭到拒绝，便到库尔诺斯[(32)]去；在那里，他们遵照着二十年之前神托的意旨建立了一个称为阿拉里亚的城邦。阿尔甘托尼欧斯在这时已经死了。可是，在出发到这个地方之前，他们再一次先返回波凯亚，而把奉哈尔帕哥斯之命留驻在那里的波斯卫戍部队完全杀死。在这之后，他们又狠狠地诅咒了不和他们一齐乘船撤退而是可耻地留下的人。此外，他们还把灼热的铁块投入海中，发誓说除非这铁块重新出现于海面，他们决不返回波凯亚。但是当他们准备航行到库尔诺斯去的时候，一半以上的市民是这样地感到哀愁，是这样地怀念他们的城邦和他们的故国生活，他们竟然违背了誓言而返回了波凯亚。那些遵守誓言的人则从欧伊努赛岛扬帆出海了。

（166）当他们到达库尔诺斯的时候，他们五年间和先来的人们在一起生活并且在那里修建了神殿。然而在这期间，他们却不断掠夺和蹂躏他们的所有的邻人，因此最后第勒塞尼亚人和迦太基人不得不联合

起来反对他们，而各派出一支由六十只船组成的舰队去攻打他们的城市。波凯亚人这方面也把他们所有的六十只船装备起来，在称为萨地尼亚海的海面上与敌人会阵。在双方接战之后，波凯亚人胜了，然而他们的胜利只是一种卡德美亚的胜利[33]。因为他们在战斗中损失了四十只船，而剩下的二十只在战斗之后，船头的部分已扭曲得不成样子，无法使用了。因此波凯亚人便驶回阿拉里亚，把他们的妇女、儿童以及他们的船所装得下的一切财物载运上船，驶离库尔诺斯而到列吉昂去了。

（167）迦太基人和第勒塞尼亚人得到了被破坏的四十只船上的人员的大部分，他们在战斗之后把这些俘虏引下了船，便用石头把他们给砸死了。后来，阿吉拉地区的绵羊、驮兽，甚或是人，凡是经过被砸死的波凯亚人所在的地方的，他们不是身体扭曲得不像样子，不是成了跛子，就是变得半身不遂。因此阿吉拉的居民便派人到戴尔波伊去请示神托，问神如何能赎他们的罪业。佩提亚的回答是要他们执行阿吉拉人到今天还举行的仪式：给波凯亚人的死者举行隆重的祭仪，举办盛大的运动会和赛马会。波凯亚人中间被俘的这一部分所遭到的命运便是如此。逃到列吉昂去的那些波凯亚人，他们又从那里离开而取得了欧伊诺特里亚地区的一个称为叙埃雷的城市。他们之所以殖民于这个城市，是因为他们从一个波西多尼亚的人那里听说，佩提亚的神托要他们建设库尔诺斯这件事的意思并不是要他们在库尔诺斯岛上建立一座城市，而是要修造一座神殿来奉祀英雄库尔诺斯。关于伊奥尼亚的波凯亚人的事情就是这样了。

（168）提奥斯人的所作所为和他们差不多是同样的：当哈尔帕哥斯修筑土丘来攻略城塞的时候，他们也都全部乘上了船，驶往色雷斯。他们在那里建立了阿布戴拉城。克拉佐美纳伊人提美西奥斯以前曾建了这座城，但是他并没有得到什么好处，就给色雷斯人赶了出来。不过今天在阿布戴拉住的提奥斯人却仍然是把他当作英雄来崇拜的。

（169）在所有伊奥尼亚中间，只有这两个城邦，不甘愿沦为奴隶而离开了他们的故土。其他的伊奥尼亚人，除去米利都人之外，和逃离故土的那些人同样英勇地抵抗了哈尔帕哥斯并且为了各自的城邦立下了许多战斗的功业，但是他们相继地失败了；他们的城池被攻克，居民投降而各自留居在他们原来居住的城市，任凭他们的新主人的摆布。正像我已经说过的，米利都曾和居鲁士本人缔结了协议，因而得

以安宁无事。这样爱奥尼亚便再度遭到了奴役：而当哈尔帕哥斯征服了大陆上的爱奥尼亚人的时候，岛上的爱奥尼亚人害怕受到同样的厄运，因此也就投降居鲁士了。

（170）正当伊奥尼亚人虽然陷于悲惨的境地，但他们仍然和往常一样在帕尼欧尼翁举行集会的时候，我听说普里耶涅人比亚斯曾向伊奥尼亚人提出了一个极其有益的意见，而他们如果采纳这个意见，就可以使伊奥尼亚人成为希腊人中最幸福繁荣的人。原来他劝告他们一致团结起来，一同出海到萨地尼亚去，并在那里建立一个全伊奥尼亚人的城邦。这样一来，他们就可以避免遭受奴役并达到巨大的繁荣，因为他们已经掌握了世界上最大的岛并且统治了其他的人们；但如果他们仍旧留在伊奥尼亚，他认为他看不出有什么重新获得失去的自由的希望。普里耶涅人比亚斯在伊奥尼亚人衰落之后向他们提出的意见便是这样。但是在他们遭受灾难之前，一个米利都人、又和腓尼基人有血统关系的人物泰利士曾向他们提出了另一个有益的意见。他劝告他们建立一个共同的政府并以提奥斯作为这个政府的所在地（因为它在伊奥尼亚的中心）；而其他的各城邦则仍然按照往常的方式生活，就仿佛它们是郡区一样。

（171）这些人向他们所提供的意见就是这样。哈尔帕哥斯在征服了伊奥尼亚人之后，便迫使伊奥尼亚人和爱奥里斯人参加他的军队，一同去攻打卡里亚人、卡乌诺斯人、吕奇亚人。在上面所说的各族人当中，卡里亚人是从岛屿上到大陆上来的一个民族。在古昔的时代，他们是国王米诺斯的臣下，他们当时被称为列列该斯人，居住在岛屿上面。在据我所知道的最遥远的时代，他们从没有义务对任何人纳贡，只是在国王米诺斯需要的时候，供给他的船只以乘务人员。因此，既然米诺斯是一个征服了许多土地并且是一个在战争中经常取得战功的国王，卡里亚人在他的统治时代，是远比其他一切民族要著名的民族。他们还发明了三样东西，而希腊人就从他们这里学会了使用这三样东西；他们首先懂得把羽冠套到头盔上面，他们把纹章加到盾牌上面，他们还发明把把手加到盾牌上面去。原来在这以前的时候，盾牌是没有把手的，持盾的人只得用一条皮带，再把它套在脖颈上从左肩的地方挂下来。在米诺斯之后很长一个时候，卡里亚人被伊奥尼亚人和多里斯人逐出了海岛，于是便定居在大陆上了。上面是克里地人关于卡里亚人的说法，但是卡里亚人本身却不同意这个说法，他们认为

他们向来就住在大陆上他们现在所住的地方，而且他们也从来没有过和他们现在不同的名字。为了证明这一点，他们指出了美拉撒地方卡里亚·宙斯的一座古老的神殿；美西亚人和吕底亚人是卡里亚人的同胞民族，故而有权利进入这座神殿，因为他们说吕多斯和缪索斯是卡尔的兄弟；但是属于其他民族的人们，虽然他们也使用卡里亚的语言，却是不许进入这座神殿的。

（172）卡乌诺斯人在我看来乃是当地的土著，但是他们自己却说是从克里地来的。就语言而论，是卡乌诺斯人的语言和卡里亚人的语言相似，还是卡里亚人的语言和卡乌诺斯人的语言相似，这一点我不能确实断定。然而在风俗习惯上面，他们和卡里亚人相差很远，而且是和所有其他的人相差都很远。他们认为不分男女老幼，只要他们是好友或年龄相当而集会起来饮宴，这便是人生最快意的事情。他们先前是对某些外国的神也崇拜的，但有一次不知怎的他们却改变了主意（只崇拜他们自己祖先的神了）。于是全体壮年的卡乌诺斯男子便武装起来开到了和卡林达人接壤的地方；他们用枪向空中刺，这样，他们说，就把外国的神给赶出去了。

（173）他们所做的事情就是这个样子的。吕奇亚人从古以来便是出身克里地的（因为这个岛在先前完全是异邦人住着的）。欧罗巴的两个儿子撒尔佩东和米诺斯二人为了王位而在克里地展开了斗争，米诺斯的一派在相互的倾轧中占了优势，于是他便把撒尔佩东和他的一党给放逐出去了。被放逐的人们渡海到亚细亚去，在米律阿斯的地方登了陆。米律阿斯是吕奇亚人今天所住的地方的古名：今天的米律阿斯人在那时则被称为索律摩伊人。在撒尔佩东统治他们的时候，他的一派仍旧保留着他们从克里地那里带过来的名字而叫做铁尔米莱人，而吕奇亚人直到今天还是被他们邻近的人这样称呼的。但是被自己的兄弟埃盖乌斯从雅典驱出的吕科斯，即潘迪昂的儿子，在这些铁尔米莱人的土地上撒尔佩东的地方找到托庇场所之后，他们便渐渐地由于吕科斯的缘故而被称为吕奇亚人了。他们的风俗习惯，一部分是克里地人的，一部分是卡里亚人的。但是他们却有一个和世界上任何民族都不相同的风俗。那就是：他们不是从父方，而是从母方取得自己的名字。如果旁边一个人问一个吕奇亚人他是谁的话，他就会说他是自己的母亲某某人的儿子，这样按着母系推上去。而且，即使一个有充分公民权的自由妇女和一个奴隶结婚的话，他们的孩子也还是有充分公

民权的。但如果一个有充分公民权的自由男子和一个异邦妇女结婚或者是与一个异邦的妾同居的话，即使他是国内的首要人物，他们的孩子也是没有任何公民权的。

（174）可是，卡里亚人在这些民族中间，直到被哈尔帕哥斯征服的时候，并没有做出任何突出的业绩来。而居住在卡里亚的其他希腊人也没有做出什么值得一提的事情。在他们中间有克尼多斯人，这些人是从斯巴达来的移民，他们占据着临海的一块叫做特里欧庇昂的地岬。这个地方和布巴索斯半岛相接；而且除了一小部分的领土之外，全部克尼多斯都是给海包围起来的（在北面是凯拉摩斯湾，在南面则是叙美岛和罗德斯岛方面的海域）。因而正当哈尔帕哥斯征服伊奥尼亚的时候，克尼多斯人为了把自己的领土变成一个岛，就打算通过这一小块两海之间宽度大约有五斯塔迪昂的地方掘一道沟。这样，他们便使他们的全部领土划到地岬这面来了，因为克尼多斯的领地和大陆之间的界限就正是在他们所掘的那个地岬上面的。许多的克尼多斯人参加了这项工作。可是参加这项工作的人们受伤的数目多于平时而且受伤的方式也很奇怪，那就是给石头崩坏了眼睛的人特别多。于是克尼多斯人便派人到戴尔波伊去请示，是什么阻碍他们这样做。他们自己说，他们从佩提亚那里得到了用三步格的诗宣托出来的如下的回答：

> 既不要给地峡修墙，也不要给它掘沟；
>
> 如果宙斯愿意的话，他早就会使它成岛屿了。

因此克尼多斯人便停止掘沟，而当哈尔帕哥斯率领大军前来的时候，他们便丝毫不加抵抗地投降他了。

（175）在哈利卡尔那索斯的上方离海岸更远的地方，住着佩达撒人。每当这个民族本身或是他们的邻人要遭遇到不幸的事件的时候，雅典娜神的女司祭就会长出一大把胡须来。他们曾三次遇到这样的朕兆。在卡里亚一带的全体居民中，只有他们对哈尔帕哥斯还作了暂时的抵抗，他们在一个名为里戴的山上构筑堡垒加以坚守，给波斯人增添了极大的烦恼。

（176）但是，久而久之佩达撒人的要塞终于也不得不投降了。而当哈尔帕哥斯率领大军进入克桑托斯平原的时候，那里的吕奇亚人便出来在平原上与他交锋；虽然双方的人力众寡悬殊，但他们还是进行了

非常英勇的战斗并立下了不少战勋。等到他们终于支持不住而不得不退入城内的时候，他们便把他们的妻子儿女，他们的全部财物和他们的奴仆全都集中到卫城之内，然后将卫城点起了火把它全部烧光了。在这之后，他们便相互立下了凄厉的宏誓大愿，而全部冲出了城出击敌人，结果他们就一个不剩地战死在疆场之上了。今天自称为克桑托斯人的那些吕奇亚人大半都是从国外移居来的，只有八十个家族是例外，因为他们正巧那时不在国内，故而他们残存下来了。哈尔帕哥斯便这样地取得了克桑托斯，卡乌诺斯大概也以同样的方式落到他的手里；因为卡乌诺斯人大体上是追随了吕奇亚人的榜样的。

（177）正当哈尔帕哥斯这样地蹂躏着亚细亚下方的时候，居鲁士本人在亚细亚上方把一切民族也都一个不留地给征服了。关于这些征服，大部分我将要略过去，只谈曾使居鲁士遇到最大困难和最值得一述的那些征服。

（178）在居鲁士把大陆上所有其他民族收归自己的掌握之后，他便向亚述人进军了。亚述拥有其他许多大城市；其中最有名、最强大的是巴比伦；在尼诺斯被毁[34]以后，首府便迁移到巴比伦去了。下面我就要叙述一下巴比伦这座城市的情况。这座城市位于一个大平原之上，形状是正方的，每一面有一百二十斯塔迪昂长，因此它的周围就一共是四百八十斯塔迪昂了。这座城市的幅员有这般大，而它的气派也是我们所知道的任何其他城市所难以相比的。首先，它的四围有一道既宽且深的护城河，河里满都是水，在护城河的后面则又是一道厚达五十王家佩巨斯，高达二百佩巨斯的城墙。王家佩巨斯比一般的佩巨斯要宽三个手指。

（179）此外，在这里我必须提一提从护城河里掘出来的土有什么用项，还要说一说城墙是怎样修筑起来的。在他们从护城河里把土掘出之后，他们立即把它做成了大砖，而在大砖的数量做得够用的时候，他们就把这些砖放到窑里去烧。随后他们便着手建筑；起初是用砖砌筑护城河的河岸，然后用同样的方式修造城墙本身，他们把烧热的沥青当混凝土使用，并在每隔三十层砖的地方加上一层芦苇编成的席子。在上面，沿着城墙的两边，他们修筑了互相对峙的单间的房屋，在这中间则可以跑得开一辆四匹马的战车。四面的城墙总共有一百座城门，它们全都是青铜的，即使是柱与楣也不例外。工程中所用的沥青是从离巴比伦有八天路程的伊斯城运到巴比伦来的，伊斯城旁有一

条流入幼发拉底河的小河，它同样被称为伊斯河。在伊斯河的河水里，人们可以取得大量的沥青块，沥青便从那里运来供巴比伦城墙之用。

（180）巴比伦的城墙便是这样修建起来的。有一道河从中间把全城分成两部分：这条河便是幼发拉底河，这是一条又宽又深，而且水流湍急的河流；它发源于阿尔美尼亚，流入红海。城墙在两面都一直修筑到河边：从那里城墙作了个直角的转弯，然后沿着河流的两岸构筑烧制的砖砌成的城壁。城市本身内部多是三层或四层的房屋。它们中间的街道都是笔直的，不仅仅是与河垂直的是如此，其他的也是如此。在每一条这样街道的临河的尽头地方，在河边城壁上都各有一个小门，这些小门也都是青铜制成并且也是面向河水的。

（181）外面的一道城墙是城市的铠甲。但是在内部还有另外的一道城墙，这道城墙比外部的要薄一些，但它的坚固比之外城却毫无逊色。在城市的这两部分的中心，各有一座要塞。一方面是有坚固和高大的围墙环绕着的王宫，另一方面则是倍洛斯·宙斯[35]的圣域，这是一块有青铜门的、二斯塔迪昂见方的禁地；这个地方在目前还存在的。在这个圣域的中央，有一个造得非常坚固，长宽各有一斯塔迪昂的塔，塔上又有第二个塔，第二个塔上又有第三个塔，这样一直到第八个塔。人们必须从外面循着像螺旋线那样地绕过各塔的扶梯走到塔顶的地方去。在一个人走到半途的时候，他可以看到休息的地方，这里设有座位，而到塔顶上去的人们就可以在这里坐一会儿休息一下。在最后的一重塔上，有一座巨大的圣堂，圣堂内部有一张巨大的、铺设得十分富丽的卧床，卧床旁边还有一张黄金的桌子。但是在那里并没有任何神像，而除了当地的一个妇女之外，也没有任何人在那里过夜；但是，根据担任这个神的司祭的迦勒底人的说法，这个妇女是这个神从全体妇女中选出来的。

（182）他们还说，神常常亲自下临到这座圣堂并在这个床上安歇，但我是不相信这件事的。这和埃及人所说的那个故事一样：在他们的底比斯城也有类似的事情发生（而且在那里的底比斯·宙斯的神殿中的确是也有一个妇女睡觉的，但据说不拘是埃及的，还是巴比伦的妇女都决不和男子同床）。这又和吕奇亚的帕塔拉的风俗一样，那里的女司祭每在降神[36]的时候，便是这样做的；不过在那里[37]并不经常

有请示神托的事情发生，可是等她要降神的时候，她却是一定要闭在圣堂中过夜的。

（183）在同一巴比伦的神殿的下手，还有另外一座圣堂；在这座圣堂里，安设着宙斯的一座巨大的黄金神像。神像的前面有一张黄金的大桌子，它的宝座和宝座下的足凳也是黄金的。听迦勒底人说，全部黄金的重量是八百塔兰特。神殿之外有两座祭坛，其中一个是黄金的，只有年幼的牺牲才能够在这个祭坛上奉献。另一个则是普通的较大的祭坛，成年的牺牲就在这个祭坛上奉献。迦勒底人还在这个大祭坛上每年奉献一百塔兰特的乳香，用来为这位神举行祝祭。在居鲁士的时代，在这个圣域里仍然还有一座人像，高达十二佩巨斯，而且是纯金的。我本人没有见过这座像，但我这里是照着迦勒底人告诉我的话写的。叙司塔司佩斯的儿子大流士曾企图把这座像拿走，但是他不敢这样做。但大流士的儿子克谢尔克谢斯把劝他不要移动这座像的司祭杀死并把它拿去了。除去上面我所说的装饰品以外，在这座神殿里还有许多私人的奉献品。

（184）巴比伦城曾经有许多统治者，他们都参与了修造装饰城墙和城内神殿的事业；关于这些人我在亚述史的那一部分里还要提到的。在这当中有两位妇女的统治者。在这两个人中间，前面的那个女王叫做谢米拉米司，她比后面的那个女王要早五代。她在巴比伦附近的平原上修建了相当壮观的堤防，因为在先前，这河水常常泛滥出来把附近一带的平原湮没。

（185）后面的那第二位女王，名字叫做尼托克里司，她比前面的一位女王要明智。在她身后，她不单单是留下了我就要叙述的，她在位时代的纪念物。另一方面，她看到攻略了包括尼尼微在内的大量城池的美地亚人的强大威力和不停的征讨，便尽一切的努力来加强她的帝国的防卫，以免受到强敌的攻击。首先，由于从正中穿过她的城市的幼发拉底河在先前是直贯巴比伦的，于是她便在河的上方挖掘河道，这样她便使河道弯曲，以致这条河竟三次流过亚述的同一个村落；幼发拉底河所流经的这个村落的名字是叫做阿尔代利卡。而直到今天，从我们的海[38]到巴比伦去的人，在他们顺着幼发拉底河向下航行的时候，在三天当中每天都要到达同样的一个村落。她所做的事情就是这样的。在幼发拉底河的两岸她还修筑了极高、极厚的堤岸。她在巴比伦上方很远的地方挖了一个人工湖，这个湖离河很近，她总是要掘

到有水冒出来的那样的深度，湖的面积也相当大，四周有四百二十斯塔迪昂长。从人工湖挖出来的土便用来在河流的两边筑堤。当挖掘的工程结束的时候，她便把石头运了来，用这些石头把这个人工湖的四周砌筑起来。等到河道变得弯曲而人工湖又掘成这两件工作完成之后，她便达到了她所预想的目的：原来由于河道迂曲，水流便比以前缓慢了，而到巴比伦去的航路也就变得曲折不便了；而且，在这一切之后，还得要绕过人工湖而兜一个大圈子。这全部工程的地点都是在巴比伦的那一方面，也就是有对外的通路，有通向美地亚的最近的道路的那一方面。而女王做这样的打算，也就是不要美地亚人和她的臣民混合到一起，不要美地亚人知道她国内的事情。

（186）正当尼托克里司用挖掘出来的土来保卫自己的城市的时候，她又想到了一件工程，当然，这只不过是上面所说的两件工程的附属工程而已。这个城原来是被河流从正中分成两部分的。在先前的国王当政时，如果有人要从这一半到另一半去的时候，他是必须乘船的。这在我来看，当然是件麻烦的事情。因此，在尼托克里司挖掘人工湖的时候，她便想到把它用来立刻消灭这种不方便的情况并使她能够在她统治巴比伦的时候留下另一项纪念物。她下令削切巨大的石块，而当她所需要的石块切好之后，人工湖也挖好了，于是她便把幼发拉底河的河道引导到挖好的人工湖处去。人工湖满了，原来的河道也干涸了。于是她便着手首先把城内河流的两岸用烧好的砖砌起来，又把河门前面引到河边的那些坡形的码头也砌上了砖，就和筑城砌砖的时候完全一样。在这之后，她便用已经掘出的石材，大约在城市正中的地方，修筑了一个石桥，石桥用的石块则是用铁和铅接合到一起的。在白天的时候，在桥座和桥座之间，放上方形的木块，以便使居民过河，在夜间，木块便撤了下去，好不叫人们在黑暗中过来过去相互间进行偷盗的事情。当河水灌满了人工湖而石桥也竣工的时候，尼托克里司便使幼发拉底河还归它的旧道；这样一来，变成了湖泊的那块挖掘的凹地既然已达成了她原定的目的，同时又因造桥而使居民得到了便利。

（187）此外，同一位女王又想出了这样的一个诡计。她在该城的往来最频繁的城门的上方修造了她自己的陵墓，陵墓的所在地点是很高的，上面刻着下列的铭文："今后的任何一位巴比伦的国王，如果他需要金钱的话，他可以打开这个陵墓而得到随心所欲的金钱。但除非他

真正需要金钱，他不要打开这个陵墓，否则他自己便会吃亏。”直到大流士在这里当政的时候，这个陵墓从来没有人动过。然而在大流士看来，他不能利用这个城门，一笔钱闲置在那里不用，上面的铭文引诱着他去取，可是他又不去触动它，这实在是一件奇妙不可理解的事情。现在他不能使用这个门，是因为如果他通过这个门，死尸就势必在他的头上面了。于是他便打开了陵墓，但发现里面并没有金钱，只有死者的尸体和写着的一行字：“如果对于金钱你不是贪得无厌，而在取得金钱时又不是不择任何手段的话，你是不会打开死者的棺材的。”据传说，女王就是这样的一个妇人。

（188）而居鲁士出征的目标便是尼托克里司的儿子，他和他的父亲拉比奈托斯同名并且是亚述的元首。大王在出兵作战的时候，总是带着在国内充分准备好的粮食和畜类。此外，他还带着专供波斯国王饮用的水，这水是从流经苏撒的科阿斯佩斯河中汲取来的。不管他到什么地方去，总有一批骡马拉着的四轮车跟随着；上面载运着储藏在银坛里面的、煮沸了备用的科阿斯佩斯河的河水，也便跟着他到这里那里去。

（189）在走向巴比伦的道路上，居鲁士到达了金德斯河的河畔，这条河发源于玛提耶涅山，流经达尔达尼亚人居住的地区而流入底格里斯河。而底格里斯河在接受了金德斯河的河水之后，便流经欧匹斯城而注入了红海。当居鲁士试图渡过这条只有用船才能渡过的河流时，在随他出征的白色的圣马中，有一匹非常鲁莽地冲到河里去打算涉水而过，但是这匹马被水流卷住冲跑，因此给淹死在河里了。对于这条河流的暴虐无礼，居鲁士感到十分愤怒；他威吓说他将要打垮这条河流的威力，而使甚至妇女都能够不湿到自己的膝盖而容易地渡过去。这样地进行威吓之后，他便停止了他对巴比伦的进军而把他的军队分成两部分，随后，他用绳从金德斯河的两岸向四面八方各量出了一百八十道壕沟的线记。他下令他的军队在两岸按着线记进行挖掘。由于人手众多，他的威吓的话实现了；但是，这样他们却把整整一个夏季的时光费在这件事上面了。

（190）这样，居鲁士便用挖掘了三百六十道泄水壕沟的办法对金德斯河进行了报复，到第二年的春天一经到来的时候，他又向巴比伦进军了。巴比伦人在城外列阵，等候着他的到来。到他来到离城不远的地方，双方打了一仗，在这一仗中，巴比伦人被波斯国王战败而退守

到城内去了。过去当他们看到居鲁士把一个个民族相继征服，并相信他决不会就此罢休而最后将轮到他们自己的时候，他们便准备了可供多年食用的粮食以备一旦被围攻时之需。因此他们便把自己关在城内，丝毫不把居鲁士的围攻放到心上了。时光这样一天天地过着，但是围攻毫无进展可言，居鲁士于是不知以后怎样办了。

（191）不知道是有人在他感到无计可施的时候向他献策，还是他自己想出了办法，他采取了下列的步骤。他使他的军队留驻在河流流进城内的那个地方，使另一部分军队留驻在城市背面河流从城市流出的地方，并且命令他的军队，在看到幼发拉底河的河道可以徒步涉水的时候，立刻顺着河道攻入城内。这样安排停妥，并发出了这个命令之后，他自己便率领着他的军队中不能作战的那一部分撤退，到尼托克里司为幼发拉底河挖掘的人工湖那里去，在那里他做了和巴比伦女王尼托克里司先前所做的完全同样的事情。他用一道壕沟把幼发拉底河疏导到当时已变成一片沼泽地的人工湖里去，结果河水竟落到河道可以涉水而渡的程度。于是留驻在巴比伦城河边准备进攻的军队，便从幼发拉底河的河道进入了这座城市，那时河水已落到大约相当到大腿的一半高的地方。如果巴比伦人预先知道这件事，或者如果巴比伦人注意到居鲁士这种行动的意图的话，他们本来可以把波斯人放进城来然后再使对方遭到极为悲惨的结局；因为他们可以把临河的城门全部关闭，自己登上沿河的两道城墙，这样他们便可以居高临下利用十分有利的地位把敌人一网打尽。可是实际上，波斯人竟完全出其不意地出现在他们的面前。巴比伦城的居民说，由于城区的面积广大，城区靠外边的居民被俘虏了，城区中部的居民根本还不晓得这件事情（由于那时他们正在举行祝祭），而还在继续尽情地跳舞、寻欢作乐；直到最后，他们才确切地知道了事情的真相。巴比伦第一次被攻克的情况便是这样了。

（192）我可以举出许多事实来证明巴比伦人的富强，在这许多证据当中，下面的一点是特别值得一提的。在大王所统治的全部领土，除了缴纳固定的贡物之外，还被分划成若干地区以便在每年的不同时期供应大王和他的军队以粮食。但是在一年的十二个月当中，巴比伦地方供应四个月，亚细亚的所有其他地方供应另外八个月。从这一点就可以看出，就富足的一点而论，亚述是相当全亚细亚的三分之一的。在所有波斯太守的政府，即波斯人自称的萨特拉佩阿中间，这地方的

政府比其他地方的政府要大得多。当阿尔塔巴佐斯的儿子特里坦塔伊克美斯奉国主之命统治这个地方时，他每天的收入有整整一阿尔塔贝的白银（阿尔塔贝是一种波斯的容量单位，它比一阿提卡·美狄姆诺斯还要多三阿提卡·科伊尼库斯）。在他私人的马厩里，除去军马之外，还有八百头种马和一万六千头牝马，即每二十头牝马有一头种马。此外他还拥有这样多的印度犬[39]，以致平原上的四个大村庄，由于供应这些印度犬的食物，而被豁免了一切贡税。巴比伦的统治者就是这样富有的。

（193）然而，亚述的雨量很小；这些雨水只够滋养谷物的根部。可是要谷物成熟和结穗却要靠河水来灌溉了。和埃及不同，河水并不是自己泛滥到种植谷物的田地上去，而人们是要用手或是用高架吊水瓮[40]把水浇到田地上去。巴比伦的全境，和埃及一样，它到处是水渠纵横交错的。向着冬天日出的那个方向流去的那条最大的水渠是可以行船的，它把幼发拉底河的河水引到另一条称为底格里斯的河里面去，而尼诺斯这个城市就是临着底格里斯河的。在我们所知道的一切国土当中，这个地方的土地比其他地方要肥沃得多，在它上面生长的戴美特尔女神的谷物也断然是最好的。诚然，那地方看不出可以种植无花果、橄榄、葡萄或任何其他的树木，但是谷物却是生产得这样的丰富，一般竟达种子的二百倍，而在收成最好的时候，可达三百倍。那里小麦和大麦的叶子常常有四个手指那样宽。至于小米和芝麻，虽然我自己知道得很清楚，我也不必说它们长得有多大多高了，因为我很清楚，我写的关于巴比伦的谷物的丰足情况，对于没有亲身到过这里的人来说，实在是很难相信的。他们使用的油只有芝麻油[41]而不用别的油。在那里的全部平原上，生长着大量的枣椰子树，其中的大部分都长果子，而人们就可以用这些果子来制造面包，制造酒、蜜。他们培育这种树和培育无花果树一样，特别是在这方面，即当地的人们把希腊人所说的雄椰子的果实系到枣椰子树的树枝上面，这样没食子蜂就会钻到果实里面去，使它们成熟并使它们的果实不会掉下来。原来雄椰子完全和未熟的野生无花果一样，是有没食子蜂宿在它们的果实里面的。

（194）现在我就要说一下除了城市本身之外，在那个地方最使我感到惊异的东西是什么了。沿河下行通往巴比伦的船都是圆形的，而且都是用皮革做的。他们用在亚述上方阿尔美尼亚人居住的地方割取下

来的柳枝制作船的肋骨，而在外面再蒙上一层皮革，这样便造成了船体；这种船既不把船尾弄宽，也不把船头弄窄，因而它是圆圆的和盾牌一样。然后这船便全部塞满干草，再放上运送的货物，这样就叫它们顺流而下了。运载的货物主要是酒，酒是装在用棕榈木所造成的酒桶里。这种船有两个人站在上面操纵着，这两个人各拿着一个桨，一个人向前，一个人向后划水。船的大小各不相等，有的非常大，有的小；最大的上面可以装运五千塔兰特重的货物。每只船上都有一个活驴，大一点的船上驴的数目还要多一些。当它们下行到达巴比伦的时候，船上的货物便卸下来，然后人们把船给拆开，卖掉船的骨架和里面装的干草，再把皮革打点在驴背上，返回阿尔美尼亚去。由于河中的水流甚速，想叫船溯流而上是绝对不可能的，因此他们就不用木材而用皮革来造船。等他们赶着他们驴子返回阿尔美尼亚之后，他们便用同样的办法为下一次的航行而造其他的船。

（195）他们的船就是这个样子。巴比伦人穿的衣服是一种长到脚那里的麻布内衣，在这件内衣外面罩着另一件羊毛的内衣，在这外面他们又罩上一件白色的外衣。他们脚上穿的鞋是他们国家所特有的一种样子，和贝奥提亚人的鞋差不多。他们都留着长头发，头上裹着头巾，全身都涂香料。每个人都带着一个印章和一个雕制的手杖，杖头刻成一个苹果、一朵玫瑰、一朵百合、一只鹰或是诸如此类的东西。他们的习惯是每只手杖上必须要有一种装饰。这便是他们身上穿戴的东西了。下面我就要说一说他们的风俗习惯。

（196）在这些风俗习惯当中，在我来判断，下面的一种是最聪明的，听说伊里利亚的埃涅托伊人（后世的威尼斯人——译者）也有这样的习惯。这就是：每年在每个村落里都有一次，所有到达结婚年龄的女孩子都被集合到一处；男子则在她们的外面站成一个圆圈。然后一个拍卖人一个个地把这些女孩子叫出来，再把她们出卖。他是从最美丽的那个女孩子开始的。当他把这个女孩子卖了不小的一笔款子之后，他便出卖那第二美丽的女孩子。所有这些女孩子都出卖为正式的妻子。巴比伦人当中有钱而想结婚的，便相互竞争以求得到最美丽的姑娘，但是一般的平民想求偶的，他们不大在乎美丽，便娶那些长得不漂亮可是带着钱的姑娘。因为习惯上是当拍卖人把所有最美丽的姑娘卖完之后，他便把那最丑的姑娘叫出来，或是把其中也许会有的一个跛腿的姑娘叫出来，把她向男子们介绍，问他们之中谁肯为了最小

额的奁金而娶她。而那甘愿取得最小额奁金的人便娶了这个姑娘，出售美丽的姑娘的钱用来偿付丑姑娘的这笔奁金。这样一来，美丽的姑娘便负担了丑姑娘或是跛姑娘的奁金。谁也不允许把自己的女儿许给他所喜欢的男子，任何人如果他不真正保证把他买到的姑娘当作自己的妻子，他是不能把她带走的。然而，如果发现他们二人不同意的话，则规定要把付出的钱退回。如果愿意的话，人们甚至可以从别的村落到这里来买姑娘。这乃是他们的风俗中最好的，但现在这个风俗已经废禁了。〔为了使妇女不致受到虐待并使她们不致给带到别的城市去〕（括弧是施泰因加的，因为他以为里面的话和下面的意思不大衔接——译者），最近他们又想出了一个新办法来；由于巴比伦之被征服使他们受到主人的虐待而家庭也趋于没落，所有贫穷的平民便叫他们的女儿经营丑业了。

（197）除去我刚才所称赞的那个风俗之外，下面一个在我看来要算是他们的风俗中最贤明的了。他们没有医生，然而当一个人生病的时候，这个病人便被带到市场上去；这样，曾经和病人得过同样病的，或是看过别人得过同样病的那些行人便来到病人面前，慰问他和告诉他治疗的办法，他们把或是曾经治好了自己的病或是他们知道治好别人的病的办法推荐给他。谁也不许一言不发地从病人身旁走过，而不去问他所得的是怎样的病。

（198）他们是先把死者浸在蜂蜜里然后再埋葬的。他们的葬仪和埃及人的葬仪相似。当一个巴比伦人和他的妻子交媾了以后，他们两个人便焚香对坐，到天明的时候，他们便沐浴。在他们沐浴之前，他们是不用手接触任何器皿的。阿拉伯人的做法也和这一样。

（199）[(42)] 巴比伦人有一个最丑恶可耻的习惯，这就是生在那里的每一个妇女在她的一生之中必须有一次到阿普洛狄铁的神殿的圣域内去坐在那里，并在那里和一个不相识的男子交媾。许多有钱的妇女，她们自视身份高贵而不屑于和其他妇女混在一起，便乘坐着双马拉的带围帘的马车到神殿去，她们身后还要跟着一大群仆从。但是大多数的妇女是坐在神殿的域内，头上戴着纽帽；这里总是有大群来来往往的妇女。在妇女中间，四面八方都有用绳子拦出来的通路，而不相识的人们便沿着这些通路行走来作他们的选择。一经选好了位子的妇女在一个不相识的人把一只银币抛向她的膝头并和她在神殿外面交媾之前，她是不能离开自己的位子的。但是当他抛钱的时候，他要说这样

的话："我以米利塔女神的名字来为你祝福"，因为亚述人是把阿普洛狄铁叫做米利塔的。银币的大小多少并无关系。妇女对这件事是不能拒绝的，否则便违犯了神的律条，因为一旦用这样的方式抛出去的钱币便是神圣的了。当她和他交媾完毕，因而在女神面前完成了任务以后，她便回家去；从这个时候开始，不拘你再出多少钱，便再也不能得到她了。因此，那些颀长的美貌妇女很快便可以回去，但是那些丑陋的必须要等很长的一个时候才能够履行神圣的规定。有些人不得不在神殿的圣域内等上三四年。在塞浦路斯的某些地方也可以看到和这相似的风俗。

（200）一般说来，巴比伦人的风俗就是这样。此外，他们中间有三个部落的人除了鱼类以外是不吃任何东西的。他们打得鱼之后，把它们放在阳光之下晒干；在这之后，他们又把干鱼放到石臼里用杵捣碎，再用麻布筛过。于是按嗜好的不同，有的人用这种东西做成鱼糕吃，有的人则把它们做成面包那样的东西。

（201）当居鲁士把巴比伦人这个民族也征服了之后，他就想把玛撒该塔伊人也收归自己的统治之下。而玛撒该塔伊人据说是一个勇武善战的强大民族，他们住在东边日出的方向，住在阿拉克赛斯河对岸和伊赛多涅斯人相对的地方。有一些人说他们是斯奇提亚的一个民族。

（202）这个阿拉克赛斯河，有人说它比伊斯特（即多瑙河——译者）大，有人说它比伊斯特河小。在这个河上面有许多据说和列斯波司岛同样大的岛。这些岛上的居民在夏天是吃各种根类植物为活，这都是他们从地里掘出来的。但是在适当的季节他们把从树上摘下的熟果子储集起来以备冬天时食用。除去他们采集过冬果子的树木之外，据说他们还有一种结极特殊的果实的树木。当他们在一起集会的时候，他们便把这样的一些果实抛到他们所围坐的火堆上面去，而他们闻到在果实烧着时所发出的烟雾的香味，便立刻陶醉了，就和酒对希腊人所发生的作用一样。他们把更多的果子抛到火上去，他们也就变得更加陶醉，以致他们到最后竟站起来开始舞蹈和歌唱。关于这个民族的生活情况我所听到的便是这些。阿拉克赛斯河和被居鲁士泄到三百六十条壕沟里面去的金德斯河一样，也是发源于玛提耶涅人所居住的土地的。它有四十个河口，在这四十个河口中间，除去一个河口之外，都流入沼泽地带。据说居住在这些沼泽地上的人们是以生鱼为活的。他们通常穿的衣服据说是海豹皮制成的。这条河所剩下的另一个河口则

是以清清楚楚通行无阻的一个河道流入里海的。里海是与其他的海不相通的、独立的海。不拘是希腊人往来航行的海，还是在被称为阿特兰提斯的、海拉克列斯之柱之外的海，还是红海，归根到底只是一个海。

（203）但里海却是一个孤立的海。它的长度如乘桡船要航行十五日，在它最宽的地方则要走八日。在它的西岸是众山中最高大、最广阔的高加索山脉。山中居住的部落很多而且是各种各样的，他们之中大部分都是完全靠着吃野生森林中的果子过活的。在这些森林中据说有一种树，居民把它的树叶捣碎和水之后，便把它用来当作颜料，而他们便用这种颜料把各种图样染到衣服上去。这样染上去的图样是绝对洗不下来的。它仿佛是从一开头便给织到毛布里面去的，颜色的寿命和衣服的料子一样长久。这些人据说和家畜一样，是在光天化日之下进行性交的。

（204）我说过，这个被称为卡斯披亚海（即里海——译者）的海，它的西方是高加索山脉。在它的东面日出的地方则是一片一望无际的平原。这一广阔的平原的大部分属于居鲁士现在很想征讨的玛撒该塔伊人。许多有力的动机使他感到非这样做不可，鼓励他这样做；首先是他的出生，他认为这件事似乎可以证明他并非凡人，其次是他在先前历次战争中的好运气，在那些战争中，他总是发现，不拘是他出征哪个国家，那个国家的人民就一定逃不出他的掌握。

（205）这时，玛撒该塔伊人的统治者是一个在丈夫去世之后即位的女王托米丽司。居鲁士派遣使节到她那里去，指示他们假装表示代他向她求婚，就是说想娶她为妻。但托米丽司知道他所要的不是她本人，而是玛撒该塔伊人的王国，于是便不许他们的任何人前来见她。居鲁士看到他的诡计未能得逞，便把大军开抵阿拉克赛斯河，公开地表示出进攻玛撒该塔伊人的意图。他着手在河上架桥，以便使他的军队开过去，并在渡河用的浮桥上修筑舫楼。

（206）但是正当居鲁士这样做的时候，托米丽司派了一名使者到他这里来，说："美地亚人的国王啊，不要忙着干你打算干的这件事吧，因为你不能知道你干的这件事会不会对你真有好处。请满足于和平地治理你自己的王国并容忍我们治理我们所统治的人们吧。可是我知道，你必不肯听从这个忠告，因为你是最不喜欢安静无事地待着的。

那么，如果你非常想与玛撒该塔伊人兵戎相见的话，你现在就不要再费事去架桥了。请容许我们从阿拉克赛斯河向后退三日的路程，然后你再率领军队渡河到我们国里来；否则，如果你愿意在你的河岸那边与我们作战的话，那你们也请退同样日程的道路吧。”居鲁士听到这个建议之后，便把波斯人的领袖人物召集起来并把这件事通知他们，要他们告诉他，他应当采取怎样的对策。所有的人都赞同要托米丽司渡河过来，在波斯的土地上对她作战。

（207）然而参加了这次会议的吕底亚人克洛伊索斯却不同意这个意见。于是他便起来表示了与它相反的意见，他说：“哦，国王啊，我在以前便向你说过，既然宙斯大神把我交到你的手里，那我将要尽我力之所及使你避免我所看到的逼临在王家之上的任何凶险之事。我自己身受的非常痛苦的灾祸已经使我得到了很大的教训。如果你自以为你并非凡人而你的军队又是天兵天将的话，那你毫无疑问可以不把我的忠告放到眼里。如果你觉得你自己是一个凡人，而你所统治的也还是凡人的时候，那么首先便要记住，人间的万事万物都是在车轮上面的，车轮的转动是决不容许一个人永远幸福的。现在，谈到目前的这件事情，我的意见是和你的其他顾问的看法相反的。因为倘若你同意你的敌人进入你的国土，那你要冒着多大的危险！如果你打了败仗的话，那你的帝国也就完了。可以肯定，如果玛撒该塔伊人战胜的话，他们不会撤回本国，而是要向你的帝国的所有的地区进军。如果是你得到胜利的话，那么你的战果就不会像你渡河作战时的战果那样大，因为到那边之后，你是可以乘胜直追的。当然，如果在你自己的土地上他们把你打败的话，他们会因你的损失而同样取得巨大战果的。如果在河的对岸你把托米丽司的军队打垮，那你立刻便可以冲击她的帝国的要害了。而且，且不说我方才所讲的那些，如果刚比西斯的儿子居鲁士向一个妇人屈服并从她的领土之上退下来，那实在是一件不能容忍的可耻的事情。因此，按照我的意思，我们渡河并向前一直推进到他们所退的地方，然后设法用这样的办法来制服他们。我听人家说，玛撒该塔伊人对于波斯人生活上使用的好东西都没有见过，他们也从来没有尝过人间的至美之味。因此，让我们在自己的营地里给他们准备盛宴，你可以慷慨地切大量的羊肉来烹饪，同时在许多酒杯里斟上醇酒以及放上各种各样的菜肴。然后，把我们最不行的那部分军队留下，而我们退回河岸。除非是我的判断弄错，他们看到摆出好的

东西，他们是会忘掉一切而尽情在那里饮宴的。那时我们便可以成就伟大功业了。”

（208）居鲁士看到他面前摆着的这两个相反的计划之后，便放弃了他先前的想法而愿意采取克洛伊索斯向他建议的那个计划，于是他便回答托米丽司，要她向后撤退而他本人渡河作战。托米丽司按她先前所约定的向后撤退了。于是他便把想使之继承他自己的王位的、他的儿子刚比西斯托付给克洛伊索斯，严厉地命令刚比西斯尊敬和厚待克洛伊索斯，如果他渡河攻打玛撒该塔伊人失败的话。在他发出了这样的命令并把他们二人送回波斯之后，就率领大军渡河了。

（209）当他在渡河之后的第一夜，睡在玛撒该塔伊人的土地之上的时候，他做了一个梦。在梦中他好像看见叙司塔司佩斯的长子在肩头上生长了翅膀，一只翅膀遮住了亚细亚，另一只翅膀遮住了欧罗巴。然而属于阿凯美涅斯家族的阿尔撒美斯的儿子叙司塔司佩斯，他的长子大流士那时也不过是二十岁上下的样子；由于还不到上阵的年龄，他给留在后方的波斯了。当居鲁士从睡梦中醒来的时候，他把梦中的情况回想了一下，觉得这不是闹着玩的事情。因此，他便派人把叙司塔司佩斯召了来，私下里向他说：“叙司塔司佩斯，我发现你的儿子正在阴谋推翻我和夺取我的王位。我将要告诉你我是怎样地确实知道了这件事情的。诸神都在警卫着我的安全，因此如有任何危险，他们都会预先告诉给我的。既然是如此，故而我昨夜在睡着的时候，梦见了你的长子在肩头上长了翅膀，一只翅膀遮住了亚细亚，另一只翅膀遮住了欧罗巴。从这一点我可以确定，毫无疑问，他是正在对我发动阴谋了。因此你要尽快地回到波斯去，并且一定要在我征服了玛撒该塔伊人之后回来的时候，设法把你的儿子带到我的面前来，我好讯问他这件事情。”

（210）居鲁士这样讲，是因为他相信大流士正在阴谋反对他。但是他把神警告他的这个梦的真正含义理解错了，神的意思是告诉他说，他本人将要死在他所在的那个地方，而王国最后将要由大流士来继承。叙司塔司佩斯是这样回答居鲁士的：“王啊，上天是不准任何活着的波斯人对你有什么阴谋的。如果有这样的一个人的话，那么就让他尽快地死掉吧。因为是你使被人奴役的波斯人变成了自由的人，是你使臣服于别人的波斯人变成了统治一切人的人。如果有一个梦告诉你说我的儿子正在阴谋反对你的话，那我就把他交给你任凭你来处理好

了。”叙司塔司佩斯这样回答了居鲁士之后，便再一次渡过阿拉克赛斯河，赶忙回到波斯，为居鲁士把他的儿子大流士给监视起来了。

（211）这时，居鲁士从阿拉克赛斯河的河岸已经走了一日的路程，他按照克洛伊索斯的意见做了。他把他的军队中最无用的那一部分留在营地之上，而带着自己的精锐部队返回阿拉克赛斯河。但不久之后，玛撒该塔伊人的一支相当于他们全部人数的三分之一的部队，前来进攻给居鲁士留下的那部分军队，并在后者抵抗的时候把他们全都杀死了。而当这些人在歼灭了敌人之后看到了准备好的盛宴时，便坐下开始饮宴起来。当他们吃饱喝足了的时候，他们就睡着了。于是居鲁士所率领的波斯人便来到这里，杀死了他们许多人并俘虏了更多的人，其中就有统帅玛撒该塔伊人的斯帕尔伽披赛斯，他是女王托米丽司的儿子。

（212）当托米丽司听到她的儿子和她的军队的遭遇时，她便派了一名使者到居鲁士那里去，对他说：“嗜血无厌的居鲁士啊，不要因为你做了这样一件事而得意起来吧：葡萄做的酒这种东西你们喝了就会失去理智，这种酒到了你们的肚子里面去，又会使恶言恶语涌出你们的口；而你们正是用这种毒物陷害他，而不是在公开的正正堂堂的战争中打败他；这样看来，这对你并不是什么光彩的事情。所以现在听我的忠告并相信这对你乃是良言，把我的儿子送还给我并且可以不受惩罚地离开这块国土。你已经蹂躏了玛撒该塔伊人的军队的三分之一，这也就差不多了。如果你不这样做的话，那我凭着玛撒该塔伊人的主人太阳起誓，不管你多么嗜血如渴，我也会叫你把血喝饱了的。”

（213）居鲁士根本就没有把她的这话放到心上；不过托米丽司女王的儿子斯帕尔伽披赛斯在醉后醒来时，知道自己身处于悲惨之境，便请求居鲁士给他解开绑绳。绳子是解开了，但是在斯帕尔伽披赛斯的双手刚刚得到自由的时候，他便自戕而死了。

（214）他便这样地结束了自己的生命。托米丽司知道了她的意见未被接受，便把国内的全部军队纠合起来和居鲁士交锋。这一场战争，根据我的判断，在夷人（即非希腊人——译者）所曾进行的一切战争当中，确实可以说是最激烈的一次了。而且，实际上我也听到了战争当时的情况。原来，据说在一开头的时候，他们双方在对峙的情况之下相互射箭，很快地在他们的箭全都射完的时候，他们便相互猛冲上

来用枪、剑之类的武器进行了殊死的厮杀。据说，他们便这样地厮杀了很长的一个时候，哪一方面都不想退却。结果是玛撒该塔伊人取得了胜利。波斯的军队大部分都死在那里，而居鲁士本人也在统治了二十九年之后在这一场战争中战死了。托米丽司用革囊盛满了人血，然后便在波斯阵亡者的尸体中间寻找居鲁士的尸体。她找到了他的尸体，就把他的首级割下来放到她那只盛血的革囊里去，而且在蹂躏居鲁士的尸体时，她说："我现在还活着，而且在战斗中打败了你，可是由于你用奸计把我的儿子俘虏了去，则战败的毋宁说是我了。然而我仍然想实现我威吓过你的话，把你的头用血泡起来，让你饮个痛快吧。"关于居鲁士的死的传说的确是有很多的，但我只叙述了上面的一种，因为我认为这个说法是最可信的。

（215）玛撒该塔伊人穿着和斯奇提亚人相同的衣服，又有着同样的生活方式；他们拥有骑兵和步兵（二者是分开的），此外还有弓兵和枪兵，更有使用战斧的习惯。他们在一切的物品上都使用黄金和青铜，所有他们的枪头、箭头或战斧一类的东西全都用青铜制造，所有装饰在头部、腰带、胸甲上面的东西则都是黄金制造的。同样，他们给马的胸部戴上青铜的胸甲；马勒、马衔和颈甲的则是使用黄金的。他们那里有大量的黄金和青铜，但铁和银都没有，因此他们从来不使用铁和银。

（216）至于他们的风俗习惯，则他们是每人娶一个妻子，不过他们的妻子却是随便和别人交媾的。原来希腊人认为是斯奇提亚人做的事情，实际上不是斯奇提亚人，而是玛撒该塔伊人做的；玛撒该塔伊男子感到有性交需要时在妇女乘坐的车前挂上一个箭袋，他就可以不怕任何人在中间干涉而为所欲为了。对于年龄，他们当然是不会有什么限制的；但是，如果有年纪非常大的人的话，则他的族人便全部集合到他这里来把他杀死，并且燉他的肉用来大张饮宴。在这之外，家畜当然也是要和他一同被屠杀的。他们认为这乃是死者的最高的幸福；如果一个人病死，因此没有被人吃掉并给埋到土里，也就是没有一直活到被杀的时候，他们认为这是不幸的事情。他们不播种任何种子，而以家畜与鱼类为活，因为在阿拉克赛斯河里，鱼是非常多的。他们饮用牛乳。他们在诸神中间只崇拜太阳，他们献给太阳的牺牲是马。他们把马作牺牲来奉献的理由是：只有人间最快的马才能配得上诸神中间最快的太阳。

【注释】

(1) 不是今天的红海，这里指波斯湾及其附近的水域而言。

(2) 长船是战船，当时的商船是圆形的。

(3) 指传说中雅孙和阿尔哥号船员出征的事情。

(4) 许多希腊的城邦在戴尔波伊的神殿圣域内都有分配给它们的专门的“宝库”，而他们奉献的东西就保存在里面。

(5) 这是米利都附近的一个小镇。

(6) 祭祀酒神狄奥尼索斯时所唱的颂歌。

(7) 即塔连顿。

(8) 克洛伊索斯的统治时期大概是开始于五六〇年。

(9) 这是戴尔波伊的一个祭日，在这一天里，神像都陈列出来。

(10) 阿提卡的地方单位。

(11) 它的意义是“发誓的团体”，指陆军的小队而言。

(12) 指“三十人的小队”而言。

(13) 意为善行者。

(14) 斯巴达东北的一座山，俯临埃乌洛塔司谷地。

(15) 根据天文学家的推算，这次日蚀发生在五八五年五月二八日。

(16) 游牧的波斯部落。

(17) 以弗所的神殿大概是在阿律阿铁斯统治时开始修建的，但直到希波战争的时候才完成。

(18) 普罗奈阿神殿在阿波罗神殿的外部。

(19) 从一二二九年到七〇九年。

(20) 戴奥凯斯死于六五六年。

(21) 亚速海。

(22) 美地亚的西北部，今天阿捷尔拜疆。

(23) 从六八七年到五五九年。斯奇提亚人则从六三四年统治到六〇六年。

(24) 这是五二〇年的事情。

(25) 这大概是说，从属的民族住得越远，他们便越不直接受美地亚人的统治，波斯人则认为离帝国越远的臣民越没有价值；二者所根据的原则是一样的。

(26) 根据亚里士多德的说法，白癞病和一般癞病没有什么大的区别，就是症状轻一些。

(27) 参见第一四八节。

(28) 在雅典和大多数伊奥尼亚的城市中每一胞族（φρᾶτρία）的成员们，在十月末和十一月初这个时期里举行的祭典，每次继续三天。在最后一天里，正式接受成年的青年为胞族的成员。

(29) 这句话可能是后人的注掺入正文的。

(30) 这是在列斯波司岛和大陆之间的一群小岛。

(31) 位于岐奥斯和大陆之间。

(32) 即今日的科西嘉岛。

(33) 结果两败俱伤的胜利。

(34) 尼诺斯毁于六〇六年。

(35) 倍尔或巴尔，亚述神中最大者。

(36) 指阿波罗神而言。

(37) 人们认为阿波罗神只在冬天的六个月里住在那里。

(38) 希罗多德所说的“我们的海”，一般指地中海和多岛海。

(39) 这里的印度犬所指的当然是猎犬。

(40) 这种高架吊水瓮在今天的尼罗河畔还可以看到。一个直立的杆子上有另一个可以旋转的横放的杆子，横杆的一端系着水桶。

(41) 即我国北方所说的香油。

(42) 有三个十五世纪的抄本删去了这一节。

第　二　卷

（1）居鲁士死后，帕尔那斯佩斯的女儿卡桑达涅和居鲁士之间所生的儿子刚比西斯便继承了王位。卡桑达涅是在她的丈夫居鲁士之先死去的，居鲁士曾因她的死深为哀悼，并通告在他所统治下的一切人都为她服丧。这个妇女和居鲁士所生的孩子刚比西斯把伊奥尼亚人和爱奥里斯人看成是从父亲手里继承过来的奴隶；他率领着其他在他统治之下的人们，并在他所君临的希腊人的伴随之下，远征埃及去了[(1)]。

（2）直到普撒美提科斯成为埃及人的国王[(2)]的时候，埃及人相信他们是全人类当中最古老的民族；从普撒美提科斯一登上王位，而想知道一下哪里的人最古老的那个时候起，他们便认为他们自己比所有其他民族要古老。但是只有普里吉亚人却比他们还要古老。普撒美提科斯虽然探求哪里的人是最古老的，可是找不到任何头绪，于是他便想了这样的一个办法。他把普通人的两个新生的婴儿在一生下时交给一个牧羊人，叫他把他们放在羊群当中哺育，哺育的办法是命令不许任何人在他们面前讲任何一句话，而且只许他们睡在没有人去的屋子里面，只有在适当的时候才把山羊领到他们那里去叫他们把奶吃饱，并在其他的方面也都对他们加以照顾。普撒美提科斯这样做和这样命令的目的，是要知道在婴儿的不清楚的牙牙学语的时期过去以后，他们第一次说出来的话是什么。事情按照他所预料的发生了。牧羊人两年中间都按照他所吩咐的去做了，在这以后，一天当他打开他们屋里的门进去时，两个孩子都伸出双手向着他跑来，嘴里发着倍科斯（βεκός）的音。当他们刚刚这样说的时候，牧羊人还没有注意，但是后来在他每次来照顾他们的时候，他听到他们嘴里总是说这个词；最后他便把这事报告了国王并由于国王的命令，把两个孩子带到了国王的面前。普撒美提科斯于是便亲自听到了他们说的这个词，并着手研究什么民族把什么东西称为倍科斯。结果他发现倍科斯在普里吉亚人那里是面包的意思的。从这一事实加以推论，埃及人便放弃了先前的说法，并承认普里吉亚人是比他们更加古老的民族了。这样的事情是我从孟斐斯地方海帕伊司托斯[(3)]的祭司们那里听来的；希腊人中间还传

说着许多荒唐无稽的故事，例如，有一个故事就说，普撒美提科斯是叫舌头预先被割掉的妇女来哺育这些婴儿的。

（3）祭司们的关于哺育婴儿的说法就是我上面所介绍的了；除去上面所提到的之外，我在孟斐斯和海帕伊司托斯的这些祭司谈话时，还听到各式各样的许多事情。我甚至为了这个目的到底比斯和黑里欧波里斯去，专门要去对证一下那里的人们所讲的话是不是和孟斐斯的祭司们所讲的话相符合。黑里欧波里斯地方的人们素称对于埃及人的历史掌故是最熟悉的。除去他们的神的名称之外，我不打算重复他们告诉我的、关于他们的诸神的事情；因为我知道，关于神的事情，任何地方的人都是知道得很少的。除非在我后面的叙述中不得不这样做，关于这些事情我是不想再说任何其他的东西了。

（4）但是，关于人间的事情，他们下面所叙述的事情是完全一致的；他们说，埃及人在全人类当中第一个想出了用太阳年来计时的办法，并且把一年的形成时期分成十二部分。根据他们的说法，他们是从星辰而得到了这种知识的。在我看来，他们计年的办法要比希腊人的办法高明，因为希腊人每隔一年就要插进去一个闰月才能使季节吻合，但是埃及人把一年分成各有三十天的十二个月，每年之外再加上五天，这样一来，季节的循环就与历法相吻合了。他们又说，埃及人最初使用了十二位神的名字，这些名字后来曾被希腊人借用了去。他们又最先给某些神设坛、造像、修殿并且第一个把各种各样的图像刻到石头上去。在大多数的情形之下，他们都是用事实证明给我，他们所讲的话是真实的。而他们还告诉我说，埃及人的第一位国王的名字是米恩。在他的统治时代，除了底比斯省[(4)]之外，全埃及是一片沼泽，在今天莫伊利斯湖[(5)]以下的地方全部都是浸在水里的，而从莫伊利斯湖到海岸，则是七天行程的道路。

（5）他们所谈的关于他们的国家的事情，在我看来完全是入情入理的。因为任何亲眼看见埃及的人，纵使他在以前从来没有听人提到过埃及，如果他具有一般的理解力，他也一定立刻会知道，希腊人乘船前来的埃及，是埃及人由于河流的赠赐而获得的土地。不单是国家的下部，就是溯上述的湖而上三日行程间的地带也同样是如此，虽然他们并没有附带提到这一点，但这一部分和前一部分的情况是完全一样的。谈到埃及土地的性质，则第一：在你从海上向陆地方面走，而离陆地还有一日的航程的时候，那时你如放下测锤，你就会把泥带上来

并知道那里的海深是十一欧尔巨阿。这就是说，从陆地上冲刷下来的泥土一直沉积到这样远的地方来。

（6）此外，埃及本土的海岸线的长度是六十司科伊诺斯；根据则是我们为埃及所定义的疆界，即从普林提涅湾到沿着卡西欧斯山而伸展开来的谢尔包尼斯湖。领土狭小的国家的人们用欧尔巨阿来测量土地；领土较大的国家的人们则用斯塔迪昂来测量土地；有大量土地的国家的人们用帕拉桑该斯来测量土地。而拥有极多土地的人们，则是用司科伊诺斯来测量土地了。一帕拉桑该斯等于三十斯塔迪昂，而埃及人的尺度司科伊诺斯是等于六十斯塔迪昂。这样看来，埃及的海岸线，便长达三千六百斯塔迪昂了。

（7）从海岸线向内陆直到黑里欧波里斯的地方，埃及是一片广阔的土地，这是一片平坦的、多水的沼泽地带。从海岸到黑里欧波里斯的路程相当于从雅典的十二神的祭坛到披萨的奥林匹亚·宙斯神殿的路程。如果计算一下的话，那就可以看到路程之间相差得不多，二者相差不超过十五斯塔迪昂；因为从雅典到披萨，是差十五斯塔迪昂不到一千五百斯塔迪昂，而从海到黑里欧波里斯却正是一千五百斯塔迪昂。

（8）从黑里欧波里斯再向里面走，埃及就成了一条狭窄的土地。因为它的一面是阿拉伯山脉，这山脉从北向南以及西南，一直伸展到所谓红海的地方。孟斐斯那里金字塔所用的石块，便是从这个山脉中的采石场开采出来的。山脉在这方面转折，而终止在我所说的那些地方。从东到西最宽的地方，我听说是要走两个月，而它们的最东部的边界是出产乳香的。山脉的情况就是这样。在利比亚的这一面，埃及有另一支岩石重叠的山脉屏障着，金字塔就在这中间。这支山脉上面全是沙砾，它的方向和阿拉伯山脉一样，也是向南走的。从黑里欧波里斯再向外去，埃及便没有多么大的地方了；溯河而上的那条狭窄的土地不过是〔十〕四（修德本原文"十"字有括弧，这是迪池加上去的，但并无版本上的依据——译者）天的路程。在上面所说的山脉之间，土地是平坦的，而在平原最狭窄的地方，在我看来，在阿拉伯山脉和人们所说的利比亚山脉之间是还不到二百斯塔迪昂宽的。过了这个地方，埃及又变成了一片广阔的土地。当地的形势便是这样了。

（9）从黑里欧波里斯到底比斯，从河道走是九天的路程，距离是四千八百六十斯塔迪昂或八十一司科伊诺斯。下面是用斯塔迪昂换算的，埃及全部距离的总和：海岸线的部分我已经说过，是三千六百斯塔迪昂长；现在我再说一下从海岸地带到内地的底比斯的距离，这是六千一百二十斯塔迪昂。在底比斯和称为埃烈旁提涅的城市之间的距离则是一千八百斯塔迪昂。

（10）这样看来，我所谈到的这个国家的大部分土地都是埃及人所获得的土地；埃及的祭司们这样告诉我，我自己也这样想。在孟斐斯以上两条山脉夹峙间的全部土地，在我看来一度曾经是个海湾，正和伊里翁和铁乌特拉尼亚和以弗所一带的土地和迈安德罗司平原一样，只不过是比较起来规模有大有小罢了。因为谈到用本身的河水冲积成这些土地的诸河流，在规模上没有一条河是可以和尼罗河的五个河口当中的任何一个河口相比的。此外还有一些河流，它们不像尼罗河那样大，却也造成了很大的后果；我可以举出它们的名字来，但是其中主要的是阿凯洛司河，这条河流经阿卡尔那尼亚而后入海，它已经使埃奇那戴斯群岛的一半变成大陆了。

（11）现在，在阿拉伯离埃及不远的地方，有一个从所谓红海伸出来的海湾，现在我就说一说这个海湾的长度和宽度：在长度方面，用划桨的船从它的最内部的一头到大海要走四十天；在宽度方面，最宽的地方要走半天。每天在那里都有潮汐起落。我以为现在埃及的地方过去曾是另一个这样的海湾；一个从北方的海伸到埃西欧匹亚；另一个我就要提到的阿拉伯湾则从南伸向叙利亚。这两个海湾的尽头都深入相互靠近的地方，它们之间只隔着很小的一块土地。而如果尼罗河想流入阿拉伯湾的话，有什么能使它在两万年中间不被这条河用冲积土给封闭起来呢。照我来看，一万年的时间也就够了。因此可以相信，我出生前，一个比这海湾大得多的海湾是可以被这样一条急流的大河变成陆地的。

（12）因此，关于埃及，我首肯这样说的人们的话，而且我自己也完全信服他们所说的话。因为我看到，尼罗河是在离相邻地区相当远的地方流到海里去的，在山上可以看到贝壳，地面上到处都蒙着一层盐，以致附近的金字塔都要受到损害，而埃及的唯一的沙山就是孟斐斯上方的那座山；此外，埃及既不像与之相邻的阿拉伯的土地，又不像利比亚，也不像叙利亚（因为在阿拉伯的海岸地带住着的是叙利亚

人），它是一片黑色碎土的土地，仿佛是从埃西欧匹亚那里的河流带下来的泥和冲积土。但是我们知道利比亚的土壤较红并且有一些沙子，而阿拉伯和叙利亚则毋宁说是黏土和岩石的土地了。

（13）我从祭司们听到的又一件事实，对我来说，是关于这个国家的一个有力的证据。根据他们的说法，当莫伊利斯做国王的时候，河水只要上升八佩巨斯，就会把孟斐斯以下的全部埃及土地泛滥了[(6)]。但当我从祭司们那里听到这件事的时候，莫伊利斯死了还不到九百年。不过现在，除非河水上升至少到十五六佩巨斯，它是不会使国土泛滥的。因此，在我看来，如果土地按着这样的比例不断增高而面积也同样地不断扩大，则居住在莫伊利斯湖下方其他地区的埃及人以及所谓三角洲上面的居民终有一天会因尼罗河中止泛滥而永久地受到他们常说希腊人在什么时候要经历到的苦难。在听到希腊人的全部土地都是用天上的雨水来灌溉，而不是像他们的土地那样，是因河水的泛滥而得到灌溉时，于是他们就说，总有一天希腊人会对自己的巨大期待感到失望，而那时他们（指希腊人——译者）便要陷入悲惨的饥馑之境了。这话的意思等于说，如果有一天神不愿意再降雨给希腊人，而使他们遭受长期旱魃的话，希腊人就会给饥馑消灭掉，因为他们除去指望从宙斯那里取得雨水之外，他们是没有任何其他的水源的。

（14）埃及人在这样谈到希腊人的时候，他们的话是非常真切的。现在让我再说一下埃及人本身的情况如何。正像我刚才所说的，如果孟斐斯下方的土地（这是一块不断在扩大的土地）继续以和过去一样的速度增高，则既然那个地方没有雨而河水又不能泛滥到他们的田地上去的时候，那个地方的居民怎么能够不遭受饥馑呢？现在必须承认，他们比世界上其他任何民族，包括其他埃及人在内，都易于不费什么劳力而取得大地的果实，因为他们要取得收获，并不需要用犁犁地，不需要用锄掘地，也不需要做其他人所必须做的工作。那里的农夫只需等河水自行泛滥出来，流到田地上去灌溉，灌溉后再退回河床，然后每个人把种子撒在自己的土地上，叫猪上去踏进这些种子，此后便只是等待收获了。他们是用猪来打谷的，然后把粮食收入谷仓。

（15）可是，如果我们采用伊奥尼亚人的关于埃及的看法的话，则就只有三角洲那块地方才是埃及了。他们说，三角洲从所谓培尔赛欧斯监视塔沿海岸到佩鲁希昂的腌鱼场有四十司科伊诺斯，而从沿海向内地则是直到凯尔卡索洛斯市[(7)]的地方；尼罗河便在那里分成两股，分

别在佩鲁希昂和卡诺包斯二地入海。他们说，其他被称为埃及的地方，或属于阿拉伯，或属于利比亚。如果我们同意这个说法，那我们就等于说在过去埃及人没有自己的领土了。但我们知道，三角洲，正如埃及人自己所说而我个人也深信不疑的，却是由河流冲积而成的，而可以说是在不久之前才出现的。倘若他们以前根本没有领土的话，他们怎么能无聊到竟自标榜为世界上最古的民族呢。而他们也确实没有必要用婴儿做试验来看一下婴儿最初说的是哪一种语言了。实际上，我倒并不相信埃及人是和伊奥尼亚人的所谓三角洲同时产生的。我想他们是从有人类以来便一直存在着；既然土地不断增加，他们中间的许多人便下降到新的低地上来，也还有许多人留在他们的旧日的土地上。在古昔的时代，底比斯是称为埃及的，这是一块周边长达六千一百二十斯塔迪昂的地方。

（16）这样看来，如果我们对于这些事情的判断是正确的话，则伊奥尼亚人关于埃及的说法就是错误的了。如果，恰恰相反，他们的说法是正确的，那么我就得指出，不管是伊奥尼亚人，还是其他希腊人是都不懂得如何计算的，因为他们都说全世界分为三部分：欧罗巴、亚细亚和利比亚；但他们却必须加上第四部分，即埃及的三角洲，因为他们既没有把它归入亚细亚，也没有把它归入利比亚。因为按照他们的说法，尼罗河是并不曾把亚细亚和利比亚分开的。既然尼罗河在三角洲的顶点的地方分成数支，则这个三角洲便必然是亚细亚和利比亚之间的一块地方了。

（17）现在我们且把伊奥尼亚人的意见放到一边，来谈一谈我们自己的意见吧。我们的看法是这样：我们认为埃及是埃及人所居住的全部国土，正仿佛奇利启亚是奇利启亚人的居住的地方，亚述是亚述人居住的地方一样。而老实说，除去埃及的境界之外，我们也不知道有什么利比亚和亚述的边界。如果我们承认希腊人一般所承认的边界，那我们就必须认为全部埃及从埃烈旁提涅和瀑布起分成两部分，每部分又各属于世界的不同部分，一部分是属于亚细亚，另一部分是属于利比亚。尼罗河从瀑布到海把埃及从当中分为两部分，它直到凯尔卡索洛斯城都是一道河流，但是从那里起它分成了三支，向东的一支称为佩鲁希昂河口，向西的一支则称为卡诺包斯河口。同时尼罗河中间从上方一直流下来的那一支，到达尼罗河的顶点，继续前行，把三角洲从中间分开后而流注入海，这个河口和其他河口同样有名，又流着同

样多的尼罗河河水，它的名字叫做赛本努铁斯河口。除去这些河口之外，还有从赛本努铁斯分出去的另外两个河口，它们一个叫做撒伊司河口，另一个叫做孟迭司河口。博尔比提涅河口和牧人河口（此系意译——译者）则不是天然的河口，而是人工挖掘的河渠。

（18）在前面我已经提出了我对于埃及的领土面积的看法，我的这个看法由于阿蒙神殿的一次神托而得到了证明；而我是在形成了我的关于埃及的看法以后，才听到了神的这一宣托的。事情是这样：住在埃及的邻接利比亚的那一部分领土上的两个城市玛列阿和阿庇斯的市民，认为自己是利比亚人而不是埃及人，并且不喜欢当地禁止他们吃牛肉的那种有关牺牲的宗教惯例，于是他们便派人到阿蒙那里去，说他们与埃及人没有共同的地方：他们说，他们不住在三角洲，又不讲埃及语，因而他们要求允许他们吃随便什么东西。但是神拒绝了他们的请求，神回答他们说，全部埃及是尼罗河泛滥和灌溉的一块土地，而全部埃及人就是住在埃烈旁提涅的下方并且饮用尼罗河的河水的那个民族。神给他们的宣托便是这样。

（19）尼罗河在泛滥的时候，它不仅泛滥到三角洲上去，而且也泛滥到被认为是属于利比亚和阿拉伯的那些地方上去；它泛滥到离两岸有两天的路程的地方，有时远些，有时则近些。关于这个河的性质，不管是从祭司们那里，还是从别的人那里，我都听不到任何东西。我特别想从他们那里知道，为什么尼罗河从夏至起便开始上涨并一直上涨一百天，为什么在这段时期过去以后，它的水位立刻就退落并减弱水流，这样在整个冬天一直保持着低的水位直到第二年夏至再来的时候。我曾向埃及人打听，尼罗河有怎样的性能而使自己具有和所有其他的河流相反的性质，但关于这件事，我从居民那里得不到任何说明。我想知道，并且打听人们对上面提到的那些事情怎样说法，我还问过他们，为什么尼罗河又与所有其他的河流不同，从它的上面没有微风吹出来。

（20）然而，有一些希腊人，为了取得富有智慧的令名，便试图对尼罗河的这些现象加以解释；他们对这些现象提出了三种不同的说法。其中有两种说法我认为是不值一谈的，只提一下它们是什么便够了。再有一种说法是认为季节风[(8)]阻止尼罗河河水入海，故而使河水高涨起来。但是，常常有这样的情形，那就是在不刮季节风的时候，尼罗河照旧是发生同样作用的；此外，如果季节风有这种效果的话，那么

逆着这种风而流的其他河流也势必呈现和尼罗河相同的现象了，而且它们应当上涨得更要厉害，因为其他那些河流都比较小，水流也比较弱。可是，在叙利亚和利比亚都有很多这样的河流，但它们在这方面却是和尼罗河完全不同的。

（21）第二个说法比起刚才提到的那第一个说法来还要没有根据，尽管可以说它是更加耸人听闻的。根据这个说法，则尼罗河所以有这样奇异的现象发生，因为它的河水是从欧凯阿诺斯流出来的，而欧凯阿诺斯又是周流于全世界的。

（22）第三个说法比另外两个说法要动听得多，然而也就更加荒唐无稽了。这个说法实际上丝毫不比另外的两个说法有更多的真理。依照这个说法，尼罗河的河水是由于雪的溶化而产生的。但是，既然尼罗河发源于利比亚，经过埃西欧匹亚的中央而流入埃及，则从世界上最热的地区流到大部分是较冷的地区的河流，怎么可能是溶解的雪所形成的呢？任何对这样的事情能加以推理的人都可以提出最有力的论据来证明河水是不可能由积雪形成的；那就是从利比亚和埃西欧匹亚吹出来的都是热风。第二个论据是：那里从来没有过下雨和结霜的事情，而如果下雪的话，那在五日之内是一定要有雨的。第三个论据：当地的居民是由于太阳的热力而变黑的；此外，鸢和燕成年地留在那里不到别处去，而鹤每年却在斯奇提亚那边，严冬的时候飞到这边来避寒。因此，如果在尼罗河发源的那个地方，以及在尼罗河流过的那个地方居然还会下很少一点的雪的话，那么任何这类情况的发生都是绝对不可能的。

（23）至于把这些现象归之于欧凯阿诺斯的人，他的理由是以虚无缥缈的神话为依据的，因此完全没有反驳的必要。就我这方面来说，我从来不知道有一条叫做欧凯阿诺斯的河流。我想是荷马或者是更古老的一位诗人发明了这个名字，而把它用到自己的诗作里面来的。

（24）既然我都不同意上面所提出的意见，对于这些不明确的事情，现在我必须提出我个人的意见来了。因此，我便来着手解释一下看，为什么尼罗河的河水会在夏天的时候上涨。在冬季的时候，太阳被暴风吹出它原来的轨道而移转到利比亚的上方。如果要用最少的话来作出结论的话，问题的关键就在这里了。因为最容易明白的道理是这

样：凡是离日神最近的地方，或日神直接通过的地方，那里便最缺水，而那里的河水也便最少。

（25）但如果解释得比较详细的话，实际的情况就是这样。太阳在经过利比亚上部的时候，对它们发生了这样的影响。那些地方的大气一年到头都是清朗的，土地是温暖的而且没有凛冽的寒风，因此太阳经过那里的时候，对它们发生的作用就和在夏天它经过中天时对其他任何地方通常发生的作用完全相同。这就是说，它把水吸了过来。在把水吸过来以后，它再把水驱到内部地区，而风便把这些水接过来，再把这些水分散，溶解；这样当然可以想象到，从这个地区吹出去的风，即南风和西南风，都是带着最多的雨的风。而我的看法是，太阳每年从尼罗河吸上来的水，它并不完全放出来，而是在它的身旁保留一些。当冬天变得暖和一些的时候，太阳便重新回到它在中天的旧轨道上面去并开始同等地从所有的河流吸收水汽。到那时为止，其他的那些河流由于大量流入的雨水而充满了汹涌的激流，因为当地落雨而土地又被冲出了沟壑。但是到了夏天，由于缺雨，而太阳又吸收了它们的水分，这些河流的水位便下降了。但尼罗河却恰恰相反，它并不曾得到雨水的供应，又是太阳在冬天才吸水的唯一的河流，因此它当然和其他的河流不同，它在冬天的水位比夏天要低得多；这是当然的事情。因为在夏天，它和所有其他的河流一样，河水同样为太阳所吸收，但是在冬天，只有它的水才被太阳所吸收。从而我以为上面的现象的唯一原因就是太阳。

（26）因此，在我看来，也正是这个太阳，把它所经过的空间照得灼热，因此使埃及的空气变得如此干燥。同时利比亚的内地也就变得常年如夏了。如果把季节的位置改变一下，朔风和冬天所占的地位，为南风和夏天的地位所占据，而另一方面，南风的地位又为北风所占，结果就是：给冬天和北方从中天赶了出来的太阳就要到欧罗巴的内地去，就和今天到利比亚的内地去一样。这样，我相信它通过欧罗巴时对伊斯特河的作用，就和今天对尼罗河的作用完全一样了。

（27）至于为什么从尼罗河上没有微风吹出来这件事，我的意见是，从酷热的地方是不可能有风吹过来的，因为微风总是喜欢从十分寒冷的地方吹出来的。

（28）这样的事情就是这样的了，就和从一开头便是这样一样。至于尼罗河的水源的情况，和我谈过话的埃及人、利比亚人或希腊人都没有向我说过他们知道什么东西。例外的只有一个人，他就是埃及撒伊司城雅典娜圣库的主簿。当他说，他对于尼罗河的水源知道得十分清楚的时候，我觉得他是在跟我开玩笑。他的说法是这样：在底比斯的一个城市叙埃涅和埃烈旁提涅之间，有两座尖顶的山。一座山叫做克罗披山，另一座山叫做摩披山。尼罗河的水源便在这两山中间，这是一个深不知底的水源。它一半的水向北流入埃及，一半的水向南流入埃西欧匹亚。他说，这个水源据说是深得没有底的，因为埃及的一位国王普撒美提科斯曾经测验过它的深度，从而证实了这个事实。他制造了一根有好几千寻长的绳子，把它沉到水源里面去，然而却摸不到底。因此这个主簿便使我认识到，如果他所讲的话还有可信之处的话，在水源的这个地方有一些强力的涡旋和一股逆流，故而在水流冲击两山的情况之下，这个测锤是不能到达水源之底的。

（29）此外，从任何其他人那里我便没有听到任何东西了。由于我亲身上行直到埃烈旁提涅去视察并且对于从那里再向上的地区根据传闻来加以探讨；结果我所能知道的全部情况便是这样：当一个人再从埃烈旁提涅上行的时候，土地就升高了。因此人们就需要在河的这一部分，就好像人拉着牛的那个样子给船的每边系上一根绳子，这样溯河行进。如果绳子断了，船就会给水流的力量带回到河的下游去。航程在这样的河道上要继续四天，这里的尼罗河是与迈安德罗司河一样地曲折，这样必须走过的距离要有十二司科伊诺斯。在这之后你便走到一个平坦的原野上面了，尼罗河在这里分成两支，因为在河流中间夹着一个叫做塔孔普索的岛。埃烈旁提涅以上的地方就开始住着埃西欧匹亚人，他们占有这个岛的一半，而埃及人占另一半。在岛的附近又有一个大湖，而埃西欧匹亚的游牧民就住在这个大湖的周边。过去这个大湖，你便又来到了流入这个大湖的尼罗河。在这里，你得登陆并沿着河岸步行四十日，因为尼罗河的河水中有突出水面的尖峰，而在那里的水面下又有许多暗礁，因此人们便不可能再乘船上行了。当你在四十天中间这样经过了河流的这一部分的时候，你便可以再乘船循着水路走十二天，到了这段时期的末尾的时候，你便来到了一个称为美洛埃的大城市。这个城市据说是其他埃西欧匹亚人的首府。当地的居民所崇拜的只有宙斯和狄奥尼索斯[(9)]两个神。他们对这些神是非常尊敬的。城中有宙斯神的一个神托所，这个神托所指挥着埃西欧匹亚

人的战事：神托命令他们什么时候作战，向着什么地方出征，他们便立刻拿起武器来照办。

（30）离开这座城市再溯河上行，经过你从埃烈旁提涅到埃西欧匹亚人的这个首都所需的同样的时间，你便来到了称为“逃走者”的地方。这些逃走者被称为阿斯玛克（’Ασμα ' χ），这个词如果译成我们的语言（指希腊语——译者）的话，它的意义就是“侍立在国王左面的人”。这些逃走者是属于武士阶级的埃及人，人数有二十四万，他们是在国王普撒美提科斯的统治时代背叛了他而到埃西欧匹亚人这里来的。他们逃走的原因是这样的。普撒美提科斯当政时，在埃及有三支卫戍部队：一支驻在埃烈旁提涅城用来对付埃西欧匹亚人，一支驻在佩鲁希昂的达普纳伊用来对付阿拉伯人和叙利亚人，还有一支驻在玛列阿用来对付利比亚人。而直到我的时候，波斯人和在普撒美提科斯的时代一样，仍然守卫这些地点；他们在埃烈旁提涅和达普纳伊都设有卫戍部队。但是有一次埃及的卫戍部队在三年中间并没有被替换。于是士兵到三年末的时候，便共同进行了商议；在他们一致同意举行哗变之后，他们便叛离了普撒美提科斯，向埃西欧匹亚人那边去了。普撒美提科斯听到了这个行动，便在他们的后面追，而等他追着他们的时候，就说了许多话来恳求他们，请他们不要离弃他们父祖历代奉祀的诸神，不要离弃他们的妻子儿女。但是据说其中的一个人指着自己的生殖器说，不管他们走到什么地方，他们是不愁没有妻子儿女的。这样，在他们到达埃西欧匹亚之后，他们便把自己交给国王，任凭他来安置。国王为了答报，便赠给他们一块与他不和的某些埃西欧匹亚人的土地，办法是他命令他们把上面的居民赶跑而取得这块土地。自从埃及人归化而在这块土地上定居以来，埃西欧匹亚人学习了埃及的风俗习惯，这样就使得他们的性情比先前更加柔和了。

（31）这样，不仅仅是通过全部埃及，就是从埃及的疆界向上，陆路与水路四个月路程的地方，尼罗河行经的道路我们都知道了。计算一下便可以看到，从埃烈旁提涅到上述的逃走者的土地那里，就需要那样长的一段时间。在那里，河流的方向是从西、从日没的地方向东流的。从那里再向上，就没有人知道它流到什么地方去了。那个地方太热，因此那里也就成了一片无人居住的沙漠地带。

（32）然而我从库列涅当地的某些人那里却也听到一些话，现在我要把它们转述一下。他们说，有一次他们到阿蒙的神托所那里去，在那

里和阿蒙人的国王埃铁阿尔科斯交谈，谈话中间他们偶然谈到了尼罗河，说不知为什么没有人知道它的水源。埃铁阿尔科斯听见这话之后就说，过去有一些纳撒蒙人曾到他的宫殿来，而当他问他们是否能提供关于利比亚的无人居住的地区的任何情报时，他们便向埃铁阿尔科斯讲了下面的故事。纳撒蒙人是利比亚的一个部落，他们占据在叙尔提斯和叙尔提斯东部的不大的一块地方。他们说，在他们中间有一些粗暴狂傲的少年，这些少年是领袖人物的子弟，当这些少年长大成人的时候，除去干出了各种各样无法无天的事情之外，他们还用抽签的办法选出他们中间的五个人到利比亚的荒漠地带去探险，试一试他们是否能够深入到比前人所曾到达的最遥远的地带更远的地方去探查。利比亚的北部海岸，从埃及直到利比亚的一端的索洛埃司岬的全部地带，住着许多不同部落的利比亚人；他们占据着整个地带，只有属于腓尼基人和希腊人的某些部分是例外。从海岸线和海边居民的地区向上，利比亚便是猛兽经常出没的地区了。从猛兽出没的地区再向上，便是一片沙砾的地区，是极其缺水的地区，是完完全全的荒漠之地了，因此，这些青年人他们说便为了这件事被他们的同伴们派了出来，而在出发时他们带了充足的水和食粮；他们起初是旅行在有人居住的地区，过了这个地区之后，他们便到了野兽出没的地区；从那里他们最后进入了一片沙漠，他们是按着从东到西的方向在沙漠上行进的。在一片广大的沙漠上行进了许多天之后，他们终于走到了一个平原，他们在平原上看到有树生长着。他们走到这些树跟前，看到有果子长在上面，便动手采集这些果子。正当他们采集果子的时候，他们看到一些比普通人要矮小的侏儒走过来，这些侏儒把他们捕获并给带走了。纳撒蒙人一点也不懂他们的话，他们也一点也不懂纳撒蒙人的话；他们被领过了一片的沼泽地带，最后到了一个城镇，那里的人都和带领他们的侏儒一样高，而肤色也是黑色的。有一条大河流过这个城镇，流向是从西到日出的方向，河里面可以看到鳄鱼。

（33）现在我就不再提阿蒙人埃铁阿尔科斯所说的故事了；我只是附带说一下，根据库列涅人的说法，他曾宣称，纳撒蒙人安全地返回了自己的国土，而他们所到达的那个城镇的人们是一个以巫师为业的民族。至于流经他们的城镇的那条河流，埃铁阿尔科斯猜想是尼罗河。这个看法很有道理。因为尼罗河从利比亚流出，一直流经这块地方的中央，而据我猜想，从已经知道的来推想不知道的，它是发源于和伊斯特河相同距离的地方。伊斯特河发源于凯尔特人居住的地方和披列

涅城附近，流经欧罗巴的中部并将其分为两部。凯尔特人则居住在海拉克列斯柱之外，与居住在欧罗巴最西端的库涅西欧伊人为邻，因此伊斯特河在最后流入黑海之前，曾贯流整个欧罗巴，它的河口地方的伊司脱里亚则是米利都人的一个殖民地。

（34）既然这条河流过了有人居住的那些地区，所以人们对它的河道大体是知道得清楚的。但是尼罗河的河源却无人能说出来，因为它所经过的利比亚是一片杳无人迹的沙漠。关于这条河，我所作的叙述，是我尽全力所能探索到的东西了。它是从埃及以外的地区流入埃及的。埃及大体上是对着奇里启亚的山区的；一个轻装的旅人从那里可以在五天当中一直走到黑海上的西诺佩。西诺佩位于与伊斯特河入海处相对的地方。因此，我的看法是，尼罗河穿过整个利比亚的长度等于伊斯特河的长度。关于尼罗河，我所要谈的就是这些了。

（35）但是，关于埃及本身，我打算说得详细些，因为没有任何一个国家有这样多的令人惊异的事物，没有任何一个国家有这样多的非笔墨所能形容的巨大业绩。因此在下面我要仔细讲一讲。不仅是那里的气候和世界其他各地不同，河流的性质和其他任何河流的性质不同，而且居民的大部分风俗习惯也和所有其他人的风俗习惯恰恰相反。他们上市场买卖的都是妇女，男子则坐在家里纺织。世界上其他地方的人织布时把纬线推到上面去，但埃及人则拉到下面来。埃及的妇女用肩担东西，但男子则用头顶着东西。妇女小便时站着，男子小便时却蹲着。他们吃东西的时候是在外面的街上，但是大小便却在自己的家里，他们这样做的理由是凡是不体面但是必须的事情应当在秘密地来做，如果没有什么不体面的事情，则应当公开地来做。妇女不能担任男神或是女神的祭司，但男子则可以担任男神或是女神的祭司。儿子除非是出于自愿，他们没有扶养双亲的义务，但是女儿不管她们愿意不愿意，她们是必须扶养双亲的。

（36）在别的国家，诸神的祭司都是留着长头发的，但是在埃及，他们却是剃发的。根据别的地方的风俗，为了对死者表示哀悼，死者的最亲近的人都要剃发，但是在埃及，人们在别的时候剃发，而当他们有亲人死亡的时候，他们反而任他们的须发长长。所有其他的人一生是和畜类分开过活的，但埃及人却总是和畜类居住在一起。所有别的人们是以大麦和小麦做自己的食品的，但埃及人认为用这样的办法维持生活是最不体面的事情，因为在那里，他们借以为生的谷物是一种

有人称之为宰阿的小麦。他们是用脚来和面的，但是他们却用手和泥土，拿粪便。他们至少是世界上仅有的割除包皮的民族，当然还要加上那些向他们学样的人。他们的每个男子有两件衣服，而妇女则只有一件。其他地方的人把帆的縢孔和帆脚索系在船的外侧，而埃及则是在内侧。在写算的时候，希腊人是从左向右运笔，但埃及人则是从右向左运笔的；尽管如此，他们还是说，他们是向右，而希腊人是向左的。他们使用两种完全不同的文字，一种叫做圣体文字，另一种叫做俗体文字。

（37）他们比任何民族都远为相信宗教。他们有着这样的一些风俗：他们用青铜杯饮水，这青铜杯他们每天都要磨洗干净；不是部分的人才这样做，而是没有人能够例外。他们穿麻布的衣服，这种衣服他们经常特别注意洗得干干净净。他们行割礼是为了干净；他们认为干净比体面更重要。祭司们每隔两天就要把全身剃一遍，而当他们在执行奉祀诸神的任务的时候，他们是不允许虱子或其他不净之物沾到他们的身上的。祭司们的衣服是麻制的，他们的凉鞋是纸草做的。他们是不许穿其他材料制成的衣服或鞋子的。他们每天在冷水里沐浴两次，每夜两次。在这之外，可以说，他们还要遵守成千上万的教规。然而他们也享受不少的特惠。他们既不消耗他们自己的物品，也不用花费自己的钱去买任何东西；每天他们都得到用谷物制作好的圣食，人们还分配给他们丰富的牛肉和鹅肉以及一份葡萄酒。他们不能吃鱼，至于蚕豆，则埃及人是不播种的，如果是天然长出来的，则不拘是生的还是煮熟的埃及人都不吃；那些祭司甚至连看它一眼都不能忍受，因为在祭司们的心目中，蚕豆乃是一种不净的豆类。每个神都有一群祭司，而不是一个祭司来奉祀，这些祭司中间有一个人是祭司长。如果其中有谁死了的话，则这个人的儿子就被任命代替他的职务。

（38）他们认为牡牛是属于埃帕波司神的，因此他们用这样的办法来检验牡牛：为了这个目的而任命一个祭司来进行检查，看是否在这个牛身上有一根黑毛，如果有的话，这头牲畜就是不净的了。这个祭司检查它的全身，先是叫它站着，然后再叫它仰卧下来；在这之后，他又把牛的舌头拉出来，根据我要在本书其他的地方谈到的那些规定的特征来看一看是净还是不净。他还检查尾巴上的毛，看它是否自然成长的。如果这个牛在所有这些不同的方面都被宣布为洁净的话，祭司便把纸草卷到它的角上作为记号，把封泥抹到上面，然后再用他自己

的指环上的印鉴在上面捺印。在这之后，这头牡牛便被他们领走了；凡是没有经过祭司这样鉴定的牛，如果用作牺牲的话，当事人是要受到死刑的惩罚的。畜类的检查方式便是这样。下面我再说一说他们的牺牲奉献式。

（39）他们把他们捺了印的牲畜领到将用来奉献的祭坛那里去，点上了火，然后把灌奠用酒洒在牺牲前面的祭坛上，并呼唤神的名字；然后他们便割断它的咽喉，把它的头给切了下来，进而更剥下它全身的皮。再后他们就拿着它的头，在这上面念一通咒；如果有市场而那里又有一批希腊商人的话，他们便把这头带到那里去立刻卖掉，如果在他们那里没有希腊人的话，他们便把这头抛到河里去。他们对着头念一通咒是为了这个：如果奉献牺牲的人们，或者整个埃及会遭到任何凶事的话，他们希望这凶事会转到牛头上面来。对牺牲的头念咒以及用酒来灌奠，这些仪式对埃及人都是一样的，而且同样用于各种各样的牺牲。由于这一习惯，埃及人是绝对不吃任何动物的头的。

（40）至于为牺牲剖腹和烧烤牺牲的方法，对于每一种牺牲却是各不相同了。我现在要说一下对于他们心目中最大的女神，也是用最隆重的节日来奉祀的女神，所使用的方法。在剥了牡牛的皮之后，他们就祈祷；在祈祷完毕之后，他们就把这头牛腹部内的一切全部取出，只把内脏和脂肪留在体内；然后他们再切掉它的四条腿、臀部、肩部和颈部。他们做完了这一步以后，便把牛的身体内部装满了洁净的（上供用的——译者）面包、蜂蜜、葡萄干、无花果、乳香、没药以及其他香料。这样装满之后，他们便用火烧烤这头牛，烧烤时并把大量的橄榄油浇到上面。在奉献牺牲之先，他们是断食的，而当牺牲的身体被烧烤着的时候，他们捶胸哀悼，而随后，当他们捶胸哀悼完毕的时候，便用牺牲的剩下的部分来举行宴会。

（41）因此，所有的埃及人都是使用洁净的牡牛和牡牛犊来当作牺牲的。但是，他们却不许用牝牛来当作牺牲，因为牝牛是伊西司的圣兽。这个女神的神像的外形像是一个妇女，但是有牝牛的一对角，因而和希腊人想象中的伊奥神一样。全体埃及人对于牝牛的尊崇，同样都是远远地超过其他任何畜类。这一点便说明，为什么没有一个埃及当地的人，不拘他是男人还是女人，会和希腊人接吻，或是用希腊人的刀子、铁条、锅，或是尝一下用希腊人的刀子宰割的、洁净的牡牛的肉。在牛死的时候，他们是这样处理的：牝牛是被投到河里去，牡

牛则埋在城郊，但是把一只角或是两只角露在地面上以为标记。等牛的身体腐烂而指定的时期到来时，从一个叫做普洛索披提斯的岛那里来一只船，这只船依次到各个城市去收集牛骨。普洛索披提斯岛是三角洲地带的一个岛（实际上是三角洲的一部分——译者），周边有九司科伊诺斯长。在普洛索披提斯岛上还有其他许多城市，派船来收集牛骨的那个城市叫做阿塔尔倍奇斯。在那个城市里，有一座非常神圣的阿普洛狄铁神殿。许多人从这个城市出发分别到别的各个城市去挖掘牛骨，然后他们把这些牛骨带走并全部埋到一个地方去。对于其他家畜的埋葬，他们也是使用着和埋葬牛相同的办法。对于这些家畜他们有同样的规定，因为他们也是不能屠杀这些家畜的。

（42）在本地有底比斯·宙斯的神殿或是住在底比斯诺姆的埃及人是不用手摸绵羊，而只用山羊当作牺牲的。因为除了伊西司和他们说相当于狄奥尼索斯的奥西里斯以外，全部埃及人并不都是崇拜同样的一些神的。恰恰相反，那些有着孟迭司神神殿的人们，或是属于孟迭司诺姆的人们却不去触山羊，而是用绵羊为牺牲。底比斯人以及在本身行动上模仿他们，也不用手摸羊的人们，是这样地来解释这一风俗的起源的。他们说，海拉克列斯希望不管怎么样都要看到宙斯，但是宙斯不愿意自己被他看到。结果，既然海拉克列斯坚持请求，宙斯便想出了一个办法：他剥了一只牡羊的皮，而在他把它的头割掉以后，便把它的头举在自己的前面，而身上则披着剥下来的羊皮。他便在这样的伪装之下使海拉克列斯看到自己。因此，埃及人就给宙斯神的神像安上了一个牡羊的头，而这个做法又从埃及人传到阿蒙人那里去；阿蒙人是埃及人与埃西欧匹亚人的移民，而他们所用的语言也是介乎埃及语与埃西欧匹亚语之间的。因此，在我看来，他们所以自称阿蒙人，是因为宙斯在埃及人那里是叫做阿蒙。这就说明为什么底比斯人不把牡羊用来当作牺牲，而把它们当作圣兽来看待。然而，在每年却有一天，即在宙斯的祭日里，他们只宰杀一头牡羊，把它的皮剥去，把这皮来披到神像上面，就如同宙斯神曾自己披上羊皮一样；然后，他们再把海拉克列斯的一座神像抬到宙斯神像的面前来。当这一切做完以后，来到神殿这里的一切人便为这只牡羊捶胸哀悼，然后便把它埋到圣墓里去。

（43）关于海拉克列斯，我听说他乃是十二神之一。关于希腊人所知道的另一个海拉克列斯，我在埃及的任何地方都听不到的。实际上，

海拉克列斯这个名字不是埃及人从希腊人那里得来的，而毋宁说是希腊人，即把海拉克列斯这个名字给予阿姆披特利昂的儿子的那些希腊人，从埃及人那里取得了这个名字；这件事我其实是可以提出许多论据来的，而在这些论据当中，特别可以提出这样的一个事实，即海拉克列斯的双亲阿姆披特利昂和阿尔克美涅都是出身于埃及的。而且埃及人又说他们根本不知道波赛东和狄奥斯科洛伊的名字，并且不把他们列到他们的诸神中间去。但是，如果他们从希腊人那里采用了任何神的名字，那么这些名字是最可能引起了他们的注意而念念不忘的；因为根据我的推测和判断，埃及人在当时是航海的，而一些希腊人也是航海的，因而这些神的名字会比海拉克列斯的名字更可能为埃及人所知。但埃及的海拉克列斯是埃及人的一位古老的神。他们说，在阿玛西斯当政时期之前一万七千年，便由八个神变成了十二个神，而这十二个神当中的一位就是海拉克列斯。

（44）而且，为了在这件事情上，我可以不管从什么方面得到确切的知识，我到腓尼基的推罗那里做了一次海上的旅行，因为我听说，在那里有很受尊崇的一座海拉克列斯神殿。我拜访了这座神殿，并发现那里陈设着许多贵重的奉纳品，其中有两根柱子，一根是纯金的，一根是绿柱石的，这是一根在夜里放光的大柱子。在我和那里的祭司谈话时，我打听这座神殿修建了有多久；由于他们的回答，我发现他们的说法也是和希腊人有所不同的。他们说修建这座神殿时，也正是建城的时候，而这座城的建立则是两千三百年前的事情了。我在推罗还看到另一座神殿，在那座神殿里供奉着以塔索斯为姓的海拉克列斯。因此我又到塔索斯去，在那里我看到了海拉克列斯的一座神殿，这座神殿是出海寻找欧罗巴时在这个岛上殖民的腓尼基人修建的。他们做这件事的时候比起阿姆披特利昂的儿子生在希腊的时候还要早五代。我的这些探讨很清楚地表明，海拉克列斯乃是一位十分古老的神。而我的意见则是：修建和奉祀海拉克列斯的两座神殿的希腊人，他们的做法是十分正确的；在一座神殿里海拉克列斯是欧林波斯的神，人们把他当作不死之神而向他呈献牺牲，但是在另一座神殿里，人们是把他当作一位死去的人间英雄来奉祀的。

（45）希腊人谈过许多没有适当根据的话，在这些话当中，有下面关于海拉克列斯的一段荒唐无稽的说法。他们说，当海拉克列斯到达埃及的时候，当地的居民便给他的头上戴上一个花环，然后把他带到一

个行列里面来，打算把他当作牺牲献给宙斯。在开头的一些时候，他一声不响地跟着走。但当他们把他领到祭坛前面而开始举行奉献牺牲的仪式的时候，他便施展出他的力量来自卫而把他们全都杀死了。然而在我看来，这种说法却证明希腊人完全不知道埃及人这个民族的性格和风俗习惯。埃及人除去限于清净的豚、牡牛和牡牛犊以及鹅之外，甚至连家畜都不用做牺牲的，怎么还能相信他们用人来作牺牲呢？而且，单是海拉克列斯一个人又怎么能够像他们所说的，能够以一个凡人的力量杀死成千上万的人呢？我说了这样多关于这件事情的话，我想神或是英雄不会因此而感到不愉快吧！

（46）上面我已经提到，埃及人是不用公山羊或是母山羊作牺牲的。理由是这样：称为孟迭司人的埃及人认为潘恩是十二神之先的八神之一。在埃及，画家和雕刻家所表现的潘恩神和在希腊一样，这位神长着山羊的面孔和山羊的腿。但是他们不相信他就真是这个样子或以为他与其他的神均有所不同，他们所以把他表现成这种形状的理由我想还是不说为好。孟迭司人尊崇一切山羊，对牡山羊比对牝山羊更加尊崇，特别是尊崇山羊的牧人。有一只牡山羊被认为是比所有其他的牡山羊都更要受到尊崇，当这只山羊死掉的时候，在整个孟迭司诺姆都规定要举行大规模的哀悼。在埃及语里，公山羊和潘恩都叫做孟迭司。在我当时，在这个诺姆里发生了一件奇怪的事情，一个妇女和牡山羊公然性交。这件事是大家都已经知道了的。

（47）在埃及人的眼里，豚是一种不洁净的畜类。首先，如果一个埃及人在走路时偶然触着了一只豚，他立刻就要赶到河边，穿着衣服跳到河里去。第二，即使牧豚人是土著的埃及人，也没有人愿意把自己女儿嫁给牧豚人，或是从牧豚人中间讨一个老婆，因而牧豚人不得不在他们中间相互结婚。他们认为不应把豚作为牺牲献给任何神，只有对狄奥尼索斯和月亮是例外；他们是在同时，同是在满月的时候向他们呈献作为牺牲的豚，随后便把这豚吃掉了。埃及人自己也有一个理由，来说明为什么在这个祭典中用豚作牺牲而在别的祭典中又非常憎恶它，这个理由我虽然知道的，但我觉得我是不适于在这里说到它的。下面我要说一说他们怎样把豚当作牺牲奉献给月亮：牺牲被屠宰之后，它的尾巴尖、脾脏和大网膜便被放到一起，并且用从牺牲的腹部掏出来的全部脂肪盖起来，继而用火把它烧光。至于牺牲其他部分的肉，他们便在奉献牺牲的当天吃掉，而那当天就是满月的一天；在

其他的任何一天，他们是连尝也不尝一下的。没有钱奉献活豚的穷人就用面捏一只豚，用火烤之后再呈献给神。

（48）对于狄奥尼索斯，则每个人都在这位神的祭日的前夜，奉献一只小豚；这只小豚就在每个人自己的门口屠宰，然后把它交回给卖豚的牧豚人并由他带走。在别的方面，狄奥尼索斯的这个祭日的庆祝是几乎和希腊人的狄奥尼索斯的祭日完全相同的，所不同的只是埃及人没有伴以合唱的舞蹈。他们发明了另外一种东西来代替男性生殖器，这是大约有一佩巨斯高的人像，这个人像在小绳的操纵下可以活动，它给妇女们带着到各个村庄去转。这些人像的男性生殖器，和人像本身差不多大小，也会动。一个吹笛的人走在前面，妇女们在后面跟着，嘴里唱着狄奥尼索斯神的赞美诗。至于为什么人像的生殖器部分那样大，为什么又只有那一部分动，他们是有宗教上的理由的。

（49）然而，我以为，阿米铁昂的儿子美拉姆波司是不会不知道这个仪式的，而且我以为，他毋宁可以说是很精通这个仪式的。美拉姆波司就是把狄奥尼索斯的名字，他的崇拜仪式以及带着男性生殖器的行列介绍给希腊人的人。然而，我并不是确切地说他什么全都懂得，因此他还不能毫无遗漏地把一切教仪介绍过来，不过从他那时以来，许多智者却已经把他的教仪补充得更加完善了。但无论如何希腊人是从他那里学会在奉祀狄奥尼索斯时，举办带着男性生殖器的游行行列的，而他们现在所做的事也是他教给的。因此，我认为，智慧的并且懂得预言术的美拉姆波司，既然由于他在埃及得到的许多知识之外还精通狄奥尼索斯的祭仪，他便把它加以少许的改变而介绍到希腊来；当然，同时他一定还介绍了其他事物。因为我不能同意，认为希腊的狄奥尼索斯祭和埃及的同样祭典之十分近似，这只是一种偶合；如果是那样的话，希腊的祭仪便一定是希腊性质的，也不会是最近才给介绍过来的了。我还不能同意，这些风俗习惯或任何其他的事物是埃及人从希腊人那里学来的。我自己的看法是美拉姆波司主要的是从推罗人卡得莫斯以及从卡得莫斯自腓尼基带到现在称为贝奥提亚的地方来的那些人们那里学到了有关狄奥尼索斯祭典的事情。

（50）可以说，几乎所有神的名字都是从埃及传入希腊的。我的研究证明，它们完全是起源于异邦人那里的，而我个人的意见则是，较大的一部分则是起源于埃及的。除去我前面所提到的波赛东和狄奥司科洛伊，以及希拉、希司提亚、铁米斯、卡利铁司和涅列伊戴斯这些名

字之外，其他的神名都是在极古老的时候便为埃及人所知悉了。我这样讲，是有埃及人自己说的话为依据的。他们说他们不知道名字的那些神，我以为除去波赛东之外，都是希腊人从佩拉司吉人那里才知道了名字的。至于波赛东这个名字，则他们是从利比亚人那里知道的。在古代的一切民族当中，只有利比亚人一直在崇奉这个神，而且也只有这个民族从一开头便有这样一个名字的神。埃及人在宗教上是不崇奉英雄的。

（51）这些风俗习惯以及我就要介绍的其他风俗习惯都是希腊人从埃及人那里学来的。但是海尔美士的那些猥亵的神像却不是从埃及人那里学来的。这种神像的制作是从佩拉司吉人那里学来的，而在希腊人当中，第一个学到的是雅典人，雅典人又把它教给其他希腊人。因为当佩拉司吉人来和雅典人住在一起的时候，雅典人已经被算作是希腊人了，因此他们也开始被认为是希腊人。萨摩特拉开人从佩拉司吉人那里学到了卡贝洛伊的仪式而到现在还实行着这种仪式，任何人如果被传授以这种仪式，他便会懂得我的意思。萨摩特拉开以前是由到雅典人这里来和他们住在一起的佩拉司吉人住着的，萨摩特拉开人就是从他们那里学到了仪式的。因此，雅典人便第一个制作了海尔美士的猥亵神像，他们这样做是因为佩拉司吉人教了他们。佩拉司吉人关于这件事曾讲过一个神圣的故事，这个故事在萨摩特拉开的秘仪中是曾经加以说明的。

（52）在先前的时候，佩拉司吉人呈献牺牲时向神呼号，但是他们并不呼叫任何一位神的名字；因为他们还没有听说过这样的名字。我知道这件事，是因为在多铎那有人告诉过我。他们称它们为神，因为一切事物和这些事物的适当分配都是由它们来安排的。然而，在一个长时期以后，他们从埃及学到了首先是其他诸神的名字，又过了很久，才学到了狄奥尼索斯的名字。于是他们立刻到多铎那的神托所去请示关于神的名字的事情。因为这个神托所被认为是希腊最古老的一个神托所，而在那时也是唯一的神托所。当佩拉司吉人那时在多铎那请示，他们应否采纳从外国传来的名字时，神托命令他们采纳这些名字。从那时起，他们便在他们奉献牺牲时使用这些神的名字；后来希腊人又从佩拉司吉人那里学到了这些名字。

（53）然而，从什么地方每一个神产生出来，或者是不是它们都一直存在着，他们的外形是怎样的，这一切可以说，是希腊人在不久之前

才知道的。因为我认为，赫西奥德与荷马的时代比之我的时代不会早过四百年；是他们把诸神的家世教给希腊人，把它们的一些名字、尊荣和技艺教给所有的人并且说出了它们的外形。然而据说比赫西奥德与荷马更老的那些诗人，在我看来，反而是生得比较晚的。上述这一切当中开头的部分是多铎那的女祭司们讲的；关于赫西奥德的、后面的部分则是我自己说的。

（54）但是，关于希腊的神托以及利比亚的神托，这都是埃及人讲的。底比斯的宙斯神的祭司们告诉我说，腓尼基人曾从底比斯带走了两个女祭司；他们说他们后来打听到，其中的一个人被带走并且给卖到利比亚去了，另一个人则被卖到希腊去了。他们说，这两个妇女在上述两地第一次建立了神托所。当我问他们，他们何以知道得这样确实的时候，他们回答说，他们当地的人曾到处用心寻找这两个妇女，却根本未能找到她们，但是后来才听到他们现在告诉给我的这个故事。

（55）以上是我从底比斯的祭司们那里听来的；下面则是我从多铎那的巫女们那里听来的：这是说，两只黑鸽子从底比斯飞到了埃及，一只到利比亚，一只到多铎那；后面的一只落到一株槲树上，口出人言，说那里必须设立一座宙斯神的神托所；多铎那的居民知道这乃是神的意旨，于是他们便建立了一座宣示神托的神殿。他们说，到利比亚来的那只鸽子命令利比亚人建立阿蒙神的一座神托所；这也是奉祀宙斯神的。这便是多铎那的女祭司们所说的故事，在这些女祭司当中，最年长的是普洛美涅亚，其次是提玛列捷，最年轻的是尼坎德拉；多铎那神殿的其他执事也对此深信不疑。

（56）但是对于这件事，我个人的看法是这样。如果腓尼基人真地带走了巫女并且把她们一个卖到利比亚，一个卖到希腊去的话，那么，我想，现在称为希腊，但以前称为佩拉司吉亚的地方，即后面的一个巫女被出卖的地方，就是铁斯普洛提亚（铁斯普洛托伊人居住的地方）了；而且她在那里被奴役之后，她立刻便在那里长着的槲树下修造了一座宙斯的神殿。因为她既然在底比斯是宙斯神殿的一名侍女，她应该记得她的故土的那座神殿，这是理所当然的事情。在这之后，等他通晓了希腊语的时候，他便传授神托的法术；她说她的姊妹被同样也卖了她的腓尼基人卖到利比亚去了。

（57）我认为多铎那的人们是把这些妇女称为鸽子的，因为她们说外国话，于是当地的人们便认为这种话和鸟叫一样了；然而不久妇女便说出了他们可以懂得的话，这便说明了何以他们说鸽子讲出了人言；只要她用她的外国语讲话，他们就认为她的声音像是一只鸟的声音。要知道，鸽子怎么能讲人话呢？故事中所以说鸽子是黑的，这意思是说，妇女是埃及人。埃及的底比斯和多铎那的神托方式是相似的；而且从牺牲来进行占卜的方法也是从埃及学来的。

（58）埃及人又好像是第一个举行祭日时的庄严的集会、游行行列和法事的民族。希腊人从他们那里学到了这一切事物。我认为这是有根据的，因为埃及的仪式显然是非常古老的，而希腊的仪式则是不久之前才开始有的。

（59）埃及人在一年中间不是举行一次隆重的集会，而是好几次隆重的集会。在这些集会当中，最主要的同时也是举行得最热心的是布巴斯提斯市的阿尔铁米司祭。在重要性方面，次于阿尔铁米司祭的是布希里斯举行的伊西司祭。布希里斯城位于埃及三角洲的中央，在那里有伊西司神的一座最为巨大的神殿，伊西司在希腊语中是叫做戴美特尔。在撒伊司举行的雅典娜祭是第三个最大的祭日；第四是黑里欧波里斯的太阳祭，第五是布头的列托祭，第六是帕普雷米斯市的阿列斯祭。

（60）人们到布巴斯提斯市去集会时，经过的情况是这样：男子和妇女都在一起循水路前来，每只船上都乘坐着许多人，一些妇女打着手里的响板，一些男子则在全部的行程中吹奏着笛子。其他的旅客，不分男女，则都唱歌和鼓掌。当他们在往布巴斯提斯的途中到临河的两岸之上的任何市镇时，他们都使船靠岸；于是一些妇女继续像我上面所说的那样做，一些妇女高声向那个市镇的妇女开玩笑，一些妇女跳舞，再有一些妇女站起来撩起衣服来露出自己的身体。在他们这样地行过了全程的水路以后，他们便到了布巴斯提斯；在那里他们用丰富的牺牲来庆祝祭日。在这一个祭日里所消耗的酒比一年剩下的全部时期所消耗的酒还要多。参加祭日的人，单是计算成年男女，不把小孩计算在内，根据当地人的说法，便有七十万人。

（61）这便是他们在那里的行事。至于布希里斯城的伊西司祭的仪式，我已经说过了。在那里，成千上万的全体男女群众在牺牲式结束

后捶胸哀悼。至于他们所哀悼的是谁，由于在宗教上害怕犯不敬之罪，我就不提了。住在埃及的卡里亚人在这个日子里做得比他们还要过火，这些卡里亚人甚至用小刀把自己的前额割伤。由于这样做，他们就可以使人知道，他们乃是异邦人，而不是埃及人。

（62）一个夜晚，当他们在撒伊司集会奉献牺牲时，那里所有的居民都在自己家周边的户外点上许多油灯。他们所用的油灯是满盛着油与盐的混合物的一种碟状器皿，灯芯就浮在那上面。这些油灯整夜都点着，因此这个祭日就称为灯祭。那些不参加祭典的埃及人，在祭日的那天夜里，也要和其他的人一样地小心守夜，不叫油灯熄灭。点灯不限于撒伊司一城，而是遍及于全埃及。有一段圣话可以说明为什么要特别奉祀这一夜，为什么在这一夜里要点油灯。

（63）在黑里欧波里斯和布头，他们到那里去集会只是为了奉献牺牲；但是在帕普雷美斯，则除了和别的地方同样地奉献牺牲和同样地执行仪式之外，人们还有下面的一种风俗。即当太阳下落的时候，只有几个祭司留下继续照管着神像，大部分的祭司则在手里拿着木棍，站在神殿入口的地方。站在这些人对面的又有一千多人，他们和另外那些人一样地拿着木棍并在那里发愿。原来保存在一个包着金箔的小木祠里面的神像，在祭日的前一天，便从一座神殿搬到另一个圣堂去。还负责照料神像的少数祭司把神像和那个小木祠一起放到一只四轮车上拖着。守在神殿门口的另外那些祭司不许它进去。于是发愿的那些人便走向前来站在神的一方面进行争执，他们向守门的人动武，这必然会受到抵抗。结果就发生了以木棍为武器的猛烈械斗，双方都有被打破了脑袋的，而且我相信，许多人会因伤殒命。虽然，埃及人说，在械斗中没有死过一个人。至于这个祭日是如何起源的，当地的人提出了这样一个说法。他们说，阿列斯的母亲过去曾住在这个神殿里；阿列斯并不是在自己母亲的跟前养大的，但是在他长大成人之后却想会见他的母亲。不过在他来的时候，由于侍者先前从来没有见过他而拒绝了他，结果没有使他进去。于是阿列斯便到另一个市镇去，纠合了一批人，借着这些人的帮助严惩了侍卫而得以进去见到了自己的母亲。因此，他们说，在这个祭日里便有了举行一场木棍斗争以奉祀阿列斯的风俗。

（64）此外，埃及人又第一个在宗教上作出规定，在神殿的区域内不得与妇人交媾，而在交媾后如不沐浴，也不得进入神殿的区域之内。

几乎所有其他民族，除去希腊人和埃及人之外，在这件事上的做法都不大经心，他们认为在这件事上人和兽类一样不受任何的约束。他们说，人们可以看到各种兽类和鸟类在神殿和圣域之内交配，而如果神不喜欢它们这样做的话，这样的事是绝对不会发生的。这便是他们为这一行动辩护的理由，但我本人是不能同意这一理由的。

（65）埃及人在这一方面，和他们在关于神圣仪式的所有其他方面一样，是特别小心地注意不破坏神殿的宗教习惯的。埃及虽然和利比亚接壤，但不是一个有很多野兽的地方。这个国家里所有的一切兽类，不管是家畜还是其他，都被认为是神圣的。如果我要解释一下为什么它们要作为圣兽奉献给神的话，那我就势必要讲到宗教上的事情，而这却是我特别不愿意谈到的。到现在为止，我约略涉及的有关各点都纯乎是出于不得已我才加以介绍的。下面我再谈一下他们对待动物的习惯。每一种动物都指定一些看守人，男的女的都有，他们的任务就是喂养它们。这个职务是父子相传的。各个城市的居民在他们对任何一个神发愿的时候，他们都要向属于这个神的动物奉献一些东西，方式是这样：在他们发愿之后，他们便给自己的孩子剃发，或是全剃，或是剃一半，或是剃三分之一，然后把这头发放在秤上来称量以便确定同样分量的银子。不管头发的重量多少，都要把同等分量的银子交给这些动物的女管理人，女管理人便切下相当银子的价值那样多数量的鱼来喂它，因为这鱼就是用来喂它们的食物。如果一个人杀死了一只圣兽，如果他是故意的，他便要被处以死刑，如果是误杀，那他便要付出祭司规定的任何数量的罚金。如果有谁杀死了朱鹭或鹰，则不管是故意还是误杀，一律须处以死刑。

（66）埃及家畜的数目非常大，如果不是由于在猫的身上发生了这样的事情，那数目就还要大。原来在母猫生小猫的时候，它们便不再和公猫住在一起，但是公猫想和母猫住到一处而又得不到母猫的同意，于是它们便想出一种办法来，这就是从母猫那里把小猫偷了出来杀死，但是不吃掉它们；母猫既然失去了小猫，便想再把小猫补上，因此它们就愿意与公猫同居了，因为它们是特别喜欢有小猫的。在埃及，每当起火的时候，在猫身上便有非常奇妙的事情发生了。居民们不去管火在那里大烧特烧，而是一个离一个不远地围立在火场的四周注意着猫，但是猫却穿过人们中间或是跳过人们一直投到火里去。如果有这样的事情发生，埃及人便要举行盛大的哀悼。如果在普通家庭

中，一只猫自然地死去的话，则这一家所有家里的人都要把眉毛剃去，如果死的是一条狗，他们就要剃头和全身。

（67）死猫都要送到布巴斯提斯城的灵庙去，在那里制成木乃伊，而后埋葬起来。狗是各自埋葬在原来城市的圣墓里。埋葬猫鼬的情况也和狗一样。但是，鹰和野鼠却要送到布头城去埋葬，朱鹭则要送到海尔摩波里斯去。在埃及罕见的熊以及比狐狸稍大的狼都是被发现在什么地方死掉就在当地埋葬的。

（68）鳄鱼是怎样一种动物呢？它是这样的：在冬天的四个月里，它什么都不吃；它是水陆两栖的四足兽。母鳄在岸上产卵和孵化，它们一天当中大部分是生活在干地上，但是在夜里它们便退回河中，因为河里的水是比夜中的空气和露水温暖的。在我们所知道的动物当中，这是仅有的一种能够从最小的东西长成最大的东西的动物，因为鳄鱼卵只比鹅卵大不了许多，而小鳄鱼和卵的大小也相仿佛。可是当它长成之后，这个动物可以有十七佩巨斯长或者更长。它的眼和猪的眼相似，它有和它的身体大小相适应的巨大的牙齿和尖齿。它和所有其他的动物不同，它没有舌头。它的下颚不能动，在这一点上它也是非常奇特的，因为它是世界上唯一上颚动而下颚不动的动物。它还有强大有力的爪，背上有非常坚硬的穿不透的鳞皮。它在水里看不见东西，但是在陆地上它的目光是很锐利的。既然它住在水里，因此在它的口腔里满都是水蛭。所有的鸟兽看到它都会逃避，但是它却和一种叫做特洛奇洛斯的小鸟和平相处，因为这种小鸟可以给它做事情。原来每当鳄鱼从水里到岸上来的时候，它习惯于张开大嘴躺在那里（多半是向着西风张着），在这个时候，称为特洛奇洛斯的小鸟便到它的嘴里去啄食水蛭。鳄鱼喜欢小鸟对它的恩惠，因此它便注意不去伤害这种小鸟。

（69）有一些埃及人把鳄鱼看成是圣兽，但另一些埃及人则把它看成是敌人。住在底比斯附近的人们和在莫伊利斯湖周边居住的人们特别尊敬鳄鱼。在上述的每个地方，他们每人都特别养一只鳄鱼，训练它、要它听使唤。他们把熔化的石头（这里指玻璃——译者）或是黄金的耳环给鳄鱼戴在耳朵上面，把脚环套在它的前脚上面，每天给它一定数量的食物和一些活的东西；他们在它活着的时候尽最大的可能好好看待它，并在它死后把它制成木乃伊，然后埋到圣墓里面去。但另一方面，埃烈旁提涅市一带的人们却根本不把鳄鱼看成是圣兽，他

们甚至以鳄鱼为食。在埃及语中，人们不称它们为鳄鱼，而称之为卡姆普撒。伊奥尼亚人称它们为鳄鱼（希腊语原音是克罗科狄洛斯——译者），是因为它的形状和出没在伊奥尼亚壁上并且被称为克罗科狄洛斯的蜥蜴相似之故。

（70）捉鳄鱼的办法是多种多样的。我现在只来谈在我看来是值得叙述的那一种。把一块猪脊骨肉放在钩上作饵并且让这块肉漂浮在河的中流。但这时猎人自己却在岸上带着一口活小猪，并打这口猪。鳄鱼听见猪叫就顺着叫声赶来，它碰到这块猪脊骨肉便把它吞了下去。这时岸上的人们便拉钓绳。当他们把鳄鱼拉到岸上来的时候，猎人们做的头一件事情，就是用泥糊上它的眼睛。这件事做到之后，这个猎获物便很容易控制了，否则的话，要控制它可不是一件容易的事情。

（71）在帕普雷米斯诺姆，河马是一种圣兽，但在埃及的其他地方则不是这样。它的形状是这样：它有四条腿，有像牡牛那样的双蹄，扁平的鼻子。它的鬃毛与尾巴和马一样，有向外突出的牙齿，叫的声音也和马嘶一样。在大小上，它和最大的牛相同。它的皮肤是如此的粗厚，而在干燥之后可以制造投枪的柄。

（72）在尼罗河里也有水獭，水獭也被埃及人认为是神圣的。在鱼类中，只有两种是被视为神圣的。它们是被称为列披多托斯的一种鱼和鳗鱼。这两种鱼以及禽类当中的鸭，都被认为是尼罗河的圣物。

（73）他们还有一种称为波伊尼克斯的圣鸟，这种鸟我本人除了在图画上以外，从来没有看见过，甚至在埃及，这诚然都是一种十分罕见的动物；而根据黑里欧波里斯人的说法，只有每隔五百年，当它的父鸟死的时候，它才到这里来一次。如果这种鸟和图上所画的一样的话，则它的大小和形状便是这样：它的羽毛大部分是红的，部分是金色的，而它的轮廓和大小几乎和鹰完全一样。埃及人有一个故事告诉我们这个鸟做些什么事情，但这个故事在我看来是不可信的。他们说，它是从阿拉伯带着全身敷着没药的父鸟来的，它把父鸟带到太阳神的神殿，并在那里埋葬了父鸟。他们说，为了带着这个父鸟，它首先用没药做一个它可以带得动的卵并把它带起来以便试一试它是否经得住这样的分量，然后它把这个卵掏空，把它的父鸟放进去，再把卵中空隙的地方用没药塞满。于是这个卵便又和起初的重量完全相同了。在这样地包裹完毕以后，它便把这个父鸟带到埃及，并把它安放

在太阳神神殿里。这便是他们所传说的、关于这个鸟的所作所为的故事。

（74）在底比斯的附近，有对人完全无害的圣蛇。它们都是很小的，头顶上还长着两只角。在这些蛇死掉的时候，它们被埋葬在宙斯神的神殿里，因为这些蛇据说都是宙斯神的圣兽。

（75）我曾有一次到阿拉伯的几乎对着布头城的一个地方，去打听关于带翼的蛇的事情。在我到达那里的时候，我看到了不可胜数的蛇骨和脊椎：脊椎有许多堆，有些大，有些小，有些则更要小。蛇骨散在之地在山间狭窄山路的进入平原的入口处，峡谷开向和埃及的大平原相连接的一片广阔的平原。故事说，春天到来的时候，翼蛇便从阿拉伯飞到埃及来，但是在这个峡谷的地方遇到一种称为伊比斯的鸟，这种鸟禁止它们进入峡谷并把它们全部杀死。阿拉伯人说埃及人由于伊比斯鸟所做的事情而对之非常崇敬，埃及人也承认，他们是为了这个理由而尊敬这种鸟的。

（76）伊比斯鸟的样子是这样。它全身漆黑，两只腿和仙鹤的腿相似。它的喙部弯曲得很厉害而它的大小大约和秧鸡相等。这便是与翼蛇作战的伊比斯鸟的外形。（伊比斯鸟确实是有两种的）而人们比较习见的一种，头部和颈部是没有羽毛的；它们的毛色是白色的，除了头、颈、翅膀尖端和尾巴之外（这些部分全是漆黑的）；鸟的腿和喙和其他伊比斯鸟的相似。翼蛇的样子和水蛇一样。它的两翼上没有羽毛，而是很像蝙蝠的两翼。关于圣兽这个题目的话，我就讲到这里了。

（77）至于埃及人本身，应当说，居住在农业地区的那些人在全人类当中是最用心保存过去的记忆的人，而在我所请教的人们当中，也从来没有人有这样多的历史知识。现在我要说一说他们的生活方式。在每一个月里，他们连续三天服用泻剂，他们是用呕吐和灌肠的办法来达到保健的目的的。因为他们相信，人之所以得病，全是从他们所吃的东西而引起的。甚至如果没有这个办法，埃及人也是世界上仅次于利比亚人的最健康的人。我以为它的理由是，那里一年四季的气候都是一样的；因为变化，特别是季节的变化，乃是人类致病的重大原因。他们吃面包，他们用一种小麦制造他们称为库列斯提斯的一块块的面包。在酒类方面，他们饮用一种大麦酒；因为他们国内是没有葡

萄的。他们吃生鱼：或是太阳晒干的鱼，或是盐水腌起来的鱼。鹌鹑、鸭子和小禽类都是腌了生吃的；所有其他各种禽类以及鱼类，除去埃及人认为是圣物的以外，则都是烤了或是煮了之后才吃的。

（78）在富人的筵席上，进餐完毕之后，便有一个人带上一个模型来，这是一具涂得和刻得和原物十分相似的棺木和尸首，大约有一佩巨斯或两佩巨斯长。他把这个东西给赴宴的每一个人看，说："饮酒作乐吧，不然就请看一看这个；你死了的时候就是这个样子啊。"这就是他们在大张饮宴时的风俗。

（79）他们遵守着他们的父祖的风习，并且不在这上面增加任何其他的东西。在他们其他值得一记的风俗习惯当中，还有这样一个：他们有一支歌，这就是在腓尼基、塞浦路斯以及其他地方所唱的里诺司歌。每个民族对这个里诺司歌都有他们自己的名字，但这就是希腊人唱的并称之为里诺司的同样的那一支歌。但埃及人从哪里得到这个名字，在我看来是埃及的许多奇怪的事情之一。他们显然是从太古以来便唱这支歌的；在埃及语中，相当于里诺司这个名字的是玛涅洛司[(10)]。埃及人告诉我说，玛涅洛司是他们第一个国王的独生子，他夭折了，因此埃及人便为他唱这首挽歌向他致敬；他们说，这是他们最早的，也是他们仅有的一首歌。

（80）还有一种风俗，在希腊人当中只有拉凯戴孟人和埃及人同样地有这种风俗。年轻人遇到年长的人时，要避到一旁让路，而当年长的人走近时，他们要从座位上站起来。但是他们还有另一种希腊任何地方都不知道的习惯，那就是路上的行人相互不打招呼，只是把手伸到膝头的地方作为行礼。

（81）他们穿着一种麻布的内衣，内衣的边垂在腿部的四周，这种内衣他们称为卡拉西里司；内衣上则罩着白色的羊毛外衣。但是毛织品不能带入神殿或是与人一同埋葬。他们是禁止这样做的。在这一点上，他们是遵从着与欧尔培乌司教和巴科司教的教仪相同的规定，但这规定实际上是埃及的和毕达哥拉斯的；因为凡是被传授以这些教仪的人，都不能穿着羊毛的衣服下葬。关于这件事，是有一个宗教上的传说的。

（82）我再来谈一下埃及人的其他发明。他们把每一个月和每一天都分配给一位神；他们可以根据一个人的生日而说出这个人他的命运如

何，一生结果如何，性情癖好如何。这一点给作诗的希腊人提供了材料。他们给他们自己所提出的朕兆，比所有其他民族加到一起的还要多；当一件有朕兆的事情发生了，他们便注意到它所引起的后果并把它记载下来；如果同类的事情又发生了，他们便认为会发生相类似的后果。

（83）至于他们的预言术，那是几个神的事情，而决不是任何凡人的事情；在那里，有海拉克列斯、阿波罗、雅典娜、阿尔铁米司、阿列斯和宙斯的神托所，而最受尊崇的则是布头城的列托的神托所。尽管如此，他们仍有各种各样的占卜术，而不单单是一种。

（84）在他们那里，医术的分工是很细的，每一个医生只治一种病，不治更多种的病。国内的医生是非常多的，有治眼的，有治头的，有治牙的，有治肚子的，还有治各种隐疾的。

（85）下面我再说一说他们哀悼和埋葬死者的方法。任何时候当家中死了一个有名的人物的时候，则家中所有的妇女便用泥土涂抹她们的面部或是头部。随后，她们便和亲族中的一切妇女离开家中的尸体，到城中的各处巡行哀悼，她们的外衣束上带子，但胸部则要裸露出来。另一方面，男子也要在那里捶胸哀悼，衣服也同样要束上带子。等这一点做完之后，他们便把死者的遗体送去做木乃伊。

（86）有一些人是专门做这件事情的，他们有这一行的专门的手艺。当一个尸体送到他们那里去的时候，这些人就把涂画得逼真的木制尸体模型拿给送尸体的人们看。他们说，有一种最高明的制作木乃伊的手艺，掌握它的人的名字在谈到这类问题时，我是因禁忌而不能讲出来的。他们提到的第二个办法不如第一个完美，价钱也比较便宜，第三个办法则最便宜。他们给人看过这些之后，就问尸主他们希望用什么办法处理尸体。尸主和他把价钱谈妥之后就走开，而留在那里的工人们便动手把尸体制成木乃伊。如果他们使用最完美的办法来加工的话，他们首先从鼻孔中用铁钩掏出一部分的脑子并且把一些药料注到脑子里去清洗其他部分。然后，他们用埃西欧匹亚石制成的锐利的刀，在侧腹上切一个口子，把内脏完全取出来，把腹部弄干净，用椰子酒和捣碎的香料加以冲刷，然后再用捣碎的纯粹没药、桂皮以及乳香以外的其他香料填到里面去，再照原来的样子缝好。这一步做完了之后，这个尸体便在硝石当中放置七十日。超过了这个时间是不许可

的。到七十天过去的时候，他们便洗这个尸体，并把尸体从头到脚用细麻布的绷带包裹起来，外面再涂上通常在埃及代替普通胶水使用的树胶，这之后尸体便这个样子送回给他的亲属，亲属得到这个尸体，便把它放到特制的人形木盒子里去。他们把木盒子关上，便把它保管在墓室里，靠墙直放着。

（87）这便是费用最贵的那一种调理尸体的方法。如果人们不愿意花费太多，而选择第二种，即中等办法的话，那么便是这样的：制作木乃伊的人先把注射器装满杉树制造的油，然后把它注射到尸体的腹部去，既不切开尸体，也不掏出脏腑。注射是从肛门进去的，但注射后肛门便被堵上以防流出。然后在规定的日子中间放在硝石里，而到了规定的日期，他们就叫杉树油再流出来。正是由于杉树油的作用的关系，整个内脏和肠子都被溶化而变成了液体。这时硝石已经分解了肌肉，因而这个尸体剩下的便只有皮和骨了。尸体便这样地归还给死者的亲属，再也不加什么工了。

（88）再穷一些的人是用第三种办法来制作木乃伊的。这种方法就是把腹部用泻剂清洗一下，然后把尸体放到硝石里浸七十日，再把它交给尸体的亲属带回去。

（89）有身份的人物的夫人以及非常美丽的和尊贵的妇女，在她们死后并不是立刻送到制作木乃伊的人那里去，而是在她们死后三四天再送到他们那里去。这样做的原因是防止木乃伊工匠和她们的尸体交配。据说有一次一个工匠被发现污辱了一个新死的妇女，因而被他们同行的工匠揭发了。

（90）不管是一个埃及人，还是一个外国人，只要他是被鳄鱼拉去咬死或是淹在河里而丧命的，则这个人被发现的地方的附近城市的居民，必须把他制成木乃伊并用尽可能隆重的礼节把它葬入圣墓。不许任何人摸这个尸体，甚至死者的朋友或亲属也不行，只有尼罗河的祭司才能够用手摸这个尸体。祭司们亲自料理这个人的丧事并埋葬他。因为他们认为这个尸体是属于超人的。

（91）埃及人避免采用希腊人的风俗习惯，而一般说来，也就是避免采用任何其他民族的风俗习惯。可是，虽然其他埃及人都很小心地遵守这一点，但是在底比斯诺姆涅阿波里司附近的一个大城市凯姆米司地方，有一座奉祀达纳耶的儿子培尔赛欧斯的方形神殿，神殿的四周

满长着椰子树。这座神殿的前面的石造的柱廊是非常宏大的；有两座巨大的石像立在那里。在它的境内有一座圣堂，圣堂里有培尔赛欧斯的神像。根据凯姆米司人的说法，培尔赛欧斯常常在他们面前显现，有时在他们的土地上，有时在这个神殿里。人们还找到他穿的鞋子，足有二佩巨斯长。自从这只鞋被发现，全埃及便大为繁荣起来了。这便是他们的说法。在奉祀培尔赛欧斯的时候，他们使用了希腊的仪式，这就是说，为他举办包括各种比赛在内的运动会。会上以家畜、外衣和皮革为奖品。我曾问过凯姆米司人，为什么培尔赛欧斯只是对他们显现，而不在埃及的其他地方，为什么他们在举行运动会这一点上面，与其他埃及人不同。他们回答说，培尔赛欧斯是出身于他们的城市的。渡海到希腊去的达纳乌司和律安凯乌斯便是凯姆米司人，而培尔赛欧斯据说便是他们一系下传的后裔。在回溯家系的时候，他们还谈到，当培尔赛欧斯为了也是希腊人所说的理由，即从利比亚带着戈尔冈的头，而来到埃及的时候，他怎样到凯姆米司拜访了他们并承认他们是他的亲属，他怎样在他到达埃及之前便从他的母亲那里听到了他们的城市的名字。他们说这是根据他的命令，他们才为他举办了运动会的。

（92）以上所述，都是居住在沼泽地带上方的埃及人的风俗习惯。沼泽地带的居民，他们的风俗习惯，不拘是在其他各方面，还是在像在希腊那样每一个人只有一个妻子这一方面，都是和其他埃及人相同的。但是为了使食物的费用节省一些，沼泽地带的居民想出了这样的一些办法。当尼罗河上涨，而河水湮没了两岸平原的时候，在平原的水中生长大量的埃及人称为罗托斯的百合，他们把这种百合采下来放在太阳下晒干，然后他们便从百合的中央取出像是罂粟那样的东西捣碎并用它们做成面包。这种罗托斯的根也可以吃，它有一种甜美的味道；它是圆形的，大小和苹果差不多。河里另生长着一种百合，这种百合和蔷薇相似。它的果实长在从根部抽出的另一株茎上的花萼当中，外形几乎完全和蜂巢相似。它里面有许多和橄榄核大小差不多的种子，这些种子生吃或是晒干了吃都可以。每年在沼泽里生长的纸草都给他们拔出来，把它的上部割掉作为其他的各项用途，下面剩下的大约一佩巨斯长的部分则吃掉或是卖掉。凡是想享受一下纸草的最好的美味的人，就把它放到烧红了的瓦罐里去烘一下再吃。但其中也有一些人是完全以鱼类为活的。他们捉到鱼，并把它们的脏腑取出来之后，便把他们放在太阳下晒干，然后干着把它们作为食物。

（93）群居性的鱼并不是常常在河里生产的，它们都养在湖里，养育的情况是这样：当它们要产卵的时候，它们便成群地游到海里去，雄性的鱼领在前面，放出它们的精子，雌性的则跟在后面把这些精子吞下去，这样便受精了。当雌性的鱼在海里面受胎的时候，所有的鱼便游回自己的老家；但这一次领先的是雌性的鱼而不是雄性的鱼了，它们成群地游在前面，并且像雄性的鱼那样地，一点一点地放出它们那像小米那样的一些卵来，而跟在后面的雄性的鱼便吞食了这些卵。这些小米状的东西或卵，就是鱼。鱼就是从没有被吞食的那些留下来的卵成长起来的。那些在游向海中时被捉住的鱼，在它们的头部的左方有伤痕，在从海中游回时被捉住的鱼，则在它们的头部的右方有伤痕。所以有这样的现象发生，是因为它们向海的方面游去时，它们紧挨着左岸，而在游回的时候，仍旧紧挨着原岸，尽量地挨着它、触着它；而我想这是它们害怕水流会把它们冲出它们的道路的缘故。当尼罗河开始上涨的时候，在河流附近低洼的和沼泽的地带首先开始积满了水，这是从河里缓缓流出的水，而在这些地方涨满了水的时候，它们里面立刻就满都是小鱼了。它们可能是从什么地方来的，我想我是可以猜到的。当尼罗河河水下落的时候，鱼便在它们随着最后的水离开之前产卵在泥里；而时间转回来的时候，第二年的河水又泛滥了，从这些鱼卵里立刻便生出鱼来。因此，关于鱼的事情讲到这里也就够了。

（94）在沼泽地带周边居住的埃及人使用一种从蓖麻子制造的油，他们称这种蓖麻子为奇奇。他们在河岸与湖岸上播种这种植物；在希腊，这种植物是野生的；埃及种的蓖麻结子很多，但是气味很不好闻，人们把这种蓖麻子收集起来，或是捣碎和压榨，或是在焙过之后再煮，而把从里面流出的液体收集起来。这是一种不次于橄榄油的、富于油质的液体，它可以作灯油用并有一股浓烈的气味。

（95）蚊子是很多的；埃及人防蚊的办法是这样：住在比沼泽地带要高的那些人，他们可以很安全地爬到顶楼上去睡觉，因为风会使蚊子不能飞到那上面去；在沼泽地带四周住的人们则有另一种办法来代替顶楼。他们每个人都有一个网子，他们白天用这个网子打鱼，晚上就把这个网子张在他睡觉的床的四周，然后爬进去睡觉。如果他穿着外衣或裹着亚麻布睡，那蚊子会把它咬穿了的；但是它们甚至根本不试图穿过网子去咬里面的人。

（96）他们用来运货的船是用一种橡胶树制造的，这种树的外形很像库列涅的莲花，它的汁液便是树胶。从这种树他们切下两佩巨斯长的木板，把它们像是砌砖那样地排列在一起；然后他们便用把这些两佩巨斯长的木板紧系在长而又密排的木柱之上的办法来造船身。这样弄好了之后，他们便把大梁横着放到木板上。他们是不用肋材的。他们用纸草来填充里面接缝的地方。船的龙骨上有一个孔，舵就从这个孔穿过去。船桅是橡胶树做的，帆是用纸草做的。除非强力的阵风连续刮，这种船是不能逆流驶行的。它们要用岸上的人来拖；但是在顺流而下的时候，却可以这样办；他们用一个柽柳木制造的筏，系着两塔兰特重穿孔的石头和苇席：木筏放到水里要它漂在船的前面，用一根绳子把它和船系在一起，石头也用一根绳子系在船的后部。这样，给水流推动着，木筏便顺流迅速下行并拖着这个"巴利司"（这是这些船的名字），而垂到后面的河水里的石头，它的作用则是保持船行的进路笔直。这种船是很多的，有一些船载运着成千上万塔兰特重的货物。

（97）当尼罗河泛滥到地面上来的时候，只有市镇才可以被看到高高地在水面之上并且是干燥的，和爱琴海上的岛屿非常相似。只有这些市镇露在水面之上，而埃及的其他地方则完全是一片水。因此，当这种情况发生时，人们便不像寻常那样在河道中往来，而是往来于全部水域之上了。从纳乌克拉提斯到孟斐斯上行的船只实际上就是经过金字塔本身的近旁的；虽然通常的河道不是这样，而是经过三角洲的顶点和凯尔卡索洛斯市镇的。但是你如果从海和卡诺包斯到纳乌克拉提斯去的话，那你就会经过安提拉市附近的田野和那被称为阿尔康德洛斯的城市。

（98）安提拉是一个有名的城市，它是专门指定为统治埃及的国王的王后供应鞋子的。自从埃及被波斯人征服以来，事情一直就是这样的。另一个城市，我以为，是因阿凯亚人普提奥斯的儿子、达纳乌司的女婿、阿尔康德洛斯而得名的；因为这是被称为阿尔康德洛斯之城的。也可能有另一个阿尔康德洛斯；然而这个名字却不是埃及的名字。

（99）以上所述都是我个人亲自观察、判断和探索的结果。下面我再根据我所听到的记述一下埃及的历年事件，这上面再加上一些我自己看到的东西。祭司们告诉我说，米恩是埃及的第一位国王，他第一个

修筑了一道堤坝把孟斐斯和尼罗河隔了开来。整个河流从利比亚那一面的沙山下面紧挨着流过去，但是米恩却在河上筑了一道堤坝而使它在孟斐斯上方一百斯塔迪昂左右远的地方开始折向南方流去了。这样他便使旧道干涸下来并用一道河渠引领河水使它经过山与山的中间。而直到今天，波斯人都非常注意河的这一个水曲，每年都加固它的堤坝，以便使它把河水保持在河道里。因为，如果尼罗河冲毁了堤坝并且湮没了这里的话，整个孟斐斯便有被湮没的危险了。但当这第一位国王米恩修堤而使这个地方成为干地的时候，他就第一个在那里建立了现在称为孟斐斯的一座城（甚至孟斐斯也位于埃及的狭窄部分），而在它的外部，他在它的北部和西部引出河水而挖掘了一个湖（而尼罗河本身就是这个地方的东界），第二，他在那里修建了一个最值得一记的伟大的海帕伊司托斯神殿。

（100）在他的后面有三百三十个国王，祭司们从一卷纸草把他们的名字念给我听。在所有这许多代里，有十八位埃西欧匹亚的国王和一位土著的王后；其他的便都是埃及人了。王后的名字和巴比伦女王的名字一样，也叫做尼托克里司。他们说，她是继承了她的哥哥的王位的，她的哥哥曾是埃及的国王并且为他的臣民杀死，然后臣民使她登上了王位。为了给她的哥哥复仇，她想出了一个狡诈的计划，而她便用这个计划杀死了许多埃及人。她修建了一间宏大的地下室，她借口庆祝这间地下室的落成，心中却想着完全是另外一件事：她召请她知道曾作为主要人物参加谋杀她的哥哥的那些埃及人来赴盛宴，但当他们正在饮宴的时候，她忽然把河水放了进来，这河水是从在他们头上秘密修建的大水道引进来的。关于她，祭司们所谈的只有这些，此外只还有这样一件事，即当她做完了我上面所说的事情时，她便投身到一间充满了灰烬的屋子里面去，以便逃避她可能会受到的报复。

（101）他们说，其他的国王都是没有什么业绩可言的人物，他们都是没有留下什么可以纪念的东西的不值得一提的人物。例外的只有最后的一个国王叫做莫伊利斯的。这个莫伊利斯在位的时候，留下了几个纪念物：海帕伊司托斯神殿的北门；他下令挖掘的湖，这个湖的四周有多少斯塔迪昂我下面就要谈到；此外还有他在湖中修建的金字塔，这些金字塔的大小将要在我谈到它们所在的那个湖的时候提一下。这便是莫伊利斯留下的业绩，其他的国王则谁也没有留下任何东西。

（102）我不谈这些国王了；因而现在我就要谈一谈在他们之后统治的一个名叫塞索斯特里斯[(11)]的国王。祭司们说，他第一个率领着一队战船从阿拉伯湾沿着红海海岸向前推进，征服了他经过的沿岸的各个民族，直到他最后到达因浅滩而无法行船的一片海洋地带。因此他便从那里返回埃及，祭司们说，他又集合了一大支军队，通过大陆前进，把他在道上遇到的每一个民族全都征服了。凡是当地居民对他的进攻加以抗击并英勇地为本身的自由而战的地方，他便在那里设立石柱，石柱上刻着他的名字和他的国家的名字，并在上面说明他怎样用他自己的武力使这里的居民屈服在他的统治之下。但相反地，在未经一战而很快地便被征服的地方，则他在石柱上所刻的和在奋勇抵抗的民族那里所刻的铭文一样，只是在这之外，更加上一个妇女的阴部的图像，打算表明这是一个女人气的民族，也就是说不好战的、懦弱的民族。

（103）这样他便穿过了整个亚细亚大陆，从这里他又进入欧罗巴，征服了斯奇提亚人和色雷斯人。我以为他的军队就来到这里，而没有开到比这些人更远的地方去。因为在他们的国土上还看得到他树立的石柱，但是在更远的地方便看不到这样的石柱了。从色雷斯返回埃及的时候，他在途中到达了帕希斯河的河岸。在这里我不能确定发生的是什么事情。可能是国王塞索斯特里斯自己把他的一部分军队从他的主力分出来，把他们留在那里殖民，也可能是他的一部分军队在流浪的征途上感到厌倦而在这条河的河岸上定居下来了。

（104）科尔启斯人是埃及人那是明显不过的事情了。在我听别人提起这个事实之前，我自己已经注意到这件事情了。在我开始想到这一点的时候，我便在科尔启斯和埃及两地对当地人加以探询。我发现科尔启斯人对于埃及人的记忆比埃及人对科尔启斯人的记忆更要清楚。然而埃及人仍然是说，他们认为科尔启斯人是塞索斯特里斯的军队的一部分。我个人这样推测的根据，首先是这样的一个事实，即他们的肤色是黑的，毛发是卷曲的（但是在他们之外的其他民族也有这样的，因此单是这一件事实确实是没有什么意义），但此外，也是特别重要的是这样一个情况，即科尔启斯人、埃及人和埃西欧匹亚人是从远古以来实行割礼的仅有的几个民族。腓尼基人和巴勒斯坦的叙利亚人自己都承认，他们从埃及人那里学到了这个风俗。而在铁尔莫东河与帕尔特尼欧斯河沿岸地带居住的叙利亚人以及与他们相邻的玛克罗

涅斯人则说，这种风俗是他们最近从科尔启斯人那里学来的。要言之，这些人便是世界上仅有的行割礼的民族，而且非常明显，他们在这一点上面，是模仿埃及人的。至于埃西欧匹亚人本身，则我诚然还不能断定，是他们从埃及人那里学到了割礼，还是埃及人从他们那里学到了割礼，但这显然是一个十分古老的风俗了。然而和埃及人有交往的人们从埃及人那里学得了这一风俗，我却从这样一件事实而很清楚地得到证实：即当腓尼基人中凡是和希腊人有交往的，他们就不在这件事上模仿埃及人并且不给自己的孩子施行割礼。

（105）不，关于科尔启斯人如何与埃及人相似的一点，我还可以补充另一件事实。这两个民族织造亚麻的方法是完全一样的，但世界所有其他的人们则都完全不知道这种织造的方法。他们在全部生活方式上以及在他们的语言上也是相似的。希腊人称科尔启斯的亚麻为萨地尼亚亚麻，但称从埃及来的亚麻为埃及亚麻。

（106）埃及国王塞索斯特里斯在他所征服的各地所树立的石柱，大部分都已不复存在了。但是在叙利亚的，叫做巴勒斯坦的那一部分，我亲自看到它们仍然耸立在那里，石柱上面刻着我上面所说的词句和妇女的阴部。在伊奥尼亚也有这位国王的两个图像刻在岩石上，一个在从以弗所到波凯亚的道路上，另一个在从撒尔迪斯到士麦拿的道路上。每个地方的图像所刻画的都是一个四佩巨斯一斯披塔美高的男子，右手持枪，左手持弓，其余的装束则一部分像埃及人，一部分像埃西欧匹亚人。穿过胸部从肩到肩有一行铭文，这是用埃及的僧体文字写的，意思是说："我用我的肩部的力量征服了这个国土。"征服者没有说出他是谁，他是从什么地方来的；虽然，塞索斯特里斯在其他地方是记载着这些事项的。因此有一些看到这些图像的人便猜测说这是美姆农的像。不过这样想的人离开事实是很远的。

（107）祭司们又说，这个塞索斯特里斯在他带着他从被征服的各国得来的大批俘虏回国时，他的那个在他离开时曾被他任命为埃及总督的弟弟在佩鲁希昂的达普纳伊迎接他，并且请他参加宴会，他和他的儿子们都参加了这个宴会。于是他的弟弟便在那一建筑物的四周堆积了大量的薪材，这样做完了之后，就把它点着了。当塞索斯特里斯知道发生了什么事情的时候，他立刻便接受了陪他一道赴宴的他的妻子的忠告，把他们的六个儿子中的两个儿子投到火上作为火焰中的桥梁，这样就可以使他们其余的人踏过这两个人而逃跑了。塞索斯特里

斯照着她的话做了，因此他本人和他其余的孩子便得了救。但他的两个儿子却活活地被烧死了。

（108）塞索斯特里斯于是返回自己的国土并对他的弟弟进行了报复，在这之后，他便着手这样地利用他从被征服的各国带来的大批俘虏；他使这些俘虏搬运大块的岩石，在他的治下，这些岩石都是被运到海帕伊司托斯神殿去的；他还迫使这些俘虏挖掘在埃及地方纵横交错的许多河渠。由于使用这些强制的劳动挖掘了河渠，国内的全部面貌无意中改观了。在以前埃及是一个适于马和马车行走的地区，但从此之后，它变得对二者都完全不适合了。虽然这时它的全境是一片平原，现在它却既不适于马，又不适于马车行走，因为它的全境布满了极多的、向四面八方流的河渠。国王这样做的目的是要把尼罗河的河水供应给内地不是临河的城市的居民，因为在先前，河水退下去以后，他们不得不饮用他们从井里吸取的发咸的水。就是为了这个原因，埃及才到处布满了河渠的。

（109）他们又说，塞索斯特里斯在全体埃及居民中间把埃及的土地作了一次划分。他把同样大小的正方形的土地分配给所有的人，而要土地持有者每年向他缴纳租金，作为他的主要的收入。如果河水冲跑了一个人分得的土地的任何一部分，这个人就可以到国王那里去把发生的事情报告给他；于是国王便派人前来调查并测量损失地段的面积；这样今后他的租金就要按着减少后的土地的面积来征收了。我想，正是由于有了这样的做法，埃及才第一次有了量地法，而希腊人又从那里学到了它。不过波洛斯（日钟——译者）、格诺门（日晷——译者）以及一日之分成十二部分，这却是希腊人从巴比伦人那里学来的。

（110）塞索斯特里斯不仅仅是埃及的国王，他还是埃西欧匹亚的国王。他是唯一的、治理埃西欧匹亚的埃及国王，作为他治下的纪念物，他留下了耸立在海帕伊司托斯神殿门口的那些石像，其中他自己和他的妻子的两座石像各有三十佩巨斯高，他的四个儿子的石像则各有二十佩巨斯高。在很多很多年之后，海帕伊司托斯神殿的祭司都不许波斯的国王大流士把自己的石像放在这些石像的前面，因为他们说，大流士的功业是不能够和埃及的塞索斯特里斯的功业相比的。因为他们说，塞索斯特里斯不单单是完全征服了和大流士征服的同样多的民族，他还征服了斯奇提亚人，这是大流士所未能征服的。因此，

如果就功业而论，在他自己不能相比的国王的奉纳物面前，树立自己的石像，那是不公平的。据说，大流士在这一点上对祭司是谅解的。

（111）祭司们说，在塞索斯特里斯死的时候，他的儿子培罗斯登上了王位。他并没有进行战事上的征伐。他由于下述的情况而双目失明了。尼罗河的河水涨到了空前的高度即十八佩巨斯，淹没了全部的田地的河水这时给突然刮起的强烈的风，吹起了浪头。于是，据说，这位国王竟鲁莽到拿起枪来，冲到河中的大浪头里面去。这之后他立刻得了眼病，而变成瞎子了。这样他一直在十年中间不能看到东西。终于在第十一个年头，从布头城有一个神托带给他，大意是说，他的刑罚的期限就要满了，他可以用尿洗眼以便恢复他的视力。但这尿必须是属于一个忠于她的丈夫并从来没有和另外一个男人发生过关系的妇女的。因此培罗斯便首先用他的妻子的尿来试，但是丝毫没有效果，他照旧看不到东西。于是他又一个接着一个地用别的妇女的尿来试，直到最后他用这种办法恢复了视力的时候。于是除去最后使他恢复视力的这个妇女之外，他把所有的妇女集合在一处，把她们带到现在称为红土的一个城市去，在那里把她们连同那个地方全部烧死了。他娶了用尿给他治好了眼睛的妇女。而在他完全恢复视力之后，他便向一切有名的神殿奉献礼品，在这中间，最值得一记的便是他送给太阳神的神殿的两个石头的方尖碑。这是两件杰出的作品，每个碑都是一整块石头制造的，每个石碑都是一百佩巨斯长，八佩巨斯宽。

（112）他们说，继承培罗斯的是一个孟斐斯地方的人，他的名字用希腊语来说，叫做普洛铁乌斯。这个国王在孟斐斯有一个很美丽的而且装饰得漂亮的圣域，位于海帕伊司托斯神殿的南面。推罗地方的腓尼基人住在这个圣域的四周，而这整个地方便叫做推罗人营。在普洛铁乌斯的圣域里，有一座神殿，称为外国人阿普洛狄铁的神殿。我猜想这座神殿是给图恩达列乌斯的女儿海伦建造的。首先，我听到的，是因为她曾在普洛铁乌斯的宫廷里和他同居了一个时期；其次，是因为这个神殿是被称为外国人阿普洛狄铁的；原来在所有其他阿普洛狄铁的神殿中间，再也找不出另一座神殿，有带着这个外国人的头衔的女神了。

（113）在回答我的关于海伦的问题的询问时，祭司们向我叙说了下面的一段经过。亚历山大从斯巴达把海伦抢走之后，他便乘船返回故国了。在他经过多岛海的时候，起了一阵烈风，这阵烈风把他吹离了

原来的航路并把他吹到埃及的海域上去；从那里，（由于风势未减）他便到了埃及，而他上岸的地点则是今日称为卡诺包斯河口的埃及河口的一个叫做塔里凯伊阿伊（盐地——译者）的地方。在这个地方的岸上有一座呈献给海拉克列斯的神殿，这座神殿到今天还存在着。如果一个奴隶从他的主人那里跑到这个神殿里来避难，把自己的一身献给神并在自己的身上打上神圣的印记，则不管他的主人是谁，也不能再动一下这个奴隶了。直到我的这个时候，这条法律仍旧是和太古以来一样有效的。因此，听到这个神殿的规定之后，亚历山大的侍从们便从他那里逃开，跑到神殿去请求庇护。在那里他们为了要加害于他们的主人，他们便向埃及人控诉他，把他掠夺海伦的全部情况，以及他对美涅拉欧司所做的不义之行都讲了出来。他们不单是在祭司面前，而且在尼罗河河口的守吏名叫托尼司的一个人面前控诉他。

（114）托尼司听到这个消息之后，他立刻送信给正在孟斐斯的普洛铁乌斯，大意是说："从希腊来了一名异邦人；他是一个铁乌克罗斯人，他在他所来自的希腊地方做了一件不义的行为。他欺骗了他的主人的妻子并诱拐了她以及一笔极大财富。但是风浪迫使他漂流到这里来。我们还是要他原样的回去呢，还是把他带来的东西给没收呢？"普洛铁乌斯回答说："不管是谁，凡是对自己的主人有不义之行的，就把他捉来见我，这样我可以知道他会说些什么。"

（115）托尼司得到这个命令之后，便逮捕了亚历山大并不许他的船舶离开；继而他便带着亚历山大、海伦、全部财宝以及那些逃跑>的请求庇护的人们到孟斐斯来了。当所有的人都到达的时候，普洛铁乌斯便问亚历山大，他是谁，他是从什么地方来的。亚历山大在回答时叙说了他的身世，祖国的名字以及他是从什么地方开始航行的。于是普洛铁乌斯又问他是从什么地方夺到了海伦的。在回答的时候，亚历山大支吾其词了，他并没有把老实话讲出来。于是那些逃跑的奴隶们便插进来讲话，他们驳倒了他的叙述并且讲出了他的全部犯罪事实。终于在讲完之后，普洛铁乌斯作了这样的审判，"如果不是我极其慎重于使被风浪吹到我国来的任何异邦人不遭杀害的话，我是一定会把你杀死来给希腊报仇的；因为你这个最卑鄙的人在受到款待以后竟会做出这样不义的事情来。首先，你诱惑了你自己主人的妻子，可是你还不满足，你一定还要挑起她的情欲并把她拐走。但这一点你仍然不满足，在离开的时候，你还劫掠了你的主人的家财。现在，既然我极其

慎重而不处死任何异邦人，因此我还是许你回去；但是我不许你带走这个女人和这些财富。他们必须留在这里，等希腊的那个异邦人亲自来把这个女人和财富带回去。至于你本人和你的同船伴侣们，我命令你们在三天之内离开我的国土到国外的什么地方去；此外，我还要警告你，如果你不这样做的话，三天过后，我就要拿你当敌人看待了”。

（116）根据祭司们对我讲的话，这便是海伦所以到普洛铁乌斯这里来的情况。而在我来想，荷马也是知道这件事情的。但是由于这件事情不是像他所用的另一个故事那样十分适于他的史诗，因此他便故意地放弃了这种说法，但同时却又表明他是知道这个说法的。从伊利亚特中他叙述亚历山大的漫游的一节，便很明显的可以看出来（他在诗中的其他任何地方都没有再提到这一点）；在这一节里，他说到亚历山大和海伦怎样被吹出了他们的航路，而在他们所到过的其他地方当中，他们还到达了腓尼基的西顿。这是在叙述到狄欧美戴司的武功的那一段里；原诗是这样：

在他的家里有织成五颜六色的袍子，

这是西顿的妇女们做成的；天神一样的帕理司在先前曾从东方的城市，带着这些妇女越过广大的海洋航行到这里，

甚至当他把血统高贵的，美丽的海伦从她的家乡给带出来的时候。

在奥德赛里，荷马也提到了这一点：

托恩的妻子埃及人波律达姆娜

曾把这样的有效的良药

送给宙斯的女儿；因为在那里的肥沃的土地上，

生长着许多配合起来能够治病的或是害人的药草。而美涅拉欧司也向铁列玛科斯说：

我归心似箭，但诸神把我还留在埃及，

他们因我不崇奉他们，不为他们按时举行百牛大祭而震怒。

从上面的诗句看来，诗人表示他知道亚历山大流浪到埃及去的这件事；因为叙利亚就在埃及的旁边，而包括西顿人在内的腓尼基人又是住在叙利亚的。

（117）这些诗句和特别是这一节非常清楚地证明，塞浦路斯叙事诗并不是荷马，而是另一位诗人写的。因为塞浦路斯的叙事诗说，亚历

山大偕同海伦在三天之内从斯巴达到伊里翁，一路之上是顺风和没有浪头的。但是根据伊利亚特，他在带着她的时候，是迷失了道路的。现在我就不再谈荷马与塞浦路斯叙事诗了。

（118）但是当我问祭司们，希腊人所叙述的关于伊里翁（即特洛伊）的事情是真是假的时候，他们回答说他们研究过并且知道美涅拉欧司自己所讲的话，即在海伦被诱拐之后，希腊人的大军为援助美涅拉欧司到铁乌克罗斯人的国土上来。他们在那里上岸扎营之后，便派遣使者到伊里翁去，美涅拉欧司本人也是使者之一。这些人进城之后，便要求放回海伦，并交出亚历山大从美涅拉欧司那里偷出并带走的财宝，此外还要求对他们的不义之行加以赔偿；但是铁乌克罗斯人后来却一直发誓或是不发誓地宣称，他们那里并无向他们要求交出的海伦和财宝，人和财宝都在埃及了。他们说，他们还没有义务来赔偿现在在埃及国王普洛铁乌斯手里的东西。但是希腊人以为特洛伊人是在开他们的玩笑，于是便围攻他们的城，直到攻克了这座城。直到他们攻克了城塞，发现那里原来没有海伦并听到了和先前相同的说法，他们才相信了特洛伊人当初所说的话，而把美涅拉欧司本人派到普洛铁乌斯那里去。

（119）于是美涅拉欧司来到了埃及并溯河上行到达孟斐斯；在那里，把经过的情形如实讲了一遍之后，他受到了非常热诚的款待并且完全无伤地接回了海伦以及他的一切财富，但是，尽管他受到这样盛情的款待，美涅拉欧司却做了一件对不起埃及人的事情。原来当他要乘船离开的时候，由于天气不好而被留下；由于这种阻碍长期无法解除，他便想主意而做了一件受到禁止的事情；他捉了当地的两个孩子，拿他们作了牺牲。当人们知道他做了这样的事情的时候，便憎恨并追赶他，于是他便乘船逃到利比亚去；而从那里他又到什么地方去，埃及人就不知道了。祭司们告诉我说，他们在打听之后才知道了这件事的若干情节，但是在他们自己国内发生的事情，他们却是言之确凿的。

（120）埃及祭司们告诉我的一切就说到这里为止了。至于我本人，我是相信他们关于海伦的说法的。我的理由是这样：如果海伦是在伊里翁的话，那么不管亚历山大愿意不愿意，她也要给送回到希腊人那里的。可以肯定，普利亚莫斯和他的最亲近的人们都不会疯狂到竟会使他们自己、他们的儿子以及他们的城市冒着危险而叫亚历山大娶海

伦为妻子。甚至假如他们在开头的时候有意这样做的话，那么当不仅仅是许多特洛伊人在与希腊人作战时被杀死，而且普利亚莫斯本人在每次战斗中，如果诗人的叙事诗可信的话，都要死掉两三个，甚至更多的儿子的时候，在发生这样的情况之下，即使海伦是普利亚莫斯自己的妻子，我自己也必然会想到，他是要把她送回到希腊人那里去的，如果这样做他可以躲掉目前灾祸的话。但尽管普利亚莫斯上了年纪，亚历山大却不是最近的一个王位继承者，因此他不能成为一位真正的统治者。这样的一个人是海克托尔，这是一个比亚历山大年纪大而且比他更勇敢的人物，他是很有希望在普利亚莫斯死时取得王权的。海克托尔决不会同意他的兄弟的不义之行，特别是当这个兄弟是造成海克托尔本人以及整个特洛伊的巨大灾祸的原因的时候。然而事情的结果却正如他们所说的那样，因为特洛伊人那里并没有海伦可以交回，而且尽管他们讲了真话，希腊人却不相信他们；因为，我相信并认为，天意注定特洛伊的彻底摧毁，这件事将会在全体世人的面前证明，诸神确是严厉地惩罚了重大的不义之行的。我是按照我自己所相信的来讲的。

（121）在普洛铁乌斯之后统治埃及的，他们说是拉姆普西尼托司。使人想到他的名字的纪念物是他留下来的海帕伊司托斯神殿的西面的前庭；在这前面他建立了两座有二十五佩巨斯高的像。这两座像靠北面的一座埃及人称之为夏，靠南面的一座埃及人称之为冬；对他们称之为夏的那座像，他们是崇拜并且善待的，但是对于称之为冬的那座像则给以相反的待遇。

（a）他们告诉我说，这个国王拥有这样大量的白银，以致后来的国王无人能超过他或几乎比得上他。为了他能够安全地保藏他的财富，他下令修建一间石室，这间石室的一面墙就和他的宫殿的外侧相接。但是修建这间石室的工匠却巧妙地想出一个办法，使墙壁上的一块石头砌得可以容易地给两个人，甚或一个人抽出来。因此当石室完工的时候，国王便把他的财富储藏在里面了。但是久而久之，当这个设计的工匠病得快要死的时候，他便把孩子们（他有两个儿子）召到自己的面前来，告诉他们怎样由于在他修建国王的财库时的技艺，而为他们安排了一个非常富裕的生计。他非常详尽地告诉他们移动石头的办法并且把寻找这块石头的尺寸也向他们讲了，并且说如果他们把这些记住的话，他们便可以随便支配国王的财富了。因此，当他死去

的时候，他的儿子不久便着手干他们的这件事了：他们在夜里来到王宫，很容易地在石室上找到了那块石头并把它抽了出来，这样便盗窃了大量的财富。

（β）当国王在一天打开石室的时候，他非常惊讶地看到盛着财宝的容器有些已经不满了。但是他不知道这应当归咎于何人，因为封印毫无异状而石室也紧紧地关闭着。但是在他第二次、第三次打开石室的时候，他发现财宝更加减少了（因为盗贼并没有停止偷窃），于是他便下令设置陷阱并把它安置在他放置财宝的容器的四周。盗贼像先前那样地又来了，他们之中的一个爬了进来；当他走近容器的时候，他立刻便被陷阱捉住了。看到他自己遭到灾祸，他立刻喊他的兄弟并把发生的事情告诉了他，要他的兄弟尽快地进来割掉他的首级，以免他被人看见和认出从而也连累了他的兄弟。他的兄弟认为这是一个好的办法，便同意并这样做了。于是他便把石头又安放在原处，带着他的兄弟的首级回家去了。

（γ）等到早上的时候，国王又到石室来，他吃惊地看到了一名无头贼，但是石室仍然没有打开，也看不出出入的痕迹来。于是他不知道如何好了。但是他立刻下令把盗贼的尸体悬在外城并派卫兵守在那里，告诉这些卫兵，如果看到有人哭泣或是哀悼，就立刻把这个人捉来见他。但是当这具尸体这样给悬挂出来的时候，贼的母亲感到万分难过，她要她还活着的那个儿子想不管是怎样一个办法把那个尸首放下来并把它带回来；她并且威吓说如果他不从命的话，她就要到国王那里去报告，说他窝藏了偷来的财富。

（δ）因此当母亲痛斥了他，而他无论如何也不能说服她的时候，他便想出了这样的一个办法：他带着他的驴子，驴子背上载运着满盛着酒的皮囊，然后就赶着它们在自己的前面走，而一直来到看守着悬挂着的尸体的卫兵的近旁；于是他便拉两三只革囊上的脚[(12)]，这样就把它的口解开了；而在酒向外流的时候，他便高声喊叫并且打自己的脑袋，好像是不知道先对付哪一头驴子好的样子。卫兵看到酒这样大量地流了出来，他们便拿起器皿跑到大道上去接取流出来的酒并自认为是有运气的。这个人假装作生气的样子并把卫兵们都痛骂了一顿。但是卫兵却心平气和地向他讲话。于是他立刻像是受到宽慰并且平息了怒气，直到最后，他竟把他的驴子赶到大道旁边并着手重新整理他载运的东西。结果卫兵和他谈起话来，其中的一名卫兵竟和他

开玩笑而使他笑了起来，这样他又送给他们一革囊的酒。于是不费什么麻烦卫兵们便坐了下来开始饮酒，他们要他参加进来和他们在那里共饮。他同意而留下了。他们跟他欢饮，而他又给了他们一革囊的酒，直到卫兵们由于喝得太多而酩酊大醉的时候，他们终于不得不睡着而在他们饮酒的地方卧倒了。当夜深的时候，这个贼便把他的兄弟的尸首放下来，然后为了愚弄的目的，他又剃了这些卫兵的右颊。他把这尸首放到驴背上驮着，赶回家里去，这样便完成了母亲交给他的任务。

（ε）当国王听到贼的尸首被盗走的时候，他真是愤怒万分了。因此为了不管用什么代价也要捉住做出了这样事情的人，他便用了这样的一个办法，这是埃及的祭司们的说法，但我个人是不相信这个说法的。他把自己的女儿给送到娼家去，命令她不拘任何人一律接待，但是在就衾之前先要每一个人告诉她，他本人在一生中所做的最聪明的和最邪恶的事情是什么。如果任何一个人在回答时告诉了她这个贼的故事，她必须立刻抓住他，不许他逃跑。她的女儿按照她父亲的吩咐做了，但贼是知道为什么国王要这样做的，于是他便想在计巧方面胜过国王。因此他又想出了下面的一个计划：他弄到了一具刚死的尸体并把它的一只手臂割下来藏到衣服下面，这样便到国王的女儿那里去。当她像她对所有其他的人一样地向他提问题的时候，他就告诉她说他所做的最邪恶的事便是在他的兄弟被国王财库中的陷阱捉住时，他割下了他兄弟的脑袋；而他的最聪明的事情便是灌醉了卫兵并把尸体带走。当他这样讲的时候，公主便想抓住他，但是贼却在黑暗当中把尸体的手臂给了她。公主以为这便是他的手臂，便紧紧地把它捉住。但贼在这时却把手臂留给她抓着，自己从门口溜掉了。

（ζ）在国王又得到这个消息之后，对这个人的狡猾和大胆深为惊服，于是便派使者到他统治之下的各个城镇去发布命令说，如果这个人前来谒见国王的话，国王将答应赦免他并给他重额的赏金。贼相信了他的话，到国王这里来了；拉姆普西尼托司非常称赏他，说他是人间最有智慧的人并把公主许配给他。因为国王说埃及人在智慧方面比所有其他的异邦人要优秀，而这个人又比所有其他的埃及人要优秀。

（122）祭司们还告诉我说，这位国王后来以肉身下降到希腊人称为哈戴司的冥府去，在那里和戴美特尔玩骰子，他有时胜、有时负；>在这之后，他便带着女神赠给他的一件礼物即金色的餐巾回到大地上

来了。因此，根据他们的话，由于拉姆普西尼托司下降到冥府去并从那里回来，埃及人便制定了一个节日，而我知道在我的时代他们确实是还庆祝这个节日的。但为什么他们制定这个节日，是为了这件事情还是为了其他的事情我就不能确定了。节日那天的仪式是这样：祭司们织出一件衣服，用一条布带蒙上他们当中一个人的眼睛，然后他们把这件衣服披在这个人的身上领着他到通向戴美特尔神殿的大道上去；那时他们便和他分手并留他一个人在那里了。可是，他们说，被蒙上了眼睛的祭司却给两匹狼领到离城二十斯塔迪昂远的戴美特乐神殿去，再由狼从神殿领他回到原来的地点来。

（123）这些埃及的故事是为了给那些相信这样故事的人来采用的：至于我个人，则在这全部历史里，我的规则是我不管人们告诉我什么，我都把它记录下来。在埃及，人们相信地下世界的统治者是戴美特尔和狄奥尼索斯。此外，埃及人还第一个教给人们说，人类的灵魂是不朽的，而在肉体死去的时候，人的灵魂便进到当时正在生下来的其他生物里面去；而在经过陆、海、空三界的一切生物之后，这灵魂便再一次投生到人体里面来。这整个的一次循环要在三千年中间完成。早先和后来的一些希腊人也采用过这个说法，就好像是他们自己想出来的一样；这些人的名字我都知道，但我不把他们记在这里。

（124）祭司们告诉我说，直到拉姆普西尼托司的时候，埃及在一切方面都治理得很好并且十分繁荣，但是到下面的一位国王岐欧普斯当政的时候，人民却大倒其霉了。因为首先，他封闭了所有的神殿，以致任何人也不能在那里奉献牺牲；其次，他强迫所有的埃及人为他做工，指定一些人给他从阿拉伯山中的采石场把石头拉到尼罗河岸：而这些石头既然要装在船上运过河去，所以另一些人的任务就是接过这些石头来并把它们拉到称为利比亚山的山那里去。他们分成十万人的大群来工作，每一个大群要工作三个月。在十年中间人民都是苦于修筑可以使石头通过去的道路，这种道路的修筑，在我想来，只是比金字塔的修筑要轻一些（因为道路是五斯塔迪昂长，十欧尔巨阿宽，最高的地方要到八欧尔巨阿，而且它完全是用磨光并且雕刻上图像的石头修筑成的）。前面所说的十年是用来修筑这条道路和金字塔所在的那个山上的地下室；国王修造这些地方是打算用它们来作他自己的陵墓，他还用水把这些陵墓围起来，水是从尼罗河用一个水渠引过来的。金字塔本身的建造用了二十年，它的底座是方形的，每一面有八

普列特隆长，它的高与之相等。金字塔是用磨光的石块，极其精确地砌筑成功的。每块石头的长度都超过三十尺。

（125）这个金字塔修造得像是有些人称为克罗撒伊，有些人称为波米戴司的楼梯。当它这个初步的工程完成的时候，工人们便用短木块制成的杠杆把其他的石块搬上去；他们把石块从地面抬到第一个级层上去；当石头这样抬上去之后，在第一级层上再放置另一个杠杆，而这个杠杆又把它从这一级层抬到另一级层上面去。可能在每一级层都有一个新的杠杆，也许只有一个可以移动的杠杆，而在石头搬下之后，他们便把杠杆依次拉上每一级层。我听的是这两种说法，但我无法确定。但可以确定的是，金字塔的上部是最先完工的，然后是下面的部分，而最后才是底座和最下面的部分。在金字塔上面，有用埃及字母写成的文字，表明为了给工人买萝卜、葱、蒜曾花了多少钱；而我记得十分清楚，通译者当时念给我上面所写的文字是花费了一千六百塔兰特的银子。而如果事实是这样的话，他们工作时所用的铁，以及工人的食品和衣服得要花费多少钱啊。看到上面说的建造时所花费的时间，则在开采和运送石头、挖掘地下部分这些方面，我想也是要很长的时间才可以做完的。

（126）岐欧普斯是这样寡廉鲜耻的一个人，由于没有钱，他竟然使自己的女儿去卖淫以便勒索酬报；但多少钱我不知道，因为他们没有告诉我。他们说，她在按着她父亲的吩咐去做时，曾打算也给她自己留下某种纪念物，因而请求每一个想和她交媾的人都要给她的营造物提供一块石头。而这些石头便用来修建了对着大金字塔的三座金字塔中间的一座；这个金字塔的每一面是一普列特隆半。

（127）埃及人说，岐欧普斯统治了五十年；他死的时候，他的弟弟凯普伦继承了王位。凯普伦的在一切方面的行为都和岐欧普斯相似。凯普伦也给自己修筑了一座金字塔，但是比他哥哥的那一座要小。我自己测量过它。它没有地下室，它也不像另一座金字塔那样有河渠把尼罗河的河水引过来，而是通过人工修建的一条水道把河水引进来的；河水绕流一个岛，而他们说岐欧普斯本人便埋在这个岛上。这座金字塔和另一座金字塔大小相同，只是高度差四十尺；它位于大金字塔附近的地方；它最下面的一层是用彩色的埃西欧匹亚石修筑的。两座金字塔都是耸立在同一大约有一百尺高的山丘上。他们说，凯普伦统治了五十六年。

（128）因此他们便认为，埃及曾有一百零六年是在水深火热之中，而关闭了如此长久的神殿也从来没有开过。人民想起这两个国王时恨到这样的程度，以致他们很不愿意提起他们的名字而是用牧人皮里提斯的名字来称呼这些座金字塔，因为这个牧人当时曾在这个地方牧放他的畜群。

（129）他们说，埃及再下面的一个国王，就是岐欧普斯的儿子美凯里诺斯了。他不喜欢他的父亲的所作所为，因而打开了神殿，并容许那时已处于水深火热之境的人民各人去做各人的行业，去奉献他们的牺牲。他是所有国王中最公正的审判者。正是因为如此，他比埃及的一切统治者都受到更高的赞扬。原来不仅仅是他的审判公正，而且，如果任何人不满意于他的判决，美凯里诺斯还会从他自己的产业中给这样的人一份礼物以偿还他的损失。他的行动便是这样的；他以仁政来治理他的人民，然而他仍然遭到了灾难：首先的一个灾难便是他家中唯一的孩子，他的独生女儿死了。他对他的这一不幸遭遇悲痛万分，因此他想给她举行比一般要隆重的葬仪。于是他用包金的木头做了一头空心的牛，把他的女儿的尸体放置到里面去。

（130）这只牛不是埋在土里，而在我那时候，人们还可以在撒伊司城看到它，它被安放在宫殿的一间华美的房间里。每天都给它烧各种的香，每夜都在它旁边点着一盏灯。在这个牛像近旁有另一个房间，在那里有美凯里诺斯的侍妾的像，这是撒伊司的祭司们告诉我的；而那里确实有大约二十座巨大的木像，都制作得像是裸体的妇女；但是我只听说过它们是何许人，我自己难肯定它们是谁。

（131）有人还说过关于牛和木像的事情，说美凯里诺斯怎样爱上了自己的女儿并把她强行奸污了；结果她悲痛得自缢了。因此，他们说，他便把她埋葬在这个牛像里；女孩子的母亲把引诱女儿跟她父亲通奸的那些侍女的手都砍掉了，因而据说现在她们的像的情况就和当时活着的那些妇女所遭到的命运一样。但我认为这乃是一种无稽之谈，特别是关于人像的手的事情。据我们自己来看，人像是因为年深日久，它们的手才脱落了的。甚至在我的时候，我还看见这些手放置在这些人像前面的地上。

（132）至于这个牛，则它的外部覆盖着一件紫色的袍子，露出的只有头部和颈部，它们都包着很厚的一层金。而在它的两角之间，安放

着一个黄金的、日轮一样的东西；牛不是站着，而是跪着。它的大小和一个实物的大牛差不多。每年只要是在埃及人为了在谈到这些事情时我没有指出名字来的神而捶胸哀悼时，这个牛像就给从房间内抬出来一次。在那个时候母牛被抬出来见见太阳，因为他们说，美凯里诺斯的女儿在她死的时候曾恳求她父亲，使她每年能够见到一次太阳。

（133）在他的女儿的悲惨的死亡之后，美凯里诺斯随之又遇到了这样的一件事情。从布头城有一个神托送到他这里来，说他只还有六年的寿命，而在第七年一定会死。国王认为这太不公平了，于是便把一名使者派到神托所去谴责神，抱怨说他的父亲和叔父封闭神殿、不敬神明并蹂躏世人却活得很久，而他这样一个十分敬神的人却是短命的。但是从神托所却来了第二个神托，这个神托对他说，他所做的善事正是使他短命的原因，因为他是违反着天命行事的；埃及注定要受一百五十年的苦难，这一点他前面的两个国王知道，然而他本人却不知道。听到这话之后，他知道他的命运是确定了。于是他便下令制造许多烛灯，每到夜里就把它们点起来，饮酒作乐。他昼夜不停地饮酒作乐；不管是沼泽地带还是森林地带，只要是他听到有可以极尽欢乐的地方，他就漫游到那里去。他这样做的目的，是打算用把黑夜变成白天的办法，把他的六年变为十二年，从而证明神托的虚妄。

（134）这个国王也留下了一座金字塔，但是这座金字塔比他父亲的要小得多，它的正方形的底座的每一面是差二十尺不到三普列特隆，而且有一半的高度是用埃西欧匹亚石修建起来的。但是有一些希腊人说，这座金字塔是妓女罗德庇司修建的，不过这个说法是不对的。诚然，我知道得很清楚，当他们这样讲的时候，他们并不知道罗德庇司是谁（否则他们决不会把修造金字塔的事情算到她的身上，而说起来，要是修建一座金字塔，是要花费无数塔兰特的金钱的）。而且还有一件事可以证明他们的错误，即罗德庇司的全盛时代正是在阿玛西斯，而不是在美凯里诺斯当政的时候，因此她是在修建金字塔的这些国王之后许多年的人。她是一个色雷斯人，是萨摩司人海帕伊斯托波里斯的儿子雅德蒙的女奴隶。她又是和写作寓言的伊索在一起的奴隶，因为他也是雅德蒙的人。这一点的最主要的证据是，当戴尔波伊人遵照着一次神托的命令，作出多次的声明请对伊索之被杀而要求赔偿的任何人到他们那里去的时候，则除了只有前者的孙子，另一个雅

德蒙之外，并没有任何人这样做。因此，伊索当然也就是雅德蒙的奴隶了。

（135）罗德庇司是萨摩司的克桑托斯给带到埃及来的。她到这里本是想做妓女的，但是在她来到之后，司卡芒德洛尼莫司的儿子，闺秀诗人莎波的兄弟，米提列奈人卡拉克索斯用一大笔钱给她赎了身。这样罗德庇司便得到了自由并定居在埃及，在那里她那遐迩闻名的魅力使她有了对一个妓女来说是非常巨大的财富，然而决不会富到可以修建这样一座金字塔的程度。既然到今天，任何人只要愿意的话，都可以知道她的财富的十分之一是多少，因此她是不可能被认为拥有巨大财富的。由于罗德庇司想给自己在希腊留一件纪念品，她便定制了一件独出心裁的东西然后再把它献到神殿去，她是把它献给了戴尔波伊作为自己的纪念的；因此，她便花了他的财富的十分之一用来定制了尽可能多的烤全牛用的铁叉，然后把这些铁叉送到戴尔波伊去；这些东西到今天还堆在那里，地点在岐奥斯人所奉献的祭坛的后面，神殿本身的前面。纳乌克拉提斯的妓女好像是最会迷惑人的，首先，我们上面谈到的那个罗德庇司就是这样的一位知名人物，甚至全希腊没有人不知道罗德庇司的名字。到后来，阿尔启迪凯又成了全希腊人们所讴歌的人物，尽管她的名声不如罗德庇司大。卡拉克索斯在给罗德庇司赎身之后便回到米提列奈去了，但是莎波在她的一首诗歌里却狠狠地嘲骂了他。关于罗德庇司的事情，便讲到这里为止了。

（136）根据祭司们的话，继美凯里诺斯而后成为埃及国王的是阿苏启司，他给海帕伊司托斯神殿修造了向着日出方向的外门，这个门比之其他的任何的门都要美丽和雄伟得多。在所有的外门上都有许多雕刻图像和无数建筑上的装饰，但在这个门上，这类的东西则要多得多。在这位国王的当政的时期，他们告诉我说，埃及的金融紧迫，因此定出一条法律，一个人可以用他自己父亲的尸体作抵押来借钱；法律还规定，债主对于债务人的全部墓地有财产扣押权，如果债务人还不了债的时候，对于提供这种抵押的人的惩罚就是，他死时自己不许埋入他的父祖的墓地或其他任何墓地，而在他生时，他也不许把他的任何死亡的家族埋入自己的墓地或其他任何墓地。此外，为了超过在他之前统治过埃及的历代国王，这个国王留下了一座砖造的金字塔作为自己的纪念，上面有刻在石头上的铭文。“不要因为和石造的金字塔相比而小看我。因为我比它们优秀得多，就好像宙斯与其他诸神相比

一样。因为人们把竿子戳到湖里面去，并把附着在竿子上的泥土收集到一起做成砖。而我就是这样修筑起来的”。

（137）这一切便是阿苏启司所做的事情。继他而统治的，是一个叫做阿努西司的盲人男子，他所出身的城市也叫做阿努西司。在他统治的时候，埃及曾受到埃西欧匹亚的国王撤巴科斯所率领的一支埃西欧匹亚大军的进攻。盲人逃到沼泽地带去，埃西欧匹亚人于是统治了埃及五十年。在历史上记载到他的统治时说，他永不处死任何做了错事的埃及人，但是根据人们犯罪程度的大小，判处所有那些犯罪的人在他们本地城镇修筑堤坝。因而城镇的地势便比以前更要高了：这是由于它们起初，在塞索斯特里斯统治的时期，是被建筑在挖掘河渠的人们修造的堤坝之上，因此在埃西欧匹亚人的统治时期它们就更高了。我想，其他的埃及城镇也是这样对待的，但是布巴斯提斯却比任何地方升得都要高。在这个城市里有一座布巴斯提斯的神殿，这是非常引人注目的一个建筑物。其他神殿尽管比较大或花钱较多，但是却没有一座神殿比这座神殿更加悦目。希腊语称布巴斯提斯为阿尔铁米司。

（138）我现在要说一说这座神殿的外形：除去入口之外，它是在一个岛上；从尼罗河有两个互不交叉的河渠流过它的附近，这两个河渠的流向是相对的，都是一直流到神殿入口的地方，然后一个河渠从一方，另一个河渠从相对的一方绕过去。每一个河渠都有一百尺宽，两岸上树木成荫，笼罩在水面之上。外殿有十欧尔巨阿高，装饰着六佩巨斯高的精美人像。神殿位于城市的正中，城的四周俯视着这座神殿，因为城的地面升高起来，但神殿的地面却和先前一样，因此人们是可以从外面看到它的里面的。它的四周是刻着图像的石墙；里面是一丛非常高大的树木围绕在一座巨大神殿的四周长着。神殿里是女神的神像。神殿是方形的，每一面有一斯塔迪昂长。一条大约有三斯塔迪昂长的石铺的道路一直通到入口，然后折向东通过市集，再到海尔美士神殿。道路大概有四普列特隆宽，两旁长着参天的树木。神殿的情况就是这样的。

（139）他们说，埃西欧匹亚人离开的经过情况是这样的。他逃出了这个地方，是因为他梦见一个人站在他的面前，劝告他把埃及的全体祭司集合到一起并把他们腰斩。做了这样的一个梦之后，他就说他认为这可能是神给他的一个暗示，表示他可以做出有渎神明的事情，这样就会受到诸神或是人们的惩罚；他说他不愿这样做，再加上，在神

托预言他统治埃及的时期期满之后他是要离去的，现在时期已经到了，他也应当离开了；因为当他还在埃西欧匹亚的时候，当地的人们请示的神托宣布说，他命中注定要统治埃及五十年。既然这个时期已经满了而且他又因他在梦中的所见而心中烦恼，于是撒巴科斯就自动地离开了埃及。

（140）这个埃西欧匹亚人既然离开了埃及，据说那位盲人便再度做了国王；他是从沼泽地带回来的，他在那里住了五十年，住的地方是他自己用灰和土筑成的一个岛。因为个别背着埃西欧匹亚人被派来给他送食物的埃及人，曾受国王之托在每次来的时候都带着灰，作为他们的礼物。在阿米尔塔伊俄斯的时期之前，从来没有人发现过这个岛；在他之前的所有的国王找了七百多年都没有找到它。它的名字是埃尔波，有十斯塔迪昂长，十斯塔迪昂宽。

（141）下面的一个国王就是海帕伊司托斯的祭司，名字叫做赛托司。他看不起并且毫不重视埃及的战士阶级，认为他根本不需要他们；他不仅是侮辱他们，而且把在前王时期送给他们每一个人的十二阿路拉上选土地收了回去。因此国王撒那卡里波司立刻率领一支阿拉伯人和亚述人的大军前来攻打埃及；但埃及的战士不愿对他作战。这个走投无路的祭司只得跑到神殿里去，在那里的神像面前为眼看便要到临他身上的危险而哀哭。当他正在哀哭的时候，他睡着了，在梦中他梦见神站在他的面前，命令他鼓起勇气来，因为在和阿拉伯人的大军相对抗时，他是不会受到什么损害的。神说他自己将要派军队来援助他。他相信了这个梦，因而便率领着还跟随着他的那些埃及人在佩鲁西昂扎下了营（因为这里是埃及的入口）；没有战士愿意跟着他去，愿意去的只有行商、工匠和小贩。他们的敌人也来到了这里，而在一个夜里有一大群田鼠涌入亚述的营地，咬坏了他们的箭筒、他们的弓，乃至他们盾牌上的把手，使得他们在第二天竟不得不空着手跑走，许多人又死掉了。而在这一天，在海帕伊司托斯神殿里有一个埃及国王的石像，手里拿着一只老鼠，像上还有一行铭文，大意是："让看到我的人敬畏神明吧。"

（142）埃及人和他们的祭司所告诉我的事情就是这些了。他们跟我说，从第一个国王到最后的那个海帕伊司托斯的祭司，中间总计是三百四十一世，而在这一段时间里，他们也就有相同数目的国王和祭司长。三百世是一万年，三世等于一百年。不把三百世计算在内，剩下

的四十一世则是一千三百四十年。这样算来，全部时间就是一万一千三百四十年；他们说，在这全部时期当中，他们没有一个国王是人形的神，而在这段时期之前或之后的其他埃及国王当中，也没有这样的事情。因此他们告诉我说，在这一段时期里，太阳违反常规地升起了四次；两次它是在它现在下落的地方升起的，两次是在它现在上升的地方下落的；虽然如此，埃及现在却没有经受任何变化，不管是在河流和土地的生产方面，还是在疾病和死亡的事情上面都是如此。

（143）海卡泰欧斯[(13)]这位历史家曾有一次到底比斯，他在那里自己回溯了一下身世，结果发现他在十六代之前和神有血统的关系。宙斯的祭司对他所做的事和他们对我所做的事完全一样，但我并没有回溯我自己的身世。他们把我领到神殿的巨大内庭里去，在那里指给我看许多木像，他们数了一下，木像的数目正是他们刚才所说的那个数目，因为每一个祭司长在生前都给自己在那里立一座像；在数给我并指给我看这些像的时候，祭司们向我表示，每一个都是从他的父亲那里继承来的。他们数了全部的木像，从最近死的那个人一直回溯到最早的那个人。因此，当海卡泰欧斯回溯他的身世并宣布说在他之前第十六代的祖先是神的时候，祭司们根据他们的计算方法也回溯了他们的身世；因为他们不会相信他那认为一个人可以从神生出来的话；他们循着三百四十五个像来回溯全部的身世，却和任何祖先的神或英雄联系不上，他们宣布说每一个像都是一个披罗米司，都是另一个披罗米司的儿子，用希腊语来说，披罗米司就是一个在各方面都好的人物。

（144）于是他们便表示说，凡是有像立在那里的人都是好人，但他们和神却完全不同。他们说，在这些人之前，埃及的统治者是神，他们和人类共同生活在大地上，在每一代其中必定有一位神掌握着最高主权。他们之中最后统治埃及的是奥西里斯的儿子欧洛司，希腊人则称之为阿波罗；他废黜了杜彭[(14)]而成了埃及最后一代的神圣的国王。奥西里斯在希腊语中则称之为狄奥尼索斯。

（145）在希腊人当中，海拉克列斯、狄奥尼索斯和潘恩被认为是诸神当中最年轻的。但在埃及，潘恩[(15)]是诸神中最古老的，并且据说是最初存在的八神之一，海拉克列斯是第二代的所谓十二神之一，而狄奥尼索斯则被认为是属于十二神之后的第三代的神。在海拉克列斯和阿玛西斯之间有多少年，我已经说过了。潘恩据说还要早一些；在

狄奥尼索斯和阿玛西斯之间的年代最短，埃及人把这段年代算定为一万五千年。既然埃及人已经算出了年代来，而且又把它们加以记载，可以知道他们对这一切是知道得很清楚的。但据说卡得莫斯的女儿赛美列所生的狄奥尼索斯大约是在我当时之前一千六百年，而阿尔克美涅的儿子海拉克列斯则是在我之前九百年左右。而佩奈洛佩所生的潘恩（根据希腊人的传说，佩奈洛佩和海尔美士是潘恩的双亲）是在我之前八百年左右，因此比特洛伊战争还要晚了。

（146）关于潘恩和狄奥尼索斯这两个神，人们可以相信任何一个他认为是可信的说法；但是在这里我要说一下我自己关于他们的意见：如果赛美列的儿子狄奥尼索斯和佩奈洛佩的儿子潘恩在希腊很有名，并像阿姆披特利昂的儿子海拉克列斯那样一直在那里住到老年的话，那就可以说，他们和海拉克列斯一样，也不过是普通人，只是用比他们要古老得多的神潘恩和狄奥尼索斯的名字来命名罢了。但虽然如此，希腊的故事却说，宙斯刚刚把他缝在自己的股内并把他带到埃及之外埃西欧匹亚的尼撒去的时候，狄奥尼索斯便降生了；至于潘恩，则希腊人便不知道他降生后的情况如何了。因此，在我看来，很清楚的是希腊人在诸神的名字当中是最后才知道了这两个神的名字的，他们把这两个神的起源一直回溯到他们知道它们的时候去。

（147）以上我记述的都是埃及人自己所讲的话。下面我还要说一说埃及人和外国人异口同声所讲的有关在这个国家发生的事情的话，还要加上我亲眼看到的一些东西。在海帕伊司托斯的祭司的统治时期之后，埃及人便自由了。（但是他们不能没有一个国王而生活下去）于是他们便把埃及分成十二部分并立了十二位国王。这些国王相互结亲并同意结为亲密的朋友，他们之间谁也不应陷害另一个人，谁也不应取得比另一个人更多的东西。所以缔结他们努力遵守的这一协定的理由是这样：在他们刚刚开始分王而治的时候，有一个神托告诉他们说，他们当中在海帕伊司托斯神殿中用青铜器皿行灌奠之礼的那个人将会是全埃及的国王。就和在所有其他的神殿集会一样，他们也是常常在这个神殿中集会的。

（148）此外，他们还决定共同做一番事业以便把他们的名字保存在后人的记忆里；在这样决定以后，他们便修建了一所迷宫，迷宫在离莫伊利斯湖不远的地方，位于人们称为鳄鱼城的一个地方的附近。我个人看见过它，它的巧妙诚然是难以用言语形容的；把希腊人所修建

的和制造的东西都放到一起，尽管以弗所和萨摩司的神殿也都是引人注目的建筑物，但总起来和它相比，在花费的劳力和金钱这点上，可说是小巫见大巫了。虽然金字塔大得无法形容而其中的每一座又足能顶得上希腊人修建的许多巨大纪念物，但这种错综复杂的迷宫又是超过了金字塔的。它有十二所有顶子的方庭，它们的门是相对的，六个朝北，六个朝南，并排为连续的两列，但它们都在一道外墙之内。它还有双套的房间，房间总数是三千间，一千五百间在地上面，一千五百间在地下面。我们自己看到了地上面的，所以现在只讲看到的部分；地下面的那一部分我们只是听别人讲的。埃及的看门人无论如何不肯使我们看到它们。他们说，这是最初修建这一迷宫的国王们和圣鳄的墓窖。因此我们只能凭传闻讲一讲地下室。地上面的部分我自己见过，它们大得人们几乎不相信是人建造的。各室的出口和来往通过各方庭的令人为之心迷的道路，在我们从方庭进入内室，从内室到柱廊，从柱廊又到更多的房间，然后进入更多的方庭的时候，这对我来说，乃是无穷无尽的惊异。在这一切之上是一个屋顶，屋顶和墙一样是石造的；墙上刻着图像，每一方庭的四周则是拼砌得极其精确的白石柱廊。在迷宫尽头的一个角落附近，有一座四十欧尔巨阿高的金字塔，上面刻着巨大的图像。修造了一条道通到这地下面去。

（149）迷宫的情况就是这样。然而在它旁边的莫伊利斯湖却是更值得人们惊奇的。这个湖的周边长达三千六百斯塔迪昂或六十司科伊诺斯，这个长度相当于埃及全部海岸线的长度。它的长度是从北到南的；它最深的地方是五十欧尔巨阿。从湖的本身可以看出，这湖是人工挖掘的，人工造成的；因为几乎在它的正中有两座金字塔，它们修建得水上水下各有五十欧尔巨阿，在每一座金字塔的塔顶上，有一个坐在王座上的巨大石像。因此这些金字塔就是一百欧尔巨阿高；一百欧尔巨阿等于一斯塔迪昂即六普列特隆，一欧尔巨阿等于六尺或四佩巨斯，一尺等于四帕拉司铁，一佩巨斯等于六帕拉司铁。湖里的水不是天然的（因为这一带地方的水异常缺乏），而是通过一道河渠从尼罗河引过来的；有六个月水从河流入湖，六个月从湖倒流入河。在向外流的六个月中间，每天捕得的鱼可使王室的国库收入一塔兰特的白银，而在向内流的场合之下，每日的收入是二十米那。

（150）此外，当地的人还说，这个湖还通过一道地下的水流通到利比亚的叙尔提斯，它是沿着孟斐斯上方的山脉向西方的内地流的。在

任何地方我都看不到从这个湖里挖出来的土，这一点使我颇费思索，于是我便去问那些住得离湖最近的人们，从湖中挖出来的东西都在什么地方。他们告诉我这些东西运到什么地方去而我立刻便相信了他们的话，因为我听到了在亚述的尼诺斯城所发生的一件类似的事情。尼诺斯的国王撒尔丹那帕洛司拥有巨大财富，他把这些财富收藏在地下的财库里。有一些贼想偷走这个财库；于是他们计算通路并从他们所住的房子到皇宫挖了一条地道，而把挖出来的土在夜里抛到流经尼诺斯地方的底格里斯河，直到最后，他们达成了他们的愿望。我听说，挖掘埃及的湖的时候，情况也是这样，所不同的就是工程不是在夜里，而是在白天进行的。埃及人把挖出来的泥土带到尼罗河去，想来这样做是要河水把这些泥土冲走和散开。湖就是这样挖成的。

（151）这十二个国王的行动一直是公正的；过了若干时候，他们终于到海帕伊司托斯神殿来奉献牺牲了。在宴会的最后一日，当他们正要举行灌奠之礼的时候，祭司长拿出了他们通常用来行礼的金杯；但是他算错，而只给了他们十二个人十一个杯子。因此他们中间最后的一个人普撒美提科斯便没有得到杯子。于是他便摘下他的青铜头盔，拿着它来行灌奠之礼。所有其他的国王通常也戴头盔，而那时也是戴盔的；当时普撒美提科斯拿出他的头盔来并不是故意想出的什么谋略，但是其他的人看到普撒美提科斯的做法却想到神托所说的话，即谁用青铜器举行灌奠之礼谁便成为全埃及的国王的话。因此，虽然他们认为普撒美提科斯还不应当被处死，因为他们调查过他并发现他是在无意中这样做的；但他们却决定剥夺他大部分的权力并且把他赶到沼泽地带去，不许他和埃及的其他部分发生关系。

（152）这个普撒美提科斯以前是在叙利亚的，他是从杀了自己的父亲涅科斯的埃西欧匹亚人撒巴科斯那里逃到叙利亚去的。那时，当这个埃西欧匹亚人由于他在一次梦中的所见而离开的时候，撒伊司诺姆的埃及人便把他从叙利亚带了回来。而当普撒美提科斯由于使用青铜头盔的缘故而被十一个国王赶到沼泽地带去的时候，他已经是第二次做国王了。因此他认为他自己受到了他们的极其粗暴的对待，并想对把他赶出来的那些人进行报复，于是他便派人到布头城去请示列托的神托，因为这是埃及最确实可靠的一处神托所。神托回答说，如果他看到有青铜人从大海那方面来的时候，他就可以进行报复。普撒美提科斯心中暗里不相信青铜人会来帮助他。但是在不久之后，四方航行

进行劫掠的某些伊奥尼亚人和卡里亚人被迫在埃及的海岸停泊，他们穿着青铜的铠甲在那里上了陆；于是一个埃及人便到沼泽地带来把这个消息带给普撒美提科斯说，青铜人从海的那方面来了，并且正在平原上掠夺粮草。至于普撒美提科斯，则他在先前是从来没有看见过穿着铠甲的人的。普撒美提科斯认为这样神托的话已经应验了；于是他便和伊奥尼亚人与卡里亚人结为朋友，并答应说如果他们与他联合起来的话，他将给他们以重大的酬谢；因而在争取到他们之后，他便借了愿意跟他站到一起的埃及人以及这些联盟者的帮助，废黜了十一个国王。

（153）他做了全埃及的主人之后，他就在孟斐斯修造了海帕伊司托斯神殿的一个向着南风方向的门殿，并在这门殿的对面修建了阿庇斯的一个方庭，而无论什么时候阿庇斯出现，它都是在那里吃饭的。这个方庭内部四周都是柱廊，方庭还有许多雕刻的图像；屋顶是支撑在有十二佩巨斯高的人形的巨大石柱上。阿庇斯在希腊语里面称为埃帕波司。

（154）对于帮助普撒美提科斯取得了胜利的伊奥尼亚人和卡里亚人，普撒美提科斯给他们以在尼罗河两岸上相对峙的土地来居住，称为"营地"；在这之外，他又把以前许给他们的一切都给了。此外，他又把埃及的孩子们交给他们，向他们学习希腊语，这些埃及人学会了希腊语之后，就成了今天埃及通译们的祖先。伊奥尼亚人和卡里亚人在这些地方住了很长一段时间；这些地方离海不远，在布巴斯提斯下方附近，尼罗河的所谓佩鲁希昂河口上面。在很久以后，国王阿玛西斯从那里把他们迁移开去并使他们定居在孟斐斯做他的侍卫以对抗埃及人。由于他们住在埃及，我们希腊人和这些人交往之后，对于从普撒美提科斯的统治时期以后的埃及历史便有了精确的知识，因为作为讲外国话而定居的埃及的人，他们要算是第一批了。直到我的时代，在伊奥尼亚人和卡里亚人移走的地方那里，仍然有他们的船舶的起重器和他们的房屋的废墟。普撒美提科斯成为埃及国王的经过就是这样了。

（155）在前面我常常谈到埃及的神托所，现在我要对它加以说明，因为它是值得一述的。这个埃及的神托所就是列托的神殿，从海溯河而行，则它位于尼罗河所谓赛本努铁斯河口附近的一个大城市之内。神托所所在的那个大城市的名字是叫做布头。我在前面已经提过了这

个名字。在布头有一个阿波罗和阿尔铁米司的神殿。神托所所在的这个列托神殿本身是非常大的，单是外门便有十欧尔巨阿高。但是我要说的是在这里看到的一切东西当中最值得惊叹的东西。在圣域之内的列托圣堂，它的墙的高和宽方面都是用一块石头造起来的；每一面墙的高和宽相等，即各四十佩巨斯。另一块石头用来做屋顶，它的檐板则有四佩巨斯宽。

（156）因此在这座神殿里面，这个圣堂是我见到的一切东西当中最值得惊叹的了；而其次，最值得惊叹的要算是称为凯姆米司的岛了。这个岛位于布头神殿附近的一个宽而深的大湖上面，埃及人说它是一座浮岛。在我来说，我从来没有看它浮起来过，根本也没有移动过，而我以为如果一个岛真地浮起来，那倒真正是一件奇闻了。不管怎样，在那上面有阿波罗的一座巨大的神殿，还有三座祭坛；岛上有许多椰子树以及其他的树，有的结果子，有的不结果子。埃及人用一个故事来说明为什么这个岛是会移动的：当杜彭在世界到处寻求奥西里斯的儿子的时候，身为最初的八神之一并住在有她的神托所的布头的列托受到伊西司的委托而接纳了阿波罗，并为了安全而把他隐藏在这座以前不动但现在据说是浮了起来的岛上。他们说，阿波罗和阿尔铁米司是狄奥尼索斯和伊西司的孩子，而列托则是他们的乳母和保护人。在埃及语中阿波罗是欧洛司，戴美特尔是伊西司，阿尔铁米司是布巴斯提斯。正是从这个，而不是从其他的埃及传说，只有埃乌波利昂的儿子埃司库洛斯得到了在其他较早的诗人中间所找不到的一种想法，即阿尔铁米司是戴美特尔的女儿。埃及人说，岛是由于上述的理由而浮起来的。故事的内容便是这样了。

（157）普撒美提科斯统治埃及的时期是五十四年。其中有二十九年，他是在叙利亚的一座大城阿佐托司面前度过的，他把这座城市一直围攻到攻克的时候。这座阿佐托司城抗击围攻的时期，比我们所知道的任何被围的城市都要长久。

（158）普撒美提科斯有一个儿子涅科斯，涅科斯后来也成了埃及的国王。涅科斯第一个着手把一条运河修到红海去，但完成这项工作的却是波斯人大流士。这条运河的长度是四天的旅程，它挖掘的宽度足够两艘三段桡船并排行进。它的水是从尼罗河引来的，它的起点是布巴斯提斯稍上方的一个阿拉伯的帕托莫司城附近而一直流入红海。开始挖掘的地方是在埃及平原离阿拉伯最近的那一部分；向孟斐斯方面

延展的山脉，也就是采石场所在的那个山脉，离这个平原是很近的；河渠就沿着这山脉的低低的山坡从西向东走很长的一段，然后进入一个峡谷，更折向南流出山区而通向阿拉伯湾。而从北向南方的海或红海的最短的和最便捷的道路，是从作为埃及和叙利亚的边界的卡西欧斯山到阿拉伯湾，这段路程不多不少正是一千斯塔迪昂；这是最直接的道路，但河渠则要长得多，因为它是比较曲折的。在涅科斯的统治期间，死于挖掘工程的有十二万埃及人。只是由于一次预言，涅科斯才停止了这项工作，因为预言指出他正在为一个异邦人操劳。埃及人称所有讲其他语言的人为异邦人。

（159）涅科斯于是停止挖掘河渠而从事于战争的准备工作了；他的一些战船是在北海上修造的，有一些是在阿拉伯湾，红海的海岸上修造的。这些船的卷扬机现在还可以看到的。他在需要的时候便使用这些船，他还率领着自己的陆军在玛格多洛斯迎击叙利亚人并击败了他们，而在战后更攻取了叙利亚的大城市卡杜提司。他派人到米利都的布朗奇达伊家去，把他在取得这些次胜利时所穿的袍子在那里献给了阿波罗。在统治了十六年之后不久他便死了。他的儿子普撒米司继承了他的王位。

（160）当普撒米司统治埃及的时候，有一些使节从埃里司前来见他。埃里司人夸口说他们在人类当中最公正合理地和出色地组织了奥林匹亚比赛会，他们宣称尽管埃及人是人类中最有智慧的，可是甚至埃及人也不能对它有所改进了。当埃里司人到埃及来并说明了他们此行的目的时，普撒米司便召集了据说是埃及最有智慧的人们开了一个会。这些人集会在一起并向告诉他们那些他们必须遵从的比赛规则的埃里司人进行询问，埃里司人说了这些之后，便说他们这次来是为了这样做的：如果埃及人能够发明任何更加公正的办法，他们也会学习的。埃及人在一起商量了一下，然后就询问埃里司人，问他们当地的人是否也参加比赛。埃里司人作了肯定的回答：从埃里司和其他地方来的一切希腊人都可以比赛的。于是埃及人就说，这个规则完全不是公正的。他们说："因为，在比赛中你们不可能不偏袒你们当地的人和不公正地对待异邦人。而如果你们真地制定了公正的规则因而到埃及来的话，那你们便应只允许异邦人参加，而不是埃里司人参加比赛了。"这便是埃及人对埃里司人的意见。

（161）普撒米司在埃及只统治了六年。他进攻埃西欧匹亚，此后不久便死在那里了，而他的儿子阿普里埃司继他而登上了王位。除去他的曾祖父普撒美提科斯以外，他在统治的二十五年中间比先前的任何国王都更幸运，在这期间，他派遣一支军队去攻打西顿并且和推罗的国王发生过海战。但是他注定要遭受不幸的，这原因现在我想简略地谈一下，而在谈到利比亚历史的那部分时再说得详细些。阿普里埃司曾派一支大军去攻打库列涅，但是吃了惨重的败仗。埃及人为了这件事责怪他，并起来叛变他。因为他们认为阿普里埃司是故意叫他们去送死的，他们认为由于他们这样一死，阿普里埃司便可以更加安稳地统治其他的埃及人了。那些对这件事极其恼怒的人们回来之后，就和战死者的朋友们公然地起来反抗了。

（162）听到这个消息之后，阿普里埃司便派阿玛西斯到他们那里去，劝他们回心转意。当阿玛西斯到埃及人这里来的时候，他便劝告他们不要做这样的事情。但是当他讲话的时候，一个埃及人从他后面走过来，把一顶盔头戴到他的头上，说这乃是王权的标志。而阿玛西斯对这种做法也并不表示反对，而既然被反叛的埃及人拥立为国王，他便准备向阿普里埃司进军了。当阿普里埃司听到这件事的时候，他便派遣他宫廷中一个受到尊重的、名叫帕塔尔贝米司的埃及人，来对付阿玛西斯；他命令这个帕塔尔贝米司生擒叛徒并把这个叛徒捉来见他。帕塔尔贝米司来了，他召唤（正在乘骑之上）非常不体面地抬起腿来和命令使臣拿回那个标志给阿普里埃司的阿玛西斯。虽然帕塔尔贝米司十分急于要阿玛西斯遵守国王的召唤并去见他，但故事说，阿玛西斯回答说他很早便一直准备这样做而阿普里埃司是会非常满意他的；他说他不但自己会来并且还要把别人也一同带来。帕塔尔贝米司听到这话，便明白了阿玛西斯的意思；他看到了他做的准备，于是赶忙地离开了，为的是想使国王尽快地知道什么事情正在发生。当阿普里埃司看到他没有带着阿玛西斯回来的时候，自己并没有好好考虑一下，却在盛怒之下下令割掉帕塔尔贝米司的耳朵和鼻子。到现在为止还拥护阿普里埃司的其他埃及人，看到在他们之间最受尊敬的人都受到了这样不道德的侮辱，便毫不迟疑地改变了自己的立场而投到阿玛西斯的那面去了。

（163）这件事情也被阿普里埃司知道了，于是他便把他的卫队武装起来，去攻打埃及人；他有由卡里亚人和伊奥尼亚人所组成的一支三

万人的亲卫军，他的宫殿是在撒伊司城，这是一座极其豪华壮丽的巨大宫殿。阿普里埃司的军队进攻埃及人，阿玛西斯的军队也向异邦人进攻。两军在莫美姆披司相会，他们相互间就想在那里一试身手。

（164）埃及人分成七个阶级：他们各自的头衔是祭司、武士、牧牛人、牧猪人、商贩、通译和舵手。有这样多的阶级，每个阶级都是以它自己的职业命名的。武士又分成卡拉西里埃司和海尔摩吐比埃司，他们分别属于下列诸诺姆，因为埃及的一切区划是以诺姆为依据的。

（165）海尔摩吐比埃司是属于布希里斯、撒伊司、凯姆米司和帕普雷米斯诸诺姆，一个称为普洛索披提斯的岛和那托的一半。这些地方都是。他们的人数在最多的时候达十六万。他们谁也没有学过任何普通职业；他们是只能从事于军务的。

（166）卡拉西里埃司是属于底比斯、布巴斯提斯、阿普提斯、塔尼司、孟迭司、塞本努铁斯、阿特里比司、帕尔巴伊托司、特姆易斯、欧努披司、阿努提司、米埃克波里司诸诺姆的。米埃克波里司是在布巴斯提斯城对岸的一个岛上。这便是他们的全部地方。他们的人数在最多时有二十五万人。这些人也不能从事其他职业而只能打仗，打仗是他们的世袭职业。

（167）这种分法是不是和其他的风俗习惯一样，也是由埃及传到希腊的，我说不确实了。我知道在色雷斯、斯奇提亚、波斯和吕底亚，以及在几乎所有的外邦，那些从事一种职业的人，是不如其他人那样受尊重的。而那些和手艺毫无关系的人，特别是那些单单从事军务的人们则被认为是最高贵的人。然而，可以肯定的是，所有希腊人，特别是拉凯戴孟人中间的这种看法是外来的。可是在科林斯人那里，手艺却是最不受蔑视的。

（168）在埃及人当中，除去祭司而外，武士是唯一拥有特权的人们，他们每一个人都被赋予十二阿路拉的不上税的土地，每阿路拉是一百埃及平方佩巨斯，而埃及的佩巨斯则与萨摩司的佩巨斯相等。这些土地是专为他们所有的人准备的，但这些土地却决不是由同样的一些人继续种下去，而是依次交替着耕种的。国王每年的亲兵是由一千名卡拉西里埃司和同样数目的海尔摩吐比埃司组成的。这些人除了他们的土地之外，每天还得到五米那的面包，二米那的牛肉和四阿律斯铁尔的酒。这是每一个亲兵一定可以得到的东西。

（169）当阿普里埃司率领着他的亲卫军，阿玛西斯率领着埃及人的全军在莫美姆披司城相会的时候，战斗立刻开始了。异邦人虽然善战，但他们的人数要少得多，因此他们被战败了。他们说，阿普里埃司认为甚至神都不能使他退位，他是这样深信他的地位是不可动摇的。现在，在战败和被俘以后，他就给带到撒伊司地方那曾一度属于他，但现在属于阿玛西斯的宫殿来了。他曾被拘养在宫殿里一个时期并受到了阿玛西斯的优遇。然而不久埃及人就抱怨说，叫他们和他们的国王的最可恨的敌人活着是一件很不公道的事情；因此，阿玛西斯便把阿普里埃司交到他们的手里；他们把他绞死并埋葬在他的历代父祖的茔地里。这茔地是在雅典娜神殿入口处左手离圣堂极近的地方。撒伊司地方的人民把他们本诺姆出身的一切国王都埋葬在神殿的圣域之内。阿玛西斯的墓离圣堂比阿普里埃司和他的祖先的墓离圣堂要远；但它也是在神殿境内的，这是一个装饰得富丽堂皇的巨大的石造柱廊，它的柱子被做成椰子树的样子。这个柱廊有两扇门，在这里面是停放棺木的地方。

（170）在撒伊司雅典娜神殿的圣域之内，还有这样的人的一个墓地，至于他的名字，在谈到这样一件事的时候我以为是不便谈的。它在神殿的背后，全面紧挨着圣堂的后墙。在圣域之内还有一些巨大的石制方尖碑；附近有一个湖，湖的四周砌着一道石垣，形状是圆形的，而按大小而论，我看大约等于狄罗斯地方被称为轮形池的那个湖。

（171）埃及人夜里便在这个湖上表演那位神的受难的故事，而埃及人则称这种仪式为秘仪。关于这些事情，我是知道它们的全部内容的，故而本来可以讲得更确切些，但是我不准备谈了。关于希腊人称之为铁司莫波里亚[(16)]的戴美特尔的秘仪，除去允许我讲的部分之外，我也不准备谈了。那是达纳乌司的女儿们把这种秘仪传出埃及并把它教给了佩拉司吉亚的妇女们。后来，当伯罗奔尼撒人被多里斯人赶走的时候，这种秘仪也就随之失传了，只有阿尔卡地亚人还保存了它，因为他们未被驱出而是留在他们的家乡了。

（172）自从阿普里埃司像我上述那样地被废黜之后，阿玛西斯便统治了埃及。他是撒伊司诺姆西乌铺城的人。起初，由于他不是出身贵族，而是一个普通人，因此埃及人蔑视他并且丝毫不尊敬他。但是过了一些时候，他便用他的智巧，而不是用暴力，赢得了他们的拥戴。

在他的无数财宝当中有一个金盆，他和所有与他共同饮宴的客人们常常用它来洗脚。他把这个器皿打碎，用它改铸成一个神像，放到城内最适当的场所。于是埃及人便常常到这个神像的地方来，对它表示了很大的尊敬。当阿玛西斯知道市民们怎样做以后，他便把埃及人召集到一起，告诉他们说这神像是用洗脚盆的金子铸造的；他说他的臣民曾用它洗脚、呕吐东西或是小便，但是现在他们却很尊敬它。于是他进而说明，现在他的情况便和这个洗脚盆的情况相同，他以前虽是一个平常人，但现在却是他们的国王了；因此他命令他们尊敬和重视他。他便用这样的办法赢得了埃及人的信任，使埃及人同意做他的臣民。

（173）下面是他的日常生活的情况：在早上，直到市场上挤满了人的时候，他热心地处理送到他面前来的事务；在这之后，他全天便都用来和他的好友饮酒作乐，吊儿郎当地和言不及义地排遣时间。但是他的朋友为他的这一点担心，于是劝谏地说："哦，国王啊，你的这种轻佻的行动，是会损害你的国王尊严的。我们希望你终日严正地坐在威严的宝座之上处理国家大事。这样埃及人就会知道，他们的统治者是一个伟大的人物，那你在他们中间也就有了更好的声名；然而你现在的行动却是和国王完全不适合的。"阿玛西斯回答他们说："要知道，有弓的人只有在需要的时候才拉开的；如果弓老是拉着，它们就会毁坏，而等人们需要它的时候，它已经没有用处了。人的道理也和这个道理一样。如果他们总是从事严肃的工作，而不把一部分的时间用来消遣，他们在他们不知不觉之中便会疯狂起来或是变成傻子。这一点我知道得很清楚，因此我轮流着分配这二者的时间。"这便是他回答他的朋友的话。

（174）据说在阿玛西斯做国王之前，他决不是一个谨严的人物，而是非常喜欢饮酒作乐的；而当他的饮酒作乐使他变得贫穷的时候，他就到处游荡，去偷别人的东西。于是别人在他不承认他偷了他们的财物的时候，便把他带到离他们最近的随便一个什么神托所那里去；而神托便常常宣布他犯了偷窃罪，也常常把他赦免。当他做了国王的时候，他根本不去照顾那些曾开脱了他的盗窃罪的神殿，不去修缮这些神殿，也不到那里去奉献牺牲，因为他认为这些神殿毫无价值，而它们的神托也都是假的。但是对那些宣布他有罪的神，却是小心谨慎地

奉祀着，因为他认为他们是真正的神，而他们的神托也是真实可靠的。

（175）阿玛西斯给撒伊司地方的雅典娜神殿修造了一座外殿，这座外殿在高和大方面超过以前的一切其他这类建筑物，它是用空前巨大和雄伟的石块修筑成功的；此外，他还奉献了巨大的人像和巨大的狮身人面像，并且把十分巨大的石块搬到这附近来以供修理之用。其中的某些石块是从孟斐斯的采石场运来的；最大的一些石块则是从埃烈旁提涅这个城市运来的，这个地方和撒伊司相隔有二十天的河上路程。但是现在我要说一说他的工程中使我最感到惊讶的东西。他从埃烈旁提涅运来一座用一大块石头修建成功的圣堂；单是运这座圣堂就费了三年的时间，使用来搬运它的人有两千名，而且这些人又都是舵手。用一整块石头修建的这座圣堂的外部的长是二十一佩巨斯，宽是十四佩巨斯，高是八佩巨斯；它内部的尺寸是这样：长十八佩巨斯一贝拱，宽十二佩巨斯，高五佩巨斯。它位于神殿入口的附近，它是由于下列的情况才被放置在那里而没有被拉到神殿里面去的。据说，这座圣堂的石匠头在这块石头的起运中间，由于运石头时费了这样长的时间并对这苦役感到厌倦，曾大声地呻吟叹气。阿玛西斯听到了这人的叹气声而认为这是不祥之兆，因此他不许石造的圣堂再向前拖了。但是又有一些人说，工匠中一个掌管杠杆的人给石造的圣堂压死了，因此便被命令放置在那里，不许再向里面拖了。

（176）对于所有其他有名的神殿，阿玛西斯也奉献了可称为伟观的献纳品。比方说，在孟斐斯，他就奉献了在海帕伊司托斯神殿前面的一座长达七十五尺的卧像。在同一个台基上还有两个巨大的像，每一座各有二十尺高，它们是用同样的石块雕成的，分别在巨像的两旁。在撒伊司还有一座同样大的石像，和孟斐斯那座石像的姿态一样。阿玛西斯最后在孟斐斯还建造了一座伊西司神殿，这也是一座极为精彩宏壮的巨大神殿。

（177）据说阿玛西斯的统治时代是埃及历史上空前繁荣的时代，不拘是在河加惠于土地方面，还是在土地加惠于人民方面都是如此。而在当时的埃及，有人居住的市邑有两万座。国王阿玛西斯还规定出一条法律，即每一个埃及人每年要到他的诺姆的首长那里去报告他的生活情况，而如果他不这样做或是不来证明他在过着忠诚老实的生活时，他便要被处以死刑。雅典人梭伦从埃及那里学到了这条法律而将

之施用于他的国人中间，他们直到今天还遵守着这条法律，因为这的确是一条很好的法律。

（178）阿玛西斯对希腊人是抱着好感的。在他给予某些希腊人的其他优惠当中，他特别把纳乌克拉提斯这样的城市给予愿意定居在埃及的希腊人居住。对于那些愿意在沿海进行贸易，但不想定居在埃及国内的人们，他答应给他们一些土地，使他们用来安设祭坛和修建神殿。在这些地方当中，最大的和最有名的，也是参拜者最多的圣域是被称为海列尼昂的圣域。这是伊奥尼亚人、多里斯人和爱奥里斯人共同修建的；参加修建的城市属于伊奥尼亚人的有岐奥斯、提奥斯、波凯亚和克拉佐美纳伊；属于多里斯人的城市有罗德斯、克尼多斯、哈立卡尔那索斯和帕赛利斯；属于爱奥里斯人的城市则只有一个米提列奈。圣域便是属于这些城市的，而任命港埠监督的也是这些城市。如果任何其他城市也声明神殿有它们的一份的话，那它们便是要求根本不属于它们的东西了。但是有三个民族却奉献了自己的神殿：埃吉纳人修建了他们专有的宙斯神殿，此外萨摩司人修建了希拉神殿，米利都人修建了阿波罗神殿。

（179）纳乌克拉提斯古时是全埃及仅有的一个商港。如果一个人进入尼罗河其他河口之一的时候，他必须发誓说他不是故意到这里来的。这样发了誓之后，他就一定要乘船到卡诺包斯河口去。倘若由于逆风而不可能到那里去的话，他就必须把他的货物装载到船上绕行三角洲，最后来到纳乌克拉提斯地方。纳乌克拉提斯就是赋有这样大的特权的。

（180）当阿姆披克图欧涅斯以三百塔兰特的代价把现在戴尔波伊神殿包给人修建的时候（一直在那里的神殿纯乎是由于事故而被焚毁了），戴尔波伊人要担负全部造价的四分之一。他们到各个城市去募集捐赠品，而在这件事上，他们从埃及得到的最多。因为阿玛西斯赠给他们一千塔兰特的明矾，而那里的希腊居民则捐献了二十米那。

（181）阿玛西斯和库列涅人缔结了友谊和同盟的协定。不仅如此，阿玛西斯还认为应当从那个城市娶一个妻子，他这样做不知这是表示他对这个城市的友情，还是他想娶一个希腊妇女做妻子。因此，他便娶了一个库列涅城的，名叫做拉狄凯的妇女，有人说她是巴托司的女儿，有人说她是阿尔凯西拉欧司的女儿，又有人说她是当地的一位知

名的市民克利托布罗斯的女儿。当阿玛西斯与她将要合卺之时，他却不能与她交媾；虽然他和其他妇女并不是无能为力的。在这种情况继续下去的时候，阿玛西斯就向这个名叫拉狄凯的妇女说："女人啊，你一定对我使用了魔法。告诉你，你一定要死得比任何一个妇女都惨的。"不管拉狄凯如何否认这件事都不能平息阿玛西斯的怒气。于是她便在内心里向阿普洛狄铁许下了一个愿：如果在那一夜里能使她与他交配上，从而使她免遭灾祸的话，她便要献一座女神的像给库列涅的阿普洛狄铁神殿。结果，她竟如愿以偿，国王每次都能与她交媾了。阿玛西斯自此以后非常爱她。拉狄凯向女神还了愿。她制作了一座神像送到库列涅去，这座神像到我的时候还安全无恙地立在那里，从城里向外望着。刚比西斯在他征服了埃及并知道拉狄凯是何许人的时候，便毫无损伤地把她送还了库列涅。

（182）此外，阿玛西斯还奉献了许多东西给希腊地方的神殿。首先，他奉献给库列涅的是一个镀金的雅典娜神像和自己的一幅肖像。送给林多斯的雅典娜的是两座石像和非常漂亮的亚麻胸甲。送给萨摩司的希拉的是他自己的两座木像，这两座木像在我的时代还立在大殿的门后。献给萨摩司这些礼物是为了阿玛西斯和阿伊阿凯司的儿子波律克拉铁斯[(17)]之间的友谊，献给林多斯的礼物却决不是为了和任何人的友谊，而是因为有这样一个说法，即达纳乌司的女儿们在她们从埃吉普托司的儿子们手里逃脱时曾到过那里并建立了雅典娜的神殿。以上便是阿玛西斯所奉献的礼品，他还破天荒第一次攻略塞浦路斯并迫使它向他纳贡。

【注释】

(1) 刚比西斯远征埃及的日期大概是在五二五年。

(2) 六六四年左右。

(3) 希腊人所说的海帕伊司托斯等于埃及的世界创造之神普塔。

(4) 上埃及的南部。

(5) 在尼罗河以西现在的法雍地方。

(6) 如果这个说法不错的话，莫伊利斯做国王的时期一定远不止在希罗多德之前九百年。要使尼罗河的河床上升八佩巨斯，九百年太短了。

(7) 在三角洲的南端离开罗不远的地方。尼罗河的两股主要河道便在这里分开。

(8) 夏季从地中海方面定期吹过来的西北风。

(9) 指埃及的阿蒙和奥西里斯。

(10) 可能自ma-n-hra（意为"回到我们这里来吧"）这个叠句而来。

(11) 希腊人称拉美西斯二世为塞索斯特里斯。

(12) 在制作皮子时，牲畜的尾巴和脚是留在皮子上的。——译者

(13) 海卡泰欧斯在波斯战争之后不久即死。

(14) 杜彭是埃及的毁灭之神赛特。

(15) 埃及的凯姆。

(16) 雅典妇女在秋天举行的节日。

(17) 波律克拉铁斯的统治时期大概开始在五三二年。关于他和阿玛西斯之间的友谊参见第三章第三九节。

第　三　卷

（1）居鲁士的儿子刚比西斯率领在他治理之下的各个民族——其中包括属于希腊民族的伊奥尼亚人和爱奥里斯人——的军队进攻埃及的时候[(1)]，埃及的国王便正是上面所提到的那个阿玛西斯。事情的起因是这样的。刚比西斯派一名使者到埃及去，要娶阿玛西斯的女儿。他这样做是由于一个埃及人的怂恿；这个埃及人出了这样一个主意，是因为阿玛西斯使他离开了自己的妻子儿女而把他交到波斯人的手里来，因此他对阿玛西斯就怀恨在心了。原来这个埃及人是一个眼科医生，而当居鲁士派人到阿玛西斯那里去，请他送给自己一位埃及最好的眼科医生的时候，埃及国王便从全部的埃及医生当中把他挑选出来，强行把他送到了波斯。既然这个埃及人对阿玛西斯心怀不满，因此他教唆刚比西斯讨阿玛西斯的女儿做妻子；如果阿玛西斯同意，那他就会心中烦恼，如果他拒绝，那他就会使刚比西斯成为他的敌人。当信息送来的时候，非常害怕波斯的强大威力的阿玛西斯真是惊恐万状，既不能把女儿送给刚比西斯，又不能拒绝他；原来刚比西斯并不打算使他的女儿做自己的妻子，而只是使她做自己的侍妾而已，这一点阿玛西斯是知道得很清楚的。于是他便仔细考虑了这件事情，而终于想出了他可以用来应付一下的一个办法。前面的国王阿普里埃司有一个名叫尼太提司的女儿，这是一个身材颀长而又美丽的女子，是这个王家当中唯一留下来的人。阿玛西斯把这个女子用衣服和金饰打扮起来，然后把她当作自己的女儿送到波斯去。但是过了不久，在刚比西斯拥抱她而按照她父亲的名字称呼她的时候，这个女子便向他说："国王啊，我看你还不知道阿玛西斯怎样地骗了你呢。他把我打扮一番之后，就当作他自己的女儿送来了，但我实际却是他的主人阿普里埃司的女儿；阿普里埃司是被他和其他埃及人在他们起来叛变时杀死的。"正是这样的一番话以及其中所揭露的原委使居鲁士的儿子刚比西斯十分激怒，从而率领军队进攻埃及。这便是波斯人的说法。

（2）但是埃及人却说刚比西斯是他们自己的人，他们说刚比西斯是阿普里埃司的女儿尼太提司的儿子。他们说，派人到阿玛西斯这里来要求他的女儿的是居鲁士，不是刚比西斯。但他们的这种说法是不正

确的。首先，他们知道得很清楚（因为埃及人比任何人都更清楚地通晓波斯的风俗习惯），在国王有嫡子的时候，庶子在习惯上是不能即波斯的王位的；其次，刚比西斯是阿凯美尼达伊家的帕尔那斯佩斯的女儿卡桑达涅的儿子，而不是这个埃及女人的儿子。可是，他们这样歪曲史实是为了和居鲁士家族攀亲。而事情的真实情况就是这样。

（3）还有这样的一个说法，不过这个说法我是不相信的。它说，有一个波斯的妇人前来拜访居鲁士的妻妾们并且大为赞美和叹赏站在卡桑达涅身旁的那些身材高大而又眉清目秀的孩子们。于是居鲁士的妻子卡桑达涅便说："虽然我是这样的一些孩子的母亲，居鲁士仍然瞧不上我，却尊重从埃及新来的这个妇人。"她讲这话的时候，心里对尼太提司是很恼怒的。于是她的最大的一个儿子刚比西斯便说："母亲，那么等我长大成人的时候，我会把整个埃及搅翻的。"当他说这话的时候，他大概是十岁的样子，妇女们听了他的话觉得很惊讶；但是从此他把这件事记在心里，因而等他长大成人做了国王的时候，他便出征埃及了。

（4）此外还发生了一件事，也促使他出征埃及。在阿玛西斯的外国佣兵当中有一个名叫帕涅司的哈利卡尔那索斯出生的人，这是一个判断力强，而在作战时又很勇敢的人。这个帕涅司对阿玛西斯心中有些不满，便乘船从埃及逃跑，想来见刚比西斯。由于这个人在外国佣兵当中远非等闲之辈并且对于埃及的一切事情都知道得清清楚楚，因此阿玛西斯便急于把他捉住。他派他最亲信的宦官乘着一艘三段桡船追他。这个宦官在吕奇亚把他捉住了，但是却决没有把他带回埃及来；因为帕涅司在智谋方面远远地超过了他；帕涅司灌醉了他的守卫，因而跑到波斯来了。在那里，他发现刚比西斯正在准备出征埃及，但是正拿不定主意，不知道在行军时如何穿过那干燥无水的沙漠；于是帕涅司便把阿玛西斯的情况告诉了他，并向他说明行军的方法；关于这一点，他建议刚比西斯派人到阿拉伯的国王那里去，向他请教安全行军的办法。

（5）而要想进入埃及，当前只摆着这样一条道路。这条道路从腓尼基一直通到卡杜提司市的边境，这块地方是属于现在所谓巴勒斯坦的叙利亚人的。根据我的观察，卡杜提司市比撒尔迪斯小不了许多，从卡杜提司到耶努索司市的海岸上的港埠都是属于阿拉伯人的。从耶努索司市直到谢尔包尼司湖，又是属于叙利亚人的。而卡西欧斯山便是

沿着谢尔包尼司湖的湖岸伸展到海边去的。从据说杜彭曾经隐身的这个谢尔包尼司湖起，便进入了埃及的领土。在一方面的耶努索司和另一方面的卡西欧斯山与谢尔包尼司湖中间，有一块不算小的地方，人们要走过这块地方得用三天的时间，这是一片干旱得可怕的无水沙漠地带。

（6）我现在要谈一件乘船到埃及来的人很少注意到的事情。从希腊各地以及从腓尼基每年有两次用土瓮把酒运入埃及，但是我们完全可以说，在国内任何地方你都找不到一个空酒瓮的。人们也许要问，这些酒瓮都是怎样处理了呢？这一点我也要说明的。原来，每一个地区的长官都必须把他的辖区之内的土瓮收集起来，然后把它们送到孟斐斯去；在孟斐斯，人们又得把这些土瓮装满了水，带到叙利亚的无水地区去。因此，每年不断地从国外带入埃及并在埃及倒空的土瓮再给带到叙利亚去和先前的那些土瓮汇合到一处了。

（7）在波斯人攻占了埃及之后，他们立刻便像我上面所说那样地把土瓮装满了水，以确保他们安全地进入埃及的通路。但是这时，却还没有现成的水源，于是刚比西斯便听从了哈利卡尔那索斯的客人的意见，派使者到阿拉伯人那里去，请求允许他们安全地过去。阿拉伯人答应了他的请求，双方并相互表示了信任。

（8）阿拉伯人是比世界上任何其他民族都尊重信谊的。他们用这样的办法来表示他们的信谊：一个人站立在缔结信谊的双方中间，用一块锐利的石头在双方的手掌上大拇指附近的地方割一下，然后他从每个人的衣服上切下一块毛布，并且把放在他们之间的七块石头都抹上血，这时口中并高呼狄奥尼索斯和乌拉尼阿的名字（用毛布蘸手上的血，再抹到石头上去——译者）。当他把这一切做完的时候，缔结信谊的人便把这对方的异邦人，如果是本国人，那就把对方的本国人，介绍给所有他的朋友，而这些朋友自己也便认为必须尊重这种信谊了。他们在神当中只相信有狄奥尼索斯和乌拉尼阿。他们说他们所留的发式和狄奥尼索斯的发式是一样的。现在他们的习惯是把头发剃成圆形，连颞颥的地方也都剃掉。在他们的语言里，狄奥尼索斯是叫做欧洛塔尔特[(2)]，乌拉尼阿是叫做阿利拉特[(3)]。

（9）阿拉伯人和刚比西斯派来的使节结了信谊以后，他立刻便想出了下面的办法：他把水装到骆驼的皮囊里面去，再叫他的所有的骆驼

驮着这些水囊；这样安排了之后，他便把骆驼赶到无水的沙漠地带去，在那里等候刚比西斯的军队。这是在传说当中最为可信的一个说法，但是我必须还要说一下另一个不甚可信的说法，因为人们也提过它。在阿拉伯有一条叫做柯律司的大河，它是流入所谓红海的。据说，阿拉伯国王通过用生牛皮和其他皮革缝成的一条长度可达到沙漠地带的水管把水从河中引到干旱的地方去；而他又在那个地方挖掘了一些巨大的水池来承受和保存引过来的水。从河到沙漠地带是十二天的路程。他们说，水是通过三个水管引到三个不同的储水处的。

（10）阿玛西斯的儿子普撒美尼托斯是在尼罗河的所谓佩鲁希昂河口扎营列阵等候刚比西斯的。因为当刚比西斯向埃及出征的时候，他发现阿玛西斯已经死了。阿玛西斯统治埃及的时期是四十五年，在这期间，他并没有遭到什么巨大的不幸；而在他死后，他的尸体就被制成木乃伊并被放置在神殿中他自己所修建的墓地里。当他的儿子普撒美尼托斯做埃及国王的时候，人民看到了一个极为奇妙的景象，即在埃及的底比斯下了雨，而根据底比斯当地人们的说法，他们以前那里从来没有下过雨，迄来直到我的时代也没有看到那里下过雨；老实讲，在埃及的上部是根本没有雨的；但是那时在底比斯却有了蒙蒙的小雨[(4)]。

（11）波斯人穿过了无水的地区并且在离埃及人不远的地方扎下了营寨，准备战斗。于是埃及人的、由希腊人与卡里亚人组成的外国雇佣军便十分憎恨帕涅司，因为他把一支外国军队领进了埃及。他们自己想出了惩罚他的一个办法。帕涅司把儿子们留在了埃及；雇佣兵于是捉住了他的儿子们，把他们带到军营里来而使他们的父亲看到他们。在这之后，他们就拿出一只合酒钵来，把它放在两军之间的地上，随后他们便把帕涅司的儿子领来，一个一个地在钵跟前，斩断了他们的喉咙。当帕涅司的最后一个儿子被杀死的时候，钵里又掺上了酒和水，所有的雇佣兵每人饮了一口血以后，立刻便出战了。随后发生的战争是非常激烈的，直到双方都有了大量阵亡者的时候，埃及人才终于溃败下去。

（12）在曾经进行了这场战斗的战场这里，我看到了当地人指给我的十分奇妙的现象。双方在这场战斗当中的战死者，他们的遗骨是分别地散在那里的（原来波斯人的遗骨在一个地方，而埃及人的遗骨则在另一个地方，因为两军在起初便是分开的）；但如果你敲打一下波斯

人的头骨，甚至只用一个小石子，它们都脆到可以打穿一个小孔；但埃及人的头骨却是十分坚硬，你甚至可以用石头来敲，也不大容易把它敲穿的。对于这种情况，他们讲述了下述的理由，这一点在我看来，是很可以相信的：他们说，埃及人从很小的时候便剃头，因而由于太阳光的作用，头骨就变得既厚且硬。在埃及人们可以不秃头，也是由于同样的原因。在埃及那里看到的秃头比其他任何地方都要少。因而这一点便说明为什么埃及人的头骨是这样的硬。但是在另一方面，波斯人的头骨之所以脆弱，是因为从一开头他们就在自己的头上戴一种称为提阿拉斯的毡帽。事情的实际情况便是这样。在帕普雷米斯地方我又看到一些波斯人的头骨，他们是和大流士的儿子阿凯美涅斯一道被利比亚人伊纳罗司杀死的。他们的头骨也是这样。

（13）埃及人在战斗中失败之后，便在混乱中逃走了；由于他们被赶到孟斐斯去，刚比西斯于是派遣了一名波斯使者乘着米提列奈的一只船溯河上行邀请他们缔结和约。但是当他们看到有船向孟斐斯驶来的时候，他们却全体从他们的城塞中向外出击，捣毁了这只船，像屠夫一样地肢解了上面的乘务人员，然后把它们带到城里面去。于是埃及人被包围在城里，但久而久之他们还是投降了；不过，邻居的利比亚人却被在埃及发生的事件吓住，未经抵抗便投降了，他们自愿纳贡并呈送礼品。库列涅人跟巴尔卡人和利比亚人一样害怕，因此也便这样做了。刚比西斯十分亲切地接受了利比亚人的礼物；但是他却拿库列涅人送来的礼物，亲手把它们分给了自己的军队。我想，他这样做是表示他并不喜欢他们送来的这样少的礼物（因为库列涅人送来的实际上只有五百米那的白银）。

（14）在孟斐斯城投降之后的第十天，刚比西斯便捉住了在埃及统治了六个月的埃及国王普撒美尼托斯，要他和其他的埃及人一同坐在城外以表示对他的轻蔑；在这样做了之后，他就用我下面所说的一个办法来考验普撒美尼托斯的心情。他给国王的女儿穿上奴隶的衣服并且给她一个水瓮叫她和跟她穿着同样衣服的女孩子去打水。这些女孩子也是显要人物的家庭中选出来的。因此，当这些女孩子痛哭着、悲号着走过她们的父亲面前的时候，其他所有的人看到自己孩子的悲惨遭遇，也便同样地报以痛哭和悲号；但是普撒美尼托斯亲眼看到并且懂得了这一切之后，却向着地把头低下去。当打水的女孩子们过去之后，刚比西斯随之又使普撒美尼托斯的儿子和与他儿子年纪相同的两

千多埃及人一同从他面前走过去，这些青年人颈上系着绳子，嘴里面则咬着马衔子。他们是给带去赔偿在孟斐斯和船只同归于尽的那些米提列奈人的。因为这是王家法官的判决，即每一个人的死亡要用处死十名埃及贵族的办法来赔偿。当普撒美尼托斯看见他们经过并且看到他的儿子被领去受死，而和他一起坐在那里的埃及人都在哭泣和哀号的时候，只有他的态度依然和他看到他女儿的时候相同。当这些人也走过去的时候，那里正好有他的一个饮酒作乐的伙伴；这是一个过了盛年的人，这个人失去了他的全部财产，而只有一个穷人所能有的东西并且向军队行乞。这个人现在正走过阿玛西斯的儿子普撒美尼托斯和坐在城外的那些埃及人的面前。当普撒美尼托斯看到他的时候，他便大声地哭了起来，用手打自己的脑袋并大声呼叫他的伙伴的名字。于是在旁边监视着普撒美尼托斯的人们便到刚比西斯那里去，把普撒美尼托斯看到什么过去的时候如何做等等全都告诉了刚比西斯。刚比西斯对埃及国王的举动十分惊讶，于是就派一名使者去问他："普撒美尼托斯，我的主公刚比西斯问你，为什么在你看到你的女儿受到虐待而你的儿子前去送死的时候，你既不高声喊叫，又不哭泣，可是刚比西斯听说，对于与你不沾亲不带故的乞丐却又这样尊敬？"使者就是这样问的。普撒美尼托斯回答说："居鲁士的儿子，我自己心里面的痛苦早已经超过了哭泣的程度；但我的伙伴的不幸遭遇却引起了我的同情之泪；因为一个失去了巨大财富和幸福的人在濒临老境的时候却又行起乞来了。"当使者这样报告的时候，据说刚比西斯和他的廷臣都认为这个回答很好。但是，埃及人说，那时克洛伊索斯哭了（因为他也是和刚比西斯一同到埃及来的）而在那里的波斯人也都哭了。刚比西斯本人也起了一些恻隐之心，他立刻下令把普撒美尼托斯的儿子从将要被杀的人们中间救了出来，而普撒美尼托斯本人也从城外被带到他的面前来。

（15）至于普撒美尼托斯的儿子，则为了救他而被派去的人们发现他已经死了，原来他是第一个被杀死的。但是他们却把普撒美尼托斯带了来见刚比西斯；此后他就一直住在那里，而没有受到任何虐待。如果他能安守自己的事业而不作非分之想的话，那他是会重新得到埃及而成为埃及的统治者的；因为波斯人习惯上对于国王的儿子是尊重的；甚至国王叛离了他们，他们仍然把统治权交还给国王的儿子。有许多例子可以说明他们这样做乃是他们的惯例，特别是把父亲的统治权交还给伊纳罗司的儿子坦努拉司，以及交还给阿米尔塔伊俄斯的儿

子帕乌西里司；但没有人比伊纳罗司和阿米尔塔伊俄斯给波斯人以更大的损害了[(5)]。但是，事实却是普撒美尼托斯策划了不正当的行动并得到了自己的报应；原来他在埃及人中间煽动叛乱的时候被捉住了；而当这件事传到刚比西斯那里去的时候，普撒美尼托斯便喝了牛血[(6)]而立刻死掉了。他的下场就是这样的。

（16）刚比西斯从孟斐斯向撒伊司城行进，打算做他确实做到了的一件事情。在进入阿玛西斯的王宫之后，他立刻下令把阿玛西斯的尸体从他的墓地搬出来。当这件事做完之后，他便下令鞭尸，拔掉它的头发，用棒子戳刺并用各种办法加以侮辱。当他们把这件事干腻了的时候（因为被制成木乃伊的尸体仍然是整个的并没有被弄碎），刚比西斯便下令把它烧掉，这是一个渎神的命令，因为波斯人认为火乃是神，因此没有一个民族认为烧掉死者是正当的事情。波斯人是由于上述的理由才这样的；他们说，把一个人的尸体给神是不对的。但埃及人却相信火是一个活的野兽，它吞食它捕捉到的一切东西，而在它吃饱的时候便和它所吃的东西一同死掉了。然而他们却绝对没有把死尸交给野兽吞食的习惯，这就说明为什么他们把尸体制成木乃伊，以便不致使尸体放置在那里给虫子吃掉。这样看来，刚比西斯下令所做的这件事是违犯两个民族的风俗习惯的。正如埃及人所说，尽管如此，他们这样处置的对象并不是阿玛西斯，而是另一个身量相同的埃及人，波斯人却以为这是阿玛西斯的尸体，因此便对它任意侮辱玩弄了。按照他们的讲法是，阿玛西斯从一次神托知道在他死后将会有何等的遭遇，因而为了逃避这一命运，便埋葬了这个受到鞭笞的人，这个人在死时是给埋在他的墓室的入口近旁；阿玛西斯还命令自己的儿子把他自己埋在墓室的最里面的一个角落里。我想阿玛西斯根本没有发出过关于墓地以及关于这个人的命令，埃及人不过是随意编造一个故事聊以自慰罢了。

（17）在这之后，刚比西斯便计划了三次征讨，一次是对迦太基人，一次是对阿蒙人，一次是对居住在南海的利比亚海岸之上的长寿的埃西欧匹亚人。在他考虑了自己的计划之后，便决定派海军攻打迦太基人，派他的一部分陆军去攻打阿蒙人。至于埃西欧匹亚，他首先是派一些间谍到那里去打听一下，在那个国家的太阳桌的传说当中哪些事情是真的，并侦察其他所有各种事物，借口则是送礼给埃西欧匹亚的国王。

（18）太阳桌的情况据说是这个样子的。在城市的郊外有一片草地，草地上满摆着所有各种四足兽类的煮熟的肉；在夜里的时候，市当局的人们小心翼翼地把肉放到那里去，而在白天的时候，凡是愿意的人，都可以来到这里吃一顿。当地的人们说，这些肉常常是从大地自然而然地产生出来的。关于太阳桌，人们的说法就是这样。

（19）当刚比西斯决定要把间谍派去的时候，他立刻派人到埃烈旁提涅城去把懂得埃西欧匹亚语的伊克杜欧帕哥斯人（意译则为食鱼者——译者）召了来。正当他们去找这些人来的时候，他又下令他的海军出航迦太基。但是腓尼基人不同意这样做，因为他们说，他们必须遵守一个严正的誓约，而不能不道德地攻击他们自己的子孙；腓尼基人既然不愿意，其他人等就没有资格担任战斗的任务了。这样，迦太基人便逃脱了被波斯人奴役的命运。原来刚比西斯并不愿对腓尼基人使用强力，因为他们是自愿前来投靠波斯人的。而且，全部海上力量也都得仰仗他们。塞浦路斯人也是自愿前来帮助波斯人征讨埃及的。

（20）当伊克杜欧帕哥斯人应刚比西斯之召从埃烈旁提涅前来的时候，他便把他们派到埃西欧匹亚去，告诉他们应该讲什么样的话，同时又要他们带着一些礼品，即一件紫色的袍子、一挂黄金项链、一副手镯、一个盛着香膏的雪花石膏匣和一瓮椰子酒。据说，刚比西斯的使者所要见的这些埃西欧匹亚人是全人类中最魁梧和最漂亮的人物。据说，他们的风俗习惯，特别是他们推选国王的办法，和其他一切民族大有不同。他们认为在国人中只有他们判定为最魁梧和拥有与身材相适应的膂力的人，才有资格当选为国王。

（21）这样，在伊克杜欧帕哥斯人到埃西欧匹亚人这里来之后，便把礼物呈献给他们的国王，并且这样说："波斯人的国王刚比西斯很想成为你的朋友和宾客，因此派我们前来向你致意，而且他把他最喜欢使用的一些物品作为礼品奉献给你。"但是埃西欧匹亚人看出他们是作为间谍而来的，便向他们这样说："波斯国王派你们携带礼物前来，并不是由于他很重视他和我之间的友谊，你们所讲的话也不是你们的真心话（因为你们此来是为了侦察我的国土），你们的国王也不是一个正直的人；如果他是个正直的人，那么除了他自己的国土之外，他就不应当再贪求任何其他的土地，而现在也不应当再想奴役那些丝毫没有招惹他的人们。那么现在就把这只弓交给他并且把这个话传达给他：'埃西欧匹亚人的国王忠告波斯人的国王，等波斯人能够像我这样

容易地拉开这样大的一张弓的时候，他们再以优势的兵力前来攻打长寿的埃西欧匹亚人吧；但是在那样的时候到来之前，你应该感谢诸神，因为诸神是不会叫埃西欧匹亚人的儿子们想到要占领本国领土之外的土地的。’”

（22）他这样说完之后，便放松了这张弓的弓弦，把它交给了来人。随后他又拿起了紫色的袍子，问这是什么，是怎样做成的；而当伊克杜欧帕哥斯人把有关紫色颜料和染色方法的事情如实地告诉了他的时候，他就说他们人以及他们的衣服都是十分奸诈的。这之后他又问关于黄金项链和手镯的事情；而当伊克杜欧帕哥斯人告诉他这些东西是如何制造的时候，国王笑了；原来他以为这是枷锁，他说他们国内有比这更加坚固的枷锁。复次，他问有关香膏的事情；当他们告他香膏的配制法以及用法的时候，他的回答就和关于紫袍的回答一样。但是当他看到酒并问到酒的做法的时候，他是非常喜欢这种饮料的；他还问到他们国王吃什么东西，波斯人年纪最大的能活到多少岁。他们告诉他说国王吃面包，并向他说明了他们种植的小麦的情况。他们又告诉他说波斯人所能希望活到的最大年纪是八十岁。于是这个埃西欧匹亚人说，既然他们是以粪为食的[(7)]，所以他们的生命如此短促便毫不奇怪了。而如果不是这种饮料有恢复精神的作用，他们甚至这样的年龄也决不会活到的。这样说着，他就把酒指给伊克杜欧帕哥斯人看，因为在这一点上，他说，波斯人是胜过了埃西欧匹亚人的。

（23）于是，伊克杜欧帕哥斯人又回问国王埃西欧匹亚人可以活多久，他们吃的又是什么；国王回答说他们大多活到一百二十岁，有些人活得更要长些；他们吃的是煮肉，喝的是乳。间谍对他们所活的年龄表示惊异；于是，据说他便领他们到一个泉水的地方去，而在用那里的泉水沐浴之后，他们的皮肤就变得像是油那样，更加光滑了；而且它还有像是紫罗兰那样的香味。间谍们说，泉水是这样的稀薄，以致什么东西在它上面也浮不起来，不管是木材也好，比木材轻的任何东西也好，都要沉到水底的。如果这泉水果然如他们所说，那很可能的情况是：经常使用这种泉水的人是可以长寿的。当他们离开泉水的时候，国王又把他们领到监狱去看，所有那里的人的枷锁都是用黄金制造的。在埃西欧匹亚人中间，没有比青铜更稀罕和珍贵的了。在参观完了监狱之后，他们又参观了所谓太阳桌。

（24）在这之后，他们最后又看了埃西欧匹亚人的棺材。这种棺材据说是用一种透明的石头[8]制造成功的，方法是我下面所说的这样：他们或是使用埃及人的办法，或是使用其他的什么办法使尸体干缩，在尸体上面涂上一层石膏，然后再在这上面尽可能与活着的人一样地描画一番。随后，他们就把它放到用透明在石头制成的空心柱里面去（这种石头可以从地上大量地开采出来，而且加工也很容易）；通过透明的石头可以看到柱子的内部的尸体，而且这尸体既不发恶臭，又没有任何观之不雅的地方。此外，尸体又没有一个地方看得不清楚，就好像尸体本身完全剥露出来一样。死者最亲近的族人把这柱子在自己的家中保存一年，向它奉献初上市的鲜果，奉献牺牲；然后，他们便把这柱子搬出来，安放在附近市郊的地方。

（25）看完了这一切一切之后，间谍们便起程返回了。当他们报告了这一切之后，刚比西斯十分震怒，并立刻对埃西欧匹亚人进行征讨，他既不下令准备任何粮食，又没有考虑到他是正在率领着自己的军队向大地的边缘处进发；由于他不是冷静考虑而是处于疯狂的状态，因而在他听了伊克杜欧帕哥斯人的话之后，立刻率领全部陆军出发，而命令随他来的希腊人留在原地等候他。当他在进军的道路上到达底比斯时，他又从他的军队中派出了大约五万人，要他们奴役阿蒙人并烧毁宙斯神托所；他本人则率领其他的大军向埃西欧匹亚进发了。但是在他的军队还没有走完他们全程的五分之一的时候，他们便把他们所携带的全部粮食消耗完了，而在粮食耗完之后，他们就吃驮兽，直到一个也不剩的地步。然而如果刚比西斯看到这种情况，改变自己的原意而率领军队返回的话，则他起初虽然犯了过错，最后还不失为一个有智慧的人物，但实际上，他却丝毫不加考虑地一味猛进。当他的士兵从土地上得不到任何可吃的东西的时候，他们就借着草类为活；可是当他们到达沙漠地带的时候，他们的一部分人却做了一件可怕的事情；他们在每十个人当中抽签选出一个人来给大家吃掉。刚比西斯听到这样的事之后，害怕他们会变成食人生番，于是便放弃了对埃西欧匹亚人的出征而返回底比斯，不过他已经损失了许多军队；他从底比斯又下行到孟斐斯，并允许希腊人乘船返回祖国。

（26）他对埃西欧匹亚的出征就这样地结束了。至于大军中被派出去攻打阿蒙人的那部分军队，他们是带着向导从底比斯出发进击的。人们知道他们到达了欧阿西司城[9]，居住在这个城市的是据说属于埃斯

克里欧尼亚族的萨摩司人，隔着沙漠地带离底比斯有七天的路程。这个地方在希腊语里称为幸福岛。据说，军队就走到这里；在这之后，除去阿蒙人自己和那些听过他们讲的话的人之外，没有任何人能知道关于他们的任何事情了；因为他们既没有到达阿蒙人那里，也没有返回埃及。但是阿蒙人自己的说法则是这样：当波斯人从欧阿西司穿过沙漠地带向他们进攻并走到欧阿西司和他们的国土中间大约一半地方的时候，正在他们用早饭的当儿，起了一阵狂暴的、极其强大的南风，随风而带过来的沙子便把他们埋了起来。这样他们便失踪了。以上就是阿蒙人关于这支军队的说法。

（27）在刚比西斯来到孟斐斯之后，在埃及的那个地方出现了阿庇斯[(10)]，这阿庇斯在希腊人那里称为埃帕波司。由于他的出现，埃及人立刻穿上了他们最好的衣服并且举行盛大的祝祭。刚比西斯看到埃及人这样的做法时，深信埃及人的这样一些欢乐的表现正是针对着他的不幸遭遇的，于是他便把孟斐斯的领袖们召了来。当这些领袖来到他面前的时候，他便问他们为什么正当他在损失了大批军队之后返回的时候，他们竟会有这样的举动；虽然，当他以前在孟斐斯的时候，他们并没有过这样的表现。领袖们告诉他说，习惯上每隔很久很久才会出现一次的一位神现在已向他们显现。而每逢这位神出现的时候，全埃及便举国欢庆并举行节日。刚比西斯认为他们是在撒谎，因此便处死了这些人作为对他们说谎的惩罚。

（28）在把这些人处死之后，他继而又把祭司们召到他跟前来。当祭司们所说的话也和前者相同的时候，他便说如果一个驯服的神到埃及人这里来的时候，他是愿意见识见识的；因此他不多废话，立刻命令祭司们把阿庇斯带来。于是他们就找到了它并把它带来了，原来这个阿庇斯或埃帕波司是一个永远不会再怀孕的一头母牛所生的牛犊。根据埃及人的说法，母牛是由于受到天光的照耀才怀了孕的，此后才生出了阿庇斯。称为阿庇斯的这个牛犊的标志是这样：它是黑色的，在它的前额上有一个四方形的白斑，在它的背上有一个像鹰那样的东西；尾巴上的毛是双股的，在舌头下面又有一个甲虫状的东西。

（29）当祭司们把阿庇斯领进来的时候，当时几乎是处于疯狂状态的刚比西斯便拔出他的短刀来，向牛犊的腹部戳去，但是戳中的却是它的腿部；然后他笑着向祭司们说："你们这些傻瓜，难道这些可以感觉得到铁制兵器的血肉动物就是你们的神吗？老实说，埃及人也只配有

这样的神。但至于你们，你们使我变成你们的笑柄，在这件事上你们是会吃苦头的。”这样说了之后，他便命令有关人员痛笞祭司们一顿，并把他们看到庆祝节日的任何其他埃及人给杀死。埃及的节日便这样地给停止了，祭司们受了惩罚，阿庇斯则卧在神殿里，由于腿上的戳伤而死掉了，当它因伤而致死的时候，祭司们便背着刚比西斯偷偷地把它埋起来了。

（30）根据埃及人的说法，由于做了这样的一件错事，刚比西斯以前的缺乏理智立刻便转变到疯狂的地步。他的第一件罪恶行为便是剪除了他的亲兄弟司美尔迪斯，他是由于嫉妒才把他的兄弟从埃及送到波斯去的，因为只有司美尔迪斯一个人才把伊克杜欧帕哥斯人从埃西欧匹亚人那里带回来的弓拉开了两达克杜洛斯宽。此外便没有任何一个人拉得动它了。司美尔迪斯回到波斯之后，刚比西斯便做了一个梦，梦里他好像看见从波斯来了一名使者，这个使者告诉他说司美尔迪斯已经登上了王位，而司美尔迪斯的头则一直触着上天。他自己害怕他的兄弟因此会把他杀死而自己做国王，于是他便把普列克撒司佩斯、他所最信任的波斯人派到波斯去把司美尔迪斯杀死。普列克撒司佩斯到苏撒这样做了。有些人说他诱引司美尔迪斯出来打猎，又有一些人说，他把司美尔迪斯领到红海[(11)]，在那里把司美尔迪斯淹死了。

（31）他们说，这是刚比西斯的第一件罪行。继而他又剪除了他的亲姊妹；他曾把她带到了埃及并且和她结为夫妻。由于在这之前，波斯人中间决没有娶自己的姊妹为妻的风俗，因此他是用这样的办法娶了她的：刚比西斯爱上了他的一个姊妹并想立刻娶她为妻，但他的打算是违反惯例的，于是他便把王家法官召了来，问他们是否有一条法律，可以容许任何有这样欲望的人娶他自己的姊妹。这些王家法官是从波斯人中间选出来的人，他们的职务是终身的，除非他们被发现做了什么不正当的事情，他们是不会被解职的；正是这些人判决波斯的诉讼事件，并且解释那里的世世代代传下来的各种法律；一切问题都是要向他们请教的。这些人向刚比西斯作了一个既公正又安全的回答，这就是，他们找不到一条可以使兄弟有权娶自己的姊妹的法律，但是他们又找到一条法律，而根据这条法律则波斯国王可以做他所愿意做的任何事情。这样，他们由于害怕刚比西斯而没有破坏法律，然而为了不致由于维持这条法律而自己有性命的危险，他们又找到了另外一条法律来给想和自己的姊妹结婚的人辩护。因此刚比西斯立刻便

娶了他所热恋的姊妹；但不久他又娶了另一个姊妹为妻。和他同来埃及的是姊妹中较年轻的一位，就是这个人被他杀死了。

（32）和司美尔迪斯的死一样，关于她的死也有两种说法。希腊人说，刚比西斯叫一只小狗和一只小狮子互斗，这个妇人也和他一同观看；当小狗被打败的时候，它的兄弟另一只小狗挣脱了绳索上去帮忙，结果两只小狗就把小狮子打败了。他们说，刚比西斯看了十分高兴，但是坐在他身旁的妇人却哭起来了。刚比西斯看到这种情况之后便问她为什么哭，她便说她是在看到小狗帮助它的兄弟时才哭了起来的，因为她想到了司美尔迪斯，又想到何以竟没有一个人给他报仇。根据希腊人的说法，正是由于她讲了这样的话，她才给刚比西斯处死的。但埃及人的说法是：当他们二人坐在桌旁的时候，妇人拿起了一支莴苣并把它的叶子撕了下来，然后问她的丈夫他喜欢什么样的莴苣，带叶子的，还是不带叶子的。他说他喜欢带叶子的；于是她便回答说："可是你把居鲁士的一家弄得光光的和这支莴苣一样了。"他们说，他听了这话十分恼怒，便跳到她身上去，结果这位怀孕的妇女便由于他对她的伤害而流产死掉了。

（33）以上便是刚比西斯加到他家人身上的疯狂行动；这些疯狂行动也许是由于阿庇斯的缘故而干出来的，也许是由于人们经常遭遇到的许多痛苦烦恼当中的某些而产生出来的。诚然，据说他从一生下来的时候，他就染上了一种有些人称为"圣疾"的严重的疾病[(12)]。如果一个人的身体得了这样的重病，则他的精神也会受到这种病的影响，这一点并不是不可想象的。

（34）我现在要说一说他加于其他波斯人身上的疯狂手段。根据他们的报道，他曾向普列克撒司佩斯说过这样的话；这个普列克撒司佩斯是他特别尊重的，奏章都要通过这个人传奏给他，而这个人的儿子又在刚比西斯的宫廷担任着行觞官这样一个非常尊荣的职务。于是，他便向普列克撒司佩斯说："普列克撒司佩斯，波斯人认为我是怎样的一个人，他们都谈论我一些什么？"普列克撒司佩斯说："主公，对于你其他的一切，他们都是非常称颂你的，但是他们说你嗜酒太过了。"普列克撒司佩斯便是这样地传达了波斯人的话。但是国王却恼怒地回答说："如果波斯人现在认为是由于好酒，我才发狂发疯的话，那么看来他们先前的说法也就是一个谎话了。"原来据说在这件事之前，当某些波斯人和克洛伊索斯侍坐在刚比西斯身旁的时候，刚比西斯曾问他

们，他和他的父亲居鲁士比起来，他们认为他是怎样的一个人物。于是他们回答说："刚比西斯比他的父亲要好，因为他不仅取得了居鲁士的全部领土，此外他还取得了埃及和大海[(13)]。"波斯人的说法是这样的。但当时在场的克洛伊索斯不满意他们的说法，于是便向刚比西斯说："在我看来，居鲁士的儿子，你是比不上你父亲的，因为你还没有像你父亲那样，有你这样的一个儿子。"刚比西斯听了心中甚是欢喜，他称赞了克洛伊索斯的看法。

（35）在想起了这件事之后，于是他便愤怒地向普列克撒司佩斯说："那么你自己来判断一下，波斯人讲的是真话，还是他们在这样谈论我的时候已经丧失了他们的理智。你的儿子就站在门口那边；现在如果我射这一箭而刺中了他的心的话，这就将会证明波斯人是错了；如果我射不中的话，那么就是他们说对了，而我是失去理智了。"说着他便拉起了他的弓向那个男孩子射去，并命令剖开那倒下去的尸体和检验他的伤口。箭正射中在心脏上，于是刚比西斯非常高兴地笑了，他对男孩子的父亲说："普列克撒司佩斯，很明显，我很清醒而是波斯人疯狂了！现在告诉我，在世界上你还看见过什么人能射得这样准确？"据说，普列克撒司佩斯看到刚比西斯已经疯狂并害怕自己也会遭到杀身之祸，于是他回答说："主公，我以为就是神本人也不能射得这样好。"当时，他所做的事情就是这样。还有一次，他拿捕了国内犯了微不足道的小过失的知名人士十二名，而把他们头朝下给活埋了。

（36）吕底亚人克洛伊索斯看到他的这些行径，认为应该向他进谏忠言，于是便向他说："主公，不要太放纵你那少年的盛气和激情吧，克服和管制一下自己吧。谨慎是一件好事情，事先的考虑却是真正的智慧了。但是你怎么样呢？你为了一些微不足道的过错而处死了你的国人，而且被你杀死的还有男孩子。如果你总是这样做的话，那你便要当心波斯人会背叛你了。至于我，你的父亲居鲁士曾恳切地嘱告我向你提供自己的意见，并把我认为是好的忠告给你。"克洛伊索斯是出于自己的好意向他提出了这个忠告的；但是刚比西斯回答说："你也竟敢来向我进谏吗？你在治理你自己的国家时是一个蛮有办法的国王，你又向我父亲提供很好的忠告；而在玛撒该塔伊人愿意渡河到我们国土来的时候，你却嘱告他渡过阿拉克塞斯河去攻打他们；因此，你由于错误地治理你的国家而招来了灭亡，又由于错误地说服了居鲁士而毁了居鲁士。老实说，你会后悔的，我早就等着找个借口来收拾你了。"

说着刚比西斯便拿起弓来要把他射死。但是克洛伊索斯跳了起来而逃跑了；刚比西斯既然射不到他，便下令他的侍卫把他捉住杀死。侍卫们知道刚比西斯的脾气，于是把克洛伊索斯藏了起来。他们的意图是这样，如果刚比西斯后悔而寻找克洛伊索斯的话，那他们再把他送出来并会由于救他的性命而取得赏赐；但如果刚比西斯并不后悔，也不希望克洛伊索斯再回来的话，那时他们再把克洛伊索斯杀死也不迟。在这事发生之后不久，刚比西斯就真地想要克洛伊索斯回来了，侍卫们看到这一点之后，便告诉他说克洛伊索斯还活着。刚比西斯说他也是很高兴听到这话的。但是那些救了克洛伊索斯性命的人却不能逃脱惩罚而应当被杀死。于是他便真地这样做了。

（37）刚比西斯对波斯人以及对他的同盟者做出了许多这类疯狂的事情；他住在孟斐斯的时候，曾在那里打开了古墓并检验里面的尸体。他还进入海帕伊司托斯神殿并且对那里的神像倍加揶揄。海帕伊司托斯的这个神像和腓尼基人带在他们的三段桡船的船头上的、腓尼基人的帕塔依科伊（腓尼基的保护船的神——译者）极为相似。我要给那没有见过它的人说一说：它像是一个侏儒。他还进入了卡贝洛伊神殿，这原来是除祭司以外谁也不能够进去的；他甚至在大加嘲弄之后，烧掉了这里的神像。这些神像也和海帕伊司托斯的神像相似，并且据说是他的儿子。

（38）因此，不管从哪一点来看，我以为都可以肯定，刚比西斯是一个疯狂程度甚深的人物。否则他不会做出嘲弄宗教和习俗的事情。因此，如果向所有的人们建议选择一切风俗中在他们看来是最好的，那么在经过检查之后，他们一定会把自己的风俗习惯放在第一位。每个民族都深信，他们自己的习俗比其他民族的习俗要好得多。因此不能设想，任何人，除非他是一个疯子，会拿这类的事情取笑。在许多证据当中我只提出一个来，从这个证据就可以推想到，所有的人关于自己的风俗习惯都有同样的想法：当大流士做国王的时候，他把在他治下的希腊人召了来，问他们要给他们多少钱才能使他们吃他们父亲的尸体。他们回答说，不管给多少钱他们也不会做出这样的事情来的。于是他又把称为卡拉提亚人[(14)]并且吃他们的双亲的那些印度人召了来，问他们要给他们多少钱他们才能够答应火葬他们的父亲。这时他要希腊人也在场，并且叫通译把所说的话翻译给他们听。这些印度人高声叫了起来，他们表示他们不愿提起这个可怕的行径。这些想法是

这样地根深蒂固，因此我以为，品达洛司的诗句说得很对，“习惯乃是万物的主宰”。

（39）当刚比西斯正在进攻埃及的时候，在另一方面拉凯戴孟人也对萨摩司和阿伊阿凯司的儿子波律克拉铁斯发起进攻；后者曾发起叛乱而征服了萨摩司[(15)]；他在起初把这个城市分成三个部分，使他的兄弟庞塔格诺托司与叙罗松和他共同统治，但是不久之后他便杀死了其中的一人，并赶跑了较年幼的叙罗松，因而自己便成了全萨摩司的主人。他这样做了以后，便和埃及的国王阿玛西斯缔结了一项条约，还跟他交换了礼物。在这之后不久，波律克拉铁斯就强大到这样的程度，以致他驰名于伊奥尼亚和所有其他的希腊土地；因为他的军事征讨是无往而不利的。他拥有一百只五十桡船和一千名弓手，不管是什么人，他都是一视同仁地加以劫掠。因为他说过，比之他根本什么都不劫掠，则他把他劫掠的东西归还给一个朋友，这会得到更多的感激。他攻占了许多岛屿，还有大陆上的许多城市。在这中间，他也征服了列斯波司人；他们曾率领全军来援助米利都人，但是波律克拉铁斯在一次海战中把他们击败并俘虏了。而正是这些身戴枷锁的俘虏，挖掘了萨摩司城砦周边的壕沟。

（40）然而阿玛西斯却总是会注意到波律克拉铁斯的巨大的成功的，因此阿玛西斯感到不安了；波律克拉铁斯的幸运的事情不断大大增多，于是阿玛西斯便写信送到萨摩司那里去，信里面说：“阿玛西斯致书波律克拉铁斯告他下面的话。我很高兴地知道自己的朋友和盟友的兴盛。但是我并不为你的这些太大的好运感到高兴；因为我知道诸神是多么嫉妒的，而且我多少总希望我自己和我的朋友既有成功的事情，又有失意的事情，我宁愿意有一个成败盛衰相交错的生涯，而不愿有一个万事一帆风顺的生涯。根据我的全部见闻来看，我知道没有一个万事一帆风顺的人，他的结尾不是很悲惨，而且是弄得一败涂地的。因此，如果你肯听我的话，那么便请对你的成功采取这样的办法：想一想什么是你认为最珍贵的，什么东西是你丢掉时最心痛的，然后把他抛掉，以便使人们再也看不到它。如果在这之后，你的成功仍然不和失意交互发生的话，那么就按着我劝告你的办法再试一试吧。”

（41）波律克拉铁斯念了这封信，觉得阿玛西斯的意见是对的，因此便考虑在他的财富中什么东西失掉时是他最痛心的，考虑到最后他得

出了这个结论：他戴着萨摩司人铁列克莱司的儿子铁奥多洛斯制造的、一个嵌在黄金上的珐琅质的指环印玺；他决定把这个东西抛掉，于是他便乘坐在上有水手的五十桡船之上并命令他们出海；而当他离岛很远的时候，他便当着船上所有的人摘下他的指环印玺来，把它投到海里去了。这样做了之后，他便回航并返回家中，在那里为这次的损失而表示痛心。

（42）但是在这之后第五或第六天，一个渔夫遇到了这样一件事。他捉到了一只又大又好的鱼，因而想把这条鱼献给波律克拉铁斯，于是他便把它带到王宫的门前，说他希望波律克拉铁斯接见他。当他得到允许见到波律克拉铁斯的时候，他就说："哦，国王啊，我是一个靠打鱼为生的人，但当我捕到这条鱼的时候，我想最好是不把他送到市场上去；我看这条鱼是配得上您和您的威仪的；因此我把它带来呈献给您。"波律克拉铁斯听了渔夫的话心中欢喜，于是回答他说："你这样做很好，我双重地感谢你的话和你的礼品。我邀你与我一同进餐。"渔夫对这一荣誉，感到非常自豪，于是回家去了。但是在仆人们把鱼切开之后，却在鱼腹中发现了指环印玺；他们看到指环印玺，就欢喜地把它带到国王那里去，并告诉他这件宝物是怎样找到的。波律克拉铁斯认为这是神的意旨；于是便写了一封信，派人带到埃及去；告诉他所做的一切和他所遇到的一切。

（43）当阿玛西斯念完了波律克拉铁斯的来信之后，他便看到，没有一个人能够把另一个人从他的注定的命运中挽救出来，而这样不断地得到幸福，甚至把自己抛掉的东西都找得回来的波律克拉铁斯，是一定会遇到不幸的结局的。于是他便派出了一名使节到萨摩司去声明与他绝交，他这样做的目的，是为了在波律克拉铁斯遇到什么可怕和巨大不幸的时候，他不致必须为他的朋友感到痛心。

（44）但现在拉凯戴孟人却向这常胜的波律克拉铁斯进军了，他们是给后来在克里地建立了库多尼亚的萨摩司人邀请到那里去的。波律克拉铁斯背着他的臣民，派了一名使者到当时正在出征埃及的、居鲁士的儿子刚比西斯那里去，要求刚比西斯也派人到萨摩司来并给他增援的人马。接到这个消息之后，刚比西斯立刻派人到了萨摩司，要求波律克拉铁斯派一支舰队来帮助他进攻埃及。波律克拉铁斯于是选出了他城内他最疑心会起来反叛他的人们，用四十只三段桡船送他们去，并告诉刚比西斯说不必再把这些人送回了。

（45）有的人说，波律克拉铁斯派出去的这些萨摩司人根本没有到达埃及，而是在他们渡海到卡尔帕托司的时候，他们便相互商议，决定不再继续向前走了；还有一些人说，他们确实是到了埃及，但是他们从那里避开守卫的耳目逃走了。不过当他们乘船回到萨摩司时，波律克拉铁斯的船邀击他们和他们打了起来。返回的萨摩司人得到了胜利并在岛上登了陆，但是在陆战中他们被击败，于是他们便出航到拉凯戴孟人那里去了。另外还有一个说法：从埃及回来的萨摩司人打败了波律克拉铁斯；但是在我看来，这个说法是不对的；因为，如果他们自己可以制服波律克拉铁斯的话，他们就没有必要去请拉凯戴孟人来了。再者，甚至下面的这种假定也是不合理的，即一个拥有大量佣兵和本国弓手的人竟会被回国的这样一些少数萨摩司人打败。至于国中波律克拉铁斯的臣民，则他把他们的妻子儿女都拘留到一所停船厂里，打算在他的人们投到返回的萨摩司人那里去时，把这个停船厂和里面的人一把火烧光。

（46）当被波律克拉铁斯赶跑的萨摩司人逃到斯巴达去的时候，他们就去见斯巴达的领袖们，说了很长的一篇话，表示非常需要他们的帮助。但拉凯戴孟人在最初接见时却回答说，他们忘了萨摩司人开头所讲的话，因而不能了解它的结尾。在这之后，萨摩司人便再一次带着口袋来，并且只讲了这样的话，说袋子需要面粉。于是拉凯戴孟人说不用再提什么袋子的事情了，不过他们却决定帮助萨摩司人了。

（47）于是拉凯戴孟人便装备了一支军队，并把它派出去讨伐萨摩司。萨摩司人说，这乃是拉凯戴孟人对他们的服务的回报，因为他们起初曾派了一支舰队去帮助拉凯戴孟人去反抗美塞尼亚人。但是拉凯戴孟人却说，他们派出军队与其说是帮助需要他们的萨摩司人，毋宁说是报复一件事情，即他们带给克洛伊索斯的混酒钵和埃及国王阿玛西斯赠给他们的胸甲都曾给这个民族劫夺了去。在萨摩司人夺走混酒钵的前一年，他们便把胸甲劫走了。这胸甲是亚麻制成的，上面绣着黄金与棉花，还织着许多图像。但这个胸甲使人感到惊异的是每一根线都有许多股，它虽然很细，但仍有三百六十股，每一股都可以看得清清楚楚。这和阿玛西斯献给林多斯的雅典娜的同类的那件，是可以媲美的。

（48）科林斯人也热心参加实现对萨摩司的出征。在这次出征的一代之前，大约在劫夺混酒钵的时候，他们也曾受过萨摩司人的侮辱。库

普赛洛斯的儿子培利安多洛斯曾把柯尔库拉的名门子弟三百人送到撒尔迪斯的阿律阿铁斯那里去做宦官。率领着这些孩子的科林斯人曾在前往撒尔迪斯的途中停留在萨摩司；而当萨摩司人知道为什么这些孩子被带走的时候，他们便告诉这些孩子到阿尔铁米司的神殿去避难，这样他们便不会允许这些请求保护的人给从神殿中强拖出去了；但是当科林斯人想断绝这些孩子的粮食的时候，萨摩司人却创行了一种到今天还照样举行的祭典；在这些男孩子请求保护的时期之内，每到夜里便规定举行男孩子和女孩子的舞蹈，这时便规定要把芝麻和蜜制造的饼带给他们，这样柯尔库拉的男孩子们便可以夺过这些饼来充饥了。这样一直做到科林斯的监视人放弃他们而离开的时候，于是萨摩司人便把男孩子们送回柯尔库拉了。

（49）然而，如果科林斯人在培利安多洛斯死后与柯尔库拉人言归于好的话，则他们也就不会仅仅因为这一个原因而帮助对萨摩司的出征了。但实际上，自从这个岛被殖民之后，虽然他们有血统关系，却一直是相互不和的。由于这样的一些理由，科林斯人当然要对萨摩司人怀有敌意了。至于说为什么培利安多洛斯选择了柯尔库拉地方的名门子弟并送他们到撒尔迪斯去做宦官，这也是为了向柯尔库拉人进行报复的。原来柯尔库拉人在起初曾对他犯下了一件可怕的罪行。

（50）培利安多洛斯在杀死了自己的妻子梅里莎之后，在已经遭遇到的惨事之外，他又遭到了一件灾难。他和梅里莎之间有两个儿子，一个十七岁，一个十八岁。他们的外祖父普罗克列斯，埃披道洛斯的僭主曾派人把两个孩子接了去并且理所当然地善待他们，因为这是他的亲生女儿的儿子。当他们离开他的时候，他向他们告别说："孩子，知道杀死你母亲的那个人吗？"哥哥并没有把这话放到心上，但是那叫做吕柯普隆的弟弟在听到这话时却非常痛心，以致在回到科林斯的时候，他竟不理他那杀死了自己的母亲的父亲，而在父亲向他讲话或问他问题的时候，也是一语不发。终于培利安多洛斯感到十分气恼，而把这个孩子从自己家中赶了出去。

（51）在这样做了之后，他便问他的大儿子，他们的外祖父在和他们谈话时都说了些什么。这孩子告诉他说，普罗克列斯待他们很好；但是他并没有提到临别时外祖父所说的话；因为他根本没有注意到这句话。培利安多洛斯说，不可能普罗克列斯没有向他们提过一些什么事情；于是他便认真地问他的儿子，直到这个男孩子想了起来，并把这

句话也告诉他的时候。培利安多洛斯知道了这件事之后，便决定不示弱。他送信给和他那被放逐的儿子一同居住的人们，命令他们不要把他的儿子招待到自己的家中去。因此这个从一家被逐的儿子到另一家去的时候，也同样遭到拒绝，因为培利安多洛斯威胁过一切接纳过他的人，并命令他们不得收容他。当他被逐的时候，他便到另外他的几个朋友家里去，他们虽然害怕，却还因为他是培利安多洛斯的儿子而收容了他。

（52）终于培利安多洛斯发出了一个布告，无论何人如在自己的家中收容他或是向他讲话，都要向阿波罗神奉献罚金，罚金的数目由培利安多洛斯规定。看到这个布告之后，没有人再肯向这个孩子讲话或是把他接待到自己家里来了。这个孩子自己也不想去做那已明令禁止的事情，却横了心，孤单一人辗转睡在街头的门下。三天之后，培利安多洛斯看到他又饿又脏的样子，起了怜悯之心：他的怒气稍稍平息了一些。因此他走近他的儿子，对他说："儿啊，哪条道路好一些请你选择吧，是过你现在这样的生活呢，还是听父亲的话继承我现在有的权力和财富呢？你是我的儿子，你是富有的科林斯人的王子；但是你选择了一个乞丐的生涯，就是因为你反抗并且愤怒地对待了你最不应当这样违抗的人。如果在这件事上有什么惨事使你怀疑我的话，那么这惨事却是到临我的身上而且是我分得其中的更多的部分，因为做出这件事的正是我自己。你自己想一想受到羡慕比受到怜悯要好多少，想一想违抗双亲和在你上面的人要得到多么不好的结果，然后就回到我的家里来吧。"培利安多洛斯这样说，是想叫自己的儿子回心转意。但是这个男孩子回答说，既然培利安多洛斯和自己的儿子讲话，他自己也得受到奉献给神的罚款了。培利安多洛斯看到他的儿子的顽固是不可救药的，或是不可制服的，因而用船把他送到柯尔库拉去，以便不再看到他；因为柯尔库拉当时也是臣属于他的。这样做了之后，他便派出了一支军队去攻打他的岳父普罗克列斯，因为他认为普罗克列斯是使他招惹了当前这些麻烦的主要原因。他除了攻克埃披道洛司之外，又生俘了普罗克列斯。

（53）培利安多洛斯久而久之就过了自己的盛年时代，并且晓得他再也不能监督和管理他的全部事业了；于是他便派人到柯尔库拉去请吕柯普隆来做僭主，因为他认为自己的长子是一个愚钝无知的人，因此不把期望寄托在这个孩子的身上。吕柯普隆甚至拒绝回答使节。于是

极希望这个年轻人会来的培利安多洛斯便作为次一个最好的办法，派他的女儿，这个少年的亲生姊妹去，以为他一定很愿意听她的话。她来到之后就说："兄弟啊，你难道愿意看到主权落到别人手里而咱们父亲的全家被劫，反而不愿回到家里去自己取得它么？回到家里去吧，不要折磨你自己了。矜持顽固是一种很不好的东西。不要干那种以毒攻毒的事情了。许多人是把道理放在正义之上的。也有许多人为了热心维护母亲的权利，却把父亲的财富失掉了。僭主之治是一个很难把持的东西；许多人都在贪求着它；咱们的父亲现在老了，盛年已经过去了；不要把你自己的财产奉送给别人吧。"她用她父亲教给她的话，陈述了很有可能打动吕柯普隆的心的理由；但是他回答说，只要他知道他的父亲还活着，他是绝对不回到科林斯去的。当她把这个回答带回去的时候，培利安多洛斯便派了第三位使者去，建议他自己到柯尔库拉去，以便在他到那里去的时候使吕柯普隆代他成为僭主。儿子同意这样做了；培利安多洛斯准备到柯尔库拉去，而吕柯普隆到科林斯来；然而当柯尔库拉人知道了这一切之后，他们便杀死了这个年轻人，因为他们怕培利安多洛斯到他们那里去。培利安多洛斯正是由于这件事才想对他们进行报复的。

（54）于是拉凯戴孟人率领大军前来，包围了萨摩司。他们猛攻城塞并打进了海边城郊的塔楼；但是波律克拉铁斯很快地便亲自率领大军向他们进攻并且把他们赶了出去。外国的雇佣兵和许多萨摩司人在位于山脊之上的上方塔楼附近向外出击并且在若干时期中间挡住了拉凯戴孟人的进攻。随后他们便向后逃退，拉凯戴孟人在后追赶和屠杀他们。

（55）但是，如果所有拉凯戴孟人那一天在那里都像是阿尔启亚斯和律科帕司一样英勇战斗的话，萨摩司就会被攻克了。只有这两个人和大群逃跑的萨摩司人进入了城塞，但他们的退路被截断，因而他们便在萨摩司城内被杀死了。我自己在庇塔涅地方（阿尔启亚斯就是这个地方的人）遇到了另一个阿尔启亚斯，他是萨米欧司的儿子，上面所说的那个阿尔启亚斯的孙子；他对萨摩司人的尊重在对任何外人的尊重之上，他告诉我说他的父亲起了萨米欧司这个名字，因为他是那个在萨摩司英勇战死的阿尔启亚斯的儿子。他说，他之所以这样尊重萨摩司人，是因为他们曾为他的祖父举行了国葬。

（56）因此，当拉凯戴孟人毫无结果地把萨摩司包围了四十天的时候，他们便到伯罗奔尼撒去了。外面还传说着一个荒唐无稽的故事，故事说波律克拉铁斯曾贿赂了他们要他们离开，他制造了他们当地流通的大量镀金铅币送给他们。这便是拉凯戴孟的多里斯人对亚细亚的第一次出征。

（57）当拉凯戴孟人正要离他们而去的时候，率军前来进攻波律克拉铁斯的萨摩司人也扬帆他去，到昔普诺斯去了。因为他们需要钱；而昔普诺斯人在那时非常繁荣，并且是最富有的岛上居民，因为在他们的岛上有金矿和银矿。他们是这样的富有，以致他们献纳给戴尔波伊的财富，即他们的全部收入的十分之一是最丰厚的献礼之一，而他们每年都要为他们自己分配当年的收入。而当他们不断发财的时候，他们便问神托，他们目前的幸福会不会长久；于是佩提亚便给了他们下面的回答：

在昔普诺斯的市会堂变成白色
而你们的市场也同样
有了白色门面的那一天；那时得有一个
有智慧的人来防备
一支木头的伏兵和一个红色的使者
前来进攻。

而这时昔普诺斯的市场和市会堂都是用帕洛司的大理石来装饰着的。

（58）不拘是在当时神托讲出来的时候，还是在萨摩司人前来的时候，他们都不懂得这个神托。萨摩司人在到达昔普诺斯之后，他们立刻用一只船把他们的使节送到城里去。原来在古时，一切的船都是漆成朱红色的；而这便是佩提亚警告昔普诺斯，要他们小心木头的伏兵和红色的使者的真意所在。于是使者们要求昔普诺斯人给予十塔兰特的借款。萨摩司人在遭到拒绝之后，便开始蹂躏了他们的国土。昔普诺斯人听到这个消息后便立刻出来想把他们赶跑，但是他们自己却战败了，他们许多人被萨摩司人驱离了故城，萨摩司人随即从他们身上勒索了一百塔兰特。

（59）于是萨摩司人用这笔钱从赫尔米昂人那里购买了叙德列亚岛并且把它委托给特罗伊真人管理；叙德列亚岛是离伯罗奔尼撒不远的。

他们自己则定居在克里地的库多尼亚，虽然他们航行的原来打算并不是这样，而是想把扎昆托斯人驱出这个海岛。他们停留在这里，并在这里繁荣幸福地过了五年；诚然，现在在库多尼亚的那些神殿和狄克杜那的圣堂都是出自萨摩司人之手的。但是在第六个年头，埃吉纳人和克里地人来了；他们在一次海战中打败了萨摩司人并把萨摩司人变成了奴隶；此外，他们还砍掉了做得像是猪头一样的船头，并把它们呈献给埃吉纳地方的雅典娜神殿。埃吉纳人这样做是由于对挑起争端的萨摩司人心怀不满。原来当阿姆披克拉铁斯是萨摩司的国王时，他们曾派军队去攻打埃吉纳，结果萨摩司人和埃吉纳人双方都受了很大的损害。这便是不和的原因了。

（60）我所以这样比较详细地写到萨摩司人，是因为他们是希腊全土三项最伟大的工程的缔造者。其中的第一项是一条有两个口的隧道，它穿过高达一百五十欧尔巨阿的一座山的下部。隧道全长七斯塔迪昂，八尺高，八尺宽；而通过它的全长，另有一条二十佩巨斯深、三尺宽的河沟，而从一个水源丰富的泉水那里来的水便通过这里用管子引到萨摩司城里去。这一工程的设计者是美伽拉人、纳乌斯特洛波司的儿子埃乌帕里诺司。这是三项工程中的一项。第二项是在海中围绕着港湾的堤岸，它入水足足有二十欧尔巨阿深，二斯塔迪昂多长。萨摩司人的第三项工程是一座神殿，这是我所见到的神殿中最大的。第一个建筑者是一个萨摩司人，披列司的儿子罗伊科司。正是由于这个原因，我才比对一般人更加详细地来写萨摩司人的事情。

（61）在居鲁士的儿子刚比西斯既然已经精神失常，而仍然耽搁在埃及的时候，两兄弟的玛哥斯僧叛离了他[(16)]。其中的一个曾被刚比西斯留在家中掌管家务。这个人现在叛离了他，因为他看到司美尔迪斯的死保守秘密，很少人知道这件事，而人们大多以为他还在人世。于是他便想用这样的一个办法取得王权：他有一个兄弟，我已经说过，这是他的一个谋叛的伙伴；他的这个兄弟和居鲁士的儿子、刚比西斯的兄弟司美尔迪斯长得十分相似，而司美尔迪斯又是经他手杀死的；他们不仅长得一样，他们的名字也一样，都叫司美尔迪斯。这个玛哥斯僧帕提载铁司于是便说明了他这个兄弟，要他、帕提载铁司给他这个兄弟安排一切；他把他的兄弟领来，叫他坐在王位上，随后，他便派使者到各地去，其中的一人到埃及，去向军队宣布，从此他们不应听从刚比西斯，而要听从居鲁士的儿子司美尔迪斯的命令了。

（62）其他的使者都按照命令到各地传达了这个布告；但是指定到埃及去的这个使者（发现刚比西斯和他的军队在叙利亚的阿格巴塔拿），便到他们大家的面前去，宣布了玛哥斯僧交给他的命令。当刚比西斯听到了使者说的话的时候，他以为这是真实的事情（以为那个被派去杀死司美尔迪斯的普列克撒司佩斯并没有这样做，而是欺骗了他刚比西斯）。于是他望着普列克撒司佩斯说："普列克撒司佩斯，你是不是按照我所吩咐的做了？"普列克撒司佩斯回答说："主公，这不是真的事情，你的兄弟司美尔迪斯是不会背叛你的，他也不可能和你有不论大小的任何纠纷；我自己做了你所吩咐的事情并且是我亲手埋葬了他。如果死者能够复活的话，那你就可以看到美地亚人阿司杜阿该斯也会起来反对你了。但如果现在的大自然的规律和先前一样不能改变的话，那么可以肯定，司美尔迪斯是不会对你有任何伤害的。因此现在我的意见是这样，我们派人去追赶这个使者并且好好地打听他一下，是谁派他来传达说我们必须承认司美尔迪斯为我们的国王的。"

（63）普列克撒司佩斯的这一番话，（刚比西斯认为颇有道理）于是立刻派人追踪这个使节并且把他带了来；而当他来的时候，普列克撒司佩斯便问他说："喂，我来问你，你说你的命令是从居鲁士的儿子司美尔迪斯那里发出来的；那么现在告诉我，这样你就可以安全地回去：是不是司美尔迪斯亲自见到了你并给了你这个命令，还是只通过他的一个仆人？"使节回答说："自从国王刚比西斯到埃及去以来，我自己从来没有见过居鲁士的儿子司美尔迪斯；刚比西斯委托代他掌管家务的那个玛哥斯僧给了我这个命令，他说这是居鲁士的儿子司美尔迪斯的意旨，并说我应该把这个意思告诉你知道。"使节这番话，完完全全是老实话。于是刚比西斯说："普列克撒司佩斯，这件事我认为你是没有责任的。你非常忠诚地做了我吩咐你做的事情。但是背叛了我并且窃取了司美尔迪斯的名字的这个波斯人会是谁呢？"普列克撒司佩斯回答说："主公，我想我是知道事情的真相的。叛徒乃是那两个玛哥斯僧，一个是你委托掌管家务的帕提载铁司，另一个是他的兄弟司美尔迪斯。"

（64）刚比西斯一听到司美尔迪斯这个名字的时候，他立刻便领会了普列克撒司佩斯的话的真义，以及领会到他的梦已经实现了；因为他曾经梦见有人告诉他，司美尔迪斯已坐上了王位，头一直触到天上去。而当他看到他无端地把自己的兄弟司美尔迪斯杀死，于是他为自

己的兄弟而痛哭起来了。在他哭够了之后，由于十分痛心于他的全部不幸遭遇，他便跳到马上，打算立刻前去苏撒惩办玛哥斯僧。在他上马的时候，他所佩带的刀的那个刀鞘的扣子松掉了，于是里面的刀刃就刺中他的股部，正伤了他自己过去刺伤了埃及的神阿庇斯的同一地方；刚比西斯认为这伤乃是致命的，于是他便问他所在的那个城市的名字是什么。他们告他说是阿格巴塔拿。而且在这之前，从布头曾有一个预言告他说，他将要在阿格巴塔拿结束自己的一生；刚比西斯认为这等于说，他在老年的时候，将要死在美地亚的阿格巴塔拿，即他的主城。但是这个事件证明，神托所预言的乃是他要死在叙利亚的阿格巴塔拿。因此当他现在询问并且知道这个城市的名字的时候，因玛哥斯僧而他遭到的不幸事件和他受的伤这双重的震荡使他回复了正常的知觉；他懂得了神托的意思，并且说："居鲁士的儿子刚比西斯注定是要死在这里的了。"

（65）这时他不再讲什么话了。但是大约在二十天以后，他便把他身旁最主要的那些波斯人召了来，向他们说："波斯的人们啊！我现在不得不把我认为是最秘密的一件事情向你们宣布了。当我在埃及的时候，我做了一个我从来没有做过的梦；我梦见从家里来了一个使者，他告诉我说，司美尔迪斯已经坐上了王位，他的头一直触到天上去。于是我害怕我的兄弟会从我的手中夺走统治权，因此我不是贤明地加以考虑而是在仓促中动起手来。可是，我现在看到，没有一个人能够有力量扭转命运，我是多么愚蠢，我竟把普列克撒司佩斯派到苏撒去杀死司美尔迪斯。当这件大错铸成之后，我便觉得自己高枕无忧了，因为我从来没有想到，在司美尔迪斯被铲除之后，会有另一个人起来反抗我。因此对于将要发生的事情，我完全估计错了。我毫无必要地杀死了自己的兄弟，结果我仍旧失去了我的王位；因为上天在梦中所预言的反叛行为是司美尔迪斯那个玛哥斯僧。现在我既然做了这件事，故而我要你们相信，居鲁士的儿子司美尔迪斯已不在人世了；现在玛哥斯僧已经占有了我的王国，那就是我留在家里给我管理事务的人和他的兄弟司美尔迪斯。但是，因玛哥斯僧对我的侮辱而特别要为我报仇的那个人，已经凶死在他最亲近的人手里了。这个人既因死去而不在，我只得把我一生中最后的期望嘱告给你们这些波斯人。因此，以我的王家诸神为誓，我命令你们，你们全体，特别是在这里的阿凯美尼达伊家的人们，不要叫主权再落到美地亚人手里去；如果他们用策略取得了主权的话，那么就再用策略从他们那里把主权夺回

来；如果他们是用强力夺走主权的话，那么你们也便同样用强暴的手段把它夺回来。而如果你们这样做，那你们的田地便会生产果实，你们的妇女和牲畜便会多产子嗣，你们也永远会享到自由；如果你们不把王权夺回的话，或是不试图把王权夺回的话，那我便祈祷要你们事事不顺利，而每一个波斯人都要落得和我一样的下场。”刚比西斯这样说着，便由于自己一生中命定的全部遭遇而痛哭起来了。

（66）当波斯人看到他们的国王哭泣的时候，他们便撕碎了他们穿的袍子并尽情地高声悲叹起来。但是在这之后骨头坏疽，大腿也紧跟着烂了，结果居鲁士的儿子刚比西斯便死掉了；他统治了一共七年五个月，身后男女的子嗣都没有。在场的波斯人心里完全不相信，那两个玛哥斯僧会是主人；他们认为刚比西斯是打算用司美尔迪斯的死亡的故事来欺骗他们，以便把整个波斯卷入对他的战争。

（67）因而他们相信做了国王的正是居鲁士的儿子司美尔迪斯。现在刚比西斯既然已死，普列克撒司佩斯便矢口否认他曾杀死司美尔迪斯，因为他亲手杀死居鲁士的儿子，这件事对他来说并不是安全的。刚比西斯既死，僭称居鲁士的儿子司美尔迪斯的那个玛哥斯僧司美尔迪斯便肆无忌惮地统治了七个月，这七个月正凑足了刚比西斯的八年的统治。在这个时期中间，他大大地加惠了他的全体臣民，以致在他死后，除去波斯人之外，没有一个亚细亚人不盼望他回来；因为他派人到他统治下的各地去宣布免除他们三年的兵役和赋税。

（68）这便是在他开始统治时所发出的布告；但是到第八个月的时候，他却被人识破了，原因是这样：一个叫做欧塔涅斯的人，是帕尔那斯佩斯的儿子，他是一个出身高贵而又富有的波斯人。这个欧塔涅斯是第一个怀疑玛哥斯僧不是居鲁士的儿子司美尔迪斯，而是玛哥斯僧本人的人。理由是他从来没有离开过他的城砦，也从来没有召见过任何波斯的知名人物；刚比西斯既然娶了欧塔涅斯的女儿帕伊杜美为妻，而玛哥斯僧现在也娶了她以及刚比西斯的其他妻妾，于是心中怀疑的欧塔涅斯便派人到他的女儿那里去，问她是和居鲁士的儿子司美尔迪斯，还是和另外的人同床。她送回一个信说她不知道，因为她说她从来没有见过居鲁士的儿子司美尔迪斯，也不知道和她同床的人是谁。于是欧塔涅斯便送了第二个信，大意是说：“如果你自己不认识居鲁士的儿子司美尔迪斯，那么就去问和你一样嫁给这个人的阿托撒，因为她是一定会认识她的亲生兄弟的。”但是女儿的回答是：“我不能

和阿托撒讲话，我也看不到他家中的任何其他妇女。因为不管这个人是谁，在他做了国王之后，他立刻使我们各自分居在指定给每个人的地方。”

（69）当欧塔涅斯听到这话的时候，对于事情的真相便知道得更加清楚了。于是他就给他的女儿送了第三个信：“女儿啊，你的高贵出身使你必须不惜冒任何危险做你父亲所吩咐你做的事情。如果这个人不是居鲁士的儿子司美尔迪斯而是另一个我心中怀疑的那个人的话，那么就不能轻轻地饶过他，而是要对他加以惩罚，因为他玷污了你并坐上了波斯的王座。因此当他与你同床而你看到他睡着了的时候，按照我吩咐的去做并且摸一摸他的耳朵；如果你看到他有耳朵的话，那你就可以相信与你同床的是居鲁士的儿子司美尔迪斯，如果他没有耳朵，那便是玛哥斯僧冒名司美尔迪斯的了。”帕伊杜美送了回信说，她这样做要冒着极大的危险；如果结果知道他没有耳朵，而她被发现去试探它们的时候，他是一定会把她弄死的。尽管如此，她仍然愿意一试。因此她答应按照父亲所吩咐的去做。因为人们知道，刚比西斯的儿子居鲁士在位时，曾由于这个玛哥斯僧司美尔迪斯所犯的某种重大过失而割掉了他的耳朵，至于什么过失，我却无从知道了。欧塔涅斯的女儿帕伊杜美履行了她答应她父亲做的事情。当轮到她去伴宿的时候（波斯的妃子们是定期轮流入宫伴宿的），她便与他同床并在他熟睡的时候用手摸了玛哥斯僧的耳朵，她容易地确定了他是没有耳朵的，于是到第二天早上，她立刻便派人把这件事告诉给她的父亲了。

（70）欧塔涅斯于是便把他认为是最可靠的两位地位极高的波斯人请了来，这两个人是阿司帕提涅斯和戈布里亚斯，他把事情的全部经过告诉了他们。实际上这两个人他们自己也怀疑到事情是这个样子了。于是他们立刻相信欧塔涅斯泄露给他们的事情。他们决定，他们每人再找一个他们所最信任的波斯人加入他们的同党；欧塔涅斯找来了音塔普列涅司，戈布里亚斯找来了美伽比佐斯，阿司帕提涅斯找来了叙达尔涅斯，因此他们便有六个人了。现在叙司塔司佩斯的儿子大流士又从波斯府来到了苏撒，因为他的父亲便是那个地方的太守。在大流士到来的时候，这六个波斯人立刻便决定把大流士也引入他们的一党。

（71）于是这七个人集会到一处，相互间作了忠诚的保证并共同进行了商谈。而当轮到大流士发表自己意见的时候，他是这样讲的：“我以

为只有我一个人知道做国王是那个玛哥斯僧而居鲁士的儿子司美尔迪斯已经死了。而正是由于这个原因，我才赶忙地跑来，为的是我可以设法铲除这个玛哥斯僧。但既然你们，而不是我一个人，也都知道事情的真相，那么我的意见是不要耽搁而立刻动起手来。因为一耽搁就会坏事的。”欧塔涅斯回答说：“叙斯塔司佩斯的儿子，你的父亲是一个勇敢的人，而我认为你会表示出你是一个和你父亲同样勇敢的人；但仍然不要这样不加考虑地忙于做这件事情，而是要更加谨慎来进行这件事情。我们必须等待到我们有了更多的人的时候再来动手不迟。”但大流士回答说：“列位，如果你们按着欧塔涅斯的意见去做，你们可要记着，你们的下场一定是会死得很惨的，因为有人会把这一切告诉给玛哥斯僧，以便使自己取得赏赐。但现在对你们来说最好的办法是你们自己不借外力而达成你们的目的；但既然你们喜欢把你们的计划告诉别人而且你们还这样地信任我而引我为你们的同党，因此我说，今天就动起手来；如果错过了今天，请你们相信，没有人会比我更早地控告你们，因为我自己就会把全部事情告诉给那个玛哥斯僧的。”

（72）看到大流士的性情是这样地急躁，于是欧塔涅斯回答说：“既然你催促我们赶快动手行事而不要耽误，那么现在你自己告诉我，我们怎样进入皇宫向那玛哥斯僧进攻。皇宫四面都有守卫把守着，这一点你是知道的，因为你看到过或至少听到过他们；我们怎样突破守卫们的这一关呢？”大流士回答说：“欧塔涅斯，许多事情虽用言语说不清楚，然而却可以用行动做出来；但有时容易解决的问题反而做得并不出色。你应当知道得很清楚，设置的岗哨是容易通过去的。因为我们既然有目前这样的身份，那就不会有任何一个人会不允许我们进去，这部分是由于尊敬，部分也是由于畏惧；此外，我自己还有一个进去的最好的借口，因为我会说我是不久之前才从波斯来的，并且有一个信从我父亲那里给国王捎来。在必要的时候，是可以说谎话的。不管是说谎，还是讲真话，我们大家都是为了达到同一个目标；说谎的人这样做是为了取得信任并由于他的欺骗而得到好处，说真话的人则希望真话会使他得到益处和更大的信任；因此我们只不过是用不同办法达到相同的目的罢了。如果没有得到利益的希望，则说真话的人也愿意说谎就和说谎话人愿意讲真话一样了。而如果任何门卫愿意放我们过去的话，那在今后对于他是会更加有利的。但如果任何人想抵抗我们，我们就把他宣布为仇敌。因此我们就冲进去开始我们的工作吧。”

（73）继而戈布里亚斯说："朋友们，在什么时候我们有一个更好的机会争回王位，或是在我们做不到这一点的时候便死去呢？而且现在我们波斯人又被一个美地亚人，一个没有耳朵的玛哥斯僧统治着。你们这些在刚比西斯病时和他在一起的人们一定会记得他在临终时加到波斯人身上的咒诅，如果波斯人不试图把王位夺回的话；尽管当时我们不相信刚比西斯，而认为他这样说是为了欺骗我们。因此我的意见是，我们按照大流士的计划行事，不要放弃这个意见去做其他什么事情，而是立即向玛哥斯僧进攻。"戈布里亚斯便是这样说的；于是他们完全同意了他所说的话。

（74）当他们正在这样集议的时候，发生了我下面所说的一些事件。两个玛哥斯僧经过商议，决定把普列克撒司佩斯笼络为自己的私党，因为他曾受到射死了他的儿子的刚比西斯的损害，因为只有他一个人由于亲自动手杀过人，才知道居鲁士的儿子司美尔迪斯确实已经死了。此外，还因为普列克撒司佩斯在波斯人中间享有崇高的威望。因此他们便把他召来，而为了取得他的友谊，要他自己做出保证并发誓他决不向任何人泄露他们对波斯人的欺骗行为，而只把这件事放在自己的心里；而他们则答应他把任何东西都大量地送给他。普列克撒司佩斯同意了，他答应按照他们的意思去做。于是两个玛哥斯僧又向他作了第二个建议，即他们要在宫墙前面召集一个波斯人大会，而他则要到一个城楼上去，宣布说国王正是居鲁士的儿子司美尔迪斯，而不是任何其他的人。他们把这个任务交给了他，因为他们相信他是波斯人所最信任的人，因为他常常断言居鲁士的儿子司美尔迪斯还活着，并且否认杀人的事情。

（75）普列克撒司佩斯也同意这样做了；于是玛哥斯僧便把波斯人召集到一起，把他带到一个城楼之上去并命令他发言。这时他把玛哥斯僧对他的要求早已放到一边，他从阿凯美涅斯向下历数居鲁士一家的家谱；当他最后说到居鲁士的名字的时候，他便列举国王对波斯所做的一切好事情，随后他便把真相揭露出来了；他说他所以把真相一直加以隐瞒（是因为他并不能安全地把它讲出来），但是现在他却有必要把它揭露出来了。他说："我是在刚比西斯的逼迫之下才把居鲁士的儿子司美尔迪斯杀死的，现在统治着你们的是那两个玛哥斯僧。"于是他就对波斯人作了一个可怕的咒诅，如果他们不能把王位夺回来并对

玛哥斯僧进行报复的话，这之后他便从城楼上头朝下地投了下来；经历了光荣的一生的普列克撒司佩斯便这样地结束了自己的生命。

（76）这七个波斯人在商量之后打算不再迟延而立刻去进攻玛哥斯僧，于是他们便向神祈祷并出发了，不过他们对于普列克撒司佩斯在这件事上所做的工作是一点也不知道的。但他们正走到半途的时候，他们便听到了关于他的事情。于是他们便退到道旁共同商议，欧塔涅斯的朋友们完全赞同等待，而不去在目前混乱的时候进攻，但大流士的一派则主张立刻前往，毫不迟延地做他们已经确定的事情。正当他们争论不决的时候，他们看到七对鹰追赶两对兀鹰，抓落它们的羽毛并把它们的身体撕裂；看见这个景象之后，他们七个人便完全同意了大流士的意见，在鹰的前兆的激励之下直奔皇宫而来了。

（77）当他们来到大门的时候，发生了大流士所期待的事情。守卫者由于他们是波斯的显要人物而尊敬他们，并由于他们决不会疑心他们的计谋，便没有盘问而在天意的引领之下进去了。进入宫中之后，他们在那里遇见了带信给国王的宦官；宦官问这七个人进来的意图是什么，同时对放进了的这七个人的门卫加以威吓，并且不许这七个人再向里面去。这七个人相互间一吆喝，便掏出他们的匕首来，刺死了阻挡他们去路的宦官，一直跑到两个人的内室去了。

（78）那时两个玛哥斯僧正好都在内室，商量如何对付普列克撒司佩斯的行动的后果。他们看到宦官们乱作一团并听到了他们的呼喊声，两个人便都赶忙跑了回去；而当他们看到发生了什么事情的时候，他们便动手保卫他们自己了；一个人赶忙拿下了他的弓，另一个人则拿起了他的长枪；这七个人和那两个人交起手来了。拿起弓的人发现弓对他已经没有用了，因为他的敌人离他很近，几乎已经逼到他跟前了。但是另一个人却用长枪保卫了自己，他刺中了阿司帕提涅司的大腿，又刺中了音塔普列涅司的眼，音塔普列涅司没有因伤致死，但是他失去了眼睛。这便是被一个玛哥斯僧所刺伤的人。另一个人由于无法用他的弓，便跑到和这间房屋相邻的房间里去，打算把门关上。但是七个人中的两个、大流士和戈布里亚斯却和他一同冲到屋里去。戈布里亚斯和玛哥斯僧扭到了一处，但由于暗中看不到，大流士不知如何做是好，因为他害怕刺伤了戈布里亚斯；而戈布里亚斯看到大流士站在那里不动，便喊道为什么他不下手。大流士说：“怕戳伤了你。”戈布里亚斯说：“用你的刀来刺吧，刺到我们两个人身上也不要紧

的。”于是大流士便用匕首来刺，很幸运，他刺中的正是那个玛哥斯僧。

（79）他们杀死了两个玛哥斯僧并割下了他们的首级之后，却把伤者留在原处，这一则是由于他们已非常虚弱，此外还为了要他们看守城砦；其他五个人便拿着两个玛哥斯僧的首级，一路呼喊叫啸着跑出来叫所有的波斯人前来帮助，告诉他们自己所做的一切并把首级给他们看。同时他们又把他们在路上所遇到的每一个玛哥斯僧都给杀死了。当波斯人听到这七个人所做的一切以及玛哥斯僧人如何欺骗了他们的时候，便决定追随他们的榜样，也掏出匕首把他们所能寻找到的全部玛哥斯僧都给杀死了。而如果不是夜幕降临而使他们不得不停手的话，他们恐怕是不会叫任何一个玛哥斯僧得到活命的。这一天是一切波斯人同样都举行的最盛大的神圣的日子；他们为这件事举行了盛大的节日，并称之为玛哥斯僧屠杀节；在节日期间，玛哥斯僧不许到街上来，他们要整天留在自己的家里。

（80）当五天以后混乱的情况好转的时候，那些起来反抗玛哥斯僧的人们便集会讨论全部局势，在会上所发表的意见，在某些希腊人看起来是不可信的；但毫无疑问这些意见是发表了的。欧塔涅斯的意见是主张使全体波斯人参加管理国家。他说：“我以为我们必须停止使一个人进行独裁的统治，因为这既不是一件快活事，又不是一件好事。你们已经看到刚比西斯骄傲自满到什么程度，而你们也尝过了玛哥斯僧的那种旁若无人的滋味。当一个人愿意怎样做便怎样做而自己对所做的事又可以毫不负责的时候，那么这种独裁的统治又有什么好处呢？把这种权力给世界上最优秀的人，他也会脱离他的正常心情的。他具有的特权产生了骄傲，而人们的嫉妒心又是一件很自然的事情。这双重的原因便是在他身上产生一切恶事的根源；他之所以做出许多恶事来，有些是由于骄傲自满，有些则是由于嫉妒。本来一个具有独裁权力的君主，既然可以随心所欲地得到一切东西，那他应当是不会嫉妒任何人的了；但是在他和国人打交道时，情况却恰恰相反。他嫉妒他的臣民中最有道德的人们，希望他们快死，却欢迎那些最下贱卑劣的人们，并且比任何人都更愿意听信谗言。此外，一个国王又是一个最难对付的人。如果你只是适当地尊敬他，他就会不高兴，说你侍奉他不够尽心竭力；如果你真地尽心竭力的话，他又要骂你巧言令色。然而我说他最大的害处还不是在这里；他把父祖相传的大法任意改变，

他强奸妇女，他可以把人民不加审判而任意诛杀。不过，相反地，人民的统治的优点首先在于它的最美好的声名，那就是，在法律面前人人平等。其次，那样也便不会产生一个国王所易犯的任何错误。一切职位都抽签决定，任职的人对他们任上所做的一切负责，而一切意见均交由人民大众加以裁决。因此我的意见是，我们废掉独裁政治并增加人民的权力，因为一切事情是必须取决于公众的。”

（81）欧塔涅斯发表的意见就是这样。但是美伽比佐斯的意见是主张组成一个统治的寡头。他说：“我同意欧塔涅斯所说的全部反对一个人的统治的意见。但是当他主张要你把权力给予民众的时候，他的见解便不是最好的见解了。没有比不好对付的群众更愚蠢和横暴无礼的了。把我们自己从一个暴君的横暴无礼的统治之下拯救出来，却又用它来换取那肆无忌惮的人民大众的专擅，那是不能容忍的事情。不管暴君做什么事情，他还是明明知道这件事才做的；但是人民大众连这一点都做不到而完全是盲目的；你想民众既然不知道、他们自己也不能看到什么是最好的最妥当的，而是直向前冲，像一条泛滥的河那样地盲目向前奔流，那他们怎么能懂得他们所做的是什么呢？只有希望波斯会变坏的人才拥护民治；还是让我们选一批最优秀的人物，把政权交给他们吧。我们自己也可以参加这一批人物；而既然我们有一批最优秀的人物，那我们就可以作出最高明的决定了。”

（82）以上便是美伽比佐斯的看法了。大流士是第三个发表意见的人。他是这样说的：“我以为在谈到民治的时候，美伽比佐斯的话是有道理的，但是在谈到寡头之治的时候，他的话便不能这样看了。现在的选择既然是在这三者之间，而这三者，即民治、寡头之治和独裁之治之中的每一种既然又都指着它最好的一种而言，则我的意见，是认为独裁之治要比其他两种好得多。没有什么能够比一个最优秀的人物的统治更好了。他既然有与他本人相适应的判断力，因此他能完美无缺地统治人民，同时为对付敌人而拟订的计划也可以隐藏得最严密。然而若实施寡头之治，则许多人虽然都愿意给国家做好事情，但这种愿望却常常在他们之间产生激烈的敌对情绪，因为每一个人都想在所有的人当中为首领，都想使自己的意见占上风，这结果便引起激烈的倾轧，相互之间的倾轧产生派系，派系产生流血事件，而流血事件的结果仍是独裁之治；因此可以看出，这种统治方式乃是最好的统治方式。再者，民众的统治必定会产生恶意，而当着在公共的事务中产生

恶意的时候，坏人们便不会因敌对而分裂，而是因巩固的友谊而团结起来；因为那些对大众做坏事的人是会狼狈为奸地行动的。这种情况会继续下去，直到某个人为民众的利益起来进行斗争并制止了这样的坏事。于是他便成了人民崇拜的偶像，而既然成了人民崇拜的偶像，也便成了他们的独裁的君主；在这样的情况下也可以证明独裁之治是最好的统治方法。但是，总而言之，请告诉我，我们的自由是从什么地方来的，是谁赐予的——是民众，是寡头，还是一个单独的统治者？因而我认为，既然一个人的统治能给我们自由，那么我们便应当保留这种统治方法；再说，我们也不应当废弃我们父祖的优良法制；那样做是不好的。”

（83）在判断上述的三种意见时，七个人里有四个人赞成最后的那种看法。这样一来，想使每个波斯人具有平等权利的欧塔涅斯的意见就失败了，于是他便向他们大家说：“朋友和同志们！既然很明显，不管是抽签也好，或是要波斯人民选他们愿意选的人也好，或是用其他什么办法也好，我们中间的一个人是必须做国王的了，但是要知道，我是不会和你们竞争的，我既不想统治，也不想被统治；但如果我放弃做国王的要求的话，我要提出这样一个条件，即我和我的子孙中的任何人都不受你们中间的任何人的支配。”其他六个人同意了他的条件；欧塔涅斯不参加竞争而处于旁观者的地位。而直到今天，在波斯只有他一个家庭仍然是自由的，他们虽然遵守波斯的法律，却只有在自愿的情况下才服从国王的支配。

（84）其余的六个人于是商量如何才是选立国王的最公正的办法。他们决定，如果欧塔涅斯以外六个人之中有谁取得了王权，则欧塔涅斯和他的子孙他们每年应当得到美地亚织的衣服和波斯人认为最珍贵的一些物品作为年赏。他们作出这一决定的理由是：他是第一个策划了这件事，并且是他最初召集了密谋者的。这样，他们便把特殊的勋荣给了欧塔涅斯；但是对于他们所有的人，他们规定七个人中的任何一人只要他愿意，便可以不经过通报而进入皇宫，除非国王正在和一个女人睡觉的时候；此外还规定国王必须在同谋者的家族当中选择妻子。至于选立国王的办法，则他们决定在日出时大家乘马在市郊相会，而谁的马最先嘶鸣，谁便做国王。

（85）大流士手下有一名聪明的马夫，名叫做欧伊巴雷司。当散会的时候，大流士就向他说：“欧伊巴雷司，我们商量了关于王位的事情，

我们决定，在日出时我们所乘骑的马谁的最先嘶鸣谁便做国王。现在你想想看有什么巧妙的办法使我们，而不是别人取得这个赏赐。”欧伊巴雷司回答说：“主人，如果用这个办法来决定你会不会成为国王的话，那你就放心好了。请你确信，只有你是可以担任国王的。在这件事上，我是有一套顶事的魔法的。”大流士说：“如果像你所说的有什么办法的话，那么便立刻动手吧，因为明天就是决定的日子了。”欧伊巴雷司听了之后，立刻便做了下面的事情。在夜幕降临的时候，他带了大流士的马所特别喜欢的一匹牝马到城郊去把它系在那里；然后他把大流士的马带到那里去，领着它在牝马的四周绕圈子，不时地去碰牝马，结果使大流士的牡马和牝马交配起来。

（86）到天明的时候，六个人都按照约定乘着马来了。而当他们乘马穿过城郊并来到在前一夜里系着牝马的那个地方时，大流士的马便奔向前去并且嘶鸣了起来。与马嘶的同时，晴空中起了闪电和雷声。大流士遇到的这些现象被认为是神定的，并等于是宣布他为国王；他的同伴们立刻跳下马来，向他跪拜了。

（87）有些人说这是欧伊巴雷司出的主意（但波斯人却还有另外一种说法），这种说法是说他用他的手摩擦牝马的阴部，然后把手插在自己的裤子里，直到日出之时将要把马牵出去的时候；而当他把手掏出来放到大流士的马的鼻孔近旁去的时候，那匹马立刻喷鼻息和嘶鸣起来。

（88）这样，叙司塔司佩斯的儿子大流士便成了国王，而最初是居鲁士、继而是刚比西斯所征服的全部亚细亚，除去阿拉伯人以外，便都成了他的臣民；阿拉伯人并不是像奴隶一样地臣服于波斯人，而是自从给刚西比斯让路入埃及的那个时候起，便和波斯人缔结了友好的盟谊；因为那时波斯人不得到阿拉伯人的同意，是不能入寇埃及的。大流士从波斯人的最高贵的家族中间娶了妻子，他娶的是居鲁士的女儿阿托撒和阿尔杜司托涅；阿托撒曾是她的兄弟刚比西斯，后来又是玛哥斯僧的妻子，但阿尔杜司托涅则是一名处女。他还娶了居鲁士的儿子司美尔迪斯的女儿帕尔米司和曾经发现了玛哥斯僧的真相的欧塔涅斯的那个女儿。在他治下土地的一切方面，他都有充分的权势。首先他制造和竖立了一个刻石，上面刻着一个骑马的人像，并且附有下面的铭文：“叙司塔司佩斯的儿子大流士因他的马（后面是这匹马的名字）和他的马夫欧伊巴雷司之功勋而赢得了波斯王国。”

（89）在波斯做了这些事之后，他便把他的领土分成了二十个波斯人称为萨特拉佩阿的太守领地，随后，他又任命了治理这些太守领地的太守，并规定每个个别民族应当向他交纳的贡税；为了这个目的，他把每一个民族和他们最接近的民族合并起来，而越过最近地方的那些稍远的地方，也分别并入一个或是另一个民族。现在我便要说一说他如何分配他的太守领地和每年向他交纳的贡税。缴纳白银的指定要按照巴比伦塔兰特来缴纳；缴纳黄金的要按埃乌波亚塔兰特来交纳；巴比伦塔兰特等于七十八埃乌波亚的米那。总之，在居鲁士和在他以后的刚比西斯的统治年代里，并没有固定的贡税，而是以送礼的形式交纳的。正是由于贡税的确定以及诸如此类的措施，波斯人才把大流士称为商人，把刚比西斯称为主人，把居鲁士称为父亲。因为大流士在每件事上都贪图一些小利，刚比西斯苛酷而傲慢无情，但居鲁士是慈祥的，并且总是给他们谋求福利的。

（90）这样，居住在亚细亚的伊奥尼亚人与玛格涅希亚人、爱奥里斯人、卡里亚人、吕奇亚人、米吕阿伊人和帕姆庇利亚人（大流士把一份加到一起的税额加到他们身上），每年要缴纳四百塔兰特的白银。他把这些民族规定为第一地区。美西亚人、吕底亚人、拉索尼欧伊人、卡巴里欧伊人和叙根涅伊司人共缴纳五百塔兰特，是为第二地区。乘船进入海峡时位于右侧的海列斯彭特人、普里吉亚人、亚细亚的色雷斯人、帕普拉哥尼亚人、玛利安杜尼亚人和叙利亚人共缴税三百六十塔兰特，是为第三地区。奇里启亚人是第四地区，他们每年要缴三百六十匹白马，即每日一匹，此外每年还要纳五百塔兰特的白银。在这些银子当中，一百四十塔兰特支出到守卫奇里启亚骑兵的项下，其他的三百六十塔兰特则直接交给大流士。

（91）以阿姆披亚拉欧斯的儿子阿姆披罗科司在奇里启亚人和叙利亚人边界的地方所建立的波西迪昂市为始点，除开阿拉伯人的领土（因为他们是免税的），直到埃及的地区，这块地方要缴三百五十塔兰特的税，是为第五地区。包含在这区之内的有整个腓尼基、所谓巴勒斯坦、叙利亚和塞浦路斯。埃及、与埃及接壤的利比亚、库列涅及巴尔卡（以上均属于埃及区）是为第六地区。这一区要缴纳七百塔兰特，还不把因莫伊利斯湖生产的鱼而得到的银子计算在内。实际上，也就是在渔产的白银收入以及一定数量的谷物之外，还要缴纳七百塔兰特。原来，对居住在孟斐斯的“白城”的波斯人和他们的佣兵要配给十

二万美狄姆诺斯的谷物。撒塔巨达伊人、健达里欧伊人、达迪卡伊人、阿帕里塔伊人加起来是为第七地区，他们要缴纳一百七十塔兰特。苏撒和奇西亚人的其他地区是为第八地区，他们要缴纳三百塔兰特。

（92）巴比伦和亚述的其他地方，要献给大流士一千塔兰特的白银、五百名充任宦官的少年。是为第九地区。阿格巴塔拿和美地亚其他地区，包括帕利卡尼欧伊人、欧尔托科律般提欧伊人，缴纳四百五十塔兰特，是为第十地区。卡斯披亚人、帕乌西卡伊人、潘提玛托伊人及达列依泰伊人合起来缴纳二百塔兰特，是为第十一地区。从巴克妥拉人的地方直到埃格洛伊人的地方，是为第十二地区，他们要缴纳三百六十塔兰特。

（93）帕克图伊卡、阿尔美尼亚以及直到黑海的接壤地区要缴纳四百塔兰特，是为第十三地区。第十四地区包括撒伽尔提欧伊人、萨朗伽伊人、塔玛奈欧伊人、乌提欧伊人、米科伊人及国王使所谓"强迫移民"所定居的红海诸岛的居民，他们要缴纳六百塔兰特。撒卡依人和卡斯披亚人缴纳二百五十塔兰特，是为第十五地区。第十六地区是帕尔提亚人、花拉子米欧伊人、粟格多伊人和阿列欧伊人，他们要缴纳三百塔兰特。

（94）帕利卡尼欧伊人和亚细亚的埃西欧匹亚人是为第十七地区，他们要缴纳四百塔兰特。玛提耶涅人、撒司配列斯人、阿拉罗狄欧伊人是为第十八地区，他们被指定缴纳二百塔兰特。莫司科伊人、提巴列诺伊人、玛克罗涅斯人、摩叙诺依科伊人以及玛列斯人被指定缴纳三百塔兰特，是为第十九地区。印度人是第二十地区。他们是我所知道的，比任何民族都要多的人，他们比其他任何地区所缴纳的贡税也要多，即三百六十塔兰特的沙金。

（95）这样看来，如果把巴比伦塔兰特换算为埃乌波亚塔兰特的话，则以上的白银就应当是九千八百八十塔兰特的白银了；如果以金作为银的十三倍来计算的话，则沙金就等于四千六百八十埃乌波亚塔兰特了。因此可以看到，如果全部加到一起的话，大流士每年便收到一万四千五百六十埃乌波亚塔兰特的贡税了。而且十以下的数目我是略去了的。

（96）这便是大流士从亚细亚以及利比亚的一些部分所取得的收入。但是过了若干时候，他也从各方的岛屿和欧罗巴直到帖撒利亚地方的居民收税了。这部分的税收是这样地给国王存放起来的：他熔化了这些银子并把它们灌到土瓮里面去，等土瓮注满时，他便把外壳打破。什么时候他需要钱，他从这上面便把他所需要的部分铸成钱币。

（97）以上所说的是各太守领地和它们所应担负的税额。只有一个波斯府我没有把它列入纳税的领地。因为波斯人的居住地是免纳任何租税的。至于那些不纳税而奉献礼物的人们，则他们首先就是刚比西斯在向长寿的埃西欧匹亚人进军时所征服的、离埃及最近的埃西欧匹亚人；此外还有居住在圣地尼撒周边并举行狄奥尼索斯祭的那些人。这些埃西欧匹亚人与他们的邻人和印度的卡朗提埃伊人食用同样的谷物；他们是居住在地下面的。这些人过去和现在都是每隔一年就献纳下列的一些礼物：两科伊尼库斯的非精炼的金、二百块乌木、五个埃西欧匹亚的男孩子和二十根大象牙。奉献礼物的还有科尔启斯人和他们那直到高加索山脉的邻人（波斯人的统治便到这里为止，高加索山脉以北的地区便不臣属于波斯人了），他们每到第四年便奉献少男少女各百名，过去这样，而直到我的时代还是这样。阿拉伯人每年奉献一千塔兰特的乳香。这便是在租税之外，这些民族献给国王的礼物。

（98）印度人的大量黄金，是这样得来的；他们送给大流士的沙金便是这大量黄金中的一部分。印度以东的全部地区是一片沙砾地带[(17)]；在我们多少确实知道的所有亚细亚民族当中，住在日出的方向，住在最东面的民族就是印度人，因为由印度再向东便是一片沙漠而荒漠无人了。印度人有许多民族，他们所说的语言都不一样。他们中间有一部分是游牧民族，一部分不是；有一部分住在河边[(18)]的沼泽地带并以生鱼为食，这鱼是他们乘着一种藤子做的船捕捉来的。每一只船都是用一节藤子造成的。这些印度人穿着灯心草的衣服。他们从河上把这种灯心草刈取下来，然后把它们编成席子样的一种东西，再像胸甲一样地穿起来。

（99）在他们的东面则是另一部分的印度人，他们是吃生肉的游牧民族；他们被称为帕达依欧伊人。据说他们有这样的一种风俗：当他们的部落中任何男人或女人生病时，这个男子的最亲近的朋友们便把他杀死，因为他们说如果他带着病而不好的话，他的肉会给消耗掉了的。虽然他否认他生病，但他们不会相信他，而是把他杀死吃掉。当

一个女人病了的时候，她和男人一样地被和她最亲近的女人杀死。至于一个已经年老的人，则他们是拿他当作牺牲奉献并用他的肉来举行宴会；不过活到老的人是不多的，因为在这之前，凡是得病的都给杀死了。

（100）然而又有一部分印度人，他们不杀害活物，不播种谷物，而经常又没有住所。他们以草为食，他们那里有一种带荚的野生谷物，大小和小米差不多，他们便把这种谷物连荚收集起来煮着吃。他们中间如果有谁得了病的话，这个人就到沙漠地带去躺在那里，没有人去看一下他是病了还是死了。

（101）以上我所谈到的这些印度人都是像牲畜一样地在光天化日之下交媾的。他们和埃西欧匹亚人一样，是黑肤色的。他们的精子也和其他人的精子不一样，它不是白色的而是和皮肤一样的黑。埃西欧匹亚人的精子也和他们一样，是黑色的。这些印度人的居住的地点远远地在波斯人的南方，他们决不是国王大流士的臣属。

（102）另外的一部分印度人居住在其他印度人的北部，在卡司帕杜罗斯城和帕克杜耶斯人的国家附近的地方。这些人的生活方式和巴克妥拉人的生活方式相似；他们是全体印度人中间最好战的，而出去采金的人也是他们；因为在这些地方是一片沙漠。在这一片沙漠里，有一种蚂蚁[(19)]，比狗小比狐狸大；波斯国王饲养过的一些这样的蚂蚁，它们就是在这里捕获的。这些蚂蚁在地下营穴，它们和希腊的蚂蚁一样地把沙子掘出来。这种蚂蚁和希腊蚂蚁的外形十分相像，而在它们从穴中挖出来的沙子里是满含着黄金的。印度人到沙漠去便正是为了取得这种沙子。他们各自驾着三头骆驼，母骆驼在当中，两旁各用绳子系着公骆驼来协助牵引：但是那个人自己骑在母骆驼上面，他要注意使这个母骆驼尽可能是在刚刚生产之后便驾上了轭的。他们的骆驼和马一样快，但是驮载力却比马强多了。

（103）希腊人知道骆驼是什么样子的，所以我不向他们描绘骆驼的形状了。但是我要谈一件他们所不知道的、关于骆驼的事情：骆驼的后腿有四块股骨和四个膝关节；它的生殖器是夹在后腿中间，冲着尾巴的。

（104）印度人便是这样，用这样装备起来的牲畜去采金的，他们特别注意到在出发采金时要是一天当中最热的时候，因为那时蚂蚁都躲

到地面下去了。在这些地方，太阳不是像在其他地方那样是正午最热，而是早上最热，即从日出到市场关门的时候。在这几个小时里，太阳比希腊的正午要热得多，以致据说人们这时要用冷水淋浴。在正午的时候，印度和其他地方的热度是差不多的。而到下午的时候，印度地方太阳的热力等于其他地方早上太阳的热力。快到日没的时候，一天就变得更加凉爽，而在日没时，那就非常寒冷了。

（105）因此当印度人带着袋子来到这个地方的时候，他们便用沙子装满了这些袋子并且以最快的速度把骆驼赶回。因为，根据波斯人的说法，蚂蚁立刻就会嗅出他们的行踪并追赶而来；它们的速度看来是世界上任何动物都赶不上的，因此，如果印度人不赶紧回来的话，一旦蚂蚁集合起来，他们便谁也逃不掉了。公骆驼是不如母骆驼跑得快的，故而在公骆驼跟不上的时候，他们便先把一头，再把另一头公骆驼放开；但是母骆驼是决不会疲倦的，因为它们忘不了它们留下的小骆驼。这便是波斯人的说法。他们说，印度人的大部分的黄金是用这种办法取得的；此外还有一些从他们国内开采出来的黄金，不过数量就要少得多了。

（106）看起来，世界上最边远的那些国家却是得天独厚的地方，就仿佛希腊的气候是世界上最温和宜人的气候一样。我刚才说过，印度位于世界上最东部的地方，印度的一切生物，不拘是四条腿的还是在天空中飞翔的生物，都比其他地方的生物要大得多，例外的只有马（印度的马比美地亚的所谓内塞亚马要小）；此外，那里的黄金，不管是从地里开采出来的，还是河水冲下来的，还是用我上面所说的办法取得的，都是非常丰富的。那里还有一种长在野生的树上的毛（指棉花而言——译者），这种毛比羊身上的毛还要美丽，质量还要好。印度人穿的衣服便是从这种树上得来的。

（107）再说阿拉伯，则这是一切有人居住的地方当中最南面的。而且只有这一个地方生产乳香、没药、桂皮、肉桂和树胶。这些东西，除了没药之外，阿拉伯人都是很难取得的。他们点着腓尼基人带到希腊来的一种苏合香树来采集乳香；他们点着这种东西，这样便得到了乳香；因为生长香料的树是有各种颜色的带翼的小蛇守卫着的，每一棵树的四周都有许多这样的蛇。这便是袭击埃及的那种蛇。只有苏合香树的烟能把这种蛇从这些树的周边赶跑。

（108）阿拉伯人又说，这种蛇的情况如果不是和像我所听说的关于蝮蛇的情况相同的话，那么当地一定会到处都是这种蛇了。看来正是由于上天的智慧才有这样合理的安排，使一切那些怯弱无力和适于吞食的生物都是多产的，这样它们才不致由于被吞食而从地面上减少。但那些残酷的和有害的生物则生产的幼子很少。野兔的繁殖力是极强的，因为每种兽类、禽类和人类都要捕捉它；在所有的生物中，只有它是异期妊娠的；在它的未出生的幼兔当中有一些是有毛的，有一些还没有毛，有一些正在子宫中形成，再有一些则只是刚刚受孕而已。这是野兔的情况，但母狮这样一个非常强劲和猛勇的野兽，一生中却只生产一次，一次只生产一只幼狮。因为子宫在生产时是和幼狮一同出来的。理由是这样：当幼狮在母腹中第一次胎动的时候，它那比任何生物都要锐利得多的爪便撕破了子宫，而当它越来越长大的时候，它搔裂得也越是利害，以致在生产期近的时候，子宫没有一个地方是完整的了。

（109）蝮蛇和阿拉伯的翼蛇的情况也是这样。如果他们像一般的蛇那样繁殖，那么人类便不能活了；但实际上，当雄蛇和雌蛇交尾而雄蛇射精的时候，雌蛇便咬住了雄蛇的颈部紧紧不放直到把这一部分咬断的时候。于是雄蛇便死了；但是雌蛇却因雄蛇之死而受到惩罚。幼子又为父亲复仇：还在母腹的时候，它们便咬它们的母亲，而且只有在咬穿了母亲的子宫之后，它们才生下来的。至于其他那些于人无害的蛇，则它们是卵生的，它们会孵出许多幼蛇来的。阿拉伯的翼蛇看来的确为数不少。蝮蛇到处有，但这种翼蛇却只是阿拉伯到处都有不少，别的地方是找不到的。

（110）阿拉伯人用我上面所说的办法取得乳香，至于采取桂皮，则他们在寻觅这种东西的时候，他们在全身和脸上都包着牛皮和其他的皮革，只留眼睛在外面。桂皮生于浅湖里，在它的周围和内部有一种带翼的生物，这种生物和蝙蝠很像，但叫声很尖锐而且进攻得极其凶猛；在采桂皮的时候，是必须不使这种生物在眼睛前捣乱的。

（111）他们采肉桂的方法就更加奇怪了。他们说不出这种东西长在什么地方和什么样的土地培养这种东西，只是有一些人说，而且是好像有根据地说，它是生长在养育狄奥尼索斯的地方。据说，有一些大鸟，它们啄取腓尼基人告诉我们称为肉桂的干枝，把它们带到附着于无人可以攀登的绝壁上面的泥巢去。阿拉伯人制服这种鸟的办法是把

死牛和死驴以及其他驮兽切成很大的块，然后把它们放置在鸟巢的附近，他们自己则在离开那里远远的地方窥伺着。于是据说大鸟便飞下来，把肉块运到鸟巢去；但鸟巢经不住肉块的重量，因而被压坏并落到山边；于是阿拉伯人便来收集他们所要寻找的东西了。肉桂据说就是这样收集来的，这样人们再把肉桂从阿拉伯运到其他国家去。

（112）希腊人称为雷达农，而阿拉伯人称为拉达农的芳香胶的生产方法就更加奇特了。它的气味非常甘美，可是生产它的东西，那气味却是最难闻的；因为它是在公山羊的胡须里取得的，它在那里就和树胶在树里的情形一样。这种东西用来制造多种香料；阿拉伯人而最常点的香就是这种芳香胶。

（113）关于阿拉伯的香料，我所说的就是这些了。从那里吹过来的是甘美得出奇的气味。此外，他们还有两种品种极其优异的羊，这是任何其他地方所看不到的。一种羊的尾巴长到不下三佩巨斯。如果羊拖着尾巴走的话，则它们会由于尾巴在地面上摩擦而受伤的；但实际上，那里每一个牧人都很会干木匠活，他们在尾巴下系着小车，把每只羊的尾巴都个别地系上它自己的小车。另一种羊的尾巴又足足有一佩巨斯宽。

（114）在南方偏于日没方向的地方（即西南方——译者）一直扩展到极远地方的是埃西欧匹亚。这里有大量的黄金、巨象，还有各种各样的野生树木和黑檀；那里的人是人类中最魁梧的、最漂亮的，又是最长寿的。

（115）以上就是世界上亚细亚和利比亚的最边远的地方。至于欧罗巴的最西面的地方，我却不能说得十分确定了。因为我不相信有一条异邦人称为埃利达诺司的河流流入北海，而我们的琥珀据说就是从那里来的。我也丝毫不知道是否有生产我们所用的锡的锡岛。埃利达诺司这个名字本身就表示它不是一个外国名字，而是某一位诗人所创造的希腊名字；尽管我努力钻研，我仍然不能遇到一位看到过欧罗巴的那面有海存在的人。我们知道的，只是我们的锡和琥珀是在从极其遥远的地方运来的。

（116）下面的情况也是很明显的，即在欧罗巴的北部那里有比任何其他地方要多得多的黄金。在这件事上我仍然不能肯定地说黄金是怎样取得的。有些人说是叫做阿里玛斯波伊的独眼族从格律普斯[(20)]那

里偷来的。但我认为这种说法也是不可信的，因为不可能有所有其他部分都和其他人一样，但眼睛却只有一个的人。但无论如何，下面的说法仍然是有道理的，即世界上最边远的地方，既然它们环绕并完全包围了其他一切地方，因此它们是会产生出我们认为是最优美的和最珍奇的物品来的。

（117）在亚细亚，有一个四面给山环绕起来的平原，在这些山当中有五个峡谷。这个平原以前是属于花拉子米欧伊人的，它位于和花拉子米欧伊人本身、叙尔卡尼亚人、帕尔托伊人、萨朗伽伊人和塔玛奈欧伊人的土地交界的地方。但自从波斯人掌握了政权以来，它就成了国王私人的土地。从这周边的诸山，有一条称为阿开司的大河流出来。这条大河分成五个支流，在先前它们分别穿过五道峡谷而灌溉了上面所说的那些民族的土地；然而自从波斯的统治开始以来，这些人就倒霉了。国王封锁了山中的峡谷并用一个闸门把每一个山路给封闭起来，这样水既不能流出来，山中的平原就变成了一个湖，因为水流到平原上来而没有泄出去的地方。结果以前使用这个河的河水的人们不能再用了，因而处于十分困难的地位。因为在冬天，他们和其他的人一样有雨降下来，但是夏天他们却需要水灌溉他们播种的小米和胡麻。因此只要没有水给他们，他们就和他们的妇女到波斯去，在国王的宫殿门前高声哭号。国王终于下令把通到他们中间最需要水的人那里去的闸门放开，而当这块地方把水吸收足了的时候，闸门就关上了，于是国王下令再为其他那些最需要水的人开放另一个闸门，而据我所听到和知道的，在他开放闸门的时候，他在租税之外，还要征收大量的金钱。以上所说的这样一些事实，就是这样了。

（118）在另一方面，起来反抗玛哥斯僧的七个波斯人当中，那个叫做音塔普列涅司的人，在发动政变以后不久，便由于一件犯上的事件被处死了。他想到王宫里面去和国王谈话，因为有这样一条规定，这些发动政变的人可以不用通报直接进见国王，如果国王没有和他的一个妃子共寝的话。当时音塔普列涅司曾说明他是七人之一，有权利不经通报而进见。但是门卫和使者不许他进去，他们说国王正在和他的一个妃子在一起。音塔普列涅司认为他们在说谎，于是他便抽出剑来，割掉了他们的鼻子和耳朵，然后把这些鼻子和耳朵系在他的马缰绳上并缚在这些人的脖子上放他们走了。

（119）他们于是到国王那里去，告诉他为什么他们会遇到这样的事情。大流士害怕这会是这六个人的一种谋叛行为，于是把他们分别召来询问，以便知道他们是否同意这样做。等他确实知道他们并未参与此事的时候，他便逮捕了音塔普列涅司、他的儿子以及他的全家并把他们监禁起来，因为他十分怀疑这个人和他的族人正在阴谋推翻他。于是音塔普列涅司的妻子便常常到宫门来悲哭号泣。终于由于她经常不断这样做而打动了大流士的同情心，于是大流士便派一个使者去告诉她说："夫人，大流士将要赦免你的被囚的一个亲人，这个人可以任凭你选择。"她在考虑之后便回答说："如果国王只允许留一个人的性命的话，那我就留我的兄弟的性命。"大流士听到这句话的时候大为不解，于是他便派一个人去问她说："夫人，国王问一下为什么你放弃你的丈夫和儿子，却宁愿挽救你那不如你的儿女近，又不如你的丈夫亲的兄弟的性命。"她回答说："国王啊，如果上天垂怜的话，我可以有另一个丈夫，而如果我失掉子女的话，我可以有另一些子女。但是我的父母都死去了，因而我决不能够再有一个兄弟了。这就是为什么我这样讲的理由。"大流士听了欢喜并认为她的理由是充足的，于是他便把她请求赦免性命的那个人送还给她，此外还赦免了她的长子。其他的人便都被大流士处死了。这样，七人当中的一个人不久之后便去世了。

（120）下面我要讲的事情，大概是在刚比西斯得病的时候发生的。居鲁士所任命的撒尔迪斯府的太守是一个叫做欧洛依铁司的波斯人。这个人打算做一件极不对头的事情。因为，虽然萨摩司人波律克拉铁斯在行动和言语都没有冒犯过他，虽然他甚至连这个人都没有见过，他却想把他擒住杀死。多数人认为理由是这样：当欧洛伊铁司和达司库列昂府的太守、另一个叫做米特洛巴铁司的波斯人坐在王宫门前的时候，他们在谈话中起先是争吵，继而比论起各自的功勋来了。米特洛巴铁司骂欧洛伊铁司说："你想想，你简直够不上说是个男子汉大丈夫，萨摩司岛离你的一府很近，可是你还没有把它加到国王的领土上面来；但原来这是一个这样容易征服的岛，当地的一个人偕同十五名武装的人手便起来反抗了他的统治者，现在这个人就是那里的主人。"有人说欧洛伊铁司听了对方的咒骂很生气，但他不大想惩罚说这话的人，却想用一切办法消灭使他受到谴责的理由，即波律克拉铁斯。

（121）另外有一些人，虽然人数较少，但根据他们的说法，当欧洛伊铁司派使者带着某项要求（实际人们并没有提到这是一个什么要求）到萨摩司去的时候，使者发现波律克拉铁斯正卧在男房里，身旁有提奥斯人阿那克列昂陪伴着他。不知道是故意表示瞧不起欧洛伊铁司，还是出于偶然，当欧洛伊铁司的使者进来并向他讲话的时候，当时面向着墙壁躺着的波律克拉铁斯连头也不曾回过来，也不曾回答他一句话。

（122）这便是人们用来解释波律克拉铁斯的死亡的两个原因，随你相信哪一个好了。不过我们知道的结果是这样：当时在迈安德罗司河河畔的玛格涅希亚的欧洛伊铁司，知道了波律克拉铁斯的意图之后，便派一名吕底亚人、巨吉斯的儿子密尔索斯带着信到萨摩司去。因为波律克拉铁斯，据我所知，在希腊人中间是第一个想取得制海权的人；当然，这里是不把克诺索斯人米诺斯和在他之前掌握过制海权的任何人考虑在内的。在可以称之为人类的这一范畴之中，波律克拉铁斯可以说是第一个这样做的人，而且他又很想使自己成为伊奥尼亚和各个岛屿的主人。因此，知道了他的意图之后，欧洛伊铁司便送这样的一个信给他说："欧洛伊铁司致书告波律克拉铁斯：我听说你正在计划干大事情，但你没有足够的钱来达成你的目的。因此按我劝告你的办法去做，你就可以使你本人的前程一帆风顺并使我也得到了安全。国王刚比西斯想弄死我，对于这件事我已获得确实的情报。因此，如果你能够把我和我的财富送到安全的地方去，你可以取得我的财富的一部分，再把剩下的一部分留给我。这样你便会有足够的财富使你称霸希腊了。如果你不相信我所说的财富的话，那你可以派你最亲信的臣子来，我会把它指给你看的。"

（123）波律克拉铁斯听到这之后，很喜欢这个计划并同意了这个计划。因此，既然他很希望弄到钱，所以他首先便派他的一个萨摩司的市民，担任他的秘书的、迈安多里欧司的儿子迈安多里欧司去探查一下究竟。正是这个人在不久之后，把波律克拉铁斯宫殿中男房中非常出色的全部装饰陈设奉献给希拉神殿。当欧洛伊铁司听说有人要来探查究竟的时候，他便用石头装满了八个箱子，只是在上面薄薄地留了一层，然后在这里铺上一层黄金，再把箱子绑紧放在那里准备着。迈安多里欧司来到看了之后，就带信给他的主人去了。

（124）尽管波律克拉铁斯的卜师和朋友们都极力谏止，尽管他的女儿这时又做了一个梦，他还是准备去看欧洛伊铁司。他的女儿梦见她父亲悬在空中，宙斯洗他的身体，太阳给他涂膏。做梦之后，她的女儿用一切办法劝他不要出发到欧洛伊铁司那里去，甚至在他到他的五十桡船去的时候，她都对他说了不吉祥的话。当波律克拉铁斯威胁她说，如果他安全返回，他将会长期不叫她出嫁的时候，她就在回答时祷告说，她希望这个威胁会成为事实，因为她宁可长期不嫁，也不愿失去父亲。

（125）但波律克拉铁斯不愿听从任何忠告，他还是带着大批随从人员放海到欧洛伊铁司那里去了。在随从人员中间，有卡利彭的儿子戴谟凯代司，这是一个克罗同人，他是当代最高明的医生。然而波律克拉铁斯刚刚到玛格涅希亚，他立刻被惨杀了，这一死是和他本人以及他的高远的怀抱不相称的，因为除去西拉库赛的僭主以外，希腊人当中的僭主没有一个其伟大是可以和波律克拉铁斯相比的。欧洛伊铁司惨杀波律克拉铁斯的详情我不想在这里讲了，他杀了波律克拉铁斯之后，便把他钉到一个十字架上。至于他随从人员中的萨摩司人，则他放了他们回去，要他们为本身之得到自由而感谢欧洛伊铁司；凡不是萨摩司人的人们或是波律克拉铁斯的随从的奴隶，则他把他们留下来当作自己的奴隶使用。这样，波律克拉铁斯便被悬了起来，于是他女儿的梦也就应验了；因为在下雨时就是宙斯洗他的身体，他身上渗出的脂汗就是太阳给他涂膏了。这便是像埃及国王阿玛西斯所预言的，波律克拉铁斯的许多幸运事件的结局却是这个样子。

（126）但是不久之后，欧洛伊铁司便遭到了惨杀波律克拉铁斯这件事的报应。在刚比西斯死亡而玛哥斯僧取得王权之后，欧洛伊铁司还留在撒尔迪斯，在那里他根本没有帮助波斯人夺回美地亚人从他们那里夺走的权力，而是恰恰相反；原来他竟在这次骚乱的时候，杀死了两位波斯的知名人士，这就是在提到波律克拉铁斯时骂过他的达司库列昂的太守米特洛巴铁司和米特洛巴铁司的儿子克拉纳斯佩司。此外，他还做了许多横暴不法的事情，特别是当从大流士那里送来一个使他不高兴的信的时候，他便在道上安设伏兵在使者返回的途中把使者杀死了。而在杀死之后，他就把这个人的尸体连同马匹暗地里埋掉了。

（127）因此当大流士登上王位的时候，他就想惩罚欧洛伊铁司的一切犯罪行为，主要是由于他杀死了米特洛巴铁司和他的儿子。但是他认为最好是不公开派兵去攻打那一府，因为他看到全国到处仍然没有安定下去，而他本人也是刚刚取得王权。再者，他还听说，欧洛伊铁司是很强的，他有一千名波斯兵的亲卫队，而且他又是普里吉亚、吕底亚、伊奥尼亚诸府的太守。因此为了想一个对他有所帮助的对策，他便召集了一个最知名的波斯人的会议，会上他对他们说："波斯人，你们当中有哪一个人能够不用暴力和群众的骚动，而是用计谋，来为我进行和成就一桩事业？在需要计谋的地方，是不应该使用暴力的。而当前的事情，就是你们当中谁能把欧洛伊铁司活着捉来，或是把他杀死？因为他没有给波斯人做过任何好事，而是做了许多坏事。我们有两个波斯人米特洛巴铁司和他的儿子给他杀死了；而且他还杀死了我派去召他来的使者。他的行动的暴虐无礼已经到了难以容忍的地步。因此我们必须把他处死，以便使他今后不再对波斯人犯下某种更加严重的罪行。"

（128）这便是大流士所说的一番话，这时他们中间有三十个人都答应说他们准备各自以自己的力量去完成国王的意旨。大流士不要他们互争，而是用抽签的办法来决定。他们大家照这个办法做了，结果中签的是阿尔通铁斯的儿子巴该欧司。他在被选出以后，便把有关许多公务的许多文书，上面用大流士的印玺封了起来，就带着到撒尔迪斯去了。在他见到了欧洛伊铁司之后，他便分别地把一件件的文书拿了出来（由于任何一个太守都设有王室秘书之职），交给他的王室秘书来宣读。他这样地交递文书，是打算试一试那些亲卫兵，看他们是不是同意叛离欧洛伊铁司。他看到他们非常尊敬这些文书，特别是对里面所写的东西更加尊敬，于是他便交给王室秘书另一件文书，上面写着："波斯人！国王大流士禁止你们再做欧洛伊铁司的亲卫兵"，亲卫兵听了这话之后，他们便把他们手中的长枪抛掉了。当巴该欧司看到他们既然已经服从了文书上的命令，因而有了信心，于是便把最后一件文书给了王室秘书，里面写着这样的话："国王大流士命令撒尔迪斯的波斯人把欧洛伊铁司杀死。"听到这个之后，亲卫兵便立刻抽出宝剑来把欧洛伊铁司杀死了。这样，波斯人欧洛伊铁司便由于杀死萨摩司人波律克拉铁斯而得到了报应。

（129）欧洛伊铁司的家财（包括奴隶——译者）都给送到苏撒去了。在这之后不久，正巧大流士在打猎的时候，在下马时扭伤了自己的脚，而且是扭伤得这样厉害，以致他的踝骨的球窝都脱臼了。大流士于是召来了埃及的那些最有名的医生，这些人他是一直留在自己的身旁的。由于他们把他的脚扭得猛了，结果反而使伤势更加恶化了。国王痛得七天七夜不能入睡，在第八天的时候，他的伤势已经是很重了；当时有个人在撒尔迪斯时曾听到过克罗同人戴谟凯代司的医术，于是就把这个人告诉了国王。大流士便命令把这个戴谟凯代司立刻召来。他们在什么一个地方看到这个医生在欧洛伊铁司的奴隶当中根本无人理会，便立刻把他带来见大流士了，他来时还拖着锁链，身上也还穿着破烂的衣服。

（130）当他来到大流士的面前的时候，大流士便问他是不是懂得医术。戴谟凯代司否认这一点，因为他害怕，如果说了关于自己的真话，他将要永远不能再回到希腊去了。大流士很清楚地看到，他是在故意不讲他自己通晓医术，于是便命令把他领来的人把笞和刺棒给他拿到跟前。于是戴谟凯代司只得招认了，但是他只是说他的医术并不可靠：他说他过去只是和一个医生来往过，因而稍稍懂得一些医术。大流士于是把治疗的事情交给了他，戴谟凯代司使用了希腊的疗法，他不像埃及人那样使用粗暴的手段而是使用十分温和的疗法；他先使国王能够入睡，而在很短的时期内便把大流士自己认为无法恢复的脚伤完全治好了。因此在痊愈之后，大流士便赏赐给他两副黄金的枷锁。戴谟凯代司向大流士说，是不是因为他给大流士治好了病，而大流士反而使他受到双重的苦难。大流士十分赏识他那机智的回答，而允许他到后宫去见自己的妃子们。阉人们把他带到妃子们那里去，告诉她们说这便是救了国王的性命的人。于是她们每个人都用一只碗从一个满盛黄金的柜子里掏取黄金给他，医生得到了这样多的金钱赏赐，甚至跟在他后面的那个叫做斯奇同的奴隶，光是拣取从碗里落出来的斯塔铁尔金币，都得到了巨额的金钱。

（131）下面是克罗同出身的戴谟凯代司如何从家乡到波律克拉铁斯这里来和他相处的经过：戴谟凯代司在克罗同和他那性情暴戾的父亲不合，而在他再也忍耐不住他父亲的脾气的时候，便离开了他，到埃吉纳来了。他在那里住了不过一年，他的医术便超过了所有其他医生，虽然他没有任何行医用的设备和用具。在第二年的时候，埃吉纳

人以一塔兰特的报酬任命他为公家的医生。再过一年，雅典人用一百米那雇用了他。到第四年，波律克拉铁斯又用二塔兰特聘请了他。于是他便来到了萨摩司；克罗同地方的医生的名誉主要是因他而得到的，因为在这个时候，希腊各地的最好的医生都是克罗同人，而次于他们的则是库列涅人。大约在同一时期，阿尔哥斯人被认为是最好的音乐家。

（132）戴谟凯代司由于在苏撒治好了大流士，他便得到了很大的一所房子并且与国王同桌而食；除去不允许他回到希腊之外，任何事情都是随他的意的。当一直侍奉着国王的那些埃及外科医生由于医术不如希腊人高明而将要被刺杀的时候，他便请求国王留他们的性命，这样便救了他们；此外，他还救了一个埃里斯的卜者的性命，这个卜者曾是波律克拉铁斯的随从人员，并且在奴隶当中是根本无人过问的。戴谟凯代司在国王面前成了最受重视的人物了。

（133）在这之后不久，居鲁士的女儿、大流士的妻子阿托撒在她的胸部肿起了一块，这块肿起来的东西很快地就溃烂并蔓延起来了。当这块肿物还算不得什么病的时候，她没有谈起这东西而是由于羞耻之心而瞒着。但不久病状恶化的时候，她便把戴谟凯代司召了来，把她的病给他看。他答应给她治病，但是要她起誓，她必须做到他请求她办的任何事情。他说，他决不会要求她做有损她的名誉的事情。

（134）他不久便把阿托撒的病治好了，于是阿托撒在戴谟凯代司的指使之下一天夜里就寝时向大流士说："主公，你是一个强大国家的统治者，但是我不明白为什么你只是毫无作为地坐在这里，既不去为你的波斯人征服新的领土，又不去进一步扩大你的权力？如果你愿意要他们知道他们的国王乃是一个正正堂堂的男子汉的话，那么像你这样年轻和有这样财富的人要他们看到你成就某种伟大的功业，那是理所当然的事情。这样你就会取得双重的利益：波斯人将会知道他们的国王是一个不折不扣的男子汉大丈夫，而且，在战争的紧张时期，他们也就没有多余的时间来背叛你了。现在正是你年富力强的时候，这时你正应该成就一些伟大的功业：因为一个人的身体成长，智慧也就跟着成长。而身体衰老的时候，智慧也便衰退，不管做什么事情也便迟钝了。"她是按照戴谟凯代司教给他的话这样讲的。大流士说："夫人，你所说的事情我早已经想到要做了。我已经决定从这个大陆造一个桥通到另一个大陆上去，这样就可以领着军队去攻打斯奇提亚人。

很快地我们便要着手实现这件事了。”阿托撒回答说：“在我来看，目前还是不要去攻打斯奇提亚人吧，因为任何时候你愿意攻打他们，你都可以做到这一点的。我请求你还是先去攻打希腊吧。我听人提过拉科尼亚、阿尔哥斯、阿提卡和科林斯的妇女，我很想要这些妇女来做我的侍女。在你身旁有一个人，他比任何人都更适于在有关希腊的一切事情上为你加以说明介绍，这个人就是治好了你的脚伤的那个医生。”大流士回答说：“夫人，既然你的愿望是首先与希腊一决胜负，那么我以为最好是派波斯人偕同你所提到的那个人到那个地方去侦察一下并把在那里所看到的一切报告给我们，这样我便可以有充分的情报，帮助我对希腊的出征了。”在大流士说了这话之后，立刻便着手这样做了。

（135）在第二天刚刚破晓的时候，他便召见了十五位知名的波斯人来，命令他们和戴谟凯代司一同到希腊的海岸地带去巡视；此外还嘱告他们不管怎样也要把医生戴谟凯代司带回来，而不许他跑掉。他这样地吩咐了他们之后，便把戴谟凯代司本人召了来，要求这个医生在他把全部希腊指点给波斯人并使他们把所有的地方看明白之后，仍旧回到他这里来。他还要戴谟凯代司带着他的全部家财送给他的父亲和兄弟，并答应在回来后给他比这要多许多倍的财产。此外，还答应给他一只商船，上面装载着他所要的一切东西与他同行。我想大流士答应给他的一切完全是出自真心的。但是戴谟凯代司却害怕国王是不是在试探他，于是他便不忙于接受大流士所给他的一切，而是回答说他要把他的财产留在原来的地方，以便在回来的时候享用。至于大流士答应给他用来带礼品送他的兄弟的那只船，他是接受了的。大流士对戴谟凯代司也发出了同样的命令之后，就把他们一行人员都送到海岸地带去出发了。

（136）于是他们这些波斯人就来到了腓尼基，来到了腓尼基的西顿城，在那里他们装备了两艘三段桡船以及一只满载着各项必需品的大商船。当一切都准备停妥以后，他们便出海到希腊去了；他们在那里视察和记述了他们所到达的海岸地带，等他们看过了大部分地区和那些最出名的地方以后，他们便到达了意大利的塔拉斯。在那里，塔拉斯人的国王阿里司托披里戴斯，为了对戴谟凯代司表示好感，把舵机从美地亚的船上取了下来，并称波斯人为间谍，而把他们拘留起来。正当他们处于这种情况之下的时候，戴谟凯代司便到克罗同那里去；

但阿里司托披里戴斯并没有释放波斯人，也没有把从他们的船上取得的东西归还给他们，直到这位医生回到自己的国家的时候。

（137）波斯人从塔拉斯乘船起程，追赶戴谟凯代司直到克罗同，他们在那里的市场上发现了他，就打算上去把他捉住。有一些克罗同人害怕波斯的强大，本想把他放弃，但是另有一些人不但不交出他来，反而捉住国王的人员并用棍子打他们。于是波斯人说："克罗同人，你们可要看清楚你们干的是什么事情。你们是从我们手中夺去了一位伟大国王的逃跑的奴隶。你们以为国王大流士会对你们的这种冒犯行为不闻不问么？你们以为如果你们留下他而把我们赶跑，这件事情对你们会有什么好处么？这样一来，你们的城市将会是我们第一个要攻打的城市，是我们第一个试图奴役的城市。"但是克罗同人并不理会他们，这样波斯人便失去了戴谟凯代司和与他们同来的商船，他们既然失去了向导，便不想再深入希腊的内地去探查而返回亚细亚了。但是戴谟凯代司在他们起航的时候，却要他们捎一个信，他说，他们应当告诉大流士说，戴谟凯代司已经和米隆的女儿订婚了，因为大流士是非常尊敬角力士米隆的名字的。在我看来，戴谟凯代司之所以寻求这个配偶并且为此花了一大笔钱，这是为了要大流士知道，在他的本国以及在波斯，他都是一个受到尊敬的人。

（138）波斯人于是从克罗同起航了。但他们的船却在雅庇吉亚的海岸地带遭了难，他们自己也就成了那里的奴隶，最后才有一个从塔拉斯被放逐出来的名收吉洛司的人，释放了他们并把他们交回给大流士。国王为了回报，曾答应给吉洛司他所希望的任何报酬，吉洛司叙说了他的不幸遭遇，并首先要求设法使他回到塔拉斯去。但是，由于他不愿意为了他个人的缘故使一支大军乘船到意大利去从而他会给希腊增添麻烦，于是他说，只要克尼多斯人伴送他便足够了；因为他认为，克尼多斯人既然是塔拉斯人的朋友，则塔拉斯人就更愿意要他回去了。大流士依照他的话办了，他派了一名使者到克尼多斯人那里去，命令他们把吉洛司带回塔拉斯。他们按着大流士的话做了，可是他们却不能说服塔拉斯人按照他们的意思行事，而且他们又不能强迫他们。全部的经过就是这样。这些波斯人是最初从亚细亚到希腊的，他们是为了上述的理由来偷偷地侦察这个国家的。

（139）在这之后，大流士便征服了萨摩司，这是希腊的或异邦人地方的一切城邦中最先被征服的一个，征服的理由有如下述：——当居

鲁士的儿子刚比西斯进攻埃及的时候，许多希腊人随军来到了埃及，有些人当然是为了来做买卖，有些人则是来观光的；在这里面有一个叫做叙罗松的人，他是阿伊阿凯司的儿子、波律克拉铁斯的兄弟，这时正从萨摩司被放逐出来。这个叙罗松遇到了一件幸运的事情。有一次正当他在孟斐斯穿着红袍在市场上的时候，当时还是刚比西斯的一名侍卫而且根本不是重要人物的大流士看到了他。大流士很喜欢他的红袍，于是便走过来要向他购买。叙罗松看到大流士的态度恳切，他很幸运地受了感动，于是对他说："我是不想卖我的外袍的，但如果无论如何你一定要它的话，那你就不必给钱拿了去吧"。大流士同意这样做，就把红袍拿走了。但是叙罗松以为，他是由于他那好心肠才失掉了自己的红袍的。

（140）但是后来在刚比西斯逝世，七个人起来反抗玛哥斯僧而在这七个人当中又是大流士登上了王位的时候，叙罗松才知道继承王位的人原来是他过去在埃及因受到请求而赠送之以红袍的那个人。于是他便到苏撒去，坐在王宫的门口，说他曾是大流士的恩人当中的一个。当门卫把这话带给国王的时候，国王问道："可是我能够有什么应当感谢的希腊恩人呢？在我做国王的短短时期中间，几乎没有一个希腊人到我这里来过，而且应当说，我也没有需要任何希腊人的地方。虽然如此，还是把他带进来，以便让我了解一下他是什么意图吧。"门卫把叙罗松带了进来，使他站在他们的面前；于是通译问他是何许人，他做了什么事而自称是国王的恩人。于是叙罗松便把关于红袍的事情说了一遍并说他就是赠袍给国王的人。大流士说："最慷慨大度的人，你是在我尚未当权时赠送物品给我的那个人；如果那只是一件不值钱的物品，但那和一个人在今天赠给我一件重大的礼物是同样值得感谢的。为了报答你，我要赠给你大量的金银，这样你就可以晓得，你是决不会为了给叙司塔司佩斯的儿子大流士做好事而后悔的。"叙罗松回答说："国王，我所要求的既不是金，也不是银，我只要求你为我夺回我的祖国萨摩司，因为我的兄弟波律克拉铁斯在那里被欧洛伊铁司杀死了，而我们的奴隶却成了那里的统治者。不经过流血和奴役而把萨摩司还给我吧。"

（141）大流士听了这话之后，便派出了一支军队，由七人中的一人欧塔涅斯率领着，大流士并嘱告他完全按着叙罗松的意思去做，于是欧塔涅斯便来到了海岸并准备了他的军队。

（142）现在统治着萨摩司的是迈安多里欧司的儿子迈安多里欧司，波律克拉铁斯过去曾任命他为自己的代理人。这个迈安多里欧司本想大公无私地行动，但是他并不能这样做。因为当他听到波律克拉铁斯的死亡的消息时，他首先便给自由守护神宙斯设立了一个祭坛并且在它的四周划出了一个圣域，这在城郊地方是仍然可以看到的；这样做了之后，他便把全体市民召来集会，这样对他们说："你们已知道，只有我才能处理波律克拉铁斯的王笏和全部领土；而且我有权力成为你们的统治者。然而只要我有这个权力，我自己就决不会做那如发生别人身上我便认为是应当非难的事情。我从来就不喜欢波律克拉铁斯盛气凌驾于和他自己一样的人们的头上，其他任何人如果这样做，我也是同样的看法。在波律克拉铁斯身上所注定的命运已经应验了；至于我自己，我要你们分享全部主权，我是主张平等的。作为我个人的特权，我只要求把波律克拉铁斯的财产中的六塔兰特黄金放在一边供我使用，此外我和我的子孙还要担任我已经为之建立了神殿的自由守护神宙斯的祭司职位；除了上述的两件事之外，现在我就把自由给你们。"这便是迈安多里欧司对萨摩司人所作的保证。但是他们当中的一个人起来回答说："然而你是谁呢？你并不配统治我们，因为你是一个出身卑贱的恶棍流氓。我看还是先把你所经手的金钱交代一下吧。"

（143）讲这话的是市民中的一位知名之士，叫做铁列撒尔科司的。但是迈安多里欧司看到，如果他把主权放弃的话，那另外一个人也会代他而使自己成为僭主的，于是他决定不放弃统治权。他退入城砦之后，便分别地把每个人召请来，表面上好像是向这个人交代账目，但这些人来到之后，他便把他们捉住监禁起来了。迈安多里欧司把他们下狱之后，不久他自己也病倒了。他的兄弟律卡列托司认为他会死掉而自己可以更容易地变成萨摩司的统治者，因而他便把所有的囚犯都给杀死了。看来，他们并不是希望自由的。

（144）因此当波斯人把叙罗松带回萨摩司时，没有一个人反抗他们，只有迈安多里欧斯自己和与他一党的人们表示愿意在缔约的条件之下离开这个岛；欧塔涅斯同意这样做，而在条约缔定之后，最主要的波斯人士便坐到他们安置在城砦对面的座位上面了。

（145）但僭主迈安多里欧司有一个名叫卡里拉欧斯的、精神有些错乱的兄弟，他由于某种冒犯的行为而被监禁在牢狱里。这个人听到了发生的事情，并由于从狱里的窗口向外看而看到波斯人安静地坐在那

里。于是他便高声呼叫说，他要和迈安多里欧司讲话。他的兄弟听见他之后，便下令把卡里拉欧斯放出来带到他面前来。他刚刚被带来，立刻便破口责骂和诅咒迈安多里欧司，为的是想说服迈安多里斯司，要他进攻波斯人。他喊道："卑鄙无耻的人，你把你那无辜的兄弟监禁在牢狱里；而当你看到波斯人把你赶出使你无家可归的时候，虽然你可以非常容易地制服他们，为什么你却没有勇气为你自己报仇呢？如果你自己害怕他们的话，那么就把你的外国的亲卫兵交给我，我会因他们到这里来而惩罚他们的；至于你呢，我会把你安全地送出这个岛的。"

（146）卡里拉欧斯所说的话就是这样。迈安多里欧司接受了他的意见。我想，他这样做并不是由于他竟愚蠢到认为他有足够的力量战胜国王，而是因为他不满意于使叙罗松会不费什么气力便安全无伤地收回萨摩司。因此他想激怒波斯人并因此在使萨摩司投降之前尽可能地削弱萨摩司，因为他知道得很清楚，如果波斯人受到伤害的话，他们对萨摩司人就会十分愤怒。此外，他还知道，不管在什么时候只要他愿意，他都可以使自己安全地离开该岛，因为他从城砦修了一条通向大海的暗道。于是迈安多里欧司便从萨摩司乘船出发；但是卡里拉欧斯却把所有的佣兵武装起来，打开了城门并命令佣兵向波斯人攻去。波斯人认为现在已经充分达成协议，因而出其不意地受到了攻击；佣兵们向他们攻击，把那些有乘轿椅的身份的、最高贵的波斯人全给杀死了。这时，波斯其余的兵力赶来增援，对佣兵施加压力，把他们赶到城砦里面去了。

（147）波斯的将军欧塔涅斯看到波斯人受到了巨大的损失，便故意不再去记起大流士在他离开时给他的不杀或奴役任何一个萨摩司人，而是把该岛完整无伤地交给叙罗松的命令；他下令他的军队把所拿获的人，不分成年男子还是男孩子一律杀死。于是一部分波斯人便围攻城砦，而另一部分波斯人则把他们不拘是在神殿内或在神殿外其他地方遇到的人一律杀死。

（148）迈安多里欧司从萨摩司逃出来之后，就乘船到拉凯戴孟去了。而当他到达那里并搬下了他从国内带来的物品之后，他照例是把他的金杯和银杯都陈列出来；而当他的仆从正在打磨这些杯的时候，他便和斯巴达的国王，阿那克桑德里戴斯的儿子克列欧美涅斯会谈，并把他带到自己的住所来。克列欧美涅斯一看到杯子，就大为叹赏起

来，于是迈安多里欧司便劝他说，他愿意要多少杯子，便可以拿去多少杯子。迈安多里欧司向他劝说了两三次。在这一点上，克列欧美涅斯是非常公正廉洁的，他并不愿接受他的礼品；但是看到迈安多里欧司会用赠杯的办法从其他拉凯戴孟人那里得到帮助，于是他便到五长官那里去，告诉他们说，如果这个萨摩司的外国人能离开斯巴达那是最好不过了，因为恐怕他会说服克列欧美涅斯本人或其他斯巴达人去做坏事。五长官同意了他的意见，于是向迈安多里欧司发出通牒把他赶走了。

（149）再说萨摩司。波斯人把那里的居民杀光之后，便把一个无人的岛交给叙罗松了。但是后来波斯的将军欧塔涅斯又帮他向那里殖民，他所以这样做是因为他做了一个梦，又因为他的生殖器得了一种病。

（150）另一方面，当海军到萨摩司去的时候，巴比伦人又叛变了；他们的叛变是经过非常周密的准备的。原来在玛哥斯僧的统治和七人的政变的时期，他们便利用了有利的时机和混乱的情况作了对付围攻的准备。但是我不知道为什么竟没有一个人察觉到这件事。终于他们公开地叛变了并且做出了这样的事情：他们把所有他们的母亲送走，再从他们每人的家中随便选出一名妇女来给他们做面包；其余的妇女则他们就把她们集中起来给窒死，为的是不叫她们消耗他们的面包。

（151）当大流士听到这个消息的时候，他便纠合了他的全部军队，直指巴比伦进发了。他到达巴比伦之后，便把那个城市包围了。但是巴比伦对他的所作所为丝毫不放在心上。他们登上了城墙上的塔楼，用手势和言语嘲笑侮辱大流士和他的军队。他们中间有一个人说："波斯人，你们为什么不离开而坐在那儿？等骡子产子的时候，你们才能攻下我们的城市哩。"巴比伦人所以这样讲，是因为他们相信骡子是不会产子的。

（152）一年又七个月的时光过去，大流士和他的全军已经苦于总是不能攻下巴比伦了。大流士在这件事上确是使用了每一种计策和方法。他也试用了居鲁士当初攻取该城的战略以及每种其他的战略和方法，但仍然毫无成果；因为巴比伦人是毫不松懈地守卫着，故而他不能攻克它。

（153）但是在围攻的第二十个月，搞垮了玛哥斯僧的七人之一的美伽比佐斯的儿子佐披洛司遇到了一件不可思议的事情。他的一个驮载兵粮的骡子生产了。佐披洛司本人不相信这个消息；但是当他亲眼看到了幼骡的时候，他便下令那些看到这事的人不要告诉任何人而自己考虑起来。于是他记起了在围攻开始的时期巴比伦人曾说只有在骡子产子的时候他们的城才能攻克，因此从他记忆当中的巴比伦人的话来看，他相信巴比伦是可以攻克的。因为他以为，那个人所讲的话以及他的骡子产子，这都是有神意在其中的。

（154）他既然相信巴比伦注定会陷落，于是他便到大流士这里来问他，他是否极为重视攻取该城这样一件事。当他确信事情是这样的时候，他继而便想拟定一个计划，可以使他一个人把该城攻陷。因为在波斯人中间，立功的人是很受尊敬的并且会使他成伟大的人物。除去他先残害自己然后再逃到巴比伦人那里去的办法之外，他想不出任何可以控制该城的办法了；但他认为把自己弄成残废，这对他来说并不算一回事的。于是他割下自己的鼻子和耳朵，剃光了自己的头发以便达到毁容的目的并痛笞了自己，然后就这样到大流士这里来了。

（155）大流士看到这样一位知名之士竟然受到了这样的糟蹋，心中非常难过。他大声叫唤着从座位上跳了下来，问佐披洛司是谁把他糟蹋到这种地步，为什么。佐披洛司回答说："除了你以外任何人也不能使我落到这个地步。国王！不是别人，而正是我自己才把我自己弄成这样的。我不能忍受波斯人受到亚西里亚人的侮弄。"大流士回答说："可怜的人，如果你说你把自己弄成残废是为了攻克城池，那你不过是把一个美好的名声加到一件蠢事上面去罢了。愚蠢的人！你以为你这样毁了自己之后，我们的敌人就立刻会投降么？你这样毁你自己，这简直是发疯了。"佐披洛司说："如果我告诉你我打算怎样做的话，你便会禁止我这样做了。实际上，是我自己考虑了之后才这样做的。现在事情只在于你扮演你应扮的角色，这样巴比伦就是我们的了。我要这个样子逃到他们城里去，假装告诉他们说是你把我弄成这个样子的；而我想我会使他们相信这话是真的，从而能够得到统帅他们的军队的权力。你呢，在我进城之后的第十天，切记从你那最不惜牺牲的那部分军队中选出一千人来，把他们布置在谢米拉米司门门前。在那之后第七天，再为我在尼尼微门门前布置两千人；而在这第七天之后的二十天，再在他们所谓的迦勒底门门前布置四千人；开到城门前的

所有的人，不管是谁，都不要叫他们带匕首之外的任何武器，可是要把匕首交给他们。但在第二十天之后，立刻下令你的其他军队进攻全部城墙并把波斯人布置在所谓倍洛斯门和奇西亚门的前面。因为我想我将会立这样的大功，以致巴比伦人甚至会把他们城门的钥匙以及其他的一切都交给我保管的；这之后，我和波斯人便可以做我们所需要做的事情了。”

（156）他带着这样的任务来到了城门，他转身向后面看，就仿佛他真是一个逃亡者那样。当城上瞭望塔的卫兵看到他的时候，便跑下来，稍许打开了城门，问他是什么人，为什么他跑来。他告诉他们说他是佐披洛司，是逃跑到他们这里来的。听到这话之后，门卫便把他带到巴比伦人的领导人员那里去，在那里他请他们看一下他的悲惨遭遇，不提自己毁了自己的面容而说使他毁容的是大流士，因为看到他们无法攻克该城，他曾劝国王回师。他继续对他们说：“巴比伦人，我这次来是要大大地帮你们的忙和大大地损害大流士和他的军队和波斯人的；他这样地糟蹋我，因而他是不能不受惩罚的；对于他的全部计划我是知道得非常详细的。”这就是他对巴比伦人讲的话。

（157）当巴比伦人看到波斯最受尊敬的人的鼻子和耳朵被割掉而全身又被打得血迹斑斑的时候，他们便深信他的话是真实的，是来真正帮助他们的，故而准备答应给予他所要求的一切，这就是他自己能有一支军队。在从巴比伦人那里得到这一支军队之后，他便按照他和大流士所约定的办法行事了。在第十天，他领着巴比伦的军队出击，包围和杀死了他要大流士第一批布置在那里的一千个人。巴比伦人看到他做的事已经和他讲的话相符合而非常欢喜，因此他们准备无论怎样做都可以听他的吩咐。当约定的日子过去之后，他再度率领一支巴比伦的精锐出击，又斩杀了大流士的军队两千人。当巴比伦人看这第二次的战功时，没有人不在赞美佐披洛司了。等约定好的日子又过去之后，他把他的士兵引到他指定的地点去，在那里他包围了四千人并把他们杀死。在他这第三次功勋之后，佐披洛司便成了巴比伦的唯一的风云人物：他成了他们军队的统帅和城墙的守备官。

（158）可是，当大流士按照约定的计划进攻全部城墙的时候，那时佐披洛司的背叛行为便完全显露出来了。因为当全城的人都登上城墙抗击大流士的进攻的时候，他却打开了奇西亚和倍洛斯两个城门，把波斯人放进了城内。看到了他的所作所为的那些巴比伦人便逃到他们

称为倍洛斯的宙斯的神殿去。那些没有看到这件事的人则都留在原地不动，直到他们也看出他们是怎样被骗的时候。

（159）这样，巴比伦就再一次被攻克了。大流士统治了巴比伦人之后，便摧毁了他们的城墙，劫走了所有他们的城门（这都是居鲁士在第一次攻克巴比伦时所没有做过的事情）。此外，他还磔死他们当中为首的大约三千人；至于其他的人，他把他们的城还给他们住。随后，（既然像我上面所说的，巴比伦人怕他们的粮食不够而窒杀他们自己的妇女）大流士便容许他们娶妻生子，办法是指定每一邻近的民族都要送一批妇女到巴比伦去；这样集合起来的妇女是五万人，这些妇女便是目前居住在该城的人们的母亲。

（160）在大流士看来，除去居鲁士是任何波斯人所不能与之相比以外，佐披洛司的功劳是在他之前和在他之后的任何人所不能望其项背的。据说大流士曾多次宣布说，他宁可不要二十座巴比伦城，也不愿佐披洛司把自己残害成这个样子。国王是非常敬重他的，每年他都把波斯人认为是最珍贵的礼物送给佐披洛司并且要他终生治理巴比伦而不需纳税。此外他还把其他许多东西送给佐披洛司。这个佐披洛司就是那曾在埃及指挥军队对雅典人和他们的同盟军作战的那个美伽比佐斯的父亲；而美伽比佐斯的儿子则又是从波斯人跑到雅典那里去的佐披洛司。

【注释】

(1) 一般公认的时期是五二五年。

(2) 根据穆弗司的说法，欧洛塔尔特是“上帝之火”（ôrath êl）的意思。

(3) 穆弗司认为，阿利拉特是“晨星”（hêlêl）的女性名词，比较简单的解释是女神（Al Ilat）的意思。

(4) 现在在底比斯（卢克索尔）在极偶然的情况下也下雨，不过雨量极少。

(5) 埃及人伊纳罗司和阿米尔塔伊俄斯起来反对波斯统治者是从四六〇年到四五五年的事情。

(6) 牛血凝结的时候可能会把饮血的人堵死。

(7) 这是说，粮食是从上粪的土壤中生长出来的。

(8) 也可能是水晶。

(9) 欧阿西司本来只指一块长着植物的地方，但希罗多德把它变成了一个专名词。他这里所指的是卡尔该大绿洲，离底比斯大约有七天的路程。

(10) 参见第二卷第三八节。

(11) 不是今天的红海，可能是指波斯湾。

(12) 指癫痫病。

(13) 这显然是指东部地中海而言。

(14) 卡拉提亚人的卡拉显然是源自梵文的Kâla（黑色的）。

(15) 大概在五三二年。

(16) 这是接着第三八节写的。

(17) 希罗多德所说的印度是真正的古代印度，即印度河上游一带的地区，今之所谓五河地区。这以外的地方，希罗多德对印度是一无所知的。

(18) 这里指印度河，希罗多德并不知道恒河。恒河是希腊人在亚历山大远征时才知道的。

(19) 可能是土拨鼠，也可能是食蚁兽。

(20) 一种狮子身，鹫首，鹫翼的怪物。

第　四　卷

（1）在攻克巴比伦之后，大流士便亲自率军向斯奇提亚人那里进发了。既然亚细亚的人口众多，又可以从那里得到大量的收入，从而他想惩罚斯奇提亚人，因为过去在他们进攻美地亚并打败了前来迎击他们的人们时，曾无理地向他挑起了争端。原来斯奇提亚人，前面我已经说过，他们统治上亚细亚[(1)]有二十八年。他们由于追踪奇姆美利亚人而侵入了亚细亚，并灭亡了美地亚人的帝国，而美地亚人在斯奇提亚人到来以前，则是亚细亚的统治者。但是当斯奇提亚人离家二十八年并在这样长久的时期之后返回故国的时候，却有另一个和对美地亚作战同样艰苦的任务等待着他们。他们发现有一支大军和他们对峙着，原来斯奇提亚妇女的丈夫既然长期不在故土，她们已经和她们的奴隶同居了。

（2）斯奇提亚人为了他们自己饮用的乳而把他们的奴隶的眼睛都给弄瞎了[(2)]；他们是这样做的。他们拿一种和横笛非常相似的骨管，把它们插入母马的阴部并且用嘴来吹这种骨管；一些人在这边吹，另一些人则在那边挤奶。他们说，他们这样做的理由是这样，他们这样吹是为了使母马的血管膨胀，因此它的乳房便可以被压下来了。当马奶被挤出来之后，他们便把马乳倒到一个很深的木桶里面去，并且叫奴隶站在木桶的四周来摇动桶里的马乳。浮到马乳表面上的东西被作为最珍贵的东西取出来，留在桶下面的东西则被认为是不大珍贵的东西。正是因为这个缘故，斯奇提亚人才把他们的全部俘虏的眼睛弄瞎，因为他们并不是耕地的人，而是游牧民族。

（3）结果，当这些奴隶和斯奇提亚的妇女们所生的年青一代长大起来并且知道了他们的出身之后，他们便准备抗击从美地亚归来的斯奇提亚人了。首先为了截断通向他们本国的道路，他们从陶利卡山到麦奥提斯湖[(3)]的最阔的那一部分挖了一道广阔的壕沟。随后，在斯奇提亚人试图攻进来的时候，他们便列阵并出兵和他们交锋。虽然进行了多次的战斗，斯奇提亚人却毫无进展，终于他们当中有一个人这样说："斯奇提亚人，我们现在做的是什么事情！我们现在正在对我们自

己的奴隶作战。如果我们被他们杀死，我们的人数就要减少；如果我们杀死他们，今后我们的奴隶就要减少了。因此我的意见是我们最好抛掉我们的长枪和弓，各自手执马鞭和他们进行肉搏。他们一看到我们手里拿着的武器，他们就以为他们是和我们能力相同而身份也相同的人物，但他们若看到我们手里拿着的不是武器而是马鞭，他们就会懂得他们原来是我们的奴隶；他们一经意识到这一点，就会经不住我们的进攻而跑掉了。”

（4）斯奇提亚人听了这个意见并按照这个意见实行了。他们的敌人被他们的行动所吓倒，以致忘掉战斗，立刻逃跑了。这样斯奇提亚人便统治了亚细亚，而他们在再度给美地亚人驱出之后，便用这样的办法又回到了他们的祖国。大流士由于他们的所作所为而想向他们复仇，于是纠合了一支大军向他们进攻。

（5）斯奇提亚人自称是世界上一切民族当中最年轻的民族。根据他们自己的说法，他们是这样兴起的。在当时是一片荒漠无人的沙漠地带的这块地方，最初有一个名叫塔尔吉塔欧斯的男子。他们传说这个人的双亲是宙斯和包律斯铁涅司河[(4)]的一个女儿；人们虽然如此说，但我是不相信这个说法的。据说塔尔吉塔欧斯的身世就是这样：他有三个儿子里波克赛司、阿尔波克赛司，最小的是克拉科赛司。传说在他们统治的时期有一些用具从上天落到斯奇提亚来，这些用具全是黄金制造的，它们是锄、轭、斧和杯。他们三人中最年长的一个看到之后便走近来想取得它们。但是在他走近时黄金开始燃烧起来，于是他便躲开不敢再去动了；于是第二个走近来，黄金仍然燃烧起来。当这两个人由于黄金燃烧而被赶跑的时候，第三个儿子走近来，于是黄金便由于他走近而停止燃烧了；因此他便把黄金带回了自己的家。他的两个哥哥看到了这种情况之后，便同意把这全部王权交给最年轻的兄弟了。

（6）据说，斯奇提亚人当中称为奥卡泰伊族的人们便是里波克赛司的后裔。卡提亚洛伊族和特拉司披耶司族则是第二个兄弟阿尔波克赛司的后裔。称为帕辣拉泰伊族的王族则是幼子的后裔。但全体民族则根据国王的名字而称为斯科洛托伊人。斯奇提亚人只是希腊人称呼他们用的名字。

（7）这便是斯奇提亚人关于他们自己的起源的说法。他们以为从他们的第一个国王塔尔吉塔欧斯那时到大流士之前来进攻他们的国土，这段时期不多不少正是一千年。历代的国王均极其小心翼翼地保存这些神圣的金器，每年他们都向它奉献盛大的牺牲以求恩宠。在节日的这一天如果看守神圣的金器的人在露天睡着了的话，则斯奇提亚人就说这个人是不会活过当年的。他们说，正是由于这个缘故，人们便给他一块足够他在一天之内能够乘马各处驰骋的土地。由于国土幅员的广大，克拉科赛司给他的儿子建立了三个王国，而金器则交给其中最大的那个王国保存。他们说，斯奇提亚上方居民的北边，由于有羽毛自天降下的缘故[(5)]，没有人能够看到那里和进入到那里去。大地和天空到处都是这种羽毛，因而这便使人不能看到那个地方了。

（8）斯奇提亚人关于他们自己、关于他们上部地区的地方的说法就是这样。但是在黑海地方居住的希腊人却又有如下的说法。根据他们的说法，海拉克列斯驱赶着该律欧涅斯的牛到达当时是一片沙漠，但现在却为斯奇提亚人所居住的这个地方。该律欧涅斯定住在黑海之外（黑海以西——译者），栖居在海拉克列斯柱之外，欧凯阿诺斯中离伽地拉不远、希腊人称之为埃律提亚岛的地方。至于欧凯阿诺斯，则希腊人说，它发源于日出的地方而周流全世界，但他们并不能证实这个说法是真实的。海拉克列斯从那里来到今日称为斯奇提亚的地方。（由于这里既有暴风又有严寒）他便披着他的狮子皮睡下了，而当他睡着的时候，他那些驾着战车并正在吃草的牝马，却神奇地失踪了。

（9）海拉克列斯醒来之后，他便去寻找他的那些牝马，他在那个地方到处跋涉，最后他到达一个称为叙莱亚的地方，他在那个地方的一个洞窟里发现了一个半女半蛇的奇怪生物；在腰部以上是一个女子，腰部以下则是一条蛇。当他看见她的时候是感到惊异的，他问她，她是否在什么地方看到他的那些迷失了道路的牝马。她回答说这些牝马是在她的手里，但若是海拉克列斯不和她交媾她是不会还给他的。为了取得这个报酬，海拉克列斯就和她交媾了。然而，他虽然很想取了马回去，但她却拖延归还马匹，以便可以尽可能长久地使海拉克列斯与她同栖。但终于她交还了牝马，但是她向海拉克列斯说："这些牝马迷路到这里来的时候，是我在这里为你救了它们的。而你对于我做的这件事也给了酬报，因为在我的肚子里有了你的三个儿子。现在请你告诉我，这三个儿子长大成人的时候，我应该怎样办。是我要他们住

在这里，（因为我是这个国家的女王）还是我把他们打发到你那里去。”她是这样问的，而据说海拉克列斯是这样回答她的：“当你看到这些男孩子长大成人的时候，按照我所吩咐的去做你便不会犯错误；其中不管是谁，如果你发现他这样地拉弯了这张弓并且用这个腰带这样地系在自己身上，那就要他居留在这里，凡是做不到我所吩咐的事情的，就把他们从这个地方送出去好了。你这样做，就不但做到了我所吩咐的事情，而且还会使自己得到快乐的。”

（10）于是他便拉弯了他的一张弓（因为海拉克列斯从来一直带着两张弓）并且把腰带也拿给她看，并把弓和带扣的尖端有一只金盏的腰带给了她，而在给了她之后，他便离开了。但是当她所生的儿子们长大成人时，她便给他们起了名字，其中的第一个叫做阿伽杜尔索斯，第二个叫做盖洛诺斯，而最年幼的那个儿子叫做司枯铁斯；此外，她想起了对她的吩咐，于是她便按照吩咐她所做的做了。她的两个儿子阿伽杜尔索斯和盖洛诺斯由于不能完成指定给他们的任务因此被母亲赶跑而离开了本国，然而最年轻的司枯铁斯却完成了指定的任务而留在国内。所有后来斯奇提亚的国王都是海拉克列斯的儿子司枯铁斯的后裔，而且正是由于这个金盏的关系，斯奇提亚人直到今天还在腰带上带着金盏。因此，只有这一件事是司枯铁斯的母亲为他做的。黑海沿岸地带居住的希腊人的说法便是这样。

（11）此外还有另一个传说，这个传说的说法是我个人特别认为可信的。这种说法的大意是这样：居住在亚细亚的游牧的斯奇提亚人由于在战争中战败而在玛撒该塔伊人的压力之下，越过了阿拉克塞斯河，逃到了奇姆美利亚人的国土中去（因为斯奇提亚人现在居住的地方据说一向是奇姆美利亚人的土地），而奇姆美利亚人看到斯奇提亚人以排山倒海的军势前来进击，大家便集会了一次以商议对策，在会议上他们的意见是有分歧的；双方都坚持自己的意见，但王族的意见却是更要英勇些。民众认为他们应该撤退，因为他们完全没有必要冒着生命的危险来与这样的一支占绝对优势的大军相对抗，但是王族则主张保卫他们的国家而进行抗击侵略者的战争。任何一方都不能为对方所说服，民众不能为王族所说服，王族也不能为民众所说服；因为一方打算不战而退并把国家交给自己的敌人，但是王族却决心在他们自己的土地上战死而不和民众一同逃跑，因为他们想到他们过去曾何等幸福过，现在如果他们逃离祖国的话，他们会遭到怎样的厄运。既然都

下了这样的决心，他们便分成了人数相同的两方而交起锋来，直到王族完全给民众杀死的时候。然后奇姆美利亚人的民众便把他们埋葬在杜拉斯河的河畔（他们的坟墓直到今天还可以看到）。埋葬之后，他们便离开了他们的国土。斯奇提亚人到这里来攻取它的当时，国内已经没有人了。

（12）直到今天在斯奇提亚还残留着奇姆美利亚的城墙和一个奇姆美利亚的渡口，还有一块叫做奇姆美利亚的地方和一个称为奇姆美利亚的海峡。此外，还可以非常清楚地看到，奇姆美利亚人在他们为躲避斯奇提亚人而逃往亚细亚时，确也曾在今日希腊城市西诺佩建城所在的那个半岛上建立了一个殖民地；而且显而易见的是，斯奇提亚人曾追击他们，但是迷失道路而攻入了美地亚。原来奇姆美利亚人是一直沿着海岸逃跑的，但斯奇提亚人追击时却是沿着右手的高加索前进的，因此他们最后竟把进路转向内地而进入了美地亚的领土。这里我说的是希腊人和异邦人同样叙述的另一种说法。

（13）另一方面，普洛孔涅索斯人卡乌斯特洛比欧斯的儿子阿利司铁阿斯在他的叙事诗里又说，当时被波伊勃司所附体的阿利司铁阿斯一直来到了伊赛多涅斯人的土地。在伊赛多涅斯人的那面住着独眼人种阿里玛斯波伊人，在阿里玛斯波伊人的那面住着看守黄金的格律普斯，而在这些人的那面则又是领地一直伸张到大海的极北居民。除去叙佩尔波列亚人之外，所有这些民族，而首先是阿里玛斯波伊人，都一直不断地和相邻的民族作战；伊赛多涅斯人被阿里玛斯波伊人赶出了自己的国土，斯奇提亚人又被伊赛多涅斯人所驱逐，而居住在南海（这里指黑海——译者）之滨的奇姆美利亚人又因斯奇提亚人的逼侵而离开了自己的国土。因此，就是阿利司铁阿斯的关于这个地方的这个说法和斯奇提亚人的说法也是不一样的。

（14）我已经说过写作这样的诗的这个阿利司铁阿斯是什么地方的人了，现在我再说一说我在普洛孔涅索斯和库吉科司所听到的、关于这个人的故事。根据他们的说法，在身份上和任何市民同样高贵的阿利司铁阿斯一天曾进入普洛孔涅索斯的一家漂布店并死在那里了。于是漂布匠便把他的店门关上，跑出去给死者的亲属去报信。阿利司铁阿斯的噩耗于是传遍了全城，但是从阿尔塔开市来的一个库吉科斯人却不相信这个消息，而说他遇见了到库吉科斯去的阿利司铁阿斯并且和他谈过话。正当他激辩的时候，死者的亲属带着下葬时所需的一切来

到漂布店来了。但是当店门打开的时候，却没有看到活的或是死的阿利司铁阿斯。可是在那件事发生之后第七年，阿利司铁阿斯出现在普洛孔涅索斯并且写下了希腊人称为阿里玛斯佩阿的叙事诗，诗成之后，他便再一次失踪了。

（15）这便是在这两个城市里所传说的故事。在阿利司铁阿斯第二次失踪之后二百四十年，意大利的美塔彭提昂人遇到了下面的事情。这年代则是我在普洛孔涅索斯和美塔彭提昂两地计算出来的。根据美塔彭提昂人的说法，阿利司铁阿斯出现在他们的国土，并且命令他们给阿波罗神建设一个祭坛，在祭坛旁边再立一座上面刻着普洛孔涅索斯人阿利司铁阿斯的名字的像；因为他告诉他们说，虽然在全体意大利人当中，阿波罗只访问过他们的国土，而现在虽然是阿利司铁阿斯，在当时陪着神的时候却是一只乌鸦的他本人，是和神一同来的。他说了这些话之后，便消失不见了。他们说，美塔彭提昂人于是派人到戴尔波伊去，问神这个人的幽灵的出现是什么意思。而佩提亚在回答时，命令他们按照幽灵的话去做，她说他们如果这样做便可以生活得更幸福些。他们得到了神的回答之后，便按照幽灵所吩咐的做了。而现在，在那里的阿波罗神像的近旁，便立着一座上面有阿利司铁阿斯的名字的像。在像的周围有一丛月桂；像是建立在市场上的。关于阿利司铁阿斯，我说得已经够多了。

（16）至于我的这部分历史所要谈到的地区以北的地方，就没有人确切地知道了。因为我找不到任何一个人敢说他亲眼看见过那里。原来即使是我不久之前提到的那个阿利司铁阿斯，即使是他，也不曾说他去过比伊赛多涅斯人的地区更远的地方，甚至在他的叙事诗里也没有提过。但是他提到北方的事情时，他说他也是听人们说的，说是伊赛多涅斯人这样告诉他的。但只要是我们能够听得到关于这些边远地带的确实报道，我是会把它们全部传达出来的。

（17）从包律斯铁涅司人的商埠（这地方位于全斯奇提亚沿海的正中）向北，最近的居民是希腊斯奇提亚人也就是卡里披达伊人。而在他们的那面，是另一个称为阿拉佐涅斯的部落。这个部落和卡里披达伊人，虽然在其他的事情上有着和斯奇提亚人相同的风俗，但他们却播种和食用麦子、洋葱、大蒜、扁豆、小米。在阿拉佐涅斯人的上方，住着农业斯奇提亚人，他们种麦子不是为了食用，而是为了出售。在这些人的上方是涅乌里司人，涅乌里司人的上方，据我们所

知，乃是无人居住的地带。以上乃是沿叙帕尼司河，包律斯铁涅司河以西的诸民族。

（18）越过包律斯铁涅司河，则离海最近的是叙莱亚[(6)]人。在这些人的上方住着农业斯奇提亚人，居住在叙帕尼司河河畔的希腊人则称他们为包律司铁尼铁司，但他们自己则自称为欧尔比亚市民。这些农业斯奇提亚人所居住的地方，向东走三天的路程便到达庞提卡佩司河，向北则溯包律斯铁涅司河而上可行十一日；从这里再向北则是一大片无人居住的土地了。从这片荒漠之地再向上，便是昂多罗帕哥伊人[(7)]（意为食人者——译者注）居住的地区，这些人和斯奇提亚人完全不同，他们形成一个独特的民族。从他们再向上，则是道道地地的沙漠了，而据我们所知，那里是没有任何一个民族居住的。

（19）但是从斯奇提亚农民的地区向东，渡过庞提卡佩司河，你便走到斯奇提亚游牧民的地区了。他们既不播种，又不耕耘的。除去叙莱亚的地区以外，所有这一带地方都是不长树木的。这些游牧民的居住地向东一直扩展到盖罗司河，这之间的距离是十四天的路程。

（20）在盖罗司河的那一面，则是被称为王族领地的地方，住在这里的斯奇提亚人人数量多也最勇武，他们把所有其他的斯奇提亚人都看成是自己的奴隶。他们的领土向南一直伸展到陶利卡地方，向东则到达盲人的儿子们所挖掘的壕沟以及麦奥提斯湖湖上称为克列姆诺伊的商埠。而他们的一部分则伸展到塔纳伊司河。在王族斯奇提亚人的上部即北方住着不是斯奇提亚人，而是属于另一个民族的美兰克拉伊诺伊族（意为黑衣族——译者）。而过去美兰克拉伊诺伊族所居住的地方，则据我们所知，是一片无人居住的沼泽地带了。

（21）越过塔纳伊司河之后，便不再是斯奇提亚了；渡河之后，首先到达的地区就是属于撒乌罗玛泰伊人的地区，他们的地区开始在麦奥提斯湖的凹入的那个地方，向北扩展有十五天的路程，在这块地方是既没有野生的，也没有人工栽培的树木的。在他们的上方的第二个地区住着布迪诺伊人，他们居住的地方到处长着各种茂密的树木。

（22）在布迪诺伊人以北，在七天的行程中间是一片无人居住的地区。过去这一片荒漠地带稍稍再向东转，住着杜撒该塔伊人，这是一个人数众多而单独存在的民族，他们是以狩猎为生的。紧接着这些人并在同一地区还住着一个叫做玉尔卡依的民族。这些人也是以狩猎为

生的，生活的方式则是这样。猎人攀到一株树上去，坐在那里伺伏着，因为那里到处都是密林；他们每个人手头都备有一匹马和一只狗，他们把这匹马训练得用肚子贴着地卧在那里以便于跨上去。当他从树上看到有可猎取的动物的时候，他便射箭并策马追击，猎狗也紧紧地跟在后面。越过他们居住的地方再稍稍向东，则又是斯奇提亚人居住的地方了，他们是谋叛了王族斯奇提亚人之后，才来到这里的。

（23）直到这些斯奇提亚人所居住的地区，上面所说到的全部土地都是平原，而土层也是很厚的；但是从这里开始，则是粗糙的和多岩石的地带了。过去很长的这一段粗糙地带，则有人居住在高山的山脚之下，这些人不分男女据说都是生下来便都是秃头的。他们是一个长着狮子鼻和巨大下颚的民族。他们讲着他们自己特有的语言，穿着斯奇提亚的衣服，他们是以树木的果实为生的。他们借以为生的树木称为“彭提孔”，这种树的大小约略与无花果树相等，它的果实和豆子的大小相仿佛，里面有一个核。当这种果实成熟的时候，他们便用布把它的一种浓厚的黑色汁液压榨出来，而他们称这种汁液为阿斯库。他们舐食这种汁液或是把它跟奶混合起来饮用，至于固体的渣滓，他们就利用来做点心以供食用。由于那个地方的牧场不好，因此他们只有为数不多的畜类。他们每人各居住在一棵树下，到冬天则在树的四周围上一层不透水的白毡，夏天便不用白毡了。（由于这些人被视为神圣的民族）因此没有人加害于他们。他们也没有任何武器。在他们的邻国民众之间发生纠纷时，他们是仲裁者。而且，任何被放逐的人一旦请求他们的庇护，这个人便不会受到任何人的危害了。他们被称为阿尔吉派欧伊人。

（24）因此，直到这些秃头者所居住的地方，这一带土地以及居住在他们这边的民族，我们是知道得很清楚的。因为在斯奇提亚人当中，有一些人曾到他们那里去过，从这些人那里是不难打听到一些消息的。从波律斯铁涅司商埠和黑海其他商埠的希腊人那里也可以打听到一些事情。到他们那里去的斯奇提亚人和当地人是借着七名通译，通过七种语言来打交道的。

（25）大家所知道的地方，就到以上的人们所居住的地带为止。但是在秃头者的那一面情况如何，便没有人确实地知道了。因为高不可越的山脉遮断了去路而没有一个人曾越过这些山。这些秃头者的说法，我是不相信的。他们说，住在这些山里的，是一种长着山羊腿的人，

而在这种人的居住地区的那一面，则又是在一年当中要睡六个月的民族。这个说法我认为也是绝对不可相信的。但是在秃头者以东的地方，则我们确实知道是住着伊赛多涅斯人。不拘是秃头族，还是伊赛多涅斯人，除去他们自己所谈的以外，在他们北方情况如何我们是什么也不知道的。

（26）据说伊赛多涅斯人有这样的一种风俗。当一个人的父亲死去的时候，他们所有最近的亲族便把羊带来，他们在杀羊献神并切下它们的肉之后，更把他们主人的死去的父亲的肉也切下来与羊肉混在一起供大家食用。至于死者的头，则他们把它的皮剥光，擦净之后镀上金；他们把它当作圣物来保存，每年都要对之举行盛大的祭典。就和希腊人为死者举行年忌一样，每个儿子对他的父亲都要这样做。至于其他各点，则据说这种人是一个尊崇正义的民族，妇女和男子是平权的。

（27）因此，这些人我们也是知道的，但是在这些人以北的情况，则伊赛多涅斯人说过独眼族和看守黄金的格律普斯的事情。这是斯奇提亚人讲的，而斯奇提亚人则又是从他们那里听来的；而我们又把从斯奇提亚那里听来的话信以为真并给这些人起一个斯奇提亚的名字，即阿里玛斯波伊人。因为在斯奇提亚语当中，阿里玛（ἀ ριμα）是一，而斯波（σποῦ ）是眼睛的意思。

（28）以上所提到的一切地方都是极其寒冷的，一年当中有八个月都是不可忍耐的严寒；而且在这些地方，除去点火之外，你甚至是无法用水和泥的。大海和整个奇姆美利亚海峡也都是结冰的，而在壕沟里边这面居住的斯奇提亚人则在冰上行军并把他们的战车驱过那里攻入信多伊人的国土。那里既然有八个月的冬天，可是其余的四个月也是寒冷的。这里的冬天和其他地区的冬天有所不同。在别的地方的雨季，这里几乎不下什么雨，可是在整个夏季里，这里的雨却又下个不停。而当其他地方打雷时，这里没有，可是到夏天这里却又有很多的雷。如果在冬天有雷的话，则他们就会感到惊讶，以为有什么事情要发生了。同样，如果有地震的话，则不拘是在夏天还是在冬天，斯奇提亚人都把它看成是一种预兆。斯奇提亚的马经受得住当地的严冬，但骡子和驴子却都绝对经受不住；可是在其他地方，骡子和驴子经受得住严寒，但马若是站在严寒里不动的话却会给冻伤的。

（29）在我看来，正是由于这个原因，那无角一类的牛在斯奇提亚才不长角的。荷马在"奥德赛"里有一句诗可以证明我的判断不差，这句诗是：

羊羔生下来不久额上就长角的利比亚地方。

从这句诗可以正确地看出来，在热带的地方角生长得快，而在寒冷的地方家畜几乎不长角，或根本不长角。

（30）因此，由于寒冷的关系，在斯奇提亚才有这样的现象发生。然而我个人觉得不可索解的（因为实际上，我的历史从一开头便一直想把穿插的事件加进去），是在整个埃里司领，尽管那里并不冷，也没有任何显明的原因，却不能生骡子。埃里司人他们自己说，他们那里不生骡子是由于一次咒诅的缘故。但只要是牝马怀胎时期快到的时候，他们便把它们赶到邻国的土地上去，然后再把驴子也赶到邻国的土地去使它们交配。在牝马怀孕之后，他们再把它们赶回国内。

（31）但是关于斯奇提亚人所说的、充满空中从而使任何人都不能够看到或穿越到那边的土地上去的羽毛，我的看法是这样。在那个地方以北，雪是经常下的，虽然在夏天，不用说雪是下得比冬天少的。凡是在自己的身边看过下大雪的人，他自己是会了解我这话的意思的，因为雪和羽毛是相像的。而这一大陆北方之所以荒漠无人，便是由于我所说的、这样严寒的冬天。因此，我以为斯奇提亚人和他们的邻人在谈到羽毛时，不过是用它来比喻雪而已。以上我所说的，就是那些据说是最辽远的地方。

（32）至于极北地区的居民，不拘是斯奇提亚人还是这些地方的其他任何居民都没有告诉过我们任何事情，只有伊赛多涅斯人或者谈过一些。但是在我看来，甚至伊赛多涅斯人也是什么都没有谈。因为什么呢，原来，若不是这样的话，斯奇提亚人也会像他们提到独眼族时一样地提到他们了。但是赫西奥德曾谈到极北居民，荷马在他的叙事诗埃披戈诺伊[8]里，如果这果真是荷马的作品的话，也提到过极北居民。

（33）但是关于他们的事情，狄罗斯人谈的比其他任何人都要多得多。他们说，包在麦草里面的供物都是从极北居民那里搬到斯奇提亚来的。当它们过了斯奇提亚之后，每一个民族便依次从他们的邻人那里取得它们，一直带到亚得里亚海，这是它们的行程的最西端。从那

里又把它们向南传送，在希腊人当中第一个接受它们的是多铎那人。从多铎那人那里又下行到玛里阿科斯湾，更渡海到埃乌波亚。于是一个城邦便传到另一个城邦而一直到卡律司托斯；在这之后，却略过了安多罗斯，因为卡律司托斯人把它们带到铁诺斯，而铁诺斯人又把它们带到狄罗斯的。因此，他们说，这些供物便来到了狄罗斯。但是第一次送供物的时候，极北居民派了两名少女与供物同行，狄罗斯人称这两名少女为叙佩罗凯和拉奥迪凯；极北居民为了保护二人在旅途上的安全，他们还派出了同国的五名护卫，这五名护卫现在称为佩尔佩列埃斯，他们在狄罗斯是很受尊敬的。但是当极北居民发现他们派出去的人们根本没有回来的时候，他们就觉得如果他们派出去的人总是不能接回去，那真是十分伤脑筋的事。因此他们便想了这样一个办法。他们把供物用麦草包起来带到国境的地方去，然后请求他们的邻族从自己本国传送到下面的一个国家去；而据说供物便用这样的办法送到了狄罗斯。我自己便知道与这种传送供物的方法相类似的一种风俗。这就是当色雷斯和派欧尼亚的妇女向女王阿尔铁米司神奉献牺牲时，她们也是使用麦草的。

（34）这便是我所知道的她们所做的事。为了纪念死在狄罗斯的、从极北地方来的少女，狄罗斯的少女和男孩子都剪了自己的头发。少女在结婚之前，先剪下一束头发，而把这束头发卷在卷线竿上之后，便把它放到极北地方的少女的墓上（她们的墓在阿尔铁米司神殿入口的左手，上面罩着一株橄榄树）。狄罗斯的男孩则是把他们的一些头发卷到嫩枝上面，他们也是把它放在极北地方的少女的墓上的。这样看来，极北地方的少女便是这样地受到狄罗斯居民的尊敬的。

（35）同样的这些狄罗斯人还说，还在叙佩罗凯和拉奥迪凯之前，通过上述同样的那些民族的市邑，还有两名少女从极北居民那里来到了狄罗斯，她们的名字是阿尔该和欧匹斯。叙佩罗凯和拉奥迪凯是为了安产才到埃烈杜亚（安产的女神——译者）这里来上供还愿的，但阿尔该和欧匹斯，他们说，是和神自己一齐来的，她们受到狄罗斯人的另一种尊敬。原来那里的妇女为她们募集捐献品，在一个叫做奥伦的吕奇亚人为她们写的赞美歌里呼唤她们的名字；此外岛民和伊奥尼亚人也是从狄罗斯人那里学会了唱欧匹斯和阿尔该的赞美歌而呼唤她们的名字并为她们募集捐献品（这个奥伦从吕奇亚到来之后，还写了在狄罗斯歌唱的其他古老的赞美歌）。他们又说，在祭坛上烧过的牺牲

的大腿，它们的灰烬都用来撒布到欧匹斯和阿尔该的墓地上；她们的墓地在阿尔铁米司神殿的背后，面向着东方，离着凯欧斯人的宴堂最近。

（36）关于极北居民的事情，我说到这里已经足够了。我不想叙述那个阿巴里司的故事；这个阿巴里司据说是一个极北居民，他一直不吃东西而把一支箭带往世界的各个角落。但是，如果果然有极北居民存在的话，那么也就应当有极南居民存在了。在这之前有多少人画过全世界的地图，但没有一个人有任何理论的根据，这一点在我看来，实在是可笑的。因为他们把世界画得像圆规画的那样圆，而四周则环绕着欧凯阿诺斯的水流，同时他们把亚细亚和欧罗巴画成一样大小。至于我本人，我却要简略地叙述一下亚细亚和欧罗巴的广袤以及它们的轮廓如何。

（37）波斯人所居住的土地一直到达现在所谓红海的南方之海；在他们的上方，即北方是美地亚人居住的地方；美地亚人的上方住着撒司配列斯人，撒司配列斯人的上方住着科尔启斯人，他们的地区一直伸展到帕希斯河所注入的北方之海[(9)]；因此这四个民族是位于两海之间的。

（38）但是从这一地区向西，有两个海角从大陆伸向海中，现在让我把它们记述一下。在北方有一个海角以帕希斯河为起点一直突出到海里去，它是沿着黑海和海列斯彭特而伸展到特洛伊境内细该伊昂地方的。在南方，同一海角的海岸以腓尼基附近的米利安多罗斯湾为起点，向海的方面一直伸展到特里欧庇昂岬。在这个海角上，住着三十个不同的民族。

（39）这是第一个海角。但是另一个海角则以波斯为起点一直伸向红海，包括在这一片土地里面的有波斯人的土地，在这之下有相邻的亚西里亚，亚西里亚以次是阿拉伯。这个海角的终点是阿拉伯湾（今天的红海——译者），而大流士曾从尼罗河挖了一道运河通到那里；但这是大家一般的说法，实际上并不是以那里为终点的。但从波斯人的土地到腓尼基却是一片既宽阔又广大的土地，从腓尼基起，这个海角便沿着我们的海经过叙利亚的巴勒斯坦直到它的终点埃及。在这个海角上，只住着三个民族。

（40）上面所谈的是亚细亚的波斯以西的土地。至于在波斯人和美地亚人和撒司配列斯人和科尔启斯人上方以东和日出方面，则它的界限一方面是红海，北方则是里海和向着日出方向流的阿拉克塞斯河。亚细亚直到印度地方都是有人居住的土地，但是从那里再向东则是一片沙漠，谁也说不清那里是怎样的一块地方了。

（41）亚细亚以及它的广袤便是上面所说的样子了。但是利比亚是在这第二个海角上面的。因为紧接着利比亚的便是埃及。但这一海角上埃及的部分是狭窄的；因为从我们的海到红海有一千斯塔迪昂，这就是说只不过有十万欧尔巨阿。但是经过这个狭窄的部分，海角上称为利比亚的那一部分便非常宽阔了。

（42）从我这一方面来说，对于那些把全世界区划和分割为利比亚、亚细亚和欧罗巴三个部分的人，我是感到奇怪的。因为这三个地方的面积相去悬殊。就长度来说，欧罗巴等于其他两地之和；就宽度来说，在我看来欧罗巴比其他两地更是宽得无法相比。我们可以十分明显地看到，除去与亚细亚接壤的地方之外，利比亚的各方面都是给海环绕着的。据我们所知道的，第一个证实了这件事的，便是埃及的国王涅科斯。当他把从尼罗河到阿拉伯湾的运河挖掘完毕时，他便派遣腓尼基人乘船出发，命令他们在回航的时候要通过海拉克列斯柱，最后进入北海（指地中海——译者），再回到埃及。于是腓尼基人便从红海出发而航行到南海上面去，而在秋天到来的时候，他们不管航行到利比亚的什么地方都要上岸并在那里播种，并在那里一直等到收获的时候，然后，在收割谷物以后，他们再继续航行，而在两年之后到第三年的时候，他们便绕过了海拉克列斯柱而回到了埃及。在回来之后他们说，在绕行利比亚的时候，太阳是在他们的右手的；有的人也许信他们的话，但我是不相信的[(10)]。

（43）这样我们便得到了关于利比亚的最初的知识。其后，迦太基人也有了这样的说法：因为阿凯美尼达伊家中的一人、铁阿司披斯的儿子撒塔司佩斯虽然被派出去周航利比亚，但是他并未这样做；原来是他害怕航程的遥远和寂寞，因此没有完成母亲交给他的任务便回来了。他奸污了美伽比佐斯的儿子佐披洛司的未出嫁的女儿；而由于这个缘故他要被国王克谢尔克谢斯处以刺刑的时候，撒塔司佩斯的母亲、即大流士的姊妹便为他求情，说她将要把一个比克谢尔克谢斯的惩罚更重的惩罚加到他身上。这就是：他必须周航利比亚，直到他完

成这次航行而返回阿拉伯湾的时候。克谢尔克谢斯同意了这一点，于是撒塔司佩斯便到埃及去，在那里他从埃及人那里得到了一艘船和船员并驶过了海拉克列斯柱。驶过了海拉克列斯柱并绕过了称为索洛埃司的利比亚岬之后，他便向南驶行。但是他在大海之上航行了好多月却一点看不到边际，于是他便转回来驶向埃及了。从这里他去见克谢尔克谢斯，在他的报告中他告诉克谢尔克谢斯，他怎样在他航行到最遥远的地方去时，他路过一个矮人的国家，那里的人们穿着椰子叶的衣服，而每当他和他的人员使船靠岸的时候，这些人就一定离开他们的市邑而逃到山里去；他和他的人员在登陆时并没有做任何坏事而只是从当地居民夺取一些食用所必需的家畜而已。至于他之所以没有完全绕行利比亚一周，他说这理由是船的进路受到阻挠而不能再向前行驶了。但是克谢尔克谢斯不相信撒塔司佩斯所说的话是真的，而既然指定给他的任务没有完成，他还是依照最初给他的惩罚而把他磔死了。这个撒塔司佩斯有一名阉人，这个人一听到他的主人的死讯，便立刻带着大批财富逃到萨摩司去了，但一个萨摩司人扣留了这一批财富。这个萨摩司人的名字我知道，但我是故意把他的名字忘掉的。

（44）大流士曾发现过亚细亚的大部分地方。有这样一条印度河，这条河里面有许多鳄鱼，据说在全世界是占第二位的；大流士想知道一下印度河在什么地方入海，便派遣了他相信不会说谎话的卡律安达人司库拉克斯和其他人等乘船前往。这些人从帕克杜耶斯地区的卡司帕杜罗斯市出发，顺河向东和日出的方向下行直到大海；而在海上西行，他们在第三十个月到达了这样一个地点：埃及国王曾经从这个地点派遣上述的腓尼基人周航利比亚。在这次的周航之后，大流士便征服了印度人，并利用了这一带的海。这样便判明，除去日出方向的部分之外，亚细亚在其他方面也是和利比亚相同的。

（45）至于欧罗巴，则的确没有一个人知道它的东部和北部是不是为大海所环绕着。人们只知道它的长度等于亚细亚和利比亚之和。我也不知道为什么一整块大地却有三个名字，而且又都是妇女的名字；不知道为什么埃及的尼罗河与科尔启斯的帕希斯河被定为它的界限（虽然，也有的人说，麦奥提斯湖的塔纳伊司河和奇姆美利亚的渡口是它们的界限）。我也不知道把世界划分开来的那些人的名字，以及他们从什么地方取得了他们所起的名字。根据许多希腊人的说法，利比亚是以当地的一个妇女的名字为依据的，而亚细亚则是因普洛美修斯的

妻子而得名的。但吕底亚人却认为亚细亚的命名是由于他们的关系，他们说亚细亚不是因普洛美修斯的妻子亚细亚而得名，而是因玛涅斯之子科杜斯的儿子亚细阿司而得名的，同时撒尔迪斯的亚细亚部族也是因此而得名的。但是谈到欧罗巴，没有人知道它是不是给海环绕着，也没有人知道它的名字是怎样得来的，更不清楚是谁给它起的名字，我们所能说的只是这个地方是因推罗的妇女欧罗巴而得名的。而在当时之前，它和其他地方一样，好像也是没有名字的。但很明显这个妇女是生在亚细亚的，她从来没有到过希腊人今日称为欧罗巴的地方，而只是从腓尼基来到克里地，又从克里地来到吕奇亚。关于以上各点，我就谈到这里为止了，我们今后就是按照已经确定的惯例来使用这些名称的。

（46）大流士所要进攻的黑海地方，除去斯奇提亚人之外，居住着世界上一切国家中最愚昧的民族。因为，除去斯奇提亚族和阿那卡尔西司族之外，我们不能指出在黑海这一带的任何民族，有任何聪明才智的表现，我们也不知道那里产生过任何有学识的人士。但是斯奇提亚人在全人类中最重要的一件事上，却作出了我们所知道的、最有才智的一个发现。我并不是在任何方面都推许斯奇提亚人的，但是在这件最伟大事业上面，他们竟想出了这样的办法，以致任何袭击他们的人都无法幸免，而在如果他们不想被人发现的时候，也就没有人能捉住他们。原来他们并不修筑固定的城市或要塞，他们的家宅随人迁移，而他们又是精于骑射之术的。他们不以农耕为生，而是以畜牧为生的。他们的家就在车上，这样的人怎么能不是所向无敌和难于与之交手呢？

（47）他们之所以有这样的发明，是因为他们所住的地方适于这样做，并拥有有利于他们的河流。原来他们的土地是平坦的，是水草丰富的，而且有数量不亚于埃及的运河那样多的河流贯流全境。其中有许多是著名的，是可以从海溯行而上的，而我就要列举这样的河的名字。首先是有五个河口的伊斯特河，其次是杜拉斯河、叙帕尼司河、包律斯铁涅司河、庞提卡佩司河、叙帕库里司河、盖罗司河、塔纳伊司河。下面我就来谈一下它们的河道。

（48）伊斯特河是我们所知道的一切河流中最伟大的河流；它不分冬夏，水量永远是一样的。它是所有斯奇提亚的河流中在最西面的河流，它之成为最伟大的河流的理由是这样：其他许多河流都是它的支

流，但这些支流的流注却使它成为伟大的河流，其中有五个支流是流经斯奇提亚人的国土的，它们是希腊人称为披列托司而斯奇提亚人称为波拉塔的那条河，此外则是提阿兰托司河、阿拉洛司河、纳帕里司河、欧尔戴索司河。上述河流中的第一条河是向东流的一条大河，它的河水与伊斯特河融会在一起。第二条河即提阿兰托司河则是远在西边，而且也小得多；但阿拉洛司河、纳帕里司河与欧尔戴索司河则流在这两条河之间并注入伊斯特河。这样的一些河就是使伊斯特河水量增大的、斯奇提亚当地的河流。但是与伊斯特河合流的玛里斯河却是从阿伽杜尔索伊人的土地流过来的。

（49）此外流入伊斯特河的三条大河，即阿特拉斯河、奥拉斯河与提比西斯河都是从哈伊莫司山的山顶向北流的。阿特律斯河、诺埃斯河、阿尔塔涅斯河则是从色雷斯的克罗比佐伊人的土地流入伊斯特河的。奇欧司河从派欧尼亚和洛多佩山穿过哈伊莫司山的正中而注入伊斯特河。昂格罗斯河从伊里利亚向北流进特利巴里空原野而注入布隆戈斯河，布隆戈斯河则再注入伊斯特河，这样伊斯特河便接受了两条大河的河水。卡尔披司河与另一条叫做阿尔披司的河也从翁布里柯伊人以北的腹地向北流而注入伊斯特河。因为伊斯特河发源于仅次于库涅铁斯人而为欧洲最西端的居民的凯尔特人的地方，它贯流全部欧罗巴而从侧面流入斯奇提亚。

（50）既然上述的河流以及其他许多河流也都是它的支流，则伊斯特河就成为一切河流当中最大的一条河流了。诚然，如果以河流和河流相比的话，尼罗河是比伊斯特河的水量大的；因为没有一个河流或泉水可以增加它的水量。但是伊斯特河不分夏冬，河水的水位都是一样的，这种现象的理由我以为是这样。在冬天，它的水量是它平常的大小，或是比平常的水量稍多一些，因为在冬天，当地的雨是非常少的，但雪却是到处都有。但是在夏天，冬天下的雪溶化了并从四面八方流入伊斯特河；这样雪便流入河中而促使河水涨起来，此外还要加上许多猛烈的暴雨，因为夏季正是下雨的季节。但既然太阳在夏天比在冬天吸收了更多的水，同样程度地与伊斯特河合流的水在夏天比在冬天也要多得多，这二者相互抵消而形成均势，因此水量永远是相同的。

（51）这样看来，伊斯特河就是斯奇提亚人的河流之一了。其次便是杜拉斯河[(11)]，这条河发源于北方，最初是从位于斯奇提亚领地与涅

乌里司领地交界地带的一个大湖流出；在河口的地方有一个被称为杜拉斯人的希腊人的居留地。

（52）第三条河是叙帕尼司河，这条河发源于斯奇提亚，从一个大湖流出，而白色的野马便在这大湖的周边牧放着。这个湖真正可以说是叙帕尼司河的母亲。叙帕尼司河是在这里发源的，在五天的航程里，它的河水是浅的而且味道也还是甜的。在这之后到大海的四天航程里，河水则便特别苦了，因为有一个苦泉流入这条河，这个泉水是这样的苦，虽然它的水量不大，但是混合起来却使世界上少数大河之一的叙帕尼司河也变了味道。这个苦泉是在农业斯奇提亚[(12)]和阿拉佐涅斯人之间的国境地方，苦泉流出的地点的名称在斯奇提亚语是埃克撒姆派欧斯，用希腊语来说则是"圣路"的意思。苦泉的名字也是这样。杜拉斯河和叙帕尼司河在阿拉佐涅司人的地方相互离得很近，但是从这里再向前就各自分离，在两河之间留下了很宽阔的一片土地。

（53）斯奇提亚人的第四条河流是包律斯铁涅司河，这是仅次于伊斯特河的最大的一条河。而且，根据我们的判断，不仅是在斯奇提亚的河流当中，就是在全世界的所有其他河流当中，除去那没有一条河流能够与之比肩的尼罗河之外，它是最丰饶的河。在其他的河流当中，包律斯铁涅斯是最丰饶的河了。它的两岸为家畜提供了最优良的和最有营养价值的牧场；它拥有极为丰富的、美味的鱼类，它的河水是最甘美好吃的，它的水流清澈，但它附近的其他河流却是混浊的；它的沿岸生产十分优良的谷物，在不播种的土地上则长着茂密的草。此外，在它的河口又生产大量天然的盐。因此他们便把河中生产的一种他们称为安塔凯欧伊（即鲟鱼——译者）的大的无脊椎鱼用盐腌起来。以上种种之外，它还有许多值得惊叹的东西。直到离海四十日航程的盖罗司地方，我们知道河流是从北流过来的。但是从这里再向前便没有人去过，因此便没有人知道它流过什么民族的土地了。但是，显而易见的是，在它通过一个沙漠地带之后，它便流入农业斯奇提亚人地区，而需要十日的航程才能经过他们所居住的土地。除去尼罗河之外，只有这一条河的源流我不知道，而我以为所有其余希腊人也都一样不知道。在包律斯铁涅司河快要入海的时候，它与叙帕尼司河合流，它和叙帕尼司河是流入同一个沼泽地带里的。它们之间的土地是一块像船头那样伸出来的土地，这块土地被称为希波列欧岬。这里有

一座戴美特尔的神殿，神殿对面，叙帕尼司河岸上则有一块包律斯铁涅司人的居住地。

（54）上面所谈，是我们所知道的关于这些河的事情。在这之后便是第五条称为庞提卡佩司的河，这条河与包律斯铁涅司河一样，它的水流也是从北向南的。它的发源地是一个湖。在这条河与包律斯铁涅司河之间的土地上住着农业斯奇提亚人。庞提卡佩司河流入了叙莱亚地方，而在流过叙莱亚之后便流入包律斯铁涅司河里去了。

（55）第六条河是叙帕库里司河，这条河发源一个湖，它从中央贯流斯奇提亚游牧民的土地，在卡尔奇尼提斯市附近的地方入海，而在它的右手则是叙莱亚和所谓"阿齐里斯的赛跑场"。

（56）第七条河是盖罗司河，这是从包律斯尼铁司河分出去的一个支流，分出的地点大概是我们所知道的该河的最上部。分出去的那个地方的名字和河流的名字相同，也叫盖罗司。这条河在流向大海的时候，把斯奇提亚游牧民的土地和王族斯奇提亚人的土地分了开来。它是流入叙帕库里司河的。

（57）塔纳伊司河[(13)]是第八条河。这条河原来发源于一个大湖，而流入一个更大的、称为麦奥提斯的大湖[(14)]。这个湖则是王族斯奇提亚人和撒乌罗玛泰伊人的交界。还有另外一条叫做叙尔吉司的支流也是注入塔纳伊司河的。

（58）以上便是斯奇提亚人所拥有的一些有名的河流。斯奇提亚地方的草比起我们所知道的其他任何地方的牧草都更能增加畜类的胆汁，这一点从家畜的解剖便可以得到证明的。

（59）因此可以说，斯奇提亚人是拥有大量最必需的物品的。现在我再来谈一谈他们的风俗习惯。他们崇拜的只有下列的神，即他们最尊敬的希司提亚，其次是宙斯和他们认为是宙斯的妻子的该埃，再次就是阿波罗、乌拉尼亚·阿普洛狄铁、海拉克列斯、阿列斯。这些神是全部斯奇提亚人所崇拜的神。但是王族斯奇提亚人也向波赛东奉献牺牲。在斯奇提亚语里，希司提亚称为塔比提，宙斯称为帕伊欧斯，这个称呼至少在我看来是非常确切的。称该埃为阿披，称阿波罗为戈伊托叙洛司，称乌拉尼亚·阿普洛狄铁为阿格里姆帕撒，称波赛东为塔吉

玛萨达斯。除去阿列斯的崇拜之外，他们对其他诸神不使用神像、祭坛、神殿，但是在阿列斯神的崇拜上却是用这些东西的。

（60）不管他们举行什么样的祭祀，奉献牺牲的方式都是一样的。奉献的方法是这样的。牺牲的两个前肢缚在一起，用后面的两条腿立在那里；主持献纳牺牲的人站在牺牲的背后牵着绳子的一端，以便把牺牲拉倒；牺牲倒下去的时候，他便呼叫他所献祭的神的名字。在这之后，他便把一个环子套在牺牲的脖子上，环子里插进一个小木棍用来扭紧环子，这样把牺牲绞杀。奉献之际不点火，不举行预备的圣祓式，也不行灌奠之礼。但是在牺牲被绞杀，而它的皮也被剥掉之后，牺牲奉献者立刻着手煮它的肉。

（61）但斯奇提亚是完全不生产木材的，他们想出了一个煮肉的办法来。办法是这样：在把牺牲的皮剥掉之后，他们把它们的骨头从肉里剔出来，而如果他们有当地用的大锅的话，他们便把肉放到里面去，这个大锅和列斯波司人的混酒钵十分相似，就是前者比后者要大得多。然后他们便把牺牲的骨头放到大锅的下面用火点着来煮锅里面的肉。如果他们手头没有大锅的话，他们便把肉填到牺牲的肚子里面去，同时把一些水倒在里面，然后再把骨头放在下面点着，这种火是着得很好的。没有骨头的肉是很容易塞到牺牲肚子里去的。这样牛自身便煮了它自己，而其他的牺牲也可以用同样的办法处理。当肉煮熟了的时候，奉纳牺牲的人便先把一部分肉和内脏拿出来，抛到自己的面前。他们用各种畜类作为牺牲，但主要是马。

（62）他们对所有其他的神奉献牺牲的方式便是这样，而这便是他们所奉献的畜类；但他们对于阿列斯奉献牺牲的方式却是这样。在每一个地区的行政管区里都有给阿列斯修建的圣殿，这便是一个长和宽各有三斯塔迪昂，但高稍短的一个薪堆，在这个薪堆上面是一个方形的平台；它的三面是陡峭的，但是第四面却是可以登上去的。每年都有一百五十车的薪材堆在这上面，因为冬天的风雪是会使它不断地下沉的。在这个薪堆上面，每一个民族都放置一把古铁刀，这铁刀便是阿列斯的神体。他们每年都把家畜的牺牲和马的牺牲献给这种刀；对于这些神物，他们奉献了甚至比对其他诸神更多的牺牲。在他们生俘的敌人当中，他们把每一百人中的一人作为牺牲，但奉献的方法和奉献家畜时不同，而是用别种的方法。他们把酒倒在这些人的头上并且割这些人的喉头，而下面则用盘子接血。然后他们便把盘子里的血带到

薪堆上去，把它浇在刀上面。他们这样把血带到上面去，但是下面，在圣殿的旁边，他们又切下被杀死的人们的右臂和右手并把它们抛到空中去，随之在他们把其他牺牲奉献之后立刻离开。手臂则落到什么地方便留在那里，但是尸体却是和它们分开横卧着的。

（63）因此，这便是在他们中间所制定的牺牲奉献式了；然而这些斯奇提亚人是完全不用豚类作牺牲的。而且他们在国内是绝对没有养猪的习惯的。

（64）至于战争，他们的习惯是这样的。斯奇提亚人饮他在战场上杀死的第一个人的血。他把在战争中杀死的所有的人的首级带到他的国王那里去，因为如果他把首级带去，他便可以分到一份虏获物，否则就不能得到。他沿着两个耳朵在头上割一个圈，然后揪着头皮把头盖摇出来。随后他再用牛肋骨把头肉刮掉并用手把头皮揉软，用它当作手巾来保存，把它吊在他自己所骑的马的马勒上以为夸示；凡是有最多这种头皮制成的手巾的人，便被认为是最勇武的人物。许多斯奇提亚人把这些头皮像牧羊人的皮衣那样地缝合在一起，当作外衣穿。许多人还从他们的敌人尸体的右手上剥下皮、指甲等等，用来蒙复他们的箭筒。看来人皮是既厚又有光泽的，可以说，在一切的皮子里它是最白最光泽的皮子。还有许多人从人的全身把皮剥下来，用木架子撑着到处把它带在马背上。

（65）以上便是他们中间的风俗。至于首级本身，他们并不是完全这样处理，而只是对他们所最痛恨的敌人才是这样的。每个人都把首级眉毛以下的各部锯去并把剩下的部分弄干净。如果这个人是一个穷人，那么他只是把外部包上生牛皮来使用；但如果他是个富人，则外面包上牛皮之后，里面还要镀上金，再把它当做杯子来使用。一个人也用他自己的族人的头来做这样的杯子，但这必须是与他不合的族人并且是他在国王面前打死的族人。但如果他所敬重的客人来访的时候，他便用这些头来款待他，并告诉客人，他的这些死去的族人怎样曾向他挑战，又被他打败；他们用这些东西来证明他们的勇武。

（66）此外，每年一次每一地区的太守都在自己的辖境之内在混酒钵里面用水调酒，凡是曾经杀过敌人的那些斯奇提亚人都要饮这里面的酒的，但是没有立过这样战功的人，却不许尝这里的酒，而是很不光彩地坐在一旁。他们认为这乃是一种奇耻大辱；但是他们中间既然有

许多人杀死的不是一个，而是许多敌人，因此他们每人有两只杯，而用它们同时饮酒。

（67）在斯奇提亚人中间，卜者是很多的；他们是用许多柳条来占卜的，占卜的方法是这样。他们拿着大束的柳条，把它们放在地上松开。卜者把一根根的柳条分开摆，这样便说出自己的卜辞。而在他们还这样说着的时候，他们又把柳条一根根地拾起来结为一束。这乃是他们传统的占卜法。半男半女的埃那列埃斯人说，是阿普洛狄铁把占卜术教给了他们，而他们是用菩提树的树皮来占卜的。他们把菩提树的树皮分成三部分，他们是在把树皮在手指中间捻合和捻开的时候讲出自己的预言的。

（68）但只要是斯奇提亚人的国王生病的时候，他便把三个最有名的卜者召来，他们便用上述的方法进行占卜；而他们大体上是举出他的国人的名字而告诉他说，这样的某人某人在国王的灶旁进行伪誓。因为当斯奇提亚人发最重大的誓的时候，他们通常的习惯都是在国王的灶旁的。于是他们号称曾发过伪誓的那个人立刻便被逮捕送来，而当这个人来的时候，卜者便责怪他，说他们的占卜判明他曾在国王的灶旁发伪誓而且引起了国王的疾病；于是这个人便坚决否认他曾发过伪誓。而当他否认这一点的时候，国王再把六个卜者召来，而他们在细心占卜之后仍证明他犯了伪誓罪，则这个人立刻就要被枭首，而他的财产也要在最初的卜者中间分配了。但如果后来的卜者认为他无罪，则依次再把一批又一批的卜者召来。如果大多数的卜者都认为这个人无罪的话，则起初的卜者便要被处死刑了。

（69）下面是他们处死刑的办法。人们把牛驾到上面堆着薪材的车的轭上，再把卜者塞到薪材的当中，这些卜者的腿都被缚着，手被捆在背后，嘴也给衔上枚，然后他们便点着薪材并吓唬牛而把它们赶跑。牛常常和卜者一同被烧死，牛也常常由于车的辕杆被烧断，而带着火伤逃走。他们还用上述的办法，由于其他的原因而烧死卜者，声称这些卜者的预言是虚伪的。当国王处死一个人的时候，他也不许这个人的儿子们活着，而是把他一家的男性一律杀死。但是女性的家属，他是不加伤害的。

（70）斯奇提亚人是用这样的办法来同别人举行誓约的。他们把酒倾倒在一个陶制的大碗里面，然后用锥子或小刀在缔结誓约的人们的身

上刺一下或是割一下，把流出的血混到里面，然后他们把刀、箭、斧、枪浸到里面。在这样做了之后，缔结誓约的人们自身和他们的随行人员当中最受尊敬的人们便在一些次庄严的祈求之后饮这里面的血酒。

（71）历代国王的坟墓是在盖罗司人居住的地方，那里是包律斯铁涅司河溯航的终点。只要是国王死去的时候，斯奇提亚人便在那里的地上挖掘一个方形的大穴；大穴挖好之后，他们便把尸体放置在车上载运到异族那里去。尸体外面涂着一层蜡，腹部被切开洗净，并给装上切碎的高良姜的根部、香料、洋芫荽和大茴香的种子，然后再原样缝上。在尸体送到的时候，接受尸体的人和王族斯奇提亚人做同样的事情。这就是：他们割掉他们的耳朵的一部分，剃了他们头，绕着他们的臂部切一些伤痕，切伤他们的前额和鼻子并且用箭刺穿他们的左手。从这里人们又把国王的尸体放在车上带到属于他们的另一个部落那里去，而尸体已到过的地方的那些人则跟在尸体的后面。而在尸体到所有的部落那里被载运了一圈之后，它便被人们运到了盖罗司人的土地，这是他们所统治的一切种族当中最远的，也便是下葬的地方了。此后，在把尸体放在草床上放入墓中以后，他们便在尸体的两侧插上两列长枪并且把木片搭在上面，木片上再覆盖上细枝编成的席子当作屋顶。在墓中的空地上，他们把国王的一个嫔妃绞死殉葬，他们同时还埋葬他的一个行觞官、厨夫、厩夫、侍臣、传信官；此外还有马匹、所有其他各物的初选品和黄金盏；因为斯奇提亚人是不使用青铜或白银的。在做完以上的事情之后，他们便共同修造一个大冢，在修造时他们相互拼命竞争，想把它修造得尽可能的大。

（72）在一年过去之后，他们又进行下面的事情。他们选出国王身旁残存的侍臣当中最亲信可靠的人（这些人都是土著的斯奇提亚人，因为侍奉国王的人都是国王亲自下令选定的，而斯奇提亚人是没有用钱买奴仆的习惯的），把侍臣当中的五十人绞死，把他们最好的马五十匹杀死，再把他们的内脏掏出，把内部洗净，肚子里装满谷壳再缝合。然后，他们把许多木桩钉到地里去，每两个一对，在每一对木桩上面凹入部向上地安放着车轮的半个轮缘，另外的半个轮缘放到另一对木桩上去，直到许多对木桩都这样配置好的时候。随后，把大木棍从马的尾部一直横穿到马的颈部，再把木棍架到车轮上面，结果是前面的车轮支着马的肩部，而后面的车轮在马的后腿的地方支着马的腹

部，但四条腿则在半空中悬着。每匹马嘴里都有一个马衔并且配着一副缰绳，缰绳是系在前面的木橛子上。然后这五十名被绞杀的少年分别被安置到五十匹马上。他们这样做的办法是：他们再把一个木棍沿着少年的脊椎从后部一直穿到颈部；从身体后部突出的棍子则插到横贯马体的那个木棍上的一个孔里去。这五十名骑马的人就这样地给他们安置在坟墓的四周，然后他们便离开了。

（73）以上是他们埋葬国王的方法。所有其他的斯奇提亚人，在他们死的时候，他们都是被安放在车上，由死者最亲近的族人拉着历访死者的朋友；而每个人都依次接待他们并且款待随死者来的人员，同时他还献给死者和献给其他人等相同的物品。国王之外，庶民人等都是这样地在巡回四十日之后才埋葬的。在埋葬之后，斯奇提亚人便用下列的办法来弄干净自己的身体。他们擦洗他们的头，而至于身体，他们是把三根棒对立在一处，再把毛毡盖在上面。然后，在把棒和毛毡尽可能支放牢固之后，便在棒和毛毡下面中央的地方放一个深盘子，并把几块烧得灼热的石子抛到里面去。

（74）他们自己的国内生长着一种和亚麻非常相似的大麻，不同的只是这种大麻比亚麻要粗得多，高得多。这种大麻有野生的，也有人们种的，色雷斯人甚至用这种大麻制造和亚麻布非常相似的衣服。它们是这样相似，以致除非是大麻方面的老手，他是分不出大麻或亚麻来的；而根本没有见过大麻的人，他就会把那衣服认为是亚麻制的了。

（75）斯奇提亚人便拿着这种大麻的种子，爬到毛毡下面去，把它撒在灼热的石子上；撒上之后，种子便冒起烟来，并放出这样多的蒸气，以致是任何希腊蒸汽浴都比不上的。斯奇提亚人在蒸汽中会舒服得叫起来。这在他们便用来代替蒸汽浴，因为他们是从来不用水来洗身体的。但是他们的妇女却把柏树、杉树、乳香木在一块粗石上共同捣碎，再和上一些水，她们便用合成的这种浓稠的东西涂在全身和脸上，这样她们的身上不仅会有一种香气，而且在第二天，当她们取下这种涂敷物的时候，她们的皮肤也便变得既干净，又有光泽了。

（76）斯奇提亚人和其他的人们一样，他们对于异邦人的任何风俗，都是极其不愿意采纳的，特别是对于希腊的风俗。阿那卡尔西司，还有司库列斯的事件便可以证明这一点。阿那卡尔西司曾视察过世界上的许多地方并且曾在那些地方做出了很多证明他有很大的智慧的事

情。在他返回斯奇提亚的时候，他乘船渡过了海列斯彭特并且在库吉科司地方登陆；他在那里看到库吉科司人非常豪奢地庆祝诸神之母节，因此他便向这位母神发愿说，如果他能安全无恙地返回故国的话，他将要像库吉科司人一样地向她奉献牺牲并且还为她举行一种夜祭。因此当他到斯奇提亚的时候，他自己便到那称为叙莱亚的地方去（这个地方正在阿齐里斯赛跑场的旁边，那里到处都长着各种各样的树木），到那里之后，阿那卡尔西司便丝毫不差地为女神举行了祭仪，这时他手里拿着一个小手鼓并把神像挂在自己的身上。然而有一个斯奇提亚人看到他这样做，便把这事报告给国王撒乌里欧斯。国王亲自到那里去并看到阿那卡尔西司干这样的事情，便把他射死了。就是在今天，如果有人向斯奇提亚人问起阿那卡尔西司的事情来，他们都说不知道有这样的一个人。这是因为他离开自己的国家到希腊去，并且踏袭异邦人的风俗的缘故。但是根据我从阿里亚佩铁司的管家图姆涅斯那里所听来的话，阿那卡尔西司是斯奇提亚国王伊丹图尔索司的叔父，他又是斯帕尔伽佩铁司的儿子吕柯斯的儿子格努罗司的儿子。而如果阿那卡尔西司果真是属于这一家族的话，则他就必然知道，他是在他的兄弟的手里死于非命的。因为伊丹图尔索司是撒乌里欧斯的儿子，而阿那卡尔西司却是被撒乌里欧斯杀死的。

（77）诚然，我从伯罗奔尼撒人那里还听到了另一种说法。这种说法是：阿那卡尔西司是斯奇提亚国王派出去到希腊人那里学习的。在他回国之后，他向派遣了他的国王报告说，除去拉凯戴孟人以外，所有的希腊人对于一切的学问都是十分热心学习的。不过在希腊人当中，却又只有拉凯戴孟人在和人们交谈时是十分审慎的。但这却是希腊人自己为了开心才凭空捏造出来的无稽之谈；但不管如何，这个人是像我上面所说的那样被杀死了。阿那卡尔西司由于采用了外国风俗和他与希腊人交往而遭到的命运便是如此。

（78）在许多许多年之后，阿里亚佩铁司的儿子司库列斯遭到了同样的命运。司库列斯是斯奇提亚国王阿里亚佩铁司的诸子当中的一人，但他的母亲却是伊司脱里亚人，而不是本国的人，她教给他希腊的语言和文学。后来阿里亚佩铁司中了阿伽杜尔索伊人的国王斯帕尔伽佩铁司的奸计而被杀死了，于是司库列斯便继承了王位和他父亲的那个名叫欧波伊亚的王后，这是一个道地斯奇提亚的妇女，她曾给阿里亚佩铁司生过一个名叫欧里科司的儿子。司库列斯这样便成了斯奇提亚

的国王，但是他一点儿也不满足于斯奇提亚的生活方式，而毋宁说是远为喜好希腊的生活方式，因为他从小便是接受了希腊的生活方式的。他于是做了这样的事情：他率领着斯奇提亚的一支军队到包律司铁涅司人的一个城市去（这些包律司铁涅司人自称是米利都人），到了他们那里以后，他总是把他的军队留在城郊的地方，而他自己则进城把城门关上，然后脱去斯奇提亚的衣服，穿上希腊的服装。他穿着这身服装，没有一个亲卫或其他任何人侍从而出入于公共场所的当地人们中间（人们把守着城门，为的是不叫任何斯奇提亚人看到他穿这样的衣服）。他在每一方面都模仿希腊的生活方式并且按照希腊的习惯祭祀诸神。他这样过了一个月或更多的时候之后，便再穿上斯奇提亚的衣服离开了这个城市。他是常常这样做的，他在包律司铁涅司盖了一所房子，娶了当地的一个妇女并把她带到那里去。

（79）但是在他注定要遇到凶事的时期到来时，他便遇到了这样一件事情：他想使自己参加巴科司·狄奥尼索斯的秘仪，而当他正要开始接受参加秘仪的圣礼时，他看到了一个极为奇妙的预兆。他在包律司铁涅司人的城市里有一所宽敞的住宅，这便是我刚才谈到的那所住宅，这是一所巨大而豪华的住宅；在它的周围都是白色大理石雕成的斯芬克司像和格律普斯像。这所房子中了天雷而全部被火烧毁了。但司库列斯不顾这一切，仍旧把参加秘仪的仪式举行完毕。然而斯奇提亚人却由于巴科司的狂欢祭而责怪希腊人，说搞这样一位使人发狂的神，那是一件不合理的事情。因此当司库列斯参加巴科司的秘仪的时候，一个包律司铁涅司人便到斯奇提亚人那里去嘲笑他们。他说："你们斯奇提亚人嘲笑我们，说我们举行狂欢祭并在降神的时候发狂；但现在这个神却降到你们自己的国王身上，而他现在就正在参加狂欢祭并且给这个神弄得神魂颠倒哩。如果你们不信的话，那么就跟我来，我会把他指给你们的。"于是斯奇提亚人的一些首要的人物便跟着他去，这个包律司铁涅司人便偷偷地把他们带到城内的一座塔楼上去；而当司库列斯和参加狂欢祭的人们经过的时候，他们从那里立刻在发狂的人们中间看到了他；斯奇提亚人认为这乃是一件非常可悲的事情，于是他们便离开了该城并且把他们所看到的一切告诉了全军。

（80）在这之后司库列斯返回了本国，但是斯奇提亚人叛变了他，他们拥戴他的兄弟，即铁列斯的外孙欧克塔玛撒戴司为国王。司库列斯知道了他们怎样对付他和他们这样做的理由之后，便跑到色雷斯去

了。当欧克塔玛撒戴司听到这个消息之后，便率领大军到那里去。但是当他到达伊斯特河的时候，色雷斯人阻住了他的去路；而当两军看看就要打起来的时候，西塔尔凯司派使者到欧克塔玛撒戴司那里去对他说："为什么我们一定要相互比试力量呢？你是我的姊妹的儿子而我的兄弟又在你的身旁，你把他交还给我，我就把司库列斯交给你。我们两个人还是不要使自己的军队遭到危险吧。"西塔尔凯司的使者对他的建议便是这样，因为西塔尔凯司的一个兄弟从他那里逃跑并亡命到欧克塔玛撒戴司那里去。斯奇提亚人同意了这个做法，他把自己的舅父交给了西塔尔凯司并从西塔尔凯司那里引渡过来了自己的兄弟司库列斯。于是西塔尔凯司接受了他的兄弟并把他的兄弟带走了，但欧克塔玛撒戴司却就地杀掉了司库列斯的头。斯奇提亚人是这样一丝不苟地遵守着自己的风俗习惯，对于那些把外国的风俗习惯加到他们自己的风俗习惯之上的人们，他们就是这样惩罚的。

（81）我并未能确切地打听到斯奇提亚有多少人，但是关于他们的人数，我听到的说法都不一样。有些人说他们的人数是很多的，但是又有些人说，真正可以称之为斯奇提亚人的只有少数的一些人。但是在我个人看起来，他们的人数是这样：在包律司铁涅司河和叙帕尼司河之间有一块叫做埃克撒姆派欧斯的地方；在前面[(15)]我就说过从这里有苦水泉流出来，结果使得叙帕尼司河的河水无法饮用。在这个地区有一个青铜大斧，这件铜器比克列欧姆布洛托斯的儿子帕乌撒尼亚斯呈献并安置在黑海入口处的那个大斧要大六倍。对于还没有见过这件铜器的人，我要给他说一说：斯奇提亚的青铜器可以毫不费力地容纳六百安波列乌斯[(16)]，它有六指的厚度。但根据当地人们的说法，这个青铜器是用箭头铸造成功的。因为他们那名叫阿里安塔司的国王想要知道斯奇提亚人的人数，故而他命令每一个斯奇提亚人把一个箭头带给他，并威胁说不这样做的将要处以死刑。结果便有极多的箭头给送到他这里来，他决定用它们制造一个纪念物以留传于后世。于是他用这些箭头铸造了一个青铜大斧，把它立在埃克撒姆派欧斯地方。关于斯奇提亚人的人数，我所听到的就是这些。

（82）这个地方除去它拥有在全世界比其他地方都要大得多而且又多得多的河流之外，并没有什么值得惊异的东西。除去上述的河流以及广大的平野之外，我以为值得一述的还有一件最可惊异的东西。他们指给我一个海拉克列斯的足印，这个足印是印在杜拉斯河河畔的岩石

上面，形状和人的足印一样，可是却有两佩巨斯长。足印便是这样的一个东西。在我说了这个足印之后，我就要回过头来，重新叙述我在开头地方所要说的事情了。

（83）正在大流士作讨伐斯奇提亚人的准备，并派遣使者到各方去命令一部分人准备陆军，一部分人供应战船，还有另一部分人在色雷斯海峡上架桥的时候[(17)]，叙司塔司佩斯的儿子、大流士的兄弟阿尔塔巴诺斯却劝说大流士万万不可出征斯奇提亚人，他告诉大流士斯奇提亚人是怎样一个难于制服的民族。但是当阿尔塔巴诺斯尽管提出忠告而仍然不能使大流士回心转意的时候，阿尔塔巴诺斯便不再进谏了。现在大流士在他把一切准备停妥之后，便引兵离开了苏撒。

（84）这时，一个三个儿子都参加了出征的波斯人欧约巴佐斯恳请大流士给他留下一个儿子。大流士对他说他是自己的朋友而他的请求也是入情入理的，因此大流士要把他的三个儿子都给他留下。欧约巴佐斯非常欢喜，他以为他的儿子已被免除了军役，但是大流士却命令有司人等把欧约巴佐斯的儿子都给杀死了。他们便这样地被处死并被放置在那里了。

（85）但是大流士当他从苏撒出发到达卡尔凯多尼亚地方博斯波鲁斯的架桥地点时，他便乘船向希腊人先前说是漂浮在水上的那个所谓库阿涅埃岩驶去了；他坐在那里的一个岬角上视察了黑海，那实在是一幅壮丽的景色。因为在一切海洋当中，黑海乃是最值得惊叹的。它的长度是一万一千一百斯塔迪昂，它的宽度在它最宽的地方是三千三百斯塔迪昂。这个海的入口的海峡有四斯塔迪昂宽，海峡的长度，即架着桥的那个称为博斯波鲁斯的狭窄颈部有一百二十斯塔迪昂。博斯波鲁斯是一直接着普洛彭提斯的。普洛彭提斯是五百斯塔迪昂宽，一千四百斯塔迪昂长，它的出口是海列斯彭特。海列斯彭特的宽度最窄的地方不过七斯塔迪昂，长度四百斯塔迪昂。海列斯彭特则注入一个我们称为多岛海的无边无际的大海。

（86）这些地方是用这样的办法测量出来的：一只船在一天长的时候，一般是驶行七万欧尔巨阿的距离，但是在夜间则要驶行六万欧尔巨阿的距离。因此，既然从黑海海口到帕希斯（这是黑海上最长的航程）的一段是九天八夜的航程，则它的长度就是一百十一万欧尔巨阿，折合为斯塔迪昂，就是一万一千一百斯塔迪昂了。从辛地卡地区

到铁尔莫东河河上的铁米司库拉（这是黑海最宽的地方）是三天两夜的航程，即三十三万欧尔巨阿，折合成三千三百斯塔迪昂。我便是这样地测量了黑海、博斯波鲁斯和海列斯彭特的，而我对它们的说明便是这样。此外，还有一个湖也是注入黑海的，这个湖比黑海也小不了很多，这个湖被称为麦奥提斯，又被称为“黑海之母”。

（87）大流士在视察了黑海之后，便乘船回到萨摩司人芒德罗克列斯主持修建的桥那里。在他又视察了博斯波鲁斯之后，他便在它的岸上建立了两根白色的大理石石柱，一个上面用亚述文字，另一个上面用希腊文字刻上了他的军队中所有各民族的名称。他的军队是从他治下的一切民族那里征集来的；除去海军不算在内之外，军队的总数加上骑兵是七十万人，而集合起来的战船则是六百艘。这两根石柱后来被拜占廷人搬到他们的城市去，在那里他们用一个石柱修建欧尔托西亚·阿尔铁米司的祭坛，另一个刻亚述文字的石柱则被他们放置在拜占廷地方狄奥尼索斯神殿的旁边。如果我推想的不错的话，大流士在博斯波鲁斯筑桥的地方正是在拜占廷和海口的神庙中间的地方。

（88）在这之后，由于大流士对他的舟桥深为嘉许，便给予萨摩司人芒德罗克列斯极其大量的赐品，每种十件。于是芒德罗克列斯便把这些赐品先拿出一部分，请人画了一幅博斯波鲁斯全桥的图画，画面上大流士高高地坐在王位上而他的军队则正在渡过这座桥。他把这幅画奉献给希拉神的神殿，上面还附着这样的铭文：

> 芒德罗克列斯在多鱼的博斯波鲁斯上架了桥，
>
> 于是他把这幅画献给希拉以纪念他的功业；
>
> 大流士王既对此深感满意，
>
> 那他便为自己争到了荣冠，又为萨摩司人取得了荣誉。

这样做的目的乃是为了把建桥的人的名字保存下来。

（89）在赏赐了芒德罗克列斯之后，大流士便渡海到欧罗巴去了；他曾吩咐伊奥尼亚人乘船进入黑海直到伊斯特河的地方，而他们应在到达那里之后，在那里架桥等候他。因为率领水师的乃是伊奥尼亚人、爱奥里斯人和海列斯彭特人。舰队便这样地从库阿涅埃岛 (18) 中间驶过，直向伊斯特河方面行进，而从海溯河而上航行二日之后，便在这条河河口分歧点那里的河颈部着手架桥。但大流士在从舟桥过了博斯

波鲁斯之后，便穿过色雷斯到达铁阿罗斯河河源的地方，在那里屯营三日。

（90）根据附近居民的说法，铁阿罗斯河在一切河流当中它的河水乃是最有治疗效果的一条河，特别是在治疗人和马的皮肤病这一点上。它的水源共有三十八处，虽然是从相同的岩石流出来，有的是冷的，有的却是热的。通到那里去的道路有两条，一条是从佩林托斯附近的赫莱昂，一条是从黑海岸上的阿波罗尼亚，二者都是两天的路程。这条铁阿罗斯河是康塔戴斯多斯河的一个支流，这条康塔戴斯多斯河则是阿格里阿涅斯河的支流，阿格里阿涅斯又是海布罗斯河的支流，海布罗斯河是在阿伊诺斯城的近旁入海的。

（91）大流士到达这条河并在这里扎下了营，他对于这里的景色十分喜爱，因此便就地立了另一根石柱，上面刻着这样的铭文："从铁阿罗斯河的河源流出了一切河流当中最优秀的和高贵的水。在进兵斯奇提亚的征途中，人类中最优秀和最高贵的人物、叙司塔司佩斯的儿子大流士、波斯人和整个大陆的国王访问了这个地方。"铭文的内容便是这样。

（92）大流士从这里出发而到达一条叫做阿尔铁斯科斯的河，这是一条贯流欧德律赛人的土地的河流。他到达这条河之后，就给他的大军指定了一块地方，命令他们每一个士兵在经过那里时都把一块石头放在那里。这样一来，在他的全军这样做了之后，他便在那里留下了石块堆成的一座大山，然后便带着兵离开了。

（93）但是在他进抵伊斯特河之前，他首先制服了自信是长生不死的盖塔伊人。领有撒尔米戴索司并居住在阿波罗尼亚和梅撒姆布里亚市上方的、称为库尔米亚纳伊和尼普赛欧伊的色雷斯人，未经交锋便投降大流士了。但是在一切色雷斯人当中最勇敢，也最公正守法的盖塔伊人却进行了顽强的抵抗，因此也就立刻被波斯人奴役了。

（94）至于他们为什么自己认为是长生不死的，他们的想法是这样。他们相信他们是不死的，死去的人只是到撒尔莫克西司神那里去而已，他们中间有些人则称这个神为盖倍列吉司。每隔四年，他们便用抽签的办法从他们当中选出一个人来作为到撒尔莫克西司神那里去的使者，并且要他向神陈述他们的需求。他们的遣送办法是这样：指定一些人，让他们每人手里拿着三支枪，另一些人则抓住这个派往撒尔

莫克西司那里去的使者的手和脚把他抛向空中以便使他落在枪尖上被戳死。如果这个人真的死了，则他们便相信神加惠于他；如果他未被这种办法戳死的话，他们便把这种情况归咎于使者本人，认为他是一个坏人而派另外一位使者去代替他们所责备的那个人。传的信是在那个人还活着的时候告诉他的。此外，如果有雷和闪电发生的话，这些色雷斯人便向空中射箭作为对神的一种威吓，他们除去自己的神以外，是不相信任何其他神的。

（95）至于我个人，则居住在海列斯彭特和黑海地方的希腊人曾告诉我说，这个撒尔莫克西司是一个男人，他曾是萨摩司的一个奴隶，他的主人是姆涅撒尔科司的儿子毕达哥拉斯。在他被释放并得到莫大的一笔财富以后，他立刻回到他的本国。这时的色雷斯人是一个过着悲惨的生活而且智慧也很差的民族，但是这个撒尔莫克西司却通晓伊奥尼亚的生活方式，通晓比色雷斯人要开明得多的风俗习惯，因为他曾和希腊人有交往，特别是他和在希腊人当中决非最差的智者毕达哥拉斯有过交往。因此他给自己修建了一座会堂，在那里他招宴他国内的一流人士，并且教导他们说，不拘是他，他的宾客，还是他们的子孙都是永远不会死的，但是他们将要到一个他们会得到永生和享受一切福祉的地方去。正当他像上面我说的那样做和宣讲这种教义的时候，他同时又修造了一座地下室，地下室造好之后，他便避开了色雷斯人的耳目，进到地下室里面去，在那里住了三年。色雷斯人非常怀念他，为死者致哀服丧；可是在第四个年头，他在色雷斯人的面前又出现了，这样他们便相信撒尔莫克西司告诉他们的一切了。希腊人关于这个人的说法便是这样。

（96）我呢，我既不不相信，也不完全相信关于撒尔莫克西司和他的地下室的说法，但是我认为他是比毕达哥拉斯要早许多年的；至于这个撒尔莫克西司是一个平常人，还是盖塔伊人中间原有的一个神的名字，我不打算去追究了。盖塔伊人的风俗习惯就是这样。他们被波斯人征服之后，就随着波斯人的远征队伍一同前进了。

（97）大流士偕同他的陆军进抵伊斯特河，他便下令全军渡过该河；渡过之后，他命令伊奥尼亚人把舟桥毁掉，而和水师一道随着他在大陆上进军。正当伊奥尼亚人依照大流士的命令准备把桥毁掉的时候，米提列涅人的将领埃尔克桑德罗司的儿子科埃斯先问一下大流士，是不是愿意听一下愿意提出个人看法的任何人的意见，因此说："哦，国

王！既然你要进攻的国土是一个既无耕地，又无有人居住的市邑的国土，那么请你还是把这个桥留在原来的地方，要修造这座桥的那些人来看守它吧。这样的话，如果我们遇到了斯奇提亚人并且达到了我们的愿望，我们便会有一条回来的道路；而甚至如果我们遇不到他们，至少我们的退路还是安全的；因为我个人所担心的决不是我们会被斯奇提亚人所打败，而是担心我们遇不到他们，而在彷徨迷路的时候遭受损失。也许有人会说，我这样说是为了我自己，因为我自己想留在后面；但事情实际上并不是这样，可是，国王，我不过是向大家提出我认为是对你最好的意见罢了。至于我个人，我是愿意跟着你而不愿意留在后面的。”大流士十分嘉许他的这个意见，于是这样回答科埃斯说：“亲爱的列斯波司人，当我安全地返回我的宫殿的时候，请一定到我这里来吧，我是会好好地来酬答你的忠言的。”

（98）这样说了之后，他便在一个皮带上打了六十个结，并把伊奥尼亚人的那些僭主召到自己面前，向他们说：“伊奥尼亚人，我撤回我以前关于桥所发表的意见，你们收下这个皮带并且像我所吩咐地这样做：只要你们看到我出发去征讨斯奇提亚人，从那个时候起，你们每天便解开这上面的一个结，如果结所表示的天数都过去了而那时我还没有回来，你们便乘船回国好了。但是在这之前，既然我的意见已经这样改变，我命令你们守卫着这座桥，尽一切努力来救护和保卫它。你们这样做，我就万分满意了。”大流士这样说了之后，便赶忙继续向前出征了。

（99）比斯奇提亚更远地向海里伸出的是色雷斯。斯奇提亚开始于海岸上形成一个海湾的地方，河口向着东南方的伊斯特河也是在斯奇提亚境内入海的。现在从伊斯特河起，我要考虑到测量而把斯奇提亚本土的沿岸地带叙述一下。古斯奇提亚的土地是从伊斯特河开始的，这块土地是向着子午线和南风的方向，直到叫做卡尔奇尼提斯的城市的地方。过去这个地方，邻接着同一海岸的土地则是山地并且突出到黑海里面去；这块地方住着陶利卡族，直到称为特拉凯亚（嵯峨的）凯尔索涅索斯的地方，而这个地方又是向东伸到大海里去的。因为在斯奇提亚的四个界线当中有两个界线是南方的海和东方的海[(19)]，就像阿提卡也是以大海为疆界一样；陶利卡人在斯奇提亚所居住的地方也和阿提卡相似，这就正仿佛不是雅典人，而是其他民族居住在从托利科司区到阿那普律司托司市区的索尼昂山地，如果这个地方比它现在

更远地突入大海的话。我这样讲，是因为我认为我可以拿小东西和大东西相比。陶利卡人所住的地方就是这样的。但是那些没有在阿提卡的那一部分的海岸航行过的人，我可以用另一种办法对他说明：这就正仿佛不是雅庇吉亚人，而是其他民族住在雅庇吉亚地方的、被从布伦特西昂港到塔拉斯所画的一条线所切断的那个地岬上面。从我所谈的这两个地方，可以推知和陶利卡酷似的其他许多类似的地方。

（100）在陶利卡的那面就是斯奇提亚人居住的地方了，他们居住在陶利卡以北濒临东海，奇姆美利亚海峡和麦奥提斯湖以西，直到流入该湖的最内端的塔纳伊司河的地方。至于斯奇提亚的内地疆界，如果我们从伊斯特河开始算起的话，则与斯奇提亚为邻的首先是阿伽杜尔索伊人，其次是涅乌里司人、复次是昂多罗帕哥伊人，最后是美兰克拉伊诺伊人。

（101）这样看来，斯奇提亚就成了一个方形的国家而且有两面是临海的；它有两面在内地，再加上沿着海的两面，就构成了四面相等的一个正方形。因为从伊斯特河到包律司铁涅司河是十天的路程，从包律司铁涅司河到麦奥提斯湖也是十天的路程；而从海向内地到居住在斯奇提亚以北的美兰克拉伊诺伊人的地方，则是二十天的路程。现在我且把一天的路程计算为二百斯塔迪昂。这样，横断斯奇提亚的距离就是四千斯塔迪昂，而一直画到内地去的纵断线也便是同样数目的斯塔迪昂了。这个国家的面积就是这样。

（102）斯奇提亚人认为在公开的战斗中他们是不可能独力击退大流士的军队的，于是他们派遣使者到他们的邻人那里去。而这些邻国的国王由于知道有一支大军向他们推进，他们早已集合起来商讨办法了。这样集合起来的是陶利卡、阿伽杜尔索伊、涅乌里司、昂多罗帕哥伊、美兰克拉伊诺伊、盖洛诺斯、布迪诺伊和撒乌罗玛泰伊等民族的国王。

（103）在这些人当中，陶利卡人有这样的风俗习惯。所有遭到难船的人和他们在海上打劫时所劫到的任何希腊人，他们把这些人都作为牺牲献给少女神[(20)]。方式是这样：在举行了牺牲奉献的预备仪式之后，他们便用一根木棍殴打作为牺牲的人的头。根据有的人的说法，他们随后便把牺牲者的头插到竿子上并把他的胴体从断崖上抛下去（因为神殿就在断崖上面）；又有人对于头部的说法与此相同，但是

说胴体不是从断崖上抛下去而是给埋到地里。他们对之奉献牺牲的这个女神据陶利卡人自己说是阿伽美姆农的女儿伊披盖涅娅。对于他们所征服的敌人，他们每个人都割掉他的敌人的头并把它带回自己的家，在那里他把它插到一个长杆子上，高高地树立在房屋上，一般比烟囱还要高。他们说，这些人头高高地放到那里是用来守望全宅的。陶利卡人是仰仗着打劫和战争为生的。

（104）阿伽杜尔索伊人在所有的人当中是最奢侈的了，他们非常喜欢佩戴黄金饰品。他们是乱婚的，这样他们相互间都是兄弟，相互间既都是一家人，这样他们便不会相互忌妒和嫉恨了。在其他的风俗习惯方面，他们是和色雷斯人接近的。

（105）涅乌里司人在风俗习惯方面是模仿斯奇提亚人的，但是在大流士的军队到来的一代之前，他们曾遭到蛇的侵袭而被逐出本国。因为他们本国就产生大量的蛇，此外又有很多的蛇从北方的沙漠地带到他们这里来，而涅乌里司人最后受到这般的压制，以致他们竟不得不离开自己的国土而到布迪诺伊人那里去住。他们也许是巫师，因为斯奇提亚人和住在斯奇提亚的希腊人都说，每年每一个涅乌里司人都要有一次变成一只狼，这样过了几天之后，再恢复原来的形状。至于我本人，我是不能相信这个说法的。虽然如此，他们依旧这样地主张，并且发誓说这样的事情是真的。

（106）昂多罗帕哥伊人是全人类当中生活方式最野蛮的民族。他们不知道任何正义，也不遵守任何法律。他们是游牧民族，穿着和斯奇提亚人一样的衣服，但讲的话却是他们自己的。在所有这些民族当中，只有他们是以人为食的。

（107）美兰克拉伊诺伊人都穿着黑衣裳，他们便是因此而得名的；他们所采用的是斯奇提亚人的风俗习惯。

（108）布迪诺伊人是一个人口众多的大民族。他们都有非常淡的青色的眼睛和红色的头发。他们有一座木造的城市，称为盖洛诺斯。它的城墙每一面是三十斯塔迪昂长，城墙很高而且完全是木头修造的。他们的家宅和神殿也都是木造的。在他们那里有奉祀希腊的神的神殿，这些神殿是按照希腊的样式设备起来的，里面有神像、祭坛、神龛，这些也都是木造的；他们每隔两年就要为狄奥尼索斯举行一次祝祭，举行祝祭的时候人们像是在巴科司节那样的发狂。原来盖洛诺斯

人的根源乃是希腊人，希腊人被逐离他们的商港而居住到布迪诺伊人中间来；他们所讲的话一半是希腊语，一半是斯奇提亚语。但是布迪诺伊人所讲的话和盖洛诺斯人不同，他们的生活方式也不同。

（109）布迪诺伊人是当地的土著。他们是游牧民族，在这些地区中间，只有他们是吃枞果的；盖洛诺斯人是务农的，他们吃五谷而且有菜园；在身材和面貌上，他们和布迪诺伊人完全不同。然而希腊人却仍旧称布迪诺伊人为盖洛诺斯人，但这是不对的。他们的国土到处都茂密地生长着各种各样的树木，在树林的深处有一个极阔大的湖，湖的四周是长着芦苇的沼地。人们在湖里可以捕到水獭、海狸，此外还可以捕获到另一种方形面孔的动物，它们的皮可以用来做衣服的边，而人们还用它们的睾丸来治疗子宫的各种病。

（110）下面我再说一说撒乌罗玛泰伊人的历史。当希腊人对阿马松作战的时候（斯奇提亚人称阿马松为欧约尔帕塔，用我们的话来说就是杀男人者的意思，因为在斯奇提亚语里，οιὸρ〔欧约尔〕是男人的意思，πατα〔帕塔〕是杀死的意思），传说他们在铁尔莫东取得了胜利之后，便把他们所生俘的阿马松尽可能多地载满了三只船出发了；但是到了海上的时候，阿马松们却向船上的水手进攻，并把他们杀死了。可是她们丝毫不懂船上的事情，她们也不会使用舵、帆和桨；而原来的那些人既已被抛到海里去，她们只得任凭浪头和风的摆布，直到她们来到麦奥提斯湖岸上克列姆诺伊的地方。这个地方是在自由的斯奇提亚人的国境之内的。阿马松们便在这里上岸并且出发到有人居住的地方去。但是在他们的旅程中，他们最初遇到的是一群马，于是他们便骑着这一群马劫掠了斯奇提亚人的土地。

（111）斯奇提亚人不知道这是怎么一回事，因为他们不懂得这些妇女的语言，不认识这些人的衣服，也不知道这些人是什么民族。他们奇怪这些人是从什么地方来的并认为他们都是年纪相同的男子；于是他们和阿马松展开了战斗。战斗的结果是斯奇提亚人得到了战死者的尸体，这样他们才知道他们的敌人原来是妇女。因而在他们商量之后，他们便决定决不像先前那样地把她们杀死，而是把他们的最年轻的男子们送到她们那里去，根据推定，他们派去的人数和妇女的人数是相等的。他们命令这些年轻人在阿马松的附近扎营并且模仿她们的一切动作。如果妇女追赶他们，那么就不要交战，而是逃跑；而当追赶停止的时候，便回来仍旧在她们的附近扎营。这便是斯奇提亚人的

计划，因为他们希望这些妇女能够生孩子。这样派去的年轻人，就依照着吩咐给他们的做了。

（112）当阿马松看到那些年轻人无意伤害她们的时候，她们就不去管他们了。但是两处营地却一天天地接近起来。这些年轻人，他们和阿马松一样，除去他们的武器和他们的马匹之外什么都没有；他们和妇女们一样，是以打猎和打劫为生的。

（113）在正午的时候，阿马松就要分散开来，分别一个人或是成对地相互离开，这样漫游到别的地方去寻欢作乐。斯奇提亚人看到这一点于是也这样做；当妇女们独自一人漫游的时候，一个年轻的男子便缠住了她们中间的一个人。妇女并不加抵抗而是任凭他为所欲为；但（由于他们彼此之间言语不通）她不能向他讲话，但她向他做手势表示应该有两个人，即要他第二天再带一个年轻人到同一地点来，而她也把另一个妇女带到这里来。年轻男子回去告诉了他的同伴，第二天他自己便和另一个男子到昨日的地方来，在那里他发现阿马松和另一个妇女在等候着他。当其他的年轻男子知道这件事的时候，他们也就和其他的阿马松发生了关系。

（114）他们于是立即把营帐结合起来住到一处了，每个男子都娶了与他第一次发生关系的妇女为妻。但男子学不会妇女所说的话，可是妇女却懂得了男子的语言。而当他们相互理解的时候，男子便对阿马松说："我们有父母，又有财产，因此我们不要再像现在这样地过活了，让我们回到我们的同胞们那里去和他们一同过活吧。我们仍然愿意要你们，而不是别人，做我们的妻子。"妇女们回答说："可是我们不能和你们的妇女住在一起，因为我们和她们的风俗习惯不同。我们射箭、投枪、骑马，可是我们从来没有学过妇女的事情。你们的妇女从不做我们所提到的事情，而是坐在她们的车里做妇女的事情，从不出来打猎或做其他什么事情。因而我们和她们是永远不能和谐相处的。如果你们想要我们做妻子并且想保持正直的人的声名，那么就到你们的父母那里去要他们把应该给你们的财产分给你们，然后让我们走开过我们自己的生活。"年轻人同意她们的意见并且这样做了。

（115）当他们得到了他们应分得的财产并且回到阿马松这里来的时候，妇女们对他们说："想到我们竟不得不住在这个地方时，我们是感到害怕的，因为我们不仅使你们的父母失掉了你们，而且使你们的土

地受到了很大的损害。既然你们认为你们要我们为妻是正当的，那么就让我们和你们，咱们一齐离开这块地方，住到塔纳伊司河那一面的土地上去吧。”

（116）对这一点年轻人也同意了，于是他们渡过了塔纳伊司河，从河向东走了三天的路程并从麦奥提斯湖向北走了三天的路程；而当他们到达了他们现在所居住的地方的时候，他们便在那里定居了。从那时起，撒乌罗玛泰伊人的妇女便一直遵守着他们的古老的习俗；她们和她们的丈夫或是不和她们的丈夫乘马出去打猎，她们也作战并且穿着和男子同样的衣服。

（117）撒乌罗玛泰伊人的语言是斯奇提亚语，但是这种语言在他们嘴里已经失去古时的纯正，因为阿马松从来就没有把这种语言学好。至于婚姻，则习惯上一个处女在她还没有杀死敌人的一个男子的时候是不许结婚的。有一些妇女直到老死而不结婚，因为她们不能履行法律的要求。

（118）上述各个民族的国王们集会的时候，斯奇提亚的使者到他们的地方来了，这些使者把一切事件原原本本地告诉了他们。使者们告诉他们波斯人怎样在把对面的大陆全部征服之后，又在博斯波鲁斯海峡上造桥而渡到他们的大陆上来，怎样在渡过了桥并征服了色雷斯人之后，他又在伊斯特河上架桥，以便使那一地区和其他地区同样地也臣服于他。他们说：“这样看来，你们决不应当安闲无事地袖手旁观看着我们被毁灭掉，而是我们应当大家团结一致共同对付这个侵略者。如果你们不愿意这样做，则我们或是被强力驱出我们的国土或是留在这里缔结屈辱的和约。如果你们不帮助我们的话，我们将要遭到怎样的命运呢？从此之后，你们自己可以说是决不会有好日子过的。因为波斯人对你们的攻击决不会比对我们的攻击轻，而在征服了我们之后，他们也决不会将你们轻轻放过的。对于我们所说的话，我们可以向你们提出充分的证明：如果波斯人只是向我们进攻以便报复我们先前奴役他们的国土的这个耻辱的话，则他们就一定不去触动别的民族而是一直向我们的国土进攻，这样做是为了使大家明白他们的目的是斯奇提亚，而不是别的地方。但是现在，自从他渡海到这个大陆上的时候起，他便一直征服着他路上所遇到的一切民族，他不仅征服了其他色雷斯人，而特别是征服了我们的邻人盖塔伊人。”

（119）以上就是斯奇提亚人所发表的意见，从各个民族前来的国王们进行了商谈，但他们的意见是不一致的。盖洛诺斯人、布迪诺伊人、撒乌罗玛泰伊人的国王的见解是一致的，他们同意帮助斯奇提亚人；但是阿伽杜尔索伊人、涅乌里司人、昂多罗帕哥伊人、美兰克拉伊诺伊人、陶利卡人的国王却是这样地回答斯奇提亚人的使者的："如果不是你们首先向波斯人无端挑衅因此引起了战争的话，则现在你们所提出的请求在我们看来就会是正当的，而我们也会同意并且和你们采取一致的行动。但是现在，是你们而不是我们进攻他们的国土并且把他们的国土统治到神所能允许的时期；而为同一位神所激励的波斯人，现在不过是用同样的方式对你们进行报复罢了。但是我们在先前并没有做过对不起他们的坏事，现在我们也不打算无缘无故地去侵害他们。不过，假若波斯人也来侵犯我们的国土并且首先对我们做坏事的话，那我们也就不会轻轻地放过这件事了。但是在我们看到他们这样做之前，我们还是想留在我们的国土之内的。因为根据我们的看法，波斯人所要进攻的不是我们，而是首先做出不正当的事情的人。"

（120）这个回答被带了回来并传达给斯奇提亚人之后，斯奇提亚人于是决定不对敌人进行公开的战争，因为他们并不能得到他们所寻求的盟友。他们决定把自己分成两路，暗中撤退并赶走他们的牲畜，填塞他们撤退道路上的水井和泉水并把地上的草连根掘掉。他们的意思是把撒乌罗玛泰伊人加到斯科帕西司所君临的一支军队中去，而如果波斯人向他们进攻的话，这支军队便在他面前向塔纳伊司河方面沿着麦奥提斯湖退却，如果波斯人向回走的话，那他们就进击和追踪他们。以上乃是王国的一支地区部队，它的使命是按着上述道路行进。他们的其他两支地区部队，即伊丹图尔索司所指挥的较大的一支部队和塔克撒启司所君临的第三支地区部队，则合并为一，再把盖洛诺斯人和布迪诺伊人加进去；他们在波斯人进军时也和其他人一样地暗地里撤退，他们要在敌人前面保持一天的路程，避免与敌人相会并且按他们所决定的办法去做。但首先他们必须一直撤退到拒绝和他们联盟的国家里去，以便使这些国家也会被迫战斗。因为如果他们不是出于本心地对波斯人作战的话，他们也会迫不得已而对波斯人作战的。在这之后，军队便返回自己的国土，而在商议之后觉得于己有利的时候，便向敌人发动进攻。

（121）斯奇提亚人决定了这样的一个计划之后，他们便派出了他们最精锐的骑兵作为前哨部队去邀击大流士的军队。至于他们的妻子儿女用来作为住宅的车子以及他们的全部牲畜，他们都给打发到前面去，留在后面的只有足够食用的一批牲畜。他们命令车子和牲畜一直向着北风的方向行进。

（122）这些人首先被遣送出去了。斯奇提亚人的前哨部队在离伊斯特河三日路程的地方发现了波斯人，在发现了他们之后，他们就在比敌人早一天的路程的地方屯营，并着手把一切在地上生长着的东西都铲除干净。当波斯人看到斯奇提亚的骑兵部队出现的时候，他们便跟踪追击，而斯奇提亚的骑兵则是一直在他们的面前退却。随之（由于向着斯奇提亚的一个地区部队进击），波斯人便继续向着东方和塔纳伊司河的方面追击，而当斯奇提亚的骑兵渡过了塔纳伊司河的时候，波斯人也便跟着渡过了河追击，因此他们竟穿过了撒乌罗玛泰伊人的土地而进入了布迪诺伊人的土地。

（123）但是在波斯人穿过斯奇提亚人和撒乌罗玛泰伊人的土地的时候，那里并没有任何可供他们蹂躏的东西，因为那里已是一片荒芜的不毛之地了。但是当他们进入布迪诺伊人的土地的时候，他们看到了一座木造的城市；不过布迪诺伊人已经放弃了这座城并且什么东西也没有留在里面，于是波斯人便把这座城烧掉了。这之后，波斯人继续向前跟踪追击骑兵，他们经过了这个地区而进入了没有人烟的荒漠地带。这片地区在布迪诺伊人的北面而它的宽度是七日的行程。在这个荒漠地带的那一面则住着杜撒该塔伊人；从他们那里流出了四条大河流，它们流经麦奥塔伊人的土地而注入所谓麦奥提斯湖。这四条大河的名字是吕科斯河、欧阿洛司河、塔纳伊司河、叙尔吉司河。

（124）当大流士进入荒漠地带的时候，他便停止了追击，在欧阿洛司河河岸上扎下了营，在那里他修筑了八座大要塞，每座要塞相距都是六十斯塔迪昂。这些要塞的残迹在我的时代还存在的。当他正在忙于修筑这些要塞的时候，他所追击的斯奇提亚人却向北迂回，转回斯奇提亚了。当他们完全消失而不再处于波斯人的视线之内的时候，大流士于是便放弃了那些完工一半的要塞，也回转过来向西行进了，他以为那些斯奇提亚人是他们的全部军队，而他们是向西方逃跑的。

（125）但是在他以强行进军的速度进入斯奇提亚的时候，他却遇到了斯奇提亚人的两个地区部队，他追击他们，但他们一直是在他前面保持一天的行程。由于他不愿意停止对他们的追击，斯奇提亚人于是依照他们原定的计划，从他的面前逃到拒绝和他们结盟的国家去，首先就是到美兰克拉伊诺伊人那里去。斯奇提亚人和波斯人都突入了他们的国土，扰乱了他们的和平生活；斯奇提亚人从这里又把波斯人引进了昂多罗帕哥伊人的国土，同样地也扰乱了他们。从那里他们以同样的效果撤退到涅乌里司人的国土，也扰乱了他们，然后又逃到阿伽杜尔索伊人那里去。但是这些人看到他们的邻人们在斯奇提亚人迫近时惊惶逃跑的情况，便在斯奇提亚人能够进入他们的国土之先，派出一名使者禁止斯奇提亚人涉足他的边界，并警告说，如果斯奇提亚人打算突破边界的话，他们就必须首先和阿伽杜尔索伊人作战。在发出这个警告之后，他们便集结在边界的地方，打算阻止侵略者。但是在波斯人和斯奇提亚人突入美兰克拉伊诺伊人、昂多罗帕哥伊人和涅乌里司人的国土时，这些人并没有进行抵抗，而是忘记了自己先前的威吓言辞，惊惶失措地一直向北逃到荒漠地带去了。斯奇提亚人既然受到阿伽杜尔索伊人的警告，便不再想进入他们的国土，而是把波斯人从涅乌里司人的国土引进了斯奇提亚。

（126）这样的情况继续了很久，而且是无尽无休的；于是大流士就派了一名骑士送信给斯奇提亚的国王伊丹图尔索司说："莫名其妙的先生，既然在下述两件事情当中你可以任择其一，则我觉得奇怪为什么你老是在逃跑？如果你认为你有足够的力量来与我一较雌雄，那么就不要再向前跑，而停下来战斗；但如果你知道你自己较弱，那么就不要再这样跑来跑去，而是应当和你的主人缔约，把土和水这两件礼物送给他。"

（127）斯奇提亚的国王伊丹图尔索司回答他说："波斯人，我来告诉你我采取的态度吧，我从来不曾因为怕任何人而逃跑过，现在我也不是由于害怕你而逃跑。现在我的这个做法绝不是什么一件新鲜的事情，而只是我平时的一种锻炼罢了。至于我不立刻与你接战的理由，这一点我也要告诉你的，因为我们斯奇提亚人没有城市或是耕地，故此我们不必害怕被攻陷或是被蹂躏。这样我们就没有向你尽快作战的理由了，但如果除去立刻接战之外，任何东西你们都不满意的话，我们还有我们的父祖的坟墓，来找到这些地方并试着把它们毁掉吧。那

时你们就会知道我们是不是会为了那些坟墓而战斗。除非到我们认为适宜的时候，我们是不会接战的。关于战斗，我就谈这些。至于主人，则我认为我的主人是我的祖先宙斯和斯奇提亚人的女王希司提亚，而不是别的什么人。我将要把礼物送给你，但不是土和水，而是你正应当得到的东西；至于你吹嘘说你是我的主人，我是要咒诅这句话的。”斯奇提亚人对他们的回答便是这样。

（128）于是使者带了这个信到大流士那里去了；但是斯奇提亚人的国王们当他们听到奴役的这个词时心里是十分气愤的。于是他们派出了由斯科帕西司所统率的由斯奇提亚人和撒乌罗玛泰伊人组成的一支部队，去和守卫着伊斯特河河上的桥的伊奥尼亚人谈判。至于留在后面的斯奇提亚人，则决定他们不再引着波斯人到各处乱跑，而是在波斯人用饭的时候向他们进攻。因此他们便等待到波斯人用饭的时候按照他们的计划行事。斯奇提亚的骑兵在战斗当中总是击退波斯的骑兵，波斯的骑兵向步兵方面溃退，波斯的步兵于是上来应援。斯奇提亚人这方面虽然打退了对方的骑兵，却由于害怕步兵而逃了回来。斯奇提亚人在白天或是在夜里，便都是用这种办法进攻的。

（129）说起来最奇怪的是，对波斯人有利但是妨碍了斯奇提亚人进攻大流士的军队的是驴子的叫声和骡子的样子。因为，如我已经讲过的，斯奇提亚那地方是不产驴子或骡子的。而在斯奇提亚的全部地方，也由于气候寒冷的缘故，没有任何驴子或是骡子。因此在驴子高声狂叫的时候，就把斯奇提亚的骑兵吓跑了。常常在他们攻击波斯人的时候，如果马听到驴鸣的话，它们便会惊惶地向回跑或是吃惊地竖起耳朵站在那里，因为它们从来没有听见过这样的一种声音或是看见过这样的活物。因此这一点对战争也还是有一些影响的。

（130）当斯奇提亚人看到波斯人已呈动摇之象的时候，他们便想出了一个计划，这个计划可以使波斯人更长久地留在斯奇提亚并由于这样的停留而引起缺乏一切必需品的苦恼。他们把一些牲畜和牧人留在后面，而他们自己则迁移到别的地方去。于是波斯人便会来掠夺这些家畜，并将因之而欢欣鼓舞起来。

（131）这样的事既然多次发生，大流士于是陷于进退维谷的地步了。当他们看到这一点的时候，斯奇提亚的国王们于是派遣一个使者把一份礼物带给了大流士，这份礼物是一只鸟、一只鼠、一只蛙和五

支箭。波斯人问来人带来的这些礼物是什么意思，但是这个人说除去把礼物送来和尽快离开之外，他并没有受到什么吩咐。他说，如果波斯人还够聪明的话，让他们自己来猜一猜这些礼物的意义吧。波斯人听了这话之后便进行了商议。

（132）大流士认为这是斯奇提亚人自己带着土和水向他投降的，他的理由是：老鼠是土里的东西，他和人吃着同样的东西，青蛙是水里的东西，而鸟和马则是很相像的。他又说，箭是表示斯奇提亚人献出了他们的武力。这是大流士所发表的意见；但是杀死玛哥斯僧的七人之一的戈布里亚斯的意见和大流士的意见恰恰相反。他推论这些礼物的意义是："波斯人，除非你们变成鸟并高飞到天上去，或是变成老鼠隐身在泥土当中，或是变成青蛙跳到湖里去，你们都将会被这些箭射死，永不会回到家里去。"

（133）波斯人关于这些礼物的推论就是这样。斯奇提亚人有一支部队起初曾奉命守卫麦奥提斯湖，现在则又被派到伊斯特河来和伊奥尼亚人谈判。当斯奇提亚人的这支部队来到桥这个地方时，他们说："伊奥尼亚人，只要你们肯听我们的意见的话，我们是会来把自由带给你们的。我们听说大流士命令你们把这座桥只守卫六十天，而如果他在这一期间不来的话，那你们便可以回到你们的家里去。因此你们如这样做，则在大流士看来和在我们看来都是无罪的。那就是你们在指定的日子里留在这里，在这个时期过去以后便离开。"伊奥尼亚人答应这样做之后，斯奇提亚人便尽快地赶回去了。

（134）但是在把礼物送到大流士那里去以后，留在那里的斯奇提亚人便把步兵和骑兵拉出来和波斯人对阵了。但是当斯奇提亚人列好队形的时候，从军队当中跑出了一只兔子；看见它的每一个斯奇提亚人都追赶这只兔子。因此在斯奇提亚人中间发生了混乱和喊叫。大流士问敌人的这种喧叫是什么意思。而当他听说他们正在追赶兔子的时候，他就对他经常与之谈论事情的人们说："这些人简直是太不把我们放到眼里了，我以为戈布里亚斯关于斯奇提亚人的礼物的说法是正确的。既然我对于这件事的看法也和他一样，我们就必须想个好办法以便我们可以安全地返回自己的国土。"于是戈布里亚司便接上来说："主公，在我没来到这里之前，从传闻我就差不多完全相信这些斯奇提亚人是多么不好对付的了。而我到这里之后，这一点我就更加肯定了，因为我看他们不过是和我们开玩笑罢了。因此现在我的意见是，

在入夜之际我们依照我们通常的习惯点起我们的营火，以便欺骗我们的军队中最弱而不能吃苦的那些人并且把我们所有的驴子都系在这里，我们自己则在斯奇提亚人能够一直到伊斯特河把桥毁掉或是伊奥尼亚人作出任何使我们遭到毁灭的决定以前离开。”戈布里亚斯的忠告就是这样。

（135）到夜里的时候，大流士就依照他的意见行动了。他把那些困惫之极的和即使被杀死对他也无大妨碍的士兵留在营地而且把驴子也系在那里。他之所以把驴子留在那里是因为驴子会叫，他之所以留下病弱的士兵是因为他们的病弱无能，但是他的口实是什么呢，这是他要率领他的精锐部队去进攻斯奇提亚人，而这时病弱的人则是要代他守卫营地。大流士向留在后面的人们发布了这个命令并且点起了营火之后，便全速地到伊斯特河去了。当驴子发现它们自己被人群遗弃的时候，它们便比平常更加拼命地叫了起来。斯奇提亚人听到了这声音之后便深为相信，波斯人仍旧留在从前的地方。

（136）但是当天亮的时候，被留下的人们才晓得是大流士骗了他们，于是他们便向斯奇提亚人伸出了投降的手并且把真实情况告诉了他们。斯奇提亚人听到这个消息之后，立刻火速地集合了自己的兵力，他们自己的两支部队和有撒乌罗玛泰伊人、布迪诺伊人、盖洛诺斯人参加的一支部队，一直向伊斯特河方面追击波斯人去了。但是波斯军队的大部分是步兵而且由于道路没有开凿出来而他们不识道路，但斯奇提亚人却是骑兵并且知道到那里去的捷径，因此他们相互间远远地错开了，结果斯奇提亚人便远比波斯人要早到那座桥的。斯奇提亚人既然看到波斯人还没有到达，他们便向船上的伊奥尼亚人说：“伊奥尼亚人，规定的日期已经过去了，你们若还留在这里就不对了。可是，在这以前是畏惧的心情使你们不敢离开这里，现在尽快把桥毁掉，感谢诸神和斯奇提亚人，在自由与快乐之中回家去吧。至于那曾是你们的主人的那个人，我们是会叫他永远不会再率领着他的军队进攻任何民族的。”

（137）于是伊奥尼亚人便举行了一次会议。海列斯彭特的凯尔索涅索斯人的僭主兼指挥官、雅典人米尔提亚戴斯的意见是，他们听从斯奇提亚人的劝告并使伊奥尼亚获得自由。米利都人希司提埃伊欧斯则持着反对的意见。他认为他们今日之所以各自成为自己城邦的僭主，正是由于大流士的力量，如果大流士的权势被推翻的话，他们便再也

不能进行统治了，不拘是他在米利都还是他们的任何人在任何地方都会如此，因为那时所有城邦都会选择民主政治，而不会选择僭主政治了。当希司提埃伊欧斯发表这个意见的时候，他们全体立刻赞同了这个意见，尽管他们起初曾同意了米尔提亚戴斯的说法。

（138）投票赞同这种做法的是大流士所重视的人们；他们是海列斯彭特诸城邦的僭主阿比多斯的达普尼司、拉姆普撒柯斯的希波克洛司、帕里昂的海罗庞托司、普洛孔涅索斯的美特洛多罗司、库吉科司的阿里司塔哥拉斯、拜占廷的阿里司通；来自伊奥尼亚的则是岐奥斯的司妥拉提斯、萨摩司的埃雅凯司、波凯亚的拉欧达玛司以及反对米尔提亚戴斯的意见的米利都的希司提埃伊欧斯。在爱奥里斯人当中，列席的唯一重要人物就是库麦的阿里司塔哥拉斯。

（139）因此，在这些人议定采纳了希司提埃伊欧斯的意见之后，他们便决定再把下列的行动和言语加上去。他们决定把接连着斯奇提亚的那一面的一部分桥毁掉，直到从斯奇提亚的岸上用箭所能射到的地方，这样他们看来好像是做了一些事情，但是实际上他们是什么事也没有做，而且这样又使斯奇提亚人不能试图强行从这座桥渡过伊斯特河。同时在毁掉接连着斯奇提亚的领土的这部分的桥时还可以告诉斯奇提亚人说，他们愿意做到斯奇提亚所希望他们做的一切事情。他们又把这个决定加到他们先前的决议上面去。而希司提埃伊欧斯随即代表全体希腊人，回答斯奇提亚人说："斯奇提亚人诸位，你们给我们带来了好的意见，而你们的热心行动也是及时的；你们应如其分地正确地指导了我们，我们也做我们的事情，帮助你们达到你们所需要的目的；因为你们看到，我们正在毁掉这个通路，并将尽一切努力，因为我们是十分希望得到我们的自由的。但是在我们毁掉桥梁的时候，那也正是你们去搜索波斯人的时候。而当你们发现他们的时候，你们便可以为你们以及为我们像他们所应得那样地对他们进行报复了。"

（140）因此斯奇提亚人便再一次地相信了伊奥尼亚人的话并转回去搜索波斯人去了，但是他们弄错了他们的敌人回师时所经过的全部道路。在这一点上，斯奇提亚人自己是有责任的，因为他们毁坏了那一地区的牧马草场并且堵塞了水井。如果他们不这样做的话，只要他们愿意，他们立刻就可以找到波斯人。但实际上，他们自认是最高明的那一部分计划却正是他们失败的原因。因此斯奇提亚人便在国内有秣草和水的那些地方搜索敌人，因为他们认为，敌人在逃跑时也是会以

这样的地方为目标的。但是波斯人却一直按着他们来时的原路行进，因此好不容易他们才找到了渡河的地方。但既然他们是在夜间到达的并发现桥已经被毁，他们便非常害怕伊奥尼亚人会不会已弃掉他们而逃跑。

（141）大流士手下有一个埃及人，这个人的嗓子是世界上最高的。大流士命令这个人站在伊斯特河的岸上呼唤米利都的希司提埃伊欧斯。埃及人按着他的话做了。希司提埃伊欧斯听到了并且服从了这个埃及人的第一次呼唤，于是他把所有的船派出去把军队渡了过来并且把桥重新修复了。

（142）波斯人就这样的逃掉了。斯奇提亚人搜索波斯人，但是又一次地没有找到他们。他们对于伊奥尼亚人的看法是这样：如果把他们看成是自由人，则他们就是世界上最卑劣的胆小鬼；但如果把他们看成奴隶，他们就会最忠实于他们的主人并且是最不想跑掉的。斯奇提亚人就是这样地诽谤伊奥尼亚人的。

（143）大流士穿过了色雷斯而行进到凯尔索涅索斯的赛司托斯；从那里他又和他的船只一同渡海到亚细亚，却把美伽巴佐斯留在欧罗巴担任统帅；这是一个波斯人，大流士有一次曾在波斯人当中说了我下面所记述的话以表示对这个人的敬重。大流士有一次正要吃石榴，而正当他剥开第一个石榴的时候，他的兄弟阿尔塔巴诺斯便问他，他希望有什么东西能够像石榴子一样多，于是大流士就说，与其使所有的希腊人都成为他的臣民，他宁可要像石榴子那样多的美伽巴佐斯那样的人物。在波斯人当中这样讲话，国王实际上就是表扬了美伽巴佐斯；而现在他就是把美伽巴佐斯留下当作统帅，指挥他的八万名军队。

（144）这个美伽巴佐斯由于自己所说的话而永远为海列斯彭特的人们所记忆。当他在拜占廷的时候，有人告诉他说，迦太基人曾在拜占廷人建城前十七年建立了他们的城，他说迦太基人那时一定是瞎了眼睛的。因为倘若不是这样的话，在他们可以有一个较好的地址时，他们就决不会找一个较次的地址来建城了。这个美伽巴佐斯现在既然被留在这里担任统帅，他便征服了不站到波斯人这一边来的所有的海列斯彭特人。

（145）这就是美伽巴佐斯所做的事情。在这个时候，还派出了一支大军去攻打利比亚，理由我将要在我就要讲的这个故事之后说明。阿尔哥号船的水手们的子孙们曾被把雅典的妇女从布劳隆拐跑的佩拉司吉人赶了出来。在被这些人赶出了列姆诺斯之后，他们就乘船到拉凯戴孟去，在那里的塔乌该托斯山里设立了营帐并点起了火。拉凯戴孟人看到这之后，便派来一名使者打听他们是什么人，他们是从什么地方来的。他们回答使者说他们是米尼埃伊人，是乘着阿尔哥号船在海上行驶的那些英雄的后人，那些英雄曾在列姆诺斯上陆并在那里繁育自己的后代。拉凯戴孟人听到了米尼埃伊人叙述的世系之后，便第二次派出了自己的使者，问他们到拉科尼亚来并在这里点起了火是为了什么目的。他们回答说，他们被佩拉司吉人赶了出来，因此来到了他们的祖先的土地，因为他们认为这样做是最正当的；至于他们的愿望，则他们希望能够和他们父祖的民族住在一起，分享他们的权利并且得到分配给他们的地段。拉凯戴孟人很高兴接受米尼埃伊人，如果米尼埃伊人愿意的话；他们之所以这样同意的主要理由，是琴达列乌斯的儿子[(21)]也曾在阿尔哥号船上。因此他们便接受了米尼埃伊人并且给他们土地，又把他们分配在自己的部落中间。米尼埃伊人立刻在这里娶了妻子并且把他们从列姆诺斯带来的妇女给这里的其他的人做妻子。

（146）但不久之后，这些米尼埃伊人就变得横暴傲慢起来，他们要求担任国王的同等权利并且做出了其他邪恶的事情。于是拉凯戴孟人决定把他们杀死，这样就把他们捉起来投到狱里去。斯巴达人永远是在夜里，而决不在白天杀人的。但是当他们正要杀死囚徒的时候，米尼埃伊人在当地所娶的妻子，也就是那些首要的斯巴达人的女儿们却请求允许她们进入监狱并让她们每一个人都能和自己的丈夫讲话。拉凯戴孟人答应了她们，他们绝没有想到这些妇女对他们会有什么计谋。但是在她们讲入狱中以后，她们便把所有她们的衣服给她们的丈夫，而她们自己则穿上了男子的服装。因此这些米尼埃伊人便穿上了女人的衣服，装着女人跑出来了。他们这样跑出来之后，便再一次在塔乌该托斯山上建立了营地。

（147）而就在这个时候，铁拉司正在准备率领殖民者离开斯巴达。铁拉司是波律涅凯斯的一个后代，他们两人中间隔着铁尔桑德洛斯、提撒美诺司和欧铁希昂。这个铁拉司是卡德谟司一族的人，他是阿里

司托戴莫斯的儿子埃乌律司铁涅斯和普罗克列斯的舅父；当这些男孩子还是年幼的时候，他在斯巴达以摄政的身份执掌王权。但是当他的外甥长大并成了国王的时候，铁拉司既然尝过执掌最高政权的味道，因此便受不住再当一名臣民；于是他说他不愿再居留在拉凯戴孟，而是想渡海到他的亲族那里去。在现在称为铁拉，但当时称为卡利斯塔的岛上，有腓尼基人波依启列司的儿子美姆布里阿洛司的后人；因为阿该诺尔的儿子卡德谟司在寻找欧罗巴的时候曾在现在称为铁拉的地方登陆，而在登陆之后，或者是因为他喜欢这个地方，或者是因为其他的什么原因使他愿意这样做，他把自己的一个亲戚美姆布里阿洛司以及其他一些腓尼基人留在这个岛上了。在铁拉司从拉凯戴孟到来之前，这些人在这个卡利斯塔岛上已居住了八世。

（148）因此，铁拉司便率领着从各个部落选出的人们准备到他们这里来了。他们打算和卡利斯塔的人们住在一起，他们不是把卡利斯塔人逐出，而是把他们称做自己的亲人。因此当米尼埃伊人逃出了监狱并在塔乌该托斯山上定居下来，而拉凯戴孟人议决把他们处死的时候，铁拉司便请求饶他们的性命，不要杀死他们，他自己并答应把他们领出国土。拉凯戴孟人同意这样做了，于是铁拉司便率领着三艘三十桡船到美姆布里阿洛司的后人那里去；不过他不是带着全部米尼埃伊人，而只是少数人，因为他们之中较大的部分都到帕洛列阿塔伊人和考寇涅斯人的土地去，他们把这些人从那些地方赶出去以后，便把他们自己分成六部并在他们征服的国土上建立了六个城市，即列普勒昂、玛启司托司、普利克撒伊、披尔哥斯、埃披昂、努迪昂。它们的大部分在我的时候为埃里司人所攻掠。至于上述的那个岛（即卡利司塔岛——译者），则由于它的殖民者铁拉司的名字而被称为铁拉岛。

（149）但是既然铁拉司的儿子不愿意和他一同乘船离开，于是父亲便说他要把儿子像是把羊留到狼群当中那样地留在后面。在说了这话之后，这个年轻人便得到了一个欧约律科司（羊狼）的绰号，这绰号竟成了他的通用的名字。他生了一个儿子埃盖乌斯，斯巴达的一个强大的埃盖乌斯族便是因他而得名的。这一族的男子发现他们的孩子都活不大，于是他们便按照一个神托的指示，建立了拉伊欧司和欧伊狄波司[(22)]的复仇之神的神殿。在这之后，他们的孩子便都能活了。铁拉地方他们的子孙的情况也是这样。

（150）在我的叙述当中，拉凯戴孟人和铁拉人传说的相同的地方就是这些；至于其他的部分，则就只是从铁拉人那里听来的了。上述铁拉司的后裔、铁拉的国王埃撒尼欧司的儿子格林诺司从他自己的城市带着牺牲用的牛百头到戴尔波伊来。和他一同到这里来的，除去他的本邦人之外，还有米尼阿伊族的埃乌培莫司的一个后人波律姆涅司托司的儿子巴托司。当铁拉的国王格林诺司就其他事件请示神托的时候，女司祭的回答是他应当在利比亚建立一座城市。但是格林诺司回答说："主啊，我年纪已太老而且举动也不灵活了，请你还是把命令下给这些年轻人中间的一位吧。"而在他讲这话时他便是指着巴托司的。当时也就是说了这话便算了。但是在他们离开之后，他们却没有注意按照神托所吩咐的去办，因为他们不知道利比亚在世界上的什么地方，并且没有勇气到他们所不了解的地方去殖民。

（151）但是在这之后七年中间铁拉都没有下雨。岛上他们所有的树木，除去一株之外，全都干死了。铁拉人又到戴尔波伊去请示神托，而女司祭就提到说他们应当到利比亚去殖民。因此，既然没有办法制止他们的灾祸，他们只好派使者到克里地去，到那里寻找曾经旅行过利比亚的任何克里地人或是居留在那里的外人。这些人在他们巡行该岛时曾到达一个叫做伊塔诺司的城市，在那里他们遇到了一个名叫科洛比欧司的采紫螺的渔夫。这个人告诉他们说，有一次他曾因大风迷路而到达利比亚，到那里的一个称为普拉铁阿的岛。他们于是雇佣这个人和他们一同到了铁拉。起初从铁拉只派出了少数人乘船到那里去进行侦察。他们被科洛比欧司领到上述的普拉铁阿岛之后，便把科洛比欧司连同若干月的食粮留在那里，而他们自己则以全速乘船返回铁拉报告有关该岛的消息。

（152）但是当他们离开那里的时间超过了约定的日期时，科洛比欧司就没有吃的东西了。但是一艘驶往埃及，船长为柯莱欧司的、萨摩司的船却迷路而到了普拉铁阿；萨摩司人从科洛比欧司那里听到了全部经过之后，就给他留下了一年的粮食。于是他们从该岛乘船预备到埃及去，但是一阵东风把他们吹迷了路，结果他们竟通过海拉克列斯柱，因天意而一直到塔尔提索斯才停下。这个地方在那时是一个处女港（指希腊人还没有到过的港口——译者），因此萨摩司人在归国之后由于他们的商品而获得了比我们所确实知道的任何希腊人都要大的利益，例外的只有埃吉纳人拉欧达玛司的儿子索司特拉托司，因为是

没有一个人可以和他相比的。萨摩司人用他们获利的十分之一，即六塔兰特制作了一件和阿尔哥斯的混酒钵相似的青铜器，青铜器的整个边缘上都铸造得有格律普斯的头部突出来；他们把这一青铜器安放在他们的希拉神殿里，下面有三个巨大的跪着的青铜像支着，每个都有七佩巨斯高。萨摩司人所做的这件事是他们和库列涅人与铁拉人结成亲密友谊的开端。

（153）至于铁拉人，则当他们把科洛比欧司留在岛上之后而自己回到铁拉时，他们就报告说他们已在利比亚沿岸的一个岛上建立了一个殖民地。铁拉人决定从他们的七区派遣男子出去，用抽签的办法选出每两个兄弟中的一人并使巴托司成为大家的领袖和国王。于是他们便装备了两只五十桡船并把它们派到普拉铁阿去了。

（154）以上便是铁拉人的说法。下面说的是铁拉人和库列涅人的说法相同的部分；但是关于巴托司人的说法，库列涅人和铁拉人的说法却是完全不同的。他们的说法是这样。在克里地有一个叫做欧阿克索司的城邦，它的统治者是埃铁阿尔科斯。他有一个没有母亲的女儿普洛尼玛，然而他却不得不再娶一个后妻。当他的第二个妻子来到他家的时候，她就认为她自己应该是普洛尼玛的一个不折不扣的后母，她虐待普洛尼玛并且对她出一切坏主意，最后她竟指控她的女儿有淫乱的行为并且说服了自己的丈夫也相信了这种说法是真的。埃铁阿尔科斯被他的妻子说服之后，便对他自己的女儿做出了一件不能容忍的罪恶处罚办法。在欧阿克索司地方有一个叫做铁米松的铁拉的商人。埃铁阿尔科斯把这个人作为自己的朋友招请了来，他要这个人发誓做他想要这个人做的任何事情。这样做了之后，他便把自己的女儿交给这个人，要这个人把她带走，把她投到海里去。但是铁米松却因这一誓约的诡计而感到十分愤慨，故而他竟弃绝了他和埃铁阿尔科斯之间的友谊；不久他便带着这个女儿乘船出发了，他为了履行他对埃铁阿尔科斯的誓言，船到海上之后他便把她用绳子系住，把她下放到海里去，然后再把她拉上来。他们随后便来到了铁拉。

（155）在那里一个知名的铁拉人波律姆涅司托司娶了普洛尼玛，使她成为自己的妾。不久她便为他生了一个儿子，这个儿子讲话口齿不清并且口吃，铁拉人和库列那人便说，他的父亲给他起了个巴托司的名字。但是我以为这个男孩子起的是另外一个名字，他是在到利比亚来的时候才改换了这个名字的，他起了这个新的名字，是由于他在戴

尔波伊得到的神托和他接受的光荣职位。因为利比亚语的国王是巴托司，而我以为这就说明为什么佩提亚在预言中这样称呼他；她用一个利比亚的名字，是因为她知道他会成为利比亚国王的。原来在他长大成人的时候，他就到戴尔波伊去请示关于他的声音的事情；佩提亚在回答时的宣托词是这样：

> 巴托司啊，你是来问声音的事情的；但是国王波伊勃司·阿波罗
>
> 却遣送你到利比亚去建立一个生产很多羊的殖民地。

她这就仿佛是用希腊语对他说："国王啊，你是为了声音的目的来的。"但是他回答说："主啊，我到这里来是请示关于我的声音的事情的，但是你的回答却是关于别的事情，是关于那些不可能实现的事情的。你命令我在利比亚建立一个殖民地，可是我从什么地方得到力量，得到人手来做这件事情呢？"巴托司这样说了，但是神并没有按照他的意思给他另一个宣托词而是和先前一样地回答了他。于是在佩提亚的话尚未讲完的时候，他便离开到铁拉去了。

（156）但是后来巴托司和其他的铁拉人都很不顺遂；他们不知道为什么他们这样的不走运，于是他们便派人到戴尔波伊去问有关他们当前的不幸的事情。佩提亚说，如果他们帮助巴托司到利比亚的库列涅去殖民的话，那么他们就会比现在好些。于是铁拉人便派遣巴托司带着两艘五十桡的船出去。这些人乘船来到了利比亚，但是他们一时不知道还应当做些什么事而回到了铁拉。但是铁拉人却在他们靠近海岸的时候向他们射击，不许他们上岸而要他们返回。他们没有办法，只得回去并在利比亚沿岸的一个我已说过名叫普拉铁阿的岛上建立了一个殖民地。这个岛据说和现在的库列涅市同样的大小。

（157）他们在这个岛上住了两年。然而他们在那里既然都很不得意，他们便留下他们中间的一个人在那里，其他的人则到戴尔波伊去；到达之后，他们就请示神托，问他们尽管住在利比亚，但他们的运气一点儿也没有好转起来。于是佩提亚便这样回答他们说：

> 我到过，可是你们却没有到过产羊丰富的利比亚。
>
> 但如果你们比我对它知道得更清楚，那么你们的智慧诚然就大为使我赞赏了。

听到这话之后，巴托司和他的人们就再度乘船回去了；因为神在他们真正地在利比亚殖民之前是不会放过他们去的。而在到达了普拉铁阿

并且又带上了他们留在那里的人之后，他们就在利比亚的本土建立了一个殖民地，这个地方对着普拉铁阿岛，名叫阿吉利司。这个地方的两面都有最美丽的丛林环抱着，而它的一面还有河流过。

（158）他们在这里居留了六年。但是在第七个年头，利比亚人恳求他们离开这个地方，利比亚人向他们表示愿意把他们带领到更好的一个地方去；于是他们便把希腊人从阿吉利司引开，把希腊人引向西方；他们是这样地计算着白天的时刻，以便使希腊人在夜间走过他们国内最好的一个叫做伊拉撒的地方，因为他们害怕希腊人在经过的时候会看到这个地方。于是希腊人便被引到一个叫做阿波罗泉的地方，他们向希腊人说："希腊人啊，这里是适于你们居住的；因为这里的天空上有一个漏孔。"

（159）在统治了四十年的殖民地的建立者巴托司和统治了十七年的他的儿子阿尔凯西拉欧司的时期，库列涅的居民并不比他们初到殖民地来的那个时候的人更多。但是在第三个统治者的时候，即被称为幸运的巴托司的第三个统治者的时候，佩提亚用一个神托激励全体希腊人渡海到利比亚去和库列涅人住在一起。原来库列涅人曾邀请他们来，答应他们分与土地；这便是当时的神托：

> 不管是谁，如果他在土地全部分配完毕之后才来到利比亚，那这个人一定后悔。

因此便有极大的一批人聚集在库列涅，他们从相邻的利比亚人的领土上割取了大片的土地。这些利比亚人和他们的国王阿地克兰既然被掠夺了他们的土地又受到库列涅人的虐待，于是他们便派人到埃及，而他们自己并且投到埃及国王阿普里埃司的手下去。阿普里埃司集合了一支埃及大军去攻打库列涅人；库列涅人出兵到伊拉撒和铁司特斯泉的地方，就在那里和埃及人交锋并战胜了埃及人；因为埃及人那时对希腊人还不了解，因而不把他们的敌人放到眼里。这一次他们遭到这样程度的惨败，以致他们当中返回埃及的人是很少的。由于这次的惨败并因为埃及人把这次的惨败归咎于阿普里埃司，埃及人便起来反抗他[(23)]。

（160）这个巴托司有一个叫做阿尔凯西拉欧司的儿子。在他最初统治的时候，他曾和他自己的兄弟发生争吵，直到他的兄弟们离开了他而到利比亚的另一个地方去的时候；他们在那里给自己建立了一个城

市，这座城市当时和现在都称为巴尔卡。当他们正在建立这个城市的时候，他们说服了利比亚人起来叛变库列涅人。于是阿尔凯西拉欧司率领着一支军队到利比亚人的国土来，因为利比亚人接纳了他的兄弟们并且也起来叛变了。这些人害怕他而逃到东方的利比亚人那里去。阿尔凯西拉欧司跟踪追击下去，一直来到利比亚的列乌康。利比亚人则决定在列乌康向他进攻，他们打了起来，从而完全战胜了库列涅人，以致七千名重武装的库列涅士兵被杀死了。在这次惨祸之后，病倒并且服了药的阿尔凯西拉欧司便被他的兄弟哈里阿尔科司绞死了；但哈里阿尔科司却又被阿尔凯西拉欧司的妻子埃律克索用谋略给杀害了。

（161）阿尔凯西拉欧司的儿子巴托司继承了王位，这是一个行走困难的跛子。身遭惨祸的库列涅人派人到戴尔波伊去请示，他们应如何组织他们的国家才能获致繁荣幸福的生活。佩提亚命令他们从阿尔卡地亚的曼提涅亚请一位仲裁者来。库列涅人于是派人到那里去请求，曼提涅亚人答应了他们的请求而把他们最尊敬的、一位名叫戴谟纳克司的市民送到他们这里来。当这个人到达库列涅并了解了全部情况之后，他便把全体人民分成三个部落：铁拉人和四面从属于他们的利比亚人是第一个部落；伯罗奔尼撒人和克里地人是第二个部落；全体岛民是第三个部落。此外，他只把某些领地和圣职留给他们的国王巴托司，却把以前属于国王的所有其他的一切都交到人民大众的手里去了。

（162）在上述的巴托司在世的时候，这些规定是执行得很好的，但是在他的儿子阿尔凯西拉欧司的时期，关于国王的职权问题，发生了许多纠纷。跛腿的巴托司和培列提美的儿子阿尔凯西拉欧司不愿意遵守戴谟纳克司的规定，他要求把他祖先的那些特权还给他并为这件事领导着他的一派进行了斗争。在斗争中他失败了，他被驱逐到萨摩司去，他的母亲则逃往塞浦路斯的撒拉米司。当时撒拉米司的统治者是埃维尔顿，这个人曾把那个令人看了惊叹不已的香炉献给戴尔波伊，这只香炉收藏在科林斯人的宝库里。培列提美便逃到他这里来，她要求他出兵把她和她的儿子送回库列涅。但是埃维尔顿则除去一支军队之外，什么都愿意给她。而当她在接受他给她的东西的时候说，这虽然是好的东西，但如果他应她之请给她一支军队那就更好了。不管他送给她什么样的礼物，她总是这样说。最后埃维尔顿送给她黄金的纺

锤和卷线竿，并且连羊毛都一同给她。而在培列提美还像先前那样讲的时候，他便回答说对于妇女的礼物只能是这样的东西而不是军队。

（163）正当着阿尔凯西拉欧司在萨摩司尽可能地把所有的人集合起来并且答应他们重分土地的时候，正当着一支大军这样地集合起来的时候，他便到戴尔波伊去请示神托关于他的返回的指示。佩提亚是这样地回答了他的："洛克西亚司允许四个巴托司和四个阿尔凯西拉欧司，也就是八代的人统治库列涅，在这些人之外，我劝你千万就不要一试了。至于你呢，你可以回到本国去老老实实地待着。如果你发现窑里满都是土瓮的话，不要烧那些土瓮而是乘风赶快把它们送出去[(24)]，如果你把它们放在窑里烧的话，那么就不要到四面环水的地方去，如果你这样做，你和牲畜当中最好的牡牛就都会被杀死了。"

（164）佩提亚回答阿尔凯西拉欧司的话便是这样。于是阿尔凯西拉欧司便偕同他在萨摩司征集来的人回到了库列涅；可是他在取得了这个地方的最高政权之后，却忘记了神托的话，而要对曾经放逐过他的敌人们进行报复。他的一些敌人已经完全离开了本国，阿尔凯西拉欧司捉住了另一些人并把这些人送到塞浦路斯去处死。但这些人却由于迷路而到了克尼多斯，克尼多斯人救了他们并把他们送到了铁拉。另一些库列涅人则逃到属于一个名叫阿格罗玛科司的私人的大塔去避难，于是阿尔凯西拉欧司便在它的四周堆起木材来在那里烧死了他们。可是在他这样做了之后，他才认识到这正是戴尔波伊的神托所曾指点给他的意思，即当他发现窑里有土瓮的时候，不要在窑里烧它们，但这时已经晚了。因此他便不按照他原定的目的进入库列涅人的城市，因为他害怕预言中所说的他的死亡，并认为四面环海的地方也正是库列涅。既然他的妻子是他的亲戚巴尔卡国王阿拉吉尔的女儿，他便到阿拉吉尔那里去了。但是巴尔卡人和从库列涅跑来的一些亡命者当他来到市场的时候认出了他并把他杀死了。同时他的岳父阿拉吉尔也给他们杀死了。因此阿尔凯西拉欧司不管是有意还是无意不听从神托告诉他的话，他还是没有逃脱他注定的命运。

（165）正当阿尔凯西拉欧司在做出了招引灾祸的事之后而定居在巴尔卡的时候，他的母亲培列提美在库列涅掌握了他的儿子的大权，她在那里代他治理国事，和其他人一道参加国事会议，但是当她听到她的儿子死在巴尔卡的时候，她立刻便逃到埃及去，因为她以为阿尔凯西拉欧司曾在居鲁士的儿子刚比西斯身上做过好事情。因为正是这个

阿尔凯西拉欧司曾把库列涅给予刚比西斯并同意向他纳贡。因此在她到达埃及的时候，培列提美便恳请阿律安戴司的庇护，要求他替她报仇，而她的口实就是他的儿子是因为对美地亚人表示好意才被杀死的。

（166）这个阿律安戴司被刚比西斯任命为埃及的太守；后来他由于处处想和大流士分庭抗礼而被处死。因为阿律安戴司知道和看到大流士想留下一件任何国王都没有做过的东西作为自己的纪念，他便模仿大流士，直到他竟然得到了报应的时候。大流士曾用成色极高的黄金铸造金币，而当时统治埃及的阿律安戴司便铸造了同样的银币；结果没有一种银币的成色像是阿律安戴司的银币那样纯。但是当大流士听到阿律安戴司这样做的时候，便把他处死，处死的口实不是这一点，而是阿律安戴司谋叛。

（167）这时我所说的阿律安戴司是同情培列提美的，他把埃及的全部陆海军都交给了她，并任命玛拉披司人阿玛西斯为陆军统帅，帕撒尔伽达伊族的巴德列斯为海军统帅。但是在把大军派出去之前，阿律安戴司派一名使者到巴尔卡去探听，是谁杀死了阿尔凯西拉欧司。巴尔卡人回答说是全城的人杀死了他，因为阿尔凯西拉欧司对他们做出了许多不义的事情。阿律安戴司听到了这一番话以后，便下令他的军队和培列提美一同出发了。这不过是作为出征的一个口实罢了。但是在我看来，这支军队是派出去征服利比亚的。因为利比亚人的部落有许多并且是多种多样的，虽然其中有一些是国王的臣民，但他们的较大的一部分却是根本不把大流士放到眼里的。

（168）至于居住在利比亚的各部落的生活情况则是这样的。先以埃及为起点，则住得最近的是阿杜尔玛奇达伊人。他们的风俗习惯大部分是和埃及人相似的，但是他们的衣服却和其他利比亚人相同。他们的妇女在两腿上戴着青铜圈，他们的头发是长的，他们每人拿自己身上的虱子，用嘴咬死以后再抛掉。利比亚人当中只有他们这样做，也只有他们把所有行将结婚的少女领给国王看，只要国王喜欢的话，他可以占有她们随便任何人的处女之身（大概指初夜权——译者）。这些阿杜尔玛奇达伊人住在从埃及到一个称为普律诺司港的港口地方。

（169）接在他们后面的是吉里伽玛伊人，他们占据西部的地区直到阿普罗狄西阿司岛的地方。库列涅人所殖民的普拉铁阿岛就是在这一

段地区的海岸之外的，而在大陆上则有称为美涅拉欧司的海港和库列涅人所曾居住过的那个阿吉利司。昔尔披昂草的产区以此为起点，它是从普拉铁阿岛直到叙尔提斯河河口的。这个民族在风俗习惯上和其他民族是相同的。

（170）接在吉里伽玛伊人以西的民族是阿司布司塔依人，他们居住在库列涅的内地，而没有到达海岸，因为那里是库列涅人的地区了。在利比亚人当中，他们是最多驾驶四马马车的民族。他们的习俗大体上都是模仿库列涅人的。

（171）在阿司布司塔依人以西的是阿乌司奇撒伊人，他们住在巴尔卡的内地，但是他们在埃乌埃司佩里戴司附近的地方临海。在阿乌司奇撒伊人的地区的中心，住着一个称为巴卡列司的小部落，他们的土地在巴尔卡的一个城市塔乌奇拉的地方临海，他们的风俗习惯和在库列涅内地的居民相同。

（172）阿乌司奇撒伊人以西的是纳撒摩涅司人，这是一个人口众多的部落。他们在夏天的时候把自己的牲畜留在海边而上行到称为奥吉拉的地方去采集枣椰子的果实，这种树木在那里生长得又多又大，而且又都是结果子的。他们又捕捉蝗虫，蝗虫捉到后放在太阳下晒干、研碎，然后撒到奶里饮用。他们的习惯是每个男子都有许多妻子，他们和妇女又是杂交的，就和玛撒该塔伊人的情形一样。他们把一个棒子放在居室的门前，然后即性交。当一个纳撒摩涅司的男子第一次结婚时，在第一夜里新娘必须按照习惯和所有的来宾依次性交。而每一个男子在和她性交之后，便把从家中带来的礼物送给她。至于他们的发誓和占卜的方式，则他们是把他们的手放在他们中间号称最公正和最优秀的人物的坟墓上面，他们是凭着这些人的名字发誓的。他们的占卜方式是他们到他们祖先的坟墓那里去，在那里祈祷之后，便倒下来睡觉，而以他们所做的不管什么梦作为神托。当他们相互保证信谊的时候，他们是相互用自己的手来饮对方，如果没有饮料的话，他们便从地上把土捧起来用舌头来舔。

（173）和纳撒摩涅司人相邻的是普叙洛伊人，他们是由于下述的情况而灭了种的。不断刮来的南风把他们用来储水的一切水池全都吹干了。结果在叙尔提斯境内他们的全部领土，都没有水了。因此普叙洛伊人便大家商议并一致同意向南风的方面进击（我是按照利比亚人的

传说叙述的），因此在他们进入沙漠地带的时候，一阵强烈的南风把他们埋掉了。于是他们便全部死掉了，纳撒摩涅司人占有了他们的国土。

（174）在这些人南部的内地，伽拉曼铁司人居住在野兽出没的地区。他们避免被人们看见和与人们交往，他们既无武器，也不知道如何保卫他们自己。

（175）这些人居住在纳撒摩涅司人的内地，在西方相邻的沿海地带则是玛卡伊人的地区。这种人把他们的头发剃成一块，留在他们的头顶上长着，两边的头发则全部剃掉。他们在战争中所携带的盾牌是鸵鸟皮制成的。奇努普司河发源于一座名为卡里铁司的小山，流经他们的国土入海。这座小山上面长着葱郁的树林，但我所提到的利比亚的其他地区却都是不毛之地；它离海是二百斯塔迪昂远。

（176）和玛卡伊人相邻接的是金达涅司人，他们那里的每一个妇女都带着许多皮制的踝环，因为据说她只要和一个男人发生过关系，她便戴上这样一个皮踝环。戴得最多的也就是最有声望的，因为爱她的人是最多的。

（177）从金达涅司人的地方向海突出一个地岬。在这上面住着洛托帕哥伊人（意为食莲族——译者），因为他们的唯一食品就是莲子。莲子的大小和乳香树的浆果差不多，它有枣椰子那样的甜味；洛托帕哥伊人不单吃它，还用它来造酒。

（178）邻接着他们，在沿海的地方则是玛科律埃司人，他们也以莲为食，但不如上述洛托帕哥伊人用得那样多。他们的国土一直伸展到一条称为妥里通河的大河，这条大河注入一个妥里托尼司大湖，大湖里有一个普拉岛。据说拉凯戴孟人曾遵照神托的话，在这个岛上建立了一个居民地。

（179）还有人讲了这样的一个故事：据说当人们在佩里洪山的山脚下造好了阿尔哥号船的时候，雅孙在船上载运了一百头牺牲用牛，此外又把一个青铜三脚架放了上去，然后便出发绕航伯罗奔尼撒，以便可以到达戴尔波伊。但是途中他在玛列亚附近的海面上航行的时候，一阵北风袭来，把他带到利比亚去，而在他能够发现陆地之前，他便到达了妥利托尼司湖的浅滩。在那里，正当他还不能找到出路的时候，传说妥利通向他显现并命令雅孙把三脚架给他，这样便答应他把

海峡指点给水手们并安全地把他们送上航程。雅孙按照他的吩咐做了，于是妥利通便指给他们离开浅滩的出路并把三脚架放到自己的神殿里面。他在三脚架上一坐便作了预言，而把全部情况告诉了雅孙和他的同伴们：这就是，当阿尔哥号的水手们的任何后裔要把这个三脚架拿走的时候，那就必得在妥利托尼司湖的岸上建立一百座希腊城市。据说当地的利比亚人在听到了这话之后，就把三脚架给藏起来了。

（180）邻接着玛科律埃司人的是欧赛埃司人；他们和玛科律埃司人中间隔着一条妥里通河，他们住在妥里托尼司湖的岸上。玛科律埃司人把长发留在头的后面，但欧赛埃司人则是留在前面。他们对雅典娜神每年举行一次祝祭，在祝祭的时候，他们的少女分成两队，相互用石头和木棒交战，据他们说这样做是遵照他们祖先的方式来崇敬当地的那个我们称之为雅典娜的女神。因伤致死的少女则被称为假处女。在女孩子们开始交战之前，全体人民总是先把最漂亮的女孩子选出来，给她戴上科林斯的头盔和穿上希腊的全副甲胄，然后使她登上战车，在整个湖岸上奔行。在希腊人住到他们的近旁来之前，他们用什么武器装备他们的女孩子我说不清楚，但是我认为这武器是埃及的，因为我以为希腊的盾和头盔都是从埃及来的。至于雅典娜，则他们说，她是波赛东和妥里托尼司湖的女儿，而由于某种原因和父亲闹翻了，于是她便投到宙斯那里去，宙斯于是收留她为自己的女儿。他们的传说的内容就是这样。那里的男女之间是乱婚的。他们并不是夫妻同居，而是像牲畜那样地交媾。当一个妇女的孩子长大的时候，他便给带到每三个月集会一次的男子们那里去，而这个孩子便算做是和他最相像的那个男子的儿子。

（181）我现在所谈的是居住在海岸地带的全体游牧的利比亚人。从这些人居住的地区深入内地，则是利比亚的那片野兽出没的地区了，再过去这片野兽出没的地区，则是一条形成丘陵的沙漠地带，这一地带从埃及的底比斯一直伸展到海拉克列斯柱的地方。沿着这一条沙丘地带每走十天，就会看到堆得像小山一样的极多的大盐块。在每一座小山的山顶上都有又甜又凉的泉水从盐块中间喷射出来；在沙漠最远处和远在野兽出没的地区内地的人们住在它的周边。从底比斯开始，经过十天的路程，首先就是阿蒙人，他们的神殿是崇拜底比斯的宙斯的；因为我已经说过，底比斯的宙斯神像是有一个山羊的头的。此

外，他们另有一个水泉，这个水泉在黎明时是温的，在市场上正热闹的时候凉一些，正午的时候非常凉；而他们便用这时候的水浇他们的园子。从正午之后，凉度也随之渐减，直到日落之际水再复温时为止。此后它就变得越来越热，一直到午夜，那时它竟会沸腾起来；在午夜之后直到黎明，它就又越来越凉了。这个泉被称为太阳泉。

（182）从阿蒙人的地方沿着沙丘地带再走十天，就会遇到和阿蒙人那里相同的一个小盐山与水泉，而人也就住在那里。这个地方称为奥吉拉。纳撒摩涅司人通常就是到这里来采集枣椰子的果实的。

（183）从奥吉拉再走十天，又和其他地方一样，可以遇到一座小盐山和水泉以及许多生产果实的枣椰子树；住在那里的人称为伽拉曼铁司人，这是一个极大的民族。他们在他们铺在盐上面的土壤里播种。从这里向洛托帕哥伊的国土有一条最短的道路，这是三十天的路程。在伽拉曼铁司人那里有一种吃草时向后退的牛，这样做的理由是它们的角向前屈，因此它们在吃草的时候便向后退，而不能向前走，因为向前走牛角就会插到地里去。在所有其他方面，它们和其他的牛是相同的，不同的只是它们的皮较厚，较粗硬而已。这些伽拉曼铁司人乘着四马的战车追击穴居的埃西欧匹亚人：因为埃西欧匹亚的穴居人是比我们听到故事中所提到的任何人都要跑得快。他们是以蛇和蜥蜴以及诸如此类的爬行动物为食的。他们的语言和世界上任何人的语言都不同；它是和蝙蝠的叫声差不多的。

（184）从伽拉曼铁司人的地方再走十天，又会遇到盐山和水，在那周边住着的人叫做阿塔兰铁司人。这是我们所知道的、仅有的没有名字的人们。因为他们的全体居民都叫做阿塔兰铁司，但是没有一个人有自己的名字。当太阳光高高升到天上去的时候，这些人便咒诅并用极其粗野的话骂它，因为太阳的灼热使他们的人民和土地备受痛苦。再过去十天的路程之后，便又有一个盐山和水，而且有人居住在那里。在这盐山的附近有一个叫做阿特拉斯的山，这个山的形状是细长的，四面是圆的；而据说它是这样的高以致人们看不到它的山峰，因为不论是冬天还是夏天总是有云环绕在山峰的四周。当地的人则称它为天柱。这些人从这个山得到了自己的名字，即阿特兰铁司人。据说他们是不吃活物的，而且在睡觉的时候是不做梦的。

（185）我知道并且可以说出住在丘陵地带上直到阿特兰铁司人那里的所有民族的名字，但再过去就不知道了。但是我知道的是，这个丘陵地带一直伸展到海拉克列斯柱和它的那一面。在这个丘陵地带上，每行十日便有一个盐矿，并有人住在那里。他们的房屋都是用盐块筑成的，这里也就是利比亚的不下雨的部分，因为用盐筑成的墙壁如果有雨的话是站不住的。从矿里开出来的盐是白色和紫色的。在这一地带的那一面，即利比亚的南部和内地的部分则是沙漠和无水地带；那里没有野兽，没有雨，没有树林，这个地区是完全没有湿润的东西的。

（186）因此从埃及到妥里托尼司湖的利比亚人，都是吃肉饮乳的游牧民族。由于埃及人所说的同样理由，他们是完全不吃牛肉的；而且他们也不养猪。库列涅的妇女也认为吃牛肉是不对的，这是因为他们对埃及的伊西司表示尊敬的缘故。他们甚至为了这位女神断食和举行祝祭。巴尔卡的妇女则不单是不吃牝牛，她们连猪也不吃。

（187）这一地区的情况便有如上述。但是在妥里托尼司湖以西，利比亚人便不是游牧民族了。他们有着不同的风俗习惯，他们对待他们的孩子的方式也和游牧民族通常对待孩子的方式不同。因为许多利比亚游牧民族的习惯，虽然我不能确说是否全体利比亚人的习惯，是当他们的孩子到四岁的时候，他们便用羊毛脂来灸这些孩子头顶上的血管，有时则是灸太阳穴上的血管。他们这样做是为了使孩子在日后不致被那从头上流下来的体液所害。他们说这样做会使他们的孩子十分健康。实际上我们所知道的任何人都不如利比亚人那样健康。但是我不能确切说出，是不是由于这种做法的缘故。但他们确是极其健康的。当孩子被灸痛而全身抽动的时候，利比亚人找到了一个治疗办法，这就是把山羊尿洒到孩子的身上去，这样就可以把孩子们治好了。这是利比亚人他们自己说的。

（188）游牧民族的奉献牺牲的方式是先从牺牲的耳朵上切下一块来作为初献，并把切下来的这一块抛到房屋上去。在这之后，他们才扭折牺牲的颈部。他们只向太阳和月亮奉献牺牲，这就是说，全体利比亚人都是这样做的。但是妥里托尼司湖岸上的居民主要地却只向雅典娜奉献牺牲，其次才是妥里通和波赛东两个神。

（189）看来雅典娜的神像所穿的衣服和埃吉司短衣是希腊人从利比亚妇女那里学来的。因为除去利比亚妇女的衣服是皮子制的而她们那山羊皮的埃吉司短衣的穗子不是蛇而是革纽之外，在所有其他方面她们的衣饰都是相同的。而且这个名称的本身便证明，帕拉司·雅典娜神像的衣服是从利比亚来的。因为利比亚的妇女在她们的衣服上面披着用茜草染色的、没有毛但是有穗的山羊皮，称为埃盖阿，而希腊人则把这种羊皮衣服的名称改为埃吉司。此外，我以为在举行祭礼时的喊声最初也是从利比亚来的：因为那里的妇女就是喊得非常动听的。而且驾驶四马战车的办法，希腊人也是从利比亚人那里学来的。

（190）除去纳撒摩涅司人之外，游牧民是用和希腊相同的办法来埋葬死者的。他们用坐着的姿势来埋葬死者，因此他们注意使垂死的人在死去的时候坐着而不是仰卧着。他们的房屋是用日光兰的茎编缠在苇子上面造成的，这种房屋可以搬到各处去。利比亚人的风俗习惯就是这样。

（191）在妥里通河以西的地方，紧接着欧赛埃司人的则是耕种田地并且有自己的房屋的利比亚人的国土，他们被称为玛克叙埃司人。他们在他们头部的右侧蓄发，却把左侧剃掉，此外他们还把他们的身体染成朱红色。他们自称是特洛伊的人们的后裔。他们的国土和利比亚西部的其他地方比起游牧民族的地区来野兽要多得多，森林也比较多。游牧民所居住的利比亚东部地区，直到妥里通河的地方，是低地和沙质地。但是在这以西的地方，即农耕者所居住的地方却有极多的山和森林，并且有许多野兽出没。在那个地方有巨蟒和狮子，有象，有熊和毒蛇，有长着角的驴子，有狗头人，有像利比亚人所说的没有脑袋但是眼睛长在胸部的人，有男的和女的野人，此外还有许多并不出奇的生物。

（192）但是在游牧者的地区，这些东西却是一样也没有。不过有另外一些东西，比如佩伽尔戈司羚羊（白尾羚羊——译者）、多尔卡司羚羊[(25)]、布巴利司羚羊[(26)]，没有角但被称为不饮水的驴子（而它们确实是不喝水的），欧律司大羚羊，这种羚羊的角用来制造竖琴的架子，狐狸、鬣狗、豪猪、野羊、狄克图埃司、豺、豹、波律埃司、三佩巨斯长和蜥蜴很像的陆上鳄鱼和鸵鸟以及一只角的小蛇；所有这些动物都是其他任何地方都有的兽类之外的动物，只有鹿和野猪是例外。这两种动物是全部利比亚任何地方也没有的。在这个地方有三种

老鼠，一种是双足鼠，一种是吉格里厄司鼠（这种老鼠的名称是利比亚语，在希腊语中是山的意思），还有一种则是刺猬了。在生长着昔尔披昂草的地带还发现有伶鼬，这里的伶鼬和塔尔提索斯地方的伶鼬非常相似。游牧民的地区中的野兽是这样的多，我们如不尽力调查，是不能知道它们的底细的。

（193）和利比亚地方玛克叙埃司人相邻的则是撒乌埃凯司人，他们的妇女是驱着战车去作战的。

（194）邻接着这些人则是顾藏铁司人，他们那里的蜂蜜很多，据说人工制造的蜜则更多。可以确定的是，他们都用朱红色涂抹自己的身体，他们吃在他们山中有很多的猿猴。

（195）迦太基人说，在他们的海岸之外，有一个二百斯塔迪昂长但是很窄的岛，叫做库劳伊司岛。从大陆上有一航路通到那里去；岛上到处都长着橄榄树和葡萄树。据说在这个岛上有一个湖，当地的少女便用涂着沥青的羽毛从这个湖的泥里挖掘金砂。我不知道这是不是实有其事。我只是把人们传说的写下来而已。不过，所有的事情都可能是真的；因为我自己就亲眼看见在札昆托斯地方人们从一个水池的水中取沥青。那里的水池是有很多的，其中最大的长宽各有七十尺，而深则有二欧尔巨阿。他们把尖端系着桃金娘的枝子的竿子插到池子里面去，然后用这桃金娘的枝子把沥青沾上来，沥青的气味和阿斯帕尔托司差不多，不过在其他方面，这里的沥青是比披埃里亚的沥青要好的。然后他们把沥青倾倒到他们在池子近旁所挖掘的坑里去，而当那里>积存了很多的沥青时候，他们就从那个坑再把沥青装满在容器里。凡是掉到池子里去的东西，都会从地下面带走并重新出现在离池子大约有四斯塔迪昂远的海里。因此，从利比亚海岸地带的岛上来的这个说法好像是真的。

（196）伽太基人还说了另外的一个故事。他们说，利比亚有这样一个地方，那里的人是住在海拉克列斯柱的外面的，他们到达了这个地方并卸下了他们的货物；而在他们沿着海岸把货物陈列停妥之后，便登上了船，点起了有烟的火。当地的人民看到了烟便到海边来，他们放下了换取货物的黄金，然后从停货的地方退开。于是迦太基人便下船，检查黄金；如果他们觉得黄金的数量对他们的货物来说价格公平的话，他们便收下黄金，走他们的道路；如果觉得不公平的话，他们

便再到船上去等着，而那里的人们便回来把更多的黄金加上去直到船上的人满意时为止。据说在这件事上双方是互不欺骗的。伽太基直到黄金和他们的货物价值相等时才去取黄金，而那里的人也只有在船上的人取走了黄金的时候才去动货物。

（197）这便是我们可以举出名字来的全体利比亚人，而他们的国王在那个时代大都是根本不把美地亚人的国王放到眼里的，而在现在他们仍然是这个样子。因此我还要说一点关于这个国家的事情：据我们所知道的，正是有四个民族住在那里，两个民族是土著的，两个不是。利比亚北部的利比亚人和它的南部的埃西欧匹亚人是土著的，腓尼基人和希腊人则是后来才迁到那里去住的。

（198）在我看来，利比亚并没有任何一个地方，其优点足以与亚细亚或欧罗巴相比，例外的只有一个和当地的河流奇努普司同名的地区。这个地区和世界上最肥沃的产谷地区相比都毫无逊色，它和利比亚其余的地区也是完全不同的。因为这里的土壤是黑色的，受到泉水的良好灌溉，不怕旱，又不会因暴雨而变涝；原来在利比亚的这一部分是有雨的。那里的谷物产量和巴比伦地方相同。埃乌埃司佩里塔伊人居住的土地也是好的，它最多的时候收获量达种子的一百倍。但是奇努普司人地区土地的收获量则高达种子的三百倍。

（199）库列涅地区是利比亚的最高的部分，游牧者便是住在这里的，这一地区极其令人惊叹的地方是它有三个收获的季节。首先在海岸上，地上生长的果实成熟到可以收割和摘取的地步；当这些水果采集完毕的时候，海岸再向上的中间地区，即他们称为山区的地方又成熟到收割的时候了；而在中间地区刚刚收割完毕之后，最高的地方的庄稼又熟了。因此在大地上最早收获的谷物已经作为食物和饮料消费完了的时候，最后的庄稼也就接上了。这样看来，库列涅人便有了一个长达八个月的收获期。关于这些事情，我就谈到这里为止了。

（200）现在当阿律安戴司从埃及派出去为培列提美报仇的波斯军到达巴尔卡的时候[(27)]，他们便包围了这座城，要求引渡对杀死阿尔凯西拉欧司这件事有责任的那些人：但是巴尔卡人的全体都参与了这件事情，因此他们不同意投降。于是波斯人便把巴尔卡包围了九个月，他们挖掘通向城墙的地道并且进行猛烈的袭击。但是这个坑道却给一个锻冶匠用一只青铜盾给发觉了，下面说一说他是如何发觉的：他带

着盾牌顺着城墙的内部巡视，用它来敲击城内的土地。所有其他的地方在敲击的时候发生钝音，但是在有地道的地方，青铜盾发生响亮的声音。巴尔卡人在这里对着它挖了一个逆行的地道并把在那里挖地的波斯人杀死了。地道便这样地被发觉了，而袭击也便被巴尔卡市民击退了。

（201）许多时间消耗过去，双方都有许多阵亡的人，而波斯的这一方面阵亡的人丝毫不少于对方，于是统率陆军的阿玛西斯便想出了这样一个计策，因为他看出来，巴尔卡虽不能用武力攻克，却是能够用巧计攻克的。他在夜里挖掘一个很宽的壕沟并在上面搭着薄薄的木板，木板上他再盖上一层和地面一样平的土。然后，到白天的时候，他便请巴尔卡人和他谈判，巴尔卡人立刻同意了。终于大家达成了和议。协议是这样达成的：他们站在掩盖住的壕沟上，相互起誓说在他们所站立的土地不改变的时候，他们将永远遵守誓约。巴尔卡人答应给国王相当数目的金额，波斯人则保证不再加害于巴尔卡人。在立了严肃的誓约以后，相信了这件事并打开了他们的全部城门的市民自己从城里出来并且容许他们所有愿意进城的敌人进城去。但是波斯人却毁坏了暗桥而涌到城里去。他们毁了他们所造的暗桥，这样他们便可以不致背弃他们对巴尔卡人的誓约，这就是：在土地原封不动的时候，这个条约永远有效。但如果他们毁坏了暗桥的话，这个条约便不再生效了。

（202）当巴尔卡人被波斯人引渡给培列提美的时候，她便把巴尔卡人中间的那些首犯沿着城墙上面一一处以磔刑。他们的妇女的乳房都被割去，同样给放置在城墙上。至于其他的巴尔卡人，则她嘱告波斯人把他们作为战利品带走，例外的只有巴托司家的人们和那些没有参加屠杀的人们。于是她便把全城交到这些人的手里来管理了。

（203）波斯人便这样地奴役了其余的巴尔卡人并回师了。当他们来到库列涅市的时候，库列涅人允许他们穿过自己的城市，为了是使一次的神托应验。在军队穿过的时候，海军的统帅巴德列斯主张攻取这个城市，但陆军的统帅阿玛西斯却不同意，他说他是奉派出来征服巴尔卡，而不是其他希腊城市的。结果，他们穿过了库列涅并且驻扎在律凯欧司·宙斯的山上。他们到那里才后悔没有攻取这个城市并试图再进入这个城市，但是库列涅人不许他们进来了。可是，虽然没有任何人攻击波斯人，但是波斯人却突然害起怕来，于是他们便逃到一个离

那里有六十斯塔迪昂的地方去并在那里扎了营。正当大军驻屯在那里的时候，从阿律安戴司那里来了一名使者命令他们回去。波斯人向库列涅人请求并且得到了他们进军时的粮草，而在他们得到之后，便离开到埃及去了；但是在那之后，他们却落到了利比亚人的手里，利比亚人为了取得他们的衣服和装具而把他们军队中迟缓的和掉队的都给杀死了，直到他们终于到达埃及的时候。

（204）这支波斯军队在利比亚所走到的最远的地方是埃乌埃司佩里戴司城，再远的地方便没有去过了。至于他们俘虏为奴隶的巴尔卡人，他们从埃及把他们放逐出去并使他们到国王那里去，而大流士便把巴克妥利亚这个城市给他们来居住。他们便把这座城称为巴尔卡，而直到我的这个时候，巴克妥利亚的这个城市还是有人居住的。

（205）但是培列提美她的下场也并不是圆满的。原来在她为自己对巴尔卡人进行了报复并返回埃及之后，她立刻便很惨地死去了。她的身体溃烂并生了蛆。看来神对于进行过分苛酷的报复的人，也是非常嫉恨的。说起来，巴托司的女儿培列提美对于巴尔卡人所进行的上述的报复就是这样残酷无情的。

【注释】

(1) 指波斯帝国的西部高原地带。

(2) 希罗多德这里的意思是说把奴隶的眼睛弄瞎以防止他们偷窃。瞎眼的奴隶的故事可能是来自斯奇提亚人对奴隶的某种称呼，不过被希腊人误解了。

(3) 即亚速海。

(4) 即德聂伯河。

(5) 希罗多德在本卷第三一节有解释。

(6) 叙莱亚原文是森林地带的意思。德聂伯河下游的左岸曾是富产林木的地方。

(7) 参见本卷第一〇六节。

(8) 指在底比斯阵亡的七位英雄的儿子。

(9) 这里指黑海。

(10) 希罗多德所不相信的情节反而证明这个说法是真实的。原来当船只绕过好望角西行的时候，南半球的太阳就在它的右手。

(11) 今天的德聂斯特河。

(12) 参见第一七节。

(13) 今日的顿河。

(14) 亚速海。

(15) 参见本卷第五二节。

(16) 每一安波列乌斯大约等于九加仑。

(17) 大流士出征的确实日期不知道。格罗特认为可能是在五一四年之前。

(18) 黑海口的两个小岛，意译为黑石岛。

(19) 这里指亚速海。

(20) 一个地方神，希腊人认为它相当于阿尔铁米司。

(21) 卡司托尔和波律戴乌凯斯。

(22) 欧伊狄波司是底比斯国王拉伊欧司和他的妻子伊奥卡司塔之间所生的儿子。他幼时被弃但是遇救并给带到遥远的国度去。长大成人后他回来时，并不知道自己的身世，于是杀死了他的父亲并娶了自己的母亲。等后来他知道事情的真相时，已经太迟了。

(23) 这是五七〇年的事情。参见第二卷第一六一节。

(24) 这就是说，随它们怎样也不要去管它们。

(25) 瞪羚。

(26) 狷羚。

(27) 接本卷第一六七节。

第　五　卷

（1）大流士留在欧罗巴交给美伽巴佐斯统率的那些波斯人既然发现佩林托斯人不愿意臣服于大流士，于是便在海列斯彭特人当中首先把他们征服了。这些佩林托斯人先前便已经吃到了派欧尼亚人的很大苦头。因为从司妥律蒙来的派欧尼亚人曾遵照着他们的神的神托的指示向佩林托斯人进军，神托指示说，如果和他们对阵的佩林托斯人向他们呼喊，叫出他们的名字，那么便向他们进攻，如果不这样呼喊的话，便不向他们进攻。派欧尼亚人便是这样做的；佩林托斯人在他们的城前屯营的时候，由于挑战的缘故，在两军之间进行了三种单对单的决斗，即人对人，马对马，狗对狗。佩林托斯人在两种决斗中得到了胜利并欢欣鼓舞地喊出了派昂的呼声[(1)]。派欧尼亚人却认为这正是神托所提到的那件事情。于是我以为他们就相互告诉说："预言里的话这回确实是应验了，现在正是我们动手的时候了。"因此正在佩林托斯人呼喊派昂的时候，派欧尼亚人便向他们发动了进攻，并使佩林托斯人吃了惨重的败仗，他们的敌人在这场战斗中活命的寥寥无几。

（2）佩林托斯人先前已受到派欧尼亚人的这样的打击了。而现在他们却为他们的自由而英勇地战斗，但是由于众寡悬殊他们仍然是为美伽巴佐斯和波斯人征服了。佩林托斯被攻克之后，美伽巴佐斯便率领他的军队通过色雷斯，征服了那一地区每一座城和每一个民族使之服从国王的统治。因为征服色雷斯，这也是大流士给他的命令呢。

（3）除去印度人之外，色雷斯人是世界上最大的民族。如果他们由一个人来统治或是万众一心地团结起来，在我看来他们就会是天下无敌的，就会成为世界上最强大的民族。但是既然没有一个什么办法来实现这一点，他们便由于这个原因而是软弱的了。他们有许多的名称，每一个部落都依照他们所在的地区得名。所有这些色雷斯人的风俗习惯都是相同的，例外的只有盖塔伊人、妥劳索伊人和住在克列斯通人上方的人。

（4）自信是长生不死的盖塔伊人，他们的风俗习惯我已说过了[(2)]。在所有其他方面的风俗习惯和其他色雷斯人相同的妥劳索伊人，他们

在出生和死亡时所做的事情下面我要说一说。当生孩子的时候，亲族便团团围坐在这个孩子的四周，历数着人世间的一切苦恼，并为这孩子生出之后所必须体验的一切不幸事件表示哀悼。但是在葬埋死者的时候，他们却反而是欢欣快乐的，因为他解脱了许多的灾祸而达到了完满的幸福境地。

（5）住在克列斯通人上方的那些人是有他们自己的风俗习惯的。他们每个人都有很多妻子，在一个男人死去的时候，在他的妻子中间会发生很大的争论，而在他们的朋友方面也有激烈的争执，以便证明哪一个妻子是丈夫所最宠爱的。而被判定享有这一荣誉的妻子便受到男子和妇女的称赏，然后她被她最亲近的人杀死在她的丈夫的坟墓上，而和她丈夫埋葬在一处。其他的妻子则认为这是一件很倒霉的事情，觉得她们这样是受到了很大的耻辱。

（6）至于其他色雷斯人，则他们的风俗是把他们的孩子作为输出品卖到国外去。他们一点也不去管束他们的少女，而是任凭她们和随便她们所喜好的一些男人发生关系。但是对于自己的妻子，他们却监视得很严并且是用重价从她们的父母那里买来的。刺青被认为是出身高贵的标帜，身上没有刺青则就表示是下贱的人了。无所事事的人被认为是最尊贵的，但耕地的人则最受蔑视，靠战争和打劫为生的人被认为是一切人当中最荣誉的。这就是他们的最引人注意的习惯。

（7）他们所崇奉的神只有阿列斯、狄奥尼索斯和阿尔铁米司[(3)]。但是他们的国王却和其他的国人不同，他们所最崇奉的神是海尔美士，国王们只凭着这一个神的名字发誓，他们自称是海尔美士的后裔。

（8）在他们的有钱人当中，葬仪是这样的。他们把死者的遗体在外面陈列三日，然后，他们先为死者哀哭，继而在屠杀一切种类的牺牲以后，便大张饮宴；在这之后，他们或是举行火葬，或是不用火葬而把死尸埋到土里去。而在他们筑起了一座坟墓之后，他们便举行各种比赛，在比赛中个人的比赛最难的则给以最大的奖赏。色雷斯人的葬仪就是这样。

（9）在这个国家的北面是什么地方，什么人住在那里是没有人能确实地说出来的。渡过伊斯特河，你所能看到的只是一望无际的荒漠地带。我所能知道住在伊斯特河彼岸的，只有那穿着美地亚人的服装的称为昔恭纳伊人的一种人。他们的马据说全身都长着有五达克杜洛斯

长的茸茸的毛，这种马身材小，鼻子短而扁，不能供人乘骑，但如果使它驾车却是十分敏速的。当地的人之所以有驾车的习惯便是由于这个缘故。据说这些人的土地的疆界大概是一直达到亚得里亚海上的埃涅托伊人的地方。他们自称是美地亚人的移民，但是我自己却弄不明白，为什么他们是美地亚人的移民。然而在悠长无尽的岁月当中，任何事情都不是不可能发生的。不管怎样，我们知道居住在玛撒里亚（今日的马赛——译者）的里巨埃斯人用"昔恭纳伊"一词来表示行商，但是塞浦路斯人则用这个词来表示长枪。

（10）但是根据色雷斯人的说法，伊斯特河彼岸的全部土地到处都是蜂，因此谁也不能到那里去。这一点我看是不可信的，因为那些生物是很不能耐寒的。而在我看来，却毋宁说极北的土地[(4)]没有人居住是由于寒冷的缘故。以上便是关于这一地区的说法。总之，美伽巴佐斯是使它的沿海地区服属波斯人的治下了。

（11）在大流士这一方面，则他一经渡过海列斯彭特并到撒尔迪斯的时候[(5)]，他立刻便记起了米利都人希司提埃伊欧斯对他的功劳以及米提列奈人科埃斯给予他的忠告来了。于是他便派人把他们召到撒尔迪斯来并且要他们选取他们所想得到的东西。于是，希司提埃伊欧斯看到自己既然已是米利都的僭主，因此他不再要求这之外的什么统治权，而他只是要求埃多涅斯人的土地米尔启诺司[(6)]，以便使他能在那里建立一个城市。这便是希司提埃伊欧斯所希望的东西，但是科埃斯由于自己不是僭主而只是一介平民，所以他要求能使他成为米提列奈市的僭主。

（12）这两个人的愿望得到允许之后，他们便分头到他们所要求的地点去了。但是大流士却由于偶然看到下面的一件事，而使他想到命令美伽巴佐斯攻略派欧尼亚人，并且把他们从自己故乡的欧罗巴强行带到亚细亚来。有两个派欧尼亚人，一个叫披格列斯，一个叫做曼图埃司。他们两个人都自己想做派欧尼亚的僭主，而当大流士渡海到亚细亚时他们便来到撒尔迪斯，并且把他们的一个妹妹一同带来，这是一位身材颀长而姿容美丽的妇女。在那里，一直等到大流士坐在吕底亚城郊外的王位之上这个机会到来时，他们才叫他们的妹妹穿上他们有的最好的衣服，然后叫她出来打水。她头上顶着水瓶，一只胳膊拉着马的缰绳，同时手里还纺着亚麻。当她经过大流士的时候，大流士注意到了这个妇女，因为从她做的事情来看，她既不像是波斯人，又不

像是吕底亚人或任何亚洲民族。大流士注意到了这件事，他便派他的一些亲卫兵，要他们看一下这个妇女拉着她的马是要干什么，因此这些亲卫兵便跟在她的后面。她来到河边的时候便使马饮水，使马饮了水之后，便把她的水瓶灌满了水，循着原路回来，头上顶着水瓶，胳膊牵着马同时用手转动纺锤。

（13）大流士听到他派去侦察的人们的话和他亲眼看到的事情都感到十分奇怪，于是他便下令把那个妇女带来见他。当她被带来的时候，那在近旁的一个地方窥伺着这一切的她的两个哥哥也跟着来了。大流士问她是哪里的人，年轻的男子就告诉他说他们是派欧尼亚人，这个妇女是他们的妹妹。大流士又问派欧尼亚人是什么人，他们住在什么地方，他们又是为了什么来到撒尔迪斯的。他们告诉他说，他们是前来投奔他的，派欧尼亚的城镇都是在司妥律蒙河的岸上，而这个司妥律蒙河是离开海列斯彭特不远的。他们又告诉他说，他们是出身特洛伊的铁乌克洛伊人的移民。这便是他们告诉给他的一切话。于是国王就问他们，他们那里的妇女是否都是非常能干活儿的。对于这个问题，他们也立即回答说确是这样的。原来，他们此来的目的也正是在于这一点。

（14）于是大流士便写一封信给正被大流士留在色雷斯统率军队的美伽巴佐斯，命令他把派欧尼亚人从他们的家乡迁移出来，并把他们以及他们的妻子都带到他这里来。紧接着一名骑兵带着命令很快地向海列斯彭特驰去，而在渡过海列斯彭特之后便把这信交给美伽巴佐斯了。美伽巴佐斯读了信之后，从色雷斯取得向导，便率军向派欧尼亚进发了。

（15）当派欧尼亚人知道波斯人正在向他们攻来的时候，他们便集合到一起到海岸方面去了，因为他们认为波斯人是会试图从那条道路向他们进攻的。派欧尼亚人就是这样地准备邀击美伽巴佐斯大军的进攻，但波斯人知道派欧尼亚人已经集结了他们的兵力并正在海岸地带戒备着攻入他们国内的道路，于是他们找来了向导，改由内地的大道进军了。这样他们便完全出其不意地攻击了派欧尼亚人并进入了已无男子留在里面的城市。在他们进攻时他们发现城是空的，因此他们就轻取了这些城市。派欧尼亚人知道他们的城市已被攻克，便立刻作鸟兽散，各人走自己回乡的道路并向波斯人投降了。这样，在派欧尼亚人当中，西里欧派欧尼亚人和帕伊欧普拉伊人以及住在一直到普拉西

阿司湖地方的所有的人便被强制地从自己的家乡迁移出去并且被带到亚细亚来了。

（16）但是在庞伽伊昂山[7]周边以及在多贝列斯人、阿格里阿涅斯人与欧多曼托伊人的地区和普拉西阿司湖本身一带居住的人们，却是无论如何也没有在美伽巴佐斯面前屈服。他也曾试图强行把湖上的居民[8]迁移开去。他们是这样地居住在湖上的。在湖中心的地方有一个绑扎在高柱上面的板台，从陆地上有一个狭窄的板桥通到那里去。支着板台的柱子是全体部落居民在古昔的时候共同建立起来的，但是后来他们作了这样的一个规定，来安设湖上的柱子。原来木柱是从欧尔倍洛司山取得的，每一个结婚的男子都要为他所娶的每一名妇女从那里取得三根木柱；而且他们每个人都有许多妻子。至于他们的生活方式，板台上的每一个人都有他自己住的一间小屋，而每个人在板台上都有一个通到下面湖里去的坠门。为了不使小孩子掉到湖里去，他们用绳子系住孩子的脚。他们用鱼来喂马和他们的驮兽，他们有这样多的鱼，以致一个人只要打开他的坠门把一个空篮子用绳子放到湖里去，不大的时光他便把满篮子的鱼拽上来了。那里的鱼有两种：一种叫做“帕普拉克司”，一种叫做“提隆”。

（17）这样，派欧尼亚人当中被征服的那些人就被迁移到亚细亚来了。美伽巴佐斯既然俘虏了派欧尼亚人，便把军中身份仅次于他的七个波斯人作为使者派往马其顿。这些人是奉派到阿门塔斯那里去为国王大流士要求土和水的。从普拉西阿司湖到马其顿有一条非常便捷的短路。因为首先接着普拉西阿司湖就是那个后来亚历山大每天可以取得一塔兰特白银的矿山，而当一个人经过这个矿山之后，他只需越过称为杜索隆的一座山便到马其顿了。

（18）奉派的这些波斯人到阿门塔斯这里来见到他之后，便为国王大流士要求土和水。他答应了他们的要求，把他们当作客人招待，邀请他们参加盛大的宴会并给以热诚的款待。但是在宴会之后，他们坐在一起会饮的时候，波斯人向阿门塔斯说：“马其顿主人，我们波斯人的习惯是在举行任何的盛大宴会之后，还把妻妾们召来，要她们侍坐在男子的身旁。现在既然你热诚地接待并隆重地款待了我们，而且又把土和水给了我们的国王大流士，那就请你遵守我们的习惯吧。”但是阿门塔斯回答说：“波斯人，我们没有这样的习惯，我们有我们自己的习惯。我们是男女不同席的。但你们既然是我们的主人并且这样要求

了，那么就照着你们的愿望来办吧。”阿门塔斯这样说着，便遣人把妇女们召了来；她们应召来到之后，便在波斯人的对面坐下了。波斯人当时看到姿容秀丽的妇女坐在自己的面前，便向阿门塔斯说，他的这种做法是毫无意义的；他们以为如果妇女来到这里不坐在男子的身旁而坐在他们的对面叫他们看着难过，那就反而不如不来了。阿门塔斯不得已而命令妇女们坐在他们的身旁，当她们这样做的时候，那些喝得酩酊大醉的波斯人便用手摸这些妇女的胸部，有的人甚至试图去吻她们。

（19）阿门塔斯看到了这一切，尽管他心中怒恼，却按着性子不曾发作起来，因为他是非常怕波斯人的。但阿门塔斯的儿子亚历山大，由于年纪轻再加上没有经验过什么不幸的事情，他无论如何再也忍耐不住，便十分愤怒地向阿门塔斯说：“父亲，您已经上了年纪，应当离开这里回去休息，不要再毫无节制地饮酒了。但是我却要留在这里照料客人，以便给他们所需要的一切。”阿门塔斯看到亚历山大心里已有了蛮干的打算，于是便向他的儿子说：“儿啊，你现在是十分恼怒了，如果从你的话我推测得不错的话，你是想把我送走以便你可以在这里蛮干。至于我呢，那么我请求你，不要对这些人做出横暴的事情，否则遭殃的正是我们自己，因此还是忍耐忍耐让他们为所欲为吧。不过你要是让我退席的话，那我是同意这样做的。”

（20）阿门塔斯作了这样的请求之后便退去了，于是亚历山大就向波斯人说：“客人们，你们有充分的自由来处理这些妇女，你们可以和她们全体或其中任何人发生关系。对于那件事，你们是愿意怎样就怎样的。但是现在既然快到了你们休息的时候，而我看到你们又都饮得酩酊大醉，那么如你们愿意的话，请容许这些妇女离开这里去沐浴，而她们沐浴之后，再要她们回到你们的地方来。”他这样说了之后，波斯人同意了，于是他在妇女出去后把她们送到后宫；随后亚历山大便把同样数目脸上无髭的男子打扮成妇女模样并且把匕首交给了他们。他把这些人带了进来，进来之后他就向波斯人说：“波斯人啊，我想我们招待的饮宴已经使你们完全心满意足了，我们所有的一切以及此外我们所能弄得到的一切我们都放在你们的面前了，而现在我们把我们最好的最贵重的财产毫不吝惜地提供给你们，这就是我们自己的母亲和姊妹。这样你们就会看到，我们已经把你们应得的充分的尊敬给了你们，请告诉把你们派来的你们的国王，他那担任马其顿太守之职的希

腊人怎样地在饮食方面和女色方面款待了你们。”这样说了之后，亚历山大便命令他的打扮好的马其顿男子每人侍坐在一个波斯人的身旁，就仿佛他们自己都是妇女；而当波斯人动手摸他们的时候，他们就被这些马其顿人杀死了。

（21）波斯的使者们就这样地给结束了性命，他们的扈从也未能例外，因为和使者们同来的有车马、有仆役和他们所带着的那大量的全部行李；马其顿人消灭了所有这一切，就和他们消灭了全体使者本身一样。在这之后不久，波斯人就为了这些人进行了一次大规模的搜索。但是亚历山大却有足够的智谋来了结这件事，他的办法是把一大笔金钱和他的亲生妹妹巨该娅送给一个叫做布巴列斯的波斯人，这个人就是那些奉派寻找遇害的人们的队长。他用这份礼物中止了搜索。结果这些波斯人的死亡便给隐蔽起来而且没有人再提起这件事了。

（22）培尔狄卡斯的这些后裔像他们自己所说的那样是希腊人，这件事我自己是偶然得以知道的，而在我的历史的后面还要证明这件事的。而且，那主持奥林匹亚比赛会的海列诺迪卡伊[(9)]也认为事情是这样的。因为当亚历山大要参加比赛并且为了这个目的而进入比赛场的时候，和他赛跑的那些希腊人却不许他参加比赛，他们说比赛是希腊人之间的比赛，外国人是没有资格参加的。但是亚历山大却证明自己是一个阿尔哥斯人，因此他被判定为一个希腊人。在他跑一斯塔迪昂的时候，他是和另一个人共同取得第一名的。这些事情的结果就是这样的了。

（23）但是美伽巴佐斯却带着派欧尼亚人来到海列斯彭特了，他从这里渡海来到了撒尔迪斯。但这时米利都人希司提埃伊欧斯正在由于他守卫桥梁之功而请求大流士赏赐的那个地方，即司妥律蒙河畔称为米尔启诺司那个地方修筑工事。美伽巴佐斯知道了希司提埃伊欧斯正在做什么事之后，便在他和派欧尼亚人到达撒尔迪斯之后，立刻就向大流士说：“主公，你所干的是什么事情啊？你竟允许一个奸诈而又狡猾的希腊人在色雷斯筑城。而提起色雷斯这样的一个地方，这里有丰富的造船用的木材，有许多的桡材和银矿，四周又住着许多希腊人和异邦人。这些人如果一旦拥戴他为领袖，他们就会不分日夜地按照他的命令行事了。如果你不想和你自己的臣民发生内战的话，那还是要这个人停止干这样的事情吧。但是要做到这一点，只需用温和的手段把

他召来就行了。而当你一旦把他控制到手的时候，只注意永远不要使他再回到希腊便是了。”

（24）大流士立刻便同意了这一点，因为他认为美伽巴佐斯对事情的预见是正确的。于是他立刻派使者送这样一个信到米尔启诺司：“国王大流士致书希司提埃伊欧斯，我在考虑之后，觉得没有一个人对我和对我的国家比你更忠诚了。证明这一点的不是言语而是行动。因此不要叫任何事物阻止你到我这里来，因为我要向你倾诉我心中的一些伟大的计划。”希司提埃伊欧斯相信了这些话，而且更由于他会成为国王的顾问而感到骄傲，于是他就到撒尔迪斯来了。当他来到的时候，大流士便对他说：“希司提埃伊欧斯，我要告诉你把你召来的理由。在我从斯奇提亚回来而你离开了我的时候，我心中最迫切想望的事情就是看到你和与你谈话了。因为我知道一切财富中最宝贵的就是一位忠诚的和有智慧的朋友了。而且我可以用我个人的经验来证明，你对于我可以说是二者兼备的。因此，既然这次你到这里来得很好，我向你作这样一个建议，离开米利都和你新建的色雷斯的城市，和我一同到苏撒去，到那里去享有我的一切东西，与我同食并与我共同议事吧。”

（25）这就是大流士讲的话，而在任命他的同父兄弟阿尔塔普列涅斯担任撒尔迪斯的太守之后，他便把希司提阿伊欧司带在自己的身旁到苏撒去了。但是他首先就任命欧塔涅斯为海岸地区居民的统治者。欧塔涅斯的父亲西撒姆涅斯曾是王室法官之一[(10)]，但他由于受贿而审判不公，曾被刚比西斯杀死并被剥下全身的皮，然后刚比西斯把从他身上剥下来的皮切为皮带，用来蒙复在西撒姆涅斯曾坐下来进行审判的座位上面；这样做了以后，刚比西斯便任命了这个被杀死和剥皮的人的儿子来代替这个被杀死和剥皮的西撒姆涅斯，并告诫他要记住他是坐在怎样的椅子上进行审判的。

（26）而正是坐在这样的椅子上的欧塔涅斯，继美伽巴佐斯之后而担任统帅。他攻陷了拜占廷和迦太基，又攻陷了特洛伊领的安唐德罗斯，此外还攻陷了拉姆波尼昂。他从列斯波司人那里夺得了船舶，而他便用这些船舶征服了当时还住着佩拉司吉人的列姆诺斯和伊姆布罗斯。

（27）然而列姆诺斯人是善战的，他们保卫了自己，直到他们终于遭到灭亡的厄运的时候。于是波斯人便任命一个人来统治列姆诺斯人的

残余，这就是曾经是萨摩司的国王的迈安多里欧司的兄弟律卡列托司。这个律卡列托司是他在统治列姆诺斯的期间死去的……原因是他力图奴役和征服所有的人民，说他们之中有些人逃避对斯奇提亚人战争的兵役，说另一些人在大流士的军队从斯奇提亚回师时对之趁火打劫。

（28）当欧塔涅斯被任命为统帅时，他所做的一切就是这些。在这之后，当灾祸的事情暂时停止的时候，从那克索斯和米利都方面再一次开始有灾祸降临到伊奥尼亚人的头上来了。原来那克索斯和所有其他的岛屿比起来是最繁荣的，而大约在同时，米利都那时也是正在它的全盛时代，以致它被称为伊奥尼亚的花朵。但是在这之前两代，它却受到了很大的分裂的痛苦，直到米利都人从全体希腊人当中选出了帕洛司人为恢复和平生活的调停者，而帕洛司人又在他们中间恢复了和平的时候为止。

（29）帕洛司人是用这样的办法为他们进行了调解的：他们的最优秀的人物来到了米利都，而在他们看到米利都的家宅荒废得很惨的时候，就说他们要到国内各地去看看。他们这样做了，于是他们访问了米利都的全部领土，他们在荒废的土地当中不拘什么时候只要发现任何耕作良好的农庄，他们就把农庄主人的名字记下来。然后在巡视了全国并发现了不过很少数这样的人之后，他们一返回城内，立刻便把人民集合起来，任命那些他们发现把土地耕种得良好的人为国家的统治者。原来他们认为，这些人对于国家大事也会像对于他们自己的事一样照料得很好的。于是他们便命令其余那些曾经相互不和的米利都人都应该服从这些人。

（30）帕洛司人这样就在米利都恢复了和平。但现在这些城市却开始给伊奥尼亚带来了麻烦，事情的原委是这样。有一些富裕的人被市民从那克索斯赶了出来之后，这些人便逃到了米利都。但这时代表大流士治理米利都的恰巧是给大流士留在苏撒的吕撒哥拉斯的儿子希司提埃伊欧斯的从兄弟和女婿莫尔帕戈拉司的儿子阿里司塔哥拉斯，因为希司提埃伊欧斯是米利都的僭主，而当过去从来是希司提埃伊欧斯的盟友的那克索斯人到来的时候，他正在苏撒。而那克索斯人在他们来到米利都的时候，便问阿里司塔哥拉斯，他是否多少给他们一些兵力，以便使他们返回自己的国土。考虑到如果由于他的力量而他们被送回他们的城市的话，那他自己就会成为那克索斯的统治者，于是他

就以他们是希司提埃伊欧斯的朋友为借口，向他们建议说："对我来说，我并没有权利违反着掌握了你们城市的那克索斯人的意思而给你们兵力来使你们返回国土，因为我听说，那克索斯人拥有八千名持盾的步兵和许多战舰，但是我将尽一切的努力来为这件事设法。我的办法是这样。阿尔塔普列涅斯是我的朋友；但是你们知道，阿尔塔普列涅斯是叙司塔司佩斯的儿子和国王大流士的兄弟，他是亚细亚沿海各族人民的统治者，并且拥有一支巨大的陆军和许多舰船。我想这个人会按照我们所希望的去做的。"那克索斯人听到这话之后，便把这件事托付给阿里司塔哥拉斯任凭他尽可能完善地去处理，嘱他保证士兵的赠礼和费用，而他们是愿意担负起这一切的。因为他们指望当他们一出现在那克索斯的时候，那克索斯人就会遵守他们的一切的命令，而其他的岛上居民也会这样做，因为在这些库克拉戴斯诸岛当中，还没有任何一个岛是臣服于大流士的。

（31）阿里司塔哥拉斯到了撒尔迪斯就告诉阿尔塔普列涅斯说，那克索斯实际上不是一个大岛，但是在另一方面它却是一个美好的和肥沃的岛并且是接近伊奥尼亚的。同时在那里还有巨大的财富和大量的奴隶。"因此你可以派遣一支军队去攻打那个地方，把从那里被放逐出来的人带回去。而如果你这样做的话，除去出征的费用之外（因为这是把你请来的我们理当负担的），我还为你准备了一大笔钱。此外，你还会为国王赢得新的领土，那克索斯本土和属于它的诸岛帕洛司、安多罗斯以及其他所谓库克拉戴斯诸岛。以这些地方作为你的根据地，你将会容易地进攻埃乌波亚岛，这是一个富裕的大岛，它不比塞浦路斯小并且是很容易攻取的。要征服所有这些地方，一百只船足够用了。"阿尔塔普列涅斯回答说："你所提出的这个计划对于王室是有利的。除去船数这一点之外，你的意见完全是好的。当春天来到时，不是一百只，而是二百只船为你准备着。不过国王自己也必须同意这一点。"

（32）当阿里司塔哥拉斯听到这话之后，他便十分高兴地到米利都去了。阿尔塔普列涅斯派一名使者带着阿里司塔哥拉斯所说的话到苏撒去，大流士本人也同意了这个计划，于是他便装备了二百只三段桡船，此外还有一支由波斯人及其盟友组成的非常庞大的军队，并任命美伽巴铁斯为他们的统帅。美伽巴铁斯是阿凯美尼达伊家的波斯人，对他自己和对大流士来说都是堂兄弟的关系。而如果这个说法是真实

的话，则正是这个人，他的女儿后来和拉凯戴孟人克列欧姆布洛托斯的儿子帕乌撒尼亚斯订了婚，因为帕乌撒尼亚斯是渴望成为希腊的僭主的。阿尔塔普列涅斯任命美伽巴铁斯为统帅之后，便把他的军队派到阿里司塔哥拉斯那里去了。

（33）于是美伽巴铁斯[(11)]便从米利都把阿里司塔哥拉斯和伊奥尼亚军以及那克索斯人载到船上，好像是要向海列斯彭特进发的样子，但是当他来到岐奥斯的时候，他却把自己的船只停泊在卡乌卡撒[(12)]，为的是他可以乘着北风一直渡海到那克索斯去。但是由于那克索斯人并不是命中注定要毁在这支远征军的手里，因此发生了下面的一件事情。原来正当美伽巴铁斯到各处巡视船上的哨兵的时候，恰巧在孟多司人的那只船上没有哨兵。美伽巴铁斯十分愤怒，于是命令他的卫兵把这只船的名叫司库拉克斯的船长找来，把他绑起来，把他一半的身子插到桡孔里面去，头朝外，身子在内。司库拉克斯这样被绑了起来，但是有人带信给阿里司塔哥拉斯说他的孟多司的朋友被绑了起来并且受到了美伽巴铁斯的侮辱。于是阿里司塔哥拉斯便前来请求波斯人释放司库拉克斯，但是他的要求丝毫未得到允许。于是他自己前来把这个人给释放了。当美伽巴铁斯听到这件事之后，他非常愤怒而到阿里司塔哥拉斯的地方来大发雷霆。但是阿里司塔哥拉斯说："这些事情和你有什么关系？阿尔塔普列涅斯不是派你来服从我并且按照我吩咐你的方向航行吗？你为什么这样多管闲事？"这就是阿里司塔哥拉斯的话。但为此而十分激怒的美伽巴铁斯在夜里却派人乘船到那克索斯去，把要对他们所干的事情原原本本地告诉他们了。

（34）原来那克索斯人根本就没有怀疑到，他们竟会是这次远征的目标。然而，当他们得到这个消息的时候，他们立刻便把郊外的物资搬到城里，储下了防备围攻的饮食品并且加强了城防。这样他们对即将到来的进攻作了一切准备，而当他们的敌人率领船只从岐奥斯来到那克索斯时，他们进攻的城市已经防御好了。于是他们就围攻了四个月。而当着波斯人把他们所带来的军资消耗净尽，此外阿里司塔哥拉斯又消耗了他个人的大量金钱之后，要继续进行围攻，便需要更多的金钱，于是他们便给亡命的那克索斯人构筑了一座要塞，他们自己则非常不得意地返回大陆去了。

（35）阿里司塔哥拉斯没有办法履行他对阿尔塔普列涅斯的保证。他没有办法筹措远征的费用，他又担心军队的失利和美伽巴铁斯对他的

私怨会给他带来不良的后果。他又以为他在米利都的统治权可能被剥夺。既然他心里有这一切的顾虑，他就开始计划叛乱了。因为正好在那个时候，希司提埃伊欧斯的使者从苏撒来到那里，这是一个头上刺上了记号的人，这个记号表示阿里司塔哥拉斯应该谋叛国王了。因为希司提埃伊欧斯很想送一个记号给阿里司塔哥拉斯要他谋叛。但是他没有其他的安全的送信的办法，因为来往的道路都是受了监视的。于是他就剃光了他的最信任的奴隶的头并在这个奴隶的头上刺上了记号，一直等到这个奴隶的头发再长起来的时候。头发一经再长起来，他便把这个奴隶派遣到米利都去，这个人没有带着他的什么别的信，他只是嘱告阿里司塔哥拉斯在剃光这个奴隶的头发之后检查他的头部。刺在头上的记号是表示要他谋叛，这一点前面我已经提到了。希司提埃伊欧斯所以这样做，是因为自己被强制拘留在苏撒，对这一点他是感到非常不幸的。但是现在他却有了一个很大的希望：即一旦发生了叛变，他就会被派到海岸地带去，如果米利都那里不发生任何事情，那他便永远也回不到那里去了。

（36）希司提埃伊欧斯便是带着这个意图派出了他的使者的，而且巧的是这一切事情都是同时发生在阿里司塔哥拉斯身上的。于是他和他的同党进行了商谈并发表了自己的意见以及希司提埃伊欧斯给他送来的信。所有其他人等都赞成他的做法，同意发起叛乱，但例外的只有历史家海卡泰欧斯一个人。他向他们历数臣服于大流士的一切民族以及大流士的全部力量，因而劝他们最好不要对波斯的国王动武。但是当他们不听从他的意见的时候，他便劝告他们说，其次一个最好的办法便是使自己取得海上的霸权。他在他的发言中说（既然米利都是一个实力脆弱的城市），因此在他看来，办法只能有一个，那就是：如果吕底亚人克洛伊索斯奉献给布朗奇达伊的神殿的财富都给他们劫夺过来的话，他便很可能希望他们会取得海上的霸权，这样他们便可以把这笔钱用作军费，而且他们的敌人也不能夺走它。在我这部历史的开头的部分里我已经说过，这笔财富是非常庞大的。但是大家并不同意他的这个意见。虽然如此，他们仍然决定不发起叛变，而他们中间的一个人则应乘船到米欧司去，到离开了那克索斯并驻到那里的船队的地方去，打算擒拿在那些船上的将领们。

（37）为了这个目的而被派去的雅特拉哥拉司用计谋拿捉了美拉撒人伊巴诺里司的儿子欧里亚托司、铁尔美拉人图姆涅斯的儿子希司提埃

伊欧斯、大流士赠以米提列奈的埃尔克桑德罗司的儿子科埃斯、库麦人海拉克利戴斯的儿子阿里司塔哥拉斯和此外其他许多人。这样做了之后，阿里司塔哥拉斯便公然叛变，想出一切他能够做到的办法来和大流士相对抗。首先他就故意放弃了他的僭主地位并使米利都的人们获致平等的权利，以便使米利都人可以立刻参加他的叛变的行动，然后对于伊奥尼亚的其他地方他也这样做了。他放逐了一些僭主，至于他从与他一同出征那克索斯的战船上捉拿来的那些僭主，他把他们分别引渡到他们原属的城邦去，因为他是想取悦这些城邦的。

（38）因此当米提列奈人把科埃斯接受下来以后，就立刻把他拉出来用石头砸死了。但是库麦人却放走了他们僭主，其他各城邦的做法也是这样。这样一来各个城邦的僭主便都给废黜了。米利都的阿里司塔哥拉斯把僭主们取消之后，便命令各个城邦任命自己的统帅；随后他自己便乘坐着一艘三段桡船出使到拉凯戴孟去，因为他认为，他是有必要寻求一个强大有力的同盟者的[(13)]。

（39）在斯巴达，国王列昂的儿子阿那克桑德里戴斯现在已经不在人世而死去了，执掌王权的则是阿那克桑德里戴斯的儿子克列欧美涅斯。他所以获致王权并不是由于德能而是由于他的出生的权利。因为阿那克桑德里戴斯娶了自己的亲姊妹的女儿，而且对于这个妻子他是很宠爱的。然而他们却没有孩子。既然如此，五长官就把他召了去对他说："尽管你自己不关心你自己的利益，但我们仍然不忍坐视埃乌律司铁涅斯一家绝嗣。因此既然你的妻子不能给你生子，那么就把她打发走再娶一位吧。你这样做，斯巴达人便欢喜了。"但是阿那克桑德里戴斯却回答说二者他都不愿意做，他说，他们要他送走他那对他毫无忤犯的妻子而娶另一个的劝告是不当的，因此他不同意这样做。

（40）于是五长官便和元老们进行商议并向阿那克桑德里戴斯作了如下的建议："既然，如我们亲眼看到的，你十分宠爱你现在的妻子，那么就按照我们的办法去做而不要违抗，免得斯巴达人会作出对你非常不利的决定来。至于你现在的妻子，我们不请求你把她送走，而仍然把你现在给她的一切东西给她，不过你要另娶一位可以给你生子的妻子。"他们是这样说的，阿那克桑德里戴斯同意了。他从此便有了两个妻子，两个家，这样的事在斯巴达是从来没有过的。

（41）不久之后，他的第二个妻子就生下了上面所说的克列欧美涅斯。这样，她就使斯巴达人有了一位王储。然而真是事有凑巧，那从来没有生育的第一个妻子这时也怀孕了。她既然真的怀了孕，第二个妻子的朋友们知道了这件事之后就开始想在她身上找麻烦；他们说她是在瞎吹，并且说她是会用假孩子来代替的。正当他们对她十分恼怒的时候，在这期间，她快要临盆了，五长官不相信她，便坐成一圈在她生产时监视着她；她最初生了多里欧司，随后很快地就生了列欧尼达司，在他之后很快地又生了克列欧姆布洛托斯；但有人说多里欧司和列欧尼达司是孪生兄弟。但是他第二个妻子，克列欧美涅斯的母亲，也就是戴玛尔美诺斯的儿子普里涅塔达司的女儿，却再没有生孩子。

（42）故事说，克列欧美涅斯的精神不正常而是疯疯癫癫的。但是多里欧司在与他相同年龄的一切人当中却是出众的。而他自己也深信他会因他的道德才能而成为国王。既然多里欧司有这样的打算，因此当阿克那桑德里戴斯死去而拉凯戴孟人按他们的风俗习惯立长子克列欧美涅斯为王的时候，他就非常地恼怒，并且不能忍耐做克列欧美涅斯的臣民。于是他便请求斯巴达人拨给他一批人和他一起出去开辟殖民地；他既不到戴尔波伊去请示神托他应当到哪里去开辟殖民地，也不做任何习惯上应当做的事情。他在盛怒之下放海到利比亚去，而以铁拉人为其向导。他来到这里，定居在奇努普司河的沿岸，这是利比亚的最好的地方。但是在第三个年头，他却被玛卡伊人、利比亚人和迦太基人所逐而返回了伯罗奔尼撒。

（43）一个埃列昂人[(14)]安提卡列司，根据拉伊欧司的一次神托，在那里劝他在西西里的海拉克列亚地方建立一个殖民地。因为安提卡列司说，海拉克列斯自己曾征服了埃律克斯的全部地区，而这一地区是属于他的后人，即海拉克列达伊家的。当多里欧司听到这话时，他便到戴尔波伊去请示神托，问他是不是应当征服他准备去的那个地方；佩提亚告他说他应当这样做，于是他便带着他曾经率领着去利比亚的一行人等出发到意大利去了。

（44）在这个时候[(15)]，依照叙巴里斯人的说法，他们和他们的国王铁律司正准备出征克罗同，而克罗同人听到消息之后大感恐慌，便请求多里欧司前来帮助他们。他们的请求得到了允许。多里欧司和他们一同到叙巴里斯去并帮他们攻取了这个地方。叙巴里司人关于多里欧

司和他的一行人等的说法就是这样。但是克罗同人却说，在他们对叙巴里斯作战的时候，除去雅米达伊族的一个埃里斯的卜者卡里亚斯之外，并没有异邦人帮助他们。关于这个人，故事说他曾从叙巴里斯的僭主铁律司那里逃到克罗同去，因为当他为了进攻克罗同而奉献牺牲时，并没有看到有利的朕兆。这便是他们的说法。

（45）这两个城邦都提供证据，证明他们所说的话是真实的。叙巴里斯人所提供的证据是克拉提斯河的干涸的河道旁边的一座神殿和圣域，他们说这是多里欧司在帮助攻克了这座城市之后，为了冠以克拉提亚之名的雅典娜神而修造起来的。此外他们还提出了他的死亡这一最有力的证据，因为他是做了有悖于神托指示的事情才遭到灭身之祸的。原来，如果他只做他原来预定要他做的事情而不做任何本分之外的事情，那么他就会攻克并据有埃律克斯地区，而他和他的军队也就不会死掉了。但是另一方面，克罗同人却提供了在克罗同境内特别给埃里斯人卡里亚斯的许多作为赠礼的土地，而卡里亚斯的后人直到我的时代还是住在这些土地上面的，但是他们说，没有把礼物给予多里欧司和他的后人。他们还说，如果多里欧司帮助他们对叙巴里斯作战的话，那他所得的礼物一定会比给卡里亚斯的礼物多许多倍了。这便是双方所提出的证据。人们可以选择他们认为最可信的一方面。

（46）其他的斯巴达人也和多里欧司一同乘船出发去建立殖民地，这些人是帖撒洛司、帕拉依巴铁司、凯列厄司和埃乌律列昂。这些人和全军人等来到西西里之后，便在一次战斗中给腓尼基人和埃盖司塔人战败并被杀死了。在这些人当中从惨祸之中得到生存的殖民者只有埃乌律列昂一个人。他把他的残余军队集合起来，占领了赛里努司人的殖民市米诺阿，并且帮助赛里努司的人民摆脱掉了他们的国王毕达哥拉斯的统治。在废黜了这个人之后，他自己便试图成为赛里努司的僭主，并且统治了那个地方，不过为时不久；因为当地的人民起来反抗他并且在宙斯·阿哥莱伊欧司（市场的宙斯——译者）的祭坛那里把他杀死了，因为他曾经逃到那里去避难。

（47）与多里欧司同行并和他一同遇难的还有克罗同人布塔启戴司的儿子披力波司。他曾和叙巴里斯的铁律司的女儿订婚并给从克罗同放逐出来。但是他对于婚事感到失望，因此他便乘船到库列涅去，从那里他又追随着多里欧司出发；他带着他自己的三段桡船并且为他的船员负担一切费用。这个披力波司是奥林匹亚赛会的一个胜利者，是当

时最出色的希腊人。由于他的美貌，他从埃盖司塔人那里接受了他们从来没有给过其他任何人的荣誉。他们在他的坟墓的近旁建立了一座神殿并且向他奉献牺牲来奉祀他。

（48）多里欧司的死亡的情况就是这样。如果他容忍克列欧美涅斯的统治并且留在斯巴达的话，他是会成为拉凯戴孟的国王的；因为克列欧美涅斯统治的时期并不长久，他死的时候没有儿子而只有一个名叫戈尔哥的女儿。

（49）现在再说，米利都的僭主阿里司塔哥拉斯来到斯巴达的时候，正是克列欧美涅斯当政的时候。根据拉凯戴孟人的说法，当他和国王会谈的时候，他带着一个青铜板，板上雕刻着全世界的地图，地图上还有所有的海和所有的河流[(16)]。在得到允许与克列欧美涅斯面谈的时候，阿里司塔哥拉斯便向他这样说："克列欧美涅斯，我这样热心地特地赶到这里来请你不要觉得奇怪吧。因为我们目前的情况是这样。伊奥尼亚人的儿子们要成为奴隶而失掉自由，这件事对于所有其他的人们，其中包括你们这些全体希腊人的首脑，特别是对于我们自己，都是一个莫大的耻辱和痛苦。因此我们借着希腊诸神的名字来请求你们，把你们的伊奥尼亚的同胞从奴役中拯救出来吧。这在你们是一件容易办到的事情。因为异邦人并不是勇武有力的，但你们在战斗中的勇敢却是首屈一指的。至于他们的作战方法，则他们是使用弓箭和短枪的。他们在出发作战时，腿上穿着裤子而头上则裹着头巾，因此要征服他们是一件容易的事情。此外，那一大陆的居民比所有其他的人们加在一起都有更多的好东西，首先是黄金，还有白银和青铜、色彩绚烂的衣服、驮畜和奴隶；这一切的东西你们可以随心所欲地取得。而他们所居住的国土是相互邻接的，下面我就把这情况告诉你们。这里是伊奥尼亚人，这里是吕底亚人，他们居住的土地是肥沃的并且生产极多的白银。"他说着，便指着他所带来的雕刻在青铜板上的地图。随后，阿里司塔哥拉斯又说："紧接着吕底亚人的东面居住的是普里吉亚人，据我所知，他们的家畜和谷物之多是世界上任何其他人都比不上的。紧接着他们的则是卡帕多启亚人，我们则称他们为叙利亚人。而他们的邻人则是奇里启亚人，奇里启亚人的土地一直伸展到那边的海上去，而塞浦路斯岛就是那边海上的；他们每年缴给国王的贡税是五百塔兰特。和奇里启亚人相接的就是阿尔美尼亚人，这又是一个富有牲畜的民族；接着阿尔美尼亚人的是领有我指给你的这块土地的玛

提耶涅人。你还看到奇西亚的土地接连着他们的土地，在那里，就在那个科阿斯佩斯河的岸上，有住着大王的那座苏撒城，那里还有收藏着他的财富帑币的宝库。你们如果把这座城攻取下来，那你们就甚至不需要害怕和宙斯斗富了。老实说吧，你们必得和与你们同样强悍的美塞尼亚人，和阿尔卡地亚人与阿尔哥斯人作战是为了什么呢？对美塞尼亚人作战还不是为了既狭窄，又不肥沃的土地，而阿尔卡地亚人和阿尔哥斯人却又没有可以驱使人们为之战死的黄金或白银。当你们可以轻易地成为全亚细亚的统治者的时候，你们又有什么理由不这样做呢？”这便是阿里司塔哥拉斯所讲的话。而克列欧美涅斯回答说：“米利都的客人，关于这件事情，两天之后等候我的答复吧。”

（50）他们的谈话就到此为止了。但是当着指定给予回答的那天，他们来到他们相互约定的地点时，克列欧美涅斯问阿里司塔哥拉斯从伊奥尼亚海到国王的地方一共是多少天的路程。到当时为止，阿里司塔哥拉斯一直都是很狡猾的并且巧妙地欺骗了这个斯巴达人，但是在这里他却失算了。原来，如果他想把斯巴达人引诱到亚细亚去的话，他是永远不应当讲老实话的。然而这一次他讲了并且说从海向内陆是三个月的路程。克列欧美涅斯一听这话，立刻不要阿里司塔哥拉斯再谈他开始说的关于路程的所有其他的事情，并且向他说：“米利都的客人，请你在日没之前离开斯巴达吧。如果你说你要把拉凯戴孟人从海岸引向内地走三个月的话，那他们是不会听从你的计划的。”

（51）克列欧美涅斯这样说了之后，便返回自己的宫殿去了。但是阿里司塔哥拉斯却拿了表示请求庇护的橄榄枝到克列欧美涅斯那里去，而在他进入之后，他便利用请求庇护的人的权利请求克列欧美涅斯听他讲话，但首先要把孩子们打发开去，因为克列欧美涅斯的那个名叫戈尔哥的女儿正站在他的身旁。她是他的独生女儿，大约有八九岁。克列欧美涅斯嘱告他把他愿意说的话讲出来，不要因这个女孩子在场而有所顾虑。于是阿里司塔哥拉斯便答应给克列欧美涅斯十塔兰特，如果克列欧美涅斯答应他的请求的话。克列欧美涅斯拒绝了，于是阿里司塔哥拉斯便一直在增加他答应给克列欧美涅斯的钱，直到他增加到五十塔兰特的时候，那个女孩子便叫了起来说：“爸爸，你躲开他走吧，不然这个生人会把你毁了的。”克列欧美涅斯很高兴他的女儿的劝告，于是到另一间屋子去了。阿里司塔哥拉斯无计可施，只好老老实

实地永久离开了斯巴达，因而他竟没得到机会向下叙说从海到内地国王的地方的路程。

（52）下面我要讲一讲这条路的情况[17]。在这条道路的任何地方都有国王的驿馆[18]和极其完备的旅舍，而全部道路所经之处都是安全的，有人居住的地方。在它通过吕底亚和普里吉亚的那一段里，有二十座驿馆，它的距离则是九十四帕拉桑该斯半。过去普里吉亚就到了哈律司河，在那里设有一个关卡，人们不通过这道关卡是绝对不能渡河的，那里还有一个大的要塞守卫着。过了这一段之后便进入了卡帕多启亚，在这个地方里的路程直到奇里启亚的边境地方是二十八个驿馆和一百〇四帕拉桑该斯。在这个国境上你必须经过两个关卡和两座要塞；过去这之后，你便要通过奇里启亚，在这段路里是三个驿馆和十五帕拉桑该斯半。奇里启亚和阿尔美尼亚的边界是一条名叫幼发拉底的要用渡船才可以过去的河。在阿尔美尼亚有十五个驿馆和五十六帕拉桑该斯半，而那里有一座要塞。从阿尔美尼亚，道路便进入了玛提耶涅的地带，在那里有三十四座驿馆，一百三十七帕拉桑该斯长。四条有舟楫之利的河流流经这块地方，这些河流都是要用渡船才能渡过去的。第一条河流是底格里斯河。第二条和第三条河流是同名的，但它们不是一条河，也不是从同一个水源流出来的[19]；前者发源于阿尔美尼亚人居住的地方，后者则发源于玛提耶涅人居住的地方。第四条河叫做金德斯河，就是被居鲁士疏导到三百六十道沟渠中去的那个金德斯河[20]。过去这个国土，道路便进入了奇西亚的地带，在那里有十一座驿馆与四十二帕拉桑该斯半长，一直到另一条可以通航的河流，即流过苏撒的那条科阿斯佩斯河。因此全部的驿馆是一百十一座。这样看来，从撒尔迪斯到苏撒，实际上便有这样多的停憩之地了。

（53）如果这王家大道用帕拉桑该斯我计算得不错的话，如果每一帕拉桑该斯像实际情形那样等于三十斯塔迪昂的话，则在撒尔迪斯和国王的所谓美姆农宫之间，就是一万三千五百斯塔迪昂了，换言之，也就是四百五十帕拉桑该斯；而如果每日的行程是一百五十斯塔迪昂[21]的话，那么在道上耽搁的日期就不多不少正是九十天。

（54）因此，当米利都的阿里司塔哥拉斯说从海岸向内地的行程要三个月之久的时候，他对拉凯戴孟人克列欧美涅斯所讲的话就是真话

了。但如果有人想把这一段路程更精确地加以计算的话，那我也可以说给他的。因为从以弗所到撒尔迪斯的这段路也应当加到其他的一段上面去。这样，我就要说，从希腊的海到苏撒（美姆农市就是这样称呼的）的路程就是一万四千零四十斯塔迪昂，因为从以弗所到撒尔迪斯是五百四十斯塔迪昂，这样三个月的路程之外，还要加上三天。

（55）阿里司塔哥拉斯既然不得不离开斯巴达，他于是便到雅典去；雅典摆脱统治它的那些僭主的情况是这样。佩西司特拉托斯的儿子，僭主希庇亚斯的兄弟希帕尔科斯作了一个非常清楚的、告他说他将遭惨祸的梦，因而被原来属于盖披拉人的一族的阿里斯托盖通和哈尔莫狄欧斯杀死，但是在这之后雅典人在四年中间却受到了不但不轻于，反而更重于先前的僭主的统治。

（56）希帕尔科斯所梦见的情景是这样的：在泛雅典娜祭的前夜，他梦见一个身量高而姿容美好的男子站在他的面前，向他说出了这样的谜一样的诗句：

> 用像狮子一样的忍耐心来忍耐那难以忍耐的苦难吧，
>
> 世界上的任何人做了坏事最后都是要得到报应的。

而在天一亮的时候，他立刻便把他的梦告诉了圆梦的人。在这之后不久，为了不再做这样的梦，便去率领一个行列去向神奉献牺牲，而他就死在这个行列里面了[(22)]。

（57）杀死了希帕尔科斯的盖披拉人自称最初是从埃列特里亚来的。但是根据我个人的探讨，他们是腓尼基人，是和卡得莫斯一同来到今天称为贝奥提亚的那一部分的腓尼基人，贝奥提亚的塔那格拉地方被分配给了这些人，而他们也便定居在那里了。卡德美亚人起初是被阿尔哥斯人赶出那里的[(23)]，而这些盖披拉人又为贝奥提亚人所驱逐，于是他们便到雅典去了。雅典人在一定的条件下接受他们为市民，但是不许他们参与在这里不值得叙述的许多事情。

（58）盖披拉人所属的、这些和卡得莫司一道来的腓尼基人定居在这个地方，他们把许多知识带给了希腊人，特别是我认为希腊人一直不知道的一套字母。但是久而久之，字母的声音和形状就都改变了。这时住在他们周边的希腊人大多数是伊奥尼亚人。伊奥尼亚人从腓尼基人学会了字母，但他们在使用字母时却少许地改变了它们的形状，而

在他们使用这些字母时，他们把这些字母称为波依尼凯亚；这是十分正确的，因为这些字母正是腓尼基人给带到希腊来的。此外，伊奥尼亚人从古时便把纸草称为皮子，因为在先前由于缺乏纸草，他们是使用山羊和绵羊的皮子的。而甚至到今天，还有许多外国人是在这样的皮子上写字的。

（59）在贝奥提亚底比斯地方伊司美诺斯·阿波罗神殿，我自己曾看到过卡德美亚的字母。这种文字刻在某些三脚架上面，它们大部分和伊奥尼亚的字母相似。在一个三脚架上面刻着下面的字句：

> 阿姆披特利昂从铁列波阿伊人的地方来奉献了我。

这是拉伊欧司时代的东西，拉伊欧司是拉布达科司的儿子，拉布达科司是波律多洛司的儿子，波律多洛司又是卡得莫司的儿子。

（60）在另一个三脚架上刻着六步格的诗句：

> 拳击家斯卡伊欧斯在博得胜利之后把我作为一件十分优美的奉纳品，
>
> 献给了你，一箭千里的阿波罗神。

如果这个斯卡伊欧斯就是奉纳者而不是和希波库昂的儿子同名的另一个人的话，则斯卡伊欧斯就是拉伊欧司的儿子欧伊狄波司的时代的人了。

（61）在第三个三脚架上，仍然是六步格的诗句：

> 身为国王的拉欧达玛司把我作为一个十分优美的奉纳品，
>
> 献给一望千里的阿波罗神。

在这个拉欧达玛司，即埃提欧克列司的儿子当政的时候，卡德美亚人被阿尔哥斯人驱逐而逃到恩凯列司人的地方那里去。盖披拉人被留在后面，但是后来为贝奥提亚人所迫而撤退到雅典去；于是，他们在雅典有为他们自己专门修建的神殿，这神殿和其他雅典人没有关系。这些神殿特别是阿凯亚·戴米特尔的神殿和密仪是和其他神殿有所不同的。

（62）这样，我就叙述了希帕尔科斯所做的梦，以及杀死了希帕尔科斯的盖披拉人的来历。现在我必须更进一步，回来叙述我开头所讲的那个故事，即雅典是怎样从僭主们的统治之下把自己解脱出来的。既然希庇亚斯成了雅典人的僭主而且由于希帕尔科斯的死而更加虐待起

雅典人来，为佩西司特拉提达伊家所放逐而亡命的阿尔克美欧尼达伊族这一雅典家族，便想用和雅典的其他亡命者共同使用武力的办法归国解放雅典，但是他们并未能做到这一点，反而吃了大亏。他们曾在派欧尼亚的上方里普叙德里昂地方修筑了工事。由于他们想用一切办法来反对佩西司特拉提达伊族，他们便从阿姆披克图昂奈斯那里包筑当时还没有，但是现在才有的戴尔波伊神殿。由于他们既有钱又和他们的父祖一样都是有名的人，他们便把神殿修筑得比原来设计的还好，特别是他们在包工时原规定用石灰石修建神殿，但结果他们是用帕洛司的大理石修建了神殿正面的。

（63）但是，根据雅典人的说法，这些人当时曾留在戴尔波伊并且用金钱贿买了佩提亚，要她不管什么时候有斯巴达人前来向她请示公事或私事的时候，就告诉他们，要他们解放雅典。因此，由于拉凯戴孟人总是听到这样的神托，便派遣他们的一位市民、知名之士阿司特尔的儿子安启莫里欧司率领军队把佩西司特拉提达伊族从雅典驱出，尽管他们原是亲密的朋友。因为神的意旨在他们的眼中是比人的意愿更重要的。他们是循着海路用船只派遣了这些人的。因此安启莫里欧司便在帕列隆登陆并且使自己的军队也在那里上了岸；但是佩西司特拉提达伊族早已经知道了他的计划，于是便派人向与他们结盟的帖撒利亚去请求帮助。帖撒利亚人应他们的请求，在商议之后派出了他们的国王科尼昂人奇涅阿司和他所率领的一千名骑兵。当佩西司特拉提达伊族得到了这些同盟者的时候，他们便想出了一个办法：他们把帕列隆平原上的树木砍伐净尽以便人们可以在整个平原上驰骋自如，然后派出自己的骑兵和敌军交锋。骑兵进袭敌人并杀死了安启莫里欧司，还有许多拉凯戴孟人，并把残存的人们赶到他们的船上去。这样一来，从拉凯戴孟来的第一批军队就这样地被赶回去了。安启莫里欧司的坟墓在阿提卡的阿罗佩卡伊，库诺撒尔该斯的海拉克列斯神殿附近的地方。

（64）在这之后，拉凯戴孟人便派出更大的一支军队去进攻雅典，他们任命阿那克桑德里戴斯的儿子，他们的国王克列欧美涅斯为军队的统帅；这支军队他们是循着陆路，而不是循着海路派出的。当他们侵入阿提卡的时候，首先和他们交锋的就是帖撒利亚的骑兵，但是这支骑兵立刻便被击溃，其中四十多人被杀死，而那些得到活命的人们则尽量地找便捷的道路逃回帖撒利亚去了。于是克列欧美涅斯在他率领

着希望取得自由的雅典人来到城前时，便把僭主们的家族赶到佩拉斯吉孔城寨里面去并在那里把他们包围了。

（65）拉凯戴孟人的确到底也没有攻克佩西司特拉提达伊族的要塞（因为佩西司特拉提达伊一族在粮草方面有充分的准备，因此他们也便无意封锁这座要塞）；拉凯戴孟人对这个地方只围攻了几天，便返回斯巴达去了。但是实际上，却发生了一个偶然的事件，这个事件伤害了一方面，却帮助了另一方面，原来佩西司特拉提达伊族的孩子们在他们从那里暗中向安全的地方撤退时被捉住了。这件事情把他们的全部计划都给打乱了，于是为了领回他们的子弟，他们只得服从雅典人向他们提出的条件，即在五天之内离开阿提卡。不久之后，他们便离开到司卡曼德罗斯河岸上的细该伊昂去了，他们君临雅典人有三十六年[(24)]。他们原来也是属于披洛斯人涅列达伊族，那往时是异邦人，但是成为雅典人的国王的科德洛斯族和美兰托斯族也是和他们同样出于同一祖先的。因此，正是这个希波克拉铁斯为了纪念给自己的儿子起名为佩西司特拉托斯，因为涅司托尔的儿子的名字就是佩西司特拉托斯。

雅典人就这样地摆脱了他们的僭主之治的桎梏。自从他们取得自由以来，直到伊奥尼亚叛变了大流士而米利都的阿里司塔哥拉斯到雅典人这里来要求雅典人的援助的时候，这之间他们所做的和所经受的一切值得记述的事情，这都是我首先要叙述的。

（66）先前便是强大的雅典，在它从僭主的统治之下解放出来之后，就变得更加强大了。在那里拥有最大权力的有两个人，一个是阿尔克美欧尼达伊家的克莱司铁涅斯，人们都知道他曾经笼络过佩提亚；另一个是名门出身的提桑德洛斯的儿子伊撒哥拉司。我说不清楚这个人的身世，但是他的族人是曾向卡里亚·宙斯奉献过牺牲的。这两个人各自率领一派争夺政权，而克莱司铁涅斯既然在斗争中处于劣势，便和民众结合到一起了。不久他便把原来是四个部落的雅典人分成了十个部落；他废去了根据伊昂的四个儿子的名字该列昂、埃依吉科列司、阿尔伽戴司和荷普列司所起的部落名称，而用其他英雄的名字来称呼这些部落，在这些名称当中除去埃阿司之外，都是土著的英雄的名字。他所以把异邦人的名字埃阿司加到这里面来，因为他是雅典的邻人和同盟者。

（67）但是在我看来，克莱司铁涅斯这样做，不过是模仿他的母亲的父亲希巨昂的僭主克莱司铁涅斯罢了[25]。因为克莱司铁涅斯在对阿尔哥斯人开战之后，便把希巨昂地方行吟诗人的比赛给停止了，理由是在荷马的诗篇里面，几乎全部是以阿尔哥斯人和阿尔哥斯为吟咏主题的。此外，他想把阿尔哥斯英雄塔拉欧司的儿子阿德拉斯托斯从国内驱逐出去，因为这位阿德拉斯托斯的神殿现在还耸立在希巨昂城的市场上。于是他便到戴尔波伊去请示神托，他是否应当把阿德拉斯托斯驱除出去。但是佩提亚却回答他说，阿德拉斯托斯是希巨昂的国王，而他却是一个应当给石头砸杀的人。既然神不容许他实现自己的想法，他便回去尽力想可以使他把阿德拉斯托斯铲除掉的什么一个办法。于是当他认为他已经想出了一个办法的时候，他便派人到贝奥提亚的底比斯去，说他想把阿斯塔科斯的儿子美兰尼波司迎到自己的国里来。底比斯人答应了他的请求，于是他便把美兰尼波司迎到国内，并且在市会堂给他指定了一块圣所，使他座镇在那里最坚固的地方。为什么克莱司铁涅斯要把美兰尼波司迎到国里来呢（这一点我也是必须加以说明的），原来美兰尼波司乃是阿德拉斯托斯的不共戴天的敌人，因为阿德拉斯托斯曾杀死了他的兄弟美奇司铁乌司和他的女婿杜德乌斯。既然给美兰尼波司指定了一块圣所，那么克莱司铁涅斯便把阿德拉斯托斯的全部牺牲和祝祭拿走，而送给美兰尼波司了。不过希巨昂人对于阿德拉斯托斯一向是十分尊敬的，因为波律包司曾是那个地方的主人，而阿德拉斯托斯又是波律包司的女儿的儿子。波律包司死的时候没有儿子，便把王位传给阿德拉斯托斯了。在希巨昂人给予阿德拉斯托斯的其他尊荣之外，他们还由于他的不幸遭遇而用悲剧的歌舞队来祭祀他，他们这样做并不是为了狄奥尼索斯，而是为了阿德拉斯托斯的。但是克莱司铁涅斯把歌舞队仍然给回了狄奥尼索斯，而把其他的祭仪给予美兰尼波司了。

（68）他对于阿德拉斯托斯的处理办法就是这样。但是对于多里斯人的部落，他改变了他们的名字，为的是不使他们和希巨昂人与阿尔哥斯人属于相同的部落。在这一点上，他特别对于希巨昂人作了很大的侮弄，原来他给他们起的新名字是从猪和驴等词来的，只是把通常表示部落的语尾加到上面去罢了，只有他自己的部落是例外。他给自己的部落起了一个表示自己的统治的名称，把属于这一部落的人们称为阿尔凯拉欧伊（意为人民的统治者——译者注），而称其他的部族为叙阿塔伊（意为小猪——译者）、欧涅阿塔伊（意为小驴——译者）

或是科伊列阿塔伊（意为小猪——译者）。希巨昂人不仅是在克莱司铁涅斯的治下，就是在他的死后六十年中间都是使用这些名称的；但是后来，他们进行了商议，而把部落的名称改为叙列依斯、帕姆庇洛伊、杜玛那塔伊。此外，他们还添加了第四个部落的名字，这个名字依照阿德拉斯托斯的儿子埃吉阿列乌斯的名字而称为埃吉阿列依司。

（69）希巨昂人克莱司铁涅斯所做的事情就是这样。但是这个克莱司铁涅斯的女儿的儿子，因而承袭了他的外祖父的名字的雅典人克莱司铁涅斯，在我看来，他所以沿用他的外祖父的名字，是他也和他的外祖父一样瞧不起多里斯人，因而他不愿使自己的部落即雅典人与伊奥尼亚人相同。他既然把当时没有任何权利的雅典平民拉到自己的一方面来，他便给这些部落起了新的名字并且增加了部落的数目，废除了从前的四个部落首长，而设立了十个部落首长，把十个区划分给各个部落。在他把平民争取过来之后，他便比他的对方要强大得多了。

（70）伊撒哥拉司的这一方面既然失败了，他便想出了一个对策来。他请求克列欧美涅斯的帮助，因为克列欧美涅斯从围攻佩西司特拉提达伊族的时候起便是他自己的朋友了。而且由于克列欧美涅斯和伊撒哥拉司的妻子有不清不楚的关系，他曾经受到人们的指控。于是，克列欧美涅斯先派使者到雅典去，要求把克莱司铁涅斯和与他同党的其他许多雅典人驱逐出去，他把这些人称为因渎神而受到咒诅的人。他告诉给使者要说的话都是伊撒哥拉司教的。因为阿尔克美欧尼达伊家和他们的同党曾被认为犯了杀人之罪，但伊撒哥拉司与他的朋友并未参与其事。

（71）雅典的那些被咒诅者，他们的名字是这样得来的。有这么一个曾经在奥林匹亚比赛会上获胜的名叫库隆的雅典人，他自视甚高因而竟想成为一名僭主。于是他集结了一批和他年纪相仿佛的人，试图夺占城砦；但是当他在这件事上面未能成功的时候，他便坐到女神神像的旁边去请求庇护。于是当时治理着雅典的纳乌克拉洛司们[(26)]答应决不用死刑来惩罚他们而把库隆和他的人们从那里带走，但是他们还是被杀死了，而杀人的罪名就给放到阿尔克美欧尼达伊一家的身上。所有这一切都是发生在佩西司特拉托斯的时代以前的[(27)]。

（72）克列欧美涅斯既然派人去并要求放逐克莱司铁涅斯和被咒诅者，克莱司铁涅斯自己便悄悄地离开了城市。尽管如此，克列欧美涅

斯随后不久也还是率领着不大的一支军队来到了雅典，到了雅典之后，他便把伊撒哥拉司所指名给他的七百个雅典家族，作为被咒诅者放逐了。这样做了之后，他继而又试图解散议院[28]，而把当权的位置交给了伊撒哥拉司一党的三百人。但是议院反抗他而不肯服从，于是克列欧美涅斯和伊撒哥拉司和他们的一党便占领了卫城。这样，站在议院一面的其他雅典人便团结起来，围攻了他们两天；第三天他们便缔结了休战条约，而他们当中的拉凯戴孟人则扫数离开了国内。这样，克列欧美涅斯所听到的预言便应验了。原来当他去城砦想把它占领的时候，他到女神的内殿去打算跟她讲话，但是女祭司却从她的座位上站了起来，而在他还没有迈到门里面来的时候就说："拉凯戴孟的客人，回去，不要进到圣堂里面来，因为多里斯人按规定是不能进到这里面来的。"但是他回答说："妇人，我不是多里斯人，我是阿凯亚人。"于是他便不把这预言放到心上，而是试图按他自己的意思去做，但是正如我刚才已经说的，他和拉凯戴孟人再一次地被赶了出来。至于其他人，则雅典人把他们投入监狱而判处了死刑，在这些人当中就有戴尔波伊人提美西铁乌司。这个提美西铁乌司在膂力和勇武方面成就了若干极其伟大的事业，这些事业都是我能够列举的。

（73）这些人在入狱之后，就都给处死了。在这之后，雅典人便派人去把克莱司铁涅斯和被克列欧美涅斯所放逐的七百家族迎了回来；然后，他们又派使节到撒尔迪斯去，打算和波斯人结为同盟。因为他们知道，拉凯戴孟人和克列欧美涅斯是不会轻轻饶过他们的。当使节到达撒尔迪斯并且按照所吩咐的话说了一遍之后，撒尔迪斯的总督、叙司塔司佩斯的儿子阿尔塔普列涅斯便问他们，他们这些想和波斯人缔结联盟的人是何许人，他们住在什么地方，在他听使者说完之后，便给了他们一个答复；这一答复的大意是，如果雅典人把土和水献给国王大流士的话，那么他就和他们结成同盟，但如果不这样的话，他就命令他们回去。使者们在一起商量了一下，结果同意了他的要求，因为他们是一心想缔结联盟的。但是在回国之后，他们却因他们的做法而受到了很大的责难。

（74）另一方面，克列欧美涅斯认为他受到雅典人在言语和行动上的很大侮辱，因此并没有声明纠合的原因，他便从整个伯罗奔尼撒纠合了一支军队，以便对雅典的民众进行报复并且立伊撒哥拉司为僭主。因为伊撒哥拉司也是和他一起逃出了卫城的，于是克列欧美涅斯便率

领着大军一直入侵到埃列乌西斯，而贝奥提亚人也便根据商量好的计划，攻取了阿提卡边界地带的欧伊诺耶和叙喜阿伊，同时卡尔启斯人则从另一方面进攻并袭击阿提卡各地。雅典人虽然处于背腹受敌的地步，却决定一时先不去考虑贝奥提亚人和科尔启斯人，而是一直向着侵入埃列乌西斯的伯罗奔尼撒人攻去了。

（75）但是当两军正要交锋的时候，科林斯人他们却首先一致认为他们的所作所为是不正当的，因此改变了自己的初衷并撤退了。不久之后，斯巴达的另一个国王阿里司通的儿子戴玛拉托斯也这样做了，尽管他是和克列欧美涅斯一同率领着军队从拉凯戴孟前来的，而且他从来和克列欧美涅斯也没有什么意见不合的地方。由于这一次的分裂而在斯巴达制定了一项法律，即当派遣一支军队出去的时候，两个国王不能一同随军前往，但在这之前，他们却是二人同去的。既然其中的一个国王可以免除军役，那么图恩达里达伊族当中的一人也就要留在家里了。因此在埃列乌西斯，当其他的同盟军看到拉凯戴孟人的两个国王并不一心，而科林斯的军队也离开了他们阵地的时候，他们也同样地撤退并离开了。

（76）这是多里斯人第四次进入阿提卡了。两次他们是作为战争中的侵略者来到这里的，两次则是来帮助雅典平民的。在第一次的时候是他们在美伽拉建立一个殖民地（这次的远征若说是发生在科德洛斯统治雅典的时代是不会错的），第二次和第三次是他们从斯巴达出发，前来驱逐佩西司特拉提达伊家。第四次就是克列欧美涅斯这次率领着伯罗奔尼撒人一直进抵埃列乌西斯地方。多里斯人第四次入寇雅典的情况就是这样。

（77）这支远征的军队既然这样不光荣地解散，雅典人首先立刻便向科尔启斯人进攻，以便向他们进行报复。贝奥提亚人为了援助科尔启斯人而来到了埃乌里波斯。当雅典人看到对方有援军到来时，他们便决定首先攻击贝奥提亚人，然后再进攻科尔启斯人。他们和贝奥提亚人交锋而获得了一次辉煌的胜利。他们杀死了对方许多人并且抓了他们七百名俘虏。而在同一天里面，雅典人还渡海到了埃乌波亚，在那里他们又和科尔启斯人交锋。而在同样地制服了科尔启斯人之后，便在饲马者的土地上安置下了四千名屯田农民；至于饲马者，则这是富裕的卡尔启斯人的称呼。他们抓了许多科尔启斯的俘虏，他们使这些俘虏全都戴上枷锁并将之和贝奥提亚的俘虏一同监禁起来；但是后来

他们规定了每人二米那的赎金而把这些俘虏释放了。雅典人把用来拘系囚犯的枷锁悬在卫城上，这些枷锁在我的时代还可以看到，它们是悬在给美地亚人的火灾而烧焦的那一面城墙上，正对着朝西的那座神庙。此外，他们还奉献了十分之一的赎金用来铸造了一具青铜的驷车。这个青铜的驷车，就在卫城正门一进去左手的地方，上面刻着这样的铭文：

雅典的子弟们立了辉煌的战功，

他们制服了贝奥提亚和科尔启斯的武力，

用狱里的铁锁消灭了敌人的横傲；

他们把赎金的十分之一制成这些马匹呈献给帕拉司。

（78）雅典的实力就这样地强大起来了。权利的平等，不是在一个例子，而是在许多例子上证明本身是一件绝好的事情。因为当雅典人是在僭主的统治下的时候，雅典人在战争中并不比他们的任何邻人高明，可是一旦他们摆脱了僭主的桎梏，他们就远远地超越了他们的邻人。因而这一点便表明，当他们受着压迫的时候，就好像是为主人做工的人们一样，他们是宁肯做个怯懦鬼的，但是当他们被解放的时候，每一个人就都尽心竭力地为自己做事情了。

（79）以上便是雅典人所作所为的一切。但是，随后底比斯人便想对雅典进行报复而向神去请示。佩提亚说，底比斯人用他们自己的力量是谈不到复仇的，他们必须把这件事交给民会来办理并且向他们的最近的邻人请求援助。因此在请示神托的人们回来之后，便召开了一次大会，把神托在会上宣布了。而当底比斯人知道神托指示给他们要向最近的邻人求援的时候，他们一听见就说："如果是这样的话，那么我们最近的邻人不正是塔那格拉人、科洛那亚人、铁司佩亚人么！而且这些人一直是我们的战友并且和我们共同戮力作战的。这还需要向他们去请求么？也许神托的话所指的不是这个吧。"

（80）对于神托的话，他们是这样考虑的。但是，终于有一个懂得了神托的意思，于是他说："我想我是懂得神托告诉给我们的这段话的意思的。铁贝和埃吉纳据说是阿索波司的女儿，既然她们是姊妹，则神的回答的意思，我以为，是应该请求埃吉纳人来为我们报仇。"既然他们对于这个神托没有更好的解释，他们便立刻派人到埃吉纳人那里去，请求他们的帮助，因为这是神托的命令而且埃吉纳人又是他们的

最近的邻人。埃吉纳人答应了他们的请求，说是要派埃伊阿奇达伊族去帮助他们。

（81）底比斯人仗着有埃伊阿奇达伊族和他们在一起而重新挑起了战争，但是他们又吃了雅典人很大的苦头，因此他们便再一次到埃吉纳人那里去要求派出新的人来，而把埃伊阿奇达伊族送了回去。当时埃吉纳人正由于本身的繁荣而洋洋自得，再加上他们和雅典有过旧怨，因而依照底比斯人的请求，没有派使者去宣战就和雅典人打起来了。但雅典人正在忙于对贝奥提亚人作战，于是埃吉纳人便乘船下行到阿提卡来，蹂躏了帕列隆和沿岸地带的其他许多市区。这样一来，他们就使雅典人遭受了极大的损害。

（82）埃吉纳人和雅典人之间长期间不得解开的怨仇，原来是这样结起来的。由于埃披道洛斯人的土地什么都不生产，于是他们便派人到戴尔波伊去请示这一灾害的来由。佩提亚命令他们建立达米亚和奥克塞西亚的神像，说如果他们这样做的话，他们的命运就会好转。埃披道洛斯人继而又问神像是用青铜做，还是用石头做，佩提亚嘱他们既不用青铜，也不用石头，而是用人们在果园中栽培的橄榄树的木头来做。因此埃披道洛斯人便请求雅典人允许他们到那里去砍伐橄榄树，因为他们认为那里的橄榄树是最神圣的。而且据说当时确实是除了雅典之外，任何地方都没有橄榄树。雅典人同意把橄榄树送给他们，但条件是要埃披道洛斯人每年向雅典娜·波里阿司和埃列克铁乌斯奉献供物。埃披道洛斯人同意了这样的条件，于是他们的请求便得到了允许。他们建立起了用这些橄榄木制作的神像；于是他们的土地就生产了果实，而他们也履行了他们和雅典人的约定。

（83）直到当时，都和当时以前的时候一样，埃吉纳人在一切方面都是服从埃披道洛斯人的，特别是埃吉纳人要渡海到埃披道洛斯去，在那里请求判决他们相互间的一切诉讼事件。但是从这个时候起，他们开始造船并且妄自尊大起来，结果竟至叛离了埃披道洛斯人；他们相互之间既然成为寇仇，而且埃吉纳人又占着海上的优势，于是他们便使埃披道洛斯人遭到了很大的损害，同时又把埃披道洛斯人的达米亚和奥克塞西亚的神像偷了去，而把它们安放在他们国家腹地的、离他们的城市大约有二十斯塔迪昂远的一个名叫欧伊亚的地方。把神像安置在这个地方以后，他们便用奉献的各种牺牲和妇女的滑稽歌舞队来奉祀它们，为每一位神的合唱队都任命了十个负担费用的人。而歌舞

队中的妇女的挖苦对象不是任何男子，而是当地的妇女。埃披道洛斯人也有同样的仪式，但是他们另外还有不许向别人说的宗教仪式。

（84）但是当这两座神像被偷去的时候，埃披道洛斯人却停止履行他们向雅典人约定的义务了。于是雅典人便派出一名使者到埃披道洛斯人那里去表示自己的愤怒，但是埃披道洛斯人却申辩说他们并没有做错事情。他们说，只要神像留在他们自己的国内，他们是会履行约定的，但是现在他们既然被劫走了神像，那他们就不应当再向雅典人献纳供物了。而现在应当献纳供物的却是拥有神像的埃吉纳人了。雅典人于是派人到埃吉纳去，要求送回神像，但是埃吉纳人却回答说他们和雅典人是无交道可打的。

（85）根据雅典人的说法，在雅典人提出了他们的要求之后，他们就派出了一艘上面载着某些市民的三段桡船，这些代表全体人民被派出来的人到了埃吉纳之后，便想把那用阿提卡的木料制成的神像从座上搬下来带走；但是当他们不能用这种办法得到它们的时候，他们便用绳子把这两座神像绑起来拖它们，而当他们用绳子拖的时候，他们遇见了雷击，同时又遭到了地震。于是那些拖神像的三段桡船的水手们便心神错乱起来，而他们在这种错乱的心情之下，竟相互像对敌人那样地厮杀起来，直到最后他们只剩下了一个人，自己回到帕列隆来了。

（86）关于这件事，雅典人的说法就是这样。但是埃吉纳人却说雅典人不是只乘着一艘船（因为如果雅典人只派来一艘船甚或几艘船的话，那么即使他们自己没有船只，他们也是很容易把雅典人击退的），而实际上是乘着许多只船在他们那里上陆的，结果他们没有进行海战，便向雅典人投降了。但是他们却从来不能十分明确地指出，是因为他们自己承认自己在海战方面不行才投降的，还是因为他们故意做他们当时所做的事情。埃吉纳人说，在雅典人看到没有人出来和他们作战的时候，他们便从船上下来，着手去搬运神像，然而他们既然不能把神像从台座上搬下来，他们便用绳子缚住神像向下拖，而在他们拖呀拖呀的时候，这件事别人也许相信，但我是不相信的，两座神像竟一同向着他们跪了下来。从那时起这两座神像一直就是这个样子了。这就是雅典人所做的事情。但是关于他们自己，埃吉纳人说，他们知道雅典人想对他们作战，于是他们便预先保证了阿尔哥斯人对他们的援助。因此当雅典人在埃吉纳地方登陆的时候，阿尔哥斯人便

前来援助埃吉纳人，阿尔哥斯人是从埃披道洛斯偷偷地渡海到岛上来的，登陆之后便乘雅典人之不备向他们进攻，把他们和他们的船只切断。而也正是在这个时候，他们遇到了雷，同时还遇到了地震。

（87）这就是阿尔哥斯人和埃吉纳人的说法，而雅典人自己也承认他们中间只有一个人安全地返回了阿提卡。但是阿尔哥斯人说，把雅典人在只有一个人生还的战斗中击溃的正是他们，雅典人则说击溃了他们的是神力。但是雅典人说，即使是这个生还的人也没有得救，而是像下面所说那样地死掉了。原来他自己回到了雅典，把经过的惨事告诉了大家。据说当被派出去进攻埃吉纳的那些人的妻子们知道了这件事的时候，对于在所有的人当中只有他一个人安全返回这件事十分气愤，于是她们便集合在他的周边向他追问她们自己的丈夫在什么地方，并用她们衣服上的别针把他刺死了。这个人就这样地被刺杀了。在雅典人看起来，妇女们所干的这件事情比起她们的不幸遭遇来是更要可怕的。据说，他们想不出什么别的办法来惩罚这些妇女，便把她们的服装改换成为伊奥尼亚式的。原来直到当时为止，雅典的妇女是穿着和科林斯人的服装非常相似的多里斯式服装。结果这种服装就给变成了亚麻外衣，以便她们不会再用别针。

（88）然而，若是讲老实话，这种衣服不是起源于伊奥尼亚，而是起源于卡里亚的。因为在希腊本土，古代的全部妇女的服装都是和我们今天所说的多里斯式的服装一样的。另一方面，至于阿尔哥斯人和埃吉纳人，这一点也正可以说明为什么他们甚至为他们每一个国家作出一个规定，即他们的别针应该制作得比过去一般规定的长度长一半，而他们的妇女要特别把别针奉献到以上那些女神的神殿里去；而阿提卡制造的其他任何物品和陶器都不能带到神殿里面去，但是那里却习惯于用国产的器皿来饮水。因此阿尔哥斯和埃吉纳的妇女从那时起便由于和雅典人不和而戴着比先前要长的别针。而直到我的时代她们还是这样做的。

（89）雅典人和埃吉纳人开始结怨的缘由就是我上面所说的了。因此，在底比斯人前来邀请的时候，埃吉纳人立刻就来帮助贝奥提亚人了，因为他们还没有忘掉神像的旧事。埃吉纳人蹂躏了阿提卡的沿海地带，雅典人于是立刻开始着手对他们派出讨伐的军队。但是从戴尔波伊却来了一个神托，命令他们在埃吉纳人的这次蹂躏之后三十年中间不要轻举妄动，而在第三十一年里，则给埃阿科斯划出一个圣域

来，再对埃吉纳人发动战争。这样他们便可以顺利地达到他们的目的；但如果他们立刻派出一支军队攻打他们的敌人的话，他们诚然最后也可以制服他们的敌人，但是在这期间他们要受很多的苦，而且还要付出极大的气力。当雅典人听到人们把这一神托告诉给他们的时候，他们便给埃阿科斯划出一个圣域来，这个圣域现在就在他们市场的地方；但是既然埃吉纳人把他们蹂躏得这样苦，他们实在忍不住在三十年中间按兵不动。

（90）但是正当他们准备进行报复的时候，在拉凯戴孟却发生了一件妨碍了他们这样做的事情。原来当拉凯戴孟人知道了阿尔克美欧尼达伊族对佩提亚所施的策略以及佩提亚对他们自己以及对佩西司特拉提达伊族策略的时候，他们由于双重的理由而感到十分气愤，一则是由于他们从他们的祖国驱逐了他们自己的盟友，再则是由于他们这样做而雅典人对他们并没有表示感谢之意。此外，他们还受到神托的嗾使，因为神托警告他们说，雅典人将要对他们做出许多使他们对之结怨的事情来。而在这之前，他们是不晓得这些神托的。但是现在克列欧美涅斯却把神托带到斯巴达来，而拉凯戴孟人也就知道了这些神托的内容。克列欧美涅斯是从雅典的卫城得到了神托的；在当时之前，神托是在佩西司特拉提达伊族的手里，但是当他们被驱逐的时候，他们把它忘在神殿里了。既然被遗忘，这些神托就重新给克列欧美涅斯得到了。

（91）拉凯戴孟人既然重新得到神托并且看到雅典人的实力与日俱增而且根本没有服从他们的意思，他们便觉得，如果阿提卡的人民得到自由的话，则这些人是很可能会有一天做到与他们势均力敌的，但如果这些人受着僭主的统治，那这些人就会是软弱的，并且愿意服从于一个主人。既然有了这样的想法，他们便派人从佩西司特拉提达伊族的亡命地点海列斯彭特的细该伊昂那里把佩西司特拉托斯的儿子希庇亚斯召了来。希庇亚斯应召来到之后，斯巴达人又把他们其他盟国的使者们也召来，对这些人讲了下面的一番话："诸位盟友，我们承认我们的所作所为错了。因为我们受到伪造的神托的愚弄，把原来是我们的好友并且还答应使雅典臣服于我们的人们从他们的祖国的国土上驱逐出去了，而这样一来，我们就等于把那个城邦交到无恩无义的民众手里去了；这些人只要借着我们的力量得到自由而抬起头来，他们立刻便会用各种办法侮辱我们和我们的国王，并把我们和我们的国王驱

逐出去，而现在他们已神气起来并且也越来越强大了。既然他们的邻邦贝奥提亚人和科尔启斯人特别已经知道了这样做的代价是什么，我们认为其他各国不久也会知道他们自己的错误的。但是既然我们过去做错了，现在我们就要试图借着你们的帮助向他们进行报复，因为正是为了这个理由，我们才把你们在这里看到的希庇亚斯召来，把你们也从你们的城市请来，以便使我们的意见统一起来而力量也结合到一起，这样我们便可以把他带回雅典并归还我们从他那里拿走的东西。”

（92）以上便是拉凯戴孟人所说的一番话，但是他们的话在他们的大部分的盟国听起来却是很难接受的。在其他人等都默不作声的时候，一个叫做索克列斯的科林斯人说：“（α）拉凯戴孟人啊！你们现在正是在破坏平等的原则并准备在各个城邦恢复僭主政治，这真是让天空在大地的下面，大地在天空的上面，让人住在海里，鱼住在陆地上啊。要知道世界上没有一件事情是像僭主政治那样不公正，那样残暴不仁的。如果要僭主统治城邦在你们看来真正是一件好事的话，那么就首先在你们中间立一名僭主，然后再设法给其他的城邦立僭主吧。但是现在如何呢，你们自己从来不去试着立僭主并且用一切办法防范不要任何僭主在斯巴达起来，可是你们对你们的盟国却是不正当的。而且，如果你们也和我们一样有过这样的经验，对于这件事你们的看法就会比你们现在明智得多了。（β）科林斯人的国家组织形式，现在我想来说一说。统治者是少数人，即称为巴齐亚达伊的少数人，他们执掌着城市的大权，而他们之间又是相互通婚的。这些人当中有一个名叫阿姆庇昂的人，他有一个名叫拉布达的跛腿女儿。既然看到巴齐亚达伊中间没有一个人会娶她，她便被嫁给了佩特拉市镇的埃凯克拉铁司的儿子埃爱提昂，他原来是拉披塔依人凯涅乌司的后代。他娶了这个妻子或任何其他妻子后都没有给他生儿子，于是他为了孩子的事情到戴尔波伊去问个究竟。而在他刚一进入圣堂的时候，佩提亚立刻向他说出了下列的诗句：

> 埃爱提昂，虽然你没有受到任何人的尊敬，但崇高的荣誉还是应当属于你的。
>
> 拉布达不久将要怀孕，她将要给你生下一块圆的石头，
>
> 这石头注定要落到王族的头上，而对科林斯执行正义。

给埃爱提昂的这个神托不知怎的到了巴齐亚达伊族的耳朵里去，而他们对于送到科林斯来的前一个神托也是不了解的，尽管这一神托的意

义和给埃爱提昂的那个神托的意义是一样的。神托里的诗句是这样：

雌鹰在山里怀孕，一只雄壮

而凶猛的

狮子将要从那里诞生；它将要把许多人

的膝头解开。

因此，你们这些科林斯人，我要你们

很好地注意一下，

你们这些住在美丽的佩列涅泉的旁边，

住在巍峨的科林斯的人们啊！

（γ）在先前给巴齐亚达伊族的这一神托是他们所不能解释的。但是现在，当他们知道了给埃爱提昂的这个神托的时候，他们立刻懂得，前一个神托和埃爱提昂的这个神托是符合的。他们既然也懂了这个预言，他们便按兵不动地等在那里，打算把给埃爱提昂生下的不管什么东西给毁掉。因此，当他的妻子一分娩的时候，他们便派出了他们同族的十个人到埃爱提昂住的市镇去以便把小孩杀死。这些人来到佩特拉，走进埃爱提昂的住所来要这个孩子。对他们此行的目的丝毫也不晓得的拉布达以为他们提出这样的要求是由于他们和孩子的父亲的友谊，因此便把他带了出来交给其中的一个人。故事说，这些人在道上曾商议好，第一个接过孩子的人应当把他摔到地上去。因此当拉布达把孩子带来并交出孩子的时候，由于上天的保佑，这个孩子竟向接过他的那个人微笑起来。这个人看到了他的微笑而恻隐之心使他不忍下毒手，因而他便由于心里发软而把孩子交给了第二个人，第二个人又交给第三个人，这样经过了十个人的手，却没有一个人想把他杀死。于是他们把这个孩子交回给他的母亲而出去了，他们站在门前相互埋怨和责怪起来，但主要是对那第一个接过了孩子的人，因为他并没有按他们计划好的办法去做。过了一会儿，他们才想到再进去，大家一齐动手来杀死这个孩子。（δ）但是神托注定埃爱提昂的后人将会是科林斯受难的原因。因为拉布达站在离门很近的地方，把他们所说的一切都听到了。她害怕他们改变主意而再来拿走这个孩子而把他杀死，于是她便把孩子带走，而把他藏在一个柜子里，因为她认为这个地方是最难找到的。原来她知道，如果他们回来着手搜寻的时候，他们是会把每个地方都搜查到的，而实际上他们正是这样做了。他们前

来搜查，但是在搜查不到时，他们便决定回去并且告诉派他们前来的人，说他们已按照命令把一切都办妥了。（ε）这样，他们就离开并且这样报告了。但是埃爱提昂的儿子很快地成长起来了，而且由于他逃脱了那次的危险，他便由于那个柜子而起名为库普赛洛斯（希腊语的库普赛列ηυψε ' λη原来是柜子的意思——译者）。而当库普赛洛斯长大成人而到戴尔波伊请示神托的时候，戴尔波伊便给了他一个有双重意义的神托。库普赛洛斯相信了这个神托，于是他攻打并取得了科林斯。神托的话是这样的：

> 到我的圣堂里来的这个人是幸福的，
>
> 埃爱提昂的儿子库普赛洛斯，著名的科林斯的国王，
>
> 他自己和他的儿子们是幸福的，但是他的儿子的儿子却不是幸福的。

以上就是神托的话。但是库普赛洛斯在取得了僭主的权力以后，却变成了这样的一个人：他放逐了许多科林斯人，他剥夺了许多人的财产，更杀害了为数要多得多的人的生命。（ζ）他统治了三十年[(29)]并且得到了善终，继他为僭主的是他的儿子佩利安多洛斯。佩利安多洛斯在起初，性情比他的父亲要温和些，但是自从他通过自己的使者和米利都的僭主特拉叙布洛斯有了交往之后，他就变得比库普赛洛斯残暴得多了。因为他有一次曾派遣一名使者到特拉叙布洛斯那里去，去请教他使用怎样的办法最安全地处理事务，才能够把他的城邦治理得最好。特拉叙布洛斯把从佩利安多洛斯派来的这个人领到城外的一块谷地来，而当他经过这块谷地的时候，他便一再地询问来人有关于从科林斯前来的事情，同时却不停地把长得比别的穗子高的穗子剪下来抛掉。他便这样地走过了整块的田地并把谷物中所有最好的和收成最好的部分毁掉了。在这之后，他一言不发，便把使者打发走了。当使者回到科林斯的时候，佩利安多洛斯急于想知道他所带回来的忠告是什么，但是这个使者说，特拉叙布洛斯并没有给他任何忠告，他认为他被派去见的那个人是一个性情奇怪的人，因为他是一个精神失常的人而且是一个毁掉自己财产的人。于是他把他看到特拉叙布洛斯所做的事情叙说了一遍。（η）但是佩利安多洛斯明白了他所做的是什么事情并且认识到，特拉叙布洛斯是劝告他杀死他的城邦中最杰出的人们，并且从此要以非常残暴的手段来对待自己的臣民，用诛杀或是流放的办法。库普赛洛斯所没有做到的事情，佩利安多洛斯都给完成了；而在一天里，由于他自己的妻子梅里莎的缘故，他把科林斯的全

体妇女都给剥得精光。因为他曾派遣使者到阿凯隆河河畔的铁斯普洛托伊人那里去，请示死者关于一个异邦人委托的物品的神托。但是梅里莎的幽灵出现了，她说她什么也不告他，也不告他托存的物品在什么地方，因为她说她冷而且没有穿任何衣服。原来佩利安多洛斯虽然把衣服和她一同埋葬，但是没有把衣服烧掉，因此这衣服对她便没有用了。她说她要举出这样一件事情来证明她所讲的话是真实的，即佩利安多洛斯曾把面包放到冷却的灶里面去。当这话给带回到佩利安多洛斯那里去的时候（因为他曾和梅里莎的尸体交媾，因此他知道她所举出的证据是真的），他听了这话之后立刻宣布说全体的科林斯妇女都应当到希拉的神殿来。因此她们来的时候就像参加节日的庆祝一样，把她们最好的衣服都穿上了。但佩利安多洛斯却把自己的亲卫兵安置在那里，不分贵妇和女仆，一律剥下她们的衣服并且把所有的衣服堆到一个穴里烧掉，同时并向梅里莎进行祷告。当他这样做了之后，第二次派人去到梅里莎那里去，于是梅里莎的幽灵就告诉了他异邦人存放的物品在什么地方。

拉凯戴孟人啊，你们要知道这就是僭主政治，而这就是它所干的勾当。当我们科林斯人看到你们把希庇亚斯召来的时候，我们的确是十分惊讶的。但现在听到你们这样讲话，我们便更加惊讶了。因此借着希腊诸神的名字，我们恳求你们不要在各个城邦建立僭主政治吧。如果你们不停止这样做，而不正当地试图把希庇亚斯带回来的话，那么你们可要知道，科林斯人是不会同意你们的做法的。”

（93）以上便是科林斯的代表索克列斯所讲的一番话。和他答话的是希庇亚斯，他和索克列斯一样呼告诸神前来作证，他说，当科林斯人注定要为雅典人所烦扰的宿命时刻到来时，则科林斯人的确是会比任何人都更想念佩西司特拉提达伊族的。希庇亚斯所以这样地来回答，是因为他比任何人都更确切地体会到神托的含义。但是到目前为止一直保持沉默的其他盟邦代表，在他们听到索克列斯的无所顾忌的发言时，他们也就都讲了话并且表示同意科林斯人的意见，他们都请求拉凯戴孟人不要对希腊的城邦实施任何革新。

（94）这样一来，这个计划便作罢了。希庇亚斯不得不离开了。马其顿人的国王阿门塔斯想把安铁莫斯给他，而帖撒利亚人则想把约尔科司给他。但是他都不愿意要，而是再回到细该伊昂，这是佩西司特拉托斯用武力从米提列奈人那里夺取过来的市邑，而在把它征服之后，

他便把他和一个阿尔哥斯妇人之间所生的庶子海该西斯特拉托司安置在那里做僭主。但是海该西斯特拉托司并未能和平无事地保有他从佩西司特拉托斯所承受过来的地方，因为米提列奈人和雅典人在长年中间从阿奇列昂和细该伊昂城出兵兴战。米提列奈人出兵是要收回失地，雅典人则是不承认它，他们所持的论据则是爱奥里斯人对于伊利亚斯的领土，并没有比他们本身，或是比帮助美涅拉欧司为海伦之被劫复仇的其他任何希腊人更多的权利。

（95）在这一战争的战斗当中，发生了许多事情，但是下面的这件事情是值得一记的：在雅典人取得胜利的一次战斗中，诗人阿尔凯峨斯临阵脱逃了，但是在跑开时他的武器却被雅典人得到并且给悬挂在细该伊昂地方雅典娜的神殿里。阿尔凯峨斯因此做了一首诗送到米提列奈去，在这首诗里他向他的朋友美兰尼波司陈述了他自己的不幸遭遇。但是，至于米提列奈人和雅典人，则库普赛洛斯的儿子佩利安多洛斯给他们讲了和，他们在这件事上服从了他的仲裁。讲和的条件是每一方面各自保有他们原有的地方。这样一来，细该伊昂便归雅典来统治了。

（96）但是从拉凯戴孟来到亚细亚的希庇亚斯却玩弄了各式各样的手段，他向阿尔塔普列涅斯诽谤雅典人，用一切办法想使雅典屈服于他和大流士。而正当希庇亚斯这样做的时候，雅典人知道了这件事，于是他们派使者到撒尔迪斯来，警告波斯人不要相信这些被放逐的雅典人。但是阿尔塔普列涅斯却命令他们把希庇亚斯迎回去，如果他们愿意求得安全的话。当这个命令被带回给雅典人那里去的时候，雅典人却不同意这样做。既然他们不同意这个办法，那他们便得对波斯进行公开的战争了。

（97）他们作了这样的打算，因此也便对波斯人表示了敌视的态度。正在这时，被斯巴达人克列欧美涅斯从斯巴达赶了出来的米利都人阿里司塔哥拉斯来到了雅典，因为雅典这个城市是比其他任何城市都要强大的。阿里司塔哥拉斯来到民众面前，便像在斯巴达那样地讲述了一番，他谈到了亚细亚的富藏，又谈到了波斯人怎样习惯于在作战时既不带盾牌，又不带长枪，因而是很容易被战胜的。他说了这一番话之后，又说米利都人是从雅典移居过去的，而拯救他们这一非常有钱的民族，这是十分正当的事情。他用一切办法来保证他的恳求的诚意，直到最后他把雅典人说服的时候。看来，真好像欺骗许多人比欺

骗一个人要容易些，因为他不能欺骗一个人，即拉凯戴孟的克列欧美涅斯，但是他却能欺骗三万名雅典人。这样，雅典人便被说服了，他们议决派遣二十只船去帮助伊奥尼亚人，指定一个在各方面都享有令誉的雅典市民美兰提欧斯为海军统帅。派出去的这些船只就成了后来希腊人和异邦人的纠纷的开始。

（98）阿里司塔哥拉斯比其他人都要早地乘船出发了。他来到米利都之后，便想了一个办法，不过这个办法并没有使伊奥尼亚人得到好处（诚然他的计划的目的原来也不在此，而只是想跟国王大流士找找麻烦而已）。他派一个人到普里吉亚的派欧尼亚人那里去，这些人是被美伽巴佐斯作为俘虏从司妥律蒙河那里带来的，现在则不和别人杂居地住在普里吉亚的一个地区和一个村落里；而当这个人来到派欧尼亚人的地方时，他就说："派欧尼亚人，我是米利都的僭主阿里司塔哥拉斯派来给你们指出解放的道路的，如果你们愿意追随他的话。整个伊奥尼亚现在都已起来反抗国王，而你们是有力量安全地夺回你们自己的国土的。你们所负责的部分是一直到大海的地方，过去这个地方就是我们的事情了。"派欧尼亚人在他们听到这话的时候，是非常欢喜的。他们中间有一些人害怕危险而住在原地不动，但是其余的人却带着自己的妻子儿女逃向大海去了。到了那里之后，派欧尼亚人便渡海到了岐奥斯；而当着一大队波斯骑兵紧紧地追击他们的时候，他们已经到了那里。波斯人既然无法追上他们，他们便派人到岐奥斯去，命令派欧尼亚人回来；派欧尼亚人不肯这样做，却给岐奥斯人从岐奥斯带领到列斯波司去，而列斯波司人又把他们带到多里司科斯那里去。从那里他们便循着陆路返回派欧尼亚了。

（99）至于阿里司塔哥拉斯，则当雅典人率领着他们的二十只船来的时候，当雅典人和其他联盟者都来齐了的时候，阿里司塔哥拉斯便拟定了一个向撒尔迪斯进军的计划。和雅典人的二十只船同来的，还有五艘埃列特里亚人的三段桡船，埃列特里亚人前来参加战争不是为了取悦雅典人，而是为了米利都人，前来报答米利都人对他们的恩谊的（原来在这之前，当埃列特里亚人对卡尔启斯人作战时，米利都人曾是他们的联盟者，但同时萨摩司人却来帮助卡尔启斯人以对抗埃列特里亚人和米利都人）。他本人并不和军队一同前进而是仍旧留在米利都，并任命其他人担任米利都人的统帅，这就是他自己的兄弟卡罗披诺司和另一个叫做海尔摩庞托司的市民。

（100）带着这样的兵力来到了以弗所的伊奥尼亚人，在以弗所境内的科列索司地方下了船。他们自己率领着一支大军向内地迈进，而使以弗所人在路上做他们的向导。他们沿着凯科斯河行进并且从那里越过特莫洛斯山，这样他们便到了撒尔迪斯并攻占了它，而没有受到任何抵抗。他们攻占了它所有的地方，留下的只有卫城，因为那里有阿尔塔普列涅斯率领一支大军防守着。

（101）但下面的情况使他们不能劫略这座城市。撒尔迪斯的较大部分的房屋都是芦苇造成的，即使有一些砖造的房屋，它们的屋顶也都是芦苇盖成的。结果是，如果有一个兵把这样的一所房子点着，大火就会一所房屋接着一所房屋地在全城烧起来。在城市着火的时候，吕底亚人和市内的全体波斯人，由于火烧了外围而从四面八方向着他们迫来，而他们又无法逃出城外，因而他们便都拥到市场以及流经市场的帕克托罗司河的地方来，帕克托罗司河从特莫洛斯山把金砂带了下来，像海尔谟斯河流入海里那样地流入海尔谟斯河。吕底亚人和波斯人集合在帕克托罗司河河畔的市场上，并不得不在那里保卫自己。当伊奥尼亚人看到他们的某些敌人保卫自己，又有一大群人迫近他们的时候，他们害怕了，于是便从城里向名为特莫洛斯的山那方面去，到入夜的时候，他们就离开那里上了船。

（102）这样，撒尔迪斯和在那里的当地女神库贝倍的神殿就化为灰烬了[(30)]；而后来波斯人便以这座神殿的焚烧为借口，把希腊的神殿都给烧掉了。但是，这个时候，住在哈律司河这一边的波斯人，在听到了这些情况的时候，便集结起来前来援助吕底亚人。不过他们却发现伊奥尼亚人已经不在撒尔迪斯了。但是他们却在后面追踪而在以弗所追上了伊奥尼亚人。伊奥尼亚人在那里列阵迎击他们，但是吃了惨重的败仗。他们中间有不少知名之士死在波斯人的刀下，特别是埃列特里亚人的统帅埃瓦尔启戴司，这个人曾因在比赛时获胜而获得桂冠并且曾受到凯欧斯的西蒙尼戴斯的很大的赞赏。在战斗中幸而活命的那些伊奥尼亚人便各自逃散，返回自己的城市去了。

（103）他们当时便是这样进行战斗的。但是不久雅典人便完全离开了伊奥尼亚人并拒绝帮助他们了，尽管阿里司塔哥拉斯曾派使者前去恳切请求。虽然伊奥尼亚人失去了他们的雅典联盟者，却仍是同样积极地继续准备对国王的战争（原来他们对大流士从一开头就已经这样干了）。他们乘船到海列斯彭特去并且征服了拜占廷以及那一地区的

所有其他城市。然后他们又乘船离开了海列斯彭特到卡里亚去，并使大部分的卡里亚人都站到他们的一面来。因为甚至直到当时不愿意和他们结成联盟的卡乌诺斯，在撒尔迪斯被烧之后都和他们结合起来了。

（104）而且，除去阿玛图司人以外，全体塞浦路斯人也都自愿地加入了他们的行列。因为他们也叛离了美地亚人，叛离的经过是这样。有一个叫做欧涅西洛司的人，他是撒拉米司人的国王戈尔哥斯的弟弟、凯尔西司的儿子埃维尔顿的儿子西罗莫斯的孙子。这个人以前常常劝说戈尔哥斯叛离大流士，而当他知道伊奥尼亚人也叛离了的时候，他也便立刻极力催促戈尔哥斯这样做。但是当他不能说服戈尔哥斯的时候，他和他的一党便等待着他的哥哥走出撒拉米司城的时候，把城门关上不许他进来。失去了自己的城市的戈尔哥斯亡命到美地亚人那里，而欧涅西洛司便成了撒拉米司的国王。他说服全塞浦路斯与他一道叛离了大流士，例外的只有不肯听从他的阿玛图司人。于是他便围攻了他们的市邑。

（105）于是欧涅西洛司便围攻了阿玛图司。但是当大流士听说撒尔迪斯被攻克并且给雅典人和伊奥尼亚人烧掉，而米利都人阿里司塔哥拉斯又是结党策谋这个计划的首脑人物的时候，据说他刚一听到这话并不把伊奥尼亚人放在心上，因为他确信所有他们都不能因叛变行动而免于惩罚，而只是问雅典人是什么样的人。当人们告诉他之后，他便要人们把弓给他拿来，他放一支箭在弓上并把它射到天上去，在把这支箭射到上空去的时候他祈求说："哦，宙斯，容许我向雅典人复仇吧！"自是而后，每到他用饭的时候，他都要他的一个仆人在他的面前说三次："主公，不要忘掉雅典人啊！"

（106）在发出了这样的命令之后，大流士便把米利都人希司提埃伊欧斯召到他的面前来，这时他已把希司提埃伊欧斯留在身旁有很长一个时候了。大流士于是问他："希司提埃伊欧斯，我听说你把米利都付之管理的那个代理官已经叛离了我。他从对面的大陆渡海把人们带了过来，说服了因其行为而应受我的惩罚的伊奥尼亚人和他们纠合到一起，并且掠夺了我的撒尔迪斯城。因此现在我要问你，你认为这样的做法对不对？而且不是你从中策划，这样的事情又如何能够做出来？你可要小心今后不要叫人发现你是要对这些行动负责的。"听了这话之后，希司提埃伊欧斯便回答说："主公，你讲的这是什么话？我是绝不

会出那会使你招致不论是大的或小的损害的任何主意的！而且我要这样做，我是想干什么呢？我又是缺少什么呢？你所有的一切东西我都可以有，而且我又有这样的荣誉来和你商量一切事情。而且，如果我的代理官确实做出了像你所说的那样的事情，那请你确信，这他是自己想这样做的。至于我本人，我甚至不能相信这样的情报，说米利都人和我的代理官背叛了你。但如果他们真是这样做了，而且国王你所听到的事实是真实的事情的话，那么我就请你好好地注意一下，当初你把我从海岸地带调出来，你是做了什么样的一件事情啊。因为这样一来，由于我被调离伊奥尼亚人的视界，伊奥尼亚人便借着这个机会实现他们久已想望的事情，而如果我在伊奥尼亚的话，那就不会有任何一个城邦作乱了。因此，请尽速把我派到伊奥尼亚去，这样我便可以使那个地方恢复原来的安定秩序并且把策划这一切的那个代理官引渡到你的手里。因此，当我依照你的意旨把这件事完成的时候，我用你们王室的诸神来发誓，在我使海上最大的萨尔多岛[(31)]向你纳贡之前，我决不脱掉我下去到伊奥尼亚时所穿的服装。”

（107）希司提埃伊欧斯就是这样说的，他的本意在于欺骗，但是大流士却同意他的话并且放他走了。大流士命令希司提埃伊欧斯，要他在完成他许下的事情的时候，再到苏撒前来见他。

（108）一方面，当关于撒尔迪斯的消息传到国王这里来，而大流士像我说的那样用弓箭射了天空之后，他便和希司提埃伊欧斯商量；希司提埃伊欧斯得到了大流士的允许，便到海岸地带去了。而正是在这个时候，发生了下面我所说的事情。正当撒拉米司的欧涅西洛司围攻阿玛图司人的时候，他得到消息说，一个叫做阿尔图比欧司的波斯人被认为正在率领着一支波斯的大军乘船到塞浦路斯来。欧涅西洛司知道这件事之后，便派使者到伊奥尼亚各地去召集人民，而伊奥尼亚人在稍加考虑之后便率领一支大军来到了。因此，当波斯人从奇里启亚渡海后循着陆路向撒拉米司推进的时候，伊奥尼亚人正在塞浦路斯，同时腓尼基人正乘船绕过了一个称为塞浦路斯之钥的地岬。

（109）既然事情的情况是这样，塞浦路斯的僭主们于是把伊奥尼亚人的将领们召集起来，向他们说：“伊奥尼亚人！我们塞浦路斯人任凭你们选择你们作战的对手，波斯人或是腓尼基人。因为，假如你们愿意在陆地上列阵并且和波斯人一决雌雄的话，那么你们现在就应当下船在陆上列阵，而我们则登上你们的船对腓尼基人作战；如果你们宁

愿和腓尼基人较量，那你们当然也可这样做。不过不管你们选择什么人为作战对象，都务必要做到使伊奥尼亚和塞浦路斯得到它们的自由，因为它们是指望着你们的。”于是伊奥尼亚人回答说：“可是，我们是伊奥尼亚根据全体一致的决定派出来保卫海洋的，不是把船交给塞浦路斯人而自己在陆地上和波斯人作战的。因此我们将努力在交付给我们的事情上勇敢地完成任务。而你们也必须奋起勇敢作战，因为你们是不会忘记你们给美地亚人做奴隶时的痛苦的。”

（110）伊奥尼亚人便是这样回答的。波斯人不久就来到了撒拉米司平原，于是塞浦路斯的国王们便下令列阵备战，他们把撒拉米司人和索罗伊人的最精锐的部分选出来和波斯人对抗，而用其余的塞浦路斯人来抗击敌军的其他部分。欧涅西洛司自己则选了一个阵地率军与波斯的将领阿尔图比欧司相对峙。

（111）阿尔图比欧司所骑的马受过这样的训练，这种马一遇到和披甲的步兵作战时就要直立起来。欧涅西洛司听到这种情况之后，便向他那精于战术并且非常勇敢的卡里亚族的盾手说：“我听说阿尔图比欧司的马会直立起来并且会把任何它遇到的人猛踢猛咬。你想一下并立刻告诉我，你所伺伏和要打击的是哪一个，是阿尔图比欧司本人还是他的马。”于是他的这个走卒回答他说：“国王，我准备打其中的任何一个或者是两个都打，你怎样吩咐，我就怎样做。但我愿意告诉你我认为对你最合适的做法。在我看来，国王和将领是应当对付国王和将领的（如果你杀死一个敌人的将领的话，那你就成就了一件伟大的功业，而如果，当然我希望不会有这样的事，他杀死了你的话，那么被一个够得上是对手的人杀死，死亡的悲惨程度也是会减少一半的），而对于我们这些仆从来说，那我们是应当和与我们同样身份的仆从，乃至和马匹作战的。不要害怕马的那些把戏。我向你保证，它再也不会和任何人在战斗中玩这套把戏了。”

（112）以上便是他说的话。紧接着两军在陆上和海上的激战就开始了。伊奥尼亚人那一天在海上表现出占着很大的优势，他们打败了腓尼基人；在他们当中，萨摩司人是最勇敢的。在陆地上，当两军相会时，他们便相互交起锋而打起来了。下面我要说一说关于这两个将领的事情。阿尔图比欧司拍马向欧涅西洛司攻来，而欧涅西洛司则像他和他的盾手约定的那样，一下子把乘马向他打来的阿尔图比欧司刺下马来，而当阿尔图比欧司的马直立起来把它的前脚踏在欧涅西洛司的

盾牌上的时候，这个卡里亚人立刻便用他的新月形的刀把马腿割了下来。这样一来，波斯的将领阿尔图比欧司和他的马便都战死了。

（113）当其他人等还在作战的时候，库里昂的僭主斯铁塞诺尔却率领着他的一批人数不算少的人投敌了。据说这些库里昂人是阿尔哥斯人的移民。在库里昂人投敌的时候，撒拉米司人的战车也学了他们的样子。这样，结果就使波斯人占了塞浦路斯人的上风。因此军队被击溃了，许多人被杀死了。阵亡的人当中有发动了塞浦路斯人起事的凯尔西司的儿子欧涅西洛司，还有索罗伊人的国王阿里司托库普洛司。阿里司托库普洛司是披罗库普洛司的儿子，而当雅典的梭伦在他到塞浦路斯来的时候，曾在一首诗里称赞这个披罗库普洛司，说他比所有其他的僭主都好。

（114）关于欧涅西洛司，则阿玛图司人是把他的头割了下来带到阿玛图司去。他们把这个头高悬在城门之上，因为他曾经围攻过他们的城市。在欧涅西洛司的首级挂在那里若干时候后，里面就空了，于是一群蜜蜂飞到里面去满满地造了窠。由于有了这样的现象（阿玛图司人便请示关于这个髑髅的神托），神托指示他们把这个髑髅拿下埋起来，并且每年像对英雄那样地向欧涅西洛司奉献牺牲。神托说，他们这样做，运气就会变好。

（115）阿玛图司人这样做了，他们直到我的时候还是这样做的。但是当着在塞浦路斯的海面上进行海战的伊奥尼亚人知道欧涅西洛司的一切已经垮台，而除了撒拉米司人交给了他们先前的国王戈尔哥斯的撒拉米司之外塞浦路斯的一切城市均被围攻的时候，他们一接到消息立刻乘船跑到伊奥尼亚去了。在塞浦路斯的城邦当中，被围攻得最长久的是索罗伊人。波斯人在第五个月里用了把对方城墙下面掘空的办法才攻克了这座城邦。

（116）这样，塞浦路斯人虽然在一年中间争得了自由，结果却再一次遭到了奴役[(32)]。同样是波斯的将领，而同样又都娶了大流士的女儿的达乌里塞司，叙玛伊埃司和欧塔涅斯追击那些远征撒尔迪斯的伊奥尼亚人并把他们赶到他们的船上去。在这一胜利之后，他们就在他们中间分配了各个城邦并且把它们劫掠一空。

（117）达乌里塞司向海列斯彭特的各个城市进兵，他先后攻占了达尔达诺斯、阿比多斯、佩尔柯铁、拉姆普撒柯斯和帕依索司。他攻占

每一座城市所费的时期是一天。正当他从帕依索司向帕里昂进兵的时候，他得到消息说，卡里亚人和伊奥尼亚人同谋背叛了波斯人，于是他便离开了海列斯彭特，率领军队向卡里亚进发了。

（118）但是，结果怎样呢，在达乌里塞司到达以前，卡里亚人就知道了这个消息；而当卡里亚人听到这个消息时，他们便在玛尔叙亚斯河河畔的一个叫做白柱的地方集合起来。这个玛尔叙亚斯河的发源地是伊德里亚司地区，最后流注到迈安德罗司河里去。他们在那里集合时提出了许多计划，然而在我看来，这些计划中最好的是金杜埃司人，娶了奇利启亚国王叙恩涅喜斯的女儿为妻的玛乌索洛司的儿子披克索达洛司所提出的计划。披克索达洛司的计划的要点是，卡里亚人应该渡过迈安德罗司河而背着这条河进行战斗，因为这样他们既然被切断退路而不能逃跑，那他们便不得不坚守阵地，这样他们就一定会比平时更加勇敢了。不过披克索达洛司的这个意见并没有得到大多数人的同意，却反而是另一种看法占了上风，这就是要波斯人而不是卡里亚人背向着迈安德罗司河，理由是如果这样的话，在波斯人被战败而退却时他们无法逃脱而是会被赶到河里去的。

（119）不久之后，当波斯人到来并渡过了迈安德罗司的时候，他们和卡里亚人就在玛尔叙亚斯河的河畔交锋了。卡里亚人进行了长时期的顽强的战斗，但是他们终因寡不敌众而败北了。波斯人死在那里的有两千人，而卡里亚人阵亡的则多到一万人。他们当中逃出战场的人们则逃往拉布劳昂达，在那里被赶到洋梧桐的大圣林，即宙斯·司特拉提欧司的圣域中去。在我们所知道的人们当中，只有卡里亚人是向宙斯·司特拉提欧司奉献牺牲的。在被赶到那里去之后，他们便商量如何能使他们自己得到最大的安全，是自己向波斯人投降好呢，还是全体一致退出亚细亚好呢。

（120）但是正当他们商量的时候，米利都人和他们的同盟军前来增援了。于是卡里亚人便放弃了他们先前的计划并准备重启战端。他们迎击波斯人的进攻，但是吃了比前一次还要惨重的败仗；他们的全军中阵亡的人很多，不过米利都人所受的打击却是最重的。

（121）但是后来卡里亚人从这次的灾祸恢复过来，又开始准备战斗了。他们听说波斯人又出发向他们的城市进攻了，于是他们在佩达索斯地方的大道上设下了埋伏，结果波斯人在夜间中了他们的伏兵而全

部阵亡了，和他们同时丧命的还有他们的将领达乌里塞司、阿摩尔盖司和昔西玛凯司。巨吉斯的儿子密尔索斯也和他们一同阵亡了。指挥这一支伏兵的人就是美拉撒人伊巴里诺司的儿子海拉克列戴斯。

（122）这些波斯人就这样地阵亡了。那些追讨远征撒尔迪斯的伊奥尼亚人的人们中的一人叙玛伊埃司现在是向普洛彭提斯推进并在那里攻克了美西亚的奇欧司。而在他征服了这个地方之后，当他听到达乌里塞司已经离开海列斯彭特并向卡里亚挺进的时候，他便离开了普洛彭提斯而率军前往海列斯彭特。他征服了住在伊里翁地方的全部爱奥里斯人，以及古昔的铁乌克洛伊人的遗族的盖尔吉斯人。但是当叙玛伊埃司正在征服这些民族的时候，他自己也病死在特洛阿司了。

（123）他就是这样地死在那里了。于是撒尔迪斯的太守和第三位将军欧塔涅斯便受命率军征讨伊奥尼亚和与它相邻接的爱奥里斯的领土。因此他们便攻占了伊奥尼亚的克拉佐美纳伊和爱奥里斯人的库麦。

（124）从米利都人阿里司塔哥拉斯他的行动可以明显地看出，他并不是一个有气魄的人物，因为在他扰乱了伊奥尼亚并且引起了巨大的动乱之后，当他看到他所做的事情的后果时，他却想逃之夭夭了。此外，他还认为要想战胜大流士是一件不可能的事情。于是当城市被攻克时，他便把与他共同谋叛的人们召来商议，说他们如果被逐出米利都，他们最好是先搞一个避难的地方。阿里司塔哥拉斯问他们，他是应当把他们从那里率领到萨尔多去殖民呢，还是到希司提埃伊欧斯从大流士那里作为礼物得到并且用工事来防御的、埃多涅斯人的米尔启诺司去。

（125）但是，海盖桑德罗斯的儿子、历史家海卡泰欧斯的意见是，他们不到这两个地方的任何一个地方去，但阿里司塔哥拉斯如果从米利都被逐出的话，他应当在列罗司岛给自己修造一座要塞在那里安定地住下来，在这之后，他再离开这座岛，从那里返回米利都。

（126）海卡泰欧斯的劝告便是这样。但是阿里司塔哥拉斯本人却认为最好是退到米尔启诺司去。于是他便把米利都委托给一位知名的市民毕达哥拉斯，他自己则带着愿意追随他的任何人乘船到色雷斯去并且占有了他所要去的那个地方。他从那里出兵攻打色雷斯人，但是在

他围攻一个市邑，而那里的色雷斯人甚至准备在停战的条件之下撤退的时候，他和他的军队却死在色雷斯人的手里了。

【注释】

(1) 希腊人在获得胜利时，要感谢阿波罗神。在他们唱的凯歌里，便重复"伊埃·派昂"的句子。但在这里给派欧尼亚人听起来，好像是呼叫他们的名字，向他们挑战似的。

(2) 参见第四卷第九四节。

(3) 希罗多德通常把外国的神和希腊的神等一视之。

(4) 原意是熊星下的土地。——译者

(5) 参见第四卷第一四三节。

(6) 这是一块富产木材和贵金属的地区。

(7) 在司妥律蒙以东。

(8) 在北部意大利、爱尔兰和西欧其他地区都曾发现这一类的住居遗址。

(9) 主持奥林匹亚比赛会的埃里司公民，通常是十个人。

(10) 参见第三卷第三一节。

(11) 美伽巴铁斯的出征是在四九九年。

(12) 这个海港显而易见是在岐奥斯的西南岸。

(13) 阿里司塔哥拉斯是在四九九年到拉凯戴孟去的。

(14) 在贝奥提亚的塔那格拉的附近。

(15) 约在五一〇年。

(16) 根据斯特拉波的说法，在这个时期的前后，阿那克西曼得发明了地图。

(17) 从撒尔迪斯到苏撒的这条道路比波斯帝国要古老得多。现在有证据表明在卡帕多启亚有喜特的一个首都，而这条道路的目的就是把这个首都和一面的撒尔迪斯与另一面的亚述联结起来。

(18) 国王的信使便住在这些驿馆里。他们把信送到下面一个驿馆后再回到自己的驿馆。

(19) 希罗多德这里所说的显然是指两条札布河了。

(20) 参见第一卷第一八九节。

(21) 在另一个地方（.101），希罗多德认为普通一个人一天的行程是二百斯塔迪昂。

(22) 希帕尔科斯在五一三年遇难。

(23) 根据修昔底德的说法，这件事发生在特洛伊陷落之后六十年。

(24) 从五四五到五〇九年。

(25) 克莱司铁涅斯统治希巨昂的时期是从六〇〇年到五七〇年。

(26) 纳乌克拉里亚是一种行政单位，它的长官纳乌克拉洛司负责征税并为陆海军提供兵员和船只。这里说他们治理雅典与事实似有出入。

(27) 大约在六二〇年和六〇〇年之间。

(28) 这里希罗多德指的大概是新的五百人院。

(29) 从六五五年到六二五年。

(30) 这是四九八年的事情。库贝倍是普里吉亚人和吕底亚人的伟大女神。

(31) 即萨地尼亚。

(32) 四九七年。

第 六 卷

（1）在激起了伊奥尼亚人的叛变之后，阿里司塔哥拉斯就像上面所说那样地死去了。但是米利都的僭主希司提埃伊欧斯在得到大流士的允许离开之后，就来到了撒尔迪斯。当他从苏撒到了那里的时候，撒尔迪斯的太守阿尔塔普列涅斯便问他伊奥尼亚人叛变的原因是什么。希司提埃伊欧斯说他不知道，又说他对于当前发生的事情是感到十分突然的。在这里他是装作对目前的骚乱毫无所知的样子。但是阿尔塔普列涅斯却看出他是在装聋作哑，而他对于叛变的真相却是知道得十分清楚的，于是就对他说："希司提埃伊欧斯，让我来告诉你这件事是怎么一回事吧。鞋子是你缝的，阿里司塔哥拉斯不过是把它穿上罢了。"

（2）关于叛变的事情，阿尔塔普列涅斯是这样讲的。希司提埃伊欧斯看到阿尔塔普列涅斯对事情知道得这样清楚而十分害怕，就在天一黑的时候逃到海岸方面去了。因为他欺骗了大流士，他曾答应大流士征服最大的一个岛即萨尔多岛，但暗地里却是想对大流士兴兵而使自己成为伊奥尼亚人的领袖。在他渡海到达岐奥斯的时候，他就被岐奥斯人捉住和绑了起来，因为岐奥斯人认为他是给大流士派来做不利于他们的事情的。但是当他们知道他所以仇恨国王的全部始末的时候，他们就把他释放了。

（3）于是伊奥尼亚人便问希司提埃伊欧斯，为什么他这样热心地唆使阿里司塔哥拉斯背叛国王并且使伊奥尼亚人遭到了这般巨大的损害。但真正的原因他却根本没有全部告诉他们，而只是向他们说，国王大流士曾打算把腓尼基人强行移走并使这些人定居在伊奥尼亚，而使伊奥尼亚人移居于腓尼基；他说，正是为了这个原因，他才作了这样的布置。国王根本就没有过这样的打算，希司提埃伊欧斯这样说不外是要吓一吓伊奥尼亚人罢了。

（4）不久希司提埃伊欧斯便通过一个名叫赫尔米波司的阿塔尔涅乌斯人做使者送信给撒尔迪斯的波斯人。他这样做是因为这些人在先前曾和他商谈过叛变过的事情。但是赫尔米波司并没有把信送给他被指

定送去的人们，而是把信带交给阿尔塔普列涅斯。阿尔塔普列涅斯知道了正在发生的一切事情之后，便命令赫尔米波司把希司提埃伊欧斯的信送到他应送去的人们那里去并且把波斯人送给希司提埃伊欧斯的回信再交给他。这样阿尔塔普列涅斯就知道了哪些人是准备叛变的，于是他立刻把许多波斯人杀死了。

（5）这样，在撒尔迪斯便发生了骚动。希司提埃伊欧斯的希望既未得遂，岐奥斯人便应他本人的请求把他带回了米利都。但是米利都人摆脱了阿里司塔哥拉斯之后真是大喜过望，他们当然不愿接受任何僭主到自己的国内来，因为他们已经尝到了自由的味道。当希司提埃伊欧斯试图在夜里借武力之助强行进入米利都的时候，他被一个米利都人刺伤了大腿。因此，既然被逐出了自己的城市，他便返回了岐奥斯；在那里，当他不能说服岐奥斯人把船给他的时候，他便渡海到米提列奈去，尽力想说服列斯波司人把船送给他。他们装备了八艘三段桡船，和希司提埃伊欧斯一同驶往拜占廷。他们在那里驻扎下来之后，便把驶出黑海的一切船只都给拿捕了，除非这些船上的人员表示愿意给希司提埃伊欧斯效劳的时候。

（6）希司提埃伊欧斯和米提列奈人所做的事情就是这些。至于米利都本身，则它是会受到一支庞大的海、陆军的进攻的。因为波斯的将领曾把他们的兵力集合起来组成一支大军，用来进攻米利都，他们不去进攻别的城市，这是由于波斯人认为别的城市乃是无关紧要的。在海军当中，腓尼基人是士气最旺盛的，和他们同来的作战的有降服不久的塞浦路斯人、奇利启亚人和埃及人。

（7）于是这些人前来进攻米利都和伊奥尼亚的其他地方，但是在伊奥尼亚人听到这个消息的时候，便派遣他们的使者到帕尼欧尼翁去商讨对策[(1)]。当这些人到了那里并在那里进行了商议以后，便决定不纠合陆军来对抗波斯人，而是让米利都人防守他们的城墙，他们则把他们的船只一只也不留地装备起来，尽快地集合在拉戴，在那里用海战来保卫米利都。这个拉戴是米利都城附近海上的一座小岛。

（8）伊奥尼亚人很快地就带着他们所装备好的船只到了那里，和他们同来的有住在列斯波司的全部爱奥里斯人。他们是用这样的办法来布置战斗的。米利都人自己带着八十只船列阵为东面的一翼，紧接着他们的是拥有十二只船的普里耶涅人和拥有三只船的米欧司人，接在

米欧司人后面的则是拥有十七只船的提奥斯人，再下面是拥有一百只船的岐奥斯人。此外，接着他们严阵以待的还有拥有八只船的埃律特莱伊人和拥有三只船的波凯亚人，在他们的后面则是拥有七十只船的列斯波司人；在这一条线上最后地方的是拥有六十只船的萨摩司人，他们形成了西面的一翼。以上总计起来，是三段桡船三百五十三只。

（9）以上就是伊奥尼亚的船。异邦人的船是六百只。而既然这些船只来到了米利都的海岸而他们的全部陆军也来到了这里，波斯人的将领们在他们知道了伊奥尼亚人的船只数目的时候，便开始害怕他们没有足够的力量来制服希腊人，因此，如果他们不能取得制海权，他们便不能取得米利都并且或许有受到大流士的严厉惩罚的危险。既然有了这样的想法，他们便把伊奥尼亚人的僭主们集合在一起，这些僭主都是被米利都人阿里司塔哥拉斯剥夺了统治权之后亡命到美地亚人那里去的，而现在他们也正好是在攻击米利都的军队里面。等这些在军队中的全部僭主都集合起来的时候，他们便向这些僭主说："伊奥尼亚人，现在是你们之中的每一个人向王室表示效忠的时候了。你们每一个人分别试图把他本国的人民从其他的同盟者那里分离开来吧。把这一点告诉他们，同时向他们保证决不会因他们的背叛而受到惩罚，他们的神殿和房屋也都不会被烧掉，而且他们也决不会再受到比先前更加残暴的对待；但如果他们不愿意这样做，而只是想作战的话，那么就对他们进行恐吓，告诉他们说他们一定要吃到很大的苦头。告诉他们说吧，如果他们打了败仗的话，他们将会变为奴隶，我们将要阉割他们的男孩子，把他们的女孩子送往巴克妥拉并且把他们的土地送给异邦人。"

（10）这便是波斯将领们说的一番话。伊奥尼亚的僭主们于是在夜里各自派人送信给他们本国的人；但是接到这些信的伊奥尼亚人的态度是固执的，他们各自认为波斯人只是通告他们自己的，因此不肯做出背叛的事情来。以上是波斯人来到米利都之后不久所发生的事情。

（11）不久之后，集合到拉戴的伊奥尼亚人便举行了会议。我认为在会议上向大家发言的人们当中，有一个波凯亚的将领狄奥尼修斯，他是这样说的："伊奥尼亚人，我们当前的事态，正是处在我们是要做自由人，还是要做奴隶，而且是逃亡的奴隶的千钧一发的决定关头了。因此如果你们同意忍受困苦，你们当前是会尝到苦头的，但是你们却能够战胜你们的敌人而取得自由。但如果你们仍然这样闲散和不加整

顿，我看就没有任何办法使你们不因背叛而受到国王的惩罚了。因此我请你们务必要听我的话，把你们自己托付给我，而我向你们保证，如果上天也嘉佑我们的话，我们的敌人不会和我们交战，而即或他们向我们动手，他们也会遭受彻底的失败的。”

（12）伊奥尼亚人听到这话之后，便把自己交到狄奥尼修斯的手里了。于是他着手每天使船只在海上列为纵队，他训练划船手使他们能够相互突入对方的队列并且使船上的人员作战斗的准备，而在一天其余的时间里都把船只用锚系起来；他整天都使这些伊奥尼亚人不停地工作着。在七天里他们都听他的话并按照他的吩咐去做了，但是过了这七天之后，他们不习惯这样的劳苦，而且因艰苦的工作和烈日的灼热而疲惫不堪，于是伊奥尼亚人便开始相互这样说：“我们是得罪了哪一位神，才叫我们吃这样的苦头呢？我们竟把自己交给了不过出了三只船的波凯亚的吹牛皮的家伙，我们真正是精神错乱和发疯了。这个人控制了我们之后，他就叫我们受到极其苛酷的虐待，结果我们中间的许多人已经病倒了，而许多人也快要病倒了。不管我们遇到什么倒霉的事情也比当前的苦头好些，即使是我们有受到奴役的危险，不管是多么苦的奴役，也不会比我们现在受到的压迫再坏了。真的，我们不能再任凭他来摆布了！”这就是他们所讲的话。而从那一天起，就没有人再服从他了：他们像是陆军那样地在岛上给自己张开天幕，在里面躲避日晒，他们再也不肯到船上去，再也不愿意操练了。

（13）但是当萨摩司军队的将领们听到伊奥尼亚人的这种做法的时候，他们就想起了叙罗松的儿子阿伊阿凯司曾经奉波斯人之命送给他们的一个要他们脱离伊奥尼亚联盟的信。因此，当他们看到伊奥尼亚方面乱作一团的时候，他们便同意按照送给他们的信里的意思去做了。而且，他们还认为要想战胜国王的兵力那是一件不可能的事情，而且他们知道的很清楚，纵然他们战胜了大流士当前的海军，他们还会遭遇到另外一支有五倍大的海军的。故而，当他们一看到伊奥尼亚人拒绝听受使唤的时候，他们立刻抓住了这个机会作为口实，认为他们这样做，正是很幸运地反而保全了他们的神殿和他们的家宅。萨摩司人答应按照送给他们的信去做，送信的这个阿伊阿凯司是阿依阿凯司的儿子叙罗松的儿子。他曾是萨摩司的僭主，直到他和伊奥尼亚人的其他僭主一样，被米利都人阿里司塔哥拉斯剥夺了统治权的时候。

（14）因此，当腓尼基的水师前来向他们挑战的时候，伊奥尼亚人方面的船只便排成纵队出海迎击了。当他们双方接近并打了起来的时候，在随后的海战当中，哪些伊奥尼亚人英勇战斗，哪些伊奥尼亚人临阵怯懦，我这部历史是说不确实的，因为他们都是相互推卸责任的。但是据说，萨摩司人，根据他们和阿伊阿凯司的协定，当时确是掉头离开了他们的阵列，返回萨摩司去了。只有他们的十一艘三段桡船的船长不服从他们的统帅的命令，留在原地作战。由于这一次的行动，萨摩司的人民因他们的勇敢容许把他们的和他们的父亲的名字刻在一个石柱上，这个石柱现在还耸立在他们那里的市场上。但是列斯波司人看到他们的邻人溜之大吉了，便也学了他们的样。这样一来，较大部分的伊奥尼亚人也就都这样做了。

（15）在那些留在原地不动进行海战的人们当中，受损失最大的是岐奥斯人，因为他们不愿意做懦夫，而是想成就武勋。前面我已经说过，他们带来了一百只船参加海军，每只船上又有从他们市民当中选出的四十名精锐士兵。他们看到自己受到他们大部分同盟者的欺骗，便认为如果他们自己也像其他人等那样地卑怯是一件可耻的事情，因此他们便仍然和帮助他们的少数同盟者继续战斗并杀到敌人的阵列里面去，结果他们竟然击破了敌人的许多船只，不过他们自己却也损失了大部分的船只。因此，岐奥斯人便偕同他们剩下的船只逃回了他们的本国。

（16）但是岐奥斯人的那些由于破损而行驶不灵的船只上面的水手，他们在受到追击的时候便逃到米卡列去了。在那里，他们把船拖上岸把它们丢在那里，而后便从那里徒步穿行过了大陆。但是当岐奥斯人在他们行进之际进入以弗所的领土时，正巧是在夜里，而那里的妇女又正在举行铁斯莫波里亚祭。而且以弗所人先前从来没有听说过岐奥斯人的事情，因此在他们看到有一支军队进攻他们的国土时，他们便深信，这是想来劫掠他们的妇女的一群强盗。于是他们便火速地把他们的全部兵力集合起来，把岐奥斯人杀死了。岐奥斯人于是遭到了我上面所说的惨祸。

（17）关于那个波凯亚人狄奥尼修斯，则当他看到伊奥尼亚人的事业已经垮台的时候，他便偕同他所俘获的三艘敌船从海上逃跑了。但是他不是逃到波凯亚去，因为他知道的很清楚，那地方是会和伊奥尼亚的其他地方一同被奴役的，他是立刻一直向腓尼基驶去，他在那里击

沉了一些大商船，劫得了大量的财富，随后又扬帆前往西西里，拿那里作为据点，干起海盗的生意来。他只向迦太基人和第勒塞尼亚人，却不向希腊人打劫。

（18）当波斯人在海上击败了伊奥尼亚人的时候，他们便从海陆两方面包围了米利都。他们在城墙下面掘地道，还使用了各种各样的攻城办法，直到在阿里司塔哥拉斯叛变之后的第六个年头，他们才完全攻克了该城并且奴役了全城的市民。这样看来，米利都城所遭受的惨祸就和神托关于米利都的话符合了。

（19）原来当阿尔哥斯人在戴尔波伊请示有关他们城市的安全的神托的时候，他们曾得到一个双关的神托。神托的一部分是关于阿尔哥斯人本身的，但是后来追加的神托却是关于米利都人的。关于阿尔哥斯人的那部分神托，在我的历史叙述到那一部分时，我还要提到，但下面的预言却是关于当时没有在场的米利都人的：

> 米利都，你这个谋划坏事的人，到了那个时候，
>
> 你会成为许多人桌上的珍馐美味，成为掠夺者丰富的赠品，
>
> 你的妇女们将要为许多长发的老爷们洗脚，
>
> 而我的狄杜玛[(2)]的神殿也要由别人来守护了。

预言中的一切现在在米利都人的身上都应验了；因为他们的大部分男子都给留着长发的波斯人杀死了，他们的妇女和小孩子也被变成了奴隶，而狄杜玛的神殿和它的圣堂与神托所也被劫掠和烧毁了。关于这座神殿中的财富，在这部历史的其他地方我已经屡次提到了。

（20）在这之后，米利都人的俘虏便被押解到苏撒去了。国王大流士没有再对他们加以更多的伤害，而是把他们安置在所谓红海岸上的一个叫做阿姆培的城市里，底格里斯河就是流过这座城市而入海的。至于米利都的土地，波斯人自己只占有紧接着城市的地区和平原，却把山地交给了佩达撒的卡里亚人来占有。

（21）当米利都人因波斯人而遭受到上述的一切苦头时，被剥夺了自己的城市并定居在拉欧斯和司奇多洛斯的叙巴里斯人却没有对米利都人加以公正的回报。原来当叙巴里斯被克罗同人攻克时，全体米利都人不分老幼都剃光了他们的头，而大家一致表示了很大的哀悼。据我所知，没有任何城市，有过像这两座城市之间那样的交情。雅典人和

叙巴里斯人却完全不相同。原来雅典人除了用许多其他方式表示了他们对米利都失陷的深切哀悼之外，他们特别还做了这样一件事：普律尼科司写了一个题名为“米利都的陷落”的剧本并且演出了这个剧本，结果全体观众全都哭了起来。于是他们由于普律尼科司使他们想起了同胞的令人痛心的灾祸而课了他一千德拉克玛的罚金，并且禁止此后任何人再演这出戏。

（22）于是，米利都地方的米利都人便被一扫而光了。但是，至于萨摩司人，则他们中间有钱的人们很不高兴他们的将领对美地亚人的所作所为，在海战之后，他们便立刻进行商谈并决定在僭主阿伊阿凯司来到他们的国家之前，他们与其留下做美地亚人和阿伊阿凯司的奴隶，毋宁扬帆远去到他乡去殖民。因为正在这个时候前后西西里的臧克列人派使者到伊奥尼亚来，请伊奥尼亚人到卡列·阿克铁（意为美丽的海岸——译者）去，希望他们在那里建立一个伊奥尼亚的城市。这个所谓卡列·阿克铁是西西里的一个地方，它是面对着第勒塞尼亚的。因而由于这次的邀请，伊奥尼亚人当中只有萨摩司人偕同逃出的那些米利都人应邀出发了。

（23）在他们的途中，又发生了我下面所叙述的一件事情。他们向西西里航行的途中，萨摩司人到达了埃披捷庇里欧伊·罗克里斯人的土地，到达的时期正是在臧克列的人民和他们的名叫司枯铁斯的国王围攻一个西西里的市邑而想把它攻克的时候。当时和臧克列人不和的、列吉昂的僭主安那克西拉欧斯听到这件事之后，便和萨摩司人取得协议并说服了他们改变初衷。他说他们最好不要再到卡列·阿克铁去，而是在臧克列人不在的时候攻取臧克列城。萨摩司人同意这样做，就把臧克列攻克了。可是臧克列人当他们知道自己的城池被攻克的时候，便前来救援。他们把他们的同盟者、盖拉的僭主希波克拉铁斯召来帮助他们。但是当希波克拉铁斯率兵前来帮助他们的时候，他却由于司枯铁斯失城而把臧克列的国王司枯铁斯和他的兄弟披托盖涅斯捉起来上了枷锁，并且把他们送到伊努克斯去。至于臧克列的其他人等，他把他们骗到萨摩司人的手里去，原来他本人曾和萨摩司人进行过商谈并交换了誓约。萨摩司人约定要付给他的代价是，希波克拉铁斯应取得城内家财和奴隶的一半以及城外的一切。较大部分的臧克列人都被戴上镣铐而成为希波克拉铁斯个人的奴隶。他把臧克列人当中的三百

名知名之士交到萨摩司人手中去处死，但是萨摩司人却没有按他的要求去做。

（24）臧克列的国王司枯铁斯从伊努克斯逃到了喜美拉，而在他从那里到达了亚细亚之后，他便到国王大流士的地方去了。在大流士看来，他是从希腊来到自己这里来的一切人当中最诚实的人物，因为他得到国王的允许返回了西西里，但是又从西西里回到大流士那里去。他最后是死在波斯的，他死时享了高龄并且拥有巨大的财富。萨摩司人从美地亚人的手中逃出来以后，便这样轻而易举地定居在臧克列这座极其优美的城市里面了。

（25）在为米利都而进行的那场海战结束之后，腓尼基人便遵照波斯人的命令把叙罗松的儿子阿伊阿凯司由于他的殊勋和他的巨大功业而带回萨摩司。由于在海战当中他们船只的逃跑，在背叛大流士的民众当中，只有萨摩司人的城和他们的神殿没有被烧掉。米利都被攻克之后，波斯人立刻又占有了卡里亚，有些市邑自动投降了他，再有一些市邑则是用武力征服的。

（26）上面事情的经过情况就是我说的那样了。但是当米利都人希司提埃伊欧斯在拜占廷拿捕伊奥尼亚人的驶出黑海的那些商船时，他知道了在米利都发生的事情。因此，他便把有关海列斯彭特的一切事件托付给阿波罗旁涅司的儿子、阿比多斯人比撒尔铁司，他自己则和列斯波司人乘船到岐奥斯去，并在岐奥斯的所谓“科伊利”（意为“洼地”——译者）的地方和不放他们进去的岐奥斯卫戍部队打了起来。他杀死了他们的许多人；当地的其他人曾在海战当中受到很大的挫折，现在也给以岐奥斯的波里克涅为根据地的希司提埃伊欧斯和他手下的列斯波司人征服了。

（27）当城邦或是民族将要遭到巨大灾祸的时候，上天总是会垂示某种朕兆的。因为在这一切灾祸发生之前，岐奥斯人是曾经看到了巨大的朕兆的。在他们送到戴尔波伊去的一个由一百个少年组成的合唱团当中，只有两个人回来，其余的九十八个人都中了瘟疫死了。此外，在大约同时，也就是在海战稍前的时候，一个学堂的屋顶落到孩子们的身上，结果在一百二十个孩子当中只有一个人幸免死亡。这都是上天垂示给他们的朕兆。在这之后，他们便遇到了海战，这一海战征服了他们的城市，紧接着海战又有希司提埃伊欧斯和他手下的列斯波司

人继续前来进攻；岐奥斯人既已经被搞得疲惫不堪，他们当然便很容易地给他征服了。

（28）希司提埃伊欧斯从这里又率领着一支由伊奥尼亚人和爱奥里斯人组成的大军向塔索斯进攻。但是当他围攻塔索斯的时候，他得到一个消息说，腓尼基人正在乘船从米利都向伊奥尼亚的其他地区进攻。他接到了这个情报以后，没有劫掠塔索斯便离开了那里，然后率领着他的全军向列斯波司赶来了。因此，由于他的士兵缺乏食粮，他便渡到对岸去打算刈取阿塔尔涅乌斯地方的谷物以及属于美西亚的凯科斯平原上的谷物。但是恰巧在那个地方有一个波斯人哈尔帕哥斯率领着一支不小的军队驻在那里，当希司提埃伊欧斯登陆的时候，哈尔帕哥斯便和他作战，生俘了他并且杀死了他的大部分军队。

（29）希司提埃伊欧斯是这样被俘的。希腊人和波斯人在阿塔尔涅乌斯地方的玛列涅作战，他们双方在长时期中间未分胜负，但终于波斯的骑兵向希腊人发起了进攻，因此骑兵解决了问题。希腊人在溃逃的时候，希司提埃伊欧斯以为大流士不会因他这次的罪过而把他处死，便干出了这样一件表明出他是多么爱惜性命的事情。在他逃跑之际被波斯人追上，被捉住并将被刺死的时候，他竟而用波斯语喊了起来并且说明他就是米利都的希司提埃伊欧斯。

（30）但是，如果他被俘并且给带到国王大流士那里去的话，我想他是不会受到伤害，而国王是会宽恕他的罪过的。但是实际上希司提埃伊欧斯却给带到了撒尔迪斯去，在那里由于他自己的所作所为，以及由于害怕他会被赦免一死并再一次得到国王的恩宠，因而撒尔迪斯的太守阿尔塔普列涅斯和捉住了希司提埃伊欧斯的哈尔帕哥斯，就地立刻把他磔杀，并把他的首级制成木乃伊送到苏撒地方国王大流士那里去。当大流士知道这件事的时候，他是不高兴这样做的人们的，因为他们没有把希司提埃伊欧斯活着带到他的面前来。他下令把希司提埃伊欧斯的首级洗过并收拾干净，并非常隆重地加以埋葬，就像对待一个对大流士本人和波斯都立过大功的人的首级一样。希司提埃伊欧斯的遭遇便是这样了。

（31）波斯的水师是在米利都过冬的，他们在第二年出海，不费什么气力便把大陆附近的一些岛屿岐奥斯、列斯波司和提涅多斯征服了。每当他们攻取了一个岛的时候，异邦人都在攻陷每个岛之际网捉居

民。他们的网捉居民办法是这样。他们一个个地牵起手来从北海一直延展到南海的地方，这样从全岛的一端走到另一端来猎取居民。他们用同样的办法来攻取大陆上的伊奥尼亚城市，尽管他们不是用网捉居民的办法，因为那是不可能的。

（32）因此，波斯的将领们在他们与伊奥尼亚人对峙时向伊奥尼亚人发出的威吓并不仅仅是空话。因为当他们控制了这些城市的时候，他们便把最漂亮的男孩子选了出来，把这些孩子的生殖器割掉，从而使他们不能成为男子而成了阉人，至于那些最美丽的女孩子，则他们把她们带到国王那里去；他们这样做了之后，就把伊奥尼亚人的城市以及神殿烧掉了。这样一来，伊奥尼亚人便第三次被变为奴隶：第一次是受到吕底亚人的奴役，第二次和现在的一次都是受波斯人的奴役。

（33）随后，波斯的水师便离开了伊奥尼亚向海列斯彭特进发，而把海列斯彭特入口左侧的全部地方都给攻陷了。因为它的右侧早已被波斯人自己从大陆方面给征服了。这些地方是属于海列斯彭特的欧罗巴诸地区：拥有许多市邑的凯尔索涅索斯，佩林托斯、色雷斯沿岸的要塞、塞律姆布里亚以及拜占廷。拜占廷人和对岸的迦太基人，甚至不等到腓尼基人水师的到来，便离开他们自己的国土，逃往黑海的内部并在那里的美撒姆布里亚市定居下来了。腓尼基人把上面所说的这些地方烧掉之后，便转向普洛孔涅索斯和阿尔塔开，而在他们把这些地方也都烧掉之后，他们便乘船回到凯尔索涅索斯，把他们先前登陆时没有毁掉的那些残余的市邑再扫数毁掉。但是他们却根本没有到库吉科司去，因为库吉科司人在水师这次到来之前便根据一项协定，已经自认是国王的臣民了。这项协定是他们和达司库列昂的太守、美伽巴佐斯的儿子欧伊巴雷司签订的。至于凯尔索涅索斯的市邑，除去卡尔狄亚以外，都给腓尼基人敉平了。

（34）这些人直到当时是被司铁撒哥拉斯的孙子、奇蒙的儿子米尔提亚戴斯统治着的。这个统治权先前是库普塞洛斯的儿子米尔提亚戴斯用下面的办法争得的。领有这个凯尔索涅索斯的是多隆科伊人，他们原本是色雷斯人，而当时由于他们在战争中受到阿普新提欧伊人的迫害，因此派遣他们的王公们到戴尔波伊去请示关于战争的神托。佩提亚在她回答时嘱告他们把在他们离开神殿时第一个款待他们的人带到城中去建立他们的国家。于是多隆科伊人便循着圣路行进并通过了波奇司和贝奥提亚。由于没有一个人招待他们，他们便转向雅典去了。

（35）这时雅典的最高统治者是佩西司特拉托斯，但是库普塞洛斯的儿子米尔提亚戴斯也是一个有势力的人物。他出自一个拥有驷车的家庭，他的始祖来自埃阿科斯和埃吉纳，但是在后来的系谱中，他却是雅典人了；这一家族当中的第一个雅典人是埃阿司的儿子披莱欧司。这个米尔提亚戴斯当他坐在自家门口的时候，看到穿着外国式样的衣服和拿着外国式样的长枪的多隆科伊人走过，于是他便向他们欢呼并且在他们走近来的时候给他们以住处和款待他们。而且他们也同意了。而当他把他们当作客人加以招待的时候，他们便把神托的话全都告诉了他并且恳求他服从神的意旨。米尔提亚戴斯听到这话之后，便相信了他们所说的话，因为他已不能忍受佩西司特拉托斯的统治并且想把它摆脱掉。因而他立刻到戴尔波伊去，请示神托他是否可以按照多隆科伊人所请示的办法去做。

（36）佩提亚也要他同意这样的做法，于是在这之前曾在奥林匹亚赛会上取得驷车比赛的胜利的、库普塞洛斯的儿子米尔提亚戴斯便把所有愿意和他一同起事的雅典人集合起来，和多隆科伊人一同乘船出发去取得了他们的国土；而那些把他带回本国的人们便推他为僭主。首先，他从卡尔狄亚市到帕克杜耶，横贯着凯尔索涅索斯地峡修筑一道长城，这样阿普新提欧伊人便不能攻击这个地方来伤害他们。这个地峡的宽度是三十六斯塔迪昂；地峡这一面的凯尔索涅索斯的全长是四百二十斯塔迪昂。

（37）横过凯尔索涅索斯的颈部修筑了一道长城，因而把阿普新提欧伊人赶回去之后，米尔提亚戴斯首先便对拉姆普撒柯斯人开战了；拉姆普撒柯斯人进行伏击而俘获了米尔提亚戴斯。但是吕底亚人克洛伊索斯是深知米尔提亚戴斯的，因而在克洛伊索斯听到了发生的事情之后，便派人去警告拉姆普撒柯斯的人们，要他们把米尔提亚戴斯放走。他恐吓说，如果他们不这样做的话，他就要像刨松树那样地把他们消灭掉。拉姆普撒柯斯的人们在他们商议的时候，完全无法捉摸克洛伊索斯所说要把他们像刨松树一样地消灭掉这种恐吓是什么意思，而经过苦心的思索之后，他们中间的一位长老终于把真正意义告诉了他们，即松树是唯一在砍伐之后不再生出嫩枝而要完全枯死的一种树。因此，由于害怕克洛伊索斯，拉姆普撒柯斯人便把米尔提亚戴斯释放了。

（38）这样一来，克洛伊索斯便救了米尔提亚戴斯。但是后来在米尔提亚戴斯死的时候他没有儿子，因而把他的主权和财产留给了他的异父同母的兄弟奇蒙的儿子司铁撒哥拉斯。而自从他死之后，凯尔索涅索斯的人们便一直按照一般的习惯把他作为开国的国王向他奉献牺牲，并且创办不许拉姆普撒柯斯人参加的赛马和运动比赛。但是在反对拉姆普撒柯斯人的战争中，司铁撒哥拉斯也死去了并且没有留下子嗣。他是被一个男子在市会堂用斧头砍死的。这个人外表上装成是一个跑来投降的人，但实际上却是一个凶暴的敌人。

（39）司铁撒哥拉斯既然这样死了，佩西司特拉提达伊族便派遣奇蒙的儿子和死去的司铁撒哥拉斯的兄弟米尔提亚戴斯乘着一只三段桡船到凯尔索涅索斯去掌握那里的政权。这些人装得仿佛他们与他的父亲奇蒙的死亡无关的样子而在雅典地方也待他很好。关于他的死亡的经过情况，在我的历史的另一个地方还要提到的。米尔提亚戴斯来到凯尔索涅索斯之后，便闭门家居，扬言这是为了给自己的兄弟司铁撒哥拉斯致哀。当凯尔索涅索斯的人们知道这件事的时候，当权的人们便从他们四面八方的一切城市集合到了一起，打算和他共同致哀以示吊慰之忱。但是他把他们捕了起来。这样米尔提亚戴斯便成了凯尔索涅索斯的主人。他在那里搞了一个五百人的亲卫队，并且娶了色雷斯国王欧罗洛司的女儿海该西佩列。

（40）但是在奇蒙的儿子米尔提亚戴斯这个人来到凯尔索涅索斯之后不久，他便遇到了比以前更加沉重的祸事。原来在这之前三年[(3)]，游牧的斯奇提亚人曾受到国王大流士的煽动把自己的兵力集合起来一直长驱到上面所提到的凯尔索涅索斯的地方，因此就把米尔提亚戴斯从那个地方给赶出来了。米尔提亚戴斯不敢等到他们攻来便从凯尔索涅索斯逃跑了，直到斯奇提亚人离开而多隆科伊人把他又带了回去的时候。所有这一切都发生在现在他所遇到的事情的三年前的时候。

（41）但是这一次，知道腓尼基人已经到了提涅多斯，他便带着满载着自己身边的财货的五艘三段桡船到雅典去了。他从卡尔狄亚出航，渡过了美拉司湾（意为黑湾——译者），而当他经过凯尔索涅索斯的时候，遇上了腓尼基人的船只。米尔提亚戴斯本人和他的四只船逃到伊姆布罗斯去，但是第五只船却受到腓尼基人的追击并被拿获了。而正巧这只船的船长是米尔提亚戴斯的长子美提欧科司，这是他和另一个妻子，而不是和色雷斯人欧罗洛司的女儿所生的。腓尼基人把这个

人和他的船一并拿获了，而当他们知道他是米尔提亚戴斯的儿子的时候，便把他带到国王那里去；他们认为他们这次干的事情是会受到国王的非常的感谢的，因为当斯奇提亚人要求伊奥尼亚人毁掉舟桥并各自回航他们本国的时候，米尔提亚戴斯在伊奥尼亚人中间是发表过意见，主张按斯奇提亚人的要求去做的。但是当腓尼基人把米尔提亚戴斯的儿子美提欧科司带到大流士的面前时，大流士不但不伤害他，反而很照顾他，给了他房屋和财产，又送给他一个波斯的妻子，这个妻子给他生了被认为是波斯人的几个孩子。至于米尔提亚戴斯，则他从伊姆布罗斯到雅典去了。

（42）在这一年[(4)]当中，波斯人对伊奥尼亚人就再没有做出任何一件有怀有敌意的事情。但是在这同一年里，却发生了一些对伊奥尼亚人十分有利的事情。撒尔迪斯的太守阿尔塔普列涅斯曾把各个城市的使节召到他那里去，强迫伊奥尼亚人在他们本身中间缔结协定，以便使他们遵守法律的规定并在相互间不进行掠夺抢劫。他是强迫他们这样做的。他以帕拉桑该斯为单位测量了他们的土地，帕拉桑该斯是波斯人为三十斯塔迪昂的长度所起的一个名称。他又指定每一地方的人民都要按照这次的测量交纳贡税，这种贡税从那时到今天就和阿尔塔普列涅斯所规定那样地一直不变地确定下来了。规定的数额和从来所缴的贡税相差不多。

（43）因此，这样的做法给他们带来了和平的生活。但是在初春[(5)]的时候，其他将领被国王解职，戈布里亚斯的儿子玛尔多纽斯，一个年纪轻而最近又娶了大流士的女儿阿尔桃索司特拉的人物，率领着一支非常庞大的陆海军来到了沿海的地带。当玛尔多纽斯率领着这支军队来到奇里启亚的时候，他本人便登上了船并和他的其他船只一同出发，而陆军则由其他将领率领到海列斯彭特。当玛尔多纽斯沿着亚细亚的海岸航行到伊奥尼亚的时候，他做了这样一件事情，我把这件事情记下来是为了使不相信七人当中的欧塔涅斯曾宣布说波斯最好的统治形式应当是民主政体的那些希腊人大吃一惊[(6)]。玛尔多纽斯废黜了所有伊奥尼亚的僭主而在他们的城邦中建立起民主政治。他这样做了之后，便火速地赶到海列斯彭特去，大量的船只和一支庞大的陆军早已在那里集结起来了。于是波斯人便乘船渡过了海列斯彭特，穿过欧罗巴直向埃列特里亚和雅典进军了。

（44）这些城邦便是他们此次远征的口实了。但是他们的意图却是尽可能多地征服希腊的城邦，因此他们的舰队首先便征服了塔索斯人，塔索斯人几乎没有抵抗。随后，他们的陆军又把马其顿人加到他们已有的奴隶里面去，因为在此之前，比马其顿离他们更近的一切民族便都已经被波斯人征服了。此后，他们又从塔索斯渡海到对岸，顺着大陆的沿岸前进直到阿坎托司地方，再从这个地方出发打算绕过阿托斯山。但是当他们航行的时候，他们遇到了一阵猛烈的、不可抗拒的北风，这阵风使他们受到了很大的损害，许多船舶被吹得撞到阿托斯山上面去了。据说，毁坏的船总数达三百只，失踪的人数有两万多人。原来，既然阿托斯的这一带的海里有许多怪物，因而有一些人便是给怪物捉去，这样便失踪了。再有一些人是撞到了岩石上的。那些不会游泳的人溺死在水里了，又有一些人给冻死了。因此上述的一切便是水师的遭遇了。

（45）至于玛尔多纽斯和他的陆军，则当他们驻屯在马其顿的时候，色雷斯的布律戈依人在夜里向他们进攻，杀死了他们许多人，并且使玛尔多纽斯本人也负了伤。尽管如此，甚至这些人本身也未能逃脱波斯人的奴役。因为玛尔多纽斯是在把他们征服之后才离开了那些地方的。然而在他把他们征服的时候，他却率领着他的军队返回了本土，因为他的陆军曾吃了布律戈依人的很大的苦头，而他的水师又在阿托斯一带遭到了一次更大的打击。因此，这次出征便在这样的不光荣的祸事之后返回亚细亚了。

（46）在这之后的第二年[(7)]，大流士首先就派使者到塔索斯人那里去，命令他们毁掉他们的城墙并且把他们的船只带到阿布戴拉来。原来塔索斯的邻邦居民错误地报告说塔索斯人在准备叛变。因为塔索斯人既然曾经受到米利都的希司提埃伊欧斯的围攻并且有丰厚的收入，故而他们便用他们的财富修造战船并且用较坚固的城墙把他们自己围起来。他们收入的来源是大陆和矿山。从斯卡普铁·叙列的金矿，他们大概收入八十塔兰特，而从塔索斯本土的矿山虽收入较少，然而农产物不纳税的塔索斯人从大陆和矿山的收入每年大概是二百塔兰特，而收入最高的时候则是三百塔兰特。

（47）这些矿山我自己都去看过。在这些矿山当中，比其他矿山要出色得多的是和塔索斯同来并且在这个岛上建立了一个殖民地的腓尼基人所发现的那些矿山；而且这个岛现在便是因这个腓尼基人塔索斯而

得名的。这些腓尼基的矿山是在萨摩特拉开对岸，塔索斯的所谓阿伊努拉地方和科伊努拉中间；这是一座大山，它已被寻矿的人们给挖得翻过来了。关于矿山的事情我只说这些。塔索斯人奉了国王的命令毁了他们的城墙并且把他们的全部船只移转到阿布戴拉去。

（48）在这之后，大流士又去设法打听希腊人是打算对他作战，还是打算向他投降。因此他便把使者分别派遣到希腊的各个地方去，命令这些使者为国王要求一份土和水的礼物。他把这些人派到希腊去，又把另一些人分别派到沿海地方向他纳贡的城市去，命令它们修造战船和运送马匹的船只。

（49）因此这些城市便着手进行这些准备工作。到希腊去的使节们得到了国王声明要求的东西。许多大陆上的住民是这样，受到使节的要求的所有岛上住民也是这样。在把土和水送给大流士的岛上住民当中有埃吉纳人。但是埃吉纳人这样做的时候，雅典人立刻前来向他们责问，因为雅典人认为他们是由于仇视雅典才把这样的礼物送给大流士的，这样他们便会和波斯人结合起来向雅典人进攻。实际上，雅典人正欢喜有这样的一个借口，他们于是到斯巴达去，在那里控诉证明埃吉纳人已经背叛希腊的行为。

（50）由于这次的控诉，当时身为斯巴达人的国王的克列欧美涅斯，阿那克桑德里戴斯的儿子，便渡海到埃吉纳去，以便可以把埃吉纳人当中的那些罪魁逮捕。但是当他试图将他们逮捕的时候，波律克利托斯的儿子克利欧斯在其他埃吉纳人的支持之下对他加以反抗并且嘱告克列欧美涅斯不要逮捕任何埃吉纳人，否则将悔之无及。他说克列欧美涅斯这样做并没有得到全体斯巴达人的批准，而是接受了雅典的贿赂才这样做的。如果不是这样的话，他是一定会和另一位国王同来逮捕他们的。他是受到戴玛拉托斯的一封信的指示才讲了这一番话的。既然不得不因此而离开埃吉纳，克列欧美涅斯便问克利欧斯他叫什么名字。当克利欧斯把名字告诉了他的时候，克列欧美涅斯就向他说："牡羊（克利欧斯原文κριός的意思是牡羊——译者），现在是你把青铜包在你的角上的时候了，因为你是必须要和大灾大难进行战斗的。"

（51）在这个时候，阿里司通的儿子戴玛拉托斯住在斯巴达并且到处对克列欧美涅斯进行诽谤。这个戴玛拉托斯也是斯巴达的国王，但是就门第而论却要差一些。但是在其他任何方面他诚然并不差（因为他

们出于同一祖先），只是埃乌律司铁涅斯家方面由于是长门的关系而比另一家总要尊贵一些。

（52）但是根据拉凯戴孟人的与任何一位诗人都不一致说法，把他们率领到他们今天占据的地方的是阿里司托戴莫斯，而不是他的儿子们。这个阿里司托戴莫斯是阿里司托玛科司的儿子，克列奥达伊欧斯的孙子，叙洛斯的重孙子。不久之后，阿里司托戴莫斯的名叫阿尔该娅的妻子就给他生了儿子。他们说她是欧铁希昂的女儿，而欧铁希昂则是提撒美诺斯的儿子、铁尔桑德洛斯的孙子、波律涅凯斯的重孙子。她给他生了孪生子。阿里司托戴莫斯曾活着看到孩子们，但不久他便病死了。当时的拉凯戴孟人决定按照他们的习俗使双生儿当中较大的一个做国王。但既然这两个孩子在一切方面都是相同的，他们因而不知选谁好；而当他们无法在二者中间判断的时候或恐怕甚至比他们试图这样做更早的时候，他们便去问母亲。但是她说，她也不比拉凯戴孟人知道的更清楚，她也分不出谁大一些。她是这样说的，虽然在实际上她是知道得很清楚的，因为她想用个什么办法使两个人都做国王。据说，拉凯戴孟人当时不知如何做才好，他们便派人到戴尔波伊去请示处理这件事的办法。佩提亚命令他们使二人都为国王，但是对年长的那个人更要尊敬些。得到佩提亚的回答之后，拉凯戴孟人仍然不知道哪一个年纪较大，一个名叫帕尼铁司的美塞尼亚人便提出了一个建议。他的建议是这样：他们注意母亲，看她先洗和喂这两个孩子当中的哪一个，如果她总是按照一个规则来做的话，那他们便得到他们寻求和想要发现的一切了。但如果她在这样做时随意改变的话，那他们便可以看到她并不比拉凯戴孟人知道的更多，那时他们再给自己想别的办法。于是斯巴达人便按照美塞尼亚人的建议做了，而在他们注意阿里司托戴莫斯的孩子的母亲时，发现她在喂和洗孩子们时总是先照顾先生的一个的，不过她并不知道为什么有人注意她。于是他们便把首先受到母亲照顾的孩子抱了来，把他当作长子由公家出钱抚养。他们称年长的为埃乌律司铁涅斯，称另一个孩子为普罗克列斯。据说，当这两兄弟长大成人的时候，他们二人一生中间都是不和的，他们的后人也一直是这个样子。

（53）这便是拉凯戴孟人的说法，不过其他希腊人却不是这样讲。但是我在下面所写的却是依照希腊的一般说法。我认为希腊人在列举多里斯人的这些国王而一直回溯到达纳耶的儿子培尔赛欧斯，但不提到

神的时候，是正确的。而且他们还证明上面所列举的国王都是希腊人。因为在培尔赛欧斯的时代，他们已经被认为是希腊人了。我回溯诸王一直到培尔赛欧斯而不更向上回溯，这是因为培尔赛欧斯的上面没有一个凡人的父亲的名字，正好像阿姆披特利昂对于海拉克列斯那样。因此，很明显，我在自己的一方面有充分的理由来说，希腊的记录是一直回溯到培尔赛欧斯的。从这里再向上，如果从阿克里西欧斯的女儿达纳耶回溯的话，则可以看出多里斯人的首领都是道地的埃及人。

（54）以上我是按照希腊人的说法来回溯他们的系谱的。但是波斯人的说法是，培尔赛欧斯本人是一个亚西里亚人，但是后来他变成了希腊人，不过他的祖先并不是希腊人。波斯人还说，阿克里西欧斯的祖先和培尔赛欧斯并没有血统关系，而正如希腊人所说，他们实际上是埃及人。

（55）这些事情就说到这里为止了。但是其他的人们还提到，是什么理由而且由于什么功业，这些埃及人竟成了多里斯人的国王。因此这里我就不再讲了。我要讲的则是别人没有提到的事情。

（56）于是斯巴达人便把这样的一些特权给了他们的国王。他们将拥有为宙斯·拉凯戴孟和宙斯·乌拉尼欧斯所设置两个祭司职位；他们可以随便对任何国家开战而任何斯巴达人都不能加以阻止，否则就会受到咒诅。在他们的军队出征时，出发之际国王要在最前面，归来之际国王要在最后面。在他们出战的时候，他们有一百名精兵保卫着他们。在他们出征的时候，他们可以用尽可能多的牲畜作为牺牲，并且他们把一切牺牲的皮革和脊肉收归自己所有。

（57）以上是他们战时的权利。平时给予他们的权利则有如下述。在举行任何公共的牺牲奉献式的场合，国王都要坐在首席，最先受到款待，而且他们每个人所得到的任何东西都要比其他的客人多一倍。他们有最先举行灌奠之礼，有取得牺牲的皮革的特权。每到新月和每月的第七日的时候，都由公费为他们每一个人向阿波罗神殿奉献一头成熟的牺牲，一美狄姆诺斯的大麦粉和一拉科尼亚·铁塔尔铁的酒，而在比赛的时候，也特别为他们保留正面的席位。此外，他们还有权利任命任何愿意申请担任的市民担任异邦人保护官，他们还可以为他们每一个人选两名佩提欧伊。佩提欧伊乃是被派往戴尔波伊请示神托的使

者，他们是用公费陪着国王进餐的。而如果国王不参加公宴的话，则要把两科伊尼库斯的大麦粉和一科杜列的酒送到他们家里去，如果他们前来参加的话，则一切东西他们都要得双份。在他们应私人的邀请参加宴会时他们也享受同样的荣誉。一切下赐的神托都要交给国王保存，但也必须要佩提欧伊知道。只有国王才有权裁决一位未婚的女继承人应当嫁给什么人，如果她的父亲没有把她嫁出去的话。关于公路也是这样，但是在其他的情况之下便不是这样了。如果有人想收一名养子的话，他必须当着国王的面做。他们和二十八名长老共同在评议会上商量事情。如果他们不来参加的话，则长者中和他们关系最近的享有国王的特权，他们代国王投两票之后，到第三票才是他们自己的。

（58）国王从斯巴达国家方面得到的这些权利都是终身的。当他们死的时候，他们的权利是这样处理的。骑士们到拉科尼亚各地宣布他们的死讯，在市内，则妇女们敲着锅到各处去报信。而当这件事做完了以后，每家当中的两个自由人，一男一女一定要服丧，否则的话便要受到重罚。拉凯戴孟人在他们国王死去时的风俗和亚细亚的异邦人是相同的，因为大部分异邦人在他们的国王死时，风俗都是一样的。原来当拉凯戴孟人的国王死去的时候，除去斯巴达人之外，从拉凯戴孟全土要有一定数目的佩里欧伊科司[(8)]被强制前来参加葬仪。这些人和希劳特和斯巴达市民本身共几千人集合在一个地方，再加上妇女，于是他们就拼命拍打他们的前额并表示无限的哀悼，他们把最近死去的国王，不管这个国王是谁，总是称为他们的国王当中最好的一位。如果一位国王战死的话，他们便给他做一个像，把它放在一个装饰得富丽堂皇的床位上抬着去下葬，而在下葬之后十天里，不许举行任何集市或是选举长官，而是一直要进行哀悼。

（59）在另一件事上，拉凯戴孟人也是和波斯人相似的。当一个国王死去而另一个国王接替他的时候，这个新王便免除任何斯巴达人对国王或是对国家所负的任何债务。在波斯人那里，当新王即位之时，他也是豁免一切城邦未缴清的贡税的。

（60）此外拉凯戴孟人还有和埃及人相似的地方，即他们的报信人和吹笛人和厨子等职业都是世袭的；吹笛人的儿子是一个吹笛者，厨子的儿子是一个厨子，报信人的儿子是一个报信人。没有别的人由于自

己的嗓音响亮而来做报信人，从而会占夺了他们的地位。他们从一生下来便有从事他们的行业的权利。这些事情的情况就是这样。

（61）但是在我所谈到的那个时候，也就是当克列欧美涅斯在埃吉纳做着后来对整个希腊有利益的事情的时候，戴玛拉托斯便对他进行诽谤，这与其是由于他关心埃吉纳人，毋宁说是由于嫉妒和恶意。当克列欧美涅斯从埃吉纳回来的时候，他就计划把戴玛拉托斯从王位上放黜出去。他为什么这样攻击他，下面我来说一说这个原因。斯巴达的国王阿里司通娶了两个妻子，但是都没有给他生孩子。他相信不生孩子的责任不在他的身上，于是他娶了第三个妻子。他娶这个妻子的经过情况是这样的。有一个斯巴达人，他是阿里司通的最亲爱的朋友。这个人有一个妻子，她在斯巴达妇女中间是一个出类拔萃的美女，不过现在她虽然是最美丽的，在先前却是最丑陋的。原来，她既然长得丑陋，她的乳母想到一个有钱家庭的女儿却长得这样难看而她的双亲又为自己女儿的容貌这样担心，于是因这样的一些理由给她想一个办法；乳母每天把这个孩子带到海伦的神殿去，这座神殿在所谓铁拉普涅地方[(9)]的波伊勃司神殿的上方。乳母把孩子带到这里来，把她放在神像的旁边，祈求女神改变这个孩子的丑陋容貌。因此在一天里，正当这个乳母离开神殿的时候，据说有一个妇女在她的面前显现，问她抱着的是什么。乳母回答说是一个婴儿。那个妇女要乳母把这个孩子给她看。乳母说她不能这样做，因为婴儿的父母不许把婴儿给任何人看。但是这个妇女无论如何也要看一下这个孩子。因此当乳母看到这个妇女非常热心地想看这个孩子的时候，她便真地把孩子给这个妇女看了。于是这个妇女便拍了一下这个孩子的头，说她将会变成一切斯巴达妇女当中最美丽的。据说，从这一天起，这个孩子的面容就改变了。而当她到了可以结婚的年龄时，她就嫁给了阿里司通的朋友，这就是阿尔开达司的儿子阿盖托斯。

（62）但是看来阿里司通是爱上了这个妇女的，于是他便想了这样一个办法来得到她。于是他答应他的朋友，即这个妇女的丈夫说，他愿意从他的所有物当中把他的朋友随意选择的任何一件东西送给他的朋友，条件是他的朋友也答应他同样的请求。阿盖托斯看到阿里司通自己也有一个妻子，便不为自己的妻子担心，于是他答应这样做了。他们为这个协定立下了誓约。于是阿里司通便把阿盖托斯从他的财富当中所选取的东西给了他；至于他自己要从阿盖托斯那里取得的报偿，

则他是试图取得他的朋友的妻子。阿盖托斯说，除去这一点之外，他什么都能同意。但是由于他自己的誓约和把他欺骗了的狡计，他竟不得不容许阿里司通把他的妻子带走。

（63）这样，阿里司通便和第二个妻子离了婚，把第三个妻子带回家里来了。而在不满十个月的一个较短的时期里，他的妻子就给他生了一个孩子，这就是前面所说的戴玛拉托斯。当他家里的一个仆人来告他说他得了一个儿子的时候，他正在和五长官一道举行会议。他是记得他的婚期的，于是他便屈指计算并发誓说："这不会是我的儿子。"五长官听到了他讲的话，但是当时根本未加以注意。在这个男孩子长大成人的时候，阿里司通后悔他所讲过的话，因为他已相信戴玛拉托斯确乎是他的儿子了。他所以称他戴玛拉托斯，是因为在这之前，全体斯巴达人民 都为他祈求 一个儿子，因为他们都认为阿里司通是斯巴达的历代国王当中最出色的一位。因此这个孩子便被命名为戴玛拉托斯（原文的意思是"人民祈求的"——译者）。

（64）久而久之，阿里司通逝世了。戴玛拉托斯于是做了国王。但是看来这些事件注定是要被发现的，而戴玛拉托斯便由于这样一个原因失去了自己的王位。在这之前，克列欧美涅斯当戴玛拉托斯把自己的军队引离埃列乌西斯的时候，便是非常仇视他的，特别是这次当克列欧美涅斯本人渡海到埃吉纳去惩罚支持波斯人的埃吉纳人的时候，便更加仇视他了。

（65）因此，克列欧美涅斯既然想进行报复，他便和戴玛拉托斯家中的一个人，即阿吉斯的孙子、美那列斯的儿子列乌杜奇戴斯缔结了一项协定，即如果他使列乌杜奇戴斯代替戴玛拉托斯做国王的话，那么列乌杜奇戴斯要随他一同去攻打埃吉纳人。原来列乌杜奇戴斯乃是戴玛拉托斯的一个死敌，因为他曾和戴玛尔美诺斯的孙女、奇隆的女儿培尔卡洛斯订了婚，但是戴玛拉托斯使用了计谋，夺走了列乌杜奇戴斯的新妇，他把新娘在婚前拐跑而使她和自己结了婚。这便是列乌杜奇戴斯和戴玛拉托斯反目的理由。而现在由于克列欧美涅斯的唆使，他便对戴玛拉托斯提出了控诉，起誓说戴玛拉托斯并不是斯巴达的合法的国王，因为他本来不是阿里司通的儿子；在作出了这个誓证之后，他便到法庭上去控告戴玛拉托斯，因为他一直记得，当仆人把生男孩子的事告诉阿里司通，而阿里司通在计算了月份之后曾誓言这个男孩子并不是他的儿子。列乌杜奇戴斯便以这句话为根据，力图证明

戴玛拉托斯根本不是阿里司通的儿子或斯巴达的合法的国王。他召请五长官前来作证，因为他们当时都曾列席会议并且听见过阿里司通说这样的话。

（66）结果在这件事上面发生了争论，于是斯巴达人决定到戴尔波伊去请示神托，问戴玛拉托斯是否阿里司通的儿子。这件事被送到佩提亚那里去，征求她的意见，这也是克列欧美涅斯出的主意。原来当时克列欧美涅斯曾得到戴尔波伊最有势力的人物、阿里司托庞托斯的儿子科邦的帮助；这个科邦曾说服了那里的女祭司培莉亚拉，要她说出克列欧美涅斯要她说的话。结果当使者向她请示的时候，她便断定说戴玛拉托斯并不是阿里司通的儿子。但是后来，这种行为被发觉了。科邦被驱出了戴尔波伊，而女司祭培莉亚拉也被褫夺了她的光荣职务。

（67）以上便是戴玛拉托斯被剥夺了王位的情况。而他从斯巴达亡命到美地亚人那里去，乃是由于受到了下面我要说的一种非难。戴玛拉托斯被褫夺了王位之后，曾当选担任一个官职。但是在举行吉姆诺帕伊狄阿伊[(10)]的时候，戴玛拉托斯曾前往参观。这时列乌杜奇戴斯纯乎是为了嘲笑和侮辱的目的把他的从仆派到戴玛拉托斯那里去，问戴玛拉托斯在做国王之后担任一名官吏有何感想。戴玛拉托斯听到这个问题，心中着实怒恼，于是他回答说，和列乌杜奇戴斯有所不同，他两种经验都有了；他还说，无论如何，这个问题对拉凯戴孟人来说，是会引起无限灾祸或无限福祉的。他这样说了之后，便蒙着自己的脸离开了剧场回家去了；回家之后，他立刻作了准备，向宙斯神献了一头牡牛，奉献完了之后，他便呼唤他的母亲。

（68）他的母亲来了，于是他把牺牲的一部分脏腑放到她的手里，向她恳求说："娘啊，我以其他诸神的名义，特别是以咱家的守护神宙斯的名义恳求你，请你如实地告诉我，到底谁是我的亲生父亲。因为列乌杜奇戴斯在与我争论的时候说，当你嫁给阿里司通的时候，你已经由于你前一个丈夫而怀孕了。而另外一些人则有一种更加不负责任的说法，他们说你曾和一个看驴的仆人通情，而我就是你们两个人所生的儿子。因此我以诸神的名义恳求你把真实情况告诉我；因为，假若你做了像他们所说的那样的事的话，则不仅是你，其他许多妇女也都是这样的。而在斯巴达则大家都传说，阿里司通命中注定是不会有孩子的，否则他的前妻也就会给他生孩子了。"

（69）在他说了这一番话之后，他的母亲便回答他说："儿啊，既然你祷告并恳求我把真情告诉你，那么我就把全部真实情况对你讲了吧。在阿里司通把我带到他家的第三个夜里，有一个像是阿里司通的幻影到我这里来与我交合，然后把他的花环给我戴上。可是在这个幻影离开之后不久，阿里司通就来了。他看到我所戴的花环，便问我这是谁给的，我说是他给的，但是他不承认。于是我便发誓，说如果他否认的话那是不对的；我对他说，原来就是在不一会儿之前的时候，他来了和我交配并且把花环给我戴上。当阿里司通看到我为这件事发誓的时候，他便认识到这乃是神的所作所为了。花环显而易见是从那在大门口旁边、他们称为阿司特罗巴科斯神殿的那座英雄神殿里来的，而且卜师们也都说，到我这里来的不是别人，正是那位英雄阿司特罗巴科斯。因此，儿啊，你想知道的一切你已经都知道了；或者你就是那位英雄的儿子，这样则你的父亲是那位英雄阿司特罗巴科斯，或者阿里司通是你的父亲。因为正是在那一夜里，我有了你。至于他们攻击你的时候所持的理由，即当阿里司通接到生你的音信时，他当着许多人的面说你不是他的儿子（因为我生你时离我初怀你时还不到十个月），那么这乃是他由于不知道这样一些事情的真相，才随便这样讲的。因为并不是所有的妇女怀孕都满十个月的，有一些人在九个月之后，甚至七个月之后便生产了。儿啊，你就是我在怀孕七个月后生的。不久之后，阿里司通自己也知道他自己所说的是愚蠢的话了。不要相信任何其他有关你的出生的胡言乱语吧。因为我告诉你的，都是千真万确的话。反而是列乌杜奇戴斯本人和说这样的话的其他人等，他们的妻子会跟看驴人私通生孩子吧。"

（70）以上便是他的母亲所说的一番话。戴玛拉托斯知道了他想知道的一切之后，便作了上路的准备，他借口到戴尔波伊去请示神托而出发到埃里司去了。但是拉凯戴孟人怀疑他打算逃走，于是就追踪在他的后面。但是戴玛拉托斯却想办法赶在他们的前面，便从埃里司渡海到札昆托斯去了。拉凯戴孟人随着他渡过了海，很想逮捕他，而把他的仆人从他身边带走。但是札昆托斯人拒绝引渡他，随后他便从那里渡海到亚细亚，到国王大流士那里去了。大流士盛大地欢迎了他，给了他土地与若干城市。戴玛拉托斯经过这样的奔波之后，便这样地到达了亚细亚。这个人在拉凯戴孟曾由于自己的许多成就和本身的智慧而博得了赫赫的声名，特别是由于他在奥林匹亚比赛会上取得驷车比

赛的奖赏，从而给自己的城邦取得了胜利的荣誉。在斯巴达的国王当中，是只有他一个人做了这样的事情的。

（71）戴玛拉托斯被黜之后，美那列斯的儿子列乌杜奇戴斯便继承了他的王位。他的妻子给他生了一个名叫杰乌克西戴莫斯的儿子，有些斯巴达人则把他的这个儿子称为库尼司科斯。这个杰乌克西戴莫斯始终也没有成为斯巴达的国王，因为在列乌杜奇戴斯活着的时候他便死了，身后留下一个名叫阿尔奇戴莫斯的儿子。列乌杜奇戴斯既然失掉了杰乌克西戴莫斯，便又娶了一个妻子埃乌律达美，她是美尼欧斯的姊妹，又是狄雅克托里戴斯的女儿。他们之间也没有生男孩子，却生了一个名叫拉姆披多的女儿，而列乌杜奇戴斯便把她许配给了杰乌克西戴莫斯的儿子阿尔奇戴莫斯。

（72）但是列乌杜奇戴斯本人也未能在斯巴达享高年。由于对戴玛拉托斯的所作所为，他受到了下面的惩罚。他率领一支拉凯戴孟的军队去进攻帖撒利亚[(11)]，而当他行将征服帖撒利亚全境的时候，他接受了很大的一笔贿赂；但是这件事由于他有一次在营帐里坐在一个满装着银子的手笼上面而被发觉，随后他便受到了审判，结果他被从斯巴达放逐出去；他的家宅也被毁掉，他自己则亡命到铁该亚去并且死在那里了。

（73）这是很久以后的事情了。但是在当前我说的这个时候，克列欧美涅斯在有关戴玛拉托斯的事件上成功以后，他立刻带着列乌杜奇戴斯出发惩罚埃吉纳人去了。由于埃吉纳人曾经侮辱过他，因而他便极端仇恨埃吉纳人。当埃吉纳人看到两个国王都来讨伐他们的时候，他们便认为还是以不加抵抗为妙。国王们于是从埃吉纳选出在财富和门第方面占最高地位的十个人来，在这十个人当中有埃吉纳的两个最有势力的人物，即波律克利托斯的儿子克利欧斯和阿里司托克拉铁斯的儿子卡撒姆包斯；他们把这些人带到阿提卡去，把他们交到他们的死敌雅典人的手里去看管。

（74）在这之后，人们知道了克列欧美涅斯对戴玛拉托斯所玩弄的奸计；克列欧美涅斯害怕斯巴达人，便偷偷地溜到帖撒利亚去了。从那里他又到阿尔卡地亚去，在那里造成了混乱的局面。原来他尽力想把阿尔卡地亚人纠合起来去反对斯巴达，除去用其他办法要他们发誓不拘他领他们去干什么事他们都追随他之外，他还想把阿尔卡地亚的首

脑人物带到挪纳克利斯市去，要他们凭着司图克斯河的河水发誓。据阿尔卡地亚人的说法，则在这个市邑的附近就有司图克斯河的河水，而这种河水的性质则有如下述：它看起来不过是从岩石流向洼池的一股小小的水流，在洼池的四周有一道圆形的石壁。这个水泉所在的挪纳克利斯是阿尔卡地亚地方离培涅俄斯不远的一个市邑。

（75）当拉凯戴孟人知道克列欧美涅斯有这样的打算的时候，他们害怕了，于是他们把他召回斯巴达，让他以和先前相同的条件来担任国王。但是克列欧美涅斯在这之前就有些精神不正常，归来之后就得了癫狂症，因为他不拘遇到任何斯巴达人，他都要用他的王笏打击对方的脸。由于他这样的行动以及他所得的癫狂症，他的近亲便把他看了起来，给他上了足枷。但是当他在禁闭中看到看守他的人只剩下一个，其余的人都已离开的时候，他便向这个看守人索取一把匕首。看守人起初拒绝了他的请求，但是克列欧美涅斯威吓这个看守人说以后如果他得到自由，他会对这个看守人怎样怎样，（身为希劳特的）这个看守人被他的威胁吓住了，于是便把匕首交给了他。克列欧美涅斯得到了这个匕首之后，便开始从自己的胫部向上切了起来，从胫部向上切到大腿，从大腿又切到臀部和腰部和胁腹部，最后竟一直到腹部，而且都是顺着切，切成了条条的肉，他便这样地死去了。据大多数的希腊人的说法，他所以有这样的下场，是因为他说服佩提亚编造了对戴玛拉托斯很不利的一番话；唯独雅典人却说，这是因为他入侵埃列乌西斯并且蹂躏了女神们的圣域。阿尔哥斯人则认为，这是因为当阿尔哥斯人为躲避战祸而到他们的阿尔哥斯神殿去避难时，他把他们从那里赶了出来并把他们杀死，他又不把圣林放到眼里，却用火把它烧掉了。

（76）原来当克列欧美涅斯到戴尔波伊去请示神托的时候，曾有一个神托告诉他说，他应当攻取阿尔哥斯。因此，当他率领着斯巴达人到达据说是发源于司图姆帕洛斯湖的埃拉西诺斯河（他们说，这个湖的湖水流入地下的一个裂缝里去，然后再在阿尔哥斯出现，而从那里开始，这条河便被阿尔哥斯人称为埃拉西诺斯河），当着克列欧美涅斯到达这条河的时候，他便向这个河奉献牺牲。但尽管他这样做，牺牲却丝毫没有呈现出有利于他渡河的吉兆，于是他就说他是敬佩埃拉西诺斯河的，因为它不出卖它的本国人民，同时他又说，甚至这样他也是不会轻轻饶过阿尔哥斯人的。不久他便从那里撤退，率领大军朝着

大海的方向到杜列亚去了，在那里他向大海奉献了一头牡牛作为牺牲之后，便下令自己的士兵登上了船，把他们带到提律恩司地区和纳乌普利亚去了。

（77）阿尔哥斯人听到这个消息之后，便到海岸地带来和他们作战了。当他们走近提律恩司，到达一个叫做海西佩阿的地方时，他们就在拉凯戴孟人的对面扎下了营，两军相隔只有不多的地方。阿尔哥斯人并不害怕在那里进行堂堂正正的战斗，他们毋宁是害怕中了敌人的诡计；原来，女祭司同时给阿尔哥斯人和米利都人的那个神托，便正是指着这件事说的。神托的话是这样：

当一个妇女战胜了男子，把他驱离战场，

并且在阿尔哥斯人中间赢得荣誉的时候，

许多阿尔哥斯妇女就会在哀痛中撕裂自己的双颊。

而在将来的时候，会有人这样说：

“可怕的卷作三圈的蛇将被刺死在长枪之下。”

这一切的事情凑到一起，就使阿尔哥斯人感到害怕了。因此他们决定使敌人的传令人也给自己一方面服务，而在这样决定之后，则每当斯巴达的传令人向拉凯戴孟人传达任何命令的时候，他们也就按照他的吩咐做同样的事情。

（78）当克列欧美涅斯看到阿尔哥斯人按照他的传令人所吩咐的去做的时候，他便下令说，当传令人发出要大家吃早饭的口号的时候，他们便拿起他们的武器，向阿尔哥斯人发起进攻。拉凯戴孟人按照这样的吩咐做了。结果在拉凯戴孟人进攻的时候，他们发现阿尔哥斯人正在遵照传令人的口号在那里吃早饭呢。他们杀死了许多阿尔哥斯人，但是却有多得多的阿尔哥斯人逃避到阿尔古司圣林中去，而拉凯戴孟人便在圣林的四周扎营，把他们严密地监视起来。结果，克列欧美涅斯竟而想出了这样的办法。

（79）他的身边有一些投降他的人，他向这些人打听了一番之后，便派遣一名传令人去呼喊那些把自己关在圣域之内的阿尔哥斯人的名字，要他们出来，并且说他已经得到了他们的赎金。因为在伯罗奔尼撒人当中，对于每一个俘虏都要付出一定数目的赎金，即每人两米那。这样克列欧美涅斯便把大约五十个阿尔哥斯人一个一个地召请出来，出来之后便把他们杀掉了。然而，还留在圣域之内的其他人却不

知道这些人被诛杀的事情。因为这个林子是很茂密的，林子里面的人们看不到外面的人们遇到什么事情，直到他们有一个人爬上了树，才看到外面所发生的事情。自此以后，传令人再呼喊的时候，他们便再也不出来了。

（80）因此克列欧美涅斯便下令全体希劳特在圣林的四周堆起薪材来；他们遵照命令行事，于是他便把圣林放火点着了。当火正在燃烧的时候，他就问一个投降者这座圣林是献给哪一位神的。那个投降者就说这座圣林是献给阿尔古司神的。他听见这话，便大声悲叹地说："哦，宣托之神阿波罗啊，你说我应当攻陷阿尔哥斯，那你真是把我骗苦了。但是我以为，你的预言却在这件事上实现了"。

（81）不久克列欧美涅斯便把他的大部分军队派回了斯巴达，他自己则率领着他的一千名最精锐的部队，到希拉的神殿[(12)]那里去奉献牺牲，但是当他本来正要在祭坛上奉献牺牲的时候，祭司却禁止他这样做，他所持的理由是按规定不许任何异邦人在那里奉献牺牲。于是克列欧美涅斯便命令希劳特们把这个祭司从祭坛拖开毒打一顿，他自己则在那里奉献牺牲。这样做了之后，他便回到斯巴达去了。

（82）但是在他回国之后，他的政敌就把他带到五长官面前，说他是由于接受了贿赂，才没有攻陷那本来可以很容易攻陷的阿尔哥斯。可是克列欧美涅斯却说，当然，他说的话是真是假我不能明确判断，但他却是这样说，当他拿下阿尔古司神殿时，他以为神的预言就已经应验了，因此他就以为最好是先不要进攻这个城，而是先用奉献牺牲的办法请示一下，看神是允许他攻取这座城市还是反对他这样做。而当他在希拉的神殿里请求赐予朕兆时，从神像的胸部闪射出火焰来，因此他就知道了事情的真相，即他不应当去攻取阿尔哥斯了。因为，他说，如果火焰是从神像的头部射出，那他就会从上到下地完全攻陷该城；但是火焰从胸部射出，这便表明，神心里想要他做的事情，他已经做到了。他的这种辩解的理由在斯巴达人听来是可以相信的，又是合理的，于是他就大大地胜过了向他控诉的人们而获释了。

（83）然而阿尔哥斯的成年男子却损失到这样程度，以致他们的奴隶竟掌握了一切；他们取得政权进行统治，直到战死者的儿子们长大成人的时候。到那时，这些人便为自己恢复了阿尔哥斯并且把奴隶们驱逐出去。奴隶们被驱逐出去之后，又用强力夺取了提律恩司。他们相

互之间暂时处于相安无事的地位。但是不久之后一个叫做克列昂德罗斯的占卜者到奴隶们这里来，这是一个阿尔卡地亚地方的披伽列亚人。他游说奴隶们向他们的主人进攻。从这时开始，在很长的一段时期当中，他们相互之间都在进行着战争，直到最后，阿尔哥斯人好不容易才把奴隶们制压下去[(13)]。

（84）根据阿尔哥斯人的说法，这就是克列欧美涅斯发疯和他的惨死的原因。但是依照斯巴达人自己的说法，克列欧美涅斯的发疯并不是神的意旨，而是由于他与斯奇提亚人交往，结果他变成了一个饮不调水的烈酒的人，因而就变疯了。他们说，原来游牧的斯奇提亚人在大流士侵略他们的土地以后，便想对他进行报复，而派使者到斯巴达去和斯巴达人缔结了联盟；结果便约定，斯奇提亚人本身应试着从帕希斯河进攻美地亚，斯巴达人则依照他们的建议应从以弗所出发向内地进军与斯奇提亚人相会。当斯奇提亚人抱着这个目的到来的时候，据说克列欧美涅斯和他们交往得过于频繁，而由于太亲密的缘故，他从他们那里学会了饮用烈酒，而斯巴达人便认为这是他发疯的缘由。正像他们自己所说的，从此以后，每当他们想饮用烈酒的时候，他们就说"像斯奇提亚人那样地斟酒吧"。斯巴达人关于克列欧美涅斯的说法就是这样。但是在我看来，他得到这样的下场，正是由于他对戴玛拉托斯的所作所为的报应。

（85）当克列欧美涅斯死去而埃吉纳人听到这个消息的时候，他们便派遣使者到斯巴达来为被拘留在雅典的人质的事情对列乌杜奇戴斯进行控诉。于是拉凯戴孟人便召集了一个法庭，并且判定列乌杜奇戴斯曾对埃吉纳人做了暴乱不法的事情；而他们就判了他的罪把他引渡到埃吉纳去作为被拘留在雅典的那些人质的补偿。但是当埃吉纳人正要把列乌杜奇戴斯带走的时候，斯巴达的一位知名之士，列欧普列佩斯的儿子铁阿西代斯向他们说："埃吉纳人啊，你们打算干的这是什么事情啊？难道你们愿意市民把斯巴达人的国王引渡给你们，而你们把他带走么？假如说现在斯巴达人是由于他们发火才这样决定的，那么可要小心，将来如果你们按照你们的打算去做的话，他们会把你们的国家给彻底毁灭掉的。"埃吉纳人听到这话之后，便不再把国王带走而是缔结一项协定，规定列乌杜奇戴斯要和他们一同到雅典去，把拘留在那里的人质送回到埃吉纳人这里来。

（86）因此当列乌杜奇戴斯来到雅典并要求放还过去委托给他们的那些人的时候，雅典人却无意把这些人放还，故而他们提出借口说，既然他们是受托于两位国王，则今天他们只把这些人交还给一位国王而缺另一位国王，那是不对的。

（α）而当雅典人拒绝放还这些人的时候，列乌杜奇戴斯就对他们说："雅典人啊，你们愿意怎样做就怎样做吧。如果你们把这些人放还，那你们就做了正义的事业，如果不放还的话，那你们就做了与之相反的事业。听我给你们讲一段在斯巴达发生的关于委托的东西的事情。我们斯巴达人有一个传说，说从现在起向前大约数三代，在斯巴达有一个叫做格劳柯斯的人，他是埃披库代斯的儿子。传说这个人除去其他的各种优良品质之外，特别在公正这一点上，他的声誉是超出当时居住在拉凯戴孟的一切人之上的。但是据说在一定的时期到来的时候，在他身上发生了这样的一件事情。有一个米利都人到斯巴达来，想和格劳柯斯谈话并且向格劳柯斯作下列的建议。他说：'格劳柯斯啊，我是一个米利都人，我来到你这里是为了领受你的公正无私的恩惠的。在希腊各地以及在伊奥尼亚，人们对你的正直无不交口称誉，我自己则以为伊奥尼亚是经常要遭到危险的一块地方，但伯罗奔尼撒却是一个十分安定的地方，而且在伊奥尼亚，从来看不到财富永远聚集在同样一些人的手里。我反复思考和研究了这些事情之后，便决定把我的一半财产变为现银并把它委托给你，因为我深信，把它交给你为我保存那会是安全的。请你收下这笔钱并且接受和保管这信符。凡是拿着同样的信符前来索取银子的，那么就请把这笔银子交付给来人吧。'"

（β）这就是从米利都来的异邦人所说的话。格劳柯斯也就按照约定接受了委托给他的东西。过了很长的一个时期之后，把金钱委托给格劳柯斯保存的那个人的儿子们到斯巴达来了；他们和格劳柯斯面谈，拿出信符给他看，要求格劳柯斯把银子归还给他们。但是格劳柯斯却在他们面前不承认这件事情，他回答他们说："这件事我记不得了，你们所讲的话也丝毫不能使我回想到那件事情。让我想一想吧，我是会尽量公正处理这件事的；如果我接受了这笔钱，我是会照样归还给你们的，如果我根本没有接受过你们这笔钱，我就要根据希腊人的法律来对付你们了。请容许我在从现在起的四个月之内，再答复你们解决的办法吧。"

（γ）米利都人因为别人夺取了他们的财产，只得伤心地走开了。但是格劳柯斯却到戴尔波伊去请示神托。当他请示神托他应否起誓并把财产强行夺取过来的时候，佩提亚便用下列的诗句责难他说：

埃披库代斯的儿子格劳柯斯听着，如果你能够起誓制胜并且强夺了异邦人的财产

那对你目前是有很大好处的：

你就起誓吧，死亡甚至等待着忠于誓言的人啊！

不过誓言却有一个儿子，这是一个没有名字的向伪誓进行报复的人，它既没有手，也没有脚；

可是他却迅速地追踪，

终于捉住这个人并把他的全家全族一网打尽。

但是，那忠于誓言的人的子子孙孙却日益昌盛。

当格劳柯斯听见这话之后，他便请求神宽恕他刚才所说的话。但是佩提亚却回答他说，试探神意和做这样的事其后果是相同的。

（δ）于是格劳柯斯便派人把米利都的异邦人召来，把银子还给他们了。“雅典人啊，你们听我告诉你们，为什么我把这个故事讲给你们听。现在格劳柯斯的后代已经没有了，再也没有哪一家的名字叫做格劳柯斯了。他和他的一切在斯巴达已经完全被绝根了。因此，关于受委托的东西，在要求归还的时候除了照样归还之外，最好是不要做其他任何非非之想吧”。这便是列乌杜奇戴斯所讲的一番话；但甚至这样，雅典人都不肯倾听他的话，于是他便离去了。

（87）但是埃吉纳人在他们因先前为取得底比斯人的欢心竟对雅典人犯下了横暴之罪而受到惩罚之前，却做了下面的一件事情。他们既然憎恨雅典人并认为自己是被害者，他们便准备向雅典人进行报复。这时雅典人正好在索尼昂举行每隔四年才有一次的祭典；于是埃吉纳人就用伏击的办法拿获了一只参加祭典的人们所乘的朝圣船，船里面有许多雅典名流，他们把这些雅典名流俘获之后，就把这些人镣铐入狱了。

（88）雅典人吃了埃吉纳人的这样的苦头之后，便立刻想一切办法来向他们进行报复。在埃吉纳有一位知名之士、克诺伊托斯的儿子尼科德罗莫斯。由于他以前曾被埃吉纳人从岛上放逐而怀恨埃吉纳人，而现在又知道雅典人正在设法加害埃吉纳人，于是他便和雅典人约定向

雅典人出卖埃吉纳，约定了一个他发动攻击和雅典人必须来声援他的日子。不久之后，尼科德罗莫斯便按照他和雅典人的约定占领了所谓旧城，但是雅典人却没有按着约定的日期来到这里。

（89）原来，他们恰巧没有足够的船舶来和埃吉纳人相抗衡。于是他们便请求科林斯人借船只给他们，但是在这耽搁的期间，他们的事业失败了。科林斯人在那时是雅典人的最要好的朋友，他们同意了雅典人的请求，给了雅典人二十只船，价钱是每只五德拉克玛。因为根据他们的法律，是不许无偿赠送的。雅典人取得了这些船再加上自己的船，把全部的七十只船都配置了人员之后就驶向埃吉纳去了，他们到那里去的时期比规定的时期要晚一天。

（90）但是尼科德罗莫斯在约定的一天看到雅典人不来，便乘船从埃吉纳逃走了。其他的人也和他一同逃走了，雅典人于是把索尼昂送给他们居住；他们把那个地方变成了自己的根据地之后，便掠夺岛上的埃吉纳人。

（91）但这是我所说的那个时代以后的事情了[(14)]。但是埃吉纳的富人们却制服了和尼科德罗莫斯一同起来反抗他们的平民，他们把平民俘虏之后，便拉出去处死了。由于这个缘故，他们受到了一次罪谴，而他们不拘使用什么办法想求得神的慰解也不能摆脱这次的罪谴，而是在女神对他们加惠之前就给驱出了岛。他们原来俘获了七百名平民，当他们把这些平民拉出去处死的时候，其中有一个人挣脱了绑绳逃到立法者戴美特尔神神殿的门口去请求庇获，他抓住了那个门的把手不肯放开，因而当他的敌人们无论如何也不能从那里把他拉开的时候，他们便把他的双手砍了下来，这样把他带走了；但是那两只手却还是紧紧地抓在门的把手上面。

（92）埃吉纳人相互之间做了这样的事情。当雅典人到来的时候，他们便使用七十只船来和雅典人作战；在海战中失败之后，他们就和先前一样地向阿尔哥斯人求援。但是这一次阿尔哥斯人并不愿意帮助他们，因为阿尔哥斯人对埃吉纳人有不高兴的地方；这是由于埃吉纳人的船只曾被克列欧美涅斯用武力强夺而泊入阿尔哥斯的海岸，但是埃吉纳人却和拉凯戴孟人一齐上岸了。此外，希巨昂船上的人也参加了这次登陆。阿尔哥斯人罚了他们一千塔兰特，每个民族五百塔兰特。希巨昂人承认自己做了错事，还支付一百塔兰特的罚款而安全不受惩

罚地离开，但是埃吉纳人不表示歉意而是十分顽强。由于这个原因，阿尔哥斯人便不答应埃吉纳人的请求去帮助他们，只有一千名志愿兵到那里去，这些人的统帅是一个精通五项运动[(15)]，名叫埃乌律巴铁斯的人。这些人大半从此没有回来，而是在埃吉纳给雅典人杀死了；他们的统帅埃乌律巴铁斯本人单独作战，杀死了三个人，但是给第四个人杀死了，这第四个人是戴凯列亚的儿子梭帕涅斯。

（93）埃吉纳的战船乘着雅典人的混乱向他们进攻并且取得了胜利。埃吉纳的战船俘获了四只雅典的船和上面的船员。

（94）这样，雅典和埃吉纳便陷入相互作战的状态中去了。但是波斯人这方面却在准备着他自己的事情。原来他的仆人一直在提醒他要他不要忘记雅典人[(16)]，而佩西司特拉提达伊家也一直在他身旁诽谤雅典人，再加上大流士想用这样的一个借口来征服不把土和水呈献给他的所有希腊人。至于那个远征失败的玛尔多纽斯，大流士解除了他的统帅职务而任命其他的将领率领着他的军队去进攻雅典和埃列特里亚，这两个将领是美地亚人达提斯和他自己的侄子、阿尔塔普列涅斯的儿子阿尔塔普列涅斯。在他们出师时，他交付给他们的命令是，征服和奴役雅典和埃列特里亚并把这些奴隶带到他自己的面前来。

（95）当接受任命的这两位统帅率领着装备精良的一支大军离开国王的面前而到达奇里启亚的阿列昂平原的时候，他们便在那里扎下了营，随后分配给各个地方准备的水师也全都赶到了。此外，运马船也来了，这是前一年大流士命令自己的各个纳贡地准备起来的。他们把马匹装上了船并使陆军乘上了船之后，就和六百只三段桡船一同向伊奥尼亚出发了。从这里他们不是直指海列斯彭特和色雷斯沿着大陆前进，而是从萨摩司出发在伊卡洛司海海上逐岛前进。在我看来，他们这样做是因为他们最害怕绕行阿托斯的那段路，这是由于在前一年在这条航线上他们受到了极大的灾祸。此外，那克索斯也阻止他们这样做，因为他们还没有把那个地方拿下来。

（96）当他们从伊卡洛司海驶近那克索斯并在那里上陆的时候（原来，波斯人正是想首先进攻那克索斯），那克索斯人记起了先前所发生过的事情[(17)]，因此还不等波斯人到来就逃到山里去了。波斯人把所有他们俘获的人变为奴隶，甚至烧掉了他们的神殿和他们的城市。在这样做了之后，波斯人就出发到别的岛去了。

（97）正当他们这样做的时候，狄罗斯人也逃离了狄罗斯，跑到铁诺斯去避难了。但是达提斯在他的大军向岸边行驶的时候，却乘船行在大军的前面并下令他的舰队不要在狄罗斯投锚，而是渡海到对面的列那伊亚岛去投锚。而当他知道狄罗斯人是在什么地方的时候，他便派了一名使者到他们那里去，向他们宣告说："神圣的人们，为什么你们竟会这样不了解我的意思而跑开？我个人的愿望和国王给我的命令都是不伤害曾产生了两位神[(18)]的土地，既不伤害土地的本身，也不伤害住在这块土地上面的人。因而我现在命令你们回到你们的家里来，住在你们的岛上。"他向狄罗斯人作了这样的宣告之后不久，就在祭坛上放了三百塔兰特重的乳香并且把它烧掉了。

（98）这样做了之后，达提斯就率领大军首先驶往埃列特里亚。他还使伊奥尼亚人和爱奥里斯人与他同行。在他从这里启程之后，在狄罗斯发生了一次地震；而据狄罗斯人说，这是在我的时代之前最初和最后的一次地震。我以为这是上天垂示的朕兆，说明世界上将有灾祸到临。因为在三代的时期当中，也就是在叙司塔司佩斯的儿子大流士、大流士的儿子克谢尔克谢斯和克谢尔克谢斯的儿子阿尔托克谢尔克谢斯的时代[(19)]，希腊遭受的灾祸比大流士之前的二十代中间所遭受的灾祸还要多。这些灾祸部分来自波斯人，部分来自他们本族首领中间争夺霸权的战争。因此在狄罗斯发生了前所未有的地震，那就毫不足怪了。还有一个关于狄罗斯的神托，神托的话是这样的：

> 我将要使从来没有震动过的狄罗斯发生震动。

关于上面所说的那三位国王的名字，如果用希腊语来解释，则大流士的意思是做事的人，克谢尔克谢斯的意思是战士，阿尔托克谢尔克谢斯的意思是伟大的战士。因此，希腊人用他们的语言来这样称呼他们是不会错的。

（99）异邦军从狄罗斯出发到海上之后，曾停泊在各个海岛的地方，他们从那里又集合了一支军队并且把岛民的子弟带走作为人质。当他们巡航诸岛的时候，他们来到了卡律司托斯（卡律司托斯人不把人质交给他们并且拒绝跟他们结合在一起去讨伐相邻的城邦，而这样的城邦在他们是指埃列特里亚和雅典而言），因此波斯人便包围了他们，蹂躏了他们的土地，直到最后卡律司托斯人也站到他们的一方面来了。

（100）当埃列特里亚人知道波斯大军正在乘船向他们进攻的时候，他们便请求雅典人方面的帮助。雅典人并不拒绝给予帮助，但是雅典人给埃列特里亚人作为援军的是拥有卡尔启斯饲马者[20]采地的四千人。但是埃列特里亚人的计划好像都是不固定的，因为他们虽然派人到雅典去求援，但是他们自己人当中的意见还不是一致的。他们中间有一部分人的计划是离开城市而逃到埃乌波亚高地去，但是另一部分人则打算进行背叛的行动，指望使自己从波斯人方面得到好处。于是身为埃列特里亚的首要人物之一的诺同的儿子埃司奇涅斯，由于他知道这两个计划，便把当时的情况告知了前来的雅典人，此外还请求他们离开此地回到本国去，以免他们和其他人一样地同归于尽。于是雅典人按照埃司奇涅斯的劝告回去了。

（101）因此，他们便渡海到奥洛波斯去，从而保全了自己。波斯人在海路上是向属于埃列特里亚的铁美诺斯、柯伊列阿伊和埃吉列阿行进，而他们把这些地方占领之后，就立刻使马匹上陆并且作向他们的敌人进攻的准备。埃列特里亚人并没有出来应战的计划。既然他们中间是以不放弃城市的这个意见占上风，则他们最关心的就是守住他们的城壁，如果他们能做到这一点的话。城墙受到了猛烈的攻击，六天之内双方都有很多人阵亡。但是在第七天，两位知名的埃列特里亚人阿尔启玛科斯的儿子埃乌波尔勃司和奇涅阿司的儿子披拉格罗斯却和波斯人勾结把城市出卖了。波斯人闯进了城市。他们劫掠和焚烧了神殿，用来报复在撒尔迪斯被烧掉的神殿，此外他们还遵照大流士的命令，把这里的市民变卖为奴隶。

（102）他们征服了埃列特里亚，又停留了数日之后，就乘船向阿提卡的领土出发了。他们紧紧地逼到雅典人跟前，以为他们可以像对付埃列特里亚人一样地对付雅典人。而马拉松在阿提卡的土地里是最适于骑兵活动的场所，离埃列特列里亚也最近，而佩西司特拉托斯的儿子希庇亚斯就是把他们引导到那里去的。

（103）当雅典人得到这个消息的时候，他们也赶到马拉松来了。有十位将领率领着他们的军队，而其中的第十位就是米尔提亚戴斯，这个人的父亲、司铁撒哥拉斯的儿子奇蒙曾由于希波克拉铁斯的儿子佩西司特拉托斯的缘故而不得不从雅典亡命外出。在亡命的时候，他很幸运地在奥林匹亚比赛会上获得了四马战车的胜利，而由于这一胜利，他便得到了和他的异父兄弟米尔提亚戴斯相同的荣誉。在下一次

的奥林匹亚比赛会上，他以同样的牝马而再度获胜，但是他却把优胜者的光荣让给了佩西司特拉托斯；而由于让出了他的这次胜利，他便在和解的协定下返回了故国。他以同样的牝马在奥林匹亚比赛会上又取得了第三次的胜利；在这之后，佩西司特拉托斯便不在人世，可是命运却注定使米尔提亚戴斯给佩西司特拉托斯的儿子们杀死了。他们指使了一些人，乘着夜里伺伏在市会堂的地方把他杀死。奇蒙被埋葬在城市的前门外，在所谓科伊列路的那一面，那使他三次在奥林匹亚比赛会上获得优胜的那些牝马则葬在他的对面。除去拉科尼亚人埃瓦哥拉斯的牝马之外，再没有任何其他的牝马有过这样的成绩了。而奇蒙的儿子中最年长的司铁撒哥拉斯这时正在凯尔索涅索斯地方他的叔父米尔提亚戴斯的抚养之下，但是年纪较幼的叫做米尔提亚戴斯的那个儿子则在雅典留在奇蒙本人的身旁，这个儿子的名字是因在凯尔索涅索斯开辟了居民地的那个米尔提亚戴斯而得名的。

（104）因此，这个米尔提亚戴斯当时是从凯尔索涅索斯到来的并且在两度逃脱了死亡之后成了雅典军队的将领。原来，把他一直追赶到伊姆布罗斯的腓尼基人，一心想把他捉住并把他送到国王的面前去。而当他从腓尼基人的手中逃回自己的国家而自认已得到安全的时候，又遇见了自己的政敌。他们把他拉上法庭并且对他在凯尔索涅索斯的僭主统治加以控诉。但他又从他们的手中逃脱出来，在这之后，他便因人民的推选而成了雅典军队的一位将领。

（105）而当将领们还在城内的时候，他们首先派一名使者到斯巴达去，这个使者是一个名叫披迪披戴斯的雅典人，此外这个人还是一个长跑的能手并且是以此为职业的。正如这个披迪披戴斯自己所说并且告诉雅典人的，当他在铁该亚上方的帕尔铁尼昂山那里的时候，曾遇到了潘恩神。潘恩神叫披迪披戴斯的名字，命令他告诉雅典人说，既然潘恩神是雅典人的朋友，以前常常为雅典人服务而今后也将会如此，但为什么雅典人却根本不把潘恩神放到眼里。雅典人认为他说的这件事是真的，因此当他们的城邦得到安定繁荣的时候，他们就在卫城之下修建了一座潘恩神的神殿，而且由于神的那番话，他们每年还向他奉献牺牲并举行火炬赛跑以求神的嘉惠。

（106）但是现在，当他受到将军们的派遣并且说潘恩神曾对他显现的时候，这个披迪披戴斯在离开雅典之后的第二天，便已经在斯巴达了。他到斯巴达人领袖们那里去，对他们说："拉凯戴孟人啊，雅典人

请求你们给他们帮助而不要看着希腊的一个最古老的城邦陷到异邦人的奴役之下。因为现在甚至连埃列特里亚都已经受到了奴役，而由于失掉一座名城，希腊就变得更加软弱了。”披迪披戴斯就按照命令这样地向拉凯戴孟人报告了，于是拉凯戴孟人便决定帮助雅典人。但是他们并不能立刻这样做，因为他们不愿意打破他们的惯例；原来，那时正是一个月的第九天，而他们说，在第九天月亮还没有圆的时候，他们是不能出征的。

（107）因此他们便等候满月的时候。而在波斯人这一方面，则他们被佩西司特拉托斯的儿子希庇亚斯引导到了马拉松。希庇亚斯在前一个夜里曾做了一个梦，在梦里他梦见他和自己的母亲同寝。他解释这个梦的意思说，他应当回到雅典去并恢复他的统治权，并且在他的故国享尽天年之后才死去。他是这样来解释这个梦的。而这时，他既然是波斯人的向导，他便把在埃列特里亚抓到的俘虏带到司图拉人的称为埃格列亚的岛上去；此外，他还使军船到达马拉松时在那里投锚，而当异邦人的士兵登陆时，他又使他们排列成队。而当他正在处理这些事情时，他觉得他比平时更加厉害地打起喷嚏和咳嗽起来。他已经上了年纪，大部分的牙齿都动摇了，因此激烈的咳嗽竟使他的一颗牙齿给喷了出来。牙齿掉到了沙子里去，希庇亚斯于是拼命去寻找它，但是由于哪里也找不到这个牙齿，于是他便伤心地向站在他身旁的那些人说：“这块土地不是我们的，而我们也不能使这块土地屈服了。我的牙齿已经把我所应得的那一份土地占有了。”

（108）而希庇亚斯认为这就是他的梦已经应验了。雅典人在海拉克列斯的圣域之内列队，而普拉铁阿人的全军也都来帮助他们；因为普拉铁阿人曾使自己受雅典的保护[(21)]，而雅典人曾为普拉铁阿人出了很大的气力。普拉铁阿人委身于雅典人的保护之下的经过是这样：由于普拉铁阿人受到底比斯人的压迫，他们便想投靠他们最初遇到的阿那克桑德里戴斯的儿子克列欧美涅斯和拉凯戴孟人，但是这些人不肯收纳他们，并向他们说：“我们住的地方太远，而我们的帮助对你们来说只是一种使人扫兴的慰安罢了。因为当我们知道这件事之先，你们可能已被奴役许多次了。我们劝告你们去要求雅典人的保护，雅典人是你们的邻人，他们是可以很好地保卫你们的。”

拉凯戴孟人向普拉铁阿人提出这样的意见与其说是出于他们对普拉铁阿人的好意，毋宁说是他们想使雅典人与贝奥提亚人交恶而给雅

典人找麻烦。于是拉凯戴孟人便作了这样的建议；普拉铁阿人照着他们的话做了，而当雅典人正在向十二神[22]奉献牺牲的时候，普拉铁阿人来请求他们的庇护并且坐到祭坛的下面，这样就求得了雅典人的保护。底比斯人听见这个消息之后，就发兵去攻打普拉铁阿人，于是雅典人便来帮助普拉铁阿人了。但是正当他们要接战的时候，正好在那里的科林斯人却不许他们动手。双方都愿意请他们作调停者，他们在双方之间划了一条界限，条件是当贝奥提亚人中间有不愿意再归属贝奥提亚的时候，底比斯人不加干涉。在作了这样的规定之后，科林斯人就离开了。但是当雅典人回家的时候，他们受到了贝奥提亚人的袭击并且被打败了。于是雅典人便突破了科林斯人给普拉铁阿人划定的界限，而把阿索波司河本身定为底比斯在普拉铁阿和叙喜阿伊方面的境界。普拉铁阿人就像上面所说的那样取得了雅典人的保护，而现在他们到马拉松来帮助雅典人了。

（109）但是雅典统帅中间的意见也是不一致的。有的人认为他们不应当作战（因为要和美地亚军队作战他们的人数太少了），但是另有一些人，其中也包括米尔提亚戴斯，认为他们应当作战。在十位将领之外，还有一个人也有投票权，这就是抽签选出担任波列玛尔科斯的那个雅典人（原来根据往昔雅典的习惯，波列玛尔科斯是和将领们有同样的投票权的），而这时的波列玛尔科斯就是阿披德纳伊区的卡里玛柯斯。将领们的意见既然分歧而错误的意见又有占上风的趋势，于是米尔提亚戴斯就到这个人那里去，对他说："卡里玛柯斯，今天是在两件事情当中任凭你来选择的日子，或者是你使雅典人都变为奴隶，或者是你使雅典人都获得自由，从而使人们在千秋万世之后永远怀念着你，甚至连哈尔莫狄欧斯和阿里斯托盖通都比不上你。因为雅典目前正在遭受着建城以来从未有过的巨大危险，如果雅典人对美地亚人屈服的话，则他们将要被交到希庇亚斯的手里去，那它要遭到什么样的命运就很明确了。但如果这个城得救的话，则它就很可能成长为希腊的第一座城市。怎样才能实现这件事情，为什么这些事情的决定性关键是在你的手里，我现在就要解释给你。我们这十位将领的意见是不一致的，有的人主张要我们作战，有的人反对。现在如果我们不战的话，则我担心某种激烈的倾轧将会影响和动摇我们人民的决心直到他们竟会对美地亚人妥协；但如果在某些雅典人沾染上不健康的想法之前我们交战的话，只要是上天对我们公正，我们是很可能取得胜利的。现在这一切都关系到你，一切都在于你了。因为如果你同意我的

意见，你就可以使你的国家得到自由，使你的城市成为希腊的第一座城市；但如果你站到要我们不作战的人们的那一面去的话，那你便正是违反我上面所谈到的那些利益了。”

（110）由于这次的游说，米尔提亚戴斯把卡里玛柯斯争取到自己的一方面来了。而正是由于加上了波列玛尔科斯的一票，结果是决定作战了。自此之后，那些主战的将领虽然可以每日轮流地掌握全军的大权，他们却把这项大权让给了米尔提亚戴斯。米尔提亚戴斯接受了这个权力，但是在轮到他本人掌握全军大权的那一天到来之前，他是不肯接战的。

（111）而等轮到他的日子的时候，雅典人于是编起准备战斗的队列来，队列的编制是这样。统率右翼的是波列玛尔科斯卡里玛柯斯；因为按照当时雅典的习惯，统率右翼的应当是担任波列玛尔科斯的人。他在右翼担任统帅，而接在他后面则按照顺序依次配到了各个部落，配列在最后的普拉铁阿人则占着左翼的地方。自从那次战争以来，每当雅典人在每五年举行一次的祭典上的集会上奉献牺牲的时候，雅典的传令人总是祈求上天同样降福给雅典人和普拉铁阿人的。但是现在，当雅典人在马拉松列队的时候，他们的队列的长度和美地亚人的队列的长度正好相等，它的中部只有数列的厚度，因而这里是全军最软弱的部分，不过两翼却是实力雄厚的。

（112）准备作战的队列配置完毕而牺牲所呈献的朕兆又是有利的，雅典人立刻行动起来，飞也似地向波斯人攻去。在两军之间，相隔不下八斯塔迪昂。当波斯人看到雅典人向他们奔来的时候，他们便准备迎击；他们认为雅典人是在发疯而自寻灭亡，因为他们看到向他们奔来的雅典人人数不但这样少，而且又没有骑兵和射手。这不过是异邦人的想法；但是和波斯人厮杀成一团的雅典人，却战斗得永难令人忘怀。因为，据我所知，在希腊人当中，他们是第一次奔跑着向敌人进攻的，他们又是第一次不怕看到美地亚的衣服和穿着这种衣服的人的，而在当时之前，希腊人一听到美地亚人的名字就给吓住了。

（113）他们在马拉松战斗了很长的一个时候。异邦军在队列的中央部分取得了优势，因为进攻这一部分的是波斯人自身和撒卡依人。异邦军在这一部分占了上风，他们攻破希腊人的防线，把希腊人追到内地去。但是在两翼地方，雅典人和普拉铁阿人却得到了胜利。而在这

样的情势之下，他们只得让被他们打败的敌人逃走，而把两翼封合起来去对那些突破了中线的敌人进行战斗。雅典人在这里取得了胜利并且乘胜追击波斯人，他们在追击的道路上歼灭波斯人，而一直把波斯人追到海边。他们弄到了火并向船只发动了进攻。

（114）但是在这次的战斗里，身为波列玛尔柯斯的卡里玛柯斯在奋勇作战之后阵亡了。将领之一特拉叙拉欧斯的儿子司铁西拉欧斯也死了；埃乌波利昂的儿子库涅该罗斯[(23)]也在那里阵亡了，他是在用手去抓船尾时手被斧头砍掉因而致命的。还有其他许多的雅典知名人士也都阵亡了。

（115）雅典人便这样地俘获了七只船；异邦军队则率领着残余的船只驶离了海岸，他们从他们安置埃列特里亚的奴隶的海岛上带走了这些奴隶，绕过索尼昂海岬，打算在雅典人回来之前先到达雅典城。在雅典，普遍流传着一种指责，说这个计划是根据阿尔克美欧尼达伊族的计策产生出来的，据说这一族曾和波斯人相勾结，他们举起盾来给那些现在在船上的波斯人作为暗号。

（116）他们就这样地绕过了索尼昂。但是雅典人却全速地赶了回来保卫他们的城市，而且是在异邦军的军队到来之前就赶到了。他们是从马拉松的一个海拉克列斯圣域那里来的，现在则屯营在库诺撒尔该斯的另一个海拉克列斯圣域里。异邦军的船队在帕列隆（因为这是当时雅典的海港）的海滩停泊了一些时候；他们在那里投了锚，然后又从那里回到了亚细亚。

（117）在马拉松的这一战役当中，异邦军当中阵亡的有六千四百人左右，雅典人方面则是一百九十二人。这是他们双方阵亡者的人数。但是在那里却发生了一件不可思议的事情。有一个雅典人枯帕戈拉斯的儿子埃披吉罗斯，正当他奋勇鏖战的时候他失去了视力，虽然他身上的任何部分都没有受到创伤，也没有受到暗器的射击。但是从那一天起，他终生就一直瞎了下去。我听说他是这样叙述他的不幸遭遇的。他说他遇到了一个身材高大，全身穿着重甲胄的男子，这个男子的胡须遮满了他的盾牌。这个幻象走过埃披吉罗斯的身旁，但是把和他并排的一个人杀死了。这就是我听到的埃披吉罗斯所说的事情。

（118）另一方面，达提斯却率领着他的军队到亚细亚去了。在他到达米科诺斯之后，他做了一个梦。没有人说过他做了什么样的一个

梦。但是在天刚刚破晓的时候，达提斯便对他的各个船只进行了搜索。而当他在一只腓尼基船里找到一座镀金的阿波罗神像时，他就打听这件物品是从什么地方劫来的。等他知道了这座神像是从哪个神殿来的之后，他就乘着自己的船到狄罗斯去了。狄罗斯人那时已经返回了他们的海岛，而达提斯就把神像供在那个地方的神殿里，并且命令狄罗斯人把这座神像送回到底比斯人的代立昂地方去，这个代立昂就在卡尔启斯对面的海岸上。达提斯这样下令之后便乘船回去了。不过狄罗斯人却根本没有把这座神像送走。在那之后二十年，底比斯人才依照一个神托的指示，把这座神像移送到代立昂去。

（119）当达提斯和阿尔塔普列涅斯在航程中到达亚细亚时，他们就把埃列特里亚的奴隶带到内地的苏撒去了。国王大流士在把埃列特里亚人俘虏以前，由于他们曾无端对他做出横暴的事，因此他对埃列特里亚人感到极端地愤恨。但是看到他们被带到他的面前来并且已向他屈服，他却对他们不加伤害，反而把奇西亚领土的一块名叫阿尔代利卡的直辖地送给他们居住。这块地方离苏撒有二百一十斯塔迪昂，离开出产三种物品的井则有四十斯塔迪昂。所谓出产三种物品，就是说人们可以从这井里取得沥青、盐和油。取得这三种东西的办法是这样：在汲水的时候是使用绞盘的，绞盘上系着半个皮囊来代替桶。而人们便把它浸到井里去，然后把汲取的东西拉上来倒到一个水池里去，从那里再倒到另一个水池里去，这时汲上来的东西就分成了三类。沥青和盐立刻便变成了固体，波斯人称为拉迪那凯的油[(24)]是黑色的并且发出刺鼻的臭味。大流士就把埃列特里亚人安置在那里，而他们到我的时候一直都住在那里，并且保存了他们的原来的语言。埃列特里亚人的遭遇便是这样。

（120）在满月之后，两千名拉凯戴孟人来到了雅典，他们是这样匆忙地赶路，以致在他们离开斯巴达之后的第三天他们就到了阿提卡。虽然他们来得太晚，已赶不上作战，他们仍然想见到美地亚人；于是他们到马拉松见到了美地亚人。随后他们就称赞了雅典人和他们的成就，而后回国去了。

（121）说阿尔克美欧尼达伊族和波斯人勾结，举起盾牌来给波斯人做暗号，而想使雅典屈服于异邦人和希庇亚斯，这件事在我看来，是不可思议的，是不可相信的。因为很明显，比起帕埃尼波斯的儿子、希波尼柯斯的父亲卡里亚斯来，他们可以说是有过之无不及的憎恨僭

主的人。在佩西司特拉托斯从雅典被放逐出去之后国家拍卖他的财产时，在雅典人当中只有卡里亚斯是敢于买佩西司特拉托斯的财产的。而且他还计划了其他一切对他非常敌视的行动。

（122）[25]〔这个卡里亚斯由于许多理由都是值得万人的怀念的。首先，像我已经说过的，是因为他是立下了解放祖国的大功的杰出人物。第二，是由于他在奥林匹亚比赛会上的成绩。他在这一比赛会上取得了赛马的胜利，在四马战车的比赛中取得第二名，而在这以前又得过佩提亚比赛会上的胜利，同时又以最能挥金如土在希腊享盛名。第三，是由于他对他的三个女儿的做法。原来当她们到达婚期的时候，他给了她们极其丰厚的妆奁，并使她们每个人所选的丈夫都十分称心，因为他答应她们每一个人都能和她为自己从全雅典人当中所选择的丈夫结婚。〕

（123）阿尔克美欧尼达伊族是和卡里亚斯一样的反对僭主的人。因此，说他们竟然举起盾来做暗号，这在我看来是一种既不可理解，又不可相信的非难，因为他们一直是在躲避着僭主的，而且佩西司特拉托斯的子弟们之放弃僭主地位便是出于他们的策划的。因此，在我来看，他们比起哈尔莫狄欧斯和阿里斯托盖通来，在更大的程度上使雅典得到了自由。因为这些人不过是由于杀死希帕尔科斯，才激怒了佩西司特拉提达伊族的其他人等，却丝毫没有阻止其他的人们成为僭主。但是阿尔克美欧尼达伊族却非常明显地使他们的国家得到了自由，如果像我在上面所说的那样，他们确是真正地说服了佩提亚，要她告诉拉凯戴孟人说他们应当使雅典得到自由。

（124）可是，也许有人会说，他们大概是对雅典民众有什么怨恨，因此他们才背叛了他们祖国的吧。然而在雅典，他们偏偏又是最有声誉和最受尊敬的。因此我们有显然的理由不去相信，他们会由于任何这样的原因而举起盾来做暗号。诚然是有人举起了一个盾牌的，这一点是不能否认的。因为这样的事是做了的，然而我不知道是谁做这件事的，并且再也说不出更多的东西来。

（125）阿尔克美欧尼达伊族在古时便已是雅典的名门，而从阿尔克美昂[26]，还有美伽克列斯以来，他们的声誉就更加提高了。原来，当克洛伊索斯派吕底亚人从撒尔迪斯来到戴尔波伊神托所的时候，美伽克列斯的儿子阿尔克美昂曾为他们尽了斡旋之劳，并且热心地帮助

了他们。因此，当克洛伊索斯从访问神托所的吕底亚人那里听到阿尔克美昂对他的照顾的时候，便派人把阿尔克美昂请到撒尔迪斯来，在那里送给他一笔礼物，即他个人可以一下子尽其所能地带走的那样多的黄金。既然给他这样的一份礼物，阿尔克美昂便想了一个办法并且按照这个办法做了。他穿了一件肥大的衣服，衣服上缝了一个很深的袋子，他又穿上了他所能找到的一双最肥的长统靴，这样被领进了宝库。在那里，当他遇到了一堆金砂时，他首先就在他的腿的四周把金砂尽可能多地塞满了他的长统靴。然后，他又把他的衣服上的袋子装满了黄金，并且把金砂洒在他的头发上面，此外还把一些金砂放到嘴里，直到他离开宝库时，长统靴里的金砂重得使他几乎不能走路了。他简直已经不像一个人的样子了，因为他鼓着嘴巴，而且全身也都膨胀起来了。当克洛伊索斯看到阿尔克美昂的时候不禁大笑起来，他不但把阿尔克美昂已经拿到的全部黄金送给他，并且给了他价值不比黄金少的其他东西。自此而后，他这一家成为巨富，而阿尔克美昂便开始饲养驷马战车的马，从而在奥林匹亚比赛会上取得了胜利。

（126）后来在下面的一代，希巨昂的僭主克莱司铁涅斯[(27)]把这一家捧得更高，因此它在希腊也变得比先前更加有名了。因为安德烈阿斯的儿子米隆，米隆的儿子的阿利司托尼莫斯、阿利司托尼莫斯的儿子克莱司铁涅斯有一个女儿名字叫做阿伽莉司铁，他想把她嫁给他在希腊所能物色到的一个最优秀的人物。因此，在当前举行的奥林匹亚运动会上，他取得了四马战车比赛的优胜的时候，克莱司铁涅斯便作了一个声明，要任何一个自认为够得上做他的女婿的希腊人在从当时算起的第六十天或是更早的时候到希巨昂来；而克莱司铁涅斯说，他将在希巨昂地方从第六十天起的一年之内决定下他的婚姻的诺言。于是所有对自身和他们的出身门第十分有信心的人们便都来向这个女孩子求婚了。克莱司铁涅斯为了选婿的目的，就为他们建造了赛跑场和角力场以便进行比赛。

（127）叙巴里斯人希波克拉铁斯的儿子司敏杜里代斯从意大利来了，他是当代生活得最阔绰豪华的人物（而且叙巴里斯当时又正是处于全盛时代），还有被人称为智者的、昔利斯人阿米利斯的儿子达玛索斯也从意大利来了。以上是从意大利来的人。从伊奥尼亚湾来的则有埃披达姆诺斯人埃披司特洛波斯的儿子阿姆庇姆涅司托斯，从伊奥尼亚湾来的人只有这一个人。从埃托利亚来的是玛列士，这个人是那

个膂力冠绝整个希腊，但是却因厌世而离开众人隐遁到埃托利亚最边远的地带去的那个提托尔莫斯的兄弟。从伯罗奔尼撒来的是阿尔哥斯僭主庇东的儿子列奥凯代斯，这个庇东曾经给伯罗奔尼撒人制定了度量衡而且他是比任何其他希腊人都要骄横的，就因为他曾把埃里斯人的比赛审判官取消掉，而自行对奥林匹亚比赛会发号施令。现在来的是这个人的儿子。此外还有特拉佩佐斯出身的阿尔卡地亚人吕库尔戈斯的儿子阿米安托斯；帕伊欧斯市出身的阿塞尼亚人埃乌波利昂的儿子拉帕涅斯；根据阿尔卡地亚的传说，这个埃乌波利昂曾在家里款待过狄奥司科洛伊，而从那时起便把大门对一切人打开了；还有埃里斯人阿伽依欧斯的儿子奥诺玛司托斯。这些人都是从伯罗奔尼撒本地来的。从雅典来的是美伽克列斯，他的父亲阿尔克美昂曾拜访过克洛伊索斯；在他之外还有提桑德洛斯的儿子希波克里代斯，这个提桑德洛斯是雅典最富有，而且风采也最好的人物。从当时十分繁荣的埃列特里亚来的是吕撒尼亚斯，他是从埃乌波亚来的仅有的一个人；从帖撒利亚来的是克兰农地方司科帕达伊家的狄雅克托里戴斯；而从莫洛西亚来的则是阿尔孔。

（128）上面所列举的就是向她求婚的人们。当他们在指定的日子到来的时候，克莱司铁涅斯首先便询问每一个人的籍贯和家世；然后他在一年里都把这些人留在自己的身旁，体察他们的德行、气质、教养和日常的行为。他的体察的办法是和他们个别的人，或是和他们全体交往，叫他们中间的比较年轻的人在体育上进行较量，特别注意在会餐时他们的一举一动。原来当他和他们在一起的时候，他在任何方面都不放过对他们的照顾并且始终毫不吝惜地款待他们。但是，在求婚者当中最使他中意的却是从雅典来的几个人，而在这几个人当中他认为最好的又是提桑德洛斯的儿子希波克里代斯，这不仅是由于他的德行，而且由于就他的身世而论，他是属于科林斯的库普塞里达伊家的。

（129）当指定举行婚宴，和克莱司铁涅斯宣布他要在所有的人当中选择谁为婿的日子到来时，克莱司铁涅斯便举行了一次百牛大祭并且宴请了求婚者们本人和整个希巨昂的人们。在宴会终了之后，求婚者们便相互比赛音乐并就某一题目相互进行辩论。当他们饮宴正酣之际，远出其他众人之上的希波克里代斯命令吹笛者给他吹奏，而当吹笛者遵命演奏的时候，他就开始跳起舞来，而且他是跳得极其尽兴

的。但是克莱司铁涅斯看到这一切的时候，却对于全部事体产生了很大的疑虑。过了一会儿之后，希波克里代斯便命令人们带一只桌子过来，而桌子搬来的时候，他首先就在桌子上面跳了拉科尼亚式的舞蹈，然后又跳了阿提卡式的舞蹈，最后，他又把头顶在桌子上，用两腿朝天表演各种花样。这时克莱司铁涅斯在看到希波克里代斯的第一次和第二次舞蹈时，他便由于这个人的舞蹈和无耻，再也不忍想到希波克里代斯竟是他的女婿了。然而他克制住了自己，而不愿向希波克里代斯发泄自己的怒气。但是当他看到希波克里代斯两腿朝天表演花样的时候，他就再也不能保持缄默而喊道："提桑德洛斯的儿子啊，跳得好，你连你的婚事都跳跑了。"但是希波克里代斯却回答说："希波克里代斯根本不在乎！"

（130）从那天起，这句话竟变成了一句谚语。于是克莱司铁涅斯便命令他们大家静下来，向所有在场的人们说："向我的女儿求婚的诸位，我对于你们所有的人都是很为满意的。如果可能的话，我是会使你们每一个人都不失望的，既不选一个人出来认为他比别的人好，也不轻视其余的人。但是既然我只有一个女儿可供考虑，因而无法使你们全都满意，对于你们中间在婚事上未能称心的各位，我送给这些人每人一塔兰特的白银，用来感谢他之想娶得我家的女儿和他之离开自己的家而住到我这里来。现在我依照雅典人的法律，把我的女儿阿伽莉司铁许配给阿尔克美昂的儿子美伽克列斯。"于是美伽克列斯便接受了婚约，而克莱司铁涅斯这样便把这件婚事决定下来了。

（131）以上便是选择求婚者这件事情的经过。这样，阿尔克美欧尼达伊家的名声便在希腊宣扬开来了。由于这次的缔婚而生下了给雅典人确立了部落制度和民主政治的那位克莱司铁涅斯；他的这个名字是跟着他的那个希巨昂人，即他母亲的父亲取的。他和希波克拉铁斯都是美伽克列斯的儿子；希波克拉铁斯又是另一个美伽克列斯和另一个阿伽莉司铁的父亲。而这一个阿伽莉司铁则是跟着克莱司铁涅斯的女儿阿伽莉司铁而取名的。她和阿里普隆的儿子克桑提波司结婚，而在怀孕时做了一个梦，梦里自己生了一个狮子。几天之后，她就给克桑提波司生了一个儿子伯里克利斯。

（132）自从波斯人在马拉松战败之后，在雅典本来就有声望的米尔提亚戴斯的声望就更加提高了。他向雅典人要求七十只船，一支军队，还有金钱，但是不告诉他们他要率领他们去进攻哪一个国家，而

只是说如果他们追随他的话，他会使他们发财致富；因为他要把他们带到这样一个国家去，他们可以很容易地从这个国家取得大量的黄金。当他要求船只的时候，他就是这样保证的。雅典人听了这话深信不疑，就把船给他了。

（133）米尔提亚戴斯率领着交给他的军队乘船到帕洛司去了，他的借口是，帕洛司人在先前曾首先派遣三段桡船和波斯人一起来到马拉松，因此要得到这样的对待。这便是他的口实，然而他之所以怨恨帕洛司人，是因为帕洛司人提细亚斯的儿子吕撒哥拉斯曾经在波斯人叙达尔涅斯面前讲过他的坏话。米尔提亚戴斯到达了他航行的目的地之后，便率领着他的军队把帕洛司人赶进他们城里去，并在那里包围了他们。他派了一名使者去向对方索取一百塔兰特，他说如果他们不给他这笔钱的话，他的军队就一定要把他们的城市攻克才收兵。帕洛司人根本不考虑把钱给米尔提亚戴斯的事情，他们除了保卫他们的城市之外，不作其他打算。他们保卫城市的办法是在夜里把城墙最容易受到攻击的部分加高一倍，此外还用了其他种种办法。

（134）全体希腊人都谈到的事情，就到上述的地方为止。再向下就是帕洛司人自己说的了。他们说，米尔提亚戴斯既然处于进退两难的境地，一个名叫悌摩的帕洛司女奴隶曾和他谈过话，她是冥界的女神们的副祭司。她到米尔提亚戴斯这里来，劝他说如果他无论如何也要攻克帕洛司的话，那他就应当按照她的建议去做。在听取了她的建议之后，他立刻便向着城前的小山挺进，而在他来到立法者戴美特尔的神殿而不能打开门的时候，他便跳过了围墙；跳了进去以后，他便向神祠的地方走去，或者是想动那不许动的东西，或者是有什么别的意图。但是当他走到门前的时候，他立刻就感到极大的惊恐而循着原道返回了。在他从墙上跳下的时候，他扭伤了大腿，有的人又说他跌伤了膝头。

（135）因此米尔提亚戴斯便十分不光彩地回来了，他既没有带回财富，也没有占领帕洛司；他把这座城围攻了六十二天并且蹂躏了这个岛。帕洛司人听到冥界的女神们的副祭司悌摩曾经作过米尔提亚戴斯的向导，便想为这件事惩罚她，而现在他们既然已经不再被围，因而派使者到戴尔波伊去请示，他们应不应由于这个副祭司引导了敌人并向米尔提亚戴斯泄露了任何男人都不应知道的密仪从而使祖国陷于敌手而把她处以死刑。但是佩提亚却禁止他们这样做，她说犯错误的并

不是悌摩，是米尔提亚戴斯命中注定要遭到凶死的命运，一个幻影曾引导他遇到了这些不吉利的事情。

（136）佩提亚对帕洛司人的宣托有如上述。另一方面，当米尔提亚戴斯从帕洛司回来的时候，雅典这里有许多人攻击他，克桑提波司的儿子阿里普隆在人民大会的面前弹劾他，要求把他处死，因为他欺骗了雅典人。米尔提亚戴斯到了会，但是他不能给他自己辩护（因为他的大腿那时已经开始腐烂了）。不过在出席法庭时他却躺在床上，他的朋友们替他辩护，他们一直在提到马拉松战役，提到列姆诺斯的征服：米尔提亚戴斯怎样惩罚了佩拉司吉人，怎样攻取了列姆诺斯之后把它交给雅典人。人民赞成不判他的死刑，但是他们由于他的错误而判处了他五十塔兰特的罚金。不久米尔提亚戴斯便由于大腿的坏疽和腐烂而死去了，他的儿子奇蒙付出了五十塔兰特的罚金。

（137）奇蒙的儿子米尔提亚戴斯占领列姆诺斯的经过是这样。佩拉司吉人被雅典人赶出了阿提卡[(28)]，这件事做得正当还是不正当我不能发表任何意见，我只能把人们传说的记述下来。不过海该桑德罗斯的儿子海卡泰欧斯在他的历史中却宣布说这一行动是不正当的。原来，海卡泰欧斯说，当雅典人看到叙美托斯山山下的土地的时候，当雅典人看到这以前荒瘠而又毫无价值的土地由于经过耕耘而变得十分肥美的时候，他们就起了羡慕之心而想取得这块地方，因此便不用什么其他口实就把佩拉司吉人赶出去了。这块地方起初是为了报偿佩拉司吉人先前在围城四周修筑城墙的劳动而送给佩拉司吉人居住的。但是雅典人自己却说，他们驱逐佩拉司吉人的理由是正当的。他们说，佩拉司吉人以他们在叙美托斯山下的居住地为据点向外进击，他们曾经这样地对雅典人做了不正当的事情。在那个时候，不拘是雅典人还是希腊任何其他居民还都没有奴仆，而他们的子女是经常要到恩涅阿克路诺斯泉[(29)]（意为九泉——译者）去打水的。而每当他们来的时候，佩拉司吉人便出于横傲与轻侮的想法而虐待他们。然而他们还不满足于这样做，他们终于竟被发现是在准备进攻雅典。雅典人表现出他们自己是比佩拉司吉人要公正得多的人，因为在发现对方的阴谋时，他们本来是可以把佩拉司吉人杀死的，但是他们不愿意这样做，而只是命令他们离开那个地方。于是佩拉司吉人便离开了，他们在其他的地方之外还占领了列姆诺斯。这是雅典人的说法，而前者则是海卡泰欧斯的说法。

（138）这些佩拉司吉人当时住在列姆诺斯，想对雅典人进行报复，又熟悉雅典的各个祭典的日期，于是他们搞到了一些五十桡船，而当雅典的妇女们在布劳隆庆祝阿尔铁米司祭典时就设伏等着她们。他们掳去了许多妇女，他们把她们安置在船上带到列姆诺斯去，使她们做自己的侍妾。而既然这些妇女生了越来越多的孩子，她们就教她们的孩子阿提卡语和雅典人的风俗习惯。这些孩子不愿意和佩拉司吉妇女生的儿子们交往。如果他们当中有一个人挨了佩拉司吉妇女所生的孩子当中的一个人的打的时候，他们便一致来帮助他并且相互帮助。而且雅典妇女生的孩子甚至认为应该统治另一类的孩子，而且比另一类的孩子是要强得多的。当佩拉司吉人看到了这一点时，他们便进行了商议。在他们商议的时候，想到如果这些孩子决心相互帮助以对抗正妻的儿子们并且还立刻便试图统治后者，则等他们长大成人的时候，这些孩子会做出什么事情来时，这一点实在是使佩拉司吉人十分担心的。因此佩拉司吉人便认为最好是把阿提卡妇女生的儿子杀死；他们这样做了，而且把这些男孩子的母亲也给杀死了。由于这件事情以及妇女们先前干的一件事情，即她们杀死了她们那与托阿斯[(30)]在一起的丈夫，在整个希腊，人们通常便把任何一件残酷的行为称之为“列姆诺斯人的勾当”。

（139）但是当佩拉司吉人杀死了他们自己的儿子和那些妇女的时候，他们的土地便不再生长果实，他们的妻子和他们的家畜也不像先前那样的生育了。在饥馑和无子的困迫之下，他们派人到戴尔波伊去请示摆脱目前灾祸的办法。于是佩提亚便命令他们向雅典人赔偿雅典人自己所规定的任何赔偿物。于是佩拉司吉人到雅典来，因自己的全部罪行而向雅典人建议赔偿。雅典人在他们的市会堂里放置了一张装潢得尽可能富丽堂皇的寝床，旁边还有一张上面满放着所有各种各样财宝的桌子，然后告诉佩拉司吉人，要他们像这个样子地把国土交给雅典人。佩拉司吉人回答说：“当一只船借北风之助在一日之内能够从你们的国家到我们的国家的时候，我们就把它呈献给你们。”他们讲这样的话，是因为他们深信这样的事情是不可能实现的。因为阿提卡是远在列姆诺斯的南方的。

（140）当时的事情就只有这些了。但是在很多很多年之后，当海列斯彭特的凯尔索涅索斯屈服于雅典的时候，奇蒙的儿子米尔提亚戴斯，借着当时不断刮着的埃铁西阿伊风[(31)]的帮助，乘着一艘船完成

了从凯尔索涅索斯的埃莱欧斯到列姆诺斯的航程。而在实现了这一点以后，他便向佩拉司吉人声明，要他们记起他们认为永远不会实现的神托的话而离开他们的岛。于是海帕依司提亚人便按照他的话做了。但是米利纳人却不承认凯尔索涅索斯是阿提卡的领土，而继续抗拒围攻，但结果他们也屈服了。这样，米尔提亚戴斯和雅典人便占领了列姆诺斯。

【注释】

(1) 参见第一卷第一四八节。

(2) 米利都附近地名，也叫做布朗奇达伊。

(3) 四九三年。

(4) 四九三年。

(5) 四九二年。

(6) 参见第三卷第八〇节。

(7) 四九一年。

(8) 斯巴达的全部居民分成三个阶级，最高的是占统治地位的斯巴达人，他们是征服者多里斯人的后裔，从事征战并享有完全的政治自由；其次是佩里欧伊科司（或称边区居民），他们是被征服的阿凯亚人的后裔，主要从事工商业，享有人身自由，但是没有充分的政治权利；最后是希劳特，他们的地位和奴隶没有什么区别。

(9) 在斯巴达的东南；传说是美涅拉欧司和海伦的葬地。那里到今天还可以看到一座神殿的基址。

(10) 斯巴达地方大群裸体的男子与少年在仲夏所举行的节日。

(11) 时期不能确定。大概是在四七五年或四七〇年。

(12) 在阿尔哥斯东北约六十四公里。

(13) 大概是在四六八年。

(14) 这是四九〇年和四八〇年之间所做的事情。

(15) 五项运动是跳远、铁饼、标枪、赛跑和角力。

(16) 参见第五卷第一〇五节。

(17) 这里可能是指在本卷三一和三二两节中所记述的、波斯人如何对待反抗他们的人们的事情。

(18) 指阿波罗和阿尔铁米司。

(19) 五二二年到四二四年。

(20) 参见第五卷第七七节。

(21) 根据修昔底德的说法（III，68），这是五一九年的事情。

(22) 十二神是宙斯、希拉、波赛东、戴美特尔、阿波罗、阿尔铁米司、海帕伊司托斯、雅典娜、阿列斯、阿普洛狄铁、海尔美士、希司提亚。

(23) 诗人埃司库洛斯的兄弟。

(24) 这显而易见是石油。

(25) 这一节一般被认为是后来谁的附记而掺入了正文的。它只在原文的一个抄本上发现，而且里面有非希罗多德的词句。

(26) 阿尔克美昂的盛时是在五九〇年左右；克洛伊索斯的统治时期是从五六〇年到五四六年。

(27) 希巨昂的克莱司铁涅斯与阿尔克美昂是同时代人。

(28) 根据传说，在特洛伊战争之后大约六十年，由于贝奥提亚人的迁徙，佩拉司吉人被赶入了阿提卡。

(29) 在雅典东南，伊利索司附近。

(30) 列姆诺斯的妇女们因怠于阿普洛狄铁的祭祀而受到咒诅，结果身上发出恶臭；列姆诺斯人于是娶了色雷斯的妇女为妻。但列姆诺斯的妇女们却合谋杀死了自己的丈夫和父亲。只有国王托阿斯由于被女儿叙普希披列藏了起来而幸免一死，但不久他即被发现，结果还是被杀死了。他的女儿也被卖为奴隶。

(31) 一种在七月、八月和九月刮的东北季节风。

第　七　卷

（1）当叙司塔司佩斯的儿子大流士听到了马拉松之役的战报的时候，因雅典人攻击撒尔迪斯而对雅典人非常气愤的大流士就更加愤怒，因此他也便更加想派一支军队去攻打希腊了。他于是立刻派遣使者到一切城市，命令它们装备一支军队，要它们每一个城市提供远比以前为多的船只、马匹、粮饷和运输船。由于这些通告，亚细亚忙乱了整整三年[(1)]，精壮的人们都给征入了讨伐希腊的军队并且为这件事作了准备。在第四个年头，刚比西斯所征服的埃及人叛离了波斯人；因而大流士便更加想对二者都加以讨伐了。

（2）但是，当大流士准备讨伐埃及和雅典的时候，在他的儿子们中间发生了一场夺取国家主权的巨大纷争。原来他的儿子们认为，他必须按照波斯人的法律，在率军出发之前，宣布他的王位的一位继承者。大流士在他成为国王之前，在他和他的第一个妻子即戈布里亚斯的女儿之间生了三个儿子；在他成为国王之后，在他和居鲁士的女儿阿托撒之间又生了四个儿子。在前妻生的儿子们当中，最年长的是阿尔托巴札涅司；后妻生的儿子们当中，最年长的是克谢尔克谢斯；由于他们是异母兄弟，因此处于敌对的地位。阿尔托巴札涅司的论据是，他是大流士的全部子女当中最年长的，而不拘什么地方的风俗都是最年长的继承王位，但克谢尔克谢斯则认为他乃是居鲁士的女儿阿托撒的儿子，而使波斯人获得自由的正是居鲁士。

（3）当大流士在这件事上犹豫未决的时候，正好这时阿里司通的儿子戴玛拉托斯来到了苏撒，他是在斯巴达被褫夺了王位之后，自愿从拉凯戴孟被流放出来的。据传说，当这个人听到大流士的儿子们之间的纷争的时候，他就到克谢尔克谢斯那里去劝告克谢尔克谢斯在自己的理由之外再加上一项论据，这就是，他是在大流士已经成为波斯的国王和统治者之后才生的。但是当阿尔托巴札涅司生的时候，大流士却还是一介平民。因此克谢尔克谢斯便应当说，任何在他之外的人如果取得继承王位的特权那都是既不合理又不正当的；因为根据戴玛拉托斯的建议，纵使在斯巴达也向来有这样的习惯，即如果在父亲成为

国王前生了儿子而在父亲成了国王之后又生了一个儿子，则王位应当落到后生的儿子的身上。克谢尔克谢斯按照戴玛拉托斯的意见去做了，大流士认为他的论据是正当的，因此宣布他为国王。但是我以为即使没有这个建议，克谢尔克谢斯仍会成为国王；因为阿托撒握有绝对的权力。

（4）大流士在宣布克谢尔克谢斯为国王之后，就准备走上征途了。但是在这之后的第二年，也就是埃及叛变的第二年，正当他进行准备的时候，他死了；他一共统治了三十六年[(2)]。他既未能惩办叛乱的埃及人，也未能惩办雅典人。大流士既死，王位便转到他的儿子克谢尔克谢斯的身上去了。

（5）原来克谢尔克谢斯在一开头的时候根本就无意于讨伐希腊，不过他却纠合军队准备征服埃及。但是大流士的姊妹的儿子、克谢尔克谢斯的表兄弟、戈布里亚斯的儿子玛尔多纽斯是和国王接近的人，而在宫内的波斯人当中对克谢尔克谢斯有最大的影响，他是一直这样主张的："主公，在雅典人对波斯人做了这样多的坏事之后却丝毫不受到惩罚，那是不妥当的。而我的主张是，目前你做你正在着手做的事情，而当你把横傲不逊的埃及征服以后，你再率领着你的军队去讨伐雅典，以便使你能够在众人中间赢得令名，同时人们也就会懂得，侵犯你的领土的人，会落得什么样的下场。"他的这个论据，是以报复为目的的，但是他不经心地又加上了一个理由，即欧罗巴是一个非常美丽的地方，它生产人们栽培过的一切种类的树木，它是一块极其肥沃的土地，而在人类当中，除去国王，谁也不配占有它的。

（6）他这样讲，是因为他想进行冒险活动，而他自己想担任希腊的太守。他终于达到了他的目的而说服了克谢尔克谢斯按照他的意见去做了；因为还有其他的事情加在一起也帮助了他赢得克谢尔克谢斯的同意。首先，从帖撒利亚的阿律阿达伊家（这个阿律阿达伊家是帖撒利亚的王族）派来了使者，他们十分诚恳地邀请国王到希腊去。其次，佩西司特拉提达伊家的人们来到了苏撒，他们也提出了同样的主张，他们的理由和阿律阿达伊家的理由一样，而此外答应给克谢尔克谢斯的东西甚至比阿律阿达伊家答应的还要多。和他们同来有一个雅典的占卜师即穆赛欧斯神托的收集整理者奥诺玛克利托斯；佩西司特拉提达伊家曾和这个人有旧怨，但是在来此之前他们之间的纠纷已经得到了和解。原来奥诺玛克利托斯曾被佩西司特拉托斯的儿子希帕尔

科斯驱出雅典，因为他曾在穆赛欧斯的神托中间插进了一段神托，说列姆诺斯附近海上的诸岛将要沉没到海里去，但是这个行为被赫尔米昂涅人拉索司[(3)]看破了。因此希帕尔科斯驱逐了他，虽然在这之前他们是很要好的朋友。但现在他和佩西司特拉提达伊家的人们一同来到苏撒了；而每当他谒见国王的时候，佩西司特拉提达伊家的人们总是为他吹嘘一番，而他本人也就背诵一些他所知道的神托；所有那些预言波斯人的灾难的神托他都避而不谈，而只是选诵那些对异邦人最有利的神托，如谈到海列斯彭特时，就说它怎样必须由一个波斯人来架桥，此外也谈到了进军的情况。克谢尔克谢斯这样便纠缠到奥诺玛克利托斯的神托以及佩西司特拉提达伊家和阿律阿达伊家的意见里面去了。

（7）克谢尔克谢斯被说服派遣一支大军去讨伐希腊之后，就在大流士死后的第二年，向背叛者进军了。他征服了埃及人并使埃及人受到比在大流士的时代要苦得多的奴役；他把埃及的统治权交给了大流士的儿子、他的亲兄弟阿凯美涅斯。但是后来[(4)]在阿凯美涅斯担任埃及太守的时候，他却被一个利比亚人、普撒美提科斯的儿子伊纳罗司杀死了。

（8）征服埃及之后，克谢尔克谢斯现在又打算着手准备出征雅典了，于是他便召集波斯的第一流人物前来会商，召开这一会议的目的是他可以听取这些人的意见，同时他自己又可以当着他们的全体宣布他自己的看法。当这些人都集合到一起的时候，克谢尔克谢斯就对他们说：

（a）“波斯人！并不是从我这里开始第一个采用和在你们中间制定新法律，我不过是把它从父祖那里继承下来并加以恪守罢了。我从我们的年长人那里听说，自从居鲁士废黜阿司杜阿该斯，而我们从美地亚人手中赢得霸权以来，我们就从来没有过安定的日子。但这乃是上天的意旨。而我们经历的许多事情，其结果是给我们带来了好处。现在居鲁士和刚比西斯和父王大流士所曾征服从而加到我们的国土上面来的那些民族，那是没有必要再列举给你们了；这一切是你们知道得非常清楚的。但是从我个人这一方面来说，自从我登上王位以来，我就在想我怎样才能在这一光荣的地位上面不致落在先人的后面，怎样才能为波斯人取得不比他们更差的威力；而在我深思熟虑之后就觉得，我们不仅可以赢得声名，而且可以得到一块在质和量方面都不次

于我们的土地，这块土地比我们现有的土地还要肥沃；这样我们既满足了自己的需要，又达到了报复的目的。

（β）我就是为了这个原因才把你们大家召集起来，为的是我可以向你们披沥我个人的看法。我打算在海列斯彭特架一座桥，然后率领我的军队通过欧罗巴到希腊去，以便惩罚曾对波斯人和我的父王犯下了罪行的雅典人。你们已经看到，父王大流士是曾想讨伐这些人的。但是他死了，他已经无法来亲自惩罚他们了；而我却要为他和全体波斯人报仇，不把雅典攻克和烧毁决不罢休，以惩罚雅典人对父王和对我本人无端犯下的罪行。首先，他们和我们的奴隶米利都人阿里司塔哥拉斯来到撒尔迪斯，焚烧了那里的圣林和神殿；其次，当我们的由达提斯和阿尔塔普列涅斯率领的军队登上他们的海岸时，他们是怎样地对待我们，我想这是你们大家全都清楚的。

（γ）由于这样的一些原因，因此我决定派一支军队去讨伐他们，而在我考虑之后，我认为我们将会因此得到不少的好处。如果我们征服了那些人和他们的邻居，即居住在佩洛普司地方的普里吉亚人，我们就将会使波斯的领土和苍天相接了，因为，如果我得到你们的助力把整个欧罗巴的土地征服，把所有的土地并入一个国家，则太阳所照到的土地便没有一处是在我国的疆界以外了。因为，我听说将没有一座人间的城市、人间的民族能和我们相对抗，如果我所提到的那些人一旦被我们铲除掉的话。这样，则那些对我们犯了罪的和没有犯罪的人就同样不能逃脱我们加到他们身上的奴役了。

（δ）从你们的那一方面来说，这就是你们使我最称心满意的事情：当我宣布要你们前来的期限时，你们每一个人必须立刻前来，不许有勉强的情绪。凡是率领着拥有最优良的装备的军队前来的人，我将要赠给他在国内被认为是最尊荣的礼品。上述的事必须做到。但是你们谁也不要认为这是我擅自决定的，我把这事向你们大家提出，有意见的人我是希望他能够讲出来的。”克谢尔克谢斯说完了这一番话之后，便沉默不语了。

（9）在他之后发言的是玛尔多纽斯，他说：“主公，你在过去和未来的一切波斯人当中都是最杰出的人物；因为对于其他一切事情，你都是说得既精彩又真实的，此外，你还不能容许住在欧罗巴的伊奥尼亚人来嘲笑我们，因为他们这样做是非分的。我们先前征服和奴役了撒

卡依人、印度人、埃西欧匹亚人、亚述人以及其他许多伟大民族，并不是因为这些民族对我们做了坏事，而只是因为我们想扩大自己的威势；可是现在希腊人无端先对我们犯下了罪行，而我们却不向他们报复，那诚然是一件奇怪的事情了。

（α）有什么使我们一定要怕他们呢？他们有强大的军队或是充足的财力使我们害怕吗？我们知道他们的作战方法，知道他们的实力是不足道的。我们曾经征服和拘留他们的子弟，就是住在我国并被称为伊奥尼亚人、爱奥里斯人和多里斯人的那些人。先前由于你父亲的命令，我曾经讨伐过这些人，因此那时我自己跟他们较量过；我一直进击到马其顿并几乎到达雅典，但是没有一个人出来应战。

（β）我听说，希腊人由于自己的顽固和愚蠢，他们在作战时是胡来一通的。当他们相互宣战的时候，他们是来到他们所能找到的最好的和最平坦的地方在那里作战，因此结果胜利者在战斗结束时也同样会遭到巨大的损失，而战败者，那就更不消说，他们全部被歼灭了。既然他们使用相同的语言，他们本应当通过传令人和使者来结束他们之间的纠纷，应当用战争以外的任何其他办法来结束纠纷。纵然他们无论如何必须作战的时候，他们也应当各自去寻找他们的最难于受到攻击的地点，然后在那里再一决胜负。因此希腊人的办法并不是一个好办法；而当我进军直到马其顿的时候，他们还都不想作战。

（γ）国王啊，当你率领着全亚细亚的大军和你的全部战船出征的时候，谁能对你作战呢？在我个人看来，希腊人是不会有那样大的胆量来作战的。但如果时间证明我的判断错误而他们蛮性发作，竟然和我们作战的话，那我们就会教训他们，要他们知道我们原来是世界上最优秀的战士。总之，不拘会发生什么事情，我们也不要退缩吧。因为任何事物都不会是自行产生出来的，而人间的一切事物都是经过多次的尝试才得到的。”

（10）玛尔多纽斯结束了自己的发言，这样他就把克谢尔克谢斯的意见说得更加动听了。其他的波斯人保持了缄默，不敢发表与已经提出的意见相反的任何看法，随后叙司塔司佩斯的儿子阿尔塔巴诺斯发言了，他是国王的叔父，因而他正是仰仗着这个身份才敢发言的。他说：

（α）“哦，国王，如果大家不发表相互反对的意见，那就不可能选择较好的意见，而是必须遵从已发表出来的意见；但是，如果有反对的意见，那就能够选择较好的意见了。甚至黄金的成色单从它本身都不能加以鉴别，但是黄金和黄金如果都在试金石上摩擦，那我们便可以把成色较好的黄金鉴别出来。我曾经谏阻我的哥哥、你的父亲大流士率军去攻打在本国的任何地方都没有住人的城市的斯奇提亚人。但是他一心想征服游牧的斯奇提亚人而不愿意听我的话。他率领了他的军队出征，而从出征回来的时候，却丧失了他的军队中的许多勇武之士。哦，国王，你现在是正在打算率领你的军队去攻打远比斯奇提亚人更为优秀的人们，这些人据说在海陆两方面都是极其勇敢的人物。因此我是应当向你指出你这次出征的危险性的。

（β）你说你要在海列斯彭特地方架桥，然后率军通过欧罗巴向希腊进发。但是，我以为事情的结果可能你或是在陆上，或是在海上，甚或同时在陆上和海上被战败。据说他们都是勇武的人物。而我们很可能预料会有这样的事情发生，因为随达提斯和阿尔塔普列涅斯到阿提卡去的这样一支大军都被雅典人独自歼灭了。可是我们还可以假定他们在海上和陆上没有得到成功；但如果他们用他们的舰船进攻并在海战中得到胜利的话，那他们就会乘船来到海列斯彭特，随后更把你的桥梁毁掉。哦，国王，这对你可就是一件非常危险的事情了。

（γ）我所以这样推测决不是出于我一个人的智慧。这是因为我记起了过去我们几乎遇到的一次大灾难；在当时，你的父亲登上色雷斯的博斯波鲁斯的海岸并在伊斯特河河上架桥之后，便渡过去向斯奇提亚人进攻。那时斯奇提亚人却使用了一切办法请求受命守卫伊斯特河河上的桥的伊奥尼亚人把这个通路摧毁；而在当时，如果米利都的僭主希司提埃伊欧斯同意了其他僭主的意见而不加反对的话，波斯的兵力就要全部垮台了。而且在人们听到说，国王全军的命运完全掌握在仅仅是一个人的手里的时候，那甚至可说是一件令人心悸的事情了。

（δ）在丝毫没有这个必要的时候，你还是不要作冒任何这样危险的打算，而是听从我的劝告吧。现在你先把这个集会解散；随后，在你自己先把这件事考虑好以后，什么时候你愿意，你都可以宣布你认为是最有利的办法。因为在我看来，一个经过深思熟虑的计划乃是最有利的。因为纵然这个计划后来失败了，它仍然不能说是考虑得不好，而只不过是由于运气不好才失败罢了。可是一个考虑得不好的计

划，却由于运气好而得以成功，这也不过是他的机遇凑巧罢了，他的计划仍然是考虑得不好的。

（ε）你已经看到，神怎样用雷霆打击那些比一般动物要高大的动物，也不许它们作威作福，可是那些小东西却不会使他发怒。而且你还会看到，他的雷箭怎样总是投掷到最高的建筑物和树木上去；因为不容许过分高大的东西存在，这乃是上天的意旨。因此，一支人数众多的大军却会毁在一支人数较少的军队的手里，因为神由于嫉妒心而在他们中间散布恐慌情绪或是把雷霆打下来，结果，他们就毫不值得地毁掉了。原来神除了他自己之外，是不容许任何人妄自尊大的。

（ζ）而且，任何事情如果着急的话，那总是要失败的；而失败又常常会引起严重的损害。可是待机行事却是有利的；这利益在目前虽然还看不出来，但到一定的时候它是会显示出来的。

（η）国王啊，这就是我对你的劝告。可是，戈布里亚斯的儿子玛尔多纽斯，我看你还是不要再胡说关于希腊人的事情了，他们是决不应受到诽谤的。正是由于你诽谤了希腊人，这才嗾使国王进行了这次出征的。而且我以为，你在那里拼命张罗，其目的也不外就是这一点了。我看不一定会像你想的那样吧！诽谤是一件极坏的事情。因为在诽谤当中，关系到两个人；一个是做坏事的人，一个是受害的人。进行诽谤的人，在别人不在的时候说他的坏话，这样便伤害了别人，而在知道全部真相之前便完全相信对方的话的那个人，也同样是做了不正当的事情。而由于不在场因而并没有听到别人说到他的话的那个人就受到了双重的损害，因为一个人诽谤他，而另一个人又把他看成了坏人。

（θ）然而，如果无论如何也要派一支军队去讨伐希腊人的话，那么可以这样做。让国王本人留在波斯人居住的土地上，并让我们两个人用我们的孩子来打赌。然后，随便你选拔怎样的人，随便你要多么大的一支军队，你就率领着他们出发；如果事情像你所说的那样，结果对国王有利，那你就把我的儿子杀死，连我也和他们一道杀死。如果结果和我所预言的相同，那你的儿子也这样处理，如果你回来的话，你也不例外。但如果你自己不愿意这样做，又想无论如何也要率军渡海远征希腊的话，那我深信留在这里的人将会听到，玛尔多纽斯在给波斯人带来了巨大的灾难之后，将会在雅典的土地上，或是在拉

凯戴孟的土地上，说不定也许是在到那里去的道路上，被狗和鸟撕得粉碎。这样你就知道你想说服国王去进攻的那些人是怎样的一些人了。”

（11）以上就是阿尔塔巴诺斯所说的话，但是克谢尔克谢斯愤怒地回答说：“阿尔塔巴诺斯，亏了你是我父亲的兄弟；否则你将会因你的这些蠢话而受到应得的惩罚。可是，对于你这种怯懦的、没有骨气的表现，我要使你受到这样的耻辱，那就是，不许你随着我和我的军队去征讨希腊，而是和妇女们一道留在这里。而我自己没有你的帮助，仍然会完成我方才所说的一切的。因为，假如我不向雅典人亲自进行报复，那我就不是阿凯美涅斯的儿子、铁伊司佩斯的儿子、刚比西斯的儿子、居鲁士的儿子、铁伊司佩斯的儿子、阿里阿拉姆涅斯的儿子、阿尔撒美斯的儿子、叙司塔司佩斯的儿子、大流士的儿子了。我知道的很清楚，如果我们安安静静地待在这里，则他们不仅仅是不会善罢甘休，而且肯定是会向我们的国土发动进攻的，假如我们可以从他们已经做出来的事情来推断的话，因为他们不但把撒尔迪斯烧掉，而且进兵亚细亚了。因此，不管从两方面的哪一方面来讲，撤退都是不可能的，当前我们所能做的只能是在主动地去进攻和被动地等着挨打这两种情况中间选择一个：或是把我们的一切归希腊人统治，或是把希腊人的一切归我们统治。在我们的争论里，折中的道路是没有的。因此，我们的荣誉感要求我们应当报复我们身受的一切灾害。这样我当然也就可以领教一下，在我征讨这些希腊人的时候，我会遇到什么样子的危险；甚至我的祖先的奴隶普里吉亚人佩洛普司都曾经彻底敉平过这些希腊人，而且直到今天，人们还是用他们的征服者的名字来称呼他们和他们的国土的。”

（12）他的话就说到上面的地方为止了。跟着就到了夜里；这时克谢尔克谢斯却因阿尔塔巴诺斯的意见而深感不安了。他在夜里反复加以考虑，这样便清楚地看到，派一支大军去征讨希腊对他未必是有利的。在他作了这第二个决定以后，他就睡着了；但是，根据波斯人的传说，就是在那一夜里，好像他做了这样一个梦。克谢尔克谢斯梦见一个姿容秀丽、体格高大的男子站在他的身旁，对他说：“哦，波斯人，在你宣告纠合你的波斯大军之后，现在你却又改变主意，不去率军征讨希腊了吗？你改变自己的主意是不相宜的，也不会有任何一个

人同意你这样做的。我看你还是按照你白天的决定去做吧。”梦中人这样说了之后，克谢尔克谢斯就看他仿佛是飞去了。

（13）当天亮的时候，国王根本不去理会他夜里的梦，而是把他先前召集到一起的那些波斯人重新召集来，这样对他们说：“波斯人啊，请你们原谅我突然改变自己的主意吧，因为我在考虑问题的时候还未能充分发挥自己的智慧，而那些劝我做我前面所提到的那件事的，又是一直没有离开我的身边的人们。在我听到阿尔塔巴诺斯的意见的时候，由于我这年轻人血气方刚，那时我诚然是立即发起火来，乃至我讲出了对年长者不应该讲的和卤莽无礼的言辞。不过现在我认识了我的过错，我愿意采纳他的意见。因此你们要知道，我已改变了先前我想去征讨希腊的意思，请你们安安静静地待着吧。”波斯人听了这话不胜欢喜，他们向他礼拜致意了。

（14）但是到夜里克谢尔克谢斯睡着的时候，那个梦中人又站到了他的身旁，向他说：“大流士的儿子啊，你已经在波斯人面前公然打消了你那征讨希腊的意图了。你丝毫不把我的话放到心上，就好像你从来没有听到这话似的。现在我就确确实实地告诉你，如果你不立刻率军出征，你就会招致这样的后果：在短期间你虽然变得强大，可是很快地你就又会衰微下去了。”

（15）克谢尔克谢斯做了这个梦之后心中大为惊恐，他从床上跳了下来，立刻派一名使者到阿尔塔巴诺斯那里去请他；阿尔塔巴诺斯到来之后，克谢尔克谢斯就向阿尔塔巴诺斯说：“阿尔塔巴诺斯，曾有一个时候我是非常愚蠢的，我竟用愚蠢的言辞回答了你的有益的忠告。可是我很快地就后悔起来并认识到我是应当采纳你的意见的。虽然我愿意这样做，但我仍然不能这样做。因为自从我改变了自己的决定和后悔自己的错误以来，我就总是梦见一个人，他无论如何不同意我按照你的建议去做，而现在他就是刚刚在恐吓了我以后离开的。因此，如果这个梦中人是神派来的，则我们出征希腊这件事情，就正是神十分欢喜要我们做的事情了，而且如果是这样的话，你也会做同样的梦，而梦中人也会向你发出同样命令的。而我相信，如果你把我的全套衣服穿起来，然后坐在我的王位上，跟着再到我的床上去睡，这样你是很可能遇到同样的事情的。”

（16）克谢尔克谢斯向他说了上面的话；但是阿尔塔巴诺斯起初不愿意服从克谢尔克谢斯的命令，因为他认为他是不配坐在王位上面的；但由于克谢尔克谢斯一定强迫他这样做，他终于照着克谢尔克谢斯吩咐的做了；不过在这之前，他讲了这样的话：

（α）“主公，根据我个人的判断，能想出好办法的人和愿意听从别人提出的好办法的人，他们的价值是相同的。虽然你具有这两种优良的品质，可是和坏人的交往却成了你的持身之累。这就和海洋一样，人们常说它在万物当中本来对人是最有用处的，然而向海上袭来的烈风却使它无法顺从它自己固有的本性。至于我本人，则使我感到痛心的与其说是你的粗言暴语，毋宁说是下面的一种情况，即当着两种意见摆在波斯人的面前，一种意见是想助长他们的傲慢情绪，而另一种意见是克服他们的这种傲慢情绪，并向他们指明，教给人的心灵在它已有的东西之外，总是不断贪求更多的东西，这是一件多么坏的事情的时候，在这两个意见当中，你却选择了对你本人以及对波斯人最危险的一个意见。

（β）因此，你现在既然改变主意，选择了比较贤明的决定，你却说当你愿意放弃征讨希腊的想法的时候，有某一位神派来的梦中人屡次来到你这里，不许你放弃这次的出征。可是我的孩子，这样的事情决不会是上天的意旨。在人们的梦里跑来跑去的幻影是什么样的一种东西呢，让我这个年纪比你要大得多的人教给你吧。梦里游荡在人们身边的那些梦中人，大多数就是人们在白天所想的那些东西；而近日里，我们便一直是拼命忙着这次出征的。

（γ）虽然如此，如果这件事不是像我所判断的那样，而是在其中有什么神意的话，则事情的最后处理办法仍然应由你自己来决定。就让这个梦中人和对你一样地向我显现并发出命令来吧。但如果这个梦中人真正有意出现的话，则我看倒不一定要脱下我的衣服而把你的衣服换上，也不一定要不睡在我自己的床上而睡在你的床上。不拘你在梦里所看到的是什么东西，我想他在看到我的时候，他肯定决不会愚蠢到因为他看到你的衣服便会把我认成是你。现在我们就来看一看，他是不是不把我放到眼里，是不是不屑于经常在梦中向我显示，不管我是穿着你的还是穿着我自己的衣服。如果他真地接连不断地在你的梦里出现，那我自己也不得不承认他乃是奉神的意旨前来的了。但如果你决定事情必须这样做，而且是无可回避，那我就非得在你的床上

睡一睡不可了。我就这样做吧；而在我睡到你床上的时候，让那个梦中人也来向我显示吧。不过在他向我显示之前，我还是要坚持我目前的意见的”。

（17）阿尔塔巴诺斯这样说了之后，便按照所吩咐的做了，他所指望的是要证明克谢尔克谢斯对他讲的话原是不值一提的。他穿上了克谢尔克谢斯的衣服并坐到国王的宝座上。随后，当他躺下熟睡的时候，那个常常到克谢尔克谢斯梦里来的梦中人，便来到了阿尔塔巴诺斯的面前，向他说：“你是不是想劝说克谢尔克谢斯不去征讨希腊，而打算用这样的办法来照顾他那个人？可是，你这种力图扭转命运注定的事情的做法，使你不拘是在今后，还是在目前，都是不能逃避上天的惩罚的。我也已经向克谢尔克谢斯本人宣布，如果他不从命的话，他会落到怎样的下场。”

（18）阿尔塔巴诺斯感觉到，梦中人在说了这样的威吓的话之后，好像是要用灼热的铁把他的眼睛烧出来似的，于是他大叫一声便从床上跳了起来，随后就坐在克谢尔克谢斯的身旁，把他在梦里所看到的一切原原本本地告诉了克谢尔克谢斯，跟着他说：“哦，国王啊，像我这样一个在一辈子里看到许多强大的力量被比较弱小的力量所打倒的人，是不愿意要你完全逞自己的血气之勇的。我知道贪得无厌是一件多么不好的事情，因为我没有忘记了居鲁士征讨玛撒该塔伊人和刚比西斯征讨埃西欧匹亚人的结果，而且我自己还亲自追随着大流士去征讨过斯奇提亚人。既然知道这一点，故而我的看法就是，你最好是安安静静地过活，这样世人就会认为你是最幸福的了。不过，既然天意非如此不可，而看来诸神又注定了希腊的毁灭，那我自己也就改变初衷并更正我自己的看法了；现在你把上天的意旨向波斯人宣布，命令他们服从你最初所下的、进行相应准备的命令。既然是神允许你这样做的，则在你的这一方面就得把一切准备齐全了。”在这次谈话之后，他们两人便都因梦中人的话而得到了勇气，因此到天亮的时候，克谢尔克谢斯便把这件事通告波斯人，而阿尔塔巴诺斯现在也公然赞同先前只有他一个人公开反对的那种做法了。

（19）在这之后，克谢尔克谢斯现在既然已有了出征的打算，就在睡着时做了第三个梦。而当玛哥斯僧们听到这个梦的时候，便解释说这是指着全世界而言，并表示全人类都要成为他的奴隶。他做的是这样一个梦。克谢尔克谢斯以为他戴上了一顶橄榄枝的王冠，王冠的嫩枝

蔓延开来，遮覆了整个大地，但不久之后他的这顶王冠便从他头上消失了。玛哥斯僧就是这样来圆梦的。而后，集合起来的波斯人等，便各自立刻返回自己的管地，万分热心地执行克谢尔克谢斯的命令，因为他们每一个人都想得到悬赏的赠物。这样，克谢尔克谢斯便从大陆的每一个地方搜集人力，把他的大军纠合起来了。

（20）在平定埃及以来的整整四年中间[(5)]，他一直在整顿大军，并准备出征所必需的一切；而在第五年里，他便率领着一支大军踏上了征途。在我们所知道的远征军当中，这支远征军断乎是最大的一支，以致过去的任何一支远征军都无法和它相比，大流士远征斯奇提亚人的军队也好，追击奇姆美利亚人时突入美地亚[(6)]并征服和统治了上亚细亚的几乎全部土地，而后来大流士又曾因这件事而想对之进行报复的斯奇提亚人的大军也好，传说中阿特列欧斯的儿子们所率领进攻伊里翁的大军也好，在特洛伊战争之前渡过博斯波鲁斯进入欧罗巴，在那里征服了全部色雷斯人，下至伊奥尼亚海并向南进军直到佩涅欧司河的美西亚人和铁乌克洛伊人的大军也好，都无法和它相比。

（21）所有这些远征的军队，再加上这些之外如果有的其他任何军队，都不能和单是这一支军队相比。因为亚细亚的哪一个民族不曾给克谢尔克谢斯率领去攻打希腊呢；除去那些巨川大河之外，哪一条河的水不是给他的大军喝得不够用了呢？有人把船只供应给他，有人参加了他的陆军，有人提供了骑兵，有人提供了随军运送马匹的船只以及军中的服务人员，有人提供做桥梁用的战船，还有人提供食粮和船只。

（22）首先，由于第一次远征的军队在试图回航阿托斯的时候遭到了覆舟的命运，所以在大约三年当中，他一直为应付阿托斯而做准备。三段桡船都停泊在凯尔索涅索斯的埃莱欧斯地方，而以这些船为据点，军中所有各种各类的人们都在鞭子的驱使之下被迫去挖掘壕沟，他们是陆续不间断地去干活的。而在阿托斯周边住的人们也同样地要去挖掘壕沟。监督人们干活的是美伽巴佐斯的儿子布巴列斯和阿尔泰欧斯的儿子阿尔塔凯耶斯。他们两个人都是波斯人。这个阿托斯乃是向海中突出的一座著名的大山，而且在这座山里是有人居住的。这座山在大陆方面的一端，是半岛形状的，它是一个大约有十二斯塔迪昂宽的地峡；这是从阿坎托司地方的海到托罗涅前面的海之间的、一块有一些小丘的平野。在阿托斯山终点的这个地峡上面，有一个称为撒

涅的希腊城市。但是从撒涅到海之间以及从阿托斯到陆地的方面又有其他的一些城市，而波斯人现在就打算把这些城市变成岛城，而不是大陆的城市。这些城市就是狄昂、欧洛披克索斯、阿克罗托昂、杜索司、克列欧奈。

（23）以上是阿托斯的城市。异邦人是这样挖掘的，他们把上面的几个不同民族所住的地方区分开来。他们在撒涅城的附近画了一条直线；而当壕沟挖掘到一定深度的时候，有的人就站到壕沟的底部挖掘，另一些人则把挖出来的土接过来，把它递给站在更高一层的人们，而这些人则又递给站在更上面的人们，这样一直传到站在最高处的人们。这些人就把挖出来的土带走抛掉了。除去腓尼基人之外，对于其余所有的人来说，由于壕沟陡峭的两岸发生崩坏和下陷的事情，这便形成了他们的双重的劳苦。原来他们把壕沟上面和沟底弄成相同的宽度，所以这样的事情就必然会发生了。但腓尼基人特别是在这件事上，也和他们在其他一切工作上一样，同样地表现了他们的技巧。他们接受了分配到他们手上的那部分工作之后，便把壕沟最上面的口掘成所需要的壕沟宽度的一倍，而在向下掘的时候却渐渐地使它变窄，直到底下的时候，他们挖的就和其他人同样宽了。在那里的附近有一片草地，他们便利用那片草地作为交易的场所。而经常有大量磨过的谷物从亚细亚运到他们这里来。

（24）根据我用猜测的办法所作的判断，克谢尔克谢斯是出于傲慢的心情才下令进行这次挖掘的，因为他想显示他的威力并且想给后世留下足以想见他的丰功伟绩的东西。原来，他们若想把他们的船只拖过地峡，这是一件很容易办到的事情。但他仍然命令他们从海到海挖掘一道壕沟，它的宽度足够两艘三段桡船相并划行而过。而且受命进行挖掘工作的那些人，同样又受命在司妥律蒙河河上架了一座桥。

（25）克谢尔克谢斯就做出了这样的事情；另一方面，在架桥这件事上，他命令腓尼基人和埃及人制造纸草和白麻的绳索并要他们储备军粮，为了使他的军队和驮兽在进军希腊时不致陷于饥饿。在调查了各个地点的形势之后，他就下令要他们把粮草储备在最适当的场所，而从亚细亚的一切地方用货物船和运输船把粮草运到这样的一些地方去。他们把粮草的大部分运到色雷斯的所谓列乌凯—阿克铁（意为白岬——译者）的地方去，其余的则分别运到佩林托斯人的国土上的图

洛迪札，或是运到多里司科斯，或是运到司妥律蒙河上的埃翁，或是运到马其顿去。

（26）正当这些人从事于指定给他们的劳役时，已经集合起来的全部陆军却在克谢尔克谢斯的率领之下从卡帕多启亚的克利塔拉开拔向撒尔迪斯进发了。凡是随克谢尔克谢斯本人从陆路进军的全部大军都是指定在克利塔拉集合的。不过我说不出克谢尔克谢斯的太守当中，哪个人由于带来了装备最好的军队而得到了国王所悬赏的赠赐。因为我甚至不知道这件事是否曾确定下来。但是当他们渡过哈律司河并进入普里吉亚之后，他们就通过那个地方而到达了凯莱奈，这个地方是两条河流的发源地，一条是迈安德罗司河，一条是和迈安德罗司河同样大的卡塔拉克铁斯河。卡塔拉克铁斯河就发源在凯莱奈的市场地方并注入迈安德罗司河。昔列诺斯的玛尔叙亚斯的皮肤也挂在那里；根据普里吉亚人的传说，是阿波罗剥下了玛尔叙亚斯的皮并把它挂在那里的。

（27）一个吕底亚人、阿杜斯的儿子披提欧斯就在这个城市等候着他们；他极其隆重地款待了克谢尔克谢斯本人和他的全部军队，他自己并且宣布说他愿意提供作战的资金。披提欧斯这样把钱拿出来之后，克谢尔克谢斯便问他左右的波斯人这个披提欧斯是怎样的一个人，他有多少财富而能献纳出这样多的金钱。于是他们回答说："哦，国王，这就是曾经把黄金的筱悬木和黄金的葡萄树赠送给你的父亲大流士的人。在我们所知道的人们当中，他的财富是仅次于你的一个人。"

（28）克谢尔克谢斯听了最后的这句话大为吃惊，随后他自己就问披提欧斯本人，问他有多少财富。披提欧斯说："哦，国王啊，我不愿意向你隐瞒我的财富，也不愿意装作我不知道的样子；我知道我有多少财富并愿意把真实情况告诉你。当我一知道你下行到希腊海这边来的时候，由于我愿意向你提供作战的资金，于是我便进行了仔细的调查，计算的结果是我有两千塔兰特的白银和差七千不到四百万达列科斯·斯塔铁尔的黄金。这一切我都愿毫不吝惜地奉献给你。至于我本人，则我的奴隶和我的田庄已足够维持我的生计了。"以上便是披提欧斯所讲的话；克谢尔克谢斯对他的话深感满意，就对他说：

（29）"我的吕底亚的朋友啊，自从我离开波斯以来，除去你一个人以外，我还没有遇到过任何一个人自愿款待我的军队，也还没有遇到过

任何一个人自动地前来见我并提供我作战的资金。可是你却隆重地款待了我的军队，并且提供我大量的资财。因此，为了回答你的好意，我用这样的一些办法来酬谢你：我使你成为我的朋友并从我自己的财富中给你七千斯塔铁尔使你补足四百万，这样你的四百万便不会缺少七千了。而且在我补足之后，你便可以有整整四百万的数目了。继续保持你现有的财富并要注意到永远设法保持自己像现在的样子；因为不拘是现在，还是今后，你都不会为你目前的所作所为而后悔的。”

（30）克谢尔克谢斯这样说并履行了自己的诺言以后，就不停地继续前进了。经过了一个叫做阿恼阿的普里吉亚市邑和产盐的湖之后，他们便到了普里吉亚的一个名叫科罗赛的大城市；在这里，吕科斯河注入地上的一个裂缝而消失，然后在大约五斯塔迪昂之外的地方再显示出来，它和另一条河一样，也是流入迈安德罗司河的。大军从科罗赛向普里吉亚人和吕底亚人的边境进发而来到了库德辣拉，在那里有克洛伊索斯树立的一个石柱，上面有表明疆界的铭文。

（31）经过普里吉亚进入吕底亚之后，他便来到了道路分歧的一个地方。左手的道路通向卡里亚，右手的道路通向撒尔迪斯；如果走后面的这条道路，就必须渡过迈安德罗司河和经过卡拉铁波司市；而在卡拉铁波司市，那些手艺人是用柽柳和小麦粉来造蜜的。克谢尔克谢斯走了这条路并找到了一株筱悬木，由于这株筱悬木的美丽，他给它加上了黄金的装饰，并命令他的一个精兵看守它。而在第二天，他便来到了吕底亚人的首府。

（32）到达撒尔迪斯以后，他首先派遣使者到希腊去要求土和水，并下令为国王准备饭食。他派人到所有其他的地方去要求土，就是不派人到雅典和拉凯戴孟去。他第二次派人索取土和水的原因是这样：凡是先前在大流士派使者去索取土和水的时候而不给的人们，他相信他们这次一定会由于害怕而不得不献出来，因而他把使者派出去，想确实了解一下这件事。

（33）在这之后，他便准备向阿比多斯进军了。而就在这个时候，他手下的另一部分人就在海列斯彭特架设欧罗巴和亚细亚之间的桥梁。但是，在海列斯彭特近旁的凯尔索涅索斯地方，在赛司托斯市和玛杜托司之间，有一个嵯峨的海岬，一直伸入紧对着阿比多斯的海面。就是在这里，不久之后，将领阿里普隆的儿子克桑提波司麾下的雅典人

拿获了赛司托斯的太守、波斯人阿尔塔乌克铁斯并把他活活地钉死在木板上。这个人过去经常把女人带到埃莱欧斯的普洛铁西拉欧斯神殿去并在那里干见不得人的渎神勾当。

（34）于是，担负了架桥这样一项任务的人们以阿比多斯为起点，便把桥架到那个地岬上去；腓尼基人用白麻索架一座桥，而埃及人用纸草架第二座桥。从阿比多斯到对岸的距离是七斯塔迪昂。但是海峡上的桥刚刚架起的时候，立刻便刮来了一阵强烈的暴风，把工程全部摧毁粉碎了。

（35）克谢尔克谢斯听到这个消息的时候大为震怒，他于是下令把海列斯彭特笞打三百下并把一副脚铐投到那里的海里去。而且，在这以前我就曾听到，在上述的做法之外，他还把烙印师派到那里去给海列斯彭特加上烙印。他的的确确曾命令那些他派去笞打的人们，说出了野蛮和横暴无礼的话。他要他们说："你这毒辣的水！我们的主公这样惩罚你，因为你伤害了他，尽管他丝毫没有伤害你。不管你愿意不愿意，国王克谢尔克谢斯也要从你的上面渡过去；任何人不向你奉献牺牲，那是正当不过的事情，因为你是一条险恶而苦咸的河流。"因此他便下令这样地来惩罚了海，并下令把监督造桥的人们枭首了。

（36）接受了这个不讨好的任务的那些人把他的命令执行了；另一些匠师们着手架桥了。他们架桥的办法是这样。为了能够保持绳索的紧张程度，他们在黑海这一面的桥下把三百六十只五十桡船和三段桡船连接起来，而在另一面的桥下则把三百一十四只五十桡船和三段桡船连接起来；这些船只与彭托斯[(7)]形成直角，却和海列斯彭特的水流平行。把船只这样连接起来之后，他们便投下了非常巨大的锚；有的锚是从靠近彭托斯的船只投下去的，为的是顶住从那个海上面吹过来的风，而另一头向着西方和爱琴海方面的，则所投下的锚是为了抵御西风和南风。此外，他们还在一排五十桡船和三段桡船[(8)]之间留出一个通路，为的是任何人如果愿意的话，都可以乘着轻便的船只出入彭托斯。做完这以后，他们便从陆地上把绳索引了过来，用木辘轳把它们拉紧。他们不是像先前那样地把两种材料分开使用，而是每座桥上用两根白麻索和四根纸草索。这些绳索是同样粗，同样美观，但是白麻索按比例来说是要重一些，它的每一佩巨斯的重量有一塔兰特。当海峡上的桥这样架起来以后，他们便把木材锯成和索桥的宽度相同的长度并把它们依次摆在拉紧的绳索上，依次摆好之后，他们便把它们系

紧在上面了。而在做完这一步之后，他们就把树枝铺到桥面上，在这一切做完之后，再把土铺在上面压结实了。然后，他们在桥的两旁安设栅栏，为的是驮畜和马匹在过桥时不致因为看到下面的海而受惊。

（37）当桥梁和阿托斯那里的工事已经准备好，而又接到在壕沟口的地方为了防止在海潮上升时淤塞壕沟口而修筑的防波堤以及壕沟本身全部完工的报告时，大军过了冬天之后，便在春天到来之际[(9)]做了准备，从撒尔迪斯出发进军阿比多斯了。但当他们正要进发的时候，太阳离开了它在天上的本位而消失了，虽然天空澄明没有云影，不过白天却变成了黑夜。当克谢尔克谢斯看到和注意到这一点的时候，他为这一点很感不安，于是他询问玛哥斯僧，这个天象是什么意思。他们告诉他，这是神向希腊人预示他们的城市的毁灭。他们说，因为太阳是希腊人的预言者，而月亮则是他们自己的预言者。克谢尔克谢斯听了这话之后心中万分欢喜，便继续走上他的征途。

（38）当他即将率军离去的时候，被天象吓住，但是由于得到国王的赠赐而得意起来的那个吕底亚人披提欧斯到克谢尔克谢斯这里来向他说："主公，我希望你能够赐给我一件东西，这件东西在你赠赐起来很容易，但对我这个接受者来说却是珍贵的了。"克谢尔克谢斯以为披提欧斯绝不会要求他真正要求的东西，于是回答说愿意答应他的请求，并命令他说出他所要求的东西。于是披提欧斯便鼓起勇气来说："主公，我有五个儿子，他们都不得不随你去远征希腊。可是，国王啊！请你垂怜于我这样一个年迈的人，免除我的一个儿子，就是我的长子的兵役，好让他照料我和我的财产吧。让我的其他四个儿子和你同去吧，并希望你能完成你拟订的全部计划，凯旋归来。"

（39）克谢尔克谢斯大为震怒，他这样回答说："你这卑劣的东西。你看，我是亲征希腊的，和我一同走上征途的便有我的亲生儿子和亲兄弟，有我的亲戚和朋友；而你是我的奴隶，是应当带着全家和你的妻子一同随我出征的，怎么现在竟敢向我提起你的儿子？因此你要好好记住这一点，一个人的精神就住在他的耳朵里，当它听到好言好语的时候，整个身体就充满了欢喜，但当它听到相反的话时，全身便胀满了怒气。当你对我做好事并且更向我提出做好事的保证的时候，你尚且决不能夸口，说你在慷慨大度这一点上超过了国王，现在你既然不顾廉耻，那你将要得到的，就要少于你所应得的了。你对我的款待挽救了你本人和你的四个儿子的性命，但是要罚你最喜爱的一个人的性

命。”他这样回答之后，立刻命令受命这样做的人们把披提欧斯的长子找来并将之分割为二。这样做了之后，又把他的尸体在道路的右旁和左旁各放一半，为的是使军队从这两半中间通过去。

（40）他们按照命令做了，而军队便从这中间走过去了。在前面引路的是搬运辎重的士卒和驮兽，随在他们后面的是不按民族区分，而是由所有各个民族混合而成的一个兵团；当军队的一大半开过去的时候，中间留了一个间隔，为的是使上面所说的那些兵和国王区别开来。在这之后是全波斯人当中最精锐的一千名骑兵作为前驱，随后则是全波斯人当中最精锐的一千名枪兵，他们在行进时拿枪是枪尖向下的；在枪兵之后，是装饰得极其富丽堂皇的十匹称为涅赛欧伊马的圣马。这些马所以称为涅赛欧伊马，是因为在美地亚有一个称为涅赛昂的大平原，而这些高大的马就是在那里饲养起来的。在这十匹马的背后，是八匹白马拉着的、宙斯神的神圣战车，战车手徒步跟着牵引的白马，手里拉着缰绳。原来任何世间的人都不能乘坐在这个战车的位子上面。在这之后就是克谢尔克谢斯本人了，他乘坐在涅赛欧伊马拖着的战车上，他的陪乘的战车手是波斯人欧塔涅斯的儿子帕提拉姆培司。

（41）克谢尔克谢斯就这样地从撒尔迪斯出发了。但是只要在他想这样做的时候，他就从战车上下来，改乘马车。在他的后面是波斯最精锐和出身最高贵的一千名枪兵，他们是按照通常的方式带着枪的。枪兵后面又是一千名精锐的波斯骑兵，骑兵后面则是从其余的波斯人当中选拔出来的一万名步兵。其中一千名步兵的枪柄上安着金石榴来代替枪尾，他们就围在其他人等的外面。里面的九千人则是枪柄上安着银石榴的。枪头向地带着枪的人们也是安着金石榴的，而侍卫在克谢尔克谢斯身旁的人们则安着金苹果。在这一万人后面配置着一万名波斯骑兵。在这些人后面是两斯塔迪昂的一段间隔，在这后面就是剩下的杂军了。

（42）大军从吕底亚开向凯科斯河和美西亚的领土，从凯科斯出发，左手沿着卡涅山，穿过阿塔尔涅乌斯而来到了卡列涅市。从这里他们行经底比斯平原，通过阿特拉米提昂市和佩拉司吉人的安唐德罗斯市；然后就左手顺着伊达山，进入了伊里翁的领土。然而在这之前，当他们先在伊达山的山下过夜的时候，他们受到了雷电交加的风暴的袭击，结果就有相当多的人死在那里了。

（43）从大军自撒尔迪斯开拔以来，司卡曼德罗斯河是第一条水流不足并不敷大军及其畜类饮用的河流。因此当大军到达司卡曼德罗斯河的时候，克谢尔克谢斯便登上了普利亚莫斯的卫城，想观望它一下；在他看完并垂询了和那里有关的一切一切之后，他便向伊里翁的雅典娜奉献了一千头牛的牺牲，而玛哥斯僧更向那里的英雄们行了灌奠之礼。在他们这样做了之后，全军在夜里感到了恐慌。到天明的时候，他们便从那里继续进发，这时在他们的左手是洛伊提昂、欧普里涅昂和与阿比多斯接壤的达尔达诺斯，而在他们的右手则是盖尔吉斯·铁乌克洛伊人。

（44）当克谢尔克谢斯来到阿比多斯的时候，他想检阅一下他的全军。他所以能检阅全军，是因为先前在这里的一个小山上特别为他设了一个白石的宝座（这是阿比多斯人遵照国王先前的命令制造的）。克谢尔克谢斯就坐在那里俯视海滨，从而把他的陆军和他的水师收入眼底。而当他瞭望这一切的时候，他想看一下船与船之间的比赛。他们这样做了，结果是西顿的腓尼基人取得了胜利；克谢尔克谢斯对于这次比赛以及他的大军深感满意。

（45）但是当克谢尔克谢斯看到他的水师遮没了整个海列斯彭特，而海滨以及阿比多斯的平原全都挤满了人的时候，他起初表示他自己是幸福的，但随后他就哭泣起来了。

（46）克谢尔克谢斯的叔父阿尔塔巴诺斯，就是在起初毫无顾虑地发表自己的意见劝阻克谢尔克谢斯不去远征希腊的那个阿尔塔巴诺斯看到克谢尔克谢斯哭了起来，便问他说："国王，你现在的所作所为和你刚才的所作所为怎么有这样大的差别呀！你刚刚说你自己是幸福的，可是转眼之间你就哭起来了。"克谢尔克谢斯回答说："你看这里的人们，尽管人数是这样多，却没有一个人能够活到一百岁。想到一个人的全部生涯是如此短促，因此我心中起了怜悯之情。"但是阿尔塔巴诺斯回答说："在我们的一生当中，我们会遇到比这更加可悲的事情。因为，尽管我们的生命是短促的，不拘是这里的人，还是其他的人，还没有一个人幸福到这样的程度，即他不会不只是一次，而是多次，不由得产生与其生毋宁死的念头。我们遭到各种不幸的事故，我们又受到疾病的折磨，以致它们竟使短促的人生看来都会是漫长的。结果生存变成了这样一种可悲的事物，而死亡竟成了一个人逃避生存的一个

求之不得的避难所。神不过只是让我们尝到生存的一点点的甜味，不过就是在这一点上，它显然都是嫉妒的。”

（47）克谢尔克谢斯回答说：“阿尔塔巴诺斯，让我们不要再谈你给了定义的人生吧，而在我们目前万事顺遂的时候，我们也不要再去想那些不吉利的事情吧。不过告诉我这一点。如果你在你的梦里没有清清楚楚地看到那个梦中人的话，你是不是还要坚持你先前的意见并劝我不去远征希腊，还是你改变了这个想法？你来明确地告诉我这一点吧。”阿尔塔巴诺斯回答说：“国王，但愿我在梦中所看见的那个人达成我们两个人都期望的那个结果吧。但是谈到我本人，则我甚至现在仍然是充满了恐惧和不安，我所以这样自有其他许多的理由，特别是由于这样的一点，即我看到世界上最重大的两件东西是敌视你的。”

（48）克谢尔克谢斯回答说：“你这人讲的话实在奇怪。你说的最敌视我的这两件东西是什么呢？是不是你看到我的陆军的人数不足？还是以为希腊大军的人数要比我们军队的人数多得多？还是你以为我们的水师比不上他们的？还是你以为这两种情况都有？因为，假如在这方面你以为我们的大军有什么不够的地方的话，那最好是尽快地再去集合一支大军。”

（49）阿尔塔巴诺斯回答他说：“国王啊，任何一个有正常判断能力的人都不能发现这支陆军或船数有什么不够的地方。而如果你纠集更多军队的话，则我所提到的那两件东西也便更加敌视你了。这两件东西就是土地和海洋。因为，我认为，如果起了狂风暴雨的话，海上任何地方都没有一个海港大到可以保证容纳下你的水师并搭救你的船只。而且即使有这样的海港，则单是一个地方有也不行，而是要在你所经过的大陆沿岸都要有这样的海港。既然看到没有海港可以容纳你的水师，那么就要记着，人不能控制事故，而是要受到事故的摆布。现在这两件东西我已经告诉了你一件，我再告诉你另外一件。我要说明为什么土地是你的敌人。如果在你的进军途中没有任何东西阻挡你的话，则你在前方茫茫一无所知的土地上向前行进得越远，土地也就越发表现出是你的敌人，因为任何人都不会充分满足于他所得到的成功的。因此，我说，如果没有任何人抵抗你的话，则随着时间的推移而日益扩大的领土也会产生饥馑的。在决策的时候由于考虑到他会遭遇到的一切而胆怯，但是在行动上十分果敢，这样的人可以说是最有智慧的人了。”

（50）克谢尔克谢斯回答说："阿尔塔巴诺斯，关于这些事情你的见解都是很精当的。但是我以为，既不要害怕任何东西，也不要对每一种面临的情况都加以同样严重的考虑。因为，假如不拘在任何情况之下，你都想对所有的事情加以同样的考虑，那你根本就任何事情都做不成了。与其对任何可能发生的情况都害怕，结果没有遭到任何危险，那在我看来，反而是对一切可能发生的情况抱着坚定勇敢的信念，宁可遭到一半的危险好些了。如果你反对所提出的任何意见，而你自己却又不能提出确实的办法，则你的一方面便势必要和那提出了相反意见的人一样，同样会是错误的。因此，就这一点而论，二者并无什么区别。一个不过是世间的平常人的人物，他如何能知道哪个是确实的办法呢？我以为这肯定是不可能的。因此，我以为获利的大抵是那些有实行的愿望的人，而不是那些徘徊观望，对任何事情都加以考虑的人。你已经看到，波斯的国力已强大到什么程度。这样说来，在我以前的那些国王如果和你有相同的意见，或者他们自己没有这样的意见，却有像你这样的顾问的话，你便不会看到我们的国运像今天这样的兴隆了。老实说，先王们正是冒了危险，他们才把国威提到这样的高度的，因为只有冒巨大的危险才能成就伟大的功业。因此，我们也应当仿效他们的榜样。我们现在是利用一年当中最好的季节来进军，因此我们在任何地方也不会遇到饥馑，也不会遇到任何其他不快意的事情，而我们在征服整个欧罗巴之后就会回来的。因为首先，我们在进军时携带着充裕的粮草；再者，我们所进攻的土地和民族的粮食也要转到我们手里来；而且我们所要进攻的对象，不是游牧民族，而是务农的民族啊"。

（51）于是阿尔塔巴诺斯就说："国王，我看既然你不许我们害怕任何危险，那么就请再听一下我的这个意见吧。当我们要谈的事情是这样多的时候，则我们的话也就不得不多了。刚比西斯的儿子居鲁士把只有雅典人除外的全部伊奥尼亚人征服，并使他们向自己纳贡。因此我的意见是，你决不能率领这些伊奥尼亚人去进攻他们父祖的国土。即使没有他的帮助，我们也完全能够制服我们的敌人。因为，假如他们随着我们的大军出征，他们或者是极不公正地奴役他们的祖国，或者是十分公正地帮助它得到自由。而如果他们做得很不公正，他们也决不会因此给我们带来很大的好处，可是他们若做得十分公正，则他们便很可能因此使你的军队遭到巨大的损害。因此，请你记住这句说得极好的古老的名言：'在每件事开头的时候，是看不到它的结果的。'"

（52）克谢尔克谢斯回答说："阿尔塔巴诺斯，你害怕伊奥尼亚人倒戈，这个看法在你所发表的意见当中要算是最错误的了。关于伊奥尼亚人，我们有最确实的担保，而你本人和所有随大流士出征斯奇提亚的人也可以证明这一点，那就是当波斯全军的命运都在他们的手里，任凭他们摧毁或救援的时候，他们却表现了正义与信谊，而丝毫没有作出不正当的事情的意思。再者，他们既然把他们的妻子、儿女和财产都留在我们的国内，我们就更不必担心他们可能会有什么叛变的行为了。因此也不必为这件事担心吧。鼓起勇气来守护我的家和我的王位吧，要知道在所有的人当中，你是我可以托之以王笏的唯一的人物了。"

（53）克谢尔克谢斯讲完这话并把阿尔塔巴诺斯送到苏撒去之后，继而便把那些最知名的波斯人召集了来。当这些人到来之后，他就对他们说："波斯人啊，我召集你们来是为了向你们提出这样的要求，即你们应当成为勇敢的人，决不可玷辱波斯人先前成就的伟大而又光荣的勋业。让我们每一个人以及我们全体黾勉从事吧，因为我们这样地尽力而为，乃是为了天下万民的公共利益。因而正是为了这个缘故，我才请你们尽心竭力地去作战，因为据我所听到的，我们所要进攻的也是很勇武的人们。而如果我们打败了他们，人间就再没有大军可以和我们抗衡了。我们先向波斯国土的那些守护神祈祷，然后就让我们渡过去吧。"

（54）在那一整天里，他们都在为渡过去而作准备。而在第二天，他们就一面在桥上点起各种各样的香并在桥面的路上撒了桃金娘的枝子，这样地等候太阳的升起。在太阳升起的时候，克谢尔克谢斯就用黄金盏向海中行灌奠之礼并向太阳祷告说，在他到达欧罗巴的极远的边界之前，不要叫他遭受任何意外致使他无法完成征服欧罗巴的事业。祷告之后，他便把这只黄金盏投入海列斯彭特，和它同时投入的还有一个黄金的混酒钵和他们称为"阿齐纳凯斯"的波斯刀（一尺左右长的短剑——译者）。我不能正确判定，他把这些东西投到海里去，是把它们奉献给天上的太阳，还是由于后悔他的笞打海列斯彭特的行为，故而送礼物给海作为赔偿。

（55）这些事做完之后，他们便渡桥了。全部步兵和骑兵是从靠近彭托斯方面的桥渡过去的，而驮畜和杂役人等则是从靠近多岛海方面的桥渡过去的。在前面引路的是一万名波斯人，他们的头上都戴着冠；

在他们后面，则是由所有各民族混成的大军。在那一天，就是这些人渡过去了。第二天首先是骑兵，他们是枪尖向下地带着枪的；他们也是戴冠的。在他们之后是圣马和神圣战车，再后面是克谢尔克谢斯本人和枪兵以及一千名骑兵，再后面就是其余的军队了。就在这时，水师也启程驶向对岸了。但是在这以前，我还听说国王是最后渡过去的。

（56）克谢尔克谢斯渡海到欧罗巴之后，就看他的军队在笞打之下渡过。他的军队一刻不停地渡了七天七夜。有一个故事说，当克谢尔克谢斯渡过海列斯彭特的时候，一个海列斯彭特人向他说："宙斯啊，为什么你变成一个波斯人的样子并把自己的名字改变成克谢尔克谢斯，而率领着全人类前来，想把希腊灭亡？因为没有这些人的帮助，你也完全有能力做到这一点的。"

（57）当所有的人都渡了过去，而他们即将继续进军的时候，他们遇到了一个巨大的朕兆。这个朕兆虽然很容易解释，但克谢尔克谢斯却完全没有把它放到心上。这个朕兆就是：一匹马生了一只兔子。这一朕兆的意义是容易猜到的，即克谢尔克谢斯率军出征希腊的时候，是十分堂皇又非常神气的，可是在他回到同一地点的时候，他却是逃命了。在撒尔迪斯地方，他还遇到了另外的一个朕兆。一个骡子生了一个兼具男女两性的生殖器官的骡子，而男性的生殖器官位于上方。

（58）他根本不把这两个朕兆放到心上，却带领着他的陆军继续前进了。他的水师驶出了海列斯彭特，沿着陆地行进，但它的方向却是和陆军的方向相反的。原来水师是向西行进的，目的地是撒尔佩东岬，因为克谢尔克谢斯曾命令他们开到那里去等待他。但是大陆上的军队却向着东方，即日出的方向行进，他们经过凯尔索涅索斯，右手是阿塔玛斯的女儿海列的坟墓，左手是卡尔狄亚市，进而穿过了一个叫做阿哥拉的市邑的中央。从那里转过了称为美拉司的海湾而来到了水流不足因而不敷大军之用、同时美拉司湾因之而得名的美拉司河。而在渡过了这条河之后，他们便向西行进，经过了爱奥里斯人的阿伊诺斯市和司顿托里司湖，最后到达多里司科斯。

（59）多里司科斯地区位于色雷斯，这是沿海的一个广大的平原，一条名为海布罗斯的大河流经这个地区。在这里构筑过一个称为多里司科斯的王室要塞，而自从大流士出征斯奇提亚的时候起，他便把一支

波斯的卫戍部队设置在那里。因此克谢尔克谢斯便认为这里是他列队点兵的一个方便的地方。而且他这样做了。现在已经来到多里司科斯的全部水师奉克谢尔克谢斯之命在水师提督们的率领之下，移向与多里司科斯邻接的海岸，而在这部分的海岸之上，有萨摩特拉开的撒列市和佐涅市；在它的尽头则是著名的塞列昂岬。这个地方往昔乃是奇科涅司人的领土。他们把他们的船靠拢到这一带的海岸并且把船拖到岸上进行检修。另方面，克谢尔克谢斯这时便在多里司科斯点兵。

（60）我不能精确地说出，每一个地方各出多少人（因为没有人提过这一点）。但是全部陆军的总数看来是一百七十万人。人数是这样计算起来的。把一万人集合在一个地点，而当他们尽可能地密集起来的时候，就在他们的四周画一个圆圈；圆圈画好之后，这一万人便退出去，然后在这个圆圈上面建造一道到人的脐部那样高的石墙。石墙造好之后，便使另外的人们也到石墙里面去，直到所有的人都用这样的办法计算完毕。人数计算完毕之后，他们便按照他们各个民族的区分排列起来了。

（61）参加出征的军队的人们是这样的。先说波斯人，他们的装束有如下述。他们头上戴着称为提阿拉斯的软毡帽，身上穿着五颜六色的带袖内衣，上面有像鱼鳞那样的铁鳞；腿上穿着裤子。他们没有一般的盾牌，而用的是细枝编成的盾，盾的背面挂着他们的箭筒。他们使用短枪、长弓、芦苇制成的箭，此外还有挂在右胯腰带地方的短剑。他们的统帅是克谢尔克谢斯的妻子阿美司妥利斯的父亲欧塔涅斯。在古昔的时候，希腊人称这些波斯人为凯培涅斯，但是波斯人自己和他们的邻国人则称之为阿尔泰伊欧伊。但是当达纳耶和宙斯的儿子培尔赛欧斯来到倍洛斯的儿子凯培欧斯这里，并娶了他的女儿安多罗美达的时候，培尔赛欧斯就得了一个他命名为培尔谢斯的儿子，而且他把这个儿子就留在那里，因为凯培欧斯是没有男性的子嗣的。波斯人的名字便是从这个培尔谢斯来的。

（62）军中美地亚人的装束是和波斯人的装束一样的。老实说，上述样式的戎装与其说是波斯的，还毋宁说是美地亚的。他们的将领是出身阿凯美尼达伊家的提格拉涅斯。在往昔，所有的人都把这些人称为阿里亚人，但是当科尔启斯人美地亚从雅典来到阿里亚人这里的时候，他们便像波斯人那样地也改换了他们的名字。这是美地亚人自己关于他们本身的说法。军中的奇西亚人的装束和波斯人相同，但是他

们不戴软毡帽，而是戴着头巾。他们的将领是欧塔涅斯的儿子阿纳培司。叙尔卡尼亚人[(10)]的装备和波斯人一样，他们的将领是美伽帕诺斯，这个人后来成了巴比伦的太守。

（63）参加出征的军队的亚述人头上戴着青铜的头盔，它是人们用青铜以一种难于形容的异邦样式编成的。他们带着埃及式的盾牌、枪和短剑，此外还有安着铁头的木棍；他们穿着亚麻的胴甲。希腊人称这些人为叙利亚人，但异邦人则称他们为亚述人。和他们在一起的还有迦勒底人。他们的将领是阿尔塔凯耶斯的儿子欧塔司佩斯。

（64）从军的巴克妥利亚人头上戴的和美地亚人头上戴的极为相似。他们带着本国制造的藤弓和短枪。属于斯奇提亚人的撒卡依人戴着一种高帽子，帽子又直又硬，顶头的地方是尖的。他们穿着裤子，带着他们本国自制的弓和短剑，此外还有他们称之为撒伽利司的战斧。这些人虽是阿米尔吉欧伊·斯奇提亚人，却被称为撒卡依人，因为波斯人是把所有斯奇提亚人都称为撒卡依人的。巴克妥利亚人和撒卡依人的将领是大流士和居鲁士的女儿阿托撒之间所生的儿子叙司塔司佩斯。

（65）印度人穿着木棉制的衣服，他们带着藤弓和安着铁头的藤箭。这就是他们的装备。他们是配置在阿尔塔巴铁斯的儿子帕尔纳扎特列斯的麾下出征的。

（66）阿里亚人是装备着美地亚弓的，但是在所有其他方面都和巴克妥利亚人一样。他们的将领是叙达尔涅斯的儿子西撒姆涅斯。从军的帕尔提亚人，花拉子米欧伊人、粟格多伊人、健达里欧伊人和迪达卡伊人的装束和巴克妥利亚人的装束一样。帕尔提亚人和花拉子米欧伊人的将领是帕尔那凯斯的儿子阿尔塔巴佐斯；粟格多伊人的将领是阿尔泰欧斯的儿子阿扎涅斯；健达里欧伊人和迪达卡伊人的将领是阿尔塔巴诺斯的儿子阿尔杜庇欧斯。

（67）从军的卡斯披亚人穿着皮裘，他们带着国产的藤弓和短刀。这就是他们的装备了。他们的将领是阿尔杜庇欧斯的兄弟阿里奥玛尔多斯。萨朗伽伊人由于穿着染色的袍子而十分引人注目。他们穿着高到膝盖的靴子，带着美地亚的弓和枪。他们的将领是美伽巴佐斯的儿子培伦达铁斯。帕克杜耶斯人也穿着皮裘，他们戴着本国制的弓和短剑；他们的将领是伊塔米特列斯的儿子阿尔塔翁铁斯。

（68）乌提欧伊人、米科伊人和帕利卡尼欧伊人的装备和帕克杜耶斯人的装备相同。统率乌提欧伊人和米科伊人的将领是大流士的儿子阿尔撒美涅斯。统率帕利卡尼欧伊人的是欧约巴佐斯的儿子西洛米特列斯。

（69）阿拉伯人穿着腰间系带的称为吉拉袍子。在他们的右面带着长弓，这种弓在把弓弦放开的时候两端是向后弯曲的。埃西欧匹亚人穿着豹皮和狮子皮的衣服，他们带着不下四佩巨斯长的、椰子树干制成的弓和藤制的短箭，箭头不是铁的，而是磨尖了的石头，也就是人们用来刻印章的那种石头。他们还带着枪，枪头是用羚羊角削制而成的。此外，他们还带着有木节的棍子。当他们出战的时候，他们把他们一半的身体涂上白垩，身体的另一半涂上赭红。指挥阿拉伯人和住在埃及上方的埃西欧匹亚人的将领是大流士和居鲁士的女儿阿尔杜司托涅所生的儿子阿尔撒美斯；阿尔杜司托涅在大流士的妻子当中是最受宠爱的，大流士曾下令用打薄了的黄金给她造像。埃及上方的埃西欧匹亚人和阿拉伯人的将领就是阿尔撒美斯了。

（70）而从日出的方向那一面来的埃西欧匹亚人（原来参加出征的有两种埃西欧匹亚人）是配置在印度人的部队里的。他们和另一部分的埃西欧匹亚人在外表上没有任何不同之处，不同的只是言语和头发而已。原来东方的埃西欧匹亚人是直头发的，但是利比亚的埃西欧匹亚人却有着全人类当中最富于羊毛性的头发。亚细亚的这些埃西欧匹亚人的装备大部分是和印度人一样的，但是他们在头上却戴着从马身上剥制下来的整个前头部，马的耳朵和鬃毛还都留在上面。他们用马鬃来代替冠毛，他们并使马的耳朵硬挺地竖在那里。他们不用盾牌，而是用仙鹤皮当作一种防护武器。

（71）利比亚人是穿着皮革制的衣服参加出征的，他们用给火烤硬的一种木制投枪。他们的将领是欧阿里佐斯的儿子玛撒该斯。

（72）参加出征的帕普拉哥尼亚人头上戴着编制的头盔，他们带着小盾、不大的枪，此外还有投枪和短刀。他们穿着他们本国特有的、到下腿一半地方高的靴子。里巨埃斯人、玛提耶涅人、玛利安杜尼亚人和叙利亚人的装备和帕普拉哥尼亚人的装备一样。波斯人把这些叙利亚人称为卡帕多启亚人。帕普拉哥尼亚人和玛提耶涅人的将领是美伽

西多罗斯的儿子多托司，玛利安杜尼亚人、里巨埃斯人和叙利亚人的将领是大流士和阿尔杜司托涅之间所生的儿子戈布里亚斯。

（73）普里吉亚人的装备除去很小的差别之外，大都和帕普拉哥尼亚人的装备一样。根据马其顿人的说法，这些普里吉亚人当他们住在欧罗巴，与马其顿人为邻的时候，他们称为布利该斯人；但是当他们移居到亚细亚去的时候，他们便也改变了自己的名称并称为普里吉亚人了。从普里吉亚移居来的阿尔美尼亚人的武装和普里吉亚人的装备一样。他们这两种人都是以大流士的女婿阿尔托克美斯为统帅的。

（74）吕底亚人的武装和希腊人的武装十分相似。吕底亚人先前被称为迈奥涅斯人，而后来则改变了名字并按照阿杜斯的儿子吕多斯的名字来称呼了。美西亚人在头上戴着他们本国特有的盔，他们带着小盾和用火烤硬的木制投枪。这些人是从吕底亚来的移民，他们由于奥林波斯山而被称为奥林皮埃诺伊人。吕底亚人和美西亚人的将领是曾和达提斯一道进攻马拉松的、阿尔塔普列涅斯的儿子阿尔塔普列涅斯。

（75）从军的色雷斯人头上戴着狐皮帽，身上穿着紧身内衣，外面还罩着五颜六色的外袍。他们的脚上和胫部穿着幼鹿皮的靴子，同时带着投枪、小圆盾和小短剑。这些人在他们渡海到亚细亚之后便称为比提尼亚人，但在这之前，他们自己说，由于他们居住在司妥律蒙河河畔，他们便称为司妥律蒙人。他们说，他们是被铁乌克洛伊人和美西亚人赶出了他们自己的故土的。亚细亚的色雷斯人的将领是阿尔塔巴诺斯的儿子巴撒凯斯。

（76）〔披西达伊人〕带着生牛皮的小楯，他们每个人使用两支猎狼用的投枪；他们戴着青铜的头盔，在这种头盔上有青铜制的牛耳和牛角，在这上面还有顶饰。他们的腿上裹着紫色的布带。在他们的国土上有一个奉祀阿列斯神的神托所。

（77）卡贝列斯人是迈奥涅斯人；他们被称为拉索尼欧伊人，他们的装束和奇里启亚人相同，而在我列举到奇里启亚人列阵的地方时，我还要加以叙述的。米吕阿伊人带着短枪，他们的衣服是用别针扣起来的。他们当中有的人带着吕奇亚的弓，头上戴着皮帽子。统率所有这些人的将领，是叙司塔涅斯的儿子巴德列斯。

（78）莫司科伊人头上戴着木盔，他们带着盾和短枪，但短枪的枪头却是很长的。从军的提巴列诺伊人、玛克罗涅斯人和摩叙诺依科伊人

的装备和莫司科伊人的装备是相同的。至于统率他们的将领，则莫司科伊人和提巴列诺伊人的将领是阿里奥玛尔多斯，他是大流士和居鲁士的儿子司美尔迪斯的女儿帕尔米司所生的儿子；玛克罗涅斯人和摩叙诺依科伊人的将领是担任海列斯彭特的赛司托斯的太守的、凯拉司米斯的儿子阿尔塔乌克铁斯。

（79）玛列斯人戴着他们本国特别编的头盔，他们带着革制的小盾和投枪。科尔启斯人戴着木盔，带着生牛皮的小盾、短枪，此外还有刀。玛列斯人和科尔启斯人的将领是铁阿司披斯的儿子帕兰达铁斯。从军的阿拉罗狄欧伊人和撒司配列斯人的装备和科尔启斯人的装备相同。他们的将领是西洛米特列斯的儿子玛西司提欧斯。

（80）从红海（埃律特列海）方面以及从国王使所谓“强制移民”定居的那些岛来的岛上部落，他们的装束和武器酷似美地亚人。这些岛民的将领是巴该欧司的儿子玛尔东铁司，这个人在下一年率军在米卡列作战时，就在那里的战斗中阵亡了。

（81）以上便是参加陆师并被编入步兵的各个民族。这支大军的将领们就是我上面所提到的那些人，也正是这些人整顿和检点队伍，并任命千夫长和万夫长，至于百夫长和十夫长则是由万夫长来任命了。此外还有军队和民族的头目。不过，以上所说的人们都是将领。

（82）统率这些人以及全部陆军的将领是戈布里亚斯的儿子玛尔多纽斯、对远征希腊的事情提出了反对意见的那个阿尔塔巴诺斯的儿子特里坦塔伊克美斯、欧塔涅斯的儿子司美尔多美涅斯（这两个人都是大流士的侄子，因此他们和克谢尔克谢斯是叔伯兄弟），大流士和阿托撒的儿子玛西斯铁斯、阿里亚佐斯的儿子盖尔吉司和佐披洛司的儿子美伽比佐斯。

（83）以上便是万人队以外的全部陆军的将领。叙达尔涅斯的儿子叙达尔涅斯是这一万名波斯精兵的将领，这一万人由于下面的原因而被称为“不死队”。即如果在他们当中有任何一个人因死亡或因病而出缺的话，便选拔另一个人代替他，因此他们便从来不会多于或是少于一万人。在全体兵员当中，波斯人是装束得最华丽的，他们又是全军中最勇敢的，他们的装备就是像我刚才所说的那样。在这之外，他们特别引人注意的地方是他们拥有大量的黄金。同时他们随身还带着有盖

的马车，里面载着妾嬖和许多装束很好的仆从；他们的粮食和军队的其余人等的粮食分别开来，它们是用骆驼和驮兽载运的。

（84）这些民族都有骑兵，不过，并不是他们都提供了骑兵，而只有我下面所列举的。首先，波斯人的装束和他们的步兵相同，所不同的，只是他们当中有一部分人戴着锻制的青铜和铁的头饰。

（85）此外还有某些称为撒伽尔提欧伊人的游牧民。他们讲的是波斯语，但他们的装束却是在波斯人和帕克杜耶斯人之间；他们提供了八千名骑兵。除去只有匕首之外，他们的习惯是不使用青铜的或是铁的武器，而只使用革纽编成的轮索。在他们出战的时候，他们就是仰仗着这些武器的。下面就是他们的作战方法。当他们和敌人遭遇的时候，他们就把皮索投出去，皮索的一端有一个套圈。不管他们用这个套圈套住什么，人也好马也好，他们就把对方向自己的这一面拉，这样敌人就被卷在套圈里绞死了。这就是他们的作战方法，他们在军中是配列在波斯人的身旁的。

（86）美地亚人的骑兵和他们的步兵的装备是一样的。奇西亚人也是一样。印度人的骑兵和他们的步兵同样装备，他们乘着战马，并且驾着马和野骡拉着的战车。巴克妥利亚人的骑兵的装备和他们的步兵一样，卡斯披亚人也是一样。利比亚人的骑兵也和他们的步兵的装备一样，他们也都驱着战车。同样，卡斯披亚人和帕利卡尼欧伊人的装备也和他们的步兵一样。阿拉伯人的装备和他们的步兵的装备一样。他们全都骑着速度决不比马差的骆驼。

（87）只有这些民族是提供了骑兵的。骑兵的人数，除去骆驼和战车以外，是八万人。所有其余的骑兵分列为若干队，但阿拉伯人配置在最后面，因为马是看不得骆驼的，他们配置在后面，就为的不使马受惊。

（88）骑兵的统帅是达提斯的儿子哈尔玛米特雷斯和提泰欧斯。另外一个和他们一同担任骑兵统帅的是帕尔努凯斯，但他由于生病而被留在撒尔迪斯了。原来他们正在从撒尔迪斯出发的时候，他遇到了一件悲惨的意外事件。他骑在马上的时候，一只狗在马腿下面跑；马出其不意地看到狗，受到惊吓而用两只后腿直立了起来，这样便把帕尔努凯斯摔下来了。在他摔下来之后，他吐了血，因此受伤憔悴下去，终于再也没有康复的希望了。那匹马立刻依照帕尔努凯斯的命令受到了

处分；他的仆从把这匹马牵到它把主人摔掉的地方，从膝盖的地方砍掉了它的腿。这样，帕尔努凯斯便失掉了他的统帅地位。

（89）三段桡船的数目是一千二百零七艘。提供了这些船的是如下的人们。首先，腓尼基人和巴勒斯坦的叙利亚人一道，提供了三百只。至于他们的装备，则他们头上戴着和希腊的样式很相似的盔，穿着亚麻制的胴甲，带着没有框的盾牌以及投枪。根据腓尼基人他们自己的说法，这些腓尼基人在古昔是住在红海的岸上，而从那个地方迁移过来之后，他们便定居在叙利亚的沿岸地带。叙利亚的那块地方以及一直到埃及的地方总称为巴勒斯坦。埃及人提供了二百只船。他们头上戴着编成的盔，拿着大边的、向里面凹的盾牌，海战用的矛和大战斧。他们大多数的人穿着胴甲并带着大刀。

（90）以上就是他们的装备。塞浦路斯人提供了一百五十只船，说到他们的装备，则他们王公的头上都缠着头巾，他们的一般人则穿着紧身衣；在所有其他方面，他们是和希腊人一样的。按照塞浦路斯人自己的说法，他们是由以下的一些民族构成的。有一些人是撒拉米司和雅典出身的，有一些人是阿尔卡地亚出身的，有一些人是库特诺斯出身的，有一些人又是埃西欧匹亚出身的。

（91）奇里启亚人提供了一百只船。他们也戴着他们本国特有的盔，拿着生牛皮制造的圆牌代替盾牌使用，穿着羊毛的紧身衣。他们每个人都带着两支投枪和一把与埃及的弯刀很相似的刀。这些奇里启亚人在古昔是叫做叙帕凯奥伊人，他们现在的名字是由于腓尼基人阿该诺尔的儿子奇里科斯而得到的。帕姆庇利亚人提供了一百只船，他们的装备是和希腊人相似的。这些帕姆庇利亚人是和阿姆披罗科司与卡尔卡司一道从特洛伊离散出来的那些人的后裔。

（92）吕奇亚人提供了五十只船。他们穿着胴甲和胫甲，带着山茱萸制的弓和没有羽毛的箭以及投枪。他们的肩上披着山羊皮，头上戴着四周有一圈羽毛的帽子。他们还带着匕首和弯刀。吕奇亚人是克里地出身的，过去他们是叫做铁尔米莱人。他们的名称来自雅典人潘迪昂的儿子吕科斯。

（93）亚细亚的多里斯人提供了三十只船。他们的武器是希腊式的，而他们自己则是伯罗奔尼撒地方出生的。卡里亚人提供了七十只船，他们带着弯刀和匕首，但是在其他方面却和希腊人一样。在我这部历

史一开头的地方[(11)]我就谈到了他们，而且提到了他们先前叫做什么名字。

（94）伊奥尼亚人提供了一百只船，他们的装备和希腊人相似。这些伊奥尼亚人，当他们居住在伯罗奔尼撒的今天称为阿凯亚的那个地方的时候，在达纳乌司和克苏托斯来到伯罗奔尼撒之前，正如希腊人所说，他们是叫做沿海地区佩拉司吉人的[(12)]；他们的伊奥尼亚人的名称则来自克苏托斯的儿子伊昂。

（95）岛上居民提供了十七只船。他们的装备是希腊式的。他们也是属于佩拉司吉族的，他们后来由于与雅典出生的十二城市[(13)]的伊奥尼亚人相同的理由而被称为伊奥尼亚族。爱奥里斯人提供了六十只船。他们是希腊式的装备。按照希腊人的说法，在先前他们被称为佩拉司吉人。阿比多斯人以外的海列斯彭特人（阿比多斯人曾奉国王的命令留在家里守卫桥梁），其他自彭托斯随军出征的人们提供了一百只船，他们是希腊式的装备。他们是伊奥尼亚人和多里斯人的移民。

（96）在所有的船只上，波斯人、美地亚人和撒卡依人是战斗员。提供了行驶得最好的船只的是腓尼基人，而在腓尼基人当中则是西顿人。这些人和编入陆师的那些人一样，也各自有他们本族的首领，我在这里不提他们的名字了，因为对于我的历史的目的来说，我并不是非这样做不可的。各族的这些个别的首领是不值一提的，而且每个民族的每个城市又都有它自己的一个首领。不过他们不是以将领的资格，而是以和其余的参加军队的人们同样的隶臣资格参加出征的。至于那些最高统帅是什么人，而每族的波斯统帅又是什么人，这我已经说过了。

（97）统率水师的将领是大流士的儿子阿里阿比格涅斯、阿司帕提涅斯的儿子普列克撒司佩斯、美伽巴铁斯的儿子美伽巴佐斯、大流士的儿子阿凯美涅斯；统率伊奥尼亚和卡里亚水师的则是大流士和戈布里亚斯的女儿之间所生的儿子阿里阿比格涅斯；统率埃及水师的是克谢尔克谢斯的同胞兄弟阿凯美涅斯，其他二人则指挥其余的水师。至于集合到一起的三十桡船、五十桡船、轻艇以及运送马匹的长船，则算起来总计有三千之数。

（98）除去上述的水师提督们以外，船上的人们当中最有名的是这样一些人：西顿人阿努索斯的儿子铁特拉姆涅司托斯、推罗人西罗莫斯

的儿子玛顿、阿拉多斯人阿格巴罗斯的儿子美尔巴罗斯、奇里启亚人欧洛美东的儿子叙恩涅喜斯、吕奇亚人西卡司的儿子库贝尔尼司科斯、塞浦路斯人凯尔西司的儿子戈尔哥斯和提玛戈拉斯的儿子提莫纳克斯，在卡里亚人中间则有图姆涅斯的儿子希司提埃伊欧斯、叙塞尔多莫司的儿子披格列斯和坎道列斯的儿子达玛西提摩斯。

（99）除去只有阿尔铁米西亚之外，关于其他队长的事情我就不谈了，因为我觉得没有这个必要；阿尔铁米西亚以妇女之身，竟然随着大军出征希腊，这实在是使我惊叹不置的事情。原来在她的丈夫死时，她只有一个未成年的儿子，因此她便亲自执掌国政。这次她不是由于必要，仅仅是由于逞勇好胜才参加了出征。阿尔铁米西亚是她的名字，她是吕戈达米斯的女儿，因而从她的父系来说，她是一个哈利卡尔那索斯人，但从她的母系来说，她是一个克里地人。她是哈利卡尔那索斯人、科斯人、尼叙洛斯人、卡律德诺斯人的首领，她提供了五只船。她的船在全部水师当中，是仅次于西顿的最出名的好船。在所有的同盟者当中，是她向国王提供了最好的意见。我上面所说的，由她领导的城市，我敢说都是多里斯族的；哈利卡尔那索斯人是特罗伊真人，其余的人则是埃披道洛斯人。

（100）关于水师的事情，我就说到这里为止了。当克谢尔克谢斯检点和配列了他的大军之后，他想乘上战车对大军来一次检阅。在这之后不久他就这样做了，他乘着一辆战车走过了每一民族的士兵，他向他们进行询问，而他的书记便把他们的回答记录下来，直到他从一端到另一端检阅完了全部骑兵和步兵。检阅完毕而舰船也已被拉下来出海的时候，克谢尔克谢斯便下了战车，乘上西顿的一只船，坐在那里的黄金华盖下面，航过了各船的船头，和对陆军一样地向他们进行询问并且也下令把回答记录下来。船上的首长们把船驶到离岸四普列特隆的地方并在那里投锚列队，船头向着陆地的方向，而船上的战斗员也武装起来作了战斗的准备。克谢尔克谢斯是通过船头和陆地之间的海面对它们进行了检阅的。

（101）在他同样地检阅了他的全部水师并从船上下来之后，他便派人去召见随他一同出征希腊的阿里司通的儿子戴玛拉托斯。他叫来戴玛拉托斯之后就这样问他说："戴玛拉托斯，现在我很高兴问你一些想问你的事情。你是一个希腊人，而你和跟我谈话的其他希腊人都告诉过我，你是一个既非最小又非最弱的希腊城市的人。因此告诉我，希

腊人有没有力量抵抗我？因为我以为，纵然全体希腊人和所有其他西方的人们集合到一起，如果他们不同心协力的话，他们也没有力量受得住我的进攻。虽然如此，我还是愿意听一听你的意见，听一听你对于他们的看法。”听到这个询问之后，戴玛拉托斯就回答说：“国王，我还是讲老实话呢，还是讲你欢喜听的话呢？”克谢尔克谢斯要他心里想什么就讲什么，并告他说他决不会因此便失宠于国王的。

（102）戴玛拉托斯听到这话以后就说：“国王啊，既然你命令我无论如何都要讲老实话，并且要我讲今后不会被你发现是虚伪的话，那么我就说，希腊的国土一直是贫穷的，但是由于智慧和强力的法律，希腊人自己却得到了勇气；而希腊便利用了这个勇气，驱除了贫困和暴政。对于居住在多里斯地方的全体希腊人，我是赞赏他们的，不过下面我不打算把他们一一谈到，而只谈一谈拉凯戴孟人。关于他们，我要说的是，首先，他们决不会接受你那些等于使希腊人变为奴隶的条件；其次，纵使在所有其余的希腊人都站到你的这一面来的时候，他们也会对你进行抵抗的。至于他们的人数，你无需问我会做出我所说的那样事情来的人有多少，一千人也好，比一千人多或是少也好，总之他们的军队是一定要对你作战的。”

（103）克谢尔克谢斯听到这话之后笑了，他说：“戴玛拉托斯，你讲的这是什么话！一千人竟然敢和我的这样大的一支军队作战！我要你告诉我，你说如果你是这些人的国王的话，你是不是愿意立即同十个人作战？而且如果你的国家的规定是像你所说的那样，则你既然是他们的国王，当然也就按照你们的法律对付多一倍的敌手了。这样，如果那些希腊人的每个人对付我的军队的十个人的话，那你显然就一定要对付二十个人了。只有这样才能证明你讲的话是真实的，可是如果这样给自己大吹大擂的你们希腊人，和你以及来谒见我的希腊人身材一样的话，那么恐怕你所讲的话也不过是一种无聊的法螺罢了。让我们根据所有可能发生的事情来考察一下吧：一千人、一万人或甚至五万人也好，如果他们都是同样地自由而不是在一个人的统制之下的时候，他们怎么能够抵抗我这样大的一支军队呢？而假使你们希腊人有五千人的话，那我们比他们每一个人还要多一千人。因为，倘若他们按照我们的习惯由一个人来统治的话，那他们就由于害怕这个人而会表现出超乎本性的勇敢，并且在鞭笞的威逼之下可以在战场之上以寡敌众；可是当他们都被放任而得到自由的时候，这些事情他们便都做

不到了。在我个人来看，我以为纵令希腊人的人数和波斯人相等，他们和波斯人单独作战也不会是波斯人的对手。老实讲，你所说的这种能力，正只是我们，而不是别的人才有，不过即使在我们中间这样的人也不多，而只有少数。在护卫我的波斯枪兵当中，有一些人是可以不费什么气力便同时对三个希腊人作战的，你根本不知道这些人，却在这里大讲昏话了。”

（104）戴玛拉托斯听了这话之后，就回答说：“国王啊，我从一开始就知道，如果我讲了真实话，你听了是会不高兴的。但既然你一定要我尽可能讲我自己心里的话，那我就把斯巴达人的情况向你讲了吧。虽然如此，至于我是否对他们有什么偏爱，你自己是知道得最清楚的，斯巴达人夺去了我的尊荣的职位以及我一家世世代代的特权，并且使我变成了一个没有祖国的亡命者。而正是你的父亲收容了我，把住所和生计赐给了我。如果一个头脑清醒的人拒绝接受你父亲的显然的好意，那是不可想象的事情，他倒是应当对这件事表示最恳切的感谢的。至于我个人，我不能担保我能够和十个敌人作战，也不能担保我能够和两个敌人作战，而如果问我自己的意思，则我甚至不愿和一个敌人作战；可是在迫不得已的时候，或是在有什么重大的事情使我非如此做不可的时候，我也甘愿和自称一个可顶三个希腊人的那些人当中的一个人作战。拉凯戴孟人的情况也是这样。在单对单作战的时候，他们比任何人都不差；在集合到一起来作战的时候，他们就是世界上无敌的战士了。他们虽然是自由的，但是他们并不是在任何事情上都自由的。他们受着法律的统治，他们对法律的畏惧甚于你的臣民对你的畏惧。我可以拿出证据来证明他们的确是这样：凡是法律命令他们做的，他们就做，而法律的命令却永远是一样的，那就是，不管当前有多么多敌人，他们都绝对不能逃跑，而是要留在自己的队伍里，战胜或是战死。如果我说的这番话在你看来只不过是愚蠢的话，那今后就不要叫我讲话好了；因为我现在的话也是迫不得已才说的。不过，国王啊，我是希望你的希望能实现的。”

（105）以上就是戴玛拉托斯回答的话。克谢尔克谢斯把他的这话当成笑谈，而没有发火，他把他十分客气地送走了。在和戴玛拉托斯谈了话以后，克谢尔克谢斯便任命美伽多司铁斯的儿子玛司卡美斯担任那个多里司科斯的太守并黜免了大流士过去在那里任命的人。随后，他便率军经由色雷斯向希腊进发了。

（106）他留下的这个玛司卡美斯乃是这样的一个人，克谢尔克谢斯只把赠品赐给这个人，因为他认为在他或大流士所任命的一切太守当中，玛司卡美斯是最勇敢的人物。他每年都下赐赠品，克谢尔克谢斯的儿子阿尔托克谢尔克谢斯对于玛司卡美斯的后裔也是这样。原来在这次远征之前，在色雷斯和海列斯彭特的到处就都设置太守了。那个地方的全部太守，除去多里司科斯的太守之外，在这次远征之后全给希腊人赶下来了；但是任何人却都不能把多里司科斯的玛司卡美斯赶下来，虽然有许多人试图这样做。由于这个原因，波斯的国王在任何时候都把赠品赐给他。

（107）在那些给希腊人赶下来的人们当中，克谢尔克谢斯认为没有一个勇敢的人物，例外的只有治理埃翁的波该司。克谢尔克谢斯对这个波该司从来就是赞不绝口的，而对于波该司死后还生活在波斯的他的儿子们，则给以极大的荣誉，实际上波该司看来也完全是值得受到一切赞扬的。当他给在米尔提亚戴斯的儿子奇蒙统率之下的雅典人包围起来的时候，他本来是可以在缔结城下之盟之后离开埃翁并返回亚细亚的。虽然如此，他却不愿这样做，因为他害怕国王会以为他是由于怯懦而贪生怕死的，这样他便抵抗到底了。而当他的城内粮食用尽的时候，他便架起一个大木堆，把他自己的妻子儿女、妾嬖、仆从等人扫数杀死投到火里，然后把城里的全部金银拿出来从城上投到司妥律蒙河内。做完这一切之后，他自己也就投到火堆里烧死了。因此直到今天波斯人还称赞他，这完全有道理的。

（108）克谢尔克谢斯从多里司科斯出发向希腊进军，在征途上他不拘遇到什么人，都强迫这些人加入他的军队。原来我在前面已经说过，直到帖撒利亚的全部土地都由于美伽巴佐斯和在他之后的玛尔多纽斯的征服而受到奴役并成了国王的纳贡者。在他从多里司科斯上路以后，他首先经过了萨摩特拉开人的要塞，而在最西端修建的那座要塞是一座称为美撒姆布里亚的市邑。接着它的则是塔索斯人的司妥律美市。在这两个市邑之间流着一条利索司河，这条河现在竟不够克谢尔克谢斯大军的饮用而给搞干了。所有这一带的地方过去是叫做伽拉伊凯，现在则叫做布里昂提凯。但若按照正当的根据，这也应当是奇科尼亚人的地方。

（109）在渡过了当时已经干涸的利索司河的河床之后，他又走过了玛罗涅亚、狄凯亚和阿布戴拉这几个希腊城市。在走过了这些城市以

后，他又经过了它们附近的一些有名的湖；在玛罗涅亚和司妥律美之间有伊兹玛里司湖，在狄凯亚附近有比司托尼斯湖，而特拉沃斯河与孔普桑托斯河便是流入这个湖的。在阿布戴拉附近，克谢尔克谢斯并没有经过任何有名的湖，却渡过了流入大海的涅司托斯河。从这些地方他又经过了大陆上的一些城市，其中一个城市的附近有一个周匝大约有三十斯塔迪昂长的湖，湖水很咸而湖中又有很多的鱼。单是叫驮畜喝水就把这个湖给喝干了。这个城市叫做披司图洛斯。克谢尔克谢斯在进军的道路上经过了沿海的这些希腊城市，这些城市都是在他的左面的。

（110）他所经过的土地上面的色雷斯人的部落，有帕依托伊人、奇科尼亚人、比司托尼亚人、撒帕依欧伊人、戴尔赛欧伊人、埃多诺伊人、撒妥拉伊人。这些部落当中凡是住在海边的都上船参加了水师，我上面所提到的住在内地的人们则全部被迫参加了陆军，例外的只有撒妥拉伊人。

（111）据我们所知道的，撒妥拉伊人从来没有受过任何人的役使，在全体色雷斯人当中，只有他们是直到今天还保持着自由的。原来他们居住在覆盖着各种树木和雪的高山上，而且他们又是非常卓越的战士。狄奥尼索斯的神托所便是属于他们的，这个神托所位于最高的一座山峰之上，这个庙的预言者（解释神托的人——译者）是撒妥拉伊人当中的倍索伊人，降神的人，则和在戴尔波伊的情况一样，也是一个女祭司。这里并没有什么比那里更加玄妙的事情。

（112）通过了上述的地方之后，克谢尔克谢斯继而又通过了披埃里亚人的要塞，一个要塞叫做帕格列斯，一个要塞叫做培尔伽莫斯。在这条道路上，他是沿着这些要塞的城墙行进的，在他的右手就是既高且大的庞伽伊昂山；山上有披埃里亚人、欧多曼托伊人、特别是撒妥拉伊人所开发的金银矿。

（113）经过居住在庞伽伊昂山以北的、称为多贝列斯人和帕伊欧普拉伊人的派欧尼亚人所住的地方之后，他便向西行进，一直来到了司妥律蒙河和埃翁市。治理埃翁市的就是我刚才提到的那个当时还在世的波该司。在庞伽伊昂山周边的全部地区是叫做披利斯。这个地方向西一直伸展到流入司妥律蒙河的安吉铁斯河，南面到司妥律蒙河本身；玛哥斯僧在这条河的岸上屠宰白马来献神以求吉兆。

（114）在河岸上施行了这样的以及其他一些魔法之后，他们便在埃多诺伊人的一个叫做“九路”的市邑那里渡过了河，因为他们发现那里已经架上了桥。在他们知道“九路”是那个地方的名字以后，他们便把当地人当中那个数目的男孩子和女孩子活埋了。活埋是波斯人的一种习惯。我听说当克谢尔克谢斯的妻子阿美司妥利斯到了老年的时候，她活埋了波斯的名门子弟十四人，她这样做是为了替自己向传说中的冥界之神表示谢意。

（115）大军从司妥律蒙出发，经过了阿尔吉洛斯；阿尔吉洛斯是一座希腊的市邑，位于向着日落的方向展开的海岸上。这个市邑所在的地方以及它的上方是叫做比撒尔提亚。克谢尔克谢斯从那里，左手沿着波赛东神殿附近的海湾，穿过了他们所说的叙列乌斯原野，路过一个叫做司塔吉洛斯的希腊城市而到达了阿坎托司。他把所有这些部落以及居住在庞伽伊昂山附近的人们都强制地编入自己的军队，就好像对我在前面已经提到的那些人的办法一样，住在沿岸地方的人参加他的水师，住在内地的人们则参加他的陆军。对于国王克谢尔克谢斯进军的这一条道路，色雷斯人既不加毁坏，也不在上面播种什么，而直到我的时候，他们对这条路都是十分尊重的。

（116）当克谢尔克谢斯来到阿坎托司的时候，他便宣布说阿坎托司人是他的客人和朋友，并且把美地亚的衣服送给他们，克谢尔克谢斯称扬阿坎托司人是因为他看到他们作战时十分卖力气，同时又听到了他们开凿运河的事情。

（117）正当克谢尔克谢斯留在阿坎托司的时候，监督开凿运河的阿尔塔凯耶斯病死了。这个出身阿凯美尼达伊家的人是克谢尔克谢斯十分宠信的。（由于他的身高五王室佩巨斯差四达克杜洛斯）他的身躯在波斯是最高的，他的声音也是世界上最响亮的。因此克谢尔克谢斯对阿尔塔凯耶斯表示了深切的哀悼，为他举行了极其豪华的殡仪和葬礼，全军都来为他修筑坟茔。阿坎托司人按照神托的指示把阿尔塔凯耶斯当成是一个英雄，他们呼叫着他的名字向他奉献牺牲。克谢尔克谢斯就是这样地哀悼了阿尔塔凯耶斯的死。

（118）但是欢迎克谢尔克谢斯的军队并且款待了国王本人的希腊人却遭到了极大的不幸，他们甚至被逐出了自己的家宅。原来当塔索斯人代表他们本土的市邑迎接和款待克谢尔克谢斯的军队的时候，他们

选出了市民中间一位最知名的人士、奥尔盖乌司的儿子安提帕特洛斯主持这件事，可是他在向他们报账的时候，他说他为了这次宴会花费了四百塔兰特的白银。

（119）在所有其他的市邑，当事人所提出的报告也都和这差不多。原来设宴的命令既然在很久以前便已发下来，而这事又被认为十分重要，因此宴会大概是这样安排的。首先，当市民从到各处宣告的传令人那里一听到这件事的时候，他们立刻便把市内的谷物在他们中间分配，在好多个月里制造小麦粉和大麦粉。此外，他们为了款待大军，又不惜出最高的价钱买了最好的家畜来饲育，并把陆禽和水禽分别养在笼子里和池子里。他们还制造金银的杯盏、混酒钵以及食桌上的各种各样的用具。这些东西是为国王本人以及陪同他进餐的人们制作的。对于军队的其他人等，则他们只是供应食物罢了。在大军到来的时候，那里建起了一座帷幕供克谢尔克谢斯本人居住，而他的军队便都住在露天里了。到用膳的时候，招待的人们真是忙得不可开交。而在大军尽情吃饱并在那里住了一夜之后，第二天他们就从地上拆卸了帷幕，收拾了一切道具用品，然后便开拔了，他们把所有的东西都带走，无论什么都没有留下来的。

（120）因此，一个名叫美伽克列昂的阿布戴拉人就说出了甚为得体的话。他劝告阿布戴拉人，不分男女老少全都到他们的神殿中去，在那里恳求诸神，将来保护他们使他们免遭会到临他们头上的所有灾难的一半，而且他还劝告他们为过去照顾他们的事情衷心感谢诸神，因为克谢尔克谢斯每天并没有吃两顿饭的习惯。不然的话，如果他们奉命以和晚餐同样的方式准备一顿早餐的话，则阿布戴拉人就不得不或是在克谢尔克谢斯到来之前逃跑，或是留在那里等候他，以便遭到最悲惨地灭亡的命运。

（121）这样，虽然他们经历了很大的困难，却仍旧完成了指定给他们的任务。而克谢尔克谢斯在离开阿坎托司的时候曾下令给他的水师提督们[(14)]，要水师在铁尔玛等候他，在这之后，他便把他的船只打发开，要它们继续自己的航程了。铁尔玛临着铁尔玛湾，铁尔玛湾就是因这个铁尔玛而得名的。原来，他听说，这是一条最便捷的道路。至于从多里司科斯到阿坎托司，陆军是以这样的次序行进的。克谢尔克谢斯把全部陆军分成三部分。他指令一部分沿着海岸与水师并进，这部分军队的统帅是玛尔多纽斯和玛西司铁斯；另三分之一的陆师则

奉命向内地挺进，这部分军队的统帅是特里坦塔伊克美斯和盖尔吉司；第三部分是克谢尔克谢斯自己跟着，它在前两部分中间行进，而它的统帅则是司美尔多美涅斯和美伽比佐斯。

（122）因此，当水师驶离了克谢尔克谢斯并通过在阿托斯那里开凿的运河而到达阿萨、披罗洛斯、辛哥斯、撒尔铁诸市邑所在的海湾时，就也从这些市邑把兵员吸收到船上来，然后便全速向铁尔玛湾进发了。水师绕过了托罗涅的阿姆培洛斯岬，驶过了托罗涅、伽列普索斯、谢尔米列、美库倍尔纳、欧伦托斯等希腊人的市邑并从这些市邑征收了船只和兵员。那个地方叫做西托尼亚。

（123）克谢尔克谢斯的水师从阿姆培洛斯岬一直驶行到帕列涅地方向海中最突出的那个卡纳司特隆岬并从现在称为帕列涅，但过去称为普列格拉的地方的那些市邑，即波提戴阿、阿庇提司、涅阿波里司、埃给、铁拉姆波司、司奇欧涅、门戴、撒涅诸市征发了船只和兵员。他们沿着这一海岸行驶，到指定的地点去，而且从在帕列涅附近和铁尔玛湾相接的诸市邑取得了兵员；这些市邑的名字是里帕克索斯、科姆布列阿、里赛、吉戈诺司、坎普撒、司米拉、埃涅亚。这些市邑所在的地方到今天还叫做克罗赛阿。从我上面所列举的市邑当中的最后一个市邑埃涅亚，水师又向铁尔玛本湾和米哥多尼亚地区进发，一直达到指定的地点铁尔玛，以及辛多斯城和阿克西奥司河岸上的卡列司特拉城；阿克西奥司河是米哥多尼亚地区和波提埃阿地区的交界，而在波提埃阿地方沿海的一块狭窄的土地上，则有伊克奈和培拉两个市邑。

（124）因此水师就在阿克西奥司河、铁尔玛市以及它们之间的市邑附近投锚列阵，等候国王的到临。但是克谢尔克谢斯和他的陆军从阿坎托司出发，却横穿过内地，想由这个捷径直达铁尔玛。他们穿过派欧尼亚和克列司托尼亚两个地方而达到埃凯多洛斯河，这个埃凯多洛斯河发源于克列司托尼亚地方，流经米哥多尼亚地方而注入阿克西奥司河河畔的沼泽地带。

（125）正当着克谢尔克谢斯向着这个方向进军的时候，狮子袭击了他那载运着粮食的骆驼。原来狮子每到夜里便离开了它们的巢窟专门出来捕捉骆驼，而对于人和驮畜等其他的东西则不闻不问。我奇怪是

什么理由迫使狮子对其他一切不加闻问，却专门捕捉在当时之前它们从来没有看见过或是试过的动物骆驼。

（126）在那些地方，狮子是很多的；那里还有野牛，野牛有人们输入希腊的非常巨大的角。狮子出没之地的边界是流经阿布戴拉的涅司托斯河和流经阿卡尔那尼亚的阿凯洛司河。不拘是在涅司托斯河以东的欧罗巴前部地方，还是在阿凯洛司河以西的大陆其他地方，人们都看不到一只狮子。但是在这两条河之间，人们是看得到狮子的。

（127）克谢尔克谢斯到达铁尔玛之后，便把军队驻屯在那里了。军队在沿海地带张起的营幕从铁尔玛和米哥多尼亚地方一直伸展到吕第亚斯河和哈里亚克蒙河；这两条河合流成一条成为波提埃阿和马其顿领土之间的境界的河流。异邦军就在这个地方扎营了。在上面所提到的河里，从克列司托尼亚地方流出的埃凯多洛斯河是仅有的一条不够大军饮用的河流，因而它就干涸了。

（128）当克谢尔克谢斯从铁尔玛看到帖撒利亚的极其巍峨的奥林波斯山和欧萨山，知道佩涅欧司河流经它们之间狭窄的峡谷，并得悉这里有一条通向帖撒利亚的道路的时候，他便很想看一看佩涅欧司河的河口，因为他打算沿着上手的道路通过马其顿人居住的内部高地到佩莱比亚人的地区和戈恩诺斯市，因为他听说这乃是最安全的一条道路。既然这样想，他就这样做了。在他想做这样一件什么事情的时候他总是乘坐在西顿人的船上面的。他登上西顿人的船以后，他便向其他的人们发出了起航的信号，却把他的陆军留在原来的地方。当他来到并看了佩涅欧司河的河口时，他大为吃惊了。于是他把向导人召了来，向他们垂询是不是可以改变河流的水道，使它循着另一条水道入海。

（129）据传说，帖撒利亚在古时是一个湖，四周有崇山峻岭围绕着。山麓相交在一处的佩里洪山和欧萨山封住了它的东面，向着朔风的那一面（即北面——译者）有奥林波斯山，西面有品多斯山，向着日中和向着南风的一面则有欧特律司山作为屏障。而在上述诸山当中就是帖撒利亚的谷地了。而既然有许多河流入这个谷地，而其中最著名的五条河的名字是佩涅欧司、阿披达诺斯、欧诺柯挪斯、埃尼培乌司、帕米索斯，因此当这五条河流从帖撒利亚四周的山向一处汇流的时候，它们各有自己的名称，但它们最后却汇流到一起，经过一条狭

窄的峡谷流注入海。但它们一经汇流到一起，佩涅欧司的名称便占了上风并使其他的河川无名了。据说在古昔的时候，是还没有这个峡谷和河口的，但那些河流以及那些河流之外的波依贝司湖，虽然它们没有像今天一样的名称，水量却和今天同样的多，这样便把整个的帖撒利亚变成了一片海。不过，按照帖撒利亚人自己的说法，佩涅欧司流经的这个峡谷是波赛东造成的，这话颇有道理。因为什么呢？原来不管是谁，只要他相信波赛东震撼过大地，而因地震产生的裂痕乃是神的事业，那他只要一看这个峡谷，就会相信这是波赛东造成的。在我来看，显然是地震的力量才使这些山裂开的。

（130）克谢尔克谢斯向他的向导打听佩涅欧司河是不是有别的出海口，由于这些人十分熟悉当地的情况，便回答他说："国王，这条河除去这个出海口之外，再没有其他的出海口了，因为在全部帖撒利亚的四周，是有一圈山的。"据说，克谢尔克谢斯在听了这话之后就说出了下面的话。"这些帖撒利亚人是贤明的。由于其他的原因，特别是由于他们有一块容易被征服和迅速被攻陷的国土，故而很久之前他们考虑更好的对策时就注意到了这一点。原来只需用河堤堵住峡谷并使河流离开当前的河道而把河水引到他们的土地上来，这样全部帖撒利亚，除去山以外，就都要浸没在水下面了。"他讲这话的时候，特别是指着阿列乌阿斯的儿子们说的，因为他们在帖撒利亚人当中是第一批向国王投诚的。克谢尔克谢斯认为，当他们向他表示友好的时候，他们是代表着他们的全民族讲话的。他讲了这话并结束了他的视察以后，就乘船回到铁尔玛去了。

（131）他在披埃里亚一带停留了几天，因为他的三分之一的军队都在马其顿的山区地带开辟道路以便使他的军队能够从这条道到佩莱比亚人的地区去。这时，被派往希腊去要求土的使者们回来了，他们有的是空着手回来的，有的是带着土和水回来的。

（132）献出了土和水的人是：帖撒利亚人、多罗披亚人、埃尼耶涅斯人、佩莱比亚人、罗克里斯人、玛格涅希亚人、玛里司人、普提奥梯斯的阿凯亚人、底比斯人以及除铁司佩亚人和普拉塔伊阿人之外的所有其他的贝奥提亚人。为了对付这些人，和异邦人宣战的希腊人立下了一个严肃的誓言；誓言说，如果他们在战争中顺利的话，他们就把自愿向波斯人投诚的全部希腊人的财产的十分之一奉献给戴尔波伊的神。以上就是希腊人所立的誓言。

（133）但是克谢尔克谢斯却没有派使者到雅典和斯巴达去要求土，理由是这样。在当初大流士派人向他们提出同样要求的时候，一个城市把要求者投到巴拉特隆（地坑——译者）里去，另一个城市则把要求者投到井里去，他们命令要求者从这里取得土和水带给国王。就因为这个原因，克谢尔克谢斯才不派人去做这样的要求。雅典人这样对待来使，除去他们的土地和他们的城市遭到蹂躏以外，此外还遇到怎样的灾难我说不出了，但是我以为这不是由于上述的原因，而是还有另外的原因。

（134）不过，拉凯戴孟人确是遇到了阿伽美姆农的使者塔尔图比欧斯的神谴的。原来在斯巴达有一座塔尔图比欧斯的神殿，而塔尔图比欧斯的子孙则称为塔尔图比阿达伊家。他们享有担任自斯巴达派出的一切使者的特权。在发生了上述的事情之后，斯巴达人在奉献牺牲时不能取得吉兆，而且在一个很长的时期里都是这样。拉凯戴孟人为这件事十分发愁，认为这是一件很倒霉的事情。他们常常召集民众大会并发出布告征询是否有拉凯戴孟人愿意为斯巴达献出自己的生命，于是两名出身高贵而又十分富有的斯巴达人，阿涅利司托斯的儿子司佩尔提亚斯和尼柯拉欧斯的儿子布里斯自愿为了在斯巴达被处死的、大流士的使节而向克谢尔克谢斯偿命。于是斯巴达人便把他们派到美地亚人那里去送死了。

（135）这些人的勇敢行为是值得赞叹的，而我下面记述的、他们所讲的话也是这样。正在他们到苏撒去的时候，他们来到了一个名叫叙达尔涅斯的波斯人的地方，这是亚细亚沿海地带居民的一位统帅。他欢迎并且款待了他们，而正当他款待他们的时候，他就问他们说："拉凯戴孟人，为什么你们不愿和国王交朋友呢？只要看一看我和我的情况，你们就可以判断出来，国王是多么善于敬重有品德的人物。因此，你们（在他看来显然你们也是有品德的人物）如果为国王效劳的话，那你们便都可以被赐以一块希腊的土地而成为统治者。"但斯巴达人回答他说："叙达尔涅斯，你对我们的劝告是欠公平的，因为你的劝告在一方面来说虽然说明你是有经验的，可是在另一方面，却又说明你是没有经验的。对于做一名奴隶，那你是知道得十分清楚的，但是你却从来没有体验过自由，不知道它的味道是不是好的。如果你尝过自由的味道的话，那你就会劝我们不单单是用枪，而且是用斧头来为自由而战了。"

（136）他们就是这样回答了叙达尔涅斯的。从那里他们来到苏撒，见到了国王，可是当国王的卫兵命令并且想强制他们匍匐跪拜在国王面前的时候，他们说他们决不肯这样做，即使他们被头朝下地栽倒也决不肯这样做，因为他们说他们没有对凡人跪拜的习惯，而且这也不是他们此来的目的。在他们顽强地拒绝了这样做以后，他们又说："美地亚人的国王啊，拉凯戴孟人把我们派来是为了给你那在斯巴达被杀死的使者来偿命的"，此外还有其他诸如此类的话。克谢尔克谢斯听他们讲这话的时候，就十分豁达大度地说，他是不愿意学拉凯戴孟人的做法的，他认为他们杀死了来使从而破坏了全人类的法律，但是他却不愿做出他责备他们不应做的事情，也不想作为报复把他们杀死，从而使拉凯戴孟人免除了这一罪恶行为。

（137）这样，虽然司佩尔提亚斯和布里斯返回了斯巴达，斯巴达人还是用这样的行动一时地缓和了塔尔图比欧斯的愤怒。但是在那之后很久，根据拉凯戴孟人的说法，这种愤怒又在伯罗奔尼撒人与雅典人之间的战争中被引起来了。在我看来，这的的确确是表现了上天的意旨的。塔尔图比欧斯的怒气要发泄到使者的身上，在不得到满足时决不罢休，这乃是十分合乎正义的事情。但是这怒气却发泄到为了国王发怒的缘故而到国王那里去的人们的儿子，即布里斯的儿子尼柯拉欧斯和司佩尔提亚斯的儿子阿涅利司托斯身上，这一点就使我看得很清楚，这是上天因塔尔图比欧斯发怒之故而做出来的事情。这个阿涅利司托斯在满载兵员的商船上航行时，曾征服过提律恩司地方出身的哈里埃斯人。这两个人曾奉拉凯戴孟人的派遣出使亚细亚。他们给色雷斯国王铁列欧司的儿子西塔尔凯司和阿布戴拉人披铁阿斯的儿子尼姆波多洛斯所出卖，结果在海列斯彭特上的比桑铁被捕并给送到阿提卡去，就在那里给雅典人杀死了。和他们一同丧命的，还有一个科林斯人阿迪曼托司的儿子阿利司铁阿斯。

不过这是在国王远征以后多年发生的事情了，现在我仍要接着我前面的话讲下去。

（138）国王在这次出征中，是扬言打算进攻雅典的，但他进攻的目的实际上却是整个希腊。希腊人在很早以前便听说这一点，不过并不是他们所有的人都抱着同样的看法。那些曾向波斯人献出了土和水的人们在心里是有底的，因为他们相信异邦人不会加害于他们；但是那些拒绝献纳土和水的人们却是十分害怕，因为在希腊并无足够的船只

可以抗击侵略军，而且他们当中大部分人都不想作战，而是急于想站到美地亚人的那一面去。

（139）在这里，我不得不发表自己的一个见解，虽然大多数的人是不会喜欢这个见解的。可是，如果在我看来是真实的见解，那我是决不能把它放在心里不讲出来的。如果雅典人因逼临到头上的危险而惊惶万状，从而离弃他们自己的国家，或者他们虽不离开，却留在那里向克谢尔克谢斯投降的话，那么就没有任何人想在海上和国王对抗了。因此，如果没有人在海上和他对抗的话，我以为在陆上就要发生这样的事情。虽然伯罗奔尼撒人在地峡上修筑了不是一层，而是好几层城壁作为他们的屏障，拉凯戴孟人的同盟者还是会离开他们，直到最后只剩下他们自己。他们的同盟者离开他们不是自愿如此，而是不得已的，因为这些同盟者的城市一座座地给异邦人的水师攻陷了。既然这样地被孤立起来，他们就势必得对敌人大战一场并光荣地战死。这便是他们会遭到的命运，否则在他们看到希腊的其他部分都站到敌人一面去的时候，他们也就会和克谢尔克谢斯缔结城下之盟了。上述两种情况不管是哪一种发生，希腊都是会给波斯人征服的。因为，当国王制霸海上之际，我看不出在地峡上修筑城壁会带来什么好处。但实际上，如果说雅典人乃是希腊的救主的话，这便是十分中肯的说法了。雅典人站到哪一方面，看来优势就会转到哪一方面。雅典人既然认为希腊应当继续保有它的自由，他们便激励剩下的没有向波斯人屈服的那一部分希腊人，而且正是他们这些人，继诸神之后（遵照诸神的意旨——译者），击退了国王。来自戴尔波伊并使他们感到很大恐怖的可怕的神托也没有打动他们离开希腊，他们坚守在自己的国土上面，鼓起勇气来等候侵略他们国土的人们。

（140）原来雅典人曾派遣使节到戴尔波伊去，请求给他们一个神托。当他们在神殿那里行礼如仪并坐到内部的圣堂里面去的时候，那个名叫阿利司托尼凯的佩提亚就向他们回答说：

> 不幸的人们啊，为什么你们还坐在这里？
>
> 逃离你们的家，你们那轮形城市的高耸入云的卫城，
>
> 跑到大地的尽头去吧。
>
> 身躯和头同样都不能安全无恙，
>
> 下面的脚，手，以及它们中间的一切也都无济于事，

它们都要毁灭掉。

因为火和凶猛的阿莱司神（战神——译者）飞快地驾着叙利亚的战车，要把这座城市毁掉。

他要把不仅仅是你们的，而是许许多多的城砦毁掉。

他还要把神的许多神殿交付火焰吞食；

它们立在那里吓得流汗，由于害怕而战栗。

从它们的屋顶有黑色的血流下来，预示着他们的无可避免的凶事。

因此我要你们离开神殿，拿出勇气来制服你们的不幸遭遇吧。

（141）当雅典的使者们听到这些话时，他们真是惊恐万状。由于这一十分不吉利的预言，他们已陷于绝望了。这时戴尔波伊人当中的最知名的一位人士、安多罗布洛斯的儿子提蒙就向他们建议，要他们带着表示请求庇护的橄榄枝，再一次到那里去，这样就是以请求庇护的人的身份去请求神托了。雅典人按照他的话做了。他们说："主啊，看在我们把这些请求庇护的橄榄枝带到你跟前这件事的面上，请赐给我们关于我们祖国的一个比较好的预言吧。不然的话，我们就不离开你的神殿，直到死都一直留在这里了。"于是，佩提亚便向他们宣布了第二个神托：

用许多话来请求，用高明的意见来劝说，

帕拉司都不能缓和宙斯的怒气。

然而我仍愿向你们讲一句像金刚石那样坚硬的话。

在开克洛普斯圣城和神圣的奇泰隆谷地里目前所保有的一切

都被夺去的时候，

远见的宙斯终会给特里托该涅阿一座难攻不落的木墙用来保卫你们和你们的子孙。

且莫安静地居留在你们原来的地方，因为从大地方面来了一支骑兵和步兵的大军；你们倒应当在他们来时撤退，

把背向着敌人；不过你们终有一天会和他们交战的。

神圣的撒拉米司啊！在播种或是收获谷物的时候，

你是会把妇女生的孩子们毁灭掉的。

（142）从表面上来看，并且实际上，这个神托都是比前一个神托要温和些的。于是他们把它记录下来，就返回雅典了。当使节们离开了

戴尔波伊并把神托报告给人民的时候，大家对于这一神托的含义作了许多解释，而在人们发表的许多看法当中，特别有两种最相反的看法。有一些比较年老的人认为，神的启示的意思是应当把卫城留下，因为在古昔，雅典卫城的四周是有一道栅栏的，而在他们看来木墙就是指着这道栅栏了。但是另外的一些人则以为神所说的木墙是指着他们的船只说的，而他们的意思是什么都不做，只把船只装备起来。不过在佩提亚的回答中，它的最后两行

> 神圣的撒拉米司啊！在播种或是收获谷物的时候，
>
> 你是会把妇女生的孩子们毁灭掉的。

却使主张木墙即是船只的那些人难于自圆其说了。这两行诗句使那些以为他们的船便是木墙的人们十分困惑了。原来那解释神托的人认为这两行诗的意思是：他们如果在撒拉米司附近的海上准备作战的话，他们是会在那里全军覆没的。

（143）这时有一个不久之前才显露头角而成为一流人物的雅典人，他的名字叫做铁米司托克列斯，人们称他为尼奥克列斯的儿子。他说解释神托的人并没有把神托的全部含义正确地阐述出来。他的看法是这样。如果这些诗句所谈的真是雅典人的话，那神托就不会用一个这样温和的词，它就要说残忍的撒拉米司，而不会说神圣的撒拉米司了，因为当地的居民实际上都是要死在那里的。因此他以为，如果要正确理解这个神托的话，则神的这番话的意思，毋宁说是指着敌军，而不是指着雅典人说的。他劝告说，他们应当相信木墙是指着他们的船只说的，因而要作海上作战的准备。铁米司托克列斯把自己的看法向雅典人宣布之后，雅典人便认为他对神托的解释是要比神托解释者的解释高明，因为后者不愿意雅典人作海战的准备，简言之，也就是干脆不进行抵抗，而是离开阿提卡，移居到别的什么地方去。

（144）铁米司托克列斯在这之前还提出过一个十分合于时宜的意见。原来雅典人从拉乌利昂地方的矿山曾为自己的国库取得巨额的岁入，因而当着他们从这部分的钱里每人要分得十德拉克玛的时候，铁米司托克列斯便劝告雅典人不要分配这笔钱，而是用这笔钱修造二百只战船，也就是说，用来对埃吉纳作战。正是由于爆发了这次的战争，这才拯救了希腊，因为它使雅典人不得不从事于海上作战的准备。这些船只并未用于当初建造它们时的目的，可是在希腊需要它们

的时候，结果却用上了。这样，这些船便修造起来并且已经为雅典人服务了，不过现在他们在这之外还要修造更多的船只。在他们接到神托并进行讨论以后，他们便决定，他们应该相信神意，使他们的全部人民再加上愿意和他们联合到一起的所有其他希腊人都乘上他们的船只，用水师来邀击前来侵犯的异邦人。

（145）以上就是雅典人所得到的神托了。所有那些愿意希腊今后会好起来的希腊人于是集合到一起，相互商议并相互保证了信谊，在这以后他们就议决首先结束他们之间的一切不和和相互之间的战争，不管它们是由什么原因引起的。在其他的人们中间固然也有战争，不过其中最大的却是雅典人和埃吉纳人之间的战争。他们一听说克谢尔克谢斯和他的军队已经在撒尔迪斯，他们便计划把间谍派到亚细亚去，以便侦察国王的活动情况，同时又把使节派出去，有些人是到阿尔哥斯，这些人是想把阿尔哥斯人变成和他们共同抵抗波斯人的同盟者；另一些人是到西西里地方狄诺美涅斯的儿子盖隆那里去；再一些人是到柯尔库拉去为希腊去请求援助；还有一些人则是到克里地去。原来他们以为，既然全部希腊都同样地受到危险，因此他们希望全体希腊血统的民族结成一体并为了一个共同的目标同心奋斗。而且据说盖隆的势力是很大的，要远远地超过希腊的任何其他力量。

（146）在作了这样的决定并调解了他们之间的争端以后，他们首先把三个人作为间谍派到亚细亚去。这几个人来到撒尔迪斯，就对国王的军队进行了侦察，但是他们被发觉，因此经过陆军将领们的审讯之后，他们便要给拉出去处决了。这样他们就被宣布了死刑。可是在克谢尔克谢斯听见这事的时候，对于他的将领们的判决却大不以为然，于是他派了他的几名卫兵前去，命令他们把间谍带到他那里去，如果他们发现这些间谍还活着的话。这些间谍那时既然还未被处死，就被带去见国王了。于是克谢尔克谢斯便向这些间谍探问他们此来的目的，随后就命令他的卫兵引导他们到各处去，把他的包括骑兵和步兵在内的全部陆军指点给他们看；而在间谍们把这一切都看够了的时候，他们又毫不加伤害地被送到他们愿意去的任何地方去。

（147）克谢尔克谢斯所以发出这样的命令，他说乃是出于这样的考虑。如果把这些间谍处死的话，则希腊人就难于在事先很快地知道他那庞大到难以尽述的兵力，而且杀死三个敌人，波斯人也不能因此使敌人遭到巨大的损害；与此相反，如果把他们放回希腊的话，则当希

腊人听到他的兵力情况时，就会在波斯人出征之前，自发地把自己那特有的自由呈献过来，这样波斯人就不需要再费事征讨他们了。克谢尔克谢斯在其他的场合，也发表过类似的见解。当克谢尔克谢斯在阿比多斯时，曾看到载运谷物的船只从彭托斯驶出通过海列斯彭特，航行到埃吉纳和伯罗奔尼撒去。侍坐在他身旁的人们看到这是敌人的船，便打算拿捕它们；他们望着国王，想得到他的命令。但是克谢尔克谢斯却问他们这些船是到哪里去的。他们回答说："主公，它们是载运着谷物到敌人那里去的。"于是克谢尔克谢斯回答说："我们不是和他们一样，也带着谷物以及其他物品到同样的地方去吗？既然他们是替我们把食粮运到那里去，这又有什么害处呢。"

（148）间谍看完了这里的一切以后，就被送回去，这样便回到了欧罗巴。希腊人当中那些缔结盟约以对抗波斯人的人们，在他们把间谍派出去以后，又把使节派到阿尔哥斯去。阿尔哥斯人从他们的一方面对于这件事是这样讲的。在开头的时候，他们就听说异邦人在准备征讨希腊人。他们知道了这件事并且打听到说希腊人想要取得他们的帮助以对抗波斯人的时候，他们说他们便派使者到戴尔波伊去，在那里请示神他们最好应当怎样做。原来在不久之前[(15)]，他们有六千人被拉凯戴孟的军队及其将领阿那克桑德里戴斯的儿子克列欧美涅斯杀死了。他们说，正是为了这个缘故，他们才把使者派了出去。对于他们的询问，佩提亚是这样回答的：

> 被周围的邻人所憎恨，却为不死的神所喜爱的人们啊，
>
> 怀里抱着长枪，像一个戒备着的战士那样地安安静静地坐在那里吧，
>
> 好好防备着你们的脑袋，这样，脑袋就可以保卫你们的身体了。

佩提亚已经述出了这样的神托，随后使节才来到了阿尔哥斯，他们访问了长老院并按照所命令给他们的讲了话。于是据阿尔哥斯人的说法，阿尔哥斯是这样地回答了他们的讲话的；即，如果阿尔哥斯人能够和拉凯戴孟人缔结三十年的和约并取得联盟军的一半的统帅权，那他们是愿意答应对他们的请求的。他们说，尽管他们有正当的权利来要求统帅全部军队，但他们却愿意满足于一半的统帅权。

（149）他们说，虽然神托禁止他们和希腊人结成同盟，但他们的长老院却仍作了这样的回答。而且虽然他们害怕这个神托，但是他们仍然切望能缔结一项三十年的和约，以便他们的子弟在这一段岁月当中

可以长大成人。如果没有这样的一个和约，则从他们本身的利害来推论，当他们在已经遭到的这个灾害之后，再受挫于波斯人，那他们便害怕将来他们要成为拉凯戴孟人的奴隶了。于是在使节当中从斯巴达来的人们对长老院所说的话回答说，关于缔约的事情将要提交他们的人民大会去裁决，至于统帅权，则他们本身曾受命回答。于是他们就说，斯巴达人有两个国王，但阿尔哥斯人只有一个国王，虽然不可能剥夺任何一个斯巴达国王的统帅权，可是却不会有任何东西能妨碍阿尔哥斯国王和两位斯巴达国王有同等的投票权。阿尔哥斯人说，这样一来，他们便认为斯巴达人的傲慢是难以忍耐的，因此与其他们向拉凯戴孟人屈服，却不如受制于异邦人了。于是他们便命令使者在日落之前，离开阿尔哥斯的国土，否则，他们便要把使者当做敌人论处。

（150）以上便是阿尔哥斯人对于这件事的说法，但是在希腊却还流传着另一种说法。根据这种说法，则在克谢尔克谢斯出发征讨希腊之前，他曾把一名使者派到阿尔哥斯去，这个使者到达阿尔哥斯之后，就说："阿尔哥斯的人们，国王克谢尔克谢斯要我把这些话告诉你们。我们认为，我们的祖先培尔谢斯的父亲是达纳耶的儿子培尔赛欧斯，他的母亲是凯培欧斯的女儿安多罗美达。如果是这样的话，那我们就是你们这个民族的后裔了。因此，我们不应当进攻我们祖先的国土，而你们也不应当帮助别人和我们为敌，这是完全正当合理的事情。你们应当安静不动地待在原来的地方；如果你们按照我所期望的一切来做的话，那我对你们的尊重就要高过其他的任何人了。"阿尔哥斯人听到这话的时候，认为这件事非同小可；虽然一时他们没有答应什么或是要求什么，可是在希腊人想取得他们的帮助的时候，他们既然知道拉凯戴孟人不许他们分享统帅权，便要求一部分的统帅权，这样，他们就可以有借口安静地待在那里按兵不动了。

（151）有一些希腊人还说，有一件事虽是在多年之后发生的，可是它却和上述的事情相互印证。原来，希波尼柯斯的儿子卡里亚斯和与他同行的人们以雅典使节的身份因事来到美姆农的市邑苏撒的时候，阿尔哥斯人这时也派了使节到苏撒来，向克谢尔克谢斯的儿子阿尔托克谢尔克谢斯探询，过去阿尔哥斯人和克谢尔克谢斯之间缔结的友谊现在在他们之间是否继续有效，还是他把他们看成是自己的敌人？于是阿尔托克谢尔克谢斯回答说，他认为这友谊实际上是没有改变的，而且任何城邦对他来说都不能比阿尔哥斯更亲密。

（152）克谢尔克谢斯是不是真地派一个使者带着上述的话到阿尔哥斯去，而阿尔哥斯的使节是不是到苏撒来向阿尔托克谢尔克谢斯探询有关他们之间的友谊的事情，我说不确实了。而且除去阿尔哥斯人自己所说的话以外，现在我是不发表什么见解的。不过我所深知的只有这一点。如果所有的人都把他们自己的灾祸带到一个共同集会的地方去，想用来和邻人的灾祸交换的话，则只要他对于别人的灾祸加以仔细的观察以后，他一定会高高兴兴地把他自己带来的灾祸仍旧带回家去的。这样看来，阿尔哥斯人的行动便不能说是最卑劣的行动了。至于我本人，则我的职责是把我所听到的一切记录下来，虽然我并没有任何义务来相信每一件事情；对于我的全部历史来说，这个说法我以为都是适用的。原来的确还流行着另外的一种说法。根据这种说法，则好像是阿尔哥斯人把波斯人邀请到希腊来的。因为在阿尔哥斯人对拉凯戴孟人作战失败之后，和他们当前所陷入的痛苦处境比起来，没有一件事不是他们所期望的了。

（153）关于阿尔哥斯人的事情，就说到这里了。此外联盟者还把使节派遣到西西里去和盖隆进行谈判。在这些使节里有拉凯戴孟派出的叙阿格罗斯。这个盖隆的一个曾在盖拉定居的祖先是从特里欧庇昂附近海面上的铁洛斯岛上来的。正当罗德斯的林多斯人和安提培莫斯开拓盖拉的时候，他也参加这一事业了。久而久之，他的后人就成了冥界女神的执事祭司并继续担任着这个职位。他们的一位祖先铁里涅司是这样取得了这个职位的。有一些在党争中失败的盖拉人被放逐到盖拉上方的一个玛克托利昂市去，可是铁里涅司却使他们回到了盖拉；他并不是借着人力的帮助，而只是借着敬神用的圣物，就做到了这一点的。他从什么地方取得这些东西，他是不是自己想办法找到了这些东西，我是说不出的。不管怎样，正是借了这些圣物的力量，他才使亡命者回到了盖拉，条件则是他的后人应担任女神的执事祭司。我所听到的这个故事使我十分惊讶铁里涅司竟会做出这样的事情来。因为我一直以为一般人是做不出这样的事情来的，而能做出这样事情来的只有那具有勇敢精神和堂堂男子汉的力量的人。可是据西西里的居民说，恰好相反，铁里涅司是一个柔弱并且有女人气质的人物。

（154）不管怎样，他就这样地取得了这个特权。另一方面，潘塔列斯的儿子克列昂德罗斯在作了盖拉的七年僭主之后，被该城的一个叫做撒必洛斯的人杀死了；在他死后，统治权就转到克列昂德罗斯的兄

弟希波克拉铁斯的手里去了。当希波克拉铁斯担任僭主的时候，执事司祭铁里涅司的一个后人盖隆是希波克拉铁斯的一名近卫兵，就和其他许多人以及帕塔伊科斯的儿子埃涅西戴谟司一样。但不久之后，他便因勇武出众而被任命为全部骑兵的统帅。原来希波克拉铁斯在围攻卡利波里斯人、那克索斯人、臧克列人、列昂提诺伊人，还有西拉库赛人以及其他许多异邦人的时候，盖隆在那些次战争中表现了赫赫的武勋。结果在上述城市当中的人们，除去西拉库赛人之外，完全给希波克拉铁斯变成了奴隶。西拉库赛人在埃洛罗斯河畔被战败，但是得到了科林斯人和柯尔库拉人的援助，他们为西拉库赛人缔结了一项和约，条件是西拉库赛人把原来属于他们的卡玛里纳让给希波克拉铁斯。

（155）当希波克拉铁斯也统治了和他的哥哥克列昂德罗斯同样年数的时候，他出征西西里人，可是在叙布拉城的附近死掉了。因此盖隆装作辅佐市民们已不肯服从的、希波克拉铁斯的两个儿子埃乌克里戴斯和克列昂德罗斯的样子，但实际上，当他在战斗中制服了盖拉人的时候，他便废黜了希波克拉铁斯的两个儿子而自己掌握主权了。在碰上了这一完全意想不到的好运气以后，盖隆就把被庶民和他们自己的奴隶（所谓库吕里奥伊）所放逐的那些西拉库赛地主（所谓伽莫洛伊）从卡兹美涅城领回了西拉库赛。这样他便也取得了那个城市。原来西拉库赛人在盖隆刚刚到来的时候，就连人带城一齐向盖隆投降了。

（156）在他自己把西拉库赛拿到手之后，他就把盖拉的统治交给了他的兄弟希耶隆，不大管那里的事了。不过他却加强了西拉库赛，他把一切的注意力都放到西拉库赛上面了。很快地那座城就成长和兴盛起来了。盖隆不单单把所有的卡玛里纳人都迁到西拉库赛来，把公民权给他们而把卡玛里纳城铲平，他还用同样的办法来处理一半以上的盖拉人。而当西西里的美伽拉人在受到他的围攻而和他缔结城下之盟的时候，他便把他们当中对他作战，因而理当被杀的富裕的那一部分人带到西拉库赛来，使他们成为这里的市民；至于根本没有参与发起战争并且完全想不到会遭受伤害的美伽拉庶民，也给他带到西拉库赛来，并给卖到西西里以外做奴隶去了。对于西西里的埃乌波亚人也以同样的差别待遇，作了相同的处理。他对于这两个地方的人民所以采

取这样的做法，是因为他认为庶民是最难于与之相处的人们。由于以上的种种，盖隆就变成了一位强大的僭主。

（157）而现在，当希腊的使节们来到西拉库赛的时候，他们便晋见了他并且说了下面的话。他们说："拉凯戴孟人和他们同盟者派我们前来取得你的帮助以抗击异邦人；我们以为你毫无问题已经知道一个波斯人正在向希腊进攻，知道他打算在海列斯彭特架桥并把东方的全部大军从亚细亚带过来对付我们。他表面上说是向雅典进攻，但实际上他却是想把整个希腊都收归他的治下。不过你是强大的，你既统治着西西里，那你就等于统治了希腊的不算小的一部分。因此我们请求你，帮助想使希腊得到自由的那些人并且和他们协力同心维护这一自由。如果把所有希腊人都团结在一起，那就是很大的一支军队，这支军队就可以抗击侵略我们的人。如果我们当中有人背叛公共的利益，再有人不肯来帮助我们，则希腊人当中可靠的部分便不过是少数，这样全部希腊土地就有同遭亡国之祸的危险了。不要以为如果波斯人打败了我们并把我们征服，他会不向你进攻的，这种情况希望你在事先很好地想一想。你帮助了我们，也就是帮助了你自己。一个周密的计划通常是会产生好的结果的。"

（158）以上便是他们讲的话。但是盖隆非常激昂地回答他们说："希腊人，你们完全是为了自己打算才竟然敢到我这里来，要我参加你们的抗击异邦人的联盟的。可是你们自己怎么样呢？当我和迦太基人不和，而请求你们与我协力对付异邦军的时候，当我要求你们为了阿那克桑德里戴斯的儿子多里欧司的被杀害向埃盖司塔人报仇，还有当我答应协助解放那些会给你们带来巨大的利益和收获的商埠的时候，你们既不到这里来帮助我，也不来为多里欧司的被杀害复仇。正是由于你们的所作所为，所有这些地方才都陷到异邦人的铁蹄之下。尽管如此，我的事业却仍旧得到好转，我的国家也比先前昌盛了。可是目前战争却临到你们的头上，是你们想到我盖隆的时候了。虽然你们这样蔑视我，不把我放在眼里，我却不学你们的样子；我还是准备送出二百只三段桡船、两万重武装兵、两千骑兵、两千弓手、两千弩兵和两千轻骑兵去帮助你们。此外我还担负希腊全军的食粮，直到战争结束的时候。不过我答应的这些话却有一个条件，即我要担任抗击异邦人的希腊军队的统帅和司令官。否则的话，我自己不去，也不派别的人去。"

（159）当叙阿格罗斯听到这话的时候，再也忍耐不住，就说："诚然，如果佩洛普司的儿子阿伽美姆农知道，斯巴达人的统帅权被盖隆和他手下的西拉库赛人夺去的话，他是会大声悲叹的。这种要我们把统帅权交到你手里的建议，不要再提了。如果你愿意帮助希腊的话，你知道你就必得受拉凯戴孟人的领导。可是如果你放不下身份接受领导的话，我看就不必帮助我们了。"

（160）盖隆听到了叙阿格罗斯这一番很不礼貌的话以后，就向他提出了最后的建议："斯巴达的朋友，对一个人讲的横傲不逊的言语常常会激起他的愤怒。虽然在你的话里，你表现得很傲慢无礼，可是这却还不至激使我对你说出很不得体的回答来。既然你们都这样计较统帅权的问题，那我比你们更加计较，这也是完全合理的，因为我的陆军比你们的多好多倍，而我的船只也比你们的多得多。不过，既然你们十分不喜欢我的建议，那么我愿意在前面的条件的某一点上对你们让步。我以为可以这样：你们统率陆军，我来统率水师；如果你们喜欢统率水师的话，那我也愿意统率陆军。你们必须同意这样做，否则你们就回去，不必跟我缔结这样的同盟了。"

（161）以上就是盖隆的建议。但是雅典人的使节却在拉凯戴孟人发言之前回答他说："西拉库赛人的国王啊，希腊把我们派到你的地方来是要求一支军队，而不是要求一位统帅。可是你说除非你担任希腊的统帅，你是不愿派遣军队的，而且对于统帅权，你又是非常计较的。不过，在你想取得希腊全军的统帅权的时候，我们雅典人认为我们可以不必讲话了，因为我们知道，拉科尼亚人是足能够为我们两方面来回答你的。现在在你放弃统率全军而想统率海军的时候，那我们就想要你知道一下情况是怎样的了。即使拉科尼亚人同意你统率海军的话，那我们也不会同意的，因为这部分的统帅权是属于我们的，除非拉凯戴孟人愿意把这部分的统帅权也担当起来。如果他们愿意统帅水师，我们并不反对他们，但我们决不容许其他任何人担任水师的统帅。如果我们雅典人竟把我们的统帅权让给西拉库赛人的话，那我们就枉为拥有最大海上力量的希腊人了。要知道，在希腊人当中我们是最古老的民族，又是仅有的一个从来没有改变过居住地的民族。诗人荷马就说，在所有到伊里翁来的人当中，最善于整顿和安排军队的人就是雅典人。因此，我们这样讲，是不能见怪的。"

（162）于是盖隆回答说："雅典的朋友，担任统帅的人你们好像是不缺少的，不过却没有被统率的人。因此，既然你们不肯在你们的要求上让步而执意要统率全军，那么现在就一刻也不要耽误地快快赶回家去，告诉希腊人说他们一年的春天已经失掉了。"盖隆讲这番话的意思显然是，盖隆的军队是希腊军队的最精锐的部分，就好像一年当中的春天一样。他就这样把失去了跟他的联盟的希腊，比作失掉了春天的一年。

（163）希腊的使节们和盖隆进行了这样的谈判以后，就乘船回去了。但是，盖隆却害怕希腊人这样不能把异邦人制压下去，而作为西西里僭主的他，到伯罗奔尼撒去听候拉凯戴孟人的摆布，却又是他认为难堪的无法忍耐的事情。于是他就放弃在这个方针上打主意，而是采用了另一种办法。当他一听到波斯人渡过了海列斯彭特的时候，他立刻派一个科斯人、司枯铁斯的儿子卡得莫斯乘着三艘五十桡船，带着大量的金钱和友谊的讯问到戴尔波伊去。卡得莫斯到那里去是为了注视战争的进行情况的；如果异邦军得到胜利，那就把金钱给他，同时代表盖隆统治的国土把土和水呈献给他；如果是希腊人得到胜利，那么就把这一切都带回。

（164）在这之前，这个卡得莫斯曾从他父亲那里继承了科斯的僭主的地位；虽然这个地位是强大稳固的，可是他却自愿地，并非为危险所迫，而只是由于正义感，把主权交给了科斯的全体人民，自己则到西西里去。在那里，萨摩司人把一个叫做臧克列的城市赠给了他，他就定居在那里开拓了一个居民地。臧克列则改名为麦撒纳。卡得莫斯就这样地来了；盖隆这次所以派他前来，是因为他从别的事情上便已知道卡得莫斯是一贯公正的。而下面我要讲的事情，在卡得莫斯一生的许多公正行为当中还不是最差的。盖隆曾把大宗的金钱委托给他来管理，因此他本来是可以把这笔钱攫为己有的。但是他不愿这样做，而当希腊人在海战中取得胜利，而克谢尔克谢斯退兵回去的时候，卡得莫斯自己也就又带着全部的金钱回到西西里来了。

（165）不过，西西里的居民却有另一种说法。即甚至如果盖隆受拉凯戴孟人的统率的话，他仍然会帮助希腊人的。但是喜美拉的僭主、克里尼波斯的儿子铁里洛斯阻碍了他这样做。原来，铁里洛斯在被阿克拉刚提涅人的君主、埃涅西戴谟司的儿子铁隆赶出喜美拉之后，就在这个时候，他把一支三十万人的军队引来进攻盖隆，军队是由腓尼

基人、利比亚人、伊伯利亚人、里巨埃斯人、埃里叙科伊人、萨地尼亚人、科西嘉人组成，统帅是迦太基人的国王安农的儿子阿米尔卡斯。铁里洛斯所以能说服他这样做部分是由于他们两个人之间的私谊，但主要的则是由于列吉昂的僭主克列提涅斯的儿子安那克西拉欧斯的热心帮忙。因为安那克西拉欧斯娶了铁里洛斯的名叫库狄佩的女儿，故而为了援助他的岳父，他把他自己的孩子作为人质交给阿米尔卡斯并把他引进了西西里。因此他们说，盖隆由于不能帮助希腊人，就把钱送到戴尔波伊去了。

（166）此外，他们又说，盖隆和铁隆在西西里战胜了迦太基人阿米尔卡斯的那一天，也正是希腊人在撒拉米司击破了波斯人的那一天。这个阿米尔卡斯从父亲的一方面来说是迦太基人，从母亲的方面来说是西拉库赛人，他是由于英勇有为才当选为国王的。在双方会战之际，他被打败了，而我听说他不知去向了。原来盖隆曾到处去搜寻他，可是在世上任何地方都没有看到他，无论是死的还是活的。

（167）但是迦太基人自己所述说的故事看来倒还是可信的。按照他们的说法，则异邦人和希腊人在西西里从早晨一直战斗到午后很晚的时候（据说混战就拖了这样长的时候），而在这全部时期里面，阿米尔卡斯都留在他的军营内奉献牺牲，他把整个的牺牲放到大木材堆上烧，想取得吉兆；但是当他看到他的军队溃败下来的时候，他便在向牺牲进行灌奠的时候投身到火堆里去，这样他就被烧掉而无从看到了。不过，不管阿米尔卡斯像腓尼基人所说那样地消失了，还是像迦太基人和西拉库赛人所说那样地以另一种方式消失了，迦太基的人们是向他奉献牺牲的，而在他们的殖民地的一切城市都为他竖立纪念碑。在这些城市里，最大的城市就是迦太基本城。西西里方面的事情，就说到这里了。

（168）柯尔库拉人对于使节的答复和此后他们所采取的行动是这样的。原来到西西里去的人们也曾经请求过他们的帮助，这些人所持的理由也就是曾经对盖隆讲过的那些理由。柯尔库拉人宣称他们不忍看着希腊遭受亡国之祸，因而当场就答应出兵协助，因为假若希腊倒下去，那么在第二天他们就一定也会被变为奴隶，因此他们必须尽最大的努力来进行援助。他们就这样地作了一个十分得体的答复。可是到他们应该派遣援军的时候，他们却改变了主意。他们装备了六十只船，经过不少的周折之后才出海，向伯罗奔尼撒一带的海岸驶去；继

而他们在拉凯戴孟人领土上的披洛斯和塔伊那隆的海面上抛锚，和别的人一样地在那里观望战争的结果；因为他们对希腊战胜这件事并不抱着希望，而是以为波斯人方面会取得大捷并成为全希腊的统治者。因此他们这样做乃是有计划的行动，是为了在事后可以向波斯人说："国王啊，当希腊人要我们站在他们的一面参加战争的时候，虽然我们的兵力并不比任何人少，而且我们又拥有数量仅次于雅典的极多的战船，但是我们却不愿意抵抗你，也不愿做使你感到不高兴的事情。"他们指望用这样的理由给他们自己赢得比一般人要有利的地位。而在我看来，事情也会是这样的。可是，对于希腊人，他们将来也有一套理由可说，而在最后，他们终于用上了这套理由。当希腊人责备他们不把援军派来的时候，他们说他们已经装备了六十只三段桡船，但由于季风的风力而不能绕过玛列亚，因此，他们说，他们才不能来到撒拉米司，而决不是由于怯懦才没有赶上海战的。他们就用这样的办法，推卸了对希腊人的责任。

（169）当担负着使命的希腊人到克里地人那里去，想取得克里地人的帮助时，克里地人是这样做的。他们把使者派到戴尔波伊去，请示他们如果帮助希腊人，这是否对他们有利。佩提亚回答他们说："愚蠢的人们，过去因你们援助美涅拉欧司而由米诺斯加到你们人民身上的悲痛，难道你们还觉得不满足吗？想想看，他们不帮助你们为了死在卡米柯斯的米诺斯报仇，可是你们却帮助他们为了被异邦人从斯巴达劫去的一个妇女报仇，米诺斯要愤怒到什么程度！"克里地人听到了这个神托之后，就不再谈起帮助希腊人的事情了。

（170）原来，据传说，当日米诺斯曾为了寻求达伊达洛斯而到今日被称为西西里的西卡尼亚去，可是他却横死在那里了。紧跟着除波里克涅人和普拉伊索斯人以外的全部克里地人，便奉神之命偕同一支大军到西卡尼亚去，在那里他们把卡米柯斯市包围了五年，而在我的时代，在卡米柯斯市住的则是阿克拉刚提涅人。但是他们既然不能攻克这座城，也不能等待在那里挨到临他们头上的饥馑，于是他们就放弃这座城而离开了。但是当他们来到雅庇吉亚附近的海面上时，他们遇到了一阵猛烈的风暴而被卷到海岸上来了。由于他们的船只被粉碎了（而且他们看到他们已经没有办法回到克里地去），他们就在那里建立了一个叙里阿城，定居在里面，这样就从克里地人变成雅庇吉亚的麦撒披亚人，从岛民变成了大陆居民。他们又从叙里阿市向其他地方

殖民而建立了另一些城市。在这之后很久的时候，塔兰提诺伊人曾试图摧毁这些城市，但是却因此吃了一次惨重的败仗；当时任何人还都没有听说过像对塔兰提诺伊和列吉昂人那样的一次对希腊人的大屠杀。列吉昂人被杀死的有三千人，他们是被科依洛斯的儿子米库托司逼着来帮助塔兰提诺伊人的；至于塔兰提诺伊人本身死了多少，那就没有记录可查了。米库托司是安那克西拉欧斯的一名家仆，他是受托留在那里治理列吉昂的。正是这个人从列吉昂被放逐并定居在阿尔卡地亚的铁该亚，并把许多像献给奥林匹亚。

（171）不过关于列吉昂人和塔兰提诺伊人的事情，在我的历史中是题外的话了。然而，根据普拉伊索斯人的说法，这样被弄得杳无人烟的克里地，还是有人移住到那里去，特别是希腊人。在米诺斯死后的第三代，特洛伊战争发生了；在这一战争中，克里地人在前来帮助美涅拉欧司的人们当中，就勇气而论决不是最差的。在这之后，当他们从特洛伊回来的时候，他们以及他们的家畜遇到了饥馑和疫病，结果克里地竟再一次荒废了。于是第三批的克里地人来了，现在住在那里的就正是他们和原来残存在那里的人们。佩提亚要他们记住的就是这件事，这样就阻止了他们去援助希腊人，尽管他们本来是想要这样做的。

（172）帖撒利亚人在开头的时候，不是出于自愿而是不得已才站在波斯人的一方面的，因为他们的做法显然表示出他们对于阿律阿达伊族的企图是不喜欢的。原来在他们一听说波斯人要渡过海峡进入欧罗巴的时候，他们立刻把使者派到科林斯地峡去。而从拥护希腊的各城市选派出来的希腊代表们正为这件事在那里集会商议。帖撒利亚的使节们来到他们这些人这里，就说："希腊人，为了使帖撒利亚和整个希腊免于战祸，欧林波斯通路是必须防守的。现在我们就准备和你们一道守卫这个地方，但是你们也必须派遣一支大军前来；如果你们不派大军前来的话，那你们要晓得，我们就要和波斯人缔结协定了。要我们单独来防守希腊的前哨地带并为了你们大家而亡国，这是不合理的事情。如果你们不派兵前来援助，那你们对我们是没有任何约束力的，因为任何强制是都不能克服无能为力的。至于我们，则我们是要为我们寻求某种安全之策的。"以上就是帖撒利亚人讲的话。

（173）于是希腊人就决定由海路派一支陆军到帖撒利亚去守卫这个通路。军队集合起来以后，他们便乘船通过埃乌里波斯，而在到达阿

凯亚的阿罗司的时候，他们就在那里登陆并从那取道赴帖撒利亚，而把船留在原来登陆的地方了。于是他们就来到了铁姆佩通路，这条通路介于奥林波斯山和欧萨山之间，从下马其顿沿着佩涅欧司河一直通到帖撒利亚。总计大约有一万名重武装的希腊军队在那里扎营列阵，此外，帖撒利亚的骑兵也参加了他们的队伍。统率拉凯戴孟人的将领是卡列诺司的儿子埃乌艾涅托斯，这个人是从波列玛尔科斯当中选出来的，但他本身并不是一个王族。雅典人的将领是尼奥克列斯的儿子铁米司托克列斯。在那里他们只停留了几天；原来从马其顿人阿门塔斯的儿子亚历山大那里来了一些使者，劝他们离开而不要留在那里受到入寇大军的蹂躏。送来的信把水师和陆军的情况也向他们叙述了一番。希腊人听到了使者们这样的忠告之后（他们认为这个劝告是好的，而马其顿人对他们也是善意的），就按照他们的意见做了。不过，在我看来，是恐惧的心情才驱使他们这样做的，因为他们听说，在这条通路之外，在上马其顿方面另有一条通路，通过戈恩诺斯城附近佩莱比亚人居住的地方而进入帖撒利亚；不过克谢尔克谢斯的军队实际上也从这条通路侵入了帖撒利亚。于是希腊人便登上了船，返回地峡了。

（174）当他们出兵帖撒利亚的时候，国王正在计划从亚细亚渡海到欧罗巴，并已经到了阿比多斯。为联盟者所放弃的帖撒利亚人于是就全心全意地和积极地投到波斯人的那一面去，以致在后来的行动当中，他们表明自己对于国王乃是最有用的人。

（175）另一方面，在希腊人回到地峡以后，就参照着亚历山大送来的信集会到一起商议，他们将如何并在什么地方进行战争。占上风的意见是，他们应当保卫铁尔摩披莱的通路。因为他们认为这条通路比通向帖撒利亚的那条通路要狭窄得多，同时离他们的本土也比较近。至于在铁尔摩披莱阵亡的希腊人被截击的那条通路，他们根本不知道，这是直到他们来到铁尔摩披莱之后才从特拉奇司人那里知道的。于是他们便决定保卫这条通路，从而阻止异邦人进入希腊，同时他们的水师则出航到希斯提阿伊领的阿尔铁米西昂去。这些地方是相互接近的，双方面都可以知道另一方面的情况。而它们的形势则是这样的。

（176）先说阿尔铁米西昂。广大的色雷斯海到斯奇亚托斯岛和玛格涅希亚本土中间的地方时，就变成了一条狭窄的水路；这条水路紧接

着埃乌波亚地方的，名叫阿尔铁米西昂的海岸。在那里有一座阿尔铁米司神殿。经过特拉奇司进入希腊的那条水路，其最狭窄的地方只有半普列特隆宽。然而比起别的地点来，这里仍然不是最狭窄的地方。像铁尔摩披莱的前面和后面的情形就是这样；在它后面的阿尔培诺依，那里的宽度只够通一辆车，在它前面，安铁拉市附近培尼克司河的旁边，也只能通过一辆车。在铁尔摩披莱以西，有一座无法攀登的和十分陡峭的高山，这乃是属于欧伊铁山系的一座山峰。在路的东面，则是一片沼地与海洋了。在这个通路的地方，是当地的人们称为库特洛依（它的意义是锅——译者）的一个温泉，在那里还有海拉克列斯的一个祭坛。在这条通路上，曾修造了一道壁垒，而先前在这上面还有关门。这道壁垒是波奇司人由于害怕帖撒利亚人才修造起来的，原来那时帖撒利亚人曾从铁斯普洛托伊人的地方出来，移居到他们现在占有的爱奥里斯的土地。既然帖撒利亚人总想征服波奇司人，波奇司人便采取了这样的一个预防的措施。此外，他们又想一切对策来阻止帖撒利亚人入侵他们的国土，于是便把温泉的水引到这个通路上来，为的是使那条通路上的一些地方给水流所切断。原来的壁垒是很久以前建造起来的，而时光现在已经使它的大半成为废墟了。现在它已经重建起来，以便截阻异邦人进入希腊的道路。在离道路极近的地方有一个叫做阿尔培诺依的村庄，希腊人便指望他们可以从那里取得粮食。

（177）这样，希腊人便认为以上的地方是符合于他们的需要的地方。因为在他们事先进行了全面考虑之后，他们认为异邦人既不能利用他们的人多势众，又不能利用他们的骑兵，于是他们便决定在这里邀击入寇希腊的敌军。而在他们听到波斯人进入披埃里亚的时候，他们就在科林斯地峡的地方分了手，一部分从陆路开向铁尔摩披莱，一部分从海路驶向阿尔铁米西昂去了。

（178）希腊人就这样地十万火急地分头迎击敌人去了。但正在这时，为了本身以及为了希腊而深为惊恐不安的戴尔波伊人去请示神托，而神对他们的宣托则是要他们向风祈求，因为风是希腊的极为有力的联盟者。戴尔波伊人得到了神托之后，便首先把信送到想得到自由的希腊人那里去。这些十分害怕异邦人的人们对于送来的这个讯，是一直都感激不尽的。随后，他们便在图依亚的地方建立了一个祭风坛，图依亚这地方是因凯佩索司的女儿图依亚而得名的，而且在那里

还有她的一个圣域。他们继而向风奉献了牺牲。这样，戴尔波伊人为了顺从神的意旨，直到今天还是向风奉献牺牲以讨它的欢心的。

（179）在这方面，克谢尔克谢斯的水师离开了铁尔玛，十艘最快速的船一直开向斯奇亚托斯，而那里则有三只希腊船在放哨瞭望，这三只船一只是特罗伊真的，一只是埃吉纳的，一只是阿提卡的。它们看到异邦人的船来到的时候，就逃走了。

（180）普列克西诺斯指挥下的那只特罗伊真的船受到异邦军的追击并很快地被捕获了。异邦人于是把船上最漂亮的士兵拉到船头的地方给杀死了，因为俘获来祭献的第一个希腊人最漂亮，这在他们看来乃是一种吉兆。这个被祭了刀的人，他的名字是列昂（在希腊语里意思是狮子——译者）。他遇到这样的事情，这恐怕跟他的名字是有关系的。

（181）但是，阿索尼戴斯所率领的那只埃吉纳的三段桡船，却着实给他们增加了一些麻烦。船上的一个战士，伊司凯诺斯的儿子披铁阿斯在那天是战斗得最英勇的人物。在他所乘的船已被拿捕的时候，他还是继续奋战，直到他遍体鳞伤的时候。当他倒下的时候，他还没有死，而还有活气；船上的波斯士兵佩服他的勇敢，因此用一切办法拯救他的性命，他们用没药的药膏医治他的伤口并用亚麻的绷带把他包扎起来。而当他们回到自己营地的时候，他们使全军都来看他，他们极口赞赏和厚待他。可是他们把那只船上俘获的其他人等，却全部当做奴隶使用了。

（182）这样，两只船就被拿获了。可是雅典人波尔莫司统率的第三只三段桡船却逃到佩涅欧司河河口的地方，在那里登陆跑掉了。异邦人得到了船身，却没有捉到上面的人。原来雅典人在他们把船只拖到陆上之后，立刻就跳了出来，穿过帖撒利亚一直向雅典奔去了。

（183）驻守在阿尔铁米西昂的希腊人从斯奇亚托斯的烽火而知道了发生的这些事。知道这些事之后他们惊慌起来，于是他们便把他们的投锚地从阿尔铁米西昂移转到卡尔启斯，打算保卫埃乌里波斯，同时又把哨兵派驻于埃乌波亚的高地。十只异邦船当中有三只一直到了斯奇亚托斯和玛格涅希亚之间的称为米尔美克司（意为蚂蚁——译者）的暗礁地带。于是异邦人便把一个石柱运到这里来，把它树立在暗礁上面。而当他们把路途上的一切障碍都清除了之后，全部水师就出发

离开了铁尔玛，这时去国王离开铁尔玛的时候已经有十一天了。给他们指出正好在他们的航路上面的暗礁的人，是司奇洛斯人帕姆蒙。整天都在海上行进着的异邦军的水师，到达了玛格涅希亚的赛披亚斯以及在卡司塔纳伊亚市和赛披亚斯岬之间的海岸地带。

（184）直到这个地方和铁尔摩披莱，全军都没有受到损害。根据我个人的计算，军队的人数在当时还是这样的。从亚细亚来的船有一千二百零七只，原来在这些船上的各个民族的人数，假定每只船上有二百人[(16)]，则是二十四万一千四百人。在所有这些船上，除去每只船上的各地的地方士兵之外，都有三十名波斯人、美地亚人和撒卡依人，这样就得再加上三万六千二百一十个人。在这两项人数之外，我还得再加上五十桡船上的士兵。我假定他们每只船上是八十人，当然这个数目也可能多些也可能少些。前面已经说过，这样的船一共集合了三千只，这样，上面的人员就得是二十四万了。这些人都是乘船从亚细亚来的，他们的总数是五十一万七千六百一十人。步兵的人数是一百七十万人，骑兵的人数是八万人。在这之外，我要加上阿拉伯的骆驼兵和利比亚的战车兵，估计他们有两万人。因此，如果把水师和陆军的人数加到一起的话，则他们的总数就是二百三十一万七千六百一十人了。我上面所说的，就是从亚细亚本部来的兵力，至于随军的勤杂人员和运粮船以及上面的人员，尚不计算在内。

（185）但是，除去我在前面所计算的大军人数之外，还得把从欧罗巴带来的大军加到这上面，但计算时必须只能以我个人的测度为限。色雷斯和色雷斯附近海上诸岛的希腊人提供了一百二十只船。这些船上的人员算起来应当是两万四千人。所有各个民族，即色雷斯人、派欧尼亚人、埃欧尔地亚人、波提阿人、卡尔奇底开人、布律戈依人、披埃里亚人、马其顿人、佩莱比亚人、埃尼耶涅斯人、多罗披亚人、玛格涅希亚人、阿凯亚人、色雷斯沿岸地带的居民等，我假定这些民族的全部人数是三十万人。把这些人和从亚细亚来的人加到一起，则士兵的总数就是二百六十四万一千六百一十人了。

（186）以上便是士兵的全部人数了。至于随军的杂务人员和运粮小船上的人员以及随军的其他船舶上的人员，则我以为他们不是比士兵少，而是比士兵还要多。但是假定他们和士兵的人数相等，不多也不少。这样，他们的人数等于士兵，因而也就同样是好几百万人了。这

样看来，大流士的儿子克谢尔克谢斯一直率领到赛披亚斯岬和铁尔摩披莱的全军人数就是五百二十八万三千二百二十人了。

（187）这就是克谢尔克谢斯麾下的全部兵力。可是，谁也不能确实说出厨妇、侍妾、阉人到底有多少人；任何人也说不出到底还有多少拖畜、驮畜以及从军的印度狗，因为它们的数目太大了。因此，说有一些河流的水都给弄干了，这在我看来并不是值得惊讶的事情。使我感到惊讶的毋宁说是这样一件事实，怎样竟能够有足够的粮食来应付数百万人的食用。因为我计算了一下就发现，如果每个人每天吃一科伊尼库斯的麦子而不更多的话，则每天的消费量就是十一万又三百四十美狄姆诺斯。在这里我还没有把妇女、阉人、驮畜和狗所消耗的粮食计算在内。在这数百万的人们当中，就容貌和身材而论，没有一个人是比克谢尔克谢斯本人更有资格来统率全军的。

（188）解缆的水师在海上行进，这样便来到了玛格涅希亚领土的卡司塔纳伊亚市和赛披亚斯岬之间的海岸；先来的船停泊在岸旁，后面的船就在外面投锚了。原来这一带的海滨并不宽，这些船就船头朝着海，排成八列。在那一夜里，就是这个样子了。但是到天明的时候，明净而晴朗的天气变了，大海开始沸腾起来。他们遇到了夹着一阵猛烈的东风的大风暴，当地的人们称这样的东风为海列斯彭提亚斯。在他们当中，凡是那些预见到暴风的来势，以及所处的位置使他们能够这样做的人们，这些人便把船拖到岸上，因此没有给暴风赶上，这样就把自己和船舶都保全了。可是在海上遇上了暴风的船舶，有的被卷到佩里洪的被称为伊普诺伊（意为灶——译者）的山麓的地方，有的被卷到岸上去。有的就在赛披亚斯岬那里撞碎，有的被卷到梅里波伊亚市，有的被卷到卡司塔纳伊亚的岸上去了。老实讲，这场暴风实在是无法抗拒的。

（189）有一个传说说，雅典人曾遵照着神托的吩咐祈求波列阿斯帮助他们，因为另有一个神托送到他们那里去，要他们向他们的女婿求援。根据希腊人的说法，波列阿斯曾娶一个阿提卡的妇女为妻，这个妇女就是埃列克铁乌斯的女儿欧列图娅。如果相信这个传说的话，则正是由于这种婚姻的关系，雅典人才推断波列阿斯是他们的女婿，而当着他们停驻在埃乌波亚的卡尔启斯而看到暴风就要起来的时候，也许是在这之前，他们便奉献了牺牲，祷告波列阿斯和欧列图娅，就和先前在阿托斯山附近的情况一样，来帮助他们摧毁异邦军的船舶。不

过我不能断定，这是否就是波列阿斯袭击停泊中的异邦军的原因。无论如何，雅典人说波列阿斯在先前帮过他们的忙，现在又显示出这样的威灵，因此在他们回国以后，就在伊利索司河河畔，为波列阿斯修造了一座神殿。

（190）在这次的惨祸里面，即使根据做最低估计的人的算法，也损失了不下四百只船，无数的人以及莫大数量的物资。以致在赛披亚斯一带拥有土地的一个玛格涅希亚人，克列提涅斯的儿子阿米诺克列斯竟由于这次的船祸而大发横财。因为在事后不久他便拾到了许多被冲到岸上来的金银杯盏，他找到了波斯人的宝器，此外他还取得了笔墨难以尽述的财富。尽管他幸运地发了大财，他并不是在一切方面都是幸福的，他遭到了可悲的灾难：他的儿子被人杀死了。

（191）被毁的运送食粮的船舶以及其他船舶，那就越发不可胜数了。因此，水师提督们由于害怕他们这些遇到这样灾难的人会受到帖撒利亚人的袭击，便把残破的船材筑成高高的壁垒把自己围绕起来了。暴风一共持续了三天。最后，玛哥斯僧行了牺牲之礼，对大风念了镇风的咒语，又向帖提司和涅列伊戴斯（涅列欧司的女儿们——译者）奉献了牺牲，这才算使它在第四天停了下来，或者这也许不是他们的力量，而是暴风自己停了下来的。他们向帖提司奉献牺牲是由于听伊奥尼亚人说，原来她就是从这个地方给佩列欧司带走的，而赛披亚斯岬一带便都是属于她以及其他涅列伊戴斯的。

（192）这样，到第四天，暴风就停下来了。在暴风刮起之后的第二天，瞭望者就从埃乌波亚山上跑了下来，把船舶遇难的全部经过报告给希腊人了。希腊人听到这件事之后，就向他们的救命恩人波赛东祈祷并行灌奠之礼，然后火速地赶回阿尔铁米西昂去，因为他们认为只会留下少数的船和他们对抗罢了。这样他们便再一次回到阿尔铁米西昂并碇泊在那里。从那时起直到今天，他们都把波赛东的名字上面加上救主的头衔。

（193）在另一方面，当暴风停了下来而波浪也不再翻腾的时候，异邦军就放船出海沿着本土的海岸驶行，他们在转过玛格涅希亚海岬之后，便一直驶入了连接到帕伽撒依方面的海湾。在玛格涅希亚的这个海湾之内有一块地方，相传海拉克列斯和雅孙以及他的同伴们乘船出海到科尔启斯的埃阿去取金羊毛的时候，他曾被他们从阿尔哥号船派

了出来到这块地方取水并被他们抛弃在这里。原来他们是打算在这里取得水之后，再乘船出海的。因此那块地方就被称为阿佩泰。而克谢尔克谢斯的大军就正是在这个地方投锚的。

（194）在那些船当中有十五只，是在其余的船以后很久才出海的，他们适巧在阿尔铁米西昂看到了希腊的船。但异邦军把这些船认成是他们自己的船，于是就把自己的船驶到他们敌人中间去了。他们的统帅是爱奥里斯的库麦的太守，塔玛希欧斯的儿子桑多开斯；这个桑多开斯过去在他担任王室法官的时候，曾有一次因为犯了下述的罪行而被国王大流士所拿捕并判处以磔刑。原来他曾因受贿而作出了不公正的判决。但是当桑多开斯被吊到十字架上去的时候，大流士忖量了一番，结果发现他对王室的功劳比他的过错要大。国王既然看到了这一点，因此觉得他的行动与其说是贤明却毋宁说是冒失，于是便把桑多开斯释放了。这样，他就从大流士所判处的死刑之下保全了自己的性命。但是现在他驶到希腊人当中来，他是不能第二次逃命了。原来当希腊人看到波斯人驶近他们的时候，他们看出来这是波斯人弄错了，于是他们就乘船出海，不费什么气力就把他们俘获了。

（195）在这些船的一只船上，卡里亚的阿拉班达的僭主阿利多里司被擒了；在另一只船上，帕波斯的提督，戴谟诺乌斯的儿子潘图洛斯被擒了。他从帕波斯带出来的船是十二只，在赛披亚斯岬附近海上的暴风中损失了十一只，而他就在乘着剩下的那一只船到阿尔铁米西昂去的时候被擒了。希腊人对这些人进行了讯问，从而知道了他们所愿意知道的、有关克谢尔克谢斯的军队的一切情况，然后就把他们捆绑起来，送到科林斯地峡去了。

（196）这样，异邦军的水师，除去我上面所说的由桑多开斯所率领的那十五只之外，就全部到达了阿佩泰。在这一方面，克谢尔克谢斯和他的陆师行过了帖撒利亚和阿凯亚。这从他们侵入玛里司人的土地以来，已经是第三天了。在帖撒利亚，他举行了一次本国骑兵的比赛会，他这样做也是为了利用这个机会试一试帖撒利亚骑兵的身手，因为他听说帖撒利亚的骑兵是希腊无敌的。比赛的结果发现，希腊的马要差得远。在帖撒利亚的河流当中，能有足够的水供给他的军队饮用的，只有一条欧诺柯挪斯河。但是在阿凯亚，即使是那里最大的河即阿披达诺斯河的河水也是几乎无法应付的。

（197）当克谢尔克谢斯到达阿凯亚的阿罗司的时候，他的向导们为了想把他们所知道的一切都告诉他，就把当地有关宙斯·拉披司提欧斯神殿的一个传说告诉给他：阿依欧洛司的儿子阿塔玛斯怎样和伊挪密谋想杀害普利克索斯，后来阿凯亚人又怎样依照神托的吩咐，强迫普利克索斯的子孙们遵守若干处罚性的规定。这就是，他们不许这一族中最年长的人进入市公所（阿凯亚人称市公所为勒伊通），而他们自己就在那里监视着。如果他进去的话，除非他被作为牺牲奉献，他是不能出来的。此外向导们又说，这些人当中有多少人就要被当作牺牲奉献了，却在恐惧中逃到外国去，但如果他们过了若干时候回国，而被发现曾进过市公所的话，向导告诉说，这样的人怎样全身给披上花彩，并在盛大行列的引导下给当作牺牲去奉献。普利克索斯的儿子库提索洛斯的后人们就受到了这样的待遇，原来当阿凯亚人遵照着一个神托的吩咐用阿依欧洛司的儿子阿塔玛斯来为他们的国家赎罪的时候，这个库提索洛斯却从科尔启斯的埃阿来把他释放，因此这就使神把自己的怒气发泄到他的后人的身上了。克谢尔克谢斯听了这一切之后，在他来到圣林的时候，他自己就不进去并且命令全军也这样做。他是尊敬阿塔玛斯的后人的住宅和圣域的。

（198）以上就是克谢尔克谢斯在帖撒利亚和在阿凯亚的所作所为。他从这些地方沿着一个海湾进入了玛里司，而在这个海湾的地方，每天是都有潮水涨落的。临着这个海湾有一块平原，这块平原地带有的地方宽阔，有的地方又非常狭窄；在它的四周是高不可攀的山，环绕着全部玛里司地方，称为特拉奇司岩。而从阿凯亚出发，在这个海湾上遇到的第一座市邑就是安提库拉；在它的近旁，司佩尔凯欧斯河从埃尼耶涅斯人的国土流出而注入大海。在离河大约二十斯塔迪昂的地方，有另一条叫做杜拉司的河流，这条河据说是在海拉克列斯被焚时，为了帮助他从地下冒出来的。从这里再有二十斯塔迪昂的地方又有一条河，称为美拉司（意为黑河——译者）。

（199）特拉奇司市离这个美拉司河有五斯塔迪昂远。在大海和山之间特拉奇司所在的地方，是这一带最为宽阔的地方了；这块平原的面积是二万二千普列特隆。在环绕着特拉奇司的土地的山中，在特拉奇司的南部有一道峡谷。而阿索波司河就沿着山麓流过了这个峡谷。

（200）在阿索波司河的南方又有一条名叫培尼克司的小河，这条小河就是从那些山里流入阿索波司河的。在这条河的附近有一个最狭窄

的地方，那里只修了一条仅能通过一辆车的道路。从培尼克司河到铁尔摩披莱有十五斯塔迪昂远。在培尼克司河与铁尔摩披莱之间，有一个名叫安铁拉的村落，过去这个村落之后，阿索波司河便流入了大海。在那个村落附近，地方是广阔的；那里有阿姆披克图欧尼斯·戴美特尔的神殿，同时还有阿姆披克图欧涅斯[(17)]的坐席和阿姆披克图昂本人的神殿。

（201）于是，国王克谢尔克谢斯便在特拉奇司的玛里司扎营，而希腊人则在隘路中设营。大多数的希腊人称他们所占据的这个地方为铁尔摩披莱，但是当地人和他们的邻人则称之为披莱。于是两军就在这样的地方设营了，一方面（指克谢尔克谢斯——译者）控制了特拉奇司以北的全部地区，而另一方面（指希腊人——译者）则控制了本土在此以南一直到海岸方面的地区。

（202）在那里等候波斯人的希腊人是这样的一些人。斯巴达的重武装兵三百名；铁该亚人和曼提涅亚人一千名，双方各占一半；从阿尔卡地亚的欧尔科美诺斯来一百二十人，从阿尔卡地亚的其余的地方来一千人；除去这些阿尔卡地亚人之外，从科林斯来四百人，从普列欧斯来二百人，从迈锡尼来八十人。以上都是从伯罗奔尼撒来的人。从贝奥提亚来的则是铁司佩亚人七百名，底比斯人四百名。

（203）在这些人之外，又召来了欧普斯的罗克里斯人的全军和一千名波奇司人。希腊人是自动把这些人召来帮忙的，他们把使节派出去告诉这些人说，他们自己是作为其余人的先锋而来的，而其他联盟者的到来则是他们每天盼望着的事情；又说他们已经把海严密警戒起来了，担任守卫的是雅典人、埃吉纳人和被配置在水师中的所有其他的人们。他们认为他们没有可以害怕的，因为进攻希腊的不是神，却是一个凡人，决没有，也决不会有一个凡人在生下来的时候命中不注定要掺杂着一些不幸的事情，而越是大人物，他遭到的不幸也就越大。因此，向他们进攻的既然不过是一个凡人，则他不能实现他的期望，那便是确切不移的事情了。罗克里斯人和波奇司人听到这话之后，就到特拉奇司来帮助希腊人了。

（204）所有这些人每一个城邦都各有自己的将领。其中最受尊敬的全军统帅是拉凯戴孟人列欧尼达司。如果回溯他的系谱，则是阿那克桑德里戴斯、列昂、优利克拉提戴斯、阿那克桑德罗斯、优利克拉铁

斯、波律多洛司、阿尔卡美涅斯、铁列克洛司、阿尔凯拉欧斯、海吉西拉欧斯、多律索斯、列欧波铁司、埃凯司特拉托司、阿吉斯、埃乌律司铁涅斯、阿里司托戴莫斯、阿里司托玛科斯、克列奥达伊欧斯、叙洛斯、海拉克列斯。他是斯巴达王，虽然这一点是出乎他意料之外的。

（205）原来他有两个哥哥克列欧美涅斯和多里欧司，因此他根本就不去想做国王的事情了。但是当克列欧美涅斯没有男系的后嗣便死去，多里欧司也在西西里死亡因此不在人世，结果列欧尼达司便轮上了王位，因为他比克列欧姆布洛托斯年长（这是阿那克桑德里戴斯的幼子），此外他又娶了克列欧美涅斯的女儿为妻。这个人这时按照规定率领着有子嗣的三百名精兵来到了铁尔摩披莱，他还率领着我上面列举了数目的底比斯人，这些底比斯人的统帅是埃乌律玛科斯的儿子列昂提亚戴斯。在所有的希腊人当中，列欧尼达司所以特别想把这些底比斯人带来，是因为底比斯人经常受到责难，说他们同情美地亚人。于是他把他们召来作战，因为他想了解一下他们是否肯派人随他出征还是公然拒绝参加希腊人的联盟。他们结果是把自己的人派出来了，不过却是别有用心的。

（206）斯巴达人最初先派出了和列欧尼达司一道出发的这些士兵，这样做是为了使其他的联盟者也学他们的榜样去作战，同时也是为了使其他的联盟者不致投到美地亚人方面去，因为，假如他们知道斯巴达人耽搁了的话，这些人是有可能这样做的。但是后来，由于卡尔涅亚祭一时成了他们的障碍，他们便打算在卡尔涅亚祭举行完毕之后，就把一支卫戍部队留在斯巴达，然后立刻全军火速开拔。其他联盟者也打算这样做。原来奥林匹亚祭也正是在进行这些事情时举行的。因此，他们既然不认为铁尔摩披莱之战很快地便可分出胜负，故此他们就派出了先锋的部队。

（207）以上就是他们想做的事情。可是铁尔摩披莱的希腊人，在波斯军迫近他们的隘路路口的时候却惊惶起来，于是就讨论起他们是否应当撤退的问题来了。其余的伯罗奔尼撒人主张退到伯罗奔尼撒去保卫科林斯地峡。但是波奇司人和罗克里斯人对这个意见感到非常气愤，而列欧尼达司则主张留在他们原来的地方并送信到各个城市去请求援助，因为他手下的人太少了，这是无法和美地亚的大军相抗衡的。

（208）正当他们这样讨论的时候，克谢尔克谢斯派了一名骑马的探卒前来看他们有多少人和他们正在做什么。原来当他还在帖撒利亚的时候，他便听说有一小支军队集结在这里，而统率它的是拉凯戴孟人，其中有海拉克列斯的后裔列欧尼达司。这个探卒策马驰近营地，侦察瞭望一番，然而他不能全部都看到，因为在他们重建并加以防守的壁垒内部的那些人，他是不可能看到的。不过，外面的那些人他是看清楚了，这些人的武器都堆积在壁垒的外面，而这时驻在外面的又恰巧是拉凯戴孟人。他看到有一些人在那里做体操，有一些人在梳头发。看了这种情况他是很惊讶的，他把他们的人数记下来之后，便平安无事地乘马返回了，不但没有人追他，根本没有人理会他。于是他便回来，把所见到的一切都告诉克谢尔克谢斯了。

（209）当克谢尔克谢斯听到这话的时候，他并不能了解到事情的真相，即他们（指拉凯戴孟人——译者）正在准备尽最大的努力去杀敌，否则即宁肯被杀死。在他看来，他们这样做是可笑的。于是他便派人把在他的军营中的阿里司通的儿子戴玛拉托斯召了来，而在戴玛拉托斯来到之后，他便就所有这些事情向戴玛拉托斯垂询，问他如何理解拉凯戴孟人这样做的用意。于是戴玛拉托斯说："在我们出发征讨希腊的时候，我已经向你谈起过这些人了；可是在你听了之后，你却嘲笑我，尽管我向你所说的，都是在我看来显然是会发生的事情。国王啊，在我来说，首先尽力要做到的，就是在你的面前讲老实话。因此，现在我就向你再来陈说一遍。这些人是为了这条通路前来和我们作战的，而他们现在就正在准备这一战争。原来每当他们将要冒生命危险的时候，他们习惯上总是要整理他们的头发的。此外，我还要告诉你，如果你把这些人和留在斯巴达的那些人征服，国王啊，那么人类当中就再也没有别的人敢于和你对抗了。现在要和你交战的是全希腊最杰出的王国和城邦和最英勇的人们。"可是，克谢尔克谢斯以为上面所说的这话是极不可信的，并进而问戴玛拉托斯他们这样少数一些人怎么能和他的军队相抗衡。戴玛拉托斯回答说："国王啊，如果事情的结果和我所说的不符，那就请把我当作一个撒谎的人来看待吧。"

（210）尽管这样讲了，戴玛拉托斯仍然不能把克谢尔克谢斯说服。国王在那里等候了四天，一直期望着他们会逃跑。可是到第五天，他看到他们并未退却并以为他们留在那里只不过是无耻和愚蠢，因此便震怒起来并把美地亚人和奇西亚人派了出去，命令他们生擒敌人并将

敌人带到他的面前来。美地亚人冲到前面向希腊人挑战，结果死了许多人，另一些人接上去进攻，他们虽然遭受了惨重的损失，却还没有被击退。而且他们明显地向所有的人，特别是向国王本人表示，他们的人数虽多，可是其中顶事儿的人却是很少的。战斗整天都在进行着。

（211）既然美地亚人受到这样的痛击，于是他们就退出了战斗，国王称之为"不死队"、由叙达尔涅斯率领的波斯人代替他们上阵。人们认为至少他们是很容易把这场战斗解决了的。可是当他们交上手的时候，他们一点儿也不比美地亚军高明而是一模一样，原来他们在狭路里作战，又使用比希腊人要短的枪，因此他们无法利用他们在数量上的优势。可是拉凯戴孟人的作战方式却大有值得注意的地方。他们的战术要比对方的战术高明得多。在他们的许多战术当中有一种是他们转过身去装作逃跑的样子。异邦军看到这种情况就呼啸着并鸣动着武器追击他们，可是当他们眼看要给追上的时候，他们就回转身来向异邦军反攻，这样一反攻，就把无数的异邦军杀倒在地上了。这时斯巴达人当然也有被杀死的，不过人数很少。这样一来，波斯人发现他们不拘列成战斗队形或用任何其他办法进攻都丝毫无法攻占隘路，他们只得退回来了。

（212）在进行这些次攻击的时候，据说眺望到这一切的国王由于替自己的军队担忧，曾三次从王座上跳下来。当时他们的战斗结果就是这样了。第二天，异邦军的战果并不比第一天好些。他们接战的时候，满以为敌人的人数这样少，又是伤痕累累，再也无法和他们对抗了。可是希腊人却按着队伍和民族列阵，依次出战，只有波奇司人是例外，因为他们被配置在山上把守着通路。因此，当波斯人看到希腊人和前一天的情况毫无改变的时候，他们就撤退了。

（213）对于当前面临的事态，国王感到手足无措了。于是一个玛里司人，埃乌律戴谟斯的儿子埃披阿尔铁司便来见他，告诉他经过山而通向铁尔摩披莱的那条道路，打算从克谢尔克谢斯那里取得一笔重赏。这样一来，留在铁尔摩披莱的希腊人就毁在他的手里了。这个埃披阿尔铁司后来由于害怕拉凯戴孟人而逃到帖撒利亚去。当阿姆披克图欧涅斯在披莱集会的时候，披拉戈拉斯[(18)]曾悬赏逃亡中的埃披阿尔铁司的首级。在这之后若干时候，他回到安提库拉之后，却被一个名叫阿铁纳迭斯的特拉奇司人杀死了。这个阿铁纳迭斯杀死埃披阿尔

铁司是另有原因的，这原因我将要在我的历史的后面提到。虽然如此，他仍然因这一行动而受到拉凯戴孟人的尊敬。后来埃披阿尔铁司丧命的经过就是这样。

（214）此外还有一个传说说，向国王报告了上面的话并且把波斯人引过了山的人是一个卡律司托斯人，帕纳戈拉司的儿子欧涅铁斯和安提库拉人科律达罗斯。但是在我看来，这是完全不可信的。因为，首先，我们必须从希腊人的披拉戈拉斯的所作所为来进行推论，他们所悬赏的不是欧涅铁斯和卡律司托斯的头颅，而是特拉奇司人埃披阿尔铁司的头颅。因而我们必须假定，他们是会用一切办法来取得确实情报的。其次，我们晓得，埃披阿尔铁司正是由于这个理由而亡命的。不过不能否认的是，纵然欧涅铁斯不是一个玛里司人，如果他经常到那里去，他也是会知道道路的。可是把他们由那条道路领过了山的人却是埃披阿尔铁司，而我认为犯了罪的正是这个人。

（215）克谢尔克谢斯对于埃披阿尔铁司所答应为他做的事情深感满意。他大喜过望，因而立刻把叙达尔涅斯和叙达尔涅斯麾下的士兵派了出去。大约在掌灯的时刻，他们便从营地出发了。这条道路原来是当地的玛里司人所发现的，他们发现了这条道路后，曾当波奇司人在路上修筑壁垒以防御进攻的时候，循着这条路引导着帖撒利亚人去征讨波奇司人。因此，早从那个时候起，玛里司人就觉得这条道路完全无用了。

（216）而这条通路的形势是这样的。它的起点是在峡谷中间流着的阿索波司河。那里的山和道路的名字都叫做阿诺佩亚，而这个阿诺佩亚便随着山脊蜿蜒而行，直到离玛里司人最近的一个罗克里斯人的城市阿尔培诺斯的地方。在那里有一块被称为美拉姆披哥斯（意为黑色的臀部——译者）的石头以及凯尔科佩司的遗迹，而这里是道路的最狭窄的地方。

（217）道路的情况就是这样。在波斯人渡过了阿索波司河之后，他们便沿着这条道路走了一整夜，右手是欧伊铁人的山，左手是特拉奇司人的山。到天明的时候，他们到达了山顶。我刚才已经说过，在山路的这一部分，有一千名波奇司的重武装兵保卫着他们自己的国土和守备着这条通路。下面的那一部分山路是由我已经说过的那些人看守

着的，但是山上的路却由波奇司人看守着，因为他们曾自动向列欧尼达司保证担负这样一个任务。

（218）波斯人所攀登的山，上面长满着槲树，因此波奇司人丝毫也不知道波斯人的到来，直到在宁静的气氛当中，敌人脚下踏着叶子发出了很大的声音，他们才注意到这一点；于是他们便跳了起来，赶忙把武器拿了起来。可是，说时迟那时快，敌人已经来到跟前了。这些人在看到武装的人们时是感到惊讶的，因为他们满以为不会有人和他们相对抗，但现在却不意地遇到了一支军队。叙达尔涅斯害怕波奇司人是拉凯戴孟人，于是问埃披阿尔铁司这些人是哪个地方的人。等他知道了真实情况之后，他便把波斯人排列成阵准备战斗了。波奇司人受到像雨点那样的箭的射击，心中又以为波斯人首先要攻击的正是他们，于是他们就逃到山顶上去并准备战死在那里。这便是他们的想法。但是跟埃披阿尔铁司和叙达尔涅斯在一起的波斯人并不去理会波奇司人，却赶快地跑下山来。

（219）至于在铁尔摩披莱的希腊人，则他们首先受到了占卜师美吉司提亚斯的警告。美吉司提亚斯在检查了牺牲之后，曾预言天明时他们要遭到的死亡；随后，还在夜里的时候，又有对方的一些投诚者前来，报告了波斯人的迂回。而最后，正在破晓的时候，从山下跑下来的侦察兵也带来了同样的情报。于是希腊人便集会商议，但他们的意见是分歧的。有的人主张他们不应离开他们的驻地，另外一些人则反对这样做。在这之后不久，他们便分散了。一部分人离开他们的驻地，各自返回自己的城邦去了，再有一部分则决定和列欧尼达司一道留在他们原来的驻地。

（220）诚然，据说是列欧尼达司本人把他们遣送走的，为的是关心他们，不愿他们在那里丧命，但是他认为他本人和斯巴达人却不应当离开他们最初前来保卫的阵地。可是在我看来，则我的意见毋宁是这样，即当列欧尼达司看到联盟者的情绪消沉下去并不愿和他一同冒险的时候，他便打发他们各自回去了，但撤退对他本人来说却是不光荣的事情。另一方面，如果他留在那里的话，他便可以将大名传留于后世，而且斯巴达的繁荣幸福也便不致被抹杀了。原来在开头之际斯巴达人就这一战争向神托请示的时候，佩提亚曾向他们预言说，或者是拉凯戴孟被异邦人所摧毁，或者是他们的国王死掉。神托是用六步格的诗说出来的，内容是这样：

哦，土地辽阔的斯巴达的居民啊，对你们来说，

或者是你们那光荣、强大的城市

毁在波斯人的手里，或者是拉凯戴孟的土地

为出自海拉克列斯家的国王的死亡而哀悼。

因为牡牛和狮子的力量都不能制服你们的敌人，

他有宙斯那样的力量，而且他到来时你也无法制止，

直到他取得二者之一，并把它取得的东西撕成粉碎。

因此我以为，列欧尼达司考虑到这些事情并且想只为斯巴达人取得荣誉，他才把联盟者送走，而不愿意弄到那些走的人离开这里是由于闹了意见之后而产生的不愉快的结果。

（221）就这件事而言，下述的情况我认为是我的一个非常有力的证据，即曾根据牺牲向希腊人预言过他们要遭到怎样的命运的那个号称是美拉姆波司的后裔的阿卡尔那尼亚人美吉司提亚斯毫无疑问曾给列欧尼达司送了回来，为的是不使他和其余的人同归于尽。虽然受到了这样处理，美吉司提亚斯却不愿意离开。他只把在军中的他的一个独生子送了回去代替他。

（222）这样，被送还的联盟军就遵照着列欧尼达司的意思离开了。和拉凯戴孟人一道留在那里的只有铁司佩亚人和底比斯人。诚然，底比斯人留在那里并非出于自愿，也不是出自他们的本心，因为列欧尼达司是把他们作为人质扣留在那里的。但铁司佩亚人却是自愿的，因为他们拒绝离开和把列欧尼达司以及他麾下的人们丢在那里，而是留在那里和他同死。铁司佩亚人的统帅是狄雅多罗美斯的儿子戴谟披罗斯。

（223）克谢尔克谢斯在日出之际行了灌奠之礼之后，等到市场上大约人最多的时候（大概在早上十点钟——译者），便开始了他的进攻。他是接受了埃披阿尔铁司的意见才这样做的，因为从山上向下面出击比较便捷，而且道路比绕山和攀山要近得多。克谢尔克谢斯和他麾下的异邦军就是这样进击的，但是列欧尼达司麾下的希腊军是抱着必死的决心的，现在他们是比以前要远得多地来到峡谷的更加宽阔的地带来了。原来在这之前，他们一直在保卫着垒壁，而在所有过去的

日子里，他们也都是退守在狭路里面在那里作战的。但现在他们是从峡谷里面出来和敌人作战了。异邦军在那里被杀死的很多。异邦军的官长们拿着鞭子走在部队的后面，抽打军队使之前进。异邦军当中许多人掉到海里去淹死了，但是相互践踏而死的人们却要多得多，而且对于死者，根本没有人注意。既然希腊人晓得他们反正是要死在从山后面迂回过来的人们的手里，因此他们便不顾一切地拼起命来，拿出最大的力量来对异邦军作战。

（224）这时，他们大多数人的枪已经折断了，于是他们便用刀来杀波斯人。在这次的苦战当中，英勇奋战的列欧尼达司倒下去了。和他一同倒下去的还有其他知名的斯巴达人。由于他们的杰出的德行功勋，我打听了他们的名字，此外我还打听到了所有他们三百人的名字。在这次战斗里，波斯人方面也死了不少知名之士，其中有大流士的两个儿子阿布罗科美斯和叙佩兰铁司，他们的母亲就是阿尔塔涅斯的女儿普拉塔古涅。这个阿尔塔涅斯是国王大流士的兄弟，又是阿尔撒美斯的儿子叙司塔司佩斯的儿子。当他把他的女儿许配给大流士的时候，他把他的全部家产都给她作陪嫁了，因为她是他的独生女儿。

（225）克谢尔克谢斯的两个兄弟就在那里倒下去了。而为了列欧尼达司的遗体，在波斯人和拉凯戴孟人之间发生了一场激烈的冲突，直到最后希腊人发挥了自己的勇气，四次击退了他们的敌人，这才把他的遗体拉走。而且直到埃披阿尔铁司率军到来的时候，这场混战才告结束。当希腊人知道他们到来的时候，从那个时刻起，战斗的形势便改变了。因为希腊人退到道路的狭窄的部分去，进入壁垒，而除底比斯人之外的全体在一个小山上列阵；小山就在通路的入口处，而在入口那里现在有一座为纪念列欧尼达司而建立的石狮子。在那个地方，凡是手里还有刀的就用刀来保卫自己，手里没有刀的就用拳打牙咬的办法，直到后来异邦军用大量投射武器向他们压来的时候。他们有的人从正面进攻捣毁了垒壁，有的人则迂回包抄，从四面八方进击。

（226）拉凯戴孟人和铁司佩亚人就是这样行动的。但在他们当中，据说最勇敢的是一个叫做狄耶涅凯斯的斯巴达人。关于这个人，有这样一个传说，即在他们和美地亚人交战以前，一个特拉奇司人告诉狄耶涅凯斯说，敌人是那样的多，以致在他们射箭的时候竟可以把天上的太阳遮盖起来。他听了这话之后毫不惊慌，却完全不把美地亚人的人数放在眼里。他说他们的特拉奇司朋友给他们带来了十分吉利的消

息，因为假如美地亚人把天日都给遮住的话，那他们便可以在日荫之下，而不是在太阳之下和他们交战了。狄耶涅凯斯讲过这话以及其他同样性质的话，而拉凯戴孟人就因这些话而怀念狄耶涅凯斯。

（227）勇名仅次于狄耶涅凯斯的据说是拉凯戴孟的两兄弟，他们是欧尔喜庞托司的儿子阿尔佩欧斯和玛隆。在铁司佩亚人当中，声名最高的是哈尔玛提戴斯的儿子，一个名叫狄图拉姆波司的人。

（228）为了被埋葬在他们阵亡的地方的所有这些人以及在列欧尼达司把联盟者送还之前阵亡的人们，立了一块碑，碑上的铭文是这样的：

> 四千名伯罗奔尼撒人曾在这里
>
> 对三百万敌军奋战。

这是为全军所刻的铭文；对于斯巴达人则另外有这样一个铭文：

> 过客啊，去告诉拉凯戴孟人
>
> 我们是遵从着他们的命令长眠在这里的。

这就是为拉凯戴孟人的铭文。而下面的铭文则是给卜者的。

> 这里长眠着英勇战死的美吉司提亚斯，
>
> 他是给渡过了司佩尔凯欧斯河的美地亚人杀死的。
>
> 这位预言者分明知道即将到临的宿命
>
> 却不忍离开斯巴达的统帅。

除去卜者美吉司提亚斯的铭文之外，这些铭文和石柱都是阿姆披克图欧涅斯为了追念他们而建立起来的；给美吉司提亚斯的那个铭文则是列欧普列佩斯的儿子西蒙尼戴斯为了友情的关系刻立的。

（229）据说在这三百人当中有两个人埃乌律托司和阿里司托戴莫斯得到列欧尼达司的允许而离开了阵营，可是得了极严重的眼病而卧倒在阿尔培诺依地方。如果他们两个人商量妥的话，他们或是一同安全地返回斯巴达，而如果他们不愿回去，则可以和其余的人共同战死。虽然他们可以这样做也可以那样做，他们却不能取得一致的意见；意见分歧的结果，两个人各走各的路了。埃乌律托司听到波斯军迂回的消息时，便要求武器并把它佩戴上，然后命令他的希劳特引领他去参加战斗。希劳特把他引到那里去，然后自己就溜掉了。于是埃乌律托

司便冲到战斗的人群中去，这样便战死了。可是阿里司托戴莫斯气馁了，因此他就留在后面。而如果只有阿里司托戴莫斯一个人生病而回到斯巴达去，或是如果他们一同回家，则我以为，斯巴达人是不会对他们生气的。可是现在既然事实上两个人当中有一个战死，而另一个人虽有和前者相同的借口却不愿死掉，因而他们对于阿里司托戴莫斯的行为自然就非常愤慨了。

（230）因此，根据一部分人的说法，阿里司托戴莫斯就是这样，并且在这样的一个口实之下，安全地回到了斯巴达。但是也有人说，他曾作为一名使者从营地被派了回来，他本来是可以及时赶回来参加正在开始的战斗的，但是他不肯这样做，而是在道上拖延，因而保全了自己的性命，可是他的同伴的使者却回来参加了战斗并战死了。

（231）可是，在阿里司托戴莫斯回到拉凯戴孟之后，他却受到了非议和蔑视。他遭到这样程度的蔑视以致没有一个斯巴达人愿意把火给他，没有一个斯巴达人愿意和他讲话。为了使他难堪，斯巴达人称他为懦夫阿里司托戴莫斯。可是在普拉塔伊阿的战斗当中，他洗雪了他所蒙受的一切污名。

（232）此外，据说在三百人当中还有一个名叫潘提铁斯的人也没有死，他是作为使者给派到帖撒利亚去的。他也回到了斯巴达，但是在受辱之后便自缢身死了。

（233）至于在列昂提亚戴斯领导之下的底比斯人，在一个时期之内他们受到强制不得已站在希腊人的一方面来对国王的军队作战，可是他们一经看到波斯人取得了优势，他们于是便趁着列欧尼达司麾下的希腊人爬上小山的机会，和希腊人分开而投向异邦军，一面伸出他们的手并呼告说他们是波斯方面的人，是率先把土和水献给国王的。他们还说他们是迫不得已才来到铁尔摩披莱，而且对于他们使国王遭到的损害是无罪的。以上乃是他们最真心的话。他们便由于这样的说法而救了自己的性命，而那里又有帖撒利亚人为他们所说的一切作证。虽然如此，他们也不是万事亨通的，原来当他们跑过去向异邦军投诚时，他们当中的一些人在走近异邦军时甚至被杀死。而且由于克谢尔克谢斯的命令，他们的大部分，从统帅列昂提亚戴斯起，都给烙上了王室的印记。这个人的儿子埃乌律玛科斯后来[(19)]曾率领四百名底比斯人占取了普拉塔伊阿人的市邑，却给普拉塔伊阿人杀死了。

（234）希腊人在铁尔摩披莱就是这样地奋战的。于是克谢尔克谢斯便派人把戴玛拉托斯召了来，首先就问他这一点："戴玛拉托斯，你是一个诚实的人。凡是你说的话后来全能应验，这是我根据明显的事实才这样相信的。现在请告诉我，剩下的拉凯戴孟人还有多少，他们当中能够像这样作战的人有多少，还是全都像这个样子？"戴玛拉托斯说："国王啊，拉凯戴孟人若是算在一起的话，人数是很多的，而且他们的城市也是很多的。但是凡是你愿意知道的我都会告诉你。在拉凯戴孟有一个城市叫做斯巴达，那里大约有八千人，他们所有的人和在这里战斗的人都是一样的。但是其他的拉凯戴孟人却和这些人不同，不过他们也都是英勇的人物。"克谢尔克谢斯接着说："戴玛拉托斯，我们怎样能费最小的劳力来征服这些人呢？你来告诉我吧，因为你曾经是他们的国王，当然是熟悉他们经常是用怎样的办法的。"

（235）戴玛拉托斯回答说："国王啊，既然你是诚心诚意地来征求我的意见，那我当然要向你指出最好的办法来。我想你应该把你的水师中的三百只船派到拉科尼亚沿岸的地带去。在那里海岸附近的海上有一个名叫库铁拉的岛屿。关于这个岛，我国一位极有智慧的人物奇隆曾说，库铁拉沉在海面之下比在海面之上，对于斯巴达是更有利的；因为他一直在害怕从那个岛会发生我向你所建议那样的事情，这当然不是说他曾预见你的水师的到来，而是他同样害怕任何人的军队。让他们以这个岛为出击的根据地，这样就会使拉凯戴孟人恐慌起来。如果他们在自己的边境上和邻人发生了战争的话，那你就完全没有理由害怕在你的陆师征服希腊其他地方时他们会赶来援助，而且在其余的希腊已被征服的时候，被剩下的孤孤单单的拉科尼亚也就一定给削弱了。可是如果你不这样做的话，你就一定会遇到我下面所说的情况。在通向伯罗奔尼撒的有一个狭窄的地峡，全体伯罗奔尼撒人都将要集合在那里和你对抗，在那里你就会遭遇到比你过去经历的更加顽强激烈的战斗。不过如果你按照我所说的去做，那你就可以不战而使这个地峡和他们的一切城邦站到你的一方面来。"

（236）在他之后发言的是克谢尔克谢斯的兄弟兼水师提督阿凯美涅斯，因为当他们交谈时，他恰巧在那里。他担心克谢尔克谢斯会被说服而按照戴玛拉托斯的办法去做。他说："国王啊，我看你是正在倾听这样的一个人的意见，这个人嫉妒你的好运，也许他甚至要出卖你的大事。所有的希腊人都喜欢保有这样的一些性癖：他们嫉妒别人的成

功并憎恨比自己强大的力量。如果在最近一次使你丧失了。四百只船的灾害之后，你再把你的水师中的三百只船派出去回航伯罗奔尼撒，则你的敌人就可以用与你对等的兵力来和你作战了。但如果你的水师不分开，那它就是无敌的，而你的敌人也就决不会是你的对手了。此外，你的全部水师可以掩护你的陆军，你的陆军也可协助你的水师，这样相辅而行。但如果把一部分力量从你这里分出去，则你对他们没有用处，他们对你也没有用处。我的意见毋宁是这样，这就是你仔细拟订你自己的计划，不要去管你的对手方面的事情，不要去管他们要选什么样的战场作战，他们如何行动以及他们的人数多少等等。他们是完全可以为他们自己考虑的，我们同样可以为我们自己考虑。至于拉凯戴孟人，如果他们和波斯人交战的话，他们是决不会治愈他们目前的创伤的。”

（237）克谢尔克谢斯回答说：“阿凯美涅斯，我以为你的话有道理，我愿意按照你的意见做。然而，尽管你的意见比戴玛拉托斯的意见要好，可是戴玛拉托斯所说的却是他认为对我最有用的意见。因此我决不愿认为，戴玛拉托斯是敌视我的事业的。我是从他一向讲过的话来判断出他是这样一个人的。我又是由于这样的一个事实而判断到一点的，这就是：如果一个市民走旺运的话，另一个市民就会嫉妒他并且用沉默来表示他的敌意，而没有一个人会在他同市的市民向他征求意见时把他认为最好的办法告诉给对方，除非这个人具有很高的道德，不过这样的人却很少见。但是，如果一个异邦人走旺运的话，另一个异邦人就会为他极其高兴，因此他在被征询的时候，也就会把最好的意见提供出来。这样看来，既然戴玛拉托斯是我的异邦朋友，那么我命令你们所有的人都要注意，不可讲他的坏话。”

（238）这样说了之后，克谢尔克谢斯便巡视了一下尸体，他听说列欧尼达司是拉凯戴孟人的国王和统帅，就下令把列欧尼达司的头割下来，插到竿子上。在许多证据当中，特别是这个证据使我看得最清楚，在列欧尼达司还活着的时候，国王克谢尔克谢斯对他的愤恨是过于任何人的。否则他是决不会这样残暴无礼地对待列欧尼达司的尸体的，因为在我所知道的一切人当中，波斯人在习惯上是最尊重勇武的战士的。受命这样做的就按照我刚才说的办法做了。

（239）[(20)] 现在我要回到我的这部历史前面中断的地方来了。拉凯戴孟人是最先听到国王正在准备讨伐希腊的人，听到之后，他们便派人

到戴尔波伊的神托所去，在那里得到我刚才提到的那个回答。他们得到这个回答的方式是很奇怪的。阿里司通的儿子戴玛拉托斯亡命到美地亚人那里去之后，对于拉凯戴孟人并无好感；这是我个人的看法，而事情的迹象也是对我的看法有利的。他做这样的事是出于好意，抑或是出于恶意的自得心情，我就无法评述了。克谢尔克谢斯既然下了征讨希腊的决心，则当时在苏撒并且知道了这件事的戴玛拉托斯就想把这个消息告诉给拉凯戴孟人了。但是他害怕事机被泄露，又没有别的办法把这个消息传给他们，于是他只得使用了这样一个方法。他用一个折叠的书牒，把上面的蜡刮下去，然后把国王的意图写在木板上；写好之后，他再把蜡熔化在木板上面。这样，携带空白书牒的人，在道路上就不会受到哨兵的留难了。当这个书牒送到拉凯戴孟的时候，拉凯戴孟人不明白这是什么意思；我听说，最后还是克列欧美涅斯的女儿，列欧尼达司的妻子戈尔哥在她自己考虑了这件事之后，才建议他们刮去蜡皮，这样他们也许可以看到写在木板上面的字样。他们这样做了之后，发现并且读了上面所写的东西，继而立刻把它通告给其余的希腊人。以上的事情据说就是这样的了。

【注释】

(1) 有一些学者根据许多理由怀疑这一段是后来插入的，不过也有人根据文字，判断这不像是后人的伪作。——译者

(2) 四八九年至四八七年。

(3) 五二一年至四八五年。

(4) 诗人兼乐师，又是品达洛司的教师。

(5) 在四六〇年，参见第三卷第十五节。

(6) 四八四年至四八一年。

(7) 参见第一卷第一〇三节；第四卷第一节。

(8) 黑海。

(9) 修德本τριχοῦ，这里从施泰因本τριηρέων。

(10) 大概在四八〇年四月中。

(11) 在第三卷大流士的臣民当中没有提到叙尔卡尼亚人；他们住在里海的东南岸。

(12) 参见第一卷第一七一节。

(13) 希罗多德把希腊已知的最古老的居民通称为佩拉司吉人。

(14) 参见第一卷第一四二节。

(15) 从施本τοῦ ναυτικοῦ στρατοῦ。——译者

(16) 四九四年提律恩司一役；参见第六卷第七七节。

(17) 一艘希腊的三段桡船的成员通常是二百人，桡手一七〇人，战士三〇人。

(18) 直译是周边居民。相邻的部落结成联盟并派代表（披拉戈拉斯）参加一年举行两次的会议。参见第二卷第一八〇节。

(19) 参见本卷第二百节注释。

(20) 四三一年。

第 八 卷

（1）被指定在水师里服务的希腊人是这样的一些人：雅典人提供了一百二十七只船，普拉塔伊阿人和雅典人同样地乘上了这些船，这并不是因为他们有什么海上事务的经验，而只是因为他们有勇气和热诚。科林斯人提供了四十只船，美伽拉人提供了二十只船，卡尔启斯人提供了二十只船的船员，船是雅典人提供的；埃吉纳人十八只，希巨昂人十二只，拉凯戴孟人十只，埃披道洛斯人八只，埃列特里亚人七只，特洛伊人五只，司图拉人两只，凯欧斯人两只[(1)]和两只五十桡船；欧普斯的罗克里斯人也带了七只五十桡船前来助阵。

（2）到阿尔铁米西昂来作战的人们就是这样一些，我现在已经说明了他们在全部装备当中各自分担了多少。集合在阿尔铁米西昂的船只一共是二百七十一艘，那些五十桡船还不计算在内。但是统率全军的是斯巴达所提供的人物，这就是优利克里戴斯的儿子优利比亚戴斯。因为联盟者都说，如果他们的领袖不是一个拉科尼亚人的话，那他们便不想服从雅典人的指挥而是宁愿取消这个准备中的水师。

（3）原来早在派人到西西里去要求联盟者之前的那几天里，就风传说把海上的领导权交给了雅典人。但是当联盟者反对这一点的时候，雅典人便放弃了他们的要求，他们认为希腊的安全是首要的事情并且看到，如果他们为领导权而争吵，希腊便一定要垮台了。在这一点上他们是看对了的，因为内争之不如团结一致对外作战，正如战争之不如和平。他们懂得了这样一点，故而他们便让步并放弃了自己的要求，然而，如上所述，只是在他们非常需要别人的时候，因为当他们把波斯国王赶了回去而战争不再是为了他们自己的领土，而是为了他的领土而进行的时候，他们便借口帕乌撒尼亚斯的横傲而撤销了拉凯戴孟人的领导权。但这一切都是后话了[(2)]。

（4）但是现在，那些终于来到了阿尔铁米西昂的希腊人看到许多船停泊在阿佩泰的海面上，到处又都是大军，而且和他们所料想的完全不同，异邦军在他们看来和他们所设想的也远不相同，于是他们感到十分恐慌，便开始商量要从阿尔铁米西昂逃回家乡希腊的内地去。埃

乌波亚人既然看到他们做这样打算，便请求优利比亚戴斯稍稍等候，直到他们自己把他们的家人儿女送走的时候。但是当他们不能说服他的时候，他们便试了另一个办法，他们把一笔三十塔兰特的贿赂送给了雅典的水师统帅铁米司托克列斯，条件是当他们作战的时候，希腊水师应留在那里，为保卫埃乌波亚而战。

（5）这便是铁米司托克列斯使希腊人留在原地不动的办法：他把贿赂的钱中间的五塔兰特分出来给优利比亚戴斯，好像这笔钱是他自己送给他的。优利比亚戴斯便这样地被收买过来了，至于其他的人，则没有一个人是性好反抗的，只有科林斯的水师统帅、欧库托司的儿子阿迪曼托司是个例外。他说他不愿留下，而是要从阿尔铁米西昂乘船离开，铁米司托克列斯起誓向他说："你是决不会离开我们的，因为我送给你的礼物要比美地亚人的国王因你脱离联盟而送给你的礼物还要丰厚。"这样说着，他便把三塔兰特的白银送到阿迪曼托司的船上去。因此这两个人都给礼物收买了，埃乌波亚人达到了他们的愿望，铁米司托克列斯自己则发了一笔财。他把其余的钱私吞了起来，没有一个人知道，但是得到了其中的一部分的人则以为这笔钱是雅典人为了说服他们才作为礼金送来的。

（6）因此希腊人便在埃乌波亚的海面上留下来并在那里作战了。下面我要说一说经过的情况。在刚刚到下午到达阿佩泰以后，异邦军他们便看到他们早已听说停泊在阿尔铁米西昂海面上的少数希腊船只，于是他们便急于想进攻这些船只以便取得它们，但他们却还不想面对面地进攻，因为他们担心希腊人会看见他们前来而跑掉，而他们逃跑时又是会有夜幕掩护他们的。他们相信，希腊人会因逃跑而得救的。波斯人的目的则是不许甚至他们的一个持圣火的人[(3)]得到活命。

（7）于是他们就想出了下面的一个计划。他们从他们的全部水师当中选拔出二百只船来，派它们在斯奇亚托斯岛的外海上迂航，为了是使敌人看不到它们迂回埃乌波亚，取道卡佩列乌斯，绕过吉拉伊司脱斯而到达埃乌里波斯。他们这样做是指望可以从两面包抄希腊人，派出去的那部分前去遮断对方的退路，他们自己则从正面进攻。在做了这样的策划之后，他们便派出了他们授命的船只，他们自己那一天则不打算进攻希腊人，而在他们得到信号知道迂航的船只到达之前，他们也是不打算进攻的。这样他们就派出了迂回航行的船只，同时又在阿佩泰检点了其他的船只。

（8）而他们正在检点船只的时候（在舰队里有一个名叫司苦里亚斯的司奇欧涅人，他是当代最有本领的潜水人；在佩里洪发生船难之际，曾给波斯人捞救出了大量财宝，自己也因此弄到了一份不小的财产）。这个司苦里亚斯先前确是想开小差到希腊人那里去的，但是他从来没有像目前的这样一个好机会。后来他终于用什么样的办法逃到希腊人那里去，我说不确实了。如果一般的说法是真实的话，那却真是使人吃惊了。原来据说他是在阿佩泰潜到海里去的，而直到他来到阿尔铁米西昂的地方才游出水面来，这样算来，他就在水面下潜泳八十斯塔迪昂了。关于这个人的传说是很多的，其中有些是真实的，有些却未必可信了。至于这件事，这里我要说一说我自己的意见，我认为他是乘着船到阿尔铁米西昂的。到达之后，他立刻把难船的经过和有船派出来回航埃乌波亚的事情告诉了将领们。

（9）希腊人听到了这一番话之后，就集合起来进行商议。在会上发表的意见很多，然而占上风的意见却是：当天留在那里并在原来的地方碇泊，而在过了午夜之后，他们就向海上进发去迎击回航的船只。可是后来并没有任何人向他们进攻，他们便一直等到当天午后很晚的时候，然后他们自己才向异邦军进击，打算试验一下他们的战术和突破异邦军防线的办法。

（10）当克谢尔克谢斯的士兵和他的将领们看到希腊人只乘着少数的船只向他们攻来的时候，他们以为希腊人一定是发了疯，因此他们自己便向海上进发，以为自己这样可以轻而易举地战胜希腊人。他们这样的想法是完全有根据的，因为他们看到希腊人的船只是如此之少，而他们自己的船只却比希腊人的船只多好多倍，而且比他们更精于航术。在打了这样的如意算盘之后，他们就列成圆阵从四面八方来包围了希腊人。不过有许多伊奥尼亚人对希腊人是抱着友好态度的，他们是被强迫着来参加战斗的，故而他们看到希腊人被包围而深感痛苦，因为他们认为希腊人没有一个能够幸免逃回本国了。他们眼里的希腊人就是这样软弱无能的。但是另一方面，看到这样的事情而感到高兴的人们，却争先恐后地想做一名拿捕阿提卡船只的先锋，以便从国王那里领取赐品。原来在水师当中，人们关于雅典人的谈论最多。

（11）但是在看到信号的时候，希腊人先把他们的船尾聚拢在一起，船头则向着异邦人列阵。在第二次信号的时候，尽管他们给压制在一块狭小的地区之内而和敌人的战船相对地密接到一处，他们仍然是努

力奋战起来。他们当场拿捕了三十只异邦船，同时俘获了撒拉米司国王戈尔哥斯的兄弟、军中知名之士凯尔西司的儿子披拉昂。拿捕敌船的第一个希腊人是一个雅典人，埃司克莱欧斯的儿子吕科美戴斯，他后来取得了勇武的奖赏。双方在海战中未见肯定的胜负，到夜幕降临的时候，就此罢手了。希腊人驶回阿尔铁米西昂，异邦人则返回阿佩泰，他们这次的战果比他们原先期望的要差得多了。在进行这次的战斗时，在随国王前来的全体希腊人当中，只有一个人逃到希腊人那一方面去，这就是列姆诺斯地方的安提多洛斯，由于安提多洛斯的这一行动，雅典人曾把撒拉米司的采地给了他。

（12）到夜里的时候，由于当时正是仲夏的季节，整夜里都是豪雨，此外还伴随着从佩里洪山上来的激烈的雷鸣。死者的尸体和破碎的船只都给冲到阿佩泰那方面去，在那里它们和船头搅到一处并且妨碍了桡的活动。那里船上的士兵听到雷雨之声惊恐万状，他们认为他们目前所遭受的灾祸会使他们全部毁灭；原来在他们从难船和佩里洪山附近的雷雨得到恢复之前，他们还得进行一场顽强的海战，而在海战之后，又是倾盆大雨，是向大海奔注的巨流和震耳欲聋的雷声。

（13）这就是他们在这一夜里的遭遇。但是对于那一夜里受命回航埃乌波亚的人们来说，遭遇就要惨得多了。因为这些人是在大洋上遇到了这种情况的。他们的结果很惨。原来，他们是在埃乌波亚的科依列（意为洼地——译者）的外边航行的时候遇到了暴风雨的，结果他们被风吹到他们也不知道的地方去，碰在岩礁之上而遇难了。这一切都是出自天意。因为这样一来，波斯的军力就和希腊的军力约略相当，而不是处于绝对优势的地位了。

（14）这些人就这样地在埃乌波亚的科依列丧命了。但是，阿佩泰的异邦军，当他们非常高兴地看到天亮的时候，却把船留在那里不动，因为在这样的一番折磨之后，他们已很满足于暂时得到一些安静了。这时五十三只阿提卡的船前来援助希腊人，这些船只的到来和同时接到的回航埃乌波亚的异邦军在前次发生的暴风雨当中全军覆没的消息大大地鼓舞了希腊人。于是他们像先前一样地等到同样的时刻，然后出海向一些奇里启亚的船只进攻；他们歼灭了这些船，而到夜幕降临的时候，就返回了阿尔铁米西昂。

（15）可是到了第三天，异邦军的水师提督们激愤于这样少数的敌船竟使他们如此狼狈，又害怕克谢尔克谢斯会怪罪下来，便不再等待希腊人的挑战，而是在相互打过招呼之后就在中午左右的时刻出航了。进行这些次海战的日子，恰巧是在铁尔摩披莱进行陆战的日子；水师的全部意图是力守埃乌里波斯，而列欧尼达司麾下士兵的目的则在于全力保卫关口。希腊人用来相互激励的言语是不使异邦军进入希腊，波斯人方面则是要歼灭希腊的军队并攻占海峡。

（16）因此当克谢尔克谢斯的大军列好战阵向前进迫的时候，希腊人在阿尔铁米西昂的海上屹然按兵不动。异邦军把自己的船只排成半月形，尽力想把希腊人紧紧地包围在圆阵里面。希腊人于是迎上前去，战斗就此开始了。在这一场海战里，两军的实力差不多是相等的。克谢尔克谢斯方面由于军容庞大人数众多反而吃了苦头，原来他的船只陷于混乱，相互冲撞起来了。尽管如此，他们却依然不屈不挠地坚持战斗而不肯让步，因为想到他们竟会被少数船只所击破，那是不能忍受的。希腊人的船只和士兵损失的很多，然而异邦军方面的船只和士兵的损失那更要多得多了。他们在进行了这样的一场战斗之后，便各自收兵回去了。

（17）在这场战斗当中，克谢尔克谢斯的军队中表现得最好的要算是埃及人了。除去立了其他的巨大战勋之外，埃及人还拿捕了五只希腊战船和船上的兵员。在希腊人方面，战斗得最英勇的是雅典人，而在雅典人当中战功最大的是阿尔奇比亚代司的儿子克里尼亚司，他是自费出一只船和二百个人前来参加战斗的。

（18）双方分手之后，就都高高兴兴地急急忙忙地赶回自己的投锚地点去了。当希腊人收兵离开战场的时候，他们的手中掌握了死尸和残破的船只；然而他们自己也伤了很大的元气，特别是雅典人的损失最重，他们的船只损失了一半。他们商议的结果是逃避到希腊的内海地带去。

（19）铁米司托克列斯认为如果把伊奥尼亚族和卡里亚族从异邦军那里分裂出来，则希腊人就有足够的力量制服其他部分的军队了。埃乌波亚人通常是把畜群赶到海边上去吃草的，而铁米司托克列斯当时便在那里把将领们召集起来，告诉他们说，他想出一个办法，可以把国王的同盟军中最优秀的那一部分瓦解出来。当时他向他们透露的就是

这样一些。但是鉴于当前的情况，他说他们应当这样做，那就是每个人尽可能多地屠杀埃乌波亚的牲畜（因为与其让敌人取得它们，不如自己先下手为好）。此外他还劝告他们每人下令自己的士兵点起火来。至于他们的撤退，他说他将要设法找这样一个时机，以便使他们回到希腊时毫无损失。将领们都同意这样做。他们立刻点起了火，然后又下手把牲畜杀了。

（20）原来埃乌波亚人并没有把巴奇司的神托放到心上，而是认为它毫无意义，他们既没有把任何东西搬出去，也没有把任何东西搬进来。如果他们事先对敌人的到来有所戒备的话，他们早就应当这样做了。结果他们竟使自己遭到了惨祸。巴奇司关于这件事的神托却是这样的：

> 当着一个讲异邦语的人在海上架设纸草桥的时候，
>
> 注意把那些喧叫的山羊从埃乌波亚的海岸赶跑。

埃乌波亚人没有注意这些诗句，可是在目前遭受的和即将到来的灾祸当中，他们却不得不体验他们那极其不幸的遭遇了。

（21）正当希腊人做着我上面所说的事情时，一个哨兵从特拉奇司到他们这里来了。原来在阿尔铁米西昂那里派驻了一个哨兵，这是一个名叫波里亚斯的安提库拉人。他的使命是在看到水师发生战斗时，立刻把这消息告诉铁尔摩披莱的人们（为了这个目的，他身旁总有一只桡船准备着）。同样如果陆上的军队发生变故的时候，雅典人吕西克列斯的儿子阿布罗尼科斯自己也要准备乘着三十桡船把这个消息带给阿尔铁米西昂的希腊人。因此，这个阿布罗尼科斯就前来向他们报告了列欧尼达司和他的军队的遭遇。而当希腊人知道了这个情况之后，他们就立刻决定离开，不过他们是按照他们规定的次序退却的，科林斯人在最前面，雅典人在最后面。

（22）但是铁米司托克列斯却把雅典人的最精锐的一些船只选拔出来，到有饮用水的那些地方去，在那些地方他在岩石上刻了一些文句，这些文句伊奥尼亚人次日来到阿尔铁米西昂的时候就读到了。文句的内容是这样的：“伊奥尼亚人啊，你们对你们父祖的国家作战并且把希腊人变成奴隶，这乃是不义的行为。如果做得到的话，你们最好是投到我们这一面来，但如果你们不可能做到这一点的话，那么就请你们不要参加战争，并且请卡里亚人也像你们一样地做。如果你们二

者都不可能做到，而是被无法抗拒的力量紧紧地束缚住的时候，则我们仍请求你们在作战的那一天里不要把全力使用出来。请注意，你们是我们的子孙，而我们和异邦人的争端起初正是由于你们才引起来的。”在我来看，铁米司托克列斯这样写是有双重用意的，如果国王没有看到刻在岩石上的这些话，那它就可以使伊奥尼亚人倒戈投到希腊人的这一面来，如果这些话被恶意地报告给克谢尔克谢斯，则克谢尔克谢斯就会不相信伊奥尼亚人并不使他们参加海战。

（23）这就是铁米司托克列斯的摩崖铭文。在铭刻之后不久，一个希斯提阿伊亚人乘船来到异邦军的地方，告诉他们希腊人从阿尔铁米西昂逃走的事情。他们不相信这话，却把报信的人监禁起来，一面把快速船派了出去进行侦察。当这些快速船上的人们报告了真实情况的时候，他们才知道这件事，于是全部水师便在早晨阳光开始照耀之际集合起来驶向阿尔铁米西昂去了。他们在那里一直待到正午，然后又驶往希斯提阿伊亚，而在到达的时候便占领了希斯提阿伊亚人的城市并蹂躏了属于希斯提阿伊亚人的埃洛皮亚地区[(4)]沿岸地带的全部村落。

（24）正当他们在那里的时候，克谢尔克谢斯派了一名传令官到水师那里去；在这之前，他曾对于阵亡者作了如下的处理。他自己的军队在铁尔摩披莱阵亡的（有两万人之多），他只留下一千人左右，其余的人他都挖沟埋掉了。为了不使水师看到他们，沟上覆盖了树叶并堆起了土。因此当传令官渡海到希斯提阿伊亚来的时候，他就把水师的全体士兵召集起来，对他们说：“诸位同盟者，无论是谁，只要他愿意，国王克谢尔克谢斯都允许他离开自己的岗位前来看一看，他怎样对竟然想压制王师的那些蠢货们作战。”

（25）在这样地宣布之后，由于想来一开眼界的人是这样的多，弄到船却变成最困难的事情了。他们渡海，穿过尸体来进行观察；他们所有的人都认为阵亡的希腊人都是拉凯戴孟人和铁司佩亚人，虽然他们也看到了希劳特。尽管如此，渡海来参观的人仍然没有给克谢尔克谢斯在处理阵亡将士尸体时所做的事所瞒过，原来事情确实是非常可笑的。波斯人阵亡的，他们看到了一千名，但是希腊人的尸体却都给堆集到一个地方，数目多到四千。那一整天里，他们都化在视察上面了；第二天船上的人员返回他们驻在希斯提阿伊亚的水师，克谢尔克谢斯便率军出征了。

（26）从阿尔卡地亚有几个人逃到他们那里去，这几个人是由于无法维持生活而想找些事情做的。波斯人把这几个人带到国王跟前，问他们希腊人正在做些什么事情，问问题的那个人是代表大家来发问的。阿尔卡地亚人告诉他们说，希腊人正在举行奥林匹亚祭，正在举行运动比赛和赛马，于是那个波斯人就问希腊人比赛时所得的奖品是什么。那些阿尔卡地亚人告诉他说，优胜者的奖品是橄榄冠。于是阿尔塔巴诺斯的儿子特里坦塔伊克美斯就说出了极其崇高的一些话，不过他却被国王加上了懦夫的名号；原来当他听到奖赏并不是金钱而是一顶橄榄冠的时候，他再也沉默不下去了，他向所有在场的人们说："哎呀，玛尔多纽斯啊，你率领我们前来对之作战的是怎样的一些人啊，他们相互竞赛是为了荣誉，不是为了金钱啊。"

（27）以上就是特里坦塔伊克美斯所说的话。这时在另一方面，就是在铁尔摩披莱惨败之后不久的时候，帖撒利亚人就派了一名使者到波奇司人那里去，因为帖撒利亚人对波奇司人是有旧怨的，而在帖撒利亚人遭到最近的惨祸之后，这旧怨就更形加深了。原来在国王出征之前不几年的时候，帖撒利亚人和他们的同盟军曾以他们全军的力量去进攻波奇司，但是却打了败仗并吃了波奇司人很大的苦头。被包围在帕尔那索斯山的波奇司人中间有埃里司地方的一个占卜师铁里阿斯，这个铁里阿斯给波奇司人想出了这样的一个战略。他把白垩土涂在六百名最精壮的波奇司士兵的身体和甲胄上面，率领他们在夜间去进攻帖撒利亚人，事先嘱咐他们看到身上不涂着白垩土的人就杀。帖撒利亚人中间首先是哨兵看到这些人，结果他们因害怕而逃跑了，他们误以为这些人是什么怪物；继哨兵之后，帖撒利亚的全军也同样地逃跑了。结果波奇司人竟斩杀了四千名敌军和夺取了他们的盾牌，其中的一半被他们奉献给阿巴伊，其余的则奉献给戴尔波伊。那次战斗中的战利品有十分之一用来制造了一些巨像，这些巨像就立在戴尔波伊神殿前面三脚架的四周。在阿巴伊神殿也有其他同样的巨像。

（28）被包围的波奇司人就是这样地对付帖撒利亚人的步兵的。而当帖撒利亚的骑兵侵入他们的国土的时候，波奇司人也给了他们致命的打击。他们在叙安波里司附近的通路上掘了一个大坑把空瓮放到里面去，再把泥土盖在上面，一直弄到地上看不出任何痕迹来，他们就这样等待着帖撒利亚人的进攻。这些帖撒利亚骑兵向前推进，满指望把

他们遇到的波奇司人一扫而光，结果却掉到陷坑里的土瓮中间去了。这样一来，乘骑的腿就给折断了。

（29）帖撒利亚人在这两件事上恨透了波奇司人，于是他们就派一名使者到波奇司人那里去，说："波奇司人，现在是你们自己承认，你们到底不是我们的对手的时候了。以前当我们站在希腊人那一方面的时候，在希腊人眼里我们就一直比你们有分量，如今在异邦人方面，我们也有这样大的力量，足以使你们丧失你们的土地而且使你们的人受到奴役。尽管如此，虽然生杀予夺之权都在我们手里，我们却对你们不念旧怨。为你们过去的所作所为赔偿我们五十塔兰特白银吧。我们是会保证不使你们的土地受到威胁的。"

（30）帖撒利亚人向他们的建议就是这样。在整个那一地区，只有波奇司人不站在美地亚人的那一方面，而按照我个人的推论，这理由不外是他们对帖撒利亚人的憎恨罢了。如果帖撒利亚人站在希腊人的一边的话，那我以为波奇司人是会站到美地亚一方面去的。波奇司人对帖撒利亚人的建议的回答是不给钱。他们还表示，若是有什么理由而他们愿意这样做的话，他们也可以和帖撒利亚人一样地站到美地亚人的一面，但是他们是不愿意背叛希腊的。

（31）帖撒利亚人接到这个回答之后，对波奇司人感到十分激愤的帖撒利亚人立刻便成了异邦军的引路者。他们从特拉奇尼亚侵入了多里斯。原来在那里有一块狭长的多里斯土地伸向那一方面，这块土地的宽度大约有三十斯塔迪昂，位于玛里司和波奇司的领土之间，这在往时则是德律欧披司的土地，这一地区是伯罗奔尼撒的多里斯人的故土。异邦人在进攻时对多里斯人的这块土地并未加以蹂躏，因为他们站到了美地亚人的那一方面，而帖撒利亚人也不希望异邦人加害于他们的。

（32）但是当他们从多里斯进入波奇司的时候，波奇司人却不能给他们捕捉到；因为有一些波奇司人跑到帕尔那索斯山上去了（帕尔那索斯山的山峰叫做提托列阿，它就屹立在尼昂市的近旁，它可以容纳大批的人，因此他们就带着自己的财物登上那里），不过他们的大部分却离开了自己的国土避难到欧佐拉伊·罗克里斯人的地方去，在那里克利撒平原的上方有一个叫做阿姆披撒的城市。异邦人蹂躏了波奇司的

全部国土，帖撒利亚人就做了异邦军的向导。而凡是他们所征服的地方，他们就纵火和破坏，把城镇和神殿一概化为灰烬。

（33）他们沿着凯佩索司河一路推进，把沿途所遇到的一切搞得精光，他们放火烧掉的城市有德律莫司、卡拉德拉、埃洛科司、铁特洛尼昂、阿姆披凯亚、尼昂、佩迪埃司、特里提司、埃拉提亚、叙安波里司、帕拉波塔米欧伊和阿巴伊，而在阿巴伊地方有一座富有的阿波罗神殿，这座神殿拥有大量的财宝和奉献物。当时在那里和现在一样，也有一处神托所。他们把这个神殿也劫掠和焚烧了。他们追击波奇司人并把他们的一些人在山的附近拿获了。还有一些妇女在受到许多人的凌辱之后被弄死了。

（34）异邦军经过帕拉波塔米欧伊之后，就到了帕诺佩司；在那里他们的军队分成了两路。人数较多而力量也较强的那一部分军队随同克谢尔克谢斯本人向雅典进发并且突入贝奥提亚的欧尔科美诺斯人的土地。但是全部贝奥提亚人现在却站到了美地亚的一面，亚历山大派来分驻于各个指定地点的马其顿人保卫了他们城市使之免于战祸。所以能够免于战祸的理由则是他们要克谢尔克谢斯知道，贝奥提亚人是站在美地亚的一面的。

（35）异邦军的这一部分就像上面所说那样地出发了，其他部分的军队则和向导人一道向戴尔波伊的神殿方面行进，而帕尔那索斯山就在他们的右方。这一部分的军队也把他们所占领的那部分波奇司土地上的一切不分青红皂白地加以破坏，把帕诺佩司人、达乌里司人、爱奥里斯人的市邑都烧掉了。他们和其余的军队分开并且走这条路的目的，是他们可以劫掠戴尔波伊的神殿并且把它的财富拿来献给克谢尔克谢斯。而且我听说，克谢尔克谢斯对于神殿中那些值得提起的财富，比对于他留在自己的宫殿中的东西知道得还要清楚得多。原来很多人一直在提到这些财富，特别是阿律阿铁斯的儿子克洛伊索斯所奉献的那些东西。

（36）当戴尔波伊人得知这一切的时候，他们真是惊恐万状了。由于他们非常害怕，他们就请示神托，问他们是应当把圣财埋到地里去，还是把它们移送到别的安全的地方去。但是神却嘱告他们不要移动任何东西，说他是可以保护他自己的财物的。戴尔波伊人听到这话之后，便开始给他们自己打算了。他们把他们的妻子儿女遣送到海的对

面阿凯亚地方去。大部分的男子则到帕尔那索斯山的山峰上去并且把他们的财物搬进了科律奇昂洞。还有一部分人则逃到罗克里斯人的阿姆披撒去了。这样一来，除去六十个人和那个预言者之外，全体戴尔波伊人就全部离开了那个城市。

（37）而当异邦军渐渐迫近并且可以望到神殿的时候，那个名叫阿凯拉托司的预言者曾看见一些任何人都不许用手触的神圣的武器给从内室里搬了出来，放在神祠的前面。于是他便去把这个奇迹告诉了那些留下来的戴尔波伊人；但是当异邦军兼程迫近雅典娜·普洛奈亚神殿的时候，他们遇到了比前面说的奇迹要大得多的奇迹。说来实在是不可思议：武器自己竟跑出来到神祠的前面；但是在这之后的一次神意的显示却是比先前任何的一次都更加奇异了。原来当异邦军逼近雅典娜·普洛奈亚神殿时，他们受到了自天而下的霹雳的打击，帕尔那索斯山的两个山峰给打了下来，它们带着巨大的轰音向着他们压了下来而把他们当中的许多人压死了。而且从雅典娜神殿也发出了胜利的喊叫和呼声。

（38）同时发生的所有这一切使异邦军产生了恐怖。戴尔波伊人看到他们逃跑了，便从山上向他们进攻并且杀死了他们许多人。其中得到活命的人一直逃到贝奥提亚去了。我听说，跑回去的那些异邦军说，除去上面所说的那些上天显示以外，他们还看到了其他不可思议的上天显示。他们说，比普通人要高大的两个武装大汉紧紧地追在他们后面，一面杀戮一面跟踪在他们的后面。

（39）戴尔波伊人说[(5)]，这两个人乃是当地的英雄，名字叫做披拉科斯和奥托诺斯，奉祀他们的圣域就在神殿的近旁；披拉科斯的圣域位于雅典娜·普洛奈亚神殿上方的道路近旁，奥托诺斯的圣域则位于叙安佩亚峰下卡司塔里亚泉的近旁。而且从帕尔那索斯山落下来的石块就是在我的时代还保存着的，它们就在雅典娜·普洛奈亚神殿的圣域里，而当石头向异邦军队伍当中落下来时就是落到那里的。那些人当时撤离神殿的情况就是这样了。

（40）在另一方面，希腊的水师在离开了阿尔铁米西昂之后，却由于雅典人的请求来到了撒拉米司。为什么雅典人请求他们碇泊在撒拉米司呢，原来他们要把他们的妻子儿女安全地迁出阿提卡，此外，并且想商量一下今后行动的方法。既然目前的情况使他们原来的愿望趋于

幻灭，因此他们只能重新进行商议了。他们本来想使伯罗奔尼撒的全部兵力集合起来在贝奥提亚准备应付敌人的进攻，可是他们却发现事实和他们的想法完全相违，相反地他们得知伯罗奔尼撒人认为最重要的只是如何保卫伯罗奔尼撒从而在地峡上修筑工事，丝毫不把其他地方放到心上。因此，在他们知道了这个情况之后，便请求水师在撒拉米司停泊了。

（41）于是其他的人，就到撒拉米司去了，而雅典人也就返回了自己的国土。他们到了那里之后，就宣布说每一个雅典人都应该尽一切的可能来挽救他自己的子弟和眷族。于是他们中间的许多人便把他们的子弟眷族送往特罗伊真，也有送到埃吉纳和撒拉米司去的。他们赶忙把一切人迁移到安全的地带去，是因为他们想依照神意来行事。此外还有下面一个原因：据雅典人说，在他们的神殿里有一条巨蟒守护着卫城，他们不单是这样讲而已，他们还若有其事地每月把蜜饼奉献给巨蟒，这个蜜饼先前一直是给吃掉了的，但是如今却连动也不动地放在那里了。当女司祭把这个情况说出来的时候，雅典人便更加想离开他们的城市了，因为他们认为连他们的女神也都离开他们的卫城而去了。在他们把他们的一切迁移到安全的地带去之后，他们就回到水师的驻泊地去了。

（42）当着从阿尔铁米西昂来的希腊人抵达撒拉米司的时候，他们的其余部分的水师也听到了这件事并且从特罗伊真前来和他们会合，因为在这之前他们曾奉命在特罗伊真人的港口波贡集结。而在那里集合的船只比在阿尔铁米西昂作战的船只要多得多，并且是从更多的城市前来的。他们的统帅和在阿尔铁米西昂的统帅是同一个人，即斯巴达人优利克里戴斯的儿子优利比亚戴斯，不过这个人却不是王族出身。但是，断然提供了最多的和最好的船只的，是雅典人。

（43）参加希腊水师的人选是这样：伯罗奔尼撤地方首先是拉凯戴孟人提供了十六只船，科林斯人提供了和在阿尔铁米西昂相同数目的船只；希巨昂人提供了十五只船，埃披道洛斯人十只，特罗伊真人五只，赫尔米昂涅人三只。除去赫尔米昂涅人之外，这些人都属于多里斯族和马其顿族[(6)]，而且是最后从埃里涅乌司、品多斯和德律欧披司地区来的。赫尔米昂涅人就是德律欧披司人，他们是给海拉克列斯和玛里司人从现在称为多里斯的地方给赶了出来的。

（44）以上就是参加水师的伯罗奔尼撒人。至于从伯罗奔尼撒以外的本土来的人，则雅典人提供的船只比之其他任何人都要多，他们独力提供了一百八十只。原来普拉塔伊阿人在撒拉米司地方并没有帮助雅典人作战，这是因为当希腊人从阿尔铁米西昂撤退而到卡尔启斯这方面来的时候，普拉塔伊阿人已经在对岸贝奥提亚的领土登陆并且着手把他们的家眷迁走了。他们乃是被留在后面以便使这些人安全撤退的。当佩拉司吉人统治着如今称为希拉斯的地方时，雅典人就是称为克拉那欧伊[(7)]的佩拉司吉人。在国王开克洛普斯统治他们的时代，他们是叫做开克洛皮达伊，而当王权转到埃列克铁乌斯手中去的时候，他们又改换了自己的名字而成了雅典人，可是当克苏托斯的儿子伊昂成为雅典人的统帅的时候，他们又随着他的名字改称伊奥尼亚人了。

（45）此外美伽拉人也提供了和在阿尔铁米西昂同样数量的船只。阿姆普拉奇亚人为水师提供了七只船，列乌卡地亚人三只，列乌卡地亚人是科林斯地方出身的多里斯人。

（46）在岛民当中，埃吉纳人提供了三十只船。在这之外，他们把别的船只也配备了乘务人员，但是他们用这些船来保卫他们本土的海岸，而以航行得最好的三十只船来参加撒拉米司的战斗。埃吉纳人是来自埃披道洛斯的多里斯人，他们的岛以前是叫做欧伊诺涅。在埃吉纳人之后是在阿尔铁米西昂提供了二十只船的卡尔启斯人和提供了七只船的埃列特里亚人，他们都是伊奥尼亚人。再次是凯欧斯人，他们提供了和先前同样数目的船只；他们是来自雅典的伊奥尼亚人。那克索斯人提供了四只船，他们和其他的岛民一样，本来是给他们当地的人们派出来参加到美地亚人一方面战斗的，但是他们却不听从命令而投到希腊人的方面来了，他们是在他们城中的知名人士，当时三段桡船的船长德谟克利图的游说之下才转到希腊人方面来的。那克索斯人是雅典出身的伊奥尼亚人。司图拉人提供了和在阿尔铁米西昂相同数目的船而库特诺斯人则提供了一只三段桡船和一只五十桡船；这两种人都是德律欧披司人。水师中还有赛里婆斯人、昔普诺斯人和美洛斯人。岛民当中只有这些人没有把土和水献给异邦人。

（47）以上所述的这些参加出征的人都住在铁斯普洛托伊人和阿凯隆河的这面；原来铁斯普洛托伊人是和阿姆普拉奇亚人与列乌卡地亚人相邻接的，而阿姆普拉奇亚人和列乌卡地亚人则是从最边远的地方前来的人们了。在住在比他们更远的地方的居民当中，只有克罗同人在

希腊人遇到危险的时候来帮过忙，他们只提供了一只船，将领则是帕乌洛斯，他是在佩提亚比赛上三度获胜的人。这些克罗同人都是阿凯亚人。

（48）除去美洛斯人，昔普诺斯人和赛里婆斯人之外，这些人都是提供了三段桡船来参战的，但美洛斯人等等则提供了五十桡船。出身拉凯戴孟的美洛斯人提供了两只，属于雅典的伊奥尼亚人的昔普诺斯人和赛里婆斯人各提供了一只。因此除去五十桡船不算之外，船只的总数是三百七十八只[(8)]。

（49）当上述各个城邦的将领们在撒拉米司集会的时候，他们进行了商议；优利比亚戴斯向他们建议，要他们任何一个有意见的人都可以提出自己的看法，看在希腊人所掌握的一切领土当中，哪一块地方最适于进行海战。阿提卡已经被他们放弃了，因此他要他们就其他的地方进行考虑。但大部分发言者的意见都倾向于一个相同的结论，即他们应当到科林斯地峡去，在那里为保卫伯罗奔尼撒而进行海战，理由是这样：如果他们在撒拉米司的战斗中被打败，他们就会给包围在岛上，而没有任何得到救援的希望了。但如果在地峡附近进行海战，那他们在有必要的时候就可以逃到他们自己人的陆地上去。

（50）正当伯罗奔尼撒诸将做这样的打算时，来了一个雅典人，他带来消息说，异邦人已经到了阿提卡并正在那里的全部土地上放火打劫。原来随着克谢尔克谢斯穿过了贝奥提亚的军队烧掉了离开当地而到伯罗奔尼撒去的铁司佩亚人的城市以及普拉塔伊阿人的城市，然后到达雅典并把那里附近的一切都蹂躏了。他们烧掉了铁司佩亚和普拉塔伊阿，因为他们从底比斯人那里听到说，那些城市并不是站在美地亚一方面的。

（51）在异邦军渡过出征出发点的海列斯彭特并进入欧罗巴之后，他们到达了阿提卡；他们在渡海进入欧罗巴这件事上用了一个月的时间，到阿提卡又用了三个月；当时卡里亚戴斯正是雅典的执政官。他们在那里攻占了当时居民已经跑掉的城市；但是他们在神殿里发现了少数雅典人，一些神殿住持和贫苦居民，他们用门和木材作为壁垒来保卫卫城，防备进攻。他们并没有撤退到撒拉米司去，部分是由于贫困，也还由于他们自以为懂得了戴尔波伊神托的意思，即木墙是攻不破的[(9)]，而且他们相信这便是神托所指的避难所，而不是船只。

（52）波斯人驻扎在卫城对面，雅典人称之为“阿列斯之山”的丘陵上面，并且用向壁垒上射火箭的办法来围攻他们，火箭是把箭的四周包上麻屑再点上了火的。尽管雅典人处于绝望的地步而壁垒对他们又毫不济事，他们却仍旧对围攻者进行了抵抗。他们也不听佩西司特拉提达伊家向他们提出的投降条件，而是讲求各种对策来保卫自己，主要是用这样的办法，即当敌人攻到门那里的时候，他们就把大石块向异邦人的身上砸去。结果克谢尔克谢斯在长时期之内竟攻不下这个地方而致束手无策。

（53）然而进退两难的异邦军终于找到了一条进攻的道路。原来神托的话迟早一定会实现：阿提卡的全部土地终是要归波斯人来统治的。在卫城的前面、门和山道的后面有一块无人把守的地方，而谁也想不到会有人从那里登上去的。虽然这个地方非常陡峭，却还有一些人在开克洛普斯的女儿阿格劳洛斯的神殿附近的地点攀登上来了。当雅典人看到异邦人登上了卫城，他们就有几个人从城上跳下去摔死了。其他的一些人则逃到内部的圣堂去避难。攀登上来的波斯人首先到门那里去把它打开并且杀死那些请求庇护的人。当他们把所有的雅典人都杀死之后，他们便抢劫了神殿，然后又把整个卫城放火烧掉了。

（54）克谢尔克谢斯现在既然完全控制了雅典，他便派了一名骑手到苏撒去，把他当前的成功告诉阿尔塔巴诺斯。在派出使者之后的第二天，他把跟随着他的雅典亡命者召集起来，命令他们到卫城上去，按照他们本国的仪式奉献牺牲，他发出这样命令不知道是由于做了梦的缘故，还是因为他烧掉神殿而后悔起来。雅典的亡命者们按照他的吩咐做了。

（55）现在我要说一说我所以提到上述的事情的理由：在卫城上面有据说是大地所生的埃列克铁乌斯的一座神殿，神殿里有橄榄树和一池海水，依照雅典人的传说，它们是波赛东和雅典娜在争夺土地时放置在那里作证的。但是现在，橄榄树在异邦人焚烧神殿的时候一齐给烧掉了，但是在它被烧掉的第二天，当着奉国王之命去奉献牺牲的雅典人到神殿去的时候，他们看到从残留的树干上长出来了大约有一佩巨斯长的嫩枝。他们就把这件事情报告了。

（56）当撒拉米司的希腊人得悉雅典卫城所发生的事件时，他们是惊恐到这样的程度，以致他们的某些将领不等到他们所讨论的问题有个

结果，就赶忙跑到他们的船上去扬帆远遁了。他们当中留在后面的人则决定为守卫科林斯地峡而进行海战。到夜里的时候，他们便散会上船去了。

（57）于是铁米司托克列斯便返回了自己的船，一个叫做姆涅西披洛斯的雅典人向他探听他们商量的结果。姆涅西披洛斯听到铁米司托克列斯说，他们的计划是到科林斯地峡去，为保卫伯罗奔尼撒而作战的时候，他就说："这样看来，如果他们乘船离开撒拉米司的话，那你的水师就再没有可以保卫的国家了；因为每个人都要到他自己的城邦去，不管是优利比亚戴斯还是其他任何人都将不能留住他们而使大军不致从此分散。而希腊也就由于轻率鲁莽而灭亡了。想想看，如果还有什么办法的话，现在立刻就去想一切办法把这个计划收回吧，只要你好歹能够说服优利比亚戴斯要他改变主意并且留在这里就行了。"

（58）这个意见正中铁米司托克列斯的下怀。他没有回答姆涅西披洛斯什么话，就到优利比亚戴斯的船上去了，并说要和优利比亚戴斯商量一件有关他们共同利益的事情。优利比亚戴斯要他到船上来，说出他要说的任何话。于是铁米司托克列斯便坐到他的身旁，把自己从姆涅西披洛斯那里听来的话，正像是自己想出来那样地全都告诉了他，此外还加上了许多他自己的话，直到用恳求的办法说服了对方，使对方走出自己的船，召集各将领前来商量事情。

（59）将领们集合起来了，据说铁米司托克列斯没等到优利比亚戴斯向将领们说明这次把他们召集来的目的，就由于希望心切而迫不及待地向他们发表了长篇的演说。而当他还在发言的时候，科林斯的将领欧库托司的儿子阿迪曼托司就说："铁米司托克列斯，比赛的时候在规定的时刻之前开跑的人是要挨棒子打的。"但铁米司托克列斯给自己辩解说："不错，可是等得过久的人是得不到荣冠的。"

（60）在当时，他对科林斯人的回答是温和的，但是现在他对优利比亚戴斯却根本没有像先前那样地提到什么如果他们离开撒拉米司，他们就会散开和逃掉一类的话，因为他以为当着同盟者的面来诽谤他们，那是很不合适的；因此他想出了另外一个论据。

（a）他说："如果你听从我的意见留在这里进行海战而不是听别的人们的话把船开到科林斯地峡去，那你就可以保全希腊。听我把这两个计划讲一讲由你来选择吧。如果你在地峡附近的水面上作战，那

你就是在大海上作战了，在那样的地方作战对我们是最不利的，因为我们的船只比较重，而且数量也是比较少的；而即使我们在其他的方面获得成功，但你却失去了撒拉米司和美伽拉和埃吉纳。而且他们的陆军将会随着他们的水师前来，这样你自己就会把他们引导到了伯罗奔尼撒，从而使全希腊有遭到灭亡的危险。

（β）相反地，如果你按照着我的意见去做的话，你就可以得到我下面所说的利益。首先，在狭窄的海面上以我们少数的船只和他们的大量船只交手，如果战争产生了它的当然结果的话，我们是会取得巨大胜利的；因为在狭窄的海面上作战对我们有利，而在广大的海面上作战则是对他们有利。其次，我们可以保全我们寄托了我们的妻子儿女的撒拉米司。再次，我的计划还有这样一个好处，而这个好处又是你最希望的，那就是，你留在这里和你在地峡附近的海面上作战一样，同样会保卫伯罗奔尼撒，而且如果你不失误的话，你还不会把我们的敌人引到伯罗奔尼撒来。

（γ）而如果我所期望的事情全部实现而我们在海战中取得胜利的话，那异邦军就不会迫临你们的地峡地带，他们也不会攻过阿提卡，而是会在混乱中撤退；我们将由于保全美伽拉、埃吉纳和据神托说我们要战胜我们敌人的地方撒拉米司而得到利益。当人们作出合乎道理的安排时，他们是最容易得到成功的，如果作出不合道理的决定，上天当然也决不会附和人类的办法的”。

（61）铁米司托克列斯的一番话就是这样。但是这时科林斯人阿迪曼托司又来攻击他了。阿迪曼托司说，一个没有祖国的人是不应当多话的，并且说优利比亚戴斯不要容许使一个没有自己城邦的人的意见付诸投票表决。他说要铁米司托克列斯先有一个城邦作为自己的后援再到这里来商量事情，而正是由于雅典被敌人攻克和占领，他才这样嘲骂铁米司托克列斯的。于是铁米司托克列斯就发表了长篇的演说，痛斥阿迪曼托司以及科林斯人，明白地给他们指出要他们懂得，只要雅典人拥有二百只满载乘员的船只，那雅典人就是有城邦和比他们的领土还要大的国土；因为在希腊人当中，是谁也没有力量击退他们的进攻的。

（62）他发表了这样的意见之后，就到优利比亚戴斯那里去，比方才更加激烈地说：“如果你留在这里的话，则你就会由于留在这里而表示

出你是一个堂堂正正的男子汉大丈夫；但如果你不这样做的话，那你就会把希腊搞垮，因为我们的全部作战力量都在我们的船上。考虑考虑看，还是听我的话吧。但是你如果不这样做，我们便不费什么气力带着我们的家小人等到意大利的那从古来便是属于我们的昔利斯去，而且神托也说，我们是必须在那里建立一个居民地的。因此，你们失去了像我们这样的联盟者，将来总会有一天想起我讲的话来的。”

（63）铁米司托克列斯的这一番话使优利比亚戴斯改变了他的意图。他所以这样做在我看来主要是因为他害怕：如果他率领他的船到地峡去时，雅典人会离开他们；原来，如果雅典人离开水师的话，其他的部分就不是敌人的对手了。于是他选择了上面所提到的计划，即留下来并在他们原来所在地的海面上作战。

（64）在这样的一番论争之后，撒拉米司地方的希腊人便依照优利比亚戴斯的意思，决定着手在他们原来的地方作战斗的准备了。第二天早上太阳刚刚升起的时候，陆地上和海洋上都发生了地震。于是他们决定祈求诸神并且把埃伊阿奇达伊一族召来帮忙。他们这样决定，就这样做了；他们向上天所有的神做了祷告，而后立刻从撒拉米司把埃阿司和铁拉门召到他们那里去，又派一只船到埃吉纳去接埃伊阿科斯和埃伊阿奇达伊族的其他的人们。

（65）有一个叫做提欧库戴斯的儿子迪凯欧斯的人，他是当时在美地亚人当中博得名望的一个雅典亡命者。下面就是这个人所讲的一个故事。正当阿提卡的土地被克谢尔克谢斯的军队所蹂躏而那里又没有雅典人的时候，他正在特里亚平原上和拉凯戴孟人戴玛拉托斯在一块儿，他看到从埃列乌西斯起来了一片仿佛是三万左右的人所踏起的烟尘。而正当他们十分奇怪是哪里来的人们踏起了这样一片烟尘的时候，他们忽然听到一声叫喊，这声叫喊在他听起来好像是雅科斯密仪的赞歌[(10)]。戴玛拉托斯并不清楚埃列乌西斯的祭仪，便问他这是什么样子的声音；于是迪凯欧斯说：“戴玛拉托斯，毫无疑问，国王的大军将会遭到某种大灾难的。阿提卡地方既然已经没有人居住，那事情便非常明显，我们听到的声音是从天上来的，是从埃列乌西斯那里发出来帮助雅典人和他们的同盟者的。而如果上天的垂像降临到伯罗奔尼撒的话，那国王本人和他的大陆上的军队就危险了。但是如果上天的垂像是向着撒拉米司的船只那边去的话，那国王就要有失掉他的水师的危险了。雅典人每年举行这一祭仪是为了崇祀母神和少女神[(11)]

，而不管任何一个希腊人，雅典人也好其他人也好，只要他愿意，是都可以参加这一密仪的。而你听到的喊叫声就是他们在这一祭祀中所唱出的雅科斯密仪的赞歌。”戴玛拉托斯于是回答说：“别说了，不要把这话再向其他任何人说了。因为，如果你的这些话报告到国王那里去，你是会掉脑袋的。这样不管是我，还是其他任何人就都无法救你了。少说话吧，诸神是会关心这支大军的。”这就是戴玛拉托斯的意见；而在尘土和喊叫声之后，又出现了云彩，云彩高高地升到空中并飘向撒拉米司希腊水师的那方面去了。这样一来他们就明白，克谢尔克谢斯的水师是注定要溃灭的了。以上便是提欧库戴斯的儿子迪凯欧斯所说的故事，而且他说戴玛拉托斯和其他人等都可以证明他的话是真的。

（66）被安置到克谢尔克谢斯的水师里服役的人们，在视察了拉科尼亚人所遭受的惨祸之后，就从特拉奇司渡海到希斯提阿伊亚，而在三天的等候之后，便驶过了埃乌里波斯，又经三天的时间，便到达了帕列隆[(12)]。在我看来，在他们侵入雅典的时候，他们的陆军和水师的数目比之他们来到赛披亚斯和铁尔摩披莱的时候并不少。因为，虽然在暴风雨里，在铁尔摩披莱和在阿尔铁米西昂的海战中他们有所损失，但是我却把当时还没有参加国王的军队的人们算了进来，他们是玛里司人、多里斯人、罗克里斯人和除铁司佩亚人与普拉塔伊阿人之外的贝奥提亚全军，还有卡律司托斯人、安多罗斯人、铁诺斯人和除去我在前面所说的五个市邑[(13)]之外的所有其他的岛民。原来，波斯人向希腊的腹地推进得越是深入，也就有更多的民族追随在他的后面。

（67）因此当除了帕洛司人之外的所有这些人来到雅典（帕洛司人留在库特诺斯，热心注视战斗的结果如何），而其他人等来到帕列隆的时候，克谢尔克谢斯于是就亲自到水师这里来，为的是和水兵们接触并听取他们的意见。他来到之后，就坐到王位上去，应他之召从各船前来的诸民族的僭主和提督也按照国王颁赐给他们每人的位阶入座，首先是西顿王，其次是推罗王，其他的人依次入座。在他们依次入座之后，克谢尔克谢斯便派玛尔多纽斯向他们每个人进行征询，问波斯的水师是否应进行海战？

（68）玛尔多纽斯从西顿人起开始巡行询问，所有其他的人一致认为应当进行海战，但是只有阿尔铁米西亚讲了下面的话：

（α）“玛尔多纽斯，我请你转告国王，讲这话的人在埃乌波亚的海战当中决不是最卑怯的人，在战勋方面也决不是最差的人。主公，但我认为我应当坦白地把自己的意见说出来，也就是说，说出我认为对你最有益处的意见来。我要讲的话是这样。留着你的船，不要进行海战吧。因为敌人在海上的力量比你要强，就像男子的力量比女子要强一样。你何必一定要不惜一切牺牲而冒险进行海战呢？你不是已经占领了你出征的目的地雅典和希腊的其他地方了吗？没有一个人挡得住你。而那些敢于和你抗衡的人们都已经得到了他们应得的下场。

（β）现在我要告诉你，我如何估计你的敌人的今后行动。如果你不急于进行海战，而是把你的船只留在这里靠近陆地，或甚至一直向伯罗奔尼撒进击的话，那么，我的主公，你是会很容易地达到你这次前来的目的的。因为希腊人是不能和你长期相持的，然而你可以驱散他们，而他们便会各自逃回自己的城邦了。根据我打听来的消息，他们在这个岛上没有食粮，如果你一旦率领陆军进攻伯罗奔尼撒的话，则我想从那里来的人是不大可能坚持不动的，他们将无意为雅典进行海战。

（γ）相反地，如果你忙于立刻进行海战的话，我害怕你的水师会遭受到损失，而你的陆军也会连带遭殃的。再者，国王，请想一想，好人的奴隶常常是坏的，而坏人的奴隶又常常是好的；而像你这样一位一切人中最优秀的人物却有埃及人、塞浦路斯人、奇里启亚人、帕姆庇利亚人这样一些被认为是你的同盟者的坏奴隶，但他们是一点用处也没有的”。

（69）当阿尔铁米西亚向玛尔多纽斯这样讲话的时候，她的一切朋友都为她的话而担忧，因为他们以为她不赞同进行海战会因此受到国王的怪罪。然而那些因她在全部同盟者当中受到最大尊荣而对她怀恨和嫉妒的人们却很欢喜她的回答，因为他们认为这是她自找倒霉了。可是当这些意见给报告到克谢尔克谢斯那里去的时候，他却非常喜欢阿尔铁米西亚的意见；他一直把她当作一位崇高的妇人，而现在对她也就更加尊重了。尽管如此，他还是下令接受大多数人的看法；原来在他看来，埃乌波亚一役是因为他本人不在场所以他的士兵才故意不努力作战，而现在他却打算亲自前来督战了。

（70）当起航的命令发出的时候，他们便向撒拉米司进发并且稳稳当当地按照各自指定的地位排成了战斗的行列。那一天里由于夜间到来，已经没有足够的时间来进行战斗了，于是他们便为第二天的战斗作准备。但希腊人却是恐惧不安的，特别是从伯罗奔尼撒来的人们。他们害怕的原因是这样：既然他们是停驻在撒拉米司，那他们本身就是为保卫雅典人的国土而战斗了；如果他们吃了败仗，他们就一定会给封锁在岛上而无法后退，可是自己的土地却完全无法保卫了。

（71）就在第二天晚上，异邦人的陆军开始向伯罗奔尼撒进攻了。虽然如此，希腊人还是使用了一切可能的方法来阻挡异邦人从陆地上向他们进攻。原来当伯罗奔尼撒人得知列欧尼达司的士兵们在铁尔摩披莱阵亡之际，他们立刻便从他们的各个城邦赶到一起，并在地峡上扎下了营寨。他们的将领则是列欧尼达司的兄弟，阿那克桑德里戴斯的儿子克列欧姆布洛托斯。他们在那里驻扎并切断了司凯隆路，此后又在大家商议决定之后横贯着地峡修筑了一道壁垒。由于那里有成千上万的人而又是大家一齐动手，这个工程顺利地完成了。因为他们把石头、砖、木材和满装着沙子的篮子都搬了来，而且集合到那里做工的人们不分日夜，是从来也不停止的。

（72）把所有自己的人都召到地峡来做工的希腊人是拉凯戴孟人和全体阿尔卡地亚人、埃里司人、科林斯人、希巨昂人、埃披道洛斯人、普里欧斯人、特罗伊真人、赫尔米昂涅人。这些是集合在那里参加修筑工事的人们，他们对希腊所遭到的危险是非常害怕的。但是其他的伯罗奔尼撒人却毫不关心。但无论如何，奥林匹亚祭和卡尔涅亚祭是都已经过去了[(14)]。

（73）伯罗奔尼撒住着七个民族，其中的两个民族阿尔卡地亚人和库努里亚人是土著并住在他们一向居住的地方。阿凯亚人这个民族从来没有离开过伯罗奔尼撒，但是他们离开了自己故土而住到别的地方去。七个民族当中的其他四个民族是从外面来的，他们是多里斯人、埃托利亚人、德律欧披司人、列姆诺斯人。多里斯人有许多有名的市邑。但埃托利亚人则只有一个埃里司。德律欧披司的市邑则有赫尔米昂涅和与拉科尼亚的卡尔达米列相对的阿西涅。全部帕洛列阿塔伊人都是属于列姆诺斯人的；库努里亚人被认为是伊奥尼亚人，是唯一的土著伊奥尼亚人。他们是奥尔涅阿塔伊人[(15)]及其邻近的居民，但是由于阿尔哥斯人的统治和时间的结果，他们却变成多里斯人了。在这

七个民族当中，除去我上面所说的城市之外，所有的城市都是采取旁观的中立立场的。而如果我能够随便讲话的话，则那些城市这样一来，就是站到敌人的一面去了。

（74）这样，在地峡地带的那些人看到他们的水师并没有获胜的希望，便好像大难临头成败在此一举那样地拼命工作。但是在撒拉米司的人们，虽然他们听到了这个工程，却非常害怕。这与其说是为了他们自己，却毋宁说是为了伯罗奔尼撒而担心，一时他们只是站在那里相互喃喃交语，心里奇怪优利比亚戴斯何以如此不智，但终于一致爆发成为不满的议论。于是举行了一次会议，会上对于和先前同样的事情辩论了很久，有的说他们必须到伯罗奔尼撒去，不惜为了那个地方而冒险，而不应当留下为已为敌人武力占领的国土作战。但是雅典人、埃吉纳人和美伽拉人却主张留下，保卫他们当时所在的地方。

（75）当铁米司托克列斯看到他自己的意见为伯罗奔尼撒人的意见所压倒的时候，便悄悄地退出了会议的议席，派一个人乘船到美地亚水师的阵地去，命令他务必送达一个信息。这个人的名字是西琴诺斯，他是铁米司托克列斯的一名家丁，又是铁米司托克列斯的子女的保育师。在这之后，当铁司佩亚人接受移民为市民的时候，铁米司托克列斯便使他成为一名铁司佩亚的公民，同时又使他变成一个富有的人。现在他乘着船来到异邦军的将领的地方来，向他们说："雅典人的将领背着其他希腊人把我派来向你们报告（因为他是站在国王利益的一方面，故而他希望你们，而不是希腊人取得胜利），希腊人已经被吓得手足失措并正在准备逃跑了，而如果你们能防止他们逃窜的话，那你们就可以成就一项前无古人的功业。因为他们的意见既并不一致，又不想再对你们进行抵抗，这样你们将会看到在他们中间，你们的朋友对你们的敌人交起手来。"他说了这话之后就离开了。

（76）波斯人认为这个说法是可以相信的，于是他们首先使许多波斯人在撒拉米司和本土之间的一个普叙塔列阿小岛上登陆。而随后到夜半的时候，他们便把西翼向撒拉米司方面推进以便对它进行圆形的合围，而停泊在凯欧斯和库诺叙拉的人们也向海上出航，他们的船只控制了全部海峡地带直到穆尼奇亚的地方。他们这次出航海上的目的是无论如何也不叫希腊人逃跑，把希腊人封锁在撒拉米司并要希腊人为阿尔铁米西昂一役付出代价。至于波斯军队在叫做普叙塔列阿的小岛登陆的意图则是这样：一朝在这里发生海战的时候（原来这个小岛正

当将要发生的海战的冲要之处），人和破船就会被海水冲到这里来，这样一来，他们就可以救援自己方面的人，同时还可以歼灭敌方的人。这一切都是他们偷偷摸摸地背着他们的敌人干的。因此他们在夜里一睡也未睡，而做了这样的一些准备工作。

（77）至于神托，我不能说它不是真的；当我亲眼看到下面的一些事情时，我也并不试图否定那些他们讲得十分清楚的事情：

当他们用层层的船只，围住了

佩戴黄金宝剑的阿尔铁米司的神圣海岸

和那海浪拍击的库诺叙拉；

当他们满怀妄想，夺去了雅典的光荣，

以恣意的骄睢，贪求完全的饱足。

那疯狂的暴怒，那绝灭百族的野心，

终必烟消云散；因为这是天理不容。

青铜将和青铜撞击，那赫然震怒的战神，

命令用血染红四海。但是洞察一切的克洛诺斯之子（指宙斯——译者）和女王尼凯

将把自由的曙光赐给希腊。

看到这样的事情又听到巴奇司说得如此清楚明白，则我既不敢在神托的事情上反对他，又不能认可别人的反对论调了。

（78）但是在撒拉米司的将领们中间，发生了激烈的争论。他们那时还不知道异邦军的舰船已经把他们包围，而是以为敌人还在白天他们看到敌人时所在的地方。

（79）正当他们争论的时候，吕喜玛科斯的儿子阿里司提戴斯渡海到他们这里来了。他是一个雅典人，但是曾在市民中间受过贝壳流放的处分；根据我听到的关于他的立身处世的人品的说法，我自己就深信，他是雅典最优秀的和最正直的人物。这个人来到之后就站在会场门外的地方把铁米司托克列斯叫了出来，尽管铁米司托克列斯不仅不是他的朋友，而且是他的不共戴天的敌人。但是鉴于当前面临的重大危险，他才把旧怨放到脑后，而把铁米司托克列斯叫出来和他谈话。原来他已经听到说，伯罗奔尼撒人一心想把船只开到地峡那里去。因此当铁米司托克列斯出来见他的时候，阿里司提戴斯就说：“不管是在

先前别的场合下，还是在目前，我们都应当比试一下，看我们两个人谁能为祖国做出最有用处的事情。我现在告诉你，关于伯罗奔尼撒人从这里撤离水师的事情，谈得多谈得少那总之是完全一样的。而我把我亲眼目睹的事情告诉你吧，现在即使是科林斯人和优利比亚戴斯想乘船逃脱，他们也做不到了；我们已四面八方陷入我们敌人的重围了。现在你进去把这件事告诉他们吧。”

（80）铁米司托克列斯这样回答说：“你的劝告十分有用，而且你带来了很好的消息，因为你到这里来的时候，已经亲眼看到了我期望会发生的事情。你知道美地亚人所做的事情正是我自己引起来的。因为当希腊人自己不想准备战斗的时候，那就有必要强迫他们这样做了。但是，现在你既然带来了这个好消息，那就请你自己把这个消息报告给他们吧。如果我报告这个消息的话，他们会以为这是我捏造的消息，因此他们决不会相信我说的话，而以为异邦人是决不会做如你所说的这样的事情的。你自己去告诉他们，把经过的情况对他们说了吧。当你告诉他们的时候，如果他们相信你的话，那最好了；如果他们不相信你的话，那事情反正对我们是一样的。因为如果如你所说，我们已在四面八方被包围起来的话，那他们便再也不能逃跑了。”

（81）于是阿里司提戴斯就走到他们面前把这个消息告诉了他们。他说他是从埃吉纳来的，他是好不容易才躲过了敌人的视线偷渡了封锁线的，因为希腊的全部水师已经给克谢尔克谢斯的水师包围起来了，故此他说他们最好是做保卫自己的准备。他这样说了之后就离开了。于是他们又争论起来，因为大部分的将领是不相信这个报告的。

（82）可是在他们还不相信的时候，一只载着铁诺斯的逃脱者的三段桡船到他们这里来了，这只船的将领是索喜美涅斯的儿子，一个叫做帕那伊提乌斯的人，这个人把全部的真实情况报告给他们了。由于铁诺斯人的这一行动，他们的名字便和击败了异邦军的那些人的名字，一齐给刻在戴尔波伊的三脚架上。逃到撒拉米司来的这只船再加上过去在阿尔铁米西昂逃来的列姆诺斯人的那只船，使先前尚缺两只船便是三百八十只的希腊水师恰恰补足了这个数目。

（83）希腊人终于相信铁诺斯人所讲的话，于是便准备作战了。那正是刚刚破晓的时候，他们把士兵召集起来开会，铁米司托克列斯就在会上作了一次比其他任何人都精彩的演说。他的演说的要旨始终是把

一个人的本质和天性当中好的东西和坏的东西加以对比，而劝告他们选择其中好的东西。演说结束之后，他便命令他们上船了。而正当他们上船的时候，那只被派出去接埃伊阿奇达伊族[(16)]的三段桡船也从埃吉纳回来了。于是希腊人的全部水师便乘船向海上出发了。而在他们刚刚解缆前进的时候，异邦军便立刻向他们攻过来了。

（84）于是其他的希腊人便开始把船回转过来，想使它们靠岸，但是这时一个雅典人、帕列涅区的阿美尼亚斯乘着船冲到前面去向敌人的一只船进攻。他的船和敌人的船舷相接纠缠到一处不能分开，于是其他人这时便来援助阿美尼亚斯而加入了战斗。这便是雅典人关于战斗的开始的说法。但是埃吉纳人却说，引起战端的船却是派到埃吉纳去接埃伊阿奇达伊族的那一只。他们的说法是这样：他们看到了一个妇人的幻影，这个妇人高声向希腊全部水师讲话激励他们，而在一开头，她是用这样的话谴责他们的："卑怯的人们啊，你们这是在干什么，你们要把船倒退到什么地步啊？"

（85）然而，配置在雅典人对面的是腓尼基人（因为他们是在向着埃列乌西斯的一面，即西面的一翼），而配置在拉凯戴孟人对面的是伊奥尼亚人，他们占着东面的一翼，离披莱乌斯极近。但他们中间有少数人，像铁米司托克列斯指令他们那样，在战斗中表现出敷衍的样子，不过他们大多数却不是如此。我可以列举出许多歼灭了希腊船只的三段桡船的统帅的名字，可是在这些名字中间我只愿意提出两个人的名字来，那就是安多罗达玛司的儿子提奥美司托尔和希司提埃伊欧斯的儿子披拉科斯，他们两个人都是萨摩司人。我所以只提到他们两个人是因为提奥美司托尔曾因这次的战勋被波斯人任命为萨摩司的僭主，披拉科斯则被列名为国王的恩人并被赠给大量的土地。国王的这些恩人在波斯语中是叫做欧洛桑伽伊。

（86）以上就是关于这些人的情况了。但是大量的船却在撒拉米司沉没了，其中有的是给雅典人击毁的，有的是给埃吉纳人击毁的。原来希腊人是秩序井然地列队作战的，但异邦军这时却陷于混乱，行动时也毫无任何确定的计划，因而他们遭遇到实际发生的这样一个结果那是很自然的事情。虽然如此，在那一天里，比起埃乌波亚之役来，他们已完全不同，而且证明自己确实是勇敢得多了，每个人都拼命作战，他们都很怕克谢尔克谢斯，而且每个人都以为国王的眼是正在看着他的。

（87）至于其他的一些人，我不能确实地说出异邦人或是希腊人他们每个人是如何作战的。但是在阿尔铁米西亚身上却发生了这样一件事情，这件事情使她受到国王的、比先前更大的尊敬。当国王的水师陷于一团混乱的时候，阿尔铁米西亚的船正在给一只阿提卡的船所追击，（原来在她的前面有自己一方面的其他船只，但她的那只船却恰好是离敌人最近的），故而她无法逃脱。于是她便决定做一件将来会对她有利的事情。当她在雅典人的追击之下逃跑之际，她却向友军的一只船进行突击，而在那只船上有卡林达人和卡林达国王本人达玛西提摩斯。可能当他们还在海列斯彭特的时候，她和他有过一些争吵，但是我不能说她这次的行动是有预定的目标，还是由于偶然经过她的进路，卡林达人才遇到了她的。现在既然她向这只船进攻并把它击沉，她便很幸运地给自己求得了双重的利益。因为，当阿提卡的三段桡船的统帅看到她进攻异邦军的船，他便以为阿尔铁米西亚的船或者是一只希腊船，或是一只倒戈为希腊人作战的异邦船，这样他便转到别的方面对付其他的船去了。

（88）由于这样的一个幸运的机会，结果她竟逃出虎口而免除了杀身之祸。更有进者，这件事的结局是：她做了伤天害理的事情，却反而在克谢尔克谢斯的面前赢得了莫大的荣宠。据说国王在督战时看到她向一只船进攻，当时侍立在他身旁的一个人就说："主公，请看阿尔铁米西亚战斗得多么卖气力，看她怎样把一只敌船击沉了啊！"于是克谢尔克谢斯就问是否真是阿尔铁米西亚做出了这样的事情，他们证实了这件事情，因为他们说，她的船的标志他们是知道得很清楚的；而且他们认为她击沉的那只船是敌人的船。对她来说，正如我在前面说的，当然有其他种种幸运的机缘，然而最幸运的却是，卡林达人船上的人没有一个生还来控诉她的。克谢尔克谢斯听到他们告诉他的一切之后，据说他说，"我手下的男子变成了妇女，而妇女变成男子了"。人们说，克谢尔克谢斯就是这样讲的。

（89）在这次的苦战当中，克谢尔克谢斯的兄弟、大流士的儿子、水师提督阿里阿比格涅斯阵亡了。与他同时阵亡还有其他许多知名的波斯人、美地亚人和其余的同盟者，但希腊人方面阵亡的却不多。原来希腊人会游泳，因此他们中间失掉了船，却没有在肉搏战中丧命的人们，都游泳渡海到撒拉米司去了；但是异邦军的大多数却由于不会游泳而淹死在海里。而当最前面的船逃跑的时候，他们损失的人最多；

原来列阵在最后面的人们想乘着船挤到前面去，以便使国王看到他们也是在勇猛地战斗，这样就跟自己前面逃跑的那些船只冲撞到一起了。

（90）而且，在这一混乱当中还发生了这样的事情。有一些船只被摧毁的腓尼基人到国王这里来，控告伊奥尼亚人的背叛行为。他们说正是由于伊奥尼亚人的背叛行为，他们才失掉了自己的船只的。至于这件事的结果，则伊奥尼亚人的统帅们并没有被处死刑，但是向他们进行控诉的腓尼基人却得了下面我要讲到的回报。如前所述，原来正当他们还在讲着话的时候，一只萨摩特拉开的船向一只阿提卡的船进攻，而当阿提卡的船正在沉没的时候，一只埃吉纳的船又攻上来把这只萨摩特拉开的船击沉了。但是擅长于投枪的萨摩特拉开人却用一阵投枪把击沉了他们的船只的那只船上的人一扫而空，然后跳上对方的船而自己占有了它。这样一来，伊奥尼亚人便得了救，原来当克谢尔克谢斯看到他们这样赫赫的战勋时，他感到极度的愤慨并想把所发生的这一切归罪于腓尼基人，于是他便转向腓尼基人，命令人们把这些腓尼基人枭首，因为他认为本身是懦夫的人是不配控告比他要勇敢的人的。原来，当克谢尔克谢斯坐在称为埃伽列欧斯的、对着撒拉米司的一座山下的座位上，看到自己一方面的人在战斗中表现任何战功的时候，他总是要问立功的人是谁，而他的史官就把三段桡船的统帅，他的父亲和他所属的城邦的名字记录下来。此外，伊奥尼亚人的朋友、波斯人阿里阿拉姆涅斯当时也在国王的身旁，在搞垮腓尼基人的这件事上他多多少少也是出了一份力的。

（91）克谢尔克谢斯的人们就是这样对待腓尼基人的。异邦军既然被击溃并想逃到帕列隆去，埃吉纳人便在海峡地带埋伏下来伏击他们并且立下了赫赫的战功。原来，雅典人在混乱中间击沉了所有那些想抵抗或是想逃窜的船只，而埃吉纳人对付的目标则是离开海峡想逃出战场的那些船只。所有那些逃出了雅典人之手的船只，结果很快地就窜到埃吉纳人的伏击范围里面去了。

（92）这时有两只船在那里遭遇到一起了，一只是铁米司托克列斯的追击的船，另一只是埃吉纳人克利欧斯的儿子彼律克利托斯所乘坐的船。而这只船又在袭击一只西顿人的船，西顿人的这只船正是捕获了在司奇亚托斯那里担任放哨任务的埃吉纳船的那只船，在这只埃吉纳船上的是伊司凯诺斯的儿子披铁阿斯，波斯人对这个人的英勇十分钦

佩，而使这个满身带伤的人仍然留在船上。当这只西顿的船被拿捕的时候，船上的波斯人当中就有披铁阿斯，因此披铁阿斯便安全地回到埃吉纳了。当波律克利托斯看到阿提卡的船的时候，他由于提督船的标志而认识到它，于是他便向铁米司托克列斯号叫痛骂，他责怪铁米司托克列斯说，铁米司托克列斯曾说埃吉纳人是和波斯人站在一边的。然而波律克利托斯是在对一只敌船进行攻击之后，才向铁米司托克列斯发出了这样的责难的。至于那些船只保全下来的异邦军，则他们逃到帕列隆去并且投到陆军的庇护之下了。

（93）在这一次海战里，在希腊人当中得到最大荣誉的是埃吉纳人，其次是雅典人。个人当中得到最大荣誉的是埃吉纳的波律克利托斯和两个雅典人，阿那几洛斯区的埃乌美涅斯和追击阿尔铁米西亚的那个帕列涅区的阿美尼亚斯。如果他知道是她在那只船里的话，则除非他拿捕了她的船或是自己的船被拿捕，他是决不肯干休的。雅典的统帅曾经得到过这样的指令，凡是生擒阿尔铁米西亚的人可以得到一万德拉克玛的奖赏。因为一个妇女竟前来向雅典进攻，这实在是使人十分愤慨的事情。然而，正如我方才所说的，她竟逃掉了，而船只得以保全的其他人等也都在帕列隆了。

（94）根据雅典人的说法，科林斯的水师提督阿迪曼托司正当双方的水师开始交手的时候，他竟被吓住而惶恐万状，进而扬帆逃遁了。而当科林斯人看到他们水师提督的船逃脱的时候，他们也都和他一样地溜走了。可是据说当他们逃到撒拉米司地方雅典娜·司奇拉斯神殿所在地的附近时，他们承蒙上天的嘉佑，遇到一只不知是谁派遣来的船，而在这只小船靠近科林斯人之前，他们对于水师的情况是一点也不知道的。下面的情况使他们推知这件事是出自天意的：当这只小船驶近他们的船只时，小船里的人们喊道："阿迪曼托司，你把你的船只掉过头来逃跑这样你便背叛了希腊人；可是现在他们已完全实现了他们所祈求的、能够战胜敌人的想法，他们今天已取得胜利了。"他们这样讲，但阿迪曼托司不肯相信他们的话，于是他们又说，如果人们发现希腊人没有取得胜利的话，则他们甘愿去做人质并被杀死。于是阿迪曼托司和其余人等便真地掉转过船头，返回水师的阵地，但这时这里的胜负之局早已确定了。雅典人关于科林斯人的报道就是这样的，但科林斯人却否认这样的说法。他们说他们是处在战斗的最前列，所有其他的希腊人都可以为他们作证的。

（95）但是吕喜玛科斯的儿子阿里司提戴斯在撒拉米司的这一骚乱中做出了下列的事情，我在刚才曾提到说这是一个十分出众的雅典人：他率领着配列在撒拉米司沿海地带的许多雅典重武装兵，使他们渡海在普叙塔列阿岛上登陆，结果他们把那个小岛上的全部波斯人都给杀死了。

（96）海战告一段落之后，希腊人便把还漂浮在那一带水域上的所有残破的船拉到撒拉米司去并且为下一次的战斗作准备，因为他们以为国王会驱使他那残存的船只卷土重来的。但是许多残破的船只却被卷到西风里去，而给带到阿提卡的称为科里亚斯的海滨地带来了。这样一来，不仅仅是巴奇司和穆赛欧斯所说的关于海战的其他预言得以应验，就是在许多年前一个雅典的神托解释者吕西司特拉托斯所预言的关于被冲到这里岸上的破船的话，也是希腊人当时完全没有注意到它的含义的话，也应验了：

> 就是科里亚斯的妇女们也将要以桡为薪来烧饭的。

不过这事是在国王离开之后才发生的了。

（97）当克谢尔克谢斯知道了他所遭受的惨败的时候，他就害怕希腊人会由于伊奥伊亚人的建议或基于自己的考虑而到海列斯彭特去把他的桥梁毁掉，这样他就会被切断退路而留在欧罗巴，并有遭到杀身之祸的危险，因此他就打算逃走了。但是为了不使希腊人和他自己的人发现他的这样一个打算，他便打算修筑一条大堤通过撒拉米司，并把腓尼基的商船连成一列用来代替浮桥和壁垒，就仿佛他还要进行一次海战而作战斗准备似的。所有其他的人看到他这样做，都深信他是一心一意地打算留在那里并把战斗继续下去，然而这一切都瞒不过玛尔多纽斯，他根据过去自己的经验，对于克谢尔克谢斯的意图是知道的最清楚的。

（98）正当克谢尔克谢斯这样做的时候，他便派一名使者到波斯去报告他目前的不幸遭遇。在人世里面再也没有人比这些使者传信传得更快了，原来波斯人是这样巧妙地想出了办法的。据说，在全程当中要走多少天，在道上便设置多少人和多少马，每隔一天的路程便设置一匹马和一个人；雪、雨、暑热、黑夜都不能阻止他们及时地全速到达他们那被指定的目的地。第一名骑手把命令交给第二名，第二名交给第三名，这样这个命令依次从一个人传给另一个人，就仿佛像是希腊

人在崇祀海帕伊司托斯时举行的火炬接力赛跑一样。波斯人把这样的驿站称之为安伽列昴。

（99）当第一个信息来到苏撒，报道克谢尔克谢斯已攻下了雅典的时候，它使留在国内的波斯人欢欣鼓舞非常，以致他们把桃金娘的树枝撒到所有的道路上，他们焚香，而且他们自己还沉醉在牺牲奉献式和各种欢乐的事情上。但是随着第一个信息而到来的第二个信息，却使他们大为沮丧，他们竟把他们的衣服撕碎，继续不断地哭叫哀号，而把一切过错推到玛尔多纽斯身上。波斯人这样做，与其说是痛惜船只方面的损失，毋宁说是担心克谢尔克谢斯本人的安全。

（100）因此，一直到克谢尔克谢斯本人回来加以制止的时候，波斯人才停止了这样做。另一方面，玛尔多纽斯看到克谢尔克谢斯由于海战之故精神大为消沉并疑心到克谢尔克谢斯会计划从雅典撤退，因此他自己私下里便以为他会由于曾说服国王出征希腊而受到惩罚，并以为他最好还是不惜冒险或者是把希腊征服，或者是在成就了崇高的功业之后光荣地一死。当然，他还是希望能把希腊征服的。在他作了这一切的考虑之后，他便这样建议说："主公，请不要悲痛，也不要由于我们所遭到的事情而垂头丧气，认为是受到了什么巨大的不幸。对于我们来说，一切的结局不是决定于木材，而是决定于人马。那些自以为是取得了辉煌胜利的人们，没有一个人会从他的船上下来试图和你对抗，在本土这里也没有任何这样的一个人；那些反抗过我们的人已经得到了他们应有的惩罚。因此，如果你愿意的话，让我们立刻去进攻伯罗奔尼撒吧，或者如果你觉得等一等好，那这样做也可以的。不要沮丧吧，希腊人无论如何也不能逃脱他们对现在和先前所做的事情的责任，无论如何也不能逃避使他们不成为你的奴隶的。因此你最好是按照我的话去做。但是，如果你已决定把你的军队引开，那我仍然有一个计划向你陈说。国王，不要叫波斯人受到希腊人的嘲笑吧。因为，如果你的事业受到损害，那也决不是波斯人的过错，而且你也不能说，我们在任何地方做得像是懦夫。而如果腓尼基人、埃及人、塞浦路斯人和奇里启亚人表现出自己是卑怯的人的话，那这个灾难也决不会牵涉到波斯人的。因此，波斯人既然没有可以归咎的地方，那么还是听我的劝告吧。如果你已决定你不再留在这里，那么就率领着你的军队的主力回到家乡去吧。但是我愿意在你的大军中挑选三十万人，以便在奴役希腊之后把它献给你。"

（101）克谢尔克谢斯听了这一番话之后，他就好像苦尽甘来那样地欣然喜悦了。于是他告诉玛尔多纽斯说，在他先考虑采取这两个计划中的哪一个之后就会给他回答的；当他和他召集来的那些波斯顾问商议的时候，他觉得也应该把阿尔铁米西亚找来参加会议，因为他认为在前次的会议上，只有她一个人是懂得最好应当如何做的。当阿尔铁米西亚到来的时候，克谢尔克谢斯便下令所有其他人等即波斯顾问和他的近卫士兵一概退去，然后对她说："玛尔多纽斯认为我应当留在这里并向伯罗奔尼撒进攻，因为他说波斯人和陆军对于我们这次的灾难毫无责任，而且他们很愿意向我证明这一点。因此他的意见是要我这样做，否则的话，他自愿从我的大军中选拔三十万人并想在将来把奴役的希腊交给我。而依照他的劝告，则我应当率领着其余的军队回国（正如关于前次的海战，你曾对我作了要我不去进行海战的正当劝告），因此现在我向你请教，请你告我，你认为在这两件事当中我应当做哪一件。"

（102）听到对她所作的这样的垂询之后，她就回答说："国王，要回答你的垂询，说出哪一个办法最好，这是困难的事情。但是在目前的情况下，我以为最好是你自己回国，让玛尔多纽斯偕同他希望得到的人们留下，如果他愿意并保证做到他所讲的一切的话。如果他平定了他自谓可以平定的一切地方并且在他所谈到的目的上面得到成功，那么，主公，这成就是你的，因为这是你的仆人们所做的事情。但如果事情的结果与玛尔多纽斯的看法相反的话，既然你本人和你的全家安全无事，那这对你也不是十分不幸的事情。因为在你和你的全家安全无事的时候，希腊人就必须常常为保全他们自己的性命而进行战斗。至于玛尔多纽斯，则如果他遭到什么灾难的话，根本可以不把这件事放在心上，而如果希腊人所杀死的只不过是你的仆人的话，那他们的任何胜利都不会是一次真正的胜利。至于你呢，你在把雅典烧掉之后，可以回国去，因为这样做，你已经达到你这次远征的全部目的了。"

（103）阿尔铁米西亚的意见使克谢尔克谢斯深感满意，因为她所说的恰巧是他自己的想法。实际上，在我看来，纵令所有的男女人等一致劝他留下，他也是不会这样做的。他实在是给吓坏了。他对阿尔铁米西亚表示了感谢之意以后，就派她带领跟着他从军的几个庶子到以弗所去了。

（104）他派了一个叫做海尔摩提莫斯的人担任他的庶子的保护人；海尔摩提莫斯是佩达撒人，他在宦官当中，是最受克谢尔克谢斯尊重的。〔佩达撒人是居住在哈利卡尔那索斯人的上方的。在这些人当中有这样的事情发生，当有什么凶事不久将在他们城市周边居住的所有人们身上发生的时候，雅典娜的女祭司就会长出一大把胡须来。这样的事在他们那里已经发生两次了。

（105）海尔摩提莫斯就是从这个佩达撒出身的〕[17] 他为了加到他身上的不正行为，而进行了人类当中我所知道的最残酷的报复。他曾为敌人所俘和出卖，买他的是岐奥斯人帕尼欧纽斯，这是一个立身处世极其卑鄙龌龊的人物。他总是取得容貌秀丽的男童，把他们阉割然后把他们带到撒尔迪斯和以弗所去，就在那里把他们以高价出手；因为在异邦人眼里，宦官比正常的人要值钱，因为他们对宦官是完全信任的。而海尔摩提莫斯就是帕尼欧纽斯为了做生意而阉割的许多人中间的一个，不过海尔摩提莫斯还不算是在一切事情上都不幸的。原来，他随同其他的呈献品从撒尔迪斯被带到国王那里去，久而久之，他在克谢尔克谢斯的宦官中间获得了最大的荣宠。

（106）正当国王在撒尔迪斯那里准备率领他的波斯军队进攻雅典的时候，海尔摩提莫斯为了手头的某件事情来到了美西亚所属的、住着岐奥斯人的一个叫做阿塔尔涅乌斯的地方，在那里他遇到了帕尼欧纽斯。当他认清楚是帕尼欧纽斯本人的时候，他就和帕尼欧纽斯进行了友好的长谈，他说他今日的一切幸福都是由于帕尼欧纽斯的缘故，并告帕尼欧纽斯说，如果帕尼欧纽斯把妻子儿子带到这里来住的话，那他会报答而使帕尼欧纽斯也得到幸福的，此外并答应帕尼欧纽斯这样那样的事情；帕尼欧纽斯高兴地接受了他的请求，因而把他的妻子儿子带了来。但是海尔摩提莫斯在控制了帕尼欧纽斯和他的全家之后，就对他说："你这个用世界上最卑鄙肮脏的买卖来谋生的东西，告诉我，我或是我家里的先人对你或是你家里的人做了什么缺德的事，使你把我弄得不成个男人而变成什么也不是的一个东西？你以为诸神丝毫不知道过去你干的那些勾当吗。但是诸神的天理昭彰，结果由于你所做的恶事，你仍然要落到我的手里，而现在你将要心悦诚服地接受我加到你身上的全部惩罚了吧。"对帕尼欧纽斯这样地谴责了之后，他便把帕尼欧纽斯的儿子们带到他跟前来，强迫他阉割他自己的四个儿子。帕尼欧纽斯迫不得已这样做了。这样做了之后，他的儿子们又被

迫阉割了他的父亲。天罚和海尔摩提莫斯对帕尼欧纽斯便是这样进行了报复的。

（107）克谢尔克谢斯把他的孩子们托给阿尔铁米西亚带到以弗所去之后，他便召见玛尔多纽斯，嘱告他从军队中选拔出他所需要的那部分并要他试着做到他自己所保证的事情。这就是那天白天里的事情。到了夜间，国王下令各将领从帕列隆起航，以全速再返回海列斯彭特以便守护桥梁使国王通过去。当异邦军在途中走近佐斯泰尔的时候，他们把从陆地向海中伸出的一些细长的海角认成是船只，因此逃了很远的一段路；但是随后不久知道了那不是船而是海角，他们才集合起来继续他们的航行。

（108）在天亮的时候，希腊人看到陆军还停驻在原来的地方，便以为水师也还在帕列隆；他们以为还会发生一场海战，于是便准备进行防卫。但是在他们知道水师已经离开的时候，他们立刻决定跟踪追击；因此他们就一直跟踪克谢尔克谢斯的水师直到安多罗斯的地方，但是仍看不到敌人的影子。而当他们来到安多罗斯的时候，他们就在那里进行了商议。铁米司托克列斯宣布他的意见，认为他们应在岛屿中间推进，而在追击敌船之后，便应一直航行到海列斯彭特那里去把桥梁毁掉。但是优利比亚戴斯的意见恰恰相反，他认为把桥毁掉等于是对希腊做了有最大损害的事情。他说如果波斯人的退路被切断而不得不留在欧罗巴的话，他们是不会试图保持平静无事的状态的，因为，他如果无所动静的话，这对他本人的事情既无好处，他又不能找到任何回家的道路，但他的军队却会饥饿而死。但如果他振作起来一直不停地继续活动，那就很可能欧罗巴的每一个市邑和民族或是被他征服，或是在这之前和他结城下之盟而分别地归附于他；而今后他们便会取得希腊土地每年生产的谷物作为他们的粮食。可是他以为波斯人在海战中吃了败仗之后不会留在欧洲，因此可以放他一直逃回他自己的国土。这样今后大家所争夺的就是他的土地，而不是希腊的土地了。其他的伯罗奔尼撒的将领们也同意这个意见。

（109）当铁米司托克列斯看到他不可能说服他们大多数的人航行到海列斯彭特去的时候，他便改变方针转向雅典人（因为他们对于波斯人的逃跑感到最大的愤怒，他们打算甚至自己到海列斯彭特去，如果其他的人不愿意去的话），对他们说："我自己常常亲眼看到，而更常常听到这样的事情：被打败的人们，如果他们被追击到穷地的时候，

他们会反身再战并且会补偿了他们以前的损失的。因此我要告诉你们（我们击退了像云霞一样的这一大群敌人，乃是我们自己和希腊所遇到的一大幸事），我们还是不要追击那些逃跑的人们了吧。要知道，取得了这场胜利的并不是我们，而是诸神和天上的英雄们，因为他们认为像亚细亚和欧罗巴这样大的地方由一个人来统治那是太大了，何况这个人又是一个邪恶的和不敬神的人呢。这个人怎样呢，他把圣物和人间的东西一体看待，他烧毁和抛弃神像，他还鞭打海洋并把枷锁投到里面去。但是目前我们的事业很顺利，那现在就让我们留在希腊，注意我们自己和我们的家族吧。在我们把异邦人完全赶跑的时候，让我们把我们的家园重新建立起来勤勉地耕种吧；而当明年春天到来的时候，让我们再航行到海列斯彭特和伊奥尼亚去吧。”他讲这一番话的意图，是要取得波斯人的某种信任，以便将来如果他可能在雅典人手中遭到什么灾难的话，他可以有个避难的地方。这样的事情，后来果然就发生了。

（110）铁米司托克列斯讲这番话是以欺骗为目的的，可是雅典人却听从了他的话；原来在过去他一直有智慧之士的令名，而如今又表现出他不但有智慧而且小心谨慎，故此他们不拘他讲什么都是愿意听从的。铁米司托克列斯使他们听从了自己的命令之后，他立刻派遣几名他相信不拘如何拷问也不会把他命令他们告诉国王的消息加以泄露的心腹乘船去向国王报信，而在这里面又有他的仆人西琴诺斯。当这些人来到阿提卡的时候，其他人等留在船里面，西琴诺斯则到克谢尔克谢斯那里去，向他说了这样的话：“雅典军的将军和全联盟军中最勇武和有智慧的人物，尼奥克列斯的儿子铁米司托克列斯派我来告诉你下面的事情：雅典人铁米司托克列斯愿意为你服务，因此在希腊人想追击你的船只并毁掉海列斯彭特的桥梁的时候阻住了他们。现在他要你径自回去，不会有任何东西阻碍你的。”在他们说了这番话之后，便回到自己的船里去了。

（111）但是希腊人现在他们既然不再打算进一步追击异邦人的水师，又不打算航行到海列斯彭特去把可以通行的桥梁破坏，他们于是便包围了安多罗斯以便把它拿下来，因为那里的人，也就是铁米司托克列斯向之要求金钱的最初的岛民，是不愿意给钱的。但是当铁米司托克列斯要他们知道，雅典人这次有说服和强制两位强大的神前来帮助他们，而安多罗斯人无论如何也要把钱交出来的时候，他们便回答

说，雅典既然受惠于善意助人的诸神，那它的强大和繁荣完全是理所当然的事情；然而安多罗斯人的土地却甚为狭小而且贫困和无力这两位恶意的神从不离他们的岛，而是永远喜欢纠缠在他们的岛上；既然受制于这样的神，则他们安多罗斯人是不会拿出钱来的。因为纵然雅典有权势，但它也决不能胜过他们的无能为力的。他们既然作了这样的回答和拒绝给钱，因此他们便被包围了。

（112）铁米司托克列斯的营私肥己的事件是层出不穷的。他利用他曾派到国王那里去的同样的那些使者，把威胁性的文书送到其他各岛去勒索金钱，并说如果他们不拿出他所要求的金钱时，他将率领希腊的大军到他们的地方来围攻他们并攻取他们的岛屿。这样他就从卡律司托斯人和帕洛司人那里聚敛了大量的资财，因为这些人听说安多罗斯由于站在美地亚的一边而受到围攻，而铁米司托克列斯是在所有的将领当中最受尊重的，对这些事情他们十分害怕，于是就把钱拿出来了。而我以为不止这些岛民，还有其他的岛民也给了钱，但是我却不能说得确实了。尽管如此，卡律司托斯人仍未能因此从灾难中获得喘息的机会，但是帕洛司人却用金钱买得了铁米司托克列斯的欢心，从而免除了战祸。这样，铁米司托克列斯便以安多罗斯为开端，背着其他将领从岛民那里勒索了金钱。

（113）克谢尔克谢斯麾下的人等在海战之后又等待了几天，然后就循着他们来时的原路返回贝奥提亚去了。原来玛尔多纽斯认为应当护送一下国王并且以为当时的季节是不适于作战的；他以为最好是在帖撒利亚过冬，到阳春到来的时候再向伯罗奔尼撒进攻。当他们到达帖撒利亚的时候，玛尔多纽斯首先在那里把被称为不死队的全体波斯人选拔出来，例外的只有他们的将领叙达尔涅斯（因为他自己说他是不能离开国王本人的），其次是波斯的胴甲兵和一千名骑兵，还有美地亚人、撒卡依人、巴克妥利亚人和印度人的步兵和骑兵。这些民族他是全部选拔的。至于他的其他同盟者，他只从每一个民族选拔一些人，这些人都是外表好和他知道有过一些好的事迹的人物。不过他所选拔的戴着颈甲和手甲的波斯人，作为一个民族来说，是比其他任何一个民族的人都要多的，次于他们的则是美地亚人；美地亚人在数目上诚然不逊于波斯人，可是在作战的实力上却不如了。这样全军的人数，加上骑兵，就达到三十万人。

（114）正当玛尔多纽斯选拔他的军队而克谢尔克谢斯在帖撒利亚的时候，从戴尔波伊有一个神托送到拉凯戴孟人的地方来，要拉凯戴孟人向克谢尔克谢斯要求对列欧尼达司的死亡加以赔偿并且接受他给予他们的任何答复。于是斯巴达人立即火速地派出了一名使者；他发现剩下的波斯全军还留在帖撒利亚，于是他便到克谢尔克谢斯那里去，对他说："美地亚人的国王，拉凯戴孟人和斯巴达的海拉克列达伊族要求你为他们的国王的死亡付出赔偿，因为在他保卫希腊的时候你杀死了他。"克谢尔克谢斯听到这话之后笑了起来；过了很久的时候，他才指着恰好站在他身旁的玛尔多纽斯说："那么，这里的这位玛尔多纽斯将会把他们应得的赔偿完全付与他们的。"

（115）使者把这句话记下之后就离开了；但是克谢尔克谢斯却把玛尔多纽斯留在帖撒利亚，他自己则火速地向海列斯彭特方面赶路，而在四十五天里来到了渡口，但是带回来的军队可以说是几乎等于零了。在行军途中，不管到什么地方，不管遇到什么民族，他们对这些人的谷物都一概加以掠夺而作为食粮。而在他们找不到任何谷物的时候，他们便吞食地上生长的草，剥树皮，摘树叶，不管它们是人们栽培的还是野生的，一概不留。他们就饿得干这样的事情。此外，在行军途中，他们中间又发生了瘟疫和赤痢，结果使他们丧失了性命。克谢尔克谢斯把一些病人留在后面，命令他在进军途中经过的那些市邑照顾他们，调理他们；他们有的给留在帖撒利亚，有的给留在派欧尼亚的昔利斯，有的给留在马其顿。在他向希腊进军时，他曾把宙斯的圣车留在昔利斯，但是在归途中他再也拿不回它了，因为派欧尼亚人把它送给了色雷斯人；而当克谢尔克谢斯向他们要求返还的时候，他们就说，住在司妥律蒙河河源地带附近的上色雷斯人把正在牧放中的马匹劫走了。

（116）当时在那里，一个身为比撒尔提亚人和克列司托尼亚国的国王的色雷斯人干出了一件超人的事业来。他自行拒绝承认自己是克谢尔克谢斯的奴隶，而逃跑到洛多佩山里面去。他还禁止他的儿子们随军到希腊去，但是他的儿子们不听他的话，因为他们一直希望看一看战争的场面，故而他们就随着波斯人出征了；正是为了这个原因，当他们六个人全部安全无伤地回到家中时，他们的父亲便挖掉了他们的眼睛。

（117）这就是他们所得到的报酬。但是经过色雷斯进军到渡口的波斯人却赶忙地乘着他们的船只渡海到了阿比多斯，原来他们发现桥梁并没有搭在那里，而是已经给一场暴风雨摧毁掉了。这样，他们的进军便被阻止在那里，不过他们在那里得到的食物却比他们一路上得到的食物要多。由于他们过度的贪食和他们改换了饮用的水，这就使剩下的军队中又死掉了许多人。其余的人等就和克谢尔克谢斯一同来到了撒尔迪斯。

（118）但是还有下面的另一个传说。根据这个传说，则当克谢尔克谢斯从雅典进军到司妥律蒙河河上的埃翁的时候，他就不再从陆上进军，而是把他的军队委托叙达尔涅斯带到海列斯彭特去，他自己则乘上一只腓尼基船出发到亚细亚去了。在这次航行中，他遇到了从司妥律蒙河那方面来的、吹得海浪滔天的一场暴风。由于船上的人太多，以致克谢尔克谢斯的随行人员有许多都在甲板上面，再加上暴风雨对他也越来越猛烈，因此国王害起怕来，就向舵手呼叫，问他是不是有什么解救的办法。于是那个人便说："主公，除非船上的这些人当中去掉一部分，那是没有任何办法的。"据说克谢尔克谢斯在听到这话之后，便向波斯人说："波斯人，现在看来，我的安危既然系在你们的身上，因此这也就是考验你们是否关心我的时候了。"结果他们就在向他行礼以后，跳到海里去了。这样，船载变轻的船就安全地到达了亚细亚。在克谢尔克谢斯刚刚上陆的时候，他便因舵手的救命之恩而赐给他一顶黄金冠，但另一方面，又割下了这个舵手的头，因为他使许多波斯人丧了性命。

（119）以上便是关于克谢尔克谢斯的归还的另一种说法。但是从自己的方面来说，关于波斯人的遭遇的说法，以及这一说法的其他任何部分，我都不相信。因为，那舵手果真若向克谢尔克谢斯说了上面那样的话，那么我想，在一万个人当中也不会有一个人怀疑国王会采取下述的办法，即他会命令甲板上的那些波斯人，而且是第一流的波斯人下到船舱里面去，并把和波斯人人数相等的腓尼基桡手投到海里去。不，实际的情况乃是：克谢尔克谢斯是像我刚才所说的那样做的，他是率领着他的军队从陆路返回亚细亚的。

（120）这里还有一个明显有力的证据来证实这一点。大家都知道，当克谢尔克谢斯在归途中来到阿布戴拉的时候，曾和那里的人结成朋友[(18)]，并且把一把黄金的波斯刀和镂金的提阿拉斯[(19)]送给他们。

而依照阿布戴拉人的说法，不过这种说法我是完全不相信的，则当克谢尔克谢斯从雅典逃回的时候，正是在这里才第一次解开了他的腰带的，因为他认为到这里已经安全了。而阿布戴拉比起据说他们乘船的地方司妥律蒙和埃翁来，是更接近海列斯彭特的。

（121）至于希腊人这一方面，则他们既不能攻下安多罗斯，他们就到卡律司托斯去，而把那个地方蹂躏之后，便返回了撒拉米司。首先，在他们的最初虏获物当中，他们特别留出了三只腓尼基的三段桡船给诸神，一只在地峡奉献，这一只到我的时代还在那里；另一只在索尼昂奉献，再有一只则是在他们的当地撒拉米司奉献给埃阿司。在这之后，他们又分配了战利品并把其中最初的一批虏获物送到戴尔波伊去，用它们造了一座十二佩巨斯高的人像，人像的手里握着船嘴。这个像和马其顿人亚历山大的黄金像立在同一个地方。

（122）而希腊人在把最初的虏获物送到戴尔波伊去以后，便以全体希腊人的名义去请示神，问神对他们奉献给他的最初虏获物是否感到满足，是否感到满意；神说，他从其他希腊人那里得到的奉献物都可以这样说，但只有埃吉纳人却没有奉献什么东西，因此他向他们要求撒拉米司海战战勋的奖赏。埃吉纳人听到这话，他们立刻奉献了放在青铜桅杆上的三个黄金星，它在离克洛伊索斯的混酒钵最近的一个角落里。

（123）希腊人在分配了战利品以后，就乘船航行到地峡去，在那里授勋给在整个战争当中战功最大的希腊人。可是当将领们到来并在波赛东的祭坛地方各自投票以便确定他们的功勋谁是第一，谁是第二的时候，他们每个人都投自己的票，原来他们每个人都认为自己是功劳最大的，不过他们大多却一致把第二位让给铁米司托克列斯。因此他们每一个人只得到一票，但铁米司托克列斯却由于被放到第二位的关系，而得到了远比他们为多的票数。

（124）由于嫉妒的关系，希腊人不愿作出授奖的这样一个决定，他们未把这件事加以解决，便各自乘船返回自己的国家了。虽然如此，铁米司托克列斯的名声却宣扬开来了，整个希腊都推崇他，把他看成是远比其他希腊人有智慧的人物。他虽胜利了，可是由于他没有从参加撒拉米司战役的人们那里得到和他的战勋相适应的荣誉，于是他随后立刻就到拉凯戴孟去，想在那里得到荣誉。拉凯戴孟人隆重地欢迎

了他并且给他以崇高的荣誉。他们赠给优利比亚戴斯一顶橄榄冠，褒奖他的战勋，另一顶橄榄冠他们赠给了铁米司托克列斯，褒奖他的智慧和机智；他们还送他斯巴达的一辆最好的战车。他们对他大加颂扬，在这之后，他们就派了斯巴达的三百名精锐，即被称为骑士[(20)]的人们，护送他回去直到和铁该亚人相邻的地方。据我们所知道的，斯巴达人派人护送的人物，铁米司托克列斯要算是绝无仅有的了。

（125）但是当铁米司托克列斯从拉凯戴孟回到雅典的时候，铁米司托克列斯的一个敌人阿披德纳伊区的悌摩戴谟斯由于疯狂的嫉妒，就铁米司托克列斯的访问拉凯戴孟一事痛斥铁米司托克列斯，说他从拉凯戴孟人那里得到的荣誉，乃是托雅典之福，并不是由于他本人的关系。这个悌摩戴谟斯也决不是什么有名的人物。这个人一直不断地这样讲，直到铁米司托克列斯回答说："事情的真相是这样：如果我是一个倍尔比那[(21)]人的话，我就不会受到斯巴达人的这样的尊敬了，但尽管你是一个雅典人，唉，你却仍得不到这样的尊敬。"

（126）以上的事情就到这里了。另一方面，在波斯人中间已经是一位知名之士，而由于普拉塔伊阿事件变得越发有名的人物，帕尔那凯斯的儿子阿尔塔巴佐斯率领着玛尔多纽斯为自己选拔的军队中的六万名士兵把国王一直护送到渡口的地方。现在克谢尔克谢斯已到达亚细亚，而当阿尔塔巴佐斯在返回的途中行近帕列涅地方的时候，由于玛尔多纽斯在帖撒利亚和马其顿过冬而且他自己也毫不急于去和他其余的军队会合，因此他觉得，如果他不把他发现已经叛变的波提戴阿人变成奴隶，那是不对的。原来在国王经过了这个市邑，而波斯水师又从撒拉米司逃跑以后，波提戴阿人便公开地背叛了异邦人；帕列涅地方的其余的人民也这样做了。

（127）于是阿尔塔巴佐斯便围攻了波提戴阿人。他怀疑欧伦托斯的人们也背叛了国王，因此便把欧伦托斯也给包围了，领有这个市邑的是曾被马其顿人从铁尔玛湾赶走的波提埃阿人。在他包围并攻陷了欧伦托斯之后，他就把这些人带到一个湖的旁边，在那里把他们杀死，然后把他们的城市委托给卡尔奇底开人和托罗涅人克利托布罗斯来治理。这样，卡尔奇底开人就得到了欧伦托斯。

（128）阿尔塔巴佐斯在攻克欧伦托斯之后，就专心致志地来对付波提戴阿人了。除了他锐意进行这件事之外，司奇欧涅军的将领悌摩克

塞诺斯又帮了他的忙，因为悌摩克塞诺斯曾答应用里应外合的办法把这个地方出卖给他；我不知道他们起初是怎样勾结起来的（实际上，人们根本没有谈过这件事情），但是事情的结果如何，下面我却要说一说。每当悌摩克塞诺斯写信送给阿尔塔巴佐斯，或是阿尔塔巴佐斯写信送给悌摩克塞诺斯的时候，他们总是把信卷在一支箭的尾部，再用羽毛把这地方包起来，然后把它射到他们约定的地方。但是悌摩克塞诺斯想背叛波提戴阿人的阴谋被发现了；原来当阿尔塔巴佐斯把箭射到约定地点去的时候，他失手把它射到一个波提戴阿人的肩上。正像战时在战场上常常发生的情形那样，当这个人被射中的时候，很快地一大群人把这个人围了起来。他们立刻拔出了箭，从而发现了这封信，于是他们便把它带到他们的将领们那里去，当时他们联邦的其他帕列涅人也在那里。将领们展读了这封信，因此知道谁是叛徒，然而为了司奇欧涅人的缘故，他们决定不用背叛的罪名使悌摩克塞诺斯的声名扫地，因为他们害怕司奇欧涅人今后会永远洗不掉叛徒的污名。

（129）这样一来，人们就看破了悌摩克塞诺斯的背叛行为。而当阿尔塔巴佐司把波提戴阿人围攻了三个月的时候，在海上发生了一次为时颇久的大退潮，而当异邦人看到大海竟变成了一片沼泽地带的时候，他们便决定涉海到帕列涅去，可是当他们在这途中前进了五分之二，而在到达帕列涅之前还要走五分之三的路程的时候，一阵巨大的高潮袭来了。据当地的人说，高潮虽决不是罕见的事情，但那次的高潮却是比他们先前所看到的任何一次都要高。他们当中不会游泳的都给淹死了，而那些会游泳的则给乘船赶到他们这里来的波提戴阿人杀死了。依照波提戴阿人的说法，海水高涨和来潮以及波斯人遭此大难的原因乃是由于，正是这时死在海里的那些波斯人曾经亵渎过波赛东的神殿和城郊的波赛东神像。而我以为他们以这一点为原因是正确的。那些保全性命的人则给阿尔塔巴佐斯率领到帖撒利亚玛尔多纽斯的地方去了。

（130）以上便是护送国王的队伍的遭遇了。克谢尔克谢斯的全部残余的水师，在它逃离撒拉米司而到达亚细亚沿岸地带，并把国王和他的军队从凯尔索涅索斯渡到阿比多斯去以后，就在库麦过冬了。而在第二年春天刚刚到来的时候，他们便很快地在萨摩司集合，因为他们有一些船就是在那里过冬的。他们的兵员大都是波斯人和美地亚人。他们的将领是巴该欧司的儿子玛尔东铁司和阿尔塔凯耶斯的儿子阿尔

塔翁铁斯。阿尔塔翁铁斯又选拔他自己的外甥伊塔米特列斯和他们一起共同执行军事领导工作。但是由于他们遭受了沉重的打击，他们便不再继续向西方航行，也没有任何人极力主张他们一定这样做；但他们却驻留在萨摩司，监视着伊奥尼亚人，怕他们发动叛变。当时他们的全部船只，包括伊奥尼亚人所提供的船只以及其他船只一共是三百只；实际上他们根本没有料想到希腊人会来到伊奥尼亚，而是以为希腊人保住自己的国家便已经满足了。他们所以这样推想，是因为当他们从撤拉米司逃跑的时候，希腊人并没有追击，而是看他们逃掉便心满意足了。就海上而论，波斯人已经是从心里不敢有任何指望了，但是他们认为玛尔多纽斯在陆上是一定会取得胜利的。因此他们就在萨摩司计议，看可以给敌人以什么样子的伤害，并且听取从玛尔多纽斯那里来的有关他的活动的消息。

（131）可是在希腊人的这一方面，他们却由于春天的到来和玛尔多纽斯之驻留在帖撒利亚而行动起来。他们还没有开始集结他们的陆军，但他们那拥有一百一十只战船的水师却来到了埃吉纳。他们的陆军统帅和水师提督是美那列斯的儿子列乌杜奇戴斯，如果从子到父这样地追溯他的家系，则是美那列斯，海吉西拉欧斯、希波克拉提戴斯、列乌杜奇戴斯、安那克西拉欧斯、阿尔奇戴莫斯、阿那克桑德里戴斯、铁欧彭波斯、尼坎多罗斯、卡里拉欧斯、埃乌诺莫斯、波律戴克铁斯、普律塔尼斯、埃乌律彭、普罗克列斯、阿里司托戴莫斯、阿里司托玛科斯、克列奥达伊欧斯、叙洛斯、海拉克列斯。他出身王家的次支。上面所提到的人，除去列乌杜奇戴斯以次最初列举的七人以外，都是斯巴达的国王。雅典人的将领则是阿里普隆的儿子克桑提波司。

（132）当所有的船只来到埃吉纳的时候，从伊奥尼亚人那里有一些使者来到了希腊人的阵地，这些使者就在不久之前曾到斯巴达去，请求拉凯戴孟人给伊奥尼亚以自由。使者之中有一个人就是巴昔列伊戴斯的儿子希罗多德。他们起初的七个人结成了一个党派，阴谋把岐奥斯的僭主司妥拉提斯杀死，但是当他们同谋者中间有一个人把他们的计划说了出来而他们的阴谋因此泄露的时候，其余的六个人便偷偷地离开了岐奥斯，从那里他们到斯巴达去，而现在又来到了埃吉纳，请求希腊人乘船到伊奥尼亚去。希腊人好容易才被他们一直引导到狄罗斯那样远的地方去。但希腊人害怕到再远的地方去了，因为他们对那

些地方一点都不晓得。他们还害怕在那边到处会遇到敌人的军队，而且他们以为，萨摩司对他们来说和海拉克列斯柱[22]是同样远的。结果是：异邦人这方面不敢驶过萨摩司以西的地方，同时希腊人即使在岐奥斯人的请求之下，也不敢驶到狄罗斯以东的地方去。这样恐怖就在他们之间保持了一个缓冲地带。

（133）于是希腊人便乘船到了狄罗斯，而玛尔多纽斯就在帖撒利亚过冬了。他把他的大本营安设在这里之后，便从这里派出了一个名叫米司的埃乌洛波司人到各地的神托所去，命令他到他可以一试的一切神托所去请示神托。他发出这个命令时他想从神托知道些什么东西我是不知道的，因为没有人谈过这件事。但是，我以为他所问的不外是关于目前的事情，而不是其他。

（134）大家都知道这个米司到了列巴狄亚，在那里用钱运动了一个当地人下到特洛波尼欧斯洞去，他还到波奇司人的在阿巴伊地方的神托所去。他首先还到底比斯去，向伊司美诺斯的阿波罗请示（在那里，正和在奥林匹亚一样，是要用牺牲来请示神托的[23]）；此外他还用钱运动了一个不是底比斯人的异邦人到阿姆披阿拉欧斯神殿去睡在那里。底比斯人是禁止在那里请示神托的；原来阿姆披阿拉欧斯曾通过神托命令他们在下面的两件事当中任选其中之一而放弃另一件事情，即或是把他当做他们的预言者，或是把他当做他们的联盟者；他们选择他作为自己的联盟者，于是任何底比斯人就都不许睡在他的神殿里面了。

（135）然而，根据底比斯人的说法，在这时却发生了一件我觉得是不可思议的事情。这就是：这个埃乌洛波司人米司在巡历了各个神托所之后，也来到了普托司·阿波罗的圣域。这个被称为普托昂的神殿是属于底比斯人的，它位于科帕伊司湖上方一座山的山下，离阿克莱披亚极近。当这个叫做米司的人在三个当地人的陪同下进入神殿的时候，祭司立刻便用异邦话向他说出了宣托词。同来的三个人则是当局选派出来，记录神托的言辞的。但这三个同来的底比斯人由于听到的不是希腊话而是异邦话因而感到惊讶，不知道如何应付当前的事态。可是埃乌洛波司人米司却从他们手中夺过他们带来的书牒，把预言的祭司所说的话记录下来了，他说神托所用的语言是卡里亚语。把这一切记录下来以后，他便回到帖撒利亚去了。

（136）玛尔多纽斯把各个神托所说的一切话读完以后，随后就派一名使者到雅典去。这个使者是马其顿人阿门塔斯的儿子亚历山大。他所以派遣这个人，一方面是由于这个人和波斯人有亲属的关系（原来波斯人布巴列斯娶了阿门塔斯的女儿，即亚历山大的姊妹巨该娅；布巴列斯的妻子给他生下了亚细亚的那个阿门塔斯，这个阿门塔斯起了他的外祖父的名字，而国王还把普里吉亚的一个大城市阿拉班达[(24)]送给他作为采邑），同时也还由于他知道亚历山大是雅典人的恩人和异邦人的保护官[(25)]。玛尔多纽斯以为这样一来，他便很有可能把雅典人争取到自己的一方面来，因为他听说，雅典人是一个人数众多而又勇敢的民族，他并且知道，主要是他们曾在海战当中使波斯人遭到了很大的灾难。他确信如果他把他们的友谊争取到手，他就很有可能容易地在海上制霸；至于在陆上，则他觉得他自己要比对方强得多了。因此他便认为这样一来他就会压倒了希腊人。也许神托所预言的，就是劝告他和雅典人结成联盟，而他就是遵从着神托的话派遣了这个使者的。

（137）这个亚历山大的七世祖培尔狄卡斯是用我下面所说的办法取了马其顿僭主的地位的。铁美诺斯的后裔、三兄弟高阿涅斯、阿埃洛波司和培尔狄卡斯从阿尔哥斯逃跑到伊里利亚；他们又穿过伊里利亚进入上马其顿，最后他们一直到达列拜亚城。在那里，他们为赚取工资而受雇于王家，担任仆从。他们一个人看管马匹，另一个人看管牛，而培尔狄卡斯年纪最轻，因此他看管小牲畜。王后亲自给他们烹调食物。原来在古昔的时候，不仅仅是平民，就是统治人们的僭主也都不是富有的。而每在王后烤面包的时候，仆从培尔狄卡斯的那一块总是比别人的胀大一倍。她看到这样的事情经常发生，就把它告诉给她的丈夫。当国王听到这事的时候，他觉得这是一件奇怪的预兆，意味着什么大的事情将要发生。于是他便把他的仆从召来，命令他们离开自己的土地。他们说在他们离开之先，国王应把他们的工资算给他们才是正理。但是当他们谈到工资的时候，国王却发起混来，于是他指着从屋顶上的通烟口射进来的太阳光说："这就是应当付给你们的工资，我把它送给你们吧。"年纪较长的高阿涅斯和阿埃洛波司听到这话时站在那里瞠目不知所云，但是那个少年说："国王，我们接受你赏赐给我们的东西。"他说了这话，就掏出了他身上带着的匕首，用这把匕

首在屋内地上日光所照的地方画了一个轮廓；这样做了之后，便把太阳光三次用外衣兜到自己的胸前[26]，然后便和他的伙伴们离开了。

（138）他们就这样地离开了。但是在国王近旁的人们当中，有一个人告诉国王少年所做的是什么事情，而三人当中最年少的人接受他所赏赐的礼物又是抱着怎样的目的；国王听到这话以后感到愤怒，于是便差遣骑士追赶他们，想把他们杀死。但是，在那个地方有一条河，而这些从阿尔哥斯来的人们的子孙向它奉献牺牲，把它看成是救命的恩人。当铁美诺斯的儿子们渡过了这条河的时候，河水大大地涨了起来，以致骑士们渡不过去了。因此兄弟们就到了马其顿的另一个地方，在被称为戈尔地亚斯的儿子米达斯之园的一个地方的附近定居下来，在这个地方有许多野生的玫瑰花，每朵花各有多到六十个花瓣和异乎寻常的芳香。根据马其顿人的说法，昔列诺斯就是在戈尔地亚斯的儿子米达斯之园这个地方被捕的[27]。在这个地方的上方，有一座叫做倍尔米欧斯的山，而由于寒气逼人，没有人能够攀登到上面去。他们征服了那个地方之后，就以那里作为出发点，结果把马其顿的其他地方也都征服了。

（139）亚历山大就是这个培尔狄卡斯的后人：亚历山大是阿门塔斯的儿子，而阿门塔斯又是阿尔凯铁斯的儿子；阿尔凯铁斯的父亲是阿埃洛波司，阿埃洛波司的父亲是披力波司，披力波司的父亲是阿尔该欧斯，阿尔该欧斯的父亲就是取得了国王之位的培尔狄卡斯了。

（140）（a）阿门塔斯的儿子亚历山大的家系就是这样。当他奉玛尔多纽斯之派来到雅典的时候，他是这样讲的："雅典人，下面就是玛尔多纽斯要向你们讲的话：国王有一个通告送到我这里来，说'我赦免雅典人过去对我所犯下的一切罪行：现在，玛尔多纽斯，我命令你做这样的事情。把他们的领土还给他们，此外还让他们给他们自己选择更多的土地，随便他们选择什么地方的土地，并且使他们按照他们自己的法律去生活。把我烧掉的他们的全部神殿重新修建起来，如果他们愿意和我缔结盟约的话'。这样的通告既然送来，我是势必执行的，除非你们从你们的那一方面反对我这样做。而我要向你们说：你们为什么疯狂到要向国王作战？你们不能战胜他，你们也不能永久抵抗他。你们已经看到了克谢尔克谢斯的浩浩荡荡的大军和他们所做的一切，你们已经听到目前我手中拥有的兵力。因此，即使你们战胜和征服我们（当然，如果你们头脑清醒的话，你们是绝对不能作此妄想的），

那将会有一支比我们大许多倍的军队前来的。因此不要打算和国王较量，从而失去你们的土地并永远使自己置身于危险之中，还是讲和吧。而且，国王既然有意这样做，那么你们也便可以十分荣耀地跟他讲和了；还是忠诚老实地和我们结成盟友，从而享受自由吧。

（β）雅典人啊，上面就是玛尔多纽斯命令我向你们传达的通告。而从我这方面来说，我不必提我对你们所抱的善意了（因为你们并不是第一次知道这一点的）。但是我请求你们接受玛尔多纽斯的忠告。我看出来，你们是永远也没有力量来向克谢尔克谢斯作战的（如果我看到你们有这样的力量，我就决不会到你们这里来向你们讲这样的一番话了）。要知道国王的威力是超人的，而他的手臂又是极长的[(28)]。因此，既然他们向你们提出，而他们又同意缔结的条件是如此宽大，如果你们不立即同意和他们缔约的话，我真的为你们未来的命运害怕。因为你们的土地既然孤立在两军之间而形成一个战场，则在所有的联盟者当中，你们便是住在最容易遭到战争危险的道路上了，而且只有你们是决难逃脱毁灭的命运的。我看，还是听从他的劝告吧，你们可不要小看了这样的事情，在希腊人当中，伟大的国王只想赦免你们的罪过，只想和你们做朋友哩。”

（141）以上便是亚历山大的话。但是拉凯戴孟人却听说，亚历山大到雅典来是要使雅典人和异邦人缔结条约的；而在他们想起神托所说的话，即他们自己和其余的多里斯人势必要给美地亚人和雅典人逐出伯罗奔尼撒的时候[(29)]，他们便非常害怕雅典人会和波斯人缔约了；于是他们立刻决定，他们要把使节派去。而且，雅典人恰巧在同一个时候接见了双方的代表。原来希腊人故意拖延时间等待拉凯戴孟人，因为他们知道得很清楚，拉凯戴孟人将会听到，从波斯人方面有使者前来商讨订约的事情，而且在拉凯戴孟人听到之后他们是会火速地派来使节的。因此他们这样做，是有用意的，因为这样他们可以使自己的意思叫拉凯戴孟人知道。

（142）而当亚历山大的发言结束的时候，斯巴达来的使者紧接着就说：“从我们的这一方面来说，拉凯戴孟人把我们派来请求你们不要在希腊引起任何的变革，也不要接受异邦人方面提出的建议。对任何一个希腊人来说，这都是一件不正当和不体面的事情，特别对于你们更是这样，理由有许多：引起这次战争的是你们，根本不是我们的意思，你们的领土又是战争最初的焦点，但这次战争却把整个希腊都卷

到里面去了。即使把这些放到一边不谈，则想到自古以来一直以把自由给予许多人而知名的你们雅典人，不只是做了这一切事情，竟而又带头使希腊人受到奴役，那是无论如何不能容忍的。尽管如此，我们仍是同情你们的困难处境的，因为你们现在已经失去了两次的收获，而且你们的财产又受到长时期的蹂躏；为了补偿这一点，拉凯戴孟人和他们的同盟者宣布，只要这场战争继续下去，他们愿意扶养你们的妇女和你们那不能参加战争的全部家族。因此，不要叫马其顿人亚历山大用他那甘言蜜语来粉饰的玛尔多纽斯的建议把你们说服吧。听从那样的建议，对他来说乃是当然的事情，因为他本身既然是一个僭主，那他必然是会为僭主助一臂之力的。但如果你们还清醒的话，你们当然是不会相信他们的，因为你们知道，异邦人是既无信义，又不诚实的。”以上便是使者们所说的话。

（143）但是雅典人对亚历山大的回答却是这样：“我们自己也知道，美地亚军的人数是比我们多好多倍的。因此没有必要用这一点来使我们觉得难堪。尽管如此，由于我们是渴望自由的，因此我们将尽我们能力之所及来保卫我们自己。但至于和异邦人缔结协定的事情，不要试图说服我们这样做，而且我们也不会答应的。现在把雅典人的这个答复带回给玛尔多纽斯吧：只要太阳还按着与它目前的轨道相同的轨道运行，我们是不会和克谢尔克谢斯缔结协定的。但是我们将要继续不停地对他作战，我们相信诸神和天上的英雄会帮助我们，因为他曾蔑视和焚毁了他们的神殿与神像。我们对你所要说的话是，不要到雅典人的地方来做这样的请求了。也不要自以为仿佛是为我们做好事，实际上却是劝我们做坏事了，因为我们是不愿意看到你这样一位客人和朋友会在雅典人的手里吃到任何苦头的。”

（144）以上便是他们对亚历山大的回答。但是他们却对从斯巴达来的使节说：“拉凯戴孟人害怕我们会和异邦人缔结协定，那是非常合乎情理的事情。但是我们认为，你们既然知道雅典的性格如何，却害起怕来，这样的表示是不光彩的。要知道，世界上没有任何地方有那样多的黄金，有那样美好肥沃的土地足以买动我们的欢心来站到波斯人的一方面来奴役希腊。甚至如果我们愿意这样做的时候，那也有许多许多的有力的理由使我们不能这样做。首先和最主要的，是我们诸神的神像和神殿被烧掉和摧毁，因此我们必须尽力为他们复仇，哪里还能够和干出了这样一些勾当的人们缔结协定；其次是，全体希腊人在

血缘和语言方面是有亲属关系的，我们诸神的神殿和奉献牺牲的仪式是共通的，而我们的生活习惯也是相同的，雅典人如果对上述的一切情况表现出不诚实的态度，那是很不妥当的。如果你们以前不知道的话，那么现在你们要知道，只要是有一个雅典人活着，我们就决不会和克谢尔克谢斯缔结协定。尽管如此，我们仍然感谢你们对我们的关注，因为对于我们这样一个备受蹂躏的国家，你们竟加以照顾，乃至建议扶养我们的家族。从你们的方面来说，你们已经向我们充分地表现了好意。至于我们自己，我们将设法尽我们力量之所及来忍耐着，不给你们添麻烦。但目前，事情既已如此，请尽快把你们的军队派来吧，因为据我们的猜想，只要异邦人一得到我们不愿按他所要求于我们的任何一件事情去做的通知，他在不久的时期之内，就会向我们这里来进攻我们的国家的。因此，在他们来到阿提卡之前，我们正应该利用这个时机先进军到贝奥提亚去”。使者们得到雅典人这样的回答以后，就返回斯巴达去了。

【注释】

(1) 一般所说的船都指三段桡船而言。

(2) 大概是在四七七年。

(3) 持圣火的人的任务是使圣火永远燃点着以供军中奉献牺牲时用。他被认为是神圣不可侵犯的。

(4) 埃乌波亚的北半部，包括希斯提阿伊亚地区。

(5) 这整个故事显而易见是祭司们告诉给希罗多德的一个神殿传说。

(6) 参见第一卷第五六节。

(7) 这大概是“高地居民”的意思。

(8) 实际上全部加起来是三百六十六只，而不是三百七十八只。

(9) 参见第七卷第一四一节。

(10) 包埃德罗米昂月（约当九月下旬和十月上旬）二十日沿圣路从雅典到埃列乌西斯的盛大行列称为雅科斯，因为在行列中带着雅科斯幼时的像，还有他的摇篮和玩具。雅典青年护送着雅科斯像，后面则跟着打着火把和唱着赞歌的参加过密仪的人们。

(11) 指戴美特尔和佩尔赛彭涅。

(12) 雅典的一个海港。在希腊波斯战争之前，雅典人主要是使用这个海港。

(13) 在第四六节中所提到的是六个市邑，即凯奥司、那克索斯、库特诺斯、赛里婆斯、昔普诺斯、美洛斯。这里忘掉的一个城市有人说是凯奥司，有人说是美洛斯，又有人说是赛里婆斯。

(14) 这就是说，他们再没有不来的借口了。参见第七卷第二〇五节。

(15) 奥尔涅阿塔伊人是奥尔涅阿伊市的土著居民。他们后来被阿尔哥斯人征服而成为阿尔哥斯人的隶民。

(16) 参见本卷第六四节。

(17) 方括弧内这段文字和第一卷第一七五节的内容重复。根据许多注释家的意见，这是后来的某一个人把第一卷第一七五节的内容记在正文的外面，而混到正文里面去的。

(18) 参见第七卷第二九节。

(19) 参见第七卷第六一节。

(20) 参见第一卷第六七节。

(21) 这是索尼昂以南的一个小岛。这里是借以指一个很不重要的地方。

(22) 即今直布罗陀海峡。

(23) 焚烧牺牲看它的火焰和灰来占卜。

(24) 阿拉班达不在普里吉亚，而是在卡里亚。参见第七卷第一九五节。

(25) 参见第六卷第五七节。

(26) 这个动作据说是表示自己取得了家宅和土地，并要求太阳来为此作证。

(27) 参见第七卷第二六节。

(28) 这里可能只是一种比喻的说法，实际上并非如此。——译者

(29) 参见第五卷第九〇节。

第　九　卷

（1）当亚历山大回来，并把他从雅典人那里听到的话报告给玛尔多纽斯的时候，玛尔多纽斯立刻便从帖撒利亚出发，率领着他的大军锐意向雅典赶去了[(1)]。他不拘到什么地方，都把当地的人加到他的军队里来。帖撒利亚的首领们一点也不后悔他们以前采取的行动，而是比先前更甚地来激励波斯人的进军行动；拉里撒的托拉克司过去在克谢尔克谢斯逃跑的时候，曾卫护过他，现在托拉克司则是公然地为玛尔多纽斯向希腊进军开路了。

（2）但是当大军在行进途中来到贝奥提亚的时候，底比斯人却试图阻留玛尔多纽斯，他们劝告他说，如果扎营布阵的话，则他再也不能找到比他们的地方更适宜的地方了；他们解释说，他不应当再向前推进，而是驻屯在那里，这样就可以不经战斗而使整个希腊降服。原来，只要是以前同心协力的希腊人在目前仍然一致行动的话，则甚至举全世界的兵力来征服他们，那都会是一件很困难的事情。底比斯人又说："但如果你按照我们的忠告来做，你就可以很容易地掌握他们的全部作战计划。把钱送到他们城邦的当权人物那里去，这样你就可以把希腊分裂为两派；在这之后，仗着跟你站在一面的那一派的帮助，你就可以不费力地把反对你的一派制服了。"

（3）以上就是底比斯人所提供的意见，但是他并不愿听从这样的意见；他自己则是梦寐以求地想再一次攻占雅典。他的这种想法部分地固然是由于他的刚愎自用，部分地也是由于他想用在各个岛屿上点起的一列烽火来通告在撒尔迪斯的国王说，他已经占领了雅典。当他来到阿提卡的时候，他却发现雅典人已经不在那里了，但是他却听说，他们大部分都在撒拉米司海面的船上了。于是他攻占了空无一人的雅典城。在国王第一次攻占该城和玛尔多纽斯后一次进攻该城之间，相隔是十个月。

（4）当玛尔多纽斯来到雅典的时候，他就把一个名叫穆里奇戴斯的海列斯彭特人派到撒拉米司去，这个人带去的建议和马其顿人亚历山大送到雅典人去的那个建议一样。他再一次送去这个建议是因为，尽

管他已经知道雅典人对他抱着不友好的态度，但是既然他已用武力席卷阿提卡而将之收归自己的统治之下，则雅典人的顽固态度是会缓和一些的。

（5）因此之故，他才把穆里奇戴斯派到撒拉米司来；穆里奇戴斯于是来到五百人会议的地方，向他们传达了玛尔多纽斯的通告。于是一位名叫吕奇达斯的议员发表了自己的意见，他说他认为最好是接受穆里奇戴斯带给他们的建议并把这个建议向民会提出。他提出这样的意见或者是由于接受了玛尔多纽斯的贿赂，或者是由于他自己赞同这种做法，但是会场上的雅典人，以及听到这个说法的会场外的雅典人却大为激怒，他们把吕奇达斯包围起来，用石头把他砸死了。不过他们却没有伤害海列斯彭特人穆里奇戴斯，而仍容许他离去。环绕着吕奇达斯的事件，在撒拉米司发生了不小的喧骚，而当雅典的妇女知道所发生的事件的时候，她们就相互激励地联合在一起，自动地到吕奇达斯的家里去，把他的妻子儿女也都用石头砸死了。

（6）雅典人到撒拉米司这个地方来的经过是这样。只要是他们指望着伯罗奔尼撒的军队会来帮助他们，他们就留在阿提卡。但是，在看到伯罗奔尼撒人行动得迟缓松懈而侵略者据说已经到达贝奥提亚的时候，他们于是就把他们的全部财物移转到安全地带，他们自己则渡海到撒拉米司去。另一方面他们又派遣使者到拉凯戴孟去，谴责拉凯戴孟人容许异邦人进攻阿提卡而不和雅典人协力在贝奥提亚邀击异邦人；同时雅典人要拉凯戴孟人记住，如果雅典倒戈的话，波斯人许给它的诺言是什么，此外又预先警告拉凯戴孟人说，如果拉凯戴孟人不派援军前来的话，他们是会想出自己的避难对策来的。

（7）原来拉凯戴孟人这时正在过祭日，他们正在举行叙阿琴提亚祭[(2)]，而这时他们认为把奉祀这位神的事情做好，就是他们当前最主要的事情了。同时，他们正在地峡上修筑的壁垒，现在甚至已经修建到胸墙了。当雅典的使节偕同从美伽拉和普拉塔伊阿人那里来的使节来到拉凯戴孟的时候，他们就到五长官那里，这样说：

（a）“雅典人把我们派来告诉你们说，美地亚人的国王说他愿意把我们的土地归还我们并和我们缔结公正平等、忠诚无欺的盟约，同时还把在我们的土地以外我们所选择的任何土地送给我们。但是我们，由于我们不愿意对希腊的宙斯神犯下不敬之罪，而我们又认为背

叛希腊乃是可耻的行为，因此我们不曾同意，而是拒绝了他的建议。尽管希腊人对我们做出了不义之行，尽管希腊人把我们出卖而使我们蒙受损害，尽管我们知道，和波斯人缔和远比对波斯人作战要有利于自己，尽管如此，我们仍然不甘愿和他们缔结任何和约。因此从我们的方面来说，我们忠实地履行了对希腊人的义务。

（β）但是过去曾十分害怕我们会和波斯人缔结和约的你们拉凯戴孟人却如何呢，由于你们现在已经摸清了我们雅典人的性格，你们已确信我们将永远不会出卖希腊，由于你们横过地峡而正在修筑的壁垒差不多已接近完工，这样在今天，你们就不再理会雅典人了。尽管你们满口答应我们在贝奥提亚邀击波斯人，但是到时候你们却出卖了我们，结果叫异邦军进入了阿提卡。因此目前雅典人就生了你们的气，因为你们做了对你们来说是很不应该的事情。但是现在雅典人请你们火速派一支军队随我们去，以便我们可以在阿提卡等待异邦军的进击。因为我们既然失掉了贝奥提亚，则最适于作战的地方就是我国的特里亚平原了。”

（8）当五长官听到这话的时候，他们却把答复推到第二天，到第二天的时候，又向下面的一天推，这样他们一天又一天地推了十天。在这期间，全体伯罗奔尼撒人尽一切的努力来修筑地峡上的工事，而他们几乎把它完工了。我不能说明为什么当马其顿人亚历山大来到雅典的时候[(3)]，拉凯戴孟人非常担心雅典人会站到美地亚一方面去，而现在却又根本不把这件事放在心上。这理由只不外是他们现在已在地峡上修筑了工事并认为他们不再需要雅典人了，但是在亚历山大来到阿提卡的时候，他们正在修筑他们的壁垒而还没有完工，因此他们是在特别害怕波斯人的心情下进行修筑工作的。

（9）但是，最后斯巴达人的回答和斯巴达军出师的方式是这样的。在规定最后一次接见的那天的前一天，一个叫做奇列欧斯的铁该亚人从五长官那里听到了雅典人所说的一切，这个奇列欧斯在斯巴达人当中是势力最大的一个异邦人；他在听到雅典人所说的话之后，据说他就向五长官说：“五长官，目前的情况是这样的。如果雅典人成了我们的敌人和异邦人的同盟者，那么，虽然你们在地峡上面修筑了一道坚强的壁垒，却仍然有一个大敞四开的门可以把波斯人引入伯罗奔尼撒。我看，在雅典人作出什么会使希腊吃亏的新的决定以前，还是听从他们的意见吧。”

（10）以上就是他对五长官所作的劝告，五长官立刻考虑了他的劝告。他们没有向从这些城市来的使节讲任何话，而在天还未亮的时候，便派出了五千名斯巴达军队，又给每个斯巴达人指定了七个侍从的希劳特。他们派克列欧姆布洛托斯的儿子帕乌撒尼亚斯担任斯巴达军的统帅，统帅的职位本应属于列欧尼达司的儿子普列司塔尔科斯，但他那时还是一个男孩子，而帕乌撒尼亚斯却是他的从兄和监护人。原来帕乌撒尼亚斯的父亲和阿那克桑德里戴斯的儿子克列欧姆布洛托斯已不在人世了。在他把修筑壁垒的军队从地峡率领回去以后不久，他便死去了。克列欧姆布洛托斯把军队引离地峡的理由是这样。正当他为了战胜波斯人而奉献牺牲的时候，天上的太阳却暗了起来[(4)]。帕乌撒尼亚斯选了一个同族出身的人做他的同僚，这个人是多里欧司的儿子埃乌律阿那克斯[(5)]。这些军队就随着帕乌撒尼亚斯离开了斯巴达。

（11）但是在天刚亮的时候，使节们就到五长官这里来了，他们并不知道斯巴达军队业已开拔的事情，而且他们自己也想各自返回自己的城市去了；于是在他们来的时候，他们就说："拉凯戴孟人啊，你们还留在这个地方举行叙阿琴提亚祭，还在自己寻欢作乐，却完全不顾你们那陷于困境的同盟者。雅典人由于你们对他们干了不正当的事情，再加上没有同盟者，他们将要尽他们力之所及来和波斯人讲和，自此之后，既然我们很明显地变成了国王的同盟者，那我们就要随着他去进攻他的军队领我们所去的任何地方了。那时你们就会知道这件事情对你们将要有怎样的后果了。"这就是使者们讲的话。于是五长官便发誓向他们说，他们相信他们那征讨外国人的军队现在已经到欧列斯提欧姆了；他们是把异邦人称为外国人的。由于使节并不知道这件事，便进而询问这些话是什么意思，而在晓得了全部的真实情况之后，他们感到吃惊，于是火速地起程去追赶大军去了。和他们一同去追赶的，还有五千名拉凯戴孟的佩里欧伊科司[(6)]的精锐重武装兵。

（12）这样，他们便赶忙地来到了地峡。但是阿尔哥斯人却已经答应玛尔多纽斯说，他们要阻止斯巴达出兵作战；因此当他们一听到说帕乌撒尼亚斯和他的大军已经离开斯巴达的时候，他们就把他们所能物色到的最快的远途信使作为他们的使者派到阿提卡去，而当这个人来到雅典的时候，他就向玛尔多纽斯这样说："阿尔哥斯人派我到这里来

告诉你，拉凯戴孟的壮丁已经出发作战了，而阿尔哥斯人并未能阻止他们这样做。因此，想个什么好办法来应付局面吧。”

（13）使者这样说了之后，就又回去了。而在玛尔多纽斯听了这话的时候，他便不再想留在阿提卡了。但是，在他听到这事之前，他没有任何举动，而是想知道雅典人作何打算，想知道他们预备如何做，因此他既未伤害，又未蹂躏阿提卡的土地，因为他还是一直在认为雅典人会和他缔结和约的。但是当他不能说服他们并知道了事情在全部真实情况的时候，在帕乌撒尼亚斯率部进入地峡之前，他便撤退了；但是在撤退之前，他首先把雅典用火点着，并且把还留在那里的任何城壁或家宅或神殿完全摧毁破坏。至于他把军队撤走的原因则是，阿提卡不适于骑兵的活动，而如果他在一次战斗中被战败的话，那么除了一条少数人便可截击的狭窄通路之外，没有任何可以撤退的道路。因此他的计划是退到底比斯去，想在一个接近友方的城市并适于骑兵作战的地点展开战斗。

（14）于是玛尔多纽斯就把他的军队撤去了，而当他还在路上的时候，他得到消息说，另有一支由一千名拉凯戴孟人组成的先锋队已经到达美伽拉。他听到这一情况时，便寻思用什么办法他可以首先解决这一批人，于是他便转过来率军向美伽拉进兵了。在先头的是他的骑兵，骑兵蹂躏了美伽拉的领土。这是这一支波斯军在欧罗巴日没方向的那一方面所到达的最远的地方。

（15）但是在这之后，玛尔多纽斯又接到一个消息，说希腊人都集合在地峡地带。于是他便通过戴凯列阿退却了。原来贝奥提亚的首领们[7]曾把和他们相邻的一些阿索披亚人召请来，而这些人就把他引导到司潘达莱斯，从那里又把他引导到塔那格拉；在塔那格拉他驻屯了一夜，第二天早上他从那里又到司科洛斯，这样就进入了底比斯的领土。虽然底比斯人是站在波斯的一方面，他仍然削平了底比斯土地之上的树木；他这样做并不是因为他对底比斯人怀有敌意，异乎寻常的必要使他不得不为他的军队修造坚强的工事，为的是在战争的结果与他的本愿相违背的时候，他可以用它作为避难的地方。他的军队的驻屯地区以埃律特莱伊为起点，通过叙喜阿伊而进入普拉塔伊阿人的领土；在这一带，他们是沿着阿索波司河驻屯的。不过，他的壁垒却修造得没有这样长，它每一面的长度大概是十斯塔迪昂。

正当异邦军从事于这项工作的时候，一个底比斯人普律农的儿子阿塔吉诺斯在做了重大的准备之后，邀请玛尔多纽斯和五十位最显赫的波斯人前来参加宴会。他们应邀前来了，宴会是在底比斯举行的。

（16）在这件事之后的一切情况，是我从欧尔科美诺斯人、欧尔科美诺斯地方最著名人士之一铁尔桑德洛斯那里听来的。根据铁尔桑德洛斯的说法，他自己也曾应邀赴宴，此外还有五十名底比斯人。阿塔吉诺斯给他们安排的坐法，并不是每人分坐，而是每一个波斯人和每一个底比斯人共坐在一个长椅子上面。在吃完饭之后他们正在相互交杯饮酒的时候，和他坐在一起的波斯人便用希腊语问铁尔桑德洛斯他是什么地方的人，铁尔桑德洛斯便回答说他是欧尔科美诺斯地方的人。于是那个波斯人就说："既然你和我同桌共食，随后又和我一同饮酒，我很愿意要你知道一下我自己的想法，这样则在你自己知道了这样的事情以后，你就可以为你自己的安全想个最妥善的办法了。你看见赴宴的这些波斯人和驻屯在河边的我们那些军队么？过一会儿以后，你就会看到，在所有这些人当中，能留活命的只不过是寥寥可数的几个人罢了。"波斯人说了这话，就痛哭起来。铁尔桑德洛斯听到这话感到惊讶，便对他说："那么，你不是必须得把这件事告诉玛尔多纽斯和跟他在一起的、仅次于他的那些尊贵的波斯人吗？"但波斯人回答说："朋友，凡是上天注定要发生的事情，任何人是都不可能扭转的；甚至对那些讲真话的人，都没有人肯相信他们。我方才所说的话，我们许多波斯人已经知道了，可是由于受制于必然，我们还得非得遵命而行不可。在人类的一切悲哀当中，最可厌的莫过于一个人知道的多，却又无能为力了。"以上的事是我从欧尔科美诺科人铁尔桑德洛斯那里听来的。铁尔桑德洛斯此外还告诉我说，在普拉塔伊阿战役之前，他立刻把这事告诉了别的人们。

（17）玛尔多纽斯在贝奥提亚布阵的时候，所有当地站在波斯人一方面的希腊人就提供兵员并且和他一同进攻雅典，例外的只有波奇司人。他们实际上是站到了波斯人的一面，不过他们这样做是不得已的，不是出于本意的。但是当波斯人来到底比斯以后不几天的时候，却有一千名波奇司的重武装兵到达那里，率领这支军队的是他们市民当中最知名的人士哈尔摩库戴斯。在这些人来到了底比斯的时候，玛尔多纽斯就把骑兵派出去，并且命令波奇司人自己驻屯在平原上面。在他们这样做了之后，波斯的全部骑兵忽然都来了；随后在跟美地亚

人在一起的希腊军队，以及在波奇司人本身当中就都风传，说这些骑兵要把他们射死。于是，他们的将领哈尔摩库戴斯便激励他们，向他们说："波奇司人啊，既然非常明显，我猜想由于我们受到帖撒利亚人的谗诬，我们不久一定会死在这些人的手里，因此你们每一个人都应该行动得像个男子汉大丈夫。因为与其由于一次极不名誉的死亡而俯首甘使自身灭亡，那反而是做些什么事情并战斗而后死亡好些了。不，我们要叫他们懂得，他们这些异邦人所打算要杀死的人们是希腊人。"

（18）他就是这样地激励他们的。当骑兵把波奇司人包围在一个圆圈里面的时候，他们拍马向波奇司人奔来好像是要杀死他们的样子，他们还举起了投枪，仿佛是要投出来的样子。于是波奇司人便聚拢起来，尽力密集他们的队伍而从各方面来迎击他们。于是骑兵便回马退走了。我不能确说，他们是不是应帖撒利亚人之请，前来杀戮波奇司人的；可是当他们看到波奇司人在准备自卫的时候，便害怕自己也会受到某些伤害，于是就骑着马回去了（因为玛尔多纽斯是这样命令他们的）。也许是玛尔多纽斯想试一试他们的勇气。但是当骑兵离开之后，玛尔多纽斯便派来了一名使者，向他们传达说："波奇司人，你们放心吧，因为跟人们报告给我的情况不同，你们已证明你们是勇敢的人。请努力地进行这一场战争吧；因为在报答好意这一点上面你们是不会超过我和国王的。"关于波奇司人的事情就是以上这些了。

（19）另一方面，当拉凯戴孟人来到地峡地带的时候，他们就在那里扎营了。而在相机行事的其余的伯罗奔尼撒人听到，或是看到斯巴达人出发作战的时候，他们便以为在这件事上落到拉凯戴孟人的后面是不好的。由于牺牲的占卜表现了吉兆，于是他们便全军开出了地峡，来到了埃列乌西斯；而当他们又在那里奉献牺牲，而也得吉兆的时候，他们便继续向前推进，这时雅典人已和他们在一起了，雅典人是从撒拉米司渡海前来并在埃列乌西司和他们会合在一起的。据说当他们来到贝奥提亚的埃律特莱伊的时候，他们听说异邦军驻扎在阿索波司河沿岸，而他们在考虑了这一点之后，便在奇泰隆山的山麓地带对着敌人列阵了。

（20）玛尔多纽斯看到希腊人不下来到平原上面，便把自己的全部骑兵派出去对付他们，骑兵的统帅是在波斯人当中很受尊敬的一个名叫玛西司提欧斯的人，而希腊人则称他为玛奇司提欧斯。他骑着一匹涅

赛伊阿马，这匹马有着黄金的辔而且在它所有其他的地方也都装饰得很华丽。于是骑兵就在那里向希腊人发动进攻，他们是列成方阵进攻的，进攻的结果是使希腊人受到很大的损害，因此他们把希腊人说成是妇女。

（21）但恰巧美伽拉人所在的地方正是最容易受攻击的地方，而骑兵主要地也正是把他们的进攻集中在这里。因此，当美伽拉人受到骑兵的进攻而感到对方重压的时候，便派遣一位传令官到希腊的将领们那里去。他到他们那里向他们这样说："美伽拉人向联盟军传言：尽管在敌人的重压之下我们直到目前还以忍耐和勇敢保持着自己的阵地，但是在我们起初被指定的这个阵地上面，我们是不能独力对抗波斯骑兵的；现在你们要知道清楚，如果你们不把其他人等派来接管我们的阵地，我们就要把它放弃了。"传令者就是这样报告的，于是帕乌撒尼亚斯便征询希腊人的意见，问谁愿意到那里去接防，把美伽拉人给换下来。没有其他的人愿意去，但是雅典人自愿去换防；雅典人中担起了这项任务的是兰彭的儿子欧林匹奥多洛斯统率之下的三百名精锐。

（22）这些人便是接受了这项任务的人们，他们在所有其他希腊军队的先头，带着弓兵驻扎在埃律特莱伊。他们战斗了一个时候，战斗的结果是这样的。正在骑兵列成方阵进攻的时候，领在其余军队前面的玛西司提欧斯的乘骑，在肋部中了一支箭，马痛得用后腿站了起来，这样就把玛西司提欧斯给摔了下来；而在他摔下马来的时候，希腊人立刻向他进攻。他的马当场给雅典人捉住了，他本人则在抵抗的时候被杀死，虽然，在开头的时候，他们还不能把他杀死；原来他是这样武装起来的：在他穿的紫袍下面，是一件鳞状的黄金铠甲，雅典人向胴甲上刺是毫无用处的。直到后来，才有人看到他们无济于事而刺他的眼，这样他才倒地死掉了。不知怎的，其他的骑兵竟完全不知道这样的事情；因为他们没有看见他从马上掉下来，也没有看见他被杀死。在他们回旋和退却的时候，他们并没有注意到所发生的事情。可是等他们一停下的当儿，由于没有人向他们发号施令，他们群龙无首了；而等他们知道了发生的是什么事情时，他们便相互激励，把全部骑兵会合在一起想把尸首夺回。

（23）当雅典人看到骑兵不是像先前那样列为方阵，而是集合整个部队向他们攻来的时候，他们便向其他的军队呼号求救。而当他们的全部步兵聚拢来增援之际，在那里为了死尸爆发了一场非常激烈的战

斗。当三百个人孤军奋战之际，他们处于远逊于敌方的劣势地位，并且眼看就要把尸首放弃了。但是当主力前来增援以后，则骑兵的一方面却再也支持不住了；他们不仅是夺不回死尸，此外他们还损失了他们的一部分骑兵。因此他们退却了，他们停驻在离那里两斯塔迪昂左右的地方，在那儿他们商量今后的办法，结果由于失去了统帅，他们便决定收兵回到玛尔多纽斯那里去了。

（24）当骑兵返回营地的时候，玛尔多纽斯和全军对玛西司提欧斯的死表示了极大的哀悼，他们剃掉了自己的头发，剃掉了他们的马匹和驮畜的毛发，并且长时间不停地痛哭。他们的哀号之声，在整个贝奥提亚都可以听得到，因为这次阵亡的人，在全体波斯人中间以及对于国王来说，是受到仅次于玛尔多纽斯的最大尊重的人物。

异邦人就这样地依照他们自己的风俗习惯，对死去的玛西司提欧斯表示了敬意。

（25）但希腊人这次邀击骑兵，并在邀击后打退了骑兵，因此勇气大大地增长起来了。首先他们就把尸体安放在马车上，顺着他们的队伍走了一遍；因为这具尸体不但魁梧，而且姿容美好，是值得一看的。正因如此，他们竟而情不自禁地离开了他们的队伍来看玛西司提欧斯的尸体。随后他们便决定他们下行开到普拉塔伊阿去，因为他们认为那个地方在一切方面都远比埃律特莱伊更适于布阵，特别是那里水源的情况比较好。他们决定他们必须到这个地方以及这个地方的伽尔伽披亚泉这里来，并把他们的军队分列成战斗的队形布置在这里；于是他们就拿起他们的武器，沿着奇泰隆山的山麓，通过叙喜阿伊，来到了普拉塔伊阿的土地。他们到那里之后，就在伽尔伽披亚泉以及英雄安多罗克拉铁斯的圣域附近的一些不高的小丘间和一块平原上依照不同的民族而列下了阵营。

（26）在战斗的配置上面，铁该亚人和雅典人之间发生了很大的争论，因为他们每一方面都宣称他们应当占军队的另一翼的阵地[(8)]，为此而列举出他们的新的和旧的许多功业作为论据。铁该亚人这一方面的主张是这样："自从海拉克列达伊族在埃乌律司铁乌斯死后试图返回伯罗奔尼撒以来，在伯罗奔尼撒联军过去和挽近的一切战役当中，全联盟军一直公认我们是有权利占据这个地位的。当时我们是由于做了下述的事情，才得到了这个权利的。当我们和当时住在伯罗奔尼撒的

阿凯亚人与伊奥尼亚人一道向地峡地带集结准备战斗并和返还的人们对峙列阵的时候，据说叙洛斯[9]曾提出他的意见，认为最好是不要冒险使两军交锋，而是要他们自己从伯罗奔尼撒军队中选出他们认为是最优秀的人物来和他在相互约定的条件之下单独战斗。伯罗奔尼撒人也决定同意这样做，于是他们便缔结了一项誓约说，如果叙洛斯战胜了伯罗奔尼撒的选手的话，海拉克列达伊族便应返回他们父祖的土地，但如果他本人被对方战胜的话，则相反地海拉克列达伊族便应离开并领走他们的军队，而且他们在一百年以内也不要再想返回伯罗奔尼撒了。那时我们的统帅和国王，埃洛波司的儿子佩该乌斯的儿子埃凯穆斯便自己推荐自己并被联军全军选了出来；于是他在那场决斗当中把叙洛斯杀死了。由于这次的战勋，那时的伯罗奔尼撒人便不单是给予我们一直不断地享受着的其他种种巨大特权，而且在联军的一切战役中间，我们是永远有权占有另一翼的阵地的。但是对于你们拉凯戴孟人，我们是没有反对意见的，我们甘愿任凭你们自由选择你们所要统率的一翼；可是我们要声明，我们要和先前那样地统率另一翼。而且抛开我们所说的功业不论，我们也比雅典人更有资格占有这样的地位的，因为对你们拉凯戴孟人以及对其他人等，我们曾打过多次漂亮的仗。因此，另一翼应当是由我们，而不是由雅典人来统率的。因为不拘是过去还是近来，他们从来不曾成就过像我们这样的勋业。”

（27）上面是铁该亚人的说法；但雅典人却是这样回答的：“我们认为，我们现在集合在这里是为了对异邦军作战，而不是为了争论。但是既然铁该亚人有意谈一谈我们任何一个民族在任何时候成就的一切新旧勋业，那我们也就不得不告诉你们，为什么是我们，不是阿尔卡地亚人，由于我们世代的武勋，而取得了世袭的权利来占有这一优势的地位。这些铁该亚人说，是他们在地峡杀死了海拉克列达伊族的首领；可是当着海拉克列达伊这一族为了逃避迈锡尼人的奴役，向全体希腊人求援而遭受拒绝的时候，只有我们收容了他们[10]，并偕同他们一道打败了当时居住伯罗奔尼撒的人们，这样我们就打垮了埃乌律司铁乌斯的横傲。再者，当随同波律涅凯斯[11]征讨底比斯的阿尔哥斯人在战场上阵亡而尸体无人葬埋的时候，要知道，是我们派出了自己的军队去讨伐卡德美亚人，收回了他们的尸体并将他们埋葬在我们国内的埃列乌西斯地方的。对于一度从铁尔莫东河方面突入阿提卡的阿马松们，我们过去曾取得巨大的胜利；而在特洛伊战役的艰苦日子

里，我们也丝毫不落后于任何人。可是再提起这些事情已经没有什么意思了，因为当时的勇士现在也许会成为懦夫，而当时的懦夫今天又许会成为勇士，还是不必再提旧日的那些勋业了吧。老实讲，我们实际有着决不次于任何希腊人的许多丰功伟绩，但纵令我们没有成就任何一件业绩，单就我们在马拉松一地的战勋，我们便有资格享受这个，或是更多的荣誉了，因为在全体希腊人当中，只有我们单独和波斯人交锋，在那样的巨大事业当中我们没有辱命，我们打败了四十六个民族。单单是这一桩功业，难道我们还不应当占有这个地位吗？可是由于目前不宜于为我们在战争中的地位而争论，因此拉凯戴孟人，我们愿意听你们的话。随你们的斟酌，看我们最适于占据什么地方和对什么敌人作战吧；随你们把我们安置在什么地方，我们都将尽力奋勇作战。我们既准备从命，那么便请下命令吧。”

（28）以上便是雅典人的回答了。拉凯戴孟人的全军于是高声呼喊说，雅典人比阿尔卡地亚人更有资格占据一翼。雅典人既然比铁该亚人更受欢迎，于是他们便取得了那个地位。

随后，最初来的和随后陆续到来的希腊全军就作了如下的布置。右翼是一万名拉凯戴孟人，其中斯巴达人五千名，他们每一个人有七名轻武装的希劳特，这样他们就有了一支三万五千名的护卫军。斯巴达人把铁该亚人在战斗中部署在自己的身旁，这一方面是表示对他们的尊重，又是由于他们的勇敢。铁该亚人中间有一千五百名是重武装兵。在这道战线上接在他们后面的是五千名科林斯人，由于他们之请，帕乌撒尼亚斯同意当时从帕列涅来的三百名波提戴阿人配置在他们的身旁；再下面是从欧尔科美诺斯来的六百名阿尔卡地亚人，接在他们后面的是三千名希巨昂人。接在希巨昂人后面的是一千名特罗伊真人，特罗伊真人后面是二百名列普勒昂人，后面是四百名迈锡尼人和提律恩司人，再后面是一千名普里欧斯人。接在普里欧斯人后面的是三百名赫尔米昂涅人。赫尔米昂涅人的后面是六百名埃列特里亚人和司图拉人；在他们后面是四百名卡尔启斯人，再后面是五百名阿姆普拉奇亚人。阿姆普拉奇亚人的后面是八百名列乌卡地亚人和阿那克托利亚人。在他们后面是凯帕列尼亚的帕列人二百名，在这些人后面是五百名埃吉纳人，埃吉纳人后面是三千名美伽拉人，接着美伽拉人的是六百名普拉塔伊阿人。在末尾的地方，也可以说是在最前面的地

方，八千名雅典人配置在左翼的地方。雅典人的将领是吕喜玛科斯的儿子阿里司提戴斯。

（29）除去分配给每一个斯巴达人的七个人之外，所有这些人都是重武装兵，他们全体的人数是三万八千七百人。集合起来对付异邦军的重武装兵的人数便是这些；至于轻武装兵的人数，则属于斯巴达部队的是每一重武装兵配备七人，即三万五千人；他们都给武装起来了。其他拉凯戴孟人和希腊人的轻武装兵则是每一重武装兵配备一人，他们的人数是三万四千五百人。这样，准备参加战斗的轻武装兵的总数，就是六万九千五百人了。

（30）而集结在普拉塔伊阿的重武装兵和轻武装兵，加到一起就是差一千八百整整十一万人了。但是在那里的铁斯佩亚人却把他们补足为十一万人。原来残存的铁斯佩亚人[(12)]也在军中，他们是一千八百人，但并不是重武装兵。

（31）于是这些人列了阵并配列在阿索波司河的沿岸地带。当玛尔多纽斯麾下的异邦军停止了他们对玛西司提欧斯的哀悼并听到说希腊人到了普拉塔伊阿的时候，他们也便来到了流经那里的阿索波司河的沿岸地带。当他们到达那里的时候，他们便给玛尔多纽斯像下面这样地列成了战阵。玛尔多纽斯使波斯人和拉凯戴孟人对峙；而鉴于波斯军的人数大大地超过了拉凯戴孟人，因此波斯人便列成了较厚的队形，其队列长得还和铁该亚人相对峙了。在列阵的时候，他把波斯军当中最精锐的部分选拔出来和拉凯戴孟人相对峙，而把较弱的部分用来和铁该亚人相对；他是根据底比斯人的意见和指导这样做的。他在波斯人的后面配置了美地亚人，用来和科林斯人、波提戴阿人、欧尔科美诺斯人、希巨昂人相对峙。接着美地亚人的是巴克妥利亚人，与巴克妥利亚人相对峙的是埃披道洛斯人、特罗伊真人、列普勒昂人、提律恩司人、迈锡尼人和普里欧斯人。接着巴克妥利亚人的是印度人，用来和赫尔米昂涅人、埃列特里亚人、司图拉人和卡尔启斯人相对峙。印度人以次，他配置了撒卡依人，用来和阿姆普拉奇亚人、阿那克托利亚人、列乌卡地亚人、帕列人和埃吉纳人相对峙。接在撒卡依人之后，和雅典人、普拉塔伊阿人、美伽拉人相对峙的是贝奥提亚人、罗克里斯人、玛里司人、帖撒利亚人和一千名波奇司人；原来并非是全体波奇司人都站在波斯人的一方面，他们的一部分是帮助希腊人的。这些人曾被包围在帕尔那索斯，他们从那里突围，蹂躏了玛尔多纽斯

的军队和与玛尔多纽斯在一起的希腊军队。此外，他还部署了马其顿人和帖撒利亚一带的居民来和雅典人相对峙。

（32）以上我所列举的，是玛尔多纽斯所配备的民族中最大的一些，也是最著名和最重要的；但是此外在军队中还有由普里吉亚人、色雷斯人、美西亚人、派欧尼亚人以及其他民族所混合成的一群人，更有埃西欧匹亚人和被称为赫尔莫提比埃斯和卡拉西里埃斯的、佩剑的埃及人[(13)]；这种埃及人是埃及唯一的武人。这种人过去一直是在船上作战的，直到玛尔多纽斯还在帕列隆时，这才把他们从船上转移到陆地上来：原来埃及人并没有给编到随克谢尔克谢斯来到雅典的陆军里面。因此，正像我上面所说的，异邦军共有三十万人；至于和玛尔多纽斯联盟的希腊人的人数，却没有人知道（实际上他们没有给人计算过）。如果可以推测一下的话，则我以为他们纠合了大概有五万人。以上所配列的都是步兵，骑兵则是分别配列的。

（33）当他们全军都分别按照民族和军团配置好的时候，第二天两军就奉献了牺牲。为希腊人方面奉献牺牲的是安提奥科斯的儿子提撒美诺斯，因为他是随军的占卜师。他是一个埃里司人，是雅米达伊族[(14)]的〔克吕提亚达伊族人〕，拉凯戴孟人曾使他归化为自己的市民。原来当提撒美诺斯为了子嗣的事情向戴尔波伊请示神托的时候，佩提亚向他预言，说他将要在五次重大的角逐中取得胜利。他误解了神托的含义，而开始进行体育锻炼，打算在这样的运动比赛中取得胜利。他自己进行了五项运动[(15)]的练习，不过在奥林匹亚运动会上和安多罗斯人谢洛尼莫斯比赛时，却由于角力这一项失败而没有取得奥林匹亚的胜利荣冠。可是拉凯戴孟人却看出，给予提撒美诺斯的神托，并不是意味着运动比赛，而是意味着战争方面的角逐。于是拉凯戴孟人便试图用金钱贿买提撒美诺斯，要他和他们的海拉克列达伊族的国王一道来领导他们的战争。可是当他看到斯巴达人十分想跟他拉拢交情的时候，他就抓住这一点自己抬高身价，并且要斯巴达人知道，除非把正式公民身份和一个公民的全部权利给他，他是任何报酬都不答应的。斯巴达人听到这话的时候，起初感到愤慨，并且完全放弃了他们的请求。可是当波斯大军的可怕的威胁逼临到他们头上的时候，他们便只得向他表示同意并答应了他的要求。可是当他看到他们的意思改变了的时候，他又说甚至只是这样的条件，他也不能满足了。他说他的兄弟海吉亚斯也必须以和他同样的条件成为斯巴达人。

（34）在他这样说的时候，把要求王权和要求市民权看作一回事，就此而论，他是模仿美拉姆波司的。原来当阿尔哥斯的妇女发起狂来，而阿尔哥斯人想用钱把他从披洛斯请来医治她们的疯病的时候[(16)]，美拉姆波司要求他们的王权的一半作为自己的报酬。阿尔哥斯人不能容忍这一点，便离去了。可是当疯病在他们的妇女当中蔓延开来的时候，他们立刻便同意了美拉姆波司的要求并且愿意把王权给他。可是，美拉姆波司看到他们改变了自己的主意时，却抬高了他的要求，他说除非他们再把三分之一的王权给他的兄弟比亚斯，他是不会答应他们的要求的。已经陷于穷境的阿尔哥斯人，不得已连这一点也同意了。

（35）同样地，斯巴达人也是这样地迫切需要提撒美诺斯，因此他们同意了他的一切要求。当他们在这一点上也同意了他的请求时，于是这时变成了斯巴达人的埃里司人提撒美诺斯便为他们掌理卜筮之事，从而帮助他们获得了五次极大的胜利。除去提撒美诺斯和他的兄弟以外，世界上再没有任何人变成斯巴达的公民了。以下便是他们取得的五次的胜利。其中的一次，即第一次，是普拉塔伊阿的胜利；再下面的一次是在铁该亚战胜了铁该亚人和阿尔哥斯人；在这之后是在迪帕伊耶斯战胜了曼提涅亚人以外的全体阿尔卡地亚人；再下一次是在伊托美战胜了美塞尼亚人；最后是在塔那格拉战胜了雅典人和阿尔哥斯人，这是五次胜利中最后得到的一次胜利。

（36）现在随着斯巴达人来的便是这个提撒美诺斯，他就在普拉塔伊阿地方为希腊人进行卜筮。但奉献牺牲的结果是：如果他们只取守势的话，则吉；如果渡过阿索波司河首开战端的话，则凶。

（37）然而一心想首启战端的玛尔多纽斯，在奉献牺牲卜筮之后，是不遂心的，因为它的结果也是取守势则吉利。他也是使用希腊式的牺牲奉献法的；他的占卜师是埃里司人海该西斯特拉托司，这是铁里亚达伊族当中最有声名的人物。在这之前，斯巴达人曾把他擒拿入狱并想把他处死，因为他曾做了许多伤害斯巴达人的事情。陷入了这样的苦境的这个人，既然有生命的危险，而在死亡之前又很可能要遭受许多酷刑，于是他做出了一件使人几乎难以置信的事情。他是被系在上了铁锁的木枷之内的；他弄到了一件不知怎的带到了他的狱中的铁制武器，而立刻想出了一个我们从来没有听说过的极其大胆的计划。他计算他的脚的残留部分怎样能尽可能多地得到解脱，这样便从脚背上

割掉了自己的脚。这样做了之后，由于有守卫监视着他，他便在墙壁掘了窟窿逃出去，这样便逃到了铁该亚；他在夜里赶路，白天则藏到树林里去潜伏在那里，而到第三个夜里，他便到了铁该亚。就在这时，拉凯戴孟人举国对他进行了搜索；当他们看到他的半只脚被切断在那里而找不到他本人的时候，他们是非常惊讶的。他就这样地从拉凯戴孟人那里逃开，到铁该亚去避难了，因为铁该亚人当时和拉凯戴孟人并不是友好的；而在他的伤口治愈，并给自己安上一只木脚之后，他便公然宣布自己是拉凯戴孟人的敌人。不过，他对拉凯戴孟人的敌意终于没有给他带来什么好处，因为拉凯戴孟人当他在札昆托斯进行卜筮的时候还是把他捉住并把他杀死了。

（38）不过海该西斯特拉托司的死却是普拉塔伊阿之役以后的事情了。现在他却为玛尔多纽斯重金所聘，在阿索波司河河畔奉献牺牲以卜吉凶了；他热心干这件事，一方面是由于他对拉凯戴孟人的憎恨，另一方面也是为了报酬。既然对波斯人本身来说，或是对和波斯人在一起的希腊人来说，牺牲的朕兆都不利于作战（原来希腊人也有他们自己的占卜师，即列乌卡地亚人昔波玛科斯），同时希腊人方面这时却一直在有人加入进来，因而他们军队的人数便不断在增加，底比斯人海尔披斯的儿子提玛盖尼戴斯便建议玛尔多纽斯守住奇泰隆的山道，他告诉玛尔多纽斯说，希腊的军队每天每天都在增加，这样玛尔多纽斯便可以把他们的许多人遮断了。

（39）当他向玛尔多纽斯提出这个建议来的时候，两军对峙以来已经八天过去了。玛尔多纽斯认为他的这个意见是很好的，于是在天一黑的时候，便派遣骑兵往通向普拉塔伊阿的奇泰隆山路去；贝奥提亚人则称这条山路为“三头”，而雅典人则称它为“栎树头”。派去的这一批骑兵不是没有效果的。在进入平原的时候，他们拿捕了从伯罗奔尼撒运送粮食给军队的五百头驮畜，还有跟搬运车在一起的人员。在得到这些虏获品之后，他们就毫不留情地连人带牲畜都加以残杀。而在他们杀够了的时候，便把剩下的人畜包围起来，把他们驱赶到玛尔多纽斯和他的营地那里去了。

（40）在这一事件之后，他们又等了两天；在这两天里，双方都不愿启战端。虽然异邦军开到阿索波司河的河岸想来试探一下希腊军的动静，但双方却都不渡河。不过玛尔多纽斯的骑兵却一直在迫击和困扰希腊人；而十分热心地站到美地亚人一方面去的底比斯人则是拼命地

想接战，他们不断地把战争推进到真正动手的程度。在这之后便轮到了波斯人和美地亚人，现在正是他们来显示勇武的时候了。

（41）十天过去了，但发生的事情不过是上面的这些而已。但是从双方在普拉塔伊阿最初对峙列阵以来的第十一天，希腊人的人数大大地增加了，但玛尔多纽斯却由于这种因循无所事事而极感苦恼；于是戈布里亚斯的儿子玛尔多纽斯和克谢尔克谢斯所信任的其他少数波斯人之一的帕尔那凯斯的儿子阿尔塔巴佐斯便进行了讨论。在讨论时他们的意见有如下述。阿尔塔巴佐斯认为最好是尽快地移转他们的全军，把全军引到底比斯的城里去，在那里给他们自己储备大批的军粮，并给他们的驮畜准备秣草，然后他们便可以在那里安安静静地坐候自己完成自己的事业了。方法是这样：他们既然拥有大量铸造成货币的和未经铸造成货币的黄金，既然拥有大量白银和杯盏，他们便可以毫不吝惜地把这些东西分送给希腊所有各地的人们，特别是希腊各个城市的那些显贵知名之士。这样一来，希腊人很快地就会交出他们的自由，而他们也便不会冒险交战了。他的这个意见是和底比斯人的意见相同的，因为他比起别的一些人来是具有先见之明的人物。但是玛尔多纽斯的意见却是更为强烈和顽固，丝毫没有让步的意思；他说他认为他们的军队比希腊的军队要强得多，因此他们应当尽快地挑起战争而不能再忍耐下去看着希腊人集合越来越多的兵力。至于海该西斯特拉托司的牺牲，他们不必去管它，也不必对之加以强求，但他们却应当按照波斯的风俗习惯开始作战。

（42）没有人反对这样的说法，因此他的意见被通过了，因为受国王之托，担任全军最高统帅的正是他，而不是阿尔塔巴佐斯。于是他把各军团的首长和与他在一起的希腊人的将领们召集了来，问他们是否知道有过什么神托，曾预言波斯人会死在希腊。被召来的人们默不作声，他们有的人不知道神托，有的人知道这神托，却认为说了对自己有危险，于是玛尔多纽斯自己就说："既然你们或是不知道，或是知道而不敢说，那么，我就来把我所知道的全部情况讲给你们听吧。有一个神托说，波斯人命中注定要来到希腊，而他们在把戴尔波伊的神殿劫掠之后，就要全部死在那里。我们也知道了这个神托，因此我们就既不走近这个神殿，也不想劫掠它。而既然我们的毁灭要决定于那一点，这样我们就不会遇到什么祸事了。你们中间所有对波斯人抱着好意的人们，既然知道我们因此将要战胜希腊人，则你们可以安心了。"

这样说了之后，他便下令准备一切，为第二天拂晓就要开始的战斗作妥善的安排。

（43）玛尔多纽斯所提到的，说是关系到波斯人的这个神托；我知道它原来不是关系到波斯人，而是关系到伊里利亚人和恩凯列司的军队的。但是关于这次战斗，巴奇司却有下面的一个神托：

> 在铁尔莫东河和岸上长着草的阿索波司河的河岸上，
>
> 是希腊军队的集结和异邦人的呼唤。
>
> 当宿命的一日到来之际，不待拉凯西司[(17)]注定的寿数，许多带弓的美地亚人就要在这里丧命。

穆赛欧斯所宣出的诸如此类的神托，我知道都是关于波斯人的。至于铁尔莫东河，则它是流在塔那格拉和格里撒斯[(18)]之间的河流。

（44）在玛尔多纽斯探求了神托的意义并发表了激励的言辞之后，夜来了，而军队便布置了他们的哨兵。而当夜色已深，看来营地里面万籁俱寂而人们也深深入睡的时候，阿门塔斯的儿子亚历山大，即马其顿人的将领和国王这时便乘马到雅典人的哨兵那里去，要和他们的将领讲话。大部分的哨兵都留在原地未动，其余的哨兵则跑到他们的将领那里去，告诉他们的将领说，从美地亚军的营地，来了一个骑马的人，这个人别的话一句也没有说，只是叫着各位将领的名字，说是要和这些将领谈话。

（45）诸将听到这话之后，立刻便和来人一同到哨兵的地点去；而当他们来到那里的时候，亚历山大便对他们说："雅典人，我把这些话托付给你们，请你们为它保守秘密，除去帕乌撒尼亚斯之外不要泄露给任何人，否则你们就连我也给毁了。如果不是我非常关心整个希腊的命运的话，实际上我就不会把这话告诉你们了。因为我本人的远祖是希腊人而我也决不愿意看见自由的希腊会受到奴役。故此，我告诉你们，玛尔多纽斯和他的军队并不能从牺牲得到对他有利的朕兆，否则在这之前很久你们就得作战了。但是现在他们却不打算把牺牲放到心上，而想在明天一破晓的时候发动战斗；据我的推测，他们是害怕你们军队的人数会越来越多。因此我请你们做准备。如果他拖延作战而不展开战斗的话，那就请耐心地在原来的地方等待着不要动，因为他身边的兵粮只够几天用的了。但是，如果这次战争是按照你们的意思结束的话，那你们就一定要记着设法把我也从奴役下解救出来；由于

自己的热心，我为希腊做了这样一件不顾性命的事情，而想把玛尔多纽斯的意图向你们传达，为的是使异邦军不致在你们完全没有想到的时候猝不及防地向你们攻来。我是马其顿人亚历山大。”讲了这话以后，他就乘马返回营宿他自己的驻地上去了。

（46）雅典军的将领们就到右翼的地方去，把他们从亚历山大那里听到的话告诉了帕乌撒尼亚斯。帕乌撒尼亚斯听到这话，却害怕波斯人，于是他说：“这样看来，天破晓的时候仗是要打的了。最好你们雅典人和波斯人对阵，而我们则来对付贝奥提亚人和现在跟你们相对峙的希腊人，因为你们在马拉松和美地亚人交过锋，熟悉他们和他们的作战方式，但我们对于那些人却是既无经验，又不熟悉的。不过我们斯巴达人对贝奥提亚人和帖撒利亚人却是有经验的，但是我们之中没有一个人和美地亚人较量过。因此，让我们拿起武器来调换一下，你们到这一翼来，我们到左翼去。”雅典人回答说：“正是从我们看到波斯人布置在你们对面的那个时候起，我们便也有意提出你们这次首先提出的意见，但是我们害怕这样做会使你们不高兴。但既然你们自己说出了你们的愿望，我们也非常高兴听从你们的意见并准备按着你们所说的去做。”

（47）双方都满意这样的做法，因此在天刚破晓的时候，双方便对调了他们的防地。贝奥提亚人注意到了这一点并把这个情况通知了玛尔多纽斯。玛尔多纽斯听到这个消息之后，立刻就试图在自己这方面也作一次调动，把波斯人调到和拉凯戴孟军对峙的地点去。但是当帕乌撒尼亚斯看到对方正在做的是什么事情时，他就知道他的行动已被对方晓得，便把斯巴达人调回了右翼。而玛尔多纽斯则同样地也移到了左翼。

（48）当双方都又回到他们原来的地位时，玛尔多纽斯便派遣一名使者到斯巴达人那里去，告诉他们说：“拉凯戴孟人啊，这里的人们都说你们是十分勇敢的人物。你们既不临阵脱逃，又不离开你们队伍的部署，而是坚守在原来的阵地上或是杀死你们的敌人或是自己战死，因此他们对你们是极为佩服的。但是看来，这一切都是谎话了，因为在我们能以接战并展开格斗之前，我们就亲眼看到你们现在竟然逃跑起来并离开了你们原来的部署，而想用雅典人来试探你们敌人的力量，你们却把自己布置在不过是我们的奴隶的对面。这决不是好汉应当做的事情；对于你们，我们真是大大地估计错误了。因为倘若根据我们

听到的关于你们的说法，则我们想你们会派一名使者前来向波斯人，而不是向别的人们挑战。当然，我们是准备应战的。可是我们却发现你们并未提出这样的建议，而是在我们的面前畏缩。这样看来，你们既不出来挑战，那只好轮到我们来向你们挑战了。我们为什么不能双方各出同样数目的军队来交战呢？你们既然素称是最勇敢的，则可以代表希腊人，而我们代表异邦军[(19)]。如果其他的人也应当一战的话，则他们可以在我们之后作战；相反地，如果只是我们双方作战就够了的话，那我们就把这个仗打个水落石出，哪一方面得胜，那他们也就算代表全军获胜了。”

（49）使者说了上面的一番话之后就等了一会儿，但是没有任何人回答他，于是他就回来，把事情的经过告诉了玛尔多纽斯。玛尔多纽斯听了大喜过望，竟因这似是而非有名无实的胜利得意起来，于是便派出他的骑兵去进攻希腊人了。骑兵向希腊人攻去，而由于他们是骑着马的弓手并使对方不易迫近自己，因此他们在射箭和投枪时使希腊全军遭到了不小的损害。他们还捣毁和堵塞作为希腊全军的水源的伽尔伽披亚泉。然而，也只有拉凯戴孟人实际上是驻扎在这个泉附近的，其他希腊人则是因个别驻地的不同而离泉较远，不过他们却和阿索波司河不远的。但是由于他们从阿索波司河被切断，他们就不得不到伽尔伽披亚泉去取水；他们是因骑兵和弓矢的缘故，而无法从河中汲水的。

（50）当这样的事情发生时，希腊军队的将领看到他们的军队被切断了水源又受到骑兵的困扰，便到右翼的帕乌撒尼亚斯那里去，讨论这些以及其他的事情。原来除去上面我提到的事情之外，还有其他的原因使他们烦恼不安。他们的军粮吃完了，他们派到伯罗奔尼撒去从那里运回粮食的仆从被骑兵切断，不能回到自己的阵地了。

（51）因此，在商讨后他们决定，如果波斯人在那一天还拖延发起进攻，他们就到岛上去。这个岛离他们当时布阵的阿索波司河与伽尔伽披亚泉有十斯塔迪昂的路程，就在普拉塔伊阿市的前面。陆地上所以出来一个岛，这是因为这河从奇泰隆流入平原的时候分成了两支，而在这两支随后重新合流之前，它们中间是三斯塔迪昂的距离。这条河的名称是欧埃洛耶，而当地人则称它为阿索波司的女儿。他们就是打算到那个地方去的，他们到那里去为的是可以得到充分的水使用，并且不像现在他们相对峙的时候这样，受到骑兵的扰害。因此他们决定

在夜间二更[20]的时候移动，为的是不使波斯人看到他们的移动以及不使骑兵追击他们和扰乱他们的队伍。此外他们还决定，当他们到达发源于奇泰隆的、阿索波司河的女儿欧埃洛耶河的两股河道所环抱的地方时，他们要在当夜里把自己的一半军队派到奇泰隆去，救还他们派出去运军粮的仆从；因为这些仆从被切断在奇泰隆而不能回到他们这里来了。

（52）在拟订了这样的一个方策之后，他们那一整天都在忍受着不断向他们进攻的骑兵加到他们身上的无穷无尽的苦头。但是当到天色黑下来而骑兵停止向他们侵扰的时候，在夜里他们约定离开的那个时刻，他们的大部分人便起来开始撤退了，不过他们并不打算到他们约定的地方去；而在他们一开始移动的时候，他们就十分庆幸他们摆脱了对方的骑兵，逃往普拉塔伊阿市，躲到希拉的神殿去，这个神殿位于普拉塔伊阿市的前郊，离伽尔伽披亚泉二十斯塔迪昂。

（53）他们到达那里以后，便在神殿前面列阵了。这样，他们就驻扎在希拉神殿的四周了。但是帕乌撒尼亚斯看到他们离开营地，就下令拉凯戴孟人同样也拿起他们的武器，跟在先行的其他人等的后面，以为这些人正是向他们约定的地点去的。于是所有其他的队长都准备服从帕乌撒尼亚斯的命令，而这时只有庇塔涅军团的将领，波里亚戴斯的儿子阿莫姆帕列托斯却拒绝从异邦军的面前逃开，也不愿给斯巴达带来耻辱；他看到这一切是感到奇怪的，因为他并没有参加不久之前所举行的会议。帕乌撒尼亚斯和埃乌律阿那克斯看到阿莫姆帕列托斯不听从他们的命令已经很不高兴，而使他们越发不高兴的事情却是，他的拒绝服从命令使他们不得不放弃庇塔涅军团；因为他们害怕，一旦他们履行和其他希腊人的约定并把他放弃的话，阿莫姆帕列托斯和他麾下的人们是会留在后面送死的。由于考虑到这些情况，他们便使拉科尼亚的军队按兵不动并尽力说服阿莫姆帕列托斯，要他知道他这样做是不对的。

（54）于是，他们就向全体拉凯戴孟人与铁该亚中间唯一留在后面的阿莫姆帕列托斯进行劝告。至于雅典人，则他们留在他们的原驻地不动，因为他们知道得很清楚拉凯戴孟人的作风，即心里打算做的和嘴里说的是不一致的。但是当军队从他们的驻地移开的时候，他们派他们自己的一名骑兵去看一下斯巴达人是想开拔，还是他们根本不打算撤退，同时并向帕乌撒尼亚斯打听，雅典人应当怎样做。

（55）当这个使者来到拉凯戴孟人的地方的时候，他看到他们还是在他们原来的地方列阵，而他们的首领们则正在进行激烈的争辩。原来，虽然埃乌律阿那克斯和帕乌撒尼亚斯劝说阿莫姆帕列托斯，要他知道拉凯戴孟人不应当冒着危险单独留下来，但是他们却一点也不能说服他。而最后，当雅典的使者到他们这里来的时候，他们竟公开争吵起来了。而阿莫姆帕列托斯一面争吵着，就用双手搬起一块石头来放到帕乌撒尼亚斯的脚下，说他就用这块石头来投票反对从外国人，这里也就是异邦人的面前逃开。帕乌撒尼亚斯骂他是个疯子，骂他的神经错乱。而在雅典的使者提出了他受命提出的问题之后，帕乌撒尼亚斯便命令他把目前的情况告诉雅典人，并请雅典人和拉凯戴孟人一致行动，和他们同样地撤退。

（56）这样，使者就回到雅典人那里去了。但是这里直到天亮，争论仍在继续着；帕乌撒尼亚斯在这期间一直留在原地按兵不动，但这时却发出撤退的信号，把残留下的军队全部顺着小丘中间率领去了，铁该亚人则跟在他们的后面。因为他认为，在其余的拉凯戴孟人离开阿莫姆帕列托斯的时候，这个人是不会自己留在后面的。而事实也正是这样。列成战阵的雅典人循着与拉凯戴孟人不同的道路开拔了，拉凯戴孟人为了躲避波斯骑兵，他们紧紧地靠着丘陵地带和奇泰隆山的山麓，但相反地，雅典人却下行向着平原上行进了。

（57）原来阿莫姆帕列托斯在起初以为帕乌撒尼亚斯决不会想到要把他和他的军队留在后面，因此他坚持他们留在原来的地方而不离开他们的驻地。但是当帕乌撒尼亚斯的军队自己先开走的时候，他就看到他们是真个想把他抛下了，于是他也便下令他的军团拿起武器来，而他便率领着这些人一步一步地跟在其余军队的后面。前面的军队在走了十斯塔迪昂远之后，就在莫罗埃司河河畔一个叫做阿尔吉奥披昂的地方停了下来等待阿莫姆帕列托斯的部队，在那里立有一座埃列乌西斯的戴美特尔的神殿。他们等待他的理由是这样：如果阿莫姆帕列托斯和他的军团不离开他们原来的驻地而仍然留在那里的话，他们可以回来支援这些人。而在阿莫姆帕列托斯的军队刚刚赶上他们的时候，异邦军的骑兵便全军向他们进攻了。骑兵的行动和他们一向习惯的行动一样，他们看到希腊军队前些天列阵的地点空了下来，便一直拍马前进，而在他们一赶上的时候，便对希腊人展开了进攻。

（58）另一方面，当玛尔多纽斯听到希腊人乘着黑夜撤退并且在那里看不到一个人的时候，他便把拉里撒的托拉克司和他的兄弟埃乌律披洛斯和特拉叙狄欧斯召了来，向他们说："阿列乌阿斯的儿子们啊！你们看这个地方已经空了，现在你们还讲什么呢？你们是他们的邻居，你们常说拉凯戴孟人决不回避战争，他们又是最优秀的战士，可是刚才你们就已经看到，正是他们改变了他们的部署，而现在你们和所有我们大家又都看到，他们在前一个夜里逃跑了。在他们自己刚刚要和世界上确实是最英勇的人们较量一番的时候，他们便显然地表明，他们这些一钱不值的人物，却在同样是一钱不值的希腊人当中获得了声名。既然你们对波斯人并不熟悉，因此你们虽然称赞了你们多少还知道一些的拉凯戴孟人，我却是愿意宽恕你们的。不过更加使我感到奇怪的是阿尔塔巴佐斯的做法，他害怕拉凯戴孟人害怕到这样的程度，结果他竟提供我一个卑怯的意见，要我们撤退到底比斯去受包围。这个意见我还没有向国王报告，关于这件事，也不准备在这里讨论。不过目前，我们不能容忍我们的敌人愿意怎样做就怎样做；我们必须追击，直到赶上他们并且要他们对他们在波斯人身上做出的一切伤害付出赔偿。"

（59）这样说了之后，他便尽快地率领着波斯军队渡过阿索波司河去追击希腊人，他们以为希腊人逃跑了。他追击的目标只是拉凯戴孟人和铁该亚人的军队。因为雅典人从另一条路经过丘陵地带开向平原，波斯人已经看不到他们了。异邦军其他部队将领看到波斯人出发追击希腊人，他们便立刻同样地举起了各自的军旗尽快地开始追击，但这些部队在出发追击之际，既不曾整顿队伍的秩序，也不曾按照原来的部署。这样，他们就乱成一团地并高声呼啸着开始了攻击，好像他们追上之后，就可以把希腊人一网打尽似的。

（60）但是帕乌撒尼亚斯看到异邦军的骑兵向他进攻的时候，便派遣一名骑兵到雅典人那里去，向他们说："雅典人啊，在希腊必须决定是得到自由，还是被奴役这样一个重大关头的面前，我们拉凯戴孟人和你们雅典人因联盟者昨夜的逃脱而被出卖了。因此现在我决定了下面我们必须立刻做的事情。我们必须尽最大的努力奋战以相互保护。如果骑兵首先攻击你们，则我们和跟我们在一起的、忠于希腊的铁该亚人便要支援你们，但是按目前的情况，既然敌军进攻的全部力量是针对着我们，那么你们就应当来帮助我们受最大压力的那一部分军队。

可是，如果可能发生了什么事情而你们不可能前来支援我们，那么就请为我们做一件好事，把弓手派来吧。我们深信你们会答应我们的请求，因为我们知道，在当前的战争中你们是远比所有其他的人们要热心的。”

（61）当雅典人听到这话的时候，他们就准备去支援拉凯戴孟人并尽全力来保卫他们。但是当他们已经开拔的时候，他们却碰到了布置在他们对面的、站到国王那一面去的希腊人；现在他们受到逼临到他们跟前的敌人的攻击，这样他们就不能支援别人去了。结果拉凯戴孟人和铁该亚人便孤立无援了。拉凯戴孟人的重武装兵和轻武装兵加到一起是五千人，（而和拉凯戴孟人一次也没有分开过的）铁该亚人的重武装兵和轻武装兵加到一起是三千人；他们奉献牺牲以卜吉凶，因为他们就要和玛尔多纽斯以及他麾下的军队交锋了。但是他们用牺牲占卜的结果并没有吉兆，而这时他们又有许多人阵亡，受伤的更多得多，因为波斯人用他们的藤盾连成了一道壁垒，并且射出了像雨点一样多的箭。帕乌撒尼亚斯看到自己受到极大的压力而牺牲的占卜又对自己不利，他便仰望普拉塔伊阿的希拉神殿，呼叫女神的名字，请求无论如何也不要使他们对自己的希望失去信心。

（62）当他还在祈求的时候，铁该亚人却一马当先地冲了出来，向异邦军进行反击了；而在帕乌撒尼亚斯的祈祷之后，牺牲的占卜立刻对拉凯戴孟人显示了吉兆。既然终于得到了这样的吉兆，他们便也向波斯人发起了进攻。而波斯人也便抛掉自己的弓前来迎战了。起初，他们是在藤盾的壁垒的附近作战，而这一道壁垒被冲倒以后，战斗现在戴美特尔神殿本身的附近变得激烈起来并持续了长久的时候，直到最后，这场战斗竟形成了肉搏战；原来异邦军抓住了对方的长枪，并把它们折断了。波斯人论勇气和力量都是不差的，但是他们没有防护的武装，此外他们的训练不够，论战斗的技术到底也比不上他们的对手；他们总是单身地，十个一群或者是更多或更少的人一群地冲出来，杀到斯巴达人中间去，结果就都死在那里了。

（63）玛尔多纽斯本人骑着一匹白马，在身边率领着最精锐的一千名波斯军士兵作战的地方，也正是他们对敌人施加最大压力的地方。只要是玛尔多纽斯活着，波斯军便守住了自己的阵地并保卫着自己，而把许多拉凯戴孟人杀死。但是当玛尔多纽斯阵亡，而他的卫队，也就是军队中最强的那一部分也都战死的时候，其他的士兵便也逃退并在

拉凯戴孟人的面前屈服了。原来使他们受到损害的主要原因是他们身上缺乏卫护的武装，而他们这样的轻武装兵（几乎等于毫无护身之具），却要和重武装兵作战。

（64）在这一天里，斯巴达人正像神托所预言的，在玛尔多纽斯身上充分地湔雪了他当日杀死列欧尼达司的仇恨，而我们所知道的最辉煌的一次胜利，就是阿那克桑德里戴斯的儿子克列欧姆布洛托斯的儿子帕乌撒尼亚斯所赢得的。帕乌撒尼亚斯的其他的祖先，我在列欧尼达司的世系中已经说过了，因为他们两人的祖先是共同的。至于玛尔多纽斯本人，则他是给斯巴达的一位知名之士阿埃姆涅司托斯杀死的；这个人在波斯战役之后一些时候，曾率领着三百名战士在司铁尼克列洛斯对美塞尼亚的全军作战，结果他和那三百个人都战死在那里了。

（65）在普拉塔伊阿这里，被拉凯戴孟人击败的波斯人在混乱中逃往自己的营地，躲入他们在底比斯领土上修筑的木造壁垒。这里有一件使我觉得奇怪的事情，即虽然在戴美特尔圣林附近展开了激战，可是没有一个波斯人战死在圣域里面，或者曾进入圣域；他们大部分都是在神殿附近的圣域外面战死的。而依照我个人的判断，如果对上天的意旨加以判断不算是罪过的话，则这不外是女神不许他们走进去，因为他们曾经烧掉埃列乌西斯地方的奉祀女神的神殿。

（66）因此，这一战争就到上述的地方告一段落了。但是帕尔那凯斯的儿子阿尔塔巴佐斯是从一开头就不喜欢国王把玛尔多纽斯留下，不过那时尽管他力主不发动战争，却又不能有任何效果。因此，他既不赞同玛尔多纽斯的所作所为，他自己便做了下面我所说的事情。（他身边有不小的一支军队，这支军队多达四万人）在希腊人和波斯人的战争一开始的时候，他便知道得很清楚这一战争会有怎样的结果，于是他向他们发出命令要他们全体随他率领到任何地方去，而不拘怎样快，他们也都得以一致的步伐跟随着他。而在他发出了这个命令之后，他便装成是率领着他们去作战的样子。可是他走着走着的时候，他看到波斯人已经在逃跑了，于是他便不再按着原来的队形率兵前进，却抬起腿来尽快地逃跑，不过不是向着木造的壁垒，也不是向着底比斯的城壁，而是向着波奇司跑去，他这样做为的是他可以最快地从那里逃到海列斯彭特。

（67）这样，阿尔塔巴佐斯和他的士兵就循着这个方向前进了。另一方面，站到国王一方面的所有其他的希腊人却是故意不好好作战的。例外的只有贝奥提亚人；他们和雅典人战斗了很长的一个时候。原来站到波斯人一方面的那些底比斯人在战斗中是相当卖气力的，而且也无意于在战斗中故作松懈，结果他们当中有三百名最优秀的一流人士在那里死在雅典人的手里了。然而贝奥提亚人也终于溃退下来了，不过他们不是循着波斯人逃跑的道路，而是逃到底比斯去的。至于同盟军的其他全体人等，他们根本没有坚持顽强地作战，也不曾立下任何勋功，就此逃掉了。

（68）在我看来，显而易见的是：异邦军的全部命运是完全视波斯人为转移的，因为其他的人们看见波斯人逃跑了，故而在他们甚至还没有和敌人交锋，便立刻也逃跑了。因此，除去贝奥提亚的以及另外的一部分波斯骑兵，他们都逃跑了；这些骑兵是这样地帮助了逃跑的人们，原来他们为保护自己一方面的人而一直在迫近敌军，这样他们就截断了希腊人，而使希腊人不能追击逃跑中的友军。胜利者就这样跟在克谢尔克谢斯的士兵的后面进行了追击和杀戮。

（69）正当人们逃跑得正欢的时候，在希拉神殿四周列阵并且没有参加战斗的其他希腊人接到消息说，战斗已经发生，而帕乌撒尼亚斯和他麾下的士兵取得了胜利。他们听到这个消息以后，便乱着队形出发了；科林斯人及其一派沿着山麓和丘陵地带，循着上行路一直到戴美特尔神殿去，美伽拉人、普里欧斯人及其一派则循着平原上最平坦的道路前进。但是当美伽拉人和普里欧斯人走近敌人的时候，提曼多洛斯的儿子阿索波多洛斯率领下的底比斯骑兵部队看到他们匆忙和混乱地走过来，便向他们发起攻击。这次进攻的结果是，骑兵把他们中间的六百人杀死，追击其余的人们并把他们一直赶到奇泰隆山里去。

（70）这些人便这样非常不光彩地死掉了。但是当波斯人和剩下的大群人们逃到木造壁垒里面去的时候，他们就趁着拉凯戴孟人还未到来，设法攀登到塔楼上去；到上面之后，他们便尽一切的努力来使这个壁垒加固，而在拉凯戴孟人来到这里的时候，便展开了一场争夺城壁的顽强激烈的战斗。原来只要是雅典人还没有到那里，异邦军就可以保卫他们自己并且对拉凯戴孟人占着很大的优势，因为拉凯戴孟人是不善于攻城战的。但是当雅典人到来的时候，争夺城壁的战争就激烈起来并持续了很长的一个时候。但终于由于雅典人的勇敢和坚持不

屈，他们攀登了城壁并在上面打开了一个缺口，而希腊军队就从这个缺口涌进去了。首先冲进去的是铁该亚人，劫掠了玛尔多纽斯的帐篷的就是他们；他们除了从帐篷中取得其他的物品以外，还得到了玛尔多纽斯的马匹的一个秣槽，这个秣槽完全是青铜制成，而且是很值得一看的。铁该亚人就把玛尔多纽斯的这个秣槽奉献给阿列亚·雅典娜的神殿，而他们虏获的所有其他的物品，他们便和其他希腊人那样地，交到全军公有的虏获物中去了。至于异邦军这一方面，城壁刚一陷落，他们的阵势就乱了，他们中间没有一个人想进行抵抗；成万已经给吓得半死的人们给压迫到一个狭小的地方去任人宰割，这结果给希腊人造成了这样一个尽情杀戮的机会，三十万人的一支大军，除去和阿尔塔巴佐斯一起逃跑的四万人之外，只不过有三千人活下来罢了。在这一方面，则斯巴达出身的拉凯戴孟人在战斗中死亡的一共是九十一个人，铁该亚人是十六个人，雅典人是五十二个人。

（71）在异邦军当中，最善战的是波斯人的步兵和撒卡依人的骑兵，而就人而论，据说最勇敢的就要算是玛尔多纽斯了。在希腊人当中，铁该亚人和雅典人都是十分能征善战的好汉，但是就勇武而论，拉凯戴孟人在他们所有的人当中却是最突出的人（由于他们所有的人都曾打败他们所面临的敌人）。因此我只能从这样的一点来证明我的看法，即拉凯戴孟人所对付的是敌人最精锐的部分并且战胜了他们。依据我个人的判断，断乎超乎众人之上的勇士是那在三百人当中唯一从铁尔摩披莱安全返回并因此受到责难和侮辱的阿里司托戴莫斯，次于他的、最勇敢的勇士则是波西多纽斯、披洛库昂和斯巴达人阿莫姆帕列托斯。不过，如果大家谈论时问起他们当中谁最勇敢的话，则在座的斯巴达人就会认为，阿里司托戴莫斯由于自己受到责难，显然他宁愿一死，因此他离开了他在队伍中的岗位而拼命向前厮杀，这样他在实际上就成就了伟大的功业，可是不想去死的波西多纽斯却表现出自己是一个勇敢的人物，因此就这一点来说，他就比阿里司托戴莫斯还要勇敢了。他们可能只是出于嫉妒才这样讲的。但是上面所列举的、在这次战斗中阵亡的人们，除去阿里司托戴莫斯以外，全都受到了光荣的表扬。阿里司托戴莫斯由于在受到上述的责难时竟想寻死，所以他没有得到任何光荣的表扬。

（72）以上就是参加普拉塔伊阿战役的人们当中，得到最大声名的人。但是在参加军队的时候，不单在拉凯戴孟人当中，而且在其他希

腊人中间，都是当时全希腊最漂亮的人物卡利克拉铁斯并没有算在这些人中间，因为他是在战场之外死去的。原来正当帕乌撒尼亚斯奉献牺牲的时候，卡利克拉铁斯在他自己坐的地方，在身体的肋部中箭负了伤；而当他的同伴们作战的时候，他被带出了战场，但是他在死的时候却是不能瞑目的，他向普拉塔伊阿人阿里姆涅司托斯说，为希腊而死，这件事对他来说是没有什么遗憾的，但使他痛苦的却毋宁是，尽管他满心想这样做，他却丝毫没有施展出自己的本领，也没有成就任何和自己相称的功业。

（73）在雅典人当中，取得了令誉的是戴凯列阿市区出身的一个人物，埃乌图奇戴斯的儿子梭帕涅斯。正如雅典人自己所说的，戴凯列阿人曾做过一件在任何时候都有益处的事情。原来在往昔，当着图恩达里达伊族为了夺回海伦率领着一支大军攻入阿提卡，并由于他们不晓得海伦被藏在何处而把各个市区蹂躏得一塌糊涂的时候，于是据说戴凯列阿人，而有些人则说戴凯洛斯本人，因为对铁谢欧斯的傲慢感到恼怒并且又为全部阿提卡的领土担心害怕，因而便把全部情况告诉图恩达里达伊族，并且把他们引到阿披德纳伊去，而当地的土著提塔科斯就把这个地方卖给图恩达里达伊一族了。由于他们做了这样一件事情，戴凯列阿人从过去到现在在斯巴达都免缴一切花销并在祭典中保有头等的座位，而且甚至在这件事发生之后许多年，雅典人和伯罗奔尼撒人之间有了战事的时候，拉凯戴孟人虽然蹂躏了阿提卡的其他地方，对戴凯列阿却一动也没有动。

（74）梭帕涅斯便是这一市邑出身的人物，现在他是雅典人在战斗中表现得最英勇的人物。关于这个人，有两个传说。根据第一个传说，则他把一只铁锚用一条青铜的锁链紧系在他的铠甲的带子上；而每在他向前进攻逼近敌人的时候，他便把这个铁锚抛出去，为的是使敌人在离开他们的队伍进攻时无法使他离开他的位置；而当敌人被击溃的时候，他的办法就是拉起铁锚来追击他们。这就是第一个传说。但是第二个传说和第一个传说的说法不同，第二个传说说他并没有铁锚系在他的铠甲上，系在他的铠甲上面的是他那一直旋转着而从不停止的盾牌，只是在盾牌上有一个锚形的纹章罢了。

（75）梭帕涅斯还成就了另一件辉煌的勋业。正当雅典人围攻埃吉纳的时候，他向五项运动的优胜者、阿尔哥斯人埃乌律巴铁斯挑战并将之杀死。但是在这之后一些时候，这样英勇的梭帕涅斯也死掉了；在

他偕同格劳空的儿子列阿格罗斯一同率领雅典人去为金矿而作战的时候，他在达托司地方给埃多涅斯人杀死了。

（76）希腊人在普拉塔伊阿地方杀死了异邦军之后，立刻就有一个妇女从敌人那边自愿地投到他们这里来；这个妇女是波斯人铁阿司披斯的儿子帕兰达铁斯的妾。听说波斯人被击溃而希腊人获得了胜利，她便和她的侍女们戴上许多黄金的装饰，又把她所有的最漂亮的衣服穿上，这样下了她的马车就向还在进行杀戮的拉凯戴孟人的地方走来了。她看到帕乌撒尼亚斯正在那里指挥一切，又由于她先前常常听到而熟悉他的名字和籍贯，因此她知道这个人就是帕乌撒尼亚斯，于是她抱住了他的膝头，这样地恳求他说："斯巴达国王啊！把我作为请求庇护的人从俘虏的奴役中拯救出来吧。因为你既然杀死了那里的不崇敬神或英雄的人们，因而到目前为止你便已经做出使我感恩不尽的事情了。我是科斯人，是安塔戈拉斯的儿子海该托里戴斯的女儿，波斯人在科斯对我强行无理并把我夺去囚禁在自己的身边。"帕乌撒尼亚斯回答她说："放心吧，这位妇人，一则因为你是向我请求庇护的人，再说，如果按你所说，你真是科斯人海该托里戴斯的女儿的话，那他又是那里的人们中间，我最亲密的友人了。"他说了这话之后，他暂时便把她交付给正在场的五长官来照顾，随后就依照她本人的愿望，把她送到埃吉纳去了。

（77）在这个妇女来到之后，立刻曼提涅亚人就来了；不过在他们到来的时候，一切事都已经过去了。当曼提涅亚人知道他们前来参战已经太迟的时候，就感到非常遗憾并说他们应为此而受到惩罚。当他们知道阿尔塔巴佐斯已率领着美地亚人逃走的时候，他们便想一直把美地亚人追到帖撒利亚；但是拉凯戴孟人却不要他们去追赶那些逃跑的人们。曼提涅亚人回到他们自己的国土之后，便把他们军队的一些将领从国内放逐出去了。继曼提涅亚人之后而来的，是埃里司人，他们和曼提涅亚人同样十分遗憾地离开了，而且离开之后，同样地放逐了他们的将领。上面就是曼提涅亚人和埃里司人所做的事情。

（78）在普拉塔伊阿地方埃吉纳人的军队里面，有一个埃吉纳的首要人物，披铁阿斯的儿子兰彭；为了向帕乌撒尼亚斯提出一个最不公正的建议，他赶到帕乌撒尼亚斯那里去，对他说："克列欧姆布洛托斯的儿子啊！你成就了一件极其伟大和光荣的事业；托上天之福，你挽救了希腊，因此在全希腊人当中，你获得了比我们所知道的任何人的声

名都要大的声名。但是你必须把你没有做完的事情做完，这样你就不仅要获得更大的声名而且今后就再也不会有一个异邦人胆敢无故地把暴行加到希腊人的头上了。当列欧尼达司在铁尔摩披莱被杀死的时候，玛尔多纽斯和克谢尔克谢斯曾把他的头给割下来，插到一根竿子上；这样如果你给他们以同样的回报，你就会获得全体斯巴达人和此外的其他希腊人的赞赏。因为如果你照样处置玛尔多纽斯，你也就是给你父亲的兄弟列欧尼达司报仇了。”他讲这番话，原是打算讨帕乌撒尼亚斯的欢心的。

（79）但是帕乌撒尼亚斯却回答他说：“埃吉纳的朋友啊，我感谢你的好意和事前的考虑，不过你的这种意见却是不正当的；因为在开头的时候，你大大地赞扬我，赞扬我的祖国和我的功业，可是随后你却劝告我要我凌辱死者并说我如果这样做，便可得到更多的赞扬，这样一来你就是把我搞倒在地上，变得一钱不值了。这样的事情，与其说适合于希腊人，毋宁说是更适合于异邦人。而且这样的事甚至在异邦人做出来时，在我们来看都是应当受到责难的。从我个人来说，在这件事情上，我是宁可不讨埃吉纳人的欢喜，宁可不讨其他喜欢这种做法的人们的欢喜的。如果斯巴达人因我的正当行动和正当言语而感到欢喜，那对我来说已经满足了。至于你劝我为之报仇的列欧尼达司，则我以为我已充分地为他报仇了；你看到的这些无数死去的人已经足以安慰他和死在铁尔摩披莱的那些人的在天之灵了。但是我却要警告你，今后不要再来向我提起这样的话，也不要向我提起这样的建议；我不惩办你而把你放走，你是应当感谢我的。”

（80）听了这一番答话之后，兰彭就离开了。于是帕乌撒尼亚斯就布告说，谁也不能触动虏获品，并且命令希劳特把所有的东西集中到一起。于是他们便分散到营地的四面八方去，在那里找到了饰以金银的帐篷，镀金镂银的床榻，黄金的混酒钵、杯盏以及其他饮具；在车上他们找到了一些袋子，他们在袋子里又找到了金银的锅釜。他们从那里的死人身上剥下了黄金的腕甲、颈甲和短剑，却丝毫不去理会死人身上的五颜六色的衣裳。希劳特们偷了许多东西，把它们卖给埃吉纳人；但是也有许多东西他们自己藏不下，所以便献了出来。这样，埃吉纳人竟给自己奠定了大批财富的基础，因为他们从希劳特那里，像购买青铜一样地，购买了黄金。

（81）把这些财宝收集到一起之后，他们便把其中的十分之一分出来，献给戴尔波伊的神；他们用这些东西做了一座三脚架来奉献，它放置在祭坛近旁的那个青铜的三头蛇上面；他们又把十分之一分出来献给奥林匹亚的神，他们用这部分的财富制作了一个十佩巨斯高的青铜宙斯神像来奉献；另外的十分之一他们献给科林斯地峡的神，他们用这些东西制作一个七佩巨斯高的波赛东青铜像。把以上的东西抽出去之后，他们便把剩下来的东西分配了，每个人按其所应得分得了波斯人的妾、金银以及其他物品，还有驮畜。然而，对于在普拉塔伊阿作战最出力的人们，留出了多少东西分给他们，没有人说得出了；但是我认为他们也是得到了奖赏的。说到帕乌撒尼亚斯，则每种东西，妇女、马匹、塔兰特（指金块——译者）、骆驼以及同样所有其他的物品，都各留出十种来送给他。

（82）这件事还有另外的一种说法。克谢尔克谢斯在他从希腊逃走的时候曾把随身的一切都留给了玛尔多纽斯，而帕乌撒尼亚斯看到玛尔多纽斯的那备有金银器皿和饰以多彩的花毡的帐篷，便命令烤面包的人和厨师按照通常侍候玛尔多纽斯那样地准备晚筵。他们按照帕乌撒尼亚斯的吩咐做了；而当帕乌撒尼亚斯看到上面铺着豪华织物的金银床榻和金银的桌子以及上面所陈列的极其豪奢的筵席的时候，对于他眼前的这些豪华的陈设他大为吃惊，于是他便开玩笑地命令他的从仆准备了一顿拉科尼亚式的晚饭。当这顿饭准备好，而且和前面的一种有天渊之别时，帕乌撒尼亚斯竟笑了起来，于是吩咐人们把希腊的将领们召集了来。在他们集合起来之后，帕乌撒尼亚斯便指着每一种方式的晚饭，向他们说："希腊人啊，我把你们召集到这里来，为的是想要你们看一看美地亚人的领袖的愚蠢；一个每天吃着你们看到的这样的饭食的人，却跑到我们这里来想夺取我们这样可怜的饭食。"据说这就是帕乌撒尼亚斯对希腊将领们所讲的话。

（83）但是在这之后相当长的一个时期，许多普拉塔伊阿人也找到了满装着金银和其他物品的箱子。更在这之后，在这些死者中间又发现了这样的事情；原来他们的尸体只有骨头没有肉了（普拉塔伊阿人把他们的骨头集中到一个地方去了）。有一块头盖骨是一块整的骨头，上面没有任何裂缝；在那里还发现了一块颚骨，它的上颚骨的包括门齿和臼齿在内的牙齿都是由一块骨头长成的；还有一个身量有五佩巨斯高的人的骨骼。

（84）至于玛尔多纽斯的尸体，则在战后的第二天就被运走了；我不能确说这是谁干的事情。但是过去我实际听到过各个国家的许多人都埋葬过玛尔多纽斯，又听说有许多人因为这样做而受到玛尔多纽斯的儿子阿尔通铁斯的丰富酬谢。但是这些人里是谁偷偷地运走了玛尔多纽斯的尸体并把他埋葬起来，我却不能确说了。虽然，有的人说，是以弗所人狄欧尼梭帕涅斯把玛尔多纽斯埋葬了的。

（85）关于玛尔多纽斯的埋葬的情况就是这样。在希腊人这一方面，当他们在普拉塔伊阿把虏获品分配完了之后，就各自按国家的不同把自己的人分别埋葬了。拉凯戴孟人修造了三座坟茔；在这里他们埋葬了他们的伊伦[(21)]，其中有波西多纽斯、阿莫姆帕列托斯、披洛库昂、卡利克拉铁斯。因此，这些伊伦葬在一个坟茔里，其他斯巴达人葬在第二个坟茔里，希劳特则葬在第三个坟茔里。拉凯戴孟人就是这样地埋葬了他们的死者的。铁该亚人把他们自己的人都埋葬在另外的一个地方，雅典人也同样把他们自己的人埋葬在一处。美伽拉人和普里欧斯人同样地处置了那些被骑兵杀死的人们。在这些民族的一切坟茔里满满的都是尸体。至于在普拉塔伊阿地方也有坟茔的其他城邦的人们，则我听说他们的坟茔不过是空坟罢了，他们修起这样的空坟原是为了给后代的人们看的，因为他们对于不曾参加战斗这件事，是引以为耻的。例如，在那里有一座号称是埃吉纳人的坟墓，不过我听说，这乃是在这事十年以后，埃吉纳人的异邦人保护官、普拉塔伊阿人奥托迪科斯的儿子克列阿戴斯依照埃吉纳人的希望修造起来的。

（86）当希腊人在普拉塔伊阿把他们的死者收葬完毕的时候，他们便会商议决，他们要向底比斯进军，要求站到美地亚一方面去的人们投降，特别是对于出身名门，又是名门中的魁首人物的提玛盖尼戴斯和阿塔吉诺斯二人。他们并且决定，如果底比斯人不向他们投降的话，则他们除非是把城市攻下来，否则决不撤退。在这样决定了以后，他们便在战后的第十一天，抱着这个目的来到底比斯并把底比斯人给包围起来，要求把这些人给交出来；底比斯人拒绝引渡他们所要求的人，于是希腊人就蹂躏了底比斯人的国土并进攻他们的城壁。

（87）看到希腊人不肯停止蹂躏底比斯人的行动，提玛盖尼戴斯就在到了第二十天的时候向底比斯人这样说：“底比斯人啊，既然你们看到，希腊人下了决心在不攻克底比斯或我们不给引渡过去的时候不停止围攻，那么就不要使具奥提亚的土地为了我们的缘故而遭受更多的

痛苦了。因此，如果他们所希望的只是金钱，而他们要求引渡我们只是一个借口（因为我们站到美地亚的一方面乃是举国一致的意思，而不只是我们独自决定的），那我们可以从国库拿出钱来送给他们；如果他们这次来围城不为了别的，而只是为了要引渡我们，那我们甘愿挺身出来对他们进行抗辩”。他的这番话是说得非常得体并且是合乎时宜的，于是底比斯人便立刻派一名使者到帕乌撒尼亚斯那里去，表示愿意把他们要的人交出来。

（88）他们便以这样的一些条件达成了协议。但是阿塔吉诺斯从城中逃走了；他的儿子被捉住，不过帕乌撒尼亚斯说他的儿子和投靠美地亚方面的这种罪行毫无关系，而把他们赦免了。至于底比斯人所交出的其他人等，他们都以为他们会得到抗辩的机会，还相信他们可以用金钱来买脱自己；可是帕乌撒尼亚斯也正是担心他们会做出这样的事情来，因此在他把这些人弄到手以后，他便把全部同盟军遣散，又把这些人带到哥林斯，在那里把他们处死了。

以上就是在普拉塔伊阿和底比斯所发生的事情。

（89）再说帕尔那凯斯的儿子阿尔塔巴佐斯现在已经从普拉塔伊阿逃出了很远的一段路程。当他逃到帖撒利亚人那里去的时候，帖撒利亚人给他殷勤的招待，他们向他问起其余军队的事情，因为他们丝毫也不知道在普拉塔伊阿所发生的事情。但是阿尔塔巴佐斯晓得，如果他谈出了战斗的全部真实情况，他和他手下的人们便会有生命的危险（因为他相信，如果他们知道了事情的全部经过，每个人都会向他进攻的）。考虑到这样的情况，因此他对波奇司人什么也没有讲，但是却对帖撒利亚人说了这样的话：“帖撒利亚人啊，你们可以看到，由于一件公务，我和这些人从我们的军队给派了出来，现在我自己正在十万火急地和拼命地率领着军队向色雷斯赶路。你们不久就可以看到玛尔多纽斯和他的大军，他们就紧跟在我的后面。你们应当厚待他并且应当对他表示一切的善意；因为如果你们这样做，你们以后才不致为这件事后悔。”这样说了之后，他便火急地率领着他的军队通过帖撒里亚和马其顿一直到色雷斯去了，他实际上是一点也不敢耽搁的，而他所走的道路也是通过内地的最短的一条路。这样他就来到了拜占庭，不过他的军队中的许多士兵却给留在后面了，这些士兵或是由于在途中给色雷斯人杀死，或是由于无法克服饥饿与疲劳。到了拜占庭之后，他就乘船渡过去了。

（90）阿尔塔巴佐斯便这样地回到了亚细亚。在这方面，恰巧在波斯人在普拉塔伊阿遭到惨败的那一天，他们在伊奥尼亚的米卡列地方遭到了同样的命运。原来，和拉凯戴孟人列乌杜奇戴斯一同乘船前来的那些希腊人当时正驻屯在狄罗斯，而从萨摩司有一些使者到他们这里来，他们就是特拉叙克列斯的儿子兰彭、阿尔凯司特拉提戴斯的儿子阿铁那哥拉斯和阿里司塔哥拉斯的儿子海该西斯特拉托司。萨摩司人是背着波斯人和波斯人所立的萨摩司僭主、僭主安多罗达玛司的儿子提奥美司托尔把这些人派到希腊人这里来的。当他们来到将领们这里的时候，海该西斯特拉托司便热情地向他们陈述了许许多多的理由，他说伊奥尼亚人单是看到他们就会背叛了波斯人的；而异邦人是不能和他们对抗的。或者，纵然异邦人抵抗他们，这却正是希腊人取得虏获物的千载难逢的好机会。他以他们共同崇奉的诸神的名义请求他们把希腊人从奴役之下解放出来并把异邦人驱逐出去。他说这对他们来说，乃是一件轻而易举的事情，因为波斯的船只的航行技术很差，因而是不能和希腊人的船只相抗衡的，而如果希腊人对于他们三人之来有任何怀疑，以为他们会出什么坏主意来引诱希腊人，则他们说他们愿意交出一些人质送到希腊人的船上来。

（91）既然从萨摩司来的这位外国人请求得这样恳切，于是列乌杜奇戴斯，或是由于他想取得一个朕兆，或是上天偶然有意要他这样做，便问他说："萨摩司的外国人，你叫什么名字？"对方回答他说："海该西斯特拉托司[(22)]。"于是列乌杜奇戴斯便打断了对方海该西斯特拉托司本来要开始说的其他的话，喊道："萨摩司的外国人啊，海该西斯特拉托司的这个名字是个好朕兆，我答应这事；现在只希望你注意到这样一点，即在你乘船离开这里之前，你和与你在一起的这些人要发誓保证萨摩司人将要是我们的热诚的同盟者。"

（92）以上便是他所说的话，跟着就做出了实际的行动。原来萨摩司人立刻便立下了忠诚的誓约和希腊人缔结联盟了。这样做了之后，其余的人都乘船走了，但是列乌杜奇戴斯却命令海该西斯特拉托司和希腊人一同乘船，为的是取他的名字的吉利。希腊人在那里等候了一整天，而在第二天占卜时又取得了吉兆；为他们占卜的人是埃维尼欧斯的儿子戴伊波诺斯，他是伊奥尼亚湾的阿波罗尼亚的人。这个人的父亲埃维尼欧斯曾做出了下面我所说的事情。

（93）在上述的阿波罗尼亚地方，有一群羊被视为太阳神的圣物。在白天的时候，这群羊就牧放在一条河的河畔，这条河发源于拉克蒙山，流过阿波罗尼亚的土地而在欧里科司港的地方入海。在夜里，则当地最富有、最贵显的人们被选拔出来看守它们，每个人担任一年。原来阿波罗尼亚的人们由于一次神托的指示，他们是十分重视这群圣羊的。这群羊是豢养在离开都市相当远的一个洞窟里。而在我所提到的那个时候，是埃维尼欧斯被选拔出来担任看羊的人。可是在一个夜里他睡着了，狼跑过了他的防哨而进入了洞窟，弄死了大约六十只羊。当埃维尼欧斯知道了这一情况的时候，他并不慌张，也不把这事告诉任何人，他是想买另一些羊来补偿这一损失。然而这件事终是瞒不过阿波罗尼亚人的。而当他们知道了这件事的时候，他们便把他召到法庭上来进行审讯，并由于他在看守时睡眠而判了使他失明的处分。这样，他们便把埃维尼欧斯的眼弄瞎了。可是从他们这样做了以后，他们的羊群不产羔了，土地也不像先前那样生产谷物了。而当他们向宣托者请示他们目前所遭受的灾难的原因可能是什么的时候，在多铎那和戴尔波伊都有神的训示给他们：宣托者传达诸神的意旨说，他们不公道地弄瞎了圣羊的看守人埃维尼欧斯的眼睛；诸神说，是诸神自己把那些狼派了来的，而在他们为了他们对埃维尼欧斯的所作所为而对他作出他自己选择和同意的补偿之前，诸神是不会停止为他报仇的。而在他们做出充分的补偿的时候，诸神就会赐给埃维尼欧斯一种使许多人都会认为他是幸福的礼物。

（94）以上便是传达给阿波罗尼亚的人们的神托。但他们却将这一神托隐秘起来并委托他们的一些市民来处理这件事；他们对这件事是这样处理的。他们来到埃维尼欧斯坐的地方和他坐在一处，和他谈论各种各样题外的话，直到最后他们才表示了对他的不幸遭遇的同情；而在巧妙地把话头引到这上面以后，他们就问他，如果阿波罗尼亚人答应为他们所做的事而补偿他的话，他要选择怎样的补偿。对神托一无所知的埃维尼欧斯说，他愿意得到他认为在阿波罗尼亚是最好的两块采地，他列举了拥有它们的市民的名字，此外他还愿意得到市内最美好的一所住宅；他说他得到这些东西之后，他就会消除了他的怨恨并且满足于这种方式的补偿。而坐在他身旁的人们，不等他再讲话便立刻接过来说："埃维尼欧斯，阿波罗尼亚人遵照着神托的指示，就给你这样的一些东西来弥补你的失明吧。"他听了这话时十分恼怒，因为他这时明白了全部真相并且看到他们已欺骗了他，但是阿波罗尼亚人把

他所选定的东西从所有主那里买了下来送给了他，而从那一天起，他便有了天赐的预言能力，从而赢得了声名。

（95）这个埃维尼欧斯的儿子戴伊波诺斯是随着哥林斯人并且是为哥林斯的军队进行占卜的。但是在这之前我就听说，戴伊波诺斯并不是埃维尼欧斯的儿子，他只是冒充这个名义，在希腊的各个地方靠占卜混饭吃而已。

（96）在占卜时得到吉兆之后，希腊人便从狄罗斯乘船出海到萨摩司去了。当他们来到萨摩司领土上的卡拉米撒附近时，他们就在那里的希拉神殿近旁投锚，准备进行海战。波斯人知道他们过来了，便也乘着所有余下的船出海向大陆进发，只有腓尼基的船给他们打发回去了。他们商议决定，他们不在海上作战，因为他们认为自己敌不过对方；而他们向大陆进发的理由则是他们可以得到他们那驻在米卡列的陆军的掩护。这部分的陆军是克谢尔克谢斯下令留在其他军队的后面守卫伊奥尼亚的；这支军队一共有六万人，他们的将领是波斯人当中最美，也是身材最高的人物提格拉涅斯。波斯水师的将领们是计划逃到这支军队的庇护之下去，在那里把他们的船只拖到岸上并在船只的四周构筑一道防壁，用来保卫船只兼作为他们自己的避难所。

（97）他们商定了这样的一个计划之后就出海了。而当他们经过米卡列的女神（这里专指戴美特尔和佩尔赛波涅——译者）神殿而来到有埃列乌西斯·戴美特尔神殿的伽埃松和斯科洛波伊斯的时候，他们就把船只拖上了岸，用石块和他们从果木园采伐来的木材筑成壁垒把它们围起来；在壁垒的外面，他们又打上了一道木桩。至于那座埃列乌西斯·戴美特尔神殿，则这是帕西克列斯的儿子披利斯图斯当他随着科德洛斯的儿子涅列欧斯去建立米利都城时修建的。他们这样准备是要应付围攻，而看情况的不同，甚至也是要取得胜利；对于这两种情况，他们事先都做了周密的准备。

（98）当希腊人得知异邦人引军退回到大陆上的本土上去的时候，他们对于他们的敌人竟然逃出他们的手掌感到很不高兴，并且不知道还是回师好，还是乘船向海列斯彭特出发好。但最后他们决定不采取任何一种办法，而是把船驶向本土。因此他们就在自己的船上安设了桥板以及海战时的所有其他必需之物，然后就向米卡列进发了。当他们驶近营地，发现并没有任何人乘船来迎战，并看到船被拉到岸上给壁

垒围起来而且有一支大军沿着海滨列阵的时候，列乌杜奇戴斯于是先乘船沿着海滨行进，行进时尽可能地靠近海岸并且通过一名使者向伊奥尼亚人宣布说："伊奥尼亚人，凡是你们听到我讲话的人，请注意我所说的话吧，因为波斯人是决不会懂得我给你们的命令的。当我们交战的时候，让你们每一个人首先都记着他的自由，然后则是交战的口令'希拉'，而让没有听到我讲话的人从听到我讲话的人那里知道这件事吧。"他这样做的目的和铁米司托克列斯在阿尔铁米西昂的做法的目的是一样的[(23)]。或者是异邦人不知道他的这番话而这番话便对伊奥尼亚人起了说服的作用，或者是他的话报告给异邦人知道，这就会使他们不信任他们的希腊同盟者。

（99）在列乌杜奇戴斯进行了这样的劝告之后，希腊人随后就把自己的船靠了陆而自己也上了岸，然后便在岸上整顿了队列。可是波斯人看到希腊人在准备战斗并且劝告了伊奥尼亚人，于是他们首先把萨摩司人的全部武器给收了过来，因为他们怀疑萨摩司人会帮助希腊人；确实原来当异邦人的船只带来了克谢尔克谢斯军队所俘留在阿提卡的雅典俘虏时，萨摩司人曾把这些人释放回雅典并且还给他们道上的旅费、用品等遣送他们回去。特别是由于这样的一点，他们便受到了怀疑，因为他们释放了克谢尔克谢斯的五百名敌人。此外，他们还指定米利都人来守卫通向米卡列山地的通路，借口说他们对当地最为熟悉。但是他们这样做的真正目的却是为了使米利都人离开他们的其余的军队。波斯人就用这样的办法对于那些他们以为一有机会就会对他们倒戈的伊奥尼亚人进行了自卫；至于他们自己，则他们是把藤盾密接起来作成一道防壁的。

（100）希腊人在做好一切准备之后，就全线向着异邦军进击了。正当他们前进之际，一个流言在军中飞传起来，一个传令使者的杖被发现横在水边岸上的地方；传开来的那个流言是说，希腊军在贝奥提亚一役当中战败了玛尔多纽斯。现在我们可以看到许多清楚的证据，可以说明在事物上有神的意旨存在。既然这时，波斯人在普拉塔伊阿所遭到的惨败和他们即将在米卡列所遭到的另一次惨败正好是在同一天，而流言又传到那个地方的希腊人的地方去，这样他们的军队便得到了巨大的鼓舞，也就更不惜去面临危险了。

（101）而且还有另一个偶合的地方，那就是在两处战场那里都有埃列乌西斯·戴美特尔的圣域。因为，像我已经提过的，在普拉塔伊阿，

战斗就是在戴美特尔神殿的近旁进行的；而在米卡列，情况也是这样。结果帕乌撒尼亚斯统率下的希腊人取得了胜利这个流言竟成了事实。原来普拉塔伊阿一役是在那一天还早的时候进行的，但米卡列一役却已经是傍晚的事情了。在这之后不久的时候，希腊人对这事进行了调查，才知道这两个战役是在同一月的同一天里发生的。而在他们听到这一流言之前，他们是十分担心的，这与其说是为了他们自己，毋宁说是为了帕乌撒尼亚斯麾下的希腊人，因为他们害怕希腊人会在和玛尔多纽斯发生冲突时栽在他的手里。但是当他们得到这个消息的时候，他们就进攻得更加勇猛和迅速了。鉴于海岛和海列斯彭特都成了胜利奖赏，因此希腊军和异邦军都是急于想进行战斗的。

（102）至于大约占全线兵力一半的雅典人和配置在雅典人近旁的人们，他们是必须沿着海岸上的平地前进的，因为拉凯戴孟人和配置在拉凯戴孟人近旁的人们是通过峡谷和在一些小丘中间前进的。而当拉凯戴孟人正在迂回的时候，另一翼的人们已经展开战斗了。当波斯人的藤盾直立在那里的时候，他们还能够保卫自己并且守住自己的阵地，但是当雅典人和配置在他们近旁的人们相互激励并且更加拼命地奋力作战，为的是表明他们雅典人，而不是拉凯戴孟人才可以打胜仗的时候，战斗的形势立刻改变了。他们冲倒了盾壁之后，就全军杀到波斯人中间去，波斯人迎战，和对方相持了很久一段时间，但波斯人终于逃到垒壁里面去了。（在战线上依次排列起来的）雅典人、科林斯人、希巨昂人、特罗伊真人紧紧地追在后面并同样一齐冲了进去。但是当垒壁也被攻克的时候，异邦军中除去波斯人之外，所有的人们便不再抵抗而逃窜了；但波斯人则各结成少数人的队伍，仍然对像潮水一样冲进城壁来的希腊人作战。波斯人的将领有两个人逃跑了，两个人被杀死了；逃跑的是两个海军的将领阿尔塔翁铁斯和伊塔米特列斯，陆军的将领玛尔东铁司和提格拉涅斯则在战斗中阵亡了。

（103）当波斯人还在战斗的时候，拉凯戴孟人和跟着他们来的人们赶来了，帮着结束了未完的战斗。希腊人方面这次也损失了许多人，特别是希巨昂人和他们的将领培利拉欧斯。至于在美地亚军中服务、并且给解除了武装的萨摩司人，从一开头他们看到双方不分胜负的时候，便一心想帮助希腊人而尽自己的力量去做；而当其他的伊奥尼亚人看到萨摩司人作出了榜样的时候，他们于是也就对波斯人倒戈并向异邦军进攻了。

（104）波斯人为了他们本身的安全曾指令米利都人看守通路，以便在万一发生他们真正遇到了的事件时，他们可以有人把他们引导到米卡列山地去。就是为了上述的理由，米利都人被分配以上述的任务，同时也是为了使他们不在军队里从而使他们不会发生哗变的事情。可是，他们所做的事情和交付给他们的任务完全相反，他们不单是把逃跑的波斯人引到通向敌人的道路上去，而最后他们自己竟而也变成了波斯人的最凶恶的敌人并把波斯人杀死了。这样，伊奥尼亚就再一次背叛了波斯人。

（105）在这次战斗里，希腊人方面作战最英勇的是雅典人，而在雅典人当中作战最英勇的是庞克拉提昂[(24)]的名手埃乌托伊诺斯的儿子海尔摩律科斯。这个海尔摩律科斯后来在雅典人和卡律司托斯人作战时，在卡律司托斯领的库尔诺斯阵亡了，他的葬地就在吉拉伊司脱斯那里。在雅典人之后，战斗得最突出的则是科林斯人、特罗伊真人和希巨昂人。

（106）当希腊人在对敌作战或是在追逐逃敌而把敌人的大多数解决了的时候，他们便把他们的虏获物搬出来到海岸的地方，在这些虏获物当中，他们发现了一些装着钱币的柜子。然后他们就把船只和整个垒壁放火烧掉了，烧完之后，他们便乘船离开了。他们到了萨摩司之后，就讨论他们是否把伊奥尼亚人迁移开并把伊奥尼亚人移居到他们治下的希腊哪个地方去的问题，而打算把伊奥尼亚这个地方交给异邦人来处置。因为他们认为，他们不可能永远地保护伊奥尼亚人使不受敌人的侵犯，而且如果他们不这样做的话，他们也不敢料想波斯人不会对伊奥尼亚人进行报复。在这件事上，那些当权的伯罗奔尼撒人主张把站到波斯人方面去的那些希腊民族从他们的商埠地移开，而把这些地方交给伊奥尼亚人住；但是雅典人不赞同把伊奥尼亚人移开的全部计划，他们也不同意伯罗奔尼撒人干预雅典殖民地的事务。既然他们激烈反对，伯罗奔尼撒人也就让步了。结果是他们使萨摩司人、岐奥斯人、列斯波司人和参加他们的军队出征的所有其他的岛民都加入了他们的联盟，并要他们发信谊之誓，永远忠于他们的联盟者，决不叛离。希腊人使他们对自己宣了誓之后，便想乘船去把桥摧毁，因为他们以为桥还架在那里。

（107）这样他们便向海列斯彭特出发了。另一方面，那少数幸得活命并给赶到米卡列高地去的波斯人，则从那里逃到撒尔迪斯去了。当

他们正在赶路的时候，波斯人惨败之际正好在场的、大流士的儿子玛西司铁斯十分痛烈地咒骂水师将领阿尔塔翁铁斯；在许多咒骂的言语之外，他特别对阿尔塔翁铁斯说像他这样的指挥能力证明他尚且不如一个妇女，而且由于他给王室带来的损害，他简直是罪该万死。原来在波斯人，被人骂成不如一个妇女，那是最大的耻辱了。阿尔塔翁铁斯听了这样多的侮辱言语之后勃然大怒，于是他抽出刀向玛西司铁斯奔来，想把他杀死。但是哈利卡尔那索斯人普拉克西拉欧斯的儿子克谢纳戈拉斯那时正站在阿尔塔翁铁斯本人身后，他看到阿尔塔翁铁斯向玛西司铁斯奔来，就抓住他的腰部，把他举起来掼倒在地下了。正在这时，玛西司铁斯的卫兵们也赶来保护他了。这样一来，由于救了国王的兄弟的命，这也就是施恩于玛西司铁斯本人和国王克谢尔克谢斯了；国王为了报答他的这一功业，把整个奇里启亚赐给了他，任命他为该地的太守。此后在路上便再没有发生任何其他的事情而到了撒尔迪斯。而国王当时恰巧也在撒尔迪斯，因为在他海战失败后，他便从雅典逃到撒尔迪斯来了。

（108）当他在撒尔迪斯的时候，他爱上了也在那里的玛西司铁斯的妻子。他无论向她怎样表示也不能使她顺从他的意思，但是他顾及自己的兄弟玛西司铁斯，而没有对她施行强暴的手段（她不会遇到强暴手段，这一点她知道得很清楚，因而同样的想法也就使她有了不从命的胆量）。克谢尔克谢斯既没有别的办法来达到自己的目的，只好使自己的儿子大流士娶这个妇女和玛西司铁斯之间所生的女儿为妻；因为他以为这样，他就很有可能把她弄到手了。因此他就按照一切应当遵行的仪式使他们缔结了婚约，然后便离开这里到苏撒去了。但是当他到了那里并把大流士的新婚妻子领入自己的家里之后，他就把玛西司铁斯的妻子忘到九霄之外，而是改变了爱好，他向大流士的妻子、玛西司铁斯的女儿，这个叫做阿尔塔翁铁的女孩子求婚并且娶了她。

（109）但是久而久之，事情的真相却被人发现了，发现的经过是这样。克谢尔克谢斯的妻子阿美司妥利斯织了一件彩色斑斓的、十分美丽的外袍送给了他。克谢尔克谢斯看了很高兴，就穿着它去看阿塔尔翁铁；由于他也很喜欢她，他便命令她向他要求她愿意要的任何东西以报答她对他表示的好意，因为他说她不拘要求什么他都不会拒绝的。由于她和她的全家注定要遭到惨祸，于是她就对克谢尔克谢斯说："我要求的任何东西你都肯给我吗？"他答应这样做并且为这件事

发了誓，因为他以为那件东西她是决不会要求的。可是当他发了誓之后，她竟然不揣冒昧地要求他的外袍。克谢尔克谢斯用一切办法来回避她的这个要求，原因不外是他害怕阿美司妥利斯会得到明显的凭据，来证实她已经怀疑他会做的事情。为了代替这件东西，他想把城池给她，把大量的黄金给她，还想把只有她一个人才能统率的一支军队给她。军队是最道地的波斯式的礼物了。但是他不能说服她，只好把袍子给她了；她得到袍子之后大喜过望，穿着它到各处去向人炫耀。

（110）阿美司妥利斯听到了阿塔尔翁铁得到了袍子的事情。可是当她知道这一实际情况之际，她并不生气这个女孩子。她认为负主要责任的是这个女孩子的母亲，她认为这是女孩子的母亲干的事情，因此她打算毁掉的正是玛西司铁斯的妻子。于是她就等待着，直到克谢尔克谢斯设御宴的时候（这种御宴每年在国王诞辰时举行一次；用波斯语来说，这一御宴的名称是"图克塔"，这用希腊语来说就是"铁列伊翁"[(25)]；而正是在那一天，国王在头上涂膏并且遍赐波斯的群臣）。阿美司妥利斯等那一天来到之后，就向克谢尔克谢斯要求把玛西司铁斯的妻子交给她。克谢尔克谢斯知道自己兄弟的妻子对于她所怀疑的事件是无辜的，又知道她这一要求的目的是为了什么，因此他认为如果把玛西司铁斯的妻子交给她，那将是一件可怕的和残暴不仁的做法。

（111）尽管如此，由于阿美司妥利斯的执拗请求，而且法律又使他不得不允许，他万般无奈地答应了。因为在波斯举行御宴时，国王是不能拒绝任何请求的。他把这个妇女交给了阿美司妥利斯之后，是这样做的。他一面命令她愿意怎样做便怎样做，另一方面又派人把他的兄弟召了来，这样对他说："玛西司铁斯，你是大流士的儿子和我的兄弟，而且你还是一个很不错的人物。我告诉你，不要再和你现在的妻子同居了，我把女儿许配给你来代替她。和她同居在一起吧。可是你得放弃你现在的妻子，因为我的意思是不许你和她在一起。"玛西司铁斯听了这话大为震惊。他说："主公，你要我这样来对待我自己的妻子，这是一个多么不近人情的命令啊。我和她已经生了成年的儿女而我的女儿又已经嫁给了你的儿子，而且我又是十分喜欢她的。可是你却命令我放弃她并且和你的女儿结婚。国王啊，你认为我配得上娶你的女儿为妻，这对我来说实在是一个莫大的光荣，可是这两件事情，

哪一件我都不愿做。请不要强迫我同意这样的一个愿望吧。你可以给你的女儿找到另一位丝毫不比我差的丈夫，还是请你容许我和自己的妻子在一起吧。”玛西司铁斯的回答就是这样。可是克谢尔克谢斯听了之后勃然大怒，他说：“玛西司铁斯，这样一来，你便给自己召来了这样的后果。我既不把自己的女儿许配给你，也不许你和你现在的妻子一同过活下去，你就会知道我要给你的是什么东西了。”玛西司铁斯听了这话之后，只说了这样的一句话就离开了。他说：“主公，可是你还没有要了我的命呢。”

（112）正当克谢尔克谢斯和他的兄弟讲话的时候，阿美司妥利斯派人把克谢尔克谢斯的卫兵召了来，对玛西司铁斯的妻子加以极其残酷的蹂躏。她割掉了这个妇女的乳房，把它抛给狗吃，同样地割掉了这个妇女的鼻子、耳朵和嘴唇，又把舌头也割掉。这个妇女就在这样残酷地被蹂躏之后，给送回家里去了。

（113）玛西司铁斯还不知道所发生的这一切，但是由于害怕会遭到惨祸，他赶忙地跑回自己家里去了。玛西司铁斯看到自己的妻子受到这样惨不忍睹的蹂躏，立刻就和自己的孩子们商量并和他的孩子们，确乎还有其他人等一同出发到巴克妥利亚去，打算使巴克妥利亚省叛变，从而使国王遭到最大的损害。在我看来，如果他能够逃入巴克妥利亚人和撒卡依人的地区的话，他实际上是能够做到这件事的，因为当地的人都很爱戴他，而且他又是巴克妥利亚人的太守。然而这已经无济于事了；原来克谢尔克谢斯已经知道了他的意图，于是就派了一支军队去追击他，在道路上把他、他的儿子们以及他的亲兵全都杀死了。关于克谢尔克谢斯的爱情事件以及玛西司铁斯的死亡的经过情况就是这样。

（114）另一方面，从米卡列向海列斯彭特出发的希腊人为了躲避风浪首先便在莱克顿投锚，从那里又来到阿比多斯，而就在那里他们发现了那他们以为是完好无恙的桥已经被摧毁了，而他们实际上主要都是为了这些桥才来到了海列斯彭特的。于是列乌杜奇戴斯麾下的伯罗奔尼撒人便决定乘船返回希腊，但是在将领克桑提波司麾下的雅典人却决定留在那里并向凯尔索涅索斯进攻。于是其他人等便乘船他去，但是雅典人却渡海到凯尔索涅索斯去，把赛司托斯给包围了。

（115）可是当波斯人听说希腊人来到海列斯彭特的时候，他们就从邻近的各个市邑来到并且也集中在赛司托斯这个地方来，因为他们认为赛司托斯是那一地区里防卫得最坚固的地方。在这些波斯人中间，有一个出身卡尔狄亚的、名叫欧约巴佐斯的波斯人，他曾把桥梁的索具带到那里去。占据这个赛司托斯的是土著的爱奥里斯人，但是在他们中间也有波斯人和大群的他们的其他同盟者。

（116）治理这一省的是克谢尔克谢斯所任命的太守阿尔塔乌克铁斯，这是一个狡诈而又邪恶的人物；在国王向雅典进军的途中，他竟欺骗国王，从埃莱欧斯那地方贪污了伊披克洛斯的儿子普洛铁西拉欧斯[(26)]的财宝。经过的情况是这样：在凯尔索涅索斯的埃莱欧斯地方有普洛铁西拉欧斯的坟墓，坟墓的周边则是圣域。在那里有金银杯盏、青铜器具、衣服和其他奉献品等等大量的财宝，阿尔塔乌克铁斯由于国王的特许，把这里面的东西全都劫走了，但是他却用下面的话，欺骗了克谢尔克谢斯："主公，在这里有一个希腊人的家宅，这个希腊人由于率军进攻你的国土而在受到公正的惩罚后死掉了。请把这个人的家宅赐给我吧，这样所有的人就得到教训，不敢进攻你的国土了。"他以为他用这样的借口，就可以轻而易举地说服克谢尔克谢斯把这个人的家宅赐给他，他相信克谢尔克谢斯是不会怀疑他是别有用心的。他所以说普洛铁西拉欧斯率军进攻国王的领土，其理由是波斯人认为全部亚细亚都是属于他们自己和统治他们的不拘哪一个国王的。因此，当这笔财富赠给了他的时候，他便把它从埃莱欧斯带到了赛司托斯，却把圣域变成田地和牧场。而当他到埃莱欧斯来的时候，总是在圣堂里和妇人交配的。而现在当雅典人包围了他的时候，他根本没有准备，也丝毫没有想到希腊人会来，因此当他们向他进攻的时候，他便走投无路了。

（117）但是围攻一直继续到深秋的时候，希腊人由于离乡背土和在攻取城塞时的失利而不耐烦起来，于是他们请求他们的将领再把他们率领回去；但是将领们拒绝这样做，他们一定要坚持到攻克这个地方或是为雅典政府当局所召回。因此，他们就耐心地忍受他们当时的处境了。

（118）可是城寨内部的人们这时却达到山穷水尽的地步了，他们竟煮食了他们的床上的革纽，但终于甚至连这些东西他们也吃光了，于是阿尔塔乌克铁斯和欧约巴佐斯以及所有波斯人便从要塞的后面，也

就是敌军兵力最少的地方逃了下来并在夜里逃跑了。到天明的时候，凯尔索涅索斯的人们就从塔楼上把所发生的事情报告给雅典人并把城门打开了。雅典人的大部分跟踪追击下去，而其余的人就占领了这个城市。

（119）但是，在欧约巴佐斯逃到色雷斯去的时候，阿普新提欧伊·色雷斯人却把他捉了起来，按照他们的风俗，把他当作牺牲奉献给他们当地的神普雷司陶洛斯。至于欧约巴佐斯的同伴们，他们是用另一种办法给杀死的。阿尔塔乌克铁斯和与他随行的人们是后来才开始逃跑的，他们是在阿伊戈斯波塔莫伊稍稍上部的地方被追上的，他们抵抗了相当长的一段时间，结果他们有的人被杀死，其余的人则被生俘了。希腊人把他们缚送到赛司托斯去，阿尔塔乌克铁斯和他的儿子也同样是和这些人一道被缚送去的。

（120）据凯尔索涅索斯人说，看守阿尔塔乌克铁斯的人们当中，有一个人遇到了一件神妙莫测的事件，那就是当他在煎咸鱼的时候，这些鱼在火上却开始跳了起来并抽动着，就仿佛是新捉到的鱼一样。其余的人们都聚拢来，惊讶地望着这种现象。可是当阿尔塔乌克铁斯看到这种奇怪的事情时，便向这个煎咸鱼人说："雅典的外国人啊，不要害怕这个奇迹吧。这个奇迹不是显示给你的，这是埃莱欧斯的普洛铁西拉欧斯显示给我的，他的意思是说，他虽然已不在人世并且已经像咸鱼那样的干枯了，但是上天诸神仍然给他力量来向对他做了不义之行的人进行报复。因此，现在我想赔偿他，那就是，为了补偿我从他的神殿里取走的财富，我愿意献给这位神一百塔兰特。而且如果雅典人饶过了我们的活命的话，我愿意再为我本人和我自己的儿子向雅典人献出二百塔兰特的赎金。"但是希腊的将领克桑提波司却不为这样的诺言所动。因为埃莱欧斯人请求把阿尔塔乌克铁斯处死而为普洛铁西拉欧斯申冤，而且将军本人也打算这样做。因此，他们就把他带到克谢尔克谢斯在海峡地带架桥的地岬那里去，有的人则说是把他带到玛杜托司市上方的一座山那里去；而他们就在那里把他钉在板子上，高高地吊了起来；至于他的儿子，则他们是把他的儿子当着他的面用石头砸死的。

（121）他们把这一切事做完之后，便乘船回希腊去了，他们带着桥梁的索具以及其他物品，预备献给他们的神殿。在那一年里，就再没有发生别的事情。

（122）这个被处以磔刑的阿尔塔乌克铁斯，他的祖父是阿尔铁姆巴列司；这个阿尔铁姆巴列司[27]曾向波斯人献策，波斯人接受了它并把它献给居鲁士，他那次献策的大旨是这样："既然宙斯削平了阿司杜阿该斯而把霸权赋予波斯人，特别是波斯人当中的你，居鲁士，既然我们所有的土地既狭小，又不平坦，因此让我们迁出这块地方，去找一块更好的地方吧。我们边界上这样的地方是很多的，在更远的地方，这样的地方也是很多的。这样的地方我们只要弄到一块，我们就可以做出使人们更加惊叹的事情。一个统治的民族这样做，是理所当然的事情。在我们目前统治了这样多的人以及整个亚细亚的时候，难道我们还有一个比现在更好的机会吗？"居鲁士听到了这些话，不过他对这计划并不是特别赞赏，而是命令他们说可以这样做。但是当他这样命令的时候，他警告说他们这样做，必须准备不再做统治者，而要做被统治的臣民。温和的土地产生温和的人物；极其优良的作物和勇武的战士不是从同一块土地上产生出来的。因此，波斯人看到居鲁士的见识比他们的见识高，于是承认自己看法的错误而离开了；他们宁可住在峣瘠的山区做统治者，而不愿住在平坦的耕地上做奴隶。

【注释】

(1) 四七九年夏七月。玛尔多纽斯占领雅典。

(2) 据说是起源于前多里斯的一个祭日。每年六、七月在阿米克拉伊举行，它是纪念阿波罗和误中阿波罗所投的铁饼而死的美青年叙阿琴托司的。

(3) 参见第八卷第一三五节。

(4) 四八〇年十月二日的部分日食。

(5) 埃乌律阿那克斯是帕乌撒尼亚斯的叔伯兄弟，因为多里欧司和帕乌撒尼亚斯的父亲克列欧姆布洛托斯是兄弟。

(6) 参见第六卷第五八节。

(7) 由十一人组成的贝奥提亚联盟的执行委员。

(8) 就是拉凯戴孟人所不占有的那一翼阵地。

(9) 海拉克列斯的儿子。

(10) 叙洛斯为他的敌人埃乌律司铁乌斯所追击曾逃到雅典人那里去避难，并借着雅典人的帮助打败并杀死了埃乌律司铁乌斯和他的儿子们。

(11) 指波律涅凯斯想从他兄弟埃提欧克列司手中收复底比斯的事情。

(12) 指那些未在铁尔摩披莱战死的人们。

(13) 参见第二卷第一六四节。

(14) 雅米达伊族是埃里司的有名的预言者家族。克吕提亚达伊族也是埃里司的预言者，但和雅米达伊族没有关系，因此有人主张把这个字用括弧括起来或干脆删掉。

(15) 五项运动是跑、跳、角力、标枪和铁饼。

(16) 根据传说，阿尔哥斯的妇女是由于得罪了狄奥尼索斯才发起疯来的，通晓狄奥尼索斯密仪的美拉姆波司治好了她们的病症。希腊作家很多人提到这件事，但情节互有出入。

(17) 命运之神。

(18) 格里撒斯在底比斯西北不远的地方。

(19) 波斯人这里自称异邦军是有些不合理的。

(20) 根据贝尔的说法，大概是在九、十点钟的时候。

(21) 二十岁到三十岁的斯巴达青年。

(22) 原文的意思是将军 。

(23) 参见第八卷第二十二节。

(24) 庞克拉提昂是一种极其剧烈的拳击与角力的混合比赛。

(25) 就是“完全的”意思。

(26) 他是在特洛伊战争中第一个阵亡的希腊人。参见荷马：伊利亚特，II，701。

(27) 这个人和第一卷第一一四节的阿尔铁姆巴列司看来所指的不是一个人。

年　　表

（全部在纪元前）

585	泰利士预言日食。
604（一说 605）—562	巴比伦尼布甲尼撒统治时期。
560	克洛伊索斯继承吕底亚王位。
561—560	佩西司特拉托斯成为雅典僭主。
559—556	米尔提亚戴斯成为色雷斯·凯尔索涅索斯的僭主。
550	居鲁士征服美地亚。
548—547	戴尔波伊的阿波罗神殿被焚。
546	居鲁士征服吕底亚，推翻克洛伊索斯。
546—545	波斯征服亚细亚的希腊人。
538	居鲁士陷巴比伦。
527	佩西司特拉托斯死。
526	萨摩司僭主波律克拉铁斯放弃与埃及的同盟而投到波斯方面。
525	波斯出征埃及。
521	大流士继承波斯王位。
514	哈尔莫狄欧斯与阿里斯托盖通的谋叛。

512	大流士第一次远征欧罗巴。
	征服色雷斯。
510	佩西司特拉托斯族僭主政治的崩溃。
	雅典加入伯罗奔尼撒同盟。
	叙巴里斯与克罗同之战。
508—507	伊撒哥拉司取得雅典的政权。
	斯巴达人进攻雅典卫城。
	克莱司铁涅斯执掌大权。
499	伊奥尼亚爆发起义。
498	雅典与埃吉纳作战。
497	雅典军烧毁撒尔迪斯。
494	伊奥尼亚军在拉戴战败。
492	波斯人征服色雷斯和马其顿。
490	波斯水师出征希腊。
	埃列特里亚被毁。
	马拉松之役。
489	米尔提亚戴斯出征帕洛司。
487	雅典对埃吉纳之战。
485	大流士死,克谢尔克谢斯即位。
482	雅典水师的加强。
480(八月)	克谢尔克谢斯侵入希腊。
	阿尔铁米西昂和铁尔摩披莱之役。
480(九月)	撒拉米司海战。
480(十月)	日食。

479(春天)	波斯军驻守阿提卡。
479(八月)	普拉塔伊阿之役。
	米卡列之役。
479—478(冬天)	雅典军攻陷赛司托斯。

本书中主要度量衡币制单位折算表

(一)长度单位

达克杜洛斯	1.93 公分
尺(音译普司)	30 公分
佩巨斯	46.2 公分
帕拉司铁	7.7 公分
欧尔巨阿	1.85 公尺
普列特隆	约 30 公尺
斯塔迪昂	约 185 公尺
帕拉桑该斯(波斯)	5.7 公里
斯塔特莫斯	28 公里强

(二)容量单位

甲液体

库阿托斯	½公升
科杜列	¼公升
美特列铁司	39 公升

乙粉状物体

科伊尼库斯	约一公升
美狄姆诺斯	52 公升

(三)重量单位

塔兰特	26 公斤
米那	436 克
德拉克玛	4.4 克
欧博洛斯	0.7 克

(四)币制单位

塔兰特	＝60 米那
米那	＝5 斯塔铁尔
斯塔铁尔	＝20 德拉克玛
德拉克玛	＝6 欧博洛斯

重要译名对照表

A

Abae	阿巴伊
Abdera	阿布戴拉
Abrocomes	阿布罗科美斯
Abronichus	阿布罗尼科斯
Abydos	阿比多斯
Acanthus	阿坎托司
Acarnania	阿卡尔那尼亚
Aceratus	阿凯拉托司
Aces	阿开司
Achaemenes	阿凯美涅斯
Achaemenidae	阿凯美尼达伊
Achaia	阿凯亚
Achelous	阿凯洛司
Acheron	阿凯隆河
Achilles	阿齐里斯
Achilleum	阿奇列昂
Acraephia	阿克莱披亚
Acrisius	阿克里西欧斯
Acrothoum	阿克罗托昂
Adicran	阿地克兰
Adimantus	阿迪曼托司
Adrastus	阿德拉斯托司
Adriatic sea	亚得里亚海
Adyrmachidae	阿杜尔玛奇达伊人
Aea	埃阿
Aeaces	阿伊阿凯司
Aeacus	埃伊阿科斯
Aegae	埃伊伽埃
Aegaeae	埃伊盖伊埃
Aegaleos	埃伽列欧斯
Aege	埃给
Aegeus	埃盖乌斯
Aegialeus	埃吉阿列斯
Aegicores	埃依吉科列乌司
Aegilea	埃吉列阿
Aegina	埃吉纳
Aegion	埃吉翁
Aegira	埃伊盖拉
Aegiroessa	埃吉洛埃撒
Aeglea	埃格列亚
Aegli	埃格洛伊人
Aegospotami	阿伊戈斯波塔莫伊
Aeimnestus	阿埃姆涅司托斯
Aenea	埃涅亚
Aenesidemus	埃涅西戴谟司
Aenus	阿伊诺斯
Aenyra	阿伊努拉
Aeolians	爱奥里斯人
Aeolus	阿依欧洛司
Aeropus	阿埃洛波司
Aesanius	埃撒尼欧司

Aeschines	埃司奇涅斯
Aeschylus	埃司库洛斯
Aesopus	伊索
Aetolia	埃托利亚
Agaeus	阿伽依欧斯
Agamemnon	阿伽美姆农
Agariste	阿伽莉司铁
Agasicles	阿伽西克列斯
Agathyrsi	阿伽杜尔索伊人
Agathyrsus	阿伽杜尔索斯
Agbalus	阿格巴罗斯
Agbatana	阿格巴塔拿
Agenor	阿该诺尔
Agetus	阿盖托斯
Agis	阿吉斯
Aglaurus	阿格劳洛斯
Aglomachus	阿格罗玛科司
Agora	阿哥拉
Agrianes	阿格里阿涅斯
Agron	阿格隆
Aiaces	埃雅凯司
Aias	埃阿司
Alabanda	阿拉班达
Alalia	阿拉里亚
Alarodii	阿拉罗狄欧伊人
Alazir	阿拉吉尔
Alazones	阿拉佐涅斯
Alcaeus	阿尔凯峨斯
Alcamenes	阿尔卡美涅斯
Alcenor	阿尔凯诺尔
Alcetes	阿尔凯铁斯
Alcibiades	阿尔奇比亚代司
Alcidas	阿尔开达司
Alcimachus	阿尔启玛科司
Alcmene	阿尔克美涅
Alcmeon	阿尔克美昂
Alcon	阿尔孔
Alea	阿列亚
Aleïan plain	阿列昂平原
Aleuadae	阿律阿达伊
Alexander	亚历山大
Alilat	阿利拉特
Alopecae	阿罗佩卡伊
Alpeni	阿尔培诺依
Alpenus	阿尔培诺斯
Alpheus	阿尔佩欧斯
Alpis	阿尔披司
Alus	阿罗司
Alyattes	阿律阿铁斯
Amasis	阿玛西斯
Amathus	阿玛图司
Amazon	阿马松
Amestris	阿美司妥利斯
Amiantus	阿米安托斯
Amilcas	阿米尔卡斯
Aminocles	阿米诺克列斯
Ammon	阿蒙
Amompharetus	阿莫姆帕列托斯
Amorges	阿摩尔盖司
Ampe	阿姆培
Ampelus	阿姆培洛斯
Amphiaraus	阿姆披亚拉欧斯
Amphicaea	阿姆披凯亚
Amphicrates	阿姆披克拉铁斯
Amphictyon	阿姆披克图昂
Amphictyones	阿姆披克图欧涅斯
Amphilochus	阿姆披罗科司
Amphilytus	阿姆庇律托斯
Amphimnestus	阿姆庇姆涅司托斯
Amphion	阿姆庇昂
Amphissa	阿姆披撒
Amphitryon	阿姆披特利昂

Ampracia	阿姆普拉奇亚
Amyntas	阿门塔斯
Amyris	阿米利斯
Amyrtaeus	阿米尔塔伊俄斯
Amytheon	阿米铁昂
Anacharsis	阿那卡尔西司
Anacreon	阿那克列昂
Anactoria	阿那克托利亚
Anagyrus	阿那几洛斯
Anaphes	阿纳培司
Anaphlystus	阿那普律司托司
Anaua	阿恼阿
Anaxandrides	阿那克桑德里戴斯
Anaxandrus	阿那克桑德罗斯
Anaxilaus	安那克西拉欧斯
Anchimolius	安启莫里欧司
Andreas	安德烈阿斯
Androbulus	安多罗布洛斯
Androcrates	安多罗克拉铁斯
Androdamas	安多罗达玛司
Andromeda	安多罗美达
Androphagi	昂多罗帕哥伊人
Andros	安多罗斯
Aneristus	阿涅利司托斯
Angites	安吉铁斯
Angrus	安格罗斯
Annon	安农
Anopaea	阿诺佩亚
Antagoras	安塔戈拉斯
Antandrus	安唐德罗斯
Anthele	安铁拉
Anthemus	安铁莫斯
Anthylla	安提拉
Anticares	安提卡列司
Anticyra	安提库拉
Antidorus	安提多洛斯
Antiochus	安提奥科斯
Antipatrus	安提帕特洛斯
Antiphemus	安提培莫斯
Anysis	阿努西司
Aparytae	阿帕里塔伊人
Apaturia	阿帕图利亚
Aphetae	阿佩泰
Aphidnae	阿披德纳伊
Aphrodisias	阿普罗狄西阿司
Aphrodite	阿普洛狄铁
Aphthite	阿普提铁
Apidanus	阿披达诺斯
Apis	阿庇斯
Apollo	阿波罗
Apollonia	阿波罗尼亚
Apollophanes	阿波罗旁涅司
Apries	阿普里埃司
Apsinthii	阿普新提欧伊人
Arabia	阿拉伯
Ararus	阿拉洛司
Araxes	阿拉克塞斯
Arcadia	阿尔卡地亚
Arcesilaus	阿尔凯西拉欧司
Archandrus	阿尔康德洛斯
Archelaus	阿尔凯拉欧斯
Archestratides	阿尔凯司特拉提戴斯
Archias	阿尔启亚斯
Archidemus	阿尔奇戴莫斯
Archidice	阿尔启迪凯
Archilochus	阿尔齐洛科斯
Ardericca	阿尔代利卡
Ardys	阿尔杜斯
Ares	阿列斯
Argades	阿尔伽戴司
Argaeus	阿尔该欧斯
Arganthonius	阿尔甘托尼欧斯

Arge	阿尔该
Argeia	阿尔该娅
Argilus	阿尔吉洛斯
Argiopium	阿尔吉奥披昂
Argippaei	阿尔吉派欧伊人
Argo	阿尔哥
Argos	阿尔哥斯
Argus	阿尔古司
Ariabignes	阿里阿比格涅斯
Ariantas	阿里安塔司
Ariapithes	阿里亚佩铁司
Ariaramnes	阿里阿拉姆涅斯
Ariazus	阿里亚佐司
Aridolis	阿利多里司
Arii	阿列欧伊人
Arimaspi	阿里玛斯波伊人
Arimnestus	阿里姆涅司托斯
Ariomardus	阿里奥玛尔多斯
Arion	阿利昂
Ariphron	阿里普隆
Arisba	阿里斯巴
Arismaspeia	阿里斯玛斯佩阿
Aristagoras	阿里司塔哥拉斯
Aristeas	阿利司铁阿斯
Aristides	阿里司提戴斯
Aristocrates	阿里司托克拉铁斯
Aristocyprus	阿里司托库普洛司
Aristodemus	阿里司托戴莫斯
Aristodicus	阿里司托狄科斯
Aristogiton	阿里斯托盖通
Aristolaides	阿里斯托拉伊戴斯
Aristomachus	阿里司托玛科斯
Ariston	阿里司通
Aristonice	阿利司托尼凯
Aristonymus	阿利司托尼莫斯
Aristophantus	阿里司托庞托斯
Aristophilides	阿里司托披里戴斯
Arizanti	阿里桑托伊人
Armenia	阿尔美尼亚
Arpoxais	阿尔波克赛司
Arsamenes	阿尔撒美涅斯
Arsames	阿尔撒美斯
Artabanus	阿尔塔巴诺斯
Artabates	阿尔塔巴铁斯
Artabazus	阿尔塔巴佐斯
Artace	阿尔塔开
Artachees	阿尔塔凯耶斯
Artaei	阿尔泰伊欧伊人
Artaeus	阿尔泰欧斯
Artanes	阿尔塔涅斯
Artaphrenes	阿尔塔普列涅斯
Artayctes	阿尔塔乌克铁斯
Artaynte	阿尔塔翁铁
Artayntes	阿尔塔翁铁斯
Artembares	阿尔铁姆巴列司
Artemis	阿尔铁米司
Artemisia	阿尔铁米西亚
Artemisium	阿尔铁米西昂
Artescus	阿尔铁斯科斯
Artobazanes	阿尔托巴札涅司
Artochmes	阿尔托克美斯
Artontes	阿尔通铁斯
Artoxerxes	阿尔托克谢尔克谢斯
Artozostre	阿尔桃索司特拉
Artybius	阿尔图比欧司
Artyphius	阿尔杜庇欧斯
Artystone	阿尔杜司托涅
Aryandes	阿律安戴司
Aryenis	阿里埃尼司
Asbystae	阿司布司塔依人
Ascalon	阿斯卡隆
Asia	亚细亚

Asies	亚细阿司
Asine	阿西涅
Asmach	阿斯玛克
Asonides	阿索尼戴斯
Asopii	阿索披亚人
Asopodorus	阿索波多洛斯
Asopus	阿索波司
Aspathines	阿司帕提涅斯
Assa	阿萨
Assesus	阿赛索斯
Assyria	亚述
Astacus	阿斯塔科斯
Aster	阿司特尔
Astrobacus	阿司特罗巴科斯
Astyages	阿司杜阿该斯
Asuchis	阿苏启司
Atarantes	阿塔兰铁司人
Atarbechis	阿塔尔倍奇斯
Atarneus	阿塔尔涅乌斯
Athamas	阿塔玛斯
Athenades	阿铁纳迭斯
Athenagoras	阿铁那哥拉斯
Athene	雅典娜
Athens	雅典
Athos	阿托斯
Athrisbis	阿特里比司
Athrys	阿特律斯
Atlantes	阿特兰铁司人
Atlantis	阿特兰提斯
Atlas	阿特拉斯
Atossa	阿托撒
Atramyttium	阿特拉米提昂
Attaginus	阿塔吉诺斯
Attica	阿提卡
Atys	阿杜斯
Auchatae	奥卡泰伊
Augila	奥吉拉
Auras	奥拉斯
Auschisae	阿乌司奇撒伊人
Ausees	欧赛埃司人
Autesion	欧铁希昂
Autodicus	奥托迪科斯
Autonous	奥托诺斯
Auxesia	奥克塞西亚
Axius	阿克西奥司
Azanes	阿扎涅斯
Aziris	阿吉利司
Azotus	阿佐托司

B

Babylon	巴比伦
Bacales	巴卡列司
Bacchiadae	巴齐亚达伊
Bacchus	巴科司
Bacis	巴奇司
Bactra	巴克妥拉
Badres	巴德列斯
Bagaeus	巴该欧司
Barca	巴尔卡
Basileïdes	巴昔列伊戴斯
Bassaces	巴撒凯斯
Battus	巴托司
Belbina	倍尔比那
Belus	倍洛斯
Bermius	倍尔米欧斯
Bessi	倍索伊
Bias	比亚斯
Bisaltes	比撒尔铁司
Bisaltia	比撒尔提亚
Bisanthe	比桑铁
Bistonia	比司托尼亚

Bithynians	比提尼亚人
Biton	比顿
Boebean lake	波依贝司湖
Boeotia	贝奥提亚
Boges	波该司
Bolbitine	博尔比提涅
Boreas	波列阿斯
Borysthenes	包律斯铁涅司
Bosphorus	博斯波鲁斯
Bottiaea	波提埃阿
Branchidae	布朗奇达伊
Brauron	布劳隆
Brentesium	布伦特西昂
Briantic country	布里昂提凯
Briges	布利该斯
Brongus	布隆戈斯
Brygi	布律戈依人
Bubares	布巴列斯
Bubassus	布巴索斯
Bubastis	布巴斯提斯
Budii	布底奥伊人
Budini	布迪诺伊人
Bulis	布里斯
Bura	布拉
Busae	布撒伊人
Busiris	布希里斯
Butacides	布塔启戴司
Buto	布头
Byzantium	拜占庭

C

Cabalians	卡巴里欧伊人
Cabelees	卡贝列斯人
Cabeiri	卡贝洛伊
Cadmeans	卡德美亚人
Cadmus	卡得莫斯人
Cadytis	卡杜提司
Caeneus	凯涅乌司
Caïcus	凯科斯
Calamisa	卡拉米撒
Calasiries	卡拉西里埃斯
Calchas	卡尔卡司
Calchedon	卡尔凯多尼亚
Callantiae	卡朗提埃伊人
Callatebus	卡拉铁波司
Callatiae	卡拉提亚人
Calliades	卡里亚戴斯
Callias	卡里亚斯
Callicrates	卡利克拉铁斯
Callimachus	卡里玛柯斯
Calliphon	卡利彭
Callipidae	卡里披达伊
Callipolis	卡利波里斯
Calliste	卡利斯塔
Calydnos	卡律德诺斯
Calynda	卡林达
Camarina	卡玛里纳
Cambyses	刚比西斯
Camicus	卡米柯斯
Camirus	卡米洛斯
Campsa	坎普撒
Canastron	卡纳司特隆
Candaules	坎道列斯
Canobus	卡诺包斯
Caphereus	卡佩列乌斯
Cappadocia	卡帕多启亚
Carcinitis	卡尔奇尼提斯
Cardamyle	卡尔达米列
Cardia	卡尔狄亚
Carene	卡列涅
Carenus	卡列诺司

Caria	卡里亚
Carnea	卡尔涅亚
Carpathus	卡尔帕托司
Carpis	卡尔披司
Carystus	卡律司托斯
Casambus	卡撒姆包斯
Casian mountain	卡西欧斯山
Casmena	卡兹美涅
Caspatyrus	卡司帕杜罗斯
Cassandane	卡桑达涅
Castalia	卡司塔里亚
Casthanaea	卡司塔纳伊亚
Cataractes	卡塔拉克铁斯
Catiari	卡提亚洛伊人
Caucasa	卡乌卡撒
Caucasus	高加索
Caucones	考寇涅斯人
Caunus	卡乌诺斯
Caystrobius	卡乌斯特洛比欧斯
Ceans	凯欧斯人
Cecropidae	开克洛皮达伊
Cecrops	开克洛普斯
Celaenae	凯莱奈
Celeas	凯列厄司
Celti	凯尔特人
Ceos	凯欧斯
Cephallenia	凯帕列尼亚
Cephenes	凯培涅斯
Cepheus	凯培欧斯
Cephisus	凯佩索司
Ceramicus	凯拉摩斯(湾)
Cercasorus	凯尔卡索洛斯
Cercopes	凯尔科佩司
Chalcidians	卡尔奇底开人
Chalcis	卡尔启斯
Chaldeans	迦勒底人
Chalestra	卡列司特拉
Chalybes	卡律倍司
Charadra	卡拉德拉
Charaxus	卡拉克索斯
Charilaus	卡里拉欧斯
Charites	卡里铁司
Charopinus	卡罗披诺司
Chemmis	凯姆米司
Cheops	岐欧普斯
Chephren	凯普伦
Cherasmis	凯拉司米斯
Chersis	凯尔西司
Chersonese	凯尔索涅索斯
Chileus	奇列欧斯
Chilon	奇隆
Chios	岐奥斯
Choaspes	科阿斯佩斯
Choereae	柯伊列阿伊
Choerus	科依洛斯
Chon	科恩
Chorasmii	花拉子米欧伊人
Chromios	克罗米欧斯
Cicones	奇科涅司人
Cilicia	奇里启亚
Cilix	奇里科斯
Cilla	启拉
Cimmerians	奇姆美利亚人
Cimon	奇蒙
Cindya	金杜埃司
Cineas	奇涅阿司
Cinyps	奇努普司
Cissia	奇西亚
Cithaeron	奇泰隆
Cius	奇欧司
Clazomenae	克拉佐美纳伊
Cleades	克列阿戴斯

Cleandrus	克列昂德罗斯
Cleisthenes	克莱司铁涅斯
Cleobis	克列欧毕斯
Cleodaeus	克列奥达伊欧斯
Cleombrotus	克列欧姆布洛托斯
Cleomenes	克列欧美涅斯
Cleonae	克列欧奈
Clinias	克里尼亚司
Clytiadae	克吕提亚达伊
Cnidus	克尼多斯
Cnoethus	克诺伊托斯
Cnossus	克诺索斯
Cobon	科邦
Codrus	科德洛斯
Coele	科依列
Coenyra	科伊努拉
Coes	科埃斯
Colaeus	柯莱欧司
Colaxais	克拉科赛司
Colchis	科尔启斯
Colias	科里亚斯
Colophon	科洛彭
Colossae	科罗赛
Combrea	科姆布列阿
Compsantus	孔普桑托斯
Conium	科尼昂
Contadesdus	康塔戴斯多斯
Copaïs	科帕伊司
Corcyra	柯尔库拉
Coresus	科列索司
Corinth	科林斯
Corobius	科洛比欧司
Coronea	科洛那亚
Coros	科洛斯
Corycian cave	科律奇昂洞
Corydallus	科律达罗斯
Corys	科律司
Cos	科斯
Cotyle	科杜列
Cotys	科杜斯
Cranai	克拉那欧伊人
Cranaspes	克拉纳斯佩司
Crannon	克兰农
Crathia	克拉提亚
Crathis	克拉提斯
Cremni	克列姆诺伊
Creston	克列斯顿
Crestonia	克列司托尼亚
Crete	克里地
Cretines	克列提涅斯
Crinippus	克里尼波斯
Crisa	克利撒
Critalla	克利塔拉
Critobulus	克利托布罗斯
Crius	克利欧斯
Crobyzi	克罗比佐伊人
Croesus	克洛伊索斯
Cronos	克洛诺斯
Crophi	克罗披
Crossaea	克罗赛阿
Croton	克罗同
Cuphagoras	枯帕戈拉斯
Curium	库里昂
Cyanean rocks	库阿涅埃岩
Cyaxares	库阿克撒列斯
Cybebe	库贝倍
Cyberniscus	库贝尔尼司科斯
Cyclades	库克拉戴斯
Cydippe	库狄佩
Cydonia	库多尼亚
Cydrara	库德辣拉
Cyllyrii	库吕里奥伊

Cylon	库隆
Cyme	库麦
Cynegirus	库涅该罗斯
Cynesii	库涅西欧伊人
Cynetes	库涅铁斯
Cyniscus	库尼司科斯
Cynosura	库诺叙拉
Cynosarges	库诺撒尔该斯
Cynurian	库努里亚人
Cyprus	塞浦路斯
Cypselus	库普赛洛斯
Cyrauis	库劳伊司
Cyrene	库列涅
Cyrmianae	库尔米亚纳伊
Cyrnus	库尔诺斯
Cyrus	居鲁士
Cythera	库铁拉
Cythnians	库特诺斯人
Cytissorus	库提索洛斯
Cyzicus	库吉科司

D

Dadicae	达迪卡伊人
Daedalus	达伊达洛斯
Daï	达欧伊人
Damasithymus	达玛西提摩斯
Damasus	达玛索斯
Damia	达米亚
Danaë	达纳耶
Danaus	达纳乌司
Daphnae	达普纳伊
Daphnis	达普尼司
Dardania	达尔达尼亚
Dardanus	达尔达诺斯
Daritae	达列依泰伊人
Darius	大流士
Dascyleum	达司库列昂
Dascylus	达斯库洛斯
Datis	达提斯
Datus	达托司
Daulis	达乌里司
Daurises	达乌里塞司
Decelea	戴凯列阿
Decelus	戴凯洛斯
Deïoces	戴奥凯斯
Deïphonus	戴伊波诺斯
Delium	代立昂
Delos	狄罗斯
Delphi	戴尔波伊
Demaratus	戴玛拉托斯
Demarmenus	戴玛尔美诺斯
Demeter	戴美特尔
Democedes	戴谟凯代司
Democritus	德谟克利图
Demonax	戴谟纳克司
Demonous	戴谟诺乌斯
Demophilus	戴谟披罗斯
Dersaei	戴尔赛欧伊人
Derusiaei	戴鲁希埃欧伊人
Deucalion	戴乌卡里翁
Diactorides	狄雅克托里戴斯
Diadromes	狄雅多罗美斯
Dicaea	狄凯亚
Dicaeus	迪凯欧斯
Dictyna	狄克杜那
Didacae	迪达卡伊人
Didyma	狄杜玛
Dieneces	狄耶涅凯斯
Dindymene	狄恩杜美奈
Dinomenes	狄诺美涅斯
Diomedes	狄欧美戴司

Dion	狄昂
Dionysius	狄奥尼修斯
Dionysophanes	狄欧尼梭帕涅斯
Dionysus	狄奥尼索斯
Dioscuri	狄奥司科洛伊
Dipaea	迪帕伊耶斯
Dithyrambus	狄图拉姆波司
Doberes	多贝列斯人
Dodona	多铎那
Dolonci	多隆科伊人
Dolopes	多罗披亚人
Dorians	多里斯人
Dorieus	多里欧司
Doriscus	多里司科斯
Dorus	多洛斯
Doryssus	多律索斯
Dotus	多托司
Dropici	多罗庇科伊人
Drymus	德律莫司
Dryopis	德律欧披司
Dryoscephalae	三头(意译)
Dymanatae	杜玛那塔伊人
Dyme	杜美
Dyras	杜拉司
Dysorum	杜索隆

E

Echecrates	埃凯克拉铁司
Echemus	埃凯穆斯
Echestratus	埃凯司特拉托司
Echidorus	埃凯多洛斯
Echinades	埃奇那戴斯
Edoni	埃多诺伊人
Eëropus	埃洛波司
Eëtion	埃爱提昂
Egesta	埃盖司塔
Egypt	埃及
Eion	埃翁
Elaeus	埃莱欧斯
Elatea	埃拉提亚
Elbo	埃尔波
Elean	埃里司人
Eleon	埃列昂
Elephantine	埃烈旁提涅
Eleusis	埃列乌西斯
Elis	埃里司
Elisyci	埃里叙科伊人
Elorus	埃洛罗斯
Enareis	埃那列埃斯
Enchelees	恩凯列司人
Eneti	埃涅托伊人
Enienes	埃尼耶涅斯
Enipeus	埃尼培乌司
Eordi	埃欧尔地亚人
Epaphus	埃帕波司
Ephesus	以弗所
Epialtes	埃披阿尔铁司
Epicydes	埃披库代斯
Epidamnian	埃披达姆诺斯人
Epidaurus	埃披道洛斯
Epigoni	埃披戈诺伊
Epistrophus	埃披司特洛波斯
Epium	埃披昂
Epizelus	埃披吉罗斯
Epizephyrian	埃披捷庇里欧伊
Erasinus	埃拉西诺斯
Erechtheus	埃列克铁乌斯
Eretria	埃列特里亚
Eridanus	埃利达诺司
Erineus	埃里涅乌司
Erochus	埃洛科司

Erxandrus	埃尔克桑德罗司
Erythea	埃律提亚
Erythrae	埃律特莱伊
Eryx	埃律克斯
Eryxo	埃律克索
Etearchus	埃铁阿尔科斯
Eteocles	埃提欧克列司
Etesian	季风
Ethiopia	埃西欧匹亚
Ethiopians	埃西欧匹亚人
Euaenetus	埃乌艾涅托斯
Euboea	埃乌波亚
Euclides	埃乌克里戴斯
Euhesperides	埃乌埃司佩里戴司
Euhesperitae	埃乌埃司佩里塔伊
Eumenes	埃乌美涅斯
Eunomus	埃乌诺莫斯
Eupalinus	埃乌帕里诺司
Euphemus	埃乌培莫司
Euphorbus	埃乌波尔勃司
Euphorion	埃乌波利昂
Euphrates	幼发拉底
Euripus	埃乌里波斯
Europe	欧罗巴
Europos	埃乌洛波司
Euryanax	埃乌律阿那克斯
Eurybates	埃乌律巴铁斯
Eurybiades	优利比亚戴斯
Euryclides	优利克里戴斯
Eurycrates	优利克拉铁斯
Eurycratides	优利克拉提戴斯
Eurydame	埃乌律达美
Eurydemus	埃乌律戴谟斯
Euryleon	埃乌律列昂
Eurymachus	埃乌律玛科斯
Eurypon	埃乌律彭
Eurypylus	埃乌律披洛斯
Eurysthenes	埃乌律斯铁涅斯
Eurystheus	埃乌律司铁乌斯
Eurytus	埃乌律托司
Euthoenus	埃乌托伊诺斯
Eutychides	埃乌奇戴斯
Euxinus	埃乌克谢诺斯
Evagoras	埃瓦哥拉斯
Evalcides	埃瓦尔启戴司
Evelthon	埃维尔顿
Exampaeus	埃克撒姆派欧斯

G

Gadira	伽地拉
Gaeson	伽埃松
Galepsus	伽列普索斯
Gallaïc	伽拉伊凯
Gamori	伽莫洛伊
Gandarii	健达里欧伊人
Garamantes	伽拉曼铁司人
Gargaphian spring	伽尔伽披亚泉
Gauanes	高阿涅斯
Ge	该埃
Gebeleïzis	盖倍列吉司
Gela	盖拉
Geleon	该列昂
Gelon	盖隆
Gelonus	盖洛诺斯
Gephyraei	盖披拉人
Gerastus	吉拉伊司脱斯
Gergis	盖尔吉司
Gergithes	盖尔吉司人
Germanii	盖尔玛尼欧伊人
Gerrhus	盖罗司
Geryones	该律欧涅斯

Getae	盖塔伊人
Gigonus	吉戈诺司
Giligamae	吉里伽玛伊人
Gillus	吉洛司
Gindanes	金达涅司人
Glaucon	格劳空
Glaucus	格劳柯斯
Glisas	格里撒斯
Gnurus	格努罗司
Gobryas	戈布里亚斯
Goetosyrus	戈伊托叙洛司
Gonnus	戈恩诺斯
Gordias	戈尔地亚斯
Gorgo	戈尔哥
Gorgon	戈尔冈
Gorgus	戈尔哥斯
Grinnus	格林诺司
Grynea	古里涅阿
Gygaea	巨该娅
Gyges	巨吉斯
Gyndes	金德斯
Gyzantes	顾藏铁司人

H

Hades	哈戴司
Haemus	哈伊莫司
Halia	哈里埃斯
Haliacmon	哈里亚克蒙
Haliarchus	哈里阿尔科司
Halicarnassus	哈利卡尔那索斯
Halys	哈律司
Harmamithres	哈尔玛米特雷斯
Harmatides	哈尔玛提戴斯
Harmocydes	哈尔摩库戴斯
Harmodius	哈尔莫狄欧斯
Harpagus	哈尔帕哥斯
Hebrus	海布罗斯
Hecataeus	海卡泰欧斯
Hector	海克托尔
Hegesandrus	海该桑德罗斯
Hegesicles	海该西克列斯
Hegesilaus	海吉西拉欧斯
Hegesipyle	海该西佩列
Hegesistratus	海该西斯特拉托斯
Hegetorides	海该托里戴斯
Hegias	海吉亚斯
Helen	海伦
Helice	赫利凯
Heliopolis	黑里欧波里斯
Hellas	希拉斯
Helle	海列
Hellenion	海列尼昂
Hellenodicae	海列诺迪卡伊
Hellespont	海列斯彭特
Helots	希劳特
Hephaestia	海帕依司提亚
Hephaestopolis	海帕伊斯托波里斯
Hephaestus	海帕伊司托斯
Heraclea	海拉克列亚
Heracles	海拉克列斯
Heraclidae	海拉克列达伊
Heraclides	海拉克利戴斯
Heraeum	赫莱昂
Here	希拉
Hermes	海尔美士
Hermion	赫尔米昂涅
Hermippus	赫尔米波司
Hermolycus	海尔摩律科斯
Hermophantus	海尔摩庞托司
Hermopolis	海尔摩波里斯
Hermotimus	海尔摩提莫斯

Hermotybies	海尔摩吐比埃司
Hermus	海尔谟斯
Herodotus	希罗多德
Herophantus	海罗庞托司
Herpys	海尔披斯
Hesiod	赫西奥德
Hesipaea	海西佩阿
Hestia	希司提亚
Hieron	希耶隆
Hieronymus	谢洛尼莫斯
Himera	喜美拉
Hipparchus	希帕尔科斯
Hippias	希庇亚斯
Hippoclides	希波克里代斯
Hippoclus	希波克洛司
Hippocoon	希波库昂
Hippocrates	希波克拉铁斯
Hippocratides	希波克拉提戴斯
Hippolaus	希波列欧(岬)
Hippolochus	希波洛科斯
Hippomachus	昔波玛科斯
Hipponicus	希波尼柯斯
Histiaea	希斯提阿伊亚
Histiaeotis	希斯提阿伊欧提斯
Histiaeus	希司提埃伊欧斯
Homer	荷马
Hoples	荷普列司
Hyacinthia	叙阿琴提亚
Hyampea	叙安佩亚
Hyampolis	叙安波里司
Hyatae	叙阿塔伊
Hybla	叙布拉
Hydarnes	叙达尔涅斯
Hydrea	叙德列亚
Hyele	叙埃雷
Hylaea	叙莱亚
Hylleis	叙列依斯
Hyllus	叙洛斯
Hymaees	叙玛伊埃司
Hymettus	叙美托斯
Hypachaei	叙帕凯奥伊
Hypacyris	叙帕库里司
Hypanis	叙帕尼司
Hyperanthes	叙佩兰铁司
Hyperoche	叙佩罗凯
Hyrcanians	叙尔卡尼亚人
Hyrgis	叙尔吉司
Hyria	叙里阿
Hyroeades	叙洛伊阿戴斯
Hysiae	叙喜阿伊
Hysseldomus	叙塞尔多莫司
Hystanes	叙司塔涅斯
Hystaspes	叙司塔司佩斯

I

Iacchus	雅科斯
Iadmon	雅德蒙
Ialysus	雅律索斯
Iamidae	雅米达伊
Iapygia	雅庇吉亚
Iardanus	雅尔达诺斯
Iason	雅孙
Iatragoras	雅特拉哥拉司
Ibanollis	伊巴诺里司
Iberia	伊伯利亚
Icarian sea	伊卡洛司海
Ichnae	伊克奈
Ichthyophagi	伊克杜欧帕哥斯人
Ida	伊达
Idanthyrsus	伊丹图尔索司
Idrias	伊德里亚司

Ienysus 耶努索司
Iliad 伊利亚特
Ilion 伊里翁
Ilissus 伊利索司
Ilithyia 埃烈杜亚
Illyria 伊里利亚
Imbros 伊姆布罗斯
Inacchus 伊那柯斯
Inaros 伊纳罗司
Indians 印度人
Indus 印度河
Ino 伊挪
Intaphrenes 音塔普列涅司
Inyx 伊努克斯
Io 伊奥
Iolcus 约尔科司
Ion 伊昂
Ionians 伊奥尼亚人
Iphiclus 伊披克洛斯
Iphigenia 伊披盖涅娅
Ipni 伊普诺伊
Irasa 伊拉撒
Is 伊斯
Isagoras 伊撒哥拉司
Ischenous 伊司凯诺斯
Isis 伊西司
Ismarid lake 伊兹玛里司湖
Ismenia 伊兹美尼亚
Issedones 伊赛多涅斯人
Isthmus of Corinth 科林斯地峡
Ister 伊斯特
Istria 伊司脱里亚
Italia 意大利
Itanus 伊塔诺司
Ithamitres 伊塔米特列斯
Ithome 伊托美
Iyrcae 玉尔卡依人

L

Labda 拉布达
Labdacus 拉布达科司
Labraunda 拉布劳昂达
Labynetus 拉比奈托斯
Lacedaemon 拉凯戴孟
Lacmon 拉克蒙
Laconia 拉科尼亚
Lacrines 拉克利涅斯
Lade 拉戴
Ladice 拉狄凯
Laïus 拉伊欧司
Lampito 拉姆披多
Lampon 兰彭
Lamponium 拉姆披尼昂
Lampsacus 拉姆普撒科斯
Laodamas 拉欧达玛司
Laodice 拉奥迪凯
Laphanes 拉帕涅斯
Lapithae 拉披塔依
Larissa 拉里撒
Lasonii 拉索尼欧伊人
Lasus 拉索司
Laurium 拉乌利昂
Laus 拉欧斯
Leagrus 列阿格罗斯
Lebadea 列巴狄亚
Lebaea 列拜亚
Lebedos 列别多斯
Lectum 莱克顿
Leleges 列列该斯
Lemnos 列姆诺斯
Leobotes 列欧波铁司

Leocedes	列奥凯代斯
Leon	列昂
Leonidas	列欧尼达司
Leontiades	列昂提亚戴斯
Leontini	列昂提诺伊
Leoprepes	列欧普列佩斯
Lepreum	列普勒昂
Lerisae	雷里撒伊
Leros	列罗司
Lesbos	列斯波司
Leto	列托
Leucadia	列乌卡地亚
Leuce Acte	列乌凯—阿克铁
Leucon	列乌康
Leutychides	列乌杜奇戴斯
Libya	利比亚
Lichas	里卡司
Licurgus	里库尔哥斯
Lide	里戴
Ligyes	里巨埃斯人
Limeneïum	里美奈昂
Lindus	林多斯
Lipaxus	里帕克索斯
Lipoxais	里波克赛司
Lipsydrium	里普叙德里昂
Lisae	里赛
Lisus	利索司
Locrians	罗克里斯人
Lotophagi	洛托帕哥伊人
Loxias	洛克西亚司
Lycaretus	律卡列托司
Lycians	吕奇亚人
Lycidas	吕奇达斯
Lycomedes	吕科美戴斯
Lycopas	吕科帕司
Lycophron	吕柯普隆
Lycurgus	吕库尔戈斯
Lycus	吕科斯
Lydians	吕底亚人
Lydias	吕第亚斯
Lydus	吕多斯
Lygdamis	吕戈达米斯
Lynceus	律恩凯乌斯
Lysagoras	吕撒哥拉斯
Lysanias	吕撒尼亚斯
Lysicles	吕西克列斯
Lysimachus	吕喜玛科斯
Lysistratus	吕西司特拉托斯

M

Macae	玛卡伊人
Macedonians	马其顿人
Macedonia	马其顿
Machlyes	玛科律埃司人
Macistius	玛奇司提欧斯
Macistus	玛启司托司
Macrones	玛克罗涅斯
Mactorium	玛克托利昂
Madyes	玛杜阿斯
Madytus	玛杜托斯
Mœetians	麦奥塔伊人
Mœander	迈安德罗司
Mœandrius	迈安多里欧司
Mœotis	麦奥提斯
Magdolus	玛格多洛斯
Magi	玛哥斯僧（即玛果伊人）
Magnesia	玛格涅希亚
Malea	玛列亚
Malene	玛列涅
Males	玛列士

Malis	玛里司
Mandane	芒达妮
Mandrocles	芒德罗克列斯
Manes	玛涅斯
Mantinea	曼提涅亚
Mantyes	曼图埃司
Maraphias	玛拉披司人
Maraphii	玛拉普伊欧伊人
Marathon	马拉松
Mardi	玛尔多伊人
Mardonius	玛尔多纽斯
Mardontes	玛尔东铁司
Mardos	玛尔多斯
Marea	玛列阿
Mares	玛列斯
Mariandyni	玛利安杜尼亚人
Maris	玛里斯
Maron	玛隆
Maronea	玛罗涅亚
Marsyas	玛尔叙亚斯
Mascames	玛司卡美斯
Masistes	玛西司铁斯
Masistius	玛西司提欧斯
Maspii	玛斯庇欧伊人
Massages	玛撒该斯
Massagetae	玛撒该塔伊人
Massalia	玛撒里亚
Matieni	玛提耶涅人
Matten	玛顿
Mausolus	玛乌索洛司
Maxyes	玛克叙埃司人
Mazares	玛扎列斯
Mecisteus	美奇司铁乌司
Mecyberna	美库倍尔纳
Medea	美地亚
Medians	美地亚人
Megabates	美伽巴铁斯
Megabazns	美伽巴佐斯
Megacles	美伽克列斯
Megacreon	美伽克列昂
Megadostes	美伽多司铁斯
Megapanus	美伽帕诺斯
Megara	美伽拉
Megasidrus	美伽西多罗斯
Megistias	美吉司提亚斯
Meionians	美伊昂人
Melampus	美拉姆波司
Melampygus	美拉姆披哥斯
Melanchlaini	美兰克拉伊诺伊人
Melanippus	美兰尼波司
Melanthius	美兰提欧斯
Melanthus	美兰托斯
Meles	美雷斯
Melians	玛里司人
Meliboea	梅里波伊亚
Melissa	梅里莎
Membliarus	美姆布里阿洛司
Memnon	美姆农
Memphis	孟斐斯
Menares	美那列斯
Mende	门戴
Mendes	孟迭司
Menelaus	美涅拉欧司
Menius	美尼欧斯
Merbalus	美尔巴罗斯
Mermnadae	美尔姆纳达伊
Meroë	美洛埃
Mesambria	美撒姆布里亚
Messapians	麦撒披亚人
Messene	麦撒纳
Messenia	美塞尼亚
Metapontium	美塔彭提昂

Methymna	美图姆那
Metiochus	美提欧科司
Metrodorus	美特洛多罗司
Micythus	米库托司
Midas	米达斯
Miletus	米利都
Milon	米隆
Miltiades	米尔提亚戴斯
Milyae	米吕阿伊人
Milyas	米律阿斯
Min	米恩
Minoa	米诺阿
Minos	米诺斯
Minyae	米尼埃伊
Mitra	米特拉
Mitradates	米特拉达铁斯
Mitrobates	米特洛巴铁司
Moeris	莫伊利斯
Moloïs	莫罗埃司
Molossians	莫洛西亚人
Molphagoras	莫尔帕戈拉司
Momemphis	莫美姆披司
Mophi	摩披
Moschi	莫司科伊人
Mossynoeci	莫叙诺依科伊人
Munychia	穆尼奇亚
Murychides	穆里奇戴斯
Musaeus	穆赛欧斯
Mycale	米卡列
Mycenaeans	迈锡尼人
Mycerinus	美凯里诺斯
Myci	米科伊人
Myconus	米科诺斯
Myecphorite	米埃克波里司
Mygdonia	米哥多尼亚
Mylasa	美拉撒
Mylitta	米利塔
Myndus	孟多司
Myrcinus	米尔启诺司
Myriandric gulf	米利安多罗斯湾
Myrina	米利纳
Myrmex	米尔美克司
Myron	米隆
Myrsilus	密尔昔洛斯
Myrsus	密尔索斯
Mys	米司
Mysia	美西亚
Mysus	缪索斯
Mytilene	米提列奈
Myus	米欧司

N

Naparis	纳帕里司
Nasamones	纳撒摩涅司人
Natho	那托
Naucratis	纳乌克拉提斯
Nauplia	纳乌普利亚
Naustrophus	纳乌斯特洛波司
Naxos	纳克索斯
Neapolis	涅阿波里司
Necos	涅科斯
Nelidae	涅列达伊
Neocles	尼奥克列斯
Neon	尼昂
Neon Teichos	涅翁·提科斯
Nereids	涅列伊戴斯
Nereus	涅列欧司
Nesaean horse	涅赛伊阿马
Nesaeon	涅赛昂
Nestor	涅司托尔
Nestus	涅司托斯

Neuris	涅乌里司人
Nicandra	尼坎德拉
Nieandrus	尼坎多罗斯
Nicodromus	尼科德罗莫斯
Nicolaus	尼柯拉欧斯
Nile	尼罗河
Nileus	涅列欧斯
Ninus	尼诺斯
Nipsaei	尼普赛欧伊
Nisaea	尼赛亚
Nisyrus	尼叙洛斯
Nitetis	尼太提司
Nitocris	尼托克里司
Noës	诺埃斯
Nonacris	挪纳克利斯
Nothon	诺同
Notium	诺提昂
Nudium	努迪昂
Nymphodorus	尼姆波多洛斯
Nysa	尼撒

O

Oarizus	欧阿里佐斯
Oarus	欧阿洛司
Oasis	欧阿西司
Oaxus	欧阿克索司
Oceanus	欧凯阿诺斯
Octamasades	欧克塔玛撒戴司
Ocytus	欧库托司
Odomanti	欧多曼托伊人
Odrysae	欧德律赛
Odyssey	奥德赛
Oea	欧伊亚
Oebares	欧伊巴雷司
Oedipus	欧伊狄波司
Oenoe	欧伊诺耶
Oenone	欧伊诺涅
Oenotria	欧伊诺特里亚
Oenussae	欧伊努赛
Oeobazus	欧约巴佐斯
Oeolycus	欧约律科司
Oëroë	欧埃洛耶
Oeta	欧伊铁
Oiorpata	欧约尔帕塔
Olbiopolitae	欧尔比亚市民
Olen	奥伦
Olenus	欧列诺斯
Oliatus	欧里亚托司
Olophyxus	欧洛披克索斯
Olorus	欧罗洛司
Olympia	奥林匹亚
Olympiodorus	欧林匹奥多洛斯
Olympus	奥林波斯
Olynthus	欧伦托斯
Ombria	翁布里亚
Ombrici	翁布里柯伊人
Oneatae	欧涅阿塔伊
Onesilus	欧涅西洛司
Onetes	欧涅铁斯
Onochonus	欧诺柯挪斯
Onomacritus	奥诺玛克利托斯
Onomastus	奥诺玛司托斯
Onuphite	欧努披司
Ophryneum	欧普里涅昂
Opis	欧匹斯
Opoea	欧波伊亚
Orbelus	欧尔倍洛司
Orchomenus	欧尔科美诺斯
Ordessus	欧尔戴索司
Orestes	欧列斯铁斯
Orestheum	欧列斯提欧姆

Orethyia	欧列图娅
Orgeus	奥尔盖乌司
Oricum	欧里科姆
Oricus	欧里科司
Orithyia	欧列图娅
Orneatae	奥尔涅阿塔伊人
Oroestes	欧洛伊铁司
Oromedon	欧洛美东
Oropus	奥洛波斯
Orotalt	欧洛塔尔特
Orsiphantus	欧尔喜庞托司
Orthocorybantians	欧尔托科律般提欧伊
Orthosia	欧尔托西亚
Osiris	奥西里斯
Ossa	欧萨
Otanes	欧塔涅斯
Otaspes	欧塔司佩斯
Othryades	欧特律阿戴斯
Othrys	欧特律司
Ozolae	欧佐拉伊

P

Pactolus	帕克托罗司
Pactya	帕克杜耶
Pactyes	帕克杜耶斯
Padaei	帕达依欧伊
Paeania	派阿尼亚
Paeonia	派欧尼亚
Paeoplae	帕伊欧普拉伊人
Paesus	帕依索司
Paeti	帕依托伊人
Paeus	帕伊欧斯
Pagasae	帕伽撒依
Paleës	帕列人
Palestine	巴勒斯坦
Pallas	帕拉司
Pallene	帕列涅
Pamisus	帕米索斯
Pammon	帕姆蒙
Pamphyli	帕姆庇洛伊人
Pamphylia	帕姆庇利亚
Pan	潘恩
Panaetius	帕那伊提乌斯
Pancratium	庞克拉提昂
Pandion	潘迪昂
Pangaeum	庞伽伊昂
Panionia	帕尼欧尼亚
Panionium	帕尼欧尼翁
Panionius	帕尼欧纽斯
Panites	帕尼铁司
Panopeus	帕诺佩司
Panormus	帕诺尔摩斯
Pantagnotus	庞塔格诺托司
Pantaleon	庞塔莱昂
Pantares	潘塔列斯
Panthialaei	潘提亚莱欧伊人
Panticapes	庞提卡佩司
Pantimathi	潘提玛托伊人
Pantites	潘提铁斯
Papaeus	帕帕伊欧斯
Paphlagonians	帕普拉哥尼亚人
Paphos	帕波斯
Papremis	帕普雷米斯
Paraebates	帕拉依巴铁司
Paralatae	帕辣拉泰伊
Parapotamii	帕拉波塔米欧伊人
Paretaceni	帕列塔凯奈人
Paricanii	帕利卡尼欧伊人
Paris	帕理司
Parium	帕里昂
Parmys	帕尔米司

Parnassus	帕尔那索斯
Paroreatae	帕洛列阿塔伊人
Parthenium	帕尔铁尼昂
Parthenius	帕尔特尼欧斯
Parthians	帕尔提亚人
Parus	帕洛司
Pasargadae	帕撒尔伽达伊人
Pataecus	帕塔伊科斯
Pataïci	帕塔依科伊人
Patara	帕塔拉
Patarbemis	帕塔尔贝米司
Patiramphes	帕提拉姆培司
Patizeithes	帕提载铁司
Patraes	帕特列斯
Patumus	帕托莫司
Pausanias	帕乌撒尼亚斯
Pausicae	帕乌西卡伊人
Pausiris	帕乌西里司
Pedasa	佩达撒
Pedasus	佩达索斯
Pedieis	佩迪埃司
Pelasgi	佩拉司吉人
Pelasgia	佩拉司吉亚
Peleus	佩列欧司
Pelion	佩里洪
Pella	培拉
Pellene	佩列涅
Peloponnesus	伯罗奔尼撒
Pelops	佩洛普司
Pelusium	佩鲁希昂
Penelope	佩奈洛佩
Peneus	佩涅欧司
Penthylus	潘图洛斯
Percalus	培尔卡洛斯
Percote	佩尔柯铁
Perdiccas	培尔狄卡斯
Pergamos	培尔伽莫斯
Perialla	培莉亚拉
Periander	培利安多洛斯
Pericles	伯里克利斯
Perilaus	培利拉欧斯
Perinthus	佩林托斯
Perioeci	佩里欧伊科司
Perpherees	佩尔佩列埃斯
Perrhaebi	佩莱比亚人
Perses	培尔谢斯
Perseus	培尔赛欧斯
Persians	波斯人
Petra	佩特拉
Phaedyme	帕伊杜美
Phaenippus	帕埃尼波斯
Phagres	帕格列斯
Phalerum	帕列隆
Phanagoras	帕纳戈拉司
Phanes	帕涅司
Pharandates	帕兰达铁斯
Pharbaïthite	帕尔巴伊托司
Pharnaces	帕尔那凯斯
Pharnaspes	帕尔那斯佩斯
Pharnazathres	帕尔纳扎特列斯
Pharnuches	帕尔努凯斯
Phaselis	帕赛利斯
Phasis	帕希斯
Phaÿllus	帕乌洛斯
Phegeus	佩该乌斯
Pheneus	培涅俄斯
Pherendates	培伦达铁斯
Pheretime	培列提美
Pheros	培罗斯
Phidippides	披迪披戴斯
Phidon	庇东
Phigalea	披伽列亚

Philaeus	披莱欧司
Philagrus	披拉格罗斯
Philaon	披拉昂
Philes	披列司
Philippus	披力波司
Philistus	披利斯图斯
Philitis	皮里提斯
Philocyon	披洛库昂
Philocyprus	披罗库普洛司
Phla	普拉
Phlegra	普列格拉
Phlius	普里欧斯
Phocaea	波凯亚
Phocis	波奇司
Phoebus	波伊勃司
Phoenicinas	腓尼基人
Phoenix	培尼克司
Phormus	波尔莫司
Phraortes	普拉欧尔铁斯
Phratagune	普拉塔古涅
Phriconian	普里科尼斯
Phrixae	普利克撒伊
Phrixus	普利克索斯
Phronime	普洛尼玛
Phrygia	普里吉亚
Phrynichus	普律尼科司
Phrynon	普律农
Phthiotis	普提奥梯斯
Phthius	普提奥斯
Phya	佩阿
Phylacus	披拉科斯
Phyllis	披利斯
Phytho	佩脱
Pieria	披埃里亚
Pigres	披格列斯
Pilorus	披罗洛斯
Pindar	品达洛司
Pindus	品多斯
Piraeus	披莱乌斯
Pirene	佩列涅
Piromis	披罗米司
Pirus	佩洛斯
Pisa	披萨
Pisidian	披西达伊人
Pisistratidae	佩西司特拉提达伊
Pisistratus	佩西司特拉托斯
Pistyrus	披司图洛斯
Pitana	庇塔涅
Pithagoras	毕达哥拉斯
Pittacus	披塔柯斯
Pixodarus	披克索达洛司
Placia	普拉启亚
Plataeae	普拉塔伊阿
Platea	普拉铁阿
Pleistarchus	普列司塔尔科斯
Pleistorus	普雷司陶洛斯
Plinthinete bay	普林提涅湾
Plynus	普律诺司
Poeciles	波依启列司
Pogon	波贡
Poliades	波里亚戴斯
Polias	波里阿司
Polichne	波里克涅
Polyas	波里亚斯
Polybus	波律包司
Polycrates	波律克拉铁斯
Polycritus	波律克利托斯
Polydamna	波律达姆娜
Polydectes	波律戴克铁斯
Polydorus	波律多洛司
Polymnestus	波律姆涅司托司
Polynices	波律涅凯斯

Pontus	彭托斯
Porata	波拉塔
Posideion	波西迪昂
Poseidon	波赛东
Posidonia	波西多尼亚
Posidonius	波西多纽斯
Potidaea	波提戴阿
Praesus	普拉伊索斯
Prasiad lake	普拉西阿司湖
Praxilaus	普拉克西拉欧斯
Prexaspes	普列克撒司佩斯
Prexinus	普列克西诺斯
Priam	普利亚莫斯
Priene	普里耶涅
Prinetades	普里涅塔达司
Procles	普罗克列斯
Proconnesus	普洛孔涅索斯
Promeneia	普洛美涅亚
Prometheus	普洛美修斯
Pronaea	普洛奈亚
Propontis	普洛彭提斯
Prosopitis	普洛索披提斯
Protisilaus	普洛铁西拉欧斯
Proteus	普洛铁乌斯
Protothyes	普洛托杜阿斯
Prytanis	普律塔尼斯
Psammenitus	普撒美尼托斯
Psammetichus	普撒美提科斯
Psammis	普撒米司
Psylli	普叙洛伊人
Psyttalea	普叙塔列阿
Pteria	普铁里亚
Ptoan Apollo	普托司·阿波罗
Ptoüm	普托昂
Pylae	披莱
Pylagori	披拉戈拉斯
Pylos	披洛斯
Pyrene	披列涅
Pyretus	披列托司
Pyrgos	披尔哥斯
Pythagoras	毕达哥拉斯
Pytheas	披铁阿斯
Pythermos	佩铁尔谟斯
Pythia	佩提亚
Pythius	披提欧斯
Pythogenes	披托盖涅斯

R

Rhampsinitus	拉姆普西尼托司
Rhegium	列吉昂
Rhenaea	列那伊亚
Rhodes	罗德斯
Rhodope	洛多佩
Rhodopis	罗德庇司
Rhoecus	罗伊科司
Rhoetium	洛伊提昂
Rhypes	律佩斯

S

Sabacos	撒巴科斯
Sabyllus	撒必洛斯
Sacae	撒卡依人
Sadyattes	萨杜阿铁斯
Sagartii	撒伽尔提欧伊人
Saïs	撒伊司
Salamis	撒拉米司
Sale	撒列
Salmoxis	撒尔莫克西司
Salmydessus	撒尔米戴索司
Samius	萨米欧司

Samos	萨摩司
Samothrace	萨摩特拉开
Sanacharibus	撒那卡里波司
Sandanis	桑达尼斯
Sandoces	桑多开斯
Sane	撒涅
Sapaei	撒帕依欧伊人
Sappho	莎波
Sarangae	萨朗伽伊
Sardanapallus	撒尔丹那帕洛司
Sardinia	萨地尼亚
Sardis	撒尔迪斯
Sardo	萨尔多
Sarpedon	撒尔佩东
Sarte	撒尔铁
Saspires	撒司配列斯
Sataspes	撒塔司佩斯
Satrae	撒妥拉伊人
Sattagydae	撒塔巨达伊人
Saulius	撒乌里欧斯
Sauromatae	撒乌洛玛泰伊人
Scaeus	斯卡伊欧斯
Scamander	司卡曼德罗斯
Scamandronymus	司卡芒德洛尼莫司
Scapte Hyle	斯卡普铁·叙列
Sciathos	斯奇亚托斯
Scidrus	司奇多洛斯
Scione	司奇欧涅
Sciton	斯奇同
Scolopois	斯科洛波伊斯
Scolus	司科洛斯
Scopadae	司科帕达伊
Scopasis	斯科帕西司
Scylace	斯奇拉凯
Scylax	司库拉克斯
Scyles	司库列斯
Scyllias	司苦里亚斯
Scyros	司奇洛斯
Scythes	司枯铁斯
Scythia	斯奇提亚
Sebennyte	赛本努铁斯
Selinus	赛里努司
Selymbria	塞律姆布里亚
Semele	赛美列
Semiramis	谢米拉米司
Sepias	赛披亚斯
Serbonian marsh	谢尔包尼斯湖
Seriphus	赛里婆斯
Sermyle	谢尔米列
Serrheum	塞列昂
Sesostris	塞索斯特里斯
Sestos	赛司托斯
Sethos	赛托司
Sicania	西卡尼亚
Sicas	西卡司
Sicily	西西里
Sicinnus	西琴诺斯
Sicyon	希巨昂
Sidon	西顿
Sigeum	细该伊昂
Sigynnae	昔恭纳伊人
Silenus	昔列诺斯
Simonides	西蒙尼戴斯
Sindi	信多伊人
Sindus	辛多斯
Singus	辛哥斯
Sinope	西诺佩
Siphnus	昔普诺斯
Siriopaeones	西里欧派欧尼亚人
Siris	昔利斯
Siromitres	西洛米特列斯
Siromus	西罗莫斯

Sisamnes	西撒姆涅斯
Sisimaces	昔西玛凯司
Sitalces	西塔尔凯司
Sithonia	西托尼亚
Siuph	西乌铺
Smerdis	司美尔迪斯
Smerdomenes	司美尔多美涅斯
Smila	司米拉
Smindyrides	司敏杜里代斯
Smyrna	士麦拿
Socles	索克列斯
Sogdi	粟格多伊人
Soli	索罗伊
Soloïs	索洛埃司
Solon	梭伦
Solymi	索律摩伊人
Sophanes	梭帕涅斯
Sosimenes	索喜美涅斯
Sostratus	索司特拉托司
Spargapises	斯帕尔伽披赛斯
Spargapithes	斯帕尔伽佩铁司
Sparta	斯巴达
Spercheus	司佩尔凯欧斯
Sperthias	司佩尔提亚斯
Sphendalae	司潘达莱斯
Stagirus	司塔吉洛斯
Stentoris	司顿托里司
Stenyclerus	司铁尼克列洛斯
Stesagoras	司铁撒哥拉斯
Stesenor	斯铁塞诺尔
Stesilaus	司铁西拉欧斯
Strattis	司妥拉提斯
Struchates	斯特路卡铁斯人
Stryme	司妥律美
Strymon	司妥律蒙
Stymphalian lake	司图姆帕洛斯湖
Styreans	司图拉人
Styx	司图克斯
Sunium	索尼昂
Susa	苏撒
Syagrus	叙阿格罗斯
Sybaris	叙巴里斯
Syene	叙埃涅
Syennesis	叙恩涅喜斯
Syleus	叙列乌斯
Syloson	叙罗松
Syme	叙美
Syracuse	西拉库赛
Syrgis	叙尔吉司
Syria	叙利亚
Syrtis	叙尔提斯

T

Tabalus	塔巴罗斯
Tabiti	塔比提
Tachompso	塔孔普索
Taenarum	塔伊那隆
Talaus	塔拉欧司
Taltybius	塔尔图比欧斯
Tanagra	塔那格拉
Tanais	塔纳伊司
Tanite	塔尼司
Taras	塔拉斯
Tarentines	塔兰提诺伊人
Targitaus	塔尔吉塔欧斯
Tartessus	塔尔提索斯
Tauchira	塔乌奇拉
Tauri	陶利卡人
Taxacis	塔克撒启司
Taygetum	塔乌该托斯
Tearus	铁阿罗斯

Teaspis	铁阿司披斯
Tegea	铁该亚
Teïspes	铁伊司佩斯
Telamon	铁拉门
Teleboae	铁列波阿伊
Telecles	铁列克莱司
Teleclus	铁列克洛司
Telemachus	铁列玛科斯
Telesarchus	铁列撒尔科司
Telines	铁里涅司
Telliadae	铁里亚达伊
Tellias	铁里阿斯
Tellus	泰洛斯
Telmessos	铁尔美索斯
Telos	铁洛斯
Telys	铁律司
Temenos	铁美诺斯
Temnos	铁姆诺斯
Tempe	铁姆佩
Tenedos	提涅多斯
Tenos	铁诺斯
Teos	提奥斯
Teres	铁列斯
Tereus	铁列欧司
Terillus	铁里洛斯
Termera	铁尔美拉
Termilae	铁尔米莱
Tethronium	铁特洛尼昂
Tetramnestus	铁特拉姆涅司托斯
Teucrians	铁乌克洛伊人
Teucros	铁乌克罗斯
Teuthrania	铁乌特拉尼亚
Thagimasadas	塔吉玛萨达斯
Thales	泰利士
Thamanaei	塔玛奈欧伊人
Thamasius	塔玛希欧斯
Thannyras	坦努拉司
Thasos	塔索斯
Theasides	铁阿西代斯
Thebe	铁贝
Thebes	底比斯
Themis	铁米斯
Themiscyra	铁米司库拉
Themison	铁米松
Themistocles	铁米司托克列斯
Theocydes	提欧库戴斯
Theodorus	铁奥多洛斯
Theomestor	提奥美司托尔
Theophania	铁奥帕尼亚
Theopompus	铁欧彭波斯
Thera	铁拉
Therambos	铁拉姆波司
Therapne	铁拉普涅
Theras	铁拉司
Therma	铁尔玛
Thermodon	铁尔莫东
Thermopylae	铁尔摩披莱
Theron	铁隆
Thersandrus	铁尔桑德洛斯
Theseus	铁谢欧斯
Thesmophoria	铁斯莫波里亚
Thespia	铁司佩亚
Thesprotians	铁斯普洛托伊人
Thessalus	帖撒洛司
Thessaly	帖撒利亚
Thestes	铁司特斯
Thetis	帖提司
Thmuite	特姆易斯
Thoas	托阿斯
Thon	托恩
Thonis	托尼司
Thorax	托拉克司

Thoricus	托利科司
Thornax	托尔那克司
Thrace	色雷斯
Thrasybulus	特拉叙布洛斯
Thrasycles	特拉叙克列斯
Thrasydeïus	特拉叙狄欧斯
Thrasylaus	特拉叙拉欧斯
Thriasian plain	特里亚平原
Thyia	图依亚
Thyni	杜尼亚人
Thyreae	杜列亚
Thyssagetae	杜撒该塔伊人
Thyssus	杜索司
Tiarantus	提阿兰托司
Tibareni	提巴列诺伊人
Tibisis	提比西斯
Tigranes	提格拉涅斯
Tigris	底格里斯
Timagenides	提玛盖尼戴斯
Timagoras	提玛戈拉斯
Timandrus	提曼多洛斯
Timarete	提玛列捷
Timasitheus	提美西铁乌司
Timesius	提美西奥斯
Timo	悌摩
Timodemus	悌摩戴谟斯
Timon	提蒙
Timonax	提莫纳克斯
Timoxenus	悌摩克塞诺斯
Tiryns	提律恩司
Tisamenus	提撒美诺斯
Tisandrus	提桑德洛斯
Tisias	提细亚斯
Titacus	提塔科斯
Tithaeus	提泰欧斯
Tithorea	提托列阿
Titormus	提托尔莫斯
Tmolus	特莫洛斯
Tomyris	托米丽司
Torone	托罗涅
Trachinia	特拉奇尼亚
Trachis	特拉奇司
Trapezus	特拉佩佐斯
Traspies	特拉司披耶司人
Trausi	妥劳索伊人
Travus	特拉沃斯
Triballic plain	特利巴里空原野
Triopium	特里欧庇昂
Tritaea	特里泰埃斯
Tritantaechmes	特里坦塔伊克美斯
Triteae	特里提司
Triton	妥里通
Troad	特洛阿司
Troezen	特罗伊真
Trophonius	特洛波尼欧斯
Troy	特洛伊
Tydeus	杜德乌斯
Tymnes	图姆涅斯
Tyndareus	图恩达列乌斯
Tyndaridae	图恩达里达伊
Typhon	杜彭
Tyras	杜拉斯
Tyre	推罗
Tyrodiza	图洛迪札
Tyrrhenians	第勒塞尼亚人
Tyrsenus	第勒赛诺斯

U

Urania	乌拉尼阿
Uranius	乌拉尼欧斯
Utii	乌提欧伊人

X

Xanthippus	克桑提波司
Xanthus	克桑托斯
Xenagoras	克谢纳戈拉斯
Xerxes	克谢尔克谢斯
Xuthus	克苏托斯

Z

Zacynthus	札昆托斯
Zancle	臧克列
Zaueces	撒乌埃凯司人
Zeus	宙斯
Zeuxidemus	杰乌克西戴莫斯
Zone	佐涅
Zopyrus	佐披洛司
Zoster	佐斯泰尔

要目索引

（罗马数字表示卷数，阿拉伯数字表示节数）

二　画

卜筮　II，83；IV，67—69；VIII，134。

人生的悲观看法　V，4；VII，46。

儿童的买卖　V，6。

几何学的传入　II，109。

三　画

大地的崇拜　I，131；IV，59。

大流士（Darius）　I，130，183，187，209—211；II，110，158；III，38，70—73，76—78，82，85—90，95，96，101，119，126—130，132—135，137—141，147，151，152，154—160；IV，1，4，7，39，44，46，83—85，87—89，91—93，97，98，102，105，121，124—126，128，129，131—137，141，143，166，167，204；V，1，2，11—14，17，18，23—25，27，30，36，37，65，73，96，98，103，105—108，124；VI，1—3，9，13，20，24，25，30，40，41，43，46，48，49，70，84，94，95，98，101，119；VII，1—5，7，8，10，18，20，27，32，52，59，69，105，106，133，134，194。

个人财富　II，121；V，62；VI，125；VII，27，28；IX，80。

弓　III，21，30；VII，61，64—67，69，77，92。

马拉松（Marathon）　I，62；VI，102，103，107，108，111，113，116，117，132，133，136；VII，1，74；IX，27，46。

马拉松之战　VI，107—117。

马其顿（Macedonia） V，17，18，20，94；VI，44，45；VII，9，25，73，127，128，173，185；VIII，34，115，126，127，137，138；IX，31，34，89。

马其顿王的系谱 VIII，139。

四 画

王室街道（波斯） V，52。

王室裁判官（波斯） III，14，31；V，25：VII，194。

专制政治 III，80，82；VII，103。

木乃伊 II，86—89；III，16。

五项比赛 VI，92；IX，33。

不死队 VII，83，211；VIII，113。

太守领地（波斯） I，192；III，89，94。

太阳崇拜 I，131，212，216；II，59，73，111；IV，188；IX，93。

日钟 II，109。

日食 I，74；VII，37；IX，10。

贝奥提亚（Boeotia） I，92；II，49；V，57，59，61，74，77，81，89，9l；VI，34，108；VII，132，202；VIII，34，38，40，44，50，66，100，144；IX，2，6，7，17，19，24，31，39，46，47，67，68，87，100。

牛血 II，15。

气候与人的性格 IX，122。

月的崇拜 I，131；II，47；IV，188；VII，37。

方尖碑 II，111，170。

巴比伦 I，77，106，153，178—180，183—185，186，187，189—194，196，198—200；II，109；III，92，150—160；IV，1，198；VII，62。

巴比伦人的天文学　II，109。

巴奇司（Bacis）的宣托　VIII，20，77，96；IX，43。

巴科司（Bacchus）　II，81；IV，79，108。

巴勒斯坦（Palestine）　I，105；II，104，106；III，5，91；IV，39；VII，89。

以弗所（Ephesus）　I，26，92，142，147；II，10，106，148；V，54，100，102；VI，16，84；VIII，103，105，107。

五　画

世界的区划　II，16；IV，42，45。

石油　VI，119。

卡里亚（Caria）　I，28，142，171，172，174，175；II，61，152，154，163；III，11，90；V，103，111，112，117—121，122；VI，20，25；VII，31，93，97，98，195；VIII，22。

卡里玛柯斯（Callimachus）　VI，109—111，114。

卡利克拉铁斯（Callierates）　IX，72，85。

卡帕多启亚（Cappadocia）　I，71—73，76；V，49，52；VII，26，72。

北海（指地中海）　II，32，158，159；III，17；IV，42。

北海（指黑海）　IV，37。

归化　V，57；VIII，75；IX，33。

印度　III，38，94，97—102，104，105，106；IV，40，44；V，5；VII，9，65，70，86；VIII，113；IX，31。

印度犬　I，192；VII，187。

印度河　IV，44。

外国风俗的采用　I，135；II，79；IV，76。

头发　I，195；II，36，104；IV，175，180，191；VI，19；VII，70，208—209。

穴居人　IV，183。

尼尼微（尼诺斯）　I，102，103，109，178，185，193；II，150。

尼罗河（Nile）　II，10，11，13，15，16—20，22，24—26，28，29，31—34，72，90，93，97，99，113，124，127，138，149，150，154，155，158，179；III，10；IV，39，42，45，50，53。

尼罗河的水源　II，28，34。

尼罗河的泛滥及其原因　II，13，14，19—26，93，97。

尼罗河的河口　II，17，179。

尼罗河的船　II，29，96。

民主政治　III，80；V，78，92。

民族移动　I，56，145，146，164—167，168；VI，137；VII，94，99。

皮（纸的代用品）　V，58。

圣病　III，33。

幼发拉底河（Euphrates）　I，179，180，185，186，191，193；V，52。

幼发拉底河的船　I，194。

六　画

地峡（科林斯）　VII，139，145，172，173，175，177，195，207，235；VIII.40，49，56，57，60，63，71，72，74，79，121，123；IX，7—10.12，13，15，19，26，27，81。

地震　V，85；VI，98；VII，129。

亚述（Assyria） Ⅰ，1，95，102，103，106，177，185，188，192—194，199；Ⅱ，17，30，141，150；Ⅲ，92，155；Ⅳ，39；Ⅵ，54；Ⅶ，9，63。

亚细亚（Asia） Ⅰ，4，6，15，16，27，72，79，95，102—104，106—108，130，177，192，209；Ⅱ，16，17，103；Ⅲ，56，67，88，90，94，96，98，115，117，137，138：Ⅳ，1，4，11，12，36，38，40，41，42，44，45，143，198；Ⅴ，12，15，17，30，49，50，96，97，119；Ⅵ，24，43，45，58，70，116，118，119；Ⅶ，1，9，11，20，21，23，25，33，70，73，75，107，135，137，145，146，157，174，184，185；Ⅷ，109，118，119，126，136；Ⅸ，89，116，122。

亚得里亚海（Adriatic sea） Ⅰ，163；Ⅳ，33；Ⅴ，9。

亚麻布 Ⅱ，37，105，182；Ⅲ，47；Ⅶ，63。

西西里 Ⅰ，24；Ⅴ，43，46；Ⅵ，17，22—24；Ⅶ，145，153，155，156，157，163—168，170，205；Ⅷ，3。

西拉库赛（Syracuse） Ⅲ，125；Ⅶ，154—157，159，161。

达伊达洛斯（Daedalus） Ⅶ，170。

毕达哥拉斯（Pythagoras） Ⅱ，81；Ⅳ，95，96。

列欧尼达司（Leonidas） Ⅴ，41；Ⅶ，204—208，217，219—225，228，229，233，239；Ⅷ，15，21，71，114；Ⅸ，10，64，78，79。

吕底亚（Lydia） Ⅰ，7，10，11，13，17，18，27—29，34—36，45，47—50，53—55，69，71，74，79，80，83—88，90—94，103，141，142，153—157，171；Ⅱ，167；Ⅲ，90；Ⅳ，45；Ⅴ，12，49，52，101，102；Ⅵ，32，125；Ⅶ，30，31，42，74。

吕库尔戈斯（Lycurgus） Ⅰ，65，66。

吃人的风俗 Ⅰ，216；Ⅲ，38，99；Ⅳ，26，106。

刚比西斯（Cambyses） Ⅰ，208；Ⅱ，1，181；Ⅲ，1—4，7，9，10，13—17，19—21，25，27，29—34，36，38，39，44，61—

68，73—75，80，88，89，97，120，122，126，139，140；IV，165，166；V，25；VII，1，8，18。

优利比亚戴斯（Eurybiades） VIII，2，4，5，42，49，57—64，74，79，108，124。

自由 VII，135。

伊西司（Isis） II，41，42，59，61，156，176；IV，10，186。

伊里利亚（Illyria） I，196；IV，49；VIII，137；IX，43。

伊利亚特（荷马作） II，116，117。

伊伯利亚（Iberia） I，163；VII，165。

伊披盖涅娅（Iphigenia） IV，103。

伊索（Æsopus） II，134。

伊奥尼亚（Ionia） I，6，18，26—28，74，76，91，92，139，141—143，145—153，157，162，163，168—171，174；II，1，15—17，69，106，152，154，163，178；III，1，39，90，122；IV，35，89，97，98，128，133，134，136，137，138，140，142；V，28，30，31，37，49，50，58，65，69，97，98，100—106，108—110，112，115—117，122，123，124；VI，1—3，7—14，17，18，22，26，28，32，33，41—43，86，95，98；VII，9，10，51，52，94，95，191；VIII，10，22，44，46，48，73，85，90，97，109，130，132；IX，26，90，96，98，99，103，104，106。

伊奥尼亚文字 V，58—59。

伊撒哥拉司（Isagoras） V，66，70，72，74。

多里斯人（Dorians） I，6，28，56，57，139，141，144，146，171；III，56；V，68，69，72，76，87，88；VI，53，55；VII，9，93，95，99；VIII，31，43，45，46，66，73，141。

多岛海 II，97，113；IV，85；VII，36，55。

多铎那（Dodona） Ⅰ，46；Ⅱ，52，53，54—57；Ⅳ，33；Ⅸ，93。

色雷斯（Thrace） Ⅰ，168；Ⅱ，103，134，167；Ⅳ，49，74，80，89，93—95，99，104，118，143；Ⅴ，2，3—6，8，10，14，23，24，126；Ⅵ，33，39，95；Ⅶ，20，25，59，105，106，115，116，185；Ⅷ，115，116，117；Ⅸ，32，89，106，119。

色雷斯人之蔑视农业 Ⅴ，6。

米尔提亚戴斯（Miltiades） Ⅳ，137，138；Ⅵ，34，39—41，103，104，109，110，132—137，140。

米利都（Miletus） Ⅰ，14，15，17，18，19，20—22，25，46，92，141，142，143，146，169；Ⅱ，33，159，178；Ⅲ，39；Ⅳ，78，137；Ⅴ，24，28—30，32，33，35，36，37，97，98，99，106，120，124，125，126；Ⅵ，1，5—7，8，9，11，19，20—22，25，26，28，31，77，86；Ⅸ，97，99，104。

米恩（Min） Ⅱ，4，99。

米诺斯（Minos） Ⅰ，171，173；Ⅲ，122；Ⅶ，169—171。

农业斯奇提亚人 Ⅳ，17—19，52—54。

收入 Ⅰ，64，192；Ⅲ，89—97。

妇女（各地的） Ⅱ，35；Ⅳ，26，116，189，193。

红海 Ⅰ，1，180，189，203；Ⅱ，8，11，102，158，159；Ⅲ，9，30，93；Ⅳ，37，39—42；Ⅵ，20；Ⅶ，80，89。

七 画

寿命 Ⅰ，32，163；Ⅲ，23。

麦酒 Ⅱ，77。

麦奥提斯湖（Maeëtianlake，Palus Mœotis，即今亚述海） Ⅰ，104；Ⅳ，3，20，21，57，86，100，101，110，116，120，123，133。

玛尔多纽斯（Mardonius） VI，43，45，94；VII，5，9，10，82，108，121；VIII，26，67—69，97，99—102，107，113—115，126，129—131，133，136，140，142，143；IX，1—5，12—18，20，23，24，31，32，37—45，47—49，58，61，63，64，66，70，71，78，82，84，89，100，101。

玛哥斯僧 I，101，107，108，120，128，132，140；III，79；IV，19，37，43，113，191。

进贡的儿童 III，97。

运河 I，193；II，108，158；IV，39；VII，22—24，37。

克列欧美涅斯（Cleomenes） III，148；V，39，41，42，48—51，54，64，70，72—76，90，97；VI，50，51，61，64—66，73—76，78—82，84，85，92，108；VII，148，205，239。

克里地（Crete） I，2，65，171，172，173；III，44，59；IV，45，151，154，161；VII，92，145，169—171。

克洛伊索斯（Croesus） I，6，7，26—28，30—38，40，41，43—49，51，53—56，59，69—71，73，75—81，83—93，95，130，141，153，155，156，207，208，211；III，14，34，36，47；V，36；VI，37，38，125，127；VII，30；VIII，35，122。

克莱司铁涅斯（Cleisthenes，雅典人）V，66—69，70—73；VI，131。

克桑提波司（Xanthippus） VI，131，136；VII，33；VIII，131；IX，114，120。

克谢尔克谢斯（Xerxes） I，183；IV，43；VI，98；VII，2—8，10—19，21，24—29，31，35，37—41，43—48，50，52—57，59，61，82，97，100，103，105—109，112，114，115—124，127，128，130，133，134，136，139，145—147，150—152，164，173，179，186，187，193，195—197，201，208—210，215，223，225，233，234，236，237—239；VIII，10，15—17，22，24，25，34，50，52，54，65，66，67，69，81，86，88，89，90，97—101，103，105，107，108，110，113—120，130，

140，143，144；IX，1，32，41，69，78，82，96，99，107—113，116，120。

克谢尔克谢斯军队的情况　VII，20，21，60，184—187；VIII，66。

苏撒（Susa）　I，188；III，30，64，65，70，91，129，132，140；IV，83，85；V，24，25，30，32，35，49，52—54，107；VI，1，20，30；VII，3，53，135，151，239；VIII，54，99；IX，108。

极北民　IV，13，32—36。

医术　II，77，84，107；III，130。

乱婚　I，216；III，101；IV，180。

利比亚（Libya）　I，46；II，8，12，15—18，20，22，24—26，28，30，32—34，50，54—56，77，91，99，150；III，12，13，17，91，96，115；IV，29，4l—45，145，150，153，155—157，158—160，167，168，170，173，175，179，181，185，186—189，191—193，195，196，197，198，203，204，205；V，42，43；VII，70，71，86，165，184。

利比亚的气候　II，24—26。

利比亚的地质　II，12。

利比亚的地理　II，15—18；IV，41—43。

利比亚语　IV，155。

伯里克利斯（Pericles）　VI，131。

伯罗奔尼撒（Peloponnesus）　I，56，61，68，145；II，171；III，56，59，148；IV，77，161，179；V，42，74，76；VI，79，86，127；VII，93，94，137，139，147，163，168，202，207，228，235；VIII，31，40，43，44，49，50，57，60，65，68，70，71，72，73，74，75，79，100，101，108，113，141；IX，6，8，9，19，26，27，39，50，73，106，114。

希劳特　VI，58，75，80，81；VII，229；VIII，25；IX，10，28，80，85。

希罗多德的历史方法　II，99，123；IV，30；VII，152。

希罗多德的思想（值得注意的地方）I，34，91，97；II，3，8—12，86，120，171；III，40；IV，205；V，78；VI，27；VII，10，129，133—137，191；VIII，13，73，77，96，105。

希罗多德的旅行　I，181；II，3，28，29，44，75，104，127，143，148，149，150；III，12，55，115；IV，51，81，195。

希罗多德的宿命论　I，8；II，161；IV，79；V，32，92；VI，64；IX，109。

希腊人的风俗习惯　II，91；IV，76，78，108；V，86；VII，89。

希腊人的衣服　IV，78；V，88。

希腊人的性格　IV，87；V，58。

希腊人的宗教　II，5，43，48—50，51，52，58，145，146；IV，108；V，49，92；IX，37。

希腊文字的起源　V，58—61。

希腊语　I，110；II，30，56，137，143，144；III，115；IV，52，79，108，110，155，192；VI，98；VIII，135；IX，16。

狄罗斯岛（Delos）　I，64；II，170；IV，33—35；VI，97—99，118；VIII，132，133；IX，90，96。

狄图拉姆波司（Dithyrambus）　I，23。

狄奥尼索斯（Dionysus）　I，150；II，29，42，47，48，49，52，123，144，145，146，156；III，8，97，111；IV，49，87，108；V，7，67；VII，111。

灸　IV，187。

库列涅（Cyrene） II，181，182；III，13，91，131；IV，152，154—156，158，159—161，161—165，165—167，169，170，171，186，199，203。

沥青 I，179。

灵魂不灭的信仰 IV，94—96。

阿马松（Amazon） IV，110，112，114，115，117；IX，27。

阿尔卡地亚（Arcadia） I，66，67；II，171；IV，161；V，49；VI，74，83，127；VII，170，202；VIII，72，73；IX，27，28，35。

阿尔托克谢尔克谢斯（Artoxerxes） VI，98；VII，106，151，152。

阿尔克美欧尼达伊（Alcmeonidae） I，61，64；V，62，63，66，70，71，90；VI，115，121，123，124，125，131。

阿尔美尼亚（Armenia） I，180，194；III，93；V，49，52；VII，73。

阿尔哥斯（Argos） I，1，5，31，61，82；III，131；V，49，57，61，67，68，86—89，113；VI，19，75—79，80，82，83，84，92，127；VII，145，148—153；VIII，73，137，138；IX，12，27，34，35。

阿尔铁米司（Artemis） I，26；II，59，83，137，155，156；III，48；IV，33—35，87；V，7；VI，138；VII，176；VIII，77。

阿尔铁米西亚 VII，99；VIII，68，87，101—103。

阿司杜阿该斯（Astyages） I，46，73—75，91，107—112，114—130，162；III，62；VII，8；IX，122。

阿列斯（Ares） II，59，63，83；IV，59，62；V，7；VII，76，140；VIII，77。

阿米尔卡斯（Amilcas） VII，165—167。

阿里司塔哥拉斯（Aristagoras） V，30—38，49—51，54，55，65，97—99，103，105，124，126；VI，1，3，5，9，13，18；VII，8。

阿玛西斯（Amasis） I，30，70；II，43，134，145，154，162，163，169，172，174—178，180—182；III，1—4，10，14，16，39—41，43，47，126。

阿庇斯（Apis） II，153；III，22—29，33，64。

阿拉伯人 I，13l，198；II，8，11，12，15，19，30，73，75，124，141，158；III，4，8，9，88，91，97，107，109，113；IV，39；VII，69，70，86，97，184。

阿帕图利亚祭（Apaturia） I，147。

阿波罗（Apollo） I，52，69，87，92，144；II，83，144，155，156，159，178；III，52；IV，15，59，155，158；V，59—61；VI，57，80，118；VII，26；VIII，33，134，135。

阿律阿铁斯（Alyattes） I，6，16，18—22，25，26，73，74，92，93；III，48；VIII，35。

阿特兰提斯海（Atlantic sea） I，208。

阿特拉斯山（Atlas） IV，184。

阿提卡（Attica） I，62；IV，99；V，63，64，65，74，76，81，87，89；VI，73，102，120，137，139，140；VII，10，137，143，189；VIII，40，49—51，53，60，65，96，110，144；IX，3，4，6—8，12，13，17，27，73，99。

阿提卡种族 I，57，59。

阿提卡语 VI，138。

阿普洛狄铁（Aphrodite） I，105，131，199；II，41，112，181；IV，59，67。

阿路拉（arura） II，141，168。

纸草 II，37，92；VII，36。

岐奥斯（Chios）　I，18，146，160，161，164，165；II，135，178；V，33，34，98；VI，2，5，8，15，16，25，26，27，31；VIII，106，132；IX，106。

八　画

拉凯戴孟（Lacedaemon）　I，4，6，51，56，59，65—70，77，82，152，153，174；II，80，167；III，39，44，45，47，54—57，134，148；IV，77，145，146，147，148，150，178；V，38，42，48，49，50，54，63—65，72，73，75，90—93，96，98；VI，52，53，58，60，67，70，72，75，77，78，85，86，92，106，108，120，123；VII，3，10，32，102，104，134—137，139，148—150，152，153，157，159，161，163，165，168，173，208，209，211，213，218，220，222，225—228，231，234—236，238，239；VIII，1—3，25，43，48，66，72，85，114，124，125，132，141，142，144；IX，6，7，9，11，12，14，19，26—29，31，33，37，38，47—49，53—56，58—65，70—73，76，77，102，103。

拉姆普撒柯斯（Lampsacus）　V，117；VI，37，38。

拉戴岛（Lade）　VI，7，11。

披萨（Pisa）　II，7。

画术　II，18l；IV，88，191，194；VII，69；VIII，27。

刺青　V，6。

雨　I，193；III，10；IV，151，185，198。

卖淫　I，93，199；II，121，126，134。

奇姆美利亚海峡　IV，12，28，100。

欧尔培乌司教　II，8l。

欧伊狄波司（Oedipus）　IV，149；V，60。

欧罗巴　I，4，103，209；II，16，26，33，103；III，96，115，116；IV，36，42，45，49，89，143，198；V，1，12；VI，

33，43；VII，5，8—10，20，33，50，54，56，73，126，148，172，174，185；VIII，51，97，108，109；IX，14。

欧凯阿诺斯（Oceanus）　II，21，23；IV，8，36。

轮索　VII，85。

明矾　II，180。

帖撒利亚（Thessaly）　III，96；V，63，64，94；VII，6，108，128—130，132，172—175，176，182，191，196，198，208，213，215，232，233；VIII，27—32，113—115，126，129，131，133，135；IX，1，9，17，18，31，46，77，89。

帕乌撒尼亚斯（Pausanias）　IV，81；V，32；VIII，3；IX，10—13，21，28，45—47，50，53—57，60—62，64，69，72，76，78，80—82，87，88，101。

凯尔索涅索斯（Chersonese）　IV，137，143；VI，33，34，36，37，38，39—41，103，104，140；VII，22，33，58；VIII，130；IX，114，116，118，120。

凯尔特人（Celti）　II，33；IV，49。

佩西司特拉托斯（Pisistratus）　I，59—64；V，65，71，94；VI，35，103，121。

佩西司特拉提达伊（Pisistratidae）　V，55，62，63，65，70，76，90，91，93；VI，39，94，102，103，107，123；VII，6；VIII，52。

佩拉司吉人（Pelasgi）　I，56—58；II，50—52，171，IV，145；V，26，64；VI，136—140；VII，42，94，95；VIII，44。

佩提亚（Pythia）（戴尔波伊的女祭司）I，13，19，47，48，55，65—67，85，91，167，174；III，57，58；IV，15，150，151，155—157，159，161，163，164；V，43，63，66，67，79，82，90，92；VI，34，35，52，66，75，77，86，123，135，136，139；VII，140，142，148，169，171，220；VIII，51；IX，33。

货币铸造　I，94；IV，166。

金产地　I，93，215；III，23，57，97，102—106，114，116；IV，95；V，101；VI，47，48；VII，112，IX，75。

金字塔　II，124—127，134，136。

金银的比较　III，95。

乳香　I，183；III，97，107；VI，97。

鱼类和捕鱼　II，72，92，93，149；III，19，9l；IV，53；V，16。

底比斯（贝奥提亚）　I，52，61，92；V，59，67，79，81，89；VI，87，108，118；VII，132，202，205，222，225，233；VIII，50，134，135；IX，2，13，15，16，17，27，31，40，41，58，66，67，69，86—88。

底格里斯河　I，189，193；II，150；V，52；VI，20。

法　III，38；VII，103。

法官的腐败　V，25；VII，194。

河马　II，71。

波律克拉铁斯（Polycrates）　II，182；III，39—46，54，56，57，120—126，128，131，132，139，140，142。

波提戴阿（Potidaea）　VII，123；VI，126—129；IX，28，31。

波斯　I，126，208，209，211；III，1，4，30，70，72，89，97，102；IV，37—40，143；VII，8，29，107。

波斯人的寒暄（～＝波斯人）。～的教育I，136。～的原始性I，71，89。～的种族　I，125。～的宗教　I，131，132；III，16。～的生日　I，133；IX，110。～的风俗　I，131—141。～的埋葬I，140。～的模仿性I，135。～的勇气　VII，238。～的速传制度VIII，98。

波斯王位继承　III，2；VI，59；VII，2。

波斯妇女　III，3。

波斯语　VI，29。

波赛东（Poseidon）　I，148；II，43，50；IV，59，180，188；VII，129；IX，81。

宙斯（Zeus）　I，65，89，174，207；II，13，116，136；III，124，125；V，49；VII，56，61，141，221；IX，122。

居鲁士（Cyrus）　I，46，54，71—73，75—77，79，80，84，86—91，95，108，113—116，120—130，141，152—157，160，162，169，177，178，188—191，201，202，204—214；II，1；III，l—3，32，35，36，69，75，88，89，120，152，159，160；V，52；VII，2，8，11，18，51；IX，122。

迦太基　I，166，167；III，17，19；IV，43，195，196；V，42；VI，17；VII，158，165—167。

九　画

带角的蛇　II，74；IV，192。

南海（指红海）　II，158；IV，37，42。

南海（指黑海）　IV，13。

品达洛司（Pindar）　III，38。

哈利卡尔那索斯（Halicarnassus）　I，144，175；II，178；VII，99；VIII，104。

罚金　III，52；VI，21，92，136。

砖　I，179。

砖造金字塔　II，133。

科林斯（Corinth）　I，14，23，24，50，51；II，167；III，48，49，50，52，53；IV，162；V，75，76，92，93；VI，89，108，128；VII，13，154，195，202；VIII，1，5，21，43，45，61，72，79，94；IX，28，31，69，88，95，102，105。

叙利亚（Syria） II，11，12，20，104，116，152，157—159；III，5，6，62，64，90，91；IV，39；V，49；VII，63，89。

叙阿琴提亚祭（Hyacinthia） IX，7，11。

狮子 III，108；IV，191；VII，125，126。

狩猎 I，73；IV，22，183。

美地亚人（与波斯人合称） I，163，206；IV，197；V，77，104，109；VI，9，22，24，67，109，111，112，120；VII，134，136，207，226，239；VIII，5，65，75，80，114，141，143；IX，7，17，44，46，77，82，103。

美地亚人（本来的） I，16，55，56，72—74，9l，95—48，101，102，104，106—108，110，114，120，123—130，134，162，185；III，65，73，126；IV，1，3，4，37，40；V，9；VII，8，62，64，80，86，96，184，210，211；VIII，89，113，130；IX，31，40。

美地亚国 IV，1；VII，20。

美地亚帝国 I，72，185。

美地亚族 I，101。

美伽拉（Megara） I，59；V，76；VIII，1，45，60，74；IX，14，21—28，31，69，85。

迷宫 II，148。

活埋 III，35；VII，114。

宣誓 I，74；III，8；IV，70，172，201；VI，74。

宦官 I，177；III，48，77，104，105；VIII，105。

语言 I，57，142；II，2，52；IV，24，183。

神托 I，53，55，66，158—159，165；II，29，174；III，64；V，42，90，93；VI，80；VII，6，76，111；VIII，62，134；IX，42。

神托解释者 VIII，36，37。

神的名称　I，131，181；II，42，46，52，137，144，156；III，8；IV，59。

神的嫉妒　I，32，34；III，39—43；VII，10，46；VIII，109。

结婚的风俗　I，93，135，216；II，92；IV，168，172，180；V，6；VI，122。

骆驼　I，80；III，102—103；VII，83，86，87。

十　画

泰利士（Thales）　I，74，75，170。

盐　IV，181—185。

埋葬方式　I，140，198；II，85—90；III，24；IV，71，72，73，190；V，4—8；VI，58。

埃及　I，1，2，5，30，77，105，140，153，182，193，198；II，1，4—9，10，11—13，14，15—18，19，22，28—30，31，32，34—37，39，43，45—51，52，54，55，57—59，61—66，69，71，73，75，77，79—82，86，90—92，94，97—99，100，102，103—105，105—109，110，113，116，119—124，127—128，129，132，133，135，136，137，139—142，144，145—148，149—155，156，157，158，160—163，167—169，171—173，177—181；II，l，2，3—7，10—16，19，24，25，27—30，31，32，34，39，42，44，45，47，61—63，64，65，88，91，97，107，126，129，139，140，160；IV，39，41—43，45，47，152，159，165—168，180，181，186，200，203—205；VI，6，53—55，60；VII，1，2，4，5，7，8，20，25，34，63，69，89，97；VIII，17，68，100；IX，32。

埃司库洛斯（Æschylus）　II，156。

埃吉纳（Ægina）　II，178；III，59，131；V，80—84，85，86—89；VI，49，50，61，64，65，73，85，87—94；VII，144，145，147，203；VIII，1，41，46，60，64，79，81，83，84，86，91—93，122，131，132；IX，28，31，75，76，78—80，85。

埃西欧匹亚（Ethiopia） II，11，12，22，28，29，30，42，100，104，106，110，130，146，152，161；III，17，19，20，21，22，23，25，30，94，97，101，114；IV，183，197；VII，9，18，69，70，90；IX，32。

埃西欧匹亚石 II，86，127，134。

埃里斯（Elis） II，160；III，132；IV，30；V，44，45；VI，30，70，127；VIII，27，72，73；IX，33，37，77。

荷马（Homer） II，23，53，116—118；IV，29，32；V，67；VII，161。

桂皮 III，110—111。

桥 I，186；IV，87—89，97，139—141；VII，24，25，36，113；VIII，117。

翅蛇 II，75；III，107，109。

贿赂 III，148；V，21，51；VI，72；VIII，4，5，112；IX，41。

铁尔摩披莱（Thermopylae） VII，175—177。184，186，200，201，205—207，213，219，233，234；VIII，15，21，24，27，66，71；IX，7l，78，79。

铁米司托克列斯（Themistocles） VII，143，144，173；VIII，4，5，19，22，23，57—59，61，63，75，79，83，85，92，108—112，123—125；IX，98。

特洛伊（Troy） I，5；II，10，117—120，145；IV，38，191；V，13，26，94，122；VII，20，42，91，161，171；IX，27。

爱奥里斯 I，6，26，28，149—152，157，171；II，1，178；III，1，90；IV，89，138；V，94，122，123；VI，8，28，29，98；VII，9，58，95，176，194；IX，195。

高加索山 I，104，203，204；III，97；IV，12。

海卡泰欧斯（Hecataeus） II，143；V，36，125，126；VI，137。

海列斯彭特（Hellespont） I，57；IV，38，76，85，86，89，95，137，138，144；V，1，11，13，14，23，33，91，103，117，122；VI，26，33，43，95，140；VII，6，8，10，33，35，36，45，54，56，58，78，95，106，137，147，157，163；VIII，51，87，97，107—111，115，117，118，120；IX，66，98，101，106，114。

海拉克列斯（Heracles） I，7；II，42，43—45，83，145，146；IV，8—10，59，82；V，63；VI，108，116；VII，176，193，198，204；VIII，43，131。

海拉克列斯柱 II，33；IV，8，42，43，152，181，185，196；VIII，132。

十一画

培尼克司（Phoenix） VII，176，200。

萨地尼亚（萨尔多）岛 I，170；V，106，124；VI，2；VII，165。

萨摩司（Samos） I，70，142，148；II，148，182；III，39，40，43—45，47—49，54—56，120—122，131，139，140，142—144，146，148—150；IV，43，95，162—164，V，27；VI，13，14，25，95；VIII，85，130，132；IX，90，96，106。

梦 I，34，107，108，209；III，30，124；V，56；VI，107，118，134；VII，12，14，17，19；VIII，134。

梭伦（Solon） I，29—32，34，86；II，177；V，113。

雪 IV，7。

银矿 III，57；IV，17，23；VII，112，144。

盖隆（Gelon） VII，145，153—155，157—166，168。

烽火 VII，182；IX，3。

密仪　II，51，171；V，61，83；VIII，65。

十二画

琥珀　III，115。

博斯波鲁斯（Bosphorus）　IV，83，85—89，118；VII，10，20。

斯巴达（参照拉凯戴孟）　I，65—67，68，69，82，83，141，152，153；II，113，117；III，46，148；IV，146，147，149；V，39—42，46，48，49—51，55，63，65，75，76，90，91，92，97；VI，49，50—52，56，58，59，61，63，65，66，67，68，70—72，74—77，81，82，84—86，105，106，120；VII，3，104，133，134，136，137，147，159，160，169，202，204，206，209，211，220，224，226，228—230，231，232，234，235；VIII，2，114，124，125，131，132，142，144；IX，9，10，11，12，19，26，28，29，33，35，36，37，46，47，48，53，54，61，62，64，70，71，73，76，78，79，85。

斯巴达人与广义斯巴达人的区别　VI，58；VII，234；IX，29。

斯巴达王的系谱　VI，53；VII，204；VIII，131。

斯巴达长老院　I，65。

斯巴达的人口　VII，234。

斯奇提亚（Scythia）　II，22；IV，5，8，12，17—21，28—31，46—58，61，76，81，99—101，105，123—125，129，130，139。

斯奇提亚人的语言（以～代斯奇提亚人）IV，27，52，59，108，117。～的衣服I，215；IV，23，78，106。～的起源IV，5—12。～的化妆品　IV，75。～的种族　IV，46。～的宗教和卜筮IV，59—63，67—69。～的人口　IV，81。～的风俗习惯　IV，46，98，105，107。～的埋葬　IV，71—75。

敬老的风俗　II，80。

雅典（Athens） Ⅰ，29，30，32，56，57，59，60，62—65，86，98，143，146，147，173；Ⅱ，7，51，177；Ⅲ，131，134，160；Ⅳ，99，145，Ⅴ，55，57，61—66，69—74，76—79，81，82，84—91，93—97，99，103，105；Ⅵ，2l，34，35，36，39，41，43，49，50，73，75，85—90，92—94，99，100，102—106，107—109，111—117，120，121，123，124，125，127，128，130—132，133，135—140；Ⅶ，1，2，4，5，6，8—11，32—33，51，62，90，92，95，107，133，137—138，139—145，151，161，168，173，182，189，203；Ⅷ，1—5，10，11，17—18，21，22，34，40—42，44，46，48，50—56，61，63，65，66—68，70，74，75，77，79，84—86，91，93—95，96，99，100，102，106，109—111，120，125，136，140—144；Ⅸ，1，3—9，11，12，13，19，21—23，26—28，31，32，35，39，44—46，48，54—56，59—61，67，70，71，73，74，75，85，99，102，105，106，107，116—118，120。

雅典人的起源 Ⅰ，57。

雅典的人口 Ⅴ，97。

雅典的古代种族 Ⅴ，66。

雅典的海军力量 Ⅶ，144，161；Ⅷ，1—3，44。

黑海 Ⅰ，6，72，76，110；Ⅱ，33，34；Ⅲ，93；Ⅳ，8，10，38，46，81，85，86，87，89，90，95，99；Ⅵ，5，26，33；Ⅶ，36，55，95，147。

奥西里斯（Osiris） Ⅱ，42，144，156。

奥林匹亚和奥林匹亚比赛 Ⅰ，59；Ⅱ，160；Ⅴ，22，47，71；Ⅵ，36，70，103，125，126，127；Ⅶ，170，206；Ⅷ，26，72，134；Ⅸ，33，81。

腓尼基 Ⅰ，1，2，5，105，143；Ⅱ，32，44，54，56，79，104，112，116；Ⅲ，5，6，19，37，91，107，111，136；Ⅳ，38，39，44，45，147，197；Ⅴ，46，57，58，108，109，112；Ⅵ，3，6，14，17，25，28，33，34，41，47，104；Ⅶ，23，

25，34，44，89，90，96，165，167；VIII，85，90，100，119；IX，96。

腓尼基人的技术　VII，23，25。

腓尼基的船　VI，118；VIII，97，118，121。

普里吉亚（Phrygia）　I，14，28，35，72；II，2；III，90；V，49，52，98；VII，26，30，31，73；VIII，136；IX，32。

普拉塔伊阿（Plataeae）　VII，108，111，113；VII，132，232，233；VIII，1，44，50，126；IX，7，16，25，28，30，31，35，38，39，41，51，52，61，65，72，76，78，81，83，85，86，89，90，100，101。

普撒美提科斯（Psammetichus）　I，105；II，2，28，30，151—154，157，158，161。

游牧斯奇提亚人　I，15，73；IV，19，55；VI，40，84；VII，10。

十三画

魂的轮回　II，123。

蓖麻子油　II，94。

碑铭　I，93，187；II，102，106，125，136，141；IV，87，91；V，59—61，77；VII，228；VIII，22，82。

意大利　I，21，145；III，136，138；IV，15；V，43；VI，127；VIII，62。

塞索斯特里斯（Sesostris）　II，102—104，106—108，109—110，111，137。

十四画

赫西奥德（Hesiod）　II，53；IV，32。

锡和锡岛　III，115。

寡头政治　III，81。

十五画

撒卡依人（Sacae） I，153；III，93；IV，113；VII，9，64，96，184；VIII，113；IX，31，71，113。

撒尔迪斯（Sardis） I，7，15，22，27，30，35，43，47，48，69，70，73，77—81，84，86，91，141，152—157；II，106；III，3，5，48，50，120，126，128，129；IV，45；V，11—13，23—25，31，53，54，73，96，99—103，105，106，108，116，122，123；VII，1，8，11，26，31，32，37，41，43，57，88，145，146；VIII，105，106，117；IX，3，107，108。

撒拉米司（Salamis） V，104，110，113，115；VII，90，141—143，166，168；VIII，11，40—42，44，46，49，51，56，57，60，64，65，70，74，76，78，82，86，89，90，94，95—97，121，122，124，126，130：IX，3—6，19。

蝗虫（食用） IV，172。

潘恩（Pan） II，46，145，146；VI，105，106。

十七画

戴尔波伊（Delphi） I，13，14，19，20，25，31，46—52，54，65—67，85，90，92，167，174；II，134，135，180；III，57；IV，15，150，155—157，161—163，179；V，42，43，62，63，67，82，89，92；VI，19，27，34，35，52，57，66，70，76，86，135，139；VII，111，132，139，140，141，148，163，165，169，178，179，239；VIII，27，35，36—39，82，114，121，122；IX，33，42，81，93。

戴尔波伊神托的受贿 V，63。

戴美特尔（Demeter） I，193；II，59，122，123，156，171；IV，198；V，61；VI，91，134；VII，141，142；IX，57，62，65，69，97，101。

鳄 II，32，68—71；IV，44，192。

汉译世界学术名著丛书

草原帝国

〔法〕勒内·格鲁塞 著

目　录

上册
下册
返回总目录

René Grousset

L'EMPIRE DES STEPPES

上册目录

前言
序言
导言
第一编　13世纪前的亚洲高原
　　第一章　草原的早期历史：斯基泰人与匈奴
　　1．上古时期的草原文明
　　2．斯基泰人
　　3．斯基泰艺术
　　4．萨尔马特人及西西伯利亚
　　5．阿尔泰地区的前突厥文化
　　6．匈奴的起源
　　7．匈奴艺术
　　8．匈奴的首次出击和月氏的迁徙
　　9．匈奴首次出击产生的影响和希腊在阿富汗地区统治的崩溃
　　10．匈奴与西汉的冲突和西匈奴的分裂
　　11．后汉（东汉）时期中国与匈奴的斗争；南匈奴的分裂
　　12．丝绸之路
　　13．班超对塔里木盆地的征服

14．上古末期和中世纪初期的塔里木绿洲文化
15．鲜卑人在蒙古帝国取代了北匈奴
16．公元4世纪的大入侵；匈奴和鲜卑对中国北部的征服
17．拓跋突厥人的国家和柔然人的蒙古汗国
18．米努辛斯克后期文化
19．掫哒匈奴人
20．欧洲的匈人：阿提拉
第二章　中世纪初期：突厥、回鹘和契丹
1．突厥帝国
2．突厥帝国的分裂
3．唐太宗灭东突厥汗国
4．西突厥汗国的瓦解
5．唐朝初期塔里木绿洲上的印欧各族
6．唐朝在塔里木地区的属国
7．唐朝——中亚的主人
8．突厥汗国的回光——默啜可汗
9．阙特勤和默棘连
10．东突厥的灭亡；回纥帝国的兴起
11．唐朝鼎盛时期；西突厥斯坦各国的内附
12．中国和阿拉伯人在帕米尔西部的竞争
13．在帕米尔的中国人（747—750年）
14．唐朝在中亚统治的崩溃

15．回纥突厥帝国
16．沙陀突厥人
17．契丹
18．女真人
第三章　13世纪前的突厥人与伊斯兰教
1．10世纪抵御突厥势力的伊朗屏障：萨曼王朝
2．喀什噶尔和河中地区的突厥化：哈拉汗朝
3．塞尔柱克人在突厥史上的作用
4．桑伽苏丹和阿姆河防线
5．喀喇契丹帝国
6．花剌子模帝国
第四章　6至13世纪的南俄罗斯草原
1．阿瓦尔人
2．保加尔人和马扎尔人
3．可萨人
4．佩切涅格人和钦察人
第二编　成吉思汗蒙古人
第五章　成吉思汗
1．12世纪的蒙古
2．蒙古人中统一的初次尝试
3．成吉思汗青年时代
4．成吉思汗，克烈部人的臣仆
5．与王罕决裂：征服克烈部

6．征服乃蛮部；蒙古的统一
7．成吉思汗：皇帝
8．新兴的蒙古帝国：国家与军队
9．征服中国北部
10．蒙古人征服原喀喇契丹国
11．花剌子模帝国的灭亡
12．者别和速不台侵入波斯和俄罗斯
13．成吉思汗的最后岁月
14．成吉思汗：性格与成就
第六章　成吉思汗的三位直接继承者
1．成吉思汗儿子们的封地
2．窝阔台的统治（1229—1241年）
3．蒙古灭金
4．蒙古征服西波斯
5．拔都和速不台在欧洲的战役
6．脱列哥那的摄政（1242—1246年）
7．贵由的统治（1246—1248年）
8．斡兀立·海迷失的摄政
9．蒙哥的统治（1251—1259年）
10．卢布鲁克的旅行
11．蒙哥征宋
第七章　忽必烈与元朝
1．忽必烈与阿里不哥的争位
2．征服南宋

3．忽必烈对日本、印度支那和爪哇的战争
4．忽必烈与海都的斗争
5．忽必烈的统治：蒙汉政策
6．元朝的佛教
7．忽必烈及其继承人的宗教政策：聂思托里安教
8．马可·波罗的旅行
9．元朝经济的繁荣
10．元朝的天主教
11．忽必烈家族的后裔和蒙古人被逐出中国
第八章　察合台家族统治下的突厥斯坦
1．察合台汗国：起源与一般特征
2．阿鲁忽的统治：察合台人独立的尝试
3．海都宗主权下的察合台汗国
4．察合台汗国的第一次鼎盛时期：都哇、也先不花和怯别
5．察合台汗国内的教派：河中和蒙兀儿斯坦
6．迦兹罕统治下的河中
7．察合台汗国的重新统一
返回总目录

下册目录

第九章　蒙古人统治下的波斯和旭烈兀家族
1．初期蒙古人在波斯的统治：绰儿马罕、拜住和野里知吉带
2．阔儿吉思和阿儿浑的统治
3．旭烈兀的统治
4．旭烈兀对基督教的同情
5．旭烈兀对叙利亚的征伐
6．旭烈兀的晚年
7．阿八哈的统治
8．阿鲁浑的统治
9．列班·扫马出使欧洲
10．海合都与拜都的统治
11．合赞的统治
12．完者都的统治
13．不赛因的统治
14．波斯蒙古汗国的肢解
第十章　钦察汗国
1．金帐、白帐和昔班兀鲁思
2．拔都和别儿哥
3．那海和脱脱

4．月即别和札尼别
5．马麦和脱脱迷失
第十一章　帖木儿
1．帖木儿夺取河中
2．帖木儿与迷里忽辛的斗争
3．帖木儿帝国
4．征服花剌子模
5．远征蒙兀儿斯坦和回鹘地区
6．征服东伊朗
7．征服西伊朗
8．帖木儿与钦察汗国
9．远征印度
10．帖木儿与马木路克
11．帖木儿与奥斯曼帝国
12．远征中国
13．沙哈鲁的统治
14．卜撒因
15．最后一批帖木儿人
第三编　最后一批蒙古人
第十二章　罗斯的蒙古人
1．金帐汗国的结束
2．克里米亚汗国、喀山汗国和阿斯特拉罕汗国
第十三章　昔班家族成员

1．从昔班到阿布海儿
2．穆罕默德·昔班尼和河中的昔班尼汗国
3．阿斯特拉罕汗朝和曼吉特部统治下的布哈拉汗国
4．希瓦汗国
5．浩罕汗国
6．西伯利亚的昔班家族成员
第十四章　察合台王室的末代后裔
1．蒙兀儿斯坦的复兴：歪思汗与也先不花
2．羽奴思和察合台后裔对帖木儿家族的报复
3．察合台后裔被赶回天山东部地区；帖木儿王朝文艺复兴在喀什噶尔的影响；历史学家海达儿·米儿咱
4．末代察合台后裔
5．喀什噶尔的和卓们
第十五章　15至18世纪蒙古境内的最后一批帝国
1．1370年后蒙古的混乱
2．第一个卫拉特帝国：脱欢
3．成吉思汗系最后的复辟国：达延汗和阿勒坦汗
4．达延帝国的分裂：鄂尔多斯人与喀尔喀汗国
5．东蒙古人皈依喇嘛教
6．满族对中国的征服

7．17世纪的西蒙古人
8．卡尔梅克人的迁移
9．柴达木和青海地区的和硕特汗国，西藏教会的保护者
10．绰罗斯王朝下的准噶尔王国：巴图尔洪台吉的统治
11．噶尔丹的统治（1676—1697年）：准噶尔帝国的建立
12．策妄阿拉布坦统治下的准噶尔汗国（1697—1727年）
13．噶尔丹策零的统治（1727—1745年）
14．清朝合并准噶尔地区
15．西蒙古人的厄运
16．清朝合并喀什噶尔
索引
译后记
返回总目录

前　言

阿提拉与匈人[1]，成吉思汗与蒙古人，帖木儿与金帐汗国，这些近乎传奇中的名字，对于不是专门从事历史研究的知识分子来说也不陌生。当然，你也许还看过有关匈牙利人、保加尔人和奥斯曼土耳其人的书籍。如果你对古代史感兴趣，你或许还具有辛梅里安人、斯基泰人甚至萨尔马特人的知识。你或许还听说过阿瓦尔人和哈扎尔人[2]。但是，你未必了解在南俄罗斯草原上可以碰到的、属保加尔人的各部，即乌基尔人、库特利格尔人和乌特格尔人，你未必了解佩切涅格人和库蛮人，以及与塞尔柱克人和奥斯曼土耳其人有关系的乌泽人。

上述这些民族都是游牧民族，生息在欧亚大草原上，在历史上是一股巨大的力量。他们的历史重要性主要不是在于他们所建立的帝国，草原上大量的事例已经证明这些帝国都是昙花一现。他们的历史重要性在于他们向东、向西运动时，对中国、波斯、印度和欧洲所产生的压力，这种压力不断地影响着这些地区历史的发展。草原游牧民族的早期历史仍处于模糊不清的状况，只有当他们与那些有文字历史的文明接触时，这种模糊不清的状态才稍微明朗了一些。然而，即使是在有关他们的资料相当丰富时，语言的复杂性又给翻译带来了很大的困难。因此，当数量极少的专著和专门性研究给人们留下深刻印象时，囊括多学科的一般性著作，或者是对这些民族的漫长历史作较大范围论述的综合性文章就尤其珍贵了。而在这些屈指可数的专著中，格鲁塞的不朽著作《草原帝国》可算首屈一指。

格鲁塞的这一经典著作首次出版是在1939年，后来曾多次重印，没有重大改动。1952年版（当时正值作者逝世前夕）增加了1939年到1951年间针对草原艺术问题所发表的讨论稿的附录。然而，书的主体保持了原样，这本巨著中最有趣味和最重要的一般性论述乃保留至今。

本书是英文版的首版，是沃尔福德根据1952年法文版译成。拉特格斯大学历史系教授特雷恩·斯托亚诺维奇对译文作了校对，并协助统

一了专业术语和音译名词。已故小詹姆斯·F.麦克雷完成了本书的编辑印刷工作。有关草原艺术问题讨论的附录，由于过时而未收入，本书引入了适用于今天学术研究的大量注释。编辑了综合性的索引和备有19幅地图。其宗旨始终是使该书的英文版除了适用于专业研究外，也适用于普通读者，此外，该译本不仅驾驭了原著的知识，而且还保持了原著开阔的视野和雄浑的气势。

拉特格斯大学沃里斯历史学教授
彼得·查拉尼斯

注释

〔1〕 Huns，中国史书上的匈奴，欧洲称匈人。——译者
〔2〕 Khazars，即《唐书》中的可萨人。——译者

序　言

阿提拉、成吉思汗和帖木儿，他们的名字广为人知。西方的编年史家和中国的或者波斯的编年史家们对他们的叙述使他们名扬四海。这些伟大的野蛮人闯入了发达的历史文明地区，几年之内，他们使罗马、伊朗或者中国瞬间被夷为废墟。他们的到来、动机及消失似乎都是极难解释的，以致使今天的历史学家们还倾向于古代著作家们的结论，视他们为上帝之鞭，他们是被派来惩罚古代文明的。

然而，同这些人一样，人们也不是大地之子，更多的倒是他们所处环境的产物。不过，随着我们逐渐了解了他们的生活方式，他们的行为方式和动机就变得清楚了。他们敦实而灵活的身躯（由于他们在如此恶劣的环境下能幸存下来，因此是不可战胜的）是草原的产物。高原上凛冽的寒风和严寒酷热，勾画出他们的面貌：瞅起的眼睛，突出的颧骨，卷曲的头发，也练就了他们强壮的体格。逐牧草而作季节性迁徙的放牧生活的需要，决定了他们特有的游牧生活；游牧经济的迫切需要决定了他们与定居民族之间的关系；这种关系由胆怯的仿效和嗜血性的袭击交替出现所形成。

这三、四位伟大的亚洲游牧民划破了历史之网突然逼近我们，使我们感到十分意外，这仅仅是由于我们自己的无知罢了。对于成为世界征服者惊人形象的这三个人来说，有多少个阿提拉，多少个成吉思汗失败了呢？失败，也就是说，他们要做的不仅仅是建立一个领土包括四分之一亚洲，疆域从西伯利亚到黄河、从阿尔泰山到波斯的有限的帝国——然而，人们必须承认，这是已经具有某种重要性的一项成就。我愿向你们介绍以阿提拉、成吉思汗和帖木儿这三位巨人统领的这支伟大的野蛮人——因为他们在历史上行进了10个世纪，他们的活动从中国边界抵达欧洲边境。

我们对野蛮人这一问题应该作出严格的定义。古典世界接触到各种各样的野蛮人，也就是说，被其邻居者如此命名的人民。对罗马人来说，在长时间内，克尔特人是野蛮人，正像日耳曼人对高卢人，以及斯拉夫世界对日耳曼地区一样。同样，日后被称为中国南部的地

区，对中国人的起源地黄河流域来说，曾长期被视为蛮夷之地。但是，由于上述所有地区的地理条件使生活在这些地区内的居民采取了农耕生活的方式，他们摆脱了落后，逐渐与农耕生活融为一体，以致到中世纪后期，几乎整个欧洲、西亚、伊朗、印度和中国都达到了相同的物质文明阶段。

然而有一个重要的地带没有经历这一变化过程，即从中国东北边境到布达佩斯之间、沿欧亚大陆中部的北方伸展的一个辽阔地带。这是草原地带，西伯利亚森林从它的北缘穿过。草原上的地理条件只容许有很少几块耕地存在，因此，居民只得采取畜牧的游牧生活方式，正像几千年前在新石器时代末期的其他人类的生活一样。其中的一些部落（即森林地带的那些部落）确实还停滞在马格德林狩猎者的文化阶段。因此，草原和森林地带仍处于野蛮状态——这儿不是说，生活在这里的人们比其他地区的人低能，而是说，由于这一地区的自然条件，这儿长期保留了其他地区早已抛弃了的那种生活方式。

当亚洲的其余地区已步入先进的农业阶段时，这些畜牧民族残存下来，这一事实在历史剧中是一种非常重要的因素。毗邻各族之间产生了一种时代的移位。公元前第2千纪的人们与公元12世纪的人们共存。游牧民族从一支到另一支，只要是从外蒙古南下的民族就到北京；或者是从吉尔吉斯草原来的就登上伊斯法罕。突变降临了，并且充满着危险。对于中国、伊朗和欧洲的定居民族来说，匈奴人、土库曼人和蒙古人确实是未开化的，他们被展示出来的武器所吓住，被玻璃球和封官赐爵所吸引，恭敬地与耕地保持着一定的距离。游牧民的态度是容易想象的。这些可怜的突厥—蒙古牧民在干旱的岁月里越过一个又一个干涸的水沟，冒险穿过荒芜的草原，来到耕地边缘，在北其里（河北）或河中地区的大门边，吃惊地凝视着定居文明的奇迹：成熟的庄稼、堆满粮食的村庄和豪华的城镇。这一奇迹，或者说，它的秘密——维持人类的繁荣所需要的辛勤劳动——是匈奴人所不能理解的。如果他受到蛊惑，他就会像他的图腾“狼”一样，在雪天潜入农庄，窥视着竹篱笆内的猎物。他还怀有闯进篱笆、进行掳掠和带着战利品逃跑的古老的冲动。

幸存在农业公社旁边的牧猎公社，或者换一种说法，在可以看到和接触到那些仍处于畜牧阶段的各民族（他们忍受着在干旱时期草原所固有的骇人听闻的饥荒）的地区内，不断繁荣的农业公社在发展，

它们之间不仅呈现出突出的经济悬殊差别，而且还呈现出更加残酷的社会差别。再说一遍，人类地理学上的问题变成了一个社会问题。定居民族与游牧民族之间的相互态度，使我们回想起同处于一个现代城市的资本主义上流社会与无产阶级之间的感情。耕耘着中国北部优质黄土地的农业公社，种植着伊朗的田园，或基辅的肥沃黑土地的那些农业公社，被一条贫瘠的牧地围住，牧地上常常是恶劣的气候条件，那儿十年一次的干旱，水源干枯，牧草枯萎，牲畜死亡，随之而来的是游牧民本身的死亡。

在这种条件下，游牧民族对农耕地区的定期性推进成了一条自然规律。加之这些游牧民，无论是突厥人或者蒙古人，都属于理解力很强、头脑冷静和注重实际的人，由于所处环境的严酷现实的训练，他们随时准备服从命令。当定居公社，通常是处于衰败中的公社，在其猛攻下屈服时，他们进入了这个城市，在最初几小时的屠杀结束之后，他们不费大的周折就取代了被打败的统治者的地位，毫不害羞地亲自登上了像中国的大汗、波斯的国王、印度的皇帝和罗姆的苏丹这些历史悠久而受尊崇的王位，并采取适合于自己的相应的称号。在北京，他成了半个中国人，在伊斯法罕和剌夷，他成了半个波斯人。

草原与城市之间持久的调和是最终的结果吗？绝不是。人类地理学上不可抗拒的规律继续发生作用。即令中国化或伊朗化的可汗没有被一些本地区的反抗（无论是缓慢的，或是突发的）所推翻，那么，来自草原深处的新的游牧部落、即饥饿的部落，将会出现在他的边境上，把他们这位暴发的堂兄弟只看成是又一位塔吉克人或拓跋族人，即波斯人或中国人，他们重复着这种冒险，使他处于不利的地位。

这种冒险怎么大多都能成功呢？同一旋律怎么会在从匈奴进入洛阳到满人进入北京的整整13个世纪中反复发生呢？答案是：游牧者尽管在物质文化上发展缓慢些，但他一直有很大的军事优势。他是马上弓箭手。这一专门化兵种是由具有精湛的弓箭技术和具有令人难以置信的灵活性的骑兵组成，这一兵种，赋予了他胜过定居民族的巨大优势，就像火炮赋予近代欧洲胜过世界其他地区的优势一样。事实上，中国人和伊朗人都没有忽视过这支骑兵。中国人从公元前3世纪起就采用了他们的骑马服装。波斯人从帕提亚时代起就领略了骑兵撤退时所射出的雨一般的箭的威力。但是，在这一领域里，中国人、伊朗人、罗斯人、波兰人和匈牙利人从未能与蒙古人相匹敌。他们从孩提

时代就受到训练，在一望无垠的大草原上奔跑着追逐鹿子，习惯于耐心的潜步追踪和懂得捕捉猎物（他们赖以生存的食物）的各种诡计，他们是不可战胜的。并不是说他们常常遇上敌人，相反，他在对他的敌人发动突然攻击之后，就消失了，然后又出现，紧紧追随敌人，而不让自己被捉住，像追逐猎物一样，他折磨对方，拖垮对方，直到他们的对手筋疲力尽。这支骑兵蒙蔽人的灵活性和无处不在的假象，一经被成吉思汗的两员大将者别（哲别）和速不台所掌握，就赋予了它一种共同的智慧。普兰·迦尔宾和卢布鲁克曾亲眼目睹过战斗中的这支骑兵，

他们被它决定性的技术优势所震惊。马其顿方阵和罗马军团都消亡了，因为它们产生于马其顿和罗马政体，它们是有组织的国家部署的产物，像所有国家一样，它们兴起、发展、消亡。而草原上的马上弓箭手们统治着欧亚达13个世纪之久，因为他们是大地的自然产物，是饥饿和欲望的产物，是熬过了饥荒岁月幸存下来的游牧民。当成吉思汗成功地征服了世界时，他是能够这样做的，因为当他还是一个被遗弃在克鲁伦草原上的孤儿时，就与弟弟老虎术赤一起每天带回了足够的野味，而没有被饿死。

对古代和中世纪来说，马上弓箭手们投射和飞驰的箭是一种不直接交锋的武器，在当时是具有战斗力和摧毁敌人士气的作用，几乎与今天枪手们的子弹的作用一样。

什么因素使这一优势结束了呢？16世纪以来游牧民族怎么不再任意地支配定居民族了呢？理由是后者用大炮来对付他们。于是，一夜之间，他们突然获得了压倒游牧民的人为的优势。长期以来的位置颠倒过来了。伊凡雷帝用炮声驱散了金帐汗国的最后一批继承者；中国的康熙皇帝用炮声吓倒了卡尔梅克人。大炮的隆隆声标志着一个世界历史时期的结束。军事优势第一次、也将是永远地变换了阵地，文明变得比野蛮强大。几小时之内，游牧民的传统优势已成为似乎是不真实的过去。在1807年的战场上，浪漫的沙皇亚历山大召集来打拿破仑的卡尔梅克弓箭手们，就像是马格德林时代的猎人一样过时了。

然而，自从这些弓箭手们不再是世界征服者以来，仅仅才过了三个世纪。

导　言

草原及其历史

在自然外观上，亚洲高原表明在地球史上曾经演出过最壮观的地理戏剧。这一巨大的大陆块的隆起和与周围地区的隔离，是由于在两个不同时期内形成的两大褶皱山系集中碰撞而成，两大褶皱山系分别是天山和阿尔泰山的海西褶皱（天山以西域陆块为界，阿尔泰山以安加拉大陆的古西伯利亚高原为界）和喜马拉雅山褶皱山系。喜马拉雅山褶皱在中新世时期取代了欧亚大陆的“古地中海”。天山和阿尔泰山朝西北方突出的弓形和与之相对的、喜马拉雅山朝南突出的凹形合起来把突厥斯坦和蒙古利亚包围起来并使之与其他地区隔离，似乎让它们悬在四周的平原之上。这些地区由于海拔较高，又远离海洋，属典型的大陆性气候，夏季酷热、冬季严寒。在蒙古的库伦（乌兰巴托），气温变化幅度是从零上38℃到零下42℃。西藏高原海拔很高处几乎都能生长普通植物，天山与阿尔泰山的半弧形山区也是这样，由于同样的原因，它们属高山气候，植物分布各有特征，有山脚的森林，有山峰的稀疏植物。除西藏高原和天山与阿尔泰山的弧形山区外，几乎整个亚洲大陆被一条纵向的草原带覆盖着，草原上，冬季万物休眠，夏季万物枯萎。这片大草原在灌溉地区仍是肥沃的，但在中部，肥沃的土地逐渐枯萎变成了沙漠，这片大草原从中国东北部起一直延伸到克里米亚，从外蒙古的库伦延伸到马里和巴尔赫地区，欧亚北部草原在此让位于更富有地中海特征的伊朗和阿富汗的亚热带干草原。

在北部，这条纵向的欧亚草原地带分别与俄罗斯中部和西伯利亚的北部大森林地带，以及蒙古北缘和中国东北部会合。在草原地带中部的三个地区，草原不知不觉地让位于沙漠：河中地区的克齐尔库姆沙漠和阿姆河以南的卡拉库姆沙漠；包围着塔里木盆地的塔克拉玛干沙漠；最后是从西南贯穿东北的大戈壁滩，它从罗布泊（戈壁滩在此与塔克拉玛干沙漠相接）起，到中国东北边境上的兴安岭止。这些沙

漠像癌细胞一样吞噬着草原地带，在有文字记载历史以前时期它们就不断蚕食着草原。戈壁沙漠北面是北蒙古、贝加尔湖畔的森林、鄂尔浑河和克鲁伦河畔草原，南面是南蒙古、阿拉善、鄂尔多斯、察哈尔草原和热河，这一中间位置是妨碍突厥—蒙古族帝国（无论是古代的匈奴人的帝国，还是中世纪的突厥人的帝国）幸存下来的持续因素之一。

在沙漠边上的草原之路，给在今天称为中国突厥斯坦的塔里木盆地的历史带来了决定性的转变。这一地区摆脱了草原上的游牧生活（尽管总是受到北方游牧部落的威胁或控制），使商路上的这些绿洲具有都市的、商业的特征，通过这些链条式排列的绿洲，这一地区形成了西方几大定居文明即地中海世界的文明、伊朗文明和印度文明与远东的中国文明之间的交通线。在干涸的塔里木河南北的两条凹形河岸上形成了两条道路：北道经过敦煌、哈密、吐鲁番、焉耆、库车、喀什、费尔干纳盆地和河中地区；南道经过敦煌、和田、莎车、帕米尔山谷和巴克特里亚。这条纤细的双线，交替着穿过沙漠，越过山峦；它弱似忙于越野的蚂蚁爬出的蜿蜒而漫长的路线，然而，它已足以使我们的地球形成一个整体，而不是彼此分离的两个世界，足以维持中国的“蚁穴”与印欧的“蚁穴”之间的最低限度的联系。这就是丝绸之路和朝圣之路，沿着它，进行着贸易交往和宗教传播；沿着它，传来了亚历山大后继者们的希腊艺术和来自阿富汗地区的传播佛教的人。经过这条路，托勒密曾提到过的希腊-罗马商人们争着控制那些易于获得到来自“塞里卡”大捆丝绸的地方，中国东汉王朝的将军们试图与伊朗世界和罗马帝国东部建立交往。维持这条伟大的世界商路的畅通是中国从汉代到忽必烈可汗时期的一贯原则。

然而，在这条狭窄的文明小径以北，草原为游牧民提供了一条完全不同的路：一条由无数条道组成的无边无际的路，即蛮族之路。在鄂尔浑河或克鲁伦河畔与巴尔喀什湖之间的地区内，浩浩荡荡的蛮族大军畅通无阻，因为尽管阿尔泰山和天山北部山嘴在朝着巴尔喀什湖方向似乎已经合拢，然而实际上两山之间在楚固恰克方向，在塔尔巴哈台的额敏河处，空隙仍十分宽阔，裕勒都斯河、伊犁河和伊塞克湖之间朝着西北方向的空隙也很宽，来自蒙古利亚的牧马人在这里看到了远方一望无际的吉尔吉斯草原和俄罗斯草原。塔尔巴哈台、阿拉套和穆扎尔特通道上不断有从东方草原向西方草原迁徙的游牧民通过。

在有文字记载的历史时期以前，这种运动可能更多地是采取相反的方向，人们的印象是伊朗种（印欧种人）的游牧民，即希腊历史学家们称之为斯基泰人和萨尔马特人，伊朗碑文证实为萨加人，必定朝东北方向深入了很长的路程，到帕兹雷克和米努辛斯克地区；而另一些印欧种人在塔里木诸绿洲上定居，分布在从喀什到库车、焉耆和吐鲁番，甚至远至甘肃。然而，可以肯定的是从公元初年起这种流动就是从东向西进行的。在以后的中国突厥斯坦的各绿洲上不再盛行印欧方言即"东伊朗语"、库车语或吐火罗语。相反，是匈奴人，他们以匈人一名，在南俄罗斯和匈牙利建立了前突厥帝国（匈牙利草原是俄罗斯草原的延伸部分，正像俄罗斯草原是亚洲草原的延伸部分一样）。在匈人之后来的是阿瓦尔人，阿瓦尔人是在6世纪的突厥人的压力之下从中亚逃出来的蒙古族部落。它将先后统治着俄罗斯和匈牙利。7世纪的哈扎尔突厥人，11世纪的佩切涅格突厥人，12世纪的库蛮突厥人，他们都是沿同一条路而来。最后，在13世纪，成吉思汗的蒙古人统一了草原，可以说，他们成了从北京到基辅的大草原的化身。[1]

草原秘史是突厥-蒙古各部落为争夺肥沃牧场，彼此吞并的历史；是主要受牧群的需要所驱使，从一个牧场到另一个牧场进行无休止迁徙的历史。在某些情况下，由于迁徙路途非常遥远，往返迁徙一次需要几个世纪才能完成，这些游牧民的种种条件，即身体状况和生活方式，都已经变得适应了这种迁徙。在黄河和布达佩斯之间的这些不停的流荡的历史，由定居国家的人们保留下来，但是很少，仅仅是当时对他们有影响的那些事件。他们记录了在长城脚下，或者是在多瑙河要塞下，即在大同或者是锡利斯特拉爆发的波涛汹涌的猛烈攻击。但是，关于突厥 - 蒙古各族之间的内部骚动，他们谈了些什么呢？在可以称为帝国地区的鄂尔浑河源处的哈喇巴喇哈森和哈拉和林，我们发现了其目标是要统治其他游牧部落的所有的游牧部落：在公元纪年以前有突厥族的匈奴人；在公元3世纪有蒙古族的鲜卑人；在5世纪有也属于蒙古族的柔然人；在6世纪有突厥族的突厥人；在8世纪有回鹘突厥人；在9世纪有黠戛斯人；在10世纪有蒙古族的契丹人；在12世纪有可以假定是突厥族的克烈人，或乃蛮人；最后是13世纪的成吉思汗的蒙古人。尽管我们可以识别这些对其他部落施加过霸权、交替出现的突厥部落和蒙古部落，但是，我们不知道突厥、蒙古和通古斯这三大母族的最初分布情况。今天，通古斯人无疑地不仅占有北蒙古，还

占有东西伯利亚的大部，以及中西伯利亚叶尼塞河中游东岸地区；而蒙古人则聚集在历史上的蒙古利亚；突厥人分布在西西伯利亚和东、西突厥斯坦。然而应该记住，在东、西突厥斯坦，突厥人是后来者，他们在阿尔泰山的影响是直到公元1世纪才为人们所察觉，他们在喀什噶尔和河中的影响分别在9世纪以后和11世纪以后才被人们察觉到。撒马尔罕和喀什两城的市民基本上仍是突厥化的伊朗人。然而历史表明，在蒙古利亚本土上，成吉思汗的后代们明显地使许多突厥部落蒙古化，这些部落是阿尔泰山的乃蛮人，戈壁滩的克烈人，察哈尔的汪古特人。在成吉思汗把所有这些部落统一在青蒙古人的旗帜下以前，今天蒙古利亚的一部分仍是属于突厥族的，甚至今天确实还有一支突厥人，即雅库特人，占据着通古斯人以北的西伯利亚东北部，在勒拿河、因迪吉尔卡河和科雷马河流域。这支突厥人离白令海峡如此之近，在蒙古人以北，甚至在北冰洋上的通古斯人以北，因此，在企图确定"最初的"突厥人、蒙古人和通古斯人的相对位置时必须谨慎。[2] 以上所表明的是突厥—蒙古人和通古斯人的主体最初可能是定居在相当远的东北部，因为不仅是今天的喀什地区，而且在萨彦岭北坡（米努辛斯克）和大阿尔泰（帕兹雷克）当时都是由来自印欧种人的共同摇篮南俄罗斯的印欧人居住。这一假设与像伯希和[3]、纪尧姆·德·埃维西等这些语言学家的观点是一致的，这些语言学家们拒绝考虑阿尔泰语系（突厥语族、蒙古语族和通古斯语族）与集中在乌拉尔山区的芬兰－乌戈尔族所使用的那些语言之间存在着最初的联系，直到进一步的证据即将发现。再则，且不管突厥语、蒙古语和通古斯语之间的最初的联系，今天它们之间存在的相当大的差异[4]使我们考虑，在有史时期内曾联合在一个共同统治下的这三个种族（因此，他们之间常常发生文明术语所说的互相仿效）可能彼此之间一度保持着一定的距离，分布在亚洲东北的辽阔地区。

如果突厥-蒙古族游牧部落的历史仅限于他们的远征，或者仅限于在寻找新牧地中发生的尚不清楚的那些小冲突的话，那么，它们的历史简直没有多大意义，至少就目前的利益而言。人类史上重要的事实是这些游牧民对南方的文明帝国所施加的压力，这种压力反复出现，直到征服成功。游牧民的袭击简直是一种自然规律，是由盛行于他们土生土长草原上的各种条件所决定的。

当然，那些留在贝加尔湖畔森林地带和黑龙江的突厥-蒙古人仍然是未开化的人，靠渔猎为生，如到12世纪时期的女真人和直到成吉思汗时代的“森林蒙古人”，他们被森林隔离地带严严实实地封锁住，不可能想象还有其他的、令人羡慕的地区。这与草原上的突厥-蒙古人不同，草原牧民靠饲养牲畜过活，因此，他们由于需要成了游牧民：牧群追逐牧草，他们跟随牧群。

加之，草原是马的故乡[5]。草原之子是牧马人出身。无论是西方的伊朗种人，或者是东方的突厥-蒙古种人，是他们发明了骑马服，正像在博斯普鲁斯出土的辛梅里安人时期希腊花瓶上所看到的斯基泰人所穿的服装一样，或者像我们从中国人那里听到的那样，中国人于公元前300年在骑兵交战时仿效匈奴人，以裤子取代了长袍。闪电般突然袭击的牧马人是能在远距离射中敌人的马上弓箭手，他们在撤退时能发射出箭（即帕提亚之箭，实际上是指斯基泰人和匈人之箭），他们在交战时所使用的武器，同他们捕捉野味或母马时所用的一样，都是箭和套索。

在这些袭击的门槛边（此处是草原的尽头和耕地的起点），他瞥见了与他完全不同的另一种生活方式，这是一种将唤起他的贪婪的生活方式。在其土生土长的草原上，冬天是寒冷的，冬季的草原是西伯利亚泰加森林气候的延续地带；夏季十分炎热，因为夏季的草原是戈壁滩气候的延伸地。为牲畜寻找牧场，游牧民必须爬上兴安岭、阿尔泰山或塔尔巴哈台山脉。唯有春季把草原变成了一片草木茂盛的平原，五颜六色的花朵点缀其中，对牧群和牧民来说，春季是最美好的季节。一年中的其余时间，特别是冬季，游牧民的目光都是转向南方温暖的土地，在西南方是向着伊塞克湖，即“热海”；在东南方是向着黄河流域肥沃的黄土地。并不是说他要尝试着像对待耕地一样地耕种土地，当他占有耕地时，他本能地让它处于不生产的休闲状态，土地变成了草原，为他的羊群和马群生产牧草。

这就是13世纪的成吉思汗的态度。征服北京地区以后，他的真正欲望是使河北平原上肥沃的玉米地上升到牧地的地位。然而，尽管这位来自北方的人对耕耘一无所知（直到14世纪，突厥斯坦和俄罗斯的成吉思汗后裔们仍是纯游牧民，他们愚蠢地洗劫着已属于他们自己的城市和改变灌溉渠道使土地荒芜——就农民说，至少是不要按时付钱），但是他对都市文明中的机械产品和令人愉快的事情赞叹不已，

并作为掠夺和洗劫的目标。他被温和的气候所吸引，在很大程度上来说是相对的温和，因为对成吉思汗来说，北京令人难受的气候似乎也令人松懈，每次战役之后，他就返回北方，在贝加尔湖附近度夏。同样地，他打败了札兰丁之后，故意避开就在他脚下的印度，因为对于从阿尔泰山来的成吉思汗来说，印度好像是魔窟。无论如何，他对舒适的文明生活的怀疑是正确的，因为当他的曾孙子们住进北京和大不里士宫殿时，他们随即开始堕落。但是，只要游牧民还保持游牧精神，他就把定居者只看成是他的农人，把城市和耕地看成他的农场，对农人和农场进行公开勒索。他骑在马背上沿着古老帝国的边境巡游，检查从那些比较欣然地按规定行事的人们上交来的定期贡赋，或者当受害者鲁莽地拒绝支付时，在突然袭击中掠夺不设防的城市。这些人像狼群——狼不正是古代突厥人的图腾吗[6]？——徘徊在鹿群周围，扑向它们的咽喉，或者只是拾起那些迷途的和受伤的野兽。凶猛掠夺和勒索定期贡赋（就天子而言，定期贡赋被委婉地说成是表示亲善关系的礼物）交替出现，大体上已成为公元前2世纪到公元17世纪中突厥-蒙古人与中国人之间关系的固定模式。

然而，从游牧民中有时也会产生杰出的人物，他及时得知定居帝国的腐朽状况（这些狡猾的野蛮人像公元4世纪的日耳曼人一样非常熟悉中国帝国宫廷内的拜占庭式的阴谋）。他将与中国的一派或者一个王国签订盟约以反对另一派，或者与篡位失败者签订盟约。他将宣布自己及其部落是帝国的盟邦，在保卫帝国的借口下进入帝国边境地区，在一代或两代之后，他的孙子们已充分具备了中国人的外表，采取了大的行动，泰然自若地登上天子的王位。在这一方面，13世纪的忽必烈的功绩只不过是4世纪的刘聪和5世纪的拓跋人的重复。又过二、三代后（如果不被某次民族起义赶出长城的话）这些中国化的蛮族们除了丧失蛮族性格的坚韧和吸收了文明生活的享乐腐化外，从文明中一无所获，现在轮到他们成为蔑视的对象，他们的领土成为那些还留在他们土生土长的草原深处的、仍在挨饿的其他游牧蛮族垂涎的战利品。于是，上述过程又重复出现。在5世纪，拓跋人站在匈奴人和鲜卑人的肩上消灭了他们，并取代了他们的位置。在12世纪，在契丹人（一支完全中国化的蒙古人，自10世纪以来他们就是北京的和平的君主）的北面，女真人崛起，他们是通古斯人，几乎还处于原始状

态，在几个月之内他们夺取了北京城，结果轮到他们受到中国的影响，并一直处于停滞状态，直到恰好一个世纪以后被成吉思汗灭掉。

欧洲也与亚洲一样。在俄罗斯草原（它是亚洲草原的延伸部分）上，也经历了类似的连续性：在阿提拉的匈人之后，接踵而来的是保加尔人、阿瓦尔人、匈牙利人（他们属芬兰-乌戈尔种人，具有匈奴贵族的强硬）、哈扎尔人、佩切涅格人、库蛮人和成吉思汗的后裔。同样地，在伊斯兰境内，在伊朗和安纳托利亚的突厥征服者中，伊斯兰化和伊朗化的过程与上述征服"天朝"的突厥人、蒙古人和通古斯征服者的中国化过程一一对应，在这里可汗成了苏丹和国王，正像在东方他成了天子一样；像在中国一样，他很快就让位给另一些来自草原的、更加粗野的可汗们。在伊朗也可以看到征服、继承和毁灭这一类似的过程，伽色尼突厥人之后，紧接着是塞尔柱克和花剌子模的突厥人，成吉思汗的蒙古人，帖木儿王朝的突厥人和昔班尼王朝的蒙古人，更不用说奥斯曼土耳其人，他们以箭一般的速度来到了穆斯林地区的外缘，取代了在小亚细亚的、垂死的塞尔柱克人的残余，由此迅速地取得了空前的胜利——征服拜占庭。

因此，比约丹勒斯描述的斯堪的纳维亚更高一级，大陆亚洲可以被看成各民族的策源地和亚洲的日耳曼尼亚，在民族大迁徙中注定要把苏丹和天子呈献给古文明帝国。草原游牧部落的这些定期性袭击成为历史上的一种地理规律，草原游牧部落的可汗们登上了长安、洛阳、开封或北京的王位，登上了撒马尔罕、伊斯法罕或大不里士的王位，登上了科尼亚或君士坦丁堡的王位。但是，还存在着相反的另一种规律，它通过古代文明地区使游牧入侵者发生缓慢的同化过程。这种现象与所期望的一致，具有双重性。首先存在着人口统计学方面的因素。这些野蛮的牧马人作为相当分散的贵族被淹没在这些密集的居民中，即远古的人口稠密地区。其次有文化方面的因素。中国和波斯文明，尽管被征服，但反过来征服了野蛮的和未开化的胜利者，令他们陶醉，使他们麻痹沉睡，最后消灭了他们。在征服之后常常只需要50年，生活继续着好像什么也没有发生。中国化和伊朗化的蛮族首先起来保卫文明，反对来自蛮族之地的新攻击。

公元5世纪，洛阳的拓跋族君主把自己看成是中国耕地和文化的卫士，反对所有的蒙古人：鲜卑人或者是希望重建业绩的柔然人。12世纪，正是塞尔柱克人桑伽"密切注视着"阿姆河和锡尔河，反对来自

咸海或伊犁地区所有的乌古思人或喀喇契丹人。克洛维和查理曼的故事再现于亚洲历史的每一页。正像罗马文明在奋力抵抗撒克逊和诺曼日耳曼主义时，在被它同化的法兰克人中发现了后备力量一样，中国文明在5世纪的这些拓跋人中发现了它最好的支持者；而阿拉伯-伊朗的伊斯兰国家也知道上文提到的勇敢的桑伽是最忠实的拥护者。这些中国化和伊朗化的突厥-蒙古人作出了更好的榜样，他们完成了古代王中之王或者是天子们的事业。库思老或哈里发未能取得的胜利，即获得巴昔留斯王位和正式地进入圣索菲亚，被他们的意外继承者、15世纪的奥斯曼国王，在伊斯兰世界的欢呼声中完成了。同样，汉唐两代希望建立"泛亚洲统治"的梦想，是由13世纪和14世纪的元朝皇帝忽必烈和铁穆耳·完泽笃为了古老中国的利益，通过使北京成为俄罗斯、突厥斯坦、波斯和小亚细亚、高丽、西藏和印度支那的首都而实现了。因此突厥-蒙古人在为他们效力中只是挥舞他的剑就征服了这些古文明地区。担负起统治之后，他像古代诗人笔下的罗马人一样统治着这些具有古文明的各族人，与他们的传统和他们长期的抱负保持一致。从忽必烈到康熙和乾隆，这些统治者在他们的中国政府里，执行了中国在亚洲的帝国主义纲领；在伊朗-波斯世界，实现了萨珊朝和阿拔斯朝向君士坦丁堡的金色圆屋顶的进军。

实施过统治的民族、取得过帝位的民族是很少的。像罗马人一样，突厥-蒙古人是其中的成员。

注释

〔1〕 关于把蒙古帝国的历史看成人类地理学的研究范围，参看欧文·拉提莫的《蒙古史上的地理因素》（《地理学杂志》XCI，1938年1月）。

〔2〕 然而，如果雅库特人是朝北迁徙的移民的话，那么，他们的起源地似乎应该在贝加尔湖一带去寻找。尽管在他们现在占据的地区内，他们只使用驯鹿，但在某些仪式上他们使用马形面具，以纪念他们旅居过蒙古草原边境。这一现象与在帕兹雷克墓所发现的现象相反。参看上引书，第1页和第8页。

〔3〕 伯希和说："至少就目前我们所达到的研究阶段而言，我们明智地放弃了这种论点，即乌拉尔 - 阿尔泰语除了包括芬兰 - 乌戈尔语和萨莫耶特语外，还包括突厥语、蒙古语和通古斯语。"伯希和（《亚洲杂志》1925年，第193页）。

〔4〕 波佩假设有一种原始的阿尔泰语，原始突厥语、蒙古语和通古斯语都是源于它，但他又补充道："原始突厥语时期不可能晚于公元前1世纪。"他和巴托尔德还断言："一般来说，突厥语比蒙古语处于更高的发展阶段。蒙古世界中，无论哪一

个地区的蒙古语都比已知的最古的突厥语还要古体。从语音学的观点来看，书写蒙古语几乎与原始阿尔泰语处于同一发展点上。”参看波佩（《乌拉尔-阿尔泰学年刊》VI，98：）。关于“一致性”问题，参看让·德尼的文章（Langues turques, mongoles et tongouzes），载梅勒特和卡洪的《世界语言》，巴黎，1924年，第185页。

〔5〕 以马取代了西伯利亚的驯鹿，在帕兹雷克墓群（唐努-图瓦，西伯利亚的阿尔泰，大约在公元前100年）中发现用作祭祀的马伪装成驯鹿，为此提供了证据，这是从森林狩猎人生活的部落向游牧的畜牧生活过渡的生动写照。参考欧文·拉提莫上引书，第8页。

〔6〕 突厥-蒙古人神秘的祖先，在《秘史》的蒙古人中，是带白色花斑的黄褐色狼，即Börte-cino；在《乌古思名》的突厥人中，是灰狼，即kök-böri，“从一束光中，来了一只穿着灰外套和鬃毛的，似狗的大狼”。

第一编
13世纪前的亚洲高原

第一章　草原的早期历史：斯基泰人与匈奴

1．上古时期的草原文明

现在已知最早的欧亚之路是北方的草原之路。在旧石器时代，奥瑞纳文化沿着这条路经西伯利亚——在安加拉河上游、离伊尔库茨克不远的马利塔地区曾经发现了一尊属奥瑞纳时期的维纳斯雕像——进入中国北方，泰亚尔·夏尔丹注意到，在华北甘肃宁夏附近的水洞沟黄土坡和陕北榆林地区西南的萨拉乌苏河都有奥瑞纳式文化遗址。同样，马格德林文化似乎在西伯利亚（叶尼塞河上游）、在中国东北（多伦诺尔、满洲里和海拉尔），以及在河北省都有它的代表物。河北省北京附近的周口店山山顶洞内发现了人骨架和人体装饰品，还发现了骨针、钻有小孔的动物犬状形牙齿、骨制的垂饰物、带孔的贝壳、珠母碎片和赤矿石的堆积遗址。[1]

在新石器时代，或更确切地说，是将近新石器时代末期，西伯利亚草原之路还成为一种梳形陶器向亚洲传播的途径。这是一种饰有平行直线纹的陶器，它于公元前第3千纪上半叶在俄罗斯中部地区发展起来，并由此传入西伯利亚的部分地区，逐渐对甘肃齐家坪的中国原始陶器产生了影响。在随后而来的一个时期，即公元前第2千纪初期，一种饰有螺旋纹的优质陶器——其风格最初形成于基辅附近的特里波利耶，在布科维纳的斯奇彭尼兹、比萨拉比亚的彼特里尼和摩尔达维亚的库库特尼——可能同样是经过西伯利亚、从乌克兰传入中国，大约公元前1700年在中国河南省仰韶村重新蓬勃发展起来，以后又在甘肃的半山地区发扬光大。最后，按塔尔格伦推算，西西伯利亚的青铜时代约开始于公元前1500年左右，并与同时期多瑙河地区的伟大的青铜文化（奥涅提兹文化）有联系；而在西伯利亚中部的米努辛斯克，青铜时代是在300年之后（约公元前1200年左右）才开始的。西西伯利亚的青铜斧和长矛头在中国被仿造出来，以致使马克思·劳尔

推测，中国大约在此时期（大约公元前1400年）模仿了西伯利亚的青铜技术[2]。

草原古代史上一个突出的特征是发展了一种日益风格化的动物艺术，这种艺术显然是独创的，是为装饰镶嵌在马具和装备上的铜片、银片和金片而设计的，是游牧民的一种奢侈品。在库班的迈科普墓地中出土的金银合金花瓶和一些明显反映亚述—巴比伦风格影响的纯金银制成的动物形象（公牛、狮子等）是这种艺术的代表。据塔尔格伦推算，这些艺术品的年代大约是公元前1600年至1500年[3]，与米诺安中期文化同时。这种最初的亚述—巴比伦的影响一直持续到有史时期（公元前第6世纪），这一点在著名的克勒姆斯青铜斧上可以看到。

塔尔格伦倾向于认为，大约从公元前1200年起，一支印欧种的辛梅里安人（Cimmerians）[4]开始居住在黑海以北的俄罗斯草原上。辛梅里安人被认为是属于色雷斯-弗里吉亚人种（Thraco-Phrygian）[5]，他们或者是"来自"匈牙利和罗马尼亚，或者，更少假设性，他们原来"就住在"匈牙利和罗马尼亚[6]。这位著名的芬兰考古学家把最近在第聂伯河流域和库班发掘出来的这一时期的大量古物，至少是把其中的一部分，归属于这些辛梅里安人。在古物中，最重要的有博罗季诺珍品（公元前1300？—1100年左右），包括青铜镰刀在内的斯特科夫珍品（公元前1400？—1100年），尼科拉耶夫的青铜铸器（公元前1100年？）和阿布拉莫威卡的青铜镰刀（公元前1200年？），它们都是在多瑙河下游与第聂伯河下游之间的地区发现的。此外，在库班还发现了金片和一尊纯银制的斯特拉米沙斯托夫卡雅公牛像（公元前1300年？）。最后，在捷列克河畔，有皮亚蒂戈尔斯克棺椁（公元前1200年？）和科本初期的棺椁（属纯青铜时代，大约是公元前1200年？—1000年）。南俄地区的所有这种辛梅里安艺术都与甘扎-卡拉巴克赫地区的外高加索文化有联系。在甘扎-卡拉巴克赫已经发现饰有几何纹动物图案的优质青铜纽扣（外高加索文化开始于公元前1400至1250年间，最迟在公元前第8世纪结束）。辛梅里安艺术还与塔里锡文化有联系，塔里锡青铜艺术大约在公元前1200年达到繁荣[7]。

波克罗夫斯克（今恩格尔斯）木棺的年代可以推至公元前1300至1200年，它反映出前辛梅里安文明，或者说辛梅里安的青铜文明，是从伏尔加河传播到乌拉尔山区和突厥斯坦的。在下诺夫哥罗德（今高

尔基）附近的色玛，一批珍品使我们看到了处于低级阶段的铜器和青铜器文化，尤其是一些带孔的战斧（公元前1300—800年）。在哈萨克地区，一种类似的文化，即安德罗诺沃文化，传到了米努辛斯克，大约在公元前1000年时由卡拉苏克文化延续下来。这是最早的西伯利亚青铜时代，其中有带孔的斧子（它可能对商朝中国安阳地区的青铜斧有影响），扁平的匕首，色玛式的矛头和带有纯几何纹的装饰。高加索的动物艺术似乎没有传入这一地区。再往北，在叶尼塞河河畔的克拉斯诺亚尔斯克，我们于相当晚时才发现了铜石并用时期的艺术，其中产生了一些著名的麋形和马形的石刻。

从公元前1150至950年间，辛梅里安文化继续在黑海北岸发展。这似乎是诺沃格里格鲁夫斯克文物（带孔的青铜手斧）和布格河畔的尼古拉耶夫的青铜铸器时代（约公元前1100年？）。在捷列克草原上，科本的纯青铜时代与格鲁吉亚的、名为勒尔瓦尔的文化显示出有趣的相似，勒尔瓦尔文化是草原上较先进的文化（由于该地发现了铁），它产生了饰有人和动物形象的奇特的青铜带，这些形象在风格上是呈几何图形的，表现了打猎和耕种场面（约公元前1000至900年间）。此外，在萨马拉和萨拉托夫之间的波克罗夫斯克（今恩格尔斯）可以看到一种地区性青铜文化，它继续在这一地区发展，这可以从赫瓦伦斯克墓群得到证实；据塔尔格伦估计，这些墓的年代是在公元前1200至700年间。塔尔格伦还断定，这一文化是属于斯基泰人[8]，即当时第一次出现在俄罗斯的北伊朗人的，他们继辛梅里安人之后将统治黑海北岸草原。

辛梅里安文化的最后阶段处于公元前900至750年间。这是加利西亚地区的米海洛夫卡文物时期，其中有著名的金王冠，它反映了这一时期的辛梅里安文化与高加索文化和奥地利的哈尔希塔特文化（公元前800—700年？）有相似之处。在基辅南部，带有高加索影响的波德戈尔扎文物也属这一时期；敖德萨东部科布勒沃的带孔的青铜斧也属这一时期；一般而言，当时在南俄罗斯大量存在的、矛端上有两个槽口的矛头都属于这一时期（约公元前900—700年）。辛梅里安的青铜文化还流传到罗马尼亚，在摩尔达维亚采取了波德-希拉斯特安和穆列什文化的形式；在瓦拉几亚采取瓦尔托普文化的形式。然后，辛梅里安青铜文化继续传入匈牙利。有理由认为（正如塔尔格伦的观点），当东南部的高加索文化和奥地利的哈尔希塔特文化已经进入铁器时代

时（哈尔希塔特I期文化大约处于公元前900至700年间），辛梅里安人和色雷斯人仍逗留在青铜时代。在别处，处于伏尔加河与乌拉尔山之间、属于斯基泰人先驱的哈瓦伦斯克文化群同样也发展缓慢了，该文化群大约在公元前900年时曾产生过索斯诺瓦雅·马扎青铜铸器。在这段时期内，在西伯利亚的米努辛斯克，青铜时代的第二阶段发展起来，根据塔尔格伦的观点，这一时期是处在公元前1000至500年之间，以带有两个眼的有孔青铜斧为代表，其装饰仍以几何图形为主，尽管也有少数珍贵的动物形象，它们无疑是装饰在刀、剑的把柄上[9]。

应该记住，俄罗斯草原上的辛梅里安人的青铜时代在它的最后阶段是处于与两种铁器文化（奥地利的哈尔希塔特文化和高加索文化）的交流之中。在辛梅里安文化的较晚地层上发现了来自哈尔希塔特的铁刀，正像在斯基泰人早期地层所发现的一样。[10]

2．斯基泰人

根据希腊历史学家们提供的证据，并得到亚述王国编年史的补充，在公元前750至700年间，来自突厥斯坦和西西伯利亚的斯基泰人从辛梅里安人手中夺走了南俄罗斯草原。希腊人称之为“斯基泰”（Scyths, skythai）的民族，亚述人称之为“阿息库兹人”（Ashkuz），波斯人和印度人称之为“萨迦”（Saka）[11]。从名称上推断，斯基泰人属于伊朗种人[12]。他们是在今俄属突厥斯坦草原上“最早的伊朗国家”内保持着游牧生活的北伊朗人，因此，他们在很大程度上免受亚述和巴比伦的物质文明的影响：这种文明强烈地影响了他们的定居兄弟、在南方伊朗高原上的米底人和波斯人。斯基泰人与同他们有血缘关系的萨尔马特人一样，对历史上的马兹达克教和对其后不久逐渐转变了米底-波斯人信仰的琐罗亚斯德改革还一无所知。

这些斯基泰人的生动形象保留在库尔奥巴和沃罗涅什的希腊-斯基泰式花瓶上。他们留着胡须，戴着如同在帕赛波里斯浅浮雕上他们的萨迦兄弟一样的帽子，即防御草原寒风的护耳尖顶帽，穿着萨迦人以及他们的堂兄弟米底人和波斯人都很普遍的宽松服装——束腰上衣和大裤子。草原上的骏马再现于切尔托姆雷克古坟出土的两耳细颈银酒罐上，马是斯基泰人须臾不可分离的伴侣，斯基泰人爱用的武器是弓

[13]。这些马上弓箭手们“无城郭”，只有人们称之为“旅行城市”，即伴随他们作季节性迁徙的篷车，这种习惯一直保持到一千九百年以后，在13世纪，即迦儿宾和卢布鲁克村的威廉的时代[14]，穿越同一片俄罗斯草原的成吉思汗蒙古人跟随着的就是与之类似的大篷车。在这些篷车里他们安顿妻子和堆积财产：金制装饰品、马具和装备上的饰片，无疑地还有地毯——因装饰这些用具的需要，产生了斯基泰艺术，并决定了它的形式和总的发展方向。斯基泰人在公元前7至3世纪期间也如以往一样仍是俄罗斯草原上的主人。

今天的语言学家们认为，斯基泰人应该归属于伊朗种人——印欧家族，属印-伊种或雅利安种。然而，正像刚才提到的那样，他们的生活方式与突厥-蒙古种的匈奴各部的生活方式非常相似，大约在同一时期，这些匈奴部落活跃在草原的另一端，即中国边境上。草原上游牧生活的条件，无论是在黑海和里海以北还是在蒙古，确实是非常相似的，尽管蒙古草原上的条件更加艰苦。因此，毫不奇怪，每当我们读到希腊史家们笔下描述的斯基泰人和看到希腊-斯基泰式花瓶上的斯基泰人时（除去体态和语言），就文化和一般生活方式而言，我们总想起中国编年史家和画家们描绘的匈奴人、突厥人和蒙古人。我们发现这两个种族中有许多习俗是共同的，这或者是由于他们类似的生活方式迫使他们得出了解决问题的一致的答案（例如，斯基泰人和匈奴马上弓箭手们都是穿裤子和靴子，而地中海各族或早期中国人是穿长袍。还有他们都使用马镫[15]），或者是由于他们在地理位置上的实际接触，使处于同一文化阶段上的斯基泰人和匈奴人产生了相同的习惯（殉葬即是一例，在斯基泰人和突厥-蒙古族人中，殉葬风俗流传到很晚时期；而在西亚和中国，这种风俗很早就不存在了，甚至自乌尔墓和安阳墓以后就不再看到）[16]。

于是，在公元前750-700年间，斯基泰人（确切地说，是斯基泰-塞人中的一部分，因为塞种人中的大多数仍留在天山附近，在费尔干纳一带和喀什噶尔）从图尔盖河和乌拉尔河进入南俄罗斯，在那里他们赶走了辛梅里安人[17]。一些辛梅里安人似乎不得不逃到匈牙利避难，匈牙利可能已经由与色雷斯人有亲缘关系的一些民族居住着；人们认为正是这些难民留下了舍拉吉附近的米赫埃尼文物，赫维什附近的富库鲁文物和加利西亚的米海洛夫卡文物。其余的辛梅里安人经色雷斯（据斯特拉波记），或者是经科尔奇斯（据希罗多德记）逃入小

亚细亚。在小亚细亚，他们先游荡在弗里吉亚（约公元前720年），后又到卡帕多细亚和西里西亚（约公元前650年），最后到达彭蒂斯（约公元前630年）。一些斯基泰人跟踪其后（公元前720-前700年），但是，据希罗多德记述，他们走错了路，他们从打耳班关隘穿过高加索，与亚述帝国发生遭遇。斯基泰王伊斯卡帕进攻亚述帝国，但是，没有成功（约公元前678年）。另一个斯基泰小王巴塔图亚要精明些，他与亚述人建立了友好的关系，他们有共同的敌人：辛梅里安人，他们正在西里西亚和卡帕多细亚地区威胁着亚述国边境。一支斯基泰军配合亚述的行动方针，进入彭蒂斯，打垮了最后一批辛梅里安人（约公元前638年）。大约10年以后，亚述受到米底人的侵扰，巴塔图亚的儿子，希罗多德名为马代斯者，应亚述的要求亲自入侵和征服了米底（约公元前628年）。然而，米底人不久起来反抗，其王奇阿克撒列杀斯基泰人的首领们，斯基泰余部穿过高加索返回南俄罗斯。这些只是斯基泰入侵事件中的一小部分，却是最值得注意的部分。斯基泰的入侵威胁西亚近70年，在这70年中，这批印欧种的野蛮人成了令东半球害怕的人。他们的骑兵奔驰于卡帕多细亚到米底、高加索到叙利亚之间，寻找掠夺物。这次民族大动荡，甚至在以色列的先知中也可以觉察到它的反响，它标志着北方草原上的游牧民进入南方古文明地区的历史时期中的第一次入侵：这种入侵运动在以后大约20个世纪中将反复出现。

当波斯人取代亚述人、巴比伦人和米底人成为西亚的主人时，他们致力于使定居的伊朗保持安全，免受来自外伊朗的新的入侵。据希罗多德记载，居鲁士领导的最后一次战争正是对付马萨革泰人（Massagatae），即希瓦以东的斯基泰人（约公元前529年）。大流士发动的第一次远征是反对欧洲的斯基泰人（约公元前514—前512年）。他取道色雷斯和今天的比萨拉比亚进入草原，在那里斯基泰人又采用了他们游牧民的惯用计谋，不是与大流士交战而是在他到来之前撤退，诱他深入到更远的荒野。大流士明智地及时撤退了。希罗多德认为这次“远征俄罗斯”是专制君主的愚蠢；然而，这位阿赫门尼德王朝的君主实际上是打算以此实现一种很自然的政策，即外伊朗的波斯化，或者说是建立起泛伊朗联盟。这一事业没有成功，斯基泰人避开了波斯的影响，在南俄草原上又平静地生活了300年。大流士远征的结果至少是使西亚得以长期免受游牧部落的骚扰。[18]

斯基泰艺术的发现使我们看到了（与塔尔格伦的看法一致）斯基泰人占据俄罗斯的进展情况[19]。最初，从大约公元前700年至550年，斯基泰的文化中心仍在东南方，在库班地区和塔曼半岛。这时斯基泰人肯定已经在第聂伯河下游和布格河下游之间的乌克兰南部处于统治地位，这从在马尔托罗查和麦勒古罗夫两地所发现的古物可以得到证实，尽管古物明显地是以零星分散的方式存在。据塔尔格伦，直到大约公元前550至450年间，斯基泰文化才大量地在现今的乌克兰地区涌现出来，并于大约公元前350至250年间达到了顶峰，这从第聂伯河下游的切尔托姆雷克、亚历山大里亚、索罗克哈、德勒夫等地的王室大坟墓中可以看到。斯基泰人在西方的扩张所达到的最北面是沿森林草原的北缘一带，即稍微偏向基辅南部，在沃罗涅什地区。斯基泰人在东北方的扩张是溯伏尔加河而上，直达萨拉托夫，在此已有重要发现。塔尔格伦把该地的斯基泰人，或者说具有斯基泰特征的人（无论哪一种伊朗人）都认定是萨尔马特人。

南俄罗斯的斯基泰人很可能只是一支对辛梅里安人（即一支色雷斯-弗里吉亚种人）下层实行过统治的贵族而已。贝文尼斯特指出，在希罗多德书中（IV，5—10）被说成是有关斯基泰人起源的资料表明斯基泰一名是纯伊朗人的名字，而同样是关于这些斯基泰人的另一些资料却认定他们起源于希腊，他们的名字仍是色雷斯-弗里吉亚人的名字[20]。残存下来的语言由考古遗物得到证实。塔尔格伦说："甚至当斯基泰主义和希腊主义正在确立时，辛梅里安青铜时代的哈尔希塔特文化作为一种农耕文化仍继续在乌克兰存在。"[21]

最后，在斯基泰地带的北部是与大约是辛梅里安下层住在一起的非斯基泰野蛮人，希罗多德称他们为安德罗法吉人、米兰克尼勒斯人、伊赛多涅斯人，他们可能属芬兰-乌戈尔种。塔尔格伦认为，安德罗法吉人应该住在切尔尼戈夫以北，米兰克尼勒斯人在沃罗涅什以北。已经知道这两种民族都加入了斯基泰人反抗大流士的入侵。至于伊赛多涅斯人，贝文尼斯特在乌拉尔地区、叶卡特林贝格附近搜寻他们的遗迹。塔尔格林把所谓的摩尔达维亚文化归于斯基泰人的邻居、即属芬兰-乌戈尔种的安德罗法吉人和米兰克尼勒斯人。摩尔达维亚文化遗迹已经在德斯纳河和奥卡河的考古发掘中发现，其特征是只有相当低级的几何纹图案，毫无斯基泰人的动物形象的风格[22]。

3．斯基泰艺术

公元前第7世纪斯基泰人对高加索、小亚细亚、亚美尼亚、米底以及亚述帝国的大举入侵所产生的后果超出了政治史的范畴。斯基泰人是亚述的同盟者，这种亲密关系几乎持续了一个世纪，他们与亚述社会的这种最初的接触，对草原艺术的研究是一个至关重要的事实。首先，很可能正是在第7世纪穿越西亚的漫游期间，他们完成了从青铜时代到铁器时代的过渡。

斯基泰艺术的初期并非没有受到克尔特-多瑙河流域的哈尔希塔特铁器技术的影响（哈尔希塔特文化处于公元前1000或900年至公元前500至400年，斯基泰文化处于公元前700至200年）[23]。但是，在公元前第7世纪的民族动荡中，首先是高加索和米底国家（此处指卢里斯坦）与斯基泰人发生了十分密切的联系。弗朗兹·汉卡同意他在维也纳的同事F. W.库利格的意见，认为与古代米底西南部的卢里斯坦的一些青铜器一样，高加索的科本青铜器中的大部分确实是属于公元前第7世纪的。按汉卡的观点，科本的青铜器，以及甚至卢里斯坦的那些青铜器部分地是属于辛梅里安人[24]。明显的是两种青铜文化与这一时期的斯基泰艺术的早期阶段之间有联系，斯基泰和辛梅里安入侵者的铁骑此时正席卷着同一地区。

亚述-巴比伦的美索不达米亚对斯基泰艺术的早期作品所产生的直接影响有着不可辩驳的证据：即库班的克勒姆斯铁和金铸成的斧子（约公元前6世纪）。这把斧子上展示了古代亚述-巴比伦（即卢里斯坦）的题材：两只长着大弯角的野山羊与一些美丽的鹿一起站在生命之树旁边。动物的描绘采用现实主义手法，艺术形式明显地受到亚述动物艺术的影响。然而，它所采用的装饰手法是典型的斯基泰式的。

从这一起点开始，我们可以看到整个斯基泰动物艺术的兴起，斯基泰动物艺术可以被认为是将亚述（或希腊）的自然主义转向以装饰为目的的艺术。在科斯特罗马斯卡雅墓中的金鹿上，这种艺术似乎有了它的固定形式，金鹿的角是程式化的螺旋形。几乎可以肯定在公元前第6世纪库班也出现了这种艺术。

草原美学以这种方式在南俄罗斯草原上存在了长达几个世纪之久，并具有明显的向东发展的倾向，我们将会看到这种发展一直抵达蒙古和中国。从一开始便可以注意到有两种趋势：一种是自然主义的

倾向，无疑地，它一方面从亚述-阿赫门尼德王朝的泉源中，另一方面从希腊的泉源中周期性地得到补充；而另一种是装饰艺术的倾向，如上所述，它转移和改变了前一种倾向，朝着以纯装饰为目的的方向发展[〔25〕]。结果，草原牧民们和猎手们从未忽略过的动物风格的现实主义只不过成了程式化装饰艺术的遁词和借口。

这种艺术倾向可以从游牧的生活方式得到解释，无论是西方的斯基泰-萨尔马特人的，还是东方的匈奴人的。他们既无固定住地，又无地产，对于只需要现实主义的雕塑、浅浮雕和绘画都不甚了解。他们的奢侈只限于服装的华丽和个人的修饰，以及各种装备和马具等物品的装饰方面。这类装饰品——各种带子的挂钩和金属片，马具上的装饰片，剑带扣，篷车的壁板，各种用具上的把柄，更不用说地毯，像在诺恩乌拉发现的一样——似乎都是为了程式化的处理，甚至是纹章学的处理。

如上所述，无论是像斯基泰人似的伊朗族，还是像匈奴人似的突厥-蒙古族的北方游牧民，都是在马背上过着草原生活，从事追猎鹿群和野驴，观看狼群在广阔的草原上捕捉羚羊。由于他们所接受的亚述-巴比伦的影响，其生活方式和财产特点使他们保留下来的只是纹章式的题材和对争斗动物程式化的描绘是很自然的。最后，正如安德森指出的那样，这些动物画像似乎具有一种特殊的魔力效果[〔26〕]。就像马格德林时期的壁画和骨雕一样。

除了金匠们制作的希腊-斯基泰式艺术品外——这些艺术品仅在主题上是斯基泰人的，是由那些或者为克里米亚的希腊殖民者工作，或者直接为草原诸王工作的希腊艺术家们制作的——在几乎所有的斯基泰艺术中，动物形象按装饰效果，以规则的几何图形风格制作出来。据舍夫德，其例证有：属于公元前5世纪在科斯特罗马斯卡雅发现的文物；属于同一时期，在伊里扎威托夫斯卡亚发现的文物；属于公元前450-前350年间，在克里米亚的库尔奥巴所发现的文物；属于萨尔马特人时期（公元1世纪）、源于西西伯利亚的、彼得大帝收藏的珍品；在外贝加尔省的上乌金斯克出土的、属于大约公元初年匈奴艺术的文物。在以上文物中都发现了呈弯曲状和螺旋形展开的鹿角、马鬃，甚至野猫的爪子，它们有时使动物的身高增加了一倍。马的上唇像蜗牛的外壳一样卷曲。在西西伯利亚的斯基泰-萨尔马特艺术中，正像受到同样灵感激发而产生的、由在鄂尔多斯的匈奴人精心制作的艺

术一样，动物形式的仿效有时是非常彻底的——它们复杂地相互缠绕、交错在一起，其分支难以想象地丰富——尽管在处理鹿和马，或熊和虎的头部时仍然保留着现实主义，可是，要把这些动物从装饰图中区分出来是困难的。动物的角和尾形成叶状，或形成鸟的形状。动物艺术的现实主义消失在由它自己产生的装饰艺术之中[27]。

于是草原艺术与邻近的定居民族的艺术形成了直接的对照——斯基泰艺术与阿赫门尼德朝人的艺术相对，匈奴艺术与中国人的艺术相对——正是在描绘狩猎和动物搏斗的场面这方面，他们有许多共同之处。与草原艺术中的扭曲、旋卷和模糊的画法最不相同的，一方面是亚述或阿赫门尼德的，另一方面是汉朝的动物古典风格，即快速敏捷和刻画简朴。像汉朝时期的中国一样，亚述和阿赫门尼德王朝的作品描绘了在简单、虚构的背景中潜行觅食的动物在互相追逐或挑战的场面。草原艺术家们，无论是斯基泰人或是匈奴人，都表现了动物之间殊死搏斗的扭打场面，常常像盘根错节的蔓藤一样缠绕在一起。他们的艺术是一种戏剧性的艺术，或表现断肢少翅的鸟，或表现被豹子、黑熊、灰色大鸟（格立芬）[28]捕捉住的鹿和马，牺牲者的躯体常常是完全卷成圆形。图中没有疾速，没有逃避，而是胜利者有耐心、有条理地撕扯那些被猎物的脖子。如上所述，牺牲者表现了至死拖住凶手的情景。如果不是为了华丽的风格，尽管表现得“慢条斯理”，仍具有可以达到悲剧高度的内在动力。通过这种风格，动物的形态交织在一起，并且是精心制作出来的，这通常便从屠杀中抹去了所有的现实主义。

草原艺术中的各种要素和倾向参差不齐地分布在从敖德萨到满洲和黄河的巨大地带内。斯基泰人的草原艺术在向伏尔加河上游的森林地带传播时影响了喀山附近的安纳尼诺文化（大约公元前600—200年），安纳尼诺文化无疑属芬兰-乌戈尔人种的文化。在喀山附近发现了具有丰富文物的葬地，除有通常所见的尖头青铜斧和青铜匕首外，还有动物像，在这些动物像中，动物的身体都呈卷曲状，尽管这些艺术品在制作上有某些不足和简单化之处，但它们都与斯基泰艺术有联系。然而，据塔尔格伦的观察报告，在安纳尼诺只是部分地采用了斯基泰的动物艺术风格，装饰仍然以几何图案为主[29]。

在西伯利亚中部的米努辛斯克，情况并非完全相同。在青铜文化最繁荣的时期（公元前6—3世纪），阿尔泰地区的这个重要的金属加

工中心仍在生产一种饰有纯几何纹的有孔手斧（例如，在克拉斯诺亚尔斯克的尖角式装饰品）。然而，从此时期起，该地出现了一种质朴的、风格简单的青铜动物像，与其他地区复杂而精巧的青铜器形成对比。因此，该地正是波罗夫卡想要寻找的草原艺术在地形及年代学上的发源地。

问题的重要性是明显的。阿尔泰山区的古代工匠们锤打出来的第一批动物像正是在草原艺术的地理中心，即位于黑海和直隶湾之间中点的米努辛斯克吗？这些仍处于初级的和缺乏艺术感染力的动物像是否是由于得到了西南方斯基泰人捐助的亚述-阿赫门尼德王朝艺术和东南方匈奴人给予的中国艺术而变得丰富多彩呢？或者像罗斯托兹夫认为的那样，米努辛斯克的动物形象的贫乏可以解释为，由于斯基泰艺术在向西伯利亚森林地带传播时衰落了，就像它要向帕姆森林地带传播时，在安纳尼诺发生的情况那样呢？如果真是如此，那么，米努辛斯克和安纳尼诺不过是俄罗斯草原艺术的微弱反响罢了。

还应该指出，在南俄罗斯草原上最初（即从公元前7世纪至6世纪）只发现了一些朴素无华的动物风格的例子，如在七兄弟墓和库班的克勒姆斯、乌尔斯基和科斯特罗马斯卡雅，基辅附近的奇吉林和克里米亚的刻赤和库尔奥巴（它们都是早至公元前5—4世纪的作品）等地发现的青铜器上。在公元前5和4世纪时，这种风格明显地变得更加复杂了，正像在亚速海岸边的美利托波尔附近的索罗克哈的动物图案那样。在一件由希腊金匠按斯基泰题材制作的精美艺术品旁边，有一些扭曲的动物像，它们具有独特的分支，制作精细。在亚速海附近的伊里扎威托夫斯卡亚，情况也是如此。该地区内，青铜器上刻的花纹和枝纹没有别的目的，就是为图纹本身而制作。

4．萨尔马特人及西西伯利亚

在乌拉尔山附近奥伦堡地区的普罗霍罗夫卡发现了属于公元前第4世纪的一种地区文化，其重要的收集物是矛。由于这种矛是萨尔马特人独特的武器，据罗斯托兹夫，普罗霍罗夫卡墓群标志着萨尔马特人首次出现在欧洲的俄罗斯[〔30〕]。然而，萨尔马特人（他们与斯基泰人同源，都属于在北方游牧的伊朗种人，他们当时已经立足于咸海北岸）可能于公元前3世纪后半叶渡过伏尔加河，侵入俄罗斯草原，把

斯基泰人赶回克里米亚[31]。波里比阿（XXV，I）于公元前179年第一次提到他们，认为是一支需要认真对付的力量。

这两个民族在种族上是有联系的，他们都是游牧民[32]。然而，新来者明显地不同于他们的前辈。上文已经提到过，斯基泰人是马上弓箭手，他们戴萨迦帽，穿宽松的外套：他们是懂一点希腊文化的野蛮人，他们发展了一种动物艺术，这种艺术通过其风格仍然保留了对更有可塑性的自然主义形式的记忆。萨尔马特人实质上是持长矛者，他们头戴圆锥形帽，身披铠甲。他们的艺术基本上仍是动物风格，对程式化和几何图形装饰表现了比斯基泰艺术更加独特的爱好，他们喜欢采用在金属品中镶嵌彩色瓷的表面装饰。简言之，他们的艺术显示了一种极明显的“东方”反应，即在希腊-罗马的造型艺术的基础上的、以程式化的花纹装饰。这是在欧洲第一次出现的中世纪前的艺术，萨尔马特人后来把这种艺术传给哥特人，再后又由哥特人传给民族大迁徙中的日耳曼各部落。

斯基泰艺术向萨尔马特艺术的过渡发生在公元前3世纪初，这一点可以从埃卡特林罗斯拉夫附近的亚历山大堡的大量发掘物推断出来。在公元前3至2世纪，萨尔马特艺术已经在南俄罗斯确立，这一点已经从库班的布诺瓦、莫吉拉、阿赫坦尼诺夫卡、阿纳帕、斯塔夫罗波尔、卡西斯科耶和库尔德泽普斯等地出土的宝石首饰上反映出来。也可以从亚速海附近伊里扎威托夫斯卡亚的、属于萨尔马特时期的地层上反映出来，也反映在著名的迈科普镶釉的银质带上，带上刻有“格立芬”正在撕啮着一匹马的图案。据说迈科普银带是公元前2世纪萨尔马特艺术的代表作。在以后一个时期的萨尔马特饰片上，同样的风格仍然存在，在顿河河口附近的塔甘罗格和费杜罗沃，以及库班河口附近的锡韦尔斯卡亚都发现了同样风格的艺术品（属公元前2-1世纪），属公元后1世纪的文物发现于亚速海附近的新切尔卡斯克，库班的乌斯季拉宾斯卡亚、祖波夫农场和阿尔马维尔[33]。

这一批文物，特别是迈科普银带上的饰片，与西西伯利亚的金、银饰片，即与今天收藏的彼得大帝的部分珍品有联系，它们是以格立芬与马群之间、虎与马之间、格立芬与牦牛之间、鹰与虎之间，以及诸如此类的搏斗场面来装饰的，是以非常程式化的枝状方式来处理的。波罗夫卡把所有这些西伯利亚饰片确定在显然是太早的时期（公

元前3至2世纪）；麦哈特确定在公元前1世纪；罗斯托兹夫较为可靠地认为属于公元后1世纪[34]。

有一种看法更倾向于把西西伯利亚的金、银饰片归属于同萨尔马特人有姻亲关系的各族，因为据近年来苏联的发现，在米努辛斯克附近的俄格拉克提村——也就是说，还要向东些，在西伯利亚的中部——发现了这一时期的人类头盖骨，它似乎不像是突厥-蒙古种人。另一方面，他们很有可能是属于居住在与斯基泰人、萨尔马特人和塞种人有往来的地区的印欧种各族[35]

5．阿尔泰地区的前突厥文化

位于叶尼塞河上游米努辛斯克地区的金属加工中心大约从公元前5世纪初期起是一种新的活动的所在地[36]。据塔尔格伦认为，正是这个时期出现了长方形的石槽坟墓，恰好与称为"青铜第三期"、即麦哈特的"全青铜时代"（约公元前500—前300，或前200年）的时期一致。这一时期的特征是出现了大量的动物图纹，尤其是那些斜卧着、直立着、回首翘望的各种鹿和卷曲着身体的动物的图纹，塔尔格伦认为，它们起源于南俄罗斯。

也正是在公元前500—前300年间，第一批西伯利亚青铜匕首和小刀生产出来，还生产了一种"杯状大锅"[37]，它后来从米努辛斯克向匈奴时期的鄂尔多斯和大入侵时期的匈牙利两个方向传播。米努辛斯克和塔格尔斯科耶生产的小刀，刀身薄而形状稍弯曲，刀柄柄端上有一精致的鹿头，这种小刀在整个蒙古地区，乃至在匈奴时代的鄂尔多斯都普遍地见得到。

大约在公元前330至200年期间，在米努辛斯克，铁器时代获胜，生产了一种部分是铁、部分是青铜制作的尖形斧，还有一群公共的大墓地。除此而外，在米努辛斯克还发掘出一些青铜装饰片，据麦哈特，它们无疑是公元前2至1世纪的产物。青铜饰片上表现着头对头挑战的公牛，或者是处于战斗中的马；饰片上动物的耳、蹄、尾、肌肉，以及它们身上的毛都画得像"空心三叶草"式的。这一画法显然与南俄罗斯和西伯利亚的萨尔马特艺术有关系，许多考古学家认为这种画法经米努辛斯克传给鄂尔多斯地区的匈奴人，影响了他们的艺术。

米努辛斯克位于萨彦岭北坡。再往西南，在大阿尔泰山北面、鄂毕河和卡通河两河源附近的帕兹雷克，格里亚兹诺夫使团于1929年发现了公元前100年，或者稍早一些的埋葬地，葬地中有“戴着像驯鹿一样面具”的马的尸体（顺便说一下，这似乎可以证明该地居民已经用马取代了驯鹿）[38]。在这些马面具上，以及在一些用皮、木、金制的马具上都有以程式化的动物图案的装饰：飞奔着的野山羊和牡鹿，正在撕啮着一只野山羊的带翼的“格立芬”、猛扑向鹿和野山羊的黑豹，朝地上的鹿子俯冲的鹰，互相对斗的鸡。所有这些题材仍与斯基泰的、甚至是与希腊-斯基泰的动物艺术的现实主义有相当密切的关系，而没有它后来的复杂的装饰。这种工整、严谨的风格产生了极好的装饰效果。

在帕兹雷克，还发现了明显是源于希腊-罗马人的、有胡须的怪状面具，这些面具无疑是受到在辛梅里安人时期博斯普鲁斯境内的希腊王国的影响。大约处于同一时期（即公元前2-1世纪）的类似的希腊-罗马面具，在米努辛斯克文化群中也有发现：在特里波利耶、巴捷尼、别亚、卡里和兹纳缅卡等地[39]。除帕兹雷克外，阿尔泰文化群还包括：希柏、克拉科尔和奥罗丁的棺椁，它们大都可以追溯到公元前1世纪，并与萨尔马特人有姻亲关系。希柏文化群的文物展示了同样的动物艺术，采用离现实主义还不太远的、拘谨的风格。可以追溯到公元前86—前48年间的一件在希柏发现的中国漆器有利于确定该文化中心的年代[40]。

公元1世纪，阿尔泰文化是以卡坦塔棺椁为代表，棺椁中有熊和鹿搏斗的木雕，鹿的角长成了鸟头。还有一些饰有程式化动物图案的青铜片和织物碎片，图中格立芬与鹿的搏斗使人想起了在蒙古诺恩乌拉发现的同时期的匈奴图案。正像在诺恩乌拉出土了一块可以肯定是源于辛梅里安人时期的博斯普鲁斯国的希腊织布一样，米努辛斯克附近的特斯棺椁中的遗物提供了直到大入侵时期来自同一地区的希腊-罗马影响的证据，在受黑海地区影响的耳环上表现得尤为突出。

在公元1世纪和2世纪中，处于过渡文化中的动物图案继续在米努辛斯克地区盛行。特普鲁科夫称之为塔锡蒂克文化，特别是位于土巴河和叶尼塞河合流处下游、米努辛斯克以北37英里的俄格拉克提村的发现就归属于这一文化。其年代是由一块东汉时期的中国丝绸而确定，其中还有一些精致的动物岩画。

其后不久，在阿尔泰山和米努辛斯克发现的那些与斯基泰-萨尔马特人有关系的文化中心似乎绝迹了，或者更准确地说，发生了变化。米努辛斯克地区在公元7世纪初期还在生产青铜装饰品，其年代可以由唐朝初期的中国钱币来确定。但是，在两种文化的间歇期内，该地区显然是遭到黠戛斯人的祖先、中国历史学家们在公元5世纪时曾经提到过的突厥各部的征服[41]。据特普鲁科夫认为，在公元3世纪以后，黠戛斯人在米努辛斯克接替了与萨尔马特人有联系的印欧贵族[42]。但是，米努辛斯克、帕兹雷克和卡坦塔这些文化中心在消失之前，在向蒙古和鄂尔多斯的匈奴各族传播程式化动物艺术（即草原艺术）的过程中起到了很大的作用。

6．匈奴的起源

当伊朗人种的游牧民（斯基泰人和萨尔马特人）占据着草原地带西部即南俄罗斯时，无疑地还包括图尔盖河流域和西西伯利亚；草原地带的东部是处于突厥-蒙古种民族的统治之下。其中在古代史上占统治地位的民族是以“匈奴”一名而被中国人所知。匈奴一名与后来罗马人和印度人称呼同一蛮族的名称（Huns〔Hunni〕和Huna）是同词源的[43]。可能这些匈奴人（直到公元前3世纪的秦朝，才在中国编年史上清楚地记载了匈奴一名）在公元前第9和第8世纪时已经被中国人称为侂狁。更早一些的时候，他们可能被称为“荤粥”，或更含糊地被叫作“胡人”。在历史的黎明时期，中国人所知的胡人是指那些当时居住在中国边境上，即在鄂尔多斯、山西北部和河北北部的那些民族。马斯佩罗推测：所谓北戎即“北部之戎”，分布在今天的北京西部和西北部，是一支胡人部落。其他的部落在公元前第4世纪时已经归降于赵国的中国人。赵武灵王（大约公元前325—前298年在位）甚至从他们那里夺取了山西最北部（大同地区），实际上还夺取了今鄂尔多斯北部地区（约公元前300年）。正是为了有效地防范这些游牧民的进攻，秦国（陕西）和赵国（山西）的中国人都改他们的重车兵为灵活的骑兵。这一军事改革带来了中国服装上的彻底变化；弓箭时代的长袍被从游牧民那里学来的骑兵裤子所取代。从游牧民哪里，中国武士们还模仿了羽毛装饰的帽子、“三尾服”和后来对名为“战国时期”的艺术起到很大作用的“带扣”[44]。也正是为了防御匈奴，赵国及其邻近

诸国的中国人开始沿其北部边境垒起最初的城墙，后来秦始皇统一和完成了城墙的建筑，成为了长城。

据中国史家司马迁记述，正是在公元前3世纪后半叶，匈奴似乎成为一支统一的、强大的民族，他们由一位名叫单于的首领统帅着，单于的全名汉文译音是撑犁孤涂单于，中国人把这些词解释为“像天子一样广大的首领”。在这些词中可以发现突厥-蒙古语词根，特别是“撑犁”是突厥-蒙古语词（Tängri，天国）的译音[45]。在单于之下，有两个最大的官职，即屠耆王，意为左右贤王。汉文译音“屠耆”与突厥字（doghri）有关系，意思是“正直的”、“忠实的”。就基本上以游牧生活为主的民族所能谈到的固定居住地而言，单于住在鄂尔浑河上游的山区，以后成吉思汗蒙古人的都城哈拉和林就建在这儿。左贤王——原则上是单于的继承人——住在东面，可能在克鲁伦高地。右贤王住在西面，可能像阿尔伯特·赫尔曼认为的那样[46]，在杭爱山区、今乌里雅苏台附近。接下去，匈奴统治集团内依次有：左右谷蠡王、左右大将、左右大都尉、左右大当户、左右骨都侯，然后是千夫长、百夫长，十夫长[47]。这个游牧民族，在行进时被组织得像一支军队。一般行进的方向是朝南，这在突厥-蒙古种各民族中已成为习惯；类似的现象在匈奴的后裔、6世纪的突厥人中，以及成吉思汗的蒙古人中都可以看到。

中国人描绘的匈奴肖像上的特征，我们在他们的继承者突厥人和蒙古人身上也可以看到。威格尔概括道：“他们的身材矮而粗壮，头大而圆，阔脸，颧骨高，鼻翼宽，上胡须浓密，而颏下仅有一小撮硬须，长长的耳垂上穿着孔，佩戴着一只耳环。头部除了头顶上留着一束头发外，其余部分都剃光[48]。厚厚的眉毛，杏眼，目光炯炯有神。身穿长齐小腿的、两边开衩的宽松长袍，腰上系有腰带，腰带两端都垂在前面，由于寒冷，袖子在手腕处收紧。一条短毛皮围在肩上，头戴皮帽。鞋是皮制的，宽大的裤子用一条皮带在踝部捆扎紧。弓箭袋系在腰带上，垂在左腿的前面，箭筒也系在腰带上横吊在腰背部，箭头朝着右边。”

上述服装的一些细部，特别是裹齐踝部的裤子，对匈奴人与斯基泰人来说都是共同的。有许多习惯也是相同的：如葬礼上的牺牲。匈奴和斯基泰人都是在酋长（或首领）的墓上，割开其妻子及随从们的喉咙，至于匈奴人，其人数达到上百或者上千。希罗多德（IV.65）记

载，斯基泰人将敌人的头盖骨在沿眉毛平处锯开，在外面用皮套蒙上，里面嵌上金片，作为饮器使用。《前汉书》证实了匈奴人中有同样的习惯。这一习惯特别是从老上单于用月氏王的头盖骨来饮酒的例子中可以看到。确实，匈奴和斯基泰人都是把头看作战利品的。希罗多德（IV.64）曾提到斯基泰人在战利品中展示他们砍下的敌人的头颅以及拴在马缰绳上的头皮，以示夸耀。

在匈奴的后裔，即公元第6世纪的突厥人中，一个战士坟墩上的石头，其数目是与他一生中所杀敌人的数目成比例[49]。这种嗜血性的风俗也同样盛行于印欧种和突厥-蒙古种的游牧民中。斯基泰人用敌人的血洒在插在一个小土堆上的神圣的短弯刀上，以及喝一杯被他杀死的第一个敌人的血[50]。匈奴人在订盟约时，要用人头盖骨制成的容器喝血[51]。在悼念死者时，斯基泰人和匈奴人用小刀把脸划破，“让血和泪一起流出来”。

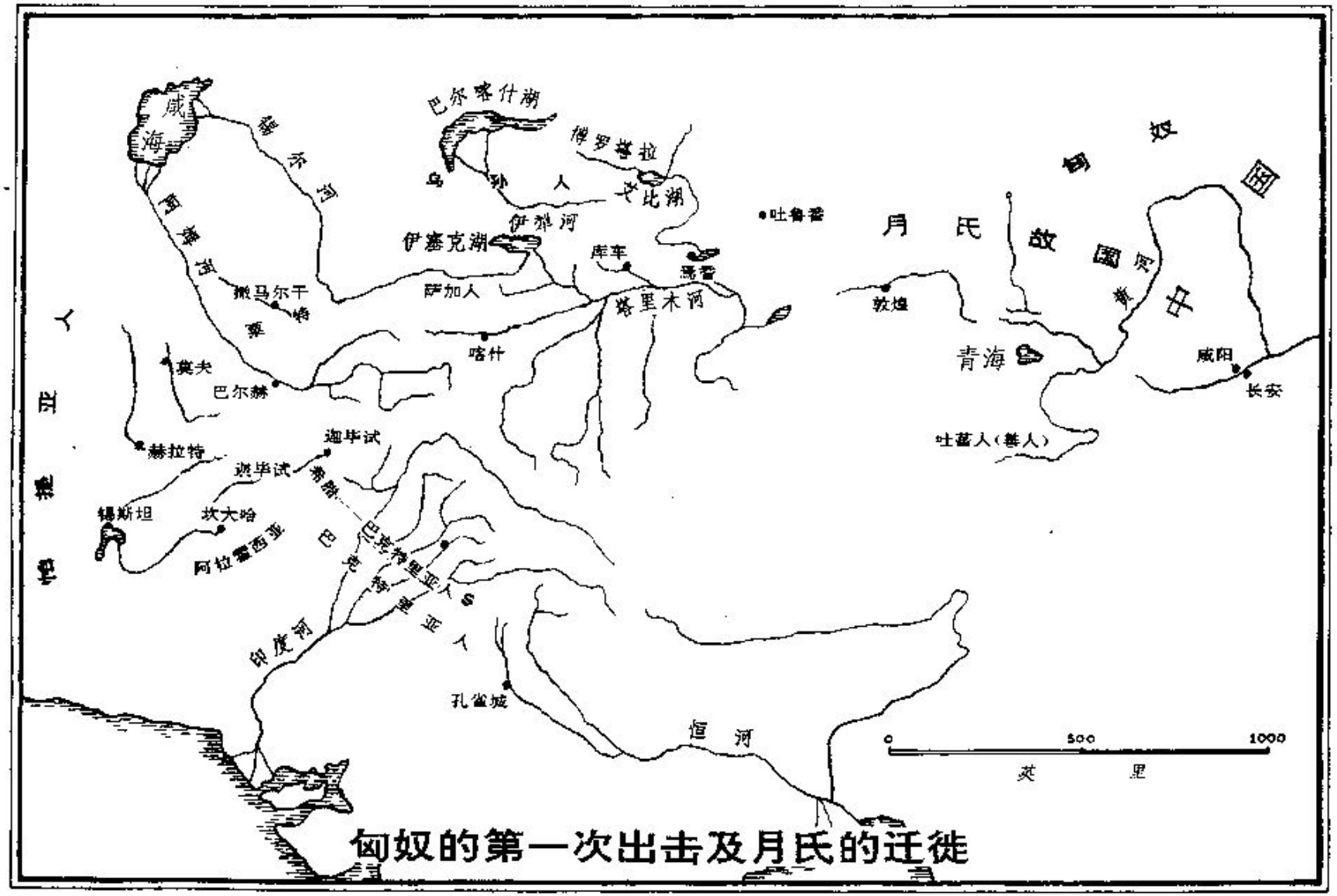

匈奴的第一次出击及月氏的迁徙

像斯基泰人一样，匈奴人基本上是游牧民，他们生活的节奏也是由他们的羊群、马群、牛群和骆驼群而调节。为寻找水源和牧场，他们随牧群而迁徙。他们吃的只是畜肉（这一习惯给更多是以蔬菜为食的中国人很深的印象），衣皮革，被旃裘[52]，住毡帐。他们信奉一种以崇拜天（腾格里）和崇拜某些神山为基础的、含混不清的萨满教。他们的单于或者最高君主，在秋季召集全体匈奴人（这个季节马最壮）课校人畜。所有的中国著作家都把这些野蛮人描述成顽固的掠夺者，他们会出其不意地出现在耕地边缘，侵袭人畜和抢劫财产，然后在任何还击可能来到之前带着战利品溜走[53]。当他们被追赶时，他们的战术是引诱中国军队深入大戈壁滩或是草原荒凉之地，然后在自己不遭埋伏的情况下，以雷雨般的箭惩罚追赶者，直到他们的敌人被拖垮，被饥渴弄得精疲力竭，他们才一举而消灭之。由于他们的骑兵的机动性以及他们的弓箭技术，这些方法相当有效。在从最初的匈奴到成吉思汗时期的所有草原居民中，这些方法都很少变化。对于所有那些由马上弓箭手组成的部落，无论是东方的匈奴人或是西方的斯基泰人，这些方法都是共同的。正如希罗多德所陈述的，斯基泰人对付大流士就是采用同样的策略。大流士及时地意识到这种危险，并且在这种"退出俄罗斯"可能终止灾难的来临之前就撤退了。有多少中国将领后来因为缺乏这种谨慎，他们受到匈奴人佯装逃逸的蒙蔽而进入沙漠荒凉之地，在那儿遭到了屠杀呢？

至于匈奴在突厥-蒙古种各民族中的语言位置，一些作者，如白鸟库吉倾向于把他们归入蒙古种人[54]。相反，伯希和从汉文译本所提供的反复核对的几次巧合中，认为全面来看，这些匈奴人应该属于突厥种，特别是他们的政治领导人。

7．匈奴艺术

匈奴人有富于特征性的艺术，主要是以一些青铜制成的、上面饰有程式化动物纹的带状的或者是其他形态的饰片，马具或装备上的座架、钩和饰钉，或者是以末端刻有牝鹿形状的棍棒为代表。这种艺术常常被称为"鄂尔多斯艺术"。其名来自蒙古种的鄂尔多斯部落，自16世纪以后，该部一直占有从黄河河套到陕北之间的地区，该地区的发现物特别丰富。它是草原风格化动物艺术的一个分支。草原风格化动

物艺术在南俄罗斯带有亚述-伊朗和希腊影响的色彩。在米努辛斯克，草原风格化动物艺术是相当简单的，无论是把它看成这种艺术的最初形式，还是衰亡形式。在鄂尔多斯，草原风格化动物艺术与中国美学发生接触，它与中国艺术互相影响，互相作用。鄂尔多斯艺术特别令人想起米努辛斯克艺术，尽管它是更加富于想象力的，在它的饰片上装饰着马的搏斗图，马或鹿与虎、熊、怪兽搏斗的图案，也有些矛或箭的柄端，在一个圆节疤处用牡鹿和红鹿形象装饰。

据考古学的研究，蒙古和鄂尔多斯地区的匈奴艺术似乎与斯基泰艺术一样的悠久。1933年，瑞典考古学家T. J.阿恩认为，滦平和宣化的鄂尔多斯青铜器可以追溯到公元前第3世纪初期，甚至可以追溯到公元前第4世纪后半期〔55〕。1935年，日本考古学家梅原末治认为，鄂尔多斯艺术对名为"战国时期艺术"的中国风格产生了很深的影响，战国艺术至少是从公元前第5世纪开始繁荣的。梅原末治认为，鄂尔多斯的第一批青铜器始于这一时期〔56〕。最近，瑞典汉学家卡尔格林把战国艺术风格更往前推到公元前650年，由此证明鄂尔多斯艺术形式的草原艺术当时也已经存在了，后来，它给被称为"中周时期"的中国装饰艺术风格带来了变化〔57〕。考古学家们一致同意：鄂尔多斯艺术的影响是引起古代中国青铜器从"中周式"向"战国式"变化的因素之一〔58〕，这一因素是同社会内部演变的规律相合的，并且明显地如这些规律那样是在同一方面起作用的。

匈奴古物的主要遗址分布在从贝加尔湖到河北、山西和陕西的边境地区内。现列举如下：（1）在北方，外贝加尔省的赤塔墓地，据麦哈特确定，属于公元前第3至第2世纪，同时在蒙古高原恰克图北，特罗伊茨科沙夫斯克附近的德瑞斯特斯克墓地，发现了西伯利亚饰片和中国汉代钱币，是公元前118年以后发行的〔59〕。（2）在外蒙古，库仑附近的诺恩乌拉，科兹洛夫使团在此发现了一位匈奴王子的坟墓，墓中有表现草原艺术的青铜器和以同样风格（格立芬正与一只麋搏斗，以猫为图腾的氏族中的一个成员正在捕捉一头牦牛）装饰的、华丽的毛织品，每一主题都是以最好的萨尔马特-阿尔泰的风格进行处理的，还有一块希腊织布上描绘着一个上唇留着胡须的男人，其胡须长度是人体长度的四分之三，无疑是辛梅里安时期博斯普鲁斯的某位艺术家的作品。以上所有古物的年代根据其中公元2年制成的一件中国漆器得以确定〔60〕。离该匈奴王子墓不远，即鄂尔浑河岸上的杜尔

伯斤和伊勒克-埃里克发现的壁画可能属于同一个墓葬群，但它们的年代未能确定，尽管画中鹿的优美姿态似乎又反映出萨尔马特-阿尔泰的影响[61]。（3）在鄂尔多斯，即今绥远、察哈尔和热河三省的残余地区，在许多遗址上都发现了鄂尔多斯青铜器，特别是在热河附近的滦平，多伦西部和张家口北部的哈屯森和贺垅·欧沙，在张家口以南、通往北京途中的宣化，绥远附近的归化城，在陕北和鄂尔多斯边境上的榆林。我们注意到，在宣化所发现的一些古物的年代可以根据其中的一枚中国"刀币"确定，刀币上刻有"t'u"的字样，是战国时期于公元前480—前250年间在中国通用的一种钱币[62]。

总的说来，尽管相当大比例的鄂尔多斯青铜器，即是说内蒙古的匈奴人的青铜器，是与中国的战国时期（公元前5—3世纪）同时代的，然而，在整个汉朝时期（从公元前第2世纪初到公元后第3世纪初），同一艺术继续在内、外蒙古繁荣，这一点已经由下列发现所证实：诺恩乌拉注明年代的部分古物；在鄂尔多斯存在着刻有多头兽图案的大量的青铜饰片，这些饰片可以较准确地断定是属于这一时期；最后是在收藏品中（即塞努斯奇博物馆的收藏，考弗尔德收藏品和卢收藏品），有汉朝艺术家们明显地仿照鄂尔多斯原物复制的、具有匈奴题材的中国青铜钩[63]。在下一个时期，即在中国被称为"六朝"（公元4—5世纪）时期，在某些不断增加的大量动物题材装饰的青铜钩上，鄂尔多斯艺术的影响并未减少，动物形体都是弯曲、互相缠绕在一起的。在同一时期内，同样的草原艺术可以在大入侵时的欧洲的扣子、饰片和马的座架上辨别出来。此外，阿恩提到了直到9世纪仍保留着原草原动物艺术风格特征的西西伯利亚青铜器[64]。同样的艺术也许一直在成吉思汗时期的汪古部（Öngüt）中继续着，在聂思脱里安教所用的小青铜器，即十字架、鸽子、圣灵等物上仍保持着这种艺术，在鄂尔多斯及其毗邻地区的泥土中出土了大量这种青铜器[65]。此外，纯鄂尔多斯式饰片在西夏国中期（公元11—12世纪）还在制造，除非引起沙尔莫尼注意的西夏文字是当时重新刻上去的，或者，除非这些饰片是不作通用的西夏的仿制品[66]。

8．匈奴的首次出击和月氏的迁徙

匈奴作为一支令人畏惧的势力第一次出现在历史上是在公元前第3世纪末，正是此时中国在秦朝（前221—前206年）的统治下完成了国家的统一[67]。秦朝建立者秦始皇（前221—前210年在位）预见到这一危险，与将军蒙恬完成了修建长城的工作。从公元前215年起，长城一直起着保卫中国领土免受匈奴侵犯的作用，约在公元前214年蒙恬把匈奴赶出了今天称之为鄂尔多斯的地区，即黄河河套内的地区。然而，与此同时，匈奴人在头曼单于（死于约前210—209年）的率领下，以攻月氏而开始了他们的扩张，月氏人直到当时一直居住在甘肃西部。在东方，头曼之子、继承者冒顿（约公元前209-前174年在位）打败了满洲边境上的另一支蛮族——东胡。冒顿利用秦亡汉兴（前206—202年）之间爆发的削弱中国势力的内战，于公元前201年入侵中国山西省，围其首府太原。汉朝的建立者高帝[68]奔赴太原，驱赶匈奴，然而反被匈奴围困在平城附近的白登山，即今山西边境的大同地区。后经谈判，方得解围，协议中，汉高祖给予匈奴优惠。把一位中国公主或者是宫女嫁给单于为妻，正如以后的中国诗人们所吟：可怜的“鹧鸪”嫁给了“蒙古的野鸟”。

大约在公元前177或176年，冒顿第一次给甘肃西部的月氏人带来了灾难，他声称已经征服了月氏。冒顿之子，继承者老上单于（约公元前174—161年在位）后来结束了月氏的威胁，用月氏王的头盖骨做了饮器，把月氏人驱逐出甘肃，迫使他们向西迁徙，由此产生了发端于亚洲高原的有史记载的第一次各民族大迁徙[69]。

月氏一名（至少是以这种形式）仅以它的汉文译音而流传下来[70]。然而，许多东方学专家长期倾向于把月氏人与吐火罗人（他们于公元前2世纪从突厥斯坦迁往巴克特里亚，希腊历史学家们从这次迁徙中了解了他们）以及与希腊历史学家们称呼的印度-塞人等同起来。按此分类，吐火罗人与印度-塞人是一个民族在两个时期内采用的两种称呼，人们认为这个民族与斯基泰人有姻亲关系，或者说它属于印欧种人，这一确认主要基于以下事实，即在今甘肃西部的中国境内——按中国史家们的记载，该地区在公元前第2世纪初期已经是月氏人的地盘——地理学家托勒密最迟在公元后2世纪提到了一支塔沟里人（Thagouri）、一座塔沟里峰和一个塔沟拉城镇[71]。此外，斯特拉波提到在从希腊人手中夺取巴克特里亚的诸族中有吐火罗人（Tokharoi）[72]，正好是这时候，中国史家们表明月氏人到达了其

迁徙终点大夏，也就是巴克特里亚的边境。两种发展进程如此一致，似乎形成了强有力的论据，支持那些把中国编年史上的月氏人看成是希腊史家笔下的“吐火罗”、梵文抄本中的“Tukhara”和以后罗马时期的“印度-塞人”[73]的历史学家们。此外，迟至公元第5和第8世纪，塔里木北缘绿洲上的居民仍说印欧语，塔里木北缘如果不是月氏人早些时候的地盘的话（因为这些月氏人被证明是甘肃的土著居民），那么，当时其中部分地盘至少是属于在吐鲁番、焉耆和库车的、与月氏人或多或少有些亲属关系的部落。直到最近，语言学者们还称这些印欧语为吐火罗语，尽管今天他们满足于将这些语言标明为库车语、焉耆语等等。然而，在历史黎明的时期，印欧语部落向远东前进了很大一段路是有可能的。这一假设使人们易于接受，因为西西伯利亚、也许甚至是米努辛斯克地区，似乎在公元纪年以前，已经有与斯基泰-萨尔马特人有亲属关系的各族居住，以及费尔干纳和喀什噶尔一带的天山南北两麓在阿赫门尼德时期就有说东伊朗语的塞人居住。因此，今突厥斯坦的大部分地区就该是布满了印欧种人，喀什噶尔附近的那些印欧种人属东伊朗人，在酒泉的[74]、库车的印欧种人属吐火罗人。月氏人相当于后一种人。

然而，中国历史地理书所提供的早期资料都涉及到“印欧主义”在这些前哨地区所遭到的第一次倒退。这一点我们已经看到，冒顿单于（约前209—前174年在位）率领下的匈奴人严重地挫败了月氏。继任的老上单于（约前174—161年在位）杀月氏王，并让人把他的头盖骨制成一个杯子[75]。他迫使这些月氏人离开甘肃，穿过北部戈壁向西逃亡[76]。其中小部分月氏人，中国人称之为小月氏，在南山南部地区的羌人或吐蕃人中间定居下来，正如两个半世纪以后成书的《前汉书》所记，他们使用羌或吐蕃人的语言[77]。其余的月氏部落，中国人称为大月氏，企图在伊犁河流域和伊塞克湖盆地定居，但很快被乌孙（其音为Oo-Soon）人赶走[78]。中国史家们描写这些乌孙人是蓝眼红须。查尔彭蒂尔把乌孙一名与“阿息”（Asioi）一名联系起来——阿息是萨尔马特人中被称为阿兰人这一支的另一个名字——他认为乌孙人是阿兰人的祖先或亲属[79]。如果这一假设正确的话，那么，在类似月氏和匈奴的压力之下，成群结队地向南俄方向迁移的必定是这些乌孙人，尽管比我们所谈到的时期确实要早一些，但斯基泰人正在不断地被萨尔马特民族所取代。

然而有可能，月氏被匈奴从甘肃逐出之后，他们向西迁徙的浪潮曾冲击着伊犁河附近的乌孙人。乌孙人暂时被新来者征服，但在匈奴的帮助下随即进行了反扑。后来月氏人重新向西进发，来到锡尔河（希腊地理学家们的亚克苏斯河）上游的费尔干纳地方（中国人称大宛），《前汉书》记载他们大约在公元前160年到达该地。在那里，他们处在巴克特里亚的希腊王国边境上，希腊-巴克特里亚王幼克拉蒂斯在巴克特里亚的统治必定已接近了尾声。

9．匈奴首次出击产生的影响和希腊在阿富汗地区统治的崩溃

塔什干、费尔干纳和喀什噶尔这些地区是由中国人称之为“塞人”（古音是Ssek），波斯人和印度人称之为“萨迦”（“Saka”或“Shaka”），希腊人称之为“萨迦伊”（Sakai，“即我们的萨迦人”）的人居住。事实上，他们是“亚洲的斯基泰人”。他们组成了斯基泰-萨尔马特大家族中的一支，即他们是来自西北草原的游牧的伊朗人。由于吕德斯的著作，似乎有理由把塞语归属于他们，奥瑞尔·斯坦因使团在和田〔80〕发现了属于中世纪初期的大量塞语手稿，塞语是一种东伊朗语方言。西迁的月氏对塞人的撞击在塞人中引起了总的反响，导致了他们入侵由亚历山大的继承者、希腊王公们所建立的巴克特里亚王国。根据到W. W.塔恩时代普遍能够接受的理论，在月氏的压力下，塞人越过索格底亚那地区，然后进入了巴克特里亚，在此取代了希腊人。在公元前140—前130年间，游牧部落实际上已经从希腊国王赫利克勒斯手中夺取巴克特里亚，据斯特拉波记述，其中最有名的游牧部落是阿息人、帕夏诺伊人、吐火罗伊人和萨迦劳赖人，他们都是来自锡尔河北岸地区。要准确地识别这些部落，在任何情况下都是困难的。如上所述，查尔彭蒂尔把阿息人（彭沛乌斯·托古斯称为阿息洛伊人）看成是中国史家们曾提到的伊犁河畔的乌孙人〔81〕。萨迦劳赖或萨迦卡伊似乎暗示一支古代塞人部落。至于吐火罗人，根据H. W.贝利所坚持的假设，他们是月氏人最核心的部分〔82〕。

公元前128年，当中国使者张骞访问月氏时，中国史家司马迁提到他们，把他们当作为已经征服和占领索格底亚那地区（指“妫水”以

北，即阿姆河以北）的人。《前汉书》记道，他们已经在该地的监氏城建都。羽田亨认为该城名字在发音上与坎塔（kanda）城一致，kanda是马尔干达（markanda）或撒马尔罕的缩写[83]。《史记》和《前汉书》都还记道，月氏已经臣服大夏（即巴克特里亚），虽然他们似乎没有占领其地，至少在当时还未占领[84]。塔恩怀疑（错误地）被月氏人征服的巴克特里亚君主们可能仍是希腊人，而不是塞人，按此情况，塞人未能把希腊人从巴克特里亚赶跑。许多东方学学者认为，无论如何在其后不久，即大约公元前126年，月氏人不再满足于对巴克特里亚的宗主权，他们越过阿姆河，实实在在地占领了该省。这种观点是以《后汉书》的一段记载为根据的，该书明确记道，月氏人移居大夏，由五位首领或翕掌侯（she-hu即叶护）瓜分了其地。事实上，与这些事件的时间比较接近的《前汉书》在这一点上似乎却不太清楚。它只记道："大夏民（即巴克特里亚人），本无大君长，臣民往往置小长，民弱畏战（当时这些人不可能还是粗暴的希腊冒险家们，而只能是某种蛮族），月氏徙来，皆畜臣之。"[85]此文的意思含混不清，模棱两可。但有另一本不含糊的史书，即《后汉书》，它记道，公元84年，中国将军班超曾请求月氏王规劝索格底亚那地区王（康居王）[86]。这意味着在当时索格底亚那地区与月氏国是完全区别开的，因此必须在索格底亚那以外的其他地方去寻找月氏人，很可能往南朝着巴克特里亚。在阿姆河北岸稍稍逗留之后，他们渡过河，取代了巴克特里亚的塞人。据塔恩（他的观点我们不能接受），他们几乎是直接从希腊人手中夺取了巴克特里亚[87]。无论如何，月氏人的迁徙是各族大混乱和横扫东伊朗的游牧民浪潮的标志。在南方，塞人受到月氏人在后面的攻击，占领了德兰吉亚那（即锡斯坦）和阿拉霍希亚（即坎大哈）。这一占领是永久性的，因为，从此以后，这些地区成了"塞人的地区"，按伊朗语名称是"萨迦斯坦纳"，近代波斯语称之为"锡斯坦"。

所有这些游牧部落从锡斯坦猛扑向帕提亚帝国，几乎摧毁了它。帕提亚国王弗拉亚特斯二世在米底受到叙利亚国王安提珂七世的威胁，他企图进行塞硫古王朝式的再征服（公元前129年），这种轻率的举动引起一些野蛮人前来救援。这些野蛮人来了，但是不久就倒戈，弗拉亚特斯兵败被杀（公元前128年或127年）。据彭沛乌斯·托古斯说，帕提亚新王阿特班努斯二世于公元前124或123年在对吐火罗

人进行反攻中受重伤。这似乎可以证明，中国史上的月氏——如果像推测的那样，就是希腊史上的吐火罗人的话——从那时起就一直定居在巴克特里亚，后来他们使巴克特里亚成了“吐火罗斯坦”。帕提亚王密特里达提二世（前123-88年）继位，他确实阻止了游牧部落对帕提亚的入侵，甚至将他的宗主权强加于在锡斯坦的塞人。然而，在公元前77年，萨迦劳赖人在伊朗已经十分强大，他们自己挑选了他们的保护者阿尔萨息家族的辛剌特拉克斯或称沙拉特洛伊克斯，把他拥上帕提亚王位，后来辛剌特拉克斯企图反对他们，被他们乱箭射死（大约公元前70年）。

这些地区的塞人和月氏人以后的命运构成了伊朗和印度历史的一部分。在此回忆以下事实就足够了。塞人从锡斯坦和坎大哈扩张至喀布尔和旁遮普；然后，当这些地区被月氏人占领时，他们又扩张到马尔瓦和吉莱特，在那里，塞人的总督维持统治直到公元第4世纪。至于巴克特里亚的月氏人，中国史表明他们在公元1世纪建立了大贵霜王朝。[88]《前汉书》说，这些贵霜人是大约在公元前128年瓜分巴克特里亚的五部落中的一部。

《后汉书》记载了贵霜人的首领邱就却[89]（古钱币上是kujula kadphises）如何降服其余的月氏部落，由此建立起贵霜帝国的，希腊人和罗马人是在印度-塞人帝国的名称下知道该国的。贵霜皇帝：库久拉·卡德菲斯或称卡德菲斯一世（公元30年至91年或92年）；维马·卡德菲斯或卡德菲斯二世（92年至大约132年间）[90]；迦腻色迦（大约144年至172年间）；胡韦斯迦（大约172年至217年）和韦苏特婆（大约217年至244年）[91]。他们将其统治从喀布尔扩张到北印度的部分地区[92]（旁遮普和马图拉[93]）。迦腻色迦在佛教向中亚传播过程中所起到的巨大作用也为人所知。此处提及此事的目的是要表明匈奴首次出击给亚洲的命运带来的巨大影响。匈奴在把月氏逐出甘肃的过程中，引起了一连串的反应，这些反应在远至西亚和印度都能被感受到。阿富汗地区丧失了希腊化特征，亚历山大远征在这些地区所留下的最后的遗迹被消除了；帕提亚的伊朗暂时承受了震动；从甘肃被赶走的部落已经在喀布尔和印度西北部建立起一个意想不到的帝国。同样的进程继续贯穿于我们现在所研究的历史。在草原一端发生的一个轻微的搏动，不可避免地在这条巨大的迁徙地带的每一个角落都产生了一连串意想不到的后果。

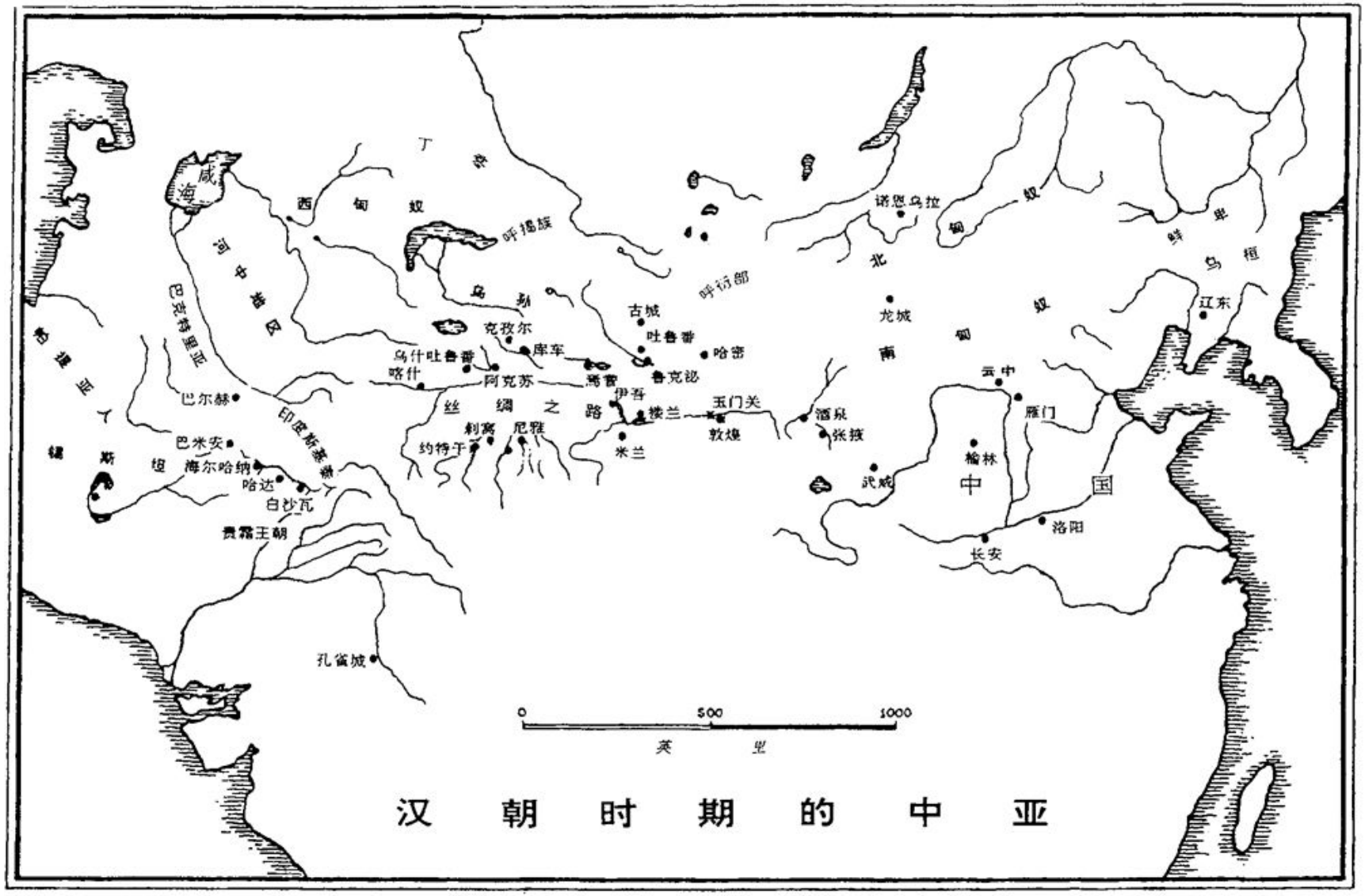
咸海
西
匈
奴
丁
零
呼揭族
乌
孙
河中地区
巴克特里亚
希腊亚
塞
琉
斯
巴尔赫
巴米安
海尔哈纳
哈达
白沙瓦
贵霜王朝
印度斯基斯坦
孔雀城
克孜尔
库车
乌什吐鲁番
喀什
阿克苏
于
丝
绸
之
路
利奇
尼雅
约特干
古城
吐鲁番
哈密
鲁克沁
焉耆
伊吾
楼兰
米兰
玉门关
敦煌
呼衍部
诺恩乌拉
北
匈
奴
龙城
南
匈
奴
酒泉
张掖
武威
云中
雁门
榆林
中
国
洛阳
长安
辽东
鲜卑
乌桓
0
500
1000
英
里

汉朝时期的中亚

10．匈奴与西汉的冲突和西匈奴的分裂

月氏的西迁增强了匈奴的重要性。从此，他们控制了东戈壁的南北两面：在外蒙古地区，单于在鄂尔浑河地区，即后来被称为哈拉和林的附近建起一座单于庭帐。在内蒙古地区，他们是在万里长城的脚下[〔94〕]。现在他们的骑兵已经敢攻入中国境内。公元前167年，他们进入陕西，直至彭阳[〔95〕]（中国都城长安以西），放火烧了这里的一座皇宫。公元前158年，他们返回渭河以北，直接威胁着长安。公元前142年，他们进攻山西北部大同附近雁门方向的长城。在汉武帝（前140—前87年在位）登基时，中国边境各处正受到他们的威胁[〔96〕]。

当时，亚洲大陆的帝国是属于匈奴的。其单于的主要驻地（就游牧民有一固定驻地而言）或者至少是他的一个夏季大本营，是在上面提到过的鄂尔浑河河源处。被中国人称为"龙庭"的另一个中心地被认为是在更南面的戈壁滩上，靠近翁金河下游地区。武帝拟定了一个计划要把他们赶回老巢去。在行动之前，他设法与当时定居在索格底亚那的月氏人联合，企图从后方进攻匈奴。抱此目的，他派使者张骞出使月氏。张骞于公元前138年离开中国，几乎立刻就被匈奴俘虏，匈奴将他送往军臣单于处[〔97〕]。他在那里被迫呆了10年之久。最后，他逃到费尔干纳（大宛）王那里，并由此到达索格底亚那（康居）。但是，月氏人满足了新占领的、地域，对戈壁地区的事情不再感兴趣。张骞只好重返归途。他再次成了匈奴的俘虏，匈奴拘留他一年多，最后，他于公元前126年回到了中国[〔98〕]（公元前115年，张骞被派往伊犁地区的乌孙，由于乌孙人不敢与匈奴开战，张骞几乎没有收获）。

由于月氏人拒绝给予汉武帝希望得到的对匈奴的牵制，汉武帝在无援的情况下开始了对匈奴的战争。当时匈奴正在今北京方向发起习惯性的袭击（前129年）。中国将军卫青从山西北部地区出发，穿过戈壁，远征至翁金河畔的龙庭，把匈奴赶跑。公元前127年，中国在鄂尔多斯和阿拉善之间、地处黄河岸边的朔方进行了军屯，以保卫河套地区。公元前124年，匈奴侵入朔方边境，卫青把他们赶跑。公元前121年，卫青的外甥、年轻的英雄霍去病，率领1万骑兵把匈奴从原月氏人和乌孙人占领的、离今凉州、甘州和瓜州不远的甘肃部分地区

赶走。占据着这些地区的两支匈奴小部落（甘州附近的浑邪部和凉州附近的休屠部），不再臣事单于，归附汉朝，作为汉朝的盟邦被安顿在南山以北[〔99〕]。公元前120年，在鄂尔多斯形成了一个坚实的中国移民区。公元前119年，卫青和霍去病——前者从山西北部的库库河屯地区出发，后者从北京西北、今宣化附近的上谷出发——横穿戈壁，而至今外蒙古，来到匈奴帝国的中心。正像阿尔伯特·赫尔曼推测的那样，卫青似乎还远至翁金河下游。他出其不意地袭击了伊稚斜单于，迫使他在猛烈的南风中逃遁，风沙吹打着匈奴人的脸孔。卫青消灭或俘虏1.9万人。霍去病进行了一次更大胆的远征，深入外蒙古约600英里，一直到达土拉河上游和鄂尔浑河上游。他俘虏匈奴头目80余人，并在其境内的山头上举行了庄严的祭神典礼。霍去病回国后不久，于公元前117年去世。在咸阳（陕西）有这位伟大的骠骑将军的坟墓，墓上塑着雄伟有力的高浮雕雕塑，描绘一匹马踩着一个野蛮人。[〔100〕]

匈奴一经被赶回外蒙古，汉武帝就于公元前127-前111年间，着手在甘肃建立了一系列郡和军府，以防匈奴卷土重来。从兰州延伸到玉门关，有武威郡（凉州附近）、张掖郡（甘州附近）、酒泉郡（肃州附近）和敦煌郡，可以观月氏故地动静和保证丝路的畅通。[〔101〕]公元前108年，中国将军赵破奴向西北更远地区进军，直至罗布泊地区的楼兰国和今吐鲁番地区的车师国。他监禁楼兰王，并打败车师王[〔102〕]。几年之后，中国与费尔干纳（中文称大宛）建立了商业关系，当时费尔干纳无疑是居住着东伊朗人和塞人，他们为中国提供产于河中地区的优良马种。大约在公元前105年，由于不满中国的这种索求，费尔干纳人暗杀了中国使者。公元前102年，中国将军李广利进行了一次空前大胆的行军，率兵6万，从敦煌出发，直奔费尔干纳。当他抵达费尔干纳时，只剩下3万人。他采取引水改道的方法降服该国的都城——可能是苏对沙那，即今乌拉秋别——直到他获得3千匹马作为贡赋后才退兵。[〔103〕]

与此同时，北方的匈奴并未偃旗息鼓，武帝统治末期是以类似于瓦鲁斯（Varus）之难[〔104〕]的一次灾难为标志的，尽管远远不如瓦鲁斯之难那么严重。一位名叫李陵的中国年轻军官计划对外蒙古发动一次远征。他随身带领5千步兵从额济纳河北部支流上的居延出发。朝正北向翁金河方向行军30天，在到达浚稽山——无疑地是在称为吐帕施山附近的某地——之后，他发现自己已处于8万匈奴的包围之中，匈

奴中的马上弓箭手们开始驱逐这支小小的队伍。李陵朝中国边境方向撤退，游牧骑兵紧追不舍。“一日，五十万矢皆尽。即弃车去，士尚余三千余人，徒斩车辐而持之，军吏持尺刀”。然而，撤退的军团来到离中国边境30英里内的地方，悲剧发生了。“单于遮其后乘隅下垒石。士卒多死，不得行。”时至黑夜，李陵企图在黑暗笼罩下偷袭匈奴中心地，杀单于，但他失败了。只有各自逃命。仅有400人突围生还，其余的人，包括李陵在内，都成了俘虏。武帝闻之，勃然大怒。史学家司马迁曾企图为勇敢的李陵挽回名声而受到残酷的刑罚。“李陵之难”使汉朝中国在一段时期内放弃了在外蒙古进行反攻的政策。但是，这次灾难并未危及甘肃边境[105]，因为受它拖累的不过是一支分遣队。

从这一时期起，匈奴的古物都是在外贝加尔省发现的。如上所述，有最近在特罗伊茨科沙夫斯克附近发现的德瑞斯特斯克墓地，墓中的西伯利亚青铜饰片可以由自公元前118年以后发行的一些中国钱币确定其年代，而赤塔墓地的发现，据麦哈特确定，属于公元前第2至第1世纪。外贝加尔省成了匈奴的物资供应地，当游牧民们在秋季开始进攻鄂尔多斯环状地区时，就从这里提取补给。

在以后的一个时期里，匈奴和中国在长城脚下或是在蒙古地区都没有发生过公开的冲突，彼此为争夺塔里木北缘诸绿洲，也就是说为控制丝绸之路展开了斗争。公元前77年，罗布泊的楼兰王被杀，楼兰国与匈奴联合，起来反对中国的宗主权，中国在该地区的伊循屯民。在汉宣帝的统治下（公元前73—前49年），中国在塔里木盆地的扩张取得了决定性的进展。汉宣帝宣称：“汉家自有制度，本以霸王道杂之”[106]。公元前71年，中国校尉常惠去帮助伊犁河流域的乌孙对付匈奴。公元前67年，吐鲁番国（车师）加入了匈奴的追随者之列，被中国将军郑吉降服。公元前65年，另一位中国将军冯奉世推翻了叶儿羌王的统治，使该绿洲成为中国的属土。次年（前64年），事实上吐鲁番国在中国驻军撤离后立刻倒向匈奴，但是，在公元前60年，郑吉又重新占领其国。郑吉在焉耆南的渠犁建立了一个重要的军营之后，他本人作为塔里木的保护者驻扎在焉耆和库车之间的乌垒，从他那里监视着整个塔里木地区。

于是，中国从匈奴手中夺取了对丝绸之路的控制权。匈奴人本该进行一些徒劳的抵抗，但由于从公元前60年起他们就被一系列内战削

弱的事实，他们没有进行抵抗。匈奴的两位野心家，呼韩邪和郅支，都要求得到单于称号。公元前51年，呼韩邪亲自到长安宫廷表示归顺，企图得到宣帝的支持。从公元前49年起，由于中国的保护，他战胜了对手，于公元前43年以胜利者的姿态在其家族的鄂尔浑河营地住定下来。公元前33年，这位驯服的匈奴人到长安觐见天子，得到了当时所有蛮族垂涎的最高报酬：与中国公主联姻。

被打败的郅支，把蒙古故地留给了那位依附中国的呼韩邪，向西到今天俄属突厥斯坦去碰碰自己的运气（公元前44年）。途中他打败了伊犁河畔的乌孙人，把额敏河畔的呼揭人和咸海草原上的坚昆人纳入他的统治之下，使他们成为他的盟邦，他甚至侵犯曾经轻率地帮助过他的索格底亚那人（康居人），他在楚河和怛逻斯河畔的草原上扎营。这是西方大匈奴帝国的一个胚芽。但是中国人没有给他巩固地位的时间，因为在公元前36年，中国副校尉陈汤在一次异常大胆的袭击中直抵楚河畔，袭击郅支，并砍掉他的头（前36—前35年）。在这一突然的戏剧性事件之后，跟随郅支迁到咸海边的这些匈奴人消失了。西部的这些匈奴人没有记下自己的历史，因为他们缺乏与可以把他们的情况保留下来的任何文明大国的接触，如中国记下了东匈奴人的历史。直到公元第4世纪末，约370—375年间，当他们的后裔渡过伏尔加河和顿河入侵欧洲时，这些匈奴人以及他们的首领巴拉米尔和阿提拉才再现于古典历史上。

11．后汉（东汉）时期中国与匈奴的斗争；南匈奴的分裂

西匈奴的出走和东匈奴被排挤出塔里木盆地的事务确保了中国对中亚的霸权。然而，这一形势因以西汉覆灭为标志的中国内战（公元8-25年）而被破坏了。匈奴单于利用这些内战夺取了对吐鲁番国的保护权（公元10年），并袭击中国边境。科兹洛夫使团在库伦附近的诺恩乌拉发现了属于该时期的一个匈奴首领的坟墓，〔107〕使我们可以目睹匈奴文化，其中有绣着程式化动物图案的织品，它们展示了西伯利亚-萨尔马特草原艺术和阿尔泰艺术特征；同样也有来自中国和希

腊-罗马化的克里米亚的外来物，即一件属于公元2年制造的中国漆器和来源于辛梅里安人的博斯普鲁斯国的一块希腊式织品。[108]

当第二个汉朝，即后汉，在中国王位上登极时（公元25年），中国对塔里木地区的保护关系还需要重新恢复。中国十分幸运，此时匈奴内部产生了分裂。公元48年，南方的8个匈奴部落在首领比的率领下起来反对蒲奴单于，并归附中国。光武帝把他们作为盟邦安置在内蒙古，在戈壁南部边境，以及山西与甘肃的边境上。于是，南匈奴国建立起来，只要汉朝保持强盛，他们就继续是汉朝可信赖的支持者，直到第4世纪汉朝衰落时，他们成了汉朝的摧毁者。这一故事与那些住在罗马帝国郊区、并成为帝国联邦的日耳曼民族中所发生的许多故事相似。

此时，中国惟一的敌人是在外蒙古鄂尔浑河畔的原匈奴王国所在地的北匈奴。大约公元49年，抱着从侧面攻击北匈奴的目的，中国辽东太守祭彤怂恿靠近匈奴的两个部落反对他们，这两个部落是在满洲辽河上游流域的乌桓部落和鲜卑人部落，鲜卑部很可能属于蒙古种，他们在更北方的大兴安岭和嫩江河畔过着游牧生活。由于南匈奴的脱离和乌桓、鲜卑的侧击，北匈奴遭到削弱，不再成为中国的严重威胁。

12．丝绸之路

中国由于成功地恢复了对塔里木绿洲的保护关系而受益。正如我们已经看到的那样，这些绿洲沿着塔里木盆地的南、北两缘形成了两条弧。北面的绿洲有吐鲁番（当时中国人称为车师）、喀拉沙尔（焉耆）、库车、阿克苏（姑墨）、乌什·吐鲁番（温宿）和喀什（疏附）。在南面有罗布泊旁边的楼兰、于阗（和田）和叶尔羌（莎车）[109]。在公元第7世纪，在焉耆和库车，无疑地还有喀什仍然是说印欧语方言，这使人产生了以下推测，即塔里木盆地的居民至少有一部分必定是属印欧家族的。库车语，按其第7世纪的形式，显示出与印度-伊朗语、赫梯语、亚美尼亚语和斯拉夫语类同。尽管还未能确定（这一点得到了德国西格和西格林学派的赞同）吐火罗语一名是否适用于库车方言和喀什方言，但是，它们属印欧语系是无可争辩的[110]。没有理由假设中世纪初期曾发生过印欧人对塔里木的任何入侵。因

此合乎逻辑的假设是一支古印欧居民就生活在塔里木，无疑与斯基泰-萨尔马特人穿过西西伯利亚抵达叶尼塞河上游的扩张同时，与塞人向喀什和费尔干纳之间的天山南、北两麓的扩张同时。除了西部的喀什噶尔的东伊朗语和北部的库车语所提供的语言学上的证据外，人类学家们引用了中国史学家们提供的证据，即对库车西北、伊犁河畔的乌孙人"红发蓝眼"的陈述。

塔里木盆地上的这些小王国在经济上具有相当大的重要性，因为联系中国与印伊世界和希腊世界之间的伟大商路——丝绸之路——穿过这些绿洲[111]。地理学家托勒密已经证实了这条路的存在。托勒密引用其前辈提尔的马里努斯的记载，他陈述道：在公元第1世纪（我们现在正叙述到这一时期），一位名叫马厄斯·梯梯安洛斯的马其顿商人派他的代理人去勘察此路及其主要路标。丝绸之路是从罗马帝国叙利亚行省的首府安条克城开始，在海俄拉城（即门比杰）渡过幼发拉底河，进入帕提亚帝国，然后经过埃克巴坦那（哈马丹）、今德黑兰附的剌夷（或雷伊）、赫卡托姆皮洛斯（和棣城）[112]和莫夫，进入巴克特拉（巴尔赫），巴尔赫城在这一时期属于印度-塞人，很可能是属于中国人说的月氏，或印度人说的吐火罗人，从此，丝绸之路进入了帕米尔山区。托勒密记载道，在帕米尔山区的一个山谷中，即在拘谜陀山脚，有一石塔，地中海东岸各地来的商队与赛里斯商队（带着丝绸）彼此在塔附近交换商品。阿尔伯特·赫尔曼将塔的位置定在阿赖山与外阿赖山的纵向山脉之间，在克孜尔河流经的帕米尔山谷中，克孜尔河是从阿姆河上游流向喀什谷地的。哈辛曾在这些地区旅行过，他认为，正像较早时期推测的那样，这一石塔应该在瓦罕（小帕米尔山）与叶尔羌河河源之间、明铁盖达坂之北，即今天塔什库尔干附近去寻找。

在喀什，丝绸之路分成两道。北道到库车，据阿尔伯特·赫尔曼记述，库车是亚历山大时期的地理学家们笔下的伊塞顿·斯基卡，再到喀拉沙尔（他们称达蒙纳），再到罗布泊的楼兰（他们称伊塞顿·塞里卡Issedon Serica），最后到达敦煌以西的玉门关（他们称达克沙塔）。我们已提到过南道，从喀什起，过叶儿羌、于阗、尼雅和楼兰国内的最后一座城市米兰[113]到罗布泊。两条道又在敦煌（希腊-罗马地理学家认为是塞洛亚那）重新会合。然后丝绸之路进入中国本土，经酒泉（希腊地理学家们称为的德罗萨克？）和张掖，最后达到长安（西

安）和洛阳（河南），长安常被认为是托勒密所记的大城市塞拉（Sera），洛阳他另有称谓（Saraga或Thinae）。

13．班超对塔里木盆地的征服

无论对这些希腊文地名及汉文地名之间所作的鉴定的正确性如何，可以肯定的是，自从这条一端是罗马和帕提亚帝国，另一端是汉帝国的、横跨亚洲大陆的丝绸之路开通起，沿塔里木南北两缘绿洲上排列的印欧诸小国就开始有了相当大的商业重要性。事实上，匈奴与中国人为控制这些国家而互相争夺，前者从这些王国以北的阿尔泰山高地窥视塔里木，后者从这些王国以东的敦煌地区边境控制着出口点。

东汉对塔里木盆地的征服——或者是再征服——是在明帝（58—75年）、章帝（76—88年）、和帝（89—105年）在位时有步骤地进行着的一项事业。对此事业的功绩应归于几位伟大的战士。公元73年，中国将领耿秉（骠骑将军）和窦固发动了对北匈奴的初征，北匈奴在汉军到达之前就逃走了〔114〕窦固的副将、中国出现过的最杰出的首领之一，“司马”或称骑都尉班超受命进攻在巴里坤的一支匈奴部落呼衍部，班超打败其部后，“多斩首虏而还”。〔115〕同年（即73年），中国在伊吾屯兵，沙畹认定伊吾是哈密，而阿尔伯特·赫尔曼认为伊吾地处罗布泊以北，在楼兰和今营盘之间。〔116〕74年，耿秉和窦固出发进攻吐鲁番地区，当时该地分为两个小国，由同一个王朝的成员们统治着：吐鲁番周围的南车师和在天山北麓接近古城的北车师。耿秉通过大胆的行军，首先进攻较远的古城车师，其王安得在汉军发动猛攻之前投降：“他出城，脱帽，抱住耿秉的马蹄，表示归附。”〔117〕吐鲁番王安得之子受其父的影响也投降了。两支中国驻军分别留在北部车师（古城）和吐鲁番的鲁克沁〔118〕。与此同时，班超的看法是“不入虎穴、焉得虎子”，他派出一支带有侦察员的小分队进入地处楼兰和罗布泊西南的鄯善国，他施展一计谋而得知鄯善国王正在与一位匈奴使者密谋反对中国。夜幕降临时，他召集部下开会。照例他应该征求派给他的中国文官的意见，但是，他谨慎地没有这样做，他说：“吉凶决於今日。从事文俗吏，闻此必恐而谋泄，死无所名，非壮士也！”在沉寂的夜晚，班超率小队人马放火烧了匈奴使者们

住的小屋，进而还以喊叫声和锣鼓声恐吓附近的人，然后他们把这些野蛮人或者是烧死、或者是砍头。事后，班超召见鄯善王，把匈奴使者的头拿给他看。这位已经处于叛逆边沿的鄯善王，战战兢兢地又恢复了对中国的臣属地位[119]。接着班超把注意力转到喀什噶尔的事务上。

在中国和匈奴都未干涉塔里木盆地上诸印欧小王国的事务期间，这些国家互相争吵不休。中国人称之为"贤"的叶儿羌王（公元33—61年），由于征服库车（46年）、费尔干纳和于阗，暂时获得了该地区的霸权，但他在一次大叛乱中去世。[120]当于阗王在公元61年推翻贤时，库车接受了匈奴的保护。塔里木南部的霸权转入中国名为"广德"的这位于阗王手中，他成了叶儿羌的主人。在北方，控制权落到中国名为"建"的库车王手中，建在保护者匈奴人的支持下于73年夺取喀什[121]。在这关键时刻，汉明帝任命处理该地区事务的班超到达喀什噶尔。他先到于阗，于阗王广德[122]因最近取得的胜利冲昏头脑，偏向于听从匈奴的指挥，对班超十分冷淡。班超随即亲手砍下作为于阗王首要顾问的一位巫师的头。于阗王惊恐万状，重新归附汉朝，并杀匈奴使者以示忠诚。然后，班超前往喀什。库车王建是匈奴的属从，他已经征服喀什并且派他的亲信，一位库车人登上喀什王位。班超不畏艰险（他只带很少几个人）捉住这位库车王，废黜了他，恢复了原喀什噶尔王朝，以一位汉文译名为"忠"的人为王[123]（公元74年）。

公元75年，明帝死前不久，在匈奴的支持下，塔里木爆发了一次反对中国保护权的大叛乱。焉耆王暗杀了中国都护陈睦。库车和阿克苏人开始包围在喀什的班超，被围一年多后，这位英雄开始反攻。与此同时，匈奴侵扰北车师（古城）王国，杀中国的封臣——北车师藩王安得，包围了中国的戊校尉耿恭在一个地区的堡垒。耿恭像他的同事班超一样，奋起英勇抵抗。在没有供给的情况下，被迫把他们装备上的皮带煮熟为食。他同与他呆在一起的一小部分人一直坚持到最后。[124]然而，新皇帝汉章帝的朝廷命令班超和耿恭撤离塔里木盆地，因为这些不断的叛乱和维持中亚保护关系所需要的代价使朝廷灰心丧气。但是，班超意识到，这种撤退就是把该地区拱手交给匈奴。在撤回途中，他一到于阗就改变了主意，他违抗已经接到的朝廷命令，重返喀什。在他离开的短暂期间，喀什自然已落入库车人手中，

也就是说，落入了匈奴一派的人手中。班超把库车集团的头目们斩首之后，恢复了他在喀什的住所，并决定不再离开。更有利的是，在78年，由于得到在喀什和于阗召集的或者是在远至粟特地区征募的辅助军的补充，班超夺取了阿克苏和吐鲁番，“斩首七百级”。[125] 与此同时，中国在甘肃的驻军从匈奴手中重新夺取了吐鲁番的车师王国，斩首3800人，获取牲畜37000头。北面的蛮族惊恐四逃。[126] 在班超和耿恭这些对手面前，匈奴算是碰到了他们的师傅。

班超在呈报给皇帝的奏章中，通过列举自己在西域的经验极力说服胆小的朝廷。他陈述道，那些被文人学士们谴责为无用的边区战争，实际上是最现实的防卫措施，很可能使中国领土免受匈奴人定期性的入侵，“取（中亚）三十六国，号为断匈奴右臂”。至于他采用的方法，可以简括为一个著名的公式：“以夷制夷”。确实，由于他用每一块新征服的绿洲为他提供的小分队来对付那些还处于叛乱中的绿洲，他完成了对塔里木盆地的征服。真正的中国人不过是一小伙冒险家或充军者，他们是为了在边疆多事的生活中获得新荣誉而来的。他们靠该地区的给养生活，他们保卫这一地区，以免匈奴游牧部落再来。班超解释说：“臣见莎车（叶儿羌）、疏勒（喀什）田地肥广，草牧饶衍、兵可不费中国而粮食自足”[127]。这位与达西亚的征服者图拉真同时代的人也具有图拉真的军事观点。

主要目的是把匈奴人赶回外蒙古地区，让他们远离他们获取食物和财富的丝绸之路。班超胸怀此大略，粉碎了在喀什（80年、87年）和叶儿羌（88年）发生的新叛乱，并使伊犁河畔的乌孙人成了他的盟友。班超从他派出的探子们那里获得情报，以及他对蛮族心理了如指掌，每次他总是大胆地、出其不意地打击敌人，在喀什，受他保护的傀儡王忠，于84年伙同莎车人、粟特人（索格底亚那人）和月氏人（或称印度塞人）一起叛乱。喀什王忠在被班超从喀什赶跑之后，于公元87年佯装自愿归附班超，并要求班超接见，在接见时，他随身带来了一支强悍的骑兵，用意是企图发起突然攻击。班超假装不知并相信拜访者的诚意，设宴款待。然而，当“酒一巡之后”，他捉住其王并砍下他的头。与此同时，中国军队从隐蔽处出来，猛扑向敌人，并把他们全部杀掉。[128] 公元88年，班超在攻莎车之前，只有一小支军队（汉军与于阗的援军一样多）去出击已经得到库车及邻近城市来

的、大约有5万援军支持的居民们。在夜间，班超佯装撤退，后来又急行军返回来猛攻该城，杀5千人，迫使城民投降。[129]

现在，只有库车和焉耆还处于叛乱之中，这些地区正在四处收罗反中国的盟友，从蒙古种的匈奴人到月氏人或称印度-塞人。印度-塞人国王——也就是统治着阿富汗地区和北印度的强大的贵霜王朝的皇帝，可能当时是卡德菲斯一世——未能与中国公主联姻，心怀不满，于公元90年，向帕米尔山区东北部派出一支远征队去协助库车反对班超。班超阻截了该军与库车人（他们可能为这支援军储备食物）之间的一切通道后就消失了。这些印度-塞人在没有给养的情况下，在喀什噶尔无边无际的许多小路中间冒险行进，未遭惨败地得以撤退已是值得庆幸的了。库车朝廷，在这次几乎酿成灾难的经历之后聪明起来，于公元90年重新与中国建立起友好的关系[130]（这是月氏人中的传统政策）。

在北方的蒙古，窦宪和耿秉将军取得了对北匈奴的伟大胜利（89—90年）。北车师和南车师（古城和吐鲁番）的两位国王立即恢复了他们与汉朝的联系。公元91年，中国将军耿夔使匈奴再次遭到决定性的失败。他进军至外蒙古，很可能达到鄂尔浑河，俘虏了单于的母亲及其家庭的全体成员，立单于的弟弟於除鞬为继承人。93年，当新单于反叛中国时，中国派遣一支来自满洲边境的蒙古族部落鲜卑人对付他，他们打败并杀死新单于，北匈奴再也没有从这次灾难中完全恢复过来。

于是，在失去了匈奴和印度-塞人两方面的援助之后，塔里木北缘四个反叛国中的三个——库车、阿克苏和吐鲁番——向班超投降（91年）。这位中国的胜利者接受了朝廷赐予的“都护”称号，实际上是中亚的总督。他在库车附近的一个小城乾城建立住所，而另一位中国将军住在喀什。只有焉耆还未被征服。公元94年，班超率领来自库车和鄯善（罗布泊地区）的辅助军向焉耆进军。焉耆居民徒劳地毁掉了架在裕勒都斯河上的桥。班超趟过深齐腰部的河水，进入焉耆城前面的沼泽地。一些居民渡过博斯腾湖逃跑，但焉耆王被迫投降。班超为了报仇，就在19年前陈睦被害的地方砍下他的头。班超“因纵兵钞掠，斩首五千级，获生口万五千人，马畜牛羊三十余万头”。[131]塔里木盆地全境至此全部征服。班超于97年命令其副将甘英出发，穿过安息——即过阿尔萨息朝的帕提亚帝国——去大秦，即中国对罗马帝国的

称呼。但是，甘英被帕提亚人的谎言吓住，没有越过帕提亚人的领地，大概没有达到罗马的边境就回来了。[132]

班超于102年告老回国，同年去世。他的后继者们未能仿效他的灵活而现实的土著政策，塔里木地区在106和107年爆发了大叛乱。中国将军梁慬在库车被当地居民包围。[133]他在一次大胜仗之后解围，但是，汉朝廷因这些连续不断的叛乱丧失了信心，于107年召回了在塔里木的全体驻军，甚至包括在鲁克沁和伊吾的驻军。次年，羌人（或称吐蕃人）攻打甘肃的中国据点，有截断通往敦煌之路的危险，吐蕃人当时还是一个完全处于野蛮状态的民族，他们在青海以西和以南地区过着游牧生活。梁慬以几次激战为代价把他们阻住（108年）。最后，内蒙古的南匈奴于109年对中国边界发起进攻。中国度辽将军耿夔鼓动一些鲜卑部落反对他们。然而，南匈奴一直骚扰着山西北部，直到梁慬于110年迫使他们讲和。

总的说来，在119年当中国重建工作开始时，她在保卫自己的边界中面临着许多困难。重建了伊吾（哈密或罗布泊？）的移民军团；鄯善和吐鲁番王再次归附。但其后不久，北匈奴单于和古城车师出其不意地杀了伊吾驻军。最后，班超的儿子班勇恢复了其父所取得的一切成就。他于123年在吐鲁番附近的鲁克沁重新屯兵；124年，他费力地支持鄯善王对中国的效忠。被吓倒的库车王和阿克苏王开始归附中国，并派一支军队给班勇，任其调遣，班勇用这支军队把匈奴匪帮赶出了吐鲁番。126年，他甚至在短时期内臣服了生活在巴里坤湖东北地区的北匈奴的呼衍部，并赶走企图插手的北匈奴的主力部队。[134]127年，中国人进入焉耆，从而完成了对塔里木盆地的再征服。130年，喀什王的儿子和一位来自费尔干纳王的使者一起到达东汉都城洛阳，觐见汉顺帝。

在以后的若干年中，除了南匈奴的左支，或称东支的一位首领在140到144年期间进行过短期叛乱外[135]，中国的麻烦主要来自巴里坤的呼衍部匈奴人。131年，呼衍部攻北车师（古城），并蹂躏当地居民；151年，他们几乎摧毁了汉朝在伊吾的军屯区，该区在付出了巨大的努力后才得以保住。然而，北车师在153年时还是中国的属国。151年，一位汉朝官员愚蠢的残暴行为激起了于阗人的反抗，他们杀死了他，虽然此后该城居民作了公开的道歉[136]。170年，中国的将军们利用来自吐鲁番、焉耆和库车的小分队，以地区纠纷仲裁人

的身份进行了一次警告性的远征，直到喀什；168—169年间，中国护羌校尉段颎击退了沿甘肃边境入侵的羌人（或吐蕃人）。

14．上古末期和中世纪初期的塔里木绿洲文化

由于确保了沿塔里木盆地南、北两缘绿洲链上贯穿大陆的贸易的自由畅通，中国在东汉时期对丝绸之路的控制有利于佛教在塔里木河流域的传播，随之也带来了印度文学和希腊艺术。或者，更确切地说，沿着丝绸之路（也是来喀什噶尔和中国布教的印度佛教徒们所走的路），贸易和宗教一起把希腊-罗马艺术带来了。马厄斯·梯梯安洛斯的代理商们的活动与佛陀使者们的活动大多是具有同样目标的。

当时最繁华的商路似乎是南道，即经过莎车和于阗的那条路。在约特干，即古于阗，奥瑞尔·斯坦因探险队发现了瓦伦斯皇帝统治时期（公元364—378年）的罗马钱币，在于阗东部的刺窝，探险队偶然地发现了一组纯犍陀罗式风格的希腊-佛教式浅浮雕，上面刻有精致的希腊服饰。稍稍再往东，在尼雅境内一个3世纪末期废弃的遗址上，发现了罗马图章、凹雕和印度-塞人的钱币。在罗布泊西南的米兰，即在原鄯善国境内，这支探险队发现了一些美丽的希腊-佛教式壁画，主要画的是佛陀及其僧侣和明显具有罗马-亚洲外貌的、带翼的天使。这些壁画都注有印度字“Tita”——已经认定“Tita”一名就是Titus[〔137〕]——显然，它们全都是属于公元第3和第4世纪[〔138〕]。

在中国和平时期，大批的佛教使者正是经过这条丝绸之路纷纷来到中国的。帕提亚人安世高于148年抵达中国并于170年在中国去世。印度人竺朔佛和月氏人（即印度-塞人）支谶大约在170年同到中国，在都城洛阳建立了一个宗教社团。一个月氏使者的儿子支曜在公元223至253年间把一些佛经译成汉文。提到这些月氏人是很有趣的，因为它表明，正是这个当时地跨阿富汗、犍陀罗和旁遮普的贵霜帝国，利用丝绸之路，对塔里木盆地和中国的佛教宣传作出了很大贡献。除了这些贵霜或印度的使者们外，还有许多帕提亚的皈依佛教者继续进行在亚洲高原和远东地区的改宗工作，了解这些并非没有价值。在中国的佛经《三藏》上，录有那些经过塔里木到中国工作的佛教使者和翻译家的名册。在塔里木地区，来自东伊朗和西北印度的另一群僧侣从事翻译工作，将神圣的梵文写本译成从东伊朗语到库车语的各种方

言。著名的鸠摩罗什（344—413年）的例子就很突出，在此值得回顾一下。

鸠摩罗什生于定居在库车的一个印度人的家庭。其祖辈在库车享有很高地位。其父是一位虔诚的佛教徒，希望抛弃世俗的高官厚禄，投身于寺院生活，但是库车王强迫他继续担任世俗官吏，并嫁其妹与之为妻。这次婚姻生下了鸠摩罗什。鸠摩罗什自幼随母到克什米尔学习印度文学和佛教。在他返回塔里木时，访问了喀什，他在此逗留了一年，继续研究《论藏》。在他的传记写本〔139〕中表现出当时的喀什像库车一样，是印度思想活跃的中心——以至于两城的统治者争夺把像年轻的鸠摩罗什一样有学识的僧侣留在自己宫中的荣耀。当鸠摩罗什回到库车时，汉译音名为帛纯的库车王很欢迎他，莎车王的两个孙子成了他的门徒。他与他的印度老师卑摩罗义（Vimalaksha, 其祖籍是克什米尔）一起住在库车，直到382—383年。正如我们将要看到的，在382—383年中国将军吕光入侵库车后，他带着鸠摩罗什一起返回中国。吕光的故事为库车宫殿的辉煌壮观提供了证据，该宫殿令这位中国的征服者吃惊。吕光的惊讶致使人们推测他在库车所见到的建筑物和艺术品是印度和伊朗传统式的，而不是中国式的，也就是说，正像哈辛断言的那样，最古老的克孜尔画必定是这一时期前后的作品。

亚洲大陆的文明，正像这些例子所反映的那样，明显地分成两个长形地带。在北方，从黑海地区的俄罗斯到满洲地区和鄂尔多斯，属草原艺术：精致的游牧艺术，以刻在青铜烛台和工具柄端上的、具有明显装饰性的程式化动物艺术为特征。在南方，从阿富汗到敦煌的丝绸之路，经过围绕塔里木盆地的两条绿洲链，在这些商路绿洲上的定居民族中，存在着直接受到希腊、伊朗和印度艺术的激发而产生的绘画和雕塑，这三种艺术都是沿丝绸之路传播的，并且由于佛教的需要，与佛教掺和在一起。

上古末期和中世纪初期的这种塔里木艺术的起源必须在阿富汗的地区寻求。在阿富汗的喀布尔谷地中，第4世纪的贵霜朝中的最后几位国王已经受到萨珊波斯的强烈影响，并被纳入它的轨迹，这一点可以从赫兹菲德和哈辛所研究的贵霜——萨珊钱币上看到。〔140〕萨珊佛教文明和萨珊佛教艺术产生在这些印伊边境上，这一点由创造于公元第3世纪末和整个第4世纪的巴米安和卡克拉克的伟大壁画得到说明。

在这些壁画中，无论是在描绘的图案和服装上，还是在人物的处理上，萨珊影响都十分明显。最近哈辛在喀布尔附近的海尔哈纳发现的一尊萨珊-婆罗门雕塑（属公元第4世纪末），还有地处从喀布尔到巴尔赫途中的拉伊附近的杜克塔-依-奴细尔汪的纯萨珊式壁画群（其代表是一个萨珊王族的王子、5世纪的巴克特里亚总督）都提供了进一步的例证。所有这些都是哈辛-哥达德和哈辛-卡尔探险队发现的。在这些壁画中，我们可以把当时的阿富汗地区看成是一个印度宗教和印度文学与萨珊王沙普尔和科斯洛埃斯时代的波斯物质文明紧密结合的场所。〔141〕

这就是萨珊-佛教的混合物，佛教使者们，即鸠摩罗什的热心的模仿者们，已经把这种混合物种植在塔里木各绿洲之上和沿丝绸之路的各落脚点之上，由于他们，丝绸之路成为传授宗教之路。克孜尔（库车略微往西）壁画的早期风格，正是与巴米安壁画有联系：具有造型准确、高雅和用色谨慎的特点，即多是灰色、深褐色、红棕色、浅绿色、深棕色等。哈辛确定了这些壁画的不同时期的年表，他把这种风格的艺术确定在大约450—650年间。〔142〕印度影响在这种早期的壁画中还占有优势，其中的还有旃陀毗罗婆王后舞，它使人想起阿旃陀石窟中的优美的印度裸体画像。萨珊影响也很明显，特别是在孔雀洞和画师洞中——画家把自己画成年轻的伊朗君主，身穿精致的浅色紧身上衣，在腰部收紧，其衣领是库车式的大翻领（参看哥达德夫人复制的巴米安壁画）、下身穿裤子和高筒靴，整套服装都是仿效伊朗的。后来，1937年哈辛和卡尔在喀布尔以西的法杜克斯坦发现精美的灰墁，由一枚萨珊王库斯老二世时期（590—628年）铸造的钱币可以确定其年代，这些灰墁使我们确信，直到阿拉伯征服前夕，受伊朗——佛教影响的阿富汗地区继续使库车社会产生男性式的服饰〔143〕。

哈辛把具有第二期风格的克孜尔壁画定在650—750年间，据他认为，其特征是缺乏固定的造型和色彩明快（多采用天青石色和浅绿色），萨珊服式占优势地位。现存柏林的克孜尔和库姆吐拉佛教壁画中就画着男、女施主的队伍，他们重现了5至8世纪库车国王们的宫廷。这批穿着华丽的贵族——显然属于印欧种人——正像他们在宗教和文学上是印度的一样，在服饰上和物质文明的各个方面也都是伊朗的。除了这种宫廷服饰外，克孜尔壁画还反映了军事场面——例如，正像在“瓜分圣物”中的场面——一位库车“骑士”，身着盔甲，头戴圆锥

形头盔，身穿锁子甲服，手持长矛，使人想起萨珊骑兵和克里米亚地区刻赤（潘蒂卡派）的萨尔马特牧人[144]。

这种伊朗-佛教的混合物在塔里木南部地区也有发现，特别是在位于于阗东北的丹丹乌里克绿洲发现的一块木板画上（属7世纪末）可以看到。画中，一个挨一个地排列着纯印度式的裸体的龙女画，与阿旃陀壁画中最精致的裸体像相似；一位牧马人和赶骆驼者都具有伊朗特征；还有一尊菩萨，留着胡须，戴着古波斯人头巾、穿绿色长上衣、裤子和一双萨珊贵族式的靴子。最后，同样的伊朗影响还可以在吐鲁番地区的壁画和小塑像上看到，例如在伯子克力克和穆尔吐克的壁画中。在伯子克力克壁画中，身穿胸甲的神似的人物使我们联想起克孜尔和库姆吐拉壁画中一位身着萨珊式甲胄的那些库车牧马人，而据哈辛记述，某座观世音像还保留着纯印度的风度。在穆尔吐克的壁画中，在一些完全是印度面孔的佛像旁边，施者们穿着像在克孜尔所见的同样的甲胄，戴着有展开的翅膀装饰的头盔，这些又清楚地表明了与萨珊王朝的联系[145]。在雕塑方面，奥瑞尔·斯坦因在焉耆发现了精致小巧的泥塑像，它们酷似一个代表种族类别的画廊。它们与阿富汗地区哈达的希腊-佛教式雕塑（现存纪麦特博物馆）极为相像。

于是，在8世纪后半期突厥各部落征服该地区以前，塔里木南、北的印欧绿洲，从莎车和于阗到罗布泊；从喀什、库车、焉耆到吐鲁番，他们的文化不是来自阿尔泰文明和草原文明，而是来自伟大的印度和伊朗文明。他们形成了一直延伸到中国边境的外印度和外伊朗地区。此外，渗入中国本土的印度和伊朗文明应归功于这些绿洲，[146]这一点已由伯希和和斯坦因探险队在敦煌（丝绸之路在此进入今天的中国甘肃省）附近发现的佛教壁画和幡旗上表现出来。

15．鲜卑人在蒙古帝国取代了北匈奴

当希腊-佛教和伊朗-佛教文化未受干扰地在塔里木绿洲的定居民中茁壮地成长时，突厥-蒙古族的游牧部落却在北部草原上互相残杀。约155年，北匈奴（他们可能属突厥种，住在外蒙古的鄂尔浑河流域）被另一些游牧部落，即鲜卑部落降服。鲜卑人[147]起源蒙古和满洲边境上的兴安岭，他们长期以来被认为是通古斯人，据伯希和和托利的研究，似乎更有可能属蒙古种人。于是，蒙古人的统治接替了

突厥人的统治。中国人称之为檀石淮的鲜卑首领征服了北匈奴之后，向西蒙古进军，远至伊犁河畔的乌孙人，他打败了这些乌孙人。中国编年史家们提到，在166年，他的统治从满洲到乌孙国，远至巴尔喀什湖。无疑地，这一记载多少有些夸张；鲜卑人的统治几乎没有超出过今天的博格达汗（土谢图汗）和车泽尔里克曼达勒（即赛音诺颜）的领土。取得这一重要权力以后，鲜卑首领开始重蹈前辈匈奴的覆辙，贪婪地把目标对准中国。156年，檀石淮进攻今天称为辽东省的地区，但被击退。接着他转攻内蒙古的南匈奴，当时南匈奴已归顺中国，后来他与南匈奴达成协议，诱使南匈奴和他一道攻击陕西和甘肃的中国边境，但是，联合起来的这些游牧部落在中国军队面前被迫撤退了（158年）。鲜卑人又对辽西（即对满洲西南部，辽河下游西部的中国地区）发起新攻击，也于177年被中国将军赵彪击溃。最后在公元207年，中国将军曹操在今热河地区彻底击溃乌桓，乌桓是在大兴安岭南达赉诺尔（即呼伦池）和西拉木伦河（辽河）地区放牧的游牧部落。公元215—216年间，曹操把南匈奴余部安置在今陕西省、山西省和河北省以北的人烟稀少的边境地区，并把他们分成五部，每部派一位中国驻外政治代表〔司马〕监督各部首领的统治。南匈奴的合法单于被软禁在中国宫廷内。[〔148〕]

公元220年，当汉朝在内战中消亡时，在前一段时期被中国军队严重击败了的北方草原游牧部落，或者是心怀恐惧，或者是衰弱不堪而未能利用这一形势。尽管汉朝的继承者，即“三国”之间在进行着内战，但印欧人的塔里木绿洲还继续忠于三国之首、华北的主人魏国（220—265年）。因此，在224年，鄯善（罗布泊）、库车和于阗向魏王曹丕表示效忠。当晋朝（司马家族）取代了魏国和其他两国，重新统一中国时，库车王派其子入侍宫廷（公元285年）。鲜卑人大胆攻击凉州（武威）附近的甘肃边境，于279年被中国将领马隆击退。

匈奴大帝国已经消失，占据其位置的鲜卑人已表明他们无力恢复对中国边境的攻击。正是在中国似乎不再受到来自草原的威胁的时候，4世纪的蛮族大入侵开始了，这次入侵类似于欧洲5世纪的民族大迁徙。然而，与之不同者，这些入侵似乎并不是由蛮夷之地的骚乱而触发，也不是由某个阿提拉的行动而产生，仅仅是由于中国力量的衰落而引起，中国的衰落像用一根真空管，把直到当时仍沿中国边境扎营的、作为中国盟邦的这些野蛮人吸入中国。

16．公元4世纪的大入侵；匈奴和鲜卑对中国北部的征服

我们已经谈到过那些使匈奴遭到削弱的接连不断的分裂。自公元前3世纪起，在单于的统治下，匈奴人控制着内、外蒙古，单于驻地选择在鄂尔浑河流域。公元前44年，当一位名叫郅支的首领被对手赶出父辈之地蒙古向巴尔喀什湖地区（即今哈萨克共和国）迁徙时，匈奴中出现了第一道裂缝。于是东、西匈奴间产生了分离；在蒙古的东匈奴仍然是中国的敌人，在巴尔喀什湖和咸海草原上的西匈奴，在匈人（阿提拉的先辈们）的名称下后来成为罗马世界的敌人。

公元48年，东匈奴帝国内部分裂；在南方的，或者说在内蒙古的8个匈奴部落，从那些仍忠于鄂尔浑地区单于的匈奴人中分裂出来。于是形成了明显的新集团：外蒙古鄂尔浑河流域的北匈奴和长城以北内蒙古的南匈奴。正如刚才我们所看到的那样，北匈奴大约在公元155年已经被鲜卑人降服，鲜卑人是起源于蒙古东部、满洲边境的兴安岭地区的蒙古族游牧部落。如上所述，鲜卑人当时控制着从满洲边境到接近哈密和巴里坤地区之间的地带。

接近汉末时，南匈奴（从现在起我们将专门论述南匈奴）在鲜卑人的压力之下进一步南进，正如已经提到的那样，他们逃入黄河河套、鄂尔多斯草原和阿拉善附近地段，在三国时期（220—265年），他们居住在这些地区内。在此，他们作为中国的盟邦，发挥了某种与4世纪时罗马帝国郊区许多日耳曼部落相类似的作用。鄂尔多斯草原上的这些匈奴盟邦的首领与魏朝（220—265年）和北晋王朝（265—316年）的皇帝之间的关系很像公元4世纪的哥特人、法兰克人和勃艮第人的酋长与君士坦丁或狄奥多西家族的罗马皇帝们之间的关系。在两方面，常去帝国都城——长安或洛阳，米兰或君士坦丁堡——的蛮族首领们都被承认是这些衰败朝廷的亲密朋友，他们从其所见中受益后回到自己的部落中去。

当时，作为盟邦的南匈奴——为皇帝效劳的部队——进一步向南推进，在长城内定居下来[〔149〕]。呼厨泉单于（195—216年在位）在山西腹地平阳居住下来。是时正值汉朝崩溃前夕，内战迭起。呼厨泉及时地想起他的一位远祖曾是汉朝公主，采用大汉帝国的父姓：刘

氏。于是，当皇室的正统性由于一系列篡政在中国被取消时，而在匈奴庭帐中却得到了恢复。304年，一位采用汉朝姓氏、名叫刘渊的匈奴首领，盘踞在山西太原，他从中国晋朝获得了五部落单于的称号。308年，他率领5万匈奴军，借口是汉朝的合法继承人在太原称帝。这位匈奴统治者建立的王朝确实被称为“北汉”，即在北部的汉朝，或者是早期赵朝，即前赵。

刘渊之子、继承人刘聪（310—318年在位）是中国的阿提拉。311年，其部队占领中国都城洛阳，火烧帝国宫廷，俘获晋怀帝，然后向长安逼近，在长安屠杀了一半居民（312年）。被俘的晋怀帝被送往刘聪驻地平阳，强迫他作为刘聪的斟酒侍者，直到313年被杀。在匈奴返回平阳后，中国的新皇帝晋愍帝（312—316年）在长安建立朝廷，但是，匈奴于316年卷土重来，又包围了长安城，迫使软弱的统治者投降。这位登上皇帝宝座的匈奴王又一次地在平阳接见了被俘虏的中国皇帝，迫使他在宴会上洗刷碗碟，最后，于318年把他处死。晋朝丧失了使中国北部免受蛮族入侵的全部希望，一位皇族成员逃到南京（当时名建康），以长江为屏障，在南京建立了第二个晋朝，称为“南晋”或“东晋”（317年）。同样情况，公元5世纪的最后一批罗马人把他们的西部各省让给日耳曼入侵者，逃到帝国东部。在近3个世纪中（317—589年），正像君士坦丁堡后来取代罗马一样，南京取代了长安和洛阳的位置。

中国北部的胜利者匈奴人刘聪一度成了一位赫然耸现的人物。他作为古都长安和洛阳的主人（朝廷设在山西平阳），对山西中部和南部、陕西（除汉水流域）、河南北部（除开封）、河北南部和山东北部地区进行统治。这一匈奴王国的首领刘聪尽管过着蛮族的生活方式，但仍然保留了中国文化的某些外表（他是在中国宫廷中长大的）。但是，具有纯蛮族特征的其他游牧部落涌向这一匈奴王国的北部。可能属突厥种的拓跋部[〔150〕]（Tabgatch），大约于260年在长城以北的山西北端扎营。其后数年间，拓跋人移到长城以南，进入了山西北部的原中国在雁门（朔平）地区的驻军地和代郡（在右玉附近），即在大同地区，310年，他们已在这些地区内牢固地定居下来。[〔151〕]最后，蒙古种鲜卑族的慕容部在今满洲西南的辽东和辽西之地建立了一个新王国。

公元4世纪在中国北部兴起的这种突厥-蒙古族国家的大多数像5世纪的欧洲罗马的第一批日耳曼国家一样是不稳固的，由于同样的原因，即游牧部落之间进行着无休止的斗争。中国北部的征服者、匈奴人刘聪于公元318年死后，他的后裔们能够保住的不过是北汉疆域的西北部分，以长安为其中心。然而，刘渊的将领石勒，满怀征服热情在河北南部的襄国（今顺德）周围割地为王，建立国家。329年，石勒废刘聪皇室（即前赵或北汉王朝），建立名为"后赵"的新匈奴王朝，后赵存在时间大约是330年至350年。石勒住在襄国稍偏南的邺城（今彰德），以洛阳为他的第二都城。编年史家们记道，这位相当无知的匈人喜欢别人给他讲解中国古典著作。他在语法和神学上的兴趣使人联想起文法家和神学家狄奥多里或查尔帕里克。

但是，他的游牧观念并未因此而减弱其作用，特别是在他的匈奴人后裔的身上。石勒（死于333年）的第二代继承者石虎（334—349年在位）是一位放荡不羁的粗野人，他的儿子企图暗杀他，后被他处死。应该提一下，他的这个儿子是一位十足的坏蛋——留着灰黑胡须的鞑靼人，他竟让人把他最漂亮的妃子烤熟，端上餐桌[152]。由于在初次与文明接触而受到感化下的蛮族所产生的普遍的反常情况，石虎是最热心的佛教保卫者之一。他的统治区（河南北部的彰德仍然是帝国都城）很大，包括陕西（除汉中属于中国的南朝外）、山西（除了大同属于拓跋人外）、河北、山东、河南，甚至江苏北部和淮河流经的安徽。

这一庞大的匈奴国正像它迅速地崛起一样，又迅速地崩溃了。349年石虎死后，他的后裔和将军们之间发生了争吵，彼此残杀。已在辽东建国的鲜卑慕容人（如上所述，很可能是蒙古人种）趁乱夺取了整个河北（350年，352年）、山西和山东。获取胜利的首领慕容皝（349—360年）以燕（或蓟），即今天的北京，为其都城，后来又以邺（彰德，357年）为都。他的王朝，以中国名"前燕"，即早期燕国（349—370年）而为人所知。364年，其继承者占领洛阳（时在东晋军队对该城进行了短时的再征服之后），接着又占领了淮河北岸（366年）。但是，慕容人的统治比在他们之前的匈奴人的统治更短。

一个为匈奴王石虎服务的军官名叫苻洪。他可能是蒙古人，尽管人们常常以为他属唐兀惕人（Tangut, 即藏族的一支）。他于350年以

长安为都在陕西建立了独立的统治。由于所有的这些突厥-蒙古族的小首领们都宣布他们建立了真正的中国皇室家系，他的王朝被称为早秦，即前秦（350—394年），苻洪的孙子苻坚（357—385年）是这些突厥-蒙古族统治者中最杰出者。他真正地赞同中国文化，并表明自己是一位仁慈之主和佛教的坚定卫士。他从慕容氏，或前燕手中先后夺取了洛阳（369年）、太原和他们的都城邺城（彰德），慕容氏国王成了他的俘虏（370年）。因此，慕容人的全部地盘——河北、山西、山东和河南——转入苻坚手中（370年）。由于苻坚已经占有陕西，现在他成了整个北部中国的主人。376年，他吞并了另一个蛮族小国，即甘肃的凉国。382年，他派部下吕光去征服塔里木盆地。吕光接受了鄯善（罗布泊）王、吐鲁番（南车师）王和喀拉沙尔（焉耆）王的归附。被中国人称之为帛纯的库车王企图抵抗，结果被打败，并于383年被逐出库车。吕光占领了库车，前面已经提到过，在吕光回国时，带回了著名的佛教僧侣鸠摩罗什，鸠摩罗什作为一位将梵文经典译成汉文的翻译者，其贡献将是巨大的。

苻坚在征服了中国北部的所有蛮族国以后，似乎要征服南部的东晋王朝，建立在他一人统治之下的统一国家，像8个世纪以后的另一位蒙古征服者忽必烈要做的那样。383年，他确实进攻淮河沿岸的东晋帝国，但是，他在淮河上游遭到惨败，从此一蹶不振。他的部下、原鲜卑慕容氏后裔慕容垂叛变，并获得河北和山东，于是建立了“后燕”国。后燕国从384年将延续至407年，其都城中山，即今河北省保定南部的定州。与此同时（384年），慕容氏的另一成员在山西建立了“西燕”国，但于394年被慕容垂并入后燕。最后，曾经是苻坚下属的姚苌（他可能是吐蕃人）从苻坚手中窃取陕西和河南部分地区。姚苌在他夺取的地区内，建后秦国，后秦在长安建都，当时称为京兆府，后秦存在的时期是从384年至417年。另外两位将军（或者是蒙古人、或者是突厥人）在甘肃建立了两个小国，即以兰州（苑川）为都的西秦国（385—400年和409—431）和吕光所建的后凉国（386—403年）。

17．拓跋突厥人的国家和柔然人的蒙古汗国

与这些昙花一现的游牧部落（他们的王国在短期内一个接一个地崩溃了）同时兴起的有一个拓跋部，它的力量不断增强，由于吸收其他部落的力量，它成功地在中国北部建立了较持久的统治。在这方面，他们很像法兰克人。法兰克人比勃艮第人、西哥特人和伦巴德人存在的时间更长，并在他们的废墟上建立了加洛林帝国，该帝国注定要把罗马的过去与日耳曼民族的今天联系起来。拓跋人的成就与之类似；因为当他们统一了中国北部的其他突厥-蒙古族国家以后，他们中国化的程度很深，使他们能够把拓跋人及其王朝与中国主体融合在一起。此外，他们对佛教事业的热忱也使我们想起墨洛温王朝和加洛林王朝的人们对基督教的狂热。最后，正像法兰克人把自己看成是罗马传统的保卫者以反对日耳曼人的新的入侵浪潮一样，拓跋人也像"注视莱茵河"一样守卫着黄河，以对付那些来自草原故乡深处的、仍处于原始状态的蒙古游牧部落。如上所述，在公元3世纪末，可能属于突厥种的拓跋人定居于山西最北部的大同地区。拓跋珪（386—409年在位）是一位有魄力的首领。他从后燕慕容氏手中先后夺取了晋阳（396年，今太原）、中山（397年，今保定南部的定州），最后夺取邺城，今彰德（398年，安阳），由此给其部落带来了好运。[153] 后来他为其家族采用中国王朝名称"魏"，以大同东部的平城（代）为他的固定都城。于是，拓跋氏的魏国形成，其疆域囊括了山西和河北，一直抵达黄河边。

拓跋突厥人的中国受到新的蛮族入侵浪潮的威胁，即柔然，或是中国人带有蔑视的双关语称谓"蠕蠕"，意为"令人生厌的蠕动的昆虫"。根据语言学家们的意见，这些柔然人像古代鲜卑人一样是一支真正的蒙古种游牧部落，有些人认为他们与鲜卑人之间有过联系。约402年，柔然首领社仑由于征服了敌对部落高车而确定了该族的命运，有人认为高车地处科布多和乌伦古河附近，并被推测是铁勒和回鹘突厥人的祖先。当时柔然统治着整个北戈壁，其疆域东起高丽边境上的辽河，西至额尔齐斯河上游和焉耆附近地区。正是在这些柔然统治者中，我们第一次发现了汗（khan），或可汗（khagan）的称号；因此，这些称号必定是蒙古语的称号，它取代了原匈奴的"单于"称号，因而"单于"可以被假定是突厥语称号[154]。

面对这个新游牧帝国的威胁，中国北部的拓跋，或者说北魏的统治者们决心采取攻势，发动了一系列穿越戈壁的反击。拓跋珪（386

—409年在位）通过一次胜仗作出了榜样，在这次大捷中他把柔然可汗社仑从黄河河套地区逐出（402年）。当拓跋嗣（409—423年在位）在北方继续保卫通往长城的地区时，又夺取东晋王朝的大城市洛阳（423年），以及隶属于洛阳的河南全部地区，由此增加了他在南方的势力。拓跋焘（423—452年在位）继承其父拓跋嗣，他刚一继位就受到柔然的威胁，他击溃了柔然（424年）。425年他对柔然发起反击，反击过程中，他率骑兵由南向北穿过戈壁（因为柔然可汗的司令部肯定是设在鄂尔浑附近）。然后他转向另一个蛮族王国，即赫连氏匈奴人在陕西建立的夏国，拓跋焘对他们的都城（或者称王庭）、陕北保安（志丹县）附近的统万城发起了突然袭击（427年）。而此时他的将军们正在掠夺长安城（426年）。到431年时，赫连部被灭，陕西归并入拓跋领土。436年，拓跋焘军对慕容氏最后残存的领地北燕（今热河）进行了类似的入侵，并夺取该地。439年，拓跋焘继续征服甘肃的北凉国（从姑臧或甘州夺取）。北凉王室——自397年后定居于此的一支匈奴家族，保持其父姓沮渠——逃到吐鲁番，占据其地，统治时间是442至460年。

随着北凉领土的归并，拓跋人完成了对中国北部境内所有突厥-蒙古人建立的王国的征服[〔155〕]。现在所有这些国家都构成了大拓跋国，即中国人称呼的魏国的一部分，除了以南京为拜占庭的中国南朝外，它是惟一留下来的王国。实际上，8世纪的罗马世界也类似地在法兰克人和拜占庭帝国之间被瓜分了；前者因灭了其他蛮族王国而征服了西欧，后者仍是欧洲的东方君主。

这些征服对中亚诸民族的影响很大，以致后来在他们中间中国北部被称为拓跋国。甚至拜占庭人也用同样的名字，即突厥语Tabgatch，阿拉伯语Tamghaj，中世纪希腊语Taugast〔桃花石〕，来称呼中国北部[〔156〕]。

拓跋焘统一中国北部以后，对柔然发动了一次深入戈壁的大规模骑兵远征，杀了大批柔然人（429年）。443年他再战再胜。445年，拓跋军对鄯善（罗布泊）采取了报复行为，因为鄯善曾阻断了他们从西方归来的道路。448年，拓跋将军万度归向焉耆和库车定期征收贡赋。449年拓跋焘为追赶柔然，进行了深入戈壁的第三次远征。

公元5世纪统治着中国北部的拓跋突厥人（或桃花石）的历史特别有趣，因为它提供了半中国化的突厥-蒙古族游牧部落的完美例子

——它完全保留着优于中国人的独有的军事优势，同时，又从中国人那里获得了优于仍处于原始状态的北方游牧部落的组织能力——429年，当“桃花石”王拓跋焘决定在东戈壁组织反蒙古族柔然人的反攻时，他的几员辅臣指出，南朝（南京）的中国人可能会趁此作出牵制我们的行动。他回答的要点是：“中国人是步兵，而我们是骑兵。初生牛犊怎么能对付老虎和狼群？至于柔然，他们夏季在北方放牧，秋季南下，冬季袭击我们的边境。我们只有夏季在他们的牧场上攻击他们。此时，他们的马是无用的，雄马忙于与雌马交配，母马正忙于产小马驹。如果我们在那儿袭击他们，使他们与牧场和水源分离，在数日之内，他们就会被捉住或消灭”。

这种双重的优势后来使成吉思汗后裔忽必烈能够成功地对付宋朝的中国人和海都的蒙古人；使第一批满族人成功地对付最后一批中国人的反抗和最后一批蒙古人的敌对行为。但是，这种双重优势只是短时的，拓跋氏、忽必烈王室和满族人完全中国化的时候总会到来。那时，他们会被北方游牧部落打败；或者被中国人消灭或同化。这就是中国-蒙古人历史的基本规律。

在这支能干的突厥家族中（该家族勇敢地保卫古代中国文化不受他们那些仍过着游牧生活的亲属们的侵害）拓跋焘是最有个性的人。他具有非凡的勇气，并使柔然人胆战心惊。如果拓跋人受到来自中国腐朽王朝的反对，这些柔然人就会毫不犹豫地进攻他们的边境地区。于是，他结束了大举入侵，正像克洛维为了高卢的利益，在托尔比阿克所做的那样[157]。他吸取了大量的中国文化，但是不愿十分深入地中国化，以免会使他的部落的性格变得松散起来。因此，他拒绝把建在草原边缘，即山西最北部大同附近平城的旧营帐迁到他已用武力夺取的原中国历史都城洛阳和长安去。他还保留着突厥-蒙古族的一种深谋远虑的风俗，即在新王登基前，新王的母亲要被处死，以消除今后她以王太后的身份而产生的野心、嫉妒和贪婪。抱有这些思想，不用说拓跋焘是深深地厌恶佛教的，在这一方面，这位蛮族武士的宗教感情又因周围信奉道教的亲信们的怨恨而加剧了。他于438年下令佛教僧侣还俗，并于446年正式颁布法令迫害佛教僧侣。

然而，随着他的孙子拓跋濬的继位，对佛教徒的迫害停止了。拓跋濬是在一次宫廷政变后继位的，在位时间是452—465年。在大同附近的云冈佛教石窟中，从414年至520年间艺术家在此雕刻，最好的凹

雕和那些为魏国艺术赢得名声的作品都属于拓跋濬统治时期。[158] 拓跋人的宗教热情使他们从传统的希腊-佛教形式（它是从犍陀罗沿着塔里木各道传来）中创造出如此深奥的神秘主义的作品，以致它们几乎就像是罗曼蒂克和哥特式雕塑的原型。确实，很可能真正的中国人的王朝由于民族偏见和儒家学说的强烈干扰而不会完全放弃自己的信仰去追随印度的神秘教义。与此同时在南京的各王朝（甚至梁朝）的佛教雕塑都缺乏这种激情。拓跋人（这些远东的法兰克人）先后在云冈和龙门创造出与夏尔特尔和兰斯一样的石窟，他们把他们的才能主要归功于他们的蛮族起源，这也许是草原游牧部落征服古代中国后所产生的最令人惊奇的结果之一。此外，5世纪欧洲的大入侵（此时蛮族社会已经充分地受到基督教的影响），在经历了黑暗时代之后将分娩出中世纪光辉的几百年。4世纪亚洲的大入侵也产生了类似的结果；尽管更加迅速，因为在不到一百年以后，魏朝的中国就完全接受了佛教，产生出伟大的云岗和龙门石窟。

经过一段时间之后，拓跋人的突厥活力才因受到中国的影响和皈依佛教而被削弱。在拓跋濬统治时期（452—465年），拓跋人占领了哈密绿洲（456年），并对戈壁地区的柔然发动了一次反击（458年）。柔然自己则占领了吐鲁番，推翻了该地的沮渠王朝而以一个臣属王室（460年）取代之。在拓跋弘的统治（465—471年在位）下，拓跋人以牺牲南方中国王朝为代价，又取得了许多胜利。466年占领彭城（今江苏），467年征服淮河流域，469年占领山东。470年拓跋人惩罚了一支鲜卑部落（即蒙古种吐谷浑），吐谷浑自5世纪初就居住在青海湖地区。

拓跋弘是一位佛教徒，他是那样的虔诚以至他于471年让位给他尚年幼的儿子而出家为僧。其子拓跋宏（471—499年在位）在成年之后对佛教也表示出同样的感情，在佛教的影响下，他采用了一部较人道的法规。494年，他把都城从热河的平城迁到洛阳[159]，由此完成了拓跋人的中国化，正是在这一时期，在他的发起下洛阳南部著名的龙门佛教石窟开始动工。这些石窟里的雕塑都是在494年到759年间的不同时期内完成。但是，拓跋人在毫无保留地采用中国文化和佛教信仰时，失去了他们突厥祖先所具有的坚韧和英勇的品质。他们的打算是通过征服南部中国王朝在他们的统治下完成中国的统一，结果失败了。拓跋恪（499—515年在位）作了最后一次努力，但是，他们的将

军们未能攻克标明两国边界的淮河防线，在防线后的钟离（安徽凤阳）要塞挡住了拓跋人的各次进攻（507年）。

拓跋恪于515年死后，其遗孀胡后统治着魏国直到528年止。古拓跋人的这位后裔是能够表现古突厥人力量的魏朝的最后一位人物。她是具有特殊活力的女人，在必要时采取血腥手段，权欲熏心，然而，崇尚佛教。她使龙门石窟的圣殿增色不少，她派遣佛教朝圣者宋云出使印度西北，宋云对这一时期中亚的情况留下了有趣的报导。宋云取道鄯善国（罗布泊）、于阗、帕米尔，以及我们将要看到的，访问了住在巴达克山的兟哒匈奴人的可汗。然后，抵达乌阇衍那和犍陀罗（喀布尔河下游），他从该地为他的君主带回了使她感兴趣的佛经（518-521年）[160]。

拓跋人至此已完全中国化，免不了在他们自己的宫中爆发宫廷革命、王室分裂和内战。534年，他们分裂成两支：东魏和西魏。东魏拥有河北、山西、山东、河南，以今天的彰德为都城（534—550年）；西魏拥有陕西、甘肃，以长安为都城（534—557年）。东、西魏后来都被他们的大臣们推翻，于是，在彰德建立了北齐王朝（550—577年）以取代东魏；而在长安的北周王朝（557—581年）取代了西魏。但是，这些王室已经是中国人的，他们的历史不再是草原历史的组成部分。然而，对草原历史有影响的事是突厥活力（在第一批拓跋统治者中这种活力是如此明显）逐渐被削弱、淡化和淹没于中国主体之中。这是在几个世纪中一再反复出现的模式，其中有契丹人、女真人、成吉思汗的蒙古人和满族人。正是佛教的这种影响，在拓跋人柔弱化的过程中曾起了很大的作用，正像它以后在成吉思汗的蒙古人中和甚至在后来的喀尔喀人中所起的作用一样。这些凶猛的武士们一接触到菩萨的优雅姿态就易于受到沙门们博爱教条的感动，以至于他们不仅忘记了他们好战的本性，甚至还忽视了自卫。

18．米努辛斯克后期文化

让这些完全中国化的突厥人听天由命去吧，我们现在再回到在亚洲草原上仍过着游牧生活的部落上来。在谈到拓跋人时，我们曾经谈到被假设是蒙古部落的柔然人，在整个5世纪和6世纪上半叶他们统治着外蒙古。我们所了解的他们的政治史仅仅是从魏朝和隋朝的编年史

中知道的，而在我们能够有效地讨论他们的文明之前，我们必须先对他们的原领地作一番系统地发掘。与此同时，让我们只注意大约这一时期繁荣在柔然西北境以外的西伯利亚叶尼塞河河岸、米努辛斯克附近的一种新文化。这种文化被称为"游牧的牧马人"的文化，它留下了许多装饰品、青铜带状饰片、纽扣、马具、马镫、马嚼子、小刀、匕首、马刀、矛头、马鞍等物。在米努辛斯克博物馆和赫尔辛基（吐沃斯丁收藏）〔161〕都有丰富的代表物。这一文化似乎与柔然人同时，必定在柔然人之后还存在了一段时间，因为在秋兹塔村发现该文化与唐初（7世纪）的一枚中国钱币有联系，似乎到9世纪才结束。在这一阶段上，该文化具有特殊意义，因为，正像南朵尔·费蒂奇指出的那样，它呈现出与公元6至8世纪匈牙利的阿瓦尔文化异常相似，还与9世纪的原始匈牙利文化、或者称列维底亚文化相似〔162〕。尽管这不可能成为认定柔然人就是欧洲阿瓦尔人的直接祖先的确凿材料，至少它证明了两种文化都曾被吸引在同一文化中心的周围。

在柔然之后，该论述一个与柔然有亲缘关系的兟哒部落了，在同一时期内，他们是西突厥斯坦的主人。

19．掫哒匈奴人

兟哒匈奴人是一支突厥-蒙古族部落，按这种假设，他们似乎更像蒙古人而不是突厥人，〔163〕据宋云记述，他们似乎起源于金山（即阿尔泰山），由此南下到今俄属突厥斯坦的草原上。他们的名字拜占庭历史学家们称作厌带夷粟陀（Ephthalites），波斯历史学家米尔空称作哈亚蒂拉陀（Hayathelites），中国的史学家们则称作兟哒，该名似乎来自王室氏族（Ephtha，或ye-ta）〔164〕。拜占庭史家们多少错误地又以匈奴一名称呼他们。

在公元5世纪初期，兟哒人不过是一支中等规模的游牧部落，是统治着蒙古的大部落柔然（也属蒙古族）的臣属部落。在5世纪25—50年中，这支兟哒人由于他们的领土向西扩张而具有了相当大的重要性。他们的统治从东方的裕勒都斯河上游（焉耆西北）起，越过伊犁河流域到巴尔喀什湖，再到楚河和怛罗斯河草原、锡尔河地区，一直达到咸海，据一些史书记载，他们的一个汗庭建在怛逻斯城附近。大

约到440年时，他们已经占领了索格底亚那，或者说河中地区（撒马尔罕），似乎还占领了巴尔赫地区，即巴克特里亚或称吐火罗斯坦。

几位东方学学者，特别是诺尔德克，认为正是在波斯王巴赫拉姆·哥尔统治期间（420—438年），兀哒人定居在巴克特里亚。据猜测他们曾侵入萨珊王朝的呼罗珊省，巴赫拉姆·哥尔在莫夫附近的库什麦罕战役中把他们从该省赶回去。另一方面，马迦特认为巴赫拉姆·哥尔及其后继者耶斯提泽德二世（438—457年）对付的不是兀哒人的侵略，而是在莫夫北部过着游牧生活的另一支匈奴部落希奥尼特人。〔165〕然而，无论如何，在萨珊王卑路支统治时期（459—484年），进攻呼罗珊并打败和杀死卑路支的就是这些兀哒人。赢得这次胜利的兀哒首领被阿拉伯-波斯史学家们称作阿克希瓦，显然相当于粟特语称号"王"的讹误〔166〕。

战胜卑路支王以后，兀哒匈奴人不仅占有了直到当时为止一直是萨珊帝国东北部的边境城市塔里寒地区（西塔里寒，在巴尔赫和莫夫之间），而且还占领了莫夫和赫拉特。〔167〕此外，他们还参与了波斯萨珊王朝的宫廷斗争。正是这样，萨珊王朝的喀瓦德在被赶下泰西封王位后逃到他们中避难，并与兀哒可汗的侄女结婚，从可汗那里得到一支军队，在这支军队的援助下，喀瓦德重新获得了王冠（498或499年）。到这时候，兀哒人已经成为亚洲中部必须认真对付的一支力量。《梁书》记道，516年兀哒王叶太伊里窦曾派使者到南京宫廷。

尽管波斯王卑路支战败了，但萨珊波斯防卫森严，以致兀哒人未能实现他们对波斯的征服愿望。他们又转向东南的喀布尔方向。在向喀布尔逼近时，他们获得的第一个印象是：似乎在大约公元5世纪中期，贵霜王朝已经被从巴克特里亚分离出来的另一支月氏人（或称吐火罗人）取代。伊朗史料谈到了与萨珊王朝交战的"基达里王朝"（显然是建在阿姆河以南，在巴尔赫和莫夫之间）〔168〕。根据同一史料，萨珊王朝卑路支王（459—484年在位，他后来死于兀哒人的打击之下）曾经先后同基达里王朝的首领、与该王朝同名的英雄基达拉和其子孔加士发生战斗。人们认为，孔加士正是在被卑路支打败之后离开了巴克特里亚（兀哒人迅速地占领了该地），越过兴都库什山进入喀布尔，在此取代了贵霜王朝的末代君主们。〔169〕这些事件得到中国人的证实，尽管中国人把这些事件归于较早的时期和与之不同的某

些原因。在中国史料中，该事发生的日期被上溯至436—451年，它记载道，“来自‘薄罗’（这儿无疑是指巴尔赫的吐火罗人）的‘月氏王’，在䟦哒的压力下，离开巴克特里亚迁往犍陀罗，他们定居在该地的白沙瓦，将他们的堂兄弟、喀布尔的月氏人（即最后一批贵霜人）置于他们的统治之下。”中国人称其王为寄多罗，此名与我们说的“基达拉”正好一致〔170〕。因此，必定是这些䟦哒人而不是萨珊王朝人使基达里人离开巴克特里亚到喀布尔避难。然而，䟦哒人不久就追赶而来，并及时地沿着同一条道路越过了兴都库什山。于是，原月氏国全境——巴克特里亚、喀布尔和坎大哈——转入了䟦哒人手中。此外，䟦哒人的前锋，如同他们之前的贵霜人已经做过的一样，从喀布尔山谷高地上出发去征服印度。

当时印度的大部分地区——整个恒河流域、马尔瓦、吉莱特和北部德干高原——在印度人的笈多王朝皇帝们的统治下形成了一个大帝国，笈多王朝在鸠摩罗笈多统治时期（约414—455年）达到鼎盛，后来其子塞建陀笈多继位（约455—470年）。正是在鸠摩罗笈多统治末期，或者是塞建陀笈多统治初期，䟦哒匈奴人（印度人以梵译文〔Huna〕称呼他们）在征服了喀布尔之后南下到旁遮普，在多阿布或马尔瓦附近，他们突然被迫停下来对付笈多王朝的边境部队，这次他们被塞建陀笈多击溃，此事发生在塞建陀笈多继位后不久，或者是在继位前夕〔171〕。如果此事是发生在他继位前夕的话，那么第二次䟦哒入侵就恰好与他统治初期同时，同样，这次入侵又被他赶跑。此后，正如一块刻于460年的碑文〔172〕所记，该国重新处于和平之中。

与此同时，䟦哒人已经扎根于兴都库什山北、南两麓的巴克特里亚和喀布尔。520年，宋云朝圣时，其王住在兴都库什山北，从他度冬之地巴克特里亚到他的夏季驻地巴达克山之间作季节性的迁徙。在喀布尔，在原希腊-佛教省迦毕试和犍陀罗是较低一级的䟦哒首领特勤的驻地，特勤在该地建立了一个王朝，520年是该王朝的第二代统治时期。犍陀罗是希腊文化与佛教结合产生的一个新的希腊-佛教圣地，在犍陀罗的高度文化中，䟦哒人的行为像野蛮人，他们屠杀居民，特别是迫害佛教社团，洗劫寺院和艺术品，摧毁了直至当时已有5个世纪之久的灿烂的希腊-佛教文明。中国与波斯文献一致描述了〔173〕这支游牧部落的暴虐和破坏行径。

在《北史》和宋云的“行纪”中——回顾一下，宋云于520年先后访问了在夏季驻地巴达克山的䟦哒可汗和在犍陀罗的特勤——所有这些匈奴人都被描写成纯粹的游牧民：“居无城郭，游军而治。以毡为屋，随逐水草。夏则随凉，冬则就温。王居大毡帐，方四十步，周围以毡数为壁。王着锦衣，坐金床，以金凤凰为床脚。䟦哒国王妃亦著锦衣，垂地三尺，头戴一角，长八尺，以玫瑰五色装饰其上。”[174] 宋云还记载他们有兄弟共妻的习惯，以及他们对佛教的仇视：“不信佛法，多事外神，杀生血食”。据玄奘的证明，䟦哒人曾割断了犍陀罗人中三分之二人的喉咙，其余的被贬为奴隶，毁大部分寺院和佛塔。[175]

䟦哒人从喀布尔窥视到印度的富饶。他们被印度皇帝塞建陀笈多赶跑后，只好伺机而行。当印度帝国在塞建陀笈多死（约470年）后走向衰落时，他们的时机来到了。印度的衰落很可能是笈多王朝内部两派分裂的结果，以佛陀笈多（约476—494年）和巴奴笈多（约499—543年）为代表的一派统治着马尔瓦地区；另一派统治着比哈尔和孟加拉。普罗笈多和纳罗新哈笈多先后在该地区掌握着权力。这些匈奴人从笈多王朝的衰落中获利，他们恢复了对印度的入侵。领导这些匈奴人的匈奴首领在印度文献中被称作头罗曼（死于502年），他并不是䟦哒人的可汗，对此，时有争论。正如我们所见，䟦哒可汗是住在兴都库什山北的巴克特里亚和巴达克山。这位首领是较低一级的王子，或特勤，无疑是喀布尔的特勤。在旁遮普西北大盐山的库腊，在瓜廖尔和在伊兰发现的有关他的三块石碑，石碑证明他不仅征服了印度河流域，而且还征服了马尔瓦。他的钱币是模仿与他同时代的印度皇帝佛陀笈多的钱币铸造的[176]。

头罗曼之子，继位者摩醯逻矩罗在古典梵文中仅以颂扬性的印度名“太阳的家族”而为人所知，他似乎从520年至530年间统治着他的部落，他堪称印度的阿提拉。他在旁遮普东部的锡尔科特建立住所，他肯定是520年宋云见到的犍陀罗的特勤。征服克什米尔之后，摩醯逻矩罗回到犍陀罗，并在此进行了骇人听闻的大屠杀。佛教作家们都把他描写成佛教的恐怖的迫害者。玄奘记载摩揭陀或比哈尔的笈多王朝统治者槃罗迭多（也许就是上面提到过的纳罗新哈笈多）是惟一敢抗拒摩醯逻矩罗的人。摩醯逻矩罗在搜寻这位对手时进入了恒河流域。最初，据说槃罗迭多在摩醯逻矩罗来到之前就撤退了，后来他发动突

然进攻，似乎打败甚至俘虏了摩醯逻矩罗。这个故事以一个具有道德性的传说作为结尾。除了这一记载之外，注明年代是510年的马尔瓦伊兰石碑记载着笈多王朝的另一位王子巴纳·笈多的战绩，现在已经确信，这些战绩也是对付䟦哒入侵者的。最后，第三个印度王亚琐德哈尔曼（假设是马尔瓦的曼达索尔王公家族中的一员）在他的碑文中夸口已于533年征服了匈奴人，并迫使摩醯逻矩罗向他表示效忠[177]。摩醯逻矩罗遭到这些失败后似乎退往克什米尔，在克什米尔，由于一些尚不知道的原因，他对犍陀罗的臣民们进行了令人震惊的报复，中国朝圣者们对此也作了报导。佛教写本上宣传说，对此暴行的惩罚是以后他遭到了惨死。

我们现在还不知道摩醯逻矩罗死后在旁遮普扎营的匈奴部落的变化。如果他们不是危险的邻人的话，他们也必定仍然是令人烦恼的。因为在6世纪后半期，塔内瑟尔[178]邦主波罗羯罗（死于605年）在与他们的战斗中获得了权力和荣誉。605年，他的长子罗伽伐弹那还在与他们作战。后来，他们的继承者、伟大的印度皇帝戒日王（606—647年在位），由于他战胜了这些匈奴人而受到诗人们的歌颂。然而，从7世纪下半叶起印度的匈奴人从历史上消失了，无疑地，他们或者是被旁遮普人所消灭，或者是被他们所同化了。其中的一些氏族很可能被允许加入印度的贵族阶级中，与瞿折罗人中的拉其普特氏族的方式一样，瞿折罗人也许与匈奴同源。

20．欧洲的匈人：阿提拉

从公元前35年起我们就不再见到西匈奴的踪迹。持异议的郅支单于带着外蒙古的一些匈奴部落来到咸海和巴尔喀什湖以北草原后，就是在此时被一支中国远征军打败和杀死的。他带到这一地区来的匈奴部落的后裔们在此停留几个世纪。但是，由于他们周围没有文化较高的邻邦把他们的活动和冒险记录下来，我们对他们的历史一无所知。直到公元4世纪，当他们进入欧洲，与罗马世界发生联系时，我们才又听人说起他们。[179]

自公元前第3世纪起，黑海北岸的俄罗斯草原一直由萨尔马特人占据，萨尔马特人取代了斯基泰人，他们与斯基泰人一样属北伊朗种人。他们的主体是游牧民，活动于伏尔加河下游和德涅斯特河之间。

一些萨尔马特部落已经开始过一种独立的生活。在它们之中有在捷列克草原上游牧的阿兰人[180]，其游牧范围一直远到库班；有自62年以后就在顿河下游西岸居住的罗克索兰人；还有雅齐基人，他们从50年起就占据着蒂萨河和多瑙河之间的平原，也就是在达西亚人与罗马帝国班诺尼亚行省之间，在今匈牙利中部。一支东日耳曼人巴斯塔尔尼，把萨尔马特人与罗马帝国分开——甚至在图拉真吞并达西亚（106年）后也如此，巴斯塔尔尼人从公元200年起就顺着喀尔巴阡山北坡之路来到德涅斯特河，一直抵达该河河口：这次迁移代表了已知的日耳曼人第一次"向东方的压迫"。大约公元200年，来自维斯杜拉河下游的新的日耳曼入侵（即哥特人的入侵，他们起源于瑞典）威胁着萨尔马特人在南俄草原的权力。230年，哥特人到达了他们迁徙的极限，进攻黑海边的罗马帝国的奥尔比亚城。

当时南俄罗斯在第聂伯河下游西部的哥特人和该河东方的萨尔马特各族（阿兰人等）中被瓜分了。另一方面，克里米亚仍是臣属于罗马皇帝们的希腊-罗马国。哥特人内部分为东哥特人（在顿河下游和德涅斯特河下游之间）和西哥特人（在德涅斯特河下游到多瑙河之间）。第三支哥特部落吉别达伊人，自罗马皇帝奥列里安于270年撤出达西亚后，他们就占有其地。这是基辅南部的切尔尼亚霍夫哥特墓地时期，也是第聂伯河下游刻松城附近的尼古拉耶夫卡墓地时期（3世纪）。在萨尔马特人一边库班的古冢群时期（第比利斯卡亚、沃兹德维任斯科耶、阿尔马维尔和雅罗斯拉夫斯卡亚），其中发现了表现萨尔马特艺术特征的饰片和饰针。向北，在俄罗斯东部和中部的大森林里——当时该地区无疑地是由芬兰-乌戈尔种各民族居住着——在喀山附近的皮亚诺波尔文化（约100-300年，或400年）中，萨尔马特人的影响仍很明显，皮亚诺波尔文化是继承安纳尼诺文化的地区性文化。再往西，卡卢加文化群发现了受日耳曼-罗马影响的（3和4世纪）饰针。以上是在匈奴到达时南俄草原上种族和文化的情况。

至于是什么原因使这些历史上的匈人——西匈奴的后裔——离开咸海北部草原进入欧洲的呢？我们还不知道。大约374年，他们渡过伏尔加河下游以后，在约丹勒斯称之为巴拉米尔，或者是巴拉贝尔的首领的率领下奋力向前，渡过顿河，打败并臣服了库班河和捷列克河畔的阿兰人，进攻第聂伯河以西的东哥特人，打败东哥特人年迈的国王亥耳曼纳奇，亥耳曼纳奇在失望中自杀。其继承人威塞米尔也被匈

人打败和杀死。大多数东哥特人屈服于匈人的统治，而西哥特人逃避了匈人的入侵，渡过多瑙河进入罗马帝国（376年）。库班河和捷列克河畔的大多数阿兰人被迫暂时屈从于匈人的统治而继续留在其地，大约10世纪，他们在该地皈依了东正教。他们是今奥塞梯人的祖先。另一些阿兰人开始向西迁徙，加入了西日耳曼人的大入侵。其中一些部落后来在卢瓦尔河下游的高卢定居[181]，另一些进入西班牙，与在西班牙加利西亚的苏尔维人混合，或者与西哥特人混合，形成了混合种族的人，可以想象这种混合种的人有了加太罗尼亚（Catalonia，即哥特-阿兰人）一名。

匈人对罗马和日耳曼世界的入侵所产生的恐惧已经由阿米安努斯·马塞尼努斯和约丹勒斯充分地表达出来。阿米安努斯写道，“匈奴人的凶猛和野蛮是难以想象的。他们划破他们的孩子们的面颊，使他们以后长不出胡子。他们身体粗壮、手臂巨长，不合比例的大头，形成了畸形的外表。他们像野兽般地生活，食生食，不调味，吃树根和放在他们马鞍下压碎的嫩肉。不知道犁的使用，不知道固定住处，无论是房屋，还是棚子。常年游牧。他们从小习惯了忍受寒冷、饥饿和干渴。其牧群随着他们迁徙，其中一些牲畜用来拉篷车，车内有其妻室儿女。妇女在车中纺线做衣，生儿育女，直到把他们抚养成人。如果你问他们来自何方，出生于何地，他们不可能告诉你。他们的服装是缝在一起的一件麻织内衣和一件鼠皮外套。内衣是深色，穿上后不再换下，直到在身上穿坏。头盔或帽子朝后戴在头上，多毛的腿部用羊皮裹住，是他们十足的盛装。他们的鞋子，无形状和尺码，使他们不宜行走，因此他们作为步兵是相当不适合的，但骑在马上，他们几乎像铆在他们的丑陋的小马上一样，这些马不知疲乏，并且奔驰时像闪电一样迅速。他们在马背上度过一生，有时跨在马上，有时像妇女一样侧坐在马上。他们在马背上开会、做买卖、吃喝——甚至躺在马脖子上睡觉。在战斗中，他们扑向敌人，发出可怕的呐喊声。当他们受到阻挡时，他们分散，又以同样的速度返回，砸碎和推翻沿路所见到的一切。他们不知道如何攻下一个要塞或一个周围挖有壕沟的营帐。但是，他们的射箭技术是无与伦比的，他们能从惊人的距离射出他们的箭，其箭头上装有像铁一样硬的可以杀死人的骨头”。[182]

西多尼斯·阿波林纳里斯把匈人的体形归结于孩提时代慢慢形成的畸形。他不无一种厌恶地谈起这些短头型的人们，他们有扁平鼻子

（毫无轮廓），高颧骨，眼睛陷在洞似的眼眶中（锐利的目光时刻警觉地注视着远方），游牧民鹰一般的眼睛习惯于环视广阔的草原，能够分辨出现在远处地平线上的鹿群或野马群。该作者还吟诗歌颂这些草原上永恒的牧人："当他们站在地上时，他们确实矮于一般人，当他们跨上骏马，他们是世界上最伟大的人。"

把这些人的外貌与中国编年史家们留下来的、对匈奴的描述比较一下是很有趣的，匈奴在形体和生活方式上都与他们一致，也与中国和基督教世界两地所留传下来的13世纪蒙古人的肖像相同。草原上的这些短头型人，无论是匈人、突厥人或蒙古人——他们头大，身壮，腿短，是常年骑马的游牧民，这些来自亚洲高原上的"马背上的弓箭手"们沿耕地边缘徘徊——在15个世纪中几乎没有变化地袭击定居文明社会。

阿兰人与东哥特人的臣服和西哥特人的离去，把乌拉尔山和喀尔巴阡山之间的整个草原留给了匈奴主人们。接着他们经喀尔巴阡山豁口或瓦拉几亚平原占据了匈牙利平原，匈牙利平原上的吉别达伊人成了他们的臣民，他们由此扩张到多瑙河右岸（405—406年）。此时他们似乎已经分裂成由三个首领统治下的三支部落，大约在425年，卢噶斯、蒙杜克和鄂克塔三兄弟同时掌权。434年，这些部落由蒙杜克的两个儿子布勒达和阿提拉统治，前者很快被后者除掉。

阿提拉就是在这时开始了他的征服。他于441年向东罗马宣战。他渡过多瑙河，沿今塞尔维亚境内的摩拉瓦河逆流而上，占领了尼什，掠夺菲利普波利斯（即普罗夫迪夫），然后劫掠色雷斯，直抵卢累布尔加兹（阿卡迪奥波利斯），洗劫了该城。在448年的和约中，东罗马帝国只好割让多瑙河以南地带给他，其长度从今贝尔格莱德到今斯维什托夫，其宽度从多瑙河一直到尼什。

451年1至2月，阿提拉把军队集中在匈牙利草原之后向高卢进军，聚集在他一边的有莱茵河右岸的日耳曼各族。渡过莱茵河后，他攻击仍属罗马帝国的高卢的部分地区，该地区由罗马行政长官埃提乌斯统治。4月7日，阿提拉火烧梅斯，接着围困奥尔良[183]。7月14日，埃提乌斯的罗马军和狄奥多里克王率领的西哥特军赶来解除了对奥尔良的围困。阿提拉朝特鲁瓦撤退。正是在特鲁瓦以西的"莫里亚库斯驻地"[184]，他在一次激战中受到罗马人和西哥特人阻截，这一仗几乎算不上一次决定性的战役，然而它拯救了西方（451年6月底）。

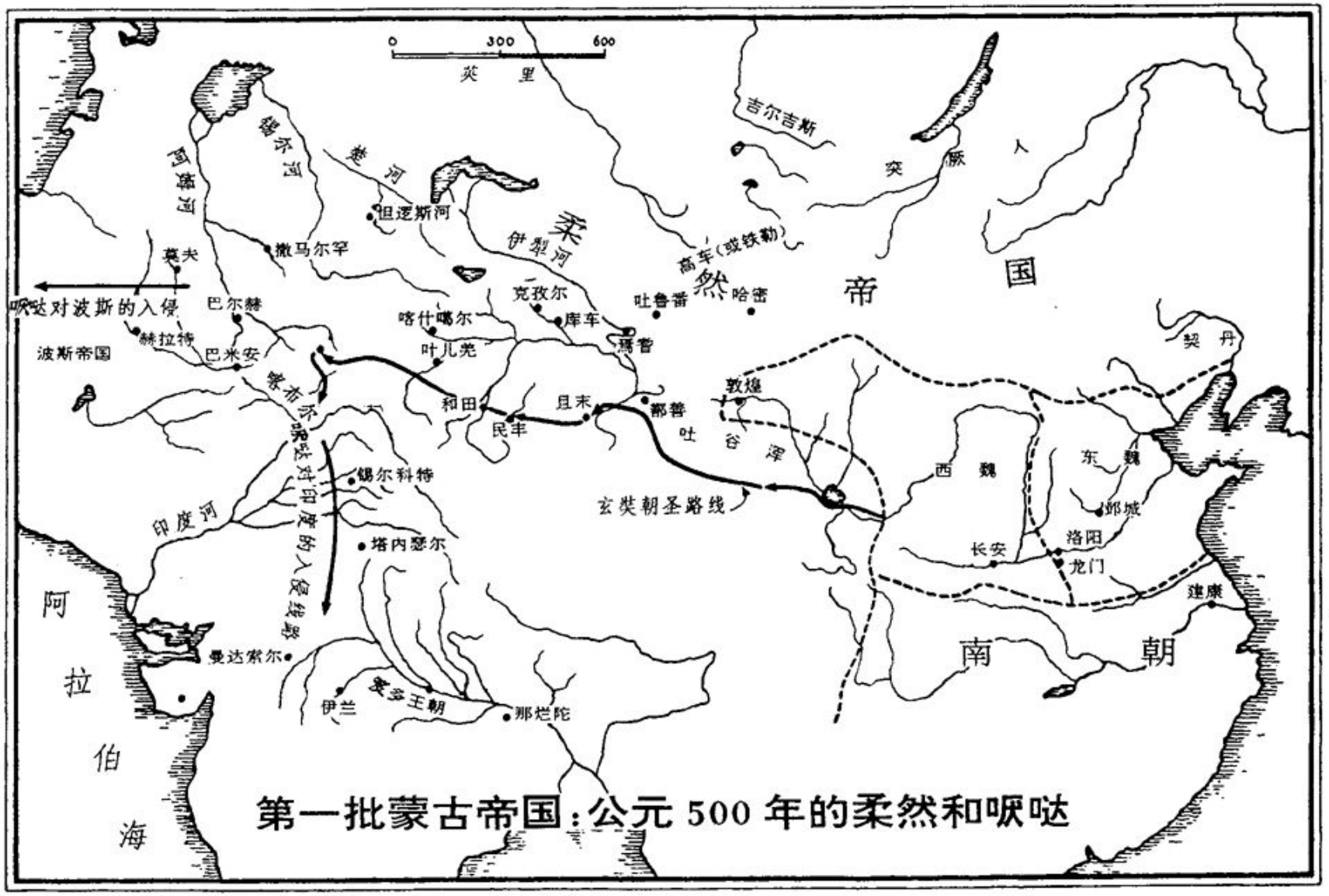

第一批蒙古帝国：公元500年的柔然和哌哒

经过这次较量之后，阿提拉退回到多瑙河畔，在那儿度过了冬天。他于452年春入侵意大利，但在围攻阿奎莱亚时拖延了很长时间，最后他终于攻陷并摧毁该城。他还占领了米兰和帕维亚，并声称他的目标是向罗马进军，罗马皇帝瓦伦丁三世刚从罗马逃走。然而，阿提拉没有向世界之都罗马挺进，而是听从罗马主教利奥一世的劝阻（452年7月6日），利奥一世答应交纳贡赋，并把罗马皇族公主荷罗丽娅嫁给他。他再次退回班诺尼亚，并于453年死于该地。

哥特人的历史学家约丹勒斯给我们留下了一幅使人印象很深的阿提拉画像。他是位典型的匈人：矮个子、宽胸部、大头颅、小而深的眼睛、扁鼻梁。皮肤黝黑，几乎近于全黑，留着稀疏的胡须。他发怒时令人害怕，他用他给别人产生的这种恐惧作为政治武器。确实在他的身上有着与中国史学家们所描述的六朝时期的匈奴征服者一样的自私和狡猾。他说话时，故意带着重音或者含混不清的威胁性语调，是他战略的第一步；他所进行的系统征服（阿奎莱亚被夷为平地，在阿提拉通过之后再没有恢复过来）和大屠杀的最初目的是想教训一下他的对手们。约丹勒斯和普里斯卡斯描述了他的另一方面，在他的人民中，他是公正和廉洁的法官，对其臣民慷慨大度，对那些真正臣服于他的人很和气。在他那些过奢侈生活的蛮族同伴中，他仍过着简朴的生活，用木制的浅盘子，而其余的同伴们使用金碟子的食具。除了这些特征外，同一史料对他的其他方面作了补充：他很迷信，并对他的萨满们是盲目的轻信，他对烈酒的喜爱使典礼在酩酊大醉中结束。但是，对他身边的大臣和书吏们，像奥尼吉斯这样的希腊人和象奥里斯特斯这样的罗马人，以及像埃德科这样的日耳曼人，他则是十分谨慎的。最令人惊奇的，这位游牧部落领袖的特征是常常选用灵活多变的政治策略，而不使用战争。就是在战争中，他首先是一位指挥官而不是一员大将。所有这些品质加上他那奇特的、墨守法规的特点（这一特点使他为他的行为去寻找外交借口）与符合习俗的举止，以至于似乎在任何时候正义都在他一边。这些品质使人不由自主地想起游牧帝国的另一位建立者，草原的又一个儿子：成吉思汗[185]。

成吉思汗的帝国，虽然代表着蒙古人，但在其旗帜之下不仅吸引了蒙古游牧民，也吸引了来自亚洲高原的突厥人和通古斯人；阿提拉的帝国也像成吉思汗帝国一样，以匈奴——即可以假设是突厥族——为核心，吸收了和纳入了萨尔马特人、阿兰人、东哥特人、吉别达伊

人和分布在乌拉尔山和莱茵河之间的其他各族。这里面本身就存在着衰亡的因素。当阿提拉于453年过早地去世时，他那个由各族组成的帝国瓦解了。东哥特人和吉别达伊人立刻反叛，在班诺尼亚的一次大战中打垮了匈人，在这次战争中，阿提拉的长子埃拉克被杀（454年）。

后来，匈人在阿提拉之子、名叫顿吉兹奇或丁兹吉克者的率领下朝南俄撤退。阿提拉的其余的几个儿子向罗马人要求土地，罗马人把其中之一的埃尔纳克安置在多布罗加，其余的两个儿子恩勒德扎尔和乌金杜尔安置在麦西亚。顿吉兹奇又率领匈人在多瑙河下游附近进攻东罗马帝国，但是兵败被杀。其头颅——阿提拉之子的头颅——于468年在君士坦丁堡的一次马戏表演中示众。

残留在黑海北岸的另一些匈人部落分成了两大部分：库特利格尔匈人，在亚速海西北过着游牧生活；乌特格尔匈人常在顿河河口放牧。两支部落不久成为敌人，他们的争吵是由拜占庭外交政策暗中挑拨引起的。大约在545年，查士丁尼皇帝煽动乌特格尔人的首领桑第克进攻敌对部落。库特利格尔人遭到桑第克十人抽一地杀害（548年）。库特利格尔人在其首领扎伯干的率领下起来对支持他们敌人的拜占庭进行报复。扎伯干于558—559年冬天率其部落越过结冰的多瑙河突然出现在君士坦丁堡城下。但是伯里沙留斯拯救了该城，扎伯干返回顿河草原，在那儿他对桑第克采取敌对行动。两个部落之间的自相残杀又重新开始，并一直持续下去，直到第三者，即来自亚洲的阿瓦尔部落打败双方并占据了俄罗斯草原。这一新的入侵是由于突厥（或历史上的突厥人）的出现而引起的亚洲大陆发生的一系列革命的反响。

注释

〔1〕参看泰亚尔·夏尔丹的《中国史前史速写》（载《辅仁大学学刊》第9册，1934年）。参看《北京史前期的发掘》（载《科学问题杂志》，1934年3月刊，第181—193页）。参看托尔马切夫的文章（Sur le paléolithique de la Mandchourie）（载《欧亚大陆北部古迹》第4期，1929年）。参看M. C.伯基特，《旧石器时代文化的反映及其女性小雕像》（载《欧亚大陆北部古迹》第9期，1934年，113）。参看J. G.安德森的《远东古物博物馆手册》1929年。

〔2〕 参看L.巴赫霍夫的文章（Sinica,〔1935〕，pp.101—128）, Der Zug nach dem Osten, einige Bemerkungen zur prähistorischen keramik Chinas; M. 劳尔（《东亚杂志》I (1936〕，3—41), Beiträge Zur Chronologie der älteren chinesischen Bronzen；L.巴赫霍夫，Zur Frühgeschichte Chinas, Die Welt als Geschichte, III (1937), 4。

〔3〕 参看A. V.施密特推测的迈科普比较年表图（载《欧亚大陆北部古迹》第4期〔1929〕，18）。关于各种年代的不确定性和它们之间的不一致，参看塔尔格伦《高加索古迹》（载上引杂志第5期〔1930年〕，189和《北高加索青铜器》，第6期〔1931〕，144）。

〔4〕 又译作西密利安人。——译者

〔5〕 色雷斯一名保留在希罗多德记载的关于斯基泰人的某些传说中（E.邦弗尼斯特：《对亚洲社会的陈述》，1938年4月7日）。甚至保留希腊-罗马时期的辛梅里安人的博斯普鲁斯国时（M. I.罗斯托夫采夫《在南俄的伊朗人与希腊人》，牛津，1922年第39页）。

〔6〕 参看塔尔格伦的文章《欧亚大陆北部古迹》第2期，1926年，220页上。

〔7〕 弗朗兹·汉卡把甘扎-卡拉巴克赫、勒尔瓦尔和塔里锡文化的外高加索文化群定在公元前14至8世纪之间。他记道，这些文化都是源于同时代的西亚文化。在斧子的造型上、在带状的饰片上和在陶瓷品上都可以看到（《高加索-卢里斯坦》，载《欧亚大陆北部古迹》第9期，〔1934年〕，107）。

〔8〕 又译西徐亚人。——译者

〔9〕 此处简要摘录了塔尔格伦关于辛梅里安文化的小结（《欧亚大陆北部古迹》第2期，1926年）。关于辛梅里安人的迁徙，参看汉卡《高加索-卢里斯坦》第47页。在这篇文章中作者企图把高加索以北的科本的动物艺术与随公元前7世纪的辛梅里安人和斯基泰人的迁徙而产生的卢里斯坦青铜器联系起来。汉卡对该课题另有一研究文章（"Problem des Kaukasischen Tierstils", Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, LXV, (1935)，276）。

〔10〕 参看N.马卡连科：《斯基泰与哈尔希塔特文化》（载《欧亚大陆北部古迹》第5期〔1930年〕，22）。

〔11〕 波斯阿赫门尼德王朝在名称上区别了两种萨迦人：（a）豪马瓦尔喀萨迦（Saka Haumavarka），在严格意义上说相当于我们所说的萨迦人，他们必定是分布在费尔干纳和喀什噶尔附近地区。（b）提格拉豪达萨迦（Saka Tigrakhauda）分布于锡尔河下游的咸海地区。（c）达拉塔喀萨迦（Saka Taradraca），意为来自海那边的萨迦人，分布在南俄罗斯，他们构成了历史上的斯基泰人。

〔12〕 参看米勒的文章（Die Sprache der Osseten）（载Grundriss der iranischen PhilologieI）。在南俄罗斯发现的斯基泰人的碑文的分类上，米勒发现了随地区而变化的、程度不一的（从10%到60%）伊朗成分。据希罗多德的记载（IV.5），贝文利斯特也发现，与阿维斯塔的阿赫门尼德的伊朗人一样，在斯基泰人中也存在着同样的阶级——武士、牧师和农人（参看《亚洲社会的陈述》1938年4月7日）。

〔13〕 参看明斯的《斯基泰人与希腊人》剑桥，1913年，第48—49页。罗斯托兹夫的《南俄的伊朗人与希腊人》插图XXI和XXII。关于斯基泰-匈奴草原上马的喂养和它们在艺术上的代表物，参看安德森《兽纹中的狩猎魅力》（载《远东古物博物馆手册》第4期，1932年，第259页）。

〔14〕 迦儿宾和卢布鲁克的威廉是访问过蒙古汗国的两位欧洲人，后面有专门叙述。——译者

〔15〕 马镫问题是很重要的。马镫的发明使北方游牧民在很长时期内对定居人民的骑兵保持一种绝对优势。我们在切尔托姆雷克出土的著名的希腊-斯基泰式花瓶上似乎可以看到"一个从马肚带下引出来的、扣紧的带子做成的马镫。"（W. W.阿伦特：《欧亚大陆北部古迹》第9期，1934年，208）。阿伦特补充说，这是从研究美利托波尔地区的新亚力山德罗夫卡附近的科泽尔古坟遗物中得到证实的。科泽尔古坟遗物现存莫斯科历史博物馆。据说从公元前3世纪起匈奴人已大量使用马镫。然而，在汉朝的遗物中几乎看不到马镫。在公元前1世纪，Oirotin （即阿尔泰）的马鞍上发现了马镫。在欧洲，希腊人和罗马人都不知道马镫，似乎只是公元6世纪的阿瓦尔人才使马镫在欧洲普遍使用起来。

〔16〕 关于斯基泰人的葬俗，参看希罗多德的《历史》（IV，71）。为纪念死者，在自己的臂部、前额和鼻子上划一些伤痕，在死人的周围埋葬其奴仆和马匹。关于匈奴（或者说蒙古的匈奴）的葬礼，参看《前汉书》，在首领墓前的牺牲者，其数目达到100或1000名妇女和奴仆。最后，关于6世纪的突厥人（或者说蒙古的突厥人），即匈奴后裔，参看儒连的《突厥史料》（载《亚洲杂志》1864年，第332页），"他们用刀划破面颊，以致人们可以看见血与泪一起流下来。"

〔17〕 据希罗多德（IV,13），斯基泰人朝欧洲迁徙是来自东方（或东北方）迁徙浪潮的反响，斯基泰人受到伊赛多涅斯人的驱逐，而后者又是受到阿里玛斯波伊人的驱逐。从希罗多德的描述来看，伊赛多涅斯人可能是芬兰-乌戈尔种人。贝文尼斯特企图在乌拉尔山附近，例如在叶卡捷林贝格山峡寻找他们古典时期的遗迹。阿里玛斯波伊人很可能住在更远的东方，在额尔齐斯河和叶尼塞河附近，似乎与斯基泰人一样属于伊朗种人，这一点已由他们的名字得到证实。贝文尼斯特认为其名来自Ariamaspa，即"马的朋友"（《对亚洲社会的陈述》1938年4月7日）。关于咸海东南岸的马萨革泰人，希罗多德称他们为斯基泰人（I，201）。况且他们的伊朗名字（Massyagata）是"捕鱼者"的意思（马迦特《夏德纪念文集》柏林，1927年，第292页）。一些古代作家如狄奥卡修斯和阿里安认为，马萨革泰人是萨尔马特人中的阿兰人的祖先。"关于农业斯基泰人"无疑是切尔诺柔姆的居民，游牧的（或真正的）斯基泰人向该地征税。参看舍尔巴基夫斯基（Zur Agathyrsenfrage）（载《欧亚大陆北部古迹》第9期，1934年，208）。

〔18〕 关于以后斯基泰人的历史，主要是它与希腊世界的关系，参看马克思·埃伯特的著作（Süd-Russland im Alterthum）（莱比锡，1921年）。

〔19〕 塔尔格伦（《欧亚北部古迹》第11期，1937年，123）。参看K.舍福尔德（同前，第12期，1938年）。

〔20〕 参看邦弗尼斯特的《对亚洲社会的陈述》，1938年，4月7日。

〔21〕 塔尔格伦：《欧亚大陆北部古迹》（第11期，〔1937年〕，128）。

〔22〕 塔尔格伦：《欧亚大陆北部古迹》（第11期，〔1937年〕，128），第127页。

〔23〕 参看N.马卡连科的《斯基泰与哈尔希塔特文化》（载《欧亚大陆北部古迹》第5期，〔1930年〕，22）。

〔24〕 汉卡（《欧亚大陆北部古迹》第7期，1931年，146）。汉卡《高加索-卢里斯坦》（上引书，第9期，1934年，47）。

〔25〕 在罗斯托兹夫的《南俄和中国的兽纹》（普林斯顿，1929年）和《中亚、俄国、中国与动物风格》（布拉格，1929年）中可以看到具有代表性的复制品。参看G. I.波罗夫卡的《斯基泰艺术》（纽约，1928年）。

〔26〕 安德森的《兽纹中的狩猎魅力》（载《远东古物博物馆手册》第4期〔1932年〕），第259页及以下。有一篇论述草原上马、鹿及其他动物的分类，以及这些动物与鄂尔多斯青铜器上表现的各类进行比较的文章。关于草原艺术中具有魔力的装饰图案的起源，参看让斯的《史前期及人种学艺术年鉴》第1期〔1935年〕，66。参看波塔波夫的文章（Conceptions totémiques des Altaiens）（载《亚洲艺术评论》〔1937年〕，第208页）。

〔27〕 参看J.齐坎（Der Tierzauber）（Artibus Asiae, v,〔1935〕，202）。

〔28〕 格立芬（griffin），是一种鹰头狮身带翅的怪兽。在兽纹图中常见。——译者

〔29〕 参见塔尔格伦的文章（Sur l'origine des antiquités dites mordviennes）（载《欧亚大陆北部古迹》第11期〔1937年〕，第133页）。

〔30〕 然而，希罗多德（IV，116）提到"公元前5世纪在顿河河口以东的撒乌罗玛泰伊（Sauromatians），把他们看作是斯基泰人和亚马逊人的混合种人，说斯基泰语。他们跟在斯基泰人之后、是当时仍在里海北岸游牧的萨尔马特人的先锋吗？"（参看M.埃伯特的著作〔Süd-Russland im Alterthum, PP.339—340〕）。罗斯托兹夫指出，这种母权制的基本特征（希腊人断定在撒乌罗玛泰伊人中盛行母权制）在萨尔马特人中的任何地方都没有发现过。他认为这两种人没有共同之处（《伊朗人与希腊人》，第113页）。

〔31〕 在这个时期，斯基泰人发现他们正处于两个民族之间，即来自亚洲的萨尔马特人和正在扩张势力的、属色雷斯-弗里吉亚人种的盖特人（未来的达西亚人），盖特人在匈牙利和罗马尼亚割地为王。

〔32〕 斯特拉波，XI，2。

〔33〕 关于其他一些具有特征的青铜器，虽然无疑是在芬兰-乌戈尔人的地区内而不是在萨尔马特人的地区内发现的，但读者可以参看南乌拉尔河以西乌发古墓中的遗物和乌发与帕姆之间的埃卡特罗夫卡珍品中的遗物，塔尔格伦将它们的年代都定在公元前300-100年间（塔尔格伦的文章〔Etudes sur la Russic orientale durant l'ancien age du fer〕，载《欧亚大陆北部古迹》第7期，1932年，7）。具有卷曲动物纹的饰片在帕姆东北的格里亚德罗夫发现，似乎也是受萨尔马特的影响，塔尔格伦把它们的年代定在公元初年。彼得一世珍品中，在西西伯利亚发现的大量

饰片似乎可以看到从斯基泰人（或者说是未来得及走的斯基泰人）向萨尔马特人的过渡。然而，它们是属于斯基泰时期的，与内罗和加尔巴钱币有联系。参看J.维尔纳的文章（Zur stellung der Ordosbronzen）（载《欧亚大陆北部古迹》第9期〔1934年〕，第260页）。

〔34〕 参看罗斯托兹夫的《伊朗人和希腊人》图25。波罗夫卡的《斯基泰艺术》第46-48页，第7和8图

〔35〕 塔尔格伦的《俄格拉克提村》（载《欧亚大陆北部古迹》第11期〔1937年〕，第71页）。

〔36〕 参看塔尔格伦的《吐沃斯丁收藏》（赫尔辛基，1917年）。J.梅哈特的著作（Bronzezeit am Ieuissei）（维也纳，1926年）。捷普卢可夫的文章（Essai de classification des anciennes civilisations métalliques de la région de minoussinsk）（Materialy po Etnographii）（列宁格勒，1929年IV）。

〔37〕 这种锅的锅身呈圆柱体，带有笔直的、呈直角状的耳，在切尔努施博物馆（巴耶使团在米努辛斯克发现的）和布达佩斯博物馆都可以看到。参看Z.塔卡奇的文章"弗朗西斯·霍普纪念展览"（《大亚洲艺术》布达佩斯〔1933年〕，第17和68页）。

〔38〕 关于斯基泰墓中首领尸体旁边的殉葬马，参看希罗多德《历史》（IV，72）。关于驯鹿，参看Acad. Cult. Matér,（1931年2月）。

〔39〕 关于包括帕兹雷克、希柏、卡坦塔等在内的文化群，参看M. P.格里亚兹诺夫的文章（载《美国考古学杂志》1933年，第32页）。S.谢列夫的文章（《亚洲艺术评论》X，4，1937年，206）。L.莫根施特恩的文章（上引书，第199页）和著作（Esthétiques d'Orient et d'Occident）（巴黎，1937年）。J.维尔纳（《欧亚大陆北部古迹》IX，1934年，265）。关于帕兹雷克面具，参看扎尔莫尼（Chinesésche Schmuckform in Eurasien）（上引书，第329页）。关于博斯普鲁斯的钱币，在准噶尔地区发现的，属公元前3世纪的，参看上引书第249页。

〔40〕 参看格里亚兹诺夫（载《美国考古杂志》〔1933年〕，第32页）；塔尔格伦的"俄格拉克提"（载《欧亚北部古迹》XI 〔1937年〕，69）。

〔41〕 当时这些人种可能已经混合。迦尔迪齐记述，在他那个时代黠戛斯人仍然是白皮肤和红头发。然而叶尼塞河畔的这些黠戛斯人最初并不是一个说突厥语的民族（拉德洛夫《蒙古古代碑文》圣·彼得堡〔1895-1899年〕，第425页）。

〔42〕 有可能把在西伯利亚，甚至在蒙古的俄格拉克提村（即克孜勒卡亚，"红岩"之意）、在米努辛斯克附近的苏拉克、在叶尼塞河上游乌梁海地区的摩罗索瓦，最后在鄂尔浑河畔的杜尔伯斤和伊勒克-埃里克所发现的奇特岩画中的一部分归属于萨尔马特人的艺术。在乌梁海（唐努乌拉）壁画中发现了明显是用现实主义手法表现的鹿和熊的速写，作品以其线条的运动使人想起了最优秀的希腊-斯基泰人的作品（布鲁克、卡德拉拉、柴汗沟）。另一方面，以画有头戴无檐圆锥形帽子和手持弓与长矛的骑士为代表的一些苏拉克（米努辛斯克附近）岩画，也并非完全不像克里米亚地区刻赤的罗马-萨尔马特人的壁画，事实是，在苏拉克已经发现了"鲁尼"文碑，它使某些人将这些岩画定在晚至7世纪。例如塔尔格伦的《内亚和西伯利亚岩

画》（载《欧亚大陆北部古迹》VIII〔1933年〕，175—197页）。在其他书中，弗蒂奇指出了7世纪的后期米努辛斯克文化与列维底亚时代的前匈奴文化之间的关系。参看N.费蒂奇的文章（Die Reiternomadenkutur von Minussinsk）（Metallkunst der Landnehmenden llngarn，载《匈牙利考古》〔1937年〕，第202页）。

〔43〕“Hsiung-nu, Hans和Huna这些名字互相之间能够没有联系吗？这不可能”。伯希和（《亚洲杂志》，1920年，第141页）。

〔44〕据司马迁记，这次服装改革的官方促进者是赵武灵王，时间是公元前307年。参看《史记》43《赵世家》。

〔45〕白鸟库吉用中文词源解释“单于”一词，意思是“广大”（《可汗和可敦称号考》载《东洋文化研究所纪要》I，II。《论匈奴的疆域》载《东洋文化研究所纪要》V.71）。

〔46〕阿尔伯特·赫尔曼（《地理学年鉴》1935年第131页）。

〔47〕《史记》卷110《匈奴传》。

〔48〕白鸟库吉记，匈奴留发辫，这一习俗由他们传给以后的突厥-蒙古各族，拓跋、柔然、突厥、契丹和蒙古人。看《北亚各族中的辫子》（《东洋文库研究系专刊》，IV，1929年）。

〔49〕儒连，《突厥史料》（《亚洲杂志》1864年，第332页）。

〔50〕希罗多德（IV，62，64）。

〔51〕《前汉书》。

〔52〕参看J. J. M.德格罗特的著作（Die Hunnen der vorchristlichen Zeiten）第2页及其下。

〔53〕在公元前7世纪大入侵之后，斯基泰人不再像匈奴那样在掠夺上名声显赫，无疑是因为他们的地区较富裕，还因为他们在黑海边游牧的骑兵靠在乌克兰黑土地上耕耘的“农业斯基泰人”为生。

〔54〕白鸟库吉，《匈奴的起源》（《亚洲杂志》I，1923年，71）。但是该作者在另一次语言学的争论中也谈到匈奴的突厥族性，参看《匈奴及东胡诸族语言考》（《学士院杂志》，第17期，1902年，2）。

〔55〕阿恩，《滦平和宣化的文物》（《远东古物博物馆馆刊》第5期，V，1933年，166）。

〔56〕梅原末治的著作（Shina kodo seikica）（日本，山中版，1935年）III。

〔57〕卡尔格林《中国青铜器初探》（《远东古物博物馆馆刊》IX，1937年，97）。

〔58〕参看O.让斯（《亚洲艺术评论》VIII，1934年，159）。至于从年代学的观点出发所建立起来的全面评述，参看J.维尔纳（《欧亚大陆北部古迹》IX，1934年259）和H.屈恩《中国-西伯利亚青铜器编年史》（《史前期及人种学艺术年鉴》1934年）。

〔59〕与鄂尔多斯风格有密切联系的、同类的另一些文物已由塔科-林塞维奇在赤塔下游河岸的吐尔吐附近和色楞格流域希洛克的比楚尔斯科雅附近发现。参看

维尔纳（《欧亚大陆北部古迹》第9期，1934年，261）。

〔60〕 波罗夫卡的《科兹洛夫蒙藏探险队之外蒙探险报告书》（列宁格勒，1925年）。特雷弗的《1924—1925年北蒙古利亚的发掘物》（列宁格勒，1932年）。维尔纳（《欧亚大陆北部古迹》第9期，1934年，264）。

〔61〕 参看安德森的《兽纹中狩猎场面的魅力》（《远东古物博物馆馆刊》第4期，页308）。塔尔格伦的《内亚与西伯利亚岩画》（《欧亚大陆北部古迹》第8期，1933年，175）。

〔62〕 参看《远东古物博物馆展品指南》（斯德哥尔摩，1933年9月10日）第40页。

〔63〕 参看S.勒梅特尔的文章（les agrafes chinoises）（《亚洲艺术评论》第11期。1938年）。

〔64〕 阿恩（Västsibirisk kultur för 1000 àr sedan）（Etuder archéologiques dédiées au prince Héritier Gustace Adolphe，斯德哥尔摩〔1932年〕，第351页至367页）。

〔65〕 伯希和的文章（sceaux-amulettes de bronze avec croix et colombes）（载《亚洲艺术评论》第7期，1931年）。

〔66〕 沙尔莫尼《卢芹斋收藏的中国—西伯利亚艺术品》（巴黎，1933年）第93—94页。关于鄂尔多斯艺术，有一本V.格里斯迈尔的书和一篇文章（Sammlung Baron von der Heydt, Ordos Bronzen）（维也纳，1936年）和（Entwicklungfragen der Ordos-kunst）《亚洲艺术》〔1937年〕，122）。

〔67〕 关于这一时期，参看J. J. M.德格罗特（Die Hunnen der corchristlichen Zeiten）和O.弗朗克（《东方杂志》1920-1921年）。参看G.哈隆（《大亚细亚》1926年）。

〔68〕 指汉高祖。——译者

〔69〕 关于"月氏"参看《史记》卷123《月氏》："始月氏居敦煌、祁连间，以为匈奴所败，乃远去，过宛，西击大夏而臣之。"

〔70〕 G.哈隆企图从通用的Yüeh-chih一名中发现其古音读Zgudja，与亚述语中的斯基泰人（即Ashkuzai）一名等同。参看哈隆《论月氏》（《德国东方学会杂志》Vol.91，2，1937年，316）。在该文中（第258页）有早期月氏在甘肃北部和西部活动的大概位置图。

〔71〕 托勒密（VI，16）。9世纪的粟特语写本仍把别失八里、吐鲁番、焉耆等标明为"四塔沟里"，参看W. B.亨利《焉耆与吐火罗人》（《亚洲研究院院刊》，1938年，第560页）。

〔72〕 斯特拉波（XI，8，2）。《前汉书》羽田亨译本（载《日法会馆公报》，IV I，东京，1933年，7-8）。

〔73〕 关于吐火罗问题最清楚的评论和各种推测，及有关它的参考书目，参看S.法伊斯特的文章（Der gegenwärtige stand des Tocharerproblems）（《夏德纪念文集》第74—84页）。关于以后对此观点的纠正，参看格鲁塞（《历史学杂志》《评论手册》CLXXXI，fase, I，1937年1—3月）。该文涉及到贝利的《吐火罗》

（《亚洲研究院院刊》第8期，1936年）和伯希和的《谈吐火罗》（《通报》）。参看塔恩的《巴克特里亚和印度的希腊人》（剑桥，1938年）。

〔74〕 法文本是从甘肃到库车。——译者

〔75〕 希罗多德在谈到斯基泰人时，也报道了同样的习俗（IV，65）。

〔76〕 参看司马迁《史记》卷123《月氏》。

〔77〕 伯希和（《亚洲杂志》I，1934年37）。

〔78〕 乌孙人似乎也像月氏人一样，是被匈奴从中国西北部边境逐出，迁往伊犁地区的。阿尔伯特·赫尔曼的《中国地图集》第17图认为他们可能是在肃州北部的索波湖和索戈克湖被赶走。参看白鸟库吉《匈奴休屠王的领域及其祭天金人》。关于月氏西迁是否引起萨尔马特人西侵浪潮的问题已经有人提了出来，这些萨尔马特人从斯基泰人手中夺取南俄罗斯。编年史几乎与此说法不一致。参看罗斯托夫兹夫（Recueil Kondakov）（布拉格，1926年）第239页。N.费蒂奇《匈牙利考古》1937年，第142页。

〔79〕 J.查尔彭蒂尔的文章《吐火罗人种问题》（载《德国东方学会杂志》第71期，1917年）。

〔80〕 汉代的于阗，清朝为和阗，今名和田。——译者

〔81〕 由于Asioi一名与突厥-蒙古名Alans有某种关系（在蒙古语中，As词根的复数形式是Asod），查尔彭蒂尔推断乌孙人是阿兰人的祖先，阿兰人是萨尔马特人的一支（即北伊朗人）。参看《吐火罗人种问题》（《德国东方学会杂志》第71期，1917，357-361）。

〔82〕 贝利的《吐火罗》，载《亚洲研究院院刊》VIII，4，1936年，916。塔恩的《巴克特里亚和印度的希腊人》第290页。

〔83〕 羽田亨的《谈大月氏与贵霜》，《日法会馆公报》TV，I（东京，1933年）13。

〔84〕 O.弗朗克的文章（Das alte Ta-hia der chinesen, ein Beitrag zur Tocharer Frage）（《夏德纪念文集》第117页）。

〔85〕 《汉书》卷96上《西域传》。

〔86〕 沙畹的文章（Les pays d'occident d'aprés le Heu-Han chou）（载《通报》，1906年，第230页）。

〔87〕 塔恩的《巴克特里亚和印度的希腊人》第283页。在斯特拉波书（XI，8，4）中只提到塞人对巴克特里亚的征服，说的是第7世纪，而不是第2世纪。参看J.普尔济卢斯基的文章（Nouveaux aspects de I'histoires des Scythes）（Recue de L'llnicersites de Bruxelles，2—4，1937，P.3）。

〔88〕 《后汉书》卷88《西域传》记："月氏自此之后，最为富盛，诸国称之皆曰贵霜王。汉本其故号，言大月氏云。"

〔89〕 伯希和的《吐火罗语与库车语》（《亚洲杂志》1934年，I，30）中有订正。

〔90〕 卡德菲斯二世，汉译犍膏珍。——译者

〔91〕 胡韦斯迦，汉译名伊存；韦苏特婆，汉译名波调，亦译作世天。——译者

〔92〕 由R.吉尔施曼提出了新的编年（《亚洲杂志》1943-1944年页70—71）。参看L.拉瓦莱-普森的著作（L'Inde aux temps des Mauryas et des Barbares）（巴黎，1930年）343页。在S.科诺的文章（Beitrag zur kenntniss der Indosky then）（《夏德纪念文集》220页）中进行了大量的语言学上的比较和种族学上的推测。摘录了拉瓦莱-普森的怀疑论和贝利（《亚洲研究院院刊》VIII，4，1936年）的批判性文章，特别（912页）对Arshi一名进行了争论，认为与Asioi 等同，被用来指吐火罗人。参看亨利《焉耆和吐火罗人》（《亚洲研究院院刊》1938年，页545）。

〔93〕 即孔雀城。——译者

〔94〕 赫尔曼（《地理学年鉴》1935年第130页）。

〔95〕 应是彭阳城的回中宫。——译者

〔96〕 关于汉武帝的战争，参看司马迁的《史记》和阿凡提的《前汉史》（1938年）。《史记》卷110《匈奴传》记："汉孝文帝十四年，匈奴单于十四万骑入朝那、萧关……遂至彭阳。使奇兵入烧回中宫。"

〔97〕 军臣单于是于公元前161年继其父、著名的老上单于为匈奴单于。

〔98〕 《史记》卷123《大宛列传》。

〔99〕 《史记》，白鸟库吉《匈奴休屠王的领域及其祭天金人》（《东洋文化研究所纪要》I，5，页7-21）。

〔100〕 《史记》。赫尔曼《中国地图集》图17，2。拉蒂格的《在中国的考古使团》（巴黎，1923-1924，I，P1.1）和《汉朝的葬仪艺术》（巴黎，1935年，页33）。Z.塔卡奇的《霍去病墓碑》（布达佩斯，马赫尔版，1937年）。

〔101〕 《史记·西域传》。

〔102〕 《史记》卷111《赵破奴传》。

〔103〕 《史记》。耶茨已经论述，中国在费尔干纳的战役并非只是炫耀示威，中国在处理与难以对付的匈奴牧马人中碰到了很大的麻烦，这些可怕的马上弓箭手，骑着蒙古小马，定期袭击中国边境。中国人骑着同种的马，但是射骑技术较差，处于不利地位，费尔干纳像其毗邻的粟特地区一样，拥有优质战马，河中地区的骏马；也许像米底亚的希腊人所称的尼沙马一样。中国人打算获取这种外国良马以补充他们的骑兵，他们认为这种良马必定优于匈奴人的长满粗毛的矮种马。因此，对费尔干纳进行了远征，以获得对游牧民的军事优势（确实，在后汉时期的浮雕中，例如在小汤山的浮雕，人们可以看到在小动物旁边，有河中地区的大马）。对费尔干纳是否已经不属于后期的希腊-巴克特里亚国的疑问已经有人提出来了，因为费尔干纳的汉文名"大宛"被认为与希腊人的印伊名（Yacana，即Ionians）有关。参看耶茨的著名文章《马，早期中国历史上的一个因素》（《欧亚大陆北部古迹》第9期，1934年，231）。

〔104〕 瓦鲁斯（？—公元9年），古罗马将军。得奥古斯都宠幸，取其甥女为妻。公元前7-6年，任阿非利加总督，后出使叙利亚，曾南下镇压犹太起义，以残忍

和贪婪闻名。后统率莱茵河地方军队。公元9年，日耳曼人在阿尔米亚的率领下反罗马，瓦鲁斯率三个军团和若干辅助军前往镇压，被诱入莱茵河以东的条托堡森林，全军覆没，本人自杀。——译者

〔105〕《史记》卷109《李将军列传》记此事："……天汉二年秋，贰师将军李广利将三万骑击匈奴右贤王於祈连天山，而使陵将其射士步兵五千人出居延北可千余里，欲以分匈奴兵，毋令专走贰师也。陵既至期还，而单于以兵八万围击陵军。陵军五千人，兵矢既尽，士死者过半，而所杀伤匈奴亦万余人。且引且战，连斗八日，还未到居延百余里，匈奴遮狭绝道，陵食乏而救兵不到，虏急击招降陵。陵曰：'无面目报陛下。'遂降匈奴。其兵尽没，余亡散得归汉者四百余人。"《史记》卷10《匈奴传》记载与《李将军列传》大致相同。——译者

〔106〕引文与英译文略有出入，英原文是："汉朝有它自己的法典，那是一部征服者的法典。"——译者

〔107〕参看科兹洛夫等著《蒙藏探险队之外蒙探险报告书》（列宁格勒，1925年）。

〔108〕应该记住来自潘蒂卡派（刻赤）的属公元前3世纪的希腊钱币是1918年在准噶尔地区的博罗塔拉河口发现的。参看维尔纳（《欧亚大陆北部古迹》第8期，1933年，249）。

〔109〕后汉时期的诸国志已由沙畹从《后汉书》译成法文（《通报》1907年，168—221）。

〔110〕西格和西格林的著作（Tocharische Grammatik）（Göttingen, 1931）；S.莱维的报告（《库车语写本残卷》）（巴黎，1933年）。关于库车语与其他印欧方言的有关位置，参看H.佩德森的文章（Le groupement des dialectes indo-européens, 载Kgl. danske Vid. sel. hist. fil. meddelelser, XI, 3, 1925）。

〔111〕A.赫尔曼《中国和叙利亚之间的古代丝绸之路》，Quell. u. Vorsch. Z. alten Gesch. u. Geoz（1910）；"Die Seidenstrassen Von China nach dem Römischen Reich"，（Mitt. der Geogr. Ges 〔1915〕，472）和"Die altesten chinesischen karten von Zentral-und. Westasien"（《夏德纪念文集》页185）。

〔112〕赫卡托姆皮洛斯（Hecatompylos），希腊语，意为"百门之城"，其遗址在今伊朗东北呼罗珊达姆甘西南，地处厄尔布尔士山脉东段南坡，处于古道中心，应是中国史料中的和椟城。——译者

〔113〕米兰在今罗布泊西南。——译者

〔114〕《后汉书·耿秉传》。

〔115〕《后汉书·班超传》。

〔116〕《后汉书》。韩儒林在《汉代西域屯田与车师伊吾的争夺》一文的注释中说赫尔曼的观点是不可信的。详见该文注释。——译者

〔117〕《后汉书·耿秉传》。

〔118〕《后汉书》。

〔119〕《后汉书·班超传》，原文是："班超怒曰：'吉凶决于今日。从事文俗吏，闻此必恐而谋泄，死无所名，非壮士也'。众曰：'善'。初夜，遂将吏士往奔虏

营。会天大风，超令十人持鼓藏虏舍后，约曰：‘见火燃，皆当鸣鼓大呼。’余人悉持兵弩夹门而伏。超乃顺风纵火，前后鼓噪。虏众惊乱，超手格杀三人，吏兵斩其使及从士三十余级，余众百许人悉烧死。……班超于是召鄯善王广，以虏使首示之，一国震怖。”——译者

〔120〕《后汉书》。

〔121〕《后汉书》。

〔122〕该名可能是还不清楚的和田语的汉译名。

〔123〕《后汉书》。

〔124〕《后汉书·班超传》。

〔125〕《后汉书·班超传》。

〔126〕《后汉书·班超传》。

〔127〕《后汉书·班超传》。

〔128〕《后汉书·班超传》。

〔129〕《后汉书·班超传》。

〔130〕《后汉书·班超传》。

〔131〕《后汉书·班超传》。

〔132〕《后汉书·班超传》。

〔133〕《后汉书·班超传》。

〔134〕《后汉书·班超传》。

〔135〕参看P.布德伯格：《中国边疆史两则》（《哈佛大学亚洲研究杂志》3—4，1936年9月，286）。

〔136〕《后汉书》卷155下记有在龟兹（称库车）进行军屯。布德伯格认为这不是中亚穆扎尔特河岸边的库车，而是由库车的流放者们或是陕西东北的，很可能是榆林北部的移民们所建的库车。参看《哈佛大学亚洲研究杂志》3—4，1936年9月，286。

〔137〕Titus，提多，使徒保罗的门徒。——译者

〔138〕参看斯坦因的《古于阗》（牛津，1907年）II中的复制品，图第14页以下，XLIX和LXXI；《西域艺术》（牛津，1921年）IV，图XL-XLII和134、136以下，517、520以下。《论古代中亚遗迹》（伦敦，1933年）图54、57。参看安德鲁斯的《中亚壁画》（《印度艺术与字母》VIII，1，1934年）。

〔139〕他的传记已由列维从《三藏》中译成法文，参看《库车的吐火罗语》（《亚洲杂志》II，1913年355）。

〔140〕参看赫兹菲德的《贵霜萨珊钱币》（《印度考古记》No.38，1930年）。哈辛的《阿富汗古钱币分类》（《亚洲杂志》1935年4—6月刊，页287）。

〔141〕参看哥达德和哈辛的《巴米安古代佛教》（巴黎、1928年）。哈辛和卡尔的《巴米安考古新探》（巴黎、1933年）。哈辛和卡尔的《凯尔哈奈峡地的考古发现》（巴黎，1936年）。

〔142〕参看哈辛《中亚印度和伊朗艺术》（《艺术史》IV、253）和《中亚的佛教艺术》（《中国艺术及其印度影响的研究》，伦敦，1928年，第12页）。

〔143〕 参看《亚洲艺术评论》第12期，1936年。

〔144〕 勒柯的《中亚文化史美术图录》（柏林，1925年）图32、33、50。罗斯托夫兹夫的《南俄的伊朗人与希腊人》（牛津，1922年）图29。

〔145〕 我认为很可能库车壁画的影响一直传播到北部很远的地方，进入了西伯利亚。应该指出在"克孜尔骑士"画中的人物形象可以在米努辛斯克附近的卡拉攸斯（即皮沙那亚戈拉）谷地的苏拉克岩画中看到。该地区发现了身着盔甲、头戴圆锥形头盔、手持长矛的牧马人，与克孜尔"瓜分圣物"中的牧马人类似（勒柯《中亚文化史美术图录》页54、图50）。塔尔格伦认为苏拉克牧马人的"飞马"可以看成萨珊和唐朝时期的飞马，属于公元7世纪。甚至在额尔齐斯河上游（卡曼纳帕·巴巴）巴尔喀什湖的谢米巴拉金斯克的石柱上，那些粗糙的、拟人的图案，以其所描绘人物的上衣的大翻领也令人想起库车是萨珊化影响的中心。参看塔尔格伦的《内亚和西伯利亚岩画》（《欧亚大陆北部古迹》第8期，193）。

〔146〕 斯坦因的大量著作，如《古代于阗》（1907年）、《沙漠契丹废址记》（伦敦，1912年）、《西域考古记》（1921年）、《亚洲腹地考古记》（牛津，1928年），都摘录在他编的、有插图的著作《古代中国遗迹》（1933年）中。勒柯的图册《中亚晚古佛教》（柏林，1922年—1923年，7卷本）中的一些摘录在以后他的两书中，即《中亚文化史美术图录》和《中国突厥斯坦遗迹》（伦敦，1928年）。还可参看瓦尔德施米特的《犍陀罗、库车和吐鲁番》（莱比锡、1925年）和哈辛《中亚考古研究》（《亚洲艺术评论》，1936和1938，1）。

〔147〕 参看托利（《日本帝国大学、科学院杂志》东京，XXXVI，9和19）。据他认为，鲜卑人仍处于极落后的阶段，使用新石器和青铜工具。直到公元后2世纪，中国难民才把铁器引入他们中（页70和96）。伯希和认为汉译名"鲜卑"一定是源于Särbi，sirbi或sirvi（《吐火罗语与库车语》载《亚洲杂志》I，1934年，35）。

〔148〕 《三国志》，布德伯格摘录在他的《中国边疆史两则》中（《哈佛亚洲研究杂志》3—4，1936年9月，292）。

〔149〕 这一时期与欧洲5世纪一样混乱，关于这一时期，参看《十六国疆域志》（米切尔斯译本，页304—407）。P.布德伯格已试图清理和重编3和4世纪的匈奴单于的编年和世系（《哈佛亚洲研究杂志》3—4，1936年9月，298）。

〔150〕 今中文拓跋一词的发音可能是古汉语音"Tak_b'uat"，参看伯希和（《通报》1912年，第732页）。

〔151〕 关于拓跋的起源，参看伯希和（《通报》1915年，第689页）《亚洲杂志》1925年第254—255页注4和《通报》1925—1926年，第79和93页。还可参看布德伯格的《拓跋魏的语言》（《哈佛亚洲研究杂志》2，1936年7月，167—185），文中对以中文名流传下来的少数拓跋词汇，用突厥语词根作了推测性的解释。

〔152〕 L.维格（Textes historiques, II, 943）。

〔153〕 燕王之地，或者说慕容氏之地，被拓跋魏的突然扩张分成两部分，由该家族的两支分占：（1）北燕，在今热河，以在热河边境地，一度是满洲国的朝阳

附近的龙城为中心，北燕持续到436年。（2）南燕，在山东，其中心在青州附近的广固，其国存在时间是398至410年。

〔154〕马迦特（Historische Glossen），196页和《伊兰考》（柏林，1910年）53页以下。沙畹《西突厥史料》（圣彼得堡，1903年）221页和229页。伯希和（《亚洲杂志》1920年，第144页和《通报》1915年，第688页，1920年，第328页）。白鸟库吉，《汗与可汗》（《日本学院会刊》，1926年6月）。

〔155〕山东的南燕国除外，南燕是慕容氏的残存国，它于410年被东晋灭亡。

〔156〕伯希和（《通报》1912年，第792页）。

〔157〕托尔比阿克城为古代高卢的城市，在今西德的科隆附近。公元496年，克洛维为了援助里普埃尔法兰克人，在此赶走了阿拉曼人，此次大捷之后，他改信基督教。——译者

〔158〕参看P.德米埃维尔的《云岗石刻》（《法国远东学院学报》3—4，1925年，449）。

〔159〕在拜占庭和叙利亚书上，洛阳有时是与Taugast 有关，Taugast 一名来自Tabgatch 或Toba。

〔160〕沙畹：《宋云对乌阇衍那和犍陀罗游记》（《法国远东学院学报》，1903年，第379页）。

〔161〕参看塔尔格伦《吐沃斯丁收藏》（赫尔辛基，1917年）。这一时期米努辛斯克艺术的典型遗址有阿纳什、阿约什卡、奥伊什卡亚、拜什卡尔、哥罗切斯卡亚、卢戈伊什科耶、马尔义特列克、普罗托什洛沃、阿什克什河岸、克孜尔河右岸的秋兹塔村和阿巴坎草原各处。同样风格的兵器在俄国的东蒙古利亚、贝加尔湖以东，在上乌金斯克附近的比丘拉，在色棱金斯克和特洛伊茨克都有发现。参看费蒂奇《米努辛斯克的游牧艺术的复制品》（《匈牙利考古》1937，第202页）。

〔162〕《匈牙利考古》，第205页。

〔163〕马迦特的《关于库蛮的民族性》（《东突厥语方言研究》，柏林，1914年）。伯希和的《库蛮》（《亚洲杂志》1920年，第140页）。

〔164〕沙畹：《西突厥史料》第223页。阿尔伯特·赫尔曼（《大亚细亚》II，3—4，1925年，564-580页）。

〔165〕诺尔德克的《波斯古代史》第161、163页。马迦特的《伊兰考》第57页。A.克里斯唐桑的《萨珊王朝时期的伊朗》（巴黎，1936年，第284页）。

〔166〕F. W. K.穆勒的《粟特语写本》I，108页。

〔167〕马迦特的《伊兰考》，第60—63页；克里斯唐桑的《萨珊王朝时期的伊朗》（巴黎，1936年，第289页）。

〔168〕这是克里斯唐桑确定的位置，得到了马迦特的赞同。参看《萨珊王朝时期的伊朗》第287—288页。

〔169〕马迦特的《伊兰考》第55-57页。克里斯唐桑的《萨珊王朝时期的伊朗》287—288页。

〔170〕伯希和的《吐火罗语与库车语》（《亚洲杂志》I，1934年，42）。沙畹（《通报》1907年，第188页）。（《魏书·大月氏传》："其王寄多罗勇武，遂兴

师越大山，南侵北天竺”。——译者）

〔171〕 该史料有些不清楚，普森提出了争论，参看《印度的王朝和历史》第52-54页。

〔172〕 指朱纳格尔石刻铭文。——译者

〔173〕 塔巴里的《编写史》，措滕伯格译本（巴黎，1867-1874年）II，131。

〔174〕 宋云行纪，沙畹译本（《法国远东学院学报》1903年，第402，417页）。（文中“头戴一角，长八尺”在《洛阳伽蓝记》中记：“……头戴一角。长八尺，奇长三尺。”张星烺编注的《中西交通史料汇编》第四册（1978年版）第70页中记道：“头戴一角。长八尺”，可见指衣长八尺。——译者）。

〔175〕 参看富歇的《犍陀罗的希腊-佛教艺术》（巴黎，1905—1951年）II，第589页。

〔176〕 关于觥哒的钱币学，参看容克尔的《门茨的觥哒文书》（《普鲁士科学院会议录》1930年，柏林，641页）。摩根（Num. Or.）（1936年），第446—457页。

〔177〕 该课题在普桑的《印度的王朝和历史》一书中有讨论，参看第62-68页。

〔178〕 塔内瑟尔国在德里西北。其兴起应归于它在使恒河流域免遭匈奴入侵中所发挥的前哨作用。

〔179〕 对于亚洲的匈人与欧洲匈人之间的早期分裂，突厥语学可以提供一些证据。据N.波佩，占据着伏尔加河岸、萨迈拉和喀山之间地区的今天的楚瓦什人是西匈奴的后裔。楚瓦什语与其他突厥语有区别。波佩和巴托尔德认为这一区别产生于公元初期。参看波佩的《大亚细亚》I，775和《匈牙利年报》VII，151和巴托尔德在《伊斯兰百科全书》中的“突厥”条目，第948页。

〔180〕 阿兰人是具有特殊意义的，他们将以“阿速”一名重现于成吉思汗蒙古史上。关于他们，参看托马施克的《阿兰尼》（波利-维索瓦编Real Encyclopädie）。巴托尔德，《伊斯兰百科全书》“阿兰”条目，第315页。米诺尔斯基《世界境域志》中的阿兰，第444页。马克思·埃伯特写道：“近公元前2世纪末，阿兰人仍在咸海-里海之间的草原上过着游牧生活。他们由此向顿河迁徙。在斯特拉波时代，他们在里海和顿河之间扎营，并由此开始对帕提亚的阿塞拜疆省发动掠夺性袭击”。（sūd_Russland im Alterthum，第375页）。参看马迦特的《东欧东亚之间的往来交涉》（莱比锡，1903年）第164页以下。

〔181〕 参看L.弗朗歇的文章（Une colonie scytho-alaine en Orléanais au Ve siècle. Les bronzes caucasiens du Vendmois）（《科学评论》，1930年2月8-22日）。

〔182〕 阿米亚努斯·马尔克利努斯，XXXI，2。西多尼斯·阿波林纳里斯补充说：“匈奴人用巨大的弓和长箭武装起来，总是可以达到目标。他的目标对准谁就打败谁，因为他的箭带去了死亡！”

〔183〕 451年4月7日的这次著名战役，以往历史学家们认为在法国东北部马恩河北的沙龙郊区故称沙龙战役。近年来的研究表明，这次战役是发生在远离沙龙城南的特洛伊（塞纳河北），已成定论（参看吉本《罗马帝国衰亡史》伯利本，第三册，附录28，第507-508页）。——译者

〔184〕 指今法国香槟。——译者

〔185〕 伊斯坦布尔大学教授、突厥学家R.萨费博士概括了对阿提拉的有趣的颂词（Contribution à une histoire sincére d'Attila）（巴黎和伊斯坦布尔，1934年）。关于中亚和匈牙利的匈奴艺术，参看A.阿尔弗迪（《匈牙利考古》1932年），Z.塔卡奇的《欧亚大迁徙时期艺术之间的一致性》（载Artibus AsiaeV, 第2，3，4部分，1935年第177页）。在该书中，作者完成了他以往的著作（Chinesische Kunst bei den Hunnen）（《东亚杂志》1916年，第174—186页），（Chinesisch-hunnische Kunstformen）（Bulletin de L'Institut Archéologique Bulgare 1925年，第194—229页），（Sino-Hunnica）（Alexis Petrouics Annicersary Volume, 1934年），（L'art des grandes migrations en Hongrie et en Extreme-Orient）（《亚洲艺术评论》1931年，第32页）。关于同一时期的俄罗斯东部的艺术，参看施米特（《亚洲大陆北部古迹》I，1927年，18）。关于匈牙利的萨尔马特、匈奴和阿瓦尔问题的概述，参看费蒂奇（Metalikunst）（《匈牙利考古》1937年，附有一卷插图）。

第二章　中世纪初期：突厥、回鹘和契丹

1．突厥帝国

公元540年，草原帝国以突厥-蒙古族三大版图的形式而存在。明显地属于蒙古族的柔然人统治着蒙古地区，范围是从中国东北部边境到吐鲁番（可以肯定甚至达到了巴尔喀什湖的东端），从鄂尔浑河到万里长城。兀哒人据推测也属于蒙古族，统治着今天的谢米列契耶、俄属突厥斯坦、索格底亚那[1]、东伊朗和喀布尔地区，其领域从裕勒都斯河上游（焉耆以北）到莫夫，从巴尔喀什湖和咸海到阿富汗腹地和旁遮普。统治着柔然人和兀哒人的这两个氏族结成同盟。大约520年，兀哒可汗与柔然可汗阿拉瓌的姑姑们结婚[2]。柔然是蒙古本土上的主人，他们好像对控制其西南边境地区的兀哒人保持着某种支配权。最后，是上一章刚刚谈到的欧洲的匈人，他们无疑属于突厥族，统治着与亚速海和顿河河口毗邻的南俄草原，尽管他们的两支部落，即西部的库特利格尔人和东部的乌特格尔人之间的敌对削弱了他们的势力。

中国人说，突厥是柔然的一个臣属部落。它是突厥族的一个部落，它的名称为所有讲同种语言的民族所共有。伯希和认为，汉文"突厥"一名必定是代表蒙古语（柔然语）"Türk"的复数形式"Türküt"。按字意，是"强壮"的意思[3]。据中国编年史家记载，突厥的图腾是狼[4]。他们是古代匈奴的后裔，这一事实已由被伯希和认定属于匈人的原始突厥特征所证实。在6世纪初，突厥似乎已经居住在阿尔泰地区，他们在那儿从事金属冶炼："工于铁作"。当时柔然的力量因新近发生的一场内战而被削弱，内战是520年发生的，双方是分别代表东、西部落的柔然可汗阿拉瓌和他的叔叔婆罗门。

阿拉瓌（522—552年在位）作为惟一幸存下来的汗国君主，他面临的是要平定突厥族各臣属部落的反抗。其中高车部曾于508年打败柔然。现在已经认定高车部是铁勒族，游牧于阿尔泰山南乌伦古河附近，看来好像是回纥人的祖先。但是，柔然于516年杀高车王，迫使

高车部归顺。高车部于521年再次徒劳地企图利用柔然内乱重新获得自由。就在546年前不久，当高车正在酝酿新的起义时，他们被突厥挫败。突厥虽与高车人同族，却忠实地提醒他们的共同宗主柔然可汗阿拉瓌注意高车人的阴谋。作为回报，突厥首领（其突厥名叫布明，汉文转写成"土门"）要求柔然公主嫁给他。阿拉瓌拒绝这一要求。[5]后来布明与当时在中国西北部长安城实施统治的、拓跋人建立的西魏王朝联合，拓跋人很可能属突厥族，他们虽然已经完全中国化，但很可能与突厥社会仍保留着一种亲属感。无论如何，他们可能很乐意建立一种能报复他们的宿敌、柔然蒙古人的联盟，他们答应嫁一位公主给布明（551年）。于是，在对柔然蒙古人形成了包围之势后，布明彻底击溃了他们，并迫使阿拉瓌可汗自杀（552年）。柔然余部把蒙古地区让给了突厥人，逃到中国边境避难，东魏的继承者北齐朝廷把他们作为边境卫队安置在边境上。[6]

于是，蒙古地区的古代帝国领土从柔然手中传给了突厥，或者说，从蒙古族人手中传给了突厥族人。布明采用可汗这一帝王称号。[7]新帝国的位置仍然在鄂尔浑河上游，在自古代匈奴时期起一直到成吉思汗后裔时期止，常常被游牧部落选择为他们的大本营的鄂尔浑山区地带。[8]

突厥英雄布明可汗在其胜利之后不久去世（552年）。他死后，他的帝国被瓜分。其子木杆得到蒙古地区和取得帝王称号（553—572年）。这样，东突厥汗国建立起来了。布明的弟弟突厥文，或称室点密（汉文转写），继承了王侯的叶护称号[9]，并获得准噶尔、黑额尔齐斯河和额敏河流域、裕勒都斯河流域、伊犁河流域、楚河流域和怛逻斯河流域。于是，建立起西突厥汗国。

西突厥首领室点密在怛逻斯地区与兠哒人发生冲突。为攻其后方，室点密与兠哒人的世仇波斯人订立和约，当时波斯人是在萨珊王朝最伟大的君主库思老一世阿奴细尔汪的统治之下。为巩固盟约，室点密把他的女儿嫁给了库思老一世。[10]突厥人在北部进攻，萨珊朝人在西南部进攻，兠哒被彻底打败，从此消失了（大约565年）。其中在西北咸海地区游牧的那部分游牧民被迫向欧洲逃亡，可能正是他们，而不是柔然余部，以乌尔浑和阿瓦尔一名在匈牙利建立了一个新的蒙古汗国。[11]在其后的一个时期里，确有一支从亚洲被驱逐的、

被希腊和拉丁语作家们称之为阿瓦尔人的部落对拜占庭帝国和日耳曼人的西欧造成了严重威胁，直到他们被查理曼打垮。

兠哒领土在西突厥人和萨珊波斯人之间被瓜分了。西突厥首领室点密获得索格底亚那地区，而库思老一世阿奴细尔汪夺取了已经伊朗化的、应该归属于萨珊朝的巴克特里亚地区。于是，巴克特里亚在565年至568年间又归萨珊帝国所有。然而，这是短暂的，因为突厥人不久就夺取了巴里黑和昆都士，也就是说，同一个巴克特里亚又从萨珊王朝人手中转到了他们昔日的盟友手中。

这样，中世纪初期的东、西突厥汗国有了各自确定的形状：由木杆可汗在蒙古地区建立的东突厥汗国，中心是在鄂尔浑河上游、未来的哈拉和林附近；西突厥汗国在伊犁河流域和西突厥斯坦，其夏季扎营地是在焉耆和库车以北的裕勒都斯河上游，其冬季汗庭是在伊塞克湖沿岸或怛逻斯河流域。就游牧帝国基本上可以谈到的边界而言，这两个汗国的边界显然是以大阿尔泰山和哈密以东的山脉为标志。

从木杆统治（553—572年）开始，东突厥很少碰到敌手。560年前后，木杆打败了契丹人，契丹是一支显然从5世纪中期起就已经占据着辽河西岸、今热河附近的蒙古族部落。在中国北部，长安的北周王谦卑地向木杆之女求婚。当时木杆可汗在拓跋人的这两个后继王朝中明显地起着仲裁人的作用（约在565年时）。[12]

西突厥可汗（或叶护）室点密在位时期是552年至575年，塔巴里称之为叶护（Sinjibu），拜占庭历史学家弥南称之为室点密（Silzibul），这些名称都是同一称号（yabghu，叶护）的讹译。[13]拜占庭人把室点密看成他们的同盟者。确实，既然在阿姆河畔突厥人已经成为萨珊波斯的近邻，那么，与突厥联合是对拜占庭有利的。在室点密方面（他似乎已经是一位具有高度理解力的人），他考虑到要利用他处在亚洲交叉口上的位置，以获得途经波斯的、从中国边境直达拜占庭边境的丝绸贸易的自由权。结果，一位名叫马利亚克的粟特人（在中亚，粟特人是当时人数最多的商队向导），以室点密的名义访问了库思老一世阿奴细尔汪，库思老为了维护对拜占庭丝绸贸易的垄断权，拒绝了马利亚克的提议。后来，室点密决定直接与拜占庭做买卖，以对付波斯。因此，他于567年又派马利亚克取道伏尔加河下游和高加索到君士坦丁堡。拜占庭皇帝查士丁尼二世想必对突厥使者的提议很感兴趣，因为当马利亚克于568年离开君士坦丁堡返回时，

是由拜占庭使者蔡马库斯陪伴而归。室点密在埃克塔山北的夏季驻地接见了蔡马库斯。埃克塔山即是天山，[14]在焉耆西北的裕勒都斯河上游深谷。两国结成反对共同敌人萨珊波斯的牢固联盟。萨珊朝的一位使者恰好在这时来到，在怛逻斯附近见到了室点密，室点密极其粗暴地把他打发了。接着，这位突厥王向波斯宣战。572年，拜占庭人也亲自向波斯宣战，这一战争持续20年（572—591年）。在此期间，西突厥与拜占庭人之间保持着亲密的关系。当蔡马库斯取道伏尔加河下游、高加索和拉齐卡回君士坦丁堡时，室点密派第二位使者阿纳卡斯特随行。作为回访，拜占庭陆续派出攸提开俄斯、瓦伦丁、赫洛店和西里西亚人保罗作为使者到西突厥。

这几位使者使拜占庭获得了有关西突厥习俗和信仰的相当准确的资料。塞俄菲拉克特斯·西摩卡塔记道："突厥人拜火"。确实，伊朗马兹达克教的影响已经使突厥人崇拜阿马兹达或阿胡拉·马兹达神。"他们还崇拜空气和水"，实际上，在成吉思汗后裔中，对流水的崇拜一直持续了很长时期，以致除了在一定条件下，穆斯林在流水中沐浴和洗衣是受到禁止的。"然而正是天、地的惟一创造者，他们尊称为神，向它奉献马、牛和羊。"确实，这些就是献给在他们神道中的天国，即腾格里的祭品，这对古代所有的突厥-蒙古族都是共同的。最后，塞俄菲拉克特斯所谈到的"那些似乎能预知未来的祭司们"，也适合于突厥-蒙古族的萨满们，在成吉思汗时期，他们继续产生很大的影响。[15]

576年，拜占庭皇帝提比留斯二世再次派瓦伦丁作为使者出访西突厥。但是，在瓦伦丁到达裕勒都斯河上游汗庭时，室点密已去世。室点密之子、继位者达头（575—603年，中国历史学家们的称谓）很不高兴，因为君士坦丁堡宫廷已经与阿瓦尔人缔结了条约，也就是说与柔然的残部，或者更准确些，是与逃亡到南俄的兀哒人缔结了条约。因此，达头十分冷淡地接待了瓦伦丁。此外，作为对该条约的报复（达头认为这一条约撕毁了两国之间的联盟），他派出一支由某个名叫波汗的统帅率领突厥骑兵去攻打拜占庭在刻赤附近的博斯普鲁斯城或称潘蒂卡派（576年）。581年，突厥又兵临刻松城下，直到590年，他们才完全撤出该地区。[16]

西突厥与拜占庭之间的争吵没有妨碍前者继续对波斯的战争。在588至589年期间，他们入侵了巴克特里亚，或称吐火罗斯坦，一直前进到赫拉特。如果西突厥人曾经被波斯英雄巴赫拉姆·楚宾打败过的

话，那么，正像波斯传说中所坚持的观点，他们必定会利用590年发生在巴赫拉姆·楚宾和库思老二世帕维兹之间的内战。巴赫拉姆·楚宾在内战中处于最不利的地位，他最后确实逃到了西突厥人中，无疑地，正是此时西突厥人完成了对兴都库什山以北的吐火罗斯坦的征服。无论如何，在597—598年间，这一地区及其都城巴里黑和昆都士就不再属于波斯，而成为西突厥的属地。630年，当中国的朝拜圣地者玄奘途经该地时，吐火罗斯坦是昆都士的突厥王子（或特勤）的封地，他是西突厥可汗的儿子。〔17〕

于是，当远东的中国人在分裂了3个世纪之后即将由中国人的隋朝重新统一起来之时，而中亚发现它自己已分裂为两大突厥帝国：东突厥帝国，从中国东北部边境到长城和到哈密绿洲；西突厥帝国、从哈密一直延伸到咸海和波斯。阿姆河南岸以及阿姆河与莫夫河之间的边境地区把西突厥与波斯分开。于是，兴都库什山以北的整个吐火罗斯坦都囊括在突厥的政治疆域之内。

在一个世纪以后刻成的、立于和硕·柴达木的阙特勤碑碑文中，以史诗般的词句赞扬了处于鼎盛时期的突厥的伟大：

当上面的苍天和下面的黑土创立之时，人类的子孙即开始生存其间。“人类子孙之上，立有吾祖先土门可汗及室点密可汗，既立为君长后，彼等即统治及整顿突厥民众之国家及政制。世界四方之民族，皆其仇敌；但彼等征之，且克服世界四方一切民族，令守和平而点首屈膝，向东方，彼令其移殖远至喀迪尔汗山林，向西方，远至铁门。在此两极点间，彼等统治甚为广远，使蓝突厥之向无君长无任何部族者归于秩序。彼等是贤智可汗，彼等是强勇可汗；彼等之梅录亦贤智，亦强勇。诸匐及民众都能和谐。”〔18〕

这段著名的史诗所暗示的道德观是从构成突厥-蒙古族萨满教基础的古宇宙起源说中借过来的。根据汤姆森的摘要〔19〕，宇宙起源说的基本原理十分简单。宇宙由一层高于一层的若干层组成。上面的十七层，构成昊天，为光明之国；下部七层或九层构成下界，黑暗之地也。二者之间，为人类生存之地面，天与地，与生息于其中之一切，皆至尊所创，整个宇宙亦由至尊统辖，此至尊者，居于天之上层。被尊称为上帝，或腾格里。〔20〕天国是公正和正直灵魂的归宿地；地狱则是邪恶灵魂的归宿地。突厥神话还描写了许多其他神，其中之一是乌迈，保护儿童的女神。〔21〕此外，还描绘了许多住在“陆地上和海

里”（它们是yer-sub，或今突厥的yär-su）的精灵。[22] 值得注意的是，在陆地上和水中，这些精灵多居住在被认为是秘密地方的小山和小溪边，在习俗上和在成吉思汗蒙古人的法律上，对它们的祭礼都是长年不断的。

中国的历史学家们对突厥人有实际描述。581年的一位作者这样写道：[23]

其俗被发左衽，穹庐毡帐，随逐水草迁徙，以畜牧射猎为务，贱老贵壮，[24] 寡廉耻，无礼义，犹古之匈奴。……大官有叶护，次没〔“没”为“设”之误〕、次特勒〔“勒”为“勤”之误〕、次俟利发，次吐屯发，及余小官，凡二十八等，皆世为之。兵器有弓矢、鸣镝、甲矟、刀剑，其佩饰则兼有伏突。旗纛之上，施金狼头；侍卫之士，谓之附离，夏言亦狼也；……死者停尸于帐，子孙及诸亲属男女各杀羊马，陈于帐前祭之，绕帐走马七匝，一诣帐门，以刀剺面且哭，血泪俱流，如是者七度乃止。……葬之日，亲属设祭及走马剺面，如初死之仪。葬讫，於墓所立石建标，其石多少，依平生所杀人数，……伯叔死，子弟及侄等妻其后母、世叔母及嫂，唯尊者不得下淫。……牙帐东开，盖敬日之所出也。敬鬼神，信巫觋，重兵死而耻病终。[25]

2．突厥帝国的分裂

突厥人的这两个帝国没有长期保持鼎盛。和硕·柴达木碑文中赞扬的伟大的可汗们由一些缺乏前辈们的那种天才的人继承。“彼等之弟辈为可汗，彼等之子辈为可汗，惟弟辈今不类其兄辈，子辈不类其父辈。登位者皆庸可汗、恶可汗。致使突厥帝国解体。”[26]

真正摧毁突厥力量的是两汗国之间的敌对，即鄂尔浑的东突厥和伊塞克湖、怛逻斯的西突厥。这两个突厥帝国统治着从中国东北部到呼罗珊的半个亚洲，如果他们能够保持在552年基础上的统一，即靠着以东突厥居首位，取帝王的可汗称号，而西突厥统治者满足于次位，取叶护称号的话，那么，他们将是不可战胜的。但东突厥的佗钵可汗，即木杆可汗的兄弟和继承者，是该家族中得到西突厥承认的最后一位可汗。[27] 西突厥叶护达头是一位极端残暴的人，这一点已经由瓦伦丁的报道所证实。在582年至584年间，他摆脱了东方的新君主，自己称汗。在中国，强大的隋朝已经恢复了汉朝在中亚的全部政

治活动，中国在这次反叛中是鼓励达头的，这次叛乱使突厥人的势力一分为二。此后，东、西突厥再也没有重新统一，并且在大部分时间内，二者之间确实是处于敌对状态。[28]

于是，当中国正处在重新统一之时，突厥人却在分裂。这种对立运动为隋唐王朝（7—9世纪）统治下的中国在中亚实行帝国主义政策提供了可能性。

东突厥不仅面临着西突厥的反叛，而且还被内部斗争弄得四分五裂。在蒙古本土上，新可汗沙钵略（581—587年在位）[29]的权力受到其堂兄菴罗和大逻便的争夺。同时，他在西方受到西突厥"新可汗"达头的攻击，在东方受到辽西契丹人的攻击。不过，这一形势的发展令中国人不安，因为对这样一个联合体来说，由于蒙古地区的东突厥被打倒，势必使达头变得太强大。绝不能让达头重新恢复对他有利的突厥的统一。于是，中国的君主、隋朝建立者杨坚迅速改变了联盟的对象，支持东突厥可汗沙钵略以对付达头（585年）。陷入内部纠纷的东突厥人无论如何不再令人生畏了。沙钵略的兄弟、继位者莫何可能杀死了反可汗的大逻便（587年），但不久他也去世了。继位的可汗是都蓝（587—600年在位），他发现自己遭到另一位反可汗者（即得到中国支持的突利）的反对。事实上，都蓝可汗于599年驱逐了突利，但杨坚皇帝赶紧欢迎突利及其部众，并把他们作为盟邦安置在鄂尔多斯。东突厥毫无希望地维持着分裂局面。

都蓝一死，西突厥达头可汗再次试图利用东突厥人的混乱使他们降服，以便建立起他对蒙古地区和突厥斯坦的统治，实现突厥人的重新统一。[30]为防止中国的干涉，他采取恐吓手段。601年，他威胁隋朝都城长安；602年进攻驻在鄂尔多斯的、受中国保护的突利可汗。但中国的政策是在暗中进行活动。603年，一支西部的主要部落（这些部落是铁勒族，是回纥的祖先，它们似乎是在塔尔巴哈台、乌伦古和准噶尔地区过着游牧的生活）突然反叛达头。由于达头的势力甚至在他统治的区域内也已经遭到削弱，他就逃往青海避难，从此销声匿迹（603年）。达头的王国，即曾经令波斯和拜占庭战栗、并在几年前还威胁着中国都城的西突厥强国瞬时瓦解了。达头之孙射匮只获得了他应该继承领土的极西部分和塔什干，而某个反可汗的处罗成了伊犁地区的君主。处罗确实着手计划继续达头的事业，但中国人及时地阻止了他。隋臣裴矩暗中支持处罗的敌人射匮。[31]处罗在战争

中失败后，到中国宫廷供职（611年）。射匮把他的胜利归于中国的政策，看来他始终没有采取过背叛中国的行动。与此同时，东突厥的政权一直掌握在中国的被保护者突利手中（609年去世），后来权力又传其子始毕（609—619年）。在蒙古地区正像在西突厥斯坦一样，隋朝时期的中国不是通过一次大战争，而仅仅是采用其惯用的计谋，就成功地分裂了突厥势力，消灭了不顺从的可汗，使权力掌握在那些承认中国宗主权的可汗手中。

青海的情况亦如此。该地吐谷浑部的鲜卑人（可能是一支蒙古部落）的存在，三百年来一直令甘肃的中国驻军忧虑，608年他们被中国军队击溃，不得不逃亡西藏。[32] 同年，中国重新占领哈密绿洲。609年，吐鲁番王麴伯雅开始向隋炀帝表示归顺。

当隋炀帝在高丽进行的倒霉的战争（612—614年）使隋朝威信扫地时，整个结构瓦解了。东突厥始毕可汗起来反叛，在山西西北的雁门关几乎俘虏了隋炀帝本人（615年）。接着，中国爆发的内战（616—621年）彻底恢复了突厥人以往的勇气，这次战争导致了618年隋朝的覆灭。当争夺王位的竞争对手们被打败、新的唐王朝登上皇位时，隋朝所做的一切工作又必须重做。草原又把它的游牧部落推向山西中部。624年，东突厥可汗颉利（620—630年在位）利用中国内战带来的混乱，骑着马率领着他的骑兵队伍对帝国都城长安进行威胁。

幸运的是，唐朝有一位杰出的勇士，即太子李世民，尽管他还年轻，但他是唐朝的真正建立者。李世民勇敢地一直来到泾河畔的豳州，与蛮军对峙，他以坚定的姿态令对方慑服。游牧各部首领在一起协商片刻，然后一箭未发地撤退了。几小时后，一场大雨席卷该地区。李世民立即召集其部下谈话。据《唐书》记载他说道："虏控弦鸣镝，弓马是凭，今久雨弥时，弧矢俱敝，突厥人众，如鸟铩翮，我屋宿火食，枪槊犀利，料我之逸，揣敌所劳，此而不乘，夫复何时？"唐军照此行动。黎明时，突厥营地被攻破，中国骑兵切断了通往颉利可汗营帐的道路。颉利求和并撤退到蒙古地区（624年）。[33] 在这次惊人之举后，当时年仅27岁的李世民登上了中国皇位，从此，历史上以帝号称他为太宗（626年）。

3．唐太宗灭东突厥汗国

唐太宗（627—649年）是中国在中亚的威势的真正建立者。他灭了东突厥汗国，促使西突厥的瓦解——后来太宗之子又完成了对西突厥人的征服——并把塔里木盆地的印欧族诸王国置于其保护之下。

太宗即位之年，东突厥颉利可汗再次发动骑兵远征，直抵长安城下。626年9月23日，他的十万人马出现在长安城北门外的便桥前。颉利可汗在城下以攻城相威胁，提出蛮横无理的纳贡要求。太宗似乎只有很少人马，他采取了大胆的行动。他召集了所有可用的人，把他们置于各城门前，而他亲自率领小部分骑兵沿着渭水向敌军行进。突厥诸首领见其勇皆惊，下马便拜。“俄而众军至，旗铠光明”，太宗纵马到突厥营前，训斥其可汗及众首领背信弃义，破坏休战之约。颉利可汗羞愧。次日，太宗与颉利按传统习俗刑白马设盟，言归于好。〔34〕

为削弱颉利的权力，太宗支持两个持不同意见的部落，即铁勒和薛延陀部的反叛。铁勒部（以后的回纥）分布在塔尔巴哈台；薛延陀部在科布多（627—628年）附近。〔35〕同时，在东蒙古，太宗支持反可汗的突利可汗脱离颉利，突利已经起来反抗颉利了（628年）。伟大的唐太宗在颉利的周围布下了敌对的包围圈之后，于630年派出由李靖和李世旷率领的唐军猛攻颉利。中国的将军们在山西以北的内蒙古地区与颉利相遇，他们对他的营帐发起了突然攻击，击溃其部落。颉利本人被俘。在大约50年中（630—682年），东突厥汗国臣属于中国。和硕·柴达木的突厥碑文上记道：“贵族子弟，陷为唐奴，其清白女子，降作唐婢。突厥之匐，弃其突厥名称（或官衔），承用唐官之唐名（或衔），遂服从唐皇，臣事之者五十年。为之东征向日出之方，西征远至铁门。彼等之克国除暴，皆为唐皇出力也。”〔36〕

太宗在粉碎了蒙古的突厥人之后，以这些人为辅助军，在以后的20年中，使突厥斯坦的突厥人和戈壁上印欧种人的绿洲都纳入自己的统治之下。一个受到震惊的亚洲从他身上看到了一个陌生的、史诗般的中国。绝不向蛮族求和，也不以重金去收买他们撤兵，太宗扭转形势，战胜他们，使他们害怕中国。在突厥-蒙古族入侵的3个世纪里，中国人民已经把胜利的游牧民同化。由于吸收了这些新鲜血液而坚强起来，现在中国人对这些草原牧民们翻脸，他们曾经从这些牧民中吸取力量，并把这种力量注入那种历史悠久的文明的巨大优越性之中。

4．西突厥汗国的瓦解

太宗于630年重建了以鄂尔多斯和内蒙古为边境的疆域之后，把注意力转向西突厥。正像我们已经看到的那样，西突厥人在射匮可汗的统治之下又重新统一起来。射匮可汗使阿尔泰地区的薛延陀部归降于他，他住在特克斯河和裕勒都斯河上游一带，于611至618年间统治着从阿尔泰山到里海和兴都库什山之间的地区。射匮之弟、继位者统叶护（618—630年在位）进一步扩张势力。他已经征服了东北方的铁勒部，在西南方又重申了对吐火罗地区和巴克特里亚的统治，并取得了对塔里木盆地部分地区的霸权。

630年初，中国的朝拜圣地者玄奘旅行时，就在托克玛克附近见到过他，当时正值统叶护权盛时期。他在裕勒都斯河与伊塞克湖之间的地区内过着随季节迁徙的游牧生活，像其祖先一样，在裕勒都斯河上游一带度夏；伊塞克湖，即热海沿岸是他的度冬地。他也喜欢把营帐扎在更西边，即在怛逻斯附近的“千泉”，今江布尔地区。吐鲁番王是他的一位藩属王；他的儿子达度设是吐火罗地区王，其住地在昆都士。《唐书》记道：“（统叶护）霸有西域，……西戎之盛未之有也。”[37] 此时唐太宗正集中力量摧毁东突厥，他认为应该采取“远交近攻”之策，于是，他把统叶护视为同盟者。

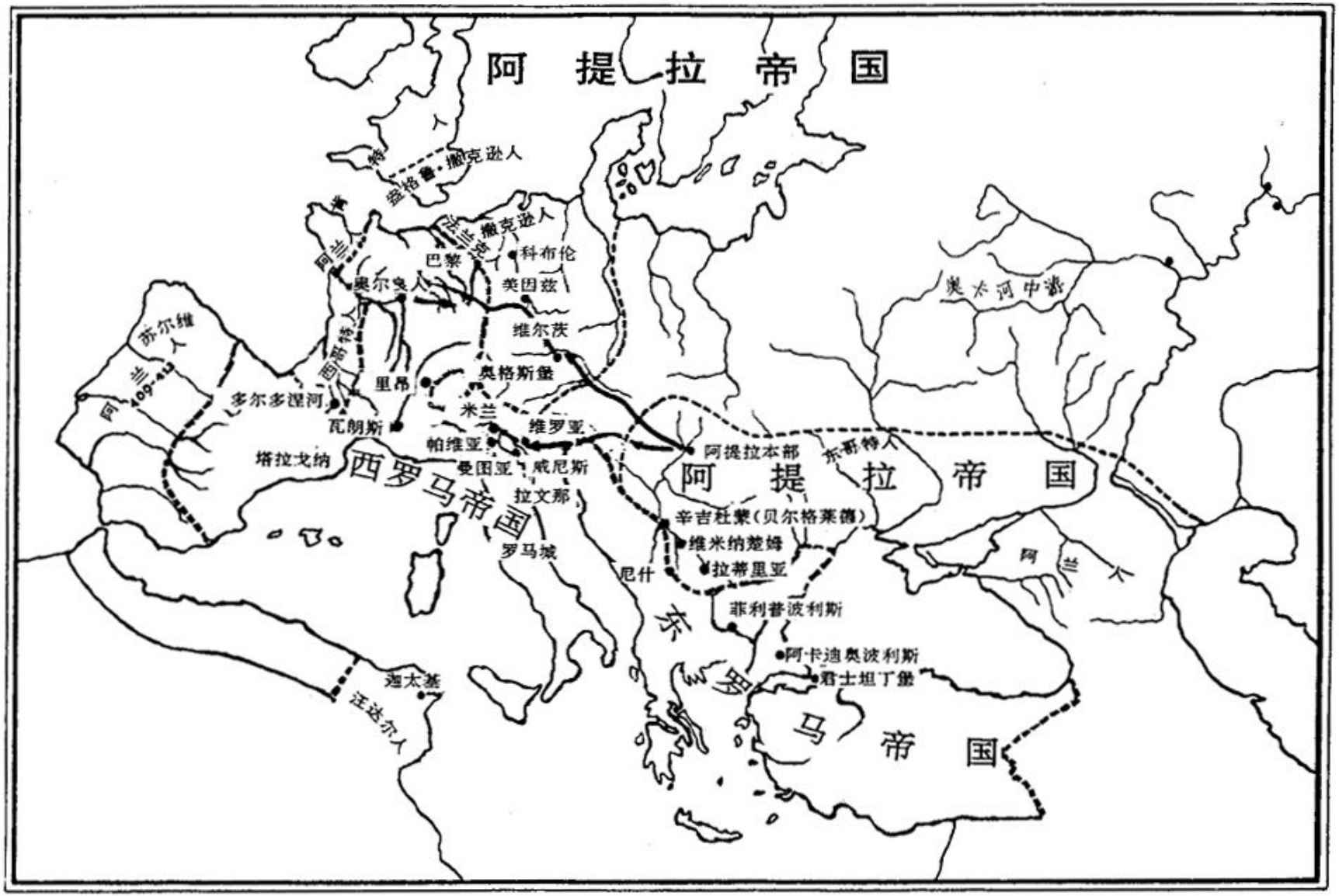
阿提拉帝国
撒克逊人
法兰克人
科布伦
巴黎
奥尔良人
美因兹
维尔茨
奥格斯堡
里昂
米兰
维罗亚
帕维亚
曼图亚
威尼斯
拉文那
罗马城
多尔多涅河
瓦朗斯
塔拉戈纳
西罗马帝国
阿提拉本部
阿提拉帝国
辛吉杜蒙(贝尔格莱德)
维米纳楚姆
拉蒂里亚
尼什
菲利普波利斯
阿卡迪奥波利斯
君士坦丁堡
东罗马帝国
奥尔河中游
阿兰人
迦太基
汪达尔人

玄奘留给我们的、关于统叶护的描述就是对某个阿提拉或某个成吉思汗的描述。“戎马甚盛。可汗身著绿绫袍，露发，以一丈许帛练，裹额后垂。达官二百余人，皆锦袍辫发，围绕左右。自余军众，皆裘氎毳毛槊纛端弓，驼马之骑，极目不知其表。”[38]

统叶护热情地接待了中国的朝拜圣地者。确实，他对佛教总是相当开放的。在几年前，他曾热情款待过名叫波罗颇迦罗蜜多罗的印度佛教使者。波罗颇迦罗蜜多罗在626年继续到中国布教前，把说服突厥人皈依佛教作为己任。[39]统叶护在托克玛克牙帐中给予玄奘同样热情的款待。玄奘对其营地作了丰富多彩的描述：“（统叶护可汗）居一大帐，帐以金花装之，烂炫人目。诸达官于前列长筵两行侍坐，皆锦服赫然。余仗卫立于后，观之，虽穹庐之君，亦为尊美矣。”在读到这几行时，奇怪的是使我们回想起西欧旅行家们从成吉思汗的蒙古首领们身上所得到的、几乎相同的印象。在卢布鲁克对13世纪的蒙古人的描写中，我们又看到了欢迎外国使者的另一个狂欢场面。玄奘在统叶护牙帐逗留期间，统叶护曾接待过来自中国和来自吐鲁番王的使者。统叶护“令使者坐，命陈酒设乐。可汗共诸臣使人饮，……于是益相酬劝，嘿浑钟碗之器，交错递倾，僸佅兜离之音，铿锵互举。虽蕃俗之典，亦甚娱耳目，乐心意也。少时，更有食至，皆烹鲜，羔犊之质，盈积于前。”[40]

在玄奘访问之后数月，强大的西突厥汗国崩溃了。同年（630年），一支西部部落，即游牧的葛逻禄部反叛并杀害统叶护，葛逻禄部似乎是在巴尔喀什湖东端和塔尔巴哈台的楚固恰克之间作季节性的迁徙。西突厥汗国分裂为两部，两部的名称都只是由汉文转写而被人们所知：弩失毕部在伊塞克湖的西部和西南部；咄陆部在该湖的东北部。两部在原因不明的战争中耗尽了力量。一位咄陆部可汗，他的名字也叫咄陆（638—651年在位），在一段时期内曾企图重新统一两部，此后，他大胆地进攻中国在哈密地区的屯军。但是唐将郭孝恪在古城和今天的乌鲁木齐之间的博格达拉山附近打败了他（约642年）。此外，唐太宗支持弩失毕部反对咄陆，这位疲惫不堪的可汗只好逃往巴克特里亚，不再出现于历史上（651年）。[41]

5．唐朝初期塔里木绿洲上的印欧各族

唐太宗灭突厥后，能够在塔里木绿洲上重建其霸权，塔里木绿洲上至少有一部分居民是印欧人，特别是北缘上的吐鲁番，喀拉沙尔（焉耆），库车和喀什，以及南缘上的鄯善、于阗和叶儿羌。

古商道上的这些城市，作为沟通中国、伊朗和拜占庭之间的丝绸之路上的中转站的作用是重要的，它们作为佛教徒从中国到阿富汗和印度的取经路上的驿站，其作用也不是不重要的。中国朝拜圣地者玄奘对后一方面的作用作了很好的描述，玄奘于629年从甘肃出发，他出行时（629—630年）走的是北道，经吐鲁番、喀拉沙尔（焉耆）、库车、阿克苏，以后又经托克玛克（碎叶城）、塔什干和撒马尔罕。644年他返程时走的是南道，经帕米尔山、喀什、叶儿羌、于阗、鄯善、敦煌。他的记载表明塔里木盆地的这些小王国已经全部信仰佛教，随佛教还传播了丰富的印度文化，以致梵文已经与当地的印欧语——吐鲁番语、焉耆语、库车语（古吐火罗语A和B）和"东伊朗语"（显然在于阗是讲东伊朗语）——一起成为该地的宗教语言。〔42〕

由伯希和、斯坦因和勒柯考察团所发现的手稿也证明了佛经是从梵文翻译成各种印欧语方言的（在北方是两种吐火罗语，或者是像它们被称作的那样，库车语等；在西南方，是东伊朗语）。而另一种印欧语，即粟特语，是从布哈拉和撒马尔罕来的商队传入的，在从天山到罗布泊之间作短期旅行的扎营者中使用，伯希和在这一地区发现了一个7世纪的这类粟特移民遗址。〔43〕正如上面所见，来自印伊边境的丝路上的行商和坐贾们，以及佛教使者们，他们共同把伊朗和印度艺术传入塔里木绿洲，在此，伊朗和印度艺术由于佛教的作用而形成了一个奇妙的综合体。在这种综合文化当中可以看到各种外来物：希腊-佛教的、印度-恒河的，或伊朗-佛教的，这可以从库车附近的克孜尔壁画中识别出来，它们或者属于哈辛命名的克孜尔I期（约450—650年）风格，或者是属于克孜尔II期（约650—750年）。〔44〕在于阗以东的丹丹-乌里克的木简上（约650年）也有带典型萨珊特征的佛教画。最后，第II期具有萨珊-佛教风格的克孜尔壁画，与令人想起阿旃陀石窟的印度影响一起，一直渗入到吐鲁番壁画群，即伯子克力克、穆尔吐克和圣吉木壁画。除了印度、希腊和伊朗的影响外，还有中国的影响。正如哈辛所观察到的那样，中国的影响在库车附近的库姆吐拉壁画中被感觉到，当然，首先是在伯子克力克和离中国边境最近的吐鲁番壁画群的其他各处壁画中被感觉到。〔45〕

在玄奘旅行时（630年），处于文明交叉口上的这一文化正处在极盛时期，特别是在库车。在戈壁滩上由印欧人居住的所有绿洲中，库车无疑是印欧文明表现得最明显的地区之一，这是从伯希和、斯坦因和勒柯考察团发现的、用库车语写成的大量佛教文学中知道的。库车一名的梵文转写kuchi和汉文转写库车都与kütsi的发音有着很紧密的联系。有人推测kütsi是当地居民说的一种方言，或者是，像直到最近仍被称作的那样，叫吐火罗方言。〔46〕在佛教的影响下，库车方言，也就是说，一度被某些东方学学者称之为吐火罗语B的一种特殊的印欧方言，今天简单地称为库车语——已经是一种文字语言。从5至7世纪，一部分梵文经卷已经被译成库车文。库车社会从它与佛教文明（印度文化遗产）的接触中受益，又从与伊朗（库车模仿伊朗的物质文明）有联系的那些商队中获利，正如手稿和克孜尔、库姆吐拉壁画中所揭示的那样，库车社会似乎是一件杰作，这在当时几乎是不可能的事。当库车表现出这种第一流的、完美无瑕的社会，中亚雅利安型的一朵鲜花，不是盛开在远离所有突厥-蒙古族游牧部落的地方，而正是盛开在蛮族社会的边缘，而且是处在即将被那些最不开化的原始公社灭绝的前夕时，这简直是一种梦想。地处只有以沙漠为防护的草原边缘和随时有遭受游牧民冲击危险的库车社会能够存在如此之久，这似乎是个奇迹。

在克孜尔壁画上复活了的光辉的库车骑士，似乎是来自波斯袖珍画像（不管它们的编年）的某一页。刻画细腻的面部呈卵形，除了稀疏的上唇须外，其余部分都细致地剃得很光洁，再配上长而直的鼻子和弯如弓的眉毛，身材苗条、挺拔，似乎是帖木儿朝《帝王史记》中的某个人物——所有这些外貌特征集中表现了典型的伊朗体型。服饰也与伊朗的相同。首先，宫廷服装是：颀长笔挺的长袍，腰部由一条金属带系紧，大翻领在胸前翻开，如在阿富汗的萨珊式巴米安壁画中已经提到过这种装束，还有编带、珠联和绣花，这些装饰品都是仿古伊朗的装饰风格。其次是军服：萨珊朝波斯以及已经成为波斯人的那种优雅气质使人们想起了克孜尔壁画中骄傲的持长矛者，他们头着圆锥形头盔，身穿铠甲，手持长矛或砍、刺两用的长剑。最后是克孜尔和库姆吐拉壁画中的美女和施主，她们身穿齐腰部的紧身上衣和宽大多折皱的裙子，尽管她们都是佛教题材中的形象，然而，她们令人想起沿丝绸之路各停宿地内、塔里木地区各富裕的商旅城市中（库车就

是以娱乐之城而驰名），以及远至中国，人们所谈起的乐师、舞女和妓女。

6．唐朝在塔里木地区的属国

虽然库车和吐鲁番都是同样处于佛教的影响之下，但是，库车的物质文化仍主要是伊朗式的，而吐鲁番（高昌）在这方面则更多地表现出是受中国的影响[47]。把库车壁画（即克孜尔壁画）与吐鲁番壁画（即穆尔吐克、圣吉木、伯子克力克壁画）作一番比较，就可令人信服这一点。在吐鲁番，经库车传入的印度-伊朗文化的特征逐渐融入唐代美学。吐鲁番与中国在地理位置上的接近，以及它的地区史，都可以解释这种文化的倾斜。507年以后，吐鲁番地区就由麴氏统治，这是一个中国人的王朝。609年，麴伯雅到中国向隋炀帝表示归顺。后继者麴文泰（约620—640年在位）曾热情接待过中国的朝拜圣地者玄奘，其热情之极，几乎不让他的客人继续赶路（629年底到630年初）。这一广为人知的故事至少表明了这位君主对中国文化的兴趣和对佛教的热诚。同年（630年），麴文泰前往唐朝向唐太宗表示归顺，但在麴文泰统治末期，他不承认唐朝的宗主权（640年）。唐太宗派侯君集将军讨伐之。在中国军队逼近的时候，麴文泰惊骇而死。吐鲁番被攻占和归并于唐朝，成为中国一个府的所在地，即以后的安西都护府（即"安抚西边"的中国政府）的所在地（640年）。

喀拉沙尔国（梵文Agni，汉文焉耆）似乎与库车一样，已经成为显赫的印欧文化中心。[48]正像在库车一样，由于佛教的原因焉耆的宗教文化是从印度模仿来的，物质文化部分是来自伊朗，大部分的艺术使人想起阿富汗地区的希腊-佛教艺术。现存柏林的焉耆墙壁涂饰与纪麦特博物馆的哈达墙壁涂饰有着惊人的相似。不过，唐朝也在焉耆施加军事力量。632年，焉耆承认了唐太宗的宗主权，但是，唐朝对吐鲁番的归并无疑使焉耆王（汉名突骑支）感到不安，他于640年与西突厥联盟，扯起了反叛的旗子。唐太宗派郭孝恪将军去平乱。郭孝恪巧妙地进军，于夜间从裕勒都斯河方向靠近焉耆，黎明时攻占了这座处于惊恐之中的城市。郭孝恪在焉耆拥立亲中国的王子、前王之弟栗婆准登上王位（640年），几年之后，栗婆准被其堂兄弟薛婆阿那支废黜，薛婆阿那支得到了库车人和突厥人的支持。于是，唐太宗任

命唐将阿史那社尔（为唐朝服务的突厥王子）去彻底平定这个反叛的城市。阿史那社尔向焉耆进军，砍下了篡位者的头，立另一王室成员为王（648年）。

平定焉耆之后，轮到了库车[49]。库车当时是由库车语称之为Swarna（梵文Suvarna，汉名苏伐）的家族统治着，苏伐的意思是金色的家族。618年，汉名为苏伐勃賁（梵文Suvarna pushpa，意为金色的花朵）的库车王向隋炀帝表示归顺。其子，中国编年史上的苏伐疊（库车名Swarnatep, 梵文名Suvarna Deva，意为金色的神）是一位热诚的佛教徒，他于630年举行过盛大集会欢迎中国的朝拜圣地者玄奘，而不顾以下事实，即他和他的人民信奉的是小乘佛教，而玄奘信奉的是大乘佛教。[50]同年，他宣称自己是唐太宗的属臣，但后来，由于不满唐朝的干涉政策，他与西突厥联合反对唐朝。644年，他拒绝纳贡，在焉耆反叛中国时，他援助焉耆人。在唐朝对他的惩罚还未来到之前他去世了。其弟，中国史学家们称之为诃黎布失毕（梵文Hari pushpa，意为神花）[51]者于646年继位。新即位的库车王明白即将来的风暴，赶紧声明效忠唐朝（647年）。但为时已晚。在唐朝供职的突厥王子阿史那社尔率领一支由中国正规军和突厥、铁勒人组成的辅助军向西出发了。

阿史那社尔以打消库车所指望得到的支持而开始了行动，他粉碎了库车的两个同盟的突厥族部落：处月部和处密部，前者在古城附近过着游牧生活，后者在玛纳斯河流域。他从玛纳斯河流域袭击库车。库车王诃黎布失毕率军迎战，阿史那社尔采用游牧部落惯用的计谋：佯装退却，诱敌入沙漠，在沙漠中给敌人以毁灭性的打击。这次战役很可能是伊朗文化中表现光辉骑士精神的克勒西战役和阿让库尔战役，也即克孜尔壁画中表现那些勇敢无畏的战士的战役。受雇于唐朝的这位突厥人作为征服者进入库车，接着，追击库车王“神花”来到阿克苏（拨换城）的西部边区，阿史那社尔包围该地并捉住了他。与此同时，曾去西突厥求援兵的一位库车贵族（汉名那利）出其不意地归来，在一开始的突然袭击之下杀了中国将军郭孝恪。阿史那社尔进行了残酷的报复，砍11000人的头，“破五大城，男女数万，西域震惧”（647—648年）。王室俘虏诃黎布失毕被带到长安，匍匐在太宗面前。中国人立王弟叶护为库车王，但是，是在中国的严格监督之下进行统治。

库车和克孜尔辉煌的印欧社会再也没有从这次灾难中恢复过来。经历了中国一个世纪的统治之后，在8世纪下半期，当中国再次失去了在库车的利益时，在库车掌握权力的不再是往日的印欧贵族，而像吐鲁番一样，是回纥突厥人。这一古代的印欧地区（即外伊朗地区）变成了东突厥斯坦。位于塔里木西部的喀什王国（汉名疏附）无疑是由古代萨迦人的后裔居住，说的可能是本地语，即东伊朗语。中国朝拜圣地者玄奘记载，喀什人是蓝眼睛，或者像他写的"绿眼珠"——这是对日耳曼作家们称之为雅利安型的喀什人所留下来的一则宝贵证据。玄奘还提到他们的文字是印度起源的，他们占支配地位的宗教是小乘佛教，尽管萨珊朝的马兹达克教也有它的信徒。另一方面，在叶尔羌国（汉名莎车），盛行的是大乘佛教。最后是于阗绿洲，该地因种桑养蚕、发展地毯织业和开采玉石而富裕，于阗也是一个重要的佛教中心，在那儿人们热心研究梵文，普遍讲授大乘佛教。统治王族的名称现在只知道汉文转写为尉迟。

自唐太宗登基后，这三个王国都向中国表示归顺：喀什和于阗是在632年，莎车在635年。635年于阗遣子入侍宫廷。648年，唐将阿史那社尔平定库车后，派轻骑兵护送他的副将薛万备到于阗。惊恐万状的于阗王（汉名伏阇信）被召入中国宫廷，在宫中受到封赏后被送回于阗。[52]

7．唐朝——中亚的主人

在上述征服结束时，中国的直接统治已经伸延到帕米尔地区。中亚的征服者、太宗皇帝的自豪是可以理解的。《唐书》记载他说："曩之一天下，克胜四夷，惟秦皇、汉武耳。朕提三尺剑，定四海，远夷率服。"在突厥人中，他的威信也非常高。如果说他征服了他们，那么他同时也团结了他们，他采取突厥-蒙古族的以对个人表示效忠的方式，把他们吸引到自己周围。正如下一个世纪刻成的和硕·柴达木的突厥碑文所记，他很清楚如何成为"中国的可汗"。

唐太宗具有把突厥人笼络在自己身边的能力，最典型的例子表现在《唐书》所记的阿史那社尔的传记中。阿史那社尔属东突厥王室（他是颉利可汗的兄弟），于636年投降中国。成为唐太宗最优秀的将军之一，为奖赏他，唐太宗把一位唐朝公主许配给他。我们已经看

到了他在中国的征服战争——夺取焉耆、库车等等——中所起的作用。他很忠诚，以致在太宗去世时，这位年迈的突厥雇佣兵要求按游牧民的方式，以身殉葬，“卫陵寝”。

对于所有参与中亚诸战役的身经百战的将士们，可以采用诗人李白在其《行行且游猎篇》中的著名诗句：[53]

边城儿，生年不读一字书，但知游猎夸轻甦。
胡马秋肥宜白草，骑来蹑影何矜骄。
金鞭拂雪挥鸣鞘，半酣呼鹰出远郊。
弓弯满月不虚发，双鸽迸落连飞髇。
海边观者皆辟易，猛气英风振沙碛。
儒生不及游侠人，白首下帷复何益。

太宗之子，继位者高宗统治（650—683年）初期，完成了其父业。他致力于打击西部突厥，即对付西突厥汗国当时已经分裂形成的两大部落：伊塞克湖西南的弩失毕部和湖东北的咄陆部。这一分割自然符合中国政策的需要。一位名叫贺鲁（651—657年）的咄陆部可汗在短时期内也得到弩失毕部的承认，因此，恢复了西部的突厥汗国，他立即反叛中国的宗主权。为反击这次叛乱，中国人与回纥突厥人（从前的铁勒）结成联盟，回纥游牧于杭爱山附近，其可汗婆闰可能赞成唐朝的政策。回纥的支持增强了中国的力量，唐将苏定方直入西北部不毛的荒凉之地。当时冬季来临，地上覆盖着两英尺厚的雪。苏定方对其部下说：“虏恃雪，方止舍，谓我不能进，若纵使远遁，则莫能禽。”[54] 他袭击了敌人，在准噶尔地区艾比湖附近的博罗塔拉河边与贺鲁相遇，后来又在伊塞克湖以西的楚河流域再次打败了他（657年），迫使他逃到塔什干。贺鲁的末日到了，因为塔什干人民把他交给了中国。[55] 此后，唐朝宫廷任命忠心为中国效劳的突厥人阿史那弥射为咄陆部新可汗（657—662年），而立另一位依附于唐朝的突厥人阿史那步真为弩失毕部的可汗（659—665年）。

8．突厥汗国的回光——默啜可汗

正当中国唐朝似乎已经实现了她在中亚的所有目标时，形势突然改变。在唐高宗统治的后半期（从665—683年），这位由后宫阴谋所操纵的软弱的君主目睹了中国对中亚各地影响的大衰落。从665年

起，西突厥的弩失毕和咄陆两部反叛中国指派的可汗们，重新获得独立。接着是吐蕃人（当时几乎还处于原始状态的民族）[56]闯入了塔里木盆地，从中国人手中夺取了被称为“四镇”的焉耆、库车、于阗和喀什（670年）。更重要的是，在630年被唐太宗灭掉的东突厥汗国在原王室后裔骨咄禄（意为快乐）可汗的率领下重新建立起来。在和硕·柴达木碑文中，他叫颉跌利施可汗。

我们把和硕·柴达木碑归功于骨咄禄之子，碑文中说鄂尔浑突厥汗国的重建是符合一种民族感情似的热诚情绪：“皆为唐皇出力的突厥公众则说：我固自有己国之部族；吾国今安在哉？我固自有其可汗之民众；吾可汗安在哉？彼等说。彼等既如此说，遂起而抗唐皇。”[57]他们又重新燃起了建立自己国家的愿望。但中国人说：“吾人毋宁杀突厥人而绝其根株。”于是他们开始消灭突厥，然而突厥上天与突厥神圣水土有如下造作：谓突厥民众不当灭绝而当（复）成一部族。和硕·柴达木碑文记：“彼援立吾父颉跌利施可汗与吾母颉利毗伽可敦自天顶保佑之。吾父可汗与二十七人（汉译文是十七人）偕行，以后增加至七十人。因天赋以力，吾父可汗之军有如狼，敌人有如羊。当人数增加到七百人时，即已失其国及其可汗之民众，已降为奴隶婢妾之民众，彼遵照吾先人法制而整顿此民众，且鼓励之。南边唐人本吾仇敌、北方九姓乌鹘部族本吾仇敌；黠戛斯、骨利幹[58]，三十姓鞑靼、契丹，皆向来敌视吾人者也。吾父可汗出征四十七次，身经二十战。由天之意，吾人于有国者取其国，有可汗者俘其可汗；彼使仇敌维持和平，使彼辈屈膝点首。”[59]

于是，东突厥汗国在其传统的中心地带，鄂尔浑河源边和于都斤山（可能是杭爱山脉）[60]重建起来。在创建中，骨咄禄得到一位精明的政治家暾欲谷的密切支持。暾欲谷是突厥人，其家族曾经在山西北部的云中（今归化城附近）边境地区世袭担任中国政府的行政官职。1897年在土拉河上游河谷发现了暾欲谷墓碑柱，碑铭文中记载着这位奇怪人物在重建汗国时对颉利的帮助，特别是来自《唐书》[61]的资料对他作了补充。自唐太宗统治以后，暾欲谷像其他的突厥贵族一样接受了中国教育。但是，当骨咄禄恢复突厥的独立时，他参加了这一行动，并成为骨咄禄的顾问和最好的代理人。他把在中国获得有关中国习俗、政治、思想的知识，特别是了解到唐高宗已被宫廷阴谋削弱的情况，都用来为新可汗服务。因此，682年，骨咄禄和暾欲谷

对山西北部发起进攻，从而开始反对中国。683年3月，骨咄禄夷平妫州地区（北京西北，南口关北、怀来县）[62]。从此，每年进犯山西和河北边境。683年4月，骨咄禄和暾欲谷洗劫单于都护府，即今天的绥远。6月，杀幽州或蔚州刺史（蔚州、山西大同西南灵丘）[63]，俘虏了丰州（陕西北部的榆林）刺史，洗劫山西西北的岚州[64]。684年秋，攻朔州（朔平，现在的右玉，位于山西北部）。685年5月，攻入太原北部的忻州，大败唐军。687年4月，攻北京西北部的昌平。同年秋，攻山西朔平，然而最后遭到了失败。

与此同时，高宗皇帝去世（683年12月26日），其遗孀武后（或武则天）掌权。她是一个凶狠专横的女人，但很有才干，有统治天赋（684—705年）。尽管她在她自己的国内实行专制统治，但她仍恢复了以往中国的对外政策。例如，在塔里木盆地，她的将军们从吐蕃人手中夺回了四镇：692年夺取焉耆和库车，694年夺取喀什和于阗。[65]然而，正如我们所看到的，她在对付东突厥时很少成功。东突厥可汗骨咄禄几乎每年都要劫掠山西、河北边境。她企图借助突骑施[66]的援助，从侧面打击骨咄禄。突骑施是一支居住在伊犁河下游的谢米列契耶的突厥部落。这种打算没有成功，因为骨咄禄打败并俘虏了突骑施可汗乌质勒，乌质勒被迫承认了骨咄禄的宗主权（689年）。[67]

骨咄禄于691年8—11月间去世。[68]他的汗位不是由其子继承，而是由他的兄弟默啜（Mo-ch'o，或Mo-cho，正如伯希和所确立的，该名是突厥语Bäk-chor的汉文转写名）继承。默啜在鄂尔浑碑文中是Qapagan-khagan，正是他给东突厥人带来了好运气、使他们达到了鼎盛时期（691—716年）。[69]在唐朝的宫廷戏剧中，他扮演着仲裁者的角色，他相当熟练地扮演着反对篡位的武后、维护唐朝正统的角色。在武后这一方，她提议让她的侄儿娶默啜的女儿，以此来拉拢他。但是，当这位年轻人来到可汗汗庭时（当时汗庭设在今天的赛音诺颜南的黑沙地），默啜轻蔑地拒绝了他（698年）。他宣布他的女儿不能嫁给武后的侄儿，只能嫁给合法的、被篡位的皇太后取消了（703年）的正统皇帝。他已宣称，如果武后废黜了李氏唐朝，他将率领他的所有部落入侵。

不过，在默啜举起保卫唐朝、反对可怕的武后的旗帜时，他继续进攻中国领土。694年，他蹂躏了宁夏附近的灵州。698年，他又蹂躏

地处北京西部的宣化和灵丘之间的蔚州。在以上两次行动的间歇期间，他被说服与唐朝宫廷建立了短暂的合作，以反对在辽西和热河之间的一支蒙古族游牧民契丹，契丹人正在进攻永平附近的中国边境地区，以此开始向南扩张。696年，一位契丹首领李尽忠在永平附近打败了一支中国军队。李尽忠是默啜的盟友。其后不久，在李尽忠去世时，契丹人驱逐了他的儿子，并摆脱了与突厥的联盟。默啜曾抱着重新使流亡者（李尽忠之子）复位的目的进入契丹领地，但是没有成功。正是在此时，他与中国联合采取了反对契丹的共同行动。为此，他获得了许多蚕丝、稻米、武器、铠甲等等作为报酬。在默啜和中国人入侵的夹击下，契丹人被击溃（696—697年）。

武后认为默啜已经永久地被争取过来了，于是，对他给予她的帮助大加褒奖。而默啜却以重新进攻宁夏附近的灵武作为回答。中国宫廷拒绝了他的蛮横要求，因此，他对宣化以南进行了可怕的远征，席卷了蔚州（这儿是指大同东南的灵丘），进攻河北中部保定和正定之间的定州，又取赵州。默啜转移了成千的俘虏后才撤退，在他离开时，他下令处死这些俘虏。[70] 702年，默啜攻山西北部的代州。706年，在敦煌东鸣沙山打败唐将沙吒忠义，围宁夏北部灵州的边境哨所。鸣沙山的胜利用史诗般的语言记入和硕·柴达木碑文中，它记载了默啜的侄儿阙特勤在其中所起的作用："彼等与沙吒将军交锋，初彼进击时乘灰马，此马死于是役。彼第二次进击，乘始波罗·雅蒙塔尔的灰马；马亦死焉。彼第三次进击，乘褐马，马又死焉。彼之甲胄暨其月钻石中敌矢逾百[71]，……彼等之攻战，汝突厥诸匐皆记及也。朕等歼其军焉。"[72]

默啜在每次攻入中国领土之后，都带着大批俘虏和战利品返回蒙古。和硕·柴达木碑文记道："于斯之时，本奴隶者自有奴隶，本婢妾者自有婢妾；……吾人所取得所组织之国家及领土如是其大也！"[73]

在对付突厥诸部中，默啜也同样是成功的。在东方，他战胜了克鲁伦河上游的拔野古部；在北方，他战胜了叶尼塞河上游地区的黠戛斯人。其侄儿阙特勤的墓碑上记道："吾等从高与枪等之积雪，开道通过，直前越由漫山林（今唐努乌拉）。与其可汗战于浚鸡山林。阙特勤乘拔野之白牡驰击之。彼发矢射一人，仍继续穿其二。是役也，拔野古白牡之足折焉。吾等杀吉尔吉斯可汗，有其国。"[74] 在西方，默啜用武力使西突厥的两部，即咄陆部和弩失毕部暂时屈服于他

（699年）。随着西突厥两部的归顺，突厥再次形成了令人畏惧的整体。550年之突厥大帝国几乎又重新建立起来。在巴尔喀什湖以南的伊犁河下游，突骑施娑葛可汗（706—711），即乌质勒之子及继承人，企图联合西突厥反默啜，但于711年失败，被默啜杀死。于是，默啜成了一个东起中国边境，西至河中地区的突厥各民族的惟一君主。[75]《阙特勤碑》中记道："突骑施可汗，吾突厥族也，吾之民众也。因其愚鲁、因其对吾人满怀诈为，诛之，……吾等征突骑施，越金山，渡曳咥河。乘突骑施族睡梦中奄至。突骑施可汗军如火如风，吾等拒之。阙特勤乘灰马进攻，……吾人于是诛可汗而有其国。突骑施族全体投降。"在对付伊犁地区的另一支突厥部落、即葛逻禄时，阙特勤也取得了胜利。"与战于克拉科尔湖，阙特勤乘其白马驰击之，……我们征服了葛逻禄部。"[76]

但是，默啜渐渐衰老，突厥人开始不满他的残暴和专制。许多首领向中国表示效忠，克鲁伦上游的拔野古部反叛。默啜在土拉河两岸将他们击溃。但当默啜回归途中路过一片森林时，受到敌军攻击，被杀（716年7月22日）。拔野古人将他的首级交给中国使者，由他带往长安。

9．阙特勤和默棘连

默啜可汗死后，紧接着是突厥内部大乱。其侄子，即骨咄禄之子、杰出的阙特勤发动了一场真正的宫廷政变。由于他屡建功勋，特别是在给他的叔叔默啜可汗当副手时所起的作用，[77]使他获得了权威，并因此而增强了力量。他杀默啜之子匐俱及宗族和已故可汗的辅臣们，唯留下暾欲谷，他是阙特勤兄的岳父。

阙特勤本人没有夺取汗位，而是立其兄默棘连（汉名）为可汗，默棘连在鄂尔浑碑文中称毗伽可汗（bilgä khagan，意为"明智的皇帝"），他从716年至734年间统治着蒙古地区。[78]

其间，由于默啜的去世和随后的王族内乱，鼓舞了所有臣属部落反叛鄂尔浑王朝。阙特勤和默棘连在重新恢复秩序和使反叛部落归附的斗争中耗尽了精力。和硕·柴达木的碑文是默棘连为纪念阙特勤而立的。其中列举了一系列对付九姓乌古斯、九姓鞑靼[79]和对付回纥与葛逻禄[80]的血腥战争。九姓乌古斯和九姓鞑靼可能分别居住在克鲁

伦河中、下游地区。“九姓乌护本我族也。当天地骚动时，彼等起而叛我，一岁中吾人战五次。阙特勤乘白马驰击之。以长枪洞贯六人，手足相搏，又毙第七人。吾等败其军，使彼族降服。突厥民众内叛，且失于怯懦。”然而，如果说在这些严酷无情的战争中，东突厥被迫取消了对西突厥的宗主权的话，那么，他们成功地保住了鄂尔浑的汗国。在阙特勤的碑文中，默棘连庆贺道：“朕与朕弟阙特勤共图救之，为不欲民众之名誉由朕父暨朕叔获得者于斯销墜。”〔81〕

也许默棘连很想包扎内战遗留下来的最后创伤，他与当时已经70岁高龄的暾欲谷商议，企图入侵中国以巩固他的统治，但暾欲谷阻止了他。伟大的皇帝唐玄宗（713—755年）刚登基。新天子缺乏唐太宗的勇气，甚至很少离开宫廷生活（这是黄金般的时代，是长安宫廷中最好的时期），然而，他却好大喜功，盼望恢复中国对中亚的统治。暾欲谷对中国内政相当灵通，他向默棘连指明，突厥内乱犹尚疲羸，牲畜四散，马匹消瘦，民众饥寒，攻打正在复兴中的唐朝是草率的行为。以后，默棘连又走向另一个极端，企图让突厥人过定居生活，仿中国方式，在鄂尔浑河畔建筑有城墙的城市，建立道、佛教寺院。暾欲谷指出这又是错误的。突厥所拥有的主要优势是他们作为游牧民的灵活性，这使他们能在机会到来的时候突然出击，或在受挫时能躲避敌人，不被捉住。中国的编年史家记载了这位突厥老人的话：“突厥众不敌唐百分之一，所能与抗者，随水草射猎、居处无常，习于武事，强则进取，弱则遁伏，唐兵虽多，无所用也。若城而居，战一败，必为彼禽、且佛老教人仁弱，非武疆术。”〔82〕

后来默棘连本人在和硕·柴达木碑中留给他的后代的就是给他们指出突厥人的这种潜力。他回忆了在上一个世纪中，中国习俗对东突厥的使人意志消沉的影响：“唐人富有银、粟、帛，往往用其甜言，且拥有致人衰弱之财富，供其挥霍。彼等方迷惑于其甜言及致弱之财富，又招引远方民族，与之接近。……尔辈被甜言及致弱之财富所迷惑者，数在不少，其已趋于沦亡矣。噫，吾突厥民众，尔等或有言。吾欲南迁，惟非居总材山林，乃入平原耳”。默棘连又告诫说：“噫，吾突厥民众，汝如往彼土，汝将沦亡，但汝如留在于都斤地，只遣发车队，汝将永不穷固。汝如留在于都斤山林，汝将长享一永远国家。……噫，吾突厥民众，…凡朕须告汝者，余已记于永保之贞石。”〔83〕

在暾欲谷的劝导下，默棘连向中国求和（718年）。然而，唐玄宗拒绝之，并下令出击。在古城（原北庭）的一支突厥部落拔悉密部和在辽西、热河一带的契丹人与中国联合，准备从西南方和东南方侧击突厥。默棘连可汗大恐，然而暾欲谷却消除了默棘连的恐慌，他指出，拔悉密、契丹及中国人，相去甚远，势必不能协调一致地攻击。后来，默棘连果然伺机在古城击溃了拔悉密部，之后，接着进犯甘州和凉州一带，即今甘肃边境地区（720年）。最后在721—722年，突厥与唐议和，两者之间建立了友好关系。[84]

默棘连之弟阙特勤死（731年）后（默棘连将其汗位的获得归功于阙特勤），默棘连写了一篇祭文刻在其墓碑上，该墓的位置在和硕·柴达木湖和鄂尔浑的科克沁之间，离哈拉和林北大约40英里的地方。祭文中的几段上文已经引用。它可以被视为古突厥人的民族史诗。732年，玄宗补充了一篇汉文的碑文，以示两国间存在的友好关系[85]。

这些碑文——最早的突厥文碑——是用被错误地称之为“鲁尼”（Runic）文的字体写成。这些文字恰当地说应该是由古粟特字母（尽管像巴托尔德所主张的那样，这些鲁尼文有着不同的起源，是一种表意文字）变化而成，是来自阿拉米亚文（Aramaean）。用“鲁尼”突厥文书写的其他碑文在西伯利亚和叶尼塞河流域都有发现。巴托尔德断定，最早的突厥文字可以追溯到7世纪、甚至6世纪。正如我们将要看到的，在8世纪，回鹘文即将取代它，回鹘文同样是通过粟特人，来自北部的闪米特字母。

10．东突厥的灭亡；回纥帝国的兴起

根据突厥文化（突厥字母和鄂尔浑碑文已经提供了证据）和默棘连可汗相当温和的脾气来看，在默棘连被他的一位大臣毒害时（734年），东突厥人已处在即将跨入伟大文明主流的时刻。默棘连的死引起了一系列动乱，在动乱结束时，突厥帝国崩溃了。不久，默棘连之子伊然可汗（汉名）也去世，由其弟登利可汗继位，年轻的登利可汗在默棘连遗孀的辅助下进行统治。然而741年登利被其部下左杀处死。人们认为左杀已经宣布自己为乌苏米施可汗。[86]这一事件标志着突厥帝国的结束，因为乌苏米施可汗立刻就面临着三个主要的臣属

突厥部落的反叛，它们分别是居住在今古城周围的拔悉密部，地处科布多和色楞格河之间的回纥部和巴尔喀什湖东端，额敏河附近的葛逻禄部。乌苏米施可汗于744年被拔悉密人杀害，其首级被送往长安宫廷。东突厥王室残余在743年时已经逃亡中国。〔87〕

蒙古的帝国成了各部的猎物。拔悉密部想夺取，但失败了（744年）。回纥部显然是在葛逻禄部的帮助下成功了。回纥可汗（汉文转写名是骨力裴罗），在鄂尔浑河上游的帝国地区称汗，名骨咄禄毗伽阙可汗。他的登基得到了唐朝的认可，唐玄宗册封他为怀仁可汗。唐朝的编年史记述，其统治疆域从阿尔泰山到贝加尔湖。根据一些史书记载，他于称汗的第二年去世（745年），而另一些史书记载他死于756年。他死后，他的帝国继续存在。

这样，回纥帝国取代了东突厥汗国。它将持续存在一个世纪（744—840年）。事实上，草原上所发生的一切，不过是由彼此关系密切的一支突厥人取代另一支获得了蒙古地区的霸权而已。不过，东突厥常常是唐朝的危险邻居，与之不同，回纥最初是唐朝相当忠实的属臣，后来成为其有用的盟友，最后成为唐朝可贵的保卫者，尽管有时提出过苛刻的要求。

回纥可汗们的都城在哈喇巴喇哈森，当时称之为斡耳朵八里，即“宫廷之城”，该城在鄂尔浑河上游河畔，靠近原匈奴单于和突厥可汗们的驻地，后来成为成吉思汗的哈拉和林的近邻。〔88〕

11．唐朝鼎盛时期；西突厥斯坦各国的内附

714年，唐朝雇佣的突厥将军阿史那献在伊塞克湖以西的托克玛克打了一场大胜仗，使准噶尔的咄陆诸部落以及额敏河畔和塔尔巴哈台的葛逻禄部突厥人都并入到中国的依附者行列之中。突骑施部突厥人可能游牧于谢米列契耶，巴尔喀什湖以南的伊犁河三角洲，他们似乎已经形成了坚强的实体。突骑施可汗苏禄（717—738年）在吐蕃人和阿拉伯人中寻找反唐的盟友，阿拉伯人是一支涌向伊朗-河中地区的、不期而至的新的入侵者。我们以后还要谈到中亚史上的这一新因素。在此只谈苏禄。苏禄趁穆斯林军团的攻击所造成的混乱入侵塔里木。自692—694年起，塔里木已处于中国的保护之下。苏禄包围阿克苏城（717年），数月之内，骚扰中国的四镇：焉耆、库车、喀什和

于阗。虽然他未能攻陷四镇，但他仍占领了长期以来中国在突厥斯坦的前哨基地——伊塞克湖以西的托克玛克城（碎叶城），尽管唐将阿史那献在该地打了一仗（719年）。唐朝对保住这些冒险性的要塞丧失了信心，企图以封号和爵位羁縻苏禄（722年）。726年，劫掠成性的苏禄仍蹂躏了四镇。最后在736年，中国北庭（或吉木萨）都护盖嘉运在古城附近大破苏禄。此后不久，大约在738年，苏禄被处木昆部的阙律啜，即莫贺达干杀害，[89]处木昆似乎是地处巴尔喀什湖东南、游牧于葛逻禄和突骑施两部之间的一支小突厥部落。

739年，莫贺达干与唐将盖嘉运联合阻止了突骑施觊觎王位者、苏禄之子吐火仙的复辟。然而，所有突厥小可汗们的经历几乎都是一样的，都是力求在对自己有利的条件下重新统一西突厥。莫贺达干很快与中国决裂，742年杀唐朝派往突骑施的都督、中国化突厥人阿史那昕[90]。然而，中国像往常一样，又获得了最终的决定权。744年，唐将夫蒙灵詧打败和杀死了莫贺达干[91]。由于这次胜仗，中国又成了伊塞克湖地区和伊犁河流域的主人。748年，唐将王正见在伊塞克湖西北、楚河上游地区的托克玛克城（碎叶城）建一寺庙。[92]751年，唐朝大将，即著名的高仙芝入朝，呈献被俘的另一位突骑施首领。[93]

在塔里木盆地，唐朝军队占据的、被称为安西四镇的焉耆、库车、喀什和于阗四个小王国一直是唐朝忠实的藩属。728年，中国册封了喀什王（该王朝的王姓在汉文转写中称"裴氏"），又册立尉迟王朝的尉迟伏师（也是汉文转写名）为于阗王。[94]塔里木绿洲上的原印欧种居民们，一度曾坚决抵制唐朝的宗主权，现在似乎乐于与唐结好，因为中国的保护是他们抵抗阿拉伯人和吐蕃人双重入侵的防线。

12．中国和阿拉伯人在帕米尔西部的竞争

自从萨珊波斯帝国在阿拉伯人的打击下崩溃后，大约一个世纪过去了。卡迪西亚战役（637年）和尼哈温战役（642年）的结果是强大的萨珊君主国家被推翻和西伊朗被征服。651年，赫拉特被阿拉伯人占领，萨珊王朝的末代君主叶斯德苟特三世[95]在莫夫去世；652年，阿拉伯人侵入巴里黑。侵略者满足于对包括呼罗珊在内的整个原波斯帝国的征服，暂时没有进一步向前进。他们重新开始向前挺进是

在8世纪初期，在库泰拔·伊本·穆斯里姆的领导下进行的，库泰拔在705年到715年间以倭马亚哈里发的名义统治着呼罗珊。[96] 705年，库泰拔发起了对吐火罗地区的远征，吐火罗地区，即从前的巴克特里亚，当时由原西突厥王室幼支、佛教徒特勤们建立的突厥王朝统治，据玄奘记载，该王朝通常驻扎在昆都士附近。接着，库泰拔利用地区纠纷干涉花剌子模和索格底亚那。从706至709年，库泰拔对伊朗-突厥族的布哈拉国发起战争，并于709年使之降为臣属国。然后他扶持王室的合法继承人吐格沙达登上王位，新国王从710年统治到739年。至少在其统治初期，他是阿拉伯人忠实的属臣，而且，表面上是伊斯兰教的追随者。[97]

709年，撒马尔罕的地区德赫干在纳贡和归还人质的条件下与库泰拔讲和，但是，后来他的臣民们被他的懦弱所激怒，起来推翻了他的统治，以伊克谢德·胡拉克取代了他。库泰拔在长期围困撒马尔罕之后，迫使胡拉克投降，尽管塔什干的突厥人和费尔干纳人曾经前来解围，但都被打败了（712年）。

布哈拉人民和撒马尔罕人分别于707年和712年向东突厥强大的可汗默啜求援，当时默啜是整个蒙古地区的君主。每次默啜都派军队去解救这些粟特人，军队由默啜的一位侄子统领，无疑是著名的阙特勤。[98] 707年，在布哈拉和莫夫之间发生的一场战斗中，库泰拔似乎打败和赶跑了阙特勤。712年突厥人曾在短时间内占领过整个粟特地区，阿拉伯人只保住了撒马尔罕城。但最终库泰拔还是使突厥人撤退了（713年）。胜利的库泰拔仍让胡拉克在撒马尔罕作为藩属王，但在该城驻扎了一支阿拉伯军队。在他于712—713年驱逐突厥人以后，他又向塔什干发动了一次惩罚性的远征，并亲自从忽毡方向进入费尔干纳。714年，他在塔什干。715年，他正在费尔干纳发起第二次战争时，哈里发王朝内乱导致了库泰拔被其部队杀害。（根据塔巴里记，库泰拔已经到达过喀什，但这点很值得怀疑。）[99]

库泰拔是当时真正希望征服中亚的惟一的阿拉伯将领，他的去世，以及那些使倭马亚王朝末期的哈里发遭到削弱的内战，使粟特人有了喘息的机会。同时，唐玄宗恢复了中国在蒙古、伊犁河流域和塔里木地区的势力，鼓起了粟特人依靠这些地区支持的希望。712年，被阿拉伯人驱逐的费尔干纳王[100]逃到库车避难，在库车他请求中国帮助他复位。715年，无疑地就是在库泰拔死后不久，唐将张孝嵩

果然驱逐了阿拉伯人指定的费尔干纳王，使他复位。718—719年，布哈拉王吐格沙达，尽管是阿拉伯人巩固了他的王位，他仍称自己是中国的属臣，请求中国介入布哈拉事务，为达此目的，他于726年派其弟阿尔斯兰（突厥语“狮子”之意）到唐玄宗皇帝的宫廷。同样，撒马尔罕王胡拉克（约710—739年在位）尽管被迫承认阿拉伯人的宗主权，但也再三请求中国援助他反对新的阿拉伯主子（719年，731年）。再往南，吐火罗地区（指昆都士和巴里黑）的突厥统治者，或者称叶护，同样要求中国保护，免受阿拉伯人的侵害（719，727年）。〔101〕

尽管唐玄宗抱有扩张领土的希望，然而，中国对派出远征军到粟特或巴克特里亚，以及公开与倭马亚王朝交战还是犹豫不决。哈里发宫廷和长安宫廷之间的大冲突没有发生（至少在751年以前是这样），撒马尔罕、布哈拉、昆都士的突厥-伊朗族人都盼望这种冲突发生，并视之为把穆斯林侵略者赶回去的惟一途径。而玄宗只愿意通过授予粟特人和吐火罗人极高的特权，以加强他们对阿拉伯人的抵抗。一位突厥酋长，突骑施王苏禄（717—738年），由于靠近河中地区——他统治着伊犁河流域——真正支持了反穆斯林统治的地方叛乱。由于他的支持和鼓励，在728年爆发了反阿拉伯人统治的大起义，布哈拉人民在突骑施突厥人的支持下，坚持斗争了一年（728—729年）。同样是在突骑施人的援助下，撒马尔罕王胡拉克在730至731年间起义。直到大约737年或738年，阿拉伯人才最后重新征服撒马尔罕。〔102〕

13．在帕米尔的中国人（747—750年）

事实上，玄宗皇帝已经让阿拉伯人在不受干扰的情况下统治着布哈拉和撒马尔罕。其原因是，在甘肃和塔里木地区，中国人正在勉力对付更加邻近的敌人：藏民或称吐蕃人。

曾于700年被唐将唐休璟打败的吐蕃人，于702年求和，但几乎同时，战争又爆发。737年中国人在青海以西打败他们，赢得辉煌胜利，746年，唐将王忠嗣又在同一地方打败他们。双方争夺的与胜败攸关的是石堡城——该城在甘肃边境西宁附近，是唐将李祎从吐蕃手中夺过来的，不久后又被吐蕃夺回，749年，唐将哥舒翰再次夺过

来。在西藏的另一端，居民们正在威胁着帕米尔地区的诸小王国：吉尔吉特（汉名小勃律）、巴蒂斯坦（汉名大勃律）和瓦罕（汉名护蜜国）。中国在塔里木地区的保护国与印度交通的道路经过瓦罕。由于贸易关系和佛教徒的旅行与印度有着联系，对唐朝来说维持穿越帕米尔高山谷地交通的畅通是基本的。克什米尔王真陀罗秘利（死于733年）和木多筆（733—769年）作为唐朝的忠实盟友反对吐蕃，唐朝册封他们为王（720，733年）。同样，在喀布尔河谷上统治着迦毕试国（唐朝时称罽宾）的突厥王朝，即佛教的沙赫王朝，也分别于705，720，745年得到唐朝的册封。[〔103〕] 吐蕃人已经获得了对小勃律的宗主权，唐将高仙芝被任命为库车的副节度使，于747年越帕米尔，经巴罗吉尔山口到小勃律，监禁了吐蕃人的臣属王。749年，吐火罗地区的叶护，即昆都士的佛教突厥王朝的统治者，中国人称之为失里忙伽罗（来自梵文Sri Mangala），试图得到中国的援助以对付一个小山国酋长（他是吐蕃人的盟友），该酋长切断了小勃律与克什米尔之间的交通。高仙芝又一次率中国远征军越过帕米尔山，驱散了吐蕃的党羽[〔104〕]（750年）。

高仙芝对帕米尔以西的两次战役，标志着唐朝中国在中亚的扩张达到了顶点。此时，中国已经成为塔里木地区、伊犁河流域和伊塞克湖地区的占有人和塔什干的宗主，她控制了帕米尔山谷地区，成了吐火罗地区，喀布尔和克什米尔的保护者。高仙芝在库车驻地上，其行为俨然是中国在中亚的总督。

然而突然间，一切都崩溃了。同样是由于这位将中国的胳膊伸到如此遥远地区的高仙芝的作用。

14．唐朝在中亚统治的崩溃

塔什干的突厥王（或称吐屯[〔105〕]，汉名是车鼻施），曾多次（743年，747年，749年）入唐表示归顺。然而当时库车的保护者高仙芝，即唐朝的总督或节度使，指责他没有尽到作为边境保护者之职。高仙芝到塔什干杀之，并占用其财产。这一暴行引起了西部的反叛。车鼻施之子向葛逻禄部突厥人求援。葛逻禄部的领地是塔尔巴哈台和乌陇古河畔，从巴尔喀什湖东端一直延伸到额尔齐斯河。其子还向粟特地区的阿拉伯驻军求援。阿拉伯将军齐雅德·伊本·萨里刚粉碎

了布哈拉新近爆发的一次起义，他匆匆从南方赶往塔什干，而葛逻禄军从北方南下。751年7月，高仙芝在怛逻斯河两岸、今天的奥李-阿塔（江布尔）附近被这些联合部队彻底打败。齐雅德·伊本·萨里按传统带着数千名俘虏回撒马尔罕。[106] 据巴托尔德认为，具有历史意义的这一天决定了中亚的命运。正如早期事件所预示的总趋势那样，中亚没有成为中国的，而是转向了伊斯兰世界。葛逻禄人在获胜之后，其领土似乎已经扩展到巴尔喀什湖以南和伊塞克湖以北的整个伊犁河流域。原西突厥汗庭几处驻地都处于葛逻禄人的统治之下，葛逻禄部首领满足于较低的"叶护"称号，无疑是避免冒犯回纥可汗。[107]

如果在唐玄宗统治后期没有发生内乱和革命的话，中国在怛逻斯所遭受到的灾难是有可能会得到恢复的。然而，中国成了长达8年（755—763年）内战的牺牲品，一举丧失了在中亚的帝国。

15．回纥突厥帝国

几乎使唐朝覆没的这次叛乱是由在唐朝供职的一位名叫安禄山的蒙古族契丹人发动的。这位冒险家迅速地接连占有了中国的两个都城：洛阳（755年）和长安，唐玄宗逃亡四川。玄宗之子肃宗皇帝（756—762年在位）担负起重新夺取国家的任务，因此，他向当时的蒙古君主、突厥族回纥人求援。[108]

如上所述，744年，回纥突厥人取代了东突厥在蒙古的帝国。回纥可汗，被中国人称为默延啜，[109] 或者葛勒可汗（745—759年在位），很乐意接受肃宗的要求，反过来，肃宗答应将唐朝公主嫁给他。从蒙古来的回纥军队随即配合帝国军队，在从叛军手中夺取洛阳城的战斗中（757年）给予了积极的支持。肃宗对回纥首领大加感谢和封官。当回纥军返回蒙古时，肃宗答应每年给回纥绢帛两万匹。

但是，中国的内战并未平息，因为另一些起义威胁着唐朝的统治。默延啜的继承者、汉名为登里牟羽[110]（759—780年在位）的回纥新可汗受到叛军使者的左右，最初他想利用唐朝所面临的种种困难。他甚至抱着与叛军合作的目的，已经率军向中国出发了，但是在途中，一位狡猾的中国外交官员[111] 劝他改变了主意，他反过来与唐朝联合，以唐朝的名义从叛军手中夺回了洛阳（762年11月20日）。他还有意识地掠夺了洛阳城。尽管他无疑是唐朝的救星，但

是，他已经成了唐朝难以满足的保护者和危险的同盟军。763年3月，他终于踏上了通往蒙古的归途。

回纥可汗在洛阳的长期逗留对他的精神世界产生了重要后果，因为，正是在洛阳，他认识了摩尼教僧侣们（肯定是粟特人），他把他们带回蒙古地区，由于他们的作用，他皈依了摩尼教。这种古波斯宗教（产生于难以理解的马兹达-基督教的综合教义，在伊拉克和伊朗都受到阿拉伯人的迫害）就这样交了意想不到的好运：作为蒙古地区的君主和中国的盟国、当时其势力处于鼎盛时期的回纥帝国信仰了它的教义。摩尼教确实成了回纥汗国的国教。登里可汗在哈喇巴喇哈森碑文中被称为"来自摩尼的人"。一位摩尼教高级教长慕阇（慕阇是粟特文Mojak和帕拉维文Moje的汉文转写）作为新国教的首领在回纥境内建起了住所。[112] 摩尼教士们很快在回纥汗国内产生了相当大的政治影响。该时期的一本中国唐代书籍记道："回纥人用摩尼教教条来处理国事。"

在后继的可汗们的统治下，回纥帝国在中亚保持着统治势力。阿尔普·骨咄禄汉名合骨咄禄（780—789年），请求并获许与唐代公主结婚。唐朝不可能拒绝这些与之结盟可存，与之结仇必亡的突厥人的要求，唐朝廷与它在平等的条件下谈判[113]——这在中国和蛮族关系上是新鲜事。

哈喇巴喇哈森碑中列举了另一些可汗的名字，他们都有表示特征的相应的称号：爱登里逻汨没密施俱录毗伽可汗（789—790年）、爱腾里逻羽录没蜜施合胡禄毗伽可汗（795—805年）[114]、腾里野合俱录毗伽可汗（805—808年）、爱登里啰汨没蜜施合毗伽可汗（808—821年）。[115] 正是在最后的这位"天可汗"统治期间，作为对他的颂词，著名的碑文用三种文字：汉文、突厥文和粟特文刻成。该碑立在鄂尔浑河左岸的哈喇巴喇哈森附近。[116] 他也曾向唐朝公主求婚，但由于耽搁，唐朝公主与他的儿子、继承者登佛羽录没蜜施句主毗伽可汗结了婚，后者统治时期是821年至824年。

随着摩尼教一起传入回纥的有基督教、马兹达哲学、伊朗艺术、摩尼教的传入必然对回纥的文明作出贡献。哈喇巴喇哈森碑文解释道："薰血异俗，化为蔬饭之乡，宰杀邦家变为劝善之国。"[117] 在不同的时期（770、771、807年），回纥在唐朝的使者们把他们自己视为已经建起的、或仍在筹建中的中国摩尼教团的保护者。在768年，

可汗从唐朝天子那里获得准许摩尼教徒在中国布教的法令。因此摩尼寺在湖北[118]的荆州、江苏扬州、浙江绍兴和江西南昌（771年）等地建立，这些寺庙成为回纥使者的住所。807年，回鹘[119]使者要求在洛阳和太原另外再置摩尼教寺院。

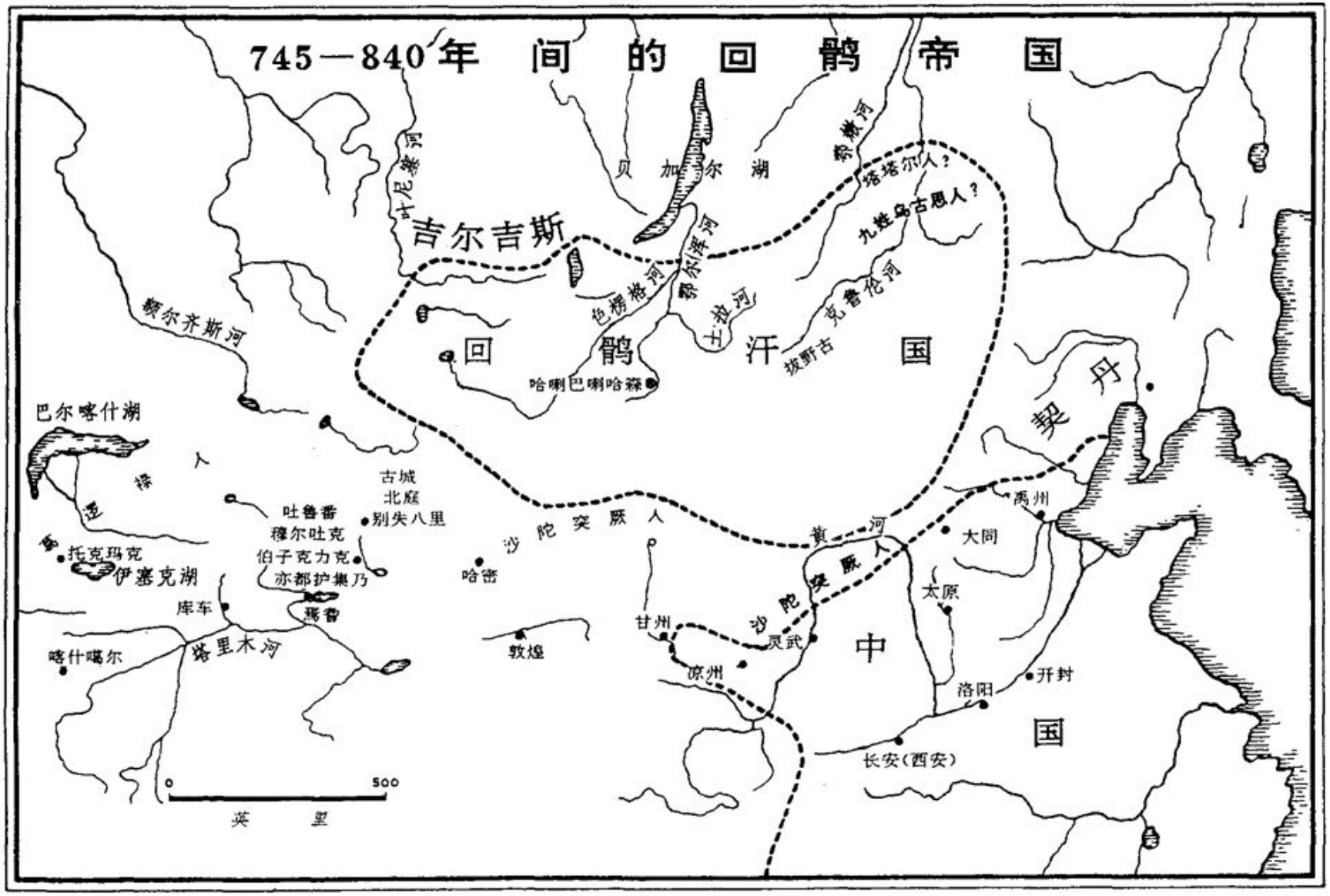
745—840年间的回鹘帝国
吉尔吉斯
贝加尔湖
鄂嫩河
塔塔尔人？
九性乌古思人？
鄂尔浑河
色楞格河
土拉河
克鲁伦河
拔野古
回
鹘
汗
国
哈喇巴喇哈森
锡尔齐斯河
巴尔喀什湖
突厥人
吐鲁番
穆尔吐克
伯子克力克
亦都护集乃
别失八里
古城
北庭
托克玛克
伊塞克湖
库车
焉耆
喀什噶尔
塔里木河
哈密
敦煌
沙陀突厥人
甘州
凉州
灵武
黄河
沙陀突厥人
禹州
大同
太原
洛阳
开封
长安(西安)
中
国
契
丹
500
英里

已经并入回鹘领土的吐鲁番地区[120]，也可以摩尼教团的繁荣而夸耀，这一点已经被摩尼教壁画和小画像证实，特别是由勒柯考察团在回鹘亦都护所在地发现的那些。有趣的是我们在这些小画像上看到，在回鹘施主之旁有身穿白袍的摩尼教师的肖像，更加有趣的是因为这些是已知最早的波斯式小画像。[121]这些摩尼教布教者们随摩尼教一起，确实是从波斯传来了绘画技术，他们认为绘画是宣传宗教的最好方式。回鹘施主也出现在吐鲁番佛教群的某些壁画上、特别是穆尔吐克-伯子克力克[122]。描绘了他们身着礼服，包括华丽的长袍和作为头巾的僧帽，由手持鲜花的女士们，还有奴仆和乐师们拥戴着，它们证实了丰富多彩的回鹘文化。再往前，吐鲁番佛教壁画中，另一些有胡须的施主——突厥-伊朗式的，使人想起今天的喀什噶尔人，以佛教的古波斯僧的方式，头戴扁平的帽子、身后跟着骆驼群和骡子群——使人们想起那些粟特商人们，回鹘帝国通过他们与伊朗的各种宗教发生了联系。[123]最后，在回鹘帝国下的吐鲁番，人们仍然可以发现一些精致的聂思托里安教的壁画。但是，主要是在以后的一个时期，即840年之后，在9世纪后半期到10世纪初期，回鹘的吐鲁番艺术得到发展，特别是伯子克力克；因为，正是当时回鹘人被逐出了蒙古地区，大批逃往吐鲁番，并在此建立了新国家。吐鲁番境内最精致的施主画像似乎是在10世纪初期。[124]

当回鹘人从伊朗或伊朗以外地区借来摩尼教时，他们也从同样的地区——准确地说，应该是河中地区——借来了源于叙利亚文的粟特字母，并从粟特字母中发明了他们自己的文字。在9世纪，这种文字已取代了鄂尔浑河的古突厥字母。[125]借助回鹘文，回鹘人创造了民族文学：最早的突厥文学，他们把伊朗文的一些摩尼教经典和梵文、库车文和汉文的大量佛经译写成突厥文学。[126]于是，回鹘比其他的突厥-蒙古各族更先进，在成吉思汗时代以前的突厥-蒙古各族中，他们将是先生。

然而，在取得文明的过程中，回鹘人可能衰弱了。840年，一些仍处于更加原始状态的突厥人，即叶尼塞河上游（米努辛斯克和库苏泊之间）的黠戛斯人，占领了回鹘都城哈喇巴喇哈森，杀回鹘可汗，推翻了回鹘帝国。[127]在一百多年里，唐朝在这些过分强大的盟友面前一直感到恐惧，现在也乘他们衰弱之机，通过对摩尼教僧侣有计划地迫害（843年）来摆脱他们。

黠戛斯人取代了回鹘人，移居鄂尔浑河上游的“帝国的蒙古地区”，即哈喇巴喇哈森和和林附近。但是，这些西伯利亚部落使蒙古地区退化成了野蛮地区。他们一直是蒙古地区的主人，直到大约920年被蒙古族契丹人打败后返回叶尼塞河草原。

回鹘失去了蒙古帝国之后，定居在塔里木北缘诸绿洲地区，即哈拉禾州（或称高昌，古代吐鲁番）、济木萨（它已成为突厥的别失八里城），[128]以及焉耆和库车（843年）。另一批回鹘，以萨利回鹘一名而被人们所知，约在860或866年居住在甘肃西部的甘州一带。[129]甘州回鹘国一直存在到1028年，是年，它被唐兀人征服。10世纪敦煌的佛教繁荣状况可以证明萨利回鹘人必定是迅速地放弃了摩尼教，而信奉当地的佛教。[130]别失八里-库车的回鹘国一直存在到13世纪的成吉思汗国时期；他们把自己的影响强加于古代吐火罗，或者更加准确地说，是库车人（即印欧种人）的基地上，这一地区的回鹘人在继续发展库车文化的同时，创造了一种有趣的佛教-聂思托里安教-摩尼教的综合文化。然而，也就是在此，摩尼教迅速地衰落了，在成吉思汗时期，别失八里-库车的回鹘人不是佛教徒就是聂思托里安教徒。

回鹘在吐鲁番和库车境内的移民——这是一次使古印欧语地区的突厥化达到顶点的移民——很可能是分阶段进行的，回鹘与土著居民的融合也许在一个时期内形成了说两种语言的居民。这一点在穆斯林史书中已经明确提到，它指出，回鹘地区的居民除了说他们自己的突厥方言外，长期以来在他们中还使用着另一种语言。[131]然而，回鹘人很可能从“吐火罗语”的文学珍品中受益，他们是这些吐火罗语作品的延续者。回鹘文学常常刻于木块上，由德、法、英考察团在今新疆境内发现的回鹘作品表明，新疆在经历着突厥变化时，以往的知识活动仍有生命力。[132]因此，回鹘人对阿尔泰山和鄂尔浑河的突厥-蒙古族政权，即12世纪的乃蛮部和13世纪成吉思汗的蒙古人来说，堪称“文化之师”，他们为乃蛮人和蒙古人提供了书记员，“官吏”和书写文字。

16．沙陀突厥人

中国人的唐朝于907年被推翻，880年时，由于黄巢领导的一次大起义（农民叛乱）的结果，它已经衰落。帝国首都长安像大城市洛阳一样落入了起义军之手，朝廷向一支新的突厥部落，即汉文转写名为处月、汉文意译名为沙陀的部落求援，沙陀的意思是“沙漠蛮荒之民”。〔133〕

巴托尔德倾向于把处月（或者沙陀）归于九姓乌古斯部落，它们中至少有一部分人于10至12世纪在咸海以北游牧。〔134〕事实上，沙陀部落已经从西突厥主体中分裂出来，从7世纪起就生活在巴里坤湖以东。712年，当吐蕃人正在劫掠巴里坤湖地区时，他们稍稍向西朝古城方向迁移。808年，吐蕃入侵者又把他们从该地赶走，他们向唐朝请求保护，唐朝把他们作为盟邦，安置在鄂尔多斯北部、灵州（宁夏附近）的东北部。

沙陀部一直留居鄂尔多斯地区直到878年。是年，趁当时中国内乱横行，沙陀部的一位首领李克用攻占山西北部大同边区，他希望在那里能够更好地插手中国的大混乱。880年，当黄巢领导的可怕的起义从唐朝手中夺取都城长安时，唐朝确实向李克用求援过。这位年轻的领袖（当时年仅28岁）被中国史家描写成勇敢的和忠实的。他似乎扮演了唐朝救星的角色。此后他的忠诚是无可非议的。883年，他把起义军从长安驱逐出去。被他刚刚拯救出来的唐朝廷任命他为节度使，以为报酬。对他来说，更重要的位置也许是他同时又被任命为太原、即山西的总督。有一个时期，这位中国化的突厥人似乎要继承衰亡中的唐朝，自己登上中国王位。但是，显然是由于他对唐朝的忠诚阻止了他这样做。而一个与他同时代的匪首朱温（当时已被说服站到中国人一边）夺取了权利。朱温废黜了唐朝的最后一位皇帝，自己称帝，建立了“后梁”王朝（907年）。而李克用仍然是山西的君主，在他于908年去世时，其子李存勗（死于926年）继位，他作为山西的皇帝，在“晋王”的称号下统治着山西，以太原为都城。923年，李存勗推翻了“后梁”王朝，以“后唐”王朝建立者的身份成了中国的皇帝（都城在洛阳），“后唐”王朝是短命的，仅存在13年（923—936年）。936年，另一位沙陀突厥人石敬瑭将军由于得到契丹人的帮助，推翻了最后一位“后唐”皇帝，宣布自己是中国皇帝，建立了“后晋”王朝，以开封（即汴）城为都。然而，“后晋”比“后唐”更加短命，仅存10年（936

—946年）。946年，完全中国化的这支古代突厥人被真正的野蛮人、即蒙古族契丹人推翻。

17．契丹

契丹（汉名），或者是阿拉伯-波斯语（Khitai），或蒙古语（Kital），从405—406年起在中国编年史中被提到。当时他们居住在辽河以西，在辽河及其支流沙拉木伦河之间，即今热河地区。[〔135〕] 契丹属蒙古家族，“其语言是一种蒙古方言，由于与通古斯口语接触，其音已颚化”。[〔136〕] 契丹人于696年过山海关，攻入河北永平，甚至抵达北京平原，但唐朝（当时是在武后的统治下）召集当时处于极盛时期的东突厥可汗默啜对付他们，默啜攻其后方，于697年给他们一次沉重的打击，如上所述，这次惨败阻止了他们的扩张达3个世纪。契丹和中国之间于734至735年间发生的边境战争也未能使形势发生改变。751年，契丹击败入侵平卢（今平泉附近）的一支中国军队，这支军队正巧是由与他们同族的、臭名昭著的安禄山率领。安禄山在唐朝供职，成了唐玄宗的宠臣。就是他，以后企图推翻唐玄宗，自己当皇帝（755年）。

10世纪初，当契丹人在精明强干的首领耶律阿保机统领时（耶律阿保机是汉文转写名。耶律是其部落名；阿保机是人名），他们仍居住在辽河西北流域和辽河支流沙拉木伦河地区，阿保机为他的耶律部保住了拥有最高权力的可汗位置。据后来的编年史家们记述，阿保机开始在他的部落中表面上采用中国式的统治。947年，他的继承者将他们的王朝称为辽朝。在中国史上正是以辽国一名称呼契丹王朝。924年，阿保机渗入蒙古地区，直达到鄂尔浑河上游，进入哈喇巴喇哈森，把自840年以来就居住此地的黠戛斯突厥人逐回叶尼塞河上游和西部草原。[〔137〕] 奇怪的是，当时他可能主动提出过让甘肃西部的回鹘人重返鄂尔浑地区。在747至840年间，原回鹘可汗们曾占据着鄂尔浑地区，但他们的子孙们已经过定居生活，没有恢复游牧生活的想法。[〔138〕] 在东方，阿保机于926年灭通古斯-高丽人建的渤海国，在这次远征中他去世了，渤海国包括朝鲜北部（北纬40°以北）和辽东以东的中国东北部分（从哈尔滨和海参崴到旅顺口）。中国东北部的通古斯女真人生活在乌苏里森林，他们成了契丹的属民。

阿保机通过夺取河北，试图从蹂躏中国的内战中获利，但是，被上面提到过的中国“后唐”王朝的建立者李存勗在保定南部的望都赶走（922年）。

阿保机死后，其遗孀[139]设法使她宠爱的次子当选为汗，她是一个像大多数突厥-蒙古族寡妇（包括成吉思汗母亲在内的）一样能干的可敦。她召集了部落会议（成吉思汗的蒙古人称之为库里勒台），命长子突欲和次子德光（突欲和德光都是汉文转写名）“俱乘马立帐前，谓群臣曰：‘二子吾皆爱之，莫知所立，汝曹择可者执其辔’。”自然，众人都争着执德光的马辔，于是，德光成了可汗（927—947年）。德光统治之初，与其母共掌国事，然而一切均按母亲的意图行事。每当有大臣惹她不快时，她便借口派此人“去给她的亡夫送消息”为由，让看守阿保机墓的卫士们将其杀死。一位名叫赵思温的中国官员，在他被派执行此项任务时说，给已故可汗送消息这种荣誉应该首先归于可汗的遗孀。而可敦答道，很遗憾，对她的部落来说，延续她的生命是十分必要的，不过，她果断地砍下一只手，埋在王墓中。[140]这是首领死后，家族大屠杀祭示习俗中所残存下来的一种奇特风俗。是在草原上，无论是在斯基泰人中，或者是在匈奴、蒙古人中都盛行的风俗。可敦尽管还保留着这些野蛮的生活习俗，但她很信任中国大臣汉延惠，后者使契丹人开始走向文明。

新可汗耶律德光不久就找到了干涉中国事务的机会。936年，他把中国将军石敬瑭置于自己的保护之下（当时石敬瑭已反叛后唐王朝），耶律德光率5万军过古北口，袭击河北，帮助石敬瑭打败帝国军队，并帮助他以“后晋”王朝建立者的身份登上了中国皇帝的宝座。

石敬瑭在契丹人的帮助下成了中国皇帝之后，为报答契丹人，他把包括幽州或称燕州（今北京）在内的河北北部地区和连同云州（今大同）在内的山西北端割让给契丹（936年）。这样，蛮族开始被置于长城之内的中国北部边境上，此后他们可以从这些地区密切注视着中国的政策。石敬瑭的卖国行径使古代中国帝国的完整出现了第一道裂痕，这一裂痕注定会越来越宽，使游牧部落在12世纪时征服了整个北部中国和在13世纪时占领了整个中国。被耶律德光所征服的北京，以后从契丹人手中传给了女真人，又从女真人传给了成吉思汗的后裔，因此，从936至1368年，北京一直处于游牧民的政权之下。938

年，德光使北京成了他在南方的驻地（汉文称南京），他在北方的驻地是沙拉木伦河畔的临潢，在东方的驻地是辽阳。[141]

石敬瑭这位由契丹人恩赐的中国皇帝，直到他于942年去世时一直是契丹人的驯服的属臣，但是，他的侄子和继承者石重贵（943—946年）试图摆脱契丹人的羁绊。这是非常草率的行为。契丹人在河间附近打败了他的军队，渡过黄河，出现在帝国都城开封（当时的大梁）城下，其可汗德光于947年的第一天进入开封城。

德光的目的无疑地是要宣布自己为中国皇帝。在被征服了的开封城内他的确是穿着中国服装。然而，在背后中国人掀起了反抗斗争，他们残杀了几处孤立无援的契丹人，特别是在彰德的契丹人。为了报复，德光屠杀彰德居民，后来，因面临大起义而重新踏上了通往热河的道路，他把全体宫廷人员作为俘虏带走。来到正定之后，德光去世（947年）。他的猝死在契丹人中引起了混乱，因此，无疑地契丹人失去了征服中国的机会。

在契丹撤退期间，山西节度使刘知远于947年2月被其军队拥立为皇帝，刘知远也是沙陀部突厥人。在中国舆论的积极支持下，他以“后汉”王朝建立者的身份于同年4月在开封登基。

耶律阮（947—951年）和耶律璟（951—968年）先后继承德光成为契丹统治者。如果不是中国人自己给契丹提供了行动的机会的话，契丹将永远没有干涉中国事务的希望。951年，“后汉”王室被新王朝（即“后周”王朝）赶跑，逃到山西中部避难，在此建立了称之为“北汉”的地区小王国。“北汉”以太原为都，从959年一直统治到979年。当时以先后在开封建立的统治王朝，即后周（951—960年）和宋朝（960年）为一方，与在山西中部太原实施统治的“北汉”王朝为另一方之间爆发了连续不断的战争。“北汉”的统治者们出于对那些把他们推翻的“后周”人的怨恨和为了保住他们在山西的小王朝，把自己置于契丹人的保护之下。契丹人当然也很乐意又加入这一角逐。无论帝国军队何时企图夺取太原，他们的军队就赶来援助“北汉”。

这种形势一直持续到中国大王朝，即宋朝（960年建立）到975年重新恢复了中国境内各国（除太原的北汉）的统一时为止。

宋朝的建立者，宋太祖赵匡胤于968年曾试图收复太原，但是，被契丹人阻止，契丹人像往常一样赶来保卫太原。宋朝的第二代皇帝，宋太宗要幸运些。979年，宋太宗不顾契丹的干涉，迫使太原投

降，归并了山西的北汉国。接着，宋太宗决定收复自936年以来就被契丹占据的长城以南的领土：大同和北京。但当时在位的契丹君主耶律贤（968—982年）及其将领们进行了顽强的抵抗，使宋朝打消了再征服的念头。宋太宗一直进军至北京（当时的幽州或燕京），他们围攻北京，但是，被契丹大将耶律休哥在北京西北的高粱河附近击败，被迫迅速撤至北京与保定之间的涿州（979年）。现在轮到契丹试图入侵中国人占领的河北部分地区，但契丹大将耶律休哥在正定城前被打败。

986年，宋太宗又起了新的念头。契丹可汗耶律贤刚去世，由年仅12岁的耶律隆绪（983—1031年）继位，其母肖氏摄政。这一时机似乎对中国有利。宋军分兵数路，分别由曹彬、潘美、杨业率领，一些人向大同进军；另一些人向北京进军。西进的军队胜利地夺取大同；而东进的军队只达涿州就受阻，最后在涿州西南、易州附近的歧沟关被耶律休哥击败，退至北京与保定中间的拒马河。〔142〕宋军残部向南逃。耶律休哥紧追不舍，《通鉴纲目》记道，当宋军正在渡沙河（无疑是流经正定和河间以北的新乐）时，耶律休哥把宋军赶入河中，宋军大批淹死。契丹占领了深州（在正定附近）、德州和顺德。但是，对中国来说，十分幸运的是他们没有乘胜南进。直到989年，宋军才完全恢复元气，并在保定附近打败了契丹人。

中国面临的困境因唐兀人而加剧，唐兀人是藏族的一支。于11世纪初在鄂尔多斯和阿拉善地区建立了新国家，即西夏国，它一直是中国陕西省的威胁。西夏国的建立者赵保机，又名李继迁（死于1003年），于990年得到契丹人的认可成为西夏王，契丹当时是东戈壁滩所有各部的宗主。1001年，李继迁劫掠了宁夏附近的中国军事重镇灵州，或称灵武。西夏王在离宁州不远的地方，在兴庆府建立了都城。因此，宋朝发现它同时面临着东北部契丹王朝和西北部西夏王国的威胁。

在宋朝第三代皇帝真宗统治时期，契丹王耶律隆绪于1004年发起一次穿越河北南部的骑兵远征，沿途攻占了保州（今保定）、冀州（今大名）、德清军（今清丰县），隔黄河（黄河在公元1000年的流向，1007年黄河改道）与开封相对，在开封城内，怯懦的廷臣们劝宋真宗迁都南京或四川。他不仅拒绝迁都，而且还采取鼓舞人心的措施。位于黄河北岸的前沿堡垒地澶州（满族地名开州，即今濮阳县）

[143] 当时仍很紧张。一名勇敢的中国军官李继隆被契丹人围在澶州，他引诱敌人入埋伏点，敌人在此受到重创。一查阅地图就可以看到，澶州是处在堵住通往开封去的路上，如果李继隆被打倒，契丹将占有黄河河岸，面对宋都城开封。宋真宗大胆地离开开封，率援兵赶到澶渊"前线"，他的果敢行为使契丹慑服。1004年，契丹与宋朝在澶州签订和约。双方边境仍维持936年的规定：北京和大同属契丹，保定和宁武属中国。边境线沿霸州（该城仍属于中国）北郊穿过河北省，过五台山以北的山西境，同样，五台山仍是中国领土的一部分。[144]

1004年和约实施了一百年。契丹由于满足于在北京和大同的统治，不再有进一步的要求；而宋朝除契丹占据的以上地区外，已经统治了整个中国，也放弃了收复北京和大同的愿望。契丹已把他们的野心转向高丽和戈壁。但是，由于1014年高丽人设法让乌苏里江畔的一支通古斯人，即女真人，对契丹人采取了牵制行动，契丹对高丽的攻击被击溃。在戈壁，契丹从回鹘手中夺取甘肃西部城镇甘州和肃州。契丹在1017年左右似乎企图征服喀什噶尔和伊塞克湖地区，正如我们将会看到那样，该地区是属于伊斯兰化突厥人哈拉汗朝统治。契丹人在向有8天路程之远的一座哈拉汗朝都城，即伊塞克湖西、楚河上游的八拉沙衮城前进时，被喀什的哈拉汗朝可汗托甘汗击败。[145] 西夏的唐兀人也把他们的目光转向西方。西夏王赵德明（1006—1032年）于1028年从回鹘手中夺取甘州（契丹在1009年远征之后就失去甘州）。1036年，其子赵元昊（1032—1048年）从吐蕃人手中同样地夺取肃州和敦煌。1044年，他在鄂尔多斯附近粉碎了契丹发起的一次进攻。在元昊统治期间，唐兀人有了自己的文字，即西夏文，它源于中国文字。1908年由科兹洛夫使团在甘肃北部的哈拉霍托（古名亦集乃城，马可·波罗称之为额济纳）[146] 发现藏有西夏文手稿和印刷品的一个完整的藏书室。

契丹人同样也创造了他们自己的文字。但直到最近才发现其遗迹。[147] 最后，在1922年发现了两块这种契丹文的石碑，其年代可以追溯到12世纪初年，是在蒙古地区发现的。[148]

18．女真人

从契丹人手中收复北京和大同地区的幻想仍萦绕在中国人头脑中。徽宗皇帝（1101—1125年）是宋朝皇帝中最杰出者，他爱好艺术，本人就是一位画家。他犯了“以夷制夷”和“远交近攻”的错误。这项策略被认为是中国传统的策略，在中国实践中是常常取胜的，特别是在唐初，唐太宗对该策略的应用。这一次，它是一个错误。契丹人当时已经是一支文明、温和和相当中国化的蒙古族人，已经成了宋朝的友好邻邦。契丹人的后方，即在乌苏里森林和中国东北部，以及今天的俄属沿海地区内，住着一支称之为女真的通古斯人（女真是汉名；阿拉伯-波斯语称Jurche）。[〔149〕] 1124至1125年，中国使者许亢宗把女真人描写成十足的野蛮人[〔150〕]，因为在可汗大本营周围是牧地和牧群。在居住集中地，无街道，甚至无小巷，除王族的帐篷或兵营有墙围住外，无防卫的围墙。可汗坐在用12张虎皮铺着的王位上。女真人有很多野蛮的娱乐：痛饮、音乐狂舞、摹拟狩猎和战争场面的表演，还有一种森林居民最大的娱乐，即由化了装的妇女们手持镜子，不断用镜子将阳光反射到观众身上（这种游戏称之为“霹雷女神”，类似日本的天照大神，是其中女英雄的那种情景）。中国正是与这些被宋朝宫廷中的高丽使者们比喻成比豺狼虎豹更凶恶的蛮族联盟，以消灭那些使宋朝免受更偏远地区的蛮族入侵的防护者契丹人。

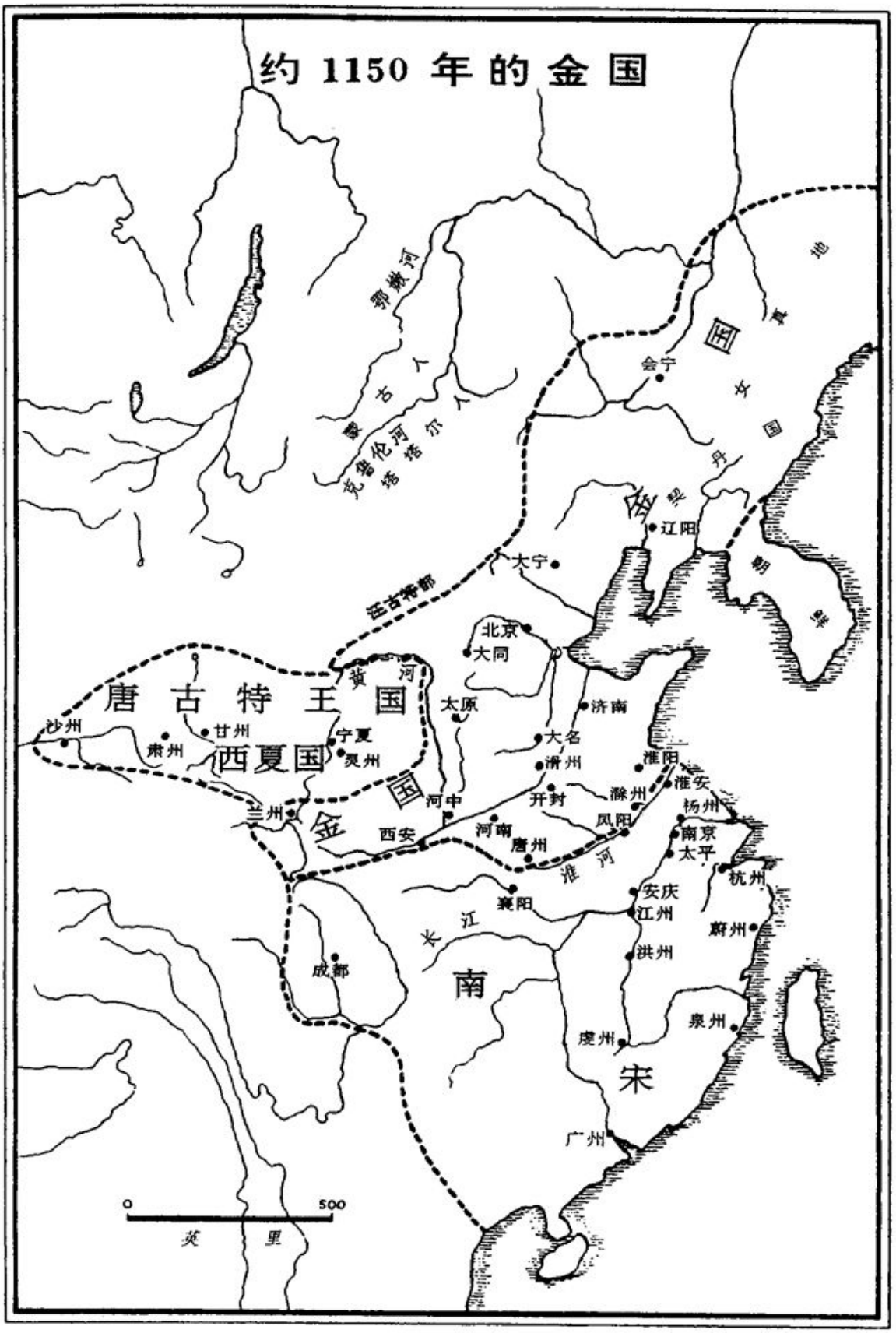
约1150年的金国
鄂嫩河
蒙古人
克鲁伦河
塔塔尔人
会宁
女真地
金国
丹国
辽阳
朝鲜半岛
大宁
运古特斯
北京
大同
黄河
唐古特王国
太原
济南
沙州
甘州
肃州
宁夏
西夏国
灵州
大名
滑州
淮阳
淮安
滁州
开封
河中
兰州
金国
西安
河南
唐州
凤阳
杨州
南京
太平
淮河
杭州
襄阳
安庆
江州
蔚州
长江
洪州
成都
南宋
泉州
虔州
广州
0
500
英里

正值此时，女真王室完颜部[151]中一位名叫阿骨打的能干的首领正在加紧把女真人组织起来（1113—1123年）。阿骨打已觉察到契丹统治者们潜在的虚弱，他们过多地吸收了中国的生活方式。1114年，阿骨打反叛契丹的宗主权，率领他的部落征服契丹领土。9年之内，夺取了契丹的一切重镇，从北向南地占领了下列中心地：1114年，宁江州（今哈尔滨南，在松花江的支流上）；1116年，辽阳，辽阳的占领使今天称之中国东北的全部地区尽入女真人之手；1120年，临潢府，即契丹的上京（北京，今热河北的沙拉木伦河畔）；1122年，大定，即契丹的中京（热河北部，赤峰附近）；同年，山西北部大同。宋徽宗匆忙与女真人签订联盟条约，条约中规定在瓜分契丹国时，北京应归还给宋朝。然而，事实证明，宋朝没有能力收复北京，1122年，是女真人夺取了北京。此后，女真人傲慢地把北京归还给中国（1123年）。最后一位契丹国王耶律延禧朝库库河屯逃亡，企图在武州（朔平附近）落脚（1124年），直到女真骑兵把他俘虏（1125年）。

女真征服契丹国后，在完颜部王室的精明统治下，努力建立了一个貌似中国的正规的国家，在作这方面的努力时，他们给完颜部王朝冠以“金”（通古斯语为Alchun；汉名为金）一名，从此以后，这一王朝将以中国史学家们的方式被称为金朝。[152]

蒙古族契丹人这支逐渐走向文明、以和约的方式来确保其安全的民族，被凶猛的通古斯族女真人取代了。未驯服的女真野蛮性很快就反过来对付那些草率讨好他们的中国人。金国的统治者阿骨打在他达到胜利顶峰时去世（1123年）。其弟吴乞买继位。吴乞买是一个更有野心的人，他从1123年统治到1135年。宋朝愚蠢地为北京北部一些边境城镇的所有权与金国争吵不休，以致发展到暗中支持反金起义。这就导致了宋金之间的战争。几个月之内，金大将粘没喝从中国人手中夺取北京和河北平原；然后又占领太原和陕西中部地区（1125、1126年）。金国的另一员大将斡离不，在粘没喝的联合下，渡过黄河，出现在宋都开封城下。开封城的保卫者们，即可悲的徽宗皇帝和其子钦宗，投降金国（1126年底）。这两个不幸的统治者及其侍从们连同朝廷舆服和财宝一起被送往金国都城（1127年初），[153]即中国东北部的内地，哈尔滨以南的宁江。

一位宋朝王室成员，即宋高宗逃脱了这一灾难。凭借长江天堑他在南京被拥立为皇帝（1127年）。与此同时，金国归并了当时仍在宋朝手中的华北地区最后的一些重镇：河北的河间和大名；山东的济南；河南的彰德；山西西南角的河中（蒲州），更不用说开封了。宋军曾经趁金国驻军不在时收复了开封，但随即又被金军占领（我们将看到，在成吉思汗时期，这种拉锯战在这一地区更加普遍）。

华北被归并之后轮到了华中地区。1129年，金军在粘没喝的率领下，征服了淮河下游和长江下游之间的地区。稍息之后，他们又兵分两路进攻长江下游沿岸。西路军在湖北黄州处渡江，袭击了鄱阳湖北的江州（江西九江）和该湖南岸的洪州（即南昌），从南昌他们武力入侵虔州（江西南部的赣州），赣州是该军挺进的极限。金军飞速地横穿了几乎整个南部中国。甚至13世纪的蒙古军也没有如此神速。在长江下游活动的另一支金军在太平附近渡江，迫使南京投降。宋高宗逃亡宁波（当时称明州），以后又逃往浙江南部的温州港。金大将兀术从南京出发，紧追不舍，占领了杭州和宁波（1129年底至1130年初）。

然而，完全由骑兵组成的金军一直冒险深入到中国南部，这里有洪泛区、纵横交错的河流、稻田、运河和密集的人口，这些都困扰着金军。金军将领兀术企图返回北方，然而又被长江所阻，长江宽阔如海，江面有中国的小舰队巡逻。最后，由一位叛贼引路，他才得以从南京以东的镇江附近渡江而逃（1130年）。南方摆脱了金军之后，宋高宗于1130年返回，定居杭州，直到蒙古人征服中国前，杭州一直是宋朝都城。

金军受到这次挫折后，仓皇失措。中国将军们开始收复长江与黄河之间的基地，其中最杰出者是岳飞，他从金军手中夺回了襄阳重镇（1134年）。1138年，当他正在向开封进军时，被战争吓破了胆的懦弱的统治者宋高宗与金国签订了和约。当时合剌（1135—1149年）刚继承其堂兄吴乞买成为金王，又由于受到来自北方的威胁，也很想与宋朝议和。蒙古人（至少是在历史上所知道的"蒙古人"这一名称之下）这时已登上了舞台，他们在其可汗合不勒的统率下刚形成了部落联盟，正在东戈壁地区从后方攻金（1135，1139年）。1147年，金人被迫把边境的许多地区割让给他们。[154]

在这种局势下，宋、金之间迅速签订了和约（1138年）。边境线是以淮河，以及黄河（及渭河）流域与汉水上游流域之间的高地为界，黄河流域和渭水流域仍归金，汉水流域归中国人。于是，金国拥有河北、山东、山西、几乎整个陕西和河南、安徽和江苏以北的许多地区，这样，他们在中国占领的地盘比以前的契丹人在中国的占地大得多。

至此，中国已分裂为二，南方是以杭州为都的中国人的宋朝，北方是通古斯族女真人的金国。金初定其北都（汉文称北京）于中国东北地区、哈尔滨附近的会宁，到1153年以前，它一直是金统治者们的主要驻地。今天的北京只是他们的第二都，即南都（汉文称南京），他们还设中都（中京）于大定，位于热河北。1153年，金王迭古乃把北京城作为他的主要驻地。从此，热河省的大定被看成北京，辽阳为东京，大同为西京，今天的北京作为中京，开封是南京。

注意到一位王室王子在金国建立过程中所起的作用是很有趣的，他名叫完颜希尹（无疑是女真人的通古斯语Goshi），是位能干的政治家。他把他的势力部分地归结于他所担任的萨满职务。[155] 正是他用中国字来标通古斯语音，发明了女真人的“大字”。他的威望使合剌对他产生了猜疑，并于1139年将他处死。

迭古乃杀前王合剌和部分王室成员之后，登上了金国王位（1149年）。文明使迭古乃堕落，他是一位耽于肉欲和凶残的人。他的凶猛使人回想起古代女真人的野性。他贪图享乐使他放弃了金初的中国东北驻地（他土生土长的森林地）迁到北京宫廷。这是一个极大的错误。在鞑靼人和蒙古人已表现出加紧对中国东北进攻的趋势时，他的迁移等于就是放弃上述地区。但迭古乃的野心是要成为一名真正的中国皇帝，以及最终从宋朝手中夺取南部中国。因此，1161年，他进攻宋朝，窜入长江下游，企图在正对扬州的江湾口，即在金山岛附近，今天的镇江城渡江。但是，他遭难了，他的部队因其暴虐统治而狂怒，杀死了他。另一位王乌禄在辽阳被宣布为金王（1161年）。

新金王立即与宋朝议和，1163至1165年间的谈判结果是以维持现状而结束。编年史描述的乌禄王是一位识时务的贤明君主，在北京宫廷里，他怀念中国东北部的森林故地。他年岁很高才去世，王位由其孙子麻达葛继承（1189年）。

据中国编年史记载，麻达葛（1189—1208年）放松了女真人的军纪，其结果，在蒙古人入侵时期，即在他的后继者统治之下变得很明显。在此期间，1206年，当宋朝轻率地对金国又公开表示敌对时，金军越过标明两国交界的淮河，进军至长江。麻达葛声称要取中国主战派大臣的首级，然而，在1208年，金国同意退至原来的边境线，条件是宋朝每年增加给金国的银和丝的数量，这些银和丝不过是宋朝略加掩饰的给金国的贡赋。在麻达葛的继承者永济统治时期（1209—1213年），蒙古大入侵开始了。

蒙古历史不但涉及到远东地区的历史，还与穆斯林突厥社会有同样频繁的联系，在继续探讨蒙古历史之前，最好是让我们迅速回顾一下自11世纪以来居住在伊斯兰境内的突厥各族的历史。

注释

〔1〕 希腊、罗马人称索格底亚那（sogdiana），中国史书名粟特或粟弋。——译者

〔2〕 阿拉瓌的叔叔婆罗门的三个妹妹都嫁给了兠哒可汗。——译者

〔3〕 参看伯希和《汉译突厥名称的起源》，载《通报》1915年，页687。汤姆森在《德国东方学会杂志》78，1924年，页122上的文章。缪勒《回鹘学》II，页67，97。马迦特的著作（Untersuchungen zur Geschichte con Eran）II，1905年，252。巴托尔德《百科全书》"Türks"条目，页948。

〔4〕 突厥人的祖先是由母狼哺育长大。当他成人后，与母狼交配，在母狼的洞穴中生下十子。见《周书·突厥传》："旗纛之上，施金狼头。侍卫之士，谓之附离。盖本狼生，志不忘旧。"

〔5〕 沙畹：《西突厥史料》第221页。史料选自《北史》、《周书》和《梁书》。

〔6〕 这一点已经得到拜占庭历史学家塞俄菲拉克特斯·西摩卡塔的证实。他认为阿瓦尔残余逃到桃花石人的国家避难，也就是说，逃到拓跋人的后裔中。参看沙畹《西突厥史料》（以下简称《史料》），页246。

〔7〕 塞俄菲拉克特斯·西摩卡塔的文章（Changanus magnus, despota seplium et dominus septen mondi climatum）VII，7。他指出可汗和汗的称号来自柔然，因此，这些称号是蒙古语的称号。就目前所知，突厥是首先使用可汗称号的突厥语民族。

〔8〕 儒连将有关突厥的中国史料（《隋书》、《唐书》等）译成法文，特别是有关东突厥的部分（《亚洲杂志》1884年）。沙畹继续他的工作，将西突厥的史料译成法文（《史料》圣·彼得堡，1903年和《史料补》载《通报》1904年，第1—110页）。

〔9〕“叶护”称号似乎是由古代贵霜人或印度-塞人传给了突厥语各族。贵霜统治者卡德菲斯一世曾将该称号铸于钱币上。参看富歇：《犍陀罗的希腊佛教艺术》II，299。马迦特：《伊兰考》204页。W.邦在《匈牙利年鉴》VI，102上的文章。

〔10〕按西克《波斯史》（页455），库思老娶的是木杆可汗之女，并非室点密之女。作者持此观点主要是受法国史学家沙畹的影响。沙畹认为：“第木杆为东突厥可汗，又为西突厥之最高可汗，则得以其在位时之胜利属之，而不必为木杆本人。”（《史料》）据此，作者将西突厥初期的一切活动归于室点密名下，故说是娶室点密之女。——译者

〔11〕因为在巴尔喀什湖以南的科奇卡里出土的带状物与匈牙利出土的阿瓦尔青铜制品相似。参看费蒂奇（Metallkunst）（载《匈牙利考古》1937，页211和274。）

〔12〕突厥人最初是与拓跋人的中国北部接触，他们仍用族名拓跋来称呼其国。即Tabgath或Toba，希腊语Taugast。塞俄菲拉克特斯这些拜占庭作家们正是通过Taugaust一名开始知道中国北部的。参看汤姆森《鄂尔浑碑文》（载《芬兰-乌戈尔学会纪要》赫尔辛基，1896年，V.26）。

〔13〕关于叶护的各种写法，参看马迦特（Historiche Glossen zu den alttürkischen Inschriften，185）。马迦特：《伊兰考》，216。沙畹：《史料》226页以下。

〔14〕此处不是天山，应是白山。参看沙畹《史料》，中华书局，1958年，211页的讨论。——译者

〔15〕关于突厥人的文化和宗教，参看汤姆森《蒙古古突厥碑文》（载《德国东方学会杂志》n. s. Vol.3第二部分，1924年，页131。）

〔16〕拜占庭史料（弥南和塞俄菲拉克特斯）和中国史料是沙畹《史料》一书（页233—252）中进行比较研究的课题。

〔17〕亚美尼亚史家塞贝奥斯记述，在597—598年间，波斯人在亚美尼亚将军森帕德·巴格拉德尼的率领下，向突厥领土发起进攻，一直打到巴里黑。参看马迦特：《伊兰考》65—66页。沙畹：《史料》251。以及《大慈恩寺三藏法师传》。

〔18〕摘自岑仲勉的《突厥集史》下册，879—880页。——译者

〔19〕汤姆森：《蒙古古突厥碑文》（载《德国东方学会杂志》1924年，130页。）

〔20〕“Tangri”腾格里表示天和上帝。伯希和：《古突厥之於都斤山》（载《通报》4—5，1929年，第215—216页）。

〔21〕乌迈（Umai），肯定是指一种大地女神。是於都斤山山神的人格化，在13世纪的蒙古人中是地之女神，参看伯希和《古突厥之於都斤山》上引书，212—219。

〔22〕yer-sub，突厥文yär-su，指地与水。——译者

〔23〕以下作者引用的是《周书》卷50《突厥传》，但最后三句：“敬鬼神、信巫觋，重兵死而耻病终”是引自《隋书》卷84《突厥传》。《周书》《隋书》成书于贞观十年（636年），而不是581年。——译者

〔24〕 暾欲谷的例子说明中国的某些指责是无根据的。（作者在此的含义是暾欲谷年迈仍受重视。——译者）

〔25〕 摘自儒连《史料》（载《亚洲杂志》1864年，331页。）（摘自《周书·突厥传》和《隋书·突厥传》。——译者）

〔26〕 汤姆森：《鄂尔浑碑文》98—99页。转自《突厥集史》下册，880页。——译者

〔27〕 从575年到585年，佗钵可汗善待他从中国带到东突厥的犍陀罗三藏法师阇那崛多，并在他的劝导下皈依佛教。参看沙畹（《通报》1905，页334，346）。（关于佗钵皈依佛教，《隋书·突厥传》记道："齐有沙门惠琳，被掠入突厥中，因谓佗钵曰：'齐国富强者有佛法耳'。遂说以因缘果报之事。佗钵闻而信之，建一伽蓝，遣使聘于齐氏，求《净名》、《涅槃》、《华严》等经并《十诵律》。佗钵亦躬自斋戒，绕塔行道，恨不生内地"。——译者）

〔28〕 在沙畹《史料》页48，注①和241页中有关于达头生平的论述。

〔29〕 沙钵略是突厥名（Ishpara）的汉文转写形式？参看伯希和《中亚几个词名考》（载《亚洲杂志》1913年，211页）。

〔30〕 大约正是在此时期，达头于598年派遣使臣带了一封信给君士坦丁堡的毛里斯皇帝，信中明确地自称是"七姓大首领，世界七国之主人"。（参看沙畹书，246页中摘录的塞俄菲拉克斯的记载。）

〔31〕 关于隋臣裴矩暗中唆使射匮反处罗，《隋书·突厥传》记："帝将西狩，六年（610年）遣侍御史韦节召处罗，令舆车驾会于大升拔谷，其国人不从，处罗谢使者辞以佗故，帝大怒，无如之何，适会其酋长射匮使来求婚，裴矩因奏曰，处罗不朝，恃强大耳，臣请以计弱之，分裂其国，即易制也。射匮者，都六之子，达头之孙，世为可汗，君临西面，今闻其失职，附隶於处罗，故遣使来以结援耳，愿厚礼其使，拜为大可汗，则突厥势分，两从我矣。"——译者

〔32〕 参看伯希和：《吐谷浑与鲜卑研究集》（载《通报》1920年，323页）。

〔33〕 中国史书以优美的史诗般的形式记录了此事。儒连《突厥史料》（载《亚洲杂志》1864年，213—219页）。

参看《册府元龟》卷一九。——译者

〔34〕 参看《旧唐书》卷二《本纪》。

〔35〕 参看《新唐书》卷二一七下《薛延陀传》。

〔36〕 参看汤姆森《鄂尔浑碑文》99页。

引自《突厥集史》下册，880页。——译者

〔37〕 《旧唐书》卷一九四下《西突厥传》。

〔38〕 摘自（唐）慧立撰《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷二。

〔39〕 见《续高僧传》卷三："波罗颇迦罗蜜多罗此云光智，中天竺人也，以北狄贪勇未识义方，法籍人弘，敢欲传化，乃与道俗十人辗转北行，达西面可汗叶护衙所，以法训勖，曾未浃旬，特为戎主深所信伏，日给二十人料，旦夕祗奉，同侣道俗咸被珍遇，生福增敬，日倍于前，武德九年（626年）高平王出使入蕃，因与

相见，承此分化，将事东归，而叶护君臣留恋不许，王即奏闻，下勒征入，乃与高平王同来谒帝，以其年（626年）十二月达京。”——译者

〔40〕引自《大慈恩寺三藏法师传》卷二，1983年版，28页。

〔41〕《旧唐书》卷一九四下《西突厥传》：“乙毘射匮可汗立，乃发弩失毕兵就白水击咄陆，自知不为众所附，乃西走吐火罗国。”——译者

〔42〕参看伯希和《吐火罗语与库车语》（《亚洲杂志》1934年，I，52）。不必深入钻研语言学，我们也能随意举出库车语中的具有印欧语特征的许多词：st和nessi=to be（是）；ste=he is（他是）；pater=father（父）、màter=mother（母）；pracer （frater）=brother（兄弟）；se=son（儿子）；tkacer=daughter（女儿）；okso=ox（公牛）；yakwe （equus）=horse（马）；n̄em=name（名字）；knan=to know（知道）；klautke, kaklau=circle（圆圈）；salyi=salt（盐）；malkwe=milk（奶）；wek=voice（声音）；ek=eye（眼睛）；trai=three（三）；okt=eight（八）；ikem=twenty（20）；kante=hundred（百）；men̄e=moon（月亮）；pest=after（在…之后）。

〔43〕伯希和的文章（Le cha-tcheou Tou tou fou t'ou King et la colonie sogdienne du Lob-nor）（载《亚洲杂志》I，1916年，120页）。

〔44〕哈辛：《中亚的印度艺术和伊朗艺术》253页和《中亚的佛教艺术》12页。

〔45〕哈辛：《中亚考古研究》（载《亚洲艺术评论》1936年）。

〔46〕参看伯希和：《有关库车、阿克苏和乌什名称的注释》（《通报》1923年，127页）和《库车语和吐火罗语》（《亚洲杂志》1934年，86—87页）。参看H.吕德斯的文章（Weitere Beiträge zur Geschichte und Geographie Von Osttürkistan）（Sitz. der. preuss Akad. der Wissenschaften；柏林，1930年，17页）。在所谓的吐火罗语A写本中，威格认为他识别出的árçi是表示一支吐火罗人，Asioi（阿速）、Wu-Sun（乌孙）、Alans（阿兰人）等名与此有关。但贝利证明了这是错误的翻译，árçi只是古印度方言árça的吐火罗形式，指梵文arya一词。参看贝利《吐火罗》（《亚洲研究院院刊》VIII，4，1936年，912）。

〔47〕唐朝时期吐鲁番国的都城并不在今吐鲁番地区，而是在其东的亦都护沙里，即原哈剌火州，因此，并不完全与今高昌一致。参看伯希和《高昌、和州、火州和哈剌火州考》（载《亚洲杂志》I，1912年，579页）。

〔48〕kara-shahr的吐火罗语和粟特语名（Arg和Ak？）在梵文中是Agni，参看伯希和《谈吐火罗语》（载《通报》265页）。亨利《焉耆与吐火罗人》（载《亚洲研究院院刊》1938年，564页）。沙畹将有关焉耆的汉文史料译成法语，载入《西突厥史料》110—114页。列维《高昌写本残卷》中有摘录，参看8—15页。把梵文Agni与Kara-shahr等同起来的文章，参看吕德斯的文章（Weitere Beiträge，20页）。

〔49〕沙畹将《唐书》中有关库车的史料译成法文，收入《西突厥史料》114—121页，列维在《库车语、吐火罗语书》一文中有摘录（《亚洲杂志》II，1913年）。

〔50〕 儒连：《玄奘传及其印度之游》43页。
〔51〕 库车语的花是pyapyo，参看列维《库车写本残卷》140页。
〔52〕 《新唐书·于阗传》。S.科诺《和田研究》（载《皇家亚洲学会会刊》1914年，339页）。列维的文章（Les rois Fou-tou de khotan）（上引书，1020页）。汤姆森：《古于阗语》（《大亚细亚》II，2，1925年，251）。
〔53〕 摘自《李白诗选》。——译者
〔54〕 《新唐书》卷一一一《苏定方传》，《旧唐书》卷八三《苏定方传》。——译者
〔55〕 《新唐书》卷二一五下《西突厥传》。
〔56〕 参看伯希和从敦煌带回来的藏文写本（Bibliothéque Nationale, Pelliot Fund）。J.巴科的研究证明，吐蕃人全体皈依佛教是以后的事，这要归结于七世纪的吐蕃诸王（《古代社会交通》1937年）。
〔57〕 引自《突厥集史》下册，881页。——译者
〔58〕 骨利幹（Quriqan），人们认为是生活在贝加尔湖西岸的一支民族。
〔59〕 汤姆森：《鄂尔浑突厥碑文》101—102页。
〔60〕 默棘连碑文说："汗国的政府所在地是于都斤山林。"（上引书，页116）。汤姆森对其位置作了推测（《德国东方学会杂志》Vol.78，1924年）。
〔61〕 拉德洛夫：《蒙古古突厥碑》II。（拉德洛夫：《暾欲谷碑》，希尔特：《暾欲谷碑跋》，巴托尔德：《古突厥碑与阿拉伯的征服》）。
〔62〕 拉德洛夫《古突厥碑文》II，31。
〔63〕 灵丘应该在大同东南。——译者
〔64〕 希尔特《暾欲谷碑跋》56—58页。
〔65〕 《唐书》。
〔66〕 突骑施（Türgish）一名以回鹘文出现。参看哥本《玄奘传之回鹘译文》（《普鲁士科学院会议报告》柏林，1935年，24）。
〔67〕 《唐书》，沙畹（《史料》页43，74），提到突骑施的两驻地，即大牙在托克玛克流域，小牙在伊犁水北的弓月城（上引书，283）。
《新唐书》卷二一五下记："屯碎叶西北，稍攻得碎叶，即徙牙居之，谓碎叶川为大牙、弓月城伊犁水为小牙。"——译者
〔68〕 伯希和：《中亚问题札记九则》（《通报》4—5，1929，206—207）。
〔69〕 儒连《突厥史料》（《亚洲杂志》1864年，页413—458）。关于默啜和Bäk-chor，参看伯希和（《通报》1914年，页450）。
〔70〕 儒连《突厥史料》420页。
〔71〕 此处是按《突厥集史》（下册，页884）中所译的意思。按英译文应该是：他穿上甲胄，用箭射中了一百多个敌人。
〔72〕 汤姆森《鄂尔浑碑文》109和105页。
〔73〕 同上。
〔74〕 汤姆森：《鄂尔浑碑文》页109。

转引自《突厥集史》。——译者

〔75〕马迦特《古碑文的编年史》（莱比锡，1898年，页17，53）。沙畹《史料》283页。关于娑葛，伯希和认为是突厥语Sagal。参看沙畹《史料》43—44，79—81页。

〔76〕《突厥集史》下册，885页。——译者

〔77〕伯希和《通报》1912年，301页。

〔78〕默棘连在早些时候已经被其叔叔默啜任命为科布多地区的另一支突厥部落（Syr Tardush）的可汗。

〔79〕三十姓鞑靼在稍远的地方。参看汤姆森《鄂尔浑碑文》140页。

〔80〕回纥，或古铁勒，可能游牧于蒙古人的阿尔泰山西南、塔尔巴哈台；葛逻禄人肯定是在巴尔喀什湖东部一带游牧，回纥首领与葛逻禄首领一样，取颉利发称号。参看上引书，127、128页。

〔81〕汤姆森《鄂尔浑碑文》112页，125—126页，摘《突厥集史》下册，883页。

〔82〕《新唐书》卷二一五下《突厥传》。

〔83〕汤姆森：《鄂尔浑碑文》117—118页。（转自《突厥集史》下册。——译者）

〔84〕默棘连死时，玄宗对他与中国的友好和睦和真诚的友谊给予了高度评价。关于这些参看伯希和《毗伽可汗的中国碑》（载《通报》4—5，1929年238）。

〔85〕参看伯希和《毗伽可汗的中国碑》246页。

〔86〕按《旧唐书》卷一九四上《突厥传》记："（左杀）勒兵攻登利，杀之，自立，号乌苏米施可汗。"《新唐书》卷二一五下《突厥传》记："国人奉判阙特勒（即左杀）子为乌苏米施可汗。"《资治通鉴专异》十三上说，判阙特勒（勤）子为乌苏米施可汗，天宝初立。《唐会要》九四说："左杀判阙特勒（勤）攻杀登利。"又说："余众共立判阙特勒（勤）之子为乌苏米施可汗。"从各种记载来看，《旧唐书》将父子之事，混为一谈。此处是采用《旧书》之说，误。——译者

〔87〕伯希和：《毗伽可汗中国碑》（载《通报》4—5，1929年，229—246）。

〔88〕在突厥学上很值得讨论的问题是：回纥是否等同于乌古斯。对于这一众所周知的论战是以以下几点为基础的：

把回纥与乌古斯等同起来的论证得到了汤姆森和马迦特的支持（参看汤姆森《鄂尔浑碑文》137页和马迦特《古碑文的编年史》23页和《东欧东亚之间的往来交涉》91页）。巴托尔德反对这种理论（《九姓乌古斯》和《百科全书》中"Toghuz-ghuz"条目，848页；"Vorlesurgen"条目，53页）。争论较多的问题还有，8世纪的突厥碑文和9世纪的回鹘碑文中提到的九姓乌古斯人的准确位置。巴托尔德带着极大猜测性地将他们定在于都斤山（杭爱山？）以北，另一些专家，以及他们的追随者阿尔伯特·赫尔曼把他们的位置定在克鲁伦河中游（赫尔曼《中国地图集》第35、39图）。主张回纥与乌古斯是同族的学者们提出了以下理由：（1）在

Orgötü碑中，回纥可汗默延啜称其民为“十姓回纥与九姓乌古斯”（虽然这里可以指两个不同部落的联盟）。（2）在Oghuz-name中，与乌古斯人同名的英雄乌古斯可汗说：“我是回纥人的可汗。”（伯希和摘录（Sur la légende d'Oghouz-khan en écriture ouigoure），载《通报》4—5，1930年，351。）但是，伯希和认为Oghuz-name一书是约1300年用吐鲁番的回纥文写成。因此，引用的章节只不过是地区文体上的附加语，是以后形成的。（3）马苏第、迦尔迪齐和雅库比记道，当时九姓乌古斯是摩尼教徒，这似乎可以把乌古斯与回纥等同起来，回纥人在763至840年间成了摩尼教徒。问题是这三位作者是否因为Ouigur与Oghouz在拼音上的类似，而弄混淆了。巴托尔德支持相反的论点，即九姓乌古斯并非回纥，而是古突厥人。实际上，突厥可汗默棘连在和硕·柴达木碑中称九姓乌古斯为“我的同族”。然而，同一块鄂尔浑碑表明九姓乌古斯至少有一部分已经独立，因为碑中提到由默棘连和阙特勤领导的、平息乌古斯叛乱的战争。因此，我们显然不能相信回纥与九姓乌古斯是同一族。我们甚至不知道8和9世纪的鄂尔浑碑文中提到的、蒙古地区的九姓乌古斯是否与10世纪波斯地理书《世界境域志》上提到的九姓古兹（Toquz-Ghouz）和古兹（Ghouzz）等同。据此书记，被称为九姓古兹的突厥当时确实是生活在巴尔喀什湖以南，在今谢米列契耶、伊犁河、察里恩河、特克斯河和穆扎尔特河地区（米诺尔斯基《世界境域志》263—279页，地图279页）；另一些被称为古兹的突厥人分布在今吉尔吉斯-哈萨克人占据的地区：巴尔喀什湖以西、咸海以北，在萨雷苏河、图尔盖和恩巴河地区（上引书，311页，307页图）。吉尔吉斯草原上的古兹人似乎是谢米列契耶地区的九姓古兹人的一支，同样，可以肯定，11世纪在南俄出现的乌泽人和在波斯的塞尔柱人与今天的土库曼人都是来自古兹人，但我们所肯定的仅只这些。

〔89〕《新唐书》卷二一五下《西突厥传》。正如马迦特的论述，莫贺达干在塔巴里的书中写作Koùrçoùl（Koùrçoùl=kul-chur），见《古突厥碑文编年》38页，注1。巴托尔德《古突厥碑与阿拉伯征服》页27。

〔90〕参看《资治通鉴》卷二一五，天宝元年。

〔91〕参看《资治通鉴》卷二一五。

〔92〕《新唐书》卷二一五下《西突厥传》。

〔93〕《新唐书·西突厥传》。

〔94〕《新唐书》卷二二一下《于阗传》。

〔95〕《唐书》中称伊嗣俟，即位于632年。——译者

〔96〕参看巴托尔德《蒙古入侵前的突厥斯坦》（伦敦，1928年，184—196页）。

〔97〕同上书，184—185页，根据塔巴里和巴拉左里的记录。

〔98〕参看马迦特《古突厥碑编年》，8页。这一论点遭到巴托尔德的反对，他认为可汗的侄儿未必就是阙特勤。参看《古突厥碑与阿拉伯征服》，10页。

〔99〕关于阿拉伯征服喀什地区说，参看吉布《阿拉伯在中亚的征服》（载《亚洲研究院院刊》II，1923年）。巴托尔德根据塔巴里和巴拉左里的记载，在《突厥斯坦》（185—188页）中，对有关事实进行了编制。

〔100〕 费尔干纳在《唐书》中名宁远。

〔101〕 719年，称作帝赊的吐火罗地区总督派通晓天文学的摩尼教徒到中国宫廷。（沙畹和伯希和《摩尼教流行中国考》）。关于中国给予吐火罗地区叶护的保护权，参看《唐书》和《资治通鉴》。

〔102〕 巴托尔德《突厥斯坦》页189—192，根据塔巴里的记载。

〔103〕 《新唐书》卷二二一上《罽宾传》。

〔104〕 《新唐书》卷二二一下《大小勃律传》。

〔105〕 吐屯，突厥官名，又名吐屯发。是可汗派往臣属国，负责监督行政和赋税。——译者

〔106〕 巴托尔德《突厥斯坦》195—196页，沙畹《史料》页142，297。

〔107〕 参看巴托尔德《百科全书》948—949页中"Türk"条目。

〔108〕 于阗王尉迟胜（尉迟王朝的）也引援兵来支持唐朝平定叛军。

〔109〕 汉名默延啜，施勒格尔假定其突厥名是Moyun-chor；然而，正如伯希和考证，对应名应是Bayan-chor。参看《库曼考》（载《亚洲杂志》1920年，153页）。其回鹘语称号是Tängrida qut bulmysh il ytmish bilgä qaghan。在鄂尔浑和色楞格河之间的奥古土河谷发现了他的墓，墓前有古突厥文（或称鲁尼文）碑。参看拉姆斯泰特《北蒙古发现的两个回鹘鲁尼文碑铭及其校译》（赫尔辛基，1913，XXX和沙畹文《通报》1913年，页789）。

〔110〕 在摩尼教残卷中，以及在约821年的哈喇巴喇哈森碑文中，该可汗名下有一组赞誉之词：乌鲁古·伊利克（Ulug ilig，意大汗），Tängrida qut bulmysh（意从天国获得的至高无上的权利），ärdämin il tutmysh（意为由功而治国的），alp（是英雄的），qut lugh （是至高无上的），külüg（是光荣的），bilgä（是明智的）。参看缪勒的《回鹘志》II，95。

〔111〕 指药之昂。——译者

〔112〕 参看沙畹和伯希和著《摩尼教流行中国考》（载《亚洲杂志》I，1913年，190，195—196）。

〔113〕 《摩尼教流行中国考》276页。当时中国急需回鹘援助以抗吐蕃人。约787年，吐蕃从最后一批唐朝驻军手中夺取库车绿洲，但随后被回纥人赶走。791年，吐蕃又攻甘肃宁夏附近的灵武据点，再次被回纥打败。从783至849年间，甚至到860年，他们保住了甘肃西北的西宁和灵州地区。

〔114〕 中国称怀信可汗。——译者

〔115〕 中国称保义可汗。——译者

〔116〕 参看拉德洛夫的《蒙古古物图录》（圣·彼得堡，1892—1899年）图XXXI—XXXV；拉德洛夫《鄂尔浑古迹》（赫尔辛基，1892年）50—60页；缪勒《普鲁士皇家科学院会议纪要》（柏林，1909年，276页）。

〔117〕 可以看到，这些禁食奶和牛肉等的摩尼教禁令（在放牧牲畜和酿制马奶之地很难实行的）肯定是随着改食蔬饭而制定的。回鹘人已经从游牧生活过渡到以农业为基础的定居生活。（参看沙畹和伯希和的《摩尼教流行中国考》，268页。）

〔118〕 英译文上误为河北。——译者

〔119〕 788年（唐贞元四年），回纥可汗请唐改回纥为回鹘。故788年后，回纥译为回鹘。

〔120〕 由哈喇巴喇哈森、别失八里、吐鲁番和焉耆的粟特语碑文提供的证据表明"四塔沟里"在大约800年已经被回鹘人征服。亨利的《焉耆与吐火罗》（载《亚洲研究院院刊》1938年，550页）。

〔121〕 参看勒柯《中亚晚古佛教》II，《摩尼教文献》（柏林，1923年）和《高昌》（柏林，1913年）图1—6。

〔122〕 勒柯《高昌》图30—32。《中亚晚古佛教》IV，图17。瓦尔德切米特《犍陀罗、库车和吐鲁番》图16—21。

〔123〕 瓦尔德切米特，前引书，图18。

〔124〕 伯子克力克壁画中，有一幅画代表10世纪吐鲁番的回鹘王子博格拉·萨利·吐吐克。

〔125〕 勒柯的著作（Kurze Einführung in die uigurische schrift kunde）（柏林，1919年）93—109页。

〔126〕 参看A. V.哥本的《玄奘传之回鹘译文》（载《普鲁士科学院会议报告》柏林，1935年）。

〔127〕 后期的一位回鹘可汗乌介与其说是统治者，不如说是位冒险者，他企图通过发动对黠戛斯人和中国人的战争维持他在戈壁的统治。847年在阿尔泰山，他在某种未弄清楚原委的行动中被杀。

〔128〕 参看巴托尔德在《百科全书》中的"Beshbalik"条，746页。

〔129〕 甘州回鹘诸王自称可汗（沙畹和伯希和的《摩尼教流行中国考》179页）。

〔130〕 由于敦煌千佛洞中的许多佛教题材的群画中提到甘州回鹘的"天可汗"，这一点似乎更加得到证实。沙畹和伯希和的《摩尼教流行中国考》页203。

〔131〕 参看巴托尔德在《百科全书》中的"Türks"条目，952页。拔悉密部，在回鹘人来到之前，在7世纪分布在古城地区（原别失八里），他们除了说突厥语外，还说他们自己特有的语言。

〔132〕 例如我们可以提到《玄奘传》的回鹘译本，时间是10世纪25—50年，最近由哥本夫人译成法文，收载入《回鹘译文》中。

〔133〕 参看巴托尔德在《百科全书》中的"Toghuzghuz"条目，848页。和"Türks"条目，949页。还有沙畹摘录的汉文史料，在强调处月与沙陀的密切关系时，他提到了两者的区别，即7世纪时，沙陀在巴里坤湖以东游牧，处月在该湖以西。

〔134〕 巴托尔德在《百科全书》中的"Toghuzghuz"和"Türks"条目，848和948页。参看米诺尔斯基的《世界境域志》，266页。沙畹认为沙陀属西突厥种，特别是来自7—8世纪在古城和巴里坤之间作季节性迁徙的突厥部落处月，参看《史料》96页。

〔135〕 关于契丹，参看冯·加布伦茨的《大辽国史》（圣·彼得堡，1877年）。布列什奈德的《中世纪研究》（伦敦，1888年）I，209。沙畹的《中国旅行家游契丹女真记》（载《亚洲杂志》I，1897年，5—6月刊，377）。缪勒《通报》，1922年，页105。在蒙古语中契丹的单数是Kitan，复数是Kitat。

〔136〕 伯希和《库曼考》（载《亚洲杂志》页146—147）。拉施特记述："契丹语与蒙古语的关系密切。"参看W.巴鲁克的《西夏和契丹的语言与文字》载沙尔莫尼的《卢芹斋收藏的中国一西伯利亚艺术品》（巴黎，1933年）24页。以及W.科特威兹《契丹及其文字》（Lwow，1925年）248页。老莫斯特尔特认为契丹是蒙古字Khitai的复数（《鄂尔多斯志》载《北京辅仁大学学刊》第9期，1934年，40页）。

〔137〕 沙畹《中国旅行家游契丹女真记》（载《亚洲杂志》I，1897年，382）。布列什奈德《中世纪研究》I，265。

〔138〕 回鹘对契丹的文化影响显然很大。两件契丹文手稿之一，好像是来自回鹘文，另一件是来自中文。马迦特的著作（Guu'ainis Bericht über die Bekchrunq der Uiguren），500—501页。沙畹和伯希和《摩尼教流行中国考》页377。

〔139〕 汉名为述律氏。

〔140〕 维格的著作（Texts historiques）II，1537—1538。

〔141〕 缪勒《巴林的辽代古城》（载《通报》，1922年，105页）。从1044年起，大同成为西部都城，即西京。

〔142〕 "歧沟位于涿州西南30里处。唐末，在此设关。据胡三省，该关在拒马河北，拒马河源于涞源县，从易州偏南处流过。"（据德罗图记述）

〔143〕 德罗图指出，梅拉和考狄尔所认定的shenchow所在地是相当混乱的。梅拉（VIII，147）说契丹在澶渊以北扎营。德罗图认为梅拉把shenyüan误读成Tanyüan，shenyüan是宋朝时shenchow的另一名。考狄尔把shenchow看成是与梅拉的Tanyüan不同的另一个城市，使该问题更加混乱，他认为"契丹扎营于Tanyüan或Taichow（今开州）以北，在chenchow周围。"（参看Histoire générale de la China巴黎，1777—1785，II，87）。

事实上，现在谈论的是一个城市，正像德罗图更正梅拉和考狄尔的那样，宋代称为澶州、澶渊或chenchow的城市，在17、18、19世纪时称开州，中华民国时称濮阳县。

〔144〕 参看沙畹《中国旅行家游契丹女真记》页414。布列什奈德《中世纪研究》I，209。赫尔曼《中国地图集》43、44页。

〔145〕 马迦特的著作（Osttürkische Dialektstudien）54页。巴托尔德《百科全书》"Qara-Khitai"条目，782页。《蒙古入侵时期的突厥斯坦》279页。

〔146〕 伯希和《科兹洛夫使团所获汉文文书》（载《亚洲杂志》1914，5—6月，页503和《通报》1925年，6，399页）。伊瓦诺夫的文章（Les monuments de I'ecriture tangout）（《亚洲杂志》I，1920年，107）。巴鲁克《西夏和契丹的文字与语言》（中国一西伯利亚艺术）。关于西夏艺术，看A.伯恩哈蒂的文章（Buddhist. Bilder der Glanzzeit der Tanguten）（《东亚杂志》，1917年10月）。

〔147〕 巴托尔德《百科全书》"Qara khitai"782页。

〔148〕 伯希和和L.凯尔的《辽道宗墓和契丹文字碑铭》（载《通报》1923年，10月，292页）。W.科特威兹《契丹及其文字》（载《东方学年报》1925年，页248）。

〔149〕 伯希和认为"Djürtchät"是女真的最初形式。参看《通报》（1930）297—336页；"事实上，Joutchen（Ju-chen）是Djürtchät的讹用形式。"

〔150〕 参看沙畹《中国旅行家游契丹女真记》（载《亚洲杂志》I，1897年，378）。维格的著作（Texts historiques）II，1621年。

〔151〕 来自王室的完颜一名可能只是汉文"王"字的通古斯语译音，意思是"王"或"王公"。参看伯希和《中亚几个词名考》（载《亚洲杂志》1913年页467）。

〔152〕 伯希和《通报》1922年5—6月刊，223页。哈勒兹《满文"金史"》1887年。

〔153〕 这次战争的一个枝节与基督教史有关。金人在入侵过程中俘虏了汪古部的一些成员，（该部落后来定居在山西北部的托克托地区，但是，部落中的许多氏族朝甘肃南部的临洮方向迁徙）。金人把这些俘虏流放到满洲南部地区。这些汪古特人是景教徒，由于吴乞买王的预见和对他们的一个偶像作出了解释，遂使他们获得了自由，金人重新把他们安置在黄河以北的青州。伯希和《中亚远东的基督教徒》（《通报》，1914年，630页）。

〔154〕 参看巴托尔德《突厥斯坦》381页。伯希和《亚洲杂志》1920年，146页。

〔155〕 伯希和的《萨满教》（载《亚洲杂志》1913年，3—4月刊，468页）。W.格律伯的文章（Note préliminaire sur la Langue et L'écriture des Jou-tchen）（载《通报》1894年，334页）。

第三章　13世纪前的突厥人与伊斯兰教

1．10世纪抵御突厥势力的伊朗屏障：萨曼王朝

上文已经提到，在751年的怛逻斯之战以后，阿拉伯人对河中统治的巩固在一个世纪之后已经使伊朗民族受益。把突厥（当时还是非伊斯兰教徒）和中国这双重的危险从河中地区驱逐之后，阿拉伯总督认为他们是在哈里发的名义下，只是为了自己的利益而工作。但是，在9世纪50—75年中，布哈拉和撒马尔罕的权力从阿拉伯征服者手中转移到了本地伊朗人，即历史上古粟特人的后裔手中。这个纯伊朗人的萨曼王朝（源于巴尔赫附近的萨曼的一个统治家族）从875年到999年间以布哈拉为首都成了河中地区的主人。权力转移的产生不是经过革命或暴力，而正是发生在穆斯林社会内部，在正式受尊重的哈里发机构内。萨曼王朝满足于谦逊的埃米尔[1]称号，并且假装只是充当巴格达哈里发的代表而已。事实上，一切事情的进展就好像他们是完全独立的，他们的主张使人联想起古波斯王巴赫尔·楚宾，表明在极端正统的伊斯兰教外壳下，实现伊朗民族国家复辟的真正特征。[2]

萨曼王朝的伟大时期始于纳斯尔·伊本·阿赫穆德时期，他在874至875年间从哈里发穆塔米德那里得到河中作为他的封邑，以撒马尔罕为其驻地。[3]同年，纳斯尔任命其兄弟伊斯迈尔为布哈拉的瓦利，或称总督。然而，两兄弟之间不久发生了冲突（885，886年），这是河中地区诸王朝内普遍存在的一种不良倾向。892年纳斯尔去世后，伊斯迈尔成了河中惟一的君主，从此，他的王室驻地布哈拉成了萨曼王朝都城。

伊斯迈尔（伊斯迈尔·伊本·阿赫默德，892—907年在位）是一位伟大的君主。他的军队于900年春在巴尔赫附近打败并俘虏了[4]萨法尔王朝的统治者，呼罗珊君主阿马尔·伊本·埃-勒斯。由于这次胜利，他的伊朗国土扩大了一倍，并乘胜吞并了呼罗珊。902年，他从另一王室手中夺取了包括剌夷（今德黑兰）和加兹温在内的塔巴里斯坦。在东北部，伊斯迈尔从893年起已经对怛逻斯突厥地区发动过一

场战争。当他一占领该城（怛逻斯，或奥李-阿塔），就把建在当地的基督教（可能是聂思托里安教）教堂变成一座清真寺[5]。这位伊朗王子从深入突厥草原的这次远征中返回来时，携带着从游牧民抢夺来的大批战利品：马、羊和骆驼。伊斯迈尔在对游牧民的行动中，又回到了古代萨珊国王们在阿姆河北岸所遵循的防御性反击的政策上，注意到这点是很有趣的。对锡尔河（药杀水）的关注（古伊朗君主们"对莱茵河的关注"）现在又蒙上了一层神圣的色彩：波斯人对突厥世界（无论是不信教者或是聂思托里安教徒）的伊斯兰教战争。当边境地区的这些突厥游牧部落皈依伊斯兰教时，这种形势变得缓和了。萨曼王朝曾经为这种宗教信仰的改变而热情地奋斗过，这一转变将是对促进转变者的一种报应，因为它使穆斯林社会的大门向突厥人敞开了，而且在不止一位的突厥首领的头脑中，这是他们皈依伊斯兰教的惟一目的。

从疆域的角度来看，在纳斯尔二世（伊本·阿赫默德，914—943年在位）统治时期萨曼王朝达到了鼎盛。北方的塔什干（柘析城），东北方的费尔干纳，西南方的刺夷（刺夷直到928年才归萨曼王朝），都成为萨曼王朝国家的组成部分，王朝的实际影响远至喀什噶尔。但是，纳斯尔转而信奉伊斯兰教十叶派引起了导致他退位的严重骚乱。当时河中地区的伊朗人已经是狂热的逊尼派教徒，并抱有要利用宗教上的差别以加深他们与真正波斯人之间的区别的倾向。[6]

努赫一世（943—954年在位）的统治时期是萨曼王朝衰落的开始。伊朗军事贵族挑起了连续不断的反叛。在西南方，萨曼王朝开始敌视另一个伊朗人的王朝，即统治着波斯西部的布威朝。两王朝之间的冲突因宗教上的分歧而加剧，萨曼王朝信奉逊尼派，布威王朝信奉十叶派，冲突是以宗教为借口，目的是要占领多次易手的刺夷城。这是令人厌倦的战争，除了考虑到它危险地削弱了萨曼王朝抵御突厥世界的力量外，这些战争仅仅影响到伊朗内部的历史。然而，在当时，许多突厥人集体皈依了伊斯兰教，使这些改变信仰的突厥人取得了河中公社成员的权利（他们是以河中雇佣军的身份而得到承认的），因此，伊朗各重镇的钥匙转到了突厥人手中。

未来的伽色尼王朝就属于这种情况。在萨曼王朝的阿布德·阿尔-马立克一世（954—961年在位）统治时，一位名叫阿尔普特勤的突厥奴隶成了卫队统帅，并被任命为呼罗珊总督（961年1—2月）。在继

任的萨曼王曼苏尔一世统治（961—976年在位）下，阿尔普特勤被免职，退到巴尔赫。接着被萨曼王朝军赶出此城后，他逃到阿富汗地区的加兹尼城避难（962年）。[7] 他的家族靠承认萨曼王朝的宗主权在加兹尼建立了新王国。不过，这确实是突厥人在穆斯林伊朗境内建立的第一个国家。阿尔普特勤在其后不久去世（约963年？）。他在加兹尼创建的这支突厥雇佣军（已经深受伊斯兰教的影响）从977年起由另一位前突厥奴隶（另一个马木路克）赛布克特勤统帅，他使自己成了吐火罗地区（巴尔赫-昆都士）和坎大哈的君主，并着手征服喀布尔。[8]

在萨曼王朝努赫二世伊本·曼苏尔统治时期（977—997年在位），由伊朗军队贵族闹独立而引起的封建分裂已经十分剧烈，以致在992年，一位名叫阿布·阿里的贵族向当时位于楚河河畔八拉沙衮城内的实际统治王朝哈拉汗朝的突厥人博格拉汗·哈仑求援，以反对萨曼王。博格拉汗发动了对布哈拉的军事远征，他于992年5月进入该城，尽管他并不打算留在该城。[9] 努赫二世为了对付这些叛变和哈拉汗王朝的威胁，向伽色尼王朝的突厥人求援，当时这些突厥人是由精明能干的赛布克特勤统帅（995年）。赛布克特勤从加兹尼匆忙赶来之后，将萨曼王朝置于其保护之下，但是，他们将呼罗珊占为己有[10]。于是，伊朗人的萨曼国缩小到只有河中地区，它的两侧都是突厥人，一边是阿富汗和呼罗珊的主人、伽色尼王朝的突厥人；另一边是仍然统治着楚河草原、伊犁河流域和喀什噶尔的哈拉汗朝突厥人。现在惟一的问题是在这两支突厥人中，由谁将给予萨曼王朝最后的一击。

正是在萨曼王朝的阿布德·阿尔-马立克二世统治时期（999年2—10月），最后的打击来临了，它来自两方面。马立克二世在莫夫附近被伽色尼王朝的赛布克特勤之子、继承者马赫穆德打败，被迫永远地放弃了呼罗珊（5月16日）。同年秋，费尔干纳乌兹根地区的哈拉汗朝王阿尔斯兰·伊列克·纳斯尔侵入河中，他于999年10月23日进入布哈拉，监禁了马立克，吞并河中地区。[11]

于是，东伊朗和河中地区的伊朗王国现在被两个穆斯林的突厥势力瓜分了：在喀什噶尔的哈拉汗朝可汗们得到了河中地区；在阿富汗地区的伽色尼王朝苏丹们得到了呼罗珊。这两支突厥人对这两个地区的长期突厥化起着巨大作用，他们的简要历史，是下一节的内容。

2．喀什噶尔和河中地区的突厥化：哈拉汗朝

回鹘突厥人在蒙古失势后，定居在塔里木盆地北部，在火州（即吐鲁番）、别失八里（今济木萨）、焉耆和库车，他们使这一古老的吐火罗地区变成了突厥地区，不过他们仍然尊重当地的佛教和聂思托里安教。与他们不同，在下一个世纪中居住在喀什西部和西南部，以及伊犁河流域和伊塞克湖地区的哈拉汗朝突厥人因皈依了伊斯兰教，从根本上改变了上述地区的特征。在伊斯兰教和突厥人的共同影响下，使中亚这部分地区内昔日的一切都不复存在了。

关于哈拉汗王朝王室的起源我们几乎一无所知，尽管它注定了在10世纪中期到13世纪初期要统治喀什噶尔。正像巴托尔德所指出的那样，他们有可能是从葛逻禄突厥人〔12〕手中夺取八拉沙衮城（在伊塞克湖西）的一支九姓乌古思部落。穆斯林文献中提到的第一位哈拉汗朝统治者是喀什王博格拉汗萨图克，他大约死于955年，他似乎在他的臣民中鼓励信仰伊斯兰教。10世纪的最后几年和整个11世纪，塔里木盆地西部各绿洲和楚河流域、怛逻斯平原已在他的家族成员们中间被瓜分了，在当时，他们已经都是伊斯兰教徒了。然而，不顾他们的信仰，他们仍没有忘记突厥人与伊朗人之间的世代斗争，从未忽视过反河中萨曼朝埃米尔的战争，尽管这些埃米尔在中亚细亚的门槛边充当为伊斯兰教逊尼派（或称穆斯林正统教派）的官方卫士。正如上面已经看到的那样，哈拉汗朝的博格拉汗·哈仑（在楚河流域的八拉沙衮进行统治）在992年5月发动了对布哈拉的攻击（顺便提一下，这次攻击没有立即见效），〔13〕以此而开始了突厥人对该地区的一系列入侵活动。哈拉汗朝的另一个统治者，费尔干纳乌兹根地区的阿尔斯兰·伊列克〔14〕·纳斯尔（死于1012或1013年）更加幸运。如上所述，他于999年10月23日以胜利者的身份进入布哈拉，监禁了萨曼王朝的末代君主（马立克二世），吞并了河中地区。

阿姆河以南的呼罗珊，即萨曼王朝遗产中的另一个残余地区，落入第二个突厥王朝即伽色尼王朝手中，当时该王朝是由西北印度的征服者、杰出的马赫穆德苏丹统治着（998—1030年在位）。两个穆斯林突厥王朝之间的关系最初很温和，甚至很友好。布哈拉的征服者阿尔斯兰·伊列克·纳斯尔嫁女给马赫穆德为妻，但是，和睦关系是短暂的。哈拉汗朝，这个不仅统治着喀什噶尔，还统治着原突厥国土，即

伊犁河和楚河流域地区的稳固的王朝，把曾经是奴隶的伽色尼王朝的统治者们视为暴发者。另一方面，加兹尼的马赫穆德刚把旁遮普并入了他的阿富汗和呼罗珊版图（1004—1005年），又因掳掠到大量印度财宝而富裕起来。马赫穆德现在已经完全伊朗化，正处于权力的鼎盛时期，印度王公们的世界已经踩在他的脚下，他把长期逗留在北部贫瘠草原之地的哈拉汗朝突厥人视为野蛮的同族人，并把他们看成是他的印-伊大帝国的一个经常性的威胁。在后一点上马赫穆德没有看错。1006年，当马赫穆德被印度事务缠身时，哈拉汗朝的阿尔斯兰·伊列克·纳斯尔入侵呼罗珊，洗劫了巴尔赫和尼沙普尔。马赫穆德一返回伊朗，就在巴尔赫附近的沙尔希延打败伊列克（1008年1月4日），并把他赶出该省。[15] 在这次战争中伊列克得到其堂兄于阗王喀迪尔汗·优素福的援助，但是，伊列克之兄、哈拉汗朝的第三位可汗——托甘汗被争取到马赫穆德一边。

比这些家庭纠纷更严重的是哈拉汗朝在阿姆河沿岸与马赫穆德战争时，在后方受到北京的契丹诸王的攻击，他们于1017年派遣一支契丹军进入喀什噶尔。顺便提一下，喀什噶尔的哈拉朝托甘汗击退了这次入侵。米诺尔斯基发现了北京契丹宫廷曾派出一位使者去加兹尼马赫穆德那里的证据，无疑是与他达成了对付哈拉汗朝的协议。[16] 事实是，马赫穆德长期在伽色尼王朝的另一端进行着征服印度的战争（1014年占塔内瑟尔；1019年攻马图拉；1020—1021年围瓜廖尔；1025年攻索姆纳特）。1025年，当他的领土已延伸到恒河和马尔瓦后，他回过头来清算当时在布哈拉和撒马尔罕进行统治的哈拉汗朝的阿里特勤。阿里特勤无力抵抗而撤退，马赫穆德进入撒马尔罕。与此同时，哈拉汗朝的另一位统治者、喀什王喀迪尔汗·优素福进入河中地区。他与马赫穆德在撒马尔罕城前友好会见（1025年），目的是商讨他们瓜分河中地区。事实上，他们俩都没有成功。当马赫穆德一返回呼罗珊，阿里特勤又重新恢复了对布哈拉和撒马尔罕的统治（1026年）。[17] 伽色尼王朝苏丹马赫穆德之子、继承人马苏德（1030—1040年在位）又派军队攻打阿里特勤，重新占领布哈拉，但是，他未能守住该城（1032年），阿里特勤仍是河中的主人，直到同年（1032年）他去世为止。[18] 其后不久，河中地区转入到哈拉汗朝的另一支，即贝里特勤手中，贝里特勤被称为桃花石汗，他在布哈拉的统治时期是从1041年（或1042年）到1068年。[19]

我们将看到与此同时伊朗东部爆发了一场大革命。1040年5月22日，伽色尼王朝的统治者们在莫夫附近的丹丹坎战役中被另一支突厥人（塞尔柱克人）击败，塞尔柱克人从他们手中夺取了呼罗珊，并把他们赶回阿富汗和印度。塞尔柱克可汗，丹丹坎战争的胜利者吐格利尔拜格接着征服了波斯的其余地区，于1055年进入巴格达，巴格达的阿拔斯朝哈里发承认他为苏丹即东、西伊朗之王。这个大突厥帝国很快从阿姆河扩张到地中海，它几乎不能容忍河中的哈拉汗朝诸小可汗们的独立。贝里特勤之子和继承者哈拉汗朝的沙姆斯·乌尔·莫尔克·纳赛尔从1068年至1080年统治着布哈拉和撒马尔罕，他的领土于1072年遭到第二代塞尔柱克苏丹阿尔普·阿尔斯兰的入侵。在这次战斗中阿尔普·阿尔斯兰被杀，他的儿子，伟大的苏丹马立克沙赫向撒马尔罕进军，但是，他答应与沙姆斯·乌尔·莫尔克和谈，后者成为他的属臣（1074年）。1089年，马立克沙赫再起兵端，攻占布哈拉，夺取撒马尔罕，监禁了沙姆斯的侄子、第二位继承人阿黑马德汗。后来马立克沙赫重新起用阿黑马德为他的藩属王。从此，在布哈拉和撒马尔罕实施统治的哈拉汗朝是作为塞尔柱克苏丹们的代理人进行统治。此时的河中不过是塞尔柱克帝国的一个属地而已。

当河中地区的哈拉汗朝正在抗争和衰亡之际，在远离这些重大历史事件的伊犁和喀什噶尔的哈拉汗朝统治者们的命运更加不清楚。如上所述，其中之一喀迪尔汗·优素福已经把他家族在以下地区的领地重新统一起来：八拉沙衮、喀什和于阗。他死时，八拉沙衮、喀什和于阗传给他的两个儿子中的一个，即阿尔斯兰汗（约1032—1055年？在位）；另一个儿子博格拉汗·穆罕默德得到了怛逻斯（约1032—1057年在位）。大约在1055年，博格拉汗从阿尔斯兰手中夺取喀什噶尔，再次统一了这一地区，尽管紧接着是进一步的分裂。11世纪末，八拉沙衮、喀什和于阗在哈拉汗朝的博格拉汗·哈仑（死于1102年）统治下可能再次统一，八拉沙衮的霍吉勃优素福·喀什大约于1069年写成的著名的突厥文书《福乐智慧》，显然是献给博格拉汗·哈仑的。

当1130年异教的蒙古人，即北京的契丹人，征服喀什噶尔和伊塞克湖流域时，穆斯林突厥的统治已经在这些地区扎根，这要归功于哈拉汗朝的统治者们。在描述这次革命的诸事件之前，我们将简要地回顾一下西亚地区的塞尔柱克人的历史。

3．塞尔柱克人在突厥史上的作用

10世纪的波斯地理书《世界境域志》记道，在巴尔喀什湖以北，今天称之为吉尔吉斯-哈萨克人的地区（即萨雷河、图尔盖河和恩巴河之间的草原上）居住着突厥各族：乌古思或称古兹，拜占庭编年史称为奥佐伊人。[20] 语言学家们把这些古兹人，连同鄂毕河或叶尼塞河中游一带的基马克人和后来迁往南俄的原钦察人，以及今天的吉尔吉斯人一起列为一群特殊的突厥人，他们与其他突厥人的区别主要是在语音上，他们把原来发"y"的音变成了"j"（dj）音。[21] 自成吉思汗时代起，这些古兹人被称为土库曼人，即我们的突厥人。[22]

11世纪的古兹人，像今天的土库曼人一样，形成了一个关系松散的、内部之间经常发生战争的部落群。在1025—1050年间，他们在南俄和伊朗寻求出路。大约是1054年，俄国编年史第一次提到他们在南俄罗斯出现。在另一支突厥人，即钦察人（属鄂毕河或额尔齐斯河中游的基马克人的一支）的驱赶下，这些乌泽人（拜占庭人称他们为奥佐伊），一直远徙到多瑙河下游，并越过该河入侵巴尔干地区，最后他们在巴尔干被击溃（1065年）。而朝另一个方向迁移的另一支古兹部落（即塞尔柱克人）交了好运：他们征服了波斯和小亚细亚。

与塞尔柱克人同名的英雄塞尔柱克（更恰当地称呼是Seljuk，或Saljük[23]）的父亲名叫杜卡克，诨名为帖木耳雅里赫（即铁弓）。杜卡克或者是古兹乞尼黑部的一位酋长，或者是该部中杰出人物。985年前，塞尔柱克及其部落从古兹主体中分离出来，在锡尔河下游右岸，今波罗威斯克附近（今克孜勒奥尔达）的真德方向扎营。塞尔柱克诸子之名——米凯尔（Mika'il），穆萨（Musa）和伊斯莱尔（Isra'il）——使某些人得出他信奉了聂思托里安教的结论。这种假设是没有根据的，因为圣经上的这些名字也是穆斯林的名字；很可能塞尔柱克氏族在定居于萨曼王朝统治下的河中边境地区时，被迫放弃了突厥-蒙古族的古老的萨满教而皈依了伊斯兰教。

这一时期，河中地区伊朗人的萨曼王朝在抵制伊塞克湖和喀什噶尔的哈拉汗朝的入侵中经历了很大的困难。塞尔柱克人明智地与伊朗王公站在一起，反对他们的亲属[24]。然而，正如巴托尔德所指出，这些古兹人——他们几乎是刚从萨雷河和伊尔吉兹河草原上出来，是来自异教地区——必定比哈拉汗朝人更加野蛮，哈拉汗朝人追随伊斯

兰教已经一个多世纪了，并且在西面的萨曼王朝和东面的回鹘人的双重影响下，已经变得比较开化。

萨曼王朝灭亡以后，当河中君主哈拉汗朝的突厥人和统治着呼罗珊的伽色尼王朝之间正在为继承萨曼王朝的遗产而争吵之时，塞尔柱克人以今天土库曼人的方式一步一步地向前推进，乱中获利，扎营于河中腹地。985年，他们的帐篷遍布布哈拉东北部。[25] 大约1025年，他们的一位首领阿尔斯兰（突厥名，意即狮子），即伊斯莱尔（他的穆斯林名），被尊称为叶护，作为地区哈拉汗朝统治者阿里特勤的辅助者反对伽色王朝的马赫穆德。马赫穆德俘虏了阿尔斯兰，并把他带到加兹尼，企图通过严格约束的办法使其部落中的其他人驯服。但是，这些游牧民的生活方式使他们能够逃脱定居民族所采取的任何措施。最后，伽色尼王朝被迫让阿里特勤成了河中的主人。阿里特勤一死（1032年），似乎直到最后仍忠实于阿里特勤的塞尔柱克人起来反对他的儿子们[26]，并且从此以后他们为自己的利益而进行战争。他们的首领吐格利尔拜格、道特和拜格护（即叶护？）向伽色尼王朝苏丹马苏德索取呼罗珊的一些地区。当马苏德拒绝时，吐格利尔拜格强占了尼沙普尔（1038年8月），后来又使马苏德在莫夫附近的丹丹坎战役中遭到惨败（1040年5月22日），该战役之后，伽色尼王朝的统治者被迫退回阿富汗地区，将整个呼罗珊让给了塞尔柱克的子孙们。[27]

塞尔柱克人——是一支缺乏传统和在新近接受伊斯兰教的诸氏族中最不开化的部落——只是由于一次意外的成功，他们成了东伊朗的主人。如果这支部落不是由一些明智的首领们统率的话，那么，他们获得的意想不到的好运对文明世界来说可能是一场灾难，这些首领们本能地意识到阿拉伯-伊朗文化的优越，他们不是破坏它，而是把自己看成它的捍卫者。一进入尼沙普尔，吐格利尔拜格就要求以他的名字诵读胡特巴[28]，并宣布要遵守穆斯林制度。塞尔柱克人的征服仍以草原游牧民的方式进行。每个家族成员都为自己去掠取战利品。吐格利尔拜格的兄弟查基尔拜格、堂兄弟库吐尔米希和表兄弟易不拉欣·伊本·伊纳尔都是如此，但同时他们仍然承认吐格利尔拜格的最高权威。例如，查基尔拜格在1042至1043年占领花剌子模（希瓦）。易不拉欣·伊本·伊纳尔定居在剌夷，但由于游牧民的作风再次占上风，他的军队在剌夷犯下了一些暴行，以致吐格利尔拜格对他加以干涉，去恢复

那里的秩序。当吐格利尔拜格更深入阿拉伯-波斯世界时，他从这些古文明地区的行政管理的意识中获得越来越多的利益，它们使他从一个部落联盟的首领逐渐变成为一个国家的领导人，使他变成为一位正规的和绝对的统治者，保证了他对他的亲属们，即其他部落酋长们的支配地位。

西波斯长期由纯波斯人的布威王朝（932—1055年）统治。布威王朝确实是真正的波斯王朝，以致它仍信奉该地区内持异议的穆斯林教义，即十叶派，而不顾布威王是以与巴格达的逊尼派哈里发并行的埃米尔-乌尔-乌马拉的身份〔29〕行使统治这一事实，他们使巴格达的哈里发处于无权地位，并以宫廷侍长的身份代他们行使大权。但是，布威王朝在11世纪处于衰落之中。1029年，加兹尼的马赫穆德从他们手中夺取了伊剌克·阿只迷的大部分地区，在塞尔柱克人入侵时，布威朝的末代君主库思老·卑路支·拉希姆（1048—1055年在位）在埃米尔-乌尔-乌马拉的称号下，仍然占有巴格达、伊拉克阿拉比、设拉子和法尔斯，而他的一个兄弟占有起儿漫。奇怪的是，11世纪，即突厥人入侵前夕的这位波斯王朝的末代君主的名字竟然包含着萨珊波斯的两位伟大君主的名字。〔30〕

吐格利尔拜格日后在征服伊剌克·阿只迷时，尽管该地区一片混乱，然而他的乌古思游牧民们不知道如何占领城市，伊斯法罕坚持抵抗了一年，后因饥荒而降（1051年）。吐格利尔拜格被定居生活所吸引，以伊斯法罕为都城。在政治瓦解、封建分裂、知识混乱之中，这位突厥人，尽管粗野，但他代表了某种秩序，人们无疑地很少后悔接受了这种秩序。1054年，阿塞拜疆地区（大不里士、刚加等地）的君主们向吐格利尔拜格表示效忠。阿拔斯哈里发阿尔·哈伊木和哈里发的卫队司令贝撒希瑞亲自召吐格利尔拜格到巴格达，他们都希望摆脱布威王朝的束缚。利用这些矛盾冲突，吐格利尔拜格于1055年进入巴格达，推翻了布威王朝末代君主库思老·卑路支。

1058年，哈里发承认吐格利尔拜格是他世俗权力的代理人，并赐予东方和西方之王的称号，由此认可了这一既成事实。在获得这种空前未有的荣誉时，吐格利尔拜格不得不对付他的表兄易不拉欣·伊本·伊纳尔的反叛活动，伊纳尔与贝撒希瑞结成同盟。贝撒希瑞利用塞尔柱克人之间的这场战争，在短期内曾重占巴格达，他在巴格达宣布阿尔·哈伊木哈里发垮台（他认为哈里发对塞尔柱克人太友善了），并成

了十叶派伊斯兰教的支持者（1058年12月）。面对这一危险，吐格利尔拜格表现得冷静和果断。他首先转过来对付易不拉欣·伊本·伊纳尔，在刺夷附近打败了他，并将他处死；然后在巴格达城前打败和杀死贝撒希瑞，胜利地把哈里发拥回都城（1060年初）。于是，乌古思部落联盟中的这位小酋长不仅使他的部落、氏族和家族纳入了一定的纪律和取得了一个正规政府的领导地位，而且还被承认是阿拉伯哈里发国的正式代表。更了不起的是，他作为哈里发的救星和光复者而赢得了逊尼派——即伊斯兰教正统派——的喝彩。

于是，突厥的苏丹国代替了波斯的埃米尔国成为阿拉伯哈里发世俗权力的代表。这是持续时间较长的代替，因为尽管突厥人新近才皈依伊斯兰教，然而他们与持伊斯兰教异端的伊朗人不同，他们有幸信仰正统教派。并不是说他们是狂热的信徒。最初的几位塞尔柱克苏丹都是异教叶护家族的后代，他们太粗野而不可能接受这些思想。但是，当他们企图征服西方时，他们发现这种意识形态可以利用，使以往的突厥扩张在伊斯兰教圣战的幌子下成为正当的行为。

由于西亚社会财力耗尽，突厥人几乎没有进行战争，甚至没有使用过多的暴力，就把他们的帝国强加于阿拉伯人的帝国之上。他们没有摧毁阿拉伯帝国，而是对它加以补充，注以新的活力，于是，他们自己帝国的存在就是正当和合法的了。

吐格利尔拜格的侄子和继承者阿尔普·阿尔斯兰·伊本·查基尔拜格（1063—1072年在位）从即位起，就面临着废除氏族内部不守法习惯的任务，氏族成员们对于把他们组织在一个正规国家之中显然极为不满。因此，阿尔普·阿尔斯兰不得不打败并杀死他的堂兄库吐尔米希（1063—1064年）；阿尔斯兰还打败了想在起儿漫起兵叛乱的叔叔喀乌德。阿尔斯兰赦免了他（1064年）。在西方，他使阿勒颇的米尔达西王朝臣服（1070年）。使他名垂伊斯兰教史册的最伟大的事件是1071年8月19日[31]在亚美尼亚的曼吉克特战役中，他打败和俘虏了拜占庭皇帝罗曼努斯·狄根尼斯。这是一件具有历史意义的大事，从长远的观点来看，它确保了突厥人对安纳托利亚的征服。然而，这一战役在当时只不过是打上了塞尔柱克人征服亚美尼亚的印记而已。阿尔普·阿尔斯兰对他的俘虏拜占庭皇帝表示出骑士风度，很快给予他自由。在处理内部事务上，这位“没有受过教育的、很可能是无知的”乌

古思首领十分明智地把行政管理交给他的波斯首相尼查姆·乌尔·莫尔克。

阿尔普·阿尔斯兰之子、继承者苏丹马立克沙赫（1072—1092年在位）在其父去世时年仅17岁。他的第一次战争是对付河中哈拉汗朝的统治者沙姆斯·乌尔·莫尔克，沙姆斯趁塞尔柱克帝国统治者易人之机入侵呼罗珊东部，占领巴尔赫。当马立克沙赫逼近撒马尔罕时，哈拉汗朝统治者要求和谈，并成为马立克沙赫的属臣。马立克沙赫犯了一个乌古思人常犯的错误，他把巴尔赫交给他的弟弟塔卡什，塔卡什到适当的时候便起来反叛马立克沙赫。苏丹被迫发动了两次远征讨伐他，最后，他派人把弟弟的眼睛挖掉（1084年）。马立克沙赫的叔叔[32]喀乌德也在起儿漫起兵反叛，马立克沙赫也对他发动了战争，打败并绞死了他（1078年）。

这些事件表明，尽管有莫尔克的英明管理，然而，马立克沙赫在引导以他为军事首领的乌古思部落去接受一个以他为苏丹的阿拉伯-波斯国家的体制的过程中碰到了很多困难。莫尔克和波斯的官僚机构都力求使土库曼部落联盟的作用降到以往突厥卫队（即在原哈里发和布威朝埃米尔统治之下的10世纪的马木路克）的范围内，然而，要使新苏丹的不安分的同胞们服从命令和要使这些野蛮的游牧民固着于土地上都是十分棘手的任务。[33]要把塞尔柱克帝国的冒险置于一个固定的基础之上，以及把波斯人的定居生活方式强加于这些以往的游牧民，由此使塞尔柱克帝国成为传统式的波斯帝国，在这件事上，只有苏丹一人与莫尔克的看法一致。在马立克沙赫的都城伊斯法罕的豪华宫廷中，马立克沙赫本人就乐于表面上仍延续古代伊朗沙赫们的世系。

正如我们已经看到的，在东北方，为了反对哈拉汗朝，马立克沙赫第二次远征河中，攻击沙姆斯·乌尔·莫尔克的侄儿、继承者阿黑马德（1089年）。他监禁了阿黑马德，但是后来又把他作为自己的属臣派往撒马尔罕。在西方，也是在马立克沙赫统治时期，他的堂兄弟塞尔柱克幼支苏里曼·伊本·库吐米施不受他的控制，约于1081年在小亚细亚的尼西亚驻扎下来，这对拜占庭人很不利，他们在内战中却轻率地向苏里曼求援。这是塞尔柱克的罗姆苏丹国的起源，罗姆苏丹国存在的时间是1081年至1302年，它先后以尼西亚（1081—1097年）和伊康（1097—1302年）为都。[34]

塞尔柱克国作为一个定居政权只控制了波斯。在小亚细亚（小亚细亚于1080年已经遭到入侵）的原拜占庭疆域内，独立的古兹部落联盟在那里很活跃。他们或者是由像苏里曼那样的塞尔柱克幼支统率着，或者是由来历不明的突厥酋长统率着。正像卡帕多细亚的丹尼什门德王朝的埃米尔们一样，他们显然是从1084年起开始统治着锡瓦斯和凯撒里亚的。随着这些流浪部落的不断移动，上述古文明地区以吉尔吉斯草原上的方式被分割了。正如巴托尔德在总结这些事件时正确地指出的那样："古兹或土库曼人的行为，部分像独立的匪徒，部分是在其诸王（塞尔柱克人）的统率下进行的，他们的足迹遍布从中国的突厥斯坦到埃及和拜占庭边境之间的所有国家。"[35] 巴托尔德又补充道，为了避开"他们流浪的兄弟们"（还没有组织起来的古兹部落），防止他们蹂躏富饶的伊朗领土，塞尔柱克苏丹显然是选择把他们安置在苏丹国边境的小亚细亚一带。这一事实解释了为什么波斯本土避开了突厥化而安纳托利亚却成了第二个突厥斯坦。

酋长们为获得战利品而战。苏里曼·伊本·库吐米施占领了小亚细亚的大片地区之后，袭击了叙利亚（1086年）。他在叙利亚与马立克沙赫的弟弟突吐施发生冲突，突吐施于1079年在大马士革为自己辟有一块封地。双方在阿勒颇附近为夺取该城打了一大仗。苏里曼被杀，突吐施将阿勒颇并入大马士革（1086年）。同年，正当突吐施在阿勒颇筹建一个独立的塞尔柱克王国时，他的哥哥、苏丹马立克沙赫出现在叙利亚，他强迫突吐施退回大马士革，并在阿勒颇举行了觐见礼，对他的酋长们的封地作了全面的重新分配（1087年）。[36]

总的来说，马立克沙赫像其先辈们一样，一生致力于使突厥对西部领土的征服合法化。这种征服往往采取以下形式，即一小股乌古思人群进入叙利亚周围的鄂克里德朝（或称法提玛朝）境内，或者是进入小亚细亚的希腊境内——就好像是在他们游牧的迁徙中碰巧使他们进入这些地区一样；或者是利用拜占庭帝国或阿拉伯帝国的内乱，采取入侵的形式。在波斯，统一局面得以维持完全是由于莫尔克宰相实行的阿拉伯-波斯的行政管理，在东方和叙利亚，仅仅是由于马立克沙赫的黩武政治。在小亚细亚，则二者都鞭长莫及，乌古思人的无政府状况盛行。

当马立克沙赫于1092年去世时（他的大臣莫尔克在他之前就去世了），各地处于无政府状态。马立克沙赫的长子巴尔基雅鲁克（1093

—1104年）面临所有亲属的反叛。在此期间，他的叔叔突吐施已经把阿勒颇并入大马士革领地，并且企图从他的手中夺取波斯，但是，突吐施于1095年2月26日在刺夷附近兵败被杀。巴尔基雅鲁克统治的余下时期是在对付他自己的兄弟们的各次战争中度过的，最后他被迫与他们瓜分了波斯。从此，塞尔柱克领地以分裂为三部分的状况长期存在：波斯的苏丹国归巴尔基雅鲁克及其兄弟们；阿勒颇和大马士革的王国归突吐施的儿子们；小亚细亚苏丹国归苏里曼的儿子凯佐尔·阿尔斯兰。

这三部分领地的命运很不一样。叙利亚的塞尔柱克王国（阿勒颇和大马士革）迅速地呈现出阿拉伯特征。突吐施家族的这两个塞尔柱克王朝不久就被他们自己的马木路克（也是突厥人，他们的历史在此不可能细谈[37]）消灭了。另一方面，小亚细亚的塞尔柱克苏丹国延续了整整两个世纪。它的成就是维护了持久的秩序。因为正是从这个王国中，有朝一日产生了土耳其人的历史。在波斯，尽管形成了突厥中心地区（在呼罗珊、阿塞拜疆和哈马丹附近），但正如我们将要看到的那样，其居民基本上仍是伊朗人。在叙利亚，突厥人由于太分散（安条克周围和亚历山大里亚例外）而不可能侵犯阿拉伯大部分地区。

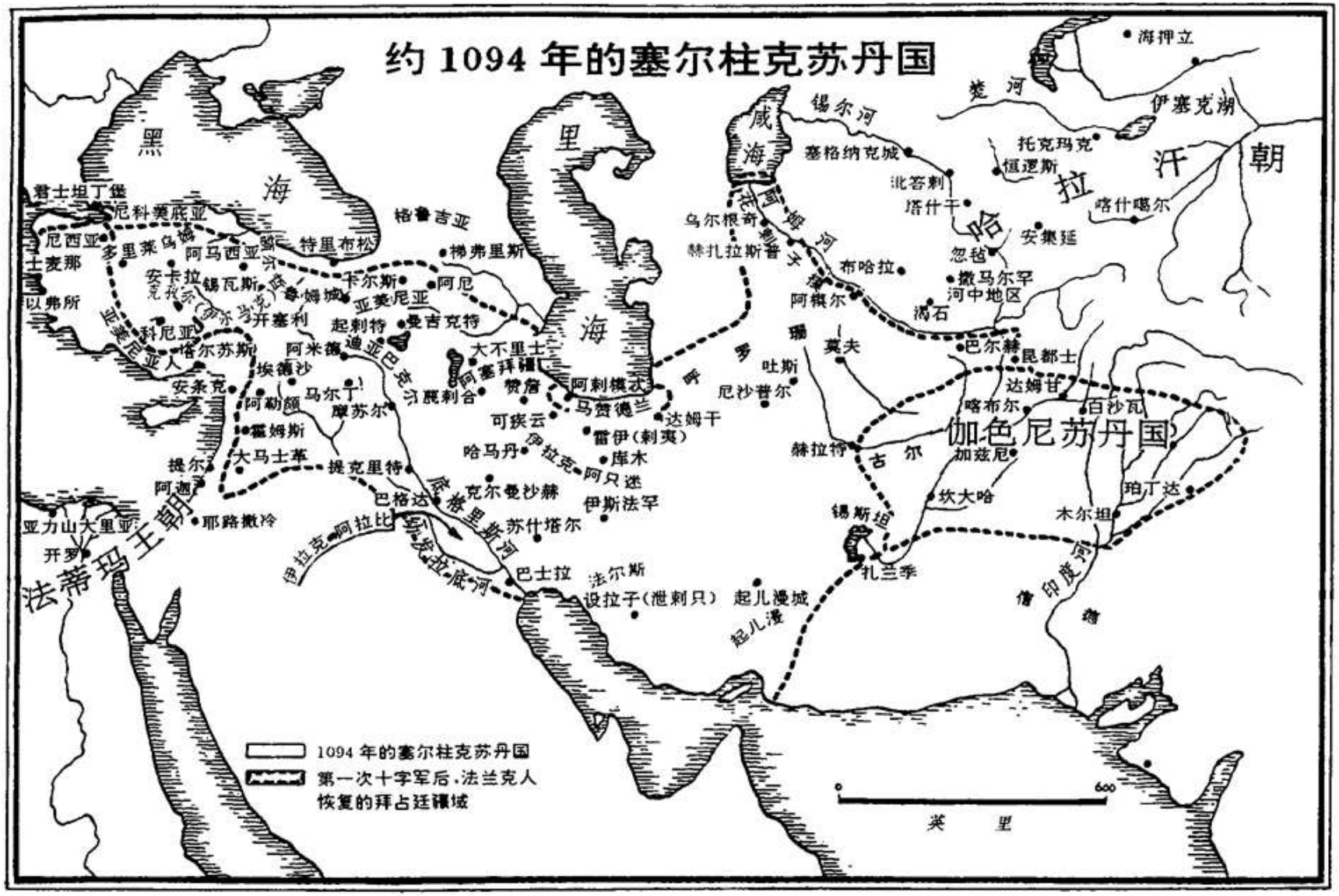
约1094年的塞尔柱克苏丹国
黑
海
里
海
咸
海
海押立
楚河
伊塞克湖
锡尔河
塞格纳克城
托克玛克
恒逻斯
北答剌
塔什干
喀什噶尔
安集延
忽毡
撒马尔罕
河中地区
布哈拉
乌尔根奇
赫扎拉斯普
阿姆河
阿棋尔
渴石
巴尔赫
昆都士
达姆甘
喀布尔
百沙瓦
伽色尼苏丹国
赫拉特
古尔
加兹尼
坎大哈
锡斯坦
扎兰季
木尔坦
珀丁达
信印度河
信
起儿漫城
起儿漫
莫夫
吐斯
尼沙普尔
阿剌模丈
马贾德兰
达姆干
雷伊(剌夷)
库木
阿只迷
伊斯法罕
法尔斯
设拉子(泄剌只)
伊拉克
阿拉伯
巴格达
底格里斯河
苏什塔尔
巴士拉
克尔曼沙赫
哈马丹
可疾云
赞詹
阿塞拜疆
大不里士
阿剌合
格鲁吉亚
梯弗里斯
阿尼
卡尔斯
特里布松
亚美尼亚
曼吉克特
起剌特
开塞利
迪亚巴克尔
阿米德
埃德沙
马尔丁
摩苏尔
霍姆斯
阿勒颇
安条克
大马士革
提克里特
提尔
阿迦
耶路撒冷
亚力山大里亚
开罗
法蒂玛王朝
君士坦丁堡
尼科美底亚
尼西亚
士麦那
以弗所
多里莱乌
阿马西亚
安卡拉
锡瓦斯
亚美尼亚人
科尼亚
塔尔苏斯
1094年的塞尔柱克苏丹国
第一次十字军后，法兰克人恢复的拜占廷疆域
0
600
英里

然而，在小亚细亚，突厥人随之进行的不仅是政治征服，而且还有效地利用了这儿的土地。土库曼牧民在此取代了拜占庭农民，因为按安纳托利亚高原的高度、气候环境和植物，它形成了中亚草原的延续地带。斯特拉波就把利考尼亚（今科尼亚地区）描写成一片草原。[38] 这块土地与来自吉尔吉斯的游牧民之间有着自然的联系。他们定居在这里是因为他们感到很习惯。他们在不知不觉中促使耕地变成了牧场，难道人们（像一些人那样）应该为此而进一步地指责他们吗？来自咸海荒凉之地的古兹人占领了卡帕多细亚和弗里吉亚的这些古老的行省可能给予这些地区的不仅是突厥的，而且还有类似于草原的特征。当突厥人及奥斯曼人把他们的征服延伸到色雷斯时，草原没有随之而去吧？我们在那儿，就在亚德里亚堡的大门边，没有发现草原的特征、即未耕土地和骆驼群吧？事实上，刚才引用的斯特拉波的陈述证明了塔塔湖盆地在塞硫古王朝、阿塔鲁王朝和罗马人时代就已经是半沙漠的草原地区。然而色雷斯的荒凉面貌主要是由于它长期充当战场所致。

为了描写这幅图画，让我们作以下补充，即安纳托利亚的突厥化与其说是塞尔柱克王朝本身的作用不如说是地区埃米尔和土库曼诸氏族的作用，他们对塞尔柱克王朝的命令并非不折不扣地服从。例如，从文化的角度来看，安纳托利亚的塞尔柱克人明显地希望像他们在波斯的同族人一样伊朗化。由于当时西亚没有突厥书面语言，塞尔柱克人的科尼亚宫廷使用波斯语作为它的官方语言（一直使用到1275年）。因此，12和13世纪塞尔柱克时期的土耳其表明是在土库曼基础之上的波斯文化层。正像在波兰和匈牙利说拉丁语一样，在这些凯·库思老人和凯·库巴德人中说波斯语，尤其是写波斯文。但这多少有些人为的外表欺骗不了我们，也不会使我们看不见古兹部落给卡帕多细亚、弗里吉亚和加拉太带来的根本的突厥变化。

正如我们谈到的那样，伊朗情况则不同，因为伊朗文明和种族特征都太强而不可能接受任何深刻的突厥影响。相反，正是这些突厥入侵者逐渐地伊朗化：他们的王室几乎立刻就伊朗化了，其军队则在几代之后才伊朗化。但是，从政治上来看，伊朗从此失去了防御，整个草原地区的游牧民像洪水般地涌入。1040年—1055年的塞尔柱克征服为游牧民打开了伊朗的大门。塞尔柱克的统治者们在成为泛伊斯兰社会的苏丹——阿拉伯人的“酋长”和波斯的“沙赫”——之后徒劳地企图随

身关上这些大门，插上门栓，封锁道路，阻止效法于他们的、也要作同样冒险的中亚突厥-蒙古各部落的进入。已经成为波斯人的塞尔柱克人将不能有效地保卫波斯免受那些仍然是突厥人的突厥人的入侵。尽管他们有这种愿望，尽管他们也有阿姆河岸的“莱茵防线”，然而，他们只不过是在不知不觉中充当了花剌子模国、成吉思汗朝和帖木耳朝各次入侵的军需官而已。

他们想要恢复萨珊波斯国，或者是9世纪阿拔斯帝国组成的“新萨珊型”的坚实机构的愿望失败了，其原因必须在王室内部发生的、不可平息的混乱中去寻找，内乱是土库曼人的历史遗产。尽管某位吐格利尔拜格，或者是某位马立克沙赫个人获得了成功，但事实证明塞尔柱克人不能永久地接受阿拉伯-波斯的国家概念；正像加洛林人最终不能接受罗马国家的概念一样，尽管查理曼才华横溢。〔39〕

巴尔基雅鲁克之弟、继承者穆罕默德（1105—1118年在位）苏丹发现他在勉力对付阿拉伯哈里发暗中进行的反叛。由于哈里发们坚持要摆脱苏丹们的政治监护，伊斯法罕的塞尔柱克宫廷与巴格达的阿拔斯朝宫廷之间表面上亲近的关系，现在变得尖锐了。12世纪后半期哈里发们在这一斗争中胜利，至少是就他们在伊拉克阿拉比的世俗小领地而言。这标志着突厥苏丹国与阿拉伯哈里发之间逐渐扩大的分裂，吐格利尔拜格曾自称已经与哈里发结成了牢不可破的团结。在后继的两位塞尔柱克苏丹，即马赫穆德·伊本·穆罕默德（1118—1131年在位）和马苏德（1133—1152年在位）的统治下（他们处于国内战乱期间），这种关系的衰退变得更加严重了〔40〕，这些苏丹一般是住在哈马丹，除了伊剌克·阿只迷外几乎没有其他地盘。其余行省——阿塞拜疆、摩苏尔、法尔斯等等——已经处于突厥军人和被称为阿塔卑（高级官员）的世袭封建主的统治之下。其中阿塞拜疆的阿塔卑最后成了末代塞尔柱克君主的宫廷侍长。阿塞拜疆的阿塔卑的情形就是这样，如伊尔弟吉兹（死于1172年）及其子阿塔卑帕烈文（死于1186年），前者为苏丹阿尔斯兰·沙赫（1161—1175年在位）服务，后者为吐格利尔三世（1175—1194年在位）服务。当吐格利尔三世企图获得独立时，被帕烈文的弟弟、继承者阿塔卑凯佐尔·阿尔斯兰（1190年）监禁。直到凯佐尔·阿尔斯兰死（1190年）后，吐格利尔三世最后才在他的伊剌克·阿只迷的王室领地上重新获得独立，在他身上燃烧着11世纪的伟大的塞尔柱克人的某种热情。但这一姗姗来迟的、相当地区性

的塞尔柱克王朝的恢复也是短时的。1194年，吐格利尔三世屈服于花剌子模突厥人的攻击，花剌子模突厥人注定最终将继承塞尔柱克人在中东的帝国。[41]

4．桑伽苏丹和阿姆河防线

最后一位伟大的塞尔柱克苏丹桑伽（马立克沙赫的幼子）尽力地阻止了王朝的灭亡。他勇敢、豁达、大度，是伊朗化突厥人的典型，是波斯文明的保卫者。他甚至成了波斯传奇中的英雄，像《帝记》中的某个角色。

当马立克沙赫的儿子们分割遗产时，桑伽当时还未满10岁，或者未满12岁，他分得呼罗珊，他的主要驻地在莫夫（1096年）。1102年他为保卫自己的封地，不得不起来抵抗喀什噶尔哈拉汗朝的喀迪尔汗·贾布拉伊尔的入侵，他在帖木儿兹附近打败并杀死了贾布拉伊尔。接着，他把在入侵前逃跑的哈拉汗朝的地区统治者阿尔斯兰汗作为他的封臣安插在河中。[42] 1130年，桑伽与受他庇护的阿尔斯兰汗之间发生争执，他攻占撒马尔罕，废黜了阿尔斯兰[43]，以另外两位哈拉汗朝王公取代他：先是哈桑特勤，以后是鲁肯·阿德丁·马赫穆德（1132年至1141年在位）。桑伽趁阿富汗地区的伽色尼王朝诸王之间交战时干涉这一地区。1117年，他率军攻打伽色尼王朝的阿尔斯兰沙赫，夺取加兹尼城，拥立该王室的另一个王子、巴赫拉姆沙赫登上王位。因此，当时他成了伽色尼王朝统治下的阿富汗地区和哈拉汗朝统治下的河中地区的宗主，以及伊朗东部大苏丹国的君主。

花剌子模沙赫、突厥人阿特西兹（1127—1156年在位）属桑伽的封臣之列。在一次企图独立的斗争之后，阿特西兹于1138年在赫扎拉斯普被桑伽打败，并被赶跑。然而，他于1141年又返回，由于桑伽的宽宏大量原谅了他。但是，现在该轮到桑伽倒霉了。同年，河中地区受到从中国迁到伊塞克湖的喀喇契丹人的入侵，这些蒙古人作为邻居是更加可怕的，因为他们仍是非伊斯兰教徒，即是佛教徒，所以，穆斯林社会恐惧地注视着他们。桑伽以其昔日之勇敢，前去与喀喇契丹人迎战，但是，他于1141年9月9日在撒马尔罕附近的卡特文遭到惨败，不得不逃回呼罗珊。[44] 整个河中落入喀喇契丹人之手。花剌子模沙赫阿特西兹趁机反叛。他进入呼罗珊之后，占领莫夫和尼沙普

尔，但是，他抵抗不了桑伽的反攻，未能保住这两个城市。桑伽两次入侵花剌子模（1143—1144年和1147年），第二次，他来到乌尔根奇城下，迫使阿特西兹再次承认封臣地位。但是，伟大苏丹的英雄气概在这些反复出现的令人讨厌的战争中耗尽了。不久，意想不到的危险降临。在桑伽企图使他们接受波斯式的行政和财政制度时，来自巴尔赫附近的乌古思，或称古兹部落（也就是说，与塞尔柱克人同族），反叛桑伽，俘虏了他，并掠夺莫夫、尼沙普尔和呼罗珊的其他城市（1153年）。直到1156年桑伽才获得自由，次年，他在他的事业全面毁灭的前夕去世。[45]

桑伽企图在伊朗东部建立一个持久的塞尔柱克国的努力失败了。古兹人的起义说明，要把那些曾经与塞尔柱克征服伊朗联系在一起的游牧部落纳入阿拉伯-波斯的行政机构是十分困难的。塞尔柱克人采用和维持的传统的波斯式机构未能幸存到王朝各支崩溃的时期（1157年东伊朗王朝崩溃，1194年伊剌克·阿只迷的王朝覆灭，1302年在小亚细亚的王朝覆灭）。当环境发生变化和新波斯苏丹国消失时，塞尔柱克人对伊朗（1040年）和小亚细亚的征服（1072—1080年），除了只是土库曼部落的一次运动外，什么也没有留下来。从1053年的古兹人到15世纪的喀喇-科雍鲁[46]和阿克科雍鲁[47]部落，从卡拉曼人到奥斯曼人，他们都将按照中亚草原内他们祖先部落所采用的方式，为占有伊朗和小亚细亚而彼此交战。

不管塞尔柱克人的文化倾向如何——这些突厥人很迅速地从根本上伊朗化了——他们在伊朗和小亚细亚的胜利，使这两个地区在经济上和社会上变为草原的延伸地带。确实，人文地理在此产生了一次灾难。游牧方式毁坏了耕地和改变了地球的外貌。上面已经提到的小亚细亚的情况比伊朗更突出。在伊朗各城市周围的绿洲上，塔吉克人可以继续耕种那些被奥玛尔·卡雅姆和撒迪歌颂为柏树园和玫瑰园的耕地。但是，在这些城市的大门边，当最后一批园地被留在后面时，草原盛行起来，在这里，迁徙部落赶着他们黑色的牧群，在水源处扯起了他们黑色的帐篷。

某位特别精明的部落首领——因为这些突厥人都有一种统治天才——可能逐渐得到定居民的承认和被他们拥立为王，他能够平息定居民内部的喋喋不休的争吵。在几十年中，这两大社会——塔吉克人的都市社会和黑色帐篷的游牧社会——是互相补充而吸引在一起的，但

以后又分散了。部落迁徙又重新开始，国家的概念被遗忘，直到随着获得王位的某个游牧氏族定居化，这一故事又重新开始。这一循环永远不会完结，因为它从外部获得了新的生命。因此，从11世纪到17世纪，新的游牧民出现在吉尔吉斯或土库曼草原的门槛边，在耕地边缘，在要与塔吉克人结成同伙的过程中要求得到他们的地盘。

这种双重现象甚至就发生在桑伽苏丹生活的时代内。在他之后，花剌子模沙赫们（像塞尔柱克人一样，他们也是突厥人）恢复了塞尔柱克人要在东伊朗建立大突厥-波斯帝国的打算：该帝国在军事机构上是突厥的，在行政体制上是波斯的。同时，从远东来的喀喇契丹人（是蒙古族而不是突厥族）夺取了东突厥斯坦，他们的到来提前一百年预示了草原力量的主体——成吉思汗蒙古人的即将到来。

在叙述亚洲史上的这一新篇章之前，让我们对塞尔柱克人的冒险勾画出种族关系对照表。总的来看，该表有些自相矛盾。它记下的是塞尔柱克人，即成为波斯苏丹们的这些土库曼人，没有使波斯突厥化——无疑是因为他们不希望这样做。相反，正是他们主动成为波斯人，并且以古代伟大的萨珊王的方式，极力地保护伊朗人民免受古兹部落的掠夺，使伊朗文化免受土库曼人的蹂躏。〔48〕然而，他们又未能阻止那些土库曼人定居在乌兹特-乌尔特高原和莫夫之间的阿姆河下游南岸人口密集的地区，即在以后成为土库曼斯坦的、在种族上已经完全伊朗化的地区，这大概是1153年桑伽被古兹人打败的持续因素之一。同时，在安纳托利亚高原上由幼支塞尔柱克人领导的土库曼部落无疑把古代拜占庭的土地变成了突厥人的土地，并产生了如此重要的结果，以至于使他们——在科尼亚的苏丹们，即奥斯曼人的统治之下，以及在穆斯塔法·基马尔·阿塔图克的统治下——成为近代史上的土耳其人。

5．喀喇契丹帝国

要了解12世纪25至50年内东突厥斯坦内发生的骚动，必须考虑到同时期内中国北部发生的革命。从936年到1122年（参看前129页）期间，一支起源于辽河西岸的蒙古族契丹人在北京统治着河北和山西北部，以及热河和察哈尔地区。这是较早时期以来的疆域。在1116至

1122年间，属通古斯族的女真人（或称金人）取代了他们，继承了他们在北部中国的统治。

契丹人的主体以金国臣民的身份仍旧居住在他们自己原有的领地上，即满洲西南部和今热河东部之间的地区内。但是，一部分契丹人企图往西到塔里木北缘去碰碰运气，塔里木北缘的吐鲁番、别失八里和库车的回鹘突厥人都承认了他们的宗主权。在1128年，似乎有一支契丹人又从这些地区开始进入喀什噶尔，不料被该地哈拉汗朝的阿尔斯兰·阿黑马德汗击溃。契丹流亡者们在一位汉文名耶律大石的原契丹王室王子的率领下向西北方向迁徙，他们交了好运。在塔尔巴哈台，即今楚固恰克附近建立额敏城。[49] 伊塞克湖以西，在八拉沙衮[50]进行统治的哈拉汗朝这时正受到来自伊犁河下游的葛逻禄人和分布于咸海以北的康里突厥人两方面的威胁。哈拉汗朝可汗向契丹首领耶律大石求援，耶律大石前往八拉沙衮，废黜了这位轻率的哈拉汗王朝汗，并取代了他的位置。于是，八拉沙衮成了耶律大石的都城，他采用"古儿汗"（意为"世界之王"）的称号，在他之后，他的子孙们都沿用此称号。[51] 其后不久，新的古儿汗征服了在喀什和于阗实施统治的哈拉汗朝地方统治者。于是，新的契丹帝国在东突厥斯坦建立起来，穆斯林史上称之为"喀喇契丹帝国"（即黑契丹）[52]，这就是本节所谈到的喀喇契丹帝国。

契丹人属蒙古种，但是，在北京统治的两百年中，他们已经明显地中国化了。[53] 他们的子孙们，虽然从此居住在突厥斯坦的穆斯林突厥人中，但是，仍然敌视伊斯兰教和阿拉伯-波斯文化，因为他们仍倾向中国文化，无论是佛教或者是儒教，他们是穆斯林所说的"异教徒"。像在中国一样，赋税是每个家庭的主要负担。与其他游牧部落不同的是，古儿汗们不赐予"封邑"和"属地"来取悦于他们的亲属们——这似乎是中国式行政管理思想存在的最直接的证据。巴托尔德甚至认为，契丹行政机构中使用的语言可能是汉语。还应该提到的是，在喀喇契丹国内，与佛教并存的基督教也十分兴盛。在这一时期的喀什，我们发现有一位基督教主教，楚河流域发现的最古老的基督教碑文属于这同一时期。[54]

然而，喀喇契丹帝国的建立似乎是对哈拉汗朝人所取得的伊斯兰教化事业的一种反作用力。

喀喇契丹的第一代古儿汗耶律大石（大约1130—1142年在位）在牺牲了东哈拉汗朝的利益而巩固了他在伊塞克湖和喀什噶尔的势力之后，进攻河中的西哈拉汗朝人，在西哈拉汗朝人以西，是仍属桑伽统治的东伊朗的塞尔柱克苏丹国。1137年5月至6月，耶律大石在费尔干纳的忽毡打败了撒马尔罕的哈拉汗朝统治者鲁肯·阿德丁·马赫穆德。桑伽苏丹在赶来援救他在河中的封臣们时，他本人也在撒马尔罕北部的卡特文被喀喇契丹打败（1141年9月9日）。布哈拉和撒马尔罕的宗主权从桑伽手中转到古儿汗手中，但是，古儿汗允许地区哈拉汗朝的统治者们作为封臣留在撒马尔罕。[55] 同年，即1141年，喀喇契丹入侵花剌子模。花剌子模沙赫阿特西兹同样被迫承认自己是契丹人的纳贡臣。他的继承者阿尔斯兰（1156—1172年在位），尽管怀有要继承塞尔柱克人在东伊朗的统治的野心，但几乎终生都不得不向古儿汗称臣纳贡。[56]

现在喀喇契丹国的领土已经从哈密一直延伸到咸海和忽毡，其宗主权从叶尼塞河上游地区达到阿姆河。从穆斯林的观点来看，处在穆斯林突厥疆域内的这支异教蒙古人的霸权是一个严重的障碍和奇耻大辱。这些人的目光不是注视着穆斯林社会，而是注视着他们获取其文化的中国。耶律大石是其中最杰出者，堪称为优秀的中国学者，反过来，中国对这些原北京君主们的子孙也仍然很感兴趣，而阿拉伯-波斯的历史地理学家们却用某种轻蔑的称呼间接地提到过他们。结果，人们只是通过他们的汉文转写名才知道他们。古儿汗耶律大石死（约1142年2月）后，其遗孀塔不烟成了帝国的摄政者（1142—1150年在位）。以后是他们的儿子夷列的统治（1150—1163年在位）。夷列死后，其姐耶律诗，或称普速完摄政（1163—1178年在位），在此期间，一支喀喇契丹军进入呼罗珊，掠夺巴尔赫（1165年）。最后，耶律夷列之子耶律直鲁古在1178年至1211年间亲理国政。在其统治期间，喀喇契丹国与其封臣花剌子模沙赫之间发生冲突；这次冲突是发生在成吉思汗即将征服的时候，冲突在极短时期内使敌对双方都走向衰落，唯独对蒙古人有利。[57]

6．花剌子模帝国

与契丹人“异教”的和中国化的蒙古社会相反，花剌子模（今希瓦）的沙赫们代表着穆斯林突厥社会，特别是在1157年塞尔柱克人桑伽死后无继承人的时期。于是伊朗东部留下一个君主的空缺。事实上，桑伽的原呼罗珊国是一个无人管理的王国，王国内的乌古思首领们自1153年获得意外胜利之后独断独行，其间仍或多或少地承认过花剌子模沙赫们的宗主权。[58]

花剌子模沙赫阿尔斯兰死（1172年）后，他的两个儿子塔喀什和苏丹·沙赫争夺王位。[59]塔喀什失势，企图从喀喇契丹那里寻求避难。喀喇契丹的摄政皇后耶律诗为了驱逐苏丹·沙赫和帮助塔喀什复位，把率军入花剌子模的任务交给其夫。其夫完成了任务（1172年12月）。但是，尽管塔喀什把他获得的王位归功于喀喇契丹人，但由于喀喇契丹人强征贡赋的苛刻条件，他立刻就起来反抗，喀喇契丹人转变了他们的政策，支持他的兄弟苏丹·沙赫反对他。尽管他们未能够使苏丹·沙赫恢复花剌子模的王位，但他们借给他一支军队，苏丹·沙赫用这支军队去征服呼罗珊（他于1118年夺取莫夫、萨拉赫斯和图斯）。于是，苏丹·沙赫统治了呼罗珊，直到1193年他去世。他死后，塔喀什把整个呼罗珊重新并入他的花剌子模版图（1193年）。

塔喀什一成为呼罗珊的主人之后，就入侵伊剌克·阿只迷。上面已经提到过，该省是末代塞尔柱克苏丹、吐格利尔三世的王室领地。在1194年3月19日[60]发生在剌夷附近的一场决定性战争中，塔喀什打败并杀死了吐格利尔三世。这一胜利结束了塞尔柱克人在波斯的统治，使伊剌克·阿只迷连同剌夷和哈马丹一起转归花剌子模沙赫。

塔喀什之子、阿拉·阿德丁·摩诃末继位（1200—1220年在位）。他使花剌子模国达到了鼎盛，在他统治期间花剌子模国成为中亚的主要帝国。他的第一次行动是从古尔人手中夺取阿富汗地区。

当摩诃末的前两代沙赫们正在阿姆河下游创建花剌子模帝国时，另一支强大的穆斯林势力正在阿富汗境内崛起。直到当时，阿富汗一直是属于突厥族伽色尼王室，该王室还拥有印度的旁遮普。大约在1150年，苏里阿富汗人中的一个氏族起兵反抗在赫拉特和巴米安之间的古尔山区的伽色尼苏丹们。是年，古尔王朝首领贾汗·索兹掠夺其都城加兹尼，1173年贾汗·索兹的继承者吉雅斯·阿德丁长久地占领了该城。伽色尼王朝的苏丹们逃到旁遮普的拉合尔避难，把阿富汗地区让给了古尔王朝。在古尔王朝著名的希哈布·阿德丁·摩诃末统治期间

（1163—1206年在位），古尔帝国向东发动了一次有影响的扩张。希哈布·阿德丁·摩诃末废黜了旁遮普的末代伽色尼王朝统治者们，吞并该省（1186年），从印度王公们手中夺取恒河流域（1192—1203年）。这些是当他受到与他同名的花剌子模沙赫摩诃末的进攻时，[61]他所取得的成就。

两个摩诃末之间的第一次战斗发生在阿姆河畔，古尔王朝获胜，他们前往掠夺花剌子模本土（1204年）。花剌子模的摩诃末向他的宗主，即喀喇契丹的古儿汗求援，古儿汗派一位名叫塔延古·塔拉兹的人和他的另一个封臣，撒马尔罕的哈拉汗朝王子乌斯曼·伊本·易不拉欣一起领兵前往援助。幸亏有这些援军，花剌子模沙赫在赫托拉斯普才打败了古尔人，并把他们赶出花剌子模（1204年）。喀喇契丹人紧追古尔的摩诃末，并在巴尔赫以西的安德克霍给予他一次灾难性的打击（1204年9—10月）。这次胜利最终表明了花剌子模人对古尔人的绝对优势。[62]但是，直到古尔王朝的摩诃末死（1206年3月13日）后，花剌子模的摩诃末才从古尔人手中夺取了赫拉特和古尔山区（1206年12月）。[63]1215年，花剌子模沙赫夺取加兹尼城，完成了对阿富汗地区的征服。

花剌子模的摩诃末把他对古尔人的胜利归功于他的宗主、喀喇契丹的古儿汗。但是，他的感恩之情是短暂的。当其权力到达顶峰之后，他这位穆斯林的皇帝（因为大约在此时他采用了苏丹称号）和伊朗三分之二地区的君主，不能容忍继续充当这些异教蒙古人的封臣和纳贡臣。哈拉汗朝的撒马尔罕王乌斯曼（1200—1212年）也是喀喇契丹人的封臣，他也有这种情绪。花剌子模的摩诃末在与乌斯曼达成了一项协议之后，于1207年占领布哈拉和撒马尔罕，并取代喀喇契丹成为该地区宗主。于是，花剌子模帝国囊括了整个河中。据志费尼记述，喀喇契丹人进入撒马尔罕发起反攻，但是，在一次战斗中，花剌子模人俘虏了塔延古将军，这次战斗或者是发生在费尔干纳安集延附近的伊拉米什草原，或者是发生在怛逻斯草原（1210年）。[64]

摩诃末在撒马尔罕王、哈拉汗朝的乌斯曼的合作下击溃了喀喇契丹人，乌斯曼把对古儿汗的效忠转来效忠于摩诃末。但是1212年，乌斯曼对花剌子模人的这种服从感到厌倦了，起来反叛。摩诃末向撒马尔罕进军，占领并洗劫了该城，处死了乌斯曼（1212年）。于是，统

治着突厥斯坦达两个多世纪的哈拉汗朝统治家族的最后一位代表也不复存在了。〔65〕

最后，花剌子模的摩诃末于1217年骑着马作了一次穿越波斯的凯旋旅行，途中，他接受了阿塔卑们（或者说波斯各省内独立和世袭的突厥总督们）向他表示效忠，特别是法尔斯的萨尔古尔朝人的效忠。他一直来到阿拔斯领地伊拉克阿拉比的边界扎格罗斯山的霍尔湾。当他正要向巴格达前进时，他与哈里发发生了争吵。〔66〕甚至连阿塞拜疆（大不里斯，不属他这次出巡地）的阿塔卑，也主动承认自己是花剌子模的纳贡臣。在这时（1217年），花剌子模突厥帝国北以锡尔河为界，东以帕米尔和瓦济里斯坦山区为界，西以阿塞拜疆、卢里斯坦和胡齐斯坦山区为界，它囊括了河中、大半个阿富汗和几乎整个波斯。

就在此后，摩诃末与成吉思汗发生了冲突。

前文中应该记住的是，在蒙古进攻的时候，花剌子模帝国是刚创立起来的，并且以它最后的形式存在的时间不过几年。它未来得及巩固自己，甚至没有建立起任何组织。这个短时间内拼凑而成的帝国在最初的一击之下就崩溃了，这没有理由为成吉思汗的计谋感到吃惊。在构成所谓的花剌子模帝国的各部分之间的惟一内聚力是摩诃末苏丹本人。尽管他比其他东方统治者交的好运要长久些，但事实上，他也像容易激起热情一样地容易丧失勇气。必须记住，当成吉思汗开始征服这个帝国时，布哈拉和撒马尔罕归属于花剌子模帝国还不到8年，撒马尔罕城是在受到疯狂的屠杀后才归属的。在成吉思汗入侵前4年多的时间内，阿富汗地区还未完全归并于花剌子模帝国（加兹尼城是1216年并入）。西波斯不可争辩地属于花剌子模国也仅仅3年的时间（1217年）。事实上，与历史学家们的文献相反，在成吉思汗入侵时，还没有一个真正的花剌子模国，而只有一个帝国的胚胎，帝国的轮廓，甚至缺乏国家的骨架。当成吉思汗面对像中国北部金国这样的真正国家时，他将面临着与之完全不同的艰巨任务。

注释

〔1〕埃米尔（emir），本书中根据不同时代分别译成埃米尔，异密等名。其意为地方长官，总督，头目之类官职。——译者

〔2〕 米尔空的《萨曼王朝史》（巴黎，1845年），C. F.德弗雷梅里英译本，第113页。

〔3〕 塔巴里书，引自巴托尔德的《突厥斯坦》第210页。

〔4〕 关于此事的日期，在《突厥斯坦》一书中有讨论，第225页。

〔5〕 《突厥斯坦》第224页，根据纳尔沙赫、塔巴里、马苏第。马苏第书中说，被萨曼王朝强迫改变宗教的那些聂思托里安教教徒们是葛逻禄突厥人。

〔6〕 《突厥斯坦》第243页。

〔7〕 《突厥斯坦》第249—251页。

〔8〕 参考伯希和的《突厥斯坦研究集》载《通报》（1930年）第16页。

〔9〕 据许多史料记载，博格拉汗·哈仑是因为病危而离开布哈拉，并死于途中。——译者

〔10〕 巴托尔德《突厥斯坦》第261、262页。

〔11〕 《突厥斯坦》第268页。该日期是根据迦尔迪齐的记载。

〔12〕 大约同时（约10世纪的最初25年？），人们认为另一支突厥部落，即九姓乌古思部另一氏族样磨占领了喀什噶尔。关于样磨的名称，参看伯希和在《亚洲杂志》（1920年）上的文章第135页；和《通报》（1930年），第17页；还可以参看米诺尔斯基《世界境域志》第277页。哈拉汗朝史迄今仍十分混乱，这已由巴托尔德进行了阐述，他已经在他的《蒙古入侵时期的突厥斯坦》（伦敦，1928年，第254页以下）对东方诸材料进行了核对。

〔13〕 巴托尔德《蒙古入侵时期的突厥斯坦》第258—259页。

〔14〕 伯希和认为应该读Ilig，而不是像巴托尔德读的Ileg，Ilig是回鹘字King（王）的意思。参看《〈突厥斯坦〉评注》载《通报》（1930年）第16页。

〔15〕 在巴托尔德的《突厥斯坦》第273页中的日期是根据迦尔迪齐的记载。马赫穆德对哈拉汗朝人的胜利应归功于他使用了印度大象。

〔16〕 《铭文研究院通讯》1937年。

〔17〕 巴托尔德《突厥斯坦》第285—286页，根据迦尔迪齐的记载。

〔18〕 关于阿里特勤去世年代有不同记载，如《中亚塔吉克史》认为是1034年，参看《中亚塔吉克史》汉译本，中国社会科学出版社，1985年，第222页。——译者

〔19〕 关于桃花石汗，即“北部中国的王”（拓跋）的称号。参看巴托尔德《突厥斯坦》第304页。有关桃花石汗对伊斯兰教的虔诚，参看该书的第311页（是根据伊本·阿尔·艾西尔的记载）。他是一个相当有趣的例子：一位非游牧的突厥人和一个能干的管理者。

〔20〕 米诺尔斯基《世界境域志》第311页和第307页地图。

〔21〕 巴托尔德在《伊斯兰百科全书》中的“kipčak”词条，第1082页。

〔22〕 参考巴托尔德在《伊斯兰百科全书》中的“Ghuzz”词条，第178页，以及“Turkmenes”词条，第943页。J.德尼的著作（Grammaise de la langue turque）（巴黎，1921年），第326页，由于古兹人采用的“Turkmen”一名，是加上后缀män

（或men），这在突厥语中有一种强化的意思，因此，土库曼（Turkmen）就意味着“纯血统的突厥人”或“彻底的突厥人”等意思。

〔23〕 在阿拉伯-波斯史上传统的拼写是Seljùq（或Saljùq）。但是，最初的正确的拼写是Seljuk。参看巴托尔德的《突厥斯坦》第257页。

〔24〕 因为哈拉汗朝人也是突厥种人。——译者

〔25〕 《突厥斯坦》第257页。

〔26〕 据巴托尔德的《中亚研究四种》（英文版，莱顿，1962年）第107页中说，也有一些塞尔柱克人是站在阿里特勤之子一边，他们入侵了两省（Qabādiyān和Tirmidh），以后渡过阿姆河，在沙普甘被打败。——译者

〔27〕 关于塞尔柱克人的历史，参看伊本·艾西尔的著作（Kámil fi't Ta'rikh）的部分译文，载Recueil des historiens des Croisades. Historiens Orientaux（巴黎，1872—1906年，5 Vols）；看M. T.乌茨马的著作（Recueil des textes relatifs á l'histoire des Seljoucides）（莱顿，1886—1902，4 Vols）；《突厥和伊斯莱尔史（Tàrikh-i guzida）》德弗雷梅里的译本，载《亚洲杂志》（1848年）；乌茨马在《伊斯兰百科全书》中的“Tughril I”词条，第872页和“Malikshàh”词条，第225页；巴托尔德的《突厥斯坦》，第302页以下。

〔28〕 胡特巴（Khutba）是伊斯兰教于星期五中午举行的说道和祈祷，在此过程中要称呼统治者之名、并为他祝福。——译者

〔29〕 埃米尔-乌尔-乌马拉（emir el-omara），即“首席统治者”。——译者

〔30〕 布威王朝末代君主名Khosrau Firuz ar-Rahim。其中库思老（Khosrau）和卑路支（Firuz）是萨珊王朝君主之名。库思老是531—579年在位，卑路支是457—484年在位。——译者

〔31〕 参看《拜占庭》第9期，2（1934年），613页上卡昂的文章（La campagne de Mantzikert d'après Les sources musulmanes）。

〔32〕 本书第152页上喀乌德是阿尔普·阿尔斯兰的叔叔，那么，他应该是马立克沙赫的叔祖父。——译者

〔33〕 巴托尔德《突厥斯坦》第309页。

〔34〕 参看J.洛朗《拜占庭与突厥的塞尔柱克王朝》（巴黎，1913年）第96—98页。

〔35〕 巴托尔德《伊斯兰百科全书》“Ghuzz”词条，第178页。

〔36〕 有关书目参看策特尔斯廷在《伊斯兰百科全书》中的“Sulaiman”词条，第559页。还可参看乌茨马的“Tutush”词条，第1034页；格鲁塞《十字军史》巴黎，1934—1936年，I xiv。

〔37〕 参考伊本·卡拉尼西的《大马士革编年史》，吉布译本，（1932年）。我在《十字军史》第I卷中也简短地论述了在阿勒颇和大马士革的塞尔柱克人的事。该书已经与读者见面。

〔38〕 利考尼亚（Lycaonia）高原寒冷，土地贫瘠，有许多野驴牧场，但是几乎根本没有饮水。水的缺乏并没有阻止牲畜在该地的发展。牲畜的毛确实有些粗糙。这儿也有咸水湖（斯特拉波，XII，6，1，塔迪厄编，第533页）。

〔39〕 有关最初三位苏丹个人对突厥史的影响，参考巴托尔德的《突厥斯坦》第305页。

〔40〕 参考伊本·艾西尔（Historiens Orientaus I）。

〔41〕 在策特尔斯廷给《伊斯兰百科全书》中的"Kizil Arslan"词条末有参考书目，第R1113页。参考乌茨马写的"Tughril II"词条，第871页。

〔42〕 参看巴托尔德《突厥斯坦》第319页。

〔43〕 阿尔斯兰汗被废黜是逊尼派穆斯林"牧师"阴谋的结果，这些牧师在布哈拉和撒马尔罕事务中日益起着更加重要的作用。在花剌子模沙赫统治下，在成吉思汗旋风之后的帖木儿汗朝和乌兹别克人的统治之下，这一教权主义在河中不断加强。参看《突厥斯坦》第320页。

〔44〕 伊本·艾西尔谴责花剌子模沙赫阿特西兹谋取喀喇契丹人的援助反对桑伽（胜利的喀喇契丹人正在加紧掠夺花剌子模领土）。巴托尔德根据志费尼的记载驳斥了他（《突厥斯坦》第326—327页）。这种谴责是由于以下事实：桑伽的失败有力地证明了阿特西兹的优势。

〔45〕 据志费尼，桑伽死于1157年5月8日；参看《突厥斯坦》第332页。

〔46〕 即黑羊王朝。——译者

〔47〕 即白羊王朝。——译者

〔48〕 塞尔柱克人甚至把伊朗文化传到小亚细亚，科尼亚的这些塞尔柱人以波斯语为官方语言，像以上提到的那样，直到大约1275年，波斯语一直是当地的宫廷语言。参看J. H.克雷默斯《伊斯兰百科全书》的"Karamàn-oghlu"词条，第793页。

〔49〕 据《辽史》，耶律大石是在1123年从北京向别失八里方向逃亡。参考伯希和在《亚洲杂志》上的文章，（1920年4—6月）第174页。大石二字可能代表汉文称号"太子"（王子），或"大师"。参看伯希和《〈突厥斯坦〉评注》载《通报》（1930年），第45页。

〔50〕 关于八拉沙衮（Balasagun）一名，参看布列什奈德的《中世纪研究》I，18和伯希和的《〈突厥斯坦〉评注》第18页。

〔51〕 关于这些事件，参看志费尼的《世界征服者史》，多桑译本《蒙古史》I，441和布列什奈德的《中世纪研究》I，225。

〔52〕 在我国历史上称西辽。——译者

〔53〕 参看伯希和的《〈突厥斯坦〉评注》第49页。

〔54〕 巴托尔德的著作（Zur Geschichte des Christentums in Mittelasien bis zur Mongolischen Eroberungen）（Tübingen，1901）第58页。

〔55〕 鲁肯·阿德丁·马赫穆德已经与被打败了的塞尔柱克军一起逃亡，而另一位哈拉汗朝统治者桃花石汗·易不拉欣成了喀喇契丹宗主权下的撒马尔罕君主（死于1156年）。在他之后，恰格里汗·贾拉尔·阿德·丁统治着该城，他也是哈拉汗朝人，并且是喀喇契丹人的封臣（1156—1163年）。他的位置由其子、乞尼克·桃花石汗·马苏德夺取（1163—1178年）。

〔56〕 参看巴托尔德的《突厥斯坦》第332—333页。根据伊本·阿尔·艾西尔和志费尼的记载。

〔57〕 参考巴托尔德在《伊斯兰百科全书》中的“Kara Khitai”词条，第782页。在他的《七河史》中（俄文版，II，102及其下）有概述。

〔58〕 德弗雷梅里已经翻译了米尔空的《花剌子模苏丹史》（Histoire des sultans du kharezm）（巴黎，1842年）。这些东方史料，及其评论文章一起编在巴托尔德的《蒙古入侵时期的突厥斯坦》一书中，第332页及其后。

〔59〕 巴托尔德《突厥斯坦》第337—340页。根据伊本·艾西尔、志费尼和米尔空的记载。

〔60〕 日期是根据伊本·艾西尔的记载。《突厥斯坦》第347页。

〔61〕 古尔王朝的统治者们对赫拉特的占领使他们成为花剌子模沙赫的天然敌人。《突厥斯坦》第338页。

〔62〕 参考《突厥斯坦》第350—351页。

〔63〕 该日期是根据志费尼的记载。《突厥斯坦》第353页。

〔64〕 志费尼对这些事件有两种不同的描述。《突厥斯坦》第355—360页中对此有叙述和讨论，书中还根据伊本·艾西尔的细节作了补充。

〔65〕 《突厥斯坦》第365—366页。根据志费尼和伊本·艾西尔。

〔66〕 有关穆罕默德与哈里发之间的分歧，参看史料评论（伊本·艾西尔、奈撒微和志费尼），《突厥斯坦》第373—375页。

第四章　6至13世纪的南俄罗斯草原

1．阿瓦尔人

在地理学家眼中，南俄罗斯草原仅仅是亚洲草原的延伸部分。历史学家们的看法亦同。我们已经看到了它在上古史时的事实，它与斯基泰人、萨尔马特人和匈奴人的联系。就中世纪初期来说，即从阿瓦尔人到成吉思汗后裔，这种联系也不是没有根据的。

通过拜占庭历史学家塞俄菲拉克特斯·西摩卡塔，我们知道了阿瓦尔人从中亚向南俄罗斯草原迁徙的情况。塞俄菲拉克特斯区别了真、假阿瓦尔人。他认为正像马迦特所指明的那样，真阿瓦尔人是柔然人：他们是蒙古种人，在整个5世纪一直是蒙古的主人，直到552年才被突厥人击溃和取代。他指出假阿瓦尔人是欧洲中世纪史上的阿瓦尔人，他们是盗用了阿瓦尔这一令人害怕的名称。据说这些假阿瓦尔人是由两个联合起来的部落，即瓦尔部（uar或var，阿瓦尔之名由此而得）和昆尼部（Kunni或Huni，该名暗示其匈奴起源）[1]组成。瓦尔和昆尼两个名字合起来就表示阿瓦尔与匈人。然而，也有人主张uars和Huni——拜占庭人由此创造了Ouarkhonitai一词——是乌戈尔（Ogor）人的两个部落，也就是说，按一些东方学者的说法，是回鹘人的两个部落。但是，历史上的回鹘是突厥种人，而欧洲的阿瓦尔人似乎是蒙古种人。此外，在阿尔伯特·赫尔曼的地图册中，有一张地图上仍把瓦尔人和昆尼人与十分肯定是属于蒙古种的柔然人等同起来。[2]除此之外，正如米诺尔斯基指出的那样，[3]仅根据一则拜占庭的史料来判断真、假阿瓦尔人未免有些不足。况且，像赫尔曼推测的那样，[4]如果在6世纪下半期向欧洲迁徙的那些阿瓦尔人不是柔然人，[5]那么，他们可能是兟哒匈奴人。可以回顾一下，兟哒人在5世纪占有着伊犁、河中和巴克特里亚，像柔然一样他们也属蒙古种人，他们继柔然之后不久，大约在565年也被同样的敌人、即突厥人打败（突厥人与萨珊波斯联盟对付他们，[6]参看第82页），失去了原来的领地。

无论这些争论正确与否，正是接近查士丁尼（死于565年）统治末期，阿瓦尔人——希腊文是Abares, Abaroi，拉丁文是Acari, Acares——进入了欧洲，正如西摩卡塔所说的那样，在他们前面拥挤着前进的是“昆奴格尔人和沙比尔人，以及其他匈奴部落”。拜占庭人称为萨罗秀斯的阿兰人国王极力与阿瓦尔人保持着友好关系。阿瓦尔人的外貌使拜占庭人想起了古代的匈人，与匈人不同的只是他们的头发是辫成两根长辫子拖在后面。他们是萨满教徒，塞俄菲拉克特斯提到一个巫师，或者称男巫[7]，阿瓦尔人的使者坎迪赫在受到查士丁尼接见时向他索求土地和贡赋（557年）。接着，查士丁尼派使者瓦伦丁（后来他出访突厥）去鼓动他们的可汗与其他部落，即与昆奴格尔和沙比尔人打仗，结果这些部落都被打败了。阿瓦尔人还打败了库特利格尔和乌特格尔匈奴人，两者都是阿提拉匈奴人的后裔，他们作为游牧民分别在亚速海西北和顿河河口附近游牧（参看第79页）。他们把这两支匈奴人纳入自己部落之中。由于此处谈到的匈奴无疑是突厥种人，而我们谈到的阿瓦尔人似乎是蒙古种人，我们又一次地看到了突厥-蒙古族两大支中的一支是如何将另一支的代表们纳入自己的帝国内。当阿瓦尔人作为拜占庭帝国的盟邦时，他们灭了这些匈奴王国。560年，他们的版图已经从伏尔加河延伸到多瑙河河口。阿瓦尔汗把他的篷车驻扎在多瑙河北岸。他向北攻打斯拉夫各部（安特人、斯洛文尼亚人和文德人）；向西进入日耳曼地区，最后在图林的一次大战中被克洛维的孙子、奥地利的法兰克王希格贝特打败（562年）。[8]阿瓦尔人遂向黑海撤退。

其后不久（约565年），一位名叫巴颜的非常能干的可汗登上了阿瓦尔王位；正如伯希和所解释的那样，[9]巴颜一名似乎可以明确地归属于蒙古语名。看来，巴颜像在他之前的阿提拉和在他之后的成吉思汗一样，与其说是一位战略家，不如说是一位精明强干的政治家。567年，他与伦巴德人——居住在班诺尼亚的一支日耳曼人——联合，消灭了定居在匈牙利和特兰西瓦尼亚的[10]另一支日耳曼哥特人吉别达伊人。阿瓦尔人占领了匈牙利，巴颜在古代阿提拉的都城附近建起了他的王庭。于是，在这片自古以来就被视为亚洲草原最远的延伸地的匈牙利平原上，突厥-蒙古帝国系统又重新复活。现在阿瓦尔人的统治是从伏尔加河一直延伸到奥地利。这支从突厥军队追赶下逃脱的柔然部落（或者是兀哒部落）的意外成功使突厥人十分不快；因此

他们就查士丁尼与阿瓦尔人之间签订的条约而抱怨拜占庭人。当西突厥首领达头于575—576年间在库车以北的裕勒都斯河上游地区接见拜占庭使臣瓦伦丁时，他为此条约严厉地谴责了瓦伦丁。弥南摘录其语道："让那些阿瓦尔人等待我的骑兵的到来吧，我们的马鞭一挥，就会使他们逃入地下。我们不用剑就可以消灭那个奴隶的种族；我们把他们像蚂蚁一样踩死在战骑的铁蹄下。"〔11〕

为惩罚拜占庭人（因为他们与阿瓦尔人建立了关系），突厥人于576年派一位名叫波汗的人率领一支骑兵进入俄罗斯草原，他们与该地的乌特格尔匈奴人的末代首领阿纳盖一起，进攻拜占庭的博斯普鲁斯城（或称潘蒂卡派城），该城位于亚速海入口处，今克里米亚的刻赤附近。〔12〕

582年，巴颜可汗与拜占庭人公开敌对，他夺取了萨瓦河上的桥头堡锡尔米蒙（即米特罗维察）。在阿瓦尔人的压力之下，一些保加尔人——明显地是一支突厥种人，他们可能是库特利格尔匈奴人的后裔——在比萨拉比亚和瓦拉几亚定居下来，后来马扎尔人的到来，又迫使他们由此迁往麦西亚，他们后来使麦西亚变成为保加利亚。在西部，巴颜（正像图尔的格里戈利所用的蒙古称号gaganus）约于570年恢复了他与法兰克人的战争，这次他打败了奥地利王希格贝特。接着，巴颜再次攻拜占庭帝国，占领辛吉杜蒙（即贝尔格莱德），洗劫了麦西亚，一直打到安齐阿卢斯（布尔加斯附近）。〔13〕587年，他在亚德里亚堡附近被拜占庭人打败，暂时偃旗息鼓。592年，巴颜发起新的进攻，占领安齐阿卢斯，劫掠色雷斯，一直打到祖鲁姆（即乔尔卢）。当时一位名叫普利斯卡斯的能干的拜占庭将军堵住了巴颜，普利斯卡斯甚至渡过了多瑙河，一直攻到巴颜帝国的腹地——匈牙利，在蒂萨河岸彻底地打败了他，并杀死他的4个儿子（601年）。巴颜于这次灾难后不久去世（602年）。

继任的阿瓦尔可汗转而攻击当时处于伦巴德人势力之下的意大利。阿瓦尔人趁伦巴德人从班诺尼亚迁往伦巴底之机占领了班诺尼亚。610年，其可汗占领并洗劫了弗留利。619年〔14〕，他趁在色雷斯的赫拉克利庞蒂亚（即埃雷利）与拜占庭皇帝会谈之际，背信弃义地袭击拜占庭皇帝希拉克略，随即向君士坦丁堡进攻。袭击和进攻都未成功。然而，波斯王库思老二世对拜占庭的敌视使阿瓦尔人获得了一次意想不到的好机会，波斯与阿瓦尔人联合围攻君士坦丁堡，前者

从小亚细亚，后者从色雷斯出兵。626年6—7月，当波斯将军沙赫巴拉兹从小亚细亚的一端横穿而过到达另一端，在博斯普鲁斯入口处的卡尔西登扎营时，阿瓦尔可汗抵达君士坦丁堡城下。当时希拉克略皇帝在高加索前线，他不在时君士坦丁堡由他的行政官波努斯戍守。从626年的7月31日至8月4日，阿瓦尔人对该城发动了一次又一次的猛攻。这是西方文明在很长时期内面临的最大危险。如果当时这支蒙古游牧部落攻陷了基督教世界的都城君士坦丁堡，那么，西方文明将会是什么样子呢？但是，博斯普鲁斯海峡上的霸主——拜占庭舰队阻止了波斯人与阿瓦尔人的联合行动。拜占庭以惊人的代价打败了阿瓦尔人的每一次进攻，阿瓦尔可汗撤围，退回匈牙利。

这次撤兵严重地削弱了阿瓦尔人的威信。当遭到这一挫折的可汗去世时（630年），保加尔人——直到当时仍以同盟者身份，而不是以臣民身份帮助阿瓦尔人的一支突厥人——提出可汗位置应该转由他们的汗库弗拉特继承的要求，阿瓦尔人不得不以武力镇压这种对霸权的要求。然而，他们被迫让保加尔人成为今天瓦拉几亚和巴尔干山区以北的“保加利亚”的君主，正像他们不得不让斯拉夫人（克罗地人，等等）占领多瑙河和萨瓦河之间的领土一样。他们自己仍留在匈牙利平原上，直到8世纪末期。

最后对付这支蒙古部落的任务留给了查理曼。791年8月，他在第一仗中亲自入侵阿瓦尔汗国，一直打到多瑙河和拉布河的合流处。795年，查理曼之子丕平得到弗留利大公伊里克的支持，攻打阿瓦尔人的围墙——阿瓦尔人有带围墙的城堡——夺取了阿瓦尔人的部分财宝，即阿瓦尔人从对拜占庭世界进行的两个世纪的攻击中获得的战利品。796年，丕平在第三仗中拆毁了他们的围墙，拿走了其余的财宝。阿瓦尔人的一位首领，他领有古代突厥-蒙古族的“吐屯”称号，[15] 在796年以前来到埃克斯-拉-夏佩勒（亚琛），接受了基督教的洗礼。799年，他起义反法兰克人的统治，但这是最后一次斗争了。在他遭到惩罚之后，一位名叫佐登的阿瓦尔新首领从803年起长期屈服于法兰克人的统治。805年，一位教名为塞俄多尔的可汗作为查理曼的属臣统治着阿瓦尔人。

但是，在饱经灾难之后，阿瓦尔人已无力使自己免受来自斯拉夫人和保加尔人的双重压力了。查理曼统治末期，在他的许可下，阿瓦尔人及其可汗塞俄多尔放弃了多瑙河北岸，迁往卡农图姆和沙巴里亚

之间的班诺尼亚西部。9世纪末，原阿瓦尔人的地区在两个国家之间被瓜分了：一个是斯维雅托波尔克（死于895年）统治的斯拉夫人的帝国，称之为大摩拉维亚国，它包括从波希米亚到班诺尼亚之间地区；另一个是保加尔人的突厥汗国，它包括匈牙利南部、瓦拉几亚和巴尔干山以北的保加利亚。尤其是保加利亚的乌基杜尔部（或称乌基尔部[16]，该部也许注定要把它的部落名给予匈牙利）占据着喀尔巴阡山山脉以东与以南的地区。

阿瓦尔人并非没有自己的重要的艺术，这一点已经被在匈牙利发现的考古文物所证实。它是草原艺术的一个分支，具有弯曲的动物形体，特别是螺旋形的几何图案或错综交织的植物图案，产生了一种固定的装饰效果。这些物品通常是用青铜做成，像草原上传统的装饰品一样，是由带状片、扣子、各种设备和马具上的装饰物、钩、饰针组成。注意到匈牙利的阿瓦尔人的这些遗物与在黄河河套地区、鄂尔多斯草原上发现的、属于匈奴、柔然和突厥时期的类似的青铜器之间的紧密的连续性是特别有趣的。在有丰富遗物的匈牙利遗址中，可以提到的有凯斯特海伊、琼尼、内麦斯沃尔吉、帕希普兹塔、琼格拉德、森特什、舍拉吉-索姆利欧、杜纳彭特勒、于勒以及小克勒什。[17]正如南朵尔·费蒂奇发现的那样，阿瓦尔人的艺术与米努辛斯克的西伯利亚艺术的晚期风格，即被称为游牧骑士风格的艺术特别相似。费蒂奇把阿瓦尔艺术风格与明曾特、费内克和普兹塔托蒂出土文物的风格进行了比较，这种比较很有启发性。让我们强调指出，很有可能是阿瓦尔人把马蹬的使用传入了欧洲。

2．保加尔人和马扎尔人

阿瓦尔人衰落以后，在突厥-蒙古人统治下的欧洲，主角暂时是属于保加尔人。[18]这些保加尔人似乎属于突厥种，与库特利格尔匈奴有关系，7世纪的25—50年代，在保加尔人的乌基杜尔部首领库弗拉特汗（死于642年）的统治之下，他们在高加索西北，在库班河谷与亚速海之间的地区内建立了一个强大的王国。库弗拉特死后，可萨人[19]的前进把保加尔诸部分成两部分。一部分由库弗拉特的一个儿子巴颜率领，在可萨人的宗主权下继续留在原地区内（人们认为这一支的后裔以后向北朝着卡马河和喀山方向移动，并在那儿建起了大保加

尔国，在13世纪时被成吉思汗的蒙古人灭亡。他们最近的子孙们被认为是今天的楚瓦什人）。另一部分保加尔人在库弗拉特的另一个儿子伊斯泊利克的率领下朝西移动，于679年渡过多瑙河，定居在古代麦西亚境内。查士丁尼二世（705—711年在位）在拜占庭内战中曾得到过伊斯泊利克的继承者特尔维尔可汗（701—718年在位）的保护，正式承认他们占有麦西亚。一个世纪以后，麦西亚的保加尔人在特莱茨汗（约762—764年在位）的率领下向君士坦丁堡进军。但是，拜占庭皇帝君士坦丁五世在今布尔加斯附近的安齐阿卢斯打败了他们（762年6月30日）。811年，另一位保加尔可汗克鲁姆打败和杀死了皇帝尼塞弗留斯一世，按古代匈奴的方式，用他的头盖骨制作了一个饮器，然而在813年，当克鲁姆包围君士坦丁堡时，像在他之前的阿瓦尔人一样，他失败了。克鲁姆的继承者奥慕尔塔格汗（814—831年在位）与拜占庭人议和。9世纪中期，鲍里斯大公对宗教的皈依和保加尔人所受到的愈来愈多的斯拉夫人的影响，后来使他们从突厥民族的主体中分离出来[20]，并与基督教的欧洲相结合。

原阿瓦尔人的疆域在9世纪末期被马扎尔人（或者说匈牙利人）占据了。匈牙利语并不属于突厥-蒙古语，而是属于芬兰-乌戈尔语系中的鄂布·乌戈尔语族，在突厥-蒙古语系和芬兰-乌戈尔语系之间还没有发现最初的联系。[21]然而，很可能就在这段时期，匈牙利人在政治上是由突厥贵族阶级组织起来。像《世界境域志》的作者和迦尔迪齐（1084年）这样的阿拉伯地理学家们似乎区别了（或者说是混淆了）两个马扎尔集团：其中的一群仍留在乌拉尔山区，今天，窝古尔人仍生活在那里，[22]而另一群马扎尔人先迁到亚速海北面的列维底亚，后来又迁到阿特尔库祖，阿特尔库祖是处在第聂伯河下游、喀尔巴阡山脉、谢列特河、多瑙河三角洲和黑海之间的平原。在这一时期，上述的阿拉伯地理学家们（也像君士坦丁·波菲罗吉里特斯一样）把“majghari”作为突厥人谈起，无疑是因为芬兰-乌戈尔种的这两支已经被保加尔人组织起来：在乌拉尔山的马扎尔人由在卡马的保加尔人组织起来，在阿特尔库祖的马扎尔人由乌基杜尔人（或乌基尔人）组织起来，在9世纪时乌基杜尔人占领了喀尔巴阡山脉的东南地区。[23]匈牙利人一名（指马扎尔人）可能源于9世纪下半期与他们杂居的这些乌基尔人。另一些史书把这些芬兰-乌戈尔族的马扎尔人与另一支突厥部落、卡巴尔人联系起来，卡巴尔人与可萨人有关，人们认为

马扎尔人的王室，即阿尔帕德家族是卡巴尔人派来的。在马扎尔人中存在着乌基尔或卡巴尔的一支突厥贵族可以解释拜占庭的备忘录，根据这些备忘录，在君士坦丁·波菲罗吉里特斯统治下在交换使者的时候，马扎尔首领们总是被称为“突厥王公们”。[24]

大约833年，马扎尔人生活在顿河和第聂伯河之间的列维底亚，属突厥可萨大帝国的保护之列。近850年，或860年时，被佩切涅格突厥人赶出列维底亚，进入阿特尔库祖。大约在880年到达多瑙河三角洲。在多瑙河的新驻地内，匈牙利人[25]继续是可萨突厥国的臣民（看下面），人们认为，有一位可萨可汗，以匈牙利人的宗主身份，任命卡巴尔部名叫阿尔帕德的年轻贵族作匈牙利人的大公。此后不久，拜占庭皇帝尼禄六世，由于当时正在与保加利亚大公西蒙打仗，要求匈牙利援助。于是，匈牙利人在阿尔帕德的率领下渡过多瑙河，使保加利亚处于火与剑之中。但是，保加利亚人当时向南俄草原的主人佩切涅格人求援，佩切涅格人从后方进攻匈牙利人，迫使阿尔帕德及其人民逃到特兰西瓦亚山区避难。当时，日耳曼尼亚的国王阿尔努尔弗在与大摩拉维亚国（捷克斯洛伐克、奥地利、匈牙利西部）的斯拉夫王斯维雅托波尔克打仗，他决定像拜占庭一样向匈牙利人求援。阿尔帕德匆忙赶来打败了斯维雅托波尔克，后者在战争中消失（895年），大摩拉维亚国崩溃，匈牙利人占领和一直居住在以后以他们的名字命名的这一国家里（899年）。他们的部民们由此出发去劫掠欧洲。他们入侵意大利，兵锋远至帕维亚（900年）。在德国，他们打败了最后一位加洛林王朝的国王、幼童路易斯（910年）。他们对洛林（919年）发起攻击，放火烧了帕维亚，越过阿尔卑斯山到达法兰克王国的勃艮第和普罗旺斯（924年）。紧接着是对香巴尼地区的阿蒂尼（926年）的攻击，掠夺了兰斯、桑斯、贝利（937年），洗劫洛林、香巴尼、勃艮第（954年）。阿提拉时代又来到了。而且似乎没有尽头。最后，日耳曼王奥托一世于955年8月10日在奥格斯堡战役中打败他们，这次胜利结束了他们的入侵，这一次日耳曼社会拯救了欧洲。

匈牙利王瓦伊克皈依了基督教，被命名为斯提芬，这将改变匈牙利人的命运。在圣斯提芬的统治下（997—1038年在位，他先称大公，后称国王），匈牙利人开始了新的事业。直到当时一直威胁着欧洲的匈牙利民族将成为它的可靠的保卫者，即“基督教之盾”，使欧洲

免遭亚洲蛮族的攻击；从13世纪的蒙古人入侵到17世纪的奥斯曼人的扩张，匈牙利人的生涯是坚持不懈的英勇和光荣的十字军军人的生涯。

3．可萨人

在7世纪初期，俄罗斯草原西南部和达吉斯坦目睹了可萨帝国的崛起。

可萨人是一支信奉腾格里、[26]由可汗或达干统治的突厥民族。巴托尔德认为他们代表西突厥的一支，或者，也许更准确些，是西匈奴的一支。[27]当他们的可汗札比尔[28]于626年应希拉克略的邀请在梯弗里斯会面时，他们已经是一支强大的民族，他们借4万兵给拜占庭皇帝与波斯交战，希拉克略用这支援军将萨珊波斯的阿塞拜疆省夷为平地。拜占庭人与可萨人之间的这一联盟又因多次的王室联姻而加强。拜占庭皇帝查士丁尼二世在流亡期间（695—705年）逃到可萨人中避难，与可汗的一位姊妹结婚，她就是后来的塞俄多拉皇后。到君士坦丁五世时，他于732年娶可萨可汗的女儿为妻，她成为伊拉尼皇后。他们的儿子利奥四世皇帝，以其诨名可萨人利奥（775—780年在位）而为人所知。这种联姻方式在拜占庭反对阿拉伯人的战争中是很有用的，当拜占庭军队在小亚细亚对阿拉伯人发动进攻时，可萨人在外高加索从后方攻他们（例如在764年的战争中）。

拜占庭宫廷对可萨人的亲密态度可以从其他方面得到说明。在欧洲的突厥各族人中可萨人是文明程度最高的民族，正如回鹘是中亚突厥人中最文明的民族一样。尽管可萨人从未采取过定居或农耕的生活方式，然而，正像上面有时候所谈到的那样，他们已经建立起一个有秩序的国家，因贸易而致富，由于与拜占庭和阿拉伯世界的接触，他们具有相当高的文化。可萨国家最初似乎是以捷列克草原地区为中心。第一个可萨“都城”巴伦加尔，马迦特把它确定在捷列克河南部支流苏拉克河河源处。阿拉伯人在722至723年摧毁它后，王室驻地迁往阿拉伯人称呼为拜达（意为白城）的城市，马迦特企图将该名修正为沙里格沙尔（即突厥语黄城），或者更合适些，像米诺尔斯基认为的那样，是沙利格·欣（即沙克新）。马迦特将它的位置确定在以后建在伏尔加河口上的伊提尔都城的所在地。顺便提一下，伊提尔只是可萨

可汗们的冬驻地。在夏季，他们像其祖先匈奴人一样在草原上来回漫游，很可能是在库班方向。833年，由于希望有一个不十分暴露给那些漫游部落的司令部，他们请求拜占庭皇帝狄奥菲勒斯派工程人员帮助他们建造一座设防的都城。狄奥菲勒斯派总工程师帕特罗纳斯帮助他们建起了第三个都城沙克尔，[29]它可能位于顿河入海处，或者更有可能是在顿河大拐弯处。可萨人在克里米亚对面、塔曼半岛的原法纳戈里亚的废墟上又建起了马他喀贸易据点。

可萨帝国是一个繁荣的贸易中心。拜占庭、阿拉伯和犹太商人们成群结队地到伊提尔和沙克尔收购从北方来的毛皮。随着商人们的到来，基督教、伊斯兰教和犹太教在可萨国内找到了落脚处。在851至863年年间，拜占庭派基督教教士圣西利尔到可萨人中，他受到了热烈的欢迎。西利尔传记上记有他与犹太教教士在可汗宴会上的论战。在利奥六世统治期间，马他喀成了拜占庭的一个主教区的所在地，它的建立是为了在可萨境内传播新约。以大批阿拉伯居民为代表的伊斯兰教从690年起也有许多皈依者，从868年起，特别是在965年以后，伊斯兰教成为该地区的一大宗教。犹太教更受欢迎。767年，伊沙克·圣格里开始在可萨人中任牧师。马苏第宣称，在哈仑·阿尔·拉施德哈里发朝的统治下（786—809年），可萨可汗和贵族都拥护犹太教。拜占庭皇帝罗马努斯·尼卡彭努斯（919—944年）发起的对犹太人的迫害，使大批以色列难民进入可萨境内。

据说一位使用圣经中约瑟之名的可汗于948年写信给犹太教士希斯达伊，描述了可萨境内犹太教盛行的状况，但是，马迦特怀疑这封著名信件的真实性，[30]该信的时间似乎不会早于11世纪。据伊本·法德罕的记载（Risala），萨曼塔尔（在达吉斯坦内）[31]的可汗、总督、王公和其他高级官员们都信奉犹太教。为报复伊斯兰境内对犹太教教堂的破坏，一位可萨可汗曾拆除了一座伊斯兰教寺院的塔尖。然而，在可萨人民中间穆斯林和基督教徒似乎超过了犹太教徒。据说大约在965年一位可汗因政治上的原因而信奉伊斯兰教，而在1016年，塔曼半岛的可汗是一位名叫“乔治·佐勒斯”的基督教徒。

可萨人9世纪在政治上走向衰落。这些信仰犹太教的文明的突厥人被他们的同族、还处于野蛮状态的异教部落清除掉了。草原又一次处于动荡不安之中。从咸海草原来的乌古思突厥人（拜占庭作者们称奥佐伊人）把恩巴河地区和乌拉尔河地区的佩切涅格突厥人赶向西

方。大约在850至860年间，佩切涅格人穿过属于可萨帝国的领地，把可萨属民马扎尔人从亚速海北岸赶走。如我们在上文所看到的，当时马扎尔人退到第聂伯河和多瑙河下游之间的阿特尔库祖。不久，在889至893年间，佩切涅格人重新追逐马格尔人，把他们从新住地赶走，他们最终在该地区内定居下来，因此，佩切涅格人占据了位于顿河河口和摩尔达维亚之间的俄罗斯草原。可萨人只保留了顿河下游、伏尔加河下游和高加索山脉之间的地区。

基辅的罗斯王公斯维雅托斯拉于965年进攻可萨人，占领了他们建在顿河河曲上的沙克尔都城。然而，正像巴托尔德所观察到的那样，可萨汗国在这次灾难中幸存下来，或者说，至少它仍然保住了伏尔加河下游地区、库班河地区和达吉斯坦草原。拜占庭皇帝巴西尔二世于1016年派出舰队，在罗斯军队的支持下，攻击最后一批可萨人。这支联军夺取了塔曼半岛和可萨人在克里米亚的属地。到1030年，可萨人作为一股政治势力已经消失。然而，拜占庭人最大的失算是帮助罗斯人消灭了这些已经开化的突厥人，他们是拜占庭帝国最忠实的老同盟者。野蛮的游牧部落取代了可萨人，夺得了黑海草原的控制权。

4．佩切涅格人和钦察人

正如我们已经看到的，佩切涅格人（君士坦丁·波菲罗吉里特斯称Patzanakitai，伊斯塔克里称Bachanak）是一支突厥部落；据马迦特认为，该部落曾经是西突厥联盟中的组成部分，但是，受到葛逻禄突厥人的驱赶，退往锡尔河下游和咸海。[32] 他们继续向西迁徙，在乌拉尔河（雅克河）和伏尔加河（伊提尔河）之间放牧，大约在913年（据君士坦丁·波菲罗吉里特斯），他们在可萨人和乌古思人的联合攻击下被逐出该地。再往西，佩切涅格人从马扎尔人手中夺取亚速海以北的列维底亚之后，他们占据了该地。其后不久，他们又向西推进，迫使马扎尔人离开阿特尔库祖，即第聂伯河和多瑙河下游之间的俄罗斯草原的西部地区。因此，大约在900年，佩切涅格人利用了在第聂伯河河口和多瑙河河口之间的牧场。934年，他们加入了匈牙利人在色雷斯对拜占庭帝国的入侵。944年，他们追随罗斯王公伊戈尔袭击了拜占庭本土。1026年，他们渡过多瑙河，但被能干的康士坦丁·台吉内斯打败。1036年，基辅的罗斯王公雅罗斯拉夫使他们遭到一次沉

重的失败，这次失败结束了他们对草原的统治，迫使他们再一次地把目标对准拜占庭帝国。1051年，在其野心的鼓动下和乌古思人驱赶的反作用下，他们又入侵拜占庭帝国。1064年，他们进行了一次更加深入的侵略，穿过色雷斯来到君士坦丁堡大门。对拜占庭而言，这幕剧的发生是在于以下事实，即当拜占庭帝国从欧洲的异教突厥人中征募雇佣军去对付亚洲的穆斯林突厥人时，这些异教突厥人的突厥亲属感往往比对巴昔留斯[33]的忠诚更为强烈。这一点在1071年的曼吉克特战役前夕可以看到，当时佩切涅格军队不再为狄根尼斯·罗曼努斯服务，而转为阿尔普·阿尔斯兰苏丹效劳。在阿历克塞·科蒙勒努斯统治期间，欧洲的佩切涅格人于1087年再次入侵色雷斯，一直抵达库莱（在埃洛斯和君士坦丁堡之间），最后，他们在库莱被赶跑，在战场上抛弃了他们的首领翟尔古。阿历克塞·科蒙勒努斯错误地追随他们，于1087年秋天在锡利斯特拉被打败。由于另一支突厥部落，即钦察人或称波洛伏齐人的到来，拜占庭帝国才得救。钦察人是从佩切涅格人后面的俄罗斯草原而来，他们在多瑙河畔打败了佩切涅格人。但是，当钦察游牧部落一退回俄罗斯时，佩切涅格人在钦察人的压力之下，于1088—1089年间再次入侵色雷斯，一直深入到亚德里亚堡以南的伊普萨拉，在伊普萨拉，阿历克塞只得纳钱让他们撤军。1090年，佩切涅格人与小亚细亚的塞尔柱克人联合进攻君士坦丁堡，他们经马里查山谷，从亚德里亚堡来到埃洛斯，而士麦那的占有者塞尔柱克舰队攻打海岸地区，塞尔柱克军队从尼科亚威胁着尼科美底亚（伊兹米特）。

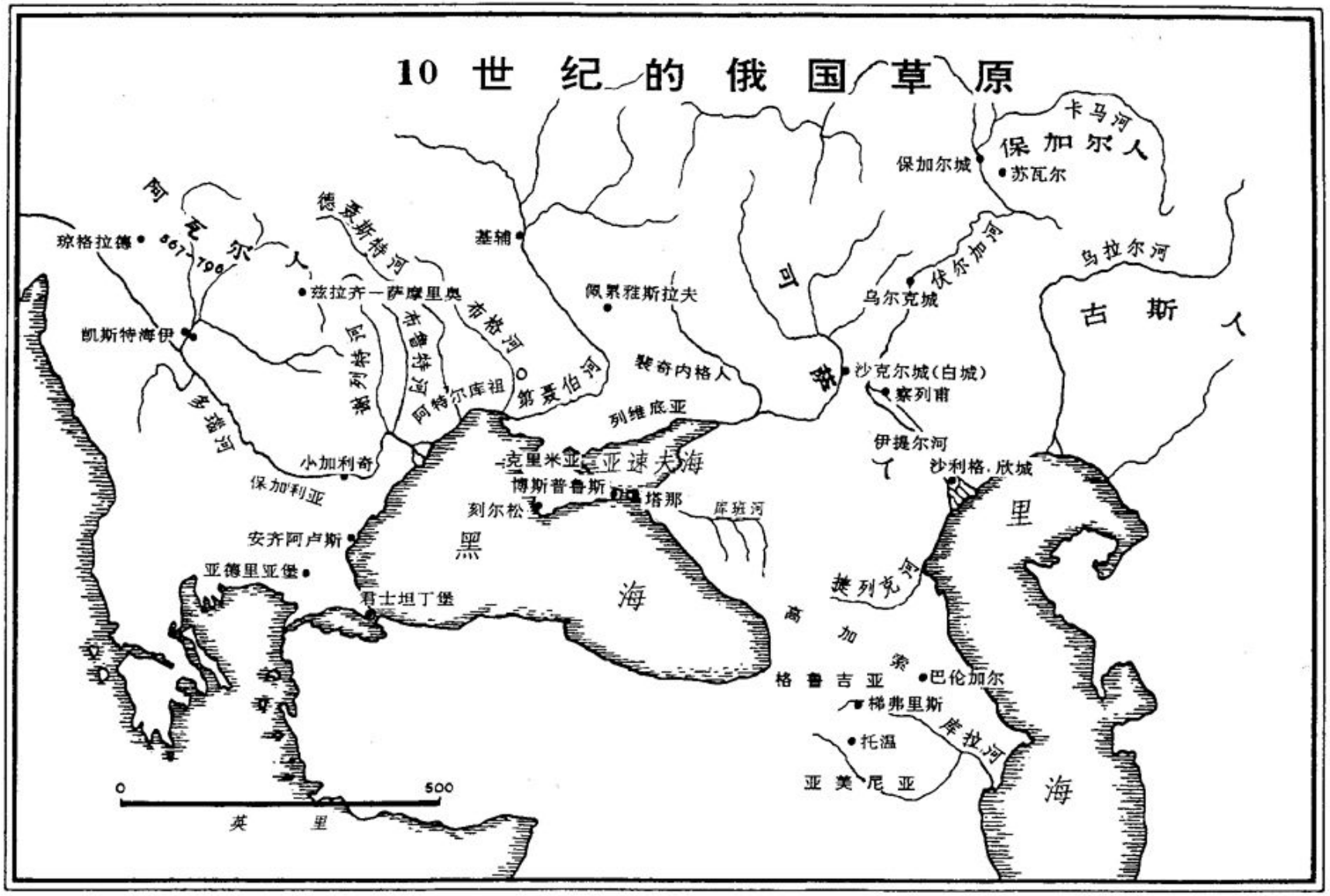
10 世纪的俄国草原
卡马河
保加尔人
保加尔城
苏瓦尔
伏尔加河
乌拉尔河
古斯人
乌尔克城
可萨
沙克尔城(白城)
察列甫
伊提尔河
沙利格·欣城
里海
库拉河
格鲁吉亚
巴伦加尔
梯弗里斯
托温
亚美尼亚
高加索
捷列克河
库班河
塔那
亚速海
克里米亚
博斯普鲁斯
刻尔松
黑海
君士坦丁堡
亚德里亚堡
安齐阿卢斯
保加利亚
小加利奇
多瑙河
阿瓦尔人
琼格拉德
凯斯特海伊
567-796
德涅斯特河
弦拉齐一萨摩里奥
佩切涅格人
阿特尔库祖
第聂伯河
基辅
佩累雅斯拉夫
裴奇内格人
列维底亚
0
500
英里

这一形势是希拉克略与阿瓦尔人时代的再现，但是，这一次拜占庭是在亚洲和欧洲两面受到突厥人的攻击：欧洲的非基督教突厥人，亚洲的穆斯林突厥人，他们因血缘纽带而联合起来对付拜占庭帝国。佩切涅格人冬季住在与拜占庭边境线相对的卢累布尔加兹，拜占庭的边境线已经后退到乔尔卢。阿历克塞·科蒙勒努斯再次向钦察人求援，钦察人在托加尔塔克和曼尼亚克的率领下从俄罗斯南下进入色雷斯，从后方攻佩切涅格人。1091年4月29日，拜占庭与钦察人的联合军队在列瓦尼恩山打败了佩切涅格军，十分之一的佩切涅格人被杀死。[34] 佩切涅格余部在瓦拉几亚重新组织起来之后，到下一代又作了一次新的尝试，1121年，他们对仅限于巴尔干山以北的保加利亚进行了攻击。然而，在1122年春天他们遭到约翰·科蒙勒努斯的袭击和屠杀。

佩切涅格人把在俄罗斯草原上的地位让给了乌古思人和钦察人。

乌古思人的亚洲后裔今天被称为土库曼人，阿拉伯人称他们为古兹，他们习惯于在里海东北部和咸海以北游荡。[35] 乌古思人中的一支，即塞尔柱克人，信奉了伊斯兰教，11世纪时到波斯去碰运气，他们在波斯建立了以吐格利尔拜格、阿尔普·阿尔斯兰和马立克沙赫（参看P.148）为首的突厥穆斯林大帝国。同样是在11世纪，另一支乌古思氏族（非伊斯兰教徒）——拜占庭历史学家们称之为奥佐伊人——推翻了佩切涅格人在俄罗斯草原的优势。1054年俄国编年史用简单的托克人（Torks）一名第一次提到这些乌古思人，他们与波洛伏齐人或钦察人出现的时间相同。[36] 拜占庭历史学家们记载，在拜占庭皇帝君士坦丁十世杜卡斯统治时期，这些奥佐伊人于1065年渡过多瑙河，人数达到60万，他们洗劫了巴尔干半岛，直到塞萨洛尼基和希腊北部，但此后不久，他们被佩切涅格人和保加尔人消灭。越过伏尔加河西岸的最后的这支乌古思部落最终被钦察人征服、消灭，或者是同化了。

在突厥语中被称为钦察人的这支民族就是俄国人说的波洛伏齐人，拜占庭人称科马洛伊人，阿拉伯地理学家埃德利斯称库曼人，匈牙利人称昆人。[37] 据迦尔迪齐记述，他们最初是基马克突厥人的一部分，基马克人住在西伯利亚，在额尔齐斯河中游沿岸，或者，像米诺尔斯基认为的那样，可能是在鄂毕河沿岸。[38] 无论如何，基马克人和乌古思人有密切的关系（喀什噶里已经指出，他们与其他突厥民族的区别在于他们把首写字母的“y”音发成“j”［dj］音）。大约在11世

纪中期，钦察人从基马克人的主体中分裂出来，朝欧洲方向出发。俄国编年史于1054年第一次提到他们出现在黑海以北草原，同时出现的还有被钦察人向前推进的乌古思人。钦察人利用了乌古思人对佩切涅格人的胜利，在一次对巴尔干人发动的倒霉的远征中（1065和1066年），当乌古思人被拜占庭人和保加尔人击溃时，钦察人留在俄罗斯草原上成了惟一的主人。1120—1121年，伊本·艾西尔在提到格鲁吉亚盟邦时曾间接地提到过他们。大约这时，被认为是从中国满洲边境来到乌拉尔河和伏尔加河流域的几个蒙古部落（它们与契丹人有密切关系，在某种程度上说，它们与已经西迁的喀喇契丹人杂居）加入了钦察人的主体，他们在钦察人中可能取得了统治阶级的地位和作用。然而，他们可能很快就被同化了，当他们采取突厥的生活方式时，他们与纯钦察人结合了。〔39〕钦察人一直是俄罗斯草原上的主人，直到成吉思汗手下的将军们于1222年入侵为止。〔40〕当时，在罗斯人的影响下某些钦察人首领开始接受了基督教。钦察人在他们被消灭后将把他们的名字留给蒙古人统治下的俄罗斯，因此，建立于该地区的成吉思汗汗国被称为钦察汗国。

在这简短的叙述中应该记住的是，在许多世纪中，拜占庭帝国在抵抗进攻它边境地区的一个接一个的部落中取得的成就。从阿提拉到乌古思，所有这些未开化的突厥人和蒙古人对基督教文明来说都是比1453年危机更可怕的危险。

注释

〔1〕参看有关马迦特理论的讨论（伯希和《谈库曼》载《亚洲杂志》1920年，第141页）。

〔2〕赫尔曼《中国地图集》第32页。

〔3〕《世界境域志》第448页。

〔4〕《中国地图集》第30页。

〔5〕柔然是拜占庭史家们所说的柔然人（Kermikhions）。

〔6〕参看《法国远东学院学报》（1903年）上伯希和的文章，第99页。沙畹《西突厥史料》第229—233页。伯希和《谈库曼》第141页。

〔7〕塞俄菲拉克斯特，I，8。

〔8〕图尔的格里哥利，IV. 23。

〔9〕伯希和《突厥名称的起源》（《通报》，1915，第689页）。

〔10〕 与南朵尔·弗蒂奇的观点一致，伦巴德人时期的意大利艺术是马提诺威卡（基辅附近）文化影响的反映，这一影响遍及从波河到卡马河、克里米亚和北高加索地区，注意到这一点是很有趣的。关于马提诺威卡的金属业，参看南朵尔《定居匈牙利人的冶炼术》载《匈牙利考古》（1937年）第282页及以下。

〔11〕 我想"formicarum instar"可能是与描述的云集的昆虫这一名称有关。中国人用这一名称［蠕蠕］称呼柔然，他们的名称来自这些缓行的昆虫。

〔12〕 参看沙畹《西突厥史料》第241页。

〔13〕 沙多威兹的发现物表明，保加利亚北部曾处于巴颜影响的范围之下。费蒂奇《冶炼术》第290页。

〔14〕 或者不是619年，A.蒂埃里把它定在616年。参看豪沃思《阿瓦尔人》（《皇家亚洲学会会刊》1889年，第779页）。

〔15〕 "吐屯"在突厥碑文中也有发现。参看拉德洛夫《蒙古古突厥碑文》第197和257页。

〔16〕 关于乌基杜尔部，参看莫拉威斯基的文章（Zur Geschichte der Onoguren）（《匈牙利年报》X，1—2，1930年，53。米诺尔斯基《世界境域志》第467页）。

〔17〕 F.费蒂奇的文章（Vber die Erforschung der Völkerwanderungskunst in Ungarn）（《史前期和人种学艺术年鉴》）。N.费蒂奇（《匈牙利考古》1926，1932和1937年上）的文章，特别是1937年期第148和205页。参看A.马洛斯和N.费蒂奇（《匈牙利考古》1936）。D.巴塔（《匈牙利考古》1934）。T.霍瓦特（《匈牙利考古》1935）。A.阿尔弗尔蒂（《欧亚大陆北部古迹》，IX，1934年，285。）关于遗留在俄罗斯的芬兰-乌戈尔种居民的艺术，参看托格林文章（《欧亚北部古迹》III，1928年）。

〔18〕 J. J.米科拉的文章（Die Chronologie der türkischen Donaubulgaren）载《芬兰乌格利学会杂志》第30期（1918年），33分册；巴托尔德《伊斯兰百科全书》中的"Bulghàr"条目，第805页（有参考书目）；米诺尔斯基《世界境域志》第467页；A.伦巴德的《君士坦丁五世》（巴黎，1902年）第41页；A.拉蒙勃德《君士坦丁·波菲罗吉里斯特》（巴黎，1870年），第315页；N.马夫洛第诺夫的著作（L'industrie d'art des Protobulgares）。

〔19〕 又译作哈扎尔人，我国史书记载为可萨人。——译者

〔20〕 在麦西亚定居，并逐渐斯拉夫化的这些保加尔人以后称保加利亚人。——译者

〔21〕 参看J.丹尼的文章（Languesturques, mongoles et tongauzes）载《世界语言》1924年第155页。伯希和的《H-字的起源》，载《亚洲杂志》（1925年）第193页。纪尧姆·德·埃维西的研究倾向于把芬兰-乌戈尔语（特别是奥斯特雅克语和窝古尔语）与印度前雅利安的穆恩答语联系在一起。我们应该记住，就人种学上的记载，突厥-蒙古人是短头型的，而芬兰语各族是长头型的。敦尼克的《种族与民族》（1926年版）第435和459页。

〔22〕 根据J.内迈特教授，居住在乌拉尔山区的巴什基尔人是一支属匈牙利种的部落，后来，该部落采取突厥的生活方式。参考他的《大匈牙利》载H.米扎克（Beitrage）（莱比锡，1929年）第92页及以下。

〔23〕 参考米诺尔斯基的《匈牙利人考》（1937年），和《世界境域志》第317—324页。

〔24〕 拉蒙勃德的《君士坦丁·波菲罗吉里特》第352页。关于匈牙利起源，参看B.穆恩卡希的文章（Die Urheimat der Ungarn）载Keleti Szemle VI （1905）。J.勒蒙什的《大匈牙利》；格优拉·内迈特的《匈牙利的史前时代》（载《匈牙利新评论》1932年7月，第460页）。A.扎哈罗夫和W.阿伦特合写的文章（《匈牙利考古》）。南多尔·费蒂奇《定居匈牙利人的冶炼术》（《匈牙利考古》1937年，第62—202页）。关于古列维底亚艺术，上引书第280—281页。

〔25〕 马扎尔人越过多瑙河以后，作者不再以马扎尔一名相称，而使用匈牙利一名。——译者

〔26〕 意为"天"，"天国"。——译者

〔27〕 巴托尔德给《伊斯兰百科全书》写的"Turks"词条，第949—951页。他认为可萨语与保加尔人的古语属古代西突厥语族，该种语言现在惟一的代表是楚瓦什语。关于可萨人的参考书在该词条后，第990页中，还在米诺尔斯基译《世界境域志》第450页中。可萨人的政治机构，正如君士坦丁·波菲罗吉里特斯所阐述的那样，统治君主称可汗罗斯，地方官称为帕克，或者像伊斯塔克里那样称为伯克（bek）。参看《世界境域志》第451页。关于可萨人与拜占庭的关系，参考L.德拉佩隆的《希拉克略帝》（巴黎，1869年，第215页）；隆巴尔的《君士坦丁五世》第31页；朗博的《君士坦丁·波菲罗吉里特》第394页；沙畹《史料》第252—253页。

〔28〕 沙畹著《西突厥史料》（1958年，中华书局）第227页中札比尔（Ziebil）并不是可汗，而是"河汗下官号最高的Ziebel"，可能是叶护之意。——译者

〔29〕 在俄语中，Sarkel（沙克尔）一名是以Bela Vezha （Belaya Vezha）即白城而被人所知，似乎al-Baida，即阿拉伯人对伊提尔（Itil）的称呼。参考N.法杰内的著作（Annali del Istituto superiore orientale di Napoli）III （1936），31；米诺尔斯基《世界境域志》第453页。

〔30〕 马迦特《东欧、东亚之间的往来交涉》（莱比锡，1903年）第5页。关于布兰可汗皈依犹太教的传说，是在基督教徒、穆斯林和犹太教牧师们之间发生的一次论战之后，约在740年左右。参看法杰内的文章（Sull'origine dei chefsuri），Annali del Istituto superiore orientale di Napoli'XIV （1936）13。

〔31〕 根据马迦特，萨曼塔尔（Samandar）——被认定是其他史料中的Tarqu——应该在捷列克河与打耳班之间、在彼得罗夫斯克西南去寻找（《东欧、东亚之间的往来交涉》第16页）。

〔32〕 参看伯希和《谈库曼》（《亚洲杂志》1920年，第133页）。参看内迈特的文章（Zur kenntniss der Petschenegen）（《乔玛丛刊》第219—225页）。

〔33〕 巴昔留斯（basileus），东罗马统治者的尊号。——译者

〔34〕 F.夏朗东的拜占庭史料（Essai sur le régne d'Alexis ler comnéne）（巴黎，1900年）第2—5页和第108—134页。

〔35〕 巴托尔德在《伊斯兰百科全书》中的“Ghuzz”词条，第178页。

〔36〕 参看米诺尔斯基《世界境域志》第316页。

〔37〕 巴托尔德在《伊斯兰百科全书》中的“kipčak”词条，第1082页。拉索夫斯基《波洛伏齐人》（布拉格，1935年）。马迦特《谈库曼族》（《哥庭根皇家科学院文集》柏林，1914，第25—238页）。伯希和《谈库曼》（《亚洲杂志》1920，第125页）。

〔38〕 巴托尔德在《伊斯兰百科全书》中的“Kimäk”词条，第1068页。米诺尔斯基《世界境域志》第305页。

〔39〕 马迦特《谈库曼族》第136页。伯希和《谈库曼》第149页。

〔40〕 关于钦察人、库曼人，或波洛伏齐人在1204年对基辅城的洗劫，参看波斯维尔《突厥族钦察人》（《斯拉夫评论》第6期，1927年，第70页以下）。A.麦喀尔顿《佩彻涅格人》《斯拉夫评论》第8期（1929年）第342页。

第二编
成吉思汗蒙古人

第五章　成吉思汗

1．12世纪的蒙古

12世纪末期的亚洲地图是：中国被分裂为二，南部是中国人的宋朝，以杭州为都；北部是通古斯族女真人的王国（或称金朝），以北京为都。在中国西北部，即今鄂尔多斯和甘肃，是与吐蕃人有姻缘关系的唐兀惕人建立的西夏国。在塔里木河西北，从吐鲁番到库车居住着回鹘突厥人，他们是具有佛教和聂思托里安教文化的、文明化的突厥人。楚河一带的伊塞克湖地区和喀什噶尔形成了喀喇契丹国，喀喇契丹人是一支具有中国文化的蒙古种人。河中和几乎整个伊朗属于花剌子模的苏丹们，他们是具有伊斯兰教信仰和阿拉伯-波斯文化的突厥种人。在他们以西，穆斯林亚洲的其余地区在报达〔1〕的哈里发、叙利亚和埃及的阿尤布王朝的苏丹们（他们是具有阿拉伯文化的库尔德人）和小亚细亚的塞尔柱克苏丹们（他们是明显具有伊朗文化的突厥种人）之间瓜分了。

以上是定居人民的亚洲。其北部以外，在西伯利亚-蒙古边境上，在向着阿尔泰山、杭爱山和肯特山延伸的戈壁滩北部草原上，漫游着无数仍过着游牧生活的部落，他们分属于阿尔泰语系的三个种族：突厥、蒙古和通古斯种族。大多数中亚游牧部落尽管有语言上的差别，但是，由于在同样的气候条件下过着同样的生活，他们给到过该地区的所有游人留下了种族类似的印象。格纳德对他们的描述，与阿米安努斯·马尔克里努斯、卢布鲁克的威廉以及中国编年史家们的记载几乎没有什么不同："阔脸、扁鼻、高颧骨、细眯眼、厚嘴唇、稀疏胡须、粗糙的黑发，被日光、风、霜染成的黝黑皮肤，五短身材，弓形脚支撑着粗壮笨拙的身躯"。〔2〕这些世代相传的匈人（或蒙古人）的画像并非与爱斯基摩人或法兰西喀斯的农民的画像不同；因为生活在风沙弥漫、冬季严寒和夏季连续几周酷热的旷野上，使任何民族都变得强悍，足以抵御这种恶劣和不宜生存的环境。

这些部落中的大多数部落的真实位置难于精确的确定，只能估计他们的可能位置。

突厥-蒙古种族中主要民族之一的乃蛮人似乎居住在今天的科布多地区和乌布萨泊郊区，向西直至黑额尔齐斯河和斋桑湖，向东直至色楞格河上游。“尽管它的部名似乎是蒙古语的（意为八），但其官号系统是突厥语的，乃蛮人很可能是蒙古化的突厥人。”[3] 在他们当中有许多人皈依了聂思托里安教。《世界征服者史》甚至告诉我们说，聂思托里安教徒占大多数，还说在13世纪初期乃蛮王的继承人、著名的屈出律是在聂思托里安教的熏陶下成长起来的。[4] 不过，《秘史》表明，萨满在乃蛮人中仍享有同等的影响，因为在战时他们能乞求风暴和自然力的帮助。乃蛮人曾向他们在南方的邻居回鹘人借用了文化诸要素。13世纪初，乃蛮王任用回鹘族学者塔塔统阿（汉译名）作为他的掌印官兼文书，因为回鹘突厥语是他们的官方语言。自然，中国（当时指女真或者说金朝的中国）也对他们施加权威，这一点由成吉思汗时期的乃蛮王具有“塔阳”之号明确地得到证明：该号与汉字的“大王”一词[5] 有联系。前一代乃蛮王（塔阳之父）亦难赤必勒格死后留下了可怕首领的名声。[6]

乃蛮人以北，在叶尼塞河上游分布着突厥族的黠戛斯诸部落，其酋长取亦纳勒称号。大约920年他们在契丹人的一次攻击中被赶出了鄂尔浑河上游地区之后，在历史上没有进一步发挥作用。

与乃蛮人争夺权利的是克烈人（kerayit）[7]，他们的确切位置只能大概地得到认定。[8] 许多东方学学者认为该部在色楞格河以南，鄂尔浑河上游和翁金河与土拉河流域，即今赛音诺颜境内。据另一些学者的看法，乃蛮人的位置还要向东移，直至哈拉和林，从哈拉和林起开始属克烈部境。克烈人通常被看成突厥人。“蒙古起源的传说没有任何一处提到他们，很难说克烈人是受到突厥强烈影响的蒙古人，或是已经蒙古化了的突厥人”。无论如何，许多克烈人的称号是突厥语的，脱斡邻勒（Togrul）与其说是一个蒙古名，不如说是突厥名。[9] 根据叙利亚编年史家巴赫布拉攸斯所记的情况来看，克烈人被认为在公元1000年后不久就皈依了聂思托里安教。据说，克烈汗[10] 曾在草原上迷途，得到圣·薛儿吉思的引导方才脱险。在当时碰巧留在克烈人境内的基督教商人们的鼓动下，他要求呼罗珊的莫夫主教伊伯杰苏前来，或者是派一位牧师来给他和他的部民们施洗礼。伊伯

杰苏写给报达总主教约翰六世（死于1011年）的信——该信注明年代是1009年，巴赫布拉攸斯已引用[11]——中说，20万克烈部突厥人与其汗一起受洗礼。12世纪的克烈王室成员仍沿用基督教人名，这一事实将成为欧洲“普勒斯特·约翰”[12]传说中的来源之一，另一个来源与埃塞俄比亚皇帝的称号有关。[13]在成吉思汗时代前两辈的克烈部汗自称马儿忽思不亦鲁[14]，他像塔塔儿人（当然还有北京的金朝皇帝们）一样，似乎也想得到东戈壁的霸权。但是，他被塔塔儿人打败，并引渡给金朝，被钉死在一只木驴上。据说，他的遗孀策划暗杀了塔塔儿汗，替他报了仇。马儿忽思留下了两个儿子，忽儿察忽思（与其父一样也有一个基督教名字）和菊儿罕，忽儿察忽思继承了汗位。他死后，他的儿子、继承人脱斡邻勒登上克烈王位。脱斡邻勒面临着与叔叔菊儿罕斗争的必要性，菊儿罕得到乃蛮王亦难赤的支持，暂时把脱斡邻勒赶出其国。然而，由于得到成吉思汗的父亲、蒙古酋长也速该的支持，脱斡邻勒在这一角逐中获胜，轮到他把菊儿罕赶走了[15]。

1199年，当脱斡邻勒在北京金王朝的帮助下，并以金朝的名义打败塔塔儿人时，短时期内他成为蒙古最强大的统治者。金朝以中国称号“王”来封这位克烈部酋长，由此树立了这位克烈首领的权威。历史上正是以“王罕”[16]——中国的王和突厥的罕——这一双重的头衔而记载他。成吉思汗是作为王罕的藩属而崭露头角的。

克烈部以北，在贝加尔湖南岸的色楞格河下游，居住着篾儿乞人[17]，他们属突厥种或者是蒙古种人，在上述故事发生的过程中，他们中出现了基督教徒。[18]篾儿乞人以北，在贝加尔湖西岸居住着翰亦剌惕人，他们属蒙古种民族（该名在蒙古语中意为“同盟者”[19]）。

满洲北端，在额尔古纳河和黑龙江之间的“口袋形”地区内，居住着属通古斯种的肃良合人，其后裔高丽人（Solon）今天仍居住其地[20]。再朝南，塔塔儿人漫游在怯绿连河［克鲁伦河］南岸和捕鱼儿海［贝尔湖］附近，直到兴安岭。伯希和认为，不像人们长期认定的那样，塔塔儿人属通古斯族，而“明显地是说蒙古语”。塔塔儿人有时联合成“九姓鞑靼”，有时联合成“三十姓鞑靼”[21]，8世纪的和硕·柴达木突厥碑文中已经提到他们。甚至在那个时代他们可能已经住在怯绿连河［克鲁伦河］下游地区[22]。12世纪的塔塔儿人已经成为令人

害怕的武士，加入了最勇猛民族的行列。在满洲方向，他们对汉化通古斯人的金国构成了严重威胁。正是抱着从西北部侧击塔塔儿人的想法，北京朝廷支持成吉思汗早期的活动。

真正的蒙古人[23]，从狭义上讲，该词的历史含义是指成吉思汗是其中之一员的蒙古人，他们在今外蒙古东北[24]，在鄂嫩河［斡难河］和克鲁伦［怯绿连］河之间作季节性的迁徙。正如我们已经看到的那样，在随着成吉思汗的出现而将“蒙古”一名称给予了整个种族的这些部落出现以前，历史上早就记载了那些几乎可以肯定是说蒙古语的各民族的存在，正像在突厥人崛起之前，我们就发现了说突厥语的各民族一样。于是有人提议，在说蒙古语的民族中，我们应该追溯到3世纪的鲜卑人，5世纪的柔然和婉哒人，以及欧洲的阿瓦尔人（6至9世纪）。还应该承认，8至12世纪时期在历史上起着很大作用的契丹人也是说一种蒙古方言，然而，由于与通古斯语接触，已经强烈地腭音化。[25]尽管在这些前蒙古民族中有许多民族建立过广泛的统治，但是，没有一支取得像真正的蒙古人（或者说成吉思汗的后裔）那样的世界性的名声。

据拉施特哀丁收集的蒙古传说，蒙古人在很早时期被突厥人打败，只得逃到额儿古涅昆山区避难。波斯史家们估计在大约9世纪时，蒙古人的祖先们已经从额儿古涅昆山下来，进入色楞格河和斡难河［鄂嫩河］平原。同样的传说还记载了关于神话中的女祖先阿兰豁阿的故事。据说，阿兰豁阿在其丈夫朵奔蔑儿干死后，感天光而怀上了尼鲁温蒙古人的祖先。最后，传说中认为尼鲁温蒙古人的孛端察尔是成吉思汗的八世祖。

12世纪，蒙古人分成许多兀鲁思，据符拉基米尔佐夫的解释，兀鲁思一词表示部落和小民族两个意思。[26]这些独立部落之间互相争斗，并与他们的邻居，特别是塔塔儿人交战。成吉思汗出身的家庭是属于孛儿只斤氏族（斡孛黑）和乞颜分族（牙孙）。[27]后来，成吉思汗成功以后，蒙古部落根据是否与乞颜族有关系而分为两支，这一做法已成习惯。有关系者由光之子尼鲁温，或者说由纯种蒙古人组成；无关系者纳入都儿鲁斤族，他们享有低一等的血统。尼鲁温族中有泰赤乌惕部（Taijgot，Tayichi'ut，或Taiji'ut,[28]他们似乎稍微远离蒙古主体，居住在更北面，在贝加尔湖以东）、乌鲁尔德部（uru'ud）和忙古惕（Manqud）部、札只剌惕（Jajirat或Juirat）部、

巴鲁剌（Barula或Barla）部、八邻（Ba'arin）部、朵儿边（Dörben，今杜尔伯特Dorböt）部、散只兀惕（Saljigut或Salji'ut）部、哈答斤（Qadagin, Qatagin或Qatakin）部；在都儿鲁斤族中有阿鲁剌惕（Arulat或Arlad）部、伯牙吾惕（Baya'ut）部、火鲁剌思（Qorola或Qorla）部、速儿都思（Suldu）部、亦乞剌思（Ikirä）部、弘吉剌惕（Qongirat或Qngirat，Qongarat, Qongrand）部。弘吉剌惕部似乎更朝东南方，[29]在兴安岭北面、塔塔儿境附近漫游。[30]札剌儿部（Jelair）通常被列入蒙古人之中，人们认为该部或者是分布在希洛克河和色楞格河合流处的南面，或者是在鄂嫩河（斡难河）附近，札剌儿部可能是降为蒙古人藩属的一支突厥部落，并且被当时传说中的蒙古英雄海都的蒙古人同化。[31]

从蒙古人的生活方式上看，在12世纪末期，他们从理论上可能已经区分为草原畜牧部落和森林渔猎部落。在蒙古-西伯利亚的边境上，蒙古人的家确实是在南部的草原地带（不远处是沙漠）和北部的森林地带之间的马背上。格纳德认为，最初的蒙古人不是草原民族，而是来自森林山区的民族，“他们的森林起源可以从他们大量使用的木制车上看出来。甚至今天的蒙古人也与草原上的哈萨克人不同，他们用木制的小桶而不用皮袋子。”草原部落，特别是游牧的部落，为追逐草场而作定期迁徙，在停留之地支起法国人（不正确地）称为“禹儿惕”的毡制帐篷。森林部落住在用桦树皮搭的小棚里。

巴托尔德和符拉基米尔佐夫发现畜牧部落——两种民族中较富裕者——是由一个很有权势的贵族阶级领导，他们的首领往往带有下列称号：巴哈秃儿或巴阿秃儿（baghatur或ba'atur，即勇士）和那颜（Noyan，领主），薛层或薛禅（Sechen或Setsen，蒙古语：贤者），必勒格（bilgä，突厥语：贤者），太子（t'ai-tsi或taishi，汉语：王子）。符拉基米尔佐夫写道“这个贵族阶级中的巴阿秃儿和那颜们首要关心的事情是发现牧场和保证必要数量的依附者和奴隶，以照看他们的牧群和帐篷”。[32]这个贵族阶级统治着以下社会各阶层：武士或亲信，他们是有一定自由的人或那可惕；[33]平民（哈剌抽）；最后是奴隶（孛斡勒）。奴隶集团不仅包括单个奴隶，还包括成为战胜部落的臣仆或奴隶的战败部落，他们为主人看管牲畜，战时也作为辅助军出征等等。

也是根据俄国的蒙古问题专家巴托尔德和符拉基米尔佐夫的看法，在森林狩猎人的部落中，贵族阶级未享有在草原游牧民中那么重要的地位。他们指出，森林部落主要是处于萨满的支配下。符拉基米尔佐夫认为，当萨满们将王室地位与魔力结合起来时，他们取得了别乞的称号。[34] 在成吉思汗时代，斡亦剌惕部和蔑儿乞部的首领们确实拥有别乞称号。[35] 在所有的突厥-蒙古种民族中，萨满或巫师（古突厥语称昆木，蒙古语称孛卡和萨满，通古斯女真语的汉译名萨满）都起着很大的作用。[36] 萨满阔阔出在成吉思汗帝国创建中所发挥的作用将在后文叙述。

上述区别实际上远不如牧人和林中百姓这两个名词所引出的区别明显。例如，在蒙古人中，泰赤乌惕部属森林狩猎者，而成吉思汗被认为是出生在一个牧民部落，此外，所有的突厥-蒙古人都是一种或另一种的狩猎人；林中百姓甚至在隆冬季节（这时他们穿上木或骨制的滑冰板）[37] 也要猎取用来交换的貂鼠和西伯利亚松鼠，而畜牧者在无垠的草原上用套索、弓箭追逐羚羊和捕捉鹿。草原贵族则用猎鹰狩猎。随游牧环境的变迁，一个氏族可以从一种生活方式变成另一种。成吉思汗年轻时，他的父系亲属们夺取了他父亲的牧群，在他能够在马群和羊群中逐渐发迹之前，他同他的母亲和兄弟们一起过着悲惨的渔猎生活。

总的来说，森林部落似乎更加野蛮，除了通过游牧民的隔离地，他们无法与文明生活接触。游牧民由于接近中戈壁的回鹘人、辽河畔的契丹人、或北京的女真人而受益。虽然他们没有城市，但是在迁徙过程中出现了帐幕群阿寅勒。竖在轮车（合剌兀台·帖儿坚qara'utai tergen，或合撒黑·帖儿坚qasaq-tergen[38]）上的毡帐围成圈（古列延）[39]，或暂时的聚集群——未来城市的萌芽[40]。人种史研究者注意到从森林蒙古人的简陋小棚到游牧民的廓尔（或称毡帐）的进展。毡帐易于折叠和撑开，在13世纪成吉思汗国的大汗们时，毡帐变得如此宽敞、舒适，还有带绒毛的皮毛地毯，以致它成为真正的旅行宫殿。然而，自近代蒙古人衰落以来，廓尔也退化了，它不再有13世纪时用来通气、排烟的小气管[41]。

最后，蒙古民族中森林狩猎者与草原游牧民之间的区别可以从两种主要的营帐群上看出来：（1）像刚才描述的廓尔，或称圆形毡帐，它需要大量的杆和木条，表明了该族人曾住在森林地带内。

（2）低矮、宽大的羊毛毡，即迈克罕（maikhan），对于生活在无林木草原上的游牧民来说容易建造。在成吉思汗时期，毡帐常常架在车上，便于运输——至少是在平原上——使真正的“游牧城市”的移动成为可能，这种运输方式现已消失。[42]

然而，如果把到12世纪时期的蒙古与9世纪的蒙古相比较的话，那么，在文化上肯定是衰退了。突厥人，主要是回鹘人，在鄂尔浑流域统治的时代，他们已经开始形成了农业中心。[43]随着他们于840年之后被黠戛斯人所取代，这一地区回复到草原生活。鄂尔浑河畔的突厥或回鹘碑文给人以文明程度相当高的印象[44]，这种印象在成吉思汗史上不再感觉到。840年，黠戛斯对鄂尔浑河地区的占领窒息了由摩尼教徒们带来的叙利亚-粟特文明。黠戛斯人于920年被赶走，使这一地区处于无政府状态，因为，如上所述，回鹘人拒绝返回鄂尔浑河畔。能够渗入蒙古的很少的文化是来自这些回鹘人，他们已在地处更南方的别失八里（今济木萨）和吐鲁番定居，沿着这条道还传来了聂思托里安教。但是，正如卢布鲁克的记载所指出的那样，在蒙古，聂思托里安教在与萨满教争夺蒙古首领们的精神世界时，正是聂思托里安教几乎倒退到了萨满教的水平上。

2．蒙古人中统一的初次尝试

在传说中谈到，真正的蒙古人也许在12世纪以前时就有要建立一个有组织的国家（ulusirgen）的初次尝试。据说一位名叫海都的蒙古首领因击败敌对的札剌儿部而出名，并开始把属于不同部落的一些家族看成是自己的属部。[45]正是海都的曾孙合不勒[46]已经享有合不勒汗的王号，《秘史》中记，他是死后才获得合不勒汗号的[47]。他是第一位敢于起来反对强大的女真宗主们（中国北部的主人金朝统治者）的人。蒙古传说表明，他最初是作为金朝属臣，在北京受到金朝皇帝的接见，他的举止就像出现在文明国家里的野蛮人。其食量之大令金朝皇帝吃惊，在酒醉时，甚至动手抓金帝的胡须。金帝原谅了他，并在他启程回家时赠予大量礼品。但是，他们之间的关系不久就恶化了。合不勒汗被金人捉住，后逃脱，并杀死派来追他的金朝官员们。这些轶事很可能是暗指金朝1135—1139年中被迫发动的反蒙古游牧民的战争。在这些战争中，金将胡沙虎深入草原后，被“萌古”打

败，为此，北京朝廷不得不于1147年求和，答应给蒙古人大量牛、羊和一定数量的谷物。有关女真的汉文史料中记有签订这些条款的首领的名字熬罗孛极烈，根据伯希和的看法，该名可能恢复为Oro bögilä，[48] 巴托尔德企图把该名与合不勒的第四个儿子、蒙古传说中的著名人物忽图剌汗（Qutula）之名联系起来。[49]

忽图剌汗（注意"汗"，或"皇帝"称号，即使此号可能是在他死后很久，大约1240年，即《秘史》汇编时才获得）也是传说中的英雄。"其声音洪亮，如雷鸣山中，其手强如熊爪，能把人像折箭一样容易地折为两截，冬夜赤身睡在燃烧的巨木旁，火星炭屑落在身上而没有感觉，醒来后只把灼伤看成是虫蜇。"[50] 但是，与此虚构的故事一起，传说还记道，他的兄弟斡勒巴儿合黑和他的堂兄俺巴孩被塔塔儿人捉住后，引渡给金朝，金人将他们钉死在木驴上，这是一种"专惩治游牧叛人"之刑。忽图剌为报仇，攻掠金地。中国编年史记，在遭到蒙古人的这些洗劫之后，金帝于1161年发动反蒙远征。在蒙古方面，蒙古传说谈到在贝尔湖附近，蒙古人在对付金和塔塔儿联军的战斗中所遭到的一次灾难。似乎是为了削弱蒙古人的势力，北京朝廷求助于塔塔儿人，双方联军达到了目的。结果，忽图剌之子拙赤[51] 和阿勒坦事实上似乎未能纳入王室之列；尽管《秘史》涉及到王室的连续性，却没有把汗号给阿勒坦。第一次蒙古王权被金朝和塔塔儿人摧毁之后，蒙古人回复到部落、氏族和小氏族的旧秩序中。

成吉思汗后裔的传说确实是把成吉思汗的父亲也速该与古代诸王的世系相联系。传说特别强调他是把儿坦巴阿秃儿（Bartan-ba'atur）之子，把儿坦巴阿秃儿本人是合不勒汗的次子。巴托尔德怀疑这一世系，大概这是错误的，因为《秘史》、《元史》和《史集》在涉及到这些最近的事实的地方，其证据几乎不可能纯属捏造。可以肯定的是也速该从未当过合罕，甚至没有当过汗，只是作为乞颜部的首领取较谦虚的巴阿秃儿（ba'atur或baghatur）称号。他像他的所有部民一样地同塔塔儿作战，塔塔儿人已经成为蒙古人的世仇。也速该的冒险活动只不过是一个勇敢的氏族酋长的活动而已。他帮助克烈部的一位争夺王位者脱斡邻勒战胜对手——脱斡邻勒的叔叔菊儿罕，这一援助后来使成吉思汗得到了珍贵的友谊。也速该劫持蔑儿乞部酋长的年轻妻子月伦为妻，她就是成吉思汗（即铁木真）的母亲。也速该死前，为

年轻的铁木真与弘吉剌惕部（因为蒙古人是异族通婚）首领的幼女订婚。大约1167年塔塔儿人在一次草原宴会上毒死了也速该。

3．成吉思汗青年时代

也速该的长子铁木真，有朝一日将被称为成吉思汗，约于1167年[52]生于斡难河［鄂嫩河］右岸的跌里温盘陀山[53]，在今俄国境内（准确地说，是在外蒙古境内），大约在格林威治东经115°[54]。从中国人赵珙和波斯人朱兹贾尼的描述中，我们知道了有关成吉思汗的一些外貌特征：他的个子很高，体格强壮，前额宽阔，有一对猫似的眼睛，晚年留着胡须。青年时代的流浪生涯、对严寒和酷热的抵抗能力、超人的忍耐力，以及对创伤、失败、撤退和被俘等厄运泰然自若的态度，都足以证明他顽强的生命力。在最恶劣的气候和最不稳定的环境的磨炼下，他的身体从青少年时代起就习惯了忍饥挨饿。从一开始起，苦难的经历就培育了他的精神。这些经历把他锤炼成钢铁般的人，震惊世界的人。

大约1179年，当他成为孤儿留在世上时，年仅12岁左右，他的氏族认为他年幼无力统治，拒绝服从于他。尽管他的母亲月伦额格[55]很能干，但是，他父亲的最后一批忠实拥护者们仍带着牧群离开了他。于是在被族人们剥夺之后，这个男孩被孤独地留下来，与他在一起的有他的母亲和三个同胞弟弟：哈撒儿（Qasar）[56]、哈赤温（Qachi'un）和铁木哥（Temuge），以及两个异母弟弟：别克台尔（Bekter）和别里古台（Belgutai）。铁木真一家现在堕入了不幸的时期，被迫在斡难河河源附近的肯特山区（当时名不儿罕合勒敦山）以渔猎为生。铁木真的孛儿只斤部首领地位被泰赤乌惕部首领们，即俺巴孩之子、塔儿忽台乞邻勒秃黑和托多颜·昔惕两兄弟夺取。当然，他们也属于——或许有更大的可能性——蒙古汗海都世系，海都在1161年灾难之后，失去了王位。

此时铁木真及其兄弟们在肯特山区靠渔猎度日。当异母弟别克台尔偷走了他的一只云雀和一条鱼时[57]，铁木真在弟弟哈撒儿的协助下用箭射死了别克台尔。过着粗野生活的年轻的铁木真兄弟变得强壮和无畏。泰赤乌惕部首领塔儿忽台乞邻勒秃黑以为他们已经死了，在得知他们还顽强活着时变得不安和恼怒；他尾随铁木真入肯特山林，

捉住他，并给他戴上枷。由于速儿都思部首领锁尔罕失剌及其子赤老温、赤不拜的暗中救助，铁木真得以逃脱。铁木真靠他的以及他弟弟哈撒儿更加精湛的射箭技术，开始重振家道。“当时他有九匹马”，其中的8匹被草原匪盗们偷走，但是在阿鲁剌惕部首领、年轻的博儿术的帮助下他找回了被偷的马。从此，博儿术成了他最忠实的助手，后来在成吉思汗的伟大时期，博儿术成为他的杰出将领之一。成吉思汗脱离了贫困的生活以后，拜访了弘吉剌惕部首领德薛禅，向他的女儿、自幼就许配给他的年轻的孛儿帖[58]求婚，德薛禅答应了这门婚事，并给其女一件黑貂皮斗篷为嫁妆。其后不久，铁木真把帐幕从斡难河河源迁到怯绿连［克鲁伦］河河源处。

4．成吉思汗，克烈部人的臣仆

铁木真带着黑貂皮斗篷作为礼物来到土兀剌［土拉］河畔朝见克烈部的强大首领脱斡邻勒，并向他表示效忠（约1175年？）。脱斡邻勒念其父曾有援助之恩，欢迎这位年轻人，并把他纳入自己的属臣之列。从此，两人结为盟友，尽管铁木真明显地是处于属臣地位。这一点从“汗，我的父亲”这一称号上明显地反映出来。在下文（下一节）引用的铁木真给克烈首领的著名信中，就是用这种称号。

此后不久，铁木真遭到由脱脱别乞首领率领的一伙篾儿乞人的袭击。只是在铁木真的妻子孛儿帖作为俘虏落入敌人之手后，铁木真才得以逃脱（入肯特山）[59]。铁木真得到克烈部统治者脱斡邻勒的帮助，同时也得到另一位蒙古首领、与他同龄的札只剌惕部人札木合的帮助。三人在色楞格河支流不兀剌川［布拉河］共同击败了篾儿乞人，夺回孛儿帖。孛儿帖恢复了她在家族中的至尊地位。孛儿帖不久生下的孩子——法定的长子术赤到底是铁木真之子呢，还是篾儿乞绑架者赤勒格儿力士之子，铁木真对此从未探究过。然而，关于对术赤出生的未声张的疑点很可能是妨碍这位长支之首——或者他的后代们——在成吉思汗的王位继承中扮演主要角色的因素。

同时，尽管铁木真和札木合是安答[60]，或称结义兄弟，但不久发生争吵，两人的目标都是要在对自己有利的条件下恢复原蒙古王室，并被承认为汗。

《秘史》叙述了他们一起在斡难河的合儿郭纳黑·朱布儿地区漫游了一年半之后分手的情况。这是最后一位蒙古汗忽图剌庆祝他当选的地方，它很可能激起了两位年轻首领的野心。铁木真在山中扎营，札木合在河边扎营。札木合曾说过："山坡上是养马者的帐幕，河边是牧羊者的牧场。"巴托尔德和符拉基米尔佐夫由此得出结论：铁木真得到养马者、"草原贵族们"的支持；札木合得到贫苦牧民、即平民，或称哈剌抽的支持[61]。《秘史》继续记道，札木合"喜新事物而轻传统"。符拉基米尔佐夫由此推断札木合是某种民主派的代表，而成吉思汗代表贵族，这种解释显得非常轻率。无论俄国学者们争论的核心是什么，事实是，铁木真和札木合分手后，"札剌儿部、乞颜部和八邻部"跟随着铁木真，在他这边还有蒙古贵族联盟中地位最高的代表：他的叔叔答力台·斡赤金和著名的合不勒汗的长支后裔，其中有合不勒汗的曾孙（斡勒巴儿合黑之孙）、主儿乞部首领撒察别乞[62]和忽图剌汗之子阿勒坦斡赤斤。换言之，他赢得了最末两代蒙古王后裔们的支持。符拉基米尔佐夫解释了《秘史》中的一段，他认为在争夺新王室的两者之中，原王室的代表们倾向铁木真，因为他们判断铁木真在世界观上要更加守旧些和要驯服些，而札木合的活跃性格和革新倾向使他们疑虑不安。原王室合法继承人阿勒坦无疑是出于投机的原因谢绝了汗的称号，有些犹豫地把我们不妨称之为正统王权拥护派的票投给了铁木真[63]，结果，铁木真当选。阿勒坦和撒察别乞是最早宣布铁木真为汗（即蒙古人的王）的人，这次选举比1206年铁木真被选为中亚突厥-蒙古各族人的最高汗（或称皇帝）的选举早10年。作为王，铁木真采用chinggis-khan一名，一般史书写成Jenghiz khan。学者中对该名的准确含义仍有争执[64]。

除了政治上的考虑外，为了掩护，某些宗教因素有利于这次选举。早些时候八邻[65]首领火儿赤宣布："天国（腾格里）注定铁木真将成为我们的汗。这是圣灵向我揭示的，我又向你们揭示。"同样来自天国之命的又一种说法是人们可以称之为"木华黎预言"。有一天，当铁木真在合儿郭纳黑·朱布儿扎营时，札剌儿部木华黎提醒他，在同一地点，同一棵树下，取得汗号的最后一位蒙古首领忽图剌曾经在此歌舞宴会庆祝他的登位。"从那时起，蒙古人经历了苦难的日子，他们中不再有汗。但长生天没有忘记它的人民，即忽图剌家族。蒙古人中将产生英雄，一位令人恐惧的汗，为他们的苦难报仇……"。[66]除了

这些引语所表达的宗教外壳外，成吉思汗的当选使人们产生选出了战争和狩猎中的领袖的印象。他的选民——阿勒坦、火察儿和撒察别乞——立下了誓言，《秘史》复述了这些庄严的誓言："立你做皇帝。你若做皇帝呵，多敌行俺做前哨，但掳来的美女妇人并好马，都将来与你；野兽行打围呵，俺首先出去，围将野兽来与你。"[67]

有一个人可能会（也应该）对这个新的政权感到不安，他就是克烈部首领脱斡邻勒。他看到昨天的属臣正在走向与他平等的地位。但是，脱斡邻勒是个缺乏想象力的、优柔寡断和平庸的首领，他没有认识到这件事的含义，加上新当选的成吉思汗更谨慎地声称自己比以往任何时候都更加自觉地忠实于他。况且，当时的形势无疑也令脱斡邻勒放心，成吉思汗还远未能把蒙古人统一起来，在他的面前，反对他的札木合也有自己的党羽。此外，克烈王与成吉思汗有着同样的外敌——塔塔儿人。

我们已经看到成吉思汗忠实的支持者之一，札剌儿部的木华黎[68]，他劝成吉思汗称汗，据《秘史》记，他是唤起成吉思汗回忆蒙古人与塔塔儿人之间的世仇而达到目的的。正是塔塔儿人把原蒙古王室的两位成员引渡给金朝，使他们遭受凌辱；正是塔塔儿人于1161年与金联合，灭了蒙古人的第一个王权；也正是他们，约于1167年在草原上举行的一次友好宴会上背信弃义地在食物中放毒毒死了成吉思汗之父也速该。"呵铁木真，你应该为汗，向我们的敌人塔塔儿人报仇，你应该恢复蒙古人的光荣。"

机会来了。塔塔儿人似乎只是在金朝的援助下才战胜了蒙古人。但是，一旦胜利使他们成了东戈壁的主人，他们就常常骚扰金国边境。北京朝廷改变了联盟的对象，决定援助和挑动克烈王脱斡邻勒对付塔塔儿人。作为克烈王的忠实属臣，成吉思汗陪同出征（约1198年），有幸能够向他自己的仇敌报仇。贝尔湖畔的塔塔儿人在受到来自东南方向的金军和来自西北方向的克烈人和成吉思汗的夹击下遭到了惨败。据《秘史》记，克烈王和成吉思汗沿斡里札河进军，杀塔塔儿王蔑古真·薛兀勒图。北京朝廷封赏脱斡邻勒为汉号"王"（王或王子），因此，脱斡邻勒在历史上被称为王罕。成吉思汗也接受了中国的封号，但是，官位低多了[69]，它说明当时北京朝廷只把他看成是克烈人手下的一位微不足道的属臣而已。

符拉基米尔佐夫认为，正是这次战争以后，成吉思汗惩罚了大批的蒙古王公、原王室后裔，因为他们拒绝随他和王罕出征去打塔塔儿人。他处死了著名的合不勒的曾孙、主儿乞（或主儿金）部首领撒察别乞，以及另外两位王公泰出和不里孛阔。在写给王罕的著名的声诉信中，他声称，为了给克烈人报仇他牺牲了“他深深热爱的这些兄弟们”。事实上，他必定很高兴找到了非常恰当的借口，使他摆脱了所谓“蒙古正统性”的代表人物。

如果我们遵循成吉思汗正史上的说法，那么，成吉思汗与王罕之间的联盟似乎主要是对王罕有利。无论如何，如果说王罕最初的保护使成吉思汗能够免遭他的敌人的侵害的话，那么，这位蒙古英雄很快对他的宗主奉献出同样的义务。在难以确定的一段时期中[70]，王罕发现自己被其兄弟额尔客合剌[71]推翻，后者得到了乃蛮王亦难赤必勒格[72]的支持。王罕向西南方逃亡，直到楚河，逃到喀喇契丹人中，他徒劳地希望能得到喀喇契丹王的帮助。在与该王（或称古儿汗）发生争吵之后，他在戈壁滩上过着悲惨的流浪生活，对复位丧失了信心，他到成吉思汗那里避难。成吉思汗救济了他的饥饿的小队人马，帮助他重新夺回了克烈部地盘。正是因为这些，以后成吉思汗用朴实婉转的话语提醒克烈王：“君困迫来归时，饥弱行迟，如火之衰熄。我以羊、马、资财奉君，你前瘦弱，半月之间，令君饥者饱，瘠者肥。”

王罕的另一个弟弟札阿绀孛[73]在金避难，成吉思汗派人护送而归，以防正在等待袭击他的蔑儿乞人。成吉思汗对王罕说：“此大有功于君二。”[74]

据有关成吉思汗的传说，王罕对成吉思汗的这些效力几乎未表示谢意，尽管这只是单方面的介绍，但记载细节如此清楚，其中必定有一些真实成分。他随意撕毁军事盟约，背着成吉思汗对蔑儿乞人发动了一次有利可图的袭击，迫其首领脱脱经色楞格河口逃到贝加尔湖的东南岸（八儿忽真隘，Barghu，《秘史》写作Barqujin或Barghuchin），脱脱的一子被杀，一子被俘，王罕掠获大批俘虏、牲畜和战利品，他再次违背军事协议，没有让成吉思汗分享这些战利品。

然而，成吉思汗作为忠实的属臣，伴随王罕联合出征乃蛮人。这是一次绝好的机会，乃蛮王亦难赤必勒格去世后，他的两个儿子台不

花和不亦鲁[75]为占有一个妾而发生争吵。台不花以汉号“大王”或“太阳”（蒙古人称塔阳）而更为人知。塔阳统治着分布在平原上的氏族，即可能在科布多省诸湖附近；不亦鲁统治着阿尔泰山区附近的氏族。王罕和成吉思汗联军利用两兄弟的分裂，攻击不亦鲁统治区，迫使他向乌伦古河撤退。《秘史》记述，他一直被追赶到克孜尔巴什湖——肯定是乌隆古尔湖，乌伦古尔河注入该湖——最终被杀（然而，据拉施特，他先逃到叶尼塞河上游的黠戛斯人境内，这一记载已被《元史》证实）。但是，不亦鲁的一位部将乃蛮人可苦速·撒亦剌黑于这年冬天对联军发起突然反攻。[76]战斗异常激烈。夜间，王罕背着成吉思汗调走了自己的部队，成吉思汗只得冒险独自撤退。尽管发生了这种近乎于背叛的行为，但是，成吉思汗——如果我们相信成吉思汗正史的话——一如既往地忠实于他的宗主王罕。接着乃蛮人入侵克烈部境，先后赶跑了王罕之弟札阿绀孛和其子桑昆。王罕可怜地向他曾不公正地对待过的这位盟友求援。成吉思汗立即派出他的“四大部将”（四狗）：博儿术、木华黎、博罗浑和赤老温，他们除了把乃蛮人赶出克烈部境和夺回了被掠走的牲畜外，还及时地救出了桑昆[77]。成吉思汗弟哈撒儿大败乃蛮人而结束了这次战争。

这次战争以后，《元史》记载了成吉思汗和王罕对泰赤乌惕部的一次战役，泰赤乌惕人在斡难河边战败。可能就在那时，成吉思汗的仇敌和他孩童时代的迫害者、泰赤乌惕部首领塔儿忽台乞邻勒秃黑被勇敢的赤老温将军亲手杀死[78]。根据《元史》记载，由于乃蛮部和泰赤乌惕部的失败而感到惊恐的许多部落接着组成了联盟，或者说阴谋集团：参加者有哈答斤部、散只兀惕部、朵儿边部、弘吉剌惕部和塔塔儿残部。他们刑白马，宣誓要袭击成吉思汗和王罕。但是，成吉思汗得到他岳父弘吉剌惕部德薛禅的及时通报，在捕鱼儿湖附近大败联盟军[79]。这位征服者后来在写给王罕的史诗般的著名信件中暗示的无疑是这次行动：“我如猎鹰飞越山间，飞逾捕鱼儿湖；为你捕捉青足灰羽之鹤。质言之，朵儿边、塔塔儿两部，接着又越曲烈湖，我再次为你捕捉青足鹤：哈答斤、散只兀惕和弘吉剌惕。”[80]

凭权势，王罕是蒙古最强大的王公，但是他的权力是建立在不稳固的基础之上的。正如我们已经看到的，家族的叛乱使他先后与叔叔菊儿罕和弟弟额尔客合剌争夺克烈部王位。《元史》补充说，他在战

胜上述联盟军之后，又险些被另一个弟弟札阿绀孛推翻，阴谋败露之后，札阿绀孛逃到了乃蛮人中避难[81]。

蒙古的争夺十分激烈。札只剌惕部首领札木合纠集了一个反抗同盟反对王罕和成吉思汗正在努力建立的霸权。札木合是积极而有力的竞争对手，在他周围聚集着的不仅有成吉思汗的真正蒙古人的氏族——札只剌惕部、泰赤乌惕部、弘吉剌惕部、亦乞剌思部、火鲁剌部、朵儿边部、哈答斤和散只兀惕部——还有篾儿乞部、斡亦剌惕部、乃蛮部和塔塔儿部。1201年在额尔古纳（怯绿连河下游）河畔的阿勒忽不剌召开了一次盛大集会，札木合自封为古儿汗[82]、即"世界之汗"，蒙古的皇帝。

现在蒙古帝国正在成为现实。问题在于成吉思汗和札木合这两位竞争者中谁来实现它。在这一角逐中，成吉思汗具有优势：性格顽强、政治敏锐，以及具有把正义掌握在自己手中的艺术，并且在开始时得到了王罕的坚决支持。札木合似乎也很卓越，如果他有些缺乏内聚力的话，但是他思想活跃，善耍阴谋。然而，如果有关成吉思汗的史书是可信的话，札木合是一位不可靠的朋友，他会毫不犹豫地掠夺自己阵营中的部落，而对于忠实于自己的部落来说，成吉思汗是坚定、忠实的保护者。

在这两者之间，王罕的背向起着决定性的作用。他决定支持成吉思汗，与他一起在阔亦田[83]打败了札木合，不顾斡亦剌惕部和乃蛮部巫师兴风作雨，他迫使札木合退到额尔古纳河下游。符拉基米尔佐夫认为正是在这次远征之后，成吉思汗进行了反对敌对的兄弟部落、泰赤乌惕部的最后战争，"者勒蔑的忠诚"也是这次战争中的著名插曲。在第一次进攻时，成吉思汗被击退和受伤，他由忠实的者勒蔑护理，者勒蔑为他的伤口吮去淤血。无论这些远征在编年史上的顺序是什么——因为现在仍不清楚——成吉思汗最后彻底打败了泰赤乌惕部，杀掉相当一部分的泰赤乌惕人，迫使幸存者归顺，于是恢复了孛儿只斤氏族的统一。泰赤乌惕部，或叶苏特部的一位年轻勇士用箭射倒了成吉思汗的马，在等待处决，成吉思汗原谅了他。后来，这位神射手以者别（意为"箭"）之名成为成吉思汗杰出的部将之一[84]。者别与他的同伴、尊敬的速不台一起，成为蒙古史诗中最杰出的将领[85]。

现在成吉思汗可以清算蒙古人的宿敌、杀父者塔塔儿人察罕塔塔儿和按赤塔塔儿了。为了更好的行动，他禁止私自掠夺财物。塔塔儿人被打败后遭到了大屠杀，其幸存者被分配给蒙古各部落（1202年）。成吉思汗本人挑选了两个塔塔儿美女也速亦和也速根。成吉思汗的三位亲戚、原蒙古王室的贵族代表、前蒙古汗忽图剌之子阿勒坦，以及火察儿和成吉思汗的叔叔答力台违反军令，私自掠夺了财物。他们的掠夺物被没收。阿勒坦、火察儿，甚至答力台开始与征服者脱离关系，不久就加入了敌方。在塔塔儿人的东方，嫩江流域的高丽人也被迫承认是成吉思汗的纳贡民。

灭塔塔儿人之后，蔑儿乞人的首领脱脱从他曾经被迫避难的外贝加尔省（即贝加尔湖东南部的八儿忽真隘）返回，据《元史》记，他对成吉思汗发起新的攻击，但成吉思汗打败了他[86]。仍按《元史》所给的编年顺序，接着脱脱加入了乃蛮人、争夺王位者不亦鲁一边，在不亦鲁的旗帜下，还联合了朵儿边部、塔塔儿部、哈答斤部和散只兀惕部残余。新联盟再次与王罕和成吉思汗的联军作战，在山间进行了一系列进攻和反攻的战斗。据《元史》记述，战争是在乃蛮部巫师唤来的风雪中进行[87]。尽管这些记载中的地志像编年一样是不可靠的，但两者都给人留下了游牧部落十分灵活的印象，在战争过程中，他们从蒙古的一端移到另一端，从大阿尔泰山到兴安岭。他们为了季节性的战役，或为了短时的战争而团结起来，但是，由于每一个部落又要求自由，他们随即又解散了，无论攻击的结果是成功呢或者是失败。在这些既无明确目的又不能采取始终如一的行动的首领中，只有成吉思汗形成了一个固定的支点，不是因为他对未来的征服制定了周密的计划，而是因为他那坚强的个性使他能够把长期的游击战形式朝着有利于他的方向转化。

5．与王罕决裂：征服克烈部

尽管王罕在不同的场合下曾不公正地对待过成吉思汗，但是，直到当时成吉思汗对他的主人始终保持忠实。这位蒙古英雄认为他是克尽属臣职责的，他为其子术赤向王罕之女察兀儿别吉[88]公主求婚[89]。《秘史》说，王罕的拒绝深深地刺伤了这位英雄。

克烈王没有看清楚他属臣中的这位对手，没有在他称汗时（约1196年）打倒他，实是犯了错误。到王罕开始感到不安时，为时已晚。正像史书告诉我们的那样，他在稍稍反思之后模糊地意识到这一事实。王罕已经老了，他的头发白了。他希望能平静地度过余生。但王罕之子亦剌合，人们更熟悉的是汉名桑昆，即蒙古语“圣公”[90]，怂恿父亲与成吉思汗决裂。他劝父亲支持札木合反对成吉思汗。桑昆受个人抵押权的束缚，在札木合短命的王权崩溃之后，桑昆鼓励札木合到克烈部王宫避难。为配合桑昆的行动，札木合煽动王罕不要信任他的强大的属臣成吉思汗，并谴责成吉思汗谋反。他对王罕表白说：“我於君是白翎雀，他人是鸿雁耳。白翎雀寒暑常在北方，鸿雁遇寒则南飞就暖耳。”[91]与此同时，古代蒙古汗系的合法后裔阿勒坦也靠拢王罕，他一直后悔把王位交给了一位暴发户，他怂恿王罕发动战争反对他从前的盟友。

1203年，成吉思汗与克烈人之间彻底决裂。这次破裂成了这位蒙古英雄一生中具有决定性的转折点。在此之前，他一直起着王罕的杰出副手的作用，现在他要为自己而战，为夺取最高地位而战。

在桑昆的煽动下，克烈人企图以言和为借口诱骗成吉思汗前来约会然后消灭之，但消息走漏了，接着他们计划对他发起突然攻击。但在克烈部将军告知部下时，被两位牧马人乞失力和把带听见，急往通报。后来，成吉思汗为此封他们为贵族[92]。

成吉思汗加紧备战。《秘史》记道，他先撤退到卯温都儿高地附近，并在此留下一小支警戒部队。次日，他在卯温都儿后方较远的沙丘附近安营。《元史》称这一沙丘地为“阿兰塞”，多桑（据拉施特所记）注明是合兰真沙陀，雅琴夫认为是哈拉-果翁-俄拉。换言之，它在《秘史》上的是另一种写法（Qalaqaldjit-elet［Qalaqaljit-elet］）。更准确地说，该位置是在兴安岭山嘴一带，合勒卡河源旁边[93]。尽管巡逻骑兵（阿勒赤歹那颜的人）及时通报了王罕军逼近的消息，但成吉思汗在此还是遭到了可能是他生涯中所碰到过的最严峻的考验。战争确实异常激烈。成吉思汗的副将——乌鲁尔德部首领老主儿扯歹那颜和忙古惕部的忽亦勒答儿薛禅——表现得勇敢顽强。忽亦勒答儿发誓要把纛即牦牛或马尾旗，插在敌人后方的小山丘上。他闯入敌境，实现了他的誓言。主儿扯歹用箭射伤了克烈部桑昆的脸。但是，因克烈军人数多，成吉思汗于夜间从战场上撤退，在清点

人数时，不见三子窝阔台和他最信任的两个将领博儿术和博罗浑。最后，他们终于来了，博罗浑骑在马上，手中抱着窝阔台，他的颈部已经受了箭伤。《秘史》说，看到这幅情景，这位钢铁般的人流下了眼泪[94]。

由于明显地处于劣势，成吉思汗沿合勒卡河，[95]朝贝尔湖和达赉诺尔北部（《元史》上汉名为"董哥泽"）附近撤退。在贝尔地区的合勒卡河入口处居住着弘吉剌惕部，成吉思汗的妻子出自该部。成吉思汗以亲属的名义向他们求援，不久赢得了他们的支持。

正是从贝尔湖和达赉诺尔地区[96]，成吉思汗设法带口信给王罕，大多数史书对此信都有转述或摘录。在口信中，他使他以往的宗主回忆起他们友好相处的岁月和他为他所做的事情，以此打动王罕的心[97]。他解释说，他惟一的希望不过是重新得到好感（"相反"，桑昆说，"他的希望是麻痹王罕的警惕性"）。成吉思汗称王罕为他的父亲："艾奇吉汗"（khan echige），并指出他总是很谨慎地恪守属臣的职责。他最忠实的性格和他把自己放在正确位置上的情况在这封信的各种转载中都得到特别强调。在同一主导思想下，他提醒阿勒坦（即原蒙古王室后裔，现在属成吉思汗敌人之列），如果他、成吉思汗得到了汗位的话，那么正是阿勒坦给予的，因为正是阿勒坦和长支的其他代表们拒绝了这一荣誉[98]。这首诗在抒情史诗的形式下是一篇正式声明和对昔日宗主的表白，它强调了成吉思汗作为人和盟友的正确态度。从政治的观点来看，应该承认王罕在太晚的时候才发现他以往属臣的个性坚强——对这位爱主宰人者的早期努力给予了轻率的支持。然而，他在没有任何正当理由的情况下又中断了联盟和背信弃义地攻击成吉思汗，给了他的对手这样做的权利。在这次较量中，克烈王动摇不定，懦弱胆小，还受到部下的干扰和来自他的儿子桑昆的反叛的威胁，除非他竭尽全力，否则不能与成吉思汗匹敌。

然而，在合兰真挫折之后，一些追随者们离开了成吉思汗，他当时经历着最艰难时期，由于人数锐减，他被迫朝北向西伯利亚方向撤退，撤到蒙古最边缘，今外贝加尔地区的边境上。他与一小群忠实的支持者退到今满洲里以北，离额尔古纳河不远之地[99]的班朱尼河附近[100]，他被迫饮该河的浑水。他在这里度过了1203年夏天。"同饮班朱尼河水者"——与他共患难之人们——其后得到优厚的回报。

然而，这个反成吉思汗的联盟又一次地自行瓦解了，因为动荡中的这些游牧民们只能想到季节性的盟约。据拉施特记述，出于对成吉思汗的仇恨而与王罕联合的几位蒙古首领——答力台、火察儿、阿勒坦、札木合——又联合策划了一次谋杀这位克烈王的阴谋。王罕及时得报，袭击了他们，并在他们逃跑时夺走了他们的辎重。札木合、阿勒坦和火察儿逃到了乃蛮部避难，而答力台投降了成吉思汗。

因此，形势对成吉思汗有了很大的改善。在1203年秋，成吉思汗从班朱尼河进军斡难河，采取了攻势。成吉思汗弟哈撒儿的家人都落入克烈军中，成吉思汗利用哈撒儿之名带口信给王罕以消除王罕的疑惑。王罕在确信之后同意和谈，便遣人到成吉思汗处，以"牛角盛血"作为盟誓时用。与此同时，成吉思汗在秘密进军之后，对克烈军队发起了袭击，使克烈军猝不及防而被驱散。《秘史》记述，该战发生在杰杰儿·乌都儿[101]，无疑是发生在土拉河和克鲁伦河之间。[102]这次战斗确保了成吉思汗获得决定性的胜利。王罕及其子桑昆向西逃跑。一到乃蛮境，王罕就被一位名叫火力速八赤的乃蛮部将杀死，他未认出王罕。[103]他的首级被献给塔阳，塔阳的母亲古儿别速到坟前祭奠了死者的英灵，"奏乐悼念"。桑昆越过戈壁，暂时在额济纳河附近的西夏边境上以剽掠为生，也许后来到了柴达木盆地一带，最后是在库车的回鹘人中被杀，默默无闻地结束了他的生命。[104]

克烈人投降了成吉思汗，从此忠实地为他效劳。然而成吉思汗仍很谨慎地把克烈人重新分配到蒙古各氏族之中，目的在于分化瓦解。对札阿绀孛（王罕之弟）的人他表示了特别的关心，因为他娶了札阿绀孛的一个女儿亦必合别吉，[105]他的幼子拖雷娶了札阿绀孛的另一个女儿唆鲁禾帖尼公主，她在成吉思汗家族中将起着很大的作用。

6．征服乃蛮部；蒙古的统一

成吉思汗征服克烈人后，蒙古惟一幸存的独立政权是在乃蛮王塔阳统治下的乃蛮部。或者更确切地说，在成吉思汗使自己成为东蒙古的主人时（1203年底），塔阳仍占据着西蒙古。自然，所有被成吉思汗打败的顽固敌人都聚集在塔阳周围，他们是：札只剌惕部首领札木合、蔑儿乞部首领脱脱别乞[106]、斡亦剌惕部首领忽都花别吉，更不用说像朵儿边[107]、哈答斤、散只兀惕和塔塔儿等残部的成员，

甚至还有一支谋反的克烈氏族。现在，他们都准备与成吉思汗开战。为了侧攻成吉思汗，塔阳企图得到汪古部突厥人的援助，汪古部突厥人作为金国的边境卫队，居住在托克托附近（今中国山西省北、绥远北部），顺便提一下，他们是聂思托里安教徒。但是，汪古部首领阿剌忽失的斤在被邀参加一次反成吉思汗的牵制性行动时，及时地把消息通知了这位蒙古征服者，并加入到他一边。〔108〕

据《秘史》记，成吉思汗在出发去打乃蛮部之前，发布了有关蒙古军队和国家组织的各种法令（见220页，特别是有关亲兵的法令）〔109〕。然后，决定在乃蛮部进攻以前采取行动，于是他于1204年春，在《元史》称之为帖麦该川、《秘史》称之为特木因-基也尔附近的地方召开了库里勒台或部民会议。大多数军事首领们以为春季马瘦，宜待秋季行动。成吉思汗幼弟铁木哥和他的叔叔答力台赞成攻其不备，以奇制胜。成吉思汗赞赏他们的战斗热情，遂进兵伐乃蛮。一些史书，如《元史》，暗示他立即就与乃蛮人开战；另一些史书记载，直到秋季他才进入乃蛮境。据《元史》记，塔阳及盟友札木合、脱脱别乞、忽都花别吉——统率乃蛮、札只剌惕、蔑儿乞、斡亦剌全军——从阿尔泰山向杭爱山进军，途中与蒙古人相遇。冲突是发生在今哈拉和林附近的杭爱山中。接受阿布哈齐的陈述是错误的，即他认为战斗是发生在阿尔泰山附近的一条河（阿尔泰河）上，或者，例如像阿尔伯特·赫尔曼在哈拉乌兹湖〔110〕不远处的科布多附近去寻找阿尔泰河也是错误的。塔阳确实考虑过向后撤往阿尔泰山，这样做可以长途行军来拖垮蒙古军队，然后在某隘道处袭击它。但他的部将火力速八赤对他的过于谨慎羞辱道："先王战伐，勇进不回，马尾人背，不使敌人见之。"塔阳被他的嘲笑激怒，遂发布进攻命令。

这是一场激烈、可怕的遭遇战。成吉思汗的弟弟哈撒儿统率中军，显示了领导才干。到晚上，蒙军取胜。塔阳身负重伤，被部下抬到一个小山坡上。《秘史》在此采用史诗般的语调记叙。塔阳问他的忠实随从们："那赶来的，如狼将群羊直赶至圈内的，是什么人？"札木合说："是我的兄弟铁木真用人肉养的四条猎狗，曾教铁索拴着。那狗铜额鑿牙，锥舌铁心，用镮刀做马鞭，饮露骑风，厮杀时，喫人肉。如今放了铁索，垂涎着喜欢来也。四狗是者别（哲别）、忽必来、者勒蔑、速不台四人"。塔阳又问："随后如贪食的鹰般，当先来的是谁？"札木合说："是我铁木真安答，浑身穿着铁甲，似贪食的鹰

般来也。你见么？您（你们）曾说：若见达达（蒙古原文作忙豁勒，即蒙古）时，如小羖侪羔儿蹄皮也不留。你如今试看！”[111] 蒙古传说继续记道，塔阳的最后一批追随者徒劳地问塔阳他们该做什么，但是，他们的主人已是一个垂死的人。火力速八赤徒劳地要唤醒他，他对塔阳叫喊，说他的母亲古儿别速[112]和妃子们正在帐中等着他。塔阳因失血而衰弱，仍卧在地上。接着以火力速八赤为首的他的最后一批人又冲下山去战斗，去拼死。成吉思汗赞赏他们无畏的勇气，欲赦免之，但他们拒绝投降继续战斗，直到被杀死。塔阳之子屈出律[113]与一些部民一起逃出，无疑是朝也儿的石河［额尔齐斯河］方向逃去。除了这些逃亡者外，乃蛮人中的较大部分向成吉思汗投降。

蔑儿乞部首领脱脱随屈出律逃走[114]。蔑儿乞部小酋长带儿兀孙主动投降，并将爱女忽兰嫁给了成吉思汗。《秘史》叙述了年轻的蒙古军官那雅带着忽兰经过盗贼之地去见成吉思汗的这段插曲，为我们展示了当时粗野、质朴的一幅风俗画[115]。《元史》的记载证实了塔阳之弟[116]、乃蛮王子不亦鲁同屈出律、脱脱别乞、札木合一起继续坚守和抗战于也儿的石河上游、离斋桑湖和兀鲁塔山不远的地区，即在由西伯利亚的阿尔泰山、塔尔巴哈台和青吉兹形成的山地中。四人相继战败。不亦鲁在兀鲁塔山附近打猎时遭到成吉思汗骑兵队的袭击而被杀（据《元史》是1206年）。1208年秋[117]，成吉思汗亲自向也儿的石河［额尔齐斯河］上游进军去对付最后的一批“反叛者”。途中，他接受了斡亦剌惕部首领忽都花别吉的不战而降，用之为向导。屈出律和脱脱别乞在也儿的石河畔被击溃。脱脱阵亡。屈出律得以逃脱并到达喀喇契丹国。札只剌惕部首领札木合与沦为盗贼的一伙逃亡者一起过着冒险者的生活。后来他被自己人引渡给成吉思汗。尽管拉施特对此事未注明年代，但多桑蛮有把握地将它定在塔阳战败去世后不久，即1204年。相反，符拉基米尔佐夫依《秘史》的编年，把札木合的被俘定在脱脱去世之后，脱脱死于1208年。成吉思汗考虑到他与札木合是安答（结义兄弟），赐他王子式的死，即不流血地死。符拉基米尔佐夫解释说：“这是恩惠的表示。因为，据萨满的信条，人血乃灵魂所存之处。”由拉施特留传下来的传说显得非常怪诞：成吉思汗的侄子阿勒赤歹（成吉思汗命他看守，或处死札木合）用依次割断关节的方式折磨他的俘虏。让我们记住，札木合这位作为反皇帝者站在成吉思汗对面的人，最终表明了自己是一个阴谋者似的懦

夫。他先后使克烈人、乃蛮人卷入了反对他的对手的战争，但是，他又连续两次战前逃跑，先遗弃了王罕，不久又遗弃了塔阳。世界征服者的这位对手在道义上如同在战争中一样是赶不上他的。

此后不久，蒙古将领速不台粉碎了蔑儿乞残部[118]。最后，在叶尼塞河上游（唐努乌拉和米努辛斯克地区）的黠戛斯人也于1207年不战而降。

现在整个蒙古都被征服了。成吉思汗的旗帜——九斿白旄纛——将成为所有突厥-蒙古人的旗帜。

乃蛮部于1204年战败之后，塔阳的掌印官、回鹘人塔塔统阿[119]在落入蒙古人之手后为成吉思汗服务。于是，产生了一种具有“回鹘文书处”的蒙古政府的萌芽。

7．成吉思汗：皇帝

成吉思汗为了使他的权力得到各部的承认，未等到最后部落的归顺，或者说未完成最后的计划，便于1206年春在斡难河河源附近召集大会，或称库里勒台[120]，它是由已经归顺成吉思汗的所有突厥-蒙古人，即由当时在今外蒙古地区的牧民参加的集会。在这次会上，他被全体突厥和蒙古的部落一致尊称为至高无上的汗，《秘史》译之为合罕。这是5世纪柔然人所取的古称号[121]，以后被蒙古草原上后继的君主们——6世纪的突厥和8世纪的回鹘采用。西方旅行家如普兰·迦儿宾、卢布鲁克、马可·波罗和鄂多立克都译之为大汗[122]。

自840年回鹘人被推翻之后，草原帝国实处于无继承者的状况。成吉思汗在被举为“毡帐民族”的最高汗时，他宣布这个古老帝国依次被突厥之祖（匈奴）、蒙古之祖（柔然和婉哒）、然后又被突厥人（突厥和回鹘）占有之后，现在永久地回到了蒙古人手中。于是，突厥人和蒙古人都合并于这个新的蒙古国家之中，此后，正是以蒙古一名，征服者与被征服者——克烈部、乃蛮部、孛儿只斤部——都将为人所知，“居毡帐的各代”正是在蒙古这一名称下都出了名[123]。

萨满阔阔出或者称帖卜腾格里[124]，在1206年的库里勒台上所起的作用鲜为人知。阔阔出之父、贤者老蒙力克是成吉思汗生涯中的重要人物，他可能娶了成吉思汗的母亲遗孀月伦额格，虽然此事尚未明确[125]。阔阔出的魔力（人们说他常乘一灰斑色马至天上，并能

与神通话）使蒙古人尊畏他。他在库里勒台上宣布长生天命指派成吉思汗为宇宙之可汗。这一来自天国的任命是新皇帝权力的神权基础。利用长生天的权力和命令，或者说是威力，成吉思汗采取了可汗（更准确地是罕，合罕）称号，这是在他的继承者们统治下保留下来的礼仪，例如，在他的孙子贵由大汗写给教皇英诺森四世的信上盖有这种称谓的印〔126〕。符拉基米尔佐夫提到，对成吉思汗的旗帜"纛"，即九尾白旄纛，有一种特别的崇拜〔127〕。把它看成是帝王，或者黄金氏族的保护神的象征物和居处。符拉基米尔佐夫说："正是旗之神灵，即保护神，领导着蒙古人去征服世界。"

萨满阔阔出为成吉思汗的权力奠定了"宗教基础"。阔阔出由于他的巫术和其父在皇族中的地位，无疑他认为自己是不可侵犯的。不久他的举止变得傲慢无礼，并且欲用他在超自然领域中的威望挟制皇帝和统治帝国。他与成吉思汗的弟弟哈撒儿发生争吵之后，为除掉他，他对成吉思汗宣布了一个别有居心的怪诞的天命。"长生天的圣旨，神来告（我）说：'一次教铁木真管百姓，一次教哈撒儿管百姓。若不将哈撒儿去（除）了，事未可知。'"〔128〕

此预言使成吉思汗内心产生疑惑，他把哈撒儿抓起来，摘下了作为统帅的徽章、帽子和腰带。他们的母亲月伦额格得知这一消息，急忙赶来解救哈撒儿，像《秘史》上描写的那样，她敞开胸脯悲哀地喊道："这是养育你们的乳房，哈撒儿犯了什么罪，你要毁掉你的亲骨肉？你铁木真吮吸的是这一个乳房，你的兄弟哈赤温和斡赤斤吸的是另一个；而哈撒儿是两个乳房喂养的。铁木真有才干，而哈撒儿有力气，他是最好的弓箭手，每次部落起义，他的弓和箭都能平息它们。但是，现在敌人已除，他不再有用了。"〔129〕成吉思汗羞愧地恢复了哈撒儿的荣誉和称号，只是夺走了他的少部分人。

然而，萨满阔阔出仍竭力想控制王室。转而对付成吉思汗的幼弟，公开侮辱他。成吉思汗的妻子、明智的孛儿帖提醒她的丈夫："你今见在，他晃豁坛人尚将你桧柏般长成的弟每残害，尔后你老了，如乱麻群马般的百姓如何肯服你小的歹的儿子每管！"这次成吉思汗醒悟了，允许铁木哥除掉这位巫师。行动非常果断。几天后，当阔阔出与其父蒙力克前来拜见成吉思汗时，铁木哥掐住了他的脖子，成吉思汗命他们出廷帐解决。阔阔出刚出大汗营帐，在成吉思汗默许下，铁木哥布置的三个卫兵折断了他的脊骨，以不流血的方式处死了阔阔出。

蒙力克在知道儿子死后，没有退缩，“呵，大汗，在你为大汗以前我效劳于你良久，我将一如既往……。”成吉思汗任命八邻部的长老兀孙取代阔阔出为别乞，他“骑白马，著白衣”，是一位稳重而伟大的萨满。[130]

这样，草原上两个毡帐内部发生了一场实质是宗教与国家、巫师与大汗之间的斗争。然而，当大汗实际上是在这位巫师的背部给予一击时，这种斗争突然结束了。

8．新兴的蒙古帝国：国家与军队

尽管除掉了萨满阔阔出，但新兴的蒙古帝国仍保留了以萨满教为基础：古突厥-蒙古人的万物有灵论[131]，其中或多或少杂有祆教和中国文化的成分。大汗是神的表现，神仍是腾格里（即天或天神）。在某些方面类似于中国的天，更不用说像伊朗人的阿马兹达神了。成吉思汗的所有子孙们，无论是在远东没有完全中国化者，或者是在突厥斯坦、波斯和俄罗斯没有完全伊斯兰化者，都宣称他们是腾格里（天国）在地上的代表：他们的统治是腾格里的统治，反他们就是反腾格里。

成吉思汗本人似乎特别崇拜耸立在斡难河河源的不儿罕合勒敦山（今肯特山）上的神。在他发迹之初，当他从劫持了他的妻子的蔑儿乞人中逃脱（多亏了他的骏马）时，他就是到这座山上避难的。他像一位朝圣者一样立即爬上山。按蒙古习惯，他首先脱帽和解下腰带搭在肩上，以示顺从，然后跪拜九次，并用乳酒（即牧民的酒，是马奶发酵制成）作奠祭仪式。同样，以后在他发动进攻北京金国的大规模“民族”战争之前，他又到不儿罕合勒敦山重复这一朝圣，以同样恳求的态度，他解下腰带搭在脖子上，祈祷说：“呵长生天！我已武装起来，要为我的祖先们所流的血报仇，金人辱杀他们，若你许我复仇，请以臂助！”拉施特记下了这些话。其他史籍表明，在出征前夕他将自己闭于帐中，三天独自与神在一起，在他周围的人不断祈祷“腾格里！腾格里！”第四天，这位得到天助的汗终于走出帐，宣布苍天将保佑他获胜[132]。

以山峰和河源为崇拜物的古代万物有神的宗教中发展成仪式，穆斯林作家们和基督教传教士们对此都有记载：登上圣山的顶峰以便靠

近腾格里，呼唤腾格里，解下帽子和把腰带放在肩上，以示服从，责任落在大汗本人身上；当天雷鸣时，也就是说当腾格里显示愤怒时，暗示要注意，不要弄脏泉水，因为它们是精灵出没之地，或者说，禁止在小溪中洗澡和洗衣服（最初，这一法令引起了穆斯林社会的严重误解，他们是坚持沐浴的）。蒙古人在对天和巫术的迷信恐惧中还感到，在信奉萨满外，还兼容神的其他代表是明智的，换言之，是容忍可能拥有超自然威力的任何教派的首领们，如他们在克烈部和汪古部中发现了聂思托里安教师，在回鹘和契丹人中发现了佛教僧侣，以及来自中国的道士，西藏的喇嘛，方济各会会士或穆斯林的毛拉[〔133〕]。他们对各教派的首领表现出来的优待为他们的腾格里信仰提供了一种特别的保证。于是，普遍的迷信恐惧产生了普遍的容忍，直到突厥斯坦和波斯的成吉思汗后裔们失去了这种因迷信而产生的恐惧之后，他们在世界观和行为上才变得不宽容了。

建筑在这些原则基础之上的蒙古国家从回鹘人那里借来了文明的工具——文字和官方语言。如上所述，在乃蛮国于1204年被推翻时，成吉思汗任用已故塔阳的掌印官、回鹘人塔塔统阿。塔塔统阿担负着教成吉思汗儿子们用回鹘字书写蒙古语[〔134〕]和用塔马合（即帝国印章）签署官方法令的任务[〔135〕]。在这些新事物中可以觉察出总理公署的萌芽。从1206年起，成吉思汗任命失吉忽秃忽为大断事官，失吉忽秃忽是塔塔儿人，自幼由成吉思汗及妻子孛儿帖收留和抚养长大。失吉忽秃忽负责用回鹘字写蒙古语音以记录审判的决议和判决，掌管表明蒙古各贵族中居民分配情况的花名册，被称为“青册”。初期的这些工作导致了实用法典的产生，其次是产生了家系手册，或用伯希和另有的说法：“蒙古的多齐埃种类”。[〔136〕]

成吉思汗后裔的“札撒”（yasaq）[〔137〕]，字面意思是“规章”或“公共法典”，其初本（或帝国大典）定于1206年召开的库里勒台上。通过札撒，得到天助之力的大汗对其人民和军队实施了上天制定的严格的纪律（民和军的范畴很难区分）。法典确实严厉：谋杀、盗窃、密谋、通奸、以幻术惑人、受赃物者等死。违令行为不论军、民都按公共法典与犯罪同样论罪。札撒既是民法典又是行政法典：是管理社会的实用的纪律。在法学领域内由成吉思汗“名言”或“箴言”（必里克）组成，这些箴言像札撒一样未能流传下来。

蒙古纪律产生的结果令西方旅游者吃惊。1206年的库里勒台之后大约40年左右，方济各会传教士普兰·迦儿宾从蒙古回来后写道："鞑靼人（即蒙古人）比世界上的任何民族都更加服从自己的统治者，甚至比我们的牧师对他们的修道院院长更顺从。他们非常崇敬长官，不对他们撒谎。他们之间很少互相争吵和谋杀。只有小的偷盗行为。如果他们中的一个人丢了他的牲畜，拾者可能会物归原主，绝不会纳为己有。他们的妻子很守节，甚至在她们尽情欢乐时也是这样。"如果有人将这幅图画与成吉思汗征服前夕蒙古境内的混乱状况相比较，或者与今天蒙古人的道德水平相比较，将会惊叹成吉思汗札撒给蒙古社会带来的深刻变化。[138]

居于社会结构最高层的是成吉思汗家族：以大汗为首的黄金氏族（altan uruk），大汗的儿子们是王子（köbegün）。黄金家族在他们统治的被征服地区行使财产权，其方式与世界征服者的祖先们在他们小得多的草原故乡上实行的统治非常相似。划分给成吉思汗的四个儿子的牧地是未来成吉思汗诸蒙古汗国的萌芽。蒙古社会——或者说突厥-蒙古社会，因为成吉思汗从阿尔泰地区吸收了大批突厥部落——保留着贵族政治的特征。正是巴托尔德和符拉基米尔佐夫所研究的古代"草原贵族"，即勇士贵族（巴阿秃儿）和部落首领贵族（那颜），[139]继续统率和操纵着社会各阶层：战士（或称亲兵），他们是完全自由的人（那可儿）；普通百姓，或称平民[140]；最后是奴隶（乌拉干，孛斡勒）[141]，按理他们由非蒙古人组成。符拉基米尔佐夫在此识别了封建社会所有的各社会集团，在不同阶层上，封建社会的各社会集团以对个人效忠的世袭纽带而联系在一起。

在军队中也有同样的封建等级。个人效忠的纽带将十夫长（阿儿班）、百夫长（札温）、千夫长（敏罕）和万夫长（土绵）联系在一起。百夫长、千夫长和万夫长是由地位较高的那颜组成。在他们之下，军队的骨干是由自由人中的小贵族组成，他们取古突厥称号达干（蒙古语，答儿罕darqan），[142]原则上，他们有权留下战争中掳掠的战利品和大规模狩猎远征中获取的猎物。顺便说，一些答儿罕是因其勇而擢升为那颜的。

正如符拉基米尔佐夫所描述的那样，军队这一"贵族性的组织"有自己的精锐：大汗的护卫军。护卫军（怯薛）约由一万人组成。护卫军中的士兵原则上分值日班者（土儿合兀惕）和值夜班者[143]。此

外还有弓箭手豁儿赤，或称箭筒士。“值夜班人数是800至1000，箭筒士是400至1000。值日班人数是1000。护卫军实际力量最后达到一万人。”〔144〕只有贵族和被称为答儿罕的、有特权的自由人集团的成员才能加入护卫军。护卫军中一个普通士兵的地位在其他军队的千夫长之上。正是从这支护卫军中成吉思汗挑选了他的大多数将领。

原则上，蒙古军队分为三翼，按蒙古人习惯的方向、即向南展开。左翼军在东，最初由札剌儿部木华黎统率。中军由八邻部那雅指挥，还有察罕——成吉思汗像儿子一样收养长大的唐兀惕族青年——统率的上千名挑选出来的护卫军。右翼军由阿鲁剌惕部人博儿术统率。在成吉思汗去世时，军队的实际力量已经达到129000人。由于军事形势的需要，左翼军有62000人，右翼军有38000人，其余则被分配给中军与后备军〔145〕。

蒙古军朝南的队列与它的出击目标是一致的，它朝南方各国呈扇形展开。出击的目标是左边的中国；中部是突厥斯坦和东伊朗；右边是俄罗斯草原。

这部史诗中的英雄、这位蒙古武士的相貌是什么样子呢？赵孟沂画派的中国画家们惟妙惟肖地画出了他的肖像，看了成吉思汗的传记史家弗南德·格纳德在游历了蒙古之后所作的描述，就像是看到了上述古代的一位大师展开的画卷：“在帐篷里，这位战士戴着有护耳的皮帽子，穿着长筒毡袜和皮靴子，一件皮外衣长至膝盖以下。在战场上，他戴着皮制头盔，一直遮到后颈，穿着黑色皮条编织成的、坚固而柔软的胸甲。他的进攻武器是两张弓弩和两个装满箭支的箭囊，一把弯形马刀，一把短柄手斧，一把悬挂在马鞍上的铁钉头锤和一支能把敌人从马上拖下来的带钩的长矛，还有一条条有活结的马鬃绳。”〔146〕

蒙古人与他们的战马形影不离。他们彼此之间确实有些类似；他们出生于同一草原，在同样的土地上和气候中成长，经受了同样的锻炼。蒙古人身材矮小敦实，骨骼大，体格结实，具有不寻常的忍耐力。蒙古马也是个小而壮实，体态不优美，“有强健的脖子和粗壮的腿，厚厚的毛，但是，蒙古马以其烈性、精力、忍耐力和平稳的步伐而令人惊叹。”〔147〕无疑，正是北方游牧民的这种战马在历史黎明时期已经使驯马的印欧人获得了优势，在古典古代末期，它驼着匈奴人征服了中国和罗马帝国。而今在中世纪，新的活力将把草原上的所有骑手推向北京、桃里寺［大不里士］和基辅的金色宫殿。

有关蒙古战术人们写得很多。有些人把它与腓特烈二世或拿破仑的战术相比较。在一些高级军事会议中拟定的战术，卡洪视之为天才的奇想。实际上，蒙古人的战术是匈奴、突厥人的古老战术：即长用不衰的游牧战术的完美形式，是从对耕地边缘的不断攻击中和从草原上举行的大规模狩猎中发展形成的。成吉思汗的传说转述了他的名言："白天以老狼般的警觉注视，夜间以乌鸦般的眼睛注视。战时像猎鹰般扑向敌人。"鹿群耐心地潜近猎物教会了牧民们暗地里派出许多神不知、鬼不觉的探子去观察猎物或敌人。在狩猎中一排拍打器的使用教会了他们的拦截运动，这种运动使牧民能够从两翼包抄敌军，就像他们在大草原上拦截逃跑的野兽一样。

靠这支高度灵活的骑兵，牧民们给人们造成了从天而至和草木皆兵的效果，使对手还未交锋已仓皇失措了。如果对手固守阵地，蒙古军并不深入进攻，他们用所有草原掳掠者所采用的方式，散开，躲起来，当中国的长矛兵、花刺子模人，马木路克，或者是匈牙利骑兵放松警惕时，他们随时又卷土重来。在他们佯装后退时，倒霉的是错误地尾随蒙古牧民的敌人，他们将他引入迷途，使他远离了自己的阵地，来到危险地带，并且进入了埋伏圈内，在那里他将被包围，并像一头公牛一样被砍死。列于军阵前列或两翼的蒙古轻骑兵担负着用齐发的箭射敌的任务，这些飞箭在敌阵营中辟开一些可怕的空隙。像古代的匈奴人一样，蒙古人也是马上弓箭手——从孩提时期就成为了一位骑射手——他们百发百中的箭可以射中200码、甚至400码以外的人。再加上难以捉摸的灵活性，其战术优势在当时是独一无二的。蒙古骑兵对自己的优势十分自信，他们的先头部队不时地由那些放完一排排箭后撤下来的梯队替换。直到敌人已经被引出阵地，或者是被这种远距离射击挫伤时，居中的重骑兵才出击，用长刀将敌人砍倒。在整个战斗中，蒙古人还充分利用他们的体格、丑相和身上散发出来的难闻的恶臭给人产生的恐惧。他们意外地出现、在地平线周围散开。在可怕的寂静中慢步缓行着前进，没有指挥的号令声，看旗手的手势。然后，在适当的时候突然冲锋，发出鬼嚎般的尖叫和呐喊[〔148〕]。

这些便是猎人们设法使猎物发狂、困惑，以便捉住它时所采用的由来已久的传统计策。蒙古人和他们的马猎获中国人、波斯人、罗斯人和匈牙利人，正像他们猎获羚羊或老虎一样。蒙古的弓箭手击倒疲

惫不堪的骑士，就像他击落展翅高飞的鹰。蒙古人最杰出的战争是对河中和匈牙利的战争，这些战争都具有大规模的围猎形式，在以系统的屠杀使这种追逐结束以前，设计了使“猎物”疲乏、恐惧、耗尽精力和包围它的方法。

敏锐的观察家普兰·迦儿宾栩栩如生地描述了所有这些战术：“一旦他们发现敌人，就立即攻击，每人向敌人射出三、四支箭。如果他们看到不能打败敌人，就向后退，回到他们自己的阵线。他们这样做，是作为一种奸计，诱使敌人追赶他们，直至他们准备了埋伏的地方。如果他们看到，与他们为敌的是一支大军，他们就骑马离开，停在离敌人一天或两天路程的地方，进攻并抢劫沿途之地……，或在精心挑选的地方扎营，当敌人列队而过时，他们突然发起进攻……他们的战术很多。他们派一支由俘虏和随同他们作战的其他各族人组成的辅助军从正面迎击敌人，而其主体占领左、右方位，便于包围敌人，这样，他们有效地使敌人误认为他们人数很多。如遇敌人顽强抵抗，他们就放开一条路，让他们逃走，当他们逃散时，就尽可能多地杀死敌人（速不台将在1241年的绍约河战役中使用此战术）。但是，他们尽量避免肉搏战，他们的目标只是用箭射伤或射死敌方的人和马。”卢布鲁克描述了蒙古人在大规模的狩猎远征中采用的同样战术：“当他们要猎取时，就在野兽出没的地方聚集大批人并逐渐缩小包围圈，像一张网似地围住它们，最后用箭把它们射死。”

9．征服中国北部

统一蒙古之后，成吉思汗着手征服中国北部。

他首先进攻唐兀惕［唐古特］[〔149〕]游牧民在甘肃、阿拉善和鄂尔多斯建立的西夏国。唐兀惕人属藏族，信仰佛教。他们由于受中国的影响，有几分文化，尤其表现在他们的文字上，它来源于中国字。这次攻西夏是蒙古人对定居的文明民族采取的第一次行动。蒙古首领攻西夏是在考验蒙军的素质。西夏是原中国版图分裂为三个国家中最弱的一个。再则，成了西夏国的主人之后，成吉思汗就控制了从中国到突厥斯坦的通路，同时还可以从西面包围蒙古人的世仇、北京的金朝。虽然蒙古人在进攻不设防地区的敌军时是令人叹服的组织起来，然而，就设防地区而言，可以肯定他们是新手。这一点在他们的攻金

之战中将变得更加明显，甚至在他们对西夏的远征中也可以看出来，在成吉思汗几次（1205—1207年，1209年）蹂躏西夏时都未能攻陷都城宁夏和灵州。西夏王李安全（1206—1211年）承认自己为纳贡者暂时保住了王位，但1209年，成吉思汗又返回来包围中兴府（今宁夏），他企图引黄河水灌城而夺取中兴府。然而，水坝工程对蒙古人来说是很复杂的，他们未能按预定方向引水。这一次西夏王将自己的一个女儿献给成吉思汗，求得和平（1209年）[150]。

在使西夏成为他的属地之后，成吉思汗转攻女真国，即通古斯人在中国北部建立的国家，或者像上文所称呼的金国。金国广袤的疆域上文已经提到，它包括满洲和汉水、淮水以北的中国地区，以北京为它的主要都城，以热河的大定、辽阳、山西大同、河南开封为第二都城。前文提到过成吉思汗青年时代曾与克烈人一起站在金朝一边与塔塔儿人战斗的事。因此，他是金朝的属臣，金朝把他看成雇佣兵，在承认他所作出的贡献后，金朝封赏他一个中等的官职。[151]但金王麻达葛（1189—1208年在位）在这些事件发生的过程中去世，他是惟一能使成吉思汗保持臣属关系的人。成吉思汗利用麻达葛的继承者永济继位（1209—1213年在位）之机，轻蔑地撤销了他对金的效忠。金朝使者要成吉思汗跪下接新皇帝登基的诏书，这位世界征服者勃然大怒，“遽南面唾曰：`此等庸懦亦为之耶，何以拜为！’”永济确属庸碌无能之主，只是将领们手中的一个傀儡。这次正像在花剌子模的情况一样，成吉思汗遇到的是虚弱而又妄自尊大的敌人的反对，这是很幸运的。

山西省北部，在蒙古人一边的通往长城的北部地区，是为金戍边的突厥联盟部落：汪古部，他们信仰聂思托里安教[152]。在蒙古的内战中，汪古部首领阿剌忽失的斤从1204年起就站在成吉思汗一边。阿剌忽失的斤家族的忠诚在世界征服者的攻金战争中将得到证明，他们打开了入侵的道路，并于1211年把由汪古部人戍守的边境让给了他。作为回报，成吉思汗嫁女儿阿剌该别吉[153]给阿剌忽失之子波姚河。

成吉思汗把蒙金之间的冲突变成一次民族战争。回忆起被金人钉死在木驴上的原蒙古汗们，他庄严地向天呼唤：“呵，长生天！金人辱杀我叔父斡勒巴儿合黑和俺巴孩，若你许我复仇，请以臂助！”同时，成吉思汗又以替北京的前君主、以后被金撵走的契丹人报仇雪耻的面

目出现。在契丹人这一方也积极支持他的事业。原耶律王室王子耶律留哥于1212年代表成吉思汗在满洲西南、辽河一带的原契丹国境内起兵。现在已经知道契丹人是说蒙古语。他们与成吉思汗之间必定存在着某种种族的或是亲属的联系，使他们联合起来对付北京的通古斯人的王朝。成吉思汗接受了耶律留哥的效忠誓言，并派给他一支由那颜者别率领的军队。1213年1月，者别[〔154〕]帮助留哥从金人手中夺取辽阳，并且将他置于蒙古的宗主权下，以"辽王"的身份把他安置在他祖先统治之地。这位原契丹王的后裔后来证明自己是蒙古皇帝的最忠实的属臣，至死不渝。于是，金朝边界在东北方和西北方，即在契丹人一边和汪古部人一边同样被敞开了。

成吉思汗的攻金战始于1211年，战争一直持续到他去世（1227年）之后——其间只有短暂的停战——由他的继承者结束这次战争（1234年）。长期战争的原因是，尽管蒙古人有灵活的骑兵，在劫掠农村和不设防城镇时非常优秀，但是，他们在相当长的时期内不懂攻占由中国工兵们守卫的要塞的艺术。其次，他们在中国作战像是在草原上一样，发动反复的攻击，而每一次都是携带战利品撤退，于是给予金人重又夺回城市和在废墟上重建和修整工事的时间。在这种情况下，蒙古将领们不得不对某些要塞进行两次或三次以上的反复攻占。最后，蒙古人习惯用屠杀、全面驱逐、或在白旗之下整编入册的方法处置在草原上战败的敌人。然而，在定居国家，特别是在人口众多的中国，屠杀很少起作用，总有更多的居民来填补被夷之地。除此以外，金人——古代女真人，他们过定居的生活方式仅仅是一百年前的事——还保留着通古斯人血统的全部活力。因此，蒙古人面临他们不熟悉的围攻战的考验，这一考验因以下事实而加倍严峻，即他们不仅要对付中国工程人员高超的设防技术，而且要对付通古斯武士们的勇猛。无论如何，正像我们将要看到的那样，除了在战争初期外，成吉思汗本人并未亲自参加这次战争。发动攻金战争（1211—1215年）之后，他就把他的大部分军队撤回去征服突厥斯坦。他走之后，他的部将们可能进行的只不过是一种疲软的战争，这种战争尽管可以消灭金军，但是，却不能结束金国的统治。

然而，必须公正地说，这位蒙古皇帝只要亲临战场，就以他一贯坚韧不拔的精神指挥战斗。[〔155〕] 1211—1212年间的那些战争是集中于有步骤地突破山西北端大同（金朝的西京）边境和河北北部的宣化

县（当时的宣德州）和保安。除了设置的堡垒外，这一地区被夷为荒地。尽管者别——成吉思汗的杰出部将之一——于1212年以佯装退却的方式突然攻占了满洲南部的辽阳，但是，成吉思汗本人在山西北部却没有攻下大同。因此，更不用说蒙古人可能希望对金朝廷所在地北京发起相应的围攻。1213年，成吉思汗在最终征服宣化以后，兵分三路进攻。一路由其子术赤、察合台和窝阔台统率，入山西中部，抵达并夺取了太原和平阳，《元史》中说，只是为了将战利品运回北方，他们才撤离该城市。成吉思汗在其幼子拖雷的陪伴之下统率中军，中军南进到河北平原，夺取河间、山东的济南。除北京外，只有另外几个设防城市，如河北真定和大名[156]，似乎避开了这股山东南部边境涌来的洪水。最后，成吉思汗的弟弟、最优秀的射手哈撒儿和幼弟铁木哥斡赤斤统率第三路军，他们沿直隶湾，朝永平的门槛和辽西迈进[157]。

三路军骑马挺进之后，成吉思汗在北京城前又汇合他的军队，目的至少是要作一次封锁北京的尝试（1214年）。在北京，宫廷政变在金朝宫廷中刚刚引起了骚乱。金帝永济已经于1213年被他们的将军胡沙虎暗杀，胡沙虎拥立永济侄子吾睹补登上王位。遗憾的是，新帝（1213—1223年在位）与永济一样地无力胜任。但是成吉思汗缺乏正规围攻战所必需的兵器。他像以往一样谨慎，接受了吾睹补求和的要求，而不顾他的将领们的焦急。金人赔偿了大量的战争费用——黄金、丝和三千匹马，还有青年男女，其中一位女真公主是献给成吉思汗本人的[158]。后来，这位征服者带着他的战利品经张家口又返回蒙古。

蒙古人一走，吾睹补认为北京易受攻击，迁都开封（1214年）。实际上等于放弃了北京。成吉思汗感到，迁都意味着战争较早地重新开始。他撕毁了休战协定，抢先采取行动。他再一次侵入河北，又包围北京。金国的一支运送粮饷的援军在北京和河间府之间的霸州被击溃，北京守将完颜承晖绝望自杀。蒙军占领北京，屠杀居民、夺民房，最后纵火焚城（1215年）[159]。劫掠持续了一个月之久。

很清楚，游牧民完全不懂得大城市所能发生的作用，也不知道如何利用它来巩固和扩大自己的政权。对于人类地理学研究者们来说，这里最有趣的情况是：当草原居民没有经历一个过渡阶段而幸运地占有了具有都市文明的古老国家时，他们感到困惑。他们到处烧杀，与

其说是出于生性残忍，不如说是出于困惑。因为他们不知道更好的处置方式。可以看到，在蒙古首领中——或者至少是在忠实地遵守札撒的那些人中——掠夺是一种无私利的事。以失吉忽秃忽为例，他甚至拒绝接受分给他的一份很小的金朝的财物[〔160〕]。

正是基于困惑所产生的这种行为使文明遭受了如此深重的灾难。成吉思汗的蒙古人，正像史料反映的那样，或者是作为独立的个体来考虑时，没有表现出是邪恶的人，他们服从札撒，这是一部荣誉和诚实的法典（除开邪恶部分外）。遗憾地是，把他们与在他们之前的古游牧民相比，特别是与10世纪的契丹人，甚至12世纪的女真人相比，他们明显地迟钝。女真人随着小规模的屠杀，至少很快就继承了前王朝，不再摧毁从此以后属于他们自己的财产。成吉思汗的蒙古人虽然可以肯定不会比他们的前辈更残酷（确实，由于服从札撒，他们具有更严格的纪律，由于成吉思汗的个性，他更冷静，更强烈地受到道德尺度的吸引），他们巨大的破坏性，仅仅是因为像在他们之前的匈奴、柔然、突厥和回鹘一样，他们更加野蛮，确实是构成了野蛮风尚的总集[〔161〕]。

成吉思汗史中存在的自相矛盾在于一种对比：一方面是领导者的明智、深谋远虑和道义性，领导者将他自己的和他的人民的行为纳入具有健全常识的原则，牢固地建立起正义；另一方面是刚摆脱原始野蛮状的人民的残忍行为，仅仅是企图获得使投降的敌人产生恐惧的那些行为，降民对他们来说是一支其生命没有多少价值的民族，作为游牧民，他们完全不懂定居民族的生活，不懂城市环境、农业耕作，不懂除他们的草原故乡外的任何事情。现代史学家们基本上与拉施特、或者《元史》的编者们一样，当他们面对领导者的智慧（甚至是适度的）与返祖的和部落传统的残忍相结合的这一完美自然结合体时，他们非常惊讶。

占领北京后，在愿意支持蒙古统治的俘虏中，成吉思汗选中一位契丹族王子耶律楚材，他以“身长八尺，美髯宏声”博得成吉思汗的喜爱，被任命为辅臣。这是幸运的选择，因为耶律楚材融中国高度文化和政治家气质于一身。像回鹘大臣塔塔统阿一样，他是辅佐亚洲新君主的最合适的人。这一时期，成吉思汗后裔还不能直接从中国人那里吸取中国文化。而像耶律楚材这样的中国化突厥-蒙古人——由于他是

契丹人，他应属蒙古种人——能够填补这一空白，使成吉思汗及他的继承者窝阔台熟悉定居文明中所实行的行政管理和政治生活的要素。

现在的金国，环绕着它的新都开封，领土只不过是河南省和陕西的一些设防地区。1216年，蒙古将领三木合·巴儿秃[162]占领了控制着陕西与河南间的黄河谷地的重镇潼关，使这两个省份被隔断。但是，以后潼关又落入金朝手中。事实是，正如下面我们将看到的那样，成吉思汗因突厥斯坦事务缠身，只是时不时地把注意力放在攻金之战上，金朝趁此机会收复了蒙古军占领地的相当一部分地区，北京除外，它仍在蒙古人手中。

不过，在成吉思汗把注意力转向西方以前，曾把中国之事委托给他最杰出的将领木华黎。木华黎以这支相对说来已疲惫不堪的军队（一半是蒙古正规军，即23000人，和许多当地的辅助军）[163]，经过坚韧不拔的战斗和周密的计划，后来取得相当大的成功。在7年的持续战争（1217—1223年）之后，他再次把金国的领土限制在河南省内[164]。1217年，他占大名[165]，大名是曾经坚持抵抗成吉思汗本人进攻的河北南部的一个要塞。1218年，他又从金国夺取山西首府太原和平阳。1220年又取山东首府济南。同年，其副将在黄河以北的河南地区夺取彰德。1221年木华黎占领陕西北部的许多城市，其中有保安和鄜州，1222年夺取陕西古都、渭水以南的长安。1223年当他刚从金朝手中夺取山西西南角、黄河弯曲处的河中要镇（今蒲州，它是金朝在一次袭击后重新占领的）时，因精力衰竭而死。他死后，河中要塞又被金收复。在这个人口密集之地，处处是天然堡垒，于是战争退化为没完没了的围攻战。然而，在经历了初期的探索性努力之后，蒙古军中编入了大量的契丹辅助军、女真支持者和中国工兵，由此使他们适应新式战争[166]。

10．蒙古人征服原喀喇契丹国

当成吉思汗开始征服中国北部时，他的私敌、末代乃蛮王之子屈出律正在使自己成为中亚一个帝国、即喀喇契丹国的君主。

上面我们已经提到过（第164页），喀喇契丹国是中国北部的契丹人中的一支，在历史上被称为喀喇契丹或黑契丹的人在伊犁河、楚河、怛逻斯河流域和喀什噶尔建立的国家。

我们还看到，他们是一支（或者只是贵族阶层）具有中国文化的蒙古种民族，他们对那些宗教上是伊斯兰教，种族上是突厥人的地区居民实行过统治。喀喇契丹都城在伊塞克湖以西、楚河上游的八拉沙衮，喀喇契丹的统治者取突厥帝号：古儿汗，即“世界之汗”，他们把下列民族列为藩属之列：（1）在东部是回鹘人，他们是一个信仰佛教或是聂思托里安教的突厥种民族，居住在别失八里（今济木萨）、吐鲁番、焉耆和库车[167]；（2）在北部，沿伊犁河下游是葛逻禄突厥人，他们中部分是聂思托里安教徒；（3）在西南部，是花剌子模的沙赫们（以后称苏丹），他们是穆斯林突厥人，其历史前文已经概述过，他们统治着河中和东伊朗。喀喇契丹国在古儿汗耶律直鲁古统治时期（1178—1211年）已经衰落。这位君主在突然事件面前虽然既不缺乏能力又不缺乏勇气，然而他却终日沉湎于玩乐和狩猎，任其帝国分裂瓦解。1209年，回鹘王亦都护巴而术摆脱了耶律的宗主权而向成吉思汗称臣。古儿汗在回鹘地区的代理人，一位住在吐鲁番（或高昌）的少监被处死[168]。成吉思汗似乎对回鹘人一直抱有同情，嫁其女阿勒屯别吉给回鹘亦都护。于是，喀喇契丹之东北境成了蒙古人的属地。1211年，伊犁河下游的葛逻禄王阿尔斯兰（都城是海押立）和在伊犁河上游的阿力麻里（今固尔扎附近）称王的突厥冒险家布札儿同样也不承认喀喇契丹的宗主权，而承认他们是成吉思汗的封臣。这就是一个统一的蒙古对戈壁滩和巴尔喀什湖地区的突厥小王公们的吸引。但是，给予喀喇契丹人致命一击的并不是成吉思汗，而是成吉思汗的私敌、原乃蛮部塔阳之子屈出律。

成吉思汗对乃蛮人的胜利把屈出律赶出了其祖先之地阿尔泰山。屈出律在父亲死后和部民们被消灭之后，像原盟友蔑儿乞残部一样，到东突厥斯坦去碰运气[169]。蔑儿乞部残余企图在回鹘地区定居下来，但是，回鹘亦都护巴而术把他们赶走。屈出律要幸运些。喀喇契丹的古儿汗、年迈的直鲁古在八拉沙衮欢迎他，对他十分信任，并把女儿嫁给他（1208年）。但是，这位乃蛮王子急于掌权。看到岳父体弱，不顾老人对他的一片好意，他决定取而代之。他与原喀喇契丹属臣、花剌子模苏丹摩诃末联合，阴谋推翻古儿汗，与他的盟友瓜分喀喇契丹国土[170]。花剌子模人公开挑战，但是喀喇契丹人作了有力的回击，并占领撒麻耳干［撒马尔罕］（1210年）。与此同时，屈出律在伊犁河地区反叛古儿汗，并前往费尔干纳的讹迹邗［乌兹根］抢

劫古儿汗的宝藏，并由此向喀喇契丹都城八拉沙衮进军。古儿汗如梦方醒，反击屈出律，并在八拉沙衮附近打败他；但是在怛逻斯附近的另一战场上，他的部将塔延古被花剌子模人俘虏。这支从怛逻斯战场撤退回来的喀喇契丹军发现他们都城的门已经被叛变的居民们关闭，这些居民肯定是突厥人，他们认为摆脱契丹人统治的时机已经来到。愤怒的军队强攻下八拉沙衮后屠城。[171]

在这些动乱中，古儿汗直鲁古最后遭到屈出律的袭击，被俘（1211年）。[172]不过，屈出律待他的岳父尊重仁慈，直到两年后老人去世。在老人去世之前，屈出律一直以老人的名字进行统治，并视其为惟一的君主。

攫取喀喇契丹国的实际控制权之后，乃蛮王子与他昔日的盟友花剌子模苏丹为划分边界几乎兵戎相见。在一段时间内，苏丹的统治在锡尔河以北的讹答剌、柘析（塔什干）和赛拉木（伊斯法吉勃）得到承认。但是，考虑到这些地区难于防守，苏丹不久就把该地区的居民迁到锡尔河南边。

屈出律对喀喇契丹国的实际统治是从1211年持续到1218年。这位阿尔泰山来的游牧者已经成为大部分是定居民族的统治者，然而，他不知道如何统治他们。由哈拉汗朝王室的一些突厥族穆斯林小国王们统治的喀什噶尔是喀喇契丹国的属地。直鲁古在被推翻前不久曾监禁了喀什的哈拉汗朝汗王的儿子[173]。屈出律释放了这位年轻人，并把他作为自己的代表派去统治喀什，但是喀什噶尔的埃米尔们拒绝接受他，并处死了他（约1211年）。此后两、三年内，屈出律的骑兵队蹂躏了喀什噶尔（1211—13年或1214年），直到饥荒迫使喀什居民们接受了他的统治[174]。降民们接着遭到了野蛮的宗教迫害。像大多数乃蛮人一样，屈出律可能或多或少地是聂思托里安教的追随者。不久，在他的妻子的影响下（她是喀喇契丹古儿汗的女儿），他企图使喀什和于阗的穆斯林公开放弃伊斯兰教，接受佛教或基督教。当于阗的首席伊玛目[175]反抗时，屈出律把他钉死在他办的一所宗教学校的门口。在残酷的宗教迫害之后，喀什噶尔基本上已经是一个穆斯林地区，它将把蒙古人作为解放者来欢迎。

屈出律并没有使自己稍微避免引起伊犁河畔各族的不欢迎。如上所述，阿力麻里（固尔扎）王布札儿已经效忠于成吉思汗。当他打猎时，屈出律对他发起了突然袭击，并把他处死，[176]但是，屈出律

未能占领阿力麻里城，该城由布札儿的遗孀萨尔贝克突干守卫着。以后她的儿子苏格纳黑特勤成了成吉思汗反屈出律的最积极的拥护者之一[177]。

成吉思汗不能容忍他的宿敌继续作喀喇契丹国的君主，他于1218年命令他最杰出的一位部将那颜者别统率2万人进攻该国。者别奉命首先要保卫阿力麻里和保证苏格纳黑的继承权，但是，当他抵达阿力麻里时，屈出律已离开该地奔赴喀什噶尔避难。八拉沙衮和今天的谢米列契耶之地不战而降。者别由此直下喀什噶尔，在喀什噶尔，穆斯林居民们把者别作为使他们摆脱迫害的救星来欢迎。由于者别对他的军队实行了严格的纪律，特别是禁止抢劫，志费尼说，他们路过时所受到的欢迎像来自安拉的祝福[178]。屈出律朝帕米尔方向逃去，但被者别的随从们追上，在撒里豁勒河附近把他杀死（1218年）[179]。

现在整个东突厥斯坦——伊犁河、伊塞克湖、楚河和怛逻斯河流域——归并于蒙古帝国。

11．花剌子模帝国的灭亡

现在，成吉思汗的帝国与花剌子模帝国已成为近邻了。[180]

在成吉思汗一边，有蒙古地区的全部蒙古种和突厥种人，他们或者是萨满教徒、佛教徒，或者是聂思托里安教徒。归并喀喇契丹国之后，还有喀什噶尔，该地区在宗教上是信仰伊斯兰教，具有纯突厥文化，几乎完全没有受到伊朗的影响。在摩诃末一边，有一个在文化上基本属于伊朗的穆斯林突厥王朝，其中河中地区居住着突厥-伊朗种人，呼罗珊、阿富汗和伊拉克·阿只迷居住着纯伊朗人。

这两位统治者之间的对比很鲜明。成吉思汗遇事冷静、精明、顽强、有条理；花剌子模的摩诃末脾气暴躁，做事无逻辑性，缺乏组织能力，又因对古尔王朝和喀喇契丹的战争获胜而自命不凡。后来他的第一次战败使他完全崩溃，束手无策，只留下一付可怜的，几乎是怯懦的形象。两人中，这位游牧的野蛮人是统治者，而这位伊朗化的突厥人、伊斯兰世界的皇帝和定居国家之王不过是一位游侠而已。

此外，正如上文所述，成吉思汗将于1220年灭亡的这个花剌子模帝国建立的时间不会早于1194年，实际上，只是在1212年摩诃末杀撒

麻耳干的末代哈拉汗王乌斯曼之后，才将都城从玉龙杰赤[181]（希瓦附近）移到撒麻耳干。它是一个不成熟的帝国，只是在一个临时君主之下建立起来的一个新的版图，又没有与成吉思汗的札撒相应的法典来稳固国家，也没有任何东西可以与原可汗们的复辟帝国的巨大权威相抗衡。从种族上看，在塔吉克人和突厥人（前者是城镇和农耕地区的伊朗居民，后者构成了军队）之间，花剌子模帝国处于一种危险状况。它不像早期的塞尔柱克人那样，以能够产生由阿塔卑组成的、具有军事封建结构的一个穆斯林突厥氏族为基础。花剌子模王朝是出自一个塞尔柱克的显贵家族，在它后面没有部落支持它。花剌子模本土（即希瓦地区）地盘太小无法支撑一个巩固的土库曼封建主义。结果，军队是由从吉尔吉斯草原的古兹或康里部落中胡乱征集的雇佣兵组成，没有效忠的感情纽带维系，他们中的大多数人只有一个想法，即背叛自己的主人，使自己能够加入成吉思汗大军。此外，苏丹家庭因不可调和的仇恨而分裂。苏丹的母亲，可怕的秃儿罕可敦厌恨她的孙子札兰丁，与他针锋相对，札兰丁是摩诃末的宠儿，是这个衰亡家族中惟一有作为的人。

伊斯兰教的纽带可能给这些冲突和倾轧的人们带来了团结和凝聚力。摩诃末作为伟大的塞尔柱克人的继承人——他把自己与桑伽相比——起着很大的作用。他自称自己只是伊斯兰世界的代理人，并发动圣战（即吉哈特），反对不信教者，以及佛教或聂思托里安教的蒙古人。这位王子希望恢复大塞尔柱克人的事业，像他们那样成为伊斯兰世界的苏丹，但是，他愚蠢已极，与报达［巴格达］的哈里发发生了尖锐的争吵，在1217年，他眼看就要进攻报达了。哈里发纳昔儿（1180—1225年在位）把他视为最仇恨的敌人，声称宁愿要蒙古人也不要他。苏丹和哈里发之间的这种深刻仇恨将使分裂的和无援的伊斯兰世界面临蒙古人的入侵[182]。

成吉思汗与花剌子模人之间的冲突是由后者引起的。成吉思汗试图与花剌子模人建立起一般的商业和政治关系。但是，1218年，一支来自蒙古帝国的商队（商队成员中除蒙古使者兀忽纳外，其余成员全由穆斯林组成）在锡尔河中游的花剌子模边境城市讹答剌受到阻止并遭到劫掠，商队中有一百名左右的成员被花剌子模总督亦纳乞克（又称哈亦儿汗）[183]处死。成吉思汗要求赔偿，在遭到拒绝后，就决定发动战争。[184]

1219年夏，蒙军在也儿的石河［额尔齐斯河］上游集中。秋，成吉思汗到达巴尔喀什湖东南的海押立，来到葛逻禄人中，葛逻禄王阿尔斯兰汗加入了成吉思汗阵营，还有阿力麻里的新王苏格纳黑特勤和回鹘亦都护巴而术也都率领各自的军队加入之。据巴托尔德估计，蒙军人数约在10至15万之间，尽管花剌子模军在人数上远远超过了蒙军，但蒙军纪律严明，是一个相当紧密的集体。

花剌子模苏丹摩诃末把他的军队分散在锡尔河一线与河中各设防地区之间。结果，尽管花剌子模军在总人数上占优势，但是，他们在每一单独点上的人数比蒙军少。成吉思汗从锡尔河中游的讹答剌附近进入花剌子模境。由他的两个儿子、察合台和窝阔台率领的一支分队围攻讹答剌城，然而，只是在经过了长时期的攻打之后才占领该城。这位征服者的长子术赤率领着另一支分队沿锡尔河而下，占领塞格纳克（在今突厥斯坦城对面）和真德（今波罗威斯克附近）。派往锡尔河上游的五千蒙军占领了别纳客忒（在塔什干以西），围攻忽毡［今苏联列宁纳巴德］，忽毡守将、能干的帖木儿灭里在进行了顽强的抵抗之后乘小船顺锡尔河而下逃走。巴托尔德在此指出，在这次战争中，穆斯林中涌现出来的个人英雄行为和勇士比蒙古人多，但是，唯有蒙军是有组织的、指挥一致的和有纪律的，他们靠这些取得了胜利。

成吉思汗和幼子拖雷率主军直入不花剌城［今布哈拉］，于1220年2月抵达该城。不花剌城的突厥守军企图突破围城者的防线逃跑，但是，结果只是大批被杀死。被守军们遗弃了的居民们投降（1220年2月10日或16日）。城堡被攻占（城堡内曾有400人在此避难），守城卫兵全部被杀。接着，不花剌城经历了一次有条理的彻底的洗劫。居民们遭到抢劫以及种种虐待、威逼和蹂躏，但是，总的来说，被处死的只是那些企图起来抵制胜利者渎圣暴行的人，尤其是在伊斯兰教"教士"们中。志费尼对成吉思汗进入大清真寺时对群众所作的长篇训话和宣布他是"上帝之鞭"的叙述，巴托尔德认为不过是一种传说而已[185]。巴托尔德还认为那次彻底摧毁不花剌的大火很可能是偶然引起的。

成吉思汗从不花剌进军撒麻耳干，在撒麻耳干城前与刚攻下讹答剌城的察合台和窝阔台会合。撒麻耳干居民——有一部分仍是伊朗人——勇敢地企图出击，但被压住。据志费尼记述，5天以后该城投降（1220年3月）。该城遭到彻底洗劫，为了宜于行动，首先把全城居

民驱逐出城，其中许多人被处死。那些被认为有用的人——如技术工匠——被带往蒙古。突厥守军虽然自发地向蒙古人靠拢，但是，也遭到屠杀，无一人幸免。撒麻耳干的宗教首领们与不花剌的同行们不同，他们没有抵抗，所以大部分人被赦免了[186]。受到优待的那些人终于获许回到撒麻耳干，但是，屠杀的规模相当大，以致留下来的居民几乎还不能住满城市的一角。

花剌子模原都城玉龙杰赤——今希瓦附近的乌尔根奇——经长期包围之后，于1221年4月才被攻占。长时期的包围使成吉思汗的两个儿子术赤和察合台不能调动，并且在接近最后阶段时，甚至还要第三个儿子窝阔台参予。[187]蒙古人引该城下的阿姆河水灌城，由此完成了他们的破坏行为。

在蒙古征服河中期间，花剌子模苏丹摩诃末被盲目的狂妄自大而招致的灾难所吓倒，从自负走向极端沮丧，最后完全迟钝了。以后他逃到巴里黑［巴尔克赫］，又从巴里黑继续逃到呼罗珊西部，在那里他避难于尼沙普尔［今伊朗霍腊散省内沙布尔］，其后他在与日俱增的恐慌中又跑到与他的统治地区遥遥相对的另一端；伊拉克·阿只迷西北的可疾云［今伊朗德黑兰省加兹温］。但是，成吉思汗已经派出一支由他的两位优秀将领者别和速不台率领的骑兵分队追随他。这是一次疯狂的追逐。巴里黑城在者别和速不台逼近时纳款获赦免，并接受了一位蒙古总督的统治。尼沙普尔接受了一个最糟糕的控制委员会，也免遭厄运，因为者别非常匆忙而未能停留。另一方面，图斯［今伊朗霍腊散省马什哈德北］、达蔑干［今伊朗马赞德兰省达姆甘］、西模娘［今伊朗德黑兰省塞姆南］都遭到速不台的洗劫。这两员蒙古大将继续追赶摩诃末，后来进入了伊拉克·阿只迷，对剌夷［今德黑兰之南］发起突然进攻，他们在剌夷城屠杀男性居民和奴役妇女儿童。他们火速穿过哈马丹［今伊朗西部哈马丹］，抵达哈仑，摩诃末在此几乎落入他们手中，后来又溜掉了。他们摧毁赞詹和可疾云以泄愤。其间，倒霉的摩诃末在里海上一个与阿贝什昆相对的孤岛上避难，在那里他约于1220年12月因精力衰竭而死。以后我们将会看到，者别和速不台继续进攻，从阿哲儿拜占［阿塞拜疆］进入高加索和俄罗斯南部地区[188]。

在对付了花剌子模苏丹之后，成吉思汗于1221年春渡过阿姆河，开始从花剌子模残军手中夺取阿富汗的呼罗珊[189]。他占领巴里

黑，巴里黑的投降者未能保住该城，城市受到全面的摧毁（居民被杀，城市被烧）。在呼罗珊，他派幼子拖雷去夺取莫夫［马里］，莫夫城投降，城中居民也几乎是全部遭到屠杀（1221年2月底）。拖雷坐在安放于莫夫平原上的一把金椅上，目睹了这次集体屠杀。男人、女人、小孩被分开，按类别分配到各个军营中，然后把他们砍头。“只有400名工匠幸免于死”。桑伽苏丹的陵墓被烧，坟被盗空（据传说，正是这时候，游牧地在莫夫草原上的一个乌古思部落迁徙到小亚细亚，该地的塞尔柱克人给该部土地，它在此奠定了奥斯曼帝国的基础）。接着，拖雷又去惩罚尼沙普尔，因为该城于不久前（1220年11月）倒霉地击退并杀了蒙古将军、成吉思汗的女婿脱合察。〔190〕这一次尼沙普尔城被攻占并遭到彻底摧毁（1221年4月10日），脱合察的遗孀主持了这次屠杀。为防止受骗，尸体都被砍头，并将首级按男、女、小孩分别堆成金字塔形。“甚至猫、狗也被宰杀。”蒙古人拆毁了位于图斯附近的哈伦拉施特的陵墓。哈伦拉施特和桑伽的坟，以及所有给阿拉伯-波斯灿烂文明增添光彩的建筑都被一个一个地毁掉。接着，拖雷继续攻占也里［赫拉特］。该城的花剌子模军进行抵抗，但城内的居民们打开了城门，拖雷屠杀了士兵们，仅这一次，他赦免了居民。

后来，拖雷在塔里寒城［今阿富汗木尔加布河上游以北］附近与成吉思汗汇合，刚刚攻占了玉龙杰赤的察合台和窝阔台也前来汇合。

成吉思汗在毁掉塔里寒城之后，越过兴都库什山，去围攻范延［巴米安］。在这次行动中，察合台之子、成吉思汗宠爱的孙子、年轻的木阿秃干被杀。在一次宴会上，征服者亲自把这噩耗告诉察合台，并以札撒的名义禁止他悼念其子，但给死者以流血葬礼的荣誉。范延城陷后，不赦一人，不取一物，概夷灭之。“一切生物都遭屠杀”，范延城址被称为“可诅咒的城市”。〔191〕

与此同时，花剌子模末代苏丹摩诃末的儿子札兰丁·曼古伯惕〔192〕突破蒙军在内萨［土库曼阿什哈巴德东］的防线，逃脱了河中和呼罗珊发生的灾难。他逃到阿富汗山区腹地的加兹尼城避难，他组织了一支新军，后来在喀布尔以北的八鲁湾［今阿富汗查里卡东北］打败了由失吉忽秃忽率领的一支蒙古军团〔193〕。成吉思汗急于为其副帅的失败报仇，前往加兹尼，札兰丁不敢呆在加兹尼等待他的来到。加兹尼城没有作任何抵抗，成吉思汗因急于追赶札兰丁，推迟了毁城

的程序。最后，他在印度河岸追上了这位花剌子模王子，并在此击溃了札兰丁的军队（据奈撒微记述，此事发生在1221年11月24日）。札兰丁本人全副武装地策马入河中，顶着雨一般的箭逃跑了。他非常幸运地平安到达了彼岸，由此前往德里苏丹宫廷避难（1221年12月）[194]。蒙古人没有立即继续追入印度境内（直到第二年，一支蒙军分队在札剌儿部那颜八剌的命令下进行了远至木尔坦的一次清剿，因天气酷热，短时间之后只得撤退）。但是，在札兰丁逃走之后，他的家庭成员落入蒙古人手中，所有的男孩都被杀。

不过，蒙古人在八鲁湾的失败重新激起了东伊朗尚存的最后一些城市的勇气。成吉思汗首先向加兹尼城民清算，除了被他送往蒙古的工匠以外，城民全部被杀。在八鲁湾战役之后，也里［赫拉特］也起来反叛（1221年11月）。[195]蒙古将军宴只吉带在进行了6个月的围攻之后，于1222年6月14日再次攻占该城。全城居民被杀，这场屠杀整整占用了一周的时间。那些返回莫夫的人们曾经愚蠢地杀死了拖雷留在该城的波斯族长官，而拥戴札兰丁。他们遭到失吉忽秃忽的残害，无一人幸免。当大屠杀结束时，蒙古人谨慎地佯装离去。他们走了一程后，凡是躲在城郊或地下室的可怜虫们认为敌人已经走了，又一个一个地出来，这时蒙古后卫部队又折回来进攻他们，将他们消灭。

显然，总的来说，蒙古人在夺取河中和东伊朗的设防城市时，比他们在中国的战争要觉得困难少些。部分原因是他们作为“异教徒”（或者像我们今天应该说的“野蛮人”）在穆斯林中比在中国境内所产生的恐惧更加强烈。在中国，居民们在许多世纪中已经习惯了与他们为邻。其次，在河中和东伊朗，他们似乎更多地利用了当地居民。为了占领一座城市，蒙古人将周围地区——农村和不设防城市——的男性居民集合起来，在战争的时刻，把他们赶到护城渠或城墙边，只要他们的尸体能填满河渠和他们的反复攻击能消耗守城军，即使这些可怜虫被他们自己的同胞刈除，那又有什么关系呢？有时候他们被伪装成蒙古人，每十人举一面蒙古旗，以致守城军看到遍布于草原上的这一大批人马后，相信他们自己已经受到成吉思汗大军的威胁。由于这种计谋，一支蒙古小分队就可以迫使敌人投降，事后，这些人群不再有用而被屠杀。这种几乎是普遍实施的可怕的办法，由于蒙古人的纪律性和组织性而臻于完善，成为他们最常用的战术程序之一。成吉思

汗正是用不花剌抓来的俘虏攻打撒麻耳干，接着，又用撒麻耳干的俘虏来攻打玉龙杰赤；拖雷也正是利用了呼罗珊的村民夺取了莫夫城。恐惧与沮丧是如此强烈，以致没有人想到抵抗。当内萨城被陷时，蒙古人将居民赶到一块空地上，命令他们互相将手捆在背后，内萨的穆罕默德写道："他们服从了，如果他们散开来逃往附近的山中，他们中的大多数人将会得救。一旦他们互相将手捆绑上，蒙古人围住他们，用箭射他们——男女老幼无一人幸免。"

然而，在蒙古人中，对秩序的行政意识和军事意识也从未削弱过。在五分之四的人被杀之后，为管理幸存下来的五分之一居民的事务，在他们走后留有一个平民官达鲁花赤（darugachi或daruqachi），达鲁花赤常常是以回鹘人、甚至是波斯人充任，还配有书记员，负责整理用回鹘文和波斯文写的名册。

东伊朗再也没有从成吉思汗的破坏中完全恢复过来。像巴里黑这样的城市仍然残留着蒙古破坏的痕迹。15世纪时，在沙哈鲁、兀鲁伯和速檀·忽辛·拜哈拉统治下，这些地区发生的帖木儿文艺复兴运动都未能使它们完全恢复过来。然而，尽管成吉思汗的行为可能像是阿拉伯-波斯文明的最凶恶的敌人，像穆斯林作家们污蔑的是该死的可诅咒的一类，但是，他对伊斯兰教本身并无敌意。如果他禁止在河中淋浴和反对穆斯林们的杀牲方式的话，仅仅是因为它们与蒙古习俗或他们的迷信相抵触。如果说在东伊朗他毁灭了由某个费尔多西或某个阿维森纳所创造的辉煌的都市文明的话，那只是因为他想在蒙古的西南边境上造成一种无人区，或者是人为的草原地带，以作为他的帝国的缓冲带或保护带。正是为此目的，他"毁掉了农田"。在他身上具有统治者和游牧者的双重性：作为统治者，他从不赞成宗教战争；作为游牧者，他不完全了解定居生活，喜欢破坏城市文明、废除农业（在离开东伊朗时，他破坏了东伊朗的产粮区）和把农田变成草原，因为草原适合他的生活方式，便于管理。

成吉思汗在兴都库什山以南的阿富汗逗留了一些时候。他于1222年5月接受了来自中国的、有名的道教和尚丘长春的访问。他于1220年曾向丘长春发出邀请，丘长春是经回鹘地区、阿力麻里、怛逻斯河和撒麻耳干后才到达的，这位征服者急于想从道教魔师那里知道长生不死的药方〔196〕。

然而，当时他也在考虑返回蒙古。他于1222年秋又渡过阿姆河，沿不花剌道继续前进。在不花剌，他好奇地询问了伊斯兰教主要教义。他赞同这些教义，到麦加朝圣一事除外，他认为没有必要去麦加朝圣，整个世界都是上帝（蒙古语“腾格里”长生天）的归宿。在撒麻耳干，他命令穆斯林祈祷者应该以他的名字进行祈祷，因为他已经取代了苏丹摩诃末。他甚至对穆斯林教士——伊玛目和卡迪［民事法官］——免征税，以此证明他对伊斯兰世界犯下的暴行是战争行为，而没有宗教运动的因素。他在撒麻耳干过冬，1223年春是在锡尔河北岸度过的。正是在塔什干附近，可能是在锡尔河北岸的支流奇尔奇克河河谷，他坐在安放于那颜和巴阿秃儿［贵族和勇士］之间的金制王位上，举行了一次蛮族式的“觐见礼”。接着，仍是在1223年春，他与他的儿子们在亚历山大山（吉尔吉斯山）以北的忽兰巴什草原上召集了一次库里勒台。与此同时，他的军队开展了一次大规模的狩猎娱乐活动。他在怛逻斯河和楚河草原上度过了这年夏天，显然，第二年夏天他是在也儿的石［额尔齐斯］河畔度过的。他于1225年回到蒙古。

12．者别和速不台侵入波斯和俄罗斯

在接着叙述成吉思汗在中国的最后战争之前，可以很好地回顾一下他的两员副将者别那颜和速不台巴阿秃儿在里海周围的远征。

我们已经看到，这两员大将、蒙军中最杰出的兵法家受命率领2.5万人的骑兵团（据格雷纳德估计），如何追逐正在穿过波斯而逃亡的花剌子模苏丹摩诃末的情况。苏丹死后，他们继续向西推进，米尔空说，在洗劫了剌夷城（这是一个以生产奇异的装饰陶瓷闻名的城市，该城再也没有从这次灾难中恢复过来）之后，[197]，一些逊尼派穆斯林邀请他们去毁掉十叶派穆斯林中心城市库木，他们十分乐意这样做。由于哈马丹已经投降，他们只是向该城索取赎金而已。其后他们破坏了赞詹，并攻占可疾云，为此，可疾云居民遭到屠杀的惩罚。阿哲儿拜占［阿塞拜疆］的最后一位突厥阿塔卑［封建主］，即老月即别——地区马木路克王朝的统治者，该王朝在近12世纪末期时几乎继承了塞尔柱克人的统治——以大量的行贿以解救桃里寺［大不里士］城。者别和速不台继续追赶，在隆冬时过木干草原［今苏联阿塞拜疆共和国阿拉斯河下游］，入侵谷儿只［格鲁吉亚］。这是一个基督教

王国，当时由吉奥尔吉三世拉沙，或者称布里安特（1212—1223年在位）统治，正处于鼎盛时期。但是，这两员蒙古大将于1221年2月在梯弗里斯［今第比利斯］击溃了谷儿只军[198]。他们采用了通常使用的进攻方式，即强迫俘虏率先冲向城堡，如果退缩不前者就杀掉，城陷之后屠杀居民，然后佯装撤走，使逃脱了的人恢复信心，接着后卫部队旋风似地返回来砍掉他们的头（1221年3月）。在此之后，他们从谷儿只返回阿哲儿拜占，攻打篾剌合［今伊朗东阿塞拜疆省马腊格］。此后，这两员大将要向报达［巴格达］进军，去推翻阿拔斯朝哈里发。对阿拉伯世界来说，其后果无疑将是灾难性的，因为，正如伊本·艾西尔所观察到的那样，与此同时，十字军已经入侵埃及，并攻占了达米埃塔[199]。聚集在达古格的少数阿拔斯军几乎不足以保住伊拉克阿拉比。1221年，在开罗看到布列纳的约翰王时，相应地本可以在报达看到者别和速不台。对哈里发来说很幸运，者别和速不台愿意返回哈马丹，再一次要他们交纳赎金。这一次市民们进行了抵抗，蒙古人攻陷哈马丹，屠杀全体居民并纵火焚城。这两位蒙古统帅从哈马丹出发，经阿尔达比勒（他们也洗劫了该城）返回谷儿只。

谷儿只骑士是当时最优秀的骑士之一。但是，由于速不台佯装败退，将他们引入了埋伏地，者别在那儿等候他们并击溃了他们。谷儿只人无疑地认为他们很幸运地保住了梯弗里斯城，尽管为此他们只得听任蒙古人将该国的南方夷为废墟。接着蒙军入侵失儿湾，在此他们洗劫了沙马哈［今苏联阿塞拜疆舍马合］城。然后，他们经打耳班袭击了高加索北部草原，在此他们与当地民族同盟军发生冲突，盟军中有：阿兰人（他们是古代萨尔马特人的后裔，是东正教徒）[200]、列兹基人和契尔克斯人——这三支都属高加索人种——还有钦察突厥人。者别和速不台通过求助于突厥-蒙古种人的兄弟情分和分给部分战利品的方法，狡猾地策划钦察人背叛了同盟。然后他们一个接一个地打败了同盟中的其他成员，最后，迅速地追赶上钦察人，击溃了他们，并夺回战利品[201]。

与此同时，钦察人曾向罗斯人求援。一位名叫忽滩的钦察可汗，他的女儿嫁给了加利奇的罗斯王公“勇士密赤思腊”。他促成女婿和其他罗斯王公反对蒙古人。由加利奇、乞瓦（今基辅）、切尔尼戈夫和斯摩棱斯克的王公们率领着有8万人的一支罗斯军队，沿第聂伯河而下，在亚历山德罗夫邻地霍蒂萨附近集中。蒙军退而不战，直到敌军

完全等得不耐烦和各军团之间相离很远时才开始出战。战斗发生在迦勒迦（今卡利米乌斯）河附近[202]，这是一条近海的小河，在马里乌波尔附近流入亚速海。加利奇王和钦察人不等乞瓦军到就冲锋，被打败后，只得溃逃（1222年5月31日）。只留下乞瓦王公，他守乞瓦营地三天后，被允许体面地投降。然而，投降后他与他的全体兵士都被处死[203]。

罗斯人遭到的第一次灾难没有立即产生政治后果。弗拉基米尔的尤里大公当时还未来得及率军抵达迦勒迦河，从而完整地保留了他的军队。蒙古人满足于抢夺克里米亚苏达克城［今苏联萨波罗什］内热那亚人的店铺（还没有材料证明卡洪的理论，即蒙古人与威尼斯人之间达成过一种协议）[204]。者别和速不台在察里津［斯大林格勒，伏尔加格勒］附近渡过伏尔加河，打败了卡马河畔的保加尔人和乌拉尔山区的康里突厥人，在这次令人难以置信的大劫掠之后，他们回到锡尔河北岸草原，与成吉思汗大军会师。

13．成吉思汗的最后岁月

成吉思汗于1225年春回到蒙古，在鄂尔浑河支流、土兀剌［土拉］河畔的营帐中度过了1225—1226年冬天和1226年夏天。从北京到伏尔加河的世界在他面前颤抖。他的长子术赤已受命统治着咸海至里海之间的草原，在接近统治末期时他似乎正在执行一种分裂政策。这使征服者深感忧虑；但是，在父子之间的公开分裂可能发生以前，术赤于1227年2月去世。

成吉思汗还领导了另一次战争，反唐兀惕人在甘肃建立的西夏国。西夏王尽管已经成为蒙古人的属臣，却不履行职责派分队去参加攻打花剌子模的战争。据《秘史》记，对于蒙古人正式要求援助时，一名叫阿沙甘不的唐兀惕显贵以其主人的名义嘲讽地回答道，如果成吉思汗没有足够的军队，他不配行使至高无上的权力。如此放肆的举动是不能宽容的。在处理了花剌子模的事务之后，征服者予以还击。并且，正如符拉基米尔佐夫所指出的那样，成吉思汗必定很清楚，为了完成对中国北部金朝的征服（在那里他的将军木华黎刚死于攻金之战），蒙古人直接占有甘肃、阿拉善和鄂尔多斯是很有必要的。因此，他于1226年秋开始征西夏，同年底占领灵州，1227年春开始围攻

西夏都城，今宁夏城[〔205〕]。“蒙古恐怖”的手段在此也像在阿富汗一样残暴无情地采用了。“居民徒劳地藏匿在山间、洞穴，以避蒙军。田地上尸骨遍野。”在围攻宁夏时，成吉思汗在1227年夏天在今平凉西北的清水河畔和隆德地区扎营。他于1227年8月18日在平凉以西地区去世，终年60岁[〔206〕]。此后不久，敌人的都城宁夏被攻破，按征服者的最后命令，全城居民被杀。一部分唐兀惕人分给了成吉思汗的一个妻子、皇后也速亦（Yesui），她在这次战争中曾陪伴着他。

成吉思汗的遗体葬于斡难河［鄂嫩河］和怯绿连［克鲁伦］河河源边的不儿罕合勒敦圣山（肯特山），在此腾格里［长生天］曾对成吉思汗说过话。1229年，他的继承者将以蒙古方式举行盛大的祭奠仪式纪念他。按习俗，“他命令为他父亲的灵魂供三日饭菜，从那颜和将军家族中挑选40名美女，穿戴华贵，按《史集》记，她们是被派往另一个世界去侍候成吉思汗。除了这些野蛮的效忠方式外，还以骏马作为牺牲。”[〔207〕]

14．成吉思汗：性格与成就

成吉思汗被看成人类的灾难之一。他是12个世纪中草原游牧民对古代定居文明入侵的典型。确实，在他的先祖中不曾有人留下了如此可怕的名声。他使恐怖成为一种政体，使屠杀成为一种蓄意的有条理的制度。他对东伊朗的破坏在令人产生的恐怖方面超过了欧洲归咎于阿提拉的和印度归咎于摩醯逻矩罗的破坏。不过，我们应该记住他的残酷主要是由于他那刺人耳目的环境造成的（在他周围是全突厥-蒙古种人中最粗野的兵士），而不是他生性残暴。在这一方面，另一位屠杀者、帖木儿更能说明问题，因为他比成吉思汗要开化得多。[〔208〕]这位蒙古征服者强制推行的集体处死构成了战争体系中的一部分。它是游牧民使用的一种武器，用来对付那些没有及时投降的定居民族，首先是对付那些投降之后又反叛者。糟糕的事是这位游牧者几乎不理解农业和都市经济的性质。在征服了东伊朗和中国北部之后，他认为通过夷平城市和破坏农田，使这些地区变为草原是很自然的事。一千年之久的传统，即在文明的门槛边和古代农耕地边缘上寇掠，当他给这种极大的乐趣下定义时，他说：“男子最大之乐事，在于压服乱众和战胜敌人，将其根绝，夺取其所有的一切，迫使其妻痛哭，纳其美貌

之妻妾。”[209] 反过来，他一想到他的后代们将抛弃艰苦的草原生活而向往定居生活时，他悔恨地沉思：“我们的后裔将穿戴织金衣，吃鲜美肥食，骑乘骏马，拥抱美貌的妻子，［但］他们不说：‘这都是由我们的父兄得来的’，他们将忘掉我们和这个伟大的日子！”[210]

1219年的道教碑，是在李志常的提议下刻建而成，李志常于1220—1223年曾伴随著名的邱长春访问过这位征服者，碑文以道教的富于哲理性的语言细致地复述了这位游牧民的皇帝，以及他的生活方式和他的功绩给这位中国人所留下的印象：“天厌中原骄华大极之性，朕居北野嗜欲莫生之情，反朴还淳，去奢从俭。每一衣一食，与牛坚马圉共弊同飨，视民如赤子，养士若兄弟，谋素和，恩素畜。练万众以身人之先，临百阵无念我之后。七载之中成大业，六合之内为一统。非朕之行有德，盖金之政无恒，是以受天之佑，获承至尊。”[211]

按成吉思汗的生活方式、周围环境和种族结构，他似乎是一种思考型的人，具有健全的常识，特别善于权衡利弊和听取别人的意见。他对友谊忠贞不移，对坚定跟随他的人十分慷慨和充满深情。他具有真正统治者的素质——即游牧民的统治者，而不是定居民的，对于定居经济，他只有最模糊的概念。在这一限度内，他显示了对秩序和统治的天才。与粗野的蛮族感情融合在一起，在他身上还有一种高贵和崇高的思想，靠这种思想穆斯林作家们所“诅咒的人”获得了他作为人的适当地位。在他的头脑中，最突出的特征之一是对叛逆者有着本能的憎恶。那些背叛倒霉的主人而讨好他的奴仆们，被他下令处死。[212] 另一方面，他常常奖励他的敌人中对其主人忠贞不渝的人，并吸收他们为自己服务。《史集》和《秘史》把诸如此类的品质都归于他身上，强调他不仅在困境中所表现出来的勇气，而且他的统治是有健全的道德基础的。他把弱者置于自己的保护之下，并且以始终不移的忠实保护他们。汪古部首领阿剌忽失的斤因与他并肩同乃蛮人作战而被谋杀。他恢复了该家族的首领地位，将其子纳为部属，并嫁女儿给他为妻，确保其家族财产不受侵害。[213] 在以往战争中的失败者们——回鹘人与契丹人——发现他是他们可信赖的保护者，正像以后的叙利亚基督教徒和亚美尼亚人找不到比他的孙子们更为可靠的保卫者一样。在辽东，契丹王耶律留哥从一开始起一直是成吉思汗的属臣，他在与花剌子模的战争期间去世。当成吉思汗在甘肃进行他的最后一次战争时，耶律留哥的遗孀找到了他，成吉思汗非常仁慈地欢迎她，

对她和她的两个儿子表示了慈父般的关怀。[214] 在所有这种情况下，这位身穿兽皮的游牧人，灭绝民族的人，表现出天生的高贵、极端的谦恭，是一位甚至连中国人也感到惊讶的真正贵族。作为高贵家族的显赫人物，在精神上他是一位国王，但是，比起其他人来，他并不是那么以自己飞黄腾达的生涯而趾高气扬的。

最后，尽管成吉思汗在政策上是坚定不移的，但是，他对文明化经验的声音并非充耳不闻。他的许多辅臣成了他的知心人：像回鹘人塔塔统阿，穆斯林马合谋·牙剌洼赤，契丹人耶律楚材。塔塔统阿成了他的大臣，在末代乃蛮王宫中他也任其职，他还教成吉思汗的儿子们学习回鹘文［畏兀儿文］[215]。牙剌洼赤成了他在河中居民的代理人，是河中地区的第一位蒙古长官。[216] 中国化契丹人耶律楚材成功地使他的君主有了一些中国文化的色彩，有时甚至避免了大屠杀。在耶律楚材的传记中说，从蒙古人劫掠和烧掉的城镇中，耶律主要关心的是收集遗书，其次是寻找药品，用来防治因大屠杀带来的流行病。[217] 尽管他忠于蒙古政府和成吉思汗家族，但是，当他为某些被斥为有罪的城市或地区乞求宽恕时，他常常掩盖不住他的感情："你还要为那些人伤感？"窝阔台总是这样问他。耶律机智、果断的斡旋常常避免了一些无可挽救的破坏。雷慕沙写道："耶律楚材具有鞑靼人血统和中国文化，是压迫者与被压迫者之间天生的调停者。"[218] 他不可能恳求蒙古人施仁政，他们将不会听从他，他竭力地向他们证明仁政是上策，在这一点他干得很明智，因为蒙古人的野蛮行径主要是出于无知。

当成吉思汗在甘肃进行他的最后的战争时，一员蒙古将军向他指出，他新征服的中国人对他将是无用的，因为他们不适宜战争，因此，最好是把他们都消灭掉——几乎有一千万人——以致他至少可以利用土地作为骑兵们的牧场。成吉思汗认为这一提议很中肯，但遭到耶律楚材的反驳，他对蒙古人解释说，从农田和各种劳作中可以获利，这种思想是蒙古人不知道的。他指出从对土地和商业的各种税收中，他们每年可以得到"银五十万两、帛八万匹、粟四十余万石。"[219] 他说服了成吉思汗，成吉思汗命令他拟定了各路的税收制度。

由于耶律楚材和成吉思汗的回鹘辅臣们的作用，蒙古行政机构的雏形在大屠杀中产生了。在这方面，征服者本人必定也有贡献，即对文化的一般性倾向。他似乎特别接近契丹人和回鹘人，他们是突厥-蒙

古社会中文明程度最高的两支。契丹人在不使成吉思汗帝国丧失它的民族性的情况下，向它引进了中国文化；而回鹘人能够使蒙古人分享鄂尔浑和吐鲁番的古代突厥文明，分享叙利亚的、摩尼教-聂思托里安教徒的和佛教传统的全部遗产。确实，成吉思汗及其直接继承者们正是从回鹘人那里学到了使用民政管理机构，正像他们从回鹘的大臣们那里学到了语言和文字一样。后来，回鹘文几乎没有多大变化地为蒙古人提供了蒙古字字母。

大屠杀已经被忘记了，而行政机构——成吉思汗的纪律和回鹘人的行政体系（或部门）的混合物——仍在继续。在经历了早期的严重灾难之后，这一工作最终将有利于文明。正是从这种观点出发，成吉思汗的同时代人对他作出了如此评价：马可·波罗说："他的去世是一大遗憾，因为他是一个正义、明智的人。"约因维尔说："他使人民保持了和平。"〔220〕这些结论表面上看是荒谬的。由于把所有突厥-蒙古民族统一于一个惟一的帝国之中，由于在从中国到里海的范围内强行贯彻铁的纪律，成吉思汗平息了无休止的内战，为商旅们提供了前所未有的安全。阿布哈齐写道："在成吉思汗统治下，从伊朗到图兰（突厥人的地区）之间的一切地区内是如此平静，以致一个头顶金大盘的人从日出走到日落处都不会受到任何人的一小点暴力。"〔221〕他的札撒在整个蒙古和突厥斯坦建立了一块"成吉思汗和平碑"。札撒在他的时代无疑是可怕的，但是，在他的继承者们的统治时代，札撒变得温和一些，并且为14世纪的大旅行家们的成就提供了可能性。在这方面，成吉思汗是野蛮人中的亚历山大，是打开通往文明之新路的开拓者。〔222〕

注释

〔1〕今巴格达，元代译名为报达。——译者

〔2〕据赵珙《蒙鞑备录》："大抵鞑人身不甚长，最长不过五尺二三，亦无肥厚。其面横阔而上下促，有颧骨，眼无上纹，发须绝少，形状颇丑。"——译者

〔3〕伯希和《高地亚洲》（巴黎，1931年）第28页。

〔4〕丹尼森·罗斯译《中亚蒙兀儿史》（1895年，伦敦）第290页。

〔5〕乃蛮王被金朝封为大王，故曰大王汗，又讹为太阳罕，或泰阳汗和塔阳罕。——译者

〔6〕 亦难赤必勒格又称亦难赤必勒格不忽汗，这是一个突厥文名字，其中亦难赤意为“值得信任的”，必勒格意为“贤明的”，不忽意为“巫师”，全名之意是“贤明的和值得信任的巫师国王”。——译者

〔7〕 或者像莫斯特尔特在《辅仁大学学报》1934年第9期上发表的《鄂尔多斯地区》一文中推断的那样，写作kereit。《秘史》译成kereyid（上引文第33页）。今写成k'erit。（kerayit一名的字源是keri'e，意为“乌鸦”。《史集》记：“据说，古代有一个国王，他有八个儿子，全都生得皮肤黝黑，因此被称为克烈。”参看《史集》商务印书馆，1983年汉译本第一卷第一册，克烈部。——译者）

〔8〕 伯希和《中亚与远东的基督教徒》载《通报》（1914年）第629页。

〔9〕 伯希和《高地亚洲》第25页。

〔10〕 伯希和怀疑“克烈”一名是否未被巴赫布拉攸斯录入。

〔11〕 巴赫布拉攸斯《圣教年鉴》III，280—282。

〔12〕 约翰长老的传说，形成于12世纪前期。最早出现在弗瑞辛格的史书中，后来又出现在阿德蒙的编年史中，尤其是出现在于1165年传到罗马的一封信札中，此信札可能是约翰长老致曼苏尔一世教母的，其中约翰长老自称为“三个印度和从巴贝尔堡到信徒托马斯墓之间辽阔地区的国王。”这一传说反映了在中亚和南亚存在有基督教徒。参考《柏朗嘉宾蒙古行记》耿昇译本，第130页注57。

〔13〕 关于克烈诸王的基督教教名，参看伯希和《中亚基督教徒》第627页。

〔14〕 马儿忽思，即《辽史》中的磨古斯。——译者

〔15〕 我们不知道喀拉昆·巴查儿的位置，据《秘史》（海涅士，法译本第48页）脱斡邻勒在该地几乎被菊儿罕捉住。我们也不知道库尔班·特勒苏特的位置，在此脱斡邻勒得到也速该的帮助，打败了菊尔罕。参考多桑《蒙古史》I，73。

〔16〕 又译为汪罕。——译者

〔17〕 篾儿乞人（Märit），在《辽史》中是梅里急。——译者

〔18〕 问题在于篾儿乞人是否可能是6世纪拜占庭作家们笔下的Mukri（参考伯希和《谈库曼》载《亚洲杂志》1920年，第145页）。另一些史家把Mukri与中国史籍中的靺鞨联系起来，即与7世纪和8世纪黑龙江地区的通古斯人相联系。

〔19〕 这是在第8世纪的和硕·柴达木碑文中提到的三个骨利干联盟的推测位置（参考汤姆森《鄂尔浑碑文》第98页）。

〔20〕 肃良合（Solang）一名系指高丽人（Coréens朝鲜人），到元朝后期，蒙古人称之为Solongros，即高丽人。满族人也以Solho一名称呼朝鲜人。到明朝，在1598年的汉-蒙词汇表中则写作Solongro。——译者

〔21〕 Tatar（鞑靼）一名始见于鄂尔浑流域的突厥苾伽可汗碑。《秘史》作塔塔儿。汉籍中有达怛、达靼、塔坦、塔靼、达打、挞笪、塔塔诸译。塔塔儿人在9世纪回鹘败亡之后，曾一度成为北方之强大部族。辽、金史中则称为阻卜，靼鼐。南宋人则以达靼为北方诸民族之通称，而又就其离汉地远近，区分为黑、白、生鞑靼三种。草原诸部也因塔塔儿之强大而自称塔塔儿，并以此为荣，后来遂成为蒙古人的习惯称呼。《蒙鞑备录》：木华黎“每自称我鞑靼人”。西欧最早称蒙古人为鞑靼，是出自“Tartarus”一词，意为地狱。帕里斯在1240年的记载中记述蒙古西征军

说："彼等破坚岩，越其群山环绕之乡，汹汹如出地狱（tartaras）之群魔，故名曰鞑靼"。（布朗《波斯文献史》英文版第3卷第8页上转引）。参考《出使蒙古记》，（英）道森编，吕浦译，中国社会科学出版社，1983年版第246页。——译者

〔22〕参考汤姆森《鄂尔浑碑文》第140页。关于ta tar与Ta-t'an之间错误的语音关系，参看伯希和《谈库曼》第145页。

〔23〕蒙古人一名似乎最早出现在唐朝："从唐朝起，中国史书表明，室韦各部落（分布于克鲁伦河下游和兴安岭北部），确实是一些说蒙古语的部落，在它们之中，有一支蒙兀或蒙瓦（Mong-Wu，或Mong-Wa）部，从该名中，我们觉察到蒙古人一名。"

〔24〕原文是"西北"，应是外蒙古东北。——译者

〔25〕《谈库曼》，第146—147页。

〔26〕参看符拉基米尔佐夫《成吉思汗传》（伦敦，1930年）I．在其他书中，该作者把兀鲁思译成国家，保留该词部落（亦尔坚）的含义，兀鲁思-亦尔坚即国家的含义。参看他的《蒙古社会制度——蒙古游牧封建制》（列宁格勒，1934年）第59页和98页。

〔27〕斡孛黑（oboq），即氏族，是古代（11—13世纪）蒙古社会的基本因素。蒙古的氏族是父系氏族，每一氏族的成员都是一个共同祖先的子孙。由于氏族的发展有了许多分支，因而形成许多小氏族。——译者

〔28〕《秘史》海涅士译本第10页，写作Taiyichi'ut或Tayich'iut。参考伯希和《通报》（1930年）第54页文章。F.冯·埃德曼《铁木真》（莱比锡版，1862年，第168页，194—230页）根据拉施特的记载，列出了尼鲁温和都儿鲁斤部详表。

〔29〕原文是"西南"，应是东南方。——译者

〔30〕多桑《蒙古史》I，426，（据拉施特记）；《秘史》法译本第8页写作Onggirat。伯希和记述，在辽史上，在1123—1124年，弘吉剌惕部和札只剌惕部与蔑儿乞部一起被提到（《库蛮》第146页）。

〔31〕多桑《蒙古史》I，29。

〔32〕符拉基米尔佐夫《成吉思汗传》第3页；关于13世纪蒙古封建社会的特征，参看该作者的《蒙古社会制度史》。

〔33〕那可惕（Noküd），是那可儿（nökör）的复数形式，意为"朋友们"。——译者

〔34〕别乞（bäki）意"僧正"。按萨满教，即大祭司。——译者

〔35〕参考伯希和《〈突厥斯坦〉评注》载《通报》（1930）第50页。

〔36〕伯希和《关于中亚几个词的研究》III，《谈库曼》载《亚洲杂志》（1913年）第466页。

〔37〕奥伦格（乌梁海）人脚上也系着刨得光滑的骨制小板，用这种小板，他们在冰雪上行走如飞，以致在战斗时能追上猎物。（卢布鲁克书39章）

〔38〕蒙古人有两种车辆，qara'utai tergen也称öljigetei tergen，是带前座的车子；qasaq-tergen是大型货车，该名至今仍在蒙语中使用。——译者

〔39〕古列延（kuriyen）即在草原上屯营时，为数众多的帐幕结成环形的圈子。——译者

〔40〕符拉基米尔佐夫《蒙古社会制度史》第34，41和39，128页。

〔41〕符拉基米尔佐夫《蒙古社会制度》，第41页。

〔42〕参考O.拉铁摩尔《蒙古史中的地理因素》载《地理杂志》XCI（1938年1月）9。

〔43〕上引书，第14—15页。

〔44〕由突厥语转写成蒙古语的、与文明或口令有关的许多词证实了突厥人对蒙古人保持着相对的文化优势。参考符拉基米尔佐夫在《俄罗斯考古学会东方学部札记》第20卷上的文章。首先是两种语言发展的比较上，突厥人在知识领域内的优势是明显的。巴托尔德摘录波佩的文章中写道："一般来说，突厥语比蒙古语发展程度更高些，无论世界上任何地区，蒙古语比已知的最古的突厥语都更古老些。从语音的观点来看，蒙古字几乎还处于与原始阿尔泰字（突厥-蒙古字）同样的高度。"

〔45〕《史集》（第一卷第一分册，商务印书馆，1983年汉译本第149页）："他们之中一些人被杀，另一部分人则成为土敦-蔑年次子海都及其诸子和亲属的俘虏和奴隶；［这些俘虏和奴隶］，祖祖辈辈世代相传，最后传给了成吉思汗。"——译者

〔46〕《元史》中是葛不勒汗。——译者

〔47〕《蒙古秘史》海涅士译本（1937年）第6页。在《史集》中海都，海都孙屯必乃都带有汗号；《元史》也说海都曾被八剌忽怯谷之民立为"君"，并称屯必乃为皇帝（卷121《速不台传》）。但据《元朝秘史》，真正统一了全蒙古部众并开始称汗的，应是合不勒汗。——译者

〔48〕伯希和《〈突厥斯坦〉评注》载《通报》（1930）第24页。

〔49〕巴托尔德《突厥斯坦》第381页。在《秘史》中，合不勒的儿子们被称为把儿坦巴阿秃儿（Bartan-ba'atur）、忽秃黑秃蒙古儿（Qutuqtu-munggur）、合答安（Qada'an）和托多颜·斡赤斤（Todöyän-ochigin）（以海涅士的译本为根据）。

〔50〕多桑《蒙古史》I，33。

〔51〕忽图剌之子拙赤（Jöchi），成吉思汗长子也名Jöchi。为区别，前者译拙赤，后者译术赤。——译者

〔52〕《秘史》海涅士译本写作Deli'ün boldaq。传说成吉思汗出生年代约是1155年，这是波斯史家们所给的年代。而官修元史是1162年。但伯希和在1938年12月9日给《亚洲社会》的通信中揭示，对中国史籍研究的新成果使他采用1167年之说。因此，成吉思汗于1227年去世时，几乎不满60岁。同文中，伯希和重申，在蒙古语中，以Smith作铁木真的译名在语音上是正确的。

关于成吉思汗的出生年代，《元史》卷1《太祖纪》说："二十二年丁亥（1227）……崩。寿六十六，葬起辇谷。"据此递推，应是壬午年，1162年。对伯希和以上观点的批判，参看《历史研究》1962年第2期上邵循正的《成吉思汗生年问题》。——译者

〔53〕 意为鼠的孤山。——译者

〔54〕 巴托尔德《突厥斯坦》第459页，以及他给《伊斯兰百科全书》写的“Jenghiz-khan”条目，第877页。

〔55〕 月伦额格（Oelun-eke），即母亲月伦。关于月伦一名，参看伯希和（《亚洲杂志》1925年，第230页）。在《秘史》中写作Hö-Lun。

〔56〕 术赤哈撒儿（Jöchi-Qasar），为不与成吉思汗长子术赤混淆，只写哈撒儿。

〔57〕 有书说夺去了他的金色鱼儿。——译者

〔58〕 孛儿帖·优斤（Börtä-Üjin），即孛儿帖公主。

〔59〕 《秘史》中令人费解的这一节在《高地亚洲》第26页上有伯希和的译文。

〔60〕 安答（anda），意为契交，义兄弟。——译者

〔61〕 符拉基米尔佐夫《成吉思汗传》第33页；巴托尔德《伊斯兰百科全书》“Cinghiz-khan”条目第878页。

〔62〕 主儿乞部，《秘史》法译本28页写作jourki，jourkin，或yourkin（jurki, jurkin或yurkin）。已经被海曼认定（《金帐汗国史》第61页），为此他受到埃德曼的谴责（《铁木真》第386页）。但埃德曼的读法bourkin是来自不正确的拼写。

（撒察别乞，《元史》中是薛彻别乞。——译者）

〔63〕 其后阿勒坦发现铁木真并不像他期望的那样顺从，他很后悔，起来反对他认为是暴发户的人，并与铁木真的敌人联盟，但为时已晚。

〔64〕 伯希和说“成吉思”（Tchinggiz，法译名Chinggis）很可能是突厥字tengiz（畏兀儿文）或dengiz（奥斯曼文）的腭音化，意为“海”，像蒙古字dalai。它可能与蒙-藏文达赖喇嘛的构成相同：海洋一样大的藏蒙佛教僧侣。从瓦蒂坎的信中，我们知道成吉思汗的第二个继承人、贵由汗，自称“海洋一样的汗”（蒙语是dalai qaan，突厥语是talui qaan）。此外，已经发现了蒙古字chingga一词的词源：强壮的、强大的。参考伯希和《蒙古人与教廷》载《东方基督教评论》1—2辑（1922—23年）第25页。拉施特关于Jinkiz一词的看法在埃德曼《铁木真》一书中有摘录（第601页）。最后，符拉基米尔佐夫推断Tchinggiz（Chinggis）一词可能是萨满们祈神时所呼唤的光神之名，参看《成吉思汗传》第37—38页。

〔65〕 《元史》中是把怜。——译者

〔66〕 符拉基米尔佐夫《成吉思汗传》第32页。

〔67〕 《成吉思汗传》第36—37页。

〔68〕 《秘史》是mouqali，而不是Muquli。

〔69〕 金朝封成吉思汗“札兀惕忽里”即乱军统领。金朝的封赏提高了铁木真的政治权力。从此，他可以用朝廷命官的身份号令蒙古部众和统辖其他贵族。——译者

〔70〕 多桑（《蒙古史》I，54）认为王罕作为精疲力竭的逃亡者可能于1196年春到达成吉思汗处。

〔71〕《秘史》，第36页、48页写作Erke-qara，Erge-qara。

〔72〕《元史》法译本（海德堡，1922年）15页，说他得到成吉思汗的支持。《元史》卷1《本纪》："汪罕之弟也力可哈剌，怨汪罕多杀之故，复叛归乃蛮部。乃蛮部长亦难赤为发兵伐汪罕，尽夺其部众与之。"看来成吉思汗未参与此事。——译者

〔73〕《秘史》法译本第36页写作Djaqa-gambou （Jaga-gambu），该名无疑是藏语，即唐古特语，参看伯希和《〈突厥斯坦〉评注》载《通报》（1930）第50—51页。

〔74〕多桑《蒙古史》I，53，74。

〔75〕不亦鲁（Buyiruq），《元史》上是卜欲鲁。——译者

〔76〕《秘史》把反攻的地点确定在Bayidarah-belchir。霍威斯（《克烈人与普勒斯特约翰》载《皇家亚洲学会杂志》1889，第400页）企图在Baidarik河附近去寻找。该河由北向南从杭爱山流入小布察干湖。可苦速·撒亦剌黑，或《秘史》中的sabraq在多桑《蒙古史》I，75中变成Geugussu Sairac。

〔77〕《元史》第7页，《秘史》法译本40页，霍威斯《秘史》的引文，在《克烈人》第400—401页。

〔78〕多桑《蒙古史》I，60．说："塔儿忽台死在锁尔罕失剌之子手中。锁尔罕失剌《史集》写作So'orqan-shire或Sorqan-shire（第33和72页），另一个泰赤乌惕首领忽都塔儿与塔儿忽台同时被杀，该部的第三位首领阿忽出可能逃跑。

〔79〕捕鱼儿湖（Lake Buyur），《元史》上是盃亦烈川，第7页。——译者

〔80〕多桑《蒙古史》I，75—76。

〔81〕《秘史》记王罕曾给札阿绀孛的三个同谋者上枷，他们是燕火脱儿、忽儿巴儿、阿林太子。参看霍威斯《克烈人》第396页。

〔82〕《元史》写作局儿罕，第8页。——译者

〔83〕霍威斯（《克烈人》395页上）企图在克鲁伦河和额尔古纳河之间的达赉湖（呼伦湖）北部一带去寻找《秘史》上的köyitän。

（《元史》记述这次战争是发生在"海剌儿、帖尼火鲁罕之地"。——译者）

〔84〕据《秘史》法译本第35页，他以前的名字是Djirqo'adai（Jirgo'adai）。

〔85〕速不台约生于1176年，死于1248年。据伯希和（《亚洲杂志》1920年第163页）认为"蒙古语该名写成Sübügätäi，《元朝秘史》蒙古本是Sübü'ätäi，读sübōtäi或sübütāi。"A.雷米扎已将其传记译成法文（Nouveaux mélange asiatiques）（巴黎，1829年）II，97。速不台所属的兀良忽人的都鲁斤-蒙古部一名又出现在17世纪的一支突厥人兀良哈人中，他们以养驯鹿和在叶尼塞河上游狩猎为生（M.考朗特《约17和18世纪的中亚社会》第78页）。

〔86〕《成吉思汗》考劳斯译文第19页，如我们所知，正是王罕迫使脱脱逃到八儿忽真隘。关于Barqut一词，参看莫斯特尔特在《辅仁大学学报》第9期（1934年）《鄂尔多斯地区》第37页。

〔87〕《元史》卷1《本纪》记："帝遣骑乘高望。知乃蛮兵渐至，帝与汪罕移军入塞。亦剌合自北边来据高山结营，乃蛮军冲之不动，遂还。亦剌合寻亦入塞。

将战，帝迁辎重于他所，与汪罕倚阿兰塞为壁，大战于门于阙亦坛之野。乃蛮使神巫祭风雪，欲因其势进攻。”第8页。——译者

〔88〕《元史》作抄儿伯姬。——译者

〔89〕《秘史》法译本41、42页。

《元史》、多桑《蒙古史》都记述铁木真为儿子向王罕之女求婚。韩儒林《元朝史》第77页说：“铁木真为长子术赤向赤剌合·桑昆（王罕之子）的女儿求婚……”——译者

〔90〕《元史》卷1《太祖纪》第11页、亦剌合。关于亦剌合（Nilga或Ilqa）一名看伯希和《库蛮》（《亚洲杂志》1920，第176页）和《〈突厥斯坦〉评注》（《通报》1930，第22—24页）。关于桑昆（Tsiang-kiun=Sängün），参看伯希和《亚洲杂志》1925年，261页上的文章。突厥-蒙古语中借用汉号有都督，突厥语tutuq；太子（t'aitsu），王子，蒙古语台吉Taiji。

〔91〕《元史》第20页。

〔92〕授予他们“达干”称号，并拥有由许多抬轿人组成的侍卫队。参考伯希和《通报》1930年第32页。

〔93〕《元史》卷1《太祖纪》（第10页），多桑《蒙古史》I，70；《秘史》法译文在霍威斯《克烈人》第405页，《蒙古秘史》法译本第44页。

〔94〕符拉基米尔佐夫《成吉思汗传》第51页；霍威斯《克烈人》第407页。

〔95〕《秘史》说成吉思汗先沿乌尔古-西鲁吉儿吉特河（今奥尔克浑河，它从兴安岭流入东戈壁的一小湖中）撤退，后又沿合勒卡河撤退（《克烈人》第408页；《秘史》法译本第46页）。

〔96〕或者准确地说，据《秘史》，是从董哥泽附近，霍威斯认为董哥泽是鄂嫩河的一条支流（《克烈人》第408页），很可能是合勒卡河的支流。

〔97〕参考多桑《蒙古史》I，73；霍威斯《克烈人》第409页；《秘史》和《元朝秘史》与《圣武亲征录》和《史集》对“成吉思汗的声诉”有互相矛盾的记载。实际上，正如多桑指出的那样，这两种说法在此可以互相补充。

〔98〕《秘史》译文在霍威斯《克烈人》第410页。

〔99〕参考格纳德《成吉思汗》第46页。

〔100〕班朱尼河《元史》11页“班朱尼河”；《秘史》所记是一泽，即班朱尼湖，第51页。

〔101〕《元史》名折折运都山。——译者

〔102〕阿尔伯特·赫尔曼《中国地图集》第49页，2图；霍威斯《克烈人》第417页把杰哈齐海峡谷和杰杰儿·乌都儿高地置于克鲁伦河下游。

〔103〕《秘史》伯希和译文，《亚洲杂志》1920，第176页。

〔104〕伯希和《亚洲杂志》1920，第183—184页。

〔105〕后来成吉思汗曾做一梦，醒来后将亦必合别吉嫁给了他的另一员猛将，乌鲁尔德部的主儿扯歹。

〔106〕关于脱脱别乞一名，参看伯希和《亚洲杂志》1920，4—6，第164页和《通报》1930，第24页。

〔107〕 朵儿边，《元史》第7页作朵鲁班，而在12页上又作秃鲁班。——译者

〔108〕 《秘史》和拉施特（《铁木真》299—300页）两书都提到有使臣往来。玉忽南到汪古特部；托比塔石到成吉思汗处。关于阿剌忽失的斤的家系参看伯希和《中亚和远东基督教徒》（《通报》1914，第631页）。《秘史》也提到阿剌忽失的斤（法译本55页）。汪古部信仰聂思托里安教已经证实是从12世纪初期就开始（参考伯希和，上引书第630页）。

〔109〕 巴托尔德《突厥斯坦》第383—384页中摘录《秘史》。

〔110〕 阿尔伯特《中国地图集》第49页2图。

〔111〕 符拉基米尔佐夫译文，《成吉思汗传》60页。《元史》记载简略，只说札木合见蒙军阵容整肃，未战便引兵而去。这次战争得到拉施特的证实（《铁木真》第302页）。（关于《元史》对这次战斗的记载，中华书局标点本，第13页。——译者）

〔112〕 《秘史》记，古儿别速是塔阳罕之母，多桑《蒙古史》I，89，据拉施特，古儿别速是塔阳罕的宠妻。

〔113〕 《秘史》法译文Goutchouloug（Guchulug）。

〔114〕 如果《元史》可信，那么屈出律和脱脱找到了塔阳之弟不亦鲁［卜欲鲁］，早些时候他已被成吉思汗赶到叶尼塞河上游。与《史集》和《元史》不同，《秘史》记不亦鲁被蒙古人打败后，不久在逃往乌伦古河的途中去世（《克烈人》398页），但《秘史》错误地报道了遥远地区所发生的战争。

〔115〕 参考格纳德《成吉思汗》第57页。

〔116〕 原书误为王罕之弟。——译者

〔117〕 巴托尔德《突厥斯坦》第361页，《元史》也记载同样年代。

《元史》14页："三年（自1206年成吉思汗即位后）冬，再征脱脱和屈出律罕。"——译者

〔118〕 灭蔑儿乞残部之战是速不台最近的一次战役，在该战中他得到成吉思汗的女婿脱合察的援助，直接对付蔑儿乞余部，《圣武亲征录》记，该战在1217年已发生。《史集》亦记同年，而《秘史》记是1206年。《秘史》尽管是蒙古内部史，但当涉及遥远的军事活动时仍不可信（参考伯希和《亚洲杂志》1920，第163—164页）。据说，速不台打败蔑儿乞人是在剑河；巴托尔德认为是在西回鹘地区，布列什奈德认为在额尔齐斯河上游。参考巴托尔德《突厥斯坦》第362页。

〔119〕 我们是从中译名"塔塔统阿"才知其人。伯希和驳斥了巴托尔德的推测，即塔塔统阿是来自"Tashatun"一词（《突厥斯坦》第387页），参看伯希和《〈突厥斯坦〉评注》（《通报》1930，第33页）。

〔120〕 伯希和认为库里勒台一词（法语qouriltai）更好的拼写是巴托尔德和符拉基米尔佐夫的qurultai（法语qouroultai），参看《〈突厥斯坦〉评注》（《通报》1930年，第52页）和《乌兹别克汗的传说》上引书第347页。

〔121〕 "可汗"是原柔然人的称号，因此属蒙古语称号。后被6世纪中期灭柔然、建突厥汗国的突厥人采用。该称号在成吉思汗蒙古人时期的形式，《秘史》写作qahan，其他书为"qaan"（今鄂尔多斯的qan，据莫斯特尔特《鄂尔多斯地区》，

载《北京辅仁大学学刊》1934年9期，第74页）。伯希和说："我怀疑成吉思汗曾用过可汗称号，在我看来，他的真正称号是Chingis-qan或Chingiz-qan"（《〈突厥斯坦〉评注》第25页和《蒙古人与教廷》载《东方基督教评论》1922—23年，第19页）。

〔122〕 为保持"可汗"（khan）译名的一致性，又考虑到可汗一号的继承性，书内译文中一概译成汗或可汗。——译者

〔123〕 成吉思汗的蒙古人有时自称青蒙古人，参考萨囊彻辰书（法译本第70页），甚至在和硕·柴达木碑文中原突厥人也自称蓝突厥，参考汤姆森《鄂尔浑突厥碑文》第98页。"蓝色"一词来自天，腾格里，突厥可汗们和后来的成吉思汗系的大汗们都宣布自己是天国在地上的代表或使者（成吉思汗时期蒙古语jayagatu，或jaya'atu），从其他史书中得知蒙古人被不恰当地称为鞑靼人或塔塔儿人，为此，他们抗议13世纪的西方游者。卢布鲁克提到："蒙古人不愿意别人称他们为塔塔儿人，因为塔塔儿是一支与他们不同的民族，正如我将指出的我所知道的那样。"（卢布鲁克《东行记》第8章。）

〔124〕 《秘史》法译本中是Teb-tenggeri。E.海涅士Täb-tängri译成ganz göttlich, übergott, Erzgott，"即神的，至高无上的神，主神"（《蒙古秘史》第119页）。《秘史》拼作kököchu。

〔125〕 蒙力克作为也速该和月伦额格的心腹，在也速该临终时，委托他到弘吉剌惕部去找回年轻的铁木真，他照办了。但其后不久，他抛弃了年仅13岁的铁木真，带走了最后一批部民。正是他提醒成吉思汗提防与王罕的约会，因为桑昆已准备伏击他。在此期间，蒙力克可能与月伦额格结婚。

〔126〕 伯希和《蒙古人与教廷》第22页。

〔127〕 伯希和《〈突厥斯坦〉评注》第32页。

〔128〕 摘自《秘史》244节总译原文。意译是：铁木真统治在先，其后是哈撒儿。不除哈撒儿，你将遭灾。——译者

〔129〕 符拉基米尔佐夫《成吉思汗传》第63页。格纳德《成吉思汗》第63页。在此之前不久，即1204年，哈撒儿在反乃蛮部塔阳的决定性战役中，率中军作战时建奇功。

〔130〕 巴托尔德《突厥斯坦》第391页。

〔131〕 如果说，他（指成吉思汗）在此未沿用7和8世纪的突厥可汗们的礼仪上的老话，如和硕·柴达木碑文中所记："朕是同天及天生突厥毗伽可汗"的这些话（汤姆森《鄂尔浑碑文》第122页），那么，他也是恢复了这种思想。

〔132〕 据拉施特，转摘多桑《蒙古史》I，123。符拉基米尔佐夫《成吉思汗传》第92页。

〔133〕 成吉思汗圣旨中规定："和尚根底寺，也立乔大师（即也里可温）根底胡木剌（修道院），先生根底观院，达失蛮根底密昔吉（礼拜寺），那的每引头儿拜天底人，不得俗人骚扰，不拣甚么差发休交出者。破坏了的房舍、旧的寺观修补者。我每名字里，交祝寿念经者。"参见蔡美彪《元代白话碑集录》第5页。

〔134〕 伯希和《〈突厥斯坦〉评注》第34页。

〔135〕 关于塔马合（tamgha是突厥字，蒙古译写成tamagha），参看上引书第35页。

〔136〕 像多齐埃17世纪的著作（Généalogie des principales familles de France）。伯希和《〈突厥斯坦〉评注》38页和40页以下，纠正了巴托尔德和符拉基米尔佐夫的看法。

〔137〕 蒙古语写作jasaq或jasa，突厥语gasaq或yasa。参看伯希和《亚洲杂志》（1913年4—5月）第458页和（1925年4—6月）第256页。意即"管理、确定"。

〔138〕 这是约因维尔摘录的他所知道的来自方济各会传教士对札撒的知识，"成吉思汗发布的训言，目的是在蒙古人中保持和平，它们十分严厉，以致没有人偷别人的东西，也不伤害其他人，除非他想不要他的拳头，没有一个人与别人的妻子或女儿通奸，除非他不想要他的拳头和生命。他制定了许多好的法令，以确保和平。"

〔139〕 "在1389年的《华夷译语》字典上，那颜相当于贵族（Kuei）。今读音是nogon，听起来，似乎近似于中世纪外国人读的noin（复数是noyad或noyat）。"参看伯希和《东方基督教评论》（1924年）第306页，（110）。

〔140〕 又称哈剌抽，写作Xaracu，Xaraju，意"庶平、平民、下民、贱民"，即与贵族相对的普通人。——译者

〔141〕 孛斡勒（boghul），相当于突厥语的qul，即被奴役、被剥削的劳动者。元朝人汉译为奴婢。参看亦邻真《关于10—12世纪的孛斡勒》（《元史论丛》第三辑第23—31页）。——译者

〔142〕 达干，或答儿罕，原则上是免税的，参看莫斯特尔特《鄂尔多斯地区》38页；关于那可儿参看拉弗·福克斯《成吉思汗》109页。

答儿罕是"从奴隶中解放出来的自由人"，由"家人"因立功而获得解放，所以，特别是在成吉思汗时代，答儿罕不仅能得到自由民的地位和豁免赋役，而且也能登上各种级位，并由此进入封建领主的圈子。巴托尔德认为他们属于"军事贵族阶级"，伯希和认为，巴氏的解释过于广泛。那颜有时也取得答儿罕的身份，此时答儿罕表示犯罪不罚之意。——译者

〔143〕 关于这些名称，参看伯希和《〈突厥斯坦〉评注》第28页及其后，文中订正了巴托尔德《突厥斯坦》第383页和沙畹在《通报》（1904年）第429—432页文章。

〔144〕 巴托尔德《突厥斯坦》第384页，一万人的组织称为土绵，10万人称为纛（来自于旗帜纛）。

〔145〕 巴托尔德《伊斯兰百科全书》"Cinghiz-Khan"条目，第881页上说，蒙古全军人数是129000。此估计数来自拉施特，转自多桑《蒙古史》II，3—5。埃德曼《铁木真》455页从一本波斯史书的记载中推断出不同的数据：护卫军1000人，中军101000人，右翼47000人，左翼52000人，帝王卫队29000人，总数230000人。

〔146〕 格纳德《成吉思汗》第76页，迦儿宾在标明是1246年时，非常详细地描述了这支军队，特别是用来把骑兵从马上拖下来的带钩的矛。

〔147〕 上引书。发酵的马奶，或称忽迷思还是蒙古人喜爱的饮料。参考伯希和《亚洲杂志》（1920）第170页。

〔148〕 阿尔土年《13世纪的蒙古人及其对高加索和小亚细亚的侵略》（柏林，1911）74页。

〔149〕 元时蒙古人称党项人及其所建的西夏政权为唐兀或唐兀惕，清初译为唐古特。今蒙古语仍称青藏地区及当地藏族为唐古特。——译者

〔150〕 《元史》第14页："引河水灌之。堤决，水外溃遂辙围还。"

〔151〕 金封他为札兀惕忽里，《圣武亲征录》和《元史》作察兀忽鲁。关于该职的解释很多。《亲征录》注为："若金移计使，某氏云移计者招讨之误。"《万历武功录》释为招讨使，拉施特释为大官（强大的首长），符拉基米尔佐夫释为前锋司令官，多桑说是一种高等军职，王国维和那珂通世释为百夫长，也有说是《金史·百官志》中的七品官秃里，陈寅恪先生指是《秘史》281节中的札忽惕，"忽里"汉语意部长或总帅之意。——译者

〔152〕 伯希和《中亚和远东的基督教徒》（《通报》1914，第630页）。

〔153〕 阿剌该别吉是一位能干的女人，其夫死后，她显示了统治汪古部的才能。上引书，631页。

〔154〕 者别，《元史》作遮别。——译者

〔155〕 记录成吉思汗战争的史书《元史》，在地理位置上简略而准确。

〔156〕 《史集》记："成吉思汗本人和又名也可那颜的拖雷汗率领中军从中路前进，他们没有侵犯东平府、大名府这两座大城……。"——译者

〔157〕 此外英译为yungping，应是蓟州（今河北蓟县）和平州（今河北卢龙）。——译者

〔158〕 女真公主指卫绍王之女、岐国公主。见《元史》17页。——译者

〔159〕 《元史》18页，该书没有提到屠杀，《秘史》法译本86页中，北京在蒙语中是Jungdu，即汉译名中都。

〔160〕 失吉忽秃忽对成吉思汗说："我认为征服该城（指北京）后的每一件东西都是属于您的，除您以外，无人有权享有之。"（《铁木真》第329页）在波斯史书中，对失吉忽秃忽，乌格尔和阿尔凯的两种态度都有描述（《秘史》法译本第86页）。

〔161〕 关于成吉思汗军在中国（无疑指北京）犯下的暴行，以及对广场上堆积的尸体腐烂、尸骨遍野、随之产生的流行病的描述参看花剌子模使节、目睹者拉齐提供的材料（Tabaqat-i-Nasiri）（巴托尔德《突厥斯坦》第393—394页）。在《元史》中，由于蒙古征服者在死后很久才作为中国皇帝加以追述的，故避而不谈这些事。

〔162〕 三木合·巴儿秃属泰赤乌惕部（埃德曼《铁木真》第328页）。

〔163〕 如巴托尔德估计（《伊斯兰百科全书》"成吉思汗"条目，第882页）总数是62000人。

〔164〕 《元史》22页"令汝主为河南王，勿复违也。"

〔165〕 但蒙古人未能长久保大名，因为木华黎于1220年又不得不重新夺取它（《元史》20页）。

〔166〕 正是金将明安率一队女真人投降蒙军。他们都改变了效忠的对象，聚在木华黎身边为征服北京而战（《铁木真》第328页）。

〔167〕 在成吉思汗时期，回鹘王取亦都护称号，意"神圣君主"。8世纪拔悉密的突厥人也取此称号。他们同样也居住在古城附近的别失八里（今济木萨）地区。参看巴托尔德《伊斯兰百科全书》"Türks"条目，第949页。

〔168〕 据志费尼记述（巴托尔德《突厥斯坦》362页）。关于回鹘摆脱西辽归顺蒙古之事迹，除穆斯林史料外，汉文史料也可以印证。《高昌契氏家传》记："［西辽］派太师僧少监来围（？）其国，恣睢用权，奢淫自奉。［回鹘］王患之，谋于仳俚伽曰：'计将安出？'对曰：'能杀少监，挈吾众归大蒙古国，彼且震骇矣！'遂率众围少监。少监避兵于楼。升楼斩之，掷首楼下。"（《圭斋文集》卷11商务印书馆《四部丛刊初编本》）。——译者

〔169〕 参考巴托尔德《突厥斯坦》第362页注4。

〔170〕 据志费尼记，参考《突厥斯坦》第358页。

〔171〕 主要根据志费尼《世界征服者史》，对此有两种记载，参看巴托尔德在《突厥斯坦》358页，362页，367页中的讨论。

〔172〕 《辽史》卷30《西辽本末》记述："乃蛮王屈出律以伏兵八千擒之，而据其位。"《世界征服者史》记述："［屈出律］像从云中射出的闪电一样袭击菊儿汗，完全突出不意地把他擒获。……他的所有军队四散，并离得老远，因此别无他法，他向屈出律称臣，在他面前屈膝。"（汉译本，上册，421—422页）。——译者

〔173〕 该汗名阿尔斯兰汗：阿布儿·穆扎菲尔·玉素甫（死于1205年）。其子末代哈拉汗统治者，名阿尔斯兰汗，阿布儿·法斯穆罕默德（死于1211年）。参考巴托尔德《突厥斯坦》363，366页（据志费尼的记载和贾马尔·喀儿锡）。

〔174〕 喀什与于阗地区不归顺屈出律。屈出律没有出动军队去强攻，而是每逢收割季节便派兵去烧毁他们的庄稼，连续三、四年收不到庄稼，发生严重饥荒，百姓为饥饿逼迫，归顺了屈出律（《西辽史研》第113页）。——译者

〔175〕 清真寺教长。——译者

〔176〕 据贾马尔·喀儿锡，约1211年，志费尼所记年代相当于1217—1218年。参考巴托尔德《突厥斯坦》第401和368页。

〔177〕 对此贾马尔·喀儿锡与志费尼记载又不相同，巴托尔德《突厥斯坦》第401页。

〔178〕 《突厥斯坦》第402页（据志费尼和拉施特，附有一篇阿布哈齐的评论）。参看德梅松译《蒙古人和鞑靼人史》（圣彼得堡，1871—74，2卷102页）。

〔179〕 伯希和《〈突厥斯坦〉评注》第55页。

关于屈出律败亡地点，《西辽史研究》第113页记述："屈出律离开巴拉沙衮南窜，1218年在瓦罕河谷东部达拉兹山谷被杀。"具体讨论见姚大力《屈出律败亡地点考》，载《元史及北方民族史研究集刊》第5期，1981年8月。——译者

〔180〕《秘史》中，蒙语称花剌子模人是萨尔特人（Sartes）。（见海涅士译本，第87页）。

〔181〕今乌尔根奇，元代译成玉龙杰赤。——译者

〔182〕即使在河中，摩诃末由于1216年执行苏菲库布拉威的命令，处死了谢克马扎德哀丁·巴格达第而引起了穆斯林教士们的仇恨。关于蒙古入侵伊斯兰世界的历史和对阿拉伯-波斯史书的评论，可参看巴托尔德《蒙古入侵时期的突厥斯坦》第38—58页。应该回顾三个主要的原本：奈撒微是1223年花剌子模王札兰丁的秘书，1241年，他用阿拉伯文写了《札兰丁传》一书；朱兹贾尼为躲避蒙古统治，于1227年从阿富汗地区逃往印度，约在1260年，在印度用波斯文写成《宗教保卫者一览表》一书；志费尼从年轻时代就是蒙古官员，其父也为蒙古人服务。1249—1251年和1251—1253年他游历了蒙古，1262年蒙古人任命他为报达总督（马立克），约于1260年，他写成吉思汗史（《世界征服者史》）。1283年志费尼去世。最后还有拉施特（1247—1318年）的《史集》，他部分地取材于《世界征服者史》一书。

〔183〕关于这些名称，参看伯希和《〈突厥斯坦〉评注》第52—53页。

《元史·太祖纪》名哈只儿·只兰秃，第20页。——译者

〔184〕《札兰丁传》认为杀害这些商旅是出于亦纳乞克的贪婪。朱兹贾尼认为亦纳乞克得到摩诃末的默许。伊本·艾西尔的《全史》谴责了摩诃末所犯下的罪行。《世界征服者史》记载，亦纳乞克因一位商旅对他表示不恭而被激怒（参看巴托尔德《突厥斯坦》第398页）。

伊斯兰史书关于此事的记载不一致。据奈撒微《札兰丁传》（59页），讹答剌惨案是因亦纳乞克贪图占夺商队货物造成的，他向摩诃末报告他们是探子，摩诃末仅指示将他们扣留，而他却将他们杀害，侵吞货物。伊本·艾西尔的《全史》记讹答剌长官向苏丹报告了商队的到达和商品的总数，苏丹命令杀死商人，没收其货物交给他，商品被卖给不花剌和撒麻耳干商人，货款归苏丹所有。志费尼《世界征服者史》记载，苏丹的母亲秃儿罕可敦的亲属拥有哈只儿汗的称号，蒙古商队中有一个印度人以前认识他，这次竟直呼其名而不称他汗号，因此被激怒；他同时也觊觎商队货物，于是写信给苏丹，说商队成员是探子，苏丹命令杀死他们并夺取货物。朱兹贾尼两处提到此事，都说是该城长官贪财，但指出他得到了苏丹的允许，有一处还补充说，没收的货物交给了摩诃末。这些分歧的主要原因是由于有的作者明显地偏袒摩诃末，为他辩护，如奈撒微，有的作者则着重谴责摩诃末。其实，摩诃末和亦纳乞克两人都应对惨案负责。见韩儒林《元朝史》人民出版社，1986年版第142页。——译者

〔185〕巴托尔德《突厥斯坦》第409—410页。

〔186〕《突厥斯坦》第413页。

〔187〕在围攻玉龙杰赤的战斗中，突出的两位将领是：博儿术和咄伦切必；前者率成吉思汗的私人卫队，后者是率左翼军的千夫长。两人都被载入蒙古史诗。在艰苦的围攻时，术赤暴露出是一位劣等的统帅，察合台猛烈地谴责他优柔寡断，他们之间的争吵使成吉思汗命令他们两人都得服从他们的弟弟窝阔台的指挥。关于

这次围攻，是根据阿拉伯文和波斯文史籍（奈撒微《札兰丁传》，志费尼《世界征服者史》，拉施特《史集》）。参看巴托尔德《突厥斯坦》第433和437页。

《史集》记围攻玉龙杰赤城达7个多月；《全史》说是5个月；《札兰丁传》说3个月。——译者

〔188〕在反复核对了奈撒微、朱兹贾尼和志费尼的记录之后，巴托尔德在《突厥斯坦》第420—426页上的论述。

〔189〕在此，我又沿用巴托尔德推出的编年，《突厥斯坦》第427—455页。该书中可以看到对奈撒微、朱兹贾尼和志费尼所记资料的批判性说明。

〔190〕此据《世界征服者史》，《史集》记载他死于与古尔山民的战斗中。——译者

〔191〕此据志费尼和拉施特，奇怪的是朱兹贾尼和奈撒微都没有提到这次围攻战，而是记载成吉思汗从塔里寒直接到加兹尼。参考巴托尔德《突厥斯坦》第444页。

〔192〕突厥语，该名是Mängüberti，意为"上帝赐予的"。

〔193〕H. G.拉威蒂想弄清这是否指潘德希河谷地中的八鲁湾，他暗示在喀布尔河支流卢卡尔河河源附近有另一个八鲁湾。（参看拉威蒂译《宗教保卫者一览表》，加尔各答，1881—1897年，2卷第288，1021页）。

〔194〕奈撒微《札兰丁传》洪达斯译本（巴黎，1891年）第138—141页。

〔195〕参考巴托尔德《突厥斯坦》446—449页，主要引自奈撒微和志费尼的书。

〔196〕关于丘长春（又名邱处机）的旅行，参看布列什奈德《中世纪研究》I，35—108，阿瑟·沃利的著作（Travels of an Alchemist）（伦敦，1931）伯希和《通报》（1930年）第56页。长春真人从他与成吉思汗逗留地返回国时，带有保护道观的圣旨。1228年，他的同伴，李志常僧人有一篇关于这次旅行的报导，参考沙畹《蒙古时代中国宰相的碑文和文件》载《通报》（1908年）第298页。

〔197〕米诺尔斯基（见《伊斯兰百科全书》"Rai"条目）怀疑伊本·艾西尔是否夸大地记叙了1220年蒙古人对剌夷城民的屠杀。伊本确实补充说道，1224年对幸存者又进行了第二次屠杀。米诺尔斯基认为："志费尼只谈到蒙军将士在Khwar-i Rai（十叶派居住的农村？）杀了大批人，但在剌夷与［苏菲派］民事法官会晤，他向他们投降，后来蒙军离去。拉施特记述者别和速不台率领的蒙军在剌夷大肆杀掠，但他似乎区分了剌夷和库木，是库木的居民全部被杀。"

〔198〕参看亚美尼亚史家基拉罗斯对"Sabada Bahadur"入侵的报导，E.迪洛里埃法译本，载《亚洲杂志》I（1858年）第197—200页。在M. F.布鲁塞特的《格鲁吉亚史》（圣·彼得堡，1849—1857年）2卷3册，I，492。

〔199〕格鲁塞《十字军史》III，230页及以后。

〔200〕关于1253年他们欢迎方济各会会士卢布鲁克的感人场面，参看卢布鲁克的《东游记》第8章。

〔201〕钦察人在这一时期皈依了基督教。1223年他们的一位首领被蒙古人杀害，他的基督教教名是尤里·科恩察科维奇。参看伯希和《库蛮》载《亚洲杂志》

（1920年）第149页。

〔202〕 布列什奈德《中世纪研究》I，297。

〔203〕 参考埃德曼《铁木真》434页及其后。

（据《元史》卷120《曷思麦传》，所获斡罗思国主密赤思腊被送到术赤处杀死。——译者）

〔204〕 哈曼的《金帐汗国史》第87页。苏达克城在政治上是特拉布松希腊国的藩属（G. I.布拉蒂亚尼的著作（Recherches sur le commerce génois dans la Mer Noire au XIIIe siécle 巴黎，1929年，页203）。

〔205〕 《元史·太祖纪》第24页。

〔206〕 《元史》所记的日期。

《元史·太祖纪》说："二十二年丁亥（1227年）……崩。寿六十六，葬起辇谷。"此处成吉思汗60岁终的说法是按伯希和提出的成吉思汗生于1167年的说法。关于这种说法的错误可参看北京大学历史系邵循正的《成吉思汗生年问题》一文。——译者

〔207〕 多桑《蒙古史》II，12—13。从希罗多德的斯基泰人（希罗多德的《历史》IV，71—72节）到成吉思汗，在草原上，葬礼以侍者、马匹作牺牲的习惯毫无变化的保留着。

〔208〕 成吉思汗不仅不识字，甚至不会说大多数蒙古人都能说的突厥语（据志费尼，参看巴托尔德《突厥斯坦》第461页，多桑《蒙古史》II，95）。

〔209〕 据拉施特记，转自多桑《蒙古史》I，404。

〔210〕 多桑《蒙古史》I，416。

〔211〕 沙畹《蒙古时代中国宰相的碑文和文件》（《通报》1908，第300页）。

本文转自陶宗仪《辍耕录》卷十，丘真人条。——译者

〔212〕 1203年，阔阔出便是一例，他是克烈部桑昆的不忠实的马夫（《秘史》伯希和译文《亚洲杂志》1920，179—180页）。

〔213〕 参看《1550年以前的中国基督教徒》（纽约，1930）第235页。

〔214〕 梅拉书，IX，78—126。

〔215〕 成吉思汗命他教授其儿子们用回鹘文写蒙语，参看伯希和《古代蒙古人使用的文字》（《大亚细亚》1925，第287页和《通报》1930，第34页）。

〔216〕 巴托尔德《伊斯兰百科全书》"Caghatai-khàn"（察合台汗）条目，第832页。

〔217〕 参看雷慕沙《新亚洲杂纂》I，64。

〔218〕 参看雷慕沙《耶律楚材传》载上引书II，64页。参考布列什奈德《中世纪研究》I，9页。耶律楚材（1190—1244年）于1214或1215年为蒙古人服务。

〔219〕 德维里亚《亚洲杂志》II（1896）第122页。

《元史》卷146《耶律楚材传》记述："近臣别迭等言：'汉人无补于国，可悉空其人以为牧地。'楚材曰：'陛下将南伐，军需宜有所资，诚均定中原地税、商税、盐、酒、铁冶、山泽之利，岁可得银五十万两、帛八万匹、粟四十余万石，足以供

给，何谓无补哉？‘帝曰：‘卿试为朕行之。’乃奏立燕京等十路征收课税使……。”——译者

〔220〕 鲍狄《马可·波罗传》（巴黎，1865，和北京，1924—1928）I，183；约因维尔，瓦伊版，263页。

〔221〕 阿布哈齐《蒙古人与鞑靼人的历史》，德梅松译本104页；参看谷儿只编年史中，所谓的成吉思汗的最好法律，在正义的地方，蒙古人是公正无私的（布鲁塞特《谷儿只史》I，486）；在亚美尼亚人海顿脑中也保留着对成吉思汗威严、秩序和神权的印象。（《亚美尼亚文献》巴黎，1869—1906年，2卷本，II，148—150）。普兰·迦儿宾对正义和秩序有同样的印象（第四部分）。

〔222〕 在进行花剌子模战争前，他所关心的是与花剌子模帝国建立长久的贸易关系。与摩诃末的分裂确系花剌子模边将攻击蒙古商旅所致（巴托尔德《突厥斯坦》第396页）。

第六章　成吉思汗的三位直接继承者

1．成吉思汗儿子们的封地

成吉思汗的四个儿子在他生前时每人就已经接受了一份兀鲁思（一定数量的部落）和一块“禹儿惕”，足以维持这些部落放牧的领地。[1] 随之产生了“引主”，即一份与宫廷和奴仆们开支相应的税收，其中包括在中国、突厥斯坦和伊朗的臣属地区内定居民所上交的赋税。[2] 这里把牧民们的牧场，即突厥-蒙古大草原看成是惟一可分财产的看法是正确的说明。北京和撒麻耳干周围的农耕地区仍属于帝国领土。成吉思汗的儿子们在他们之中瓜分地盘时从未想到要把定居民所在地区算在内，相应地，也从来没有想到过要成为至高无上的中国皇帝、突厥斯坦可汗或波斯苏丹。要成为上述统治者的继承人的这种想法是从1260年起才开始萌发的，对成吉思汗的儿子们来说，这种想法是完全陌生的。确实，在他们心目中，对草原的瓜分绝对不会引起对成吉思汗帝国进行瓜分。这种分封将在“封地联合”之下继续保持着兄弟间的和谐。然而，正如巴托尔德所观察到的那样，由于游牧的规律，对可汗绝对权威的不重视，国家是属于整个王室，而不是属于他本人的。

成吉思汗的长子术赤[3] 在其父之前6个月去世（约1227年2月），死于咸海以北的草原上。尽管成吉思汗从未以他的可疑出身公开地反对过他，但父子之间的裂痕在接近后期时已经很深了。1221年4月夺取玉龙杰赤（术赤参加了这次战争）之后，在1222年至1227年期间，术赤就隐退到图尔盖和乌拉尔斯克的封地上，再没有参加过他父亲发动的战争。这种莫名的隐退使征服者感到不安。他开始怀疑他的长子是否在阴谋反对他。术赤的死很可能避免了父子之间的一场激烈冲突。

术赤的一个儿子拔都继承了对其父封地的管辖权。在蒙古传说中，拔都被描绘成一位明智而高贵的王子（他得到“好汗”的雅号），罗斯人称他是残忍的征服者。后来他以成吉思汗家族首领的身份，在

争夺帝国王位所产生的争吵中起着重要作用。在这些争吵中，他的形象是“拥立大汗者”[4]。同时，相对而言他的年纪较轻，他父亲的去世和对其家系合法性私下所产生的疑点都使“术赤家族”在帝国事务中仅仅起着不明显的作用。然而，按蒙古法律的核心，即长子领地是在离父亲驻地最远之处，术赤家族面向欧洲，形成了蒙古帝国的攻击翼。属于术赤家族的地区是也儿的石［额尔齐斯］河以西直到“蒙古马蹄所及之处”的草原，即谢米巴拉金斯克、阿克摩棱斯克、图尔盖、或阿克纠宾斯克、乌拉尔斯克、阿台和花剌子模（希瓦），再加上期望从钦察人手中夺取伏尔加河以西的全部征服地，这是在者别和速不台远征时就已预计了的掠夺物。

成吉思汗的次子察合台[5]（死于1242年）受征服者之命管理札撒和负责蒙古纪律，他是一位令人敬畏的严厉法官，是成吉思汗法典的严谨执行者，他还是一位习惯于军队生活的好战士，但他有点缺乏想象力。当他的父亲任命他的弟弟窝阔台继承最高汗位时，他没有表示异议。察合台得到的封地是原喀喇契丹国［西辽］所在的草原，即从回鹘地区到西方的不花剌和撒麻耳干，因此基本上包括了伊犁河流域、伊塞克湖、楚河上游和怛逻斯河流域。他还得到了喀什噶尔和河中地区，不过应该记住，这些是定居民族的地区，在河中的不花剌、撒麻耳干等城是由大汗委派的官吏直接管理。根据长春真人的记载证实，察合台常驻地是伊犁河南岸。

成吉思汗的第三个儿子窝阔台[6]接受的封地在巴尔喀什湖以东和东北部地区，即叶密立河［今新疆额敏河］和塔尔巴哈台，黑也儿的石河［额尔齐斯河上游］和乌伦古河流域。乌伦古河流域在原乃蛮部境附近，而窝阔台的营帐常常扎在叶密立河畔。

最后，按蒙古人的习俗，成吉思汗的幼子拖雷[7]正像他被称呼的那样，叫斡赤斤（Ochigin，或者更准确的写法Otchigin），即“关系着火和家灶的儿子”。换言之，他是构成“祖业”的土兀剌河、斡难河上游和怯绿连河上游之间地区的继承人。拖雷被描述成一心只想征服的勇士和杰出的将领（他在1232年进行的河南之战将是指挥巧妙的一仗）。然而，他是一个十足的酒鬼（他因酗酒于1232年10月过早地去世，年仅40岁），缺乏伟人所具有的洞察力。但是，他娶了一名非常聪明的女人，原克烈王室的唆鲁禾帖尼公主（她是已故王罕的侄

女），她与所有的克烈部民一样是聂思托里安教徒，后来她为她的儿子们保住了帝国。

此外，成吉思汗的两个弟弟，哈撒儿和铁木哥的家族也得到了封地。哈撒儿的封地在额尔古纳河和海剌儿河附近；铁木哥的封地在蒙古东端，即今吉林省内原女真国附近。

按蒙古法律和作为"火和家灶"守护者的资格，拖雷在成吉思汗死后监国（1227—1229年），直到选举出新的大汗为止。作为摄政者，他得到了他父亲的斡耳朵，或者说扎营的宫营，它包括宫廷和1227年蒙军总数129000人中的101000人。余下的28000人分配如下：成吉思汗的其余三个儿子每人4000人，幼弟铁木哥5000人，成吉思汗的另一位弟弟哈赤温的儿子们3000人，三弟哈撒儿的儿子们1000人，母亲月伦额格家族3000人。[8]

直到1229年春，才在怯绿连河畔召集了库里勒台，或者说蒙古诸王公的大集会，推举大汗。这次会议只是认可了成吉思汗的意愿，他曾指命他的三儿子窝阔台为他的继承人。[9]

2．窝阔台的统治（1229—1241年）

成吉思汗挑选的继承人窝阔台是诸子中最明智者。他具有与父亲一样的判别能力和稳重，但没有继承其父亲的天才、统治热情和能力。他是一位行动笨拙、生性随和和无忧无虑的酒徒，待人非常宽厚和慷慨，他利用他的绝对权威按自己的方式饮酒取乐。蒙古帝国的事务由于有札撒便自行运转着。

窝阔台驻营于哈拉和林。他选择的地点是具有历史意义的，因为正是在鄂尔浑河上游地区，古代突厥-蒙古人的大多数帝国，从古代的匈奴到中世纪初期的东突厥，都在此建都。8世纪的回鹘可汗们在附近的哈喇巴喇哈森建他们的斡耳朵八里，成吉思汗的都城最初就是以同样的名字斡耳朵八里（宫廷之城）为人所知。几乎是在成吉思汗统治期间，至少是从1220年起，哈拉和林，或者是它附近的某地，可能已经被选为理想中的都城，但是，正是窝阔台于1235年在哈拉和林周围筑起防护墙，才使它成为新帝国的真正都城。[10]

窝阔台对中国化契丹人耶律楚材给予了充分的信任，耶律楚材企图建立起一个与纯军事政府相对立的中国式行政管理机构。他同意回

鹘学者的意见，在蒙古中书省的机构内设立中国、唐兀惕、回鹘、波斯等局（回鹘人在长时期内起着重要作用）。蒙古人长期使用适应军事需要的传令制度，耶律楚材与他的热心的模仿者们沿着这些道路，每隔一定的距离设立粮仓。[11] 首先，耶律楚材给蒙古帝国制定了一种固定预算，以此为依据，中国人按户以银、丝和谷物交纳赋税，蒙古人交纳其马、牛、羊的10%[12]。结果，直到当时一直只被看成是任意获取掠夺物的源泉之地的中国被征服地区，于1230年被划分为十路，每路都有由蒙古官员和中国文人组成的行政管理人员。耶律楚材还在北京和平阳办学，对年轻的蒙古封建主进行儒家教育。同时招收大批中国人进入蒙古民政机构。他对窝阔台说："天下虽得之马上，不可以马上治。"[13]

除了耶律楚材外，窝阔台还信任聂思托里安教徒、克烈部人镇海，成吉思汗已经给予他很大荣誉，普兰·迦儿宾把他描述为"首席秘书"即帝国丞相，伯希和写道："在中国北方所公布的任何法令，都附有镇海的一行回鹘［畏兀儿］文字。"[14]

在军事领域内，窝阔台的统治目睹了蒙古人完成了对中国北部、波斯和南俄地区的征服。

3．蒙古灭金

蒙古人在中国又作出了新的努力。在木华黎死后，而成吉思汗又忙于西方事务之时，金朝收复了一些失地。血管中仍有力地流动着通古斯人血液的这支古代女真民族显示出惊人的活力。他们不仅继续呆在河南省，即新都开封周围，而且还收复了陕西中部的几乎整个渭水流域，包括扼守通往河南的要塞潼关。他们还夺取了山西西南角、黄河以北、与潼关相对的河中（蒲州）要塞。金末代皇帝宁甲速［金哀宗，1223—1234年在位］又燃起了新的希望。[15]

1231年，蒙古人夺取渭水流域上的平凉、凤翔等城，由此重开蒙金之战。为进行1232年的战争，他们制定了一个大规模的计划[16]。他们未能攻下潼关，就从其东北方和西南方向包抄它。当窝阔台率领主军和大量军需物资夺取河中城时——占有河中城，使他以后能顺流而下地渡过黄河——他的弟弟拖雷正率3万骑兵穿过西南方，形成了大包抄之势。拖雷有意穿过宋境，从渭水流域进入汉水上游流域，夺取

汉中（南郑，在宋境内），继续沿四川嘉陵江流域前进，在四川洗劫了宝宁地区。然后，回军东北，过汉水中游流域（他于1232年1月横穿过该地），突然出现在河南南部南阳附近的金境内。与此同时，窝阔台在占领河中城之后率主军渡黄河，从北面入河南（1232年2月）。两军在河南中部的钧州（今禹州）汇合，在此之前几天，拖雷已经在钧州城附近打败了金军[17]。在这场大决战中，金人所表现出来的勇气令蒙古将士们钦佩，这方面蒙古将士们最有识别能力。金将士宁死不屈。但是，他们的形势十分险恶。在西北方，蒙军最后终于占领了潼关（1232年3月）。窝阔台已经指命他最杰出的战略家、波斯和罗斯战争中的胜利者速不台去围攻金都开封。只是在经过了长期的抵抗之后，开封城于1233年5月被陷。耶律楚材劝阻窝阔台不要毁掉该城，从此，开封成为蒙古领土的一部分。在开封城被陷之前，金哀宗已逃出城，企图在开封城外的其他地区组织抵抗。最初，他逃至归德［今河南省商丘］避难，后又逃到小城蔡州（汝宁）。当蒙古人发动最后的攻击时（1234年2—3月），他在蔡州城内自杀[18]。宋朝企图对它的宿敌金国进行报复，借给蒙古人一些步兵帮助蒙古军夺取蔡州。

蔡州的失陷完成了蒙古帝国对金国的吞并。从此，蒙古人成了中国宋王朝的近邻。为报答宋朝在攻金的最后战斗中的援助，窝阔台允许宋朝收复今河南东南部的一些地区。宋理宗皇帝（1225—1264年在位），或者说他的朝廷，对这一报酬并不满足，他们想得到河南全境，于是竟相当愚蠢地对蒙古人发起了进攻[19]。最初，宋军没有经过战斗就重新占领了开封和洛阳（1234年7—8月）。当然，他们很快就被蒙古人驱逐，在1235年于哈拉和林举行的库里勒台上，窝阔台决定征服宋朝。

蒙军分三路进攻宋朝。由窝阔台的次子阔端（Godan）[20]统率的一路军进攻四川，夺取了成都（1236年10月）。由窝阔台另一个儿子阔出（Kuchu）和将军铁木台统率的第二路军于1236年3月占领湖北襄阳。第三路军由孔不花[21]王子和察罕将军统率，从今天的汉口顺流而下，进军至长江边的黄州，但是未能在此站住脚。1239年襄阳又被宋朝收复。事实上一场长达45年（1234—1279年）之久的战争开始了。窝阔台将看到的不过是战争的早期阶段。第四路蒙军前往征服高丽。1231年12月高丽都城开城（今汉城西北）被蒙古人攻陷，蒙古人

将高丽置于他们的保护之下，以72名达鲁花赤统治之。但是，第二年，由于高丽王高宗［王瞵］的命令，所有这些蒙古驻军都被屠杀。高宗于1232年7月逃到汉城西的江华小岛上避难。由窝阔台派来的新军于1236年成功的占领了高丽，或者说至少是占领了大陆地区。另一方面，高丽朝廷宣布投降（从1241年起，派使者去蒙古宫廷承认其属臣地位），但是仍在江华岛上又苟安了30年[22]。

4．蒙古征服西波斯

当窝阔台即位时，蒙古人不得不对伊朗进行再征服。

1221年11月，成吉思汗迫使花剌子模帝国的继承人札兰丁逃到印度避难（看第241页）。德里苏丹、突厥人伊勒特迷失欢迎这位流亡者，并把女儿嫁给了他。但是札兰丁阴谋反对他而被放逐（1223年）。成吉思汗率蒙古大军刚回到突厥斯坦，留在他们身后的呼罗珊和阿富汗地区是一片废墟，几乎渺无人烟，至少是就城市和乡镇而言。这些地区构成了一种无人区，他们在离开之前没有在这些地区内建立任何正规形式的行政管理；而波斯中部和西部在经历了者别和速不台的袭击之后，国界线混乱。这不是真正意义上的征服，尽管它是正规部队采取的正规方式的行动，并且蒙古人还在这些地区呆了三年之久，但它只是游牧民席卷而过的旋风。

札兰丁利用蒙古人对伊朗事务表面上的冷淡，于1224年返回伊朗[23]。他作为蒙古旋风来临前的最后一位合法权力的代表，顺利地得到了起儿漫和法尔斯的阿塔卑（或称世袭突厥长官，在起儿漫，是地区忽特鲁汗朝的建立者霍吉勃博剌克；在法尔斯是1195年—1226年的萨尔古尔朝的撒德·伊本·赞吉）承认为苏丹。札兰丁从泄剌失［设拉子］出发，继续去从他弟弟嘉泰丁手中夺取伊斯法罕和伊剌克·阿只迷，嘉泰丁已在那里建立公国（1224年）；接着他又出发去征阿哲儿拜占［阿塞拜疆］。阿哲儿拜占的阿塔卑月即别（这个强大的突厥封建家族自1136年起一直统治着该省）曾以大量的贡赋设法使该省免遭者别和速不台的入侵。随着札兰丁的到来，他更加不幸。新的入侵者迫使桃里寺［大不里士］投降，并使自己在全省内的统治得到认可（1225年）。从桃里寺，这位花剌子模王子继续前往征讨谷儿只［格鲁吉亚］。这个基督教王国曾在4年前遭到过者别和速不台的猛烈攻

击，当谷儿只在乔治三世的妹妹、著名的女继承人鲁速丹皇后统治下正在艰难地从这次灾难中恢复时，札兰丁出现了。这位苏丹于1225年8月于哈儿尼打败谷儿只人。在次年的第二次攻击中，他攻陷梯弗里斯城，同年3月他破坏了该城的全部基督教教堂。1228年，他第三次返回谷儿只，在罗耳附近的闵多尔打败了城主伊万涅率领的谷儿只军队[24]。札兰丁对高加索的这些远征巩固了他在阿哲儿拜占的势力。

现在，札兰丁发现自己已经成了整个西伊朗（起儿漫、法尔斯、伊剌克·阿只迷和阿哲儿拜占）的主人，他以伊斯法罕和桃里寺［大不里寺］为都。原花剌子模国部分地得到了恢复，只是稍微向西偏了一点。然而，这位卓越的骑士特别缺乏政治意识，凭着使他成为一个令伊斯兰世界震惊的武士的胆量和勇气，花剌子模苏丹们的这位继承人在占据波斯王位时，他的行为仍像一位游侠骑士。这位伊斯兰教的斗士不是巩固他的新波斯帝国，准备对付必将返回来的蒙古人，而是与可以作为他天然盟友的西亚主要的穆斯林王公们争吵不休。1224年，他以入侵威胁报达［巴格达］的哈里发，接着在长期围攻起剌特要塞后于1230年4月2日从大马士革的阿尤布朝苏丹阿尔·阿昔剌夫[25]手中夺取该要塞（在凡湖西北，亚美尼亚境内）。最后，他自己促成了阿尔·阿昔剌夫和小亚细亚的（科尼亚苏丹国）突厥王、塞尔柱克苏丹凯库巴德的联盟。1230年8月，两位王公在埃尔津詹［幼发拉底河上游］附近彻底击败了札兰丁。正在这个时候，蒙古人发起了新的入侵。

为了中止这个意想不到的花剌子模帝国的复辟，窝阔台派出由那颜绰儿马罕[26]统率的3万蒙军进入波斯。1230至1231年之冬，在札兰丁还来不及集合军队之前，蒙古人以闪电般的速度经呼罗珊和剌夷抵达波斯，并直奔札兰丁的常驻地阿哲儿拜占。消息传来，这位杰出的武士惊慌失措。他离开桃里寺，逃往阿拉斯河和库拉河河口附近的木干和阿兰草原，后又逃到迪亚巴克尔［今土耳其东部］，像其父当年一样，他始终受到蒙古轻骑兵的追赶。最后，他于1231年8月15日在迪亚巴克尔山中被库尔德族农民谋杀，不明不白地死去。

1231年至1241年的10年中，绰儿马罕一直是驻扎在波斯西北部的蒙古军首领。他在库拉河和阿拉斯河下游的木干和阿兰平原[27]上建立了固定的司令部，因为这片草原水草丰美，适宜于他的骑兵。也是由于同样的原因，使木干和阿兰草原从1256年起，就成为波斯的蒙古

汗们喜爱的留居地之一。一百多年来，蒙古人正是在阿哲儿拜占西北的这些牧地对具有灿烂都市文明的定居的古代伊朗实施统治的。

札兰丁消失之后，绰儿马罕派蒙古小军团去伊朗-美索不达米亚边境进行抢掠。在亚美尼亚，蒙古人屠杀比特利斯和阿尔吉斯居民。在阿哲儿拜占，他们占领蔑剌合，并以惯用的方式在城内纵情地屠杀。桃里寺城民吸取教训，他们投降了，并送给蒙古人所需的一切，为了使绰儿马罕息怒，还送了一件为大汗窝阔台织的珍贵手工织品〔28〕（1233年）。在南部，迪亚巴克尔和埃尔比勒地区遭到了可怕的洗劫，伊本·艾西尔描述了大屠杀的一些场面：

尼西比斯地区的一个人告诉我，当他躲藏在一间房屋里从一个小孔向外张望时，看到每当蒙古人要杀人时，就呼叫la ilaha illa allah（嘲笑穆斯林的惯用语），屠杀结束后，他掠夺城市，掳走妇女。我看到他们在马上嬉闹、用他们的语言又唱又叫la ilaha illa allah。

艾西尔又叙述了另一件轶事：我所听到的事情很难使人置信，恐怖之甚使安拉深入每人心中。例如，据说，有一个鞑靼骑兵，独入一个人烟密集的村子，陆续杀其村民，竟无一人敢反抗。又听人说，有一个鞑靼人，手无兵器，而欲杀所虏之人，便命其卧地后去寻找刀，归来杀此人，此人竟不敢逃。又有人告诉我："我曾与十七人同行。见一鞑靼骑兵至。他命令我们互相反绑两手于背后，同伴们皆服从之，我对他们说，他仅一人，应杀之而逃，同伴们答道，'我们十分害怕'。我又鼓动他们说他将会杀死你们，让我们先把他杀死，可能安拉会拯救我们。但是，竟无一人敢杀他。于是我用小刀把他杀死，我们才安全逃脱。"〔29〕

在高加索，蒙古人摧毁了刚加后入侵谷儿只，迫使鲁速丹皇后从梯弗里斯城逃到库塔伊西［在今苏联格鲁吉亚境］（约1236年）。梯弗里斯纳入蒙古的保护之下，谷儿只封建主在蒙古战争中作为辅助军参战。1239年，绰儿马罕在大亚美尼亚洗劫了阿尼和卡尔斯城，两城都属于谷儿只城主伊万涅家族。〔30〕

尽管绰尔马罕在谷儿只和亚美尼亚境内进行战争行动，但是，原则上他并不敌视基督教，因为在他自己的人中也有聂思托里安教徒。〔31〕此外，他在1233—1241年统率军队期间，当他在阿哲儿拜占时，窝阔台派被称为列班·阿塔〔32〕的叙利亚基督教徒西蒙作为处理基督

教事务的专员。[33] 为保护亚美尼亚的基督教会，列班做了大量的工作。

继绰儿马罕之后那颜拜住成为波斯的蒙军（即在木干和阿兰平原上的）首领，拜住的任职期是1242年至1256年。[34] 拜住由于进攻科尼亚的塞尔柱克苏丹国，在蒙古征服中作出了重要的贡献。由凯库思老苏丹统治（1237—1245年）的小亚细亚的这一个大突厥王朝当时似乎正处于鼎盛时期。但是，拜住于1242年攻下额尔哲鲁木城之后，又在埃尔津詹附近的柯塞山给由苏丹亲自统率的塞尔柱克军以毁灭性的打击（1243年6月26日）。这次胜利之后，拜住占领了锡瓦斯，锡瓦斯城及时地投降，又遭到掠夺。企图抵抗的托卡特和开塞利城遭到彻底洗劫。凯库思老称臣求和。这次战争使蒙古帝国的领土扩展到东罗马帝国边境。[35]

亚美尼亚（西里西亚）聪明的国王海屯一世（1226—1269年在位）十分明智地于1244年主动将自己置于蒙古人的宗主权下。他的继承者们也都沿袭这一政策，它使亚美尼亚人把亚洲的新君主当作反对塞尔柱克或马木路克伊斯兰社会的保卫者。[36] 1245年，拜住占领起剌特和阿米德，由此巩固了蒙古人对库尔德斯坦的统治。接着，蒙古人把起剌特交给了伊万涅氏族的谷儿只属臣们。毛夕里［摩苏尔］的“阿塔卑”别都鲁丁卢卢是一位与海屯一样精明的政治家，也自愿承认蒙古的宗主权。

5．拔都和速不台在欧洲的战役

此时，奉窝阔台汗之命，一支由15万精兵组成的蒙古大军在欧洲开战。军队名义上是由统治着咸海草原和乌拉尔山区的拔都汗率领，在他身边会集了成吉思汗各支的代表们：拔都的兄弟斡儿答（Orda）[37]、别儿哥（Berke）和昔班（Shayban）；窝阔台之子贵由（Güyük）和合丹（Qada'an）；窝阔台之孙海都（Qaidu）；拖雷之子蒙哥（Mongka）[38]；察合台之子拜答儿（Baidar）和孙子不里（Büri）。真正的领导者是征服波斯、罗斯和中国的胜利者速不台，他现在已是60岁左右的人了。

据伊斯兰史籍，战争是于1236年秋以灭保加尔人的卡马突厥国而开始。速不台攻陷并摧毁了他们的都城，即保加尔人的贸易中心，该

城坐落在伏尔加河附近，在伏尔加河与卡马河合流处以南[39]（俄国史书将此事置于1237年秋）。

1237年初春，蒙古人进攻俄罗斯草原上仍处于半原始状态的异教的突厥游牧部落；穆斯林作家称他们为钦察人，匈牙利和拜占庭人称他们为库蛮人[40]，俄国人称他们为波洛伏齐人。一些钦察人投降。正是这一因素以后将构成被该地原君主们称为钦察汗国的这一蒙古汗国的种族和地理基础，这一蒙古汗国又被称为金帐汗国，它属于术赤家族中的一支。一位名叫八赤蛮的钦察人首领在伏尔加河岸边躲藏了一阵，但最终在该河下游的一孤岛上被擒（1236—1237年冬）。[41]蒙哥把他拦腰砍为两截。据《史集》提供的证据，别儿哥于1238年发动的第三次战役使钦察人遭到了致命的失败。正是此时，钦察首领忽滩（在谈到1222年者别的战争时曾提到过他）率余部4千户迁往匈牙利，他们在匈牙利皈依了基督教。1239—1240年冬（准确地说，是1239年12月左右），蒙古人在蒙哥的率领下，攻占了蔑怯思城，该城似乎已经成为阿兰人，或者说阿速人的都城，由此完成了对南俄罗斯草原的征服。[42]

正是在南俄罗斯草原上进行的这两次战役之间，对罗斯诸公国的远征开始了。这些罗斯公国的领地支离破碎，便利了蒙古人的征服。里亚赞大公尤里和罗曼兄弟二人各自守住里亚赞和科罗姆纳。里亚赞城破，尤里被杀，全城居民都遭屠杀（1237年12月21日）。罗斯王公中最强大的苏兹达里亚大公尤里二世徒劳地派援军支持科罗姆纳城守军，罗曼在城堡前战败被杀，接着科罗姆纳城被占领。莫斯科遭到洗劫（1238年2月），当时莫斯科还是一个二流城镇。尤里二世大公也未能阻止蒙古人摧毁他的苏兹达尔和弗拉基米尔城。苏兹达尔城被烧，弗拉基米尔城于1238年2月14日被攻占后，经历了恐怖的场面，战争爆发期间在教堂内避难的人们全部被屠杀。尤里二世本人在莫洛加河支流、锡塔河畔的一次决战中战败被杀（1238年3月4日）。其他蒙古分队洗劫了雅罗斯拉夫城和特维尔城。北方的诺夫哥罗德因沼泽地带而幸免。[43]

在第二年年底，战事又起，这次是对付中世纪的罗斯的南部和西部地区（大部分在今乌克兰境内）。蒙古人在洗劫了切尔尼戈夫之后，夺取乞瓦［基辅］，几乎彻底摧毁乞瓦（1240年12月6日）。接

着，他们蹂躏了罗斯的加利奇国，加利奇王丹尼尔逃入匈牙利境内避难。

在这些远征的过程中，蒙古王公之间产生了分歧。窝阔台之子贵由和察合台之孙不里两人不满拔都的最高地位，对他犯有不服从的罪，使窝阔台不得不把他们召回，不里甚至与拔都发生过激烈的争吵。拖雷之子蒙哥也离开了军队，但仍与拔都保持着友好关系。拔都与贵由和不里的不合，以及与蒙哥的友谊对以后的蒙古史产生相当大的影响。

在拜答儿和海都统率下的部分蒙军从今天的乌克兰地区出发，开始进攻孛烈儿［波兰］。[44] 1240—1241年冬，蒙古人越过了结冰的维斯杜拉河（1241年2月13日），洗劫了桑多梅日城，向克拉科夫城郊进军。于1241年3月18日在赫梅尔尼克（Chmielnik）打败孛烈儿［波兰］军，向克拉科夫城进军，孛烈儿王博列思老四世从克拉科夫逃往摩拉维亚。蒙古人发现克拉科夫城民弃城而逃后，纵火烧城。在波兰历史学者们称为拜塔——无疑是拜答儿——王子的统率下，蒙古人进入昔烈西亚，并在拉蒂博尔处渡过奥德河，与西里西亚的孛烈儿大公亨利交战，亨利率领着一支由孛烈儿人、日耳曼十字军与条顿骑士团组成的3万军。4月9日，联军被消灭，亨利在莱格尼察附近的瓦尔斯塔特被杀。在这次胜利后，蒙古人进入摩拉维亚，将该地夷为废墟，但是他们未能攻下奥尔米茨城，该城由施泰贝格的雅罗斯拉夫守卫。这支蒙军从摩拉维亚出发，与在匈牙利活动的另一支蒙军会合。

在此期间，由拔都统率和速不台直接指挥的另一支蒙军确实分三路侵入匈牙利：昔班率一路军从北面而来，即从波兰和摩拉维亚之间攻入。在拔都统率下的二路军从加利奇而来，攻克了乌日哥罗德和穆卡切沃之间的喀尔巴阡山峡谷，并于1241年3月12日击败了负责防守该地的伯爵。在合丹率领下的第三路军从摩尔达维亚向奥拉迪亚和琼纳德进军，当时两城都被摧毁，居民以各种残酷的方式被屠杀。在4月2日至5日，蒙古的三路军队（至少是部分）在佩斯对面集合。[45] 佩斯城的匈牙利王贝拉四世匆忙集合他的军队。4月7日当他出城迎战时，蒙古军缓慢地撤退，一直退到绍约河［《元史》作漷宁河］与蒂萨河合流处。正是在合流处上游的莫希南部，速不台于4月11日赢得了他最辉煌的一次胜利。志费尼和拉施特描述了拔都在战争前夕，以

成吉思汗的方式登上高地，呼唤蒙古人的最高神腾格里——长生天，祈祷了一天一夜的情况。

两军分别对阵于绍约河两岸。速不台于4月10日—11日夜间率军在吉里勒斯和纳吉·者克斯之间渡河[46]。次日早晨，他派出他的两侧翼军，从侧面包抄敌营，直达扎卡尔德。据志费尼，决定性的战斗是由拔都弟昔班领导的。匈牙利人被彻底击败，他们或者被杀，或者逃跑。

蒙古人强攻并焚烧了佩斯城，而匈牙利王贝拉逃到亚德里亚避难。居民们遭受了难言的暴行之后，接着常常是被集体屠杀。《可怜的诺基里·卡曼》是一部充满悲剧的故事集，故事内容大多相似：蒙古人鼓励逃亡的居民重返家园，答应完全赦免他们，在使他们消除疑虑之后，背信弃义地把他们全部杀死。在另外一些场合中，他们把俘虏赶到他们的前面，去强攻设防的城市。“他们躲在这些不幸人们的后面，嘲笑那些被打倒的和杀死那些退却的人”。在强迫农民为他们收割庄稼之后把他们杀死，正像在他们继续前往别处掠夺之前，在撤走时杀死被他们污辱过的当地妇女一样。[47]整个匈牙利，直到多瑙河畔都处于蒙古人的统治之下，只有少数抵抗的城堡除外，如格兰、斯特里戈里姆、埃斯泰尔戈姆和阿尔巴尤利亚。1241年7月蒙古军的先头部队甚至抵达维也纳附近的诺伊施塔特。拔都于1241年12月25日亲自越过了结冰的多瑙河，继续去夺取格兰。

1241年的整个夏天和秋天，蒙古人都留在匈牙利的无树平原上休整，这片平原无疑使他们想起了故乡。在1242年初，他们只是派合丹王子追击已经在克罗地亚避难的贝拉国王，没有其他活动。在蒙古军的前锋到来时，贝拉逃到达尔马提亚群岛。合丹一直追到亚德里亚海边的斯普利特和科托尔，洗劫了科托尔城后，才返回匈牙利（1242年3月）。

与此同时，窝阔台大汗于1241年12月11日在蒙古去世。当时，因出现继承问题使蒙古人撤离了匈牙利。贵由和蒙哥已经回到蒙古，其他军队首领也急于这样做。这无疑拯救了欧洲，使它摆脱了自阿提拉以来所面临的最大危险。蒙古人开始撤走，然而，他们并非没有对他们的俘虏灌输一种假安全感，俘虏们被告之说，他们随时可以返回家园，只是会遭到突然袭击和被砍死。1242年春，拔都缓慢地踏上了经

保加利亚到黑海的道路，他从保加利亚出发，经瓦拉几亚和摩尔达维亚，于1242—1243年冬抵达他在伏尔加河下游的营地。

1236年至1242年间的蒙古远征的结果是大大地扩张了术赤在伏尔加河以西的领地。按成吉思汗的遗愿，这一兀鲁思将包括也儿的石河以西、蒙古马蹄所到之处的一切地区，现在蒙古马蹄已经印在从也儿的石河到德涅斯特河下游之间的土地上，甚至到达了多瑙河河口。这一辽阔疆域成了拔都的领地，这一事实又因拔都起码是1236—1242年远征的名义上的首领而更具有合法性。从此，在历史上他是以被征服地区之名被称为"钦察汗"。

6．脱列哥那的摄政（1242—1246年）

窝阔台于1241年12月11日去世时，他的遗孀、能干的脱列哥那（Törägänä）被委任摄政。[48]这位公主的前夫是蔑儿乞部人，[49]据说她本人也属该部，尽管她更有可能是乃蛮部人。她从1242年至1246年期间掌权。窝阔台最初想立三子阔出（Kuchu）为继承人；后来当阔出在反宋朝的战争中被杀（1236年）之后，他选择阔出的长子、年轻的失烈门（Shirämön）为继承人。但是，脱列哥那想使她的亲生儿子贵由继任为大汗，并以延长她的摄政为贵由的当选作准备。

脱列哥那摄政时期的特征是一大批深得窝阔台宠爱的辅臣被贬官，特别是已故皇帝的丞相、克烈部人聂思托里安教徒镇海[50]和窝阔台的理财大臣、中国化契丹人耶律楚材，脱列哥那任用穆斯林奥都剌合蛮取代了耶律楚材。奥都剌合蛮答应从税收中给她增加一倍的收入。[51]耶律楚材看到他的明智政策不被采纳，并预见到人民将承受过度的负担，不久于哈拉和林忧愤而死，享年55岁（1244年6月）。脱列哥那还罢免了另外两位大臣的官职，一个是突厥斯坦和河中的长官穆斯林麻速忽·牙剌洼赤，他暂时被革职；另一个是东波斯的长官回鹘人阔儿吉思，他被处死，斡亦剌惕部人阿儿浑·阿合取代了他。

这位摄政者的权力，尽管得到了老察合台的保护，[52]但基础仍不稳固。她摄政后不久，成吉思汗幼弟铁木哥斡赤斤带着某种不明确的目的率军向帝国斡耳朵挺进，我们已经知道他的封地是从东蒙古一直延伸到吉林地区。贵由从欧洲返回他的叶密立［额敏］河畔的封地，使这些阴谋计划落空。最严重的是贵由的私敌、钦察汗拔都对贵

由的仇恨，由于贵由在远征罗斯时不服从拔都的命令，为此贵由被召回蒙古，拔都对此一直怀恨在心。因此，他千方百计地拖延召开脱列哥那希望贵由当选为大汗的库里勒台。当大会最终召开时，他称病未出席。[53]

7．贵由的统治（1246—1248年）

1246年春夏，在离哈拉和林不远的阔阔纳兀儿[54]和鄂尔浑河河源一带召开了库里勒台。在此出现了巨大的帐篷城[55]昔剌斡耳朵，即黄帐（金帐）扎营地，成吉思汗各支宗王（除拔都外）都赶到这儿聚集，随之而来的还有各省长官和臣属国王。其中职位较高的有：再次出任突厥斯坦和河中长官的麻速忽·牙剌洼赤，波斯长官阿儿浑·阿合，谷儿只的两位争夺王位的王子大卫纳林和大卫拉沙，罗斯大公雅罗斯拉夫，亚美尼亚（西里西亚）王海屯一世的兄弟森帕德将军；[56]还有以后（1249年）成为小亚细亚苏丹的塞尔柱克人乞立赤·阿尔斯兰四世；起儿漫阿塔卑的使者们；甚至有一位来自报达哈里发的使臣。依照摄政皇后脱列哥那的意见，库里勒台选举她与窝阔台所生的儿子贵由王子为大汗，贵由于1246年8月24日即位。[57]新的大汗是在帝国应该由窝阔台家族世袭继承的条件下才接受权力的。接着，“全体宗王们脱帽，解开宽腰带，把贵由扶上金王位，以汗号称呼他，到会者对新君九拜表示归顺，在帐外的藩王及外国使臣等也同时跪拜称贺[58]。”

1246年召开的库里勒台是从天主教方济各会会士、普兰·迦儿宾的报道中知道的。他是教皇英诺森四世派往蒙古的信使，教皇在信中恳求他们不要再攻击其他民族，希望他们皈依基督教。迦儿宾于1245年4月16日从里昂出发，途经德国、波兰和罗斯（他于1246年2月3日离开基辅）。1246年4月4日，他在伏尔加河下游受到钦察汗拔都的接见。拔都派他去蒙古见大汗，他经巴尔喀什湖南、原喀喇契丹国境——通常的路线是经讹答剌、伊犁河下游、叶密立河——过原乃蛮境而至。1246年7月22日，迦儿宾抵达帐殿（昔剌斡耳朵），即离哈拉和林只有半天路程的地方，库里勒台正在此召开。他目睹了贵由的当选，并留下了对贵由的生动描述：“在他当选时，约有四十，最多四十

五岁。他是中等身材，非常聪明，极为精明，举止极为严肃庄重。从来没有看见他放声大笑，或者是寻欢作乐。”就宗教信仰而言，贵由信奉聂思托里安教，迦儿宾目睹了在贵由帐前举行的聂思托里安教教徒们的庆祝集会。他的丞相、家庭教师合答黑和他的丞相、克烈部人镇海都是聂思托里安教教徒。他的另一位辅臣是“叙利亚人列班”，[59]即列班·阿塔（汉名列边阿塔），“他负责有关聂思托里安教的宗教事务。”[60]正是在镇海和合答黑的斡旋之下，迦儿宾向大汗陈述了他访问蒙古宫廷的目的。然而贵由致罗马教皇的回信——最近，伯希和在梵蒂冈档案馆中发现——几乎不提倡基督教。信中，蒙古君主以一种威胁性的口吻邀请教皇和基督教诸王公，在企图宣传基督教福音之前，到他的驻地来向他表示效忠。贵由宣称他的权力受到神权的保护，他是以诸神和各地主宰的最高代表长生天的名义在说话（长生天，突厥语是Mängü Tängri，蒙古语是Mongka Tängri）[61]。

迦儿宾得到贵由的回信后，于11月13日离开帐篷城昔剌斡耳朵，踏上归途，他经伏尔加河下游和拔都驻地返回，他是于1247年9月5日到达拔都驻地的。从这儿他又经基辅返回西方。

亚美尼亚大将军森帕德这次是作为其兄亚美尼亚王海屯一世的使臣来见贵由（森帕德的旅行从1247年一直持续到1250年），他似乎比迦尔宾更加懂得通过与蒙古的联盟使基督教世界获得好处。贵由汗亲切地会见了他，赐予他一份证书，保证了海屯王得到他的保护和友谊。森帕德于归途中曾写信给他的妹夫塞浦路斯国王亨利一世，该信仍保留至今，信中注明日期是1248年2月7日，发自撒麻耳干，他在信中强调了聂思托里安教徒在蒙古帝国和蒙古宫廷中的重要性。他写道：“东方基督教徒已经把他们自己置于大汗的保护之下，大汗以极大的敬意接见了他们，并使他们获得免税权和公开禁止任何人干扰他们。”[62]

贵由给迦儿宾产生的庄重的印象还可以从拉施特的记载中得到证实。他能干、专横、非常小心地提防他的权力不受别人的侵犯，他认为在宽厚的父亲统治时期和他母亲摄政期间，国家的肌腱已经松弛，他决定把大汗与宗王之间的权力关系恢复到成吉思汗统治时期的状况。他对图谋攻击摄政皇后的叔祖父铁木哥斡赤斤的某些可疑态度进行了调查，并惩罚了他的随从。伊犁河流域的察合台汗在1242年去世时选他的孙子哈剌旭烈兀（木阿秃干之子，木阿秃干于1221年围攻范

延时去世）为他的继承人。贵由以君主身份干涉察合台兀鲁思事务，以他的好友察合台的幼子、也速蒙哥取代了这位年轻人（1247年）。[63] 他派亲信野里知吉带［晏只吉带］到波斯，从1247年—1251年间，野里知吉带的职位与木干草原上的蒙军统帅拜住将军平级，或者级别还要高些。[64] 在远东，管理着被征服的中国行省的财政大臣奥都剌合蛮因贪污被处死，以马合谋·牙剌洼赤取代之。信奉聂思托里安教的克烈人镇海重新被任命为帝国丞相，当迦儿宾见到他时，他正任其职。在他的纳贡民族中，贵由把谷儿只分给了两位对立的争夺王位者，大卫沙拉得到卡特利亚，女王鲁速丹之子大卫纳林只保有埃麦利蒂亚。在小亚细亚的塞尔柱克苏丹国（科尼亚），贵由把王位给了乞立赤·阿尔斯兰四世，而没有给予直到当时一直在位的、乞立赤之兄凯卡兀思二世。[65]

在贵由决定取消成吉思汗其余各支已开始享有的、并不断扩大的自主权时，他与长支，即赤术家族之首拔都发生了冲突。1248年初，他们之间的关系十分紧张，以致双方都在开始备战。贵由在巡视他的叶密立世袭领地的借口下，离开哈拉和林西进。与此同时，拔都已经得到拖雷家族的指挥人物、唆鲁禾帖尼公主的密报，也向谢米列契耶进军。他一直抵达离海押立（今卡帕尔城附近）不到7天路程的阿拉喀马克。巴托尔德解释说他到达了位于伊塞克湖和伊犁河之间的阿拉套。这次冲突似乎是不可避免了，直到贵由由于长期的酗酒暴食衰竭而死，他死于距别失八里一天路程的途中。巴托尔德认为他可能死于乌伦古河地区；伯希和说是在别失八里（今济木萨）东北部[66]。中国史书把贵由去世的时间定在1248年3月27至4月24日之间。[67] 当时他仅43岁。

贵由的去世很可能使欧洲免遭一次可怕的灾难。贵由梦想的不只是打败钦察汗——根据迦儿宾的记载——而且要征服基督教世界。无论如何，他似乎已经把注意力专注于欧洲。然而，拖雷家族宗王们的继位——先是蒙哥，然后主要是忽必烈——将把蒙古人的主要努力引向远东。

8．斡兀立·海迷失的摄政

贵由一死，其遗孀斡兀立·海迷失（Oghul Qaimish）正式宣布摄政。多桑认为斡兀立·海迷失出身于斡亦剌惕部，尽管伯希和对此已作纠正，认为她属蔑儿乞部。[68] 1250年，在塔尔巴哈台的叶密立和霍博地区，或者说，在窝阔台家族的世袭领地上，她接见了来自法兰西路易九世的使者、天主教多米尼克修会的三位教士：安德烈·德·朗朱米和他的兄弟盖依，以及让·德·卡尔卡松。他们经波斯（桃里寺）和沿怛逻斯河而来。她把他们转呈的、法王送给她的礼物作为贡物接收，并要求法王应该更明确地表示臣服于她。使者们最早是于1251年4月才在凯撒里亚见到路易王。

斡兀立·海迷失很想把王位传给窝阔台系的一位王子，要么是贵由的侄儿失烈门[69]，或者最好是传给她与贵由所生的忽察（Qucha，当时还很年幼）。[70] 但是，作为成吉思汗家族之首的拔都在这些事情上起了主导作用，他决定排除窝阔台系。更准确地说，他与拖雷的遗孀唆鲁禾帖尼（或名莎儿合黑塔尼）联合起来，唆鲁禾帖尼是克烈部人（王罕脱斡邻勒的侄女），因此也是一位聂思托里安教徒，她不但精明，还很明智。[71] 早些时候，当贵由对许多成吉思汗宗王们有损于国家的、滥用权利的罪行进行严肃调查时，已经证实了由于她的缘故，拖雷家族的行为自始至终被认为是无可指责的。[72] 现在，在她看来，她家族的转机来到了。她可以说服拔都提名她与拖雷所生的长子蒙哥为大汗。[73] 因此，大约于1250年在伊塞克湖以北、拔都的阿拉喀马克营地，为此目的召开了库里勒台，会上，拔都推举和强加于大会的人选正是蒙哥。然而，投票赞成蒙哥的只有术赤和拖雷家族的代表。正如巴托尔德所指出的那样，窝阔台和察合台家族的代表们或者是未出席这次集会，或者是在选举前就离开了阿拉喀马克。当他们得知蒙哥的提名后，他们拒绝承认这次选举，理由是这次集会是在远离成吉思汗的圣地的地方召开的，无论如何，参加的人数很不充分。因此，拔都决定在斡难河，或者怯绿连河畔的原蒙古圣地上再召集一次有更多的人出席的库里勒台。他邀请窝阔台和察合台家族的成员们参加，当然，他的邀请遭到了拒绝。

不顾他们的反对，拔都委托他的弟弟别儿哥在怯绿连河畔的阔帖兀阿兰[74] 重新召集了一次库里勒台。别儿哥不顾窝阔台家族的抗议（该家族的成员们拒绝承认他们从王位上被排挤掉），也不顾支持该家族的察合台兀鲁思首领也速蒙哥的抗议，宣布蒙哥为大汗（据志费

尼记是1251年7月1日）。于是，帝国的统治权最终从窝阔台家族转归拖雷家族[75]。

这次政变相对而言是轻易地获得了成功，其原因由以下事实可以说明：蒙哥是强者的典型，与他相比，正统的窝阔台诸王们既年幼又不受尊重。此外，拔都作为成吉思汗家族的长者和长支之首，在王位空缺期间居于一种行使独裁权利的地位。然而，窝阔台家族被赶下王位和拖雷家族获胜是对正统性的侵犯，主要受害者不可能不进行任何反抗就接受它。被罢黜的窝阔台宗王们（其中最突出的是失烈门）在库里勒台快结束时到达，好像是来对新选出的大汗表示效忠，而实际上似乎是想袭击并推翻新汗。但他们的计划被发觉。他们的卫队被缴械，他们的顾问被处死，其中包括合答黑和镇海。[76]他们自己也被拘捕。

蒙哥严厉地惩罚了这些不幸的堂兄弟们。前摄政皇后斡兀立·海迷失被剥去衣服受审，然后被缝入一口袋，投入水中淹死（1252年5—7月）。蒙哥十分憎恨她（他告诉卢布鲁克说，“她比一条母狗更卑贱”）。蒙哥的弟弟忽必烈把失烈门带往驻扎在中国的蒙军中而暂时救了他，但是，后来他未能阻止蒙哥把这个可怜的年轻人投入水中淹死。贵由年幼的儿子忽察被放逐到哈拉和林以西的地区。合丹像海都一样，主动投降，得到赦免（很可能有一位与合丹同名的人行使了蒙哥对贵由安置在波斯的高级大臣野里知吉带的报复）。因此，合丹和海都仍保有叶密立兀鲁思。后来海都举起窝阔台正统性的旗帜，给蒙哥的继承者造成了很大的麻烦。最后，蒙哥处死了察合台兀鲁思的首领也速蒙哥，他曾站在反对蒙哥的一边，蒙哥以察合台家族的另一个王子、哈剌旭烈兀取代了他。以后又以哈剌旭烈兀的遗孀、兀鲁忽乃公主继位（1252年）。察合台的另一个孙子不里被交给拔都，拔都处死了他，因为他在欧洲战争时犯下了反对拔都的罪行。[77]

9．蒙哥的统治（1251—1259年）

蒙哥即位时43岁，他是继成吉思汗之后最杰出的蒙古大汗。蒙哥沉默寡言、不好侈靡和狂饮暴食，惟一的乐趣是打猎。他使札撒和祖辈的戒律恢复其原来的严厉性。他是一位能干的领袖和严厉而公正的管理者（他支付了他的前辈们签字而未付款的大量票据）[78]，他是

一位头脑冷静、有理智的政治家，是一名优秀的战士。因此，他完全恢复了成吉思汗建立起来的强有力的机器。在任何情况下，他都没有放弃他的种族特征（他的继承者忽必烈也是如此），他加强了行政管理机构，把蒙古帝国建设成为一个正规的大国。在他统治初期，他对拔都的感恩（实际是拔都使他当上了皇帝）如果不是在法律上，那么也是在事实上导致了一种权力的分裂，正如巴托尔德所指出的，实际上拔都由于这种权力在巴尔喀什湖以西地区内实行独立统治[79]。但拔都的去世（最迟于1255年）又一次使蒙哥成为蒙古世界的惟一强大的君主。各个兀鲁思，或者说成吉思汗诸封地上的首领们认为他们有权享受免税权，或者是与中央政权的代理人一起分享国家的税收。蒙哥禁止了这些做法。显然，如果他活得更长久些，或者如果他的继承者继续执行他的政策的话，那么，蒙古帝国就不会分裂为中国、突厥斯坦、波斯、俄罗斯这四个汗国，而将继续是一个比较统一的国家。

蒙哥是由信仰聂思托里安教的母亲、克烈部公主唆鲁禾帖尼抚养大的，他倾向聂思托里安教信仰。他挑选了克烈部人、聂思托里安教徒孛鲁合[80]为丞相。但是，他也倾向于佛教和道教。1251—1252年间，他任命一位道教首领和佛教国师作他的贴身随从，前者是李志常道士，后者是“来自西土的”那摩喇嘛。[81]最初，李志常最得蒙哥恩宠。1255年，蒙哥出席了在和林举行的、佛教僧侣那摩和一些道士们展开的辩论会[82]。1256年，在哈拉和林他的宫中举行了一次佛教会议。他对卢布鲁克说：“一切宗教犹如手的五指。”但对佛教徒他说：“佛门如掌，余皆如指。”确实，在保持道士与佛教徒之间的平衡之后，蒙哥最终好像稍微倾向于支持佛教徒，特别是在1255年辩论会之后，会上道士们被指控传布伪经，歪曲佛教起源。总的说来，蒙古统治者利用各种宗教为其政治目的服务。正是为了这一目的，他把海云和尚作为佛教徒的首领派到佛教徒中，把同样献身于蒙古利益的人派到道士中去。

10．卢布鲁克的旅行

在蒙哥统治期间，法兰西路易九世（圣·路易）派方济各会会士卢布鲁克村（在卡塞尔附近）的威廉访问蒙古人。[83]卢布鲁克于1253年5月7日离开君士坦丁堡[84]，过黑海后前往克里米亚的意大利商人

区，于5月21日在苏达克城登陆。一穿过克里米亚进入俄罗斯草原（即钦察汗国），卢布鲁克就感到他进入了另一个世界，游牧民的世界。由于对原钦察突厥人进行全面的大屠杀，这片俄罗斯草原成了一个更加荒凉的世界。一片不毛之地，在它的地平线上，蒙古巡逻骑兵将会突然出现。“当我发现自己在鞑靼人之中时，我真感到我好像是到了另一个世纪和另一个世界。”卢布鲁克对游牧民的描述仍是一篇名作：“鞑靼人没有固定的住处，从多瑙河延伸到远东的整个斯基泰人的地区在他们之中被瓜分了；每个酋长，按他管辖人数的多少，就知道他牧场的界线以及春夏与秋冬游牧的地方。冬季来临时，他们要去到南方温暖的地区，而夏季他们又往北迁。”卢布鲁克接着描述了蒙古人架在车上的毡帐，常常聚集成流动村子。至于蒙古人本身，没有人能比这位方济各会会士的描述更加生动了。“男人们在头顶剃光一小方块，剩下的头发辫成辫子，从两边下垂至耳部。”冬天，他们用毛皮裹住身体，夏天穿着来自中国的丝绸。最后，他提到了他们饮大量的乳酒——发酵的马奶——和葡萄酒。[85]

7月31日，卢布鲁克到达拔都之子撒里答的营帐，它在距伏尔加河不到3天路程的地方。撒里答是一个聂思托里安教徒，尽管卢布鲁克还没有明白这一点，但是，他还是被一位名叫科亚特的聂思托里安教的基督教徒引见给撒里答，[86]科亚特是宫中的一位重要人物。卢布鲁克在宫中发现了一位圣殿骑士，尽管这可能是不真实的，但是，撒里答对欧洲事务相当熟悉。卢布鲁克告诉撒里答说皇帝是基督教世界最强大的君主，撒里答回答说现在霸权已经移到路易王手中。卢布鲁克离开撒里答营帐后，过伏尔加河，在位于该河东岸的拔都的斡耳朵内受到拔都接见。“拔都坐在一金色的高椅上，或者说坐在像床一样大小的王位上，须上三级才能登上宝座，他的一个妻子坐在他旁边。其余的人坐他的右边和这位妻子的左边。”这次是拔都派卢布鲁克去蒙哥大汗的宫廷。卢布鲁克过扎牙黑河，或称乌拉尔河，踏上了亚洲草原，即“像海一样辽阔的荒野上”。他沿楚河继续前进，从离怛逻斯不到6天路程的地方过河。后渡伊犁河，沿伊犁河北岸，经过额忽兀斯城，该城居住着说波斯语的塔吉克人，据巴托尔德独创性的推测，这些塔吉克人可能被认定为喀什噶尔的埃基-乌古思人[87]。接着卢布鲁克经过了海押立（今卡帕尔城附近），那儿有一个活跃的聂思托里安教中心，同样也有一个畏兀儿佛教中心，在佛教徒中间，他听到反

复念Om mani padme hum[88]。卢布鲁克记道，正是从畏兀儿人那里“鞑靼人（蒙古人）有了他们的文字和字母，蒙哥汗给路易九世陛下的信就是用畏兀儿字书写的蒙古语。”

1253年11月30日，卢布鲁克离开海押立，绕过巴尔喀什湖东端后，过叶密立（额敏）河，或者说经过塔尔巴哈台地区，即地处阿尔泰山南部山脚之中、原乃蛮境边缘的窝阔台家族的封地。最后，他到达蒙哥的斡耳朵，蒙哥于1254年1月4日正式接见了他。“我们被领入帐殿，当挂在门前的毛毡卷起时，我们走进去，唱起赞美诗。整个帐幕的内壁全都以金布覆盖着。在帐幕中央，有一个小炉，里面用树枝、苦艾草的根和牛粪生着火。大汗坐在一张小床上，穿着一件皮袍，皮袍像海豹皮一样有光泽。他中等身材，约莫45岁，鼻子扁平。大汗吩咐给我们一些米酒，像白葡萄酒一样清澈甜润。然后，他又命拿来许多种猎鹰，把它们放在他的拳头上，观赏了好一会。此后他吩咐我们说话。他有一位聂思托里安教徒作为他的译员。”

在蒙哥的斡耳朵里，卢布鲁克惊奇地见到了一位来自洛林的、名叫帕库特的妇女，她是从匈牙利被带到这里，给这位宗王的一个聂思托里安教徒妃子当侍女的，她本人与在这里当木匠的一位罗斯人结了婚。卢布鲁克在和林宫中还见到了一位名叫纪尧姆·布歇的巴黎金匠，“他的兄弟在巴黎的大蓬特。”金匠先后受雇于拖雷的遗孀唆鲁禾帖尼和也同情基督教的蒙哥幼弟阿里不哥。卢布鲁克发现，在盛大的宫廷宴会时，聂思托里安教教士们穿着法衣，首先入席，为大汗的酒杯祝福，接着才是穆斯林教士和“异教”僧侣们，即佛教徒和道士。有时，蒙哥亲自陪同信仰聂思托里安教的妻子到教堂做礼拜。“蒙哥本人来了，为他带来了一张涂金的床，面对祭坛，他和妻子坐在上面。”[89]

卢布鲁克随朝廷人员前往哈拉和林。他们于1254年4月5日抵达和林。纪尧姆·布歇作为宫廷金匠受到优待，“他很高兴地接待了卢布鲁克，他的妻子是撒剌逊人的女儿，生于匈牙利。她说一口流利的法语和库蛮语。在那里，我们还发现了一位名叫巴西尔的英国人，很可能生于匈牙利，他也说法语和库蛮语。”

在1254年复活节，卢布鲁克获准参加在和林的聂思托里安教堂内举行的群众庆祝会。教堂里有“纪尧姆金匠仿照法国式雕刻成的圣母玛利亚肖像”。除聂思托里安教教堂外，和林城还有两个清真寺和12座塔，或者说是其他偶像崇拜者的寺庙。卢布鲁克在做礼拜时有机会见

到了阿里不哥，他是帝国王子中最倾向于基督教的宗王之一，“他伸出手来，以主教的方式向我们划了十字的记号”。有一次，在卢布鲁克面前发生了穆斯林和基督教教徒的争辩，阿里不哥公开站在基督教徒一边。

1254年5月30日，即圣灵降临节前夕，卢布鲁克在和林举行了一次公开的宗教辩论大会，蒙哥汗派三名裁判出席大会。会上，蒙哥坚持一神教，站在穆斯林学者们一边反对佛教哲学家们。[90]

卢布鲁克于1254年8月18日带着蒙哥给路易九世的回信离开哈拉和林，信中写道：“这是长生天的命令。天上只有一个上帝，地上只有一个君主，即天子成吉思汗。”蒙哥以长生天以及它在地上的代表“汗”的名义命令法兰西王承认是他的封臣。[91]卢布鲁克带着信，花了两个月零6天的时间从哈拉和林来到伏尔加河。他走的路与前往蒙古朝觐大汗的亚美尼亚王海屯一世所走的路相交。卢布鲁克于9月抵达拔都的斡耳朵，当时拔都好像已经住在他的新驻地萨莱。卢布鲁克从萨莱出发经阿兰国境和打耳班关隘，来到木干草原，在此他受到波斯的蒙军统帅那颜拜住的接见，而卢布鲁克的译员去桃里寺（大不里士）访问波斯民政官阿尔浑阿合。接着，他经纳希切万（他在此过了圣诞节）、埃尔津詹、开塞利和塞尔柱克苏丹国的科尼亚，到达小亚美尼亚（西里西亚），在拉齐卡乘船前往塞浦路斯国。

亚美尼亚王（即亚美尼亚化的西里西亚）海屯一世（卢布鲁克在旅途中曾从他的旁边走过。）[92]表明了他是一位更好的外交家[93]。卢布鲁克是在害怕引起蒙古干涉的恐惧中度日，而精明的亚美尼亚王所做的一切是得到蒙古的干预，以巩固基督教世界反对伊斯兰教。抱此目的，他先到卡尔斯城，驻波斯的蒙军统帅拜住当时在此扎营（1253年）。从卡尔斯城出发，过打耳班，他来到了伏尔加河下游河畔拔都的帐中，接着又到了和林附近蒙哥的斡耳朵。1254年9月13日，蒙哥“在他全盛的显赫中登上王位”，正式接见了海顿。

蒙哥给予这位忠实的藩王热烈的欢迎，并交给他一份札儿里黑，即授权保护他的国家的诏书[94]，基拉罗斯的亚美尼亚编年史上说：“诏书上盖有蒙哥的御玺，不许人欺凌他及他的国家。还给他一纸敕令，允许各地教堂拥有自治权。”另一位亚美尼亚历史学家海顿和尚在他的《海顿行纪》中补充陈述道，蒙哥给他的拜访者保证：在他的弟弟旭烈兀汗统帅下的蒙古大军将进攻报达［巴格达］，灭他们“不共戴

天的敌人”哈里发王朝；把圣地归还给基督教徒。[95] 这一许诺至少是部分地将得以实现。海顿满怀信心地于11月1日离开蒙古宫廷，经通常所走的路线——别失八里（济木萨）、阿力麻里（固尔扎附近）、阿姆河和波斯——于1255年7月回到西里西亚。[96]

11．蒙哥征宋

蒙哥给自窝阔台去世后几乎停止了的蒙古征服战争注入了新的活力。首先，在1253年于斡难河源处召开的库里勒台上，蒙哥决定他的弟弟旭烈兀去征服报达和美索不达米亚的哈里发王朝，以此完成对波斯的征服，然后继续去征服叙利亚。其次，蒙哥本人与他的另一个弟弟忽必烈[97] 重新开始对中国宋朝的攻势。

尽管杭州朝廷软弱，大臣们的无能和宋朝君主们的虚弱，但是，中国人以意想不到的抵抗来对付入侵的蒙古人。一位勇猛的中国将军孟珙（死于1246年）于1239年从蒙古人手中夺取了控制着汉水中游地区的襄阳重镇，并为争夺四川中部而与蒙古人进行了长期的斗争，四川省的成都虽两次遭到洗劫，但是，直到1241年才长期地落入了蒙古人之手。[98]

在人口众多的中国南方，河流山脉纵横交错，都市地区人口密集，惟一可能进行的战争是围攻战，在围攻战中，来自草原的牧民们发现他们有些不知所措。在成吉思汗后裔们之前，其他突厥-蒙古游牧民已经取得过征服中国北部的胜利，他们是4世纪的匈奴人和鲜卑人，5世纪的拓跋人，10世纪的契丹人和12世纪的金人。但是，在他们企图征服中国南方时，从拓跋人到金人，全都失败了。要在中国南方取得胜利，必须进行中国式战争，即有大批中国步兵团和由中国人和穆斯林工匠们操作的、由围城器械构成的一整套“火炮”设备。

蒙哥把他的全部注意力都放在中国事务上，以便把直到当时还有些分散的蒙军行动协调起来。蒙哥要他的弟弟忽必烈负责这一任务，忽必烈对此事更加忧虑，由于他个人受到中国文化的吸引，好像他已经下决心要在这一地区碰碰运气。1251年，蒙哥委托他统治已征服的中国地区，然后又把河南给他作为封地，这是一个远远超过今天河南省的行政地段，因为它包括了黄河旧河道与长江之间的全部地区，向西直达东经110°。[99] 此外，蒙哥还封给他今甘肃省内渭水上游的关

中即陇西之地。为履行他的义务，他任用中国学者姚枢为谋士，姚枢在忽必烈年轻时曾教给他一些中国文学的基础知识。在河南，他向农民发放种子和工具，甚至士兵也解甲归田，由此努力恢复被战争破坏了的农业。

在长江下游对宋朝发起正面进攻之前，忽必烈遵照蒙哥的命令侧击敌人。大约1252年10月，忽必烈与大将军速不台之子兀良哈台[〔100〕]一起离开了陕西，经四川而进入云南。云南当时尚不属于中国，它自8世纪起就形成了一个独立王国，即南诏，或名大理，它是由罗罗人或名傣人居住的非中国人的国家，由于处在地势复杂的山区，南诏总是能够保持完整的独立。忽必烈攻占其都城大理和善阐（云南府，也许是平定乡），被中国人称为段兴智的大理王在善阐避难（1253年）[〔101〕]。忽必烈允许大理王作为"摩诃罗嵯"[〔102〕]继续保留王位，但在他身旁安置了一位投降蒙古的中国人刘时中为蒙古行政官[〔103〕]。尽管旧王朝保留了下来，但是整个云南被分割为若干蒙古军事管辖区[〔104〕]。接着，兀良哈台攻吐蕃，迫使他们——至少是与云南邻近的那些吐蕃人——承认了蒙古宗主权。

1257年年底，兀良哈台攻安南国（都城河内）。兀良哈台从云南南下到东京平原，掠夺河内城（1257年12月），其后，安南王陈太宗感到承认自己是蒙古人的属臣是明智的（1258年3月）。

1258年9月，在蒙古举行的库里勒台上，蒙哥决定要亲自领导征宋战争。10月，他率蒙古主军从陕西到四川，大约在1258年左右夺取保宁，尽管他全力以赴，但是，他未能夺取合州（今合川），由于合州地处嘉陵江及其两条支流的合流处，因此是战略要地。在围合州时，蒙哥染上痢疾，于1259年8月11日在该城附近病故。

蒙哥死时，其弟忽必烈正率领另一支蒙军从河北南下，围攻长江中游湖北省汉口对岸的鄂州（今武昌）。同时，兀良哈台（他已于1257年底从东京平原回到云南）离开云南，前往广西，他在广西攻桂林，接着又到湖南攻长沙[〔105〕]。这样，当蒙哥去世时，宋朝已是北、西、南三面同时被围，蒙哥的去世使它获得了短时的喘息。忽必烈确实希望腾出手来争夺成吉思汗国的继承权，他急忙与宋臣贾似道和谈，或签订停战协议——以长江作两个帝国的共同边界线，忽必烈率军返回河北。

注释

〔1〕 有的书中认为，兀鲁思指部民（亦儿坚irgen）和牧场，因此，分民与分地是联系在一起的。《元朝秘史》和《史集》都记录了成吉思汗诸弟和诸子所得的“份子”（蒙古语：忽必qubi），但数目不一致，有人认为是因为《秘史》记载的是早期的分配，而《史集》反映的是成吉思汗晚期的情况。——译者

〔2〕 参考巴托尔德《伊斯兰百科全书》的“成吉思汗”条目，第882页。

〔3〕 关于该名，参看伯希和的《有关中亚的几个词》载《亚洲杂志》（1913）第459页（词源学上可能是jochin，即主人）。

〔4〕 参考巴托尔德《伊斯兰百科全书》“Bàtù-khan”（拔都汗）条目，第699页。

〔5〕 或写成Chaghatai。来自蒙语chaghan（白色？）。参考巴托尔德《伊斯兰百科全书》“Caghatài-khan”（察合台）条目，参看831页。在此我们仍保留Jagatai的写法。（突厥-察合台语的古法语拼写是Djaghatai）。

〔6〕 或写作Ogädäi，来自蒙语Ögädä（高的？）。

〔7〕 关于该名，看伯希和《有关中亚的几个词》第460页。（词源学上可能是toli，即镜子）。参考《史集》，看埃德曼的《铁木真》第641页。

〔8〕 《元朝秘史》和《史集》的分配单位是户，而原文中是人。——译者

〔9〕 据一些史书，窝阔台继任日期是1229年9月13日。窝阔台继位后三年拖雷去世（1232年10月9日），当时只有40岁。他有力地行使了他监国的职能。

〔10〕 该城的中国名称是和林，即哈拉和林的正规译名。关于它的创建时期，参看伯希和《哈拉和林考》载《亚洲杂志》I（1925年）372和巴托尔德《伊斯兰百科全书》“哈拉和林”条目，第785页。哈拉和林遗址平面图在拉德洛夫的《蒙古古物图录》第XXXVI图。

〔11〕 据志费尼和拉施特，引于多桑《蒙古史》II，63；马可·波罗书第97章。

〔12〕 按《元史》卷二和《圣武亲征录》记：“蒙古民有马百者输牝马一，牛百者输牸牛一，羊百者输羒羊一。”应该是百分之一。——译者

〔13〕 梅拉书（IX，132）。野蛮的蒙古人可能比他们的中国顾问的目光更敏锐，至少是在涉及到他们利益的地方。窝阔台要派穆斯林小队到中国，又把远东的小队派到西方。耶律楚材劝阻他，在战斗中，长途行军使军队疲惫不堪。经50年之后，远东的蒙古人成了中国人，而西方的蒙古人成了突厥人或波斯人（参考梅拉书IX，212）。

〔14〕 伯希和《中亚和远东的基督教徒》载《通报》（1914年）第628页。伯希和提到镇海的儿子中有两个具有基督教名字尤斯姆和乔治。

〔15〕 中国史家笔下的宁甲速是译自Nangkiyas或Nang-kiyas。伯希和认为蒙古人从女真人（或金人）中知道该名，金人称宋朝为南家，即是汉文的“南方的人民”。参看伯希和《南家》（《亚洲杂志》I，1913年，460—466和《通报》1930年第17页）。

〔16〕 蒙古传说认为最后攻金的战略计划是成吉思汗临死前制定的。

〔17〕 这段记录是梅拉从《元史》中摘录（梅拉书IX，133—155）。拉施特书中的片断已在多桑《蒙古史》中有译文，II，613。在这次战役中成吉思汗的两位将领伴随拖雷，他们是失吉忽图忽和伟大的博儿术的兄弟秃忽鲁忽切儿比。参考上引书，II，614和埃德曼《铁木真》，207页，462页。

〔18〕 梅拉书IX，156—207。金朝灭亡时，在英勇牺牲的人中，伯希和提到1234年聂思托里安教徒马金襄（Ma K'ing-siang）。

〔19〕 在《1193年中国未来皇帝的训令》中可以看到宋朝内中国民族统一主义的不寻常的例子，沙畹法译本（Mémoires concernant l'Asie Orientale，I，1913，28-29）。

〔20〕 必须分清楚窝阔台的次子阔端（Godan）与第六子合丹（Qada'an），伯希和《蒙古人与教廷》载《东方基督教评论》（1931—1932年）第63页（203）。

〔21〕 《中亚与远东的基督教徒》载《通报》（1914）第631页。

〔22〕 洪柏特《高丽史》（汉城1901—1903）第189，195页。德米埃维尔《法国远东学院学报》1—2（1924年）第195页。

〔23〕 史书：《札兰丁传》，奈撒微著，豪达斯法译本，多桑《蒙古史》IV，64及其后，材料来自奈撒微，志费尼、诺瓦里和伊本·艾西尔；朱兹贾尼的《宗教保卫者一览表》拉威蒂法译本；斯普尔《德国远东学术杂志》1938年，219页。

〔24〕 参考米诺尔基斯《伊斯兰百科全书》"Tiflis"（梯弗利斯）条目，第795页。

〔25〕 参考格鲁塞《十字军史》III，366。

〔26〕 有关绰儿马罕的详细情况看伯希和《蒙古人与教廷》第51页。

〔27〕 总的来说，阿兰（其后卡拉巴赫）是位于阿拉斯东部支流与库拉河之间的平原；木干草原是库拉河下游以东和以南，即从它与阿拉斯河的合流处到里海之间的草原。

〔28〕 1233年，蒙军兵临桃里寺城，该城长官士绅送给绰儿马罕大量金银、布匹，绰儿马罕又命该城献金帐一顶，选择技艺高的织匠若干人，以备送回蒙古献给窝阔台汗。——译者

〔29〕 伊本·艾西尔记，转引自多桑《蒙古史》III，70。

〔30〕 参考阿顿尼安的著作（《Die Mongolen und ihre Eroberungen》）第35页以下。

〔31〕 参考伯希和《蒙古人与教廷》第246页（51）。

〔32〕 列班·阿塔，列班是叙利亚的一个很普通的称号，阿塔是突厥人对"父亲"的称呼。14世纪的鄂多立克说，他在中国杭州时，人们对他使用过这两个称呼。此处的列班·阿塔是中国人称列边阿塔的聂思托里安教教长，是在蒙古攻西亚时来到蒙古，向窝阔台陈言免杀基督教徒，随后奉命又回西亚招谕的。大约1246年再次到蒙古，携其国人爱薛同行。——译者

〔33〕 关于列班·阿塔（中文列边阿塔），参看《蒙古人与教廷》236页（41）及其后页。亚美尼亚的编年史家、刚加的基拉罗斯以最崇高的语言称赞他道："他在塔吉克人（即穆斯林中）诸城建起了教廷，直到当时，这些地区的人们仍拒绝宣传基督一名，如在桃里寺和纳希切万，两城的居民特别仇恨基督教。他建教堂，立十字架，在基督教仪式上主张用福音、十字架、蜡烛和唱圣歌。他以死刑惩罚反对者。鞑靼军队尊崇他。其民在他的印信（塔马合）的保护下，往返自由。甚至鞑靼将军们也赠送他礼物……。"《蒙古人与教廷》224页（49）。

〔34〕 关于拜住，看《蒙古人与教廷》303（109）及其后。

〔35〕 多桑《蒙古史》III，83。（摘自诺瓦里书、巴赫布拉攸斯和马克里兹书）。参考《伊斯兰百科全书》"凯库思老二世"条目。第679—680页；阿顿尼安的著作（Die Mongolen und ihre Eroberungen），38页。

〔36〕 看格鲁塞《十字军史》III，526。

〔37〕 斡儿答是术赤的长子，拔都之兄。由术赤正妻弘吉剌惕氏撒儿塔黑所生。斡儿答同意拔都继位，并且正是他让拔都继位的。参看《史集》汉译本，第二卷115页。——译者

〔38〕 据《元史》，拔都于1234年被派往欧洲，直到1235年蒙哥才受命前往欧洲参加他的战争。《元史》卷六三《地理志》六载："太宗甲午年（1234年），命诸王拔都征西域钦叉、阿速、斡罗思等国。岁乙未（1235年），亦命宪宗往焉。"——译者

〔39〕 保加尔人遗址相当于今波尔加利村，或者说斯帕斯克地区的乌斯平斯科伊，离喀山南155公里，离伏尔加河左岸7公里。参看《世界境域志》第461页。

〔40〕 又译成"库曼"，"古曼"，"科曼"等名。——译者

〔41〕 伯希和《库蛮》载《亚洲杂志》（1920年）第166—167页。

〔42〕 《库蛮》169页；米诺尔斯基《世界境域志》446页。

〔43〕 原意是因冰雪融化而得救。——译者

〔44〕 参看施特拉科什-格拉斯曼《1241-1242年蒙古入侵中欧》（1893年）。阿尔土年《13世纪蒙古人及其对高加索和小亚细亚诸国的入侵》（柏林，1911年）。莫瑞尔《蒙古人的战争》（Revue Militaire française，1922年6—7月）。

〔45〕 多桑认为合丹的军队没有加入会战，或者说没有加入绍约河之战。而卡洪认为合丹军有足够的时间参加这一战争。事实上，波斯史家们提供的材料是相当混乱的。志费尼，特别是拉施特，有关欧洲的地理资料都是不充分的，常常把他们所记的事实搅乱，遗憾的是，事件并不像卡洪所希望的那样清楚。他的历史报导受到他的栩栩如生的小说《女杀人者》的影响。

〔46〕 莫希的战地图，见斯普勒·蒙克的著作（Hand-Altas für die Geschichte des Mittelalters und der neuren Zeit）（哥达，1850）图73。

〔47〕 卡洪（《亚洲史引论》巴黎，1896年，页376。）企图扭转《可怜的诺基里·卡曼》中陈述的某些观念，以证明马扎尔人与蒙古人之间存在着早期的协约。事实上，多桑（《蒙古史》II，146—155）的看法要恰当些。

〔48〕 关于脱列哥那，参看伯希和的《蒙古人与教廷》，载《东方基督教评论》（1931—1932）第53页（单行本193页）。

〔49〕 是脱脱别乞之子忽都。

〔50〕 镇海逃跑以避脱列哥那的迫害。1246年，脱列哥那子贵由继任大汉时使他官复原职。

〔51〕 奥都剌合蛮是大高利贷者，《元史》卷1称其"崇信奸回，庶政多紊。奥都剌合蛮以货得政柄，廷中悉畏附之。"

（《元史》卷146将其名写成奥鲁剌合蛮。——译者）

〔52〕 察合台曾促使脱列哥那受任摄政，他于脱列哥那摄政的第二年（1242年）去世。

〔53〕 参考巴托尔德《伊斯兰百科全书》"Batu"（拔都）条目，第700页。

〔54〕 《史集》记述是在阔阔纳兀儿之地。《元史》卷二《本纪》记述在答兰答八思之地。——译者

〔55〕 《史集》记述，为宗王们准备了大约二千座帐幕。第2卷第216页。——译者

〔56〕 参看《基拉罗斯编年史》载《亚洲杂志》1858年，452（《十字军时代的历史学家》所收《亚美尼亚史料》卷I，605）。

〔57〕 贵由即位后2—3月，脱列哥那去世。

〔58〕 多桑《蒙古史》II，199。

〔59〕 伯希和《中亚和远东的基督教徒》载《通报》（1914年）第628页。

〔60〕 上引书628页和伯希和《蒙古人与教廷》载《东方基督教评论》（1922—1923年）第247页（51）。当然，贵由对聂思托里安教是持支持态度，然而，他并不违背蒙古人对宗教的普遍容忍态度，尊重其他蒙古宗教。已经知道，其弟阔端（他在甘肃有一块封地）保护西藏著名的萨斯迦寺庙的喇嘛们。阔端于1251年死于兰州。参看伯希和《古蒙古人使用的文字》（《大亚细亚》1925年，第285页）。

〔61〕 波斯文写本，突厥语序言和蒙古人的印。参考伯希和《蒙古人与教廷》第21页（18）。

〔62〕 参考《十字军时代的历史学家》中收集的《亚美尼亚史料》I，605，651。南吉斯的《圣路易》（《法兰西历史著作集》XX，361—363）。格鲁塞《十字军史》III，526—527。

〔63〕 贵由与察合台汗的第五子也速蒙哥很要好，主要因为也速蒙哥反对他的政敌，拖雷之子蒙哥。贵由以"舍子传孙为非"为由，废哈剌旭烈兀。——译者

〔64〕 关于拜住和野里知吉带的管理责任还不清楚，但正如伯希和所指出的那样，很可能贵由赋予野里知吉带的权力超过了拜住的权力。

〔65〕 多桑《蒙古史》中引用的志费尼和拉施特的记载，II，206。《基拉罗斯编年史》《亚洲杂志》I，（1858）451；布鲁塞特《谷儿只史》补充I，298。

〔66〕 巴托尔德《伊斯兰百科全书》"Batu"（拔都）条目第700页。伯希和《蒙古人与教廷》58页（196）和61页（199）。

〔67〕 巴赫布拉攸斯错误地陈述了贵由死于1249年7月22日。

〔68〕 多桑（《蒙古史》II，246）错误地说斡兀立·海迷失是前斡亦剌惕部王忽都花别吉之女（已被伯希和纠正，《蒙古人与教廷》第61页［199］）。

〔69〕 关于该名（可能是Solomon），参考伯希和《蒙古人与教廷》第63—64页（203—204）。

〔70〕 《蒙古人与教廷》第196页（199）。

〔71〕 唆鲁禾帖尼是王罕兄弟札合木之女。她于1252年2月去世，其后不久，她的儿子蒙哥继位。（《元史》卷3《本纪》写作唆鲁禾帖尼，卷106《后妃表》写成唆鲁和帖尼，卷116《列传》写作唆鲁帖尼。《元朝秘史》作莎儿合黑塔尼。——译者）

〔72〕 多桑《蒙古史》II，204。

〔73〕 蒙语写作Mongka，突厥语mängü或Mangu，意"长生"参考伯希和《有关中亚的几个词》载《亚洲杂志》（1913）第451页。

〔74〕 该名是伯希和在《蒙古人与教廷》第62页（200）中的转写形式。

〔75〕 多桑《蒙古史》II，249，及其后（据志费尼和拉施特）。

〔76〕 伯希和《蒙古人与教廷》63页（201）。

（《元史》记镇海是病死，年84岁。——译者）

〔77〕 《蒙古人与教廷》第66页（204）和第77页（217）。

〔78〕 多桑《蒙古史》II，266。是据志费尼和拉施特之书。志费尼《世界征服者史》汉译本719页记："商人曾从世界各地赶去朝见贵由汗，在达成了大宗的交易后，被授予要东、西方各地支付的敕令。但因他在位时间不长，那笔钱大部分没有付给，没有到那些商人手中。而在他死后，他的妻妾、诸子和诸侄做了比他活着时规模更大的买卖，并用同样的方式写敕令……"蒙哥即位后，下诏从帝国的库藏中偿还全部款项。总计为50万银巴里失。该书评价道："一个国王偿还另一个国王的债务，从哪本史书中读到过，或者从说书人那里听说过？而从来没有人清偿他的敌人的债务。"——译者

〔79〕 据卢布鲁克记述（第25章），划分两个统治区域的边界线是伊塞克湖北的阿拉套地区。卢布鲁克还记道，蒙哥和拔都形成了真正的双头政治，但是，正如蒙哥亲自对卢布鲁克说的那样："一个头上有两只眼睛，虽有两只眼睛，但它们都看着同一条路。"然而，蒙哥以其统治的气质和经济意识，顺利地拒绝了甚至是拔都要钱的要求（多桑《蒙古史》II，320—321，据《元史》的记载）。

〔80〕 参考伯希和《中亚的基督教徒》第629页。

〔81〕 参考沙畹《蒙古时代中国宰相的碑文和文件》载《通报》（1904年）第364、374页（1908年）第356和362页。

〔82〕 上引文（1904），第367和383页。参看巴津（《亚洲杂志》II，1856年，138）。沙畹上引文。

〔83〕 卢布鲁克的威廉奉法兰西国王圣路易九世命，携带信函，于1253年东行，到蒙古见蒙哥大汗。回欧洲后，以长信形式记下他的行程，习惯以其出生村名称呼他，因此他的游记称为《卢布鲁克东行纪》，或《卢布鲁克东游记》。——译者

〔84〕 伯希和认为卢布鲁克离开巴勒斯坦前往君士坦丁堡的时间是1253年初，而不像罗克希尔所说的在1252年。参看《蒙古人与教廷》77页（221）。

〔85〕 关于各种不同的乳酒，参看伯希和在《亚洲杂志》上的文章（1920年）第70页。

〔86〕 卢布鲁克对聂思托里安教的偏见使他产生了一些误解，尽管如此，撒里答信仰该教已得到亚美尼亚编年史家基拉罗斯的证实（《亚洲杂志》I，1858年，459）。卢布鲁克对这位聂思托里安教士的一无所知的报到已被马可·波罗一家所证实，当忽必烈要求派天主教学者到北京，使他的宫廷具有真正基督教思想时，他对波罗一家发表了同样的讲话。

〔87〕 米诺尔斯基《世界境域志》第278页。

〔88〕 意即"嘿！宝石确实在莲花里！"这就是所谓"六字真言"或"六字大明咒"，即"唵嘛呢叭咪吽"。——译者

〔89〕 按《卢布鲁克东游记》第36章，这些聂思托里安教的宗教节日是以狂欢而结束。在以上提到的仪式之后，蒙哥的妻子喝得酩酊大醉："给我们呈上米酒、红葡萄酒（与拉罗歇尔的红葡萄酒相似）和乳酒"。这位贵妇手举满满的一高脚杯酒，跪下祈祷。所有的教士都高声歌唱，她一饮而尽……直到晚上。这时贵妇已喝醉了，于是坐进车子，由唱着歌，或者说是喊叫着的教士们陪伴着回宫。

〔90〕 Tui nan或Tuin一名，卢布鲁克和西方使臣们用来指佛教僧侣，该名肯定是来自中文的"道人"，即该道上的人，涉及到"沙门"（出家人）。

〔91〕 比较海顿和尚的称谓（《十字军时代的历史学家》中收集的《亚美尼亚史料》II，148—150），参看"Changius Can, empereor par le comandement de Deu ［sic］"。

〔92〕 卢布鲁克可能未与海顿相遇。《出使蒙古记》吕浦译本，中国社会科学出版社，1983年版第226页记卢布鲁克"听到了阿美尼亚国王的消息。他已于11月底经过这里……。"何高济译本第313页记"我已骑行了二十二天时，得到亚美尼亚王的消息。他在八月末经过那里，去见撒里答。"《海顿行纪》上未提此事。从两本游记来看，都未记载他们的相遇。——译者

〔93〕 格鲁塞《十字军史》III，527，636。

〔94〕 札儿里黑，突厥语Yarligh，蒙古语jarliq，即帝国敕令。参考伯希和《通报》（1930年）第292页。

〔95〕 海顿和尚的《亚美尼亚文献》III，164—166；参考基拉罗斯《亚美尼亚史》载《亚洲杂志》（1833）第279页和I（1858年）463—473；格鲁塞《十字军史》III，527—529。顺便说，它可以用来更正亚美尼亚史家们无意中产生的某种倾向性的陈述。蒙哥反哈里发王朝的计划纯属政治性的。他对伊斯兰教也毫无敌意。相反，正如志费尼所证实的那样，他以听取基督教徒，或者其他宗教徒同样尊敬的态度听取穆斯林教士们的意见。于是，正是在1252年贝拉姆宴会上，忽毡的大法官贾马阿丁·马合木到他的斡耳朵来诵读了祈祷文，"蒙哥让他反复诵读了许多遍，并给穆斯林们很多礼物。"

〔96〕 参考布列什奈德《中世纪研究》I，168。

〔97〕 在使用Qubilai一名称呼成吉思汗的副手之后，我特意用Kublai一名称呼忽必烈王子，并非因为这两名称有什么本意的区别，而是避免读者混淆。

〔98〕 多桑记述，在窝阔台去世时（1241年12月），蒙古人占据成都。《通鉴纲目》记载，1252年，蒙古人重新掠夺成都，证明蒙古人未能有效地占领过成都。

〔99〕 参考赫尔曼《中国地图集》第52图。

〔100〕 参考伯希和《蒙古人与教廷》第77页（201），在波斯语中写成Uriankqadai。

〔101〕 参考沙畹《蒙古时期中国宰相的碑文和文件》，载《通报》（1905年）第1—7页；《南诏野史》。

〔102〕 梵语"大王"之意，这是大理国王原有的称号。——译者

〔103〕 《元史》记是宣抚使。——译者

〔104〕 云南的统治——与原王朝的统治并存——被委给成吉思汗的宗王们，其中有忽必烈之子忽哥赤，以及秃忽鲁和也孙铁穆耳（忽哥赤之子）。关于蒙古人在云南实行的政策和他们作为王室辅助人员与从前的大理王们成功的合作途径，参看沙畹上引文，第7、31页和《南诏野史》。

〔105〕 参考沙畹上引文，第6、29页。

第七章　忽必烈与元朝

1．忽必烈与阿里不哥的争位

蒙哥遗留下三个弟弟：忽必烈[1]、旭烈兀和阿里不哥。旭烈兀自1256年成为波斯汗后，由于远离蒙古，而没有要求继承大汗位[2]。剩下的只有忽必烈和阿里不哥。阿里不哥作为幼子，已经成为蒙古本土上的统治者，并在蒙古都城哈拉和林扎营。作为蒙古地区的统治者，他准备在蒙古召开库里勒台，以确保他被举为大汗。而忽必烈抢在他之前行动。他率军从武昌北上，在中蒙边界的上都府（位于今察哈尔和热河之间的多伦诺尔附近）建大本营，早些时候，他只是在这儿建起了他的夏季驻地。1260年6月4日，他在此被他的党羽，即他的军队，拥立为大汗[3]。当时他44岁[4]。

按成吉思汗的法律，这次仓促的选举是非正式的。按传统，库里勒台应该在蒙古召开，会前应召集成吉思汗的四个兀鲁思的代表们出席。阿里不哥在蒙哥的丞相、克烈部聂思托里安教徒孛鲁合的怂恿下，现在也毫不踌躇地在和林僭取大汗称号。在中国，控制着陕西和四川的蒙军将领们倾向于阿里不哥一边，但忽必烈不久就把这两个省的军队争取到他一边。忽必烈的副将们在甘州东部（甘肃境内）打败了阿里不哥军，这次胜利巩固了忽必烈在对蒙古统治下的中国的所有权。忽必烈把他的优势向蒙古推进，他于1260年年底，在哈拉和林以南的翁金河畔度冬；而阿里不哥朝叶尼塞河上游撤退。接着忽必烈错误地设想战争已经结束，在和林留一支普通军队后，回到中国。1261年年底，阿里不哥卷土重来，驱逐了这支驻军，并进军迎战忽必烈。在戈壁边境上打了两仗。第一仗忽必烈获胜，然而，他再次错误地没有追击阿里不哥，10天后打了第二仗，尽管战斗十分激烈，但却没有决定性的胜负。

站在阿里不哥一边的有窝阔台家族的首领、塔尔巴哈台的叶密立地区的统治者海都和察合台宗王阿鲁忽（Alghu或Alughu），阿里不哥曾帮助阿鲁忽从其堂兄妻、兀鲁忽乃手中夺得察合台兀鲁思。由于

这一支持，阿里不哥的势力与忽必烈的势力相匹敌，直到将近1262年年底，阿鲁忽背弃阿里不哥投靠忽必烈（看下文，第331页）。这一出人意料的背叛改变了形势。当忽必烈赶走了阿里不哥的人，重新占领和林时，阿里不哥被迫在伊犁河流域与阿鲁忽作战。阿里不哥被两军拑住，最后于1264年投降忽必烈。忽必烈宽恕了他，但是，处死了他的一些主要支持者，包括聂思托里安教丞相孛鲁合[5]。为谨慎起见，他把阿里不哥作为重要俘虏囚禁起来，直到1266年阿里不哥去世。

2．征服南宋

家族内部的纠纷结束之后，忽必烈从容地恢复了他征讨宋朝的计划。宋度宗（1265—1274年在位）依靠奸臣贾似道，而贾似道的统治使杰出将领们的努力都成了泡影。度宗死后，贾似道扶持四岁幼孩恭帝（1275—1276年在位）即位，在恭帝的名义下操纵朝政。在攻打南宋的战争中，忽必烈幸运地得到两位杰出将领：伯颜[6]和阿术（阿术是速不台之孙、兀良哈台之子），还得到回鹘人阿里海牙的支持。1268年，阿术着手围攻襄阳和樊城这两个控制着湖北境内汉水下游流域的城市。这一著名的围攻战持续了5年（1268—1273年），充满着许多英勇抵抗的事迹，如两名英勇的中国将领张贵和张顺，受命由水路增援襄阳，在执行任务中壮烈牺牲（1271年）。襄阳守将吕文焕进行了顽强的抵抗。后来（1272年），阿里海牙从美索不达米亚带来了两位著名的穆斯林工程师：毛夕里的阿拉丁和希拉的伊斯迈尔，用他们带来的攻城武器终于粉碎了被围困的居民们的抵抗[7]。樊城于1273年2月被攻占，吕文焕被宫廷阴谋弄得心烦意乱，于同年3月以襄阳城投降蒙古人。

现在，蒙古人在控制着汉水下游，伯颜和阿术沿长江而下，于1275年成功地征服湖北东部要地（汉阳、武昌、黄州），安徽要地（安庆、池州、芜湖、太平和宁国）和江苏要地（南京、镇江）。[8]

接着，伯颜入侵浙江，占常州，抵达宋都、大城市杭州。摄政皇后于1276年1—2月惊恐地把杭州让给了蒙古人。1276年2月25日，伯颜把小皇帝带到忽必烈面前，忽必烈待他很好。[9]由此可以判断自

成吉思汗时代以来蒙古人所取得的进步：斡难河畔的半原始人经过了两代之后已经上升到具有悠久文明的民族的水平上。

南方仍有待蒙古人去征服，那儿的中国人坚持顽强抵抗。阿里海牙攻占湖南的重要城市长沙和广西的桂林（1276年）。当时忽必烈被迫在蒙古与反叛他的同族人作战，这一战争使南宋主战派将领们得到短暂的喘息，他们企图在福建和广东沿海重建政权。但是，蒙古人在速客秃将军的率领下重返中国，依次占领福建省（福州和泉州，1277年）和广东省的港口（1277年占广州，1278年占潮州）。中国的最后一批“爱国者”在英勇的张世杰的率领下，带着新立的9岁的宋朝小王子宋帝昺，在海上的船中避难。1279年4月3日，在广州西南厓山附近受蒙古水军攻击，船毁（或者是被占领，或者是被击溃）小宋帝昺溺水而死。

包括南方在内的中国全境第一次落入突厥-蒙古族征服者手中。这是5世纪的拓跋氏突厥人和12世纪的女真氏通古斯人都没有实现的事业，忽必烈最终完成了。正是他实现了10个世纪以来“所有居毡帐”民，即世世代代的游牧民们，所抱有的蒙眬梦想。草原上漫游的牧民们，即“灰狼和红色雌鹿的所有子孙们”，随着忽必烈一起，最终成了中国——整个亚洲定居农民中人口最稠密的地区——的主人。然而，征服是缓慢的，足以抵消它所产生的坏影响。确实，尽管这位游牧民的后代忽必烈可能征服了中国，然而，他本人已经被中国文明所征服。因此，他能够认识到其政策的始终如一的目标：成为真正的“天子”，使蒙古帝国成为中国帝国。实现这一目标的路敞开了。宋朝一灭亡，他就成了具有15个世纪悠久历史的帝国的合法君主。他的王朝，取名为元朝（1280—1368年），只希望追随以往的22个中国王朝的步伐。中国化的明显标志是：忽必烈从阿里不哥手中夺回和林后，从来没有到那儿去住过。1256—1257年，他选择今察哈尔东、多伦诺尔附近的上都府为夏季驻地，在此建了一群宫殿。[10] 1260年，他在北京建都。1267年，他开始在原北京建筑群的东北营建新城，他称之为大都，即“伟大的都城”，也被称为“可汗之城”，西方游人称“汗八里”。它成为蒙古君主们的冬季驻地，而上都府仍是他们的夏季驻地。[11]

3．忽必烈对日本、印度支那和爪哇的战争

作为中国的新皇帝，忽必烈要求远东的其他诸国对他表示效忠，按传统的中国政策（无论是值得肯定或是否定），这些国家被看成它的天然的卫星国。

高丽尽管已经由蒙古人驻守，但是，仍处于经常反叛的状况。高丽朝廷已经撤退到与汉城遥遥相望的江华小岛上，并在岛上指挥抵抗[12]。然而，1258年高宗［王焢］遣世子王倎作为人质到蒙哥宫廷。忽必烈继任大汗后，送这位年轻的王子回国统治高丽，他还使他成为自己的女婿。从此，高丽王朝通过与元朝王室的这一联姻成了一位顺从的属臣[13]。

忽必烈还要求日本表示效忠。日本摄政王北条时宗（1251—1284年在位）两次拒绝（1268年和1271年）。忽必烈于1274年派出由150艘船只组成的舰队，载着远征军，向日本群岛进发，军队在高丽东南海岸上船，夷平了对马岛和壹岐岛，在下关附近九州岛上的博多（筥崎）湾登陆。但是草原骑兵们不习惯这些海上远征。况且，他们的打算仅仅是由他们构成入侵军的核心，军队的主体则是由特别厌战的中国人和高丽人组成的辅助军。无论如何，隐蔽在麦诸基要塞附近的九州的大名们奋力抵抗，结果在经历了短时的退却（据说是受中国火炮逼迫）之后，他们迫使入侵者退回船上[14]。

1276年，忽必烈重申要日本效忠的要求，再次遭到北条时宗的拒绝。忽必烈在长期备战之后，于1281年6月派出更大的船队进攻日本，一支由45，000蒙古人和120，000中国—高丽人组成的军队，他们分别在九州博多（筥崎）湾及肥前省的鹰岛和平卢登陆。但是，这一次，蒙古军（完全离开了他们的环境）和中国—高丽军（几乎没有军事价值）还是未能抵挡住日本人的愤怒。尤其是1281年8月15日的一场可怕的飓风驱散或摧毁了蒙古舰队，蒙古部队失去了根基，或者被俘，或者被杀[15]。

忽必烈在印度支那的进展也好不了多少。这一地区当时被分为四大国：安南国（包括东京平原和很久以后成为法属的安南国、即今北越的东京平原北部），它更多地受到中国文化的影响；占婆国（曾是法属安南的中部和南部，即今南越地区），它在种族上属马来亚—波利尼西亚人（Malayo-polynesian），文化上属印度文化（婆罗门教和佛教）；柬埔寨国，或称高棉，属于纯高棉种人，文化上同样是婆罗门教和佛教文化；缅甸国，在人种上属缅甸—藏族，文化上属印度文

化，宗教是佛教；缅甸的白古属国，是纯高棉种人，信佛教。1280年，在忽必烈使者的威逼之下，占婆国的摩诃罗阇［国王］陀罗诺曼四世接受蒙古人的保护，但是该国人民拒绝承认该国被划分成中国的行政区（1281年）。接着，忽必烈又派出一小支军队，由速客秃（汉译名唆都）统率，经海路从广州到占婆，唆都攻占占婆都城佛誓（1283年），在今平定附近。然而，蒙古军未能战胜占婆的游击军，被迫回到船上。1285年，忽必烈派大军进入印度支那——这次是由谅山过东京平原——由忽必烈之子脱欢（Toghon或Toghan）统率，他攻打安南人。脱欢在北癃附近获胜，继续进军河内，但以后在三角洲的昇隆战败，退回中国。与此同时，速客秃企图在南方从后面攻东京。他在占婆港登陆后，北上去义安和清化，与脱欢会师，但是，在特基特湾遭到安南人的袭击，并被杀死（1285年）。1287年，又一支新的蒙古军经东京平原，再次占领河内，但是，蒙古军仍未能守住该城，只得撤离河内。安南王陈仁宗（1278—1293年在位）成功地抵抗了各次攻击，胜利地返回都城。然而，在1288年，他明智地承认自己是忽必烈的属臣。由于他拒绝亲自前往北京朝见，忽必烈决定扣留他的使臣陶子奇（1293年）。忽必烈的继承者、铁穆耳皇帝终于与从前的“叛臣”和解（1294年）。占婆国王也履行了封臣的义务[16]。

1277年，蒙古人在缅甸夺取了八莫海峡，通往伊洛瓦底江流域的道路向蒙古人敞开了（马可·波罗生动地描述了这次战役，在战争中，蒙古弓箭手们更好地利用了缅甸战象）。1283—1284年，他们再次入侵缅甸，缅甸统治者蒲甘王那罗梯诃波帝（1254—1287年在位）弃都而逃。然而，直到1287年，在第三次战争期间，蒙古人才南下到伊洛瓦底江流域，直抵缅甸都城蒲甘，他们掠夺蒲甘城。1297年，蒲甘新王焗苴[17]为避免灾难承认自己是蒙古人的属臣。1300年，在缅甸小掸邦首中间为蒲甘王位的继承发生争吵，为恢复秩序，蒙古人再一次干涉缅甸事务[18]。

蒙古人的影响一直到达柬埔寨。1296年，忽必烈的继承者铁穆耳帝派使团到柬埔寨，使团成员中有周达观，他留下了关于这次旅行的一部游记[19]。从1294年起，清迈和速古泰两个泰族王国都成了元朝的属国[20]。

最后，忽必烈于1293年1月派出3万人的远征军从泉州出发到爪哇。爪哇的主要统治者是爪哇岛东部的谏义里王。由中国将领史弼、

高兴率领的蒙古军由于另一位爪哇首领土罕必阇耶［拉登·韦查耶］的援助，在满者伯夷附近打败了谏义里王。蒙古军攻占了敌人的都城谏义里，或者称达哈，但是，土罕必阇耶在此之后转而反对蒙古人，迫使蒙古军返回船上。于是，土罕必阇耶在解放了爪哇岛之后，建满者伯夷国[21]。

4．忽必烈与海都的斗争

对忽必烈来说，对这些“殖民地”的远征远不如他要进行的平定成吉思汗其余各支的战争重要，特别是对窝阔台的孙子海都[22]的斗争，海都统治着叶密立流域和塔尔巴哈台山地的父系领地。这个蒙古人仍忠实于老传统，过着他们民族的生活方式，与已经半中国化的忽必烈形成了鲜明的对照。毋容置疑，许多蒙古人和蒙古化的突厥人都惊诧地注视着在中国已征服地区内的统治所发生的变化和蒙古大汗向中国天子的转变。阿里不哥是这一反对派中的第一个代表。海都将扮演着同样的角色，但是，他使这一角色更具有个性和大无畏的魄力。

以忽必烈为代表的拖雷家族似乎抛弃了纯成吉思汗蒙古人的传统，海都无视拖雷家族，决定亲自恢复窝阔台家族的命运，自1251年以来，窝阔台家族就已经失去了权力。换言之，海都的目标是要宣布他本人是合法继承人，或者，无论如何，要牺牲忽必烈在蒙古的利益和察合台家族在突厥斯坦的利益，使自己在中亚创建一个大汗国。

海都首先起来反对的是察合台家族。1267年至1269年间，他打败八剌，占领伊犁河流域和喀什噶尔，留给八剌的只是河中地区。八剌的继承者们不过是海都任意废立的属臣。现在，海都作为中亚的君主采用“汗号”，并攻击忽必烈。

忽必烈把与海都战争的任务交给他的第四子那木罕（Nomokhan或Nomoqan）[23]，于1275年派他率军前往阿力麻里（今固尔扎附近，在伊犁河畔）。那木罕由一些宗王组成的一个杰出的参谋组陪同出征，他们中有脱脱木儿和那木罕的堂兄弟、蒙哥之子昔里吉[24]。但是，1276年，脱脱木儿因不满忽必烈，劝昔里吉与他合伙进行反叛。他们两人背信弃义地拘捕了那木罕，并宣布拥护海都，把那木罕交给海都的盟友、钦察汗忙哥帖木儿。他们还劝说察合台次子撒里蛮和另一些成吉思汗宗王们参加反叛。海都于1277年从阿力麻里向哈拉

和林进军，形势对忽必烈来说十分严峻，他把他最杰出的将领伯颜从中国召回。伯颜在鄂尔浑河畔打败了昔里吉，把他赶回到也儿的石河畔；而脱脱木儿逃到达唐努乌拉的黠戛斯人境内，后来又在帝国先头部队的攻击下被赶出此地。受到这次挫败之后，昔里吉、脱脱木儿和撒里蛮之间发生争吵，昔里吉处死了脱脱木儿，昔里吉与撒里蛮之间也互相采取敌对行动。在采取了一些无目的的行动之后，撒里蛮捉住了昔里吉，向忽必烈投降，并把他的俘虏交给了忽必烈。忽必烈原谅了撒里蛮，但把昔里吉流放到一个岛上。此后不久，1278年，那木罕王子被释放。这个反忽必烈同盟由于成员们素质差而失败。

但是，海都与忽必烈仍处于交战状态，他起码具有领导者的气魄。海都作为叶密立、伊犁河流域、喀什噶尔的主人和察合台诸王的宗主（他已使察合台的领地缩小到河中地区），正如忽必烈是远东的可汗一样，他是中亚的真正可汗。1287年，海都组成了新的反忽必烈同盟，参加同盟的有蒙古帝国系各支的首领：成吉思汗弟弟们的后代。宗王中有乃颜、势都儿和哈丹[25]。乃颜，或者是成吉思汗幼弟铁木哥斡赤斤的后裔，或者是成吉思汗异母弟、别里古台的后裔[26]，其领地在满洲地区；他是一位聂思托里安教徒，马可·波罗坚持认为在他的旗帜（或称纛）上画有十字。势都儿是成吉思汗大弟哈撒儿的孙子。哈丹是成吉思汗二弟哈赤温的后裔[27]。他们在东蒙古和满洲地区都占有封地。如果海都从中亚和西蒙古带来的部队与乃颜、势都儿和哈丹在满洲集合的部队会合的话，那么，对忽必烈来说，形势将变得十分危险。

忽必烈迅速行动起来。他命伯颜代替他驻守哈拉和林，阻止海都。他本人亲自率领另一支蒙军前往满洲，随之而行的有成吉思汗最信任的伙伴博儿术的孙子，玉昔帖木儿将军。帝国舰队从长江下游的中国港口出发，带着这次战争所需的大批物资在辽河口登陆，这一仗将决定蒙古帝国的命运。乃颜的军队在辽河附近扎营，以蒙古的方式，用一排马车保护着。忽必烈当时是72岁，坐在由四只象驼着，或拉着前进的一座木塔上指挥作战。拉施特记道，这次行动十分艰巨，在一段时期内，胜负难分。结果，无疑是忽必烈获胜了，正如中国史所记，是由于忽必烈军队在人数上占优势，也是由于他把中国军队与蒙古军队有效地联合起来。乃颜被俘，作为成吉思汗的侄孙子，忽必烈赐他不流血的死，即将他在毡毯下闷死（1288年）。那些站在乃颜

一边的聂思托里安教教徒们有理由担心会遭到报复，但是，忽必烈认为基督教对这次反叛不负有责任[28]。忽必烈之孙、未来的皇帝铁穆耳完泽笃（Temür Oljaitu）由于粉碎了哈丹和镇压了满洲及其毗邻的蒙古地区而完全制止了进一步的叛乱。

海都干涉远东事务的希望成了泡影，但是，他仍是杭爱山以西的西蒙古和突厥斯坦的君主。忽必烈的一个孙子甘麻剌（Kamala）[29]王子担负着守卫杭爱山边境地防止海都入侵的任务，结果他被海都军打败，并被围困在色楞格河附近，在费尽了努力后才逃脱。忽必烈不顾自己年事已高，感到有必要亲自前去扭转形势（1289年7月）。但是，海都按游牧方式已经远遁。1293年，留在蒙古统率帝国军队的伯颜，以哈拉和林为基地，成功地发动了一次对叛军的远征。同年，忽必烈之孙、铁穆耳王子取代伯颜统率军队。伯颜成了忽必烈的宰相，他在忽必烈去世后不久，于1295年去世。

忽必烈生前未能看到反海都之战的结束。当这位大皇帝于1294年2月18日去世时，窝阔台家族的首领仍然是杭爱山以西的蒙古和中亚的君主。忽必烈的孙子、继承者铁穆耳完泽笃（1295—1307年在位）继续了这场战争。当时海都的主要盟友和属臣是统治着突厥斯坦的察合台兀鲁思首领都哇。在1297年至1298年期间，都哇发动突然攻击，捉住了汪古部勇敢的阔里吉思王子（即乔治，在此可以回顾一下，汪古部人是聂思托里安教教徒），他是铁穆耳皇帝的女婿[30]，正统帅着在蒙古的帝国军队。当时都哇企图袭击另一支帝国军队，即由保卫着唐兀惕边境（甘肃西部）的阿难答王子统率的军队。但是，他本人却意外地遭到袭击，只得逃跑。为报此仇，他处死了他的俘虏阔里吉思（1298年）。

1301年，海都作了进攻帝国的最后一次努力。这次有窝阔台系和察合台系的许多宗王参加。他向哈拉和林进军，和林当时由铁穆耳皇帝的侄子海山王子镇守。1301年8月，在和林与鄂尔浑河左岸支流塔米尔河之间展开一场大战。结果海都战败，并在撤退中死去。

海都之子察八儿在塔尔巴哈台的叶密立地区继之为窝阔台兀鲁思的首领，扮演着同样的反皇帝的角色，反对忽必烈家族的帝国权利。察合台兀鲁思首领都哇最初承认察八儿是他的宗主，但是，不久厌倦了这些无休止的反帝国战争，他劝说察八儿承认铁穆耳皇帝为宗主。1303年8月，两位宗王的使者到北京宫廷表示效忠，这是十分重要的

一步，它再次把窝阔台和察合台的兀鲁思置于拖雷家族的藩属地位而恢复了蒙古的统一。接着，正像我们将要看到那样，都哇和察八儿之间发生争吵；都哇囚禁了察八儿，逼他交出东、西突厥斯坦（约1306年）。都哇死（约1306—1307年）后，察八儿约于1309年进攻都哇之子、继承者怯伯（Kebek）汗，企图以此恢复窝阔台兀鲁思对察合台兀鲁思的霸权，但是，他被怯伯汗打败，除了逃到中国大汗处避难外，别无选择。

窝阔台兀鲁思就这样结束了。40年（1269—1309年）来，窝阔台家族在它的基地塔尔巴哈台的叶密立河畔统治着中亚，并与拖雷家族的命运抗衡。

忽必烈的王朝，即中国的元朝，作为其他蒙古汗国的惟一的宗主而存在。北京成为远至多瑙河和幼发拉底河的世界之都。

为了更清楚地展现忽必烈和海都两个家族之间的斗争，我们不得不叙述到这一斗争的结束，即忽必烈死后的15年时。现在，我们可以回过头来考虑可以称之为"忽必烈内政"的事情。

5．忽必烈的统治：蒙汉政策

忽必烈推行一种二元政策，该政策的方位是取决于人们把忽必烈看成（或者他自认为）是成吉思汗的继承者大汗呢，还是把他看成中国19个王朝的继承者、天子呢。从蒙古人的观点来看，他在原则上（如果不是在现实中）始终如一地维护了成吉思汗帝国精神上的统一。作为至高无上的汗，即成吉思汗和蒙哥统治的继承人，他坚持不断地要求成吉思汗各大封地的服从，每一块大封地都成为一个自治汗国。为强制使窝阔台家族和察合台家族作出这种服从，他的一生是在蒙古的战争中度过的。波斯对他来说只是他的帝国的一个省，那儿由他的弟弟旭烈兀统治。在他的眼中，波斯汗——旭烈兀（1256—1265年在位）、阿八哈（1265—1281年在位）和阿鲁浑（1284—1291年在位）——只是一些从属的汗，即高级总督伊儿汗，他们要得到他的任命，并与他保持密切联系〔31〕。忽必烈这个拥有全中国的人，原则上是突厥斯坦和蒙属俄罗斯的宗主，以及伊朗事实上的宗主，确实如马可·波罗所说，是真正的"大君主"，"从亚当时代至今，世界上曾有过的、统治着人民、土地和财富的最强大的君主"。〔32〕

当忽必烈在亚洲的其他地区成为成吉思汗的继承人时，在中国，他企图成为19个王朝的忠实延续者。其他的任何一位天子都没有像他那样严肃地扮演着自己的角色。他恢复的行政机构治愈了一个世纪之久的战争创伤。宋朝灭亡后，他不仅保留了宋朝的机构和全部行政官员，而且还尽一切努力得到了当时任职官员们的个人的效忠。在征服土地之后，他也完成了对人们头脑的征服，他想获得的最伟大的名声也许不是"他是世界上第一位征服全中国的人"，而是"第一位治理中国的人"。

交通问题，对这个庞大帝国的行政和物资供应是如此重要，受到了他的密切关注。他修复帝国道路，并在可能栽种的道路两旁种上树遮阳，在每隔一定的距离上建商旅客栈。20多万匹马分发给各驿站，用于帝国邮政。为保证北京的粮食供应，他修复和开通了大运河[33]，使大米经运河从中国中部运往都城[34]。为了备荒，他恢复了国家控粮的政策，这一政策在中国很早就制订起来，在北宋统治时期，著名的王安石使之完善。在丰年，国家收购余粮，贮藏于国仓。当荒年谷价上涨时，开仓免费分发谷物[35]。还组织了公众救济[36]。1260年法令要求地方长官对老学者、孤儿、病弱者提供救济。1271年的又一道法令号召建医院。这些措施除了受到中国行政传统的影响外，很可能在忽必烈的头脑中还受到佛教影响的结果，这种影响显然很强烈。稻米和玉米是定期分发给急需的家庭。马可·波罗说，忽必烈本人每天就要接济3万穷人[37]。

忽必烈行政管理中惟一不足的是财政方面。在宋朝的各种制度中，忽必烈发现了"钞"，或者说纸币的用途。他把钞票引入流通领域[38]，并使它成为财政的基础。1264年，他颁布了一条法令，公布了用纸币来计算主要商品的价值。他的第一任"理财"大臣是不花剌的穆斯林赛夷阿札儿（Sayyid Ajall，死于1279年），他似乎把钞票的发行维持在合理的限度内[39]。随后继任的几位大臣们开始轻率行事，先是河中费纳客忒［前苏联塔什干西南］人阿合马（死于1282年），后是畏兀儿人桑哥[40]，他们两人实行无限制的通货膨胀政策，使钞票贬值。在聚敛钱财时，他们采取多次兑换钱币的方式和建立了重利专卖的办法。阿合马于1282年被暗杀，他死后受到忽必烈的贬责。桑哥因贪污被处死（1291年）。在忽必烈的统治之后，为了阻止原钞票的

下跌，有必要发行新的钞票（1303年），这次是轮到新币贬值了[41]。

6．元朝的佛教

正如马可·波罗明确指出的[42]，忽必烈对一切宗教都很宽容，尽管他在1279年一度恢复了成吉思汗关于屠杀牲畜的规定——这一规定是与穆斯林习俗相违背的——和一度表现出极端反感《古兰经》所强加给穆斯林的那些对"异教徒"发动"圣战"的义务[43]。此外，他对佛教徒的同情，使他在短时期内对佛教徒的老对手——道士们表现了几分个人敌视。的确，佛教因他的偏袒而明显受益。他正是以这种面貌而被载入蒙古传说的。虔诚的佛教徒、蒙古史家萨囊彻辰甚至给忽必烈冠以呼图克图（qutuqtu，崇敬的、神圣的）和查克拉瓦蒂（Chakravartin，在佛教词汇中是"宇宙之君主"）这些称号[44]。甚至在他继位前，即蒙哥统治时期，他就在上都府召集了一次佛教徒与道士的辩论会（1258年），结果，佛教徒获胜。在这次著名的论战中，那摩（曾出席过蒙哥举行的宗教辩论会）和年轻的吐蕃喇嘛八思巴阐述了佛教教义。像在1255年的辩论会上一样，他们指控道士们散布流言，歪曲了佛教起源史，把佛教贬成仅仅是道教的附庸。这次论战之后，忽必烈颁布法令，焚毁道藏伪经，迫使道士们归还从佛教徒手中夺得的佛寺（1258年、1261年、1280年和1281年法令）[45]。马可·波罗记载，忽必烈继任皇帝后，他曾举行隆重仪式接受锡兰王送给他的一件佛骨。

忽必烈在佛教事务中的主要助手是吐蕃喇嘛八思巴，他大约生于1239年，很可能死于1280年12月15日。八思巴是著名梵学家萨斯迦的侄子和继承人[46]。主管乌斯藏的萨斯迦寺庙[47]。忽必烈曾派人到吐蕃请他，忽必烈任用他以便使蒙古人皈依佛教和确保吐蕃的藩属地位。忽必烈封他为国师，借用古代中国佛教中的这一称号[48]。忽必烈于大约1264年左右将吐蕃纳入他的政治—宗教统治之下。直到当时，蒙古人还不知道除畏兀儿字以外的其他字母。1269年，八思巴按忽必烈的命令为蒙古人创造新文字，被称为都尔巴金（dürbäljin），或称方体字，它是受藏文字母的影响。然而，伯希和认为对八思巴在创造新文字上的作用有些估计过高；无论如何，这些

方体字只是暂时流行，因为蒙古人继续使用模仿畏兀儿字母的文字（只是在书写方式上有所不同，有更多的角形字），这种文字已成为他们的民族文字。收藏于法国国立档案馆的蒙古大臣手稿正是用畏兀儿文字写成的[49]。在这一点上，伯希和指出，畏兀儿文有其不足之处，它仅仅是不完全地表达13世纪蒙语的语音，用畏兀儿文区别不出“o”音和“u”音，发不出词首“h”的音等等。同样，对颚音而言，畏兀儿字母也没有八思巴字母丰富[50]。

在忽必烈的继承者中，大多数人与忽必烈一样是虔诚的佛教徒。首先是他的孙子铁穆耳，他在忽必烈之后行使统治（1294—1307年在位）。然而，忽必烈的另一个孙子阿难答（Ananda，尽管其名字实属佛教徒的梵文名）是倾向于伊斯兰教。“他能熟悉《古兰经》，并擅长于阿拉伯文”，他是唐兀惕地区（宁夏）的长官，是唐兀惕境内伊斯兰教的热情宣传者。铁穆耳企图使他转而皈依佛教，一度曾徒劳地囚禁过他。铁穆耳死时（1307年2月10日），阿难答企图夺取王位，但是，他的侄儿[51]海山获得了王位，并处死了他。海山在统治时期（1307年6月21日—1311年1月27日）内表明自己是一位虔诚的佛教徒，他使许多佛教戒律写本被译成蒙古文。中国儒学家指摘他偏袒喇嘛，很可能是对这种偏袒的一种反应，行政机关撤销了佛教徒和道士直到当时一直享受的财产豁免权[52]。在忽必烈的重孙、也孙铁穆耳统治时期（他从1323年10月4日继任皇帝，至1328年8月15日去世），大臣张珪代表儒生公开抗议尊崇喇嘛。陕西尤其是吐蕃佛僧们常去的地方。一份当时的报导说：“曾见西番僧佩金字圆符，络绎西部各省，城镇旅社容不下，而住进民房，驱逐房主，趁机奸污妇女。不满足淫逸，他们又夺民仅有的很少的钱财。必需采取措施阻止公开的吸血者，他们比收税人更加残酷”。[53]也孙皇帝不得不对喇嘛进入中国加以控制。

中国文人们认为蒙古王朝应该对他们实施的过度的佛教“教权主义”负责，它无疑是王朝衰落中起作用的一个因素。然而，佛教对忽必烈家族的异乎寻常的影响，在中国土地上的突厥-蒙古各代的历史上并不是什么新鲜事。同样的事情在4世纪末著名的苻坚和在6世纪初最后一批拓跋人身上都发生过（参看59页和65页）。佛教最初是使这些粗鲁的野蛮人变得较为温和仁慈，后来使他们变得迟钝，最后使他们失去了自我保护的本能。于是，具有悠久儒教传统的中国忍受了这些可

怕的主人，它看到了这些君主渐渐地失去了危害，它或者是把他们同化，像拓跋人的情况；或者是把他们赶出境，像对待成吉思汗的后裔一样。如果忽必烈家族信奉了伊斯兰教——就像如果1307年阿难答获得成功所发生的情况那样——形势会是更加严重。伊斯兰教的胜利对古老的中国文明将是可怕的一击。在中国历史的长河中，威胁着中国文明的两次大危险可能是1307年的阿难答的争位和由于发动者于1404年去世而幸免了的帖木儿入侵〔54〕。

7．忽必烈及其继承人的宗教政策：聂思托里安教

忽必烈对佛教的偏爱丝毫不妨碍他对聂思托里安教表示同情。在基督教的重大庆祝会上，像他的前辈们一样，他让隶属于他的斡耳朵的聂思托里安教牧师把福音书放在他面前，他敬香供奉，并虔诚地吻之。〔55〕“1289年，他甚至建立专门机构，即崇福司，管领全国的基督教事务”。他的谕旨，像窝阔台和蒙哥的一样，使基督教牧师如同佛教徒、道教道士和伊斯兰教教士们一样，享受免税权和获得其他种种特权〔56〕。在此可以回顾一下，蒙古人沿用叙利亚语，称基督教徒为“迭屑”（tarsa）和ärkägün或ärka'ün（复数ärkägüd或ärka'üd，汉译名是也里可温），而教士和僧侣被称为列班—也里可温（rabban-ärkägün），主教被称为马儿·哈昔（marhasia）。〔57〕

在蒙古人和蒙古化的各族中，聂思托里安教徒占有相当大的比例，特别是在克烈部和汪古部突厥人中。汪古部突厥人占据着长城以北、今山西边境一带原沙陀突厥人之地，他们使用的命名法揭示了他们是聂思托里安教徒，尽管这些名字的汉译名已掩盖了该名的实质。聂思托里安教徒常用的名字有：西蒙，阔里吉思（即乔治），保鲁斯（保罗），约南（约翰），雅各（詹姆斯），腆合，伊索（耶稣），鲁合（路加）。

汪古部人中的大多数居住在今天称为绥远省的地区，即今托克托或归化城境内，该地区在蒙古统治时期称为东胜。伯希和认为该名来自“科尚城”一名，在马·雅巴拉哈三世和列班·扫马传记中，就是以科尚城来称呼这一地区。〔58〕马可·波罗给同一地区的称呼是Tanduc，根据伯希和的看法，Tanduc起源于唐代通用的古名天德（古音为Thiän-tak）。〔59〕这是汪古部王朝的实际所在地，王室家族是一些极倾向

聂思托里安教、同时又与成吉思汗家族有密切联系的突厥王公们。成吉思汗家族显然从未忘记过对这些聂思托里安教王公们的欠债之情。汪古部首领阿剌忽失的斤[60]曾经在关键时刻，即在被邀加入由乃蛮人形成的反蒙联盟时，他反其道而行，坚定地站在成吉思汗一边[61]。他以生命表达了他的忠诚；因为当他在与乃蛮人打完仗之后返回家园时，他的部落中一些赞成与乃蛮人联合的部民暗杀了他和他的长子布颜昔班。他的妻子携带次子波姚河逃到郓城。当成吉思汗以金朝征服者的身份进入郓城时，他的至诚愿望是恢复这个忠臣家族对汪古部地区的统治地位。年轻的波姚河随他出征花剌子模，战后回归，成吉思汗把女儿阿剌该别吉嫁给了他。波姚河死后，阿剌该别吉作为成吉思汗亲生女，对汪古部进行了强有力的统治。她没有亲生儿女，便把她丈夫与另一个妾生的三个儿子——孔不花、爱不花和绰里吉不花视为亲生儿子。孔不花和爱不花先后娶成吉思汗家族的公主们为妻：孔不花娶贵由大汗之女叶儿迷失；爱不花娶忽必烈之女玉剌克[62]。爱不花之子阔里吉思（即乔治）先与忽必烈之子真金的女儿忽塔德迷失公主结婚，后又与铁穆耳大汗的女儿阿牙迷失公主结婚。前面已经提到过，他在铁穆耳手下供职时于1298年被杀的情况[63]。

这个聂思托里安教王室家族如何紧密地与蒙古王朝联姻便一目了然。在蒙古人宗教宽容的限度内，该家族成功地利用它受到优待的地位去保护基督教。马·雅巴拉哈三世和列班·扫马的传记表明，在他们动身前往耶路撒冷时，孔不花和爱不花向他们表示祝愿和送给他们礼物。[64]“乔治”王子确实是在暮年时，由方济各会传教士约翰·孟德科维诺施洗礼，皈依了天主教。[65]

马·雅巴拉哈三世和列班·扫马传记清楚地表明，元朝中国北方边境的聂思托里安教并不限于汪古部境，因为在他们前往西方时，他们在唐兀惕境内（即甘肃）受到基督教徒最激动人心的欢迎，特别是在“唐兀惕城”（即宁夏）[66]。聂思托里安教会确实遍布其境，宁夏，西宁、甘州、肃州和敦煌都有。马可·波罗提到，仅宁夏就有三座聂思托里安教教堂。[67]

无疑地，这些聂思托里安教徒自唐朝以来就默默地居住在原中国边境以外的这些地区，但是，他们并非一直局限在这些地区内。由于成吉思汗后裔的征服，现在中国内地也向他们敞开了。人们甚至可以说，在唐朝灭亡后已经被逐出境的聂思托里安教，随着蒙古人又进入

了中国。1275年报达［巴格达］的聂思托里安教主教在北京创建主教区。尾随蒙古人，聂思托里安教甚至渗入长江下游地区。1278年，忽必烈委托一个名叫马薛里吉思（汉译名，原名Mar Särgis）的人管理在今江苏省内的镇江。按其名推断，马薛里吉思是一个聂思托里安教徒，不久，他很快在镇江建起一座教堂（1281年）[68]。在扬州和汉口又建了几个聂思托里安教教堂。[69]

在叙利亚文的马·雅巴拉哈三世和列班·扫马传记中，有一段著名的记载可以证实蒙古的聂思托里安教信仰。列班·扫马（死于1294年）和他的朋友、未来的主教马·雅巴拉哈·麻古思（1245—1317年），两人都是聂思托里安教徒，至少后者是汪古部人[70]。麻古思的父亲是汪古部科尚城的副主教，正如我们已经看到的，伯希和把科尚城看成是中世纪的东胜，今绥远和山西边境上的托克托。列班·扫马是汗八里（或北京）聂思托里安教教堂中一位巡察使的儿子。他是第一个信奉修道生活的人，曾在北京大主教马·基瓦古斯的主持下接受了削发仪式，后来他隐退到离城只有一天路程的山中修道院，在此结识了麻古思。在麻古思建议下，两人决定去耶路撒冷朝圣。在托克托附近，他们拜访了汪古部王孔不花和爱不花（他们也是聂思托里安教徒），并告知他们朝圣的计划，汪古部的这两个王子最热烈地接待了他们，并尽力劝阻他们说："我们正在费力地从西方招来主教和教士，你们为何要去那些地方呢？"但是，见两人主意已定，汪古部王子们为他们提供了马匹、钱财和过中亚的旅途所需的一切物品。

朝圣者们先经唐兀惕境，即今甘肃北部、宁夏附近，这儿的聂思托里安教教会星罗棋布。"男人，妇女和儿童都上街欢迎他们。因为唐兀惕地区居民的信仰非常强烈"。他们沿罗布泊和塔里木南缘小道而行，抵达了于阗和察合台汗的领地。当时察合台汗是都哇，[71]因为据伯希和的估计此事是发生在1275—1276年间。当时，成吉思汗宗王之间的战争正在中亚进行，阻止了列班·扫马和麻古思直接从喀什噶尔到波斯的旅行。他们发现于阗正遭受饥荒，喀什因战争而人烟稀少，从喀什往西的路已不通畅。因此，他们转向北去怛逻斯（奥李阿塔，或今天的江布尔），窝阔台系海都汗在此扎营。[72]他亲切地接见了两位聂思托里安教徒，并发给他们安全特许证，持此证，使他们得以通过作战军队的前哨，最后抵达波斯的蒙古汗国，当时波斯的统治者是阿八哈汗（1265—1282年在位）。

从叙利亚来的一位可能是说阿拉伯语的基督教徒，汉译名叫爱薛（即伊萨或耶稣，1227—1308年），在忽必烈统治时期，他身居重要位置。他懂多种语言，精通医药和天文，曾在贵由汗庭中供职。1263年，忽必烈任命他掌管星历司，他似乎是1279年法令的鼓动者之一，通过该法令，忽必烈企图制止伊斯兰教在中国的宣传。1284—1285年，蒙古高级官员孛罗丞相作为使臣前往波斯汗阿鲁浑处时，爱薛陪同前往。爱薛在返回中国后，于1291年被任命为掌管基督教的总监，1297年任政府大臣。[73]其子也里牙、腆合、黑厮、阔里吉思和鲁合都像他一样是聂思托里安教徒，在北京宫廷中也起着重要作用[74]。

最后，忽必烈及其继承者们在北京的他们的亲卫军中有3万名信仰希腊正教的基督教阿速人，他们是在蒙哥时期从高加索来的。我们已经看到，1275年6月，阿速军在围攻长江下游北岸的镇巢时[75]，遭到宋军狡诈的屠杀。后来，忽必烈把从镇巢得到的税收分给了遇害的阿速军的家属们[76]。1336年7月11日，这些阿速军的后裔送一封表示归顺的信给教皇本尼狄克十二世。1338年带信给在阿维农的教皇的使团中，除了纳昔奥的安德鲁和威廉外，还有阿速人托盖。[77]

此外，伯希和还提到了古代摩尼教在福建又活跃起来这一事实，在宋朝统治时期福建已有摩尼教复兴的兆头。[78]

8．马可·波罗的旅行

尼古拉·波罗和其弟马弗·波罗是长驻君士坦丁堡的威尼斯商人。1260年，他们离开君士坦丁堡，去以后成为南俄罗斯地区的蒙古钦察汗国进行长途贸易。他们在伏尔加河（马可·波罗的“Tigris”河）下游的萨莱城受到拔都的弟弟和继承人钦察汗别儿哥的接见，并卖给他各类珠宝。接着，他们经花刺子模之路来到察合台汗国境内的不花剌城，在那里留居了三年，因为蒙古宗王之间的战争阻碍了他们的归途。最后，他们决定陪同波斯汗旭烈兀的使臣一起去见旭烈兀的哥哥、在中国的忽必烈。于是，他们只得沿着通常商旅往返之路旅行：经锡尔河畔的讹答剌城、伊犁河畔的阿力麻里和畏兀儿地区，在这里有别失八里（古城附近）和吐鲁番两个城镇，吐鲁番当时被称为哈剌火州（马可·波罗的Carachoço）。[79]最后，他们经哈密（马可的Camul）和敦煌，或称沙州，到达中国，至北京，或称汗八里。

忽必烈给他们最热诚的接待，当他们要离开北京时，他希望他们去要求教皇派给他一百名精通七艺的学者[80]。波罗兄弟于1266年离开中国，到达西里西亚亚美尼亚国的主要港口、地中海岸边的刺牙思。1269年4月，他们从刺牙思出发前往阿迦。又从阿迦到罗马。他们未能得到忽必烈要求的传教士和学者，于是，他们又起航回到阿迦，1271年底他们又从阿迦出发前往中国。这次他们带着尼古拉之子马可·波罗，他给我们留下了有关他旅行的重要记述。

马可跟随父亲和叔叔离开刺牙思港后，取道锡瓦斯，通过小亚细亚的塞尔柱克苏丹国，到达波斯的蒙古汗国。当时由于波斯汗阿八哈与他的堂兄弟们，即站在海都一边的突厥斯坦的察合台汗们，正在进行着战争，使他们不能走河中之路，因此，他们遂直接斜穿波斯，经桃里寺、苏丹尼耶和卡尚，然后无疑是经耶斯特和起儿漫到霍尔木兹[81]。他们可能打算从霍尔木兹乘船去中国，但是，正像伯希和所指出的那样，中国南海岸的广州、泉州、福州和杭州这些大港口当时仍属于南宋，不属于蒙古人。所以，在霍尔木兹时，波罗一行改变了计划。他们放弃了经海路到远东的打算，而是北上，经呼罗珊（马可称之为干树地或孤树地）[82]进入中亚，途经尼沙普尔、沙普甘和巴里黑。

为避开波斯汗与察合台兀鲁思首领之间屡战不止的河中战场，波罗一行从巴里黑向东北方出发，过巴达克山，取道波罗以北的瓦罕高原谷地翻越帕米尔山。他们沿古代丝绸之路（塔什库尔干，托勒密的“石塔”）而下，进入喀什，马可赞赏喀什美丽的果园和葡萄园，以及喀什居民的商业意识，“他们经商的足迹遍及全世界”。在喀什，他还注意到一个聂思托里安教教会及该教会的教堂。离开喀什，波罗一行沿塔里木南缘的古道而行，经叶儿羌、于阗、克里亚和车尔城。绕过罗布泊边缘后，他们穿过了罗不［今若羌］，斯坦因认定罗卜是今天的恰克里克城[83]。接着他们到了敦煌，或沙州。然后，他们进入原唐兀惕境，来到甘肃的肃州[84]和甘州，甘州是重要的贸易中心，这些威尼斯人在此呆了将近一年，等候蒙古朝廷的指令。马可注意到，聂思托里安教徒们在甘州有三座教堂，城内也有许多佛僧，他客观地赞扬了他们的德行[85]。

在甘州停留之后，波罗一行又向东继续旅行，过凉州[86]和宁夏[87]。在原唐兀惕人的都城宁夏，大多数居民是佛教徒。但马可提到

了一个聂思托里安教教会，那儿也有三座教堂。接着，旅行者们进入了汪古部境，马可称其地为天德（参看上文），天德的中心应该在今托克托，或归化城附近去发现。马可·波罗并不是没有提到汪古部王公们是信仰聂思托里安教的，由于这个原因，他把汪古部王公们与约翰长老的家族、即原克烈统治者的家族混淆了。以后鄂多立克又重复了马可的这一错误。马可特别提到乔治王子（阔里吉思），当时他在蒙古大汗的宗主权下统治着汪古部。马可还提到了蒙古王朝与汪古部王室之间的联姻。

离开汪古部境后，波罗一行进入了中国本土，或者更准确地说，进入了中国的北方，马可按蒙古人的方式，称之为契丹，该名来自11世纪北京的君主契丹人。他们从托克托之地出发，于1275年5月到达忽必烈的夏驻地上都府，今多伦诺尔。

波罗一行向忽必烈递交了教皇格列高利十世的信。看来忽必烈很喜欢马可，把他带到他的冬驻地汗八里（北京）。在马可自己的陈述中，忽必烈安排他在政府部门，并且，正像我们将要看到的，忽必烈委派他充任各种信任的差使。不过，马可显然从未认真识别中国语言；另一方面，他懂波斯文，常常用波斯译音给中国地名注音。〔88〕由于一些错误的译名，所以，马可及其父、叔能起的作用并不像某些人所企图推测的那么重要。伯希和根据马可提供的盐的开采情况，推测马可是在中国盐税管理部门工作。很可能他作为扬州副长官的助理，在这个位置上干了三年。〔89〕他所谈到的，他的父亲和叔叔于1268—1273年在围襄阳之战中所起的作用，与中国史籍的记载不相符合。但是，如果这位著名的威尼斯人对其父辈的作用有某些夸大的话，那么，重要的事实是，尽管他自己的职务不高，但给了他浏览中国主要城市的机会。

马可游记记述了两条路线：一条是从北京到云南；另一条是从北京到福建。在第一条中，他提到了今山西省首府太原和山西省第二大城市平阳（分别写成Taianfu和Pianfu）；还提到陕西省内的奉元府或京兆府（Quengianfu）〔90〕——当时忽必烈之子、忙哥剌（Mangala）任此地长官（1272—1280年在位），他曾提到过马可；接着马可提到四川成都。从成都起，马可的旅行中有着大量细节的描述。说明马可确实被差遣到过这些地区。在云南或者说原大理国，他提到大理（哈剌章），和云南（昆明，押赤）两个城市，他提到在云

南已经有一个大的穆斯林社团[91]。云南已经形成一个独立的总督管辖区，由成吉思汗宗王们的后裔统治：他们是忽必烈之子忽哥赤（Ugechi，1267年）、秃忽鲁哥（Tughlugh，1274年），忽哥赤之子也先帖木儿（Esen，或Yesen Temür，1280年）。马可还谈到，在他出访时，也先帖木儿正掌权。他所记载的蒙古在缅甸（或称缅国）的战争（蒙古人1277年，1283—1284年和1287年的远征）的细节暗示他可能随军一直到达缅甸边境。无论如何，他对1277年的战斗进行了详细的描述，在战争中，蒙古弓箭手们使蒲甘王的战象受惊，强占了通往伊洛瓦底江上游的八莫海峡。他还谈到直到1287年蒙古人才进入蒲甘。[92]

马可记载的第二条路线从北向南地贯穿中国东部，与中国的海岸线平行。从北京出发，经河间府[93]到长芦，滋阳，山东济宁，淮河入海口（当时是黄河入海口）附近的淮安州[94]，扬州，苏州，杭州，浙江省的婺州，浙江兰溪南部，及附近的衢州，同样是在浙江省的处州，福建省的建宁府，今福建省首府福州，泉州。可以看到，这条路线南部只通到泉州，因此，马可没有提到广州。

看来马可还有机会随忽必烈派遣的两个使团到过占婆[95]和锡兰，去锡兰的使者们是去取佛骨，其中包括著名的佛牙。在锡兰，马可要别人给他讲述佛陀释迦牟尼[96]的故事。他给我们留下了该故事的生动、可信的概要。[97]

1291年春，波罗和家人们得以乘船返回欧洲。忽必烈的侄孙、波斯汗阿鲁浑请求忽必烈给他挑选一位伯牙吾惕部的公主与他成婚。忽必烈为他挑选了该部的阔阔真公主（Kökächin，马可记Cocachin）。但是，中亚的道路因忽必烈和海都的战争而不通畅。因此，忽必烈要波罗一行护送蒙古公主经海路到波斯，同时，让他们捎带着他给教皇、法王、英王、卡斯特［北部西班牙王国］国王的几封信。波罗一行可能不得不在占婆都、佛誓（在平定附近）停泊，接着驶往马六甲海峡。但是，在离开苏门答腊海岸后，他们受逆风阻拦了5个月。无疑地，像当时的所有的海员一样，他们必然浏览了当时特拉万可最大的香料市场奎隆。从奎隆出发，他们绕过德干高原的海岸向坎贝湾航行，然后，沿波斯海岸，在霍尔木兹登陆。他们必定是从霍尔木兹经起儿漫和耶斯特进入波斯。其时，波斯汗阿鲁浑刚去世。波罗一行把阔阔真公主转交给他的儿子、呼罗珊长官合赞，然后访问了在桃里寺

城的波斯新汗海合都。他们在阿哲儿拜占［阿塞拜疆］停留了3个月，此后，他们在特拉布松乘船前往君士坦丁堡。于1295年回到威尼斯家中。

9．元朝经济的繁荣

马可书中最有趣的描述之一是他勾画的中国南北两地经济活动的图画：中国北方，他继续称为契丹（该名来自原契丹人）；中国南方，原来的宋王朝，他称为蛮子。从他的书中，我们知道了在中国北方已经开采煤矿。“从山上矿层中开采的一种黑石头，像木头一样地燃烧，它们很好烧，以致整个契丹不烧其他燃料。”水路的运用同样使他吃惊，他尤其提到了中国经济的主动脉长江在商业上的重要性。“这条河上往来的船只和运载的货物比基督教世界中的任何一条河和任何一个海都要多。”他还说，“每年沿该河而上的船就有20万条，更不用说顺水而下的船只了。”他还提到了帝国运河的经济作用，这条运河是忽必烈时彻底凿通的，经这条运河，大米可以从长江下游运到北京。

为管理繁荣的国内商业和开展与印度、东南亚的贸易，在中国中部港口和广州地区形成了强大的商会。这些商会可以与佛兰德尔的行会和佛罗伦萨的技术协会相比，甚至还超过它们。关于杭州的商会，马可写道：“众多商人云集在这里，他们十分富裕，经营着大宗贸易，没有人能估量出他们的财富。只知道贸易主（他们是企业的头目）和他们的妻子们都不直接从事任何事情，但是，他们过着如此奢侈豪华的生活，以致人们会想象他们是国王。”纸钞的普遍使用便利了商业交流，马可打趣地称纸钞为点金石。“我可以告诉你们，在中国，每个人都乐意接受这些纸币，因为无论他们走到大汗领地内的任何地方，都可以像使用金子似地毫不困难地用它们来做买卖。”[〔98〕] 中国人强烈的商业意识也令这位威尼斯人惊诧。他不断地回忆起那些丰富的场面：从印度回来的船只满载着香料——胡椒、生姜和肉桂；或载着稻米的帆船沿长江顺流而下，或沿大运河逆流而上；杭州或泉州的商店内，贵重货物琳琅满目，有生丝、锦缎（很厚的丝织品）和绣花织锦（有金线或银线绣成花的丝织品），以及有特殊图案的缎子，或称“刺桐布”织品。[〔99〕]

马可以同样赞赏的语调描述了中国的主要市场：北方丝绸中心是汗八里（北京，每天都有上千辆满载生丝的大车驶入，用它们制成大量的金布和成丝）；成都府（四川，成都）生产薄绢，并将这种丝织品出口到中亚；安庆或开封（？）和苏州（江苏省）生产金布；扬州（江苏，扬州）是长江下游的最大的稻米市场。最繁忙的地方是原南宋都城、京师（Quinsai，浙江杭州）〔100〕，在蒙古人的统治下，并没有丧失它以往的商业活动。事实上，因为它现在与蒙古大帝国的一切贸易联系起来，商业贸易还获得了发展。马可把它描述成中国的威尼斯。首先是作为最大的食糖市场而提到它。无数的船只把印度和东印度的香料带到杭州，又从杭州把丝织品带到印度和伊斯兰世界。于是，杭州城内住着大批阿拉伯移民，以及波斯和基督教的商人们。最后，是福建省内的两个大港口：福州和刺桐（即泉州）。福州商人"囤积了大量的生姜和良姜，城里还有一个相当大的砂糖市场和一个大的珠宝交易市场，这些珠宝是用船从印度群岛捎来的"。

元朝最大的货栈仍要算马可所记的刺桐，"从印度来的所有船只，满载着香料、宝石和珍珠停泊在刺桐，简直难以想象。蛮子［指中国南部］的所有商人们云集在此，它是全中国最大的进口中心。可以说，如果有一艘载着胡椒的船从印度群岛驶往亚历山大港，或者基督教世界的任何一个其他港口的话，那么，就有一百多艘驶往刺桐。"这些记载得到了阿拉伯旅行家伊本·白图塔的证实，他在1345年左右谈到了刺桐［泉州］〔101〕。

显然，在蒙古人统治期间，中国市场与印度和马来亚市场有着密切的联系。按马可的陈述，大批中国船只定期在爪哇港停泊，带回"黑胡椒、良姜、毕澄茄、丁香和其他香料，刺桐商人们因经营这些商品而致富"。〔102〕从另一些史书中，可以了解到忽必烈及其继承者们与特拉万可和卡纳蒂克的大公们缔结了真正的商业贸易协定。中国的商船队载着大捆的生丝、彩色丝织品、缎子、薄绢和金丝锦缎定期在加韦里伯德讷姆，卡亚尔、奎隆和锡兰停泊；返回中国时，运载着印度世界的胡椒、生姜、肉桂、豆蔻、平纹细布和棉布，以及印度洋的珍珠和德干高原的钻石。

此外，元朝大汗的幼支在波斯建立的汗国促使了两国之间的频繁交往。旭烈兀家族的波斯汗们在伊斯兰环境的包围中仍在相当程度上保留着蒙古人的爱好，他们派人到中国获取诸如丝、瓷器之类的奢侈

品，当时的波斯袖珍画像开始显示出中国工匠们的影响。反过来，蒙古人统治下的波斯也把地毯、马具装备、盔甲、青铜器和搪瓷制品输往中国。

最后，马可的游记和佩戈洛蒂（Pegolotti）撰写的《贸易实践》（Pratica della mercatura）[103]都证实了这一点：蒙古征服使中国社会与欧洲发生联系。到13世纪末，贯穿大陆的两条路把欧洲与远东联系起来。第一条路是从钦察汗国到敦煌，对欧洲人来说，它起于克里米亚的热那亚和威尼斯商业据点，更准确地说，起于顿河河口处的塔那。该道的主要驿站有伏尔加河下游的萨莱，即蒙古钦察汗国的都城，接着是锡尔河中游的讹答剌和伊塞克湖以西的怛逻斯和八拉沙衮。从伊塞克湖起，有一条小道进入蒙古，途经叶密立河、也儿的石河上游［黑额尔齐斯河］、乌伦古河，到达鄂尔浑河上游的哈拉和林，从哈拉和林该路南通北京。从伊塞克湖西端出发的另一条小道，通伊犁河上游的阿力麻里（固尔扎附近）、别失八里（今济木萨）、哈密和甘肃肃州，然后进入中国本土。第二条路是穿过波斯的蒙古汗国，它的起点或者是特拉布松希腊国都城、黑海边的特拉布松城，或者是从法属叙利亚附近的西里西亚的亚美尼亚国最繁忙的港口剌牙思。无论从哪一个起点，该路都要穿过与波斯的蒙古汗国保持紧密联系的属国、小亚细亚塞尔柱克苏丹国的东境，然后到波斯汗国的实际上的都城桃里寺。从桃里寺起，主要驿站常常是可疾云［加兹温］、剌夷、莫夫［马里］、撒麻耳干［撒马尔罕］、塔什干（当时名柘析）、喀什、库车、吐鲁番、哈密和甘肃。还有另一条路可以选择，即从莫夫到巴里黑、巴达克山、喀什、于阗、罗布泊和敦煌。经过这些不同的商路，从远东来的商品被直接运往欧洲。

除了这些与古丝绸之路一致的陆路外，蒙古征服还重新开通了海路，或称香料之路。当阿拉伯人和塞尔柱克人统治的伊朗一直对欧洲实行关闭时，而波斯的蒙古汗们则对要经海路去中国的商人和传教士们敞开了他们的领土。从报达哈里发朝的灭亡到伊斯兰教在波斯汗国内获得最后胜利的期间，天主教的旅行者们可以从桃里寺到霍尔木兹，畅通无阻地穿过伊朗，然后从霍尔木兹码头乘船去塔纳、奎隆和剌桐。正如下面我们将要看到的那样，鄂多立克的旅行就是沿这条路线旅行的典型。反过来，来自中国的丝绸和来自东印度群岛的香料在

霍尔木兹卸下，由商旅们带着通过蒙古统治下的波斯到达桃里寺大市场，然后由此分发到基督教世界的港口特拉布松，或者是刺牙思。

必须强调的是，道路所以这样自由畅通是以大屠杀为代价的，是蒙古征服的一大有利的客观后果。中国、突厥斯坦、波斯、俄罗斯团结在一个大帝国之中，在蒙古王公们的统治之下，按严格的札撒进行管理，这些王公们关心商旅的安全，宽容各种信仰，重新开通了自上古末期以来就阻塞不通的世界陆上与海上的大道。而波罗一家的旅行证明了比以马厄斯·梯梯安洛斯一名为标志的旅行大得多的活动。历史上第一次，中国、伊朗与欧洲互相之间开始了真正的接触。这是震惊世界的成吉思汗征服所产生的意想不到的结果，同样也是幸运的结果。

10．元朝的天主教

波罗一行的旅行并不是惟一的。1291年，意大利商人彼得鲁斯（Petrus da lucalongo）从桃里寺出发，经印度洋到中国。他住在北京，他在北京的生意一定很兴隆，因为他于1305年把帝国宫殿附近的一块地送给方济各会修道士约翰·孟德科维诺。大约20年之后，热那亚人安德鲁（Andalo da Savignano）也到中国，他在此赢得了大汗的信任。他作为蒙古外使回到欧洲，后来于1338年再次来中国，可能是走塔那这条路。〔104〕

在这些冒险商人的促进下，引来了传教士。教皇尼古拉四世正好从列班·扫马那儿知道蒙古帝国内有许多地区基督教教会，他于1289年派约翰·孟德科维诺带着给波斯汗阿鲁浑和大汗忽必烈的信前往远东。孟德科维诺在桃里寺与阿鲁浑呆了一些时候，然后于1291年出发到印度。在印度，他陪伴商人彼得鲁斯在迈拉布尔〔105〕停留了13个月。在这次留居之后，他乘船到中国，受到忽必烈之孙、继承者铁穆耳大汗的热烈欢迎。鄂多立克对此记道："我们的一位圣方济各派修道士在皇宫中任主教，每当皇帝骑马外出，他给他祝福，皇帝虔诚地吻十字架。"

孟德科维诺在北京建了两座教堂，一座是在与他一起从迈拉布尔（1305年）来的意大利商人彼得鲁斯的捐助下建成的。几年之内，他给"一万多鞑靼人"施洗礼〔106〕，并开始把基督教圣经诗译成在他的教

徒中通用的一种语言。明显皈依天主教的是汪古部王公阔里吉思，即乔治，他是在聂思托里安教徒家庭出生和长大的。[107] 他皈依天主教有着不可估量的价值，因为在此之后，乔治王子有责任对天主教传教士们给予更有效的保护，作为铁穆耳大汗的女婿，他任命这些传教士在宫中担任最高官位。阔里吉思之幼子以术安·约翰之名接受洗礼，以表示对约翰·孟德科维诺的敬意。

1307年，教皇克力门五世任命孟德科维诺为汗八里城大主教。1313年三位辅助主教的副手抵达汗八里，他们是佩鲁贾的安德鲁、格拉德和帕莱格利努。[108] 在大约同时期，教皇还派佛罗伦萨的托马斯、捷罗姆和彼得兄弟们到蒙古人中。捷罗姆成了克里米亚（即可萨尼亚）的主教，并对钦察汗国有裁判权。格拉德成了刺桐（福建泉州）的主教，由一位亚美尼亚的富妇捐款，他在刺桐建了一座教堂。他死后，帕莱格利努继任刺桐主教。帕莱格利努于1322年（或1323年）去世，轮到安德鲁·佩鲁贾取代了他。1326年1月，安德鲁从刺桐写了一封信给佩鲁贾修道院神甫们，信中强调指出了在蒙古宫廷中的这些传教士们得到的优待。他在信中写道：大汗（当时是也孙铁穆耳）已经答应给他每年俸金一百金佛罗林[109]。安德鲁还说，他在刺桐附近为22名僧侣建造了一座房子，他的时间分别是在教堂和山上的修道院中度过。

孟德科维诺和安德鲁之后，在元朝最著名的天主教传教士是方济各会修道士波尔德诺内的鄂多立克（约生于1265年，死于1331年）。鄂多立克大约于1314年从威尼斯起航（有些作者说是直到1318年才启程），在特拉布松登陆。从特拉布松出发，他先来到波斯的蒙古汗国。访问了桃里寺城，并注意到该城的商业重要性，他认为该城给波斯汗带来的收入比法兰西王来自全国的收入还要多。他还谈到了阿哲儿拜占的许多聂思托里安教教会和亚美尼亚教教会。他最初计划经伊朗东部到印度，但是，在耶斯特，由于该地区穆斯林狂热而产生的暴动，他只好返回。在1313年至1315年的几年内，东伊朗成了自相残杀的战场。波斯汗完者都正与突厥斯坦的察合台汗也先不花和阿富汗地区君主也先不花的侄儿达乌德·火者交战。此外，东伊朗与印度之间的交通也因突厥斯坦的察合台蒙古人在1305—1327年间不断对旁遮普发动掠夺性远征而不畅通。因此，鄂多立克返回，向西到伊剌克阿拉比，在那里，他从巴士拉乘船到霍尔木兹。再从霍尔木兹乘船到印

度，于1322年，或者1323年底，或者1324年初，在孟买附近的塔纳登陆。他在塔纳收拾了前不久（1321年4月9—11日）被穆斯林杀害的四位方济各会修道士的遗骸，浏览了无离拔[110]［马拉巴尔］海岸，它是真正的香料之地、胡椒之国，鄂多立克对此作了有价值的记录，这些记录对他所处时代的商业具有很大的重要性。[111]鄂多立克继续前往圣·托马斯，或称迈拉布尔，据说使徒托马斯葬于此地[112]，该地有一大批基督教移民，他对这个原聂思托里安教教会的衰退作了评论，这里的聂思托里安教会实质是处于偶像崇拜的环境之中，它几乎退化成为异教（在蒙古，卢布鲁克同样也说过，聂思托里安教教士在与萨满们争夺阵地时，几乎降到了萨满教的水平）。首先是步入了印度教荒谬的歧途，狂热者们浸透着血的疯狂，他们投身于拉着偶像的车的车轮下，从我们的圣徒中发出了与7世纪佛教朝圣者玄奘一样的呼声。接着鄂多立克游览了锡兰和爪哇，访问了占婆，由此乘船到中国。

鄂多立克在广州登陆，他称为辛迦兰（Sincalan），该名来自阿拉伯名Sinkalan或Sinikalan。[113]广州给他留下的印象是：人口密集，富有，货物云集，价格便宜，居民勤劳，并且是天生的商人和能工巧匠。他还对该地居民所敬之神的数目而感到惊讶。[114]他对泉州（或刺桐）的兴趣也不小，在他的手稿中，泉州拼写成Caitan，该城有两个罗马城大。在泉州，他在上文提到的圣方济各会寺庙中受到接待，使他能对他的方济各会兄弟们建的大教堂和山间的修道院称赞不已。在鄂多立克的手稿中杭州被称为Cansay或Guinzai。杭州更使他惊奇不已。他说："它是世界上最大的城市，坐落在两湖之间。像威尼斯一样，处于运河和环礁湖之间[115]。"看到这些多种多样的民族——汉人、蒙古人、佛教徒、聂思托里安教徒——同居于这个大城市中，使他对蒙古人的管理钦佩不已。"这样多不同种族的人能够平安地相居于惟一权力的管理之下，这一事件在我看来是世间一大奇迹。"鄂多立克在杭州碰到了一个由方济各会会士们劝说而皈依天主教（肯定是由聂思托里安教改宗的）的蒙古要人，他以"阿塔"一名称呼鄂多立克，阿塔，即突厥语父亲之意。[116]由于他的帮助，鄂多立克得以访问一座佛教寺庙，并与庙中的和尚们讨论了灵魂转世的问题。

鄂多立克从杭州继续前往金陵府（Quelinfu），考狄尔写成Kin-ling-fu，我们称为南京。以后又到扬州，他在扬州发现有一座方济各

会寺庙，也还有许多聂思托里安教教堂。接着他浏览了新州马头（Sunzumatu），马可·波罗写成Singiumatu（很可能是今山东济宁）[117]，他把该地看成是重要的丝绸市场。最后，他来到“可汗城”汗八里，或称北京。

“大汗驻于此，有一座非常大的宫殿，围墙至少有四英里长，其中有许多较小的宫殿，帝王城是由若干同心的、渐次向外扩大的圆圈组成，每一圈城池内都有居民。在第二圈，是大汗及他的家人和随从们居住。在这一圈内，堆有一座人工小山，山上筑有主要的宫殿。小山上种着美丽的树，故名绿山。[118]山周有湖和池塘环绕。一座极美的桥横跨湖上，无论是从它的大理石色泽的鲜艳，或者是建筑结构的精细上，都是我见过的最美的桥。池中有无数野鸭、天鹅和野鹅。大汗不需离开宫殿所在的圈，就可以享受打猎的乐趣，因为圈墙内有一个大公园，园内有许多野兽。”

接着鄂多立克描述了在蒙古宫廷中受到接见的情况（当时的大汗是忽必烈的重孙子、也孙铁穆耳，他在位时间是1323年10月4日至1328年8月15日）。

“当大汗登上宝座时，第一位皇后坐在他的左手边，比他矮一级；接着在第三级是三个妃子。在妃子下面坐着王族的其他贵妇。大汗的右手边是他的长子，长子以下各级坐着宗王们……。我，僧侣鄂多立克，在该城（北京）呆了三年半，陪伴方济各派修道士，他们在北京有一座寺庙，甚至在大汗宫中担任一定官职。当我们一次又一次地去为大汗祝福时，我有机会了解到我所观察到的一切。……确实，我们中的一位兄弟（约翰·孟德科维诺）是宫廷大主教，无论大汗何时出巡，他都给予祝福。有一次当大汗返回北京时，我和主教，以及方济各会教士们一起到离北京两天路程之远的地方去迎接他，快要接近时，我们在面前举起了一根长杆，杆头上系有一十字架，我们唱着‘伏求圣神降临’，他坐在战车的王位上，当我们走近战车时，大汗认出了我们，把我们召到他身边。当我们靠近他时，他脱掉皇冠，它是无价之宝[119]，在十字架前鞠躬。主教向他祝福，大汗虔诚地吻十字架。接着我把香插入香炉中，主教在王前焚香。但是，按宫廷礼节，没有人空手去见大汗，于是，我们呈上载满水果的银盘，他友好地接受了，甚至好像尝了尝水果。后来我们闪到路旁，以防被他身后的骑兵队撞伤，退到陪伴大汗的那些受过洗礼的大臣中（他们是皈依天主

教的聂思托里安教突厥人）。他们像接受贵重礼物一样高兴地接受我们的普通的礼物[120]。”

鄂多立克还报道了在离北京有20天路程之远的帝国森林中为大汗安排的巨大的狩猎活动。他形象地描述了打猎场面：大汗骑在一只大象背上，蒙古君主们各自射出具有颜色标志的箭。“动物的嘶叫声，猎狗的狂吠，一片喧闹，以致互相之间的说话都听不见。”一旦达到高潮，狩猎的场面就完全结束了，也孙铁穆耳像其祖先成吉思汗一样，冲破围猎圈，按佛教的精神，让受伤的野兽逃走。

最后，鄂多立克提到了杰出的帝国邮政。“信使骑着飞驰的快马，或疾走的骆驼。在他们接近那些驿站时，吹响号角，示意他们来到。驿站主听到号角后，让另一名使者骑上新的坐骑，接过信函后，他飞奔到下一站，依次这样下去，于是，大汗在24小时之间可得到按正常推算需三天骑程之远地区的消息。”

鄂多立克在北京待了两三年之久，好像在1328年左右离开北京，经中亚之路返回欧洲。他途经汪古部聂思托里安教突厥人境，一位名叫阔里吉思（死于1298年）的王公，在孟德科维诺的主持下已经皈依了天主教。像在他之前的马可一样[121]，鄂多立克也把这些汪古部王公们与克烈部的“约翰长老”混淆了，但是，当他提到他们与成吉思汗系的公主们的频繁通婚（见上文）时，他头脑中指的肯定是这些汪古部王子。他所称呼的汪古部都城的名称（Thozan），是伯希和认定的中世纪的东胜，即托克托，或可能是现在的绥远。从汪古部境，鄂多立克继续前往甘州之地，即甘肃甘州，他提到了该地的城镇和村子沿大商路排列非常紧密，以致旅行者在离开一个城市和村子时，就可以看到下一个城市和村子的围城。鄂多立克必定是走一条小道穿过戈壁的，这条小道或者是在塔里木北缘，或者是在其南缘，沿途他收集了有关吐蕃和喇嘛教理论的有趣的资料。然而实际上他从未进入吐蕃地区，尽管这一点与他的陈述不相符合。[122]他于1330年5月回到帕多瓦，在口授其传教活动的经历之后，于1331年1月14日在乌迪内修道院去世。

北京大主教约翰·孟德科维诺曾接见过鄂多立克，在鄂多立克离开北京后不久，他于1328年（或1329年）去世。[123]1333年，罗马以另一位方济各派修道士尼古拉继任他的职务，尼古拉是走中亚之路。尼古拉到达阿力麻里（即今伊犁河流域的固尔扎附近）的消息是于

1338年传到欧洲。但是，他好像未到中国就去世了。[124] 1339年，教皇本尼狄克十二世派约翰·马黎诺里修士到中国。[125] 他从那不勒斯出发，于1339年5月到达君士坦丁堡，然后乘船到克里米亚的喀法（费奥多西亚）。接着他访问了钦察汗月即别，向他呈递了教皇送的许多礼物。1340年春，他从钦察来到察合台汗国的阿力麻里，他在阿力麻里重新建起了前几年中因宗教迫害而遭到破坏的基督教会（参看342页）。然后，他过中亚，于1342年到达北京。8月19日受到忽必烈的第十代继承人、大汗妥懽帖睦尔（Toghan Temür）的正式接见，他送给大汗一匹来自欧洲的战马，这一礼物很得大汗的赞赏。[126] 1347年12月26日，马黎诺里从泉州起航，在沿印度海岸航行时，在迈拉布尔和奎隆停留一年。于1353年返回阿维农。[127]

1370年，教皇乌尔班五世任命巴黎大学教授纪尧姆·波拉特为北京大主教，第二年教皇又命名弗朗希斯科作为他的使者到中国。但是，元朝刚被推翻（参看下文）。胜利的中国人——明朝——强行禁止包括基督教在内的蒙古人引进的或者说是赞赏的所有外来宗教教义。基督教处于不利地位，被中国的反对分子看成是一种蒙古宗教。同样的事情在840年也曾发生过，当回鹘可汗们垮台时，在他们统治之下得到保护的摩尼教在一夜之间被禁止了。它被认为是蛮族强制推行的宗教。

11．忽必烈家族的后裔和蒙古人被逐出中国

为探讨元朝时期的各种宗教，我们只好中断了对元朝历史的陈述，插入上述事件，现在我们回过来继续叙述之。

铁穆耳皇帝（1294—1307年在位）是元朝最后一位能干的君主。在他之后，王朝即呈现衰败景象。正如成吉思汗所预见——如果认定是他说的那些话是可信的——草原狩猎者的后裔们忘记了艰苦创业和获得权力的原因，满足于定居生活的舒适和奢侈，对此，马可和鄂多立克已给我们留下了一些印象。蒙哥是最后一位企图使征服者们回到简朴的草原生活上来的人。他的继承者忽必烈果断地扭转方向，使元朝转向中国的生活方式：在文明化的乐趣中过定居生活。在忽必烈这种人（或者他的孙子铁穆耳）的统治下，这样做毫无害处，因为他把中国人的能力注入到蒙古人的强壮之中，在他身上仍原原本本地保持

着这种强壮。但是随着平庸无能之辈的继任，这种结合证明了是有害无益。中国的最后一批成吉思汗后裔们已经完全中国化，他们被宫廷生活和过度的骄奢淫逸所腐蚀，被一群亲信、贵妇、文人学士和官僚们簇拥着，与外界隔离，于是，蒙古人的活力消失殆尽。历史上最令人震惊的征服者的子孙们已经退化到软弱无能、畏畏缩缩、优柔寡断的地步，当灾难临头时，只会悲伤。他们惟一保持的蛮族本色是不能适应把国家作为一个抽象实体的中国意识。尽管占据了天子的王位，但是他们仍然是一个氏族，氏族成员们公开争斗，互相夺权，互相残杀。在中国人起来反抗时，他们之间是绝望地互相分裂和强烈的嫉妒，而不是面对危险团结一致，结果中国人一个接一个地把他们打倒。

除此之外，他们由于过度地享乐而缩短了寿命。忽必烈于1294年2月18日去世时是79岁。他的宠儿（次子）真金（拉施特的Chinkim）于1286年1月就去世了。真金之子铁穆耳能够使自己戒掉了成吉思汗家族根深蒂固的酗酒恶习，证实了自己是一位比他的祖父所期望的还要好的君主，但是，他于1307年2月10日过早地去世（他死后无子女），终年42岁。接着，如上所述，发生了忽必烈孙子、唐兀惕地区（甘肃）的长官阿难答王子，[128]与忽必烈的重孙子、蒙古哈拉和林长官海山之间的王位争夺，海山在杭爱山边境统率着帝国最强大的军队。海山获胜，并处死了对手。在他的军事才能得到证实之后，特别是在反海都的战争中，他唤起了他的臣民们的希望，但由于沉溺于烈酒和女人，他31岁就去世了（1311年1月27日）。他的兄弟普颜笃（爱育黎拔力八达）[129]“温和、善良、坚定”，他想采用像任用中国文人学士一样的科举制度录用蒙古候选人，他35岁时去世（1320年3月1日）。普颜笃之子硕德八剌即位，年仅17岁，3年以后，被蒙古高级官员组成的阴谋集团杀害，他们拥立他的堂兄弟也孙铁穆耳为皇帝（1323年9月4日）。

也孙铁穆耳统帅着在蒙古的军队，他在怯绿连河畔的军营中被宣布为皇帝，并于1323年12月11日在北京正式即位，当时是30岁，但是5年之后（1328年8月15日），因纵欲而死。中国历史把他描绘成无所作为的懒散王公、豪华宫廷的囚徒。他死后爆发了内战。海山之子图帖睦尔于1328年11月16日夺取政权，但是，他把王位让给了他的哥哥蒙古长官和世㻋。1329年2月27日和世㻋突然去世，图帖睦尔又登上

王位。但他也因暴饮暴食，于1332年10月2日去世，年仅28岁[130]。和世㻋的小儿子，6岁的懿璘质班被宣布为皇帝（1332年10月23日），但两个月之后也去世了（12月14日）。懿璘质班13岁的哥哥妥懽帖睦尔于1333年7月19日继任为皇帝。

妥懽帖睦尔统治期间看到了元朝的灭亡。在他年轻时，蒙古大臣们在宫廷政变和宫廷阴谋中为控制权力而互相争斗。最初，政权由蔑儿乞部出身的权臣伯颜操纵。他失宠并于1340年去世之后，蒙古各派之间的斗争使王朝的威信一败涂地，中央政权瘫痪。妥懽帖睦尔是一位软弱和摇摆不定的人，只是在他的心腹和吐蕃喇嘛的陪伴下寻求乐趣。他因纵欲而迟钝，对治理国家毫无兴趣，忽视了正在中国南方蓬勃发展起来的民族反抗斗争。

元朝腐败的景象激起了中国爱国志士们反抗外来统治。这次反抗，像1912年革命一样，发端于长江下游和广州地区。反抗是自发的和分散的，由许多半爱国、半土匪式的首领领导，当他们与蒙古人作战时，他们之间也在互相争吵。徐寿辉便是一个典型的例子，他从蒙古人手中夺取了湖北省的两个孪生城市：汉阳和武昌（1352年），接着占领襄阳（1356年），最后，控制了两湖（湖北、湖南）的大部分地区和江西。然而，他于1359年被他的部将陈友谅取代，陈友谅是一个普通渔民的儿子，现在扮演着帝国候选人的角色，他一直驻扎在鄱阳湖以北的九江。与之相同的又一个例子是刘福通，他是一位冒险家，在被称为宋朝后裔的名义下，他于1358年短期内取得了对开封的控制权，但是，1359年被蒙古王公察罕帖木儿赶跑。第四位起义军首领张士诚占有长江口边的扬州（1356年），而浙江和福建海岸遭到勇敢的爱国者方国珍的毁坏。

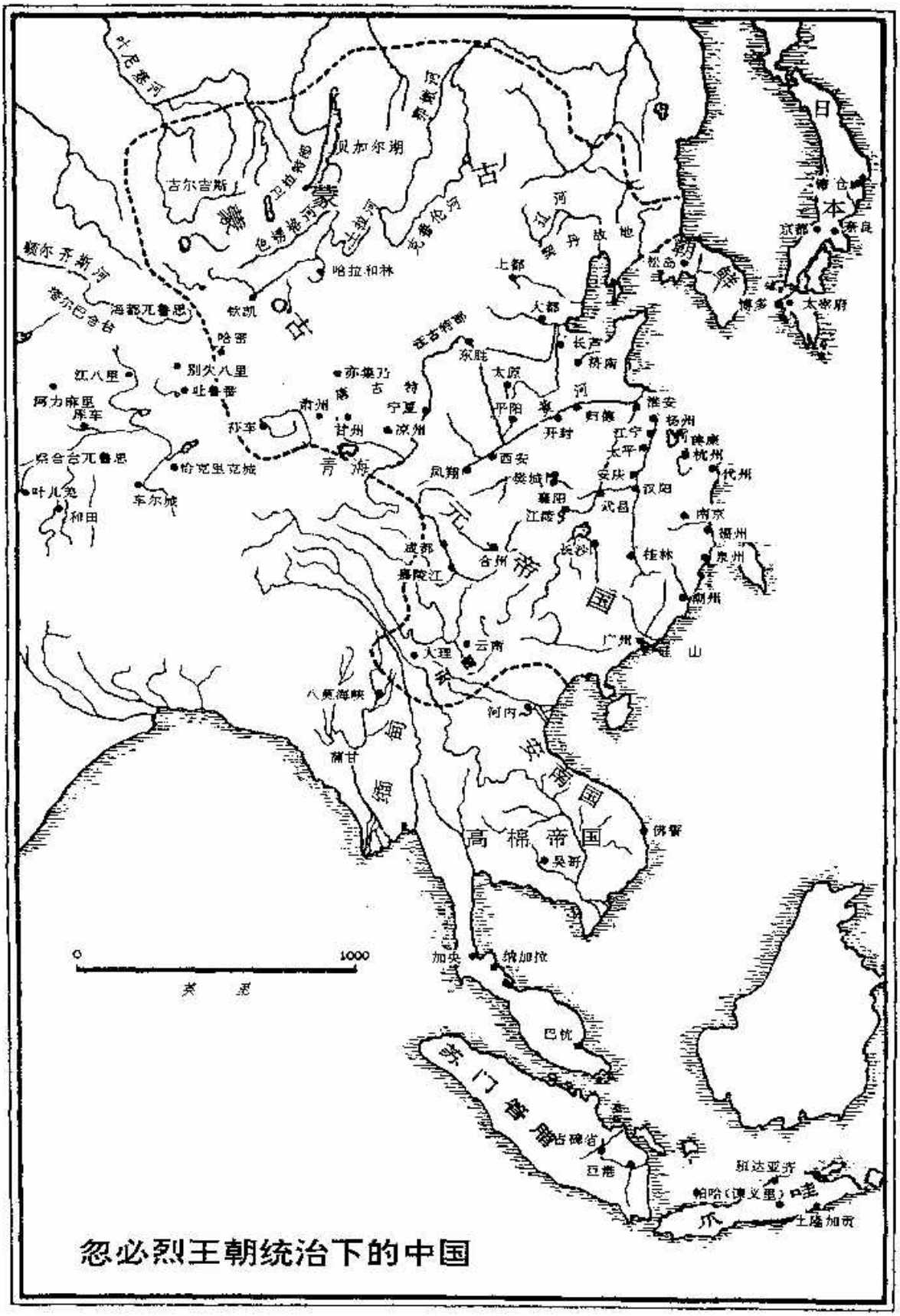

忽必烈王朝统治下的中国

所有这些亡命之徒，在他们最聪明者、即明朝建立者、未来的洪武皇帝朱元璋的面前都黯然失色了。朱元璋是安徽一个贫农家的儿子，早年当过和尚。1355年，他在长江下游河畔的太平起兵。尽管最初他与所有的竞争者一样，只是一个团伙的头目，但是，与其余人不同的是他的政治敏感性，以及他对地方老百姓的仁慈和圆滑，他能够不用武力而使他们依附于他。1356年，他从蒙古人手中夺取南京，使它成为他的都城。正是在他定居南京前不久，在一片混乱中他建立起一个正规政府。他于1363年在潘阳湖东岸的饶州附近击败并杀死了对手陈友谅，占有了他遗留下的地盘：湖北、湖南和江西，于是成了整个长江流域的主人。1367年他从另一个对手张士诚手中夺得浙江，1368年从海盗方国珍手中夺取了福建诸港口。同年，广州和两广内的城镇都不战而降[〔131〕]，随着上述城市的投降，明朝成了整个中国南部的主人。

中国南部（即原宋朝）是一个世纪前被忽必烈征服的，由于他衰退了的后裔们的无能和忽视而丧失了，对于它的丧失，蒙古宫廷似乎仍不在意。比较而言，成吉思汗后裔们对他们最初的征服地中国北部（即原金朝）更感兴趣。直到当时，它仍是完整的。但是，为了保护它，必须有一定的凝聚力。而蒙古王公们从未像现在这样严重的四分五裂，1360年他们中最有能力的两位王子，帝国军队中最杰出的将领察罕帖木儿（他重新征服了开封）和山西大同边境长官孛罗帖木儿为了太原（当时的冀宁）的管辖问题几乎兵戎相见。接着，在蒙古的一位窝阔台家族的王子企图利用这一形势推翻忽必烈家族的统治。他进军至长城，在上都府（多伦诺尔）附近打败帝国军队，但是，后来被叛逆者杀死（1361年11月）。在帝国领导者中间内战盛行。1363年，当帝国丧失了南部中国时，孛罗帖木儿凭借武力，企图从察罕帖木儿的继承人扩廓帖木儿手中夺取太原（山西）的统治权。皇太子爱猷识礼达腊站在反孛罗一边，命扩廓帖木儿撤销孛罗在大同的统治权。接着，孛罗于1364年9月9日率军进入北京，迫使妥懽皇帝任命他为最高统帅[〔132〕]，而皇太子逃往太原的扩廓帖木儿军中。但是，孛罗并没有战胜这两位对手，1365年9月作为一次宫廷阴谋的结果，他在北京被暗杀，皇帝亲自参与了这次阴谋。于是，扩廓帖木儿与皇太子一起返回北京，这次是扩廓帖木儿被任命为最高统帅[〔133〕]，直到1367年他失宠为止。于是，当蒙古宫廷和贵族们正在打内战时，中国的起义

者们能够夺取整个南部中国就不足为奇了。明朝的首领在进行征服北部中国时，对付的正是这种丧失了能力的敌人。

朱元璋于1368年8月从南京出发，经广平和馆陶路进入河北，这是一次胜利的进军。蒙古将军卜颜企图守住通往北京的路，但是，在通州被新明王朝的杰出统帅徐达打败并杀死。皇太子爱猷识礼达腊携带祖先匾额逃往蒙古。妥懽帖睦尔皇帝于9月10日夜离开北京奔上都府（多伦诺尔）。蒙古宗王帖木儿不花在企图保卫北京的战斗中英勇阵亡。于是，明朝统治者进入了北京。

仍然占据着山西的最后一支蒙军是在太原总督扩廓帖木儿的统率下，扩廓帖木儿像独立的宗王，拒绝援助他的君主，而是集中兵力保卫他自己的属地。但是，当徐达率领的中国军队逼近时，他也放弃了抵抗。太原被攻陷时，扩廓帖木儿逃亡到甘肃。悲惨的妥懽帖睦尔皇帝感到在多伦诺尔也不安全，逃往沙拉木伦河畔的应昌（开鲁），1370年5月23日他在此去世。他是处于丧国之绝望中，或者说，他为丧失了帝国境内的许多乐趣而沮丧地死去：

为四面八方的蒙古之众显耀、矜夸的我可爱的大都，
冬季御寒的我的巴尔哈孙，
夏季避暑的我的开平上都，
我的美丽的沙拉塔拉……
统失陷于汉家之众……〔134〕

成吉思汗的子孙们在中国建立的王朝，从忽必烈到妥懽帖睦尔，持续不到一百年。他们在突厥斯坦建立的汗国注定要延续到17世纪，尽管命运多变，并且帖木儿曾打破过该汗国的连续性。

注释

〔1〕《秘史》蒙语是Qubilai。汉译名忽必烈。波斯文名Qubilay或Qublay。我们采用传统译名Kubai（khubilai），既符合蒙古人的拼法，同时又恢复了汉译名。

〔2〕事实是当旭烈兀听到蒙哥去世的消息，他将征服西亚地区的事托给统将怯的不花，从叙利亚东还。但此后他的行动不明。据说在此之前他曾下令将伊朗国库的财富运回蒙古，得到蒙哥去世的消息后，他收回了命令（杰克逊《蒙古帝国的瓦解》载《中亚杂志》第22卷3—4号）。——译者

〔3〕出席忽必烈当选会议的成吉思汗系蒙古人中，除了窝阔台之子合丹和铁木哥之子脱格察儿（Togachar）的名字外，很少提到的几个人之一的。忽必烈最能干的部属有汪古部王子孔不花和爱不花，两人都是聂思托里安教教徒，他们于1260

年打败了阿里不哥的将军哈拉不花。参看穆勒《中国的基督教徒》（纽约，1930年）第236页。

〔4〕 梅拉书IX，275—282。据《史集》（第二卷，295页）1260年仲夏，在开平府登上帝位，当时46岁。——译者

〔5〕 伯希和《中亚和远东的基督教徒》（《通报》1914，第629页）。

〔6〕 伯颜（Bayan）蒙古语意"富贵"、"幸运"。伯颜将军属八邻部，汉译名伯颜。

〔7〕 马可·波罗认为他的父亲和叔叔可以建造这种机器（鲍迪乃译本II，470—476）；穆勒和伯希和译本（伦敦，1938，第318页）。（攻城武器指中国人称的"回回炮"。——译者）

〔8〕 蒙古人围镇巢［常州］时，蒙军中有一伙基督教（东正教）阿速军，在发动新的攻势时，他们被中国人以多少有些奸诈的方式杀害（1275年6月）。伯颜因此被激怒，在1275年12月该城最后被征服时，为给这些阿速军人报仇，伯颜掠夺该城居民和库藏，分给受害者家属。参看《马可·波罗》贝内代托版第141页。伯希和《中亚的基督教徒》第641页；穆勒《中国的基督教徒》140页。

〔9〕 《马可·波罗》波特埃译本，II，460；穆勒和伯希和译本第313页。参考穆勒的《从杭州到上都》载《通报》（1915）第393页。

〔10〕 根据忽必烈的旨意，上都的东面和西面各建一所行宫，供皇帝狩猎时居住，通常称为东凉亭和西凉亭。元朝皇帝每年夏季都驻上都，在这里举行诸王朝会、开诈马宴、望祭陵寝等重要活动，一般要到7月下旬才返回大都。——译者

〔11〕 看布雷特施奈德的著作（Recherches…sur Pékin）（巴黎、1879年），图III，V，第52页、84页。可汗之城，"汗八里"一名，像宫廷之城、"斡耳朵八里"一样，常常被突厥—蒙古人用来指王室驻地。在玄奘传的回鹘译本中，中国唐都长安也被译成Qan-baliq（汗八里）。A.冯·加拜因《玄奘传之回鹘译文》载《普鲁士科学院会议报告，语言—历史部分》（柏林，1935年）第30页。

〔12〕 参考德米埃维尔在《法国远东学院学报》1—2（1924年），195上发表的文章。高宗王抵抗蒙古人的政策是大臣崔瑀授意的，崔瑀是自1196年就行使权力的世袭宫廷侍长家族中的最后一位代表。

〔13〕 考朗特写道："从此，高丽只不过是由本地统治者统治的蒙古的一个省。这些统治者们与蒙古妇女结婚、生儿育女，受蒙古居民的劝导，他们可以被可汗随意召到北京，或者被流放，或者被罢黜。他们说元朝的语言，穿元朝的服装，在他们身上完全没有高丽人的样子。"

〔14〕 据《世界通史》（周一良主编，307页）："1274年，忽必烈集合元军及高丽军三万三千人，船九百只，……在九州北部肥前（今福冈）的松浦郡登陆，……遭到日本军民奋力抵抗，被迫回船。"这一年是日本龟山天皇文永十一年，日本历史上称为"文永之役"。——译者

〔15〕 参考J.默多克和I.山县的《日本史》（伦敦，1925—26年，3卷本），I，491—592；还可参看N.山田的《蒙古入侵日本》（伦敦，1916年，附有日本著作和史书目录，第269页）。W. G.阿斯顿摘译了（Taiheiki）片断。参看《日本文学

史》（纽约，1925年70页）。有关这次战争的日本绘画，参看静也藤悬的《蒙古入侵画卷》Kokka（1921年）编号371—379。

〔16〕参考G.马斯佩罗的《占婆国史》（《通报》1911年，第462页）和分卷（1928年）174—187页；伯希和在《法国远东学院学报》（1909年）II，140页上的文章。

〔17〕蒲甘王焨苴，《经世大典·叙录》作帖灭的，又作答麻剌的微，缅史作焨苴。在至元二十六年（1289年）向元朝表示臣服，贡纳方物。1296年遣子朝见元成宗，愿岁贡银、帛、驯象、粮食等物。——译者

〔18〕参考于贝尔的《蒲甘王朝的终结》（《法国远东学院学报》1909年第633—680页）；哈韦的《缅甸史》（1925年）第64—69页。

〔19〕伯希和翻译和研究了《真腊风土记》（《法国远东学院学报》1902年第123页）。

〔20〕参考伯希和《交广印度两道考》（《法国远东学院学报》1904年）；G.科代斯《速古泰国的起源》（《亚洲杂志》I，1920年，242）。清迈国与速古泰国在汉语中分别又称为pape和暹国。

〔21〕梅拉书IX，452；N. J.克龙的著作（Hindoe-jacaansche Geschiedenis）（海牙，1926年，第352—359页）。蒙古人入侵爪哇时，苏门答腊的大公惊恐地短时期内承认自己是蒙古人的纳贡臣。参看弗朗德的著作（L'empire sumatrarais de Çricijaya），第231页。

〔22〕海都是贵由的弟弟合失的儿子。

〔23〕汉译名那木罕。

〔24〕汉译名昔里吉。

〔25〕窝阔台第六子也叫哈丹（Qada'an），为区别，把窝阔台第六子译为合丹。此处译为哈丹。——译者

〔26〕拉施特（据多桑《蒙古史》II，456）认为乃颜出自铁木哥，而《元史》认为出自别里古台。

〔27〕参看多桑《蒙古史》II，456，和埃德曼《铁木真》第569页。

〔28〕《马可·波罗》伯希和与穆勒译本，第200页；贝勒德托本，69—70页；参看伯希和《中亚和远东的基督教徒》（《通报》1914，第635页）。

〔29〕甘麻剌是中译名，他是忽必烈次子真金（《元史》译名）或称Chinkim（拉施特译名）的儿子。

〔30〕参考拉施特（据多桑《蒙古史》II，513；《元史》）；穆勒的《中国的基督教徒》第237—238页。

〔31〕参考巴托尔德《伊斯兰百科全书》"Hulägu"（旭烈兀）条目，第II卷，第353页。

〔32〕《马可·波罗游记》鲍迪乃译本I，236；穆勒和伯希和译本I，192。

〔33〕元代最大的水利工程是凿通南北大运河。凿通了山东济洲河、会通河，开北京通惠河。——译者

〔34〕《马可·波罗》鲍迪乃译本481页，穆勒和伯希和译本I，322。

〔35〕《马可·波罗》上引书，分别是345；I，250页。（指常平仓，始立于1269年，目的是"丰年米贱，官为增价籴之；歉年米贵，官为减价粜之。"——译者）

〔36〕忽必烈即位后，使粮仓制度逐步完善。其中有赈济灾民的常平仓和义仓。义仓目的是"社置一仓，以社长主之，丰年每亲丁纳粟五斗，驱丁二斗，无粟听纳杂色，歉年就给社民"（《元史》卷96《食货志》4．《常平义仓》）。——译者

〔37〕《马可·波罗》鲍迪乃译本345页；穆勒和伯希和译本I，251。

〔38〕忽必烈即位后，开始由政府统一发行纸钞。他在世时，共发行三次，1260年7月的"中统元宝交钞"，1260年10月的"中统元宝钞"，1286年的"至元宝钞"。——译者

〔39〕赛夷阿札儿，赛哀丁乌马儿（汉译名赛典赤赡思丁，又名乌马儿），大约生于1210年，死于1279年。他在1274—1279年充任平章政事，管理云南。他的儿子纳速剌丁（Nasir ad-Din，死于1292年）和哈散（Husain）继任他为云南省的平章政事（此处不是哈散，哈散为广东道宣慰使都元帅，是纳速剌丁和第五子马速忽，马速忽为云南诸路行中书省平章政事，见《元史》卷125《赛典赤赡思丁传》——译者）。在穆斯林长官的统治下，有助于云南的伊斯兰教化。赛夷阿札儿本人就在云南兴建了最早的两座清真寺。看A. J. A.继西埃尔和勒帕热的《赛夷阿札儿史料》（Mission d'Ollone, Recherches sur Les musulmans Chinois）（巴黎，1911）页20—203和维西埃尔的《赛夷阿札儿》（Revue du monde musulman）IV，第2（1908、2）。布列什奈德《中世纪研究》I，271；沙畹《蒙古时期中国宰相的碑文和文件》（《通报》1905年，第19页）。

〔40〕阿合马（汉译名）被谋杀前从1270至1282年掌权。桑哥（汉译名）大约从1288年至1291年为"理财"大臣。参考《马可·波罗》穆勒和伯希和译本第214页，238页。（韩儒林《元朝史》下册第2页上说桑哥是畏兀儿人，而在第6页上又说他是吐蕃人。《元史》卷205，《桑哥传》对此未作记载，只记道："桑哥，胆巴国师之弟子也。能通诸国语言，故尝为蕃译史。"——译者）

〔41〕1303年未发行钞票，是1309年才发行"至大银钞"，以后仁宗即位时（1311年）又废至大银钞，仍以中统、至元钞流通。——译者

〔42〕《马可·波罗》本内代托本第70页。

〔43〕多桑《蒙古史》II，491，引自拉施特。

〔44〕萨囊彻辰，施米特译文，《东蒙古史》第113和115页。

〔45〕参看沙畹《碑文与文件》（《通报》1908，第382页）。

〔46〕八思儿，藏文意为圣者，犹指神童。他是乌思藏喇嘛教萨斯迦派首领萨班的侄儿。1252年，忽必烈征大理时，遣人到凉州召萨班，时萨班已死，八思巴于1253年应召，谒见忽必烈，留在王府。八思巴自幼学会念咒讲经，又从萨班学习显、密佛法和"五明"诸论，学识渊博。1260年，忽必烈封他为国师，1270年封他为帝师，从此一直到元末，世世以吐蕃僧为帝师。帝师领宣政院事，不但是吐蕃地区的政、教首领，而且是全国佛教的最高统领。——译者

〔47〕 参看G.胡特《蒙古佛教史》（斯特拉斯堡，1892—1896年，2卷本）II，139；萨囊彻辰《蒙古源流》，法译文，施米特的《东蒙古史》第115页。

〔48〕 伯希和《通报》1911年第671页上的记载（Les 'Kouo-che'ou 'maitres du royaume'dans le bouddhisme chinois）。

〔49〕 已知蒙语中最古的墓碑正是用畏兀儿文刻成，它现藏列宁格勒亚洲博物馆，被称为成吉思汗石碑。碑文注明年代约1225年。伯希和说："史诗《蒙古秘史》只可能用畏兀儿文记录下来。《蒙古秘史》以汉译文和抄本留传下来"（伯希和《大亚细亚》，1925年第288页）。1908年伯希和在甘肃发现的1362年的伟大的蒙古石碑和收藏于法国国立档案馆的两封由波斯汗阿鲁浑和完者都给金发菲利浦的信都是用畏兀儿文书写的。1246年，给英诺森四世的信上盖着贵由汗的印，印中的铭文也是畏兀儿文。参看伯希和《蒙古人与教廷》（载《东方基督教评论》1922—1923，第3—30页）。

〔50〕 参看伯希和《古代蒙古人使用的文字》（《大亚细亚》1925年页284）和《亚洲杂志》1925年93页上的文章。

〔51〕 多桑《蒙古史》II，532，转自《史集》。（原文海山是阿难答的堂兄弟，但据《史集》第二册，286页，海山应是阿难答的侄儿。——译者）

〔52〕 萨囊彻辰《蒙古源流》，参看施米特《东蒙古史》第398页；多桑《蒙古史》II，533。

〔53〕 梅拉书IX，539。参看卡特勒梅尔在他的《史集》译本中的评论（巴黎，1836年），页189。（这份报导指的是西台御史李昌的报导。原文是："尝经平凉府、静、会、定西等州，见西番僧佩金字圆符，络绎道途，驰骑累百，传舍至不能容，则假馆民舍，因追逐男子，奸污女妇。奉元一路，自正月至七月，往返者百八十五次，用马至八百四十余区，转之诸王、行省之使，十多六七。驿户无所控诉，台察莫得谁何。且国家之制圆符，本为边防警报之虞，僧人何事而辄佩之？乞更正僧人给驿法，且令台宪得以纠察。"参看《元史》卷202《释老传》。——译者）

〔54〕 蒙古政府以同样的方式优待以往被中国王朝所禁止的神秘宗教派别和秘密社团。在宋朝或多或少地受到迫害的异端派别帮助过新的王朝（指元朝）。反过来，他们不仅获得了信仰自由还得到正式承认为一个僧侣集团。于是，正是在13世纪末和14世纪初，在《元史》和《元典章》两种史书中，常常提到"白云教"和"白莲教"，以及净土宗。对道教派别和各种外来宗教，如聂思托里安教、天主教、伊斯兰教和犹太教也有许多介绍。参看沙畹和伯希和《摩尼教流行中国考》（《亚洲杂志》1913年，第364页）。

〔55〕 《马可·波罗》本内代托本第70页。

〔56〕 窝阔台、蒙哥和忽必烈的法令对和尚、佛僧、先生（道士），也里可温（聂思托里教士）和达失蛮（回教僧侣）享受免税和各种特权。参看德沃利亚《铭文注释》（《亚洲杂志》II 1896年，第396页）。沙畹《碑文和文件》（《通报》1914，637页）。鄂尔多斯蒙古人中的一个氏族，至今还保留着Erküt一名，即中世纪也里可温（ärkägüd）一名的近代形式。老莫斯特尔特研究过这个氏族的成员，发

现他们既不信萨满教，又不信佛教，他们崇敬一种十字架——卐形十字，他们自己也不明其意，表明他们对基督教模糊的记忆。由此，他得出结论说，他们无疑是成吉思汗时期，在汪古部境的聂思托里安教徒的后裔（莫斯特尔特《鄂尔多斯地区》载《辅仁学志》1934年第9期）。

〔57〕 中国用来记述基督教徒的词有（1）迭屑，它来自波斯文Tarsā，唐代译为"达娑"，意为"信徒"，或"敬畏神的人"。（2）也里可温，即Ärkägün。根据多桑的说法，13世纪的《世界征服者史》解释说，蒙古人称基督教徒为也里可温。中国作者用此词称景教徒，据推测，ärkägün一词是希腊文ἀρπωγ的对音，或者是叙利亚口语arkhun（副主教）的对音。或者与土耳其语arkhun（肤色白的）有关系。本译文按元代称呼译为聂思托里安教徒。列班，是叙利亚文Rabban的音译，原意为法师、律师，对聂思托里安教徒的敬称。马儿·哈昔，又译马里·哈昔牙，叙利亚文，Mar意"圣"，hasiā意"使徒"，是对聂思托里安教大德（主教）的称呼。——译者

〔58〕 伯希和《中亚的基督教徒》第634页。

〔59〕 《中亚的基督教徒》第630页。

〔60〕 阿剌忽失的斤（或特勤），忽里，看《秘史》海涅士法译文，第55页。

〔61〕 阿·克·穆勒《1550年前的中国基督教徒》（纽约，1930年）第235页。

〔62〕 伯希和《中亚的基督教徒》第630页，穆勒上引书第236页。

〔63〕 《马可·波罗》本内代托本，第60，61页；多桑《蒙古史》II，513；穆勒《1550年前的中国基督教徒》第237页。

〔64〕 穆勒《1550年前的中国基督教徒》第99页。

〔65〕 上引书第208页。

〔66〕 上引书第100页。

〔67〕 《马可·波罗》本内代托本58页和60页，穆勒和伯希和译本I，181。

〔68〕 《马可·波罗》本内代托本第141页；穆勒和伯希和《中亚的基督教徒》第637页；穆勒《中国的基督教徒》第145页。

〔69〕 鄂多立克提到过扬州的一座聂思托里安教教堂，它是于13世纪末由富商阿拉伯罕所建。伯希和发现了有关它的1317年法令（《中亚的基督教徒》第638页）。

〔70〕 《中亚的基督教徒》第631页；穆勒《中国的基督教徒》第94—127页。

〔71〕 都哇在叙利亚文的传说中是Oqo。

〔72〕 穆勒，上引书第101页。

〔73〕 《元史》卷134《爱薛传》，大德元年（1297年），授平章政事。——译者

〔74〕 伯希和《中亚的基督教徒》（《通报》1914，第640页，1927年3—4，第159页）和《蒙古人与教廷》（《东方基督教评论》3—4，1924年，248［52］）。有关孛罗丞相的情况看伯希和《通报》1927年第159页。

〔75〕 《元史》卷132《杭忽思传》中是镇巢城，此城是大运河岸的常州。它于1275年3月30日向蒙古人投降。现保存的一位旅行者1276年的日记证明了这次围

攻的恐怖情景"16日（1276年3月3日）拂晓，船抵常州。道路被烧毁倒塌的房屋所阻断，运河充满尸体，臭气冲天；这里比任何地方都糟糕。"参看《钱塘遗事》第7卷第7页，第9卷第3页。——译者

〔76〕 参看《元史》卷132。——译者

〔77〕 看C.隆西埃尔和多雷的著作（Bibliographie de l'Ecole des Chartes）LVI（1895年），29。伯希和（《通报》1914年，页641上的文章）。伯希和在《元史》中发现了派出使者的几位北京阿速首领的名字：福定、香山和者燕不花。他们在给本尼狄克十二世的信中分别名为：Fodim Jovens, Chyansam （Shyansam）和Chemboga （Shemboga）。

〔78〕 伯希和《福建的摩尼教传统》（《通报》1923年，第193页）。马可·波罗在福州提到的所谓基督教徒，伯希和认为肯定是摩尼教徒。参看《马可·波罗》本内代托本第158页；穆勒《中国的基督教徒》第143页；伯希和《学者杂志》1929年1月第42页。

〔79〕 在哈剌火州，马可提到了有一聂思托里安教会（本内代托编Il Milione，第46页；穆勒-伯希和编II，XX）。在别失八里北的欣斤塔剌思有一些石棉矿。

〔80〕 《马可·波罗》穆勒-伯希和编I，79；本内代托编70—71页。（七艺，即文学、修辞学、算学、辩证法、几何学、音乐和天文学。——译者）

〔81〕 伯希和证实了当马可谈到摩苏尔和报达时，只是听说。裕尔-考狄尔本（伦敦，1903年，I，19）错误地说他在摩苏尔、报达和巴士拉之间旅行过。最可能的路线是赛克斯的《波斯史》中（262页）注明的。（霍尔木兹是与印度贸易的巨港，在波斯湾口的一个岛上。元朝译为忽里模子，明朝译为忽里谟斯。——译者）

〔82〕 裕尔-考狄尔本I，第129页，穆本I，第128页。

〔83〕 斯坦因《西域》第9章第318页及其后。伯希和认为Pem与Keriya等同。

〔84〕 《马可·波罗》本内代托本48页；穆本I，158；伯希和《肃州考证》（《亚洲杂志》I，1912年，591）。

〔85〕 鲍迪乃译本I，203；贝本48页；穆勒本159页。

〔86〕 本内代托本52页；穆勒本178页。

〔87〕 本内代托本58页；穆勒本181页。

〔88〕 "在马可时代，波斯语必定是作为一种中亚和东亚通用的语言"。参看伯希和《亚洲杂志》II，1913，185。

〔89〕 本内代托本第137页，伯希和《通报》1927年第164—168页上的文章。

〔90〕 马可还提到京兆府内的聂思托里安教会（本内代托本第107—108页，穆勒本第264页）。

〔91〕 参看本内代托本第115页；穆本第277页。关于大理城，参看伯希和在《法国远东学院学报》（1904）第158页上的文章。

〔92〕 参考《法国远东学院学报》（1909）第633—680页上于贝尔的《蒲甘王朝的终结》。

〔93〕 A. J. H.夏里格农认为是指正定（chengting），参看《马可·波罗传》北京，1924—1928年，3卷本，III，2。参看本内代托本第128页。

〔94〕马可称黄河为Caramoran，来自蒙古名喀喇木仑河，即黑河。
〔95〕参看G.马斯佩罗，载《通报》1911，第476页。
〔96〕佛陀（Buddha）蒙古人称为Burqan。
〔97〕鲍迪乃本第588页，穆勒本第407页。
〔98〕鲍迪乃本第325页；穆勒本第239页；参看裕尔-考狄尔书中的注释，I，426—430。参看伊本·白图泰游记，德弗雷梅里本（巴黎，1853—1879，4卷本）IV，259—260。
〔99〕参考海德《利凡特商业史》（莱比锡，1923年）II，670，693。
〔100〕Quinsai一名，或者根据各种手稿写法：Khansa, Khinsa, Khingsai, Khanzai, Cansay, Campsay，来自King-tsai，即"暂时驻地"（伯希和）。参看穆勒的《马可对Quinsay的描述》（《通报》1937年，105页）。
〔101〕"刺桐是世界上最大的港口之一，我错了，它是最大的一个港口"。（伊本·白图泰游记，德弗雷梅里本IV，269）。在刺桐附近是德化，也在福建境内，其中有马可称赞的陶器制品（穆勒本，352页，参看海德的《利凡特商业史》II，247）。
〔102〕鲍迪乃译本第561页。穆勒和伯希和译本第368页。海德上引书II，644。费郎的著作（Relations de voyages et textes geographiques arabes, persans et turcs）（巴黎，1913—1914年）2卷本，I，31。
〔103〕1335年至1343年间佛罗伦萨编辑的一部著作，看海德《利凡特商业史》I，xviii。
〔104〕参看海德《利凡特商业史》II，218。
〔105〕汉文史料称马八儿。阿拉伯语是Ma'abar, Ma'bar，意为渡头。《岛夷志略》和《元史》均有马八儿传，《元史》称："海外诸蕃国惟马八儿与俱兰足以纲领诸国，而俱兰又为马八儿后障。"该地在科罗曼德耳海岸。——译者
〔106〕参看伯希和《中亚和远东的基督教徒》（《通报》1914年，第633页）。
〔107〕穆勒《中国的基督教徒》第191页。
〔108〕在安德鲁·佩鲁贾的信中，把他到北京的时间写成1318年肯定是错误的，穆勒估计，应该是1313年。（《在中国的基督教徒》第191—192页）。
〔109〕裕尔《东域纪程录丛》（英文版）第3卷第73页：其内在价值约合不到五十英镑。——译者
〔110〕马拉巴尔（Malabar即Minibar），伊本·白图泰写作al-Malibar，爱德利奚和阿布尔费达写作al-Manibar。Malabar指印度西南海岸一带。张星烺认为是《元史·亦黑迷失传》中的八罗孛。关于胡椒生产，《诸蕃志》："无离拔国至多，番商之贩于阇婆，来自无离拔也。"——译者
〔111〕《鄂多立克游录》，考狄尔本（巴黎，1891）第99页。
〔112〕参看H.豪斯登的文章（St. Thomas and St. Thom, Mylapore）（《孟加拉亚洲社会杂志》1924年）第153页。

〔113〕 Sinkalan，马黎诺里记Cynkalan，伊本·白图泰记Sinkalan，拉施特和瓦撒夫记Chinkalan，都指今广州。——译者

〔114〕 关于辛迦兰的重要性（特别是作为中国陶器运往印度和也门的重要港口），参看《伊本·白图泰游记》德弗雷梅里译本，Ⅳ，272。

〔115〕 参看穆勒《在中国的基督教徒》241页，和《新中国评论》（1922）第32页"杭州有一万座桥。"

〔116〕 马可已经提到过杭州的聂思托里安教教堂（本内代托本第152页）。

〔117〕 裕尔以为其地是马可记的Singuimatu，冯承钧译作新州马头，以往认为是今济宁。何高济译《鄂多立克东游录》第72页注3认为应是《元史·河渠志》御河条下长芦以北的索家马头，所指城市实为沧州。现照原文的说法译成新州马头（山东济宁）。——译者

〔118〕 据陶九成《辍耕录》，这里所说的小山是金代的琼花岛，元代的万寿山，今之琼华岛，其上的宫殿即广寒宫。因"其山皆叠玲珑石为之，峰峦隐映，松桧隆郁，秀若天成"，故称之为绿山。其旁之池即元代之太液池，今北海，极美之桥应为山前之白玉石桥，"长二百余尺，直抵仪天殿后"（见《辍耕录》）。——译者

〔119〕 巴萨诺的僧侣马契辛诺说，据僧侣鄂多立克说，皇冠是珍珠和宝石镶嵌而成，比特利维索边区还值钱。参看何高济译本第88页。——译者

〔120〕 《鄂多立克东游录》考狄尔本第375页。对此有注释，马可所谈到的忽必烈在基督教盛大节日中所起的作用（看贝本第69、70页）。

〔121〕 《马可·波罗游记》，参看本内代托本第60—61页。

〔122〕 《鄂多立克东游录》考狄尔本第450页。参看劳费尔《鄂多立克到过吐蕃吗？》（《通报》1914，第405页）。

〔123〕 北京的阿速人给教皇本尼狄克十二世的信注明时间是1336年7月11日，信上陈述约翰·孟德科维诺已在八年前去世了（穆勒《中国的基督教徒》第198页）。

〔124〕 《中国的基督教徒》第197页。

〔125〕 马黎诺里是应大汗使团的邀请而进行旅行的，关于这次旅行，他本人写有游记。这本《游记》的惟一一份完整手稿，现藏布拉格大学图书馆，由多布奈公布在《波希米亚历史文献》（Monumenta Historica Boemiae），1768年版第2卷，第79—282页上，由伊姆利尔公布于《波希米亚史料集》（Fontes Rerum Bohemicarum），1882年版第三卷，第492—604页上。有关马黎诺里东游部分，由裕尔译成英文，收入《东域记程录丛》第3卷第209—269页。——译者

〔126〕 伯希和《中亚的基督教徒》（《通报》1914，第642页）。

〔127〕 马黎诺里的编年，参看穆勒《中国的基督教徒》第254页。

〔128〕 这一地区忽必烈先给他的三儿子忙哥剌，后又转给忙哥剌之子阿难答，它还包括陕西，以西安（或称长安）为都。

〔129〕 《元史纪事本末》第155页是爱黎育拔力八达，今从英文名译成爱育黎拔力八达。——译者

〔130〕 参看利杰蒂《元文宗的蒙古名称》（《通报》1930，第57页）。

〔131〕 名叫“广”的两个城市可能指两广地区，即广东省和广西壮族自治区。——译者

〔132〕 《元史纪事本末》第218页：“帝以孛罗为中书左丞相，寻进右丞相，节制天下军马。”——译者

〔133〕 据《元史纪事本末》第219页记：“扩廓帖木儿扈从太子至京师。诏以扩廓为中书左丞相，知枢密院事。”——译者

〔134〕 转自《汉译蒙古黄金史纲》（1985年，呼和浩特版）第44页。——译者

第八章　察合台家族统治下的突厥斯坦

1．察合台汗国：起源与一般特征

成吉思汗的次子察合台[1]继承了伊塞克湖地区、巴尔喀什湖东南的伊犁河流域，以及楚河与怛逻斯河流域草原，或者至少是这两条河以东的草原。据志费尼记述，察合台的冬营地是在马拉什克亦拉，夏营地是虎牙思，两地都在伊犁河流域内，虎牙思靠近阿力麻里（离今固尔扎不远）。喀什噶尔和河中地区是他的属地。畏兀儿地区，即别失八里（今济木萨）、吐鲁番（哈喇火州）和库车的原回鹘国境，大约在1260年左右成了察合台家族的直属领地，尽管在此以前它似乎一直是附属于哈拉和林的大汗们。河中的不花剌城和撒麻耳干城在一段时间内也由哈拉和林宫廷管理。

察合台汗国一名是来自察合台王子，因他的领地而得名。它的领域相当于原古儿罕们统治下的喀喇契丹国。像喀喇契丹一样，它也是一个蒙古统治下的突厥地区，是突厥斯坦的蒙古王国。察合台的统治者们也如同喀喇契丹的古儿罕们，甚至像更早的7世纪的西突厥可汗们一样，完全不懂得如何以西方国家为模式，或者以中国和波斯为模式建立一个正规的国家。因为他们缺乏这样做的历史背景。他们的堂兄弟忽必烈家族，或者波斯的旭烈兀家族，发现古代中央集权国家的古老传统——它的全部历史是按行政管理的惯例，即衙门和法院——已经处于他们的支配之下。在中国，他们成了天子；在波斯，他们成了苏丹。他们把自己与在地理上、历史上和文化上都有严格限定的国家等同起来。察合台的儿子们则与此不同。他们的王国具有不固定的疆域，没有像北京和桃里寺这样的城市作为它的中心，只有一片草原。他们从未萌发在塔里木盆地的绿洲内，即在喀什或于阗定居的想法，因为这些绿洲是被围成一个一个的园地，对他们的骑兵和牧群来说是太小了。他们也不愿意定居在塔吉克人中和不花剌及撒麻耳干城内或多或少伊朗化的突厥人中，这些人口稠密城市中的穆斯林狂热和暴民的骚乱必定与他们的游牧天性很不融洽。与其余几个兀鲁思的亲

属们相比，他们在更长时期内完全不懂都市生活，对它的需求和用途缺乏任何了解。因此，八剌汗单纯是为了得到维持一支军队的基金，就毫不犹豫地下令掠夺不花剌和撒麻耳干城——这些已是他自己的城市！[2] 最后，直到15世纪时，察合台后裔作为游牧民漫游于伊犁河与怛逻斯河之间，仍然是草原之子。在一个产生了像阿鲁浑、合赞、完者都、忽必烈和铁穆耳这些政治家的家族中，察合台人代表了蒙古文化的落后方面。并不是说他们比成为中国人的忽必烈系，或者是成为波斯人的旭烈兀系更多的抵制他们所处的环境。由于他们生活在突厥地区，从14世纪起他们成了突厥人，结果，在亚洲通用的突厥语言被称为察合台突厥语。但是，伊犁河畔的这些突厥人，即原突骑施和葛逻禄突厥人的残余，与这些蒙古人一样没有更多的文化经历。察合台家族一直悬浮在别失八里的佛教—聂思托里安教的回鹘文化和不花剌与撒麻耳干的阿拉伯—波斯文化之间，未能作出选择。在初期，察合台家族像成吉思汗本人一样，无疑较多地接受了回鹘的影响，即受到那些仍信仰佛陀和聂思托里安十字架的古突厥—蒙古人的影响。后来在14世纪初期，察合台人转向伊斯兰教，尽管是蒙古式的，不盲从也不顶礼膜拜，以致甚至在当时，在撒麻耳干虔诚的穆斯林眼中，他们似乎仍是半异教徒，而帖木儿对他们的战争也呈现出穆斯林圣战的形式。

汗国的建立者察合台从1227年到1242年间统治着该汗国，正如我们已经看到的那样，他是一位旧式蒙古人。他十分敬畏他的父亲，成吉思汗曾任命他监护札撒——法典和行为规范——他本人终身遵循这些法规，并使跟随他的人也这样做。[3] 有一天，他与他的弟弟窝阔台（当时已即位为大汗）赛马获胜，第二天，他像一个罪犯一样地乞求窝阔台的宽恕[4]。顺便提一下，在他的弟弟提升到大汗的位置上时，他没有嫉恨，因为这是他父亲的决定。由于同样的原因，尽管他统治着穆斯林各族，但他对伊斯兰教有些敌视，特别是有关斋戒和屠杀牲畜一类的规定。在这些规定中，古兰经的戒律与蒙古习俗和札撒相抵触[5]。尽管如此，他的一位大臣、讹答剌人哈巴什·阿密德是一位穆斯林（死于1260年）[6]。此外，成吉思汗曾把河中诸城（不花剌、撒麻耳干等）的行政和财政事务委托给另一位穆斯林马合谋·牙剌洼赤，他住在费尔干纳的忽毡。这并不妨碍察合台罢免他，但是，由于牙剌洼赤是直接向大汗负责，当时在位的大汗窝阔台指出察合台这

一行为的不轨，并恢复了马合谋的职务[7]。马合谋之子、麻速忽·牙剌洼赤（或名麻速忽伯格）继其父，仍以大汗之名继续管理河中诸城，巴托尔德认为，他还管理了察合台的另一些“文明化的省区”，直抵中国边境。他以这种身份出席了1246年的库里勒台，会上进一步确定了他的职务。1238—1239年，不花剌爆发了一次广泛的穆斯林运动，目的是反对有产阶级和蒙古行政。麻速忽镇压了这次运动，同时也尽力保护该城免遭蒙古军的报复。[8]

察合台死（1242年）时，把王位留给他的孙子、长子木阿秃干的儿子哈剌旭烈兀，木阿秃干已于1221年围范延［巴米安］的战争中被杀，他的死引起了成吉思汗家族的极大悲痛。哈剌旭烈兀在察合台遗孀也速伦可敦的监护下从1242年统治到1246年。1246年，新大汗贵由以他的私友、察合台的弟弟也速蒙哥王子[9]取代了他。贵由的这位密友因酗酒而头脑呆滞，他把国家的统治事务留给他的妻子和该国的穆斯林大臣火者·巴海乌丁，志费尼称赞巴海乌丁是文学和艺术的资助者[10]。但是，由于同样的原因也速蒙哥也只统治了很短的时间（1246—1252年）。在1249—1250年间发生的、导致整个成吉思汗家族分裂的王位继承的争吵中，也速蒙哥站在窝阔台家族一边反对蒙哥的候选资格。蒙哥即位之后，于1252年8月罢免了也速蒙哥，并以五年前被也速蒙哥赶下台的哈剌旭烈兀取而代之。哈剌旭烈兀在他掌权之后，甚至接受了处死他的叔叔也速蒙哥的任务。正是从这一系列的宫廷政变中表明了察合台兀鲁思当时几乎没有获得自治，只是哈拉和林宫廷的一个属地，经受着和林发生的各次家族叛乱所产生的影响。事实上，它只是一个与中央政权紧密联系的总督区，虽然对窝阔台和拖雷家族来说事实上它是长支，但是，它只是被作为幼支对待的旁系。

然而，哈剌旭烈兀在前往恢复封地的途中去世（1252年）。执行处死也速蒙哥这项帝国命令的任务落到他的遗孀兀鲁忽乃身上[11]。原大臣哈巴什·阿密德作为哈剌旭烈兀的支持者在也速蒙哥统治下曾遭到过迫害，他处死了巴海乌丁，为自己报了仇[12]。兀鲁忽乃控制察合台汗国达9年（1252—1261年）。

在察合台家族宗主权下继续存在的前成吉思汗时期的那些旧王朝同样也受到了哈拉和林宫廷革命的影响。别失八里（古城）、吐鲁番和库车的回鹘国便是一例。上面已经提到过，回鹘统治者巴而术终身

一直是成吉思汗的忠实属臣，曾支持成吉思汗反屈出律、反花剌子模沙赫和攻打西夏。作为回报，成吉思汗打算把他的一个女儿（据说是他最宠爱的一个）阿勒屯别吉嫁给他。然而，由于成吉思汗和公主本人先后去世而未能成婚。巴而术本人此后不久也去世了，其子乞失麦继任为亦都护[13]，即回鹘王，他到蒙古宫廷接受窝阔台为他举行的受职仪式。同样，在乞失麦死时蒙古的摄政皇后脱列哥那把回鹘王位授予他的兄弟萨伦迪[14]。萨伦迪是佛教徒，他似乎曾敌视过伊斯兰教，穆斯林们抱怨他的严酷。在1251年发生的窝阔台后裔们与蒙哥之间的王位之争中，至少萨伦迪的一些近侍是站在窝阔台家族一边。萨伦迪的一位主要官员八拉与斡兀立·海迷失的同谋者们一道被胜利者蒙哥判处死刑，只是由于一次幸运的机会才得以逃脱。萨伦迪惶恐不安，赶紧去朝觐蒙哥（1252年），在他刚从帝国斡耳朵返回来后，回鹘国内爆发了起义，回鹘地区的穆斯林们指控他要杀害他们，并列举详情。他们说，大屠杀将于星期五在别失八里以及回鹘国内的各清真寺内举行祈祷时发生。蒙哥的一位代表——原来是一位名叫赛福丁的穆斯林，他当时住在别失八里——接到指控后，要萨伦迪返回和林向大汗汇报此事。这位倒霉的回鹘王子受到审讯和拷打，直到他承认了他们所希望得到的供词。蒙哥命他回别失八里去接受惩罚。多桑评论道："在一个星期五，他于众目睽睽之下被其兄弟斡根赤（Ukenj）[15]斩首，那些早就想把这位佛教王公处死的伊斯兰教徒们得到了极大的满足。"事实上，萨伦迪是作为窝阔台家族的党羽被处决的。他的兄弟作为蒙哥的支持者取代了他的位置；但是，这次家庭纠纷给予了回鹘地区的少数穆斯林报复多数佛教徒的机会（1252年）[16]。

2．阿鲁忽的统治：察合台人独立的尝试

兀鲁忽乃被描述成一个美丽、聪明和目光敏锐的皇后，她于1252年到1261年期间统治着察合台汗国。在1261年，察合台汗国再一次感受到蒙古地区为争夺最高可汗位置而发生的斗争所产生的影响——这一次是大汗忽必烈和他的弟弟阿里不哥之间的争夺，当时阿里不哥是蒙古的主人，他提名察合台之孙、拜答儿之子阿鲁忽王子为"察合台汗"，并交给他防守阿姆河边境以免波斯汗旭烈兀遣援兵支持忽必烈的任务。于是，阿鲁忽到别失八里，夺取了兀鲁忽乃的权力，没有遭到

反对就接管了从阿力麻里到阿姆河之间的地区。他的统治从1261年持续到1266年，但是，他的统治所遵循的是一条与阿里不哥的意愿完全不同的路线。

阿鲁忽利用忽必烈与阿里不哥之争，以一位独立汗的身份行事，这在他的家族中是第一次。他的宗主阿里不哥曾派专员到察合台境内征收赋税、马匹和武器。阿鲁忽垂涎这些财物，将使者处死夺取其物，并宣布归顺忽必烈（约1262年）。阿里不哥对这种叛逆行为发怒，前往攻阿鲁忽。但是，阿鲁忽旗开得胜[17]，在赛里木湖和艾比湖之间的普拉德打败了阿里不哥的先头部队。这次胜利之后他认为自己已安然无恙，于是，错误地解散了军队，安心地返回伊犁河畔的大本营。就在这时，阿里不哥的另一副将率新军到达，入侵伊犁河流域，占领阿力麻里，迫使阿鲁忽朝喀什和于阗逃跑。接着，阿里不哥本人进入察合台兀鲁思的中心地阿力麻里，在那里过冬，而阿鲁忽向撒麻耳干撤退（约1262—1263年）。阿里不哥在富饶美丽的伊犁河流域的行为是如此野蛮，他蹂躏农村、屠杀他的政敌的所有党徒，以至于发生了饥荒，他自己的一些将领也率军离开了他。阿里不哥看到他的军队陆续瓦解，便设法与阿鲁忽和谈。他使兀鲁忽乃皇后站在他一边。兀鲁忽乃是为抗议她在察合台汗国的统治权被剥夺而来的，于是，阿里不哥委托她和麻速忽·牙剌洼赤带着和平协议到撒麻耳干阿鲁忽处。然而，在撒麻耳干情况发生了戏剧性的转变。兀鲁忽乃一到，阿鲁忽就与她结婚，并任命麻速忽为他的理财大臣。麻速忽的支持产生了不可估量的价值。这位贤明的行政官从不花剌和撒麻耳干征收到大量的钱财，使阿鲁忽和兀鲁忽乃得以募集到一支精军。阿鲁忽后来能够击溃从叶密立领地南下的窝阔台系宗王海都的一次入侵。与此同时，阿里不哥由于缺乏物资，并且又遭到忽必烈和阿鲁忽的东、西夹攻，正如我们已经看到的，他于1264年被迫投降忽必烈[18]。

这些事件的结果，如果不是在法理上，也是在事实上把直到当时由大汗们严格控制下的察合台汗国解放出来。直到当时一直以大汗的名义管理着不花剌和撒麻耳干的麻速忽（死于1289年），从此为阿鲁忽征集这些地区的税收。阿鲁忽也通过与钦察汗别儿哥的战争而扩大了汗国领土，他从别儿哥手中夺取讹答剌（他摧毁了该城）[19]和花剌子模省。

阿鲁忽死（1265或1266年）后，遗孀兀鲁忽乃把她与前夫（哈剌旭烈兀）所生之子木八剌沙扶上王位，他是在河中地区的影响下第一位皈依伊斯兰教的察合台后裔（贾马尔·喀什记载他即位日期是1266年3月）。然而，另一位察合台宗王、木阿秃干之孙八剌[20]从忽必烈那儿获得了札儿里黑，任命他与他的堂兄木八剌沙共同执政。八剌一到伊犁河地区，就策动军队叛乱，在忽毡捉住木八剌沙本人（据贾马尔·喀什，此事发生在1266年9月），夺取了他的王位，把他贬为管理王室狩猎的长官。尽管八剌把他获得的王位归功于忽必烈，但是，不久与忽必烈发生争吵。大汗指定他的使者蒙古台去统治东突厥斯坦。八剌驱逐之，并以自己的一个部属取代之。忽必烈派一支由6千骑兵组成的部队帮助被罢免的蒙古台，但是，八剌以3万军队迎战，迫使忽必烈的骑兵不战而退。八剌还遣军掠夺忽必烈统治下的于阗城。

3．海都宗主权下的察合台汗国

八剌在反海都的战争中很不走运。上面已经提到过塔尔巴哈台地区、叶密立河畔的窝阔台家族首领海都如何与忽必烈争夺大汗称号和争夺对其他几个成吉思汗兀鲁思的宗主权的斗争。海都是以要求八剌效忠于他以及进攻八剌而开始这一斗争的。在阿姆河附近[21]发生的初期的一次战斗中，八剌诱敌进入包围圈，俘获了许多人和战利品。但是，海都得到钦察汗忙哥帖木儿的支持，忙哥帖木儿派了一支5万人的军队由别儿克贾统率进攻八剌。在一次大战中，八剌被别儿克贾打败，退入河中地区，在此他以牺牲不花剌和撒麻耳干为代价，通过进一步的勒索而得以重新装备他的军队。当他正在为进行最大的努力作准备时，海都提出与他议和。海都要抽身去对付在蒙古的忽必烈，就让八剌继续统治河中。作为回报，八剌不得不让海都成为伊犁河地区和东突厥斯坦的真正控制者，甚至在突厥斯坦他也得承认自己是海都的属臣。在此基础上，他们召开了一次调解性的库里勒台，据瓦撒夫认为它大约于1267年在撒麻耳干北的卡特文草原上召开的，尽管拉施特认为它是于1269年春在怛逻斯河畔召开的[22]。巴托尔德写道："这样，一个完全独立于大汗忽必烈的帝国在中亚兴起，它处于海都的宗主权之下。参加这次协议的所有宗王都必须相互看成是血缘兄弟

（安答）。城乡居民的财产将受到保护，宗王们不得不满足于山间或草原牧地，使游牧民的牧群远离耕地。河中的三分之二地区留给了八剌，但对河中耕地的管理由海都又委托给麻速忽。”

八剌现在的宗主海都为了使八剌远离东突厥斯坦，派他去从旭烈兀家族手中夺取波斯汗国，当时该家族的代表人是旭烈兀之子和继承者阿八哈汗。八剌不顾麻速忽的忠告，再次对不花剌和撒麻耳干城民过度的征税，以满足军队的开支，如果不是麻速忽恳求的话，他将会把这两个城市洗劫一空。接着，八剌率领一支由成吉思汗宗王为全军支柱的军队渡阿姆河，在莫夫附近扎营，军队中有不里和他的堂兄弟捏古伯与木八剌沙（被八剌废黜了的前任察合台汗）。[23]他的第一个目标是征讨阿富汗地区，他索取这一地区无疑是由于他的祖父木阿秃干在1221年围攻范延时被杀。

战争开始时很顺利。八剌在赫拉特附近打败了呼罗珊长官、阿八哈兄弟布金。他占领了呼罗珊的大部分地区（约1270年5月），洗劫尼沙普尔，迫使赫拉特的沙姆斯哀丁·穆罕默德向他称臣纳贡。但是，匆忙从阿哲儿拜占赶来的波斯汗阿八哈诱他入赫拉特附近的埋伏圈，于1270年7月22日使他遭到一次决定性的失败。八剌率残军回到河中。他从马上跌下来，致残腿跛。他在不花剌度冬，并在此以苏丹加秃丁一名皈依了伊斯兰教。

八剌的灾难使他的主要亲属和属臣们不再支持他。因此，他到塔什干向他的宗主海都求援。海都率2万军到战地，不是去援助他，而是趁火打劫。据说，在海都到达时八剌惊吓而死（据贾马尔·喀什此事发生在1271年8月9日）——或者是在周密的策划下被海都军消灭。[24]

八剌死后，他的四个儿子与阿鲁忽的两个儿子联合，企图使河中摆脱海都军队的控制，尽管他们也有机会夺取在麻速忽英明治理下已经开始繁荣起来的河中诸城，但是，他们陆续被海都打败。于是，海都没有把察合台汗国给他们中的任何一人，而是于1271年给予另一个察合台宗主捏古伯。当捏古伯企图摆脱海都的控制时，海都处死了他，并以察合台家族的另一位宗王、不里之孙秃花帖木儿取代他为汗（约1274年？）[25]。然而，此后不久秃花帖木儿去世，海都后来把王位给予八剌之子都哇（约1274年？）。与此同时，波斯汗阿八哈开始了报复，他没有忘记1270年的八剌入侵事件。1272年底，他派军队

侵入花剌子模与河中，在那里，劫掠了玉龙杰赤［乌尔根奇］与希瓦，并于1273年1月29日进入不花剌。在不花剌烧杀掳掠持续了一个星期，未能逃走的那些居民以十人抽杀一的方式被屠杀，[26]旭烈兀家族的军队带着5万俘虏回到波斯。

从这些事件中可以看出游牧统治强加于都市居民的骇人听闻的情况。当这些游牧的首领们不再毁灭已属于他们自己的城市时，他们就以不可融合的家族纠纷为借口，不时地袭击那些附属于对方的城市，并摧毁它们。

侵略者走后，麻速忽又在河中那些不幸城市的废墟上开始了重建工作。这些废墟是因周期性的蒙古内战后留下来的。他致力于这一工作，直到1289年10月（或11月）去世时。以后，他的三个儿子继续了他的工作，他们依次管理着不花剌和撒麻耳干：阿布·别克尔管理到1298年5月（或6月）；萨替尔密什·伯克管理到1302年（或1303年）；后来是苏英尼奇[27]。但是，他们都回避察合台的后裔，依靠可怕的海都，前两位是海都认命的，而苏英尼奇是从海都之子继承者察八儿手中获得的权力。

都哇无疑是从他的前任几个察合台王的例子中吸取了教训，他表明自己是海都的忠实属臣。由于畏兀儿[28]亦都护一直保持着对忽必烈大汗表示效忠，为了强迫他转向他们一边，海都和都哇于1275年入侵其地。接着，他们向其都城别失八里进军，但是，一支及时赶到的帝国军队解除了畏兀儿境内的危险[29]。1301年，都哇又作为海都的杰出副手，参与了在哈拉和林以西杭爱山地区发生的海都与忽必烈的继承者铁穆耳军的战争。正是在这次战争中，都哇于1298年9月俘虏了铁穆耳的女婿、汪古部王子、基督教徒阔里吉思，他野蛮地处死了他。这次胜利之后，都哇准备进攻吐鲁番和甘肃之间的帝国边境地区，但是，他自己的军队反而遭到帝国军队的袭击而溃散。[30]此时，海都和都哇发现他们受到来自白帐汗（术赤家族的东支）伯颜侧击的威胁，伯颜统治着巴尔喀什湖西北和咸海以北地区。最后在1301年，为从帝国军队手中重新夺取和林，都哇随海都远征，同年8月，反大汗的窝阔台后裔在和林和铁米尔之间遭到惨败，都哇也陷入了这次失败[31]。正像已经叙述过的，海都在撤退时去世。

在元朝的历史上，海都只是昙花一现的人物，他似乎是一位具有强烈个性的杰出的王子，是想仿效贵由而未能成功的人。总之，窝阔

台家族的这位最后一位伟大王子，在他身上具有君主的才能。他强加于阿鲁忽的那些保护河中城市和农民的英明措施证明了他的眼光超越了游牧民通常采取的掠夺性袭击[32]。他参加的41次战役（他参加过1241年远征波兰和匈牙利）表明了他是战争中的真正指挥者[33]。在整个亚洲，他是惟一能够左右忽必烈命运的人，忽必烈甚至在其权力的鼎盛时期也没有战胜他。他给予聂思托里安教旅行者列班·扫马和麻古思的欢迎，以及教皇尼古拉四世对他寄予的希望（1289年7月13日曾写信给他，敦促他皈依天主教），证明了他像以往所有的蒙古人一样，是同情基督教的[34]。他的厄运在于他生不逢时，当时忽必烈已在中国牢固地建立起国家，成吉思汗的其余各支已经半中国化，半突厥化，或者半伊朗化了。中亚的这位末代汗在很多方面也是蒙古人的最后一位君主。

4．察合台汗国的第一次鼎盛时期：都哇、也先不花和怯别

都哇一直忠实地追随着海都。这位可怕宗主的去世可能是一种解脱，但是，都哇设法要使这种变化渐渐地发生。海都留下一个儿子察八儿，他继承了海都的全部头衔。都哇承认了他的宗主地位，但是，大窝阔台家族的这位继承人缺乏能力维持由他父亲一手创建的帝国。都哇的变化是以向察八儿提议他应该承认铁穆耳皇帝的宗主权而开始的；1303年8月，他们两人承认归顺于北京，于是，在以往40年中一直破坏着中亚的内战结束了，蒙古的统一又重新建立起来[35]。但是，都哇一经确信他得到了帝国的支持后，就与察八儿决裂。两军在忽毡和撒麻耳干之间的地区相遇，察八儿首先被打败。然而，在第二仗中，察八儿的兄弟沙·斡兀立获胜。于是，都哇向察八儿提议他们应该言归于好，双方同意由都哇和沙·斡兀立两人在塔什干会面讨论这件事情。但是，沙·斡兀立具有典型的游牧人的轻率，竟解散了他的一些军队。都哇率全军抵塔什干，袭击并驱逐了沙·斡兀立。接着，夺取了察八儿的别纳客忒和怛逻斯城。当时察八儿是在也儿的石河上游与裕勒都斯河之间的地区扎营，在他似乎还不知道这个卑鄙阴谋时[36]，新的打击降临了：铁穆耳皇帝的军队从哈拉和林出发，越阿尔泰山南

部，从后方攻察八儿。不幸的察八儿除了向都哇投降外别无选择。都哇以礼相待，但是夺取了他的所有领地。于是，一度被海都家族限制在河中地区的察合台宗王们收回了伊犁河流域和喀什噶尔，使他们重新获得了他们最初享有的全部遗产（约1306年）。[37]

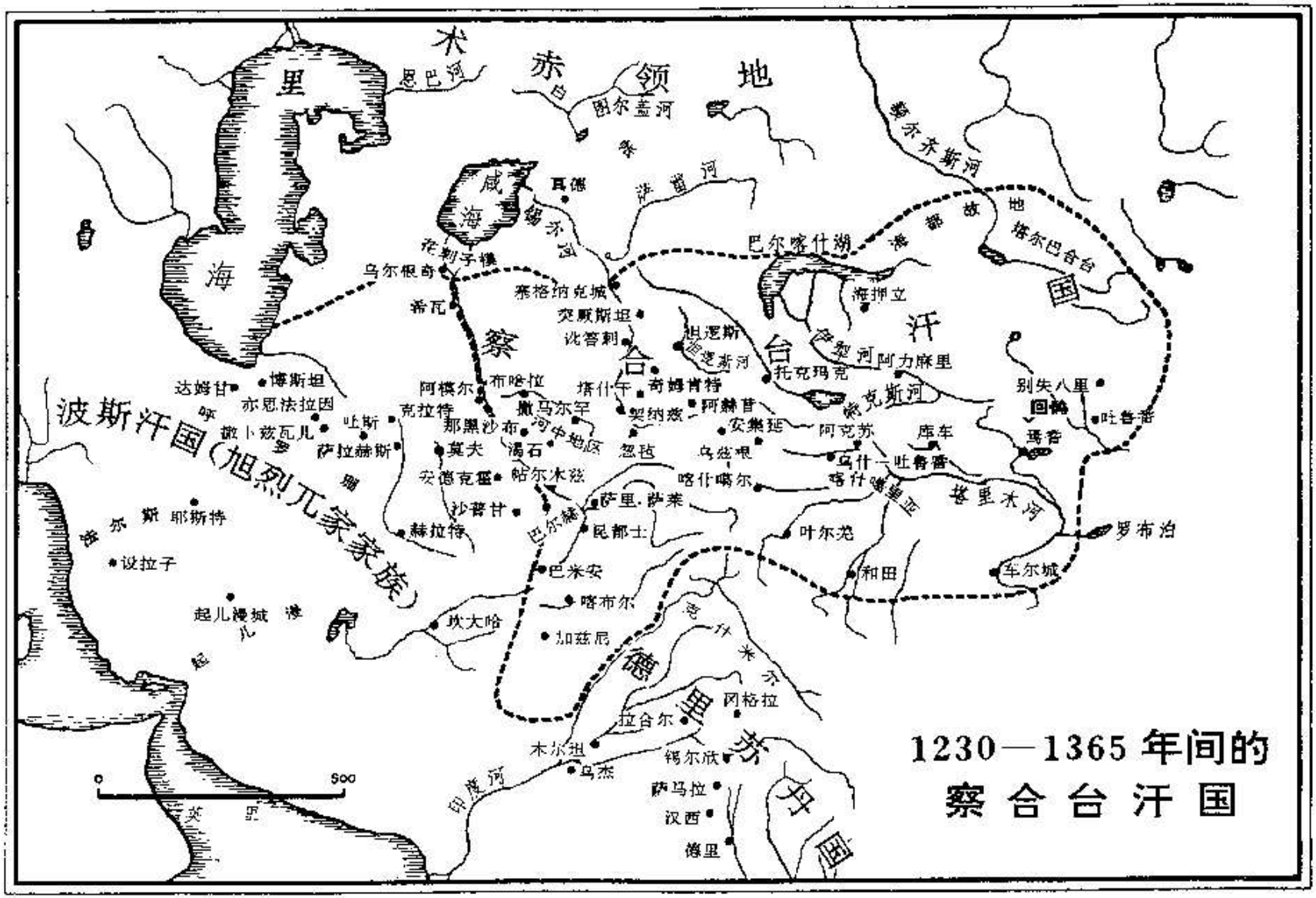
1230—1365 年间的
察合台汗国
波斯汗国(旭烈兀家族)
察合台汗国
赤领地
咸海
里海
术赤
白图尔盖河
锡尔河
伊犁河
别失八里
回鹘
吐鲁番
哈密
罗布泊
车尔城
和田
叶尔羌
喀什噶尔
喀什噶里亚
塔里木河
库车
阿克苏
乌什
吐鲁番
阿克斯河
托克玛克
阿力麻里
海押立
巴尔喀什湖
塔尔巴合台
别失八里
塔什干
奇姆肯特
阿赫甘
契纳兹
安集延
忽毡
乌兹根
那黑沙布
布哈拉
撒马尔罕
河中地区
渴石
帖尔木兹
萨里·萨莱
民都士
巴米安
喀布尔
加兹尼
坎大哈
起儿漫城
设拉子
耶斯特
赫拉特
沙普甘
安德克罗
萨拉赫斯
吐斯
克拉特
撒卜兹瓦儿
亦思法拉因
博斯坦
达姆甘
乌尔根奇
希瓦
突厥斯坦
讹答剌
塞格纳克城
耳德
别失八里
回鹘
吐鲁番
哈密
罗布泊
车尔城
和田
叶尔羌

都哇几乎未来得及享受他的好运气，因为他于将近1306年底去世了。其长子宽阇即位也不过一年半就去世了。他死后，不里之孙塔里忽夺取了权力。多桑描述他道："此人老于戍阵，信奉伊斯兰教，在蒙古人中极力传播这种宗教"。[38]但是，都哇家族的党羽们起义反对他，其中一人在一次宴会上将他暗杀（1308或1309年）。接着，这些阴谋者们拥立都哇的幼子怯别为汗。与此同时，这些内争多少鼓起了觊觎王位的窝阔台宗王察八儿的希望，他在早些时候曾被都哇打败，并被剥夺了领地。察八儿攻怯别，但被打败，他又渡过伊犁河，奔元朝皇帝海山宫廷避难。这次胜利结束了窝阔台家族进行的最后的斗争，此后，察合台系宗王们召开了一次库里勒台，会上，他们决定指定都哇的一个儿子、当时仍在北京宫廷的也先不花王子为汗[39]。瓦撒夫说，当时也先不花是出于自愿登上他弟弟怯别让给他的王位。也先不花死（约1320年）后，怯别重新掌权[40]。

尽管在个人之间发生了这些变化，但是，由于都哇使察合台系宗王们回复到君主的高度，他们开始对外部世界产生影响。在中国方向，或者阿拉伯—里海草原和波斯方向的扩张对他们来说都已经被堵死（这些地方已被忽必烈、术赤和旭烈兀家族牢牢地把守着），他们把目光转向阿富汗和印度。波斯诸汗的宫廷设在伊朗另一端，在阿哲儿拜占，几乎很少注意阿富汗事务。察合台人趁机进入巴达克山，向喀布儿和加兹尼移动。事实上，在阿富汗西部，一个强大而适应性很强的地方政府已经崛起，即是克尔特人的阿富汗古尔王朝，克尔特人处在波斯的宗主权下，实际上是自治的。察合台人在此不可能取得任何进展，他们向东阿富汗地区挺进，并由此对西北印度进行有利可图的袭击。1297年，都哇洗劫了旁遮普，但被击退。当时由阿拉丁·哈勒吉（1295—1315年）苏丹统治的德里国实际上是一个强大的军事君主国，它粉碎了察合台人的各次进攻，然而，在一段时期内，这种威胁无疑是严重的，使苏丹和他的马木路克全力以赴地抵抗。与这些事件同时代的人甚至相信，最后（75年之后）印度将屈服于成吉思汗蒙古人的征服。

都哇的一个儿子、忽都鲁·火者在东阿富汗地区定居。他一占有这块领地，就发动了一次向着德里的大门进军的掠夺性远征（1299—1300年？）。1303年察合台宗王图盖率12万军又进行了一次入侵。[41]蒙古人在德里城下扎营，封锁该城达两月之久。后来，这支大军

对整个地区进行大扫荡后撤退——也许是因为缺乏攻城器械——回到阿富汗地区。1304年又进行了一次入侵。4万蒙古骑兵蹂躏了拉合尔以北的旁遮普，兵锋直至德里以东的阿姆罗赫，在阿姆罗赫他们终于被苏丹的副将吐格鲁格击溃。9千蒙军俘虏被大象踩死。为了替死者报仇，察合台宗王怯别（后来继任为汗）洗劫了木尔坦地区，但是，当他返回时，在印度河畔遭到吐格鲁格的袭击，吐格鲁格在蒙古人中进行大屠杀（1305—1306年）。俘虏再次被带回德里被大象踩死。[42]

对波斯诸汗来说，以忽都鲁·火者之子达乌德·火者为首在阿富汗东部地区内形成的这些察合台系封地是一种侵占行为。1313年，波斯汗完者都派军队驱逐了达乌德·火者，迫使他退入河中。达乌德·火者向其宗主、他的叔叔察合台汗也先不花求援。也先不花派一支军队，由其弟怯别和达乌德共同率领，攻打波斯汗国。这两位统帅渡过阿姆河，在穆尔加布河畔打败敌军，洗劫呼罗珊，一直打到赫拉特（1315年）。[43]但是，由于察合台汗国在后方受到元军的攻击，他们被迫放弃了对波斯的征服。事实上，也先不花同时卷入了反对北京朝廷的另一场战争，并且，在“腾格里”山附近已经被丞相秃合赤率领的元军打败，“腾格里”山无疑是在库车和伊塞克湖之间。为了报仇，他杀死了从波斯宫廷返回北京的大汗（当时是普颜笃，或称爱育黎拔力八达）的使者们。因此秃合赤率元军入侵察合台汗国，洗劫了也先不花在伊塞克湖畔的冬营地和在怛逻斯的夏营地。最后的冲突是一位名叫牙撒吾儿（yassawur）的察合台宗王与也先不花和怯别之间的争斗。牙撒吾儿率领他的拥护者们渡过阿姆河投奔波斯汗；他们中大多数人是来自不花剌和撒麻耳干，波斯汗把这些新到者安置在已经成为察合台领地的东阿富汗地区：巴里黑、巴达克山、喀布尔和坎大哈（1316年）。[44]然而，牙撒吾儿不久反叛波斯汗，占据了呼罗珊的部分地区（1318年）。但是，刚继其兄也先不花成为察合台汗的怯别是牙撒吾儿的私敌，他帮助波斯汗打倒牙撒吾儿。于是，当波斯军队从后方进攻牙撒吾儿时，察合台军队渡过阿姆河从正面攻击他。牙撒吾儿被他的军队遗弃后，在逃跑时被杀（1320年6月）。[45]

据残存的钱币来看，怯别的统治似乎一直持续到1326年。正像巴托尔德所观察到的那样，他统治的重要性在于他与他的前辈们不同，他对具有古文明的河中地区和城市生活感兴趣：“怯别在那黑沙不（即

撒麻耳干西南）附近的地方为自己建造了一座宫殿，该城因宫殿而得名为卡尔施，即蒙古语：宫殿。正是怯别开始发行一种以后称为怯别币的钱币，它是察合台汗国最早发行的官方货币。在此以前，察合台汗国内流通的只是个别城市或地方王朝发行的钱币。[46]不过，尽管河中地区的生活十分惬意，怯别仍未皈依伊斯兰教。”

5．察合台汗国内的教派：河中和蒙兀儿斯坦

怯别的三位兄弟继承了汗位：燕只吉台、笃来帖木儿和塔儿麻失里。前两位只统治了几个月。塔儿麻失里的统治（大约1326—1333年？）似乎很重要。1327年，他恢复了对印度进行大规模掠夺性远征的传统。他一直远征到德里，据一些史书记载，只是在获取大量贡赋后才撤军。另一些史书记载，德里苏丹穆罕默德·伊本·吐格鲁格打退了他，并一直追至旁遮普。[47]

还值得注意的是，塔儿麻失里尽管是佛教名（来自梵文Dharmasri）[48]，但是，他皈依了伊斯兰教，成为苏丹阿拉丁。他的改宗可能使河中居民满意，但却引起了在伊塞克湖和伊犁河流域的游牧民们的反对，他们认为这样做违背了成吉思汗的札撒。在这些地区爆发了反塔儿麻失里的叛乱（大约1333—1334年），结果是选举都哇之孙靖克失为新汗，大约从1334年到1338年，靖克失汗在伊犁河流域进行统治。成为靖克失汗统治特征的反穆斯林行为支持了聂思托里安教徒，阿力麻里和皮什比克的原基督教会一直很活跃。[49]对天主教传教士们也很有利，在几个月内，他们又能够传教和建教堂。靖克失汗的一个七岁的儿子，据说在他父亲的同意下已经接受了洗礼（取名约翰）。[50]1338年，教皇本尼狄克十二世能够又任命了一位驻阿力麻里的主教：勃艮地的方济各会修士李嘉德。但是，几乎立刻（大约1339或1340年）李嘉德就壮烈去世，死于伊犁地区穆斯林之手，与他一起遇难的有亚历山大港人弗朗希斯，西班牙人巴斯喀尔，安科纳人劳伦斯和作为译员的印度籍教士彼得，以及商人基罗托。[51]第二年罗马教廷使者马黎诺里确实来到伊犁河流域。正如我们所看到的那样，他是作为派往北京大汗处的官方使者，途经喀法、钦察汗国和察合台汗国。他在阿力麻里逗留期间，曾传教、兴建或者是重建了一座教堂，给大批人施洗礼。[52]作为派往大汗处的使者的地位必定使他

在其前任教友们被杀之地受到尊重。但是，在他走后，阿力麻里的基督教会注定要迅速消失。伊犁河流域这一古代聂思托里安教中心所遗留下来的一切未能逃脱帖木儿时期的宗教迫害。〔53〕

6．迦兹罕统治下的河中

原察合台汗国现在在王室不同支派的统治下分裂成两部分，变成了河中地区，和怛逻斯河与玛纳斯河之间的伊塞克湖地区，即蒙兀儿斯坦。

河中的统治者是牙撒吾儿之子哈赞汗（大约1343—1346年在位），其都城在卡尔施。《武功记》，把他描绘成一位暴君〔54〕，确实，他似乎试图镇压不顺从的河中突厥贵族，是他们拥立他登上王位的。当时这些贵族的首领是异密［埃米尔］迦慈罕，他的封地在阿姆河北岸的萨里·萨莱，今卡巴迪安，即米高扬纳巴德稍偏东南处和昆都士的正北面。他反叛哈赞，在帖木儿兹和卡尔施之间的铁门以北打了第一仗，哈赞首战告捷，据说迦兹罕眼中一箭。但是，哈赞没有乘胜追击，而是去卡尔施度冬，他的一些部队在此离开了他。事实证明他的轻率是致命的。他又遭到迦慈罕的攻击，迦慈罕在卡尔施城附近打败并杀死了他（1346—1347年）。〔55〕

现在迦慈罕成了河中的真正君主，他毫不犹豫地与正统的察合台系绝交，把河中的王位（无论如何是傀儡王位）给了一个名叫答失蛮察的窝阔台后代（大约1346—1347年）。然而，拥立者后来把他自己立的王处死，又转向察合台家族，选都哇之孙巴颜合里取代他的位置（1348—1358年在位）。《武功记》对巴颜合里大加赞扬，表明了他是迦慈罕所期望的那种俯首帖耳的工具。〔56〕

河中的察合台人实际上仅仅是形式上的统治者。权力已经转到地区突厥贵族手中；今天的迦慈罕，明天的帖木儿。这个所谓的蒙古汗国实际上是一个突厥汗国。迦慈罕的统治并非默默无闻（1347—1357年）。他开始使伊朗感受到河中的力量。赫拉特的伊朗族国王克尔特人胡赛因冒失地掠夺了安德克霍和沙普甘地区，这些地区虽然在阿姆河以南，但是已经成为河中的属地。迦慈罕挟持傀儡王巴颜合里一起封锁赫拉特（1351年），迫使胡赛因称臣，并以这种身份在此后不久前往撒麻耳干朝见他。〔57〕于是，就在波斯的蒙古汗国消失，东伊朗

的伊朗王朝又出人意料地恢复之际（克尔特人在赫拉特的王朝赛尔巴朵尔人在撒卜兹瓦儿的王朝，以及泄剌失的穆扎法尔朝），帖木儿的真正先驱迦慈罕，以河中贵族之首的身份介入了重建突厥人霸权的活动。

1357年迦慈罕被暗杀[58]，事实证明其子米尔咱·阿布达拉赫无能力继续父业。他垂涎于巴颜合里汗之妻，便派人在撒麻耳干把这位汗暗杀掉（1358年），于是，引起了河中封建主们的不满和速勒都思部巴颜的仇恨——尤其是引起了帖木儿的叔叔、巴鲁剌思部哈吉的仇恨。他是撒麻耳干以南的渴石的君主，渴石即今沙赫里夏勃兹（绿城）。这两个贵族把阿布达拉赫驱逐到兴都库什山以北的安德里布，他在那儿去世。[59]河中封建主之间的这些斗争削弱了他们的力量，激起了成吉思汗蒙古人意想不到的反击。

7．察合台汗国的重新统一

当河中的察合台分支正在沦为服务于突厥封建主的一个个傀儡王时，蒙兀儿斯坦（即怛逻斯河、楚河上游、伊塞克湖，伊犁河、艾比湖和玛纳斯河流域）的游牧民们在经历了一个动乱时期之后重建了察合台王权。该地的主要蒙古氏族是杜格拉特氏[60]，他们在蒙兀儿斯坦的伊塞克湖周围和喀什噶尔两地都拥有大片的领地，喀什噶尔当时称阿尔蒂·沙尔，即“六城”。14世纪中期，杜格拉特氏族由吐利克、播鲁只和哈巴儿丁三兄弟领导；他们是该地的真正君主。据《拉失德史》，大约在1345年，播鲁只统治着从伊塞克湖到库车和布吉尔，从费尔干纳边境到罗布泊之间的地区，以阿克苏为基地。[61]正是他首先开始要寻找某位没有从河中人手中得到封地的察合台系成员，以便以他为首领，重建伊犁地区的察合台汗国，即当时称蒙兀儿斯坦。

一位声称是也先不花之子的秃忽鲁帖木儿，当时默默无闻地生活在蒙兀儿斯坦东部，他留下了一连串令人难以置信的冒险。播鲁只当时召见的就是这位真假不明的察合台人。[62]他在阿克苏正式接见了他，并宣布他为可汗。播鲁只的哥哥吐利克成了汗国的首席异密，即兀鲁思别乞。

如果杜格拉特人仅仅是想找到一位傀儡，使他们与察合台的正统性联系起来，以对付他们的对立派河中的正统察合台系的话，那么，

他们可能大失所望。秃忽鲁帖木儿似乎是一位具有很强个性的人，他在生活的各个领域内都施加影响。首先，从宗教的角度出发，他的统治（1347—1363年在位）就是很重要的。尽管河中的突厥化塔吉克人（或者说不花剌和撒麻耳干的市民们）是热诚的穆斯林，然而，蒙兀儿斯坦的突厥化蒙古人，或者说伊犁河流域和阿克苏的半游牧民们，大部分仍是"异教徒"，即佛教徒或萨满教徒。但是，穆斯林的宣传也开始在上述地区盛行。杜格拉特人的长者、异密吐利克当时住在喀什，他本人皈依了伊斯兰教。五年以后，秃忽鲁帖木儿追随他，履行了誓言，《拉失德史》记述，他度过了苦恼的时光。"他接受了割礼，同一天，16万人剃了头，表示信仰伊斯兰教"。[〔63〕] 正像穆罕默德·海达尔二世回忆的那样，秃忽鲁帖木儿是一位精明能干的统治者。且不考虑伊斯兰教可能对他产生的任何精神上的吸引，他必定估计到皈依伊斯兰教在他获取河中的目标上是有利的。不花剌和撒麻耳干两城就值得他向古兰经拜倒。无论如何，他一旦巩固了在蒙兀儿斯坦的地位，就提出他对原察合台汗国的西部领土的要求。形势对他十分有利。自从阿布达拉赫被驱逐后，河中又陷入分裂和混乱之中。速勒都思部巴颜和巴鲁剌思部哈吉两位异密战胜了阿布达拉赫，但是，他们没有能力进行牢固和持久的统治。《武功记》把巴颜描述成"宽大为怀"的人，由于酗酒恶习而变得无能。哈吉虽然固守他的渴石封地，但是，后来表明了自己是一个有些软弱的人。最后，河中的其余地区在无数的地区突厥封建主之间四分五裂了。对秃忽鲁帖木儿来说，时机似乎已经成熟了。1360年3月，他入侵河中，从塔什干直接向沙赫里夏勃兹进军。哈吉率领着从沙赫里夏勃兹和卡尔施征集的军队，最初想进行抵抗；后来，在敌人的优势面前，他渡过阿姆河退入呼罗珊。[〔64〕]

秃忽鲁帖木儿获得了如此彻底的胜利，以致哈吉的侄儿、当时年仅26岁的帖木儿认为与胜利者一方联合是明智的。为帖木儿朝歌功颂德的《帖木儿武功记》极力表明仅仅是为了更有效地抵抗这次入侵，帖木儿才承认了这位统治者，他这样做是得到了他那位自动逃跑了的叔叔同意的。[〔65〕] 然而，这些陈述是前后互相矛盾的。帖木儿归顺秃忽鲁所得到的回报是接受了沙赫里夏勃兹作为他的封地，在此以前，该城一直是属于他的叔叔哈吉。其后不久，当秃忽鲁返回蒙兀儿斯坦时，哈吉又从呼罗珊回到河中，打败了帖木儿，不仅使他归还了沙赫

里夏勃兹，而且还像年轻的巴鲁剌思人将要做的那样，〔66〕又成了哈吉的俯首帖耳的属臣。然而，秃忽鲁不久又从蒙兀儿斯坦返回河中，从他进入忽毡的时刻起，河中贵族们前来迎接，并纷纷表示归顺。巴颜一直护送他到撒麻耳干，这次，哈吉也来向他献殷勤，但是，当秃忽鲁处死了忽毡异密后不久，哈吉变得惊慌失措，并逃往呼罗珊，在该地的撒卜兹瓦儿附近被土匪们暗杀。〔67〕这一戏剧性事件的结果是帖木儿在默认秃忽鲁的宗主权下，成了巴鲁剌思氏族的首领，同时也成了沙赫里夏勃兹领地的无可争辩的君主。迦兹罕的一个孙子迷里忽辛在阿富汗东北为自己辟了一块领地，包括兴都库什山南北两面的巴里黑、昆都士、巴达克山和喀布尔。秃忽鲁帖木儿前往攻之，在瓦赫什河畔打败了他，进入昆都士，直抵兴都库什山，按其祖先成吉思汗的方式，在该地度过春、夏两季。他一返回撒麻耳干，就处死了速勒都思部巴颜，然后返回蒙兀儿斯坦，以其子也里牙思火者作为河中总督留下，并以帖木儿作为他的辅臣。帖木儿的行为看来是他的忠诚的可靠保证。〔68〕

于是，在这位令人畏惧的强大可汗的统治下，原察合台汗国的统一重新恢复了。当时没有一个人能够预见，要不了许多年以后，秃忽鲁给他儿子作为良师益友和辅臣的帖木儿将结束重新恢复的这一察合台汗国，而以新的帝国取代它。但是，在接着研究河中征服者史之前，我们必须折回来研究波斯的蒙古汗国的兴衰。

注释

〔1〕察合台，或写成chaghatai。在《秘史》中写作cha'adai。这儿Jagatai的写法是用伯希和（《通报》1930，304页）和巴托尔德（《突厥斯坦》）的写法。我们所用的Jagatai（Djaghatai）是西方的习惯用法。

〔2〕瓦撒夫书，转自多桑《蒙古史》III，436。

〔3〕成吉思汗曾对异密们说："凡是极想知道札撒、必里克和如何守国的法规的强烈愿望的人，就去追随察合台。"参看《史集》第二册，第172页。——译者

〔4〕据拉施特记，参见多桑《蒙古史》II，101—102。

〔5〕多桑《蒙古史》II，93，100。

〔6〕参看巴托尔德在《伊斯兰百科全书》"Jagatai"（察合台）条目。第832页。

〔7〕巴托尔德《伊斯兰百科全书》察合台条目。832页。

〔8〕据志费尼记，转自多桑《蒙古史》II，102—107。

〔9〕 蒙语Mongka就是突厥语Mangu，此处分别采用这两种形式，目的是区别察合台的蒙哥与1252年罢免他的大汗蒙哥。

〔10〕 多桑《蒙古史》II，204；巴托尔德《伊斯兰百科全书》“察合台”条目第833—834页。

〔11〕 多桑《蒙古史》II，271。

〔12〕 巴托尔德《伊斯兰百科全书》“察合台”条目，第833至834页。

〔13〕 穆罕默德·卡兹温指出志费尼对乞失麦一名的拼写是Ksmain（《世界征服者史》第34页）或Kishmain（同书，Bérézine本I，165）。

〔14〕 志费尼书I，34，萨伦迪的拼写是Saindi和拉施特书，贝内赞本I，165中。

〔15〕 卡兹温提到，该王子在志费尼书中以没有元音的形式提到：Uknj或Oukndj（《世界征服者史》I，38）。

〔16〕 多桑《蒙古史》II，271—273，摘自《史集》。

〔17〕 按《史集》记阿鲁忽先被阿里不哥驱逐千五百里，达七河地区的孛劣撒里之地，但阿鲁忽不久又征集军队反攻，在伊犁河畔打败阿里不哥军。阿鲁忽因这次胜利得意洋洋，便沿伊犁河返回自己斡耳朵，遣散军队，不加警备。这时阿里不哥军越过塔勒奇山口（今果子沟），攻打伊犁河谷和阿力麻里，夺取阿鲁忽的兀鲁思。——译者

〔18〕 多桑《蒙古史》II，352—354。在对察合台史的阐述中，只得重复一些已经在第七章中从忽必烈史的角度出发已经简略地陈述过的一些事实。

〔19〕 巴托尔德《伊斯兰百科全书》“察合台”条目第833页和“别儿哥”条目第726页。

〔20〕 八剌一名的常用形式：Boraq或Borraq是一伊斯兰化的名字。伯希和重述了马可的Barac和《元史》中的八剌（Pata），强调了蒙古名是Baraq（《乌古斯汗的传说》载《通报》1930，第339页）。关于八剌的统治，参看多桑《蒙古史》II，359—360，和巴托尔德《伊斯兰百科全书》“布剌克”（Burak）条目。第814页。

〔21〕 据王治来《中亚史纲》第485页上是在忽毡河（锡尔河）畔打败海都。原文是Amu Darya。据后文“八剌退往河中”，和前文“八剌在忽毡赶走木八剌沙”等事件来看，八剌活动范围在锡尔河一带，因此，此仗可能战于锡尔河河畔。——译者

〔22〕 海都战胜察合台蒙古人后，通常住地是怛逻斯（参看伯希和《通报》1930年，第272页），正是在怛逻斯，他见到了从北京到伊朗途经该地的列班·扫马和麻古思。

〔23〕 多桑《蒙古史》III，435（据瓦撒夫和拉施特记）。此处提到的不里不要与1252年被拔都处死的不里混淆。捏古伯必定是指Nägübäi（伯希和《亚洲杂志》II，1927年，266）。

实际上捏古伯是八剌的叔叔，木八剌沙是八剌的堂兄弟。——译者

〔24〕 多桑《蒙古史》II 450—451，III，427—453；巴托尔德《伊斯兰百科全书》“Burák”条目第814页。

〔25〕 据拉施特和瓦撒夫，转引自多桑《蒙古史》II 451，他记述捏古伯死于1272年。
〔26〕 多桑《蒙古史》III，457—458。据瓦撒夫记。
〔27〕 看巴托尔德《伊斯兰百科全书》“察合台汗”条目，第833页。
〔28〕 即回鹘，元明两代译畏兀儿，从1271年以后，取畏兀儿译名。——译者
〔29〕 多桑《蒙古史》II，451—452，考狄尔，II，310—311。1274年，海都驱逐忽必烈在喀什、叶儿羌（莎车），甚至于阗的代表。1276年，忽必烈重新征服于阗，也暂时地恢复了对莎车和喀什的统治。
〔30〕 多桑《蒙古史》II，512—515。
〔31〕 上引书II，516—517；梅拉书IX，479。
〔32〕 瓦撒夫说：“在正直和仁慈的统治者海都的统治下，河中各地繁荣昌盛。”参看多桑《蒙古史》III，458。
〔33〕 上引书II，511；III，431；巴托尔德《伊斯兰百科全书》“八剌汗”条目第814页。
〔34〕 穆勒《中国的基督教徒》第101页。
〔35〕 多桑《蒙古史》II，518。
〔36〕 《元史》中提到了都哇单独与元朝联系的事，如《元史》卷21记载：“二月，丙辰，朵瓦遣使来朝。”同年（1306年）“九月，壬申，以圣诞节，朵瓦遣款彻等来贺。”——译者
〔37〕 多桑《蒙古史》II，519，III，557—558；巴托尔德《伊斯兰百科全书》“察合台汗”条目，第833页。
〔38〕 多桑《蒙古史》II，520。
〔39〕 当时也先不花不是在北京宫廷，而是在阿富汗地区的加兹尼，怯别从加兹尼召他来继任察合台汗位。——译者
〔40〕 据瓦撒夫记。引自多桑《蒙古史》II，520—521，IV，558—559。
〔41〕 多桑《蒙古史》IV，560。
〔42〕 多桑《蒙古史》IV，561。
〔43〕 哈菲兹—伊·阿卜鲁，K.贝亚尼译本（巴黎，1936—1938，2卷本）37—41页。
〔44〕 哈菲兹—伊·阿卜鲁，第43—46页；多桑《蒙古史》IV，563—565。
〔45〕 哈菲兹—伊·阿卜鲁，第67—74、80—88页。多桑《蒙古史》IV，第567—568、618—629、642—644页。
〔46〕 巴托尔德《伊斯兰百科全书》“察合台汗”条目，第834页。
〔47〕 多桑《蒙古史》IV，562。
〔48〕 Dharmasri意为法吉祥。——译者
〔49〕 在皮什比克出土的、用叙利亚文和突厥文刻成的墓碑注明年代是1264年至1338年，现存纪麦特博物馆（Nau，《聂思脱里碑释》第300页）。
〔50〕 巴托尔德《伊斯兰百科全书》“察合台汗”条目，第834页。
〔51〕 穆勒《中国的基督教徒》第255—256页。

〔52〕 上引书第255页。
〔53〕 1362年，最后一位传教士、佛罗伦萨的詹姆斯，他是刺桐（即今中国福建省境内）总主教，他在中亚，显然是在察合台汗国内（尽管有可能是在波斯）壮烈牺牲（上引书，第197，255页）。
〔54〕 《武功记》，P.克鲁瓦法译本（下同）I，2。
〔55〕 希吉勒历747，猪年（《武功记》I，4）。哈赞打败迦慈罕后，在卡尔施过冬。当地严寒的天气使他的军队损失了大部分马匹。迦慈罕知这一情况后，进行了袭击，哈赞兵败被杀。——译者
〔56〕 《武功记》I，4—5。
〔57〕 《武功记》I，6—18。
〔58〕 希吉勒历759年，狗年（《武功记》I，19）。
〔59〕 《武功记》I，21—22。
〔60〕 参考巴托尔德《伊斯兰百科全书》“杜格拉特”（Dùghlàt）条目，第1112页。
〔61〕 《拉失德史》丹尼森·罗斯法译本（下同）第7—8页。
〔62〕 《拉失德史》第6—9页。
〔63〕 《拉失德史》第10—15页。
〔64〕 《拉失德史》第15页。
〔65〕 《武功记》第29—32页。
〔66〕 《武功记》第37—38页。
〔67〕 《拉失德史》第18页。
〔68〕 《武功记》第41—45页；《拉失德史》第20—22页。

第九章　蒙古人统治下的波斯和旭烈兀家族

1．初期蒙古人在波斯的统治：绰儿马罕、拜住和野里知吉带

波斯在被蒙古人最后征服以及札兰丁的新花剌子模帝国（参看261页）被摧毁之后，仍处于一个临时凑合起来的、有些松散的政权之下。驻扎在库拉河下游和阿拉斯河下游的阿兰草原和木干草原上的西蒙古军仍由握有大权的将军们统率：先是灭花剌子模国的绰儿马罕（1231—1241年），后是征服小亚细亚塞尔柱克人的拜住（1242—1256年）。西方的属臣们即谷儿只诸王、小亚细亚的塞尔柱克苏丹们、西里西亚的亚美尼亚诸王和毛夕里〔摩苏尔〕的封建主们，都直接隶属于蒙古帝国边境上的这一军事政府，与拉丁语世界有交往的那些地区也是这样，至少在早期阶段是这样。

绰儿马罕极倾向于基督教，正如伯希和所指出，他有两个信奉聂思托里安教的兄弟[1]。在他统治的期间（1233—1241年间），窝阔台大汗派一位名叫西蒙的叙利亚基督教徒到桃里寺城，他的叙利亚称号列班·阿塔（汉译名列边阿塔）更为人们所熟悉。列班·阿塔以后成为贵由大汗处理有关基督教事务的官员[2]。他肩负着窝阔台赋予的巨大权力来到波斯，把帝国法令交给绰儿马罕，法令规定禁止屠杀那些已经解除了武装并接受蒙古统治的基督教教徒。亚美尼亚编年史家、刚加的基拉罗斯报导说："列班的到来给基督教徒带来了极大的宽慰，把他们从死亡与奴役中拯救出来。他在穆斯林城市中建立教堂，在蒙古人来到之前，在这些城市中甚至禁止提到基督的名字，特别是在桃里寺和纳希切万。他建教堂，立十字架，使木铃声（相当于东方基督教徒的钟）日夜长鸣。在葬礼上诵读福音书，使用十字架和蜡烛，唱圣歌。甚至鞑靼将军们也送他礼物。"列班的使命说明蒙古政府在经历了最初的屠杀之后，给西伊朗的基督教居民们带来了比以往他们所了解到的更有利的环境。

约1241年，绰儿马罕因病致哑（无疑是中风的结果）。拜住于1242年代替了他[3]。拜住也许对基督教较少同情，这大概可以从他接见教皇英诺森四世派来的使者、多米尼各会的修道士阿瑟林及其四位随从的态度上表现出来。阿瑟林绕道经过梯弗里斯，在这里（因为自1240年起，该城已有一座多米尼各会修道院）另一位修道士、克里莫纳的吉查德加入了他的旅行。1247年5月24日，他抵达驻扎在阿拉斯河北岸和哥克察湖〔塞凡湖〕东岸阿兰草原上的拜住营地[4]。他有些不符合外交礼节地规劝蒙古人禁止屠杀和服从教皇精神上的统治；还拒绝向汗的代表拜住三鞠躬。拜住怒不可遏，威胁要将这些修道士处死。在这关键时刻，贵由大汗派来的王室代表野里知吉带[5]于1247年7月17日到达拜住营帐。拜住根据野里知吉带所了解的、1246年11月贵由给普兰·迦儿宾的信的内容，让阿瑟林带了一封回信给教皇。蒙古人声称，他们的帝国是神权授予的宇宙之帝国，教皇应亲自前来向大汗表示效忠，否则，他将被看成他们的敌人。阿瑟林在两位“蒙古”使者的陪同下，于1247年7月25日离开拜住的营帐，这两位使者中一位名叫艾伯格（伯希和认为他可能是在蒙古行政机构工作的一个畏兀儿官员），另一位名叫萨克斯，无疑是聂思托里安教派的基督教徒[6]。阿瑟林一行肯定是走通常所经的路，即经桃里寺、毛夕里、阿勒颇、安条克和阿迦之路。蒙古使者们于1248年从阿迦乘船前往意大利，在意大利，英诺森四世与他们进行了长时间的交谈，并于1248年11月28日把给拜住的回信交给他们。

野里知吉带比拜住更同情基督教，他不顾阿瑟林的出使所产生的消极后果，于1248年5月底派了两位东方基督教徒，大卫和马克到法兰西路易九世处，带去了一封可能是波斯文写的、很难懂的信，我们现有该信的拉丁文译本。在信中，野里知吉带解释了贵由汗委托他的使命，即把东方基督教徒从穆斯林的奴役下解放出来，使他们能够不受干扰地履行自己的宗教仪式。他以“世界之王”大汗的名义通知他的“儿子”法兰西王，蒙古人的目标正是一视同仁地保护所有的基督教徒：拉丁教派、希腊教派、亚美尼亚教派、聂思托里安教派和雅各派。路易九世在塞浦路斯逗留期间，于1248年12月下旬接见了这个蒙古使团[7]。尽管这一使团的真实性有些可疑，但正如伯希和所认为的那样，它确实表明了野里知吉带当时正在计划进攻报达的哈里发朝（10年后，旭烈兀将给这一行动带来一个胜利的结果），抱着这种目

的，野里知吉带想与即将在埃及对阿拉伯世界发起进攻的圣路易的十字军联合。1249年1月27日，两位蒙古基督教徒告别了路易，从塞浦路斯的尼科西亚乘船返回，由三位多米尼各会修道士陪同，他们是安德烈·德·隆朱莫、其兄弟纪尧姆和让·德·卡尔卡松。安德烈一行无疑于1249年4月或5月已经抵达野里知吉带营地，并被野里知吉带派遣前往蒙古宫廷，当时蒙古汗国的首领是摄政皇后斡兀立·海迷失，她驻扎在塔尔巴哈台的叶密立和霍博的原窝阔台封地内。他们最早也要到1251年4月才返回到在凯撒里亚的圣路易处[8]。

蒙哥当选为大汗，进行了目标是对着窝阔台系党羽的大清洗（参看第274页），而深得贵由信任的辅臣野里知吉带也属清洗之列[9]。在1251年10月中旬到1252年2月中旬期间，蒙哥派人逮捕并处死了他[10]。留下拜住一人负责边境上的这一军事政府，他呆在该驻地直到1255年旭烈兀到来时。

拜住在处理谷儿只和小亚细亚事务上的行动具有决定性的意义。由于谷儿只女王鲁速丹坚持拒绝向蒙古人投降而一直激怒着拜住，鲁速丹去世时，拜住想把王冠给鲁速丹的侄儿、比较顺从于他的大卫拉沙。但是，钦察汗拔都把鲁速丹之子大卫纳林置于自己的保护之下。争夺王位的这两兄弟都去蒙古宫廷在贵由汗的面前陈述过自己的理由（1246年）。前文已述，贵由汗把谷儿只分割成两部分，拉沙得到卡特利亚，纳林得到埃麦利蒂亚[11]。

在小亚细亚的塞尔柱克苏丹国内也有类似的仲裁。1246年，贵由汗优先把王位赐给小王子乞立赤·阿尔斯兰四世（他曾到蒙古拜访过贵由），而没有给其兄凯·卡兀思二世。同时，贵由规定了塞尔柱克人应付的年贡"120万海帕帕，500件丝织品、500匹马、500头骆驼、5000头小牲畜（绵羊、山羊等），此外，呈献与年贡价值相当的礼物。"1254年，蒙哥大汗决定凯·卡兀思二世应该统治克孜尔·伊尔马克以西地区；乞立赤·阿尔斯兰统治其东。然而，两兄弟开战，凯·卡兀思获胜，监禁了其弟。1256年，拜住对凯·卡兀思拖延交纳贡赋很不耐烦，在阿克萨赖附近攻击并打败了他，此后他逃到尼西亚的希腊人中避难，蒙古人以乞立赤·阿尔斯兰取代了他。然而，其后不久，凯·卡兀思返回，最后同意在蒙哥仲裁的基础上与其弟瓜分王国[12]。

总的来看，在西南边境的这些地区内蒙古宗主权只是时不时地被感觉到。绰儿马罕和拜住，当他们对臣属国施加影响时，被迫不断地

听从哈拉和林宫廷的意见，由于两地相距遥远，哈拉和林的决定要延误几个月才能达到；在哈拉和林，臣属的王公们，像外交使节们一样，在成吉思汗家族革命的各种危险中陈述自己的理由。

2．阔儿吉思和阿儿浑的统治

在阔儿吉思和阿儿浑统治时期，呼罗珊和伊剌克·阿只迷的民政机构的雏形正在形成。1231年，当绰儿马罕在西北部追逐扎兰丁时，蒙古将军真帖木儿消灭了花剌子模在呼罗珊的最后的部队。1233年，窝阔台汗任命的正是这位真帖木儿为呼罗珊和马赞达兰的长官[13]。这一职务当时完全是财务方面的。连续数年的屠杀和迫害使这一地区完全荒芜，由于这一事实而加剧了以残忍手段对这一个不幸的行省征集税收，这些税收将在大汗和另外三个成吉思汗兀鲁思的首领们之间瓜分。然而，甚至像真帖木儿这样的长官也开始任用伊朗籍学者：他的沙黑勃迪万或称理财大臣，就是史学家志费尼的父亲[14]。

1235年真帖木儿去世，短时间的空位以后，畏兀儿人阔儿吉思（1235—1242年在位）继任其职。阔儿吉思尽管有基督教教名（乔治），但他是一位佛教徒。他来自别失八里（古城）地区，在畏兀儿人中他被称为学者。正是由于这一原因，成吉思汗在世时，术赤就选中他，把教授其家族孩子们畏兀儿文的任务交给他。由于聂思托里安教丞相镇海的保护，窝阔台任命阔儿吉思管理呼罗珊户口和赋税。“其境内的那颜和官吏，俨然像独立的君主，税收的大部分为其所有。阔儿吉思结束了这种状况，并逼他们退赃。他保护波斯人的生命和财产免受蒙古官吏的暴政，从此，蒙古官吏不能肆意屠杀居民。”[15]尽管他是佛教徒，但是他是穆斯林的保护者，最后，他本人皈依了伊斯兰教。他修复图斯城，并以其地为住所，这位才华横溢、聪明能干的畏兀儿人设法建立起可以称之为民政的正规管理机构，这是对蒙古人和伊朗人同样有利的事。正是在他的极力促进下，窝阔台汗于1236年下令复兴呼罗珊。结果，赫拉特此时开始增加人口。但是，窝阔台死后，其掠夺行为曾经受到阔儿吉思禁止的那些蒙古官吏们把他带到摄政皇后脱列哥那面前，然后把他送到察合台孙子、哈剌旭烈兀那里，他曾冒犯过哈剌旭烈兀，在那儿哈剌旭烈兀把他处死（1242年）[16]。

脱列哥那委托斡亦剌惕人阿儿浑阿合管理呼罗珊和伊剌克·阿只迷，可能是因他懂畏兀儿文而选中了他，他也因此曾在窝阔台的大臣官邸任职[17]。阿儿浑在其统治期间（1243—1255年），也像阔儿吉思一样，设法保护伊朗居民免遭蒙古官吏的滥征和勒索。为博得贵由大汗的欢心，他废除了较低一级的成吉思汗后裔们盲目颁发的大量敕令、税额和专利权，由于这些权力他们曾得以插手蒙古国库。阿儿浑于1251年访问蒙哥宫廷，他发现蒙哥大汗同样是他的坚定的支持者。在他的要求下，蒙哥把牙剌洼赤父子在河中已经建立起来的制度推广到波斯，取代了征服初期所实行的混乱的财政制度。也就是说，阿儿浑引入了以纳税人财产的多少按比例均摊税的税制，由此征集到的税收用于维持军队和邮政开支。1278年阿儿浑在图斯附近寿终正寝。其子是著名的异密捏兀鲁思，他曾在短时期内任呼罗珊长官[18]。

1251年，蒙哥汗把当时从废墟上重新兴起的赫拉特城委托给古尔地区的封建主克尔特人沙姆斯哀丁·穆罕默德管理，沙姆斯哀丁是阿富汗人，信奉伊斯兰教逊尼派，他曾到蒙古宫廷朝觐。其祖父是依附于东阿富汗古尔王朝最后几位苏丹的一位高级官员，并于1245年成为古尔地区的继承人。克尔特诸王取马立克（即王）称号，他们不得不以灵活谨慎的方式保持蒙古君主们对他们的友善，在成吉思汗后裔的战海中平稳地航行，最后，他们在赫拉特小王国内残存到蒙古统治以后（1251—1389年）。沙姆斯哀丁的长期统治（1251—1278年）牢固地树立了其家族在这一地区的权威。有趣的是古尔王朝的伊朗人的复辟是在蒙古统治的外壳下产生的，并与之协调一致[19]。

蒙古人也容忍了忽特鲁沙家族的起儿漫阿塔卑王朝作为臣属王朝存在，至少在初期是这样，同样，蒙古人还容忍了法尔斯阿塔卑的萨尔古尔王朝。忽特鲁沙王朝是由霍吉勃博剌克（1223—1235年在位）创建，博剌克是在扎兰丁引起的花剌子模风暴之后幸存下来的一位明智的人。其子鲁肯哀丁·火者（约1235—1252年）即位后立即到蒙古朝觐窝阔台大汗（1235年）。忽特哀丁（约1252—1257年在位）在中国的蒙军中服役之后，以后也来到蒙古，轮到他被蒙哥大汗授予起儿漫公国。在泄剌只，萨尔吉尔朝的阿布·巴克尔（1231—1260年在位）同样地能够赢得窝阔台及其后继大汗们的欢心，他们准许他继续保留王位[20]。

3．旭烈兀的统治

蒙古人在征服波斯20年之后才考虑结束他们在那儿的临时政府，即一种二元政府制（阿兰和木干草原上的纯军事统治，以及呼罗珊和伊剌克·阿只迷的财政管理），在二者之上建立一个正规的政权。蒙哥大汗在1251年的库里勒台上决定把伊朗的总督一职给他的弟弟旭烈兀[21]。除此而外，旭烈兀还担负着镇压仍在波斯残存着的两股宗教势力的任务：在马赞达兰的伊斯梅尔派伊玛姆们的公国和在报达的阿拔斯哈里发朝。指派给他的以后的任务是征服叙利亚："从阿姆河两岸到埃及国土尽头的广大地区内都要遵循成吉思汗的习惯和法令。对于顺从和屈服你命令的人要赐予恩惠和善待他们，对于顽抗的人要让他们遭受屈辱。"[22]

旭烈兀从蒙古出发，以短程旅行的方式，经阿力麻里和撒麻耳干之后，于1256年1月2日渡过阿姆河。在阿姆河的波斯岸边〔南岸〕，他受到他的新属臣们派来的代表们的欢迎：从赫拉特马立克、克尔特人沙姆斯哀丁及法尔斯萨尔古尔朝阿塔卑的代表们一直到小亚细亚的塞尔柱克人凯·卡兀思二世和乞立赤·阿尔斯兰四世的代表。按蒙哥拟定的计划，旭烈兀先攻马赞达兰境内麦门底司堡和阿剌模忒堡的伊斯梅尔派教徒，或者称为刺客派〔意为暗杀十字军中基督教徒的穆斯林秘密团体成员〕。教主鲁克赖丁库沙[23]被旭烈兀围困于麦门底司堡，于1256年11月19日投降[24]。旭烈兀送他到蒙古蒙哥大汗处，但俘虏在途中被谋杀。12月20日阿剌模忒堡的守军们投降。这支恐怖教派曾令12世纪的塞尔柱克苏丹们束手无策；曾使苏丹国和哈里发朝怕得发抖；曾作为一种促进因素助长了整个亚洲伊斯兰社会的腐化和分裂；现在终于被铲除了。蒙古人消灭了伊斯梅尔教派，对文明和秩序作出了不可估计的贡献。

接着，旭烈兀攻打报达的阿拔斯哈里发，他是伊斯兰教逊尼派的精神领袖和伊剌克阿拉比境内一小块世俗领地的君主。当时在位的哈里发穆斯台耳绥姆（1242—1258年在位）很平庸，他幻想以计谋对付蒙古人，犹如他的前任哈里发们对付在伊朗依次出现的霸权那样：布威朝、塞尔柱克朝、花剌子模国和蒙古人[25]。以往，无论什么时候，只要当时的君主被证明是很强大的，哈里发就投降。10世纪的哈里发曾接受布威朝异密埃尔奥马拉成为他的共同统治者；11世纪的哈

里发与塞尔柱克苏丹共同统治。哈里发暂时把自己的作用限制在宗教方面，等待着这些短命的君主们的消失。当时机来到，哈里发又站出来，调停君主之间的争端，并给予他们致命的打击。哈里发的权力是比统治时期或长或短的这些君主们更长久的半神的权力，它是永恒的，或者说，他相信是永恒的。但是，成吉思汗后裔们宣称，已经由长生天（即腾格里）赐予他们的人间帝国将永世长存。正如拉施特所复原的，旭烈兀与哈里发之间的通信采用历史上未曾有过的那种傲慢的措辞。可汗向阿拔斯家族的36位哈里发的继承人要求曾经先后给予了布威朝异密埃尔奥马拉和伟大的塞尔柱克苏丹们的统治报达的世俗权力："你知道自成吉思汗以来，蒙古军队给世界带来了怎样的命运，秉承天意，花剌子模王朝、塞尔柱克王朝、戴拉木王朝和各阿塔卑王朝遭受了怎样的屈辱！然而报达的大门从未对他们关闭过，他们在报达建立过他们的统治。我们拥有强大的力量，怎么能够拒绝我们进入报达呢？ 当心不要以武力反对军旗。"〔26〕

哈里发蔑视这一庄严的警告，拒绝交出阿拔斯朝的世俗领地，这是他的祖先们从波斯的最后一批塞尔柱克人手中夺回来的。他作为穆斯林"教皇"的全世界的宗教首领反对成吉思汗后裔的这个世界帝国："你这个没有经验的年轻人啊，才得志十日就自信已为世界之主。你还不知道从东方到马格里布，从帝王到乞丐，所有信奉安拉者，皆为我的臣仆，我可以把他们召集起来。"〔27〕这是徒劳的恐吓。叙利亚和埃及的阿尤布朝苏丹国害怕蒙古人逼近，不敢行动，旭烈兀及其萨满教、佛教和聂思托里安教的将军们对哈里发向他们发出的穆斯林预言毫不理会。

蒙古军于1257年11月开始进攻报达。拜住的军队经毛夕里之路逼近，在底格里斯河西岸从后方进攻报达〔28〕。旭烈兀的杰出统帅、乃蛮部人怯的不花（聂思托里安教徒）率左翼军，沿卢里斯坦道向阿拔斯王朝都城进军。最后，旭烈兀本人从哈马丹出发，经克尔曼沙赫和霍尔湾南下到底格里斯河畔。到1258年1月18日各路蒙军已经重新会集，旭烈兀在报达东郊扎营。哈里发的少数部队在企图阻止蒙军围城时，已于前一天被击溃（1月17日）。22日，蒙军将军拜住、不花帖木儿和孙札黑移军占据底格里斯河西郊阵地，而在河的另一边旭烈兀和怯的不花逐渐向前缩小包围圈。哈里发企图与蒙古人媾和，派大臣到蒙古人中，他是一位热情的十叶派教徒，可能在感情上与蒙古人有

共通的地方[29]；他还派了聂思托里安教徒马基哈去到蒙古人中。但是，为时已晚。蒙古军经过猛烈的攻击（2月5日和6日），已经占领东部的所有堡垒，被围攻的市民们除了投降外，别无选择。守城士兵们企图逃跑，但蒙古人俘虏了他们，并把他们分给各部队，全部被杀死。哈里发于2月10日亲自向旭烈兀投降，旭烈兀要他下令全城民放下武器，走出报达城。“城中居民放下武器，蜂拥地来向蒙古人投降，蒙古人当场杀害了他们。”[30]接着，蒙古人进报达城，违令未出城的市民又遭屠杀，并放火焚城（2月13日）。这次洗劫持续17天，有人认为其间死者达9万人[31]。

至于哈里发，蒙古人强迫他交出了他的财宝和说出他所有埋藏宝物的地方，但是，蒙古人似乎是尊重他的身份，没有让他流血而死。而是把他缝入一口袋中，然后让马踩死（2月20日）[32]。“他们放火烧了报达城的大部分，特别是札米清真寺，毁坏了阿拔期朝的陵墓。”

4．旭烈兀对基督教的同情

对东方基督教徒来说，蒙古人夺取报达似乎是上天的报答。此外，在蒙古人的军队中也有许多聂思托里安教徒，如乃蛮部人怯的不花（更不用说卡希底亚的亚美尼亚一谷儿只王哈森·布鲁希统率的谷儿只辅助军了），蒙古人在洗劫报达城时坚持赦免城内的基督教徒。刚加的亚美尼亚编年史家基拉罗斯写道：“攻占报达时，旭烈兀之妻脱古思可敦（她是一位聂思托里安教徒）为聂思托里安教派基督教徒讲话，或者另一种说法，她为基督教徒们的生命求情。旭烈兀赦免了他们，并允许他们保有财产。”[33]事实上，正如瓦尔坦证实的那样，在攻城时，聂思托里安教的大主教马基哈命令把报达的基督教徒们关在一个教堂内，教堂及教民皆获赦免。[34]旭烈兀甚至还把哈里发的一座宫殿（即副掌印官的官邸）给了大主教马基哈。[35]

刚加的亚美尼亚人基拉罗斯谈到了报达城陷时，所有的东方基督教徒欢呼胜利的情景：“自该城建立以来515年过去了，在整个霸权时期，它像吸血鬼般地吞噬着全世界。现在它归还了它所占有的一切。对它所吸的血和它所干的坏事，它已受到了惩罚，它的罪恶盈贯。穆斯林们的暴虐持续了647年。”[36]

在聂思托里安教徒，以及叙利亚的雅各派和亚美尼亚派教徒的眼中，可怕的蒙古人似乎是被压迫的基督教世界的复仇者，被看成救世主，他们来自戈壁深处，从后方攻击了伊斯兰世界，动摇了它的基础。谁能料到在7世纪时从底格里斯河畔塞硫西亚地区或是从拜特·阿比地区出发的那些低级传教士们，在东突厥斯坦和蒙古的贫瘠之地传播的福音是播下了大丰收的种子？[37]

基督教徒们在旭烈兀的势力范围内所享受到的优惠，上文已经提到过，主要应归于他的妻子脱古思可敦。她是一位克烈部公主，是末代克烈王王罕的侄女[38]。蒙哥很重视她的才智，劝旭烈兀遇事与她商量[39]。拉施特写道"由于克烈部很久以前就信奉了基督教，脱古思可敦一直注意保护基督教徒，在她的一生中他们都繁荣昌盛。旭烈兀为讨她的欢喜，给基督教徒许多的优惠，对他们表示关心，以致在他的国境内不断建造起新教堂，在脱古思可敦的斡耳朵大门边总是有一个小教堂，教堂内敲着钟"[40]。亚美尼亚僧侣瓦尔坦证实了这些："波斯的蒙古人随身携带着一个教堂形状的帆布帐篷。木铃的格格声呼唤信徒们去祈祷。牧师和教会执事每天都做弥撒。来自说各种语言的基督教徒中的教士们能够平静地生活在一起。在乞求和平之后，他们得到了和平，并带着礼物一起回家[41]。"脱古思可敦的侄女秃乞台可敦也是旭烈兀的妃子，她对聂思托里安派基督教也有不小的贡献。

随着脱古思的提倡，基督教比一些传统事务更为重要。瓦尔坦僧侣深得她的信任，他说："她希望基督教发扬光大，它的每一点进步都将归于她。"尽管旭烈兀本人是一位佛教徒，但他也同情基督教。对此，再没有比瓦尔坦报道的续编更有意义的了："1264年伊儿汗旭烈兀召见我们：我、萨尔吉斯、克雷科尔和梯弗里斯牧师阿瓦克。我们于鞑靼年初（7月）来到这位强大的君主面前，正是库里勒台召开之时。当我们获准见旭烈兀时，按鞑靼礼节要在他面前下跪和拜倒，由于基督教徒只向上帝鞠躬，我们被免行跪拜礼。他们叫我们净化酒，并由我们把酒交给他。旭烈兀对我说：'我把你们召来是希望你们能够了解我，并竭尽全力为我祈祷。'我们入座之后，我的随行兄弟们唱起赞美诗。谷儿只人朝贺他们的上任，叙利亚人和希腊人也都给予祝贺。这位伊儿汗对我说：'这些僧侣从各地来拜访我和向我祝福，这证明了上帝对我的恩宠。'"[42]旭烈兀曾向瓦尔坦回忆起他的母亲、聂

思托里安教徒唆鲁禾帖尼。“一天，他让宫中的人都退出，只留下两人，他与我长时间地谈起他一生中的事情，他的童年时代和他的母亲，她是一位基督教徒。”旭烈兀本人从未信奉基督教。我们知道他一直是佛教徒，特别崇拜菩提萨埵·弥勒佛。但是他的伊朗国内没有佛教徒，而基督教徒数量很多，无论是聂思托里安教派、雅各教派、亚美尼亚派，还是谷儿只派。在没有同宗教徒的情况下，他偏爱那些与他母亲和妻子同宗教的人是十分自然的事。在交谈过程中，他同意瓦尔坦的看法，承认由于他同情基督教，他与他的堂兄弟们，即突厥斯坦和南俄罗斯的成吉思汗汗国（钦察汗国和察合台汗国）的可汗们之间产生了分裂：瓦尔坦转述他的话说：“我们喜欢基督教徒，而他们（堂兄弟们）却喜欢穆斯林。”[43]

5．旭烈兀对叙利亚的征伐

旭烈兀攻占报达和灭哈里发朝之后，踏上了哈马丹之路去阿哲儿拜占，像在他之前的蒙古将军绰儿马罕和拜住一样，他的王朝驻地设在该省北部。以阿哲儿拜占境内的桃里寺和蔑剌合两城为都，所谓都城，仍是驻扎在城镇附近的游牧宫廷。旭烈兀在乌尔米亚湖地区建起许多房屋，他最喜欢的停留地是：“蔑剌合以北一座小山上的瞭望台，以及阿拉塔黑的一座宫殿和忽伊的一些异教寺庙。”从报达带来的战利品存放在乌尔米亚湖中一个岛上的城堡中[44]。阿兰和木干草原是旭烈兀及其后继者们的冬驻地，像绰儿马罕和拜住一样，他们在此牧马。夏季，旭烈兀系宗王们又北去亚拉腊山嘴的阿拉塔黑山中。

报达的陷落使伊斯兰世界陷入恐怖状态。毛夕里的阿塔卑别都鲁丁卢卢（1233—1259年在位）已年过八旬，他不仅仅是奉命把报达大臣们的头颅挂在城墙上，而且还亲自到蔑剌合旭烈兀营地朝觐旭烈兀。接着，法尔斯的阿塔卑阿布·巴克尔派其子赛德去祝贺旭烈兀攻占报达城。同时抵达当时设在桃里寺城附近的旭烈兀营帐的还有小亚细亚的两位塞尔柱克苏丹、互相敌对的凯·卡兀思二世和乞立赤·阿尔斯兰四世两兄弟。凯·卡兀思二世很害怕，因为他的部队在1256年时曾企图抵挡蒙古将军拜住，被拜住在阿克萨赖击溃了。他竭尽阿谀奉承以使旭烈兀息怒。他让人把自己的像画在一双靴子底下，将靴子呈献给带有怒气的可汗说：“你的奴仆斗胆期望他的君王将他可敬的脚放在

奴仆的头上，以此抬举奴才的头。”[45] 这件事表明伊斯兰教已落到了卑躬屈节的地步。

为了完成蒙哥委托给他的任务，现在旭烈兀要去征服叙利亚和埃及了。当时，叙利亚在法兰克人和穆斯林的阿尤布王朝之间被瓜分。法兰克人占有沿海地带，该地带又分为两个地区国：北部的安条克公国和特里波利郡，它们都属于波赫蒙德六世；南部的耶路撒冷王国，但它早已失去了耶路撒冷城，未能实施有效的统治，实际上，它是由一些男爵领地和法国的小政区所组成的联邦，正像提尔的男爵领地和阿迦的小行政区和贾法郡一样。[46] 安条克—特里波利王波赫蒙德六世是其北部邻国亚美尼亚（即西里西亚）王海屯一世的亲密盟友，他娶了海屯的女儿为妻[47]。他效法海屯，很快加入了蒙古联盟。与这个基督教的叙利亚对峙的是包括阿勒颇和大马士革城在内的叙利亚内地，这一地区属于阿尤布王朝，阿尤布王朝是由伟大的萨拉丁创建的库尔德人的王朝，但现在已经完全具有阿拉伯特征。当时的统治者是纳绥尔·优素福（1236—1260年在位）苏丹，他胆小无能，于1258年对蒙古人表示臣属，并于该年把其子阿尔·阿吉兹送到旭烈兀处[48]。

尽管有这些臣服的表示，旭烈兀还是决定从阿尤布朝手中夺取西部美索不达米亚和穆斯林的叙利亚。战争以对迪牙巴克尔的篾牙法里勤异密国进行地区性远征而开始，该异密国属于名叫卡米勒·穆罕默德的阿尤布朝幼友[49]。蒙古人怨恨卡米勒的原因之一，是他作为一位狂热的穆斯林，曾把持有蒙古人颁发的过境证入其境的雅各派基督教牧师钉死在十字架上。旭烈兀以一支蒙军分队围篾牙法里勤，他得到由谷儿只首领哈森·布鲁希率领的谷儿只和亚美尼亚兵团的支持。在这次围攻中，一个亚美尼亚王公、卡城的塞瓦塔被杀，或者像瓦尔坦的亚美尼亚编年史所说：“他赢得了永远忠实于上帝和伊儿汗的不朽桂冠；他将分享那些为基督流血者的胜利。”[50] 应该记住成吉思汗的旗帜与十字架的这种联合：东方的基督教徒们感到，在与蒙古人一起向穆斯林的叙利亚进军中，他们正在参加一种十字军运动。

篾牙法里勤经长期围攻后陷落，卡米勒被折磨致死。蒙古人把他身上的肉一片一片地割下来塞入他的嘴中，一直弄到他死去。又把他的头颅插在一杆矛上，由蒙古人举着它胜利地穿过穆斯林叙利亚的各大城市，从阿勒颇一直到大马士革城，队伍前面是歌手和鼓手。篾牙

法里勤异密国中的大部分穆斯林居民被杀。唯有基督教徒幸免，基督教徒的数量很多，因为该城是雅各派的古老主教区，也是亚美尼亚教派的中心。刚加的基拉罗斯记道："这些教堂受到尊重，由圣·马鲁塔收集的数不清的遗物也同样受到尊重。"[51]

当围攻篾牙法里勤时，旭烈兀征服了穆斯林叙利亚。据亚美尼亚史学家海顿记述，在旭烈兀与其忠实的属臣亚美尼亚（西里西亚）王海屯一世的一次会晤期间，蒙古人的作战计划就已经拟定了。"汗要求海屯率领在埃德萨的全部亚美尼亚军参加他的征服，因为他希望到耶路撒冷去，把圣地从穆斯林手中解放出来，归还给基督教徒。海屯王听到这一消息很高兴，召集大军，前去与旭烈兀会合。"瓦尔坦告诉我们，亚美尼亚大主教还来为汗祝福[52]。于是，由成吉思汗孙子领导的这次远征具有亚美尼亚一蒙古十字军的形式。在某些方面，它甚至具有法兰西一蒙古十字军的外貌。因为，如前文所述，亚美尼亚王海屯在与蒙古人的关系上，所考虑的不只是为他本人，而且还是为他的女婿安条克王、特里波利伯爵波赫蒙德六世。这一点已经由提尔的圣殿骑士在《奇普洛瓦故事集》中证实："亚美尼亚王海屯为其女婿波赫蒙德的利益与旭烈兀谈过话，此后，波赫蒙德在旭烈兀的心目中处于最受优惠的地位。"[53]

蒙古大军于1259年9月从阿哲儿拜占出发向叙利亚进军，乃蛮部聂思托里安教徒怯的不花那颜率先头部队出发，我们最后一次提到他是在报达的围攻战时。老将军拜住和失克秃儿率右翼军，孙札黑率左翼军，旭烈兀亲自率领中军，由他的基督教妻子脱古思可敦伴随而行[54]。由库尔德斯坦之道南下进入阿勒贾兹拉省，旭烈兀汗占领努赛宾（尼西比斯），接受了哈兰和埃德萨的投降，屠杀曾经反对过他的塞伊汉城民。在攻占比雷吉克之后，旭烈兀渡过幼发拉底河，洗劫了门比杰，围攻阿勒颇。纳绥尔苏丹不是在阿勒颇城内组织抵抗，而是继续留在大马士革。阿勒颇的雅各派大主教、历史学家巴赫布拉攸斯前来会见蒙古人，并向旭烈兀表示效忠。[55]

1260年1月18日，旭烈兀率领的蒙军与海屯和波赫蒙德六世分别率领的亚美尼亚和法兰克援军开始围攻由原阿尤布朝王公图兰沙驻守的阿勒颇城[56]。"他们把20门弩炮推入阵地，1月24日他们进入该城。他们是在一次大胜后占领了除城堡以外的阿勒颇城的，城堡一直坚持到2月25日。"他们按成吉思汗系的方式对该城进行了彻底的、系

统的大屠杀，屠杀持续了整整6天，直到1月30日旭烈兀才下令结束。亚美尼亚海屯王放火烧大清真寺，而雅各派教堂自然幸免。旭烈兀把一些战利品分给海屯，并把阿勒颇的穆斯林曾经从亚美尼亚境内夺去的几个地区和城堡归还给他。旭烈兀把自萨拉丁时代以来就被穆斯林占有的、属阿勒颇公国的土地给波赫蒙德六世[57]。

整个穆斯林叙利亚一片恐慌，一些穆斯林王公未等蒙古人到来就前来表示归顺。在阿勒颇城前，旭烈兀接见过霍姆斯前王、阿尤布朝的阿什拉夫·穆萨，他已经被他的人民推翻，现在旭烈兀又使他复位。阿勒颇城陷落致使哈马城不战而降。纳绥尔苏丹像在阿勒颇一样，没有努力保卫大马士革，在听到阿勒颇失陷的消息后，他逃往埃及。被守城军遗弃的大马士革提前投降了。1260年3月1日怯的不花率领蒙古占领军团、在海屯王和波赫蒙德六世的陪同下到达大马士革。大马士革的行政移交给一位蒙古长官，并由三位波斯文官协助。曾坚持抵抗的城堡于4月6日投降，怯的不花按照旭烈兀的命令亲手砍下城堡长官的头[58]。

在以后的三个星期中，怯的不花完成了对穆斯林叙利亚的征服。蒙古军进入萨马里亚，把纳布卢斯驻军全部砍死，因为他们进行过抵抗。蒙古军未受阻地长驱直入，直达加沙。纳绥尔苏丹在比勒加斯被俘；怯的不花用他去迫降阿杰伦驻军，然后把他送到旭烈兀处。在巴尼亚斯实施统治的阿尤布朝幼支，重新集结在征服者一边[59]。

对当地的基督教徒来说，无论是叙利亚的一性论异端派，或者是希腊教派，蒙古人进入大马士革似乎是对遭受了6百年压迫的基督教徒的正当报答。他们列队上街游行，在行进中他们唱着赞美诗，拿着十字架，强迫穆斯林在十字架前肃立。他们一直来到倭马亚朝清真寺，“在清真寺内，他们打钟、喝酒。”提尔的圣殿骑士谈到海屯王及其女婿波赫蒙德六世，在帮助蒙古人征服了大马士革后，怯的不花允许他们把一座清真寺改为俗用，或者说把一座穆斯林用来作拜功的原拜占庭教堂归还给基督教徒们使用。穆斯林们向怯的不花抱怨，但是，他却凭他的爱好行事，参观教堂和主教们主持的各种基督教徒的忏悔，没有满足穆斯林的任何要求[60]。

这些征服似乎永无休止，直到一件意外事情的发生才结束。蒙哥大汗于1259年8月11日在中国去世，旭烈兀兄弟忽必烈和阿里不哥之间为争汗位爆发了战争（参看285页）。旭烈兀排行第四，他远离蒙

古，无论如何关于选举有足够的规定，他没有被提为候选人，而他对忽必烈表示同情，他的支持，或者说他的调停也许是需要的。旭烈兀还明白，他的堂兄弟、钦察汗的别儿哥正在高加索边境上对他造成威胁[61]，别儿哥偏爱伊斯兰教，而旭烈兀偏爱基督教，别儿哥谴责旭烈兀对报达的屠杀。由于这些原因，旭烈兀在叙利亚和巴勒斯坦留下一支占领军，由怯的不花统率，自己返回波斯。据基拉罗斯，这支占领军缩减到两万人，尽管海顿提出的数字是不会超过一万人[62]。

现在统治着蒙古人的叙利亚和巴勒斯坦的怯的不花十分倾向于该地的基督教徒，这不仅是因为他本人是聂思托里安教徒，似乎还因为他意识到这样做对法兰克—蒙古联盟双方的好处[63]。遗憾的是，尽管安条克 - 特里波利王波赫蒙德六世可能在此问题上与他看法一致，但是，阿迦的男爵们仍视蒙古人为野蛮人，甚至他们宁愿要穆斯林，而不要这些野蛮人统治。[64]其中西顿的儒连伯爵攻击蒙古巡逻队，杀死怯的不花的侄儿。被激怒的蒙古人为报复洗劫了西顿。法兰克人与蒙古人之间的联盟，无论是公开的还是暗中的，到此结束了[65]。

这一破裂使穆斯林鼓起新的勇气，因为尽管阿勒颇 - 大马士革的阿尤布朝苏丹国已经被征服，但那儿仍保留着一支强大的穆斯林军队，即马木路克军，以及埃及苏丹国的君主们。马木路克是雇佣军，主要是突厥人，他们组成了埃及阿尤布王朝苏丹们的军队，1250年他们推翻了阿尤布王朝成了埃及的主人，他们的将军们成了埃及的苏丹。当时在开罗进行统治的马木路克苏丹是忽都思（1259—1260年在位），他意识到形势正在朝着对他有利的方面转化。旭烈兀与蒙古主力军一旦起程回波斯，怯的不花若无沿海法兰克人的援助，靠最多只有两万人的驻军维持征服地区将是不可能的。既然这些法兰克人已经与他决裂，马木路克军可以行动了。1260年7月26日，他们的先头部队在异密拜巴斯的统率下离开埃及前往巴勒斯坦。由拜答儿[66]指挥的一小支加沙蒙古占领军被打垮。阿迦的法兰克人不是与怯的不花言和，反而允许马木路克军过其境和在阿迦城下补充粮草[67]。

马木路克获准经过法兰克人的海岸地区和补充军队给养，使他们在初期占有很大的优势。另一优势是他们人数多。怯的不花认为昔日的成吉思汗部队是不可战胜的，进行了英勇抵抗。马木路克军离开阿迦后，通过法兰克人的属地加利利向约旦进军。怯的不花率蒙古骑兵和几支谷儿只人和亚美尼亚人的小分队出城迎战[68]。1260年9月3

日两军在泽林附近的艾因贾卢特相遇，怯的不花被大军击溃，但是他保住了成吉思汗旗帜的荣誉。拉施特写道："在热情和勇气驱使下，他骑马冲去，拼命砍杀左右之敌，给予敌军强有力的打击。人们徒劳地劝他撤退，他不听这种劝告，说：'宁死不退。若有能见到旭烈兀者，可告诉他，怯的不花不愿可耻的撤退，宁愿以身殉职。希望可汗不要为损失一支蒙军而过度悲伤。让他这样想：就当士兵的妻子们一年未曾怀孕，他们马群的母马一年未曾怀驹。祝可汗幸福！'"拉施特继续写道："尽管士兵们都离开了他，他继续与上千的人作战，最后因马跌倒，他被俘。"双手被绑在身后带到忽都思面前，忽都思侮辱这位征服者说："你打倒了许多王朝，现在你落网了！"这位聂思托里安教的蒙古人的回答值得载入成吉思汗国的史诗："如果我死在你手中，我认为这是天意，而不在于你。别为片刻的胜利而陶醉。当我死的消息传给旭烈兀汗时，他的愤怒将像沸腾的大海，从阿哲儿拜占直到埃及的大门口的土地将被蒙古马蹄踏平！"在最后一次表露他对蒙古人和君王，以及对威严和正统的成吉思汗国的忠诚时，他嘲笑这些靠机会当上王的马木路克苏丹们，谋杀前任王是他们通常夺取王位的途径："我终身是君主之臣，不像你们是君主的谋杀者！"接着，捉到他的人砍下了他的头[〔69〕]。

忽都思苏丹胜利进入大马士革，该城的基督教徒为他们的前蒙古感情付出了沉重的代价；因为远至幼发拉底河的整个穆斯林叙利亚都归并入埃及的马木路克苏丹国。旭烈兀作了一次更大的尝试。一支蒙古分队于1260年11月底又进入叙利亚，第二次掠夺了阿勒颇，但是被霍姆斯附近的穆斯林击退（12月10日），再一次被赶回到幼发拉底河东岸。

6．旭烈兀的晚年

后来，旭烈兀没有实现征服穆斯林叙利亚的企图，因为由于他的堂兄弟、钦察汗别儿哥所造成的威胁，他处于严重的不利地位。统治着南俄罗斯草原的成吉思汗长支的后裔偏爱伊斯兰教，其程度也许胜过旭烈兀对基督教的偏爱；所以旭烈兀的胜利令他吃惊。拉施特报道了别儿哥对这位波斯汗的言论："他洗劫了穆斯林的所有城市，不征求他亲属们的意见就处死了哈里发。在安拉的庇护下，我要他解释为何

屠杀无辜！”[70]正如他表现出来的感情一样，别儿哥为了反对他的堂兄弟、波斯汗（蒙古征服中的主要人物，同时也是基督教徒的保护者），毫不犹豫地与马木路克军结合，马木路克军虽然名义上是蒙古人的敌人，但他们是伊斯兰教的保卫者。新马木路克苏丹拜巴斯（1260—1277年在位）本人就是钦察突厥人，他促进了这一联合。1262年，别儿哥和拜巴斯开始交换使者，并且别儿哥向旭烈兀宣战[71]。旭烈兀于当年的11至12日间采取攻势，越过标志着两国在高加索边境分界的打耳班关隘向捷列克河以北的钦察境进军。然而，此后不久，他在捷列克河河畔遭到由别儿哥侄子那海率领的军队的袭击，退回阿哲儿拜占[72]。波斯汗国从一开始就明显地受到钦察可汗们的敌视，后来又受到察合台诸汗们的敌视，不久便陷入四面楚歌的境地，来自高加索或阿姆河方向的不断的侧击使波斯汗国瘫痪，阻止了它向叙利亚方向的扩张。成吉思汗后裔之间的这一内战最终结束了蒙古的征服。

旭烈兀通过消灭许多省内的地区王朝，至少是完成了波斯境内的统一。毛夕里的阿塔卑、老别都鲁丁卢卢（1233—1259年在位）因答应臣事蒙古人而保住了王位。但是，在他的儿子们轻率地与马木路克站在一边之后，旭烈兀占领并洗劫了毛夕里，归并了这一公国（1262年）[73]。萨尔古尔朝的塞尔柱克沙赫、法尔斯阿塔卑在1262至1264年期间也反叛过蒙古人，他在蒙古人攻占卡泽伦（1264年12月）时被杀。后来，旭烈兀把法尔斯的王位给了萨尔古尔朝公主阿必失可敦，并让她嫁给他的四子忙哥帖木儿王子，这一做法相当于兼并法尔斯[74]。旭烈兀的另一个儿子、他的继承人阿八哈，同样也与起儿漫忽特鲁沙朝的女继承人帕夏可敦结婚[75]。

一个有趣的特征是，在旭烈兀及其早期几位继承者的统治时期，波斯境内有佛教活动，但是，对此几乎没有资料。我们所知道的是，来自畏兀儿地区、中国和西藏的某些佛教僧侣定居在旭烈兀国内，他们在那里建造了许多有绘画和雕刻装饰的宝塔[76]。特别是旭烈兀的孙子阿鲁浑汗还用画有自己肖像的画来装饰这种塔[77]。据已知道的元代中国画来看，有理由痛惜佚失的这些著作，它们的影响可能解释后来波斯袖珍画的某些特征。

虽然旭烈兀在洗劫报达之后被穆斯林视为“上帝之鞭”，但他仍然是波斯文学的保护者。伟大的史学家沙哀丁·志费尼便是一个最好的例

子。志费尼的父亲贝哈哀丁（死于1253年，其家族来自尼沙普尔）本人是蒙古政府中的一员官吏，负责呼罗珊财政，志费尼也是一位行政官。1256年他劝阻旭烈兀不要焚烧阿剌模忒堡中伊斯梅尔派教徒们藏书的图书馆。他两次（1249—1251，1251—1253年）访问过蒙古，对中亚问题很熟悉，约于1260年写成了不朽的《世界征服者史》一书，即是成吉思汗及其继承者们的历史，一直写到1258年。旭烈兀于1262—1263年间任命他为报达的长官。值得赞扬的事是，在1268年的穆斯林宗教狂热浪潮期间，聂思托里安教大主教马·德赫曾在他家中避难〔78〕。他的兄弟沙姆斯哀丁·志费尼约于1263至1284年间担任过旭烈兀、阿八哈和帖古迭儿三位汗王的理财大臣。

7．阿八哈的统治

旭烈兀于1265年2月8日死于蔑剌合附近，其后不久，他的皇后脱古思可敦也相继去世。他们的去世使东方基督教各派都感到有所损失。他们用巴赫布拉攸斯以叙利亚雅各派教会的名义和刚加的基拉罗斯以亚美尼亚教会的名义写下的深情的话语来悼念他们："基督教的两颗巨星"，"又一位君士坦丁，又一位海伦。"〔79〕

旭烈兀长子阿八哈继位（1265—1282年在位）。新汗继续住在阿哲儿拜占；不同的是，旭烈兀以蔑剌合为都，而阿八哈选中桃里寺城，该城后来继续作为都城，直到蒙古的波斯王朝结束，其间只有完者都统治时期（1304—1316年）除外，此时都城迁往苏丹尼耶。像旭烈兀一样，阿八哈也把自己看成仅仅是忽必烈大汗的副手，在他的请求下，忽必烈发给他一文授职书（札儿里黑）。

阿八哈像其父亲一样，很可能是一位佛教徒，然而，在国内，他对基督教会：亚美尼亚派、聂思托里安派、或者是雅各派也表示善意，在国外，他赞成与基督教世界联合反对埃及和叙利亚的马木路克。他即位之年与拜占庭皇帝迈克尔·佩利奥洛格斯的女儿马丽公主结婚。在叙利亚方面，阿八哈是聂思托里安教大主教马·德赫的保护者〔80〕。后来他与主教之子、著名的马·雅巴拉哈三世成了朋友。

在前文（第303页）中我们曾谈到列班·扫马和麻古思两位聂思托里安教徒的朝圣，他们分别来自北京和山西北部的托格托地区，目的是朝觐耶路撒冷。我们已经知道，他们于1275年和1276年间过喀什噶

尔后如何到达波斯的情况。用叙利亚文写成的他们的传记表明，在蒙古人的统治下，波斯的聂思托里安教占有着重要地位。在他们到达呼罗珊时，他们访问了图斯附近的聂思托里安教修道院，即马塞坊修道院[81]，在阿哲儿拜占的蔑剌合附近，他们见到了大主教马·德赫，如上所述，马·德赫受到蒙古统治者们的尊重[82]。他们从蔑剌合南下到报达，那儿有聂思托里安教主教区，主教区仍像古代一样被称为塞硫西亚，后来他们到了亚述，该地有著名的教堂和埃尔比勒、伯斯卡迈、尼西比斯修道院。当列班·扫马和麻古思已经回到尼西比斯附近塔雷勒的圣米切勒修道院[83]时，马·德赫主教召他们作为使者出使阿八哈汗。阿八哈汗不仅亲切会见了他们，而且还给他们提供有利于他们去耶路撒冷朝圣的专利证。然而，由于以波斯汗国为一方和以钦察汗国和马木路克为另一方的战争状况，他们未能继续旅行。

于是，马·德赫主教任命麻古思为汪古部和契丹地区（即中国北部）的大主教，以列班·扫马为他的副主教[84]。但是，在他们出发前往他们的新教区之前，马·德赫去世（1281年2月24日），麻古思在报达附近召开的一次聂思托里安教宗教会议上被选为最高主教，称号是马·雅巴拉哈三世。显然，这次选举在很大程度上是出于策略上的考虑。尽管这位新主教对宗教非常虔诚，但他只是略通叙利亚语，并且完全不懂阿拉伯语。但是，他是“蒙古人”，无论如何是属于突厥—汪古部人，该部的许多王子与成吉思汗家族联姻。聂思托里安教长老们认为，他们可能再也找不到一个比他更能令波斯汗接受的主教了。确实，当马·雅巴拉哈三世去接受阿八哈授职时，这位蒙古统治者把他作为朋友般的欢迎。“他把外衣披在他的肩上，让他坐在自己的椅子上，它是一小型御座。还赐给他一把荣誉的伞和刻有王室印徽和主教大印的金匾[85]”。1281年11月2日，这位来自北京的教士在塞硫西亚附近的马科卡大教堂内举行聂思托里安教大主教的就职典礼，出席者有耶路撒冷大主教马·亚伯拉罕，撒麻耳干大主教马·詹姆斯和唐兀惕（即中国甘肃）的大主教马·耶酥沙布兰[86]。

在国外，阿八哈结束了由他父亲发动的、反钦察汗别儿哥的战争。1266年春，别儿哥的侄子那海又恢复攻势，穿过打耳班关隘和库拉河，但是在阿克苏河畔被阿八哈的副手们打败，退回失儿湾。后来别儿哥亲自率领大军过打耳班，为得到渡口，他向库拉河上游进军，在这时候他去世了（1266年）。他死后，他的军队撤退。[87]

正如我们已经看到的，阿八哈在东北方不得不面对河中的察合台系八剌汗的攻击，八剌于1269年至1270年入侵呼罗珊，占领莫夫和尼沙普尔。阿八哈在一次蒙蔽敌人的佯装退却之后，于1270年7月22日在赫拉特附近击溃八剌[88]。值得一提的是，赫拉特马立克克尔特人沙姆斯哀丁巧妙地使自己不卷入这次蒙古内战。为了保住他的城市，这位圆滑的阿富汗人面对察合台人的入侵，同意效忠于察合台人；但是，当阿八哈率军到呼罗珊时，他又倒向阿八哈一边，凭着他对赫拉特的有效的保卫，使这位波斯汗能够把入侵者诱入埋伏圈，并在那儿击溃了他们。

阿八哈于1273年1月实现了他的复仇。他把战争引入河中，派一支军队去洗劫不花剌（见上文）。尽管赫拉特马立克沙姆斯哀丁在1270年对阿八哈曾表示过忠实，但阿八哈不信任他。阿八哈在给予他许多尊号和荣誉以后，于1277年把他骗到桃里寺，并在此周密策划地毒死了他（1278年1月）。然而在1279年，他立这位牺牲者的儿子鲁肯哀丁成为赫拉特王，其号为沙姆斯哀丁二世[89]。

在西方，阿八哈不得不继续他父亲反马木路克的斗争，现在马木路克不仅是埃及的君主，而且还是穆斯林叙利亚的统治者。马木路克苏丹拜巴斯是伊斯兰教领袖和他那个时代（1260—1277年）最杰出的武士之一，他时不时地蹂躏蒙古人的亲密盟邦和属国、西里西亚的亚美尼亚国，以此采取攻势。1275年4月他掠夺该国的主要城市：西斯、阿达纳、塔尔苏斯和剌牙思。在此之后他干涉小亚细亚塞尔柱克苏丹国的事务。塞尔柱克苏丹国与波斯汗国有着紧密的臣属关系。在年轻的苏丹凯·库思老三世（1265—1283年）未成年期间，苏丹国是在蒙古的保护权之下，由丞相穆因哀丁·苏来曼管理。这位丞相是一个大阴谋家，他似乎已经与拜巴斯有着秘密的往来，无疑他要求拜巴斯把苏丹国从蒙古人的控制下解放出来。无论如何，拜巴斯于1277年进入塞尔柱克苏丹国，4月18日在卡帕多细亚入口处、吉浑河上游河畔的阿尔比斯坦打败了蒙古占领军，而统率塞尔柱克军队的这位丞相逃跑。拜巴斯胜利进入卡帕多细亚的开塞利（4月23日），然后回到叙利亚。

阿八哈听到这一失败的消息后急忙赶到安纳托利亚（1277年7月）；严厉地惩罚了那些表现出战斗无力的塞尔柱克突厥人，他们对

伊斯兰教的忠实胜过了对成吉思汗蒙古人，经过审讯之后，处死了丞相苏来曼（8月2日）[90]。

阿八哈很愿意与反马木路克的拉丁政权结成牢固的联盟，1273年他将此意致函教皇和英王爱德华一世。他的两位使者于1274年5—7月间拜会了格列高利十世，并受到路易斯宗教委员会长老们的接见。在阿八哈派遣的其他使者中，被提到的有于1276年11月出现在意大利的瓦舍鲁斯的约翰和詹姆斯和1277年出现在英国爱德华一世宫中的使者。但是，教皇、法国和英国都未响应这位蒙古人的倡议[91]。

阿八哈决定独自行动。1271年10月底，他派一万骑兵蹂躏了阿勒颇省郊区。1280年9月和10月他又派出一支较大的分遣队，在短时期内这支军队曾占领过除内城以外的阿勒颇城，他们放火烧清真寺（10月20日）。这不过是一次侦察行动。1281年9月，一支5万人的蒙军进入叙利亚。亚美尼亚王尼奥三世像其父海屯一样，是蒙古人的忠实属臣，他也率军加入这支蒙军。于是，有3万亚美尼亚人、谷儿只人和法兰克人加入了这支5万蒙古人的军队。全军由阿八哈的弟弟忙哥帖木儿王子统率。1281年10月30日，他们与由嘉拉温苏丹率领的马木路克军在霍姆斯附近相遇。蒙古右翼军，即以尼奥三世为首的亚美尼亚和谷儿只军，把与他们对面的敌军打跑，但是，中路的忙哥帖木儿因负伤从战场上退下来，他的撤退削弱了士气。蒙古人又一次不得不回渡幼发拉底河[92]，这次失败后不久，阿八哈于1282年4月1日去世。

8．阿鲁浑的统治

阿八哈的弟弟和继承者帖古迭儿[93]即位（1282年5月6日），他不再实行旭烈兀家族的传统政策。尽管他的母亲（忽推可敦）可能是聂思托里安教徒，尽管他本人在年轻时代曾受过洗礼，但是据海顿和尚记载，他即位后信奉伊斯兰教，取名阿赫默德，取号苏丹，并开始使波斯汗国转向伊斯兰教。海顿和尚写道："他想尽一切办法使鞑靼人皈依穆罕默德的伪法。"[94] 1282年8月帖古迭儿向马木路克提议谈和结盟。佛教徒和聂思托里安教徒的"守旧派蒙古人"向中国大汗忽必烈抗议，忽必烈是帖古迭儿的伯父，同时也是波斯汗国的宗主。据马可·波罗说，忽必烈很不高兴，并威胁要对波斯进行干涉。帖古迭儿因

为向北京宫廷提出的这些请求而谴责了聂思托里安教首领——大主教马·雅巴拉哈三世和副主教列班·扫马，大主教被投进监狱，并有可能丧命，然而由于母后忽推可敦他才获得豁免[95]。

与此同时，所有持反对意见的蒙古守旧派，同样也有佛教徒和聂思托里安教徒们，都集结到阿八哈之子、呼罗珊长官阿鲁浑王子一边，不久，爆发了内战。赌注是很高的。蒙古波斯将继续是蒙古国家还是成为一个纯穆斯林苏丹国？国内的聂思托里安教教徒和雅各派教徒与国外的亚美尼亚和法兰克人将继续受到优待，还是波斯国与马木路克结成联盟？最初的斗争对阿鲁浑不利。他在自己的呼罗珊境内煽动起义，并从呼罗珊向伊剌克·阿只迷进军，但是，在1284年5月4日在可疾云附近的阿克霍札被打败，被迫向帖古迭儿投降。然而此后不久，军队首领中的一次阴谋导致了宫廷革命。帖古迭儿被其部队遗弃，并于1284年8月10日被处死，第二天，阿鲁浑登上了王位。

阿鲁浑阻止了国家向伊斯兰教转化的倾向。像阿八哈和旭烈兀一样，阿鲁浑本人也带有一些佛教徒的特征，他把许多文职（特别是财政管理方面的）交给基督教徒、或者犹太教徒。他选犹太教医生撒菲·倒剌作理财大臣和首席谋臣，撒菲·倒剌从1288年起到阿鲁浑最后病倒（1291年2月）期间，一直得到阿鲁浑的充分信任。撒菲·倒剌是一位有才智、善处事、通突厥语和蒙古语的能干的宫臣（他把他获得的宠信归功于一付及时治好君主病的泻药），撒菲·倒剌使自己与阿鲁浑保持一致，阿鲁浑也很赏识他对国家福利的忠心。他是一位杰出的行政官，通过阻止封建地主们的掠夺而在财政方面恢复了秩序。他不准军事将领们轻视法庭的判决，他对粮食征收官吏发布命令，抑制他们对人民过度的征收。简言之，他寻查出各种弊端，企图把正规的民政管理引入蒙古人的纯军事统治中。他不干涉穆斯林宗教，而是使穆斯林之间的诉讼案子按古兰经法不按蒙古习惯进行处理。他还增加了慈善机构的基金，鼓励和资助文人学士。穆斯林们再没有什么可抱怨的了，只是不满他把他的犹太教伙伴们安置在行政机构的主要位置上，特别是让他的亲属们承包除呼罗珊和小亚细亚以外所有地区的税收，呼罗珊和小亚细亚两省属阿鲁浑之子合赞和阿鲁浑的兄弟海合都的封地。然而，这位犹太教大臣遭到了仇恨。蒙古封建主们恨他禁止他们的掠夺，狂热的穆斯林们扬言，他和阿鲁浑正在开始一种新宗教，要强迫穆斯林成为“异教徒”，要把麦加的克而白变成偶像崇拜的寺庙，

可能变成佛教寺庙等等。这些罪名当然是荒谬的，但是，它们最终使这位伟人失去了尊严[96]。

阿鲁浑的一位妻子兀鲁克可敦生于克烈部，是已故脱古思可敦的侄女，也是一位聂思托里安教教徒。1289年8月她让其子、即未来的完者都汗接受洗礼，为对教皇尼古拉四世表示崇敬，起教名为尼古拉。海顿和尚写道："阿鲁浑喜爱和尊敬基督教徒。他重建了帖古迭儿推倒的基督教教堂。"聂思托里安教大主教马·雅巴拉哈的传记中说，他当时有能力重建许多原来的寺院，包括蔑剌合的马萨里塔教堂。

9．列班·扫马出使欧洲

阿鲁浑希望恢复反马木路克的战争，他极力争取再次与基督教世界联盟。他提议采取一致行动。与十字军在阿迦或达米埃塔登陆的同时，蒙古人入侵穆斯林叙利亚，接着瓜分叙利亚。阿勒颇和大马士革将归蒙古人；耶路撒冷归十字军。抱此目的，阿鲁浑于1285年致函教皇霍诺里乌斯四世，该信的拉丁译文现存梵蒂冈，信中提出了详细计划。在这封著名的信中，波斯汗在呼唤了成吉思汗、即"鞑靼的祖先"的名字和提到他的伯祖父、宗主和盟友、中国皇帝忽必烈之后，回忆了把成吉思汗国与基督教世界团结起来的人物：他的基督教的母亲、祖父旭烈兀和他的父亲阿八哈，他们都是基督教徒的保护者。他写道，忽必烈大汗委托他解放"基督教徒之地"，并把它置于他的保护之下。末了，他请求在他本人入侵叙利亚时，能派一支十字军登陆。"由于萨拉逊人的土地将处在你们与我们之间，我们将共同包围和扼死它。……在上帝、教皇和大汗的庇护下，我们将驱除萨拉逊人！"[97]

抱着同样的目的，阿鲁浑于1287年派另一个使团，由聂思托里安教士列班·扫马率领去欧洲。汪古部或者是畏兀儿的这位杰出的奥德赛生于北京附近地区，从中国来到波斯的情况上文已经谈过。列班·扫马在黑海岸，无疑是在特拉布松港乘船，在君士坦丁堡登陆。拜占庭皇帝安德努尼卡斯二世（1282—1328年在位）给阿鲁浑的代表以亲切的欢迎，在拜占庭帝国边界上的、塞尔柱克人统治下的安纳托利亚是波斯汗国的属地，因此他们在此受到了更加热情的欢迎。[98]列班·扫马在圣·索菲亚教堂祈祷后，起航前往意大利，在那不勒斯靠岸，在那不勒斯，他目睹了1287年6月23日发生在海湾的一场海战，是安哲文

和阿拉贡舰队之间的战争[99]。他继续从那不勒斯前往罗马。遗憾的是，教皇霍诺里乌斯四世刚去世（1287年4月3日），继承人仍未选出。列班·扫马受到红衣主教们的接见。他向他们解释了蒙古基督教世界的重要性："要知道，我们的许多长老（第7世纪以及后来的几个世纪中的聂思托里安教传教士们）曾到突厥人、蒙古人和中国人的居住地，对他们进行教化。今天，许多蒙古人已经是基督教徒，他们中有君王和皇后的孩子们，他们接受了洗礼，信仰基督。他们在扎营地建造教堂。阿鲁浑王友好地与主教团结。他希望叙利亚归他所有，恳求你们援助解放耶路撒冷。"[100]

在瞻仰了圣·彼得和罗马的其他教堂之后，列班·扫马离开罗马，经热那亚前往法兰西。热那亚人在克里米亚和特拉布松有很重要的货栈，还有许多商人生活在蒙古人统治下的波斯，他们都赶来对阿鲁浑的使者们表示热烈欢迎[101]。大约1287年9月10日列班·扫马到达巴黎，金发菲利普接见了他，菲利普亲自陪他拜谒了圣察帕勒教堂。在浏览了从索尔邦到圣丹尼勒的教堂之后，列班·扫马到波尔多去拜访英王爱德华一世（10月底到11月初）。像法兰西国王一样，爱德华给蒙古使者们讨好似的欢迎，然而，两位君主都不愿意订立列班·扫马一行所盼望签订的明确的军事协约[102]。列班·扫马有些失望地回到罗马，罗马于1288年2月20日终于选出了新教皇尼古拉四世。尼古拉四世以极大的兴趣听取了蒙古教士的提议，很受感动；允许他参加复活节前一周的庆祝仪式，并在各地都把他安排在首席上，还亲自授给他圣餐。列班·扫马欣慰地重新上路，从有关他出使的报导来看，显然这位来自北京附近的教士从未梦想会经历如此热烈的场面和在宗教上得到的极大满足[103]。但是，从政治方面来看，他的出使并不成功。西方各国没有组织与蒙军配合的、可能会拯救法属叙利亚殖民地的十字军，列班·扫马在第二次访问热那亚时，对图斯卡鲁姆的红衣主教抱怨此事："尊敬的大人，我能告诉你些什么呢？作为阿鲁浑王和耶路撒冷大主教的代表我来这里整整一年过去了，……我要说的是，我回去时我将给蒙古人带去什么样的答复？"[104]

列班·扫马带着尼古拉四世、金发菲利普和爱德华一世给阿鲁浑的信回到波斯[105]。他很可能在1288年夏末到达阿鲁浑宫廷。阿鲁浑深表感谢，任命他为他斡耳朵的聂思托里安教牧师："阿鲁浑下令就在

廷帐旁建教堂，以致两帐篷的绳子绕在一起。他命令这一教堂内的钟声将长鸣不止。”[106]

1289年的复活节（4月10日）庆祝会后，阿鲁浑又派新的使者、热那亚人布斯卡尔访问教皇尼古拉四世、金发菲利普和爱德华一世。布斯卡尔于1289年7月15日至9月30日间抵罗马。先后受到了尼古拉和菲利普的接见（11月和12月），他反复陈述了其君主的提议，建立以解放圣地为目的的攻击性的联盟。我们有阿鲁浑致菲利普信的原文，是用畏兀儿字书写的蒙古语：“以长生天之力和至高无上的汗（忽必烈）的保护，在此，法兰克王，我们邀请你于虎年冬季最后一月（1291年1月）出兵，大约能于春季第一月的第十五日（1291年2月20日）在大马士革城前扎营。若能按期派兵，我们将重占耶路撒冷，并将它归还给你。但如不能按期出兵与我军会合，那么，我们军队的进军将毫无作用。”该信附有一份法文写的公文，布斯卡尔把它交给了菲利普，公文上阿鲁浑答应给予在叙利亚登陆的法国十字军提供装备和3万匹新战马[107]。1290年阿鲁浑又向教皇、菲利普和爱德华派出第四位使者，他是察甘，其基督教名是安德鲁，布斯卡尔陪伴他而行，这是布斯卡尔的第二次出使[108]。但是，除了形式上的礼仪外，西方各国仍未作出答复，因此，法兰西—蒙古人联合进攻马木路克的战争始终没有发生。

阿鲁浑只得把注意力转向保卫呼罗珊和外高加索的北部边境。他任命长子合赞为呼罗珊长官，以斡亦剌惕部的管理者阿儿浑阿合之子异密捏兀鲁思为副。正如我们所见到的那样，阿儿浑阿合从1243到1255年一直为大汗管理着波斯东部和中部，几乎具有至高无上的权利。甚至在旭烈兀王朝上任之后，他仍握有相当大的权力，一直到他于1278年在图斯附近去世。捏兀鲁思生长在这个显赫的家中，把呼罗珊视为自己的私有财产。他于1298年起义，几乎捉住了合赞王子。但是，在顺利的开端之后，他被阿鲁浑的军队追赶，被迫逃往河中，在窝阔台家族首领海都汗处避难（1290年）[109]。在高加索，钦察汗经过打耳班进攻波斯边境地，但阿鲁浑的副将们于1290年5月11日在塞卡西亚的卡拉苏河畔，击败了敌人的先头部队，打退了这次入侵[110]。

10．海合都与拜都的统治

在阿鲁浑最后病倒期间，对他的中央集权制的反抗开始了。阿鲁浑死于1291年3月7日。2月30日[111]他的朝臣们废黜和处死了他的犹太教大臣撒菲·倒剌。军队首领中最有影响的人提名阿鲁浑的兄弟海合都为汗，当时海合都是塞尔柱克的安纳托利亚长官。海合都是一个没有什么长处的王子，他沉溺于酒色、鸡奸、穷奢极欲，缺乏统治意识。他和他的大臣阿赫麦德·哈里迪效法于忽必烈在中国发行纸钞[112]，于1294年错误地把纸币（即钞）的应用引入波斯。同年9月12日在桃里寺城首次发行。其结果比中国更糟，面临商人们的罢市和囤积居奇，纸币只好停止使用。

在宗教事务上，马·雅巴拉哈的传记使我们确信，海合都对待这位主教与对待列班·扫马一样，给予了极大的优待。传记中还记载他让他们参观列班·扫马在蔑剌合建立的聂思托里安教教堂[113]。然而，正如巴托尔德所指出，这位最有势力的大臣[114]的政策主要是对穆斯林有利，他的目的是要把蒙古异密们从政府部门中清洗出去。

海合都被一伙反对这种倾向的蒙古封建主们推翻。1295年4月21日他在木干营地，以一种"不流血"的方式被人用弓弦勒死。贵族们任命他的堂兄弟、旭烈兀的另一个孙子拜都继承了他的位置。新汗是一位被迫执政的、无足轻重的人物[115]。据巴赫布拉攸斯记述，他非常热衷基督教。"与阿八哈的妃子、东罗马公主相处数年，颇知基督教教理，曾允许基督教徒在他的斡耳朵内设礼拜堂和鸣钟，并且自称是基督教徒，脖子上戴着十字架，但是，不敢公开表示其偏袒基督教……，然而，穆斯林抱怨他倾向基督教，他在位时间虽短，但任命为行政官员的基督教徒甚多。"[116]

阿鲁浑之子、呼罗珊长官合赞王子的野心是要继承父位，他起来反对拜都。在这方面，他得到捏兀鲁思异密的支持，捏兀鲁思于1294年已经与合赞言归于好，并且成为他的副手。捏兀鲁思是一位狂热的穆斯林，他劝合赞放弃佛教皈依伊斯兰教，以便在反拜都的斗争中能得到波斯人的支持，这自然是一个理由很充分的策略，因为拜都是以基督教徒为后盾[117]。结果，拜都成了他自己仁慈的牺牲品。在与合赞的一次会见中，他的随从们怂恿他除掉这位王子，但是，他被长期培养的感情所感动，拒绝这样做。他的敌人们却很少顾虑。由于捏兀鲁思的阴谋，拜都发现他的随从们逐渐离开了他，结果他不战而

败。他企图从阿哲儿拜占逃往谷儿只，但是在纳希切万被俘，于1295年10月5日被处死。

11．合赞的统治

合赞终于登上了自其父去世后他所梦寐以求的王位。尽管他皈依了伊斯兰教，但他是一个道道地地的蒙古人。海顿和尚把他描述成一位身材矮小、相貌丑陋的人，他比他军中的任何人都要丑。他精力旺盛、诡计多端、善于掩饰自己的感情、很有耐心，这一切我们可以在他处理与捏兀鲁思的关系上看到。他对敌人十分残忍，就他所实施的政策而言，他不考虑人的生命，然而，他是一位健全的管理者，在这方面，他是人道的。他还是一位杰出的将领和勇敢的战士（这在霍姆斯战役中已经证明，他在此战中获胜，也就是说，当他的士兵们被打散后，他独自获胜）。简言之，如果时代可以改变的话，他多少复活了他的祖辈成吉思汗。此外，他还具有透彻的理解力和组织能力。拉施特谈道："他的母语是蒙语，但是他略通阿拉伯语、波斯语、印地语、藏语、中文和法语。他特别精通蒙古史，像他的所有同胞们一样，他很尊崇蒙古史。除了孛罗·阿合外，他比其他蒙古人都更了解蒙古祖先、蒙古首领的和蒙军将领们的世系〔118〕。在成吉思汗后裔中无一人比他更了解蒙古人，由于环境的逼迫，他把这些蒙古人引导到伊斯兰之路上，因此在不知不觉中启发了其民族的本性。"

在合赞统治之初，尽管他个性很强，但是，他被迫按他的同伙们的政策行事，不能贯彻自己的政策。在异密捏兀鲁思和穆斯林团伙的支持下获得王位之后，他首先满足了他们的要求。波斯的蒙古汗国正式成为伊斯兰教国家，作为这种变化的明显的外部特征是蒙古人包上了头巾。现在，在捏兀鲁思鼓动下一种强烈的穆斯林的反作用力违反了旭烈兀、阿八哈和阿鲁浑所推行的全部政策。合赞成了其支持者们的俘虏，从他进桃里寺都城起，他就下令毁掉基督教教堂、祆教拜火庙和佛教寺院。佛教偶像和基督教的圣像被摔坏和捆在一起，嘲弄着游过桃里寺的各条街道。他下令佛僧改信伊斯兰教。合赞的父亲阿鲁浑曾让人把他的像画在一座塔的墙上，然而，合赞下令把这些画像涂掉〔119〕。基督教徒和犹太教徒不再在公共场合露面，除非他们穿着有区别的服装。捏兀鲁思的行动超越了其君主的指示，甚至在僧侣和

牧师中实行暗杀。许多佛僧只得放弃佛教。聂思托里安教大主教老马·雅巴拉哈三世尽管是“蒙古族”人，而且年事已高，但仍在蔑剌合驻地被捕，被监禁，头朝下的吊着抽打，而穆斯林洗劫了聂思托里安教的马萨里塔教堂。捏兀鲁思要处死马·雅巴拉哈，但由于亚美尼亚王海屯二世的干预而幸免，海屯二世碰巧在桃里寺宫廷，他为这位老人向合赞求情。尽管宗教迫害很残暴，但蒙古宫廷不敢反对这位忠实的亚美尼亚属臣，他在马木路克苏丹国边境上保卫着帝国。合赞彻底转向伊斯兰教，无疑是由于他感到对于一个穆斯林地区的统治者来说，他的王朝皈依伊斯兰教是最基本的事，但是，他没有捏兀鲁思那样的宗教仇恨；因此，他更多地是一个蒙古人〔120〕。马·雅巴拉哈的蒙古出身不可能不引起他的同情，到他自由行使权力时就恢复了马·雅巴拉哈的职务（1296年3—7月）。然而，解开了枷锁的蔑剌合穆斯林们于1297年3月又爆发新的骚乱。洗劫了主教驻地和聂思托里安教大教堂。同时，捏兀鲁思的代理人鼓动库尔德山民围攻聂思托里安教教徒避难之地埃尔比勒堡〔121〕。

合赞具有很强的个性，小心翼翼地维护着自己的权力。此时，他已经厌烦了捏兀鲁思的独裁。捏兀鲁思是蒙古人的儿子，他的父亲最终成了东伊朗的独立长官，捏兀鲁思本人娶了王室公主、阿八哈之女为妻，自从拥戴合赞即位之后，自认为不可一世、为所欲为。合赞对他的效劳予以承认，任命他为王国的副帅。现在他的傲慢和蛮横已无限制地发展起来。合赞对他采取了突然行动。1297年3月合赞不露声色地逮捕和处死了碰巧留在宫中的捏兀鲁思的所有下属。这时正在呼罗珊统军的捏兀鲁思也受到效忠君主的部队的攻击，他在尼沙普尔附近被打败。便逃到赫拉特马立克、鲁肯哀丁之子和继承人法黑剌丁处避难，他认为此人可靠。但是，克尔特人的政策一贯是在蒙古内战中随时支持强者，以求得生存。那么，这支处事圆滑的阿富汗家族有可能为了一个倒台大臣的命运而去与成吉思汗王朝决裂吗？当帝国军队包围赫拉特，要捉拿捏兀鲁思时，法黑剌丁嘲讽地交出了逃亡者，后来，他在该地被处死（1297年8月13日）〔122〕。

摆脱了捏兀鲁思的监护之后，现在合赞投身于自己的事业。合赞尽管皈依了伊斯兰教，但仍是一个地道的蒙古人，他是一位能干的君主，既开明又严厉。他对可能阻碍他行动（有时仅仅是出于怀疑）的宗王、异密和宫臣们进行了残酷的镇压，由此把权力又集中于中央政

权。巴托尔德写道："作为君主和立法者，他显示出极大的活力，彻底摆脱了固执。他把注意力放在国家财政上，特别注意货币。在他发行的钱币上，刻有三种文字（阿拉伯文、蒙古文和藏文），合赞不再像他的祖辈那样，是北京大汗的代表，而是作为上天恩赐的君主（tängri-yinkuchundur，字意是：凭借长生天的力量）。"[123] 尽管他宣布了君主权，但他派往中国的使者们仍向成吉思汗家族之首，或者更准确地说，向拖雷家族之首铁穆耳皇帝表示效忠。

虽然合赞在处理阴谋和大量侵吞国库的贪污时可能是无情的，但是，他一直注意管理，"使农民免遭骚扰和勒索"。一天，他对宫臣们说："你们要我答应你们去掠夺塔吉克人（波斯的农民），但是，当你们摧毁了农民的牲畜和庄稼，你们还能够做些什么呢？如果你们来向我要粮食，我要严厉地惩罚你们！"[124] 经过严重烧杀掳掠之后，呼罗珊和伊剌克·阿只迷的大部分可耕地已经荒芜。游牧民的统治耗尽了土地肥力。拉施特提到："土地仍大面积地荒废着。无论是公有地，还是私有地。无人敢去耕耘，因为害怕花费了财力与人力之后又被剥夺。"合赞开始"注意这些土地"。拉施特继续写道："他感到有必要鼓励农业，颁布法令保护农耕者，公平地对待他们的劳动果实。荒芜了几年的土地分给那些愿意耕种的人，第一年免税。按同一法令，已经多年无人过问的世袭庄园，迁入其内的新居民可以不经原主的同意占用[125]。由于不断监视贵族们的劫掠，国库收入从1700托曼上升到2100托曼。"[126]

合赞的大臣是伟大的波斯历史学家拉施特（哈马丹的法德尔·阿拉赫·拉施特）他约生于1247年，死于1318年[127]，1298年晋升为大臣。正是合赞要求拉施特写一部蒙古人的历史，于是，这位著名学者的不朽的著作《史集》产生了。如上所述，合赞对蒙古人的历史了如指掌，他是《史集》材料的主要来源之一，另一个来源是中国大汗派到波斯宫廷的使臣孛罗丞相。

合赞还修建清真寺、马达拉沙赫（清真寺学校）、慈善机构等等辉煌的建筑物来装点他的都城桃里寺。正如拉施特所记："直到当时仍只知道破坏的蒙古人，现在开始建设了。"合赞的统治标志着终年以游牧为生的波斯蒙古人开始采取几乎定居的生活方式。遗憾的是，这种倾向有其缺点。波斯的蒙古人为了实施与日俱增的伊斯兰教宗教形式（这使拉施特想起了神裁法），放弃了对宗教普遍容忍的态度，他们

不久就丧失了他们的民族特征和气质，他们与其他定居民融合，最后消失了。

在能干的合赞汗统治期间，没有时间和机会让这种令人惋惜的倾向发展，例如，在小亚细亚，合赞严厉地处置分裂现象。那颜拜住的孙子苏拉米什在原利考尼亚（卡帕多细亚东南）地区的卡拉曼朝的真正建立者、土库曼人马合谋伯格异密的帮助下，企图为自己开辟一个独立的公国。1299年4月27日，合赞军在埃尔津詹附近的阿克谢希尔粉碎了这次反叛。科尼亚的最后一批塞尔柱克苏丹们是由桃里寺宫廷随意任命和罢免的，他们的权威比任何一个蒙古长官都小。例如，合赞罢免了苏丹马苏德二世（1295年），把凯·库巴德二世扶上王位（1297年），后来又罢免了他（1300年），让马苏德二世（死于1304年）复位，马苏德是这一显赫家族的最后一位王。

合赞追随着旭烈兀和阿八哈的对外政策，开始对叙利亚的马木路克帝国发起新的入侵。他夺取阿勒颇城（除了城堡外，1299年12月12日），在霍姆斯城前打败马木路克军（12月22日），进入大马士革（1300年1月6日）。蒙古的忠实属臣、亚美尼亚王海屯二世，像他家族中所有成员一样，率自己的军队来支持合赞。但是，在最后一些法属领地丧失之后，以及波斯的蒙古人永久地皈依了伊斯兰教之后，蒙古人的这些胜利几乎没有意义，有一种"遗腹子"的感觉。无论如何，合赞跟在这支精锐的骑兵行列之后回到波斯（1300年2月），马木路克又得以重占叙利亚。

事实上察合台人在伊朗东部的牵制性行动再次使波斯汗国瘫痪。突厥斯坦汗都哇之子忽都鲁·火者在阿富汗地区的加兹尼和古尔为自己占有了一块封地，在合赞远征叙利亚期间，他劫掠了起儿漫和法尔斯。1303年春，合赞派新军去叙利亚，负责这次远征的将军忽特鲁沙在大马士革附近的马尔杰·索法尔被马木路克军打败（1303年，4月21日）。这是蒙古人对叙利亚的最后一次干涉。

可以说，合赞把穆斯林的对内政策与从旭烈兀、阿八哈和阿鲁浑那里沿袭下来的对外政策成功地结合成一个整体。我们可以认为（拉施特对此提供了充分的证据）没有理由怀疑合赞皈依伊斯兰教的诚意和持久性。他毅然决然地与其家族所信奉的佛教决裂，并强迫佛教和尚和喇嘛或者是放弃佛教，或者是离开这个国家〔128〕。另一方面，无疑是为了适合他的对外政策，他停止迫害聂思托里安教徒，与他们

的主教马·雅巴拉哈建立了友谊。他于1303年6月在马·雅巴拉哈刚重建起的蔑剌合修道院内会见了这位老主教，并给予他荣誉、礼物，表示关心[129]。

12．完者都的统治

1304年5月17日合赞去世，其弟完者都继位（1304—1316年）[130]。完者都虽然是聂思托里安教母亲兀鲁克可敦的儿子，并以尼古拉一名接受过洗礼，但是，后来他在一位妃子的影响下皈依了伊斯兰教。他一度甚至成为波斯什叶派的支持者[131]。在他统治期间，伊斯兰教在波斯有了新的进展。聂思托里安教大主教马·雅巴拉哈希望完者都像合赞那样给予他同样的恩惠，但是，据传记作家说，他得到的只不过是勉强的礼貌。穆斯林利用这种情况迫害聂思托里安教教徒。要是没有蒙古异密伊剌金的干预，桃里寺的教堂将变成了清真寺。伊剌金是克烈部人，是脱古思可敦的侄儿和完者都母亲的兄弟，他像所有的克烈人一样，仍保持昔日对基督教的同情。如上面提到的，聂思托里安教徒门有一个堡垒，即埃尔比勒堡。1310年春，该地区长官在库尔德人的帮助下企图从他们手中夺取该堡。尽管马·雅巴拉哈极力避免发生不可挽救的灾难，但埃尔比勒堡的基督教徒们进行了抵抗。城堡最终于1310年7月1日被王室军队和库尔德山民们攻陷，全体守城者被屠杀。马·雅巴拉哈在他的事业结束后还活了一些时候，他于1317年11月13日满怀着对蒙古人的仇恨在蔑剌合去世。他曾经那样忠实地为这些蒙古人服务，而他们认为他对他们不老实而否认了他[132]。

完者都虽然放弃了成吉思汗族人同情聂思托里安教教徒的传统，但是，总的来说，他追随其兄合赞的政策，尽管他的个性不是十分坚强，他还是能够维持住由合赞建立起来的巩固的行政机构。穆斯林史书把他描述成一位慷慨正直的人[133]。他继续留用伟大的史学家拉施特为臣，拉施特是一位杰出的行政官和有见识的政治家，他在完者都统治时期产生的影响远远超过了合赞统治时期。他甚至说服完者都接受了沙菲派教义。完者都还保护当时的另一位史学家瓦撒夫。最后，完者都还是一位伟大的建设者。他于1305至1306年间，在伊剌克·阿只迷西北的苏丹尼耶建设他的都城，这是其父阿鲁浑选定的位置，

他把它装饰一新。他对蔑剌合的瞭望台也很感兴趣。拉施特也是一位建设者，1309年他设计了桃里寺东的加赞尼耶城的整个新区[134]。

完者都虽然对伊斯兰教很虔诚，但是，他像合赞一样，追随与其祖辈们同样的对外政策：反对马木路克和设法与基督教的欧洲建立联盟。他派基督教徒托马斯·伊尔杜奇作为使者到欧洲各宫廷。这次出访中，他写给教皇克力门五世、法兰西金发菲利普和英王爱德华一世的信被保留下来。法国国家档案馆珍藏着完者都于1305年5月给金发菲利普的信，信中他庆贺自己与其他成吉思汗兀鲁思的首领们——中国大汗铁穆耳、窝阔台兀鲁思首领察八儿、察合台兀鲁思首领都哇和钦察汗脱脱——之间充满了和谐。完者都还表示，他希望像他的前辈们那样，与基督教世界的领袖们保持友好关系[135]。

与此同时，波斯汗国与埃及马木路克苏丹国之间又开始了边境战争。在1304和1305年期间，马木路克对蒙古属国、西里西亚的亚美尼亚王国进行了掠夺性的袭击。在第二次袭击时，他们与小亚细亚的蒙古守军相遇，受到了很大的损失[136]。1313年，完者都包围了位于幼发拉底河中游的一个马木路克边境据点拉希巴堡。但是，这里的炎热气候使他未等到该城投降就放弃了围攻[137]。

在小亚细亚，塞尔柱克王朝于1302年灭绝，结果科尼亚的蒙古长官成了那里的统治者。实际上，对蒙古人有利的"塞尔柱克屏障"的消失，使蒙古人面对企图趁中央权力空缺之机获得独立的诸小突厥异密们。卡拉曼异密们便是一例，土库曼首领们已经在埃尔梅内克山区建立了政权，这时他们正图谋在科尼亚取代塞尔柱克人，1299年合赞不得不严厉地惩罚了他们（看前文）。在1308至1314年间，卡拉曼异密马合谋伯格使自己成为科尼亚君主。完者都派遣出班将军去攻打他，出班先把他打跑，此后不久，于1319年又迫使他前来投降。[138]在他们一边，奥斯曼人已在弗里吉亚西北和比提尼亚建立政权，他们正在开始向拜占庭领土扩张，奥斯曼帝国的建立者奥斯曼一世特别对拜占庭的大城市尼西亚造成威胁。拜占庭皇帝安德努尼卡斯二世寻求与完者都联盟，把他的妹妹马利亚嫁给完者都[139]。似乎是这一联姻的缘故。一支蒙古军入侵奥斯曼境内的埃斯基谢希尔区，奥斯曼的儿子奥尔汗把他们从该地区击退[140]。

安纳托利亚西北部的突厥－拜占庭边境对波斯的蒙古人来说兴趣不太浓。他们怎么会料到，在这边境之地新建立的这个小奥斯曼异密

国，在一个世纪之内将成为世界上最强大的穆斯林政权呢？他们更关注东伊朗的事务，因为他们在那儿要不断地提防着他们的堂兄弟、河中的察合台汗们的侵犯，同时要制止他们的属臣、赫拉特克尔特家族的阿富汗人暗中争取独立的企图。

在赫拉特，克尔特朝的第三代王马立克法黑剌丁俨然以独立君主的身份行事，1306年，完者都派将军答尼失蛮·巴黑都儿围攻赫拉特城。法黑剌丁同意退到阿曼科赫堡，答尼失蛮得以占赫拉特城；但是，城堡是由法黑剌丁的一名副将穆罕默德·沙姆坚守，未能攻破。1306年9月沙姆引诱自负的答尼失蛮到城堡，并杀死了他。接着完者都又派新军、由异密牙撒吾儿和答尼失蛮之子布贾率领。在经历了长时间的封锁和发生了一些戏剧性的偶然事件之后，由于叛变和背叛，同样也由于饥荒（1307年），赫拉特城和城堡投降。在此期间法黑剌丁在阿曼科赫去世[141]。但是，完者都没有利用这一形势废黜克尔特王朝，而是把赫拉特国给法黑剌丁之兄弟嘉泰丁（1307年7月）。嘉泰丁一度曾被怀疑企图煽动新的叛乱，于是，他来到完者都面前为自己开脱。后来他一直占有赫拉特（1315年）[142]。

完者都于1313年（看315页）从察合台幼支达乌德·火者手中夺取东阿富汗地区，这一行动导致了察合台汗也先不花的亲自入侵，他一征服穆尔加布，就占呼罗珊的部分地区（1315年）。但是，由于中国大汗进行的牵制行为（大约1316年元军从后方进攻察合台领地，一直攻入怛逻斯）[143]，波斯很快就摆脱了这一争夺。然而，此后不久，呼罗珊又受到流亡的察合台宗王牙撒吾儿的威胁，完者都曾轻率地欢迎过他，现在他企图独立（1318年）。波斯十分走运，牙撒吾儿于1320年6月被他的私敌、察合台汗怯别杀死[144]。赫拉特异密、克尔特人嘉泰丁于1319年5月间曾被牙撒吾儿围困在城中，在这次战争中他一直反对牙撒吾儿。于是，他似乎成了旭烈兀家族事业的最忠诚的保卫者，桃里寺宫廷热烈地祝贺他。事实上，他只是加强了他对赫拉特公国的控制[145]。到他晚年时（他死于1329年），他实际上已经独立，尽管桃里寺宫廷仍认为他是帝国东北边境地区不可缺少的边境卫士。

13．不赛因的统治

完者都于1316年12月16日死于苏丹尼耶，其子，当时只有12岁的不赛因（Abusa'id）继位，在他统治时期，波斯汗国发生了最后一些事件。他在位时期是从1317至1334年，但是，他终身是那些以他名义实施统治而且互相争权夺利的蒙古封建主们的傀儡。伟大的历史学家拉施特，作为大臣他总是维护国家利益，结果成了这些奸臣们的牺牲品，他们以荒谬而可怕的罪名处死了他（1318年7月18日）[146]。

不赛因统治前期，权力掌握在一位名叫出班[147]的蒙古异密手中。出班在1317年至1327年期间，是波斯的实际统治者，他牢牢地控制着波斯。1322年，他平息了由他自己的儿子、小亚细亚长官帖木儿塔什领导的一次叛乱；1325年，他胜利地发动了一次反钦察汗国的远征，一直抵达捷列克河；1326年，其子胡赛因在加兹尼附近打败了入侵呼罗珊的察合台汗塔儿麻失黑，把他赶回河中。但是，到1327年时，不赛因厌倦了出班的监护，与他关系破裂[148]。当时在呼罗珊的出班举旗反叛，准备从麦什德进军阿哲儿拜占。但是，他的部队抛弃了他，迫使他到赫拉特马立克嘉泰丁处避难。马立克派人把他勒死，把他的手指送给不赛因（1327年10—11月）[149]。出班的一个儿子、小亚细亚的长官帖木儿塔什逃到开罗，开罗的马木路克害怕引起不赛因的不快，把他处死[150]。

在对伟大的大臣拉施特以合法方式进行了杀害之后，紧接着是像出班这样的强者的垮台，这是对波斯汗国的致命打击。几年之后，当不赛因本人去世时，没有一位领袖（无论文官或武将）能使这个蒙古—波斯国团结在一起。旭烈兀家族的兀鲁思瓦解了。

出班的垮台还产生了另一个结果：突厥人的安纳托利亚放任自流了。甚至是在1304年马苏德二世死去，科尼亚的塞尔柱克苏丹国消失后，波斯宫廷任命的蒙古长官就表现出一种自治宗王般的倾向。我们已经看到出班之子帖木儿塔什已经在争取独立。要不是他家族遭灾的话，在不赛因死后，他很可能在科尼亚，或者是在开塞利建立一个安纳托利亚的蒙古苏丹国，这一苏丹国很可能成为阻止奥斯曼帝国扩张的障碍[151]。事实上，帖木儿塔什于1327年去世了，8年以后，不赛因也随之去世了，安纳托利亚失去了君主，在其东南方的卡拉曼家族的地区突厥异密们和在其西南方的奥斯曼家族的异密们随心所欲地行动。于是，在关键的1327至1335年间，波斯蒙古宫廷内的这些冲突间接地导致了奥斯曼帝国的崛起。

14．波斯蒙古汗国的肢解

不赛因之死（1335年11月30日）导致了波斯蒙古汗国的肢解。蒙古贵族们不是从旭烈兀家族中选出新汗，而是选另一支成吉思汗后裔：蒙哥、旭烈兀和忽必烈之弟阿里不哥的后裔阿儿巴合温为汗[152]。1336年，这位意外登上王位的汗被一位反叛的地方长官打败杀死[153]。此后，两派封建主在傀儡王们的幌子下争权夺利，各派都吸收一批蒙古贵族到自己一边。对立双方的一位是小亚细亚长官大哈桑·布朱儿，或者如人们以他出身的蒙古部落名，称他为哈桑·札剌儿[154]。另一位是小哈桑·库楚克，他也是蒙古人，是出班的孙子，他逃脱了对其亲属们进行的大屠杀[155]。小哈桑于1338年从对手大哈桑·札剌儿手中夺取当时的波斯都城桃里寺。接着，他在桃里寺西北为自己开辟了一个王国，阿哲儿拜占和伊剌克·阿只迷都纳入他的国境内。在1343年他去世时，他的兄弟阿失剌甫继承了这些领地，仍以桃里寺为都[156]。与此同时，大哈桑·札剌儿在报达实施统治，1340年他在报达宣布独立，1347年，他击退了阿失剌甫对报达的多次进攻。

在这种混乱局面达到顶峰时，外国入侵开始了。钦察（南俄）汗札尼别于1355年侵入阿哲儿拜占，杀出班后裔阿失剌甫。然后回到俄罗斯，在牢固的基础上顺利地建立了他的统治[157]。这一灾难变得对札剌儿人有利。哈桑·札剌儿刚去世不久（1356年），但他的儿子乌畏思继承了他在报达的王位，他进军阿哲儿拜占，在经历短时期的挫折之后，他占领该地（1358年）[158]。现在他作为报达和桃里寺两地的统治者统治着西波斯，直到1374年他去世，同年其子胡赛因·札剌儿取代了他的位置（1374—1382年在位）。后来，正如我们将要看到那样，胡赛因的兄弟、继承者阿合木札剌儿与帖木儿为拥有桃里寺和报达发生争夺。

与此同时，在赫拉特和东呼罗珊，克尔特统治者们的阿富汗国已完全独立。精明的嘉泰丁于1329年10月已经去世，他的两个年长的儿子沙姆斯哀丁二世和哈菲兹只统治了几个月。但是，他的三子穆兹丁·胡赛因尽管年幼，仍被宣布为王，从1332年一直统治到1370年，在他统治时期，这一王国成为一个相当强大的国家，一度大胆到干涉河中事务（参看343页）。[159]

在呼罗珊西部，一位名叫阿布德·拉札克的土匪头子，在1337年曾夺得撒卜兹瓦尔堡，建立了一个新国家，即赛尔巴朵尔人的公国。他的兄弟瓦吉黑哀丁·马苏德杀害了他（1338年），立即攻占尼沙普尔，由此继续着他的事业[160]。在这次大骚乱中，成吉思汗弟弟哈撒儿的后裔、一位名叫吐格帖木儿的蒙古宗王于1337年被拥立为汗[161]。他在呼罗珊西北的比斯坦建立政权，还统治着马赞达兰。他改建了麦什德城，已经知道他在麦什德附近的拉德坎度夏，他的冬驻地在离里海不远的古尔甘。赛尔巴朵尔人只是名义上承认他的宗主权。他们约于1353年暗杀了他，于是成了整个呼罗珊西北的主人，而东南仍归克尔特人所有。自然，这两个伊朗王朝互相进行着残酷的战争，这一战争又因宗教分歧而加剧，克尔特人属逊尼派的阿富汗人，赛尔巴朵尔人是什叶派的波斯人。

第三个伊朗王朝，或者更准确地说是阿拉伯—伊朗王朝，是穆扎法尔朝，王朝建立在起儿漫和法尔斯[162]。它的建立者、阿拉伯人穆巴里克·丁·穆罕默德已经在耶斯特和起儿漫掌权，并于1353年控制了泄剌只〔设拉子〕，1356—1357年控制了伊斯法罕。1358年他被其子沙·舒贾（死于1384年）废黜并弄瞎，沙·舒贾在泄剌只继位，而伊斯法罕转归穆札法尔朝的另一些人。

为了绘完这幅图画，还应该提到，除了当时的这些君主以外，未来的君主们已经露面。在西波斯，他们是仍保持游牧的土库曼部落，以其标志被称为黑羊部落，即喀喇·科雍鲁。在旭烈兀汗国分裂之时，黑羊部居住在亚美尼亚的穆什地区，正在蚕食毛夕里〔摩苏尔〕，乌畏思·札剌儿把他们从毛夕里赶出去（大约1336年）。1374年乌畏思死时，黑羊部首领拜拉姆·瓦加又占领毛夕里和赞詹。他的孙子哈拉·玉素甫从札剌儿人手中夺取了桃里寺，由此奠定了其家族的命运，直到帖木儿来到前他们一直留在桃里寺[163]。

在塞尔柱克家族（约1304年）和波斯汗国的宗主权先后消失以后，小亚细亚的塞尔柱克国已不复存在，在该国的旧址上，两个土库曼公国正在争夺卡帕多细亚。在锡瓦斯和开塞利是阿尔特纳－乌鲁氏族，从1380至1399年，该族的统治者是著名的诗人王子布汉哀丁[164]，1400年由另一支土库曼氏族，被称为白羊的氏族（阿克·科雍鲁）取代[165]。在拉兰达（今卡拉曼）建立起卡拉曼异密们的王朝（同样是土库曼人的王朝），在一个时期内他们曾为小亚细亚霸权和

塞尔柱克国的遗产与比斯尼亚－弗里吉亚边境上的奥斯曼突厥人作战〔166〕。

以后，帖木儿将加入到这些激烈的角逐之中。

注释

〔1〕关于绰儿马罕，参看伯希和《蒙古人与教廷》（《东方基督教评论》1924年第247页，〔51〕）。

〔2〕《东方基督教评论》1924年，第244页，〔49〕。

〔3〕关于拜住，参看《蒙古人与教廷》第303页以下（109页以下）。

〔4〕在亚美尼亚文和拉丁文史书中，蒙古人的夏季大本营称为锡西安，似乎是在锡尤尼和阿特沙赫之间的哈本德地区，“在正对着哥克察湖东岸的山区。”参看伯希和《蒙古人与教廷》第302页（106）。

〔5〕关于野里知吉带，参看伯希和《蒙古人与教廷》（1931—1932年）第33页（171）。

〔6〕关于艾伯格和萨吉斯，参看《蒙古人与教廷》（1924年）第327（131页）。

〔7〕《蒙古人与教廷》（1931—1932年）第172（174）页和第193（195）页。格鲁塞《十字军史》III，520。

〔8〕伯希和《蒙古人与教廷》第175（177）页以下。格鲁塞《十字军史》III，521。

〔9〕野里知吉带之子阿尔哈森阴谋反对蒙哥，已经在蒙古地区被处死。

〔10〕伯希和《蒙古人与教廷》（1931—1932年）第65（203）页。

〔11〕米诺尔斯基《伊斯兰百科全书》“Tiflis”条目，第796页上的书目（谷儿只和亚美尼亚史料和志费尼书）。

〔12〕参看《伊斯兰百科全书》“Kaiká'ús II”第677—678页。

〔13〕参看多桑《蒙古史》III，103—107（据志费尼记）。

〔14〕志费尼的父亲贝哈哀丁被蒙古首领库尔布鲁特囚禁在图斯。他受到优待，并作为呼罗珊的理财大臣进入蒙古机构。到1253年他在伊斯法罕去世前一直是蒙古官员。参看巴托尔德《伊斯兰百科全书》“Djuwaini”条目，第1100页。

〔15〕多桑《蒙古史》III，116—117（据志费尼）。

〔16〕多桑《蒙古史》III，180。

〔17〕志费尼及其父在任蒙古政府官员时听命于阿儿浑阿塔，但志费尼抑制不住地强烈反对畏兀儿学者们对阿拉伯—波斯人的优势：“在刚发生的、震动世界的革命中，学院被毁，学者被屠杀，特别是在呼罗珊，它是启蒙的源泉和学者聚会之地。国内有识之士都被剑砍死。再没有什么地方能产生创造物，畏兀儿学者们关心的只是以畏兀儿文和畏兀儿语来取代之。”上引书，I，XXV。

〔18〕据志费尼和拉施特，参看多桑《蒙古史》III 121—128。

〔19〕 多桑《蒙古史》，III，129—131。

〔20〕 多桑《蒙古史》III，131。米诺尔斯基《伊斯兰百科全书》“Kutlugh-khan”，第1238页和T. W. Haig 的“Salghurides”条目，第109页。

〔21〕 旭烈兀（Hulagu）一名来自蒙古语词根hülä-或ülä-，意即“超过”，在波斯语中是Hulaku。参看伯希和（《亚洲杂志》1925年，第236页）。

〔22〕 《史集》卡特勒梅尔译本，第145页。多桑《蒙古史》III，139。

〔23〕 1256年旭烈兀渡过阿姆河后，波斯与高加索的小国君们纷纷投诚，其中也有刺客派的头目，刺客派的名声早已一落千丈，但仍占据许多非常强固的堡垒。鲁克赖丁是该派的最后一位头目。旭烈兀没有接受他作为属臣，他在遭拒绝后，在麦门底司堡中坚持抵抗。——译者

〔24〕 《史集》卡特勒梅尔译本，第217，219页。多桑《蒙古史》III，197。

〔25〕 参看阿卜尔·菲达的《十字军史评论》（《东方史家集》I，136）。拉施特《史集》，卡特勒梅尔译本，第247页。多桑《蒙古史》III，212（据瓦撒夫的记载）。格鲁塞《十字军史》III，568。

〔26〕 《史集》第231页。

〔27〕 多桑《蒙古史》III，217转到《史集》。

〔28〕 参看格鲁塞《十字军史》III，571。

〔29〕 阿卜尔·菲达《十字军史评论》I，136。

〔30〕 《史集》卡特勒梅尔译本299页。基拉罗斯（《亚洲杂志》I，1858年，489页）。

〔31〕 参看基拉罗斯（《亚洲杂志》1858，491页）。

（多桑《蒙古史》汉译本第四卷第五章页87中记：“报达之掠杀，延续有七日。……计死者八十万人。”——译者）

〔32〕 阿卜尔·菲达《十字军史》第137页。

〔33〕 基拉罗斯（《亚洲杂志》I，1858年，第493页）。

〔34〕 瓦尔坦《亚洲杂志》II，1860年，第291页。

〔35〕 多桑《蒙古史》III，270。参看海顿和尚的报导（《十字军史评论》中所收《亚美尼亚史料》II，169—170）。格鲁塞《十字军史》III 574—575。

〔36〕 基拉罗斯（《亚洲杂志》1858年，第492页）。

〔37〕 格鲁塞《十字军史》III，575—576页。

〔38〕 即王罕弟札阿绀孛的女儿。

〔39〕 《史集》卡特勒梅尔译本，第145页。

〔40〕 《史集》第94—95页。

〔41〕 瓦尔坦（《亚洲杂志》II，1860年，290，309）。参看《十字军史评论》收集《亚美尼亚史料》I，433。

〔42〕 瓦尔坦《亚洲杂志》II，（1860年）300—301页。

〔43〕 瓦尔坦《亚洲杂志》II（1860）第302页，这话得到了拉施特的证实，《史集》第393页。

〔44〕 巴托尔德《伊斯兰百科全书》“Hùlägü”条目，第353页。

〔45〕《史集》第225页。基拉罗斯（《亚洲杂志》I，1858年，第484页）。多桑《蒙古史》III，第262页。
〔46〕格鲁塞《十字军史》III，第548，515页。
〔47〕格鲁塞《十字军史》III，第515页。
〔48〕格鲁塞《十字军史》III，第579页。
〔49〕格鲁塞《十字军史》第577—578页。
〔50〕瓦尔坦（《亚洲杂志》II，1860年，第294页）。
〔51〕基拉罗斯（《亚洲杂志》I，1858年，496）。《史集》第330—331和350—375页。
〔52〕海顿（《十字军史评论》收在《亚美尼亚史》II，170）。瓦尔坦（《亚洲杂志》II，1860年，293）
〔53〕《十字军史评论》收《亚美尼亚史料》第751页。格鲁塞《十字军史》III，第581页。
〔54〕巴赫布拉攸斯，看多桑《蒙古史》III，第316页。
〔55〕多桑《蒙古史》，III，第308—309页，格鲁塞《十字军史》III，第581—582页。
〔56〕阿卜尔·菲达《十字军史评论》I，140。
〔57〕巴赫布拉攸斯，《叙利亚编年史》第533页。海顿（《亚美尼亚史料》II，第171页。）格鲁塞《十字军史》III，第583页。
〔58〕阿卜尔·菲达《十字军史评论》第141页。《十字军史评论》中《亚美尼亚史料》II，751。格鲁塞《十字军史》III，第586页。
〔59〕阿卜尔·菲达上引书，第143页。
〔60〕《十字军史评论》（《亚美尼亚史料》II，751）。多桑《蒙古史》III，第325页。格鲁塞《十字军史》III，第589页。
〔61〕多桑《蒙古史》III，第377页。巴托尔德《伊斯兰百科全书》"Berke"条目，第725—726页。
〔62〕基拉罗斯《亚洲杂志》I（1858年）498。海顿（《亚美尼亚史料》II，173）。
〔63〕《亚美尼亚史料》第174页。
〔64〕德拉博德的文章（letters des chrétien de Terre Sainte, 1260）（《东方拉丁评论》II，1894年，214）。格鲁塞《十字军史》III，第584页。
〔65〕海顿（《亚美尼亚史料》第174页）。Gestes de Chiprois 第752页。格鲁塞《十字军史》III，第594页。
〔66〕《史集》，余大钧译，商务印书馆，1986年版，第三卷第79页。有异密拜答儿。此处误为拜巴斯。——译者
〔67〕Gestes des Chiprois 第753页。Rothelin 手稿（《十字军史评论》第637页）。格鲁塞《十字军史》III，第601—603页。
〔68〕基拉罗斯（《亚洲杂志》I，498）。
〔69〕《史集》余大钧译，商务印书馆，1986年版，第三卷第81页。——译者

〔70〕《史集》德弗雷梅里译本，第393页。参看瓦尔坦（《亚洲杂志》II，1860年，302）。
〔71〕参看巴托尔德《伊斯兰百科全书》“Berke”条目，第726页。海顿《亚美尼亚史料》II，176。
〔72〕《史集》卡特勒梅尔译本，第399页。多桑《蒙古史》III，第380—381页。
〔73〕多桑《蒙古史》III，第362，370—374页（据拉施特和巴赫布拉攸斯记）。
〔74〕多桑《蒙古史》III，397—404（据拉施特和米尔空记）。参看T. W.海格《伊斯兰百科全书》“Salghurides”条目，第109页。
〔75〕《史集》卡特勒梅尔译本，第403页。米尔空《伊斯兰百科全书》“Kutlugh-khàn”条目，1238页。
〔76〕多桑《蒙古史》IV，第148页。
〔77〕多桑《蒙古史》，IV，第281页。
〔78〕巴托尔德《伊斯兰百科全书》“Djuwaini”条目，1100页。
〔79〕多桑《蒙古史》III，第407—408页。
〔80〕马·德赫任主教时期是1266—1281年，后由马基哈继任。
〔81〕W·巴奇《忽必烈汗时期的僧侣》第139—140页。
〔82〕《马·雅巴拉哈》，J. B.夏博译，《东方拉丁杂志》（1893年）第593—594页。
〔83〕他们约于1275年离开中国，约于1278年抵达美索不达米亚。
〔84〕巴奇《忽必烈时期的僧侣》第148页。
〔85〕《马·雅巴拉哈》第607—608页。
〔86〕《马·雅巴拉哈》第609—610页。
〔87〕多桑《蒙古史》III，第416—419页。
〔88〕多桑《蒙古史》III，第432—449页（据拉施特记）。
〔89〕多桑《蒙古史》III，第441—442页；IV，第179—183页。
〔90〕阿卜尔·菲达《十字军史》I，155。海顿《亚美尼亚史料》180页。多桑《蒙古史》III，481—488，格鲁塞《十字军史》III，694页。
〔91〕海顿《亚美尼亚史料》第180—181页。
〔92〕参看阿卜尔·菲达《十字军史》I，第158—159页。海顿《亚美尼亚史料》第183—184页。巴赫布拉攸斯《叙利亚编年史》第592—593页。多桑《蒙古史》III，第524页。R.罗里希特的文章（Les batailles de Homs）（Archives de l'orient Latin）I，第638页。格鲁塞《十字军史》III，第699页。
〔93〕在蒙古语中是“Täghüdär”。
〔94〕海顿《亚美尼亚史料》185页。
〔95〕《马·雅巴拉哈》第75—77页。
〔96〕参看多桑《蒙古史》IV，第31—38，49—57页（据瓦撒夫记）。

〔97〕 夏博的文章（Relations du roi Argoun avec L'occident）（Revue de L'orient Latin，1894年，571页）。穆勒《在中国的基督教徒》106页。格鲁塞《十字军史》III，第711页。

〔98〕 《东方拉丁杂志》1894年，第82—83页。

〔99〕 上引书，第89页。

〔100〕 夏博《东方拉丁杂志》1894年，第91页。参看格鲁塞《十字军史》III，第715—716页。

〔101〕 上引书，第104页。

〔102〕 上引书，第106—111页。格鲁塞《十字军史》III，第717—718页。

〔103〕 夏博《东方拉丁杂志》，第113—114页。

〔104〕 上引书，112页。格鲁塞《十字军史》III，第720页。

〔105〕 夏博的文章（Relations du roi Argoun）第576—591页。

〔106〕 夏博《东方拉丁杂志》，第121—122页。列班·扫马又活了四年，于1294年1月10日死于巴格达。

〔107〕 夏博的文章（Relations du roi Argoun）第604，611，612页，穆勒《在中国的基督教徒》第117—118页。格鲁塞《十字军史》III，第724页。

〔108〕 夏博（Relations du roi Argoun）第617，618页。

〔109〕 多桑《蒙古史》IV，第42—49页。

〔110〕 多桑《蒙古史》IV，第42页，巴托尔德《伊斯兰百科全书》"Mangù Timur"条目，第260页中修订了他关于Arghùn 的另一篇文章。

〔111〕 原书如此。——译者

〔112〕 多桑《蒙古史》IV，第101—106页。巴托尔德《伊斯兰百科全书》"Gaikhâtû"条目，第135页。海合都是从忽必烈派往波斯宫廷的使者孛罗丞相那里知道"钞"的情况。

〔113〕 夏博《东方拉丁杂志》，1804年，第127—128页。

〔114〕 指海合都的大臣阿赫麦德·哈里迪。——译者

〔115〕 夏博《东方拉丁杂志》，1804年，第133页。

〔116〕 巴赫布拉攸斯《叙利亚编年史》第609页。多桑《蒙古史》IV，141页。

〔117〕 多桑《蒙古史》IV，132页。

〔118〕 《史集》，摘自多桑《蒙古史》IV，第359—360页。

〔119〕 多桑《蒙古史》IV，第281—282页。

〔120〕 《史集》，合赞并不是狂热的穆斯林，《史集》证实了他的宗教诚意，在他即位前很久他就公开宣布他要抛弃佛教的偶像崇拜，皈依伊斯兰教。多桑《蒙古史》卷IV，148页。

〔121〕 《马·雅巴拉哈》第134—142，239—250页。

〔122〕 多桑《蒙古史》IV，第174—190页。是据拉施特和米尔空的记载。（《史集》余大钧译本，第三卷第302页记，他死于696年10月23日，即公元1297年8月14日。——译者）

〔123〕 巴托尔德《伊斯兰百科全书》“Ghāzan”条目，第158页。
〔124〕 《史集》，转自多桑《蒙古史》IV，367。
〔125〕 《史集》，上引书IV，417—418。
〔126〕 2100托曼约等于今日的1200万美元。——译者
〔127〕 E.贝特尔斯《伊斯兰百科全书》“Rashid al-Din Tabib”条目，第1202页。
〔128〕 合赞说：“你们之中凡是想到印度、客失米儿、吐蕃和自己的故土去的，就去吧。而留下这里的人，就别虚伪，而要真心实意，不要以自己的虚伪玷污纯洁的伊斯兰教。但是，如果我得知他们建造多神教神庙和庙宇，那我将毫不怜悯地用剑杀死他们。”（《史集》汉译本第三卷，页371）。——译者
〔129〕 《马·雅巴拉哈》第251—252页。
〔130〕 在蒙古语中，作öljäitü。
〔131〕 J. H.克雷默《伊斯兰百科全书》“Olčaitu khudâbanda”条目，第1042页。
〔132〕 《马·雅巴拉哈》第266—300页。
〔133〕 哈菲兹·伊·阿卜鲁（巴亚尼译本）第4页。
〔134〕 巴特尔斯《伊斯兰百科全书》“Rashid ad-Din Tabib”条目，第1202页。关于苏丹尼耶的建设，参看哈菲兹·伊·阿卜鲁（巴亚尼译本），第5—7页。
〔135〕 多桑《蒙古史》IV，第587—597页。
〔136〕 多桑《蒙古史》，IV，第532页，（据诺瓦里和马克尼兹记）。
〔137〕 参看哈菲兹·伊·阿卜鲁（巴亚尼译本35页），宣称被围困的城民们臣服。
〔138〕 多桑《蒙古史》IV，第576页。J. H.克雷默《伊斯兰百科全书》“karamán-oghlu”条目，第794页。
〔139〕 G.帕希梅尔，II，433—444。多桑《蒙古史》IV，第536页。
〔140〕 J. H.克雷默《伊斯兰百科全书》“Othmân I”条目，第1075页。
〔141〕 哈菲兹·伊·阿卜鲁（巴亚尼译本），第17—29页。多桑《蒙古史》IV，第497、527页。
〔142〕 多桑《蒙古史》IV，第568—571页。哈菲兹·伊·阿卜鲁，第37、43、67页。
〔143〕 多桑《蒙古史》IV，第562—564页。
〔144〕 多桑《蒙古史》IV第565，567—568，612—629，642—644页。哈菲兹·伊·阿卜鲁，第86页。
〔145〕 哈菲兹·伊·阿卜鲁（巴亚尼译本）第71，80—86页。多桑《蒙古史》IV，第620—629页。
〔146〕 哈菲兹·伊·阿卜鲁（巴亚尼译本），第56页。多桑《蒙古史》IV，609—612页。
〔147〕 关于该名的词源，参看巴托尔德《伊斯兰百科全书》“Cüpän”条目，第904页。

〔148〕 关于这次关系破裂的起因，参看哈菲兹·伊·阿卜鲁，（巴亚尼译本），第91页。

〔149〕 哈菲兹·伊·阿卜鲁（巴亚尼译本），分别在第100—105，107页。

〔150〕 哈菲兹·伊·阿卜鲁（巴亚尼译本），分别在第100—105，107页。

〔151〕 参看多桑《蒙古史》IV，686页中说："帖木儿塔什的征服一直扩张到地中海沿岸，在此之前，蒙古军队从未在这些地方出现过，在这儿，他依次打败希腊人和突厥人，由此自立为罗姆总督。"

〔152〕 不赛因死后无子，内乱。丞相嘉泰丁穆罕默德说服诸可敦和统将们，立拖雷子、阿里不哥后裔阿儿巴合温为汗。——译者

〔153〕 哈菲兹·伊·阿卜鲁（巴亚尼译本），第111—119页。

〔154〕 哈菲兹·伊·阿卜鲁（巴亚尼译本），120页。多桑《蒙古史》IV，723—742。

〔155〕 帖木儿塔什之子、原安纳托利亚的长官（帖木儿塔什是出班的儿子）。看哈菲兹·伊·阿卜鲁，第124页。多桑《蒙古史》IV，726—734。

〔156〕 多桑《蒙古史》分别在IV卷中的第735页。哈菲兹·伊·阿卜鲁，在第127—140页。

〔157〕 多桑《蒙古史》在IV卷中的第741—742、745页。哈菲兹·伊·阿卜鲁，分别在第153—156，153页。

〔158〕 多桑《蒙古史》在IV卷中的第741—742、745页。哈菲兹·伊·阿卜鲁，分别在第153—156，153页。

〔159〕 多桑《蒙古史》IV，第713—714页。T. W.海格《伊斯兰百科全书》"Kart"条目，第822页。《武功记》佩替译本。I，6。

〔160〕 V. F.比希纳《伊斯兰百科全书》"Serbedárs"条目，第240页。

〔161〕 米诺尔斯基《伊斯兰百科全书》"Tugha Timùr"条目，第863页。哈菲兹·伊·阿卜鲁，第122页。

〔162〕 多桑《蒙古史》IV，第743—747页。策特尔斯廷《伊斯兰百科全书》"Muzaffarides"条目，第852页。

〔163〕 参看Huart 《伊斯兰百科全书》"Kara-koyùn-lu"条目，第785页。

〔164〕 胡尔特《伊斯兰百科全书》"Artena"条目，469页，"Burhàn al-Din"条目，817页。

〔165〕 胡尔特《伊斯兰百科全书》"Ak-Koyûn-lu"条目，第228页。

〔166〕 胡尔特《伊斯兰百科全书》"Karamân-oghlu"条目，第792页。

第十章　钦察汗国

1．金帐、白帐和昔班兀鲁思

成吉思汗曾把也儿的石河以西的草原，即谢米巴拉金斯克、阿克摩棱斯克、图尔盖、乌拉尔斯克、阿台和花剌子模本土，分给长子术赤，术赤在他之前6个月去世（约1227年2月）。成吉思汗死时将这块领地留给术赤的儿子们，特别是次子拔都，拔都在获得1236—1240年的远征胜利之后，把原钦察人和保加尔人的全部地盘并入领地，此外，还成了罗斯诸公国的宗主。

拔都的汗国仅欧洲部分就是一大片，首先是由黑海以北的纵向草原带组成，即乌拉尔流域，顿河、顿涅茨河、第聂伯河和布格河诸河的下游，德涅斯特河河口和普鲁特河下游。它还囊括了穿过过库班河、库马河和捷列克河流域的连绵不断的高加索北部草原。简言之，它囊括了古代欧洲斯基泰人的整个地区。此外，它还延伸到保加尔人之地，或者说延伸到由伏尔加河中游及其支流卡马河灌溉的耕地和森林地带。像希罗多德描述的古代斯基泰人的地区一样，这片无垠的“欧洲的蒙古利亚”草原是荒无人烟的浩瀚草原。卢布鲁克的报导使我们对它有些了解：“再往东，沿路我们除了天、地以外，什么也看不见，有时海就近在身边，不时可以见到两里格以外的坟墓，或者库蛮人称的库尔干。”[1]蒙古部落，或者说，由蒙古人担任长官的突厥部队在这荒寞的地方漫游，因为，据拉施特记述，成吉思汗的遗嘱，分给拔都的真正蒙古人不会超过四千人，拔都军队的其余成员是由那些加入蒙古事业的突厥人，即钦察人、保加尔人、乌古思人等等组成，这一点可以解释为什么术赤的汗国如此迅速地具有突厥特征。[2]

游牧旅居的生活使拔都沿伏尔加河岸活动，春季他溯河而上，来到卡马河畔原保加尔人之地和保加尔人的贸易城镇，蒙古钱币就在该城铸造。8月，他开始顺流而下，在河口扎营，他的扎营地预示了后来他的都城即大萨莱城[3]的建立。正是在伏尔加河下游，卢布鲁克获准到他的营帐中：“拔都坐在一形状像床的高椅上，高椅涂金，并由

三级台阶通往。他旁边坐着一个妃子。另一些人坐在他右边和妃子的左边。帐殿入门处，放一条凳，上面放着忽迷思和镶着宝石的金、银大杯。拔都认真打量我们，他的脸有些发红。”[4]

拔都的一位兄弟斡儿答，尽管在家中排行第一，但是，在家族事务中只起到很小的作用，他得到了今天称之为哈萨克斯坦之地为封地。[5]在南部，他的封地包括锡尔河右岸，大约从卡拉套山附近的塞格纳克城到咸海的锡尔河三角洲，似乎还包括锡尔河三角洲左岸一直延伸到阿姆河三角洲的这一狭长地带。因此，他几乎控制了咸海东岸的整个地区。在北部，他控制着萨雷河流域和把萨雷河流域与图尔盖平原分开的兀鲁塔山地。1376年，斡儿答的最后一位继承人脱脱迷失获得与定居社会发生接触的塞格纳克和讹答剌城。[6]拔都的汗国在历史上将被称为钦察汗国，或金帐汗国（阿尔坦斡耳朵，或阿尔浑斡耳朵），斡儿答的汗国被称为白帐汗国（查罕·斡耳朵，阿黑·斡耳朵）。

拔都的另一个兄弟昔班（在1241年的匈牙利战役中曾提到过他）得到的一份封地是在斡儿答封地之北，即南乌拉尔河以东和东南地区，特别是东南地区，正是今俄国的阿克纠宾斯克和图尔盖地区的大部分。夏季，他的斡耳朵似乎是立在乌拉尔山区、伊列克河（奥伦堡以南的乌拉尔河的一条支流，今契卡洛夫）和伊尔吉兹河之间；冬季，他可能朝斡儿答兀鲁思方向向南移。后来，昔班人肯定将他们的领地扩张到西西伯利亚。[7]

2．拔都和别儿哥

现在我们回过来叙述金帐汗国。拔都从1227年到1255年在位，他作为成吉思汗长支之首（无疑是得到斡儿答的赞成），对蒙古的一般政策起到了相当大的影响。[8]但是，必须提到，他从未提出过占有最高汗位的要求。在初期，他甚至尊重他祖父把帝国传给窝阔台家族的决定。这种弃权行为可以从涉及到术赤的可疑出身得到解释。成吉思汗的妻子、四位宗王的母亲孛儿帖大约在怀术赤时曾被一位鞑靼首领劫持。关于术赤的合法性问题似乎是故意搁下，不予理会。上面已经提到过成吉思汗对其长子缺乏感情，以及在玉龙杰赤围攻战之后术赤的奇怪行为，该战以后他在自己的封地上，即图尔盖，恩巴河和乌

拉尔河流域，度过了最后五年，没有参加成吉思汗进行的各次战争。到最后，父子之间的冲突几乎公开化。这些情况最初注定了术赤家族的作用是有些不显眼的。

1250年到1251年中，拔都使窝阔台家族垮台和拖雷家族继位，为自己家族报了仇。上文已经提到过，他于1250年在阿拉喀马克的具有决定性的干预和1251年他如何派其弟别儿哥到蒙古，以牺牲窝阔台家族为代价，扶持拖雷之子蒙哥即位的情况。无疑地，蒙哥把他的王位归功于拔都，他从未忘记这一恩赐。1254年他对卢布鲁克说，他与拔都的权力，像太阳光一样普照整个世界，这话似乎暗示一种对帝国的共同统治。卢布鲁克看到，在蒙哥境内拔都的代表们比在拔都境内蒙哥的代表们受到更多的敬重。正如巴托尔德所指出，总的来说，在1251—1255年期间，蒙古世界实际上是在大汗蒙哥与"老大哥"拔都之间被瓜分了[〔9〕]，他们之间的边界线穿过楚河和怛逻斯河之间的草原。[〔10〕]拔都在成吉思汗家族的其他成员中享有最高仲裁者和拥立大汗者的地位。对拔都其人有种种评价。蒙古人称他为赛恩汗即"好汗"[〔11〕]，赞扬他的善良和慷慨。然而，对于基督教世界，他似乎是1237—1241年间在俄罗斯、波兰和匈牙利进行的那些能够表现他的特征的各次战役中所实施的、难以形容的残暴行为的煽动者。普兰·迦儿宾摘录了对他所作的互相矛盾的描述："他待自己人性情温和，和蔼，慈祥，但在战争中非常残酷。"[〔12〕]

1237—1241年的这次"欧洲战争"，经斯拉夫人的俄罗斯、波兰、西里西亚和摩拉维亚，进入匈牙利和罗马尼亚。在这次战争中，成吉思汗家族各支都有代表人物参加，这次战争的组织主要对拔都有利。他是全军的总指挥，至少形式上如此（战略指导是速不台，但是在拔都的名义下进行），结果，只有拔都一人从战争中获利。这次战争不仅打败了最后一批钦察突厥人，而且征服了里亚赞、苏兹达尔、特维尔、基辅和加利奇诸罗斯公国，它们在两百多年中一直是金帐汗国的属国。这是一种严格的封臣关系（一直维系到15世纪末），因为可汗可以任意废立罗斯王公，这些王公们有义务到伏尔加河下游的可汗营地，"在可汗面前磕头"。这种谦卑从属的政策起于符拉基米尔的雅罗斯拉夫大公，他于1243年第一次到拔都面前表示效忠，拔都承认他是"罗斯诸王公之首"。[〔13〕]1250年加利奇王公（他于1255年取得王公称号）丹尼勒也前来表示臣服，并要求为他举行任职仪式。雅罗斯拉夫

之子，继承人亚历山大·涅维斯基大公（1252—1263年在位）至少是为了能够对付罗斯在波罗的海的敌人，充分利用了蒙古的这种严格的保护关系。接受这种奴役只是手段，靠这种手段，国家能够度过艰难时期。莫斯科维一直受蒙古人奴役，直到15世纪末伊凡三世把它解放出来。

金帐汗国的历史与其他几个成吉思汗国的历史有根本性的不同。在蒙古人征服的其他地区，蒙古人在不同程度上利用了他们的环境，从被征服地获得了教训。在中国，忽必烈及其后裔成了中国人；在伊朗，以合赞、完者都和不赛因为代表的旭烈兀后代们成了波斯的苏丹。另一方面，他们的堂兄弟、南俄罗斯的可汗们没有被斯拉夫—拜占庭文明争取过去，成为罗斯人。像他们的地名所暗示的那样，他们仍是"钦察汗"，即钦察突厥游牧部落的继承人。因此，他们只是那些没有历史，或对过去事件没有记忆的，就历史意义而言，似乎没有在俄罗斯草原上旅居过的"库蛮"突厥人（或称波洛伏奇人）的继承者。钦察汗们的伊斯兰化——从文化角度来看是很肤浅的，从欧洲的角度来看又是很孤立的——一点也未改变这一形势。他们的伊斯兰化没有使他们真正分享伊朗和埃及的古代文明，相反，最终使他们与西方世界割裂，并使他们成为在欧洲土地上扎营的外国人（正像后来的奥斯曼人一样），永远没有被同化。[14] 在金帐汗国存在时期，亚洲是从基辅南郊开始的。普兰·迦儿宾和卢布鲁克充分表达了到过拔都汗国的西方人的印象：他们感到来到了另一个世界。[15] 在10世纪的可萨突厥人中肯定比在术赤的后裔中有更多的"西方主义"的表现形式。[16]

然而，必须承认，事情可能采取另一途径。无论卢布鲁克可能会说什么（他因聂思托里安教士们的无知和酗酒受到了极大震动，而不能充分地认识到在蒙古帝国内聂思托里安教的重要性），基督教在拔都的家族中扎根[17]。拔都之子撒里答[18]是聂思托里安教徒，尽管方济各会文件有相反的记载。亚美尼亚人（基拉罗斯）、叙利亚人（巴赫布拉攸斯）和穆斯林（朱兹贾尼和志费尼）的书在这一点上都是一致的。[19] 只是由于一些人的意外去世妨碍了这位聂思托里安教王子继承父位。当拔都于1255年在伏尔加河下游营帐中去世时（终年48岁），撒里答正在蒙古，他是到蒙古朝觐他父亲的朋友蒙哥大汗的。蒙哥任命他为钦察汗。但是，撒里答在回家途中，或者是抵伏尔加河畔后不久就去世了。后来，蒙哥提名幼王兀剌黑赤代替他，志费

尼认为兀剌黑赤是撒里答之子，而拉施特认为是其弟。拔都遗孀博剌克斤监国。但是，很可能在1257年，兀剌黑赤去世，拔都之弟别儿哥成了钦察汗。[20]

别儿哥的统治（大约从1257年至1266年间）给汗国打上了具有决定性的重定方向的烙印。[21]如果撒里答在世的话，有理由推测（尽管卢布鲁克不以为然），由于王室的保护将对基督教有利。但是，别儿哥却倾向于伊斯兰教。并不是说他要违反成吉思汗蒙古人的特有的宗教容忍政策（特别是在蒙古人中）。聂思托里安教是他的人民信仰的宗教之一，他肯定不会禁止它。然而，他主要同情穆斯林，特别是在处理外国事务时。在此回顾一下巴托尔德的阐述，他认为在钦察汗国内伊斯兰教倾向的开端应该属于以上事实。[22]

正如我们已经看到的那样，别儿哥卷入了成吉思汗国的各次内战。我们看到他是站在阿里不哥一边反对忽必烈，尽管他没有给阿里不哥任何有效的援助。后来他又与突厥斯坦的察合台汗阿鲁忽交战，但没有胜利，阿鲁忽于1262至1265年间夺取了他的花剌子模。花剌子模直到当时一直被看成是钦察汗国的属地，此后它成为察合台汗国的一部分。其后不久（在1266年前），阿鲁忽又从别儿哥，或者是从别儿哥兄弟斡儿答手中夺取并摧毁讹答剌要塞（位于锡尔河中游北岸上，是商旅们的重要中转站）。这样，以牺牲术赤后裔的利益为代价，楚河以西草原并入了察合台汗国。正像我们将看到的那样，别儿哥的军队正在高加索进行战争，不可能采取反击阿鲁忽的行动。

尽管别儿哥对穆斯林的同情也许没有引起他与波斯汗旭烈兀之间的分裂，正像阿拉伯—波斯的历史学家们已经阐述过的那样，但是，在关键时刻，它们至少是被用作一种外交借口。据波斯作家们记述，钦察汗确实指责过旭烈兀屠杀报达居民，以及未与其他的成吉思汗宗王们协商就处置了哈里发。[23]事实上，术赤家族肯定是把旭烈兀占阿哲儿拜占看成是一种侵占和蚕食行为。[24]于是，别儿哥毫无顾忌地与成吉思汗蒙古人的传统敌人、穆斯林抵抗力量的领导者、当时是由拜巴斯苏丹统率的埃及马木路克联合，反对他的堂兄弟、波斯的蒙古人。从1261年起，两宫廷之间互派外使，拜巴斯的使者驻克里米亚的苏达克城，别儿哥的使者驻在亚历山大里亚。1263年，两位君主之间结成了反波斯汗国的特殊同盟。[25]

拜巴斯从这次和解中获得双倍的利益。从此，他可以在金帐汗国的臣民、钦察突厥人中征集新的马木路克补充他的军队（应该记住，他本人就是一个钦察突厥人）。更重要的是，通过这一幸运的外交上的胜利，它正在促使成吉思汗蒙古人的势力互相抵消。由于术赤家族的支持和别儿哥在高加索发动的牵制性行动，拜巴斯永远地阻止了旭烈兀家族向叙利亚的进军。波斯汗由于在打耳班关隘受到威胁，不能在阿勒颇对艾因贾卢特之难（参看364页）进行报复。如早些时候已经提到的，旭烈兀十分怨恨别儿哥对他的伤害。1262年11—12月，他穿过作为两汗国在高加索边境分界的打耳班关，一直攻到捷列克河。其后不久，他在河附近受到别儿哥的侄孙那海率领的钦察汗国军的袭击，退回阿哲儿拜占。在企图从冰上重渡捷列克河时，旭烈兀骑兵的马蹄踩碎了冰，很多骑兵被淹死。成吉思汗国内部的这些争吵产生了可悲的后果：旭烈兀把他在波斯境内能抓到的钦察商人们全部处死，别儿哥也以同样的方式对待钦察汗国境内的波斯商人[〔26〕]。1266年，轮到那海穿过打耳班关，接着到库拉河，直接威胁着波斯汗国的心脏阿哲儿拜占。但是，那海在阿克苏河〔今苏联境内的〕畔被旭烈兀的继承人阿八哈打败，眼部受伤，其军队向失儿湾溃逃。别儿哥亲自率援军匆匆赶来。但是，为了在梯弗里斯附近渡过库拉河，他在沿库拉河北岸而上时，于同年（1266年）去世。

在基督教的欧洲，加利奇罗斯王公丹尼勒已经反叛蒙古人的统治（1257年）。他甚至冒险攻击汗国的边境。但是，别儿哥本人还未亲自出面干预时，他又归附了蒙古人。按汗的命令，他被迫拆除了他所建的大多数堡垒。另外，克罗麦鲁斯编年史在1259年的标题下谈到了蒙古人对欧洲的另一次远征。蒙军在一次入侵立陶宛时，把该地来不及躲入森林或沼泽之地的居民全部杀死，此后，蒙古人与被强迫随他们而来的罗斯辅助军一起进入波兰。“在第二次烧了桑多梅日之后，他们包围了居民避难的城堡。指挥者，克雷蒙巴的彼得拒绝投降。接着，蒙古人派他的兄弟加利奇王丹尼勒的儿子去劝彼得在宽大的条件下投降。但是，蒙古人按他们的惯例，撕毁誓约，屠杀了全体不幸的居民。他们由此继续前往克拉科夫，放火烧该城。波兰王贞洁者博列思老逃往匈牙利。蒙古人洗劫波兰，直到奥珀伦区的比托姆，三个月之后，满载战利品返回钦察草原。”

在别儿哥统治期间，钦察蒙古人受保加尔人皇帝君士坦丁泰奇邀约干预巴尔干事务，反对拜占庭皇帝迈克尔·佩利奥洛格斯。蒙古宗王、别儿哥的侄孙那海率2万骑兵渡过多瑙河，佩利奥洛格斯迎战。但是，帕切米尔承认，希腊人抵达保加尔人边境时，一见蒙军就惊慌失措。他们溃逃了，几乎所有人都被砍死（1265年春）。佩利奥洛格斯乘一艘热那亚船回到君士坦丁堡，而蒙古人洗劫了色雷斯。[27] 这次远征中（尽管其他书上说，它直到1269年至1270年冬才发生），那海把软禁在君士坦丁堡的前塞尔柱克苏丹凯·卡兀思二世解救出来。凯·卡兀思跟随蒙古人及他们的掠夺物踏上了回家的道路，并与别儿哥汗的一位女儿结婚，别儿哥于1265至1266年间，把克里米亚的重要贸易中心苏达克城作为封地赐给了他。[28] 与此同时，佩利奥洛格斯已经开始意识到蒙古因素的重要性。他把他的私生女儿欧菲柔细纳嫁给有势力的那海，并送给他一些华丽的丝织品。顺便提一下，在接受礼品时，这位成吉思汗蒙古人说他更喜爱羊皮。[29] 但是，从此以后，佩利奥洛格斯和钦察汗国之间缔结的联盟证明是对前者大为有利，这一点我们将会看到。他们一度曾与埃及的马木路克苏丹国缔结了一个真正的三国同盟，以对付拉丁世界（安茹和威尼斯的查理士）和对付波斯汗国。[30]

马木路克的使者们给我们留下了关于别儿哥的最生动的形象。他是一位真正的蒙古人，黄皮肤，稀疏的胡子，头发在两耳后梳成辫子，戴着尖顶帽子，一只耳朵上戴着镶嵌着一颗宝石的金耳环。腰上束着一条未加工的保加尔皮做的皮带，镶着金和宝石，脚上穿着红皮靴子。

最初的钦察蒙古人除了住在那些巨大的毡帐和篷车里外，没有别的住所，这些毡帐和篷车被安置在伏尔加河沿岸，按季节改变着位置，它们给卢布鲁克留下了行军中的城市的印象。别儿哥下令建造定居都城萨莱，或者是他完成了可能由拔都开始的建都工作。萨莱城肯定是建在拔都的一个经常扎营地附近，它位于伏尔加河东岸，在入里海的海口附近；正如巴托尔德所说，如果拔都的萨莱城不是相当于今天的谢利特连诺耶的话，那么，就应该与别儿哥在察列甫的萨莱城不同，要稍稍偏北。[31] 然而，很可能别儿哥的萨莱城从它建立时的大约1253年起到帖木儿摧毁的1395年止，一直是钦察汗国的都城。它比坐落在同一地区的原可萨人的都城具有更大的重要性，它是前往中亚

和远东的商旅们的起点，经讹答剌、阿力麻里、别失八里、哈密、唐兀惕境和汪古部境到北京。[32] 别儿哥及其后继者们，特别是月即别和札尼别汗，吸引哈纳菲派和沙菲派的穆斯林神学家们到萨莱，这些都使该国的伊斯兰化有了新的促进。[33]

别儿哥的继承者是忙哥帖木儿，他是拔都之孙、秃罕之子。[34] 忙哥帖木儿从1266至1280年统治着钦察草原，在成吉思汗后裔们在中亚进行的内战中，他站在窝阔台系的海都一边反突厥斯坦汗、察合台系的八剌。正如上面提到的，他于1269年派5万人由宗王别儿克贾统率到中亚帮助海都战胜了八剌。在海都从忽必烈大汗手中夺取帝国的斗争中，他参加了海都一边，起码在外交领域内是这样。我们已经看到，忽必烈之子那木罕在蒙古被俘后，正是转交给他；后来忙哥帖木儿把他还给了他的父亲。由于这次冲突，钦察汗国在与大汗的关系上，能够重申它的独立。在保加尔人之地铸造的金帐汗国的钱币直到当时仍铸有大汗之名，此后只铸有忙哥帖木儿及其继承者们的名字。

忙哥帖木儿一方面在与埃及马木路克苏丹国的关系上，另一方面在与拜占庭帝国的关系上继续实行由别儿哥缔造的友好政策。他颁布法令保护希腊东正教牧师们的特权，在各种不同的时候，他都任用萨莱城主教塞俄罗斯特斯作使者出访君士坦丁宫廷。[35]

3．那海和脱脱

据诺瓦里记述，忙哥帖木儿的兄弟和继承人脱脱蒙哥（1280—1287年在位）是一位热诚的穆斯林："严格遵循斋戒，身边总有伊斯兰教教长和托钵僧"，但是，他是一位无能的统治者。他被迫退位，由他和忙哥帖木儿的侄儿秃剌不花（1287—1290年在位）取代。汗国的实际操纵者是术赤的幼支那海，在别儿哥1262至1266年间远征波斯和1265年进攻拜占庭帝国时那海曾统率军队。[36] 可萨利亚（克里米亚）使团团长、方济各会修士拉迪斯拉斯，在1287年4月10日向其会长的报告中，是把那海与秃剌不花同等地谈到，甚至还作为联合帝王而提到。[37] 那海的领地好像应该在顿河和顿涅茨河地区去寻找，[38] 而脱脱蒙哥和后来的秃剌不花的领地是在伏尔加河下游的萨莱地区。[39] 方济各会修士之间的通信还证明了那海并不敌视基督教徒。例如，他的一个妃子（方济各会修士们称为迪杰拉克，而帕切米尔认

定是阿剌加），来到基尔基接受方济各会修士们给她施洗礼。后来，当穆斯林从克里米亚的索勒哈特天主教洗礼堂拆除钟时，一位蒙古的高级宗教官员前来惩罚了这些犯人。

对拜占庭人来说，那海已被证明是一位可信赖的同盟者。1279年，他协助他们推翻了保加尔王伊凡洛，或称拉汗纳斯，伊凡洛是在被库蛮人的一员贵族，即名乔治·特尔特的钦察突厥人引起的各种变迁后继位的。[40] 在特尔特统治时期（1280—1292年），正如李柯夫和卡亨表明的那样，保加利亚地区成了蒙古的一个真正的保护国，受他与那海的紧密的私人关系的约束。特尔特的儿子斯维托斯拉夫作为人质留在那海宫内，他的姐姐与这位可怕首领的儿子术客结婚。[41]

那海长时期的掌权引起了年轻的秃剌不花汗的不安，他召集军队去夺他的权。但是，这位老军人打消了他的顾虑，并邀他进行一次所谓的友好会晤，事实上是一个圈套。在他们会谈过程中，秃剌不花发现自己已被那海军队包围，他们把他拖下马，捆绑起来。那海把他交给忙哥帖木儿之子脱脱，脱脱是这位倒霉的年轻人的私敌，脱脱处死了他。于是，那海宣布这位脱脱继位（1290年），他相信新汗（无论他是何人）都将是他手中的驯服工具。但是，脱脱很快厌倦了服从这位拥立王者的命令。他进攻那海，于1297年在顿河附近的第一仗中他被彻底击败。年事已高的那海在他的敌人退往萨莱时错误地没有立即向萨莱进军。[42] 1299年，在第聂伯河附近发生的第二次战役中，他被脱脱打败，他的军队离开了他。“在黄昏时，他的儿子们和部队逃跑了，他年岁太高，长长的眉毛遮住了他的眼睛。他被脱脱军中的一位罗斯士兵引诱，他要杀死他。那海对这位士兵说他是那海，请他把自己带到脱脱那里去，但这位士兵砍掉他的头，把它带到脱脱面前。对这位老人的死，脱脱很悲伤，并处死了凶手”。[43]

那海的儿子们都试图夺取继承权，他们之间的争吵使脱脱打败了他们。诺瓦里记道，其中一个儿子名叫术客，在脱脱的追赶下先逃到巴什基尔人中，以后又逃到阿速人（或阿兰人）中避难，最后逃到保加利亚，他的内弟斯维托斯拉夫是该地的统治者。但是，斯维托斯拉夫害怕脱脱报复，在特尔诺沃杀死术客（1300年）[44]。

拉施特说，当金帐汗国正陷入这些内战之时，萨雷河草原和图尔盖草原上的白帐汗国在斡儿答之孙那颜可汗（或者更准确地应是伯颜，1301—1309年）的统治下，正在平息伯颜的堂兄弟、对手古卜鲁

克的叛乱，古卜鲁克得到了突厥斯坦的两位君主、窝阔台家族海都和察合台家族都哇的支持。伯颜企图求得元朝大汗铁穆耳的支持，但是，两地相距遥远，使他得不到物质上的援助。然而，他仍保住了在故乡草原上的君主地位。[45]

在以往的50年中，热那亚人和威尼斯人已经在克里米亚（因曾生活在此地的突厥人又得名可萨利亚）建立了贸易机构。显然，大约在1266年，蒙古政府割让一块地给喀法的热那亚人，他们在其地上建立了一个领事馆和一些仓库，这可能就是克里米亚的热那亚大殖民区的开端。[46]在钦察汗都城——伏尔加河下游的萨莱城内意大利商人们也很活跃，萨莱城是钦察汗的都城和来自北方皮货的一大集散市场。据悉商人们还买年轻的突厥奴隶作为补充军，再卖给埃及的马木路克。这一贸易使草原丧失了优秀的士兵，脱脱汗因此很不高兴，并对这些意大利商人们采取敌视态度。1307年，他逮捕了在萨莱的热那亚居民，接着派军队包围喀法的热那亚殖民区。1308年5月20日热那亚居民放火烧掉自己的城市，乘船逃往外国。这种紧张状况一直持续到1312年8月脱脱去世时。[47]

4．月即别和札尼别

脱脱的侄儿月即别（1312—1340年在位）继承脱脱的汗位。我们得到的有关月即别宗教观的资料是有些矛盾的。据拉施特记述，在脱脱统治期间，由于他轻率地宣传伊斯兰教引起了蒙古首领们的不满。他们的回答是“你应该以我们的服从为满足”。“我们的宗教对你有何影响？为什么我们要放弃成吉思汗的札撒而信仰阿拉伯的宗教？”因此脱脱死后，在提名脱脱之子为汗之前，蒙古首领们决定骗月即别出席一次宴会，在宴会上把他暗杀掉，以此方式取消月即别的候选资格。但是，有人报告了月即别，他得以迅速逃离，后来率军赶回来包围了阴谋者们，把他们连同脱脱的继承人一起全部杀死，然后自己登上了王位。当埃及的马木路克苏丹纳绥尔请求月即别把成吉思汗家族的一位公主嫁给他时，月即别很犹豫，尽管如此，他还是满足了他的要求。在蒙古人眼中，这是前所未有的恩惠，它保证了钦察汗国与伊斯兰教的官方卫士们之间的结合（1320年）。[48]

然而，总的来说，月即别的“穆罕默德主义”并不妨碍他宽待基督教徒。[49]一封注明1338年7月13日的来自教皇约翰二十二世的信，感谢月即别汗对天主教使者们的好意。[50]1339年，月即别接见了本尼狄克十二世派来的方济各会修士约翰·马黎诺里，他把一匹骏马送给月即别之后，过钦察草原继续前往察合台地区和北京。[51]当时，月即别还与热那亚和威尼斯人签订了一项贸易协定，并同意热那亚的使者们，即安东尼奥·格利洛和尼可洛·迪帕加纳，有权在喀法重建城墙和仓库。到1316年，这一殖民区又呈现出繁荣景象。[52]在1332年，月即别准许威尼斯人在顿河河口的塔那建殖民区。[53]

然而，在俄罗斯，特维尔市民于1327年8月15日杀害负责收集税收的蒙古官员，甚至杀了月即别的一位堂兄弟，因此，月即别派5万人给莫斯科的伊凡大公，命令他进行镇压。正是作为可汗意志的执行者，莫斯科大公们朝着远大前程迈出了第一步。

月即别之子、继承人札尼别（1340—1357年）汗最初承认意大利商人们的特权（1342年）；但是，1343年意大利人与穆斯林在塔那发生冲突之后，他把威尼斯人和热那亚人从塔那驱逐出去，并两次包围喀法城（1343，1345年）。[54]热那亚人进行了顽强的抵抗，以致他被迫解除围攻[55]。于是，热那亚人和威尼斯人开始封锁刻赤以东、蒙古境内的黑海海岸。最后，札尼别汗于1347年只得授权重建塔那殖民区。[56]对西方人的敌视行为与伊斯兰化的新浪潮齐头并进。伊斯兰教的发展，在月即别汗统治下是如此明显，现在已经结出了果实，埃及马木路克的影响在政治和社会生活的各个领域内都可以感受到。金帐汗国正在从成吉思汗的传统的宗教容忍转向马木路克的、“极权主义”的穆斯林狂热。[57]

自旭烈兀汗国垮台后波斯处于无政府混乱状态，札尼别汗利用这种混乱实现了其家族长期以来的野心：征服阿哲儿拜占。他于1355年实现了这一目标，还占领了原波斯诸汗的都城桃里寺。杀地区首领出班后裔阿失剌甫，将其首级悬挂在桃里寺大清真寺的门口。把自己的儿子别儿迪别留下来作为桃里寺长官，但是，别儿迪别不久因父病而被召回钦察，1358年札剌儿人把钦察军队从阿哲儿拜占赶走。[58]

5．马麦和脱脱迷失

别儿迪别的统治很短（1357—1359年在位）。在他之后，金帐汗国陷入了混乱局面，而术赤系的几位宗王在争夺王位。权力主要是掌握在新的拥立汗者、能干的马麦手中，像以往的那海一样，马麦从1361年到1380年间成了金帐汗国的真正主人。[59] 然而，蒙古人的威信在这些内战中消失了，从1371年起罗斯王公们不再到萨莱宫廷向蒙古人表示效忠，甚至不再上交贡赋。莫斯科大公德米特里·顿斯科伊粉碎了蒙古人的一次惩罚性入侵（1373年），现在轮到德米特里在喀山方向发动报复性的战争（1376年）了。1378年8月11日他第一次在沃查河上打败了马麦的军队。1380年9月8日他在顿河和涅普里亚德瓦河合流处的库利科夫战场打了更重要的第二仗。这次战斗十分激烈，最初胜负难分，但最后，马麦因损失惨重、势力减弱而撤兵。尽管他很敏捷，但在对付克里米亚的热那亚殖民者的斗争中很不走运，在一次毫无结果的攻击之后，蒙古人被迫承认热那亚人占有苏达克和巴拉克拉瓦之间哥特人的全部地区（1380年）。[60]

从那时起，金帐汗国似乎要在基督教势力的报复下崩溃了，但是，由于来自东方的一位新角色、白帐汗脱脱迷失的登场而使它意外地获得了生机。

从北起兀鲁塔山南至锡尔河下游直到塞格纳克（今秋明附近）之间的萨雷河草原，我们已经谈到过，在术赤诸子中按继承权的划分是分配给白帐，白帐的第一位首领是拔都和别儿哥之兄斡儿答。斡儿答的第六位继承者兀鲁思汗（约1361—1377年在位）与他的亲属脱脱迷失之间展开战争。一些史书说，脱脱迷失是兀鲁思汗的侄儿，但是，阿布哈齐把他作为兀鲁思汗的一个远房堂兄弟，即斡儿答、拔都和别儿哥的弟弟秃花·帖木儿的后裔而提到。[61] 脱脱迷失到撒麻耳干去请求河中之王帖木儿的支持。帖木儿很乐意把成吉思汗系的这位王位争夺者纳入自己的属臣之列，他把锡尔河中游北岸、处在河中和白帐边境地区的讹答剌、扫兰和塞格纳克城割让给他。[62] 然而，脱脱迷失未能安稳地占有这些领地，几次被兀鲁思汗及其三个儿子忽特鲁格不花、脱黑脱乞牙、帖木儿灭里把他从这些城市赶走。忽特鲁格不花打败他并迫使他逃跑，但是，就在忽特鲁格不花获胜的时候却被杀死。脱脱迷失又重返河中恳求帖木儿的帮助，使他得以再次回到扫兰，尽管为时很短，因为脱黑脱乞牙又轻易地把他从该城赶走。接着，帖木儿亲自进入草原，于1377年初几次打败白帐。此后不久，年

迈的兀鲁思去世，他的两个儿子脱黑脱乞牙和帖木儿灭里先后继位。而斗争的最后胜负仍未分明。帖木儿一回到河中，帖木儿灭里又于同年（1377年）进攻脱脱迷失。最后，在1377—1378年冬，脱脱迷失依旧是在帖木儿的帮助下，打败了帖木儿灭里，使自己成为白帐汗。

直到当时脱脱迷失一直是帖木儿的、虚弱的同盟者，现在变得雄心勃勃。乌拉尔河以西的金帐汗国，或钦察汗国，正在平息罗斯臣属王公们的叛乱。脱脱迷失利用这些混乱（由于他的干预而增加了这些混乱），自称是金帐汗国汗位的候选人。据巴托尔德的编年，1378年春他抱着征服蒙属罗斯的目的离开塞格纳克。这次战斗持续了几年，我们对它不太了解。金帐汗国的统治者马麦在北部受到罗斯王公们的攻击，如上文提到的，他于1380年9月8日在库利科夫被罗斯大公德米特里·顿斯科伊打败。其后不久，脱脱迷失在南部战线攻打马麦，在亚速海附近，即迦勒迦河边的马里乌波尔地区的一次战役中打败了他，158年以前速不台在此打了一次著名的胜仗。马麦逃到克里米亚的喀法，在喀法被热那亚人多少是背信弃义地杀死了。

接着，脱脱迷失登上金帐汗国汗位。他已经是白帐之首，因此，他重新统一了他祖先术赤的领地。他在都城萨莱统治着处于锡尔河河口和德涅斯特河河口之间的整个草原。

脱脱迷失立刻用他的权力要求罗斯王公们以他们对金帐汗国诸汗的传统方式向他表示效忠。罗斯王公们因库利科夫胜利所鼓舞，拒绝服从（1381年）。于是脱脱迷失入侵罗斯诸公国，将它们处于火与剑之中，洗劫了苏兹达尔、弗拉基米尔、尤利、莫扎伊斯克城，1382年8月将莫斯科夷为平地。企图干涉罗斯事务的立陶宛人，轮到他们在波尔塔瓦附近遭受了血腥失败。基督教的罗斯在以后一个世纪中又被迫臣服于蒙古人的统治之下。

脱脱迷失由于一次意外的复辟，彻底恢复了金帐汗国的权利。金帐与白帐的统一和莫斯科维的消灭使他成了新的拔都，新的别儿哥。他的复辟产生了较大的影响，因为直到当时为止，成吉思汗后裔们已经被赶出中国，在波斯被排挤掉，在突厥斯坦被消灭了。在这支显赫的家族中唯有脱脱迷失屹立不动。作为蒙古大帝国的恢复者，他觉得他当然应该追随他的祖先成吉思汗的步伐，无疑是抱着这种想法，他开始了对河中和波斯的再征服。如果是在20年前，当时这两个地区正处于无政府混乱状态，他可能会成功。但是，几年中，现在的河中和

波斯已经是一位第一流的统帅的财产，他正是帮助脱脱迷失崛起的人：帖木儿。两者之间于1387年爆发了战争，战争一直持续到1398年，这次战争将表明，草原帝国是继续属于原蒙古王朝呢，还是转归这位新的突厥征服者。

注释

〔1〕 卢布鲁克书，第14章。

〔2〕 埃德曼《铁木真》第453页（记《史集》）。

〔3〕 巴托尔德《伊斯兰百科全书》"Bàtù-khan"和"Sarai"条目，分别参看第698页和第163页。

〔4〕 卢布鲁克书，第21章。

〔5〕 参看多桑《蒙古史》II，第335—336页中转《史集》。

〔6〕 《武功记》，克鲁瓦译本，第278页。

〔7〕 昔班尼人大约于1480年臣服了秋明的西伯利亚汗国，并一直统治到1598年俄国入侵时期（参看490页）。当白帐汗脱脱迷失于1380年征服金帐汗国时，随之一起，白帐汗国的大部分人也进入了欧洲。锡尔河下游以北的原斡儿答封地（由于居民的迁走）逐渐被昔班尼部落占有。昔班尼汗阿不海儿（于1428年开始在西西伯利亚的图拉河地区实施统治）将统治着从巴尔喀什湖到乌拉尔河之间的地区，其中心在锡尔河畔的塞格纳克。他的孙子、著名的穆罕默德·昔班尼于1500年在不花剌和撒麻耳干建立乌兹别克帝国，该国的历史在后文中讨论。

〔8〕 迦儿宾认为斡儿答实际上是成吉思汗长支之首："斡儿答，鞑靼人的长支之首和大公。"（第五章）。

〔9〕 卢布鲁克，第25章。

〔10〕 巴托尔德《伊斯兰百科全书》"Bátu-khàn"条目，第699页。

〔11〕 《史集》汉译本第二卷第125—126页上记道："拔都为弘吉剌惕部落阿勒赤那颜的女儿兀乞旭真哈敦所生。他被称做撒因汗。""撒因"即"高贵的汗"。波伊勒英译本第107页，注46：撒因（好）并非"仁慈"（巴托尔德的说法）或"聪明、明智"（伯希和的说法）之意，而是"后，已故"之意，这是拔都的谥号，以免提到他的本名。——译者

〔12〕 普兰·迦儿宾游记，第3章。

〔13〕 对蒙古宗主们的这种献媚并非没有危险，甚至对罗斯王公中最受宠者也是这样。普兰·迦儿宾谈到（第13章），当雅罗斯拉夫到蒙古利亚朝见时（他是出席1246年贵由大汗当选的集会），贵由汗母亲脱列哥那亲手给他食物，其后，在返回他自己的住处后病倒了，一周以后去世，他死后全身呈青灰色。

〔14〕 不必说我此处谈的奥斯曼土耳其不是基马尔时代的土耳其，基马尔时代的土耳其正好相反。

〔15〕 看R. P.巴汤的《卢布鲁克的威廉》第37—45、62页。

〔16〕 并非说，在伊斯兰、俄罗斯和其他文化中没有发现金帐汗国文化的成分。对此，参看巴洛蒂斯《金帐汗国文化的新研究》（《斯拉夫语文学杂志》第四期，1927年）。但是，我们对该文化的相对价值必须弄清楚。

〔17〕 卢布鲁克，第19章。

〔18〕 关于"Sartaq"（"Sart"，"Sarta'ut"）一名，参看伯希和《蒙古人与教廷》（《东方基督教评论》1931—1932年，第78〔217〕页）。

〔19〕 基拉罗斯有专门注释（《亚洲杂志》I，459）。

〔20〕 巴托尔德《伊斯兰百科全书》"Berke"条第725—726页。志费尼（看多桑《蒙古史》II，第336页）。

〔21〕 别儿哥给金帐汗国（字面是Deshi-i kipchak 或"steppe of kipchak"）打下了很深的烙印，直到15世纪，该草原有时还被称为别儿哥草原：Deshi-i Berke。伊本·阿不拉沙就是这样称呼的（《帖木儿传》Sanders 译本，伦敦，1936年，第73页）。

〔22〕 《帖木儿传》第77—78页。

〔23〕 《史集》第393页。格鲁塞《十字军史》III，第612页。

〔24〕 瓦撒夫书（参看多桑《蒙古史》III，第379页）。

〔25〕 《史集》第399页。马克里兹书，第211页。多桑《蒙古史》III，第380—381页。

〔26〕 瓦撒夫书，引自多桑《蒙古史》III，第381页。

〔27〕 C.夏普曼《迈克尔·佩利奥洛格斯》（巴黎，1926年）第79页。G. I.布拉蒂昂尼《13世纪黑海的热那亚人的商业研究》第233—234页。

〔28〕 G. I.布拉蒂昂尼，第205页。

〔29〕 夏普曼《佩利奥洛格斯》第80页。G. I.布拉蒂昂尼的著作（Recherches sur Vicina et Cetatea Alba）第39页。

〔30〕 M.卡纳尔的文章（Le traité de 1281 entre Michel Paléologue et le sultan Qalà'un）（《拜占庭志》1935年，第669—680页）。格鲁塞《十字军史》III，第613、625页。

〔31〕 巴托尔德《伊斯兰百科全书》"Sarái"条目，第163页。

〔32〕 伊本·阿拉不沙书，桑德尔译本，第76—79页。看海德《中世纪利凡特商业史》II，第227—229页。

〔33〕 伊本·阿拉不沙书，桑德尔译本，第78页。

〔34〕 巴托尔德《伊斯兰百科全书》"Mangù Timur"条目，第261页。

〔35〕 参看布拉蒂昂尼《商业史》第259页。

〔36〕 参看布拉蒂昂尼（Recherches sur Vicina）第38—39页。

〔37〕 G.戈卢博维奇（Bibliotheca Bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano）II，444。在马可·波罗书（穆勒 - 伯希和本，页488）里有那海的颂词。

〔38〕 据《史集》那海的领地（禹儿惕所在地）在帖儿古河岸上。斯普勒《金帐汗国》认为此河为高加索的帖列克河。但那海的营地却在第聂伯河和多瑙河之

间。参看《史集》汉译本，第二卷页153—154。——译者

〔39〕在切希尔中有各种不同的解释，《鞑靼对欧洲的大入侵》（《斯拉夫评论》V，1926年，101）和B.博斯韦尔《钦察突厥人》（上引书，VI，1927，82）。

〔40〕夏普曼《佩利奥洛格斯》第136—137页。布拉蒂昂尼《商业史》第234页。

〔41〕卡亨《蒙古人在巴尔干》（《历史评论》1924年，55页）。布拉蒂昂尼（Recherches su Vicina）109页。关于那海，参看威塞罗夫斯基在《苏联科学院纪要》1922年13期上文章。要注意的是那海的女儿嫁给了罗斯王公、里亚赞的费多尔。

〔42〕1299年12月，那海在苏达克城前，并由此向第聂伯河进军，进行了他最后的一次战争。

〔43〕据诺瓦里和拉施特的记载，参看多桑《蒙古史》IV，第755，758页。

〔44〕参看布拉蒂昂尼（Recherches sur Vicina）第39—40页和72页。

〔45〕据拉施特记，参看多桑《蒙古史》IV，第515页。

〔46〕海德《利凡特商业史》II，163。布拉蒂昂尼《商业史》第219页。哈默尔《金帐汗国史》第254页。

〔47〕海德《利凡特商业史》II，170。布拉蒂昂尼《商业史》第282—283页。

〔48〕多桑《蒙古史》IV，第573—575页。

〔49〕他的妹妹科恩恰哈与罗斯大公乔治结婚（1318年）。

〔50〕同样，在莫斯科主教彼得的请求下，月即别给予罗斯教堂很大的权威（1313年）。

〔51〕穆勒《在中国的基督教徒》第255页。

〔52〕海德《利凡特商业史》II，170。布拉蒂昂尼《商业史》第283页。

〔53〕海德，上引书，II，181—183。布拉蒂昂尼，上引书，第286页。

〔54〕海德，上引书，II，第187页以下。

〔55〕这次围攻将引起黑死病向欧洲传播。

〔56〕海德，《利凡特商业史》II，第197页以下。

〔57〕在1320年法令中，月即别禁止在苏达克城敲钟（《利凡特商业史》，II，204）。

〔58〕多桑《蒙古史》IV，第741—742页。

〔59〕他先后在顿河、萨莱统治。哈默尔《金帐汗国史》第318—326页。

〔60〕海德《利凡特商业史》II，第205页。

〔61〕巴托尔德《伊斯兰百科全书》“Toktamish”条目，第850页。

〔62〕《武功记》，克鲁瓦译本I（II，20—21章）278。

第十一章　帖木儿

1．帖木儿夺取河中

帖木儿被称为跛子帖木儿，因此写成Tamerlane。他于1336年4月8日生于撒麻耳干以南的渴石城，即今沙赫里夏勃兹（即绿城）。帖木儿朝的史学家们企图把他的家谱追溯到成吉思汗的一位伙伴，甚至是他的亲戚。事实上，他不是蒙古人，而是突厥人。他出身于河中巴鲁剌思部的一个贵族之家，巴鲁剌思部统治着渴石，在渴石周围有一些庄园。

在谈到察合台汗国时，我们看到了当时河中属地所处的环境（参看343页）。按理河中地区是一个蒙古汗国，而实际上它是突厥族邦联，在能干的"宫廷侍长"迦兹罕的推动下，河中地区再次开始对中亚发生一些作用。但是，1357年异密迦兹罕被暗杀，使河中又回复到无政府状态。迦兹罕的儿子米尔咱·阿布达拉赫被帖木儿的叔叔、渴石君主哈吉和另一个名叫巴颜的地区突厥贵族驱逐（1358年）。然而，哈吉和巴颜两人都无驾驭河中突厥贵族的政治才干。况且，迦兹罕的孙子迷里忽辛使自己成了阿富汗境内一个重要的君主，领地包括喀布尔、巴里黑、昆都士和巴达克山。这是河中王国中的一个封建割据国家。伊犁地区的察合台汗秃忽鲁帖木儿趁乱入侵并征服了河中，于是，在他的统治下重新恢复了原察合台兀鲁思（据《武功记》是1360年3月）。[1] 帖木儿的叔叔哈吉放弃了徒劳的斗争，从渴石逃往呼罗珊。

帖木儿要聪明得多。这位25岁的年轻人看到现在是崭露头角的时候了。这并不是说，在河中突厥人抵抗伊犁地区蒙古人重新开始的攻势中他是拼死作战的战士，相反，在当时发生的事件中，他看到了合法继承其叔叔哈吉、成为巴鲁剌思部首领统治渴石的途径。看准这一点，他及时地向入侵者秃忽鲁帖木儿汗作出了臣属的表示。这一次，歇里甫丁笔下的英雄的言论是有些伪善的一篇小杰作：为了臣服，无论他个人付出什么代价，他要为公众的利益，而不是为他叔叔的利益

作出牺牲；他叔叔的逃跑使其家族有衰落的危险。[2] 秃忽鲁帖木儿很高兴得到这样一位有价值的支持者，作为回报，他承认帖木儿对渴石的所有权。其间，由于察合台军暂时撤退，哈吉趁机返回渴石。正直的帖木儿毫不畏缩地对哈吉发起攻击，然而，尽管帖木儿初战告捷，但他的军队都叛离了他，除了向哈吉公开道歉外，他别无选择，哈吉原谅了他。[3] 秃忽鲁帖木儿从伊犁地区返回河中，为帖木儿挽回了局面（1361年）。[4] 秃忽鲁一到河中，河中的所有贵族——忽毡异密迷里拜牙即、速勒都思部巴颜、帖木儿，以及哈吉本人——都来朝觐他。但是，这位蒙古人为了在这些凶悍的突厥人中杀一儆百，无缘无故地处死了迷里拜牙即。[5] 哈吉闻之害怕，作为持异议者离开了河中，他因此而遭受厄运，一到呼罗珊，他就在撒卜兹瓦儿附近被暗杀。帖木儿立即前往惩罚凶手；但是实际上，他现在已轻而易举地摆脱了对手，再次成为渴石永久的惟一君主和巴鲁剌思部首领。秃忽鲁帖木儿很赞赏这位年轻人成熟的才智，在他返回伊犁时，留下其子也里牙思火者为河中长官，并任命帖木儿为他的辅臣。[6]

直到此时，帖木儿一直是在玩着忠于察合台家族这张牌，无疑是希望在察合台的统治中占有首要位置。当察合台汗任命另一位异密别吉克在他儿子身边掌握最高权力时，而他被安置在次一级的位置上。因此，帖木儿与察合台汗的代理人决裂，投奔内兄[7]——巴里黑、昆都士和喀布尔之主迷里忽辛，在迷里忽辛征服巴达克山时，帖木儿曾经帮助过他。接着他们两人一起去波斯，在波斯过着冒险家的生活，用剑为锡斯坦王公效劳。在这段经历以后，他们返回阿富汗，在迷里忽辛境内的昆都士附近重新组织军队，然后又进入河中。[8] 一支察合台军企图在瓦赫什河的石桥[9]附近阻止他们前进。但帖木儿略施一计，[10] 他们渡过河，打败了敌军，沿铁门之路，继续进军解放他的渴石城。察合台宗王也里牙思火者作了更大的努力，但是在一次大战中被打败，《武功记》认为该战发生在离渴石和撒麻耳干不远的塔什·阿里希和卡巴·马坦之间。也里牙思火者九死一生，急忙逃往伊犁。[11] 帖木儿和忽辛穷追至忽毡以北，直抵塔什干。于是，河中从蒙古人手中解放出来（1363年）。在石桥和卡巴·马坦两战之间，也里牙思火者得知其父秃忽鲁帖木儿已在伊犁去世的消息。

河中从蒙古人手中解放出来，摆脱了察合台人的统治，但是，帖木儿、忽辛，以及河中的任何一个地区突厥贵族，离开了察合台系的

君主，都不能够统治河中。成吉思汗的合法性无疑要保留，至少在形式上要保留，于是，征服者们认为有必要由察合台系的一位傀儡对他们的胜利加以承认，当然是在他的名义下，他们亲自进行统治。他们找到了都哇的一个曾孙，名叫哈比勒·沙，当时他伪装成德尔维希而隐姓埋名。[12]这正是他们要找的人。“他们把他扶上王位，向他献上御杯，各地封建主在御前九叩首。”此后，他们不再注意他。但是，他作为河中王国之首出现，按成吉思汗的法律，已经使这一王国合法化和神圣化。[13]也里牙思火者，即伊犁地区的察合台人，再没有理由干涉河中事务，因为在不花剌和撒麻耳干有另一位真正的察合台人、另一个神授的汗王，在他的名义下，帖木儿和忽辛可以问心无愧地行事，也可以消除那些墨守成规者的疑虑。

也里牙思火者回到伊犁地区，掌握了继承权之后，对河中作了一次最后的努力。1364年，他率新军返回河中，最初在锡尔河北岸的塔什干和钦纳兹之间，即在所谓的“泥沼之战”中打败了帖木儿和忽辛（1365年）。忽辛和帖木儿一直退到阿姆河畔，忽辛向萨里·萨莱（昆都士之北）逃跑，帖木儿向巴里黑逃去，留下河中让也里牙思火者任意入侵，也里牙思火者围攻撒麻耳干。[14]后来，形势起了变化。撒麻耳干居民在穆斯林毛拉的鼓动下，进行了勇猛的抵抗，而围攻部队又因流行病而被削弱。最后，也里牙思火者于1365年退出河中，返回伊犁。正如我们将要看到的：他几乎未能逃脱他的失败，因为以后不久，他成了一位杜格拉特部异密叛乱的牺牲者。

2．帖木儿与迷里忽辛的斗争

帖木儿和迷里忽辛实际上解放了河中。这种双头统治因帖木儿与忽辛的妹妹的联姻而进一步得到加强，然而，这种双头统治从一开始就露出了紧张的迹象。忽辛比帖木儿强大些，除了河中以外，他还有包括巴里黑、昆都士、胡勒姆和喀布尔诸城的阿富汗王国。[15]但是，帖木儿比忽辛具有更坚强的个性，他牢牢控制着就在撒麻耳干城门边的渴石和卡尔施城。也里牙思火者逃走之后，他们两人回到撒麻耳干重新组织他们的国家。忽辛扮演着最高君主，他甚至向地位最高的贵族们征税。帖木儿为获得这些贵族支持他的事业，立刻从自己的金库中拿出必要数额的钱补助他们。他以一种带侮辱和谴责的假装服

从态度，进而把属于他的妻子，即忽辛的妹妹的珠宝回送给忽辛[16]，忽辛妹妹的去世使两者之间的关系完全破裂了。最初，忽辛占上风，把帖木儿从卡尔施城驱逐出去。后来帖木儿用云梯重新攻占卡尔施城，并以同样的方式成了不花剌的君主。忽辛进行了报复，他率大军从他在昆都士北的萨里·萨莱驻地出发，重新征服河中。他从帖木儿人手中夺取不花剌和撒麻耳干，而帖木儿认为忽辛的军队大大超过自己的，便可耻地逃往呼罗珊。[17]

早些时候帖木儿从秃忽鲁帖木儿和也里牙思火者统治下的河中撤退，或者说退却，以及紧跟在此后的这次逃跑使我们对帖木儿的性格有了完整的印象。并不是说，他可以被斥之为懦夫。他有军人般的勇敢是毋容置疑的。尽管在必要时他有像一个普通士兵般冲锋陷阵的闯劲和胆量，但是，他在政治上十分精明，知道什么时候该停下来等待时机。其间，他又开始了骑士生涯，从呼罗珊到塔什干，经历了一次又一次的冒险，顺便提一下，他在塔什干毫不犹豫地与他部民的宿敌、伊犁地区的蒙古人签订了第二次协议。更糟糕的是，他极力煽动蒙古人的入侵，这次入侵发生在第二年春。[18]在伊犁的察合台蒙古人被清除河中之后，他准备好要从军队首领忽辛手中重新夺取河中。《武功记》极力为这位大冒险家这一时期的经历寻找借口。应该补充的是，帖木儿从未被邀执行这次蓄谋的背叛行动，因为当忽辛受到由他的对手领导的另一次蒙古人入侵时，他感到吃惊。他向帖木儿求和，自然是借助维系他们两人的伊斯兰教，以及必须团结一致，以防止伊犁地区和裕勒都斯流域的半异教徒的蒙古人掠夺河中神圣的土地。[19]

这正是帖木儿所期待的。他自称被这些虔诚的思考所感动，甚至声称他抱有采取一致行动的梦想。和平实现了，忽辛和帖木儿之间不太明确的共同统治的状况又重新建立起来。因此，他也恢复了他的渴石领地。

结局是演出了一幕杰出的东方式虚伪的喜剧，是以对友谊的一再声明、复归于好的拥抱和每次都喊出古兰经中的虔诚的格言而完成的，接着便是背叛，突然袭击和即刻处决。帖木儿似乎忠实地扮演着忽辛盟友的角色；他帮助忽辛平定了喀布儿城堡的叛乱，接着又平定了巴达克山山民的起义。但是，这种帮助现在呈现出监督、强制、甚至是威胁的面貌。忽辛明白河中将留给他的对手，他把自己的活动越

来越多地局限在阿富汗地区，加紧在巴里黑重建城堡，据说，这一行为使“帖木儿不快”。[20]

《武功记》虔诚地宣告：“当上帝要什么事情发生时，他会提供种种理由，由于这些理由，该事情就会按天意而产生。上帝已注定把亚洲帝国给予帖木儿和他的子孙，他预见了帖木儿温和的统治，它将给他的臣民们带来幸福。”[21] 这种神的腔调似乎有些自相矛盾，事实上是最适宜的。歇里甫丁继续对忽辛的贪婪（导致他与其他封建主疏远的）、固执，以及无礼的行为进行道德上的解释。接着是一次阴谋纠纷，在纠纷中，当然是忽辛不断地出错，并被谴责设置陷害帖木儿的圈套。然而，正是帖木儿不宣而战，对忽辛发动了突然袭击，他一离开渴石，就在帖尔木兹处渡过阿姆河，入侵忽辛的封地巴克特里亚。忽辛在昆都士的守军冷不防地被包围了，巴达克山主也是这样被包围了，帖木儿意外地出现在巴里黑城前，在那里忽辛毫无准备地发现自己已经被包围，由于被围困，并且毫无希望突围，这位不幸的人被迫有条件地投降，放弃权力，到麦加去朝圣，帖木儿仁慈地原谅了他，当他又见到忽辛时，他确实热泪盈眶；但是《武功记》宣称，这位征服者的侍从背着帖木儿处死了这位亡命者。巴里黑居民，犯有忠实于忽辛的罪，所以大部分人遭到了同样的命运。[22]

3．帖木儿帝国

这出古典悲剧是帖木儿的自我表现。[23] 剧的主要特征是具有以后的马基雅维里主义，一种一贯以国家利益为基础、并与之相一致的虚伪。他是一位具有福熙式灵魂的拿破仑，是阿提拉后裔的菲利普二世。像“埃斯科里亚”中的人物“阴沉、郁郁寡欢”。正像对宗教的虔诚一样，他还是一位无畏的战士和经验丰富的、深谋远虑的指挥者；是艺术家和文人的朋友，像泄剌只人一样赞赏波斯诗——由于夺取巴里黑而成了中亚至高无上君主的就是这样一个人。帖木儿在获得权力过程中的深谋远虑，以及在必要时可以屈服，在竞争需要时可以流亡的冷静态度，使人想起了成吉思汗。像这位蒙古征服者一样，河中的这位领导者开始也是默默无闻的，在忽辛这样缺乏勇敢和坚定的封建主手下作为属臣为他效劳，正像成吉思汗在愚钝的王罕手下效劳一样。帖木儿逃往呼罗珊，以及他从锡斯坦到塔什干的冒险生涯使我们想起

了成吉思汗在班朱尼河畔的不幸岁月。他与忽辛的决裂正像成吉思汗曾经与克烈王的决裂一样，无论如何，在表面上是一丝不苟地恪守了协定的。《武功记》用李维式的叙述，加上虔诚的穆斯林腔调和抹去了蒙古牧民的粗野无知，回忆了《秘史》中那段著名的、史诗般的申诉。但是，一旦法律在他一边，并以援引的古兰经为根据时，就轮到帖木儿采取背信弃义的方式保卫自己，反对原盟友的背叛行为（无论是真有其事或者只是帖木儿的猜测），他像成吉思汗推翻脱斡邻勒一样地进行突然袭击并打垮了忽辛。

然而，成吉思汗完成了他的事业。他宣布自己是“罕”，惟一的、至高无上的皇帝。在他之上，他没有保留比他更有牢固合法性的某位（即古代蒙古诸王的直接后裔）形式上的君主。更不用说他会考虑在克烈王的弟弟，或者是在金朝皇帝的庇护下去征服远东了。帖木儿在征服巴里黑时确实自称为王。1370年4月10日（当时他34岁）“他登上王位，戴上金王冠，系上帝王的腰带出现在诸王公和异密们面前，他们都跪在他面前。”《武功记》使我们确信，他宣布自己是成吉思汗和察合台的继承人和接续者。但是，他的称号仍不明确，直到1388年，他才明确地采用“苏丹”称号。最重要的是，他不敢废除成吉思汗家族的傀儡皇帝们，尽管他与忽辛扶上王位的哈比勒·沙汗公开站在忽辛一边反对他。事实上，正如《拉失德史》透露的那样，他确实考虑过要摆脱汗这一包袱，但是他很快意识到，为了得到河中贵族们真正的服从，他必须在不可争辩的合法原则幕后行使权力。[24]因此，他所做的仅限于处死哈比勒·沙汗，由另一位忠于自己的成吉思汗宗王锁咬儿哈的米失取代之，锁咬儿哈的米失作为河中帖木儿王朝可汗从1370年一直统治到1388年[25]。他死之后，帖木儿提名他的儿子继位，是马合谋汗（1388—1402年在位）。[26]帖木儿政府颁发的敕令，都以适当的尊重和合乎礼仪的方式签署着这一显赫家族后裔们的名字。[27]他们无疑是一些由帖木儿任意指派的、完全屈从于他意志的、徒具虚名的稻草人，没有人会想到，或者是留意这些可怜的无名之辈。杜格拉特部穆罕默德·海达尔二世后来写道：“在我那个时代，撒麻耳干的可汗们被看成政治囚犯。”

然而，帖木儿以不坦率和诡辩的态度对待政治统治权问题是事实。他不敢重新制定一套全新的法律，而是甘愿造成一种新的局面，事实上是用突厥统治取代蒙古统治，以一个帖木儿帝国取代一个成吉

思汗帝国。在法律上，他要求的不是根本上的改变。因此，他从未说过他要废除成吉思汗的札撒，而赞成沙里亚法或者说穆斯林法律。[28] 尽管确实显得有些奇怪，伊本·阿不拉沙称他是一位不虔诚的穆斯林。因为他"宁可用成吉思汗的法律而不用穆斯林法律"。当然，这可能纯属形式上的指责，因为在中亚居民的眼中，帖木儿极力做出成吉思汗继承人的样子，甚至是又一个成吉思汗。在实践中，事实却相反。他不断求助的正是《古兰经》，预言他将成功的是伊玛目和托钵僧。他的战争将具有圣战的特征，即使是在他与穆斯林作战时（情况几乎总是这样）。他只得谴责这些穆斯林，即谴责最近才皈依伊斯兰教的伊犁和回鹘地区的那些察合台人，或者是谴责容忍数百万印度教臣民的德里苏丹们（他们制止屠杀）对伊斯兰教的冷淡。

从一开始，帖木儿帝国就是不平衡的，缺乏成吉思汗国的稳固和持久。它的文化是突厥—波斯的，它的法律体系是突厥—成吉思汗式的，它的政治—宗教信条是蒙古—阿拉伯式的。在这方面，帖木儿具有欧洲的查理五世皇帝一样多的特征。但是，在他本人身上，这些矛盾并不明显，或者说，这些矛盾时隐时现地突出他无与伦比的个性，即经历了两大时期边缘上的几种文明的超人的个性。帖木儿身高、头大，褐色皮肤，在世界各地不停奔走的这位跛子，他的手总是放在他的剑附近，他能把弓弦拉到耳部，他的枪法也如成吉思汗一样准确无误。像在他之前的成吉思汗一样，他支配着他那个时代。成吉思汗虽然去世了，但是，他的帝国（即使是在平庸者的统治下）仍幸存着。帖木儿的帝国，尽管由一些有才能的人，甚至是像沙哈鲁、兀鲁伯和忽辛·拜哈拉和巴布尔这样的一些天才继承，也注定要很快消失，退缩到狭小的河中故地和隶属的呼罗珊地区。

成吉思汗国的幸存可以从帝国得以建立的基础进行解释。成吉思汗国建立在蒙古地区的古代帝国之上，它是以鄂尔浑河为中心的，从古匈奴时代起就存在的不朽的草原帝国，匈奴人把这一帝国传给了柔然和蛾哒，柔然传给了突厥，突厥传给回鹘，在成吉思汗出生时，这一帝国正在传入克烈人手中。这里是一种自然结构，即草原结构，一种种族和社会的结构，即突厥—蒙古游牧主义的结构，这种结构是较坚固的，因为它是简单的惟一根基于自然规律的，这一规律使游牧民去寻找掠夺物，如果可能的话，会使定居居民归顺于他的控制。就此而言，草原帝国的建立和周期性的复兴是人类地理学上的规律。游牧

民一直支配着草原边境上的定居民，他们的帝国如洪水泛滥，隔一定时间迟早总要发生，直到很久以后，当定居民由于科学武器的应用而取得了人为的优势时，这种状况才结束。

关于帖木儿要建的帝国则与此不同。他所统治的河中仅在外表上是一个地理中心，这意味着河中本身不是动力策源地。14世纪末使该地区成为风暴中心的情况纯属偶然。在亚洲历史的进程中，存在过两种支配力，一种是亚洲外缘的古定居文明（中国、印度、伊朗）的支配力，它以同化的方式一点一点地、不顾一切地征服了一个又一个的“巴巴利”即“蛮夷之地”，从长远的观点来看，同化的作用比武力更强大。第二种支配力是从这个大陆的心脏波涛般汹涌而来的、游牧民的猛烈的力量，这种力量的产生是因为他们处于饥饿之中，还因为贪食的狼总要以某些方式，随时搞到较好的、人们豢养的家畜。但是，帖木儿的河中帝国不属于这两类。如果说他在几年中能够破坏东半球的话，那么，首先是凭借他超人的个性，帖木儿一名的突厥语含意即钢铁般的人，就恰如其分地表达了他的性格。

还有这种事实：这位钢铁般的混合种人（他是具有蒙古种，或者说，至少是受到成吉思汗蒙古人纪律下锻炼成的东半球上的突厥种人），于14世纪末在塔什干和阿姆河之间建立了一个可怕的军事政权。还必须强调，它是一种短暂的现象。谁会比成吉思汗以前的这些河中突厥人（尽管他们很勇敢）更散漫？这一事实已经被13世纪的那些可悲的游侠们非常生动地加以说明了，例如花刺子模的摩诃末和札兰丁，更不用说在他们之前的桑伽。也不必强调更加近代的土库曼人和吉尔吉斯人的无政府状况。与此相反，据《武功记》评论，帖木儿王朝时期的河中突厥人生来就具有军纪，队伍的编排不用口令，队形是在敲鼓或吹号以前就排好了的。按两个世纪中严格应用的札撒，年轻人被训练为各种兵种的职业军人。帖木儿在冬季对西伯利亚和在酷夏对印度的进军都有力地证明了这一点。把成吉思汗的纪律强加于突厥人的勇猛而诞生的这些军队，忍耐了两百年，甚至没有机会自由发挥他们的好战性格。忽必烈统治下的鄂尔浑蒙古人把整个远东作为他们征服的战场；金帐汗国的蒙古人已经飞驰到维也纳的大门口；旭烈兀的蒙古人力求到达埃及河边。只有察合台境内突厥斯坦的这个“中部王国”的突厥—蒙古人，被另外三个成吉思汗兀鲁思团团围住，被迫停顿不前。然而，现在他们周围的障碍突然拆除了。在西方，阻止河中

人西进的波斯汗国不复存在了；控制着西北方的金帐汗国也处于衰落之中，已无力阻挡其道，通往戈壁方向的路也因蒙兀儿斯坦被夷为废墟而敞开了；德里苏丹国呈现暂时的衰退，没有形成像察合台初期时保卫印度河的状况。帖木儿统治下的河中人向四面八方迅速扩展。长时期内他们被迫无所事事，现在得到了补偿，在那个时期，征服只有外部的突厥—蒙古兀鲁思独自享受，而河中人与蒙古战争的荣誉和战利品无缘。现在，他们的机会终于来到了。

帖木儿朝的史诗——如果人们可以这样形容一系列背叛和屠杀的话——在种族上是突厥的，但它仍是蒙古史诗的一部分，尽管是来得太晚的一部分。

4．征服花剌子模

帖木儿的征服活动遍及伏尔加河到大马士革、从士麦那到恒河和裕勒都斯河各地，他对上述各地的远征并不遵循地理秩序。受敌方挑衅的支配，他从塔什干奔到泄剌只，从桃里寺奔到忽毡；对俄罗斯的一次战争就发生在对波斯的两次战争之间；对中亚的一次远征就发生在对高加索的两次袭击之间。在这里，帖木儿完全没有成吉思汗的战略性远景计划：蒙古战役，远东战役，突厥斯坦和阿富汗战役，然后，再返回远东。帖木儿的远征杂乱无章地一次接着一次。成吉思汗对他所到之处都要彻底清除一切，而帖木儿与之不同，他在每次胜仗结束后离开该地区时对该地的统治不作任何处置，只有花剌子模和波斯例外，甚至这些地区也是很晚才作处置的。事实上，他像这位伟大的蒙古人一样彻底而认真地屠杀了他的所有敌人，在他身后留下的人头金字塔，作为告诫人们的例子叙述着他们自己的故事。然而，幸存者们忘记了他们所得到的教训，不久又采取了秘密的，或公开的反叛活动，以至于一切又得重复。这些人血浸泡的金字塔似乎还转移了帖木儿实际的目的。报达、布鲁萨、萨莱、焉耆和德里都遭到过他的洗劫，但是，他并没有战胜奥斯曼帝国、金帐汗国、蒙兀儿斯坦汗国和印度德里苏丹国；甚至他一经过伊剌克阿拉比时，该地的札剌儿部人就重新奋起。因此，他不得不三次征服花剌子模，六次或者七次征服伊犁（他统治该地的时间还没有他在该地战争的时间长），两次征服

东波斯，甚至是三次征服西波斯，此外，还在俄罗斯发动了两次战争和其他的一些远征。

帖木儿的战争“总是不得不再战的”，他也只得重复地进行着这些战争。尽管这些战争在战略上有周密的考虑，在战术上也无懈可击，但是，从政治史的角度来看它们似乎完全缺乏内聚力。年代学的研究使这些战争索然无味，除了纯个人的兴趣之外，人们可以感到的是英雄的特征。历史学上的分类是很成功的，它按征服的大区域来划分这些战争，它们从河中开始，然后向外扩展。因此，我们将研究帖木儿在花剌子模、东突厥斯坦、波斯、俄罗斯、土耳其和印度的活动。

包括阿姆河下游和咸海边的阿姆河三角洲在内的花剌子模，或者说今天的希瓦地区，在12世纪末和13世纪的最初18年中，在突厥族的大花剌子模王朝的统治下曾在东方史上起过相当大的作用，尽管是短暂的；该王朝于1220年被成吉思汗推翻。此后，花剌子模原则上一直附属于钦察汗国，直到察合台汗阿鲁忽从钦察汗别儿哥手中夺取（1260到1264年间）为止。以后花剌子模成了察合台汗国不可分割的一部分，从地理上来看这种划分是恰当的。但是，这次征服显然是短时期的。据巴托尔德，此后不久，花剌子模在钦察汗国和察合台汗国之间被瓜分；前者控制了锡尔河三角洲和玉龙杰赤，后者统治着花剌子模南部地区，包括柯提（阿布兹瓦力沙）和希瓦。[29] 1360年后不久，昆吉剌部突厥首领胡赛因·苏非趁钦察汗国混乱之机在花剌子模建独立王国。[30] 后来他又利用河中地区发生的战争，从河中居民手中夺取柯提和希瓦。但是，帖木儿一旦成了河中的统治者，就要收回这两个城市的领土（1371年）[31]。帖木儿在遭到胡赛因·苏非的拒绝之后，攻占柯提，并在玉龙杰赤包围了胡赛因·苏非。[32] 胡赛因·苏非在被围期间去世，他的兄弟优素福·苏非继位，他向帖木儿求和，在答应将柯提地区（希瓦地区）[33] 归还帖木儿的条件下，他的要求被接受。优素福·苏非随即又对此退让感到后悔，蹂躏了柯提地区[34]。1373年帖木儿再兴战端，[35] 但是，在为他的儿子只罕杰儿娶得优素福·苏非的女儿、美丽的罕匝答做媳妇之后，他的态度缓和下来。1375年，战争再次爆发[36]，但是，帖木儿因他的两个将领叛乱而被召回撒麻耳干。[37] 随之而来的和平是短暂的。当帖木儿正在与锡尔河下游迤北地区的白帐交战时，优素福·苏非趁机洗劫了河中腹地撒麻耳干附近地区。优素福·苏非这个危险的邻居，只要帖木儿军在别处作

战时，他就威胁着撒麻耳干都城，帖木儿必须除掉他。1379年[38]由于优素福的挑衅，帖木儿抵达玉龙杰赤，与其对手进行一对一的决斗。“他穿着轻便的胸甲，腰佩利剑，肩背盾牌，头著王盔，骑着战马朝玉龙杰赤城驰去。他相信上帝，只身朝城下的壕沟走去，呼优素福与他决战。但优素福宁愿保命而不顾荣誉，置之不理”。[39]围攻玉龙杰赤城持续了三个月。优素福在日益增加的压力下绝望而死。该城最后被攻陷，接着是通常进行的大屠杀（1379年）。[40]

花剌子模的归并完成了河中王国的形成。

5．远征蒙兀儿斯坦和回鹘地区

帖木儿一旦确保他在河中的王位，又被激发去进行对原东察合台汗国（伊犁和裕勒都斯地区）的战争。

该地区新近爆发了革命。我们已经看到了蒙古杜格拉特家族在那里所取得的统治地位，该家族几乎完全控制了喀什噶尔，以阿克苏为中心，除此而外，该家族在伊犁河流域的察合台特别地带内还有大庄园，伊犁河流域是察合台诸汗的司令部。[41]在经历了几年的混乱之后，杜格拉特部的异密播鲁只还于1347年主动把察合台汗秃忽鲁帖木儿重新扶上伊犁的王位。[42]播鲁只死于秃忽鲁帖木儿统治期间（1347—1363年），他死后兀鲁思别吉一职（相当于宫廷侍长）给了他年幼的儿子忽歹达[43]。播鲁只的弟弟、异密哈马儿丁垂涎这一职位，徒劳地向秃忽鲁帖木儿提出过抗议，在秃忽鲁帖木儿死后，他杀死已故可汗的儿子也里牙思火者，为自己报了仇[44]。也里牙思火者是被胜利的帖木儿驱赶（约1365—1366年），才从河中返回伊犁的。哈马儿丁推翻了察合台王朝，自僭汗号，从1366年到1392年间统治着蒙兀儿斯坦（即统治着怛逻斯河流域、伊塞克湖、伊犁河、裕勒都斯河和玛纳斯河流域，还有可能统治着阿尔蒂沙尔，或称喀什噶尔的较大部分地区）[45]。也里牙思火者的弟弟黑的儿火者由于忽歹达的帮助，逃脱了哈马儿丁的报复，忽歹达帮助他从喀什逃到帕米尔，这位年轻人躲在帕米尔，直到出头之日。[46]

帖木儿发动的一系列远征就是对付哈马儿丁的，这些远征远不如对波斯、德里和安卡拉的远征著名，但是，也许更加值得关注，因为

它们是发生在更加艰难的地区，对付的是难以捉摸的敌人。这些远征是防御性的，是打算保护河中免受游牧民的周期性入侵。帖木儿的军官们前往伊塞克湖北的阿拉木图（后来名为韦尔内）方向进行侦察，他们与敌人签订了和约（或者说协定）之后返回，帖木儿拒绝接受和约。他离开塔什干，从赛拉木（塔什干以北）向《拉失德史》中称为坦基河的地方进军，埃尼亚斯和丹尼森·罗斯认为是养吉城，即恒逻斯，又名奥李一阿塔。他在此赶走了游牧民，获得大量战利品。〔47〕

1375年，帖木儿进行了第三次战争〔48〕。他离开赛拉木，穿过在楚河河源边的怛逻斯和托克玛克地区。哈马儿丁使用游牧民的惯伎，在他来到之前就撤退到根据《武功记》名叫比耳哈·古里安或阿沙尔·阿塔的地方，埃尼亚斯和丹尼森·罗斯认为是伊犁河上游附近、阿拉套北部一个山嘴边的奥塔尔〔49〕。无论如何，该地址似乎应在伊塞克湖西北山脉中去寻找。帖木儿的长子只罕杰儿在此对敌人发起突然袭击，敌人朝伊犁河方向溃逃。帖木儿蹂躏了构成原东察合台腹地的伊犁河流域的部分地区，后来，他似乎继续进入纳伦河上游河谷，在此，《武功记》描述了他在喀什西北的阿尔帕和雅吉河畔的活动。〔50〕他俘获哈马儿丁之女迪勒沙·阿哈公主，并纳为妾。他取道费尔干纳的乌兹根〔讹迹邗〕和忽毡回到撒麻耳干。

然而，哈马儿丁并没有被打败。帖木儿军返回河中时，他进攻属于帖木儿的费尔干纳省，洗劫了安集延城。帖木儿被激怒，匆忙赶到费尔干纳，把他赶出讹迹邗和亚色山区，一直追赶到纳伦河上游的南部支流阿特巴希河河谷地。

帖木儿在进入天山的这一地区时，落入了埋伏，哈马儿丁正在此等候。只是由于他的勇气，以及"他的长矛、战棍、剑和套索"，他才得以逃脱，后来又返回来再次把他的敌人赶跑。〔51〕以后他又回到撒麻耳干，其子只罕杰儿刚在此城去世（1375年或1376年）。〔52〕

在此后的两年中（1376—1377年），帖木儿领导了反哈马儿丁的第五次远征。他在伊塞克湖以西的峡谷中与哈马儿丁交战，追击他到伊塞克湖西的科奇卡里〔53〕。《武功记》甚至提到了1383年〔54〕帖木儿派往伊塞克湖反哈马儿丁的第六次远征军，但是，哈马儿丁仍然没有被捉住。

1389—1390年，帖木儿作出了决定性的努力，要摆脱蒙兀儿斯坦的游牧民〔55〕。1389年他的军队在巴尔喀什湖（《武功记》是Atrek

—Kul）以南和以东的伊犁河和叶密立河地区和阿拉湖周围来回往返，这些地区当时是蒙兀儿斯坦的中心地，以后成了俄国的谢米列契耶省和中国的塔尔巴哈台保护区。帖木儿扮演了君主和征服者的角色，他派轻骑兵迅速越过具有历史意义的这些草原，察合台汗和窝阔台汗曾在这些草原上，在今固尔扎和楚固恰克地区建立过游牧宫廷。与此同时，他的先头部队随蒙古人一直到了阿尔泰山以南的黑也儿的石河。[56] 接着他的军队从巴尔喀什湖盆地出发，分兵数路，分别越过天山，到博斯腾湖盆地。最后集中地是裕勒都斯河流域，帖木儿是经空格斯河谷到达裕勒都斯的。[57] 按《武功记》的记载，帖木儿的先头部队向东已经挺进到哈剌火州，或者说，几乎抵吐鲁番。[58]

在上述地区与帖木儿作战的蒙古首领中，《武功记》提到了察合台家族继承人黑的儿火者，他暂时被篡位的哈马儿丁赶下王位。从《拉失德史》中我们知道，黑的儿火者逃到东突厥斯坦的最东边（先逃到于阗，后到罗布泊地区），他力求在那里建立一个新的王国，同时，他强迫吐鲁番境内的最后一批回鹘人皈依了伊斯兰教[59]。尽管帖木儿的主要敌人哈马儿丁也是黑的儿火者的敌人，但是，帖木儿毫不犹豫地进攻黑的儿火者，显然是害怕察合台家族会在畏兀儿地区重新征集新军。黑的儿火者被打败后逃往戈壁。[60] 帖木儿获胜后在察力失，即今天的焉耆，召开了一次军事会议，在士兵中瓜分了从游牧民中夺到的战利品。[61]《武功记》给人造成了这种印象，即他在中亚腹地建立统治之后，就摆出了成吉思汗继承者的样子。然而，事实上，就在明朝推翻了蒙古人在中国的统治之时，他摧毁了蒙古人在东突厥斯坦的统治。

帖木儿在返回撒麻耳干前，派他的儿子乌马儿·沙黑先行，经乌什·吐鲁番和喀什之道，从裕勒都斯返回[62]。我们不知道他本人率主军是否也走这条路，或者是否是经伊犁河，楚河和怛逻斯河之路返回。

尽管帖木儿对戈壁的中心地也进行了洗劫，但是，这次他的主要敌人哈马儿丁汗仍未被打败。帖木儿的军队几乎是一返回河中，哈马儿丁就又在伊犁河流域恢复了他的政权。因此，帖木儿于1390年又派一支军队攻他。这些军队从塔什干出发，经伊塞克湖，在阿力麻里渡过伊犁河，向哈拉塔尔以北进军，尾随哈马儿丁来到黑也儿的石河，哈马儿丁在此又溜掉了。哈马儿丁消失在阿尔泰山中，“进入了黑貂与

银鼠出没之地”，不再有他的消息[63]。帖木儿军在阿尔泰山的松树上烙上帖木儿的名字，以志胜利，然后沿阿特里克湖，即巴尔喀什湖，返回河中。[64]

篡位者哈马儿丁的消失使察合台后裔黑的儿火者恢复了在蒙兀儿斯坦的王位。杜格拉特部的新首领异密忽歹达是哈马儿丁的侄子，他一直是拥护正统王权的，他是第一个召回黑的儿火者的人，并支持和保证了他的复位。[65]新汗是一位虔诚的穆斯林。我们已经谈到，在征服了吐鲁番之后，他迫使该地的最后一批回鹘人皈依伊斯兰教。[66]这一信仰使他与帖木儿接近起来，两者之间最终缔结了和约。结果，约1397年前后，黑的儿火者把女儿嫁给了帖木儿，帖木儿极看重这一联姻，因为它使他进入了成吉思汗大家族中。[67]

黑的儿火者死于1399年。[68]《拉失德史》记载，他在伊犁地区的王位由他的三个儿子继承，他们是：沙迷查干（约1399—1408年在位），纳黑失只罕和马黑麻（约死于1428年），[69]《拉失德史》曾赞誉马黑麻对伊斯兰教的虔诚。三兄弟都是处在杜格拉特异密忽歹达的监护之下。帖木儿迫不及待地要利用因其岳父之死而带来的、进行新远征的机会，这次远征如果没有到达伊犁河流域的话，至少是进入了喀什噶尔（1399—1400年）。这支军队是由征服者的孙子米儿咱·伊斯堪答儿统率，进入喀什，掠夺了叶儿羌，夺取设防的阿克苏城，该城的居民为了自赎把居住在他们中的中国富商们交给占领军。接着，伊斯堪答儿派一支部队往西北方去掠夺拜城和库车，他本人率军进入于阗，在那里居民们呈献礼物欢迎他，并自称是帖木儿的臣民。最后他取道安集延经费尔干纳回到撒麻耳干。[70]

6．征服东伊朗

当帖木儿建立起他的河中王国后（尽管是在成吉思汗国的假象下，其本质上是突厥王国），他在伊朗恢复了突厥—蒙古人对塔吉克人的斗争。

伊朗的大分裂意味着伊朗人民将处于第一位坚定入侵者的任意摆布之中。在成吉思汗时代，成吉思汗面对的起码是一个统一的政权：花剌子模帝国，其领地从喀布尔到哈马丹。与此相反，帖木儿面对的是四个或五个互相敌对的政权，原旭烈兀帝国已在它们中任意被瓜分

了，这些国家极度分裂，其统治者们甚至从未想到过团结起来对付突厥人。居住在赫拉特的克尔特人在种族上属阿富汗人，宗教上是伊斯兰教逊尼派。他们与撒卜兹瓦儿的什叶派波斯人赛尔巴朵尔人是不共戴天的仇敌。法尔斯的阿拉伯—波斯人的穆札法尔朝是桃里寺和报达的蒙古统治者札剌儿王朝的对手。此外，在穆札法尔家族中，儿子们想的只是把父亲们的眼睛挖出来，诸王之间互相仇恨和背叛，在他们中间仅仅为了一个村子，就兵戎相见。帖木儿在与蒙兀儿斯坦和钦察的游牧民的各次战争中曾不得不竭尽全力，而在这里他发现对手们已经落入他的手中。1380年的波斯是在邀他前去征服。

旭烈兀汗国崩溃以后，东伊朗确实很快就感到了河中突厥人威逼的分量。如上所述，1351年，河中首领、著名的异密迦兹罕已开始围攻赫拉特，并把在位的克尔特王朝降为封臣国。帖木儿现在重蹈覆辙。1380年，他召赫拉特王（或称马立克）嘉泰丁二世皮儿·阿里以属臣身份出席他召开的库里勒台。嘉泰丁二世（1370—1381年）是穆兹丁·胡赛因之子和继承人，克尔特朝的第七代王，无疑，他缺乏他父亲和以往先辈们的那种政治上的适应性，这曾使他们在旭烈兀进行的战争中左右逢源，后来又使他们得到迦兹罕的承认。他连宣布投降都是不及时的。1381年春，帖木儿进军赫拉特。当时嘉泰丁刚从另一个东伊朗王朝，即赛尔巴朵尔人手中夺取尼沙普尔，这次战争使克尔特人和赛尔巴朵尔人之间互相攻击，增加了呼罗珊地区的混乱和骚动。[71] 此外，嘉泰丁之弟，当时镇守着赫拉特南部的萨拉赫斯堡，他主动投降帖木儿，“并得到吻帝王地毯的荣誉”。赫拉特东北的布申格堡被帖木儿攻陷，嘉泰丁固守在赫拉特城内，守军皆由古尔地区的阿富汗人组成，他们粗犷好战，一致主张抵抗，甚至还组织了一次出击。但是，城民为护其家园（它们是用卡尚出产的精美陶瓷装饰的），宁愿和平，拒绝战斗。嘉泰丁只得投降。[72] 帖木儿欣然接受，“并允许他获得吻他王位的地毯的荣誉”，但是，该城内的所有财富都必须交给帖木儿本人。嘉泰丁的一个儿子，当时镇守着坚不可摧的阿曼科赫或伊斯卡察堡，也在其父的规劝下投降。

帖木儿留下嘉泰丁作为赫拉特有名无实的统治者，但是，赫拉特的城墙被拆除，现在只不过是帖木儿帝国的一块附属地。嘉泰丁本人降为卑臣，搬到帖木儿指定的撒麻耳干边的住地。如果没有从古尔来的阿富汗匪徒的话，这种局势可能会无限地延续下去。1382年底，这

些匪徒在赫拉特人的帮助下发动袭击并占有了赫拉特城。[73]帖木儿的第三个儿子米兰沙残酷地镇压了这次叛乱，砍下的头颅堆成了几座塔。《武功记》简洁地叙述道，事后，嘉泰丁及其家人因有共谋之嫌，被勒令自裁而死。[74]因此，克尔特人的阿富汗王朝灭亡，克尔特人靠着他们的机敏，在各次入侵中幸存下来，在赫拉特城堡统治了近130年，尽管该城面临过所有征服者的掠夺。

帖木儿征服赫拉特的克尔特朝之后，于1381年向呼罗珊东部进军。当时，有两个国家正在争夺这一地区：一个是以阿里·穆雅德（1364—1381年）为首的赛尔巴朵尔公国，以撒卜兹瓦尔为都，[75]另一个是马赞达兰。马赞达兰的领土包括阿斯特拉巴德、比斯坦、达姆甘和西模娘，当时是在冒险家爱弥尔·瓦力的控制下，爱弥尔·瓦力是继秃花·帖木儿死后自己称王的（1360—1384年）。[76]还有第三位君主、克拉特和图斯的统治者阿里别克。在帖木儿逼近时，阿里别克主动归顺。[77]受到爱弥尔·瓦力威胁的阿里·穆雅德求助于帖木儿。于是，他欢迎这位征服者，在撒卜兹瓦尔向他表示效忠，并宣布自己是他的臣民（1381年）。[78]从此，他依附于帖木儿，于1386年在为他作战时去世。帖木儿对亦思法拉因进行了短时期的围攻之后，从瓦力手中夺取该城，并摧毁之。[79]

后来，在继续对伊朗的行动之前，帖木儿回到撒麻耳干过了一个短时期。1381年至1382年之冬，他把阿里别克围困在克拉特老巢中，又逼他归附。[80]其后不久，阿里别克被送到河中处决（1382年）。帖木儿继续进行对朱尔赞和马赞达兰王爱弥尔·瓦力的战役，瓦力派人纳贡而结束了战争。[81]

1383年，帖木儿从撒麻耳干重返波斯，对反叛城市撒卜兹瓦尔进行了骇人听闻的惩罚。“用泥和砖把近两千名俘虏一个压在另一个人身上，活活地堆起来，砌成塔。”[82]反叛地区锡斯坦也遭到同样的命运。“我们的兵士堆了一座尸体山，用他们的头垒了几座人头塔。”在锡斯坦首府扎兰季，帖木儿“不分男女老幼，从百岁老人到襁褓中的婴儿一律处死。”[83]首先，帖木儿毁坏了锡斯坦农村的灌溉系统，该地区变成了荒芜之地。“当他们来到赫尔曼德河岸，他们毁掉名叫拉斯塔姆的大坝，这一古建筑的遗迹没有留下来”。[84]甚至今天到这儿的游人也对该地区产生了荒凉的印象，这是这次毁坏和屠杀行为的结果。[85]帖木儿王朝的首领们正在完成成吉思汗蒙古人所开创的事

业。通过他们祖先的游牧主义和他们有系统的破坏手段，两者都使自己成了“沙漠化”进程的积极代理人，中亚因地理环境的演变，更容易发生这种进程。由于大面积的毁掉耕地和使耕地变为草原，他们是破坏农业的不自觉的合作者。特别是在伊朗高原上，那儿的水源和树林稀少，在那儿，要靠辛勤地栽培树木才能保住水源，在那儿保住可耕地是一项坚持不懈的战斗，游牧民在那里砍掉树木，使菜园枯死，让可贵的涓涓细水流入沼泽之地，耕地成为沙漠。

离开锡斯坦后，帖木儿进入阿富汗地区，夺取坎大哈（1383年）。在他喜爱的撒麻耳干休息三个月之后，他又返回波斯，最后处置了马赞达兰王瓦力。爱弥尔·瓦力英勇保卫从阿特里克河到森林深处的每一寸土地，事实上，在一次夜袭帖木儿营地中他几乎成功。[86] 但是，最终还是帖木儿占了上风，于1384年攻占敌方首府阿斯特拉巴德，全城居民遭到屠杀，“连吃奶的婴儿也不能幸免”。[87] 瓦力逃往阿哲儿拜占。以后帖木儿进入了伊剌克·阿只迷。

7．征服西伊朗

伊剌克·阿只迷、阿哲儿拜占和报达在1382年是属于以苏丹阿合木·札剌儿·伊本·乌畏思为代表的札剌儿人的蒙古王朝。阿合木是一个受到周围环境改造的蒙古贵族的典型例子，像12世纪的塞尔柱克人和花剌子模沙一样，他已变成了阿拉伯—波斯式的苏丹：“他是一个残暴的、无信仰的专制君主，但同时又是一个勇敢的武士和学者、诗人们的保护者”。[88] 他是在1382年处死他的哥哥胡赛因后取得政权的，后来在1383年和1384年先后打败了其他的兄弟们。当帖木儿向伊剌克·阿只迷进军时，他正在该地的主要城市苏丹尼耶。阿合木闻讯匆忙出走，帖木儿在苏丹尼耶设立他的宫廷。[89] 阿合木·札剌儿逃到桃里寺城，然而帖木儿没有追赶他，而是经阿模勒和萨里回到撒麻耳干（1385年）。每次战争之后，他都习惯于在此地休息。

直到1386年，帖木儿才开始对西伊朗进行征服，这次征服历时两年。征服的一个借口是他突然心血来潮地要惩罚卢里斯坦山民们，他们抢劫到麦加去的商旅。他确实成功地完成了这一警察行动，“俘获了大批土匪，并把他们从山顶上往下推”。[90] 然后，帖木儿进入阿哲儿拜占，来到桃里寺城，在他临近该城时，阿合木·札剌儿逃到报达

[91]。接着，帖木儿在桃里寺城举行了觐见礼，并在此度过了1386年夏天，之后，继续经纳希切万入侵谷儿只。

由于谷儿只人是基督教徒，因此，帖木儿能够使他的战争具有圣战色彩。在离开他刚刚摧毁的卡尔斯城后，1386年冬，他强行攻占梯弗里斯城，并在该城监禁了谷儿只王伯格拉特五世，其后不久，该王假装皈依伊斯兰教而获释[92]。

然后，帖木儿回到库拉河下游草原的卡拉巴赫冬驻地。在此，他意想不到地遭到受他保护的钦察汗脱脱迷失的攻击，脱脱迷失于1387年初率大军越过打耳班关隘，与帖木儿争夺阿哲儿拜占。双方在库拉河北岸进行了一次大战。最初，帖木儿派去的军团被打败，但是，其子米兰沙率援军到达战地，把敌人赶回打耳班以北。在惩罚阿富汗人和波斯人时，帖木儿显得冷酷无情，而现在他却表现得异常仁慈，他把所有的战俘还给钦察汗，对这位钦察汗他只是作了父亲般的指责。这位暴发的突厥人仍然敬畏以脱脱迷失为代表的、正统的成吉思汗家系[93]。

帖木儿在哥克察湖岸举行觐见礼之后，开始征服大亚美尼亚的西部地区。当时这些地区被一些土库曼异密们瓜分，他们都是虔诚的穆斯林，《武功记》评论道，帖木儿提议对他们发动圣战，而借口是这些土库曼人曾经攻击麦加的商旅[94]。在一天之内，他攻占了额尔哲鲁木城。埃尔津詹君主土库曼异密塔黑屯向帖木儿称臣纳贡，帖木儿确保了他的统治地位。接着，帖木儿派其子米兰沙到穆什和库尔德斯坦去进攻黑羊朝（或名喀喇一科雍鲁朝）的土库曼部落，该部当时由哈拉·马合木·吐穆斯统治。帖木儿亲自洗劫了穆什地区，但是，土库曼人逃入难以通行的峡谷之中。

帖木儿攻占凡城，将城民从岩石上推下山，由此完成了对亚美尼亚的征服，此后，帖木儿向穆札法尔王朝统治下的法尔斯（泄剌只）、伊斯法罕和起儿漫诸国进军。穆札法尔朝统治者沙·舒贾（伊本·阿拉不沙把他描写成完美无缺的典型，除了他把年迈的父亲弄瞎并让他在狱中死去外）前不久曾被帖木儿召去表示归附。[95]他立即承认了帖木儿的宗主权，因此，他的领地免遭入侵的威胁，当他在首府泄剌只去世时，他把泄剌只和法尔斯留给他的儿子赞·阿比丁，把起儿漫给他的弟弟阿合木，而他的侄儿沙·牙黑牙和沙·曼苏尔为获得伊斯法罕和耶斯特而争吵（最后，前者得到耶斯特，后者最终夺取伊斯法

罕）。[96] 沙·舒贾死前，曾将全家都置于帖木儿的保护之下。尽管遗嘱中充满了自信，但是，很显然，遗嘱的作者并不能令人放心（《武功记》宣称恢复了该信的原文）。[97]

帖木儿确实是趁沙·舒贾去世之机，立即入侵穆札法尔朝领地（1387年10—11月），经哈马丹直接向伊斯法罕进军。伊斯法罕的穆札法尔朝总督穆札菲·喀什匆忙把该城的钥匙交给帖木儿，帖木儿胜利进入该城，然后在城郊扎营。一切都很平静，直到夜间，市民们起义杀死了帖木儿指派的收税官和他们能够捉到的河中士兵。帖木儿大怒，下令全面屠杀，每个军团都必须为总的"赌注"提供固定数目的人头。帖木儿的官方辩解书《武功记》说是7万人头，"这些人头堆在伊斯法罕城墙外，后来在城的各地建起了人头塔"。伊本·阿拉不沙描述的恐怖场面比成吉思汗的历史学家们描述的、1221年成吉思汗在巴里黑、赫拉特和加兹尼的屠杀更为可怕；早期的蒙古人是简单的未开化的人，而帖木儿是一位有文化的突厥人，是酷爱波斯诗歌的人，然而他摧毁了波斯文明之花；他是热诚的穆斯林，然而却洗劫了伊斯兰世界各地的首府。[98]

现在，伊斯法罕成了停尸场，帖木儿从这儿出发向泄剌只进军，穆札法尔朝王公赞·阿比丁刚从泄剌只逃走。处于惊恐之中的泄剌只城尽力平息帖木儿的怒气，帖木儿在此举行了觐见礼。起儿漫和耶斯特的穆札法尔王朝统治者沙·阿合木和沙·牙黑牙战战兢兢地来"吻王室的地毯"；作为回报，帖木儿留下前者继续拥有起儿漫，后者占有法尔斯。泄剌只具有最高超技术的工匠被送往撒麻耳干，去装饰帖木儿的都城。[99]

1387年底，由于钦察汗入侵河中，当时帖木儿被迫返回撒麻耳干。直到1392年他才重返波斯，进行了所谓的五年战争（1392—1396年）。他的第一仗是在马赞达兰打的。他从赛义德王朝的一个地方政权中夺取了阿模勒、萨里和麦什德萨尔（即巴布尔萨尔），在覆盖着这一异国的原始森林中闯出几条小路。帖木儿极力使该地的什叶派居民（他们的信仰仍受到伊斯梅尔派残存者的腐蚀）皈依正统的逊尼派教义。[100] 他在马赞达兰过冬之后，取道内哈万德之路到卢里斯坦，惩罚了该地的罗耳人，因为他们长期从事匪盗活动。接着，他经迪兹富勒和舒什塔尔之道旅行，继续去征服反叛的穆札法尔朝。

帖木儿走之后，穆札法尔朝的一位王公沙·曼苏尔（他比其他人都更有精力）罢免了他的对手们，重新统一了祖传的领地，以反对帖木儿。他弄瞎了他的堂兄赞·阿比丁的眼睛，迫使他的兄弟牙黑牙从泄剌只退到耶斯特，后来，他夺取连同伊斯法罕在内的泄剌只，并以泄剌只为他的都城。曼苏尔像他家族成员一样地不可靠，但是他积极、精力充沛和勇气过人，他甚至敢对抗帖木儿。1393年4月，帖木儿在舒什塔尔集合了他的军队，然后便向泄剌只进军。5月初，他在途中攻占了喀拉伊舍弗德堡，该堡直到当时一直被认为是牢不可破的。曼苏尔出城迎战帖木儿，与他在城郊进行了一场殊死的战斗。这位穆札法尔朝王子全凭勇气打破了河中人组成的卫队行列。接着他直奔向帖木儿，用他的剑砍了帖木儿两下，但被帖木儿坚固的头盔挡住，未受伤。最后，曼苏尔被杀。据说，帖木儿年仅十七岁的儿子沙哈鲁砍下了他的头，把它扔到这位胜利者的脚下（1393年5月）。〔101〕

帖木儿胜利进入泄剌只。他下令把这座古代名城的所有财宝都交给他，还要赔偿战争所耗的大批费用。《武功记》得意地记道，“在节日的欢庆中，他在该城度过了一个月。管风琴和竖琴不停地演奏，该城的美女们呈上斟满泄剌只红葡萄酒的金杯。”幸存下来的穆札法尔朝统治者：起儿漫王沙·阿合木，耶斯特王沙·牙黑牙都谦卑地赶来朝见，但是，其后不久，帖木儿把穆札法尔家族的几乎所有成员都处死了，把他们的封地分给自己的部下。〔102〕从法尔斯来的工匠和文人们被送往撒麻耳干，帖木儿想使撒麻耳干成为亚洲之都。

帖木儿于1393年6月离开泄剌只，前往伊斯法罕和哈马丹，并在那里举行了觐见礼，接着开始了从苏丹阿合木·札剌儿手中夺取报达和伊剌克阿拉比的战争，苏丹阿合木·札剌儿是札剌儿蒙古王朝的最后一位代表。帖木儿于10月初兵临报达城下，在他逼近时，阿合木·札剌儿已向西逃走。在卡尔巴拉附近，他几乎被帖木儿派来追他的米兰沙抓住，但是，他巧妙地逃脱，到了埃及，埃及的马木路克苏丹贝尔孤格收留了他。帖木儿未经战斗便进入了报达。《武功记》歌颂道：“鞑靼军队如蚂蚁和蝗虫一般地扑向伊剌克，他们在农村漫延，并迅速地向四面八方扩展，大肆掠夺，任意破坏”。帖木儿在报达轻松地度过了三个月，“在底格里斯河畔的舒适的宫中享受一切”。〔103〕

此后，帖木儿返回北方。途中，他攻陷提克里特要塞，继续去征服库尔德斯坦和迪牙巴克尔两省内的堡垒。在这次战役中，他失去了

他的次子乌马儿·沙黑，他是在库尔底希堡前被箭射死的（1394年2月）。[〔104〕]经过艰苦的围攻，帖木儿占领马尔丁（1394年3月）[〔105〕]和阿米德（即迪牙巴克尔），然后，向北又进入大亚美尼亚，他把黑羊部首领、土库曼人哈拉·玉素甫从穆什赶走。接着，他沿凡湖之道前往谷儿只进行战争（1394年底）。

1395年，当帖木儿经高加索进军，与南俄罗斯的钦察汗交战时，谷儿只人打败了他的第三个儿子米兰沙，当时米兰沙在攻打纳希切万附近的阿林加克[〔106〕]。当帖木儿于1399年返回高加索时，他蹂躏了谷儿只东部的卡希什地区，为米兰沙报仇。1400年春，他进行了更残酷的报复，当他进军梯弗里斯时，在该城驻扎守军，彻底洗劫该地，而其王乔治六世逃入山中。1401年，他以纳贡获得宽恕。然而，帖木儿于1403年又返回来洗劫了这一地区，毁掉了大约700个大村庄和小城镇，屠杀居民，拆毁了梯弗里斯的所有基督教教堂。[〔107〕]上面已经提到，13世纪的成吉思汗的蒙古入侵也没有这样残酷，因为蒙古人只是未开化的人，他们杀人只是因为在数世纪中杀人已经成为游牧民对待定居民的无知行为。残忍的帖木儿对此又增添了宗教屠杀的色彩。他杀人是由于虔诚。他代表了蒙古野蛮性和穆斯林狂热的综合体，这在历史上可能是空前的，他代表了由于抽象观念，同样也是由于一种责任和一种神圣使命的缘故而进行的屠杀，一种原始屠杀的高级形式。

前苏丹阿合木·札剌儿和土库曼首领、黑羊部异密哈拉·玉素甫对帖木儿在伊朗的统治作了最后的抵抗。1393年12月到1394年1月间，阿合木·札剌儿被帖木儿驱出报达后，如上已述，他就逃到埃及，在马木路克苏丹贝尔孤格处避难。帖木儿军撤走后，他在贝尔孤格的援助下，于同年（1394年）在报达复位。由于帖木儿忙于别处的战争，部分地也是由于黑羊部异密哈拉·玉素甫的支持，他得以留在报达，直到1401年夏天。当帖木儿于是年返回伊剌克阿拉比时，阿合木·札剌儿又逃到马木路克人中，但是，他的大臣们自愿留下来保卫报达。帖木儿于1401年7月10日攻陷报达。守军们背水一战，帖木儿进行了残酷的报复。有鉴于7年前他已稍微温和地对待过报达，现在，他下令大屠杀。歇里甫丁说，每个士兵都得提着一个人头来，伊本·阿拉不沙说是两颗人头。[〔108〕]在大屠杀中，具有文学修养的帖木儿赦免了一些文人，甚至给他们荣誉之袍。除了他们外，全城居民被杀，除清真寺

外，所有建筑物都被拆毁。伊本·阿拉不沙估计死者达9万人。7月的伊剌克非常酷热，在烈日之下，堆积起来的尸体很快引起了流行病，这位胜利者被迫撤走。

在帖木儿和奥斯曼苏丹巴耶塞特交战（将在下文讨论）期间，顽固的阿合木·札剌儿又趁机返回报达，但是，很快被他以前的盟友、黑羊部首领哈拉·玉素甫打败并驱逐出报达。接着帖木儿之孙阿布·巴克尔率领帖木儿军发起新的攻击，把哈拉·玉素甫赶走（1403年）。阿合木·木剌儿和哈拉·玉素甫两人都逃到埃及，直到帖木儿去世后才返回。[109]

8．帖木儿与钦察汗国

帖木儿曾于1376年在撒麻耳干接受了术赤系成吉思汗后裔脱脱迷失的拜访。[110]脱脱迷失是来请求帖木儿支持他反对他的宗主、白帐汗兀鲁思的，白帐当时统治着锡尔河下游北岸和兀鲁塔山区周围，在萨雷河草原上。现在还不清楚，脱脱迷失是兀鲁思的侄儿呢，还是他的一个远房亲戚。[111]帖木儿很乐意把这位争夺成吉思汗国汗位的人纳入自己的属臣之列，他可能会派上用场。帖木儿把锡尔河中游北岸的讹答剌、扫兰和塞格纳克城给他，这些城市正对着白帐所在的草原。脱脱迷失两次被兀鲁思从这一小块领地中赶出来，每次都得到撒麻耳干的帖木儿的援助。据《武功记》，兀鲁思要求帖木儿交出脱脱迷失，帖木儿不但不答应这一要求，还加强保卫锡尔河沿岸。他在塞格纳克和讹答剌之间打败了兀鲁思，把他赶回草原（1377年初）。[112]

同年，兀鲁思去世，他的两个儿子脱黑脱乞牙和帖木儿灭里先后继位。帖木儿一返回河中，脱脱迷失又被帖木儿灭里打败。帖木儿再次使脱脱迷失夺回了塞格纳克城，并借援军给他，脱脱迷失用这支援军最后袭击了敌人的冬营地（《武功记》上，该地名哈拉塔尔），抓住了帖木儿灭里。[113]这是一次决定性的胜利，它使脱脱迷失登上了白帐汗位（1377—1378年冬）。[114]

直到这时，脱脱迷失似乎仍未显示出任何个人的大才干，无论如何，据《武功记》记，他把自己的飞黄腾达全归功于帖木儿的支持。然而，他一旦成了白帐汗后，似乎变得格外活跃。他几乎立刻就企图

去征服金帐汗国，或称钦察汗国，即南俄罗斯的蒙古帝国。1380年，他在迦勒迦（或卡尔米乌斯）河附近，离亚速海岸不远的马里乌波尔地区的一次决定性的战争中打败金帐首领马麦。于是，他被金帐蒙古人承认为汗。这样，金帐和白帐又重新统一起来，几乎囊括了原术赤的全部领地。从此，他统治着从锡尔河下游到德涅斯特河，从塞格纳克和讹答剌到乞瓦〔基辅〕大门之间的地区。他在伏尔加河下游河畔的萨莱都城实施统治，他现在已作为他那个世纪中一位最伟大的君主站在了前列。他正在恢复成吉思汗系先辈们的传统，开始发动大规模的骑兵远征；入侵基督教的罗斯，于1382年8月焚烧莫斯科，洗劫弗拉基米尔、尤利、莫扎伊斯克和其他罗斯城市，甚至在波尔塔瓦附近打败了企图出来干涉的立陶宛人；使莫斯科维〔古称，即俄罗斯〕处在蒙古统治之下又一个世纪。

这些胜利使他冲昏了头脑。他是成吉思汗系的真正后裔，与他相比，帖木儿这个既无显赫的背景，又无明确合法称号的、暴发的突厥人算得了什么？此外，他那无可争辩的权力又有西北各部（即草原战士）组成的大批后备军为后盾。对他这位北方游牧民的统帅来说，河中和伊朗王帖木儿可能只是一个塔吉克人。作为一个蒙古人，脱脱迷失必定感到，对四分之三的定居民、即四分之一突厥人的养育者来说，帖木儿暗中有些轻视伊斯法罕和泄剌只人民。脱脱迷失精力充沛、积极主动，是一个了不起的人，在蒙古人中以正义闻名，他不愿再作这位把他称为儿子的突厥暴发户的属臣。他错误地忘记了，他应该把他的崛起归于这个突厥人，尤其错误的是，他没有估计到以帖木儿为代表的、难以对付的军队。

像自别儿哥时代以来他的前辈的钦察汗们一样，脱脱迷失提出索取阿哲儿拜占的要求。应该提一下，从1260年到1330年，萨莱的君主们从不甘心于这一事实，即外高加索和西北波斯不再是他们兀鲁思的属地。因此，在它仍属于苏丹阿合木·札剌儿之时，以及帖木儿还未对此地进行干涉之前，脱脱迷失于1385年取道失儿湾，攻占并掠夺了桃里寺（1385年至1386年冬）。[115]然后，他按蒙古方式携带着战利品撤退，而阿合木·札剌儿重新占有该省。正是在这关键时刻，刚征服了波斯的帖木儿把阿哲儿拜占并入他的帝国（1386年）。这一归并导致了原来两个盟友之间的分裂，或者说，它导致了脱脱迷失不宣而战，突然袭击了他的恩人，几乎捉住了他。

帖木儿在阿哲儿拜占北的卡拉巴赫省内度过了1386—1387年冬，1387年春，他还未离开该地时，脱脱迷失出人意料地越过打耳班关隘，直奔卡拉巴赫。帖木儿当时扎营于库拉河南的巴尔德哈，他来得及做的仅仅是派一支有力的前卫军保卫河的北岸。这支小部队牵制着脱脱迷失军，在这支小部队刚被打败时，帖木儿的三子米兰沙率援军赶到，扭转了形势，脱脱迷失逃走。这一次帖木儿的行为是有意义的。敌军中的许多俘虏被带到帖木儿面前，他对俘虏的残忍是众人皆知的，然而，这次他不仅赦免了他们，还让他们携带食物和必需品回到脱脱迷失处。同时，据《武功记》证实，他坚持把脱脱迷失看成自己的儿子，以一种感伤的而不是愤怒的语调指责了脱脱迷失。[116] 将这种态度与他对突厥族和伊朗族敌人的冷酷、蔑视和严酷的报复相比，说明对他来说，合法的成吉思汗系仍保留着一份权威。实际上，帖木儿确实推翻了成吉思汗创建的帝国，或者至少是以自己的帝国取而代之。然而，在理论上他不敢公开承认，甚至也许他内心也不敢承认这一点。他巧立名目，给他的突厥帝国一个蒙古的外壳，对成吉思汗的后裔（无论什么时候，他们都是活力的象征）表现了惊人的、也许是不自愿的尊重。他可能也觉察到河中居民对北方游牧民所怀有的无意识的但根本性的畏惧。

脱脱迷失不仅不理睬他的呼吁，而且还趁帖木儿逗留在波斯之机进攻帝国腹地河中本土。在这年（1387年）年底，他在塞格纳克附近又渡过锡尔河，威胁着扫兰；由于没有精良的围城设备，他蹂躏了农村。帖木儿的次子乌马儿·沙黑奋力阻挡入侵者，但在讹答剌附近被打败，几乎被俘。[117] 这次攻击是相当危险的，因为河中（当时几乎没有部队）在后方已经被由蒙兀儿斯坦进入费尔干纳的游牧民占领。脱脱迷失的军队散布在河中各地，掠夺所有不设防的城镇，甚至大胆地封锁不花剌。他们的破坏一直达到卡尔施郊区，甚至远达阿姆河两岸。[118]

帖木儿火速从波斯赶回（1388年2月初）。脱脱迷失在他到达之前退回白帐草原。1388年底，脱脱迷失在钦察草原上征集了一支强军（《武功记》宣称，其中有来自罗斯的一些军团）后，重新开始了对河中的攻击，这次是绕道向东，从费尔干纳的忽毡附近进攻。帖木儿率领他所能征集到的少数军队前往迎战，冒着严冬的风雪把脱脱迷失赶回锡尔河以北（约1389年1月）[119]。然而，脱脱迷失仍继续徘徊

在锡尔河中游北岸，围攻扫兰，掠夺雅西（今突厥斯坦城）。但是，当帖木儿渡河来攻时，敌军又散开没入草原。〔120〕

以上经历使帖木儿认识到，他不可能继续他在西亚的征服，而让脱脱迷失任意入侵河中。他决定深入白帐草原，在敌人的扎营地进行战争。他于1391年1月离开塔什干〔121〕，遇到了脱脱迷失的使者，脱脱迷失为避免战争，给他献上骏马和猎鹰。“他把猎鹰放在手腕上注视着，但没有一点欢迎的样子”。在遭受了1387和1388年的两次经历之后，帖木儿有理由推测脱脱迷失正在其祖先的领地上，即在白帐草原、萨雷河流域、兀鲁塔山和图尔盖河流域上备战。因此，帖木儿朝那个方向挺进。他从雅西出发向西北进军，经过萨雷河下游和兀鲁塔山的荒野之地（兀鲁塔山将萨雷河盆地和图尔盖盆地分开）。据《武功记》记述，“他爬上山顶，惊奇地看着海洋般碧绿和广阔的这片大草原”（1391年4月底）。〔122〕但是，不见白帐汗人的踪影。脱脱迷失按古代匈奴和突厥的方式，在帖木儿来到之前已消失得无踪无影。当帖木儿军越过这片辽阔草原时，他们以猎为食，后来军队抵达并渡过了流入贾曼阿克库尔的吉兰乞克河（Jilanchik河，佩替·德·拉·克鲁阿译作Ilanjouc 河）。〔123〕接着又渡过卡拉图尔盖河（霍威斯认为是《武功记》中的阿塔合儿灰河，佩替认为是阿纳哈儿浑河）。〔124〕现在帖木儿军离开塔什干已经4个月了。5月6日至7日他们组织了一次为得到猎物的大规模围猎〔125〕。为振奋士气，帖木儿举行了一次像在撒麻耳干校场上一样一丝不苟的庄严的阅兵式。〔126〕事实上，整个冒险行为有可能在灾难中结束。如果脱脱迷失真的继续朝北撤退的话，那么，他最终将拖垮帖木儿军，然后当他们处于饥寒交迫的垂死中时，他可以反攻而击败他们。帖木儿在确信敌人在他来到之前已经撤退后，就朝更远的西伯利亚进军。他从图尔盖出发，抵托博尔河河源，即今库斯坦赖地区〔127〕。最后，在托博尔河的彼岸，侦察兵们看到有火光。帖木儿渡过托博尔河，但仍无所发现。“派出去的所有侦察兵毫无目的地在这片荒野上漫游，没有发现人的踪迹，也不知道敌情。”最后，一个俘虏告诉帖木儿，脱脱迷失在乌拉尔河地区。帖木儿军队立即转向西进，无疑是在奥尔斯克地区渡过扎牙黑河，或称乌拉尔河，到达该河的支流萨克马拉河（据霍威斯认为，Sakmara〔萨克马拉河〕是《武功记》中的Semmur）。〔128〕脱脱迷失似乎已经把他的军队集中在奥伦堡附近。帖木儿最终牵制住脱脱迷失。在1391年6

月9日打了决定性的一仗，据霍威斯，战争发生在索克河支流孔杜尔恰河的孔杜尔恰斯克附近，即离萨马拉（今古比雪夫地区）不远处，或者据巴托尔德考证，最有可能在孔杜尔恰[129]。经过艰苦的战斗之后，脱脱迷失兵败逃跑。其军队夹在胜利的河中人和伏尔加河之间，或者被杀，或者被俘。[130]

据《武功记》记述，败军中有一部分人企图逃到伏尔加河的岛上避难，但是，被帖木儿的巡逻军捉住。《武功记》得意地描述了帖木儿军在伏尔加河畔的乌尔吐帕平原上的庆祝场面："伏尔加河的这个地方是伟大的成吉思汗之子术赤帝国的驻地，他的继承者们总是住在这里。帖木儿满意地登上了他们的宝座，美丽的宫女们坐在他旁边，在座的首领都带有自己的女人，手持酒杯。全军都参加了招待会，它使士兵们忘掉了战争的艰苦，一连二十六天，他们沉浸在注定属于他们的一切乐趣之中。"[131]

值得注意的是，在这次作了巨大努力和历尽艰辛的胜利之后，帖木儿满足于摧毁金帐汗国的中心地，但没有采取任何措施以巩固他的胜利。当然，他把权力和地位授予金帐汗国内、与脱脱迷失为敌的许多成吉思汗后裔，其中包括已故兀鲁思汗之孙帖木儿·忽特鲁格。[132]帖木儿·忽特鲁格立刻开始找回他的新的臣民，并把他们中的一些人召集在一起，但是，他不是把他们带给帖木儿，而是带着他们穿过草原走了，以此表明了他并不支持帖木儿。[133]另一位名叫亦敌忽的术赤系宗王，直到当时他一直追逐着帖木儿的运气，现在也玩着同样的游戏。他担负着组织一些钦察部落的任务，但一获得自由，他就只为自己而干了。[134]帖木儿没有采取任何措施使他们回来归顺，只满足于士兵们积聚起来的大量掠夺品，然后便经以后的俄属突厥斯坦的阿克纠宾斯克之道回到河中。

帖木儿惟一的目标，无疑是要在金帐汗国臣民中造成一定的恐惧，足以使他们不再进攻他的领地。一旦如愿，他就不再对金帐汗国的命运感兴趣。结果是脱脱迷失很快就复位了。他于1393年5月20日从塔那（亚速）写给波兰国王雅盖洛的一封信中，据巴托尔德的研究，脱脱迷失解释了他的失败和复位："帖木儿是受汗的敌人们之邀，脱脱迷失后来知道了这一点，战初，他被阴谋者们抛弃。因此，他的帝国陷入混乱，但是现在一切又恢复正常，雅盖洛将豁免税款。"同时，脱脱迷失于1394年和1395年期间同埃及的马木路克王朝苏丹贝尔

孤格缔结了反帖木儿的联盟。经过修养恢复以后，他企图进攻打耳班以南的失儿湾省，当时该省是帖木儿帝国的一部分，但是，仅仅是帖木儿的逼近就足以阻止了他的进攻[〔135〕]。

这次重新入侵使帖木儿决定于1395年春第二次远征钦察。凭经验他避开了迷惑和消耗精力的横穿突厥斯坦—西伯利亚草原之道，走高加索一道，直接进入金帐汗国的都城萨莱和阿斯特拉罕。在打耳班南的萨穆尔山，他接见了脱脱迷失派来的使者，但他对脱脱迷失所作的解释和道歉很不满。他穿过打耳班关，于1395年4月15日在捷列克河岸攻打脱脱迷失军[〔136〕]。帖木儿像一个普通士兵一样地战斗，“他的箭已用完，矛也折断了，但他的剑仍在挥舞着”，他险些被杀死，或者被俘。最后，脱脱迷失战败，逃到喀山地区的保加尔国。《武功记》陈述道，在火速奔来的帖木儿先遣队可能追上他时，他消失在这片森林地带。后来，追赶者们返回，沿路进行抢劫。“有金、银、皮毛、红宝石、珍珠，还抢夺了青年男子和美女。”帖木儿本人继续朝北，一直来到位于顿河上游的、处在蒙古人的钦察汗国和斯拉夫人的俄国交界的边境上的耶列兹城。[〔137〕]与《武功记》上所认定的事实不同，他没有进攻莫斯科公国，相反，在到耶列兹城后，他于1395年8月26日开始向南顺原路返回。[〔138〕]在顿河河口，他来到了热那亚和威尼斯商人们经常出没的商业中心塔那城（亚速），热那亚和威尼斯商人们派一个代表团带着礼物去见他，他们轻易相信了他的诺言。结果证明他们完全认错了人。除穆斯林获免外，全部基督教徒被奴役，他们的商店、账房、教堂和领事馆被摧毁。这对克里米亚的热那亚殖民区与中亚之间贸易给予了一次严重的打击。[〔139〕]帖木儿由此继续前往库班去劫掠契尔克斯人的地区，然后进入高加索，蹂躏了处在周围是森林和难以通行的峡谷之中的阿兰人的土地（阿兰人又称阿速人，蒙古语Asod，即今奥塞梯人的祖先）[〔140〕]。1395至1396年冬天，他来到伏尔加河河口，破坏了哈只·塔儿寒城（以后名阿斯特拉罕），火烧金帐汗国都城萨莱。巴托尔德认为，特里斯圣科在阿赫图巴河边的察列甫的发掘地所发现的无头和断手缺腿的尸骨是帖木儿这次残暴罪行的遗迹。《武功记》简单地谈到，当萨莱城被烧时，幸存的市民们在寒冷的气候下，“被他们身后的帖木儿军像羊群一般地驱赶着”。[〔141〕]1396年春，帖木儿经打耳班之路回到波斯。

帖木儿摧毁了钦察草原。由于毁掉塔那和萨莱城，使欧洲和中亚之间的商业受到致命的打击，他封锁了马可·波罗所描述的古代内陆通道，抹去了成吉思汗征服所留下的、可能对欧洲有利的那些遗迹。在钦察草原上，也像在其他地方一样，他摧毁一切，但从无建树。〔142〕当帖木儿一返回波斯时，脱脱迷失又登上了金帐汗国的王位。巴托尔德摘录的伊本·哈扎尔·阿斯卡拉尼的一段引文表明，脱脱迷失在1396年9月至1397年10月之间在与克里米亚的热那亚殖民者交战。与此同时，脱脱迷失的对手帖木儿·忽特鲁格对他获取王位的权利提出了挑战，他还与另一个名叫亦敌忽的地区首领发生争夺，伊本·阿拉不沙叙述了这一令金帐汗国衰竭的新战争的变迁。〔143〕在所有这些争夺王位者中，帖木儿·忽特鲁格是胜利者，至少在几年之内是这样。他感到承认自己是帖木儿的属臣是谨慎的，于是，派一个使节到帖木儿处，帖木儿于1398年8月17日接见了他。脱脱迷失被打败后，逃到立陶宛大公维托夫特处避难。维托夫特支持他的事业，但是，他于1399年8月13日在第聂伯河支流沃尔斯克拉河畔被帖木儿·忽特鲁格打败。

脱脱迷失被迫过着冒险生涯，试图重新获得帖木儿的恩赐。帖木儿于1405年1月在讹答剌接见了他派来的使者。帖木儿对这位不感恩的朋友总有些手软，据说他答应重新帮助他复位，但是，因脱脱迷失的去世而未果。帖木儿·忽特鲁格之弟沙狄别（约1400—1407年在位）继承其兄为钦察汗。据俄文史料，是沙狄别的军队于1406年在西伯利亚的秋明杀死了逃亡到那里的脱脱迷失。

9．远征印度

帖木儿还受到察合台诸汗对印度的掠夺性远征传统的鼓舞。西北印度，即旁遮普和多阿布，被视为成吉思汗诸王的猎取之地。从1292年到1327年（参看339和341页），他们从未间断地对拉合尔和木尔坦发起周期性的骑兵袭击，扫除他们面前的一切障碍，飞速来到德里的大门边，每次他们都企图封锁德里。这些入侵都是在数月之后就撤退了。首先是因为他们的目的几乎仅仅是劫掠，其次是因为察合台蒙古人感到他们面临的是一个强国。德里苏丹国在统治机构上是突厥式的，或者说是突厥—阿富汗式的，在宗教上是伊斯兰教，并有像阿拉丁·哈勒吉（1296—1316年）和穆罕默德·本·图格卢（1325—1351

年）这样强有力的君主，德里苏丹国总是可以用金钱或利剑阻止这些穿过阿富汗关隘来袭击德里的蒙古军队。

在实施察合台的这种惯例时，帖木儿确实只有一个目的，就是恢复对世界上最富地区之一的印度进行有利可图的侵袭。但是，按他的习惯，他为他的行为找到宗教上的借口。事实上，德里的突厥苏丹国本质上是伊斯兰教的，它的几位统治者都通过采取系统的宗教迫害的手段，使大批的印度教臣民集体皈依了伊斯兰教。但是，帖木儿认为，他们对异教太宽容。《武功记》坚持认为，他出发去征伐印度，仅仅是对伊斯兰教的敌人发动战争。“古兰经强调，一个人可获得的最高荣誉，是他亲自向伊斯兰教的敌人发起战争。这就是为什么帖木儿总是关心消灭异教徒的原因，也是出于对荣誉的热爱，同样也是为获得战功。”〔144〕

这些虔诚的声明是以帖木儿对印度政治形势了如指掌为基础的。德里苏丹国在1335年时几乎囊括了整个印度，其后不久迅速走向衰落，接着是国土分裂。许多大省区的王公脱离了苏丹的统治，建立起独立自治的穆斯林国。于是，德里苏丹国失去了德干，该地形成了巴曼尼小苏丹国（1347年）；孟加拉（1358—1359年）；乌德或札温普儿王国（1394年）；最后是古吉莱特（1396年）。这些地区穆斯林国的割据削弱了德里苏丹国，它只拥有旁遮普和多阿布，甚至旁遮普也因盐山的科卡尔部的叛乱而处于混乱之中。此外，当时在德里统治的苏丹马茂德·沙二世（1392—1412年在位）软弱无能，处在他的全权大臣马鲁·伊黑巴勒的掌握之中。〔145〕

因此，帖木儿在印度面对的只是一个衰落中的苏丹国，它由于地区王公们的肢解而丧失了一些最富有的省。帖木儿于1398年初派其孙皮儿·马黑麻率前锋军先行。皮儿·马黑麻渡过印度河，进攻木尔坦，经过六个月的围攻占领了木尔坦。帖木儿亲率主军于1398年9月24日渡过印度河，他下令或是任凭他的部队洗劫了木尔坦东北的德伦巴城，随后与皮尔·马黑麻军会师。在萨特莱杰河畔，他打败了科卡尔人首领贾斯腊特，然后经木尔坦直通德里之路（北纬30°稍偏南）进军德里。途中有帕特奈尔堡，由拉吉普特首领拉伊·杜尔·查德戍守。帖木儿夺取并毁掉该堡，占领了锡尔苏蒂和夺取了德里东北部偏北七英里处的洛尼堡，并于1398年12月10日在这里建立大本营。他认为在决战之前，把有碍他行动的大约10万印度俘虏杀掉是明智的。《帖木儿

名言录》（Malfuzat —i Timuri）[146]陈述道，这一命令被一丝不苟地实行。12月17日，帖木儿与德里苏丹马茂德·沙及其大臣马鲁·伊黑巴勒指挥的军队会战于巴尼伯德和德里之间的朱木拿河畔，他再次获胜。印度的战象曾经未能阻止马其顿人，同样也阻止不了帖木儿的骑兵。“人们很快就看到地上遍布着与人头和尸体混在一起的象鼻。”[147]苏丹逃到古吉莱特避难，而帖木儿胜利地进入德里。在穆斯林教士们的要求下，他答应不杀居民，但是，他的士兵们以极端残暴的行为征收供给品，致使居民们愤而抵抗。这种抵抗激起了帖木儿军的愤怒，他们在城内烧杀掳掠。他们掳获的战利品数量巨大，因为突厥—阿富汗苏丹们两百年间从印度王公们那里掠夺到的财富正是积聚在德里。大量收集的这些金银珠宝一举落入了河中人之手。大屠杀是按比例进行的，在城的四角用人头堆起了几个金字塔。[148]然而，在条件可能的情况下，帖木儿仍像以往一样赦免有技术的工匠们，送他们去美化撒麻耳干。

帖木儿在德里度过15天。他庄严地登上了印度苏丹们的宝座，召集120头战象（或礼仪上使用的象）以取乐。“这些驯服的象低头屈膝地跪在他面前，同时喇叭齐鸣，好像是在表示效忠。”[149]这些大象排成长队被送往帖木儿帝国的各个城市：撒麻耳干、赫拉特、泄剌只和桃里寺。帖木儿在德里的大清真寺里展示了他的虔诚，该清真寺以他的名字诵读胡特巴。总之，他的行为俨然是印度皇帝，但是，他像在其他地方一样，毁掉一切之后，毫无建树地离去。1399年1月1日他离开了已被毁掉的德里。他继续去洗劫该道上的米拉杰，推倒了墓碑，把印度居民活生生地剥皮，以此证实他圣战的誓言。[150]然后，他沿西瓦利克山和旁遮普高地的正北方向，踏上了回家的路。

在杰纳布河上游，他俘虏了朱木拿大公，使他摒弃印度教，皈依伊斯兰教和吃牛肉，以此取乐。[151]途中，他接受了克什米尔的伊斯兰国王伊斯堪达尔·沙臣属的文书。他没有进入克什米尔，便返回阿富汗斯坦。帖木儿离开印度前，曾指派印度族穆斯林君主赛义德家族的希兹尔汗为木尔坦和旁遮普大公，13年后，他将成为德里苏丹。

事实上，按帖木儿通常的方式，即在他动摇了德里的印度—穆斯林帝国的基础之后，让该地区处于一片混乱状态中，摧毁一切，没有采取任何维护秩序的措施就走掉。尽管他自称是来与婆罗门作战，但是，他打击的正是印度的伊斯兰教。这位有相当文化的人，波斯文学

和伊朗艺术的爱好者，在与东半球最优秀的一种文明接触之时，其行为却像一位游牧部落的酋长，由于觉察不到（或者说一窍不通）具有文化价值的事物，他们掠夺的目的是抢东西、杀人和破坏。这位奇怪的伊斯兰教战士给印度边缘上的伊斯兰教先锋们的背上戳了一刀。他将对位于罗马尼亚边境上的奥斯曼帝国采取同样的态度。

10．帖木儿与马木路克

在传统的近东地区，帖木儿遇到的是两大穆斯林政权：马木路克王朝和奥斯曼帝国。

马木路克王朝实质上是一个军事帝国，自1250年和1260年起，它先后囊括了埃及和叙利亚。由突厥—契尔克斯人组成的马木路克军是皇帝的卫队，它于1250年废除了正统王朝，推举它的将军们登上了开罗王位，以军事贵族身份统治和剥削阿拉伯人民。在此回顾一下，在1260年的艾因贾卢特战役中，马木路克军阻止了蒙古征服，并把波斯的蒙古人赶到幼发拉底河以东。〔152〕但是，到14世纪末，由于将军们为争夺埃及—叙利亚封地和争夺王位而不停地争吵，这架曾经把十字军和蒙古军赶出了叙利亚的强大军事机器开始运转不灵了。精力充沛的马木路克苏丹贝尔孤格（1382—1399年）一生都在平息其副将中间的暴动。帖木儿曾企图与他联盟。但是贝尔孤格意识到在东方形成的这一新政权对马木路克帝国的威胁，于1393年杀死帖木儿派来的一个使者。并且不止一次地让被帖木儿赶走的报达苏丹阿合木·札剌儿在自己境内避难。贝尔孤格之子、年轻的继承人法赖吉苏丹（1399—1412年）在继位时也拒绝承认帖木儿的宗主权，并拒绝把在其境内避难的人交给帖木儿。帖木儿遂决定发动战争。

当时，帖木儿正在马拉底亚附近，他于1400年10月经加济安特普之路去攻叙利亚，向阿勒颇进军。在阿勒颇城下打败了帖木儿塔什率领的马木路克军。他从印度带来的战象使敌军惊恐四散（10月30日）。〔153〕帖木儿立即占领阿勒颇，四天后，帖木儿塔什交出城堡投降，帖木儿一旦成了这儿的主人，又以他惯用的双重面孔，即诡辩的文人和大屠杀者的面貌出现。他在伊斯兰教学者面前，存心不良地提出一个难题：在战死的人中，是他的士兵们，还是马木路克士兵们有权获得殉道者的称号？接着，他与他们讨论了神学，更使这些正统

的逊尼派感到为难的是他强迫他们把阿里纳入合法的哈里发之列。[154] 在与法学家们进行学术会谈之余，他杀城堡守军，垒起了几座“人头塔”，并洗劫了阿勒颇。阿勒颇城的集市是利凡特地区最大的贸易中心之一，对这座大城市的掠夺持续了三天。

接着，帖木儿攻下哈马、霍姆斯、巴勒贝克，然后出现在大马士革城前，年轻的马木路克苏丹法赖吉已从开罗赶到大马士革，以亲临阵地鼓舞士气。1400年12月25日法赖吉想趁帖木儿军换营之地，进入姑塔，当军队移动时，他发起攻击，但是，一场苦战之后他被击溃[155]。由于受到来自他的随从中叛变的威胁，他返回埃及，让大马士革听天由命去吧。大马士革的统治者们丧失了勇气，决定投降。为此派了一个代表团去见帖木儿，其中有突尼斯的著名史学家伊本·哈尔顿。“帖木儿被这位史学家的非凡气度和言谈举止打动，请他坐下，为有幸结识这位学者表示感谢。”[156] 这位征服者，手持念珠，满嘴的虔诚和慈悲，又消除了代表们的疑虑，大马士革敞开了大门。但城堡坚持抵抗，直到正规的围攻后才投降。帖木儿一控制大马士革，就把原谈定的居民应交的赎金数目提高十倍，并没收了他们的一切财富。《武功记》使我们确信，最后发展到全面屠城和屠杀部分居民，帖木儿只是为了惩罚大马士革人，因为他们在659年时对先知的女婿阿里不虔诚。[157] 在种种暴行中，一场大火烧毁了大半个城，无数居民被烧死，倭马亚大清真寺被烧毁，寺中数以千计的难民被烧死。1401年3月19日，帖木儿最后离开了大马士革，带着他所召集到的各种工匠：丝织工、兵器工人和制盔甲的工人、制玻璃的工人、制陶工，回到撒麻耳干，以粉饰该城。他还迫使大批文人陪伴而行，同行人中还有大批被降为奴仆的人[158]。在这些被放逐的人中有未来的历史学家伊本·阿拉不沙，当时他年仅12岁，[159] 后来他写了一本关于帖木儿的书，无情地揭露了帖木儿，为自己报了仇。

毁叙利亚之后，帖木儿没有打算建立任何正规的统治形式就离开了它，马木路克随即又占领了叙利亚。

11．帖木儿与奥斯曼帝国

帖木儿已经打败了喀什噶尔和南俄罗斯的成吉思汗后裔们和印度的苏丹。我们刚才已经看到了埃及的苏丹几乎没有给他造成多大麻

烦。现在，在他周围土地上幸存的惟一强大政权是奥斯曼帝国。

在奥斯曼苏丹巴耶塞特（1389—1403年）时，帝国达到了它势力的顶峰。[160] 1389年，当巴耶塞特之父死于科索沃（在该战役中，塞尔维亚军被打败）战场时，他被立为苏丹，此后，他完成了对塞尔维亚的征服和吞并了保加利亚（1394年）。在小亚细亚，他吞并了艾登和萨鲁汉的突厥异密国（1390年）、卡拉曼的土库曼大异密国（1390年）[161]、门泰斯和克米安的突厥异密国，最后还吞并了卡斯塔莫努异密国和卡帕多细亚的托卡特、锡瓦斯和开塞利的原布汉丁异密国（1392年）。[162] 1396年，在尼科堡战役中打败了由匈牙利王西基斯蒙德和勃艮第的继承人琼·桑·普尔率领的著名十字军。

人称"雷电"的巴耶塞特，正像别人称呼他的那样（巴叶济德·伊尔迪里姆），统治着一个庞大的帝国，在欧洲，它囊括了除君士坦丁堡以外的色雷斯，除萨洛尼卡以外的马其顿，保加利亚，以及对塞尔维亚的保护权。在安纳托利亚，他的领地一直延伸到陶鲁士山（它把巴耶塞特的领土与马木路克的西里西亚分开）、亚美尼亚（它作为与帖木儿领地的边界）和黑海山脉（它构成了与特拉布松希腊帝国的边界）。他的军队，已经打败了耀武扬威的法兰西—勃艮第的骑兵，确实被公正地看成是近东最好的军队。现在他似乎要通过从希腊人手中夺取君士坦丁堡，以圆满完成他的胜利，他已经开始封锁君士坦丁堡。

就是这一次，帖木儿碰到了与他相当的对手。两人都清楚这一点，他们互相窥视着，在发动战争和用他们的本钱（一个从征服亚洲中赚到的，另一个是从征服巴尔干人中得到）来冒险时举棋不定。正是巴耶塞特首先采取了敌对行动，他企图把他的宗主权强加给埃尔津詹和额尔哲鲁木的君主、帖木儿的属臣塔黑屯异密。帖木儿十分重视这位为他驻守着小亚细亚边境的土库曼首领，洗劫德里之后，帖木儿曾送给他一只战象。相反，巴耶塞特曾欢迎另一位土库曼人、黑羊部首领哈拉·玉素甫进入他的领地。哈拉·玉素甫是帖木儿的敌人，曾被帖木儿赶跑。于是就被保护者的两个争端爆发了战争，帖木儿保护塔黑屯，而巴耶塞特支持哈拉·玉素甫。《武功记》声称，它准确地转叙了帖木儿就该问题写给巴耶塞特的信[163]。帖木儿在信中对奥斯曼家族的卑微出身作了尖刻的侮辱之后，说他考虑到奥斯曼帝国作为在欧洲的伊斯兰教堡垒所起的作用和苏丹在那儿进行的卓有成效的圣

战，因此，他将赦免他的对手。然而，他对这位罗马化突厥人（即罗姆的凯撒）的态度俨然是位主人，即突厥族的合法君主。他把两个帝国的范围作了比较之后，以威胁的口气结束道："像你这样的小王公，能与我们相抗衡吗？"巴耶塞特反唇相讥："我们将追随你到桃里寺和苏丹尼耶。"[164]

帖木儿一接到回信，就于1400年8月向小亚细亚进军。9月初，他的属臣塔黑屯在埃尔津詹和额尔哲鲁木向他表示效忠之后，帖木儿进入奥斯曼国境，围攻设防城市锡瓦斯。[165]锡瓦斯面对敌军掘壕沟和攻城器械的轰击，等不到敌军发起总攻，被围约三周之后投降。帖木儿赦免了穆斯林居民，但把奥斯曼驻军中的4千个亚美尼亚士兵活埋，或者是扔到井中。然后推倒城墙。

这次，帖木儿没有继续西进。由于他的后方受到马木路克军和阿合木·札剌儿在报达暂时复位的威胁，他没有深入小亚细亚。正是在这时他去消灭了在叙利亚的马木路克军（参看上文），并重新征服报达，目的达到之后，他又回到小亚细亚。与此同时，巴耶塞特从塔黑屯手中夺取了埃尔津詹，并俘获异密全家。[166]对此帖木儿没有立即进行反击。相反，从叙利亚和报达回来之后，他在卡拉巴赫度过了1401—1402年冬，1402年春他在谷儿只边境地集中军队。直到1402年6月他才开始入侵奥斯曼帝国。他使塔黑屯在埃尔津詹重新复位，并在锡瓦斯平原上阅兵。"一定数量的骑兵手持红旗，他们的护胸、马鞍、鞍垫、箭筒、皮带、长矛、盾牌和战棍都是红色。另外还有黄色和白色的军团。还有身着锁子铠甲的军团和穿着护胸铁甲的军团。"然后，帖木儿经开塞利向安卡拉进军，他已经知道巴耶塞特在安卡拉。

1402年7月20日，两军在安卡拉以北的丘布克进行了决战。战斗从早上六点一直打到夜幕降临，近100万人参加了战斗。[167]巴耶塞特带来的军队是从他所征服的各族中征集的。但是，尽管塞尔维亚人和他们的王斯提芬仍忠实于他，但艾登、门泰斯、萨鲁汉和克米安的突厥人，对帖木儿十分钦佩，他们看到他们的王公们都在帖木儿军中，于是倒戈。

帖木儿似乎充分利用了从印度带来的战象[168]。作为一万名奥斯曼近卫军（雅内萨里）和塞尔维亚兵之首的巴耶塞特战斗了一整天，直到看见他的卫队被歼灭后，在日落时才撤退。但是，因他的马蹶，他和他的一个儿子一起被俘。[169]

帖木儿对巴耶塞特很优待。[170]然而，巴耶塞特试图逃跑，因此，被关在四周有铁栏的轿中随军而行，这就是后来被夸张成“铁笼”的故事。巴耶塞特遭此挫折和屈辱，几个月后去世（于1403年3月9日死于阿克谢希尔）。

一旦奥斯曼军队被打败和苏丹被俘，对帖木儿来说征服西安纳托利亚只不过是一次旅途行军而已。他下令在屈塔希亚停止进军，由前锋军全速进军去掠夺奥斯曼都城布鲁萨。伊本·阿拉不沙和歇里甫丁描述这些征服者们的行为像一群野蛮的游牧民，他们放火烧了这座可爱的城市。帖木儿之孙阿布·巴克尔一直冲到尼西亚（伊兹尼克），正像歇里甫丁津津乐道的那样，他们“到处烧杀掳掠”。帖木儿本人继续去围攻士麦那（后来的伊兹米尔），该城当时属于罗德的骑士们。帖木儿在发起进攻之前，规劝该城长官纪尧姆·蒙特改宗伊斯兰教。自然，纪尧姆·蒙特愤然拒绝。《武功记》说，对该城的围攻是从1402年12月2日开始[171]，两个星期后才结束，该城是经过猛攻后陷落的。除了少数骑士乘基督教的船逃走外，居民遭到大屠杀。《武功记》认为基督教境内的这次胜利有着重要的意义。它为帖木儿向狂热的穆斯林们作了辩护（这些穆斯林有理由指责帖木儿由于打垮了奥斯曼帝国而使伊斯兰世界遭到削弱）。士麦那城的攻占，以及随之而来的大屠杀使安卡拉之战（在事后）变成了一次圣战。

“奥斯曼苏丹曾徒劳地围攻士麦那城达七年，帖木儿仅仅两个星期就攻占了！……穆斯林们赞美神，进入该城，并把敌人的头颅奉献给神灵，以示感谢。”[172]接着，帖木儿军前往围攻突厥－意大利人的重要商业中心福西亚，该城及时纳贡自赎。热那亚贸易公司“马霍恩”，它还拥有对岸的希俄斯岛，也向帖木儿表示效忠，[173]而拜占庭摄政者约翰七世在帖木儿要他承认他的宗主权时，立刻派使者前往，作为依从的表示。[174]

尽管士麦那城民遭到屠杀，但帖木儿对巴耶塞特的胜利拯救了基督教世界。自从巴耶塞特战胜了尼科堡的十字军以后，被奥斯曼人牢牢封锁的拜占庭人临近末日，拜占庭的覆灭似乎指日可待。奥斯曼人在安卡拉遭到的突然灾难使拜占庭帝国又出人意料地苟延了半个世纪（1402—1453年）。因此，靠诸事件中的这一独特变化，在这位河中人对西亚的征服中获利最多的是拜占庭，正像莫斯科维将从帖木儿对金帐汗国的胜利中获利一样。

打败奥斯曼帝国以后，帖木儿采取各种措施以防它复兴，巴尔干的基督教世界由这一事实更加走运。在突厥人的小亚细亚，帖木儿正式恢复了十年前被巴耶塞特消灭的诸异密国。巴耶塞特曾剥夺了卡拉曼异密阿拉丁在东弗里吉亚和利考尼亚的领土，帖木儿任命阿拉丁之子穆罕默德二世为科尼亚和拉兰达（即卡拉曼）的统治者。〔175〕同样，他使伊斯芬迪亚家族恢复在帕夫拉戈尼亚的卡斯塔莫努的异密地位；在马格尼西亚（今马尼萨）使以希德尔沙为代表的萨鲁汉异密们复位〔176〕；在屈塔希亚和卡拉希沙尔，使克米安的雅库伯异密复位。艾登的异密伊萨在以弗所附近恢复了他的伊洛尼亚封地。复位的还有卡里亚的门泰斯异密伊牙思、吕基亚泰凯的异密乌斯曼。奥斯曼在亚洲的领土又仅限于北弗里吉亚、比萨尼亚和密细亚。帖木儿还注意在为继承权而争吵不休的巴耶塞特诸子之间制造分裂，进一步削弱奥斯曼人。

12．远征中国

1404年，帖木儿回到河中。他在撒麻耳干接见了卡斯提国王亨利三世派遣的使者克拉维约，克拉维约给我们留下了一本有关他旅行的珍贵报导。他是经君士坦丁堡、特拉布松、桃里寺、刺夷之路而来，于1404年8月31日到达撒麻耳干。帖木儿于9月8日接见了他。

现在帖木儿在考虑征服中国，中国人的明朝已经把成吉思汗蒙古人赶走，正处在势力的高峰。明朝开国君主洪武皇帝（即朱元璋），作为成吉思汗汗国大汗们的继承人，要求原察合台汗国对他表示效忠。因此，他于1385年派使者们到中亚，傅安（字之道）和刘伟到哈密、哈剌火州（吐鲁番）和亦里八力，在那里他们很容易地就使察合台家族的可汗们或者说杜格拉特部的异密们表示效忠。但是，在撒麻耳干他们被帖木儿官员们逮捕，直到长时期的谈判后才获释。然而，帖木儿不止一次地（1387、1392、1394年）派使者携带可能以贡赋名目出现的礼物到明朝。1395年，洪武帝派傅安携带一封向帖木儿表达感谢的信到撒麻耳干。当帖木儿宣布他要征服中国以致使中国皈依伊斯兰教，并且开始在讹答剌聚集大军时，洪武帝之子〔177〕、继承者永乐皇帝（1403—1424年在位）刚即位。

这肯定是中国文明所遭受到的最严重的威胁之一。因为，现在已不是尊重佛教和儒学，并希望成为真正的天子的某个忽必烈入侵的问题，现在闯入的是一位狂热的穆斯林，他由于要使这个国家改宗伊斯兰教，可能会彻底摧毁中国文明和腐蚀中国社会。明朝最好战的皇帝永乐帝很可能会被证明是帖木儿最有价值的对手；然而，中国一直是处于极端危险之中，直到帖木儿于1405年1月19日在讹答剌病逝，终年71岁。

13．沙哈鲁的统治

成吉思汗死后，蒙古帝国经历了30年的内部和平（1227—1259），直到忽必烈和阿里不哥敌对时期。然而，帖木儿死后，河中的突厥帝国由于帖木儿的儿子和孙子们之间的争吵而四分五裂。

帖木儿留下了一个庞大的家庭。[178] 在他临终时的志愿和遗嘱中，他给儿子和孙子们每人一份封邑，但是，同时他又企图保留长子继承权的原则。他的长子只罕杰儿，正如我们所见，在他之前许多年（约1375年）已去世。[179] 因此，征服者选只罕杰儿的长子继承他为帝国的首领。他就是皮儿·马黑麻·伊本·只罕杰儿[180]，他29岁，是东阿富汗斯坦（巴里黑、喀布尔和坎大哈）的长官。同时，家族中的其他成员都得到了大块封邑。结果，原则上是在皮儿·马黑麻·伊本·只罕杰儿的统治之下，实际上帝国已经分裂。

帖木儿的次子乌马尔·沙黑也在其父之前去世，是于1391年在迪牙巴克尔战役中被杀，但是，他的儿子皮儿·马黑麻、罗思檀、昔干答儿和拜哈拉保留了他的遗产：法尔斯（泄剌只）和伊剌克·阿只迷（哈马丹和伊斯法罕）。

帖木儿的三子米兰沙，当时38岁，得到了木干草原、阿哲儿拜占（桃里寺）和伊剌克阿拉比（报达），但是，因一次从马上跌落下来脑部受伤，使他变得狂暴和残酷，以致帖木儿把他置于一种类似家庭会议的监护之下，在这种特殊情况下，米兰沙之子，22岁的乌马儿—米尔扎以其父之名统治着上述地区。米兰沙的其余两个儿子阿不巴克尔和哈里勒不久就暴露了他们的野心。

帖木儿的四子沙哈鲁，在父亲死时是28岁，他接受了呼罗珊。在其家庭中，他是最稳重和惟一有政治头脑的人。

就在帖木儿去世的第二天，争吵、政变和宫廷革命就开始了。帖木儿把最高权力留给了他的孙子皮儿·马黑麻，当时皮儿·马黑麻在远离河中之地的坎大哈，未能采取任何行动，他发现他的权力正在受到践踏。帖木儿的另一个孙子、米兰沙的四子哈里勒，当时年仅21岁，在塔什干被军队拥立为王。他向撒麻耳干进军，并在那儿登上帝位（1405年3月18日）[181]。皮儿·马黑麻离开阿富汗地区进入河中，但在内塞弗（即卡尔施）附近被哈里勒击败[182]。虽然阿富汗的领地（巴里黑、喀布尔和坎大哈）仍保留给皮儿·马黑麻所有，但是在六个月之后他被自己的丞相杀害（1406年）。哈里勒一旦稳住了王位，可以想象，他的行为就像任何一个在他那个年龄的人所干的那样，大肆挥霍帝国财富，用他的权利尽量满足他的宠妻、可爱的夏德·穆尔克的各种奇怪念头[183]。不久，他的行为激起了异密们的反抗，他们废黜了他（1406，1407年），承认帖木儿的四子沙哈鲁为河中之王，当时沙哈鲁已经是呼罗珊的统治者。沙哈鲁把伊剌克·阿只迷的剌夷划给年轻的、无所作为的哈里勒，以示抚慰，哈里勒于1411年死于该地。

沙哈鲁是帖木儿家族中出类拔萃的人物[184]。令人畏惧的帖木儿的这位儿子尽管性情温和，但是英明的统治者和勇敢的战士，他仁慈、谦虚，热爱波斯文学，是一个伟大的建设者，是诗人、艺术家的保护者，是亚洲最杰出的统治者之一。这种发展进程遵循着与从成吉思汗到忽必烈的发展一样的模式。沙哈鲁的长期统治（1407—1447年）对于在文化领域内所谓的帖木儿文艺复兴、即波斯文学和艺术的黄金时代，是具有决定性意义的。他以赫拉特为都，他的儿子兀鲁伯（被指命为河中长官）住在撒麻耳干，赫拉特和撒麻耳干成为帖木儿文艺复兴最灿烂的中心。[185]像历史上常常发生的怪事一样，摧毁了伊斯法罕和泄剌只的屠杀者的儿子们将成为波斯文化的积极保护者。

沙哈鲁的直接统治没有超过河中和东伊朗。伊斯法罕和法尔斯属于他的侄儿皮儿·马黑麻、罗思檀、昔干答儿和拜哈拉。从一开始这些宗王就承认沙哈鲁的宗主地位，在不同的时间，他们都请求他仲裁他们中的纠纷。特别是在1415年，他到伊斯法罕，在那里他废黜了昔干

答儿，留下罗思檀为他的代理人；然后到泄剌只，惩罚了他的侄儿拜哈拉的暴动，将他流放[186]。

帖木儿继承者之间随意发生的争吵和无政府状态没有给东伊朗造成混乱局面，因为沙哈鲁这位明智、有力的管理者能够终止它们，进行有效的调解，使之重归于好。在西波斯、阿哲儿拜占和伊剌克阿拉比情况就不是这样。正如上面提到的，这些地区按遗嘱是分给帖木儿的三子米兰沙的，但他因脑部受伤而丧失了能力，于是归他的两个儿子阿不巴克尔和乌马儿所有，他们互相忌恨和不停地争斗。他们之间的不和有利于该地区原统治者们的复辟，他们是曾被帖木儿赶跑了的、一度是报达统治者的苏丹阿合木·札剌儿和黑羊部土库曼首领哈拉·玉素甫。前者于1405年又回到报达。后者结束了在埃及的流亡生活后，重返阿哲儿拜占，在纳希切万附近打败了阿不巴克尔，重占桃里寺城（1406年）。阿不巴克尔和父亲米兰沙企图重新夺取阿哲儿拜占，但是，哈拉·玉素甫于1408年4月20日使他们遭到了一次决定性的失败，在战斗中，米兰沙被杀。[187]这是东方史上最重要的战役之一，它使帖木儿在西方的征服成果荡然无存。四年之后，帖木儿后裔将被赶出西波斯。

现在黑羊部首领哈拉·玉素甫作为阿哲儿拜占的统治者以桃里寺为都建立了牢固的统治，他与报达的苏丹、他的老盟友阿合木·札剌儿发生冲突。阿合木企图夺取阿哲儿拜占，但是，于1410年8月30日在桃里寺附近被打败，并于次日遭到暗杀。[188]报达和伊剌克阿拉比落到哈拉·玉素甫手中，于是，哈拉·玉素甫发现自己成了一个从谷儿只边境到巴士拉的大王国的君主。这个以报达和桃里寺为其都城的黑羊部的土库曼王国（喀拉一科雍鲁）在几个月之内成了东方的强国之一。1419年，哈拉·玉素甫利用帖木儿朝内部的进一步纷争占领苏丹尼耶和伊剌克·阿只迷的可疾云〔德黑兰加兹温〕。

上述事件引起了沙哈鲁的一些忧虑。他决定为其兄米兰沙报仇，重建帖木儿朝在西波斯的统治。他率领一支强大的军队从赫拉特出发，前往阿哲儿拜占。[189]哈拉·玉素甫在敌军来到前，于1419年12月去世。哈拉·玉素甫之子昔干答儿企图抵抗，但被沙哈鲁打败。沙哈鲁于1421年征服了阿哲儿拜占。如果沙哈鲁乘胜追击的话，那么，帖木儿复辟王朝可能会长久存在，但是，此后不久他回到了呼罗珊，昔

干答儿马上重占阿哲儿拜占。沙哈鲁于1429年又来打败了昔干答儿，但是，帖木儿军一走，他又占领这一地区。

沙哈鲁于1434年派出第三支远征军到阿哲儿拜占，昔干答儿像以往一样地轻易地逃走，沙哈鲁在阿哲儿拜占不是任命一位帖木儿朝长官，而是将该地的统治委之于昔干答儿的亲兄弟只罕沙（1435年）。这就是承认了黑羊王朝土库曼人对阿哲儿拜占和报达的占领。沙哈鲁死后，只罕沙便剥夺了帖木儿朝的伊剌克·阿只迷（1452年）、伊斯法罕、法尔斯和起儿漫（1458年）。他死时，黑羊王朝不是受到来自帖木儿朝的报复，而是受到扎营在迪牙巴克尔的另一支土库曼人白羊王朝的冲击。白羊首领乌宗·哈桑袭击只罕沙，并于1467年11月11日在穆什地区杀害了他，然后，继之成为西波斯王。因此，尽管沙哈鲁作了种种努力，但是，西波斯永久地逃脱了帖木儿后裔的统治，落入了土库曼人的统治之下。

至于中国，沙哈鲁放弃了帖木儿的征服计划。他与明朝的永乐皇帝互派了一些使者。例如：1417年，他派阿答乞儿·脱花赤到北京，而在帖木儿时期曾访问过河中的傅安回访了撒麻耳干和沙哈鲁宫廷所在地赫拉特。各次出使的目的，部分地是要重建两国之间的贸易关系，这种关系是在忽必烈和察合台时期的两蒙古汗国之间已经存在的。〔190〕

在其他地区，沙哈鲁追随帖木儿的榜样，他派出由其子兀鲁伯率领的远征军队进攻蒙兀儿斯坦的察合台汗国（1425年）。从《两幸福之会合》一书得知，兀鲁伯打败了察合台的失儿·马黑麻。〔191〕强大的杜格拉特家族首领、喀什和莎车的君主，拥立王者忽歹达，由于伊斯兰教信仰促使他与兀鲁伯联合，他加入了在伊塞克湖东北、伊犁河南部支流察里恩河以北兀鲁伯的军队。〔192〕

沙哈鲁死于1447年3月2日，其子兀鲁伯继位。兀鲁伯长期担任河中长官，具有相当高的文化，是一位学者，对天文学特别感兴趣，他还是一位诗人，他使在撒麻耳干的宫廷成为波斯文学灿烂的中心。但是，他完全缺乏统治才干。乌兹别克人（即昔班部落的蒙古人，他们在西伯利亚一突厥斯坦的阿克纠宾斯克和图尔盖建立了统治）袭击了河中，在这次袭击中，蹂躏了撒麻耳干，打碎了兀鲁伯的著名的瓷塔，毁坏了他的画廊。兀鲁伯十分随和，结果成了他亲属们的玩物，成了他亲生儿子阿不都·剌迪甫的牺牲品，阿不都·剌迪甫在巴里黑反

叛。他监禁了自己的父亲，并于1449年10月27日派人处死了他。几个月之后，这位弑父者本人也遭暗杀（1450年5月9日）。

14．卜撒因

兀鲁伯死后，紧接着是帖木儿朝进一步内战的时期。兀鲁伯的一个侄儿阿不都剌在1450至1451年间成了撒麻耳干和河中的统治者，而另一个侄儿巴布儿·米儿咱统治着赫拉特和呼罗珊（1452—1457）。阿不都剌于1452年被另一位帖木儿后裔、米兰沙的孙子卜撒因打败并杀死[193]。有趣的是，卜撒因由此夺取了撒麻耳干王位的这次胜利是在乌兹别克汗阿布海儿的帮助下取得的，阿布海儿在使自己成为锡尔河河岸、从塞格纳克到乌兹根之间的主人之后，现在作为仲裁人调停帖木儿朝的纷争。这是一次反帖木儿孙子们的、意想不到的成吉思汗国的复兴。[194]察合台家族的宗王们，或者说蒙兀儿斯坦（伊犁和裕勒都斯地区）的可汗们，似乎也迫不及待地作出了类似的反响。

蒙兀儿斯坦汗也先不花二世（1429—1462年）的驻地在伊塞克湖、库车和喀什之间的阿克苏，他恢复了察合台人对河中边境的传统性的入侵，蹂躏了赛拉木、突厥斯坦城和塔什干（1451年及其后几年），但是，刚登上撒麻耳干王位的卜撒因追击也先不花，在怛逻斯城附近追上并击溃了他的军队[195]。

呼罗珊王、帖木儿后裔巴布儿·米儿咱死后，卜撒因于1457年占领该省。他于1457年7月19日进入赫拉特。[196]现在，作为呼罗珊和河中两地的君主，他在其亲属们间竞争和叛乱所允许的范围内着手恢复帖木儿帝国。

他采取了传统方式去削弱察合台汗也先不花二世。也先不花于1429年曾把其兄羽奴思赶走，羽奴思汗逃到撒麻耳干的兀鲁伯处避难。卜撒因想给也先不花树立一个敌对者，于1456年承认羽奴思为合法汗。羽奴思用帖木儿朝借给他的军队，重返蒙兀儿斯坦，并使其西部即伊犁一带承认了他的统治，而也先不花仍统治其东部，即裕勒都斯和畏兀儿地区。不久，羽奴思向喀什进军。在喀什和阿克苏两城之间他被匆匆从裕勒都斯赶来的也先不花和喀什的杜格拉特异密赛义德·阿里阻截和击溃。羽奴思再次逃到河中卜撒因处（约1458年），卜撒因又借援军给他，看来他依靠这支援军又在蒙兀儿斯坦西部，即伊犁

附近和伊塞克湖方向重新建立起统治。与此同时，东蒙兀儿斯坦（裕勒都斯和畏兀儿地区，直到吐鲁番）继续属于也先不花（死于1462年），以后又归他的儿子笃思忒·马黑麻（1462—1469年在位），笃思忒·马黑麻汗通常住在阿克苏。因此，卜撒因靠在两个敌对支系间分裂其领土的办法消灭了察合台人的复兴势力。[197]

卜撒因在波斯同样很活跃。波斯西部即阿哲儿拜占、伊剌克阿拉比和伊剌克·阿只迷，连同伊斯法罕、法尔斯和起儿漫城，已处于土库曼黑羊部首领只罕沙的统治之下。1458年，只罕沙向呼罗珊进军，于7月占赫拉特。但是，6个月以后，已经撤往巴里黑的卜撒因在穆尔加布河畔严重打败了只罕沙之子皮儿·布达克，缓解了呼罗珊局势。在达姆甘和剌夷之间的西模娘城被承认是划分帖木儿朝与黑羊朝之间的边界（约1458年12月）。只罕沙在他自己的国内与一支敌对的土库曼部落，即在迪牙巴克尔的白羊朝发生冲突，自帖木儿时代以来，白羊朝一直是帖木儿朝传统的同盟者。只罕沙想摆脱这些对手，于1467年向迪牙巴克尔进军；但是，他于1467年11月11日在穆什和埃尔津詹之间的基伊遭到白羊朝首领乌宗·哈桑的突然袭击，并被打败，在逃跑中被杀。[198] 这次灾难的结果是黑羊朝的领地落入了敌对王朝手中。

乌宗·哈桑以为白羊朝的老盟友帖木儿人将会以赞同的目光来看待这一变化。但是，卜撒因考虑的是他有可能利用这两个土库曼王朝之间的冲突以恢复他对西波斯的统治。事实上，卜撒因已经应只罕沙之子哈散阿里的请求出面干预，哈散阿里试图从胜利的乌宗·哈桑手中夺取阿哲儿拜占。卜撒因在哈散阿里的要求下向乌宗·哈桑宣战。他穿过伊剌克·阿只迷，进入阿哲儿拜占，向阿拉斯河下游和库拉河下游草原上的乌宗·哈桑的大本营卡拉巴赫进军。由于冬季来临，乌宗·哈桑按土库曼人的方式已经溜走，卜撒因决定在卡拉巴赫度冬，卡拉巴赫是以气候温和著称。然而，他向阿拉斯河的进军是一次灾难，在马哈茂达巴德他发现道路被乌宗·哈桑封锁。由于缺乏给养，他企图撤退，但是，于1469年2月11日被土库曼人俘虏。6天之后，乌宗·哈桑处死了他，当时他年仅40岁。

卜撒因是要恢复其范围从喀什到外高加索的帖木儿帝国的最后一位帖木儿君王。他没有成功，这与其归咎于国外的敌人，而不如说是他国内亲属们不断反叛的结果，他的失败结束了帖木儿的成就。他的去世使整个西波斯落入白羊朝手中。从此，乌宗·哈桑成了桃里寺、报

达、泄剌只、伊斯法罕、苏丹尼耶、剌夷、甚至起儿漫的无可争议的统治者，他以波斯国王的面目出现（1469—1478年在位），他的家族将继续占有这一地区，以桃里寺为都，直到1502年波斯民族的萨菲王朝崛起为止。[199]

15．最后一批帖木儿人

最后一批帖木儿人以强大的土库曼人的波斯王国为邻，他们现在仅仅是河中和呼罗珊的地区小诸侯，甚至连这些有限的领地也在互相敌对的亲属中被分割。卜撒因之子速檀·阿黑麻只继承了其父在河中的统治，以撒麻耳干为都（1469—1494年在位），他被迫进行反对自己的兄弟们的战争。与此同时，曾被卜撒因以敌对的两个支系瓜分该国的办法而削弱的蒙兀儿斯坦的察合台汗国又重新统一和加强起来。裕勒都斯和畏兀儿斯坦的察合台统治者、笃思忒·马黑麻之子和继承者怯别二世（约1469—1472年）已经被暗杀，他的伯祖父羽奴思当时已经是西蒙兀儿斯坦（伊犁）的汗，不久前喀什的杜格拉特部异密们又与他联合，现在他重新统一了察合台的领地。羽奴思在得到了他的封臣、喀什的杜格拉特部异密穆罕默德·海达尔一世（1465—1480年）的支持后，成了中亚最强大的君主。形势完全颠倒过来，在河中王阿黑麻与其兄弟、费尔干纳王乌马儿·沙黑的纷争中，现在是他作为末代帖木儿诸王间的调停者。羽奴思几次使乌马儿·沙黑免受阿黑麻企图发动的攻击，于是费尔干纳的帖木儿王成了羽奴思的真正属臣，当他反叛时，羽奴思惩罚了他，但后来原谅了他，并到安集延与他一起举行觐见礼[200]。成吉思汗家族与帖木儿家族地位的颠倒可能不会比这次更彻底的了。阿黑麻与乌马儿·沙黑兄弟间为占有塔什干和赛拉木城又爆发了新的争吵，羽奴思应邀进行调解，他把两城划归自己，解决了他们之间的分歧（1484年）[201]。羽奴思在胜利地完成了成吉思汗国的光辉的复辟之后，于1487年在塔什干去世。阿黑麻企图趁羽奴思去世之机从他的儿子、继承人马哈木手中夺回塔什干，但是，在塔什干附近的奇尔奇克河（或帕拉克河）被打败。塔什干仍是蒙古汗的驻跸地。

费尔干纳的帖木儿王乌马儿·沙黑（1469—1494年在位）只是在蒙兀儿斯坦的察合台汗的保护下才能维持统治，他于1494年6月8日去

世，其兄、河中王阿黑麻立即企图夺取费尔干纳，但是在战争中，他在乌拉·秋别附近去世（1494年7月）。费尔干纳仍是乌马儿·沙黑之子、未来的“莫卧尔大帝”、年轻的巴布尔的财产。

阿黑麻留下了一个兄弟马合谋和三个儿子：麻素提、拜孙哈尔和阿里，他们为争夺河中的所有权而争吵。他们对撒麻耳干王位的占有时期都是短暂的。马合谋（1494—1495年在位）是一位挥霍无度的暴君，于1495年7月去世。据米尔空说，麻素提在撒麻耳干进行统治，而巴布尔书说是在希萨尔进行统治。无论如何，他是在与他的兄弟们作战中度过了他短暂的统治时期，直到被一个背叛他的大臣把他弄瞎。在大混乱中拜孙哈尔曾在撒麻耳干进行过短暂的统治，但不久就死在杀害他哥哥的那位叛徒手中。他们的堂兄弟、费尔干纳王巴布尔当时年仅14岁，在这些骚乱中获利，使他成了撒麻耳干君主（1497年底），但是，他未能留在该城。撒麻耳干于1498年转到巴布尔的堂兄弟、阿黑麻最后一位幸存的儿子阿里手中。然而，这些内部纠纷鼓励了外来的入侵者们。成吉思汗长支后裔，乌兹别克部首领蒙古汗昔班尼已经把他的目光转向了河中，在锡尔河北岸住下，等待有利时机过河。最后一批帖木儿王之间愚蠢的内争给了他机会。他于1500年进入不花剌，接着出现在撒麻耳干城前。帖木儿王阿里仓皇出城与之谈判。昔班尼貌似一位有文化素养的王公，实际上保留着草原掳掠者所有的一切本能，他让人处死了这位无知的年轻人，登上了河中王位。

在此期间，另一位帖木儿后代速檀·忽辛·拜哈拉仍在呼罗珊，在其家族成员进行大混战的过程中，他使自己成了吉尔甘和马赞达兰的统治者，以阿斯特拉巴德为都（1460年9月）。1461年他曾被其堂兄弟、河中的卜撒因从这个公国驱逐，被迫流亡，直到卜撒因去世，卜撒因的死给他的命运带来了突然的转变。1469年3月25日赫拉特居民承认他为国王，他统治着呼罗珊直到1506年5月4日去世。

尽管他的领地范围有限，但是，他长达37年的统治是东方史上最有成效的统治之一[202]。速檀·忽辛性格温和、仁慈，与他同时代的君主们形成了强烈的对比，他使赫拉特宫廷成了知识分子荟萃之地。被他邀请到赫拉特宫廷的人中有波斯诗人札米[203]、两位波斯史学家（祖父及孙子）米尔空和宽德密尔，伟大的波斯画家毕赫札德和麦什德的书法家速勒坦·阿里。他任用最早用察合台突厥文写诗的伟大诗人、著名的密儿·阿里·失儿·纳瓦依（1441—1501年）为大臣[204]。

他能流利地用波斯文和突厥文写作，他极力要证明，作为文学语言的突厥文可以与波斯文匹敌，甚至还超过它。〔205〕在这特殊的统治时期，赫拉特是可以恰如其分地被称为帖木儿文艺复兴时期的佛罗伦萨。

于是，历史上一个最残暴的突厥征服者和最野蛮的破坏者的第四代孙子成了波斯王公、诗人和酷爱艺术的人，在他的保护下波斯文明又放异彩。此外，纳瓦依使发展起来的察合台突厥文学成了波斯文艺复兴的一部分。赫拉特城曾经受到成吉思汗严重破坏和帖木儿本人过分虐待，现在又呈现出萨曼王朝统治下的面貌，正像布哈拉和撒麻耳干一样，而且加入了一些自13世纪以来发生的各种文明大融合而导致的特性。因蒙古征服而带来的中国文化的影响，给予装饰艺术严谨的风格。人们只要是想起毕赫札德的袖珍画，就会想起这一艺术的壮观，它们盛开在被认为是永恒的废墟之中。

但是，正如赫拉特只是沙漠中的一片绿洲一样，这仅仅是两次入侵之间的短暂的插曲。忽辛·拜哈拉之子、继承人巴迪·匝曼（1506—1507年）在开头时面临着乌兹别克人的入侵，自1500年起，乌兹别克人已经成了河中的统治者。乌兹别克征服者昔班尼迫使巴迪·匝曼向穆尔加布河附近的霍伊巴巴逃亡后，进入了赫拉特（1507年）。

于是，像不花剌和撒麻耳干地区一样，呼罗珊也落入了昔班尼家族的乌兹别克汗手中。在一百年之内，成吉思汗族最终永久地战胜了帖木儿。

注释

〔1〕《武功记》，转自《拉失德史》丹尼森·罗斯的法译本第15页。

〔2〕《武功记》佩替·拉·克鲁阿法译本I，28。

〔3〕上引书，第36—38页。

〔4〕《拉失德史》法译本第18页。

〔5〕正如他后来处死速勒都思部巴颜一样。

〔6〕《拉失德史》法译本第22页。

〔7〕忽辛的妹妹阿尔再嫁给了帖木儿，因此二人为姻兄弟。——译者

〔8〕《武功记》佩替·德·拉·克鲁阿法译本I，45，54。

〔9〕《武功记》68，74页，《拉失德史》第27—29页。（石桥横跨瓦赫什河上游。1875年旅行该地的马叶甫先生写道："瓦赫什河接近不花剌汗国的边境，它通过一条峡谷向前延伸，在峡谷最窄处，间隔不到20步，其间由名叫普勒伊森格的著

名石桥连接起来。科斯坚科的地名辞典说，石桥长十步，两端架在向前突出的悬岩上，河面宽度不超过20步。”——译者。）

〔10〕 据《拉失德史》记，帖木儿命五百精兵埋伏在石桥附近，自己率1，500人于夜泅水渡河，占领山头。第二天，敌哨发现他们的足迹，知道他们已渡河，因而军心大乱。入夜以后，帖木儿军在各山头燃火，察合台军见火光，惊慌而逃。——译者

〔11〕 《武功记》第75页。

〔12〕 哈比勒·沙是都哇的曾孙、燕只吉台之孙。他由于不耐王族繁文缛节之苦，于是摒弃尘世之乐，过苦行僧的生活。德尔维希（der vish）是一个波斯字，相当于阿拉伯文的法基尔（穷人），指伊斯兰教中的苦行者，他们弃绝人世之乐，过着游方的贫苦生活。（见《拉失德史》汉译本，第188页）。——译者

〔13〕 《武功记》第76—78页；《拉失德史》第29—31页。

〔14〕 《武功记》第80—92页；《拉失德史》第31—37页。

〔15〕 然而，忽辛常常是住在昆都士以北，阿姆河北岸的萨里·萨莱。

〔16〕 《武功记》，克鲁瓦译本，I，97。

〔17〕 《武功记》第一卷，第127—132页。

〔18〕 《武功记》第148—156页。

〔19〕 《武功记》第157—160页。

〔20〕 《武功记》第160—175页。

〔21〕 《武功记》第175页。

〔22〕 《武功记》第180—194页。

〔23〕 伊本·阿拉不沙对帖木儿的猛烈诽谤（桑德译本，1936年）并不亚于歇里甫丁为帖木儿所作的虚伪辩护。在此，辩护比指责更应该受到谴责。

〔24〕 《拉失德史》丹尼森·罗斯译本，第83页。

〔25〕 《武功记》I，第186和193页。《拉失德史》第72，83页。

〔26〕 《武功记》II，第19—20页；IV，第40页。

〔27〕 《拉失德史》第83页。

〔28〕 伊本·阿拉不沙书，桑德译本，第299页。（沙里亚伊斯兰法是伊斯兰教正式规定的神圣法律的总体，基本上以可兰经中所找到的，以及穆罕默德的言行中所启示的真正的圣诫为基础。这一法律在理论上不仅支配各伊斯兰国家的宗教事务，而且还规定了这些国家在政治、经济、民政、刑事、道德、社会和家庭诸方面的事务。——译者）

〔29〕 巴托尔德《伊斯兰百科全书》“Khwàrizm”条目，第962页。柯提在《武功记》第一卷的地图上是标在阿姆河岸附近、希瓦上方不远的地方。厄斯金指出，柯提是花剌子模的古都，并说是在阿姆河沿下游方向距赫扎拉斯普24英里的地方。巴托尔德说：“赫扎拉斯普是一个著名的城镇，从赫扎拉斯普到希瓦是一天的路程。柯提距希瓦是一天的路程，为花剌子模古都。牙忽特说，柯提一字花剌子模人用以指草原上的堡坞，所以，现在在中亚柯提之意与图尔库勒相同。”（《巴托尔德文

集》俄文第一卷，第199—205页。）（参看《拉失德史》汉译本，第一编，第212页注②。——译者）

〔30〕突厥化的昆吉剌部首领胡赛因·苏非，趁钦察的金帐汗国和波斯的伊儿汗国衰亡瓦解之机，建独立王朝，称苏非王朝。这是一个伊斯兰的王朝。——译者

〔31〕《武功记》I，226。

〔32〕回历773年春（1372年）即鼠年，《武功记》I，229。

〔33〕上引书，I，239。

〔34〕上引书I，242。

〔35〕774年拉马丹月（1373年2月日24至3月25日），牛年，《武功记》I，243。

〔36〕回历777年春（1375年6月2日至1376年5月20日），鳄鱼年；《武功记》I，260。《史集》罗斯译本，第44页。

〔37〕帖木儿经柯提，进至哈思，在此得到消息，知其部下异密阿的勒沙等叛变，正进攻撒麻耳干，帖木儿只得回师。——译者

〔38〕战争开始于回历780年沙瓦尔月（1379年1月21日至2月18日），即羊年，《武功记》I，299。

〔39〕《武功记》I，301—302。

〔40〕《武功记》I，305—306。

〔41〕巴托尔德在《伊斯兰百科全书》中的"杜格拉特"条目，第1112页。

〔42〕《拉失德史》第38页。

〔43〕当时忽歹达只有七岁。——译者

〔44〕哈马儿丁在一天之内就杀死了秃忽鲁·帖木儿的十八个儿子。只有一个儿子，即黑的儿火者，当时尚在襁褓之中，被忽歹达及其母隐藏起来，才幸免于难。后来他们将此子送到帕米尔的山中抚养，哈马儿丁到处搜索这个孩子，始终没有找到。《拉失德史》第51页。——译者

〔45〕《拉失德史》第38—39页。

〔46〕《拉失德史》第39，51页。

〔47〕《拉失德史》第40页。

〔48〕这次远征是从776年（公元1375年）沙班月1月5日至2月2日之间出发的。上引书第41页，《武功记》法译本I，251。

〔49〕《拉失德史》第41页。

〔50〕上引书第42页，《武功记》I，255。

〔51〕帖木儿率军进入天山后，没有察觉伏兵，派大部分人追击敌军，身边只留二百人左右。于是，哈马儿丁率四千骑兵从埋伏中冲出围攻帖木儿，帖木儿奋勇突围。后来又在桑格即哈吉与哈马儿丁相遇，打败哈马儿丁军，哈马儿丁本人受伤逃跑。——译者

〔52〕《拉失德史》第46—47页。《武功记》法译本I，264—269。

〔53〕《拉失德史》第50页，《武功记》第275—276页。

〔54〕希吉勒历785年，即鼠年（即公元1383年3月6日至1384年2月23日）。《武功记》I，361。

〔55〕这次战争开始于希吉勒历791年（即公元1388年12月31日至1389年12月19日）；《武功记》II，35。

〔56〕《武功记》II，43。

〔57〕《武功记》II，45，51。参考沙畹《西突厥史料》第5章第270页。

〔58〕《武功记》II，46。

〔59〕《拉失德史》第52页。

〔60〕《武功记》II，50—53。

〔61〕《武功记》II，第53页。

〔62〕《武功记》II，第54—55页。

〔63〕《拉失德史》第25章说当时哈马儿丁患水肿，不能骑马握缰，因而被部下抛弃，不知所终。——译者

〔64〕《武功记》II，66—70（希吉勒历792年初，马年即于1389年12月20日出发）。参考米诺尔斯基的《世界境域志》第195—196页。

〔65〕《拉失德史》第56页。

忽歹达拥立黑的儿火者为汗，《永乐实录》（卷100）有记载："闻别失八里头目忽歹达，事其主四世，国人信服。今能赞辅纳黑失只罕，亦赐玺书彩币嘉劳之。"从纳黑失只罕往上推，四世的第一世汗是黑的儿火者。《明史》、《明实录》所记忽歹达以辅佐黑的儿火者也同。——译者

〔66〕《拉失德史》第52页。

〔67〕上引书，第52页；《武功记》II，421。

〔68〕黑的儿火者的死年，诸书记载不一：《帖木儿武功记》作1399年；《乐园》和《拉失德史》记1420年。据汉史书《明史·别失八里传》"成祖即位之冬（1402年），遣官赍玺书彩币使其国。未几，黑的儿火者卒，子沙迷查干嗣。"到1404年已是沙迷查干在位，黑的儿火者死于1402—1403年间。——译者

〔69〕这是《拉失德史》中的顺序。《武功记》和米尔空的顺序是马黑麻、纳黑失只罕。看埃尼亚斯和丹尼森·罗斯的《中亚蒙兀儿斯坦史》（伦敦1895年）第41—42页。

（黑的儿火者及其三子的译名均采用《永乐实录》之名。——译者）

〔70〕《武功记》III，第213—220页。是在希吉勒历802条下即兔年条下叙述（即公元1399年9月3日至1400年8月21日）这时战争的消息到达当时在波斯的帖木儿。

〔71〕《武功记》II，第317页。穆因丁《赫拉特史》，梅纳德译本（《亚洲杂志》1861年，515—516页）。

〔72〕此事在回历783年穆哈兰月（1381年3月28—4月26日），即狗年。《武功记》I，第326页。

〔73〕784年底（1382—1383年），《武功记》I，第359页。

〔74〕《武功记》I，第361页。

〔75〕米诺尔斯基《伊斯兰百科全书》“Tugha Timur”条目，第863页。
〔76〕多桑《蒙古史》IV，第739—740页。
〔77〕《武功记》I，第329—330页。
〔78〕《武功记》I，第330页。
〔79〕《武功记》I，331页。
〔80〕《武功记》I，338—346页。
〔81〕《武功记》I，第353页。
〔82〕《武功记》I，第377页。伊本·阿拉不沙，桑德译本，第25—27页。
〔83〕扎兰季被占是在785年沙瓦尔月（1383年11月27至12月25日），即鼠年。
〔84〕《武功记》I，第379页。
〔85〕1936年，哈辛探险队在锡斯坦的沙尔一奥塔尔，或称塔尔乌沙（扎希丹）发现了遗址。其中原来的耕地在1384年帖木儿摧毁后已经被沙丘淹埋。
〔86〕786年沙瓦尔月（1384年11月16日至12月14日）。
〔87〕《武功记》I，第388—395页。
〔88〕巴托尔德《伊斯兰百科全书》“Ahmed Djalàir”条目，第200页。参看伊本·阿拉不沙书，第63—64页。
〔89〕希吉勒历（Hejira）787年（1385年2月12日至1386年2月1日），即豹年。《武功记》I，第399—400页。参看伊本·阿不拉沙书，第54页。
〔90〕《武功记》I，第407页。伊本·阿拉不沙，第55页。
〔91〕《武功记》I，第408—411页。伊本·阿拉不沙第57—58页。
〔92〕《武功记》I，第414页。米诺尔斯基《伊斯兰百科全书》“Tiflis”条目，第796页。
〔93〕《武功记》I，第425—429页。（789年初，即兔年，开始于1387年1月22日）。
〔94〕《武功记》I，第432页。
〔95〕伊本·阿拉不沙书，第27—30页。
〔96〕策特尔斯廷《伊斯兰百科全书》“Muzaffarides”条目，第853页。伊本·阿拉不沙书，第36页。
〔97〕《武功记》I，第442—447页。
〔98〕《武功记》I，第449—454页；II，第173—183页。伊本·阿拉不沙书，第43—46页。
〔99〕《武功记》I，第454—462页（帖木儿进入泄剌只是789年朱儿卡丹第一月，即1387年11月13日）。
〔100〕《武功记》第143—154页。
〔101〕《武功记》II，第183—198页。伊本·阿拉不沙书，第36—42页。
〔102〕《武功记》II，第201—207页。伊本·阿拉不沙书，第48—49页。
〔103〕《武功记》II，第221—238页。伊本·阿拉不沙书，第64页。（帖木儿抵报达城前是795年沙瓦尔月底，即1393年8月10日至9月7日）。

〔104〕 796年拉比第一月（1394年1月4日至2月2日），即鸡年。《武功记》II，第270页。

〔105〕 796年拉比第二月（1394年2月3日至3月3日），上引书，第275页。

〔106〕 参看米诺尔斯基《伊斯兰百科全书》“Tiflis”条目，第796页。在希吉勒历798年（1395年10月16日至1396年10月4日）。

〔107〕 米诺尔斯基“Tiflis”条目。

〔108〕 《武功记》III，第363—371页（对报达的最后进攻是803年朱尔卡丹月27日，即1401年7月9日）。伊本·阿拉不沙书，第165—169页。

〔109〕 《武功记》IV，第93—97页。巴托尔德《伊斯兰百科全书》“Ahmed Djalàir”条目，第201页。

〔110〕 很抱歉，在此要详尽地重述前文（蒙古人的俄罗斯）中已经叙述过的事实。由于本节的复杂性，不可避免，不对此进行叙述，本节就难于理解。

〔111〕 参看巴托尔德《伊斯兰百科全书》“Toktamish”条目，第850页。

〔112〕 《武功记》I，第276—286页（龙年底，即1377年初）。

〔113〕 注意区别另一个哈拉塔尔，或者说伊犁河东、巴尔喀什湖的南部支流，它不在白帐境内，而在伊犁河流域的察合台境内，即在蒙兀儿斯坦。

〔114〕 《武功记》I，第292—294页。参看巴托尔德的编年，上引书“Toktamish”条目，第850页。

〔115〕 《武功记》I，第402—404页。E. G.布朗《鞑靼统治下的波斯文献史》（剑桥，1920年），III，第321页。米诺尔斯基《伊斯兰百科全书》“Tabriz”条目，第616页。

〔116〕 《武功记》I，第423—429页（佩替错误地将此事定在希吉勒历787年，即1385年2月12日至1386年2月1日，鳄鱼年）。

〔117〕 《武功记》I，第463—469页。

〔118〕 《武功记》I，第465—469页。

〔119〕 《武功记》II，第22—26页。（791年沙发尔月前，即1389年1月30日至2月27日）。

〔120〕 《武功记》II，第27—31页（约791年拉比第一月，即1389年2月28日至3月29日）。

〔121〕 帖木儿离开塔什干是793年沙发尔月12日，即1391年1月19日。（《武功记》II，第73页）。

〔122〕 《武功记》II，第81页，在793年朱马丹第一月底的条目下。（即1391年5月5日结束）。

〔123〕 《武功记》II，第82页。

〔124〕 《武功记》II，第82页。

〔125〕 《武功记》II，第83页（793年朱马丹第二月第一天，即1391年5月6日）。

〔126〕 “帖木儿身着盛装骑在马上。头上戴着嵌着红宝石的金王冠，手持有公牛头像的金战棍。”《武功记》II，第85页。对这次阅兵（一个中队接一个中队）的

详细描述是绘声绘色的，是我所知道的最精彩的篇章之一。

〔127〕《武功记》II，第93页。

〔128〕在《武功记》II，第96—97页中，帖木儿先到Semmur，后来抵雅克河（是于793年拉比第一月抵达，即1391年6月4日）。

〔129〕巴托尔德《伊斯兰百科全书》"Toktamish"条目，第851页。

〔130〕《武功记》II，第110—120页（在793年拉比月15日，即1391年6月18日）。

〔131〕《武功记》II，第127页。

〔132〕帖木儿·忽特鲁格是帖木儿灭里之子，帖木儿灭里是前任白帐汗兀鲁思之子。

〔133〕《武功记》II，第124页。

〔134〕亦敌忽（此处是Idakou，或Idaku）的这段插曲在伊本·阿拉不沙书中有全部记载（第82—84页）。伊本·阿拉不沙怀着本能的仇恨记述帖木儿，很高兴地看到帖木儿受到亦敌忽的欺骗。但是，与此相反，歇里甫丁（II，第124页）记述，亦敌忽在帖木儿的第一次"俄罗斯战争"后"溜走"了，伊本·阿拉不沙似乎把该事放在第二次俄罗斯战争之后，或者说，他混淆了两次远征。

〔135〕《武功记》II，第331—332页。

（失儿湾在里海西岸，高加索山东端之南，原苏联阿塞拜疆东北。该省属于帖木儿。——译者）

〔136〕797年朱马丹第二月23日，即1395年4月15日（《武功记》II，446）。

〔137〕耶列兹城在顿河上游、奥廖尔以东100英里的索斯纳河流域。——译者

〔138〕巴托尔德《伊斯兰百科全书》"Toktamish"条目，第851页。

〔139〕海德《利凡特商业史》II，第375页。

〔140〕《武功记》II，第368页。

〔141〕《武功记》II，第379—382页。伊本·阿拉不沙书，第82页。海德《利凡特商业史》II，第229页。巴托尔德《伊斯兰百科全书》"Sarài"条目，第163页。

〔142〕帖木儿于1395年胜利之后曾正式任命据说是兀鲁思之子的科利贾克王为金帐汗，但他从未实施过统治。《武功记》II，第355页。

〔143〕伊本·阿拉不沙书，第84—87页。

〔144〕《武功记》III，II。《帖木儿名言录》，载伊斯瓦里·普拉萨的《7—16世纪的印度》第342页。

〔145〕伊本·阿拉不沙书，第95页。

〔146〕据普拉萨《印度》第346页。《武功记》III，第89—90页中的辩护文章。

〔147〕《武功记》III，第100页。

〔148〕《帖木儿名言录》（普拉萨《印度》第349页）。《武功记》III，第110—113页。

〔149〕《武功记》III，第106页。

〔150〕希吉勒历801年，朱马丹月第一天，即1399年1月9日。（《武功记》III，第118页）。

〔151〕《武功记》III，第152页。

〔152〕格鲁塞《十字军史》III，第603—607页。G.维特《埃及史》IV，第410页。

〔153〕维特《埃及史》IV，第526页。《武功记》III。第294—298页。伊本·阿拉不沙书，第124页。

〔154〕伊本·阿拉不沙书，第128—130页。

〔155〕维特《埃及史》IV，第529页。《武功记》III，第325页，指803年朱马丹第一月第19天，即1401年1月5日。

〔156〕维特《埃及史》IV，第530页。伊本·阿拉不沙书，第143，296页。

〔157〕《武功记》III，第343—344页。

〔158〕伊本·阿拉不沙书，第162页。

〔159〕伊本·阿拉不沙生于1392年，参看J.佩德森《伊斯兰百科全书》"Ibn Arabshàh"第384—385页。

〔160〕J.哈默 - 普格斯塔尔《奥斯曼帝国史》（巴黎，1835—43，18卷本）I，第292—356页。N.尤尔加的著作（Geschichte des Osmanischen Reiches）（哥达，1908—13）I，第266—323页。

〔161〕卡拉曼异密阿拉丁于1390—1391年被奥斯曼大臣帖木儿塔什在阿克恰伊打败。帖木儿塔什未经审讯就把他吊死。参看F.巴宾格尔《伊斯兰百科全书》"Timùrtàsh"条目，第823页。J. H.克雷默斯的"Karaman-oghhi"条目，第795页。

〔162〕伊本·阿拉不沙书，第170—171页。《武功记》III，第255—256页。

〔163〕《武功记》III，第259，397页。伊本·阿拉不沙书，第178页。

〔164〕《武功记》III，第261，262页。伊本·阿拉不沙书，第171—173页。哈默·普格斯塔尔《奥斯曼帝国史》II，第79—82页。

〔165〕帖木儿于803年穆哈兰月1日，即1400年8月22日进入奥斯曼帝国。《武功记》III，第264页。

〔166〕《武功记》III，第375—376页。参看伊本·阿拉不沙书，第189页。

〔167〕《武功记》IV，第11—15页。伊本·阿拉不沙书，第182页。

〔168〕蒙斯雷莱书I，第84页。

〔169〕有关安卡拉之战的西方史料，有桑尼杜（L. A.米拉托里，XXII，791），圣德尼的教士（III，46—51），蒙斯雷莱（L. C.杜埃·达克版，I，84），J.席尔特贝格（第73页）和于尔森的朱韦纳尔（II，423）。这些史料列举在J. M.德拉维尔 - 鲁尔克斯的著作中（La France en Orient au XIVe siècle）（巴黎，1886年）第393页中。

〔170〕伊本·阿拉不沙书，第188页。《武功记》IV，第16—20，32、35页。

〔171〕《武功记》IV，第49页，在805年朱马丹第一月第6天，即1402年12月2日。伊本·阿拉不沙书，第192页说，士麦那是于朱马丹第二月第二天，即1402年12月28日被陷。关于西方史书，参看德拉维尔 - 鲁尔克斯，第395页。

〔172〕 《武功记》IV，第51，53页。
〔173〕 《武功记》IV，第56，58页。
〔174〕 《武功记》IV，第38—39页。
〔175〕 《武功记》IV，第33页。
〔176〕 《武功记》IV，第60页。
〔177〕 原文是洪武帝之弟。永乐皇帝，即朱棣，是朱元璋的第四子，初封燕王，镇守北平（今北京）。建文元年（1399年），起兵自称"靖难"，四年破京师（今江苏南京市），夺取帝位，建元永乐，是为明成祖。——译者
〔178〕 参看《武功记》IV，第301页。伊本·阿拉不沙书，第239页。
〔179〕 希吉勒历777（1375年6月2日至1376年5月20日）。《史集》罗斯译本，第48页。
〔180〕 注意区别与他同名的堂兄弟，他是王位继承人。
（帖木儿次子乌马尔·沙黑也有一个儿子叫皮儿·马黑麻。——译者）
〔181〕 《武功记》IV，第281，284页。伊本·阿拉不沙书，第243页。
〔182〕 伊本·阿拉不沙书，第259，268页。哈里勒军打败皮儿·马黑麻是在808年拉马丹月初，该月开始于1406年2月20日。
〔183〕 《武功记》IV，第191页。
〔184〕 关于沙哈鲁的统治，参看阿布德·拉扎克·撒马尔干第的《两幸福之会合》，卡特勒梅尔译本（《亚洲杂志》II，1868年，193—233，338—364）。L.布瓦《蒙古帝国》（巴黎，1927年）第96页以下。
〔185〕 E. C.布朗《波斯文献史》。
〔186〕 《两幸福之会合》第193页及其下。
〔187〕 布瓦《蒙古帝国》第110—111页中的Khondemir。
〔188〕 伊本·阿拉不沙书，第280页。
〔189〕 参看布瓦《蒙古帝国》第114页及其下中的Khondemir。
〔190〕 1421年沙哈鲁又派另一使团到中国。参看《两幸福之会合》第387页。
〔191〕 《两幸福之会合》在埃尼亚斯和丹尼森·罗斯合写的《中亚蒙兀儿史》第43页上。巴托尔德《伊斯兰百科全书》"Dùghlat"条目，第1113页。
〔192〕 《两幸福之会合》在另一处说，忽歹达的儿子赛义德·阿合木于1416年被帖木儿人赶出喀什，还说，正是赛义德·阿合木之子赛义德·阿里（死于1458年）从他们手中夺回了莎车和喀什这两个城市。这些记载很难一致。（忽歹达投降和臣服于河中的兀鲁伯。在兀鲁伯于1425年远征蒙兀儿斯坦结束后回河中时，忽歹达随同去了河中。后来又从撒麻耳干到麦加去朝觐，最后死在麦地那。——译者）
〔193〕 巴托尔德《伊斯兰百科全书》"Abù Sa'id"条目，第107页。布瓦《蒙古帝国史》第136页。
（兀鲁伯的侄儿阿不都剌的继位引起布哈拉宗教集团的反对，他们支持兀鲁伯的女婿卜撒因率军攻撒麻耳干。卜撒因兵败，逃往北部草原，向乌兹别克人求援，阿布海儿乘机出兵南进，与卜撒因一起于1451年6月在泄剌只与阿不都剌作战，阿

不都剌兵败被杀，卜撒因在乌兹别克人和河中宗教界的支持下登上了帖木儿王位。——译者）

〔194〕 参看巴托尔德《伊斯兰百科全书》“Abu'l - Khair”条目，第98页。

〔195〕 《拉失德史》第79页。

〔196〕 穆因丁《赫拉特史》（《亚洲杂志》XX，1862年，第304—309页）。

〔197〕 《拉失德史》第81—82页，83—88页。

〔198〕 《赫拉特史》第317—319页。于阿尔《伊斯兰百科全书》“Karakovùn—lu”条目，第785页。

〔199〕 米诺尔斯基《伊斯兰百科全书》“Uzun Hasan”第1123页。

〔200〕 《拉失德史》第95—97页。

〔201〕 《拉失德史》第112—113页。

〔202〕 费尔泰译作《侯赛因·贝卡拉传》中的Khondemir （1898年）；A. S.贝弗里奇，“Husain Mîrzâ”，《伊斯兰百科全书》，364页；贝弗里奇编《巴布尔》（莱登，1905年；参看布瓦《蒙古帝国史》162页）。

〔203〕 札米是诗人。据说他编成46部著作，其内容有抒情诗、浪漫主义叙事诗、阿拉伯文法、散文、音乐等。札米在世时受当代人的尊敬，也受远方诸国君主的尊敬。诺瓦里是他的朋友和保护者，曾为他写传记。——译者

〔204〕 纳瓦依出身于察合台人中的巴鲁剌思部，祖、父都是贵族。是忽辛的同学和朋友。忽辛夺取赫拉特王位后，先后任命纳瓦依为掌印官和异密。——译者

〔205〕 参看E. 贝林《密儿·阿里·失儿·纳瓦依》［《亚洲杂志》XVII，1861年，175、281，（1866年）523］。布瓦《两种语言之争》（《亚洲杂志》1902年，367页）。

第三编
最后一批蒙古人

第十二章　罗斯的蒙古人

1．金帐汗国的结束

蒙古势力并不是一朝就全部被消失了的。从最后一批成吉思汗后裔反击帖木儿朝后裔的例子表明，它在长时期内一次又一次地显示了它突然爆发出来的活力，它令当时的观察家们感到吃惊，并且有时甚至会使他们认为成吉思汗时代又来到了。在16世纪，一个成吉思汗王朝（尽管是突厥化的王朝）在帖木儿的王位上复兴之后，过了很久，在17世纪下半期和到18世纪中期，西蒙古人企图牺牲中华帝国的利益，以达到恢复成吉思汗汗国的野心。这些最后的尝试是中世纪伟大史诗中的一页，在此对它们作一简要的论述。

帖木儿在罗斯的晚期活动的结果是扶持脱脱迷失的对手帖木儿·忽特鲁格[1]取代脱脱迷失，登上了金帐汗国（即钦察汗国）的王位，帖木儿·忽特鲁格也是白帐家族、即斡儿答家族的成员。他于1399年8月13日在第聂伯河支流沃尔斯克拉河附近打败了立陶宛大公维托夫特，维托夫特在前金帐汗脱脱迷失的鼓动下，企图干涉金帐事务。[2]通过这次胜利，帖木儿·忽特鲁格巩固了蒙古人在罗斯的统治。他的兄弟沙狄别[3]继他之后统治着钦察草原（约1400—1407年在位）；而东部草原转到白帐家族的另一位后裔、名叫科利贾克的人手中，科利贾克受到帖木儿的保护。在沙狄别的领导下，金帐汗国洗劫了罗斯的里亚赞公国的边境地区。同样，在帖木儿·忽特鲁格之子、沙狄别的侄儿不剌汗（不剌·锁鲁檀）统治期间（约1407—1412年），金帐汗国军队在亦敌忽的率领下于1408年12月向莫斯科大公国进军，放火烧下诺夫哥罗德和戈罗杰茨，封锁莫斯科，在得到一笔战争捐款的允诺后撤退。

在沙狄别和不剌汗的统治下，实权是掌握在上面提到的亦敌忽手中，亦敌忽是诺盖或者曼吉特[4]部落首领，伊本·阿拉不沙把他描述成真正的“宫廷侍长”。该作者补充道，当一位名叫帖木儿的新汗拒绝

服从亦敌忽的专政时，内战爆发了（大约1412—1415年？）。最后帖木儿获胜并杀死亦敌忽。[5]

库楚克·马哈麻汗的长期统治（1423至1459年间）将以金帐汗国的解体而告终，建立了喀山汗国和克里米亚汗国。事实上，在此时期，在瞎子巴西尔二世大公（1425—1462年在位）统治下的莫斯科大公国由于类似的家族纠纷而陷于瘫痪。在以后的统治时期，库楚克·马哈麻之子和继承者阿黑麻汗（约1460—1481在位）与罗斯大公伊凡三世大帝（1462—1505年在位）之间展开了决定性的实力较量。为动摇金帐汗国的宗主地位，伊凡三世企图获得持异议者克里米亚汗明里·格来的友谊，[6]并且也可能在喀山汗廷中找到了盟友。1476年，他委托威尼斯商人马可·拉菲与西波斯国王、土库曼人乌宗·哈桑签订反萨莱汗廷的第三次盟约。在或多或少地孤立（或者说包围了）金帐汗国之后，他不再交纳贡赋。1474年，阿黑麻命令他交纳贡赋，并派来了使者哈拉库楚姆。1476年，阿黑麻又派来了使者，命伊凡三世前往汗国。伊凡三世拒绝了。在阿黑麻方面，他也通过与波兰王卡西米尔四世联盟包围了莫斯科大公国，并向莫斯科进军。为了阻止敌人的通路，伊凡占领奥卡河畔的阵地，后来，当蒙古人向西推进时，他又占领乌格拉河阵地（1480年）。两军在乌格拉河对阵了很久。伊凡拒绝前往“吻可汗的马镫”，但要把俄罗斯的命运孤注一掷，他又有些举棋不定。阿黑麻也犹豫不决，因为他害怕在后方受到克里米亚汗的袭击。10月，阿黑麻的军队面临难以忍受的严寒，他撤离了乌格拉河，带着战利品返回到萨莱。这场没有战斗的战役实际上导致了俄罗斯的解放（1480年）。

其后不久，阿黑麻受到在乌拉尔河以东游荡的昔班部落首领伊巴克的突然袭击，并遭杀害。阿黑麻之子和继承人赛克赫阿里与立陶宛人联盟（1501年），由此对俄罗斯重新采取敌对态度，但是，伊凡三世以他与克里米亚汗的联盟来对付赛克赫阿里。1502年，克里米亚汗明里·格来攻占并摧毁萨莱。

金帐汗国到此结束了。它的地盘被三个已经脱离金帐汗国的“小汗国”占据，它们是克里米亚汗国、喀山汗国和阿斯特拉罕汗国。

2．克里米亚汗国、喀山汗国和阿斯特拉罕汗国

克里米亚汗国约建于1430年，由拔都弟弟秃花·帖木儿的后裔哈吉·格来所建。他统治时期发行的第一批钱币注明年代是1441—1442年，现已知道他一直统治到1466年。[7] 他所建的汗国东以顿河下游为界，西至第聂伯河下游，向北延伸到耶列兹城和坦波夫。1454年，哈吉·格来把克里米亚河南岸的巴赫切萨拉伊，即原奇尔克耶城定为都城。由哈吉建立的格来王朝一直延续到1771年俄国征服时期，1783年最后并入俄国。该家族是虔诚的穆斯林，使克里米亚具有强烈的伊斯兰教特征。不过，在经历了最初的冲突之后，哈吉·格来意识到从喀发的热那亚殖民地中获得的财政利益，他一直与殖民地保持着友好的关系，直到他1466年去世。后来，他的儿子们为王位继承权发生争吵。最初，次子努儿道剌特获胜（1466—1469年和1475—1477年在位），但是，最后的胜利者是第六个儿子明里·格来（1469—1475年和1478—1515年在位）。1468年，明里·格来对喀发的热那亚人们作了一次答谢访问，他们曾协助他捉住努儿道剌特。[8] 与此同时，土耳其苏丹穆赫默德二世派一支骑兵队，由哥杜克阿赫麦德帕夏统率，前往夺取喀发，他于1475年6月4—6日夺取该城。明里·格来由于热那亚人的一再挽留与喀发人一起被困在喀发，并在此被奥斯曼人俘虏。然而，两年之后，他作为苏丹的属臣被送回克里米亚。克里米亚南岸直接由奥斯曼人管理，在喀发设一位常驻帕夏，从伊斯兰·格来二世（1584—1588在位）即位起，开始以土耳其苏丹的名字诵读胡特巴。然而，钱币上仍然铸着格来王朝诸汗的名字，1502年，明里·格来给予金帐汗国致命的打击。

金帐汗国肢解的结果导致了第二个汗国即喀山汗国的形成。在金帐汗库楚克·马哈麻统治期间（1423—1459年），一位倒霉的觊觎王位者乌鲁·穆罕默德（拔都弟弟秃花·帖木儿的后裔）与其子马赫穆提克住在喀山，他在此建立了一个独立的汗国。汗国从1445年延续到1552年。新汗国的范围大致相当于伏尔加河中游和卡马河流域的原保加尔王国。居民基本上是说突厥语的切列米斯人和巴什基尔人，说芬兰—乌戈尔语的摩尔多维亚人，以及楚瓦什人。乌鲁·穆罕默德于1446年被其子马赫穆提克暗杀。在马赫穆提克统治期间（1446—1464年），新汗国的创建最终完成。马赫穆提克的兄弟卡西姆（死于1469年）逃到莫斯科大公国人中，大约1452年，莫斯科公国人把位于奥卡河畔的、以他的名字命名的卡西莫夫城划给他，因此，卡西莫夫小汗

国从一开始就隶属于莫斯科大公们强硬的宗主权下，并成为莫斯科大公们干涉喀山事务的工具。卡西姆本人与俄罗斯人一起参与了反喀山的战争。[9]

金帐汗国肢解时产生的第三个汗国约建于1466年，是由金帐汗库楚克·马哈麻的孙子、也叫卡西姆的宗王创建。尽管阿斯特拉罕城继承了原萨莱城的某些商业上的重要性，但是，阿斯特拉罕汗国被围在东部是伏尔加河下游、西部是顿河下游和南部的库班河和捷列克河之间，在历史上起的作用不大。它还被克里米亚和诺盖（乌拉尔河地区）两国可汗们所分裂，他们轮流把他们推选的可汗强加于阿斯特拉罕汗国。[10]

俄罗斯南部和东部的所有成吉思汗汗国人都被称为蒙古人（在古典史上被不恰当地称为鞑靼人）。然而，尽管这些王朝确属纯成吉思汗蒙古人血统，但是，钦察草原上的蒙古人从来都只是该地突厥族主体中的一小撮首领而已，并且他们已经完全具有突厥特征。除非考虑到蒙古机构这一点，否则，克里米亚汗国、喀山汗国和阿斯特拉罕汗国与突厥斯坦的吉尔吉斯部落一样，只是信奉伊斯兰教的突厥汗国而已。

这三个汗国的历史是抵抗俄国人入侵的反入侵史。喀山汗国是第一个遭受到俄国打击的。马赫穆提克之子和继承者喀山汗易不拉欣在反对俄国人中有一个好的开端，甚至1468年他征服了维亚特卡，但是，他不久就被迫与俄国人媾和，并交还了他所俘获的人。易不拉欣的两个儿子伊尔哈姆和穆罕默德·阿明为继承王位发生争吵。伊尔哈姆获胜，阿明向俄国人求援，俄国人派一支军队护送他回喀山，拥立他登上王位，取代了其兄的位置（1487年）。但是，阿明于1505年反叛俄国当局，次年他打败了一支莫斯科公国的军队。

阿明死后，由乌鲁·穆罕默德在喀山建立的这一王朝绝嗣（1518年）。现在，对王位所有权的争夺是发生在俄国人和克里米亚人两派之间。莫斯科大公瓦西里·伊凡洛维齐（巴西尔三世，1505—1533年）把汗国给予阿斯特拉罕家族幼支的一位王公沙赫·阿里，阿里自1516年起一直在他的监督下在卡西莫夫城实施统治。克里米亚汗、明里·格来之子和继承人穆罕默德·格来（1515—1523年）随即也开始行动，于1512年设法把自己的兄弟沙希布·格来扶上喀山王位，并赶走了受俄国人庇护的统治者。事实上，穆罕默德·格来和沙希布·格来在

把两部联合起来之后，对莫斯科公国发动了一次突然入侵，袭击并赶跑了在奥卡河畔的一支俄国军队，兵临莫斯科城郊（1521年）。他们不敢对俄国人的这个都城发起进攻，而是迫使俄军指挥官作出交纳年贡的诺言。他们携带大批俘虏返回，这些俘虏在喀发市场上作为奴隶出售。1523年，穆罕默德·格来又企图入侵俄国，但在奥卡河畔受到以大炮武装起来的莫斯科公国军队的阻止。

穆罕默德·格来几乎没有来得及享受他的胜利，因为他于1523年遭到一位名叫马迈的诺盖汗的袭击，并被暗杀，马迈残酷地蹂躏了克里米亚。1524年，穆罕默德·格来的兄弟沙希布·格来把其子沙法·格来留在喀山后返回克里米亚。1530年，莫斯科公国人驱逐沙法·格来，以沙赫·阿里的兄弟杰·阿里取代之。沙希布·格来成为克里米亚汗之后，作了新的尝试，其结果在喀山爆发了民族起义。在起义中，杰·阿里去世，沙法·格来在其父沙希布的支持下复位（1535年）。1546年，俄国人又把他们的被保护人沙赫·阿里带到喀山，但是，俄国人一走，沙法·格来又返回喀山。沙法占据喀山王位直到1549年他意外地去世。此后，俄国人废除了他的儿子奥特米什，再次以沙赫·阿里取代之。

一次新的民族运动推翻了沙赫·阿里的统治，并且从诺盖汗国召来了阿斯特拉罕家族的一位宗王雅迪格尔。莫斯科公国沙皇恐怖的伊凡四世（伊凡雷帝，1533—1584年在位）决定结束喀山的独立。1552年6月，他带来几门大炮围攻喀山城。[11] 10月2日攻占该城，屠杀大批男性居民，奴役妇女和儿童，推倒清真寺，吞并了喀山汗国的领土。

喀山汗国的灭亡标志着俄国人与成吉思汗蒙古人之间关系发展的转折。紧接着的是征服阿斯特拉罕汗国。1554年，伊凡雷帝派3万军到阿斯特拉罕，军队任命统治家族（即库楚克·马哈麻家族）中一位名叫德尔维希的成吉思汗后裔为纳贡臣。次年，德尔维希反叛，赶走俄国驻官（或者称外交使节）曼苏罗夫。1556年春，俄国军队又出现在阿斯特拉罕，赶走了德尔维希，将阿斯特拉罕并入俄国。

最后一个成吉思汗汗国克里米亚汗国幸存了两百多年，因为格来王朝已经接受了奥斯曼人的宗主权，受到苏丹政府的舰队和军队的保护。因此，尽管彼得一世由于卡尔洛维茨（1699年）条约而占领了亚速海，但他在普鲁特（1711年）条约中又不得不把它归还给克里米亚汗国。1736年，俄国人再次占有亚速，甚至占领了巴赫切萨拉伊，但

是，由于贝尔格莱德（1739年）条约，他们再次归还了所征服地。最后，由于库楚克凯纳尔吉（1774年）条约，俄国人迫使苏丹政府承认了克里米亚汗国的“独立”。接着俄国代理人使道勒特·格来三世垮台，以他的堂兄弟沙希因·格来取代他，沙希因·格来随即成了叶卡捷琳娜二世的附庸（1777年）。不久，克里米亚贵族起义反对沙希因，沙希因向俄国人请求援助。波特金率7万军到达克里米亚，吞并该国（1783年）。倒霉的沙希因被赶走，越过了奥斯曼人的边境。突厥人报复他，把他送到罗德斯岛，他在该岛被砍头。于是，在法国大革命前夕，欧洲的最后一个成吉思汗汗国也灭亡了。

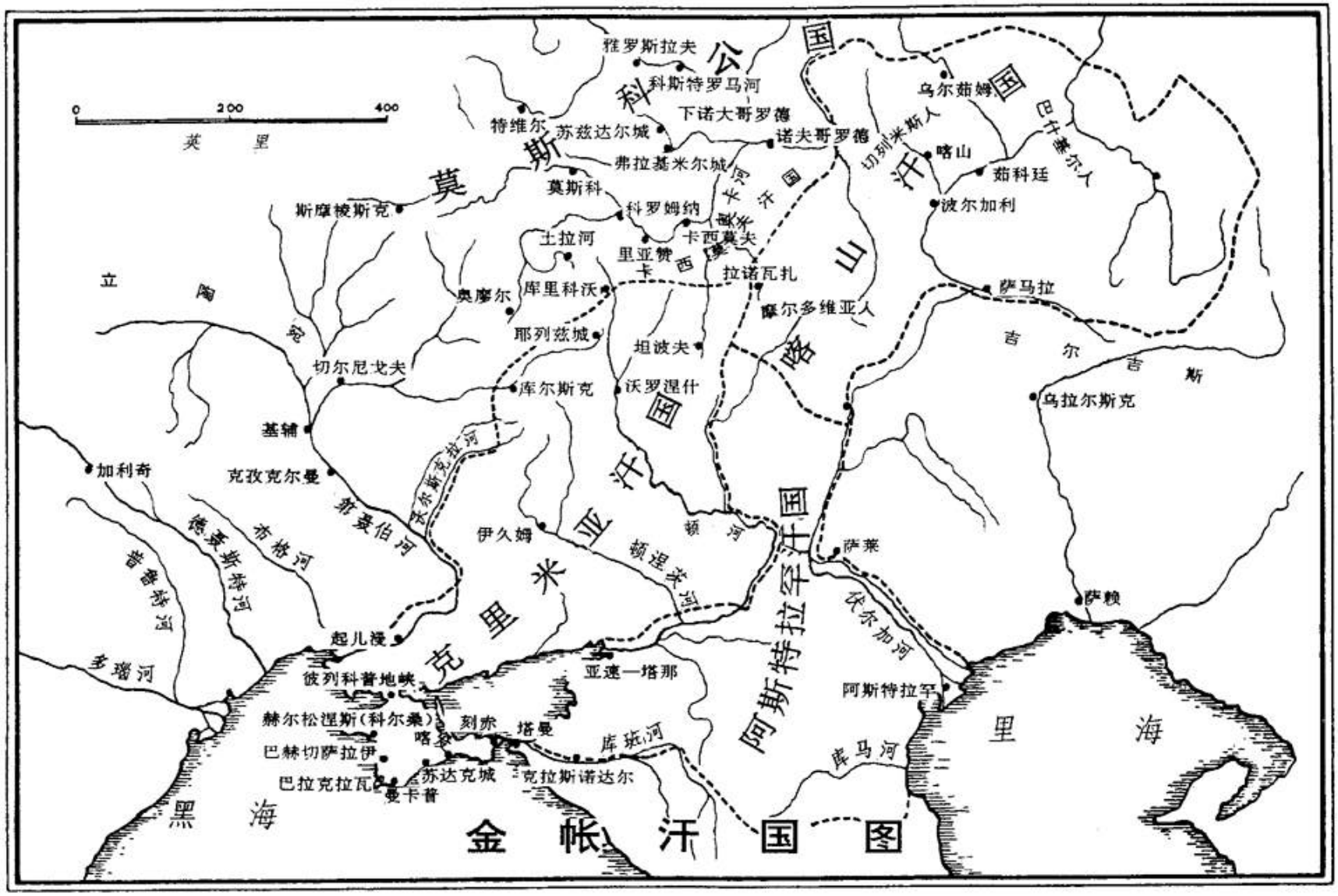
0
200
400
英里
雅罗斯拉夫
科斯特罗马河
下诺大哥罗德
特维尔
苏兹达尔城
诺夫哥罗德
弗拉基米尔城
莫斯科
科罗姆纳
斯摩被斯克
土拉河
里亚赞
卡西莫夫
拉诺瓦扎
奥廖尔
库里科沃
摩尔多维亚人
耶列兹城
坦波夫
切尔尼戈夫
库尔斯克
沃罗涅什
基辅
加利奇
克孜克尔曼
别莱伯河
沃尔斯克拉河
伊久姆
顿河
顿涅茨河
德涅斯特河
布格河
普鲁特河
多瑙河
起儿浸
彼列科普地峡
亚速—塔那
赫尔松涅斯(科尔桑)
刻赤
塔曼
喀孜
巴赫切萨拉伊
苏达克城
巴拉克拉瓦
曼卡普
克拉斯诺达尔
库班河
萨莱
伏尔加河
阿斯特拉罕
库马河
乌尔茹姆
喀山
茹科廷
波尔加利
萨马拉
乌拉尔斯克
萨赖
莫斯科公国
立陶宛
克里米亚汗国
喀山汗国
阿斯特拉罕汗国
金帐汗国
切列米斯人
巴什基尔人
吉尔吉斯
黑海
里海

注释

〔1〕 帖木儿·忽特鲁格是帖木儿灭里之子，著名白帐汗兀鲁思汗之孙，帖木儿的对手。

〔2〕 脱脱迷失带着全家到维托夫特处，维托夫特热情接待。帖木儿·忽特鲁格要求他交出脱脱迷失，他拒绝了，并准备战争。维托夫特想让脱脱迷失成为整个术赤兀鲁思的汗，充当自己的傀儡。——译者

〔3〕 伊本·阿拉不沙的"Rashadibeg"，《帖木儿传》，桑德斯译木（1936年）第86页。

〔4〕 参看巴托尔德《伊斯兰百科全书》"Mangit"词条，第259页。

〔5〕 伊本·阿拉不沙第86—87页，亦敌忽（Idiqu）在俄文史书中是yedigei（也迪该）。

〔6〕 明里·格来是克里米亚1469—1475年和1478—1515年时期的汗。

〔7〕 巴托尔德《伊斯兰百科全书》"Giray"条目，第81页。

〔8〕 参看海德《利凡特商业史》II，第399页。

〔9〕 参看霍威斯《蒙古人史》II，365—429。巴托尔德《伊斯兰百科全书》"Kazàn"和"Kasimov"条目，第887和848页。

〔10〕 参看霍威斯《蒙古人史》II，349—362。

〔11〕 在俄国也像在中国一样，正是用大炮平息了最后一批蒙古反动派。参看529页，康熙炮击噶尔丹汗的准噶尔人。游牧民古老的战术优势（是由于马上弓箭手们的普遍灵活性而获得）在人为的优势面前屈服，这种优势是由于大炮的使用而一举给予了定居文明的。

第十三章　昔班家族成员

1．从昔班到阿布海儿

当在波斯、中国、河中和南俄罗斯建国的成吉思汗家族各支正在衰落和灭亡之时，该家族的其他支系（即在北方草原上遗留下来并被人们遗忘了的蒙古各支）开始占据他们的位置，并开始要求在历史帝国中他们应有的一份。昔班家族成员便是一个恰当的例子。[1]

上面已经提到昔班家族是出自成吉思汗之孙、金帐汗拔都和别儿哥之弟昔班。昔班于1241年在匈牙利进行的蒙古战争中表现突出，据拉施特记述，他表现十分杰出，以至于如果蒙古人仍占有匈牙利的话，他将会作为当地总督而留在那里。成吉思汗死时，他分得南乌拉尔河东部和东南部地区，在东南方向包括阿克纠宾斯克大部和图尔盖。今天，这些地区被中帐和小帐的吉尔吉斯人占据（中帐处在西到托博尔河源，东至额尔齐斯河上游的谢米巴拉金斯克之间，小帐处在乌拉尔河与萨雷河之间）。昔班及其后继者们夏季似乎扎营于乌拉尔山区、伊列克河（奥伦堡南部的乌拉尔河支流）和伊尔吉兹河之间；冬季，其斡耳朵可能移到萨雷河附近。直到14世纪末，昔班部落才独自占有这些地区，其邻居是在萨雷河草原和兀鲁塔山区漫游的白帐部落。但是，当白帐的首领们随着脱脱迷失统治的到来于1380年成了金帐汗国的可汗们时，几乎整个白帐部落都向南俄罗斯迁移，这种印象至少是从有关帖木儿于1391年向这片草原进行“探险”的报道中获得的。[2]整个萨雷河和兀鲁塔山地区，像图尔盖一样，当时肯定是由昔班家族成员占据。大约在14世纪中期，臣服于昔班家族成员的各部落采用月即别一名，或者，按现在通常的拼法，叫乌兹别克（Uzbek），尽管该名的起源尚未清楚，但是，历史上他们是以此名而为人所知。

乌兹别克政权的真正建立者是昔班家族王子阿布海儿，他过着一种充满着冒险的生活。[3]在1428年他17岁时，他在今西伯利亚托博尔斯克以西的图拉河畔被宣布为昔班部落可汗。此后，他立即从另一

些术赤后裔手中夺取了乌拉尔河以东和锡尔河以北的原术赤家族的整个兀鲁思。1430年至1431年，他甚至占据了花剌子模，并洗劫了玉龙杰赤。1447年前不久，他以牺牲帖木儿王朝为代价控制了从塞格纳克到乌兹根一带的锡尔河沿岸设防城市。巴托尔德认为，塞格纳克是他的都城。另一方面，雅西城（即今突厥斯坦城）仍在帖木儿王朝手中。阿布海儿利用帖木儿后裔之间的纷争干涉河中事务。因此，他帮助帖木儿王朝的卜撒因取得了撒麻耳干王位（1451年）。

阿布海儿的掌权是昔班家族的顶峰时期。在昔班家族受到西蒙古人，[4]即卫拉特人或称卡尔梅克人的入侵（大约在1456—1457年）时，阿布海儿的帝国的疆域是从托博尔斯克的邻地延伸到锡尔河。卫拉特人占据着包括大阿尔泰山和杭爱山脉在内的大片疆土，从塔尔巴哈台和准噶尔一直到贝加尔湖西南岸，地跨黑额尔齐斯河、乌伦古河、科布多和乌里亚苏台等地，以及色楞格河和库苏泊河源之地。这一时期，他们正在向外扩张，他们的掠夺地带从北京郊区一直延伸到西突厥斯坦。阿布海儿在一次大战中被他们打败后，被迫逃到塞格纳克，锡尔河中游北岸的全部地区任其蹂躏（1456—1457年）。

这次失败削弱了阿布海儿的权威。甚至在此之前，他的两名臣属首领克烈和札你贝（与他一样，都属术赤系）也背弃了他，而投奔察合台汗也先不花二世（死于1462年）。他们要求也先不花拨给土地，也先不花把他们安置在蒙兀儿斯坦边境地区。在以后的几年内，特别是在大约1465至1466年，原来臣属于阿布海儿的大批游牧部落离开了他，投奔克烈和札你贝，过着独立的生活。这些游牧民从乌兹别克汗国中分离出来之后，正像以后人们称呼他们的那样，被称为哈萨克人，（即"冒险者"或"叛逆者"），或吉尔吉斯—哈萨克人。[5]他们的分离具有相当重要的历史意义，这一点可以从他们不久就占据的、甚至今天其后裔们仍居住其上的广袤领土上认识到；中帐的疆域，即是阿克纠宾斯克与谢米巴拉金斯克之间的草原；小帐的疆域是从乌拉河河口到萨雷河；大帐的疆域是从突厥斯坦城到巴尔喀什湖南岸。[6]阿布海儿于1468年（巴托尔德对该年代作过勘校）在一次反吉尔吉斯—哈萨克人的决战中被杀，他企图使他们重新成为他的臣民。大约三年以后，蒙兀儿斯坦的察合台汗羽奴思击溃了忠实于阿布海儿的最后一批乌兹别克人。至于持异议的乌兹别克人，或者说吉尔吉斯—哈萨克人，他们组织了一个纯游牧业的国家，在最初的两位首领死后，这

一国家由他们的儿子们，即克烈之子巴兰都黑（约1488—1509年在位）和札你贝之子哈斯木（约1509—1518年在位）统治。[7] 哈斯木一度企图占领塔什干。他没有成功，似乎不再抱有这种企图。事实上，在海达尔·米儿咱的报道中，从哈斯木在一次奇怪的谈话中给自己下的定义来看，他是纯游牧民的典型："我们是草原之子，一切财富都由马组成；马肉是我们喜爱的食品，马奶是上乘饮料。我们没有房屋。我们主要的消遣是查看我们的羊群和马群。"[8]

要把这种世袭的游牧主义与集中在塞格纳克的半定居帝国的要求协调一致的打算使阿布海儿遭到了失败。但是，他的经历是有启发性的。阿布海儿的冒险是一个没有成功的成吉思汗式的冒险。看来，他愿意团结这些游牧部落，缔造一个拥有广袤疆土的帝国（它已经产生了影响，足以在河中的帖木儿诸王朝中进行仲裁）；后来，在另一些更野蛮的游牧民的冲击到来之前，他已经注意到他的游牧帝国的瓦解，尽管帝国主要是由于自己的一些部落的背叛而被削弱，这些部落民不满他喜爱定居生活。对于一个完全实现了自己抱负的成吉思汗来说，有多少个阿布海儿填补了草原的历史！然而，在阿布海儿失败的地方，他的子孙们将会成功。

2．穆罕默德·昔班尼和河中的昔班尼汗国

阿布海儿之子沙·布达克与其父同年去世（1468年）。蒙兀儿斯坦的察合台汗羽奴思曾前来援助过吉尔吉斯—哈萨克人反乌兹别克人，他在塔什干和突厥斯坦之间的卡拉森吉尔角袭击并砍下了沙·布达克的头，[9] 沙·布达克之子、17岁的穆罕默德·昔班尼[10] 以一个士兵的命运开始了他的生涯。在一切都被剥夺光之后，他为当时在塔什干进行统治的西蒙兀儿斯坦的察合台汗马合木效劳。马合木对他的服务很满意，把突厥斯坦城作为封地赐给他（1487年至1493年间）。仍然是在马合木汗的帮助下（《拉失德史》严厉斥责马合木在自己的怀中抚育了一条毒蛇），昔班尼很快强盛起来，足以干涉河中事务。上面已经提到过，在那里，最后一批帖木儿朝后王们之间的争吵使河中敞开了大门，任人入侵。他抓住时机，于1500年夏进入不花剌，在那里地区纠纷使它未能作出任何抵抗。接着，正如上面所提到的，他出现在撒麻耳干城下。该城当时在位的帖木儿朝统治者阿里轻率地出城

与之会谈。昔班尼处死了他，宣布帖木儿朝灭亡，登上了河中的王位（1500年）。

不久，昔班尼又把呼罗珊帖木儿朝王的属地花剌子模，或者说希瓦的土地，并入他的新王国内。1505至1506年，他围攻希瓦，该地由一位名叫胡赛因·苏菲的总督驻守。经10个月的围攻之后该城被占领。接着轮到了呼罗珊，或者说赫拉特王国，该地的忽辛·拜哈拉刚去世，伊朗的末代帖木儿朝王、无能的巴迪·匝曼已经取代了原王。昔班尼以围攻巴里黑开始了他对呼罗珊的征服，1506至1507年巴里黑投降，三天之后，最后一个帖木儿王朝都城赫拉特也投降（1507年5月27日），昔班尼优待该城居民。这位被巴布尔和《拉失德史》描写成半野蛮冒险家的宗王，看来已经成为非常杰出的人物，在他的身上可以看出他深刻地意识到其种族的伟大和复兴成吉思汗汗国的重要性。帖木儿王朝统治下在撒麻耳干和赫拉特已开始的灿烂的突厥—波斯文艺复兴，在复兴的成吉思汗汗国统治下继续繁荣。格纳德说："昔班尼尽管是一个乌兹别克人，但是，他具有很高的文学修养，精通阿拉伯和波斯语，可以用突厥文写相当好的诗，他是诗人和艺术家的慷慨资助人。"〔11〕

另一个成吉思汗王朝是蒙兀儿斯坦（伊犁和塔什干）的察合台诸汗的王朝，当时是以在塔什干的马哈木汗（1487—1508年在位）为代表，它曾支持昔班尼的崛起。但是，昔班尼不久就成为河中的统治者，此时他厌倦了他的从属地位，并进攻塔什干。马哈木汗求助于其兄弟、统治着阿克苏和畏兀儿地区的阿黑麻（1487—1503年在位）。但是，1503年6月发生在费尔干纳、浩罕东北和安集延西北的阿赫昔的战役中，昔班尼打败并俘虏了这两位汗王。昔班尼以礼相待，不久释放了他们。他说，他感激他们的错误，由于这些错误使他交了好运，但是，他占有了塔什干和赛拉木城。此外，他为其子向马哈木的女儿求婚，这一联姻为他的子孙们取得了两个幸存的成吉思汗家族，即术赤支和察合台支的权力。1508年至1509年间，当马哈木再次落入昔班尼的控制之下时，昔班尼在忽毡附近处死了他，昔班尼认为，一个政治家可以表示一次仁慈，但是，只有傻瓜才犯两次错误。〔12〕

穆罕默德·昔班尼成了西突厥斯坦、河中地区、费尔干纳和呼罗珊的主人，他使乌兹别克帝国成了中亚的主要强国。接着，他与波斯发生冲突，波斯在经历了臣服于许多突厥和蒙古族君主的四个半世纪

（1055—1502年）之后，刚刚恢复了它的独立。本民族的萨菲王朝（1502—1736年）在推翻了土库曼人的白羊朝之后取得了王位，现在的目标是从乌兹别克人手中夺回呼罗珊，以实现伊朗的重新统一。事实上，萨菲王朝与乌兹别克人在各个方面都是对立的，他们分别代表了伊朗人和蒙古—突厥人，分别代表了激烈的十叶派和坚定的逊尼派。正像常常发生的那样，种族战争带有宗教战争的特征。昔班尼以他逊尼派拥护者和成吉思汗后裔的双重身份命令萨菲朝沙赫伊斯迈尔放弃十叶派“邪说”，并屈服，否则，乌兹别克人将到阿哲儿拜占，“用剑使他改宗”。乌兹别克君主为暗示萨菲王朝的起源（出自一个十叶派谢克之家），送给波斯沙赫一个德尔维希（托钵僧）的乞讨钵，并请他重操祖业，把世俗权力留给这位成吉思汗的孙子。据说伊斯迈尔对此侮辱回答说，因为他是一个托钵僧，他将率军来呼罗珊腹地麦什德，朝拜伊玛目拜札的圣地。

波斯沙赫实现了他的誓言。当时昔班尼在后方已经遭到吉尔吉斯人的攻击，他们已经把灾难带给了他的儿子穆罕默德·帖木儿。[13] 伊斯迈尔利用昔班尼受到这一牵制的机会，入侵呼罗珊，正像他的诺言那样，他进入了麦什德。昔班尼已在莫夫等待他，1510年12月2日在莫夫城附近昔班尼兵败被杀。

这次胜利在东方产生了相当大的反应。这位伊朗独立的恢复者竟然处死了突厥—蒙古政权的复辟者，即伟大的萨珊王朝诸王的这位后裔竟然打败和杀死了成吉思汗的孙子，这是一个标志，它表明时代变了；它表明，定居民族在耐心地忍受了许多世纪的入侵之后，开始向游牧民进行报复；它表明耕地战胜了草原。按突厥的传统，作为报复的标志，这位波斯君主让人用昔班尼的头盖骨做成一个饮器；作为一次新的挑衅，他派人把稻草填满的昔班尼的头皮送给另一个突厥君主、奥斯曼苏丹巴耶塞特二世。

昔班王朝和乌兹别克王国似乎是消失了。帖木儿王朝的继承人、印度未来的皇帝巴布尔自从被驱逐河中之后，在喀布尔建立了一个小王国，现在他率领伊斯迈尔借给他的军队匆忙赶回河中，胜利地进入了撒麻耳干城（1511年10月）。继撒麻耳干之后，不花剌又向他敞开了大门，而乌兹别克人退到塔什干。以伊朗人在呼罗珊的胜利为支柱，帖木儿王朝在河中的复辟似乎是完成了。但是，现在巴布尔开始碰到了意想不到的困难。他曾求助过的、并接受其宗主权的波斯人是

十叶派穆斯林。不花剌和撒麻耳干居民信奉的是逊尼派，他们斥责他与异端邪说者谈判，并与他断绝关系，他们的宗教热情比他们对帖木儿朝诸王的忠诚更加强烈。由于受到这些宗教骚乱的鼓动，乌兹别克人又卷土重来。波斯将军纳吉姆·沙尼和巴布尔在不花剌以北的加贾湾发生的一场大战中与他们交锋，这次被他们打败了（1512年12月12日）。纳吉姆被杀。巴布尔放弃了对河中的所有企图，退回到他的喀布尔王国，七年以后，他从喀布尔出发，前往征服印度。

于是，不花剌、撒麻耳干和整个河中地区又转到乌兹别克人手中，阿姆河标明了萨菲朝伊朗和乌兹别克汗国两国的边界，正像它曾经把萨珊朝伊朗与匈奴游牧部落隔开一样。

这次复国以后，昔班家族从1500年到1599年的整个16世纪一直统治着河中地区。撒麻耳干是汗国的正式都城，尽管不花剌常常是那些其势力并不亚于可汗本人的王室成员们的封地，其中包括了假定继承人。塔什干也有地区昔班王朝统治者。昔班王朝尽管在语言和文化方面已经完全突厥化，但是在种族上是蒙古人，可以说该王朝已陷入几乎与帖木儿朝人曾经历过的那种大分裂局面。然而，与帖木儿朝人不同的是，在面对共同的敌人时该王朝能够保持最低限度的团结。

在昔班尼的叔叔速云赤的统治下（1510—1530年在位），乌兹别克人从波斯人手中夺取了包括麦什德和阿斯特拉巴德在内的呼罗珊部分地区（1525—1528年）。波斯沙赫塔马斯普于1528年9月26日在麦什德和赫拉特之间的土尔巴特·杰姆附近打败了乌兹别克人，由于这一胜利又夺回这一地区。帖木儿后裔巴布尔从1526年起成了印度皇帝，他想利用乌兹别克人的这次失败，从他们手中重新夺回河中地区。他的儿子胡马云与波斯沙赫塔马斯普联盟，占领了阿姆河北岸的希萨尔，但是，当塔马斯普离开战地前往西方与奥斯曼人作战时（1529年），胡马云不得不撤离希萨尔。速云赤在他去世那年（1529—1530年）已经把波斯人和帖木儿人赶到了阿姆河以南。昔班尼的侄儿奥贝都剌汗（1533—1539年在位）曾和速云赤成功地抵抗了波斯沙赫伊斯迈尔二世的入侵。继昔班尼之后，昔班尼家族成员中最杰出者阿布德·阿拉赫二世重新统一了已经在他的亲属中分配了的家族领土。[14] 因此，他分别于1557年、1578年和1582年逐渐统治了不花剌、撒麻耳干和塔什干。他在1560年至1583年间以其父伊斯坎德尔的名义实施统治之后，在1583至1598年才以他自己的名义进行统治。为使河中免受

吉尔吉斯—哈萨克人的入侵，他于1582年春发动了一次深入小帐草原的战役，一直远达萨雷河和图尔盖河之间的兀鲁塔山区。他还远征喀什噶尔，在途中，他蹂躏了喀什和叶儿羌城周围的地区。最后，他从波斯人手中夺取了包括赫拉特和麦什德城在内的呼罗珊地区，赫拉特是在持续九个月的围攻之后投降的，麦什德城是十叶派穆斯林的圣城，年轻的沙赫阿拔斯未能保住它，乌兹别克人像虔诚的逊尼派一样，毫无疏漏地劫掠了该城，屠杀了部分城民。同样，阿布德·阿拉赫二世从波斯人手中夺取了尼沙普尔、撒卜兹瓦儿、亦思法拉因和特伯斯，简言之，夺取了呼罗珊境内从赫拉特到阿斯特拉巴德之间的全部要塞。至于巴里黑，早在1582年就已经成为阿布德·阿拉赫之子阿布德·穆明的总督区。

阿布德·阿拉赫二世晚年很不走运。波斯王沙赫阿拔斯一世于1597年在赫拉特附近赢得了对乌兹别克人的一次巨大胜利，以此而解放了呼罗珊。阿布德·阿拉赫之子穆明起义反叛父亲，吉尔吉斯人趁此机会掠夺塔什干地区。在目睹了毕生的成就被摧毁之后，阿布德·阿拉赫于1598年初去世。穆明继位，不到六个月就被暗杀了。昔班王朝至此结束。

昔班王朝在河中的统治还不到一个世纪，在此期间，它成功地重建了成吉思汗国对不花剌和撒麻耳干的统治。然而，每次（首先是昔班尼，其次是阿布德·阿拉赫二世的统治之下）当它妄想占有伊朗人的呼罗珊地区时，都被波斯沙赫击溃。在帝国逐渐定形的时候，正像种族上的一致性一样，波斯注定仍是波斯人的，突厥斯坦仍是突厥人的。

3．阿斯特拉罕汗朝和曼吉特部统治下的布哈拉汗国

河中地区的乌兹别克汗国现在转归另一个家族，即札尼家族成员，或阿斯特拉罕家族成员。

当俄国人于1554年吞并阿斯特拉罕汗国时，成吉思汗后裔、阿斯特拉罕王朝（斡儿答和兀鲁思汗家族）的一个王子，名叫雅尔·穆罕默德者和他的儿子札尼伯逃到不花剌，在昔班王朝伊斯坎德尔汗（1560—1583年）处避难，伊斯坎德尔把女儿嫁给了札尼伯。1599年，随着阿布德·穆明去世，昔班王朝男系绝嗣，因此，不花剌的王位正式传给

了昔班家族女继承人与札尼伯所生的儿子、阿斯特拉罕王朝的巴基·穆罕默德。

阿斯特拉罕汗朝从1599年到1785年间统治着河中，以不花剌为都。该王朝还统治着费尔干纳，直到大约1700年浩罕建立独立的汗国时。巴里黑也成了阿斯特拉罕汗朝假定继承者们的封地，直到1740年7月波斯王纳迪尔沙征服该城。纳迪尔沙于1740年9月22日用大炮打败了乌兹别克人，出现在不花剌城下。阿斯特拉罕的阿布勒费兹汗（在位时间是1705年至1747年）被迫接受纳迪尔沙的宗主权，并承认阿姆河为不花剌地区的南部边界线。

在16世纪初把自己的命运与穆罕默德·昔班尼蒙古人的命运联系在一起的那些蒙古部落中，有一个诺盖部，或称曼吉特部，该部来自伏尔加河河口和乌拉尔河之间的草原，即诺盖游牧部落的领地。在阿斯特拉罕汗朝统治下，该部在不花剌的影响日益增加，18世纪后半期，该部首领们在不花剌享有宫廷侍长的地位。在阿斯特拉罕汗国末代可汗阿布·加齐（1758—1785年）统治期间，曼吉特首领马桑·沙·穆拉德娶了这位统治者之女，成了真正的君主，后来登上了不花剌王位（1785—1800年）。马桑企图牺牲阿富汗地区杜兰尼国国王帖木儿·沙[15]的利益，蚕食阿姆河南岸的莫夫和巴里黑附近地区。然而，直到1826年，巴里黑才并入布哈拉[16]汗国，1841年又被阿富汗人长久地重新征服。而莫夫仍是布哈拉汗国的一部分。

曼吉特王朝从1785年至1920年间在布哈拉实施统治。1866年，它不得不接受俄国的保护，成为俄国的保护国。1920年，成吉思汗的最后一个后裔被苏维埃政权推翻。

4．希瓦汗国

乌兹别克征服者穆罕默德·昔班尼于1505至1506年攻占了花剌子模（即希瓦地区）和河中。1510年12月昔班尼在莫夫战场阵亡后，当胜利的波斯人占领河中和花剌子模（1511—1512年）时，乌尔根赤和希瓦的虔诚的逊尼派居民们起来反抗信奉十叶派的波斯将军们，并把他们驱逐出境。领导这次起义的昔班家族旁支的一位首领伊勒巴斯建立了一个脱离布哈拉的汗国。[17]

昔班王朝从1512年至1920年间统治着花剌子模。除了它的建立者伊勒巴斯（1512—1525年）外，值得提到的还有哈吉·穆罕默德（1558至1602年），在他统治期间，不花剌汗阿布德·阿拉赫二世短时期内征服过花剌子模（1594，1596年）。在阿拉不·穆罕默德统治（1603—1623年在位）下，一支由一千名俄国人组成的兵团向乌尔根赤进军，结果全军被屠杀。约1613年，花剌子模受到卡尔梅克人的入侵，后来卡尔梅克人携带战利品而去。在阿拉不·穆罕默德统治中期，由于阿姆河左边支流干涸，希瓦取代乌尔根赤，成为希瓦汗国都城。

希瓦汗国的诸汗中，最著名的汗是阿布哈齐（1643—1665年）。他是一位伟大的察合台突厥语的历史学家和《突厥世系》一书的作者。《突厥世系》一书对研究成吉思汗史，成吉思汗汗国史，特别是研究作者本人所属的术赤家族史很有价值。[18] 阿布哈齐作为希瓦汗打败了和硕特部卡尔梅克人的一次入侵，他们曾于1648年掠夺柯提地区，他发动突然袭击，打败了他们的首领昆都仑乌巴什，昆都仑乌巴什负伤。他还打退了土尔扈特人对哈扎拉斯普附近地区的另一次掠夺性入侵（1651—1653年）。[19] 此外，他还与不花剌汗阿布阿兹交战，并于1661年对不花剌城发动掠夺性远征。

希瓦汗伊勒巴斯二世杀害了一些波斯使者，因此引起了波斯王纳迪尔沙的愤怒。纳迪尔沙于1740年10月向花剌子模进军，迫使伊勒巴斯的避难地汗卡要塞投降，并攻占希瓦（11月）。他在希瓦比在不花剌更少仁慈，处死了伊勒巴斯，伊勒巴斯曾对他的使者无礼而伤害了他。从1740年到纳迪尔沙去世的1747年间，希瓦诸汗一直与波斯保持严格的属臣关系。

希瓦汗赛义德·穆罕默德·拉希姆汗于1873年被迫屈服于俄国的保护。1920年，希瓦的最后一位成吉思汗族君主赛义德·阿拉汗被苏维埃政权废黜。

5．浩罕汗国

在昔班家族成员统治时代和阿斯特拉罕汗朝初期的统治下，费尔干纳是河中汗国的一部分。但是，在阿斯特拉罕汗朝统治初期，由于费尔干纳的大部分地区已经落入了吉尔吉斯—哈萨克人手中，这种统一仅仅是表面上的，更不用说在锡尔河北岸的恰达克建立政权的和卓

们。大约在1710年，一位名叫沙·鲁克的昔班家族成员，即阿布海儿的后代，推翻了这些和卓，以浩罕为都，在费尔干纳建立了独立的乌兹别克汗国（约1710至1870年）。[20]

1758年，浩罕可汗额尔德尼被迫承认中国的宗主权，中国的军队已经到达了他的边境。他企图与阿富汗地区的杜兰尼国王阿黑麻联合对付中国军队，然而，杜兰尼于1763年在浩罕和塔什干之间的一次示威没有产生效果。

浩罕汗国的爱里木汗在1800至1809年间，由于吞并了塔什干，他的领土扩大了一倍。爱里木的兄弟、继承人穆罕默德·奥玛尔（约1809—1822年在位）还吞并了突厥斯坦城（1814年）。在奥玛尔之子、继承人穆罕默德·阿里，或称马达里统治（约1822—1840年）下，大帐的吉尔吉斯—哈萨克人已经占据了突厥斯坦城和巴尔喀什湖南岸之间的地区，他们承认浩罕汗国的宗主权，当时浩罕汗国正处于其权力的鼎盛时期。但是，1865年前不久，布哈拉汗国重新征服塔什干，然而同年（1865年）6月又被夺走，这次是俄国人夺取了该城。

1876年，浩罕汗国被俄国吞并。

6．西伯利亚的昔班家族成员

15世纪，在额尔齐斯河中游的伊斯克尔（即失必儿），今西西伯利亚的托博尔斯克东南，一个突厥—蒙古汗国已经崛起，其可汗们是“台不花别吉的后裔”，而不是成吉思汗后裔。但是，漫游于乌拉尔山以南和托博尔河河源附近的昔班家族的成吉思汗后裔很快占据了托博尔河以东的全部地区。昔班家族首领阿布海儿于1428年正是在托博河支流的图拉河地区被拥立为汗。大约1480年，昔班家族幼支的另一位王公伊巴克（死于1493年，正是他于1481年袭击和杀死金帐汗阿黑麻）从失必儿汗国可汗们手中夺取了图拉河与托博尔河交汇处的秋明城。伊巴克之孙库程汗（约1556—1598年在位）与失必儿汗雅迪格尔交战。雅迪格尔汗于1556年向俄罗斯沙皇伊凡雷帝求援，但是，雅迪格尔汗于1563年至1569年间被库程汗打败和杀死。库程汗成了失必儿汗国的主人。库程汗为了巩固自己的统治，同意承认沙皇的宗主权。但是，他一旦巩固之后，就与俄国为奥斯佳克的保护权发生争执，并

进攻俄国人斯特罗甘诺夫建立的碉堡和贸易据点。同时，他在西伯利亚热情地宣传伊斯兰教。

伊凡雷帝于1579年派哥萨克首领叶尔马克去对付西伯利亚。其间，库程汗已把他的军队（由突厥—蒙古族武士、沃加克人和窝古尔人组成）委托给他的侄儿马赫麦特·库耳率领，马赫麦特·库耳"在楚瓦什山下、托博尔河口边设防扎营，警戒通往失必儿的道路"。但是，俄国人由于他们使用"火绳枪"，于1581年攻占军营地，占领失必儿，库程汗被迫逃亡。

然而，老库程汗继续进行丛林游击战。他于1584年在额尔齐斯河的一岛上袭击了叶尔马克，这位哥萨克首领在撤退时被淹死，其部下被杀，库程汗夺回了失必儿国。

俄国人只得一步一步地重新征服该汗国。当他们向前推进时，他们在秋明（1586年）、托博尔斯克（1587年）和托木斯克建立了军事殖民区。库程汗于1598年8月20日在鄂毕河畔的决定性战争中失败，逃到诺盖草原，在此遭到暗杀（1600年）。库程汗抵抗俄国人的战斗在北部成吉思汗后裔的历史上放射出最后一抹光辉。〔21〕

注释

〔1〕巴托尔德《伊斯兰百科全书》"Shaibanides"条目，第283页。

〔2〕《武功记》II，70-93。

〔3〕参看巴托尔德《伊斯兰百科全书》"Abu'l-khair"条目，第98页。霍威斯《蒙古史》II，687页。《拉失德史》罗斯译本，第82页。

〔4〕原文误为东蒙古人。——译者

〔5〕巴托尔德《伊斯兰百科全书》"Kazak"条目，第886页"Kirgiz"条目，第1084页。《拉失德史》第272—273页。

〔6〕吉尔吉斯人中的三个部落称为"玉兹"（jüz），即"百"。它们分别是大玉兹（大帐），小玉兹（小帐）和中玉兹（中帐）。这一划分直到17世纪末才最后形成。巴托尔德注："头可汗被称为立法者，他于1694年和1696年分别接见俄国使者和卡尔梅克人的使者，他仍统治着三个帐，每帐又有自己的代表"（"Kirgiz"条目，第1085页）。

〔7〕参看埃尼亚斯和丹尼森·罗斯《中亚蒙兀儿斯坦史》第272页。

〔8〕《中亚蒙兀儿斯坦史》第274，276页。哈斯木在伊犁河以东、巴尔喀什湖以南的哈拉塔尔河谷有冬驻地。

〔9〕《拉失德史》第92—93页。

〔10〕 布瓦《伊斯兰百科全书》“Shaibàni_knàn”条目，第28页，以及他的《蒙古帝国史》第191页。霍威斯《蒙古史》II，652—739。A：旺伯里，II，35—98。阿布哈齐《蒙古与鞑靼史》，德梅松译本。（昔班尼一名在波斯文中是Shahi Beg或Shaibek，《明实录》译为沙亦乩。——译者）

〔11〕 格纳德《巴布尔》（巴黎，1930年）75页。参看旺伯里书，II，64。

〔12〕 《拉失德史》第120页。

〔13〕 这一时期确实是吉尔吉斯—哈萨克人大举扩张时期。他们的哈斯木汗（死于1518年）特别强大。参看巴托尔德《伊斯兰百科全书》“Kirgiz”条目，第1085页。

〔14〕 参看巴托尔德《伊斯兰百科全书》第25页。对旺伯里书，II，191作了修正。

〔15〕 杜兰尼王朝的第二任阿富汗斯坦王是帖木儿塔什，即著名的杜兰尼朝阿黑麻的儿子和继承者。

〔16〕 即不花剌，从1785年后，我国史学界译成布哈拉。——译者

〔17〕 阿布哈齐书，德梅松译本第194—220页。参看巴托尔德《伊斯兰百科全书》“Khwarizm”条目，第963页。

〔18〕 参看阿布哈齐书，第338—358页。Bouvat《蒙古帝国史》第347页。

〔19〕 考朗特《17—18世纪的中亚》第36—37页。

〔20〕 参看巴托尔德《伊斯兰百科全书》“Farghána”条目，第70页，和“Kho-kand”条目，第1020页。纳利夫金译朵松《浩罕汗国史》（巴黎，1889年）。

〔21〕 霍威斯《蒙古史》II，982。巴托尔德《伊斯兰百科全书》“Kučum khàn”条目，第1156页。考朗特《17—18世纪的中亚史》第38页及以下。阿布哈齐书，第177页。阿不都·哈林书，C.舍费尔译，《中亚史》（巴黎，1876年，2卷本）第303页。

第十四章　察合台王室的末代后裔

1．蒙兀儿斯坦的复兴：歪思汗与也先不花

察合台汗国，或者像突厥语和波斯语史学家们称呼的那样：蒙兀儿斯坦，它在帖木儿时代暂时失势之后，于15世纪出现了意想不到的复兴。应该记住，该汗国一方面包括蒙兀儿斯坦本土，即托克玛克和克拉科尔附近的伊塞克湖地区、伊犁河流域及其支流特克斯河、空格斯河、哈拉塔尔流域、艾比湖盆地和玛纳斯河，另一方面它还包括畏兀儿斯坦，或者称原回鹘国，即库车、喀拉沙尔、吐鲁番（或称哈剌火州）之地。可能还包括连同喀什、叶儿羌和于阗城在内的喀什噶尔（或名阿尔蒂沙尔）。在察合台可汗们的宗主权下，喀什噶尔构成了杜格拉特异密们的祖传的领地。他们与察合台人一样是蒙古种人，并且事实上，他们在这一地区内也像察合台人一样强大。

15世纪的察合台系诸汗中，有几位似乎具有有趣的个性，这从《拉失德史》的零星材料中可以推知。其中之一的歪思汗（大约1418—1428年在位）作为致力于吐鲁番（或哈剌火州）绿洲的灌溉系统而被提到。作为一位虔诚的穆斯林，他对异教的西蒙古人，即卫拉特人或称卡尔梅克人发动战争，结果被卫拉特部脱欢汗之子、首领额森台吉（汉译名也先台吉，台吉也可称太子）[1]俘虏。卫拉特可汗们虽然是纯蒙古族人，但是他们不属于成吉思汗系。据《拉失德史》记，额森非常尊重歪思汗，立即释放了他。[2]歪思汗第二次被额森击败是在伊犁地区，[3]他的马跌倒，他的忠实属臣杜格拉特部首领、喀什君主赛义德·阿里拯救了他，他把自己的马让给歪思汗，歪思汗幸运地得以逃走。[4]歪思汗与卫拉特人的第三次遭遇发生在吐鲁番附近，歪思汗再次被俘。这一次是在他答应把他的妹妹留在额森台吉家族后才获释。如同上文在谈到河中时所看到的那样，诸小游牧部落的首领们都企图通过与成吉思汗系的公主们联姻，使他们的后代成为贵族。

歪思汗一死（1429年），[5]他的两个儿子羽奴思和也先不花二世为争夺王位发生争吵，或者说，他们各自的支持者们以他们的名义这样做，因为长子羽奴思几乎未满13岁。正是弟弟也先不花二世获胜，羽奴思逃到撒麻耳干，在帖木儿王朝兀鲁伯汗宫廷避难。[6]

也先不花尽管年轻，然而统治着蒙兀儿斯坦全境（1429—1462年在位）。曾帮助他夺取王位的杜格拉特部异密赛义德·阿里（死于1457至1458年间）比以往更有权势。在这时，杜格拉特家族成员在察合台汗阿克苏的宗主权下，占有拜城和库车，但是他们暂时失去了喀什城，河中和呼罗珊的帖木儿王朝汗沙哈鲁及其子兀鲁伯从他们手中夺走了该城。[7]赛义德·阿里大约在1433年至1434年间又从兀鲁伯的代理人手中夺回喀什。[8]《拉失德史》赞扬了他在喀什重建管理机构和他对农业和牲畜饲养业的关注。

也先不花二世曾与河中帖木儿王朝的卜撒因交战。1451年，他对帖木儿王国北部边境上的赛拉木、突厥斯坦和塔什干诸城发动了一次掠夺性远征。卜撒因追随他一直来到怛逻斯。[9]在受到也先不花的另一次攻击之后（这次是发生在费尔干纳的安集延地区），卜撒因决定分裂察合台家族的势力，他召来了在泄剌只流亡的羽奴思，并借军队给他，让他用这支军队与其弟也先不花作战。在卜撒因的支持下，羽奴思在伊犁附近成了蒙兀儿斯坦西部的可汗，而也先不花仍是东部各省，即阿克苏，裕勒都斯河流域和畏兀儿斯坦的君主（1456年）。稍后，羽奴思企图使喀什臣属于他。喀什君主、杜格拉特部异密赛义德·阿里求助于也先不花，后者匆忙从裕勒都斯赶来，与赛义德·阿里的军队会合，他们一起在喀什东北、通往阿克苏途中的科纳·沙尔把羽奴思赶跑。[10]羽奴思在失去了他的追随者之后，到河中卜撒因那里寻求援军。于是，他终于能在伊犁和伊塞克湖地区重建统治。

也先不花仍是阿克苏，裕勒都斯河地区和蒙兀儿斯坦的统治者，他于1462年去世。其子笃思忒·马黑麻是一位毫无经验的年轻人（年仅17岁），由于他的放荡行为而疏远了毛拉们［伊斯兰教学者，实际是伊斯兰教宗教贵族］，又因他对喀什城发动掠夺性攻击而激怒了实力强大的杜格拉特家族。他于1469年去世，及时地躲过了一场大叛乱。他的伯父、统治着伊犁和伊赛克湖地区的羽奴思汗立即占有阿克苏，当时阿克苏城被认为是蒙兀儿斯坦的都城。笃思忒·马黑麻之幼子怯别二世被支持者们救出，带到喀拉沙尔（察力失）和畏兀尔地区的

吐鲁番，他在该地被宣布为可汗。但是，四年之后，也是这些支持者处死了这个孩子，并把其首级带给羽奴思。尽管由于这次谋杀使羽奴思成了整个蒙兀儿斯坦的惟一君主，但是，他对暗杀只表示恐惧，遂下令把这些人处死（1472年）。[11]

2．羽奴思和察合台后裔对帖木儿家族的报复

羽奴思在阿克苏恢复统治之后，面临的惟一严重威胁是额森台吉之子阿马桑赤台吉率领的卫拉特人（或卡尔梅克人）的入侵。卫拉特人在伊犁河（《拉失德史》记：亦剌河）附近对羽奴思发动进攻并打败了他，迫使他向突厥斯坦城附近地区撤退。[12]但是，卫拉特人的行动表明了他们的这次进攻不过是毫无政治结果的游牧民的突然袭击而已。卫拉特人一走，羽奴思又从锡尔河回到伊犁，从半定居地回到了游牧地，他只得这样做以迎合蒙兀儿斯坦的诸部落，这些部落民希望他们的可汗像一位真正的成吉思汗后裔，忘掉他的都市生活的体验和泄剌只文化，在帐篷中过着祖祖辈辈们所过的生活。[13]与此同时，从属于蒙兀儿斯坦的喀什和叶儿羌两城先后由杜格拉特家族异密赛义德·阿里的两个儿子米儿咱·桑尼司（1458—1464年在位）和穆罕默德·海达尔一世（1465—1480年在位）统治。《拉失德史》宣称桑尼司是一个狂暴而宽宏大量的人，他把喀什管理得很好，以致后来人们把他统治时期作为黄金时代来追述。[14]随后是海达尔的统治。海达尔最初是在羽奴思汗的宗主权下和平地统治着喀什和叶儿羌。但是，桑尼司之子海达尔的侄儿阿巴乭乞儿在这种和平统治被打乱之前没有长久地等待。[15]他在占领了叶儿羌之后，又从与杜格拉特家族有关系的其他宗王们手中夺取了于阗城。从那时起，他的行为俨然像一位独立的君主。海达尔乞求羽奴思的援助，以对付这位反叛的侄儿，但阿巴乭乞儿两次在叶儿羌城下打败了他们两人（1479—1480年）。在这两次胜利之后，阿巴乭乞儿还从其叔父海达尔手中夺取了喀什，海达尔于1480年被迫撤往阿克苏，投奔羽奴思汗。[16]

尽管羽奴思汗在喀什噶尔本土上发生的杜格拉特异密们之间的这些纷争中未能够实现他的志愿，但是，他统治末期是以在中国和河中两地所获得的相当大的成就为标志的。《明史》记，1473年吐鲁番的一位名叫阿力的苏丹从明朝的一个藩属王朝，即契丹王朝手中夺取了

戈壁滩上的哈密绿洲。被派往吐鲁番的一支中国军队未能捉住入侵者，待追军返回后，他们又占领了哈密。1476年，这位阿力（或称哈力）派使者携带贡赋到北京。如果《明史》的编年准确的话，阿力的统治相当于羽奴思汗的统治时期。[17]

然而，羽奴思汗很可能抓住了帖木儿王朝衰落的机会（参看463页），作为调停人干涉河中事务。帖木儿王朝的两个宗王，卜撒因的儿子、撒麻耳干王阿黑麻和费尔干纳王乌马儿·沙黑，为塔什干的所有权，在毫无结果的竞争中耗尽了他们的全部力量，乌马儿·沙黑占有了塔什干。随着费尔干纳国成为羽奴思的属国，羽奴思不得不多次出面保护乌马儿·沙黑以对付阿黑麻。最后，羽奴思利用仲裁人和无私调停者的角色，在征得双方的同意后，他于1484年取得了两兄弟争夺的塔什干城和赛拉木城。[18]后来，羽奴思选择塔什干为他的居住地，并于1486年死于该地。[19]

由于住在像塔什干这样的古城，即在人口稠密的河中地区的门槛边，羽奴思汗实现了他终身的梦想。甚至自从流亡时期以来，当他在泄剌只还是一位年轻人时，就已经尝到了波斯文明的乐趣。这位有文化教养的成吉思汗后裔就一直怀念过去，梦想着定居的生活方式。出自蒙古人的责任感，多年来他强迫自己像游牧民一样地住在天山南北坡的伊犁河流域和裕勒都斯河流域。[20]但是，在这一点上，他仅仅是实现了他作为一个王的职责。[21]《拉失德史》对羽奴思的描述，是基于纳昔儿·丁·乌拜达拉赫给穆罕默德·海达尔谈的他个人的印象，书中强调了这位拜访者的惊奇："我以为会看到一个蒙古人，但是，我发现他是一个波斯式的男子，满脸胡须，他的言谈举止即使在波斯人中也是少见的。"[22]因此，他一成为塔什干统治者（当时他几乎年近八旬），就决定住在那儿。追随他的一些牧民，对他按塔吉克人般的方式过定居生活的思想感到惊恐，疏远了他，急忙返回到他们喜爱的裕勒都斯河流域和畏兀儿斯坦草原上。他们带走了羽奴思的次子阿黑麻，他似乎抱有与他们一样的喜欢自由生活的兴趣。羽奴思汗没有追赶他们，因为阿黑麻在他们中间可以保证他们对他的忠实。[23]

阿黑麻在父亲死后统治着汗国的这片地区，即伊犁、裕勒都斯河流域和吐鲁番地区，直到去世（1486至1503年在位）。他在他的草原上很快活。一方面，他成功地与卫拉特人（卡尔梅克人）作战，另一方面，又与吉尔吉斯—哈萨克人作战。《拉失德史》认为，卫拉特人

恭维他的绰号是“阿剌札”，意为“杀人者”。[24] 1499年前后，他从杜格拉特部异密阿巴乩乞儿手中夺取喀什和英吉沙尔城。这位能干的成吉思汗后裔，在国内通过一系列讨伐和处决，使反叛的部落首领们臣服。

《明史》对阿黑麻在哈密绿洲的事迹也有报导，在汉语中，他是“吐鲁番速檀阿黑麻”。在1482年，地区契丹王朝的一位后裔、罕慎王子得到中国的支持，从察合台汗国手中重新征服了哈密。1488年，阿黑麻在一次伏击中杀死罕慎，夺取了哈密。次年，罕慎部众又夺回哈密。1493年，阿黑麻俘获哈密君主和中国驻官，并监禁他们。北京宫廷对此进行了报复，封锁哈密边境，禁止吐鲁番的商旅进入，把从畏兀儿地区来的商人们驱逐出甘肃境。《明史》说，这一报复在畏兀儿地区和察合台汗国内引起了对阿黑麻的极大忿恨，结果，他不得不顺从地把哈密留给地区王朝，也就是说让哈密处于中国的影响之下。

3．察合台后裔被赶回天山东部地区；帖木儿王朝文艺复兴在喀什噶尔的影响；历史学家海达儿·米儿咱

当阿黑麻在阿克苏和吐鲁番统治着东蒙兀儿斯坦和畏兀儿斯坦时（1486—1503年），其兄马哈木继承其父羽奴思在塔什干和西蒙兀儿斯坦的统治（1487—1508年在位）。前文已经提到，撒麻耳干的末代帖木儿朝人于1488年企图从马哈木手中收复塔什干，但是被他在该城附近的奇尔奇克，或帕拉克打败，塔什干仍是蒙古可汗的驻地。[25] 不幸的是，马哈木犯了一个大错误，他接纳了著名的穆罕默德·昔班尼，在当时昔班尼只是一个冒险者，前来以剑为马哈木效劳。马哈木认可了他的服务，把突厥斯坦城作为封邑赐给他（1487—1493年）。[26] 昔班尼在对他过分信任的马哈木的支持下，从末代帖木儿王朝汗王手中夺取了不花剌和撒麻耳干，并于1500年使自己成了河中之王。马哈木有理由为自己的慷慨感到后悔，因为昔班尼在一得到河中之后，就反过来对付他。马哈木向其弟阿黑麻求援，阿黑麻匆忙从畏兀儿地区赶来。但是，兄弟俩被昔班尼打败，并在费尔干纳、浩罕东北的阿赫昔战役中被俘。尽管昔班尼尽情地嘲弄了马哈木的天真（他把自己的成功归于马哈木），但是，这一次他对他们很客气，并立即释

放了他们（1502—1503年），但他保留了塔什干和赛拉木城。其后不久，阿黑麻于1503—1504年冬在阿克苏因瘫痪去世。马哈木愚蠢地再次落入了昔班尼之手，这次昔班尼在忽毡附近处死了他（1508—1509年）。[27]

马哈木之死标志着察合台后裔最后被逐出西突厥斯坦。他们被赶回天山东部之后，在那里又过了一百年。在畏兀儿斯坦，即吐鲁番、喀拉沙尔（察力失）和库车，阿黑麻的长子满速儿汗在其父死后被承认为可汗，他统治上述地区达40年（1503—1543年）。统治之初，他碰到了许多困难。喀什的杜格拉特部异密阿巴乩乞儿进入阿克苏，在那里掠夺了察合台后裔们的财宝，之后，继续去摧毁了库车和拜城。[28] 1514年，轮到满速儿之弟赛德汗从阿巴乩乞儿手中夺取喀什（1514年5—6月）、叶儿羌和于阗，并迫使他向拉达克山逃亡。[29] 在这次反对杜格拉特叛乱的战争中，赛德汗得到忠实于察合台家族的另一位杜格拉特人、历史学家杜格拉特·米儿咱的支持。从此，赛德汗将统治着喀什噶尔本土（1514—1533年在位），[30] 而其兄满速儿（1503—1543年在位）统治着蒙兀儿斯坦（伊犁和裕勒都斯）和畏兀儿斯坦。两兄弟之间的亲密关系确保了中亚的和平。“旅行者们可以十分安全地从费尔干纳到哈密，然后进入中国。”[31]

杜格拉特家族的继承人穆罕默德·海达尔二世（即海达尔·米儿咱）撰写的《拉失德史》证明了在那个时期察合台和杜格拉特家族的后代们已经具有相当先进的文化。上文已经谈到，羽奴思汗逗留在察合台后裔中时（1456—1486年）——他的确是在泄剌只度过了他的青年时代——带来了波斯人的优雅风度。同样，海达尔（1499，或1500至1551年）也是被社会环境彻底改造的蒙古王子的一个例子。[32] 他懂蒙古语吗？毫无疑问，正如埃尼亚斯所指出的那样，由于他是一位笃诚的穆斯林，其祖先的语言可能只被视为异教徒的语言。事实上，与他的家族成员们长期使用的语言一样，他说察合台突厥语。但是，他是用波斯文撰写了题名为《拉失德史》的中亚蒙古人的历史。[33] 而他的邻居和朋友、帖木儿王朝的巴布尔，像他一样，也是一部不朽回忆录的作者，但他仍忠实于察合台突厥语方言。像上述这些文人的存在表明了在16世纪前半期东突厥斯坦（原东察合台汗国）是一个文化繁荣的中心，今天该地区的文化已经衰落到了可悲的水平。尽管东突厥斯坦缺乏河中地区具有悠久文学中心的这种光荣（因为喀什、阿

克苏和吐鲁番都不能与不花剌和撒麻耳干相比），但是，必定是在与帖木儿后裔有联系的突厥—波斯文艺复兴期间，撒麻耳干和不花剌的影响在上述地区十分强烈，甚至带动了整个地区。海达尔与伟大的巴布尔（在建立印度帝国之前，巴布尔是费尔干纳的帖木儿朝末代君主）的亲密友谊表明了察合台家族的可汗们和全部杜格拉特部异密们是按西方的方式交往。在巴布尔的已经伊朗化的撒麻耳干和今天称为中国突厥斯坦之地之间的关系是牢固的，交往是不断的。于是，当河中地区的巴布尔用察合台突厥文写作时，蒙兀儿斯坦的异密海达尔是用波斯文写作。海达尔的宗主、察合台后裔赛德汗说一口像突厥语一样流利的波斯语。

因此，把16世纪察合台末代可汗们的帝国看成是一个衰落中的国家是错误的。像羽奴思和海达尔这样有文化素养的人的存在是与此结论相反的证据。中国人在这片土地上窒息了民族特性，他们谨慎地封锁该地区——当时这一地区由于从伊朗—突厥的伊斯兰世界吹来的各次文化之风而生机勃勃。羽奴思的生涯证明了这一点。羽奴思是在泄剌只文学的熏陶之下成长起来的，后来他统治了库车和吐鲁番。海达尔·米儿咱是文艺复兴时期的王子，他在1547年为自己继续去征服克什米尔之前，曾与巴布尔在河中作战，并帮助成吉思汗后裔赛德汗收复了喀什和叶儿羌。尽管在裕勒都斯和畏兀儿斯坦的诸部落（它们给察合台的末代子孙们带来了许多麻烦）仍过着古老的游牧生活，但是，察合台统治的最终结果将是不仅把喀什噶尔，而且把库车、喀拉沙尔和吐鲁番这一古代回鹘国与撒麻耳干、赫拉特的波斯和伊朗化的突厥文明联系在一起。

4．末代察合台后裔

察合台可汗们试图把帖木儿王朝时期文艺复兴的这种穆斯林突厥—伊朗文化带到远东，即带到明朝的中国边境地区。《明史》（已得到《拉失德史》的证实）记载了满速儿汗对中国的战争。《拉失德史》指出，这次冲突是一次反异教的圣战。[34] 争夺的关键仍然是哈密绿洲。1513年，哈密地区王公，汉译名称为拜牙即者臣服于满速儿。1517年满速儿驻在哈密，并由此向甘肃的敦煌、肃州和甘州方向攻击中国本土。与此同时，他的弟弟、喀什噶尔的统治者赛德汗把圣

战引入了吐蕃人的拉达克省，1531年，历史学家海达尔·米儿咱在该地统率其军。[35]

满速儿之子沙·汗继承满速儿在畏兀儿斯坦，或者说吐鲁番的汗国，他从1545年一直统治到大约1570年，据《明史》记（《拉失德史》只记到沙·汗时期），[36]沙·汗不得不与其兄弟马黑麻交战，马黑麻占领了哈密的部分地区，并得到卫拉特人（卡尔梅克人）的援助。在沙·汗死（约1570年）时，马黑麻成了吐鲁番的统治者，但是，现在轮到他不得不起来反对第三个兄弟琐非速檀，琐非速檀派一位使者到中国，企图得到中国的支持。在琐非速檀之后，史书关于吐鲁番察合台汗国没有记载。然而，已经知道，中国人视之为真正察合台后裔的一位吐鲁番苏丹曾于1647年派使者到北京宫廷，于1657年又派第二个使者到北京。[37]

在喀什噶尔的察合台汗国，赛德汗之子阿不都·拉失德（1533—1565年）已经继承父位。新汗很快就与强大的杜格拉特家族发生争吵，并处死了一位首领、历史学家海达尔的叔叔赛亦德·马黑麻·米儿咱。[38]海达尔本人曾忠实地为赛德汗服务过，为他征服了拉达克，由于害怕遭到与叔叔同样的命运，他动身去印度，在那里于1541年成为克什米尔地区的统治者。据《史记实录》记述，[39]拉失德的统治是在抵制入侵伊犁和伊塞克湖地区的大帐吉尔吉斯—哈萨克人中度过的。拉失德的长子、勇敢的阿不杜拉迪甫在一次反吉尔吉斯汗那札儿的战斗中被杀。尽管拉失德尽了一切努力，但他未能阻止吉尔吉斯—哈萨克人夺取蒙兀儿斯坦的大部分地区（即伊犁和昆格山地区），结果，他的领地减少到只有喀什噶尔。这在海达尔书中某些令人困扰的篇章内明显地表现出来。[40]

拉失德直到1565年才去世，他的一个儿子阿不都·哈林继承他成为喀什噶尔可汗，在1593年阿哈木拉齐著书时，[41]他仍在位。当时喀什噶尔的都城（可汗常驻的大本营）似乎是叶儿羌。喀什是阿不都·哈林的一个兄弟麻法默德的封邑。显然，在1603年底当葡萄牙耶稣会传教士鄂本笃过其境时，就是这位麻法默德已经在叶儿羌继承了阿不都·哈林的王位。阿克苏当时由麻法默德的侄子统治，察力失（喀拉沙尔）由他的私生子统治。关于该王朝，史书没有更多的记载。埃尼亚斯认为在17世纪50—75年间该王朝的一位成员可能是一个叫伊斯迈尔的汗。[42]但是，到那时候，喀什噶尔的察合台汗国可能已经分裂成

叶儿羌、喀什、阿克苏和于阗诸小汗国，实际统治权将转入和卓们手中。

5．喀什噶尔的和卓们

和卓一名，正像在河中和喀什噶尔理解的含义一样，是指那些宣称自己是出自先知穆罕默德，或者是出自前四位阿拉伯哈里发的热忱的穆斯林。在布哈拉和喀什地区有许多这类家族。《拉失德史》告诉我们，这些像圣徒般的人对赛德汗（1514—1533年在位）的影响是多么强烈。赛德汗对伊斯兰教十分虔诚，以致他本人想成为托钵僧。只是由于从撒麻耳干来的和卓马黑麻·亦速甫及时到达了喀什才阻止了他。亦速甫说服他，生活在世俗世界，一样可以得到拯救。〔43〕赛德汗以同样崇拜的心情欢迎另一位和卓，被称为是教师和能创造奇迹的哈司剌·马黑杜米·奴烈《拉失德史》提到了这位和卓大约于1530年在喀什噶尔的使徒身份和他于1536年动身去印度。〔44〕根据地方传说，1533年从撒麻耳干来了一位杰出的和卓，他来喀什参加可汗与乌兹别克人之间的谈判，“他与他的两个妻子住在喀什”。一个妻子是撒麻耳干人，另一个是喀什人，他有两个儿子。这两个儿子把他们彼此之间的仇恨传给了他们的孩子们，喀什噶尔被两派分裂，白山派在喀什进行统治，而黑山派在叶儿羌进行统治。〔45〕

无论这一分裂的真正起因是什么，从16世纪末起和17世纪的75年间，双方（不仅有个人的敌对，还存在着宗教争端）在喀什噶尔都享有实权。白山派在伊犁地区的吉尔吉斯—哈萨克人中寻求支持；黑山派在天山南部的喀喇吉尔吉斯人中寻求支持。察合台家族的世俗汗国逐渐处于这两派穆斯林教士的控制之下，直到大约1678年喀什末代可汗伊斯迈尔对他们采取行动时。他驱逐了白山派领袖哈司剌·阿巴克和卓，阿巴克到准噶尔人（或西蒙古人，即卡尔梅克人）中寻求帮助，准噶尔人进入喀什，俘获了伊斯迈尔，任命阿巴克取代他的位置。准噶尔人的援助还使阿巴克战胜了对于——叶儿羌的黑山派，并使叶儿羌成了他的都城。于是，喀什噶尔又重新统一起来，但是，它是处在“穆斯林神权”之下，并且是作为准噶尔人建立的新蒙古帝国的一个保护国。〔46〕

注释

〔1〕《拉失德史》第67页。

〔2〕《拉失德史》第65页。作者认为额森捉住歪思汗的战争是发生在明拉克地方。

〔3〕《拉失德史》（第65页）认为第二仗发生在蒙兀儿斯坦边境的卡把卡，离亦剌河不远。亦剌河就是伊犁河，《世界境域志》中的Ila（米诺尔斯基版，第71页）。

〔4〕《拉失德史》第65—66页。赛义德·阿里是赛义德·马黑麻·米儿咱之子、著名的忽歹达之孙（上引书，第61页）。

〔5〕歪思汗去世的年代各说不一，巴托尔德《兀鲁伯及其时代》一书中是1429年。《明史·别失八里传》说：宣德三年（1428年），别失八里"贡驼马，命指挥昌英等絯玺书彩匝报之。时歪思连岁贡，而其母锁鲁檀哈敦亦连三岁来贡。歪思卒，子也先不花嗣。"歪思汗卒年不明确。《明实录》书亦力把里之来贡者，自宣德七年（1432年）以后，不提歪思，而仅提其母。歪思卒年应在1428至1432年间。——译者

〔6〕关于兀鲁伯和沙哈鲁对羽奴思的、令人感动的欢迎场面（尽管羽奴思的支持者们是愚蠢的），参看《拉失德史》第74，184页。

〔7〕《拉失德史》第75页。

〔8〕《拉失德史》第76页。

〔9〕《拉失德史》第79—80页。

〔10〕《拉失德史》第86页。

〔11〕《拉失德史》第95页。

〔12〕该事发生在1468年之前（《拉失德史》第91—92页）。

〔13〕《拉失德史》第95页。

〔14〕《拉失德史》第87—88页。

〔15〕《拉失德史》第99—107页。

〔16〕《拉失德史》第133，325，327页。

〔17〕《明史》中的阿力是阿黑麻汗的父亲和前任汗。但是，羽奴思是阿黑麻汗的父亲，阿黑麻继承了他在畏兀儿斯坦的统治。因此，《明史》和《拉失德史》似乎是把不同名字的人认定为同一个人了。

〔18〕《拉失德史》第112—113页，穆罕默德·海达尔二世在此引用了米尔空的记载。参看旺伯里书，II，19—20。

〔19〕《拉失德史》第112—114页。

〔20〕《拉失德史》第95页。

〔21〕《拉失德史》第112—113页。

〔22〕《拉失德史》第97页。

〔23〕《拉失德史》第112—113页，120页。

〔24〕《拉失德史》第122页。

〔25〕《拉失德史》第115—116页。
〔26〕《拉失德史》第118页。
〔27〕《拉失德史》第120，122—123页。
〔28〕《拉失德史》第123—124，126页。
〔29〕《拉失德史》第133，325，327页。
〔30〕赛德汗于1514年5至6月间征服喀什，于1533年7月9日去世。
〔31〕《拉失德史》第134页。
〔32〕海达尔·米儿咱是双重的蒙古族人，由于他的母亲，他属成吉思汗系，是羽奴思汗的孙子。
〔33〕《拉失德史》写于1541至1547年间。参看巴托尔德《伊斯兰百科全书》"Haidar Mirzà"条目，第233页。
〔34〕《拉失德史》第127页。
〔35〕埃尼亚斯和罗斯的《中亚蒙兀儿史》第13—14页。
〔36〕海达尔·米儿咱在1545年写道："当时他在吐鲁番和察力失（焉耆）统治。"（第129页）。
〔37〕Memoires concernaut les Chinois, XIV, 19。
〔38〕《拉失德史》第143，450页。
〔39〕Zabdat at-Tavarikh, 在《中亚蒙兀儿史》中，第121页。
〔40〕《拉失德史》第377页，393页。
〔41〕Heft Iqlim, 在Quatremére, Notes et extraits XIV, 474。
〔42〕埃尼亚斯和罗斯《中亚蒙兀儿史》第123页。
〔43〕《拉失德史》第371页。
〔44〕《拉失德史》第395页。
〔45〕考朗特《17—18世纪的中亚》第50页。
〔46〕参看马丁·哈特曼的文章（Ein Heiligeustaat im Islam）（Islam. Orient I, 195）。总的来说，成吉思汗后裔在与中国环境不同的环境下从喀什噶尔消失了，然而，内在的原因不会不同，在14世纪上半叶，忽必烈的孙子们使佛教获得了某些强烈的影响，引起了中国儒家们的敌视。在喀什噶尔，察合台的孙子们成为虔诚的伊斯兰教徒，被伊斯兰教的"神圣家族"排挤。正如我们下文将要看到的那样，后来在17世纪，西藏喇嘛教对鄂尔多斯人、察哈尔人，甚至喀尔喀蒙古人同样有使之柔弱的影响。昔日的这些野蛮人，当他们改变信仰时，开始以满腔热情信仰伊斯兰教，或佛教；但是，在改宗时，他们可能失去了一些"优点"，或者至少是丧失了好战的本性。我们并不否认佛教和穆斯林神秘性的美德，我们必须承认这一事实，即在蒙古地区，喇嘛教使蒙古精神迟钝，正像伊斯兰教使喀什噶尔的最后一批蒙古人失去了独立民族的地位一样，使他们陷入偏执、这为他们的退位铺平了道路，有利于机灵的和卓们。

第十五章　15至18世纪蒙古境内的最后一批帝国

1．1370年后蒙古的混乱

蒙古大汗忽必烈在中国建立的帝国已经于1368年被中国的起义推翻了。忽必烈后裔妥欢帖睦尔被中国人赶出北京之后，在哀痛这一巨大的灾难中于1370年5月23日在沙拉木伦河畔的应昌（或开鲁）去世。明朝（1368—1644年）的中国人在把成吉思汗后裔驱逐出国境之后，立即追随蒙古人进入了蒙古地区。

妥欢帖睦尔之子爱猷识里达腊获悉父亲去世的消息后，在哈拉和林称汗，并于1370至1378年间统治其地[1]，徒劳地盼望着有朝一日重登中国王位。然而，他非但没有实现这一愿望，还面临着深入到蒙古地区的中国人的攻击。1372年，明朝杰出将领徐达向哈拉和林进军，但是，在土拉［土兀剌河］河畔受阻[2]。爱猷识里达腊去世后，其子脱古思帖木儿在蒙古帝国都城哈拉和林继位（1378—1388年），[3]现在蒙古帝国已缩小到它最初的规模。1388年，一支由10万人组成的中国军队又进入蒙古地区，在合勒卡河和克鲁伦河之间、贝尔湖南岸的一场大战中打败了脱古思军，脱古思在这次灾难之后被他的一位亲戚暗杀。[4]

这次再度丢脸的结果是忽必烈家族丧失了信誉，以至于大多数蒙古部落宣布自治。反叛没落的忽必烈后裔的主要部落首领鬼力赤，根据萨囊彻辰的记载，他是克呼古特部王公，[5]即蒙古语的乞儿吉斯部王公，乞儿吉斯人[6]当时分布在叶尼塞河上游沿岸，直到库苏泊一带。鬼力赤否认了忽必烈后裔额勒伯克大汗的宗主权，于1399年打败并杀死了他，取得了统治各部的霸权。

中国皇帝，明朝第三个和最杰出的君主永乐皇帝对这次篡位自然很高兴，它增加了蒙古内部的纠纷，由于在蒙古推翻了忽必烈家族，解除了中国人担心的成吉思汗蒙古人报复的噩梦。因此，他承认了鬼力赤。然而，据《明史》记，鬼力赤当时被两个反叛部落的首领，即

阿苏特部的阿鲁台（汉译名）和卫拉特部首领马哈木打败。[7] 阿苏特人是阿兰人（或阿速人）的蒙古名称。他们属伊朗种（更准确地说，是斯基泰—萨尔马提亚人），起源于高加索（库班和捷列克），13世纪，在元朝蒙军中有一支由他们组成的大军团，1275年，由阿兰人组成的蒙古军团在镇巢被中国人击溃，为忽必烈家族服务的另一些阿兰族部于1336年从北京写信给教皇。[8] 1400年的阿苏特人无疑是随同忽必烈后裔从中国撤退到蒙古的阿兰氏族中的一支，他们已经与蒙古人同化，并与他们同舟共济。应该记住，卫拉特部是森林蒙古人中的一个强大部落，在成吉思汗时代定居在贝加尔湖西岸。从17世纪起，卫拉特部似乎已经形成了4个小部落，它们是绰罗斯部、杜尔伯特部、和硕特部和土尔扈特部。王室属于绰罗斯部，至少在当时是这样。[9]

阿鲁台和马哈木为了强调他们完全独立于另一些觊觎王位的蒙古人，决心直接向北京朝廷表示效忠，这种正式表态既表明了他们自己的主权，又赢得了明朝的支持。显然，卫拉特部利用这一形势将其霸权扩张到从贝加尔湖西岸到额尔齐斯河上游的整个西蒙古，还抱有朝伊犁方向进一步向西南扩张的目的（正像我们在《拉失德史》中不久会看到的那样）。但是，蒙古中部和东部将仍然处于混乱局面，因为，根据萨囊彻辰的记载，鬼力赤之子额色库坚持要与阿鲁台和马哈木争夺最高汗国，直到他于1425年去世时。

然而，在1403至1404年间，以额勒伯克之子为代表的成吉思汗汗国复辟了。蒙古史家萨囊彻辰称额勒伯克的这个儿子为额勒锥·特穆尔，《明史》仅以其佛教梵文名本雅失里称呼他。[10] 不久，阿鲁台聚集在这位正统代表者一边。可以理解，北京宫廷为忽必烈家族在中国的再现而深感不安，永乐帝试图要本雅失里作出臣属的明确表态。一经遭到拒绝，永乐帝就进入蒙古，直抵成吉思汗故地，鄂嫩河上游平原，击溃了本雅失里和阿鲁台的军队（1410—1411年）。这次失败对本雅失里来说是致命的，因为它使他丧失了权威。卫拉特部首领马哈木向他进攻，并击溃他，夺取了霸权（约1412年）。

直到此时，马哈木一直与明朝永乐皇帝保持着友好关系，因为卫拉特人（或西蒙古人）寻求北京朝廷的支持以对付忽必烈后裔和东部的其他蒙古首领是很自然的，但是，卫拉特部首领一旦强大起来，相信自己可以把霸权强加于蒙古各部和蒙古王室时，就毫不犹豫地与明

朝皇帝断交。永乐帝越过戈壁向他进军，但是，马哈木使中国军队遭到严重损失，然后，他溜走了，到达土拉河以西（1414，1415年）。这些游牧民，直到不久前才因中国式的悠闲和宁静的生活变得松散和温和，随着他们返回草原故乡，又恢复了古老的坚韧。况且，他们是卫拉特人，即来自森林的西部落，[11] 由于他们比克鲁伦河和鄂尔浑河沿岸的游牧民较少地与成吉思汗征服的成果相联系，无疑保留着更多的民族活力。不过，马哈木的威信由于中国人的入侵暂时受损，因为他也未能阻止明朝军队进入蒙古草原。

据《明史》记，阿鲁台后来又出现在政治舞台上，他拥立本雅失里即额勒锥·特穆尔为大汗（约1422年）。他洗劫甘肃边境，直抵宁夏，后来，当永乐皇帝匆忙赶来回击时，他又穿过戈壁向北撤走，逃之夭夭。《明史》接着说，其后不久，阿鲁台处死了额勒锥·特穆尔，自称大汗。永乐皇帝不止一次地（1424，1425年）发动对他的战争，但是，毫无结果，尽管还得到了有利的牵制力量，即卫拉特部首领、马哈木之子和继承人脱欢帖木儿反对阿鲁台的霸权，并打败了他。

以上是中国史书《明史》的记载。然而，恐怕《明史》的作者在阿鲁台一名之下混淆了蒙古史家萨囊彻辰明确区分的两个人，即阿苏特部首领阿鲁台，他的活动我们已经叙述到1414年（1414年前，两部史书的记载多少有些一致），另一位名叫阿台的王公，在萨囊彻辰书中是科尔沁人的首领。[12] 科尔沁人是一支东蒙古部落，居住在兴安岭以东、满洲边境的嫩江附近。科尔沁人的首领是成吉思汗弟弟铁穆耳斡赤斤，或者哈撒儿的后裔。据萨囊彻辰记述，科尔沁首领阿台于1425年占领汗国（至少是在蒙古东部），阿台得到了阿鲁台的支持。这就清楚地证明了此处涉及的是两个人，而不像《明史》所指的是一个人。阿台及其属臣阿鲁台一起发动了对卫拉特人和中国的战争，而卫拉特人又采取惯用的“钟摆的运动”，再次接近永乐皇帝。永乐皇帝在蒙古进行的反阿台的最后一些战役中（1422—1425年），支持这些卫拉特反对派反对孛儿只斤部人的合法汗国。

2．第一个卫拉特帝国：脱欢

明朝伟大的永乐皇帝所贯彻的政策，即为了打倒忽必烈家族而扶持年轻的发展中的卫拉特势力，是在他死后才见效的。在1434至1438

年间，卫拉特首领、马哈木之子和继承人脱欢杀阿台。这是萨囊彻辰的记载。《明史》记述，他杀阿鲁台。无论如何，脱欢为自己夺取了对蒙古各部落的霸权。然而，忽必烈家族的一个王子、额勒伯克之子、额勒锥·特穆尔的兄弟阿占在此时被正统王权的拥护者们宣布为大汗（1434或1439年）。事实上，蒙古的帝国已经转到了卫拉特人手中。

中国宫廷必定因此革命而暗自庆贺，这次革命使仍然具有威胁性的成吉思汗家族和东蒙古人（他们由于与中国更加接近，因此更具有威胁性）跌落而有利于因远离中国而显得不那么令人害怕的西蒙古人。成吉思汗汗国的噩梦结束了。草原的这些新君主是一支没有显赫历史的民族，他们在成吉思汗汗国的历史上所扮演的是不明显的和未被颂扬的角色。12世纪的中国人正是以这种思想愚蠢地庆幸过女真人取代契丹人。但是事实上，西蒙古人——如他们自称的那样：卫拉特人或同盟者，或像他们在喀什噶尔的突厥邻居称呼他们的那样，卡尔梅克人——正是抱有野心，要继承成吉思汗汗国的传统，并且为了他们的利益由他们来恢复大蒙古帝国，这个帝国是退化了的忽必烈后裔们愚蠢地让它从他们的掌握之中失去了的。[13]

卫拉特人以牺牲蒙兀儿斯坦的察合台后裔，或者说牺牲那些统治伊犁河和裕勒都斯河以及库车和吐鲁番地区的成吉思汗国诸汗的利益为代价，开始在西南方向扩张。卫拉特部首领脱欢进攻察合台系的歪思汗（1418—1428年在位）。战场是随着卫拉特人的侵犯从伊犁流域转到吐鲁番省，在战争中，卫拉特人始终占上风。脱欢之子额森台吉俘虏了歪思汗，正如《拉失德史》所记，由于他的成吉思汗血统，额森对他相当尊敬。在吐鲁番进行的另一次战斗中，额森又俘虏了歪思汗，这次他提出要歪思汗把其妹妹马黑秃木·哈尼木公主留下，成为他家族中的成员，然后才释放了他。显然，卫拉特人不是成吉思汗系，他们极其重视这一联姻。

当额森台吉（中国史家笔下的也先）继承其父脱欢时，卫拉特国（或卡尔梅克国）正处于权力的顶峰时期（1439—1455年），当时它的疆域从巴尔喀什湖延伸到贝加尔湖，又从贝加尔湖延伸到长城附近地区。原蒙古都城哈拉和林也是帝国的领土之一。额森还占领了哈密绿洲，并于1445年占有中国兀良哈省（相当于后来的热河省）。5年之后，他向中国公主求婚，正像早些时候他要求察合台公主嫁给他一

样。北京宫廷许婚，后又悔婚。于是，额森蹂躏了山西北部、大同附近的中国边境。明帝英宗及太监王振前往迎战。在河北西北（今察哈尔）、宣化附近的土木展开战斗。额森给明军灾难性的打击，杀10万多人，俘英宗帝（1449年）。然而，因不善围攻战，额森无法攻陷该地的设防城市大同和宣化，于是，带着俘虏英宗帝返回蒙古[14]。三个月以后，他卷土重来，进军至北京，在北京西北郊扎营，但是，他发动的各次进攻都被打退，不久他的粮草也快用完了。中国人的援军从辽东赶来。由于额森在主攻中失败，并在一次重要的行动中受挫之后，现在他受到优势兵力的威胁，他沿居庸关（南口城）仓皇撤退。此后不久，额森决定释放英宗帝（1450年），并于1453年与中国议和。

《明史》还记道，额森承认了一个名叫脱脱不花的成吉思汗系的傀儡为大汗，脱脱不花娶额森的妹妹为妻，额森希望这一婚姻所生的儿子被承认为正统的成吉思汗国的继承人。脱脱不花拒绝了，于是额森杀了脱脱不花。以后（1453年）他宣布自己是中国的属臣，这一行动表明他抛弃了成吉思汗国宗主权的假象，他把自己看成是一个独立的可汗[15]。1455年轮到他被暗杀。

据《拉失德史》，额森之子阿马桑赤台吉继其父为卫拉特国（或卡尔梅克国）首领。在1456至1468年间的难以确定的某年中，阿马桑赤入侵蒙兀儿斯坦的察合台汗国，在伊犁河附近打败了在位的羽奴思汗。羽奴思汗被迫逃到突厥斯坦城。该书还记道，察合台系的皇后马黑秃木·哈尼木（额森早些时候把她引入卫拉特家族）在此制造混乱。她是一位狂热的穆斯林，按伊斯兰教抚养她的两个儿子亦不剌忻·王和也里牙思·王。后来，这两兄弟与阿马桑赤发生冲突，据说，经过某次内乱后，两兄弟到中国避难[16]。

卫拉特人中尽管发生了这些内乱，但是，在长期内仍发动定期性的攻击威胁邻近各族，特别是在西南方。在这些地方有游牧的吉尔吉斯—哈萨克人的地盘，吉尔吉斯—哈萨克人是一支相当伊斯兰化的野蛮突厥人，其部落游牧于伊犁河下游、楚河、萨雷河和图尔盖河一带，在哈斯木汗（大约1509—1518年）和谟麻失汗（约1518—1523年）统治时，他们成为河中昔班朝惧怕的人[17]事实上，谟麻失汗的继承者塔希尔汗（约1523—1530年）因独裁统治而触怒了这些不驯服的游牧民，据海达尔·米儿咱记述，许多氏族纷纷离去[18]。然而，

在泰外库勒汗统治下，吉尔吉斯—哈萨克汗国又重新建立起来，但是，在1552至1555年期间，卫拉特人如旋风一般从科布多地区来到伊犁河流域，在卫拉特人侵入之前，泰外库勒汗被迫逃跑了。于是，巴尔喀什湖畔大草原上的突厥族游牧民是河中定居民的威胁，但他们自己却被阿尔泰山来的蒙古族赶跑了。海达尔·米儿咱说，河中大城市内文明化的居民们所承受的这种恐惧几乎是不必要的。泰外库勒汗逃到塔什干，在地区昔班朝统治者老奴思·阿合木处避难。在他的客人提出要求帮助时，老奴思答道："像他们这样的王公甚至10个也对付不了卡尔梅克人（即卫拉特人）"[19]。大约1570年，卫拉特人仍统治着从叶尼塞河上游到伊犁河流域之间地区。

简言之，尽管在额森台吉死（1455年）后，卫拉特人在东方对东蒙古的成吉思汗后裔们显得黯然失色，但是，在西方，他们仍然对伊犁河到里海之间的草原造成了威胁。

3．成吉思汗系最后的复辟国：达延汗和阿勒坦汗

东蒙古的成吉思汗后裔们并未立即从卫拉特人（即西蒙古人）势力的跌落中获利。当时，他们正在消耗力量的家族战争中互相残杀。成吉思汗的第27代继承人满都古勒大汗[20]在讨伐他的侄孙和继承人博勒呼济农[21]的一次战争中去世（1467年）。博勒呼济农在他能够称汗之前也被暗杀（1470年）。一度人丁兴旺的忽必烈家族中，现在仅剩下一个5岁的男孩、博勒呼济农之子达延，"他被所有的人遗弃，甚至他的母亲也遗弃了他，改嫁了。"[22]满都古勒的年轻遗孀满都海赛音可敦把他置于自己的保护之下，并宣布他为汗。后来，满都海赛音可敦统率忠实的蒙古人打败了卫拉特人。1481年她与年轻的达延汗结婚。这位英勇的女人（她的举止使人想起成吉思汗的母亲月伦额格）于1491至1492年"又被描述为一支军队的首领，这支军队击退了卫拉特人的进攻"。传说中把打垮卫拉特人优势和恢复东蒙古人霸权的荣誉给予了她。

如果在东蒙古部落重新组合时，只是按传统划分成向东的左翼和向西的右翼[23]的话（整个阵势是朝南），那么，达延汗的长期统治（1470—1543年，经历了他未来的妻子摄政皇后的有力治理和后来他自己的积极统治）标志着成吉思汗国统治的复兴。左翼由可汗直接统

率，右翼由可汗从他的兄弟，或儿子中选出来的一位济农统率。左翼由察哈尔人（君主所在的一支）、喀尔喀人和兀良哈人组成，右翼包括鄂尔多斯部、土默特部[24]和永谢布部，也叫喀喇沁部[25]。达延在整编各部的过程中，并非没有使用暴力。一些右翼土默特人（即西部的土默特）杀了达延汗的一个儿子，达延派他到该部作酋长。“结果，两翼蒙古人之间展开了激战。最初达延被打败，后来由于科尔沁部的支持取得了胜利。科尔沁部来自嫩江流域，他们服从成吉思汗弟弟哈撒儿的后裔。达延汗追击反叛者直至青海，在此他接受了反叛者的投降。后来，他把他的第三个儿子巴尔斯博罗特（1512年）派给他们，成为他们的济农。”达延汗还平息了兀良哈人的一次叛乱，他将该部解散归并入其他五部。后来，从1497年到1505年间，他对从辽东到甘肃的中国边境地区进行了一系列卓有成效的攻击。

1543年达延汗去世之后，其子孙们瓜分了这些部落。察哈尔各部落归长支之首博迪汗，他是达延的孙子并成了大汗。博迪汗驻在张家口和多伦诺尔，该地至今仍是察哈尔人领地的中心。从1544年到1634年蒙古最高汗国一直是属于察哈尔王室的，历经博迪汗（1544—1548年）、库登汗（1548—1557年）[26]、图们札萨克图汗（1557—1593年）、彻辰汗（1593—1604年）[27]和林丹汗（1604—1634年）[28]，林丹汗是被满洲皇帝们废黜的。达延汗的第三子巴尔斯博罗特，以及巴尔斯博罗特之子衮必里克墨尔根（死于1550年）统率鄂尔多斯部，在黄河河套扎营（大约1528，1530年）。衮必里克墨尔根之弟阿勒坦汗（《明史》作俺答）是达延汗孙子中最杰出者，他统领土默特部，驻于河套东北部，中心在呼和浩特（或称归化城）[29]。最后，达延许的幼子格綜森札斡惕赤斤获得对喀尔喀各部的统治权，据考朗特记述，当时喀尔喀各部一定是集中在合勒卡河、贝尔湖和克鲁伦河下游一带。喀尔喀人赶走了在他们之前的卫拉特人（或卡尔梅克人）后，从这些地区一直向西发展到乌布萨泊。

在土默特部首领阿勒坦汗的亲自率领下，以及在鄂尔多斯王公、阿勒坦的侄孙库图克图彻辰洪台吉[30]的援助下，达延汗王朝中团结一致的蒙古人取得了把卫拉特人赶回科布多地区的各次征服的胜利。卫拉特人在几次遭遇战中被打败之后，于1552年失去了哈拉和林，该地是蒙古帝国君权所在地，即是蒙古帝国的象征。他们中的两部，土

尔扈特部与和硕特部被达延汗朝军击溃之后一直被赶到乌伦古河和黑额尔齐斯河一带，他们开始了向西迁移。

阿勒坦汗的统治年代是从1543至1583年，但是，甚至在其祖父达延汗统治期间，他已在战场上闻名，特别是在对明朝的战争中，1529年他掠夺了山西北部的大同地区，1530年先后蹂躏了甘肃宁夏地区和北京西北部的宣化。1542年他杀明将张世忠，据说俘虏了20万人和200万头牲畜。从此，他几乎每年都经大同或宣化寇掠中国边境，他正在恢复原成吉思汗的传统。1550年，他向北京的大门挺进，放火烧了城郊。在返回之前，他蹂躏了保定地区。不过，这位精明能干的成吉思汗后裔除了战争外，还考虑到其他事情。他于1550年和1574年两次要求中国应该在边境上建立市场，以利蒙古人的牲畜与中国货物之间的交换。在他的各次远征中都得到他的侄孙、鄂尔多斯王公库图克图彻辰洪台吉的积极支持，库图克图彻辰洪台吉生于1540年，死于1586年，他几次蹂躏了宁夏与榆林之间的中国边境。库图克图彻辰的曾孙子、蒙古史家萨囊彻辰对他的各次战役都有记载。

4．达延帝国的分裂：鄂尔多斯人与喀尔喀汗国

这些蒙古民族的最大弱点是他们实行瓜分家族遗产的习惯。虽然达延汗帝国几乎没有实现对外国的征服，它的扩张仅限于蒙古境内，但是，帝国的组织却与成吉思汗汗国的没有什么不同。当帝国的创建者死后，帝国变成一种联邦式的家族国家，国内的各级首领，都是兄弟，或堂兄弟，他们承认以察哈尔部为代表的一支领导者的最高权力。这种肢解导致了比成吉思汗继承者们所经历过的更彻底的分裂。鄂尔多斯国的建立者衮必里克墨尔根济农便是一例，他是一个强大的统治者。在他于1550年去世时，他的部落在他的九个儿子中彻底地分割[〔31〕]。长子那颜达拉只得到四圈“旗”，即今天的郡王部[〔32〕]。

联邦的纽带也很松弛，原则上是要服从被赐予最高汗位的支系。在此又发生了类似于削弱成吉思汗直接继承人权力的过程。从13世纪中叶起，其封地离和林最远的那些宗王俨然是独立的君主。卢布鲁克指出，钦察汗拔都实质上与蒙哥大汗地位相等。20年后，忽必烈大汗甚至不能使叶密立汗海都顺从。达延汗朝的后裔们也经历了同样的事。当喀尔喀诸王把卫拉特人赶回科布多，占领了克鲁伦河与杭爱山

之间的广袤地区后，那些离察哈尔境最远的宗王们实际上享有独立。喀尔喀王格綜森札的曾孙硕垒乌巴什洪台吉便是这种人，他在大约1609年占领原卫拉特国的中心地，即吉儿吉思湖和乌布萨泊地区，他把卫拉特人从此地赶到黑额尔齐斯河和塔尔巴哈台（1620年，1623年）。他自称阿勒坦汗，建阿勒坦汗国，该汗国一直延续到大约1690年。另一位喀尔喀王公，即阿勒坦的堂兄弟赉瑚尔汗，也战胜了卫拉特人，居阿勒坦汗之东，在乌里雅苏台以西，他的儿子素巴第取札萨克图汗号，并用该名来称呼这一汗国。第三位喀尔喀王公、格綜森札的孙子图蒙肯在鄂尔浑河源、翁金河上游和色楞格河畔建赛音诺颜汗国。图蒙肯的兄弟阿巴台是土谢图诸汗的祖先，他们的汗国以鄂尔浑河为界，与赛音诺颜汗国分界，包括土拉河流域，即被称为库伦（乌兰巴托）的地区。按家族顺序的排列，赛音诺颜家族应该是土谢图汗国的藩属，直到1724年该家族才摆脱土谢图汗国，获得独立平等的地位。最后，格綜森札的曾孙，也名叫硕垒，驻在克鲁伦河畔，他称车臣汗，并将该名给予了喀尔喀人的第五个汗国[33]。

虽然上述五位可汗都是格綜森札的后代，但是，他们之间并不时常保持紧密的团结。阿勒坦汗罗卜藏（约1658—1691年在位）于1662年进攻他的近邻札萨克图汗，俘虏并处死了他。结果，土谢图汗与其他蒙古王公们结成联盟，迫使阿勒坦汗逃走。由于外国的支持（准噶尔的卫拉特人和北京宫廷），阿勒坦得以暂时复位，但在1682年，他又遭到新的札萨克图汗的袭击，并被俘，1691年他消失了，随他一起他的汗国也消失了。喀尔喀汗国中这个最西边的汗国的消失，正如我们将要看到的那样，使原卫拉特人（或卡尔梅克人）报了仇，他们夺回了后来称为科布多省的阿勒坦领地[34]。

达延汗朝的蒙古帝国（在有限的地区内，可以说是成吉思汗国的复辟）像它的前者一样，在家族的纷争中崩溃了。在一百年内，察哈尔的大汗们只对鄂尔多斯部汗王们和肯定不会超过四位（如果有这么多的话）幸存的喀尔喀王公们保持着纯粹是名义上的最高权力。于是，东蒙古人又陷入了与达延汗时代以前一样的混乱状况。

5．东蒙古人皈依喇嘛教

在这一时期，东蒙古人正处于改革后的西藏黄派喇嘛教的强烈影响之下。这些蒙古人在此以前一直是萨满教徒，或者是稍微带有一些旧派喇嘛教（红派）的色彩，他们避开了佛教的影响，在元朝时期，他们在中国的前辈们曾经受到过佛教的强烈影响，以至于在他们被驱逐出中国后必然感到了某种知识匮乏。但是，15世纪初由宗喀巴在西藏创立的黄派喇嘛教现在的目标是对这些民族进行精神上的征服，并将他们视为可能的保卫者。

1566年，鄂尔多斯人率先崇信喇嘛教[35]。其中一位首领、乌审旗济农库图克图彻辰洪台吉[36]于该年在一次远征西藏时带回了许多喇嘛，他们开始了使蒙古人改宗的工作[37]。1576年，轮到库图克图彻辰劝说其叔祖父、土默特部强大的首领阿勒坦皈依喇嘛教，阿勒坦当时正处于极盛时期[38]。接着，鄂尔多斯部和土默特部决定在蒙古人中，以黄教的形式正式恢复喇嘛教[DK]。毫无疑问，正如我们将要看到的那样，在这一政策上他们受到了其祖先忽必烈和八思巴喇嘛先例的鼓舞。阿勒坦汗和库图克图彻辰甚至从西藏请来了黄教首领、大喇嘛锁南坚错。他们在青海湖畔以盛大的典礼迎接他，与他举行了一次会议，会上，蒙古教会正式成立（1577年）。阿勒坦回忆说，他是忽必烈的化身，而锁南坚错是八思巴的化身。阿勒坦授予锁南坚错"达赖喇嘛"的称号[39]，从此，他的继承者们都沿袭这一称号，于是，黄教使达延和阿勒坦复辟的成吉思汗汗国成为神圣不可侵犯的帝国，反过来，精神上获得新生的蒙古人为教会服务。

锁南坚错在返回西藏时，把一位名叫惇果尔文殊师刊呼图克图的"活佛"留在蒙古，他在库库河屯的阿勒坦附近的地方住下。阿勒坦汗死（1583年）后，锁南坚错于1585年返回土默特部主持了他的火化仪式。

接着是察哈尔大汗图们札萨克图（1557—1593年在位）崇信喇嘛教，并以佛教教义为基础颁布了一部新的蒙古法典。他的第二代继承人、林丹大汗（1604—1634年在位）还建立了一些寺庙，并让人把《甘珠尔经》［即《大藏经》的半部］从藏文译成蒙古文。喀尔喀人早在1558年就已经开始信奉西藏佛教，1602年，另一位"活佛"迈达里·胡土克图[40]与他们一起住在库伦地区，在那里，他的灵魂转世代代相传，直至1920年。[41]。

阿勒坦汗和达延系的其他王公们在与其人民一起皈依西藏佛教时，他们认为他们正在追随忽必烈的脚步。但是，当忽必烈崇信佛教时，蒙古人对中国的征服几乎已经完成。然而，尽管阿勒坦汗不止一次地攻入长城，火烧北京城郊，但是，他所做的仅此而已，蒙古的征服不得不又从头开始。不过，喇嘛教的盛行对东蒙古人产生了立即见效的松弛作用。鄂尔多斯部和土默特部，察哈尔部和喀尔喀部，特别是前者，在虔诚的西藏教权主义的影响下，他们很快丧失了阳刚之气。这种佛教，曾经把唐朝的可怕的吐蕃人改造成了宗喀巴的梦想者和创造奇迹者，它将使近代蒙古人更衰落，因为他们缺乏任何富于哲理性的品质，除了偏执和教权主义外，从新宗教中他们一无所获。15世纪末宣布要再现成吉思汗国史诗的人们，现在突然停止了脚步，陷入顺从的惰性，除了给他们的喇嘛提供奢侈的生活外，无所关心。正如鄂尔多斯部王公萨囊彻辰所记录的那样，[42]他们的历史表明他们已经忘掉了世界征服者及其光荣，他们只梦想征服灵魂。

当获得了这种精神超脱和达到神圣境界之后，东蒙古人被卡尔梅克人，或者是满族人征服的时机已经成熟。正像考朗特所评论的那样，惟一的问题是两者中，谁将使东蒙古人跌落。

6．满族对中国的征服

正如我们所见，通古斯人占据着亚洲东北部的一个非常大的地带：满洲（有满族、达呼尔族、高丽族，玛尼基尔族，比拉尔族和金人）、俄属沿海省（奥罗奇人）、叶尼塞河中游东岸和西伯利亚地区的中通古斯卡河和下通古斯卡河流域（叶尼塞人和恰波吉尔人）和勒拿河与石勒喀河之间的维季姆地区（奥罗楚恩人）、从黑龙江到堪察加半岛附近的鄂霍次克海周围地区（基列人、萨马吉尔人、奥尔恰人、涅格达人、拉列基尔人、伊卡基尔人、拉穆特人、乌楚尔人等民族）。与人们长期相信的事实相反，这些民族在远东的古代史上没有发挥作用，直到12世纪以前的中世纪初期亦如此，惟一的例外是通古斯人中的一个部落在7世纪末所建的渤海国。它一直维持到926年，它的疆域包括整个满洲和高丽最北部，甚至在那时，渤海国组成的部分原因是由于那些将文化传给了这些靺鞨通古斯人的高丽移民。渤海国的都城在松花江支流、忽尔卡河（即牡丹江）畔宁古塔（宁干）南的

忽汗城，渤海国代表了通古斯人的第一个文明的政治实体。如上文所提到的，它于926年被契丹（即一支蒙古族人）征服者阿保机灭亡。

随着女真人的崛起，通古斯人第一次跻身于历史主流，通古斯人的女真各部落居住在山林中的乌苏里江流域，这片山林地穿过后来成为满洲国的东北部，然后穿过俄属沿海省。12世纪最初几年中，这些女真人在完颜氏族的一位能干首领、名叫阿骨打的人的率领下（1113—1123年），征服了包括满洲、察哈尔和中国北部的契丹国（1122年），从中国宋朝手中夺取了长江以北中国的几乎所有省份，建立了通古斯人的第一个帝国，即金国；北京是金国的都城之一，金国从1122年起一直延续到1234年时被成吉思汗的蒙古人最后灭掉。中国编年史记载了女真人的勇敢精神，最后一批女真人以这种精神与成吉思汗及其子窝阔台奋力争夺每一寸土地，因此，将他们的失败推迟了几乎25年。这些编年史还记载了蒙古将军们常常对这种绝望的英雄主义和忠诚惊叹不已[43]。

中国的蒙古帝国灭亡之后，明初，女真人（或像他们不久将要被称呼的那样，满族人）居住在松花江和日本海之间，他们或多或少地承认了明朝的宗主权。像他们11世纪的祖先一样，他们是一群与文化主流隔绝、靠渔猎为生的森林氏族[44]。1599年，他们能干的首领努尔哈兹（汉译名努尔哈赤）开始把7个女真部落重新统一为一个汗国，并于1606年建立了历史上有名的满族国。王室的第一个大本营是鄂多理，位于松花江支流忽尔卡河河源边，在后来的宁古塔城附近；但是，甚至他在此以前，努尔哈赤已经在更南方、沈阳东北的长春居住，该地有努尔哈赤四代祖先的墓地。直到当时，满族各部仍使用古女真文，他们把这种文字归功于12世纪的金国，它源于中国的表意文字，不过这种古汉式女真文字不足以表达通古斯语音，大约1599年，努尔哈赤的满族人对源于古回鹘字的蒙古字母做了某些修改后加以利用。

努尔哈赤不久就发现在万历皇帝统治时期（1573—1620年）的明朝中国已经陷入衰落状态，他于1616年称帝。1621—1622年，他夺取了当时称为沈阳（今天称为盛京）的边境重镇，1625年他在此建都。1622年，他占领辽阳。1624年，他接受了蒙古族科尔沁部的归顺，科尔沁部游牧于兴安岭以东和松花江拐弯处以西的地区。到努尔哈赤死

时（1626年9月30日），他已经使满洲成为一个具有严格军事组织的坚实的国家。

努尔哈赤之子、继承人阿巴亥（1626—1643年在位）继续父业。当满族人正在实现他们的统一之时，蒙古人却在破坏他们中尚存的统一。察哈尔汗林丹（1604—1634年在位），获得了对整个东蒙古人的大汗的称号，他徒劳地试图保持他对这些部落的宗主权。鄂尔多斯部和土默特部起来反对他的霸权。鄂尔多斯首领额璘臣济农家族在喀喇沁和阿巴噶两部的援助下打败了林丹（1627年），鄂尔多斯部和土默特部不愿服从察哈尔汗（即与他们同族的首领），他们转向满族君主阿巴亥表示效忠。满族人进攻林丹汗，迫使他逃往西藏，并于1634年死于西藏。后来，察哈尔部也屈服于阿巴亥，阿巴亥允许林丹家族继续为他们的首领。林丹的儿子中主要的一个是额哲洪果尔，他于1635年承认自己是阿巴亥的属臣。同年，阿巴亥还接受了鄂尔多斯部首领额璘臣济农的归顺。1649年，鄂尔多斯部重编成6个旗，每一旗都由出身于成吉思汗后裔、衮必里克墨尔根济农家族的宗王统治[45]。于是，整个内蒙古已被圈入了满族帝国之内，从此，察哈尔、土默特和鄂尔多斯诸汗以忠诚的纽带和封建的效忠誓言与满族王朝联系在一起，这种联系一直延续到1912年清朝灭亡为止。

严格地说，明朝中国不是亡于满族的攻击，而是自取灭亡。明崇祯帝（1628—1644年在位）只是一个文人学者而已。勇敢的冒险者李自成使自己成了河南和山西（1640年及其后）的统治者，最后，于1644年4月3日占领北京，而倒霉的崇祯皇帝为避免落入李自成之手而上吊自尽。明朝还剩下最后一支军队，它在山海关地区与满族人作战。这支军队的首领吴三桂首先想惩办李自成，开始与满族人达成一项协议，在满族军队的支持下袭击北京。在永平的门槛边打了一次胜仗之后，吴三桂把这位篡位者赶出了北京。接着，他对满族辅助军表示感谢，并客气地敦促他们撤退。但是，满族人一旦进入了北京，俨然以北京君主的身份行事。他们的阿巴亥汗于1643年9月21日去世，他们拥立他6岁的儿子顺治为中国皇帝。被他们愚弄了的吴三桂现在不可避免地成了他们的同伙，从他们那里接受了在陕西境内的一个公国，后来，又被赐予在四川和云南境内的一个范围较大然而远离中原的总督区。顺便提一下，正是他们除掉了惟一能够抵制满族入侵（1644年）的中国军事首领李自成。

于是，满族人不是通过征服，而是用计谋成了中国北部的君主。他们将需要更长的时间去征服中国南部，然而，他们所遇到的抵抗完全不能与宋朝对成吉思汗蒙古人的抵抗相比，那次抵抗持续了半个世纪的（1234—1279）。当时有一位明朝王子已经在南京称帝。满族人夺取了南京，称帝的这位王子自溺而死（1645年）。明朝另外的三位王子：鲁王、唐王和桂王，分别在更南方的浙江杭州、福建福州和广州地区竭力地组织抵抗。但是，他们之间的不和对入侵者有利。1646年，满族人战胜了鲁王和唐王，征服了浙江和福建。桂王永历（或永明）在广西桂林安居下来，他的随从们大部分是基督教徒，他们抗战有力。他的将军、英勇的瞿式耜（也是一个基督教徒）粉碎了满族军对桂林的第一次进攻（1647—1648年）。但是，满族军在中国支持者们的帮助下，消灭了这一小支忠义军，占领了广州，而明朝最后一批统治者们逃往云南（1651年）。

现在，满族人成了全中国的主人，像在他们之前的蒙古人一样，甚至更彻底地使他们自己适应于中国环境。其首领们：顺治（1643—1661年在位），顺治死后以其年幼之子康熙名义进行统治的摄政王们（1661—1669年），特别是康熙本人的长期统治（1669—1722年在位），接着是康熙之子雍正（1723—1735年在位），以及雍正之子乾隆（1736—1796年在位），全都是以地道的中国传统中“天子”的身份行事。无疑，他们比忽必烈及其孙子们更能够献身于这一角色。13和14世纪在中国的成吉思汗族的皇帝们，甚至在成为天子之后还一直是蒙古大汗，当他们成为中国19个朝代的继承者时，他们仍是成吉思汗的继承人，仍是突厥斯坦、波斯和俄罗斯诸汗国的宗主，在那些汗国是由他们的堂兄弟察合台家族、旭烈兀家族和术赤家族统治。另一方面，满族人除了他们贫瘠的满洲故地（该地当时是一片森林和林中旷地）外，专心致力于中国的帝国，这就是为什么他们能够比忽必烈家族在精神上更少保留地、更加彻底地汉化。事实上，满族人从未像忽必烈后裔那样被驱逐出中国，他们被同化了。当1912年中国人推翻他们的王朝时，原满族征服者们已经长期被同化，并融入了中国主体，尽管帝国法令企图保护他们种族的纯洁性，但是，同化不仅发生在中国的土地上，而且发生在满洲本土上，在那里，通古斯人已经全部被来自河北或山西的居民同化或淘汰。以至于人种地理学地图表明该地区完全是中国人的。通古斯人的领地只是从黑龙江开始。这种渗入的

结果，是从沈阳到哈尔滨和从哈尔滨到海龙的天子之国的移民们把满洲森林通统砍光而改种了稻子和大豆。

7．17世纪的西蒙古人

东蒙古人，或者更准确地说，内蒙古的蒙古人由于1635年（即满族人占领北京前9年）给予满族王朝的支持，对满族王朝的胜利作出了贡献。此后，当满族的统治已经巩固时，这些东蒙古人中的一部分作了重新考虑。忽必烈后裔长支之首、察哈尔汗布尔尼试图发动东蒙古人反对康熙帝的大起义。他于1675年先从其邻部土默特人开始，但是，他太晚了。布尔尼被清军击败，并被俘。这是在内蒙古发生的最后一次骚动，从此，内蒙古地区的各旗成为驯服的臣民。

威胁着中国的满族帝国的真正危险是在其他地方。它不是曾经令人害怕的、现在已处于绝望的衰落之中的东蒙古人；而是西蒙古人，他们由于东蒙古人的衰落而受益，他们企图为自己恢复成吉思汗帝国。

西蒙古人（或如他们自称的那样：卫拉特人，即同盟者，突厥人称他们为卡尔梅克人）〔46〕在15世纪中所起的重要作用已经受到人们的注意。他们从1434年到大约1552年间，统治着整个蒙古地区，此后，他们被以土默特部首领阿勒坦汗为代表的东蒙古人打败，并被赶回科布多地区。甚至在科布多，他们也受到一位喀尔喀王公阿勒坦汗的驱赶，被推向了更西方，进入了塔尔巴哈台。

除此之外，卫拉特联盟自从他们的额森台吉汗去世（约1455年）以后，就瓦解了。长期以来组成西蒙古汗国的四个盟邦民族重新获得了他们的独立。下面将要叙述这四个民族的历史（按乾隆帝时期提供的材料）他们是：绰罗斯部、杜尔伯特部、土尔扈特部与和硕特部，还有臣属于杜尔伯特部的辉特部〔47〕。以上四部尽管在政治上各不相属，但仍聚集在“四联盟”，即杜尔本·卫拉特的总称号之下。他们还被称为“左翼民族”，按字意是“左手”，即准噶尔人，西方由此得出Dzungars一名。正像乾隆声明的那样，该名最初可能是适用于四部。尽管后来它只限于统治部落绰罗斯部〔48〕。人们还知道，绰罗斯部、杜尔伯特部和辉特部诸王属于同一个家族。至于土尔扈特，其名称来自蒙古字（Torghaq，复数Torgha'ut），意“卫队”、“哨兵”，他们服从

于至今仍夸口是古克烈王后裔的一个王朝[49]。最后，和硕特统治家族宣称他们是成吉思汗弟哈撒儿的后裔。统治部落是绰罗斯部，也被称为厄鲁特部，西方著作家们由此拼作Eleuthes，由于错误的词源，该名有时被贬义地用来指整个四部卫拉特人[50]。

在这一期间，西蒙古人不仅在政治上表现出动荡不安（对此仍要讨论），在知识领域内也有新的活动。正是在大约1648年，通过扎雅班第达的改革，西蒙古人完善了古回蒙字母，为了利于蒙古语音的转写，他依靠区分符号引进了七个新的字母[51]。

8．卡尔梅克人的迁移

17世纪初，阿勒坦汗率领的喀尔喀人对卫拉特四部所产生的压力，使他们一部推着另一部，导致了各民族的大转移。阿勒坦汗在把绰罗斯部从科布多向西赶到叶尼塞河上游时，迫使土尔扈特人进一步向西移动。正是这时土尔扈特首领和鄂尔勒克放弃了准噶尔地区（1616年），踏上了向西的道路，穿过了咸海和里海以北的吉尔吉斯—哈萨克草原。小帐的吉尔吉斯—哈萨克人和诺盖部试图把他们先后阻拦在恩巴河西岸和阿斯特拉罕附近。和鄂尔勒克打败了这两部。他的影响向北直达托博尔河上游，他把女儿嫁给失必儿汗国昔班朝末代可汗库程之子伊施姆汗（1620年）。向南，在入侵过程中，他的部落民于1603年掠夺了希瓦汗国，这种入侵在希瓦汗阿拉不·穆罕默德一世（1602—1623年在位）和伊斯芬迪亚（1623—1643年在位）统治期间又重新开始。在西南方，土尔扈特人从1632年起开始定居在伏尔加河下游。和鄂尔勒克于1639年征服了里海以东的曼吉什克半岛山区的土库曼人，就在此后，该地区一直臣属于和鄂尔勒克家族。1643年，和鄂尔勒克将其部落约5万帐迁到阿斯特拉罕附近，但是，他在与地区居民的一次战斗中被杀[52]。

尽管发生了这一不幸的事件，土尔扈特人继续占领了从伏尔加河河口到曼吉格什拉特半岛之间的里海北部草原，他们由此继续去掠夺希瓦汗国诸城：赫扎拉斯普、柯提和乌尔根赤。在和鄂尔勒克的孙子明楚克汗（1667—1670年）统治期间，土尔扈特人把三个土库曼部落从曼吉什拉特半岛驱逐到高加索[53]。另一方面，土尔扈特人已经获得了俄罗斯的友谊，并不止一次地承认了俄国的宗主权（1656，1662

年）。明楚克之子阿玉奇汗（1670—1724年在位）加强了亲俄的政策。1673年2月26日，他在阿斯特拉罕拜访了莫斯科长官，承认自己是沙皇的属臣，得到盛大的接待。土尔扈特人是佛教徒，俄国的政策旨在用他们对付克里米亚的穆斯林汗国，以及同样是穆斯林的乌拉尔河畔的巴什基尔人和库班的诺盖人。广义而言，这就是所发生的事情。然而，俄国人与卡尔梅克人之间也发生过一些纷争，如在1682年，当俄国人要求阿玉奇交出一个人质时，阿玉奇反叛俄国，并发动了一次对喀山的掠夺性远征，此后，他又成为沙皇的属臣。1693年阿玉奇以俄国人的名义先后发动了对巴什基尔人和诺盖人的成功的战役。彼得一世于1722年肯定了他的功劳，在萨拉托夫隆重地接见他[〔54〕]。

总之，在俄国的保护下，土尔扈特汗国繁荣昌盛。当1770年某些俄国代理人的愚蠢行为使渥巴锡汗率其部向中亚撤退时，汗国的疆域已是从乌拉尔河到顿河，从察里津到高加索之间。土尔扈特大喇嘛确定撤退的日期是1771年1月5日。7万多户卷入了这次出迁。土尔扈特人渡过乌拉尔河，经历了千辛万苦之后抵达图尔盖。在图尔盖，他们先后受到奴儿·阿里汗率领的小帐和阿布赖率领的中帐吉尔吉斯—哈萨克人的骚扰。最后，这些不幸的移民在到达巴尔喀什湖之后，又受到进一步的攻击，这次是喀喇吉尔吉斯人（或称布鲁特人）对他们发动进攻。幸存的人最终抵达伊犁河谷，在那里，他们得到中国政府的给养和安置[〔55〕]。

9．柴达木和青海地区的和硕特汗国，西藏教会的保护者

当土尔扈特人在威海—里海草原上去创建自己的帝国时，卫拉特人（或卡尔梅克人）的另一支把目光转向西藏。

在17世纪的最初25年中，喀尔喀人的压力从后面把“杜尔本·卫拉特人”推向西方，这一压力的结果，和硕特部在额尔齐斯河畔、斋桑湖周围（即今塞米巴拉金斯克地区）扎营，其范围一直延伸到雅米谢威斯克。大约1620年，他们的首领拜巴噶斯巴图尔崇信西藏黄派喇嘛

教。他十分虔诚，以至于在他的热心鼓动下，另外的三个卡尔梅克王：绰罗斯部首领哈剌忽剌、杜尔伯特部的达赖台吉和土尔扈特部首领和鄂尔勒克，各派遣他们的一个儿子到西藏学习喇嘛教。以后拜巴噶斯的两个儿子继承其位，鄂齐尔图（车臣汗）统治着斋桑湖地区，阿巴赖台吉统治着塞米巴拉金斯克地区的额尔齐斯河流域。阿巴赖台吉与其父一样，是一位热诚的佛教徒，他在额尔齐斯河以西的塞米巴拉金斯克和塔拉之间建了一座喇嘛寺庙。

拜巴噶斯的弟弟顾实汗于1636年到青海附近去碰运气[56]，在青海周围和柴达木为自己开辟了一块领地。他在喀木，或者说西藏东部扩大自己的地盘，使该地区服从于他的世俗权力和黄教的精神权威。因为顾实汗像和硕特部的所有诸王一样是热诚的喇嘛教徒。在当时，黄教受到了一大危险的威胁，原红教的保护者、西藏第巴藏巴王占据了拉萨（1630年与1636年间）。黄教首领达赖喇嘛阿旺·罗卜藏请求顾实汗的帮助，顾实汗立刻前来组织了一个“神圣同盟”保卫黄教。参加该联盟的有卡尔梅克人其余各支的所有王公：顾实汗的侄儿、斋桑湖地区和塞米巴拉金斯克的鄂齐尔图和阿巴赖台吉；绰罗斯部首领巴图尔洪台吉，他当时统治着乌伦古河流域、黑额尔齐斯河流域和塔尔巴哈台的叶密立河流域；甚至连土尔扈特首领和鄂尔勒克也加入了，当时他正在夺取咸海和里海以北草原。但是，只是顾实汗与他的兄弟昆都仑乌巴什实际担负着圣战的任务。在第一次远征（大约1639年？）时，他进入西藏，并打败了达赖喇嘛的所有敌人，无论是红教的支持者，还是原本教巫师。在第二次战役中，他捉住第巴藏巴（约1642年？），占领拉萨，宣布达赖喇嘛阿旺·罗卜藏为西藏中部（乌斯藏）的君主。作为和硕特部王授予他世俗权力的标志，罗卜藏在原西藏诸王王宫，即拉萨的布达拉宫地址上建立住所（1643—1645年）。反过来，已经成为青海、柴达木和北部西藏君主的顾实汗得到大祭司的承认，作为拉萨地区黄教的保护者和世俗权力的代表人，直到他于1656年去世以前，他确实如北京宫廷所称呼的那样，是“西藏的可汗”[57]。

青海和柴达木的和硕特王国，及其在西藏的保护国，在顾实汗死后传与其子达延汗（1656—1670年在位），以后又传给他的孙子达赖汗（1670—1700年在位），达赖汗之子拉藏汗（1700—1717年）也表现出是一位黄教的热诚保护者；他恪尽职责，召集会议选举“活

佛”。因此，他不得不干涉西藏事务，反对专权的大臣桑结嘉措，该大臣在年幼的达赖喇嘛的名义下，以黄教首领的身份实施统治。拉藏汗于1705至1706年进入拉萨，处死了这位可怕的大臣，废掉错误选举出来的小达赖喇嘛，以一位更加顺从的人取代了他（1708—1710年）。青海和塔里木地区的和硕特部统治者，从顾实汗到拉藏汗，与西藏“教廷”的关系有些像丕平和查理大帝与罗马教廷的关系。

由于黄教在中亚和远东事务中的影响是如此重要，和硕特部首领们的这种崇高地位必将会遭到嫉妒。卡尔梅克人的另一支部落，即绰罗斯部，已经成为准噶尔地区最重要的一支，他们的目的是要确保本部所拥有的这种关键地位。绰罗斯部首领大策凌敦多卜于1717年进军西藏。连续三个月内，拉藏汗把绰罗斯人堵在纳木错湖以北，后来，由于兵力悬殊而被迫退往拉萨。大策凌敦多卜于12月2日占领拉萨，拉藏汗被赶出拉萨。拉藏汗坚守布达拉宫到最后，以后，他在逃跑时被杀[58]。于是，和硕特对西藏的保护权结束了；然而，被顾实汗从额尔齐斯河带来的和硕特部民仍然形成了柴达木地区居民中的基本成分，与他们同种族的另外三个部族仍继续生活在青海东北部和西部，以及青海东南部的索克巴地区的鲁仓和拉加寺。

留在斋桑湖附近的额尔齐斯河畔的和硕特人在鄂齐尔图彻辰和阿巴赖两兄弟的统治下遭受了兄弟之间互相倾轧之苦。阿巴赖被打败后迁出该地，并与土尔扈特人争夺乌拉尔河与伏尔加河之间的草原，捉住了土尔扈特首领明楚克（约1670年）。但是，土尔扈特人立即进行了报复，他们捉住阿巴赖，并驱散了他的部落。留在斋桑湖一带的鄂齐尔图受到绰罗斯部首领噶尔丹的攻击，并于1677年被处死，噶尔丹使他的一些部民归顺，而其余的人投奔定居在柴达木和青海地区的和硕特人[59]。

10．绰罗斯王朝下的准噶尔王国：巴图尔洪台吉的统治

像土尔扈特部和和硕特部一样，卫拉特部落（或者称卡尔梅克人，或者称准噶尔部，因此这三个名字都指同一族），即绰罗斯人和杜尔伯特人，已经被喀尔喀人赶出蒙古西北部，甚至被推向更远的西

方。绰罗斯人在后来成为科布多省的乌布萨泊地区与喀尔喀人的阿勒坦汗进行了一场苦战之后，大约于1620年被迫解散[60]。其中一些人与杜尔伯特部的一部分人一起朝北进入西伯利亚[61]，进入了乌拉拉周围的鄂毕河上游山区，在那里，以后苏联人组成了一个“卫拉特自治共和国”，有的人甚至朝更远的北方，向着今天称为巴尔瑙尔的地区迁移，来到楚麦什河和鄂毕河汇合处。但是，绰罗斯人中的大多数，以及跟随他们的杜尔伯特同盟者，最终在塔尔巴哈台周围，在黑额尔齐斯河、乌伦古河、叶密立河和伊犁河流域定居。绰罗斯人力量的源泉（这种力量维持了他们对另一个卫拉特部的霸权）是他们仍与蒙古的故乡之地保持着联系，而土尔扈特部和和硕特部已经分别迁往里海以北和青海地区。因此，绰罗斯人的可汗们，与他们的杜尔伯特部和辉特部属臣们一起，能够重建卫拉特国，或者像此后将被称呼的那样，准噶尔国。准噶尔一名将指绰罗斯人及其联盟者，即服从绰罗斯诸汗的杜尔伯特部人和辉特部人[62]。

在前往重新征服蒙古之前，遏制住绰罗斯部民的瓦解，并将他们安置在塔尔巴哈台地区的第一位绰罗斯部首领是哈喇忽剌，据巴托尔德记述，他死于1634年[63]。他的儿子巴图尔洪台吉继承了他（1634—1653年在位），并继续他的事业[64]。他希望把准噶尔人安置在塔尔巴哈台，他在叶密立河畔的和布克赛尔[65]（即今楚固恰克）附近建立了一座用石砌成的首都。考朗特说，他有时住在新都城内，有时在伊犁河畔或科布多西南地区扎营，他很乐意隆重地接见外国王公的使者们和西伯利亚巡抚的使者们，这位游牧的武士正在转变成一位立法和发展农业和贸易的王公[66]。

巴图尔洪台吉对游牧地在西起突厥斯坦城，东至伊犁河之间的大帐吉尔吉斯—哈萨克人发动了几次胜利的远征。在反大帐可汗伊施姆的第一次远征期间，他于1635年捉住了该汗的儿子叶汗吉尔。但是，他的俘虏逃走了。1643年，巴图尔再次进攻叶汗吉尔，当时叶汗吉尔已经成为苏丹。在和硕特部首领鄂齐尔图和阿巴赖的帮助下，巴图尔又打败叶汗吉尔，因此，吉尔吉斯这些游牧的突厥人（他们是十分肤浅的伊斯兰教徒，布哈拉的定居各族曾在他们面前发抖）现在遭到了比他们更灵活的另一些人群的袭击，这些人在种族上是蒙古族，宗教上是佛教徒。由于巴图尔洪台吉是一位虔诚的佛教徒，上文已经提到，他在1638年时如何援助青海和柴达木地区的和硕特部王顾实汗进

行神圣战争的情况，这次战争把西藏黄教从它的压迫者手中解放出来[67]。

11．噶尔丹的统治（1676—1697年）：准噶尔帝国的建立

根据波兹尼夫的看法，在巴图尔洪台吉于1653年去世时，他的一个名叫僧格的儿子夺取了准噶尔部王位（大约1653—1671年在位）。大约1671年僧格被他的两个兄弟车臣汗和卓特巴巴图尔杀害。[68]巴图尔洪台吉的第四个儿子噶尔丹[69]（生于1645年）曾被送到拉萨的达赖喇嘛处，他在拉萨成了寺院教士。大约1676年，在从达赖喇嘛那里获得了宗教特许权后，他从拉萨返回，杀死他的兄弟车臣汗，并赶走了另一位兄弟卓特巴巴图尔，被承认为绰罗斯人的可汗和其他准噶尔部落的宗主[70]。

噶尔丹的胜利是由于得到了斋桑湖地区的和硕特部汗鄂齐尔图的支持。然而，他于1677年毫不犹豫地转而进攻鄂齐尔图，打败并杀死了他，兼并了他的领土和他的一些部民，把其余的部民朝甘肃方向驱赶。[71]

这次政变之后，噶尔丹成了一个牢固建立起来的准噶尔国的君主，其疆域从伊犁河到科布多以南，国内有杜尔伯特部人、和硕特部残余和辉特部人——简言之，所有还未迁走的卫拉特人——都很守纪律地服从于绰罗斯人的王室。同样地，成吉思汗曾经把13世纪的所有蒙古人都统一在孛儿只斤部下。既然他在祖传之地塔尔巴哈台周围也有可以随意调遣的可靠臣民，于是，噶尔丹开始征服中亚。

他的第一个行动是在喀什噶尔。在这一地区，宗教和卓家族[72]日益削弱了察合台诸汗的权力并且狡猾地替代之，或者是将一种穆斯林教权或伊斯兰教神权添加进这个原成吉思汗国内，于是，该地的两个和卓家族，即白山派和黑山派，掌握着实权，前者在喀什城，后者在叶儿羌。大约1677年，察合台末代汗伊斯迈尔起而反抗，迫使白山派首领哈司剌·阿巴克和卓逃离喀什。[73]阿巴克逃往西藏，在那里他乞求达赖喇嘛的帮助。当人们考虑到佛教的僧侣政治与穆斯林之间的鸿沟时，阿巴克的这一举动可能显得奇怪。但是，在政治领域内，

不论哪一种教义，两种形式的教权主义都是一致的。这位“佛教教皇”仍认为他从前的“唱圣歌的童子”噶尔丹会忠实于他的命令，邀请他使穆罕默德的代表在喀什复位。噶尔丹是极其热心地服从他，因为这一使命除了使他能够在喀什噶尔建立准噶尔人的保护国这一事实外，还使他成为喇嘛教会和伊斯兰教会两者的卫道士。

于是，以下事情发生了。噶尔丹顺利地占领了喀什噶尔，他捉住伊斯迈尔汗，并送往伊犁河畔的固尔扎监禁（1678—1680年）。他不仅仅满足于使阿巴克和卓作为喀什长官复位，还侵占了另一支和卓家族、敌对的黑山派的利益，把叶儿羌也给了阿巴克。于是，喀什噶尔成了一个准噶尔人的保护国，在这一保护国内，和卓们只不过是绰罗斯汗的地方官。在阿巴克死后，白山派和黑山派之间又恢复了昔日的争吵时，这一点变得明朗了。准噶尔人监禁了两派首领，即白山派的阿哈玛特和卓[74]和黑山派的丹尼雅尔和卓，由此达成了总协议。后来丹尼雅尔被选为喀什噶尔长官（1720年），其住地在叶儿羌，但条件是他必须到住在固尔扎的准噶尔洪台吉面前作出谦卑的臣属的表示。此外，准噶尔贵族们在喀什噶尔占有广大的领地。

征服喀什噶尔之后（显然在1681年之后），噶尔丹又占有了吐鲁番和哈密，在此以前，吐鲁番和哈密无疑是由东察合台后裔的一支居住。

噶尔丹现在的目标是重写成吉思汗国的史诗。他激励所有蒙古人去参加夺取满族人（这些暴发者的女真族祖先们曾经被成吉思汗打倒过）的远东帝国。“我们会成为曾经由我们统率的那些人的奴隶吗？这个帝国是我们祖先留下来的遗产！”[75]

为了把蒙古人团结起来，现在，噶尔丹不得不把四位喀尔喀汗纳为他的属臣。喀尔喀汗之间的争吵，特别是扎萨克图汗和土谢图汗之间的敌对，有利于他这样做。他站在扎萨克图汗一边反对土谢图汗，不久就找到了进行干涉的最合法的理由。土谢图汗察珲多尔济的部队，由其弟哲布尊丹巴统率，打败了扎萨克图汗沙喇，沙喇在试图逃跑时被淹死，接着，该军侵入准噶尔领地，杀了噶尔丹的一个兄弟。[76]

噶尔丹迅速作出反应。1688年初，轮到他入侵土谢图汗领土，在鄂尔浑河支流塔米尔河畔歼灭了土谢图汗军，任其部下掠夺建在哈拉和林的成吉思汗族人的额尔德尼昭寺庙：这是准噶尔人正在取代东蒙

古人成为蒙古各族首领的明显标志。从噶尔丹那里逃跑之后，土谢图汗与另外几位喀尔喀汗（其中包括被土谢图汗杀死的末代扎萨克图汗的兄弟和继承人策妄扎布）逃到库库河屯附近、即山西西北边境的土默特部境内避难，该地已处于清朝的保护之下，他们恳求满族人康熙皇帝给予帮助。噶尔丹在征服了鄂尔浑河和土拉河地区之后，继续南下到克鲁伦河流域，直达满洲的边境地区（1690年春）。喀尔喀人全境都被准噶尔人征服，从此，准噶尔帝国的疆域从伊犁河一直延伸到贝尔湖。噶尔丹甚至沿着从库伦到张家口之路，冒险向内蒙古进军。

康熙皇帝不可能让这个新的蒙古帝国就在中国的门槛边崛起。他迎战噶尔丹，把他堵在张家口和库伦之间、离北京80里格[77]的乌兰布通。耶稣会士们为康熙制造的火炮非噶尔丹所能应付，这位新的成吉思汗仓皇失措，逃离喀尔喀境（1690年底）。1691年5月，康熙在多伦诺尔召集会议，会上以土谢图汗和车臣汗为首的喀尔喀部主要首领们承认他们自己是中国——满族帝国的属臣，并同意纳贡，作为对此的回报，他们将得到帝国国库的一笔津贴。他们以个人效忠的纽带进一步承认了他们对清朝的义务，个人效忠后来由于两个家族的联盟而不断加强。在此可以提一下，尽管这种制度是以中国处理"蛮族"的管理经验为基础，但是，它主要是建立在蒙古可汗们附属于满洲大汗的、游牧民对游牧民的形式上。因此，当1912年满清王朝灭亡、中华民国取代之时，蒙古王公们认为他们解除了他们的效忠誓言，宣布独立。

1695年，噶尔丹与清朝之间的战争再次爆发。噶尔丹又穿过喀尔喀境，长驱直入克鲁伦河流域，目的是要与嫩江边的科尔沁人取得联系，他想怂恿科尔沁人摆脱清朝藩属的地位。但是，科尔沁人将此阴谋通报了北京朝廷。1696年春，康熙皇帝率领全军前去讨伐，他们从张家口直逼克鲁伦河，然后沿河而上追击敌人。[78]这位准噶尔汗企图避开康熙，但是，康熙的主要将领费扬古率先头部队在土拉河畔追上了他，由于再次使用了火炮和滑膛枪，于1696年6月12日在库伦南的昭莫多打败了噶尔丹。噶尔丹的妻子被杀，她的随从被俘，她的牧民们也留在清军手中。这位准噶尔领导者在损失了半数军队之后，向西逃，而康熙皇帝凯旋地回到北京。清朝的胜利使喀尔喀人重新获得了他们的领地，在第二年夏天，康熙正在准备再发动一场战争把准噶

尔人赶回塔尔巴哈台时，得知噶尔丹在病后不久于1697年5月3日已经去世。[79]

满清帝国从这次胜利中获得的最大利益是在喀尔喀人中建立了一个永久性的保护国。康熙从准噶尔统治下解救出来的四位喀尔喀汗对他是唯命是从，清朝官员住在他们之中，在喀尔喀境内的中心地库伦有一支清朝驻军。此外，在世界观上康熙仍是地道的满族人，能够理解游牧民的心理，慎重地避免干涉东蒙古人的民族组织。他尊重该地区内原部落、军事和行政的划分，即划分为扎格兰（议会或盟），爱马克（部或军团），库西昆（“旗”）和苏木（“箭”或“骑兵中队”）。[80]

在鄂尔多斯人中也发生了类似的事情。老莫斯特尔特记道：“各部按满族八旗的模式分编成为旗，尽管大多数部落仍由原统治家族的王公们统治，但是一些部落，如察哈尔部和归化城的土默特部失去了他们的首领，处于满族官员的统治之下。……属于同一旗中的个人又分属一定数量的苏木之中，依次又分为若干营，苏木受制于章京，营由扎兰统领，这一体制致使贵族（台吉，来自太子）与其部属之间团结的纽带松弛了，缩小了曾经使这些贵族与平民（哈拉抽）区别的鸿沟”。[81]

从疆域的观点来看，康熙帝由于劝哈密的穆斯林王公、阿布杜拉·塔尔汗伯格承认了他的宗主地位，从而控制了东突厥斯坦商路的起点。

12．策妄阿拉布坦统治下的准噶尔汗国（1697—1727年）

康熙皇帝满足于已经确立了的对喀尔喀人的保护权，这一保护权又因噶尔丹的死而得到保证，他没有打算征服塔尔巴哈台的准噶尔国。他任随噶尔丹的侄子、僧格之子策妄阿拉布坦登上了绰罗斯部王位。况且，噶尔丹一度曾企图处死策妄阿拉布坦，最后，策妄阿拉布坦反叛了他的叔叔，[82]因此，北京朝廷认为准噶尔各部现在是由中国的一位盟友在统治。事实是，如考朗特清楚地指出，策妄阿拉布坦在采取他叔叔的反中国的政策之前，需要巩固他在塔尔巴哈台和伊犁

地区的地位。伊犁地区对于新汗将具有特殊的利益，他似乎选定固尔扎为他的都城，把叶密立城留给他的兄弟大策凌敦罗卜。[83]

在伊犁河地区，准噶尔人的霸权与吉尔吉斯—哈萨克人发生了冲突。[84] 吉尔吉斯—哈萨克人是一支信奉伊斯兰教的突厥族游牧民，他们统治着从巴尔喀什湖到乌拉尔河之间的地区。他们的三个部之间保持着某些松散的联系，但仍服从于同一个汗，即头克汗（死于1718），据巴托尔德说，头克汗被看成是其民的立法者。[85] 在他的统治下，这些终年过着游牧生活的人有了一些小规模的组织，并开始稳定。大约自1597—1598年起，在泰外库勒汗的统治下，吉尔吉斯—哈萨克人就从乌兹别克人即布哈拉的昔班汗国手中夺取了突厥斯坦城和塔什干城。一百年以后，头克汗在突厥斯坦城里接见来自俄国（1694年）和卡尔梅克人（1698年）的使者。[86] 由于头克汗处于如此强大的地位，他能够利用由于准噶尔人与中国冲突在准噶尔人中所产生的混乱，他毫不犹豫地让人处死了大批准噶尔使者，尤其恶劣的是，还杀害了随行的500人。[87]

17世纪末发生在伊犁河和锡尔河之间草原一角的这桩杀害使团所有成员的事件，显然是游牧部落间的另一种斗争。然而，在它的后面掩盖着的是古老的种族冲突和宗教冲突。西部的草原帝国是属于突厥人呢还是属于蒙古人呢？是属于穆斯林呢还是属于佛教徒呢？正是后者最终取得了胜利。策妄阿拉布坦进攻头克汗并打败了他（1698年）。中帐首领布拉特汗于1718年继承了头克汗，他甚至更不走运。准噶尔人从吉尔吉斯—哈萨克人手中夺取赛拉木城、塔什干城和突厥斯坦城（1723年）。吉尔吉斯—哈萨克人的三个部落因战败而分裂，各自东西。大帐和中帐的一些首领们承认了策妄阿拉布坦的宗主权；喀喇吉尔吉斯人，或者说伊塞克湖边的布鲁特人也承认了策妄阿拉布坦的宗主权。策妄阿拉布坦还维持了其前任噶尔丹所确立的准噶尔人对喀什和叶儿羌的统治。在北方，其兄弟大策凌敦罗卜（其统治地在斋桑湖和叶密立）率军攻打俄国人，一度曾使俄国人退出了叶尼塞河畔的雅米谢威斯克（1716年）要塞。1720年春，一支俄国惩罚性的远征军与策妄阿拉布坦之子噶尔丹策零在斋桑湖附近发生冲突；尽管双方武器悬殊：弓箭对付火器，但是，噶尔丹策零还是成功地率2万准噶尔战士堵住了俄国人。斋桑湖盆地仍是准噶尔人的领地。俄国与准

噶尔人的边界最终固定以乌斯季卡缅诺哥尔斯克要塞为界，该要塞是俄国人于当年（1720年）在叶尼塞河畔、北纬50°处建立的。[88]

策妄阿拉布坦未待西部的帝国巩固，就在东部开始实行其叔叔噶尔丹的反满清中国的政策。西藏教会中发生的政治—宗教的动乱给了他机会。自从达赖喇嘛阿旺·罗卜藏于1680—1682年间去世以后，喇嘛教会一直被世俗的第巴桑结嘉措操纵。他为所欲为，先以已故达赖喇嘛（他公开宣称这位达赖喇嘛仍在世）之名统治，后来（1697年）他又在他指定为新达赖喇嘛的一个幼童的名义下进行统治。[89]第巴桑结嘉措站在准噶尔人一边反对中国。康熙煽动青海地区的和硕特部拉藏汗反对他，拉藏汗于1705—1706年进入拉萨，处死桑结嘉措，废黜年幼的达赖喇嘛。[90]在使用了一些复杂计谋之后，拉藏汗和康熙提名了新的达赖喇嘛，并得到中国的正式批准（1708—1710年）。

策妄阿拉布坦心怀叵测地注视着这些变化，西藏教会在蒙古的精神影响是太强烈了，他不能让清朝利用它。大约1717年6月，他派其弟大策凌敦多卜率军入西藏。大策凌敦多卜从和阗出发，经过空前大胆的翻越昆仑山和荒漠高原的行军，然而直奔那曲地区，在那里有和硕特部拉藏汗，即中国一方的代表，他正在打猎娱乐。虽然拉藏汗受到袭击，但是，他还是在那曲和腾格里湖之间的一个隘口（肯定是在桑雄拉关隘）堵住了敌人，直到10月，当他被迫撤往拉萨时，大策凌敦多卜军尾追着他。1717年12月2日，叛乱者们向大策凌敦多卜打开了拉萨的大门，准噶尔军连续三天屠杀了中国方面的所有支持者们（无论是真的还是被怀疑的）。拉萨汗曾试图守住布达拉宫，后来在逃跑时被杀。圣殿布达拉宫遭到掠夺。考朗特惊奇地发现，准噶尔人，这些虔诚的喇嘛教徒，洗劫他们自己的宗教圣城，而以掠夺来的宝物去装饰固尔扎的喇嘛寺庙，然而，中世纪基督教世界的威尼斯人在亚历山大堡和君士坦丁堡的行为不也是如此吗？并且，“遗骨之战”不正是可以追溯到佛教的初期吗？

与此同时，康熙不愿意让准噶尔人占有西藏，或者说，他不能容忍一个其疆域从斋桑湖和塔什干延伸到西藏的准噶尔帝国存在。1718年，他命令四川长官进军西藏，但是，这位长官在到达那曲时被准噶尔军击败杀死。1720年，另外两支清军入藏；一支又从四川进军，另一支从柴达木进入。第二支军打败了准噶尔军，这些准噶尔军在西藏已经引起了藏民们的仇恨，现在（1720年秋）被迫仓皇逃出西藏。大

策凌敦多卜带着不到半数的军队退回准噶尔地区。一位亲清政府的达赖喇嘛被扶上位，两位清朝高级官员被派到西藏；担负着操纵黄教政策的任务。[91]

策妄阿拉布坦在戈壁地区也不走运，他的军队未能从清朝驻军手中夺取哈密（1715年）。现在轮到清军发起攻势，于1716年占领巴里坤。然后，两支清军分两路进攻策妄阿拉布坦，一支从巴里坤出发；另一支的活动在更北方，他们占领吐鲁番，并于1720年底，又在乌鲁木齐打败准噶尔军。虽然中国人未能久留在乌鲁木齐，但是，他们在吐鲁番设立了一个军屯区。注意到以下事情是很有趣的，即吐鲁番的穆斯林反对准噶尔人的统治的起义，便利了清朝的行动。[92]

有过远征尝试的康熙皇帝很可能将会发动对准噶尔本地的征服，但是，他于1722年12月去世，他的儿子、不爱习武的雍正继位，使清朝廷于1724年与策妄阿拉布坦议和。[93]然而，这次和平只不过是一次休战而已。因为当策妄阿拉布坦于1727年底去世前，他已经通过占领吐鲁番又恢复了对清朝的攻势，吐鲁番的穆斯林居民已逃到中国境内的敦煌。

13．噶尔丹策零的统治（1727—1745年）

策妄阿拉布坦之子噶尔丹策零继位。新准噶尔王从一开始就表现出对中国非常的敌视，以致雍正皇帝于1731年与他们重新开战。一支清军从巴里坤前往乌鲁木齐，[94]击溃了集结在那儿的敌军。但是，清军没有留在乌鲁木齐。再往北，另一支清军一直来到科布多，甚至越过科布多、进入了准噶尔腹地，[95]但在两个月之后被击败，几乎全军覆没，雍正皇帝灰心丧气，下令军队撤出科布多和吐鲁番两地。

噶尔丹策零企图利用清军这次失败，派其叔叔大策凌敦多卜入侵喀尔喀境。[96]大策凌敦多卜从已经得解放的科布多出发，一直推进到克鲁伦河，但是，喀尔喀人进行了坚决的抵抗，他们在拜塔里克河、土拉河和翁金河的各渡口设防（据《东华录》记），准噶尔人在1731年底以前都未能在喀尔喀立住脚。1732年春，那些离开乌鲁木齐前往哈密去驱逐清朝驻军的准噶尔人没有取得大的进展。同年夏末，一小支正在进攻喀尔喀部境内的准噶尔军在和林附近受到一位喀尔喀王的突然袭击，部分人被杀。[97]现在轮到清军采取攻势。他们于

1733—1734年夺取地处杭爱山中心的乌里雅苏台，兵锋直至黑额尔齐斯河。甚至科布多也被夺回。[98]

清朝尽管取得了这些胜利，并且明显地仍占领着（也许是暂时）乌里雅苏台和科布多，但是雍正皇帝于1735年提出与噶尔丹策零缔约，通过该条约，中国将保留杭爱山以东地区（即喀尔喀部境），而准噶尔人将得到该山脉以西和西南地区（即准噶尔和喀什噶尔）。在此基础上达成了不言而喻的休战协议，雍正去世（1735年）以后，其子、继承人乾隆皇帝于1740年认可了这一条约。这次和平一直维持到1745年底噶尔丹策零去世时。[99]

14．清朝合并准噶尔地区

噶尔丹策零去世后，紧接着是准噶尔国内的动乱时期。噶尔丹策零之子策妄多尔济·那木扎尔（约1745—1750年在位），是一个放荡而残忍的年轻人，他被贵族们弄瞎了眼关在阿克苏。众人不服新汗喇嘛达尔札（1750—1753年在位）的统治。[100]已经臣服于绰罗斯部洪台吉一个世纪之久的杜尔伯特部、和硕特部和辉特部威胁要摆脱绰罗斯部而独立。统一丧失了，准噶尔国也随之而消失。最后在1753年，一位名叫达瓦齐的能干首领、即策凌敦多卜的孙子，在辉特部王、噶尔丹策零的女婿阿睦尔撒纳的支持下，进军固尔扎，处死了达尔札。[101]达瓦齐被拥立为汗（1753—1755年在位）后，现在不得不与他昔日的盟友阿睦尔撒纳展开了争夺，阿睦尔撒纳住在伊犁河畔，表现得俨然像一位独立的王公。达瓦齐打败并驱逐了他。

阿睦尔撒纳与辉特部、杜尔伯特部与和硕特部的许多首领一起逃到清朝境内避难（1754年），在那里，他为乾隆皇帝效劳。乾隆在热河隆重地接见了他，把他置于自己的保护之下，并于1755年春，由满族将军班第率清军护送他返回准噶尔。班第兵不血刃地进入固尔扎。达瓦齐逃走，但其后不久在阿克苏被发现，并被交给班第，班第把他送到北京，他受到乾隆皇帝的优待，1759年他在北京善终。[102]

与此同时，清将班第现在作为抚远大将军驻守固尔扎，他立即宣布准噶尔人政治上解体，并且给绰罗斯部、杜尔伯特部、和硕特部和辉特部各部都提了一位汗王的名，阿睦尔撒纳原希望至少可以获得达瓦齐遗产的一部分，现在非常失望。班第为控制他的愤怒，强迫他前

往北京。然而，阿睦尔撒纳在途中逃跑，返回固尔扎，煽动准噶尔人反对清统治。班第已轻率地缩减了他的军事力量，现发现自己已被敌人包围，因毫无被营救的希望而自杀（1755年夏末秋初）。[〔103〕]

一位名叫兆惠的能干的满族将军挽救了这一形势。1756年冬天，他被围在乌鲁木齐，他一直坚持到从巴里坤来的援军的到来。1757年春，他深入塔里巴哈台的叶密立河畔，而另一些清军被派去收复固尔扎。阿睦尔撒纳四面受敌，逃到西伯利亚俄国人那里避难（1757年夏季）。[〔104〕]

到此，准噶尔人的独立结束了。广言之，准噶尔地区，即科布多地区、塔尔巴哈台、伊犁流域或称固尔扎省直接并入中国帝国。甚至该地区居民成分也发生了变化。准噶尔人民，主要是绰罗斯部民和辉特部民（杜尔伯特部遭受的磨难较轻）几乎全部被根除。清朝以来自各地的移民充实其地，其中有吉尔吉斯—哈萨克人，来自喀什噶尔的塔兰奇人，或穆斯林，来自甘肃的东干人（或回民），察哈尔和喀尔喀居民，图瓦族的兀良哈人（或称索约特人），甚至有来自满洲的锡伯族和高丽族移民。1771年，另一批移民即土尔扈特人来到，土尔扈特在其汗渥巴锡率领下，离开伏尔加河下游，又返回故地伊犁流域。乾隆皇帝在北京接见了渥巴锡，并给予最隆重的欢迎，并为他疲惫不堪的人民提供粮食，同年，把他们安置在固尔扎东部和南部，在裕勒都斯河谷和乌伦古河上游河谷，[〔105〕]在那里，他们有利于填补因他们的兄弟部落绰罗斯部和辉特部被消灭而造成的空地。

15．西蒙古人的厄运

准噶尔汗国的灭亡结束了蒙古人的历史。如果按狭义上的蒙古人一词而言（即把那些有可能是，或者肯定是属蒙古种的古代民族，如柔然和契丹，排除在外），真正蒙古人的历史始于12世纪末，是随着成吉思汗而开始的。很快蒙古人就达到其顶峰，成吉思汗在当选为汗之后只需要20年（1206—1227年）就统一了草原，并开始对中国和伊朗采取行动。在以后的50年里，继续征服了中国和伊朗的其余地区，除印度以外（由于山脉的阻碍，印度自成一大陆），蒙古帝国成了囊括亚洲大陆的帝国。这种统治的崩溃几乎像它的崛起一样迅速。到1360年时，蒙古人已经丧失了中国和伊朗，事实上也失去了河中，他

们在亚洲所保住的是蒙古地区和蒙兀儿斯坦，后来蒙兀儿斯坦构成了中国突厥斯坦的北部。

不过，成吉思汗国的征服和成吉思汗帝国只是由东蒙古人完成的，即生活在鄂嫩河、克鲁伦河和鄂尔浑河畔的那些蒙古人。西蒙古人，即卫拉特人或卡尔梅克人，以同盟者的身份汇入了成吉思汗史诗之中，只起着从属的作用。结果，在灾难性的羞辱（在成吉思汗后代的心目中，蒙古人被赶出中国是从未有过的丢脸）之后，西蒙古人试图从衰落中的东蒙古部落手中夺取草原帝国，像成吉思汗一样，完成对中国的征服。他们几乎获得了成功，因为他们于1449年捉住明朝皇帝。但是，由于他们从未能攻占北京，他们的胜利没有产生任何效果。不到50年之后，第一卫拉特帝国就崩溃了，随着达延及其孙子阿勒坦汗的出现，在东蒙古一个令人吃惊的成吉思汗国复辟了。这一复辟汗国当时给人们造成了很深的印象，致使中国人认为成吉思汗时代又来到了。然而，正像阿勒坦不是忽必烈一样，达延也不是世界征服者，这个复辟汗国在西北部几乎没有超过科布多，在东南部几乎没有越过长城，并且，汗国末期已把精力转向宗教目标，正处于蒙古人全面皈依西藏黄教的佛教的高峰。觉醒中的蒙古精神又蛰伏于喇嘛祈祷者的哞哞声中。清朝将顺利地驯服这些沉湎于祈祷中的僧侣似的武士们。

因此，主角又落到了西蒙古人身上，他们处在阿尔泰山荒凉的山谷之中，仍然十分顽强好战。17世纪初，他们卷入了扩张的大浪潮中。土尔扈特人跟随着拔都即金帐汗国的脚步，向南俄罗斯、阿斯特拉罕附近的伏尔加河下游迁移。和硕特部居住在青海，其统治一直达到西藏的拉萨。绰罗斯部，或称准噶尔部，统治着从俄国的西伯利亚边境，一方面到布哈拉汗国边境，另一方面到中国边境之地，还统治着从科布多到塔什干和从科布多到克鲁伦河之间的地区。他们的“都城”、科布多和固尔扎，似乎注定要取代和林。况且，作为时代的标志，他们已经掠夺了成吉思汗圣殿。首先是由于噶尔丹采取的政治活动，后来又由于策妄阿拉布坦和大策凌敦多卜进行的战争，他们已经成了拉萨的统治者。在拉萨，喇嘛教的宗教权力也在他们的操纵之下。在喀什和叶儿羌，和卓们（伊斯兰教牧师）同样也成为他们手中的工具。在一百多年中，他们一直是亚洲大陆的真正主人。他们的领导者，巴图尔洪台吉、噶尔丹、策妄阿拉布坦，噶尔丹策零，都显示

出是足智多谋的政治家，勇敢而有远见，同样又是顽强的战士，善于使用马上弓箭手们无处不在的极端灵活性，弓箭曾使成吉思汗赢得了胜利。这些都接近了成功。他们如何才能避免失败呢？这要靠他们早几年出现，即出现在满族统治把新的活力和军事结构带到旧中国以前。明朝晚期的中国已经十分腐朽，以致任何民族（蒙古人、日本人、或满族）都可能夺取它。但是，一旦满族王朝牢固的登上天子的王位，中国又注入了新的生命，又继续了150年。第一批满族皇帝们是明智和积极的，他们摆脱了陈腐偏见，为这个国家的更新作出了一系列努力，耶稣教会神父们为他们制造的大炮对此作了证明。噶尔丹和策妄阿拉布坦，这些与成吉思汗精神一致，而又与路易十四同时代的人，即前一个时代的落伍者们，既要对付东戈壁的清朝的大炮，又要对付叶尼塞河畔俄国人的火器。这是13世纪与18世纪的碰撞，这种较量是不平等的。最后，一个蒙古帝国在它崛起的时候就衰落了，因为它是一个历史上不合时代的帝国。

16．清朝合并喀什噶尔

喀什噶尔以叶儿羌为都，于1775年前，在黑山派和卓家族的统治下形成了一个伊斯兰教国家，成为准噶尔诸汗实际的保护国。黑山派丹尼雅尔和卓去世之后，准噶尔汗噶尔丹策零（1727—1745年）把死者的领地分给和卓的四个儿子：札甘得到叶儿羌；玉素甫分得喀什；阿优布在阿克苏行使统治；阿布德·阿拉赫占有于阗。在准噶尔觊觎王位者们的内战时期，热诚的穆斯林玉素甫趁机使喀什噶尔摆脱了“异教”的宗主（1753—1754年）。在阿睦尔撒纳还与清将班第和好的时候，于1755年计划以释放另一个和卓家族，即黑山派的宿敌白山派，以平息黑山派的叛乱，自1720年起，白山派已经被准噶尔统治者半监禁似地围在固尔扎。[106] 白山派首领包尔汉丁（即大和卓）和他的弟弟霍集占（即小和卓）热情地接受这一计划。包尔汉丁率领从阿睦尔撒纳和清军那里借来的一小支军队，先后从黑山派手中夺取了乌什·吐鲁番、喀什，最后夺得叶儿羌，也就是说，夺取了整个喀什噶尔。

包尔汉丁和霍集占一旦占领了喀什噶尔，就利用阿睦尔撒纳与清朝政府之间刚刚爆发的战争宣布独立，摆脱了准噶尔人和清朝的控制。他们屠杀了一支清军（1757年春末）。[107] 但是，好景不长，

当中国人兼并准噶尔地区后，他们转而对付大、小和卓。1758年一支由兆惠将军率领的清军从伊犁河南下到塔里木。霍集占在库车附近被打败后，躲到叶儿羌，在那里，他进行了顽强的抵抗。〔108〕与此同时，包尔汉丁蜷缩在喀什，经过一场艰苦的围攻战（清军在围攻期间，反遭到包围），在1759年初，由于富德派来援军，兆惠才能重新采取攻势。叶儿羌首先投降（尽管不是在霍集占逃跑之前）；接着喀什投降，同样，也是在包尔汉丁离去之后（1759年）。〔109〕

大、小和卓都逃到巴达克山避难，尽管有穆斯林的团结一致，但是，地区酋长慑于中国的威力，他处死了这两位逃难者，并把霍集占的首级送给清军将领富德。〔110〕兆惠将喀什噶尔并入满清帝国（喀什噶尔成了满清帝国的"新的边疆地"即新疆），兆惠在处理穆斯林居民中表现得十分老练。

乾隆皇帝对伊犁流域和喀什噶尔的吞并，标志着实现了中国自班超时代以来的18个世纪中实行的亚洲政策所追随的目标，即定居民族对游牧民族的、农耕地区对草原的还击。

注释

〔1〕1370年妥欢帖睦尔（顺帝）死，子爱猷识里达腊嗣位，称毕里克图可汗，蒙古人谥为昭宗，立年号为宣光，仍称国号为元，即历史上所称的北元。——译者

〔2〕1372年明军分三路大举攻入漠北，东西二路明军获小胜利，然中路军在杭爱岭北为扩廓帖木儿指挥的蒙军所败，明军损失惨重，死亡数万人，因此，明军短期内不敢深入蒙古草原。——译者

〔3〕1378年爱猷识里达腊去世，其子脱古思帖木儿嗣位（1378—1388年）。建年号为天元。——译者

〔4〕脱古思帖木儿兵败逃亡，中途被其部下也速迭儿杀，也速迭儿是阿里不哥的后裔。——译者

〔5〕考朗特著《中亚》第11页，认为鬼力赤不是乞儿吉斯部王公，而是卫拉特四部之一的土尔扈特部王公。对此，可参看萨囊彻辰书第143—155页。

〔6〕乞儿吉斯人在中国古籍中译为黠戛斯，以后他们中迁往河中者，译为吉尔吉斯人。——译者

〔7〕我采用伯希和的观点，即蒙古史家萨囊彻辰的Aruqtai在语音上相当于《明史》中的阿鲁台。事实上，《明史》表明，在萨囊彻辰提到的Aruqtai正被监禁时，《明史》上的阿鲁台在各种事务中正在起着很大的作用。霍威斯（《蒙古人史》I，353）以此为根据，他认为《明史》上的阿鲁台不是阿苏特部首领Aruqtai，

而是科尔沁部首领阿台。这一认定在语音上似乎是站不住脚的，无论如何，《明史》这一部分似乎有某些混淆。在有关卫拉特部首领马哈木的篇幅中，《明史》与《蒙古源流》上也发现了类似不一致的地方。《蒙古源流》说，15世纪最初几年掌权的卫拉特部首领是把秃罗（Batula），大约在1415，或1418年，把秃罗之子，外号脱欢（Toghou）的巴哈木（Bakhamu）继位。而据《明史》，相当于把秃罗的人叫马哈木，马哈木之子名脱欢。

〔8〕伯希和《通报》1914年第641页。穆勒《中国的基督教徒》第260和264页。

〔9〕有人认为（比丘林），14世纪末，在准噶尔游牧的有卫拉特三大部，即绰罗斯、和硕特和土尔扈特。这三部组成联盟，并让绰罗斯部的代表马哈木当首领。后来当杜尔伯特从绰罗斯部分离出来之后，卫拉特联盟就有四个部。巴托尔德也认为，卫拉特联盟于14世纪末形成，他认为该联盟自形成时就有四部，即绰罗斯、和硕特、土尔扈特和辉特。据中国史料，到18世纪，卫拉特联盟有六部。——译者

〔10〕萨囊彻辰的oljäi与《明史》上的本雅失里似乎是指同一个人，尽管两书的编年（相当混乱）并不一一相符。

〔11〕卫拉特，或译瓦剌，在词根中含有蒙古语"卫拉"，即"亲近"的意思，把卫拉特理解为同盟者。有些学者（多尔日·班扎罗夫）认为，卫拉特不是来自"卫拉"（亲近），而是"卫·阿拉特"，即"森林中百姓"（班扎罗夫《关于卫拉特人和维吾尔人》第一卷，喀山，1849年版，第26页）。——译者

〔12〕在成吉思汗的军事术语中，科尔沁人是指卫队，即"箭筒手"参看伯希和《亚洲杂志》1920年，第171页和《通报》1930年第32页。莫斯特尔特《鄂尔多斯地区》第41页。

〔13〕据萨囊彻辰（施米特法译本151页），卫拉特首领脱欢于1439年由于成吉思汗显灵，以一种神秘莫测的方式去世。成吉思汗因剥夺其后裔的篡夺者的狂言而生气显灵。（《汉译蒙古黄金史纲》第58页记道："既已篡夺蒙古的权力，脱欢太师便掌握了大统。拜谒了主上的八室，表示了"来取汗位"的意图。朝拜之后，做了可汗。脱欢太师蒙受主上的恩惠和陶醉，却酒后狂言：'你若是福荫圣上，我便是福荫皇后的后裔。'撞倒了〈八室〉的金柱子，正要转身出去，脱欢太师口鼻流血，搂抱着马的鬃颈，'这是什么缘故？'抬眼一看，只见主上装满撒袋的鹫翎箭冒着鲜血，众目睽睽之下尚在颤动着。脱欢太师说：'雄的圣上显了威灵，雌的福荫之裔的脱欢太师我，生命结束了。"——译者）

〔14〕萨囊彻辰证实俘虏皇帝曾受到优待："也先把皇帝托付给爱里马丞相照看，令其留养于6千乌济叶特人中，这是一个冬天气候温和的地区。"英宗皇帝一获释，就送给乌济叶特人大批礼物，以示感谢。

〔15〕1451年也先起兵杀脱脱不花，自称大元田盛（即"天圣"之意）可汗，建年号为天元。也先所建的蒙古汗国，其疆域东至建州、兀良哈，西至哈密以西地区。——译者

〔16〕《拉失德史》第91页。该段叙述不清，或有误。

〔17〕 参考《拉失德史》第272页。
〔18〕 《拉失德史》第273页。
〔19〕 参考巴托尔德在《伊斯兰百科全书》中的“卡尔梅克人”条目，第743页。
〔20〕 满都古勒，《明史》作满都鲁。——译者
〔21〕 “济农”（jinòng）《明史》作“吉囊”等于副王之职，即是“亲王”的音变。——译者
〔22〕 考朗特《中亚》第6页。
〔23〕 右翼和左翼在《秘史》中分别写作“Bara'um-ghar, je'un-ghar”。参考莫斯特尔特的《鄂尔多斯地区》第49—50页。
〔24〕 土默特（Tümet或Tümed）表示“万”的意思。
〔25〕 考朗特著《中亚》第7—9页。这些部落中的大多数延续至今；即山西北部长城以北的察哈尔人；外蒙古，从乌布萨泊到贝尔湖之间的喀尔喀人；达延汗亲自废除的兀良哈人；仍居于鄂尔多斯的（黄河河套）的鄂尔多斯人；黄河河套东部的土默特人；河北北部、热河南的喀喇沁人。
〔26〕 库登汗，《明史》作打来孙。——译者
〔27〕 图们札萨克图，明朝时称土蛮汗。蒙古文书作图们台吉，为达赉孙库登汗长子。彻辰汗明人记不燕台吉，或不言台住。——译者
〔28〕 林丹库图克图汗，明人称虎墩兔憨。——译者
〔29〕 “都城”即是阿勒坦在归化城没有围墙的营地，以后称“板升”城。参看莫斯特尔特《鄂尔多斯地区》第37页。
〔30〕 库图克图彻辰洪台吉，明人称“切尽黄台吉”，是《蒙古源流》作者萨囊彻辰的曾祖父（有书说是其祖父）。——译者
〔31〕 他的九个儿子是：那颜达拉济农、巴义山格呼儿、斡亦答马、那蒙塔尼、布颜格呼赖、班家拉、巴德马沙布黑威、阿穆尔达喇和鄂克拉罕。（参看莫斯特尔特《鄂尔多斯地区》第28页。）
〔32〕 上引书，第51页。
〔33〕 考朗特著《中亚》第27页及其后，据《东华录》。
〔34〕 考朗特《中亚》，第31页
〔35〕 鄂尔多斯境内似乎仍残存着汪古部时期的聂斯托里安教。额尔克固特部便是一事实，该部名是成吉思汗时代的蒙古语的“基督教徒”。参看莫斯特尔特《鄂尔多斯地区》。
〔36〕 库图克图彻辰洪台吉生于1540年，死于1586年。他是历史学家萨囊彻辰的曾祖父。
〔37〕 蒙古史料说，第一位与西藏喇嘛教头面人物接触的蒙古人，是库图克图彻辰洪台吉。他于红虎年（1566年）远征西藏，并给当时的三位主教一份声明。声明说：“尔等若归附于我，我等共此经教，不然即加兵于尔。”（《蒙古源流》第175页），西藏最高喇嘛收到声明三天后投降。库图克图彻辰在三位西藏喇嘛陪同下回到鄂尔多斯。——译者

〔38〕 参看莫斯特尔特《鄂尔多斯地区》第56页。

〔39〕 锁南坚错是喇嘛教中格鲁派，即黄教的首领，阿勒坦汗授予他达赖喇嘛称号后，黄教首领始称达赖喇嘛，后人追认锁南坚错以前的两世黄教主教为第一、第二世达赖，锁南坚错为第三世。——译者

〔40〕 迈达里·胡土克图，又译满达里呼图克图和沃契达拉呼图克图。又名彻甘诺门汗。西藏大喇嘛派他到土拉河沿岸观察蒙古局势。他实际上成了蒙古汗和王公的政治顾问。——译者

〔41〕 G.胡特《蒙古地区的佛教史》II，第200页以下，221，326。G.舒勒曼《达赖喇嘛史》（海德堡，1911年）第110页以下，121页以下。考朗特《中亚史》第13页。

〔42〕 萨囊彻辰属乌审旗鄂尔多斯王室成员（成吉思汗系和达延家族），1634年从鄂尔多斯长支（王旗）首领额璘臣济农接受额克彻辰洪台吉称号。他于1662年完成他的东蒙古史。他去世的时间仍不清楚。

〔43〕 参看梅拉书IX，133—156。

〔44〕 关于原满族部落，参看E.海涅士《古满族氏族》（《夏德纪念文集》第171—184页）。

〔45〕 莫斯特尔特《鄂尔多斯地区》第26，39页。

〔46〕 关于卡尔梅克一词的起源，参看巴托尔德《伊斯兰百科全书》“Kalmucks”条目，第743页。

〔47〕 考朗特《中亚》第6页。

〔48〕 参看伯希和（《亚洲杂志》II，1914年，187）注意考朗特引起的某些混乱。

〔49〕 伯希和《〈突厥斯坦〉评注》（《通报》1930年第30页）。

〔50〕 参看伯希和（《亚洲杂志》1914年，II，187）和J.德尼《蒙古语言》（《世界语言》第223页）。考朗特有时不是把Olöt（厄鲁特）认定为Choros,而是与Khoshot等同起来。

〔51〕 德尼《蒙古语言》第231页。

〔52〕 考朗特《中亚》第40页。

〔53〕 巴托尔德《伊斯兰百科全书》“Mangishlak”条目，第259页。

〔54〕 考朗特《中亚》第44—45页。

〔55〕 考朗特《中亚》第134—136页。

〔56〕 拜巴噶斯弟图鲁拜琥（后称顾实汗）与巴图尔洪台吉发生冲突，冲突虽很快得和解，但此后不久，图鲁拜琥和其余的大部分和硕特执政者放弃了塔尔巴哈台一带，转移到东南部的青海一带，在那里建立了独立的和硕特国家。按中国史书，和硕特人在青海定居是1636至1638年间。——译者

〔57〕 胡特《佛教史》II，248，265（据Jigs-med-nam-mka），《东华录》，转自考朗特《中亚》第23—25页。舒勒曼《达赖喇嘛史》第133页。W.罗克希尔《拉萨的达赖喇嘛》（《通报》1910年，第7页）。

〔58〕 胡特《佛教史》II，269。舒勒曼《达赖喇嘛史》第161—170页。罗克希尔《拉萨的达赖喇嘛》（《通报》1910年第20页）。考朗特《中亚》第10页。在梅拉书，XI，216中有精彩的篇章。

〔59〕 考朗特《中亚》第37页。

〔60〕 据《俄蒙关系资料》（1607—1636年）第99—105页，阿勒坦汗与卫拉特人的战争不晚于1619年。1620年10月从卫拉特来的人谈到，在他返回乌法之前，阿勒坦汗的军队又攻打卫拉持人，打败卡尔梅克兀鲁思，杀了许多人，俘虏两个台什。在秋明也有关于卫拉特与喀尔喀战争的消息。游牧在秋明郊外的卫拉特人谈到，卡尔梅克人现在都沿卡麦什洛夫河游牧，因为阿勒坦的部众逼迫他们退却。参看《准噶尔汗国史》第146页。——译者

〔61〕 1621年从托博尔斯克得悉："目前许多台什率卡尔梅克人迁到了西伯利亚各城市附近，现在游牧在伊希姆河上游与托博尔河之间的地区"（《俄蒙关系资料》1607—1636年，第78页）。——译者

〔62〕 蒙古语dz在卡尔梅克语中转变成z，结果Dzungar（准噶尔）一词变成了Zungar，因此，考朗特拼写成"Soungar"。参看考朗特《蒙古各族的语言》（《世界语言》第224页）。

〔63〕 参看《东华录》（考朗特《中亚》第49页引文）。

〔64〕 洪台吉一词来自汉语"皇太子"。（参看伯希和《〈突厥斯坦〉评注》，《通报》1930年，第44页）。

〔65〕 和布克赛尔，即今新疆维吾尔自治区和布克赛尔蒙古自治州首府。——译者

〔66〕 考朗特《中亚》第46页。

巴图尔洪台吉在1640年召开七旗和四卫拉特大会。会上制定了一系列法规，文献中称之为《1640年蒙古—卫拉特法规》。法规的原本落到了伏尔加河卡尔梅克汗国，18世纪发现后，已译成俄文发表。巴图尔洪台吉注意发展农业和手工业。他曾于1638年12月遣使到托博尔斯克，向俄国将军要用于繁殖的母猪十头，公野猪三头，雄火鸡和雌火鸡各一只，以及十只小巴儿狗（参看米勒《西伯利亚史》第二卷，第45页）。这一要求在1642年夏季得到了满足。——译者

〔67〕 考朗特《中亚》第47页。

〔68〕 一个从准噶尔返回库兹涅茨克县的居民向地方当局报告说："僧格是去年，即178（1670年），被杀，凶手是其同胞兄弟卓特巴巴图尔，当时是深夜，僧格在帐篷里睡着了。他被杀后，僧格的另一位兄弟噶尔丹聚集重兵杀卓特巴巴图尔，并打败其兄车臣台什和楚琥尔台什的孩子们。"（中央国家古代文书档案库，西伯利亚衙门卷宗，第623卷，第350页。参看《准噶尔汗国史》第229页）。1670年末僧格被杀与噶尔丹即位的史实在许多俄国文件中得到证实。例如，托博尔斯克的列普宁将军在给莫斯科的一复文中说，1671年末"控制了僧格兀鲁思的格根呼图克图（即噶尔丹）从黑卡尔梅克人的僧格兀鲁思遣使来克拉斯诺亚尔斯克，使者们在聚会厅对阿历克赛说，僧格被他的弟兄巴图尔杀害，而格根呼图克图杀死巴图尔，现在控制了僧格的兀鲁思……"。（参考《准噶尔汗国史》第230页）。——译者

〔69〕《新疆简史》上册第232页上，噶尔丹是巴图尔洪台吉的第七子，生于1645年（清顺治二年）。——译者

〔70〕巴图尔洪台吉去世与噶尔丹继位之间发生的事件仍有些不清楚。在《东华录》、《圣武记》、梅拉书和《中国的记忆》中的记载互相矛盾。考朗特《中亚》第48页注①。

〔71〕考朗特《中亚》，第49页（根据《东华录》）。

〔72〕和卓一名是伊斯兰教头面人物自我标榜的称呼。他们自称是穆罕默德的后裔。和卓有两种，一种是和卓色伊提阿塔一系，他们有证书，能证明他们确属哈里发后裔；另一种是和卓赘巴里一系，他们的证书已经遗失了，因此只能借助于传说和名声来自树和卓的身份。新疆地区的和卓是出于后一种。——译者

〔73〕参考哈特曼《东突厥斯坦》（哈雷，1908）第17，45页。巴托尔德给《伊斯兰百科全书》"kashgar"条目，第835页；考朗特《中亚》第50页；《圣武记》。

〔74〕阿哈玛特是按照维文的原音的译名，《皇朝藩部要略》、《外藩蒙古王公表传》都用此名。但《西域图志》，《圣武记》则译成"玛罕木特"。——译者

〔75〕考朗特《中亚》第54页。

〔76〕考朗特《中亚》第33—34页，55页。

〔77〕考朗特《中亚》第57页，该战斗发生于1690年阴历7月29日（即9月2日）。

（一里格等于4.83公里。乌兰布通实际距北京七百里。——译者）

〔78〕在这次战争中，与康熙帝一起的有佩尔·热比荣，梅拉书（XI，95节及其后）生动的描述就是他提供的。

〔79〕考朗特《中亚》第56—63页。

〔80〕德利《蒙古语》（《世界语言》第221页）。

〔81〕莫斯特尔特《鄂尔多斯地区》第221页以下。

〔82〕噶尔丹把他的前任僧格的长子策妄阿拉布坦视为眼中钉，一直想除掉他。策妄阿拉布坦于1688年与僧格的7位旧臣逃到额林哈毕尔噶山（今尼勒克、和静北界之依连哈比尔尕山），后又迁往博尔塔拉。——译者

〔83〕参考考朗特《中亚》第64，67页。

〔84〕在噶尔丹统治时期，准噶尔就吞并了哈萨克，并提到准噶尔在塔什干派了官员："塔什干城内，向日驻扎回人阿奇木一员，厄鲁特哈尔罕一员。此系策妄阿拉布坦时相沿旧制。"——译者

〔85〕头克汗是哈萨克族历史上著名的人物之一。据说，他把哈萨克古老的氏族习惯集中起来，首次著之于法，被称为《头克法典》。——译者

〔86〕参看巴托尔德在《伊斯兰百科全书》上的"吉尔吉斯"条目，第1085页。考朗特《中亚》第65页。

〔87〕考朗特《中亚》第66页，根据《东华录》。

〔88〕考朗特《中亚》第68页。清朝文献称"铿格尔图拉"。——译者

〔89〕 西藏的达赖五世去世后，第巴桑结嘉措秘不发丧，专政多年。康熙皇帝于1696年讨伐噶尔丹时，得知这一情况，便致书责问桑结嘉措，桑结嘉措于同年立仓央嘉措为六世达赖，以其名进行统治。——译者

〔90〕 参考胡特《佛教史》II，269；舒勒曼《达赖喇嘛史》第161—170页。罗克赫尔的《拉萨的达赖喇嘛》（载《通报》，1910年第20—36页）。梅拉书XI，216。

〔91〕 参考考朗特《中亚》第77页（根据《东华录》）；舒勒曼《达赖喇嘛史》第171页；罗克赫尔《拉萨的达赖喇嘛》（《通报》，1910年）第38—43页；海涅士的《中国历史节译：厄鲁特侵入西藏》（《通报》1911年页197。）

〔92〕 考朗特《中亚》第79页（根据《东华录》）。

〔93〕 上引书，第84页上认为，该事大约在1724年已经发生。

〔94〕 1731年阴历7月（即8月）。

〔95〕 1731年夏，阴历5月（即6月）。

〔96〕 1731年阴历10月（即11月）。

〔97〕 1732年阴历8月5日（9月23日）。

〔98〕 根据《东华录》，摘自考朗特《中亚》第86页。

〔99〕 考朗特《中亚》，第87—89页。

〔100〕 噶尔丹策零死后，留下三个儿子：长子达尔札是个喇嘛，因是婢女所生，故众不服，后被阿睦尔撒纳杀死。——译者

〔101〕 达尔札被处死和达瓦齐被立为汗是在1753年阴历5月（6月2日起）以前。考朗特《中亚》第99页，据《东华录》记。

〔102〕 《东华录》第99—103页。

〔103〕 班第于1755年阴历8月29日（即10月4日）自杀，据《东华录》记，第105—106页。

〔104〕 有关这次斗争的资料来自《东华录》，这次战争是采用游击战和反游击战的形式，伴随着清军采取的残酷镇压的方式（《东华录》，第106—114页）。

〔105〕 《东华录》第137页，参考阿尔伯特·赫尔曼的《中国地图集》第67图。

〔106〕 白山派首领阿哈玛特曾因反抗准噶尔被噶尔丹策零拘禁在伊犁，他死后，他的儿子们，即大、小和卓仍被囚禁在伊犁。——译者

〔107〕 大、小和卓叛乱时，清朝派副都统阿敏道率一百多人前往招服，大、小和卓不但不服，反杀阿敏道一百多人。——译者

〔108〕 该事发生于1758年阴历5和6月（即6和7月）。

〔109〕 1759年阴历6月（即8月）清军占领喀什。关于这些事件，《东华录》是最好的史书。参看考朗特《中亚》第115—120页。

〔110〕 参看阿不都·哈林书，舍费尔译本《中亚史》第285，286页。

索　引

（下面的页码是指原书页码）

Aachen［地］亚琛，见Aix-la-Chapelle
Abagha［族］阿巴噶部，517
Abakan［地］阿巴坎草原，558注
Abakhai［人］阿巴亥（努尔哈赤之子），517，518
Abaqa［人］阿八哈，296，304，305，333，334—335，366—372，398
Abares, Abaroi［族］阿瓦尔人，见Avars
Abatai［人］阿巴台，512
'Abbas （the Great）［人］阿拔斯大帝，485
Abbasids （Baghdad caliphate）［朝］阿拔斯王朝（巴格达哈里发王朝），xxx, 141，147，150，151，158，169，189，237-238，245，261，269，282，312，349，353，354-356，357，359，398
Abbaswali［人］阿布兹瓦力沙，421
'Abd al- 'Aziz［人］阿布阿兹，488
'Abd al-Karim［人］阿布都·哈林，500
'Abd-Allah［人］阿布都拉（死于1452年），460
'Abd-Allah［人］阿不德·阿拉赫（活跃于1750年），541
'Abd-Allah II （1557-98）［人］阿不德·阿拉赫二世，485，487
'Abdallah ibn-Qazghan （Mirza 'Abdallah）［人］米儿咱·阿布达拉赫，343，345，409
'Abd-Allah Tarkhan-beg［人］阿布杜拉·塔尔汗伯格，531
'Abd al-Latif［人］阿不都·拉迪甫（死于1450年），460
'Abd al-Latif［人］阿不杜拉迪甫（拉失德的长子）（活跃于1540年），499
'Abd al-Malik I，［人］阿布德·阿尔-马立克一世，143
'Abd al-Malik II［人］阿不德·阿尔-马立克二世，144

'Abd al-Mu'min［人］阿布德·穆明，485，486
'Abd ar-Rahman［人］奥鲁剌合蛮，268，271-272
'Abd ar-Rashid［人］阿不都·拉失德，499-500
'Abd ar-Razzaq［人］阿布德·拉扎克，390
'Abd ar-Razzaq Samarqandi Matla'es-sa'dein,［书］《两幸福之会合》作者阿布德·拉扎克·撒马尔干第，459，624注
Abeskun［地］阿贝什昆，240
'Abish-khatun［人］阿必失可敦，366
Ablai （Ablai-taiji）［人］阿布赖台吉，522，523，525，526
Abraham, Mar［人］马·雅巴拉哈，见Mar Abraham
Abramovka［地］阿布拉莫威卡，4
Abu 'Ali［人］阿布·阿里，143-144
Abu Bakr［人］阿布·巴克尔（1231-60），353，354，359
Abu Bakr［人］阿布·别克尔（活跃于1298年），335
Abu Bakr［人］阿布·巴克尔（活跃于1403年），435，451，456，458
Abu Bakr［人］阿布·巴克尔（活跃于1460-1514年），494，495，497
Abu 'l Faiz［人］阿布勒费兹，486
Abu 'l Fath Muhammad［人］阿布儿·法斯·穆罕默德，588注
Abu 'l Ghazi,［人］阿布·哥志，486
Abu 'l Ghazi Bahadur, Shajare-i Turk，［人］阿布哈齐，《突厥世系》，214，252，406，487-488
Abu 'l Khair［人］阿布海儿，460，479，480-481，489，615注
Abu 'l Muzaffar Yusuf［人］阿布儿·穆扎菲·玉素甫，588注
Abu Sa'id［人］不赛因（1317-34年），387，389，396
Abu Sa'id［人］卜撒因（死于1469年），460-462，463，464，479
Achaemenids［朝］阿赫门尼德王朝，9，12，13，15，28，545注-546注
A-chu［人］阿术，286-287
Acre［地］阿迦，305，349，360，363，364，373
Adai［人］阿台，505，506

Adaj［地］阿台，254，392
Adana［地］阿达纳，370
Adrianople［地］亚德里亚堡，157，174，184
Adriatic［地］亚德里亚，267
Adzai［人］阿占，506
Aëneolithic period［专］铜石并用时期，5
Aetius［人］埃提乌兹，76
Afghanistan［地］阿富汗地区（参看伽色尼王朝，古尔王朝，克尔特人），346，409，411，412，414，419，429，456，457，487；参见Ghaznavids；Ghorids；Kerts
Agni［地］焉耆（喀拉沙尔），见Kara Shahr
A-ha-ma［人］阿哈马·费纳客忒，见Ahmed （1486/87-1503）；Ahmed Fenaketi
Ahmed［人］阿黑马德（活跃于1089年），147，153
Ahmed［人］帖古迭儿（活跃于1282年），见Tekuder
Ahmed［人］阿合木（活跃于约1387年），431，432，433
Ahmed［人］阿黑麻（活跃于1460-81年），470-471，489
Ahmed［人］阿黑麻（1469-94），463，464，494
Ahmed［人］阿赫麦德（A-ha-ma；1486/87-1503），482，495，496
Ahmed （the Durrani）［人］阿黑麻，488
Ahmed al-Khalidi［人］阿赫麦德·哈里迪，377
Ahmed Fenaketi （A-ha-ma）［人］阿合马·费纳客忒，297，601注
Ahmed Jelair ibn-Uweis［人］阿合木·札剌儿·伊本·乌畏思，390，429，430，433，434，435，437，447，450，456
Ahmed-khoja［人］阿哈玛特和卓，528
Ahmed Razi［人］阿哈木拉齐，500
Ahura-Mazda［宗］（阿乌兹达神）阿胡拉马兹达神，见Ormazd
Aibeg［人］艾伯格，348-349
Ai-buqa［人］爱不花，301，302，303，599注
Ailah［地］伊犁河，见Ili
'Ain Jalud［地］艾因贾卢特，364，398，446

'Aintab［地］加济安特普，447
Ai-sie［人］爱薛（伊萨），见'Isä
Ai tängridä qut bulmysh alp bilgä［人］爱登里啰汨没蜜施合毗伽可汗，122
Aix-la-Chapelle （Aachen）［地］埃克斯-拉-夏佩勒，175
Ajanta［文］阿旃陀，51，52，96
'Ajlun［地］阿杰伦，363
Akcay［地］阿克恰伊，623注
Akhshunwar （Akhshunwaz）［人］阿克希瓦，68
Akhsi［地］阿赫昔，482，496
Akhtanizovka［地］阿赫坦尼诺夫卡，16
Akhtuba［地］阿赫图巴，442
Akmolinsk［地］阿克摩棱斯克，254，392
Aksaray［地］阿克萨赖，350，359
Aksehir［地］阿克谢希尔，382，451
Aksu （river）［地］阿克苏河，369，398
Aksu［地］阿克苏城（参看姑墨，拨换城），40，43，44，46，47，95，101，114，344，422，426，460，461，482，493，494，496，497，498，500，537，538，541
Aktyubinsk［地］阿克纠宾斯克，254，394，440，460，478，480
A-ku-ta［人］阿骨打，134，136，515-516
'Ala ad-Din［人］阿拉丁（火炮手，工程师）（活跃于1272年），287
'Ala ad-Din［人］（苏丹）阿拉丁（活跃于1390年），452，623注
'Ala ad-Din （Tarmashirin；约1326-33年）［人］答儿麻失黑，341，387
'Ala ad-Din Juvaini［人］志费尼，见Juvaini
'Ala ad-Din Kai-Qobad （Kaybobad）Ⅰ［人］凯库巴德一世，261
'Ala ad-Din Khilji［人］阿拉丁·哈勒吉，339，443
'Ala ad-Din Muhammad （Muhammad of Khwarizm）［人］摩诃末，167-169，234，236-240，244，245，418，589注

Alaghai-bäki［人］阿剌该别吉，227，301
Alai［地］阿赖山，41
Alaka［人］阿剌加（迪杰拉克），见Jaylak
Ala-Kul［地］阿拉湖，424
Al'altun （Altun-bäki）［人］阿勒屯别吉，234，330
Alamut［地］阿剌模忒，354，364
“A-lan［地］阿兰塞，”210
Alan-qo'a［人］阿兰豁阿，193
Alans （As; Asod）［族］阿兰人（阿速人），29，72，73，74，75，78，172，246，265，281，304，402，442，503，504，505，552注，559注；参见Asianoi；Asioi
Alaqmaq［地］阿拉喀马克，272，273，394
Alaqush-tigin［人］阿剌忽失的斤，213，227，250，301
Alashan［地］阿拉善，xxii，55，132，226，247
Alatagh［地］阿拉塔黑，359
Ala-Tau,［地］阿拉套，xxiii，272，423
Alba-Iulia［地］阿尔巴尤利亚，267
Albatu［专］部属，530-531
Albistan［地］阿尔比斯坦，370
Alchidai （Alchidai-noyan）［人］阿勒赤歹，210，215-216
Alchi Tatar［族］按赤塔塔儿部，208
Alchun［族］金人，见Kin
Aleksandrov［地］亚历山德罗夫，246
Aleppo［地］阿勒颇，152，154，155，349，360，361，362，365，371，382，398，447
Alexander （mountains）［地］亚历山大山，见Krighiz
Alexander Nevsky［人］亚历山大·涅维斯基，395
Alexandretta［地］亚历山大里塔，155
Alexandria［地］亚历山大里亚，398，533
Alexandropol［地］亚历山大堡，10，16
Alexius Comnenus［人］阿历克塞·科蒙勒努斯，184
Alghu （Alughu）［人］阿鲁忽，286，331-332，336，397，420

'Alim［人］爱里木汗，488
Alima［人］爱里马丞相，629注
'Ali Mu'ayyad［人］阿里·穆雅德，428
Alinjaq［地］阿林加克，434
'Ali Shir［人］察儿·阿里·失儿·纳瓦依，见Mir 'Ali Shir Newa'i
'Ali-tigin［人］阿里特勤，146，149
Aljigidai［人］晏只吉带，242
Alma-Ata （Verny）［地］阿拉木图（韦尔内），422
'Ali （Of Astrakhan; 活跃于1516年）［人］（阿斯特拉罕的）阿里，473，475
'Ali （Ha-li；活跃于1473年）［人］阿力，494，627注
'Ali （of Kipchak; 活跃于1501年）［人］（钦察汗）阿里，471
'Ali （of Meshed; 死于约1513年）［人］（麦什德的）速勒坦·阿里，见Sultan 'Ali
'Ali （of Samarkand; 活跃于1498）［人］（撒麻耳干的）阿里，464，481
'Ali （son-in-law of the Prophet）［人］（先知的女婿）阿里，447，448
'Ali beg［人］阿里别克，428
Almalik［地］阿力麻里，234，235-236，238，244，282，292，305，312，319，326，331，341，342，353，400
Alp Arslan ibn Chagri-beg［人］阿尔普·阿尔斯兰·伊本·查基尔拜格，147，152，184
Alp Qutlugh （Ho Ko-tu-lu）［人］阿尔普·骨咄禄（合骨咄禄），121，122
Alptigin［人］阿尔普特勤，143
Alquibula'a［地］阿勒忽不剌，207
Altai （Altun）［地］阿尔泰山，xxi, xxiii，xxiv-xxv，xxvi，14，18，19，25，39，81，83，93，109，114，189，208，214，215，222，234，235，280，338，424，479，508，540
Altaic languages［文］阿尔泰语系（参看蒙古语、通古斯语、突厥语），xxv，189，544注；参见Mongol language; Tungus languages; Turkic language

Altai-Su［地］阿尔泰河，214
Altan （Altan-ochigin）［人］阿勒坦（阿勒坦·斡赤斤），198，202，208，209，211，212，581注
Altan-khan （khanate）［朝］阿勒坦汗国，见Altynkhan （khanate）
Altan-khan （person; Yen-ta）［人］阿勒坦汗（俺答），510，513-514，520，539，540，587注
Altan-ordo［朝］金帐汗国（阿尔坦斡耳朵），见Golden Horde
Altan uruk（imperial or golden clan）［族］黄金氏族，217，221
Alti-shahr［地］阿尔蒂沙尔（喀什噶尔），见Kashgaria
Altun［地］阿尔泰山，见Altai
Altun-bäki［人］阿勒屯别吉，见Al'altun
Altun-ordu［朝］金帐汗国（阿尔浑斡耳朵），见Golden Horde
Altyn-khan （khanate）［朝］阿勒坦汗国，512
Altyn-khan （person）［人］硕垒乌巴什洪台吉，见Shului Ubasha khongtaiji
Alughu［人］阿鲁忽，见Alghu
A-lu-t'ai［人］阿鲁台，见Aruqtai
Aman（clemency）［专］阿门（宽恕），434
Amankoh （Ishkalcha）［地］阿曼科赫堡（伊斯卡察），386，427
Amasanji （Amasanji-taiji）［人］阿马桑赤台吉，493，507，508
Amaterasu［专］（日）天照大神，134
Ambaqai［人］俺巴孩，198，200，228
Amid［地］阿米德（迪亚巴克尔），见Diyarbakir
Ammianus Marcellinus［人］阿米安努斯·马尔克里努斯，74-75，190
Amroha［地］阿姆罗赫，339
'Amr ibn el-Laith［人］阿马尔·伊本·埃-勒斯，142
Amu Darya （Oxus）［地］阿姆河（亚克苏斯河），xxix，30，83，85，142，146，147，158，164，166，167，168，239，

240，244，282，331，333，334，340，342，343，345，353，366，393，412，414，418，438，484，485，486，487
Amul［地］阿模尔，429，432
Amur［地］黑龙江，xxvi，192，515，519
Amurdara［人］阿穆尔达喇，629注
Amursana［人］阿睦尔撒纳，537-538，541
Anacargou［地］哈拉-土尔盖河，见Kara-Turgai
Anagai［人］阿纳盖，85，173
Anakast［人］阿纳卡斯特，84
A-na-kuei［人］阿拉环，80，81
Ananda［人］阿难答，294，299，300，321，605注
Ananino［文］安纳尼诺文化，14，15，73
Anapa［地］阿纳帕，16
Anash［地］阿纳什，558注
Anatolia［地］安纳托利亚，152，154，155，157，164，385，387，389
Anchialus［地］安齐阿卢斯，174，177
Anda （sworn brothers）［专］安答（结义兄弟），201
Andalo da Savignano［人］安德鲁·沙维格纳诺，313
Andereb［地］安德里布，343
Andersson, J. G.［人］安德森，13
Andizhan［地］安集延，169，423，426，463，482，492
Andkhoi［地］安德·克霍，168，343
André de Longjumeau［人］安德烈·德·朗朱米，273，349
Andrew （活跃于1290年）［人］安德鲁，见Chagan
Andrew （of Nassio）［人］安德鲁，304
Andrew （of Perugia）［人］（佩鲁贾的）安德鲁，314，605注
Andronicus II［人］安德努尼卡斯二世，374，385
Andronovo［文］安德罗诺沃文化，5
Androphagi［人］安德罗法吉人，10，11
Angaraland［地］安加拉，xxi
Angevins［专］安哲文舰队，374
Anhwei［地］安徽，58，138，287

Ani［地］阿尼，263
Animal art［文］动物艺术，4-5，12-17各处，24-26，50，176，547注
Ankara［地］安卡拉，450，451，452
Anking［地］安庆，287，310
An Lu-shan［人］安禄山，120，128
Annam［地］安南国，284，289，290
Annam, French［地］安南国（法属），见Annam; Champa
An Shih-kao［人］安世高，49
Ansi［朝］安息，47，98
Antes［族］安特人，173
Antioch［地］安条克，40，155，349，360，361
Antiochos VII［人］安提珂七世，31
Anyang［地］安阳，5，8
Ao-lo po-ki-lie［人］阿罗·波吉乃，197-198
A-pao-ki （Ye-lü A-pao-ki）［人］阿保机，128，129，515
Ap-ili［地］伊犁河流域，423
Aq-khoja［人］阿克霍札，372
Aq-ordu［朝］阿黑·斡耳朵（白帐），见White Horde
Aq-Qoyunlu （White Sheep）［朝］阿克科雍鲁朝（白羊王朝），160，391，459，462
Aqsu［人］（察合台汗）阿克苏，492
Aqsu［地］阿克苏河，见Aksu
Aqtagh［地］埃克塔山，84
Aqtaghlik［朝］白山派，501，527-528，541
Aquchu （A'uchu）［人］阿忽出，582注
A Qudu［人］忽都，595注
Aquileia［地］阿奎洛尼亚，76，78
'Arab Muhammad［人］阿拉不·穆罕默德，487，521
Arad（commoners）［专］阿剌抽（平民），195，222
Aragon［专］阿拉贡舰队，374
Arakhosia［地］阿拉霍西亚，31

Aral Sea （Lake Aral） ［地］咸海，xxix，38，55，67，72，73，80，82，85，126，155，165，166，185，264，335，393，420，521，523
Aramaean language［文］阿拉米亚文，113
Ararat, Mount［地］亚拉腊山，359
Aras （Araxes） ［地］阿拉斯，261，347，348，462
Arban（army captain） ［专］阿尔班（十夫长），222
Arbela （Erbil） ［地］埃尔比勒，262，368，379，383
Arcadiopolis［地］阿卡迪奥波利斯（卢累布尔加兹），见Luleburgaz
Archers（qorchin） ［专］箭筒士（豁儿赤），582注
Archers, mounted［专］马上弓箭手，7，8，23，75，223，224，553注-554注
Ardashir Togachi［人］阿答乞儿·脱花赤，459
Ardebil［地］阿尔德比勒，246
Arghasun （Harqasun） ［人］阿尔哈森，608注
Arghun［人］阿鲁浑，296，304，308，309，313，367，372-376各处，379
Arghun Agha［人］阿儿浑阿合，269，281，352，376
Argun［地］额尔古纳河，192，207，211，255
Arimaspi［族］阿里玛斯波伊人，547注
Arin-taize［人］阿林太子，582注
Ariq-bögä［人］阿里不哥，280，281，285-286，291，331，332，363，397，456
Ariq-qaya［人］阿里海牙，286，287
Arjish［地］阿尔吉斯，见Ercis
Ärkägün （ärkä'ün; Nestorian priests）， ［专］也里可温，300，602注
Arlad［族］阿鲁剌惕部，见Arulat
“Armalech［地］阿力麻里，”见Almalik
Armavir［地］阿尔马维尔，16，73
Armenia［地］亚美尼亚，152，431，449；大亚美尼亚，263，430，433；小亚美尼亚（西里西亚），8，9，263，264，269，

271，281-282，305，312，347，360，361，362，363，370，371，379，382，384
Armenians［族］亚美尼亚人，357，358，360，361，362，364，371
Arne T. J.［人］阿勒，24，26
Arnulf［人］阿尔鲁尔弗，178
Arpa［地］阿尔帕，423
Arpad （family） ［族］阿尔帕德家族，178
Arpad （9th cent.） ［人］阿尔帕德（9世纪人），178
Arpagaon （Arpakawan） ［人］阿尔巴合温，389
Arqai［人］阿尔凯，588注
Arran （Karabakh） ［地］阿兰（卡拉巴赫）草原，261，262，263，347，348，353，359，430，437，450，462，594注
Arrian［人］阿里安，547注
Arshal Atar［地］阿沙尔阿塔，423
Arslan （活跃于726年） ［人］阿尔斯兰，117
Arslan （1156-72） ［人］阿尔斯兰，166，167
Arslan （活跃于1211年） ［人］阿尔斯兰，234，238
Arslan Ahmed［人］阿尔斯兰·阿黑马德汗，164
Arslan Ilek Nasr［人］阿尔斯兰·伊列克·纳斯尔，144，145，146
Arslan Isra'il［人］阿尔斯兰·伊斯莱尔，149
Arslan-khan （约1032-55年） ［人］阿尔斯兰汗，147
Arslan-khan （活跃于1130年） ［人］ （哈拉汗朝地区汗）阿尔斯兰汗，159，573注
Arslan-khan （活跃1211） ［人］阿尔斯兰，见Arslan
Arslan-shah （1161-75） ［人］阿尔斯兰·沙赫，158，159
Artebanus II［人］阿尔班努斯二世，31
Artena-oghlu［族］阿尔特纳—乌鲁氏族，391
Artsakh［地］阿特沙赫，608注
Arulat （Arlad） ［族］阿鲁剌惕部，194，200，223
Aruqtai （A-lu-t'ai） ［人］阿鲁台，503，504，505，628注
Aru-rarja［地］拉加寺地区，见Lakiashih

As［族］阿息人（参看阿兰人），见Alans
Ascelin［人］阿瑟林，348，349
Asha-gambu［人］阿沙甘不，247
A-shih-na Hien［人］阿史那献，114，115
A-shih-na Mi-shö［人］阿史那弥射，103
A-shih-na Pu-chen［人］阿史那步真，103
A-shih-na Shö-eul［人］阿史那社尔，99，100，101-102
Ashkuz［族］斯基泰人，见Scythians
Ashraf （死于1343年）［人］阿失剌甫，389，405
Ashraf, al-（活跃于1230）［人］阿尔·阿昔剌夫，261
Ashraf Musa, al-［人］阿什拉夫·穆萨，362
Asianoi，29，30，［族］阿息洛伊人；参见Alans
Asioi, 29，30，552注，553注［族］阿息人（阿兰人）；参见Alans
Askys［地］阿什克什河，558注
Asod［族］阿苏特部（看阿兰人），见Alans
Asparukh［人］阿斯帕鲁赫，177
Assassins［宗］暗杀派，见Isma'ilis
Assur［族］亚述人，7
Assyria［朝］亚述帝国，6，7，8-9，11，12
Assyrian art［文］亚述艺术，4，11-12，13，15
Asterabad［地］阿斯特拉巴德，428，429，464，484，485
Astrakhan （Hajji-tarkhan）［地］阿斯特拉罕，441，442，471，472，473，475，486，521，522，540
Astrakhanids （Janids）［朝］阿斯特拉罕王朝，486，488
Ata（father; as title）［专］阿塔（父亲，一个称号），316
Atabeg［专］阿塔卑（封建主），158，169
Atagaroghai［地］阿塔合儿灰（卡拉图尔盖河），见Kara-Turgai
At-Bashi［地］阿忒八失河，423
Atelkuzu［地］阿特尔库祖，177，178，181，182
Atrek［地］阿特里克河，429
Atrek-Kul［地］（巴尔喀什湖）阿特里克湖，见Balkhash，Lake
Atsiz［人］阿特西兹，159，160，166，573注-574注

Attali［朝］阿塔鲁王朝，157
Attila［人］阿提拉，38，75-76，78，248，267-268
Ätügän （Ïtügän）［地］於都斤山，561注
A'uchu［人］阿忽出，见Aquchu
Augsburg［地］奥格斯堡，179
Aulie-Ata［地］奥李·阿塔，见Talas （town）
Aunjetitz［地］奥涅提兹，4
Aurelian［人］奥列里安，73
Aurel Stein［人］奥瑞尔，斯坦因，见Stein, Sir Mark Aurel
Aurignacian culture［文］奥瑞纳文化，3
“Aurignacian Venus”［文］奥瑞纳女神像，3
Austrasia［朝］奥地利，173，174
Avak［人］（梯弗里斯牧师）阿瓦克，358
Avares, Avari［族］阿瓦尔人，见Avars
Avaria［地］阿瓦尔人之地，175-176
Avars （Abares; Abaroi; Avares; Avari）［族］阿瓦尔人，xxiii-xxiv，xxviii，67，79，82，84-85，171-177各处，193，546注
Avicenna［人］阿维森纳，244
Ayamish［人］阿牙迷失，302
Ayas［地］刺牙思（拉齐卡），见Lajazzo
Aydin［地］艾登，449，451，452
Ayil（camps）［专］阿寅勒，196
Ayman, aymaq（tribes or army corps）［专］爱马克（部，或军团），516，530
Ayoshka［地］阿约什卡，558注
Ayuka［人］阿玉奇，522
Ayurparibhadra［人］爱育黎拔力八达，见Buyantu
Ayurshiridhara［人］爱猷识礼达腊，324，325，502
Ayyub［人］阿优布，541
Ayyubids［朝］阿尤布王朝，189，261，359-365各处
Azerbaijan［地］阿塞拜疆（阿哲儿拜占），151，155，158，169，240，245，260，261，262，263，309，315，334，339，

359，361，366，368，389，390，398，405，429，430，437，456，458，459，461，462
'Aziz, al- ［人］阿尔·阿吉兹，360
Azov （town） ［地］亚速（城）（参看塔那），见Tana
Azov, Sea of ［地］亚速海，15，79，80，172，173，176，177，181，182，246，407，436

Baalbek ［地］巴勒贝克，447
Ba'arin ［族］八邻部，194，202，218，599注
Ba'atur（as title） ［专］巴阿秃儿（称号），194，222
Ba'atur （Ba'atur-khongtaiji） ［人］巴图尔洪台吉，523，526，540
Babulsar ［地］麦什德·萨尔，见Meshed-i-Sar
Baber ［人］巴布尔，417，464，482，483，484，497，498
Babur-mirza ［人］巴布儿·米儿咱，460，461
Babylon ［地］巴比伦，7，9
Bachanak ［人］佩彻涅格人，见Petchenegs
Bacninh ［地］北肮，290
Bactra （Balkh） ［地］巴尔赫，巴里黑城，xxi，40，68，85；参见Balkh （city）
Bactria （Balkh; Ta-hsia; Tokharistan） ［地］巴克特里亚（大夏，吐火罗斯坦），xxii，28-32各处，51，67-71各处，82-83，85，93，172；参见Balkh （region）；Tokharistan
Badai ［人］把带，210
Badakhshan （Badascian） ［地］巴达克山，65，69，70，71，305，312，340，346，409，411，414，542
Badi'az-Zeman ［人］巴迪·匝曼，465，481
Badma Sambhava ［人］巴德马沙布黑威，629注
Badr ad-Din Lulu ［人］别都鲁丁卢卢，263-264，359，366
Baga-tarkhan ［人］莫贺达干，115，566注
Baghatur（as title） ［专］巴哈秃儿（称号），194
Baghdad ［地］巴格达，报达，151，355-356，357，359，367，368，389，390，397，420，426，429，430，433，434，

435，450，456，458，462
Baghdad，caliphate［朝］巴格达哈里发朝，参看阿拔斯王朝，见Abbasids
Bägi（as title）［专］别乞（称号），195
Bagrach, Lake （Bagrach Kol）［地］博斯腾湖，46，424
Bagrat V［人］伯格拉特五世，430
Bahmanids［朝］巴赫曼小苏丹国，444
Bahram Chobin［人］巴赫拉姆·楚宾，85，141
Bahram Gor［人］巴赫拉姆·哥尔，67-68
Bahram-shah［人］巴赫拉姆沙赫，159
Bai［地］拜城，426，492，497
Baibars［人］拜巴斯，364，366，370，398
Baibuqa［人］台不花，见Taibuqa
Baida, al-［地］拜达城（参看伊提尔），见Itil
Baidar （Peta）［人］拜答儿，264，266
Baidarik［地］拜塔里克河，536，581注
Baidu［人］拜都，377，378
Baiju［人］拜住，263，271，281，282，347，348，349，350，355，359，361，596注
Baikal, Lake［地］贝加尔湖，xxii，xxvi，xxvii，25，114，192，194，205，208，479，503，504，507，544注
Bailey, H. W.［人］贝利，30
Baiqara［人］拜哈拉，456，457，458
Bairam Khwaja［人］拜拉姆·瓦加，391
Baishing［地］板升，629注
Baitistan （Great Pulu）［族］巴蒂斯坦，大勃律，118
Bajazet （Bayezid; Bayazid）［人］巴耶塞特，435，448，450-451，452
Bajazet II［人］巴耶塞特二世，483
Bäk-chor［人］默啜，见Mo-ch'o
Bakhchisarai （Qirq-yer）［地］巴赫切萨拉伊，471，475
Bäki（as title）［专］别乞（称号），195
Bala （活跃于1222）［人］八剌（札剌儿部那颜），242

Bala （Bela；活跃于1252） ［人］八拉，330
Baladitya［人］槃罗迭多，71
Balaklava［地］巴拉克拉瓦，406
Balamir （Balamber） ［人］巴拉米尔（巴拉贝尔），38，73
Balanjar［地］巴伦加尔，180
Balasagun［地］八拉沙衮，133，144，145，147，164-165，233，234，236，312
Balc［地］巴里黑城，巴尔赫，见Balkh （city）
Baljuna［地］班朱尼河，211，415，583注
Balkan Mountains［地］巴尔干山脉，175，176，184-185
Balkh （city; Balc） ［地］巴尔赫城，巴里黑城（参看巴克特里亚），116，142，143，146，166，240，243，305，312，340，346，409，411，412，414，415，431，456，457，460，461，481，485，486，487；参见Bactra
Balkh （region） ［地］巴尔赫地区（参看巴克特里亚和吐火罗斯坦），117，153，160，414；参见Bactria; Tokharistan
Balkhash, Lake （Atrek-Kul） ［地］巴尔喀什湖，xxiii, 53，55，67，72，80，95，113，114，115，119，120，148，234，238，255，270，275，277，326，335，424，425，480，489，507，508，522，531
Baltic［地］波罗的海，395
Bamian［地］巴米安，范延，50-51，97，167，241，271，329，334
Baniyas［地］巴尼亚斯，363
Banjara［人］班家拉，629注
Baqi Muhammad［人］巴基·穆罕默德，486
Baraghun-ghar （bara'un-gharorqar; barun-ghar; right or west wing） ［专］右翼军，223，509，629注
Baranduk［人］巴兰都黑，480
Baraq （Ghiyath ad-Din） ［人］八剌，292，327，332，333-334，369，401，606注
Bara'un-ghar （qar） ［专］右翼军，见Baraghun-ghar
Barca［人］别儿哥，见Berke

Barchuq［人］巴而术，233，234，238，329-330
Bardhaa［地］巴尔德哈，437
Barghu （Barghuchin; Barquchin; Barqujin） ［地］八儿忽真隘，205，208，582注
Bar Hebraeus［人］巴赫布拉攸斯，191，362，367，377，396
Barkiyaruk［人］巴尔基雅鲁克，155
Barkol［地］巴里坤，42，48，55，126，536，538
Bar Kol, Lake［地］巴里坤湖，47，126，569注
Barla［族］巴鲁剌部，见Barula
Barlas［人］巴鲁剌思部哈吉，见Hajji Barlas
Barnaoul［地］巴尔瑙尔，525
Baroghil Pass［地］巴罗吉尔山口，119
Barquchin, Barqujin［地］八儿忽真隘，见Barghu
Barquq［人］贝尔孤格，433，434，441，446-447
Barsa-bolod［人］巴尔斯博罗特，509，510
Bartan-ba'atur［人］把儿坦巴阿秃儿，198
Bartatua［人］巴塔图亚，8-9
Barthold, V. V.［人］巴托尔德，113，120，126，145，149，154，165，179，181-182，194，195，198，201，222，238，239，253，272，275，277，328，333，341，377，380，395，397，400，407，421，440，441，442，479，480，525，531
Barula （Barla） ［族］巴鲁剌部，194
Barun-ghar［专］右翼军，见Baraghun-ghar
Bashkirs［族］巴什基尔人，403，472，522，576注
Basil II （Byzantine emperor） ［人］（拜占庭皇帝）巴西尔二世，182
Basil II （the Blind; Russian ruler） ［人］（罗斯统治者，瞎子）巴西尔二世，470
Basil III （Vasili Ivanovich; Russian ruler） ［人］（莫斯科大公，瓦西里·伊凡诺维奇）巴西尔三世，473
Basmil［族］拔悉蜜，112，113，569注，588注
Basra［地］巴士拉，315，458
Bastarnae［族］巴斯塔尔尼人，72-73

Batchman［人］八赤蛮，264
Bateni［地］巴捷尼，18
Battle of the Marshes［专］麦什德之战，412
Battle tactics［专］战术，9，23，24，74-75，224-226，228，229，242-243，245，283；artillery，529，530，540，625注；大象，use of，290，308，339，340，445，447，451，572注；火器，530，532，540；骑兵射手，7，8，23，75，223，224，553注-554注；围攻机械，283，287，450
Batu （Sain-khan） ［人］拔都（赛恩汗），254，264-276，281，282，350，392-396，512，594注，596注
Bayan （活跃于582） ［人］巴颜，173-174
Bayan （活跃于650） ［人］巴颜（保加尔人首领），176
Bayan （Nayan; 1301-09） ［人］伯颜（白帐汗），335，403
Bayan （Po-yen；活跃于1276） ［人］伯颜（将领），286，287，292，294，599注
Bayan （死于1340） ［人］ （权臣）伯颜，323
Bayan-chor［人］默延啜，见Mo-yen-cho
Bayan Selduz［人］ （速勒都思部）巴颜，343，345，346，409，410
Baya'ut［族］伯牙吾惕，194
Bayazid, Bayezid［人］拜牙即（迷里拜牙即）见Bajazet; Mir Bayezid
Bayirku［族］拔野古，109，110
Bayisangghur［人］巴义山格呼儿，629注
Baysonqor （Baysonkur） ［人］拜孙哈尔，464
Begjik［人］别克吉，411
Beha ad-Din （Beha ad-Din Muhammad） ［人］贝哈哀丁，367，609注
Beha ad-Din Marghinani［人］火者·巴海乌丁，329
Beha ad-Din Razi［人］贝哈哀丁拉齐，588注
Beit Abe［地］拜特·阿比，357
Bek（mayor of the palace） ［专］伯克（宫廷侍长），577注
Bekter［人］别克台尔，199，200

Béla IV （of Hungary） ［人］（匈牙利王）贝拉四世，266，267
Bela［人］八拉，见Bala
Bela Vezha, Belaya Vezha［地］白城（沙克尔），见Sarkel
Belgrade （Singidunum） ［地］贝尔格莱德（辛吉杜蒙），76，174
Belgutai［人］别里古台，199，293
Belisarius［人］伯里沙留斯，79
Belor［人］波罗，见Bolor
Benaket［地］别纳客忒，238，338
Benedict XII, Pope［人］本尼狄克十二世，304，319，341-342，404
Benedict de Goës［人］鄂本笃，500
Bengal［地］孟加拉，70，444
Benveniste, Émile［人］贝文尼斯特，10
Berdibeg［人］别儿迪别，405
Berke （Barca） ［人］别儿哥，264，265，274，305，332，363，365，366，369，394，397-400各处，420，615注
Berkejar［人］别儿克贾，333，401
Besasiri［人］贝撒希瑞，151
Berry （France） ［地］贝里（法国），178
Beshbaligh （Dzimsa; Kiu-shih; Kucheng; Peiting） ［地］别失八里（吉木萨，车师，古城，北庭），42，44，46，47，48，95，100，112，113，114，125，126，144，164，197，233，272，282，305，312，326，327，329，330，331，335，351，400，569注
Bessarabia［地］比萨拉比亚，4，9，174
Beth Garmai［地］伯斯卡迈，368
Beya［地］别亚，18
Bezeklik［地］伯子克力克，52，96，98，124
Bhamo［地］八莫海峡，290，308
Bhanugupta［人］巴奴芨多，70
Bhatnair［地］帕特奈尔，444

Bichura［地］比丘拉，558注
Bichurskoye［地］比楚尔斯科雅，551注
Bihar［地］比哈尔，70；参见Magadha
Bihzad［人］毕赫札德，465
Bilgä（as title）［专］必勒格，195
Bilik（“sayings”）［专］必里克（箴言），221
Bilqas［地］比勒加斯，362
Binhdinh［地］平定，290，309
Birar［族］比拉尔族，515
Birecik［地］比雷吉克，361
Birkeh-i Gurian［地］比耳哈·古里安，423
Bistam［地］比斯坦，390
Bithynia［地］比萨尼亚，385，452
Bitlis［地］比德里思，262
Black Irtysh［地］黑额尔齐斯河，也儿的石河，也儿的石河上游，82，190，255，312，338，424，425，479，510，512，523，525，537
Black Sea［地］黑海，8，73，173，177，185，268，276，374，392，405
Black Sheep［朝］黑羊王朝，见Qara-Qoyunlu
Bleda［人］布勒达，75
Blue Mongols （Kökä Mongol）［专］蓝蒙古人，或青蒙古人，xxv，585注
Blue Turks （Kök Türk）［专］蓝突厥人，或青突厥人，86，585注；参见T'u-chüeh
Bocolabras （shaman; sorcerer）［宗］男巫，172
Bodi （Bodi-khan）［人］博迪汗，510
Bodunchar［人］孛端察尔，193
Bögä（shaman）［宗］巫师，172，195
Bogdo Ala［地］博格达拉山，95
Bogdo-khan［人］土谢图汗，见Tushetu-khan
Boghorchu［人］博儿术，见Bo'orchu

Boghul （slaves; vassals） ［专］孛斡勒（奴隶、属臣），195，222
Bögü［人］匐俱，110
Bogurji［人］博儿术，见Bo'orchu
Bohemia［地］波希米亚，175
Bohemund VI［人］波赫蒙德六世，360，361，362，363
Boibeghus Ba'atur［人］拜巴噶斯巴图尔，523
Bokhan［人］波汗，85，173
Boleslav IV［人］博列思老四世，266
Boleslav V （the Chaste） ［人］（贞洁者）博列思老五世，399
Bolgar （town; Bolgarskoye; Bolgary; Uspenskoye） ［地］保加尔人的城市（今波尔加利，乌斯平斯科伊），264，393，401，594注
Bolgars［族］保加尔人，见Bulgars
Bolgarskoye, Bolgary［地］波尔加利城，见Bolgar （town）
Bolghai［人］孛鲁合，275，285，286
Bolkhojinong［人］博勒呼济农，509
Bolod （活跃于1285） ［人］孛罗（丞相），304，378，381
Bolod （约1407-12） ［人］不剌汗，见Pulad
Bolod （place） ［地］普拉德，见Pulad
Bolod Temür［人］孛罗帖木儿，324
Bolor （Belor） ［地］波罗，306
Bon-posorcery［宗］本教，523
Bonus［人］波鲁斯，174
Bo'orchu （Boghorchu; Bogurji） ［人］博儿术，200，206，210，223，589注
Boraqchin［人］博剌克斤，397
Boraq Hajjib［人］霍吉勃博剌克，260，353
Bordeaux［地］波尔多，375
Bordei-Herastrau［文］波德·希拉斯特安文化，6
Boris［人］鲍里斯，177
Borjigin［族］孛儿只斤部，193，199-200，207，217，505

Bor Nor［地］贝尔湖，捕鱼儿湖，192，198，203，210，502，510，529
Borodino［地］博罗季诺，4
Boroqul［人］博罗浑，206，210
Borotala［地］博罗塔拉，102，554注
Borovka, G. I.［人］波罗夫卡，14，16
Börte［人］孛儿帖，200，201，218，219，220，394
Börte-cino［人］孛儿帖公主，554注
Bosporus （city） ［地］博斯普鲁斯城，见Panticapaeum
Bosporus （strait） ［地］博斯普鲁斯海峡，174，175
Bosporus, Cimmerian［地］博斯普鲁斯，见Cimmerian Bosporus
Boucher, Guillaume［人］布歇，纪尧姆，280，281
Bronze age［专］铜器时代，4-5，6
Brussa［地］布鲁萨，见Bursa
Buchin［人］布金，334
Budaq［人］沙·布达克，481
Buddha （Buddha Sakyamuni; Sagamoni Burcan） ［宗］佛陀，308；relics, 298，308，533
Buddhagupta［人］佛陀笈多，70，71
Buddhism［宗］佛教（参见喇嘛教），xxiii，32，48，49，51，60，63，65，66，70，95，96，98，99，101，111，118，125，220，237，275，276，277，290，297-300，327，367，379，383，527，628注；和尚，602注；翻译文本49，59，96，97，124，299；道人，597注，602注；参见Lamaism
Buddhist art［文］佛教艺术，48-53，64，65，70，96-99，122，124
Buerova Mogila［人］布诺瓦，16
Bug （river） ［地］布格河，5，10，392
Bughra-khan Harun［人］博格拉汗哈仑，144，145，147
Bughra Sali Tutuq［人］博格拉·萨利·吐吐克，568注
Bugur［地］布吉尔，344
Bujai［人］布贾，386

Bukhara［地］布哈拉，不花剌（城），96，116，117，118，120，141，142，144，145，146，147，149，165，168，169，239，243，244，254，255，305，326，327，328，332，333，335，340，344，345，370，412，413，438，464，465，481，483-489，496，498，531，540
Bukharia［地］布哈拉地区，486，526
Bukovina［地］布科维纳，4
Bulaji （Puladshi）［人］播鲁只，344，422
Bulan［人］布兰可汗，577注
Bulat （Pulad）［人］布拉特，532
Bulgaria［朝］保加利亚国，178，268，402，403，449；Great Bulgaria，176
Bulgarians （Bulgars）［族］保加利亚人（保加尔人），399，402
Bulgar language［文］保加尔语，577注
Bulgars （Bolgars）［族］保加尔人，保加利亚人，xxviii，174，175-176，177，185，186，247，264，392，393，441
Buluk［地］布鲁克，549注
Bumin （T'u-men）［人］布明（土门），81，82，86
Bunchagan, Lake［地］布察干湖，581注
Buqa Timur［人］不花帖木儿，355
Burgas［地］布尔加斯，174，177
Burgundians［族］勃艮第人，56，60，449
Burgundy［地］勃艮第，178
Burhan ad-Din［人］布汉哀丁，391，449
Burhan ad-Din （Great Khoja）［人］包尔汉丁（大和卓），541-542
Büri （活跃于1240）［人］不里，264，265，275，607注
Büri （活跃于1270）［人］不里，334，338，607注
Buri-bökö［人］不里孛阔，204
Buri-tigin （Tamgatch-khan）［人］贝里特勤，147，572注
Burma （Mien）［地］缅甸，290-291，308
Burni［人］布尔尼，519-520

Burqan Qaldun［地］不儿罕合勒敦山（肯特山），见Kentei
Bursa （Brussa） ［地］布鲁萨，420，451
Burut［族］喀喇吉尔吉斯，见Kara-Kirghiz
Buscarel de Gisolf［人］布斯卡尔，375，376
Bushang［地］布格申，427
Butkhanaha（pagan temples） ［地］异教寺庙，359
Bu'ura［地］布拉河（不兀剌川），201
Buyang-ghulai［人］布颜格呼赖，629注
Buyan-quli［人］巴颜合里，343
Buyan Shiban［人］布颜昔班，301
Buyan Temür［人］卜颜帖木儿，325
Buyantu （Ayurparibhadra） ［人］普颜笃（爱育黎拔力八达），321，340
Buyids［朝］布威朝，143，150-151，152，153，354-355
Buyiruq［人］不亦鲁，205，208，215，584注
Buyur, Lake［地］捕鱼儿湖，206
Buzar［人］布札儿，234，235
Byskar［地］拜什卡尔，558注
Bytom［地］比托姆，399
Byzantine Empire［朝］拜占庭帝国，57，62，82-85，153，172，173-175，177，179-180，182，184，186，385，399，401，402，452
Byzantium［地］拜占庭，参看君士坦丁堡，见Constantinople

Cacianfu［地］河间府，见Hokien
Caesarea［地］凯撒里亚，154，273，349
Caffa （Feodisiya） ［地］喀发（费奥多西亚），319，342，403，404，405，407，471，472，473
Cahen, G.,［人］卡亨，402
Cahun, Léon［人］卡洪，224，247
Cail （Kayal） ［地］卡亚尔，311
Cailac［地］海押立，见Qayaligh
Cairo［地］开罗，364，387

Caitan, Çaiton［地］刺桐，（泉州），见Chüanchow
Cambaluc［地］汗八里，（北京），见Peking
Cambay, Gulf of［地］坎贝湾，309
Cambodia［地］柬埔寨（高棉），见Khmer
Campiciu［地］甘州，见Kanchow （Kansu）
Campsay［地］杭州，见Hangchow
Campus Mauriacus［地］莫里亚库斯驻地，76
Camul［地］哈密，见Hami
Cansay［地］杭州，见Hangchow
Canton （Sincalan）［地］广州（辛迦兰），287，290，305，308，309-310，315，323，324，518，605注
Cappadocia［地］卡帕多细亚，8，9，154，155，157，370，391，449
Carachoço［地］哈剌火州（吐鲁番），见Turfan
Caragian （kingdom）［朝］云南国，见Yunnan
Caragian （town）［地］（云南；大理城）哈剌章，见Tali
Caraian［朝］云南（王国），见Yunnan （kingdom）
Caramoran［地］黄河，见Yellow River
Caria［地］卡里亚，452
Carl, Jean［人］J.卡尔，51
Carnatic［地］卡纳蒂克，311
Carnuntum,［地］卡农图姆，175
Carolingians［族］加洛林王朝人（也参看查理曼），60，158，178；参见Charlemagne
Carpathian Mountains［地］喀尔巴阡山脉，73，75，176，177
Carpini［人］迦儿宾，见Piano Carpini
Cascar［地］喀什城，见Kashgar
Casimir IV （of Poland）［人］（波兰的）卡西米四世，470
Caspian Sea［地］里海，8，93，185，245，400，508，521，523，525
Catalonia［地］加太罗尼亚，74
Cathay［地］契丹，306，309

Catherine II （of Russia） ［人］ （俄国的）叶卡捷琳娜二世，477
Catholic Church［宗］天主教教会，见Christianity条下
Cattaro［地］科托尔，见Kotor
Caucausus［地］高加索，6，8，9，11，176，181，240，246，263，366，376，392，397，419，433，442，522
Cavalry［专］骑兵，见Archers，mounted；Horse
Ceylon［地］锡兰国，298，308，311，315
Chaban［地］佛誓，见Vijaya
Chadak［地］哈达克，488
Chagan［人］察罕，223
Chagan （Zagan; Andrew） ［人］察甘，376
Chagatai［人］察合台，见Jagatai
Chaghan［人］察罕，259
Chaghan-ordo［朝］白帐汗国（查罕·斡耳朵），见White Horde
Chaghan Tatar［族］察罕塔塔儿部，207-208
Chaghan Temür［人］察罕帖木儿，323，324
Chagri-beg［人］查基尔拜格，150
Chagri-khan Jalal ad-Din［人］恰格里汗·贾拉尔·阿德·丁，574注
Chahar （people） ［族］察哈儿人，509-514，517，519，530，538，629注
Chahar （place） ［地］察哈尔，xxii，xxv，25，164，285，288，507，516
Chaka （Jeku） ［人］术客，402，403
Chakravartin（as title） ［宗］查克拉瓦蒂（佛教词汇中为“宇宙之君主”），298
Chalcedon［地］卡尔西登，174
Chalish［地］察力失（焉耆，喀拉沙尔），见Kara Shahr
Chäm （Jäm） ［地］剑河，584注
Champa （Ciamba; Cyamba） ［朝］占婆，289-290，308，315
Champagne （region） ［地］香巴尼地区，178
Chandrapida［人］真陀罗秘利，118-119
Chandu［地］上都府，见Shangtuho

Changan （Fengyuanfu; Kingchaofu; Qan-baliq; Quegianfu; Sera metropolis; Sian） ［地］长安（京兆府），xxix，34，38，41，56，57，58，59，61，63，66，81，83，89，90，92，100，120，126，127，232，307，599注，604注，605注
Chang Ch'uen［人］张骞，30，34
Changchow［地］常州，287
Ch'ang-ch'uen［人］长春真人，见Kiou Ch'ang-ch'uen
Changchun［地］长春，516
Chang Hiao-sung［人］张孝嵩，117
Ch'ang Huei［人］常惠，37
Chang Kuei［人］张珪，299
Changping［地］昌平，107
Changsha［地］长沙，284，287
Chang Shih-ch'eng［人］张士诚，323，324
Chang Shih-ch'ung［人］张世忠，511
Chang Shih-kie［人］张世杰，287
Chang Shuen［人］张顺，287
Changteh［地］彰德（参看邺城），65，130，137，232；参见Ye
Chang-ti［人］汉章帝，42，44
Changyeh［地］张掖，35，41
Chan Kue［人］张贵，287
Chao［朝］赵国，20
Ch'ao （paper currency） ［专］钞（纸币），297，310，377
Chao, Hou-［朝］后赵，见Hou-Chao
Chao, Ts'ien［朝］前赵，见Ts'ien-Chao
Chaochow［地］潮州，287
Chaochow［地］赵州，108
Chao Huei［人］兆惠，538，541
Chao Hung［人］赵珙，199
Chao K'uang-yin［人］赵匡胤（宋太祖），见T'ai-tsu
Chao Meng-fu, school of［文］赵孟頫瞴学派，223
Chao-modo［地］昭莫多，530

Chao Pao［人］赵彪，54
Chao Pao-ki （Li Ki-ts'ien） ［人］赵保机（李继迁），132
Chao P'o-nu［人］赵破奴，35
Chao Ssu-wen［人］赵思温，129
Chao Tö-ming［人］赵德明，133
Chaoyang［人］朝阳，557注
Chao Yüan-hao［人］赵元昊，133
Chäpär［人］察八儿，295，335，336，338，384
Chapogir［族］恰波吉尔人，515
Charchan［地］车尔城，见Cherchen
Charin［地］察里恩河，460
Charkhlik［地］恰克里克城（参看罗不），见Lop
Charlemagne［人］查理曼，82，158，175
Charpentier, Jarl［人］查尔彭蒂尔，29，30
Cha'ur-bäki［人］察兀儿别吉，209
Chavannes, Édouard［人］沙畹，42
Che Ch'an［人］支谶，49
Che-che［人］致支，37，38，55，72
Che-che yun-tu, Mount［地］《元史》折折运都山，212
Chekiang［地］浙江，137，287，308，323，324，518
Che K'ien［人］支曜，49
Chenab［地］杰纳布河，446
Chenchow［地］镇巢，304，503，599注
Cheng Ki［人］郑吉，37
Ch'eng T'ang［人］陈汤，38
Chengting［地］正定，108，130，132，229
Chengtu （Sindufu） ［地］兴都府，307，310，598注
Chenkiang （Cinghianfu） ［地］镇江，137，139，302
Chen-kin （Chinkim） ［人］真金，302，321
Ch'en Mu［人］陈睦，43，46
Chen-tsung［人］宋真宗，132，133
Ch'en Yu-liang［人］陈友谅，323，324
Cherchen （Charchan; Ciarcian） ［地］车尔城，306

Cheremis［族］切列米斯人，472
Cherman［地］起儿漫，见Kerman
Chernigov［地］切尔尼戈夫，10，246，265
Chernoziom［地］切尔诺柔姆，547注
Chernyakhov［地］切尔尼亚霍夫，73
Chersonesus，85； ［地］刻松城，参见Kherson
Chertomlyk［地］切尔托姆雷克，7，10，546注
Ch'eu Ou［人］崔瑀，599注
Chi［地］蓟（今天的北京），见Peking
Ch'i, Pei-［朝］北齐，见Pei-Ch'i
Chiangmai （Xiengmai; Pape） ［地］清迈，291，600注
Chia Ssu-tao［人］贾似道，284，286
Ch'i-chia-p'ing［文］齐家坪文化，3
Chichow［地］池州，287
Ch'ien Han Shu［书］《前汉书》，21，29，30-31
Ch'ien-lung［人］乾隆，xxx，518，520，537，538-539，542
Chihli, Gulf of［地］直隶湾，14，230
Chihtan［地］志丹（保安），见Paoan
Chih Tao［人］ （傅安）之道，见Fu An
Chila'un［人］赤老温，200，206
Chilgerbökö［人］赤勒格儿力士，201
Chilperic［人］查尔帕里克，58
Chimbai［人］赤不拜，200
Ch'in［朝］秦朝，20，26-27
Chin （12th-13th cent.） ［朝］金国，见Kin
Chin, Hou-［朝］后金，见Hou-Chin
Ch'in, Hou-［朝］后秦，见Hou-Ch'in
Ch'in, Hsi-［朝］西秦，见Hsi-Ch'in
Chin, northern or western［朝］晋（北晋或称西晋），54，55
Chin, southern or eastern［朝］晋（南晋或东晋），56-57
Ch'in Ts'ien-［朝］前秦，见Ts'ien-Ch'in
China, Republic of［朝］中华民国，323，519，529
China Sea［地］中国海，308

Chinaz［地］契纳兹，412
Chinggis-khan［人］成吉思汗，见Jenghiz Khan
Chingintalas［地］欣斤塔剌思，603注
Chingiz［地］青吉兹，215
Chin Huai-ti［人］晋怀帝，56
Chinkiang［地］镇江，287
Chinkim［人］真金，见Chen-kin
Chin Min-ti［人］晋愍帝，56
Chinqai［人］镇海，257，268，270，272，274，351
Ch'in Shih Huang-ti［人］秦始皇，20，26，101
Chintimur,［人］真帖木儿，351
Chios［地］希俄斯岛，452
Chirchik （Parak）［地］奇尔奇克河（帕拉克河），244，463，496
Chigirin［地］奇吉林，15
Chita［地］基塔，25，37，551注
Ch'iu-chiu-ch'ueh［人］邱就却，见Kujula Kadphises
Chiu Shih-ssu［人］瞿式耜，518
Chkalov［地］奥伦堡，见Orenburg
Chmielnik［地］赫梅尔尼克，266
Chochow［地］涿州，131，132，570注
Chofang［地］朔方，34-35
Chöl［族］沙陀，见Sha-t'o
Choligh-buqa［人］绰里吉不花，301
Chopan （Juban）［人］出班，385，387
Chormaghan （Chormaqan）［人］绰儿马罕，261-262，263，347-348，350，351，359
Choros （Olöt; Tsoros）［族］绰罗斯部，503，520-521，523-528各处，531，537，538，539，540；参见Oirat
Chosroes I Anoshirvan［人］库思老一世（阿奴细尔汪），82，83
Chosroes II Parviz［人］库思老二世（帕维兹），51，85，174
Chou, Hou-［朝］后周，见Hou-Chou

Chou, Pei- ［朝］北周，见Pei-Chou
Chou Ta-kuan ［人］周达观，291
Chowkowtien ［地］（北京）周口店，3
Christianity ［宗］基督教，165，179，180，186，220，263，281，282，300，312，313-314，319，341-342，348，356-358，360，361，363，377，379，401，402，404；主教，300；参见Jacobites; Nestorianism
Chu ［地］楚河，38，67，82，102，133，144，145，165，189，204，233，236，244，254，277，326，343，395，397，423，425，508
Chüanchow （Caitan; Caiton; Zayton） ［地］泉州（刺桐），287，291，305，308，310，311，312，314，319，604注
Chuchow （Cugiu） ［地］处州，308
Chufut-Kale ［地］基尔基，见Kirki
Chuguchak ［地］楚固恰克，xxiii，95，164，424，526
Ch'u-lo ［人］处罗，89
Ch'u-mi ［族］，处蜜，100
Ch'u-mu-kuen ［族］处木昆，115
Chumysh ［地］楚麦什河，525
Chung ［人］忠，43，45
Ch'ung-cheng ［人］崇祯帝，517
Ch'ung-fu-ssu（government department） ［专］崇福司，300
Chung-hei ［人］（金王）永济，140，227，230
Chunghing ［地］中兴府（参看宁夏），见Ningsia
Chungli （Fengyang） ［地］钟离（凤阳），65
Chungshan （Tingchow） ［地］中山（今保定南部的定州），59，60
Chung-tu ［地］中都（北京），见Peking
Chuong-duong ［地］升隆，290
Chu Sho-fu ［人］竺朔佛，49
Chuvash （people） ［族］楚瓦什人，177，472，559注
Chuvash （mountain） ［地］楚瓦什山，489
Chuvash language ［文］楚瓦什语，577注，559注

Ch'u Wen［人］朱温，127
Chu Yüan-chang［人］朱元璋，见Hung-wu
Ch'u-yueh［族］处月部，见Sha-t'o
Cialis［地］察力失（喀拉沙尔），见Kara Shahr
Ciamba［地］占城，见Champa
Ciangli［地］滋阳，见Tsiyang
Cianglu［地］长卢，见Tsanglu
Ciarcian［地］车尔城，见Cherchen
Cilicia （Little Armenia）［地］西里西亚（小亚美尼亚），8，9，263，264，269，271，281-282，305，312，347，360，361，362，363，370，371，379，382，384
Cimmerian Bosporus［地］辛梅里安人的博斯普鲁斯，xxvi，18，25，39
Cimmerians［族］辛梅里安人，v，4-5，6，8，9，10，11，25，545注
Cinghianfu［地］镇江，见chenkiang
Circassia［地］塞卡西亚，376，442
Circassians［族］契尔克斯人，246
Clavijo［人］克拉维约，453
Clement V, Pope［人］（教皇）克力门五世，314，384
Clovis［人］克洛维，63
Coal, mining of［专］煤矿，309
Cocachin［人］阔阔真，见Kökächin
Coigangiu［地］淮安，见Hwaian
Coilum［地］奎隆，见Quilon
Colchis［地］科尔奇斯，8
Confederates［族］卫拉特人，见Oirat
Confucianism［宗］儒教，64，299，300
Confucius［人］孔子，64
Constantine V［人］君士坦丁五世，177
Constantine VII （Porphyrogenitus）［人］君士坦丁七世，177，178，182，577注
Constantine X （Ducas）［人］君士坦丁十世，185

Constantine Diogenes［人］康士坦丁·台吉勒斯，182
Constantine Tych （of Bulgaria）［人］君士坦丁泰奇，399
Constantinople （Byzantium）［地］君士坦丁堡（拜占庭），xxviii，xxix，56，57，174，176，182，184，276，319，374，399，449，452，453，533
Cordier, Henri［人］考狄尔，316
Corlu［地］乔尔卢，184
Costume［专］服饰，7，8，20，21，51，52，74，97-98，124，223
Cotan［地］于阗（和田），见Khotan
Council of Lyons［专］路易斯宗教委员会，370
Courant, Maurice［人］考朗特，510，515，526，531，532
Coyat［人］科亚特，277
Cracow［地］克拉科夫，266，399
Crimea［地］克里米亚，13，15，39，73，85，180，182，247，276；热那亚和威尼斯银行家，247，312，374，403-407，442，471；汗国，470，471，472，473，475，477；可萨里亚，180，314，401，403
Croatia［地］克罗地亚，267
Croats［族］克罗地人，175
Cromerus［书］《克罗麦鲁斯编年史》，399
Crusades and crusaders［专］十字军，245，246，349，449，451，452；参见Jerusalem
Csanad［地］琼纳德，266
Csongrad［地］琼格拉德，176
Csuny［地］琼尼，176
Ctesiphon［地］泰西封，68
Cubuk［地］丘布克，451
Cucuteni［地］库库特尼，4
Cugiu［地］处州，见Chuchow
Cumanian language［文］库蛮语，280
Cumans［族］库蛮人，钦察人，见Kipchaks

Currency: coins［专］钱币（怯伯币，纸钞），380，393，401；硬币，341；纸币，297，310，377
Cyamba［朝］占婆，见Champa
Cyandu［地］上都府，见Shangtuho
Cyaxares［人］奇阿克撒列，9
Cyprus［地］塞浦路斯，281
Cyril, St.,［人］圣·西利尔，180
Cyrus［人］居鲁士，9

Dacia［地］达西亚，45，72，73
Dagestan［地］达吉斯坦，179，182
Daha［地］帕哈，见Kediri
Dahur［族］达呼尔族，515
Dai-Sechen［人］德薛禅，200，206
Dalai khan［人］达赖汗，524
Dalai Lama （Tale-Lama; as title）［专］达赖喇嘛，514，581注
Dalai Nor （Hulun Nor）［地］达赉诺尔（呼伦池），54，210，582注
Dalai taiji［人］达赖台吉，523
Dalmatia［地］达尔马提亚群岛，267
Damascus［地］大马士革，154，155，261，360，361，362，363，365，382，419，447-448
Damghan［地］达姆甘，240，428，461
Damietta［地］达米埃塔，245，373
Damna［地］达蒙纳，41
Dandanaqan［地］丹丹坎，147，150
Dandan-Uilik［地］丹丹-乌里克，52，96
Daniel （of Galicia）［地］（西里西亚的）丹尼勒，265，395，399
Danishmend （Muslim doctors）［专］达失蛮（回教僧侣），602注
Danishmend Behadur［人］答尼失蛮·巴黑都儿，385，386

Danishmendids［朝］丹尼什门德王朝，154
Danishmendiya［人］答失蛮察，343
Daniyal-khoja［人］丹尼雅尔和卓，528，541
Danube［地］多瑙河，4，72，74，75，76，78，79，148，173-178，181，182，184，185，267，268，295，399
Dao-tu Ki［人］陶子奇，290
Daquqa［地］达古格，245
Daritai （Daritai-noyan; Daritai-ochigin） ［人］答力台-斡赤斤，202，208，212，213
Darius［人］大流士，9-10，23
Darja［人］达尔扎，537
Darqan （darqat; as title） ［专］答儿罕（称号），222，586注-587注
Darugachi （daruqachi; official） ［专］达鲁花赤（地方官），243，259
Daud［人］道特，149
Daulet Girei III［人］道勒特·格来，477
David （活跃于1248） ［人］大卫，349
David Lasha［人］大卫·拉沙，269，272，350
David Narin［人］大卫·纳林，269，272，350
Dawaji （Tawaji） ［人］达瓦齐，537，538
Dawud-khoja［人］达乌德火者，315，340，386
Dayan［人］达延汗，509-510，539，540
Dayan khan［人］达延汗，524
Dayir Usun［人］带儿兀孙，215
Daylam［朝］戴拉木王朝，355
Daxata［地］达克沙塔，41
Dbus［地］乌斯藏，524
Deccan［地］德干高原，69，311，444
Delhi［地］德里，242，260，339，341，417，419，420，443，444，445，446
Denev［地］德勒夫，10
Dengizich （Dinzigich） ［人］顿吉兹奇（丁兹吉克），78-79

Denha［人］腆合，304
Denha, Mar［人］马·德赫，见Mar Denha
Derbent［地］打耳班，8，246，281，282，366，369，376，398，430，437，441
Derestuisk［地］德瑞斯特斯克，25，37
Dervish［人］德尔维希，475
Desna［地］德斯纳河，11
Dewatdar［专］副掌印官，357
Dilshad Agha［人］迪勒沙·阿哈，423
Dimitrii Donskoi［人］德米特里·顿斯科伊，405-406，407
Dinzigich［人］（顿吉兹奇）丁兹吉克，见Dengizich
Dio Cassius［人］狄奥卡修斯，547注
Diyarbakir （Amid）［地］迪亚巴克尔，261，262，263，360，433，456，459，462
Dizful［地］迪兹富勒，432
Djaylak［地］迪杰拉克，见Jaylak
Djenkshi［人］靖克失汗，见Jenkshi
Dnieper［地］第聂伯河，4，10，73，177，178，181，182，246，392，402，471
Dniester［地］德聂斯特河，72，73，268，392，407，436
Doab［地］多阿布，69，443，444
Dobrogea （Dobruja）［地］多布罗加，78
Dobun-mergen［人］朵奔蔑儿干，193
Dolonnor［地］多伦诺尔，上都府，见Shangtuho
Don［地］顿河，72，73，80，172，178，180，181，312，392，402，404，406，441，442，471，472，522
Donets［地］顿涅茨河，392，402
Dongkur Manjusri khutukhtu［人］惇果尔文殊师刊呼图克图，514
Donskoi, Dimitrii［人］德米特里·顿斯科伊，见Dimitrii Donskoi
Doquz-khatun［人］脱古思可敦，356，357，358，361，367
Dörben［族］朵儿边部，见Dörböt
Dörben Oirat［族］杜尔本·卫拉特，见Oirat

Dörben Qoriya （Wang） ［族］“四圈”旗，郡王部，511
Dörböt （Dörben; Dörböd; Turbet） ［族］杜尔伯特，194，206，207，208，213，503，520，523，525，527，537，538；参见Oirat
Drangiana［地］德兰吉亚那，31
Dristra （Durostorum; Silistra） ［地］锡利斯特拉，xxiv，184
Drosakhe［地］（希腊地理学家们的）酒泉，41
Dughlats （Duqlats） ［族］杜格拉特人，344，412，422，425，453，459，463，491-495，497，498，499
Dukhtar-i-Noshirvan［地］杜克塔-依-奴细尔汪，51
Dülün-Boldaq［地］跌里温盘陀山，199
Dunapentele［地］杜纳彭特勒，176
Duqaq Timuryaligh［人］杜卡克·帖木耳雅里赫，148
Duqlats［族］杜格拉特人，见Dughlats
Dürbäljin（square script） ［文］都尔巴金字（方块字），298
Durbelji［族］杜尔伯斤，25，549注
Dungan［族］东干人，538
Dürlükin［族］都儿鲁斤部，194
Durostorum［地］锡利斯特拉，见Dristra
Dust Muhammad［人］笃思忒·马黑麻，461，463，493
Duwa［人］都哇，294，295，303，334，335-336，338，339，384，403
Duwa-Timur［人］笃来帖木儿，341
Dzasagtu-khan （khanate） ［人］扎萨克图汗，512
Dzasagtu-khan （person） ［人］扎萨格图汗，见Shara; Subati
Dzhambul［地］江布尔（塔拉斯城），见Talas （town）
Dzimsa［地］济木萨（别失八里）见Beshbaligh
Dzungar （Jungar） ［族］准噶尔人（也名卡尔梅克人），501，512，520，525-539各处，541，630注，参见Kalmucks; Oirat
Dzungaria［地］准噶尔地区，82，89，102，114，479，521，524，536，537，538，542

Eastern Roman Empire［朝］东罗马帝国，拜占庭帝国，见Byzantine Empire
"East Iranian" language［文］东伊朗语，xxiii, 29，40，49，96
Ebejesu［人］伊伯杰苏，191
Ebi Nor［地］艾比湖，102，331，344，491
Ebuskun［人］也速伦，329
Ecbatana［地］埃克巴坦那（哈马丹），见Hamadan
Edeco［人］埃德科，78
Edessa［地］埃德沙，361
Edward I （of England）［人］（英格兰的）爱德华一世，370，371，375，376
Edward II （of England）［人］（英格兰的）爱德华二世，384
Egrigain［地］宁夏，见Ningsia
Egypt［朝］埃及王朝（参看马木路克朝），355，359，364，365，参见Mamelukes （dynasty）
Ekaterinburg［地］埃卡特林贝尔格，11，547注
Ekaterinoslav［地］埃卡特林罗斯拉夫，16
Ekaterinovka［地］埃卡特罗夫卡，548注
El［人］名，颉利，见Hie-li
Elbek［人］额勒伯克，503
Elephant，use in battle［专］战象，290，308，339，340，445，447，451，572注
Eleuthes［族］厄鲁特部，521
Elias, Ney［人］埃尼亚斯，423，497，500
Elizavetovskaya［地］伊里扎威托夫斯卡亚，13，15，16
Eljigidäi［人］野里知吉带，271，274
Eljigidäi［人］燕只吉带，341，348，349-350，586注
Ellac［人］埃拉卡，78
Elqutur［人］燕儿火脱，582注
Eltäbir （as title）［专］颉利发，565注
Elterish［人］颉跌利施（骨咄禄），见Qutlugh
Elya［人］也里牙，304
Emba［地］恩巴河，148，181，394，521

Emnedzar［人］恩勒德扎尔，78
Engels［地］恩格尔斯（波克罗夫斯克），见Pokrovsk
Enos［地］埃诺斯，184
Ephesus［地］以弗所，452
Ephtha （Ye-ta） ［族］莛哒，67
Ephthalites （Hayathelites; Ye-tai; White Huns; Huna） ［族］莛哒人（白匈奴人，厌带夷栗陀），65，67-72，80，82，172，173，193，217，417；参见Avars “Equius,”277
Eran［地］伊兰，71
Erbil［地］埃尔比勒，见Arbela
Ercis （Arjish） ［地］阿尔吉斯，262
Erdeni［人］额尔德尼，见Irdana
Erdeni Dzu［地］额尔德尼昭寺庙，528
Eregli［地］埃雷利（参看赫拉克利庞蒂亚），见Heraclea Pontica
Erginul, Ergiuul［地］凉州（马可记法），见Liangchow
Eric （of Friuli） ［人］ （弗留利大公）伊里克，175
Erinchin［人］额璘臣济农，517
Erkegüd［族］额尔克固特部，630注
Erke-khongor［人］额哲洪果尔，517
Erkene-qun［地］额儿古涅昆，193
Erke-qara［人］额尔客合剌，204，206，581注
Erküt［专］也里可温（近代写法），见Erqüt
Ermak［人］叶尔马克，489，490
Ermanarich［人］亥耳曼纳奇，73
Ermenak［地］埃尔梅内克山区，385
Ernac［人］埃尔纳克，78
Erqüt （Erküt） ［专］也里可温的近代形式，602注
Erzerum［地］额尔哲鲁木城，263，430，449，450
Erzincan［地］埃尔津詹，261，263，281，382，430，449，450，462
Esen （Esen-taiji; Ye-hsien Taichi） ［人］额森台吉，也先台吉，491，492，506，507，508，520

Esen-buqa （Esen-bugha） ［人］也先不花，315，338-339，340，386
Esen-buqa II （Esen-bugha） ［人］也先不花二世，460-461，480，492-493
Esen Temür （Yesen Temür; Essan-temur） ［人］也先帖木儿，308
Eskisehir［地］埃斯基谢希尔，385
Essantemur［人］也先帖木儿，见Esen Temür
Essekü［人］额色库，504
Esztergom［地］埃斯泰尔戈姆城堡，见Gran
Eternal Heaven［宗］长生天，腾格里，见Tängri
Etsin Gol［地］额济纳河，36，212
Etzina［地］（马可记哈拉霍屯城）额济纳，见Karakhoto
Eukratides［人］幼克拉蒂斯，29
Euphrates［地］幼发拉底河，295，361，365，371，385，446
Euphrosyne［人］欧菲柔细纳，400
Eurasia, Sea of［地］欧亚海，xxi
Eutychios［人］攸提开俄斯，84

Fadl Allah Rashid ad-Din Tabib［人］拉施特（法德尔·阿拉赫·拉施特），见Rashid ad-Din
Fakhr ad-Din Kert［人］法黑剌丁，380，385-386
Fancheng［地］凡城，287
Fang Kuo-chen［人］方国珍，323，324
Faraj［人］法赖吉，447
Fars［地］法尔斯，151，158，169，260，261，353，354，359，366，382，390，426，431，433，456，457，459，461
Fatimids［朝］法提玛王朝，154
Fedor （of Ryazan） ［人］（里亚赞的）费多尔，616注
Fedulovo［地］费杜罗沃，16
Fei-yang-ku［人］费扬古，530
Fenek［地］费内克，176
Fengsiang［地］凤翔，257

Fengyang［地］凤阳（钟离）见Chungli
Fengyüanfu［地］奉元府（长安），见Changan
Feodosiya［地］喀发，见Caffa
Fergana （Ta-yüan） ［地］费尔干纳（大宛），xxii，8，28，29，36，40，43，48，116，117，142，144，234，344，423，426，438，463，464，482，486，488，492，494，496，497，498，554注
Fettich, Nandor［人］弗蒂奇·南朵尔（著有《战国》）67，176，“Fighting States,”见“Warring States”
Finance［专］财政，见Crimea, Genoese and Venetian bankers; Currency; Taxation
Finno-Ugrian Languages［文］芬兰-乌戈尔语，xxv
Finno-Ugrians［族］芬兰-乌戈尔种人，10-11，14，15，73，177，178
Firdausi［人］费尔多希，243
Five Hordes［族］五部落，56
Flor des estoires d'Orient［书］《海顿行纪》（参看海顿），见Hayton
Fokuru［地］富库鲁，8
Four Confederates［族］四同盟者，参看卫拉特，见Oirat
Four Garrisons［地］四镇（焉耆、喀什、于阗和库车），见Kara Shahr; Kashgar; Khotan; Kucha
“Four Tughri”［地］四塔沟里，551注，568注
Francesco da Podio［人］弗朗希斯科，319
Francis （of Alexandria） ［人］弗朗希斯，342
Franks［族］法兰克人，56，60，62，173，174，175，178，359-360，364，371，449；参见Syria
Friuli［地］弗留利，174
Fu An （Chih Tao） ［人］傅安（之道），353，459
Fu Chien［人］苻坚，59，300
Fuchow （Fugiu） ［地］鄜州，232，287，305，308，311，518，603注
Fukien［地］福建，287，304，307，308，323，324，518

Fu-li（as title）［专］附离（称号），87
Fundukistan［地］法杜克斯坦，51
Funerary customs［专］葬礼，8，21，23，87，129，546注，591注
Fungchow［地］丰州，见Yülin
Fung Fung-shih［人］冯奉世，37
Fur trading［专］皮毛贸易，403
Fu-shö Sin［人］伏阇信，101
Fu-te［人］富德，542
Fu-ting［人］福定，603注

Gaikhatu［人］海合都，309，373，377，612注
Galatia［地］加拉底亚，157
Galdan［人］噶尔丹，525-531，540，541
Galdan Tsereng［人］葛尔丹策零，532，536-537，540，541
Galicia （Galich）［地］加利西亚（或加利奇），6，8，246，265，266，395
Galicia, Spanish［地］（西班牙的）加利西亚，74
Galilee［地］加利利，364
Gandhara［地］犍陀罗，49，65，69，70，71
Gandharan art［文］犍陀罗艺术，48-49，64，70
Ganges［地］恒河，69，71，146，168，419
Ganja［地］刚加，151，263
Ganja-Karabakh［地］甘扎-卡拉巴克赫，5，545注
Gardizi［人］迦尔迪齐，177，185，549注
Garni［地］哈儿尼，见Karni
Gaul［地］高卢，63，74，76
Gaza［地］加沙，362，364
Gazaria［地］可萨尼亚，见Khazaria
Genoa［地］热那亚，374，375
Genoese：在希俄斯［族］热那亚人，452；在克里米亚，247，312，374，403-407，442，471；在特拉布松，374
George （1235-42）［人］阔儿吉思（乔治），见Körgüz

George （死于1298年） ［人］阔里吉思，见Körgüz
George （son of 'Isä） ［人］阔里吉思，304
Georgia （and Georgians） ［地］格鲁吉亚，谷儿只，5，186，245，246，260，263，272，347，350，358，360，364，371，430，433，434，450
Georgios Tzoulos［人］乔治·佐勒斯，181
Gepidae［族］吉别达伊人，73，75，78，173
Ger （tents） ［专］廓尔（帐篷），196
Gerard［人］格拉德，314
Geray［朝］格来王朝，见Girei
Gerbillon, Père［人］热比荣，631注
Geresandza （Geresandza Ochigin） ［人］格森札斡惕赤斤，510，511
Germania［地］日耳曼尼亚，173，179
Germanic tribes［族］日耳曼部落，55，56，57，60，72-77，82，173，174，175；民族大迁徙，16，54
Gestes des Chiprois［专］（提尔的）圣殿骑士，见Templar of Tyre
Getae［族］盖特人，548注
Ghajawan［地］加贾湾，484
Ghazan［人］合赞，309，373，376-383，396，613注
Ghazaniyeh［地］加赞尼耶，384
Ghaznavids,［朝］伽色尼王朝，xxvii, 143-147，149-150，159，167-168
Ghazni［地］加兹尼城，143，144，159，167-168，170，241，242，382，387，431
Ghiugiu［地］衢州，见Küchow
Ghiyath ad-Din （活跃于1174年） ［人］吉雅斯·阿德丁，168
Ghiyath ad-Din （活跃于1224年） ［人］嘉泰丁，260
Ghiyath ad-Din （活跃于1270年） ［人］八剌，见Baraq
Ghiyath ad-Din Kert （活跃1307年） ［人］嘉泰丁，386，387，389
Ghiyath ad-Din II Pir 'Ali［人］嘉泰丁二世皮儿·阿里，427

Ghor［地］古尔山区，167，168，352，382，427
Ghorids［朝］古尔王朝，167-168，236，339，352-353，574注
Ghurek （Ikhshedh Ghurek） ［人］伊克谢德·胡拉克，116，117，118
Ghuta［地］姑塔，447
Ghuzz［族］古兹（参看乌古思），见Oghuz
Gilgit （Little Pulu） ［族］吉尔吉特（小勃律），118，119
Gilotto［人］基罗托，342
Giorgi III Lasha［人］吉奥吉尔三世拉沙，245，260
Giorgi VI［人］乔治六世，434
Giovanni da Marignolli［人］约翰·马黎诺里，319，342，404
Giovanni da Montecorvino［人］约翰·孟德科维诺，302，313，314，317，318，319，605注
Girei （Geray） ［朝］格来王朝，471，472，473，475，477
Girei, Hajji［人］哈吉·格来，见Hajji Girei
Girines［地］吉里勒斯，267
Gisolf, Buscarel de［人］布斯卡尔，见Buscarel de Gisolf
Gliadenovo［地］格里亚德罗夫，548注
Gobi Desert［地］戈壁滩，xxii，xxv，34，61，62，132，133，138，191，196，203，212，234，286，318，424，425，504，505，536；绿洲，参见Tarim
Godan［人］阔端，259，593注，595注
Godard, Madame［人］哥达德夫人，51
Göduk Ahmed-pasha［人］哥杜克阿赫麦德（帕夏），471
Goës, Benedict de［人］鄂本笃，见Benedict de Goës
Gokcha （Sevan），Lake［地］哥克察克湖（塞凡湖），348，430
Gold （people） ［族］金人，515
Golden Horde （Altan-ordo; Altunordu） ［朝］金帐，参看钦察汗国，395-407，419，420，436，440，441，452，469-471，479；参见Batu; Kipchak khanate
Görgüz［人］阔里吉思，见Körgüz

Gorki［地］下诺夫哥罗德（高尔基），见Nizhni Novgorod
Gorodcheskaya［地］哥罗切斯卡亚，558注
Gorodets［地］戈罗杰茨，470
Goshi［人］完颜希尹，见Wan-yen Wu-shih
“Gothia”［地］哥特人之地，406
Goths［族］哥特人（吉别达伊人，东哥特人，西哥特人），16，56，73；参见Gepidae; Ostrogoths; Visigoths
Gran （Strigonium; Esztergom） ［地］格兰城堡，267
Grand Canal［地］大运河，309，310
Great Armenia［地］大亚美尼亚，263，430，433
Great Bulgaria［朝］大保加利亚国，176
Great Horde （Ulu-jüz） ［朝］大帐（参看吉尔吉斯-哈萨克人），480，488，499，526，532，625注，参见Kirghiz-Kazakhs
Great Moravia［朝］大摩尔维亚，175，178
Great Pulu［朝］大勃律，见Baitistan
Great Wall （of China） ［地］长城，xxiv，20，26，34，61，80，85，227，324，507，514，540
Great Yüeh-chih （Ta Yüeh-chih） ［族］大月氏，29
Greco-Buddhist art［文］希腊-佛教艺术，48-49，50，52，96，99；参见Gandharan art
Greco-Roman art［文］希腊-罗马艺术，16，18，39，48
Greco-Scythian art［文］希腊-斯基泰艺术，8，13，15，18
Gregory X, Pope［人］（教皇）格列高利十世，307，308-309，370，371
Gregory （of Tours） ［人］（图尔的）格里戈利，174，575注
Grenard, Fernand［人］格纳德，190，194，223，245，482
Griaznov, M. P.［人］格里亚兹诺夫（使团），18
Grillo, Antonio［人］安东尼奥·格利洛，404
Guichard （of Cremona） ［人］（克里莫纳的）吉查德，348
Guilds［专］商会，309-310
Guillaume da Prato［人］纪尧姆·波拉特，319
Guillaume de Hévésy［人］纪尧姆·赫威塞，见Hévésy, Guillaume de

Guillaume de Munte［人］纪尧姆·蒙特，451
Guinzai［地］杭州，见Hangchow
Guiwarguis, Mar［人］马·基瓦古斯，见Mar Guiwarguis
Gujarat［地］吉莱特，32，444，445
Gün Biliktü Mergen［人］衮必里克墨尔根，510，511
Gupta［朝］芨多王朝，69，70
Gurbesu［人］古儿别速，212，214
Gurgan［地］古尔甘，390，464
Gurganj［地］玉龙杰赤（乌尔根奇），见Urgench
Gurjara［族］瞿析罗人，72
Gur-khan （as title）［专］古儿罕，165，206，233
Gur-khan （person）［人］菊儿罕，192，199，206，578注
Gushi khan［人］顾实汗，523，524，526
Gushu（banner; administrative division）［专］旗，517，530
Guy （Guillaume）de Longjumeau［人］盖依，273，349
Güyük［人］贵由，217，264，265，267-273，329，347，348，349，350，352，581注，595注，596注
Gwalior［地］瓜廖尔，71，146

Haband［地］哈本德，608注
Hackin, J.［人］哈辛，41，50，51-52，96
Hadda［地］哈达，52，99
Hafiz （活跃于1329年）［人］哈菲兹，390
Haidarmirza［人］海达尔·米儿咱，穆罕默德·海达尔二世，见Muhammad Haidar II
Hailar［人］海剌儿，255
Hailung［地］海龙，519
Hajji Barlas［人］巴鲁剌思部哈吉，343，345，409，410
Hajji Girei［人］哈吉·格来，471
Hajji Muhammad［人］哈吉·穆罕默德，487
Hajji-tarkhan［地］哈只·塔儿塞（阿斯特拉罕），见Astrakhan
Hakozaki （Hakata）Bay［地］博多（筥崎）湾，289
Halachar［地］兴庆府，132

Ha-li［人］阿力，见'Ali （活跃于1473年）
Hallong-osso［地］贺垅·欧沙，25
Hallstatt culture［文］哈尔希塔特文化，6，10，11
Hama［地］哈马城，362，442
Hamadan （Ecbatana）［地］哈马丹，40，155，158，167，240，245，246，355，359，426，433，456
Hami （Camul）［地］哈蜜（伊吾），xxii，42，55，64，83，85，89，95，166，305，312，400，453，494，495-496，497，499，507，528，531，536，537；参见Yiwu
Han （river）［地］汉水，138，227，258，282，287
Han, early［朝］前汉（西汉），xxx，13，25，26，27，34-38
Han, late （A. D. 25）［朝］东汉，xxiii，39，41-48，54
Han, late （947）［朝］后汉，见Hou-Han
Han, Pei-［朝］北汉，见Pei-Han
Hančar, Franz［人］弗朗兹·汉卡，11
Hanchung （Nancheng）［地］汉中（南郑），58，258
Hanefites［宗］哈纳菲派（伊斯兰教派别），400
Hangchow （Campsay; Cansay; Guinzai; Khansa; Khanzai; Khingsai; Khinsa; Quinsai）［地］杭州，137，138，189，282，287，305，308，310，316，518，604注
Hankow［地］汉口，259，284，302
Hanoi［地］河内，284，290
Hanyang［地］汉阳，286，323
Han Yen-huei［人］汉延惠，129
Haran［地］哈兰，361
Harbin［地］哈尔滨，128，136，137，138，519
Hari Pushpa［人］诃黎布失毕，见Ho-li Pu-shih-pi
Harqasun［人］阿尔哈森，见Arghasun
Harun ar-Rashid［人］哈仑拉施特，181，241
Hasan 'Ali［人］哈散阿里，462
Hasan Brosh［人］哈森·布鲁希，356，360
hasan Buzurg （Hasan the Jelair）［人］大哈森·布朱儿（札剌儿部哈森），389，390

Hasan Küchük［人］小哈森·库楚克，389
Hasan-tigin［人］哈森特勤，159
Harsha［人］（印度皇帝）戒日王，72
Ha-shen［人］罕慎，495-496
Hattin-sum［地］哈屯森，25
Hayathelites［族］莛哒人，见Ephthalites
Hayton （Hethum）, Flor des estoires d'Orient［人］海顿，282，361，363，371，373，378
Hazrat Apak （Afak）［人］哈司剌·阿巴克（白山派首领），501，527，528
Hazrat Makhdumi Nura［人］哈司剌·马黑杜米·奴烈，500
Heaven［宗］长生天，腾格里，见Tängri
Hecatompylos （Shahrud）［地］赫卡托姆皮洛斯（和棋城），40
Hei-ssu［人］黑厮，304
Heliocles［人］赫利克勒斯，30
Hellenistic art［文］希腊艺术xxvi，12，18，25，39，48
Helmand［地］赫尔曼德河，428
Henry III （of Castile）［人］亨利三世，453
Henry I （of Cyprus）［人］亨利一世，271
Henry （of Silesia）［人］亨利，266
Heraclea Pontica （Eregli）［地］赫拉克利庞蒂亚（埃雷利），174
Heraclius［人］希拉克略，174，179
Herat［地］赫拉特，哈烈，也里，68，85，116，167，168，241，242，334，340，343，352，354，369，370，380，385，386，390，426，427，428，445，457，459，461，465，481-482，484，485，498
Herodian［人］赫洛店，84
Herodotus［人］希罗多德，8，9，10，21，23，392，545注-549注，552
Herrmann, Albert［人］赫尔曼·阿尔伯特，20，35，41，42，172，214

Herzfeld, E.［人］赫兹菲德，50
Hethum I［人］海屯一世，263，264，269，271，281-282，360，361，362，363
Hethum II［人］海屯二世，379，382
Hethum （monk） ［人］海顿和尚，见Hayton
Heu Kiun-tsi［人］侯君集，98
Heves［地］赫淮什，8
Hévésy, Guillaume de［人］纪尧姆·赫威塞，xxv，576注
Hezarasp［地］赫扎拉斯普，159，488，521
Hie-li （El） ［人］颉利，90，92
Hien［人］贤，43
Hierapolis［地］海俄拉城，见Menbij
Hieu-ch'u［族］休屠部，35
Himalayas［地］喜马拉雅，xxi
Hinchow［地］忻州，107
Hinduism［宗］印度教，315，417，443，445，446
Hindu Kush［地］兴都库什山，68，69，71，85，93，241，244，343，346
Hirado-shima［地］平卢岛，289
Hissar［地］喜萨尔，464，484
History of the Conqueror of the World［书］《世界征服者史》，见Juvaini
Hiu K'ang-tsung［人］许亢宗，134
Hizen［地］肥前省，289
Hochow （Hochwan） ［地］合州（合川），284
Hochung （Puchow） ［地］河中（浦州），137，233，257
Hochwan［地］合川（合州），见Hochow
Hojo Tokimune［人］北条时宗，289
Hokien （Cacianfu） ［地］河间，130，132，137，229，230，308，604注
Ho K'iu-ping［人］霍去病，35
Ho Ko-tu-lu［人］合骨咄禄，见Alp Qutlugh
Ho-lien［族］赫连部，61

Holin［地］和林，见Karakorum
Ho-li Pu-shih-pi （Hari Pushpa） ［人］诃黎布失毕，99-100，101
Ho-lo-ma［人］合剌，138，139
Ho-lu［人］贺鲁，102-103
Holwan［地］霍尔湾，169，355
Holy Land［宗］圣地，373-376；参见Crusades and crusaders; Jerusalem
Homs［地］霍姆斯，362，365，371，378，382，447
Honan［地］河南，4，57，58，59，61，65，137，138，227，232，255，257，258，259，283，517
Honoria［人］荷罗丽娅，76
Honorius IV, Pope［人］（教皇）霍诺留斯四世，373，374
Hopei［地］河北，xxvi，3，19，25，54，57，58，59，60，65，106，108，127，128，129，131，136，137，138，164，229，230，232，284，325，507，519
Hormuz （Ormuz） ［地］霍尔木兹，忽里模子，305，309，312，313，315
Horse［专］马手，xxvi，12，223，549注，554注，stirrup，8，176，546注；参见Archers, mounted
Ho-shang （Buddhist monks） ［宗］和尚，602注
Ho-ti［人］（东汉）和帝，42
Hotien［地］于阗，和田，见Khotan
Hou-Chao［朝］后赵，57-58
Hou-Chin［朝］后金，127，129-130
Hou-Ch'in［朝］后秦，59
Hou-Chou［朝］后周，130，131
Hou-Han［朝］后汉，130
Hou Han Shu［书］《后汉书》，30，31，32
Hou-Liang （4th-5th cent.） ［朝］后梁（4-5世纪），60
Hou-Liang （10th cent.） ［朝］后梁（10世纪），126
Hou-T'ang［朝］后唐，127
Hou-Yen［朝］后燕，59，60

Howorth, H. H.［人］豪沃思，439，440
Hoyin-irgen （forest hunters） ［专］槐因·亦儿坚（林中人），195
Hsailaihsien［地］怀来县（妫州），见Kweichow
Hsia［朝］夏朝，61
Hsia, Hsi-［朝］西夏，见Hsi-Hsia
Hsiang-shan［人］香山，603注
Hsiao-shih［人］肖氏，131
Hsia Yüeh-chih［族］小月氏，28-29
Hsi-Ch'in［朝］西秦，60
Hsien［朝］速古泰国，见Sukhotai
Hsien-pi［族］鲜卑人，xxiv，xxviii，xxix，39，46，47，53-54，55，61，89，193，283，；参见Mu-jung; T'u-yü-huen
Hsien-sheng （Taoist monks） ［宗］先生（道教和尚），602注
Hsien-yün［族］玁狁（匈奴），见Hsiung-nu
Hsi-Hsia［朝］西夏，26，132，133，189，212，226-227，247，330
Hsi-Hsia script［文］西夏文，133
Hsiung-nu （Hsien-yün; Hsiun-yü）， ［族］匈奴人（玁狁，荤粥），xxii，xxiv，xxviii，8，13，15，17-21，23-29，32，34-39，41-48，50，53-54，55，56，61，72，75，76，81，176，217，224，256，283，417，546注，553注-554注；参见Hou-Chao; Hu （tribe）; Huns; Ts'ien-Chao
Hsi-Wei［朝］西魏，65，66，81
Hsi-Yen［朝］西燕，59
Hsüan-ti［人］汉宣帝，38
Hsüan-tsang［人］玄奘，70，85，93，94，95-96，98，99，100-101，116，315
Hsüan-tsung［人］唐玄宗，111，112，114，117，118，120，128，565注
Hsü Chou-huei［人］徐寿辉，323
Hsü Ta［人］徐达，325，502
Hu （queen） ［人］胡太后，65

Hu （tribe） ［族］胡人，19-20；参见Hsiung-nu
Huai-jen［人］怀仁可汗，见Qutlugh Bilgä
Huang Ch'ao［人］黄巢，126
Hu-ch'u-ch'uan［人］呼厨泉，56
Hudud Al-Alam［书］《世界境域志》，148，177
Huen-shih［族］浑邪部，35
Hu-han-ch'eng［地］忽汗城，515
Hu-han-ye［族］呼韩邪，37-38
Hui-tsung［人］宋徽宗，134，136-137
Hu-kie［族］呼揭，38
Hulägu （Hulaku） ［人］旭烈兀，282，285，296，305，331，349，353-367，372，397-398，419，609注
Hulägu, house of［族］旭烈兀家族，311，327，333，334，339，386，387，396
Hulaku［人］旭烈兀，见Hulägu
Hulun Nor［地］呼伦诺尔，见Dalai Nor
Humayun［人］胡马云，484
Humi［地］护密（瓦罕），见Wakhan
Huna［族］参看莛哒，见Ephthalites; Huns
Hunan［地］湖南，284，287，323
Hungarian language［文］匈牙利语言，177
Hungarians［族］匈牙利人，马扎尔人，见Magyars
Hungary［地］匈牙利，xxiii，8，72，174，176，266-267，395，449
Hungchow［地］洪州（南昌），见Nanchang
Hung-wu （Chu Yüan-chang） ［人］洪武帝（朱元璋），323-324，325，453
Huni （Kunni） ［族］昆尼部，171，172；参见Uarkhonites
Hunni［族］参看匈人，见Huns
Hunnic art［文］匈奴艺术，12，13-14，17，18，19，24-26，37，50，176
Hunnugur （Viguri） ［族］昆奴格尔，172

Huns （Huna; Hunni） ［族］匈人，xxiii，xxvi，7-8，19，21，23-24，55，72-76，78-79，80，190，224；参见individual tribes
Huns, White［族］白匈奴（蓰哒人）见Ephthalites
Hunting［专］狩猎部落，195，224，226
Hupeh［地］湖北，137，259，284，287，323
Hu-pi-lie［人］忽必烈，见Kublai
Hurka （Mutan） ［地］忽尔卡河，515，516
Husain （活跃于1280年） ［人］哈散，601注
Husain （活跃于1326年） ［人］胡赛因，387
Husain （Mir Husain；活跃于1360年） ［人］迷里忽辛，346，409，411-416
Husain-i Baiqara［人］速檀·忽辛·拜哈拉，243，417，464-465，481
Husain Jelair［人］胡赛因·札剌儿，390，429
Husain Kert［人］穆兹哀丁·胡赛因，见Mu'izz ad-Din Kert
Husain Sufi （活跃于1360年） ［人］胡赛因·苏菲，421
Husain Sufi （活跃于1505年） ［人］胡赛因·苏菲，481
Hu San-sheng［人］胡三省，570注
Hu-sha-hu［人］胡沙虎，197，230
Huvishka［人］胡韦斯迦，32
Hu-yen［族］呼衍，42，47，48
Hwai［地］淮河，58，59，64，65，137，138，139，227，308
Hwaian （Coigangiu） ［地］淮安，308
Hwaining［地］会宁，138
Hwangchow［地］黄州，137，259，287
Hweichung［地］回中皇宫，34
Hyacinthus［人］雅琴夫，210

Iaci［地］押赤，见Yunnan （town）
Ianzu［地］扬州，见Yangchow
Ibak［人］伊巴克，471，489
Ibaqa-bäki［人］亦必合别吉，212，583注

Ibn al-Athir［人］伊本·艾西尔，186，245，262，573注，590注
Ibn 'Arabshah［人］伊本·阿拉不沙，431，435，442，448，451，470，623注
Ibn-Batuta［人］伊本·白图泰，311
Ibn-Fadhan, Risala［人］伊本·法德罕，181
Ibn Hajar Asqalani［人］伊本·哈扎尔·阿斯卡拉尼，442
Ibn-Khaldun［人］伊本·哈尔顿，447-448
Ibrahim （死于1156年）［人］易不拉欣，574注
Ibrahim （活跃于1468年）［人］易不拉欣，473
Ibrahim ibn-Inal［人］易不拉欣·伊本·伊纳尔，150，151
Ibrahim Ong （Wang）［人］亦不剌忻·王，508
Iconium［地］伊康，153
Idakou, Idaku［专］亦都护（称号），见Idiqu
Idigutschai［人］亦都护集乃，122，563注
Idiqu （Idakou; Idaku; Yedigei）［人］亦敌忽，440，442，470，622注
Idiqut （iduq-qut; as title）［专］亦都护，588注
Iduq-qut［专］亦都护，见Idiqut
Igor （活跃于944年）［人］伊戈尔，182
Ikhshedh Ghurek［人］伊克谢德·胡拉克，见Ghurek
Iki-ögüz［族］埃基·乌古思人，277
Ikirä［族］亦乞剌思部，194，207
Iki-shima［地］壹岐岛，289
Ilamish［地］伊拉米什草原，169
Ilanjouc［地］吉兰乞克河，见Jilanchik
Ilbars［人］伊勒巴斯，487
Ilbars II［人］伊勒巴斯二世，488
Ilbilgä［人］颉利毗伽可敦，103
Ildegiz［人］伊尔第吉兹，158
Ilduchi, Thomas［人］托马斯·伊尔杜奇，384
Ilek［地］伊列克河，394，478
Ilek Nasr［人］伊列克·纳斯尔（阿尔斯兰·伊列克·纳斯尔），见Arslan Ilek Nasr

Ilham［人］伊尔哈姆，473
Ili （Ailah） ［地］伊犁河，xxiii，xxix，29，37，38，45，53，67，82，83，89，109，114，115，117，118，119，120，144，145，147，165，172，233，234，235，236，254，270，272，277，286，292，293，305，312，319，326，327，332，333，338，341，342，344，409-413，417，420，422，423，424，425，460，461，463，482，491，492，493，495，497，499，501，504，506，507，508，522，525，-529，531，532，537，538，542，626注
Ilibaligh［地］亦里八力，453
Il-khan （as title） ［专］伊儿汗（称号），296
Ilkhe-Alyk［地］埃里克，25，549注
Ilqa［人］亦剌合（参看桑昆），见Sängün
Iltutmish［人］伊勒特迷失，260
Ilyas［人］伊牙思，452
Ilyas-khoja［人］也里牙思火者，346，410，411-412，422
Ilyas Ong［人］也里牙思王，508
Imeretia［地］埃麦利蒂亚，272，350
Imil［地］额敏河，叶密立河，xxiii，38，82，114，164，255，269，270，272，273，277，286，291，293，295，312，332，333，349，424，523，525，526，531，532，538
Inal （as title） ［专］亦纳勒（称号），191
Inalchiq （Qadir-khan） ［人］亦纳乞克（哈亦儿汗），238，589注
Inanch-bilgä［人］亦难赤必勒格，190-191，192，204，205，213
India［地］印度，32，49，69，70，71-72，80，146，168，241，242，260，311，315，339，340，341，417，419，420，434，443-446，484，498，499
Indian art［文］印度艺术，48，49，50，96；参见Buddhist art
Indian Ocean［地］印度洋，311
Indigirka［地］因迪吉尔卡河，xxv
Indochina［地］印度支那，284，289-290

Indo-European languages［文］印欧语，xxiii，28，40，96
Indo-European oases［地］印欧绿洲（塔里木盆地），见Tarim
Indo-Scythians［族］印度-塞人（贵霜人，月氏人），27，28，49；参见Kushan; Yüeh-chih
Indravarman IV［人］因陀罗诺曼四世，290
Indus［地］印度河，71，241，340，444
Inju （revenue） ［专］引主（税收），253
Inkagir［族］伊卡基尔人，515
Innocent IV, Pope［人］教皇英诺森四世，217，270，348，349
Ioguristan［地］畏兀儿斯坦，见Uiguristan
Ionia［地］伊洛尼亚，452
Ionians （Yavana） ［地］ （希腊人称）大宛（费尔干纳），554注
Ipsala［地］伊普萨拉，184
Iranjin［人］伊剌金，383
Irano-Buddhist art［文］伊朗-佛教艺术，51-52，96，97-98
Iraq 'Ajami［地］伊剌克·阿只迷，150，151，158，159，160，167，236，240，260，261，351，353，354，372，381，389，420，429，453，457，458，459，461，462
Iraq 'Arabi［地］伊剌克阿拉比，151，158，169，245，315，433，434，456，458，461
Irdana （Erdeni） ［人］额尔德尼，488
Irene （wife of Constantine V）， ［人］伊拉尼皇后，179
Irgen （tribe） ［专］亦儿坚（部落），579注
Irgiz［地］伊尔吉兹河，149，394，478
Iron age［专］铁器时代，6，11，17-18
Iron Gates［地］铁门，86，93，342，411
Irrawaddy［地］伊洛瓦底江，290，291，308
Irtysh［地］额尔齐斯，也儿的石河，61，109，119，148，185，215，244，254，268，292，478，489，490，504，523，524；参见Black Irtysh
Isa［人］伊萨，452
'Isä （Jesus; Ai-sie） ［人］伊萨，304

Isfarain［地］亦思法拉因，428，485
Isfendiyar［人］伊斯芬迪亚，521
Isfendiyar-oglu［族］伊斯芬迪亚家族，452
Isfijab［地］伊斯法吉勃（赛拉姆城），见Sairam
Ishim-khan［人］伊斯姆汗，521，526
Ishkalcha［地］伊斯卡察（阿曼科赫堡），见Amankoh
Ishkapai［人］伊斯卡帕，8
Isho［人］伊索，见Yi-sho
Ishthakri［人］伊斯塔克里，182
Iskander （活跃于1400年）［人］米儿咱·伊斯堪答儿，见Mirza Iskander
Iskander （活跃于1429年）［人］昔干答儿，456，457，458，459
Iskander （1560-83）［人］伊斯坎德尔，485，486
Isker［朝］失必儿国，见Sibir
Islam［宗］伊斯兰教，114，115，118，120，121，142，145，180，220，235，243，244，281，297，300，312，328，330，344，359，360，361，379，383，396，397，405，416-417，443，445，446，453，522，527，628注；哈纳菲派，400；圣战，152，237，297，416，450，451-452；499；易司马仪派，353，354，367；Shafi'ites, 400；法典，416；十叶派，142-143，150，151，390，483，484；逊尼派，142-143，145，150，152，390，483，484
Islam Girei II［人］伊斯兰·格来，472
Isma'il （活跃于1272年）［人］伊斯迈尔，287
Isma'il （活跃于1510年）［人］伊斯迈尔，483
Isma'il （活跃于1678年）［人］伊斯迈尔汗（萨菲朝沙赫），500，501，527，528
Isma'il II （活跃于1540年）［人］伊斯迈尔（波斯沙赫），485
Isma'il ibn-Ahmed［人］伊斯迈尔·伊本·阿赫默德，142
Isma'ilis （Assassins）［宗］易司马仪教派，353，354，367
Ispahan［地］伊斯法罕，xxix，151，153，260，261，390，391，431，432，433，436，456，457，458，459，461，462

Isra'il［人］伊斯莱尔，149
Issedones［族］伊赛多涅斯人，10-11，547注
Issedon Scythica［地］伊塞顿·斯基卡，41
Issedon Serica［地］伊塞顿·塞里卡，41
Issyk Kul［地］伊塞克湖，xxiii，xxvi，83，87，93，95，102，114，115，119，120，133，145，148，149，159，164，165，189，233，236，254，272，273，312，326，340-344，422，425，460，491，494，499，532
Istämi （Shih-tie-mi; Sinjibu; Silzibul）［人］室点蜜，82，83，84，86
Itil （river）［地］伊提尔河（伏尔加河），见Volga
Itil （town; al-Baida; Sarigh-shin; Saqsin）［地］伊提尔城，180，577注
Ïtügän［地］於都斤山，见Ätügän
Ivailo （Lakhanas）［人］伊凡洛（拉汗纳斯），402
Ivan I［人］伊凡一世，404
Ivan III （the Great）［人］伊凡三世（大帝），395，470，471
Ivan IV （the Terrible）［人］伊凡四世（伊凡雷帝），475，489
Ivane［人］伊万涅，261，263
Izmir［地］士麦那，见Smyrna
Izmit （Nicomedia）［地］伊兹米特（尼科美底亚），184
Iznik［地］伊兹尼克（尼西亚），见Nicaea

Jacobites［宗］雅各派，357，361，368
Jaffa［地］贾法，360
Jagambu （Jaqambu）［人］札阿绀孛，204，205，206，212，581注
Jagan［人］札甘，541
Jagatai （Chagatai）［人］察合台，229，238，239，254-255，269，326，328，589注，592注，606注

Jagatai, house of［族］察合台家族，271，273，274，292-296，303，305，306，315，319，326-336，338-346，358，366，382，384，386，397，401，403，409-411，413，417，419，421，424，453，460，461；参见Mogholistan
Jaghun （army captain）［专］札温（百夫长），222
Jägün-ghar［专］左翼军，见Jegün-ghar
Jagiello［人］雅杰罗，441
Jahangir［人］只罕杰儿，421，423，456
Jahan Shah［人］只罕沙，459，461-462
Jahan Soz［人］贾汗·索兹，167-168
Jajirat （Juirat）［族］札只剌惕，194，201，207，213，215
Jalal ad-Din Manguberti （Mängüberti）［人］札兰丁·曼古伯惕，xxvii，237，241-242，259-261，262，347，418，590注
Jalan［人］扎兰，530
Jalish［地］察力失（喀拉沙尔），见Kara Shahr
Jäm［地］剑河，见Chäm
Jamahar （rattle）［专］象声词牟牟，377
Jamal ad-Din Mahmud［人］贾马阿丁·马合木，598注
Jamal Qarshi［人］贾马尔·喀什，332，334
Jaman Aq-köl［地］贾曼阿克库尔，439
James （of Florence）［人］（佛罗伦萨的）詹姆斯，608注
James, Mar［人］马·詹姆斯，见Mar James
Jami［人］札米，465
Jami-ut-Tavarikh［书］《史集》，见Rashid ad-Din
Jammu［人］朱木拿大公，446
Jamuqa［人］札木合，201，202，203，206-207，209，212-216，584注
Jan［人］札尼伯，486
Jan 'Ali［人］杰·阿里，475
Janggin［专］章京，530
Janibeg （1340-57）［人］札尼别汗，389，400，405
Janibeg （活跃于约1460年）［人］札你贝，479-480
Janids［朝］札尼家族，见Astrakhanids

Janizaries［专］雅内萨里（近卫军），451
Jaochow［地］饶州，324
Jaqambu［人］札阿绀孛，见Jagambu
Japan［朝］日本，289
Japan, Sea of［地］日本海，516
Jarliq［专］札里雅黑，见Yarligh
Jasa［专］扎撒，见Yasaq
Jasak （prince）［专］宗王，517
Jasaq［专］扎撒，见Yasaq
Jasrat［人］贾斯腊特，444
Jaunpur［朝］札温普儿王国，444
Java［地］爪哇，291，311，315
Jaxartes［地］锡尔河，见Sy'r Darya
Jayagatu （jaya'atu）［专］（蒙古语）天国在地上的代表或使者，585注
Jayan-buqa［人］者燕不花，603注
Jaylak （Djaylak; Alaka）［人］迪杰拉克，402
Jazira, Al［地］阿勒贾兹拉，361
Jazyges［族］贾兹基人，72
Jean de Carcassonne［人］让·德·卡尔卡松，273，349
Jean sans Peur［人］琼·桑·普尔，449
Jebe［人］者别（哲别），207，214，228，229，236，240，245-246，247，260，264，582注
Jegün-ghar （jägün-ghar; je'un-ghar; jun-ghar; segon-ghar; left or east wing）［专］左翼军，223，509，520，629注
Jehol （Wu-liang-ha）［地］热河，xxii，25，54，83，108，112，127，136，138，164，285，507，538
Jeje'er Undur［地］杰杰儿·乌都儿，212，583注
Jeku［人］术客，见Chaka
Jelairs［族］札剌儿部人，194，197，201，389-390，391，405，420，426，429，430
Jelme［人］者勒蔑，207，214
Jend,［地］真德（今波罗威斯附近），149，238

Jenghiz Khan （Temujin; Chinggiskhan） ［人］成吉思汗（铁木真），xxiv，xxvi-xxvii，xxviii，20，78，169，170，186，193-194，195-196，199-244，247-252，259-260，301，320，328，394，414，417，419-420，516，539，580注，581注，586注，591注；之死，248；说明，199，249-250；法典，格言，221；军旗，210，216，217；死后土地分配，253-256
Jenkshi （Djenkshi） ［人］靖克失汗，341
Jerome （of Florence） ［人］（佛罗伦萨的）捷罗姆，314
Jerqabchiqai［地］杰哈齐海峡谷，583注
Jerusalem［地］耶路撒冷城，302，303，360，361，368，369，374
Jesusabran, Mar,［人］马·耶酥沙布兰，见Mar Jesusabran
Je'un-ghar［专］左翼军，见Jegün-ghar
Jihun［地］古浑河，370
Jilanchik （Ilanjouc） ［地］吉兰乞克河，439
Jinong （as title） ［专］济农（称号），509
Jnanagupta［人］阇那崛多，562注
Jöchi［人］术赤，198，201，209，229，238，239，247，253-254，351，392，394，589注
Jöchi, house of［族］术赤家族，272，273，339，393，394，398；参见Kipchak khanate
John （of Brienne） ［人］约翰王，245-246
John II （Comnenus） ［人］约翰二世，185
John VI （Patriarch of Baghdad） ［人］约翰六世，191
John VII （Palaeologus） ［人］约翰七世，452
John XXII, Pope［人］（教皇）约翰二十二世，404
Joinville, Jean de［人］约因维尔，252
Jordan （river） ［地］约旦河，364
Jordanes［人］约丹尼斯，xxix，73，74，76，78
Joseph （活跃于948年） ［人］约瑟，181
Juan-juan （Ju-juan; Kermikhions） ［族］柔然，xxiv，xxix，60-64，66，67，80，81-82，171，172，173，176，193，216，217，231，417，575注；参见Avars

Juban［人］出班，见Chopan
Ju-chen［族］女真人，见Jurchid
Judaism［宗］犹太教，180-181，379
Juirat［族］札只剌惕部，见Jajirat
Ju-juan［族］参看柔然，见Juan-juan
Julien （of Sidon）［人］（西顿的）儒连，364
Jumna［地］朱木那河，445
Jung, Pei-［族］北戎，见Pei-Jung
Jungar［族］准噶尔，见Dzungar
Jungdu［地］中都，见Peking
Jun-ghar［专］左翼军，见Jegün-ghar
Jungshiyabo［族］永谢布，见Kharachin
Juning［地］汝宁（蔡州），见Ts'aichow
Jurchedäi （Jurchedäi-noyan）［人］主儿扯歹，210，583注
Jurchid （Ju-chen; Jurche; Jurchen）［族］女真人，xxvi，xxviii，66，128，130，133，134，136-140，164，189，190，196，231，233，288，515-516；参见Kin
Jurchid script［文］女真文，516
Jurjan［人］朱尔赞，428
Jurkin （Jurki）［族］主儿乞部（主儿金部），202，204，581注
Justin II［人］查士丁尼二世，83-84
Justinian［人］查士丁尼，79，172，173
Justinian II［人］查士丁尼二世，177，179
Juvaini （'Ala ad-Din Juvaini），Ta'rikh-i Jahan-gusha （History of the Conqueror of the World）［人］志费尼《世界征服者史》，168，190，236，239，266，267，326，329，367，396，397，574注，589注，609注
Jüz［专］玉兹（帐）625注
Juzjani, Tabaqat-i-Nasiri［人］朱兹贾尼（《宗教保卫者一览表》），199，396，588注，589注

Kabadian （Mikoyanabad）［地］米高扬纳巴德，342

Kabaka［地］卡巴卡，626注
Kaba-matan （Mitan） ［地］卡巴·马坦，411
Kabars［族］卡巴尔人，178
Kabil-shah［人］哈比勒·沙，见Kabul-shah
Käbtäül （käbtäwüt, käbtä'üt; army guards） ［专］值夜班者，222
Kabul［地］喀布尔，32，50，68，69，70，71，80，119，143，241，340，346，409，411，412，414，426，456，457，483，484
Kabul-shah （Kabil-shah） ［人］哈比勒·沙，411，416
Kadphises I［人］卡德菲斯一世，见Kujula （Kujolo）Kadphises
Kadphises II［人］卡德菲斯二世，见Vima Kadphises，32
Kaesong［地］开城，259
Kaichow［地］开州（澶州），见Shenchow
Kaifeng （P'ien; Taliang） ［地］开封（汴），xxix，57，127，130，132，133，137，138，227，230，232，257，258，259，296，310，323，324
Kai-Kawus II［人］凯卡兀思，272，350，354，359，399-400
Kai-Khosrau［人］凯库思老，263
Kai-Khosrau III［人］凯库思老三世，370
Kai Kia-yun［人］盖嘉远，115
Kailu［地］开鲁（应昌），见Yingchang
Kai-Qobad II［人］凯库巴德二世，382
K'ai Yüan［人］海云，276
Kakheth［地］卡希什，434
Kakhetia［地］卡希底亚，356
Kakrak［地］卡克拉克，50-51
Kalgan［地］张家口，25，230，510，529，530
Kali［地］卡里，18
Kalka （Kalmius） ［地］迦勒迦（卡尔米乌斯）河，246，247，407，436
Kalmucks［族］卡尔梅克人（卫拉特人），487，488，501，506，515，520-525，531；参见Dzungar; Oirat

Kaluga［地］卡卢加，73
Kama［地］卡马河，176，177，247，264，392，393，472
Kamala［人］甘麻剌，294，600注
Kamchatka［地］堪察加半岛，515
Kamennaya baba［地］卡曼纳雅·巴巴河（额尔齐斯河上游），556注
Kamil Muhammad, al-［人］卡米勒·穆罕默德，360-361
Kanchow （Campiciu; Kansan; Kutsang; in Kansu）［地］甘州（在甘肃境内），35，61，112，125，133，286，302，306，318，499
Kanchow （Kiangsi）［地］赣州（江西），见Kienchow
Kanda［地］坎塔（撒马尔罕），见Samarkand
Kandahar［地］坎大哈，31，32，69，143，340，429，456，457
Kandikh［人］坎迪赫，172
K'ang-hsi［人］康熙，xxx，518，519，529-533，536
Kanghwa［地］江华岛，259，289
K'ang-kiu［地］康居（索格底亚那），见Sogdiana
Kanishka［人］迦腻色迦，32
Kanjur［书］《甘珠尔经》，514
Kankhli［族］康里突厥人，165
Kansan［地］甘肃，见Kanchow （Kansu）
Kansu［地］甘肃，xxiii，3，4，27，28，32，35，37，44，47，48，53，54，59，60，66，112，118，125，128，133，189，226，247，251，283，286，294，302，303，312，321，369，496，499，505，510，527，538
Kan Ying［人］甘英，47
Kaochang［朝］高昌（吐鲁番），见Turfan
Kao Hing［人］高兴，291
Kao-kiu［族］高车，61，81；参见Töläch
Kaoliang［地］高粱河，131
Kao Sien-chih［人］高仙芝，115，119，120
Kao-ti［人］汉高帝（汉高祖），27

Kao-tsung （650-683） ［人］唐高宗，102，103，106，107
Kao-tsung （12th cent.） ［人］宋高宗，137，138
Kapal［地］卡帕尔城，272，277
Kapisa （Ki-pin） ［朝］迦毕试国（罽宾），69，119
Karabakh［地］卡拉巴，见Arran
Karabalgasun［地］哈喇巴喇哈森，xxiv，114，121，122，124，128，256，568注
Karahisar［地］卡拉希沙尔，452
Karakhanids［朝］哈拉汗朝，133，144-149，152-153，159，164-166，168，169，235，237
Kara-Khitai［族］喀喇契丹，（黑契丹），xxix，159-160，164-169，186，189，204，215，233-236，326
Kara-khoja［地］哈拉火州（哈剌火州），见Turfan
Karakhoto （Yi-tsi-nai; Etzina） ［地］哈拉霍托（古名亦集乃城），133
Kara-Kirghiz （Burut） ［族］喀喇吉尔吉斯人，501，522，536
Karakol［地］克拉科尔，18，110，491
Karakorum （Holin） ［地］哈拉和林（和林），xxiv，20，34，83，114，191，214，256，259，269，272，276，280，281，282，285，286，288，292，294，312，321，326，336，338，350，502，507，510，511，528，537，540，592注
Kara-Kum［地］卡拉库姆沙漠，xxii，107
Karaman （dynasty） ［朝］卡拉曼朝，160，382，385，389，391，449，452
Karaman （place） ［地］卡拉曼（拉兰达），见Laranda
Kara Muren［地］卡拉木仑河（黄河），见Yellow River
Kara Sengir Tughai［地］卡拉森吉尔角，481
Kara Shahr （Agni; Chalish; Cialis; Jalish; Yenki） ［地］喀拉沙尔（焉耆·察力失），xxii，xxiii，28，40，41，43，45，46，48，52，59，61，62，95，98-99，103，107，114-115，125，144，233，420，424，491，493，497，498，563注
Karashahri language［文］焉耆语，28，40，96
Kara-Su［地］卡拉苏河，376

Karasuk［文］卡拉苏克文化，5
Kara-Tal （Qaratal） ［地］哈拉塔尔，425，436，491，621注，625注
Kara-Tau［地］卡拉套山，393
Kara-Turgai （Ataqaroghai; Anacargou） ［地］卡拉图尔盖河（阿塔合儿灰，阿纳哈儿浑），439
Kara-yus （Pisannaya gora） ［地］卡拉攸斯（皮沙那亚戈拉谷地），556注
Karbala［地］卡尔巴拉，433
Karchin［族］喀喇沁部，见Kharachin
Karlgren［人］卡尔格林，24-25
Karni （Garni） ［地］哈儿尼260
Kars［地］卡尔斯，263，281，430
Karshi （Qarshi） ［地］卡尔施城，341，342，345，412，438，457
Kartlia［人］卡特利亚，272，350
Karun［地］哈尼，240
Kashan［地］卡尚城，305
Kashgar （Shufu; Cascar） ［地］喀什城（疏附），xxii，xxiii，xxv，28，29，40，41，43，44，45，50，52，95，96，100-101，103，107，114-115，133，145，147，164，165，235，303，306，312，327，344，422，425，426，460，461，463，485，491-495，498，500，501，527，528，532，540，541，542
Kashgari （person） ［人］喀什噶里，185
Kashgaria （Alti-shahr） ［地］喀什噶尔，xxv，8，43，46，48，133，142，144-145，147，148，149，159，164，165，189，233，235，236，255，277，292，293，303，326，338，344，368，422，425，448，485，491，494，497，499，500，501，527，528，537，538，541，542
Käshik （guard） ［专］怯薛（护卫军），213，222
Kashmir［地］克什米尔，71，118，119，446，498，499
Kasimov［地］卡西莫夫城，472
Kasinskoye［地］卡西斯科耶，16

Kastamonu［地］卡斯塔莫努，449，452
Katanda［地］卡坦塔，18，19
Kath［地］柯提，421，487，521
Kavadh［人］喀瓦德，68
Kaveripatnam［地］加韦里伯德讷姆，311
Kayal［地］卡亚尔，见Cail
Kayseri［地］开塞利，263，281，370，389，391，449，451
Kazakhs［族］哈萨克人（吉尔吉斯-哈萨克人）见Kirghiz-Kazakhs
Kazakhstan［地］哈萨克斯坦，5，393
Kazan （person） ［人］哈赞，342
Kazan （place） ［地］喀山，13，73，176，405，441，470，471，472，473，475
Kazerun［地］卡泽伦，366
Kazvin［地］可疾云（加兹温），142，240，245，312，372，458
Kazyr［地］克孜尔河，558注
Kebek［人］怯别，295，338，339-340，341，386
Kebek II［人］怯别二世，463，493
Kebeki （coins） ［专］怯别币，341
Kediri （Daha） ［地］谏义里，291
Kedrala［地］卡德拉拉，549注
Ke'er-un irgen （steppe herdsmen） ［专］草原游牧民，195
Kelat［地］克拉特，428
Kelermes［地］克勒尔姆斯，4，11-12，15
Kemal Atatürk, Mustafa［人］穆斯塔法·克马尔·阿塔特克，164
Keng K'uei［人］耿夔，46，47
Keng Kung［人］耿恭，44
Keng Ping［人］耿秉，42，46
Kentei （Burqan Qaldun） ［地］不儿罕合勒敦山（肯特山），189，199，200，219，248
Kerayit［族］克烈部，xxiv，xxv，191-192，199，200，203-213，216，217，220，227，300，417，578注

Kerch［地］刻赤（潘蒂卡派），15，52，85，173，405，549注，554注；参见Panticapaeum
Kergüd［族］乞儿古斯部，503
Keriya （Pem） ［地］克里亚，306
Kerman （Cherman; Kirman） ［地］起儿漫，151，152，153，260，261，269，305，309，353，382，390，431，432，433，459，461，462
Kermanshah［地］克尔曼沙赫，355
Kermian［地］克米安，449，451，452
Kermikhions［族］柔然，见Juan-Juan
Kerts［族］克尔特人，339，343，352-353，380，385-386，390，426-428
Kerulen［地］克鲁伦河，怯绿连河，xxii，xxiii，20，109，110，192，193，200，212，248，255，273，274，321，502，504，510，512，529，530，536，539，540
Kesh （Shahr-i Sebz） ［地］渴石（沙赫里夏勃兹），343，345，346，409-414
Keszthely［地］凯斯特海伊，176
Khagan （qân; qaan; as title） ［专］合罕（称号），61，216，217，221，560注，585注
Khaganos （sovereign） ［专］可汗罗斯（称号），577注
Khailar［地］海拉尔，3
Khairkhana［地］海尔哈纳，51
Khaishan［人］海山，294，299，321，338
“Khaladjin-alt”［地］合兰真沙陀，210
“Khala-goun-ola”［地］哈拉-果翁-俄拉，210
Khalil［人］哈里勒，456，457
Khalka （people） ［族］喀尔喀人，66，509，510，512，513，514，521，523，525，628，529，530，531，536，537，538，629注
Khalka （river） ［地］合勒卡河，210，510
Khamdo［地］喀木，523
Khan （as title） ［专］汗，可汗（称号），61，216，560注

Khanbaligh （Khan-baligh; qanbaliq） ［地］汗八里（长安，北京），599注；参见Changan; Peking
Khangai［地］杭爱山（参看於都斤山），20，102，189，214，294，321，335，479，512，537；参见Otükän
Khanka［地］汗卡要塞，488
Khansa［地］参看杭州，见Hangchow
Khanzade［人］罕匝答，421
Khanzai［地］杭州，见Hangchow
Kharachin （Jungshiyabo; Karchin） ［族］喀喇沁（永谢布人），509，517，629注
Khara Kula［人］哈剌忽剌，523，526
Khara Usu, Lake［地］哈拉乌兹湖，214
Khavalynsk［文］哈瓦伦斯克文化群，6
Khazaria （Gazaria） ［地］可萨里亚，180，314，401，403
Khazar language［文］可萨文，557注
Khazars［族］可萨人，哈扎尔人，xxiv，xxviii，176，178-182，396，577注
Kherson［地］刻松城，73
Khewra［地］库腊，71
Khidr-shah［人］希德尔沙，452
Khilat［地］起剌特，261，263
Khilok［地］希洛克河，194，551注
Khingan［地］兴安岭，xxii，xxvi，39，53，54，55，86，192，194，208，210，505，517
Khingsai, Khinsa［地］杭州，见Hangchow
Khionites［族］希奥尼特人，68
Khitan （Khitai; Kitat） ［族］契丹人，xxiv，xxviii，66，83，88，106，108，112，125，127-134，136，146，148，164-165，186，190，196，220，228，231，233，250，251-252，283，306，516；参见Kara-Khitai
Khitan language［文］契丹语，193
Khitan script［文］契丹文，133-134，570注
Khiva［地］希瓦（花剌子模），见Khwarizm

Khizr khan［人］希兹尔汗，446
Khizr-khoja［人］黑的儿火者，422，424，425
Khmer （Cambodia） ［地］高棉，290，291
Khocho［朝］高昌，见Turfan
Khodzhent［地］忽毡，117，165，166，238，332，338，345，410，411，419，423，438，482，497
Khoi［地］忽伊，359
Khoit［族］辉特部，520，525，527，537，538，539；参见Dzungar
Khojas［专］和卓，500-501，527-528，540，541，628注
Khojo Jan （Little Khojo） ［人］霍占集，541-542
Khokars［族］科卡尔，444
Khondemir［人］宽德密尔，465
Khongtaiji （prince imperial） ［专］洪台吉（王子称号），630注
Khorchin （Qorchin） ［族］科尔沁人，505，509，516-517，529，629注
Khortitsa［地］霍蒂萨，246
Khoshot［族］和硕特部，487，503，510，520，523-527，532，537，538，540；参见Oirat
Khosrau Firuz ar-Rahim［人］库思老·卑路支·拉希姆，150-151
Khotan （Cotan; Hotien; Yotkan） ［地］于阗（和田，约特干），xxii，40，41，43，45，48，52，54，95，96，101，103，107，114-115，147，165，235，303，306，312，327，332，424，426，491，494，497，500，533，541
Khshevan （as title） ［专］（粟特语称号）王，68
Khudaidad［人］忽歹答，422，425，459-460
Khulm［地］胡勒姆，412
Khurasan［地］呼罗珊，68，87，116，142，143，144，146，147，149，150，153，155，159，160，166-167，236，240，260，261，305，309，334，340，345，351，352，353，368，369，372，373，376，381，386，387，390，410，413，415，417，427，428，456，459，461，463，464，481-485，492

Khutuktai Sechen Khongtaiji［人］库图克图彻辰洪台吉，510-514
Khu Urluk［人］和鄂尔勒克，521-522，523
Khuzistan［地］胡齐斯坦，169
Khvalinsk［地］克瓦林斯克，5
Khwarizm （Khiva） ［地］花剌子模（希瓦），xxviii，9，116，150，158，159，160，166-170，189，233，234，236-242，247，254，260，261，301，330，332，335，351，354，355，392，397，420-421，426，479，481，487-488，521
Kialing［地］嘉陵江（四川），258，284
Kian［地］长江，见Yangtze
K'iang［族］羌人，28-29，47，48
Kiangchow （Kiukiang） ［地］江州（九江），137，323
Kiangsi［地］江西，137
Kiangsu［地］江苏，58，138，287，302
Kichow［地］冀州（大名），见Taming
Kidara （Ki-to-lo） ［人］基达拉（寄多罗），68，69
Kidarites［朝］基达里王朝，68，69
Kien［人］贤，43
Kienchow （Kanchow） ［地］虔州（赣州），137
Kienkang［地］建康（南京），见Nanking
K'ien-k'u［族］坚昆人，38
Kienning［地］南京，见Nanking
Kienshih［地］监氏城，30
Kiev［地］基辅，乞瓦，10，73，181，182，224，246，265，270，271，395，436
Kigi［地］基伊，462
Ki-kou-kuan［地］岐沟关，132
Kikow［地］岐沟，570注
Kile［族］基列人，515
Kimäks［族］基马克人，148，185
Kin （Alchun; Chin） ［族］金（参看完颜部），136-140，164，170，189，190，191，192-193，197，198，203，204，226-

233，257-259，283，301，516；参见Wan-yen
King （river） ［地］泾河，90
Kingchaofu［地］京兆府（长安），见Changan
Kingchow［地］荆州，122
Kin-ling-fu［地］金陵府（南京），见Nanking
Kinshan［地］金山岛，67，139
Kin-tsung［人］钦宗，136-137
K'iou Ch'ang-ch'uen （K'iou Ch'u-ki） ［人］邱长春（邱处机），244，249，255，590注
Kipchak khanate （Golden Horde; White Horde） ［朝］钦察汗国（金帐汗国，白帐），186，246，264，268-276，281，282，292，304-305，312，314，319，332，335，342，350，358，365-366，368，376，387，389，393-408，419，420，421，426，430，432，435-443，591注；参见Golden Horde; White Horde
Kipchaks （Cumans; Komanoi; Kun; Polovtsy; Qoun; Qumani） ［族］钦察人，xxiv，xxviii，148，184，185-186，246，264，392，395，396
Ki-pin［朝］罽宾（迦毕试国）见Kapisa
Kirakos （of Ganja） ［人］（刚加的）基拉罗斯，282，342，356，357，360，363，367，396
Kirghiz （people） ［族］黠戛斯，乞儿吉思，吉尔吉斯人，xxiv，19，106，109，124，125，128，148，196，205，216，418，473，478，483，485，549注，625注，参见Kara-Kirghiz; Kergüd
Kirghiz （Alexander; mountains） ［地］吉尔吉斯山，xxiii，154，155，161，191，237，244
Kirghiz-Kazakhs （Qazaqs） ［族］吉尔吉斯-哈萨克人，148，478，480，481，485，488-489，495，499，500，508，521，522，526，531，532，538，625注
Kirgis Nor［地］吉儿吉思湖，512
Kirin［地］吉林省，255，269
Kirki （Chufut-Kale） ［地］基尔基，402
Kirman［地］起儿漫，见Kerman

Kishi-jüz［族］小帐，见Little Horde
Kishiliq［人］乞失力，210
Kishmain［人］乞失麦，330，606注
Kiskörös［地］小克勒什，176
Kitat［族］契丹，见Khitan
Kitbuqa［人］怯的不花，355，356，361-365
Ki-to-lo［人］寄多罗（基达拉），见Kidara
K'iu［族］麴氏，98
Kiuchüan［地］酒泉，28
Kiukiang［地］九江（江州），见Kiangchow
K'iu-li［地］渠犁，37
Kiu-ma［地］拒马河，132，570注
Kiun-ch'en［人］军臣单于，34
K'iu Pai-ya［人］麴伯雅，89，98
Kiu-pi-shö［族］车鼻施，119
Kiu-shih［地］车师（别失八里，吐鲁番），见Beshbaligh; Turfan
K'iu-tsu［地］龟兹，见Kucha
K'iu Wen-t'ai［人］麴文泰，98
Kiu-yen［地］居延，36
Kiu-yung-kuan （Nankow）Pass［地］居庸关（南口），106，507
Kiyat［族］乞颜氏族，193，194，198，201
Kizil［地］克孜尔，50，51-52，96，97-98，101
Kizil Irmak［地］克孜尔·伊尔马克，350
Kizilkaya （Qyzyl-qaya）［地］克孜勒卡亚，549注
Knights of Rhodes［专］罗德的骑士们，451
Koban［地］科本，5，11
Kobdo［地］科布多，61，92，113，190，205，214，479，508，510，512，513，520，521，525，526，527，536，537，538，540
Köbegün （princes）［专］王子，221
Koblevo［地］科布勒沃，6

Kobluk［人］古卜鲁克，见Kuilek
Kochkar［地］库什卡尔，423，561注
Köchkünji［人］速云赤，484，485
Ködä'ä-aral （Kötö'ü-aral）［地］阔帖兀阿兰，274
Kögmän［地］曲漫山，见Tannu-Ola
Koh-i-Baba［地］霍伊巴巴，465
Koirijak［人］科利贾克，469，622注
Kökächin （Cocachin）［人］阔阔真，308，309
Kokand［地］浩罕，482，486，488-489，496
Kök-böri［专］灰狼，544注
Kökchü （Täb-tängri）［人］阔阔出，195，217-218，219，585注，591注
Köke-khoto［地］库库河屯，见Kuku Hoto
Kökö däbtär （“blue books”；registers）［专］青册，220
Koko Nor［地］青海湖，47，65，89，118，509，513，523，524，525，526，532，540
Kökö Temür［人］扩廓帖木儿，324-325
Köksegu （Kökse'u）Sabraq［人］可苦速，205
Kökshün Orkhon［地］鄂尔浑河的科克沁，112
Kollam［地］奎隆，见Quilon
Ko-lo［人］葛勒，默延啜，见Mo-yen-cho
Kölö, Lake［地］曲烈湖，206
Kolomna［地］科罗姆纳，265
Kolyma［地］科雷马河，xxv
Komanoi［族］钦察人，见Kipchaks
Kona Shahr［地］科纳·沙尔，493
Konchaka［人］科恩恰哈，617注
Kondurcha［地］昆都尔察河，440
Kondurchinsk［地］孔杜尔恰斯克，440
König, F. W.［人］F·W·库利格，11
Konya （Lycaonia）［地］科尼亚（利考尼亚）xxix，155，157，261，263，272，281，382，385，387，389，452，573注
Korea［朝］朝鲜，高丽，128，133，259，289，515，599注

Körgüz （约死于1244年） ［人］阔儿吉思，269
Körgüz （George; 1235-42） ［人］阔儿吉思（乔治），351-352
Körgüz （Görgüz; George; d. 1298） ［人］阔里吉思，294，301-302，306，314，318，335
Koshang［地］科尚（看托克托），见Toqto
Kosho-Tsaidam［地］和硕·柴达木，85-86，87，92-93，101，103，106，108-109，110，112-113，192，566注，578注
Ko Shu-han［人］哥舒翰，118
Kosogol, Lake［地］库苏泊，124，479，503
Kosovo［地］科索沃，449
Kostromskaya［地］科斯特罗马斯卡雅，12，13，15
Ko-tjong［人］王焢，259，288，599注
Kotor （Cattaro） ［地］科托尔，267
Kötö'ü-aral［地］阔帖兀阿兰，见Ködä'ä-aral
Köyitän［人］阔亦田，207，582注
Közädagh［地］柯塞山，263
Kozel［地］科泽尔，546注
Kozlov, P. K.［人］科兹洛夫，25，39，133
Krasnoyarsk［地］克拉斯诺亚尔斯克，5，14
Krikor （Gregory） ［人］克利科尔，358
Krum［人］克鲁姆，177
Kuang［地］两广，324
Kuangku［地］广固，557注
Kuang-tö［地］广德，43
Kuang Wu-ti［人］光武帝，39
Kubak-sari［地］和布克赛尔，526
Kuban［地］库班，4，10，11，12，15，16，72，73，74，176，180，182，392，442，472，503，522
Kublai （Hu-pi-lie; Qubilai; Qubilay; Qublay） ［人］忽必烈，xxiii，xxviii，xxx，59，63，214，272，274，275，282-300，304，305，307，308-309，311，320，321，331，332，333，336，363，371-373，374，396，397，401，419，456，502，512，514，598注

Kublai, house of［族］忽必烈家族（看元朝），见Yüan
Kucha （K'iu-tsu; Kuche; Kuchi） ［地］库车，xxii，xxiii，28，40，41，43-49，52，54，59，62，95-100，103，107，114-115，117，119，125，144，164，173，189，212，233，312，326，329，340，344，426，460，491，492，497，498，506，542，555注，556注
Kuchean language ("Tokharian" A and B)［语］库车语（吐火罗语A和B），xxiii，28，40，49，96，97，124，125，562注
Kucheng［地］古城（看别失八里），见Beshbaligh
Küchlüg［人］屈出律，190，215，233，234，235-236，330，584注
Küchow （Ghiugiu） ［地］衢州，308
Kuchu［人］阔出，259，268
Kuchuk Muhammad［人］库楚克·马哈麻汗，470，472
Kuchum［人］库程汗，489，490
Kudang［人］库登汗，510
Kuei-shuang［族］贵霜人，见Kushans
Kuibyshev［地］古比雪夫（萨马拉），见Samara
Kuilek （Kobluk） ［人］古卜鲁克，403
Kujula （Kujulo）Kadphises （Kadphises I; Ch'iu-chiu-ch'ueh）［人］卡德菲斯一世（邱就却），32，45-46，561注
Kuku Hoto （Köke-Khoto） ［地］库库河屯（呼和浩特，归化城绥远城），35，136，510，514，529；参见Kweihwacheng; Suiyuan（town）
Kül-Bulat［人］库尔布鲁特，609注
Kuldja［地］固尔扎，234，235，282，292，312，319，326，424，528，531，533，538，539，540，541
Kule［地］库莱，184，
Ku-li （as title） ［专］谷蠡王（称号），20
Kulikovo［地］库里科沃，405-406，407
Ku-ki P'ei-lo［人］骨力裴罗，见Qutlugh Bilgä
Kul Oba［地］库尔·奥巴，7，13，15
Kul-tegin［人］阙特勤，85-86，108-112，116

Kuma［地］库马，392
Kumaragupta［人］鸠摩罗芨多，69
Kumarajiva［人］鸠摩罗什，49-50，59
Kumiss （qumiz） ［专］忽迷思（马奶酒），219，276，568注，587注
Kumo［地］阿克苏城（姑墨），见Aksu （town and province）
Kumtura［地］库姆吐拉，52，96，97，98
Kun［族］看钦察人，见Kipchaks
Kün-buqa［人］孔不花，259，301，302，303，599注
Künchow （Yüchow） ［地］钧州（今禹州），258
Kundelung Ubasha［人］昆都仑乌巴什，487-488，523
Kundjuk［人］宽阇，见Kunjuk
Kunduz［地］昆都士，82-83，85，93，116，117，119，143，342，346，409，411，412，414
Kunduzcha［地］孔杜尔恰，440
Kungas （Kungkas） ［人］孔加士，68
Kungchang （Lungsi） ［地］关中（陇西），283
Kungei［地］昆格山，500
Kunges［地］空格斯，424，491
Kungkas［人］孔加士，见Kungas
Kung-ti［人］恭帝（宋），286
Kungyueh［地］弓月城，564注
Kunjuk （Kundjuk） ［人］宽阇，338
Kunlun［地］昆仑山，533
Kunni［族］昆尼，见Huni
Kün tängridä ulugh bulmysh kütshlug bilgä ch'ung-tö［人］登啰羽録没蜜施句主毗伽可汗，122
Kuo Hiao-k'o［人］郭孝恪，95，99，100
K'uo-li-ki-ssu （George; name） ［人］阔里吉思（乔治），301
K'uo-li-ki-ssu （George; person） ［人］（镇海之子）乔治，593注
Kuo-shih （as title） ［专］国师（称号），298
Kupehkow［地］古北口，129

Kura［地］库拉河，261，347，369，398，399，430，437，462
Kurdistan［地］库尔德斯坦，263，361，430，433
Kurds［族］库尔德人，379，383
Kurdzhips［地］库尔德泽普斯，16
Kuriyen （circles） ［专］古列延，196
Kusala［人］和世㬎，321
Kushans （Kuei-shuang） ［族］贵霜人，32，45-46，68-69
Kusmehan［地］库什麦罕，68
Kustanai［地］库斯坦赖，439
Kutahya［地］屈塔希亚，451，452
Kutaisi［地］库塔伊思，263
Kutan［人］忽滩，246，264
Ku-to-lu Pei-kia k'iu［人］骨咄禄毗伽阙可汗，见Qutlugh Bilgä
Kutrigurs［族］库特利格尔人，79，80，172，174，176
Kutsang［地］姑藏（甘州），见Kanchow （Kansu）
Ku-tu （as title） ［专］骨都侯（称号），21
Kuvrat［人］库弗拉特，175，176
Kwachow［地］瓜州，35
Kwangping［地］广平，325
Kwangsi［地］广西，284，287，518
Kwangtung［地］广东，287
Kwantao［地］馆陶，325
Kwei［人］桂王，518
Kweichow （Hsailaihsien） ［地］妫州（怀来县），106
Kweihwacheng［地］归化城，25，106，301，306，510，530，参见Kuku Hoto; Toqto
Kweilin［地］桂林，284，287，518
Kweiteh［地］归德，258
Kweitung［地］水洞沟，3
Kyakhta［地］恰克图，25
Kyozwa［人］莎苴，291
Kyushu［地］九州，289

Kyzyl-Kum［地］克齐尔库姆沙漠，xxii
Kyzyl-Su,［地］克孜尔河，41
Kzyl-Orda［地］克孜勒奥尔达（看波罗威斯克），见Perovsk

Ladakh［地］拉达克山，497，499
Ladislas （活跃于1287年）［人］拉迪斯拉斯，401
Lahore［地］拉合尔，168，339，443
Laikhor-khan［人］赉瑚尔汗，512
Lajazzo （Latakiap; Layas; Ayas）［地］刺牙思，305，312，313，370
Lakhanas［人］伊凡洛（拉汗纳斯），见Ivailo
Lakiashih （Aru-rarja）［地］拉加寺地区，525
Lalegir［族］拉列基尔人，515
Lamaism［宗］喇嘛教，220，298，299，319，323，383，513-515，523，564注，628注；红教，513，523；黄教，513，514，523，524，526，532，533，536，540
Lamut［族］拉穆特人，515
Lanchi［地］（浙江）兰溪，308
Lanchow （Yüan-ch'uan）［地］兰州（苑川），35，60，107
Langson［地］谅山，290
Lao-shang［人］老上单于，21，27，28
Lao-tse［人］老子，见Taoism
Laranda （Karaman）［地］拉兰达（今卡拉曼），391，452
Lasha, David［人］大卫·拉沙，见David Lasha
Lasha, Giorgi III［人］吉奥吉尔三世拉沙，见Giorgi III Lasha
Latakia［地］刺牙思，见Lajazzo
Latsang khan［人］拉藏汗，524，532-533
Laurence （of Ancona）［人］劳伦斯，342
Law codes［专］法典，见Shari'a; Yasaq
Layas［地］刺牙思，见Lajazzo
Lazica［地］拉齐卡，84
Le Coq, A. A. von［人］勒柯，96，97，122
Legdan （Lingdan）［人］林丹汗，510，514，517

Legnica［地］里格尼兹，见Liegnitz
Lelvar［文］勒尔瓦尔文化，5，545注
Lena （river） ［地］勒拿河，xxv，515
Leo, St. （Leo the Great） ［人］圣利奥，76
Leo III （of Cilicia） ［人］ （西里西亚的）利奥三世，371
Leo IV （the Khazar; Byzantine emperor） ［人］ （拜占庭皇帝）利奥四世，179
Leo VI （Byzantine emperor） ［人］ （拜占庭皇帝）利奥六世，178，180
Levedia［地］列维底亚，177，178，182
Levedian culture［专］列维底亚文化，67，549注
Levunion, Mount［地］列瓦尼恩山，184
Lezghians （Lezginy） ［族］列兹基人，246
Lhasa［地］拉萨（布达拉宫），523，526-527，532，533，540；Potala，524，533
Li An-ch'uan［人］李安全，226，227
Liang［朝］梁，59，64
Liang, Hou-［朝］后梁，见Hou-Liang
Liangchow （Erginul; Ergiuul） ［地］凉州，35，54，112，306
Liang K'in［人］梁懂，47
Liang Shu［书］《梁书》，68
Liao （dynasty） ［朝］辽代（契丹），见Khitan
Liao （river） ［地］辽河，39，54，61，83，127，128，164，196，228，293
Liaosi［地］辽西，53-54，57，88，108，112，230
Liaotung［地］辽东，39，53，57，58，128，250，507，510
Liaoyang［地］辽阳，131，136，138，139，227，228，229，516
Li Chih-ch'ang［人］李志常，249，275-276，590注
Liegnitz （Legnica） ［地］里格尼兹，266
Li Ki-lung［人］李继隆，132-133
Li Ki-ts'ien［人］李继迁（赵保机），见Chao Pao-Ki
Li K'o-yung［人］李克用，126-127

Li Kuang-li［人］李广利，36
Li Ling［人］李陵，36
Linchow［地］灵州，568注
Lingchow （Lingwu）［地］灵州（灵武），108，126，132，226，247，568注
Lingdan［人］林丹汗，见Legdan
Lingkiu［地］灵丘，107，108，
Lingwu［地］灵武（灵州），见Lingchow
Linhwang［地］临潢，130，136
Lintao［地］临洮，517注
Li-pien-a-ta［人］列边阿塔，见Rabban-ata
Li Po, The Man of the Marches［人］李白《行行且游猎篇》，102
Li-p'o-chuen［人］栗婆准，99
Li Shih-min［人］李世民（唐太宗），见T'ai-tsung
Li Shih-tsi［人］李世筈，92
Lithuania［地］立陶宛，399，407，436，443，469
Lithuanians［族］立陶宛人，471
Li Tsin-chung［人］李尽忠，108
Li Tsing［人］李靖，92
Li-tsung［人］宋理宗，259
Li Ts'un-hsü［人］李存助，127，128
Little Horde （Kishi-jüz）［族］小帐（吉尔吉斯-哈萨克），478，480，485，521，522，625注；参见Kirghiz-Kazakhs
Little Pulu［朝］小勃律，见Gilgit
Little Yüeh-chih （Hsia Yüeh-chih）［族］小月氏，28-29
Li Tzu-ch'eng［人］李自成，517，518
Liu Chih-yüan［人］刘知远，130
Liu Fu-t'ung［人］刘福通，323
Liu Ts'ung［人］刘聪，xxviii，56，57
Liu Wei［人］刘伟，453
Liu Yüan［人］刘渊，56
Li Yi［人］李祎，118

Lobdzang［人］罗卜藏，512
Lob Nor［地］罗布泊，xxii，35，37，40，41，42，52，96，303，306，312，344，424；参见Shanshan; Yiwu
bLo-bzang （Nag-dbang bLo-bzang）［人］阿旺·罗卜藏，523-524，532
Loehr, Max［人］马克思·劳尔，4
Loire［地］卢瓦尔河，74
Lo-Lo［族］罗罗人，283-284
Lombards［族］伦巴德人，60，173，174
Longjumeau［人］安德烈·德·隆朱米，见André de Longjumeau; Guy （Guillaume）de Longjumeau
Loni［地］洛尼，444
Lop （Charkhlik）［地］罗不，306
Lore［地］罗耳，260
Lorraine［地］洛林，178
Louis IX （St. Louis）［人］路易斯九世，圣·路易斯，273，276，277，281，349
Louis the Child［人］孩童路易斯，178
Loulan［朝］楼兰，35，37，40，41，42
Loyang［地］洛阳，xxix，41，48，49，56，57，58，59，61，63，65，120，121，122，126，127，259，558注
Lu［人］鲁王，518
Lucalongo, Petrus da［人］彼得鲁斯，见Petrus da Lucalongo
Lüders, Heinrich［人］吕德斯，29
Lugar［地］卢卡尔河，590注
Lugovskoye［地］卢戈伊什科耶，558注
Lu-ho （Luke; name）［人］鲁合，301
Lukchun［地］鲁克沁，42，47
Luke （son of 'Isä）［人］鲁合，304
Lu Kuang［人］吕光，50，59，60
Luleburgaz （Arcadiopolis）［地］卢累布尔加兹，76，184
Lung［地］龙庭，34
Lungcheng［地］龙城，557注

Lungmen［地］龙门，64，65
Lungsi［地］陇西，见Kungchang
Lungtö,［地］隆德，248
Lur［族］罗耳人，432
Luristan［地］卢里斯坦，11，169，355，430，432
Lü Shih-chung［人］刘时中，284
Lutsang［地］鲁仓，525
Lü Wen-huang［人］吕文涣，287
Lwanping［地］滦平，24，25
Lycaonia［地］利考尼亚（科尼亚），见Konya
Lycia［地］吕基亚，452
Lyons［地］里昂，270

Macedonia［地］马其顿，449
Madali［人］马达里（穆罕默德·阿里），见Muhammad 'Ali
Madyes［人］马代斯，9
Maes Titianos［人］马厄斯·梯梯安洛斯，40，48，313
Magadha［朝］摩揭陀，71
Magdalenian culture［文］马格德林文化，3，13
Maghas （Mankas; Monkas） ［地］蔑怯思，265
Maghreb［地］马格里布，355
Magnesia ad Sipylum （Manisa） ［地］马格尼西亚，453
Magyars［族］马扎尔人，xxviii，174，177-179，181，182
Mahamu［人］马合木，503，504，628注
Ma-hei-ma［人］马黑麻，见Muhammad （活跃于1560年）
Mahmud （of Ghazni；死于1030年） ［人］（加兹尼的）马赫穆德，144，145-146，149，150
Mahmud （1487-93） ［人］马合木，481
Mahmud （1487-1508） ［人］马哈木，463，482，496-497
Mahmud （1494-95） ［人］马合谋，464
Mahmudabad［地］马哈茂达巴德，462
Mahmud-beg［人］马合谋伯格，382，385
Mahmudek［人］马赫穆提克，472

Mahmud ibn Muhammad［人］马赫默德·伊本·穆罕默德，158
Mahmud khan［人］马合谋汗，416
Mahmud Shah II［人］马茂德·沙二世，444，445
Mahmud Yalavach［人］马合谋·牙剌洼赤，250-251，272，328，352
“Mahone”［专］马霍恩贸易公司，452
Maikop［地］迈科普，545注
Maiyafariqin［朝］蔑牙法里勒异密国，360
Maikhan （tent） ［专］迈克罕，196
Maikop［地］迈科普，4，16
Maitreya khutukhtu［人］迈达里·胡土克图，514
Majapahit［朝］满者伯夷国，291
Majd ad-Din Baghdadi［人］马扎德丁·巴格达第，589注
Makikha［人］马基哈，356，357
Makhmet-kul （Muhammad-quli） ［人］马赫麦特·库耳，489
Makhtum khanim［人］马黑秃木·哈尼木，506，508
Ma K'ing-siang［人］马金襄，593注
Malabar［地］无离拔，315
Malaya［地］马来亚，311
Malayu［地］马拉尤，600注
Malazgirt （Manzikert） ［地］曼吉克特，152，184
Malfuzat-i Timuri［书］《帖木儿名言录》，444-445
Malik （as title） ［专］马立克（称号，意为王），352
Malikshah［人］马立克沙赫，147，152-153，154，155，158
Mal-kal Tungus［族］靺鞨通古斯人，515
Mallu Iqbal［人］马鲁·伊黑巴勒，444，445
Malta （nr. Irkutsk） ［地］马尔塔，3
Ma Lung［人］马隆，54
Malvan［地］马尔瓦（印度），32
Malwa［地］马尔瓦（印度），69，70，71，146
Malyi-Terek［地］马尔义特列克，558注
Mamai （Mamaq; 1361-80） ［人］马麦，405-406，407，436
Mamai （活跃于1523年） ［人］马迈（诺盖汗），473

Mamelukes［专］马木路克人（奴隶），153，155，245，263
Mamelukes （dynasty） ［朝］马木路克王朝，364-365，366，368，370，371，373-376，Mamelukes （dynasty） （cont.）382，384-385，387，398，400，403，404，405，433，434，446-448
Manas （river） ［地］玛纳斯河，100，342，344，422，491
Manchouli［地］满洲里，3
Manchu （dynasty） ［朝］清朝，63，66，510，515-520，528-533，536-542
Manchu （people） ［族］满族人，515，516
Manchukuo［朝］满洲国，515
Manchuria［地］满洲，80，85，128，134，136，137，211，227，228，229，293，294，515，516，517，519，529，538
Mandaghol［人］满都古勒，509
Mandasur［族］曼达索尔家族，71
Mandughai［人］满都海赛音，509
Manegir［族］玛尼基尔人，515
Mangala［人］忙哥剌，307，605注
Mangit［族］曼吉特部（诺盖部），见Nogai （tribe）
Mangu Timur （Mongka Temür） ［人］忙哥帖木儿，292，333，366，371，401，606注
Mangyshlak Peninsula［地］曼吉什拉特半岛，521，522
Maniak［人］曼尼亚克，184
Maniakh［人］马尼亚克，83
Manichaean art［文］摩尼教艺术，122，124
Manichaeanism［宗］摩尼教，121，122，124-125，197，304，319
Manisa［地］马格尼西亚，见Magnesia ad Sipylum
Mankas［地］蔑怯思，见Maghas
Manqud［人］忙古惕，194，210
Mansur （死于1393年） ［人］曼苏尔，431，432-433
Mansur （Mansur-khan; 1503-43） ［人］满速儿汗，497，499
Mansur I ibn-Nuh［人］曼苏尔一世（伊本·努赫），143
Mansurov［人］曼苏罗夫，475

Manzi［朝］蛮子国，309，311
Manzikert［地］曼吉克特，见Malazgirt
Mao-tun［人］昌顿单于，27，28
Mao'undur［地］卯温都儿，210
Mar Abraham［人］马·雅巴拉哈，369
Maragheh［地］蔑剌合，245，262，359，367，368，377，379，382；望楼，384；蔑剌合，373，379，383
Marawsik-ila［地］马拉什克亦拉，326
Mar Denha［人］马·德赫，367，368，369
Mardin［地］马尔丁，433
Mar Guiwarguis［人］马·基瓦古斯，303
Marguz （Marcus）Buyiruq［人］马儿忽思不亦鲁，191
Marhasia （Christian bishops）［专］马儿哈昔，300
Maria （sister of Andronicus II）［人］（拜占庭皇帝安德努尼卡斯二世的妹妹）马利亚，385
Marignolli, Giovanni da［人］约翰·马黎诺里，见Giovanni da Marignolli
Marinus （of Tyre）［人］（提尔的）马里努斯，40
Maritsa［地］马里查山谷，184
Mariupol［地］马里乌波尔，246，407，436
Mar James［人］马·詹姆斯，369
Marj as-Soffar［地］马尔杰·索法尔，382
Mar Jesusabran［人］马·耶稣沙布兰，369
Mark （活跃于1248年）［人］马克，349
Markanda［地］马尔干达，撒麻耳干，见Samarkand
Märkit［族］蔑儿乞部，192，195，201，204，205，207，208，213，215，216，234，578注，584注
Mar Koka［地］马科卡，368
Markus［人］麻古思，见Mar Yahballaha III
Marquart Josef［人］马迦特，68，171，180，182
Mar Särgis （Ma Sie-li-ki-ssu）［人］马薛里吉思，302
Mar Sehyon［地］马塞坊，368
Mar Shalita［地］蔑剌合，见Maragheh条下

Martinovka［地］马提诺威卡，575注
Martonocha［地］马尔托罗查，10
Maruta，St.［人］圣·马鲁塔，361
Mary （daughter of Michael Palaeologus）［人］（迈克尔·佩利奥洛格斯的女儿）马丽公主，368
Mar Yahballaha III （Markus）［人］马·雅巴拉哈三世（麻古思），301，302-303，336，368-369，372，373，377，379，383
Mashhad［地］麦士德（图斯），见Tus
Ma Sie-li-ki-ssu［人］马薛里吉思，见Mar Särgis
Maspero, Georges［人］马斯佩罗，19-20
Massagetae［族］马萨革泰人，9，547注
Mas'ud （1030-40）［人］马苏德，146，149
Mas'ud （1133-52）［人］马苏德，158
Mas'ud （活跃于1495年）［人］麻素提，464
Mas'ud II［人］马苏德二世，382，387
Mas'udi［人］马苏第，181
Mas'ud Yalavach （Mas'ud-beg）［人］麻速忽·牙剌洼赤（麻速忽伯格），269，328，331-335，352
Ma'sum Shah Murad［人］马桑·沙·穆拉德，486-487
Ma-ta-ku［人］麻达葛，139-140，227
Matarka［地］马他喀贸易据点，180
Mathura［地］孔雀城（摩突罗），32，146
Matla' es-sa'dein［书］《两幸福之会合》，见'Abd ar-Razzaq Samarqandi
Maurice （Byzantine emperor）［人］（拜占庭皇帝）毛里斯，562注
Mazanderan［地］马赞德兰，351，353，354，390，428，432，464
Mazdaism［宗］马资达教，7，84，101，219
Mecca［地］麦加，244，373，414，430
Medes［族］米底人，7
Media［地］麦地那，9，11，31
Megujin se'ultu［人］蔑古真·薛兀勒图，204

Mehmed II［人］穆赫默德二世，471
Meimundiz［地］麦门底司堡，354
Melankhlenes［族］米兰克尼勒斯人，10，11
Melgunov［地］麦勒古罗夫，10
Melitopol［地］美利托波尔，15，546注
Menander［人］弥南，173
Menbij （Hierapolis） ［地］门比杰，40，361
Meng Kung［人］孟珙，282
Mengli Girei （Geray） ［人］明里·格来，470，471，472
Meng T'ien［人］蒙恬，26-27
Mentese［地］门泰斯，449，451，452
Merhart, J.［人］麦哈特，16-17，25，37
Merovingians［朝］墨洛温王朝（人），60
Merv［地］莫夫（马里），xxi，40，67，68，80，85，116，117，144，147，150，159，160，164，167，191，240，242，243，312，334，369，483，487
Meshed［地］麦什德（图斯），见Tus
Meshed-i-Sar （Babulsar） ［地］麦什德·萨尔，432
Mesia［地］麦西亚，78
Mesopotamian art［文］美索不达米亚艺术，4，11-12
Metz［地］梅斯，76
Michael Palaeologus［人］迈克尔·佩利奥洛格斯，368，399，400
Middle Horde （Orta-jüz） ［朝］中帐，478，480，522，532，625注，参见Kirghiz-Kazakhs
Mien［朝］缅甸，见Burma
Mihaeni［地］米赫埃尼，8
Mika'il［人］米凯尔，149
Mikhailovka［地］米海洛夫卡，6，8
Mikirakula［人］摩醯逻矩罗，71，248
Mikoyanabad［地］米高扬纳巴德，见Kabadian
Milan［地］米兰，56，76
Mindor［地］闵多儿，260

Mindszent［地］明曾特，176
Ming［朝］明朝，319，323，324，325，424，453，456，459，488，494，496，498-499，502-507，510-511，512，516，517，518，540
Ming-an［人］明安，588注
Mingchow［地］明州（宁波），见Ningpo
Mingghan （army captain）［专］敏罕（千夫长），222
Ming-lak［地］明拉克，626注
Ming-shih［书］《明史》，494，495，496，499，503-507，510
Ming-ti［人］明帝，42，43
Minorsky, V. F.［人］米诺尔斯基，146，172，180，185
Min Shan［地］鸣沙山，108
Minteke［地］明铁盖达坂，41
Miraj［地］米拉杰，445
Minusinsk［地］米努辛斯克，xxiii，xxv，24，28，66-67，124，216，549注，556注，558注，艺术4，5，6，14，15，17-19，66，176
Mir 'Ali Shir Newa'i［人］察儿·阿里·失儿·纳瓦依，465
Miran［地］米兰，41，49
Miranshah［人］米兰沙，427，430，433，434，437，456，458
Mir Bayezid［人］迷里拜牙即，410
Mirdasid dynasty［朝］米尔达西朝，152
Mir Husain［人］迷里忽辛，见Husain （活跃于1360年）
Mirkhond［人］米尔空，67，245，464，465
Mirza 'Abdallah［人］米儿咱阿布达拉赫，见'Abdallah ibn-Qazghan
Mirza Iskander［人］米儿咱·伊斯堪答儿，426
Mitan［地］卡巴·马坦，见Kaba-matan
Mithridates II［人］密特里达提二世，31
Mitrovica［地］米特洛维察（锡尔米蒙），见Sirmium
Mizuki［地］麦诸基，289

Mobarek-shah［人］木八剌沙，332，334
Mo-ch'o （Mo-cho; Bak-chor; Qapagan-khagan） ［人］默啜，107-108，109，110，116，127-128，565注
Moesia［地］麦西亚，174，177
Mogholistan［地］蒙兀儿斯坦，342-346，419，420，422，424，425，426，438，459，460-461，463，480，482，490-501，506，507
Mogholtai［人］蒙古台，332
Mohi［地］莫希，266
Mo-ho［族］靺鞨578注
Mojak, moje［专］慕阇（称号），见Mu-shö
Mo-ki-lien［人］默棘连，110-111，112，113，565注
Moldavia［地］摩尔达维亚，4，6，181，268
Mologa［地］莫洛加河，265
Mongka［人］蒙哥，264-65，267，272-276，280-284，288，298，300，320，329，330，349-350，352，353，354，357，363，394，395，397，512，596注，598注，606注
Mongka Temür［人］忙哥帖木儿，见Mangu Timur
Mong-ku［族］萌古，197
Mongol language［文］蒙古语，xxv，228，277，544注，579注-580注
Mongol script［文］蒙古文，252，298-299；Uiguro-Mongol，516，521
Mong-wu （Mong-wa） ［族］蒙兀，579注
Monkas［地］蔑怯思，见Maghas
Mon-Khmer［族］纯高棉种人，290
Montecorvino, Giovanni da［人］约翰·孟德科维诺，见Giovanni da Montecorvino
Morava［地］摩拉瓦河，76
Moravia［地］摩拉维亚（大摩拉维亚），266，395；Great Moravia，175，178
Mordvian culture, so-called［文］摩尔达维亚文化，11
Mordvinians［族］摩尔多维亚人，472

Morosova［地］摩罗索瓦，549注
Moscow［地］莫斯科，265，404，405，407，436，470，472，473
Mostaert, Father A.［人］老莫斯特尔特，530-531
Mosul［地］摩苏尔，158，263-264，347，349，355，366，391
Mo-yen-cho （Bayan-chor; Ko-lo; Moyun-chor）［人］默延啜（葛勒），120，121，565注，567注
Mozhaisk［地］莫扎伊斯克，407，436
Mstislav （the Bold）［人］勇士密赤思腊，246
Mubariz ad-Din Muhammad［人］穆巴里克·丁·穆罕默德，390-391
Mugan［地］木干草原，245，261，262，263，271，281，347，357，359，456，594注
Muhammad （Prophet）［人］（先知）穆罕默德，500
Muhammad （1105-18）［人］穆罕默德，158
Muhammad II （活跃于1403年）［人］穆罕默德二世，452
Muhammad （Ma-hei-ma；活跃于1560年）［人］马黑麻，499
Muhammad （活跃于1603年）［人］麻法默德，500
Muhammad Hajji［人］哈吉·穆罕默德，见Hajji Muhammad
Muhammad （of Ghor）［人］希哈布·阿德丁·摩诃末，见Shihab ad-Din Muhammad
Muhammad （of Khwarizm）［人］摩诃末（阿拉·阿德丁·摩诃末），见'Ala ad-Din Muhammad
Muhammad 'Ali （Madali）［人］穆罕默德·阿里（马达里），488-489
Muhammad Amin［人］穆罕默德·阿明，473
Muhammad Bughra-Khan［人］博格拉汗，穆罕默德，147
Muhammad Girei［人］穆罕默德·格来，473
Muhammad Haidar I［人］穆罕默德·海达尔一世，463，494
Muhammad Haidar II （Haidarmirza）［人］穆罕默德·海达尔二世，497，498，499，627注；《拉失德史》344，416，423，424，

425，480，481，482，491-495，497，499，500，504，506，507，508
Muhammad ibn-Tughlugh［人］穆罕默德·本·图格卢，341，443
Muhammad-khan［人］马黑麻汗，425，619注
Muhammad-quli［人］马赫麦德·库耳，见Makhmet-kul
Muhammad Sam［人］穆罕默德·沙姆，386
Muhammad Shaybani［人］穆罕默德·昔班尼，464，465，481，482，483，486，487，497-498，615注
Muhammad Timur［人］穆罕默德·帖木儿，483
Muhammad 'Umar［人］穆罕默德·奥玛尔，488
Muhammad Yusuf［人］马黑麻·亦速甫，500
Mu-han［人］木杆可汗，82
Mu-ho［人］莫何，88
Mu'in ad-Din Suleiman［人］穆因哀丁·苏来曼，370
Mu'izz ad-Din Husain Kert［人］穆兹丁·胡赛因，343，390，426
Mu-jung［族］慕容氏（前燕、后燕国），57，58，61，577注；参见Hou-Yen; Ts'ien-Yen
Mu-jung Ch'uei［人］慕容垂，59
Mu-jung Tsiun［人］慕容鳌，58
Mukachevo［地］穆卡切沃，见Munkacs
Mukden［地］沈阳，516，519
Mukri［族］（拜占庭作家记）蔑儿乞人，578注
Muktapida［人］木多笔，118-119
Multan［地］木尔坦，242，340，443，444，446
Mumash［人］谟麻失汗，508
Mu'min，al-［人］阿布德·穆明，见'Abd al-Mu'min
Munda languages［文］穆恩答语，576注
Mundzuk （Mundiukh）［人］蒙杜克，75
Munglik［人］蒙力克，217，218，585注
Munkacs （Mukachevo）［地］穆卡切沃，266
Munte, Guillaume de［人］纪尧姆·蒙特，见Guillaume de Munte

Muqali （Muquli） ［人］木华黎，202，203，206，223，232-233，247，588注
Mures［文］穆里斯文化，6
Murgab （place） ［地］穆耳加布，386
Murgab （river） ［地］穆耳加布河，340，461，465
Murtuk［地］穆尔吐克，52，96，98，124
Mus［地］穆什，391，430，431，459，462
Musa［地］穆萨，149
Muscovy［地］莫斯科维，395，407，436，438，441，452，470，471，473，475，489，522，540
Mu-shö （mojak, moje; as title） ［专］慕阇，121
Musta'sim, al-［人］穆斯台耳绥姆，354，355-356
Mu'tamid［人］穆塔米德，142
Mutan［地］忽尔卡河，见Hurka
Mütügen［人］木阿秃干，241，271，329，334
Muzaffarids［朝］穆扎法尔朝，343，390-391，426，431，432，433
Muzaffar-i Kashi［人］穆札菲·喀什，431
Muzart［人］穆扎尔特，xxiii，555注
Mylapore［地］马八儿，313，315，319
Mysia［地］麦西亚，453

Nablus［地］纳布卢斯，362
Nadir-shah［人］纳迪尔沙，486，488
Nagchu［地］那曲，533
Nag-dbang bLo-bzang，见bLo-bzang
Nagy Czeks［地］纳吉·者克斯，267
Naiman［族］乃蛮部，xxiv，xxv，126，190-191，204-208，212-217，233，234，235-236，301
Naissus （Nis） ［地］尼什，76
Nakhichevan［地］纳希切万，281，348，378，430，434，458
Nakhsheb （Nasef） ［地］那黑沙不，341
Naksh-i Jahan［人］纳黑失只罕，425，619注

Na-li［人］那利，100
Namghin［地］安庆（或开封）（马可记），310
Na-mo［人］那摩，275，276，298
Nam Tso［地］纳木错（腾格里湖），见Tengri Nor
Nanchang （Hungchow）［地］南昌（洪州）122，137
Nancheng［地］南郑（汉中），见Hanchung
Nanchow［朝］云南国，见Yunnan
Nangin［地］南京，310
Nan-kia［专］南家（金人称宋朝），593注
Nangkiyas （Nang-kiyas; nikasa）［人］宁甲速，593注
Nanking （Kienkang; Kienning; Kinling-fu; Quelinfu）［地］南京（建康，金陵府），57，62，64，68，132，137，287，308，316，323，325
Nankow （Kiu-yung-kuan）Pass［地］南关（居庸关），106，507
Nanshan［地］南山，28，35
Nanyang［地］南阳，258
Nan-Yen［朝］南燕，557注
Naples［地］那不勒斯，319，374
Narasihapati［人］那罗梯诃波帝，290
Narasimhagupta［人］纳罗新哈·笈罗，70，71
Narin, David［人］大卫·纳林，见David Narin
Naryn［地］纳林河，423
Nasawi［人］奈撒微（《札兰丁传》的作者），241，589注
Nasef［地］纳黑沙布，见Nakhsheb
Nasir, an-（1180-1225）［人］（哈里发）纳昔儿，237-238
Nasir an-（活跃于1320年）［人］纳绥尔（埃及马木路克王朝苏丹），404
Nasir ad-Din［人］纳速剌丁，601注
Nasir ad-Din 'Ubaidallah［人］纳昔儿·丁·乌拜达拉赫，495
Nasir Yusuf, an-［人］纳绥尔·玉素甫，360，361-362，362-363
Nasr ibn-Ahmed［人］纳斯尔·伊本·阿赫默德，141-142
Nasr II ibn-Ahmed［人］纳斯尔二世（伊本·阿赫默德），142

Nauruz［人］捏兀鲁思，352，376-380
Nauruz Ahmed［人］老奴思·阿合木，508
Naya［人］那雅，215，223
Nayan （活跃于1287）［人］乃颜，293
Nayan［人］伯颜，见Bayan （1301-09）
Nazar［人］那札儿（吉尔吉斯汗），499
Negda［族］涅格达人，515
Nehavend［地］尼哈温，116，432
Nejm Sani［人］纳吉姆·沙尼，484
Nemesvolgy［地］内麦斯沃尔吉，176
Neolithic period［专］新石器时期，3
Nepryadva［地］涅普里亚德瓦河，406
Nesef［地］内塞弗，457
Nessa［地］奈撒，241，243
Nestorian art［文］聂思托里安教艺术，26，124
Nestorianism［宗］聂思托里安教（景教），125，142，189，190，191，197，220，237，263，270，271，277，280，300-304，306，315，327，341，342，368，369，383，396，397，597注；教士，300，602注；也里可温，300，602注
Neustadt［地］诺伊施塔特，267
Nevsky, Alexander［人］亚历山大·涅维斯基，见Alexander Nevsky
Ngan-tö［人］安得，42，44
Nghean［地］义安，290
Nicaea （Iznik）［地］尼西亚（伊兹尼克），153，350，385，451
Nicephorus I［人］黎塞弗留斯一世，177
Nicholas IV, Pope［人］（教皇）尼古拉四世，313，336，373，375，376
Nicholas, Friar［人］（修士）尼古拉，319
Nicolo di Pagana［人］尼可洛·迪帕加纳，404
Nicomedia［地］尼科美底亚（伊兹米特），见Izmit
Nicopolis［地］尼科堡，449，452

Nicosia［地］尼科西亚，349
Nien-mo-ho［人］粘没喝，136，137
Nikolayev［地］尼科拉耶夫，4，5
Nikolayevka［地］尼古拉耶夫卡，73
Nikov P.［人］李柯夫，402
Nikpai Oghul［人］捏古伯，334，607注
Nilqa［人］亦剌合（桑昆），见Sängün
Nine Oghuz［族］九姓乌古思，见Toquz Oghuz
Nine Tatar［族］九姓鞑靼，见Toquz Tatar
Ningan［地］宁干（宁古塔），见Ninguta
Ningkiang［地］宁江州，136，137
Ningkwo［地］宁国，287
Ningpo （Mingchow）［地］宁波（明州），137
Ningsia （Chunghing; Egrigaia）［地］宁夏（中兴府），108，126，132，226，247-248，299，302，303，306，504，510，511
Ninguta （Ningan）［地］宁古塔（宁干），515，516
Ningwu［地］宁武，133
Ningyüan,［地］宁远，567注
Nin-kia-su［人］宁甲速，257，258，593注
Nirun［族］尼鲁温部，193，194
Nis［地］尼什，见Naissus
Nishapur［地］尼沙普尔，146，149，150，160，240，241，305，334，369，380，390，427，485
Nisibin （Nusaybin）［地］尼西比斯（努赛宾），262，361，368
Niya （Niyang）［地］尼雅，41，49
Nizam al-Mulk［人］尼查姆·乌尔·莫尔克，152，153，154
Nizhni Novgorod （Gorki）［地］下诺夫哥罗德（今高尔基），5，470
Noeldeke, T.［人］诺尔德克，67
Nogai （Mangit; tribe）［族］诺盖部，470，486-487，490，521，522

Nogai （Noghai; person） ［人］诺盖，366，369，398-403，405
Nogai （region） ［地］诺盖地区，472，473，475
Noin Ula［地］诺恩乌拉，12，18，25，26，39
Nöku （nökud; warriors; free men） ［专］那可儿（武士，自由人），195，222
“Nomad Horsemen”［专］游牧骑士风格，66-67，176
Nomokhan （Nomoqan） ［人］那木罕，292，401
Nomtarni［人］那蒙塔尼，629注
Nonni［地］嫩江，39，208，505，509，529
North Vietnam［朝］安南，北越，见Annam
Novgorod［地］诺夫哥罗德，265
Novo Alexandrovka［地］新亚历山德罗夫卡，546注
Novocherkask［地］新切尔卡斯克，16
Novogrigorievsk［地］诺沃格里格鲁夫斯克，5
Nowairi［人］诺瓦里，401，403
Noyan （as title） ［专］那颜（称号），194，222，586注
Noyandara［人］那颜达拉，511，629注
Nuh II ibn-Mansur［人］努赫二世，曼苏尔，143，144
Nuh I ibn-Nasr［人］努赫一世（纳昔），143
Nur 'Ali［人］奴儿·阿里汗，522
Nur Daulet［人］努儿道剌特，471
Nurhachi （Nurkhatsi; Nu-ul-ha-ch'e） ［人］努尔哈赤，516-517
Nusaybin［地］努赛宾（尼西比斯，见Nisibin）
Nu-shih-pi［族］努失毕部，95，102，103，109
Nutuq （grazing lands） ［专］努士克（牧场），195，221-222
Nu-ul-ha-ch'e［人］努尔哈赤，见Nurhachi

Ob［地］鄂毕河，148，185，490，525
Oboq （clan） ［专］斡孛黑（氏族），193
Ochigin （otchigin; as title） ［专］斡赤斤（称号），255
Oder （Odra） ［地］奥德河，266

Odessa［地］敖德沙，13
Odoli［地］鄂多理，516
Odorico da Pordenone［人］鄂多立克，216，306，312-320各处
Odra［地］奥德河，见Oder
Oelun-eke［人］月伦额格，199，217，218，256，585注
Ogädäi, Ögedei［人］窝阔台，见Ogödäi
Oghlaqan［人］鄂克拉罕，629注
Oghul［人］沙·斡兀立，见Shah-Oghul
Oghul Qaimish［人］斡兀立·海迷失，272-274，330，349，596注
Oghuz （Ghuzz; Torks; Ouzoi; Uzes）［族］乌古思（古兹，乌泽人，奥佐伊人），xxix，148，149，151-155各处，157，160，164，167，181，182，185-186，237，240，393，565注-566注；九姓乌古思，106，110，126，145，565注，566注
Oghuz-name［书］《乌古思名》，544注，565注-566注
Oglakty［地］俄格拉克提村，16，19，549注
Ogödäi （Ogädäi; Ögedei）［人］窝阔台，210，229，232，238，239，251，254-259，261，262，263，264，267，268，273，282，300，328，330，347，351，352，353，516，592注，593注
Ogödäi, house of［族］窝阔台家族，273，274，280，286，291，292，294，295，296，329，330，338，394，401，403
Ogor［族］乌戈尔种，171
D'Ohsson［人］多桑，210，215，272，330，338
Oirat （Confederates; Four Confederates or Dörben Oirat Oirad; Oyirad）［族］卫拉特，斡亦剌惕，192，195，207，213，215，479，491，492，493，499，503-510各处，512，513，520-521，522，525，539；参见Choros; Dörböt; Dzungar; Kalmucks; Khoshot; Torghut
Oirotin［地］奥罗丁，18
Oiskaya［地］奥伊什卡亚，558注
Oka［地］奥卡河，11，470，472，473

Ökächi［人］鬼力赤，见Ugechi
Okhotsk, Sea of［地］鄂霍次克海，515
Okin-barqaq［人］斡勒巴儿合黑，198，202，228
Oktar［人］鄂克塔，75
Olbia［地］奥尔比亚城，73
Olcha［族］奥尔恰人，515
Oljäi Temür （Punyasri; Pen-ya-shöli） ［人］本雅失里，504，505，629注
Oljaitu （Nicholas） ［人］完者都，315，340，368，372，383-386，396
Olkhui［地］奥尔克浑河，583注
Olomouc （Olmütz） ［地］奥洛摩茨，266
Olöt［族］绰罗斯部，见Choros
Olugh-beg［人］兀鲁伯，243，417，457，459，460，461，492
Omar Khayyam［人］奥玛尔·卡雅姆，161
Omurtag［人］奥慕尔塔克，177
Onegesis［人］奥尼吉斯，78
Ongirat［族］弘吉剌惕部，见Qongirat
Ongkin［地］翁金河，34，35，36，191，286，512，536
Öngüt［族］汪古部，xxv，26，213，220，227，228，250，300-302，306，318，400，571注
Onoghundur （Onogur） ［族］乌基杜尔人（乌基尔人），176，177-178
Onon［地］鄂嫩河（斡难河），193，194，199，200，201，206，216，219，248，255，273，282，504，539
Oppeln［地］奥珀伦，399
Oqaylids［朝］鄂克里德朝，154
Oradea［地］奥拉迪亚，266
Orda［人］斡儿答，264，393，394，397，406，615注
Ordos （people） ［族］鄂尔多斯人，509-514各处，517，530-531，629注

Ordos （region） ［地］鄂尔多斯（鄂尔多斯艺术），xxii，19，20，27，35，55，88，89，93，126，132，133，189，226，247，510；艺术，13，17，18，19，24-26，50，176
Ordu （tented palace） ［专］斡耳朵（帐廷），255
Ordubaligh （ordu-baligh） ［地］斡耳朵八里（哈拉和林），256，599注；参见Karabalgasun; Karakorum
Orenburg （Chkalov） ［地］奥伦堡，15，394，439，478
Orestes［人］奥里斯特斯，78
Orghana［人］兀鲁忽乃，275，286，329，330，331-332
Orkhan［人］奥尔汗，385
Orkhon［地］鄂尔浑，xxii，xxiii，20，34，35，38，46，55，61，80，82，83，87，103，106，111，114，125，128，190，196，197，252，256，269，292，312，417，419，504，512，529，539
Orléans［地］奥尔良，76
Ormazd （Ahura-Mazda） ［宗］阿马兹达神（阿胡拉·马兹达神），84，219
Ormuz［地］霍尔木兹（忽里模子），见Hormuz
Oro bögilä［人］阿罗·波吉乃，198
Oroch［族］奥罗奇人，515
Orochon［族］奥罗楚恩人，515
Orgötü［地］奥古土，565注，567注
Orsk［地］奥尔斯克，439
Orta-jüz［族］（中帐），见Middle Horde
Osman［人］奥斯曼一世，见'Uthman I
Ossetians［族］奥塞梯人，74，442
Ostrogoths［族］东哥特人，73，75，78
Ostyak［地］奥斯佳克，489
Ostyak language［文］奥斯特雅克语，576注
Otar［地］奥塔尔，423
Otchigin［专］斡赤斤，见Ochigin
Otemish［人］奥特米什，475

Otrar［地］讹答剌，235，238，239，270，305，312，332，393，397，400，406，435，436，438，443，453，456
Otto I （of Germania） ［人］奥托一世（日耳曼王），179
Ottomans［族］奥斯曼人，xxviii，xxix，157，160，164，179，240-241，385，389，391，396，420，446，448-453，471，472，475，477，485
Ötükän［地］於都斤山，106，112，561注，564注，565注；参见Khangai
Otuz Tatar （Thirty Tatar） ［族］三十姓鞑靼，106，192，565注
Ouarkhonitai［族］瓦尔和昆尼（假阿瓦尔人），见Uarkhonites
Oudh［朝］乌德，444
Ouzoi［族］奥佐伊人（乌古思），见Oghuz
Oxus［地］阿克苏斯河（阿姆河），见Amu Darya
Oyidarma［人］斡亦答马，629注
Oyirad［族］斡亦剌惕部，见Oirat
Özbeg （1210-25） ［人］月即别，245，260
Özbeg （1312-40） ［人］月即别，319，400，404
Özbegs［族］乌兹别克人，见Uzbeks
Ozmish［人］乌苏米施汗，113

Pachow［地］霸州，133
Pachymeres, Georgius［人］帕切米尔，399，402
Padsha-khatun［人］帕夏可敦，366
Padua［地］帕多瓦，319
Pagan［朝］蒲甘，291，308
Pagana, Nicolo di［人］尼可洛·帕格拉，见Nicolo di Pagana
Pahipuszta［地］帕希普兹塔，176
Paighu［人］拜格护，149
Paiteng［地］白登山，27
Paiza （golden tablet） ［专］金匾，369
Paleolithic period［专］旧石器时代，3
Palestine［朝］巴勒斯坦，363，364

Pamirs （Pamier） ［地］帕米尔，xxii，41，96，101，118，119，169，236，306，422
Pan Ch'ao［人］班超，31，42-47，542
Panipat［地］巴尼伯德，445
P'an Mei［人］潘美，131
Pannonia［地］班诺尼亚，72，76，78，173，174，175
Panshan［地］（甘肃的）半山，4
Pan-ti［人］班第，538，541
Panticapaeum （Bosporus; Kerch） ［地］潘蒂卡派（博斯普鲁斯，刻赤），52，85，173，554注
Pan Yung［人］班勇，47
Paoan （Chihtan） ［地］保安，61，229，232
Paochow［地］保州（保定），见Paoting
Pao-lu-ssu （Paul; name） ［人］保鲁斯，301
Paoning［地］宝宁，258，284
Paoting （Paochow） ［地］保定，108，132，133，230，511
Pape［地］清迈，见Chiangmai
Paphlagonia［地］帕夫拉戈尼亚，452
Paquette［人］帕库特，280
Parak［地］帕拉克河（奇尔奇克河），见Chirchik
Paris［地］巴黎，374-375
Parthians［族］帕提亚人，31，32，47，49
Pascal （the Spaniard） ［地］巴斯喀尔，342
Pasianoi［族］帕夏洛伊人，30
Patzanakitai［族］佩切涅格人，见Pet-chenegs
Paul （of Cilicia） ［人］（西里西亚人）保罗，84
Pavia［地］帕维亚，76，178
Pa-ya-tsi［人］拜牙即，499
Pazyryk［地］帕兹雷克，xxiii，xxv，18，19，544注，549注
Pegolotti［人］佩戈洛蒂，Pratica della mercatura，311
Pegu［朝］白古国，290
Pehlewan［人］帕列文，158
P'ei［族］裴氏，115

Pei-Ch'i［朝］北齐，66，82
Pei-Chou［朝］北周，66，83
Pei-Han （Ts'ien-Chao; dynasty） ［朝］北汉（前赵），56
Pei-Han （kingdom） ［朝］北汉王国，130，131
Pei-Jung［族］北戎，19-20
P'ei Kiu［人］裴矩，89
Pei-Liang （Tsu-k'iu） ［朝］北凉（沮渠），61-62，64
Pei-Shih［书］《北史》，70
Peiting［地］北庭（别失八里）见Beshbaligh
Pei-Yen［朝］北燕，61，557注；参见Jehol
Pekh （mayor of the palace） ［专］帕克（宫廷侍长），577注
Peking （Cambaluc; Chi; Chung-tu; Jungdu; Khanbaligh; Tatu; Yen; Yenching; Yenchow; Yüchow） ［地］北京（汗八里，中都，大都），xxvii，xxix，xxx，34，58，127，129，130，131，133，134，136，138，139，146，148，164，165，189，196，224，227，229，230，232，253，257，288，295，302，303，305，307，308，312，313，316-317，318，319，324，325，340，479，502，507，510，511，514，516，518，530，538，539，587注，588注，599注
Pelliot, Paul［人］伯希和，xxv，24，53，80-81，96，97，107，173，193，197-198，221，257，271，272，298，301，303，304，305，307，318，347，348，349
Pem［地］克里亚，见Keriya
Pengcheng （Sinhsien） ［地］彭城，64
Pen-ya-shö-li［人］本雅失里，见Oljäi Temür
Pepin［人］丕平，175
Peregrino［人］帕莱格尼努，314
Perm［地］帕姆森林，15，548注
Perovsk （Kzl-Orda） ［地］波罗威斯克（今克孜勒奥尔达），149，238
Peroz［人］卑路支，68
Persepolis［地］帕赛波里斯，7
Persian art［文］波斯艺术，122，124，311，367，457，467

Persian language［文］波斯语，157，243，604注
Pervane （chancellor） ［专］丞相，370
Perwan［地］八鲁湾，241，242，590注
Peschanaia［地］雅米谢威斯克，见Yamishevsk
Peshawar［地］白沙瓦，69
Pest［地］佩斯，266，267
Peta［人］拜塔，见Baidar
Petchenegs （Bachanak; Patzanakitai） ［族］佩彻涅格人，xxiv，xxviii，178，181，182，184-185，186
Peter, Brother［人］彼得，342
Peter （of Crempa） ［人］彼得（克雷蒙巴的），399
Peter （of Florence） ［人］彼得（佛罗伦萨的），314
Peter （Metropolitan of Moscow） ［人］彼得（莫斯科主教），617注
Peter the Great［人］彼得一世，475，522；珍宝，13，16，548注
Pétis de la Croix［人］佩替·德·拉·克鲁阿，439
Petreny［地］彼特里尼，4
Petronas［人］帕特罗纳斯，180
Petrovsk［地］彼得罗夫斯克，577注
Petrus da Lucalongo［人］彼得鲁斯，313，314
Phags-pa［人］八思巴，298-299，513
Phanagoria［地］法纳戈里亚，180
Philippopolis （Plovdiv） ［地］菲利普波利斯，76
Philip the Fair［人］金发菲利普，374，375-376，384
Phocaea［地］福西亚，452
Phraates II［人］弗拉亚特斯二世，31
Phrygia［地］弗里吉亚，8，155，157，385，452，453
Pi［人］比，39
Pianfu［地］平阳府（平阳）见Pingyang
Pianobor［专］皮亚诺波尔文化，73
Piano Carpini［人］普兰·迦儿宾，7，216，221，224-225，257，270，271，272，348，395，396

Piatigorsk［地］皮亚蒂戈尔斯克，5
P'ien［地］汴（开封），见Kaifeng
Pinchow［地］豳州，90
Pingcheng （Tai） ［地］平城（代郡），27，57，60，63，65
Pingchüan［地］平川，128
Pingliang［地］平凉，248，257
Pinglu［地］平卢，128
Pingtinghsiang［地］平定乡（善阐），见Shanshan
Pingyang （Pianfu） ［地］平阳，56，57，229，232，257，307
Pir Budaq［人］皮儿·布达克，461
Pir Muhammad ibn-Jahangir［人］皮儿·马黑麻·伊本·只罕杰儿，456，457
Pir Muhammad ibn- 'Umar-shaikh［人］皮儿·马黑麻，444，456，457
Pisannaya gora［地］卡拉苏河，见Kara-yus
Pishpek［地］（谢米列契耶）皮什比克，见Semirechye
Plovdiv［地］菲利普波利斯（普罗夫迪夫），见Philippopolis
Podgortsa［地］波德戈尔扎，6
Podio, Francesco da［人］弗朗希斯科，见Francesco da Podio
Pohai［朝］渤海国，128，515
Pohuan［地］拨换城（阿克苏），见Aksu （town and province）
Pokrovsk （Engels） ［地］波克罗夫斯克，5
P'o-juan［人］婆闰，102
Poland［地］波兰，孛烈儿，266，395，399
“Po-lo”［族］薄罗人，69
Polo，Maffeo［人］马弗·孛罗，304-309，313
Polo, Marco［人］马可，波罗，216，252，290，293，296，297，298，302，305-313，320，371
Polo, Niccolo［人］尼古拉·孛罗，304-309，313
P'o-lo-men［人］婆罗门，81
Polovtsy［族］波洛伏齐人（钦察人），见Kipchaks

Poltava［地］波尔塔瓦，407，436
Polybius［人］波里比阿（史家），15
Pompeius Trogus［人］彭沛乌斯·托古斯30，31
Pontis［地］彭蒂斯，8，9，18，182，449
Pordenone, Odorico da［人］鄂多立克，见Odorico da Pordenone
Port Arthur［地］旅顺港，128
Po Shuen［人］帛纯，50，59
Postal service［专］帝国邮政，318
Potemkin［人］波特金，477
Poyang, Lake［地］鄱阳湖，137，323，324
Po-yao-ho［人］波姚河，227，301
Po-yen［人］伯颜（将领），见Bayan （活跃于1276年）
Pozdneev［人］波兹尼夫，526
Prabhakara［人］波罗羯罗，72
Prabhakaramitra［人］波罗颇迦罗密多罗，94
Prato, Guillaume da［人］纪尧姆·波拉特，见Guillaume da Prato
“Prester John”［专］约翰长老，191，306，318
Priscus［人］普里斯卡斯，78
Priscus （活跃于600年）［人］普利斯卡斯（拜占庭将军），174
Prokhorovka［地］普罗霍罗夫卡，15
Protoshilovo［地］普罗托什洛沃，558注
Provence［地］普罗旺斯，178
Prut［地］普鲁特河，392
Pseudoavars［族］假阿瓦尔人，171，172
Ptolemy［人］托勒密，xxiii，28，40，41，306
Puchow［地］浦州（河中），见Hochung
P'u Hung［人］苻洪，58
Pulad （活跃于1718年）［人］布拉特，见Bulat
Pulad （Bolod; 活跃于1407-12年）［人］不剌汗，470
Pulad （Bolod; place）［地］普拉德，331
Puladshi［人］播鲁只，见Bulaji

Pul-i Sengi （Stone Bridge） ［地］普勒伊森格，411
Pulu, Great［朝］大勃律，见Baitistan
Pulu, Little［朝］小勃律，见Gilgit
Punjab［人］旁遮普，32，49，69，71-72，80，146，167，168，315，339，443，444，445，446
Puntsuk-Monchak［人］明楚克汗，521-522，525
Punyasri［人］本雅失里，见Oljäi Temür
Puragupta［人］普罗·笈多，70
Pu-su-wan［人］耶律诗（普速完），见Ye-lü Shih
Puszta［专］“无树平原”，267
Pusztatoti［地］普兹塔托蒂，176
Puyanghsien［地］濮阳县（澶州），见Shenchow

Qaan［专］合罕，罕，见Khagan
Qabul （Qabul-khan; Qabul-khagan） ［人］合不勒汗，138，197，202
Qachi'un［人］哈赤温，199，218，255
Qada'an［人］哈丹，264，266，267，274，293，294，593注，599注
Qadagin［族］哈答斤部，见Qatakin
Qadaq［人］合答黑，270，274
Qadirkhan［地］兴安岭，见Khingan
Qadir-khan （person） ［人］哈亦儿汗（亦剌乞克），见Inalchiq
Qadir-khan Jibra'il［人］喀迪尔汗·贾布拉伊尔，159
Qadir-khan Yusuf［人］喀迪尔汗·玉素甫，146，147
Qadisiya［地］卡迪西亚，116
Qaidu［人］海都，63，194，197，200，264，266，274，286，291-296，303-304，305，308，321，332-336，338，376，401，403，512，606注-607注
Qa'im, al-［人］阿尔·哈伊木，151
Qaisar （as title） ［专］凯撒，450
Qal'a-i-Sefid［地］喀拉伊舍弗德，432

Qalaqaljit-elet （“Qalaqaldjit-elet”） ［地］合兰真沙陀，210，211
Qalawun［人］嘉拉温苏丹，371
Qam （shaman） ［专］昆木（萨满），195
Qamar ad-Din［人］哈马儿丁，344，422，423，424，425
Qân［专］罕，合罕，见Khagan
Qan-baliq［地］汗八里，见Khanbaligh
Qanqli［族］康里，237，247
Qapagan-khagan［人］默啜（突厥碑文上记），见Mo-ch'o
Qara-buqa［人］哈拉不花，599注
Qarachu （commoners） ［专］哈拉抽（平民），195，222，531
Qara-Hulägu［人］哈剌旭烈兀，271，274，329
Qarai［人］克烈，479-480
Qarakuchum［人］哈拉库楚姆，470
Qara-Muhammad Turmush［人］哈拉·马合木·吐穆斯，431
Qara-Qoyunlu （Black Sheep） ［朝］喀喇-科雍鲁（黑羊王朝），160，391，430-431，433，434，435，449，458，459，461-462
Qarataghlik［朝］黑山派，501，527-528，541
Qaratal［地］卡拉套山，见Kara-Tal
Qara'un Qabchal［地］喀拉昆·巴查尔，578注
Qara'utai tergen （wheeled wagons） ［专］哈剌兀台·帖儿坚（轮车），196
Qara-Yusuf［人］哈拉·玉素甫，391，433，434，435，449，458，459
Qariya （administrative division） ［专］（行政机构）营，530
Qarluq［族］葛逻禄人，95，109，110，113，114，119-120，145，165，233，234，238，565注
Qarshi［地］卡尔施城，见Karshi
Qasaq-tergen （wheeled wagons） ［专］合撒黑·帖儿坚，196
Qasar［人］哈撒儿，199，200，206，214，217-218，229-230，255，256，580注，586注

Qasim （of Astrakhan; 死于1469年） ［人］卡西姆，472
Qasim （of Kazan; 活跃于1466年） ［人］卡西姆（金帐汗库楚克·马哈麻之子），472
Qasim （约1509-18） ［人］哈斯木，480，508，626注
Qatakin （Qadagin; Qatagin） ［族］哈答斤部，194，206，207，208，213
Qatwan ［地］卡特文，160，165，333
Qawurd ［人］喀乌德，152，153
Qayaligh （Cailac） ［地］海押立，234，238，272，277
Qazaqs ［族］哈萨克人，见Kirghiz-Kazakhs
Qazghan ［人］迦慈罕，342-343，409，426，427
Qilich Arslan IV ［人］乞立赤·阿尔斯兰四世，269，272，350，354，359
Qilich Tamgatch-khan Mas'ud ［人］乞尼克·桃花石汗·马苏德，574注
Qiniqs ［族］乞尼黑部，148
Qirq-yer ［地］奇尔克耶城（巴赫切萨拉伊），见Bakhchisarai，471
Qobaq ［地］霍博，273，349
Qöl （center of army） ［专］中军，中翼军，223
Qongirat （Ongirat; Qongarat; Qongrad） ［族］弘吉剌惕部，194，200，206，207，210
Qongrad ［族］弘吉剌惕部，见Qongirat
Qorchi ［人］火儿赤，202
Qorchin （tribe） ［族］科尔沁部，见Khorchin
Qorchin （bodyguard of quiver bearers） ［专］豁儿赤（箭筒士），582注
Qorla （Qorola） ［族］火鲁剌思，194，207
Qorqonaq Jubur ［地］合儿郭纳黑·朱布儿，201，202
Qorisü-bäki ［人］火力速八赤，212，214
Qoshun, qosighun （banners; administrative divisions） ［族］库西昆（旗），530
Qoun ［族］看钦察人，见Kipchaks

Qubilai, Qubilay, Qublay［人］忽必烈，见Kublai
Qucha［人］忽察，273，274
Quchar［人］火察儿，203，208，212
Qudatqu bilig （Yusuf Khass Hajjib）［人］（霍吉勃）玉素甫·喀什（《福乐智慧》的作者），148
Qudu'udar［人］忽都塔儿，582注
Quegianfu［地］京兆府（长安），见Changan
Quelinfu［地］金陵府（南京），见Nanking
Quian［地］（马可记）长江，见Yangtze
Quilon （Coilum; Kollam）［地］奎隆，309，311，312，319
Quinsai［地］（马可记）杭州，见Hangchow
Qulan［人］忽阑，215
Qulan-Bashi［地］忽兰巴什，244
Qulbar［人］忽儿巴儿，582注
Qum［地］库木，245，590注
Qumani［族］库蛮（钦察人），见Kipchaks
Qumiz［专］忽迷思，见Kumiss
Qungrad［族］昆吉剌部，421
Qurban Telesut［人］库尔班·特勒苏特，578注
Quriltat （assembly）［专］库里勒台（部落大会），213，216，217，221，256，259，269-270，273，274，282，284，285，328，333，338，353，358，584注-585注
Quriqan［人］骨利干，106，564注，578注
Qurjaquz （Cyriacus）［人］忽儿察忽思，192
Qutadmish［人］忽塔德迷失，302
Qutaiba［人］库泰拔，116-117
Qutb ad-Din［人］忽特哀丁，353
Qutb ad-Din Habash 'Amid［人］哈巴什·阿密德，328，329
Qutlugh （Elterish）［人］骨咄禄，103，106，107
Qutlugh Bilgä （Ku-li P'ei-lo; Ku-to-lu Pei-kia k'iu; Huai-jen）［人］骨咄禄毗伽阙可汗，113-114
Qutlugh-buqa［人］忽特鲁格不花，406
Qutlugh-khan （dynasty）［朝］忽特鲁汗朝，260

Qutlugh-khoja［人］忽都鲁·火者，339，382
Qutlugh-shah （dynasty） ［朝］忽特鲁沙王朝，353，366
Qutlugh-shah （person） ［人］忽特鲁沙，382
Qutlumish［人］库吐尔米希，见Qutulmish
Qutui-khatun［人］忽推可敦，371，372
Qutula［人］忽图剌，198，201，202，208
Qutulmish （Qutlumish） ［人］库吐尔米希，150，152
Qutuqa-bäki［人］忽都花别吉，213
Qutuqtu （as title） ［专］呼图克图（崇敬的，神圣的），297-298
Qutuz［人］忽都思，364，365
Quyildar （Quyildar-sechen） ［人］忽亦勒答儿，210
Quyash［地］虎牙思，326
Qyzyl Arslan［人］凯佐尔·阿尔斯兰，155，158
Qyzyl-bash, Lake （Ulyungur Nor） ［地］克孜尔巴什湖，205
Qyzyl-qaya［地］克孜勒卡亚，见Kizilkaya

Raab［地］拉布河，175
Rabban-ärkägün （Christian priests and monks） ［人］列班—也里可温僧，300
Rabban-ata （Simeon; Li-pien-a-ta） ［人］列班·阿塔，263，270，347-348，594注
Rabban Sauma［人］列班·扫马，301，302-303，313，336，368，369，372，374-375，377，612注
Raden Vijaya［人］拉登·韦查耶（土罕必阇耶），291
Radkan［地］拉德坎，390
Rahiba［地］拉希巴，385
Rai （Rhagae） ［地］剌夷，雷伊，40，142，143，150，151，155，167，240，245，261，312，453，457，461，462，590注
“Rajputs”［族］拉其普特部，72
Rajyavarhana［人］罗伽伐弹那，72

Rashid ad-Din （Fadl Allah Rashid ad-Din Tabib） ［人］拉施特哀丁（《史集》的作者），381，384，387；Jami-ut-Tavarikh，193，198，205，215，219，231，248，250，264，266，271，321，333，354，355，357，364-365，365-366，378，381-382，383，393，397，403，404，478，589注
Ratibor［地］拉蒂博尔，266
Rawak［地］刺窝，48
Ray Dul Chand［人］拉伊·杜尔·查德，444
Reindeer［专］驯鹿，18
Rémusat, A.［人］雷慕沙，251
Rhagae［地］刺夷，雷伊，见Rai
Rheims［地］兰斯，178
Rhine［地］莱茵河，76，78
Rhodes［地］罗德斯岛，477
Richard of Burgundy［人］（勃艮地的）李嘉德，342
Rinchenpal［人］懿璘质班，321
Rogerii carmen miserabile［书］《可怜的诺基里·卡曼》，267
Roman （of Ryazan） ［人］罗曼，265
Roman Empire［朝］罗马帝国，47，55，56，57，60，74-76，78-79
Roman Empire, Eastern［朝］东罗马帝国（拜占庭帝国），见Byzantine Empire
Romanus Diogenes［人］狄根尼斯·罗曼努斯，152，184
Romanus Lecapenus［人］罗曼努斯·尼卡彭努斯，181
Rome［地］罗马，57，305，374，375
Ross, Denison［人］罗斯·丹尼斯，423
Rostovtzeff［人］罗斯托夫兹夫，15，16
Roxolani［族］罗克索兰人，72
Ruas （Rugas; Rugila） ［人］卢噶斯，75
Rubruck, William of［人］卢布鲁克，7，94，190，197，216，226，274，276-277，280-281，315，392-397，400，512，579注，585注，596注，597注
Ruffo, Marco［人］马可·拉菲，470

Rugas, Rugila［人］卢噶斯，见Ruas
Rui［人］沙哈鲁，51
Rukh, Shah［人］沙哈鲁，243，417，432-433，456-460，492
Rukh, Shah （活跃于1710年）［人］沙·鲁克，488
Rukn ad-Din Khoja［人］（起儿漫的）鲁肯哀丁火者，353
Rukn ad-Din Kurshah［人］鲁肯丁库沙，354
Rukn ad-Din Mahmud［人］鲁肯·阿德丁-马赫默德，159，165，574注
Rumania［地］罗马尼亚，395，446
Rus［朝］罗斯，265
Russia［朝］罗斯，俄罗斯，181，182，224，247，260-261，265，270，271，395，396，404，405-406，407，419，420，433-434，436，469-473，475，477，486-490，522，532，538，540
Rustam （person）［人］罗思檀，456，457，458
Rustam （place）［地］拉斯塔姆，428
Rum［地］罗姆，153，450，614注
Rusudan［人］鲁速丹，260，263，350
Ryazan［朝］里亚赞，265，395，470

Sa'adi［人］撒迪，161
Sabaria［地］沙巴里亚，175
Sabir （Sabiri）［族］沙比尔人，172
Sabran［地］扫兰，406，435，438
Sächä-bäki［人］撒察别乞，202，203，204
Saciu［地］沙州（敦煌，马可所记），见Tunhwang
Sa'd［人］赛德，359
Sa'd ad-Daula［人］撒菲·倒剌，372-373，377
Sa'd ibn-Zengi［人］撒德·伊本·赞吉，260
Sadovets［人］沙多威兹，575注
Sadr-jihan （minister）［专］沙狄尔·吉汗（大臣），377
Safa Girei［人］沙法·格来，475
Safarids［朝］萨法尔王朝，142
Safavids［朝］萨菲王朝，462，482，483，484

Sagamoni Burcan［宗］（佛陀）释迦穆尼，见Buddha
Sahib Girei［人］沙希布·格来，473
Sa'id （Sa'id-khan）［人］赛德汗，497，498，499，500
Saif ad-Din［人］赛福丁，330
Sahib-divan （as title）［专］沙黑勃迪万（理财大臣），351
Sain-khan （as title）［专］赛恩汗（意为好汗），254，395
Sain-khan （person）［人］撒因汗，赛因汗，见Batu
Sain Noyan［地］赛音诺颜，53，107，191，512
Saint-Denis, abbey of［地］圣丹尼勒（教堂），374
St. Michael of Tarel （nr. Nisibin）［地］圣米切勒修道院，368
St. Thomé［地］圣托马斯，315
Sairam （Isfijab）［地］赛拉木（伊斯法吉勃），235，423，460，463，482，492，495，496，532
Sairam Nor［地］赛里木湖，331
Sajo［地］撒岳河（《元史》作澎宁河），226，266
Saka （Sakai; Shaka; Sse）［族］萨迦，塞人（萨迦伊），xxiii，7，8，16，28-32，36，40，100，545注-546注；参见Scythians
Saka language［文］塞语，萨迦语，xxiii，29
Sakaraulai （Saka Rawaka; Saraucae）［族］萨迦劳赖人，30，31
Sakastana［地］萨迦斯坦纳，31
Sakmara （Semmur）［地］萨克马拉河，439
Saladin［人］萨拉丁，360，362
Salbak-Turkan［人］萨尔贝克突干，236
Salendi［人］萨伦迪，330
Salghurids［朝］萨尔古尔王朝，169，260，353，354，366
Sali-Sarai［地］萨里·萨莱，342，412，413
Salji'ut （Saljigut）［族］散只兀惕部，194，206，207，208，213
Saljük［人］塞尔柱克，见Seljuk （ruler）
Salmony, Alfred［人］阿尔弗雷德·沙尔莫尼，26
Salonika［地］萨洛尼卡，449

Salt Range［地］盐山，71，444
Samagir［族］萨马吉尔人，515
Saman［族］萨曼家庭，141
Samandar［地］萨曼塔尔，181，577注
Samanids［朝］萨曼王朝，141-144，149
Samara （Kuibyshev） ［地］萨马拉（古比雪夫），5，440
Samaria［地］萨马里亚，362
Samarkand （Kanda; Markanda） ［地］撒马尔罕，撒麻耳干（坎塔，马尔干达），xxv，xxix，30，96，116，117，118，120，141，142，146，147，153，159，160，165，168，169-170，234，237，239，243，244，253，254，255，312，326，327，328，331，332，333，335，338，340，344，345，353，369，411，412，413，421，423，425-429，432，433，435，439，445，448，453，457，459，460，461，463，464，465，481，483，484，485，492，494，496，498
Samnan［地］西模娘，240，428，461
Samuqa ba'atur［人］三木合巴儿秃，232，588注
Samur［地］萨穆尔山，441
Sanang Sechen［人］萨囊彻辰，297-298，503，504，505，506，511，515，630注
Sanatroikes［人］沙拉特洛伊克斯（辛剌特拉克斯），见Sinatrukes
Sandilkh［人］桑第克，79
Sandomierz［地］桑多梅日城，266，399
Sanga （Sang-ko） ［人］桑哥，297，601注
Sangari Isaac［人］伊沙克·圣格里，180-181
Sängim［地］圣吉木，96，98
Sang-ko［人］桑哥，见Sanga
Sangs-rgyas rgya-msho［人］桑结嘉措，524，532
Sängün （Ilqa; Nilqa） ［人］桑昆（亦剌合，圣公），205，206，209，210，211，212，582注
Saniz-mirza［人］米儿咱·桑尼司，494

Sanjar［人］桑伽，xxix，159-160，161，165，166，237，240，241，418，573注-574注
Sanskrit［文］梵文，49，59，96，97，101，124
Sapurgan［人］沙拉特洛伊克斯（辛剌特拉克斯），见Sheburgan
Saqsin［地］沙利格·欣（沙克新）伊提尔城，见Itil
Saracens［族］萨拉逊人，374
Saraga［地］（托勒密记）洛阳，41
Sarai［地］萨莱，281，304，312，393，400，402，403，407，420，436，437，441，442，470，471
Sarakhs［地］萨拉赫斯，167，427
Saratov［地］萨拉托夫，5，10，522
Saraucae［族］萨迦劳赖伊，见Sakaraulai
Sarban［人］撒里蛮，292
Sarbedarians［族］赛尔巴朵尔人，343，390，426，427，428
Särbi［族］鲜卑族名来源，557注
Särgis［人］萨吉斯，349
Särgis（Sergius），St.［人］吉·薛儿吉斯，191
Särgis, Mar［人］马薛里吉斯，见Mar Särgis
Sari［地］萨里，429，432
Sarigh-shin［地］沙利格·欣城（伊提尔城）见Itil
Sarikol［地］萨里豁勒河，236
Sari-Uigur［族］萨里回鹘，125
Sarkel（Bela Vezha; Belaya Vezha）［地］沙克尔（白城），180，181，577注
Sarkis（Serge）［人］萨尔吉斯，358
Sarmatians［族］萨尔马特人，xxiii，7，10，13，15-17，19，25，28，40，52，72，73，78，548注；参见Alans; Saka; Scythians
Sarosios［人］萨罗秀斯，172
Sar-Otar（Tar-Ussar; Zahidan）［地］沙尔-奥塔尔（塔尔乌沙，扎希丹），620注
Sartaq［人］撒里答，277，396-397，592注，615注
Sartes（Sarta'ut; Sartaghol）［族］萨尔特人，589注

Saruhan［地］萨鲁汉，449，451，452
Sary-Su［地］萨雷河，148，149，393，403，406，435，439，478，479，480，485，508
Sas-Kya［人］萨斯迦，298，595注
Sassanids［朝］萨珊王朝，xxx，50-51，52，67-68，82-84，85，96，116，141，142
Satilmish-beg［人］萨替尔密什·伯克，335
Satoq Bughra-khan［人］博格拉汗萨图克，145
Sauma, Rabban［人］列班·扫马，见Rabban Sauma
“Sauromatians”［族］撒乌罗玛泰伊人，548注
Sava［地］萨瓦河，174，175
Savignano, Andalo da［人］安德鲁·沙维格纳诺，见Andalo da Savignano
Sayan［地］萨彦岭，xxv
Sayyid 'Abd-Allah-khan［人］赛义德·阿拉汗，488
Sayyid Ahmed［人］赛义德·阿合木，624注
Sayyid Ajall （Shams ad-Din 'Umar）［人］赛夷阿扎儿，赛哀丁乌马儿，297，601注
Sayyid 'Ali［人］赛义德·阿里，461，492，493，624注，626注
Sayyid Muhammad-mirza［人］赛义德·马黑麻·米儿咱，499
Sayyid Muhammad Rahim-khan［人］赛义德·穆罕默德·拉希姆汗，488
Sayyids［朝］赛义德王朝，432
Schefold, K.［人］舍夫德，13
Schipenitz［地］斯奇彭尼兹，4
Scythia［地］斯基泰人之地，276，392
Scythian art［文］斯基泰艺术，7，11-15，18
Scythians （Ashkuz; Skythai）［族］斯基泰人，xxiii，xxvi，4-12，15-16，17，19，21，23，28，29，40，72，546注；参见Saka; Sarmatians
Sebeos［人］亚美尼亚史学家，561注
Sebüktigin［人］赛布克特勤，143，144

Sebzewar （Shindand） ［地］撒卜兹瓦儿，343，345-346，390，410，426，428，485
Sechen （as title） ［专］薛禅（称号），194-195
Sechen （person） ［人］薛禅汗，510
Sechen-khan （khanate） ［人］车臣汗（车臣汗国），512
Sechen-khan （死于1676年） ［人］车臣汗（僧格之弟，准噶尔部人），526，527
Sechen-khan （死于1691年） ［人］车臣汗（喀尔喀部），529
Secret History（of the Mongols; Manghol un Niuca Tobca'an） ［书］《秘史》（蒙古人的），190，197，198，201-205，209，210，212-216，218，247，250，415，544注，601注
Segon-ghar, 见Jegün-ghar［专］左翼军
Seima［地］色玛，5
Seistan［地］锡斯坦，31，32，411，415，428，429
Selenga［地］色楞格河，113，191，192，193，194，205，479，512
Selenginsk［地］色楞金斯克，558注
Seleucia［地］塞硫西亚，357，368，369
Seleucids［朝］塞硫古王朝，31，157
Selitrennoe［地］谢利特连诺耶，400
Seljuk （Saljük; ruler） ［人］塞尔柱克，148-149
Seljuks［族］塞尔柱克人，xxviii，147-155，157-161，164，165，166-167，184，185，189，236，240，245，261，263，272，281，305，312，347，350，354，355，370，377，382，385，572注
Seljuk-shan［专］塞尔柱克沙赫，366
Semipalatinsk［地］谢米巴拉金斯克，254，392，478，523
Semirechye （Pishpek） ［地］谢米列契耶，80，114，236，272，341，424，566注，607注
Semmur［地］萨克马拉河（《武功记》中记法），见Sakmara
Sempad［人］森帕德，269，271
Sempad Bagratuni［人］森帕德（巴格拉德尼），561注
Sengge［人］僧格，526

Sens［地］桑斯，178
Seoul［地］汉城，259，289
Sera metropolis［地］（托勒密记）长安，41
Serbia［朝］塞尔维亚，449
Serbs［专］塞尔维亚人，451
Seret［地］谢列特河，177
“Serica”［地］塞里斯，xxiii; 参见Issedon Serica
Serindia［地］西域，xxi
Setsen（as title）［专］薛禅或薛层（称号），194-195
Setserlik-mandal［地］车泽尔里克曼达勒，53
Sevan, Lake［地］塞凡湖（哥克察克湖），见Gokcha, Lake
Sevata（of Kachen）［人］（卡城的）塞瓦塔，360
Seven Brothers tumuli［专］七兄弟墓，15
Seyhan［人］塞伊汉，361
Sha［地］沙河，132
Sha-ch'a Chung-yi［人］沙吒忠义，108
Shachow［地］沙州（敦煌），见Tunhwang
Shad（as title）［专］设（官名），87
Shad al-Mulk［人］夏德·穆尔克，457
Shadi-beg［人］沙狄汗，443，469-470
Shafi'ites［宗］沙菲派，400
Shahi［朝］沙赫王朝，119
Shahin Girei［人］沙希因·格来，477
Shah-khan［人］沙·汗，499
Shah Namah［书］《帝王史记》，97，159
Shah-Oghul［人］沙·斡兀立，338
Shahrbaraz［人］沙赫巴拉兹，174
Shahr-i Sebz［地］沙赫里夏勃兹，见Kesh
Shahrud［地］和棋城（赫卡托姆皮洛斯），见Hecatompylos
Shajare-i Turk［书］《突厥世系》阿布哈齐著，见Abu'l Ghazi Bahadur
Shaka［族］萨迦人，塞人，见Saka
Shama-i Jahan（Sham-i Jahan）［人］沙迷查干，425

Shamakha［地］沙马哈，246
Shamanism［宗］萨满教，23，84，86，172，190，195，197，208，215，220，513
Shams ad-Din II （活跃于1279）［人］沙姆斯哀丁二世，370
Shams ad-Din II （活跃于1329）［人］沙姆斯哀丁二世，390
Shams ad-Din Juvaini［人］沙哀丁·志费尼，367
Shams ad-Din Muhammad Kert［人］沙姆斯哀丁·穆罕默德，334，352-353，354，369-370
Shams ad-Din 'Umar［人］赛丁乌马儿（赛夷阿扎尔），见Sayyid Ajall
Shams al-Mulk Nasr［人］沙姆·乌尔·莫尔克·纳赛尔，147，152-153
Shan［专］掸邦，291
Shang［朝］商朝，5
Shangkiu［地］上谷，35
Shang-shung-la［地］桑雄拉关隘，533
Shangtuho （Chandu; Cyandu; Dolonnor; Tolun Nor）［地］上都府，多伦诺尔，3，285，288，298，307，324，325，510，529
Shanhaikwan［地］山海关，127，517
Shan-man（shaman）［宗］萨满，195
Shanshan （Pingtinghsiang; Yunnanfu）［地］善阐（平定乡；云南府），鄯善（罗布泊），42-43，46，47，49，54，59，62，95，96，284；参见Lob Nor
Shansi［地］山西，19，20，25，27，34，35，47，54，56-60，63，65，90，106，107，127，129，130，131，133，137，138，164，213，227，228，232，233，301，303，307，324，325，507，510，517，519，529
Shantung［地］山东，57，58，59，64，65，137，138，229，232，308，316
Shaohing［地］绍兴，122
Sha-po-lo［人］沙钵略，88
Shanyü（town）［地］单于都护府（绥远城），见Suiyuan（town）

Shan-yü（Ch'eng-li Ku-t'u Shan-yü; as title） ［专］单于（撑犁孤涂单于），20，23
Shara （Dzasagtu-khan） ［人］扎萨克图汗，528，529
Shara Muren［地］沙拉木伦河（辽河），54，127，128，130，136，325，502
Shari'a （law code） ［专］沙里亚法，416
Sharif ad-Din［人］歇甫里丁，410，414，434，451
Sharkhiyan［地］沙尔希延，146
Shash［地］柘析，见Tashkent
Sha-t'o （Chöl; Ch'u-yueh） ［族］沙陀人（处月），100，126-127，569注
Shaukam［专］少监，233
Shayban （活跃于1240年） ［人］昔班，264，266，267，393-394，478
Shaybani［人］昔班尼，见Muhammad Shaybani
Shaybanids［朝］昔班王朝，xxviii，394，460，471，478-490，508，614注-615注
Sheburgan （Sapurgan） ［地］沙普甘，305，343
She-hu （yabghu） ［专］合候（称号），30
Shenchow; Kaichow; Puyanghsien; Shen-yüan［地］澶州（满族地名开州，今濮阳县），132，133，570注
Shensi［地］陕西，20，25，34，53，54，57，58，59，61，66，132，136，138，232，257，283，284，285，307，518
Shen-wen （Simeon; name） ［人］西蒙，301
Shenyang （Mukden） ［地］沈阳，516
Shenyüan［地］澶渊（澶州），见Shenchow
She-wei［族］室韦，578注
Shibe［地］希柏，18
Shigi-qutuqu［人］失吉忽秃忽，220，231，241，242，587注-588注，593注
Shihab ad-Din Muhammad （Muhammad of Ghor） ［人］希哈布·阿德丁·摩诃末，168
Shih Chung-kuei［人］石重贵，130

Shih Hu［人］石虎，58
Shih King-t'ang［人］石敬瑭，127，129-130
Shih-kuei［人］射匮，89，93
Shih Lei［人］石勒，57-58
Shih-li-mang-kia-lo （Sri Mangala） ［人］失里忙伽罗，119
Shih-pi［人］始毕，89，90
Shih Pi［人］史弼，291
Shih-pu-ch'eng［地］石堡城，118
Shih-tie-mi［人］室点密，见Istämi
Shi'ites［宗］十叶派（伊斯兰教派），142-143，150，151，390，483，484；参见Islam
Shiktur （Shinktur） ［人］势都儿，293
Shilka［地］石勒喀河，515
Shimonoseki Strait［地］（日本）下关，289
Shindand［地］撒卜兹瓦尔，见Sebzewar
Shinktur［人］势都儿，见Shiktur
Shirämön［人］失烈门，268，273，274
Shiratori, Kurakichi［人］白鸟库吉，24
Shiraz［地］泄剌只，设拉子，151，260，343，353，390，391，419，431，432，433，436，445，456，458，462，492，495
Shirki［人］昔里吉，292
Shir Muhammad［人］失儿·马黑麻，459
Shirvan［地］失儿湾，246，398，437，441
Shisdai［人］希斯达伊，181
Shö-luen［人］社仑可汗，61
Shoping （Yuyü） ［地］朔平（右玉），57，107，136
Shtetkovo［地］斯特科夫，4
Shuen-chih［人］顺治，518
Shuen-ti［人］汉顺帝，48
Shu-an （John） ［人］术安，314
Shuentö［地］顺德，见Siangkuo
Shufu［地］疏附（喀什），见Kashgar

Shuja［人］沙舒贾，391，431
Shului （Sechen-khan） ［人］硕垒（车臣汗），512
Shului Ubasha khongtaiji （Altynkhan） ［人］硕垒乌巴什洪台吉，512，520，521，525
Shushtar［地］苏什塔尔，432
Sialkot［地］锡尔科特，71
Sian［地］西安（长安），见Changan
Siangkuo （Shuentö） ［地］顺德，57，132
Siangyang［地］襄阳，138，259，282，287，307
Siao-t'ang-shan［地］小汤山，554注
Siara-osso-gol［地］萨拉乌苏河，3
Sibir （Isker） ［朝］失必儿国，489，490，521
Sidon［地］西顿，364
Sidonius Apollinaris［人］西多尼斯·阿波林纳黑斯，75
Sieg, E.,［人］西格，40
Siegling, W.,［人］西格林，40
Sienyang［地］咸阳，35
Sie-p'o A-na-che［人］薛婆阿那支，99
Sie Wan-pei［人］薛万备，101
Sigebert［人］希格贝特，173，174
Sigismund （of Hungary） ［人］（匈牙利的）西斯基蒙德，449
Signakhi［地］塞格纳克城，238，393，406，407，435，436，438，460，479，480
Sikander-shah［人］伊斯坎达尔沙，446
Silesia［地］昔烈西亚，266，395
Siling［地］涞源县，570注
Silistra［地］锡利斯特拉，见Dristra
Silk Road［地］丝绸之路，xxii-xxiii，35，37，39-41，45，48-52，95-98，306，312
Silk trade［专］丝绸贸易，310，311-312
Silzibul［人］室点密（叶护），见Istämi
Simeon［人］西蒙，见Rabban-ata
Simeon （of Bulgaria） ［人］（保加利亚大公）西蒙，178

Sinatrukes （Sanatroikes） ［人］辛剌特拉克斯（沙拉特洛伊克斯），31
Sincalan［地］辛加兰（广东），见Canton
Sindufu［地］成都，见Chengtu
Singidunum［地］（贝尔格莱德）辛吉杜蒙，见Belgrade
Singiumatu［地］新州马头（山东），见Tsining （Shantung）
Sinhsien［地］彭城，见Pengcheng
Sining［地］西宁，118，302，568注
Sinjibu［人］叶护（室点密）见Istämi
Sinkiang［地］新疆，126
Sinlo［地］新乐，132
Sipo［族］锡伯族人，538
Sira-ordo （Golden Residence） ［专］昔剌斡儿朵，269，270，271
Sirsuti［地］锡尔苏蒂，444
Sirmium （Mitrovica） ［地］锡尔米蒙（米特罗维察），173
Sis［地］西斯，370
Sisian （Sitiens） ［地］锡西安，608注
Sita （Siti; Syas） ［地］锡塔河，265
Sitiens［地］锡西安，见Sisian
Siuan-ti［人］汉宣帝，37
Siuni［地］锡尤尼，608注
Siun-ki, Mount［地］浚稽山，36
Sivas［地］锡瓦斯，154，263，305，391，449，450
Siverskaya［地］锡韦尔斯卡亚，16
Siwalik［地］西瓦利克山，445
Six Dynasties［专］六朝，26，76
Skandagupta［人］塞建陀罗笈多，69，70
Skull, use as drinking cup［专］作饮酒器用的头盖骨，21，27，28，176，483
Slave trade［专］奴隶贸易，403
Slavs［族］斯拉夫人，175，177，178；参见Antes; Croats; Slovenes; Wends

Slovenes［族］斯洛文尼亚人，173
Smolensk［地］斯摩棱斯克，246
Smyrna （Izmir） ［地］士麦那（伊兹米尔），184，419，451，452
Sobo Nor［地］索波湖，552注
Soche［地］莎车（叶儿羌），见Yarkand
Sod-nams rgya-mts'o［人］锁南坚错，513-514
So-fei Su-tan［人］琐菲速檀，见Sufi-sultan
Sögätü（So-tu） ［人］速客秃（唆都），287，290
Sogdiana （K'ang-kui; Transoxiana） ［地］索格底亚那（康居，河中粟特），xxii, xxv, 30，31，38，44，45，67，80，82，83，116，117，118，119，124，141；参见Transoxiana
Sogdian language［文］索格底亚那语，粟特语，96，113，124
Sogok Nor［地］索戈克湖，552注
Sok［地］索克河，440
So-ko［人］沙葛可汗，109
Sokpa［地］索克巴，525
Solang［族］肃良合人，192
Soldaia［地］苏达克城，见Sudak
Solhat （Solgat） ［地］索勒哈特，402
Solokha［地］索罗克哈，10，15
Solon［族］高丽人，192，208，515，538
Somnath［地］索姆纳特，146
Sonqor［人］失克秃儿，361
Sorcery［宗］看萨满教，见Shamanism
Sorghaqtani （Soyurghaqtani） ［人］唆鲁禾帖尼（莎儿合黑塔尼），212，255，272，273，275，280，358，596注
Sorqan-shira［人］锁尔罕失剌，200，582注
Sosnovaya Maza［地］索斯诺瓦雅·马札，6
So-tu［人］唆都（速客秃），见Sögätü
South Vietnam［朝］南越，见Champa
Soyot［族］ （兀良哈人）索约特人，见Uriangqai

Soyurghaqtani［人］莎儿合黑塔尼（唆鲁禾帖尼），见Sorghaqtani
Soyurghatmish［人］锁咬儿哈的迷失，416
Spalato［地］斯普利特，见Split
Spice trade［专］香料贸易，310，311，312-313，315
Split （Spalato） ［地］斯普利特，267
Sri Mangala［人］失里忙伽罗，见Shih-li-mang-kia-lo
Sse［族］塞人，见Saka
Ssu-ma［专］司马，54
Ssu-ma Ch-ien［人］司马迁，20，30，36
Stalingrad［地］斯大林格勒（察里津），见Tsaritsyn
Staromishastovskaya［地］斯特拉米沙斯托夫卡雅，4-5
Stavropol［地］斯塔夫罗波尔，16
Stein, Sir Mark Aurel［人］奥瑞尔·斯坦因，29，48-49，52，53，96，97，306
Stephen （Vaik）, St.,［人］圣·斯提芬（瓦伊克），179
Stephen （of Serbia） ［人］斯提芬，451
Stone Bridge［地］石桥，见Pul-i Sengi
Strabo［人］斯特拉波，8，28，30，155，157，573注
Strigonium［地］斯特里戈里姆堡，见Gran
Stroganov［地］斯特罗甘诺夫，489
Süanhwa （Süan-tö） ［地］宣化，24，25，108，229，507，510，511
Subati （Dzasagtu-khan） ［人］素巴第（札萨克图汗），512
Sublime Porte［专］土耳其政府，见Ottomans
Sübötäi［人］速不台，207，214，216，226，240，245-246，247，258，260，264，266-267，395，582注，584注
Suchow （Succiu; Sugiu） ［地］肃州，35，107，133，302，306，308，310，312，499
Sudak （Soldaia） ［地］苏达克城，247，276，398，400，406，591注
Suddhipala［人］硕德八剌，321
Suevi［地］苏尔维，74

Su-fa［人］苏伐（姓），见Swarna
Su-fa Pu-shih （Suvarna Pushpa） ［人］苏伐勃啊，99
Su-fa Tie （Swarnatep; Suvarna Deva） ［人］苏伐叠，99
Sufi-sultan （So-fei Su-tan） ［人］琐非速檀，499
Sugiu［地］苏州，见Suchow
Sugunjaq （Sunjaq） ［人］孔札黑，355，361
Sui［朝］隋朝，66，85，88，89，90
Suiyuan （province） ［地］绥远，213，301，303，318
Suiyuan （Shanyü; town）， ［地］绥远，25，106；参见Kuku Hoto
Sukhotai （Hsien） ［朝］速古泰国，291，600注
Sulak［地］苏拉克，180，549注，556注
Sulamish［人］苏拉米什，382
Sulde （guardian genius） ［专］保护神，217
Suldu［族］速儿都思，194，200
Suleiman ibn Qutulmish［人］苏里曼·伊本·库吐米施，153，154
Sultan 'Ali of Meshed［人］（麦什德的）速勒坦·阿里，465
Sultaniyeh［地］苏丹尼耶，305，368，385，387，429，458，462
Sultan-shah （死于1193年） ［人］苏丹·沙赫，167
Su-lu［人］苏禄，114-115，118
Sumatra［地］苏门答腊，309
Sumun （squadrons） ［专］苏木（骑兵中队），530
Sung［朝］宋朝，63，131-132，133，134，136-138，139，189，258，259，282-284，286-288，296，297，304，305，516，518，593注
Sungari［地］松花江，136，515，516，517
Sung Yün［人］宋云，65，67，69，70，71
Sunjaq［人］孔札黑，见Sugunjaq
Sunnites［宗］逊尼派，142-143，145，150，152，390，483，484；参见Islam
Sunzumatu［地］索家马头（新州马头）即山东济宁，见Tsining （Shantung）

Suqnaq-tigin［人］苏格纳黑特勤，236，238
Suri Afghans［朝］苏里阿富汗，167
Su Ting-fang［人］苏定方，102-103
Sutlej［地］萨特莱杰河，444
Su-tsung［人］肃宗，120-121
Suvarna［族］苏伐家族，见Swarna
Suvarna Deva［人］苏伐叠，见Su-fa Tie
Suvarna Pushpa［人］苏伐勃犅，见Su-fa Pu-shih
Suyunitch［人］苏英尼奇，335
Suzdal［地］苏兹达尔城，265，395，407
Suzdalia［朝］苏兹达里亚公国，265
Svetoslav （Bulgar）［人］斯维托斯拉夫，402，403
Sviatopolk［地］斯威阿托颇尔克，175，178
Sviatoslav （of Kiev）［人］斯维托斯拉夫，181
Svishtov［地］斯维什托夫，76
Swarna （Suvarna; Su-fa; family）［族］苏伐家族，99
Swarnatep［人］苏伐叠，见Su-fa Tie
Syas［地］锡塔河，见Sita
Syr Darya （Jaxartes）［地］锡尔河，xxix，29，30，67，142，149，169，235，238，244，247，305，312，393，397，406，407，412，421，435，436，438，460，464，479，488，493，532
Syria［地］叙利亚，40，152，154，155，261，282，300，312，349，355，359-365，370，371，373，374，375，376，382，398，419，447-448，450；参见Mamelukes （dynasty）
Syr Tardush［族］薛延陀，92，93，565注
Szechwan［地］四川，132，258，259，282，283，284，285，307，518，533
Szentes［地］森特什，176
Szakald［地］扎卡尔德，267
Szilagyi-Somlio［地］舍拉吉-索姆利欧，8，176

Tabaqat-i-Nasiri［书］朱兹贾尼著《宗教保卫者一览表》，见Juzjani
Tabari［人］塔巴里，83，117
Tabaristan［地］塔巴里斯坦，142
Tabgatch［族］拓跋，见Toba
Tabriz （Tauris） ［地］大不里士，桃里寺（元），xxvii，xxix，151，169，224，245，260，261，262，281，305，309，312，313，315，348，359，368，377，379，381，389，390，391，405，419，426，430，437，445，453，456，458
Täb-tängri［人］帖卜腾格里（阔阔出），见Kökchü
Tadzhiks［族］塔吉克人，161，237，277，327，344，381，426
Taganrog［地］塔甘罗格，16
Tagarskoye［地］塔格尔斯科耶，17
Taherten［人］塔黑屯，430，449，450
Tahir-khan［人］塔希尔汗，508
Tahmasp［人］塔马斯普，484-485
Ta-hsia［地］大夏（巴克特里亚），见Bactria
Tai［地］代郡（看平城），见Pingcheng
Taianfu［地］太原，见Taiyüan
Taibugha［人］台不花别吉，见Taibuqa
Taibuqa （Taibugha; Baibuqa; Tayang） ［人］台不花，205，212，213，214，215，216
Taichow［地］代州，108
Taichu［人］泰出，204
Taiji （as title） ［专］太子（称号），582注
Taijigot, Taiji'ut［族］泰赤乌惕部，见Tayichi'ut
Taiping［地］太平，137，287
Taishi （as title） ［专］太子（称号），即王子，195
T'ai-tsi （as title） ［专］太子（称号），即王子，195
T'ai-tsu （Chao K'uang-yin） ［人］太祖（赵匡胤），131
T'ai-tsung （Sung emp.） ［人］太宗（宋朝），131

T'ai-tsung （Li Shih-min; T'ang emp.） ［人］唐太宗，李世民，90，92，93，94，95，98，99，100，101，102，111，134
T'ai-wang, t'ai-yang （as title） ［专］大王，太阳（称号），205
Taiyiji （nobles） ［专］台吉（贵族），530
Taiyüan （Taianfu; Tsining; Tsinyang） ［地］太原（冀宁，晋阳），27，56，59，60，107，122，126，130，131，136，229，232，307，324，325
Takash （活跃于1084年） ［人］塔卡什，153
Takash （活跃于1172-94） ［人］塔喀什，167
Taka-shima ［地］鹰岛，289
Taklamakan ［地］塔克拉玛干大沙漠，xxii
Talamba ［地］德伦巴，445
Talas （river） ［地］怛逻斯河，38，67，82，83，87，120，142，145，233，234，236，244，254，273，326，327，340，342，343，386，395，422，425
Talas （Aulie-Ata; Dzhambul; Tankip; Yangi; town） ［地］怛逻斯，（奥李阿塔，养吉，江布尔），67，84，93，120，141，142，147，169，277，303，312，338，423，461，492
Talekan ［地］塔里寒，68
Tale-Lama ［地］大理国（看云南），见Dalai Lama
Tali （kingdom） ［地］大理城，见Yunnan
Tali （Caragian; town） ［地］大理，284，307
Taliang ［地］大梁，见Kaifeng
Taliku ［人］塔里忽，338
Tallgren, A. M. ［人］塔尔格伦，4，5，6，10-11，14，17
Ta-lo-pien ［人］大逻便，88
Talysh ［文］塔里锡文化，5，545注
Tamagha ［专］塔马合，见Tamgha
Taman Peninsula ［地］塔曼半岛，10，180，181，182，
Tambov ［地］坦波夫，471
Tamerlane （Timurlenk） ［人］帖木儿，248，300，325，328，345，346，390，391，400，406，408-453，456，479；特点，414-415，434；cruelty，428，430，431，442，444-445，450

Tamgatch-khan［人］贝里特勤，见Buri-tigin
Tamgha （tamagha; seal） ［专］塔马合（印），220，586注
Tamghaj［专］拓跋，见Toba
Taming （Kichow） ［地］大名，132，137，229，232，588注
Tämir［地］塔米尔河，294，528
Tana （Azov） ［地］塔那（亚速夫海附近），15，16，312，313，404，405，441，442，475
Tanduc［地］托克托，见Toqto
Tang［人］唐王，518
T'ang［朝］唐朝，xxx，66-67，88，90，98，99，101-103，106-109，111-115，117-122，124-125，126-128，302
T'ang, Hou-［朝］后唐，见Hou-T'ang
T'ang Hiu-ying［人］唐休璟，118
Tang-hu［专］当户（称号），21
Tängri （khagan） ［人］登利可汗，113
Tängri （Heaven）, cult of［宗］腾格里（天国），20，23，84，86，106，179，217，219-220，228，244，266，270-271，354，561注，585注
Tängri bilgä［人］腾里野合俱录毗伽，122
Tängridä bulmysh alp qutlugh ulugh bilgä［人］爱腾里逻羽録没蜜施合胡禄，122
Tängridä bulmysh külüg bilgä［人］爱登里逻汨没蜜施俱録毗伽可汗，122
Tängrida qut bulmysh il ytmish bilgä qaghan［专］可汗名下赞誉之词，意为从天国获得的至高无上的权力，567注
Tängri-yin kuchundur［专］凭借长生天的力量，380
T'ang Shu［书］《唐书》，90，93-94，101，106
Tangut［族］唐兀惕（西夏），125，132，133，294，299，302，303，306，321，369，400；参见Hsi-Hsia
Tanki［地］看怛逻斯城，见Talas （town）
Tannu-Ola （Kögmän） ［地］唐努乌拉，109，216，549注
Tannu-Tuva［地］唐努图瓦，544注
Tan-shih-huai［人］檀石淮，53

Taoism［宗］道教（先生），63，111，220，244，275，276，297，298，299，300；hsien-sheng （monks），602注
Tao-jen［宗］道人，见T'o-yin
Ta-pu-yen［人］塔不烟，166
Tara［地］塔拉，523
Taranchi［族］塔兰奇人，538
Tarbagatai［地］塔尔巴哈台，xxiii，xxvi，89，92，95，114，119，164，215，255，273，280，286，291，295，333，349，424，479，512，520，523，525，526，527，530，531，538
Tardu （Ta-t'ou）［人］达头，84-85，88，89，173，562注
Tardu-shad［人］达度设，93
Targhutai Kiriltuq［人］塔儿忽台乞邻勒，200，206，580注，582注
Ta'rikh-i Jahan-gusha［书］志费尼《世界征服者史》，见Juvaini
Ta'rikh-i Rashidi［书］《拉失德史》，见Muhammad Haidar II
Tarim［地］塔里木，xxii，xxiii，28，37-54，59，92，93，95-101，103，107，114-115，118，119，303，306，542；参见各绿洲条
Tarkhan （tarkhat; as title）［专］答儿罕，达干（称号），222，582注，586注-597注
Tarmashirin［人］塔儿麻失里，见'Ala ad-Din （Tar-mashirin）
Tarn, W. W.［人］塔恩，30，31
Tarqu［地］（其他史料中的）萨曼塔尔，577注
Tarsa（Christian designation）［专］迭屑（基督教徒），300
Tarsus［地］塔尔苏斯，370
Tartar［族］塔塔儿人，见Tatar
Tar-Ussar［地］塔尔乌沙，见Sar-Otar
Tash Arighi［人］塔什·阿里希，411
Tashkent （Shash）［地］塔什干（柘析），29，89，96，103，116，117，119，142，235，238，244，312，338，345，411，413，415，418，419，423，425，438，439，457，463，480，481，482，484，485，488，489，492，494，495，496，508，531，532，533，540

Tash Kurghan［地］塔什库尔干，41，306
Tashtyk［专］塔锡蒂克文化，19
Tatar［族］塔塔儿（三十姓鞑靼，九姓鞑靼），139，191-192，193，198-199，203-204，206，207-208，213，227；称作蒙古人是不对的，472，585注；参见Otuz Tatar; Toquz Tatar
T'a-t'a-t'ung-a［人］塔塔统阿，190，216，220，232，250，584注
Tating［地］大宁，136，138，227
Ta-t'ou［人］达头，见Tardu
Ta-ts'in［地］大秦（罗马帝国，见Roman Empire）
Tatta, Lake［地］塔塔湖盆地，157
Tatu［地］大都（北京），见Peking
Tatung （Yünchow）［地］大同，xxiv，20，27，57，58，60，63，126，129，131，133，136，138，227，229，324，507，510，511
Taugast［族］桃花石（拓跋），见Toba
Tauris［地］桃里士（大不里士），见Tabriz
Tawaji［人］达瓦齐，见Dawaji
Tawakkul［人］泰外库勒汗，508，531
Taxation［专］税收（制度），251，253，256-257，275，300，351，352，586注，602注
Tayang （as title）［专］大王，太阳，蒙古语塔阳，190，205
Tayang （person）［人］塔阳（台不花），见Taibuqa
Tayanku （Tayanku-Taraz）［人］塔延古·塔拉兹，168-169，234
Tayichi'ut （Taijigot; Taiji'ut）［族］泰赤乌惕部，194，195，200，206，207
Tay Kiet［地］特基特湾，290
Ta-yüan［地］大宛（费尔干纳），见Fergana
Ta Yüeh-chih［族］大月氏，29
Tbilisi［地］第比利斯（梯弗里斯），见Tiflis
Tbilisskaya［地］第比利斯卡亚，73
Tebes［地］特伯斯，485

Tegin （tekin; as title） ［专］特勤（称号），71，87
Teilhard de Chardin, Pierre［人］查尔丁，3
Tekes［地］特克斯河，93，491
Tekin［专］特勤，见Tegin
Tekke［地］泰凯，452
Tekrit［地］提克里特，见Tikrit
Tekuder （Ahmed） ［人］帖古迭儿，367，371-372
Teletz［人］泰勒兹汗，177
Temeyen-ke'er［地］特木因—基也尔，213
Temir［地］铁米尔，336
Templar of Tyre, Gestes des Chiprois［专］提尔的圣殿骑士《奇普洛瓦故事集》，361，363
Temuge （Temuge Ochigin） ［人］铁木哥（铁木哥·斡赤斤），199，213，218，230，255，269，271
Temujin［人］铁木真（成吉思汗），见Jenghiz Khan
Temür （Temür Oljaitu） ［人］铁穆耳（铁穆耳完泽笃），xxx，290，291，294，295，299，302，313-314，320，321，335，336，338，380，384，403
Temür-buqa［人］帖木儿不花，325
Temutai［人］铁木台，259
Tengkow［地］定州，108
Teng-li Meu-yu［人］登里牟羽，121
Tengri hills［地］腾格里山，340
Tengri Nor （Nam Tso） ［地］腾格里湖（纳木错），524，533
Teplukhov［人］特普鲁科夫，19
Terek［地］捷列克河，5，72，74，180，366，387，392，398，441，472，503
Tereshcenko［人］特里斯圣科，442
Termez［地］帖尔木兹，159，342，414
Terter, George［人］乔治·特尔特，402
Tervel［人］泰弗尔，177
Tes［地］特斯，18
Tesh （Ti-shö） ［人］蒂赊，567注

Teu Hien［人］窦宪，46
Teu Ku［人］窦固，42
Teutonic Knights［专］条顿骑士团，266
Thagouri［族］塔沟里人，28
Thagouron［地］塔沟拉城，28
Thai［族］傣族（罗罗人），291；参见Lo-Lo
Thaleqan［地］塔里寒城，241
Thana［地］塔纳，312，315
Thanesar （Thaneswar） ［地］塔内瑟尔，72，146，599注
Thanhoa［地］清化，290
Theodora （wife of Justinian II） ［人］（查士丁尼二世之妻）塞俄多拉皇后，179
Theodore （khangan） ［人］塞俄多尔，175
Theodoric （Visigoth） ［人］狄奥多里克，58，76
Theognostes［人］塞俄罗斯特斯，401
Theophilus, （Byzantine emperor） ［人］（拜占庭皇帝）狄奥菲勒斯，180
Theophylactus Simocattes［人］塞俄菲拉克特斯·西摩卡塔，84，171，172，560注，561注，575注
Thessalonica［地］塞萨洛尼基，185
Thiän-tak［地］天德（托克托），见Toqto
Thinae［地］（托勒密记）洛阳，41
thirty Tatar［族］三十姓鞑靼，见Otuz Tatar
Thogara［地］（希腊史家记的张掖）塔沟拉城，28，41
Thogay［人］托盖，304
Thomas （of Florence） ［人］佛罗伦萨的托马斯，314
Thomsen, V. L. P.［人］汤姆森，86
Thoroana［地］塞洛亚那，41
Thozan［地］东胜（托克托），见Toqto
Thrace［地］色雷斯，6，8，9，76，157，174，182，184，399，449
Thraco-Phrygians［族］色雷斯—弗里吉亚种人，4，10
Three Kingdoms［朝］三国，54，55

Three Quriqan［族］三个骨利干部（联盟），578注
Thunderbolt Goddess［专］（一种游戏）劈雷女神，134
Thuringia［地］图林，173
Tiberius II［人］提比留斯二世，84
Tibet （T'u-fan）［族］吐蕃［地］西藏，103，107，114，115，118，119，126，189，284，319，367，522-524，532-533，536；参见K'iang; Lamaism; Tangut
Tibetan script［文］藏文，298
T'ie-mai-kai［地］帖麦该川，213
T'ien［文］汉语"天"，指天神之意，219
T'ien-ho （Denha; name）［人］腆合，301
T'ien Shan［地］天山，xxi，xxiii，28，40，84，96，423，424，495，497，501
T'ien-tö［地］天德（托克托），见Toqto
Tiflis （Tbilisi）［地］梯弗里斯，179，245，246，260，263，348，399，434
Tigris［地］底格里斯河，355，357，433
Tigris［地］伏尔加河（马可记伏尔加河），见Volga
Tikrit （Tekrit）［地］提克里特，433
Ti-ku-nai［人］迭古乃，138，139
Timur［人］帖木儿（帖木兰），见Tamerlane
Timur （活跃于1415年）［人］帖木儿，470
Timurid art［专］帖木儿朝艺术，457，465
Timurids［朝］帖木儿王朝，xxviii，158，243，342，416，418，456-465，479，480，481，483，484，485，492
Timurlenk［人］跛子帖木儿，见Tamerlane
Timur-malik［人］帖木儿灭里，238，406-407，435
Timur Qutlugh［人］帖木儿·忽特鲁格，440，442，443，469，622注，624注
Timur-shah［人］帖木儿·沙，487
Timurtash［人］帖木儿塔什，387，389，447，614注
Tingchow［地］定州（中山），见Chungshan
Tingiu［地］德化，见Tö-hua

Ti-ping［人］宋帝昺，288
Tirnovo［地］特尔诺沃，403
Ti-shö［人］蒂赊，见Tesh
Tisza［地］蒂萨河，72，174，266
Titus［宗］提多，49
Toba （Tabgatch; Tamghaj; Taugast） ［族］拓跋人，xxviii，xxix，57，58，60-66，81，283，288，300，558注，560注，561注；参见Wei
Toba Hung［人］拓跋弘，64-65
Toba Hung II［人］拓跋宏，65
Toba K'iao［人］拓跋恪，65
Toba Kuei［人］拓跋珪，60
Toba Siun［人］拓跋濬，64
Toba Ssu［人］拓跋嗣，61
Toba Tao［人］拓跋焘，61，62-64
Tobol［地］托博尔，439，478，489，521
Tobolsk［地］托博尔斯克，479，489，490
Töchow［地］德州，132
Tödöyän-Girte［人］托多颜·昔惕，200
Togachar［人］脱格察儿，599注
Togachi［人］秃合赤，340
Toghan Temür （1333-70） ［人］妥懽帖睦尔，319，321，323，324，325，502
Toghon （Toghan; 活跃于1285年） ［人］脱欢（忽必烈之子），290
Toghon （Toghon Temür; Toghan; 活跃于1434年） ［人］脱欢（马合木之子），491，505-506，629注
Toghrul-beg［人］吐格利尔拜格，见Togrul-beg
Togh Temür［人］图帖睦尔，321
Toghul Timur［人］吐格帖木儿，390
Togortak［地］托加尔塔克，184
Togrul （Wang-khan） ［人］脱斡邻勒（王罕），192，199，200-201，203-212，216，578注

Togrul III［人］吐格利尔，158-159，167
Togrul-beg （Toghrul-beg）［人］吐格利尔拜格，147，149-150，151-152，158，159
Tö-hua （Tingiu）［地］德化，604注-605注
Tokat［地］托卡特，263，449
Tokhari［族］吐火罗人，27-28，31；参见Tukhara
Tokharian languages［文］吐火罗语，见Kuchean language
Tokharistan［地］吐火罗斯坦，116，117，118，119，143，参见Bactria
Tokharoi［人］（希腊人的）吐火罗人，28，30，31
Tokhta-qiya［人］脱黑脱乞牙，406，435
Tokien［地］乾城，46
Tokmak［地］托克玛克93，94，96，114，115，423，491
Tö-kuang［人］德光，129，130
Töläch （Tölös）［族］铁勒，60，81，89，92，93，100，565注；参见Kao-kiu; Uigurs
Tolbiacum［地］托尔比阿克，63
Tölös［族］铁勒族，见Töläch
Tolui［人］拖雷，212，229，239-243，255，258，593注
Tolui, house of［人］拖雷家族，272，273，274，292，295，329，380，394
Tolun Nor［地］多伦诺尔（上都府），见Shangtuho
Tomsk［人］托木斯克，490
Tonkin［地］东京平原，289，290
Tonyuquq （Toñuqouq）［人］暾欲谷，106，110，111，112
T'o-po［人］他钵，88，562注
Toqtai （Toqta; Toqtoa）［人］脱脱，384，402，403，404
Toqtamish［人］脱脱迷失，393，406-408，430，435-443，469，479，615注
Toqtemür［人］脱脱木儿，292
Toqto （Koshang; Tanduc; Thiän-tak; Thozan; T'ien-tö; Toshang; Tung-sheng）［地］托克托（科尚，东胜，天德），213，301，303，306，307，318，570注；参见Kweihwacheng

Toqtoa［人］脱脱，见Toqtai
Toqto'a （Toqto'a-bäki） ［人］脱脱别乞，201，205，208，213，215，582注
Toqtoa-buqa［人］脱脱不花，507
Toquz Oghuz （Nine Oghuz） ［族］九姓乌古思，106，110，126，145，565注，566注
Toquchar［人］脱合察，241，584注
Toquz Tatar （Nine Tatar） ［族］九姓鞑靼，110，192
Toquz Temür［人］脱古思帖木儿，502-503
Törägänä［人］脱列哥那，268-269，271，330，352，595注，615注
Toramana［人］多拉马那，71
Torbitashi［人］托比塔石，583注
Torghaq （guard） ［专］卫队，哨兵，520
Torghut （Törghüt） ［族］土尔扈特人，488，503，510，520-522，523，525，538-539，540；参见Oirat
Torii［人］托利，53
Torks［族］托克人（乌古思），见Oghuz
Toru Haneda［人］托鲁·汉勒达，30
Toshang［地］东胜（托克托），见Toqto
Tötsing （Tsingfeng） ［地］德清军（清丰县），132
Tovinsk［族］图瓦族，538
T'o-yin （tao-jen; tuinan; Buddhist monks） ［宗］道人，597注，602注
Trade［专］贸易（指丝绸贸易），309-313，403；参见Silk Road
Trajan［人］图拉真，45，72
Tran Nhon-ton［人］陈仁宗，290
Transbaikalia［地］外贝加尔地区，13，25，37，208
Transcaucasia［地］外高加索地区，179，376，437
Transoxiana［地］河中地区，141-147，149，152-153，159，160，165，168，169，172，189，233，236，238，239，242，255，269，292，293，305，326，333，334，335，336，338，

340，342，343，344，345，352，369，370，376，387，390，406，408-419，421，422，423，425，426，428，432，435，438，440，453，456，457，460，463，464，465，479，481-488，492-496，500，508；参见Sogdiana
Transylvania［地］特兰西瓦利亚，173，178
Tran Thaitong［人］陈日煚，284
Travancore［地］特拉万可，309，311
Treaty of Belgrade［专］贝尔格莱德条约，475
Treaty of Karlowitz［专］卡尔洛维茨条约，475
Treaty of Kuchuk Kainarji［专］库楚克-凯纳尔吉条约，475，477
Treaty of the Prut［专］普鲁特条约，475
Trebizond （city） ［地］特拉布松，309，312，313，314，374，453
Trebizond （empire） ［王朝］特拉布松国，312，449，591注
Trifonova［地］特里波利耶，18
Tripitaka［书］《三藏》，49
Tripoli （county） ［地］特里波利郡，360
Tripolye［地］特里波利耶，4
Troitsk［地］特洛伊茨克，558注
Troitskosavsk［地］特洛伊茨科沙夫斯克，25，37
Troyes［地］特鲁瓦，76
Tsaghan-gol［地］柴汗沟，549注
Tsagun Dorji （Tushetu-khan） ［人］察珲多尔济（土谢图汗），528，529
Ts'aichow （Juning） ［地］蔡州，258
Tsaidam［地］柴达木，212，523，524，525，526，533
Tsang （gTsang） ［地］乌斯藏，298，523，524
Tsanglu （Cianglu） ［地］长芦，308
Ts'ao Pei［人］曹丕，54
Ts'ao Pin［人］曹彬，131
Ts'ao Ts'ao［人］曹操，54
Tsarev［地］察列甫，400，442

Tsaritsyn （Stalingrad; Volgograd） ［地］察里津（斯大林格勒），247，522
Tsereng Dondub［人］大策凌敦多卜，524，531，532，533，536，540
Tsewang Dorji Namgyal［人］策妄·多尔济·那木札尔，537
Tsewang Rabdan［人］策妄阿拉布坦，531，532，533，536，540，541
Tsewang Shab［人］策妄扎布，529
Ts'ien-Chao （Pei-Han） ［朝］前赵（北汉），56
Ts'ien-Ch'in［朝］前秦，58
Ts'ien-Yen［朝］前燕，58，59
Tsifeng［地］赤峰，136
Tsinan［地］济南，137，229，232
Tsingchow （Yitu） ［地］青州（益都），557注，571注
Tsingfeng［地］清丰（德清军），见Tötsing
Tsingshui［地］清水河，248
Tsining （Shansi） ［地］冀宁（山西）（太原），见Taiyüan
Tsining （Singiumatu; Sunzumatu; in Shantung） ［地］济宁（山东），308，316
Tsinyang［地］（晋阳）看太原，见Taiyüan
Tsiyang （Ciangli） ［地］滋阳，308
Tsi-Yung［人］祭彤，39
Tsong-kha-pa［人］宗喀巴，513，514
Tsoros［族］看绰罗斯部，见Choros
Tsotba Ba'atur［人］卓特巴巴图尔，526，527
Tsuglan （Diets or leagues） ［专］扎格兰，530
Tsu-k'iu［人］沮渠（北凉），见Pei-Liang
Tsushima［地］对马岛，289
Tuan Hing-chih［人］段兴智，284
Tuan Kung［人］段颎，48
T'u-chüeh （Blue Turks; Kök Türk） ［族］突厥人，xxii，xxiii，xxiv，8，23，79-90各处，92-95，99，100，103，106-114，116-117，120，126，127-128，171，172，173-174，176，196，216，

217，224，231，256，326，417，546注，585注；参见Nu-shih-pi; Tu-lu （tribes）
T'u-ch'i［专］屠耆王，20
Tuda Mangu［人］脱脱蒙哥，401-402
Tudun （as title）［专］吐屯，87，175
T'u-fan［族］吐蕃（看藏族），见Tibet
Tughan［人］托甘汗，133，146
Tugha Timur［人］秃花·帖木儿，428
Tughlugh （活跃于1274年）［人］秃忽鲁哥，308
Tughlugh （活跃于1305年）［人］吐格鲁格，339，340
Tughlugh Timur［人］秃忽鲁帖木儿，344-345，346，409-410，411，422
Tughri［地］四塔沟里，见"Four Tughri"
Tugshada［人］吐格沙达，116，117
Tuinan［宗］参看道人，见T'o-yin
Tukhara［族］吐火罗人，28，40，68，69；参见Tokhari
Tu-k'i-che［人］突骑支，99
Tula［地］土拉河（土兀剌河），35，106，110，191，200，212，247，255，502，504，512，529，530，536
Tula-buqa［人］秃剌不花，401，402
Tu-lan［人］都兰，88，89
T'u-li［人］突利，88，89，92
Tulik［人］吐利克，344
Tultu［地］吐尔吐，551注
Tu-lu （person）［人］咄陆，95
Tu-lu （tribes）［族］咄陆部，95，102，103，109，114
Tulugma （heading-off movement）［专］拦截运动，224
Tulun-cherbi［人］咄伦·切必，589注
T'u-man［人］头曼，27
Tümed［族］土默特部，509，510，513，514，517，519，529，530，629注
T'u-men［人］土门（看布明），见Bumin
Tumen （army division）［专］土绵（万夫长），222，587注

Tumengken［人］图蒙肯，512
Tümen Sasaktu［人］图们札萨克图汗，510，514
T'u-mu［地］土木，507
T'ung-chien-k'ang-mu［书］《通鉴纲目》，132
Tungchow［地］通州，325
Tungge （Tungeli）［地］董哥泽，583注
Tung hua lu［书］《东华录》，536
Tung-ko, Lake［地］董哥泽，210
Tungkwan［地］潼关，232，257，258
Tung-nu［族］东胡，27
Tungsheng［地］东胜（看托克托），见Toqto
T'ung Shih-hu［人］统叶护，93，94-95
Tungus［族］通古斯人，xxiv，xxv，53，78，128，189，514，515-516，519；参见Jurchid; Kin
Tungus languages［文］通古斯语，xxv，127，193
Tunguska［地］通古斯卡，515
Tungwan［地］统万城，61
Tung-Wei［朝］东魏，65，66，82
Tunhwang （Saciu; Shachow）［地］敦煌（沙洲），xxii，35，36，41，52，96，133，302，305，306，312，499，536
Tupshi［地］吐帕施，36
Tuq （army division）［专］（十万人的组织称为纛，587注
Tuq （standard）［专］纛（旗子），210，216，217，293
Tuqa Timur［人］秃花帖木儿，334
Tuqiti-khatun［人］秃乞台可敦，358
Toqulqu-cherbi［人］秃忽鲁忽切儿比，593注
Tuqugan［人］秃罕，见Tutuqan
Tura［地］图拉河，479，489
Turan［地］图兰，252
Turan-shah［人］图兰沙，362
Turbat-i-Jam［地］土尔巴特·杰姆，484
Turbet［族］杜尔伯特，见Dörböt

Turfan （Carachoço; Kaochang; Karakhoja; Khocho; Kiu-shih）［地］吐鲁番（高昌，哈拉火州，车师），xxii，xxiii，28，35，37，38，40，42，44，46，47，48，59，62，64，89，93，94，95，98，100，122，124，125，144，164，189，197，233，252，305，312，326，329，424，425，453，491，492，493，494，496，497，498，499，506，528，536，603注，艺术，52，96，98，122，124
Turfanese language［专］吐鲁番语，96
Türgäch［族］突骑施，见Türgish
Turgai （region）［地］图尔盖，254，392，394，403，460，478，479，522
Turgai （river）［地］图尔盖河，8，19，148，393，394，439，485，508
Turghai［人］图盖，339
Turghaq （turgha'ut; army guards）［专］土儿合兀惕（值日班者），222
Türgish （Türgäch）［族］突骑施，107，109，114-115，118
Turkan-khatun［人］秃儿罕可敦，237
Turkestan （Yasy; town）［地］突厥斯坦城（雅西城），238，438，439，479，480，481，488，492，493，496，507，526，531，532
Turkic language［文］突厥语，xxv，327，465，544注，579注-580注
Turkic script［文］突厥文，113，124
Turkman［族］土库曼人，见Turkoman
Turkmenistan［地］土库曼斯坦，164
Turkoman （Turkman）［族］土库曼人，148，149，153，155，157，158，160，161，164，185，382，385，391，418，430，431，521，522，572注
Tus （Mashhad; Meshed）［地］图斯（麦什德），167，240，241，351，352，368，376，387，425，483，484，485
Tusculum［地］图斯卡鲁姆，375

Tushetu-khan （person） ［人］土谢图汗（察珲多尔济），见Tsagun Dorji
Tushetu-khan （Bodgo-khan; khanate） ［人］土谢图汗，53，512，528
Tu-tsung［人］宋度宗，286
Tutuq （as title） ［专］（突厥语）都督，582注
Tutuqan（Tuquqan） ［人］秃罕，401
Tutush［人］突吐施，154，155
T'u-yu［人］突欲，129
T'u-yü-huen［族］吐谷浑，64-65，89
Tver［地］特维尔城，265，395，404
Tyawka［人］头克汗，531，532，625注
Tyre［地］提尔，360，361
Tyumen［地］秋明，406，443，489，490，614注
Tyutshta［地］秋兹塔，66，558注
Tzelgu［人］翟尔古，184
Tzu-ch'uan［地］酒泉，35，41

Uar （Var） ［族］瓦尔部，171，172
Uarkhonites （Ouarkhonitai; Uarkhuni; Varchonitae） ［族］瓦尔和昆尼，82，171，173
'Ubaidallah［人］奥贝都剌汗，485
Ubasha［人］渥巴锡汗，522，538-539
Ubsa Nor［地］乌布萨泊，190，510，512，525
Uch Ferman［地］乌什吐鲁番，见Uch Turfan
Uchirtu-sechen［人］鄂齐尔图（车臣汗），523，525，526，527
Uchiyeds［族］乌济叶特人，629注
Uch Turfan （Uch Ferman; Wensu） ［地］乌什·吐鲁番，40，425，541
Uchur［族］乌楚尔人，515
Udine［地］乌迪内，319
Udiyana［地］乌阇衍那，65

Ufa［地］乌发，548注
Ugä［人］乌介，见Wu-kiai
Ugechi （活跃于1267年）［人］忽哥赤，308
Ugechi （Ökächi；活跃于1399年），［人］鬼力赤，503，628注
Ugra［地］乌格拉河，470
Uigur［族］回纥，回鹘，畏兀儿，xxiv，60，81，89，100，102，110，113-114，120-122，124，125-126，128，133，144，149，164，171，180，189，190，196，197，212，216，217，220，231，233，234，250，251，252，277，319，327，417，424，425，565注-566注；参见Sari-Uigur; Töläch
Uiguria［地］回鹘地区（畏兀儿地区），244，326，329，330，335，367，417，482，493，496；参见Beshbaligh; Kucha; Turfan
Uiguristan （Ioguristan）［地］畏兀儿斯坦，305，424，461，463，491，493，495-499
Uigur language［文］回鹘语，畏兀儿语，220，243
Uigur script［专］回鹘文，畏兀儿文，113，124，125-126，220，252，277，298-299，351，601注Uiguro-Mongol，516，521
Ukenj［人］斡根赤，330，606注
Ukraine［地］乌克兰，265，266
Ulala［地］乌拉拉，525
Ulan Bator［地］乌兰巴托，见Urga
Ulan-put'ung［地］乌兰布通，529
Ulaqchi［人］兀剌黑赤，397
Uliassutai［地］乌里雅苏台，20，479，512，537
Ulja［地］斡里札，203
Üllö［地］于勒，176
Ulski［地］乌尔斯基，15
Ulu-jüz［族］大帐，见Great Horde
Ulu Muhammad［人］乌鲁·穆罕默德，472
Ulus （tribe; small nation）［专］兀鲁思（部落，小民族），193，253，579注

Ulus-begi （as title） ［专］兀鲁思别吉，344，422
Ulus-irgen （organized nation or state） ［专］兀鲁思-亦尔坚（国家），197，579注
Ulu-Tau （Ulugh tagh） ［地］兀鲁塔山，215，393，406，435，439，478，479，485
Ulyungur Nor［地］（克孜尔巴什湖）乌伦古尔湖，见Qyzyl-bash
Umai［宗］乌迈，86
'Umar-mirza［人］乌马儿·米尔咱，456，458
'Umar-shaikh （死于1391年） ［人］乌马儿·沙黑（帖木儿之子），425，433，438，456
'Umar-shaikh （1469-94） ［人］乌马儿·沙黑，463，494
Umehara, Sueju［人］梅原末治，24
Ummayads［朝］倭马亚王朝，116-117
Unaghan boghul［专］乌拉干，孛斡勒（奴隶、属臣），见Boghul
Unggur［人］乌格尔，588注
Ungvar （Uzhgorod） ［地］乌日哥罗德，266
Uquna［人］兀忽纳，238
Ur［地］乌尔，8
Ural （Yaik; river） ［地］乌拉尔河（扎牙黑河），6，181，182，186，277，392，394，407，439，471，472，478，479，480，486，522，525，531
Urals （mountains） ［地］乌拉尔山，xxv，8，78，177，247，264，393-394，478，489
Uralsk［地］乌拉尔斯克，254，392
Ura Tyube［地］乌拉秋别，36，464
Urban V, Pope［人］教皇乌尔班五世，319
Urga （Ulan Bator） ［地］库伦（乌兰巴托），xxi，512，514，529，530
Urgench （Gurganj） ［地］乌尔根奇，玉龙杰赤，160，237，239，241，243，254，335，394，421，479，485，521，589注
Uriangkhai （place） ［地］乌梁海地区，549注

Uriangkhans［族］兀良哈人，509，629注
Uriangqai （Soyot; people） ［族］兀良哈人（索约特人），538，579注，582注
Uriangqatai （Uriankqadai） ［人］兀良哈台，28，284，598注
Urianqut［族］兀良忽人，582注
Urmia, Lake［地］乌尔米亚湖，359
Urtupa［地］乌尔吐帕，440
Uruk-khatun［人］兀鲁克可敦，373，383
Urumchi （Urumtsi） ［地］乌鲁木齐，95，536，537，538
Urungu［地］乌伦古河，61，81，89，119，205，255，272，312，479，510，523，525，538
Urus［人］兀鲁思，406，435
Uru'ud［族］乌鲁尔德部，194，210，583注
Ushin Banner［族］乌审旗，513
Uspenskoye［地］乌斯平斯科伊，见Bolgar （town）
Usrushna［地］乌拉秋别，见Ura Tyube
Ussuri［地］乌苏里江，128，133，134，515
Ust-Kamenogorsk［地］乌斯季卡缅诺哥尔斯克堡，532
Ust-Labinskaya［地］乌斯拉宾斯卡亚，16
Ust-Urt［地］乌兹特-乌尔特，164
Usun［人］兀孙，218
'Uthman （of Tekke） ［人］乌斯曼，452
'Uthman I （Osman） ［人］奥斯曼一世，385，389
Uthman ibn Ibrahim［人］乌斯曼·伊本·易不拉欣，168，169，237
Uturgurs （Utrigurs） ［族］乌特格尔人，79，80，172，173
Uweis［人］乌畏思，390，391
Uzbeks （özbegs） ［族］乌兹别克人，460，464，465，479-486，488，500，531；参见Shaybanids
Uzes［族］乌泽人，见Oghuz
Uzgen［地］乌兹根（讹迹邗），144，234，423，460，479
Uzhgorod［地］乌日哥罗德，见Ungvar
Uzindur［地］乌金杜尔，78

Uzun Hasan［人］乌宗·哈桑，459，462，470

Vaik［人］瓦伊克（圣斯提芬），见Stephen
Vais （Vais-khan） ［人］歪思汗，491，492，506
Vakhsh［地］瓦赫什河，346，411
Valens［人］瓦伦丁，48
Valentinian III［人］瓦伦丁三世，76
Valentinos［人］瓦伦丁，84，85，88，172，173，
Van （town） ［地］凡城，431，433
Van, Lake［地］凡湖，261
Var［族］瓦尔部，见Uar
Varchonitae［族］瓦尔昆尼人，见Uarkhonites
Vartan［人］瓦尔坦，356-357，358，360，361
Vartopu［文］瓦尔特浦文化，6
Varus［人］瓦努斯，36
Vasellus, James［人］瓦舍鲁斯·詹姆斯，371
Vasellus, John［人］瓦舍鲁斯·约翰，371
Vasili Ivanovich［人］瓦西里·伊凡洛维奇（巴西尔三世），见Basil III
Vasudeva［人］韦苏特婆，32
Venetians［族］威尼斯人，533；在克里米亚，247，312，403，404，405，442
Venice［地］威尼斯，309，314
Verkhneudinsk［地］上乌金斯克，13，558注
Verny［地］韦尔内，见Alma-Ata
Viatka［地］维亚特卡，473
Vidjaya［人］尉迟，见Vijaya
Vienna［地］维也纳，419
Vietnam［朝］越南（安南国占婆），见Annam; Champa
Viguri［族］昆奴格尔人，见Hunnugur
Vijaya （Vidjaya; Chaban） ［地］佛誓，290，309
Vima Kadphises （Kadphises II） ［人］维马·卡德菲斯二世，32
Vimalaksha［人］卑摩罗义，50

Visigoths［族］西哥特人，60，73-74，75，76
Vistula［地］维斯杜拉河，73，266
Vitautas［人］维托夫特，见Witowt
Vithimir［人］威塞米尔，73
Vitim［地］维季姆，515
Vitovt［人］维托夫特，见Witowt
Vladimir （place） ［地］弗拉基米尔，247，265，395，407，436
Vladimirtsov, B. Y.［人］弗拉基米尔佐夫，193，194-195，201，202，204，207，215，217，222，247
Vladivostok［地］海参崴（符拉迪沃斯托克），128
Vocan［地］瓦罕，见Wakhan
vogul［族］窝古尔人，177，489
Vogul language［文］窝古尔语，576注
Volga （Itil） ［地］伏尔加河（伊提尔河），10，14，72，73，173，180，181，182，186，247，264，268，270，271，276，281，282，304，312，392，393，396，397，400，402，403，419，436，440，442，472，486，521，525，540
Volgograd［地］伏尔加格勒，见Tsaritsyn
Völkerwanderung［专］民族大迁徙，16，54
Voronezh［地］沃罗涅什，7，10
Vorskla［地］沃尔斯克拉，443，469
Votiak［族］沃加克族人，489
Vozdvizhenskoye［地］沃兹德维任斯科耶，73
Vozha［地］沃查，405
Vugiu［地］婺州（浙江），见Wuchow （Chekiang）

Wahlstatt［地］瓦尔斯塔特，266
Wajih ad-Din Mas'ud［人］瓦吉黑哀丁·马苏德，390
Wakhan （Humi; Vocan） ［地］瓦罕，41，118，306
Wali［人］瓦力，428，429
Wa-li-pu［人］斡离不，136
Wallachia［地］瓦拉几亚，6，75，174，175，176，184，268

Wang （as title） ［专］“王”（称号），204
Wang （tribe） ［族］王部，见Dörben Qoriya
Wang An-shih ［人］王安石，296
Wang Chan ［人］王振，507
Wang Chung-tsu ［人］王忠嗣，118
Wang-khan （as title） ［人］王罕（称号），192
Wang-khan （person）， ［人］王罕（脱斡邻勒），见Togrul
Wangtu ［地］望都，128
Wan Li ［人］ （明）万历皇帝，516
Wan Tu-kuei ［人］万度归，62
Wan-yen ［族］完颜部，134，136，516，571注；参见Kin
Wan-yen Ch'eng-huei ［人］完颜承晖，230
Wan-yen Wu-shih （Goshi） ［人］完颜希尹，139
Warfare ［专］战术，见Battle tactics
"Warring States"（"Fighting States"） ［朝］战国时代，20，24-25，26
Wassaf ［人］瓦撒夫，333，338，384
Water, reverence for ［专］崇拜河水，84，219，220
Waterways ［专］水路，309，310
Waziristan ［地］瓦济里斯坦，169
Wei （dynasty） ［朝］北魏，60；参见Toba
Wei （river） ［地］渭河，92，138，232，257，258，283
Wei （state） ［朝］魏国，54，55
Wei, Hsi- ［朝］西魏，见Hsi-Wei
Wei, Tung- ［朝］东魏，见Tung-Wei
Wei-ch'ö ［人］尉迟，101，115
Wei-chö Cheng ［人］尉迟胜，567注
Wei-ch'ö Fu-shö ［人］尉迟伏师，115
Weichow （Yüchow） ［地］蔚州（幽州），106-107，108
Wei Ts'ing ［人］卫青，34，35
Wenchow ［地］温州，137
Wends ［族］文德人，173
Wensu ［地］温宿（乌什·吐鲁番），见Uch Turfan

Wen-tjong［人］王倎，288
White Horde （Chaghan-ordo; Aqordu） ［族］白帐（查罕·斡耳朵，阿黑·斡耳朵），335，393，403，406-407，421，435，436，438，439，469，478-479，615注；参见Kipchak khanate; Orda
White Huns［族］白匈奴（蓟哒），见Ephthalites
White Sheep［朝］白羊王朝，见Aq-Qoyunlu
Wieger, Léon［人］威格尔，21
William （of Nassio） ［人］（纳昔奥的）威廉，304
William （of Rubruck） ［人］（卢布鲁克村的）威廉，见Rubruck, William of
Witowt （Vitovt; Vitautas） ［人］维托夫特，443，469
Wolf （böri） ［专］狼（附离），xxvii，81，87，544注，560注
Wuchang （Wuchow; Hupeh） ［宗］（图腾）狼， ［地］武昌（湖北），武州，284，285，287，323
Wu-che-lo［人］乌质勒，107，109
Wuchow （Hupeh） ［地］武州（湖北省）（看武昌），见Wuchang
Wuchow （near Shoping） ［地］武州（朔平附近），136
Wuchow （Vngiu; Chekiang） ［地］婺州（浙江），308
Wu-chu［人］兀术，137
Wu Hou （Wu Tsö-t'ien） ［人］武后（武则天），107，108，127
Wuhu［地］芜湖，287
Wu-huan［族］乌桓，39，54
Wu-kiai （Ugäq） ［人］乌介可汗，569注
Wu-k'i-mai［人］吴乞买，136，571注
Wu-lei［地］乌垒，37
Wu-liang-ha［地］乌梁海（热河），见Jehol
Wu-ling［人］赵武灵王，20，550注
Wu-lo［人］乌禄，139
Wu San-kuei［人］吴三贵，517，518
Wu-sun［族］乌孙，29，30，34，37，38，40，45，53，552注

Wutai［地］五台山，133
Wu-ti［人］武帝，34，35，36，101
Wu Tsö-t'ien［人］武则天，见Wu Hou
Wu-tu-pu［人］吾睹补，230
Wuwei［地］武威，35，54

Xiengmai［地］清迈，见Chiangmai

Yabghu （as title） ［专］叶护，82，87，560注-561注；参见She-hu
Yachy［地］押赤（看云南）见Yunnan （town）
Yadigar （Yadiyar） ［人］雅迪格尔汗，475，489
Yaghma［族］样磨，572注
Yahballaha, Mar［人］马·雅巴拉哈三世，见Mar Yahballaha III
Yahya［人］牙黑牙，431，432，433
Yaik［地］扎牙黑河（乌拉尔河），见Ural （river）
Yaishan［地］厓厓山，288
Ya-ku （James; name） ［人］雅各，301
Yakut［人］雅库特，xxv，544注
Yalavach, Mahmud［人］马合谋·牙剌洼赤，见Mahmud Yalavach
Yalavach, Mas'ud［人］麻速忽·雅剌洼赤，见Mas'ud Yalavach
Yamishevsk （Peschanaia） ［地］雅米谢威斯克，523，532
Yang Chien［人］杨坚，88
Yangchow （Ianzu; Yangiu） ［地］扬州，122，139，302，308，310，316，323
Yangi［地］养吉，见Talas （town）
Yangi-Hissar［地］英吉沙尔城，495
Yangiu［地］扬州，见Yangchow
Yang-shao-ts'un［地］仰韶村，4
Yang-ti［人］隋炀帝，89-90，98，99
Yangtze （Kian; Quian） ［地］长江，57，137，138，139，259，283，284，287，293，302，304，309，310，323，516
Yang Ye［人］杨业，131

Yao Ch'ang［人］姚苌，59
Yao Chu［人］姚枢，283
Yao-shu-mu （Yoshmut） ［人］尤斯姆，593注
Ya'qub［人］雅库伯，452
Yarkand （Soche; Yarcan） ［地］叶儿羌（莎车）（鸭儿看），xxii，37，40，41，43，45，48，52，95，96，101，306，426，460，485，491，494，495，497，498，500，501，527，528，532，540，541，542
Yarligh （jarliq; imperial edict） ［专］札儿里黑（敕令），282，597注
Yar Muhammad［人］雅尔·穆罕默德，486
Yaroslav （of Kiev） ［人］（基辅的）雅罗斯拉夫，182
Yaroslav （of Sternberg） ［人］雅罗斯拉夫，266
Yaroslav （of Vladimir） ［人］雅罗斯拉夫（弗拉基米尔的），269，395，615注
Yaroslavl［人］雅罗斯拉夫，265
Yaroslavskaya［地］雅罗斯拉夫斯卡雅，73
Yär-su［专］天地之精灵，见Yer-sub
Yasaq （jasa; jasaq; yasa; law code） ［专］札撒（法典），221，230-231，252，256，275，312，328，416，418，586注
Yasd［地］耶斯特，见Yezd
Yasodharman［人］亚琐德哈尔曼，71
Yassawur［人］牙撒吾儿，340，386
Yassy［地］亚色，423
Yasun （subclan） ［专］牙孙（小氏族），193
Yasy［地］雅西城（突厥斯坦城），见Turkestan （town）
Yavana （Ionians） ［地］（希腊人称呼）大宛，554注
Yazi［地］雅吉，423
Ye［地］邺城，58，59，60；参见Changteh
Yedigei［人］亦敌忽，见Idiqu
Yehangir［人］叶汗吉尔，526
Ye-hsien, Ye-hsien Taichi［人］也先台吉，见Esen （Esen-taiji）
Yelets［地］耶列兹城，441，471

Ye-li-k'o-wen （priests） ［专］也里可温，300，602注
Yellow River （Caramoran; Kara Muren） ［地］黄河，xxvi，27，35，55，60，61，132，133，136，138，176，226，232，233，257，258，283，308，510，604注
Yelmish［人］叶儿迷失，301
Ye-lü A-pao-ki［人］耶律阿保机，见A-pao-ki
Ye-lü Chih-lu-ku［人］耶律直鲁古，166，233，234，235
Ye-lü Ch'u-ts'ai［人］耶律楚材，231-232，250，251，256-257，258，268，593注
Ye-lü Hiou-ko［人］耶律休哥，131-132
Ye-lü Hsien［人］耶律贤，131
Ye-lü King［人］耶律璟，130
Ye-lü Lü-ko［人］耶律留哥，228，250
Ye-lü Lung-sü［人］耶律隆绪，131，132
Ye-lü Shih （Pu-su-wan） ［人］耶律诗（普速完），166，167
Ye-lü Ta-shih［人］耶律大石，164，165，166，574注
Ye-lü Tö-kuang［人］耶律德光，见Tö-kuang
Ye-lü Yen-hsi［人］耶律延禧，136
Ye-lü Yi-lie［人］耶律夷列，166
Ye-lü Yüan［人］耶律阮，130
Yen, Hou-［朝］后燕，见Hou-Yen
Yen, Hsi-［朝］西燕，见Hsi-Yen
Yen, Nan-［朝］南燕，见Nan-Yen
Yen, Pei-［朝］北燕，见Pei-Yen
Yen, Ts'ien-［朝］前燕，见Ts'ien-Yen
Yenching, Yenchow［地］燕京，燕州（今北京），见Peking
Yenisei （people） ［族］叶尼塞人，515
Yenisei （river） ［地］叶尼塞河，xxiv，3，40，66，109，113，124，125，148，166，191，205，216，286，503，508，515，521，532
Yenki［地］焉耆（喀拉沙尔），见Kara Shahr
Yen-lo［人］奄罗，88
Yenmen［地］雁门，34，57，90

Yen-ta［人］俺答（阿勒坦汗），见Altan-khan
Yer-sub （yär-su; genies） ［专］天地之精灵，86
Yesen Temür［人］也先帖木儿，见Esen Temür
Yesugän［人］也速根，208
Yesugei［人］也速该，192，198，199，203，578注
Yesui［人］也速亦，208，248
Yesun Temür［人］也孙铁穆耳，299，314，317，318，321
Yesut［族］叶苏特部，207
Ye-tai［族］莚哒人，见Ephthalites
“Ye-tai-i-li-t'o”［人］叶太伊里窦，68
Yezd （Yasd） ［地］耶斯特，305，309，315，390，431，432，433
Yezdegerd II［人］耶斯特二世，68
Yezdegerd III［人］叶斯德苟特三世，116
Yi-che-shih［人］伊稚斜单于，35
Yichow［地］易州，132，570注
Yi-jan［人］伊然可汗，113
Yingchang （Kailu） ［地］应昌（开鲁），325，502
Yingpan［地］营盘，42
Ying-tsung［人］ （明）英宗皇帝，507
Yi-sho （Isho; Jesus; name） ［人］伊索，301
Yissu-Mangu［人］也速蒙哥，271，274，329
Yissu-Temür［人］玉昔帖木儿，293
Yi-sun［地］伊循，37
Yi-tsi-nai［地］ （哈拉霍托）亦集乃，见Karakhoto
Yitu［地］益都（青州），见Tsingchow
Yiwu （Hami or Lob Nor?） ［地］伊吾（哈密），42，47，48
Yo Fei［人］岳飞，138
Yo-nan （John; name） ［人］约南，301
Yotkan［地］约特干（于阗），见Khotan
Yüan［朝］元朝，xxx，288-321，323-325，327，339，367，396，502，503，513，519；参见Kublai
Yüan-ch'uan［地］苑川（兰州），见Lanchow

Yüan Shih［书］《元史》，198，205，206，208，212，213，214，215，229，231，588注
Yüchow［地］禹州（看钧州），见Kunchow
Yu-ch'u-kien［人］於除鞬，46
Yüeh-chih［族］月氏人（看贵霜），27-32，34，35，40，45，46，49，68，69，551注；参见Kushans
Yulduz［地］裕勒都斯，xxiii，46，67，80，83，84，93，173，338，413，419，422，424，425，460，461，463，493，495，497，498，506，539
Yülin （Fungchow）［地］榆林，25，107，511
Yümen［地］玉门，35
Yümen Kuan［地］玉门关，41
Yüncheng［地］郓城，301
Yünchow［地］云州（大同），见Tatung
Yunchung［地］云中，106
Yung-cheng［人］雍正皇帝，518，536，537
Yung-li （Yung-ming）［人］永历（永明），518
Yung Lo［人］永乐皇帝，453，456，459，503，504，505
Yung-ming［人］永明（永历），见Yung-li
Yungping［地］永平，108，127，230，517，557注
Yunkang［地］云岗，64
Yunnan （Caragian; Caraian; Nanchow; Tali; kingdom）［朝］云南国，283-284，307-308，518，598注
Yunnan （Iaci; Yachy; town）［地］云南，307
Yunnanfu［地］云南府（善阐），见Shanshan
Yunus［人］羽奴思，461，463，480，481，492，493-494，494-495，497，498，507
Yüqunan［人］玉忽南，583注
Yüräk［人］玉剌克，301
Yuriel［地］尤利城，407，436
Yurii （of Ryazan）［人］（里亚赞的）尤里，265
Yurii （of Vladimir）［人］（弗拉基米尔）尤里，247
Yurii II （of Suzdalia）［人］（苏兹达里亚大公）尤里，265

Yuri Konchakovich［人］尤里·科思察科维奇，591注
Yurt （grazing land） ［专］禹儿惕（牧地），221-222，253
Yusuf［人］玉素甫，541
Yusuf Khass Hajjib, Qudatqu bilig［人］（霍吉勃）玉素甫·喀什《福乐智慧》，148
Yusuf Sufi［人］玉素甫·苏菲，421
Yuyü［地］右玉（朔平），见Shoping

Zabdat at-Tavarikh［书］《史记实录》，499
Zabergan （Zamergan） ［人］扎伯干，79
Zafer-name［书］《武功记》，342，343，345，410，411，413，414，415，418，423，424，427，430，431，433，435-444各处，448，449，451
Zagan［人］察甘，见Chagan
Zagros［地］扎格罗斯山，169
Zahidan［地］扎希丹（沙尔-奥塔尔），见Sar-Otar
Zain al- 'Abidin［人］赞·阿比丁，431，432
Zaisan, Lake［地］斋桑湖，190，215，523，525，527，532，533
Zamergan［人］扎伯干，见Zabergan
Zaranj［地］扎兰季，428
Zaya Pandita［人］扎雅班第达，520
Zayton［地］刺桐（泉州），见Chüanchow
Zemarchos［人］蔡马库斯，84
Zenjan［地］赞詹，240，245，391
Zerin［地］泽林，364
Ziebil［人］札比尔可汗，179
Ziyad ibn-Salih［人］齐雅德·伊本·萨里，119-120
Znamenka［地］兹纳缅卡，18
Zodan［人］佐登，175
Zoroastrianism［宗］琐罗亚斯特教，7
Zubov［地］祖波夫，16
Zurulum （Corlu） ［地］祖鲁姆（乔尔卢），174，184

译后记

在20世纪即将结束之际，《草原帝国》一书中文本的出版意义重大。在本世纪中，关于欧亚大草原的通史性著作有两本。一本是20世纪初期，东方学者巴克尔的《鞑靼千年史》；另一本就是1939年格鲁塞写的《草原帝国》。

格鲁塞在四十多年中完成了许多著作，如《蒙古帝国史》、《亚洲史》、《远东史》和《东方文明史》等。在20世纪中叶，他把欧亚大陆的历史加以整理，成为《草原帝国》一书。《草原帝国》一书之后，欧亚大陆史才成为一种系统的学问。

《草原帝国》一书，其范围除大中亚外，还包罗了波兰以东的东欧诸国，即东欧草原、俄罗斯草原、西亚草原、中亚草原和北亚草原。还有草原近邻的许多高原山地，西起多瑙河，东达贝加尔湖，北起西伯利亚，南到巴基斯坦的广大地区。现在，联合国教科文组织编的《中亚文明史》（六卷本）包罗的地区，正是格鲁塞《草原帝国》的范围，可以窥见格鲁塞这部著作影响的一个侧面。

本书史事，上起新石器时代，草原文化的黎明期，下迄公元18世纪晚期蒙古诸汗国。作者对草原各地各国的政治、经济、社会、文化、民族复杂、政治纷乱、朝代更迭和关系错综的历史，加工钻研，清理精到，牵出一条中亚史的线索和脉络，披荆斩棘，独辟蹊径，开创格局，格鲁塞是启蒙者，是开路人。

该书于50年代译成英译本。此中译本是参据1978年沃尔福德的英译本（芝加哥版）翻译的。1983年至1985年，我曾将该著作作为研究生学习外文翻译的习作，由蓝琪、李一新、马骏骐和许序雅四人分译，译文已刊登在内部刊物《中亚史丛刊》第七期上。我于1988年指定由蓝琪重译本书。历时7载，于1995年译完全书。译者在重译过程中曾分别参考过李一新、马骏骐和许序雅的译文。

项英杰

11997.12

汉译世界学术名著丛书

分科本◎历史

塔西佗《编年史》

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目　录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
译者的话
关于塔西佗
本书提要
关于与本书有关的皇帝 家系的若干说明
东方两王国的世系
编年史
　　第一卷
　　第二卷
　　第三卷
　　第四卷
　　第五卷（残篇）
　　第六卷（残篇）
　　第十一卷
　　第十二卷
　　第十三卷
　　第十四卷
　　第十五卷
　　第十六卷
要目索引
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

译者的话

——写在《编年史》及《历史》中译本前面

《编年史》主要译自洛布古典丛书（The Loeb Classical Library）拉英对照本中约翰·杰克逊（John Jackson）的英译本，翻译过程中参考了企鹅古典丛书（The Penguin Classics）中迈克尔·格兰特（Michael Grant）的英译本、万人丛书（Everyman's Library）中阿瑟·墨菲（Arthur Murphy）的英译本和比尔努（J．L．Burnouf）的法译本。

《历史》（中译本另行出版）主要译自洛布古典丛书拉英对照本中穆尔（C．H．Moore）的英译本，翻译过程中参考了万人丛书中阿瑟·墨菲的英译本、比尔努的法译本和昂利·葛尔策（Henri Goelzer）的法译本。

在这几种译本里，洛布古典丛书中的两种拉英对照本（原书两种分订四册）译文一般说来比较准确，但文采稍逊。万人丛书中的墨菲译本，虽然在相当长的一段时期里是标准的英译本，但严格说来，这几乎不是翻译，而是用自己的话加以复述，即英国人所说的paraphrase。由于这个译本在文字上不受原文的限制，所以在原文难于理解的地方，译者可以根据自己的理解不吝笔墨地把字里行间的意思替原作者表达出来。这种译法虽有其可取的一面，但是离开原文却远了。

比尔努的法译本（1861年版），直到目前为止仍不失为较好的一个译本，但这个译本也有不少偏重意译而不够准确的地方。后来的葛尔策的《历史》的法译本（1921年）基本上弥补了这个缺陷。

此外，墨菲的译本和比尔努的译本还受到时代的限制。比如说，近百年来罗马史的研究成果和对原文的研究成果就不能反映在他们的译文上。这个译本的参考价值毋宁说更多是在原文的理解和表达方面。

企鹅古典丛书中格兰特译的《编年史》（译本的名称是The Annals of Imperial Rome）是另一种风格的译文。译者根据内容给原作重新分了章节，把一些枝节性的叙述改为脚注。由于译者过分注意了便利读者的阅读这一点，因此对译文的处理方式比较大胆灵活，这样在一定的程度上就引起了和墨菲的译本相同的情况：原文的风格和译文的准确多少受到了一些影响。

然而我们还应当肯定，这几个译本都具有一定水平和特点，这些译者从各种不同的角度去探索并用不同的方式来表达《编年史》和《历史》这样的原作的含义，这就便利了中译者对译文的理解。

＊＊＊

我们在翻译时，遇到几个译本相去很远或完全不同而需要核对原文才能最后确定的地方，则核对拉丁原文解决。核对原文时除了使用洛布古典丛书本的原文部分之外，还使用了韦兹（C．H．Weise）编订的原文本（1870年版）和戈德利（A．D．Godley）编订的《历史》原文本（1891年初版，1950年第14版）。

《编年史》的注释主要是根据洛布古典丛书的英译本的注释编译而成的，酌量加入了其他译本的注释。《历史》的注释则主要是根据洛布古典丛书的英译本和戈德利编订本的原文的注释编译的，并根据其他译本的注释作了适当的补充。

现在我们终于把这两部西方古典历史名著全部介绍过来了，这是我们感到欣慰的。原著的内容艰深复杂，尽管我们用了很大的力量想把这一工作做好，但我们知道肯定还会有误漏不妥的地方，希望读者能不吝指教，以便再版时改正。

译者 一九六四年冬

附 记

上面是我们在十四年前脱稿时所写的说明，为了保留原样，这次未作很大的改动。现在，在经过林彪、“四人帮”的一场浩劫之后，我们竟还能参照原文和原来的几个译本把此稿重看一遍，真不禁有隔世之感！这里首先应当感谢商务编辑部，他们居然把这部未留副本、既大又洋且古的作品的译稿完整地保存下来！

当然，如果没有林彪、“四人帮”这些丑类捣乱，这个中译本也许能早十来年同读者见面，但它肯定也会带着较多的错误出去。虽然在这十年的漫漫长夜里，我们失学了，同整个史学界隔绝了，本来比较熟悉的东西也都生疏了，但毕竟保留了一对冷眼，使我们能以在这次重校中又看出一些错误，这也可以说是坏事变成好事吧。

原来保存在译者手中的一篇引言的草稿和有关的资料卡片，十年前早已作为废纸处理了。这次的引言“关于塔西佗”全部是重写的，目的在于提供读者一个极为概括的介绍。但因译者手头资料散失，一时又找不回来，许多地方只能凭记忆，故而无法一一注明出处，这是要请读者见谅的。

附录中两书的提要是这次根据墨菲的译本编译的，略作一些调整。有关皇帝家系的说明是用来代替系图的，我们觉得这个家系的说明比系图反而实用一些，希望读者在读本书之前，用点时间把这个附录看一遍（本书注释部分也随时作了适当说明）。东方两个国家的世系是从格兰特的译本选用来的，年代只是个大略，未与其他材料核对，仅供参考，希读者使用时注意。

此外，译文中所用的“皇帝”、“皇子”之类的词都是一种假定的译名，和我们中国历史上的“皇帝”、“太子”等等不是一回事。中国的皇帝和罗马帝国的“皇帝”，无论就历史背景、理论上和法律上的依据而论，都不是对等的。二十年前译者之一翻译《古代罗马史》时，曾建

议用“元首”的译名，但这又同罗马帝国的名称有格格不入之感。在有更合适的译名出现之前，我们还是暂时沿用了旧的译法，读者只需了解这是披着共和外衣的个人专政就可以了。

译者 一九七八年九月

关于塔西佗

——生平、作品（主要是他的《编年史》和《历史》）和思想

塔西佗是世界最伟大的历史学家之一，又是古代罗马最伟大的历史学家，这一点在史学界可以说没有很多争论了。

但说来奇怪，这样一位伟大的史学家竟没有一篇哪怕是十分简略的传记留下来。我们不但对他的生平事迹不甚了然，就连有关他的一些起码的知识，诸如姓名、籍贯、家庭也不能确定。在古代罗马的史料（包括他本人的作品）当中，直接或间接涉及他本人的，尽管百余年来经过许多学者的探求，所得者仍然不过是一鳞半爪。因此对于他的生平，在大多数情况下，我们也只能是略加推断而已。

先说他的姓名。大家知道，古罗马人的姓名通常是由三部分组成，第一部分约略相当我们的名，第二部分是氏族的名称，最后部分约略相当我们的姓。塔西佗的全名，我们目前能够确定的只有后两个部分，即科尔涅里乌斯·塔西佗（Cornelius Tacitus）。至于第一部分，有的史料是普布里乌斯（Publius），有的是盖乌斯（Gaius），迄无定论。

再说他的籍贯。历来的研究者都倾向于认为塔西佗是山南高卢（Gallia Cisalpina）或纳尔波高卢（Gallia Narbonensis）地方的人，也就是今天意大利北部或法国南部的人。[注] 这种设想没有为直接史料所证实，但是有一定根据。塔西佗（Tacitus）在拉丁语中虽然有它的含义（“沉默的”），但作为姓氏来说，却只见之于高卢文献，并非罗马本地的著姓。再者，从塔西佗本人的作品可以看出，他熟悉高卢并

且是带着依恋和同情的心情来描述这个地方的。他的岳父阿古利可拉和他的老师阿佩尔也都是高卢人，而在他提到他的岳父出身高卢的马西利亚（Massilia，即今天法国的马赛）时，就特别指出这个地方的风气是希腊的典雅和行省的淳朴兼而有之。

关于家庭出身。科尔涅里乌斯虽说是著名氏族，但我们并不能据以判断塔西佗就一定是贵族出身，因为我们知道，例如苏拉就曾把这个名字大量地赐给被释奴隶。各国罗马史家几乎一致认为他出身于骑士等级的一个相当富裕的家庭（他的岳父和老师也是骑士等级出身）。他的父亲可能就是皇帝在该行省的财务代理官（procurator）。老普利尼在《博物志》（VII，16，76）中提到过同他相识的一个叫科尔涅里乌斯·塔西佗的罗马骑士，而如果我们联想到后来小普利尼同塔西佗本人的亲密关系，那么这个塔西佗就很可能是塔西佗本人的父亲或从父。

如果上面的假设可以成立，那么他的家庭一般说来就必然同当时罗马帝国的上层社会有广泛的联系。而事实上，塔西佗就娶了阿古利可拉这个著名人物的女儿。而且也只有在这样的前提下，他才有机会受到在当时来说是最好的教育。从他较早的作品我们知道，当时罗马的两位大演说家玛尔库斯·阿佩尔（Marcus Aper）和优利乌斯·谢恭都斯（Julius Secundus）都做过他的导师；有人认为塔西佗还向当时的修辞学大师玛尔库斯·法比乌斯·克温提里亚努斯（Marcus Fabius Quintilianus）请教过。此外，小普利尼的书信还反映出他同塔西佗的亲密关系，这一点也足以说明他们两人的经济状况和所受的教育有其相似之处。塔西佗和小普利尼甚至是当时社会上人们所公认的文学界的双璧。

在他一生的经历中，可以系年的事情很为有限。历来的研究者大都把他的生年定在公元55年左右，这正是尼禄即位之后不久的时候（尼禄在公元54年10月13日即位），相当我国东汉光武帝和明帝之交。生平经历一般是根据他担任公职的年代大致推算出来的，因为在古代罗马，担任某一公职都有一定年龄的限制。此外，小普利尼的书

信所提供的情况，即他们二人辈分相同而塔西佗年龄稍长，也可以作为一个旁证（按小普利尼生于公元61年）。

塔西佗在自己的著作，特别是他的两部历史作品（就传世的部分而言）中，为了证明他在写作时公正无私，他极力声明他个人同他写的时代没有利害关系，并且尽量避免把自己放到书里去，甚至在他叙述他当时的事件时似乎也注意到了这一点。然而这恰恰给我们在探索作者的生平方面增加了很多困难。

按罗马仕途的惯例，再参照他本人作品中十分有限的一些暗示，他开始担任公职是在维斯帕西亚努斯时期。他最初担任的大概是所谓Vigintiviri（这是一次对二十个青年人集体任命的低级官吏，无特定官衔，也不清楚他们的具体工作）和军团将领（tribunus militaris）（和共和时期不同，这种类似一般军官的军职在帝国时期多由骑士等级出身的年轻人担任，在legati即副帅之下，但实际上这不一定是实授的军职，而只是一种空头军衔）。

公元77年，他同阿古利可拉的女儿结婚。阿古利可拉就是那一年的执政官，卸任后就到不列颠领导军团去了。

塔西佗在公元81年应当是在某个行省担任财务官（quaestor）。当然，在帝国时期，所谓财务官，也不一定就从事具体的财务工作，只是青年人要通过这一官阶在行省取得从政的经验而已。

公元88年，塔西佗任行政长官（praetor）。这时已经是残暴的多米提安的统治时期。同时，他还是保管西比拉预言书（libri sibyllini）和管理外来宗教的祭司团的一名成员。这之后，他可能不在罗马，而是在某个行省担任军团的将领，直到公元93年阿古利可拉去世时，他才返回罗马，在多米提安的淫威之下战战兢兢地过着缄默的日子（后来在《阿古利可拉传》里，他曾痛苦地回忆了多米提安统治的十五年间的可怕的日子）。

公元96年，多米提安垮台了。年迈的涅尔瓦即位后，政治气氛为之一变。在随后的一年（公元97年），塔西佗首次担任执政官。同

年，塔西佗又作了维尔吉尼乌斯·路福斯（Virginius Rufus）的临葬演说。路福斯曾两次拒绝被推选为皇帝，因而被认为是忠于共和理想的人物。他和涅尔瓦本人就是这一年度的两位执政官。

也是在多米提安垮台后，塔西佗才在长期的沉默之后开始发表作品（或开始拿起笔来写作）。他在公元98年发表了《阿古利可拉传》（De Vita Iulii Agricolae）和《日耳曼尼亚志》（De origine et situ Germanorum）两篇篇幅较短的专著。这之后不久，他又发表了《演说家对话录》（Dialogus de Oratoribus）。过去的研究者大多因《对话录》所标举的年代而把此书的写作年代定在公元80年左右，但最近，研究者则更多倾向于认为此书写于公元98年到102年之间。

公元100年，他和小普利尼弹劾了马利乌斯·普利斯库斯（Marius Priscus）在阿非利加的勒索罪行。再者，小普利尼在公元104或105年的一封信上提到欢迎塔西佗到罗马来，可以推知这时他不在罗马，但原因不清楚，离开时间的长短也不清楚。公元105年，他大概已经写出了《历史》的一部分（此书的完成时期大约在公元109年）。公元112—113年，他是亚细亚行省的总督（根据后来发现的一个铭文推定）。他的最后，也是最有名的一部作品《编年史》的发表时间可能在公元116—117年间。他也可能在这时去世，而没有来得及最后完成这部著作（因为后人发现作品没有最后完成的痕迹）。在这之后，就没有任何一个确切的年代可以同塔西佗联系在一起了。因此，一般把塔西佗的卒年定在公元120年左右，大体上可以说是妥当的。

塔西佗的著作保存下来的有五种，其中三种是比较完整的短篇著作，两种是篇幅长但已残缺的历史著作。

如前所述，多米提安的统治时期是万马齐喑的残暴统治时期，要想在这时发表作品是不可想象的。因此，《阿古利可拉传》和《日耳曼尼亚志》的发表时期只能是在公元98年，即涅尔瓦当政时期。当然，这并不等于说，这两部短篇著作就是在这一年里写出来的。

《阿古利可拉传》名义上是一部传记，但从内容来看，它用很大一部分篇幅来记述不列颠本身和阿古利可拉在不列颠的军功和治绩。

这部作品涉及了历史、地理等等方面，所以也有人认为这是一部历史作品。它和《日耳曼尼亚志》之于塔西佗，正如《卡提里那的阴谋》和《优古儿塔战争》之于他的前辈史家撒路斯提乌斯，可以说是历史巨著之前的两部试笔或习作。

《阿古利可拉传》又可以说是作者为阿古利可拉本人，也就是为他自己所作的一篇辩护。作者同时还对当时国内的形势提出了自己的看法。他对涅尔瓦和图拉真作了恰如其分的称颂，借以报答他在头一年取得了执政官职位。

《日耳曼尼亚志》是现存的有关古代日耳曼人的最早的，也是最详细和系统的一部作品。作为史料，这部著作的价值比《阿古利可拉传》要高得多。恩格斯在写作《家庭、私有制和国家的起源》和《论古代日耳曼人的历史》时，就把《日耳曼尼亚志》作为主要史料之一。《日耳曼尼亚志》的篇幅不大，但是记述得简单扼要，鲜明生动，特别在风俗习惯和经济生活方面，提供了极有价值的材料。我们在塔西佗后来的历史作品中，常常感到他有一个比较显著的缺点，就是把注意力过分放在罗马，特别是罗马的上层人物和政治事件上面，而忽略了特别是罗马和行省的经济生活。但从此书来看，塔西佗在这方面其实并不缺乏深入观察和描述的才能，只是他的历史作品的重点不放在这方面罢了。

《演说家对话录》，过去人们大多认为写于公元80年左右，有人因为这一著作用的是西塞罗体（Ciceronean style）而把它认成是伪作（有人甚至认为《编年史》也是文艺复兴时代的伪作）。诺登（Norden）认为这一作品发表于公元91年，商茨（Schanz）则认为它是和上面提到的两部作品在同一年（公元98年）发表的。

从内容来看，此书的主题是探讨演说术在罗马帝国时期所以衰落的原因。虽然在这之前，佩特洛尼乌斯和克温提里亚努斯都已讨论过这个问题，但是对于塔西佗来说，此书的写作正好是作者从研究演说术转向研究历史的一个转折点。所以我们倾向于认为，把此书的写作年代放在公元98年到102年之间比较恰当。

其实早在公元98年塔西佗便有了撰述历史作品的想法。在《阿古利可拉传》里，他作过如下的保证："我打算把我们先前那种受奴役的状况记载下来，并证实我们当前的幸福……"可以设想，从公元102年前后开始，塔西佗已着手历史作品的写作。到公元104—105年，可能有几卷《历史》已经脱稿。此书的完成时期估计在公元109年左右。

《历史》（*Historiae*）全书过去一般估计有十四卷（后面还要谈这个问题），记述的时期是从公元69年元旦到多米提安之死（公元96年）。但此书保存下来的只有第1至4卷和第5卷的开头部分，即到公元70年8月为止。

《历史》是作者写出的第一部正式历史著作。这部书虽然标名为《历史》（这可能是作者自己所定的书名），但体裁仍是当时通行的编年体，和后来他的《编年史》并无不同，因此不少情节便不得不中断，以保持年代的顺序。

《历史》可以说是帝国内战时期的历史。全书的背景要回溯到尼禄的统治时期。由于对尼禄的统治的不满，公元68年4月，贵族出身、当时已经七十三岁的伽尔巴在塔尔拉科西班牙被拥戴为统帅（imperator，皇帝）。此人早就受到了奥古斯都和提贝里乌斯的赏识。公元33年他已经是执政官了；公元39年卡里古拉当政时期，他任高卢长官时，曾击退日耳曼人的进攻；卡里古拉死时，他拒绝过友人要他争取担任皇帝的要求。公元45年，克劳狄乌斯派他担任阿非利加行省的总督，到那里去整顿军纪。在完成了这一任务之后，他就光荣地引退了。但是到公元60年，他却再度为尼禄所起用，去治理塔尔拉科西班牙。

公元68年初，路格杜努姆高卢（Gallia Lugdunensis，Lugdunum即今天的法国里昂）的长官温代克斯建议伽尔巴发动反对尼禄的政变，并推举伽尔巴为皇帝。年事已高的伽尔巴不敢冒这个险。温代克斯发难之后，伽尔巴虽被宣布为统帅（皇帝），但他只称自己为元老院和罗马人民的代表（Legatus senatus populique Romani）。路西塔尼亚的总督奥托和巴伊提卡的财务官凯奇纳都站到了伽尔巴的一面。温代克斯失败自杀之后，伽尔巴的处境一度极为危险，但这时尼禄的

近卫军长官尼姆皮狄乌斯·撒比努斯也站到伽尔巴的一面来，元老院这时才正式宣布尼禄的死刑。公元68年6月9日晚上，尼禄死在他的被释奴隶帕昂的市郊别墅里。七天之后，消息传到在西班牙的克鲁尼亚伽尔巴那里，伽尔巴才正式接受了皇帝称号。由于要排除种种干扰，他向罗马进军的速度是缓慢的。直到这一年10月，他才在克服了一些水手的反抗之后，通过穆尔维乌斯桥进入罗马。

《历史》一书现存的前四卷和第5卷的开头部分，其数量估计只不过是原书的三分之一弱。对照着较早发表的《阿古利可拉传》和后来的《编年史》中对提贝里乌斯的描述来看，此书最着意描写的必然是作者亲历的多米提安统治时期的那一部分，但可惜正是这一部分遗失了。

多米提安死后，塔西佗虽然称赞纳尔瓦能够把权威和自由这两个难以调和的事物结合到一起，但另一方面，对于多米提安的残暴统治仍然难以释怀。《历史》的写作实际上应当说是痛定思痛，是一场痛苦回忆的记述。但事情并不能到此为止，他需要作进一步的探索才能解决共和何以竟然会蜕变为暴政的问题。塔西佗就是带着他对这一探索的认识回过头来补写帝国初期的历史《编年史》的。《编年史》是他最后一部著作，最有特色的一部著作，同时也是他最精彩的一部著作。

《编年史》的确切写作年代也难以确定，但时期大体上可以定在公元115—117年间。由于此书第2卷第61章有nunc rubrum ad mare patescit（现在已经扩展到红海了）的话，它常常被研究者用来确定此书的大致写作时代。这里的 rubrum mare，大多数研究者认为是泛指今天的波斯湾，也有人认为指的就是今天的红海。如果是后一种情况的话，则这里指的应当是公元105或公元106年罗马的叙利亚军团将领吞并阿拉伯地方纳巴泰伊人（Nabataei）的王国的事情。关于这一点，且不说罗马的阿拉伯行省的版图是否能达到红海沿岸，作者在公元105年也还只能是刚刚着手《历史》的写作呢。

我们认为所谓rubrum mare在当时不过是泛指地中海以外的东方海域，因此今天的红海、波斯湾，乃至更大范围的印度洋都应包括在

这一地理概念之内。把作者诸书的写作次序和当时罗马的历史背景对照起来看，这里仍以指公元116年图拉真征服帕尔提亚（安息）一事为妥。有人认为这一句话可能是在修改时加上的。因此，虽然我们不能确定作者着手撰写《编年史》的年代，但完成时期在公元116—117年间或更晚到公元120年的时候，即阿德里亚努斯当政时期，大致上是妥当的。

《编年史》在美狄凯乌斯手稿上所附标题是ab excessu divi Augusti（自圣奥古斯都之死）。我们没有直接的证据说明这就是作者本人所加的标题。这标题是抄者或手稿收藏者加上的也未可知。《编年史》全书记述的是从奥古斯都之死到《历史》一书开始前的一段时期，即优利乌斯—克劳狄乌斯朝的四个皇帝的当政时期。他们是提贝里乌斯（公元14—37年）、卡里古拉（公元37—41年）、克劳狄乌斯（公元41—54年）和尼禄（公元54—68年）。

《编年史》也没有全部保存下来，我们现在能看到的只是第1到4卷、第5卷的开头几章、第6卷（缺开头部分）和第11卷到第16卷第35章。第16卷是我们看到的此书的最后卷次。这样，关于提贝里乌斯统治时期的两年、卡里古拉的全部统治时期、克劳狄乌斯统治的早期，也是他最好的统治时期加上尼禄统治末期的记述就失传了。不过总的说来，《编年史》残缺的情况比《历史》要好一些，在全书记述的五十四年当中只缺了十四年。

《编年史》全书到底有多少卷，也还是个没有解决的问题。从耶罗美（Jerome）的记述来看，我们知道塔西佗的《历史》和《编年史》加起来一共是三十卷。如果像一般认为的那样，把《历史》定为十六卷，那么，按现存部分的写法和材料分配情况来推测，《编年史》的第16卷第35章之后，断然容纳不下从中断时起到公元68年年底所发生的那些事情。按前面各卷的平均篇幅来计算，第16卷后面最多也只能还有五十到五十五章，然而在这里面要记述的却是相当紧张的一段：提里达特斯的来访、犹太的起义、维斯帕西亚努斯和提图斯的崛起、尼禄出巡希腊、处死科尔布罗、温代克斯的发难、维尔吉尼乌斯·路福斯的胜利和他之拒绝担任统帅、伽尔巴的pronunciamiento和

尼禄的垮台和自杀。把这些事件压缩到只有半卷多一点的篇幅之中的这种布局显然是难以想象的。因此我们只能同意希尔施费尔德（Hirschfeld）、里特尔（Ritter）和韦尔夫林（Wölflin）等人的看法，即《编年史》的全书应当是十八卷。这样《历史》就只能有十二卷了。

依据传世的部分来推测，《历史》和《编年史》的三十卷，可以整齐地分成五个单元，每个单元各包括六卷。《编年史》部分的前六卷以提贝里乌斯为中心，中六卷记述卡里古拉和克劳狄乌斯，后六卷是尼禄。有的研究者认为《编年史》可能没有最后定稿，因为他们发现在第15和16卷里有类似临时增补的地方和文字草率的痕迹。

《编年史》记述的虽然是罗马帝国初期的历史，但可以说它是以整个古代罗马的历史，甚至可以说是以罗马为中心的西方世界历史为背景的。它在西方的史书中集中地有力地提出了由共和向帝国过渡的原因这样一个带有根本性的、千百年来争论不绝的问题。学过一点世界史的人都知道，罗马最初只不过是意大利中部台伯河畔一个城邦。传说中的罗马是公元前8世纪建城的（具体说法不一）。最早是所谓王政时期，由国王统治。几代之后就转入共和阶段，由逐年选出的执政官来管理国家，即所谓公物（res pub-lica，多数西欧文字共和一词即由此词变化而来）。这个城邦通过不断的战争和征服而逐步扩大其版图，到公元前3世纪，它的声威已扩大到海外。而在这之后的百余年，罗马进而发展成为一个横跨欧亚非三洲的世界强国。地中海第一次（应当说也是最后一次）成为罗马一个国家的"内海"（Mare internum）。在古罗马人开始感到有写一部历史的需要的时候，他们总是忘不了从他们祖先的创业活动（即建城）讲起，这似乎永远是他们最光荣的一段。这一段虽然几乎不过是一连串的故事（根据后人的研究，这些故事都有其真实的历史内核，其中不少已为考古发现所证实，未可一概斥之为荒唐无稽），但他们却津津乐道，把它们当做真正的历史来叙述。《编年史》的作者却抛弃了在他之前许多罗马史家的这样一个框框。他一开头只是极为扼要地回顾了罗马从建城到帝国时期的全部历史，几乎等于三言两语就交代过去；虽然在叙述中不免有一些事实的出入（参见《编年史》开头的有关注释部分），但这毕

竟是古代罗马的大手笔为罗马本国的古代历史所作的一个最概括的叙述。

这之后，作者就以史家的身份开门见山地讲出了自己的看法（特别是没有放过“神圣不可侵犯的”奥古斯都！）并且总结了帝制的产生和巩固的过程。

面对罗马版图之日益扩大、内外事务日趋复杂这一情况，以前用来治理一个城邦的体制显然不能适应了。在这期间，罗马各种制度当然也必然为适应不断改变的内外形势而加以调整、修改。在罗马历史上的非常时期，有过暂时把全部权力集中于独裁官一人之手的情况，例如苏拉和恺撒就分别在公元前81—79年和公元前48—44年独揽大权于一身，但到奥古斯都当政时期，这种专制制度就在共和的外衣下变相地正式固定下来了。这就是元首制（principate），即帝制。这一制度是适应罗马和行省已经扩大的奴隶主阶级利益的必然产物。奥古斯都一手结束了罗马的长期混战局面，但是他这个从内战中厮杀过来的人多少知道一些人民群众的力量，又接受了他的外舅祖父恺撒的教训，因此他只能在尊重和保卫共和传统的外衣下逐步地把一切统治大权集于己身。他的统治给全国带来了一定程度的安定，使经济、文化都得到了发展，即所谓“罗马和平”（pax Romana），虽然，对于这种和平，塔西佗也不能不痛苦地指出：和平是建立起来了，但这是血腥的和平； 和平下面掩盖的是ignavia（委靡、卑怯）。然而这种和平无论如何仍是人们普遍希望的，尽管还有其消极的一面，就像塔西佗在上面指出的：生杀予夺一切取决于个人；元老院成了应声虫和附庸，成了歌功颂德的场所；人民实际上从权力的主体变成了臣民。奥古斯都当政时期由于个人和历史的特殊情况，人们对这一阴暗面的感觉还不太突出，而到提贝里乌斯当政时期，消极的一面就突出了，最后竟发展到尼禄那样的胡作非为。人们到了忍无可忍时，就只好用宫廷政变或军队哗变的办法来解决问题，从此全国再度陷入混战的局面，军队，甚至少量的军队，也可以参加皇帝的推举，决定帝国的命运。《编年史》和其后的《历史》所记述的就正是这样一个过程。问题在于作者的阶级局限性，使他不能联系社会的发展和当时的物质生产条

件来分析他所看到的现象，而单纯从个人的心理上、道德上的因素加以解释，这就不能不产生主观片面的缺点了。

为了阐明塔西佗的著作在罗马史学上的地位，下面我们有必要把塔西佗的历史著作产生前，罗马历史作品的演变情况作一极为简略的回顾。

罗马最早勉强可以称之为历史（其实是史料）的东西，大概是公元前5世纪时的一种极其简单的编年纪事，这种编年纪事和另一种纯属宗教性质的大祭司释义书后来大都经过种种改编。它们原来是怎样的情况，因为没有直接的史料可以拿来参证，我们已无法推测了。

真正可以称得上历史的作品，是到公元前3世纪后半（布匿战争时期）才在希腊的影响下开始出现，因为直到这时，罗马人才开始感到有必要记述先人的丰功伟绩和说明自己祖先所以伟大的原因。罗马这时虽然已是一个强大的国家，是征服者和胜利者，但文化的主导权却在被征服的希腊人手里，因此罗马人最早的比较系统地记述自己历史的作品，都是用希腊语写成的。

最初用希腊散文记述罗马历史的，早些的（公元前3世纪）有克温图斯·法比乌斯·庇克托尔和洛奇乌斯·琴启乌斯·阿里门图斯这两人所写的历史，目的在于向希腊人宣传罗马人的声威。

用诗体的拉丁语记述罗马史的，最早的是格涅乌斯·涅维优斯和克温图斯·恩尼乌斯。涅维优斯生于公元前270年左右，他本来是受希腊影响很深的一位喜剧作家，但他同时又是第一部罗马史诗的作者。他的史诗对后来的恩尼乌斯和味吉尔都有影响。恩尼乌斯用诗体写的《编年史》有十八卷，但保存下来的只有六百行。

但是这两个人的作品严格地说只能算是具有历史因素的史诗，而不是真正的历史。第一个用拉丁语散文写作历史的是玛尔库斯·波尔奇乌斯·加图（公元前234—前149年）。他在史学方面的功绩，是写了一部称为《创始记》（Origines）的通史。这部书不仅记述了罗马城的历史，而且记述了意大利其他一些城市的历史。加图还突破了历史

的编年体的写法而按章节来叙述同类的事件，并在写作时广泛利用并细心研究了前人的作品、官方文件、各种传说等等。

加图的同时代人路克优斯·卡西乌斯·赫米那和格涅乌斯·盖里乌斯也是用拉丁语散文写作罗马历史的。赫米那第一个用拉丁语散文写了编年史，所以人们认为他是最早的编年史家，即所谓“老编年史家”。

公元前133年度执政官路奇乌斯·卡尔普尔尼乌斯·披索也是老编年史家。他的编年史（至少有七卷）也是从远古叙述到他当时的。大概也是受了加图的影响，他把古代理想化，有很浓厚的说教气味。后来的瓦罗、西塞罗、李维、狄奥尼修斯等人都很熟悉并引用过他的作品。

在这之后，到公元前一世纪，则是所谓“小编年史家”的时代。现在我们知道名字的“小编年史家”有克温图斯·克劳狄乌斯·克瓦德里伽里乌斯、瓦列里乌斯·安提亚图斯、盖乌斯·李启尼乌斯·玛尔库斯和克温图斯（或路奇乌斯）·埃里乌斯·吐贝罗等人。“小编年史家”受到希腊修辞学的很大影响。他们的作品由于民族虚荣心和大国主义的影响而加上了大量虚构和想象的成分，使得记述的事情真伪莫辨，所以几乎不能把它们认成是真正的历史。但由于这些作品故事性强，加上文字流畅，通俗易懂，所以能吸引大量读者，影响十分广泛。历史学家李维、普鲁塔克主要就是拿他们的作品作为蓝本，这给研究者造成了一定程度的混乱。

如果李维的作品可以认为是罗马史学史上一座里程碑的话（在这点上，李维的作品的确当之无愧），那么在他之前的一切历史作品，都只能算是一个准备阶段罢了。

李维的历史作品保存下来的只有三十五卷。他的最大功绩是第一次把自古以来的罗马历史用优美流利的散文写成一部完整的作品，有人甚至认为他的历史的前十卷（从建城到公元前293年）可以同味吉尔的史诗比美，称之为史诗般的散文。在希腊史论和罗马修辞学的双重影响下，李维的文章达到很高的成就：他的文章词汇丰富，语言流转生动，对当时和后世的影响都相当大。作为帝国时期一位有很高教

养的人，塔西佗无疑熟悉李维的著作。李维的共和情绪，他的文章的严谨结构，他的人道主义思想，肯定都会对后来的塔西佗发生深刻的影响。

但是塔西佗史学著作的源流，除了李维之外，还应提到和李维同时的哈利卡尔那索斯人狄奥尼修斯。狄奥尼修斯是历史学家，又是修辞学家和文学批评家。狄奥多洛斯的作品对共和末期的罗马史学也很重要。他写了一部有四十卷的《文库》（*Bibliotheke*），这实际上是一部从远古到恺撒征服高卢（公元前54年）时的世界史。这部书完全保存下来的只有第1—5卷和第11—20卷，其他各卷则只有断片。罗马的早期历史保存在第11—20卷中。狄奥多洛斯的著作以希腊史为中心，罗马史只起陪衬作用。他的作品与其说是著作，毋宁说是一种史料汇编。他的某一时期的历史一般是以某一特定史料为依据的，所以此书的史料价值很大。

综上所述可以看到，塔西佗的历史著作在古典史学中虽然具有独特风格，却又不是无所依傍。可惜他使用的各种史料（无论直接的或间接的），就和他本人的经历一样，除了在极少的场合下他自己提起过之外，我们都不甚清楚了。

但是考虑到塔西佗的出身和社会地位以及当时罗马"出版业"（即抄写和贩售书籍的行业）之发达和书籍之浩瀚（必然有大量作品已完全失传，我们连这些作家的名字都不知道了），塔西佗肯定有机会接触到大量的史料和历史专著，更何况他记述的又基本上是他自己的历史时代，而其中最晚的一部分，他本人就是登场人物之一呢；对于其中较早的一部分，他也可以根据大量档案材料，甚至当事人的追述和回忆取得第一手材料。因此，即使抛开本来很高的文学价值不论，他的历史著作也是我们研究帝国初期历史的最早的也是最珍贵的史料。

然而上面我们提到的塔西佗以前的作家，大都涉及从罗马的建城到共和末期的一段。对塔西佗的历史著作较少直接史料的意义。而与塔西佗的作品所记述的时代相同或略早的历史作品，例如我们知道的路斯提库斯、巴苏斯、老普利尼、克路维乌斯的历史作品就都失传

了，保存下来的也寥寥无几，而且它们的价值又都比不上塔西佗的著作，因而只能起对照的作用。

塔西佗的历史著作的史料价值如何？对这个问题，近百年来人们作过不少研究。帝国初期的许多史书已经失传，仅就传世的作品来看，通过比较、核对，我们不能不承认：塔西佗的著作尽管在史实方面有错误或不准确的地方（这些地方，译者都在译文的注释里适当加以说明），但总的说来是可以相信的。作者的写作态度无疑是严肃认真的。当然，为了本身的政治目的，他对材料有所取舍，但也只能说是材料的取舍，却从来没有发现捏造和歪曲的地方。

和任何一部古典史学名著一样，塔西佗的历史著作的文学价值足以同它的史学价值相媲美。他的著作可以不折不扣地称为古罗马帝国初期历史的一个绚丽的绘卷，这个绘卷即使在古今中外的历史上也堪称稀有。

塔西佗的历史著作（尤其是《编年史》）的文学价值最突出地表现在他的独特的文字风格上面。这一点早就引起了许多读者的注意。塔西佗的早期著作，且不说《演说家对话录》，就是早些年动笔的《历史》也同他最后的一部历史著作《编年史》在风格上有很大的差异。同时代人的著作可以拿来对照的，例如小普利尼、优维纳尔斯、苏埃托尼乌斯、克温提里亚努斯等人的文风，也都和他的文风迥然不同。在历史作品方面，我们可以拿来同他的作品作比较的只有恺撒、撒路斯提乌斯和李维的作品，但他们最晚的也要比塔西佗早一个世纪，而和他在时代上较近的，除了苏埃托尼乌斯之外，几乎都已失传。或者他的独特的文风确有所本，但在新的史料发现之前，这一点我们是不能随意作出肯定结论的。

此外，他的两部历史著作，只保存在唯一的两个中世纪的抄本上，没有别的抄本可供对勘。这一点也大大增加了研究者的困难。塔西佗的文字的突出特点是简洁、含蓄、有力，他的文字往往从简洁到晦涩，读者只能联系上下文对其含义加以揣摩。后来的学者付出了辛勤的劳动，为他的作品编了专门的辞书，对之作了几乎是逐字的分

析。他们在这方面虽然取得了一些成绩，但到目前为止新的资料和新的见解仍然不多，许多问题提出来了，但都未能最后解决。

文字的形式是同内容密切相关的。塔西佗的历史著作意在鞭挞，意在揭露，意在发泄一个共和派对于专制制度的蓄积已久的愤怒情绪，这就不是恺撒、西塞罗或李维的语言所能做到的了。西塞罗的得力之作《反卡提里那的演说》是学拉丁语的人都读过的，但那力量比起塔西佗的独特的文体来显然要差得多。首先在用词上，塔西佗就有他极大的特色，而《编年史》一书在这方面尤为突出。拉丁语这时已趋成熟，又有克温提里亚努斯所提出的西塞罗这一典范摆在前面。但塔西佗偏偏要摆脱这些"陈言"，来独特地表现自己的思想，那真不是一件容易的事！为了准确有力而又出色地表达自己的思想，已经用滥了的政治术语、粗俗生硬的词、平庸无奇的词、最流行的西塞罗式的词以及在演说中常见的说教用词，他都要极力回避。此外，他还有如布尔诺所指出的，看来是他自己创造的词（如果不是误抄的话）。也许这些只见于他的作品中的词也都有所本吧，因为文献不足，我们就不去作更多的猜测了。

除了塔西佗文体上的特色和他描写心理性格与处理大场面的能力之外，人们还注意到他那表现力极强并为后人传诵的许多著名短语和警句，这种警句在他的短篇作品以及在两部史书中真可以说是俯拾皆是。

塔西佗动手写历史时，罗马帝国已经有了一百多年正反两方面的经验了。尽管他无可奈何地承认共和到帝国是一种不可逆转的趋势，而且他本人在帝国又跻身高位，是行省骑士等级中的既得利益者，但他的贵族奴隶主的共和情绪始终是十分强烈的。这种情绪典型地表现在：反对皇帝个人的专断残暴；极度蔑视元老的阿谀奉承（相反地，颂扬例如斯多噶派特拉塞亚的刚正）；把古老的共和制度理想化，而排斥违反古朴的罗马风习的一切内外事物；维护古老的宗教信仰，排斥基督教；等等。恩格斯把塔西佗说成是罗马贵族思想方式的最后代表人物，这一概括确实为不刊之论。

然而塔西佗又是诚实而公正的。他是罗马的一位爱国主义者，一位贵族奴隶主古老道德准则的维护者，他自称他的史书目的就在于惩恶扬善；即使如此，对于敌视罗马的日耳曼人、东方民族等等，他从不讲一句违心的诬蔑之词，也绝不故意歪曲他们的领袖人物的崇高形象； 甚至对于他作为反面人物着意刻画的如皇帝提贝里乌斯，他依然采取诚实的、实际的态度，绝非一笔抹杀；这就使我们仍然能从他笔下的提贝里乌斯看到此人应予肯定的一面。

因此，后世的人们（特别在启蒙时期和法国资产阶级革命时期）由于塔西佗的反专制的精神而重视他的作品，乃至称他为"暴君的鞭子"、说他的名字使暴君变色，就没有什么奇怪的了。

《编年史》和《历史》的残篇是靠着仅有的两个抄本传下来的。读者只能看到它的残篇，这当然是不幸，但又可以说是大幸，因为它毕竟保存下来了这样多，而不知又有多少作品（我们知道的和更多是不知道的）却永远地遗失了。我们知道，直到四世纪，人们都在阅读和传抄塔西佗的历史著作，因为阿米亚努斯·玛尔凯里努斯就曾写过一部历史接续塔西佗的作品。这之后，直到它们重新被发现的时候，我们就不太清楚塔西佗作品的命运了。这两个抄本是现在保存在佛罗伦萨劳伦提亚图书馆的美狄凯乌斯第一抄本（mediceus primus）和第二抄本（mediceus secundus）。保存在第一抄本上的是《编年史》第1卷至第6卷，保存在第二抄本上的则是《编年史》的第11卷至第16卷和《历史》现存的全部，此外还有阿普列乌斯（Apuleius）的《变形记》（*Metamorphoses*）等三个作品。第一抄本是九世纪的； 第二抄本是十一世纪的，是在蒙特卡西诺（Monte Cassino）用朗哥巴德字母（Langobard script）抄写的。它们的重新发现是很久以后的事情了。第一抄本是在1510年左右，而第二抄本是在1430年左右重新发现的。发现当时正是西塞罗文体盛行的时候，塔西佗的作品似乎没有引起人们的注意。关于两个抄本的发现经过以及意大利作家薄伽丘（1313—1375年）据说见到过其中一个抄本的事情，就不在这里详说了。

《编年史》和《历史》的印本最早的是1470年在威尼斯由温代里努斯·德·斯皮拉（Vindlelinus de Spira）出版的所谓editio prikceps。这个本子包括《编年史》的第11—16卷，《历史》、《日耳曼尼亚志》和《演说家对话录》。至于全部传世作品的印本则以1515年在罗马由倍罗阿尔都斯（Beroaldus）的版本为最早。

关于近代学者对此书的编订本，我们知道的很少，见到的更少，可以举出的编订本有1760年的拉勒芒（Lallemand）本；1776年的布洛提耶（Brotier）本；1801年的欧伯兰（Oberlin）本；1870年的威兹（Weise）本；1884年哈姆（Halm）本；1900年的范·德·弗利特（Van der Vliet）本和1910年的费舍（C．D.Fisher）本等。

---

[1] 有的研究者，如苏联的罗马史家玛什金把塔西佗的生地定为意大利中部的翁布里亚。翁布里亚南部的城市音提拉姆那（今天的特尔尼）曾宣称那里是塔西佗的生地，并在1514年为他立了像。他的坟墓也被认为在那里。但这都是后人的附会，并无史料可以证明。这就和说三世纪的皇帝塔西佗是历史学家塔西佗的后人一样，因为作为根据的材料都不足信。

本书提要

第1卷 记述了公元14年和15年的事情。

第1—5章：略述从罗马建城到奥古斯都之死这段时期中的罗马情况；奥古斯都的政策；他的死亡和性格。

第6—15章：提贝里乌斯即位；他的虚伪；元老院的辩论；奥古斯都的遗嘱；他的葬仪；一切阶层都极力表明自己甘居奴役地位。

第16—30章：潘诺尼亚三个军团的哗变，佩尔肯尼乌斯和维布列努斯这两个头目作煽动性演说；皇帝的儿子杜路苏斯奉派镇压叛乱；月食吓住了士兵；他们开进了冬营。

第31—41章：下莱茵地区的士兵发生叛乱；日耳曼尼库斯的行动。

第42—45章：他对士兵发表演说；叛乱平定，但在另一营地里发生新的骚动。

第46—49章：骚乱的消息传到罗马；提贝里乌斯的作为；日耳曼的骚乱平息；对叛乱者的惩处。

第50—52章：日耳曼尼库斯率军攻打日耳曼人；玛尔喜人在节日时受到出其不意的进攻并遭到屠杀；布路克提里人、图邦提斯人和乌西皮提斯人被征服。

第53章：奥古斯都的女儿优利娅在列吉乌姆的流放中死去；她的情人显普洛尼乌斯·格拉古在阿非利加被杀。

第54章：建立奥古斯都的祭司团；剧场上的纷争。

第55—57章：日耳曼尼库斯再次渡过莱茵河进攻卡提伊人；对日耳曼人的大屠杀；日耳曼人的两个首领阿尔米尼乌斯和塞盖司特斯的性格；塞盖司特斯受到他本国人的围攻，但日耳曼尼库斯解救了他；他的女儿嫁给了阿尔米尼乌斯；她的行为。

第58章：塞盖司特斯的演说。

第59—62章：阿尔米尼乌斯向日耳曼人发出号召；对凯路斯奇人的战争；日耳曼尼库斯到达伐鲁斯和他的军团被歼的地点，并埋葬那里的遗骸；提贝里乌斯表示不满。

第63—68章：凯奇纳和他的一部分军队在进军莱茵河的途中受到很大的骚扰；他的勇敢行为；阿尔米尼乌斯（和他的叔父音吉奥美路斯）被打败和赶跑。

第69—71章：阿格里披娜的行为；她使莱茵河上的桥未被摧毁；提贝里乌斯的想法；谢雅努斯煽起了提贝里乌斯的忌妒心。

第72章：实施有关大逆罪的法律。

第73—75章：这一法律的沿革；第一个告密人希斯波·洛玛努斯；另一些迫害。

第76—78章：台伯河的水灾；优伶的放荡行为；对他们发布的命令。

第79章：元老院辩论防止水灾的计划；意大利各地对这一措施的反对。

第80章：提贝里乌斯的政策；他不愿轻易撤销人们的职务；这样做的理由。

第81章：他操纵执政官选举的办法；自由的假象；罗马更深地陷入了奴役。

第2卷 记述了公元16年到19年间的事情。

第1章：东方的骚动。

第2章：应帕尔提亚人之请，沃诺尼斯奉派从罗马返回帕尔提亚进行统治。

第3—4章：帕尔提亚人废黜了沃诺尼斯；阿尔塔巴努斯继位；沃诺尼斯逃往亚美尼亚人处并在那里被推举为国王，但不久又被废掉，成了叙利亚长官西拉努斯的囚犯。

第5—8章：提贝里乌斯提出借口，想把日耳曼尼库斯从日耳曼调回；日耳曼尼库斯离开日耳曼前的功勋；他修建了一支舰队，对凯路斯奇人作战。

第9—22章：阿尔米尼乌斯同他的兄弟佛拉乌斯的会见；阿尔米尼乌斯被打败；他同样成功地进行了第二次战斗。

第23—25章：罗马舰队因暴风而蒙受巨大损失；日耳曼尼库斯的做法；他修复了战舰；对玛尔喜人进行惩处，在蹂躏了那个地方之后返回冬营。

第26章：提贝里乌斯坚持召回日耳曼尼库斯的决定；日耳曼尼库斯返回罗马。

第27—32章：里波·杜路苏斯被控有叛国行为；对他的审判；他的横死；告密者的行为。

第33—36章：元老院注意到了当时的奢侈之风；路奇乌斯·披索退出元老院并扬言自愿流放；他和里维娅的亲信乌尔古拉尼娅的纠纷；他的坚定态度；乌尔古拉尼娅的横傲。

第37—38章：著名演说家霍尔田西乌斯的孙子玛尔库斯·霍尔塔路斯的贫困；他向元老院请求救济；提贝里乌斯表示反对。

第39—40章：一个叫克利门斯的人自称是阿格里帕·波司图姆斯；此人引起了骚动；最后判明此人过去是阿格里帕的一名奴隶。

第41章：由于在日耳曼取得的胜利，为日耳曼尼库斯举行了凯旋式。

第42章：卡帕多奇亚国王阿尔凯拉乌斯被骗至罗马；对他的接待和他的死亡；他的王国改为一个行省。

第43章：日耳曼尼库斯被指定为东方的长官；叙利亚行省委托给了披索；他得到了里维娅和提贝里乌斯的秘密指示。

第44—46章：杜路苏斯被派往伊里利库姆，因为在那里的日耳曼人中间发生了纠纷；阿尔米尼乌斯对苏埃比人的国王玛洛波都斯取得了一次胜利。

第47—49章：一次地震吞没了亚细亚的十二座城市；提贝里乌斯赈济灾民。

第50—51章：实施有关大逆罪的法律；一名妇女被控以对奥古斯都、对提贝里乌斯和他的母亲都有不敬的言辞。

第52章: 努米地亚人的领袖塔克法里那斯在阿非利加发动叛乱，但是为卡米路斯所击败。

第53—56章：日耳曼尼库斯在赴亚细亚途中和提贝里乌斯一道当选为执政官；他进入亚美尼亚，使吉诺登上王位。

第57—61章：披索之倔犟；他同日耳曼尼库斯的会晤；日耳曼尼库斯进入埃及并游览了那里的古迹。（本书将传统分章的第59—61章调整至第67章之后，理由见第62章注释，但此处仍按传统分章排列，希读者注意。）

第62—63章：被日耳曼的一个头目卡图阿尔达驱出日耳曼的玛洛波都斯逃入意大利；他在拉温那住了二十年之后默默无闻地死在那里；卡图阿尔达本人也同样被他的国人驱逐；罗马人把他安置在佛路姆·优里乌姆。

第64—67章：色雷斯国王列司库波里斯杀死了他的侄子而被解送到罗马；他被送到亚历山大，在那里被处死。

第68章：沃诺尼斯想逃出奇里奇亚；他被一名老兵杀死。

第69—72章：日耳曼尼库斯自埃及返回；他和披索之间的敌意；日耳曼尼库斯生病；他疾病的好转和复发；他被怀疑是中了毒；他和朋友们告别；他对妻子的遗言；他的死亡和各个等级人们的悲伤。

第73章：他的葬礼和他的性格。

第74章：森提乌斯接管对叙利亚的统治。

第75—82章：披索在科斯岛听到了日耳曼尼库斯的死讯；他返回叙利亚，试图重掌军权；阿格里披娜带着日耳曼尼库斯骨灰罐上了船；披索的企图失败并被送往罗马。

第83—84章：日耳曼尼库斯的哀荣。

第85章：禁止妇女的放荡行为的法律。

第86章：维司塔贞女欧克奇娅死后，选择一个人继承她。

第87章：提贝里乌斯拒绝了国父和主人的称号。

第88章：阿尔米尼乌斯被国人出卖，死于日耳曼；他的性格。

第3卷 记述公元20年到22年间的事情。

第1—6章：阿格里披娜带着日耳曼尼库斯的骨灰来到布伦地西乌姆；她前往罗马；同盟城市对她的重视；提贝里乌斯和里维娅的做

法；葬仪。

第7章：杜路苏斯再次奉派前往伊里利库姆。

第8—19章：披索到达罗马；他被控毒死日耳曼尼库斯；他为自己辩护，失败后自杀。

第20—21章：塔克法里那斯在阿非利加重新发动战争，但是为路奇乌斯·阿普洛尼乌斯所击退。

第22—24章：列庇妲·埃米里娅被控以通奸和放毒罪；她受到审判并被定了罪。

第25章：帕披乌斯·波培乌斯法；提贝里乌斯对之加以限制和缓和。

第26—29章：法律的起源和演变。

第30章：两位著名人物路奇乌斯·沃路西乌斯和撒路斯提乌斯·克利司普斯之死。

第31章：提贝里乌斯退居康帕尼亚。

第32—36章：塔克法里那斯在阿非利加引起新的骚动；尤尼乌斯·布莱苏斯被任命为那里的总督。

第37章：一些罗马骑士按有关大逆罪的法律被定罪。

第38—39章：色雷斯的骚动。

第40—48章：高卢某些城市的叛乱；叛乱的首脑优利乌斯·撒克罗维尔和优利乌斯·佛洛路斯被打败。

第49—50章：一名罗马骑士克路托里乌斯·普利斯库斯因写了一首诗而被控犯了大逆罪，并被元老院处死。

第51章：提贝里乌斯作出了不同意的姿态，他对此事写了含混其词的信。

第52章：提出限制奢侈之风的法律。

第53—55章：提贝里乌斯对此事的意见；改革中止。

第56—57章：杜路苏斯和他父亲提贝里乌斯分享保民官的权力。

第58—59章：朱庇特神的祭司不准当选为行省的长官。

第60—65章：希腊神殿的数目；核定它们的权利并作出规定。

第66—72章：盖乌斯·西拉努斯被控以勒索罪，从而犯了大逆罪；他被定罪并受到放逐。

第73章：塔克法里那斯遣使到提贝里乌斯处要求土地并以战争相威胁。

第74章：布莱苏斯停止前进并俘虏了塔克法里那斯的兄弟。

第75章：两位著名公民阿西尼乌斯·撒罗尼努斯和阿泰乌斯·卡皮托去世；他们的性格。

第76章：玛尔库斯·布鲁图斯的姊妹、卡西乌斯的遗孀优尼娅之死；她的遗嘱和葬仪。

第4卷 记述公元23年到28年间的事情。

第1章：埃里乌斯·谢雅努斯的家世和性格。

第2章：他用不正当的手段引诱军队和元老院。

第3—4章：谢雅努斯勾引皇帝的儿子杜路苏斯的妻子小里维娅，要她参加谋害她丈夫的阴谋。

第5章：罗马舰队和军团的驻地。

第6—7章：罗马的高级官吏和政治制度。

第8—11章：杜路苏斯被毒死；谢雅努斯觊觎统治大权；提贝里乌斯把日耳曼尼库斯的儿子们交元老院监护。

第12章：提贝里乌斯发表杜路苏斯的悼词；谢雅努斯企图杀死阿格里披娜和她的儿子。

第13—14章：提贝里乌斯接待行省代表；优伶被逐出意大利。

第15章：在亚细亚为提贝里乌斯、里维娅和元老院修建神殿。

第16章：朱庇特神的新祭司；一些新的法律对这一职务作出规定。

第17章：祭司们对日耳曼尼库斯的儿子尼禄和杜路苏斯所表示的热情受到提贝里乌斯的谴责。

第18—20章：谢雅努斯想除掉日耳曼尼库斯的朋友们；盖乌斯·西里乌斯和提齐乌斯·撒比努斯受到控告；玛尼乌斯·列庇都斯和美撒里努斯·科塔的性格。

第21章：卡尔普尔尼乌斯因言论而受控，但因他的死亡而未作出判决。

第22章：普劳提乌斯·西尔瓦努斯将其妻掼出窗外；他的辩护；提贝里乌斯亲临他家调查；西尔瓦努斯之死。

第23—26章：多拉贝拉结束阿非利加的战争；努米地亚的首领塔克法里那斯被处死。

第27章：奴隶在意大利酝酿的一次战争在萌芽状态中被消灭。

第28—35章：维比乌斯·谢列努斯被他的儿子控告；他的辩护和放逐； 普布里乌斯·苏伊里乌斯被定罪；科列姆提乌斯·科尔杜斯因在一部历史作品里称赞布鲁图斯和卡西乌斯而受到追究；他的辩护和自杀；他的书被烧掉但仍有人暗中阅读。

第36—38章：库吉库斯城被剥夺了它的特权；提贝里乌斯拒绝了西班牙人民献给他的宗教上的尊号；他对此事的意见。

第39—40章：谢雅努斯请求皇帝允许他和杜路苏斯的未亡人里维娅结婚；提贝里乌斯用巧妙的回答拒绝了他。

第41—42章：谢雅努斯决心使提贝里乌斯离开罗马。

第43章：希腊各城市提出了对各神殿的权利。

第44章：格涅乌斯·楞图路斯和路奇乌斯·多米提乌斯的死亡；他们的性格。

第45章：西班牙行省长官路奇乌斯·披索被一个农民杀死；凶手被捕；此人虽经拷打但不肯供出同伙。

第46—51章：波培乌斯·撒比努斯弭平色雷斯的叛乱并得到凯旋的荣誉。

第52章：克劳狄娅·普尔克拉因通奸罪受到追究并被定罪。

第53—54章：阿格里披娜请求皇帝准许她结婚；提贝里乌斯听到她的请求时面色阴沉，不作回答。

第55—56章：亚细亚的十一个城市竞相争取为皇帝和元老院修建神殿的荣誉；士麦拿获准。

第57—59章：提贝里乌斯离开罗马去康帕尼亚；洞穴上的石块落下来时，谢雅努斯冒着生命的危险掩护了提贝里乌斯，因此得到了更大的宠信。

第60—61章：谢雅努斯为陷害日耳曼尼库斯的长子尼禄而唆使提出伪证。

第62—63章：费迪纳的一座半圆形剧场因建筑不坚固而塌陷，观众五千人被砸死。

第64—66章：罗马大火；凯利乌斯山被烧光。

第67章：提贝里乌斯从陆地上退隐到卡普利埃岛上去；谢雅努斯一心想害死尼禄和阿格里披娜。

第68—70章：提齐乌斯·撒比努斯因为和日耳曼尼库斯及其一家要好而受到拉提亚里斯及其同谋者的陷害；阴谋的经过；撒比努斯在元旦被定罪、处死，此举使人民大为震动，因元旦是宗教上的吉日。

第71章：奥古斯都的外孙女优利娅之死。

第72—74章：弗里喜人的叛乱；罗马人弭平这一叛乱时付出了重大的代价。

第75章：日耳曼尼库斯的一个女儿小阿格里披娜经提贝里乌斯同意和格涅乌斯·多米提乌斯结婚。

第5卷 应当记述公元29年到31年间的事情。原来在手稿上，第5卷末尾 testarentur和第6卷开头 Quattuor et quadraginta之间有三四个字母大小的一个残缺处，但由于看不出有重新另起一卷的标记，所以过去的编者一直把第5卷（残篇）和第6卷（到第51章）合编为第5卷，直到优斯图斯·利普西乌斯编订此书时，才感到有必要分成现在这样的两卷。哈兹则认为第5卷应以谢雅努斯的垮台而结束，而第6卷的开头部分已经遗失，这一看法已得到学术界的一致同意。

第1章：提贝里乌斯的母亲优利娅·奥古斯塔去世；她的性格。

第2章：提贝里乌斯致书元老院，不同意给奥古斯塔较多的哀荣。

第3—4章：提贝里乌斯致书元老院指控阿格里披娜和她的儿子尼禄；民众包围元老院；谢雅努斯对元老院和人民大为不满。

第5章：提贝里乌斯愤怒地写信给元老院，声明保留对阿格里披娜事件的处理权；元老院所作的辩解。

第6—7章（本书编入第6卷，下同）：一位著名的元老（名字已佚）发表演说，他的坚定性和死去的方式。

第8章：普布里乌斯·维提里乌斯和彭波尼乌斯·谢孔都斯被指控，但是没有受到审判；维提里乌斯自杀，谢孔都斯却在提贝里乌斯死后还活着。

第9章：谢雅努斯一家最后留下的一个儿子和女儿也因元老院的命令而被处死。

第10章：一个伪杜路苏斯在希腊出现；波培乌斯·撒比努斯拆穿了这个骗子。

第11章：两位执政官之间的不和。

〔本卷第5章和第6章之间遗失的部分，即公元29年到31年的事情，根据其他史料所作的概括补充，参见正文第5卷第5章注。〕

第6卷 记述了公元32年到37年间的事情。

第1章：提贝里乌斯在卡普利埃岛隐居时暗纵情欲。

第2—3章：迫害趋于激烈；小里维娅的雕像被毁掉；谢雅努斯的财产被没收。

第4章：拉提尼乌斯·拉提亚里斯受到控告并被定罪。

第5章：由于向皇帝求救，科塔·美撒里努斯得救。

第6—7章：提贝里乌斯的一封叙述他内心恐怖的信。

第8章：玛尔库斯·提伦提乌斯的一篇动人的崇高的辩护词。

第9章：安尼乌斯·波里欧、阿庇乌斯·西拉努斯、玛美尔库斯·司考路斯等人受到控告；皇帝保留审判的权利。

第10章：一个妇女由于为她的儿子流泪而被控；罗马市长路奇乌斯·披索之死；他的杰出性格。

第11章：罗马市长的职务、起源和沿革。

第12章：关于西比拉预言书的辩论；承认它们时应注意的限制。

第13章：由于缺粮而发生的动乱。

第14章：被控以有阴谋活动的罗马骑士被定罪和处决。

第15章：日耳曼尼库斯的两个女儿分别同路奇乌斯·卡西乌斯和玛尔库斯·维尼奇乌斯结婚。

第16—17章：追究高利贷者；对他们进行取缔的新规定；由于提贝里乌斯的慷慨，恢复了国家的贷款。

第18—19章：根据大逆法进行的控诉；谢雅努斯的不少同谋者立即被处决。

第20—22章：盖乌斯·恺撒（卡里古拉）同克劳狄娅结婚；他的作风、虚伪和性格；提贝里乌斯预言伽尔巴的统治；他同特拉叙路斯研究预言术；有关那个占星家的一个著名的故事。

第23—25章：日耳曼尼库斯之子杜路苏斯的惨死和他母亲阿格里披娜的横死。

第26—27章：大法学家涅尔瓦的自杀及其原因；其他著名人士的命运。

第28章：埃及出现凤凰；关于这一神鸟的记述。

第29—30章：种种控诉与处决。

第31—32章：帕尔提亚贵族派出代表要求一个新的国王；提贝里乌斯相继送去二人；东方的统帅权交给路奇乌斯·维提里乌斯；他的性格。

第33—37章：帕尔提亚人和亚美尼亚人之间的战争；帕尔提亚人将阿尔塔巴努斯赶下王位；他到西徐亚去寻求庇护；维提里乌斯使提里达特斯登上王位。

第38章：在罗马大肆进行迫害，受害者颇多；富尔奇尼乌斯·特里奥的死亡和遗嘱。

第39章：波培乌斯·撒比努斯之死和他的性格。

第40章：维布列努斯·阿格里帕在元老院服毒自杀；亚美尼亚前国王提格拉尼斯和其他一些人被处死；埃米里娅·列庇妲自杀。

第41—44章：卡帕多奇亚的奇耶塔伊人的叛乱；他们的失败；帕尔提亚人废黜提里达特斯；阿尔塔巴努斯再次复位。

第45章：罗马大火；竞技场一部分被烧毁；提贝里乌斯的慷慨救济。

第46章：提贝里乌斯关于继承人的考虑；他对卡里古拉的性格的认识和他预言卡里古拉会横死。

第47章：在罗马播下了新的迫害的种子。

第48—49章：路奇乌斯·阿尔伦提乌斯的崇高的演说和他的自杀。

第50章：提贝里乌斯最后的疾病、伪装和死亡。

第51章：他的出身、经历和性格。

〔关于在第6卷和第11卷之间所缺部分，即从公元37年到47年的主要记事，见本书正文第6卷第51章注。〕

第11卷 记述了公元47年和48年的事情。

第1—3章：由于美撒里娜的奸计，瓦列里乌斯·亚细亚提库斯和波培娅被定罪处死。

第4章：由于一个梦，一些罗马骑士被处死。

第5—7章：辩护人的不法行为；元老院有人提议恢复禁止收费的琴奇乌斯法；在这个问题上的辩论；确定合法费用，超过的部分被视为勒索行为。

第8—10章：帕尔提亚人的骚动；瓦尔达尼斯被处死；哥塔尔吉斯即位。

第11章：罗马建城八百年，举行非宗教性的赛会。

第12章：美撒里娜和盖乌斯·西里乌斯的罪恶的恋爱。

第13—14章：克劳狄乌斯不知他的妻子的通奸行为；他交卸了监察官职权；他增加了三个罗马字母；记述字母的起源。

第15章：为卜人团作出新的规定。

第16—17章：凯路斯奇人派人赴罗马要求一个国王；阿尔米尼乌斯的侄子意大利库斯被派到日耳曼并得到很好的接待；结成了一个反对他的派别，但他在随后发生的内战中取得了胜利。

第18—19章：科尔布罗被派往下日耳曼去统率那里的军队；他实施了最严格的纪律；征服了卡乌奇人；他杀死了干纳斯库斯；他从克劳狄乌斯那里得到了重新渡过莱茵河的命令。

第20—21章：由于发现了一处矿藏，库尔提乌斯·路福斯取得了凯旋的荣誉；他的身世；他的显达和性格。

第22章：格涅乌斯·诺尼乌斯被发现带着匕首来见皇帝；他在受到拷问时的坚定表现；罗马之最初设监察官职位；这一职位的沿革。

第23—25章：关于补充新元老的辩论；高卢贵族要求参加元老院；反对这一措施的发言；皇帝对整个辩论的回答；高卢人达到目的；克劳狄乌斯拒绝元老院之父的称号。

第26—28章：美撒里娜和西里乌斯的疯狂恋爱；西里乌斯提出要和皇帝的夫人结婚，她同意了；克劳狄乌斯不在时，他们公然举行婚礼。

第29—30章：被释奴隶们立意要除掉她；两个妓女在纳尔奇苏斯的指使下把这事告诉了皇帝。

第31—36章：美撒里娜尽情寻欢作乐；克劳狄乌斯自奥斯蒂亚返回；被释奴隶纳尔奇苏斯领他去军营；西里乌斯和他的同谋者被处死。

第37—38章：克劳狄乌斯在宴会上有宽恕美撒里娜之意；纳尔奇苏斯下令把她处死；克劳狄乌斯的愚蠢；纳尔奇苏斯得到监察官的标记。

第12卷 记述了公元49年到54年间的事情。

第1章：在为皇帝选择妻子一事上，被释奴隶分成几派；争取这一地位的是洛里娅·宝琳娜、优利娅·阿格里披娜和埃里娅·帕伊提娜。

第2章：克劳狄乌斯同纳尔奇苏斯、卡利司图斯和帕拉斯考虑 问题。

第3—7章：皇帝的侄女阿格里披娜由于帕拉斯而被选中；监察官维提里乌斯建议元老院宣布叔父与侄女之间的结婚是合法的；为此公布了一项法令。

第8章：结婚当天，西拉努斯自杀；他的姊妹卡尔维娜被逐出意大利；由于阿格里披娜的斡旋，塞内加从流放地召回；她这样做的理由。

第9章：皇帝的女儿屋大维娅许给了阿格里披娜的儿子尼禄。

第10—14章：帕尔提亚遣使前来要求美赫尔达特斯从罗马前去做他们的国王；美赫尔达特斯出发；他对哥塔尔吉斯作战，但是被打败了；哥塔尔吉斯病死；沃诺尼斯继任帕尔提亚国王；不久沃洛吉西斯又取代了他。

第15—21章：米特利达特斯试图恢复本都王国；他被打败并被解送罗马；他对皇帝的坚定态度。

第22章：洛里娅·宝琳娜因阿格里披娜的奸计而被放逐；她在流放中死去；卡尔普尔尼娅受到惩处，但未被处死。

第23—24章：克劳狄乌斯扩大罗马城；罗马的城界后来逐步扩大。

第25—28章：克劳狄乌斯过继了尼禄；阿格里披娜为了提高自己的声誉，在她的出生地乌比伊人的地方建立了一个移民地；卡提伊人蹂躏和掠夺了这个地方；他们被平定。

第29—30章：苏埃比人的国王万尼乌斯被逐出他的王国；在潘诺尼亚把土地分给他和他的追随者。

第31—38章：普布里乌斯·欧司托里乌斯在不列颠统率军队；他对卡拉塔库斯的胜利；卡尔提曼杜娅把卡拉塔库斯交给罗马人；他被解送到罗马；他之坚定不屈和他对克劳狄乌斯发表的演说；对他、他的妻子和兄弟的赦免。

第39—40章：欧司托里乌斯尽瘁而死；奥路斯·狄第乌斯奉派到不列颠去接替他。

第41—42章：尼禄穿上成人的服装；不列塔尼库斯受到轻视，并由于阿格里披娜的奸计而被放在次于尼禄的地位；不列塔尼库斯的侍从和教师被从他身边调开；阿格里披娜给他指定了一些新人。

第43章：罗马的朕兆和怪事；人民苦于粮食缺乏；依靠埃及和阿非利加的粮食之非策。

第44—51章：伊伯利亚人和亚美尼亚人之间的战争；帕尔提亚人和罗马人卷入纠纷；伊伯利亚国王帕拉司玛尼斯派其子拉达米司图斯去其叔父亚美尼亚国王米特利达特斯处；拉达米司图斯的叛卖；因其父之命令，他对亚美尼亚开战；米特利达特斯被包围在一个要塞之内，要塞的守卫者是凯里乌斯·波里欧；波里欧之贪财；米特利达特斯被他出卖，并被拉达米司图斯杀死。

第52章：福利乌斯·司克里波尼亚努斯被放逐；占星术士被逐出意大利。

第53章：禁止妇女与奴隶通婚的法令；帕拉斯因提出此一法令而受赏。

第54章：犹太恢复平静；帕拉斯的兄弟费里克斯虽行为不当但逃脱惩罚；库玛努斯担起了惩罚。

第55章：奇耶塔伊人的骚动为安提奥库斯所平定。

第56—57章：克劳狄乌斯在富奇努斯湖上举行海战；山中开一隧道，工程开头并不顺利，最后终于完成；纳尔奇苏斯受到阿格里披娜的指责。

第58章：尼禄为伊利昂和其他城市的居民辩护。

第59章：司塔提里乌斯·陶路斯受到塔尔克维提乌斯·普利斯库斯的控告；后者虽有阿格里披娜这一后台，仍为元老院所驱逐。

第60章：各行省皇帝财务代理官的职权；对此事的评论。

第61—63章：豁免科斯岛的租税；免除拜占庭五年间的贡赋。

第64—65章：朕兆和怪事；尼禄的姑母多米提娅·列庇妲由于想讨好尼禄而受到阿格里披娜的不公正的指控；纳尔奇苏斯想救她但未成功；她被处死。

第66—67章：克劳狄乌斯生病；他移居西努埃撒；阿格里披娜准备了一盘放毒的蘑菇；御医色诺芬假作促使皇帝呕吐而把浸毒的羽毛探入他的喉咙。

第68—69章：不列塔尼库斯被阿格里披娜留在宫中，尼禄则被军队宣布为皇帝；元老院同意并下令给克劳狄乌斯以神圣的荣誉。

第13卷 记述了公元55年到58年间的事情。

第1章：亚细亚总督西拉努斯由于阿格里披娜的唆使被毒死；克劳狄乌斯的被释奴隶纳尔奇苏斯虽因其奸计而为尼禄所喜爱，但仍被迫致死。

第2—3章：布路斯和塞内加的性格；克劳狄乌斯的葬仪；尼禄发表悼词。

第4—5章：尼禄的统治初期形势似有好转；元老院可以独立地处理事务。

第6—11章：帕尔提亚人提出对亚美尼亚王国的权利；科尔布罗奉派率军去对付他们；他带信给帕尔提亚国王沃洛吉西斯；后者送出了人质；元老院建议以12月1日为元旦，因为尼禄生于此月；皇帝拒绝了这一建议。

第12—13章：尼禄爱上了被释女奴隶阿克提；阿格里披娜生气；她的权力被削弱。

第14章：帕拉斯被驱出宫廷；尼禄对此事的意见。

第15—17章：不列塔尼库斯被毒死；他的葬仪在深夜举行。

第18—22章：尼禄讨厌阿格里披娜，因此把她迁出宫殿而使她住到另一地方；她被控以叛国罪；尼禄主张处死她；布路斯前去听取她的辩护；她的高傲的神色；她惩罚敌人、赏赐友人。

第23—24章：帕拉斯和布路斯受到控告；二人被赦免；控告人被放逐。

第25章：尼禄的放荡行为。

第26—27章：元老院辩论有关被释奴隶的不逊问题；建议他们服从原来的约束。

第28—29章：缩小保民官与营造官的职权；有关岁入管理的简略回顾。

第30章：维普撒尼乌斯·莱纳斯被定罪；路奇乌斯·沃路西乌斯死（终年九十三岁）；他的性格。

第31—32章：行省当选的长官不再举行表演；保护主人使不受他们的奴隶的侵犯的规定；彭波尼娅·格莱奇娜被控信奉外国宗教并为她的丈夫所驱逐。

第33章：普布里乌斯·凯列尔、科苏提亚努斯·卡皮托和埃普里乌斯·玛尔凯路斯被控以勒索罪。

第34—41章：尼禄赏赐瓦列里乌斯·美撒拉等人；在亚美尼亚问题上同帕尔提亚人的新纠纷；科尔布罗整肃军纪；他进入亚美尼亚；他的军队备受严冬之苦；提里达特斯（帕尔提亚国王沃洛吉西斯的兄弟）向他进攻但未得逞；他从罗马人面前逃走：科尔布罗攻克和烧毁阿尔塔克撒塔城。

第42—43章：普布里乌斯·苏伊里乌斯在罗马被控；他痛斥塞内加；他受审并被定罪。

第44章：奥克塔维乌斯·撒吉塔因求婚不遂而刺死彭提娅；他的被释奴隶的忠诚；撒吉塔被定罪。

第45—46章：尼禄倾心于波培娅·萨比娜；她的经历、她的美貌和权术；奥托引诱她离弃了她的丈夫路福里乌斯·克利司披努斯；尼禄爱上了她；尼禄派奥托去治理路西塔尼亚。

第47—48章：尼禄现出原形；他放逐了科尔涅里乌斯·苏拉；普提欧里的叛乱为军队所平定。

第49章：特拉塞亚·帕伊图斯反对元老院的一项动议；他的敌人攻击他的品行；他对友人们的回答。

第50—52章：收税人的不法行为受到限制；尼禄想免除一项税收，但是被谏止；向人民公开有关岁入的法律。

第53—56章：日耳曼平静无事；弗里喜人乘机移居莱茵河岸；他们的两个头目去罗马向皇帝请求；他们在庞培剧场的行动；尼禄下令消灭弗里喜人；波约卡路斯领导下的安普西瓦里人有同样的企图但未获成功；波约卡路斯对罗马将领所作的勇敢回答。

第57章：赫尔孟都利人和卡提伊人之间的战争；两族人都迷信产盐的一条河，因此他们的争端日益激烈；赫尔孟都利人战胜；卡提伊人几乎被割裂。

第58章：一株被称为卢米那里斯的树（曾荫蔽过列穆斯和罗木路斯）开始枯萎；人们认为这是凶兆，但后来此树又抽出新枝。

第14卷 记述了公元59年到62年间的事情。

第1—10章：尼禄更爱波培娅，也更恨他的母亲阿格里披娜；阿格里披娜想重新取得尼禄对她的爱，但未成功；尼禄同意把她淹死在海里的一次阴谋；为此造了一只船；阿格里披娜在阴谋中幸免于难；激怒的尼禄把米塞努姆的舰队司令官阿尼凯图斯派去杀死了她。

第11—12章：尼禄致书元老院为这一谋杀辩护；对诸神所作的祈求；特拉塞亚·帕伊图斯在激怒之下走出元老院。

第13—16章：尼禄不顾一切地胡作非为；他驾驶马车，强迫世家子弟登台表演；他本人也登台表演、作诗。

第17章：努凯里亚和庞培两地居民之间的一次可怕的摩擦。

第18—19章：库列涅人在元老院所作的怨言；著名演说家多米提乌斯·阿菲尔和玛尔库斯·塞尔维里乌斯之死；他们的性格。

第20—21章：尼禄规定的每五年举行一次的赛会；他对这一规定的意见。

第22章：彗星预示政府的更迭；路贝里乌斯·普劳图斯被放逐。

第23—26章：科尔布罗在亚美尼亚的明智而又勇敢的行动；他先后攻克了阿尔塔克撒塔和提格拉诺凯尔塔，并使提格拉尼斯登上了亚美尼亚的王位。

第27章：亚细亚的城市拉欧狄凯亚被地震摧毁；罗马当局对移民地的不慎重而又不策略的治理。

第28章：皇帝决定了行政长官的人选。

第29—39章：不列颠的一次大规模叛乱；苏埃托尼乌斯·保里努斯被派出去统率军队；他攻占了莫纳岛并摧毁了圣林；但当他不在那些地方时，对罗马人又进行了一次全面的屠杀；行省几乎失守，但苏埃托尼乌斯·保里努斯又收复了这地方；他打败了布狄卡，进行了大屠杀。

第40—45章：罗马的长官被他的一名奴隶杀死；元老院就主人被杀死时全体奴隶都要偿命的问题展开辩论。

第46—50章：塔尔克维提乌斯·普利斯库斯被定罪；美米乌斯·列古路斯之死；他的性格；尼禄奉献一座大竞技场；恢复大逆法；行政长官安提司提乌斯因为写了一首诗讽刺皇帝而受到追究；元老院想对他处以极刑；特拉塞亚·帕伊图斯反对这一动议；大部分元老同意他的意见。

第51章：布路斯去世；举国哀悼。

第52—56章：陷害塞内加的企图；他的敌人在皇帝面前诋毁他；他同尼禄见面：他的发言和尼禄的回答。

第57—59章：提盖里努斯受宠；出于他的意思，苏拉在马赛被杀，普劳图斯在亚细亚被杀。

第60—65章：尼禄驱逐了他的妻子屋大维娅，娶了波培娅；民众的骚乱；通过尼禄的收买，阿尼凯图斯承认自己和屋大维娅通奸；尼禄把她放逐到庞达提里亚岛，随即把她杀死。

第15卷 记述了从公元62年到65年间的事情。

第1—5章：帕尔提亚国王沃洛吉西斯进攻亚美尼亚；他由于科尔布罗的得体措施而退走了。

第6—17章：尼禄把凯森尼乌斯·帕伊图斯派至亚美尼亚单独负起统帅大权；此人的冒失、好虚荣和不懂军事；他和他的军团被包围；科尔布罗前往救援，但为时已晚；帕伊图斯被迫投降。

第18章：战争胜负未决之际，罗马方面已决定修建纪念战胜的设施。

第19—22章：元老院就虚假的过继所进行的辩论。

第23章：尼禄和波培娅生了一个女儿；他的过度的高兴；修造了一些公共纪念物，但无效；婴儿在四个月内死去；她被尊崇为神；为她修建了一座神殿。

第24—31章：帕尔提亚人派来了一个代表团，宣称有权保有亚美尼亚；使节未获成功即被送回；委托科尔布罗进行战争；他再次进入亚美尼亚；帕尔提亚人大为惊恐；缔结了一项条约，帕尔提亚人同意了和约条件；提里达特斯将把王冠放在尼禄像的脚下，不经尼禄的许可永不再戴它。

第32—34章：阿尔卑斯山附近沿岸诸城市取得拉丁权；尼禄在那不勒斯的舞台上歌唱；他到处胡作非为。

第35—37章：托尔克瓦图斯·西拉努斯被迫自杀。

第38—46章：罗马大火；尼禄有纵火嫌疑；他霸占烧光的土地自用，修建了一所宏伟的宫殿；基督教徒被控纵火，虽系诬陷，但被残酷处死。

第47章：各种异常的朕兆。

第48—55章：一次拥护盖乌斯·披索、反对尼禄的阴谋；一些罗马骑士和元老参加了阴谋；不知阴谋之首倡者为谁；苏布里乌斯·佛拉乌斯是坚决的参加者之一；一名被释女奴隶埃皮卡里丝鼓动阴谋者；由于她不谨慎和米利库斯的告密而使阴谋败露。

第56章：阴谋者供出了他们的同谋者；路卡努斯出卖了他的母亲阿奇里娅。

第57—59章：埃皮卡里丝在受到拷问时的坚定态度；法伊尼乌斯·路福斯本人虽参加了阴谋，但却卖力地反对其他阴谋者；一些著名人物被处死。

第60—65章：塞内加受到指控；一名将领被派到他那里去通知指控的细节；他的回答；他接到要他自杀的命令；他的妻子彭培娅·宝琳娜因尼禄的命令而得救；塞内加死于浴室。

第66章：法伊尼乌斯·路福斯受到其余共谋者的控诉。

第67章：苏布里乌斯·佛拉乌斯的坚定行动；他对尼禄的无畏的回答；他的死亡。

第68—69章：执政官维司提努斯虽系无辜，但仍有一将领通知他割断脉管。

第70—71章：诗人路卡努斯在背诵自己的诗篇时死去。

第72—73章：尼禄赏赐士兵；元老院召集会议；他们的卑鄙的谄媚行为；下令向诸神奉献供物；以尼禄之名为4月命名。

第16卷 记述了公元65年和66年的事情。本卷的一部分事情是发生在前执政官任上的。

第1—3章：尼禄妄想在阿非利加发现大量被隐藏起来的财富；原来一个叫凯谢里乌斯·巴苏斯的人在梦的哄骗之下报告了这一秘密，从而使皇帝毫无节制地浪费财富。

第4—5章：每五年举行一次的赛会，尼禄争取歌唱和演说的优胜奖；他登上了公开的舞台；维斯帕西亚努斯（后来的皇帝）害怕尼禄的暗探而留在剧场里。

第6章：波培娅之死；她的葬仪；尼禄发表对她的颂词。

第7—9章：盖乌斯·卡西乌斯和路奇乌斯·西拉努斯被放逐；列庇妲交由皇帝处理。

第10—11章：路奇乌斯·维图斯、塞克司提娅和波利塔被处死。

第12章：5月和6月分别使用克劳狄乌斯和日耳曼尼库斯的名字。

第13章：康帕尼亚发生了极严重的旋风；罗马发生瘟疫。

第14—16章：安泰乌斯和欧司托里乌斯被迫自杀。

第17章：安奈乌斯·梅拉（诗人路卡努斯的父亲）、阿尼奇乌斯·凯里亚里斯、路福里乌斯·克利司披努斯和提图斯·佩特洛尼乌斯被处死。

第18章：佩特洛尼乌斯的性格。

第19章：他在临死前的行为。

第20章：西里娅因被怀疑发现尼禄暗中的丑行而被放逐。

第21章：尼禄一心想害死特拉塞亚·帕伊图斯和巴列亚·索拉努斯。

第22章：科苏提亚努斯控诉特拉塞亚。

第23—26章：欧司托里乌斯·撒比努斯指控巴列亚·索拉努斯； 尼禄决定当提里达特斯到罗马接受亚美尼亚王冠时害死特拉塞亚和索拉努斯；特拉塞亚和他的朋友辩论参加元老院的会议是否合适的问题；对这一问题的不同意见。

第27章：元老院四周加设警卫。

第28—29章：埃普里乌斯·玛尔凯路斯攻击特拉塞亚。

第30—33章：索拉努斯的女儿谢尔维里娅遇到和她父亲相同的危险；她的崇高的辩护；和特拉塞亚一样，二人被定罪；死的方式交由二人自己选择；赫尔维狄乌斯被逐出意大利；蒙塔努斯被控写过一首反对尼禄的讽刺诗；他被赦免，但此后不准担任任何公职；三个告密人埃普里乌斯、科苏提亚努斯和欧司托里乌斯得到丰厚的赏赐。

第34—35章：一位财务官被派去看特拉塞亚自杀；特拉塞亚非凡的行为和他对财务官的忠告。〔此卷后面部分遗失。〕

关于与本书有关的皇帝 家系的若干说明

《编年史》是从提贝里乌斯的统治时期开始叙述的，提贝里乌斯是奥古斯都的养子，而奥古斯都（屋大维）又是以继承优利乌斯·恺撒的事业为号召的，所以我们就从优利乌斯·恺撒介绍起。

盖乌斯·优利乌斯·恺撒 （约公元前102—前44年）的父亲也叫盖乌斯·优利乌斯·恺撒，母亲是奥列里娅。

恺撒的妻子是科尔涅里娅，他们生了一个女儿优利娅，优利娅嫁给了格涅乌斯·彭佩乌斯（庞培）。

恺撒有一个姊妹也叫优利娅，她嫁给了玛尔库斯·阿提乌斯·巴尔布斯，他们生了一个女儿阿提娅，阿提娅嫁给了盖乌斯·屋大维。阿提娅和盖乌斯·屋大维生了奥古斯都（屋大维） 和屋大维娅。

因此，奥古斯都的外祖母是恺撒的姊妹，按亲属关系来说，恺撒是奥古斯都的外舅祖父，而不是一般所误传的外祖父。

奥古斯都先是同司克里波尼娅结婚，奥古斯都是司克里波尼娅的第三个丈夫，但是不久就离婚了。他们生了一个叫优利娅的女儿。

奥古斯都随后又同里维娅结婚，他是里维娅的第二个丈夫。里维娅原来的丈夫是提贝里乌斯·克劳狄乌斯·尼禄，他们生了提贝里乌斯和尼禄·杜路苏斯。提贝里乌斯后来就被过继为奥古斯都的继子。

奥古斯都的姊妹屋大维娅先是嫁给盖乌斯·玛尔凯路斯；玛尔凯路斯死后，她又嫁给安托尼乌斯。她和玛尔凯路斯生了一男二女：玛尔库斯·玛尔凯路斯、大玛尔凯拉和小玛尔凯拉；后来又和安托尼乌斯生了两个女儿：大安托尼娅和小安托尼娅。

安托尼乌斯在和屋大维娅结婚之前，曾和富尔维娅结婚（他是富尔维娅的第三个丈夫）。

屋大维娅和安托尼乌斯所生的女儿小安托尼娅嫁给了提贝里乌斯·克劳狄乌斯·尼禄和里维娅二人所生的儿子尼禄·杜路苏斯（提贝里乌斯的兄弟）。小安托尼娅和尼禄·杜路苏斯二人生了日耳曼尼库斯 和克劳狄乌斯 。

日耳曼尼库斯和阿格里披娜结婚。阿格里披娜 则是奥古斯都的女儿优利娅嫁给玛尔库斯·阿格里帕之后所生的。

日耳曼尼库斯和阿格里披娜的子女有下列数人：

（1）尼禄·恺撒（他娶了里维娅·优利娅）

（2）杜路苏斯·恺撒（他娶了埃米里娅·列庇妲）

（3）盖乌斯·优利乌斯·恺撒·日耳曼尼库斯 （即继提贝里乌斯为皇帝的卡里古拉 ）

（4）阿格里披娜 （她后来嫁给了他的叔父皇帝克劳狄乌斯）

（5）杜路西拉（她嫁给了路奇乌斯·卡西乌斯·隆古努斯和玛尔库斯·埃米里乌斯·列庇都斯）

（6）优利娅·里维拉（她嫁给了玛尔库斯·维尼奇乌斯）

奥古斯都的女儿优利娅和阿格里帕所生的子女除了阿格里披娜（日耳曼尼库斯的妻子）之外，还有下列数人：

（1）盖乌斯·恺撒（他娶了里维拉，里维拉则是尼禄·杜路苏斯和小安托尼娅二人所生的女儿，克劳狄乌斯的姊妹）

（2）路奇乌斯·恺撒

（3）阿格里帕·波司图姆斯

（4）优利娅（她嫁给路奇乌斯·埃米里乌斯·保路斯后，生了儿子玛尔库斯·埃米里乌斯·列庇都斯和女儿埃米里娅·列庇妲。埃米里娅·列庇妲的女儿优尼娅·卡尔维娜是皇帝维提里乌斯的兄弟路奇乌斯·维提里乌斯的妻子）

提贝里乌斯的妻子最初是维普撒尼娅·阿格里披娜（玛尔库斯·阿格里帕的女儿），他们二人有一个儿子杜路苏斯，后奉奥古斯都之命，和她离婚而娶了奥古斯都的女儿优利娅，维普撒尼娅·阿格里披娜则再嫁给阿西尼乌斯·伽路斯，又和他生了五六个儿子。

优利娅在同提贝里乌斯结婚之前，她的第一个丈夫是玛尔凯路斯。玛尔凯路斯是奥古斯都的姊妹屋大维娅的儿子，所以是优利娅的表兄弟。玛尔凯路斯死后，她的第二个大夫是阿格里帕，他们生了五个孩子（见上）。提贝里乌斯则是她的第三个丈夫。优利娅的淫乱行为据说是提贝里乌斯退居到罗得岛上去的原因，公元前2年，奥古斯都把她放逐出罗马。

再说奥古斯都的姊妹屋大维娅和安托尼乌斯之间所生的女儿大安托尼娅。大安托尼娅同路奇乌斯·多米提乌斯·阿埃诺巴尔布斯结婚后生了格涅乌斯·多米提乌斯·阿埃诺巴尔布斯（还有女儿多米提娅·列庇妲）。这就是皇帝尼禄 的父亲。尼禄的母亲则是日耳曼尼库斯的女儿阿格里披娜（阿格里披娜和她的母亲是同样的名字）。

尼禄的第一个妻子是屋大维娅。这个屋大维娅是克劳狄乌斯和美撒里娜所生的女儿，但尼禄后来遗弃了她而同波培娅·萨比娜结了婚。这个波培娅是提图斯·欧里乌斯和老波培娅·萨比娜的女儿。她最初嫁给了路富里乌斯·克里司披努斯，后来又嫁给奥托，同时又勾搭上了尼禄。随后就正式嫁给了尼禄。他们生了一个女儿克劳狄娅，几个月就死了。

不列塔尼库斯也是克劳狄乌斯和美撒里娜二人所生。他是波培娅的兄弟，后来被尼禄毒死。

伽尔巴 （塞尔维乌斯·苏尔皮奇乌斯·伽尔巴）的父亲是盖乌斯·苏尔皮奇乌斯·伽尔巴，母亲是穆米娅·阿卡伊卡。

维斯帕西亚努斯 （提图斯·佛拉维乌斯·维斯帕西亚努斯）的父亲佛拉维乌斯·撒比努斯是一个包税人。维斯帕西亚努斯是被尼禄派到东方去对犹太人作战的。他和他的两个儿子提图斯 和多米提安 都做过皇帝，构成罗马帝国史上的所谓佛拉维乌斯王朝。而从奥古斯都经提贝里乌斯、盖乌斯（卡里古拉）和克劳狄乌斯到尼禄，在罗马帝国史上，则称为优利乌斯一克劳狄乌斯王朝。伽尔巴、奥托和维格里乌斯三人当政时间则是内战时期。

东方两王国的世系

帕尔提亚诸王

普拉提斯四世	前37—前32
提里达特斯二世	前31—前25
普拉提斯五世（普拉塔凯斯）	前2—公元4（或6）
欧洛狄斯三世	统治时期在公元7年前后
沃诺尼斯一世（罗马指定）	8（或9）—11（或12）
阿尔塔巴努斯三世	11（或12）—38
普拉提斯六世（罗马指定）	35
提里达特斯三世（罗马指定）	35—36
？琴那木斯	37
哥塔尔吉斯二世	38—40
瓦尔达尼斯一世	38（或40）—45（或46）
哥塔尔吉斯二世（复位）	45（或46）—51
美赫尔达特斯（罗马指定）	49
沃诺尼斯二世	51
沃洛吉西斯一世	51—77
瓦尔达尼斯一世之子	55—58

亚美尼亚诸王

阿尔塔瓦斯德斯一世	前56—前34
阿尔塔克西亚斯二世	前33—前20
提格拉尼斯二世（罗马指定）	前20—前7
提格拉尼斯三世和埃拉托王后	前7—公元2
阿尔塔瓦斯德斯二世（罗马指定）	前3—前1
阿里奥巴尔扎尼斯（罗马指定）	公元2—4
阿尔塔瓦斯德斯三世（罗马指定）	4—6

提格拉尼斯四世（？来自犹太）(罗马指定)	约在6—12之间
埃拉托王后 在提格拉尼斯四世前后进行过短期的统治	
虚位时期	？—12
沃诺尼斯（来自帕尔提亚王位）	12—16
欧洛狄斯	16—18
阿尔塔克西亚斯三世（来自本都）(罗马指定)	18—34
“阿尔撒凯斯”	34—35
欧洛狄斯（复位）	35
米特利达特斯（来自伊伯利亚，罗马指定）	35—37
虚位时期（帕尔提亚太守戴莫纳克斯）	37—41
米特利达特斯（罗马指定复位）	41—50年代初期
拉达米司图斯（来自伊伯利亚）	50年代初期两次短期的统治提里达特斯
提里达特斯	统治时期从50年代初期到60年代初期，中间有间断
提格拉尼斯五世（来自犹太）（罗马指定）	60前后进行过短期的统治
虚位时期（罗马占领时期）	63—66
提里达特斯（罗马指定复位）	66—?

色雷斯诸王

莱美塔尔凯斯一世	前11—公元12
西色雷斯	东色雷斯
列司库波里斯二世12—19	科提斯四世12—19
莱美塔尔凯斯二世19—40	〔特列贝列努斯·路福斯摄政〕
	莱美塔尔凯斯三世
	37（或38）—46

编年史

第一卷 注

（1）注 罗马最初是在国王统治下的一个城邦。路奇乌斯·布鲁图斯制定了自由的政体和执政官当政的制度。独裁官的制度始终是一种应急之策；十人团的权限不能超过两年，军团将领所掌握的执政官的权力也不能长久。秦纳和苏拉的专制统治时期都不长；庞培和克拉苏斯的大权很快就转入恺撒之手，接着列庇都斯和安托尼乌斯的军权也就归奥古斯都掌握了。奥古斯都则以普林凯普斯 注 的名义把在内争中被搞得残破不堪的国土收归自己的治下。著名的历史学家已把古老的罗马共和国的光荣和不幸载入史册。甚至奥古斯都当政的时期也不乏出色的作家为之执笔；但阿谀奉承之风一旦盛行起来，历史学家便不敢再动笔了。提贝里乌斯、卡里古拉、克劳狄乌斯和尼禄的历史都是人们在他们炙手可热时怀着惶恐心情胡编乱造出来的，而在他们死后撰述的作品，又受到余怒未消的愤恨情绪的影响。因此我想稍稍谈一下奥古斯都，特别是他当政的后期，然后再来谈提贝里乌斯及其继承者的当政时期。我下笔的时候既不会心怀愤懑，也不会意存偏袒，因为实际上我没有任何理由要受这些情绪的影响。

（2）布鲁图斯和卡西乌斯横死以后，共和国已丧失了武装力量；庞培在西西里已被击败，注 列庇都斯已被排除，安托尼乌斯已被杀死，到了这时，甚至优利乌斯的一派，除恺撒（即屋大维——中译者）本人外再也没有别的领导者了。屋大维放弃了三头之一的头衔，声称自己只不过是一个普通的执政官，只要有保护普通人民的保民官的权力便感满足。他首先用慷慨的赏赐笼络军队，用廉价的粮食讨好

民众，用和平安乐的生活猎取世人对他的好感。然后再逐步地提高自己的地位，把元老院、高级长官乃至立法的职权都集于一身。反对他的力量已荡然无存：公然反抗的人或在战场上或在罗马公敌宣告名单的法律制裁下被消灭了；剩下来的贵族则觉得心甘情愿的奴颜婢膝才是升官发财的最便捷的道路；他们既然从革命得到好处，也就宁愿在当前的新秩序之下苟且偷安，不去留恋那会带来危险的旧制度了。新秩序在各行省也颇受欢迎。元老院和人民[注]在那里的统治却由于权贵之间的倾轧和官吏们的贪得无厌而得不到信任； 法制对于这些弊端也拿不出什么有效的办法，因为暴力、徇私和作为最后手段的金钱早已把法制搅得一塌糊涂了。

（3）奥古斯都这时为了加强自己的统治，提拔他姊妹[注]的儿子克劳狄乌斯·玛尔凯路斯[注]这个十分年轻的小伙子担任祭司和高级营造官[注]，又使那虽非贵族出身但精通军事，并曾协助他打过胜仗的玛尔库斯·阿格里帕享受了两次连任执政官的荣誉；稍后，在玛尔凯路斯死后，他又选阿格里帕为自己的女婿。他使他的继子（他妻子的儿子——中译者）提贝里乌斯·尼禄和克劳狄乌斯·杜路苏斯两人[注]都取得统帅（imperator）的称号。他虽然这样做了，其实家里人数仍然未变：因为他已经过继了阿格里帕的两个儿子盖乌斯和路奇乌斯[注]到自己家里来。尽管他装出不愿这样做的样子，他心里却极想使他们甚至在他们还未成年的时候就为他们保留执政官的职位并取得青年元首[注]的称号。阿格里帕死了。路奇乌斯·恺撒和盖乌斯·恺撒跟着也相继丧命。路奇乌斯死在他到西班牙军队那边去的途中，盖乌斯则是在从亚美尼亚回来的道上因伤致死的。他们的死亡或许是因为他们两人天生短命，或许是因为他们的继母里维娅下了毒手。杜路苏斯早就死了，继子当中只有尼禄一人活了下来。他成了全国瞩目的中心人物。他是奥古斯都的继子，与奥古斯都共同治理帝国，分享保民官的权力，并且有机会在全军面前显示自己的风采。不过和先前不同的是，这次并不是由于他母亲的暗中策划，而是她公开这样要求的。里维娅把上了年纪的奥古斯都已经管得这样服服帖帖，她竟然把他仅有的一个未死的外孙放逐到普拉纳西亚岛[注]去。尽管这个外孙阿格里帕·波司图姆斯没有什么优点可说，尽管他蛮勇甚至到粗野的程度，但他在外面却

没有什么秽行丑闻。可是，令人费解的是，他却要杜路苏斯的儿子日耳曼尼库斯领导莱茵河一带的八个军团，并且命令提贝里乌斯过继日耳曼尼库斯为继子，尽管提贝里乌斯自己家里已经有了一个业已成年的儿子。他这样做的目的在于使自己在继承方面多一层保证。

这时除了对日耳曼人的引人注目的战事以外，别的战争都结束了。进行这场战争与其说是要扩充帝国的疆土或是要取得什么切实的利益，却毋宁说要为克温克提里乌斯·伐鲁斯的军队的惨败湔雪耻辱。[注] 国内是平静无事的。官吏的称号仍旧一如既往地保持着。年青一代的人都是在阿克提乌姆一役战胜之后出生的。甚至老一辈的人大部分也都是在内战时期诞生的；剩下来的人又有谁是真正看见过共和国的呢？

（4）世界的局面改变了，浑厚淳朴的罗马古风业已荡然无存。政治上的平等已经成为陈旧过时的信念，所有的人的眼睛都在望着皇帝的敕令。只要奥古斯都还年富力强，足以维持他本人、他全家，以及全国的和平，那么人们在当前就不会有什么忧愁。但是当他年老多病、体力不支、大去之日不远，而人们的新希望初露之时，一些人就开始闲谈自由的幸福了；更多的人则担心会爆发战争；还有一些人却又希望发生战争； 大多数人只是交换一些贬损未来统治者的流言飞语："性情粗暴的阿格里帕一受到屈辱就会发火；这样的人就年龄和经验而论都担不起统治帝国这一重任。提贝里乌斯·尼禄正当壮年，久经沙场，但却有克劳狄乌斯家族那种古老的、与生俱来的傲慢习气，此外他还流露出一些残忍嗜杀的迹象，尽管他自己尽力想抑制它们。他从一降生，就是在皇室的环境中抚养大的。他年轻时，脑子里想的全都是执政官的职位和凯旋之类的事情。甚至在他居住于罗得岛的那几年里[注]——表面上是退隐，实际上是被放逐——他心头充满了愤懑、伪善，并且暗纵情欲。人们还谈到他母亲的种种女人任性表现。这样看来，他们就一定要做一个女人和两个小伙子[注]的奴隶了！这几个人目前还只是在全国实行压制，但到最后会把国家弄得四分五裂的！"

（5）正当人们谈论着这一类话题的时候，奥古斯都的病情更加恶化了。有些人怀疑是他的妻子在暗中捣鬼。因为外边传说，几个月

之前，在只有少数心腹知悉的情况下，皇帝由法比乌斯·玛克西姆斯陪同乘船到普拉纳西亚岛去看阿格里帕。据说两个人见面时都动了感情，并痛哭了一场，因此这个年轻人看来就很有希望被接回他的外祖父家中去。玛克西姆斯把这件事告诉了他的妻子玛尔奇娅，玛尔奇娅又告诉了里维娅。恺撒（即奥古斯都——中译者）知道消息泄露的情况；不久之后，玛克西姆斯就死了，他可能是自杀的；据说玛尔奇娅在丈夫的葬仪上哭着责怪自己，说正是她本人断送了丈夫的性命。且不管这件事的真相如何吧，提贝里乌斯几乎是在他刚刚到达伊里利库姆之后，立刻就被母亲的一封急信召了回来。在他到达诺拉时，他看到的是活着的，还是已经去世的奥古斯都，这一点已无法确定了。原来皇帝的行宫和附近的街道都已经给里维娅的卫队严密封锁起来了。使人乐观的消息不时地发布出来，最后，危急的局势决定必须采取相应的措施。两件事情在一个通告上同时发表：奥古斯都逝世，尼禄（即提贝里乌斯——中译者）继位。[注]

（6）新皇帝继位后所犯下的头一件罪行就是杀死了阿格里帕·波司图姆斯。阿格里帕·波司图姆斯在猝不及防的情况之下受到一个硬干到底的百人团长的进攻时，尽管他手里没有武器，却不是那么容易地就断送了自己的性命的。提贝里乌斯在元老院里根本没有提这件事情。他借口这是他父亲奥古斯都的命令； 他说他父亲曾指令负责监视阿格里帕的一位军团将领在他（指奥古斯都——中译者）一去世的时候，立刻把阿格里帕杀死。毫无疑问，奥古斯都对这个年轻人的品行不断进行的严厉责难，曾促使元老院作出了放逐他的决定。但另一方面，他却从不曾冷酷无情到要杀死他自己的亲人的程度；而且，为了使自己的继子减轻顾虑而把自己的外孙杀死，这种事情也令人难以置信。比较可能的情况是，提贝里乌斯出于恐惧而里维娅出于继母的憎恶，这才赶忙杀死他们所怀疑和讨厌的青年人。但是当百人团长向提贝里乌斯作例行的军事报告，说他的命令业已执行的时候，他却说他从来没有发过这样的命令，并且表示干这件事的人必须向元老院说明自己这一行动的理由。皇帝的心腹撒路斯提乌斯·克利司普斯[注]听到了皇帝讲的这些话。他参与过宫廷的机密，而且又正是他把这个命令传达给那个军团将领的；故而他害怕他本人会受到这件事的牵累，因为无论他讲真话还是说谎话，对他都同样十分危险。因此他就劝里维

娅最好不要把宫闱秘事、朋友们出的主意以及军队干的事情声张出去。他还要她注意不要使提贝里乌斯把任何事情都交给元老院，从而削弱了皇帝的权力。克利司普斯指出，专制统治的一个重要条件，就是大家只对统治者一个人负责，这样事情才能得到妥善的处理。

（7）但这时在罗马，执政官、元老和骑士都在争先恐后地想当奴才。一个人的地位越高，也就越是虚伪，越是急不可待地想当奴才；他需要控制自己的表情：既不能为皇帝的去世表示欣慰，又不能为一位皇子的登极表示不当的忧郁。他流泪时要带着欢乐，哀悼时要带着谄媚。执政官塞克斯图斯·彭佩乌斯和塞克斯图斯·阿普列乌斯二人首先向提贝里乌斯恺撒宣誓效忠。然后在这两位执政官的面前，由近卫军长官塞乌斯·斯特拉波和粮务长官盖乌斯·图尔拉尼乌斯宣誓效忠。再后是元老、士兵和普通人民。提贝里乌斯不管做什么事情，总是要执政官先提出来，仿佛过去的共和国依然存在，而他本人还不能肯定是否应当掌握统治大权似的。甚至在发布敕令召集元老到元老院开会时，他所使用的也只不过是他在奥古斯都时期取得的保民官的权力。他的敕令的内容十分简洁，措辞也非常谦逊："他（提贝里乌斯，本书直接引语中的'他'，往往指说话者自己。——中译者）想和元老们商量料理父亲后事的问题，而他又不能不守在他父亲的遗体的旁边。这是他敢于执行的唯一的国家大事。"尽管在口头上是这样讲，在奥古斯都逝世的时候，提贝里乌斯就以统帅的身份向近卫军发布了口令；他拥有哨兵、卫士等等宫廷的一套人马；他到广场和元老院去的时候都有士兵卫护着；他写信给军队时所用的口吻，俨然是已经做了皇帝。只有在元老院里讲话时，他多少还露出一些犹豫的神气。他这样做主要是因为对于日耳曼尼库斯还有所顾忌：要知道，日耳曼尼库斯这时在国内声望极高，又有许多罗马军团和行省的大批辅助军队作为自己的后盾。他害怕日耳曼尼库斯会立刻夺取帝位，而不愿在那里等待将来再传给自己。此外，提贝里乌斯为了猎取舆论对他的好感，还想要人们把自己看成是奉国家之召而被推选出来，并不是由于奥古斯都的妻子暗使阴谋和奥古斯都在晚年收养了他。后来我们才看到，他之所以忸怩作态还有一个原因：他想了解贵族们的心思，他一直把人们的每一句话、每一个表情都曲解成是犯罪行动，并且深深地记在脑海里。

（8）在元老院的第一次会议上，他只许人们讨论奥古斯都葬仪的问题。维司塔贞女[注]首先把皇帝的遗嘱拿了出来，遗嘱指定提贝里乌斯和里维娅为继承人，里维娅被过继为优利乌斯家族的一员，并被加上奥古斯塔的尊号。他提出了他的孙子和重孙作为第二亲等的继承人。奥古斯都指定了一些显要贵族为第三亲等的继承人，这些人中的大多数其实是他所讨厌的，他这样做，目的不外是想在身后受到赞扬罢了。他的遗产的数目并不超过罗马的普通公民的水平，如果不把他赠赐的钱计算在内的话。赠赐的钱分配如下：给国家和人民的是四千三百五十万谢司特尔提乌斯，近卫军士兵每人一千谢司特尔提乌斯，驻在罗马的士兵每人五百，罗马的军团士兵或辅助步兵中队[注]的士兵每人三百。

有关葬仪问题的讨论随即开始了。阿西尼乌斯·伽路斯和路奇乌斯·阿尔伦提乌斯两个人的意见最为引人注意。伽路斯建议葬仪的行列应当穿过一座凯旋门，阿尔伦提乌斯建议在遗体前面应当用一列牌子标明奥古斯都生前所通过的一切法律和征服的一切民族的名称。瓦列里乌斯·美撒拉[注]则建议每年人们都要向提贝里乌斯重新宣誓效忠。当提贝里乌斯问他是不是提贝里乌斯曾授意他提出这样的建议的时候，美撒拉就说这完全是他自己的意思，并且表示，只要是涉及公众利益的时候，他永远是发表自己的独立见解，不会跟在任何人的后面跑，即使这样做会得罪别人也在所不惜。其实，他说这番话，正是留传下来的一种谄媚方式。元老院嚷嚷说，要由元老们把奥古斯都的遗体抬到火葬堆上去。恺撒[注]以傲慢的但又温和的言辞免除了他们这项义务，并且发布敕令，告诫人民不要强求在罗马广场上火葬奥古斯都，免得像先前为圣优利乌斯（即优利乌斯·恺撒——中译者）举行葬仪时，由于人们过分热心反而惹起了不少麻烦。敕令规定火葬将在奥古斯都生前指定的葬地玛尔斯广场举行。[注]

在举行葬仪的这一天，军队全部处于武装戒备状态。这种情况引起了亲眼看过或是听老一辈的人们谈过刺杀恺撒那一天的情况的人们的嘲笑：在人们新受奴役而恢复自由的行动又极不顺利的那一天里，独裁者恺撒的被刺[注]在一些人眼里就成了极为可怕的罪行，而在另一

些人眼里却又成了极其光荣的功勋。“这个年老的专制君主尽管统治了很久，甚至能在事先注意到使他的继承者拥有足够的力量来制服国家，却仍然需要军队的卫护，来保证葬仪的平安无事！”

（9）大家的谈论中心转到奥古斯都本人身上来了。引起大多数人的注意的是那些无关紧要的情节，比方说，他取得皇帝大权的日子和他去世的日子是相同的；他和他的父亲屋大维[注]一样，死在诺拉的同一所房子的同一间屋子里等等。关于他担任执政官的次数（这等于瓦列里乌斯·考尔武斯和盖乌斯·马利乌斯二人担任次数总和[注]），关于他在连续三十七年中间保持着保民官的权力，关于他二十一次取得统帅的头衔，关于其他的得过多次的或新的荣誉，人们谈论的也很不少。有见识的人从不同的角度去颂扬他或责难他。有些人认为，“对继父的孝心和当时法纪废弛的国家紧急情况，驱使他发动了内战——而人们在发动或进行内战时是不能考虑手段问题的。为了追究谋杀他继父的凶手，他向安托尼乌斯、向列庇都斯作了许多让步。当列庇都斯上了年纪，变得懒散起来而安托尼乌斯也放纵自己的缺点的时候，对于这个陷于混乱的国家来说，唯一的补救办法就是由一个人来全权统治。不过他在治理国家时并不是使自己成为专制君主或是独裁官，而是创立了普林凯普斯的名义。帝国的藩篱是海洋或遥远的河流。军团、行省、舰队、全部行政机构的统治权都已集中起来。罗马公民有法律保护，同盟城市的人们受到尊重。罗马城本身被装点得极为壮丽豪华。使用武力解决问题的情况极少。只有在要保证全国人民的安宁时才这样做。”

（10）但是另一方面却又有一些人认为，“对继父的孝心和国家的危急情况，只不过是一种借口。说老实话，屋大维正是为了取得统治大权，才用金钱的赏赐刺激老兵，在尚未成年而且还没有担任过任何公职的时候便征募了一支军队，贿买了一位执政官[注]的军团，并装出要倒向塞克斯图斯·庞培一面的姿态。继而在他通过元老院的命令夺取到行政长官的身份和权力之后，两位执政官盖乌斯·维比乌斯·庞撒和奥路斯·希尔提乌斯就死了。[注]这两个人或许是死在敌人的手里，或许是被谋害致死的：庞撒的伤口给撒上了毒药，希尔提乌斯则是被自

己手下那些受到恺撒教唆的士兵杀死的。不管怎样，两位执政官的军队都转到他手里来了。他并且迫使内心不愿意的元老院任命他担任执政官，而交给他用来制服安托尼乌斯的军队，却被他用来反对共和国了。公民的公敌宣告（proscriptio）和土地的分配[注]，甚至连执行这些任务的人也不赞同。卡西乌斯和布鲁图斯的丧命还可以说是因为他们自己种下了仇恨的种子而自食其果（尽管按道理讲，私人之间的仇恨应当让位给公众的利益），然而塞克斯图斯·庞培却受了一项虚伪的和约[注]的欺骗，列庇都斯受到了一种虚假的友谊的欺骗，继而安托尼乌斯则受到塔伦特和布伦地西乌姆条约[注]的引诱，又惑于屋大维把自己的姊妹嫁给他，结果却为着这一骗人的裙带关系断送了性命。在这之后，和平的的确确是建立起来了，但这是血腥的和平：在这段时期里，洛里乌斯[注]和伐鲁斯遭到了惨败，瓦罗·埃格纳提乌斯和优鲁斯在罗马被处死。”[注]人们在谈论时也没有把他家里的事情放过去：他诱拐过提贝里乌斯·克劳狄乌斯·尼禄的妻子；他向祭司们提出过一种令人发笑的问题：她在怀有身孕而尚未分娩的时候，结婚是否合法；维狄乌斯·波里欧[注]胡作非为；最后，还有里维娅，她作为一个母亲，是国家的祸害，而作为一个继母，却又是恺撒一家的祸害了。[注]人们还议论说，奥古斯都要求国人在神殿中给他设立神像，受祭司和僧侣的膜拜，这样一来，他就把罗马人对诸神的崇拜几乎全部抹杀了！ 甚至他过继提贝里乌斯为自己的继承人，这都不是因为他个人喜欢提贝里乌斯，也不是从国家的利益着眼。他已经看透了提贝里乌斯内心的横傲和残忍，因此他就想选一个极坏的继承人，以便在对比之下，可以特别增加他本人的荣誉。原来在几年之前，当奥古斯都向元老们请求把保民官的权力重新授予提贝里乌斯的时候，他就在作为祝词的一次发言中提到了提贝里乌斯的品行、衣着和习惯，这些话看起来是对缺点的辩解，但是在骨子里却是一种责难。

奥古斯都的葬仪总算顺利地过去了。奥古斯都随即被元老院宣布为神，元老院并且决定用一座神殿来奉祀他。

（11）在这之后，提贝里乌斯就成了人们恳求的对象。他在元老院发言时，对于帝国的伟大和他本人因能力薄弱而感到的信心不足作

了各种各样的说明。他说，“只有圣奥古斯都的智慧才配得上这样一副沉重的担子。当他奉奥古斯都之召前来同他分掌大权的时候，他本人根据自己的经验，深知治理国家是一件多么困难，多么需要碰运气的事情。因此他认为，在一个要依靠许多杰出人物来维持的国家里，这些人不应当把全部责任推到任何个人的身上去。如果一些人共同协力的话，那么国家的治理就要容易多了。”不过，诸如此类的话说起来冠冕堂皇，实际上却没有说服力。而且提贝里乌斯的讲话方式，甚至在他不是故意隐瞒自己的真实意图时，也永远是曲曲折折、吞吞吐吐，永远是晦涩难解的。这或许是出于他的本性，或许是由于习惯。既然现在他尽力不使自己的真实感情有丝毫流露，因此他的话就变得更加暧昧、含混、不可捉摸了。可是元老们害怕的却正是皇帝看出他们似乎已猜透了他的心思，于是他们就纷纷悲叹、痛哭并祈求起来。他们向上苍和奥古斯都的神像伸手祷告，又匍匐在提贝里乌斯本人面前乞怜。而就在这时，他下令取出并宣读一个文件[注]。这个文件是全国实力的清单。文件里列举了正规军队和辅助军队的人数，海军实力；罗马保护下的王国和行省的数目，直接的和间接的税收；必要的开支和例行的赏金。所有这些项目都是奥古斯都亲手定的，最后他还附上一个条款，这就是帝国的疆土今后不许再加扩充。这或许是因为他害怕危险，或许是由于他的忌妒。[注]

（12）到了这时，元老院就更降一格，提出了最卑鄙的恳求。这时提贝里乌斯偶然地说了一句话:尽管他觉得自己没有力量负起整个国家的重担，但他仍然愿意把分配给他的任何一个部门的工作担任起来。于是阿西尼乌斯·伽路斯[注]就问道：“恺撒，请问，你希望把哪个部门的工作分配给你呢？”这个出其不意的问题使他一时茫然不知所对。他沉默了一会儿，定了定神，回答说，他宁愿把全副重担都卸下来，因为对于这副重担中的任何一个部分的工作，无论是接受或是推辞，他都深感踌躇。伽路斯从提贝里乌斯的面色猜出他很不高兴，于是就辩解说，他向提贝里乌斯提出这个问题，并不是要他把那不可分割的职权分出来，而是想要他亲口承认，国家乃是必须由一个人来统治的一个有机整体。接着伽路斯就颂扬了奥古斯都，并且请求提贝里乌斯不要忘记他自己过去的胜利，以及在没有战争的那许多年代里他

的辉煌业绩。不过他却未能平息皇帝的怒气：自从伽路斯和他的前妻维普撒尼娅[注]即玛尔库斯·阿格里帕的女儿结婚以来，提贝里乌斯就一直对伽路斯怀恨在心，因为他的这种做法使提贝里乌斯觉得，他怀有臣民所不应有的野心，而且他保有和他的父亲阿西尼乌斯·波里欧同样的蛮勇气质。

（13）路奇乌斯·阿尔伦提乌斯接着发言；他发言的意向与伽路斯的发言并没有多少不同，因此他也触怒了提贝里乌斯，尽管提贝里乌斯对他并不是一直怀有敌意的。阿尔伦提乌斯引起了他的怀疑，因为这是一个有钱财、有魄力、才华出众、素孚众望的人物。原来奥古斯都在逝世前的谈话中论及哪些人有能力担任，但是不想担任皇帝，哪些人有这样的野心，但又不配担任皇帝，或哪些人适于担任皇帝而又有这样的意图担任皇帝的时候，他评述说，玛尼乌斯·列庇都斯有这样的能力，但是他不想担任；阿西尼乌斯·伽路斯在那里跃跃欲试，可是他没有这样的能力；路奇乌斯·阿尔伦提乌斯配得上这个地位，而且在有这样机会的时候，他会冒险一试的。关于前面两个人的名字，大家的说法没有争论，但关于后面的那个人，有些人认为奥古斯都说的是格涅乌斯·披索，而不是阿尔伦提乌斯。上面提到的那些人，除去列庇都斯以外，不久都在提贝里乌斯的主使之下借着不同的罪名铲除了。[注]克温图斯·哈提里乌斯和玛美尔库斯·司考路斯也引起了提贝里乌斯的猜忌。原来哈提里乌斯曾经提出过这样的问题："恺撒啊，你到底要使国家多长时间没有首脑呢？"司考路斯则说过这样的话：既然提贝里乌斯从来没有用自己的保民官的权力否决过执政官的建议，因而人们便很有可能指望元老院的请求都会实现。提贝里乌斯立刻就把哈提里乌斯痛斥了一顿。对于司考路斯，他的怒气就更难平息了，但是他当场并没有讲什么话，而是暂时地把司考路斯放了过去。提贝里乌斯终于对这一片喧闹和个人的请求感到厌倦了，于是他就一点一点地让步，不过还不是让步到接受统治大权的程度，而是让步到不再拒绝和让大家再作恳求。大家都知道，哈提里乌斯到宫殿里去向皇帝请罪的时候，看到提贝里乌斯正走过来，他便跪倒在提贝里乌斯的跟前，但是他几乎给卫士们杀死，因为提贝里乌斯也趴倒在地上：这或是出于偶然，或是因为哈提里乌斯用手拽了他一下。这位伟大的公民虽然冒了很大的危险这样做，但是皇帝的心并没有软下来，最后哈提里乌斯

只得去恳求奥古斯塔——这是里维娅现在的称呼——而通过她的迫切恳求，哈提里乌斯才算保全了性命。

（14）奥古斯塔也是元老院大事谄媚的一个对象。有些人建议给她加上“太后”的尊号；有些人建议给她加上“国母”（mater patriae）的尊号；但大多数的人则认为应把“优利娅之子”这个头衔加到恺撒（Caesar）的名字里面去。不过提贝里乌斯却说，公众给予妇人的荣誉必须有个限度，而对于人们加到他本人身上的荣誉，他也同样要采取比较克制的态度。实际上他却是多疑而忌妒心很重的，他认为提高一个妇人的地位是对自己的威信的一种贬损。他甚至不允许她有一名侍从，也不同意修建一座纪念过继的祭坛[注]，或给她以诸如此类的其他荣誉。但是他却为日耳曼尼库斯·恺撒请求授予总督的权力，[注]并且派出一个使团把这些权力授给他，同时还安慰日耳曼尼库斯，要他为奥古斯都的去世而节哀。提贝里乌斯并没有为杜路苏斯[注]提出同样的请求，因为这时杜路苏斯正在罗马，准备担任下一任的执政官。

提贝里乌斯指定了十二个人候选行政长官，这个人数是奥古斯都生前规定的。尽管元老院请求他增加候选人的数目，但是提贝里乌斯却发誓说，他绝不增加人数。

（15）选举[注]现在第一次从玛尔斯广场转到元老院来了。在此以前，最重要的选举虽然都由皇帝一人裁决，但有一些还是由各特里布斯（Tribus）斟酌决定的。人民对于自己被剥夺了这种权力，除了嘟哝几句之外，并没有表示抗议。元老院从此之后不必再去收买或乞求选票，所以很欢迎这种变革。提贝里乌斯则答应推荐候选人不超过四名，[注]但一经指定别人便不得拒绝或有人与之竞争。与此同时，几位保民官请求允许他们自费举办赛会，赛会即以故去的皇帝的名字为名，并且把这一赛会列入了岁时表，称为奥古斯塔里亚赛会（Augustalia）。不过经过人们的讨论后决定，赛会的费用仍由国库担负。赛会举行时允许保民官在大赛马场中穿凯旋袍[注]，然而他们却不准乘坐马车。但是不久，每年举行这种赛会的权力便转到负责审判罗马公民与异邦人之间的争讼的行政长官的手里去了。

（16）以上是罗马城内的情况。现在再谈潘诺尼亚的正规军团里爆发的一次兵变。兵变并不是由于什么新的不满，无非是新皇帝的继位给了他们一种幻想：他们可以不受惩罚地为非作歹，并且有望在内战中捞一把。在克温图斯·尤尼乌斯·布莱苏斯统率下的三个军团全部驻扎在夏营里。布莱苏斯得到奥古斯都逝世和提贝里乌斯继位的消息，便下令停止日常例行的军务，以便大家表示哀悼或庆祝。从此他们就乱来了，队伍不听命令并且吵吵闹闹，容易受到任何一个能说会道的煽动者的影响，一句话，他们贪图安逸和享乐，讨厌劳苦和纪律了。军营里有一个叫做佩尔肯尼乌斯的人，早年在剧场里干过领头喝彩的行道，后来才到军队里来当兵，他是个最爱挑拨是非的家伙。为舞台上的优伶捧场的经验使他学会了一套鼓动听众的本领。普通的士兵看到奥古斯都死了，都在担心这会为部队带来什么影响，佩尔肯尼乌斯看到了这种情况，就一点一点地通过夜间或傍晚的谈话向这些头脑单纯的人做工作。那些比较正派的人都各有去处，这样他就把军队里的渣滓纠合在自己身边了。

（17）最后，行动的时机成熟了——佩尔肯尼乌斯已经拉过来了一批准备和他一道发动兵变的人——于是他就发表一篇正式演说，在演说中提出了这样的问题：他们为什么要像奴隶一样地服从一些百人团长和几个军团将领？如果他们不敢向一个地位还不巩固的新皇帝提出请求或进行武力威胁，那他们在什么时候才敢要求改善现状呢？这些年无所作为，已经造成了够多的错误；在这期间，服役了三四十年的人已是满头白发，其中许多人是身负重伤，肢体不全的。甚至在他们正式退役之后，他们的作战任务还没有了结：那时他们还要作为后备军继续留在营地的军旗之下，以另一个名义受着和先前一样的劳苦。[注] 即使一个人在经历了这样多的危险之后居然还能活下来，他却仍然要给送到边远的土地去，他在名义上是取得一个“田庄”，但实际上却是一块积水的沼泽或荒瘠不毛的山边土地。老实说，当兵这个行道真是又艰苦，又无利可图啊。肉体加上灵魂，一天才值十个阿斯：他们还必须用这点钱来购置衣服、武器、营帐，来贿赂那些残暴的百人团长，以便使他们少分配给自己一点苦差事！[注] 但是鞭痕加刀痕，严寒的冬天和难熬的夏天，残暴不仁的战争或无利可图的和平，老天在上，这些东西都是我们永远摆脱不掉的。改进的办法只有一个，就

是应征入伍时由契约明确规定，饷银是每天一个狄纳里乌斯[注]；十六年服役期满之后不得再留为后备军。而且在退役时还应当从他们原来所在的营地领一笔现金的养老金。近卫军士兵的军饷是每天两个狄纳里乌斯，并且是在十六年服役期满后回家。但近卫军士兵比你们需要冒更多的危险吗？警卫着罗马城确实要算是一件光荣的任务，可是他们的任务却是在蛮族中间执行的，而且从自己的营帐中就可以望得见敌人啊。

（18）他的发言中所提出的这一点或那一点引起了士兵们的热烈赞同，因为他的话中有某一点说到他们的心坎里去了。这时一些人愤怒地把鞭痕袒露出来，另一些人要人们看他们的灰白头发，大多数人要人们看他们那褴褛的衣衫和裸露的身体。他们的情绪越来越激昂，最后竟然要求把三个军团合并为一。但是军人之间的相互忌妒使这个建议未能通过，因为每个人都要求把其余的军团合并到自己的军团里面来。于是他们便想出一个变通的办法，这就是把步兵中队的队旗[注]和军团的三面军旗[注]都并排地立在一起。同时为了使这个集合地方特别引人注目，他们用草根土堆成了一个土台。正当他们忙着运土的时候，布莱苏斯来了。他斥责他们，有时还用力把某些人拉开。他叫道："把你们的手浸在我的血里吧，杀死你们的将领的罪行总比背叛皇帝的罪行轻一些！如果我活着，我就要使我的军队保持忠诚，如果我被杀死的话，我的死亡会使他们感到后悔的。"

（19）尽管布莱苏斯讲了这些话，土台却仍在不断加高。但是当土台已经堆到齐胸高的时候，布莱苏斯的坚持说服终于发生了效力，士兵们放弃了自己的企图。布莱苏斯随即十分巧妙地向他们发表了讲话。"兵变和暴动并不是向皇帝提出自己要求的最好办法。在先前，罗马士兵从来没有向自己的将领提出过这样骇人听闻的建议，他们本身对已故的奥古斯都本人也没有这样做过。而且在皇帝刚刚登极的时候就增加他的麻烦，这种做法也不合时宜。但是，如果在承平时期他们竟然有决心敢于提出甚至内战的胜利者都不敢坚持的要求的话，那么他们又何必诉诸暴力从而破坏纪律原则和服从的习惯呢？他们可以指派一些使节，当着他的面给他们发指令。"于是士兵们便齐声号叫着回答说，应当把布莱苏斯的那个担任军团将领的儿子派去执行这个任

务，要求使服军役已满十六年的一切士兵退役；如果这一要求得到满足，他们再委托他提出别的要求。这个年轻人到罗马去以后，军队中就比较平静了。但军队是感到得意的，因为他们看到他们的统帅的儿子为着他们的共同利益去和皇帝讲话，而这一点清楚地说明，军队的这种成果不是用规规矩矩的办法能够得到的。

（20）在军队发生骚乱之前的这段时期里，有一些小队曾被派到纳乌波尔图斯[注]去，执行筑路修桥之类的任务。他们一听到在军营中发生变故，立刻便把旗帜扯了下来，劫掠了附近的村庄，甚至纳乌波尔图斯本地。这地方很不算小，差不多可以说是一个城镇了。那些百人团长制止他们这样做，结果却遭到了嘲笑和侮辱，最后甚至挨了打。使他们最恼火的是营帅[注]奥菲迪耶努斯·路福斯。他们把他从马车上拖了下来，要他背着行李走在队伍的前面，并且不断地用嘲笑的口吻问他，对于这些重负和令人厌倦的行军，他是否觉得很有味道。路福斯是从一个多年的普通士兵升任百人团长，后来又提拔为营帅的。他一直想把过去那极其严格的军纪重新建立起来，他过去是习惯于干活和受苦的，而正是由于他自己受过苦，因此他对别人也就更加残酷无情。

（21）这群人从纳乌波尔图斯回来后，叛乱又起来了。这附近一带都开始遭受到处抢劫的士兵的蹂躏。为了吓唬一下其他人——当时布莱苏斯还受到百人团长和比较规矩的士兵的服从——布莱苏斯便下令鞭打那些劫掠了最多赃物的士兵，并把这些人关进牢房。当这些人被卫兵拉走时，他们拼命挣扎，抱住旁观者的膝头。他们呼叫他们个人朋友的名字，呼叫他们所属的百人团、步兵中队和军团的名称，他们说所有的人不久都要遭到相同的命运。他们这时还不断咒骂统帅，恳求上苍。他们用一切办法来引起人们的憎恶或同情、惊惶或义愤。很多人跑来解救他们，冲破了牢房，救出了犯人。这样，开小差的士兵和因重罪而被判刑的囚犯就和他们会合了。

（22）大家的情绪从此更加激昂起来了。叛乱找到了新的领导人。一个叫做维布列努斯的普通士兵被一些在布莱苏斯的座坛前面旁观的人抬在肩膀上。骚动不安的人们在好奇地望着他，不知道他要做

什么，只听见他向人群说："我知道是你们使得这些无辜的和备受虐待的人们重新得到了阳光和生命；可是谁能够使我的兄弟起死回生，谁能把我的兄弟还给我呢？日耳曼的军队把我的兄弟派到你们这里来讨论我们的共同利益，但是在昨天夜里，他却下令他豢养的那些被他武装起来以屠杀士兵的剑奴把我的兄弟杀死了。[注] 回答我吧，布莱苏斯，你把他的尸体抛到什么地方去了？即使是敌人，也不会不给他一个葬身之地吧！等我尽情地拥抱了他的尸体和尽情地痛哭他一场之后，那么就叫他们把我也杀死了吧。但是请在这里的同伴们把我们埋葬入土，因为我们不是由于犯罪，而是为了为军团的利益才送掉性命的。"

（23）为了使自己的话更能激发听众的情绪，维布列努斯大声哭泣，捶面捶胸。然后他把用肩头抬着他的人们猛力推开，一直冲到前面去，跪在人们面前一个一个地恳求。他的话激起了人们的极大的同情和愤怒，结果一部分人把布莱苏斯豢养的剑奴抓了起来，给他们带上了镣铐。还有一部分人捉起了布莱苏斯家中的其他人。再有一部分人则四出寻找尸体。老实说，如果不是人们很快就弄清楚下列情况：没有发现什么尸体，奴隶们在受到拷问时仍然否认杀过人，而且维布列努斯根本就没有这样一个兄弟，那么他们几乎就要把统帅杀死了。实际上，他们赶跑了军团将领和营帅，劫掠了逃跑者的行李。百人团长路奇里乌斯也丧了命。营地里的那些爱开玩笑的人给他起了个绰号"再来一个"（cedo alteram），因为每次在他用藤棍[注] 抽打普通士兵背部的时候，他习惯上总是高声呼唤第二个人，然后是第三个人。他的同僚都因为躲了起来才获得了安全。例外的只有优利乌斯·克利门斯被保留了性命，因为叛乱的士兵们认为在提出自己的要求时，他的机智会有一些用处。还应指出，第八军团和第十五军团相互间几乎火并起来，因为第八军团要求处死一个名叫西尔披库斯的百人团长，但是第十五军团却出面保护他。最后幸亏是第九军团的士兵一面请求，一面威胁说在不服从时也要使用武力，这才把双方的争吵平息下来。

（24）提贝里乌斯从来就使人难于猜透他的意图，在遇到最不利的消息时就更加隐秘；尽管如此，从潘诺尼亚来的不利消息使他不得不把自己的儿子杜路苏斯派到出事地点。和杜路苏斯同行的，是一批

作为僚属的贵族，还有近卫军的两个步兵中队。杜路苏斯没有得到什么明确的指示，他到那里将见机行事。选拔出来的精锐士兵使步兵中队大大地加强了它们的正常实力。此外还增添了一大部分近卫军骑兵和精锐的日耳曼军队，这些日耳曼军队在当时乃是皇帝的卫队。和他们同行的还有一个对提贝里乌斯影响很大的人物，这就是埃利乌斯·谢雅努斯，他和他的父亲路奇乌斯·塞乌斯·斯特拉波一道担任近卫军长官；他这次去是担任皇子的顾问，并且使同行的其他人等记住他们怎样才能得到奖赏，怎样又会受到惩罚。[注] 当杜路苏斯快到的时候，军团的士兵们都前去迎接他；这种做法在表面上是对他的忠诚；但是这时人们并没有平时的那种欢乐表现，也没有佩戴光彩夺目的装饰品[注]出来迎接。他们肮脏得使人望而却步，他们的表情只是要说明他们内心的忧郁不快，但实际上，他们却更多地流露出一种阴谋不轨的情绪。

（25）杜路苏斯一进入外层的堡垒，他们就在各个门口设下了哨兵，[注] 并且下令武装的队伍在营地的各个重要地点做好战斗准备。其他的人则全部大批地集结在他的座坛四周。杜路苏斯站着以手势要大家安静下来。叛乱的士兵们一看到在自己的这边有这样多的人，就发出一阵粗暴的喊声。随后他们看到了恺撒，却又颤抖起来。听不分明的私语、粗声厉气的呼号和倏然而止的沉默交互出现，这表明他们心情的矛盾，这种矛盾心情使得他们一时感到害怕，一时又使别人感到恐怖。但杜路苏斯终于在喧嚣声稍微平静的时候，宣读了他父亲写的一封信。信里说，对于在多次战役中和他共过患难的英勇的罗马军团，[注] 他本人是特别关心的，等他的悲痛情绪镇定下来以后，他将立即把他们的要求提交元老院。目前，他先把他的儿子派到这里来，以便立刻答应可以当场作出的任何改革。其他各项则必须提交元老院定夺，而他们应当知道，元老院是既能慷慨应允，又能严词拒绝的。

（26）士兵们回答说，百人团长优利乌斯·克利门斯已经被授权提出他们的要求。于是他开始谈到服役期限为十六年，退役时发给养老金，兵饷每天规定为一狄纳里乌斯，退役后不再被留下来服兵役。杜路苏斯尽力想把事情的解决向元老院和他父亲身上推，说他们一定会

作出适当的处理。但是这种说法被士兵们的怒号打断了。他们说，“既然他不能提高他们的军饷，又不能减轻他们的痛苦，一句话，既然他根本没有权为他们做任何一件好事，那么他又何必到这里来呢？苍天可以作证，任何人在这里都有权力随便打人，杀人！提贝里乌斯先前常用的办法是用奥古斯都作挡箭牌来回避军团士兵所提出的要求，现在杜路苏斯又来玩弄这一套把戏了。难道除了他这样的、上有父亲的年轻人之外，就派不出别的人到他们这里来？凡是有关改善士兵处境的事情（而不是其他事情），皇帝就必定要把它交给元老院去处理，这的确是怪事一桩。如果他将这件事交给元老院处理的话，那么在遇到死刑和作战的问题的时候，他也应当征求元老院的意见才是。是不是可以这样说，谈赏赐的时候，要由许多人来做主；而在谈惩罚的时候，又不许任何人插手？[注]”

（27）最后他们离开了座坛。他们在路上碰到任何近卫军士兵或杜路苏斯的一个随从人员时，就挥动拳头，打算寻找争吵的借口，以便动用武力。他们最痛恨的是格涅乌斯·楞图路斯，这个人的高龄和军事上的声誉[注]使得他们相信，由于他对于士兵们的叛乱行为反对最力，他是会加强杜路苏斯的顽固态度的。不久之后，他们就发现他和皇子一道离开：原来楞图路斯已经预见到自己的危险处境，正想向冬营走去。叛乱的士兵们于是把他围了起来，问他到什么地方去，是到皇帝那里去，还是到元老院去，再干反对军团士兵利益的勾当？说这话时他们就把他围在中心，开始用石头砸他。一块石头把他砸出了血，他料定性命难保了。就在这时，杜路苏斯的许多卫士为他解了围。

（28）这一夜形势极为险恶，预示第二天将会发生血腥的屠杀，但是偶然的事件却带来了和平。原来月色在澄明的天空中突然变暗了。[注]士兵们不知道这是什么原因，便认为这正是他们当前情况的朕兆：这个光辉暗淡下来的星球正是他们自身斗争的象征，如果月亮女神能重新恢复皎洁的光辉，那么他们目前走的这条路将使他们达到圆满的境地。为了使月亮重新得到光辉，他们敲起铜器，并且把各种号角全都吹了起来。月光亮一些，他们就高兴；月光暗一些，他们就悲哀，最后云层把月亮完全遮住，大家就认为它永远沉没到黑暗之中去

了。精神过分激动的人是很容易陷入迷信的，于是他们就哭泣起来，因为无穷的苦难在等待着他们，而他们所犯的罪过竟使得上天都不愿意再看他们了。

杜路苏斯认为必须及时利用形势的这一转变：智者是不放过任何一个机会的啊。他下令对军营进行一次巡视。他把优利乌斯·克利门斯和另一位由于某些优秀品质而在士兵中享有威信的百人团长召来，要他们到各个营帐去巡视。他们在卫兵、巡逻兵、守门的哨兵们中间作出暗示，时而鼓励他们，使他们充满希望，时而又用叛乱时会受到的惩罚恐吓他们。“我们要把皇子包围到什么时候？我们的这场纠纷要得到什么样的结果？我们是不是要向佩尔肯尼乌斯和维布列努斯宣誓效忠？佩尔肯尼乌斯和维布列努斯会不会把军饷发给士兵，会不会在士兵退伍时把土地分给他们？这两个人最后会不会废黜尼禄和杜路苏斯家族而成为罗马人民的主人？我们虽然是最后一批犯上作乱的人，但怎见得我们就不会是第一批悔改的人呢？集体要求的改革是不会迅速实现的，但个人的好感却容易取得并且是很快能得到报偿的。”在士兵中间讲的这一番话发生了很大的效力。由于他们相互之间的怀疑，新兵和老兵又发生了裂痕，军团和军团间也不再团结一致了。渐渐地他们的服从的本能又回来了。他们不再去守卫堡垒的门，而在兵变开始时集中到一处的大小旗帜也都又各自送回原来的地方去了。

（29）天亮时分，杜路苏斯召集了一次会议。他讲话的能力虽不高明，却以一种天生的尊严责备了他们过去的行为，但他认为他们当前的做法值得赞许。他说，恫吓和威胁是不能把他吓倒的，但如果他看到他们能重新安分守己，如果他们对自己过去的行为有悔改表现，那他就会写信给他的父亲，建议皇帝从宽考虑军团的恳求。他们恳求他这样做，于是小布莱苏斯便再一次接奉使命到提贝里乌斯那里去，和他同行的还有杜路苏斯的一个随行人员、罗马骑士路奇乌斯·阿波尼乌斯和优斯图斯·卡托尼乌斯，后者是一个主力的百人团长。这时人们的意见是有分歧的。[注] 一种意见是等使节们回来再作定夺，在这期间对士兵们采取宽容的态度，以便取得他们的好感。另一种意见则主张采取比较严厉的办法：“群众总是走极端的，如果不使他们俯首听命，他们就会胡作非为；目前他们既然被镇服下来，那么即使对他们置之

不理，也不会引起什么不良的后果；既然他们由于迷信而情绪沮丧，则对于统帅来说，为了加强士兵们的恐惧情绪，这时正应当把兵变的罪魁铲除掉。”杜路苏斯的性格倾向于采取严厉的措施。他把维布列努斯和佩尔肯尼乌斯召来，下令立刻把他们处决了。大多数作家的说法是，他们被埋葬在统帅的营帐里，另外的一些人却说他们的尸体被抛到营地外面去，让大家都能看到，以示儆戒。

（30）随后就开始搜捕所有的主要罪犯。有些人盲目地逃出了营地，被百人团长或近卫军士兵发现后杀死了。另一些人却是给他们所在的部队作为忠诚的证明而被交出来的。这年冬天到得特别早，无情的雨又下个不停，士兵们的处境就更悲惨了。他们不能离开营帐集合到一处商量事情，他们几乎不能把队旗保住，使它们不被狂风刮走和洪流冲跑。此外，对于上天的震怒，他们依然非常害怕；他们说，月亮星斗被遮住和这次的狂风暴雨都不是没有缘故的，这是他们的叛乱行为带来的。摆脱不幸的唯一办法，看来就是离开这个不吉利的、被罪行玷污了的营地，并且在免除了罪过后各自返回冬营。第八军团首先回去了，第十五军团也这样做了。但是第九军团的士兵却高声坚持等候提贝里乌斯的回音。由于其他的人们都退去了，于是他们索性爽爽快快地做那看来是势所必做的事情了。杜路苏斯看到局势已经相当安定，便不等使节返回就回到罗马去了。

（31）几乎就在同时，而且由于同样原因，日耳曼的军团也发动了叛乱，他们的人数更多，[注] 所以情绪也就更加愤激。他们抱着很大的期望，因为他们知道日耳曼尼库斯·恺撒既然不会容忍另一个人的统治，他是会使自己任凭他麾下那力能横扫天下的军队的摆布的。在莱茵河一带地方有两支军队，盖乌斯·西里乌斯统率着上军，奥路斯·凯奇纳统率着下军。最高统帅是日耳曼尼库斯，他当时正在高卢行省征收财产税。[注] 西里乌斯麾下的士兵对于别人发动的一次兵变只不过是抱着犹疑不定的同情心旁观着，但这时下军群情激昂。最先发动的是第二十一军团和第五军团；第一军团和第二十军团也跟着卷进激流，这两个军团那时都在乌比伊人居住区的边界[注] 的一个夏营里，任务很轻或干脆没有任务。因此，听到奥古斯都逝世的消息，不久前从首都

征募来[注]的那些好逸恶劳、在城市长大的大群新兵就开始影响别人的简单头脑。他们说，“现在，老兵应当要求早已过期的退伍，新兵应当要求提高微薄的饷银了。现在所有的人都应当要求减轻苦难，对百人团长横加到自己身上的残暴行为进行报复了。”这并不像那次佩尔肯尼乌斯单人独马对潘诺尼亚的军团士兵进行的煽动；他们的这些话也不是说给那些由于身旁有更加强大的军队而深感不安的部队听的。在这次叛乱中可以听到许多呼声：罗马的命运就在他们手里；帝国是通过他们的胜利而成长起来的；历代恺撒僭取了他们的名字！[注]

（32）副帅凯奇纳并没有采取任何对策。叛乱的规模和气势确实把他吓坏了。士兵们怒火万丈，突然抽出剑来向着百人团长们冲了去，这些百人团长从来都是士兵们最憎恨的对象，又总是泄愤的头一批牺牲者。他们把这些百人团长打倒在地，每人鞭打六十，因为每个军团里有六十个百人团，每一鞭子代表一个。在这之后，他们就把那些被打得血肉模糊、四肢折断、有的已不省人事的百人团长抛到堡垒外面，或者投进莱茵河。一个叫谢普提米乌斯的逃到统帅的座坛那里去，匍匐在凯奇纳的脚下，但是人们坚决要求把他交出来，因此他也只好被交出去任凭命运的摆布了。卡西乌斯·凯列亚这个不久之后因为杀死卡里古拉而留名史册的人，在当时是一个天不怕地不怕的青年，[注]他拿着剑在截击他的武装人群中杀出了一条血路。军团将领和营帅现在已没有权威了。哨兵、巡逻兵以及当时情况所需要的任何重要职务都由叛乱的士兵们自己指定。对于任何一个细心研究过士兵情绪的人来说，这次叛乱的特别使人吃惊的、严重的不可调和的性质是表现于下述一点：这次叛乱绝不是由少数各不相干的人挑起来的，而是到处都爆发同样的强烈愤怒情绪，或者到处都表现出同样的沉默，他们的行动是同样地坚决、一致，正仿佛有人根据严格的纪律在那里发号施令似的。

（33）我上面已经说过，日耳曼尼库斯这时正在高卢各行省巡视并整顿税收。他在那里听到了奥古斯都去世的消息。他的妻子是故去的皇帝的外孙女阿格里披娜（她给他生了几个孩子），而他本人又是皇太后的孙子（因为他是提贝里乌斯的兄弟杜路苏斯的儿子）。虽然关系是这样，但对于他的叔父和祖母心里恨他这一点他却感到非常痛

苦；他们憎恶他的理由是不正当的，而正因为是不正当的，所以他们的憎恨就更加强烈。要知道，人们对杜路苏斯记忆犹新，而且大家都相信，如果他当政的话，他一定已恢复了自由制度。于是，人们把这种希望和爱戴的心情，从他身上转到他的儿子日耳曼尼库斯身上来，因为这个年轻人的谦逊的性格和极为平易近人的作风，同提贝里乌斯那种令人无法捉摸的高傲言语和表情形成了极为鲜明的对比。女性之间的互相仇视使形势更加紧张：里维娅像个继母似的对于阿格里披娜十分厌恶，动辄发火。阿格里披娜自己的脾气也不是很好的，虽然她的纯洁心灵和对丈夫的热爱，使她能将自己的反叛精神引导到正当方面来。

（34）不过，日耳曼尼库斯越是接近取得统洽大权，就越是热心地为提贝里乌斯的事业效劳。他要自己，并且要他的属下和比尔伽伊人的城市都向皇帝宣誓效忠。他一听到军团发生叛乱的消息，就火速地赶了回去。他看到士兵都跑到营地的外边来迎接他，眼睛望着地上，看起来仿佛是很后悔的样子。但是当他走到队伍中间，他们就纷纷地向他诉起苦来。有一些人抓住了他的手好像是要亲吻的样子，实际上却是要他把手伸到他们嘴里触一触他们无齿的牙床。再有一些人则要他看到他们那因年老而不能伸直的肢体。他们最后终于杂乱地站在他的四周，准备听他讲话。日耳曼尼库斯却要他们排成队伍，但是他们说，这样站能听得更清楚些。日耳曼尼库斯坚持，无论如何他们也得把他们的队旗立到前面来，以便使他能够识别他们是属于哪些步兵中队的。他们服从了，但是动作慢慢吞吞。日耳曼尼库斯先是衷心赞扬了奥古斯都的功绩，随即提到了提贝里乌斯的胜利和凯旋，并特别赞扬了他率领的这些军团在日耳曼取得的辉煌胜利。[注] 在这之后，他又称赞了意大利的同心协力和高卢行省的忠诚不二，那些地方都没有发生什么骚动或叛乱。

（35）士兵们听着这些话，默不作声或喃喃私语。但是当他谈到叛变，并且问他们那作为士兵本分的服从、他们过去的作为他们的荣誉的纪律都到什么地方去了的时候，当他问他们把军团将领、百人团长都赶到什么地方去了的时候，他们情不自禁地把外衣脱掉、把自己在战争时的伤疤和鞭痕显露出来，表示指责。他们于是就乱糟糟地喊

成一片，向他抱怨豁免任务时的高额费用、饷银的微薄，任务的艰苦，这些任务诸如：修筑堡垒，挖掘战壕，准备粮秣，搜集建筑用的木料和薪柴，还有营地里的其他苦役，这些苦役有些当然是必需的，有些却只不过是用来防止安逸而已。叫喊得最凶的是老兵，他们在列举他们三十多年的兵役的时候，请求他把他们从精疲力竭的状态中解救出来，不要让他们在过去那样的悲惨环境里了结一生。他们请求他把他们从这种难熬的兵役生活中解脱出来，使他们一贫如洗的生活稍稍得到一些喘息。他们当中有一些人竟然要求圣奥古斯都遗赠给他们的钱，[注] 并且向日耳曼尼库斯表示了自己对他的支持。如果他想取得皇位的话，他们表示他们是准备站到他的一面的。他听了这话之后，立刻从座坛上跳了下来，就好像他已经被这种罪过玷污了似的。他们拿着武器拦住了他的去路，说如果他不回到座坛上，他们就要动武了。但是他说，他宁死也不叛国，于是他抽出腰间挂着的剑来，想刺入自己的胸膛，幸而旁边的人们用力抓住了他的胳臂，这才制止了他这样做。但是外面的密密麻麻的那一群人，而且难于置信的是还有挤到他跟前的几个人，却鼓励他自戕。一个名叫卡路西狄乌斯的士兵竟而把自己的剑拔出来交给他，并且说，“这把剑锋利得多。”甚至在这些失去理智的人的眼里，这样的行动都是野蛮的，不怀好意的，而就在这样一个停顿期间，恺撒被他的友人送回自己的帐营去了。

（36）他们在那里研究了对策。根据报告，叛乱的士兵正在准备派一些说客到上军去，以便把他们拉到自己一边来；据说他们还打算把乌比伊人的首都[注] 摧毁，而在初次尝过打劫的味道以后，还计划打进高卢行省，蹂躏那些地方。此外还有更多使人感到不安的信息：敌人（日耳曼人——中译者）方面也知道了罗马兵变的事情。如果放弃了莱茵河的防线，敌人是一定要进攻的。可是要把辅助部队和联盟者的军队武装起来，以对付叛乱的士兵，这就等于燃起一场内战了。严厉的手段是危险的，宽容却又是罪恶。完全满足或全部拒绝叛乱士兵的要求，这同样会使罗马遭到极大的危险。在各种意见都经过反复思考和权衡得失之后，便决定以皇帝的名义发出一道敕令，申明凡是服役满二十年的，一律可以退役。服兵役满十六年的则免除日常的服役，但是要留在军中。他们虽无须日常服役，但是却要协助击退敌人的进攻。此外，他们所要求的遗赠不但照付，而且要加倍。

（37）士兵们看出这一切让步不过是应付当前局势的权宜之计，因而要求立刻执行。军团将领们立刻迅速地安排了退役事宜。至于钱的问题，则要等士兵们各自返回他们的冬营之后才能领到。但是第五和第二十一军团拒绝到冬营去，他们要求在夏营这里，立刻用日耳曼尼库斯本人和他的随从人员的私人行囊中把款子筹集起来，并全部付给他们。副帅凯奇纳则率领第一和第二十军团回到乌比伊人的首府。注 这是一次很不像样的行军；他们走在大小军旗中间，还夹着他们从统帅手里夺来的钱柜。日耳曼尼库斯到上军去，劝诱第二军团、第十三军团和第十六军团三个军团宣誓效忠，得到他们的赞同，只是第十四军团在开头时有一些犹豫。他们虽然没有提出要求，他却自动地给他们金钱，让他们退役。

（38）可是在卡乌奇人 注 那里，有一队执行卫戍任务的士兵 注 是从叛乱的军团那里派出来的，他们想发动新的叛乱，但是这一叛乱由于立刻处决了两个士兵而被镇压下去了。处决的命令是营帅玛尼乌斯·恩尼乌斯发出的，营帅在法律上本来没有这样的权力，不过他的这一措施却是有益的。后来兵变的规模越来越大，他就跑开，但是被士兵们发现了。既然躲起来并不能使他得到安全，他就索性壮起胆子来，喊着说他们的行动不是侮辱了他一个营帅，而是侮辱了他们的统帅日耳曼尼库斯和他们的皇帝提贝里乌斯。就在这时，为了镇服反抗者，他便把军旗拿了起来指向莱茵河，宣布说所有擅自离开队伍的人都将被视为逃兵，这样他就把队伍领回了冬营。士兵们这时尽管心中不服，但是已被慑服，不敢轻举妄动了。

（39）就在这个时候，元老院派来的使团已经来到日耳曼尼库斯这里。日耳曼尼库斯这时已经返回了乌比伊人的祭坛 注 。第一军团和第二十军团正在那里过冬；最近被免除军役的老兵也还留在营地里。士兵们意识到自己的罪行，心里正七上八下，紧张万分，而且还有使他们感到害怕的事情，那就是元老院派来的使团会全部取消他们在叛乱时争得的让步。群众习惯上在这个时候总是爱找替死鬼的，不管这个替死鬼是多么冤枉；于是他们就责怪这一使团的团长、前任执政官路奇乌斯·穆纳提乌斯·普朗库斯，说元老院的命令正是在他的倡议之下才发布的。入夜不久，他们开始高声要求拿到存放在日耳曼尼库斯

的住所那里的队旗。[注] 他们冲进了日耳曼尼库斯住所的大门，把他从床上拖起来，要他把旗帜交给他们，否则便要处死。稍后，他们在街道上走来走去的时候，遇到了使团的成员；这些成员是在听到骚乱的消息之后，赶到日耳曼尼库斯这里来的。士兵们对这些人倍加侮辱，甚至想把他们杀死，特别是普朗库斯；普朗库斯想保持个人尊严，没有逃走。在这种极端危急的时刻，他只能逃到第一军团的驻地去。他到了那里，就抓住了保存在营地圣所里[注]的军旗和队旗。如果不是一个名叫卡尔普尔尼乌斯的旗手保护了他，使他免遭毒手的话，罗马人民的使者的鲜血就会在罗马军队的营地里玷污了诸神的祭坛[注]，这甚至在敌人之间都几乎是没有前例的罪行。但是在天亮之后，军官、士兵和夜间的种种行为都终于弄清楚了的时候，日耳曼尼库斯便来到营地，命令把普朗库斯请到他这里来，并且要普朗库斯登上座坛。然后他便责怪这种"致命的暴行，并认为它的重新爆发与其说是士兵的愤怒表现，毋宁说是诸神愤怒的表现！"随之他又陈述了使团此行的目的，以忧郁的口吻滔滔不绝地陈述了使节们应有的权利和普朗库斯本人遭到的严重的、不当的侮辱，而这对于军团来说确乎是一件极不光彩的行为。日耳曼尼库斯几乎未能使士兵们安静下来，但他总算是镇住了他们；在这之后，他就派遣辅助的骑兵部队把使节护送走了。

（40）在这样的危急时刻里，所有的人一致责怪日耳曼尼库斯，说他没有到能够听从命令并且可以协助镇压叛军的上军那里去。人们认为遣散、赠赐和好心的措施业已造成了太多的错误。他可以不爱惜自己的性命，但是他为什么竟然使他那年幼的儿子[注]和怀孕的妻子也置身在这些不把神圣的和人间的任何法律放在眼中的狂人中间呢？无论如何他也应当把这两个人送回他们的祖父那里去，送回共和国去。日耳曼尼库斯犹疑了很久。他的妻子阿格里披娜则蔑视这样的建议，她说她是神圣的奥古斯都的后裔，而任何危险都不会使她变节的。但最后日耳曼尼库斯哭了，他拥抱怀孕的妻子和他们的孩子，这样才劝她离开了这里。于是一群可怜的妇女出发了。逃难的统帅夫人把自己的孩子紧紧地搂在胸前，在她身边的则是统帅的朋友们的流泪的妻子，她们是被迫和她一道离开自己的丈夫的。不过留下来的人也是同样地悲痛。

（41）这幅景象使人联想到一座被攻克的城市，而绝不像是一位功业如日中天的恺撒置身在自己的营地里。妇女们的抽泣声和悲号声引起了士兵们的注意，他们都从营帐里跑出来问她们为什么哭，有什么伤心事。她们都是有地位人物的夫人，身边却没有一个百人团长或一个士兵来保护她们，没有统帅夫人常有的卫队或其他任何可以表示出她的这一身份的事物。她们正被送到特列维利人[注]那里去，以便取得外国人的保护。对于这种情况，人们感到又羞耻又同情，因为他们联想到了她的父亲阿格里帕，想到了她的祖父奥古斯都。她是尼禄·杜路苏斯的儿媳，而她本人也是子嗣繁多，并且对丈夫极其忠贞的妇女。她的小儿子盖乌斯生在营地里，并且是在军团士兵的环境中抚养起来的。他们按照士兵的习惯给他起了一个绰号卡里古拉[注]，因为他为了讨普通士兵的欢心，通常穿的就是和士兵们一模一样的靴子。不过使他们感到最大波动的是对特列维利人的忌妒。[注]他们拦住了阿格里披娜，请求她无论如何也要回来，留在这里。一些人阻拦她，但大多数的人则是跑回到日耳曼尼库斯那里去。他站在大群士兵中间，依然带着悲伤而又恼怒的情绪对他们说：

（42）“我爱自己的妻子和儿子，并不甚于爱自己的父亲和国家。但是，我的父亲有帝王的尊严保护他，我的国家还有其他的军团保护它。我是乐于使我的妻子和孩子为你们的光荣事业献出生命的。现在只是由于你们正在盛怒之中，我才把他们送走的。不管你们将来要闹出什么残暴不仁的事情来，只能由我一个人的鲜血来抵偿，你们切不可杀死奥古斯都的重孙，不要杀死提贝里乌斯的儿媳，否则你们就要罪上加罪了。最近这几天里，你们什么事没有干过？什么东西没有亵渎过？这样的一群人，应当称做什么才合适呢？用堡垒和武器把你们的皇帝的儿子包围起来的人，我能称他们为士兵吗？对于这样藐视元老院的权力的人，我能称他们为公民吗？你们还破坏了种种特权（这些特权甚至连敌人都可以享受到）、使节的神圣不可侵犯的身份和万民的法律。神圣的优利乌斯·恺撒用一个词就平定了兵变：当士兵们拒绝向他宣誓效忠时，他就称他们为公民（Quirites）。[注]神圣的奥古斯都只要投以一瞥，只要目光一扫，就慑服了阿克提乌姆的士兵。[注]我自己不能和他们相比，但我是他们的后裔。即使西班牙或叙利亚的

士兵不尊重我，那已经够令人吃惊和气愤的了。然而你们是什么人呢？你们是从提贝里乌斯手里领到了军旗的第一军团，[注]是随他出征过多次并且受过他的丰富赠赐的第二十军团。[注]可是对于你们过去的统帅，你们的报答慷慨得很啊！我的父亲从各个行省都得到很好的消息，我能向他报告这样的消息吗？他亲手招募来的士兵，他自己的老兵在得到金钱，获准遣散之后还不满足，他们还要屠杀百人团长，驱逐军团将领，拘捕副帅，把营地和河流变成一片血泊；而我本人则在那些虎视眈眈想要我的命的人中间朝不保夕地过着生活。

（43）“我的眼光短浅的朋友们，在第一天见面的时候，你们为什么从我手中把我准备刺入胸膛的宝剑夺走了？那位把自己的剑拿出来交给我的人才是我喜爱的好人！那时我自杀身死，至少我可以看不到在这之后我的军队犯下的种种的罪行！你们可以给自己再选一位统帅，这位统帅尽可以不必为我的死亡报仇，但是他却应给伐鲁斯[注]和他的三个军团报仇。尽管比尔伽伊人表示愿意效劳，但上天是不允许那维护罗马的尊严和制服日耳曼诸民族的荣誉和光荣落到这些外族人的身上的！ 神圣的奥古斯都，我向你的在天之灵呼吁，我向我的父亲尼禄·杜路苏斯的雕像[注]恳求，让你的精神存留在这些已经懂得荣辱的士兵的心中，以便洗去这种污点，并且把这种发动内乱的情绪变成击溃外敌的精神吧。你们各位，我看你们的表情和内心已经有了转变，如果你们愿意把使节送回给元老院，重新听从皇帝的命令，如果你们愿意交还我的妻儿，那么就摆脱别人的坏影响，把坏人孤立起来，那才是真悔过，才是真正的忠诚。”

（44）听了这番话之后，士兵们就开始求他宽恕。他们承认他对他们的指责是正当的，他们要求惩办罪犯，赦免他们的错误。他们还恳求他带领他们去杀敌。他们要他把他的妻子召回来，把他那在军团士兵中抚养起来的儿子也召回来：无论如何不能把他送到高卢人那里去做人质！日耳曼尼库斯回答说，他还是希望他的妻子能够离开，因为冬天即将到临，她的临盆的日期也逼近了。[注]不过他却同意把自己的儿子召回来，至于以后还要怎样做，那就由他们自己去安排了。这些士兵现在回心转意了，他们立刻奔向各处，给兵变的罪魁祸首加上

了镣铐，并且把他们拖到第一军团的副帅盖乌斯·凯特洛尼乌斯那里去；凯特洛尼乌斯则用下述的办法依次加以审讯和惩罚。军团士兵们全部抽出剑来拿在手里集合在副帅面前，军团将领把这些罪魁祸首一个个地拉到座坛上面来；如果士兵们高呼有罪，那么这个人就被打倒在地，并立即砍死。士兵们放手进行屠杀，他们把这件事情看成是对自己的罪行的一种洗刷。日耳曼尼库斯虽然没有发布这样的命令，却也无意限制他们这样做，犯了残暴罪行的人必然会招人痛恨的。老兵们也这样做了，而在不久之后，他们就给派到莱提亚[注]去了；他们此行的目的表面上是为了防御苏埃比人[注]的入侵，但实际上却是为了使他们离开这样一个营地：人们在想到不久之前犯下的各种罪行和在进行清洗时同样恐怖的行为时就觉得这个营地是阴森可怕的。在这之后，日耳曼尼库斯对百人团长的名单作了一次核定。每个人都被统帅召到面前，向他报告自己的姓名，队伍的番号、籍贯、服役年限以及他可能有的任何战功和得过的勋记。如果军团将领和他所在的军团的士兵都能证明他既肯干又公正的话，那么他就保留他的地位；如果他们一致认为他贪得无厌或者残暴成性的话，那么就解除他的职务。

（45）这种做法立刻使当前的骚动平息下去了。但是还有一个障碍，也是同样难以解决的，这就是第五军团和第二十一军团的桀骜不驯的态度；他们这时正在离这里大约六十英里的一个名叫“老营”[注]的冬营里。他们是最早发动兵变的队伍，他们所干的事情也最残暴无情。目前他们仍然满腔怒火，不怕惩罚，对于其他士兵的悔过表现也无动于衷。因此日耳曼尼库斯便着手装备军队、船只和辅助部队，要他们沿莱茵河下行，准备在这些士兵不听从他的命令时诉诸武力。

（46）这时罗马方面还不知道伊里利库姆[注]骚乱事件的结果如何，却又得到了日耳曼兵变的消息。惊惶失措的全部罗马居民于是把话题转到提贝里乌斯的身上来了：“他利用虚假的犹豫不决来愚弄既无权力又无武力的元老院和老百姓，但是士兵们却发动了叛乱！两个没有成年的男孩子，是没有足够的威信来制服叛乱的。提贝里乌斯应当亲自去一趟，用他至高无上的皇帝大权去对付他们。他们看到富有经验又有最高赏罚大权的皇帝一到，就会服从啦。既然奥古斯都在晚年

还多次访问日耳曼，那么为什么提贝里乌斯在盛年时期[注]反而坐在元老院里挑剔元老们的发言呢？他对罗马的奴役已经足够了，现在到了应当镇静一下士兵们的情绪，并且使他们适应于和平生活的时候了。”

（47）这些不满的言论对提贝里乌斯并没有发生任何影响。他已经下定了不可动摇的决心，不离开首都，以免使他本人和他的国家的安全受到威胁。使他感到麻烦的事情的确多得很呢。日耳曼拥有比较强大的军队，潘诺尼亚离开罗马却比较近。日耳曼拥有高卢诸行省的资源，潘诺尼亚对意大利则是一个威胁。他应当先到哪个地方去呢？如果他先到一个地方去，但另一个地方的士兵疑心自己受到轻视而动起火来，他又怎么办呢？可是，如果把自己的儿子派出去，那他就可以同时和两个地方发生接触，同时又不致使自己的皇帝尊严发生危险，因为距离越远越显得皇帝尊严啊。再说，如果年轻的皇子日耳曼尼库斯和杜路苏斯把一些问题推到他们父亲身上去，那也是说得过去的，而且对皇子们的反抗也可以由他出面抚慰或粉碎。不过，倘若士兵们连皇帝本人也完全不放在眼里，那么他还有什么办法？ 不管怎样，他还是作出了在任何时候都可能会出发的姿态：他选拔护卫人员，准备军事用品并装备船只。然后又以各种借口：冬天天气不好，事情太忙等等来进行欺骗，对最机警的人欺骗的时间不长；对一般人，时间要长一些；对各行省的人，欺骗的时间最久。

（48）日耳曼尼库斯这时已经把他的军队集结起来，准备用武力来解决叛军了。不过他认为在这之前依然可以给这些叛军一些考虑的时间，这样，他们为了本身的安全也许会仿效其他军团的榜样。他写了一封信给凯奇纳，说他即将率领一支军队前来，如果他们事先不把闹乱子的罪魁祸首处决的话，他就要不加区别地把他们一律处死。凯奇纳偷偷地把这封信念给军旗的旗手、中队的旗手和营地里他最信任的人们听，并且请他们挽救全军的荣誉和他们自己的性命。他说，如果和平解决，处理时会考虑各人过去的功劳大小的；可是如果动起武来，则不管有罪无罪，大家可就一同遭殃了。因此他们便对他们认为合适的人进行了试探，发现两个军团的大部分人仍然是忠诚的。于是在得到了统帅的同意之后，他们便定下了一个时期，决定向那些最顽固的和最活跃的叛兵发动武装袭击。在约定的信号传出去之后，他们

便冲到营帐里去，出其不意地把他们的进攻对象杀死，而且除了参与机密的人们之外，没有人知道这次屠杀是怎样开始的，做到什么程度才会结束。

（49）任何其他内战都没有这次内战的特色：人们并不像在战场上那样来自两个敌对的阵营，大家都是同营的士兵，白天同吃，夜晚同住。现在他们各站到一边相互攻击，把投枪刺向对方。到处是惨叫声，到处是创伤，是流血，清楚极了！ 但是为什么会这样，谁也不清楚；偶然性在主宰着一切。在忠于皇帝的士兵当中也有不少丧命的，因为当叛兵看清楚什么人是攻击目标的时候，他们也就拿起武器来了。副帅、军团将领毫不制止这种杀戮，还让他们放手地胡作非为，尽情地进行报复。不久之后，日耳曼尼库斯便来到了营地。他看到这种情景淌下眼泪，他说，“这不是解决问题的办法，这是灾难。”于是下令烧掉这些尸体。

士兵们正杀到兴头上，突然想到应和敌人厮杀一场：只有这样才能够为自己的疯狂行为赎罪；只有使自己的邪恶胸膛光荣负伤，他们同伴的幽灵才能得到慰藉。恺撒为了适应他的士兵们的这种热情，就在莱茵河上造了一座桥，把一万二千名军团士兵，辅助军队的二十六个步兵中队和八个骑兵中队渡了过去。这次兵变并没有对这些士兵的纪律发生影响。

（50）由于奥古斯都的逝世，后来又由于兵变，我们这方面一直没有什么军事行动，在这期间，日耳曼人却得意洋洋地在我们边界附近大肆活动。罗马军队利用一次急行军穿过了凯西亚森林和提贝里乌斯开始构筑的边界。[注] 他们在这道边界上筑营，营地的前后都有上垒防卫着，两侧则是伐倒的树木构筑起来的栅栏。再向前走则是一片阴暗的森林，于是大家商量在两条前进的道路中择取哪一条：一条较短，是人们常走的道路；另一条路没有走过，也难以行军，因此没有敌人防守。罗马士兵在研究之后，选了较长的那条道路，但是他们尽力加快进军的速度。原来根据侦察兵的报告，那夜正是日耳曼人的一个节日，不但有各种游艺，而且有盛大的宴会。凯奇纳奉命率领一些轻装的步兵中队打前锋，在森林里开路，军团士兵就跟在后面，距离

不远。晴朗多星的夜晚对我方是有利的。他们一到达玛尔喜人的村庄，就派出前哨包围了敌人。这时日耳曼人有的正卧在床上，有的正在桌旁，[注] 他们的心中泰然无事，也没有派出哨兵。到处都毫无戒备和一片混乱。大家根本没有担心会发生战争，他们当前的和平状态甚至竟是烂醉如泥，昏睡不醒。

（51）为了扩大进攻的规模，恺撒把他的士气高涨的军团士兵分成了四个部分，这些士兵在周边五十英里的地方大肆烧杀。年龄和性别都不能引起他们的怜悯心。不拘是宗教的还是世俗的建筑物都不分青红皂白被彻底摧毁。在这些被摧毁的建筑物中间，有这些部族的最著名的宗教中心坦法那神殿[注]。罗马的军队在撤走时没有受到任何损伤，因为他们所屠杀的敌人都是半睡半醒、手无寸铁或者是分散的。

这一屠杀把布路克提里人、图邦提斯人和乌西皮提斯人都引到战场上来了；他们占领了森林中罗马军队回去时必经的通路。皇子知道了这种情况，便采取了准备进军或作战的阵势。一队骑兵和辅助部队的十个步兵中队在前头开路，后面跟着第一军团；辎重行李走在中间；左翼是第二十一军团，右翼是第五军团；第二十军团断后，其余的联盟军则都跟在后面。敌人一直安静地埋伏着，直到罗马全军在森林中单列前进的时候，他们才对前锋和两翼作了小规模的进攻，但是却把全力用来进攻后卫部队。在密集的日耳曼大军面前，轻武装的步兵中队的队伍陷入了混乱，这时日耳曼尼库斯骑着马来到第二十一军团这里，喊着对他们说，现在是他们洗刷他们叛乱污点的时候了。前进！快把耻辱变为光荣。由于战斗热情激发起来，他们一下子就冲到敌人中间去，把他们赶到空旷的地方，杀死了他们。正在这个时候，先锋的部队已经走出了森林，构筑了一座设防的营地。从这个时候起，行军便顺利了。士兵们在冬营里住了下来，他们由于最近取得的胜利，勇气十足，把过去的事都抛到脑后去了。

（52）这些消息使提贝里乌斯感到放心，同时又使他感到不安。对于叛乱被击溃这一点，他是感到欣慰的；但另一方面，日耳曼尼库斯由于发放金钱和加速遣散工作（更不用说他在军事上取得的胜利），而取得士兵们好感，这却使他感到不快！ 不过，他还是主动地

向元老院报告了日耳曼尼库斯的功勋，并且大大地称赞了他的勇气；但是他过甚其词，使人怀疑不是真心话。他也称赞了杜路苏斯在伊里利库姆平息了叛乱，他称赞的话比较简短，但他的感情却是真挚的，他的言语也是诚恳的。此外，他又把日耳曼尼库斯对他自己的士兵所作的一切让步，也给予了潘诺尼亚的士兵。

（53）这一年，优利娅死了。[注] 由于她的行为放荡，她的父亲奥古斯都不得已把她禁闭在庞达提里亚这个小岛[注]上，继而又把她囚禁在俯临西西里海峡的城市列吉乌姆[注]。当盖乌斯·恺撒和路奇乌斯·恺撒还活着的时候，她就嫁给了提贝里乌斯，不过她却瞧不起他，认为他低她一等。而这一点实际上也正是他隐退到罗得岛去的真正原因。但当提贝里乌斯成为皇帝的时候，他就放逐了她，给她难堪，并且因为铲除了阿格里帕·波司图姆斯而使她失去最后的指望，[注] 最后竟使得她在贫困与饥饿中慢慢死去。他认为长时期的放逐会使人们不再注意她是怎样死亡的。他残酷地虐待显普洛尼乌斯·格拉古也是出于同样的动机。这个机智、讲话尖刻的显贵人物在优利娅还是玛尔库斯·阿格里帕的妻子时，便曾经引诱过她。不过奸情并不是到此结束，当优利娅再嫁给提贝里乌斯的时候，她的这个恋恋不舍的旧情夫唆使她对自己的丈夫采取了一种极端蔑视和憎恶的态度。优利娅写给她父亲奥古斯都的那封对提贝里乌斯大肆攻击的信，据说就是出自格拉古的手笔。结果是显普洛尼乌斯被放逐到阿非利加海上的凯尔奇那岛[注]去，在那里过了十四年的亡命生活。一些被派到那里去结束他的性命的士兵发现他带着完全绝望的神情站在一个海岬上，等待着最坏情况的到临。士兵们登陆之后，他请求他们给他一些时间，最后写几句话给他的妻子阿利亚里亚。信写好了，他便把脖子伸给那些屠杀者。他一生的堕落行径玷污了显普洛尼乌斯一家的声名，但他临死时的镇定却是配得上这种声名的。有一种说法，说这些士兵不是从罗马来的，而是阿非利加的总督路奇乌斯·阿司普列那斯派来的。不过这种说法是提贝里乌斯所授意的，他妄图把谋杀的罪名转嫁到总督阿司普列那斯身上。

（54）这一年在宗教仪式方面也有了新的措施：设置了奉祀奥古斯都的一个新的祭司团，这与先前提图斯·塔提乌斯（国王——中译者）为了保护萨比尼人的祭仪而设置的古老的提齐乌斯祭司团[注]一样。从罗马的显要家族中用抽签的办法选出二十一人；此外，又加上提贝里乌斯、杜路苏斯、克劳狄乌斯[注]和日耳曼尼库斯。但是初次举行的奥古斯塔里亚赛会[注]却因为优伶之间的竞争引起了混乱而中途作罢。奥古斯都过去为了照顾迈凯纳斯的愿望而对这些戏剧表演表示赞助的态度：迈凯纳斯迷上了巴图路斯[注]。此外，奥古斯都本人也不讨厌这类的娱乐，他认为与民同乐看来有些民主味道，是文雅的行为。提贝里乌斯的性格则有所不同，但是他还没有胆量迫使多年来过惯了养尊处优生活的罗马人再去过简朴严肃的生活。

罗马建城768年，即公元15年 （55）这一年的执政官是杜路苏斯·恺撒和盖乌斯·诺尔巴努斯。尽管战争还在继续进行，但是已经把凯旋的荣誉授予日耳曼尼库斯了。他原计划在夏天时倾全力进行战争，但是在初春便出其不意地向卡提伊人[注]发动了进攻。他指望敌人的阵营中发生阿尔米尼乌斯[注]和塞盖司特斯之间的分裂。这两个人都十分出名，不过一个是由于对我们背信弃义，一个是由于对我们忠诚不渝。阿尔米尼乌斯是日耳曼叛乱的鼓动者。塞盖司特斯则屡次提醒我们注意策划中的叛乱，特别是在诉诸武力之前的那次盛大宴会上，他曾请求伐鲁斯把他本人，把阿尔米尼乌斯和其他显贵人物都逮捕起来，理由是在领袖被逮捕之后，人民群众便会陷入无能为力的状态，而这之后他也就可以有充分的时间来分辨谁是有罪的谁是无罪的了。然而伐鲁斯命中注定要死在阿尔米尼乌斯的刀下。在当地人民团结一致的意志的压力之下而不得不参加战争的塞盖司特斯，依然采取反对的态度，而私人方面的事件更加深了他们二人之间的不和。原来阿尔米尼乌斯拐跑了塞盖司特斯的已经许配给别人的女儿，这样便使岳父和女婿成了冤家。婚姻关系本来会增进友情，但现在却使仇人之间的敌对情绪加深了。

（56）日耳曼尼库斯于是给了凯奇纳四个军团、五千名辅助部队和在莱茵河西岸紧急征募的一些日耳曼人的队伍； 由他自己率领去作

战的，则有四个军团和加倍的辅助部队。他在陶努斯山上[注]他父亲修筑的要塞的废址上建立了一座要塞，随即便向卡提伊人全速进军。路奇乌斯·阿普洛尼乌斯奉命留在后面修路架桥。由于当地发生了一次罕见的旱魃，河道干涸，因此日耳曼尼库斯进军时毫无阻碍。不过人们担心暴雨和洪水会阻碍归路。卡提伊人完全没有预料到日耳曼尼库斯的到来，妇女老幼立刻被俘虏或残杀了。青壮年男子游过了埃德尔河[注]，力图打退已开始架桥的罗马人，但是他们自己却被我们的投射器械和射出的箭击退了。他们想求和，但是没有答应。有人投到日耳曼尼库斯这边来，其他的人则逃出自己的村镇，分散到森林里去了。恺撒先烧掉了这个民族的首要地区玛提乌姆[注]，随后又蹂躏了原野，在这之后，就返回了莱茵河。敌人不敢骚扰撤回的部队的后方；虽然这是这些民族的拿手杰作，当他们不是由于害怕而是由于战略上的考虑而撤退时总喜欢这样做。凯路斯奇人[注]打算前来援助卡提伊人，但是凯奇纳发动的一连串的迅速军事行动使他们做不到这一点。敢于向他发动攻击的玛尔喜人，也被他击败了。

（57）不久之后，从塞盖司特斯那里有一些求援的使节前来，因为和他敌对的同族人把他包围了。这时阿尔米尼乌斯已经成了主要人物，因为他是主战的。原来在蛮族那里一旦发生骚乱，越是不怕死的人就越受到信任，人们就越是愿意拥戴他作领袖。塞盖司特斯使自己的儿子西吉孟都斯也参加了这个使团，但是西吉孟都斯考虑到自己过去的行为而犹豫起来。原来在日耳曼人发动叛乱的那一年里，尽管他当时被罗马人任命为乌比伊人的祭坛[注]的祭司，但他却把作为圣职标帜的饰带扯下来，逃到叛变者那边去了。不过既然他相信罗马人会宽恕他，于是就接受了父亲交给他的任务。他受到了善意的接待，并且被护送到高卢人那一面的河岸[注]去。日耳曼尼库斯认为回师是值得的，于是便进攻包围塞盖司特斯的蛮族，并把塞盖司特斯和他的许多亲族和侍从救了出来。这些人当中有一些门第很高的妇女，其中有塞盖司特斯的女儿，也就是阿尔米尼乌斯的妻子。她的脾气比较像她的丈夫，却不大像她的父亲；她不掉一滴眼泪，不讲一句恳求的话。她站在那里，把那紧握着的双手放在外袍的衣褶里，她的两只眼睛则向

下望着她那怀孕的腹部。这一行人带来了因伐鲁斯战败而取得的战利品，许多这样的战利品当时曾分配给现在前来投诚的人们。

这时塞盖司特斯本人也来了，他身材高大，毫无畏惧之色，因为他记得，他始终是罗马的忠诚不渝的联盟者。

（58）他说了大意如下的话："我对罗马人民的忠诚并不是从今天开始的。自从神圣的奥古斯都使我成为罗马的公民，我就根据你们的利益来选择朋友和敌人了。我这样做，并不是由于我憎恨自己的国家（因为卖国贼甚至在他选为同党的人们看来都是可憎的），而是因为我认为罗马和日耳曼的利益是一致的，我认为和平比战争好一些。正是由于这个原因，我才在你们先前的统帅伐鲁斯面前控诉阿尔米尼乌斯，他诱拐了我的女儿，破坏了同你们缔结的条约。统帅的耽搁使我的控诉得不到什么结果，同时我又不相信法律能给予什么真正的保护，于是我请他把阿尔米尼乌斯，他的同谋者和我都逮捕起来。那一夜可以为我的话作证，我真希望就在那一夜里结束自己的性命！然而后来发生的事情只能使人叹惜不已，却不能对它们进行任何辩护。但我还是把阿尔米尼乌斯逮捕起来，可是我自己也被他的同党逮捕了。而现在，在我同你们第一次会面的时候，我仍然希望恢复过去的和平，而不是当前的这种紧张的敌对关系；我不是来要求报酬的，我只是想来说明自己并没有背信弃义，同时如果日耳曼人愿意改悔而不自寻死路的话，那么我就是一个适当的仲裁者。我为我的儿子和他因年轻而犯下的过错请求你们的宽恕。我承认，我的女儿是迫不得已才来到这里的。她的哪一种身份更重要一些，请你们判断吧：使她怀孕的是阿尔米尼乌斯，使她出生的是我。"

日耳曼尼库斯的回答宽宏大量，他保证塞盖司特斯的孩子和亲属的安全，并答应他定居在一个古老的行省里。[注] 随后他就率军返回，并在提贝里乌斯的建议之下接受了统帅（Imperator）的称号。阿尔米尼乌斯的妻子后来生了一个男孩子，这个孩子在拉温那长大成人。我在以后适当地方还要谈到这个孩子所受的屈辱。[注]

（59）塞盖司特斯投诚和他受到善意接待的消息传开之后，蛮族中间主战或反战的人的反响不同，反战者有了希望，主战者感到忧愁。生性暴烈的阿尔米尼乌斯知道自己的妻子被俘，尚未出生的孩子会遭到奴役，气得发了疯。他在凯路斯奇人中间跑来跑去，要他们发动反对塞盖司特斯的战争，反对恺撒的战争。他破口大骂："多么出色的父亲！多么伟大的统帅！多么勇敢的军队！他们竟然联合起来劫走一个可怜的妇女。他曾经歼灭过三个军团，三个统帅，因为他当年是在光天化日之下对拿着武器的人作战，而不是靠着谋叛，也不是对怀孕的妇女作战。在日耳曼的那些森林里依然可以看到罗马的军旗，这些军旗是他为了纪念他们祖先的神灵才悬挂起来的。让塞盖司特斯定居在被征服的河岸上，并且重新使他的儿子担任以凡人为奉祀对象的祭司吧。[注] 日耳曼人对于在易北河和莱茵河之间的土地上出现罗马的笞棍、斧头和长袍，绝不能容忍下去。没有经受过罗马统治的其他民族从来没有领教过他们的惩罚和勒索。既然日耳曼人已经摆脱了这二者，既然被奉为神明的奥古斯都和他所选定的提贝里乌斯都曾败退而还，那么他们就没有任何理由在一个乳臭未干的小伙子[注]，在一支心怀不满的军队的面前畏缩不前。如果他们爱他们的国家，他们的父母、他们的古昔的独立生活而不愿受暴君的统治，不愿看到自己的国土成为新的移民地的话，那么他们就应当追随阿尔米尼乌斯去争取光荣和自由，而不要和塞盖司特斯一道去遭受可耻的奴役！"

（60）他的呼吁不仅仅是把凯路斯奇人发动起来，而且把邻近的各民族也都发动起来了。在罗马人中间长久以来一向很有威信的音吉奥美路斯（阿尔米尼乌斯的叔父）也被他争取过来了。这一点使得日耳曼尼库斯深为吃惊，而为了使未来的袭击不致汇合成为一支巨大的力量，他命令凯奇纳率领四十个罗马步兵中队[注]通过布路克提里人的地区到埃姆斯河去，以便牵制敌人。指挥官（praefectus）佩多[注]则率领着骑兵沿着弗里喜人地区[注]的边境前进。

日耳曼尼库斯本人则和四个军团乘船穿过湖区。[注] 这样，步兵、骑兵和舰队便同时在上述埃姆斯河会合了。在罗马的军队里，也有卡乌奇人所提供的一部分士兵。当布路克提里人焚烧他们的财物时，他

们被路奇乌斯·司特尔提尼乌斯赶跑了；路奇乌斯·司特尔提尼乌斯曾奉日耳曼尼库斯之命率领一队轻武装的队伍。当这支队伍士兵正在杀戮和打劫的时候，他发现了第十九军团的军旗，这是伐鲁斯战败时丢下的。全军[注]又从这里到布路克提里人的地区的边远地带，蹂躏了埃姆斯河和里普河之间的整个地区。现在他们离开提乌托布尔格森林[注]已经不远了，据说伐鲁斯和他的军团士兵的尸体还留在那里没有掩埋。

（61）这时日耳曼尼库斯极想对这些阵亡的士兵和他们的统帅表示最后的敬意；他所率领的士兵则想到他们的亲属和友人，想到战争和人类命运的变幻无常，不由得有了感伤怜悯之情。凯奇纳奉令先去探查人迹罕至的林中小道，并在遍处是水的沼泽地和不坚实的地面上架桥铺路。在这之后，大军就到这块看起来和回想起来都非常阴森可怕的地方来了。他们看到伐鲁斯的第一个营地，营地广阔，每隔一段距离都有安置军官和军旗的地方，这一情况表明这乃是三个军团的劳动成果； 此外还可以看到一些已经一半颓圮的土墙和一道浅沟，那是残兵败将们在被击溃之前用作掩护的所在。在这附近的平原上是分散的或是成堆的白骨，因为有的人是分头逃命，有的人则没有跑动。在那里还有残破的投枪和战马的肢体，还有钉在树干上的髑髅，十分显眼。在附近的森林里有一些蛮族的祭坛，罗马军队的军团将领和主力的百人团长就是在这里被日耳曼人处死的。当时逃出战场或挣脱他们的锁链的那些幸免于祸的人则叙述副帅们在什么地方阵亡，军旗在什么地方被夺走，伐鲁斯在什么地方第一次负伤，在什么地方他用自己那不幸的手结束了性命。他们还指出阿尔米尼乌斯是在哪个座坛上发表演说的，他们指出了为囚犯准备的所有的绞架和地牢，以及他侮辱军旗和队旗时的那种横傲态度。

（62）就这样，罗马军队在六年之后，来到这个灾难场所掩埋了这三个军团的士兵的遗骨； 谁也不知道自己掩埋的是一个生人还是一个亲人的尸骨，但是他们却把这些尸骨作为朋友和亲人的尸骨埋葬起来，他们在内心中满怀对敌人的愤怒，他们感到悲哀和憎恨。

在修建坟山的时候，恺撒放置第一份草土，用以表示对死者的衷心尊敬并与大家一同致以哀悼之忱。但是这些做法却没有得到提贝里乌斯的赞许，这可能是因为提贝里乌斯从恶意的方面来看待日耳曼尼库斯的一切行动，也可能是因为他认为，军队看到未被掩埋的死者会厌恶战争，更加重视敌人。而且，一位担任占卜官职务并主持最严肃的宗教仪式的统帅是不应当处理任何有关葬仪的事务的。[注]

（63）阿尔米尼乌斯退到了荒野，但日耳曼尼库斯紧紧地逼在后面。机会一到，他便下令骑兵出击平原上的敌人阵地。但是，阿尔米尼乌斯在使自己的队伍尽量靠拢在一起，退入森林以后，突然间又包抄到日耳曼尼库斯的背后；他发出信号命令埋伏在森林里面的士兵向罗马军队发动袭击。这个新的战术扰乱了我们的骑兵队伍。后备的步兵中队被派上去，但是这些士兵在逃跑的军队的压力下乱了阵脚，他们被派上去只会增加队伍的惊恐情绪；他们所有的人一直被压到沼泽地带上去，这种地带是胜利的敌人所熟悉的，然而对于外人来说却极为危险。但这时恺撒率领着正规军团赶到了，他把他的士兵排成了正规的战斗行列。这种阵势吓住了敌人，壮大了罗马军队的胆量，结果双方不分胜负，各自收兵。

不久以后，日耳曼尼库斯率领他的军队返回了埃姆斯河，他的军团是乘船撤退的，就和来的时候一样。一部分骑兵奉命沿着北方海洋的海岸向莱茵河前进。凯奇纳则率领着自己的军队从一条熟悉的道路回去，但他却依然被提醒，要尽快地穿过长桥[注]。所谓长桥，就是几年之前路奇乌斯·多米提乌斯[注]在一片广大的沼泽地带上敷设的一道狭窄的堤路。在堤路以外的地方则是一片泥泞难行的沼泽地，到处都是纵横交错的小河。在周边的地方则是从平原地带缓缓升起的森林；它们现在已被阿尔米尼乌斯占领，原来他的军队曾以急行军的方式通过了近路，这样便赶过了辎重装备都很重的罗马军队。如何修补旧的已经塌陷的堤路同时又要戒备敌人的进攻，在这一点上凯奇纳是没有把握的。因此他决定在他停驻下来的地方构筑一个营地，这样一部分人进行修补，另一部分则可以准备迎击敌人了。

（64）蛮族以小规模战斗、两翼包抄以及正面进攻的办法企图突破罗马军队的外围据点，并强攻正在修路的士兵。修路的士兵和作战的士兵的叫喊声响成一片。一切都对罗马人不利。到处都是很深的淤泥，站不住，要前进又动不了——此外他们背负的武器太重——他们站在水里更无法把投枪拿稳之后再投出去。但另一方面，凯路斯奇人却习惯于沼地的战斗，他们的身材高大，可以把很大的投枪投到很远的地方去刺伤敌人。当夜幕的降临结束了这场实力不平衡的战斗时，罗马的军团实际上已经支持不住了。

胜利使得日耳曼人的劲头越来越大。甚至到了此刻他们也不休息，而是着手把发源于周边小山中的一切小河的水都引到下面这个平原上来。平原上涨满了水，这样就使那稍稍修补过的堤路被淹没，而士兵的工作也就倍加困苦了。不过，凯奇纳在军队里，不拘作为被领导的士兵或作为统帅，已经有了四十年的经验。他亲身经历过危险和胜利，因此他不是那么容易惊惶失措的。在考虑了各种可能发生的情况之后，他知道唯一的办法是把敌人遏阻在森林里，直到他的军队中负伤的和辎重较多的一部分人渡过河去。在小山和沼泽地之间有一块不大的平地，因此这里只能有一道稀疏的战线。第五军团奉命担任右翼，第二十一军团担任左翼的战斗，第一军团当先锋，第二十军团断后，以防止必然会发生的追击。

（65）这一夜，双方都没有休息，但是双方情况大不相同。蛮族大张饮宴，低谷里充满了他们的胜利的歌声或强烈的呼喊，这声音在森林里来回激荡着。在罗马人这边，却是有气无力的篝火，断断续续的抱怨声，一些人躺在栅栏旁边，还有一些人在营帐的四周踱来踱去，他们虽然没有睡着，却迷迷糊糊的也不像是醒着。统帅在这一夜里做了一个阴森可怕的梦：仿佛见到浑身是血的克温提里乌斯·伐鲁斯从沼泽地里站起身来叫他，但他没有听从伐鲁斯的话，当伐鲁斯伸出手来的时候，他把伐鲁斯推了回去。天亮了，被派到两翼去的军团，或是由于害怕或是由于任性，放弃了他们原来的阵地，却匆匆忙忙地占领了沼泽地外面的一块平地。这样阿尔米尼乌斯就很容易对他们发动进攻了。不过他并没有立刻这样做。当他看到辎重陷在泥里和沟里的时候，他们才发动进攻，于是周围的士兵乱成了一团。队旗的次序

被打乱了（正像发生了混乱的情形那样），人人都随着一时冲动赶忙为自己寻求安全的地方，却把命令置于脑后。阿尔米尼乌斯下令日耳曼人发动进攻。他叫道："伐鲁斯和他的军团又遇到和先前一样的命运啦！"他一面叫着，一面率领一支精锐部队杀向罗马的队伍。他们首先是砍马。马满身是血，滑倒在泥泊里，这样就把它们身上的骑兵摔了下来，把它们路上遇到的人冲散，并把倒在地上的人踏在蹄下。军旗引起的困难最大，因为在密集的投枪的打击之下，旗手没有办法举着军旗前进，也没有办法把军旗插在泥泞土地里。凯奇纳企图保持队形的完整，但是他的坐骑被杀死了。他从马上摔下来之后，立即便被敌人包围起来，但是这时第一军团为他解了围。不过敌人的贪欲对我们是有利的，因为他们放弃了屠杀而去追求战利品；罗马的军团到晚上才算杀出了一条路，来到了一块开敞的干地上。但罗马士兵的灾难还没有结束。必须修筑堡垒，并且为工事搜集材料。挖土或割草的工具大部分都丢了。队伍没有营帐，伤兵得不到必要的包扎。当士兵们分配那被泥土或鲜血沾污得一塌糊涂的口粮时，他们悲叹这死亡一般的阴暗，以及成千上万的人只能活到明天。

（66）这时偏巧有一匹挣脱了缰绳的马正在四处乱跑，它被人们的呼号声吓坏了。有一些人跑来想拉住它，造成很大混乱，以致人们以为是日耳曼人冲进来了。于是大家一齐向几个营门冲去，特别是全营的那个后门（decuman）[注]。这个后门正在背着敌人的那一面，因而被认为是最适于逃跑的。凯奇纳看出这种恐惧是毫无根据的，但是他的命令、他的请求，甚至他动用武力，都不能捉住或挡住他们。于是他自己就横躺在大门的地方。士兵当然不忍心从自己的统帅的身上踏过去。这时军团将领和百人团长们也都解释说，这次的惊惶是没有道理的。

（67）凯奇纳于是把士兵集合在他的营帐前面，先要他们静下来听他讲话。他提醒士兵们当前的局面十分危急。他说，他们唯一得救的办法、唯一的出路就是作战，不过他们在作战时必须先要有周密的计划。如果敌人不是为了发动猛攻而迫近的话，他们一定要留在营地内部。如果敌人猛攻，他们就必须从四面八方冲到外面去，这样一直冲到莱茵河那里。如果他们逃跑的话，那他们就会遇到更多的森林、

更深的泥沼和凶猛的敌人。只要他们能得到胜利，那么光荣和功勋就肯定是他们的了。他向他们提醒了他们家中所爱的一切，提到他们过去的战勋，但是关于过去的挫折，他却只字未提。在这之后，他便大公无私地把统帅和军团将领们的马，首先是自己的马，分配给军队中作战最勇敢的人。得到马的人在最前面进攻，步兵跟在后面。

（68）期望、贪欲和领袖人物之间的不同意见使得日耳曼人的阵营同样也很混乱。阿尔米尼乌斯的意见是先让罗马人出来，然后把他们再次围困在一个泥泞难行和崎岖不平的地方。音吉奥美路斯则主张使用蛮族所喜欢的那些更加激烈的办法。他认为，如果把营地包围起来，就更便于发动猛攻。这样不但可以得到更多的俘虏，而且可以把战利品完整无缺地拿过来。因此，在天亮的时候，他们就开始填平壕沟，把树枝荆条编的篱笆投到里面并力图攀登到堡垒上面去。堡垒上只有少数士兵守卫着，他们显然吓得动也不敢动了。不过当他们爬到堡垒上的时候，各步兵中队得到了信号。号角和喇叭立刻都响起来了。罗马的军队一声呼啸，就向着日耳曼人的后方冲去。他们用嘲笑的口吻说，“这里既没有蛮族所习惯的森林，也没有沼泽地，地形对双方是平等的，上天也是公正的。”敌人以为他们所遇到的只是少数装备窳劣的部队，因而很快就可以结束战斗。但是突如其来的喇叭声和武器的闪光产生了很大的效果。日耳曼人被打倒了，他们在胜利时任性胡为，失败时则又不顾一切。阿尔米尼乌斯和音吉奥美路斯退出了战斗，前者没有受伤，但后者受了重伤。日耳曼人溃不成军，遭到了屠杀；直到黄昏时分罗马人的怒气稍消时，屠杀才告结束。天黑时，罗马军团返回了营地。他们疲劳已极，因为伤号更多了，口粮也同样缺乏，但是他们在胜利中找到了力量、健康、给养和一切。

（69）这时流传着这样一个谣言：罗马军队中了敌人的伏击，日耳曼军队正向高卢挺进。一些人听了这个消息心慌起来，竟想把莱茵河上的桥[注]拆毁，如果不是阿格里披娜制止的话，这些人就真敢干出那样丢脸的事了。在那些日子里，这位心地高洁的妇人一直执行统帅交派的任务。她送衣服给无衣的士兵，亲自护理伤兵。写日耳曼战争史的历史家普利尼[注]记述说，她亲自站在桥头上，赞颂和感谢回师的军队。提贝里乌斯把她的这种做法深深记在心里。“在她对士兵的这种

关怀的背后还另有文章。她对军队这样讨好也绝不是为了对付外敌。如果由一个妇人去巡视小队，在队旗近旁活动并亲自颁赐奖赏的话，那么统帅在今天岂不就成为一个虚设的职位了么。就好像让统帅的儿子穿着普通士兵的衣服，并且要人们称他为恺撒·卡里古拉这样的做法还不够哗众取宠似的！[注] 阿格里披娜在军队士兵眼中的地位看来已经盖过了任何将领或最高统帅，而且一位妇人竟然平定了皇帝签署的命令都不能平定的兵变。”谢雅努斯煽起并加深了提贝里乌斯的怀疑情绪。提贝里乌斯的性格如何，心里是怎样想的，他都清清楚楚，因此他就在提贝里乌斯心里播下了未来的仇恨的种子。这种仇恨现在是藏在皇帝的内心深处，但有朝一日它是会产生出大量恶果的。

（70）这时，日耳曼尼库斯[注]考虑到舰船必须在浅水中航行或在退潮时搁浅，便把他配置在船上的两个军团，即第二和第十四军团，交给了普布里乌斯·维提里乌斯[注]，要他把军队从陆路带回去，这样可以减轻船只的负担。维提里乌斯起初走得还算顺利，因为他经过的地方都是干地，或者只有很浅的海潮。但是不久，秋分时的强劲北风吹起猛烈的海浪，海浪袭来，打乱了他的队伍。整个土地成了泽国。海洋、海岸和平地的景色混成一体。人们根本无法辨别哪是陆地，哪是能使人陷下去的地带，哪是浅水，哪是深水。人们被浪头冲倒或被旋涡卷到水底。在水面上游动的驮马、行李和死尸撞在士兵们的身上。队伍乱了，一时水深齐胸，一时又到了下巴。这样他们就无法站稳，不是被水冲散，就是灭顶了。他们那相互激励的言辞并不能帮助他们对付洪水。勇敢的人和卑怯的人，聪明的人和愚蠢的人，谨慎的人和大胆的人，都同归于尽。普布里乌斯·维提里乌斯终于挣扎到一块高地上去，在那里把他的队伍集合起来。他们在那里过了一夜，没有火，没有必需品，许多人赤身露体或是受了重伤。这种狼狈情况与被敌人包围的其他士兵一模一样。[注] 不过那些士兵至少还可以光荣地战死，不像这里士兵这样无声无臭地丧命。天亮时水退了，陆地重新出现了，他们来到河边，[注] 这时日耳曼尼库斯的舰队已经先到了。军队登上了船。外面都传说这些军队淹死了，人们直到看到日耳曼尼库斯率领军队回来，才打消了疑虑。

（71）在这个时候，那位奉命去接受塞盖司特斯的兄弟塞吉美路斯的投降的路奇乌斯·司特尔提尼乌斯，已把塞吉美路斯和他的儿子护送到乌比伊人的首都来了。这两个人都受到了赦免。对于塞吉美路斯的问题，大家没有什么不同的意见，对于他的儿子，人们则有一些踌躇，因为据说他曾经侮辱过克温提里乌斯·伐鲁斯的遗体。至于其他地方，如两个高卢、西班牙诸行省和意大利，则都争相努力弥补军队的损失，他们尽着本行省的力量提供了武器、马匹或是黄金。日耳曼尼库斯赞扬了他们的热情，但他只接受了作战用的武器和马匹。他用自己的钱周济士兵，并且为了减轻他的士兵们在回忆到不久之前所遭受的灾难时的痛苦，他表现了个人对他们的关切：他巡视伤员，赞许他们个人的功勋。在探看他们的伤处时，他用希望鼓励这个人，用光荣鼓励另一个人，并且到处给予亲切的慰问和关怀，从而使士兵们的心更加归向于他，并使他们增强作战的信心。

（72）根据命令，奥路斯·凯奇纳、路奇乌斯·阿普洛尼乌斯和盖乌斯·西里乌斯由于他们随同日耳曼尼库斯作战的功勋而在这一年里取得了凯旋的荣誉标帜。[注] 提贝里乌斯拒绝了“国父”[注] 的称号，尽管人民一再要把这样的称号强加给他。他还拒绝了元老院的这样一个建议：人们要宣誓服从他的法令。[注] 他解释说，“人间的万事万物都变幻无常，一个人爬得越高，就越是容易跌下来。”虽然如此，他依然未能使人民相信他是共和制度的拥护者[注]。因为他恢复了大逆法（Lex Majestatis）。古人的法律中也有过这个名称，不过它所要对付的罪行却不相同，这些都是由于官吏渎职而玷污了“罗马人民的尊严”的罪行，诸如军队的背叛，煽动人民发动叛乱等等。实际行动要受到惩罚，但言论却是无罪的。奥古斯都第一个利用这一法律追究在文字上进行诽谤的罪行。因为一个名叫卡西乌斯·谢维路斯[注] 的人曾经肆无忌惮地诽谤过显要的男女人士，故而激怒的奥古斯都采取了这一步骤。后来一位行政长官彭佩乌斯·玛凯尔曾请示提贝里乌斯，还应当不应当受理涉及大逆法的案件，提贝里乌斯回答说，这一法律肯定是应当执行的。和奥古斯都一样，他曾因为一些匿名的诗而深为震怒，因为这些诗讽刺了他的残酷、横傲和对自己的母亲的疏远。

（73）现在在这里回溯一下人们如何在两个普通罗马骑士法拉尼乌斯和卢布里乌斯身上最初试验大逆法，这不能算是浪费篇幅吧。我们从这件事可以看出，提贝里乌斯是怎样巧妙地想出这种可憎的措施，这个措施是怎样在开头不声不响地执行，中间有一个短时期被抑制，但最后终于爆发为把一切都会烧光的大火。[注] 法拉尼乌斯被告发的罪名是，他曾经叫一个演滑稽戏的同时又是变童的、名叫卡西乌斯的人参加了一个奥古斯都奉祀团，所有的显贵人家都按照教团一样的方式参加这种奉祀团；其次，他在出售他的花园时，把奥古斯都的一座雕像也卖掉了。加到卢布里乌斯身上的罪名则是由于伪誓而袭渎了奥古斯都的圣名。

提贝里乌斯听到了这些控诉，就写信给执政官说，元老院明令把奥古斯都列为上天的神灵，并不是为了使他的国人遭殃。他又说，优伶卡西乌斯和与他同一行业的其他人经常参加他的母亲为纪念自己的丈夫奥古斯都而举行的赛会[注]，而且在出卖房屋或花 园时，把皇帝的像，如同其他诸神的神像那样与财产一齐卖掉，这 并不能算是渎神的行为。至于伪誓，这就和以朱庇特神的名义发 伪誓一样，诸神自己会进行报复的。

（74）不久之后，比提尼亚的行政长官格拉尼乌斯·玛尔凯路斯被他自己手下的财务官凯皮欧·克利司披努斯控以大逆罪，希斯波·洛玛努斯也参加了对他的控告。凯皮欧发明了这样一种行业，而时代的不幸和人们的厚颜无耻很快地就使这种行业成了时髦的勾当。[注] 这个贫穷、卑贱并且喜欢闹事的人物由于告密而取得了他那残暴的主子的信任，后来连那些最显要的人物也都害怕陷入他的魔掌。这样，他便取得了一个人的宠爱，但是却成了所有的人的憎恨对象。自从他开了这种风气以后，仿效他的人们就从叫花子变成富人，从被人蔑视的人变成被人畏惧的人，并且在把别人搞垮之后，最后把他们自己也毁掉。

他说玛尔库斯·格拉尼乌斯·玛尔凯路斯讲了许多中伤提贝里乌斯的话。这是一种恶毒之极的控诉。控诉者把皇帝的品行中那些最可憎的品质搜集起来，然后说它们是被控诉的人讲出来的。要知道，讲出来的这些坏事情既然并非出自虚构，那么玛尔凯路斯曾经讲过这些东

西，那也就是完全可信的了！希斯波还说玛尔凯路斯把自己的像放得比恺撒的像还要高，而且把奥古斯都像的头打掉，然后把提贝里乌斯的头安放上去。

提贝里乌斯听了这话之后勃然大怒，他立刻打破了自己的沉默，声称在这样的情况下，他要公开地并在发誓之后表示自己的意见。他这样说的目的就是要迫使其他元老也都这样做。可是行将消亡的自由这时总还有一些残留的痕迹，因此格涅乌斯·卡尔普尔尼乌斯·披索就提出了一个问题："恺撒啊，你将以怎样的程序提出自己的意见呢？如果你第一个发表意见，我就按照你的意见发表我个人的意见；如果你最后发表意见，那我害怕会不小心而发表和你相反的意见。"这正中要害的话使提贝里乌斯感到很难应付，于是他便温和地表示（这说明他很后悔这样不假思考地动起火来）同意赦免被告的大逆罪。侵吞公款的案子也交给有关的法庭去处理了。

（75）提贝里乌斯并不满足于仅仅在元老院里审理案件，他还到一般的法庭去。他坐在行政长官的审判台的边上，为的是不致把行政长官从自己的席位上排挤下来。由于有他本人在场的缘故，行政长官可以不顾事先的勾结和大人物的请托而作出许多公正的判决。虽然如此，尽管在他个人的影响之下公道取得了胜利，然而自由依然是受到了损害。大概也就是在这个时候，有一个元老奥列里乌斯·披乌斯抱怨说，由于一条公用的道路和水道的修筑，他的房屋竟而有了塌陷的危险。他要求元老院给以赔偿。管理国库的官吏[注]坚持反对他的请求，但是提贝里乌斯却帮了他的忙，把他的房屋的价款照付了。只要是有充分理由，这位皇帝是愿意而且不吝惜花钱的，他的这种美德保存了很久。甚至在他的其他美德都已失掉的时候，这一美德依旧保存着。当一位卸任的行政长官普洛佩尔提乌斯·凯列尔由于贫穷的缘故而请求解除他的元老职务的时候，[注]提贝里乌斯知道他的贫困确实是因为他的父亲什么财产也没有留给他，于是就赐给了他一百万谢司特尔提乌斯[注]。别的人也做了同样的申请。但是他却要他们向元老院证实自己提出的理由是正当的。由于他的性格严峻，因此甚至当他行为公正的时候，他仍旧给人以暴烈从事的印象。这样一来，其他的人就宁肯在默默中忍受贫困，而不去用公开坦白本身情况的办法去取得补助了。

（76）这一年阴雨连绵，台伯河河水泛滥，淹没了罗马城的地势低的地方；水退之后，查明有大量房屋和生命的损失。因此阿西尼乌斯·伽路斯就建议去看一下西比拉预言书。提贝里乌斯不同意，他在世俗的以及在宗教的事物上都是宁肯保守秘密的。[注] 然而阿泰乌斯·卡皮托和路奇乌斯·阿尔伦提乌斯却奉命控制洪水的肆虐。由于阿凯亚和马其顿对苛重的租税表示不满，因此决定暂时撤销总督对这两个地方的统治，而把它们直接交给皇帝治理。[注] 杜路苏斯以他的兄弟日耳曼尼库斯的名义主持了一次剑斗士的比赛。杜路苏斯特别喜欢这种流血的表演，不管它是多么邪恶；这种表演使公众感到胆战心惊，据说他的父亲为此曾斥责过他。提贝里乌斯自己未来参观，这有种种不同说法。一些人认为他不喜欢到人多的地方去；一些人认为他生性乖僻，并且害怕人们将他和奥古斯都相比，因为奥古斯都是一个兴致很高的观众。还有一个我不大同意的说法：他故意使他的儿子有一个表现残忍性格的机会，以便引起人民对他的憎恶。不过，这样的看法还是有人提出来了。

（77）从上一年起人们就明显看出的舞台上的混乱[注]，现在变得更加严重了。民众中间发生了伤亡事故，死了几名士兵和一名百人团长，伤了近卫军的一个军官，因为他们想制止人们对高级官吏的侮辱和群众中间发生的冲突。元老院对这次暴乱进行了讨论，有人建议说，应当授权行政长官鞭打优伶。人民保民官哈提里乌斯·阿格里帕表示反对，但是受到了阿西尼乌斯·伽路斯在一次演说中的攻击。提贝里乌斯则一言不发，他这样做，目的在于在元老院里造成一种自由的假象。不过反对的意见还是通过了，原来神圣的奥古斯都一次在回答问题时曾经指出，优伶是不应当受到体罚的；在提贝里乌斯来说，奥古斯都的话是绝对不能亵渎的。然而还是制定了很多措施，限制娱乐方面的开支和限制捧角的人的放纵行为。特别值得注意的一项措施是：任何元老都不能到优伶的家里去。如果优伶在群众中出现，他们身边不能有骑士作他们的护卫，[注] 此外，除了在剧院之内，其他任何地方都不能进行表演；观众中间发生任何骚乱，行政长官有权加以放逐，作为惩罚。

（78）西班牙人获准在塔尔拉科移民地[注]为奥古斯都修建一座神殿，这样就给所有的行省开了先例。人民群众普遍反对在内战之后制定的、对拍卖的商品所征收的百一税。但是提贝里乌斯却指出，军用库[注]是需要这笔款项的。[注]他还说，除非老兵在服役二十年之后才退伍，否则国家是无力负起这样的重担的。这样一来，由于最近的兵变而进行的不当的改革（军团士兵就通过兵变强使服役期最多不超过十六年），在今后就被取消了。

（79）接着又开始讨论由阿尔伦提乌斯和阿泰乌斯提出的问题，即台伯河的水患是否可以通过改变涨水的上游河流和湖泊的水路的办法加以控制。自治市和移民地的代表们发表了意见。佛罗伦萨人请求不要把克拉尼斯河[注]引离旧道而导入阿尔诺河，因为这样做会使他们受到巨大的灾害。印提拉姆那提斯人[注]的情况也与此相似。如果按照这个计划把纳尔河[注]疏导到一些小河里去，在水涨时意大利的最肥沃的土地便都毁了。列阿提尼斯人[注]也讲话了。他们反对把维里涅湖[注]流入纳尔河的那个口子堵起来，因为这样一来，它的水就要泛滥到附近的地方去了。他们认为，为了人类的利益，大自然给每一条河流安排了它们的适当的河口、适当的河道、适当的起讫界限。对于他们祖先的宗教信仰也应当加以尊重，因为他们的祖先曾把宗教仪式、森林和祭坛献给了他们家乡的河流。而且，台伯河本身被截断了支流，这也是他们不同意的，因为这样一来，这条河的奔流的气势就不会像目前那样雄伟了。不管最后是由于什么理由吧——由于自治市的请求、由于工程方面的困难或是由于迷信方面的考虑——披索的这样一个“一切原封不动”的意见被通过了。

（80）盖乌斯·波培乌斯·撒比努斯继续治理美西亚行省[注]，阿凯亚和马其顿也划归这个行省了。提贝里乌斯有一个延长他发布的命令的效力的脾气，他往往使同样的人统率同一支军队或治理同一个行政区直到这个人去世的时候。他为什么这样做，人们提出了很多理由。有些人认为提贝里乌斯不耐烦处理那要不断重新作出决定的问题，因此他宁愿在作出一次决定之后就使它永远有效。还有些人认为他不愿意看到有过多的人受到提拔。也有人认为他那机敏的才智反而使他处

于进退两难的地位。一方面，他既不喜欢下流的品行，另一方面却又不喜欢突出的才智。优秀人物对他本人是一种威胁，但品行坏的人又会引起外界的非议。最后，这种摇摆不定竟至使他把行省的统治权交给他从来不许离开罗马的人物。

（81）至于执政官的选举，则从这一年（第一年）直到这个朝代结束时为止，我并不想得到一个最确实的说法，因为不仅历史学家所提供的材料，甚至皇帝本人的发言都是非常混乱的。有时他不说出竞选人的名字，而只是说他们每个人的出身、生平和战事上的经历，从而使人很清楚地知道他所指的是哪个人。有时他连这些线索也不提，却一味地警告"竞选人"不要用阴谋手段来糟蹋选举，而且他自己也保证协助做到这一点。他通常总是说，除了他已经把名字提交给执政官的人之外，就没有另外向他申请的人了。如果别的人对自己的声望或资历有把握的话，那是完全可以提出竞选的。这种办法说起来真是一本正经，但事实上它是毫无价值或不真实的，它那"自由"的幌子打扮得越是漂亮，只说明它必将产生更加可憎的"奴役"！

---

[1] 这一卷包括公元14和15年两年，即传说罗马建城第767和768年的事情。公元14年度的执政官是塞克斯图斯·庞培和塞克斯图斯·阿普列乌斯；公元15年度的执政官是杜路苏斯·恺撒和盖乌斯·诺尔巴努斯·佛拉库斯。

[2] 本章开头所提到的一些史实，按年代排列如下：

公元前753年，传说为罗马建城的一年。

公元前509年，路奇乌斯·布鲁图斯担任执政官。

公元前451—前450年（以及公元前449年的一部分），十人团执政时期。

公元前445年，设置拥有执政官权力的军团将领的职位（公元前408至前367年短时期中断）。

公元前87—前84年，秦纳四次连任执政官。

公元前82—前79年，苏拉独裁。

公元前53年，卡尔莱之役和克拉苏斯之死。

公元前48年，帕尔撒里亚之役和庞培之死（在埃及）。

公元前36年，屋大维剥夺了列庇都斯的权力。

公元前31年，安托尼乌斯在阿克提乌姆战败。

公元前27年，屋大维取得奥古斯都的尊号。

[3] 普林凯普斯（princeps）这个头衔并不意味着授予任何民政的或军事的权力。共和国时期以来，这个头衔授予被监察官列在元老名单的首位的元老，因此这个人就被称为首席元老（princeps senatus）。当奥古斯都把一切高级官吏的大权全部集中到他自己一人之手的时候，他宁肯选用这样一个最不会引起别人忌妒的头衔。

[4] 公元前36年塞克斯图斯·庞培（彭佩乌斯）在佩洛鲁姆海角附近海面上被阿格里帕打败。

[5] 元老院和人民（Senatus populusque Romanus）实际上是罗马的代名词。

[6] 即屋大维娅。

[7] 此人在味吉尔的叙事诗《埃涅伊特》（参见第6卷，第860行以次）中极有名。他娶了奥古斯都的女儿优利娅，在罗马建城第731年他二十岁的时候就死了。

[8] 就是有座椅资格的（curulis）营造官，一般高级官吏都有这种特权。

[9] 提贝里乌斯·尼禄（即后来的皇帝提贝里乌斯）和克劳狄乌斯·杜路苏斯是提贝里乌斯·克劳狄乌斯和里维娅·杜路西拉所生的儿子；提贝里乌斯把里维娅让给奥古斯都的时候，她正在怀着杜路苏斯。

[10] 盖乌斯和路奇乌斯是阿格里帕和优利娅所生的儿子，他们都是奥古斯都的外孙。

[11] princeps juventutis是监察官在名单上列为第一名的罗马骑士（princeps equestris ordinis），在帝国时期这是皇子的头衔。

[12] 今天的皮亚诺扎岛（Pianosa），它位于科西嘉岛和托斯卡纳的正中间。

[13] 普布里乌斯·克温克提里乌斯·伐鲁斯（奥古斯都的侄孙女婿）和他的三个军团在威斯特伐里亚的森林中被阿尔米尼乌斯歼灭是公元9年的事情。

[14] 从公元前6年至公元2年。

[15] 指日耳曼尼库斯和杜路苏斯。

[16] 这是公元14年8月19日的事情。按奥古斯都生于公元前63年，提贝里乌斯生于公元前42年。

[17] 参见本书第3卷，第30章。他是著名历史学家撒路斯提乌斯的侄子和继子。

[18] 按照习惯，遗嘱和条约都存放在神殿里，特别是维司塔神殿里。维司塔贞女则是维司塔神殿的住持。

[19] 辅助步兵中队不属军团编制，但其他方面的地位与军团完全相等；帝国时期这样的步兵中队我们知道的有三十多个。

[20] 玛尔库斯·瓦列里乌斯·美撒拉·美撒里努斯。

[21] 即提贝里乌斯。

[22] 陵寝是当他第六次担任执政官时（公元前28年）在玛尔斯广场北部修建的。

[23] 这是公元前44年的事情，恺撒这一年五十六岁。

[24] 盖乌斯·屋大维。

[25] 考尔武斯六次，马利乌斯七次，共十三次。

[26] 指安托尼乌斯。事情发生在公元前44年。

[27] 木提那之役（公元前44年）。“外面传说两个人都是死在他的奸细手里的。这样在安托尼乌斯逃亡在外，共和国又没有执政官的情况下，作为唯一的胜利者，他便攫取了三军的统率权。”（苏埃托尼乌斯：《奥古斯都传》，第11章）

[28] 这里指分配给士兵。

[29] 指屋大维、安托尼乌斯和庞培三人在公元前39年缔结的米塞努姆条约。条约未履行，第二年就发生了战争。

[30] 布伦地西乌姆条约（实际上是屋大维和安托尼乌斯瓜分了罗马世界）缔结于公元前40年；塔伦特条约缔结于公元前37年。

[31] 公元前16年，他在日耳曼战败，并失掉了军旗。

[32] 瓦罗·穆列纳和埃格纳提乌斯·路福斯因叛国罪分别在公元前23年和公元前19年被处死。优鲁斯·安托尼乌斯是三头之一安托尼乌斯的儿子，由于他和优利娅通奸，而在公元前2年被迫自杀（参见本卷第53章）。

[33] 出身卑微但是拥有巨大财富的罗马骑士，奥古斯都的朋友，参见狄奥·卡西乌斯，第54卷，第23章。

[34] 这是因为作为母亲，她生了提贝里乌斯，而作为继母，她又被认为害死了盖乌斯和路奇乌斯·恺撒。

[35] 奥古斯都留下的三个遗嘱之一。其他两个，一个是关于他的葬仪的，一个记述了他本人的功业。

[36] 作者的意思似乎是：疆土的开拓会给他的继承者带来荣誉，从而就会引起他的忌妒。

[37] 阿西尼乌斯·伽路斯是著名演说家，奥古斯都的密友阿西尼乌斯·波里欧的儿子。

[38] 维普撒尼娅·阿格里披娜是玛尔库斯·维普撒尼乌斯·阿格里帕的女儿，她嫁给提贝里乌斯，但是由于奥古斯都的干预而和他离婚，这样提贝里乌斯便可以和奥古斯都的女儿优利娅（当时是阿格里帕的末亡人）结婚了。

[39] 塔西佗本人几乎都不能证明这样的说法。关于披索的说法，这是同他的全部说法相矛盾的；关于阿尔伦提乌斯，他在本书第6卷第47章给提贝里乌斯洗刷了此事的一半责任；而且伽路斯的被捕和被杀，还分别要在十三年和十六年之后。

[40] 用以纪念她被过继到优利乌斯家族里来的祭坛。

[41] 远方军队的将领常被授以总督的权力。不过这里还不是统治元老院所辖行省的总督的一般权力（imperium），而是恢复了日耳曼尼库斯在高卢和日耳曼已经享有三年的 imperium maius。

[42] 提贝里乌斯的儿子。

[43] 这里是指选举高级官吏的权力。

[44] 这里指十二名行政长官候选人中间的四名候选人。

[45] 一种华贵的绣金紫色外袍。

[46] 公元前16年，创建了常备军的奥古斯都规定军团士兵的服役期为连续十六年，近卫军士兵为十二年。二十年后，服役期限分别延

长到二十年和十六年，但在期满时士兵可以领到一笔退役金，以代替过去半个世纪中间施行的授予土地的办法。但退役时愿意留下的老兵可以留下，不过他们没有军旗（signum），而只有自己的队旗（vexillum）。至少从理论上来说，他们不需再做军团士兵的日常工作，而另行组成一支精锐的老兵战斗队伍。

[47] 关于这一点，参阅塔西佗：《历史》，第1卷，第46章。

[48] 在第二次布匿战争期间，每一阿斯（as）的价值由1/10狄纳里乌斯降到1/16狄纳里乌斯。那时军队的饷银每天是 $1/3$ 狄纳里乌斯，即 $5^1/_3$ 阿斯。优利乌斯·恺撒把它提高到10阿斯。这里佩尔肯尼乌斯是要求每天一狄纳里乌斯，即十六阿斯。

[49] 这里指每个步兵中队里三个步兵小队的旗帜，每一个军团有三十面这样的队旗。

[50] 鹰形的标记，作为一个军团的军旗。

[51] 凯拉利乌斯（Cellarius）认为该地即今天的欧柏莱巴赫（Ober-Laybach），大概在莱巴赫（Laybach，即今天南斯拉夫的卢布尔雅那）西南三十英里。

[52] 营帅（praefectum castrorum），英译是 camp-marshal。这是为常备军的军营而设置的一种官职，负责设营、运输、战械、伤病等事宜。这种官职只在公元前两个世纪里才开始设置，一般都是从有长期作战经验的百人团长中选任。严格来说，他们的处分权力并不包括死刑。

[53] 实际上，剑奴在行省是供表演搏斗之用的，这一习俗以后为尼禄所禁止（参见本书第13卷，第31章）。

[54] 葡萄蔓的棍子是百人团长的常用标志。

[55] 这里的意思是说谢雅努斯在场几乎和提贝里乌斯本人在场一样。

[56] 似指 dona militaria，即战功标记，参见塔西佗：《历史》，第2卷，第89章。

[57] 这显然是为了不许杜路苏斯的卫队的主力进来。

[58] 这里指公元前12—前9年，当时他把国境推到上多瑙河，以及公元6—9年，当时潘诺尼亚和达尔马提亚发动了起义，形势极为严重。

[59] 这是说：赏赐时拖延不决，惩处时又十分专断，不容别人讲话。

[60] 如果在公元前18年他担任执政官时他是三十五岁，那么这时就是六十七岁了。这里所说他的"军事上的声誉"是他在多瑙河上对南方的达奇人即盖塔伊人作战时取得的。

[61] 这是9月26日早上3点钟的事情。

[62] 这里指杜路苏斯一行人的意见。

[63] 上军有四个军团，下军也有四个军团（潘诺尼亚只有三个军团）。在莱茵河左岸的两个军区当中，上日耳曼（Germania superior）从康斯坦茨湖到布罗尔（Brohl，位于波恩与科布伦茨之间）；下日耳曼（Germania inferior）从布罗尔直到大海。

[64] 即根据财产取得的收入而规定的定期税金。

[65] 在科伦地区。

[66] 伐鲁斯在损失第十七、十八、十九军团之后，奥古斯都用最果断的方法征募了第二十一和二十二军团：第二十一军团（拉帕克斯）由凯奇纳率领，第二十二军团（戴奥塔利亚纳）驻在埃及。

[67] 这些军团是legiones Germanicae，元老院的一项命令曾把Germanicus（日耳曼尼库斯）的头衔授予提贝里乌斯的兄弟杜路苏斯和他的后人。因此他们现在的统帅和他的兄弟克劳狄乌斯都有这个头衔，提贝里乌斯本人时而也用这个头衔。

[68] 塔西佗记载他杀死卡里古拉的部分已佚，因此只能参见狄奥（第59卷，第29章），苏埃托尼乌斯（《卡里古拉传》，第56—58章）和约瑟普斯（《犹太古代史》，第19卷，第1—4章）。

[69] 提贝里乌斯曾在公元前9—前8年、公元4—5年和公元9—11年对日耳曼人作战。

[70] 参阅本卷第8章。

[71] 科隆，即科洛尼亚·阿格里披嫩西斯（Colonia Agrippinensis）。

[72] 但在本卷第48章里却说他在克桑顿（Castra Vetera）。

[73] 这里指住在艾姆斯河与威悉河之间的小卡乌奇人（Chauci minores）。

[74] 这里指军团士兵，不是老兵。

[75] 祭坛是在科隆为奥古斯都修建的，它显然是整个罗马日耳曼的祭祀中心。

[76] 老兵和日耳曼尼库斯大概是住在城里而不是住在营地。他们要求队旗 （vexillum）是为了保证他们的地位，以防备使团对他们有什么不利的企图。

[77] 队旗和军旗被认为是神圣不可侵犯的。

[78] 这个祭坛和军旗等等都在营地的司令部（principia）。

[79] 即未来的皇帝卡里古拉。

[80] 高卢的一个部族，他们的首都是今天的特里夫斯。

[81] 卡里古拉（Caligula），意思是“小靴子”。这个词来自称为Caliga的一种钉着平头钉的靴子，这种靴子一般只有普通士兵才穿。

[82] 因为他们觉得特列维利人受到比他们更大的信任。

[83] 指公元前47年第十军团的一次兵变。公民是同士兵相对的。这里的意思是说士兵一般还是爱惜自己的军人称号的。

[84] 这是公元前30年冬天在布林迪西发生的事情。

[85] 参见本卷第39章。

[86] 提贝里乌斯是为了应付公元6年潘诺尼亚的起义而征募了第二十军团的。

[87] 即普布里乌斯·克温克提里乌斯·伐鲁斯。

[88] 雕像就放在军旗和队旗当中。

[89] 蒙森认为这可能是一次死产。

[90] 这一行省包括多瑙河和伊恩河上游地带的格利松斯、蒂罗尔和巴伐利亚的一部分。

[91] 在易北河以东，多瑙河以北的部族。

[92] 在克桑顿（Xanten）附近。

[93] 伊里利库姆在这里泛指潘诺尼亚、达尔马提亚和美西亚等地。

[94] 奥古斯都最后到日耳曼是公元前8年（狄奥：第55卷，第6章），当时他是五十四岁，但这时提贝里乌斯实际上已五十六岁。

[95] 凯西亚森林和这道边界目前都不能确定在什么地方。福尔诺（Fourneaux）认为："超过下述的情况几乎是不可能的，即罗马人也许从维提拉沿着利珀河（Lippe）左岸行进，然后穿过一个比较生僻的地区向南，朝着上鲁尔行进，而在利珀河以北的部族却企图截断他们的退路。"

[96] 这表明他们在进餐或在饮宴。

[97] 这里所谓"神殿"可能就是一片献给神的森林和一座祭坛。参见塔西佗：《日耳曼尼亚志》（第9章）："把诸神围在墙垣之中或将诸神塑成人的形象都是亵渎神明的行为。他们将森木丛林献给诸神。"关于坦法那，这个名称仅见于日耳曼九世纪或十世纪文献中的一个诗句："赞（坦）法那在早上送去了一只小肥羊"（Zanfana sentit morgane feiziu scâf cleiniu）。

[98] 她是奥古斯都和司克里波尼娅所生的女儿，也是他唯一的孩子（公元前39—前14年）。公元前25年她和堂兄玛尔库斯·玛尔凯路斯结婚（无嗣），后者死后二年她又嫁给了玛尔库斯·维普撒尼乌斯·阿格里帕，他们生了三个儿子：盖乌斯·恺撒、路奇乌斯·恺撒和阿格里帕·波司图姆斯，两个女儿：优利娅和日耳曼尼库斯的妻子阿格里披娜；阿格里帕死后，她又被强嫁给提贝里乌斯（公元前11年），提贝里乌斯为此竟不得不和自己的妻子维普撒尼娅离婚。公元前2年，她被贬黜并被放逐。

[99] 那不勒斯湾西北部的一个荒岛，现称万多提那（Vandotena）或温托提尼（Ventotene）。

[100] 今天意大利的勒佐。

[101] 参见本卷第5—6章。这里似是说她不能在她的女婿日耳曼尼库斯身上再抱什么希望。

[102] 实际上是加贝斯湾的两个小岛凯尔凯纳（Kerkena）。

[103] 这个古老的祭司团的起源和任务均不详。

[104] 日耳曼尼库斯的兄弟，未来的皇帝。在他本人被奉祀为神之后，这个祭司团的全名就是 sodales Augustales Claudiales。

[105] 参见本卷第15章。

[106] 他是一个被释奴隶，奥古斯都的朋友，皮拉迪斯（Pylades）的劲敌，哑剧的创始人。

[107] 莱茵河右岸黑森—拿骚地区。敌视罗马的这个部族，对阿尔米尼乌斯和凯路斯奇人是同样敌视的。

[108] 赫尔曼（Hermann）的拉丁化写法。他的事迹大都散见于本书第1、2卷。

[109] 在莱茵河和尼达河之间。

[110] 这河流入威悉河支流富尔达河。

[111] 埃德河以北，确实地址不详。

[112] 住在卡提伊人东北，在威悉河与易北河之间。

[113] 参见本卷第36章。

[114] 即河的左岸。

[115] 在左岸高卢境内。伐鲁斯战败后，日耳曼的领土在理论上（虽然不再在实际上）仍被视为一个行省。

[116] 塔西佗关于这部分的作品已佚。但从本书第11卷第16章可以知道，这个孩子已经死了。

[117] 这里指对奥古斯都的崇拜。

[118] 但阿尔米尼乌斯的年纪也并不很大（参见本书第2卷第73章；第88章）。

[119] 这里指下军的四个军团（参见第31章）。

[120] 佩多可能是奥维狄乌斯的朋友佩多·阿尔比诺瓦努斯。他写过一篇有关日耳曼尼库斯的战役的叙事诗。

[121] 弗里喜人住在沮伊德湖（Zuydersee）和埃姆斯河之间的沿岸地区（弗里斯兰，Friesland）。

[122] 指上军的四个军团，湖似是今天的沮伊德湖。

[123] 不只是司特尔提尼乌斯率领的那一小部分。

[124] 关于它的地点，争论颇多，但迄无最后确定的意见。一般认为在威斯特伐里亚的荷恩（Horn）附近。

[125] 罗马人认为神圣的事物一般是不能同死者接触的。参见《旧约全书》，利未记，第21章，第10—11节："在弟兄中做大祭司，头上倒了膏油，又承接圣职，穿了圣衣的……不可挨近死尸。"

[126] 不详。

[127] 路奇乌斯·多米提乌斯·埃诺巴尔布斯是皇帝尼禄的祖父，参见本书第4卷，第44章。

[128] 罗马的营地是方形的，每一面的正中有一个门；营地的面对着统帅的营帐的一个主门称为帅门：军队开拔或作战去的时候便走这个门。后门是和帅门相对的那个门，人们所以把这个后门称为decuman，是因为拉丁文中decumanus有"第十步兵中队"的意思，而这个门离开每一军团的第十步兵中队最近。

[129] 在维提拉（克桑顿）。

[130] 这里指老普利尼（Gaius Plinius Secundus，公元23—79年）。他的记述战争的作品已佚。这部著作可能是塔西佗《日耳曼尼亚志》的主要参考书之一。

[131] 参见本卷第41章。

[132] 参见本卷第63章。

[133] 他是日耳曼尼库斯的副帅和后来的皇帝维提里乌斯的叔父；关于此人其他情况参见本书第2卷第6章，第74章；关于他在审判披索时所起的作用，参见第3卷，第10章以次。

[134] 这里指凯奇纳麾下的军队。

[135] 麦塞尔（Mercer）定为 ad amnem Visurgin，这里是从杰克逊本 ad amnem，因为，如果从埃姆斯河回到莱茵河，则这里的Visurgin即威悉河，显然是不对的。

[136] 取得这种凯旋的荣誉标帜（triumphalia insignia）的统帅在某些日子里和典礼时有权穿凯旋袍，人们还给他们立穿着这种袍和头戴桂冠的像，但是不为他们举行凯旋式。因为在帝国时期，只有掌握统治大权（imperium）的皇帝和他的共治者才有特权举行正式的凯旋式。

[137] 公元前2年元老院曾授给奥古斯都这样的称号。提贝里乌斯则始终未撤回自己的拒绝（狄奥·卡西乌斯，第58卷，第12章），在他的钱币上也没有出现过这样的头衔。

[138] 高级长官和元老院每年元旦都要宣誓承认皇帝和包括独裁官优利乌斯·恺撒在内的前任皇帝的一切裁断（acta）有效。

[139] 拉丁文civilis；提贝里乌斯想使人们相信他不过是一个普通公民（civis inter cives）。但是这种表示和"大逆法"的实施是有矛盾的，因为从"大逆法"的观点来看，皇帝本人已不是公民，而是国家了。

[140] 著名演说家。公元8年（一说12年）被奥古斯都放逐到克里特；提贝里乌斯把他移至塞里波司，并在公元24年没收了他的财产。他死在放逐生活的第二十五年。

[141] 这里不知是单指他本人的统治时期，还是指多米提安统治末期由于滥用大逆法而造成的恐怖时期。

[142] 帕拉提努斯赛会（ludi Palatini），卡里古拉就在这样的日子里被杀死的（参见狄奥·卡西乌斯，第56卷，第46章）。

[143] 罗马当时没有检察官，所以法律的应用必须通过私人之手，于是便出现了职业的告密人（delatores），告密人在得逞之后按规定是有奖赏的。

[144] 罗马建城726年，奥古斯都任命两位行政长官负责国库的管理。

[145] 也许是想去经商，因为按规定元老是不能经商的。

[146] 这是奥古斯都所规定的元老的最低财产额。约合一万英镑（参见本书第2卷，第37章）。

[147] 提贝里乌斯对西比拉预言书总是抱着怀疑态度（参见本书第6卷，第12章；狄奥·卡西乌斯，第57卷，第18章）。过去搜集的各种西比拉预言书在公元12年由奥古斯都从卡披托里乌姆神殿移至帕拉提努斯山的阿波罗神殿。而这些预言书只有十五人团（quindecimuiri）经元老院批准才能查阅。

[148] 公元前27年奥古斯都把行省分成国家的（元老院的）和皇帝的行省两类。前者仍然用抽签的办法由担任过执政官或行政长官的人治理，这些官吏受元老院的监督。后者则由直接向皇帝负责的副帅（legati，或译特使）治理。阿凯亚（希腊本部再加上帖撒利亚和埃庇路斯）当时已与马其顿分开并且被变成了元老院行省。现在，在公元15年，它成了皇帝的行省并在这种情况下继续了二十九年。由于这一改变而引起的财政情况的好转，部分是由于维持这个机构的费用省下了，因为这一行省由美西亚的长官代管，但主要的，也还是由于行政上的更有效的改革。

[149] 参见本卷第54章。

[150] 在罗马，显贵人物外出时总是有一大群人跟着作为保护，同时也是为了炫耀。

[151] 西班牙东北部的首府，今天的塔拉戈纳。

[152] 奥古斯都在公元6年捐资设立，最初的目的是用它来支付退役士兵的养老金和赏金。

[153] 实际情况不完全如此。除去偶然额外收入之外，奥古斯都特别指定5%的遗产税（vicesima hereditatum）的收入也归入这个新的财库。

[154] 现在的奇亚纳（Chiana）河。

[155] 他们是翁布利亚的印提拉姆那·纳哈尔提乌姆（Interamna Nahartium，即今天的特尔尼，Terni）地方的居民。由于这里是皇帝塔西佗的故乡，故而在这里也给历史家塔西佗修建了一座坟墓，但这座坟墓后来因教皇庇护五世的命令而被毁，因为他是基督教的敌人。

[156] 今天的内拉河（Nera）。

[157] 列阿特（Reate）人，列阿特即今天的利耶提（Rieti）。

[158] 今天的披耶-狄-路果湖（Lago di Piè-di-Lugo），位于列阿特和印提拉姆那之间，这个湖口实际上是人工开成的（参见西塞罗：《致阿提库斯书》，第4卷，第15章）。

[159] 属于皇帝的行省，大约相当于今天的保加利亚，和南斯拉夫的一部分即塞尔维亚。

第二卷

（1）在司塔提里乌斯·西森纳[注]和路奇乌斯·里波担任执政官的这一年里，在东方的独立王国和罗马各行省里发生了骚乱。首先闹事的是帕尔提亚人；他们向罗马要求并且从罗马得到了一位 国王，这个人出身于他们的阿尔撒奇达伊王族[注]，但是他们却瞧不起他，把他当成外国人。这个人名叫沃诺尼斯，先前他是被普拉提斯[注]作为人质送到奥古斯都那里去的。普拉提斯虽然已经把罗马的军队和统帅们打退，[注]但是对于皇帝，他仍然是倍加尊敬的。为了进一步表示友好，他把自己的几个孩子送到罗马人这里来，这与其说是害怕我们罗马人，却毋宁说他不信任自己臣民的忠诚。

（2）普拉提斯和他的继承者们因同室操戈而死掉以后，帕尔提亚的贵族便派遣了一个使团来到罗马，请他的长子沃诺尼斯回去继位。恺撒认为这对他本人是一种荣誉，于是就在年轻人离开时给了他十分丰厚的赠赐。蛮族也十分高兴地接待了他，而每在新国王即位时他们总是这样表示的。但是他们的高兴情绪很快就变成了耻辱感。“帕尔提亚人越来越不行了：他们竟到另一个世界去寻求一个沾染了敌人习气的人来当国王，而且阿尔撒奇达伊王族的王权被摆弄得就和罗马的一个行省一样！ 如果这些年来一直在恺撒的手下忍受着奴役之苦的一名奴隶当了帕尔提亚人的国王的话，那么曾经杀死过克拉苏斯[注]并且打败过安托尼乌斯的人们的光荣又在什么地方呢？”沃诺尼斯这个人对于他本国世代相传的风俗习惯已经非常生疏了，他很少出现在狩猎场上，对马肉的兴趣不大，[注]到城里去时总要坐肩舆，而且不喜欢参加本国的宴会，[注]这一切都加深了国人对他的蔑视。他的随从都是希腊人，他还把他日常使用的最普通用具都封存起来，这也引起了帕尔提亚人对他的嘲笑。另一方面，他有十分平易近人的态度和非常温和有礼的作风，这本来是很好的品质，但是却被对之不习惯的帕尔提亚人看成是外来的恶习；帕尔提亚人对他身上的好的和坏的品质都同样不习惯，因而也就同样厌恶。

（3）结果，属于阿尔撒奇达伊王族的另一个叫做阿尔塔巴努斯[注]的人就出来和沃诺尼斯争雄了。阿尔塔巴努斯是在达阿伊人[注]中间

长大成人的，他在开头时虽然战败，但后来他重新集合了自己的力量，夺取了王位。

被打败的沃诺尼斯跑到亚美尼亚去避难，亚美尼亚位于帕尔提亚帝国和罗马帝国之间，当时正是一个虚位的国家。由于安托尼乌斯的罪过，亚美尼亚和罗马帝国之间的关系很不妙。原来安托尼乌斯曾以友好为名，把中计的前国王阿尔塔瓦斯德斯捉将起来，最后把他杀了。[注] 他的儿子阿尔塔克西亚斯由于记住了杀父之仇而敌视我们，他借助于阿尔撒奇达伊族的武力以保卫他自己和他的王位。在他由于他的亲族的阴谋而被暗杀之后，恺撒便使提格拉尼斯做了亚美尼亚的国王，而提贝里乌斯·尼禄[注] 又使他做了他本国的国王。提格拉尼斯做国王的时间不长；他的孩子们尽管根据东方的惯例相互通婚[注] 并进行了共同统治，但他们的统治时期也很快地便结束了。

（4）由于奥古斯都的命令，阿尔塔瓦斯德斯登上了王位，但是后来他仍然被赶了下来，而对我们来说，这不能不说是一次丢面子的事情。继而盖乌斯·恺撒[注] 受命前来处理亚美尼亚的事件。他把王位给了一个出身米地亚[注] 的名叫阿里奥巴尔扎尼斯的人；这个人长得漂亮，品德极好，因此亚美尼亚人没有反对。但是当阿里奥巴尔扎尼斯因意外的事故而丧命的时候，他们却不能容忍他的家族的人做国王。他们让一个名叫埃拉托的王后来统治，试行女性当政，但她很快便被驱逐了；这些彷徨不定、人心分散、无人统治但并不自由的人民，把逃亡在外的沃诺尼斯迎来做国王。但是阿尔塔巴努斯的威胁对他们的压力很大，亚美尼亚人对此几乎没有什么办法，而罗马的武力保护一旦插进手来，就意味着对帕尔提亚发动一场战争。于是叙利亚的长官克列提库斯·西拉努斯便把他接了出来，置于自己的监管之下，不过却保留了他的安乐生活和头衔。沃诺尼斯想摆脱掉这种傀儡朝廷的生活的企图在后面适当的地方我还要谈到的。[注]

（5）东方的混乱局势对提贝里乌斯来说是一个不坏的机会；他正好找到一个借口使日耳曼尼库斯离开他所熟悉的那些军团，到对他生疏的各行省，去面对各种阴谋和危险。但是日耳曼尼库斯的士兵对

他越是忠诚不二，他的叔父对他越是反感，他本人也就越是急于想在日耳曼迅速取得胜利。于是他便根据过去两年来战胜的和失败的经验开始考虑今后作战的办法；他看到，在正式的战斗中以及在普通平地上作战时，日耳曼人是打不了胜仗的，然而森林、沼地、短促的夏天和提早到来的冬天却对他们有利。他自己的士兵因负伤所受的影响，还不如令人厌倦的长途行军和武器的丢失对他们的影响大。高卢诸行省已不再能供应马匹了。长长的辎重队很容易受到伏击，保卫起来十分困难。但如果他们冒险走海路的话，他们就容易发动进攻，而不易被敌人侦察到。而且走海路可以使战役提前开始，罗马的军团和军需可以同时运送；骑兵的人员马匹可以从河口逆流而上，精神饱满地在日耳曼腹地登陆。

（6）于是他决定这样做了。普布里乌斯·维提里乌斯和盖乌斯·安提乌斯被派到高卢去征收租税；西里乌斯和凯奇纳则奉命负责修造一支舰队。估计一千只船可以够用，它们很快地就造成了。有一些船船身短而阔，船头船尾都很小，这是为了使它们比较容易经得住海上的风浪；有一些船是平底的，这可以保证它们在被冲到陆上时不致受到损失。还有更多的舰船在两端都安装着舵，这样划手就可以突然改变划行的方向而驶向任何一方。许多舰船上有安置放射机械的甲板，这种甲板同样可用于运送马匹或给养。整个舰队装备得既可以张帆航行，也可以用桨划行，它蔚为壮观，令人胆寒，特别是士兵们的士气极其旺盛，给人的印象十分深刻。巴塔维亚岛[注]定为集合地点，因为那里容易登陆，那个地方不但便于军队的集合，而且适于作为渡河作战的基地。原来莱茵河在这个地方以上是一个河道，河里只有一些不重要的小岛，但是到巴塔维亚边界处，它却分成了两条河流。在日耳曼的那一面，河流的名字没有改变，它一直汹涌地流入北海。[注]在高卢的这一面，河道较宽，水流也较缓，当地人称它为瓦尔河，不久以后，它再次改名，称为默兹河了，默兹河也是通过它的巨大河口流入北海的。

（7）但是，当舰船开来时，恺撒就命令他的副帅西里乌斯率领一支轻装人员去进攻卡提伊人的地区。而他本人在听到里普河上的要塞[注]遭到围攻的时候，就率领着六个军团前去救援。但是由于突然下

起雨来，西里乌斯并没有达到目的，只是取得少量的战利品和俘虏了卡提伊人的首脑阿尔普斯的妻子和女儿。另一方面，包围要塞的敌军也未给予日耳曼尼库斯以交战的机会，因为他们一听见日耳曼尼库斯到来，就偷偷溜掉了。不过他们却毁坏了为了纪念伐鲁斯的军团士兵而在不久之前才修筑起来的坟山，[注] 还毁坏了奉献给杜路苏斯的一座古老的祭坛。他修复了祭坛，并且亲自领导着军团士兵举行了纪念他父亲的游行仪式。不过那座大坟山却决定不再修复了。此外，从阿里索要塞[注] 到莱茵河这一整块地方，都用新修的一道壁垒和工事被彻底地防御起来了。

（8）舰队现在已经到了。日耳曼尼库斯要军需粮草先送出去，继而又把船只在军团士兵和联盟军中间分配，然后他就进入了所谓杜路苏斯运河[注]。他首先向他的父亲祈祷，恳求他施恩和护佑，以便通过他的智慧和英勇事迹的遗范来帮助他的一个继承了他的事业的儿子，[注] 随后他便穿过湖[注] 和海洋继续他的行程，并安然无事地达到了艾姆斯河。舰队停泊在河口的左岸，但是在这里犯了一个错误，这就是没有使军队进一步逆流上行，或者使他们在作为他们的目的地的右岸登陆。结果是有好几天耗费在修桥上面。骑兵和军团士兵在涨潮之前十分勇敢地渡过了附近的河口。但是最后面的辅助部队和在军队的同一部分里的巴塔维亚人，却在跳到水里去表现他们的泅水能力时陷入了混乱，结果他们当中有一些人溺死了。当恺撒正在安排营地的时候，有消息说在他后方的安格里瓦利人[注] 发动了叛乱；于是他立刻派司特尔提尼乌斯率领一支骑兵和一支轻武装的步兵用纵火和残杀的手段对这一叛乱进行了报复。

（9）在罗马军队和凯路斯奇人的军队之间，有一条威悉河。阿尔米尼乌斯来到河岸，和其他的同僚将领们一道站在那里。他问日耳曼尼库斯是否已经来了。[注] 得到日耳曼尼库斯的回答是，他就在这里，他便请求和他的兄弟说话。他那名叫佛拉乌斯的兄弟当时正在罗马军队中服役；佛拉乌斯是个有名的人物，因为他对罗马人非常忠诚，并且在几年前提贝里乌斯担任统帅时因伤失掉了一只眼睛。在得到了允许之后，〈司特尔提尼乌斯就把他领到了河边的地方。〉[注] 在

佛拉乌斯向河岸这边走来的时候，阿尔米尼乌斯就向他打招呼；阿尔米尼乌斯把自己的卫队打发开之后，就要求我们方面配置在河岸上的弓手也都撤走。当这些弓手都退下去的时候，他就问他的兄弟，为什么他的面容被毁。佛拉乌斯把战斗的地点告诉了他之后，他就问佛拉乌斯得到了什么样的赏赐。佛拉乌斯告诉他提高了饷银，以及得到的项链、花冠和其他军事勋记。阿尔米尼乌斯于是嘲笑他为人役使所取得的廉价赏赐。

（10）于是他们以相反的立场展开了论辩。佛拉乌斯强调罗马的伟大，恺撒的威力，对于战败者的严厉惩罚以及对于归顺者的一贯的宽大。甚至阿尔米尼乌斯的妻子和一个孩子都没有被当做敌人看待。他的兄弟则着重指出了对于他们的祖国的神圣天职，他们的自古以来享有的自由，保卫日耳曼的炉灶的神灵，而他们的母亲则同他本人一起祈求他不要甘心充当他的亲戚、他的妻子的亲戚、实际上也就是他的全族的叛徒和卖国贼，而不去做他们的解放者。他们谈着谈着就相互责难起来；若不是司特尔提尼乌斯跑来制止佛拉乌斯的话，即使在他们二人中间隔着一道河流，他们也会格斗起来的，因为佛拉乌斯已怒气冲冲地要人给他把他的武器和马匹送来。在那边，人们看到阿尔米尼乌斯高声发出威胁，进行挑战：在他的话里夹杂着许多拉丁语，因为他曾经在罗马的军队中服务，担任凯路斯奇人的辅助部队的首领。

（11）第二天，日耳曼人就在威悉河的那一面摆开阵势。恺撒认为，如果不事先修造一些具有足够保卫力量的桥梁，就使正规的军团士兵去作战，这在策略上是十分不智的事情，于是他便要他的骑兵从水浅的地方渡过去。率领这支骑兵的是司特尔提尼乌斯和一个退休的主力百人团长[注]埃米里乌斯。为了分散敌人的注意力，他们在相互间隔得很远的不同地点展开了进攻。在水流最急的地方发动进攻的是巴塔维亚人的领袖卡利奥瓦尔达。凯路斯奇人伪装撤退的样子把他引到一块四边有森林的平地上来，然后就从四面八方的隐蔽地点冲出，他们压倒了敢于反抗的巴塔维亚人，并且在对方退却时全力进逼，而当巴塔维亚人集合成一个圆的队形的时候，凯路斯奇人便通过白刃战和投枪把对方击退。卡利奥瓦尔达对于敌人的猛烈进攻抗击了很久，最

后他激励他的士兵全体集合到一处，在进攻的敌人中间杀出了一条血路。随后他便投身到战斗最激烈的地方去，在大量投枪的攻击之下阵亡了。他胯下的坐骑和他身边的许多贵族也都和他一同牺牲了。其余的军队所以脱险，部分是由于他们自己的力量，部分是由于司特尔提尼乌斯和埃米里乌斯麾下的骑兵的解救。

（12）日耳曼尼库斯渡过威悉河之后，从逃跑过来的人得知阿尔米尼乌斯已经选择了他的作战场所：其他的民族也都在赫尔克里士的圣林[注]里集合起来了。他们的意图是想对营地发动一次夜袭。这个人的报告是值得相信的：人们确实可以看到日耳曼人的篝火；而那些曾迫近敌人营地的侦察兵也报告说，他们可以听到马嘶声和一大群杂乱无章的军队的嘈杂的声音。决定命运的时刻已经临近，恺撒认为需要试探一下他的军队的情绪，他在考虑怎样才能使他的试验确实有效。军团将领和百人团长的报告一般说来大多是听了令人高兴的，然而却不大确实；那些已被释放的奴隶在内心里还是奴隶；朋友中间的意见则带有谄媚的味道；如果他召集一次会议，即使是少数人提出建议，其余的人也一定会拍手赞同。要想知道士兵们心里想些什么，他认为只有在他们吃饭的时候最好，因为那时他们觉得没有人监视他们，从而可以毫无顾忌地谈出他们所希望的和害怕的是什么了。

（13）到了晚上，他披着一张野兽皮，[注]从哨兵们所不知道的一个秘密小门偷偷地溜出营帐，身边只带一名侍从。他在营地的各条通路巡视，站在营帐的附近，这样便感到了自己在士兵中间享有的声望，原来这时人们不管是说正经话还是开玩笑，都在称颂统帅的高贵的身世，或是赞扬他的风采，但大多数的人则是推崇他的耐性、他的礼貌；他们都说他们必须在战场上报答他对他们的恩情，同时他们还必须使背信毁约的敌人成为光荣和复仇之下的牺牲品。就在这时，一个懂得拉丁语的敌人骑马来到了壁垒面前，代表阿尔米尼乌斯高声宣布说，每一个投顺过去的人都可以得到妻子和土地，作战时每天还可以得到一百谢司特尔提乌斯的饷银。这种侮辱性的话使军团士兵怒火高烧。他们说，“天亮之后就可以打仗啦！罗马士兵自己会取得日耳曼的土地，带回日耳曼的妻子的。朕兆很好啊：敌人的妇女和财物注定将成为我们的战利品啦！”在三更左右的时候[注]，对罗马的营地发起

了一次试探的攻击行动，不过一支枪也没有投出来。进攻的敌人发现工事的城壁有步兵中队防守着，而且这里的警惕性非常之高。

（14）就在这一夜里，日耳曼尼库斯做了一个使他放心的梦。他梦见自己正在献上牺牲，但是当他的外袍被溅上了牺牲的血的时候，他却从他的祖母奥古斯塔手中得到了一件更漂亮的外袍。这一朕兆使他感到振奋，同时他又发现各种朕兆对他也都是有利的，于是他便把他的全部军队召集起来，向他们介绍了根据自己的经验所拟采取的措施和为即将到来的战争所拟订的各项计划。“平原并不是有利于罗马士兵的唯一的战场：如果罗马士兵在行动中随时注意的话，森林和林中的空地同样是有利的战场。在树干和丛生的灌木林当中，蛮族的巨大的盾和投枪是不可能像我们的投枪、短刀和贴身的甲胄那样灵便的。他们的战术是密集突击并把锋刃指向敌人的正面。日耳曼人既没有胸甲也没有头盔，甚至他们的盾牌下面都没有金属或牛皮垫着，而只是柳条编成的盾牌或是薄薄的一层涂色的板子。他们只是最前面一排的士兵使用相同样式的枪。其余的人只有投枪，而且这种投枪不是枪头用火煅烧尖了的就是太短。再说，他们的体格尽管看起来很可怕，而且在短时间的进攻中也很孔武有力，可是一旦受伤，他们的精力便支持不住了。他们这种人在转身逃跑时一点也不觉得羞耻，而且完全不把他们的首领放在心里。他们在失败的时候惊惶失措，垂头丧气，可是在胜利时却又把神圣的和人间的法律全部置诸脑后。如果罗马的士兵对陆上和海上的行军感到厌倦而想结束这种生活的话，那么这次战争就可以使他们达到目的。易北河现在已经比莱茵河更近，一旦罗马士兵循着我的父亲和叔父走过的途径，在同一个地区为我取得胜利，那么以后便不会再有任何战争了！[注]”

（15）听了这话之后，军队的士气非常振奋，于是作战的信号发出了。

阿尔米尼乌斯和日耳曼的其他首领这一面同样没有忘记要他们的一些氏族证实，“这些罗马士兵不过是伐鲁斯麾下的最善于逃跑的军队，他们宁可发动叛乱，也不愿意作战。他们的一半人要再一次向他们的充满仇恨的敌人露出他们那伤痕累累的后背，还有一半人要露出

他们那给海上的暴风雨所伤残的肢体，他们的这种行动是上天所厌弃的而且是绝无成功的希望的！为了避免敌人的进攻，而在失败逃跑时又没有人能跟踪追击他们，他们便求助于船只和没有道路的大海。但是一旦双方展开了战斗，风和桨对于被打败的人也就没有什么用处了。他们只消记住罗马人是何等贪婪、残酷和横傲就够了。或是继续保持他们的自由，或是被奴役而死，在这之外难道他们还有别的道路可走么？”

（16）日耳曼人听到这话之后激愤起来，喧嚷着要进行战斗，他们随着他们的将领到一个叫做伊狄希亚维索的平原上来。这个平原不规则地蜿蜒在威悉河和一些小山之间，在一个地方河流让出了一块地方，而在另一个地方平原又被突出的小山占去。后面是一片森林，树枝高耸入云，但树干和树干之间却都是空地。蛮族的战线布置在平原上森林的边缘地带：只有凯路斯奇人驻扎在那些小山的山头上，准备在罗马人进攻的时候从上面向下出击。我们的军队是按照如下序列向前推进的：最前面是高卢人和日耳曼人的辅助部队，他们后面跟着徒步的弓手；其次是四个军团，恺撒和两个近卫军步兵中队以及骑兵的精锐部队；再次又是四个军团、轻武装的军队、骑马的弓手和其余的联盟军步兵中队。士兵都处于高度的战斗戒备状态，他们在行军时的序列使他们可以随时在保持战斗队形的情况下停下来。

（17）恺撒看到了凯路斯奇人的队伍不顾一切地向前冲来，便下令他的骑兵精锐部队进攻侧面；由司特尔提尼乌斯率领的其余骑兵队伍则应当迂回到敌人的后面去发动进攻，而在时机到来时，他本人是不会错过机会的。就在这时，他看到了一个极其令人兴奋鼓舞的朕兆，这就是：有八只鹰[注]飞向森林并飞到林间空地去。他喊道：“前进，跟着这些罗马的鸟，它们是军团的保护神呀！”就在这时，步兵的队伍开始进攻，而被派到前面去的骑兵也都向敌人的后方和两翼展开了进攻。结果就出现了一种十分奇怪的情况：敌人的两支军队以恰恰是相反的方向逃跑，森林里的军队冲向平原，平原上的军队却冲向森林。这两支军队中间的凯路斯奇人则被赶下了山，在他们当中就有阿尔米尼乌斯，他的形象看得很清楚。他在攻击着，呼喊着，流着血，尽力使战斗持续下去。他冲到弓手那里去，如果不是莱提亚人、文戴

里奇人和高卢人的步兵中队用队旗把他挡住的话，他会突破弓手的阵地的。即使如此，他由于力气很大，坐骑能冲能撞，终于得以脱身。为了不使别人认出他来，他满脸都抹上自己的血。不过，根据一些人的说法，在罗马军队中服役的卡乌奇人虽然认出了他是谁，还是把他放走了。音吉奥美路斯也由于同样的勇气或同样的诡计而得以逃命。其他的人则被大批地杀死。许多人在企图泅过威悉河时丧了命，起初一些人是死于投枪或被水冲走，后来一些人是被大量跳到河里去的人和塌陷的河岸压死的。一些人可耻地爬到树顶上去逃命，当他们想躲到树枝中间去的时候，被一队弓手嘲弄地射了下来。另一些人则是由于砍倒树木而摔下来的。

（18）这是一次辉煌的、同时对我们来说代价并非惨重的胜利。从白天的5点钟（相当于中午。——中译者）到夜幕的降临，我们一直在屠杀着敌人，在十英里的地段上，到处都是敌人的尸体和武器。在战利品当中我们发现了无疑是为罗马人所准备的锁链，[注] 因为他们对于战争的胜利信心是很大的。

军队在战场上把提贝里乌斯欢呼为统帅（Imperator）之后，[注] 便筑起了一座土丘，把武器作为战利品装饰在上面，土丘的脚下刻上了被征服部族的名字。

（19）这种情景比负伤、苦难和毁灭更使日耳曼人感到痛苦和愤怒。刚才正准备离开自己的家园移居到易北河对岸去的人，现在却渴望作战并跑去拿起武器了。普通人和贵族，青年人和老年人，都出其不意地向着正在行进的罗马军队展开了进攻，并且使罗马的队伍陷入了混乱。最后，他们选定了被河流和森林夹在中间的一个阵地，阵地的中心是一块狭窄的到处是水的平原；森林也被深深的沼泽地包围着，只有一面是例外，而安格里瓦利人早就在那里修筑了一道很宽的土堤，作为他们与凯路斯奇人的边界。日耳曼人的步兵驻守在这里；但他们却把骑兵隐蔽在附近的丛林里，这样在军团进入森林时，他们就可以紧紧跟踪在后面了。

（20）这一切布置都没有逃过日耳曼尼库斯的视线。他知道了他们的计划、他们的地势、他们公开和暗中布置的一切，因此他打算将计就计，用敌人自己的计划把敌人摧毁。他把骑兵和平原地带分配给他的副帅塞乌斯·图倍罗；他把步兵分成两部分，一部分从平地向森林方面行进，另一部分则要克服土堤这一障碍。他把这一战役的困难的部分留给自己，却把其余的地方给了他的将领们。

被分配在平地上的那部分军队不费什么气力便攻入了森林。奉命攻打土堤的罗马士兵，实际上与攀登一道城墙差不多，因此他们由于从上面来的沉重反击而受到了相当大的损失。日耳曼尼库斯觉得双方在迫近后交锋对他不利，于是他就把军团的士兵稍稍后撤，然后下令弓手弩手把放射器械开动起来，打散了敌人。器械把投枪射了出去；防御者自身暴露得越明显，他们的死伤也就越严重。土堤被攻占之后，恺撒身先士卒率领着近卫军士兵攻到森林里面去。在那里展开了白刃战。敌人的后方被一片沼泽包围着，罗马人的后方则是河流和小山。这种阵势使双方都别无选择：只有勇气才有希望，只有胜利才能得救。

（21）日耳曼人战斗得和我们同样顽强，但是他们的战术和他们的武器却使他们处于不利的地位。他们的人数过多，这使他们在一块有限的地方无法刺出或是拉回他们那巨大的投枪，在那里他们也不能运用他们那以迅猛见称的战术和灵活的身体，结果他们就只能站在固定的地位作战了。但另一方面，我们的士兵把盾牌紧紧贴在胸前，手里紧握着刀柄，却一直在砍杀着敌人的高大肢体和光着的脑袋，这样便在他们的敌人中间杀开了一条血路。这时阿尔米尼乌斯杀得已不是那样起劲，这或许是因为他接连不断地遇到危险，或许是因为他不久前负的伤对他起了妨碍的作用。但是音吉奥美路斯在战场上杀来杀去的时候觉得自己尽管勇敢作战，但是运气却很不佳。日耳曼尼库斯为了使自己容易被士兵辨认，把头盔摘了下来，他要求他麾下的士兵尽自己的力量厮杀。“任何战俘都不需要，只有把对方斩尽杀绝战争才能以结束。”最后到傍晚的时候，他才把一个军团从战场上撤了下来以便设营。而其余的士兵则直到夜里，都在继续尽情地砍杀敌人。骑兵的战斗却没有分出胜负来。

（22）恺撒先是向胜利的士兵表示祝贺，继而就把武器堆了起来，并且附以这样的自豪的铭文："提贝里乌斯·恺撒的军队在征服了莱茵河和易北河之间的各族之后，把这一纪念物献给玛尔斯、朱庇特和奥古斯都。"但是在铭文上他没有一句话谈到他本人，这或是害怕别人的忌妒，或是觉得人们已知道他自己建立了什么功业，这就足够了。不久之后，他就把司特尔提尼乌斯派出去对安格里瓦利人作战，注 如果对方不及早向他投降的话。而且事实上对方也确是向他们无条件地投降了，结果他们也就在一切方面都得到了宽恕。

（23）这时已到盛夏，注 因此一部分军团就从陆路调回了冬营，但大部分的军队却奉恺撒之命在埃姆斯河上乘船，随同他一道下行到了北海。最初，浩瀚的海洋上一片寂静，人们听到的只是行驶中的一千只船上船帆和摇桨的声音。不一会儿，从一片浓黑的云中落下了雹子，与此同时，被狂风从四面八方卷起的浪头开始使人们看不到任何东西，并且使船只无法行驶。惊恐万状并且没有经历过海上的风险的士兵们碍手碍脚或是帮忙帮不到点子上，从而使专业水手无法正常地执行自己的任务。接着，天空和海洋都受南风的摆布。这种风从日耳曼的沼泽，从深深的河流，无边无际的云取得了力量，注 而相邻的北方的严酷的自然条件更使它凌厉万分。南风袭击和冲散了船舶，使它们飘散在海洋之上，或是把它们冲到岩石嶙峋的或是布满危险的暗滩的岛屿上去。注 经过一定时间的艰苦努力，这些危险总算是躲过去了。但是当潮水开始改变而与风暴采取了相同的方向的时候，则不拘是抛锚，还是想把涌入船中的洪水戽出去，这都已办不到了。战马、驮马、行李甚至武器都被投到海里去，以便使船载变轻，因为它们的两侧都漏水，并且都已经被浪头淹没了。

（24）大洋注 是一切海洋当中最狂暴的，而日耳曼的气候又是一切气候当中最恶劣的，所以这一灾难的确是规模空前，又是前所未闻的。在他们四周，是怀着敌意的海岸，或是一片又深又阔的海洋，以致人们认为这是最边远的海洋，再也没有什么陆地在它以外了。一些船沉没了，更多的船被狂风吹到远处的岛屿上去；注 由于那里从来无人居住，士兵们就都饿死在那里，只有少数人是例外，因为他们可以

以被冲到同一海岸上来的死马为食。只有日耳曼尼库斯的那只舰船在卡乌奇人居住的地区靠了岸。在从海岸突出去的山岩上度过的所有那些日日夜夜当中，日耳曼尼库斯一直在责怪自己，说他自己是这次大灾难的罪魁祸首；他的朋友们好不容易才使他没有投海自尽。最后在潮水改变了流向并且又刮起了顺风的时候，残破的船只才开始转了回来，其中的一些船只剩下了几把桨，另一些船则是用衣服作风帆，还有一些船被损伤较少的船拖着。这些船立刻做了修理，然后被派到各岛去巡视。由于这一周密考虑的措施，许多人被集合起来，还有许多人则是通过我们的新臣民安格里瓦利人之手从内地部落那里赎回来的。有一些船一直被吹到了不列颠，被那里的酋长们送了回来。从远处回来的人，没有一个不带回各种各样的奇异故事：狂暴的旋风，从未听说过的鸟儿，一半像人一半像兽的怪物，这是他们亲眼看到的，或者是他们在受惊时自己想象出来的。

（25）舰队遇难的传闻虽然使日耳曼人想再打一仗，但另一方面也促使恺撒有了制伏他们的意图。他命令盖乌斯·西里乌斯率领三万步兵和三千骑兵去攻打卡提伊人，他本人则率领一支更庞大的军队去进攻玛尔喜人；玛尔喜人的将领玛洛文都斯不久之前曾向罗马人投降，现在他报告说，伐鲁斯的一个军团的军旗被埋葬在附近的一个丛林里面，而且只有一小队人在那里看守着。恺撒立刻派了一队人到敌人的前线活动，以便把敌人吸引住；又派一队人绕到敌后去发掘军旗。这两队人的运气都不错。于是恺撒便更加精神振奋地向内地推进，蹂躏并歼灭了敌人：敌人或是不敢对他们作战，或是在陷入绝境时被击溃。根据被俘人员的说法，日耳曼人的士气从来还没有沮丧到这样的程度。他们一致说，“罗马人是不可战胜的，是经得起任何灾难的考验的！他们的舰队遇了难，他们失掉了武器；海岸上到处都是人马的尸体；但是他们再度打过来时依然勇气十足，依然凶狠顽强，而且人数显然比先前更多了！”

（26）随后军队就返回了冬营。他们感到高兴的是，由于这次顺利的出征，他们使海上的灾难得到了补偿。再者，恺撒表现得很慷慨，每个人只要申明自己受到了什么损失，他都给予充分的赔偿。人们普遍深信不疑地感到，敌人的士气已经垮了，他们正在商讨求和的

问题；只要来年夏天再努一把力，战争就可能结束了。但是从提贝里乌斯那里却经常有信给恺撒，要他"回去接受明令授予他的凯旋的荣誉：他所经历的各种成功和灾祸也实在是够多的了。他打了不少大胜仗，但是他也不应当忘记由于海上的风浪而遭到的损失，这是严重而悲惨的损失，尽管这绝不是统帅的过错。提贝里乌斯说他本人曾被圣奥古斯都九次派到日耳曼去；他在外交方面的成就要超过武力方面的成就。他通过外交方式使苏甘布利人投降； 他用同样的办法使得苏埃比人和他们的国王玛洛波都斯不能挑起战争。凯路斯奇人和其他背叛了罗马的部落既然已经受到了罗马的充分的报复，因此同样也可以让他们自己去内讧吧。"当日耳曼尼库斯请求再给他一年的时间以便结束这里的工作时，提贝里乌斯对他的谦逊进行更为巧妙的进攻，他建议，让日耳曼尼库斯担任第二次的执政官，因而他必须亲自回来上任。同时皇帝还暗示，如果战争非继续下去不可的话，他不妨让他的兄弟杜路苏斯也能有机会分享到一点荣誉；因为目前没有别的全国性的敌人，而且除了日耳曼之外，他[注]不能在任何其他地方取得统帅（Imperator）的称号和凯旋的荣誉。日耳曼尼库斯虽然知道对他的这些客套话都是假的，而且使那已经到手的荣誉失掉的原因正是皇帝的忌妒，但他还是不再犹豫，立刻便同意了。

（27）几乎就在同时，出身司克里波尼乌斯家族的里波·杜路苏斯被控犯有叛国罪行。[注]下面我就要比较详细地叙述一下这件事的起因、经过和结果，因为这件事情表明，人们发现了一种在今后多年中注定要使共和国的命脉受到折磨的罪恶制度。元老费尔米乌斯·卡图斯是里波的最亲密的友人，他鼓励这个行事荒唐、目光短浅的青年人向占星术士的预言、魔法师的仪节以及圆梦人求助。卡图斯提醒里波说，庞培是他的曾祖父，司克里波尼娅是他的伯祖母（她一度是奥古斯都的配偶），恺撒们都是他的堂兄弟，在他家里有许许多多祖先的雕像。卡图斯不但教唆里波乱花钱和借债，而且还跟他一块儿过放荡生活，一块儿过困难生活，这样，在将来反目时，卡图斯便有了更多的可以揭发他的证据。

（28）当他搜罗了足够的证人并且找到一些奴隶来给他干同样的事情的时候，他就请求晋见皇帝。原来皇帝早已经知道了谁将受到控

告以及控告的罪状了，这是和皇帝很亲近的一名罗马骑士维司库拉里乌斯·佛拉库斯[注]告诉他的。提贝里乌斯并不拒绝卡图斯所提供的情报，但是不同意与卡图斯见面，他说他们之间有什么事情同样可以通过佛拉库斯来传达。在这期间，他提拔了里波担任行政长官，并且几次召他来和自己共同进餐。提贝里乌斯的表情中没有任何表示对他疏远的地方，讲话的口气也一点不严厉。他把他的愤怒深深地藏在心里。对于里波的每一句话和每一个行动，他本来是能够制止的，但是他不这样做，他只想知道有这些话就便行了。有一个曾被里波请去为他念咒招魂[注]的名叫尤尼乌斯的人终于把他的底细全都告诉了富尔奇尼乌斯·特里奥[注]，特里奥的告密本领在职业告密者当中是十分出名的。这是一个不惜使用任何卑鄙手段以达到个人出名的目的的家伙。特里奥立刻就抓住了陷害被告里波的这个机会，他到执政官那里去控告并且要求元老院开会来审理这一案件。元老们被召集起来，讨论（据通知）十分重要、罪恶滔天的一个案件。

（29）这时里波穿上丧服，[注]在一些贵族妇女的陪伴之下，挨家挨户地恳求他的妻子的亲戚，请他们出来给他这个陷于危险之境的人讲情。但是他这样做一点效果也没有，人们用不同的借口拒绝他的请求，但他们之间相同的一点是害怕。元老院开会那天，他害怕和痛苦到这样程度（有人认为他是装病），以致他是坐着肩舆被人抬到元老院的门口的，他倚在他的兄弟的胳臂上，张开双臂向提贝里乌斯求情。但提贝里乌斯听到他的呼唤时，脸上的表情丝毫没有改变。于是皇帝宣读起诉书和证人的名字。他极力克制自己，不露出任何表情，人们看不出他是想减轻还是想加重他所控诉的罪行。

（30）除了特里奥和卡图斯之外，丰提乌斯·阿格里帕和盖乌斯·维比乌斯也参加了这次控诉。他们争执不决，不能确定四个人中间哪个人应当代表其他人对被告提出控诉。维比乌斯看到，既然四个人互不相让而里波又没有正式的辩护人，于是他就宣布说，他要把控诉的条款一项一项地提出来。[注]于是他便把里波的那些荒唐的文书拿了出来。在一份文书里，里波竟然问占卜者他会不会富到能用钱把直到布伦地西乌姆的阿披亚大道给遮盖起来；此外还有更多愚蠢、无聊，如

果用原谅的眼光来看，也可以说是可怜的诸如此类的东西。控诉者说，在一份文书里，里波在皇族的成员和一些元老的名字上亲手作了一些不怀好意的，或至少是十分可疑的记号。当被告否认这一种说法的时候，最后决定在拷问的威胁之下[注]要奴隶们前来辨认，结果奴隶们认出确是里波的笔迹。既然有一条古老的法令禁止在涉及奴隶的主人的性命的重大案件中对他们进行审问，于是提贝里乌斯便十分巧妙地发明了一条新的法律。他下令把他们个别地转售给掌理国库的官员，这样做的目的只不过是要奴隶证明里波的罪行，同时却又不致破坏元老院的法令！被告于是请求一天的延期，而在把他的一个亲戚普布里乌斯·克维里尼乌斯留在那里向皇帝作最后的恳求之后，他就回家去了。

（31）皇帝回答说，他必须把他的请愿书呈交到元老院去。这时，他家里已经被士兵监视起来了。这些士兵就在门口的柱廊里用沉重的脚步走来走去，全家人都看得见、听得见他们；这时在自己安排的可说是生前最后一次享乐的宴会上倍感痛苦的里波叫嚷着，要执行死刑的人前来，他抓住了他的奴隶们的手，强行把刀塞到他们手里，要他们用刀杀死他。奴隶们在慌乱中后退，弄翻了桌子和烛台，就在这时，他在对他来说是死亡的黑暗中用刀子向自己的腹部刺了两下。他一声呻吟，倒下去了。他的被释奴隶跑了过来。士兵们既然亲眼看到了自杀的情景，就退走了。

但是，在元老院里，依然认真地进行控诉。提贝里乌斯发誓宣称，不论被告犯了什么罪，他会出面干预来挽救他的，如果他不是这样快地自杀了的话。

（32）里波的财产在控诉者中间分配了，临时增加的那些行政长官的职位则由一些元老担任。接着，科塔·美撒里努斯提出建议，将来在里波的后人举行的葬仪行列中，不得把里波的胸像抬出来；格涅乌斯·楞图路斯建议司克里波尼乌斯家族的任何成员今后不应再使用杜路苏斯的姓氏。根据彭波尼乌斯·佛拉库斯的建议，制定了举行全民感恩的节日。由于路奇乌斯·披索、阿西尼乌斯·伽路斯、帕披乌斯·木提路斯和路奇乌斯·阿普洛尼乌斯等人的建议，通过一项法令，决定向朱庇

特、玛尔斯和协和神上供还愿；而9月13日，即里波自杀的日子应定为节日。我把这些显赫的名字和阿谀奉承的行为联系到一处，目的不外在于说明，这种恶习在我们的国家，是由来已久的啊。元老院的另一些决议是，下令把占星术士[注]和魔法师逐出意大利。其中一个叫做路奇乌斯·皮杜亚尼乌斯的人被从塔尔培亚岩上抛下去，另一个叫做普布里乌斯·玛尔奇乌斯的人则按照古老的惯例在喇叭声中被执政官在埃斯克维里努斯门外处决[注]。

（33）元老院下一次会议时，前任执政官克温图斯·哈提里乌斯[注]和前任行政长官奥克塔维乌斯·佛隆托发表了长篇演说，反对当前国内的奢华风习。会议决定不许用黄金制造食具，[注]男子也不应再穿东方的丝织品，因为这会使他们堕落下去。佛隆托提出的做法更进一步，他要求用法律明文规定银器、家具和奴仆方面的限制。因为当时仍然有这样一种惯例，就是一位元老在轮到自己发言时，他可以提出任何他认为对国家有利的事情。阿西尼乌斯·伽路斯反对他的看法。他说，随着帝国的扩大，私人的财富也增长了，这绝不是什么新事，这是符合极其古老的风俗习惯的。财产在法布里奇乌斯家族看来是一回事，在斯奇比奥家族看来是另一回事。这一切都应当联系着国家的情况来看。当国家贫穷的时候，人们只得住在简陋的房屋里过清苦的日子，可是国家一旦达到目前这样强大的地步，每个个人当然也就兴旺起来了。在奴隶、食具或日用的其他任何东西方面，必须看主人的财产情况如何，才能说是浪费，还是适度。元老和骑士都有他们自己的财产资格，[注]这并不是因为他们和他们的同国人在本质上有什么不同之处，而是因为他们在地位、官阶和高贵的身份方面的优先地位也应当使他们在生活中优先取得有益于他们精神上宁静和物质上幸福的安乐。这样的做法是合理的，否则的话，那些身上的责任和危险都更大的显要人物，就不能取得为补偿他们的那些责任和危险而需要的游憩了。伽路斯对恶习所作的这种听来好像是入情入理的认许，很容易地引起了抱有同感的人们的同情。提贝里乌斯也说，当前还不是矫正风俗的时候；如果公民有道德败坏的地方，他将来会提出改正的办法的。

（34）在辩论的时候，路奇乌斯·披索[注]痛斥广场上的欺诈行为、法官的贪污和辩护人的那种不断以告发相威胁的专横行为；他声明他将要退休，离开罗马住到一个偏僻、边远的乡村去。在说这话时，他就要走出元老院。提贝里乌斯为此深感不安；他不仅对披索尽力进行委婉的抚慰，而且还劝他的亲属也利用自己的威望或通过自己的请求使他留下来。

不久之后，这个路奇乌斯·披索再一次同样明显地表现了自己的那种独立不倚、不畏强暴的性格：他控告了那仗着同奥古斯塔的友谊关系而藐视法律、胡作非为的乌尔古拉尼娅。乌尔古拉尼娅拒绝服从，她不把披索放到眼里，却径直乘坐肩舆到皇宫去；路奇乌斯·披索这方面也同样毫不让步，尽管里维娅抱怨说，他的这种做法对她本人的尊严是冒犯和侮辱。提贝里乌斯认为，对于自己的母亲支持到这样一种程度，那就是他答应到行政长官的法庭上去为乌尔古拉尼娅辩护，这不能算他滥用自己的职权。于是他便离开了皇宫，命令他的侍卫远远地跟着他。聚拢来观看的大群的人们看到他带着十分安详的神色一面走着，一面谈论各式各样的事情以排遣时间。但后来路奇乌斯·披索的亲属想使他放弃诉讼却没有成功；而为了了结这一诉讼，里维娅只得下令归还应付的款项。这一事件的结果使披索有理由感到自豪，同时也提高了皇帝的声望。不过乌尔古拉尼娅在国内的势力仍然是如此之大，以致在一次审判中要她到元老院去作证的时候，她竟然拒绝出席。于是不得不派一位行政长官亲自到她那里去询问；可是按照正式的规定，甚至维司塔贞女在审问中作证时都应当亲自到罗马广场和法庭来。

（35）关于这一年的休会，[注]我没有什么可以讲的，值得一提的只是格涅乌斯·披索和阿西尼乌斯·伽路斯之间在这个问题上的意见分歧而已。虽然提贝里乌斯曾经表示他要离开一个时候，但披索却认为国事更加有理由不应该中断下来，这样元老和骑士在皇帝离开罗马时，才得以把他们执行本身职务的才能用到有利于国家的事情上来。在表现独立不倚的精神方面后于披索一步的伽路斯，却提出了这样的反对理由，这就是，不在皇帝亲自监督之下处理国事，这种做法不好，而且是同罗马人民的尊严不相容的。因此，从意大利以及各个行

省前来的大群的人们必须等待皇帝的到来。在辩论激烈进行的时候，提贝里乌斯默无一言，在那里听着。最后就宣布休会了。

（36）在伽路斯和恺撒本人之间又发生了一次争论。伽路斯建议选举应当把今后五年的高级官吏确定下来，[注] 而军团的将领如果在他们就职时还不是行政长官，那么这时就应当立刻把当选的行政长官这个职位授给他们，而皇帝每年都要任命十二名候补者。毫无疑问，这一建议是有其更深远的含义的，它实际上在暗中侵犯了皇帝的独裁大权。不过提贝里乌斯在答复他的建议时，却把这种做法解释成是他自己的大权的扩张。他说，“由他一个人作出这样多的任免决定，这同他的谦逊性格是不适应的。甚至在每年选一次的情况之下，要想不得罪人都是很困难的，虽然，很快便又能当选的这样一个希望，会使人感到自己的挫败还不是很严重的：如果被他排除一次之后就要再等上五年多，那么他势必要使多少人对他怀恨在心啊！在这样长的一段时期里，谁又能担保在个人的心情、他的家庭、他的财产方面不发生什么变化啊！人们甚至在任官一年中间，就已经骄傲得够瞧的了；如果连续五年任官，他们会变成什么样子，这不是很容易想象么？这一建议实际上使高级官吏的人数增加到五倍之多，并且破坏了为候选人的竞选活动以及为争取和保持高级官吏职位规定了适当时间的法律。”提贝里乌斯的这些话表面上听来很讨人欢喜，实际上却是他不肯放松他的独裁大权。[注]

（37）此外，他又在金钱方面帮助了几名元老。因此，下述的做法便更加使人感到惊讶了：原来他毫无理由地、非常横傲地拒绝了一个显然是十分贫穷的年轻贵族玛尔库斯·霍尔塔路斯的请求。霍尔塔路斯是演说家霍尔田西乌斯的孙子；已故的奥古斯都曾赐给他一百万谢司特尔提乌斯，[注] 这样才使他有了家室子女，使这一著名的家族免遭灭亡的命运。当元老院辩论他的问题而他本人等待发言的时候，他的四个儿子就在会场的门口站着。他先是望着演说家的像中间的霍尔田西乌斯的像[注]（元老院是在皇宫中开会的[注]），继而又望着奥古斯都的像，然后才发言说：“元老们！请你们自己看看这样多年幼的孩子吧，他们成了我的儿子并不是出于我的本愿，而是因为皇帝劝我这样

做，同时也因为我的祖先有权利繁衍后世子孙。在这个已经变化了的世界里，我不能继承也不能取得金钱、声望、口才等等我们全家生来就有的权利。对于我这样的人，只要我的微薄的资产对我不是一种耻辱，对我的邻人不是一种负担，那我便感到满足了。我是遵照皇帝的命令才结婚的。现在就请你们看一看这样多的执政官的子孙和这样多独裁官的后裔吧！[注] 我讲这话的目的并不是要引起你们的憎恶，而是要唤起你们的同情。恺撒啊，在你的幸福的统治之下，这些孩子将来有一天是会取得你愿意授予他们的任何荣誉的。因此现在就请你救一救克温图斯·霍尔田西乌斯的曾孙和圣奥古斯都抚育起来的人们免于贫苦的处境吧。”

（38）元老院对他的同情激使提贝里乌斯立刻提出了反对的意见。他的发言的内容大意是这样：“如果世界上所有的穷人都到这里来为他们的孩子乞求金钱，我们是永远也满足不了这些乞求者的，我们只会耗尽国家的财富。如果我们的祖先规定，元老在发言的时候，有时可以离开他的建议的主要事项，而提出有利于公益的事情来，这确实不是为了我们坐在这里为我们的私事谋利益和增加我们个人的财富。元老院和皇帝遇到涉及私人利益的事情时，的确感到左右为难，不知道是给还是不给这笔救济金为好。而且这根本不是什么恳求，而是一种强硬的要求，一种出人意料的和不适时的要求。当大家正在开会讨论别的事情的时候，一个元老站起来列举自己孩子的数目和年龄，以此向元老院的善良愿望施加压力，而且他这种做法间接地对我本人也是一种强制，可以说，他是向国库发动了进攻；但是，如果我们因为照顾别人而把国库弄空，我们就得用罪恶来把它重新填满。霍尔塔路斯，圣奥古斯都确实把钱给了你，但他是出于自愿才这样做的，同时他也没有声明说，这种钱应当永远给下去。否则的话，如果一个人对他本身无所期望或恐惧，那时人们就不再注意勤勉，懒惰也就滋长起来，这样我们全国的人们便都漠不关心地等待着外来的救济，对于自己的事情一点办法也不肯想，而这些人对于我们整个社会来说，结果就成了一个极大的负担。”诸如此类的话得到了一部分人的赞同，因为这些人对于皇帝的行为，不管是光荣的还是不光荣的，照例是赞不绝口。但大多数的人听了他的话却默不作声，或是暗地里叨念着一些不同意的话。提贝里乌斯感觉到了这种冷淡的反应。因此在

停了一会儿之后，就说他的发言就是对霍尔塔路斯的答复，但如果元老院认为适当的话，他是愿意给霍尔塔路斯的儿子每人以二十万谢司特尔提乌斯的。其他元老对这一点表示感谢，霍尔塔路斯本人则没有讲话。这或许是因为他慌了神，或许是因为他在时运不济时，仍旧坚持他的家族的传统。后来，霍尔田西乌斯一家越来越深地陷到很不体面的贫困境地，但是提贝里乌斯就再也不救济他们了。

（39）就在这同一年里，由于一个奴隶的胆大妄为，国家险些就被分裂并卷入一场可怕的内战，如果不是采取了紧急措施的话。这人名叫克利门斯，他是阿格里帕·波司图姆斯[注]的奴隶，但是他干的事却完全不像是一个奴隶所能想到的； 他听到奥古斯都去世的消息时，立刻就想去普拉纳西亚岛，用武力或是用计谋救出阿格里帕，然后把他送到日耳曼的军队那里去。运货船到晚了，耽误了他的冒险行动；这时他的主人已经被杀，于是他便想出了一个野心更大的和更加冒险的计划。他盗走了阿格里帕的骨灰，航行到科撒[注]（这是埃特路里亚沿岸海角上的一个城市），在那里躲了起来，直到他的胡须和头发都长长了的时候；原来就年纪和一般相貌而论，他和他的主人是相似的。于是通过和他共同进行这一阴谋的适当的亲信，他巧妙地在四处散布消息，说阿格里帕还活着；起初，像传播不准公开的消息那样，人们只是耳语相传；不久之后，在有听了什么都相信的愚人和总想造反的不逞之徒的地方，这个消息就成了不胫而走的谣言。他总是在一天黑下来的时候才到行省的各个城市去。他绝不在公开露面，也绝不在一个地方耽搁过久；公开露面，停着不走，会使真理获得力量，假的东西却只能靠着行踪不定和扑朔迷离来为自己打掩护。因此他或是在走开之后才散布关于他的谣传，或者说，在谣言散布之前他先来到。

（40）这时，整个意大利都在谣传着阿格里帕由于上天特殊的垂佑而得救的消息。罗马方面是相信这个消息的。大批群众正在奥斯蒂亚等着他的到临，首都的人们也在暗中准备接待他。这时提贝里乌斯感到左右为难，他不知道是用军事力量镇压他自己的一个奴隶为好，还是让时间自然而然地把人们的轻信消灭掉为好。他时而感到难堪，

时而感到害怕，他一时认为此事绝不可等闲视之；但过了一会儿，又觉得什么都不足畏。

最后，他把这件事情交给了撒路斯提乌斯·克利司普斯，[注] 克利司普斯又选出了自己的两名食客（有人说是士兵），指令他们装作同谋者接近克利门斯，把金钱给他，并且保证不拘遇到什么样的危险都给他以支持。他们执行了这些命令，于是在一天夜里，当克利门斯这个骗子身边没有警卫人员的时候，他们就带着一支足够的士兵把他捉起来加上镣铐和口衔，然后解送到王宫。提贝里乌斯问他，他是如何使自己成为阿格里帕的，据说他的回答是，“这和你使自己成为恺撒的做法一样。”[注] 他无论怎样也不肯把他的同谋者招供出来。提贝里乌斯也不敢冒险公开处决他，而是下令在宫中一个僻静的地方将他处死。他的尸体被偷偷地运走了。虽然据说皇室中的许多人，以及骑士和元老都曾资助过他，或是给他出过主意，但是后来没有进行过任何追究。

（41）这一年年底，在撒图尔努斯神殿[注] 附近修建了一座凯旋门，用以纪念伐鲁斯的军旗[注] 的失而复得，因为这件事是“在日耳曼尼库斯的领导之下和在提贝里乌斯的赞助之下”实现的。其他的奉献物有在台伯河河畔为幸福之神（Fors Fortuna）修建的神殿（神殿是在独裁官恺撒赠给罗马人民的花园里面），[注] 有奉献给优利乌斯家族的一座圣堂，还有波维莱[注] 地方圣奥古斯都的一座雕像。

在盖乌斯·凯里乌斯和路奇乌斯·彭波尼乌斯担任执政官的那一年的5月26日，日耳曼尼库斯·恺撒庆祝了他对凯路斯奇人、卡提伊人、安格里瓦利人和易北河以西其他部族的胜利。在游行的行列里有战利品，有俘虏，有山脉、河流和战役的模型、图画。既然不允许他结束战争，因此只得假设已结束了战争。统帅本人的高贵形象和跟他在同一个战车里的五个孩子特别是观众的注意中心。但是在人们心中却隐藏着一种说不出的恐惧，因为他们还记得，他的父亲杜路苏斯虽然深得人心，却没有得到好下场；而他那为众人所爱戴的舅父[注] 也是很早便去世了。罗马人所爱的人物都是活不长久，没有福分的啊！

（42）此外，皇帝又以日耳曼尼库斯的名义，发给每个罗马人民三百谢司特尔提乌斯，同时又任命他自己和日耳曼尼库斯一同担任执政官。但是，罗马人民认为他的这种爱护并不是真心实意的。他决定使用冠冕堂皇的办法来除掉这个年轻人。他自己制造了一些借口，又利用了当时偶然发生的一些事件作为借口。阿尔凯拉乌斯国王统治卡帕多奇亚已有五十年。[注] 由于提贝里乌斯在罗得岛时[注] 阿尔凯拉乌斯根本不把他放在眼里，因此提贝里乌斯便怀恨在心。对提贝里乌斯的这种忽视并不是由于对方的横傲，而是出自奥古斯都的亲信们的授意，因为那时盖乌斯·恺撒正是炙手可热的时候，当时他正奉派到东方来处理事务，因此这时同提贝里乌斯表示友好是一件危险的事情。不过到恺撒的一家断嗣，而提贝里乌斯取得了大权的时候，他便要他的母亲写一封信，把阿尔凯拉乌斯从卡帕多奇亚引来。她并不隐瞒她的儿子对阿尔凯拉乌斯的仇视，但她说如果他到这里来恳请的话，他是可以得到她的儿子的宽恕的。他匆匆赶到首都，这或者是由于他并不怀疑有什么阴谋诡计，或是由于害怕武力行动，如果他在事先已感到有武力行动的话。他受到了皇帝的冷酷无情的接待，而在不久之后，又在元老院受到了弹劾。使他一垮到地的并不是那些毫无根据的控告，而是衰老之年再加上痛苦的焦虑。再说呢，国王一般是不能容忍别人和自己处于平等地位的，当然更不用说屈辱了。他可能是老死的，也可能是自杀的。他死之后，他的王国就被变成了一个行省；皇帝说从这里所取得的收入可以使他减轻百分之一的贩卖税，[注] 而在今后把它规定为百分之零点五。大概就在这个时候，两个国王，即孔玛盖尼[注] 的安提奥库斯和奇里奇亚的庇洛帕托尔[注] 死了。他们的死亡在他们本国引起了混乱，大多数的人希望一个罗马的统治者，但少数的人则希望仍旧保持王国的体制。叙利亚和犹太两行省也感到它们的租税负担太重了，它们切望减轻租税。

（43）提贝里乌斯对元老院所谈的就是这些情况以及我在上面谈到的亚美尼亚发生的事件。他还说，“东方的骚乱只有日耳曼尼库斯的智慧才能解决，因为他本人年纪已经老了，但是杜路苏斯又还不够成熟。”[注] 于是元老院便发布命令，把海外诸行省委托给日耳曼尼库斯，他不管到什么地方去，都有权节制元老院所委派或皇帝所任命的

地方长官。不过提贝里乌斯却把克列提库斯·西拉努斯调离了叙利亚，[注] 因为他和日耳曼尼库斯是儿女亲家，日耳曼尼库斯的长子尼禄同西拉努斯的女儿定了亲。提贝里乌斯任命格涅乌斯·披索接任西拉努斯的职务，这是一个性情暴烈而生来就不驯顺的人物。他那与生俱来的狂妄高傲的性格是从他父亲披索那里传下来的；这个老披索在内战时期曾大力帮助过在阿非利加复活起来的共和派以反对恺撒，后来又支持过布鲁图斯和卡西乌斯，而在他以后得到允许返回罗马的时候，他仍然拒绝请求任何官职，最后才在奥古斯都的特别邀请之下接受了执政官的职位。但是，除了从父亲那里继承来的性格之外，披索的妻子普朗奇娜 [注] 的身世和财富也助长了他的脾气。他让提贝里乌斯占先原是很勉强的，但是他认为提贝里乌斯的孩子们远比自己的身份为低。披索肯定知道，他的这次受命主管叙利亚，是为了抑制日耳曼尼库斯的野心的。 [注] 有一种看法认为，在这方面，他的确是从提贝里乌斯那里得到过秘密指令的。普朗奇娜也毫无疑问曾从奥古斯塔那里接受过指示，奥古斯塔是由于妇女的忌妒而一心想迫害阿格里披娜的。因为在宫廷里面，人们虽然不公开说，但实际上是分成拥护日耳曼尼库斯的一派和拥护杜路苏斯的一派的。提贝里乌斯支持杜路苏斯，因为这是他的亲生儿子；日耳曼尼库斯却由于他的叔父对他的歧视，反而有很高的人望。此外，他的母亲一家的显赫地位对他也很有利；从母系来说，玛尔库斯·安托尼乌斯是他的外祖父，而奥古斯都又是他的外舅祖父。另一方面，杜路苏斯的曾祖父辈的 [注] 彭波尼乌斯·阿提库斯却是个普通罗马骑士，这个人看来是不能给克劳狄乌斯家族的系谱增加什么光彩的。日耳曼尼库斯的妻子阿格里披娜在子嗣方面以及在声誉方面也超过了杜路苏斯的配偶里维娅 [注] 。不过他们兄弟二人却十分要好，他们的情谊并没有受到周围亲属的不同意见的影响。

（44）不久之后，杜路苏斯就被派到伊里利库姆去，一则是让他熟悉熟悉军队的生活，一则是让他取得军队的好感。同时提贝里乌斯认为，在首都过着花天酒地的生活的皇子以到军队里去为好， [注] 而且让他的两个儿子都当军团的领导，这可以使他本人更加安全一些。不过，他这样做的借口是苏埃比人 [注] 要求他给予帮助，以对付凯路斯奇人。原来现在罗马人已经撤走，外来的威胁不复存在了，这样一来，

各自遵守本国的风俗习惯并且为了争夺领导地位而反目的部族，就互相动起武来了。这两个部族的实力和它们的领袖的武勇可算是旗鼓相当。不过苏埃比人并不喜欢玛洛波都斯的国王称号，而阿尔米尼乌斯作为一个拥护自由的人却在国内享有很高的声望。

（45）结果不仅是阿尔米尼乌斯的老兵，即凯路斯奇人和他们的联盟者参加了战斗，就是苏埃比人的两个部族谢姆诺尼斯人和朗哥巴狄人[注]也叛离了他们的本国，从玛洛波都斯的王国投奔到阿尔米尼乌斯这一面来了。这一投奔过来的行动使阿尔米尼乌斯一方面确保了优势地位，可是音吉奥美路斯和他手下的一队人却又投到敌人那边去，[注]他的这一行动的唯一理由就是作为一位老年人和叔父，他不愿意服从他的年轻侄儿的统治。当两军摆开战斗阵势时，双方的战斗情绪都很旺盛。过去日耳曼人作战时的那种混乱的队列或是分散的混战已经不复存在了。他们从对我们进行的长期的战争中，已经学会了按照军旗的指挥作战，学会了配备后备部队来接应主力部队，并注意将领们发出的号令。在这种情况下，阿尔米尼乌斯骑马巡视全军，他在走近一队队的士兵时，告诉他们说，他们已经恢复了自由，他们曾歼灭过罗马的军团，而且他们许多人的手里还拿着从罗马战死者手中取得的战利品和投枪呢。另一方面，阿尔米尼乌斯却把玛洛波都斯说成是"逃兵，他一次仗都不打，却躲在赫尔库尼亚森林[注]里，要使节带着礼物到罗马去乞求和平。他又是祖国的叛徒，是恺撒的走狗。他们应当毫不留情地把他驱逐出去，就像当年他们杀死克温提里乌斯·伐鲁斯一样。他们都不应当忘记他们经历过的多次战争！那些战争的结果以及罗马人最后被驱逐出去，都明显不过地说明，谁人将在战场上得胜利！"

（46）玛洛波都斯当然也禁不住要称赞自己，咒骂敌人。他拉着音吉奥美路斯的手，说他本人"真正代表了凯路斯奇人的全部荣誉，"正是由于他的筹划，凯路斯奇人才取得了他们过去的一切成就。阿尔米尼乌斯是个无经验无头脑的人，他由于背信弃义地使三个军团的残部和心地坦荡而不疑心有任何阴谋诡计的统帅上了当，这才窃取到别人的名誉。不过，他的这一行动对日耳曼的损害是惨重的，而且对他本人来说是可耻的，他的妻子儿女到现在还受着奴役呢。但是他本人

注，当他受到提贝里乌斯所率领的十二个军团的进攻时，并没有玷污日耳曼的荣誉，不久他们双方便在打成平手的情况下各自收兵了。注而且他还能毫无遗憾地宣布，在对罗马的问题上面，他们既有力量毫不妥协地对罗马作战，又可以同罗马缔结一项不流血的和约。除了受到演说的鼓动之外，军队的士兵们也都各有自己的作战动机激励着自己。凯路斯奇人是为他们的光荣的过去而战斗，朗哥巴狄人则是为他们不久之前争取到的自由而战斗的。他们的敌人作战的目的是为了扩张国土。任何一次战争都不曾有过这样猛烈的进攻，都不曾杀得这样难分难解。双方的右翼全都被击溃了。人们认为战斗会重新开始，但是这时玛洛波都斯却把营地移转到小山上。这一点表明他已经被打败了。临阵脱逃的士兵逐渐削弱了他的实力，于是他便退到玛尔科曼尼人注的地区中去，并且派出一个使团到提贝里乌斯那里去请求援助。但是他所得到的回答却是，过去罗马人自己对凯路斯奇人作战时请求过他的帮助，那时他不来，现在他自己对凯路斯奇人作战又来请求罗马人的帮助，这种做法是不恰当的。虽然如此，上面我们已经说过，杜路苏斯还是被派了出去，安排双方缔和事宜。

（47）这一年，亚细亚有十二座重要的城市在一次地震中被摧毁了。地震是在夜里发生的，所以灾害更加使人感到突然，而且造成的损害也更加惨重。通常在遇到地震时，人们可以赶忙逃到平地上去，但这种做法这次并不能对他们有什么帮助，因为裂开的大地把逃跑的人吞没了。据记载，大山沉陷，平原隆起，火焰喷射，周围是一片废墟。撒尔迪斯人受害最重，因而也就得到最大的同情。恺撒答应赐给他们一千万谢司特尔提乌斯，并且在五年间免除了他们向国家以及向皇室缴纳的租税。西皮路斯河畔的玛格涅喜人在损失方面以及所得的补偿都占第二位。至于铁姆尼人、披拉德尔佩涅斯人、埃吉亚提斯人、阿波洛尼迪人和所谓莫司提尼人和叙尔卡尼亚的马其顿人，以及希耶洛恺撒利亚、米利纳、库美和特莫路斯诸城市，注则决定在同样的时期中间豁免他们的租税，并且决定由元老院派一名要员去进行视察和给予救济。由于亚细亚的总督是一位前任的执政官，所以这次派出去的是一位前任的行政长官玛尔库斯·阿泰乌斯，这样做是为了避免在两位身份相等的官吏之间因相互忌妒而会产生的麻烦。

（48）皇帝除了代表国家所做出的给人以深刻印象的善行之外，他在私人的慷慨作风方面也有同样颇得人望的表现。一位很有钱的妇人埃米里娅·姆撒死的时候因为没有遗嘱，便按照规定归皇帝所有，但是他却把这笔钱给了埃米里乌斯·列庇都斯，因为这个妇人很显然属于列庇都斯家族。富有的罗马骑士庞图列乌斯在遗嘱中曾决定把他的一部分遗产给予皇帝，但是皇帝却把他的全部财产都给了玛尔库斯·塞尔维里乌斯，因为他发现，在更早的和无可怀疑的一份遗嘱上提出了他的名字。他在做这两件事情之前都表示，高贵的出身需要金钱的帮助。除非他和死者有交情，否则他是不肯接受任何遗赠的。对于和他不相认的人，以及由于和别的人不合才指定他为遗产继承人的那些人，他是不准备和他们打交道的。他一方面使一些清白的元老免除了光荣的贫困，另一方面却又免掉了一些元老的职务，或是同意了下面一些元老的辞职，他们是维比狄乌斯·维尔罗、马利乌斯·涅波斯、阿庇乌斯·阿庇亚努斯、科尔涅里乌斯·苏拉和克温图斯·维提里乌斯。这些人生活腐化，挥霍无度，财产已经荡尽。

（49）差不多就在同时，他又奉献了一些神殿，这些神殿原来由于年深日久或因火灾[注]而毁坏，奥古斯都曾经修复过。其中有在大跑马场附近献给里倍尔、里倍拉和凯列司的一座神殿[注]（由独裁官奥路斯·波司图米乌斯发愿修建）；在同一地方的佛洛拉神殿，这是路奇乌斯和玛尔库斯·普布利奇乌斯在他们担任营造官的时候[注]修建的；盖乌斯·杜伊里乌斯在菜市场修建的雅努斯神殿[注]，杜伊里乌斯使罗马第一次在海上战胜了迦太基人并且为此得到了海战凯旋的荣誉。日耳曼尼库斯则奉献了奥路斯·阿提里乌斯[注]在同一战争期间许愿修建的“希望神殿”。

（50）这时，大逆法开始发挥了作用；奥古斯都的姊妹的侄女阿普列娅·瓦莉拉被人、根据大逆法告发，因为她对圣奥古斯都，对提贝里乌斯和他的母亲都讲了侮辱性的话，此外她还由于通奸罪而玷污了她和恺撒的亲属关系。人们都认为，通奸罪完全可以按照优利乌斯法[注]来处理。至于大逆罪，皇帝则认为应当区别对待，如果她对奥古斯都讲了任何不敬的言语，那应当治罪；如果是针对他本人讲了什么

话，那他是不希望这些话成为调查对象的。执政官问他，据说阿普列娅对他的母亲也诽谤过，这件事他有什么意见。他没有回答；但是在元老院下一次集会的时候，他代表他的母亲提出要求，对她进行过诽谤的人，在任何情况下都不应当受到法律的追究。这样他就给阿普列娅免了大逆罪。在通奸罪方面，他也反对对她进行较重的惩罚，[注] 不过他建议根据古老的惯例，把她交给她的亲属们，由他们把她迁移到离罗马二百英里之外的一个地方去。她的情夫曼里乌斯则被禁止居住在意大利或阿非利加。[注]

（51）一位名叫维普斯塔努斯·伽路斯的行政长官去世以后， 在继任人选方面发生了意见分歧。当时还在罗马的日耳曼尼库斯和杜路苏斯支持哈提里乌斯·阿格里帕，这个人是日耳曼尼库斯的一个亲戚。另一方面，却又有许多人坚持，决定的因素应是候补者的孩子的数目，这一点在法律上是有根据的。[注] 提贝里乌斯看到元老院分成拥护他的儿子的和拥护法律的两派时是极其高兴的。拥护法律的一派不消说是遭到了失败。不过另一派也不是立刻就取得了胜利，而且表决时在票数方面也只占很小的优势。甚至在法律已经生效之后，法律就是以这种方式被毁弃的啊！

（52）同年，阿非利加行省爆发了战争；那里敌人的领袖是塔克法里那斯[注]。他是努米地亚人，曾在罗马军队的辅助军队中服过役；后来逃跑，纠合了一群一向惯于打家劫舍的无赖，企图进行劫掠。接着他又把这些人像军队那样组成了一支支的队伍。最后，他就被承认是穆苏拉米人[注]的领袖，而不是乌合之众的头目了。居住在阿非利加沙漠边缘地带的、这一当时还不知有城市生活的强大部族，拿起武器，并使邻近的玛乌利人[注]也参加了他们的战斗。玛乌利人也有自己的领袖，他的名字是玛吉帕。联盟的军队分成两部分，这样塔克法里那斯就可以把一支按照罗马方式装备起来的精锐部队留在营地，在那里训练他们遵守纪律和习惯于服从，另一方面玛吉帕则率领一队轻武装的士兵到处进行烧杀等恐怖活动。当阿非利加行省的总督福利乌斯·卡米路斯把他的军团士兵和全部辅助军队正式集合起来向敌人进攻的时候，塔克法里那斯和玛吉帕又迫使一个相当大的部族奇尼提人[注]参

加到自己的一方面来。罗马人的这支军队比起努米地亚人和玛乌利人的大批人马，显得十分单薄。不过总督极力想避免的一种情况却是，敌人因害怕而回避同他进行正式的武装较量。但求胜的指望却诱使他们（指罗马的对方。——中译者）失败了。罗马的军团部署在中央，轻武装步兵中队和两个骑兵中队则部署在两翼。塔克法里那斯没有拒绝作战：努米地亚人被赶走了。多年以后，福利乌斯家族又获得了军事的荣誉。原来自从罗马的伟大复兴者[注]和他的儿子[注]那时以来，在指挥战争时取得军事胜利的荣誉便转到其他家族的身上去了。我们在这里所提到的卡米路斯并不被认为是一位军人。因此提贝里乌斯就更加愿意在元老院称颂他的功绩了。元老们一致通过把凯旋的标记授给他，这对于没有个人野心的卡米路斯来说，应当说是一个不会引起不良后果的尊敬表示吧。[注]

（53）[注]下一年，提贝里乌斯第三次担任执政官，日耳曼尼库斯第二次担任执政官。不过日耳曼尼库斯是在阿凯亚的一个城市尼科波利斯[注]就职的，他是在看望了当时在达尔马提亚的杜路苏斯之后沿着伊里利亚的海岸到达了尼科波利斯的。由于在亚得里亚海以及后来在爱奥尼亚海一路上都有风暴，所以他就在尼科波利斯停留几天，整顿自己的舰队。这时由于缅怀先人的业绩，他参拜了以阿克提乌姆一役的胜利而名垂千古的海湾，以及奥古斯都献给神的战利品和安托尼乌斯的营地[注]。我在上面说过，[注]奥古斯都是他的外舅祖父，安托尼乌斯则是他的外祖父。他看到的这些事物使他联想到过去所发生的灾难和胜利的伟大场面。随后他又到达雅典；为了对我们和这一古老名城所缔结的盟约表示敬意，他身旁只带了一名侍从。[注]希腊人唯恭唯谨地接待了他；为了使他们的奉承显得高尚一些，他们特别强调了古希腊人的事业和言论。

（54）他离开雅典，又访问了优卑亚，然后渡海到列斯波司去；在这里，阿格里披娜最后一次分娩时生了优利娅。[注]从这里他又巡视了亚细亚行省的沿海地带，访问了色雷斯的城市佩林图斯和拜占庭，随后便穿过博斯普鲁斯海峡进入了黑海，热心地参观了那些历史上著名的古迹，同时又设法对这些因内战或暴政而残破不堪的行省给以救

济。归途中，他努力设法去参观撒莫色雷斯的密仪[注]，但是他遇到的北风使他无法靠岸。于是他就到特洛伊去游历，在那里参观了那些足以证明变幻无常的命运和罗马的源流的远古遗迹；然后再度巡视了亚细亚的沿岸并在科罗彭登陆，以便向克拉路斯的阿波罗请示神谕。这里不同于戴尔波伊，不是女祭司，传达神谕的是一个男祭司，他是从数目有限的一些家族中选拔出来的，而且大多是米利都的家族。这个祭司只问一下前来请示神谕的人的人数和名字，然后就钻到一个地穴里去，喝一口神秘之泉的水；这个人一般虽然既不识字又不会作诗，但是却能针对每个请示神谕的人心里想问的事情用正式的诗句作出答复。据说他曾向日耳曼尼库斯预言了他的早丧，虽然所用的是神谕的那种十分暧昧难解的语言。

（55）这时格涅乌斯·披索为了赶快执行他的计划，便闹哄哄地进入雅典城，首先使雅典人吃了一惊。接着他在一次对他们进行恶毒攻击的演说当中，又旁敲侧击地暗示，日耳曼尼库斯"由于过分客气而损害了罗马这个名字的尊严，客气的对象不是这些雅典人（雅典人由于一再遭难已经死绝了），而是当前全人类的一些渣滓。[注]要知道，这些人本身曾经和米特利达特斯一道结成了联盟与苏拉对抗，[注]曾经和安托尼乌斯一道结成联盟来反对圣奥古斯都！"[注]他甚至对他们古时的历史进行责难；他们反对马其顿，因时运不济遭到了失败，他们压迫他们本国的人民。他个人也有理由仇视雅典这座城市，因为雅典当局曾拒绝他的这样一个请求：释放因伪造文件的罪名而被雅典最高法庭（Areopagus）判了罪的一个名叫提欧披路斯的人。在这之后，他利用海上的一条便捷的道路，迅速地穿过基克拉季斯岛来到罗得岛日耳曼尼库斯这里。尽管日耳曼尼库斯已经知道披索对他进行过恶毒的攻击，然而他的态度依旧十分温和，以致虽然一次暴风把披索吹到岩石嶙峋的海岸上去，而他本来可以把他的对头死亡的原因归之于意外事故，但是他还是把战船派了出去，把披索从困境中解救出来。即使这样，披索仍然没有和解的意思。披索在日耳曼尼库斯那里勉强待了一天，就离开了他，并且首先完成了自己的行程。他在到达叙利亚的军团那里的时候，到处送礼行贿，对最下级的士兵表示关切，用他自己的人或品行恶劣的人替换久经战场的百人团长和要求比较严格的将

领，他容许营地的人们懒散下去，使城市习于安逸放纵，使附近地方到处都有放荡的士兵在活动，这样他就使人们堕落到这样的程度，以致在这些下流的人们的口中，他竟然被称为军团之父。普朗奇娜的作风对于一个规矩的妇人来说也是过分的。她参加骑兵演习和步兵操练，她嘲弄阿格里披娜和日耳曼尼库斯。结果甚至一些正派的士兵都不正当地准备为她效劳了。因为人们都在暗中传说，这些做法都是皇帝事先同意的。日耳曼尼库斯知道这里的情况，但是他当前更迫切的事情是先到亚美尼亚去。

（56）从很早的时候起，亚美尼亚这个地方的民族性格和地理形势就都是难以捉摸的，因为它同我们各行省接壤的边界很长，它向内地一直伸展到米地亚的地方。这样一来，亚美尼亚人就被夹在罗马和帕尔提亚两大帝国之间。不过他们和这两个帝国，却一直都不和；它厌恶罗马，又忌妒帕尔提亚。这时由于沃诺尼斯[注]被赶下王位，他们正没有国王。全国上下都属意于本都的国王波列莫[注]的儿子吉诺，因为吉诺从很小的时候，在习惯和衣着方面就喜欢模仿亚美尼亚人。而且他由于喜欢狩猎、饮宴和蛮族喜爱的其他各种娱乐而取得了举国上下的好感。结果在贵族的同意之下，日耳曼尼库斯就在阿尔塔克撒塔城[注]当着集会的人群，宣布吉诺为国王。罗马人之外的所有的人都向他致敬，并且给他加上国王阿尔塔克西亚斯（三世）的称号，这一称号是根据这个城市的名字而取的。[注]但是，另一方面，卡帕多奇亚却被变成了一个行省，由克温图斯·维拉尼乌斯担任长官。[注]为了使人得到仿佛罗马人的统治比过去还要温和些的印象，减少了国王先前所征收的一些租税。孔玛盖尼第一次被并入叙利亚行省，交给行政长官统治，负责治理它的是克温图斯·谢尔瓦埃乌斯。

（57）日耳曼尼库斯圆满而顺利地安排了东方联盟者的事务。不过由于披索的横傲无礼，这件事并没有使日耳曼尼库斯称心如意。日耳曼尼库斯曾命令披索本人或他的儿子率领一部分罗马军队到亚美尼亚去，但是披索自己不去，也不派他的儿子去执行这一命令。然而他们终于在库尔路斯地方[注]第四军团的冬营里相遇了。他们应当有怎样的表情都是经过了一番考虑的，在披索这方面，他是要用一切办法表

示出绝没有害怕的意思，但在日耳曼尼库斯这方面，则是尽量避免有半点威胁的神气。因为我在前面已经讲过，他实际上是一个过分宽厚大度的人。但是他的朋友们却设法煽动他的憎恨情绪。这些人夸大事实，制造谎言，千方百计地中伤披索、普朗奇娜和他们的儿子。最后，在一次只有很少亲密友人在场的会晤时，日耳曼尼库斯首先说话，他说话时的口吻说明他在强压着自己心中的愤怒情绪。但是披索作了横傲不逊的辩解；他们于是就在悻悻然的情绪中分手了。从这时起，披索就很少到日耳曼尼库斯的坐席这边来。而有时他到日耳曼尼库斯的坐席这边来，他的表情也是很阴郁的，毫不掩饰自己的敌对情绪。还有一次，在纳巴泰伊人[注]的国王举行的宴会上，当主人把沉重的金冠送给日耳曼尼库斯和阿格里披娜，却把较轻的金冠送给披索和其他人的时候，有人听他说，这是为罗马皇帝的儿子，而不是为帕尔提亚的国王的儿子举行的宴会。[注]同时他还把他的金冠推到一边去，咒骂起奢侈之风来。日耳曼尼库斯听了这话虽然觉得很不好受，但他还是忍耐下来了。

（58）这时从帕尔提亚的国王阿尔塔巴努斯那里来了一些使节。他们此行的目的，是要这里记起两国之间的友谊和缔结的盟约，并且表示，“国王希望为这一点双方重新交换信誓。帕尔提亚的王国为了对日耳曼尼库斯致敬，愿意在幼发拉底河的河岸上和他会晤。但这时他又要求把沃诺尼斯从叙利亚驱逐出去，[注]否则的话，处在近旁的沃诺尼斯就会把奸细从边境派过来，教唆那些部族的酋长们心怀不轨。”日耳曼尼库斯十分得体地回答了关于罗马和帕尔提亚之间的联盟的问题。关于国王之前来和国王对他的致敬，他作了谦逊有礼的而又不失自己身份的回答。沃诺尼斯被迁移到奇里奇亚沿海的一个叫做庞培欧波里斯[注]的城市去。这一让步行动不仅是对于阿尔塔巴努斯的要求的一种应许，同时也是使披索感到难堪的一种举动。原来沃诺尼斯这个觊觎者曾通过向普朗奇娜大献殷勤和大量送礼的办法，而取得了披索的很大好感。

（62）[注]正当日耳曼尼库斯在各个行省过夏时，杜路苏斯由于诱使日耳曼人重新自相残杀而取得了很高的声望。同时他又利用玛洛波

都斯的力量业已摇摇欲坠的情况，极力想使这个人彻底垮台。在哥特尼斯人[注]中间有一个名叫卡图阿尔达的年轻贵族，这个人先前曾被玛洛波都斯用武力驱逐出去，但现在看到玛洛波都斯处于极端困难的境地，于是他就有了复仇的胆量。他带领一支精强的士兵进入了玛尔科曼尼人的领土，诱使那里的部落领袖站到自己的这一面来，然后就攻进皇宫和附近的要塞。他们在那里发现了苏埃比人的古老的战利品，还有从罗马各个行省来的许多随军商贩。他们都是从各自的故乡到敌人的土地上来的，促使他们到这里定居下来的首先是那些商业上的特权，[注]其次是厚利，最后则是因为他们忘记了自己的祖国。

（63）为大家所抛弃的玛洛波都斯现在没有别的办法，只有请求皇帝对他宽大了。在渡过了作为诺里库姆行省[注]的边境的多瑙河之后，他便上书给提贝里乌斯，不过口气不像是一已经没有土地的人或是一个恳求者，而像一个还没有忘记过去的声望的人。他说，尽管他过去是一个许多国家都愿意拉拢的，显赫的国王，但是他却宁愿得到罗马的友谊。皇帝回答说，如果他愿意来的话，那么他在罗马将会有一个安全和体面的住处。如果他认为离开意大利对他更加有利，那么也可以像他来时一样安全地离开。不过，在元老院里他却明确地表示，菲利浦斯[注]本人对于雅典，或庇鲁斯[注]与安提奥库斯[注]之对于罗马人民，都不足以构成像玛洛波都斯这样严重的威胁。这一讲话已留传下来，其中着重谈到了"这人[注]的伟大，他所统治的各族人民的凶悍，敌人与意大利距离很近，还有皇帝本人采取的除掉他的措施"。其实玛洛波都斯还被拘留在拉文纳；苏埃比人每在有不驯服的表现的时候，玛洛波都斯复位的威胁对他们就能起一些抑制作用。但是在十八年中间他从没有离开过意大利，人已老了，由于过分贪生怕死，他的名誉也受到了很大的玷污。卡图阿尔达遇到了同样的灾难，他的归宿也和玛洛波都斯相似。不久之后，他就被在维比里乌斯领导之下的赫尔孟都利人[注]打败，而不得不逃到罗马的境内去避难。结果他就被安置在纳尔波高卢的一个移民地佛路姆·优里乌姆地方[注]。这两个国王的本国的追随者如果和罗马行省的当地居民混居在一处，这会使和平的生活受到侵害，因此他们便被移居到多瑙河对岸玛路斯河和库苏

斯河[注]之间的地方，并且给他们立了一个克瓦地人[注]出身的国王万尼乌斯。

（64）这时消息传来，说日耳曼尼库斯已经使阿尔塔克西亚斯做了亚美尼亚的国王，于是元老院便决定，日耳曼尼库斯和杜路苏斯二人在进入罗马的时候要受到小凯旋式的（ovatis）的欢迎。此外，还决定在复仇者玛尔斯神[注]的神殿每一面，都修建上面有他们两位恺撒的雕像的拱门。提贝里乌斯不喜欢通过在战场上取得的多次胜利而结束战争，而比较喜欢通过外交手法保持和平。因此，现在他就利用自己的这一巧妙手法来对付色雷斯[注]的国王列司库波里斯。整个那个地方过去是由莱美塔尔凯斯统治着的，但是在他死后，这块地方的一半却被奥古斯都送给了他的兄弟列司库波里斯，另一半则送给了他的儿子科提斯。由于这次划分，科提斯取得了耕种过的土地、城市和邻接希腊诸城市的各个地区；列司库波里斯得到的其余部分却是荒瘠不毛的土地，民风粗野而且门口就是敌人。两个国王的性格也形成了同样鲜明的对照，科提斯禀性温和而亲切近人，[注]列司库波里斯则阴郁、贪婪而又不能容忍别人。不过开头的时候，他们在表面上还做出和谐相处的样子。过了不久，列司库波里斯便越过了自己的国界，掠夺分给科提斯的地区，而在遭到反对时便动用武力。在奥古斯都活着的时候，他还不敢明目张胆地这样做，因为他对于缔造了这两个王国的人是畏惧的，如果对这个人不尊重，他会遭到惩办。但是他一听到奥古斯都去世，立刻就把打劫的队伍派到国境之外，摧毁要塞，到处挑起战争。

（65）提贝里乌斯最担心的是，局面定下来以后又发生变故。他选派一名百人团长通知两个国王，不许他们诉诸武力。科提斯得到了这项通知后，立刻把他已经征募起来的辅助部队解散了，但是列司库波里斯却装作很懂得道理的样子，要求他们会晤协商问题。他说他们之间的纠纷是可以口头调解的。会晤的时间和地点没有遇到很多困难就定下来了；最后，和解的条件也确定下来，因为一方的脾气好，能让出一切，另一方口是心非，能接受一切。列司库波里斯举行了一次宴会，他说这为的是批准这一条约。正当人们十分欢乐地饮宴到深夜

的时候，他却把对此没有任何疑虑的科提斯逮捕起来。科提斯发现自己竟然被骗，他援引了国王的神圣权利、他们共同的家神和被款待的客人的豁免权为自己辩解，但是这已不起什么作用了。列司库波里斯占有了整个色雷斯之后，就写信给提贝里乌斯说，这里组织了反对他的一次阴谋，但是阴谋者已经在事先被他逮捕起来了。与此同时，他又借口对巴斯塔尔奈人和西徐亚人作战，重新征募步兵和骑兵，从而加强了自己的军事力量。提贝里乌斯回了他一封措辞圆滑的信："如果他是问心无愧的话，那么他就可以相信自己是无罪的。但除非是皇帝和元老院亲自审问这一案件，他们是无法判明谁是谁非的。因此他最好还是把科提斯释放，自己到罗马来，这样就可以自己摆脱掉指控的恶名了。"注

（66）这封信是由拉提尼乌斯·潘杜撒注送到色雷斯来的；潘杜撒是美西亚的长官，和他同来的还有一队士兵，他们是接科提斯来的。列司库波里斯这时心里是既害怕，又恼怒，最后他决定，与其被控以有犯罪的企图，倒不如索性被认为犯了罪倒好些，因此他决定在诡称科提斯自杀的托词之下把科提斯处死了。不过恺撒一旦作了什么安排，他是绝不改变的。但这时被列司库波里斯说成是敌视自己的潘杜撒死了，于是提贝里乌斯就派彭波尼乌斯·佛拉库斯来接替他担任美西亚的长官；这主要因为：佛拉库斯这个久经战场的老军人和列司波库里斯有深厚的交情，这样他也就更易于欺骗对方了。注

（67）佛拉库斯渡海进入了色雷斯，他用各种慷慨的许诺把列司库波里斯引诱到罗马的防地里来。当然，当列司库波里斯想到自己所犯的罪行时，他是有一些犹豫的。一队精壮的卫士被派来跟在他身边，这从表面上看来，是对于他的国王身份的尊敬。军团将领和百人团长们不断地对他进行忠告和劝说，同时对他的监视也变得一步紧似一步，因此列司库波里斯终于认识到他必须面临的事情。军团将领和百人团长于是把他捉到罗马去了。科提斯的妻子向元老院控告了他，他被判处监禁在他的王国之外的一个地方。色雷斯则分给了他的儿子莱美塔尔凯斯（据说他曾反对过他的父亲的做法）和科提斯的孩子们。由于科提斯的孩子们还没有成年，他们便被委托给一位卸了任的

行政长官特列贝列努斯·路福斯[注]照管，由路福斯以摄政的身份治理王国；在前代也有过类似的事件，那就是把玛尔库斯·列庇都斯派到埃及去监护托勒米的孩子。[注]列司库波里斯被押送到亚历山大去，并且在一次真的或是强加给他的逃跑企图中被杀死了。

（59）在玛尔库斯·西拉努斯和路奇乌斯·诺尔巴努斯担任执政官的一年里，日耳曼尼库斯到埃及去参观古迹。不过在表面上，他此行的目的是为了关心行省的安全。[注]实际上，他也确实用开放国家粮仓的办法压低了粮价，并且执行了不少获得人民群众好感的措施。他到各处去的时候不带侍卫，他脚上穿着希腊式的皮带鞋，身上穿着和希腊人一样的服装。这种做法是模仿普布里乌斯·斯奇比奥。据说布匿战争还在激烈进行的时候，斯奇比奥在西西里就是这样打扮。[注]提贝里乌斯对他的衣着和作风给了温和的批评，但是对于他之未经皇帝的许可便进入了亚历山大，从而违背了奥古斯都的遗训一事，却作了极为严厉的谴责。原来作为保持专制统治的秘密手法之一，奥古斯都曾禁止任何元老或高级骑士[注]进入埃及，除非是得到了他的许可。他通过这种做法封锁了埃及，[注]以便不使任何一个人（在这里不管他的守卫的力量何等小，而他要抗击的兵力又有多么强大）企图通过控制这一行省以及海上和陆上的枢纽地点而陷意大利于饥饿之地。[注]

（60）不过这时日耳曼尼库斯还不知道他此行并没有得到皇帝的赞同，因此他便逆着尼罗河上行；他首先访问了一个叫做卡诺普斯的城市：这个城市是斯巴达人为了纪念埋葬在那里的一个名叫卡诺普斯的舵手而建立起来的，埋葬的时期正是美涅劳斯返回希腊之际，被烈风吹到遥远的大海之上从而来到了利比亚的海岸的时候。从卡诺普斯他又访问了附近奉献给赫尔克里士[注]的一个河口。根据当地居民的说法，赫尔克里士是埃及人，他在同名的人们当中是最古老的，后来与他同样勇敢的那些人也采用了他的名字。在这以后，他又拜访了古老的底比斯的那些巨大的古迹[注]。在那些巨大的石造建筑物上还有埃及的字母刻在上面，记述了昔日的壮丽豪华，而奉命把埃及语传译过来的一位高级祭司说，这个国家一度曾拥有七十万服军役的人；而国王

拉姆吉斯[注]便依靠着这一支军队依次地征服了利比亚和埃塞俄比亚，征服了米地亚人和波斯人、巴克妥利亚人和西徐亚人、叙利亚人、亚美尼亚人以及相邻的卡帕多奇亚人所居住的国土，这样他便统治了从一面的比提尼亚海到另一面的吕奇亚海的全部土地。他治下各民族的贡物表，到现在还可以读得出来：每一个国家应缴纳的黄金和白银的分量、武器和马匹的数目、在神殿中作供物用的象牙和香料，还有粮食和其他日用品的数量。这种税收规模之大，比起强大的帕尔提亚王国或是罗马帝国目前征收的租税来并无逊色。

（61）但其他一些壮丽之极的观览物也引起了日耳曼尼库斯的兴趣，特别是美姆农的巨大石像[注]，这座石像每在太阳照射到它上面的时候，便发出人一样的呼叫声；那些争强好胜的国王们化无数金钱在那有狂风扫过的，几乎无路可通的沙漠上修建的像山那样高的金字塔；从尼罗河引进了泛滥的河水的人工湖[注]；还有别的地方的那些人们无法测量的狭窄的峡谷和深渊。随后，他又来到了埃列芳提尼和昔耶涅[注]，这里曾一度是罗马帝国的边界，不过现在[注]这个边界已经扩展到红海了。[注]

（68）大概就在这个时候，沃诺尼斯（我在上面已经提到他被放逐到奇里奇亚的事情[注]）企图通过贿买看守人的办法逃到亚美尼亚去，然后再从那里到阿尔巴尼亚[注]、赫尼欧奇人[注]和他的一个亲属西徐亚的国王那里去。在出去打猎的借口之下，他从沿岸地带进入内地无路可通的森林地带，然后利用他的乘骑赶到披拉木斯河[注]去；但是当地的居民在接到他逃跑的消息之后，就拆毁了那里的桥；河流本身则是无法渡过的。因此他就在河岸的地方，被一个名叫维比乌斯·佛隆托的骑兵长官捉住了。过了一会儿，一个叫做列米乌斯的退伍老兵，也就是过去看守沃诺尼斯的那些士兵的头目，便用刀把他戳死了。他这样做从表面看起来像是出于一时的盛怒，但是他的这种行动却使人更加相信这样一点，那就是他曾受沃诺尼斯的贿买，但是这次又害怕沃诺尼斯会把这件事揭发出来，故而便采取了杀人灭口的办法。

（69）日耳曼尼库斯在离开埃及的时候，才得悉他给军团或是给城市所发出的命令不是被取消，就是被换掉了。于是他就痛斥披索，披索这方面对他也是针锋相对，一步不让。这样一来，披索便决定离开叙利亚了。几乎就在这个时候，日耳曼尼库斯病了，于是披索不得不留下；但是后来，当他听到日耳曼尼库斯的病情好转，并且人们为了他的好转而正在通过祭献以还愿的时候，他便派遣自己的侍从把街上祭坛上的牺牲以及奉献牺牲的明器夺走，并且驱散了安提奥克地方为日耳曼尼库斯病情的好转而欢欣鼓舞的人群。后来他便到塞琉西亚[注]去，在那里等候日耳曼尼库斯病症复发以后的结果。由于日耳曼尼库斯相信披索给他吃了毒药，因此他那本来十分沉重的病就更重了；而人们在检查日耳曼尼库斯的卧室的地面和墙壁的时候，也确实发现了人的尸骸、咒语、咒诅、上面刻有"日耳曼尼库斯"这个名字的铅饼[注]、烧焦的和带血的骨灰[注]以及其他施行巫术的用具：人们相信利用这些东西，活人的灵魂就会受墓中幽灵的摆布。与此同时，还有人控告说，披索派来的密使对严重的病情进行了追根问底的打探。

（70）日耳曼尼库斯听到这一切情况时既吃惊又气愤：如果他的住宅被人包围，如果他必须当着敌人的面咽最后一口气，那么他那不幸的妻子和那些年幼的孩子们将来的命运如何就可想而知了。[注]毒药的效力看来是太慢了。披索显然是迫不及待地想独自统治行省和军团！但是日耳曼尼库斯却还没有软弱到对谋杀者一点不能加以报复的程度。他写了一封绝交的信，人们还说，他曾命令披索离开行省。披索毫不耽搁地拔锚起程，不过他却故意放慢自己的速度，这样当他听到日耳曼尼库斯的死讯的时候，他便可以较快地回到叙利亚来了。

（71）日耳曼尼库斯的病情在一个时期里颇有起色。但是随后他的体力便不支了。他在弥留之际，在病榻上对他的朋友们说了这样的话："即使我是善终的，我仍然有正当的理由抱怨上天，因为它正当我盛年之时就过早地把我从我的双亲，子女和祖国的手中夺走了。然而现在，我是因为披索和普朗奇娜对我下了毒手而丧命的，我希望你们能牢牢地记住我最后的恳求：在我这最可怜的一生以最悲惨的死亡结束之前，请你们把我身受的痛苦以及我所受的阴谋陷害告诉我的父亲和我的弟弟吧。那些因我所激起的希望而情绪激动过的人，那些因亲

属关系而情绪激动过的人，甚至那些因羡慕我而情绪激动过的人，他们在听到一个曾在这样多次的战争中厮杀过来之后仍能幸运地活下来的人却死于一个妇人的阴谋之手，是会流下眼泪的。你们必将会有机会向元老院控诉并且要求用法律来解决问题。朋友们的首要义务并不在于跟在死者的身后消极地哀悼，而是要记住他的愿望和执行他的指令。甚至不相识的人都会为日耳曼尼库斯的死亡表示悲痛。你们如果爱我，而不是爱我的地位的话，那么**你们要给我报仇啊！把圣奥古斯都的外孙女，也就是我的妻子指给罗马人民看吧；把她的六个子女都一一指出来吧。控告者会得到人们的同情，谋杀者如果捏造出什么可耻的理由的话，没有人会相信他们，而且就是相信他们，也不会原谅他们！”他的朋友们摸着垂死的病人的右手发誓说，他们拼出性命也要给他报仇。**

（72）然后他又转向他的妻子，请求她说，为了纪念他，为了他们两人的孩子，她应当把自己的傲气去掉，她应当甘心承受残酷的命运。如果她返回罗马，无论如何也不要去争夺权力以致激怒那些比她更有势力的人们。以上乃是他当着大家讲的话。在私下里他还讲了另外的一些话，据说他曾警告她提防来自提贝里乌斯方面的危险。不久之后他就去世了。他的死亡引起了行省和附近各族人民[注]的极大悲痛。国外各民族和他们的国王哀悼他对联盟国家之极有礼貌和对于敌人的宽厚仁慈：他的相貌和言谈都令人起敬，他有与他的功业相称的威严，但是并不骄傲，从而不会引起别人的忌妒。

（73）他的葬仪没有祖宗的雕像，也没有仪仗的行列，但是人们颂扬他，并且怀念他的美德。有些人想到他的风采、他的早丧和他去世时的种种情况，甚至还注意到他去世的地点离亚历山大大帝去世地点也不远。人们感到他和亚历山大大帝有相似之处：都长得十分漂亮，出身都很高贵，都活到三十岁出头一点，[注]又都是由于本国人的谋害而丧生于异域。[注]不过这个罗马人对他的朋友是温和的，在享乐方面是有节制的，他只娶了一个妻子，而且孩子都是合法婚姻的结晶。然而他也是一个相当出色的战士，尽管他还不像亚历山大那样的大胆。当他通过多次的胜利而挫败了日耳曼人的时候，他却得不到允许把对方彻底加以制服。但是，如果他能独立自主地处理事务，如果

他拥有皇帝的权力和头衔，那么他在军事上就可以容易地赶上希腊的亚历山大，就如同他可以同样容易地在仁慈、自制和所有其他优秀品质方面超过他一样。在火葬之前，日耳曼尼库斯的遗体被安放在安提奥克的广场上，这里也就是举行葬仪的地方。他是不是被人毒死的，这件事大家还有不同的意见：人们对于尸体表现出来的征象抱有不同看法，因为同情心和先入为主的怀疑使一些人站在日耳曼尼库斯的一面，而对披索的偏爱又使一些人站在披索的一面。

（74）各个副帅和在场的其他元老[注]随后便就叙利亚的新的统治人选问题进行了商谈。其他的人的兴致不高，但是维比乌斯·玛尔苏斯[注]和格涅乌斯·森提乌斯[注]二人提出的主张却争论了很久很久仍不能确定下来。最后由于森提乌斯年纪较长，而且又要求得比对方迫切，玛尔苏斯就让步了。维提里乌斯[注]、维拉尼乌斯[注]和其他一些人于是开始准备对披索和普朗奇娜的控诉条款，就仿佛诉讼已经开始了似的。在他们的请求之下，森提乌斯把一个叫做玛尔提娜的女人派到罗马去，这个女人在行省这里因制造毒药而声名狼藉，但普朗奇娜对这个女人却十分赏识。

（75）悲痛和疾病虽然使阿格里披娜筋疲力尽，但她还是抱着迫不及待的复仇心情——她不能容忍任何足以拖延她的复仇行动的情况——带着日耳曼尼库斯的骨灰和她的孩子们登上了船。这位出身帝王家族的妇女，她的显赫的婚姻关系，过去总要引起敬畏而又羡慕的群众对她的注意。但现在人们却普遍对她抱着同情了。她把亡人的遗骨抱在胸前，她对于复仇的结果没有把握，对自己的前途又忧心忡忡；她的多子成了她的累赘，因为这些孩子一出生就成了命运的抵押品。

披索在得到日耳曼尼库斯的去世的消息时，他正在科斯岛[注]上。他听到这个消息欢喜得都要发疯了。他奉献了牺牲，参拜了神殿，但是他的狂喜在普朗奇娜的胆大妄为面前却显得黯然失色了。原来正在给自己的一位姊妹戴孝的普朗奇娜在这时竟第一个脱了孝服，换上了节日的服装。

（76）百人团长们[注]于是纷纷到他这里来献策。他们说军团士兵都十分拥护他；因此他必须回到被非法从他手中夺走并且现在没有领导者的行省去。在商量他这时应当如何行动的时候，他的儿子玛尔库斯·披索认为他应当立刻赶到罗马去，因为“他根本并没有犯下什么不可挽回的罪过，而且没有根据的怀疑或没有实际内容的谣传又不是什么可怕的事情。他和日耳曼尼库斯之间的摩擦也许会使他的声望受到一些损失，然而不会受到惩罚。放弃他的行省，这已经使他的私人仇敌满足了。回到叙利亚去，如果遭到森提乌斯的抗拒，这将会引起内战。百人团长和普通士兵也不会坚定不移地站在他的一面，因为这些人对于他们的统帅记忆犹新，而且对恺撒的深深爱戴，在他们身上比其他任何情绪都占着更加重要的地位。”

（77）但是披索的最亲密的友人之一多米提乌斯·凯列尔却提出了不同的看法。他认为，“披索最好利用这样的一个机会。被任命为叙利亚的长官的是披索，而不是森提乌斯。长官的标记（fascis）、行政长官的职权以及军团都是交给他的。如果有人用武力抗拒他，那么像他这样一个接受了副帅的权力以及私人指示的人物岂不是比任何人都更能名正言顺地首先发动战争吗？而且，经过一段时间之后，谣言就会消停下去；无辜者敌不过人们最初对他的不友好态度，这是常有的事。但是，如果他保持军队并加强实力，那么在目前不能预见到的许多事情上是会发生有利的转机的。”他又说，如果披索急急忙忙地赶到罗马去，弄得和日耳曼尼库斯的骨灰同时到达，那么谣传一传播出去，他就会被一个哭哭啼啼的妻子和愚昧的人群弄得身败名裂，而且你无法为自己进行辩护，即使为自己辩护也是没有人肯听的。奥古斯塔和你站在一起，恺撒也喜欢你，但这只是私下里的情况。越是在表面上为日耳曼尼库斯的命运而悲痛的人，其实越是对这件事感到高兴。

（78）要使有匹夫之勇的披索接受这样的意见，并不十分困难。他在写给提贝里乌斯的一封信里，控诉日耳曼尼库斯的奢侈和横傲；他说他本人遭到驱逐，以致那里发生了叛乱，但是现在他已经重新取得兵权，他和从前领导军队时一样，对皇帝忠诚不二。在这同时，他要多米提乌斯乘上战船，命令他从海上穿过诸岛一直到叙利亚去，不

要靠着海岸行进。当那些逃亡者都集中到他这里来的时候，他就把他们组成了小队，又把武器分配给随军的非战斗人员。随后他便率领着海军渡海到大陆上去，截留了开到叙利亚去的一支新兵，并且写信给奇里奇亚的小国王们[注]，要他们把辅助军队派出来支援他。小披索虽然不主张作战，但是却也积极地参加了作战的准备工作。

（79）他们沿着吕奇亚和潘披里亚的海岸航行时，遇见了送阿格里披娜到意大利去的船队。双方敌视竟到了这样程度：一见面便准备动手。但是由于双方都还有所顾忌，所以事情只发展到相互责骂。在责骂的时候，维比乌斯·玛尔苏斯要披索回到罗马去准备应付控诉。披索则讽刺地回答说，在审理放毒案的行政长官把日期通知原告和被告时，他会到那里去的。[注]

在这期间，多米提乌斯在叙利亚的一个叫做拉欧狄凯亚的城市[注]登陆了。他到第六军团的冬营那里去，因为他认为这个军团最适于执行他的兵变计划。但是他的这个计划因被军团的一个将领帕库维乌斯在事先识破而失败了。于是森提乌斯便写信把这一事件通知披索，警告他不要妄想通过他的代理人在军队身上打主意，或者企图在行省挑起战争。随后，他便把他所知道的怀念日耳曼尼库斯的那些人，或至少是反对他的敌人的那些人集合起来，要他们记起皇帝的至大至尊，而披索的行为正是对国家的一次武装侵犯，接着他便亲自领导了这支做好战斗准备的强大军队。

（80）披索的事情看来也发展得不妙，但是在这种情况下，他采取了一种最稳妥的办法，就是夺取奇里奇亚的名叫凯伦德利斯[注]的一座极为坚固的要塞。奇里奇亚的小国王们送来了辅助部队。他又使逃兵、不久之前截获的新兵、他本人和普朗奇娜的奴隶参加这些辅助军队，这样就人数而论便凑成了一个军团。他要他们来作证，他这个受恺撒委派来的统治者现在却被排除在恺撒交给他的行省之外，不过他不是被军团（因为他是应军团之请而来的！），而是被一个叫做森提乌斯的人排除在行省之外的，这个人正在用一套诽谤掩盖着私人的仇恨。他们应当坚守自己的战线：对方士兵在看到他们一度称为“父亲”的披索时，是绝不会对他作战的。他说，如果公理得以伸张的话，不

用说他是会占上风的；如果对方悍然动武的话，那么他也绝不是一点力量都没有的。说了这话之后，他就在城市工事前面一座陡峭的高山上部署了自己的小队，其他方面因为临海所以是安全的。和他相对的是按百人团列队的老兵和他们的后备部队。那一面是坚强不屈的队伍，这一面地势虽比对方好，但是士兵却没有勇气，没有希望，甚至可以说没有武器，有的只是农民用土法制造的长枪和临时应急的一些兵器。战斗开始时，只有在罗马的步兵中队爬到平地上来以前的一段时候，双方算是处于对峙状态；接着奇里奇亚人就逃进要塞，关起要塞的门不再出来了。

（81）这时披索企图向附近的一支舰队发动进攻，但是没有效果。他回来之后，便站在要塞的壁垒上，时而捶胸，时而召唤着个别士兵的名字，同时用贿赂来增加自己的言语的分量，想用这种办法勾引对方发动叛变。他的话确实也打动了第六军团[注]的一名旗手，这个人带着军旗投到他这一面来。但这时森提乌斯却下令吹起号角和喇叭，于是人们就在城下准备堆起土山的材料，把梯子也架了起来；最坚决的士兵一直爬上梯子，其他的士兵则用战争器械把投枪、石块和引火物投射到城上去。披索最后终于支持不住，于是他请求对方允许他把武器交出去，但是他自己留在要塞内部，以便等候恺撒如何确定治理叙利亚的人选。这些条件并未为对方所接受，而对方所作的唯一的让步就是答应给他一些船只，把他安全地送回罗马。

（82）但是罗马这里，当日耳曼尼库斯得病的消息传开以后，而且正像从远道传来的消息所常有的情况那样，每种情况都被夸大到很严重的程度，人们莫不感到悲痛和愤慨。于是人们就都抱怨说，“他被派到边远的地方去，原来是为了这件事啊；把一个行省交给披索，原来是为了这件事啊；奥古斯塔和普朗奇娜在一起暗中捣鬼，原来也是为了这件事呀！老一辈的人谈到杜路苏斯时说得不错，当政的父亲[注]是不喜欢具有民主作风的儿子的。日耳曼尼库斯和杜路苏斯之所以被斥，唯一的原因就是他们两个人都想把旧日的自由还给罗马，想使罗马人民享有同等的权利。”[注]日耳曼尼库斯去世的消息使人们的这类的论调更加激烈了，以致人们还没有等到高级长官发布任何命令，没有等到元老院的决定公布出来，公民的生活便停顿了，法庭里面没有

人了，家家户户也都关上了大门。全城一片叹息，一片沉默，但是谁也没有特别流露出悲痛；人们虽然戴上服丧的一般标志，但他们的内心却怀着更深的哀悼之情。在日耳曼尼库斯生前便离开叙利亚的一批商人，偶然又带来了一个说他病有起色的比较令人高兴的消息。人们立刻相信并立刻传播了这个消息。人们相遇，总要谈起他那没有得到证实的消息，于是越传越广，而且每次传述都因心里高兴而加上一些新东西。人们在街上跑来跑去，强行冲开了神殿的大门。注轻信，活跃起来了——这时已是夜间，人们在黑暗中能作出最大胆的肯定。提贝里乌斯并没有制止这些谣传，他让这些谣传随着时间的流逝而自然消失。人民群众得悉真实情况之后，觉得日耳曼尼库斯好像又死了一次似的，因此就更加痛苦地悼念他了。

（83）人们出于爱戴，或是由于机敏，都在找寻日耳曼尼库斯的各种哀荣，然后明令加到日耳曼尼库斯的身上。他的名字将放进撒利人的赞美诗注，让大家歌唱；在奉祀奥古斯都的祭司们注有权坐的任何地方，也都要为日耳曼尼库斯设置一把高级官吏的座椅，上面还要安放橡冠；在举行赛马时的仪仗中，他的象牙像要排在最前面；注继承他生前担任的祭司注或占卜师的人，必须是优利乌斯家族出身的人。在罗马，在莱茵河畔，在叙利亚的阿玛努斯山注上都修造了拱门，上面铭记着他的功勋和他殉国的事迹。在他火葬的地点安提奥克，修造了一座坟墓；在埃披达普尼注（他就是在这里的郊外逝世的），为他修造了一座墓碑。人们给他造的像和奉祀他的地方几乎可以说是不计其数。还有人建议为他铸造一个巨大的金质圆形浮雕像，放置在那些古代的著名演说家的胸像中间。注但是提贝里乌斯这时却说他本人只想奉献一个和一般相同的、普通大小的：因为外表的豪华并不能作为口才的标准，而且把他和古代的大师并列，这对他来说已经是够光荣的了。罗马的骑士阶级把剧场中他们坐的那一部分座位，即先前所谓的“低级座位”，重新起了日耳曼尼库斯的名字；他们还规定每年的7月15日注，他的像要举在骑兵队伍的前面。许多这样的荣誉是保留下来了，然而也有一些立刻被废掉或是随着时间的推移一点一点地湮没了。

（84）正当公众对日耳曼尼库斯的死亡还在深致哀悼的时候，日耳曼尼库斯的姊妹、杜路苏斯的妻子里维娅生了一对双胞胎男孩。这件喜事在普通人家都属罕见，皇帝欢喜极了，禁不住向元老们夸耀说，像这样一个显贵的罗马人得双生子的，先前从来没有过。因为任何事情，甚至偶然发生的事情，都被他利用来进行自我吹捧。不过，在当前的情况下，在人民看来，甚至这件事也是一件令人遗憾的事情，因为杜路苏斯家中增添人口只会使日耳曼尼库斯一家遭到更多的不幸。

（85）同年，元老院发布严厉的法令，限制女人们的淫乱行为。法令规定，凡其父亲、祖父或丈夫曾是罗马骑士的妇女，一律禁止卖淫。原来有一个行政长官家庭出身的妇女维司提里娅曾到营造官那里去公开登记卖淫，这是我们的祖先的正规手续，因为我们的祖先认为，一个淫乱的女人公然申请干这样的丑事，这已经是一种相当严厉的惩罚了。她的丈夫提提狄乌斯·拉贝欧[注]也受到质询，为什么他的妻子公然犯罪他却不依法控诉她。他的理由是，给他的六十天的考虑期限还未过期，[注]于是元老院认为这便足以对维司提里娅宣布处分，而她便被流放到塞里波司岛[注]去了。讨论的另一件事情是关于禁止埃及的和犹太的仪节。[注]元老院还规定把四千名沾染上这种宗教信仰的被释奴隶的成年后人用船送到撒丁去，执行清剿盗匪的任务。“如果他们死于当地的不利于健康的气候，那么这一损失是很小的。”其他信奉异教的人们，如果到规定的日期不声明放弃他们那不敬的仪节，他们就不能再留在意大利。

（86）接着，皇帝建议任命一位维司塔贞女来接替那圣洁无瑕地主持了五十七年的维司塔祭仪的欧克奇娅，他感谢丰提乌斯·阿格里帕和多米提乌斯·波里欧两人，因为他们为了公家的事务争着要把自己的女儿献出来。结果选定了波里欧的女儿，[注]选定的理由不外是她的母亲还和自己元配的丈夫住在一起，而阿格里帕的离婚却使他家的声名受到了玷污。为了安慰失败的候选者，恺撒赠她一百万谢司特尔提乌斯，作为妆奁钱。

（87）由于民众都反对粮价太高，于是他便为买粮食的人规定了一个应付的价格，他本人答应粮商每一莫狄乌斯的粮食由他贴补两谢司特尔提乌斯。但他拒绝接受先前确曾建议过的要授给他“国父”的尊号。注 有一些人把他的事业说成是神圣的，又称他本人为主人：注 他对这些人进行了严厉的斥责。这位皇帝害怕自由，却又讨厌谄媚的言语，人们的言路就十分狭窄而又容易摔跤了。

（88）从担任过元老的同时代作家的作品中，我发现，在元老院里曾宣读过从卡提伊人的酋长阿德刚德司特利乌斯那里来的一封信。信里保证说，如果给他送去毒药，他可以把阿尔米尼乌斯害死。但是给他的回答却是，“罗马人民对他们的敌人进行报复时从来不使用阴谋诡计，而是进行公开的作战。”这句崇高的言语的意图是想使提贝里乌斯置身于那些古代统帅的行列，因为他们曾阻止并且揭发了毒死国王庇鲁斯的建议。阿尔米尼乌斯本人看到罗马人逐步撤走，而且玛洛波都斯也被放逐，因而又开始有了做国王的野心，但是他发现他的国人在反对他，因为他们想过独立自主的生活。人民用武力反抗他，战事的结果变化多端，但最后阿尔米尼乌斯还是死在他的亲戚的阴谋之手。他毫无疑问是日耳曼的解放者，他和他先前的那些首领和国王不同，他不是对童年时期的罗马，而是对一个权力正如日中天的罗马作战，他对罗马进行的战斗有胜有负，但整个战争没有失败过。他一共活了三十七年，在位十二年，注 直到今天他本族的歌谣还在传颂他的事迹。但是那些只赞颂希腊历史事件的希腊历史家们把他忽略了。而我们那些只醉心颂扬古昔而漠视我们当前时代的罗马人，也没有对他加以足够的重视。

---

[1] 这个名字在里特尔（Ritter）本的写法是司塔提里乌斯·陶路斯（Statilio Tauro）。

[2] 帕尔提亚的阿尔撒奇达伊王族，统治时期约当公元前250到公元230年，亡于萨萨尼朝的新波斯帝国。他们的祖先是王国的建立者阿尔撒凯斯。

[3] 普拉提斯四世（公元前37年—公元2年）。

[4] 指公元前36年安托尼乌斯对帕尔提亚的失败的出征。

[5] 公元前53年在卡尔莱（Carrhae）。

[6] 参见优斯提努斯，第41卷，第3章。

[7] 指国王和他的贵族（megistanes）的宴会。

[8] 阿尔塔巴努斯三世（公元11—40年）。

[9] 居住在里海东南面的一个西徐亚人的部落。

[10] 为了帮助读者更清楚地了解本章和下一章的内容，这里列出有关亚美尼亚统治者的一览表：

公元前56或55年至公元前34年：阿尔塔瓦斯德斯一世（此人在公元前36年与安托尼乌斯在帕尔提亚作战时欺骗过安；但两年之后此人被安托尼乌斯设计捉住，并被交给了克利欧帕特拉，后者在公元前30年将此人处死）。

公元前33年至公元前20年：阿尔塔克西亚斯二世（此人曾杀死他领土上的全部罗马人）。

大约公元前20年至公元前6年：（a）提格拉尼斯二世（他是被提贝里乌斯安置到王位上的）；（b）提格拉尼斯三世和埃拉托王后（他们是夫妻，又是兄妹；他们是共同统治的）。

大约公元前6年至公元前1年：（a）阿尔塔瓦斯德斯二世；（b）提格拉尼斯三世和埃拉托王后（复位）。

大约公元前1年至公元11年：（a）阿里奥巴尔扎尼斯；（b）阿尔塔瓦斯德斯三世（他的儿子）；（c）提格拉尼斯四世（参见本书第6卷，第40章）；（d）埃拉托王后（再度复位？）。

公元11年或12年：沃诺尼斯。

[11] 即后来的皇帝提贝里乌斯。

[12] 这里指兄弟姊妹结婚的习惯。

[13] 参见本书第1卷，第3章。他在公元前1年被授以总督的权力并以副王的身份被派往东方行省。公元3年他在亚美尼亚中计负伤，未到意大利就死了（公元4年2月12日）。

[14] 米地亚·阿特洛帕提尼（Media Atropatene）即今阿塞拜疆，位于亚美尼亚和米地亚本土之间，是阿尔撒奇达伊族的属地。

[15] 参见本卷第68章。

[16] 即莱茵河口的三角洲。

[17] 即今天的所谓旧莱茵河。乌特勒支和莱登就在它的岸上。

[18] 可能就是后面所说的阿里索要塞。

[19] 参见本书第1卷，第62章。

[20] 如果阿里索是阿尔姆（Alme），要塞当在帕德勃恩（Paderborn）附近；如果阿里索是阿兹（Ahse），要塞当在哈姆（Hamm）附近；如果阿里索是斯提渥（Stever），要塞当在哈尔特恩（Haltern）一带。

[21] 这道运河不仅包括约二英里长的一道运河（杜路苏斯就用这道运河把阿恩海姆〔Arnheim〕附近莱茵河的北部支流和依赛尔河〔Yssel〕连接起来），而且包括河流本身的加宽的河道。

[22] 参见苏埃托尼乌斯：《克劳狄乌斯传》，第1章：杜路苏斯在担任财务官和行政长官的时候曾领导过莱提亚的战争和后来日耳曼的战争。在罗马统帅当中，他是第一个在北海上航行的人物。

[23] 这里指沮伊德湖。

[24] 在本卷第19章这个部族是在威悉河以东，因此吉弗斯（Giefers）认为 Angrivariorum 可能是 Ampsivariorum。也可能原文metanti castra前面有脱漏，因为很难设想从埃姆斯河向威悉河西岸的进军，作者能一字不提。

[25] 梅里瓦尔（Merivale）认为威悉河的宽度使下述的记述不大可信。在本卷第14和17章也有过分夸张的记述（如日耳曼尼库斯的梦和八只鹰的出现）。

[26] 据尼佩尔第：Tum permissu〈imperatoris deducitur a Stertinio〉，progressusque……

[27] 在一个军团的六十个百人团长中间，最重要的是primipilus，他是第一步兵中队第一步兵小队的第一个百人团长。在服役期满之后，他往往取得骑士等级的地位并且被任用在十分负责的职务上。埃米里乌斯在这里的身份可能是骑兵长官（praefec-tus equitum），他也许就是本书第4卷，第42章中的 vir militaris。

[28] 参见塔西佗：《日耳曼尼亚志》，第3章。

[29] 他可能是想把自己打扮成一个当地的辅助军队的士兵的样子。

[30] 相当午夜时分。罗马人把从日出到日没分成十二时，而把夜间分成四更，每更三时。

[31] 在易北河以东地区，苏埃比人和玛尔波德王国（参见本书第1卷，第44章）对罗马是友好的，至少也是中立的。

[32] 每一只鹰代表一个军团。

[33] 在波利比乌斯（第3卷，第82章），佛洛路斯（第3卷，第7章），和希罗多德（第1卷，第66章）等古代历史家的作品中有类似

的说法。

[34] salutatio imperatoria。见本书第3卷，第74章。

[35] 见本卷第8章。

[36] 这时应当是7月。夏天和其他季节一样也分三个月。第一个月nova，第二个月 adulta，第三个月praeceps。

[37] 当时的理论是沼泽地和河流蒸发成云，而风又从云产生出来。

[38] 在些岛屿在威悉河和荷兰之间。

[39] 这里指北海。

[40] 可能是指什勒苏益格沿海一带的岛屿。

[41] 这里指杜路苏斯。

[42] 参见塞内加的警句：这个年轻人出身有多么高贵，性格也就有多么愚蠢。他的野心是当时任何人所无法想象的，也是任何其他时代像他那样的人所绝对无法企及的。（Epp.70，10）

[43] 参见本书第6卷，第10节。

[44] 目的是向亡魂问未来的吉凶祸福。

[45] 关于此人后来的情况可参见本书第3卷，第9、19章；第6卷，第4、38章。

[46] 这种做法是为了引起人们对他的同情。

[47] 这样里波就可以对每一条控诉立刻作出回答，而双方无须作长篇大论的演说。

[48] 否则的话，他们的证据是不能接受的。

[49] 参见塔西佗：《历史》，第1卷，第22章。

[50] 指砍头。

[51] 这时已上了年纪的著名演说家，参见本书第1卷，第13章；第3卷，第57章；第4卷，第61章。

[52] 食具用来同宗教祭祀用的明器相区别。

[53] 财产资格：前者是一百万谢司特尔提乌斯，后者是四十万谢司特尔提乌斯。

[54] 参见本书第4卷，第21章。

[55] 这里指元老院和法庭的休会。在这种情况下，困难之点在于：如果皇帝不在时休会，这时正好有大量意大利人、行省居民带着公私的案件要到罗马来解决。

[56] 如果这一建议通过，选举还是要每年都举行。首先是确定今后五年的全部高级官吏职位，而在第二年的选举中，则要确定从当时起第五年的高级官吏，如此一直顺延下去。

[57] 这是说，五年的期限会限制皇帝随时改变自己的意图，并使皇帝较难对高级官吏加以控制。

[58] 这是元老的财产资格（参见本书第1卷，第75章）。

[59] 参见本卷第83章。

[60] 帕拉提乌姆宫的拉丁图书宫（参见苏埃托尼乌斯：《奥古斯都传》，第29章；狄奥·卡西乌斯，第53卷，第1章）。在奥古斯都的晚年，元老院的会议常常在这里召开。

[61] 实际上只有一名独裁官、一名执政官和一名当选的执政官。

[62] 参见本卷第3、5、6章。

[63] 银山海角（Mons Argentarius）的颈部的一个城市。今安塞多尼亚（Ansedonia）。

[64] 参见本书第1卷，第6章；第3卷，第30章。

[65] 参见本书第1卷，第7章。

[66] 在广场上的黄金标柱附近。

[67] 参见本书第1卷，第60章；第2卷，第25章：第三个军旗是在克劳狄乌斯当政时期收回来的（参见狄奥·卡西乌斯，第60卷，第8章）。

[68] 在台伯河右岸。

[69] 在拉提乌姆。优利乌斯家族同这一城市的长时期的关系是由于传统认为这个地方是阿尔巴·隆伽的移民地，而阿尔巴·隆伽则是优路斯建立的。

[70] 玛尔凯路斯，在公元前21年去世，年二十岁。杜路苏斯在公元前9年去世，年三十岁。

[71] 精确地说，这句话必须认为是回溯到提贝里乌斯继位之时（公元14年）：因为在公元前36年，安托尼乌斯把卡帕多奇亚给予阿尔凯拉乌斯（苏拉在米特利达特斯战争中的那一同名对手的孙子）；奥古斯都后来又加上小亚美尼亚和奇里奇亚的一部分。

[72] 参见第1卷，第4章。

[73] 参见第1卷，第78章。

[74] 这是作为塞琉古帝国的残余的一个小王国，北面是卡帕多奇亚、南面是叙利亚，西面是奇里奇亚、东面是幼发拉底河。它的首府

是路奇亚努斯的诞生地撒莫撒塔（Samosata）。这个国家是进入幼发拉底河上游一带的重要孔道。

[75] 实际上他的统治权仅限于该国东部的一个小王国。

[76] 这种说法未免夸张，因为这时提贝里乌斯是五十九岁，日耳曼尼库斯是三十一岁，而杜路苏斯也有二十九岁。

[77] 参见本卷第4章。

[78] 穆纳奇娜·普朗奇娜（参见狄奥·卡西乌斯，第58卷，第22章）；可能是著名的路奇乌斯·穆纳提乌斯·普朗库斯的女儿。

[79] 福尔诺（Furneaux）指出："他在元老院中已经指出谁是当时还留下来的最显贵家族之一的最自豪的成员（见第1卷，第74章），这个成员也许过去曾被奥古斯都认为是危险人物（第1卷，第13章）。但是，他的妻子是奥古斯都所宠信的，在分配行省时他又是很难被忽略的人物。因此我们有理由假定，这是让一个不受信任的人去对付另一个，从而使这个人对他的年轻的统帅起抑制作用，而另一方面，年轻的统帅又能对他起抑制作用，因为他在手里掌有'最高大权'（imperium maius）。"

[80] 阿格里帕的第一个妻子是西塞罗的友人的女儿彭波尼娅。他们生了维普撒尼娅·阿格里披娜，她是提贝里乌斯的第一个妻子和杜路苏斯的母亲。

[81] 日耳曼尼库斯和克劳狄乌斯的姊妹，杜路苏斯的妻子，后来把杜路苏斯毒死。

[82] 参见本书第3卷，第32章；第1卷，第76章。

[83] 参见本书第1卷，第44章。

[84] 在易北河以东，波希米亚以北。

[85] 参见本书第1卷，第60章。

[86] 即波希米亚。

[87] 这里指玛洛波都斯。

[88] 这里指公元6年的事件，当时罗马方面曾决定击溃玛洛波都斯新纠合起来的一支强大的军队。但正当罗马以绝对优势的兵力向波希米亚发动进攻时，潘诺尼亚和达尔马提亚的一次大规模的动乱阻止了这次进攻，因为意大利本土受到了威胁。

[89] 意思可能是"边境人"，他们是一个强大的部落，但是在作战中被日耳曼尼库斯的父亲从美因河畔赶到波希米亚。他们则把凯尔特人从波希米亚赶走。

[90] 在十二个城市当中，铁姆诺斯、埃吉阿伊、米利纳和库美是在埃奥利斯（Aeolis），其他城市是在吕地亚内地。

[91] 这里所说的火灾可能是指公元前31年的一次（狄奥·卡西乌斯，第50卷，第10章）。起因据说是由于征收财产税而引起的被释奴隶的一次暴动。

[92] 即狄奥尼西乌斯（Dionysius）、佩尔赛波妮（Persephone）和戴美特尔（Demeter）。据说这是在列吉路斯湖一役（公元前496年）前由波司图米乌斯发愿修建的，但在三年之后才建成。

[93] 公元前240年左右。

[94] 在卡庇托里努斯山和台伯河之间。杜伊里乌斯统率下的罗马舰队的第一次胜利是在西西里的米莱（Mylae）附近海面上取得的（公元前260年）（参见波利比乌斯，第1卷，第20—23章）。船头柱（columna rostrata）就是纪念这次胜利的。

[95] 奥路斯·阿提里乌斯·卡拉提努斯（Aulus Atilius Calatinus）是公元前258，254年的执政官，公元前249年的独裁官。

[96] Lex Iulia de adulteriis et stupris（公元前17年）。

[97] 即没收她的一半嫁妆和她的三分之一的财产，并把她放逐到一个岛上去。

[98] 严格说来，他应被剥夺他的一半财产，并且被放逐到同阿普列娅不在一处的另一个岛上去。

[99] 这里所指是 Lex Papia Poppaea，即帕披乌斯·波培乌斯法（参见本书第3卷，第25—28章）。

[100] 关于他后来的活动，参见第3卷第20、22、73章；第4卷，第23章。

[101] 在撒尔图斯·奥拉西乌斯即今奥列山（Mt.Aurez）以南，罗马行省的沙漠边界就是从这里开始的。

[102] 居住在玛乌列塔尼亚东部的努米地亚部族。

[103] 居住在小叙尔提斯（即今加贝斯湾）以东。

[104] 指公元前390年玛尔库斯·福利乌斯·卡米路斯在阿里亚击败高卢人的事情。

[105] 应当是他的孙子。而且在这之后，他们一家还取得过两次小凯旋的荣誉。

[106] 意思是说他受到的尊敬不会引起皇帝的忌妒。

[107] 从本章开始，中心事件是日耳曼尼库斯之死。

[108] 奥古斯都为纪念阿克提乌姆之役而在他的营地的原址建立的移民地；在今阿尔塔湾入口处的北岸。人们在普列维扎—维奇亚附近曾发现这一城市的废墟。

[109] 在海湾南岸的阿克提乌姆。

[110] 参阅本卷第43章。

[111] 按照惯例，罗马高级官吏在进入雅典这样的自由市时，是不应当有持束棒的侍从的。在这种情况下，一名侍从并没有任何公务上的意义。

[112] 在公元33年和玛尔库斯·维尼奇乌斯结婚的优利娅·里维拉（参见本书第6卷，第15章）四年后被她的兄弟卡里古拉所放逐（参见狄奥·卡西乌斯，第59卷，第3章；苏埃托尼乌斯：《卡里古拉传》，第24、29章）；她虽为她的叔父克劳狄乌斯召回，但后来却又因美撤里娜的教唆以所谓同塞内加私通的罪名被处死（参见狄奥·卡西乌斯，第60卷，第4章；同上，第8章；苏埃托尼乌斯：《卡里古拉传》，第59章；《克劳狄乌斯传》，第29章）。

[113] 指卡比里人的祭仪。

[114] 因此奥古斯都认为必须禁止出售雅典的公民权的做法（参见狄奥·卡西乌斯，第54卷，第7章）。

[115] 在公元前87—前86年第一次米特利达特斯战争时期。

[116] 在阿克提乌姆。

[117] 参见本卷第1—4章。

[118] 死去已久，目前是他的末亡人在统治着。

[119] 在阿拉克西斯河（今天的阿拉斯河）上，阿勒拉特山下，它的遗址目前仍然叫阿尔达斯卡尔（Ardaschar）。

[120] 实际上，在他以前已有两个人用过这个名字。

[121] 这只是临时措施，因为不久他和谢尔瓦埃乌斯便又回到日耳曼尼库斯的麾下去了。

[122] 在叙利亚北部，今天的科洛司（Khoros）。

[123] 纳巴泰伊人这时在阿拉伯西北部成立了一个附属王国，后来在公元105年被改为阿拉伯·佩特莱亚行省。

[124] 罗马皇帝的拉丁文principis本来是第一公民的意思，这同帕尔提亚众王之王的头衔（regis）有明显的区别。

[125] 参见本卷第4章。

[126] 现在的美泽特路（Mezetlu），先前的索里（Soli）。

[127] 司托伊普（Steup）最先注意到传统的分章次序所引起的严重困难。按照这个次序，第62—67章中的事件和日耳曼尼库斯的埃及之行都是在公元19年。可是第62章开头的话却肯定是指日耳曼尼库斯在公元18年的活动。此外，玛洛波都斯垮台和阿尔塔克西亚斯被宣布为国王的消息是同时到达罗马的（第64章），但是这两件事中间却隔了一年。而且使人难解的还有，杜路苏斯在公元17年到伊里利库姆去（参见第44、51、53章），但直到公元19年才重新听到他的消息。

[128] 居住在维斯杜拉河下游东岸。在2世纪后期的移居之后，他们来到黑海地带，并有了一个更著名的名称“哥特人”。

[129] 根据在第45章中所提到的、曾激怒了阿尔米尼乌斯的那个条约。

[130] 在莱提亚和潘诺尼亚之间，它的北界是从帕绍几乎到维也纳的这一段多瑙河。

[131] 指马其顿的菲利浦斯·亚历山大大帝的父亲。

[132] 埃庇路斯的国王，公元前278年曾进攻过意大利。

[133] 这里指安提奥库斯三世。

[134] 指玛洛波都斯。

[135] 苏埃比人的一支，住在莱提亚以北的地方。参见《日耳曼尼亚志》，第41章。维比里乌斯后来见于本书第12卷，第29章。

[136] 位于通向阿尔（Arles）的奥列里娅大道（Via Aurelia）的边上，现在是瓦特县（Vat）的弗雷儒斯（Frejus）。

[137] 玛路苏河是摩拉瓦河（Morava），库苏河是瓦格河（Waag）或格朗河（Gran）或古森河（Gusen）。

[138] 住在莫拉维亚和上匈牙利，和玛尔科曼尼人相邻。他们曾领导蛮族的大联合同玛尔库斯·奥列里乌斯治下的罗马相对抗。关于万尼乌斯的王国的命运，参见本书第12卷，第29—30章。

[139] 奥古斯都为纪念他对谋杀独裁官恺撒的人们的复仇而在广场上修建的。目前还有几根柱子保存下来。参见本书第3卷，第18章；第13卷，第8章。

[140] 这个地方到克劳狄乌斯当政时期（公元46年）才成为一个行省。在提贝里乌斯时期，除了连接爱琴海的南岸（属马其顿行省）和色雷斯的凯尔索尼斯（这是皇帝的私产）之外，它是被一些半独立的土著王公统治着。

[141] 关于他的诗才，参见奥维狄乌斯对他的请求（参见《本都书信》〔Epistulae ex Ponto〕，第2卷，第9章）。

[142] 这句话的意思是叫科提斯承担这个恶名。

[143] 尼佩尔第定为潘杜斯（Pandus）。

[144] 根据苏埃托尼乌斯的说法，他是陪着提贝里乌斯饮酒作乐的一个人（参见《提贝里乌斯传》，第42章）。

[145] 他们并没有同路福斯一道返回色雷斯，而是被提贝里乌斯留在罗马同卡里古拉一同受教育。

[146] 这里指托勒米·埃披帕尼斯（Ptolemy Epiphanes）（死于公元前18年）的儿子庇洛美特尔和庇司孔。

[147] “当日耳曼尼库斯在亚历山大突遭严重歉收之际未经皇帝的允许而到达那一城市时，提贝里乌斯便在元老院中责备他”（苏埃托尼乌斯：《提贝里乌斯传》，第52章）。

[148] 指第二次布匿战争，参见李维，第29卷，第19章。

[149] 拥有元老的财产资格的骑士，如迈凯纳斯、撒路斯提乌斯·克利司普斯。他们自愿留在骑士等级之内，但成为帝国的权贵的一个构成部分。

[150] 埃及从来不是一个真正的行省，而是皇帝的私人领地（参见塔西佗：《历史》，第1卷，第11章）。

[151] 海上要地是帕鲁斯（Pharus），陆上要地是佩路西乌姆（Pelusium）。关于意大利对外部粮食的依赖，参见本书第3卷，第54章；第12卷，第43章。

[152] 希罗多德在《历史》的第2卷第43章以次详细地论述了“埃及的赫尔克里士”。布鲁克什（Brugsch）认为它就是底比斯的太阳神孔苏-尼费尔赫提普（Khonsu-neferhetep）。

[153] 今天卡尔纳克（Karnak）、路克索尔（Luxor）和美迪尼特-哈布（Medînet-Habu）的废墟。

[154] 拉姆吉斯二世（原文 Rā-messu，公元前1333年）；列举的这些征服当然大部分是荒唐无稽的。

[155] 阿门-赫提普三世（Amen-ḥetetp III）（约公元前1450年）在美迪尼特-哈布的两座大石像的靠北的一座。

[156] 即希罗多德所说的莫伊利斯湖，位于孟斐斯之南。现在法尤姆（Fayyûm）的比尔凯特·阿尔-卡伦（Birket al-Karûn）。

[157] 阿苏安（Assouan），埃列芳提尼是同它相对的一个岛。

[158] 公元115年左右，在图拉真的征服之后。

[159] 一般指波斯湾。

[160] 参见本卷第58章。

[161] 住在高加索东部里海沿岸地带。

[162] 住在黑海东北沿岸地带。

[163] 奇里奇亚的吉罕河（Djihân）上游。

[164] 塞琉西亚·披耶里亚（Seleucia Pieria），安提奥克的港口。参见《使徒行传》，第13章，第1—4节。

[165] 铅饼主要是在施行降神术（defixio）时使用的，术者把钉子或针钉在被咒诅的人的像或名字上面，以达到致对方于死命的目的。

[166] 这是从火葬堆上取来的。

[167] 这时在日耳曼尼库斯身边，除了年幼的优利娅（参见本卷第54章）之外，还有卡里古拉（参见本书第3卷，第1章；苏埃托尼乌斯：《卡里古拉传》，第10章）。

[168] 在苏埃托尼斯：《卡里古拉传》，第5章里有详尽的叙述。

[169] 亚历山大比日耳曼尼库斯还要早死一年。

[170] 亚历山大被毒死的事情可参阅普鲁塔克：《亚历山大传》，第77章；优斯提努斯，第12卷，第13章；阿里安：《远征记》，第7卷，第27章。

[171] 所有的副帅至少要有监察官的身份，因而他们都是元老。

[172] 公元17年的补缺执政官，27—30年（？）是阿非利加的总督；克劳狄乌斯时期是叙利亚的长官。参见《编年史》，第2卷，第79章；第4卷，第56章；第6卷，第47—48章；第11卷，第10章。

[173] 公元4年的补缺执政官。一个铭文证明他的任命被提贝里乌斯承认为有效。

[174] 即普布里乌斯·维提里乌斯。

[175] 即克温图斯·维拉尼乌斯。

[176] 在卡里亚海面上，属亚细亚行省。

[177] 他们是叙利亚军团的百人团长，可能受过披索的恩惠。

[178] 在庇洛帕托尔死后（参见本卷第42章），这样的小王国还有两个：庞培欧波里斯以北的欧尔巴（Olba）和奇里奇亚西部的特拉凯亚（当时由卡帕多奇亚的阿尔凯拉乌斯统治）。

[179] 玛尔苏斯所提出的传讯并没有法律的效力，而只有在法庭庭长正式受理这一诉讼，并定出了双方出庭的日期（受理后第十天）时，传讯才有效力。但是，披索答复的横傲从下面一点可以看出来：他暗中假定，这次诉讼没有什么足以改变一般法律程序的特别之处。

[180] 今天的拉塔基亚，这地方几乎正对着塞浦路斯岛的东北端；另一个同名的叙利亚城市在黎巴嫩附近。

[181] 今天的基林德里亚（Kilindria，土耳其语Tchilindere）。

[182] 就是受披索影响最大的那个军团（参见本卷第79章）。

[183] 杜路苏斯是奥古斯都的继子，日耳曼尼库斯是提贝里乌斯的继子。

[184] 关于杜路苏斯有恢复共和的意图的说法，参见本书第1卷，第33章和苏埃托尼乌斯：《克劳狄乌斯传》，第1章。他是由于骑马

发生事故而死在日耳曼的。关于他因奥古斯都的命令而被毒死的说法，在苏埃托尼乌斯的著作中提到过，并加以驳斥。

[185] 参阅苏埃托尼乌斯：《卡里古拉传》，第6章。

[186] 一种原始的和难以理解的赞美诗。参见克温提里亚努斯，第1卷，第6章。

[187] 参见本书第1卷，第54章。

[188] 此外还有诸神的像。

[189] 奉祀奥古斯都的祭司。

[190] 尼佩尔第认为是今天的阿克玛·达克（Akma Dagh）。

[191] 达普尼（Daphne）的郊区。

[192] 在帕拉提乌姆的图书宫里（参见本卷第37章）。原文clipeus通常是一个青铜的圆盘，上面刻着图像。老普利尼认为这个词来自希腊语的"刻"。参见《自然史》，第35卷，第3章。

[193] 每年举行travectio 的日子。这个日子早已废掉，但为奥古斯都所恢复（参见苏埃托尼乌斯：《奥古斯都传》，第38章）。

[194] 老普利尼（《自然史》，第35卷，第4章）提到，他不久之前以高龄去世，曾在纳尔波高卢任总督，并且喜欢绘画。

[195] 根据 Lex Julia de Adulteriis，妻子犯罪后，丈夫可以在六十天中间准备起诉事宜。

[196] 这是一个有名的小荒岛，现在的塞尔波岛（Serpho），在基克拉季斯群岛中基特诺斯岛和西普诺斯岛之间。

[197] 关于促使提贝里乌斯采取这一措施的原因，参见约瑟普斯：《犹太古代史》，第18卷，第3—5章。

[198] 维司塔贞女于六岁至十岁间选出，但是必须到三十岁才正式发愿。

[199] 参见本书第1卷，第72章。

[200] 据他本人的说法（参见狄奥·卡西乌斯，第57卷，第8章），他是他的奴隶的主人（dominus），是他的士兵的统帅（imperator），对其他人说，他是元首（princeps），关于他做的事情，他愿意被说成是“辛苦的”，而不愿被说成是神圣的（参见苏埃托尼乌斯：《提贝里乌斯传》，第27章）。

[201] 他当权的年代应当从他击败伐鲁斯的时候算起，这样他的卒年应当是公元21年。

第三卷

（1）阿格里披娜日夜兼程地在冬天的海上赶路，[注] 到了和卡拉布里亚的海岸相对峙的科尔启拉岛[注]。由于内心极感悲哀，又不善于忍受自己的痛苦，阿格里披娜在那里停留几天，以便使自己的心情平静下来。这时，人们听说她的到来，立刻都拥到布伦地西乌姆来，因为这里是航行者最近的、最安全的登陆地点。所有亲近的朋友都来了，又有许多曾在日耳曼尼库斯的领导下服过军役的人，甚至还有从附近各个市镇来的陌生人；有些人认为他们这样做是为了向皇帝致敬，而大多数的人则是学习他们的榜样。当阿格里披娜的船队出现在海上的时候，不仅海港和离海最近的各个地点，就是城墙、屋顶和所有能据以瞭望的地方都挤满了致哀的人，他们相互询问，在阿格里披娜登岸时，他们是沉默好呢，还是用声音来表示悲痛情绪好。他们还不清楚，在这种情况下怎样做才算得体，但这时船队已经逐渐靠近了海岸，不过没有常见的那种紧张热烈的摇桨场面，而是所有的人都一致表示出悲伤情绪。她两眼看着地面，捧着骨灰瓶，带着两个孩子走下船，这时人们齐声发出了悲痛的呼号。人们分不清谁是亲属，谁是

生人，男男女女哭声混成一片。如果说有不同，那只是和阿格里披娜同行的人们由于长期悲痛已筋疲力尽，因此他们的悲痛情绪就不像前来迎接的那些人表现得显著了。

（2）皇帝派来了近卫军的两个步兵中队。他还下命令，要卡拉布里亚、阿普里亚和康帕尼亚的高级官吏们为他的继子举行追悼仪式。因此日耳曼尼库斯的骨灰便由军团将领和百人团长们抬在肩头上，在他们前面则是不加装饰的军旗和倒持的斧头；每当他们经过一个移民地的时候，穿着黑色衣服的平民和紫条的外袍[注]的骑士便按照当地的经济情况焚烧衣服、香料和其他通常用来送葬的供物。甚至远地各个市镇的居民也来迎接送葬的行列，奉献牺牲，为死者修造祭坛，并且用号泣证明自己的悲痛心情。

杜路苏斯偕同日耳曼尼库斯的亲兄弟克劳狄乌斯和他的留在罗马的孩子们来到了特拉契约[注]。已经就任的执政官玛尔库斯·瓦列里乌斯[注]和玛尔库斯·奥列里乌斯[注]，元老们和很大一部分人民都拥集在路旁，尽情地哭泣着。这种表现根本没有讨好皇帝的意思，因为大家全都知道，提贝里乌斯在接到日耳曼尼库斯的死讯时，好不容易才掩盖了自己的喜悦心情。

（3）他和奥古斯塔没有在公开的场合出现。这或者是因为他们认为当着人们的面表示哀悼有失他们的尊严，或者是害怕大家在注视他们的面容时，会看到一种伪善的表情。无论在历史学家的著作，还是在政府的官报[注]中，我都未能发现日耳曼尼库斯的母亲安托尼娅[注]曾在这些仪式中起过任何显著的作用，虽然，在阿格里披娜和杜路苏斯和克劳狄乌斯之外，还提到了他的别的血亲的名字。她也许由于身体不好而未参加仪式；也许是因为一个悲伤过度的人不忍看到会使他陷入极大痛苦的事物；但是我觉得比较可信的理由是，没有离开皇宫的提贝里乌斯和奥古斯塔把她留在那里，以便给人以这样的印象：祖母和叔父的做法不过是老老实实地模仿了母亲的榜样而已，他们的行动说明他们同死者的母亲是一样悲痛的。

（4）骨灰送到奥古斯都灵庙[注]去的那一天，到处是凄凉的沉默，这种沉默不时为一阵阵的悲泣声所打断。城里的街道上挤满了人，玛尔斯广场上点着火炬。武装的士兵[注]、不佩戴勋章的官吏、按照特里布斯组成的公民都在那里不断地大声叫道："共和国垮了，一点希望也没有了"。他们当着众人，毫无顾忌地说这样的话，看来并不把统治者放在眼里。不过最使提贝里乌斯震动的却是人们对阿格里披娜所表现的狂热。人们称她为"祖国的光荣，奥古斯都的仅存的后裔、古老的德行的独一无二的典范"。人们向上天和诸神祷告，希望她的后人能活得比他们的敌人长久。

（5）有一些人觉得这次国葬的气派不够大，他们拿奥古斯都为日耳曼尼库斯的父亲杜路苏斯所作的苦心安排和这次葬仪相比。在严冬的日子里，皇帝亲自到提奇努姆[注]去，陪着遗骨一直伴送到罗马。棺架的四周摆满着克劳狄乌斯家族和里维乌斯[注]家族的胸像；在广场[注]为死者开了追悼会，人们在讲坛上对他作了各种各样的赞颂；我们的祖先所发现或是他们的后人所能想到的一切荣誉都被加到他的身上。但是日耳曼尼库斯连任何一个普通贵族所应得的荣誉都没有得到！他死在远地，因而不管怎样也得在外地把遗体火化，就算这个理由成立吧，但是无论如何也应当在事后追授哀荣，因为偶然的情况使得当初不能授予他这些哀荣。他的兄弟[注]为了迎他的遗骨，只走了不过是一天的道路。他的叔父甚至连门都没有出。在灵床的头部放置的胸像，歌颂死者的德行的那些规定的诗篇、颂词，眼中的泪水，假心假意的（如果不说还有什么别的意思的话）悲伤：这些古老的习惯现在都到什么地方去了呢？

（6）这些话，提贝里乌斯全都知道。为了把人们的这种纷纭的议论压制下去，他向他们发表了这样的一个声明，"许多显赫的罗马人为国捐躯，但是从来没有一个人受到像日耳曼尼库斯今天这样深切的哀悼。这种尊敬的表示是他本人和所有的人都感到十分欣慰的，但是这件事情要做得适当。因为一种做法如果对于普通家庭或一般人士是合适的，对于国家的领袖或是皇室的成员却不合适。人们在刚刚遇到极大痛苦的时候，痛哭流涕以表示哀悼是合乎常情的安慰。但是现在

到了必须克制自己的时候了。他们不应当忘记，当圣优利乌斯在失去他唯一的女儿[注]时，以及圣奥古斯都在失去他的外孙[注]时，是怎样抑制自己的悲痛的。更不用说罗马人民在历史上，在军队被歼、将领阵亡和名门世家灭门绝族时表现得何等英勇不屈。首脑们是要死的，国家却永世长存。因此大家还是回到本业，甚至还可以恢复娱乐活动，因为美伽利修斯节[注]即将到临。”

（7）哀悼的日子过去了，人们又各自回去做自己的事情了。杜路苏斯动身回伊里利库姆的军队。人们都很希望看到披索能够得到应有的制裁。人们常常抱怨说，披索在这段时期里却在亚细亚和阿凯亚到处游山玩水，趁他那厚颜无耻和掩人耳目的漫游的机会把罪证消灭掉。因为外面已经有消息说，那臭名昭著的放毒犯玛尔提娜——我在前面说过，[注]她是被格涅乌斯·森提乌斯送到罗马来的——突然在布伦地西乌姆丧命了。在她的一个发结里找到了隐藏着的毒药，但是在她的尸体上看不出自杀的痕迹。[注]

（8）这时，披索先派他的儿子[注]到罗马来，代他向皇帝进行恳求，然后再去会见杜路苏斯，他希望杜路苏斯不会由于兄弟的死亡而憎恨他，反而会由于除掉一个敌手而对他表示好感。提贝里乌斯为了表示公正不倚，很有礼貌地接见了这个年轻的使者，并且赐给他不少的东西，他对于名门的子弟一般都是这样做的。但是杜路苏斯对于披索的回答却是，“如果外面传说的对披索的指责确有其事，那么他将会感到比任何人都要强烈的愤怒；不过他希望那些说法只是毫无根据的谣传，并且希望日耳曼尼库斯的去世不会使任何人遭殃。”这话是他当着众人的面讲的，他避免一切私下会晤。[注]大家都认为，杜路苏斯讲这番话是他父亲的授意，因为像他这样年纪的一个单纯而又温和的青年人是不会讲出这种只有老头子才讲得出的世故很深的话的。[注]

（9）在渡过了达尔马提亚的海面[注]之后，披索就在安科纳登陆，穿过皮凯努姆，然后沿着佛拉米尼乌斯大道，[注]赶上了从潘诺尼亚到罗马去的一个军团。这个军团是准备以后到非洲去参加那里的防务的。[注]他在行军和在路旁休息的士兵中一直显示自己，因此人们对

他的样子谈论很多。或是为了逃避嫌疑，或是由于心怀鬼胎的人容易改变主意，他在纳尔尼亚坐上了船，沿纳尔河，继而是台伯河下行，不过使大家更加感到激愤的却是，他在恺撒们的灵庙所在地的附近登岸。当时正是一天当中最忙碌的时候，又是河岸上人多之处。可是带着一大群侍从的披索和有许多妇女簇拥着的普朗奇娜却洋洋得意地走着。还有其他令人看了生气的事情。比如说，他那俯临着广场的住宅被披上了节日的盛装，在那里并且举行了招待客人的宴会。在那样热闹的地方，任何事情是逃不过大家的眼睛的。

（10）第二天，富尔奇尼乌斯·特里奥[注]就向执政官请求追究披索。[注]不过，维提里乌斯、维拉尼乌斯和曾在日耳曼尼库斯麾下任职的其他人等反对富尔奇尼乌斯·特里奥的这种做法。他们说，特里奥和这一案件根本没有关系，他们自己也不打算担任控诉人，他们只是执行日耳曼尼库斯的遗志，做个证人，谈他们目睹的事实。特里奥并不坚持在这件事情上控诉披索，但是他却取得了对披索先前的行径加以弹劾的权利。于是，提贝里乌斯被请求来主持这次审讯。甚至被告对这种做法都不反对，因为他自己认为人民和元老院对他是抱有成见的。同时他还知道，提贝里乌斯有魄力排除流言飞语，而且皇帝自己对于他母亲之参加阴谋也不是没有关系的。此外他还认为，由一个人断案就更容易把真相和外面相信的诽谤区分开来。如果断案的人多了，憎恶和敌视情绪也就多了。对于审讯时会发生的困难，以及对于外面关于他本人的各种流言飞语，提贝里乌斯心里是完全清楚的。因此他就偕同几名和他有深交的陪审官先听取了原告的威胁和被告的请求，随后便把这案件全部交给元老院处理了。

（11）就在这时，杜路苏斯从伊里利库姆回来了。由于他平定了玛洛波都斯以及他在前一年的夏天所成就的功勋，[注]元老院决定为他举行小凯旋式；但是他却推迟了这一小凯旋式而自己偷偷地进入了罗马。

再说被告披索这边，他请求路奇乌斯·阿尔伦提乌斯、普布里乌斯·维尼奇乌斯、阿西尼乌斯·伽路斯、玛尔凯路斯·埃塞尔尼努斯和塞克斯图斯·彭佩乌斯五个人做他的辩护人。但是这五个人却用各种不同的

借口回绝了他，不过玛尼乌斯·列庇都斯、路奇乌斯·披索和李维涅乌斯·列古路斯却愿意为他效劳。举国上下一致密切地注意着日耳曼尼库斯的朋友对他是否忠诚，注意着披索如何为自己进行申辩，注意着提贝里乌斯是不是还能把自己心里的想法包得严严的。人民群众对国家的事情在任何时候都没有这样关心过。人们对于皇帝本人从来也没有像今天这样窃窃私语地议论过和暗地里怀疑过。

（12）元老院集会那天，皇帝的话是讲得极有分寸的。他说，“披索过去是我的父亲的副帅[注]和朋友，而我本人又是由于元老院的建议，任命披索为日耳曼尼库斯的副帅以处理东方的事务的。担任这一职务的披索是由于固执己见和喜好争论而触怒了年轻的恺撒，从而在恺撒去世时表现出了高兴的样子，还是他真正使用阴谋诡计害死了恺撒的性命，这个问题大家可以本着公正无私的精神去加以研究。如果实际的情况是一个属员在自己的职位上僭越行事，藐视上级并且在日耳曼尼库斯去世而我感到悲痛的时候，他却表现出欢喜雀跃，那我就要同他绝交，不许他再到我家里来，这就是我对他应当采取的态度。但是我不能因为个人的不满而使用皇帝的权力向他报复。如果日耳曼尼库斯确实是他害死的，则不管被害者是怎样卑贱的身份也是应当报复的，那么就请**你们**酌情处理，应当如何恰当地为日耳曼尼库斯的孩子们以及为我们，也就是他的双亲报仇吧。不过同时你们还应当考虑到下述诸点：披索是否曾煽动军队发动骚乱或是哗变？他是否曾贿买军团的士兵支持他？为了自己重新取得行省的统治权，他是否曾挑起了战争？还是这些说法是控诉者散布的谎言，而且是被夸大了的谎言。对于他们的这种过分莽撞的做法，我本人是有理由感到生气的。把尸体剥得精光精光的，任凭那些贱民们观览，而且在争论还没有最后确定而还需要调查的时候便放出风声，使得甚至异邦人也都知道，说他是被毒死的，这样的做法到底是什么打算呢？我确实是为儿子的死亡感到悲痛，并且永远会这样。可是我绝不想阻止被告提出任何一个证据，足以证明他的无辜和日耳曼尼库斯的不公正，如果有这种不公正的情况的话。我请求你们不要因为这一件事引起了我本人的悲痛，就径直地把别人说他犯罪就认成是犯罪的证据。如果有人因为同披索有亲属关系或是为了保持对他的忠诚而出来为他辩护，在他的危险时刻施展自己的全部口才并用出全部精诚来帮助他，那么对于原告

一面的人，我希望他们也能表现得同样地努力和坚定。关于日耳曼尼库斯的死亡的案件，我们只给他一个不按一般法律手续的特典，这就是：他的死亡案件只在元老院内部审理，而不是交给法官们在广场上审理。[注] 诉讼的其他方面也应当有同样的限制。让大家不要受到杜路苏斯的眼泪和我自己的痛苦的影响吧，让大家不要受到人们对我们的恶意诽谤的影响吧。”

（13）于是决定给原告两天的时间提出控诉，六天后，再给被告三天辩护的时间。富尔奇尼乌斯[注] 首先讲了一大篇陈腐而烦琐的不得要领的话，缕述披索在统治西班牙时的邪恶和贪欲。如果被告胜诉，这些关于邪恶和贪欲的说法即使成立，对于被告也不会造成任何损害；这些说法如果被驳倒，但是他若犯了更严重的罪行，那么这仍然不能给他开脱罪名。随后发言的是塞尔瓦埃乌斯·维拉尼乌斯和维提里乌斯，他们的情绪也是十分激昂的，但是论口才却以维提里乌斯为最好。[注] 他们控诉说，“披索由于憎恨日耳曼尼库斯和力图制造混乱，而放松纪律和任凭士兵凌辱行省居民，结果他使普通士兵堕落到这样的程度：士兵中的最坏的分子竟称他为军团之父。另一方面，对于好人，特别是日耳曼尼库斯的同僚和朋友，他却残忍得很；而最后更借助于毒药和巫术害死了日耳曼尼库斯本人。这之后他本人和普朗奇娜就举行了亵渎神明的仪式和祭献，[注] 随后他们又对共和国发动了叛乱，不过为了使他受到应得的追究，他在战场上被打败了。”[注]

（14）在辩护的理由中，除去一点之外都是站不住的。无可否认的事实是：他曾经贿买过士兵，他曾使行省任意受到军中败类的蹂躏，他甚至曾经侮辱过统帅。他可以驳回的唯一的一条就是放毒的问题。控诉者说在日耳曼尼库斯举行的一次宴会上，坐在他的上手的披索把毒药放到他吃的东西里，这种说法难以令人信服。他竟敢在别人的奴隶之中，在众目睽睽之下，并且当着受害者本人的面，干这样的事情，作这样的假设真是愚蠢得很。为了证实自己的说法，披索要求对他自己的奴隶进行拷问，同时还要求拷问当时侍宴的那些奴隶。不过，由于各种不同的原因，法官们并没有受到双方的说法的影响。提贝里乌斯[注] 所以这样，是因为对行省发动了战争，元老院则是因为他

们始终不能肯定日耳曼尼库斯是善终的。……[注] 对于交出私人间的信件的提议，遭到了提贝里乌斯本人和披索的坚决反对。这时就听见拥立在元老院门外的人民群众呼叫道，即使是他幸免了元老院的惩罚，他们也会把他自行处死的。实际上他们已经把他的像拖到盖莫尼埃台阶[注]，就要把它们砸碎，幸而这时皇帝下了命令，这些胸像才得以保全并被安置到原来的地方。因此，他就被放到肩舆上在近卫军中队的一名军官的护送之下被送回了家。人们对于这名军官有着各种不同的说法，有人说他是保护披索的生命的，也有人说他是去监督执行披索的死刑的。

（15）普朗奇娜同样遭人憎恨，但是她却拥有较之披索更大的势力，因此人们就不知道皇帝对她到底要追究到什么程度。只要披索的问题还有希望，她本人就坚决表示，不管披索的遭遇如何，她将要同他共命运，必要时可以与他同死。但是当里维娅的私下斡旋使她得到皇帝的谅解，她就逐步把自己和丈夫的关系区分开来，并把她为自己进行的辩护当成一个单独的案件。披索心里知道，兆头是不祥的。他甚至怀疑是否还有必要作进一步的努力。但是由于他的儿子们的催促，他才下了狠心，再次走进元老院。他忍受了元老们不断的攻击、敌意的叫声，到处对他表示的不可调和的对立情绪，但是使他最害怕的却是提贝里乌斯的目光。这种目光中没有愤怒，也没有怜悯，它把人间的一切感情都拒之于外。披索被送到家之后，他就写了一点东西，显然是为了第二天作辩护用；他把写的东西封了起来，交给了一个被释奴隶。随后他自己就像通常那样地把自己打扮了一番。最后，到了深夜，当他的妻子已经离开了寝室以后，他就叫人把门关上。第二天破晓，人们发现他已割断了自己的喉咙，一把刀放在地上。

（16）我记得听老一辈的人讲过，人们常常看到披索手里拿着的一个文件。他自己从来不说明这里面写的是什么，但是他的朋友却总是说，那是提贝里乌斯有关日耳曼尼库斯的一封指示信；如果他不是受了谢雅努斯的空洞诺言的欺骗，那他一定会下决心把这封信交给元老院，这样就连皇帝也都处于被告的地位了。但是人们认为，他这次的死亡并不是自杀，而是有人叫一个刺客干的。我不能确定哪一种说

法正确。另一方面，我却认为我有义务把我在年轻时听当时还在世的老一辈的人们所谈的事情记录下来。

皇帝以忧郁的表情向元老们表示遗憾，他说披索的这种死法，目的就是要引起人们对皇帝的憎恨。……[注] 他反复而详尽地向玛尔库斯·披索探询披索在死前的一天一夜里的种种情况。尽管有一两处不谨慎的地方，玛尔库斯的应对一般说来是十分得体的。提贝里乌斯念了披索写给他的一个便条，内容大致是这样：

“我的敌人们的合谋和他们的谎话连篇的控诉所激起的对我的憎恨毁了我，我的真诚和纯洁在这个世界上已无容身之地了。但是，恺撒啊，我敢向上天起誓，我对你始终是忠诚的，对于你的母亲也一直是恪尽职守的。我恳求你们两位保护我的孩子们的利益。我做的事情无论功过如何，格涅乌斯与它们都没有关系，因为在这段时期里他一直在首都。玛尔库斯则劝说过我不要回到叙利亚去。我自己能够给我的年轻的儿子让路，而不是让他给自己的年老的父亲让路，这正是我求之不得的事情！因此，我更加恳切地请求你，不要把对我的罪过的惩罚加到他这个无辜的孩子头上。我过去四十五年中[注] 忠诚于你，我曾和你一道担任执政官，[注] 我曾受过你的父亲圣奥古斯都的信任，我是你今后不再作别的任何请求的一个朋友，我现在恳求你饶恕我的不幸的儿子吧。”但信中对于普朗奇娜却只字未提。

（17）提贝里乌斯随即赦免了小披索对内战的责任。他说，“儿子是不能不服从父亲的命令的。”同时他还对于这样一个显贵的家族和它的代表人物的悲惨命运（且不论他的功过如何）表示痛心。他在为普朗奇娜进行忸怩的、极不光彩的辩解时，提出了他的母亲的恳求作为理由。这样一来，所有正派人士都在私下里对奥古斯塔进行了更加强烈的指责：“身为祖母的奥古斯塔竟而容忍谋害了自己孙子的凶手前来和自己讲话，并且在元老院的面前庇护她！法律使每个公民都能得到的赔偿，唯独日耳曼尼库斯却不能得到。维提里乌斯和维拉尼乌斯为日耳曼尼库斯的遭遇感到悲痛：皇帝和奥古斯塔竟给普朗奇娜辩护。下一步要做的就是把使用起来如此有效的毒杀人的阴谋诡计加到阿格

里披娜和她的孩子们的身上，以便用这悲惨的一家的鲜血来满足这个‘出色的’祖母和叔父的心愿！”

对普朗奇娜的这次装模作样的审讯一共进行了两天。提贝里乌斯促使披索的儿子们为他们的母亲进行辩护。当原告和证人争先恐后地进行控诉时，没有一个人出来答辩。人们对她的同情，而不是憎恶，越来越加深了。被请求最先发言的是执政官奥列里乌斯·科塔，因为按照规定，如果会议是由皇帝主持的话，甚至高级长官也必须发表自己的意见。[注] 科塔建议把披索的名字从编年表中删除，[注] 他的财产一半充公，一半给他的儿子格涅乌斯，不过格涅乌斯要更改他的第一个名字，[注] 应当剥夺玛尔库斯·披索的元老头衔，并且把他黜免十年，[注] 不过要补助给他五百万谢司特尔提乌斯。由于皇太后的干预，普朗奇娜的罪过就不予追究了。

（18）皇帝大大地减轻了执政官提出的这些惩罚办法。他说，既然曾对祖国宣战的玛尔库斯·安托尼乌斯[注] 和侮辱过奥古斯都一家的优路斯·安托尼乌斯[注] 的名字还保留在编年表上，那么披索的名字也就没有必要从那上面删掉了。他保留了玛尔库斯·披索的官职和他应得的遗产。因为正像我常常提到的，[注] 他在金钱上是毫不介意的，而且由于在赦免普朗奇娜这事上感到羞愧，因此他就表现得更加慷慨了。同样，当瓦列里乌斯·美撒里努斯[注] 建议在复仇者玛尔斯的神殿立一座金像，而凯奇纳·谢维路斯[注] 建议修筑一座复仇祭坛时，他也否决了这些建议。他说，只有在国外取得胜利时才应修建这类的纪念物，而在国内发生灾难时，大家只应在内心里致哀。美撒里努斯还说，提贝里乌斯、奥古斯塔、安托尼娅、阿格里披娜和杜路苏斯由于替日耳曼尼库斯复仇有功，应当受到国人的感谢。不过在这里他没有提到克劳狄乌斯。而只有在路奇乌斯·阿司普列那斯[注] 在元老院里单刀直入地问他是不是故意把克劳狄乌斯的名字漏掉的时候，这个名字才又加了进去。至于我本人，我越是深入思考古往今来所发生的一切，我越是感到人间的万事万物是一种莫大的讽刺。从外界的舆论来看，从人们的属望来看，以及从一个人所受的尊重来看，任何人都比克劳狄乌

斯更有资格来充当皇帝的候补人，但谁又料到命运在暗中安排的未来的罗马统治者，却正是这位默默无闻的克劳狄乌斯呢。

（19）几天之后，提贝里乌斯建议元老院把圣职授予维提里乌斯、维拉尼乌斯和谢尔瓦埃乌斯。他还答应支持富尔奇尼乌斯取得更高的官职，但是又警告富尔奇尼乌斯，不要因为过分倔强的性格而糟蹋了自己的口才。[注]

为日耳曼尼库斯的死亡而要求的惩罚措施至此结束。这件事不仅对于曾经耳闻目睹的一代人，就是对于后代，都是针锋相对的两种传说的争论之点。重大的事件照例总是扑朔迷离的。一派人相信一切传闻的证据，不管这种证据具有怎样的性质，都是无可争辩的；另一派人则把真相歪曲成同它正好相反的东西。这两种情况到后来都会随着时间的推移而增加其错误程度。

离开罗马去重新接管统帅大权的杜路苏斯，不久便回到罗马，接受了小凯旋式。[注] 几天之后，他的母亲维普撒尼娅[注] 去世。在阿格里帕的所有的孩子当中，她是唯一得到善终的人。其余的孩子，大家知道，一部分死于刀剑之下，一部分则据说是被毒死或饿死的。

（20）同年，塔克法里那斯——前面我已说过，他是在去年夏天[注] 被卡米路斯打败的——又在阿非利加挑起了战争。他最初进行出其不意的、闪电式的袭击，简直使对方无从进行反击；后来他就毁坏村落并且进行较大规模的劫掠了。到了最后，他竟在离帕吉打河[注] 不远的地方包围了一支正规的罗马步兵中队。这个驻防地点的将领是戴克里乌斯，此人是行动敏捷而又有作战经验的人，他把这次包围看成是对自己的侮辱。在对士兵作了一番鼓励之后，他就在自己的营地前面拉开战线，准备在空地上迎击敌人。中队的士兵在敌人一进攻的时候就溃退了，但是他本人却不顾一切地冲到大量的投枪中间去，企图阻住逃跑的士兵；他咒骂旗手，因为他们竟然使罗马士兵在一群乌合之众和叛逃者面前逃跑。同时他自己则带着胸部和面部的伤——他的一只眼睛已被刺穿——对敌奋战，一直继续战斗到阵亡的时候。他的士兵则抛开他逃掉了。

（21）当卡米路斯的继任者路奇乌斯·阿普洛尼乌斯[注]听到这次失败的消息时，他感到不安的与其说是敌人的胜利，毋宁说是他自己军队的不光彩的表现。于是他采用了古时用过，但当时已很少使用的一项措施，就是用抽签的办法把不光彩的中队里抽中的十分之一的士兵鞭笞至死。[注]这种严厉的对策发生了很大的效果，以致当塔克法里那斯以同样的兵力进攻称为塔拉[注]的要塞时，一队不到五百人的老兵就把他们打败了。在战斗中，一个名叫赫尔维乌斯·路福斯的普通士兵由于救了一个罗马公民的性命而建立了功勋，因此阿普洛尼乌斯赏了他项圈和投枪，提贝里乌斯又给他加上了市民的荣冠；提贝里乌斯认为身为行省长官兼统帅的阿普洛尼乌斯没有行使自己的权力把这种荣誉也授给这个士兵，他对这一点感到遗憾，在这种遗憾情绪中主要是悲伤，而不是气愤。[注]当努米地亚人的士气低落下去并且不想再进行围攻的时候，塔克法里那斯便重新使用了游击战争。敌人进攻，他就退却，然后再进攻敌人的后方，当这个阿非利亚人使用这种战术的时候，无能为力的和疲于奔命的罗马人确实受到了他的愚弄，不过又没有办法对付。但是当塔克法里那斯转移到海岸地带并且由于大量的掳获物而行动不便，因此不得不停驻在一个固定阵地的附近时，阿普洛尼乌斯·凯西亚努斯便按照父亲的命令率领骑兵和辅助步兵中队，再加上最机动灵活的正规军团士兵，向他们发动了进攻。他们打败了努米地亚人，并把他们赶进了沙漠。

（22）这时，列庇妲在罗马受到了控告，她的罪名是冒称给一个没有子嗣的富人普布里乌斯·克维里尼乌斯[注]生了一个儿子。列庇妲不但出身于显赫的埃米里乌斯家族，而且还是苏拉和庞培的曾孙女。此外还有人控告她和人通奸、放毒以及通过占星术士打探皇帝家族的事情。[注]替她进行辩护的是她的兄弟玛尼乌斯·列庇都斯。尽管她声名狼藉而且又犯了罪，但是由于克维里尼乌斯在和她离婚之后依旧虐待她，[注]这样竟使她得到了人们的一些同情。在这次审讯的时候，皇帝心里有什么想法是不易揣测的：因为他巧妙地变换愤怒和慈祥的表情，而且在做出这些表情时叫人看不分明。他最初要求元老院不要受理这一大逆罪的案件，继而暗示前执政官玛尔库斯·塞尔维里乌斯偕同另外一些证人列举出他表面上好像想隐瞒的若干事实。受到了武装监

视的列庇妲的奴隶们，被他交给了执政官；他并且不许就他自己的家族的问题对这些奴隶进行拷问。同样地，他又免除了已被选定为执政官的杜路苏斯在这一事件上首先发言的权利。[注] 有一些人认为这种做法是一种让步，因为这样可以使别人不致必须表示对杜路苏斯的同意；但是还有一些人认为这是一个不祥之兆，因为只有在定罪的时候他才会表示谦让态度。[注]

（23）这时正在节日期间[注]，审讯暂时中止。列庇妲和一些贵族妇女到剧场去，她在那里高声哭号，叫着她的祖先们和庞培本人的名字，这座剧场[注]就是为了纪念庞培修建起来的，而且他的半身像就在人们的面前。群众非常同情她的遭遇，结果都哭了起来；他们咒骂克维里尼乌斯，骂得凶狠恶毒极了，因为当初人们竟然使原来许配给路奇乌斯·恺撒的人，也就是圣奥古斯都的儿媳，嫁给了这个老糊涂的、没有后代和出身卑微的家伙。随后，她的那些受到拷问的奴隶揭发了她的罪行。通过了路贝里乌斯·勃兰都斯[注]的建议：正式宣布她不再受法律的保护，别的人虽然认为他的建议未免过严而提出较和缓的建议，但是已经被任命为执政官的杜路苏斯却赞同他的建议。后来由于司考路斯——他和列庇妲生过一个儿子——的要求，决定保留了她那本应予以没收的财产。[注]但是最后提贝里乌斯却揭露说，他已从克维里尼乌斯本人的奴隶们那里弄清楚，列庇妲确曾企图用毒药害死他们的主人。

（24）对于显赫家族所遭受到的灾难来说（因为在不长的时期之内，卡尔普尔尼乌斯家族失去了披索，埃米里乌斯家族失去了列庇妲），戴奇姆斯·西拉努斯之回到尤尼乌斯家族应当是一种安慰。关于他的苦难历史，这里应作一点简单的回顾。圣奥古斯都的政治生活虽然一帆风顺，但是他的家庭生活却由于女儿和外孙女[注]的淫乱而不很如意。他放逐或处死了她们的情人，[注]又把她们也赶出了首都。由于他把渎神罪和大逆罪这样严厉的罪名加到男女间常犯的罪过上去，这就超过了罗马早期的温和惩罚，甚至他自己的法律规定。[注]至于其他犯罪者的遭遇，我希望我能在那一时期的通史中加以记述，如果我能完成当前这部书并且尚有余年来从事别的著作的话。戴奇姆斯·西拉努

斯是奥古斯都的外孙女的情夫，他没有受过什么更严厉的惩罚，只是被拒绝了皇帝的友谊，但他已经意识到，这就意味着流放。而且直到提贝里乌斯即位的时候，他才敢于通过他那有声望的兄弟玛尔库斯·西拉努斯[注]向皇帝和元老院提出解除流放的请求。玛尔库斯·西拉努斯是由于自己的高贵出身和口才才取得重要地位的。即使如此，当他向全体元老表示感谢的时候，提贝里乌斯回答说，“玛尔库斯的兄弟能够从远途的旅行中返回，这对他来说也是值得欣慰的事情。他有不容否定的权利这样做，因为他不是由于元老院的正式决定或是根据某项法律而被放逐的。”但同时他完全保留了他的父亲对这个人的嫌恶；西拉努斯的返回并不等于取消奥古斯都的意旨。于是戴奇姆斯·西拉努斯后来便住在罗马，但未担任官职。

（25）后来又有人建议放宽帕披乌斯·波培乌斯法（Lex Papia Poppaea）[注]中的条款。这个法律作为优利乌斯法案[注]的补充，是在奥古斯都晚年时通过的，目的在于严惩独身和增加国库的收入。[注]不过，它并未能使人们对结婚和成家立业普遍感兴趣。不要孩子依然是一种时髦的风尚。但是，另一方面，越来越多的人有遭受惩处的机会，因为每一个家庭都处于告密者的诡计的威胁之下而有家破人亡的危险。国家过去虽由于恶习而遭受灾难，目前却由于法律而大遭其殃，这种情况使得我必须更加深入地探讨法律的来源和造成今天无数的错综复杂的法律条文的经过。

（26）原始的人没有罪恶的欲望，过着清白正直的生活，也就不需要有什么惩罚或是强制。人们生来就做好事，因此奖赏便不需要了。同样地，对于那根本不想做习俗所不允许的坏事的人，也就用不着用恐吓来禁止他了。但是当公正不复存在，野心和暴力代替了谦逊和克己的时候，专制制度就在许多国家成了永恒的现象。有一些城市，或者从最初的时候起，或者是在对国王的统治感到厌倦之后，决定改行法治。最早类型的法治是头脑简单的人的朴素的创造物，就中最著名的可以举出克里特的米诺斯、斯巴达的李库尔古斯和雅典的梭伦所制定的法律。梭伦的法律比较深奥，也比较丰富。在我们这里，罗木路斯的专制统治结束之后，努玛把宗教的束缚和一部天命的法典加到我们头上。还有一些法律上的发现是图路斯和安库斯作出的。然

而最早制定法律的人却是谢尔维乌斯·图里乌斯，就是国王们对自己所订的法律也是服从的。

（27）注 在塔尔克维尼乌斯被逐以后，平民为了遏制贵族的跋扈，采取了许许多多的措施来保卫自身的自由和确立相互间的团结。成立了十人委员会，这个委员会吸收了各国制度的菁华而制定了十二铜表法，这是最后的一项公平的立法。至于后来的法律，虽然其中偶然有一些是由于一种罪行所引起，并且是以对付罪犯为目的的，但是在更多的情况下，它们是由于阶级之间的纠纷因暴力而产生出来的——其目的在于取得非法的权力，放逐爱国者，或是实现其他什么邪恶的目的。这样就产生了我们的蛊惑家：我们的格拉古兄弟和撒图尔尼努斯，但另一方面，杜路苏斯也以元老院的名义用同样的手段拉拢人民群众。行省居民所受到的各种引人的许诺，总是很快地就被保民官否决了。即使是那不久就为内战所代替的意大利战争，也不能制止大量自相矛盾的法律的出现。直到苏拉建立了自己的独裁统治，用取消或改变过去法律条文和增添更多的他自己的法律条文的办法，才使这一过程到达一种稳定的状态。然而这一稳定状态并不能持久。这种稳定状态立刻就被列庇都斯的法案破坏了。不久之后，保民官重新取得了随心所欲地在人民群众中间进行鼓动的权利。而这时通过的法案，其目的不仅仅适用于国家，而且也完全适用于个人目的。国家弊端登峰造极之日，正是法律多如牛毛之时。

（28）接着是庞培第三次担任执政官。然而当选的这位社会改革者所用的纠正陋习的办法比陋习本身更坏。他制定法律，又破坏自己的法律；他用武力控制一切，又因武力而失掉一切。这以后的二十年，是充满了纷争的二十年，是法律和道德荡然无存的二十年。为非作歹者不受惩罚，善良公正者被处死刑的却屡见不鲜。最后，直到奥古斯都·恺撒第六次当选执政官时，他感到自己的政权已经稳定，这才取消了他在三头时发布的命令，并且为我们制定了我们在承平时期并为一个皇帝所治理时所需要的法律。但从此以后，我们身上的枷锁就更重了：在我们中间到处都有密探，帕披乌斯·波培乌斯法通过赏格诱使他们干这样的勾当；注 按照这一法律，一个人如果不取得做父亲的特权，那么作为一切人的父亲的国家就要代他把产业继承过来。不过

他们[注]把自己的活动范围扩大得太过分了：首都、意大利，罗马帝国的任何一个角落都受到了他们的进攻，许多人的家业完全被毁。全国笼罩着一片恐怖的气氛。为了纠正这种局面，提贝里乌斯用抽签的办法选出五名前任执政官、五名前任行政长官和五名普通的元老组成了一个机构，解决了许多法律上的错综复杂的问题，从而使人们暂时间松了一口气。

（29）大概就在这同时，[注]皇帝向元老院推荐日耳曼尼库斯的业已成年的儿子尼禄[注]，请元老院设法考虑他的问题，并且装腔作势地提出了一个听了会令人发笑的要求，就是要元老院解除他在二十人团[注]中的任务和允许尼禄比法定年龄早五年提出候选财务官。[注]他的借口是，过去由于奥古斯都的要求，他本人和他的兄弟杜路苏斯就曾经得到了同样的特许。但是我认为，即使是在那个时候，也一定会有一些人在暗地里嘲笑皇帝的这些请求。而且那时还是皇帝执政的初期，人们对古时的习俗还比较重视；此外，继父和继子之间的关系是不如祖父和孙子之间的关系密切的。尼禄还被授予了祭司长[注]的职位，而在他首次到广场去的那一天，对民众作了一次赠赐；看到日耳曼尼库斯的一个后人已经成年，他们是十分高兴的。尼禄和杜路苏斯的女儿优利娅结婚，使他们更加感到欢喜。但是另外的一件事却又使他们欢喜心情减去了一半，那就是谢雅努斯被选定为克劳狄乌斯的儿子的未来的岳父。[注]大家对于这件事的看法是，皇帝的这种做法玷污了他家的尊严，因为在当时便已被怀疑有不法野心的谢雅努斯的身份毫无必要地被提高了。

（30）年底，两个著名的罗马人路奇乌斯·沃路西乌斯[注]和撒路斯提乌斯·克利司普斯去世了。沃路西乌斯出身于古老的家族，然而他家中的人过去的最高官阶只到行政长官。他本人的官阶一直做到执政官，这样便提高了他家的声望。而且，他除了执行监察官的职务而选择了骑士阶级出身的法官[注]之外，他还第一个积累了大量财产，从而使他家的声望又极大地提高了。克利司普斯[注]的出身是骑士，他是罗马著名历史学家盖乌斯·撒路斯提乌斯的姊妹的孙子，盖乌斯把他过继到自己的家里来，并使他用了自己的名字。这样一来，他就有了取得

高级职位的机会；但是他却愿意追随迈凯纳斯的榜样：他虽然没有元老的身份，可是在势力方面却超过了许多接受过凯旋式或担任过执政官的人物。他的典雅和讲究的生活作风和罗马古老的淳朴风气正好相反，他那豪富的和阔绰的排场已接近于奢侈了。不过在这些情况下面，却有一副能够应付重大事件的强有力的头脑。他平时表现得好像有些迷糊、冷漠，但是一旦振作起来，就显得比以前更加精神抖擞。在迈凯那斯活着的时候，他是仅次于迈凯那斯的人物；迈凯那斯死后，他就成了皇帝最信任的人，参与了皇帝的一切机密大事。在杀死阿格里帕·波司图姆斯这件事上，[注] 他是参与了机密的。但是到他晚年的时候，他和皇帝之间友谊却只是处于貌合神离的状态。迈凯那斯的情况也是这样。这或许是由于：势力很少能维持长久，它会自然而然地衰亡下去；或者是双方都有了厌倦情绪，有时是皇帝没有东西可以再给，有时则是宠臣再也没有东西可以请求了。

（31）现在到了提贝里乌斯第四次担任执政官和杜路苏斯第二次担任执政官的一年。这是父亲和儿子之间的一次著名的合作。[注] 在这之前三年，日耳曼尼库斯就和提贝里乌斯一道担任过执政官，不过他们之间并未能因亲属的关系而融洽相处，而且提贝里乌斯对这次合作也并不感到愉快。

这年年初，提贝里乌斯以身体不好需要休养为名，从罗马到了康帕尼亚。他这样做的目的，或者是为了逐步使自己习惯于连续地、长期地离开罗马，或者是为了通过父亲的退隐使杜路苏斯能单独完成执政官的职责。这时恰巧发生了一件后来演变成了严重纠纷的小事，这件小事却使这位年轻的执政官取得了很大的声望。原来一个曾经担任过行政长官的、名叫多米提乌斯·科尔布罗的人[注] 向元老院抱怨说，一个名叫路奇乌斯·苏拉的年轻贵族在观看斗剑时没有把座位让给他。科尔布罗方面的理由是高龄、传统习惯和对于年纪较长的人的照顾。玛美尔库斯·司考路斯、路奇乌斯·阿尔伦提乌斯和跟苏拉有关系的其他人则都积极地为苏拉辩护。双方进行了非常激烈的辩论；我们的祖先对于那些不能敬老尊上的青年人所作的严厉指责被引用来作为论据。最后杜路苏斯发表了一篇旨在缓和这种紧张气氛的演说，而苏拉

的叔父兼继父，又是当代最雄辩的演说家的玛美尔库斯所作的辩解也使科尔布罗感到满意。

还是这个科尔布罗大声疾呼说，由于包工头的胡作非为和官吏[注]的玩忽职守，意大利人的许多道路都坏了，不能通行了。他表示立刻愿意对这件事进行追究。不过从这种措施的后果来看，人民大众未必得到什么好处，可是残酷无情的判罪和强制的拍卖却使许多人的名誉和财产垮掉了。[注]

（32）不久之后，提贝里乌斯写信报告给元老院说，由于塔克法里那斯的入侵，阿非利加又乱起来了。他请求元老们设法任命一位既有军事经验，在体力方面又能胜任进行战役的总督。塞克斯图斯·彭佩乌斯于是利用这个机会发泄自己对玛尔库斯·列庇都斯的憎恨情绪，他把玛尔库斯·列庇都斯说成是懒散的、贫穷的堕落家伙，因此不应当任命这个人到阿非利加和亚细亚去。[注]元老院不同意他的意见：它认为，列庇都斯温和而不怯懦，他的财产虽然很少，但是他那没有受到玷污的可敬的名字，是荣誉的头衔而不是耻辱的头衔。于是他便到亚细亚去了。至于阿非利加，则决定由皇帝选择的一个人来担任总督。

（33）在辩论过程中，凯奇纳·谢维路斯建议，被分配担任行省任务的高级官吏都不应带妻子上任。他自己先相当详细地解释说，他有一个和他情爱甚笃的妻子，为他生了六个孩子；可是在个人的行动方面，他愿意遵守他向大家所建议的规定；虽然他在各个行省参加过四十次战役，[注]但总是把她留在意大利。在古时便有这样一项规定，禁止把女人带到行省或是外国去：跟随前往的一群妇人在和平时期易于造成奢侈浪费，在战时又易于引起人们的畏怯，并且会使罗马的行军队伍，看来像是东方的队伍。女人的缺点还不仅仅在于柔弱和缺乏毅力：如果放松她们的话，她们又会变得残忍、诡计多端和野心勃勃。她们会在士兵中间跑来跑去，随便指使那些百人团长。最近就有一个女人主持步兵中队的操演和军团的检阅。[注]让在场的人们都想一想，每当一位高级长官因渎职而受到审判的时候，大多数的控诉都是针对着他的妻子的。[注]在行省那边，最坏的分子首先都是阿谀长官的妻子

的。管事情和处理事情的也是长官的妻子。她们外出时也要带着一批长官的扈从，她们自立一个行政中心，而且从她们那里发出的是更加任性的和专制的命令。她们过去还曾受到欧庇乌斯法[注]和其他法律的约束，但是现在她们打破约束，不仅仅在家里、法庭里、甚至在军队里都称王称霸了。

（34）少数人同意他的说法。但许多人在他发言时打断了他的话，他们说，元老院不应当提出这样一个问题来讨论，而且凯奇纳这个监察官也没有资格来讨论这样一个重要的问题。美撒拉的一个儿子瓦列里乌斯·美撒里努斯[注]立刻就对他的发言作了回答。在美撒里努斯身上可以看到他父亲的口才的一些影子。他说，“罗马古代的许多严峻的风习都被改进和缓和了，因为罗马不再处于战争的环境之中，而周边的行省对它也不再敌视了。因此我们对于妇女的需求作了一些让步，然而并不至于破坏她们的丈夫的家业，更不用说我们的联盟者了。妻子是和丈夫分享所有其余的一切的，这种做法在和平时期是不会发生任何问题的。当然，对于一个出发去作战的人来说，他必须摆脱一切累赘，但是在他们经过一番辛苦而回来之后，他们岂不是最应该从他们的妻子那里得到安慰吗？当然，我们知道，有一些妇女给她们的丈夫出坏主意，或是表现得贪得无厌。然而不是有很多高级官吏，他们本人也表现出容易受到各式各样的诱惑吗？然而行省长官的职位是永远不会空下来的！即使我们承认，丈夫常常由于妻子的邪恶而腐化堕落，可是难道独身的就全都是好人么？”

“当初我们所以通过了欧庇乌斯法，是因为共和国的环境要求我们这样做。后来由于临时的情况而把这些法律放松或是改轻了。对于我们自己的松懈，我们是不必隐讳的。如果一个女人有了越轨的行为，那么这个责任要由她的丈夫来负。而且，由于一两个丈夫有缺点，结果就使得所有已婚的男子在幸福和灾祸的时候都不能和自己的妻子在一起，这是不公平的。而且，这样做就等于说把一个生性脆弱的女性单独丢在一旁，任凭她沉溺在肉欲和别人的引诱之中。就是天天在跟前守着，婚姻的关系都几乎很难保证不发生问题，如果多年间不在一处，和离婚差不多，情况如何那还用说么？在他们采取措施制止别处的滥用职权的行为时，倒是应当很好地想一想首都的丑事的！”杜路

苏斯又简单地谈了谈他自己的婚事。他指出说，“君主们常常不得不到帝国的很边远的地区去，在圣奥古斯都到西方和东方去的时候，不也是常常带着他的里维娅做伴侣么？[注] 他自己曾经到伊里利库姆去，而在有必要的时候，他也准备到别的地方去，但是要离开他们共同的许多孩子的母亲，也就是他的亲爱的妻子，并不是永远没有痛苦的。”这样一来，凯奇纳的建议就作罢了。

（35）当元老院再一次开会的时候，他们又接到了提贝里乌斯的一封信，信里含蓄地责备他们把全部责任都推到皇帝身上。他还指定了两个人供元老院选择担任阿非利加的总督，他们是玛尼乌斯·列庇都斯和尤尼乌斯·布莱苏斯。这两人都向元老院表示了态度。列庇都斯特别认真地请求免去他这样一个职务，他举出了健康情况、孩子的年龄以及他那现在需要结婚的女儿作为理由。还有一个理由他没有讲出来，然而大家也都晓得，这就是布莱苏斯是谢雅努斯的叔父，因此这个竞争者比他有力得多。布莱苏斯的回答表面上也是拒绝，不过可以商量，经过那些谄媚之徒的一致劝说，他也就改变了自己的主意。

（36）这时有一件许多人私下不满的事情暴露出来了。暴民们越来越甚地侮辱和诽谤知名的市民，并且用抓住上面有恺撒像上一件什么东西来逃避惩罚。[注] 保护人和主人对于在他们面前动口骂人动手打人的被释奴隶和奴隶确确实实是十分害怕的。因此元老盖乌斯·凯司提乌斯就发表了自己的看法。他说：皇帝确实和神一样。但是神本身也只受理请求者的正当控诉，谁都不能为了逃脱自己所犯的罪行而逃到卡披托里乌姆神殿或罗马的其他神殿去。但是，当被他（盖乌斯·凯司提乌斯）在法庭上判了欺诈罪的安妮娅·卢菲拉敢于在广场上或元老院的门口侮辱和恐吓他时，他本人却不敢用法律制裁她，就因为她手里拿了皇帝的像来对付他。在这样的情况下，法律实际上等于被毁弃，彻底被推翻了。他周边的人也都纷纷提出了这类的、有时比这更加严重的事情。人们都请求杜路苏斯惩罚这类行动。最后他不得不下令把她召来，并且在证实了她的罪行之后，把她囚禁在国家监狱里。

（37）此外还有两名骑士孔西狄乌斯·埃库斯和凯里乌斯·库尔索尔诬告行政长官玛吉乌斯·凯奇里亚努斯犯了大逆罪，结果他们就在皇

帝的请求之下，通过元老院命令而受到惩罚。这两件事提高了杜路苏斯的威信，因为人们相信，有杜路苏斯这样一个人在首都罗马公开活动，这对于他的父亲的那些难于捉摸的意图会起一种缓和的作用。由于他年轻，人们对他的有些甚至是不检点的行为也都抱着原谅的态度。在人们看来，杜路苏斯随他兴之所好，白天看节目，[注]夜晚饮宴，但即使是这样，这也比他父亲所过的那种孤独、断绝一切人间欢乐、阴暗多疑和沉湎于邪恶的思索之中的生活为好。

（38）提贝里乌斯和告密者并没有就此住手。安卡里乌斯·普利斯库斯曾经控告克里特[注]的总督凯西乌斯·科尔杜斯有渎职行为：在这之外还加上了一项大逆罪，这是现在一切控诉所必须加上的一条。马其顿的一个名叫安提司提乌斯·维图斯的贵族已经被洗刷了强奸的罪名，但是皇帝谴责法官们的这种做法，并且把他召了回来，要他以大逆罪受审，因为在科提斯（指科提斯四世。——中译者）被杀害后，列司库波里斯企图发动对罗马人的战争的时候，[注]他这个怀有叛离之心的人曾经参与了列司库波里斯的阴谋。结果被告便被判处了切断火与水的惩罚，[注]同时还必须被拘留在离马其顿或色雷斯都不近便的一个岛上。原来自从这个王国在莱美塔尔凯斯和科提斯的孩子们——这些孩子在未成年的时候，由一个叫做特列贝列努斯·路福斯的罗马人担任摄政——之间分配之后，不习惯于罗马的统治的色雷斯便一直处于内部纷争之中；人们对莱美塔尔凯斯的责难和对于特列贝列努斯·路福斯的责难一样激烈，因为他没有为他的国人所受的侮辱进行报复。三个强大的部族，科埃拉列塔伊人、欧德律撒伊人和迪伊人都拿起了武器，他们各有自己的领袖，而这些领袖又正好都是出身卑微的。这种情况使得我们不致对付一支联合的力量，而这种联合是会引起一场严重战争的。一部分人蹂躏了他们附近的地区；另一部分人越过了海木斯山脉[注]把边远地区的部落发动起来；人数最多而组织得也最好的那一部分人则包围了菲利波波里斯的国王，这个城市是马其顿的菲利浦建立的。[注]

（39）统率着最近的一支罗马军队[注]的普布里乌斯·维莱乌斯闻讯以后，便派出了辅助骑兵部队和轻武装步兵中队去对付那些到处打

劫、寻求掳获物或新兵的敌人队伍。他本人则率领着步兵的精锐前去解围。罗马人在各方面立刻取得了胜利。打劫的人都被歼灭了；在围攻的军队中间发生了纠纷；国王进行了一次适时的出击，但这时罗马的军团也赶到了。结果这就既不成为一场战争，也不是一次战斗，而是罗马人自己不流一滴血地大肆屠杀半武装的人和逃难者。

（40）同年，高卢诸行省中那些负了沉重债务的城市发生了叛乱。[注] 最积极的发动者在特列维里人中间是优利乌斯·佛洛路斯，在埃杜伊人中间是优利乌斯·撒克罗维尔。他们两个人都是贵族出身，他们的祖先都曾因对罗马有功而被授以罗马的公民权，当时罗马公民权是不常给人而且是在有功时才授予的。无赖或由于贫穷和由于做了坏事之后害怕惩罚而必然会犯罪的歹徒全都参加了秘密会议，在会议上他们计划要佛洛路斯去煽动比尔伽伊人，要撒克罗维尔去煽动距离较近的高卢人。因此在多次的集会和讨论当中，他们都发表背叛的声明，指责永无止境的税收、苛酷的利率、长官的残暴与横傲。他们说，日耳曼尼库斯被谋杀的消息使罗马的军团不再听从命令了，这正是他们重新取得独立的绝好时机。他们只消将他们自己的情况与意大利比较一下：他们的资源丰富，意大利却是贫困不堪，它的城市居民没有尚武精神，军队软弱无能，除非从异邦人那里补充新生力量。

（41）这次运动的种子几乎撒遍了高卢的所有城市；但是最先发动起来的却是安迪卡维人和杜罗尼人。[注] 安迪卡维人是被副帅阿奇里乌斯·阿维奥拉镇压下去的，他所使用的是守卫路格杜努姆[注]的一个步兵中队。杜罗尼人则是被下日耳曼的副帅维谢里乌斯·瓦罗派出的一队罗马士兵击溃的。这次的统帅仍旧是阿维奥拉，不过有几名高卢的将领辅佐他，这些人带来辅助队伍，不过是想暂时掩饰一下他们的背叛意图，以便到了有利的时候再把自己的真正面目显示出来。撒克罗维尔是个很受注目的人物，他在那里鼓动部下的士兵为罗马作战。他头上没有戴头盔。据他的解释，这是为了使罗马人看到自己的勇敢。不过俘虏们指责说，他这样做是为了使对方认清他本人，这样才不致成为投枪的目标。提贝里乌斯在有人报告他这种情况时，并未理会。他的举棋不定使战争越打越大。

（42）这时，急于实现自己计划的佛洛路斯想诱使在特列维里人那里征募、按照罗马的方式训练起来并为罗马人服役的一队骑兵，通过杀害罗马商人[注]的办法发动叛乱。他的确把其中的一些人争取到自己方面来，但他们大部分的人却是忠实于罗马人的。在这些人之外，还有一群债务人和食客也拿起了武器。他们想到一个叫做阿尔杜安纳的森林地区[注]去，但是他们的进路被维谢里乌斯和盖乌斯·西里乌斯[注]从上、下日耳曼的军队中派出去的队伍从相对的两条道路给截住了。一个和叛乱者与属于同一部族的名叫优利乌斯·因度斯的人和佛洛路斯有私仇，因而这一点促使他十分热心地为罗马人服务。这个人先被罗马人派出去，他带领着一队精兵混到谈不到有什么秩序的大群人中间去。佛洛路斯逃脱了征服者之手，而躲到不知到什么地方去了。但是最后，当他发现对方的士兵把每一个出口都堵住了的时候，他便自杀了。

（43）特列维里人所发动的叛乱就这样被镇压下去了。但是埃杜伊人发动的叛乱却更加严重，因为这一族比较富强，而且我们罗马的讨伐军[注]距离他们又很遥远。撒克罗维尔的一些武装的步兵中队占了这一族的首府奥古斯托杜努姆[注]，他的目的是想把在那座城市的学校中受普通教育的、出身高卢望族的子弟控制到自己手里，利用他们为人质去争取他们的双亲和亲属，同时他还把秘密制造的武器分给这些年轻人。他手下的军队多达四万人；其中有五分之一是按照正规军团的标准装备起来的；其余的人的装备则是长矛、短刀和其他打猎用的武器。在这些人之外，他还配备了一部分原来做剑斗士的奴隶，他们按照本国的习惯全身披着铁甲，人们把他们叫做“克鲁佩拉里人”。他们全身披挂很重，因此难于进攻，但是在防守方面，却不容易受到伤害。这些部队不断地增加实力。相邻的各个地区虽然没有公开地归附过来，但是暗中却是积极支持的。在罗马的将领这方面，内部关系则很紧张，因为他们都想要取得这次战争的统率权。最后，年老体弱的瓦罗把这一统率权让给了还处于壮年的西里乌斯。

（44）但是，在罗马却传说，不只是特列维里人和埃杜伊人，而且高卢的六十四个部族全都叛变了。那里还传说，日耳曼参加了他们

的联盟，西班牙正在动摇。无论什么事情一经谣传，就必然会被夸大并为人们所相信，因此忧国忧民的爱国者便感到痛心，但是许多不满现状和渴望变乱的人却幸灾乐祸。他们猛烈抨击提贝里乌斯，说他在这样的紧张局势之下，居然还能把精力集中在告密者的报告上。他们说，“撒克罗维尔是不是也要因大逆罪到元老院来受审？**人们**终于起来用武力制止这些要命的密告了！为了改变和平时期的恐怖气氛，人们甚至欢迎起战争来了！”但是提贝里乌斯更加装出毫不经心的样子。在这些日子里，他深居简出，不动声色，仍然是和先前一样地行事，这或是由于他非常沉得住气，或是由于他通过情报知道问题不大，并不是像人们所夸大的那样严重。

（45）这时西里乌斯已经把一支辅助部队派出去作先锋，他自己则率领着两个军团，蹂躏了谢夸尼人的村落。谢夸尼人住在最靠近边界的地区，[注] 他们和埃杜伊人相邻并且是埃杜伊人的武装联盟者。接着他又火速地向奥古斯托杜努姆推进。这次进军是旗手们的一次比赛，甚至普通士兵都愤怒地反对中途的一般休息或是夜间的长时间的营宿。他们说，只要他们看到了叛乱者或被叛乱者发现，就是得到胜利了。在离城[注] 十二英里的一片平原上面，看到了撒克罗维尔和他的军队。他把那些身穿铁甲的士兵配置在前面，他的步兵中队部署在两翼，后卫则是那些武装不齐全的队伍。在一队将领的簇拥下，他威风凛凛地骑着马到他的军队那里去，要他们记住高卢人过去的光荣和他们曾使罗马人吃过的苦头。如果他们战胜的话，他们将取得何等光荣的自由，可是，如果他们再次被罗马人征服，那么罗马人对他们的奴役将是怎样更加不能忍受啊。

（46）他的话不多，士兵们听了之后反应十分冷淡，因为备战已久的罗马军团越来越近了。这些没有受过军事训练而且没有任何战争经验的高卢市民连自己的眼睛和耳朵都不灵了。另一方面，虽然一定能取得胜利的希望根本不需要讲什么激励的话，西里乌斯却在大声疾呼：曾经征服过日耳曼的人如果把高卢的乌合之众当做敌手来看，那真是丢脸！“不久之前，一个步兵中队就打垮了叛变的杜罗尼人；一队骑兵就解决了特列维里人；这支军队的几个骑兵小队就征服了谢夸尼人。埃杜伊人越富就越贪图欢乐，就越缺乏尚武精神；把他们打垮，

但他们逃跑时，可以手下留情。[注]”士兵们用高声回答他所讲的话。骑兵包抄敌人的两翼，步兵则进攻前卫。高卢人的两翼很快地就被攻破了；但是在前卫方面，铁甲兵却还能抵挡一阵，因为他们身上的铁甲是不怕投枪和剑的。但是这时军团士兵却抡起了他们的斧头和鹤嘴锄，向着穿着铁甲的人们身上砍去，就仿佛是要捣毁一堵墙的样子。另一些人则用竿子或耙子把这一大群行动不灵活的人打倒，使他们像死人一样倒在那里，连爬起来的气力也没有。撒克罗维尔跟他最忠实的下属最初逃到奥古斯托杜努姆；后来又害怕被出卖，就逃到附近的一座别墅去了。他在那里自杀了，其他人也相互结束了性命。这座别墅点起了火，他们的尸体也就随着这座别墅同归于尽了。

（47）到了这时，提贝里乌斯才写信给元老院，告诉他们战争的爆发和结束。他没有夸大也没有缩小事实，只是指出，这次胜利的取得，是由于将领们的忠诚和勇敢以及他自己所采取的政策，同时他还附带说明，为什么他本人以及杜路苏斯没有亲自指挥这次战役；他说，帝国的疆域太大了，如果皇帝仅仅因为一两个城市的叛变就贸然离开作为全国首都的罗马，这样做是有损于他本人的威信的。他说，不过既然他没有后顾之忧，他还是想到那里去进行视察并且作出安排。

于是元老院发布命令，为他的返回罗马向神许愿和祈祷，并且作了其他的致敬表示。但是只有科尔涅里乌斯·多拉贝拉[注]为了想在讨好的表示上远远超过其他人，竟然谄媚到提出这样一个荒谬可笑的建议：提贝里乌斯应当从康帕尼亚进入罗马来接受一次小凯旋式。这项建议使得提贝里乌斯写了一封信给元老院，不无自豪地表示：他在年轻时征服过一些最强悍的民族，并曾接受或拒绝过这样多次的凯旋式，[注]因此到了他当前这样的年纪，他还不至于不爱惜自己的名誉到这种程度，乃至自己到罗马近郊去一次，以求取得这样虚荣。

（48）大概就在这个时候，他请求元老院给予苏尔皮奇乌斯·克维里尼乌斯[注]以国葬的待遇。他原是拉奴维乌姆[注]的市民，和古老的苏尔皮奇乌斯贵族家族没有任何关系。但他是一名勇敢的士兵，积极服务国家，终于在圣奥古斯都的治下当上了执政官，稍后又因为攻占

奇里奇亚边界以外的赫莫那地人的一些要塞，[注] 他又取得了凯旋的勋记。后来他虽再度被任命为当时驻节在亚美尼亚的盖乌斯·恺撒的顾问，但他自己对于当时在罗得岛的提贝里乌斯也是同样尊敬的。[注] 这一情况现在是提贝里乌斯在元老院透露出来的，他还赞扬了克维里尼乌斯对他本人的忠诚服务，但同时却谴责了玛尔库斯·洛里乌斯[注]；他指责洛里乌斯曾唆使盖乌斯·恺撒采取了执拗的、惹人生气的态度。不过其他人在想到克维里尼乌斯时却不是很愉快的，因为我曾经说过，他迫害过埃米里娅·列庇妲，而且他晚年的行为既卑鄙又飞扬跋扈。

（49）这年年底，一个名叫克路托里乌斯·普利斯库斯[注]的罗马骑士被人告密；这个骑士由于写了一篇到处传诵的哀悼日耳曼尼库斯的诗曾受到皇帝的金钱赏赐。告密的内容是这样：在杜路苏斯生病的时候，他写了另一组诗，准备在杜路苏斯死时发表，以为这样他就可以得到更大一笔钱。由于愚蠢的多嘴，克路托里乌斯在普布里乌斯·佩特洛尼乌斯[注]家里，当着他的主人的岳母维提里娅和许多贵族妇女的面吹嘘他自己的这种做法。当告密者出场的时候，其他的妇女吓得赶忙出来提供证据。只有维提里娅一个人坚持说，她什么也没有听见。不过有利于这一致命控诉的证据反而被认为更加可信，因此已经当选的执政官哈提里乌斯·阿格里帕便建议将罪犯处死。

（50）但是这个建议遭到玛尼乌斯·列庇都斯的反对。他说："元老们，如果我们只考虑一点，即克路托里乌斯·普利斯库斯所讲的那些玷污了他自己的灵魂和别人的耳朵的脏话，那么不论是监狱还是绞索，[注] 甚至是用来对付奴隶的那种严刑，[注] 对他都是过于宽大的。尽管他犯下了极大的罪行，但是如果皇帝的宽厚和你们的祖先以及你们本身的事例在惩处和纠正的措施方面能起缓和的作用，又如果愚蠢和邪恶有所不同，说坏话和做坏事有所不同，那么，我们便可以提出这样一种办法，既不把犯罪者的罪过白白放过去，又不致使我们为自己的过分宽大或过分严厉而后悔。当某一个人在得到皇帝的宽大处理之前而自杀时，我常常听到我们的皇帝对这种做法表示遗憾。克路托里乌斯还没有死，留下他的性命对国家也不会造成任何威胁。但是把

他杀死对人们也不会起什么慑服作用。他写的那些东西是毫无价值的，荒唐的，并且很快就会被人忘掉。一个暴露自己的丑行以便向无知的女人，而不是向男人讨好的人，是不会成什么气候，不会造成什么危险的。因此，我建议把这个人逐出罗马，没收他的财产，切断他的火和水；我完全是把他当成和犯了大逆罪一样的人来处理的。”注

（51）只有一个曾经担任过执政官的路贝里乌斯·勃兰都斯同意列庇都斯的意见。其余的人都支持阿格里帕的建议。于是克路托里乌斯·普利斯库斯被带到监狱去，立刻在那里处死了。这种说做就做的处理办法，使提贝里乌斯对元老院作了一次典型的含糊其辞的斥责。他称许元老们的忠诚，因为对于侮辱一国元首的尽管轻微的举动，他们这样果断地进行了报复；但是另一方面，他却又反对对口头上的犯罪这样迅速地加以惩罚。他表扬了列庇都斯，却又不曾责怪阿格里帕。因此就作出了这样一项决定，即元老院的任何决定都要在整整九天之后才能送到国库（aerarium）去，注所有被判处死刑的犯人在这段期间都应暂缓行刑。注不过元老院并没有重新考虑的权利，而且提贝里乌斯在这期间也很少发过慈悲。

（52）下一年是盖乌斯·苏尔皮奇乌斯注和戴奇姆斯·哈提里乌斯注担任执政官的一年。这一年，国外平静无事，但是在罗马本城，人们却惴惴不安地害怕会有一些严厉的措施来对付奢侈浪费的现象，因为这种坏风气已经突破了任何界限，沾染到一切可以乱花钱的事情上了。在这些浪费中间，有很多项浪费尽管在实际上更加严重，却照例可以通过不宣布价钱的办法把它们隐蔽起来。但是在大吃大喝方面耗费的大量的钱却不容易隐瞒，因而也就成了人们经常议论的对象，这就使人们担心那具有旧式的节约习惯的皇帝，会对这种情况采取什么过分严厉的制裁手段。当营造官盖乌斯·比布路斯提出了这个问题的时候，他的同僚营造官们也都说，禁止奢侈的法令注已经成了一纸空文；食品的黑市价格一天高似一天；用一般温和的手段已经不能制止上涨了。元老院在商讨之后，决定不加讨论便把这一问题直接交给皇帝来处理。但是提贝里乌斯自己在反复地考虑了这件事情之后，怀疑这种难以收拾的风气是否能制止得了，怀疑在制止的时候是否会在全

国范围内引起一场更大的灾难，而且如果他进行改革又不能坚持，这是有伤他的尊严的，但如果他坚持的话，那么他的一些最显赫的臣民就要遭到贬黜和不光彩的处分；因此他就给元老院写了这样一封信，大意是这样：

（53）“元老们，在其他的情况下，如果需要我对有关国家政策的问题发表意见，我是愿意要你们提出问题并且由我来当面回答的；但是这次讨论，我认为我还是不来参加为好。否则的话，由于你们把元老当中犯下了不光彩的奢侈罪行的那些人的惊惶不安的面孔指出来，这样我便也可以看到这些人，并且，可以说，察觉到他们是哪些人了。如果我们的果敢有为的营造官们早一些和我商量这件事的话，我一定会劝他们不要去触动这些积重难返的、声名狼藉的恶习，不要把我们实际上无力克服的弊端昭告于世界。虽然如此，他们是恪尽了自己的职责的，而我希望每一位高级官吏也都能像他们一样尽责。对于我本人来说，沉默不语固然不适宜，但是要开诚布公地讲话也不容易，因为我既不是营造官，不是行政长官，也不是执政官。对于一个皇帝，人们所要求的是更伟大，更崇高的意见，人人都把成功的荣誉往自己的身上拉，但是他们做错了事却又把受埋怨的责任都推到一人身上。我将在什么事情上开始实行禁令和按照古老准则的撙节原则呢？从人们花费在别墅上的大量金钱开始么？[注] 从我们的大量的（各族的）奴隶开始么？[注] 从我们的大量的白银和黄金开始么？从精美的青铜制品[注] 和名画开始么？从那些和女人的服装分不出来的男子服装[注] 开始么——特别是从那些使我们的钱源源不断地流入外国或敌国之手的女人奢侈品珠宝开始么？[注]

（54）“我知道，在宴会以及社交的集会上，大家对这类事情是憎恶的，都要求加以限制。可是，如果决定用法律惩处这些东西，则现在咒诅这些东西的人又会叫起来，说‘这是国家的一场大祸，是对于全部显要人物的致命打击，它会使任何一个人都有可能犯罪！’甚至那些长期治不好的痼疾也只能用猛药来医。本身堕落同时又使别人堕落的一种热病的病人必须用和引起这种热病的情欲同样猛烈的药来医治。我们的祖先所创造的全部法律，以及圣奥古斯都所制定的全部法律，

现在都湮没无存了，前者被人们忘记了，后者受到人们的轻视，后面这种态度更不应该了。这种情况只能使人们更加放纵于奢侈的恶习。因为，如果你想取得某种尚未被禁止的东西，你就总是害怕这种东西有一天会被禁止；可是一旦你触犯了禁令而未受到惩罚，你就会壮起胆子，而且连羞耻也会不顾了。过去人们所以能够保持俭朴的作风，是因为人们都有自制的能力。因为我们只不过是一个城市的市民。甚至在我们成为全部意大利的主人的时候，我们也没有受到这样的诱惑。对外进行的胜利的战争，教会了我们浪费别人的财产，国内的胜利又教会了我们浪费自己的财产。营造官们要大家注意的事情是多么小的一件事情啊。如果人们向四外看一看，就会发现这是多么不重要的事情。但是，可惜没有一个人愿意向我们指出这样一个情况：罗马是靠着国外的粮食来维持的，而且罗马人每天都是要看着暴风和海浪的眼色过日子的。[注] 如果行省的粮食不来支援这里的主人和奴隶，看来我们自己的田地，我们自己的森林和庄园就非得养活我们不可了！元老们，这正是皇帝所要操心的事情。这件事如果我做不好的话，国家就要彻底垮台了。至于其他缺点，我们自己必须想办法对付，只要我们大家持身公正，我们就能做得越来越好：穷人是因为他们必须如此，富人则因为他们已经满足了。

“虽然如此，如果任何一位高级官吏能够保证以必要的严厉和果断的手腕来抵抗这种恶习的话，那我一定对他十分感谢，因为他分担了我的一部分责任。但是，如果他们猛烈攻击腐化堕落的行为并因此而取得了声望，可是却把招来的怨恨最后都推到我的身上，那么，元老们，我告诉你们，我自己也是不很希望为自己树敌的。如果国家有这种需要的话，则即使这种敌对情绪确是严重的，而且常常是不公正的，我也绝不回避。如果这种敌对情绪是无用的、没有意义的，而且对我本人以及对你们大家都没有好处的话，那么我是有充分的理由不去招惹这种事情的。”

（55）恺撒的信在元老院宣读之后，营造官们就被解除了这样一项任务。在阿克提乌姆一役之后直到使谢尔维乌斯·伽尔巴登上宝座的这整整一世纪的动乱时期里，[注] 人们在吃喝方面所花的钱确乎是到了

无以复加的挥霍程度，但是在这之后，这种风气便渐渐衰退。促成这种情况的原因倒是值得好好地研究的。

在先前，富有的或是显赫的贵族之家往往由于讲究排场而致倾家荡产。因为那个时候，在罗马以及在外省，向人民大众、向行省居民以及向那些依附罗马的国王们讨好，笼络他们或是得到他们对自己的奉承，这对罗马公民来说还是公开合法的事情。谁的财产越多，住宅越好，家业越大，他的声名也就越高，他手下的食客也就越众。但是经过无情的残杀，[注] 当着声名显赫意味着死亡的时候，幸存下来的人就谨慎得多了。同时那些从自治市和移民地，甚至从各个行省不断选入元老院来的那些白手起家的新人，也从他们的本地把朴素的生活习惯带到罗马来；尽管由于运气好或是由于刻苦自励，许多人在晚年时富足起来，但他们先前的那种勤俭持身的习惯却始终没有改变。促成俭朴风习的最有力的人物是维斯帕西亚努斯，他自己在持身和饮食方面就是旧式的严峻人物。从那时开始，对于皇帝的尊敬和人们喜欢模仿他的风气是比法律上的惩罚和禁止更有力量的。或者我们还可以这样说，万事万物，不管是道德的变迁还是季节的变迁，都存在着一种循环往复。在我们之前的古代，事情确乎并不是样样比我们的好；我们自己的时代也产生了不少道德上的和文学艺术上的典范可供我们的后人模仿。但无论如何，我们今天和我们的古代的这种有益的竞赛将永世进行下去！

（56）提贝里乌斯对于大批告密者的活动进行了抵制，[注] 从而获得了温和的名声，于是他就写了一封信给元老院，希望他们把保民官的权力授予杜路苏斯。表示最高大权的这个说法是奥古斯都发明出来的，因为他嫌恶国王或独裁官的名号，却又想用一个什么头衔把自己的高于其他一切的权力的地位表示出来。[注] 后来他选拔玛尔库斯·阿格里帕和他共同掌握这一权力，而在阿格里帕去世的时候，[注] 代替他的则是提贝里乌斯·尼禄；他的这种做法是为了定下他的继承地位。他认为，这种做法可以打消其他那些觊觎王位的人的幻想。同时对于尼禄的谦逊自制和他自己的至高无上，他是有信心的。

当日耳曼尼库斯在世时，提贝里乌斯对于在他和杜路苏斯二人之间选定谁为继承人这件事踌躇不定，但现在根据这个先例，提贝里乌斯决定把杜路苏斯正式放在继承人的地位上。在这封信开头的地方，他请求诸神为了国家的利益能够帮助他实现自己的计划，继而便用几句话如实地毫不夸大地描述了这个年轻人的性格。他说，“杜路苏斯已经有了一个妻子和三个孩子，并且已经到了先前他本人被圣奥古斯都召来担任同一职务的年龄。[注]”他还说，他的这种做法并非仓促行事，而是经过了八年的考验的：杜路苏斯镇平过叛乱，经历过战阵，接受过一次凯旋式，并担任过两次执政官，现在他不过是获准参加他业已熟悉的一件工作罢了。

（57）元老们早已就预见到了这次选立，因此他们的阿谀之词也都准备好了。然而他们所能想到的办法，也无非是为恺撒立像，为诸神修筑祭坛、修造神殿、拱门以及其他陈旧不堪的捧场措施而已。但是玛尔库斯·西拉努斯[注]却提出了一项新颖的建议。他建议在今后所有的公私纪念建筑物上，铭文上，不再用执政官的名字，而用拥有保民官大权的人物的名字来纪年，这样就抬高了皇帝的权力而贬低了执政官的权力。克温图斯·哈提里乌斯[注]则建议把这一天的决议用金字铭刻在元老院里，但他的建议引起了人们的嗤笑，这个老人的使人作呕的谄媚只能给自己招来耻辱。

（58）这时，在尤尼乌斯·布莱苏斯[注]治理阿非利加的期限被延长之后，朱庇特神的祭司（Flamen Dialis）[注]谢尔维乌斯·玛路吉南西斯要求把亚细亚的统治权授给他。[注]他认为，不许担任这样职务的人们离开意大利，这乃是一种常见的错误；他的法律地位跟玛尔斯神和克维利努斯神的祭司的地位并没有什么区别。如果他们都能分配到行省的话，那么为什么朱庇特神的祭司反而不能取得这项权利呢？关于这一点，国家的法律并没有明文规定，在礼仪书里也根本没有这样讲过。当朱庇特神的祭司因病或其他公务而不在场时，其他祭司常常代他向朱庇特神执行祭仪，在科尔涅里乌斯·美路拉自杀[注]之后的七十五年当中，没有一个人接替他的职务，但是祭仪也从来没有中断过。如果说这样多的年代里都可以没有新的任命，而且也没有妨碍祭

仪的执行，那么如果他自己去担任十二个月的行省总督岂不是一件更加轻而易举的事情么。在先前，毫无疑问是私人之间的怨隙使得祭司们不许朱庇特神的祭司担任行省的长官。但是今天，由于上天的嘉佑，最高祭司也成全人类的首脑，[注] 他已超越于忌妒、怨恨或个人的好恶之上了。

（59）神托官楞图路斯[注] 和其他一些人对此提了各种不同的反对意见。因此最后决定等候最高祭司本人的裁决。

但是提贝里乌斯决定以后再来研究有关这位祭司的法定地位问题；另一方面，元老院为杜路苏斯取得保民官大权而决定采取的那些庆祝措施却被提贝里乌斯减去了不少。他特别批评了哈提里乌斯的那个前所未闻的建议和金字铭刻的建议，因为这是和罗马的惯例不相容的。在元老院还宣读了杜路苏斯的一封来信，这封信虽然在主观上力求说得谦逊些，却仍然给人们一种极其横傲的印象。人们议论说，“世道已经变得这样，甚至一个孩子[注] 在取得这样的荣誉时，都不肯亲自来感谢罗马诸神，不来到元老院或至少在他故乡的土地上就职。人们也许以为他是由于作战或是由于正在边远的地区而不能来吧；不是的，他这时正徜徉于康帕尼亚的海岸和湖上呢！人类的统治者一开头就是这样的作风，这就是他从他父亲那里得来的最初的家教啊！头发斑白的皇帝在他愿意的时候自然可以退隐，不和国人见面，可以以年老体弱和过去的劳苦作为理由。但是在杜路苏斯身上，除了横傲之外，还有什么东西能阻止他前来呢？”

（60）提贝里乌斯虽然把独裁大权紧紧地掌握住不放，却又给予元老院一项似有而实无的古老权力，那就是把行省[注] 提出的要求交付元老院讨论。原来在希腊城市里到处都有罪犯可借以避难的神殿，因此犯罪的事情和罪犯逃避惩罚的事情也就随之增加了。神殿里挤满了犯罪的奴隶；逃避债主的人以及负有大逆罪嫌疑的人也都逃到这里来。这是一个保护宗教仪节，同样也就保护了人间的罪恶的民族，没有一种权威有足够的力量能够消除这个民族的派别对立情绪。因此决定要这些发生问题的希腊城市派他们的使节带着文书到罗马来。

有一些城市自愿地放弃了它们那没有什么道理的要求。但是许多城市却借口古老的迷信或是它们对罗马有利，而坚持自己的要求。在那一天里，出现了令人难忘的一个场面：元老院仔细审查先人授予他们的各种特权，各个行省的制度，乃至在罗马崛起成为一大强国之前国王们所发布的命令和祭神的仪节。和往昔一样，元老院在进行这项工作时有充分的自由对它们加以肯定或加以修改。

（61）第一个到达的是以弗所人。他们说，阿波罗和狄安娜并不是像通常人们所认为的那样诞生在狄罗斯。在以弗所有一条肯克里乌斯河和一座欧尔杜吉亚[注]丛林，就在那里，倚在直到今天还存在着的一株橄榄树上的、怀孕的拉托娜生下了孪生的天神。这座丛林因神的命令而成了圣地，而阿波罗在杀死了库克罗佩斯[注]之后，便是逃到这里来躲避朱庇特的愤怒的。后来里倍尔父神[注]在打败了亚马孙人之后，在这里赦免了躲到祭坛里来请求宽大的那些亚马孙人。而在赫尔克里士统治吕地亚的时候，他给予这一神殿以更多的神圣特权。这些特权一直依次受到波斯帝国的统治者，后来是马其顿人，最后是罗马人的尊重。

（62）随后来的是玛格涅喜人[注]。他们提出要求的依据是路奇乌斯·斯奇比奥和路奇乌斯·苏拉过去所作的决定。原来在他们分别打败了安提奥库斯和米特利达特斯[注]之后，为了表彰玛格涅西亚的忠诚和勇敢，而宣布列乌科普利斯的狄安娜[注]的神殿是神圣不可侵犯的避难所。随后，阿普罗狄西亚斯[注]和斯特拉托尼凯亚[注]两地则引证过去独裁官优利乌斯为了长期来他们为他的服务而发布的一项命令，此外还举出了圣奥古斯都不久之前发布的一道敕令，因为圣奥古斯都曾赞扬过他们在对付帕尔提亚人的入侵时对罗马人民一贯表现的忠诚。[注]不过阿普罗狄西亚斯是为维纳斯祭仪进行辩护；而斯特拉托尼凯亚则是为朱庇特和三岔路口的狄安娜[注]的祭仪进行辩护。希耶洛恺撒利亚[注]的代表所谈的事情更加古老了，原来他们有一位波斯的狄安娜神[注]和一座在居鲁士当政时代便奉献给她的神殿。他们列举了培尔佩那[注]、伊扫利库斯[注]，还提到了其他许多将领的名字，因为这些人不仅认

为这个神殿，而且认为这一神殿周边二英里的地方都是神圣不可侵犯的。库普利奥提斯人则为三座神殿请命：其中最古老的一座是他们的始祖埃里亚斯建立起来献给帕波司的维纳斯的，[注] 第二座是他的儿子阿玛图斯建立起来献给阿玛图斯的维纳斯的，第三座是因父亲提拉孟的愤怒而逃亡在外的提乌凯尔建立起来献给撒拉米司的朱庇特的。

（63）元老院还听取了其他城市的代表们的发言。最后元老们对代表们缕述的细节感到厌倦，并且不喜欢他们的激烈争吵，因此决定授权执政官审查他们提出的权利，看是否有什么没有看到的足以使他们的要求失效的缺陷，然后再向元老院提出报告。他们的报告同意了我上面所提到的那些城市的说法； 此外他们还指出，在培尔伽门[注] 地方还有埃司库拉皮乌斯的一座有确实来历的神殿。但是他们说，其他城市所提出的那些依据都是过于遥远时代的事情，因此很难弄清楚。比如说，士麦拿提出了阿波罗的一个神托，而他们就根据这一神托建立了一座神殿奉献给斯特拉托尼凯的维纳斯神；提诺斯岛[注] 的依据是出自同一来源的一个预言，预言命令他们把一尊神像和一座神殿献给涅普图努斯。撒尔迪斯举出了胜利的亚历山大给予他们的特权，这是时代较近的，也是人们比较熟悉的一项根据；米利都人同样自信地引用了国王大流士[注] 的命令作为依据。撒尔迪斯人的崇拜对象是狄安娜，米利都人的崇奉对象则是阿波罗。克里特人则又为圣奥古斯特的一尊像提出了类似的要求。

为此，元老院通过了一系列的决议，这些决议都是用十分尊敬对方的口吻写出的，然而却仍然定出了一个限度。元老院并且命令请求者把铜牌立在神殿内部，一则是为了作为郑重的纪念，二则是为了注意防止使宗教成为世俗争吵的掩蔽物。

（64）大约在这同时，优利娅·奥古斯塔患了重病，皇帝不得不赶回罗马。[注] 看来母子之间的关系确是不错的，如果不是这样的话，那就是他们把相互间的憎恨情绪隐藏在心底了。原来就在不久之前，当优利娅在离玛尔凯路斯剧场不远的地方为圣奥古斯都建立一座像的时候，她曾在铭文上把提贝里乌斯的名字放在自己名字的后面。人们认为提贝里乌斯把这种做法看成是对自己的皇帝尊严的冒犯，但他却把

这种极不高兴的心情深深藏在心里。不过元老院仍然下令举行全国性的祷告和大赛会。主持大赛会的是祭司[注]、神托官[注]和十五人团[注]，而以七人团[注]和奥古斯都祭司团[注]为辅。路奇乌斯·阿普洛尼乌斯建议司礼官[注]也参加主持大赛会，但是提贝里乌斯反对这样做，他引证了先前的事例，认为不同祭司团的权限应当有所区别；他还指出说，司礼官从来不曾有过那样高的地位，而且奥古斯都祭司团的成员所以被包括进来，是因为这次祷告是为了皇帝一家举行的，而他们正是属于皇帝一家的祭司团。

（65）关于元老院的建议，我认为我只应当提到那些特别高尚的和特别恶劣的建议。只有这样，我认为才符合人们撰述历史的首要任务，这就是：保存人们所建立的功业，[注]并且使邪恶的言行对后世的责难有所畏惧。然而那时是如此污浊的一个时代，当时的谄媚奉承又是如此地卑鄙可耻，以致不仅是国内那些不得不以奴性来掩饰自己的显赫声名的首要人物，就是所有那些曾经担任过执政官的元老，大部分担任过行政长官的元老以及许多普通元老，[注]都争先恐后地提出过分谄媚的、令人作呕的建议。人们传说每次在提贝里乌斯离开元老院的时候，他总是习惯于用希腊语说，“多么适于做奴才的人们啊！”看起来，甚至反对人民的自由的这个人，对于他的奴隶的这种摇尾乞怜、低三下四的奴才相都感到腻味了。

（66）但他们却一步一步地从自我作践走向残忍。被控犯了勒索行省居民之罪的亚细亚总督盖乌斯·西拉努斯，同时受到前执政官玛美尔库斯·司考路斯[注]、行政长官尤尼乌斯·奥托和营造官布路提狄乌斯·尼格尔的控诉。他们控诉他冒渎了奥古斯都的神圣，[注]和藐视提贝里乌斯的尊严。但玛美尔库斯竟然引用古人的前例为自己辩护，诸如斯奇比奥·阿非利卡努斯对路奇乌斯·科塔的控诉，[注]监察官加图对谢尔维乌斯·伽尔巴的控诉，[注]玛尔库斯·司考路斯对普布里乌斯·路提里乌斯的控诉。[注]但是，大家知道，以上所举的事例是斯奇比奥和加图或是玛美尔库斯的曾祖、著名的司考路斯对罪恶进行报复，而司考路斯的曾孙玛美尔库斯，他的一家中的败类，却用自己的可耻行为玷污了

司考路斯。尤尼乌斯·奥托过去的职业本是办学校，后来借着谢雅努斯的力量成了元老之后，他的胆大妄为和厚颜无耻甚至使他那本来是卑微的出身又加上了一层耻辱。[注] 布路提狄乌斯是很有才能的人，如果他走正路的话，他一定能够取得一切崇高声誉。但急于飞黄腾达的心情促使他先是想超过和他同等身份的人，继而又想超过比他地位高的人，最后竟想超过他自己的野心：这是许多人致命的弱点，甚至优秀人物也在所难免。他们瞧不起稳步迁升，强求过早地成就功名，但是功名到手之日，也许就是身败名裂之时啊。[注]

（67）盖里乌斯·普布利科拉和玛尔库斯·帕科尼乌斯也参加了控诉者的队伍。前者是西拉努斯的财务官，后者是他的副帅。毫无疑问，被告是犯下了残暴和勒索的罪行。然而还有许多事情也加到他的身上，单是这些事情就足以使一个无辜者送命了。除了他在元老院里的大批敌人之外，还有整个亚细亚行省的最雄辩的辩士同他作对，这些人都是特意选来进行这次控诉的。但是面对着这些人进行答辩的却是孑然一人，他既没有法律知识，本人又陷入了极大的惊恐。就是职业的演说家陷入这种惊恐情绪的时候，他也会说不出话来。通过言语和表情，提贝里乌斯始终是在促使这个案件变得越来越严重。此外，他还不惮烦地问这问那，对于这些问题都是既不能反驳又不能回避的，有时甚至要老实地坦白，以便使皇帝提出的问题不致得不到任何结果。此外，西拉努斯的奴隶也被正式地卖给了公家，[注] 这样做是为了可以通过严刑拷问对他们进行审讯。在这样的危险时刻，没有一个朋友能够帮他的忙，因为加到他身上的大逆罪使他们不得不保持沉默了。因此西拉努斯在要求给他的几天期限之后，便放弃了为自己进行的辩护，但是他却冒险给提贝里乌斯写了一封又像责备又像恳求的信。

（68）提贝里乌斯为了使自己对付西拉努斯的措施能在过去的历史上找到先例，从而给人造成较好的印象，于是他便下令在元老院宣读圣奥古斯都控诉亚细亚的另一名总督沃列苏斯·美撒拉[注] 的一封信以及元老院针对着他而发布的一项命令。随后他便征求路奇乌斯·披索的意见。披索在开头时说了一大套赞扬提贝里乌斯的仁慈的话，随后

他主张把西拉努斯摈除出祖国的火与水之外，并且把他贬黜到一个叫做吉雅路斯的小岛[注]上去。其他人也都同意；只有格涅乌斯·楞图路斯一人例外，他的建议是：既然西拉努斯的财产是从他那出身阿提乌斯家族[注]的母亲手里继承过来的，因此这一方面应当和其余各方面区分开来，并且应当归还给他的儿子。

（69）提贝里乌斯同意了他的建议。但是科尔涅里乌斯·多拉贝拉为了乘机再献媚一番，在抨击了西拉努斯的品格之后，更建议在生活上有过丑行和声名扫地的任何人都不能被选为行省的总督，而皇帝则应当对这样的人的人品作出裁决。多拉贝拉说，既然犯罪要受到法律的惩处，那么对于犯罪的人来说，以及对于行省居民来说，要是能够在事先预防犯罪的话，那将是多么仁慈的措施啊！但是恺撒反对这种说法。他说，“他是知道外面人们关于西拉努斯的各种议论的；但是人们不能根据谣传来作出自己的判断。许多人由于他们在行省中的行为辜负了人们对他的希望或敬畏。高位使人们的一些本性变得好起来，又使另一些本性变得迟钝起来。一位皇帝不可能任何事都懂得，他也不希望他会受到别人的阴谋诡计的影响。法律管的是已经做出来的事情，这是因为没有做出来的事情是不能最后确定的。正是根据这样的原则，他们的祖先才规定，如果一个人犯罪的话，那应该受到惩罚；制定得十分合理而且又一贯被遵守的制度，他们是不应当推翻的。皇帝们已经有了足够的负担，甚至有了足够的权力：专制的权力扩大了，臣民的权力就缩小了。在人们可以实施法律的地方，再利用君主的命令那就不对了。”

提贝里乌斯讲出了这种带有民主味道的意见来，这是十分罕见的事情。全场的人对他的发言报以欢乐的呼声。提贝里乌斯在本人不受愤怒的影响的时候，他的性格是老成持重而且是温和的。他还说，“吉雅路斯是一个荒凉的无人居住的小岛。考虑到西拉努斯出身于尤尼乌斯家族并且曾是元老院的一名成员，他们可以准允他退休到库特诺斯岛[注]去。西拉努斯的姊妹托尔克娃塔是一位具有古风的圣洁的维司塔贞女，她也提出了这样的请求。”这项建议未经讨论就通过了。[注]

（70）随后元老院听取了库列涅[注]人的发言。凯西乌斯·科尔杜斯受到安卡里乌斯·普利斯库斯的控诉而被定下了勒索的罪名。[注]一个罗马骑士路奇乌斯·恩尼乌斯被控以大逆罪，因为他把皇帝的一座银像熔铸为日用的银器[注]。提贝里乌斯不许追究这件事情。但是阿泰乌斯·卡皮托[注]却公开反对，好像他是独立自主地发表了自己的意见似的。他说，元老院不应被取消作出决定的权力，而且这样一件严重的罪行是不应当不受到惩罚的。对于他本人受到的侮辱，他当然可以采取宽大为怀的态度，但是对国家犯下的罪，他是不能宽恕的！但是，提贝里乌斯对于卡皮托这样讲话的本意何在是懂得的，因此便仍然坚持自己的否决意见。在这件事上，特别明显地表现出了卡皮托的堕落，因为他本来是精通世俗的和宗教的法律的，他讲的话不仅仅是玷污了一位政治家的令誉，而且也玷污了他个人的一些优良品质。

（71）接着又出现了一个宗教方面的问题。为了使奥古斯塔早日康复，骑士们许给骑着马的幸福女神[注]的礼品要在哪个神殿里奉献呢？虽然当时在罗马有许多幸福女神的神殿，但是没有一位幸福女神拥有这样的称号。[注]人们发现，在安提乌姆[注]有一座神殿有这样的名称，再说呢，既然在意大利城市中的一切祭仪以及一切神殿和神像都是受罗马管辖和统治的，因此他们的礼品就在安提乌姆奉献了。

既然谈到了宗教方面的问题，于是提贝里乌斯便向朱庇特神的祭司谢尔维乌斯·玛路吉南西斯作了不久之前拖延下来的回答。[注]他宣读了祭司的一项命令，命令说，朱庇特神的祭司任何时候如果生病，可以在祭司长的准许之下离开圣职两夜以上，但必须不是在国祭期间，而且每年也不能超过两次。在奥古斯都元首（帝）制时期所作的这一规定表明，朱庇特神的祭司不能离职一年到行省去担任总督的职务。过去祭司长路奇乌斯·美提路斯不许祭司奥路斯·波司图米乌斯离开罗马的事例也被提到了。[注]结果亚细亚便分配给资历次于玛路吉南西斯的一位前任执政官了。

（72）大概就在这同时，玛尔库斯·列庇都斯向元老院请假，以便自己出资去加固和装饰那由保路斯修建的会堂[注]——埃米里乌斯家族

的纪念建筑物。私人出钱办公众事情仍是一种风尚。奥古斯都过去不曾反对陶路斯、菲利浦或巴尔布斯把缴获的战利品或大量资财用来装饰首都，从而使后人也感到光彩。列庇都斯的财产并不多，但是他现在也学那些人的样子，想来重修他的祖先的著名建筑物了。另一方面，不慎毁于火的庞培剧场却是由提贝里乌斯本人出资重修的，因为庞培家族没有一个人能有这样的财力干这件事情。不过庞培的名字却依旧保留下来了。

同时，他又大大地称赞了谢雅努斯。“正是由于谢雅努斯的果敢和警觉，剧场的那场火才没有越烧越大。”元老们建议在剧场那里给谢雅努斯立像。不久之后，提贝里乌斯又把凯旋的标记授予阿非利亚总督尤尼乌斯·布莱苏斯，他指出，他这样做是为了向谢雅努斯表示祝贺，因为布莱苏斯是谢雅努斯的叔父。尽管这样讲，布莱苏斯的功勋其实完全当得起这样的荣誉。

（73）至于塔克法里那斯[注]，他虽然多次受挫，却在阿非利加的腹地纠合了一批援军之后，现在竟然放肆到派使节到提贝里乌斯这里来，为他本人和他的军队要求土地了。他说，如果他得不到土地的话，那他就要发动一场永远摆脱不了的战争。不管怎样，一个逃跑的匪徒现在竟然大模大样地装作一个敌国的首脑那样前来向他提出要求，这种情况比对他个人或国家受到的任何侮辱都更使他气愤。“甚至在斯巴达克斯[注]歼灭了许多执政官的军队之后，当着他的战火丝毫不受到报复地燃遍了整个意大利的时候——因为那时，共和国正在对谢尔托里乌斯和米特利达特斯进行着激烈的生死斗争——甚至在这样的情况下，斯巴达克斯从罗马人那里尚且没有获准得到有条件的投降。现在罗马的国力如日中天，这个匪徒塔克法里那斯反而妄想使罗马人用缔结和约和割让土地的办法把自己对付走么？”[注]他把这件事交给了布莱苏斯。布莱苏斯于是向叛变的其他人等保证，只要他们放下武器便可以不咎既往，但对首恶者[注]则绝不宽容，无论用什么办法也要把他捉住。这种宽大措施使许多人投到罗马人这一面来。这样一来，塔克法里那斯就碰上了和他自己的办法相似的作战办法。

（74）塔克法里那斯在实际的作战能力方面比不上罗马人，但是在小规模的袭扰方面却颇有办法。他把自己的兵力分散成若干小股，打过以后就无影无踪，他总是设置伏兵以攻击敌人。罗马人针对这种情况，便把队伍分作三个部分，各自分头加以追击。一支由副帅科尔涅里乌斯·斯奇比奥率领，封锁了敌人进攻列普提斯人[注]之后再退到伽拉芒提斯[注]人那里去的道路。在另一面，布莱苏斯的儿子[注]率领着自己的一支军队保卫奇尔塔[注]的村落，以对付敌人的侵犯。中路则由布莱苏斯率领一支最精锐的军队。他在适当的地点都修筑了工事或堡垒，这就使敌人在整个地区都受到了压制和威胁。他们不拘到什么地方去，都会发现在自己的前面、侧面，甚至在后面都有罗马的军队；罗马人就用这样的办法歼灭和俘虏了许多敌人。

接着，布莱苏斯又把他的三支军队分成了更多的队伍，每支队伍都由有过战绩的百人团长率领着。过去每当夏季过后，照例总把兵撤回来，使他们到旧行省[注]去冬休。但布莱苏斯甚至把这个惯例也取消了。相反地，他却修建了一连串的工事，而这通常是作战季节开始时的工作。他组织了习惯于在沙漠中作战的流动队伍，不停地追击塔克法里那斯，从一个沙漠营地追到另一个营地。直到最后，他俘虏了塔克法里那斯的兄弟，才撤了回来；但这次他把军队也还是撤得过于仓促，因此行省的安全仍旧不能得到最后的保证，因为敌人在这里还有足够的力量重新挑起战争。不过提贝里乌斯却认为这次战争算是结束了，他甚至给予布莱苏斯以被军团士兵欢呼为统帅（imperator）的特权。对于将领们来说，这是一种由来已久的荣誉，因为他们在战胜之后，是会受到胜利的士兵们自发的欢呼的。几个人可以同时拥有这样的头衔，但有这样头衔的人们却也并不表明有比他们的同僚有更高的地位。甚至奥古斯都在个别情况下也授予过这样的称号。[注]现在，提贝里乌斯最后一次把这个称号授予布莱苏斯。

（75）这一年，两位著名人物去世。一个是阿西尼乌斯·撒罗尼努斯，他所以有名是因为他是玛尔库斯·阿格里帕和阿西尼乌斯·波里欧的孙子，是杜路苏斯的兄弟，又和提贝里乌斯的一个孙女订了婚。[注]另一个是我前面已提到过的那个阿泰乌斯·卡皮托。[注]由于他在法学

方面的杰出成就，他在元老院中获得了首要的地位。但是他的祖父只是苏拉手下的一名百人团长，他的父亲最高也只做到行政长官。由于奥古斯都的加速提拔，他担任了执政官，从而使他得以因这一地位而取得了比另一位著名法学家安提司提乌斯·拉贝欧更高的威信。这两位和平时代的大师[注]是在同一个时代里产生出来的。拉贝欧的刚正不阿的性格使他在民众当中有更高的声望，但卡皮托的随和迁就的性格则使他更能讨得皇帝的欢心。拉贝欧最高只做到行政长官，这一点看起来他受到了不公正的待遇，但是他却换得了人们的尊重。卡皮托虽然做到了执政官，但是他的成功却招来了怨恨。

（76）优尼娅也逝世了。她是加图的外甥女，盖乌斯·卡西乌斯的妻子，玛尔库斯·布鲁图斯的妹妹。[注]她的去世是菲利披之役[注]以后第六十四年的事情。她的遗嘱引起了纷纷议论；因为在处理她那非常庞大的财产时，她对几乎所有的显要贵族都讲了赞扬的话，但是偏偏没有提到皇帝。不过皇帝并不曾因这一忽略而感到气愤，他并不反对为她举行葬仪、在广场的讲坛上宣读对她的颂词以及其他传统仪节。二十个显要家族的胸像引导着她的送葬行列，其中有曼里乌斯家族、克温克提乌斯家族以及同样显贵的许多罗马家族成员的胸像。没有见到布鲁图斯和卡西乌斯的胸像，但是他们二人的光芒比其他人都更加明亮。

---

[1] 阿格里披娜启程是前一年的事情（参见本书第2卷，第75、79章），因此这里已经到了公元20年，只是没有预先说明执政官是谁罢了。按公元20年即罗马建城773年的执政官是玛尔库斯·瓦列里乌斯和盖乌斯·奥列里乌斯（见后第2章）。

[2] 现在的科孚（Corfu）岛。

[3] 紫条的外袍（trabea），每年只在travectio之类的日子里才穿。

[4] 以前的安克苏尔（Anxur），现名特拉契纳（Terracina）； 这是拉提乌姆的一座古老的滨海城镇，在阿披亚大道上，距罗马本城六

十英里。

[5] 本书第1卷，第8章中所提到的瓦列里乌斯·美撒拉的儿子。

[6] 即第2卷，第32章中所提到的科塔·美撒里努斯；奥维狄乌斯的朋友。他是瓦列里乌斯·美撒拉的兄弟，因而也就是他的同僚执政官的从父了。

[7] 从公元前59年恺撒担任执政官时开始公布的一种官方公报。

[8] 安托尼乌斯和奥古斯都的姊妹屋大维娅二人所生的两个女儿中间的幼女，她大约生在公元前36年，嫁给提贝里乌斯的兄弟杜路苏斯，她一直活到卡里古拉当政的时候。

[9] 参见第1卷，第8章和该章中的注释。

[10] 在平时首都的卫兵穿普通的外袍（toga），而不是军用的短服（sagum），他们带着刀和枪，却没有盾、盔和胸甲（参见本书第12卷，第36章；第16卷，第27章；《历史》，第1卷，第38、80章）。

[11] 今天的帕维亚（Pavia）；杜路苏斯在公元前9年死于日耳曼，提贝里乌斯到二百英里外去奔丧（参见狄奥·卡西乌斯：第55卷，第2章；普利尼：《自然史》，第7卷，第20章）。

[12] “他（提贝里乌斯）也是里维乌斯家族的一员，因为他的外祖父被过继到这个家族里来”（苏埃托尼乌斯：《提贝里乌斯传》，第3章）。

[13] 提贝里乌斯本人在广场发表演说；奥古斯都在佛拉米尼乌斯跑马场发表演说（参见狄奥·卡西乌斯：第55卷，第2章）。

[14] 这里当指日耳曼尼库斯的过继的兄弟杜路苏斯。作者这里用拉丁文patruum一词，而未用patrem，这样就把他说成了亲兄弟。

[15] 恺撒和科尔涅里娅的女儿，生于公元前83—前82年。公元前59年嫁给庞培，五年后去世。关于她去世的情况参见普鲁塔克：《庞培传》，第53章。

[16] 盖乌斯与路奇乌斯·恺撒（参见第1卷，第3章）。

[17] 每年4月4—10日举行的节日，以演剧为主。节日是为了纪念诸神之母，伟大的母神库倍列（Cybele）的。

[18] 参见第2卷，第74章。

[19] 有人说，她无疑是在披索的逼迫之下服毒自杀的。如果她的毒药在发作后在身体上能不留痕迹，那么人们争辩日耳曼尼库斯是否毒死的问题显然就没有很大意义了（参见本书第2卷，第73章）。

[20] 即玛尔库斯。

[21] 从下面的话可以看出，杜路苏斯避免在私下里会见的做法，是提贝里乌斯授意的。

[22] 我们没有忘记，日耳曼尼库斯和杜路苏斯兄弟二人的感情一直很好。

[23] 即亚得里亚海。

[24] 从罗马到阿里米努姆（今天的里米尼）的大道。披索穿过皮凯努姆北部西行，走上了翁布里亚境内的佛拉米尼乌斯大道（Via Flaminia），顺着这条道同军团一直走到纳尔尼亚（古时的涅奇努姆〔Nequinum〕，今天的纳尔尼〔Narni〕）。为了避免给人以贿买士兵的印象，他又顺纳尔河乘船下行，直到它同台伯河汇合处，再从水路到达罗马。

[25] 为了戒备塔克法里那斯。在本书第4卷，第23章可以看到，这个军团（第九军团）过早地被提贝里乌斯撤走了。

[26] 参见本书第2卷，第28章。

[27] 即向元老院提出控诉；人们可以向行政长官和陪审法官们，可以向执政官和元老院，也可以向皇帝的私人法庭（皇帝身旁有一批非正式的顾问官协助他）提出诉讼。实际上，这要由提贝里乌斯来决定，而提贝里乌斯自然会做出决定，把这一案件交给元老院处理。

[28] 这里所说的"功勋"当是公元18年的事情。因而这里或是作者有笔误或者原文 priore aestate（前一年的夏天）是错误地加进来的。

[29] 作为近西班牙的长官（legatus pro prætore Augusti），参见本卷第13章。

[30] 提贝里乌斯这样正好支持了披索的意见，参见本书第2卷，第79节和注。

[31] 即路奇乌斯·富尔奇尼乌斯·特里奥。

[32] 老普利尼（参见《自然史》，第11卷，第187章）记述了这篇发言。

[33] 在科斯（参见本书第2卷，第75章）。

[34] 在凯伦德利斯（参见本书第2卷，第80章）。

[35] 作为元老院的成员，他当然也就是审判官之一。

[36] 这个地方原文脱漏了一段，而且显然是很大的一段。这可能包括停审（comperendinatio）过后与第二次审讯（redintegrata accusatio）之间的事情（参见本书第15章）。控诉者要求交出信件，但被告和皇帝都拒绝这样做。这些信不外是披索和普朗奇娜写给提贝里乌斯和奥古斯塔的信。

[37] 从卡披托里乌姆神殿（Capitolium，奉祀朱庇特神）通向广场的一列台阶。监狱中被绞死的罪犯的尸体在投入台伯河之前都要先

在这里示众。参见本书第6卷，第25章；《历史》第3卷，第74、85章。关于群众用胸像发泄怒气的行动，参见优维纳尔，第10卷，第58行。

[38] 原文在这里有脱落。

[39] 他的政治生涯实际上是和帝制同时开始的。

[40] 公元前7年，他和提贝里乌斯同任执政官。

[41] 如果不是皇帝主持，则应由执政官主持。这时首先发言的是当选的（次年度的）执政官而不是现任的高级官吏，虽然他们在诉讼的任何阶段都有发言的权利。

[42] 罗马的编年表是用执政官的名字标示的，披索担任过执政官，因此那里有他的名字。

[43] 他的名字的第一部分似乎是"路奇乌斯"，因此可以认为就是本书第4卷，第62章的路奇乌斯·卡尔普尔尼乌斯·披索（公元27年度执政官）。

[44] 较轻的放逐方式（relegatus），被黜免的人可以保留公民权和自己的财产。

[45] 这是公元前44年和公元前32年的事。他的名字曾从公共纪念物上被删除，但大概在奥古斯都的晚年又被恢复了。

[46] 参见本书第1卷，第10章。

[47] 参见本书第1卷，第75章；第2卷，第48章。

[48] 这个人大概不是本年度的执政官，他的父亲才是。

[49] 即统帅日耳曼下军的那个凯奇纳（参见本书第1卷，第31章等）。

[50] 参见本书第1卷，第53章。

[51] 意思是要他讲话留余地，不要使人过分难堪。

[52] 要先有了统帅大权（imperium）才能接受小凯旋式，但是按照法律的规定，他进城之后这一权力就不复存在了。

[53] 阿格里帕和他的前妻彭波尼娅所生的女儿。至于他和奥古斯都的女儿优利娅所生的孩子的命运可参看本书第1卷，第3章（盖乌斯和路奇乌斯·恺撒），第6章（阿格里帕·波司图姆斯）；第4卷，第71章（优利娅）；第6卷，第25章（阿格里披娜）。但他第二次结婚和玛尔凯拉所生的孩子却没有提到（参见苏埃托尼乌斯：《奥古斯都传》，第63章）。

[54] 这里的"去年夏天"（priore aestate）也可能是错误地插入的，因为无论如何，卡米路斯打败塔克法里那斯是公元17年的事情（参见本书第2卷，第52章）。

[55] 此河不详。

[56] 参阅本书第1卷第56、72章；第2卷，第32章；第3卷，第64章；第4卷，第13、22、73章；第6卷，第30章；第11卷，第19章。从钱币学的材料可以确定，他在阿非利加担任总督的年代是公元18到20年。

[57] 十中杀一（decimatio）的措施后来也偶然施行过。最初实施这个办法的是阿庇乌斯·克劳狄乌斯（参阅李维，第2卷，第59章）。

[58] 在今突尼斯靠近沙漠的地方，毁于恺撒对优巴的战争。

[59] 项圈（torques）和"无头枪"（hasta pura）是一般的军事赏赐：但用橡树叶编成的"市民的荣冠"却是所有这类赏赐当中最不易得到的，也是人们最向往的。这实际上是皇室的一种永久的标志，虽然提贝里乌斯没有采用过（参见苏埃托尼乌斯：《提贝里乌斯传》，第26章）。取得这种赏赐的必要条件是受赏者必须是罗马公民；必须在

战场上救过罗马公民的性命；必须在救命时杀死过一个敌人；而且在立功的地点，他必须是坚持到底绝不后退（参见普利尼：《自然史》，第16卷，第4章；盖里乌斯：《阿提卡之夜》，第5卷，第6章）。由于阿非利加在元老院的行省当中是唯一长官麾下有一个军团的行省，因此阿普洛尼乌斯就有权将荣冠授予市民；否则就只有皇帝才有这样的权利（参见本书第15卷，第12章）。根据现存的铭文，我们知道，赫尔维乌斯曾起了"奇维卡"的名字，迁升到主力百人团长的地位，并且用沐浴款待与他同市的瓦里亚市民（瓦里亚，今天是维科瓦罗〔Vicovaro〕，在蒂沃利附近）。

[60] 参见本卷第48章的讣告。

[61] 这是一种大逆罪。参见本书第2卷，第27章；第12卷，第22、52章；第14卷，第14、30章。

[62] 这事恶劣之处在于他们已离婚多年。

[63] 参见本卷第17章和附注。

[64] 他们认为杜路苏斯是他的父亲的唯一传声筒。如果设法不使他首先发言，则唯一可能的推论是提贝里乌斯一心想定下罪名，而打算避开由于通过他的儿子提出定罪而引起的人们对他的憎恶。

[65] 可能是大罗马节（Ludi Romani magni，9月4—19日）。

[66] 玛尔斯广场上的庞培大剧场于公元前55年竣工。

[67] 参见本书第6卷，第27章。

[68] 她同克维里尼乌斯离婚之后，可能嫁了司考路斯。财产的充公通常是在放逐之后执行的。

[69] 关于老优利娅，参见本书第1卷，第53章；关于她的女儿，参见本书第4卷，第71章。

[70] 优路斯·安托尼乌斯被处死（参见本书第1卷，第10章）；西拉努斯和格拉古被放逐（参见本书第1卷，第53章）。

[71] 即 lex Iulia de adulteriis（参见本书第2卷 第50章）。

[72] 卡里古拉的未来的岳父。

[73] 公元9年通过，那是玛尔库斯·帕披乌斯·木提路斯和克温图斯·波培乌斯·塞孔都斯担任补缺执政官的一年。他们都没有孩子而且又确实是未结婚的（参见狄奥·卡西乌斯，第56卷，第10章）。

[74] 公元前18年的lex Iulia de maritandis ordinibus，是罗马建城736年（公元前17年）由奥古斯都通过的，目的在于鼓励结婚和惩罚独身，因为这时罗马居民在内战中损失很大，武装士兵阵亡的有八万人。

[75] 参见本卷第28章。

[76] 同本章与下一章有关的诸项法律列举如下：

公元前451年，贵族组成的十人员会委（decemviri legibus scribundis）代替所有的高级官吏公布了十表（fons omnispublici，privatique iuris，参见李维，第3卷，第34章）。

公元前450年，第二个十人委员会又加上了两表，委员会的成员有一半是平民。

公元前133年，提贝里乌斯·格拉古任保民官，通过土地法，他于同年死亡。

公元前123年，盖乌斯·格拉古任保民官，通过法律。

公元前122年，盖乌斯·格拉古再任保民官并通过更多的法律。元老院利用玛尔库斯·里维乌斯·杜路苏斯在笼络群众方面战胜了他。

公元前121年，公布第一个 senatus consultum ultimum。盖乌斯·格拉古及其一派被杀害。

公元前100年，马利乌斯第六次出任执政官；路奇乌斯·阿普列乌斯·撒图尔尼努斯和盖乌斯·塞尔维里乌斯·格劳奇亚进行激烈的鼓动活动；第二个senatus consultum ultimum：马利乌斯镇压撒图尔尼努斯和格劳奇亚。

公元前91年，保民官玛尔库斯·李维乌斯·杜路苏斯（前面提到的那个杜路苏斯的儿子）提出了影响重大的并且深得人心的建议。他之被暗杀和想把公民权给予意大利联盟者的企图的失败加速了公元前91至前88年的意大利战争的爆发。

公元前88—前82年，苏拉和马利乌斯。苏拉的独裁（前82年）。

公元前81年，苏拉的“科尔涅里乌斯法”（这时保民官只有有限的否决权了）。

公元前79年，苏拉让位，他在次年去世。

公元前78年，玛尔库斯·埃米里乌斯·列庇都斯开始想摧毁苏拉的法制。

公元前70年，庞培和克拉苏斯恢复了保民官的权力。

公元前52年，罗马处于混乱状态（克洛狄乌斯、米洛等等）。

公元前52年，庞培第三次当选为执政官（没有同僚执政官）。

公元前49年，恺撒与庞培开战。

公元前48年，庞培战败和死亡。

公元前48—前28年，“充满了纷争的二十年”（continua per viginti annos discordia）。

公元前27年，屋大维第七次当选执政官，并接受奥古斯都尊号，从此正式建立了元首制。

[77] 这时国库的收入有四分之一以上是由于他们的活动而取得的（参见苏埃托尼乌斯：《尼禄传》，第10章）。

[78] 这里指告密者。

[79] 这时仍是公元20年。

[80] 尼禄是日耳曼尼库斯的长子，大概生于公元6年。

[81] 奥古斯都在取得胜利但尚未返回罗马时，元老院决定成立二十人团来治理国家。他们的职权分为四类：三人掌理刑狱事务，三人掌理货币事务，四人掌理公路事务，十人掌理百人审判团的职务。这是担任高级官吏的预备阶段。

[82] 担任财务官的最下限的年龄是二十四岁（一说二十五岁），因此这时日耳曼尼库斯的长子尼禄的年龄应当是十九或二十岁。

[83] 从有关铭文的记载来看，取得这一职位的不是尼禄，而是他的兄弟杜路苏斯。

[84] 这只是一种非正式的安排，因为这时谢雅努斯的女儿还是个很小的孩子。真正的订婚仪式是后来举行的，但几天之后克劳狄乌斯的儿子就死了（参见苏埃托尼乌斯：《克劳狄乌斯传》，第27章）。

[85] 沃路西乌斯·撒图尔尼努斯，公元前12年补缺执政官，公元前6年阿非利加总督，公元5年叙利亚副帅。

[86] 沃路西乌斯（可能是奥古斯都所任命的三人委员会中之一人）的任务是制作有资格担任陪审官的骑士的名单。

[87] 参见荷拉提乌斯：《佫歌》（Carmen saeculare）（II，2）。

[88] 参见本书第1卷，第6章。

[89] 这也是一次值得注意的，然而是不吉利的合作。提贝里乌斯前三次担任执政官的同僚是克温提里乌斯·伐鲁斯（公元前13年）、格涅乌斯·披索（公元前7年），日耳曼尼库斯（公元18年）；在这之后即公元31年他担任执政官时，他的同僚是谢雅努斯。参见狄奥·卡西乌斯，第57卷，第20章。

[90] 他可能是克劳狄乌斯和尼禄麾下那个同名的著名将领的父亲，虽然这样的推测还有一些困难。

[91] 这里指管理道路的官吏（curatores viarum）。这批官吏如果不是奥古斯都设置的，至少是经他重新安排过的。

[92] 如果负责道路的官吏和包工人拿不出修补道路所需的钱，他们的财产就要充公。参见狄奥·卡西乌斯，第59卷，第15章；第60卷，第17章。

[93] 亚细亚和阿非利加两地的总督一般仍然要由元老院任命，由前任执政官中最有资望的二人来担任，并用抽签办法加以分配。但是在这里我们却看到阿非利加总督的任命不用抽签的办法，而是通过元老的决定（iudicio patrum），因此剩下的亚细亚总督自然应当落到年长的前任执政官列庇都斯身上。

[94] 这里举的是约数。

[95] 这里是指披索的妻子普朗奇娜（参见本书第2卷，第55章）。后来凯奇纳还会发现卡尔维西乌斯·撒比努斯的妻子更坏（参见《历史》，第1卷，第48章）。

[96] 这里的说法有些夸大，在优维纳尔《讽刺诗》，第8章第128—130行中有类似的看法。

[97] 欧庇乌斯法（lex Oppia）以反对衣着的奢侈为主要目的，它是在对汉尼拔作战时为节约的目的而通过的，但是在二十年后被取消

了（参见李维，第34卷开头处）。

[98] 参见本书第1卷，第8章；第3卷，第18章。他的父亲是著名的演说家、军人、文学家和政治家玛尔库斯·瓦列里乌斯·美撒拉·科尔维努斯，是提布路斯、荷拉提乌斯的朋友，而在晚年时又是提贝里乌斯的朋友。提贝里乌斯把他的作品当成是拉丁语的典范（参见苏埃托尼乌斯：《提贝里乌斯传》，第70章）。

[99] 参见苏埃托尼乌斯：《奥古斯都传》，第24章。

[100] 关于用皇帝的像来避难的做法，参见本书第4卷，第67章，阿格里披娜提出的意见。根据苏埃托尼乌斯的说法，这种做法往往陷对方于大逆罪（参见《提贝里乌斯传》，第58章）。

[101] 据杰克逊本aedificationibus，则有"白天大兴土木"的意思；他认为当时的建筑狂热可以证明这种说法是对的。比尔努的译本则据Lipsius本是editionibus，今从之。

[102] 严格说来应是克里特和库列涅二地的总督。奥古斯都把这两个地方合并成为属于元老院的一个行省。

[103] 参阅本书第2卷，第64—67章。

[104] 这等于今天被剥夺了公民权。关于火与水，参阅库朗若：《罗马古代社会研究》（商务版）。

[105] 巴尔干山脉。

[106] 公元前342年。在玛利察河上游的这座城市在历史上一直处于重要的地位，它是以建立者的名字为名的（土耳其的名称菲利贝〔Filibé〕）。

[107] 在巴尔干山脉以北的美西亚。普布里乌斯·维莱乌斯应当是彭波尼乌斯·佛拉库斯的继任者（参见本书第2卷，第66章）。

[108] 发生叛乱的只是四个高卢中的两个，完全罗马化的纳尔波高卢（约略相当于普洛文斯）和西南部的阿克维塔尼亚并未参加。其余两个高卢：路格杜努姆高卢（在卢瓦尔河、塞纳河和撒欧尼河之间）居住着埃杜伊人、安迪卡维人和杜罗尼人；贝尔吉卡·高卢（西界是塞纳河和撒欧尼河，东界是从康司坦斯湖到大海的一段莱茵河）居住着特列维里人。

[109] 从今天法国的昂儒（Anjou）和都兰（Touraine）等地名还可以看出它们的名字。

[110] 今天的里昂。

[111] negotiator，兼营兑换业务或开设作坊的商人。

[112] 当时的范围比今天大得多。

[113] 上日耳曼的副帅（参见本书第1卷，第32章）；关于他的垮台参见本书第4卷，第18章。

[114] 这里指莱茵河上的军团。

[115] 今天的安敦（Antun）；那里有奥古斯都建立的一所著名的学院。

[116] 他们大体上占据佛兰什孔代（Franche-Comté），并同上日耳曼相邻接，西里乌斯就是上日耳曼军团的统帅。

[117] 这里指奥顿。

[118] 换句话说，就是俘而不杀。

[119] 参见本卷第69章；本书第4卷，第66章；第11卷，第22章；关于他结束对塔克法里那斯的战争的事情，参见本书第4卷，第23—26章。

[120] 他接受过三次凯旋式（公元前9年对达尔马提亚人和潘诺尼亚人；公元前7年对日耳曼人；公元12年对伊里利亚的叛乱者），但是根据他的颂赞者维列乌斯·帕特尔库路斯的说法，提贝里乌斯接受过七次凯旋式。

[121] 参见本书第2卷，第30章和本卷第22章。他担任执政官的年代是公元前12年，而在他第二次担任叙利亚长官时，进行了在"使徒行传"（第5章，第37节）和"路加福音"（第2章，第2节）中所提到的人口调查。

[122] 在拉提乌姆南部，靠近阿披亚大道。

[123] "赫莫那地人……的城市赫莫那在内地，还有其他四十四座要塞，隐藏在嶙峋的群山和山谷里"（参见普利尼：《自然史》，第5卷，第27章）。

[124] 关于在亚美尼亚的盖乌斯·恺撒的情况，参见本书第2卷，第4章；关于在罗得岛的提贝里乌斯的情况，参见本书第1卷，第4章。

[125] 公元前21年度执政官；公元前16年被日耳曼人战败并失去了军旗（参见本书第1卷，第10章："洛里乌斯……遭到了惨败"）；公元1—2年，他是盖乌斯·恺撒的教师（rector）。根据荷拉提乌斯，则这个人"远离吸引一切的金钱"（《抒情诗》，第4卷，第9首），但根据普利尼（《自然史》，第9卷，第35章），这个人"由于向国王们勒索礼物而在整个东方声名狼藉"，公元2年在受辱后死去（或系自杀？）。

[126] 狄奥（第57卷，第20章）说此人的名字是盖·路托里乌斯·普利斯库斯。

[127] 后来他做了六年的亚细亚总督和三年的叙利亚长官。他是克劳狄乌斯的老朋友，因而受到塞内加的讪笑。

[128] 参见本卷第14章和注。

[129] 拷打和磔刑。

[130] 列庇都斯的意思是他怀疑克路托里乌斯的罪过是否触犯大逆法，其次，即使触犯大逆法，法定的惩罚也不是死刑，而是放逐。

[131] 元老院的命令最初保存在凯列司神殿里，由平民营造官负责看管。后来才保存在国库，即卡披托里努斯山的撒图尔努斯神殿（在协和神殿附近）。命令只有在放进国库之后才生效，国库也兼作档案库。

[132] 后来这段时间延长到三十天。

[133] 盖乌斯·苏尔皮奇乌斯·伽尔巴，未来的皇帝的哥哥。

[134] 参见本书第1卷，第77章；第2卷，第51章和本卷第49章；第6卷，第4章。

[135] 这里可能是指公元前22年的优利乌斯法（lex Iulia）。在饮食上花费的规模，参见盖里乌斯，第2卷，第24章。

[136] 这是当时常常提到的话题。

[137] 参见本书第4卷，第27章；第14卷，第43、44章。这一点证明当时存在着大量奴隶。

[138] 指"科林斯的"青铜器，这种青铜器的价格在提贝里乌斯时代飞涨起来（参见苏埃托尼乌斯：《提贝里乌斯传》，第34章）。

[139] 参见本书第2卷，第33章。

[140] 例如，在印度的马拉巴尔的胡椒海岸那里就发现了许多罗马钱币。贵金属的不断外流和矿藏的枯竭，最后引起硬币成色的降低。

[141] 主要依靠从亚历山大来的粮船和从阿非利加行省来的粮商。参见本书第12卷，第43章。

[142] 公元前31年至公元68年。

[143] 这种残杀发生在提贝里乌斯（晚年）、卡里古拉、克劳狄乌斯和尼禄四个朝代。

[144] 意思是说，如果禁止奢侈的法律通过的话，告密者的活动范围就会更加扩大了。

[145] 公元前23年6月，他终身获得了这一头衔；五年之后，阿格里帕也取得了这一头衔，一直到他死于公元前12年的时候。

[146] 这里和事实不符，因为直到公元前9年或公元前6年他才取得了为期五年的保民官的权力。这权力直到公元4年盖乌斯·恺撒死后他被奥古斯都过继为继子的时候才重新恢复。

[147] 三十五岁。

[148] 参见本卷第24章。

[149] 参见本书第4卷，第61章。

[150] 参见本卷第35章。

[151] 十五祭司（Flamens）的起源极为古老，他们每人掌理一个特定的祭仪。其中的三人地位较高，而又以朱庇特神的祭司（Flamen Dialis）最为重要。关于他的一些特殊的禁忌，参见盖里乌斯，第10卷，第15章。

[152] 这同前一年的情况很相似，因为阿非利加又留给布莱苏斯了。

[153] 这是公元前87年秦纳返回罗马时的事情。

[154] 从公元前12年起，这一头衔照例给予皇帝，最后则授予罗马的主教。

[155] 格涅乌斯·科尔涅里乌斯·楞图路斯，公元前14年度执政官，公元前1年亚细亚总督，以豪富驰名；他的财产估计有四亿谢司特尔提乌斯，他生性愚蠢，言语迟钝。提贝里乌斯当政时自杀（参见苏埃托尼乌斯：《提贝里乌斯传》，第49章）。

[156] 这时杜路苏斯已三十五岁，不能说是孩子。

[157] 这里当然是指元老院所辖的行省。

[158] 在诗中一般用来指狄罗斯。

[159] 传说中的独眼巨人（Cyclopes）。

[160] 即巴库斯神（Bacchus）。

[161] 这里的和本书第4卷，第55章的玛格涅喜人同本书第2卷，第47章的玛格涅喜人（Magnetes a Sipylo）不是一回事。这是迈安德罗斯河上的玛格涅喜人。

[162] 时间分别在公元前190年和公元前88年。参见李维，第37卷，第45章和第80卷提要。

[163] 列乌科普利斯即玛格涅喜人的住地。

[164] 根据斯特拉波的说法，阿普罗狄西亚斯在边界的普里吉亚的一面，但普利尼则认为它位于卡里亚的一面，按后说较确。

[165] 斯特拉托尼凯亚也是卡里亚的一座城市。它的名称是从安提奥库斯·索特尔的妻子斯特拉托尼凯而来的。

[166] 这是公元前40年的事情。但事实是：优利乌斯的命令只涉及阿普罗狄西亚斯一个地方，而奥古斯都的命令也只涉及斯特拉托尼凯亚一个地方。

[167] 因为它的神殿常常修建在三岔路口的地方，因而有了这个名称。

[168] 在吕地亚。

[169] 即阿娜伊提司（Anaïtis）。

[170] 他在公元前130年打败和俘虏了培尔伽门的阿里斯托尼库斯。

[171] 普布里乌斯·塞尔维里乌斯·瓦提亚·伊扫利库斯（P.Seruilius Vatia Isau-ricus）在公元前48年同恺撒都是执政官，两年后他是亚细亚总督。

[172] 参见塔西佗：《历史》，第2卷，第3章。它的神像显然只是一个圆锥形的石头。

[173] 在美西亚。公元前133年阿塔路斯·庇洛美托尔遗嘱把这一著名希腊化王国的土地赠给罗马人民。它现在的名字叫倍尔伽玛（Bergama）。

[174] 爱琴海上基克拉季斯群岛中的一个岛，属亚细亚行省。

[175] 指大流士一世。

[176] 参见本卷第31章。

[177] 拉丁文pontifices。

[178] 拉丁文augures。

[179] 拉丁文quindecimviri，掌理《西比拉预言书》并监督外地的教仪。

[180] 拉丁文septemviri epulones，公元前196年设立，管理神宴（epulae，以前是三人，现在是十人）。与前三者合称四大祭司团。

[181] 参见本书第1卷，第54章。

[182] 拉丁文fetiales。他们的职权是掌理国际间的仪式（现在大部分作废），如宣布战争、缔结条约等等。参见李维：《罗马史》，第1卷，第24、32章；第30卷，第43章；盖里乌斯：《阿提卡之夜》，第16卷， 第4章。

[183] 参见拙译希罗多德：《历史》，商务印书馆，1959年版，第1卷，第1章："……他（指作者）所以要把这些研究成果发表出来，是为了保存人类的功业，使之不致由于年深日久而被人们遗忘。"

[184] 可能这里是指那些没有担任过高级官吏的元老。甚至瓦罗对这一名词确指什么也不大清楚，参见盖里乌斯，第3卷，第18章。

[185] 参见本书第1卷，第13章；第3卷，第23和31章；第6卷，第9和29章。

[186] 所谓冒渎神圣，指发伪誓。参见本书第1卷，第73章。

[187] 这是公元前132至公元前129年间的事情。

[188] 公元前149年。

[189] 公元前116年。

[190] 根据老塞内加的说法，奥托后来成了比较著名的修辞学家。本书第6卷，第47章的尤尼乌斯·奥托是他的儿子。

[191] 从优维纳尔的作品（第10章，第81行以次）我们知道，他是随着谢雅努斯的垮台而丧命的。

[192] 参见本书第2卷，第30章。

[193] 路奇乌斯·瓦列里乌斯·美撒拉·沃列苏斯是公元12年左右的亚细亚总督。塞内加把他跟帕拉利斯（Phalaris）与汉尼拔都列为嗜杀的人物。

[194] 爱琴海上一个岩石嶙峋的小岛，罗马人用它为流放罪犯的地方。它现在叫做吉乌拉（Giura）。

[195] 这里指奥古斯都的母族。他的母亲是玛尔库斯·阿提乌斯·巴尔布斯和恺撒的姊妹优利娅的女儿。

[196] 开俄斯岛斯南面的一个较大的岛。

[197] 如果估计一项建议不会引起反对意见的话，元老院的表决（discessio）便无须再像通常那样依次征求元老们的意见。参见盖里乌斯，第14卷，第7、9、13章。

[198] 库列涅是埃及和"阿非利加"之间的一块土地，它和克里特一起成为元老院的一个行省。

[199] 参见本卷第38章，在这中间的一年是用来搜集证据的。

[200] 这里指食具。

[201] 参见本卷第75章。

[202] 骑着马的幸福女神，拉丁文是equestri Fortunae。

[203] 公元前180年为了纪念罗马骑兵的功勋而许愿建立起来的（李维：《罗马史》，第40卷，第40章）、存在了将近九十年的那一座，这时大概已经毁掉了。

[204] 今天的安齐奥港。

[205] 参见本卷第58章。

[206] 这是公元前242年的事情。不过应当指出，他是玛尔斯神的祭司（参见李维：《罗马史》提要，第19卷）。

[207] 公元前50年由列庇都斯的祖父开始兴建，由他的父亲完成并奉献。公元前14年毁于火，后由奥古斯都和该家族的友人修复。

[208] 参见本卷第32章。

[209] 公元前73—前71年奴隶大起义的领袖。史称斯巴达克斯起义，详细内容可参见拙译科瓦略夫：《古代罗马史》有关章节，三联书店，1957年版。

[210] 以上应当是提贝里乌斯心里的话。

[211] 指塔克法里那斯本人。

[212] 这里似指小列普提斯，即今天的拉姆塔（Lamta）。大列普提斯即今天的拉布达（Labda），在东面很远的地方，似乎是塔克法里那斯不能达到的，尽管它离伽拉芒提斯较近。

[213] 在费赞。

[214] 参见本书第1卷，第19章。

[215] 努米地亚的首府，后来叫康司坦提纳（Constantina），现称康司坦丁（Constantine）。

[216] 公元前146年并入罗马的阿非利加行省原来只有迦太基被攻陷前所保有的那块已经缩小了的地方。的黎波利是后来加上去的。公元前46年塔普苏斯一役之后，奇尔塔地区和努米地亚的大部分另外组成"新阿非利加"，这地方到公元前25年才和"旧行省"合并。

[217] 这显然不是公元前27年正式建立元首（帝）制之后的事情。

[218] 他是阿西尼乌斯·伽路斯和维普撒尼娅（阿格里帕和提贝里乌斯的第一个妻子的女儿）的儿子，同日耳曼尼库斯的一个女儿订了婚。

[219] 参见本书第1卷，第76、79章；本卷第70章。

[220] 他们二人在罗马法学界十分著名，因为他们创立了两个学派。卡皮托的信徒称撒比尼亚努斯学派（Sabiniani），拉贝欧的信徒称普洛库路斯学派（Proculiani）。

[221] 加图的姊妹谢尔维里娅起初嫁给了玛尔库斯·尤尼乌斯·布鲁图斯，后来又嫁给戴奇姆斯·尤尼乌斯·西拉努斯。她第一次结婚时生了暗杀过恺撒的布鲁图斯，第二次结婚生了卡西乌斯的妻子特尔提娅。

[222] 此役发生在罗马建城712年，即公元前61年。

第四卷

（1）盖乌斯·阿西尼乌斯和盖乌斯·安提司提乌斯担任执政官的一年，是提贝里乌斯在全国安谧和国内繁荣的情况下进行统治的第九年。原来他把日耳曼尼库斯的死亡看成是自己所遇到的幸事之一。但正是在这个时候，命运突然搅乱了这和平的环境：提贝里乌斯本人变成了暴君，或是把权力交到残暴的人手里去。提贝里乌斯的近卫军长官，埃里乌斯·谢雅努斯，是造成这种情况的起点和原因。关于他的权势，上面我已经谈过了。[注] 下面我要谈的是他的出身和品行，以及他那想夺取皇权的罪恶阴谋。

谢雅努斯生于沃尔西尼[注]。他的父亲是罗马的骑士塞乌斯·斯特拉波。[注] 谢雅努斯在很小的时候，就充当圣奥古斯都的外孙盖乌斯·恺撒的侍童，但人们又传说，他曾和一个名叫做阿披奇乌斯[注]的有钱的浪荡子弟发生过不可告人的关系，从而得到了金钱上的报酬。[注] 通过各种各样的巧妙手法，他很快地就把提贝里乌斯完全掌握在自己手里了。提贝里乌斯对他信任到这样程度，以致对其他人来说是神秘莫测的提贝里乌斯，只有对谢雅努斯一个人谈话时是毫无顾忌和无所保留的。所以造成这种情况，很难说是由于谢雅努斯的狡诈，在这一点

上，他究其实是比不上提贝里乌斯的。这毋宁说是由于上天对罗马的愤怒，因为无论是谢雅努斯得势还是垮台，对罗马来说都是一场不折不扣的灾难！[注] 这个人体格健壮，气粗胆大，善于隐蔽自己的思想，却有办法陷害别人。他奴性十足，同时又十分横傲，他在一副谦恭谨慎的外衣下掩盖着渴望权力的极大野心。这种野心时而促使他走向奢侈和浪费，然而在更多的情况下却促使他保持警觉和孜孜不倦地进行活动。而在他想夺取王位的时候，这些品质和奢侈浪费可说是同样有害的。

（2）近卫军长官的权力过去并不大，但是他把分散在整个罗马[注]的那些步兵中队[注]集中在一个营地里，这样就使近卫军长官的权力加强了。他这样做的目的是为了使他们每个人都能同时接到命令，同时也为了使他们的人数、他们的力量、他们之相互守望能够加强他们的信心，并使他们能有慑服别人的作用。他这样做的借口是分散的军队不容易驾驭；而在突然发生紧急情况的时候，集中在一起的军队可以发挥更大的效能； 而且军营稍离城市的引诱，纪律也就不会松弛下来了。当近卫军的军营建成之后，他便着手一步步地取得普通士兵们的好感，和他们交往，叫他们的名字表示亲热，同时又亲自选任他们的百人团长和将领。他也用他授给投靠他的那些人以罗马的和行省的官职来引诱元老们。原来提贝里乌斯对谢雅努斯所提出的任何意见都是百依百顺的，他不仅仅在日常的谈话中，就是对元老和对民众都很喜欢称赞这个“为他分忧担劳的人”，并且使他的胸像享有被放置在剧院、广场和军团的军旗与祭坛中间的荣誉。

（3）但是皇室和它的许多位恺撒[注]——一位已届成年的儿子和一些已经到达懂事年龄的孙子——使得谢雅努斯不得不收敛起自己的野心。想用武力同时对付所有这些人是冒险的事情。谋叛的行动要求一件罪行和另一件罪行之间要有间隔，而不能做得太露骨。[注] 因此他便决定使用更加隐蔽的手段，从杜路苏斯身上下手，因为不久之前他和杜路苏斯之间发生过不愉快的事情。原来杜路苏斯是一个不能容忍别人同他分庭抗礼的人，又是一个性情急躁不能包容别人过失的人，他在偶然发生的一次争吵中打了皇帝的宠臣谢雅努斯，而在谢雅努斯

反抗时又给了谢雅努斯一记耳光。在考虑陷害杜路苏斯的各种可能性时，他觉得最直截了当的办法是找杜路苏斯的妻子里维娅[注]，即日耳曼尼库斯的妹妹。她小时候虽然是个不讨人喜欢的小姑娘，但长大之后却成了极其秀丽的美人。谢雅努斯热烈地追求过她，并且诱使她和自己有了奸情。在谢雅努斯诱使里维娅做了第一件丑事之后——一个女人一旦失去了自己的贞操，别的要求也就不好拒绝了——便唆使她跟自己结婚，分享帝国大权并谋杀自己的丈夫。这样她，奥古斯都的外孙女、提贝里乌斯的儿媳和杜路苏斯的孩子们的母亲，便和这个小城市出身的奸夫勾结在一起，玷污了她本人、她的祖先和她的后人。她的这种做法只不过是用她当前的尊荣而又稳固可靠的地位去换取犯罪的和危险的未来而已。里维娅的医生和朋友埃乌德木斯被拉进了他们的密谋，因为他的职业可以作为经常晤面的借口。为了使自己的情妇对自己不发生怀疑，谢雅努斯遗弃了给他生过三个孩子的妻子阿皮卡塔。虽然如此，计划中的罪行的规模仍然引起了惊恐、拖延，有时甚至是意见上的分歧。

（4）正在这时，也就是在年初的时候，日耳曼尼库斯的一个孩子杜路苏斯第一次穿上了成人的服装。于是元老院又重复了过去给他的哥哥尼禄的贺词。提贝里乌斯也发表了一篇演说，把他的儿子杜路苏斯对自己的哥哥的孩子们所表现的父亲般的仁慈大大地赞扬了一番。虽然有权势的人很少能同别人合得来，但是大家认为杜路苏斯对少年人却是喜欢的，至少对他们是没有敌意的。

在这之后，又开始讨论起关于皇帝到各个行省去巡视这样一个常常提起却又总不过是一种姿态的老问题来。[注] 皇帝的借口是有大批服役期满的士兵要安置，此外还要征募新兵代替他们，以保持军队的力量。他说，自愿参加军队的人数不足，而且即使有这样的志愿军，他们也不能表现出过去那样的勇敢和纪律，因为自愿来登记当兵的人都是些穷人和流浪者。他简略地列举了军团的数目和由它们保卫的行省。这个题目我认为我是应当谈一谈的，为的是说明一下当时罗马的兵力有多么大，和帝国结盟的有哪些国王，而我们国家当时的疆土比起今天来又是何等之狭小。[注]

（5）意大利的两岸各有一支舰队卫护着，一支在米塞努姆，一支在拉温那。邻接的高卢海岸则由另一队战船卫护着。这些战船都是奥古斯都在阿克提乌姆一役战胜时俘获的，而在他把这些战船配备了强有力的水手之后，就把它们派到佛路姆·优里乌姆城[注]去。但我们的主力却在莱茵河上，那里有八个军团，他们是同样地对付日耳曼人或高卢人的。不久之前才最后被征服的西班牙行省[注]是由三个军团守卫着。玛乌列塔尼亚作为国家的礼物被赠给了国王优巴[注]。两个军团[注]守卫着阿非利加其余部分，两个军团守卫着埃及。从叙利亚边界直到幼发拉底河这一片巨大的地区，四个军团就足以解决问题了；而且罗马的威力还保护了边界上的伊伯利亚、阿尔巴尼亚[注]和其他王国，使不受外界的侵犯。色雷斯在莱美塔尔凯斯和科提斯的儿子们[注]的手里，多瑙河的河岸是四个军团守卫着：两个在潘诺尼亚，两个在美西亚。还有两个军团配置在达尔马提亚，就地理位置而论，他们是在上述四个军团的后方，而一旦在意大利有紧急的需要时，他们可以及时给予支援。不过首都也有它自己的常备军，即三个城市步兵中队[注]和九个近卫步兵中队，这些步兵中队的士兵大多数是从埃特路里亚和翁布里亚或是从旧拉提乌姆[注]和早期的罗马移民地[注]征募来的。此外，在各个行省的适当地点还有联盟者提供的舰队、骑兵部队、辅助步兵中队，他们论数量比起正规军来也差不了很多。但是要确切地叙述它们却不容易，因为这些军队由于临时的需要常常到处移驻，而且他们人数也是时多时少的。

（6）提贝里乌斯的元首（帝）制是从今年起开始变质的，因此，我认为这时再来看一看国家的其他部门以及从他即位以来的统治方法是适宜的。首先，公家的事务以及特别重要的私人事务交付元老院处理，[注]元老院的领袖人物对这些事务可以自由讨论。皇帝本人则制止他们蜕化到阿谀奉承的道路上去。在任命官吏的时候，他考虑到候补者的家系、军功或是在民政方面的业绩，要使人清楚地看到，接受任命的都是最适当的人选。执政官[注]保留了他们先前的威望，行政长官也是一样。甚至地位较低的长官都能行使他们的职权。而除了涉及大逆罪的案件以外，法律一般是有效的。

但另一方面，公粮的征收、间接税的征收和国家的其他税收则由罗马骑士的团体来办理。皇帝把自己的财产[注]委托给经过考验的公正廉洁的人物，有时皇帝本人甚至都不认识这样的人，只是由于这个人声名好才任用的。而他所任命的人们一旦就职，就永远留在原来的职位上面，许多人把原任的职务担任到头发灰白的时候。粮价过高确实使民众感到苦恼，但是没有人把这一点归咎于皇帝。为了抵补由于歉收或海上风暴[注]所造成的损失，他确实是既不吝惜金钱又不辞辛苦的。他注意不把新的税收再加给行省，注意不使旧的租税负担由于官吏的贪欲或残暴而加重。体罚和没收财产的事情都不多见。他在意大利的田产很少，他的奴隶都不胡作非为，他家中也只有人数不多的被释奴隶。而且当他和一个普通公民发生争论的时候，照例是要由法庭来解决的。

（7）虽然如此，提贝里乌斯对这一切还是遵守的，尽管他遵守得确乎不很自然，而是阴郁的，往往又是可怕的。但是由于杜路苏斯的死亡，他就把这一切做法全都推翻了。因为当杜路苏斯在世的时候，旧日的一切制度都维持不变，因为谢雅努斯羽翼未丰，他想取得开明的声誉，同时又害怕杜路苏斯这样一个复仇者。这个复仇者毫不注意掩盖对他的憎恨情绪，并且经常抱怨说，“皇帝虽然有一个活着的儿子，却找一个外人做他的助手。而且这个助手很快就会成为他的同僚！谋夺王位的计划在开头是会遇到困难的；可是一旦行动起来，就不难寻求自己一派的人和帮手。由于近卫军长官的命令，一座军营已经建立起来了，卫队也交到他手里了。在格涅乌斯·庞培的剧场里[注]也可以看到他的胸像了。他的外孙将把杜路苏斯一家的血统同他的血统混到一处。[注]从此之后，他们只能希望他有些节制，不要过分贪心而已。”这样的意见他是常常讲的，而且是当着许多人的面讲的。自从他的妻子被勾引以来，他的最机密的事情都被泄露出去了。[注]

（8）因此谢雅努斯决定立刻下手，他选用了一种慢性的毒药，药性发作时就仿佛是平常得病一样。这毒药是借宦官吕格都斯之手给杜路苏斯吃下去的，这件事情的真相在八年之后才大白于天下。但是提贝里乌斯在他的儿子生病期间，一直参加元老院的集会，这或是因

为他并不感到惊慌，或是因为他想要人们知道他有控制自己的能力。甚至在杜路苏斯已死而尸体还没有下葬的时候，他依然出席元老院的集会。执政官们坐在普通的长凳上表示哀悼。[注] 但是他提醒他们不要忘记他们的尊严和他们的地位。元老们痛哭失声。但是他却劝他们不要悲痛，同时用下面的话安慰他们说："他确实不是不知道，当他还在非常悲痛的时候来到元老院，这是会受到非议的。一般的遇到丧事的人几乎受不住他们自己的亲族的吊唁，几乎不能忍受白天的光亮。不过这种做法不能被斥责为懦弱。但是他本人却采取了一种更坚强的安慰自己的办法，这就是：把自己的全部心思都放到国事上面去。"

他悲痛地提到了他的母亲奥古斯塔年已老耄，他的诸孙的年幼和他本人的年事日高，[注] 随后他便要日耳曼尼库斯的儿子们[注] 到他面前来，因为这是他在当前的痛苦中的唯一安慰。执政官们出去并使孩子们安下心来之后，便把他们带到皇帝面前来。他说："元老们，这些孩子已失去了他们的父亲，我曾把这些孩子托付给他们的叔父，并且请求他像看待自己的亲生子女一样看待他们，尽管他还有自己的孩子。此外我还曾请求他照顾他们，使他们成家立业，并且为了后人的幸福把他们教养得和自己一样。但是杜路苏斯已经不在人世了，因此我转而向你们提出请求，我请求上天诸神和祖国前来作证，他们是奥古斯都的曾孙，是显赫家族的后裔，请接受和教育这些孩子吧，这是你们的义务，也是我的义务！尼禄和杜路苏斯啊，这些元老今后就是你们的父母：你们生来所处的地位势必引起这样的后果：你们的好坏成了同国家的盛衰密切相关的事情了。"

（9）元老们听到提贝里乌斯的这番话时都哭了，随后他们便祈求上天诸神保佑一切顺遂。如果不是提贝里乌斯及时中止了自己所讲的话，他一定会使听他讲话的人们对他起怜悯之情，而他们自己却充满了自豪之感。可是，由于他的话头又回到那些听了常常会令人嗤笑的空谈上面去，什么恢复共和呀，他想使执政官等人取得统治权呀等等，这样就使得人们对于甚至是他真心实意说的那些话也不相信了。元老院下令把授予日耳曼尼库斯的哀荣也授予杜路苏斯，而且还增加了许多名堂，而一般说来那些善于阿谀奉承的人在第二次总是这样的。在葬仪的行列中最引人注意的一点是长长的一列祖先的胸像走过

观众的面前——这里面有优利乌斯一系的始祖埃涅阿斯的，有阿尔巴·隆伽的全部国王的，罗马城的建立者罗木路斯的，后面则是萨比尼的贵族的，阿图斯·克劳苏斯[注]的和克劳狄乌斯家其余的人的像。

（10）在记述杜路苏斯的死亡的时候，我所依据的是最多的，也是最可信的那些权威作家的作品。但是我还想提一提当时流行的一个传说，这个传说是如此有力，以致人们直到今天还在传述它。传说的内容是这样：谢雅努斯在诱奸了里维娅之后，又用不正当的手段收买了宦官吕格都斯。这个宦官由于年轻貌美而得到他的主人[注]的喜爱，并且在他的侍从中取得了显著地位。后来，当阴谋者商量好一个时间和地点给杜路苏斯下毒药的时候，他竟然胆大到改变了原定的阴谋，而私下里警告提贝里乌斯说，杜路苏斯想毒死自己的父亲，因此劝提贝里乌斯在同儿子一道吃饭时不要喝给他的头一口酒。年老的皇帝中了他的计，因而在宴会上就座之后接到酒杯的时候，就把它递给了杜路苏斯。当完全坠入五里雾中的杜路苏斯像青年人那样把酒一口喝干的时候，提贝里乌斯对他的疑心就更深了，因为提贝里乌斯认为，杜路苏斯是由于恐惧和羞愧才使自己遭受他要他父亲陷入的命运的。

（11）这个流行得很广泛的说法可以立刻肯定是不可信的，且不说没有任何可靠的权威支持这个说法。任何一个头脑清醒的人，更不用说像提贝里乌斯这样经历过大事的人，也不会不经过事先的了解而亲手杀害自己的亲生儿子，并且是在丝毫不容后悔的情况之下干这件事情。提贝里乌斯完全可以拷问提供毒药的人，找出他后面的主使人，而且对于过去从来没有犯过罪的独生子，老实说，他完全可以使用甚至对陌生人都用过的他那种已成习惯的和深思熟虑的做法。但是谢雅努斯却被认为是一切罪恶的根源：由于恺撒特别喜欢他而其他人又十分憎恨他们两个人，所以最骇人听闻的恐怖行为都有人相信，而且在统治者死去的时候，传说永远是最阴森可怕的。再说，这次谋杀的经过，是谢雅努斯的妻子阿皮卡塔[注]揭发出来的。而经过拷问，埃乌德木斯和吕格都斯就把全部底细招供出来了。即使是在历史家们都在搜集和夸大他的其他一切所作所为，以便对他进行攻击的时候，也绝不会有任何一个历史家恶毒到把杀害亲生儿子的罪名加到他的身上。我自己记载和驳斥这样一种传闻的动机，是要用一个突出事例来

说明口头传说之不可信，并且请求那些可能会读到我的著作的人们，不要过分热心地相信广泛流传但是不可信的传闻，而忘掉那尚未被过分夸张和歪曲成为传奇的真实情况。

（12）但是当提贝里乌斯从广场的讲坛上发表对他的儿子的颂词的时候，元老和人民就假装地而不是真心地做出哀悼的姿态和声调，但心里却暗暗地高兴，因为日耳曼尼库斯的一家又开始兴旺起来了。这一家之开始取得声望和阿格里披娜之不善于掩盖她那做母亲的期望，结果只会加速这一家的毁灭。原来谢雅努斯看到杜路苏斯的死亡并没有使谋杀者遭到报复，而全国人民也并不感到悲痛，这样他犯罪的胆子就更大了。他的第一次的阴谋得逞了，于是就进一步企图把日耳曼尼库斯的孩子们也除掉，因为他们毫无疑问将是皇位的继承者。但是要把他们三个人都毒死是不可能的，因为他们的监护人都是忠心耿耿的人物，而且阿格里披娜的贞节又是绝对不可侵犯的。于是他便想在阿格里披娜的倔强固执这一点上打主意。他利用奥古斯塔[注]对她的旧仇和里维娅最近的犯罪意识，诱使她们要皇帝知道，阿格里披娜对自己的多子引为自豪并且深信自己得到人民的爱戴，因而正在觊觎着皇帝的宝座。此外，里维娅[注]还仗着一些老练的谗诬者的帮助，不断地教唆奥古斯塔同她的孙媳完全疏远起来，因为这老妇人是不肯放弃自己的权力的。在这些谗诬者当中，特别突出的是优利乌斯·波司图姆斯，他由于同木提里亚·普利司卡这个对奥古斯塔有影响的女人有奸情而同奥古斯塔建立了亲密的关系，这样，他就通过这一点而对里维娅的计划大大地帮了忙。由于他们这些人的恶毒言论，甚至阿格里披娜的最亲近的朋友都被挑拨得对她的高傲倔强的性格感到气愤了。

（13）这时提贝里乌斯日夜操劳国家大事，得不到半点闲暇，他把审理罗马的案件和接受行省的诉状作为自己的一种安慰。通过他的建议，元老院决定在三年中间豁免遭受地震灾害的两个城市——亚细亚的奇比拉[注]和阿凯亚的埃吉乌姆[注]——的税收。维比乌斯·谢列努斯[注]、远西班牙[注]的总督，也因在施政方面使用暴力而被判罪，并由于他的野蛮作风而被流放到阿莫尔古斯岛[注]去。被控以把粮食供应给罗马公敌塔克法里那斯的卡尔西狄乌斯·撒凯尔多斯被宣告无罪；被

控以同样的罪名的盖乌斯·格拉古也被赦免了。格拉古很小的时候便随着他父亲显普洛尼乌斯[注]被流放到凯尔奇那岛上去。在那里，他就在没有受过任何教育的亡命者中间长大成人。后来，通过在阿非利加和西西里做小生意，他才勉勉强强地维持了自己的生计，甚至这样，他也未能逃掉显贵豪富的家族会遭到的危险。老实说，如果不是阿非利加的前任长官埃里乌斯·拉米亚[注]和路奇乌斯·阿普洛尼乌斯前来为他的无辜作证的话，他会由于他那遭到惨祸的家庭和他父亲的变故而丧命的。

（14）这一年又有两个希腊城市的使团到罗马来。这两个城市是撒莫斯和科斯。它们分别要求罗马批准他们的优诺神殿和埃司库拉披乌斯神殿的避难权。撒莫斯人提出要求的根据是安披克图昂同盟会[注]即最高仲裁法庭的一项命令，这项命令发布的时期，正是希腊人已经在亚细亚建立了自己的城邦，并且统治了沿海地带的时候。科斯人方面提出了同样古老的根据，此外，他们还提出了和他们自己的地方有关的要求。因为当国王米特利达特斯下令在亚细亚的每个岛和每个城市屠杀罗马人的时候，他们曾经在埃司库拉披乌斯神殿庇护过罗马公民。[注]接着是行政长官们发出的各种各样的、一般是没有什么用处的牢骚话。最后，提贝里乌斯发言，他提出了优伶们的无耻勾当的问题。他说，“这些优伶往往教唆叛国的罪行，而在私生活中，他们又会使人放荡堕落。作为民众的通俗娱乐的老欧斯卡笑剧[注]，目前已经堕落和放肆到需要元老院当局利用自己的权力出面制止的程度了。”结果那些优伶就被逐出了意大利。

（15）在这一年里，提贝里乌斯又遇到了一件丧事，那就是杜路苏斯的双生子当中有一个死了，同样苦恼的事是他的一个朋友也死了。这个朋友名叫路奇里乌斯·隆古斯，是和他共过患难和富贵的朋友，又是元老中唯一同他一起在罗得岛共同度过孤寂岁月的人。[注]因此，尽管隆古斯出身寒微，元老院依然下令给他国葬[注]的待遇，并且在奥古斯都广场由国家出钱给他立像，因为当时许许多多的事情还是要由元老院来处理的。甚至皇帝本人在亚细亚的代理人[注]路奇里乌斯·卡皮托由于行省方面的控告也不得不来到元老院进行辩护；皇帝这时

着重指出，“他授予卡皮托的权力只限于对皇帝领地上的奴隶和领地的收入；如果卡皮托僭夺长官的权力并使用武力的话，那就违背他的指示了。行省居民必须前来申述他们的意见。”这个案件经过审判之后，被告被判了罪。为了报答这一公正的惩罚，同时为了报答前一年对盖乌斯·西拉努斯[注]所作的处分，亚细亚诸城市决定为提贝里乌斯、为他的母亲和元老院修建一座神殿。这项决定得到了批准，因此尼禄就代表亚细亚各城市对元老院和他的祖父表示感谢，这对听取他的发言的人们是一件很值得高兴的事情，因为日耳曼尼库斯在这些人的头脑中记忆犹新，因此他们就想象他们看到和听到的正是日耳曼尼库斯本人了。这个年轻人有完全称得上一位皇子的美貌和谦和的举止。由于尽人皆知谢雅努斯憎恨他而使他处于危险的地位，因此他的这些天赋就更加引人注目了。

（16）差不多就在这同一天里，提贝里乌斯谈到必须选派一位朱庇特祭司[注]以代替不久前去世的谢尔维乌斯·玛路吉南西斯的问题，同时他又提出了重新制定有关这种选派的法律的问题。他指出，“选择要在同时指定的三个贵族中间进行，这三个人的父母必须是根据‘麦饼式’的仪式结婚的。[注]这种制度是旧式的，现在也不能像过去那样有人们需要的那种候选人了，因为按照古礼结婚的习惯已经不复存在，即使有也只限于很少的家庭了。”对于这一事实，他提出了种种不同的解释，而主要的一个理由则是男女双方对宗教仪式已不注意，而且人们由于这种仪式本身复杂而故意回避它，也是一个原因。“……[注]而且，由于取得这一祭司职位的男子和转归担任祭司的丈夫管理之下的妇女都是自动地脱离了双亲的管辖的。因此，必须通过元老院的决定或是一项特殊的法律来对此加以调整，正仿佛过去奥古斯都对于一些粗陋的古代遗俗加以调整使之适应于当时的需要一样。”从宗教方面进行了讨论之后，便作出这样的决定：在祭司的制度方面不作任何改变，但是通过一项法律，规定祭司的妻子，尽管从她的圣职方面来说，她要受到她的丈夫的保护，但是在其他方面，她的法律地位是和任何其他普通妇女相同的。玛路吉南西斯的儿子被选出来接替他父亲的职务。而为了提高祭司们的尊严并激励他们执行宗教仪式的热情，决定拨二百万谢司特尔提乌斯给继司坎提娅担任维司塔贞女的科尔涅

里娅。但每当奥古斯塔来到剧场时，她所坐的座位总是在保留给维司塔贞女们的那些座位当中。

（17）在科尔涅里乌斯·凯提古斯和维谢里乌斯·瓦罗担任执政官的这一年里，正当祭司们和学他们榜样的其他神职人员为着皇帝的安宁祈祷发愿的时候，[注] 他们进而把尼禄和杜路苏斯也加到他们为之祈祷的人们当中去。他们的这种做法与其说是由于对他们两人的敬爱，毋宁说是一种阿谀奉承的陋习，而在那堕落的社会里，过多的阿谀奉承和根本没有阿谀奉承是同样危险的。提贝里乌斯对于日耳曼尼库斯一家从来就是严峻的，这次他听见他们把一对乳臭未干的孩子和他这个老年人放在同样的地位之上，就气得不能忍耐了。他把祭司们召了来，问他们这样做是阿格里披娜请求过还是威胁过他们，但他们否认了这一点，因此提贝里乌斯只轻轻地责备了他们，因为他们很多人不是他本人的亲属，就是国内的显要人物。但是在元老院里，他却警告说，在今后，任何人都不得利用过早的荣誉使这些血气未定的年轻人变得傲慢起来。实际上是谢雅努斯在他背后撺掇得很厉害。他指控说，“国家目前已处于分裂状态，仿佛发生了内战。有人竟然自称是阿格里披娜的一派，如果不及时加以制止，事态一定会恶化下去。只有把最积极谋划的煽动者除掉一两个人，才能挽救日益加深的分裂。”

（18）谢雅努斯以此为借口攻击了盖乌斯·西里乌斯和提齐乌斯·撒比努斯。这两个人和日耳曼尼库斯的友谊成了他们致命的东西。但是在西里乌斯身上却更有一层原因，这就是：他曾统率过一支庞大的军队七年之久，[注] 在日耳曼取得过凯旋的勋记，还战胜过撒克罗维尔。因此这样一个声名显赫的人物的垮台必然会更加引人注目和引起人们的更大的惊恐情绪。许多人认为他是由于自己不谨慎而加重了罪名的。原来他曾大肆吹嘘说，“在别人的军队发生哗变时，他的军队却始终是忠诚不渝的。如果他麾下的军团也哗变的话，那么连提贝里乌斯的王位也会保不住了。”皇帝认为，这样的说法对他自己的地位是有损害的，因为这等于暗示他的皇位担不起这样大的功业。而且一个人的服务，只有在看来能够给以报偿的时候，才是受欢迎的。如果把这种服务做得远远超过这一点的话，那么他们所得的回报就不是感谢，而是憎恨了。

（19）皇帝对于西里乌斯的妻子索西娅·伽拉也很讨厌，因为她和阿格里披娜很要好。谢雅努斯于是决定首先从这一对夫妻下手。撒比努斯的死期于是得以暂时被推迟了。执政官瓦罗首先被放出来进行活动，他以西里乌斯同他父亲有仇为借口，[注] 不惜卑躬屈节去迎合谢雅努斯对西里乌斯的敌视。受到控告的西里乌斯请求稍稍延期，到原告可以交卸执政官的职务的时候。但是皇帝表示反对。他说，“高级官吏控告普通公民是很平常的事情，然而对于执政官的特权却一定不允许有任何侵犯，因为正是要依靠他的警觉才能使‘共和国不致受到任何损害’。”[注] 用过去的词句掩盖他最近发明的各种各样的罪行，可以说是提贝里乌斯的特征。

因此，元老们就被十分郑重其事地召集到一处，就仿佛西里乌斯是依法受审似的，就仿佛瓦罗就真像是一位执政官，而国家又真像是共和国似的！被告起初没有讲话，后来他给自己作的一点辩护，也只不过是点明因为他得罪了什么人，这才使他遭到控告的。他受控的罪名是：长期纵容撒克罗维尔并同他相勾结，胜利后之诛求无厌以及有一个与他合谋犯罪的妻子。毫无疑问，在勒索的罪行上面，他们夫妇二人是绝对难以逃避的。不过整个案件是作为大逆罪的案件来处理的，西里乌斯自忖逃脱不了悲惨的结局，便自杀了。

（20）虽然如此，西里乌斯的财产依旧受到了无情的处理。[注] 行省的纳税人并没有收回自己付出的任何金钱，他们中间也没有任何人提出过这样的要求；但是奥古斯都赐给他的财产却立即被收了回去，皇帝的财库把一项一项的财产都要了回去。提贝里乌斯对于别人的财产，过去从来没有这样斤斤计较过。由于阿西尼乌斯·伽路斯的建议，索西娅被放逐，此外他还建议没收她的一半财产，另一半财产则交给她的子女。玛尼乌斯·埃米里乌斯·列庇都斯却提出了不同的意见，他建议把四分之一的财产依法赠给原告，剩下的部分再给她的子女。

我发现这个列庇都斯在他一生的行事中，是一个既有原则又有智慧的人物。对于别人由于讨好而提出的许多残酷不仁的建议，他都能从中进行公正的斡旋。但是，另一方面，他做事又是很有分寸的，因为他一直是受到提贝里乌斯的器重和喜爱的人物。这种情况使我怀

疑，是否和所有其他的事情一样，国王的同情和反感是受制于人们的注定的命运和降生时的星象，是否我们能够掌握自己的命运，能够在鲁莽的执拗和卑鄙的奴才气中间走一条不受阴谋和危险的侵害的直路。另一方面，美撒里努斯·科塔[注]有着同样高贵的出身，但是性格却和他迥乎不同。他建议元老院公布这样一项命令，那就是，规定高级官吏即使他们本人无罪并且不知道别人的罪，如果他们的妻子在行省犯了罪，他们也应当受罚，犹如他们本身犯罪一样。

（21）然后就审理出身高贵而又勇敢的卡尔普尔尼乌斯·披索的案件。我在前面已经提过，[注]正是这个人曾经向元老院声明说，他要从罗马离开，以抗议告密者的阴谋；也正是这个人，他不害怕奥古斯塔的势力，竟然敢于到法庭去控告乌尔古拉尼娅，把她从皇家的庇护下召到法庭上来。当时提贝里乌斯对他的这种行动的态度是比较冷静的。但是在他的内心里，却在考虑着这种做法使他愤怒的理由； 尽管在起初他没有发泄他的怨恨，但是他并没有忘掉这件事。克温图斯·格拉尼乌斯控告披索，说他在私下的谈话里诽谤过皇帝；他还说，披索的家中藏有毒药，而在到元老院来时身上还带着宝剑。后面的一项控诉由于凶恶得难以置信而被撤销了。但是其他的控诉理由——这样的理由又是随便可以收集到的——却仍旧把他卷进了诉讼。只是他那适逢其时的死亡才使他免了这场官司。

随后，元老院又考虑被放逐的卡西乌斯·谢维路斯[注]的问题。谢维路斯出身卑微、行为恶劣，但是他具有雄辩的口才。他使得他的敌人把他憎恨到这种程度，以致元老院竟通过对神的誓言发布一项命令，把他放逐到克里特去。但他在那里仍旧不改故态，因此又招来了极多的新仇旧怨，最后弄得不但财产被剥夺，被禁绝了祖国的火与水，并且又被送到塞里波司岩终其残年去了。

（22）大概在这同时，行政长官普劳提乌斯·西尔瓦努斯不知道为什么把他的妻子阿普洛尼娅从窗户里掼了出去。他被岳父路奇乌斯·阿普洛尼乌斯扭到皇帝面前，他语无伦次地回答说，他自己睡得很熟，根本不晓得所发生的事情，他认为他的妻子一定是自杀的。提贝里乌斯毫不迟疑地到他家里去，检查了他的寝室，发现了使用强力和抗拒

的痕迹。他把这一案件交给元老院，于是组成了一个审判委员会，但是这时西尔瓦努斯的祖母乌尔古拉尼娅却给自己的孩子送去了一把匕首。乌尔古拉尼娅和奥古斯塔是有交情的，这无疑是皇帝发出了一种暗示。被告用这一武器自杀未遂，但还是设法把自己的脉管割断了。在这之后不久，他那曾被控告用符咒和春药把自己的丈夫弄疯的前妻努曼提娜得到了平反。

（23）这年，罗马人对努米地亚人塔克法里那斯的一场长期战争终于结束。早先的统帅们，每当认为自己的功勋足够取得凯旋的勋记时，一般就不再与敌人交手了；城里已经有了三座戴着桂冠的胸像；[注] 但是塔克法里那斯却仍然在蹂躏着阿非利加。塔克法里那斯不断从玛乌利人那里得到接济，这些玛乌利人在少不更事的托勒米，[注] 即优巴的儿子的当政时期，想通过战争来摆脱国王的被释奴隶对他们的奴役性的专制统治。伽拉芒提斯[注] 人的国王为塔克法里那斯收藏掠夺得来的物品，也参加他的掠夺，不过他还没有达到率领军队在战场上作战的程度，而只是不断地把轻武装的军队派遣出去，结果他们出击的路程越远，传说他们的人数也就越大；而且在行省当地，那些失掉了财产的或是好闹事的人都越来越踊跃地投奔到他这里来；这种情况的所以产生是由于，在布莱苏斯取得胜利之后，提贝里乌斯以为阿非利加已不再有敌人，因而便把第九军团召了回去，[注] 而那一年的阿非利加的总督普布里乌斯·多拉贝拉对此也不敢加以阻拦，因为他害怕皇帝的命令是甚于害怕战争的。

（24）于是塔克法里那斯就散布谣言，说其他民族也正在瓦解着罗马帝国，所以罗马军队正逐步从阿非利加撤回，而且留在阿非利加的罗马军队，在所有那些不愿被奴役而渴望自由的人们的同心协力的进攻之下，是可以被截断在这里的。这样，塔克法里那斯便加强力量，构筑了一座营地，并且包围了图布斯库姆[注] 城。多拉贝拉这一方面，也把一切可用的兵力都集中起来，在第一次出击时便打垮了围攻的努米地亚人。这是由于罗马的先声对敌人有威慑作用，此外，努米地亚人也没有办法抗击阵容严整的罗马步兵。在这之后，他便加强了一些战略据点的防守力量，同时他又处决了那些企图谋叛的穆苏拉米

人[注]的酋长。由于对塔克法里那斯的几次征讨已经证明，仅仅是一支重武装军队的进攻是无法制服这支游牧的敌人的，于是他便把国王托勒米和他的国人召集起来，组成了四个纵队，由副帅或军团将领率领。进攻的队伍选拔干练的玛乌利人的军官来领导。多拉贝拉本人则轮流亲临所有这些队伍进行指导。

（25）不久，消息传来，说努米地亚人在一座名叫奥吉阿[注]的半毁的要塞附近安营扎寨，这座要塞是他们自己前个时期放火烧掉的。他们对这个营地很放心，因为在它的四周都是大森林。多拉贝拉接到这个消息之后，便把一些轻武装步兵中队和骑兵中队派了出去，要他们全速前进，但是没有告诉他们进军的目的地。天色刚亮，他们在一阵狂叫和一阵喇叭声中攻到了还没有完全醒来的蛮族这里，努米地亚的马匹这时还在系着或是在遥远的牧场上漫步。罗马这方面的步兵组成了密集的队伍，骑兵也作了相应的安排，做好了一切战斗的准备。但相反地，敌人事先却一点不知道这件事情，他们没有武器，没有秩序，没有应战的计划，他们只是像牲畜一样地被拉去屠杀或是当了俘虏。

罗马士兵想到自己吃过的苦头，又想到这是一次早就要同这些神出鬼没的敌人进行的战役，他们越想越气，因此对于每个敌人都进行了血腥的报复。全军各个小队都接到通知说，大家都要以塔克法里那斯为报复的主要对象，而由于多次的交手，他的模样大家已熟悉了。看来只有这个反叛头子被杀以后，战斗才能停止下来。他的卫士都战死在他的周围，他的儿子被俘；罗马士兵正从四面冲杀过来，他就迎着投刺过来的长枪奔去，以战死疆场来逃脱被俘的命运，战死前他曾使敌手受到了报复。阿非利加的战事至此结束。

（26）多拉贝拉呈请授予凯旋勋记的要求被提贝里乌斯拒绝了。这是由于考虑到谢雅努斯的缘故，因为这样一来，谢雅努斯的叔父布莱苏斯的荣誉相形之下就要显得逊色了。但是这种做法也并没有进一步提高布莱苏斯的声望，而拒绝给予勋记的举动却反而增加了多拉贝拉的荣誉，因为多拉贝拉以一支较弱的军队，却取得了这样的声誉：他不但俘获了重要的俘虏，杀死了一名头目而且结束了这场战争。和

他同来的还有伽拉芒提斯人的一些代表，这种情景在首都是十分罕见的。原来伽拉芒提斯人害怕自己会遭到和塔克法里那斯相同的命运并且深知自己所犯的过错，于是派人前来向罗马人民谢罪。而鉴于玛乌列塔尼亚的国王托勒米在战争期间对罗马的友好表示，结果决定把一项古老的勋记加给他，一位元老被派到他那里把元老们的一项传统的赠赐、即一支象牙王笏和一件刺绣的托迦袍[注]送给他，并且按照对待国王、同盟者和朋友的方式对他进行祝贺。

（27）这年夏天，一场已经在意大利发动起来的奴隶战争，由于一件偶发的事件得以避免。这一叛乱的煽动者是提图斯·库尔提西乌斯，他先前是近卫军步兵中队的一名普通士兵。起初他在布伦地西乌姆和相邻各城市一带地方举行秘密集会，随后他就公开发出号召，这样他就不断地把边远的草原地带的那些凶悍的乡村奴隶[注]发动起来争取自由，但这时十分凑巧有保护这一带的海上商旅的三只双层桡船停留在这里的港口里面。此外，根据古老的制度，在这里管理这一行省的牧地的一位财务官[注]库提乌斯·路普斯也正在这一地区，于是他便集合了一支水手的队伍，把刚刚开始的这一阴谋击破了。被提贝里乌斯匆忙地派来的保民官司泰乌斯率领着一支强大的队伍，把谋叛的首领和比较坚决的参加者带到了罗马。人们在这里看到奴隶的人数越来越多，自由人的数量却日益减少，内心感到十分震惊。

（28）在同样的执政官的任期里面，一个叫做维比乌斯·谢列努斯[注]的儿子到元老院来控告他那同名的父亲，这件事可以被视为这一时代的悲惨无情的惊人例证。父亲刚刚从放逐的地点被召回来，他全身既肮脏又褴褛，但现在又戴着镣铐，面对面地听着儿子的咒骂。这是一个十分文雅而看起来又精神愉快的青年，他兼而有告密者和证人的双重身份，他控诉他父亲谋叛皇帝的经过，说谋叛的使节曾被派到高卢去；[注]他还说前任的行政长官凯奇里乌斯·科尔努图斯曾提供过活动的经费。科尔努图斯感到实在受不了这种忧虑的折磨，再加上当前他的危险定会要他的命，于是立刻自杀了。但是另一方面，这个犯人的精神丝毫不倒，他面对着自己的儿子，抖着自己身上的镣铐，叫着复仇诸神的名字。他要求人们还是把他远远地放逐出去，这样就不至

于再看到这里的种种丑事了，他说他的儿子总有一天会遭到报应的！他坚持认为科尔努图斯并没有罪，科尔努图斯是由于毫无根据的惊惶失措的情绪而自杀的。他还说，如果能举出更多的名字出来，才能证明他的背叛的事实。因为他自己肯定不能仅仅同一个人勾结起来企图谋杀皇帝和发动叛乱啊！

（29）原告接着又举出格涅乌斯·楞图路斯[注]和塞乌斯·图倍罗[注]两个人的名字来。这一做法使得提贝里乌斯处于十分为难的地位。因为他知道这两个人都是十分显赫的贵族，又是他的亲密的朋友。格涅乌斯·楞图路斯的年已老耄；塞乌斯·图倍罗又在病中，然而他们却被控以有武装叛变和阴谋反对国内和平的罪名。不过他们立刻就被洗刷了这样的罪名。在拷问老谢列努斯的奴隶的时候表明，对老谢列努斯的控诉是没有根据的；于是这个原告因为自己的罪行而发了疯，而且又被人们的议论吓坏了（因为人们发出恐吓，说应当把他送进地牢[注]，并从岩石[注]上掼下去，或是治他以杀父之罪[注]），于是便逃离了罗马。但是他从拉温那被捉了回来，而不得不继续进行自己的诉讼。提贝里乌斯并不想掩饰他对于被放逐者的旧恨。因为在里波[注]被判罪之后，谢列努斯曾写信给皇帝，抱怨说，只有他的热心没有取得应有的报偿，最后又说了一些话，这些话灌进高傲的和容易生气的耳朵里显然会给自己招来危险的。八年之后，提贝里乌斯又想起了这种旧恨；他搜集了这一期间可以对他发起控诉的各种材料，尽管奴隶们的坚定使得严刑拷打并未获得所期望的结果。

（30）元老们表示，老谢列努斯应该按照古老的习惯加以惩处，[注]但是提贝里乌斯却设法缓和大家对他的恶感而提出了否决的意见。阿西尼乌斯·伽路斯提出的把囚犯拘禁在吉雅路斯岛或多奴撒岛[注]的建议也遭到了提贝里乌斯的反对，因为他提醒伽路斯，这两个岛上都没有可以饮用的水，如果你给一个人留下性命的话，那你必须给他一条活路。这样，谢列努斯就被用船载回了阿莫尔古斯。而由于科尔努图斯自杀了，于是大家便讨论这样一项建议，即每当犯有大逆罪的被告在审判结束之前使用自杀的手段时，原告的赏金应予以没收。这一决议即将通过时，提贝里乌斯却相当严厉和极其坦率地为原告辩解，

他抱怨说，这样一来法律将会不发生效力，而国家也便岌岌可危了。他们与其把监护法律施行的人除掉，倒还不如取消法律本身为好。提贝里乌斯这么一说，告密人即那些生来要使国家灭亡，而且甚至用刑罚都不曾制裁得了的人，现在却由于贪图奖赏而干得更起劲了。

（31）但是在这一连串的悲剧中间，却有一件比较令人高兴的插曲。原来皇帝赦免了被证实犯了写诗诽谤他本人之罪的一位罗马骑士盖乌斯·科米尼乌斯，因为当事人的兄弟，一位元老向他作了这样的请求。这件事增加了人们的惊异情绪，其原因在于：尽管提贝里乌斯知道什么是更好的行为，也知道仁慈会使他得到荣誉，但是他宁肯采取严酷的手段。提贝里乌斯犯了这样错误，并非由于他考虑不周，同时的确也不难看出，人们对皇帝的行动的喝彩什么时候是出于真心，什么时候是出于伪装的热情。再者，提贝里乌斯本人讲话通常是很做作的，他讲的每一个词看来都是从口中硬挤出来的，但是每当提出仁慈为怀的建议的时候，他却讲得比较流利和轻快。

另一方面，当日耳曼尼库斯过去手下的一名财务官普布里乌斯·苏伊里乌斯[注]因犯了贪赃枉法之罪而不许他留在意大利的时候，他却建议把苏伊里乌斯流放到一个岛上去；他把这样的建议提得很认真，竟至发誓说，这种决定的改变乃是从国家的利益来考虑的。他的这种干预在当时引起了人们很大的反感，但是不久之后，从苏伊里乌斯回来之后的表现来看，人们又感到提贝里乌斯的做法是对的了。原来下一代的人所看到的苏伊里乌斯，是克劳狄乌斯的一个掌握大权而又贪得无厌的宠臣，他利用自己和皇帝之间的友谊长时期为自己谋求私利，任何一件好事都不曾做过。元老院的一位成员费尔米乌斯·卡图斯也受到了同样的惩罚，他的罪名是诬告他的姊妹犯了大逆罪。前面我已经说过，[注]卡图斯曾陷害过里波，后来又通过他的作证毁了他。提贝里乌斯想起卡图斯过去的这件事情，就假借别的一些理由为他开脱，使他免了放逐的惩罚，但是却不反对把卡图斯从元老院中开除出去。

（32）我自己很清楚，我已经叙述的和我下面要叙述的许多事情看来也许都是无关紧要的、不值得记述下来的小事情；但是不应当把我的编年史和人们编写的罗马人民的古代历史等量齐观。他们所谈论

的或是随意插笔叙述的题目是：大规模的战争、遭到猛攻的城市，被打败或是被俘虏的国王；如果他们说的是国内的事情，那就是执政官和保民官之间的不和、土地法、谷物法、贵族和平民的决斗等等。但是我所写的事情都是狭窄范围之内的不光彩的事情：因为当前是一个长期的承平时代，有些骚动也都不大；罗马的气氛凄凄惨惨，皇帝也无心扩大自己帝国的疆土。可是，揭开这些事件的表层向里面看一看并不是没有益处的，因为这些事件在初初一看时似乎是毫无意义的，但它们往往引起了历史上的重大事件。

（33）每一个国家或城邦的统治者或许是人民、或许是贵族、或许是一些个人，这三种统治方式适当配合起来的政体比较容易得到别人的称赞，然而却不是容易创造的。而且即使创造出来，它也无法长久维持下去。因此，在平民掌权的情况下，我们必须研究群众的性格和驾驭他们的办法；但是在贵族占主导地位的情况下，那些对于元老院和贵族的性情了解最深的人们，在当代的人们中间却被认为是机敏的和有智慧的人了。因而在今天，当局面业已改变而罗马世界已经和一个王国相去无几的时候，把这些琐事加以收集并且按年代编排起来仍然还有它的用处。很少有人生来就能辨别什么是对的，什么是错的，什么是有益的，什么是有害的。大多数的人都是通过别人的经验才得到教训的。如果我写的东西有什么用处的话，它们却不能给人带来什么愉快。国土的描述、战事的起伏、在战场上光荣战死的统帅，这些东西都能够引起和刺激读者的兴趣。但是我所能提供给读者的，却是一连串残酷的命令、接连不断的控告、被出卖的友谊、被残害的无辜者、导致同样后果的各种不同的案件，到处都是惹人生厌的单调乏味的题材。而且古代的作家很少受到别人的指责，无论对于迦太基的军队或是对于罗马的军队采取更加赞美的态度，都没有什么妨碍。但是在提贝里乌斯当政时期受过法律惩罚或是贬损的许多人，他们的子孙在今天还都活着。而且即使现在这些家庭都已灭绝，那么你仍然会发现有这样一些人，他们把所提到的别人干的坏事认成是指他们自己说的，因为他们彼此间的品行是相似的。甚至荣誉和德行也能树敌，因为一种过分鲜明的对比会使它们的敌人感到难堪。下面再书归本传。

（34）下一年，科尔涅里乌斯·科苏斯和阿西尼乌斯·阿格里帕担任执政官。这一年一开始便对科列姆提乌斯·科尔杜斯提出了一项新颖的和前所未闻[注]的控诉，因为科尔杜斯[注]发表了一部历史，颂扬布鲁图斯并且把卡西乌斯说成是最后的一名罗马人。[注]控诉人是撒特里乌斯·谢孔杜斯和皮那里乌斯·那塔，这两人都是谢雅努斯的食客。他们的这种身份就决定了被告的命运。还有一点致命的，就是提贝里乌斯在听取被告的答辩时的那种阴沉的表情。[注]但是已把生死置之度外的科列姆提乌斯却讲了下面的话：

“元老们，我发表的言论现在受到审判了——我的行为却是无辜的！而且甚至我讲的话也不是反对大逆罪所涉及的人物，即皇帝本人或他的父母。人们说我颂扬了布鲁图斯和卡西乌斯，但对于这两个人，许多人都记述过他们的事迹，而且都是怀着尊敬的心情加以记述的。以雄辩和坦率而享最高盛名的李维说了这样恭维庞培的话，以致奥古斯都称他为‘庞培派’，然而这并没有在他们的友谊中间引起裂痕。对于斯奇比奥，对于阿弗拉尼乌斯，[注]对于现在涉及的这个卡西乌斯和这个布鲁图斯，李维从来没有像目前流行的说法那样，把他们说成是匪徒和弑父者，而是常常用他可以用于任何一位杰出的爱国者的字眼来称呼他们。阿西尼乌斯·波里欧[注]的作品使他们的品格有了崇高的色彩。美撒拉·科尔维努斯[注]曾自豪地把卡西乌斯称为‘我的统帅’。但是波里欧和科尔维努斯在生时和死时都拥有充分的财富和荣誉！西塞罗的著作[注]把加图捧上了天，但是他从独裁官恺撒那里得到的是什么呢，不过是一篇书面的演说，与公审法庭上发表的演说一样。安托尼乌斯的书信里，布鲁图斯的演说里，有对奥古斯都的毫无根据然而极其恶毒的咒骂；比巴库路斯[注]的和卡图路斯[注]的现在还为人们所传诵的诗篇里，对恺撒们进行了许多下流的谩骂。然而，甚至神圣的优利乌斯和神圣的奥古斯都本人都容忍了他们，没有去触动他们。而我不知道他们的这种行动是由于他们的容忍，还是由于他们的智慧。因为事情若是不放到心上，不久就会忘记；而愤怒则意味着使人注意了。

（35）“我没有举希腊人的例子。在他们那里，不仅是自由，就是放纵本身也不会受到惩罚。如果一个人进行报复的话，那也仅限于以言语对言语的还报。但是只有对于那些由于自身的死亡而摆脱了别人的怨恨或偏爱的人所发表的意见，才能首先绝对保险免于别人的非难。布鲁图斯和卡西乌斯如今还在在菲利披平原上严阵以待么？我现在是在讲坛上鼓动人民去发动内战么？布鲁图斯和卡西乌斯已经去世七十年了，就连打败了他们的人自己都没有把他们的胸像取消，人们现在不是还从胸像上认识他们，因而他们还在人们的记忆中占有一席地位么？后世的人对每个人都给以应有的荣誉；如果我被判罪的话，人们仍然会纪念我，就像纪念布鲁图斯和卡西乌斯一样！”他说了这话之后便离开了元老院，回去绝食自杀了。元老们下命营造官焚毁他的著作。但还是有一些抄本流传下来，这些抄本最初还隐藏着，后来就发表了。[注] 这一事实使我们不能不更加嘲笑这样一类人的愚蠢，因为他们认为目前的专制行动可以使后世的人无法认识到此时的真相。相反地，受到惩处的天才反而会提高自己的威信；而且残暴的外国国王以及模仿他们的酷行的人，他们的行为所招致的后果也只能是使自己声名扫地，反而使牺牲在他们手下的人得到光荣。

（36）在这一年的其余的时间里，控诉的事件接连不断地发生，甚至在拉丁节[注]的日子里，当市长杜路苏斯[注]登上讲坛宣布就职的时候，都不得不受理一项控诉：卡尔普尔尼乌斯·撒尔维亚努斯控诉塞克斯图斯·马利乌斯。[注] 这样一个行动使得卡尔普尔尼乌斯受到了提贝里乌斯的谴责，并且受到了放逐的处分。库吉库斯地方[注]的一个部落被控以不尽心奉祀圣奥古斯都；人们还说，他们对罗马人有使用暴力的行为；结果他们丧失了他们在米特利达特斯战争时期挣得的自由。当年他们由于勇敢，同样也由于路库鲁斯的协助，曾击退了围攻他们城市的国王的军队。另一方面，亚细亚行省的前任总督丰提乌斯·卡皮托被宣告无罪，因为维比乌斯·谢列努斯[注]对他提出的控诉被证明是伪造的。但是这次失败对谢列努斯并没有任何损害，人民群众的憎恶对他实际上反而起了双重的保护作用。[注] 因为一直在为非作恶的告密者几乎是神圣不可侵犯的，受到报复的只不过是那些微不足道的无名小卒而已。

（37）大约在这同时，远西班牙派了一个使团到元老院来，要求准许他们像亚细亚那样，[注] 为提贝里乌斯和他的母亲修建一座神殿。一贯非常讨厌任何阿谀奉承的提贝里乌斯认为应当利用这样一个机会，来驳斥外间的一种传闻，好像他有一种追求虚荣的倾向。他的发言的大意是这样：

“元老们，我知道有不少人会抱怨我反复无常，因为就在不久之前，亚细亚的各城市虽然也作了同样的请求，但是我并没有表示反对。因此现在我要说明，为什么在前一次我保持沉默，以及今后我对这类事情所持的原则。既然圣奥古斯都过去不曾禁止人们在培尔伽门[注] 为他本人以及为罗马城修建一座神殿，而我又把他的每一行动和言论看成是法律，因而我才遵照他已经同意的前例这样做，但是我更愿意将对我本人的崇拜与对元老院的尊敬联系在一起。不过，接受一次这样的要求也许是情有可原的，但是若让所有的行省里到处都将我的像当成神像来崇奉，那就是虚荣和妄自尊大了。如果我们给予奥古斯都的荣誉被加上许多庸俗无聊的谄媚，那么这种荣誉就会变成笑柄。

（38）“元老们，至于我本人，我要说，我是一个凡人，我起的作用是人的作用，如果我所处的地位是人间最主要的地位，我就感到满足了。我要求你们证明这一点，我希望我们的后人能够记住这一点。如果他们认为我可以配得上我的祖先，关心你们的利益，在危险中表现得坚定，为了国家的幸福不害怕别人对自己的攻击，这样他们对我就可以说作出公正不过的评价了。这就是在你们心里为我修造的神殿，这就是为我画的最美好的和最持久的像：如果后人对某人的看法变成了憎恨的话，那些石造的纪念物将被咒诅为坟墓！[注] 因此我对联盟者、对公民们以及对上天诸神所提出的请求是这样：我恳求上天诸神，直到我临死的时候，使我的心田得到宁静，并且要我能懂得恪守天上和人间的律条；我恳求国人，不管什么时候我死了，希望你们能够怀着赞美和亲切的心情来怀念我的事业和纪念我的名字。”

事实确实是这样。从这时起，甚至在私人的谈话当中，他都坚持对这种加到他身上的神圣荣誉采取轻蔑否定的态度。[注] 一些人认为这种态度乃是出于谦逊，但是许多人却认为这是出于信心不足，还有少

数人则认为这是出于灵魂的堕落。他们争辩说："优秀人物都要求得到最崇高的荣誉。因此希腊人中的赫尔克里士与里倍尔[注]和我们罗马人中的克维利努斯[注]就被列进了诸神的行列。奥古斯都则采用了较好的办法，他只是希望自己列进神的行列。皇帝们在所有其他的东西上都立刻能得到满足。但是有一件东西要通过长期的不倦的努力才能取得，这就是后人对他的好评。因为人们对于他的名誉的蔑视也正是对他的德行的蔑视！"

（39）这时谢雅努斯由于取得了极大的成功而头脑发起昏来，再加上又有一个野心勃勃的女人在后面撺掇他（里维娅要求履行谢雅努斯应允的婚约），所以他就给皇帝写了一份报告。当时的习惯，凡是向皇帝陈事，即使他本人在罗马，也要用书面的形式。这一报告的主要之点是这样："由于皇帝的父亲奥古斯都的仁爱以及后来提贝里乌斯本人的许多照顾，他形成了这样一种习惯，那就是他的任何希望、任何誓愿，他都要像告诉诸神那样地立刻要皇帝知道。他从来不曾要求过华而不实的官职。他宁愿为了皇帝的安全而戒备着、工作着，就像是皇帝的一名最普通的卫兵那样。然而他却达到了他的最高的目的，这就是，他竟被认为有资格同皇帝攀亲。[注]这种情况使他有了新的希望；因为他曾听说，当奥古斯都在安排他的女儿[注]的婚事的时候，在某种程度上他甚至考虑过以罗马骑士作为对象。因此，如果要为里维娅考虑一位丈夫，他恳求提贝里乌斯不要忘记一个朋友，这个朋友只希望从这一联姻中取得荣誉。因为他并不想推卸他身上的责任：他认为，只要他的一家能够有足够的力量防止阿格里披娜对他的毫无根据的仇视，那他就感到十分满足了，而且这只是为了他的子女着想的。至于他本人，则在这样一位皇帝之下不管要效劳多少年，那都是他心甘情愿的！"

（40）提贝里乌斯在复信中称赞了谢雅努斯的忠诚，他稍稍谈了谈他本人给予他的恩典，并且说，他要用一点时间来充分地、自由地考虑这个问题。接着他又写道："在别人来说，他们作出决定时的立足点首先是考虑他们自己的利益；但是在皇帝来说，情况就完全不同，因为他们在处理最重大的事件时必须要考虑到公众的意见。因此他并

不用一个最现成的答案来给自己作推托的借口，这就是，里维娅可以决定自己的命运，在杜路苏斯死后改嫁别人，还是留在自己原来的家里。而且我还可以推托说，她自己有母亲和祖母，她们的意见比我的意见当然更要亲切自然些。他可以说得更加坦白些：首先，如果里维娅重新结婚的话，这就会大大地增强阿格里披娜的恶感，因为这种结婚看来意味着把皇帝的家族分裂为二。甚至在当前的情况下，女人们的忌妒都是不可遏止的，结果他的孙子们也会由于这一敌对而处于互不相容的状态。如果因为计划中的联姻而加剧了这一争端的话，那又怎么办呢？”

提贝里乌斯继续写道，“谢雅努斯，如果你以为你可以保持你当前的地位，或者你以为里维娅在嫁过盖乌斯·恺撒和杜路苏斯之后，竟然会满足于和一个罗马骑士偕老，那你就错了。即使是我个人同意了，你以为见过她的兄弟、她的父亲的那些人和我们那些担任过国家的最高职位的祖先会容忍这种情况么？ 你自己表示不愿意再担任比你目前更高的职位。但是，那些不惜用各种办法出现在你的面前并且同你商讨每一件事情的高级官吏和显要人物，他们并不隐讳自己的这样一种看法，这就是：很久以来，你便超越了骑士等级的最高限度，并且把我父亲的朋友[注]都远远地抛在后面了。由于他们对你的忌妒，他们也就连带地指责了我。你提到奥古斯都曾考虑过可能把他的女儿嫁给一个罗马骑士的问题。奥古斯都本人有这样多的国家大事要处理，而且他又预见到，由于这样的联姻，作为对象的男子的身份会怎样地在与他同等的人们中间大大提高起来，可是他偶然提起的却又是过着安静的离群索居的生活并且毫不过问国事的盖乌斯·普洛库列乌斯[注]和其他少数人，这确实是令人吃惊的事情！但是，我们固然特别注意到了奥古斯都在这个问题上的迟疑不决的态度，但使我们更加信服的却是这样一个事实，那就是：他把她先嫁给了玛尔库斯·阿格里帕，后来又嫁给了我本人。我是从我们二人之间的友谊来坦率地对你讲话的。不过我却不反对你的决定和里维娅的决定。关于我本人的一些想法以及我计划在今后加强我们之间的关系的另外一些做法，现在我不打算说了。只是有一点我想说清楚：你的优点以及你对我的忠诚，是配得上任何高位的。在时机到来时，不拘是在元老院里还是在人民群众的面前，我是不会保持沉默的。”

（41）谢雅努斯深感惊讶，不过不是由于婚姻的事情，而是由于更深入的原因。于是在复信中，他就劝提贝里乌斯不要理会那些私下的怀疑论调、群众的胡言乱语以及诽谤他的那些人的攻讦。与此同时，他既不愿意把大批前来拜会他的人拒之门外，从而削弱自己的影响，另一方面，又不愿意接待这些人，因为这样做就会给毁谤者以向他进攻的把柄，于是他便有了这样一个想法：劝提贝里乌斯到罗马附近一个游乐的地方去消磨一些日子。他预见到这种做法的许多好处。通过这种做法，他可以控制皇帝对人们的接见；他可以监视皇帝的大部分来往信件，因为这些信件都是由近卫军士兵传递的。[注] 不久之后，这位已届衰年并且因为隐居的生活而日益懒散的皇帝，便更会愿意把统治者的权力委托给别人了。至于谢雅努斯本人，由于接见的人数减少，这会减轻人们对他的恶感，而且取消那些无关紧要的虚荣，反而会加强他的实权。这样，他就开始一点一点地说些讨厌首都的麻烦事情、熙熙攘攘的人群和源源不绝的请托者的话，却赞扬安静而孤独的生活，因为只有在这样的生活当中，人们才能够避开烦恼和摩擦，才能够把自己的主要精力放到头等重要的事情上去。

（42）提贝里乌斯已经动摇了；恰巧在这个时候，对于很有人望又很有才能的沃提耶努斯·蒙塔努斯[注] 的审判，使得提贝里乌斯相信，他必须回避参加元老院的会议，回避听取在那里当着他的面屡次提到的那些往往是既真实而又尖刻的言语。原来当沃提耶努斯被控以恶意诽谤皇帝之罪的时候，一个名叫埃米里乌斯的军人出庭作证；他为了热心为这次控告作证，便把他所听到的话毫不遗漏地重述出来。尽管有人在会场上高声抗议，他还是十分热切地坚持叙述了全部经过。这样，提贝里乌斯便听到了别人在私下里对他的恶毒咒骂。这些话使他震动到这样的程度，以致他不断地高声叫道，他要当场亲自予以驳斥，至少在审判结束之前驳斥这些话；由于他的朋友们的恳请，再加上所有在场的人们的谄媚，提贝里乌斯好不容易才恢复了内心的平静。沃提耶努斯受到了大逆罪的惩处。提贝里乌斯过去即曾因对待被告无情而受到谴责，但是他却更加顽固地使用这种办法。由于阿克维里娅跟瓦里乌斯·里古斯通奸有罪，提贝里乌斯就给她以放逐的处分，虽然当选而尚未就职的执政官楞图路斯·盖图里库斯[注] 建议只根

据优利乌斯法[注]来处理她。阿庇狄乌斯·美路拉由于没有发誓效忠于圣奥古斯都的法令，结果就被提贝里乌斯剥夺了元老的称号。[注]

（43）元老院现在听取拉开戴孟和美塞涅的代表的发言，他们所争论的是狄安娜·利姆纳提斯的一座神殿依法应归谁所有的问题。[注]拉开戴孟人根据历史的记载和诗人的诗篇试图确定，是他们的祖先在他们自己的土地上奉献了这座神殿的；但是，在他们对菲利浦[注]作战的时候，[注]马其顿的军队从他们手里夺走了这座神殿；后来由于优利乌斯·恺撒和玛尔库斯·安托尼乌斯的决定，这座神殿才得以归还给他们。但是美塞涅人这方面则提出了古昔时代赫尔克里士的子孙们分配伯罗奔尼撒的事实。他们说，“这座神殿所在地的顿塔里亚特地区就是分配给他们国王的。现在还有石刻和古老的青铜铭刻可以说明这件事实。如果对方要他们引用诗歌的和历史的证据的话，那他们这一方面便有更多有力的证据。菲利浦的决定并不是专断的，而是根据当时的客观情况作出来的；国王安提戈努斯[注]和罗马统帅穆米乌斯[注]所作的决定也是这样。当时被指定为仲裁者的城市米利都[注]，最后，还有阿凯亚的长官阿提狄乌斯·盖米努斯也都作出了类似的决定。”因此，元老院便作出了决定，把神殿给了美塞涅人。

塞盖斯塔尼人也要求重修埃律克斯山上年久失修的维纳斯神殿，并且叙述了关于它的建立的人所熟知的故事。提贝里乌斯听了很为高兴。提贝里乌斯和塞盖斯塔尼人有亲属关系，因此他很愿意承担这件事。[注]

这时元老院正在考虑玛西里亚[注]送来的一份请愿书。它根据普布里乌斯·路提里乌斯的一个先例批准了这一请愿书。原来路提里乌斯在依法被放逐之后，取得了士麦拿的公民权。这个事实鼓励了被放逐的乌尔卡奇乌斯·莫斯库斯归化于玛西里亚，并且把他的财产赠给了那个他已视为祖国的城市。

（44）这一年，两个著名的贵族格涅乌斯·楞图路斯[注]和路奇乌斯·多米提乌斯[注]去世。楞图路斯除了曾担任过执政官和战胜过盖塔

伊人而取得凯旋的勋记之外，还可以要求取得这样的荣誉：他起先曾坚强地忍耐了诚实的贫苦生活，后来他通过正当的手段取得了巨大的财富，但是他却一点也不挥霍浪费。多米提乌斯则是由于他那在内战时期称雄海上的父亲而取得了声望的，但是后来他追随了安托尼乌斯，而在离开了安托尼乌斯之后才投奔恺撒。[注] 他的祖父在帕尔撒里亚之役[注]中是站在贵族的一面作战而阵亡的。他本人被选为屋大维娅的女儿小安托尼娅[注]的丈夫，随后率领一支军队渡过易北河，比在他先前的任何人都更深入地开进了日耳曼，结果由于这一功绩而被授以凯旋的勋记。路奇乌斯·安托尼乌斯也去世了； 他出身于一个著名的然而不幸的家庭。原来当他还是少年的时候，他的父亲优路斯[注]便由于和优利娅[注]通奸而遭到极刑，因此他也就被奥古斯都放逐到玛西里亚城去，在那里，他得以借口研究学问以掩盖自己的放逐之名。[注] 他的葬仪是享有哀荣的。根据元老院的一项命令，他的遗体被葬在屋大维家族的墓地里。

（45）在同样的执政官执政的一年里，在近西班牙[注]发生了一件胆大包天的罪行。特尔美斯部落的一个农民出其不意地袭击了行省的长官路奇乌斯·披索，一击就把他杀死了。原来披索认为外面平安无事，毫不戒备地出游各处。凶手骑着快马逃进森林，在那里他把马放开，然后便走进崎岖的和没有道路的荒野，以逃避人们的追索。然而不久他便被侦察到了。他的马被人捉住，于是人们把它牵到附近的各个村落去，直到它的主人被认出来的时候。凶手被发现后，人们拷问他，要他把同谋者招供出来，他便用本地话高声喊道，“审讯是没有用的，他的同伴可以站在旁边望着，然而痛苦是绝不会吓倒他，使他吐露真情的。”第二天，他在被拖去再行拷问的时候，突然挣脱了看守人的手，用脑袋向石头上一撞，力量大得很，当场便撞死了。然而，人们仍认为披索是特尔美斯人的阴谋的牺牲者。因为公家的钱被盗了，于是他就极力要人们出钱赔偿，但他的手段太厉害了，当地的蛮族简直忍受不下去。

（46）在楞图路斯·盖图里库斯和盖乌斯·卡尔维西乌斯担任执政官的一年里，元老院决定把凯旋的勋记授予波培乌斯·撒比努斯，[注]

因为他制服了色雷斯的部落居民，这些居民在山区中过着野蛮的生活，并且是十分桀骜不驯的。暴动的原因除了在于他们反叛的性格之外，还因为他们不愿忍受军事的征集，不愿把他们的全部壮丁都用来为罗马的军队服务。确实，他们甚至对自己国王的顺从往往都是反复无常的，而且他们偶然派到国王那里去的部队也都是由他们自己的头目率领着，并且只对同他们相邻的部族作战。但这时突然又有一个谣传，说他们的部落要被割裂，而在同其他种族混合起来之后，再被迁居到遥远的国土去。不过在诉诸武力之前，他们还是派出了一个使团到罗马人这里来，着重指出了他们过去对罗马人的友谊和忠诚。他们说，“如果他们不再受到新的租税的折磨，他们将要保持他们对罗马人的友谊和忠诚。如果他们像一个被征服的民族那样受到奴隶的待遇，那么他们手里有武器，有年轻力壮的战士，有不自由毋宁死的决心。”这时，他们又把他们在山顶上的要塞指给罗马人看，他们的父母妻子就都在那里避难，他们威吓说，罗马人如果对他们作战，这将是一场麻烦、激烈而又残酷的战争。

（47）撒比努斯直到能把兵力集合起来时，才对他们作了温和的答复。但是当彭波尼乌斯·拉贝欧率领一个军团从美西亚[注]前来，当国王莱美塔尔凯斯率领一队表示忠于罗马的地方辅助队伍前来的时候，他便把这些军队和自己手下可以使用的军队合到一起，向敌人进军了。这时敌人都集中在林木茂密的峡谷里。几个比较胆大的人则公然显露在开阔的山地上面。当罗马的统帅把队伍列成战阵向前推进的时候，很容易地就赶跑了这些人。不过这些人的附近都有掩护场所，所以他们几乎没有受到什么损失。继而撒比努斯就在那里建立了一座设防营地，随后便率领一支强大的军队，占领了一条狭窄的山脊，这条山脊不中断地一直伸展到最近的敌人部落的一座工事那里去，这座工事里驻有相当大的一支敌军和非正规军。与此同时，他又选派了一队精锐的弓手去对付敌人中比较勇敢的那一部分，因为那些人正在按照他们本国的风俗，在堡垒前面一面放情歌唱，一面狂舞。只要弓手们从远距离的地方作战，他们就能不遭到报复地使敌人受到很多的伤害。当他们向前进迫的时候，他们却受到了一次出其不意的袭击，结果队伍被打乱了。但是苏甘布利人的一个步兵中队[注]接应了他们，这个步兵中队被罗马统帅配置在不远的地方，因为他们在危急的时刻能

够迅速加以接应，而且他们的歌声和武器声也和敌人的一样，可以引起对方的恐惧。

（48）于是营地便转移到更加接近敌人一程的地方去。我在上面提到的站到我们这方面来的色雷斯人，被配置在先前的营地上。他们只要将劫掠限制在白天，而夜里安全而警觉地守卫在营地工事的后面，他们便可以任意烧杀抢掠。开头他们还遵守这样的规定；后来他们一味贪图享乐，并且由于虏获甚丰而大发其财，便开始离开岗位去狂饮狂歌，或是在酩酊大醉后倒在地上。这样一来，得知他们放松了戒备的敌人便组织了两个队伍，一支队伍进攻色雷斯的打劫者，另一支则进攻罗马的营地。他们根本不想占领这一营地，而只是打算通过他们的呼啸声和他们的投枪使每个罗马人都只顾自己的安全，从而不去注意别的地方的战斗声。而且为了加强这种惊恐情绪，他们选择了夜间来发动进攻。当然，他们那进攻军团工事的企图是很容易被击退的。但是色雷斯的辅助部队（他们中间的一些人沿着工事睡倒，但是大部分人却是散在外面游荡着）却被这次突然的进攻吓破了胆，结果他们就受到了更加野蛮的屠杀，因为他们被认为是举兵奴役本国人和自己祖国的变节者和卖国贼。

（49）第二天，撒比努斯就把他的军队在平原上面列队，打算诱使由于夜间进攻得手而得意起来的敌人敢于出战。但敌人并没有离开自己的工事或从附近的山上下来的迹象，于是他就开始用设防据点把他们包围起来，这些据点凑巧都是他正在修建的。随后他便修造了一道连续不断的壕沟和土墙，周边的全长有四英里。最后，他就一步一步地紧缩他的包围圈，这样便切断了敌人的水源和粮草的供应。他还着手修筑一道土堤，从这上面他可以把石块、投枪和引火物大量投到现在离他们已不远的敌人那里去。但是使他们最感痛苦的是口渴，因为这时只剩下一个泉水来供应这样大量的战斗和非战斗人员了。与此同时，按照蛮族的习惯和自己的主人关在一处的马牛由于缺乏秣草也快要饿死了。和它们并排倒在那里的有人的尸体，他们是受伤而死或是渴死的，到处是血污、腐臭和瘟疫，使人却步。

（50）在这一片混乱之外，还要加上最后一项灾难，这就是内部的不和。他们中间一些人建议投降，一些人建议相互杀死，一些人认为他们不能死得毫无代价，因此他们建议进行最后一次出击。还有一些人，人数不是很多，则不同意以上的任何建议。一个领导人叫做狄尼斯，年纪已经很老了，由于对罗马的威力和仁慈有着长期的深刻的体会，所以他便建议放下武器，认为这是他们摆脱灾难的唯一办法。他自己首先把他自己、他的妻子儿女交给了胜利者来处理。妇女老幼，以及贪图活命甚于重视荣誉的人，都追随了他。另一方面，在比较年轻的战士中间却分成了塔尔撒和图列西斯两派。这两派人都有不自由毋宁死的决心；但是塔尔撒主张从速结束自己的性命，这样就可以一举而结束人们的希望和恐惧，因此他就用剑当胸刺死了自己：追随他的人们也学了他的样子自杀了。图列西斯和他的追随者则等待黑夜。罗马的统帅知道这一情况，于是便加强了前哨设防据点的守卫力量。夜幕降临时下了一阵暴雨；在敌人方面，狂叫声和死一样的沉寂交替着，这种情况使包围的人们颇为困惑。这时撒比努斯正在巡视他的工事；他告诉自己的士兵不要为这种神秘的呼叫声或是伪装的沉寂所欺骗，从而给打埋伏的敌人以得逞的机会：每个人都应当严守自己本岗位的职务，并且不要向着实际并不存在的虚假目标投掷武器。

（51）正在这个时候，从山上冲下来的成群结队的蛮族，用石块，用火烧尖的木棍和从树上削下来的橡木棒向着工事的栅栏发动了进攻。另一部分人则用树枝柴木、篱笆和尸体一类的东西来填沟。还有一些人带着事先准备好的渡桥和梯子向着塔楼方面进攻。他们抓住塔楼之后，就把它们弄倒，这样就和守卫者展开了交手战。守卫的罗马军队则用枪把他们刺倒，用大楯的楯心把他们击退，把围攻用的投枪和大量的巨石投到敌人身上去。双方都有足够的动力使自己鼓起勇气来：在我们的一方面，这种因素是取得胜利的希望和一旦在失败时会受到的更加无法忍受的耻辱。在敌人的一方面，动力是这样一件事实：他们是为了最后的解脱而进行最后的挣扎。他们许多人有他们的妻子和母亲在近旁，她们就在他们的耳边哀号。黑夜助长了一些人的勇敢和另一些人的惊恐。[注] 人们只能胡乱地打击，也无法预料到会造成怎样的伤害；人们无法把朋友和敌人区别开来。从峡谷反射回来的呼叫声听起来显然像是从后面传出来的。这一切结果引起了普遍的混

乱，以致罗马人不得不放弃了自己的某些阵地，因为他们认为自己受到了攻击。不过实际上，能够杀出重围的敌人却是极少数。其余的人（在他们中间最勇敢的不是战死就是负了伤）则在天明的时候又被逼回山上他们的要塞里去，他们终于不得不投降了。附近地区的居民自动地投降了罗马人。其余地区的叛变者则由于海木斯山的过早到来的严冬，而免于在进攻或包围之下被征服的命运。

（52）但是在罗马，皇帝的家族已经动摇了。现在，引起阿格里披娜的毁灭的一连串事件的头一桩，是对她的表姊妹克劳狄娅·普尔克拉[注]的控诉。控诉者是多米提乌斯·阿菲尔。阿菲尔是不久之前才交卸了行政长官职务的一个没有什么地位的人物，但是为了飞黄腾达，他不惜采取任何罪恶的手段。他控告她的罪名是不贞，和福尔尼乌斯通奸，还想用毒药和邪术谋害皇帝的性命。一向性情暴烈的阿格里披娜听到了自己亲属的危险处境十分焦急，于是她便飞快地赶到提贝里乌斯那里去。她恰巧发现他正向他的继父[注]奉献牺牲。这一点使她有了责难提贝里乌斯的借口。她说，“一个人不应当既向圣奥古斯都奉献牺牲，同时却又迫害他的后人。奥古斯都的圣灵并没有被变成不能讲话的石像：她本人就是他真正的化身，是神裔贵胄；她深知自己的危险处境，所以才穿上了丧服。拿普尔克拉本人来作借口是没有什么意思的，普尔克拉倒霉的唯一原因，正是她十分不智地选择阿格里披娜做她的亲密朋友！她忘记了由于同样的原因而丧命的索西娅。[注]”

她的这些话使得提贝里乌斯这样一位神秘莫测的人物发表了一次少见的谈话。他拉住了阿格里披娜，用一句希腊语“一个妇女如果没有得到王位，她也未必就会受到伤害”[注]来忠告她。普尔克拉和福尔尼乌斯被定了罪。阿菲尔成了著名的辩护人，他的天才显露出来了，接着提贝里乌斯便称他是“一位天生的演说家”。后来，不管是给原告还是给被告进行辩护，他的口才总是表现得比他的德行更加出色。但是他的高龄使他的口才大大地退化了，他的高龄虽然削弱了他的思想能力，然而却未能消除他那不能保持缄默的习惯。[注]

（53）这时，皇帝来探视一直怒气未息和得了病的阿格里披娜。她先是默默地流泪，很久很久，随后她就带着谴责而又夹着恳求的语

气说，“提贝里乌斯应该考虑到她的孤帏独守的情况而给她物色一个丈夫，她正当需要伴侣的中年，[注]而一个品德高尚的女人只有在结婚时才能得到安慰。罗马一定有愿意接受日耳曼尼库斯的遗孀和儿女的公民。”提贝里乌斯虽然知道她的这一请求的意图何在，但是他并不愿意表现出恐惧或愤怒的情绪。因此，尽管阿格里披娜一再坚持，他却没有答复她的请求。这一事件为那些自称是历史家的人们忽略了，但是我却在她的女儿，即尼禄皇帝的母亲阿格里披娜[注]的回忆录中发现了这一事件，她为后世记述了她的母亲的一生和她的一家的兴衰。

（54）但是谢雅努斯表面上却装成朋友的样子，派他手下的人去警告阿格里披娜，说她颇有被毒死的危险，因此她最好是不要和自己的公公同桌吃饭；这样一来，本来内心已经很痛苦并且性格又急躁到不顾后果的阿格里披娜便更加感到手足无措了。阿格里披娜从不会装模作样。当她坐在提贝里乌斯的身旁就食的时候，她一直是板着面孔一句话也不讲，一动也不动吃的东西。最后，提贝里乌斯不知是出于偶然，还是有人告诉了他，才注意到了这种情况。于是他就故意对她进行了一次试探。他称赞放到他跟前的果物，并且把这果物亲手递给了她的儿媳。这种行动更为加重了阿格里披娜的疑心，她没有尝这一食品，就把它给了自己的奴隶。即使是看到这种情况，提贝里乌斯也没有什么公开的表示；但是他却到他的母亲那里去表示说，如果他决定用比较激烈的手段去对付一个指控他放毒的女人，那也算不得是什么奇怪的事情。因此外面便又谣传说，皇帝正在准备把她除掉，不过他却不敢公开地，而只是正在偷偷布置这件事情。

（55）为了避免外界的物议，提贝里乌斯照旧经常出席元老院的会议。他在好几天里都一直在听取亚细亚来的使节们辩论应在他们的哪个城市为提贝里乌斯修建神殿的事情。[注]十一个实力不等的城市同样都是野心勃勃地争取这样的权利。这些城市所持的理由不外是自己的城邦如何古老，以及在对佩尔谢乌斯[注]、阿里斯托尼库斯[注]和其他国王[注]的战争当中他们曾为罗马如何出力等等。但是叙帕埃帕[注]、特拉列斯[注]以及拉欧狄凯亚[注]和玛格涅西亚[注]被认为没有这种资格而不予讨论。甚至伊利昂，虽然它夸称特洛伊城[注]是罗马的母城，

但是它除了光荣的过去以外，现在其实已是默默无闻的小城了。哈利卡尔纳索斯人所提出的理由并未引起人们多大的注意，他们说，他们的城市在一千二百年中间没有受过地震的破坏，因此神殿的基址可以建立在天然的岩石上面。培尔伽门人的主要证据反而使他们不能再坚持这样一个要求，原来他们已经有了奥古斯都的一座神殿，这一荣誉对他们来说已经很够了。以弗所和米利都两座城市的崇祀则被认为已分别集中在狄安娜和阿波罗两个神的身上。于是在这件事上便考虑撒尔迪斯和士麦拿这两座城市了。撒尔迪斯人宣读了一项法令，证明撒尔迪斯和埃特路里亚有亲属关系。他们说，“由于它们人口众多，这样国王阿图斯的两个儿子第勒努斯和吕都斯才把全国分开。吕都斯留在他的祖先的国土上，第勒努斯的任务则是要去开辟一个新的移民地；在亚细亚和意大利的两支人民于是就从他们的领袖的名字那里各自取得了自己的名字。吕地亚人则由于在希腊那后来因伯罗普斯而称为伯罗奔尼撒半岛的地方开辟了一些移民地而扩展了自己的势力。”同时撒尔迪斯人还引用了罗马统帅的书信，引用了在马其顿战争时期同我们缔结的条约；他们还着重提到了他们的大量的河流、温和宜人的气候以及城市周边土地的肥沃。

（56）另一方面，士麦拿的代表首先回溯了他们自己城市的历史：它的建立者也许是约维[注]的儿子坦塔路斯，也许是也是神的后裔提谢乌斯，也许是一名亚马孙人。随后他们就提出了表现出高度自信的论据。他们曾为罗马人民提供过忠诚的服务；他们不仅派遣舰队帮助我们进行国外的战争[注]，而且还帮助我们在意大利进行的内战[注]。在玛尔库斯·波尔奇乌斯[注]担任执政官的时候，罗马的国运确乎是蒸蒸日上，但是还不到如日中天的程度，因为那时布匿战争还在进行，而且在亚细亚还存在着很有势力的国王。然而就在这样的时候，士麦拿人第一个为罗马城建立了一座神殿。同时苏拉的话也被引用来作证：“当他的军队由于酷寒的冬天和缺少衣服而处于极为危急的状态时，在一次公开的集会上听到了宣布这个消息的士麦拿人立刻就把自己身上的衣服脱下来送给了我们的军团士兵。”

因此，元老院在听取了他们的意见之后，便把这一权利赠给了士麦拿。维比乌斯·玛尔苏斯建议把一位特任的副帅派到亚细亚行省总督

玛尼乌斯·列庇都斯那里去，负责这一神殿；由于列庇都斯谦逊地表示不想自行选择这样的一个人物，结果就在前任的行政长官当中用抽签的办法任命了瓦列里乌斯·纳索，并把他派出去了。

（57）这时，在长期考虑和几经推迟自己的计划之后，提贝里乌斯终于到康帕尼亚去了。在表面上，他是为了在卡普亚把一座神殿献给朱庇特，在诺拉把一座神殿献给奥古斯都。[注] 但实际上却是，他已经决心定居到远离罗马的地方去。关于他这次从罗马退隐的动机，我同意大多数历史家的说法，也认为这是出于谢雅努斯的阴谋。但是考虑到这样一件事实，即在谢雅努斯被处死之后他同样地离群索居连续有六年之久，因而我就不禁常常怀疑，更可能的情况是，这是出于他自己的意思，目的是想借此来掩盖那由于他的行动而昭彰于世的残酷和淫乱。还有一些人认为，在他老年的时候，他对自己的外貌也特别敏感。他长得高，肩部下垂，却又瘦得出奇，脑袋上一根头发也没有，满脸又都长着脓疮，经常涂着各色各样的膏药。当他隐居在罗得岛的时候，他习惯于不和人们见面，而只是自己偷偷地享乐。

还有一种说法，说他是由于他母亲专横的性格才被迫出走的，他不能容忍他母亲同他分享统治权，可是又不可能把她除掉，因为他的政权正是从她的手里取得的。因为奥古斯都过去曾考虑过是否让他姊妹的外孙日耳曼尼库斯这个受到普遍爱戴的人物担任罗马国家的首脑的问题，但是由于他的妻子的恳求，这才将日耳曼尼库斯过继到提贝里乌斯家来，再把提贝里乌斯过继到奥古斯都自己的家里来。年老的皇太后常常提起这个恩惠，并希望取得报偿。

（58）提贝里乌斯是在少数几个人的陪伴之下离开的。一位曾担任过执政官的元老（法学家科凯乌斯·涅尔瓦）[注]、谢雅努斯，还有一位地位较高的罗马骑士[注]库尔提乌斯·阿提库斯[注]。此外就是一些文人，其中主要是希腊人，这是陪着提贝里乌斯聊天给他解闷的人物。占星术士说，从他离开罗马时行星相互间的位置来看，他绝不可能再回来。对于那些认为提贝里乌斯不久即会死去并且公开向大家表示了这样意见的许多人来说，这种说法简直是致命打击，因为他们并未能预见到这样一件不可相信的事实，那就是，他从罗马自我放逐竟

然持续了十一年之久。人们不久就会发现，真实情况和诈骗之间的界限是多么接近，而掩盖真相的面纱又是多么神秘莫测！[注] 说他永远不会再回到罗马来，这话没有说错，但预言者却没有看到所有其他方面，因为他时而到城市郊区，时而到附近的河岸以及常常就在城墙脚下，他活到很大的年纪。

（59）那时恰巧提贝里乌斯遇到了一件十分危险的偶发事件，这件事引起了人们的各种各样的谈论，并且使皇帝有理由更加相信谢雅努斯的友谊和忠诚。当他们正在一座名叫"洞窟"的别墅（这座别墅修建在阿米克莱湾[注]和富安狄山[注]之间的天然洞窟里面）吃饭的时候，洞口的岩石突然塌陷下来，压死了一些仆人，结果引起了一场普遍的惊恐，在场的客人都逃掉了。但这时只有谢雅努斯一个人全身跪伏在提贝里乌斯身上，遮盖着他不受落下来的石块的侵害。前来救援他们的士兵到这里来时，发现他正在采取着这样的姿势。这件事更为增加了他在提贝里乌斯眼中的分量，因为提贝里乌斯把他认成是一个公而忘私的人物，故而不管他提出了多么有害的意见，提贝里乌斯对他总是言听计从。

对于日耳曼尼库斯一家人，谢雅努斯开始采取了法官的姿态。他收买了一批歹徒担任控告者的角色，这些人攻讦的主要对象就是皇位的直接继承人尼禄。尼禄这个年轻人尽管是年轻而谦逊，但他却还是往往表现得不识时务。他的那些急于攫取权力的被释奴隶和食客，则撺掇他要他振作起来并表现出信心。他们说，"这样做正是罗马所希望的，正是军队所期待的，而且那既践踏老年人的耐性而又践踏青年人的驯顺的谢雅努斯是不敢加以反击的！"

（60）在听到诸如此类的话时，尼禄心里并不怀有任何恶意。但是他有时却说出未经考虑的、大胆的话来；当这类的话被暗中安置在他身边的奸细们听到，并且被加油加醋地报告上去的时候，他却得不到给自己申辩的机会，因此人们又表现出了另一些形式的顾虑。有的人回避他，有的人向他例行地打过招呼之后就匆忙地躲开，许多人突然中止了和他的任何交谈；但是，另一方面，如果当时恰好在那里有谢雅努斯一派的人，他们便站在那里对他加以冷嘲热讽。至于提贝里

乌斯，他对尼禄的态度不是哭丧着脸，就是堆着一脸假笑。尼禄这个孩子说话时是有罪，不说话时也是有罪。甚至就是夜间也不安全，因为不管他是醒是睡，还是叹息，这一切一切都由他的妻子[注]报告给她的母亲里维娅，再由里维娅传到谢雅努斯那里去。谢雅努斯实际上甚至通过许以皇位的手段把尼禄的兄弟杜路苏斯也拉到自己的一面来了，只要杜路苏斯能把他那处境已经岌岌可危的兄弟搞掉就行。品行恶劣的杜路苏斯这样做除了由于贪图权力和兄弟之间常见的不和之外，还有另外的原因，那就是他这个生性残忍的人非常忌妒母亲阿格里披娜对尼禄的偏爱。谢雅努斯尽管对杜路苏斯表现得很关心，其实他心里甚至已在盘算着将来用怎样的办法来除掉他了，因为他知道，杜路苏斯的那种轻率鲁莽的性格是特别容易使自己遭到陷害的。

（61）这年年底，又死了两位著名人物：一个是阿西尼乌斯·阿格里帕[注]，一个是克温图斯·哈提里乌斯。阿格里帕出身于光荣但并非古老的家族，他的一生不曾玷辱这个家族。哈提里乌斯出身于元老家族，他的辩才虽名闻当代，但是后世对他的这种才能却不那样重视。他所以取得演说家的声名，老实讲，与其说是由于在修辞炼字方面下过苦功，毋宁说是由于音调的抑扬顿挫而将演说表现得铿锵有力。[注]别的人在演说本身方面刻苦钻研，因而在死后反而声誉日隆，哈提里乌斯的演说当时听起来虽然悦耳流畅，但是他一死，这些特点也就无影无踪了。

（62）在玛尔库斯·李奇尼乌斯[注]和路奇乌斯·卡尔普尔尼乌斯[注]担任执政官的一年里，一件意想不到的灾害竟而引起了像是大规模战争那样的灾难。这场灾害的开始和结束都是一刹那间的事情。一个名叫阿提里乌斯的被释奴隶在费迪纳[注]修建了一座表演剑斗之用的半圆形剧场。但是他的这座剧场的地基并不坚固，而且上面的木架结构接合得也不结实。原来他搞这个工程并不是因为他太有钱，也不是为了向当地的市民讨好，而是在于贪求不正当的利益。喜好在提贝里乌斯统治时期被禁止的这种娱乐的人们，不分男女老幼，都拥到这里来。由于剧场离城很近，所以来的人就特别多，这样发生的惨剧便变得更加严重了。里面挤满了人的庞大建筑物向里或是向外倒塌下来，结果

把大量观众和站在四周旁观的人摔下来，压到下面了。那些在惨剧刚一发生就立刻被摔死的人倒是摆脱了痛苦的折磨，人们遇到这类的灾祸也只能是这样的命运。更可怜的是那些被砸断了肢体但还没有死亡的人。他们知道他们的妻子或儿女也在那里，但是他们在白天还可以辨认出他们的妻子儿女，在夜里他们就只能靠着他们的妻子儿女的尖叫声和呻吟声来分辨了。这个消息使那些不在事故现场的人都赶来了。他们为自己的兄弟、亲戚或父母而痛哭。甚至那些有朋友或亲属因别的什么原因而离开了家的人也感到大吃一惊，因为人们还不知道罹祸的都是哪些人，而这种未能确定受害者的情况使得受惊的范围更加扩大了。

（63）当人们开始清理倾圮下来的断墙残壁时，四周的人便冲到他们亲人的尸体那里去拥抱它们，和它们亲吻，他们时而甚至发生争吵，因为尸体的面貌已经看不清楚，但是体形和年纪的类似却使人们错认了亲人。在这次惨祸中，负伤残废或是被砸死的有五千人之多。[注] 元老院于是作出决定，在今后，财产在四十万谢司特尔提乌斯以下的人不得举办剑斗比赛，而半圆形剧场不能建筑在坚固程度未经试验过的地基上。阿提里乌斯遭到放逐的处分。最后还应当提到的一点是，在惨祸的第二天，罗马的显赫家族全都打开了大门。他们为所有前来求援的人提供包扎用品和医疗；在那些日子里，罗马的景象尽管十分凄惨，但是还能令人联想到我们祖先的那些做法，他们过去在大规模战役之后，对于负伤者是从不吝惜给以赠赐和照顾的。

（64）在人们对这次灾祸记忆犹新的时候，罗马城又遭到了一场非同寻常的大火，结果整个凯利乌斯山 [注] 被烧光了。人们开始议论说，这一年是多灾多难的一年，皇帝作出离开罗马的决定的那一天是不吉利的一天，就像在群众中常常会发生的情况那样，这样就给偶然发生的事件找到了一个负责者。这时提贝里乌斯按照人们遭到的不同损失发放了恤金，这才算把外面的这些议论制止住。人们对他表示感谢；显贵是在元老院里对他感谢，人民群众的代表则是在外面街道上向他公开表示感谢：因为这次的赠赐是不认人的，也无须亲属的请托，甚至对于那些受到他本人的鼓励而来提出请求的不相识的受害者，他都给了慷慨的赠赐。还有人建议在今后把凯利乌斯山改称为奥

古斯都山，因为当着四面八方火焰纷飞的时候，只有一件东西没有受到损伤，那就是在元老尤尼乌斯家中的提贝里乌斯的一座胸像。人们说，“过去克劳狄娅·克温妲[注]也遇到过同样的事情。我们的祖先曾把她的两次逃脱了火灾厄运的胸像献给了诸神之母的神殿。克劳狄乌斯家族是神圣不可侵犯的，是上天特别嘉佑的，因此对于上天表示破格垂顾皇帝的地方是应当特别加以崇敬的。”

（65）在这里说一下下述事件是合适的，那就是，这座山在先前由于上面的橡树很多而被称为“克维尔凯图拉努斯”[注]，直到后来才因埃特路里亚的一个名叫凯列斯·维本纳的首领而得名为凯利乌斯山；维本纳由于帮助过罗马而从塔尔克维尼乌斯·普利斯库斯或是从我们的另一位国王手里取得了这个地方作为定居地。作家们在这一点上有种种不同说法。然而在其余的方面却是无可怀疑的：维本纳的人数众多的军队也曾定居在山下的平原地带和罗马广场附近。图司库斯街的名称结果就是从这些移民那里得来的。

（66）但是当贵族们表示的善意和皇帝的慷慨得以减轻因事故而受到的损失的时候，那变得越来越猖獗、越有害的告密者却依旧进行着疯狂活动，丝毫也没有减弱。提贝里乌斯的一个富有的亲戚克温提里乌斯·伐鲁斯[注]也受到了那个格涅乌斯·多米提乌斯·阿菲尔的控告，结果阿菲尔使得他的母亲克劳狄娅·普尔克拉也被判了罪。在多年的贫困之后又可耻地挥霍了不久之前获得的赏金[注]的阿菲尔又准备干新的罪恶勾当了，这是不值得大惊小怪的。不过令人吃惊的却是，普布里乌斯·多拉贝拉成了和他一同控告的伙伴。这是一个显贵家族出身的人物，又是伐鲁斯的亲戚，这样一来，他就开始玷辱了他自己的高贵身份和血统。但是，元老院却坚持了自己的主张，决定等待皇帝的裁决，而且也只有这样一个办法可以暂时延缓一下迫在眉睫的恐怖。

（67）这时，提贝里乌斯在康帕尼亚奉献了一些神殿。他曾发布敕令，不许人们打搅他的私生活，并且把军队配置在外面相应的地方，阻挡从陆地上各个城市前来的大群的人们。但是，他还是十分讨厌那些自治市、移民地，以及陆地上的一切，因此他才躲避到卡普利埃岛[注]上来，这个小岛以三英里宽的一道海峡同苏尔伦提努斯海角

注的尽头相对峙。我认为提贝里乌斯选取这个地方，主要是因为它有偏僻这样一个优点。它的四周没有一个海港，有一些临时的碇泊处甚至连小船都几乎无法接近，但哨兵在上面却可以俯瞰所有停船的地点。冬天气候温和，因为山脉注把冷风都挡住了。在夏天，柔和的西风吹到岛上来，这样在大海的环绕下，就成了一个宜人的胜境。它所面临的海湾极其美丽，但后来这一景色由于维苏威火山喷火而改变了。注

传统记载说，康帕尼亚曾经掌握在希腊殖民者的手里，卡普利埃则被提列波伊斯人注占据着。但是提贝里乌斯住在这里时，卡普利埃岛上有十二座雄伟广大的别庄，每个别庄都有它自己的名字；注提贝里乌斯过去曾是专心于国事的，但是现在却同样热心地沉溺于罪恶的私生活和荒淫无耻的享乐了。提贝里乌斯这时依然是疑心极大而又轻信人言；谢雅努斯甚至在罗马的时候便已习惯于煽动他的这种疑心，现在则进一步加深搅乱他的头脑。谢雅努斯不再掩饰他对阿格里披娜和尼禄的阴谋。紧盯在他们后面寸步不离的士兵们，就像编年史家那样精确地记录了他们的来往信件、他们的会见、他们公开的和秘密的行动。谢雅努斯的那些密探甚至劝他们到日耳曼的军队那里去避难，或者是在广场上人最多的时候，抱住圣奥古斯都的胸像，呼吁元老院和人民的帮助。他们拒绝这样做，但他们仍然被加上了打算这样做的罪名。

（68）在尤尼乌斯·西拉努斯注和西里乌斯·涅尔瓦担任执政官的一年里，一开头就遇到了可耻的事件。一位著名的罗马骑士提齐乌斯·撒比努斯就因为跟日耳曼尼库斯是朋友而被拖进了牢狱。原来他始终非常关心死者的未亡人和孩子们，照旧到他们家里去，在公开的场合也陪伴着他们。在过去他们的食客当中，只有这一个人对他们保持着始终如一的态度，这种做法便引起了好人的赞赏和坏人的忌恨。他是被四个曾热衷追求过执政官职位和担任过行政长官的人选中为陷害对象的：这四个人是拉提尼乌斯·拉提亚里斯、波尔奇乌斯·加图、佩提里乌斯·路福斯和玛尔库斯·奥普西乌斯。因为只有通过谢雅努斯，他们才有担任执政官的希望，而只有通过罪恶手段，他们才能讨得谢雅

努斯的欢心。他们四个人暗中所做的安排是：由同撒比努斯比较熟识的拉提亚里斯设圈套，其他三人则出头作证；而只有这样做，这次控诉才能站得住脚。因此，拉提亚里斯在同撒比努斯谈话时，先是随便谈了几句，然后就称赞起撒比努斯对朋友的始终如一的品质来，因为撒比努斯和其余的人不同，他在这个家族正得势的时候和他们在一起，但在这个家族背运的时候依旧没有背弃他们；与此同时，拉提亚里斯还带着崇敬的口吻谈到了日耳曼尼库斯，又带着怜悯的口吻谈到了阿格里披娜。撒比努斯就由于那心情悲痛的人惯常具有的弱点，一面哭一面抱怨起来。他越说胆子越大，接着就狠狠地责骂起谢雅努斯来，他责骂他残酷、狂妄、野心勃勃。甚至提贝里乌斯也没有被他饶过，而被视为交流内心深处的不敢表露的思想的这样一些谈话，看起来像是亲密的友谊。此后，撒比努斯自己就主动去和拉提亚里斯交朋友，常常到他家里去，把自己心里的痛苦倾诉给这个看来好像是忠诚的朋友。

（69）我上面所提到的那些伙伴现在又在考虑用什么办法能使更多的人听到他们的这些谈话了。因为约会的地点必须是一个僻静的地方。而且，如果他们站在门后面的话，他们也要冒着被人看见、被人听到的危险，或是有偶然会引起别人的怀疑的危险。于是这三个元老就钻到天花板和屋顶中间的空隙里面去把耳朵贴到裂口和有空隙的地方。他们这种偷听做法之可耻犹如他们的阴谋之可鄙。就在这个时候，拉提亚里斯在街上找到了撒比努斯。拉提亚里斯借口有刚刚得到的消息要告诉他，就把他拉到他家里去，一直到了他的寝室。在这里，拉提亚里斯把过去和现在所遭到的绝非少数的痛苦重述了一遍，又把新近发生的恐怖事件加了上去。撒比努斯于是就同一个话题接着说了起来，不过说得更加仔细：因为内心的痛苦一旦发泄出来，那就更加难以抑制了。控诉立刻就赶忙着手进行了；在阴谋者写给提贝里乌斯的一封信里，他们陈述了他们安排的这一阴谋的始末以及他们在这当中担任了怎样的可耻角色。这一行动在罗马引起了极大的忧虑和惊恐，人们对他们最亲最近的人都表示了彻底的沉默；人们回避见面，不愿交谈，同样害怕朋友的以及陌生人的耳朵；即使是无声的，没有生命的东西，诸如墙壁和屋顶，也都被人投以怀疑的目光。

（70）但是，在元旦那天在元老院宣读的一封信里，注提贝里乌斯在例行的新年祝福之后，便转到撒比努斯身上来，指控他贿赂过他的几名被释奴隶和阴谋伤害他的性命。这封信以绝不可能被误解的口气要求报复。元老院立刻发布命令进行报复；于是这个命运已被注定的人就被拉去处死。尽管外衣蒙住了他的头，而绞索又套在他的脖子上，然而他还是用尽力量呼喊说："新年的仪式就是这样，这些就是奉献给谢雅努斯的讨他的欢心的牺牲！"然而不管他向着哪个方向看，不管他的话讲给什么人听，结果看到的却只是四散奔逃和空无一人，人们都逃离了街道和广场。然而却也有人重新走了出来，因为他们想到自己刚才表现的惊恐情绪因而就更加惴惴不安。注"在习惯上禁止讲甚至是一句不吉利的话的日子里，甚至在奉献牺牲和祈祷之际都有给人带上枷锁和绞死犯人的事情发生，那么人们哪一天才能免除被处死的恐惧呢？提贝里乌斯完全是有意招来这种憎恶的：这是一个事先经过周密考虑的、有一定目的的行动，这就是说，任何人都不要认为，新当选的高级官吏不会为地牢举行开幕仪式，注就像他们为神殿和祭坛举行开幕仪式那样。"

随后皇帝又写来了一封信：元老院处决了危害国家的这个人，对于这一点他是十分感谢的。他还说他自己的生活充满了惊恐，而且他担心他的敌人会搞杀害他的阴谋。不过他并没有指出任何人的名字。毫无疑问，他的这些话指的是阿格里披娜和尼禄。

（71）我并不打算把这一年里的每一件事情都记载下来，但我愿意预先谈一谈并且立刻记载下拉提尼乌斯和奥普西乌斯以及其他谋划这件恶事的人的结局，这不仅仅是盖乌斯·恺撒即位以后的事，而且是提贝里乌斯生前的事情。注提贝里乌斯虽然不愿意看到他自己行凶作恶的代理人毁在别人手里，但是他本人对这些人干下的勾当却往往感到厌倦，因此当在这方面又有新手出现的时候，他就除掉那些使他感到讨厌的旧人。但是，对于这类罪行累累的人的惩罚以及其他诸如此类的事件，在适当的时候我还要提到。

这时阿西尼乌斯·伽路斯（阿格里披娜是他的孩子们的姨母注）建议皇帝把他所害怕的事情告诉元老院，以便消除这些心事。在提贝

里乌斯引以自诩的全部本领当中，他自己最欣赏的是他的作伪的本领；因此要他把他特意藏到内心的想法说出来，这是他最感恼火的。但是谢雅努斯却使他的心情缓和下来，不过不是因为喜爱伽路斯，而是为了要皇帝在反复考虑之后再作出自己的决定：因为谢雅努斯知道，提贝里乌斯对于问题考虑得很慢，但是他一旦作出决定，那么他那不吉的言语立刻就变成了残酷无情的行动。

大概就在这个时候，优利娅[注]去世了。由于犯了通奸罪，她曾被她的外祖父奥古斯都判罪，并立即流放到离阿普里亚海岸不远的特利美路斯岛[注]上去。她在那里度过了二十年的亡命生活，靠着奥古斯塔的周济活了下来。奥古斯塔在她的继女一家兴盛时在暗中陷害他们，却又在他们倒霉时故意在世人面前公开对他们表示怜悯。

（72）同年，莱茵河对岸的一个部族弗里喜人[注]挑起了战争。战争的动机与其说是受不了屈辱之苦，毋宁说是出于贪欲。由于他们国内的资源贫乏，杜路苏斯加给他们的贡赋并不重，这种贡赋只不过是缴纳军用的牛皮。过去任何人都不曾对牛皮的质量或尺寸作过什么特别的规定，后来才有一个名叫欧伦尼乌斯的高级百人团长，指定弗里喜人的领导方面要缴纳一种欧罗克野牛[注]的皮，作为贡赋的标准。对于任何一个部落来说，这都是一项苛酷的要求，而在日耳曼就更加难以忍受了：因为在那里的森林中虽然有许多巨大的野兽，但驯养的牲畜却都不是很大的。弗里喜人最初失去的只是他们的牲畜，随后他们又失去了土地，最后连他们的妻子儿女也遭到了奴役。他们气愤、抱怨，但是他们的处境并没有得到改善，于是他们便诉诸武力。被派来监收贡物的士兵被逮捕并在绞刑台上被处死。欧伦尼乌斯看到受害的弗里喜人会发起火来而在事先逃到一个叫做佛列乌姆的要塞去，在那里有相当大的一支罗马的和行省的士兵守卫着北海的海岸。

（73）下日耳曼的长官路奇乌斯·阿普洛尼乌斯[注]听到了这个消息，便把上日耳曼军团的一些小队，还有精锐的辅助步兵部队和骑兵部队都召了来，并且派遣这两支军队同时沿着莱茵河下行到弗里喜人的地区去。在那里，叛变的弗里喜人已经撤走了包围佛列乌姆的军队，而保卫他们自己的财产去了。他于是穿过附近的河口地区修了堤

路，架了桥梁，以便利他的大军的通行；但这时人们发现了一个渡口，于是他就下令坎宁尼法提斯人[注]的骑兵部队，连同在我们的军队中服役的全部日耳曼步兵去抄敌人的后方。这时已列成战阵的弗里喜人击退了辅助骑兵部队[注]，又击退了前去增援的军团骑兵部队[注]。于是就派出了三个轻武装步兵中队，随后又派出了两个，最后，在间隔不久之后，又把全部辅助骑兵部队[注]都投入了战斗。如果把这些军队同时投向敌人的话，那么这的确是一支相当强大的力量。但是，这样一批一批地派了出去，这不但远远不能使那已经被打败的军队重新坚定起来，反而被卷到仓皇退却的士兵洪流里去了。

于是阿普洛尼乌斯便把第五军团的副帅凯提古斯·拉贝欧统率之下的最后一批辅助军队派了出去。看到自己一方面的紧急情况而感到十分危险的拉贝欧，把使节派出去迫切要求增援大批正规军队。第五军团的士兵冲到其他军队的前面去，在一次激烈的战斗中打退了敌人，这就挽救了那因负伤而已经筋疲力尽的步兵中队和骑兵中队。罗马统帅并没有报复的意思；他也没有掩埋自己方面的阵亡者，尽管许多著名的军团将领、指挥官和百人团长都阵亡了。不久之后，从逃跑的人们那里听说，一直坚持斗争到第二天的九百名罗马士兵，在所谓巴杜痕那树林[注]里被杀害了。同时另一支四百人的队伍占领了曾在我们军队中服役的一个叫克鲁普托里克斯的士兵的别墅，但是后来却由于害怕被出卖而相互杀死了。

（74）由于这些行动，弗里喜人在日耳曼取得了荣誉。提贝里乌斯不但没有委派任何人去领导战争，反而把我方遭受损失的消息给封锁了。

元老院这时也正在为着另一些更加迫切的事情焦虑着，而没有注意到在帝国边境那里受到国耻的问题。所有的人都感到内心的惊恐，人们正在企图用阿谀谄媚的办法来摆脱这种恐怖情绪。虽然他们正在集会讨论完全不相干的事情，但他们却决定为仁慈和友谊修建祭坛，而且在友谊祭坛的每一面有恺撒和谢雅努斯的像；他们还不断地请求这两个人保证自己和他们见面。但是，他们两个人没有一个肯来到罗马或是来到罗马的附近：他们认为离开他们的小岛并且站在康帕尼亚

离岛最近的海岸上望一望已经足够了。元老和骑士以及大批的人民群众都来到康帕尼亚，急不可待地想见到谢雅努斯。

现在要想接近谢雅努斯是更加困难了。只有通过阴谋和参加他的罪恶勾当的办法才能见到他。十分明显，在看到人们这样公然地表示出来的令人作呕的奴才相的时候，他的横傲情绪大大地增长起来了。在罗马，大家已经习惯于看到人们来来往往地进行活动，城市的规模使大家无法知道人们熙熙攘攘地都在做些什么事情。但是在康帕尼亚那里，他们却乱糟糟地拥挤在陆地上或是海岸上，不分昼夜地侍奉谢雅努斯的门卫的神气十足的恩人面孔或是忍受他们的横傲态度。最后，他们连这样一个特权也被取消了，于是他们就回到了首都罗马。那些没有听到他的一句好话或是没有看到他的好脸色的人害怕得战栗起来，还有一些人从他那里得到了不祥的友谊，心里竟然错误地欢喜了一番，但他们没有料到这种友谊不久便引起了致命的后果。

（75）此外，提贝里乌斯本人还把日耳曼尼库斯的女儿阿格里披娜嫁给了格涅乌斯·多米提乌斯。[注] 他并且命令在罗马举行婚礼。他所选择的这个多米提乌斯不仅出身古老的名门，而且和恺撒们有血统关系。因为屋大维娅是他的外祖母，而由于屋大维娅，奥古斯都就成了他的外舅祖父。

---

[1] 参见本书第1卷，第24章；第3卷，第72章。

[2] 埃特路里亚的十二个城市之一，在卡西亚大道（via Cassia）旁，现在叫波尔塞那（Bolsena）。

[3] 参见本书第1卷，第7、24章。从那时起他被提升为埃及的长官（参见狄奥·卡西乌斯，第57卷，第19章），而他那被过继给一个叫埃里乌斯的人的儿子则成了唯一的近卫军长官。

[4] 原名玛尔库斯·伽维乌斯；“阿披奇乌斯”是他的外号。阿披奇乌斯是古时最讲究饮食的人，他被奉为罗马厨师的祖师爷。塞内加说：“在那座哲学教师被放逐的城市里，这个以烹饪为业的人通过他的

烹饪技巧使当时的风尚堕落了。”长时期的挥霍和大吃大喝使他陷在很深的债务里，最后只能自杀。一部据说是他写的讲烹饪的书*Coelii Apicii de re coquinaria* 实际上是孔莫都斯以后才出现的。

[5] 谢雅努斯当是被玩弄的对象。

[6] 作者的意思是说，从本书后面可以看到谢雅努斯当权之后的有害后果，但另一方面在谢雅努斯被处死后，皇帝的猜忌心更重了，从而无端受害的人也就更多了。

[7] 三个中队在罗马，其他的中队驻守在罗马附近的城市（参见苏埃托尼乌斯：《奥古斯都传》，第49章）。

[8] 这时共有九个中队，每一中队由一个将领率领，人数是一千人并且有补充的骑兵队（cohortes miliariae equitatae）。从公元41年，他们把克劳狄乌斯拥戴为皇帝。到公元306年他们宣布玛克森提乌斯为皇帝为止，皇帝的立废大权一直在他们手里。六年之后，在穆尔维乌斯桥上几乎被康司坦丁消灭的近卫军被解散，而在城东不远的军营也被摧毁了。

[9] 皇帝家族中的男子除提贝里乌斯本人之外，有（1）杜路苏斯（iuvenis filius）；（2）日耳曼尼库斯的儿子：尼禄·杜路苏斯（nepotes adulti）和十一岁的年幼的卡里古拉；（3）杜路苏斯的孪生儿子：提贝里乌斯·盖美路斯和日耳曼尼库斯（约四岁）。

[10] 这是说，不可能连续进行谋杀行动，否则会引起人们的注意。

[11] 或称里维拉。她是奥古斯都的姊妹屋大维娅的孙女，又是杜路苏斯的表姊妹和妻子。

[12] 参见本书第1卷，第47章；第3卷，第47章；苏埃托尼乌斯：《提贝里乌斯传》，第38章。

[13] 这里所写的是从公元115年图拉真当政时期帝国扩大到波斯湾和两年之后哈德里亚努斯当政时期的后退之间的事情。从奥古斯都以来，主要的兼并是玛乌列塔尼亚（公元40年），不列颠（公元43年），达奇亚（公元101—106年），阿拉伯·佩特莱亚（公元105年），亚美尼亚和美索不达米亚（公元114年）。

[14] 现在的佛列优斯（Fréjus）。

[15] 它们是公元前19年被阿格里帕征服的。

[16] 努米地亚的优巴一世的儿子，继塔普苏斯之后他被带到罗马并在这里受教育。他娶了安托尼乌斯和克利欧帕特拉的一个女儿，以博学闻名，普利尼和阿提纳乌斯等作家都多次引用过他的作品。

[17] 一个军团是常备的，但是由于对塔克法里那斯的战争，西班牙第九军团从潘诺尼亚调到了这里（参见本书第3卷，第9章）。

[18] 高加索和亚美尼亚之间的小王国。阿尔巴尼亚临里海，伊伯利亚和黑海之间则隔着科尔齐斯。

[19] 参见本书第2卷，第64—67章；第3卷，第38章以次。

[20] 虽不如近卫军步兵中队著名，但是番号却和近卫步兵中队相接（第10，11，12），还有第四个城市步兵中队驻留在里昂（参见本书第3卷，第41章；《历史》，第1卷，第64章），随后更有所增加。

[21] 公元前90—前89年内战结束时罗马公民权扩大之前，拥有“拉丁权”的城市。

[22] 指意大利本土的移民地。因此奥托把近卫军称为Italiae alumni et Romana vere inventus（参见塔西佗：《历史》，第1卷，第84章）。但这种限制不久就被突破，最后到谢普提米乌斯·谢维路斯时期，他们便从军团士兵中来选拔了。

[23] 这就是说，皇帝避免在自己的宫寝里（in camera）审问通常是政治的并涉及重要犯人的案件，这种案件应当正式交付元老院来审理，因为元老院是审理罪犯的高等法庭。

[24] 其实进入帝国时期以后，执政官只是形式上的，早已没有实权了。

[25] 这里指fiscus（这个词到克劳狄乌斯时期才有我们通常所理解的"国库"的意义）和司库官或财务代理官（procurator）。

[26] 海上风暴会影响从阿非利加运粮到罗马来的船只。

[27] 即玛尔斯广场上的大剧场（theatrum magni），这是罗马的第一座石造剧场，正式建成于公元前52年，但在这三年之前已开始使用。关于胸像的事，参见本书第3卷，第72章。

[28] 谢雅努斯的女儿嫁给克劳狄乌斯的儿子（参见本书第3卷，第29章和附注）。

[29] 这里是说泄露给他的妻子的情夫谢雅努斯。

[30] 执政官本应当坐在高级长官专用的象牙座椅上。

[31] 这时提贝里乌斯六十五岁，他的母亲八十岁（根据狄奥·卡西乌斯的说法）。

[32] 这里指两个最大的，卡里古拉因年纪太小而未来。

[33] 阿图斯·克劳苏斯是阿庇乌斯·克劳狄乌斯·萨比努斯·列吉连西斯的萨比尼的名字。根据传统的说法，他是公元前495年的执政官和贵族的克劳狄乌斯族的建立者。参见本书第11卷，第24章；第12卷，第25章。关于他的传统历史可参阅李维：第2卷，第16、21、23章等。

[34] 指杜路苏斯。

[35] 在阿皮卡塔的丈夫和孩子被处死之后，她就在自杀之前把这件事书面报告了提贝里乌斯（参见狄奥·卡西乌斯，第58卷，第11章）。

[36] 里维娅·杜路西拉最初是提贝里乌斯·克劳狄乌斯·尼禄的妻子，后来又是奥古斯都的妻子。她和前者生了提贝里乌斯和老杜路苏斯。关于她和阿格里披娜的敌对关系，参见本书第1卷，第33章和第2卷，第43章。

[37] 这里如以原文的haec为阴性，则应指里维娅，而aviae指奥古斯塔，即里维娅的祖母。本书便采用这样的理解。法译者Burnoff用il，这就是指谢雅努斯了。

[38] 大奇比拉（Cibyra Magna）在大普里吉亚（Phrygia Magna）的南端，为生铁贸易的中心。

[39] 现在的沃提札（Votizza），临科林斯湾。

[40] 参见本书第2卷，第30章；第4卷，第28—30章。

[41] 公元前25年以来分为巴伊提卡和路西塔尼亚。这里指前者，它是元老院的一个行省。

[42] 公元前8年的优利乌斯反暴行法（lex Iulia de vi publica）禁止对向皇帝求助的罗马公民施加笞打、拷问、监禁或死刑，否则便要受到被断绝火与水的处分。流放的岛可以自由选择，但要离大陆五十英里（只有四个岛是例外）。因此，流放到一个特定的地点去在这时是一种加重的处分，但后来这种流放方式就成为正常情况了。

[43] 参见本书第1卷，第53章。

[44] 参见本书第6卷，第27章。荷拉提乌斯：《诗歌集》，I，26；III，17；《书信集》，I，14、6。

[45] 或称近邻同盟会。指住在神殿附近的各族为保卫神殿而结成的同盟，每年开会两次。

[46] 公元前88年。当时许多圣堂（至少其中有另一座埃司库拉披乌斯神殿）在大屠杀时期全部被毁。

[47] 康帕尼亚的业余的笑剧，即所谓阿提拉戏（fabulae Atellanae）具有固定的角色和乡间的布景。它是在汉尼拔战争之后才被介绍到罗马来的，而经过文学上的加工后就由职业的演员来表演了。在帝国初期，这种戏作为余兴（exodia）十分流行。戏里常常十分露骨地讽刺当代皇帝的缺点，如提贝里乌斯在卡普利埃的暴饮暴食的行为、尼禄的杀害生母、伽尔巴的贪欲和多米提安的离婚等等（参见苏埃托尼乌斯《提贝里乌斯传》，第45章；《尼禄传》，第39章；《伽尔巴传》，第13章；《多米提安传》，第10章）。

[48] 从公元前6年到公元2年路奇乌斯·恺撒去世的时候。

[49] 原文sensorium funus，也可以说是国葬（publicum funus）。

[50] 这里指皇帝私人事务（res privata）的代理人，即财务代理官。

[51] 参见本书第3卷，第66章以次。

[52] 参见本书第3卷，第58章注。

[53] 罗马的正式婚姻主要有三种：（1）男女二人同居已有一年时间者称时效式（usus）；（2）视婚姻为一种买卖双方的交易行为者称买卖式（coemptio）；（3）最古老的、也是最主要的一种，即此处所说的"麦饼式"或"共食式"（confarreatio），这个名称即从麦饼（panis farreus）而来。举行婚式时须有证人至少十名在场，新婚夫妇必须在人祭司和朱庇特祭司面前食用供神的麦饼。

[54] 里普西乌斯版本在这里标明有脱漏的地方。

[55] 在1月3日；在元旦则是vota pro incolumitate rei publicae，这是为着共和国的安全而发愿的。

[56] 公元14年他是上日耳曼的行政长官身份的副帅（legatus pro praetore）（参见本书第1卷，第31章）；公元21年他击败了撒克罗维尔（参见本书第3卷，第42章以次）。关于他在公元15年所取得的凯旋的勋记和这一荣誉的性质,参见本书第1卷，第72章注。

[57] 参见本书第3卷，第43章。

[58] 提贝里乌斯这里用了过去 senatus consultum ultimum 的这样一个提法：执政官应注意使共和国不致受到任何损害（viderent consules ne quid detrimenti res publica caperet）。元老院曾利用这种提法先后对付过盖乌斯·格拉古、卡提里那等人。在危机时期，这种决定授予执政官以类似独裁官的权力，又类似今天的宣布非常状态。

[59] 按照一般的规定（虽然也有例外），在定罪之前自杀的人本来可以保全自己的财产（参见本书第6卷，第29章）。

[60] 他是著名的玛尔库斯·瓦列里乌斯·美撒拉·科尔维努斯的儿子，又是奥维狄乌斯的保护人，在财富方面和慷慨的作风方面几乎是尽人皆知的（参见优维纳尔：《讽刺诗》，第5章，第109行；第7章，第95行）。在《编年史》中，他的性格仍然是可疑的（参见本书第2卷，第32章；特别是第5卷，第3章；第6卷，第5章）。

[61] 参见本书第2卷，第34章。

[62] 参见本书第1卷，第72章注。

[63] 即福利乌斯·卡米路斯（参见本书第2卷，第52章），路奇乌斯·阿普洛尼乌斯（参见本书第3卷，第21章）和尤尼乌斯·布莱苏斯（参见本书第3卷，第72章）。

[64] 看来他是在前一年继承了他的父亲的王位的，并一直统治到公元40年。在这一年里他被召到罗马，被他的表兄弟卡里古拉处死了

（参见苏埃托尼乌斯：《卡里古拉传》，第26章）。

[65] 在费赞（Fezzan），参见本书第3卷，第74章。

[66] 到潘诺尼亚去（参见本书第3卷，第9章；参见第4卷，第5章注）。

[67] 玛乌列塔尼亚边界撤尔达伊（今天的布日伊〔Bougie〕）附近的图布苏克图（今天的提克拉特〔Tiklat〕）。

[68] 参见本书第2卷，第52章注。

[69] 今天的奥玛尔（Aumale）。

[70] 凯旋的托迦袍：袍为紫色，上缀以金星。在托勒米的硬币的背面上有一只象牙权标和座椅，这些当然也是礼物（参见李维：第30卷，第15章；第42卷，第14章）。

[71] “这里所指的是大所有主在阿普里亚和卡拉布里亚的大牧场（saltus）上拥有的武装的骑马的牧民队伍（Pastores）。早在卡提里那时代，这些牧民队伍就十分出名（参见撒路斯提乌斯：《卡提里那的阴谋》，第46章）。在提贝里乌斯时期，在南部意大利专门设置了一名财务官来对付他们的各种越轨行动，特别是当着他们沿着从低地通向高地牧场的牧道（Calles）移动的时候”（培拉姆）。

[72] 关于意大利的偏僻的财务官“行省”，可参阅尼佩尔第（Nipperdey）或福尔诺（Furneaux）的作品。里普西乌斯（Lipsius）认为 calles应作 Cales（蒙森同意此说），他们假定是，康帕尼亚的这第一个拉丁移民地卡列司（Cales）（今天的卡尔维）起初颇为重要，以致被认为是从半岛的一边到另一边海岸的财务官管区的大本营所在地，这样就把卡拉布里亚的城市布伦地西乌姆也包括进来了。

[73] 关于父亲，参见本卷第13章；关于儿子，参见本卷后面第36章。

[74] 从巴伊提卡（这是他父亲的行省），时间则是在撒克罗维尔发动叛乱的时候。

[75] 参见本书第1卷，第27章注。

[76] 日耳曼尼库斯的副帅，参见本书第2卷，第20章。

[77] 指Tullianum地牢，撒路斯提乌斯曾经描写过这个地牢（参见《卡提里那的阴谋》，第55章），它现时还存在。

[78] 这里指塔尔培亚岩石，参见本书第2卷，第32章；第6卷，第19章。

[79] 即所谓 poena cullei；犯杀父之罪的人要同一只狗，一只公鸡，一条毒蛇和一只猿猴一道被装在一个袋子里，然后被投到海里去；参见优维纳尔：《讽刺诗》，第8章，第214行和西塞罗：《为罗司奇乌斯·科美都斯辩护的演说》，第70章。

[80] 即玛尔库斯·司克里波尼乌斯·里波·杜路苏斯，参见本书第2卷，第27章以次。

[81] 即在笞打之后枭首，这种惩罚以棍束（fasces）和斧头（secures）作为标志。执政官的权标就是棍束中间的斧头。

[82] 参见本书第3卷，第68章注；多奴撒岛如果即是司提诺撒岛（Stenosa）的话，那么它就位于纳克索斯以东。

[83] 普布里乌斯·苏伊里乌斯·路福斯是科尔布罗的异父兄弟；他娶了奥维狄乌斯的第三个妻子的一个女儿为妻；在克劳狄乌斯时代是一个臭名昭著的告密者（参见本书第11卷，第5章）；公元58年通过塞内加之手而被放逐到巴列亚尔群岛（参见本书第13卷，第42章以次）。

[84] 参见本书第2卷，第27章。

[85] 但是后来在多米提安的当政时期，却发生了类似的事情。参见塔西佗：《阿古利可拉传》，第2章；苏埃托尼乌斯：《多米提安传》，第10章。

[86] 一部奥古斯都的历史的作者。塞内加的《对玛尔奇娅的慰词》（为了丧子）是写给他的女儿的。

[87] 根据普鲁塔克的记载（《布鲁图斯传》，第44章），把死去的卡西乌斯称为最后的一名罗马人的正是布鲁图斯本人。

[88] 这次审讯是由皇帝本人主持，在元老院进行的。

[89] 斯奇比奥是庞培的岳父，阿弗拉尼乌斯则是他的副帅。斯奇比奥是自杀的，阿弗拉尼乌斯是在公元前46年塔普苏斯惨败之后被追击和被俘之后死的。

[90] 奥古斯都时代的著名文学家和政治活动家（公元前70—前4年）。他所著的历史从公元前60年的三头时期开始。

[91] 他先后追随过卡西乌斯、安托尼乌斯和奥古斯都。

[92] 对于加图·乌提肯西斯的一篇颂词（已佚），恺撒在两卷的Alnticatones里曾对这篇颂词进行了答辩（参见苏埃托尼乌斯：《恺撒传》，第56章）。

[93] 玛尔库斯·福利乌斯·比巴库路斯的著作的很少的残篇（主要保存在苏埃托尼乌斯的著作里）可以参看巴伊伦斯：《罗马诗人残篇》（*Fragmenta Poetarum Romanorum*）第317页以次。

[94] （恺撒指出）瓦列里乌斯·卡图路斯由于写了关于玛木尔拉（Mamurra）的诗（参见卡图路斯，第57章）而使自己的名字蒙受永久的污点；不过当他谢罪时，恺撒就在当天请这位诗人吃饭，并且继续对卡图路斯的父亲采取友好的态度（苏埃托尼乌斯：《恺撒传》，第73章）。

[95] 只是以删节后的形式发表的。在老塞内加的著作中保存了一个片断。

[96] 在有历史记载的时期里通常每年4月在阿尔巴山上举行的一个节日。这个节日是从古时拉提乌姆各部落的一个联合节日演变下来的。罗马主要高级长官都参加这个节日，这时他们只把一位临时的荣誉市长留在罗马城内执行任务。

[97] 日耳曼尼库斯的儿子。关于市长这一职位，参见本书第6卷，第11章。

[98] 参见本书第6卷，第19章；有一两个证据证明撒尔维亚努斯也是西班牙人。

[99] 在小普里吉亚。公元前74—前73年，对它的围攻以米特利达特斯的惨败告终。参见普鲁塔克：《路库鲁斯传》，第9—11章。

[100] 这里指小维比乌斯·谢列努斯。

[101] 参见本卷第28章以次。

[102] 参见本卷第15章。这实际上是一种类似中国封建王朝时期修建生祠的举动，其目的不外是谄媚当权者。

[103] 参见本书第3卷，第63章注。这座神殿建成于公元前29年，并且被提贝里乌斯举例认为是在行省开始皇帝崇拜的一个标志。参见苏埃托尼乌斯：《奥古斯都传》，第52章；狄奥·卡西乌斯：第51卷，第20章；波瓦谢（Boissier）：《罗马的宗教》（*Religion Romaine*），第1卷，第129页以次。

[104] 按照提贝里乌斯的看法，只有人类的亲切的怀念才真正是不朽的，因此为被憎恨的皇帝所建立的神殿并不是一个活着的神的殿堂，而只是一个死人的坟墓。比较阿米亚努斯·玛尔凯里努斯（第22卷，第11章，第7节）。

[105] 从当时的一两个铭文来看，他对这一点实际上也不是始终十分坚持的。

[106] 罗马的酒神，即巴库斯。

[107] 他原来是萨比尼人部落的地方神。这个部落并入罗马之后，他和朱庇特、玛尔斯并列为罗马的国家神。

[108] 参见本书第3卷，第29章注。

[109] 即优利娅（参见本书第1卷，第53章注）。

[110] 这里指骑士出身的元老，如迈凯纳斯、撒路斯提乌斯·克利司普斯（参见本书第3卷，第30章）和其他诸如此类的人物。

[111] 奥古斯都的亲密的朋友，在阿克提乌姆一役之后曾代表他到安托尼乌斯和克利欧帕特拉那里去（参见普鲁塔克：《安托尼乌斯传》，第77—79章）；优维纳尔在《讽刺诗》中把他和迈凯纳斯相提并论（第7章，第94行），但荷拉提乌斯却把他和撒路斯提乌斯·克利司普斯相提并论。

[112] 把文件从罗马送出去的是speculatores，这是近卫军的一支特殊的骑兵队伍，而且是在谢雅努斯的直接控制之下的。

[113] 纳尔波的演说家。

[114] 这个人是本年度的执政官科尔涅里乌斯·科苏斯的弟弟；他是一个讽刺短诗的作者，也许还是一个历史学家（苏埃托尼乌斯；《卡里古拉传》，第8章）。后来他曾统率过下日耳曼的军团（参见本书第6卷，第30章）；卡里古拉当政时期曾因谋叛被诛（参见狄奥·卡西乌斯：第59卷，第22章；苏埃托尼乌斯：《克劳狄乌斯传》，第9章）。

[115] 关于优利乌斯法所规定的惩罚，参见本书第2卷，第50章及注。这里所说的放逐包括没收罪犯的财产并剥夺他的公民权。

[116] 参见本书第1卷，第72章注。

[117] 尼顿河上游边界地区的一座神殿，美塞涅和拉科尼亚两地的人都崇奉它；依照传统的说法，引起第一次美塞涅战争的争吵就是在这里发生的。

[118] 指马其顿的菲利浦二世。

[119] 公元前337年，继凯罗尼亚之后进攻拉科尼亚的时候。

[120] 马其顿国王安提戈努斯·多松（公元前229—前220年当政）。这一决定应当是他在塞拉西亚（Sellasia）战败斯巴达的克列欧美尼斯三世（公元前222年）之后作出的。

[121] 路奇乌斯·穆米乌斯。

[122] 以五百八十四票对十六票的多数，赠赐的条款（公元前135年）保存下来了。

[123] 这是由于塞盖斯塔（Segesta）和埃律克斯（在西西里西北部）同特洛伊、埃涅阿斯和优利乌斯家族之间的关系。但真正的修复看来却是在克劳狄乌斯当政时期，“由罗马人民的国库出钱”（ex aerario populi Romani）进行的（参见苏埃托尼乌斯：《克劳狄乌斯传》，第25章）。

[124] 今天的法国马赛。

[125] 参见本书第1卷，第27章注和本卷第29章。

[126] 即路奇乌斯·多米提乌斯·埃诺巴尔布斯，皇帝尼禄的祖父。

[127] 即屋大维（奥古斯都）。

[128] 公元前48年夏天，在这一决定性的战役中，恺撒打败了庞培。

[129] 安托尼娅两姊妹是三头之一的安托尼乌斯和奥古斯都的姊妹屋大维娅二人所生的。但是作者在这里以及在本书第12卷第64章的叙述都不正确，因为嫁给路奇乌斯·多米提乌斯的是大安托尼娅，而嫁给提贝里乌斯的兄弟杜路苏斯的才是小安托尼娅。

[130] 他是安托尼乌斯和福尔维娅的儿子；但他是由继母屋大维娅在罗马抚养大的；公元前2年被处死。

[131] 参见本书第1卷，第53章注。

[132] 在北方，安敦（参见本书第3卷，第43章注）是一座拉丁大学；在南方，马赛则是一座希腊大学，其名声足以与雅典的大学比美。

[133] 指半岛的东部和北部。特尔美斯部落的首都特尔美斯是今天的提耶尔美斯（Tiermes），在乌尔比昂山（Sierra de Urbión）的杜埃罗河（Duero）河源附近。

[134] 尼禄的情妇和妻子波培娅的外祖父（参见本书第1卷，第80章；第2卷，第10章和第6卷，第39章）。

[135] 皇帝的行省，大约相当于旧塞尔维亚和保加利亚。

[136] 在莱茵河一带征募的四五个辅助步兵中队中的一个。

[137] 作者的这一名句 Nox aliis in audaciam，aliis ad formidinem opportuna，形象地传达了混战中人们的不同心理状态。

[138] 她是奥古斯都的侄孙女，先前她是克温提里乌斯·伐鲁斯的妻子。

[139] 他是以奥古斯都祭司团（sodalium Augustalium）的成员的身份向奥古斯都奉献牺牲的（参见本书第1卷，第54章）。

[140] 参见本卷第19章。

[141] 苏埃托尼乌斯把这句话译为：Si non dominaris，inquit，filiola，iniuriam te accipere existimas? （《提贝里乌斯传》，第53章。）现在流传的希腊原文，显然是16世纪时从拉丁文重新译回去的。

[142] “在我有幸认识的所有演说家当中，多米提乌斯·阿菲尔是远为突出的一个人物。我看到他时他已经是耄耋之年了，但他每天都要失去一些他过去获得的声望。……这样就使得有人不怀好意地指出，他与其说是结束，毋宁说是在衰退。”（克温提里亚努斯，第12卷，第11章，第3节。）

[143] 根据蒙森（Mommsen）的计算，这时她的年龄是四十左右。

[144] 关于这一回忆录，在其他地方只有一处提到了它，即普利尼的《自然史》，第8卷，第8章，第46节；普利尼提到这一回忆录是为了证实有关尼禄的出生的一个说法。

[145] 参见本卷第15章。

[146] 对佩尔谢乌斯的战争，即所谓马其顿战争结束于公元前168年的披德纳一役。

[147] 培尔伽门的埃乌美尼斯二世的私生子阿里斯托尼库斯的起义是被玛尔库斯·培尔佩那和玛尔库斯·阿克维里乌斯镇压下去的（公元前130—前129年）。

[148] 这里所指的大概是本都的米特利达特斯、帕尔纳凯斯和帕尔提亚的阿尔撒奇达伊家族的国王。

[149] 在吕地亚；今天土耳其的厄代米什附近。

[150] 在卡里亚；今天的阿伊登。

[151] 在普里吉亚；今天的拉塔基亚。

[152] 不是西皮路斯河上的玛格涅西亚（参见本书第2卷，第47章），而是迈安德罗斯河上的玛格涅西亚（参见本书第3卷，第62章）；其地在吕地亚，今天的玛格尼撒（Magnisa）。

[153] 伊利昂即特洛伊。

[154] 约维（Jove），即朱庇特。

[155] 对叙利亚的安提奥库斯三世的战争（公元前191—前188年）。

[156] 公元前90—前87年间的同盟战争，即意大利本土诸同盟市为争取罗马公民权而进行的战争。

[157] 担任监察官的大加图，即玛尔库斯·波尔奇乌斯·加图。他和路奇乌斯·瓦列里乌斯·佛拉库斯是公元前195年度的执政官。

[158] 这里奉献的就是奥古斯都去世时住的那座房屋（参见狄奥·卡西乌斯: 第56卷，第46章）。

[159] 他是未来的皇帝涅尔瓦的祖父；关于他的死亡，参见本书第6卷，第26章。

[160] 参见本书第2卷，第59章注。

[161] 奥维狄乌斯的朋友，奥维狄乌斯曾有两封信是写给他的。他后来由于得罪了谢雅努斯而丧命（参见本书第6卷，第10章）。

[162] 作者对此事的态度可参见本书第6卷，第20—22章。

[163] 今日意大利的特腊契纳湾。

[164] 今天的丰迪。斯特拉波注意到这个地区的巨大洞穴提供了宽阔而奢华的住所（第5卷，第3章）。这个别墅的名称（Spelunca，洞窟的意思）目前还保存在斯培尔隆迦（Sperlonga）这个名称上面。

[165] 杜路苏斯的女儿优利娅（参见本书第3卷，第29章）。由于在本书第6卷第27章里提到她时作者并没有谴责的口气，所以尼佩尔第善意地认为她所泄露出去的话是丝毫没有恶意的。

[166] 两年之前的执政官（参见本卷第34章）。这里提到他的家族是指他的两位著名的祖父辈人物：玛尔库斯·阿格里帕，出身微贱；阿西尼乌斯·波里欧，出身也并非显贵。

[167] “当代最著名的演说家克温图斯·哈提里乌斯的快速讲话，我认为是正常的人所不取的。他从来不犹豫，从来不中断，他只开始一次，停下来也只一次”（参见塞内加：《书信集》，第40章）。大塞内加和吉罗美表示过和这相似的看法。

[168] 即玛尔库斯·李奇尼乌斯·克拉苏斯·福路吉；人们认为，这是小披索在被过继以后所采用的名字（但是保留了旧姓，即cognomen），荷拉提乌斯的《诗学》就是呈献给他的。

[169] 路奇乌斯（原为格涅乌斯）·卡尔普尔尼乌斯·披索（参见本书第3卷，第17章注）。

[170] 离罗马大约五英里的城市，今卡斯提尔·吉犹比列欧（Castel Giubileo）。原来是萨比尼人的一座城市，后来败落成一个小村子了（Sabiis desertior atque/Fidenis vicus，荷拉提乌斯：《书信集》，第1卷，第11章，第7节）。

[171] 根据苏埃托尼乌斯的说法（《提贝里乌斯传》，第40章），死亡人数在两万以上，这显然是过分夸大了的。

[172] 这是罗马在公元前10年的被奥古斯都分成的十四个市区中的第二个市区（Coelimontium）。

[173] 她大概是阿庇乌斯·克劳狄乌斯·凯库斯的孙女，也可能是一位维司塔贞女。在奥维狄乌斯的《岁时记》（Fasti）里（第4卷，第247行以次），用一百行诗来记述公元前204年诸神之母从佩西努斯到达时证实了她的贞节的奇迹。

[174] 本章是这个名称的唯一依据。关于这座山和图司库斯街（vicus Tuscus）（在卡庇托里努斯山和帕拉提努斯山之间）的错综复杂的传说可以参见尼佩尔第的著作。唯一的另一个稍有参考价值的说法是克劳狄乌斯的一个说法，参见他在论述高卢人的荣誉权（ius honorum）时所发表的演说的片段。

[175] 奥古斯都的一位不幸的统帅伐鲁斯的儿子，曾一度同日耳曼尼库斯的女儿订婚。关于他母亲同皇室的关系，参见本卷第52章。

[176] 这里指控告者依法取得的赏金（参见本卷第20章）。考古学家发现了他的一个比较正当的生财之道，这就是他的大砖厂。手工业和农业被视为具有同等的地位，因此元老是可以经营的。砖厂后来成了玛尔库斯·奥列里乌斯的母亲的财产。

[177] 今天的卡普里岛。公元前29年奥古斯都用伊司奇亚（Ischia）从那不勒斯换来了这个岛，从此它就成了皇帝的私产（参见苏埃托尼乌斯：《奥古斯都传》，第92章；狄奥·卡西乌斯，第52卷，第43章）。

[178] 今天的索伦托。

[179] 是指对岸大陆上的山脉。

[180] 指公元79年的那次大喷火，在这次喷火时庞培城和赫尔库拉涅乌姆城全部毁灭。

[181] 阿卡尔纳尼亚沿岸海上埃奇纳狄斯群岛（Echinades）上的居民。味吉尔在《埃涅阿斯》第7卷第735行中曾顺便提到了这个传说。

[182] 里普西乌斯认为，这十二座别庄大概是依照十二神的名字命名的。其中一座别庄的名称肯定叫做约维斯别庄（villa Iovis，参见苏埃托尼乌斯：《提贝里乌斯传》，第65章）。

[183] 阿庇乌斯·尤尼乌斯·西拉努斯可能是盖乌斯·西拉努斯的儿子，后来则是美撒里娜的继父（参见狄奥·卡西乌斯，第60卷，第14章）。他的死亡（公元42年，参见本书第11卷，第29章）是克劳狄乌斯统治初期的丑闻之一（参见苏埃托尼乌斯：《克劳狄乌斯传》，第37章）。

[184] 参见本卷第17章注。

[185] 因为他们恐怕被人发觉有害怕的表现，从而被认为是有罪的。

[186] 即第一次处死人。

[187] 关于拉提尼乌斯·拉提亚里斯，参见本书第6卷，第4章；关于加图，从佛隆提努斯那里我们知道，在公元38年，他做过一个月的司水官（curator aquarum），他的任期很短，原因只能从不利的方面去推测了。

[188] 她和提贝里乌斯的第一个妻子维普撒尼娅是同母姊妹。维普撒尼娅同提贝里乌斯离婚之后就嫁给了伽路斯（参见本书第1卷，第12章）。

[189] 她是玛尔库斯·维普撒尼乌斯·阿格里帕和老优利娅的女儿，因此是阿格里披娜的姊妹。由于和戴奇姆斯·西拉努斯的阴谋而被放逐的事情（参见本书第3卷，第24章），是和奥维狄乌斯的放逐同时发生的。

[190] 今天的亚得里亚海上的特里米提岛（Tremiti）。

[191] 北海沿岸的一个民族，他们在卡乌奇人的西面，住在沮伊德湖和艾姆斯（弗里斯兰）之间。自从公元前12年他们降服于提贝里乌斯的兄弟杜路苏斯以来，他们对罗马一直是忠诚的。

[192] 一种在欧洲已经绝种的野牛。这种野牛在立陶宛一直存在到16世纪。

[193] 参见本书第1卷，第56章；第3卷，第21章。

[194] 坎宁尼法提斯人住在北荷兰的坎尼玛尔（Kennemar）地区（参见塔西佗：《历史》，第4卷，第15章）。

[195] 即坎宁尼法提斯的骑兵部队（ala C）。

[196] 军团的正规骑兵队伍。阿普洛尼乌斯统率的下日耳曼的四个军团每个军团都有每支各由三十人组成的四个骑兵小队。

[197] 坎宁尼法提斯人的骑兵部队只是这全部辅助骑兵部队的一部分。

[198] 根据格林（Grimm）的说法，这可能是一位女战神的名字。

[199] 他和小阿格里披娜生了皇帝尼禄，而根据苏埃托尼乌斯的记载（《尼禄传》，第5章），“在他的生活的每一方面都是可鄙的”。关于他同皇族的关系，参见本卷第44章。

第五卷

（残 篇）

（1）在路贝里乌斯和富斐乌斯（两个人都姓盖米努斯）担任执政官的一年里，优利娅·奥古斯塔以极高的年龄去世了。[注] 她出身于克劳狄乌斯家族，并且又被过继到里维乌斯和优利乌斯家族中去，[注] 所以论起她的身世来，在罗马可以说是无比高贵的了。同她第一次结婚的是提贝里乌斯·尼禄[注]，并且她只为他生过孩子；提贝里乌斯·尼禄在佩路西亚战争[注]时亡命外出，到塞克斯图斯·彭佩乌斯和三头之间缔结和约[注]的时候才返回罗马。后来奥古斯都为她的美丽所惑，就

把她从她的丈夫手里夺了过来。人们很难相信她本人对这件事抱有反对的态度，而且奥古斯都迫不及待到这样的程度，甚至不等她分娩，还在她怀孕的时候，就把她接到自己家里来了。但是她和奥古斯都结婚后就没有再生育。不过日耳曼尼库斯和阿格里披娜的结婚却使她本人和奥古斯都有了血统上的联系，[注] 因为这样一来，她和奥古斯都就有了共同的重孙。在家庭生活方面，她谨守古老的习惯，不过她的柔媚却超过了旧式妇女所容许的程度。她虽是一位严厉的母亲，却是一个百依百顺的妻子。不管是她丈夫耍的手腕，还是她的儿子的不诚实，都瞒不过她。她的葬仪是朴素的，她的遗嘱在她死后长时期没有执行。举行葬仪时在讲坛上为死者致赞词的是她的重孙盖乌斯·恺撒。他不久就做了皇帝。

（2）但提贝里乌斯并没有改变自己的享乐生活方式，他写了一封信，借口有重要事务而为自己之不参加母亲的葬仪辩护。此外，他还作出谦逊的姿态，取消了元老院决定给予奥古斯塔的过多的哀荣。他认可的只是元老院的极少的一些决定，另外他还作了这样一项规定，元老院不应当把她列为神明，[注] 而且他说这原是奥古斯塔本人的意旨。在同一封信里，他攻击了“女人的友谊”。在这里他间接地指责了执政官富斐乌斯，因为富斐乌斯就是仰仗着奥古斯塔的力量才被提拔起来的。富斐乌斯除了很有办法吸引女人之外，他还很喜欢诙谐，常常用尖酸刻薄的玩笑话嘲弄提贝里乌斯，这些玩笑话为那些权要人物久久不能忘怀。

（3）不管怎样，从现在起就开始了严酷而残暴的专制统治时期。原来奥古斯塔在世的时候，人们还有一个庇护所，因为提贝里乌斯对自己的母亲是非常敬重的，谢雅努斯也不敢冒犯她的母亲的威信。但是现在，他们就好像摆脱了约束似的，可以放手为所欲为了。一封斥责阿格里披娜和尼禄的信被送到罗马；这封信在奥古斯塔死后不久就公开宣读了，因此人们普遍认为，这封信早就送了出来，不过是被老太后给扣下罢了。

信里的措辞有意讲得十分严厉。不过皇帝加到他的孙子身上的罪名并不是武装叛乱，也不是阴谋发动政变，而是说他的孙子道德堕

落，搞同性恋爱。对于他的儿媳，他不敢捏造这样的罪名，但是却斥责了她的倔强的言辞和顽固的脾气；元老们听到这信之后大为吃惊，默不作声。最后才有一些根本不知诚实为何物的人（要知道，国家的灾难总是会给一些野心家造成晋身之阶的）要求把这个问题提出来。科塔·美撒里努斯是第一个自告奋勇提出这种残暴建议的人。但是这在其他显要元老，特别是在高级官吏中间，却引起了很大的惊恐。因为提贝里乌斯尽管进行了野蛮的责骂，他的真正意图何在却是人们摸不清楚的。

（4）在元老院里有一个名叫尤尼乌斯·路斯提库斯的元老，这个人曾被提贝里乌斯选拔出来担任修纂议事录的工作，[注] 因此大家认为他知道皇帝的一些内心活动。路斯提库斯先前从来未表现出自己的勇气，但是现在可以说是命该如此吧，或者由于害怕难以捉摸的危险而把敏锐眼光用错了地方，他才看不到迫近眉睫的危险，他竟然搀到那些踌躇不定的元老们里，劝执政官们不要提出这样的问题。他说，“我们只要略动一动立刻就会使极其重大事情发生转折：很可能年老的皇帝有朝一日会后悔消灭日耳曼尼库斯一家的。”同时，人民群众也带着阿格里披娜和尼禄的胸像把元老院议事厅围起来，他们向皇帝呼吁，他们叫嚷说，这封信是伪造的，阴谋消灭自己的家族，这绝不是皇帝的意愿！

因此，在那一天里没有发生任何惨剧。外面还流传着虚构的对谢雅努斯的攻击，[注] 据说这种攻击是来自曾担任过执政官的人物。由于攻击者都是匿名的，所以他们可以毫无顾忌地对他尽情加以恶毒的咒骂。这种情况使谢雅努斯大为恼火，并给他提供了制造新的控诉的材料。他说，“元老院蔑视皇帝的痛苦，人民也背叛了他们对他的忠诚。人们听到和读到了背叛性的言论和背叛性的元老院决定。他们还要做下去的，不就是拿起武器，并且把他们以其胸像为旗帜的那些人拥戴出来作为统帅和皇帝么？”

（5）于是提贝里乌斯就再一次斥责了他的孙子和儿媳，并且发布敕令谴责罗马人民。在这之后，他又向元老院表示遗憾，“只是由于一位元老的不忠诚，结果使得全国人民都蔑视皇帝的尊严。”但是他要

求把全部问题都交给他本人来处理。元老院没有再讨论这个问题，但是它确实也没有作出死刑的判决（因为它不许用这样的手段），而只是表明他们十分愿意为这件事进行报复，只是由于皇帝禁止，他们才没有这样做。…… 注

---

[1] 奥古斯塔以八十六岁的高龄去世（参见狄奥·卡西乌斯，第58卷，第1章）。

[2] 她的父亲是克劳狄乌斯家族中的一员，曾被过继为玛尔库斯·里维乌斯·杜路苏斯的继子（杜路苏斯是公元前91年进行改革的保民官），因此有了玛尔库斯·里维乌斯·杜路苏斯·克劳狄亚努斯的名字。奥古斯塔本人叫里维娅·杜路西拉，后来则由于奥古斯都的遗嘱，被过继"为优利乌斯家族的一员并被加上奥古斯塔的尊号"（参见本书第1卷，第8章）。

[3] 皇帝的父亲。苏埃托尼乌斯用一章的篇幅记述他的一生经历（参见《提贝里乌斯传》，第4章）。

[4] 屋大维和路奇乌斯·安托尼乌斯（三头之一的安托尼乌斯的兄弟）之间的战争；这一战争因佩路西亚（佩路吉亚）城断粮投降而告结束（公元前40年）。

[5] 这是公元前39年的事情。

[6] 日耳曼尼库斯是她自己的孙子，阿格里披娜则是奥古斯都的外孙女。

[7] 但克劳狄乌斯还是把她列为神明。

[8] 参见苏埃托尼乌斯：《优利乌斯传》，第20章开头部分。

[9] 说是在元老院发表的。

[10] 原稿在这里中断。从这一卷这里到第6卷开头的地方（均佚）应该记载着公元29，30，31三年间的事情。现在根据别的史料把重要事项撮要补充记载如下：

公元29年 阿格里披娜和她的儿子尼禄受审和被判罪。阿格里披娜被放逐到庞达提里亚（Pandateria），尼禄被放逐到彭提亚（Pontia）。杜路苏斯暂时被赦免，他和埃米里娅·列庇妲结了婚（参见本书第6卷，第40章）。

公元30年 没有得到允许自杀的阿西尼乌斯·伽路斯被定罪（参见本书第6卷，第23章）。杜路苏斯被宣布为国家的敌人并且被禁闭在帕拉提乌姆（皇宫）的一间地下室里（参见本书第6卷，第23章）。谢雅努斯现在显然已经大权独揽。

公元31年 谢雅努斯与提贝里乌斯担任执政官；谢雅努斯离开卡普利埃到罗马。库尔提乌斯·阿提库斯（参见本书第4卷，第58章）、富斐乌斯·盖米努斯（参见本书第5卷，第2章；狄奥·卡西乌斯，第58卷，第4章）和杜路苏斯死；谢雅努斯的走狗富尔奇尼乌斯·特里奥在7月任补缺执政官（consul suffectus）。一些迹象表明谢雅努斯受到了怀疑，因为他已下决心把皇帝和盖乌斯（卡里古拉）除掉。提贝里乌斯知道了这一阴谋，于是采取了反击措施。10月18日谢雅努斯被处决，执行这一任务的主要人物是美米乌斯·列古路斯（10月1日的补缺执政官）、格涅乌斯·谢尔托里乌斯·玛克罗（私下被任命为近卫军长官）和格莱奇努斯·拉科（任夜防军长官）。消息报告给在卡普利埃的提贝里乌斯。大批的处决。阿皮卡塔坦白了八年前杜路苏斯死亡的真相。里维娅被处死。

第六卷 注

（残 篇）

（6）注 …… 年在这个问题上，注 大家发表了四十四篇演说，其中少数几篇演说是由于心怀恐惧，但大多数则是由于阿谀奉承业已成了习惯。……

“……我以为这同样会使我本人受到侮辱，或使谢雅努斯引起人们的反感。潮流已经改变了，那个指定垮台的谢雅努斯为同僚注 和女婿注 的人，正在为自己开脱，其余的曾经谄媚过他而使自己丢脸的人，现在却反过口来对他进行诽谤，这也使他们名誉扫地。责难一个朋友或为了友谊而受人责难，这二者哪一种情况更可悲，这一点我不愿意加以判断。我不愿意试验任何人的残酷，任何人的仁慈。作为一个问心无愧的自由人，我预感到自己的危险。我请你们在想起我的时候要高兴，不要难过。有人以自己的引人注意的死亡而使国家摆脱灾难，请你们就把我的名字加到这些人中间去吧。”注

（7）于是他把他的一部分时间用来和来访者在一起，他或是让他们留下，或是让他们离开，那得看他们是来告别的还是谈话的。当聚集在那里的人们望着他那刚毅不屈的表情并且相信他还不会很快就死的时候，他却用他藏在衣服里面的刀子自杀了。提贝里乌斯在他死后并没有指责他或是诽谤他，但是对布莱苏斯注 却有过许多猛烈的攻击。

（8）随后，就讨论普布里乌斯·维提里乌斯注 和彭波尼乌斯·谢孔都斯注 的问题。有人控告普布里乌斯·维提里乌斯把他所负责看管的国库的钥匙以及军用库注 的钥匙交出来帮助叛逆者。彭波尼乌斯·谢孔都斯则受到前任行政长官孔西狄乌斯的控诉，他说谢孔都斯和埃里乌斯·伽路斯注 有交情，伽路斯在谢雅努斯被处决之后，曾把彭波尼乌斯·谢孔都斯的花园作为他的最安全的避难所。在这样的危险时刻，对他们两个人的唯一的支持，就是他们的兄弟出面为他们所作的坚定保证。后来，他们的案件一再拖延下来，但是维提里乌斯急切地要求摆脱希望与恐惧的折磨，他请人给他一把修笔的小刀子，说他想写些东西，但是他却用这把小刀轻轻割断了一条动脉，这样便由于流血过多心力衰竭而结束了自己的生命。但是另一方面，品格非常崇高

而且才华出众的人物彭波尼乌斯[注]却以巨大的镇静忍受着自己的厄运，结果活的时间比提贝里乌斯要长。

（9）尽管人民群众对谢雅努斯的愤怒快要平息下去，而较早的一批处决又使大部分人的情绪得到了缓和，但还是作出了决定：谢雅努斯的活着的子女要为他抵罪。于是他们就被送入监狱。他的男孩知道他将遭到怎样的命运，但是那个女孩完全不知道是怎么一回事，因此她不断地问，她到底犯了什么罪，要把她拖到什么地方去？她说她再也不会犯错误了，而且对她是可以用一般对孩子的责打加以告诫的。据当时作家的记载，有人认为把一个处女判以极刑是件前所未闻的事情，因此刽子手在把她绞死之前就奸污了她。这两个孩子都被绞死了，他们的年轻的尸体就被抛弃在盖莫尼埃台阶[注]上。

（10）正在这个时候，在亚细亚和阿凯亚地方，一个颇有力量然而为时不久的谣传使那里的人们感到很大的惊恐，谣言说，有人在基克拉季斯，不久之后又在大陆上看到了日耳曼尼库斯的儿子杜路苏斯[注]。实际上，这个人是一个和杜路苏斯年龄相仿佛的青年人，不过皇帝的一些被释奴隶别有用心地故意把他说成是杜路苏斯罢了。为了进行他们的阴谋，他们便把他作为旗帜拥立起来，不明真相的人便开始集结到他们的周边来。这种情况的产生，一则是因为杜路苏斯的名气大，同时也因为希腊人对新奇事物特别感兴趣。这个一经捏造出来立刻便被人们所相信的故事是：杜路苏斯从他被看守的地方逃了出来之后，便到他父亲的军队那里去，打算伺机向埃及或叙利亚发动进攻。当这个消息传到波培乌斯·撒比努斯[注]那里去的时候，年轻的志愿者和热情的人民群众在这个青年人的四周已集合了不少，这种实际的成功和毫无根据的希望使他不禁洋洋自得起来。撒比努斯这时正在马其顿，不过阿凯亚方面的事情也由他负责。于是他决定立刻处理这个传闻（不管这个传闻是真是假）。他赶忙穿过了托罗尼湾和提尔玛伊湾[注]，穿过了爱琴海上的优卑亚岛，阿提卡岸上的披莱乌斯，然后又穿过科林斯的海岸和地峡而进入爱奥尼亚海，从那里他又到了罗马的移民地尼科波利斯[注]。撒比努斯在那里终于发现，当这个冒险分子被较巧妙地询问他到底是何许人的时候，他说他是玛尔库斯·西拉努斯[注]

的儿子。他还发现当追随这个人的许多人溜掉的时候，这个人乘上了一只船，这只船表面上看起来是去意大利的。撒比努斯于是写了一份报告给提贝里乌斯。不过关于这一事件的起源和结果，我再也没有得到任何更详细的报道。[注]

（11）在这年年底，两位执政官[注]之间长时期以来的不和终于爆发了。对诉讼颇有经验而且又一向喜好争吵的特里奥曾转弯抹角地责难列古路斯，说他不努力镇压谢雅努斯的同党。列古路斯如果不受到特意的煽动本是个很有自制力的人；他不仅仅驳斥了他的同僚的攻击，而且建议元老院要对方说明为什么罪恶地参加这一谋叛行动。尽管许多元老劝他们忘却旧嫌，言归于好，以免惹起致命的灾祸，但是他们两个人却依旧相互敌视、威胁、直到他们交卸了任务的时候。

（1）[注]当下一年的执政官格涅乌斯·多米提乌斯[注]和卡米路斯·司克里波尼亚努斯[注]就任的时候，提贝里乌斯已经渡过了卡普利埃岛和苏尔伦图姆之间的海峡，并在康帕尼亚的沿岸地带逡巡，拿不定主意是进入罗马，还是由于他已经决定不到罗马来，从而只做出打算要到罗马的姿态。他常常在罗马附近的不同地点登陆，驾临台伯河岸上皇帝的庭园，随后再返回海上的孤岛。他对于自己的罪恶和情欲感到羞耻，因为他的不可抑制的欲火使得他像一个东方暴君那样地用淫乱行为玷污了自由人家的孩子们。能够引起他的淫欲的不仅仅是美貌和肉体的美丽，有时男孩子的天真，有时高贵的出身也都能引起他的淫欲。现在造出了过去从来没有过的名词sellarii和spintriae[注]：一个名词是源自一个地方的猥亵行为，一个名词源自像姑的轻佻。奴隶们奉他的命令去为他搜索对象，如果对方顺从的话就给以赏赐，如果违抗就加以威胁，如果有亲族或是父母抗拒，那么对这些孩子便进行劫夺、诱拐，完全不顾他们自己的意愿，就好像对待被攻占的城市一样。

（2）但是年初的时候，在罗马，里维娅的罪行仿佛是不久之前才被发觉似的（实际上她的罪行早已受到惩处），人们对她的胸像以及对有关她的纪念物都采取了十分粗暴的措施。谢雅努斯的财产将从国库中提出来，归到皇帝私人的财库，就好像二者之间还存在着什么

区别似的。这些建议受到了有着斯奇比奥、卡西乌斯和西拉努斯这样的显赫名字的重要人物的热烈赞同，他们的发言都是一样的，即使有区别也很小；但这时托哥尼乌斯·伽路斯却突然使自己这个默默无闻的人物也厕身到他们的行列中间去，不过他的建议却受到了人们的嗤笑。原来他请求皇帝任命一批元老，再由其中用抽签的办法选出二十人来带着武器在皇帝进入元老院时保障皇帝的安全。老实说，他正是相信了提贝里乌斯信里的话，因为提贝里乌斯要求一位执政官来伴护他，以便使他能够从卡普利埃岛安全地来到罗马。虽然如此，习惯上喜欢把认真和玩笑掺到一起的提贝里乌斯仍然对元老们的好意表示感谢。他问道："你们当中应当选谁来做这件事，应当不选谁呢？选出来的人是否总是同样那些人， 还是常常换人呢？是选择经历丰富的人还是选择年轻人？是选择官吏还是普通人？最后，保护皇帝的元老们带着刀剑站在元老院的门口，那会成个什么样子？老实讲，如果他的生命必须要用武力加以保护的话，那么他也就不值得再活着了。"对于托哥尼乌斯的建议，他的这个回答是特意讲得十分温和的；他除了取消这个建议之外，也没有再提什么建议。

（3）但是另一方面，尤尼乌斯·伽里奥[注]的建议却受到了严厉的申斥。原来他曾建议退役的近卫军士兵有坐到十四排[注]里面去的权利。提贝里乌斯在信里用仿佛是面对面的口吻问他，**他**到底和这些士兵有什么关系？士兵们除了有权接受他们主人的命令以及他们主人的赏赐之外，是没有任何其他权利的！他一定是发现了圣奥古斯都过去没有考虑到的什么事情了吧！不然的话，他就是谢雅努斯所宠信的人物，想煽动不满情绪和叛乱吧；这在表面上是迎合他们，实际上这是要他们这些头脑简单的人破坏军纪。伽里奥煞费苦心的谄媚所招致的结果就是被赶出了元老院，后来又被赶出了意大利。由于伽里奥选择了著名的和安逸的列斯波司岛作他的亡命之所，所以他在那里所过的生活会是惬意的，这种情况受到了人们的责难，于是他又被拖回罗马，在一些高级官吏的家中被软禁起来。

使元老院感到非常满意的是，在提贝里乌斯的同一封信里，他斥责了前任行政长官塞克斯提乌斯·帕科尼亚努斯，这是一个胆大包天、品质恶劣、专门揭发别人阴私的人物，他是谢雅努斯在陷害盖乌斯·恺

撒的阴谋中特别选定的助手。当这一点被揭发出来的时候，人们长久以来对他的怨恨立刻爆发出来了，如果不是这个极坏的家伙说他还有要告发的人的话，元老院早就立刻把他处以极刑了。

（4）当他把拉提尼乌斯·拉提亚里斯的名字揭发出来的时候，人们十分高兴看到原告和被告都是可憎的人物。前面我已经说过，[注] 拉提亚里斯是陷害撒比努斯的罪魁祸首；现在来偿命的，他是头一个。

正在这个时候，哈提里乌斯·阿格里帕对前一年的执政官发动了攻击。他问道，“为什么过去他们愿意相互攻击，而现在却沉默起来了？实际的情况是他们相互间都有害怕被对方揭发出来的东西，他们在良心上都有愧，因此他们就都不得不沉默了。但是元老院却不能在听取了发言之后默不作声。”列古路斯回答说，他是在等候着适当的报复时刻，并且准备到皇帝那里去跟对方打官司。特里奥则说，同僚之间的这种摩擦，以及在相互对立期间他们讲的那些话，现在还是以忘记为好。当阿格里帕一直追问下去的时候，曾经担任过执政官的桑克维尼乌斯·玛克西姆斯便请求元老们不要再惹起新的纠纷来给皇帝增加麻烦。在必要的时候，他自己是有办法来处理这件事情的。这段话救了列古路斯，同时延缓了特里奥的毁灭命运。[注] 但是哈提里乌斯却引起了人们的更大的憎恨，因为这是一个因贪睡而昏昏无力，但在醒着时又十分腐化堕落的家伙，这个人竟然麻木到不怕皇帝的任何残暴行径的程度，他自己过着饱食终日、腐化堕落的生活，却还想搞垮比他有声望的人。

（5）随后，那喜欢提出最残暴的建议因而也是一直为人所憎恶的科塔·美撒里努斯在刚刚有被控诉的可能时便受到了控诉，因为他屡次暗示说盖乌斯·恺撒的性别是一个尚待解决的问题；[注] 同时他在奥古斯塔的生日那天同祭司们一道参加宴会时，把那次宴会称为葬礼前夜的宴会[注]；当他在一次关于金钱的争论中抱怨他的对手玛尼乌斯·列庇都斯和路奇乌斯·阿尔伦提乌斯[注] 的影响时，他还说：“元老院会支持他们，但是我的可爱的小提贝里乌斯却站在我的一面。”对他的全部控诉都有最高地位的人出来作证。当这些人坚持这次控诉的时候，美撒里努斯就去向皇帝求助。不久提贝里乌斯就写了一封信给元老

院。在这封信里，作为一种自我辩护，他回溯了他本人和科塔之间友谊的由来，提到了他的许多功绩，并且希望他那被恶意歪曲的话或是在饭桌旁的一时失言不要被看成是罪证。

（6）提贝里乌斯这封信的开头部分特别引人注意。他的信的开头部分是这样的一些话：“**元老们，如果在这个时候，我知道我要写给你们什么，或是怎样写它，或是根本不写什么，那么就让上天的男女诸神使我遭到比我自己每天感到的毁灭更惨的毁灭吧！**”毫无疑问，他的罪恶和他的丑行甚至已经使他自己都感到痛苦了。第一位贤人[注]经常讲的话绝不是没有意义的；他说，如果暴君们的灵魂能放到光天化日下面来的话，人们一定可以看到那上面的裂口和伤痕；正如鞭子可以在身体上留下伤痕那样，残酷、情欲和恶意也可以在人的精神上留下伤痕的。不管是提贝里乌斯所处的皇帝的地位，还是他所处的隔绝状态，都不能使他不把他良心的痛苦和他自己应得的惩罚招供出来。

（7）元老们继而奉命处理一位名叫盖乌斯·凯奇里亚努斯的元老的问题，因为大多数反对科塔的证据都是由他提出来的。元老院决定给他以和路奇乌斯·阿尔伦提乌斯的控诉者[注]阿路谢乌斯和桑克维尼乌斯相同的惩处。这对于科塔来说，真是一件了不起的荣誉。他的高贵的出身是毫无疑问的，但是他却由于浪费无度而一贫如洗，由于作恶多端而声名扫地，现在他却因为一次报复而取得了荣誉，而这次报复竟使他得以和阿尔伦提乌斯的纯洁无瑕的品行相提并论。

其次受到审讯的是克温图斯·谢尔瓦埃乌斯和米努奇乌斯·提尔穆斯；谢尔瓦埃乌斯担任过行政长官，曾在日耳曼尼库斯的军队中服役，[注]提尔穆斯则是骑士。他们两个人都不曾滥用过他们同谢雅努斯的友谊，这一事实引起了人们的特别同情。但是提贝里乌斯却指责他们为罪魁祸首，指示老盖乌斯·凯司提乌斯把他给凯司提乌斯本人的信的内容传达给元老院。于是凯司提乌斯就在元老院对他们两个人提出了控诉。著名的元老们有一些人十分公开地，还有许多人则在暗地里用最卑鄙的方式进行控告，这确实可说是这一时期极大的污点。外人和亲属，朋友和陌生人，今天的事情和遥远过去的事情之间简直没有

任何区别。不管是在广场上还是在晚餐的宴会上，谈到任何事情都有被控诉的危险：每个人都想先发制人，把对方搞垮，这种情况有时是出于自卫，但是在一般的情况下，则简直成了一种流行的风气，就好像得了传染病一样。但是被认为有罪的米努奇乌斯和谢尔瓦埃乌斯却也成了控告者，他们两个人又把另外两个人牵连到里面，一个是优利乌斯·阿非利卡努斯，另一个是塞乌斯·克瓦德拉图斯。前者出身于高卢的桑托尼斯人[注]的城市，后者过去的经历我还未弄清楚。我知道，一些历史家把许多人所受到的危险和惩处忽略过去，这或者是因为材料过多，书不胜书而感到麻烦，或者是害怕他们自己认为冗长而令人心情抑郁的那个名单同样会引起他们的读者的厌恶。至于我个人，我已把那些即使别人认为不值得记载，但我认为值得记载的都记下来了。

（8）比如说，正当其他的人都在虚伪地否认同谢雅努斯的友谊的时候，一个名叫玛尔库斯·提伦提乌斯[注]的罗马骑士却在被控时勇敢地承担了这样的罪名。他在元老院的发言中一开头就说："就我的处境来说，否认这一指控比承认这一指控也许更加有利。然而不管后果如何，我也愿意承认，我不仅仅是谢雅努斯的朋友，而且我还曾努力争取他的友谊；当我取得这种友谊的时候，我感到十分高兴。我曾经看到他和他的父亲一道统率过近卫军。后来，我又看到他主持民政的和军事的事务。他的亲人和姻亲都担任了显要的官职；一个人和谢雅努斯的关系越是密切，他也就越有资格说他取得了皇帝的友谊；但是另一方面，谢雅努斯的敌人却陷入了危险和乞求宽恕这样一种惴惴不安的命运。我不以任何人作为我谈话的例证。他们和我一样都没有参加过谢雅努斯的谋叛计划，但我只为自己辩护，一切风险均由我自己承担。因为我们所尊重的并不是沃尔西尼人谢雅努斯，而是谢雅努斯通过联姻手段而得以参加进来的、克劳狄乌斯家族和优利乌斯家族的成员；[注]我们所尊重的是你的女婿，恺撒，是和你一同担任执政官的人，是在国内代你执行政权的人。

"我们没有资格来评论被你提拔得比别人要高的人，也没有资格来问你为什么把某人提拔起来。诸神使你成为一切事物的最高统治者；对于我们来说，我们只有服从的光荣。此外，我们所看到的只是我们

眼前的东西，也就是说，从你那里取得了财富和高位的人，是那些有极大的权力去做好事或是坏事的人，但是谢雅努斯却兼有这一切，这一点是没有人能否认的！要想探索皇帝内心的想法和他暗中拟订的计划，这是不合法的，也是危险的：探索的人也不一定会有什么结果。元老们，不要只想谢雅努斯的末日，而是想他在这之前的十六年吧！我们甚至尊重撒特里乌斯[注]和彭波尼乌斯；甚至如果谢雅努斯的被释奴隶和他的门卫知道了我们，那都会被认为是一件了不起的事情！你也许会问我的这次辩护是不是毫无例外地对所有的人都有效？不是这样的：让我们划一条公正的界线吧。让叛国的罪行和阴谋杀害皇帝本人的行为都受到惩罚吧。但是在谈到友谊和它的义务的时候，如果我们像你一样在同一个时期结束这种友谊和义务的话，提贝里乌斯，那么我们也就和你本人一样，都可以证明是无罪的了。”

（9）他讲话时所表现的坚定态度和人们发现他说出了大家心里想说的话这样一个事实，对大家产生了这样强烈的印象，以致控告他的人，在当前的报应再加上他们先前的罪行之后，都被放逐或被处死了。

随后提贝里乌斯就写了一封信责难担任过行政长官的塞克斯图斯·维司提里乌斯。维司提里乌斯原来是他的兄弟杜路苏斯的密友，后来才被他罗致到自己的身边。他不喜欢维司提里乌斯的理由或者是因为维司提里乌斯写文章攻击过盖乌斯·恺撒的道德，或是因为皇帝听信了别人的诬告。由于这个原因，维司提里乌斯被皇帝从自己的身边排除出去，这个老年人先是用刀子切开自己的动脉，再把它包扎起来，然后写了一封信请求皇帝的宽恕，但是他得到的却是无情的回答，因此便把包扎的地方又松开了。

接着，又有一批人被控以叛国的罪名。他们是安尼乌斯·波里欧和阿庇乌斯·西拉努斯，同他们一起被控的还有玛美尔库斯·司考路斯、卡尔维西乌斯·撒比努斯，而维尼奇亚努斯和他的父亲波里欧也被牵连到里面。他们全都出身名门世家，其中的一些人还担任过最高级的官吏。元老院开始惴惴不安起来了；和这样著名的人物没有姻亲或是朋友关系的人几乎是没有的。不过这时作为控告者之一的凯尔苏斯（一

个城防步兵中队将领）却使阿庇乌斯和卡尔维西乌斯摆脱了危险。[注] 波里欧、维尼奇亚努斯和司考路斯的案件则被皇帝拖延下来，因为他个人要同元老院共同作出决定，不过从他提到司考路斯时所说的话来判断，结果大概是不妙。

（10）甚至妇女也不是安全的。当然她们不可能被控以想夺取皇帝的最高权力，但是她们却可以因哭泣而受到控告。富斐乌斯·盖米努斯的母亲、年老的维提娅被处死，就是因为她在她的儿子被处死的时候哭了。这是元老院决定的。同样地，在皇帝的法庭上，也把维斯库拉里乌斯·佛拉库斯和优利乌斯·玛利努斯赶忙处死了。这两个人都是他最老的朋友，过去曾追随他到罗得岛和卡普利埃岛，而且一向没有离开过他。维斯库拉里乌斯曾经在陷害里波[注]的阴谋中为皇帝出过力；玛利努斯则曾和谢雅努斯一道搞垮了库尔提乌斯·阿提库斯。[注] 当大家知道曾经谋害过别人的人自己也被处死时，他们当然是特别高兴的。

大约就在这个时候，祭司路奇乌斯·披索[注]居然得到了善终，对于像他这样有名望的人来说，这实在是一件罕见的事情。他从来没有自动地提出过任何阿谀奉承的建议，而在不可抗拒的压力面前，他仍然能保持自己的审慎的和有节制作用的影响。在前面我已经说过，[注] 他的父亲曾经担任过监察官；他一直活到八十高龄，并且在色雷斯获得过一次凯旋的荣誉。但是他的特别突出之处，是他在市长[注]的任上行使职权时所表现的卓识，他担任的这一职务最近才成为经常的，但人们并不喜欢这个职务，因为当时人们没有服从的习惯。

（11）原来先前为了在国王或后来的高级长官不得不离开罗马时，罗马不致没有一个胜任的负责人，因此通常便选任一个临时的官吏，主持法庭和应付临时发生的情况；依照传统的说法，罗木路斯曾任命过丹特尔·罗木里乌斯，后来图路斯·荷司提里乌斯任命过努玛·玛尔奇乌斯，塔尔克维尼乌斯·苏培尔布斯任命过司普里乌斯·卢克列提乌斯。后来这种官吏的任命权便转到执政官的手里；旧制度的残余还保存在这样一件事上面，即每在拉丁节的时候，都要任命一位长官在

城内担任执政官的任务。[注] 继而在内战时期，奥古斯都又要骑士阶级出身的奇尔尼乌斯·迈凯纳斯总领罗马和意大利的全部事务。[注] 后来，在他取得了独裁大权的时候，由于人口众多而法纪松弛，他便从过去的执政官中选任一名官吏，用来制服奴隶和由于鲁莽而喜欢犯上作乱的自由民阶级，因为这些人是必须用强力才能加以控制的。第一个被授以这种权力的是美撒拉·科尔维努斯，但是几天后就不得不失去了这些权力，因为他并没有能力行使这些权力。后来，司塔提里乌斯·陶路斯虽然年纪很大了，但他把这一职务却担任得很出色。最后，披索也非常称职地把这一职务担任了二十年之久，[注] 元老院在他死的时候，通令给他以国葬的待遇。

（12）现在有一位叫做克温提里亚努斯的平民保民官就一部西比拉预言书的问题向元老院提出建议。十五人团[注] 的成员卡尼尼乌斯·伽路斯要求把这部预言书也收到这位女预言者的其他预言诗里面去，并要求元老院为此发布决定。这个建议未经讨论便得到了元老院的同意。[注] 但这时提贝里乌斯却写来了一封信，信中对保民官进行了温和的批评，说他由于年轻而不晓得旧时的习惯。提贝里乌斯还谴责了伽路斯，说他虽然对宗教学说和仪节一向非常熟悉，却根据未必可信的权威并且不通过十五人团而自行作出了决定，他在预言诗应按惯例加以诵读并且由主持仪节的人加以考虑之前，便把这个问题提交了出席人数不多的元老院。同时提贝里乌斯还提醒他说，由于有许多伪造的预言伪托西比拉的这个著名的名字在外面流传，所以奥古斯都过去便要人们在一个规定的日子里，把这些预言诗都交到城市行政长官那里去，私藏这些预言诗是非法的。甚至在更早的时候，即在同盟战争期间，卡披托里乌姆神殿被烧之后，[注] 也曾作出过一个类似的决定；当时从撒莫斯、伊利昂、埃律特莱，甚至在阿非利加、西西里和意大利地方的希腊移民地，都搜集了一种或多种西比拉预言诗。祭司们受托利用人力所能及的办法对这些预言进行辨别真伪的工作。因此，在当前情况下，这次所提出的西比拉预言书也要交给十五人团去审查。

（13）在同样两位执政官当政的一年里，粮价过高几乎引起了暴动。接连好几天，人们在剧场里提出了许多要求，他们对皇帝这种放

肆态度以前还很少见。提贝里乌斯对此非常恼怒；于是便谴责高级长官和元老院没有利用国家的权力来制服群众的暴行。此外他还列举了向意大利输送粮食的行省，并指出这样的事实，即现在他以比奥古斯都时期要大得多的规模向意大利输入粮食。因此，为了使人民严守秩序，元老院发布了一项与古代决定一样严峻的决定。执政官也发布了同样果断的命令。提贝里乌斯本人没有讲话。不过这种表示并不是像他自己所想象的那样被认成是一种民主的宽容，而被认成是一种傲慢。

（14）年底，三个罗马骑士盖米努斯、凯尔苏斯和彭佩乌斯由于被控以叛逆罪而丧命了。三人之中的盖米努斯曾由于生活挥霍浪费和糜烂而确实得到谢雅努斯的赏识，但是他们之间却也没有什么重大的勾结。另一名被告城防军的一个将领优利乌斯·凯尔苏斯在被囚禁的时候松下他身上的绳索，然后把它套在自己的脖子上勒死了自己。但另一方面，又有一个名叫卢布里乌斯·法巴图斯的人被看管起来，因为他不满意罗马的现状而想投到帕尔提亚人那里去。当然，他还是在西西里海峡的附近被搜捕到并且被一名百人团长押解回来；他一个人跑到这样远的地方去，却提不出什么站得住脚的理由。他得到了活命，不过这与其说是由于宽大，毋宁说是由于被忽略。

（15）在谢尔维乌斯·伽尔巴[注]和路奇乌斯·苏拉担任执政官的一年里，提贝里乌斯在长期的反复思考之后，为他那些年龄日大的孙女们选定了路奇乌斯·卡西乌斯和玛尔库斯·维尼奇乌斯为她们的丈夫。维尼奇乌斯出身乡村的家系：他生在卡列司，他的父亲和祖父都做过执政官，但他家中的其他人却属于骑士阶级；他的性情温和，谈话的辞藻非常讲究。卡西乌斯出身于平民的但是古老而光荣的罗马家族，曾受过他的父亲的严格的教育，他以善于体会别人的意思而不是以严厉而很得别人的好感。提贝里乌斯就把日耳曼尼库斯的女儿杜路西拉和优利娅[注]分别许配了他和维尼奇乌斯，并且就这件事写信给元老院，敷敷衍衍地把这两个青年人称赞了一番。继而他在为他之不留在罗马提出了许多根本不着边际的理由之后，就谈到有关他为着国家而招来的忌恨这样一个比较严重的问题，并且要求每当他进入元老院的时候，应当由近卫军长官玛克罗[注]和一些军团将领与百人团长卫护着

他。然而，尽管元老院发布了一项内容广泛的命令，对他的保卫人员的成分和人数没有提出任何附加条件，但他仍然不曾来到罗马一次，更不用说参加国家的正式会议了，不过他却不时沿着小路在罗马周围转，而不进入罗马。

（16）这个时候，大批的控诉者又把锋芒转到那些由于放高利贷而不断增加了自己财富的人的身上，因为这些人违反了独裁官恺撒为规定借钱的条件以及在意大利本土保有地产的条件而制定的一项法律。注 由于公共利益被置于私人利益之下，所以这项法律很久以来就为人们所弃置不问了。必须承认，高利贷这样一种灾难在罗马可以说是根深蒂固的，它是叛乱与不和的经常的源泉；甚至在较早的，还不是那样腐化堕落的社会里，人们已经想办法对它采取抑制的措施了。在最初，是有钱的人随意地规定贷款的利息，继而十二铜表法 注 规定年息不得超过百分之一，注 后来，注 一名保民官的法律又把这样的利率降低了一半。最后放高利贷这样一个行道无条件地被禁止了。同时还有许多平民的法令力图制止各种诈骗行为，这种诈骗行为虽然在过去也一直受到镇压，但它们总是在临时回避一下之后，便再度出现了。

但是在目前，负责审理这一案件的行政长官格拉古却由于被牵连进来的人数过多而不得不把这一案件提交元老院。在这一案件面前，元老院里面没有一个人是干净的，因此他们非常惶恐地请求皇帝的宽恕。皇帝准许了他们的请求，规定在今后的十八月内一切私人的债务必须根据法律的规定进行调整。

（17）这种措施引起的后果是现金缺乏：因为不仅仅是所有的债务同时收回了，而且在这样多的判罪和被没收的财产被出售之后，所变卖的现金都被锁进了国库或是皇帝的财库。注 为了应付这样的困难，元老院规定每一个债权人都必须把他的用来生息的资金的三分之二用来在意大利购买土地。〈而债务人则应立即按照同样的比例支付他所负的债。〉注

不过，债权人既然要求偿清全部债款，债务人从道义上来说就不能拒绝这样的要求。因此在开头的时候，债务人往往奔走请求延期，于是行政长官的法庭就忙起来了，而人们想出来的补救办法，即产业的买卖，在执行时便产生相反的效果，因为放高利贷的人把自己的流动资金收回来去买地了。市场上物资的过剩引起了物价下跌，于是负债最重的人极难把货物卖出，许多人便丧失了财产。经济破产使人们的地位和名誉也都扫地以尽了。

提贝里乌斯终于出来帮忙了。他把一亿谢司特尔提乌斯分配给各个兑换所，[注] 借款人还可以得到免息三年的贷款，如果他能提出价值相当贷款一倍的土地作为抵押的话。信用贷款就这样恢复起来了。私自放款的人慢慢地又出现了。人们又不按着元老院所公布的法令购买产业了，这次的事情又成了虎头蛇尾。

（18）由于孔西狄乌斯·普洛库路斯被控以叛逆罪，先前的恐惧在人们心里又恢复起来了。他在心安理得地庆祝自己的生日的时候，却突然被拖到元老院去，就在那里被定罪和处决了。他的姊妹桑奇娅被禁绝了祖国的火和水，她的控告者是克温图斯·彭波尼乌斯。这是一个很不安分的人物，他说他干这一勾当以及诸如此类的其他勾当的目的在于取悦于皇帝，以减轻他的兄弟彭波尼乌斯·谢孔都斯的危险。另有一个叫做彭佩娅·玛克里娜的女人受到了流放，这个女人的丈夫阿尔哥里库斯和公公拉科，都是阿凯亚的最知名的人物，但他们都已经被提贝里乌斯除掉了。她的父亲也是最高级的罗马骑士，她的兄弟先前则是一位行政长官，他们看到自己有立即被判罪的危险，就都自杀了。他们的罪名是：彭佩娅及其兄弟的曾祖父、米提利涅人提欧帕涅斯[注]，是庞培的一个亲信，而且在他死后，谄媚的希腊人又曾把他奉为神明。[注]

（19）在这之后，塞克斯图斯·马利乌斯[注]这个西班牙的最有钱的人，由于被控以同自己的女儿通奸而从塔尔培亚岩被投了下去；毫无疑问，使他丧命的是他那巨大的财富。他的铜矿和金矿表面上虽然被元老院没收了，但实际上是转入了提贝里乌斯的私囊。

提贝里乌斯杀人杀上了瘾，于是下令给所有被逮捕的人都加上和谢雅努斯同谋的罪名而处死。根据这样一个理由，提贝里乌斯进行了大规模的屠杀。[注] 不分男女老少，不分富贵贫贱；他们的尸首或是散在各处，或是堆成一堆。亲族或朋友不许走近他们，不许为他们哭泣，甚至不允许把他们看得过久。这些腐烂的尸体被拖进了台伯河后，就被水流冲下去或是被冲上了岸，但是没有人敢烧掉或是触一触它们。一路上都有放哨的卫兵在那里监视着尸体，这些卫兵还侦视每个旁观的人的伤心的表情。普通人与人之间的关系被恐怖的力量破坏了。残酷的行为每进逼一步，同情就后退一步。

（20）大约就在这个时候，陪伴着自己的祖父到卡普利埃岛去的盖乌斯·恺撒同玛尔库斯·西拉努斯[注]的女儿克劳狄娅结了婚。他那极为凶残的性格被一种虚假的谦虚掩饰着：他的母亲的处刑或他的兄弟的毁灭都没有使他讲过一句话。不管提贝里乌斯在一天里的情绪如何，他的孙子的态度永远是那样，他也从来没有说过什么冒失话。因而不久之后，一位演说家帕西耶努斯[注]便说出了一个著名的警句："世界上没有见过更好的奴隶，更坏的主人。"

在这里我不能不谈一谈提贝里乌斯关于当时担任执政官的谢尔维乌斯·伽尔巴的预言。他派人把伽尔巴召来，在同他谈论各种各样的事情时对他进行试探，最后用希腊语对他讲了这样意思的话："伽尔巴啊，总有一天你也会尝尝掌握统治大权的滋味的。"[注] 这里所指的就是他那为时甚晚但为时不长的统治。[注] 他所以能作出这样的预言，是因为在罗得岛的时候，他从特拉叙路斯那里学会了迦勒底的占星术。他曾用以下的办法来试验过特拉叙路斯的本领。

（21）每当他占星的时候，他就到他的别庄的最高的地方去，这时只有一个亲信的被释奴隶侍候着他。每当提贝里乌斯决定试验某一个占星术士的本领的时候，这个不识字的、身体茁壮的被释奴隶便领着这个术士到一座无路可通而又十分险峻的高山上去，因为他的房屋就修建在俯临大海的断崖上。在回来的时候，只要稍稍怀疑到这个占星术士有无能或作伪的情况，这个被释奴隶就把他掼到下面的大海里去，这样做是为了不叫他把秘密泄露出来。特拉叙路斯当时也沿着这

条山路被领到提贝里乌斯这里来，他对于提贝里乌斯当时的帝国和未来事件的高妙预言使提贝里乌斯得到很深的印象，继而提贝里乌斯就问他，他是否给自己算过星命，哪一年和哪一天的星命如何。特拉叙路斯画了一个星位和星距的图之后，在开头停了一会儿，然后他就表现出了害怕的样子：他越是仔细地推算，他就越是感到惊恐、战栗。最后他就说一个虽未最后确定却又几乎是致命的危机逼临到他的身上来了。提贝里乌斯立刻上去拥抱他，并因这样一个事实而祝贺他，这就是他推算到了这一危险，却又将摆脱这一危险。他的预言被提贝里乌斯视为神所启示的预言，而他本人在今后也就成了提贝里乌斯的最亲近的朋友之一。[注]

（22）至于我个人，我在听到这件事情以及诸如此类的故事时，我犹疑不决，作不出判断来。人间万事万物的演变到底是决定于命运，即不变的必然呢，还是决定于偶然的事件呢？在这个问题上，你会发现最有智慧的古人和他们的门徒之间，意见有很大的不同。许多人[注]坚信上天和我们的生死没有关系，总之也就是和人类没有关系，这些人还说，坏事总是要侵害好事，坏事总是要占上风的。相反地，另一些人[注]则认为，虽然事情确是由命运决定的，然而命运并不依赖于星辰的运行，而必须依赖于自然因果关系的原则和必然过程。不过这一派仍然使我们能够自由地选择我们的生活。只是这种选择一经确定，未来的事情就不再能改变了。他们还说，大家对好事和坏事的看法并不是正确的；许多从表面上看来是倒霉的事情，实际上却是值得高兴的事情，只要是当事者坚定勇敢地忍受他们的厄运的话；另一方面，许多人尽管拥有巨大的财富，反而很不愉快，因为这些人不明智地使用了他们自己的有利条件。不过大多数的人很难摆脱这样一种信念，即一个人的未来在他出生之时便被确定了。但是预言之有时不能应验，乃是由于不老实的预言者乱讲他并不理解的东西，这样预言的信用就被玷污了。实际上，在古代以及在现代，都有许多极突出的证据证明了预言的正确。[注]至于这个特拉叙路斯的儿子预言尼禄要做皇帝的事情，我将要在适当的地方加以叙述。[注]现在我却不想把话题扯得过远。

（23）在同样的执政官当政的一年里，人们都知道了盖乌斯·阿西尼乌斯·伽路斯[注]死亡的事情。毫无疑问，他是饿死的，不过他之死是出于自愿，还是出于被迫，这就难以确定了。当人们询问提贝里乌斯，他是否允许埋葬伽路斯的时候，他竟然不害羞地答应给他埋葬，他并且一反常态，表示对于被告在自己能够知道自己的罪名之前便遭到这样的事故表示悲痛。在三年之中，或者说，竟一直找不出时间来审问这位老年的前任执政官和许多位担任过执政官的人的父亲！

在这之后，杜路苏斯[注]也死了。他在死前的整整八天里，就是靠着吃他的褥子里絮着的那点东西活着。据某些人说，玛克罗曾经接到这样的命令，如果谢雅努斯敢于动用武力的话，就把这个青年人释放出来（当时他被监禁在皇宫），并且使他成为人民的首领。[注]当时外面还流行着一种谣传，说提贝里乌斯要跟他的儿媳和孙子和解，因而他就宁肯诉诸残酷的手段而不肯回心转意了。

（24）更甚的是，提贝里乌斯在杜路苏斯死后仍没有停止对死者的咒骂，他攻击他的不正当的恋爱，攻击他对于他的家人的仇视和他的叛国阴谋；他并且下令公开宣读他每日言行的记录。人们认为这是最残酷的行为。多年以来，密探们就在杜路苏斯身边活动，把他的每一个表情、每一声叹息，甚至喃喃自语的话记录下来，而他的祖父竟然忍心来听取、披阅有关他的一切，并且将它们公诸于世，这种种情况几乎是难以相信的，然而我们却明明白白地看到过百人团长阿提乌斯和被释奴隶狄杜穆斯的报告；在这些报告里我们可以看到一些奴隶的名字，这些奴隶每在杜路苏斯企图离开他的住室时就打他或是对他进行威吓。这个百人团长甚至把他自己的野蛮的言辞加了上去，把这认成是自己的功劳。

他还把这个垂死的人的话记录下来。杜路苏斯·恺撒在开头装成像是说谵语那样地咒骂提贝里乌斯，后来当他知道自己已没有任何活命的希望的时候，他就对提贝里乌斯作了经过深思熟虑的、正式的诅咒：由于提贝里乌斯曾经屠杀过他自己的儿媳，他的兄弟的儿子和他的孙子，[注]从而使他的一家浸在血泊里，这样提贝里乌斯将要在他家的世代祖先和后代上面遭到报应。元老们不许这样的话再读下去，当

然，他们是装出很讨厌听这话的样子：但实际上使他们感到恐怖和惊讶的是：像提贝里乌斯这样机警、这样善于严密隐蔽自己的罪行的人物，竟然自信到这样程度，以致敢于打破他的皇宫的墙壁，任凭自己的孙子去受一个百人团长的折磨，受奴隶们的殴打，弄得他甚至没有办法求得生活上的最起码的一些需要。

（25）在人们对这一悲惨事件还没有从记忆中淡忘的时候，又传来了阿格里披娜逝世的消息。[注] 在谢雅努斯死后，她所以还活着，我认为这是因为她还抱着希望，后来当她看到她所受到的残酷对待没有减轻的时候，她就自杀了；再不就是由于人们不把食物给她。不把食物给她，这样看起来就好像是自杀而死的了。可以确定的事实是，提贝里乌斯对她进行了恶毒的诽谤，他骂她不贞，说她和阿西尼乌斯·伽路斯通奸，而正是由于伽路斯死了，她才有了厌世的念头。但实际上，她争强好胜，渴望权力，她身上的男子的野心已经把女人的脆弱淹没了。提贝里乌斯还说，她死的日子也正是两年前谢雅努斯恶贯满盈的日子，这一事实是大家应当记在心上的。他还引以自豪地表示，他没有把阿格里披娜绞死或是把她的尸首抛到盖莫尼埃台阶上。元老院对他这种慈悲心肠还表示了感谢，并且决定今后每到10月18日，也就是这两个人死去的日子，都要向朱庇特神奉献牺牲。

（26）不久之后，皇帝的极亲密的朋友，一位精通世俗法律和宗教法律的人科凯乌斯·涅尔瓦[注] 在地位稳固和健康情况正常的情况之下却下决心寻死。提贝里乌斯听到了这样的事情之后，就坐到他的身旁，问他为什么要寻死，接着就恳求他，而作为最后的手段，提贝里乌斯竟然承认说，如果他的最亲近的朋友在没有理由寻死的时候死掉了，这将使他[注] 感到良心上的苛责，并且会严重损害他的名誉。涅尔瓦拒绝回答，而继续绝食一直到死。那些了解他的思想情况的人们说，他在仔细地观察了罗马的灾难之后，深深感到愤慨和恐怖，因此他就决定在还没有受到伤害和攻击的情况下光荣地自尽。

阿格里拉娜的去世还导致普朗奇娜的死亡，[注] 这话说起来几乎令人难以相信。普朗奇娜过去嫁给了格涅乌斯·披索，并且在日耳曼尼库斯死的时候公然表现出狂喜的情绪，而在她自己的丈夫垮台时，她又

由于奥古斯塔的干预而得救，而阿格里披娜对她的敌视也同样地挽救了她。当憎恨她的人和宠爱她的人都去世以后，正义就发挥它的威力了。她因对世人犯有重大罪行而受到控告，结果她就自杀了，她的这个结局不仅完全是罪有应得，而且毋宁说是太晚了。

（27）正当一个景况凄凉的国家遭到种种悲伤事件的时候，又发生了一件憾事[注]，这就是杜路苏斯的女儿优利娅，也就是尼禄·恺撒的未亡人，现在嫁到路贝里乌斯·勃兰都斯的家里去。许多人还记得勃兰都斯的祖父其人，他是提布尔地方的一名罗马骑士。[注]

在年底那几天，埃里乌斯·拉米亚去世了，[注]并且受到了国葬的待遇。他在经过拖延之后才被解除了本来就是虚有其名的叙利亚长官的职务，但随即被任命为市长官。他是贵族出身，年事虽高但精神矍铄，并且由于他拒绝担任行省的长官而更增加了自己的声望。在叙利亚的长官彭波尼乌斯·佛拉库斯去世的当时，元老院曾宣读了提贝里乌斯写来的一封信；他在信里抱怨说，每一个能够统率军队的著名人物[注]都拒绝担任这样一个任务；他还说他竟而不得不使用恳求的办法，希望一位曾担任过执政官的人可以担负起行省长官的任务。但是他忘记了，阿尔伦提乌斯在连续十年里所以被留在罗马，就是因为怕他到西班牙去。[注]

仍是在这一年里，玛尼乌斯·列庇都斯也去世了。在前面各卷里，我已经谈到了这个人的谦逊和智慧。这里对他的高贵出身也无需再作很多的说明：埃米里乌斯家族出了许多罗马爱国者，甚至这一家族中的那些品行不好的人都对这一家族的功勋有所贡献。

（28）在保路斯·法比乌斯和路奇乌斯·维提里乌斯担任执政官的一年里，在多年的周期之后，一只被称为凤凰的鸟在埃及出现，[注]这只鸟成了埃及和希腊的学者们进行大量研讨的对象。我打算谈一谈他们之间一些相同的论点，以及更多可疑的论点，不过这些可疑论点也不是过分荒诞不经不值得一顾的。那些描述过这种鸟的形状的人们一致同意，它是太阳神的圣鸟，它与其他鸟不同的地方在于它的头部和它的羽毛的五色斑斓的色彩：至于周期的年限，传统的记载各不相

同。大多数的人认为是五百年，然而也有一些人认为这种鸟每隔一千四百六十一年才来一次，[注] 因此它最初是在谢索西斯的统治时期，继而是在阿玛西斯[注]的统治时期，最后则是在托勒米[注]即马其顿王朝的托勒米三世的统治时期出现的；他们说前面三只凤凰是在对它的新奇外貌感到惊叹的普通鸟的陪伴之下飞到赫里奥波利斯城[注]的。古时的事情虽然已经无可稽考，但是从托勒米到提贝里乌斯，这之间还不到二百五十年。因此人们便相信，这并不是那个真正的凤凰，它不是在阿拉伯的土地上产生出来的，它的行动也同古代的传说所肯定的说法不符。因为据传说，当它享尽了天年并且快死的时候，它要在它的本国做一个窠，把一种具有生殖力的物质洒在上面，这样一只小凤凰就从那里产生出来了。小凤凰长大之后，第一件事就是把它的父亲埋葬起来。这件事也是按照一定的程序来做的。它先带着一定数量的没药飞到很远很远的地方去，用以表明它已经具有负重远行的能力。在这之后它就把它父亲的尸体背起来，把它带到太阳神的祭坛那里，并且把它烧掉。关于详细的情况，人们的说法都含混不清，它们都经过传说的夸大；不过这种鸟时而在埃及出现，这一点却是无可置疑的。

（29）但是在罗马，残杀仍然继续不断。彭波尼乌斯·拉贝欧——关于他治理美西亚的事情我在前面已经说过了[注]——割断了自己的动脉之后，因出血过多而死。接着他的妻子帕克赛娅也学了他的做法。由于人们害怕被处刑以及由于当一个人依法被判罪的时候他会丧失自己的财产而且得不到埋葬，所以这种死法就很流行了。但是另一方面，自杀的人则又由于这种速死而得到埋葬尸体的待遇，而且他的遗嘱也将会得到尊重。不过在写给元老院的一封信里，提贝里乌斯解释说，“每当古代的罗马人和某一个人绝交时，他们在习惯上是不许这个人到他们家里来，这一点就表示他们之间的友谊关系已经断绝了。他本人对拉贝欧就使用了这样的办法。但是被控以在他的行省中滥用职权以及其他罪行的拉贝欧，却试图掩盖他自己的罪行，办法是对皇帝进行人身攻击，另一方面他又引起了他的妻子的毫无根据的恐惧；当然，他的妻子也是有罪的，不过还不致有生命的危险。”

其次就是对玛美尔库斯·司考路斯的第二次的控诉。[注] 玛美尔库斯是贵族出身，有辩护的才能，但是在私生活方面却很放荡。他的垮台并不是由于他和谢雅努斯的友谊，而是由于同样的一个致命的原因，那就是他遭到了玛克罗的忌恨。玛克罗也干和谢雅努斯同样的勾当，不过比谢雅努斯做得更加隐蔽；他指控司考路斯所写的一个悲剧中的情节，因为里面引用的一些诗句，可能是暗讽提贝里乌斯的。但在表面上对他进行实际的控告的是塞尔维里乌斯和科尔涅里乌斯，而司考路斯被控的罪名却是同里维娅通奸和酷嗜魔法。司考路斯采用了无愧于古老的埃米里乌斯家族的办法，他在他的妻子塞克司提娅的鼓励和参加之下自杀了。

（30）虽然如此，在遇到机会的时候，控告者也会受到法律的惩处。由于陷害了司考路斯而臭名昭著的塞尔维里乌斯和科尔涅里乌斯被禁绝了祖国的火和水，并且被放逐到岛上去，因为他们收纳了瓦里乌斯·里古斯的金钱而放弃了控诉。同样地，先前担任过营造官的阿布狄乌斯·路索也被判了罪，并且被逐出罗马，因为他以控告对楞图路斯·盖图里库斯[注]（路索本人曾在盖图里库斯手下担任过军团将领）进行威胁，控告的理由则是盖图里库斯曾把自己的一个女儿许给谢雅努斯的一个儿子。盖图里库斯这时正在统率着上日耳曼的军团，他在那里特别得到士兵们的爱戴，因为他十分仁慈宽厚。由于他的岳父路奇乌斯·阿普洛尼乌斯的关系，[注] 他甚至对相邻部队来说都是受欢迎的人物。因此，传统的说法始终认为，他竟敢写信给提贝里乌斯，信中说，“他并不是出自本意，而是由于提贝里乌斯的劝告，才和谢雅努斯结亲的。他本人和提贝里乌斯一样容易上当受骗。同样的错误不能认为在一种情况下是无害的，而在另一种情况下是致命的。他的忠诚毫无瑕疵，而且，除非他受到了阴谋陷害，他的忠诚是永远不会改变的。如果有人来接替他的话，那他只能把这件事理解为自己末日的到来。倒不如在他们之间订立一项条约，规定皇帝统治所有其他的地方，他本人则保留行省的统治权。”这个说法确实耸人听闻。但是从下面的事实来看，它又是可信的，那就是：在同谢雅努斯有亲属关系的人们中间，只有盖图里库斯没有受到伤害并且依然得到皇帝的宠信；提贝里乌斯心里明白，他是人们憎恨的对象，他一生的余年已经不多

了，他与其说是仗着实际的力量，毋宁说是仗着自己的威信来维持自己的地位。

（31）在盖乌斯·凯司提乌斯和玛尔库斯·塞尔维里乌斯担任执政官的一年里，帕尔提亚的一些贵族背着国王阿尔塔巴努斯来到了罗马。注 当这个国王对日耳曼尼库斯心存畏惧的时候，他对罗马是忠诚的，对他本国的臣民是温和的；但是他很快地就对我们采取了横傲的态度，对他自己的臣民也残暴起来了。原来他对自己的邻国打了几次胜仗，这样他的胆子就大了起来。他由于提贝里乌斯上了年纪，不适于作战，因此不把他放在眼里。他觊觎着亚美尼亚，而在亚美尼亚的国王阿尔塔克西亚斯逝世之后，他就把他的长子阿尔撒凯斯扶上亚美尼亚的王位，同时在这一不法的行动之外，又派出使节提出了侮辱性的要求，那就是要求取得沃诺尼斯留在叙利亚和奇里奇亚的财库。注 同时他还用横傲的和威胁的口吻谈到波斯帝国和马其顿帝国旧日的边界，说他打算重新占领最初被居鲁士，后来被亚历山大占领的领土。

但是帕尔提亚的这些密使这次所以到罗马来，其最有力的推动者是辛纳凯斯，这个人是名门出身，拥有和他的身份相称的财富；在他之外，就要算宦官阿布都斯了：原来在蛮族注 中间，宦官不但不受到轻视，而且是拥有实权的。他们还征求过其他一些重要人物的意见；他们在阿尔撒奇达伊家族的后人当中找不到一个人可以接受王位，因为他们当中有许多人都被阿尔塔巴努斯杀死了，其他的人又还没有成年，于是他们便向罗马要求国王普拉提斯的儿子普拉提斯。他们说，他们所需要的只是一个名字和一项保证，这就是说，在提贝里乌斯的批准之下，阿尔撒凯斯的一个后人将要出现在幼发拉底河的河岸上！

（32）这正是提贝里乌斯内心里想做的事情。他一向是想通过谋略权术，而不是通过武力来操纵外交事务的，于是他就把金钱和装备给予普拉提斯，帮助他取得王位。

就在这个时候，阿尔塔巴努斯知道了这个阴谋。他一时感到惶恐，一时又渴望复仇。对于蛮族来说，观望犹豫是奴隶的缺点，当机立断的行动则是国王的美德。但是阿尔塔巴努斯却没有草率从事，而

是采取了随机应变的办法：在友谊的借口之下，阿布都斯被邀请来参加宴会，结果被慢性的毒药弄成残废；另一方面，对于辛纳凯斯，则使用了各种托词、送礼以及不断使他忙于别的事情的办法来分散他的精力。那放弃了多年来习惯的罗马生活方式以便适应帕尔提亚的习俗的普拉提斯，在叙利亚证明无法适应他的祖国的习惯，结果就在那里病死了。

虽然如此，提贝里乌斯仍然拒绝改变自己原定的计划。他认为，同一家族出身的提里达特斯可以被利用来作阿尔塔巴努斯的竞争者。于是，他选定了伊伯利亚的米特利达特斯作为亚美尼亚的恢复者，使他跟他的兄弟帕拉斯玛尼斯两人实行和解（帕拉斯玛尼斯是伊伯利亚的国王）。他指定路奇乌斯·维提里乌斯[注]负责全部东方的事务。我知道，这个人在罗马的声誉甚坏，大家都指得出他在这里干下的许许多多的坏事；但是在治理行省的时候，他却表现了方正廉洁的古风。后来，他回到了罗马，对于卡里古拉的恐惧和对克劳狄乌斯的亲密友谊使他堕落到奴才气十足，令人讨厌之极，直到今天，人们还把他看成是可耻的阿谀奉承的一个典型。[注]人们看到他最后的所作所为，已将他早年的情况忘却了，他的老年的丑行已把他年轻时的德行全部抹杀了。

（33）在小国王们当中，米特利达特斯第一个用欺骗和暴力的办法诱使他的兄弟帕拉斯玛尼斯帮助他夺回亚美尼亚的王位；他找到了一些行贿的代理人，他们用大量的黄金买通了阿尔撒凯斯的侍从进行这次谋杀。与此同时，伊伯利亚人的一支大军却攻入亚美尼亚，占领了阿尔塔克撒塔城。[注]阿尔塔巴努斯一听到这个消息，立刻就要他的儿子欧洛狄斯准备进行报复，把帕尔提亚的军队交给他，还派人出去雇佣辅助部队。帕拉斯玛尼斯这方面的对策是和阿尔巴尼亚人结成联盟，[注]并且把撒尔玛提亚人[注]召来。撒尔玛提亚人的"持杖者"[注]则依照他们本国的习惯，接受了双方的礼品，结果他们也就参加了双方的阵营。但是控制了重要据点的伊伯利亚人迅速地使他们这一方面的撒尔玛提亚人沿着卡司披亚路[注]攻入了亚美尼亚：那些前来支援帕尔提亚人的撒尔玛提亚人不费什么气力便被截住了；因为伊伯利亚人封

锁了所有其他通路，而剩下的位于大海和阿尔巴尼亚最靠外面的山脉之间的那条通路[注]在夏天是不能通行的，因为那里的海岸地带由于埃提西亚风[注]而为海水淹没了。到冬天，南风又把海水卷了回去，海水退了之后，海岸便又显露出来了。

（34）这时欧洛狄斯没有联盟者，但是他却遇到了拥有雄厚的后备力量的帕拉斯玛尼斯的挑战。他退避了，但是帕拉斯玛尼斯这时却策马进逼他的营地以困扰他，并且劫掠了他的秣草场。他常常还像进行正式围攻那样，用前哨的据点把欧洛狄斯围了起来。从来没有受过这等侮辱的帕尔提亚人围着国王请战。他们的全部力量都在骑兵上面。但是帕拉斯玛尼斯的步兵可也非常厉害，因为山地的生活环境使伊伯利亚人和阿尔巴尼亚人特别能吃苦耐劳。他们自称最初是从帖撒利亚来的，时间则可以回溯到这样一个时期：雅孙在与美狄娅以及他们所生的孩子离开之后不久，又回到了阿埃提斯的空着的宫殿和科尔齐斯人的没有国王的国土去。他们的许多制度，其中包括普利克苏斯的一个神托，都可以同他的名字联系起来；由于传统认为普利克苏斯是被一头公羊驮了来的（这个词是指着动物说的，还是指着刻着公羊头的船说的，就不清楚了），所以用公羊做牺牲的事是禁止的。

但是当双方都拉开战线时，在这一面，帕尔提亚人对军队详谈了东方的帝国，谈到了阿尔撒奇达伊家族的荣光，用它们来和卑微的伊伯利亚人及其雇佣兵作对比；在那一面，帕拉斯玛尼斯则号召他的军队记住，他们从来没有向帕尔提亚人屈服过，他们越是把勇气鼓足，他们也就越能从胜利中取得巨大的荣誉；如果他们在战场上溃逃，那他们就会遭到更大的耻辱和危险了。就在这时，他指着他自己的森严可畏的军队，又指着金绣满身的米地亚队伍说："这边是英雄好汉，那边是战利品。"

（35）但是在撒尔玛提亚人的队伍里，发言的却不限于一个领袖，人们相互鼓励说，不要使战争成为双方弓手之间的对射。最好是采取先发制人的办法进攻，而展开一场白刃战！但后来在遭遇的时候出现了复杂的情况。原来习惯于巧妙地进行追击又能巧妙地逃跑的帕尔提亚人拉开了他们的那些骑兵中队，并且造成了一块可以用来投枪

的地带。撒尔玛提亚人则不去使用他们那射程不远的箭，而是拿着长枪和短剑向前冲。进攻和后退常常是按照骑兵战的传统方式交替进行着：继而就仿佛在一场混战里所发生的情况那样，战斗者用武器猛烈交锋，面对面地斗了起来，他们或是击退对方，或是为对方所击退。接着阿尔巴尼亚人和伊伯利亚人也上来了，他们抓住敌人，把他从马上拖下来，并使他被夹击在双重的危险之中，一方面是骑兵[注]从上面杀下来，一方面则是步兵在下面更近的地方给敌人造成杀伤。

就在这个时候，帕拉斯玛尼斯和欧洛狄斯把援军带来支援坚决的人们，或是帮助那些已经动摇的人们。由于是知名的人士，他们二人相互间认出了对方：一声呼叫，互相投枪，策马互攻——当帕拉斯玛尼斯打穿了他的对手的盔头而使之负伤时，他就厮杀得更加凶狠了。不过他并未能再打第二次，因为当最勇敢的卫士插进来保护负伤的国王时，他的马已把他带到敌人追不到的地方去了。而且，一个误传的欧洛狄斯战死的消息也造成了帕尔提亚人的沮丧情绪，他们承认自己失败了。

（36）不久之后，阿尔塔巴努斯就率领着他的帝国的全部人马前来报复了。了解这个地方情况的伊伯利亚人[注]在战役中取得了胜利。虽然如此，如果不是维提里乌斯把军团集合起来并散布一个他即将进攻美索不达米亚的消息，从而使他害怕引起对罗马的战争的话，他根本没有撤退的表示。在撤出亚美尼亚和阿尔塔巴努斯的事业垮台之后，维提里乌斯就引诱他的臣民背弃平时残酷无情而在战场上又极其不幸的国王。因此，辛纳凯斯（我已经说过，他早就对阿尔塔巴努斯怀有敌意）便劝诱他的父亲阿布达伽伊塞斯偕同其他参与这一计划而现在由于一系列的厄运而更急于想行动起来的人们发动叛乱。不断有人参加他们的计划，这些人归顺过去，与其说是由于心甘情愿毋宁说是由于恐惧，但他们由于发现了负责的领导者而情绪高涨起来。阿尔塔巴努斯已经失掉了一切，跟随他的只有担任他的卫士的一些外国人，这些无家无国的人属于这样一个阶级，这个阶级除了靠犯罪混饭吃之外，是没有善恶观念的。他率领着这些人匆匆忙忙地逃到邻近西徐亚的遥远的地区去，[注]打算在那里利用同叙尔卡尼亚人与卡尔玛尼亚人的裙带关系寻求同盟者。在这个时候，没有国王时想国王，有了

国王时又不好好服从的帕尔提亚人，是又会后悔而改变自己的主意的。

（37）但是维提里乌斯看到阿尔塔巴努斯已经跑掉，而他的国人的情绪也很想掉换一下统治者，于是他便劝告提里达特斯利用眼前这个机会，并且把他的军团中和辅助军队中最精锐的部分派遣到幼发拉底河的沿岸。当举行牺牲奉献式，也就是罗马人向着玛尔斯神呈献国贽[注]，而帕尔提亚人也为了抚慰幼发拉底河而准备了一匹马作为牺牲[注]的时候，附近的人民带信来说，虽然没有下雨，但是幼发拉底河的河水自动地涨了起来，并且涨得很高了。同时河上的白色泡沫形成一个个圆圈，就像王冠一样[注]——这是渡河顺利的朕兆。还有人作了更加巧妙的解释：这次出征开头会很顺利，但不会持久；因为天地垂示的朕兆更为可靠，而本性不定的河流虽然显示了联兆，但它又会立刻把这一朕兆冲走。

不管怎样，当舟桥架设起来而军队已渡过河去的时候，在营地里出现的第一个人就是率领着几千名骑兵的欧尔诺司帕狄斯。这个人曾经是一个亡命者，当提贝里乌斯在达尔马提亚战争中敉平叛乱的时候，[注]又是他的一个相当显要的助手，并且曾被赠以罗马公民权：但是后来他又取得了同他的国王的友谊，很受国王的宠信，并取得了位于底格里斯和幼发拉底这两条著名河流之间，因而有了美索不达米亚的名称的平原地带的统治权。不久，提里达特斯的军队就由于辛纳凯斯参加进来而壮大了。而作为他的事业的支柱的阿布达伽伊塞斯又带来了国王的财富及其一切标志。维提里乌斯相信只要显示罗马的兵力就够了，于是他向提里达特斯和贵族们提出了劝告，要提里达特斯记起自己的祖父普拉提斯和他的养父恺撒，以及这两个人的伟大品质；并要贵族们保持对国王的服从，对我们罗马人的尊重，保持他们自己的荣誉和诚意。随后他就率领着军团返回了叙利亚。

（38）我所以把两年夏天的事情放到一起叙述，[注]目的是要人们暂时不去注意国内的那些恐怖事件。因为，尽管自从谢雅努斯被处决[注]以来已经过了三年，时间、请求、餍足等等诸如此类可以使别人的

心软下来的因素，却不能使提贝里乌斯的心软下来，或是停止这样一种政策：这就是对证据不充分或是早已被遗忘的过错进行报复，就好像这些过错都是罪大恶极，而且是不久之前才犯下的罪行似的。这种做法使富尔奇尼乌斯·特里奥深感惊恐。[注] 他不愿再消极地等待控告者即将发动的进攻，便在他的最后的遗嘱中，对玛克罗和皇帝的那些主要的被释奴隶写了一篇很长的、十分厉害的控诉书，痛斥他们的主人的年老昏庸，以及因长期不在罗马而他实际上等于是一个亡命之徒。他的继承人本来不想把这份遗嘱交出来，但是提贝里乌斯却下令当众宣读它，以表示他容许别人有自由并且对自己的恶名不屑一顾。也许他长期以来对谢雅努斯的罪行一无所知，因此他现在宁愿将攻击他的言论公之于世，而不问其措辞如何，并通过侮辱的言辞（如果不是通过其他方法的话）来认识到那被阿谀奉承所蒙蔽的真理。就在这些日子里，被盖乌斯·格拉古控以大逆罪的格拉尼乌斯·玛尔奇亚努斯自杀了。担任过行政长官的塔里乌斯·格拉提亚努斯也根据同样的法律被处以死刑。

（39）特列贝列努斯·路福斯[注] 和塞克斯提乌斯·帕科尼亚努斯[注] 的结局也没有什么两样。特列贝列努斯是自杀的；帕科尼亚努斯是在监狱里绞死的，因为他写了反对皇帝的诗。提贝里乌斯现在并不像先前那样越过把人们分隔开来的大海，或是通过远方的使者才知道这些消息，他就在罗马城墙脚下；在那里，他当天或仅隔一夜就能对执政官的报告作出批示，并且几乎能亲眼看到他的受害者家中所流的大量鲜血，或是看到他的刽子手们干下的各种勾当。

年底，波培乌斯·撒比努斯[注] 去世。这个出身卑微的人通过他和皇帝之间的友谊而取得执政官的地位，并且统治各大行省达二十四年之久。他所以能做到这一点，是因为他没有什么突出的才能，而且因为他适合做这项工作，只此而已。

（40）下一年，是克温图斯·普劳提乌斯和塞克斯图斯·帕披尼乌斯担任执政官的一年。在这一年里，不管是路奇乌斯·阿路谢乌斯[注] 的〈被赦〉，还是……与……的被处死，这类恐怖行为已经是过于平常，算不得什么残酷行为了。但是也还有过一个恐怖场面：在元老

院，当罗马骑士维布列努斯·阿格里帕在他的控诉者结束了他们的控告之后，从衣服里面取出毒药吞了下去，从而倒在那里奄奄一息的时候，他就被那些手疾眼快的侍从拖到地牢去了。虽然他现在已经气绝，却仍然要受到绞刑。甚至担任过亚美尼亚国王现在又受到控告的提格拉尼斯[注]，现在都不能因为他的国王的头衔而逃脱罗马公民的悲惨命运。另一方面，担任过执政官的盖乌斯·伽尔巴[注]和两个布莱苏斯[注]却自杀了。恺撒写给伽尔巴的一封不是好兆的信，使他分配不到一个行省。而在布莱苏斯家族的全盛时期指定给两个布莱苏斯的祭司职位，在这一家族垮台之后便被提贝里乌斯推迟了；现在他把这些位置作为空缺给了别的人——人们把这一行动理解为死刑的暗示并且加以执行了。埃米里娅·列庇妲也遭到了同样的命运。她和年轻的杜路苏斯结婚的事情前面我已经记述过了。[注]在她的丈夫受到了一连串谗诬的迫害之后，她还活着，遭人厌恶，但是没有受到惩罚，这时她的父亲列庇都斯也还活着。此后控告者便控诉她和一个奴隶通奸。没有人怀疑她的罪行。于是她便放弃了对自己的辩护而自杀了。

（41）大概就在这个时候，臣服于卡帕多奇亚的阿尔凯拉乌斯的一个部落奇耶塔伊人[注]由于被迫按照罗马的惯例缴纳财产税和贡物，而迁居到陶路斯山脉的高原地带去，借着那里的有利的自然形势，抗拒国王的斗志不高的武装力量。最后，维提里乌斯才要他的副帅玛尔库斯·特列贝里乌斯从叙利亚行省率领四千名军团士兵和一支精锐的辅助步兵队伍前来。特列贝里乌斯把他的队伍拉开，包围了蛮族占领的两座小山（较小的一座山叫卡德拉山，另一座叫达瓦拉山），并且迫使他们投降了。那些敢于出击的人则被杀死，而余众则是在缺水的情况下被迫投降的。

正在这个时候，[注]在帕尔提亚人的默许之下，提里达特斯占领了尼凯波里乌姆、安提木西亚斯[注]和马其顿人建立的、带有希腊名称的其他城市，此外还有帕尔提亚的城市哈路斯和阿尔提米塔；受过西徐亚式的训练的阿尔塔巴努斯由于本身的残酷而遭人痛恨，而且人们希望罗马的文化使提里达特斯的性格变得成熟起来，因此人们对此是感到十分高兴的。

（42）塞琉西亚这个有城墙围绕的强大城市[注]虽然风行谄媚，但仍谨守建城者塞琉古[注]的遗教，没有堕落成为野蛮之邦。以其财产或智慧而被选拔出来的三百名成员组成了元老院。人民则有他们自己的各项特权。只要是这两个等级齐心合作，他们就可以不用担心帕尔提亚人了。如果他们发生冲突，那么每一方面就都会找人帮忙以反对他们的对方，而被召请来援助的那一部分外来人结果却征服了双方全体人民。不久之前在阿尔塔巴努斯的统治时期便发生了这样的事情。他为了达到自己的目的而使民众的利益为贵族而牺牲：因为人民若是占了上风就意味着自由。少数人的统治与听任一个国王的为所欲为地进行统治，这两者之间的区别并不大。现在他们用过去给予古代国王的荣誉以及晚近比较喜欢用的新式荣誉来欢迎提里达特斯的到来；同时他们又辱骂阿尔塔巴努斯，因为除了他的母亲是一个阿尔撒奇达伊家族的成员之外，在其他方面他的出身是卑微的。提里达特斯把塞琉西亚的统治方式转为民主统洽；接着，正当他考虑在哪一天正式登上王位时，他从两个最强大的藩王普拉提斯和希耶洛那里接到来信，要求暂缓一下。人们决定等候重要人物的到来，而在这一期间，又建议把首府迁往克提西丰[注]。但是当苏列纳[注]发现他们正在一天一天地拖延的时候，他就在一群喝彩的群众面前，按照传统的方式，把皇冠加到提里达特斯的头上了。

（43）而且，如果他立刻向内地的其他部落进攻的话，他必定可以消除观望者的疑虑，而全国也就是属于他的了；但是，由于他包围了阿尔塔巴努斯安置他的金钱和他的后宫的要塞，这样他就造成了能够取消协定的时机。原来普拉提斯和希耶洛连同其他那些没有参加加冕那天的仪典的人中，有一些人由于害怕，另一些人由于忌妒阿布达伽伊塞斯（现在他已是宫廷的主人）和新加冕的国王，而投到阿尔塔巴努斯的一面去了；人们是在叙尔卡尼亚发现了阿尔塔巴努斯的，他现在已是满身泥污，靠着他的一张弓获得每天的食物。开头他以为自己会被出卖而感到害怕，但是在听到对他的郑重保证，说他们是来迎接他重登王位的时候，他才松了一口气，并且打听造成这种突然变化的原因。于是希耶洛便咒骂提里达特斯的年幼无知："执掌统治大权的并不是阿尔撒奇达伊家族出身的人：这个懦弱的家伙带有一个虚衔，

他那从外国沾染来的懦弱习气使他不适于作战；大权却操在阿布达伽伊塞斯一家的手里。”

（44）这位老练的国王看到，即使说他们对自己的爱戴是假装的，但是他们对提里达特斯的憎恨却并不虚伪。他只是等候着在西徐亚把辅助的队伍集合起来，然后立刻以一种使敌人来不及计划对策，并使他的朋友来不及动摇的速度展开了战斗：他保留他的肮脏的外表，看来是为了通过人们对他的同情而把他们大量地吸引过来。欺骗和恳求的办法都用上了，凡足以引诱怀疑、观望的人或足以加强坚定的人的信心的办法全都用上了。他现在率领一支庞大的军队正在迫近塞琉西亚的近郊，这时由于阿尔塔巴努斯的消息以及阿尔塔巴努斯本人的出现而失魂丧魄的提里达特斯开始在两个计划中间拿不定主意：一个计划是迎击，一个计划是拖延。主张作战和迅速决定他们的命运的人，认为那些分散的和疲于奔命的队伍根本不可能想象会结合成为一个忠诚的整体，他们现在虽然重新拥护这个国王的事业，然而就在昨天，他们还是背叛和敌视国王的人。不过阿布达伽伊塞斯本人的意见是回到美索不达米亚那里去，因为在那里由于以河[注]为屏障，他们可以在这期间把亚美尼亚人、埃律迈安人[注]和他们后方的其他民族发动起来；而在他们得到联盟者的士兵以及罗马统帅会派出来的任何部队的支援之后，他们才可以一试自己的命运。这个意见占了上风，因为阿布达伽伊塞斯拥有左右大局的力量，而提里达特斯又不想冒险。但是这次撤退进行得就像是逃跑一样，阿拉伯的部落居民[注]首开此例，其他的人也都逃回家去，或是投到阿尔塔巴努斯的营地去了。最后提里达特斯才和一些侍从回到叙利亚，从而免除了所有的人都逃跑了的耻辱。

（45）同年，首都发生了一场大火，阿文提努姆和同它相连接的部分大竞技场[注]都被烧光了：皇帝为被烧毁的邸宅和一段一段的住房付出了足够的赔偿，这样就把这次的灾难变成了他本人的荣誉。一亿谢司特尔提乌斯被投入这一慷慨的行动，这些钱之所以乐于为群众所接受，是因为他自己过去很少在营造方面花过大量的钱。另一方面，甚至为了公家，他所修建的仅有的两座建筑便是奥古斯都神殿和庞培

剧场的舞台，[注]而且在两种情况下，都不想在完工之后奉献牺牲，因为他根本不把声望放在心上，或是因为自己没有太多的余年了。为了估计各个申请人所遭到的损失，任命了恺撒的孙女们的四个丈夫[注]：格涅乌斯·多米提乌斯、卡西乌斯·隆吉努斯、玛尔库斯·维尼奇乌斯和路贝里乌斯·勃兰都斯。执政官们又任命普布里乌斯·佩特洛尼乌斯参加他们的工作。人们想出各种各样的荣誉并且把这些荣誉通过元老院的决定加到皇帝身上，荣誉的花样因发明人的能力而各有不同。他拒绝了哪些，接受了哪些，我们已不清楚，因为他临终的日子已近在眼前了。

不久之后，提贝里乌斯当政时期的最后两位执政官格涅乌斯·阿凯罗尼乌斯和盖乌斯·佩特洛尼乌斯就宣誓就职。在这个时候，玛克罗的势力业已达到无人可以约束的程度。对于盖乌斯·恺撒的好感，他一向是十分重视的，但是现在他却越来越加紧地乞求这些东西了；而在克劳狄娅（她许配给皇子的事情我已在前面叙述过了[注]）死后，他就唆使他自己的妻子恩尼娅用一种假情假意的恋爱来迷住这个年轻人，并且用一项结婚的诺言把他束缚住。[注]卡里古拉只要是能够取得王位，他是什么条件都不拒绝的。他的性格虽然粗野，但是在他的祖父的面前，他仍然是有办法把自己装点得丝毫不露痕迹的。

（46）皇帝知道这个情况，因此他拿不定主意选谁为继承人。他首先考虑他的孙子们。在他们中间，杜路苏斯的儿子[注]和他血统关系较近，也是他比较钟爱的，但是还没有长大成人。日耳曼尼库斯的儿子[注]不仅年轻和精力旺盛，而且还颇受人们的爱戴，但正是由于这一点，他的祖父才厌恶他。甚至克劳狄乌斯也被考虑到了：他不但在年龄上已经成熟，[注]而且十分注意自己的修养。不过他的脑子不行，这是一个缺点。如果在皇室外部寻找继承人的话，他又害怕对于奥古斯都的追忆恺撒们的名字会变成嘲笑和诬蔑。因为提贝里乌斯当前所关心的与其说是在现在取得人们的好感，毋宁说是要取得后世对他的称赞。但不久之后，头脑中不能肯定而体力又已衰竭的提贝里乌斯，就放弃了他无能为力的决定而一任命运安排了。虽然如此，他仍然在不经心的时候讲了一些可以说明他了解未来演变趋势的话。原来他用一

种不难理解的暗示责备玛克罗不去管快要落下去的太阳而去照料一个初升的太阳。在一次偶然的闲谈中，卡里古拉曾嘲笑过路奇马斯·苏拉，于是他就向卡里古拉预言说，苏拉的一切缺点他都有，但是他却没有苏拉的一切优点。同时他又痛哭流涕地拥抱了他的较小的一个孙子[注]，继而对着另一个孙子的阴郁的面孔说："你呀，你会杀死他，可是别人又会杀死你。"[注]他的健康情况尽管是一天不如一天，但他的放荡行为却一点也不加节制。他拼着命做他体力所不能忍受的事情。对于医术，他一向是蔑视的，他还一向瞧不起这样一些人，这些人在三十岁之后，[注]还需要一个陌生人告诉他，哪些事情对身体有好处，哪些事情对身体有害处。

（47）这时在罗马正在酝酿着提贝里乌斯已不及见到的一次血腥事件。莱利乌斯·巴尔布斯控告普布里乌斯·维提里乌斯[注]的前妻阿库提娅犯了大逆罪。在她被处刑之后正要下令把一笔赏赐赠给控诉者的时候，人民保民官尤尼乌斯·奥托[注]否决了这一命令：这样在两个人中间就结下了仇，最后由于奥托丧命，这一仇隙才告结束。继而因为同许多情夫发生过关系而丑名四溢，并且一度嫁给了阴谋的揭发者撒特里乌斯·谢孔都斯[注]的阿尔布奇拉又受到控诉，说她对皇帝有不敬的举动：作为她的同谋犯和奸夫而被牵连到这一控诉之中的有格涅乌斯·多米提乌斯、维比乌斯·玛尔苏斯、路奇乌斯·阿尔伦提乌斯。关于多米提乌斯的高贵出身，我在前面已经谈过，[注]玛尔苏斯也可以提出他的祖先所取得的荣誉，以及他在文学方面的一些突出才能。[注]但是送到元老院来的文件说，玛克罗曾主持调查证人和拷问奴隶的工作。这次皇帝没有像平时那样写信来反对被告，这种情况就使人怀疑，是否许多证据是在他生病时捏造出来的，并可能是他所不知道的，而捏造的理由则是近卫军长官对阿尔伦提乌斯的敌视态度，这一点已是人所共知的事情了。

（48）因此，多米提乌斯和玛尔苏斯就还活着：多米提乌斯研究为自己辩护的办法，玛尔苏斯则在表面上做出绝食的姿态。阿尔伦提乌斯的朋友们认为拖延对他有利，因此他就回答说，"一件事情不一定对所有的人都合适。至于他本人，他已经活得够长久的了。而他感到

遗憾的一件事就是，他命中注定要在嘲笑和危惧中度过忧虑重重的晚年；他长期为谢雅努斯所厌恶，现在玛克罗又不喜欢他，反正总有这个或那个当权的人物看不上他，不过这不是因为他犯了什么错误，而是因为他那嫉恶如仇的性格。不错，在皇帝去世之前的这段日子里，他是可以对付过去的，但是对于即将继承王位的年轻的皇帝，他又怎样回避呢？而且，如果说，至高的主宰在提贝里乌斯取得了处世方面的大量经验之后，有力量扭转和改变他的性格的话，那么不过是刚刚成年，什么事还都不懂或是在坏人坏事中间长大的盖乌斯·恺撒在玛克罗的监护之下难道能够做好事吗？要知道，玛克罗同谢雅努斯相比，是更坏的恶棍，但玛克罗却被选出来摧毁了谢雅努斯，他用比谢雅努斯更多的罪行折磨了他的国家。甚至在目前，他便预见到一次更加苛刻的奴役，因此他是愿意同时摆脱过去和未来的。”他用一种类似预言的口吻讲了这些话之后，就割断了自己的血管。从后来发生的事情来看，阿尔伦提乌斯是死得对了。阿尔布奇拉在自己身上做了一个无关紧要的伤口之后，就根据元老院的命令被送进了地牢。在那些同她有过不清不楚关系的人里面，一个担任过行政长官的名叫卡尔西狄乌斯·撒凯尔多斯的人被判处流放到一个岛上去，彭提乌斯·佛列该拉努斯被剥夺了元老的称号；莱利乌斯·巴尔布斯也受到了同样的惩罚；至少人们在宣告这个判决时是感到高兴的，因为他被人们认为是讲话极其恶毒的人物，他是在任何时候都能陷害无辜的。

（49）在这些天里，塞克斯图斯·帕披尼乌斯，前执政官家族中的一个成员，突然从窗户里跳下去，不光彩地自杀了。自杀的原因被认为在于他那很久以前离了婚的母亲。她由于纵容儿子的放荡脾气，大概曾使这个年轻人干出了除去一死之外无法摆脱的丑事。当她在元老院受到责骂时，她便跪在元老们的面前，详细地辩解说，任何人遇到这样的事情都会感到悲痛，特别是一个妇女的心更没有力量承受这样的一个打击，她还以同样痛苦的口吻讲了其他许多话。尽管如此，她还是被责令十年间不许进入罗马，直到她的小儿子过了他的血气未定的年轻阶段之后他才回来。

（50）这时提贝里乌斯的体质和气力都支持不住了，可是他的伪装的本领依然不差。他的精神依然是坚定的；他的言语和表情仍旧果

敢有力，他常常力图用一种做作的平易近人的作风来掩盖他那明显的大限临近的现象。在屡次改变了自己的住所之后，他最后定居在米塞努姆海角上的一座别墅里，这座别墅过去的主人是路奇乌斯·路库鲁斯。[注] 在那里，人们用下列的办法发现他离死期已近了。有一位名叫卡里克列斯的著名的医生，他过去从来不为皇帝治疗疾病，而是为皇帝提供向他咨询的机会。当他由于私事向皇帝请假的时候，他抓住了恺撒的手，表面上是向他表示敬意，实际上却是摸他的脉。他的这种做法被发觉了。提贝里乌斯也许是生气了，但是他特别用力掩饰自己的怒气。他下令安排晚宴，表面上是给临行的朋友饯行，但是却在餐桌上待到比平时更晏的时候。虽然如此，卡里克列斯还是向玛克罗肯定说，他的呼吸正在衰竭，恐怕他的大限不能超过两天了。一切后事立刻进行了安排。宫廷里的人召开了会议；对统帅们和军队则通过信使来作安排。3月16日，由于他一时接不上气来，人们认为他已经死了；于是盖乌斯·恺撒已经在一群祝贺的群众的拥簇下离开别墅去筹备登极事宜了，但这时突然有话传来说，提贝里乌斯又恢复了说话和看东西的能力，并且要人给他拿食物来，以便在晕厥后加强体力。跟着大家就都惊惶失措起来：别的人都开始分散到四面八方去，每个人面上都装出悲痛或不知道这件事的样子。只有盖乌斯·恺撒在那里一言不发，感到自己从希望的高峰上跌落下去，并且只能等待着最坏的事态发生。但是大胆的玛克罗却在所有的人离开门口时下令用一叠被子把这个老人压在下面，[注] 这样，提贝里乌斯就在他一生的第七十八个年头结束了自己的生命。

（51）尼禄的儿子[注] 在父系母系双方都可以回溯到克劳狄乌斯家族，虽然他的母亲由于连续的过继而转入了里维乌斯家族，后来又转入了优利乌斯家族。从很小很小的时候开始，他就经历了波澜起伏的命运。最初他陪伴着被放逐的父亲亡命在外，继而又以继子的身份进入了奥古斯都一家；而在玛尔凯路斯和阿格里帕以及后来的盖乌斯和路奇乌斯·恺撒的全盛时期，他必须应付许多对手。而这时甚至他的兄弟杜路苏斯都比他更加受到国人的爱戴。在他与优利娅结婚而身份大为提高之后，他的地位还是最不稳定的，因为这时他必须忍耐或是回避他的妻子的不贞的行为。[注] 后来他从罗得岛回来了；于是他在十二

年间[注]成了没有继承人的皇室的主人，后来又再实际上做了二十三年的罗马的主宰。他的性格也是每个时期各不相同。他以普通公民的身份或是以重要官吏的身份生活在奥古斯都的统治之下时，是他的生活和名誉中的一个崇高的时期。当日耳曼尼库斯和杜路苏斯还在世时，他表现了伪善的品德，这是他狡诈地隐蔽了自己真实思想的时期。当他的母亲还在世时，他仍是一个有好有坏的人物。在他喜爱或畏惧谢雅努斯的时候，人们只是讨厌他的残酷，但是他的淫欲却是隐蔽着的；最后，当羞耻和恐惧对他已不再是一种约束力量的时候，他只能按照自己的本性为所欲为，这样他就彻底陷进罪恶和丑行了。[注]

（编年史第7卷到第10卷已佚。已佚部分的主要事件请见中译本第349页注（3）。——中译者）

---

[1] 在上卷第5章结尾和本卷开头（按里普西乌斯的分章法是第5卷第6章）的原文之间只有三四个字母的空隙，而且在这中间看不出有分成另一卷的迹象。因此过去从第5卷的第1章到第6卷的第51章都被并入第5卷，到优斯图斯·里普西乌斯（Justus Lipsius）才认为有必要把它们分成两卷，而以多米提乌斯和司克里波尼亚努斯担任执政官的记述作为第6卷的起点（本书第6卷第1章）。哈泽（Haase）则认为谢雅努斯的垮台是第5卷的结束，第6卷开头的部分已经遗失了，这个意见得到了普遍的承认，但本书仍保留了里普西乌斯的编法，以便查考。

[2] 参见上注。根据里普西乌斯的分章法，这还是第5卷的第6章。

[3] 从本书的上下文判断，这个问题可能是处理里维娅的问题，因为她曾经参加谋害自己的丈夫杜路苏斯（参见本书第4卷第3章以次）。

[4] 这里指共同担任执政官的事情。

[5] 在本书第6卷，第8章，提伦提乌斯便把谢雅努斯叫做提贝里乌斯的女婿。还有一种说法，认为想许配给谢雅努斯的是提贝里乌斯的一个孙女。

[6] 以上这段发言可能是谢雅努斯的一个朋友在他参加的最后一次社交集会上讲的，而这之后他便自杀了。不过这个人的名字已无从查考了。在里波（本书第2卷，第31章）、佩特洛尼乌斯（本书第14卷，第19章）和特拉塞亚（本书第16卷，第34章）身上可以看到类似的情况。

[7] 谢雅努斯的叔父（参见本书第1卷，第16章以次；第3卷，第35章，第73—75章）。

[8] 参见本书第1卷，第70章注。

[9] 普布里乌斯·彭波尼乌斯·谢孔都斯按照他的朋友普利尼的说法是非常有名的诗人和公民。普利尼曾写过他的传记（小普利尼：《书信集》，第3卷，第5章）。他一生中所经历的事件大部分都能从《编年史》中收集到（参见本书第11卷，第13章；第12卷，第27章以次；《对话录》，第13章）。

[10] 即 aerarium militare，参见本书第1卷，第78章注。

[11] 此人几乎可以确定为谢雅努斯的长子。

[12] 他的才能主要是表现在悲剧诗方面，参见克温提里亚努斯，第11卷，第98章。他被囚禁了七年，后来被卡里古拉释放。

[13] 由卡披托里乌姆通向罗马广场的台阶（参见本书第3卷，第14章注）。

[14] 这时他是地牢里的一个狱囚（苏埃托尼乌斯：《提贝里乌斯传》，第54章）。参见本书第6卷，第23章。

[15] 参见本书第4卷，第46章注。

[16] 今天的卡桑德拉湾和萨洛尼卡湾。

[17] 参见本书第2卷，第53章注。

[18] 这个人后来可能是卡里古拉的岳父（参见本书第3卷，第24章；第6卷，第20章）。

[19] 狄奥·卡西乌斯不知以什么史料为依据，说他被送到提贝里乌斯那里去，而且他记载这事的年代也比本书晚三年。

[20] 两个人都是补缺执政官（suffecti）；关于路奇乌斯·富尔奇尼乌斯·特里奥，参见本书第2卷，第28章注；关于普布里乌斯·美米乌斯·列古路斯，参见本书第6卷，第4章；第12卷，第22章；第14卷，第47章。

[21] 根据里普西乌斯本的分法，从这里起才是第6卷，第1章。

[22] 参见本书第4卷，第75章注。

[23] 玛尔库斯·福利乌斯·卡米路斯·司克里波尼亚努斯在公元42年是伊里利库姆的行政长官衔副帅（legatus pro praetore），在反对克劳狄乌斯的四天的兵变失败后自杀（参见苏埃托尼乌斯：《克劳狄乌斯传》，第13章）。

[24] 参见苏埃托尼乌斯：《提贝里乌斯传》，第43—45章。按sellarii 是“色鬼”，spintriae是“像姑”。

[25] 当时著名的演说者（参见塔西佗：《对话录》，第26章）；奥维狄乌斯的友人，他是“使徒行传”第18章，第12—17节中那个伽里奥（官话本作迦流）的继父。

[26] 在剧院里观众席（cavea）最低的十四排是根据公元前67年的罗司奇乌斯法（lex Roscius）为骑士们准备的。显贵席的前排则是给元老们准备的。

[27] 参见本书第4卷，第68，71章。

[28] 这是公元35年以前的事情：参见本卷第38章。

[29] 参见苏埃托尼乌斯：《卡里古拉传》，第36章。

[30] cena novendialis，原是由粥类（puls）、面包和葡萄酒组成的一桌饭，这种饭一般是在下葬之后第九天放在坟墓上的。因此他这样提，就是说宴会是为死人准备的。

[31] 列庇都斯和阿尔伦提乌斯在《编年史》的前半部都是著名的和受到好评的人物。关于前者参见本书第1卷，第13章；第3卷，第11、22、50章；第4卷，第20、56章；第6卷，第27章。关于后者参见本书第1卷，第13、76章；第6卷，第27、47章及以次诸章。

[32] 指苏格拉底。塔西伦在这里重述了柏拉图的常常被引用的一段著名的话（高尔吉亚斯，524E）。优利安在《恺撒论》（309C）中也正好提到这一点："但是他转过身来坐在那里，我们就看到他的背上有无数疮疤、烧痕、痛苦的鞭痕和擦伤，而脓疮就仿佛是烙在上面似的，这都是他的放纵和残暴不仁的生活的结果。"

[33] 关于这次控诉的记载现在已经遗失了。

[34] 参见本书第2卷，第56章；第3卷，第13、19章。

[35] 这个名字从法国先前的圣同热省（Saintonge）的名称上可以看出来。

[36] 此人只在此处一见。

[37] 参见本书第3卷，第29章。

[38] 参见本书第4卷，第34章；第6卷，第47章；彭波尼乌斯这个名字很可能在已佚的第5卷中出现过。

[39] 这里主要是说他可能提供了有利的证据。

[40] 玛尔库斯·司克里波尼乌斯·里波·杜路苏斯；参见本书第2卷，第28章。

[41] 参见本书第4卷，第58章。

[42] 路奇乌斯·卡尔普尔尼乌斯·披索·凯索尼努斯，是曾受到西塞罗的攻击的那个披索（恺撒的岳父）的儿子。

[43] 有关部分已佚。他父亲担任监察官是在公元前50年。

[44] 市长（praefectus urbi）这个职务最初设置的目的是为了应付国王或后来的执政官不在时发生的临时事件。公元前367年设置城市行政长官时，这一职务即不再需要，但实际上仍有执行类似职务的人，即当高级长官与元老们每年去阿尔巴山参加拉丁节之时，便仍然要指派一名长官临时维持城内秩序。这一职务在奥古斯都时期才重新恢复；提贝里乌斯退居卡普利埃之后，它便成为常设的，由曾担任过执政官的人担任，市长负责维持罗马市的秩序，并率领三个（后来是四个）城防步兵中队，市长由皇帝本人任命，但在皇帝死的时候，便不得不空下来了。关于这一职务的说明还可参见下章。

[45] 这是实职之外的一种虚衔，主要是给予尚未达到担任元老的年龄的显贵青年人——如杜路苏斯（参见本书第4卷，第36章）或尼禄（苏埃托尼乌斯，《尼禄传》，第7章）——的一种荣誉。

[46] 但这个人并没有市长（praefectus urbi）这一专门头衔。

[47] 如果原稿没有错误的话，他的任命应当是在奥古斯都当政时期。但这和普利尼（《自然史》，第16卷，第22章，第145节）以及苏埃托尼乌斯（《提贝里乌斯传》，第42章）的说法有矛盾（这种说法在某种程度上受到塞内加关于他的习惯的记载的支持，参见《书信集》，第83章），这种说法就是：他是在和提贝里乌斯一同饮宴之后才得到这一职位的。

[48] 参见本书第3卷，第64章注。

[49] 参见本书第3卷，第69章注。

[50] 这里可能是作者或抄写者的笔误，但在塔西佗《历史》第3卷第72章中所记的日子是对的。“在先前的内战里，卡披托里乌姆神殿确实被焚烧过。”（arserat et ante Capitolium civili bello）（在苏拉和马利乌斯派发生冲突的时候，即公元前83年。）

[51] 即未来的皇帝伽尔巴，不过这时他的名字（prænomen）是路奇乌斯（参见苏埃托尼乌斯：《伽尔巴传》，第4章）。

[52] 她们的第三个姊妹阿格里披娜已经嫁给了格涅乌斯·多米提乌斯（参见本书第4卷结尾处）。两个新郎之一，著名法学家（参见本书第12卷第12章注）的兄弟卡西乌斯，八年后被卡里古拉杀害；维尼奇乌斯则是在公元46年为美撒里娜毒死的（参见狄奥·卡西乌斯，第59卷，第29章；第60卷，第27章）。

[53] 奈维乌斯·谢尔托里乌斯·玛克罗曾执行了逮捕谢雅努斯的任务，因此就代替他担任了近卫军长官。但是按照路奇乌斯·阿尔伦提乌斯的说法，这个人比谢雅努斯还要坏（参见本卷第48章）。关于他对卡里古拉的谄媚，参见本卷第45章以次；关于他因他的被保护人的命令而自杀的问题，参见狄奥·卡西乌斯，第59卷，第10章，第178节。

[54] 关于这一法律，我们知道的并不确切，不过它必定是同公元前48年的紧急措施不同（参见恺撒：《内战记》，第3卷，第1章）。

[55] 公元前450年。这个说法是以塔西佗为依据的；李维所定的日期是公元前357年（参见李维，第7卷，第16章）。

[56] 根据罗马的计算利息的办法，unciarium faenus应当是月息百分之 $^{1}/_{12}$ 或年息百分之一。尼布尔认为利息不可能低到这种程度（这个说法受到尼佩尔第的有力的反驳，但是得到了蒙森的同意），因而就把这个词解释为本金的 $^{1}/_{12}$ ，即年利百分之 $8^{1}/_{3}$ ，这样由于采用了最初的一年有十个月的传统算法，而巧妙地把利息提高到百分之十（= $8^{1}/_{3} \times {}^{12}/_{10}$ ）。

[57] 根据李维的说法（李维，第7卷，第27章）是公元前347年。

[58] 严格说来，出售被没收的财产的价款，就如同无主的遗产一样，是要归元老院的国库（aerarium）的，但是它们常常被收进皇帝的财库（fiscus），这种做法不久便成了一件前例（参见本卷第19章开头处）。

[59] 尼佩尔第据苏埃托尼乌斯（《提贝里乌斯传》，第48章）补。

[60] 由元老院的一个委员会所管理的、特设的公共兑换所（参见狄奥·卡西乌斯，第58卷，第21章）。

[61] 人们常常提到他和庞培的友谊和对庞培的影响。他的罗马公民权便是通过庞培取得的，他并且写了庞培的传记。在公元18年左右写作的斯特拉波曾提到他的儿子和提贝里乌斯之间的亲密关系（参见斯特拉波，第13卷，第2章，第3节）。

[62] 在米提利涅；他从庞培那里为米提利涅取得了自由城市的各项特权，尽管这座城市在米特利达特斯战争时期，它的立场是很可怀疑的（参见普鲁塔克：《庞培传》，第42章）。

[63] 参见本书第4卷，第36章。

[64] 根据苏埃托尼乌斯的记载，每天被处死的是二十人（《提贝里乌斯传》，第61章）。

[65] 他很受提贝里乌斯的器重（参见狄奥·卡西乌斯，第59卷，第8章），但是却在他的女婿的逼迫之下自杀了（参见苏埃托尼乌斯：《伽尔巴传》，第23章）。

[66] 这位曾受到塞内加的赞扬的人物曾两次担任执政官，并由于后来同阿格里披娜结婚而享有双重的显贵身份：他不但是卡里古拉的妹丈，又成了尼禄的继父。

[67] 苏埃托尼乌斯把讲这句话的人误认为奥古斯都。

[68] 他生于公元前3年，但在位的时期只从公元68年6月到69年1月。

[69] 他保住了那样一个危险的地位，从他的保护人那里取得了罗马公民权（这一点可以从他的名字提贝里乌斯·克劳狄乌斯·特拉叙路斯看出来），并且在陪提贝里乌斯到罗马之后，和他一同待到公元36年死的时候。他比皇帝早死一年。

[70] 指伊壁鸠鲁派。

[71] 指斯多噶派。

[72] 古人怀疑预言的意见最好的是法沃里努斯的一次演说，奥路斯·盖里乌斯曾听到这次发言并把它记录下来（参见盖里乌斯：《阿提卡之夜》，第14卷，第1章）。

[73] 可能是在第14卷，第9章。

[74] 他是阿西尼乌斯·波里欧的长子（参见本书第4卷，第34章注）。三年前正当他到卡普利埃岛去见提贝里乌斯的时候，他被元老院（按照皇帝的一封信）判了罪，从此就被执政官软禁起来，不过不是怕他逃跑，而是怕他自杀（参见狄奥·卡西乌斯，第58卷，第3章）。

[75] 他曾被元老院宣布为国家的敌人（criminante Tiberio，参见苏埃托尼乌斯：《卡里古拉传》，第7章），并且仍然被囚禁在皇宫的一间地下室里。

[76] 这是要使杜路苏斯担起领导叛乱的罪名。

[77] 他手下的牺牲者是阿格里披娜、她的丈夫日耳曼尼库斯（他是提贝里乌斯的侄子和继子），还有他们的孩子尼禄（公元29年被流放到彭提亚岛并且饿死在那里）和杜路苏斯本人。

[78] 她是和尼禄同时被放逐的，不过是被放逐到另一个名叫庞达提里亚的岛上去（参见本书第1卷，第53章注）。

[79] 参见本书第4卷，第58章注。

[80] 指提贝里乌斯。

[81] 参见本书第2卷，第43章以次，第75章和第3卷，第15章。

[82] 这里说的"又一件憾事"看来有些虎头蛇尾；然而甚至阿提库斯这样一个有声望的骑士都不能给克劳狄乌斯家族的系谱增加什么光彩（参见本书第2卷，第43章）。关于这一身份不相称的婚姻的结果，可参看本书第13卷，第19章注。

[83] 他是罗马的一位修辞学教师。根据大塞内加的说法，他是第一个取得了到当时为止一直限定由被释奴隶担任的职务的骑士。

[84] 看来他是在公元20年继格涅乌斯·森提乌斯之后被任命为叙利亚的长官的（参见本书第2卷，第74章）。但是被提贝里乌斯留在罗马，而这时的行省就由森提乌斯的副帅帕库维乌斯来负责（参见本书第2卷，第79章）。公元32年，他继披索之后担任市长（praefectus urbi），叙利亚则交给彭波尼乌斯·佛拉库斯。

[85] 这里指的是属于皇帝的大行省的长官。

[86] 在公元25年路奇乌斯·披索被杀之后，他就被任命到西班牙·提拉科年西斯（Hispania Tarraconensis）去（参见本书第4卷，第45章），因此这里的所谓十年只不过是一个略数。

[87] 据普利尼和狄奥的说法，这次凤凰出现比这里的说法晚两年。

[88] 这个年代并不是凤凰出现的周期，而是狼星的周期，在这一周期结束的时候，由于365天的历年和 $365^1/_4$ 天的太阳年之间的差别而产生的错误正好成为整数而无需置闰。狼星周期这一名称的产

生，是因为每当周期开始的时候，差不多同太阳同时升起的狼星出现的日期正好是在一年开头的一天，即托特月（Thoth）的第一天。我们从肯索里努斯的著作知道，这样的一个周期结束于公元139年，这是在埃及的编年史上最重要的一个年份。

[89] 参见拙译希罗多德：《历史》，第2卷，第172章以次（中译本，商务印书馆，1959年版）。他的统治时期一般认为是公元前569—前526年。

[90] 公元前247—前222年在位。

[91] 埃及的名称为培拉（Pe-ra），即阿努（Anu），希伯来的名称为翁（On）。它的废墟在玛塔利伊（Matarieh）附近，在开罗东北偏北六英里。

[92] 参见本书第4卷，第47章开头的部分。

[93] 参见本卷第9章。

[94] 参见本书第4卷，第42章注。

[95] 参见本书第4卷，第73章。他是下日耳曼的长官。

[96] 帕尔提亚和亚美尼亚的事件，参见本书第2卷，第1至4章，第56、58、68章；毫无疑问，在第5卷遗失了的那部分里也谈到了帕尔提亚和亚美尼亚的事件。关于这件事的情况大概是这样：帕尔提亚王族中在罗马的有三个人，他们是普拉提斯四世的儿子普拉提斯，他的两个孙子提里达特斯和美赫尔达特斯。在普拉提斯四世作为人质送出去的另外三个儿子当中，两个儿子死在意大利，最大的儿子沃诺尼斯在短期地先后做了帕尔提亚和亚美尼亚的国王之后，在一次企图从奇里奇亚的监禁中逃跑时死掉了。在帕尔提亚，那赶跑了沃诺尼斯的果敢有为的半西徐亚（half-Scythian）的国王阿尔塔巴努斯三世还在统治着，但是在贵族中间却有不满的情绪。在亚美尼亚，被日耳曼尼库斯安放到王位之上的希腊国王吉诺（称号是阿尔塔克西亚斯三世）死了，他的王位就被阿尔塔巴努斯的长子占有了。

[97] 这件事应当在本书第5卷已佚的部分中提到。

[98] 对希腊人和罗马人来说，他们把所有东方民族都称为蛮族，但在实际上有些东方民族比他们的开化要早得多，文化水平也并不比他们低。

[99] 这是克劳狄乌斯的一个臭名昭著的宠臣。他是前一年的执政官，又是未来的皇帝的父亲。

[100] 参见苏埃托尼乌斯（《维提里乌斯传》，第2章）。

[101] 参见本书第2卷，第56章注。

[102] 参见本书第4卷，第5章注。

[103] 这里泛指南高加索地带的那些部落。

[104] 原指波斯皇宫中的那些大宦官，后来也用来指西徐亚的那些小国王，后一事实目前已为铭文所证实。

[105] 被误称的"卡司披亚门"，实际上这是提列克（Terek）河谷的著名的达利埃尔隘路，现在则有梯比里斯和奥尔忠尼启则之间的一条军事要道穿过这里。撒尔玛提亚人和后来的匈人就是通过这条十分重要的大道进入了帕尔提亚平原和帝国东部诸行省的（参见普洛科匹：《波斯战争史》，第1卷，第10章；《哥特战争史》，第4卷，第3章）。真正的卡司披亚门（Caspiae Portae）远在东面，位于德黑兰以北。

[106] 位于杰尔宾特（Derbend）和巴库之间，在里海的西岸。

[107] 埃提西亚风是每年夏天在地中海上刮的一种季节风。

[108] 指撒尔玛提亚人。在塔西佗：《历史》，第1卷，第79章中简略地介绍了这些古代哥萨克人的战术。长剑和骑兵用的重长枪（常常用为投枪）是他们民族的标准武器。

[109] 他们在亚美尼亚驻扎了将近一年。

[110] 里海以东的地区。在这一地区的最南部是叙尔卡尼亚人，紧接在他们北面的是达阿伊人，阿尔塔巴努斯的青年时代就是在达阿伊人中间度过的（参见本书第2卷，第3章）。卡尔玛尼亚在波斯湾沿岸地带，它的名字还保存在奇尔曼（Kirmân）这个沙漠的名称上。

[111] 代表军队用公猪、公羊和公牛作牺牲而举行的祓除式。

[112] 通常献给太阳的一种主要的牺牲。但是根据希罗多德：《历史》，第8卷，第113章的记述，它是献给司妥律蒙的。

[113] 这里指象征围在东方国王王冠上的白色的带子。

[114] 公元6—9年的一次大起义，提贝里乌斯费了极大气力才把它镇压下去。

[115] 第二个夏天的事情的叙述并没有完，它是接在本卷第41章叙述的。

[116] 公元31年10月18日。

[117] 参见第6卷，第4章。

[118] 参见本书第2卷，第67章。

[119] 参见本书第6卷，第3章。

[120] 参见本书第4卷，第46章注。

[121] 可能就是控诉路奇乌斯·阿尔伦提乌斯的那个人（参见本卷第7章）。如果是这样的话，那么空白的部分可能谈到的是对他的恩典（例如免去对他的惩处），而原文删节号处应是被处死的至少两个著名人物的名字。

[122] 提格拉尼斯四世（希罗大帝的一个孙子），塔西佗在本书第2卷第4章中没有提到他的短暂的统治，但是在Monumentum A'ncyranum里和约瑟普斯的作品里（参见《犹太古代史》，第18卷，第5章，第4节）却提到了。

[123] 未来的皇帝的哥哥；公元22年度的执政官（参见本书第3卷，第52章），由于奢侈无度而倾家荡产（苏埃托尼乌斯：《伽尔巴传》，第3章）。

[124] 谢雅努斯的叔父的两个儿子。

[125] 这一部分文字已经佚去。她是玛尔库斯·列庇都斯的女儿（参见本书第3卷，第22章），而不是玛尼乌斯的女儿（参见本卷第5章注）。

[126] 在奇里奇亚·特拉凯亚的海岸地带。

[127] 这里的叙述接着本卷第37章结尾的地方。

[128] 这两座城市都在美索不达米亚。阿尔提米塔和哈路斯则在底格里斯河对岸。

[129] 这是古代一个大城市，建于底格里斯河的西岸，位于巴格达之南约二十英里，隔河与敌对的帕尔提亚的城市克提西丰相对峙。公元165年阿维狄乌斯·卡西乌斯劫掠和焚烧了该城之后，它便衰落了。

[130] 亚历山大手下的统帅，塞琉古王朝的创立者。

[131] 与塞琉西亚隔河相对的城市。原来是国王冬季行幸时用的别庄，后来则是阿尔撒奇达伊王朝和萨萨尼王朝的首都。公元637年3月奥玛尔占领和劫掠了该城之后，它便衰落了。

[132] 世袭的统帅，这个名字是个人的名字，也是一种官衔，犹如罗马的恺撒（Caesar）或帕尔提亚的阿尔撒凯斯（Arsaces）。

[133] 指底格里斯河。

[134] 可能是在波斯湾最内部沿岸地带居住的民族。

[135] 这些居民是从美索不达米亚北部欧司洛耶尼（Osroëne）来的。

[136] 在帕拉提努斯山和阿文提努斯山（或阿文提努姆山）之间的山洼处。

[137] 参见本书第4卷，第7章注。这座舞台在公元22年毁于火（参见本书第3卷，第72章）。

[138] 参见本书第4卷，第75章；第6卷，第15、27章。

[139] 参见本卷第20章。

[140] 狄奥·卡西乌斯的说法和这里一样（狄奥，第58卷，第28章）；庇洛在详述了玛克罗的阴谋之后，特别说明在这件具体事情上玛克罗是无辜的；苏埃托尼乌斯则认为他的升迁是盖乌斯的力量（《卡里古拉传》，第12章）。

[141] 指提贝里乌斯·盖美路斯，孪生儿子当中活下来的一个（参见本书第2卷，第84章），生于公元19年。

[142] 指盖乌斯，生于公元12年。

[143] 这时他四十六岁。

[144] 指提贝里乌斯·盖美路斯。

[145] 他的预言的前半被卡里古拉在一年之内实现了，后半部则是公元41年被卡西乌斯·凯列亚实现的。

[146] 普鲁塔克在两处提到这一点，但他的说法是六十岁。

[147] 参见本书第1卷，第70章注。

[148] 这个人大概就是本书第3卷第66章中那个担任过学校校长的行政长官的儿子。

[149] 这里所说的阴谋即指谢雅努斯的 novissimum consilium（参见本卷第8章）暗杀提贝里乌斯和卡里古拉并夺取帝国统治大权。详情如何，我们知道的不多，也不确实。但既然阴谋显然是被克劳狄乌斯的母亲安托尼娅揭露给提贝里乌斯的（参见约瑟普斯：《犹太古代史》，第18卷，第6章，第6节），则可以设想，是撒特里乌斯把她到卡普利埃去的消息提供给她的（参见本书第4卷，第34章）。

[150] 参见本书第4卷，第75章。

[151] 参见本书第2卷，第74章注。

[152] 吉本（Gibbon）曾扼要叙述了这一著名别墅的兴衰状况。它的最早的主人是马利乌斯和路库鲁斯，最后的主人则是罗木路斯·奥古斯都路斯，和圣谢维里努斯的遗骨。

[153] 苏埃托尼乌斯（《提贝里乌斯传》，第73章）和狄奥·卡西乌斯（第58卷，第28章）对此都有不同的说法。

[154] 提贝里乌斯·克劳狄乌斯·尼禄；参见本书第5卷，第1章及注释。

[155] 通过退隐到罗得岛去的办法（参见本书第1卷，第53章）。

[156] 从公元2年到14年。

[157] 从这里起到第11卷开头的部分已佚。在这一部分里，主要的事件分年记载如下：

公元37年 在普遍的热烈欢迎声中，盖乌斯即位（3月18日）。放逐者被召回；根据大逆法进行的迫害在名义上被废除了；提贝里乌斯·

盖美路斯受宠；克劳狄乌斯参加公共生活；尼禄出世。财政上浪费惊人。10月皇帝生病，继而又有精神错乱的症状。提贝里乌斯·盖美路斯和玛尔库斯·尤尼乌斯·西拉努斯（皇帝的岳父）被迫自杀。

公元38年 民会（Comitia）在名义上恢复。皇帝的姊妹和情妇杜路西拉去世并被尊为神。经常发生处死和没收财产的事件。玛克罗被迫自杀。亚历山大城的犹太人和非犹太人间发生严重骚乱，原因是日益肯定地相信自己为神的皇帝想把他自己的像放进犹太人的会堂。

公元39年 继续发生处死和财产充公的行动。希罗·安提帕斯和希罗地亚斯被放逐到里昂。亚美尼亚的米特利达特斯被召至罗马并被扣留在那里，横贯拜阿伊湾搭起了一座舟桥（大部分是运粮船）。皇帝在高卢；他的姻兄弟埃米里乌斯·列庇都斯和下日耳曼的副帅楞图路斯·盖图里乌斯的阴谋和死亡。他的姊妹阿格里披娜和优利娅·里维拉由于参加阴谋而被放逐。皇帝的传家宝物在里昂拍卖。

公元40年 皇帝在里昂。在一个时期里只有一位执政官。对不列颠表现了异想天开的示威行动。8月31日返回罗马。下令把他的像放在耶路撒冷犹太神殿至圣所，但这个命令由于叙利亚副帅希罗·阿格里帕（他在公元37年取得了太守菲利浦的领地，在公元39年取得了希罗·安提帕斯的领地）的干预而暂时取消。亚历山大城的犹太人的代表团到罗马，代表团中的庇洛在《出使觐见盖乌斯记》（*Legatio ad Gaium*）中记述了这一事件。

公元41年 盖乌斯被暗杀（1月24日）；近卫军宣布克劳狄乌斯为皇帝，他们每人取得赏赐一万五千谢司特尔提乌斯。希罗·阿格里帕由于危机时期的服务而取得犹太，犹太此时不再是由财务代理官治理的行省了。阿格里披娜和优利娅·里维拉被召回，但后者由于美撒里娜的教唆而再度被放逐。美撒里娜控告她同塞内加通奸，塞内加也被放逐至科西嘉。不列塔尼库斯生（2月13日）。

公元42年 玛乌列塔尼亚仍然被分成由代理官治理的两个行省（Mauretania Caesariensis和Mauretania Tingitana）。美撒里娜在纳尔奇苏斯的帮助下害死了她的继父阿庇乌斯·尤尼乌斯·西拉努斯。安

尼乌斯·维尼奇亚努斯在达尔马提亚副帅福利乌斯·卡米路斯·司克里波尼亚努斯的支持下进行阴谋活动；骚动立刻遭到镇压。大批人被处死。

公元43年 奥路斯·普劳提乌斯·西尔瓦努斯率军进攻不列颠。他打败了卡拉塔库斯并占领了卡木洛杜努姆；克劳狄乌斯亲身来到不列颠停留十六天。米特利达特斯收复亚美尼亚（？）。

公元44年 克劳狄乌斯凯旋。阿凯亚和马其顿被交给元老院。在希罗·阿格里帕死后犹太仍然由财务代理官统治。

公元45年 米特利达特斯在博斯普鲁斯叛乱，但是叛乱为奥路斯·狄第乌斯·伽路斯镇平（？）。

公元47年 克劳狄乌斯和维提里乌斯任监察官。奥路斯·普劳提乌斯·西尔瓦努斯举行小凯旋式，继他之后担任不列颠副帅的是普布里乌斯·欧司托里乌斯·司卡普拉。第11卷的现存部分是以瓦列里乌斯·亚细亚提库斯的死亡开始的。

第十一卷 注

（1）……原来她（指美撒里娜——中译者）相信，曾两次担任执政官的瓦列里乌斯·亚细亚提库斯先前是她（指波培娅·萨比娜——中译者）的情夫；注 而且，既然她同样地垂涎路库斯鲁斯修建的，并为亚细亚提库斯装饰得非常豪华瑰丽的那些花园，于是她便放出苏伊里乌斯去控诉这一对夫妇。不列塔尼库斯 注 的教师索西比乌斯也同他勾结在一起；索西比乌斯表面上仿佛是好心警告克劳狄乌斯，要他防备那对皇帝们来说并非吉兆的权力和金钱。“谋杀盖乌斯·恺撒的主谋亚细亚提库斯并不怕承认他曾参与集合罗马人民的事件，甚至敢于僭取谋杀的荣誉。 注 因而他在罗马出了名，而行省方面也传说他准备去巡视日耳曼的军队。因为他生于维也纳，又有大批有势力的人物做他的后

援，他就有各种方便可以在他本地各民族之间制造纠纷。”克劳狄乌斯没有进一步查问，但是，就仿佛去镇压一次刚刚爆发的战争似的，他赶忙把由近卫军长官克利司披努斯所率领的一队士兵派了出去，克利司披努斯在拜阿伊找到了亚细亚提库斯之后，就给他上了镣铐，把他解回了首都。

（2）人们没有允许他到元老院去：他是在一间寝室中受审的，审判时有美撒里娜在旁，进行控诉的是苏伊里乌斯。控诉的罪名是贿买军队（据他说，军队收到钱之后必须做各种各样的坏事，这就更可恶了）；和波培娅通奸；最后，他还是个像姑。最后这一条控诉条款使被告实在忍不住了。他说：“苏伊里乌斯，去问一问你的儿子们吧，他们会承认我是个男子的！”而且在他为自己进行辩护时，他的发言使克劳狄乌斯深受感动，甚至美撒里娜听后都落泪了。美撒里娜在离开房间之际擦掉眼泪的时候，却要维提里乌斯小心不要让囚犯从他们的手里溜掉。她自己则赶忙着手安排搞掉波培娅的勾当，并且唆使她的奸细用地牢的威胁迫使她自杀了。皇帝则完全不知道这件事情，以致几天之后，当波培娅的丈夫斯奇比奥同他在一起吃晚饭时，他还问为什么斯奇比奥没有和自己的妻子同来。直到这时他才知道她已经不在人世了。

（3）但是，当克劳狄乌斯向维提里乌斯征求意见如何除掉亚细亚提库斯的时候，维提里乌斯便含着泪回忆他们两人间的长期友谊以及他们对皇帝的母亲安托尼娅所表示的同样忠诚。继而他又列举了他为国家所做过的事情，他最近对不列颠人作战的功勋[注]和所有其他有可能引起皇帝怜悯之心的事情。他建议给予亚细亚提库斯以选择死亡方式的自由。克劳狄乌斯随后的发言也具有同样的宽大精神。当亚细亚提库斯的一些朋友建议他用慢慢绝食的办法自杀时，亚细亚提库斯说，他不想接受这项恩典。他先做了一次他常做的体操，[注]洗了澡，高高兴兴地吃了晚饭。他说死于提贝里乌斯的阴谋或是死于盖乌斯·恺撒的进攻，较之死于妇人的欺骗和维提里乌斯的挑拨性的下流语言倒是更体面些，接着他就把自己的血管切开；不过在他切开血管之前，他先到他的柴木堆那里去，[注]下令把它们挪到别处去，这样他那些繁

茂的树木就不致受到干柴烈火的影响了。他在临死之前，竟还是这样沉着啊！

（4）接着召开了元老院的会议。苏伊里乌斯进而又把姓佩特拉的两名最高级的罗马骑士加到被控诉者的名单上去。处死他们的原因，据说是他们曾出租他们的一所房屋，作为莫涅斯特和波培娅的幽会之所。但其中的一个人受到控诉，是因为他夜里睡觉时梦见克劳狄乌斯戴着小麦编的王冠，麦穗向下，因此根据他的梦，预言粮食的歉收。[注] 有一些人说，梦里看到的是带着发白的叶子的葡萄蔓编成的花环。他根据这个朕兆认为皇帝在秋末将要死亡。但大家意见一致的一点则是，这个梦不拘性质如何，都会使他本人和他的兄弟丧命。元老院决定把一百五十万谢司特尔提乌斯和行政长官的标记[注] 赠予克利司披努斯。维提里乌斯则建议再把一百万给予索西比乌斯，因为他用教诲帮助过不列塔尼库斯，用忠言帮助过克劳狄乌斯。也被征询过意见的斯奇比奥回答说："关于波培娅的罪行，我的想法和大家的想法相同，那么可以认为我要说的和大家所说的话相同吧！"——夫妻之爱和元老职责之间得到了美妙不过的妥协。

（5）而这时老练而又残酷无情的苏伊里乌斯继续干他的控告勾当，许多人也仿效他的这种鲁莽粗暴的做法：因为皇帝将全部法律上和行政上的职权集中于一身，这种情况就给掠夺者大开方便之门。任何公开出售的商品都不像辩护者的背叛行为那样毫无顾忌地出售。结果竟发生了这样的事情，一个著名的罗马骑士撒米乌斯付给了苏伊里乌斯四十万谢司特尔提乌斯，却发现他竟然同对方勾结到一起，于是就在他的辩护人的家里用剑自戕了。因此，按照业已任命的执政官盖乌斯·西里乌斯的建议（关于西里乌斯的权力和他的垮台，我将要在提到它们的时候再来叙述），[注] 元老院一致要求执行秦奇乌斯法[注]，因为这项法律很早就规定，在为某一案件进行辩护时，任何人都不能接受金钱或是礼物。

（6）当担心因此会蒙受污名的元老们起来反对的时候，跟苏伊里乌斯不合的西里乌斯便进行了一次猛烈的抨击，并且援引了古时演说家的范例，那些演说家是把名誉和前程看成他们口才的唯一报酬

的，他说："连文艺中最优美和最重要的东西都因图利而被腐化，那么其他东西沾上了钱会变成什么样子呢？当人们所考虑的是金钱的数目时，甚至信义都不能不受影响啊。如果诉讼不使任何人能从中取得利益的话，就不会有那么多的人喜欢诉讼了。实际的情况却是，人们都在鼓励仇视和控诉，鼓励恶意和不公道，为的是使法庭贪污腐化，从而使辩护人弄到金钱，就好像疾病的流行可使医生取得报酬一样。让这些人记起阿西尼乌斯，记起美撒拉，记起现代的人物中的阿尔伦提乌斯和埃塞尔尼努斯吧：[注] 他们在他们的本行的业务上达到了最高的造诣，但是他们的生活或他们的辩才却没有任何污点！"已经任命但未到任的执政官说了这样的话而别人也表示同意之后，于是采取措施起草一项决议，使犯罪者不容易逃脱反勒索法的制裁，这时苏伊里乌斯、科苏提亚努斯[注] 等等看到这一决定对他们来说不是意味着审讯（他们的罪行已非常明显，不必再审讯了），而是意味着惩处时，人们便围在皇帝身边，请求他赦免他们过去的罪行。[注]

（7）他们看到皇帝有了赞同的意思之后，就开始为他们自己的案件辩护说："哪里会有人傲慢到说他能够希望取得不朽的声名？对被告来说，他们自己能够得到帮助，这是一件大好事，因为这样一来，任何人就不会由于没有辩护人为他辩护而听任强者的摆布了。但口才并不是不花一文钱而随便捡来的东西：一个人越是为别人的事情奔走，他也就越是忽略他私人的事务。许多人靠服军役来维持自己的生活，不少人经营他们的产业，但谁也不愿意干一种他不能得利的行业。阿西尼乌斯和美撒拉（他们由于安托尼乌斯与奥古斯都的决战而大发横财）以及豪富家族的后人埃塞尔尼努斯、阿尔伦提乌斯之流的人物很容易做出慷慨的姿态；但在取得报酬的一点上，他们显然也有前例可循，普布里乌斯·克洛狄乌斯或盖乌斯·库利欧[注] 在发表演说时习惯上就是收费的。他们本人都是贫苦的元老，而在没有战争的时期他们除了和平的报酬之外是得不到任何东西的。让他也考虑一下那由于辩护的活动而成名的普通人民吧。如果他们研习的那门学问的报酬被取消，这门学问也就会灭亡了。"皇帝在考虑了这些虽非高尚但仍不是毫无道理的理由之后，便规定辩护人所收的费用最多不能超过一万谢司特尔提乌斯。超过这个数目的就要按勒索罪惩处。

（8）注差不多就在同时，注米特利达特斯（前面我已经提到了他保有亚美尼亚的王位和卡里古拉下令逮捕他的事情）按照克劳狄乌斯的意见，靠着帕拉斯玛尼斯的力量返回了他的王国。注伊伯利亚的国王，也就是米特利达特斯的兄弟，不断宣称帕尔提亚人中间发生了内讧，王位还不知道属于谁，小事情无人过问。因为做过许多残酷事情的哥塔尔吉斯现在又杀死他的兄弟阿尔塔巴努斯及其妻儿，结果使帕尔提亚人人感到惊恐，他们召来了瓦尔达尼斯。他这个一向喜欢进行大规模冒险行动的人在两天里便走了三千斯塔狄乌姆注，赶跑了想到瓦尔达尼斯会来进攻因此惊慌失措的哥塔尔吉斯，并且毫不迟疑地攻占了最近的一些省份——只有塞琉西亚不承认他的最高统治权。他围攻这座设防坚固的城市，久攻不下，这座城市不单有一条河流作它的天然屏障，同时还有工事和粮食足资固守。他之所以要这样做，与其说是出于自己切身利益的考虑，毋宁说是对这一座也背弃了他的父亲的城市感到愤怒。就在这时，哥塔尔吉斯得到了达阿伊人和叙尔卡尼亚人注的兵力的援助，又重新作战；瓦尔达尼斯被迫放弃了塞琉西亚，在巴克妥利亚的平原上注扎下营地，与哥塔尔吉斯的营地相对。

（9）正当东方的政权处于分裂状态而人们还不知道哪一方面取得优势的时候，这种局面使得米特利达特斯得到了占领亚美尼亚的机会，因为这时罗马军队正致力于摧毁山上的要塞，而伊伯利亚的军队在这同时蹂躏了平原地带；当地居民在敢于接战而失败的省长注狄莫纳克斯逃跑后，没有进行过任何抵抗。一部分贵族所依附的小亚美尼亚注的国王科提斯造成了一些耽搁。但不久他就被皇帝的一道命令压制下去，于是人们又都转而拥戴米特利达特斯做国王了。但他表现得过分严厉，从而未必能使他的新王位得到巩固。

这时，帕尔提亚的将领准备作战，但他们发现了一件叛国阴谋，因此突然缔结了一项条约。这一叛国阴谋是哥塔尔吉斯向他的兄弟透露出来的。他们会见时起初还有点犹豫，后来相互握住右手，在神坛前面发誓向他们敌人的叛逆行动进行报复，并且相互作了让步。瓦尔达尼斯被认为更适于保有自己的王位；而为了避免发生任何敌对行动，哥塔尔吉斯则撤退到叙尔卡尼亚内地去。在瓦尔达尼斯返回的时

候，塞琉西亚才在叛变后的第七个年头[注]投降了；这对帕尔提亚人来说不能不是一个耻辱，因为一个城市竟能反对他们这样长的时间。

（10）瓦尔达尼斯于是巡视了主要的各省，他渴望收复亚美尼亚，但是这时又害怕这会和叙利亚的副帅维比乌斯·玛尔苏斯发生冲突而不得不把这种野心收敛起来。就在这时，哥塔尔吉斯又在征募一支军队，他后悔让掉王位，而那些始终不甘愿在和平环境中处于藩属地位的贵族又在教唆他。另一方面，瓦尔达尼斯也把军队带到埃林德司河。在渡口的一场激烈战斗中，他取得了全面胜利，而在一些成功的战斗中他又把参与进来的部族都一一加以征服，直到信德河的地方，而信德河则是达阿伊人和雅利安人之间的边界。[注]既然取得了胜利的帕尔提亚人无意于远出作战，所以他的胜利便到那里为止。因此，他建立了许多记载他的威势的纪念物，并且在这种纪念物上说明在他之前没有任何一个阿尔撒奇达伊家族的成员曾经向这些民族收取过贡品；在这之后，他便十分光荣地回来，因此对自己的臣民也就更加专断，更加横傲了。但是有一次，当他专心打猎疏于防备的时候，一个预谋的背叛行动将他杀害了；这个国王这时虽然还十分年轻，但是已非常有名，如果他能像威慑敌人那样得到自己人民的爱戴，那么老资格的国王也很少有几个能比得上他。

瓦尔达尼斯被杀以后，帕尔提亚的事务陷入混乱，因为大家对于继承者的人选并没有取得一致的意见。许多人倾向于哥塔尔吉斯，但还有一些人倾向于普拉提斯的后人美赫尔达特斯[注]，这就是在我们这里作人质的人。但是哥塔尔吉斯取得了胜利，成了宫廷的主人，不过他的残酷和放纵使得帕尔提亚人不得不秘密地把一份请愿书送到罗马皇帝那里去，请求把美赫尔达特斯释放出来，以便取得他的祖宗的王位。

（11）在同一个执政官当政的年代，[注]也就是罗马建城八百年的时候，举行了一次百年祭，这一次与奥古斯都举办的前一次相隔六十四年。这里我且不谈两位皇帝所用的计算方法，[注]因为这些计算方法我已经在谈到多米提安统治时期的那些卷[注]里详细地谈过了。因为他

也举办过百年祭，而作为十五人祭司团[注]的成员和当时的行政长官，我是比一般人更加注意这件事的。我提起这件事并非出于什么虚荣，而是因为从古以来这项责任就是由十五人祭司团负担的，此外还因为特别是高级长官有责任执行同宗教仪式有关的职务。当克劳狄乌斯出席赛马会，而豪门出身的少年子弟组成的一个马队表演特洛伊战争的时候[注]——在这些少年子弟中间就有皇帝的儿子不列塔尼库斯和路奇乌斯·多米提乌斯（他不久就被过继为皇帝的继承人并且被定名为尼禄），[注]人民群众对多米提乌斯所表示的更加热烈的欢迎则被认为具有朕兆的性质。大家还一致传说，他幼年的时候曾有一些蛇前来看护他：这是模仿外国的奇迹故事而编造一种预言，因为尼禄本人——他肯定是不习惯于降低自己的身份的——就常常说他在卧室里看到过一条蛇。

（12）但是，他是日耳曼尼库斯的男性后裔，因此人们对日耳曼尼库斯的追忆就使他还有一些人望；而由于他的母亲阿格里披娜受到美撒里娜的迫害，所以人们也就越发对她表示同情；一贯是她的敌人，而且现在又对她更加憎恶的美撒里娜，之所以抑制自己的挑起控诉和教唆控诉者的行为，是因为她又近似疯狂地爱上了一个人。她爱上了罗马的一个最漂亮的青年盖乌斯·西里乌斯[注]，她的情欲炽烈到这样的程度，以致她竟然把他的显要的妻子优尼娅·西拉娜从自己丈夫的家里赶了出去，并且占有了现在已经无拘无束的奸夫。西里乌斯对自己的丑名和面临的危险不是不知道，但是由于拒绝就意味着必死无疑，由于避免暴露出来还有一线希望，而且由于他得到的报酬是丰厚的，于是他便用及时行乐、不顾未来的态度安慰自己。不过美撒里娜却没有隐瞒的意思，她不断地带领着她的大群门客到他家里去。在外面，她也总是同他挨到一起；他取得了数不清的财富和荣誉，最后，统治大权的易手似乎已经完成了：在奸夫的家里，人们可以看到宫廷的奴隶、被释奴隶和各种设施。

（13）这时，克劳狄乌斯还不知道自己夫妇间已发生了问题，正忙于自己的监察官[注]职务，他发布了严峻的敕令，斥责人民群众在剧场中的放肆行为，他们在提到担任过执政官的普布里乌斯·彭波尼乌斯

（他给剧场写剧本）和一些有地位的人时，讲了不少下流话。克劳狄乌斯利用法律来制裁债权人的勒索行为，禁止在父亲去世时由未成年的儿子代还债务。他把西姆布路伊尼山上的泉水[注]引到首都城里。在他发现就连希腊字母也并不是一开始制定就十全十美的时候，他就创造并公布了一些新的拉丁字母。

（14）从埃及人的动物图画来看，他们是最早用图画符号表示思想的民族：人类历史的这些刻在石头上的最古老的文献，直到今天我们还可以见到。他们还自称是字母的发明者。他们认为，曾称雄海上的腓尼基人把这种知识从埃及输入希腊，结果借用字母的腓尼基人却取得了发明字母的声誉。因为根据传统的说法，随着一支腓尼基船队到来的卡德木斯把文字传给了当时还没有开化的希腊各民族。另一些人则说，雅典的凯克罗普斯（或底比斯的里努斯）和特洛伊时代阿尔哥斯的帕拉米狄斯发明了十六个字母，其他的字母则是后来不同的作者，特别是西莫尼德斯陆续增加的。在意大利，埃特路里亚人从科林斯人戴玛拉托斯那里学到了文字，阿波里吉尼斯人从阿尔卡地亚人伊凡德尔那里学到了文字；拉丁的字母在外形上和最早的希腊字母是一样的。但是，我们的情况也是这样，字母的数目起初不多，后来才有增加。克劳狄乌斯也援了这个前例，又加上了三个字母，[注]这三个字母在他的统治时期很流行，后来就作废了，不过在广场和神殿的官方的青铜牌上我们却仍然可以看到它们。

（15）后来，他又同元老院商讨建立一个卜人团[注]的问题，这样做的目的在于，“使意大利的最古老的技艺不致由于这些卜人的怠惰而失传。在国家遭到灾难的时候，他们常常把卜人召来，根据他们的意见恢复宗教的仪节，并且能比较准确地预见到未来的事情。但是埃特路里亚的贵族却自愿地或是出于罗马元老院的邀请，保存了这一技艺，并且在一些家族中传播。但是由于人们都不关心这种技艺，再加上外来的迷信[注]越来越盛行，结果这方面的工作就做得越来越疏忽了。现在看来，一切确实都很兴旺。但是他们必须通过这样的做法来对上天的垂爱表示感谢：那就是他们要保证在国家危急的时候所遵守的宗教仪节在繁荣顺利的时候也不会被忘记。”因此元老院便通过了一

项命令，责成祭司们考虑在卜人的训练中哪些部分需要加以保存或是加强。

（16）同年，凯路斯奇人[注]到罗马来要求给他们派一个国王，因为国内的斗争已经消灭了贵族，而在皇族当中也只剩下了一个人，这个人就是被留在罗马的意大利库斯。此人在父系的一方面，他的父亲是阿尔米尼乌斯的兄弟佛拉乌斯，[注]他的母亲则是卡提伊人的国王阿克图美路斯的女儿。他很漂亮，受过日耳曼式的和罗马式的军事训练和骑术训练。因此皇帝就送给他一笔钱，一队护卫人员，并且鼓励他鼓起勇气来继承他的家庭的光荣。“他是在罗马诞生的（不是人质而是罗马公民）、要到国外去接受王位的第一人。”在开头的时候，日耳曼人确是十分欢迎他的到来；但是由于他不存有党派之间的怨恨心并且对所有的人都同样力求表现关切的态度，于是崇拜者就群集在国王的周围。这个国王虽然偶尔表现了客气和拘谨的并不使人讨厌的弱点，但是他更多的是表现了使蛮族感到亲切的酗酒和淫乱。他的声誉已经开始传到并且越过了相邻的各邦，但是在这个时候，由于忌妒他的权力，那些想通过结党营私而谋求私利的人却到相邻的部落那里去，在那里发表了他们的抗议宣言：“日耳曼的古老的自由正在消失，罗马的权力正在加强。在与他们一样诞生在同一块土地之上的人当中，难道就没有一个人能当国王，而不必把那个探于佛拉乌斯的儿子捧在众人头上，这种情况难道就完全无可争辩了么？祈求阿尔米尼乌斯的名字是没有用的。即使阿尔米尼乌斯有一个儿子在敌国被抚养成人之后又回到国里来统治他们，那他们也会担心这是一个受到外国的教育、奴役和衣着的熏染的青年，一句话，就是受到一切外国事物的熏染的青年！至于意大利库斯，如果说他具有家传的气质的话，那么任何一个人都没有像他父亲那样对祖国和家庭进行过一场不可调解的战争！”

（17）他们便利用这些以及诸如此类的号召集合了一支人数众多的军队。意大利库斯手下的力量也不弱。他提醒他们说，“他并不是仰仗武力来征讨一个不是心甘情愿的民族，而是由于他自己有比对手们更加高贵的出身才被召来的。至于他的勇气，他们可以试验一下，看看他是否配得上他的叔父阿尔米尼乌斯和他的祖父阿克图美路斯！他的父亲也没有使他感到羞愧——他父亲从来不曾拒绝（在日耳曼人的

同意下）对罗马所承担的义务。自由的名义正在被人利用来作为不诚实的借口，这些人出身卑贱，一向干着祸国殃民的勾当，因此他们的希望只能寄托在国内的不和上面。”群众向他欢呼，而在一场像蛮族战争那样的大规模战争当中，国王取得了胜利。他因成功而洋洋自得起来，变得蛮横自大，结果被赶了出去，但是他后来又依靠着朗哥巴狄[注]的军队重新取得了王位，这样，不拘他在顺境还是逆境时，都是凯路斯奇人的祸害。

（18）在这个时期，卡乌奇人[注]内部已无纷争，桑克维尼乌斯[注]也死了，人们兴高采烈。卡乌奇人趁着科尔布罗还未到来的机会，在干纳斯库斯的率领下，先发制人地对下日耳曼发动了进攻。干纳斯库斯本人是一个坎宁尼法提斯人[注]，曾在罗马的辅助部队里服役，后来从那里开了小差，现在则带领着一队轻便的船只在海上打劫。他的活动范围主要在高卢沿岸一带，因为他对于这里的和平城市的财富是十分熟悉的。但科尔布罗从一进入行省，就表现出极为谨慎，不久便取得了从这次战役开始以来便享有的声誉。他把他的三层桨的战船[注]全部集中在莱茵河上，其他船只则按照它们的吃水量大小分别停泊在河口和支流上面。他击沉了敌人的船只，这样就赶跑了干纳斯库斯。他把事情就地安排停妥之后，就要那些由于很想大肆劫掠一番而对劳苦和军务感到厌倦的军团记住古老的法律，因为这一法律禁止在进军时离开队伍，禁止不遵守命令而自行发动战斗。放哨和日夜值班时都要带着武器执行任务；根据记载，两名士兵曾受到死刑的处分，一个士兵是因为他在掘土修建壁垒时没有佩剑，另一个士兵是因为他干这一工作时什么也没有带，而只有一把匕首。这种说法可能是夸大了，也可能是错误的，但是这些说法的出发点却还是要说明统帅的严厉。这肯定是一个严峻的人物；对于小事都这样严厉的人，对于重大的罪行就更是铁面无情了。

（19）但是，他激起的恐怖情绪对他自己的士兵以及对敌人却发生了恰恰相反的效果。这样的办法对我们来说，意味着重振士气，但对蛮族来说，却意味着削弱信心。弗里喜人[注]曾因路奇乌斯·阿普洛尼乌斯的失败而发生了叛乱，自从那时以后，弗里喜人便采取敌对或

不满的态度。他们交出了人质，并且移居到科尔布罗特别划定的地区去。科尔布罗也给他们成立了一个元老院，设置了一名高级官吏，并且给他们制定了法律。为了防止他们忽视他所发布的命令，他在这一地区修建了一个设防的据点，另一方面又派遣使节到大卡乌奇人[注]那里去劝说他们投降，并且要他们设法害死干纳斯库斯。这种策略既不是无效的，而用来对付一个逃兵和不忠诚的人，也不是可耻的；不过干纳斯库斯的被杀扰乱了卡乌奇人的情绪，科尔布罗撒下了叛乱的种子。因此这个消息虽然在许多人看来是可以相信的，却被一些人认成是一种不祥之兆："为什么他要树敌呢？任何损失都要由国家来承受：如果他取得成功，他就会成为出色的战士，这是一个敏感的皇帝所不能容忍的，并且会造成对和平的威胁。"因此，克劳狄乌斯便十分坚定地禁止对日耳曼发动新的侵略，甚至还下令卫戍部队撤退到莱茵河的西岸。

（20）当命令传达到科尔布罗这里来的时候，他已经在敌人的土地上设营了。这个命令使他感到十分意外。尽管他在这个时候想到了这一命令会引起许许多多的后果——从皇帝那里来的危险，蛮族方面的蔑视，行省居民的讪笑——但是他只讲了这样一句话："在我以前的罗马将领是多么幸福啊！"随后他就下令撤退了。不过为了使士兵们有事可做，他要他们在莱茵河和摩撒河[注]之间挖掘一道二十三英里长的运河，这样一条便路使得人们可以避开大洋上的危险。[注]皇帝虽然不许他作战，却仍然赐他以凯旋的标记。

不久之后，库尔提乌斯·路福斯[注]也取得了同样的荣誉，因为他为了寻找银矿，在玛提乌姆[注]开发了一处矿山。矿山的收益很少，而且时间也不长，但是军团士兵在挖水道和修建十分艰巨的地下矿坑设备（这种工作在露天就已经够艰巨的了）时吃了极大的苦头。他们为这种过度紧张的工作而累得疲惫不堪，再加上在好几个行省里都有这类苦役，于是他们就以军队的名义私自上书皇帝，请他在把军队交给一位统帅之前，先赐给他凯旋的荣誉。[注]

（21）至于库尔提乌斯·路福斯的出身，有些人说他是剑斗士的儿子。我不愿意在这方面说假话，可是又不好意思在这方面调查真实情况。在长大成人的时候，他在一个业经任命要到阿非利加去的财务官手下做事情。在阿杜路美图姆[注]这个城市，当他在一个炎热的中午独自在一个荒废的柱廊下漫步时，他看到一个高大得超乎常人的妇女站在他的面前对他说："路福斯，你将来会到这里来担任这个行省的长官的。"这一朕兆激起了他的希望，于是他就离开该城到了罗马。在罗马，一方面是自己的果敢性格，另一方面再加上他的朋友们的慷慨资助，他取得了财务官的职位。随后，由于皇帝的提拔，他又击败了贵族出身的竞争者而取得了行政长官的地位。原来提贝里乌斯为了给他的卑贱的出身开脱，曾经说过这样的话："我认为库尔提乌斯·路福斯是一个白手起家的人。"后来这个在上级面前唯恭唯谨，对下横傲无礼而在同僚当中又颇为难对付的人物，在他的悠长的一生中竟爬上了执政官的高位，取得了凯旋的标记，最后终于担任了阿非利加的长官；而他命中前定的官运应验之后，他也就死在那里了。

（22）这时在罗马，一个名叫格涅乌斯·诺尼乌斯的骑士被发现在早朝时身上带着宝剑。不过他这样做的动机为何，无论当时以及后来都没有弄清楚。在严刑的拷问之下，他承认了自己的罪行，但是他没有供出任何同谋犯。是否他还有什么隐瞒的地方，就不得而知了。

在同样的执政官当政的一年里，普布里乌斯·多拉贝拉建议每年举行的剑斗比赛的费用应当由已当选为财务官的人负担。[注]在我们祖先的时代，官职是一个人的功业的报偿，凡是自信品德崇高的公民都能合法地竞选长官职位；甚至没有规定使青年人不得担任执政官或独裁官的年龄限制。[注]还在国王的统治时期便已经设置了财务官的职位，从路奇乌斯·尤尼乌斯·布鲁图斯之恢复库里亚法[注]便可以看到这一点。选任的权力掌握在执政官手里，直到这一官职和其他官职都转由人民来选任的时候。在塔尔克维尼乌斯被逐后六十三年，[注]由人民选出的最早的财务官是瓦列里乌斯·波提图斯和埃米里乌斯·玛美尔库斯；他们的职责是掌理战时军队的财政。后来由于他们的责任加重了，在罗马也设置了两位财务官；[注]不久，由于这时意大利要向罗马

纳税而来自行省的收入也日益增加，财务官的数目又增加了一倍。注在这之后，根据苏拉的一项法律，注又任命了二十名财务官用来补充元老院的名额，因为他已经把刑事法庭的审判权交给元老了；甚至当骑士重新取得这一审判权的时候，财务官仍不是靠金钱得到的，而是有赖于竞选者的功业和人民对他的信任程度。但后来多拉贝拉的这个建议却无疑是拍卖这个官职了。

（23）在奥路斯·维提里乌斯注和路奇乌斯·维普斯塔努斯担任执政官的一年里，讨论了补充元老院名额的问题。所谓长发高卢注的首要公民，由于很久以来就是罗马的同盟者，而他们本身又取得了罗马公民权，注所以他们要求取得在首都担任官职的权利。人们对这件事发表了许多不同的意见；而在皇帝本人主持的会议上，双方热烈地展开了辩论。

有的人说："意大利还没有衰败到连首都罗马的一个咨议机构都组织不起来的程度。在过去，对于那些和罗马人有血统关系的民族注来说，一个由罗马人组成的元老院就足够了；他们并不因为古老的共和国而感到脸红。而且即使在今天，人们还引用在古老的制度下罗马的性格为世人提供的德行和荣誉的范例！维尼提人和印苏布里人注已经冲进了元老院，难道这还不够吗？难道他们还要把大群的外国人带到城里来，就好像这座城市被攻占了么？对于罗马贵族的后裔和来自拉提乌姆的贫穷的元老还有什么荣誉留给他们呢？一切事物都要转到有钱的人们手里去；然而这些人的祖父、曾祖父却曾经统率着同罗马为敌的部落屠杀过我们军团的士兵，并曾在阿列西亚包围过圣优利乌斯。注而且这都是不久之前的事情啊！何况我们更没有忘记过去妄图破坏卡披托里乌姆神殿和罗马卫城中献神的战利品的那些高卢人。注当我们想到这一点时我们又当如何呢？尽量让他们享有公民的头衔吧：但是元老的标记和长官的荣誉，还是不要被他们玷污为好！"

（24）皇帝听了这一番话及其理由，很不以为然，他不仅当场提出自己的反对意见，而且在他召集的元老院会议上发表了下面的讲话：注

“萨比尼人克劳苏斯[注]是我的始祖，他在成为一个罗马公民的同时又取得了贵族的称号；我从祖先身上受到鼓舞：在治理国家时要采取与他们一样的政策，那就是把一切真正优秀的东西都移植过来，而不论它来自什么地方。因为我不是不知道，优利乌斯家族是从阿尔巴到我们这里来的，科伦卡尼乌斯家族是从卡美里乌姆来的，[注]波尔齐乌斯家族是从图司库路姆来的；且不用向远古的时候探索，元老们都是从埃特路里亚、路卡尼亚以及整个意大利选进来的；[注]最后，意大利本身扩展到阿尔卑斯山，[注]这样就不仅仅个人，就是不少国家和民族也完全被包括到罗马人的整体里来了。当波河以北各地区的意大利居民取得了公民权的时候，我们在国内建立了巩固的和平，在国外取得了胜利；而我们利用我们的军团遍布于天下各地这一事实，把最强壮的行省居民加到他们中间去，这样就使这个凋敝的国家重新有了力量。巴尔布斯一家是从西班牙来的，和他们同样显赫的一些家族则是从纳尔波高卢来的，难道这也是什么值得遗憾的事情么？这些人的子孙还都活着，他们对他们的祖国罗马的爱丝毫也不比我们差。拉开戴孟和雅典虽然拥有强大的武力，可是终于免不了灭亡的命运，难道这不正是因为他们始终把被征服者当作外人看待而采取排斥态度的缘故么？但是我们自己的始祖罗木路斯却又很贤明，他竟然一天之中战胜了并随即同化了一个民族！[注]甚至我们过去的一些国王都是外国人：[注]被释奴隶的儿子担任官职，这也并不像人们一般错误地认为的那样是什么新鲜事情。古时这样的情况是常常发生的。有人可以反驳说，谢诺尼人同我们打过仗啊。那么也许沃尔斯奇人和埃魁人[注]从来没有向我们打过仗？也许有人会反驳说，我们的罗马曾被高卢人占领过，可是我们难道不也曾把人质送到托司卡尼人[注]那里去，并且从撒姆尼特人的轭下穿过去么？[注]而且如果你们回顾一下我们过去的历次战争，没有一次战争是在比对高卢人的战争更短的时期里[注]结束的：从那时起，那里便一直对我们保持着忠诚的和平。现在他们已经在风俗习惯方面、文化方面并且通过婚姻关系而同化于我们了，让他们把他们自己的黄金和财富带到我们这里来，而不要留在我们的境界之外他们自己那里吧！元老们，现在被认为是极其古老的任何制度，都有一个时期是新的：在贵族的高级长官之后有了平民的高级长官；[注]后来

在平民的高级长官之后又有了拉丁人的，而拉丁人的之后又有了意大利其他民族的高级长官。今天我们的创举也会变为过去的一个构成部分，而今天我们根据前例加以辩护的事例，将来也会成为前例的。”

（25）元老们同意了皇帝的发言，结果埃杜伊人[注]就第一次在首都取得了参加元老院的权利。他们所以取得这样的权利，是因为他们长久以来和罗马就有盟约的关系，而且在高卢人的城市里，他们是唯一拥有“罗马人民的兄弟”这样头衔的城市。

就在这同时，恺撒又把所有那些最老的或是门第最显赫的元老接受为贵族：原来罗木路斯所说的“大家族”和路奇乌斯·布鲁图斯所说的“小家族”这时已经所余无几了。[注]甚至独裁官恺撒和皇帝奥古斯都根据卡西乌斯法和赛尼乌斯法选出来补足空额的那些家族也都零落殆尽了。这是一件会使许多人感到高兴的事情，于是监察官便欣然地担起了这样一项任务。不过怎样把那些丑名四溢的元老排除出去，却是他颇费斟酌的事情。但是他用了一种最近才采用的温和办法，而放弃了过去那种严厉的办法。他劝告每个这样的人物自己考虑自己的问题，然后申请准予放弃元老的职务，这种申请很快地便得到了同意；继而他就在一个名单上同时发表了被开除的和被批准退职的元老的名字，而由于不把监察官的开除和自动退职的谦虚表现加以区别，被开除的人们的耻辱也就相应地减轻了。为了表示感谢，执政官维普斯塔努斯建议，克劳狄乌斯应取得“元老院之父”的称号。他说，“若用祖国之父的名义，就和别人共享了，[注]对于为国家立新功的人应当用非常的名义来表示尊崇。”但是皇帝本人却反对执政官的这一建议，认为它吹捧得太过分了。他还主持了每五年一次的人口调查的结束式[注]，调查结果表明罗马公民现有五百九十八万四千零七十二人。[注]现在，他对于他自己国内的事情不再是一无所知了：不久之后，他就不得不注意到并且报复了他的妻子的越轨行为，但这只不过是为了在后来促成一次乱伦的结合而已。

（26）到了这时，美撒里娜对于平平淡淡的通奸已经不满足了，她正在追求淫荡的新花样。西里乌斯本人开始催促她索性把事情公开，这或是由于他命中注定要因情丧智，或是由于他看到只有冒险才

能应付临头的危险。他对她说："我们不能干等着皇帝年老：只有清白的人才能思前虑后而不误大事；罪行被人发觉，就得用大胆来补救。我们有的是朋友，他们和我们一样，都有担心的事。我本人没有结婚，又没有孩子，我准备结婚，并且把不列塔尼库斯过继过来。你的权力并不会削弱，而且，如果我们先动手除掉克劳狄乌斯的话，你的心境只会更加宁静。要知道，克劳狄乌斯即使不会那样快发现我们的奸情，但他却是很容易发怒的。"

美撒里娜听了他的这番话之后，反应是冷淡的。这倒不是因为她对自己的丈夫还有什么恩爱，而是因为她担心一旦西里乌斯没有人可以管束，他会把自己的情妇抛弃，并且冷静地估量在危险时刻犯下的这样的罪行到底值不值得。然而，放荡的人从最臭的丑行中能得到最大的欢乐，她渴望成为他的妻子；她只是等待着克劳狄乌斯到奥斯蒂亚去主持牺牲奉献式[注]，就和西里乌斯举行正式的、隆重的婚礼。

（27）我知道，在一座任何事情都瞒不过人们的耳目、都逃不过人们的谈论的城市里，任何人如果认为自己十分安全，这是无法设想的事情。更不用说，定下某月某日，当着在婚书上盖章的证人们的面，一位当选的执政官和皇帝的夫人来到某处公然举行正式婚礼了；女人听从占卜师的话[注]戴上了结婚的面罩，向诸神奉献了牺牲；两个人还和客人在一起欢宴，还接吻拥抱，最后就像夫妇一样地在夜里同床共枕。不过我丝毫不是在这里故作耸人之笔：我在这里所记的都是我的先辈亲口说的或亲手记下来的。[注]

（28）当时皇室笼罩着一片恐怖的气氛。特别是那些掌权的人，[注]因为这些人最怕已经确定的皇位又发生什么变故。他们起初只是在私下谈话里表示不满，后来就不再掩饰自己的愤怒情绪了。"一个优伶[注]曾经玷污过皇帝的寝室，这已经是够丢脸的了，不过还不致危及皇帝本人的生命。但这次却是一位年轻潇洒、果敢有为的贵族，一位当选的执政官，他正在准备满足自己的更大的野心——这次结婚会引起怎样的后果，已经不是什么秘密了！"当他们想到克劳狄乌斯的愚钝，他之受制于美撒里娜以及在她的命令之下他所进行的多次屠杀的时候，他们无疑是感到害怕的。而且，皇帝的温驯的性格本身又使他们

有理由相信，如果他们能使他认识到美撒里娜的罪行的严重性，那他们就可以在对她加以审判之前把她判罪，除掉。但是他们认识到，关键在于克劳狄乌斯肯不肯听取她给自己的辩护，以及他们是否能使他不去听取甚至是她的忏悔之词。

（29）在开头的时候，卡利司图斯[注]（这个人我在前面谈到盖乌斯·恺撒被杀的时候提到过）同纳尔奇苏斯[注]（杀害阿庇乌斯的主谋者）和当时最受宠信的帕拉斯[注]商量，是否可以想用私下恐吓的办法使美撒里娜离开情夫西里乌斯，至于他们所知道一切其他情况就不再提了。但帕拉斯和卡利司图斯不同意这样的办法，理由是：如果他们做不到这一点，他们自己就会送命。帕拉斯是由于胆怯，但卡利司图斯则是因为从前一朝的经验他深切体会到，小心谨慎地提出自己的看法较之生硬地提出意见使自己能更稳妥地保持自己的权力。纳尔奇苏斯则坚持自己的意见，但只是对这个计划作了一点修改：在事先根本不告诉她会被控告或谁已控告她。他本人则等待着动手的机会，因为皇帝在奥斯蒂亚那里长久耽搁着不回来，他就笼络同皇帝最亲近的两名侍妾作为控告者，笼络的办法是：送礼、许诺和向她们指出在除掉美撒里娜后她们的势力会加强等等。

（30）随后，这个叫做卡尔普尔尼娅的女人在得到机会和皇帝一个人在一起的时候，便跪在他的面前告诉他，美撒里娜已经嫁给了西里乌斯。就在这时，她又问另外一个女人克利欧帕特拉（这个女人就站在身旁准备回答问题），是否也听到了这样的事情。在克利欧帕特拉也作了肯定的回答之后，卡尔普尔尼娅便请求皇帝召见纳尔奇苏斯。纳尔奇苏斯请求皇帝宽恕他过去的罪过，因为他没有向他的主人提起过关于维提乌斯、普劳提乌斯[注]以及诸如此类人物的事情；他说甚至现在他仍不打算责备这个女人的淫荡，更不想迫使皇帝把皇宫、奴隶和皇帝的其他仪仗从西里乌斯手中要回来。不，西里乌斯可以享用这些东西，但是让他归还新娘并把婚约取消了吧！他问："你知道你离婚的事情吗？因为全国人民、元老院和军队都看到了西里乌斯的婚事；而除非你赶快行动，否则新的丈夫就掌握罗马了！"

（31）于是恺撒把他最亲密的朋友召到一处，首先向粮务官图尔拉尼乌斯[注]，其次向近卫军长官路西乌斯·盖塔[注]征询意见。他们都证实了这件事。其他人则一致高声坚持要皇帝到军营去，先取得近卫军的忠心拥戴，因为安全比报仇更重要。克劳狄乌斯肯定了这一事实之后，吓得几乎失去了理智，以致他竟然一直在断断续续地问他自己是否还是皇帝，西里乌斯是否还是普通公民。

但是美撒里娜这时却放荡到无以复加的程度。现在正是仲秋时节，她正在她的邸宅的园地里举行葡萄收获的表演。榨葡萄机正在工作着，大桶里的葡萄汁满得外溢了，披着皮子的妇女则在它们旁边像奉献牺牲时或发酒狂时的酒神女祭司那样跳跃着。她自己则在那里蓬松着头发，挥动着酒神杖[注]；西里乌斯在她身旁戴着常春藤冠[注]，穿着优伶的高底靴摇晃着脑袋，而在他周边则是放荡的合唱队胡乱地叫着。据说维提乌斯·瓦伦斯[注]一时兴起，爬到一株高大的树上去。当别人问他，他看到了什么的时候，他回答说："奥斯蒂亚上空的一场可怕的暴风雨！"也许是他真正看到了这样的东西，也许是不留心偶然讲出来的一句话，但这句话却成了一句谶语。

（32）这时不仅外面的传闻，就是报信的人也从四面八方来了。他们带来消息说，克劳狄乌斯已经知道了一切，并且要到这里来，急不可待地想进行报复。于是他们俩就分手了：美撒里娜到路库鲁斯的花园去；西里乌斯为了掩盖他内心的恐惧，到广场上去办事了。其余的人也都分别溜到各处，但是他们却在外面或是在躲避的地点被百人团长们发觉并逮捕起来。大难临头而手足无措的美撒里娜立刻决定采用多次使她本人得救的办法，那就是，去见她的丈夫，要他看到她自己。

她还带信给不列塔尼库斯和屋大维娅，要他们立刻投到他们的父亲的怀抱里去。接着她又恳求年纪最长的维司塔贞女维比狄娅，请维比狄娅为她向最高祭司[注]说情，并取得他的宽恕。这时一共只有三个同伴跟她在一起——人们这样快地全部离开了她！——她从城的这一端徒步走到另一端，然后乘上一辆花园的垃圾车沿着欧斯提亚大道出

发了。没有一个人同情她，因为所有的人都感到她所犯的罪行实在是太可怕了。

（33）皇帝这一方面同样是惊惶不安；他内心里并不信任他的近卫军长官盖塔，因为此人根本不分是非，见风转舵。于是纳尔奇苏斯就在同他一样感到惊惶不安的一些人的支持下，正式向皇帝进言，只有一个办法才能挽救皇帝的性命，这就是，在那一天，把近卫军的统率权交给他的一名被释奴隶。纳尔奇苏斯自荐负起这个责任。再说，他还担心克劳狄乌斯在返回罗马的途中会由于路奇乌斯·维提里乌斯和凯奇纳·拉尔古斯[注]的进谏而后悔起来，因此他就要求和克劳狄乌斯乘一辆马车，同坐在一起。

（34）后来人们一直说，克劳狄乌斯这时讲的话说明他的心情是十分矛盾的；他一时痛斥他的妻子的可耻的淫乱行为，一时却又表示怀念他过去的婚姻生活和他的孩子们的年幼。但这时维提里乌斯却只是叫着："多么严重的罪行啊，多么无耻的行为啊！"[注]纳尔奇苏斯当时确实要他把心里的真话说出来，而不要这样含含混混；但是这种请求没有用处。维提里乌斯的回答模棱两可，人们可以从他的话作出当时情况所需要的这样或那样的解释。凯奇纳·拉尔古斯也学着他的样子。

现在他们看到美撒里娜了。她一直在向皇帝呼叫着，要他听屋大维娅和不列塔尼库斯的妈妈讲话，但控诉者[注]这边也在高声讲述西里乌斯和这次婚礼的事情。同时为了引开恺撒的视线，他把列举了她的各种放荡罪行的文件交给他看。不久之后，在进入罗马的时候，他们的两个孩子已经等在那里要见他们的父亲，但这时纳尔奇苏斯却下令把他们领开。不过这时他却不能使维比狄娅走开，也不能阻止她义正词严地提出说，不能不经审问便处死自己的妻子。纳尔奇苏斯回答说皇帝准备审问美撒里娜，并且会给她为自己辩解的机会的，同时劝贞女最好还是回去照管自己的宗教事务。

（35）在全部审讯期间，克劳狄乌斯始终保持着令人不解的沉默。维提里乌斯则装出什么都不知道的神气。一切事情都任凭纳尔奇

苏斯的摆布。他下令把奸夫的住宅打开，并且把皇帝领到那里去。在那里他首先把入口地方的一座西里乌斯的父亲的半身像指给皇帝，这原是元老院明令禁止放在这里的。注 随后他又指出尼禄家族和杜路苏斯家族的一切传家宝怎样作为通奸的代价而跑到西里乌斯的家里来。皇帝勃然大怒，说了许多威胁的话，纳尔奇苏斯于是便把他领到军营，那里已经安排好了一次士兵集会。纳尔奇苏斯讲了开场白之后，克劳狄乌斯只说了几句：因为，尽管他的气愤是正当的，但是羞愧之心却使他说不出话来。近卫军士兵发出了长时间的呼号，要他把罪犯的名字讲出来，并对他们加以惩罚。当西里乌斯被带到坛座跟前时，他既不想为自己进行辩护，也不想拖延，而只是要求速死。一些比较显要的罗马骑士也表现了和他一样的坚定态度。皇帝下令处死了曾被西里乌斯指定为美撒里娜的"监护人"注，现在又来提供证据的提齐乌斯·普洛库路斯。和他一同处死的还有供认不讳的维提乌斯·瓦伦斯和他们两个人的同谋犯彭佩乌斯·乌尔比库斯和撒乌费乌斯·特洛古斯。受到了同样的惩罚还有：城市守卫队长官注戴克里乌斯·卡尔普尔尼亚努斯，剑奴训练所监督注苏尔皮奇乌斯·路福斯，还有元老雍库斯·维尔吉里亚努斯。

（36）皇帝只在处理莫涅斯特时有些犹豫。因为他撕毁了自己的外袍，要克劳狄乌斯看他身上的鞭痕，并且要克劳狄乌斯记起在克劳狄乌斯使他听美撒里娜的使唤时所讲的那些话。注他说，别人犯罪是为了金钱或是为了满足自己的野心，但他却是出于不得已。如果西里乌斯取得了帝国统治大权，那么毫无疑问，他莫涅斯特会第一个丧命。恺撒受到了感动，并且有了赦免他的意思，但是他身边的被释奴隶还是使他在处死了这样多显要人物之后，作出了杀死这个优伶的决定。当罪行过于严重的时候，这种罪行是自愿的还是被迫的，已经无关紧要了。

甚至一位罗马骑士特劳路斯·蒙塔努斯的辩护也没有得到允许。这是一个谦逊而且又非常漂亮的青年，他曾在夜里突然被美撒里娜召去并在同一夜里被她打发走：她想要什么和不要什么，都是任着性子干的啊。但是苏伊里乌斯·凯索尼努斯注和普劳提乌斯·拉提拉努斯注却

免了一死。拉提拉努斯被赦免是由于他的叔父的杰出功勋；苏伊里乌斯被赦免却是因为他本身的无耻行径，因为在这一群无耻之徒所干的勾当里，他是扮演着女人的角色的。

（37）这时，美撒里娜正在路库鲁斯花园中为保全自己的性命而进行最后的挣扎。她在写一篇请愿书。她心里还有指望，有时甚至表现出一种激愤情绪，这个女人在这样危急的时刻还是这样霸道。老实讲，如果纳尔奇苏斯不赶快把她处决，控诉她的人肯定会遭到杀身之祸。原来克劳狄乌斯回到宫里，提早吃了晚饭之后，他的心境便已经不那么激动了，再加上他酒后又有一点醉意，接着他就下令要人去通知那个“可怜的女人”（据说这是他当时使用的原话），在第二天一定要到他这里来为自己的案件辩护。人们看出了这些话里的含义：他的怒气开始消失，他对她的爱情又回来了。如果他们不赶快动手的话，人们就有理由担心即将到来的黑夜会使皇帝重新想起闺房的乐事。

于是纳尔奇苏斯就赶快跑出去，命令近卫军的一名将领和几名百人团长立刻去执行死刑；他说这是皇帝的命令。一名被释奴隶埃沃都斯被派去防止她的逃跑并亲眼去看一下命令是否执行。他比所有其余的人更早地跑到花园时，发现美撒里娜正伏在地上，她的母亲列庇妲[注]则坐在她的身旁。列庇妲在她的女儿得势时，同她的感情并不好；但是看到她落到这样危急的地步，才对她怜悯起来。她这时正在劝美撒里娜不要等候刽子手的到来。她说：“你的生命已经结束了。现在你能做的只是设法死得体面些。”但是在那个淫荡堕落的女人的心里已经谈不上什么荣誉不荣誉的问题。当人们破门而入的时候，美撒里娜却还在不停地哭泣和呻吟，但这已经没有什么用处了。近卫军的将领默不作声地站在她的跟前，而被释奴隶则像是奴隶骂街那样地狠狠地申斥她。

（38）美撒里娜第一次明白了自己实际上处于怎样的地位，她抓起一把匕首，心慌意乱地用匕首刺自己的咽喉，又刺胸膛，但是都不顶事。最后还是那个将领一刀把她刺死了。她的尸体留给了她的母亲。还在吃饭的克劳狄乌斯接到了美撒里娜已死的消息。没有说明她

是自杀的还是由别人把她杀死的。克劳狄乌斯也没有问。他要人给他把酒拿来，像方才一样继续举行他的宴会。[注]

即使在这之后的一些日子里，人们在皇帝身上也看不出憎恨，看不出高兴，看不出发怒，看不出悲哀的征象，一句话，看不出人的感情。甚至当他看到控诉者在那里高兴，当他看到他的孩子在那里悲泣的时候也是这样。元老院设法促使他忘掉这件事，它发布命令要人们把美撒里娜的名字和胸像从一切私人的和公开的地点除掉。元老院还发布命令把财务官的标记授予纳尔奇苏斯。但是对于比帕拉斯和卡利司图斯的权力还要大的人物来说，这算得了什么荣誉呢？……这确实是值得称赞的做法，但它注定要产生最可怕的后果。……

---

[1] 《编年史》的其余部分以及《历史》的全书的唯一依据就是十一世纪的朗哥巴狄的手稿（美狄凯乌斯第二手稿），这个手稿所提供的文本显然不如美狄凯乌斯第一手稿中的第1至第4卷。在遗失的部分（第7至第10卷以及第11卷的前半部）中所谈到的事件参见前卷末尾的附注。

[2] 本卷中的主要人物是：

1． 瓦列里娅·美撒里娜——克劳狄乌斯的特别出名的表妹和他的第三个妻子。

2． 波培娅·萨比娜——提贝里乌斯的那个有能力的，但又不是太有能力的朋友和副帅撒比努斯（参见本书第6卷，第39章）的女儿，她是当时最俏丽的美人，在嫁了提图斯·欧里乌斯之后生了一个女儿，就是嫁给尼禄的那个波培娅（参见本书第13卷，第45章）。现在她的丈夫是普布里乌斯·斯奇比奥（参见本书第3卷，第74章）。

3． 莫涅斯特——当时最著名的哑剧演员，他原是提贝里乌斯的被释奴隶，卡里古拉的宠臣（参见苏埃托尼乌斯:《卡里古拉传》，第26、55、57章），又是美撒里娜的情夫，因此他曾被怀疑参加波培娅的阴谋。

4． 瓦列里乌斯·亚细亚提库斯——维也纳出身的有钱的前任执政官。美撒里娜选他代替莫涅斯特，他被公认为美撒里娜的奸夫而与波培娅一道被杀。

5． 普布里乌斯·苏伊里乌斯·路福斯——现在他已从放逐地返回（参见本书第4卷，第31章注），并且被选定来进行这一控诉。

6． 路奇乌斯·维提里乌斯（参见第6卷，第32章注）——这时正是克劳狄乌斯对他言听计从的时候，他和克劳狄乌斯是本年度的执政官和监察官，目前他在皇帝的私人法庭上是审判亚细亚提库斯的陪审官。

[3] 提贝里乌斯·克劳狄乌斯·不列塔尼库斯——克劳狄乌斯和美撒里娜的儿子，现在五岁。索西比乌斯毫无疑问是个希腊的被释奴隶，后来由于被控以叛逆罪而为阿格里披娜处死（参见狄奥·卡西乌斯，第60卷，第32章）。

[4] 传说在人民群众（参见约瑟普斯：《犹太古代史》，第19卷，第1章）（一说是近卫军士兵，参见狄奥·卡西乌斯，第59卷，第30章）的一次情绪激昂的集会上，他回答人们喊叫的问题"谁是屠杀者？"时，他回答说："就是我。"（Utinam ego.）不过没有任何证据证明他真正参与了这次阴谋。

[5] 大概是公元43年的一次出征。

[6] 克劳狄乌斯说他是一个"天才的角力家"。

[7] 在平奇乌斯山上他的路库鲁斯花园里。

[8] 克劳狄乌斯对这一点一直特别敏感，因为他刚一即位便遇到了可怕的饥馑。

[9] 这是说不实授官职，而只是授予代表这一官职的标记。近卫军长官克利司披努斯必须是骑士，因此在这种情况之下，他不能得到行政长官的实职。

[10] 参见本卷第12章和第35章。

[11] 即 lex Cincia de donis atque muneribus（公元前204年），公元前17年被奥古斯都恢复。苏伊里乌斯之第二次触犯这一法律引起了更加严重的后果（参见本书第13卷，第42章以次）。

[12] 阿西尼乌斯·波里欧:奥古斯都时代的著名文学家和政治活动家（公元前70—前4年）。他所著的历史从公元前60年的三头时期开始。美撒拉·科尔维努斯:先后追随过卡西乌斯、安托尼乌斯和奥古斯都。参见第3卷，第34章注；关于路奇乌斯·阿尔伦提乌斯，参见本书第6卷，第5章注；关于玛尔库斯·克劳狄乌斯·玛尔凯路斯·埃塞尔尼努斯，即波里欧的孙子，参见本书第3卷，第11章。

[13] 科苏提亚努斯·卡皮托是当时最猖狂的告密者。他由于在奇里奇亚勒索而被放逐（参见本书第13卷，第33章），但通过他的岳父提盖里努斯的干预又回到了元老院（参见本书第14卷，第48章），他又是迫害特拉塞亚的主谋（参见本书第16卷，第21章以次），在这之后，他就从舞台上消失了。

[14] 从这里可以看出，这些人平时就是和皇帝本人十分接近的。

[15] 这是两个可疑的保证人，克洛狄乌斯是西塞罗的敌人，在同米洛争吵时被杀。臭名昭著的库利欧则是被恺撒收买的那个保民官。

[16] 紧前面的有关东方事件的现存记述（参见本书第6卷，第31—37章，第41—45章）是写到罗马指定米特利达特斯登上亚美尼亚王位，帕尔提亚的老练的阿尔塔巴努斯三世重新占有了他的王国。卡里古拉继位之后，提贝里乌斯所取得的胜利甚至已丧失了一半：米特利达特斯被召到罗马被看管起来，这样亚美尼亚便再一次回到帕尔提亚的影响或主权之下。不过公元40年阿尔塔巴诺斯三世的死亡和他的儿子哥塔尔吉斯与瓦尔达尼斯之间的内战（在第三个兄弟阿尔塔巴努斯四世立即被处死之后），使局面再度改变了。应当提醒读者的是，在这些篇章（第8—10章）里谈的并不是公元47年的事情，而是从公元

42或43年到48年的事件的概述。到本书第12卷第10章才又接着叙述了这些事情。

[17] 实际上这是大约五年前的事情。

[18] 参见本书第6卷，第32章。

[19] 约合三百五十英里，这里的里程对任何一大批人都是不可能在两天内走完的，甚至对帕尔提亚人来说也是这样。即使瓦尔达尼斯的随从人员不多，而且新马的调换也不困难，这样的速度仍然接近或超过罗马信使在平坦的大道上行进的速度。

[20] 参见本书第6卷，第36章注。

[21] 帕尔提亚本土的东部（科拉桑，Khorasân），位于阿姆河和锡尔河的上游，兴都库什以北，它的首都是巴克妥拉（Bactra），即巴尔克（Balkh）。它过去曾是一个希腊—印度王国。

[22] 亚美尼亚全国分为一百二十省（praefecturae），省有省长。参见普利尼：《自然史》，第6卷，第9章，第27节。

[23] 亚美尼亚本土西部。

[24] 公元43年。

[25] 战争的地点还未能确定，因为现在我们还不能确定埃林德司河和信德河在什么地方，而且雅利安人（住在巴克妥利亚西南）离开达阿伊人又是很远的。

[26] 他是沃诺尼斯的儿子，普拉提斯四世的孙子，参见本书第6卷，第31章注。

[27] 克劳狄乌斯和维提里乌斯担任执政官的一年，即公元47年。

[28] 百年祭大体说来是公元前249年制定的，规定每百年举行一次，第二次是在公元前146年（比规定晚三年），但在公元前46年却

没有举行。奥古斯都利用西比拉预言书中所说的一百一十年的世纪（saeculum）和十五人祭司团的传统，设法在公元前17年举行了百年祭（这比根据他自己的论据所定的年代还早一年）。克劳狄乌斯又恢复了百年的世纪（saeculum），但是把这一祭日看成是罗马的第八个百年祭（753 + 47 = 800）。多米提安采用了奥古斯都的办法，但是他提前六年举行了他的祭日（ludi）（公元88年）。

[29] 应系塔西佗的《历史》的最后几卷，今已佚。

[30] 参见本书第3卷，第64章注。

[31] 贵族青年所表演的骑兵战斗，参见味吉尔：《埃涅伊特》，第5卷，第545行以次。

[32] 未来的皇帝尼禄，他是格涅乌斯·多米提乌斯·埃诺巴尔布斯和日耳曼尼库斯的女儿阿格里披娜的儿子（参见本书第4卷，第75章注）。

[33] 这个人就是第5章中已被选出的执政官，战胜撒克罗维尔的那个西里乌斯的儿子，参见本书第1卷，第31章；第3卷，第42章；第4卷，第18章。

[34] 从公元前23年起废止的这一职务为克劳狄乌斯恢复起来，而在这一年克劳狄乌斯和维提里乌斯交卸了执政官的职务后便担任了这一职务。

[35] 两个水源：aqua Claudia（水来自苏比亚科上方小山之上的阿尼奥河所形成的一些小湖）和 Anio novus（水取自河流本身），不过它们都是通过同一个拱门水道流入城市的。

[36] 这三个字母是：

1．倒置的古希腊字母F即ɟ，表示用作子音的u，如ɟVLGVS即等于VVLGVS。

2．“反西格玛”C，等于希腊字母Ψ。

3．希腊人用来表示 spiritus aspes（吐气音）的符号├，它表示的音介于英文u的和i之间，如maximus（maxumus）=MAXI├MVS。第一个字母保留下的很多，第三个字母也可以看到一些，但第二个字母却看不到，最多也只能有一个。

[37] 卜人的地位比占卜师的地位要低得多。他们的占卜方式中有一种是埃特路里亚人的根据牺牲的内脏进行占卜的方法（extispicium）。

[38] 这时虽然基督教和米苏拉教（Mithraism）正在发展过程中，但这里所指的主要还是犹太教和埃及人对伊西司（Isis）和谢拉皮司（Serapis）的崇拜。

[39] 居住在卡提伊人的东北部，威悉河和易北河之间，他们是阿尔米尼乌斯治下的一个部落。

[40] 参见本书第2卷，第9—10章。他在罗马军队中担任过骑兵的斥堠，所以后面说他是探子佛拉乌斯（exploratoris Flavi）。

[41] 位于易北河以东，波希米亚以北。

[42] 艾姆斯河和威悉河之间的“小卡乌奇人”。

[43] 桑克维尼乌斯·玛克西姆斯（参见本书第6卷，第4章）。他的死亡（他的职务是下日耳曼的行政长官衔副帅，legatus pro praetore）和科尔布罗代替他的事情，在本书已经遗失的部分可能是提到了的。

[44] 参见本书第4卷，第73章注。

[45] 属于莱茵河上的舰队（classis Germanica）。杜路苏斯建立了这支舰队，并为这一舰队从莱茵河到沮伊德湖开辟了一道军用运河（fossa，Drusiana）。

[46] 参见本书第4卷，第72章注。

[47] 在威悉河（威悉河是大卡乌奇人和小卡乌奇人的分界）和易北河之间，即东方卡乌奇人。

[48] 今天的默兹河（Meuse）。

[49] 指北海上两个河口之间的危险的航路。

[50] 此人是上日耳曼行政长官衔的副帅（legatus pro praetore）。里普西乌斯和里克（Ryck）认为就是亚历山大的历史学家克温图斯·库尔提乌斯·路福斯，但约翰·杰克逊认为他更可能是这个历史学家的父亲。

[51] 德国的威斯巴登和霍姆堡地区。

[52] 这是一种讽刺的说法，意思是说，这样可以防止统帅滥用他的士兵的劳役来谋求荣誉。

[53] 阿杜路美图姆，今天的苏司（Sousse）。

[54] 指已经当选但尚未就职的财务官。

[55] 竞选高级长官的最低年龄的限制在公元前180年的维里乌斯年资法（lex Villia annalis）中有规定。

[56] 库里亚大权法（lex curiata de imperio；在共和国末期这一法律虽然不过是一种形式，但仍是不可缺少的）在王政时期把大权（imperium）授予选出的国王，王政倾覆后，则把大权授予代替国王的两名执政官。

[57] 公元前447年。在十人团垮台之后二年，十人团执政期间设有财务官。

[58] 罗马本城财务官的设置实际上要早于随军的财务官（参见李维：《罗马史》，第4卷，第43章）。

[59] 公元前267年，罗马在庇鲁斯战争后成为意大利的主人时，又增设了四名高级财务官（quaestores classici）。

[60] 公元前81年，苏拉通过的这项法律只允许元老担任审判的职务。关于骑士和元老院争夺审判权的问题，参见本书第12卷，第60章注。

[61] 后来当了皇帝。

[62] 长发高卢（Gallia Comata），指属于皇帝的三个行省阿克维塔尼亚、路格杜南希斯和贝尔吉卡，这里的居民都是习惯留长头发的。与此相对的则是属于元老院的纳尔波高卢（Gallia Narbonensis）或称"长袍高卢"（Gallia Togata），这是完全罗马化了的高卢。

[63] 这里即所谓同盟者（foederati）。他们有充分的罗马公民权，但是没有担任元老的资格，因此不能当选官吏。

[64] 这里指拉丁的和意大利的城市。

[65] 波河以北的高卢居民，恺撒在内战开始时（公元前49年）曾授他们以公民权。

[66] 指公元前52年恺撒包围维尔琴盖托里克斯（Vercingetorix）而高卢的援军又将恺撒包围一事（参见恺撒：《高卢战记》，第7卷，第68章以次）。被包围的地点在今塞缪尔河（Semur）和狄荣河（Dijon）之间一个现名阿利兹-圣-莱纳（Alise-Sainte-Reine）的小村。

[67] 可能指公元前390年阿里亚一役之后，高卢人中的谢诺尼人攻占罗马和包围卡披托里乌姆神殿的事情。

[68] 公元1524年在里昂曾发现了这一发言原文的大段的残篇。用这些片段同这里的文字相比可以看出，二者内容虽然相同，但塔西佗重新整理并且压缩了这一发言。

[69] 参见本书第4卷，第9章注。

[70] 它和阿尔巴与图司库路姆一样也在拉提乌姆，但还未能确定它的具体位置。

[71] 同盟战争结束时，意大利波河以南地区都取得了公民权。

[72] 指公元前49年恺撒把公民权（civitas）给予波河以北的高卢各城市。

[73] 指罗马人和萨比尼人合并的传说，参见科瓦略夫：《古代罗马史》（三联书店版），第58—59页。

[74] 参见科瓦略夫：《古代罗马史》，第58—66页。

[75] 他们是古代罗马南部和东部的邻居。肯奇那图斯和科里奥拉努斯的传说便和他们有关系。参见科瓦略夫：《古代罗马史》，第152—153页。

[76] 在罗马向波尔塞那（Porsena）投降之后（参见塔西佗：《历史》，第3卷，第72章；普利尼：《自然史》，第34卷，第14章，第39节）。

[77] 公元前321年在考地乌姆峡谷（参见李维：《罗马史》，第9卷开头部分；科瓦略夫：《古代罗马史》，第172—177页）。

[78] 在公元前59—前50年十年中间。有过多次时间较短的征服，而在当时的演说里，克劳狄乌斯强调指出了他们的顽强抵抗。

[79] 关于贵族与平民之间的斗争，参见科瓦略夫：《古代罗马史》，第1部分，第8章，第93—126页。

[80] 在卢瓦尔河和索恩河之间居住的民族，他们的首都是奥古斯托杜努姆（今天的奥顿，Autun）。他们和罗马在什么时候缔结了正

文中所说的盟约已不清楚，但是在格拉古时期，他们已是罗马人的同盟者（socii populi Romani）（李维：《罗马史》提要，第61卷）。

[81] 这里和传统的说法有所不同。根据传统的说法，罗木路斯时代的元老院由一百名大家族元老（patres maiorum gentium）组成，后来塔尔克维尼乌斯·普利斯库斯又把一百名小家族元老（minorum gentium）补充进去，而路奇乌斯·布鲁图斯所补充的则是骑士等级出身的一百名conscripti（参见李维：《罗马史》，第1卷，第8章，第35节；第2卷，第1章）。

[82] 西塞罗在处死卡提里那派的一些人之后，曾被人们称为"祖国之父"。

[83] 即lustrum，指每五年一次的人口调查结束时在罗马玛尔斯广场上举行的献牲祓除式。所献的是猪、羊、牛三牲（再参见李维：《罗马史》，第1卷，第44章）。

[84] 耶罗美（Jerome）报道的数字是6，844，009人，辛凯路斯（Syncellus）的数字是6，941，000人，但从人口比较自然的增长率来看，美地凯乌斯（Mediceus）本的数字是更合理一些。因为：

公元前28年	4，063，000人
公元前8年	4，233，000人
公元14年	4，937，000人

[85] 可能是为了运粮的船队的安全。参见狄奥·卡西乌斯，第66卷，第31章和阿米亚努斯·玛尔凯里努斯，第19卷，第10章，第4节。

[86] 现在只是名义上如此而已："婚礼上的占卜师……已属有名无实"（参见西塞罗：《论占卜》，第1卷，第16章）。

[87] 这种口气在希罗多德等古代历史家的作品中常常看到。

[88] 指那些在皇室管事的重要的被释奴隶。这些人名义上是主要的秘书，但实际上却能以左右克劳狄乌斯，从而成了把持帝国实权的

人物。

[89] 指莫涅斯特，参见本卷第1章注。

[90] 原来是卡里古拉的奴隶，对卡里古拉的影响甚大。现在是克劳狄乌斯的负责陈情书的秘书（libertus a libellis）。

[91] 他是国务秘书（libertus ab epistulis），是三人当中最突出的人物。苏埃托尼乌斯曾记述过他和美撒里娜一同害死阿庇乌斯·尤尼乌斯·西拉努斯（参见本书第4卷，第68章注）的事情（参见苏埃托尼乌斯：《克劳狄乌斯传》，第37章）。关于他后来的情况，参见本书第12卷，第1、57、65章；第13卷，第1章。

[92] 皇帝的母亲安托尼娅的被释奴隶，任财务秘书（libertus a rationibus）。

[93] 参见本卷第31、35章以次。

[94] 图尔拉尼乌斯这时已九十多岁，他担任这个职务至少已有三十四年（参见本书第1卷，第7章）。

[95] 路福里乌斯·克利司披努斯的同僚（参见本卷第1章）。

[96] 酒神杖（thyrsus），杖用葡萄蔓或常春藤编成，杖头有针叶球果。

[97] 他扮成酒神（Bacchus）的样子。

[98] 美撒里娜的一个情人，著名的医生（参见普利尼：《自然史》，第29卷，第1章，第8节）。

[99] 这里即指皇帝本人（参见本书第3卷，第58章注）。维司塔贞女的干预分量，参见西塞罗：《为丰提乌斯辩护的演说》（第46章以次）。

[100] 此人六年前是克劳狄乌斯担任执政官时的同僚。

[101] “O facinus!O scelus!”这话当然可以用到美撒里娜的身上，也可以用到纳尔奇苏斯的身上。

[102] 这里指纳尔奇苏斯。

[103] 毁掉这个半身像的命令显然是在西里乌斯被判罪的时候发布的（参见本书第4卷，第18—20章）。

[104] 夫妻之间互派这样的监护人以保证相互间的忠贞，在帝国时期是常见的。

[105] 罗马的半军事性的夜间警卫队和消防队。奥古斯都所创立的这种守卫队包括七个中队（每一中队负责罗马十四个区中的两区），中队的士兵主要从被释奴隶中征募。

[106] 用以维持和训练剑奴以备皇帝举行剑斗比赛时使用。监督应是骑士出身，这个职位是担任某种比较负责的财务职位之前的必经阶段。

[107] 他的命令很简单，然而是概括的：“克劳狄乌斯要莫涅斯特做美撒里娜命令他做的一切事情”（参见狄奥·卡西乌斯，第60卷，第22章）。

[108] 参见本卷第2章。

[109] 他是不列颠的征服者奥路斯·普劳提乌斯·西尔瓦努斯的侄子（参见本书第13卷，第11章；第15卷，第49、60章）。

[110] 尼禄的姑母多米提娅·列庇妲（美撒里娜的母亲）。

[111] 可能指对美撒里娜所进行的报复。

第十二卷

（1）美撒里娜的处死震动了皇室：因为克劳狄乌斯的被释奴隶立刻在为他找一个伴侣这个问题上发生了争执；他过不惯独居生活；他对女人是言听计从的。女人们之间的竞争也同样激烈：人人都争先恐后地炫耀自己门第的高贵、自己的美丽、自己的财富，都声称自己配得上这一高贵的联姻。不过主要的竞争者却是担任过执政官的玛尔库斯·洛里乌斯的女儿洛里娅·宝琳娜[注]和日耳曼尼库斯的女儿阿格里披娜。阿格里披娜的支持者是帕拉斯；宝琳娜的支持者则是卡利司图斯。至于埃里娅·帕伊提娜[注]，她出身图倍罗家族，并且是以纳尔奇苏斯为后援的。皇帝一时赞同这个人的意见，一时又赞同那个人的意见。最后他只得把争论的各方都召集来开会商讨，要他们各自发表自己的意见和所以提出这种意见的理由。

（2）在讨论时，纳尔奇苏斯的意见是：克劳狄乌斯早先就和帕伊提娜结过婚；他们之间有过这一结合的结晶（安托尼娅就是帕伊提娜的孩子）；这次破镜重圆不会在他的家庭生活中引起什么新的变化，而且她绝不会像继母那样地虐待不列塔尼库斯和屋大维娅，因为她知道，除去她自己的女儿之外，这两个孩子就是她最亲近的人了，所以她一定会善待他们的。卡利司图斯则认为，长期的离异已经使她失去了这样的资格，因而她一旦被召回来，就很容易变得横傲起来。但是同洛里娅结婚却要明智得多，因为她自己从来没有生过孩子，所以她不会忌妒，并且可以对自己丈夫的子女担起继母的责任。帕拉斯则称赞阿格里披娜，他着重指出的一点是，她所带来的是日耳曼尼库斯的外孙[注]，这是最有资格继承王位的人物。让皇帝和这一名门联姻吧，这是优利乌斯家族和克劳狄乌斯家族的后裔，[注]这样他就可以保证使这位还在盛年的、确实能够生男育女的皇女不致把恺撒们的光荣旁落到另一个家族里去了！

（3）他的这些理由，再加上阿格里披娜的动人的姿容，终于说服了皇帝。在以近亲的关系为借口的一连串的谒见中，她这样有成效地迷住了她的叔父，结果她不仅排除了同她竞争的女人，并且在事先就俨然以妻子的姿态在皇帝身旁出现了。当她知道她的婚事有了把握的时候，她立刻就开始扩大自己的计划，设法使她自己的儿子路奇乌

斯·多米提乌斯·埃诺巴尔布斯（她和格涅乌斯·埃诺巴尔布斯所生的孩子）和皇帝的女儿屋大维娅结了婚。但要达到这样的目的，就非得使用罪恶的手段不可，因为克劳狄乌斯已经把屋大维娅许配给路奇乌斯·西拉努斯[注]， 他并且曾把凯旋的荣誉授给西拉努斯，还以西拉努斯的名义举办过盛大的剑斗比赛，从而使这个已经有了其他荣衔的青年人能够得到人民群众的爱戴。但是，在这样一个只能听从别人摆布而自己谈不上什么好恶的皇帝身上，看来没有什么事是绝对办不到的。

（4）既然维提里乌斯能够用他那监察官的名义来给自己的卑鄙无耻的勾当打掩护，并且预见到阿格里披娜不久就会成为独揽全部大权的人物，于是他便拼命地向阿格里披娜讨好：他不仅参加她的谋划，还向西拉努斯提出控诉，尽管他同西拉努斯之间还有姻亲的关系，西拉努斯的确实美貌但是水性杨花的姊妹优尼娅·卡尔维娜不久之前嫁给了维提里乌斯的儿子。维提里乌斯便拿这件事作为把柄，提出了控诉：他无耻地捏造说，西拉努斯和他的姊妹有暧昧关系，但实际上他们只是行为不检，并没有乱伦的行为。克劳狄乌斯很注意这一控诉，因为对于自己女儿的疼爱，使得他特别容易对她未来的丈夫发生怀疑。对这一阴谋毫无所知的西拉努斯恰巧是这一年的行政长官，但是突然间，他却由于维提里乌斯的命令被开除出了元老院，尽管元老的名单早已编制完毕，而牺牲祓除式[注]也早已举行过了。[注]同时克劳狄乌斯又取消了西拉努斯和屋大维娅的婚约，西拉努斯不得不辞去自己的高级长官的职务，而把期满之前的职务交给埃普里乌斯·玛尔凯路斯[注]。

（5）在盖乌斯·彭佩乌斯和克温图斯·维拉尼乌斯担任执政官的一年里，外面的传闻和私通的事实都肯定证明克劳狄乌斯要和阿格里披娜结婚了。不过他们却还没有胆量正式举行婚礼。要知道，叔父同侄女结婚的事情是无例可循的。更何况这是一种乱伦的关系。如果不考虑到这一点的话，那就会有引起全国性灾难的危险。直到维提里乌斯自己想办法来安排这件事并取得所希望的结果时，徘徊观望的情绪才被打消。开头，他问皇帝是不是愿意服从人民大会的命令，是不是愿意服从元老院的决定。克劳狄乌斯回答说，他是一个普通的罗马公民，他当然要服从全体人民的意旨。于是维提里乌斯要他在皇宫中等

候着，他自己则到元老院去，说他有一件极端重要的国家大事要提出来讨论，并要求第一个发言。接着他就说，“治理天下的皇帝，在处理极端繁重的事务时需要有人协助他，这样他才可以专心国事而不致为家务所烦扰。对于我们的监察官，也就是这位自小便不晓得放荡或享乐为何物而知礼守法的皇帝来说，还有比娶一个妻子更加正当合理的安慰么？妻子不仅仅是和他分享痛苦与欢乐的伴侣，他还可以向她倾诉内心的衷曲并托付自己年幼的儿女[注]。”

（6）这几句开场白讲得娓娓动听，得到了元老们的意在逢迎的热烈赞同。维提里乌斯接着又说：“既然大家一致认为皇帝应当结婚，那么就应当选一位出身高贵、有做母亲的经验而且品德高尚纯洁的妇女。用不着仔细研究他们就可以看到，就门第来说，阿格里披娜自然是最突出的，事实证明她是多子女的，而她的崇高的德行也足以和前两点相称。特别使人高兴的是这样一点：正是天意使得这位除去自己的妻子以外没有同任何人发生过关系的皇帝和这个寡妇[注]结合到一起。他们从他们的父亲那里听到过，而且他们自己也亲眼看到过，过去的皇帝怎样凭着自己一时的高兴来夺取别人的妻子。[注]这种粗暴的做法比起我现在所建议的井井有条的布置相差太远了。实际上，他们是在创造一个前例，这就是：皇帝从罗马人民手里接受一个妻子！也许有人会说，过去我们这里从来没有过叔父和侄女通婚的事情。可是在别的国家，这样的做法是正常的，是任何法律所不禁止的。同〈从兄弟与〉再从兄弟[注]结婚的事情虽然过去很久没有过，但已渐渐变成平常事情了。时代的要求变了，人们的习惯也将随之改变。今天的新鲜事情，到明天就成了惯例。”

（7）这时元老当中不少这号人物，他们跑出元老院争相表示，如果皇帝还拿不定主意，他们便要使用强迫的手段了。各色各样的人也都集合到一处，声称罗马人民也有同样的要求。克劳狄乌斯立刻到广场上来见他们，接受他们的祝贺，随后便进了元老院，要求公布一项命令，使今后叔伯和侄女的结合合法化。不过，对于这种婚姻方式，人们看到只有另一个人是热心模仿的，这就是罗马骑士阿列狄乌

斯·谢维洛斯[注]，一般人认为他这样做的动机不外是想讨好阿格里披娜而已。

从这个时候起，国家的情况就改变了。全部国家大事都操纵在一个女人的手里，不过这个女人与任意玩弄罗马帝国的美撒里娜不同。这是一种严酷的几乎和男子统治时一样的暴政。在公开场合，阿格里披娜不仅是严厉的，又往往是横傲的。她的私生活没有淫乱的迹象，除非这样做有助于加强她的权力。她不顾一切地想给自己弄到金钱，她认为这是取得专制权力的后援力量。

（8）皇帝举行婚礼那天，西拉努斯自杀了。也许在这之前他一直没有最后断绝活命的希望，他也许是故意选定这一天来结束自己的性命，以便使自己的死亡引起更大的反感。他的姊妹卡尔维娜被逐出了意大利。此外，克劳狄乌斯还下令按照国王图路斯的法律举行献牲式，并且要祭司们在狄安娜圣林[注]中举行赎罪仪式。皇帝偏偏选了这样一个时候来惩罚和祓除近亲通奸的罪恶，这种做法引起了人们普遍的嘲笑。但另一方面，阿格里披娜却不想要人们知道她只会犯罪：她把安奈乌斯·塞内加[注]从流放地召回来，并且赐给他行政长官的职位。她认为塞内加的文名会使她的这一行动博得国人的好评。同时她又很想给她那即将长大成人的儿子多米提乌斯找个杰出的导师，而且塞内加的意见还能帮助他们策划夺取皇位的事情。因为人们认为塞内加是忠于阿格里披娜的：他感激她的恩情，但他对于克劳狄乌斯却是憎恨的，因为他没有忘记自己曾受过他的伤害。

（9）现在作出了不再耽搁的决定。当选的执政官[注]玛米乌斯·波里欧在极为丰厚的许诺的引诱下，向克劳狄乌斯提出建议，请他把屋大维娅许配给多米提乌斯。从两人的年纪来看这种安排是合适的，而且这还会给更加重大的事件铺平道路呢。波里欧为这一建议所提的理由，和不久之前维提里乌斯所提的理由几乎是一样的。屋大维娅不久便订了婚。这样一来，和皇帝本来就有亲属关系[注]的多米提乌斯现在又成了他的女婿；多米提乌斯于是便和不列塔尼库斯处于同等的地位了，这一方面是由于他母亲的热心谋划，另一方面则是由于过去控告了美撒里娜的那些人害怕她的儿子的报复。

（10）我已经说过，这时有一些帕尔提亚的使节被派到罗马来，要求我们把我们手里的人质美赫尔达特斯[注]送回去做他们的国王。他们来到元老院，陈述他们此行的用意：

“我们不是不知道我们两国间缔结的条约。我们到这里来也不是因为背叛了阿尔撒奇达伊王族。我们是前来召请沃诺尼斯[注]的儿子、普拉提斯[注]的孙子去革除哥塔尔吉斯[注]的暴政的，因为无论是贵族还是平民对之都已同样不能再忍受了。他已经残害了他的兄弟、近亲和远亲。现在连自己的怀孕的妻子和年幼的孩子也不放过。他在国内无所作为，在战场上损兵折将，但是他却想用他的残酷来掩饰自己的怯懦。

“你们和我们之间有着由两国正式缔结的年深日久的友谊。我们的实力和你们相埒，但是我们由于对你们的尊敬才把首位让给你们。现在我们需要你们的帮助了，你们对这一点是义不容辞的。帕尔提亚的国王们把他们的儿子交给你们作人质的目的便在于此：如果国内的统治者变得不为国人所喜爱的话，我们可以到罗马皇帝和元老院这里来请求派遣一位受到你们文化熏陶的，更有教养的国王。”

（11）为了答复这些以及诸如此类的说法，克劳狄乌斯就罗马的突出地位和帕尔提亚所表示的敬意作了讲话。他把他自己和圣奥古斯都相提并论：他指出，帕尔提亚人也曾向奥古斯都要求给他们派一位国王。[注]但是他却没有提到提贝里乌斯，虽然提贝里乌斯也曾把国王送到那里去。由于美赫尔达特斯当时也在场，于是克劳狄乌斯便对他说了下列箴言：“你的头脑里不要常想什么专制和奴隶，而要常想统治和公民，你要仁慈而公正——这是蛮族那里所没有的品质——这样必定会受到加倍的欢迎。”随后他又向使节们称赞这个在罗马教养出来的子弟，说他到当时为止在各方面一直表现了谦和的性格。但是他又说，对于国王们的性格也不要过分苛求，因为常常改换国王并没有什么好处。已经享有极大光荣的罗马现在所希望的是外国和罗马都享太平。叙利亚的长官盖乌斯·卡西乌斯[注]于是奉派护送这个青年人到幼发拉底河的河岸。

（12）这时，卡西乌斯是最著名的法学家：[注]原来在天下太平时，谁也不去研究战争之术，和平使得有为的人和懒散的人一个样。虽然如此，卡西乌斯仍然尽力恢复旧时的纪律；他不断操练他的军团，就像敌人就在眼前似的细作安排，未雨绸缪：他认为只有这样，才无愧于罗马人的祖先，才无愧于他那甚至在那些地区也是十分有名的卡西乌斯家族。[注]于是他派人去召请那些建议到罗马来请派一个国王的人们；并且在一个最方便的渡口丘格玛[注]那里设下他的营地。在帕尔提亚的权贵们和阿拉伯的国王阿克巴路斯[注]到达之后，卡西乌斯便提醒美赫尔达特斯，要他赶快行动，干自己应干的事情，因为蛮族的热情尽管很高，如果耽搁下来，这种热情便会冷却，甚至会转为背叛。这个忠告由于阿克巴路斯的不老实而被置诸脑后；原来阿克巴路斯把这个未经世故并把放荡的生活和做国王看成是一回事情的青年留在了依德撒城[注]， 使他一天又一天地耽搁在这里。甚至当卡列尼斯[注]前来促驾，并指出如果他们迅速到达则一切事情全都会很顺利的时候，美赫尔达特斯都没有沿着近路去美索不达米亚，而绕道到当时由于严冬已经降临而无法通行的亚美尼亚。

（13）最后，他们这些被大雪和高山拖得筋疲力尽的人在平原附近和卡列尼斯的军队会师了。他们渡过了底格里斯河之后，便穿过了阿狄亚贝尼人的地区[注]；阿狄亚贝尼人的国王伊札提斯表面上和美赫尔达特斯结成联盟，但是在暗中，他对哥塔尔吉斯却更真诚一些。但在他们经过的时候，他们占领了亚述的古都尼诺斯[注]，还有一座著名的要塞，要塞之所以著名是因为过去亚历山大正是在这个地方[注]打败大流士[注]而灭亡波斯帝国的。这时哥塔尔吉斯正在以桑布洛斯为名的山[注]的地方向当地诸神许愿；主要的祭仪是赫尔克里士的祭仪，赫尔克里士每到一定的时候便用托梦的办法预先告知他的祭司，要他们在他的神殿旁边放一些狩猎用的马。这些马在驮上满装着箭的箭筒之后，便被放到林中空地上，到夜里才气喘吁吁地回来，而这时箭筒也就全都空了。在第二天托梦的时候，赫尔克里士神便向祭司们指出他在森林中经过的道路，而在沿路上到处都有被杀死的野兽。

（14）哥塔尔吉斯这时的兵力还不够强大，因此他便利用科尔玛河[注]来做一道天然的屏障，而尽管对方派人送出嘲弄性质的挑战书，他却故意拖延，不断改变军队的驻地，并且派遣间谍去贿赂敌方的军队，唆使他们背叛。伊札提斯和阿狄亚贝尼人的军队先溜走了，后来阿克巴路斯和阿拉伯人的军队也溜走了。这些人一向就是这样见异思迁的，同时这种情况也符合于经验所证明的这样一件事实：蛮族比较喜欢向罗马要求国王，却不大想让他们把国王当到底。

美赫尔达特斯失掉这些有力的同盟者，又害怕其他同盟者背叛自己，只好采取唯一的一条道路，就是通过战争来决定自己的命运。哥塔尔吉斯看到敌人削弱了，胆子大了起来，不再回避战争了。接战之后，双方都有巨大的伤亡，而且在很长的时间中，胜负无法决定。卡列尼斯击溃了抗击他的敌军，但是由于向前推进得太远了，被增援的敌军切断了退路。美赫尔达特斯失去了一切希望，只得听从他的父亲的臣属、一个叫做帕尔拉凯斯的人的诺言，结果他却被这个帕尔拉凯斯出卖，被上了镣铐，送到胜利的哥塔尔吉斯那里去了。哥塔尔吉斯斥责他，既不承认他是自己的亲属，又不承认他是阿尔撒奇达伊王族的成员，说他只不过是个异邦人、罗马人。但是哥塔尔吉斯却保留了他的活命，只是割下了他的两只耳朵。他以这种做法表明他的宽大，但我们却感到耻辱。

不久，哥塔尔吉斯病死了。继他之后，当时在米地亚执政的沃诺尼斯[注]被召来担任国王。在他的短暂、平庸而敷衍了事的统治期间谈不上什么成就，也谈不上什么挫折。在他之后，帕尔提亚王国就传到他的儿子沃洛吉西斯[注]的手里。

（15）这时，由于失去了王位而到处漂泊的博斯普鲁斯[注]国王米特利达特斯得知罗马的统帅狄第乌斯[注]已经率领着他的主力离开，却把一位年轻而又未经世故的科提斯留在他的新王国里，而且又只有罗马骑士优利乌斯·阿克维拉统率下的几个步兵中队和他在一起。他根本不把这两人放在眼里，于是鼓动各个部落，吸引逃亡者来归，终于集合起一支军队，赶跑了丹达里达伊人[注]的国王，攻占了他的领土。当

这个消息传了出去，科提斯和阿克维拉知道米特利达特斯很快就要进攻博斯普鲁斯的时候，他们对自己的兵力没有信心（因为西拉奇人的国王佐尔西尼斯对他们又采取了敌对的军事行动），因而也学了他的榜样向外面去求援，他们把使节派到强大的欧尔喜人的国王优诺尼斯那里去。这一联盟很容易地缔结起来了，因为他们可以用强大的罗马来对付背叛的米特利达特斯。于是他们作出安排，优诺尼斯负责骑兵的战斗，罗马人则负责围攻所有的城市。

（16）于是他们把兵力联合起来向前进军，先锋和后卫由欧尔喜人担任，中坚则由罗马步兵中队和罗马式装备的博斯普鲁斯军队担任。他们在这样的阵势下击退了敌人，并且占领了米特利达特斯退出的丹达里达伊人的一个市镇索札。[注] 他们不知道这里的居民是否对他们忠诚，因此决定把一支卫戍部队留在该镇。随后他们便向西拉奇人的地区进攻；他们渡过了庞达河，包围了乌斯佩，这是一座有城墙和壕沟卫护的山城。但这座城的不利之点却是，城墙不是石造的，而是用树枝编成的篱笆夹着泥土造成的，因此经不起攻击——我们的攻城塔比城墙高得多，我们用投枪和抛出去的火把使城里的卫戍部队陷入了一片混乱。老实说，如果不是黑夜使战斗中止的话，这次进攻可以在同一天开始和结束。

（17）第二天，乌斯佩人派代表出城要求赦免自由居民，并愿意交出一万名奴隶。这个条件为胜利者所拒绝，理由是屠杀投降的人是一种残酷的行为，但是要在这样多的人四周设置戒备人员那也是极其困难的事情：还是让他们死在战争的进程之中吧！而且从云梯攻上去的士兵也接到了对敌人格杀勿论的命令。乌斯佩的居民的死亡使其他地区的居民深感恐怖。既然军队和工事、山地或自然的屏障、河流和城市都不能阻挡敌人的进攻，要想取得安全就是不可能的事情了。因此佐尔西尼斯就长时期不能确定他是应当先帮助陷入绝望状态的米特利达特斯，还是应当先挽救他从自己祖先手里接受的王国。但是后来他本国人民的利益占了上风，于是他就交出了人质，并且匍匐在恺撒的胸像的前面了。这是罗马军队取得的不寻常的荣誉，因为他们肯定是在不流一滴血而胜利的情况下，到达一个离塔纳伊斯河[注] 有三天路程的地方的。不过他们在回师的时候，运气却不好，因为在从海路返

回的途中，一些船只被吹到陶路斯山的沿海一带[注]，他们在那里受到蛮族的包围，蛮族杀死了一个中队队长和许多辅助部队人员。

（18）米特利达特斯这时既然在武力方面得不到援助，便考虑应当求谁的宽恕的问题。他的兄弟科提斯曾经背叛过他，后来又公然对他作战，因此不能得到他的信任。在当地的罗马人中间也没有一个人有足够的威信可以为他带来希望。于是他到优诺尼斯那里去，因为优诺尼斯对他并没有很大的私仇，而且优诺尼斯通过不久之前同我们结成的友谊又大大加强了自己的力量。他尽量使他的衣着和他的表情适应他当前的处境。他走进优诺尼斯的宫廷后便跪在国王的面前向他说："罗马人多年来在海上和陆上一直在寻求的米特利达特斯，他自己到这里来了。随你怎样处置伟大的阿凯美尼斯[注]的后裔吧，这是所有我的敌人不曾从我身上夺走的唯一头衔。"

（19）他的声名、他的遭遇以及他的并非卑鄙的请求感动了优诺尼斯。优诺尼斯把他扶了起来，并且称赞他的行为，因为他选择了欧尔喜人和他本人作为请求宽大的对象。同时他派遣一个使团到恺撒那里去，使节们带了一封信，内容如下："罗马皇帝与大国国王之间的友谊产生于他们的类似地位，他本人与克劳狄乌斯也是共同取得胜利的伙伴。战争的最崇高的目的在于通过谅解而取得圆满结果。因此之故，佐尔西尼斯虽然被打败，却没有遭到剥夺。至于应当受到更加严厉惩罚的米特利达特斯，他既不代他要求权力，也不代他要求王位，他只要求不把他放到凯旋的行列里，不要他用性命来抵偿过去的过错。"

（20）克劳狄乌斯对外国权贵尽管一向宽大为怀，但是他还是拿不定主意，到底是在保证保留米特利达特斯的活命的条件下接受他为俘虏，还是再用武力把他抓来。他对米特利达特斯的冒犯的憎恶感到愤慨，并很想复仇，因此他想选择第二个办法；但另一方面他又这样考虑："如果要把他抓来，那就得在一个没有道路的国家、没有港口的海面上作战。此外还要考虑到那些黩武的国王、他们手下的游牧部落和荒瘠不毛的土地。耽搁会引起人们的厌烦情绪，轻举妄动又会引起危险；胜利不会给罗马增加什么光荣，但失败却是十分可耻的。最好

还是不放过现成的机会，让米特利达特斯在亡命中讨生活吧，对于这种贫穷潦倒的人，多活一天也就是多受一天的惩罚。”他拿定了这个主意之后，便写信给优诺尼斯说：“米特利达特斯按罪过确实应当处死，而且他自己也有力量来施加这种惩罚。但是他的祖先的遗训却是对求情的人要宽大仁慈，正如对敌人要进行坚决斗争一样：只有在征服整个民族和王国以后才能取得胜利。”

（21）于是米特利达特斯便在适当的时候被解往罗马，押送他的是皇帝在本都的代理官尤尼乌斯·奇罗。据说，在皇帝面前，他讲的话对他所处地位来说是十分不得体的。有一句话被传到外面来，这句话就是：“我不是被押回到你这里来的，我是自己回来的。如果你不相信这话，你就把我放走，再把我捉回来吧！”当他在卫兵的监视之下安置在广场上的讲坛（rostra）旁示众的时候，他脸上还露出了不屈的神色。执政官的标记授予了奇罗，行政长官的标记授予了阿克维拉。[注]

（22）在同一些执政官执政的年度里，凶狠忌妒的阿格里披娜恨极了曾同她争夺皇帝宠爱的洛里娅，[注]因此她便收买了一个人对洛里娅提出控诉。洛里娅的罪名是同迦勒底人[注]和魔法师有来往，并且到克拉路斯的阿波罗神的神像那里去，请示有关皇帝大婚的事情。听到这事之后，克劳狄乌斯还没有听取被告的申诉，便在元老院里先发表了长篇的演说，谈论她一家的高贵身世。他指出，她的母亲是路奇乌斯·沃路西乌斯的姊妹，她的叔祖是科塔·美撒里努斯，她本人先前嫁过美米乌斯·列古路斯。不过他却故意避而不谈卡里古拉同她结婚的事情。[注]他还说她的计划对国家是有害的，她必须被剥夺那恃以作恶的财产。因此最好是没收她的财产并把她逐出意大利。结果，在她的巨大财产当中，只给她留下五百万谢司特尔提乌斯作为放逐后的生活费用。还有一个显贵家族出身的女人卡尔普尔尼娅也遭到了厄运，因为克劳狄乌斯曾在谈话中不谨慎地称赞她的美貌，不过却不是对她怀有什么不正当的企图，阿格里披娜这才没有对她下毒手。对于洛里娅，阿格里披娜把一名将领派去迫她自杀。还有一个卡狄乌斯·路福斯，因有勒索行为而被判罪，他是被比提尼亚人[注]控告的。

（23）由于纳尔波高卢对罗马元老院一向特别尊重，所以它取得了这样一项特权：这一行省出身的元老事先无须取得皇帝的准允就可以回家去探视，这和西西里行省的情况一样。伊图莱亚[注]和犹太在它们的国王索海木斯和阿格里帕[注]死的时候被并入了叙利亚行省。[注]

过去七十五年[注]一直被废置的安全占卜式[注]由于一项决定而重新被恢复起来，并且将在今后继续下去。恺撒还扩大了城界，[注]因为按照古昔的风俗，帝国的疆域在扩大时，[注]城界也有权利相应地扩大。不过甚至在征服了若干强国之后，也没有任何罗马统帅行使过这项权利，例外的只有路奇乌斯·苏拉和圣奥古斯都二人。

（24）关于各个国王在这方面的虚荣或光荣，有种种不同的说法。但是城市的最初建立和罗木路斯确定的城界的情况，我认为是值得好好研究的。设置有青铜牛像的牛场[注]（青铜牛像可以用牛驾犁这一点加以说明）是作为城界的犁沟的起点，[注]这道犁沟把赫尔克里士的大祭坛都包括在境界之内了。从那一地点开始沿着帕拉提努斯山[注]的山麓，每隔一定距离便设立一个界石，直到康苏斯的祭坛，从那里经过库里亚老会堂[注]、家神庙[注]而到罗马广场。人们认为广场和卡披托里乌姆神殿不是被罗木路斯，而是被提图斯·塔提乌斯并入城界之内的。[注]后来城界便由于国运的兴隆而日益扩大：现在由克劳狄乌斯所规定的城界已很容易确定，而且已正式记载在官报里面了。

（25）在盖乌斯·安提司提乌斯和玛尔库斯·苏伊里乌斯担任执政官的一年，帕拉斯用各种办法撺掇克劳狄乌斯把多米提乌斯过继为继子。他过去曾为阿格里披娜的婚事出过力，后来又同她发生了不正当的爱情关系，现在他不断促使克劳狄乌斯考虑国家的安全，并且给少年时代的不列塔尼库斯找一位可靠的保护者。他说："圣奥古斯都的家庭便是这样，尽管他有孙子可以依靠，结果仍是继子掌握大权。提贝里乌斯也有他自己的孩子，然而他还是过继了日耳曼尼库斯：克劳狄乌斯因此也应当给自己指定一位年轻的共治者，和他共同负责处理国家大事！"皇帝答应了他的执拗的请求，而把多米提乌斯安置在他那比多米提乌斯小三岁的儿子的上面，并且把他的被释奴隶所提出的理由

在元老院里重述了一遍。权威人士认为，在这之前，克劳狄乌斯家族的贵族的一支从阿图斯·克劳苏斯以来世世相传，绵延不绝，从来没有过过继的事情。

（26）于是，元老院向皇帝谢恩，对多米提乌斯谄媚得就更巧妙了。通过了一项法律，[注]把他正式过继到克劳狄乌斯家族里来，并且给他起名为尼禄。阿格里披娜本人则被加上了奥古斯塔（Augusta）的尊号。在这些事情过去之后，没有任何一个人的心肠会无情到不为不列塔尼库斯的遭遇感到难过。在他身边服侍他的奴隶越来越少。这个孩子看到他的继母对他的那种矫揉造作的照料只会感到可笑，因为他知道这一切都不是出自内心。外面传说他绝不是没有才智的人，这种说法可能是真的，不过却也没有任何事实可以证实这种说法。也可能正是因为人们怜悯他的危险处境，才对他这样推许。

（27）另一方面，阿格里披娜为了向行省也显示自己的力量，她在她的出生地乌比伊人的一座城市设置了一个老兵的移民地[注]。这个移民地便以她的名字为名。凑巧的是，那位把莱茵河对岸的居民收归罗马治下的罗马人，正是她的外祖父玛尔库斯·阿格里帕。

这时，卡提伊掠夺者的进攻在上日耳曼地方[注]，引起了人们的惊恐。于是副帅普布里乌斯·彭波尼乌斯便派遣担任辅助部队的万吉欧尼斯人和涅米提斯人[注]在联盟者骑兵部队的协助下去截击掠夺者；如果掠夺者溃散，就包围它们，然后进行突然袭击。军队以自己的活动支持了统帅的计划。他们分成两队，一队向左方行进，出其不意地攻击了一队刚刚返回的掠夺者，这些掠夺者在用他们抢来的东西大吃大喝一通之后，由于力不能支而昏昏睡倒了：这样他们便易于陷入包围而失去自己的掠夺品。使人们特别高兴的是，伐鲁斯惨败之后少数幸而保全了性命的人在四十年的奴役之后，又被他们救了出来。[注]

（28）从右方抄短路的一支军队使敌人遭到了更加惨重的损失，因为敌人竟然敢于冒险对罗马军队展开正规战斗。他们带着战利品光荣地返回了陶努斯山[注]，彭波尼乌斯率领着军团正等在那里，因为他相信渴望复仇的卡提伊人会公开地向他挑战的。但是他们害怕自己会

被夹击在一方面的罗马人和另一方面、他们的宿敌凯路斯奇人之间，于是便派遣一个使团带着人质到罗马去，结果彭波尼乌斯被授予了凯旋的荣誉。不过在后人看来，他的诗人的名声反而更高一些，这次凯旋在他的声名当中只不过占了很不重要的地位而已。

（29）就在这时，过去受杜路苏斯·恺撒的任命来统治苏埃比人的万尼乌斯被赶出了他的王国。他在统治之初，是受到他国人的尊重和爱戴的，但后来由于连续掌权而变得残暴起来，结果导致国内的纷争和邻国的憎恨。把他搞垮的主使人是赫尔孟都利人的国王维比里乌斯和他自己姊妹的孩子万吉欧和西多。克劳狄乌斯虽然多次受到请求，却不曾帮助交战的蛮族的任何一方，只是答应万尼乌斯在他被击败时给予安全的避难之所，同时又写信指示潘诺尼亚的长官帕尔佩里乌斯·希斯特尔，要他从行省当地选拔一支精锐的辅助部队和一个军团一同驻扎在多瑙河岸上，支援被战败的一方和威慑战胜的一方，以便不使战胜的一方因胜致骄，从而破坏罗马的和平。这时大批人马正在逼近万尼乌斯的国境——他们是路吉人[注]和其他部落，因为万尼乌斯在过去三十年中通过劫夺与横征暴敛而提高起来的富有王国的声名吸引了他们。国王本人的步兵和他从撒尔玛提亚的雅泽吉斯人[注]那里征募来的骑兵部队是没有力量抗击这样多的敌人的。最后他决定在他的要塞中抗击敌人，以拖延作战的时间。

（30）但是雅泽吉斯人在要塞里困得很不耐烦了，于是他们分散到附近的平原上，而当路吉人和赫尔孟都利人向他们进攻时，一场战斗就不可避免地展开了。于是，万尼乌斯从他的要塞里下来作战；他在战斗中被打败了，但是，尽管他运气不佳，却受到了人们的赞扬，因为他亲自挥刀作战，并且是在身体前部负了伤的。

不过，万尼乌斯逃到了多瑙河上的罗马舰队上。紧紧跟随他的臣属也各自取得了一份土地，定居在潘诺尼亚了。万吉欧和西多瓜分了他的王国，他们对我们是十分忠诚的。在他们争夺统治权的时候，他们受到他们的臣民的拥戴，但一旦他们取得了权力，臣民便更显著地憎恶他们了：这或许是因为他们的性格变了，或许是因为他们进行了残暴的统治。

（31）这时，到不列颠[注]来担任长官的普布里乌斯·欧司托里乌斯[注]发现该地的局面十分混乱，原来敌人已非常猛烈地攻入了我们的联盟者的领土，特别是因为敌人认为，统率着一支对当地不熟悉的军队的新统帅是不会贸然作战的，何况冬天又已经到临了。欧司托里乌斯知道首先取得战果会引起敌人的恐惧或自己的信心，于是他便率领着步兵中队急速前进，击破敢于抵抗的敌人，紧紧追击被驱散的敌人的队伍。为了不使敌人再来进攻，为了避免缔结一项使统帅或他的军队得不到安静的、不称心而又不会忠实执行的和约，欧司托里乌斯准备把所有不可靠的分子全部解除武装，并压服了特伦特河和塞佛恩河这一面的全部地区。[注]

对此最先起来反抗的是伊凯尼人[注]，这是在战斗中还未被击溃的一个强大的部落，因为他们过去曾自愿地同我们结成联盟。在他们的建议下，周边各部落选择了一块作战的地点，这个地点有土石树枝之类的工事作为护卫，其入口十分狭窄，骑兵无法接近。罗马的统帅虽然手下没有正规军团的士兵，只有辅助部队的一支队伍，但他却准备攻克这些防御工事。他把步兵中队配备在各个适宜的地点，甚至使他的骑兵中队的士兵都改为步兵的装备。随后便发出信号，攻破了敌人的防御工事；工事倒使敌人行动不灵，他们陷入了极大的混乱。不列颠人愧于自己的叛变行为又毫无逃脱之路，因而他们战斗得极其英勇；在作战期间，副帅的儿子玛尔库斯·欧司托里乌斯由于救了一个罗马人的性命，因此取得了罗马公民的橡冠[注]。

（32）伊凯尼人失败以后，所有那些动摇在战争与和平之间的人都安静下来了。罗马人便对凯安吉人[注]发动了进攻。这个地区受到了蹂躏，到处都有战利品。这时敌人不敢同罗马人接战，如果他们想用伏击来扰乱行进中的罗马军队，他们的诡计便会受到惩罚。当欧司托里乌斯走近与爱尔兰隔海相望的地带时，不列刚提斯人[注]的一次叛乱使他又回来了。这位统帅总是当他确保了旧的征服成果时，他才决心进行新的征服。不列刚提斯人的叛乱的确被平定了，不过被处死的只有少数肇事的祸首，其余的人都被赦免了；然而不拘是严厉还是宽大，都不能使继续进行斗争的西路里斯部落[注]屈服，因此不得不建立

一座军团的营地以便镇压他们。[注] 为了更好地做到这一点，在被征服的土地上的卡木洛杜努姆[注] 地方，设置了一个由一队强大的老兵防守的移民地。这些老兵的任务是准备应付叛乱，并且训练当地的友好居民，使他们习惯于奉公守法的生活。

（33）后来，欧司托里乌斯便向西路里斯人的地区发动了进攻。这些生来骁勇善战的人们相信卡拉塔库斯[注] 的勇武，因此他们的胆子就更大了。卡拉塔库斯的多次局部的或全面的胜利，使他在不列颠的领袖人物中处于最突出的地位。这一次，尽管他的兵力处于劣势，他却利用了那里的复杂多变的地形，十分巧妙地把作战的地点转移到欧尔多维凯斯人[注] 的地区去。这个地区汇集了许多害怕我们罗马的和平生活的人，因此他决定诉诸战争。他选择了这样一个作战地点，这个地点的各个入口、出口和每一个地形都对我们不利，而对他们自己的军队有利。一边是高耸的山峦；凡是山坡坡度稍缓的地方，就用石头砌成的工事之类的东西封锁着。在山的前面，有一道没有方便的渡口的河流，还有一队战士在工事前面戒备着。

（34）此外，这些部落领袖还巡视自己的军队，向他们发出号召，激励他们的精神，他所用的办法是号召他们藐视困难，不要悲观，此外还作了其他的战争鼓动。在各处奔跑的卡拉塔库斯特别指出，今天这场战争或许可以使他们从此争回自由，也可能使他们从此遭受永久的奴役。他叫着他们的祖先的名字，他们的祖先过去曾击退过独裁官恺撒，并由于他们的勇敢而使得他们的子孙免遭斧头[注] 和苛捐杂税的折磨，使他们的妻子儿女不致受到蹂躏。群众对于诸如此类的号召报以同意的呼声，每个人于是都按照本部落的方式发誓，绝不屈服于武力，绝不因负伤而动摇。

（35）这种热情使罗马统帅感到烦恼异常。使他感到害怕的情况还有：作为天然屏障的河流、河岸上的工事、陡峭的山脉，以及无处不有的不怕流血牺牲的大量守军。但是士兵们决心作战；他们吵嚷着说，只要有勇气，什么地方都能克服；中队长和将领们也讲这样的话，因此他们把全军上下的热情都鼓起来了。

经过观察地形、找出哪些地点无法攻破哪些地点可以攻破之后，欧司托里乌斯现在便亲自率领斗志旺盛的士兵轻易地渡过了河。当我们到达河岸、双方展开投枪的战斗时，我方伤亡的人更多。但是我方筑成了一个活动雉堞。而一旦敌方胡乱堆集起来的粗陋石头工事被突破而战斗发展到双方展开肉搏战的时候，蛮族就撤退到山顶上去了。然而我们的轻武装和重武装的步兵甚至紧紧地追到那里去，轻武装兵用投枪追击，重武装兵则排成密集的队列前进。对面不列颠人的队伍却陷入了全面的混乱，因为他们没有胸甲和头盔保护自己；如果他们抗击辅助部队，就被军团士兵的刀剑和投枪打倒在地；如果他们对抗军团的士兵，又会在辅助部队的弯刀和长枪的打击下丧命。这是一次辉煌的胜利；卡拉塔库斯的妻子和女儿被俘，他的兄弟们也投降了。

（36）卡拉塔库斯本人起初到不列刚提斯人的女王卡尔提曼杜娅那里去避难，但战败的人是很难找到托庇之所的，后来他还是被逮捕并被解送到胜利者那里去了。这是不列颠的战争开始以来第九年的事情。由于这次抗战，他的名声超出了他本国岛屿，传遍附近各行省，乃至意大利本土也都知道了他的名字。因为这些地方的居民都很想看一看在这样多年中间敢于同我们的强大威力相抗衡的这个人是怎样一个人。甚至在罗马，卡拉塔库斯的名字都是很有名的。恺撒在企图提高他自己威望的同时，使被征服的人也取得了荣誉。因为近卫军部队在平地上他们的营地前面武装列队的时候，[注] 民众被约请来参观，就好像是来看什么精彩表演似的。随后走过的是卡拉塔库斯的少量臣仆和他在对外作战时所获得的饰物、项链和战利品，在这之后从民众面前走过的，就是他的兄弟们、妻子和女儿，最后才是卡拉塔库斯本人。别人由于害怕而不光彩地讨饶了。但是卡拉塔库斯本人既不垂头丧气，更不说一句乞怜的话。他来到座坛面前，便讲了这样的话。

（37）“如果我的身世和我的地位能够同我在胜利时的不骄不躁配合起来，那么我就不会以俘虏的身份，而是以朋友的身份到这个城市来了。而且你们也不会不屑于同一位身世高贵并且统治着许多民族的国王缔结和平的联盟了。我当前的命运如果对我来说是屈辱，那么对你们来说就是光荣。我有马匹、人员、武器和财富。我在失掉这些东西时感到难过，这有什么奇怪呢？如果你们想统治整个世界，难道世

人会欢迎自己被人奴役么？如果我不作抵抗便投降你们，然后被带到你们跟前来，那么就不会有很多人知道我的失败或你们的胜利了。你们惩罚了我之后，这事也就会被人们忘记了。但是如果你们是保留我的性命，我将永远会记住你们的宽大。”恺撒赦免了他、他的妻子和他的兄弟。被去掉了镣铐的囚犯也向阿格里披娜致敬，她十分引人注目地坐在离皇帝不远的另一个坛座上。他们对她与对皇帝一样表示了称颂和感谢。一个女人堂堂正正地坐在罗马军旗面前，这确实是从古以来从未有过的新鲜事。她想用这一点表明在她的祖先所创立的帝国中，她自己也有一份。

（38）后来，举行会议的元老们就卡拉塔库斯被俘一事发表了娓娓动听的长篇演说：他们认为这一事件可以同罗马人民曾经见过的、过去罗马统帅俘获国王的任何光荣事件相比，可以与普布里乌斯·斯奇比奥之俘获西法克斯[注]相比，可以与路奇乌斯·保路斯之俘获佩尔谢乌斯[注]相比，可以与其他统帅之俘获其他国王相比。欧司托里乌斯被授以凯旋标记。但是过去一直非常顺利的欧司托里乌斯现在却遇到了困难。这可能是由于在俘获卡拉塔库斯以后，我们认为战争已经取胜，作战的劲头就松下来了，也可能是由于敌人对他们的伟大国王的同情促使他们渴望为他复仇。被留在西路里斯人的地区构筑要塞的一位营帅和一些军团步兵中队受到了四面八方的攻击。如果不是邻近要塞的士兵在得到信息后赶来援救被包围的军队的话，他们肯定已全军覆没了。实际上，那位营帅，八个百人团长和那些最勇敢的士兵都已阵亡。不久之后，一队征发马料的罗马军队和被派出去支援他们的一些骑兵部队也全军覆没了。

（39）欧司托里乌斯于是把他的轻武装步兵中队拉到前线，但也未能制止士兵的逃跑，直到军团最后也参加了战斗，局面才得到扭转。敌人的力量和我们旗鼓相当，但最后还是我们占了上风。天黑时分，敌人逃跑了，但是损失不大。以后在森林和沼泽地带常常发生战斗，不过一般都不是正规战斗；这些战斗决定于个人的机会或勇敢的程度；它们或是遭遇战，或是事先计划好的；或是出于民族的仇恨，或是出于劫掠的动机；或是由于统帅的命令，但有时又是自动的。西路里斯人表现得特别顽强，他们对于罗马统帅在各处屡次宣扬的下面

一种说法感到特别气愤，这种说法就是，既然过去苏甘布利人曾经被消灭或是被移居到高卢诸行省，[注] 所以西路里斯人的名字也应当永远被消灭。于是他们便歼灭了两个辅助步兵中队，这两支军队的军官贪得无厌，因此士兵只顾抢掠，戒备不严。西路里斯人还通过赠送战利品和战俘的办法，使得其他部落也参加了他们的叛乱。这时，忧虑过度而无法再支持下去的欧司托里乌斯死了；这使敌人感到十分高兴，因为他们认为，拖垮这样一位不可轻视的统帅的，也许并不是一次战斗，但肯定是一次战役。

（40）恺撒得悉副帅的死讯时，为了不使行省处于无人负责的状态，便派奥路斯·狄第乌斯[注] 去接替他。尽管狄第乌斯迅速地到达那里，但他发现局面比先前恶化了，因为在这期间，曼里乌斯·瓦伦斯所统率的军团又被打败了。情况被夸大了：敌人方面夸大的目的是想给予新来的统帅一个下马威；统帅方面夸大的目的是：如果他能平定叛乱，则他能够取得更高的声望，如果他平定不了的话，那他也可以有一个比较正当的借口。这次西路里斯人又给我们造成了损失，他们在广大的地区进行了掠夺，直到狄第乌斯到来后才把他们击退。不过自从卡拉塔库斯被俘之后，最精通战术的不列颠人要算是维努提乌斯了。他是不列刚提斯人，这一点在前面我已经说过了。当他和王后卡尔提曼杜娅是夫妻的时候，他对我们一直是忠诚的，并且得到罗马军队的保护。后来他们离婚了，离婚后立刻开始了战争，并且他对我们也就真的打起来了。但起初斗争只限于他们过去的这对夫妻之间；卡尔提曼杜娅巧妙地俘获了维努提乌斯的兄弟和他的一些亲戚。敌人——一支强大的精选出来的年轻战士——对她的行为感到愤恨，同时想到今后会可耻地受到一个女人的统治而感到痛苦，于是便进攻她的王国。我们事先已经预见到这一事件。派出去增援的步兵中队对敌方展开了激烈的战斗。战斗开始时不分胜负，但在结束时我们却处于比较有利的地位。凯西乌斯·纳西卡所统率的军团的战斗情况和这也差不多。备极尊荣但因年事日高而变得迟缓的狄第乌斯，只满足于通过自己的部属进行战斗，并处于防守的地位。这些战役是两位长官在若干年中间进行的，不过我却在这里进行连贯的叙述，因为如果分开叙述的话，它们便不能使读者得到深刻的印象。

下面我再按年来加以叙述。

（41）在提贝里乌斯·克劳狄乌斯（这是他的第五次）和谢尔维乌斯·科尔涅里乌斯担任执政官的一年里，尼禄提前接受了成人的外袍，[注] 这样他便取得了参加政治生活的资格。恺撒高兴地准允了元老院的谄媚请求：他们希望尼禄在二十岁就担任执政官，[注] 而在这之前的一段时间里，他应当以当选执政官的身份在首都之外行使总督的权力，并且享有"青年之王"[注] 的头衔。此外还以他的名义对军队颁发赏赐，对民众给以赠品。同时还在大竞技场举行比赛，以便使他取得民众的好感。比赛期间，他穿着凯旋的外袍，但不列塔尼库斯却像个孩子那样地穿着少年人用的紫边白色外袍。"从一个人的最高统帅的标记和另一个人的少年的衣着，民众是可以相应地推测出这两个人未来的命运的！"与此同时，所有那些对不列塔尼库斯的命运表示同情的百人团长和军团将领都被调走，对一些人是根据捏造的理由，对另一些人则以提升为幌子弄走了。甚至没有任何不忠表示的少数被释奴隶也通过下述的借口遭到排斥。有一次，这两个孩子会面，尼禄在打招呼时称呼不列塔尼库斯的名字，但对方却称他为"多米提乌斯"[注]。阿格里披娜把这件事说成是相互不和的最初象征，她把这件事告诉了她的丈夫，并对他大声抱怨说，"过继的做法受到了嘲弄，元老院的决定和人民的命令却在家庭里被废弃了！除非他们消除向他们灌输这种敌视情绪的人的有害影响，将来公众肯定是要遭殃的。"这些含蓄的控诉使皇帝感到很大的不安，于是他便放逐或处死了他的儿子的那些最好的教师，并且用他的继母所指定的人来代替他们，作他的儿子的监护人。

（42）不过，阿格里披娜还没有勇气拿出她的最后的一手，除非她能把路西乌斯·盖塔和路福里乌斯·克利司披努斯两个人从近卫军的领导地位上排除出去，因为她相信这两个人是始终怀念美撒里娜并忠于美撒里娜的孩子的事业的。因此，她就对她的丈夫说，近卫军由于两个人之间的倾轧而分成两派；又说，如果近卫军由一个人来统率，纪律就会更严格些。这样，近卫军的统率权就转到阿弗拉尼乌斯·布路斯手里去了；这是一个极为杰出的军人，不过他了解得很清楚，他这个地位是依靠谁的力量得来的。阿格里披娜还采取措施来提高自己的

尊严。他开始乘辇[注]进入卡披托里乌姆神殿，而在古时只有祭司和圣物才享受得到的这种荣誉。这种做法加强了一个女人的尊严，这是一个身世极其高贵的女人，她不但是一位统帅[注]的女儿，而且是皇帝的姊妹、妻子和母亲。[注]这时她的主要拥护者，炙手可热而已至耄耋之年的维提里乌斯遭到一名元老尤尼乌斯·路普斯的控诉——有权有势的人的命运也是不可靠的啊！控诉他的罪名当然又是大逆罪和夺取皇位的阴谋；如果不是阿格里披娜的请求（或者不如说恐吓），使得恺撒宣布控告者不受罗马法律的保护的话[注]，他对于这样的罪名肯定是会加以注意的。而维提里乌斯所要求的正是宣布控告者不受罗马法律的保护。

（43）这一年中发生了许多怪异事件。一些不吉利的鸟栖止在卡披托里乌姆神殿上；[注]接连不断的地震震塌了许多房屋，恐怖气氛传播开来，惊惶的人四散逃命，软弱的人就被人群踏死了。粮食缺乏，饥馑随之而来，这被认为是上天的警告。人们的不满情绪并不总是采取窃窃私语的形式。受到批评的克劳狄乌斯被一群狂呼乱叫的人包围起来，他一直被逼到广场的最远的一个角落里，在那里受到猛烈的责问，直到后来，在一队士兵的帮助下，他才在愤怒的人群中挤出一条道路。人们证实了这样一点：首都的粮食只够十五天的食用了。只是由于上苍开恩和冬天气候不冷，罗马才免遭一场大灾难。过去，意大利确实曾把粮食运给最边远的行省的军团，土地的瘠薄现在也不成问题；但是我们的农业重点已经是阿非利加和埃及了。这样一来，罗马人民的生命便有系于海上航运的安危了。

（44）同年，亚美尼亚人和伊伯利亚人之间爆发的战争使得帕尔提亚和罗马之间的关系也变得十分紧张。帕尔提亚的统治者目前是沃洛吉西斯。沃洛吉西斯的母亲是个希腊的侍妾，他是在得到他的兄弟们的同意之后才取得王位的。伊伯利亚则一直由它的旧主人帕拉司玛尼斯统治着。而亚美尼亚的统治者则是他的兄弟，受到我们的支持的米特利达特斯。[注]帕拉司玛尼斯有一个儿子名叫拉达米司图斯，此人身材高大、漂亮、体力过人、精通本国的才艺，并为相邻各民族所景仰。他常常毫不掩饰地说，他父亲老而不死，使他无法取得伊伯利亚

这个小国的王位，别人早已看出他的意图了。于是担心那受到国人同情并在伺机夺取政权的年轻人的帕拉司玛尼斯，在年事日高的时候，便设法利用亚美尼亚来引开这个年轻人的野心；他说他过去在驱逐了帕尔提亚人之后，曾使米特利达特斯取得亚美尼亚的王位。不过目前还不能使用武力，他们却可以设法用某种计谋攻米特利达特斯之不备。于是拉达米司图斯便伪装和父亲决裂，声称他不能忍受继母的仇视，因此到他叔父这里来。叔父对待他特别亲切，就和对待自己的亲生儿子一样。但这时他却教唆亚美尼亚的贵族发动叛乱，尽管他不但没有受到米特利达特斯的怀疑，实际上反而受到他的叔父的尊重。

（45）在装出同父亲取得了和解的姿态之后，他便回到他父亲那里去，告诉父亲说，凡是通过计谋所能做到的一切他完全准备好了。此后应当做的，就要通过武力来实现了。就在这同时，帕拉司玛尼斯制造了战争的借口。他说当他同阿尔巴尼亚[注]的国王作战的时候，他的兄弟米特利达特斯曾反对他向罗马求援，因此现在他要为自己所遭受的损害向米特利达特斯报复。米特利达特斯必须付出自己的生命。就在这同时，他把一支大军交给自己的儿子拉达米司图斯。拉达米司图斯的突然进攻使米特利达特斯惊惶失措。他把米特利达特斯驱出了平原地带并迫使他退到一个地势险要并有卫戍部队防守的、名叫戈尔尼埃的要塞里去。这支卫戍部队的领导者是辅助中队[注]队长凯里乌斯·波里欧和百人长团卡司佩里乌斯[注]。我们所精通的一个战术部门，即攻城时所使用的各种设备和技巧，是蛮族最不熟悉的。因此拉达米司图斯在对要塞作了几次徒劳无益的或付出了重大损失的进攻之后，便开始了一次封锁。既然武力起不了什么作用，他便想利用中队队长的贪欲这一弱点来收买他；但卡司佩里乌斯反对用这种罪恶的行贿办法颠覆同罗马结成同盟的国王，而且亚美尼亚的国土又是罗马人民赠送给他的。但是波里欧坚持以敌人人多为理由，拉达米司图斯又坚持以父亲的命令为借口，卡司佩里乌斯最后只得要求先行休战，然后就离开了。他离开的目的或者是为了阻止帕拉司玛尼斯发动战争，或者是为了向叙利亚的长官翁米狄乌斯·克瓦德拉图斯去报告亚美尼亚的局势。

（46）在百人团长离开之后，中队队长看到自己身旁没有人再监视着他，于是就催促米特利达特斯缔结一项条约。他强调指出他和帕拉司玛尼斯的兄弟关系，帕拉司玛尼斯的年长以及其他各种亲属关系——事实是，米特利达特斯娶了帕拉司玛尼斯的女儿，而拉达米司图斯又娶了米特利达特斯的女儿。他说，“伊伯利亚人虽然目前较强，但是他们并不反对缔结和约。他已经相当了解亚美尼亚过去的背叛行为，而且他的唯一可恃以自卫的不过是一个粮食很缺的要塞。他不要冒险去进行毫无把握的战争，而是缔结一项不流血的和约。”米特利达特斯虽然听到这些理由，但是他还是拿不定主意，因为中队队长的劝告是不可靠的。这个人曾经勾引过国王的一个侍妾，人们还认为这个人为了钱，什么坏事都干得出来。正在这时，卡司佩里乌斯来到帕拉司玛尼斯这里，要求伊伯利亚人撤退包围的军队。在公开的场合，国王的答复含含糊糊，一般也还入耳中听；但在暗地里，他却派了一名急使去通知拉达米司图斯，要他加紧用一切办法进行围攻。这样一来，背叛的代价就提高了；波里欧通过暗中行贿的办法唆使军队要求缔结和约，并以离开岗位相威胁。米特利达特斯没有别的办法，只得同意缔约的地点和日期，并离开了要塞。

（47）他们会见的时候，拉达米司图斯首先装作十分亲热的样子，拥抱米特利达特斯，称他为岳父和叔父。随后他便发誓说，他绝不会用武力或毒药谋害他。接着，拉达米司图斯赶忙把他引到附近的一片森林里，在那里告诉他说，奉献牺牲的用品都已准备好，以便他们的和约在前来作证的诸神面前得到批准。在两个国王相会结盟时，程序是两人拉起右手，拇指结在一起并用一个结把它们系紧。当血液都集中到指尖部分时，便在那里轻轻刺一下把血放出来，然后这两个人便依次用舌头来舔它。用鲜血相互加以保证的条约具有神秘的性质。但是这次给国王的手指打结的人假装滑倒，这样他就抱住了米特利达特斯的双膝，使他摔倒在地上了。就在这时，另一些人跑过来给他上了镣铐。他就这样上着镣铐被拖走了，这对蛮族来说是一种奇耻大辱。随后，那些吃过他的严酷统治的苦头的民众便都来侮辱和殴打他。但另一方面，却又有一些人对于他的这样一种突然逆转的命运表示怜悯。

米特利达特斯的带着几个年幼孩子的妻子大声哭泣，使得那里的人们都听得到。囚犯分别被装入了有盖的车，只等待帕拉司玛尼斯的命令。在他的心目中，取得王位的欲望较之兄弟和女儿更有分量，而且他的性格是什么伤天害理的事都干得出。不过他总算还没有在他自己面前杀死他们。拉达米司图斯显然也没有忘掉自己所发的誓，即不用武器和毒药来杀害自己的姊妹和叔父，结果他就把他们拖倒在地上，然后用大量的衣服压到他们身上，使他们窒息而死。米特利达特斯的儿子们也被杀死，因为他们在他们的双亲被杀时流了泪。

（48）叙利亚的长官克瓦德拉图斯在得悉米特利达特斯惨遭敌人的毒手而他的王国也被杀人凶手夺去的时候，他便召集了一次会议，把发生的事情告诉了参加会议的人，并问他们他是否应该采取惩办的措施。有一些人对罗马的荣誉表示了关切，但大多数 人却以安全为由，建议谨慎行事。他们认为，一般说来，我们应当欢迎外国人的犯罪行动，我们甚至应当去散播仇恨不和的种子，正 像过去罗马皇帝往往貌似慷慨大度地把这个亚美尼亚送了出去， 但实际上却只会搅乱那些蛮族的情绪。只要拉达米司图斯是在受 到憎恶和唾骂的情况下保持他以不义的手段所夺取的一切，那么 就让他保有那些东西吧。这样比之他通过光荣的手段取得它们，对我们反而更有好处！这个意见被采纳了。但是为了避免给别人这样的印象，好像我们已默认了这种罪行，同时又害怕皇帝的命令同他们的做法恰恰相反，于是他们把使节派到帕拉司玛尼斯那里去，要求他撤出亚美尼亚的领土，并把他的儿子召回去。

（49）卡帕多奇亚的代理官是一个叫做优利乌斯·帕伊里格努斯的人，这个人由于生性愚蠢和外表古怪而受到人们双重的厌恶，但是他和克劳狄乌斯的关系却极为密切，克劳狄乌斯在他退隐的时候就是和这一类小丑一起排遣那闲散无聊的时光的。这个帕伊里格努斯纠合了一支行省当地的辅助队伍，公然声明要收复亚美尼亚；但是，当他动手劫掠我们自己的臣民而不是敌人的时候，他的军队便离开了他，结果就使他这个束手无策的人暴露在敌人进攻的面前了。于是他就跑到拉达米司图斯那里去，拉达米司图斯对他的慷慨大度把他感动到这样的程度，以致他竟然自动地劝拉达米司图斯采用国王的标记，并且以

后援者兼亲信的身份帮助他进行这种僭越行动。当这一丑闻传开时，为了使人们认识到不能用帕伊里格努斯的标准去衡量一切罗马人，于是副帅赫尔维狄乌斯·普利斯库斯[注]奉派率领着一个军团，按照情况的需要去处理那里的混乱局面。赫尔维狄乌斯·普利斯库斯迅速地越过了陶路斯山，随后更多的是用温和的手法而不是用武力平定了一些地方。但不久他就被召回了叙利亚，因为害怕他引起一场帕尔提亚战争。

（50）原来沃洛吉西斯相信现在他正有一个进攻亚美尼亚的机会，因为亚美尼亚过去是他的祖先的领土，[注]现在却被一个外国的君主用罪恶的手段夺走了。因此他便纠集了一支军队，准备把他的兄弟提里达特斯安置到王位上去。这样他的家族的每一支便都有自己的王国了。[注]帕尔提亚人的进攻没有经过一次正规的战斗便打退了伊伯利亚人。亚美尼亚的城市阿尔塔克撒塔和提格拉诺凯尔塔[注]投降了敌人。接着，严寒的冬天、粮食的供应不足和由于前两种原因而产生的一次流行病使得沃洛吉西斯不得不从这里撤退，结果亚美尼亚便再一次处于无人统治的状态而被拉达米司图斯占领。拉达米司图斯这次对这个曾经背叛了他的国家更加残暴了，他认为这个国家的人民在有机会的时候肯定会造反。他们虽是一个已习惯于受压的民族；但是他们在忍无可忍时，便拿起武器包围了王宫。

（51）拉达米司图斯之所以得救，完全在于他的马跑得快，马载走了他本人和他的妻子。但是他的妻子正在怀孕。对敌人的恐惧和对丈夫的爱情，使她总算把逃跑的前几程路坚持下来，但是不久之后，由于马的不断奔驰震动了她的子宫，从而全身也都好像要裂开似地再也无法支持了。她求她的丈夫让她光荣地死去，以免被俘后受辱。他先是拥抱她，安慰她，鼓励她，他很佩服她的勇气，继而又想到把她抛下来，别人将占有她，却又非常害怕。最后在强烈爱情的支配之下，这个干过不少残暴事情的人抽出佩刀刺到她身上，然后把他那血流不止的妻子拖到阿拉克西斯河[注]的河岸，并且把她投到河里去，因为他不愿让她的尸体落入敌人之手。他本人则乘马跑回本国伊伯利亚。

这时吉诺比娅（这是他的妻子的名字）在一片僻静的死水的地方被一些牧人发现了，当时她还在呼吸，好像还活着。他们从她那与众不同的外表知道了她的高贵出身之后，便给她包扎伤口，用本地的方法给她治疗。当他们知道了她的名字和不幸遭遇的时候，就把她带到阿尔塔克撒塔城去，并通过这个城市的好意而被护送到提里达特斯那里去。提里达特斯善意地接待了她，并且以王后之礼款待她。

（52）在法乌司图斯·苏拉[注]和撒尔维乌斯·奥托[注]担任执政官的一年里，福利乌斯·司克里波尼亚努斯遭到放逐，因为有人控告他向占星术士们探询皇帝的死期。他的母亲维比狄娅也被牵连到这个案件里面来，因为她一直对放逐她的那个判决感到不服。司克里波尼亚努斯的父亲卡米路斯[注]曾在达尔马提亚发动过武装叛乱，而皇帝就指出这样一件事来着重说明他的宽大，因为他再一次宽恕了与他为敌的这个家族。不过这次放逐为时不久。他是善终的还是被毒死的，外界的人各有自己的看法或说法。元老院发布了一项严峻的，但实际上无效的法令，那就是要把占星术士从意大利驱逐出去。随后皇帝发表了一篇演说，赞扬所有由于经济情况不好而自愿放弃元老地位的人，至于那些赖在元老院不肯放弃元老地位，从而在贫穷之外又显得无耻的人，则被清除出去了。

（53）这时，他向元老院建议惩处那些和奴隶结婚的女人；于是元老院作出决定，任何女人犯了这种罪行时，如果奴隶的主人不知道，则降为奴隶；如果得到奴隶的主人的同意，则降为被释奴隶。被恺撒指明为他的建议的首倡者的帕拉斯则应当被授以行政长官的标记和一千五百万谢司特尔提乌斯，而提出了上述建议的则是当选为下年度执政官的巴列亚·索拉努斯[注]。科尔涅里乌斯·斯奇比奥还说，全国应当对他表示感谢，因为虽然他是阿尔卡地亚国王的后裔，[注]他却把他的古老的显贵身世置于国家的利益之下，而使他自己被认成是皇帝的一个仆从。克劳狄乌斯说，帕拉斯只愿意接受授予他的荣誉，[注]但是他却不愿放弃他过去所过的那种正直的清贫生活。于是元老院便在铜板[注]上公布了一项命令，对这位拥有三亿谢司特尔提乌斯的财产的被释奴隶的俭朴古风倍加赞扬。

（54）不过，帕拉斯的那个名叫费里克斯的兄弟却没有表现出同样的节制；[注] 这个人在不久之前还是犹太的长官，他觉得在自己背后有这样大的势力，因此认为自己可以胡作非为。犹太人过去确曾通过骚乱而表现了自己的不满情绪，因为当时〈盖乌斯·恺撒曾下令把他自己的像也放到神殿里面去；虽然〉[注] 他被杀的消息使得犹太人无需再执行他的这个命令，但是他们依然害怕以后的某个皇帝会发布同样的敕令。在这个时候，费里克斯还用一些错误的惩办手段助长了骚乱行动，而他那统治着行省的另外一半的同僚文提狄乌斯·库玛努斯偏偏又模仿他的恶劣做法。他们之间是这样分配行省的：文提狄乌斯治理迦利里的居民，费里克斯则治理撒玛利亚的居民。

这两个地区的居民很久以来便相互不和，目前当他们可以不把他们的统治者放到眼里的时候，这种敌视情绪就变得越发难以遏止了。于是，他们各把专事抢掠的队伍派到对方的土地上去进行掠夺，相互发动伏击或进行公开的冲突，然后把从对方偷来或抢来的东西各自带给自己的代理官。起初，这两个人高兴万分。但后来事态日益严重，他们不得不用自己的军队加以干涉的时候，这些军队都吃了败仗。如果不是叙利亚的长官克瓦德拉图斯出面干预这件事的话，整个行省就会燃起了战火。对于那些放肆到竟敢杀死罗马正规军队的犹太人，罗马当局毫不犹豫地立即处以死刑。但库玛努斯和费里克斯的问题却更加伤脑筋，因为克劳狄乌斯知道了这次叛乱的原因之后，即授权克瓦德拉图斯来处理他的两名代理官。不过，克瓦德拉图斯使费里克斯参与审判事务，费里克斯一旦参加法庭的审判，自然就使控告他的那些人泄了气了。库玛努斯则由于他们两个人的罪过而被判了罪。从此之后，行省便恢复了平静。

（55）不久之后，野蛮的奇里奇亚人诸部落，即所谓奇耶塔伊人[注]（他们已有过多次骚动），在险峻的山上设置了由特洛克索波尔所领导的一个营地，而他们竟敢从山上下来，到达海岸地带或城市，向农民和城市居民，也常常向商人和船主发动进攻。他们包围了阿涅木里乌姆城。罗马方面从叙利亚派出的，由中队长库尔提乌斯·谢维路斯率领的一支骑兵部队被击败了，因为那里附近的土地崎岖不平，它虽

然适于步兵作战，对于骑兵作战却十分不利。最后，安提奥库斯[注]——沿海的那一部分就在他的王国的境内——才通过笼络普通士兵和欺骗他们的将领的办法瓦解了蛮族军队的联盟，并在处死了特洛克索波尔和他手下的一些头目之后，用宽大的处理办法安抚了其余的人。

（56）差不多就在同时，在富奇努斯湖[注]和利里斯河[注]中间的那座山[注]凿成了一条隧道。为了使更多的人能看到这一惊人的工程[注]，仿效奥古斯都在和台伯河相连的人工湖上举行海战演习的前例，在富奇努斯湖上也安排了一场海战演习（但奥古斯都的那次海战演习使用的是轻型船舶，参加的人数较少[注]）。克劳狄乌斯把一万九千名战斗人员配置在三层桨的和四层桨的战船上：他用筏把进行表演的那块湖面围了起来，以便不使战斗者从任何一个地方逃跑，但是在湖中间却留出了足够的地方来表演激烈的摇船、掌舵的高度技巧、战船的猛烈攻击以及海战的一般情节。筏子上驻守着近卫军的步兵队和骑兵队，在他们前面是一道胸墙，从这里可以发射弩石。湖面其余的地方则到处把士兵配置在铺设了甲板的船只上。

湖岸，山坡和山顶成了观战的看台，这里很快便挤满了无数观众，他们是从附近各个城镇，一部分甚至是从罗马本城来的。他们到这里来是为了看热闹，也可能是为了向皇帝表示敬意。克劳狄乌斯和阿格里披娜都来了：克劳狄乌斯穿着一身豪华的戎服，离他不远的阿格里披娜则穿着一身希腊式的绣金外袍。虽然参加表演的全都是囚犯，但他们在作战时都同自由人一样地精神抖擞并十分勇敢；在参加战斗的人们一场血腥的表演之后，就都被免除了死刑。

（57）海战表演结束后便正式放水。修建这一工程时的疏忽大意立刻就显示出来了。原来这个隧道并没有开在湖底，甚至没有开到湖水一半深的地方。因此就花了一段时间清理出一条更深的水道。[注]为了把观众再吸引来，便让剑奴在浮桥上表演步兵的战斗。在湖水的泄口的附近甚至举行了宴会。但是泄出的大量湖水冲跑了附近的工事，从而使参加宴会的人们惊惶万状，离这里较远的人们也由于轰隆轰隆的崩裂声而感到害怕。阿格里披娜趁克劳狄乌斯感到惊惶不安的机会

攻击监督这一工程的纳尔奇苏斯，说他贪得无厌和营私舞弊。[注] 但纳尔奇苏斯也不示弱，他反过来攻击她妇人专横和野心太大。

（58）在戴奇姆斯·尤尼乌斯[注]和克温图斯·哈提里乌斯担任执政官的那一年，十六岁的尼禄娶了皇帝的女儿屋大维娅。为了想表现自己的多才多艺和能言善辩，他为伊利昂城作了辩护：他娓娓动听地谈到罗马人民的祖先是特洛伊人；说埃涅阿斯是优利乌斯家族的始祖，并提到了各种其他近乎神话的传说。他的辩护结果使得这个城市免除了一切赋役。通过他的辩护，遭到大火的波诺尼亚[注]得到了一千万谢司特尔提乌斯的补助金；接着罗得岛人重新取得了他们的自由——他们常常由于帮助罗马对外作战而取得自由，或由于在国内发生叛乱而被剥夺自由；受地震灾害的阿帕美亚[注]在其后五年中免了赋税。

（59）但另一方面，克劳狄乌斯在阿格里披娜的主使下不得不一直干着自己的最野蛮的残暴罪行。有巨富之名的司塔提里乌斯·陶路斯的庭园引起了阿格里披娜的垂涎，她嗾使塔尔克维提乌斯·普利斯库斯对陶路斯进行控告和陷害。当陶路斯以总督的权力统治着亚细亚的时候，普利斯库斯是他的副帅。现在，在他们回来之后，普利斯库斯便控诉他的一些渎职行为，特别严重的是说他沉湎于对魔法的迷信。陶路斯由于再也无法忍受一个凭空捏造的控诉者和不应得的侮辱，就在元老院的判决公布之前自杀了。虽然如此，塔尔克维提乌斯还是被逐出了元老院，因为元老们非常讨厌这个控告者，所以就冒着会被阿格里披娜陷害的危险作出了这样的决定。

（60）这一年，人们听皇帝几次说过，他的代理官[注]所作的决定和他本人所作的决定具有同等的效力。为了不使皇帝的这个意见被认为是偶然发表的议论，元老院就这一点作了比先前更加广泛和详细的规定。原来过去奥古斯都曾下令把审判权授给统治埃及[注]的骑士；他们所作的决定就和罗马的高级长官所作的决定一样。后来，在各行省以及在罗马，过去一直由行政长官[注]审理的大量案件也都转到骑士的手里去了。现在，克劳狄乌斯又把人们常常通过动乱或战争而进行争夺的审判权全部给予了骑士。比如说，当显普洛尼乌斯法[注]把法庭交

给了骑士等级的时候，当塞尔维里乌斯法又把这些法庭交回给元老院的时候，或是当马利乌斯和苏拉的时代，这个问题实际上变成了双方交战的主要理由的时候。不过在当时，竞争乃是在等级与等级之间进行的，胜利的结果却是普遍适用的。[注] 盖乌斯·欧庇乌斯和科尔涅里乌斯·巴尔布斯[注]是在恺撒的权力的支持下能够在他们的行省中有权决定和战的首要人物。在他们之后的人，诸如玛提乌斯[注]、维狄乌斯等人（他们都是拥有极大势力的罗马骑士）就不用说了，因为被克劳狄乌斯任命来管理自己财产的那些被释奴隶，目前都有同他本人以及同法律同等的权力了。

（61）接着，他又建议豁免科斯岛居民的赋税。他详尽地论述了他们的古代历史。“科斯岛的最古老的居民是阿尔哥斯人，也可能是拉托娜女神的父亲科厄斯。后来，埃司库拉皮乌斯带来了医疗的技术，而他的后人又使医疗的技术获得了极高的声誉。”[注] 他在这里举出了他们的后裔的名字，以及他们的一些主要活动时期。他还说，“经常为他治病的御医色诺芬[注]就是这一家族出身的；而为了答应色诺芬的请求，应当在今后免去科斯岛人的一切赋役，并且允许他们把他们的岛当成是只奉祀该岛的神的圣地。”毫无疑问，有大量事实足以说明该岛居民曾给罗马做了许多事情，曾帮助罗马取得过多次胜利。但是克劳狄乌斯却不愿让外部的理由来掩饰他自己出于惯常的好意而给予某个个人的恩典。

（62）另一方面，受到元老院的接见，并且在元老院中对本身所负担的过重租税表示抗议的拜占庭人，也回顾了他们的全部历史。他们一开头就叙述了在我们对马其顿国王（他的可疑的身世使他得到一个伪菲利浦[注]的名字）作战时他们同我们所缔结的条约，继而他们又谈到了曾派遣军队协助我们对安提奥库斯·佩尔谢乌斯和阿里斯托尼库斯作战的事情。[注] 他们还说，他们曾帮助过安托尼乌斯[注]对海盗作战，在不同的时期协助过苏拉、路库鲁斯和庞培，以及最近对恺撒们所提供的服务。他们所以能够提供这样的服务，可能是因为他们占有有利的地势，可以便利统帅和军队从陆上或海上的通行，并且对于粮食的运输同样也提供了便利条件。

（63）原来希腊人过去把拜占庭建立在欧罗巴的最边远的地带，面临着把欧罗巴和亚细亚分开的那个海峡的最狭窄的一段。当希腊人向佩提亚的阿波罗请示，他们应当在什么地方建立一座城市的时候，神使指示他们"到盲人国土的对面去找一个安身立业的地方"。这个谜指的是卡尔凯东（Chalcedon）[注]的居民，这些居民虽然比他们更早地来到这一地区并且在事先测量了这一极为有利的建城地址，但最后选定的地方却是较差的一个。拜占庭地区的土地肥沃，水产丰富，因为大群的鱼[注]从黑海游出来时害怕海面下倾斜的石坡，于是它们便离开了曲曲折折的亚细亚海岸，而到对岸欧罗巴的各港湾里来。[注]这样，一个繁荣富庶的城市便成长起来了。但是现在，由于租税的负担过于沉重，他们才到元老院请求豁免或减轻他们的租税，并且得到了皇帝本人的支持。皇帝向元老院指出，不久以前色雷斯和博斯普鲁斯的战争[注]已使他们筋疲力尽，故而理应减轻他们的租税负担。这样他们在今后五年就免了租税。

（64）在玛尔库斯·阿西尼乌斯和玛尼乌斯·阿奇里乌斯担任执政官的一年里，一系列的朕兆表明，局面会更加坏下去。天火燃烧了军队的队旗和士兵的营帐。一群蜜蜂聚在卡披托里乌姆神殿正面的三角墙上。人们还说生了一些半男半女的孩子，还生了一只长着鹰爪的猪。人们还认为这样一件事也具有朕兆的意义，即每一种官职都有人死掉，因为在几个月的时间里就死了一位财务官、一位营造官、一位保民官，还有一位行政长官和一位执政官。但特别感到害怕的却是阿格里披娜，因为克劳狄乌斯在他喝醉的时候偶尔说，他命中注定在开头的时候虽然能忍受他的妻子的丑行，但最后总是会惩罚她们的。阿格里披娜于是下决心动手，而且是赶快动手。她首先出于女人之间的忌妒，害死了多米提娅·列庇妲[注]。因为列庇妲认为自己出身高贵，足以和阿格里披娜相比：她是小安托尼娅的女儿，奥古斯都是她的外舅祖父；阿格里披娜是她的堂表姊妹，她又是阿格里披娜的前夫格涅乌斯·多米提乌斯的姊妹。在面貌上、年龄上和财富上，她们二人之间都没有什么差别。既然两个人是同样淫乱，同样声名狼藉，同样凶狠残暴，因此双方便激烈地较量看谁做的坏事更多，就如同她们互不相让地较量看谁更多受到幸运的眷顾从而取得更多的利益似的。但是最

激烈的竞争却集中在这样一点上，这就是：尼禄主要是受他姑母的影响，还是受他母亲的影响？原来列庇妲正在试图用一张能说会道的嘴和大量花钱的手来俘虏这个年幼的心灵，另一方面，阿格里披娜却是凛然可畏的，她虽然能够使她的儿子取得一个帝国，却容不下他这样一个皇帝。

（65）但是，对列庇妲所提出的控诉理由却是：她曾使用妖术谋害皇帝的伴侣的性命，此外由于她不注意去管束自己的卡拉布里亚的奴隶队伍，[注] 致使意大利的安全受到威胁。尽管纳尔奇苏斯表示坚决反对，还是根据这些理由作出了死刑的宣判。据说对阿格里披娜的猜疑越来越深的纳尔奇苏斯在他的亲信中间曾表示，“不列塔尼库斯或尼禄二人不管是谁登上了皇位，他自己的死亡都是注定了的。但是恺撒对他太好了，因此他甘愿为他的利益而牺牲自己的生命。美撒里娜和西里乌斯已经受到他们罪有应得的处分，而目前又有类似的事件可据以提出类似的控诉了。如果继位者是不列塔尼库斯的话，则克劳狄乌斯本人是不会有什么危险的。但是继母的阴谋目的在于倾覆整个皇室，这件事的后果的危险，较之他如果对她丈夫的前妻的不贞行为保持沉默的危险更大。在目前，阿格里披娜同样有不贞的行为，她和帕拉斯通奸的事情已尽人皆知。这一点就使人们清楚地看到，为了取得皇位，她不惜出卖她自己的一切，不管是她的尊严，她的庄静，她的贞洁都已无所谓了！”

每当他不断重复这样的话的时候，他就把不列塔尼库斯搂到怀里，一心盼望他快快长大成人。他时而向上天，时而向不列塔尼库斯伸出双手，要他快快长大起来，除掉他父亲的敌人，甚至向谋杀他母亲的凶手进行报复！

（66）过多的忧虑损害了纳尔奇苏斯的健康。于是他到西努埃撒[注] 去疗养，以恢复体力，因为那里不但气候温和宜人，而且还有可以疗病的泉水。

这时久已蓄意进行谋杀的阿格里披娜立刻紧紧抓住了当前这样一个绝好的机会。她手下的人都早已准备好了，问题只是采用哪种毒

药。阿格里披娜担心，如果用烈性的、可以使人速死的毒药，这样阴谋就太明显；如果她决定使用一种慢性的、消耗性的毒药，那么克劳狄乌斯在死前又可能识破她的阴谋，从而会重新爱他自己的儿子。因此她需要这样一种高妙的毒药，这种毒药可以破坏他的功能，却又不使他很快死去。于是找来了在这方面有办法的人物，这是一个名叫洛库丝塔的女人，这个女人不久之前虽曾因为放毒案而被判罪，但是她却被留下来在今后的长时期里给专制的皇室服务。[注] 这个女人巧妙地准备了一份毒药，由宦官哈洛图斯进呈上去，他每天的职务就是给皇帝上菜和事先尝菜。

（67）后来，阴谋的全部经过大家全都知道了。当时的作家们都记载说毒药是撒到特别新鲜的蘑菇上的。不过由于克劳狄乌斯或是因为天生迟钝，或是因为他喝醉了酒，药性并没有立刻发作。同时他的一次通便好像已使他摆脱了危险。阿格里披娜惊惶失措了：既然这事的后果会极其严重，她眼前就顾不得任何脸面了。她已经取得了御医色诺芬的暗中协助，这时她只好把他又找了来。人们说当他假意帮助吃力地呕吐着的克劳狄乌斯的时候，他把一枝浸有烈性毒药的羽毛放到克劳狄乌斯的喉咙里去。因为色诺芬清楚地知道，重大的罪行在干的时候虽然要冒险，然而结果却是大为有利可图的。[注]

（68）与此同时，召集了元老院的会议。执政官和祭司为了皇帝的安全向神许下了愿。但这时在另一个地方，克劳狄乌斯的断了气的尸体已经被裹在被单和保温的绷带里面了。同时又采取了必要的措施以便使尼禄即位。在开头的时候，装作悲痛万分的样子的阿格里披娜把不列塔尼库斯拉到自己的胸前，好像要从他身上求得安慰似的，并说他长得和他的父亲一模一样。用诸如此类的办法，她不叫不列塔尼库斯离开自己的屋子。她同样地使他的姊妹安托尼娅和屋大维娅也不要离开自己的屋子。她用哨兵把所有的通路都封锁起来，不时发出通告说皇帝的病情正在好转：这一切的目的都是为了维持军队的士气，并且等待占星术士所坚持的那个吉利的时刻。

（69）最后到10月13日的正午，宫廷的门突然都打开了。尼禄在布路斯[注] 的陪伴下到近卫军那里去——近卫军按照公务的规定永远是

处于戒备状态的。在那里，通过近卫军长官的提示，近卫军向他欢呼，随即把他放到一个肩舆上面。据说有一些人当时有些犹豫，他们回过头来问："不列塔尼库斯在什么地方？"但后来既然没有人出头对此表示反对，他们便同意了尼禄立为皇帝。尼禄被抬到军营去，他按照当时的情况讲了一些话，并答应像他父亲一样慷慨地向士兵进行颁赐，[注] 在这之后他便正式被拥戴为皇帝了。军队的决定得到了元老院的批准。各行省也立刻表示同意了。

元老院发布命令把神圣的荣誉授予克劳狄乌斯，他的隆重的葬仪和圣奥古斯都的葬仪完全一样；阿格里披娜则尽力仿效她的曾祖母里维娅的尊荣。不过克劳狄乌斯的遗嘱并没有宣读，这是害怕他那偏爱继子而不爱自己的亲生儿子的做法会在民众的心中造成一种使人感到不安的、不公正和不愉快的印象。

---

[1] 玛尔库斯·洛里乌斯（Marcus Lollius）的孙女（参见本书第3卷，第48章注）。卡里古拉曾把她从她的丈夫美米乌斯·列古路斯手中夺了过来，但很快地便和她离异了。她后来因阿格里披娜的忌妒而丧命（参见本卷第22章；第14卷，第12章）。老普利尼在《自然史》的第9卷第35章第58节中说，他在一次普通的宴会上，看到她戴的珠宝值四千万谢司特尔提乌斯。

[2] 她和克劳狄乌斯结过婚，但由于一些小冲突而离婚（参见苏埃托尼乌斯：《克劳狄乌斯传》，第26章）。关于他们的女儿克劳狄娅·安托尼娅的事，参见本书第15卷，第53章。

[3] 现在的路奇乌斯·多米提乌斯·埃诺巴尔布斯（Lucius Domitius Ahenobarbus），即未来的尼禄（参见本书第11卷，第11章）。

[4] 阿格里披娜是老阿格里披娜和日耳曼尼库斯的女儿，因此阿格里披娜从母系来说属优利乌斯家族，从父系来说则属于克劳狄乌斯家族。

[5] 他是玛尔库斯·西拉努斯（Marcus Silanus）的儿子（参见本书第2卷，第59章；塔西佗：《历史》，第4卷，第48章），他的母亲是奥古斯都的孙女埃米里娅·列庇妲。

[6] 五年一度的人口调查完毕之后，均要在玛尔斯广场上献三牲（猪、羊、牛）祭神。

[7] 参见本书第11卷，第23章以次。

[8] 此人是有名的告密者。在这里是第一次提到了他，关于此人，还可参见本书第13卷，第33章和注。

[9] 不列塔尼库斯这时八岁，屋大维娅大概比他大一岁。

[10] 她的第二个丈夫、演说家帕西耶努斯·克利司普斯（参见本书第6卷，第20章）已死。在这之前她的丈夫是尼禄的父亲格涅乌斯·多米提乌斯。

[11] 指奥古斯都（参见本书第5卷，第1章）和卡里古拉（参见苏埃托尼乌斯：《卡里古拉传》，第24章）。

[12] 尖括弧内的两个词（et consobrinarum）是尼佩尔第加上的。既然同从兄弟（consobrini）通婚很久以来都是容许的，那么维提里乌斯在这里如果只提再从兄弟（sobrini）就是没有意义的了。同样的，如果以为"从兄弟"一般可以代表"再从兄弟"，因此"从兄弟"便也可以代表"从兄弟"，那也讲不通。无论如何，罗马人对这种结合始终是抱有反感的。

[13] 他由于担任了主力百人团长而取得了自己的地位，他在结婚时至少可以得到把皇帝和皇后列为自己客人的荣誉（参见苏埃托尼乌斯：《克劳狄乌斯传》，第26章）。

[14] 这个著名的圣林在阿里奇亚附近涅米湖畔，是"杀死凶手、自己并将被人杀死的祭司"rex Nemorensis的。

[15] 八年前他由于被控与日耳曼尼库斯的女儿、玛尔库斯·维尼奇乌斯的妻子优利娅·里维拉通奸而被放逐到科西嘉。他的著作Consolatio ad Helviam和Consolatio ad Polybium便是在放逐时写的。

[16] 指已当选但尚未就职的执政官。

[17] 克劳狄乌斯是他的叔祖和继父，现在又成了他的岳父。

[18] 关于美赫尔达特斯和当时的一般情况，参见本书第11卷，第8—10章和有关注释。

[19] 沃诺尼斯一世。

[20] 普拉提斯四世。

[21] 哥塔尔吉斯二世。

[22] 指美赫尔达特斯的父亲沃诺尼斯（参见本书第2卷，第1章）。被提贝里乌斯送出去的国王是普拉提斯和提里达特斯（参见本书第6卷，第31章以次）。

[23] 盖乌斯·卡西乌斯·隆吉努斯（Gaius Cassius Longinus）是罗马最著名的法学家之一，卡西乌斯学派的创始人和领袖（Cassianae scholae princeps et parens，参见小普利尼：《书信集》，第7卷，第24章），公元30年度补缺执政官，大约十年之后出任亚细亚行省总督，公元45—49年继维比乌斯·玛尔苏斯（参见本书第11卷，第10章）之后任叙利亚的行政长官衔副帅（legatus pro praetore）。公元65年，他被尼禄放逐到撒丁尼亚，维斯帕西亚努斯把他召回之后不久他就死了。他的主要著作是《Libri iuris civilis》。

[24] 他属于玛苏里乌斯·撒比努斯（Masurius Sabimus）和阿泰乌斯·卡皮托（Ateius Capito）的学派（参见本书第3卷，第75章注）。

[25] 他的祖先"弑暴君者"（克拉苏斯手下的一名军官）在卡尔莱一役之后曾击退帕尔提亚人对叙利亚的进攻。

[26] 塞琉古·尼卡托尔（Seleucus Nicator）所建。它和阿帕美亚（Apamea）都在幼发拉底河东岸，是从幼发拉底河到美索不达米亚北部去的主要渡口。

[27] 欧司洛耶尼（Osroöne）的国王。欧司洛耶尼是美索不达米亚北部的肥沃地带，位于幼发拉底河和底格里斯河之间。

[28] 欧司洛耶尼的首府，今天的乌尔法（Urfa），位于肥沃的平原之上，有司奇尔托斯河（Skirtos）横贯城市。最初的建立者是塞琉古一世，公元前132年欧司洛耶尼宣告独立时，这座城市就成了它的首府。后来优斯提尼安和科士洛依时期的依德撒比克劳狄乌斯和哥塔尔吉斯时的依德撒更加有名。

[29] 此人显然是美索不达米亚的太守（praefectus）。

[30] 亚述北部。

[31] 即尼尼微。

[32] 阿米亚努斯·玛尔凯里努斯，第23卷，第6章，第22节："在这个阿狄亚贝尼有一座尼诺斯城，它过去是统治波斯的城市，它永久地保存了过去最强大的国王，尼诺斯（赛米拉米司的丈夫）的名字；还有埃克巴塔纳、阿尔倍拉和高伽美拉，而就在这里，亚历山大经过多次苦战，在一次激烈的角逐中打倒了大流士。"（公元前331年）（Inhac Adiabena Ninus est civitas，quae olim Persidis regna passederat，nomen Ninus potentissimi quondam regis，Samiramidis mariti，declaranse, et Ecba_tana et Arbela et Gaugamela，ubi Dareum Alexander post discrimina variaproeliorum，incitato Marte prostravit．）但这里所说的阿尔倍拉（Arbela）和高伽美拉（Gaugamela）都不是要塞。因此作者这里的叙述不是十分确切的。

[33] 指大流士三世。

[34] 不详。

[35] 底格里斯河的东部支流，确实地点尚未确定。

[36] 沃诺尼斯二世。

[37] 沃洛吉西斯一世。

[38] 一个相当古老的独立小王国，地区大体上包括克里米亚和奇美里亚·博斯普鲁斯（刻赤海峡）以东的若干部落。由于波列莫到奇里奇亚去了，空下的王位在公元41年被克劳狄乌斯交给了米特利达特斯（参见狄奥·卡西乌斯，第60卷，第8章）。大约五年之后，由于某些理由（这些理由无疑在本书第11卷已佚的部分中叙述到），他被奥路斯·狄第乌斯·伽路斯赶走，由他的弟弟科提斯代替了他。

[39] 这时他大概是美西亚的副帅，后来又是不列颠的副帅（参见本卷第40章）。

[40] 丹达里达伊人、西拉凯尼人和欧尔喜人都是居住在里海和亚速海之间的撒尔玛提亚人的部落，他们的北界是顿河，南界是高加索山。

[41] 索札以及下面的庞达河和乌斯佩均不详。

[42] 今天的顿河。

[43] 即克里米亚的海岸。

[44] 波斯王家的始祖，冈比西斯的祖父，居鲁士的父亲。博斯普鲁斯国王米特利达特斯的祖先，本都的米特利达斯一世自称是他的后人（参见优斯提努斯，第38卷，第7章）。

[45] 米特利达特斯本人从此就留在罗马，但是在伽尔巴的统治时期，他由于参加了尼姆披狄乌斯·撒比努斯的阴谋，结果未经审判便被处死了（参见普鲁塔克：《伽尔巴传》，第15章开头的部分）。

[46] 参见本卷第1章。

[47] 这里指迦勒底的占星术士。迦勒底人与占星术士多用为同义语。

[48] 关于路奇乌斯·沃路西乌斯，参见本书第13卷，第30章；关于科塔，参见本书第4卷，第20章注；关于洛里娅和卡里古拉之间的短促的婚姻关系，参见本卷，第1章注。

[49] 卡狄乌斯·路福斯是比提尼亚的长官。

[50] 和约旦最东部的特拉科尼提斯（Trachonitis）相邻接的一个荒凉的山国。

[51] 希罗·阿格里帕一世希罗大帝和玛利亚姆妮的孙子，是卡里古拉后来又是克劳狄乌斯的好友。他的死亡（参见《新约全书》，使徒行传，第12章，第23节），应当是大约五年前的事情。

[52] 这两个地方从此由属于叙利亚的副帅的皇帝代理官来治理。

[53] 如果原文未错的话，则从奥古斯都在举行三重的凯旋式，即第一次封闭雅努斯神殿的那一年（公元前29年）恢复被废弃的仪式那时算起，到这时正好是七十八年。

[54] 用以确定是否能为国家的安全举行祈祷的一种晦涩难解的仪式。

[55] 沿着城墙外面（原来是里面）的一道献神的土地。这一条土地是罗马城的标准边界。

[56] 指征服不列颠事。

[57] 牛场（Forum Boarium）在大竞技场（Circus Maximus）和台伯河之间。青铜牛是埃吉纳的青铜制品，这是从希腊缴获来的战利品。

[58] 参见瓦罗（Varro）：《论拉丁语》（*de Lingua Latina*）第5卷，第143节："许多人按照埃特路里亚的仪节建立拉提乌姆的城市。他们用牛、公牛、母牛联成一组沿着城域内部犁一圈沟（由于宗教方面的原因他们在选定吉日做这件事），这样他们就可以用一道沟和一道墙来保卫自己。他们把犁出了土的地方称为沟（fossa），而把抛到里面的土称为墙（murus）。"（Oppida condebant in Latio Etrusco ritu；id est，iunctis bobus，tauro et vacca interiore，circumagebant sulcum…Terram unde exsculpserant，fossam vocabant，et introrsum iactam，"murum"．）

[59] 最早的城镇，所谓方形罗马（Roma quadrata），即在帕拉提努斯山上。沿着山脚所形成的不规则的梯形，在城墙墙外下面划了罗木路斯的城界。城界的四角西南角是赫尔克里士的大祭坛（Ara Maxima），东南角是康苏斯的地下祭坛。

[60] 在城界东北角。过去各库里亚的成员在特定的日子里就在这些会堂里献牲和共同进餐。人们把罗木路斯修建的会堂称为老会堂。

[61] 家神庙（sacellum Larum）在城界西北角。确实地点已不可考。

[62] 卡披托里乌姆神殿一般认为原是克维里那路斯山上萨比尼人移民地的一个前哨所；广场则是这一移民地和帕拉提努斯山一个拉丁城镇的市集。

[63] 由于尼禄在他父亲死后是一个"自权者"（sui iuris），所以有必要正式通过一项"由库里亚通过决议而制定的法律"（lex curiata）。

[64] 今天的科隆（原名Colonia Agrippinensis）。

[65] 在今黑森—拿骚（Hesse-Nassau）地区。

[66] 万吉欧尼斯人和涅米提斯人住在莱茵河西岸，他们的主要城市是今天的沃尔姆斯（Worms）和司皮里斯（Spires）。

[67] 伐鲁斯（Publius Quinctilius Varus），公元前13年度执政官，由于奥古斯都的提拔而有了一些名气。公元9年，伐鲁斯是莱茵军的副帅；当他率领三个军团从威悉河附近的夏营回师时，他在无路可通的地区受到了阿尔米尼乌斯的伏击，结果兵败自杀。

[68] 在莱茵河和尼达河之间。关于那里的罗马要塞，参见本书第1卷，第56章。

[69] “路吉人的名称是那里最通行的”（Latissime patet Lugiorum nomen in pluris civitates diffusum，见塔西佗：《日耳曼尼亚志》，第43章）。一般说来，他们应居住于万尼乌斯的王国的东北，约略相当于今天的捷克斯洛伐克的波希米亚和摩拉维亚两州。

[70] 雅泽吉斯人移居于黑海和亚述海沿岸地带的一支，现在他们定居在潘诺尼亚东境、多瑙河与蒂萨河之间的平原上。

[71] 这里叙述的是公元47年到58年不列颠事件，内容混乱，因此产生了许多在这里的简短注释中难以充分讨论的问题。本章及有关各章的注释只说明有助于理解本文叙述的几点。

[72] 奥路斯·普劳提乌斯（公元43年的那次进攻的领导人，公元47年他回到罗马接受小凯旋式）的继任者。

[73] 在原书中，特伦特（Trent）应是特利桑托纳（Trisantona），原文只有这样改动才符合事实，虽然在版本方面并没有根据。

[74] 在今天的诺福克、萨福克和剑桥郡。

[75] corona civica，参见本书第3卷，第21章注。

[76] 由于在柴郡和斯塔福德郡发掘出来的铅块上面刻有DECEANG之类的字样，所以人们认为这个部落居住的是弗林特郡的产铅地区。这个名字是deceangi（德凯安吉人）还是Ceangi（凯安吉人），要看铭文上的DE是不是个前置词，但这个问题今天还无法解决。

[77] 分布于北部诸郡的一个强大的部落。

[78] 分布于南威尔士、蒙默思和赫里福德。

[79] 大概在格路斯特。第二军团的永久性驻地在伊斯卡·西路鲁姆，即乌斯克河（Usk）畔的凯厄列昂，Caerleon（＝castra legionis），看来是在维斯帕西亚努斯时期才设置的。

[80] 今天的科尔切斯特；先前是特利诺班提人的国主库诺贝利努斯（Cunobelinus，即辛白林，Cymbeline）的首都。老兵的移民地的设置使得埃塞克斯的军团可以西调。

[81] 他是库诺贝利努斯的儿子，在公元43年领导过对奥路斯·普劳提乌斯的斗争，显然还曾到西路里斯人那里去避过难。

[82] 居住在中部和北部威尔士。

[83] 这里指罗马的武力。按棍束与斧头为罗马执政官之权力标志。

[84] 这在罗马是不寻常的事情。

[85] 西法克斯是努米地亚的国王，他的坎坷的一生是以第二次布匿战争时期奇尔塔一役的战败而结束的。斯奇比奥的凯旋式举行于公元前201年，波利比乌斯说，西法克斯出现在凯旋的行列里，但李维（参见李维：《罗马史》，第30卷，第45章）对这一点表示怀疑。

[86] 马其顿的最后一位国王，公元前168年被路奇乌斯·埃米里乌斯·保路斯（Lucius Aemilius Paulus）击败于披德纳（Pydna），次年，他被带到凯旋的行列里。

[87] 这是公元8年提贝里乌斯做的事情。参见本书第2卷，第26章。

[88] 《编年史》中可以参见的部分已佚，但可参见塔西佗：《历史》，第3卷，第45章。

[89] 在前一年的12月15日，尼禄是十三岁，而穿成人的外袍（toga virilis），一般至少也要十四岁。

[90] 按奥古斯都的规定，担任执政官的年龄至少也要三十三岁。

[91] 奥古斯都曾将这一头衔授予他的孙子盖乌斯和路奇乌斯·恺撒（参见本书第1卷，第3章）。和总督的大权与其他荣誉一样，它被用来表明皇帝已选定某人为继承者——但是至少在理论上，奥古斯都并没有正式的权力来指定这样一个人。

[92] 阿格里披娜之所以感到恼火，因为在过继之后，尼禄便不应再被称为路奇乌斯·多米提乌斯·埃诺巴尔布斯，而应被称为提贝里乌斯·克劳狄乌斯·尼禄·恺撒。

[93] 一种有双轮和采盖的车，元老院过去准许美撒里娜乘坐这种车（参见狄奥·卡西乌斯，第60卷，第21章）。后来维斯帕西亚努斯的妻子和女儿等人也得到这样的权利。

[94] 日耳曼尼库斯曾从提贝里乌斯手里得到这一称号（参见本书第1卷，第58章）。

[95] 她是卡里古拉的姊妹，克劳狄乌斯的妻子，尼禄的母亲。

[96] 原文直译是断绝他的火和水，意思是说，剥夺他的公民权，使他失去祖国。

[97] 只在本书后面的5卷才谈到这样的怪异事件。这说明作者开始使用另一种史料——可能就是老普利尼所写的他当时的历史。

[98] 关于帕拉司玛尼斯和米特利达特斯，参见本书第6卷，第32章以次；第11卷，第8章以次。

[99] 参见本书第4卷，第5章注。

[100] 指辅助步兵中队。

[101] 此人重见于本书第15卷，第5章，也见于塔西佗：《历史》，第3卷，第73章。

[102] 这个人并不是维斯帕西亚努斯当政时期斯多噶反对派领袖特拉塞亚的女婿（参见本书第16卷，第28章注）。尼佩尔第认为他可能是那个人的哥哥。

[103] 这里指的似是公元前2世纪和1世纪亚美尼亚的阿尔撒奇达伊王朝。

[104] 他的另一个兄弟帕科路斯治理着米地亚·阿特洛帕提尼（阿塞拜疆），这个地方实际上（犹如亚美尼亚在理论上）是阿尔撒奇达伊家族的领地。

[105] 亚美尼亚的第二大城，位于该国最南部，但该地的故址在何处至今尚无定论。

[106] 即流经阿尔塔克撒塔的阿拉斯河。

[107] 此人是克劳狄乌斯的女婿，后来由于尼禄的命令在马赛被杀死（参见本书第14卷，第57章）。

[108] 未来的皇帝的兄弟

[109] 公元32年度执政官。他在十年后发动的叛乱在五天里就被镇压下去（参见苏埃托尼乌斯：《克劳狄乌斯传》，第13章）。

[110] 斯多噶派的殉道者（参见本书第16卷，第23章，第30章以次）。

[111] 他把这个被释奴隶说成是依凡德（Evander）的祖先帕拉斯（参见味吉尔：《埃涅伊特》，第8卷，第51行以次）的后人。不管

他的世系如何，他的兄弟费里克斯曾和三位王后结过婚。

[112] 半世纪之后的小普利尼曾在帕拉斯的坟墓上读到同这一点有关的铭刻（参见小普利尼：《书信集》，第7卷，第29章）：由于他对他的主人的忠诚和爱戴，元老院决定授他以行政长官的标记和一千五百万谢司特尔提乌斯，但他只愿意接受荣誉。

[113] 这一铜板就在军人装束的独裁官优利乌斯的雕像的旁边。普利尼参考过元老院这项命令并发现它"是这样的冗长和累赘，以致在（墓上的）这一极其横傲的题铭相形之下却显得有节制而实际上又是谦虚的了"（参见小普利尼：《书信集》，第8卷，第6章）。

[114] 即《使徒行传》第24章中所提到的那个代理官（procurator，官话本圣经中Felix译为腓力斯）。他和他的兄弟一样，也是克劳狄乌斯的母亲安托尼娅的被释奴隶，因此他的名字是安托尼乌斯·费里克斯。不过这里有关犹太人和撒玛利亚人的争端的记述，同约瑟普斯的《犹太古代史》第20卷，第5—7章中的记述有出入。

[115] 尖括弧内文字系根据哈泽（Haase）的增补：postquam〈a C．Caesare iussi erant effigiem eius in templo locare：et quamquam〉cognita…。

[116] 参见本书第6卷，第41章注。

[117] 即孔玛盖尼的安提奥库斯·埃披帕尼斯四世。参见本书第13卷，第7章注。

[118] 即今天的福齐诺湖（Fucino）或契拉诺湖（Celano），位于罗马以东亚平宁山中玛尔喜人的地区。由于该湖没有明显的排泄口，而地下水道的阻塞或通畅又会使它的水面发生巨大的变化，便决定执行优利乌斯·恺撒的计划，在该湖及利里斯河之间的山里凿一条隧道，把湖水灌到利里斯河里去。

[119] 今天的加里利亚诺河（Garigliano）。

[120] 今天的撒尔维亚诺山（Monte Salviano）。

[121] 这是一条砖壁的隧道。隧道高三公尺，宽一点八公尺，是由三万名工人在十一年中间凿成的，全长五千五百九十五公尺。隧道的一半工程是用锤子和凿子在坚硬的石灰石上进行的。

[122] 根据 Monumentum Ancyranum的说法，参加战斗的有三十只三层桨战船或双层桨战船、一些小船还有三千名战斗人员（划手除外）。苏埃托尼乌斯对克劳狄乌斯舰队的船数的记载低到不可相信；狄奥则认为每一方面有五十只船（参见狄奥·卡西乌斯，第60卷，第33章）。

[123] 按照普利尼的说法，尼禄故意未用这个水道（destitutum successoris odio），后来哈德里亚努斯虽然重新打开了这条水道，但到狄奥的时代它已经没有用了（参见狄奥·卡西乌斯，第60卷，第11章）。这个湖最后在1874年干涸。

[124] 现代的研究者证明，工程发生的问题实际上是包工者捣的鬼。

[125] 戴奇姆斯·尤尼乌斯·西拉努斯·托尔克瓦图斯是玛尔库斯·西拉努斯和路奇乌斯·西拉努斯的兄弟（参见本书第12卷，第3章；第13卷，第1章），又是奥古斯都的曾孙。关于此人的死亡，参见本书第15卷，第35章。

[126] 今天的波洛尼亚河（Bologna）。

[127] 在迈安德罗斯河上（Maeander）。

[128] 最受皇帝宠信的是procuratores rei privatae，即骑士等级出身的皇帝财务代理官，负责管理和监督帝国各地皇帝的私人财产。不过到这时为止，他们还没有审判权（参见本书第4卷，第6、15章），而他们提出的要求都是由普通法庭来处理的（参见狄奥·卡西乌斯，第57卷，第23章）。

[129] 参见本书第2卷，第59章及注。

[130] 这里的行政长官不仅指一般所理解的行政长官，也指行省的长官。但下面的福尔诺的说法却不够确切。福尔诺指出，“共和国时期骑士和元老所争夺的特权就是把陪审官送入刑事的常设法庭（quaestiones perpetuae）的权利；但现在所论述的问题却是代理官本人（通常是骑士等级）在没有陪审官的情况下处理皇帝和个人之间的民事诉讼的审判权问题。”

[131] 公元前122年，盖乌斯·格拉古的显普洛尼乌斯法（lex Sempronia iudiciaira）——第一个塞尔维里乌斯法（lex Servilia；公元前106年克温图斯·塞尔维里乌斯·凯皮欧提出）在某种程度上把“审判权”（indicia）交还元老院；第二个塞尔维里乌斯法（几年之后由盖乌斯·塞尔维里乌斯·格劳奇亚提出）把审判权又还给了骑士。塔西佗并没有提到斗争的其他阶段，说马利乌斯和苏拉的斗争焦点是审判权问题，也是不确切的。

[132] 但在目前的情况下，扩大的并不是整个骑士等级的权力，而是担任某些特别职位的个别骑士的权力。

[133] 他们都是恺撒的密友。

[134] 盖乌斯·玛提乌斯最初是恺撒的朋友，后来又是奥古斯都的朋友。在西塞罗的《致友人书》（第11卷，第28章）里保存了他的一封写给西塞罗的坦率而精彩的书信。这个人和维狄乌斯·波里欧是臭名昭著的一对。

[135] 指阿司克列皮亚达伊族（Asclepiadae），他们的最著名的代表人物是被称为医圣的希波克拉提斯（Hippocrates），他自称是神的第十八代的后人。

[136] 盖乌斯·司特尔提尼乌斯·色诺芬后来曾被怀疑对他的主人施加致命的打击。我们从铭文知道，他曾在军队中服役并立过功，而且他在祖国的岛上也享有很高的荣誉。

[137] 僭位者安德利司库斯（Andriscus）。参见李维：《罗马史》提要，第49卷。

[138] 参见本书第4卷，第55章注。

[139] 这里指三头之一安托尼乌斯的父亲。

[140] 和美加拉的移民地相对，在今天的斯库台附近。希罗多德的《历史》（中译本1959年，商务版），第4卷，第144章最早提到这个故事，不过按照他的说法，说出这个谜的不是阿波罗，而是美伽巴佐斯。

[141] Pelamydes，一种鲔鱼（金枪鱼）。古人认为这种鱼原产于大西洋，它们沿着法国和西班牙的沿岸游入地中海，从那里再到亚速海，而在孵化期以后再大群地回游。

[142] 直到16世纪，妇女和儿童在黄金角（Golden Horn）的地方只要把篮子浸到水里便还能捉到这种鱼。

[143] 公元46年的战争，战争的结果是色雷斯被变成一个行省。在本书第11卷（已佚）必定提到了这些事情。

[144] 美撒里娜的母亲。

[145] 参见本书第4卷，第27章注。

[146] 在拉提乌姆沿岸最南端，今天的蒙德拉戈内附近。

[147] 她一直活到伽尔巴的统治时期，伽尔巴把她和其他在尼禄时期浮到表面上来的人物一同杀死（参见狄奥·卡西乌斯，第64卷，第3章）。在这期间，她还害死了不列塔尼库斯（参见本书第13卷，第15章）；她为尼禄所配的毒药在他临死前被他的奴隶偷走了（参见苏埃托尼乌斯：《尼禄传》，第47章）。

[148] 事实也证明是这样。他和他的兄弟克温图斯·司特尔提尼乌斯留下了一笔三千万谢司特尔提乌斯的产业（参见普利尼：《自然史》，第29卷，第1章，第8节）。哈洛图斯后来也和提盖里努斯成为世人最憎恶的一对，伽尔巴赏给了他一个收入最丰厚的代理官的职位（amplissima procuratio）（参见苏埃托尼乌斯：《伽尔巴传》，第15章）。

[149] 指近卫军长官塞克斯图斯·阿弗拉尼乌斯·布路斯。

[150] 过去克劳狄乌斯继位时曾赏赐给近卫军士兵每人一万五千谢司特尔提乌斯，从而造成了一个为害甚大的先例。

第十三卷

（1）在新皇帝的统治之下，第一个牺牲者是亚细亚的总督尤尼乌斯·西拉努斯。这个人是在瞒着尼禄的情况下被阿格里披娜谋害死的。西拉努斯遭到这样的下场，并不是因为他的性情暴烈。他原是一个生性懒散的人，先前的皇帝们根本不把他放到眼里，以致盖乌斯·恺撒通常称他"金绵羊"[注]。但是把他的兄弟路奇乌斯·西拉努斯[注]害死的阿格里披娜却怕他可能会给自己的兄弟报仇，因为人们普遍认为，刚刚成年而且是通过罪恶的手段取得了帝国大权的尼禄，论资格还不如年纪成熟、品行方正并出身贵族家庭的一个人，这个人也是恺撒们的后裔，这一点在当时人们看来还是重要的。要知道，西拉努斯和尼禄一样，也是奥古斯都的曾孙一代的儿子。[注]这正是他死亡的原因。被收买的凶手则是罗马骑士普布里乌斯·凯列尔和被释奴隶赫里乌斯。他们都是在亚细亚掌管皇帝的财务的人。他们是在总督晚餐时用毒药把他害死的，他们做这件事时几乎不想保持什么秘密。

克劳狄乌斯的被释奴隶纳尔奇苏斯也很快地结束了自己的性命。他和阿格里披娜的龃龉，我在前面已经谈过了。[注]他是在残酷的监禁

和死刑的威逼之下自杀的。皇帝对纳尔奇苏斯的死亡很不高兴，因为纳尔奇苏斯的贪欲和挥霍很对尼禄的尚未显露出来的恶习的口味。

（2）如果不是阿弗拉尼乌斯·布路斯和塞内加出来干预的话，谋杀确实会继续下去。皇帝少年时的这两位教师意见一致地——在共同掌权的两个人来说，这样意见一致是很少有的——通过不同的方式对皇帝施加同样的影响。布路斯的军事才能与严肃性格和塞内加在演说术方面的教导与谦和凝重的风度相辅相成，使得皇帝在血气未定的青年时代，即使有不合道德规范的地方，也只能被限制在尚能容忍的放纵享乐的范围以内。他们两个人还必须联合起来应付由于盛气凌人的阿格里披娜而引起的麻烦。由于非法谋取的政权而燃起了各种各样欲望的阿格里披娜，还有个帕拉斯在背后附和她。克劳狄乌斯正是因为听从了帕拉斯的话才犯了近亲相奸和不祥地过继了尼禄的错误，从而给自己招来了杀身之祸。但是尼禄的性格是不听奴隶的话的，而帕拉斯的那种被释奴隶所不应当有的、阴郁傲慢的神气也使尼禄觉得讨厌。而且在公开的场合，所有的荣誉总是加到阿格里披娜一个人身上。而当一位将领[注]根据军事的规章请示口令的时候，尼禄就说："最好的母亲"（optimae matris）。元老院也给了她两名侍从和奉祀克劳狄乌斯的女祭司的职务，因为就在元老院的那次会议上，元老们决定为克劳狄乌斯举行国葬，随后又立刻宣布他是神。

（3）举行葬仪那天，尼禄把克劳狄乌斯大大地颂扬了一番。当他叙述他一家过去的历史，叙述他的祖先所担任过的执政官和所取得的胜利的时候，他本人和在场的人都是十分严肃的。当他提到死者的写作才能[注]以及在死者的统治时期里在国外没有遭到过严重挫折的时候，人们也都还采取首肯的态度。但是当演说者谈到他的继父的先见之明和智慧的时候，人们就忍不住要发笑了。

不过，由塞内加起草的这篇演说是十分洗练的，它不愧出自这样一位著名作家的手笔。他那惹人喜爱的才华是十分合乎当时人们的口味的。年长一辈的人在闲暇的时候喜欢拿过去的日子和当前来作对比，他们说，尼禄是帝国的第一个演说时要别人给写稿子的皇帝。要知道，独裁官恺撒可以和最大的演说家并列而无愧；而奥古斯都则具

有一位君主所应有的机智而流利的口才。此外，提贝里乌斯善于斟酌发言时的词句，而且他在表现他的观点时是很有力的，如果有模糊不清的地方，那是他有意含糊其辞。甚至卡里古拉的那个有些不正常的头脑也没有影响他的演说才能。而克劳狄乌斯在演说时如果事先有准备的话，那他也能说得非常动人。但是尼禄即使在年幼的时候，他那活泼的头脑却被吸引到别的方面去了：他雕刻、绘画、练习歌唱或驾马车，有时也写诗，这些诗表明他是有点文化根底的。

（4）不过，尼禄在装模作样地哀悼完了以后就谈起元老院。他首先提到元老院对他的支持和军队的全体一致的声援，接着说，他身边不乏有益的劝告和杰出的榜样，足以使他能够进行良好的统治。他的幼年并未因内战或家庭的纠纷而受到毒害：因此他在继承皇位之际，没有私人的仇恨，没有受过任何侮辱，因而也没有复仇的愿望。随后他就简明扼要地叙述了他今后的施政方针，不过他却特别避开了那些在不久之前引起人们的强烈不满的事情。他说他绝不会把处理一切案件的权力一人独揽，他不会把原告和被告关在他个人的私室之内而任凭少数几个人在那里为所欲为地滥用自己的权力。他家里不会发生贪污受贿和徇私枉法的事情。宫廷的事和国家的事将分得清清楚楚。元老院依旧要保持它过去的特权。意大利的、属于元老院的各个行省的人民都要向执政官提出申诉，而执政官则应当允许他们到元老院来。[注] 至于委托给他的军队，[注] 他自己是会负责的。

（5）这些诺言并不是说说就算了的。许多规定都由元老院自行决定后制定出来了。任何人在辩护时都不许收取报酬或是礼品。[注] 财务官当选后也不再有举办剑斗比赛的义务。[注] 阿格里披娜虽然反对后面这一点，认为和克劳狄乌斯的立法相抵触，但它还是为元老院所通过了。元老院的会议是特别在帕拉提乌姆皇宫[注] 召开的，这样她就可以坐在宫殿后部新开的一个门里面，门上有一个门帘，这个门帘厚到可以使人们看不到她，但是她却可以听到人们讲的话。其实当亚美尼亚的使团在尼禄面前为本国进行辩护的时候，她正在准备登上皇帝的座坛并同他并坐在一起。这时别人都感到非常惊讶。但是塞内加却要

尼禄走下座坛去迎接自己的母亲。这种做法一则可以表示尼禄的孝心，同时又避免了外界对他诽谤。

（6）这年年底，外面谣传着一些令人惊惶不安的消息：帕尔提亚人又从本国出兵，在赶跑了拉达米司图斯之后，目前正在劫掠亚美尼亚；[注]过去多次统治过并多次被赶出这个王国的拉达米司图斯再一次放弃了斗争。结果在这样一个喜欢闲谈的城市里，人们便提出了这样的问题，“一个刚刚过了十七岁的皇帝如何能忍受或是打退这样一个威胁？”“对于受着一个女人的摆布的青年人又能有什么指望？”“战斗、攻略城池以及其他军事行动能够由那些教师来指挥么？”

不过也有人抱着相反的意见，他们认为如果现在仍旧是迟钝而又年老的克劳狄乌斯当政的话，罗马的命运反而会更要坏些，因为要处理战事的克劳狄乌斯是一定要任凭自己的奴隶来摆布的。但是大家都知道布路斯和塞内加都是很有处理国事的经验的人物——而且皇帝也差不多快要长大成人了，庞培在十八岁[注]、屋大维在十九岁[注]时，不是也能应付内战的紧张局面么？作为一位国家元首，他更多倚重的不是武器和体力，而是他的最高领导地位[注]和他的政策。如果他不去考虑别人的出于忌妒的攻击而任命一位杰出的统帅，却屏除那有钱并在宫廷中得宠的阴谋者的话，那他就可以明白地向人们表示他周围的友人是好人还是坏人了。

（7）正当人们这样议论纷纷的时候，尼禄下令在相邻各行省征募来用以补足东方军团的士兵以及东方军团本身全都开到亚美尼亚附近的地区去。这时他还命令两位老资格的国王阿格里帕[注]和安提奥库斯[注]也各自准备一支军队以便首先攻入帕尔提亚：同时他还下令在幼发拉底河河上筑一些桥，而小亚美尼亚[注]和索佩尼地区[注]则分别给予了阿里斯托布路斯和索海木斯，他们每个人都取得了国王的标记。但恰好在这个时候，沃洛吉西斯的一个儿子瓦尔达尼斯起来反抗他的父亲。帕尔提亚人显然不想立刻作战，于是从亚美尼亚撤退了。

（8）但是在元老院里，整个事件都在元老们的发言中被夸大了。他们建议：举行全国的感恩祭，而在举行感恩祭的日子里，皇帝

应当穿上凯旋的外袍，应当以小凯旋式的仪式入城；应当在复仇之神玛尔斯的神殿[注]里为皇帝设立一座和玛尔斯神的像同样大小的神像。除去例行的谄媚词句之外，他们对这样一点却感到衷心的高兴，即尼禄指派多米提乌斯·科尔布罗[注]去拯救亚美尼亚。这种做法说明人们是有可能凭着个人的功业而求得晋升的。

东方兵力的分配情况如下。辅助部队的一半和两个军团留在叙利亚行省，由行省长官翁米狄乌斯·克瓦德拉图斯率领。科尔布罗麾下也分配到同样数目的正规军团士兵和辅助部队，此外还要加上在卡帕多奇亚过冬的辅助步兵部队和辅助骑兵部队。联盟的国王则接到指示，要他们根据战争情况的需要接受以上二人中任何一人的命令。不过他们是倾向于科尔布罗的。由于渴望加强个人的威望——这一点在一件事业的开头时是极其重要的——科尔布罗迅速地赶到奇里奇亚去，克瓦德拉图斯则在奇里奇亚的城市埃吉阿伊[注]会见了科尔布罗。克瓦德拉图斯走得这样远，是有自己的打算的，因为他害怕他的对手一旦进入叙利亚接过他的军队，就会成为那里的一位引人注目的中心人物。要知道，这位身材高大而口才又极好的军人不仅有经验有智谋，而且他在一些次要的品质方面也是出色的。

（9）这时他们两人都派使节到国王沃洛吉西斯那里去，劝他选择和平，不要战争，劝他用交出人质的办法继续向罗马人民表示尊敬的态度，他的先人对罗马是很尊敬的。沃洛吉西斯便把阿尔撒奇达伊家族的最显要的一些成员交了出来。他这样做的目的，或者是因为他想在他认为方便的时候再打，或者是为了以交出人质为掩护来除掉他所疑忌的对手。翁米狄乌斯的使节、百人团长印斯泰乌斯接受了这些人质，因为印斯泰乌斯这时正巧为着以前的某件事情同国王会晤。科尔布罗一听到这样的事情，便立刻命令一个步兵中队的队长阿里乌斯·伐鲁斯[注]去把人质接收过来。随后中队的队长和百人团长便发生了争吵。

为了不在外国人面前争吵不休，两个军官便要人质本身和护送他们的人员自己作决定。这些人选择了科尔布罗，因为他们尊重他不久之前取得的荣誉，而且老实讲，甚至敌人对他也还是不能不器重的。

结果两位统帅之间便发生了龃龉。翁米狄乌斯抱怨自己的谈判成果被别人夺了去。科尔布罗则不同意这个说法；他说只有当他被任命为军事统帅从而使国王的希望变成惊恐的时候，国王才被迫采取交出人质的办法。为了给他们和解，尼禄下令宣布这样的决定：由于克瓦德拉图斯和科尔布罗取得的成功，在皇帝的根束[注]上要加上月桂的花环。这些事情我是按照时间的先后叙述的，虽然，它们已经是下一年度的事情了。

（10）同年，尼禄要求元老院给他的父亲格涅乌斯·多米提乌斯立像，并把执政官的标记授予阿司科尼乌斯·拉贝欧，因为拉贝欧过去曾是他的监护人。在这同时，他还否决了一个为他本人设立纯金或纯银像的建议。虽然元老院作出决定要把12月作为新的一年的开始（因为尼禄便诞生在这个月里），但是他还是根据古老的宗教惯例保存了元旦作为一年的开始。他还制止了对被一名奴隶所控告的元老卡尔里那斯·凯列尔的追究，制止了对属子骑士等级的尤尼乌斯·邓苏斯的追究（因为邓苏斯对不列塔尼库斯的偏爱被人们定成了一个罪名）。

（11）在克劳狄乌斯·尼禄[注]和路奇乌斯·安提司提乌斯[注]担任执政官的一年，当高级长官向皇帝颁行的法令宣誓效忠的时候，皇帝不许他的同僚安提司提乌斯向他本人的法令宣誓效忠，这一行动受到了元老院的热烈赞许，他们这样做的目的是要使这个年轻人由于甚至是小事也得到好评而感到高兴，这样他今后就愿意做更大的好事了。的确，在这之后，他又对普劳提乌斯·拉提拉努斯[注]表现了宽大。拉提拉努斯过去由于和美撒里娜通奸而被开除出了元老院，但现在尼禄使他重新进了元老院。尼禄在一系列的演说中都保证了自己的宽大仁慈。这些演说都是塞内加起草的，他借用皇帝之口向公众显示了自己，或者是为了证明他的教导有方，或者是为了表明塞内加的写作才能。[注]

（12）但这时阿格里披娜对尼禄的控制却一步一步地削弱了。原来尼禄爱上了一个名叫阿克提的被释女奴隶[注]，同时又得到了两名心腹，一个是玛尔库斯·奥托[注]，一个是克劳狄乌斯·塞内奇奥[注]，这两

个人都年轻漂亮。奥托出身执政官的家庭，塞内奇奥的父亲则是皇室的一名被释奴隶。他们因为是皇帝在放荡的淫行和丑事中寻欢作乐时的伴侣，从而十分可靠地取得了他的宠信；这事起初瞒着阿格里披娜，后来他们也不怕她反对了。甚至他的老朋友也不反对这样的情况：这样身份的一个女孩子一定会满足皇帝的需要，但不会使任何人受到伤害。不知是命该如此，还是因为非法的通奸比合法的结婚更有意思，他讨厌起他那出身高贵而又贞洁的妻子屋大维娅来了。不过人们一直担心的却是，如果他对阿克提的爱情受到阻挠，他那情欲一旦爆发出来，别的贵族妇女就要遭殃了。

（13）但是，阿格里披娜出于女人的本性，见到这样“一个被释女奴隶成为自己的对手”，“一个侍女成为自己的儿媳”，十分气愤，她说了许多气愤的话。她不想等到她的儿子对这件事感到后悔或厌倦的时候，但是她越是恶毒地责备她的儿子，就越把尼禄对阿克提的爱情之火煽得越旺。直到最后他被对阿克提的爱情完全征服，公然不再听他母亲的话，而把自己交到塞内加的手里去。塞内加的一个名叫安奈乌斯·谢列努斯[注]的朋友为了给年轻的皇帝的青年时期刚刚燃起的爱情打掩护，把自己装成和这个被释女奴隶有恋爱关系的样子，并且不惜利用自己的名义把皇帝在暗中送给阿克提的大量礼物当着别人送给她。阿格里披娜又改换了办法，现在她用甜言蜜语来笼络尼禄，甚至把她的寝室私处都让出来给尼禄作为寻欢作乐的场所，以掩饰他在刚刚成年和身为帝王时对女色的必然沉迷。她甚至承认她严厉得不是时候。此外，她还把她那比皇帝本人的财产少不了很多的私蓄拿出来任凭他处理，这样她就从不久之前约束儿子的过分严厉的态度，猛地一下子变成了过分的迁就。不过这种改变并不曾瞒过尼禄的眼睛，并且引起他的亲信们的惊讶，他们都要他戒备这样一个一贯残酷无情而现在又表现了虚情假意的女人的阴谋。

在这些日子里，凑巧有一天，恺撒在查看先前皇帝们的妻子和母亲穿过的豪华外袍时，选了一件上面带着珠宝的衣服作为礼品送给他的母亲。他的这个做法是十分慷慨的，因为他自动送出去的这件礼物正是人们渴望已久的、极其贵重的东西。但是阿格里披娜却扬言，送这件礼物的目的并不是要增加她的衣服，而是要把她其余的衣服也都

夺走，并且还说，她的儿子不过是从她本应全部享有的财产中分给她这件东西罢了。

（14）自然有人把她的话向尼禄作了报告，不过讲得却更加阴森可怕；尼禄对于助长了她那妇人的傲慢作风的那些人感到十分气愤，于是便撤销了帕拉斯的职务，这个职务先前是由克劳狄乌斯任命，其权力实际上统治了整个王国。传说当帕拉斯率领一大批侍从离开宫廷的时候，尼禄高兴地说，帕拉斯是去宣誓交卸职务的。[注] 实际上帕拉斯提出的条件是：对他过去的任何行为均不予追究，他和国家之间的账目至此算是结清了。

听到这个消息之后，阿格里披娜立刻采取了威吓政策。她一本正经地提醒尼禄："不列塔尼库斯已经长大成人了，不列塔尼库斯才是真正有资格继承他父亲的大权的人物，不过现在由于过继而插进来的一个继承人却由于他的母亲的罪行而行使了这一大权。她并不反对把那一不幸家庭的全部黑暗历史公之于世，首先是她自己的婚姻，还有她毒死丈夫。但是由于上天赐福和她本人有先见之明——她的继子还活着——她可以同他一道到军营去。[注] 让他们在那里给两方面评评道理吧：一方面是日耳曼尼库斯的女儿，另一方面是残废的布路斯和被放逐的塞内加，老实讲，就凭着这两个人啊，一个人用他那只残废的手，一个人用他那条教书匠的舌头就妄图统治全人类！"当她这样讲的时候，她就抬起胳臂来做出威胁的姿态，对尼禄破口大骂，召请圣克劳狄乌斯、西拉努斯一家的地下冤魂[注] 和她犯的那些什么结果也没有得到的全部罪行前来作证！

（15）阿格里披娜的态度使尼禄十分恼火，而且不列塔尼库斯满十四岁的日子也快到了，[注] 面对着这些情况，尼禄一会儿考虑他母亲的暴烈性格，一会儿又考虑他的竞争对手的性格——这种性格尽管是表现在小事情上，但它却使他的竞争对手获得广泛的同情。原来在举行撒图尔那里亚节的日子[注] 里，当着他们兄弟二人和与他们同年的贵族们在一起掷骰子玩谁做国王的游戏时，结果国王应在尼禄身上。于是他便向其他青年发布各种命令，不过这些命令并没有使他们感到难堪的味道；但是当他命令不列塔尼库斯站起来，走到中央的地方唱一

支歌的时候——他下这样的命令是为了使这个孩子成为大家的笑料，因为这个孩子在神志清醒的人们中间都不习惯，更谈不上在喝得醉醺醺的人们中间了——这个受人捉弄的孩子却不慌不忙地唱了一首诗，暗示自己被逐出父亲的家庭和从王位上被赶了下来。这种做法引起了别人的同情，特别是在长夜狂饮使得在场的人们变得坦率起来的情况下，这种同情就更加明显了。尼禄一旦晓得了不列塔尼库斯内心的这种敌对情绪，他对不列塔尼库斯就更憎恨了。

虽然阿格里披娜在那里紧紧地威胁着他，但是他却找不到理由控诉他的兄弟有罪，也不敢公然下令把他处死。但是他却想在暗中活动并下令准备毒药。奉命干这事的是近卫军的一名将领优利乌斯·波里欧，而那个被判了罪的臭名昭著的制毒罪犯洛库丝塔[注]便是由他来负责看管的。很久以来，便设法特别在不列塔尼库斯身边安排了那些横行不法和不顾信义的人们。第一剂毒药是不列塔尼库斯从他自己的教师那里吃到的，但是他腹泻了一次，这样就把毒药泻了出来。这剂毒药或是由于毒性不够或是由于被稀释而没有立刻发生作用。但是尼禄不耐烦谋杀这样久还不能得逞，于是就对近卫军的这个将领进行恐吓，并下令严刑拷打配制毒药的人，因为他们害怕自己的丑名传到外面去，而且还准备为自己辩解，却迟迟不肯解除他的不安情绪。于是他们便保证立刻害死不列塔尼库斯，就好像用刀刺死那样立见功效。结果就在恺撒寝室的近旁，配制了一剂毒药，毒药的成分会使药性迅速发作，这一点在事先都是经过实验保证了的。[注]

（16）按照一般规定，皇帝的孩子要当着他们的亲属的面吃饭。[注]他们和跟他们同年的其他贵族子弟在给他们特设的比较简朴的一桌就食。不列塔尼库斯就是在这里吃饭的。既然通常是在他的侍从中选出一个人来尝他的饭菜和汤，于是就想出了这样一个办法，以避免改变这样一个规定，或是避免由于主仆二人被毒死而使阴谋败露。一道还未放毒，但已被尝过的非常烫的汤送给了不列塔尼库斯，当他因为太烫而加以拒绝的时候，便把放了毒药的冷水掺和进去。这剂毒药的药性在全身发作得极快，他立刻就不能讲话而丧命了。

坐在他四周的人们吓坏了，那些头脑简单不识时务的人跑散了，但那些比较懂事的人却坐在那里不动，眼睛注视着尼禄。尼禄这时则依然似乎是若无其事地半躺在那里，说这是一件不值得大惊小怪的事情，因为不列塔尼库斯从很小的时候便有癫痫的毛病，慢慢地他会神志清醒睁开眼睛来的。阿格里披娜尽管控制了自己的面部表情，但是她内心却突然感到这样的一阵恐怖和痛苦，这一点明显地说明，她同尼禄的妻子屋大维娅一样，对这件事事先是一点也不知情的。实际上她看到她的最后希望已经失去了，杀害母亲的前例已经树立起来了。屋大维娅尽管这时年轻和没有经验，但已懂得要掩饰她的悲伤、她的爱情以及各种情绪了。因此在暂时的沉默之后，人们又开始沉湎在欢乐的饮宴之中。

（17）不列塔尼库斯在被毒死的当天夜里就火葬了。他那相当简单的葬仪的一切用品，都是事先准备好了的。然而他的骨灰却还是被掩埋在玛尔斯原野[注]。当时发生了一场暴风雨，因此人们都认为这是预示诸神对这一谋杀罪行的愤怒。但甚至在本国人中间，也有不少人为这一罪行进行辩解，他们说从古以来兄弟就是仇人，而专制大权是不能分享的。许多当时的作家则认为，在不列塔尼库斯被谋杀之前很久，尼禄就已经把不列塔尼库斯这个男孩子糟蹋得很苦了。因此在这种情况之下，就不能认为不列塔尼库斯的死亡是过早的或是残酷的了。克劳狄乌斯家族最后的一个苗裔，这个先是被玷污、随后又被毒杀的孩子，就在神圣的餐桌上，在敌人的面前，匆匆地丧了性命，而在死前甚至没有得到一个机会拥抱一下他的姐姐，向她告别。恺撒发表了一项敕令，说明为什么必须赶快举行葬仪，他提醒说，罗马的传统是不使公众看到这些夭亡者的葬礼，并且不用对死者的赞词和葬仪的行列来拖延下葬的时间。现在他既然失去了他的兄弟的帮助，那么他的其余的希望就都集中在国家上面，元老院和人民本身应当更加爱戴他们的皇帝，因为注定要取得统治大权的家族只有他一个人在世了。[注]

（18）随后他便把丰厚的赏赐送给他的最重要的朋友。有人对下述的情况提出了指责：在这样一个时候，那些自命道德高尚的人物[注]竟然像分赃一样地分配了城市和乡村的房产。但另有一些人则认为，

是犯罪后良心上感到有愧但是又希望取得宽恕的皇帝强迫他们接受这些东西的，因为他指望用慷慨赠赐的办法来使有权有势的人对他感恩戴德。

但是任何慷慨的赠赐都不能平息阿格里披娜的怒气。她对屋大维娅变得特别关心起来。她常常在私下里同她的朋友会晤；她比平时更加贪婪地从各个方面挪用金钱，其目的显然是为了筹划一笔应急的款项。她亲切地接待将领和百人团长；对于那些还没有死去的德高望重的贵族则又表示敬重，这一点说明她正在拉一帮人并为这些贵族寻求一个领袖。尼禄知道这事之后，便下令撤销她的卫队，这支卫队是在她当皇后时安排的，而在她是皇太后的时期依然保留下来，此外还撤销了不久之前作为对她尊敬又拨给她的一支由日耳曼人组成的卫队。[注] 他使阿格里披娜和自己分开，而给她另外找了一处住所，就是过去属于安托尼娅[注] 的一所房子，这样就使得大批的人无法经常谒见她。每当他到她的新居去看望她的时候，总是有大批百人团长拥簇着，而且总是敷敷衍衍地吻她一下就离开了。

（19）世上万事万物中最不可靠、最易消逝的，莫过于从一种并非以本身的实力为基础的权力而得来的声誉。阿格里披娜所住的地方立刻就没有人去了：没有人再去安慰她，没有人再去看望她，例外的只有少数的女人，不过我们不知道她们前来的目的是由于爱她，还是由于恨她。在这些女人中间有一个叫优尼娅·西拉娜的；前面我说过，[注] 美撒里娜曾把这个西拉娜从她的丈夫西拉努斯身旁赶开。这个女人论血统，论美貌，论放荡都可以同阿格里披娜相匹敌，她长久以来便是阿格里披娜的知心朋友。但这时她们两人在私下里发生了争吵：原来阿格里披娜不许一个叫做塞克斯提乌斯·阿非利卡努斯的年轻贵族同西拉娜结婚，而把西拉娜说成是一个道德堕落和人老珠黄的女人。她这样做并不是为了把阿非利卡努斯保留给自己，而是不想使一个有钱而又没有子嗣的寡妇为一个丈夫所占有。现在既然有了报仇的希望，西拉娜就教唆她的两名食客伊图里乌斯和卡尔维西乌斯对她提出控诉。这次控诉阿格里披娜的罪名并不是那很久以来人们经常传说的说法，即她悲悼不列塔尼库斯的死亡或公开宣布屋大维娅所受的屈辱。阿格里披娜这次被控诉的罪名是她曾决定、唆使路贝里乌斯·普劳图斯

注 发动叛乱——普劳图斯在母系方面是圣奥古斯都的后裔，亲等和尼禄一样。她想先嫁给普劳图斯，再帮他取得皇位，从而使自己得以再度控制帝国的事务。伊图里乌斯和卡尔维西乌斯把这些罪名告诉了尼禄的姑母多米提娅 注 的一个被释奴隶阿提美图斯。由于阿格里披娜和多米提娅本来是死对头，因而阿提美图斯听到这个突然而来的消息时大喜过望，于是他唆使优伶帕利斯（多米提娅的另一名被释奴隶）立刻到皇帝那里去，用最阴森可怕的口气提出了控诉。

（20）当帕利斯到尼禄的屋里来的时候，夜已经深了，尼禄已经狂饮很久了。帕利斯通常总是在这个时候来的，因为这可以给皇帝的放荡行为增加活力。不过这次他的表情却装成阴郁的样子。他把这次控诉详详细细地告诉了尼禄。尼禄听了之后非常害怕，因此他决定不仅仅要杀死他的母亲，杀死普劳图斯，他甚至决定解除布路斯的近卫军长官的职务，因为他是由于阿格里披娜的关系才取得了今天的地位的，而现在他却要自食其果了。根据法比乌斯·路斯提库斯 注 的说法，尼禄确实起草了敕令给凯奇纳·图司库斯 注 ，任命他为近卫军长官，但是由于塞内加的干预，布路斯的这个地位才算被保留下来。普利尼和克路维乌斯 注 对布路斯的忠诚并不怀疑，但法比乌斯确有过分称赞塞内加的倾向，因为正是由于同塞内加的友谊，他才得以飞黄腾达的。至于我本人，如果作者们的说法没有出入的话，我便遵从他们的说法，如果他们的说法相互间有出入的话，我就把他们每个人的说法都列举出来。

惶恐不安和一心想谋杀他的母亲的尼禄已经到了迫不及待的程度，直到得到布路斯的保证之后他才略略安定下来。布路斯曾向尼禄保证，只要她的罪证确实，便立刻置她于死地。但是布路斯又指出，任何人都应当有机会来为自己辩护，特别是自己的母亲；在目前的情况下并没有控告者，而只有她的仇家的一个人讲她的坏话。因此布路斯认为尼禄还应当考虑到，他是在深夜，在纵情狂饮的不眠之夜里得到这个消息的。当时的一切情况是很容易使人们作出轻率的和无知的决定的。

（21）皇帝听到这些话之后，心里就不再那么害怕了。到天亮的时候，布路斯就奉派到阿格里披娜那里去，为了使阿格里披娜知道她是以什么罪名受到控诉的：如果这一切罪名是假的就可以举出证据来加以驳斥；如果是真的，那就应当服罪。布路斯这些话是当着塞内加的面讲的，为当时的谈话作证的还有一些被释奴隶。布路斯在陈述了罪状以及控告者的名字之后便采取了威胁的态度。但阿格里披娜以前的那种傲气又上来了。她说："自己从来没有过孩子的西拉娜根本不能体会母亲的心，对于这一点我是一点也不觉得惊讶的：要知道，双亲是不能像个荡妇更换自己的情人那样地更换自己的孩子的。即使是伊图里乌斯和卡尔维西乌斯在耗尽了自己的最后一份产业之后还要进行一次控诉，以便向他们的上了年纪的女主人做最后的一次卑鄙服务的话，这也不能就成为一个理由来说明何以我想谋杀我的儿子以破坏我的美好的声名，或是来说明何以皇帝想谋杀他的母亲以加重他的良心上的负担。

"至于多米提娅，如果她想同我比赛看谁更疼爱我的尼禄，而不是在她的情夫阿提美图斯和她豢养的优伶帕利斯的协助下演出这幕喜剧的话，那么我对于她的这种敌对行动是应当表示感谢的。当我设法使尼禄过继到皇帝家里来，使他取得总督的权力以及未来的执政官地位的时候，当我设法采取其他措施以便使他取得皇位的时候，她还在她所喜爱的拜阿伊那里装饰自己的鱼池呢。

"让好汉站出来控诉我贿赂罗马的守卫，破坏行省的忠诚，或最后一条，唆使奴隶或被释奴隶犯罪吧！如果不列塔尼库斯做了皇帝的话，我能保留活命么？如果普劳图斯和另一个什么人取得了帝国统治大权而坐在这里进行审判的话，我相信控诉我的人是不会缺少的！在那时我的罪名就不是什么由于爱过了头而偶然讲出的不妥当的话，而是除了一个儿子之外谁也不肯原谅的罪名了！"

在场听到这话的人都受到了感动，于是他们便设法去平息阿格里披娜的怒气，但是她却要求见到自己的儿子。她看到儿子以后，并没有为自己的无辜进行辩解，以表明自己问心无愧，同时她也没有表白

过去自己对儿子的功劳，因为这样又会使尼禄觉得难堪。她只是对控诉她的人进行报复，为支持她的友人取得了奖励。

（22）法伊尼乌斯·路福斯被任命为粮务官；阿尔伦提乌斯·司提拉受命主持皇帝正在筹备的赛会；提贝里乌斯（一作盖乌斯——中译者）·巴尔比路斯[注]被任命为埃及长官。普布里乌斯·安泰乌斯被任命为叙利亚长官，但是后来通过各种不同的托词，他的事情被搁置起来，最后还是被留在罗马了。但另一方面，西拉娜却被放逐；卡尔维西乌斯和伊图里乌斯也被黜免，阿提美图斯则被处以死刑。帕利斯所以没有受到惩罚，是因为在皇帝的放荡生活中他的作用太重要了。[注]路贝里乌斯·普劳图斯则暂时未予追究。

（23）随后又有人告发说，帕拉斯和布路斯合谋拥立科尔涅里乌斯·苏拉[注]为皇帝，一则因为他出身高贵，再则因为他和克劳狄乌斯的关系——他是克劳狄乌斯的女儿安托尼娅的丈夫。这一控诉是一个叫做帕伊图斯的人提出来的，这是一个因为经常从国库那里购买被没收的财产而臭名昭著的人物。[注]他的这次控诉显系捏造。帕拉斯作风横傲，人们对他有很大反感，因此他的无罪并不使人怎么高兴：原来当他的某些被释奴隶被指控与他同谋的时候，他回答说，在他自己的家里，他都只是使用点头和挥手的方式来发出命令；如果需要较详细的说明，那他就把它们写出来，以避免任何相互的交谈。布路斯本人虽然也受到控告，但他参加了审判。[注]控告者受到了放逐的处分，而他用以讨还早已忘却的、人们应交国库的那些债务的账目则被焚毁了。

（24）本年年底，通常在举行赛会时进行戒备的近卫军撤退了。这样的做法目的在于使赛会具有一种更加自由的气氛，在于不使近卫军士兵因为过分密切地同剧场中的放荡作风相接触而败坏纪律，在于试一试民众在无人监视时是否仍能知礼守法。因为朱庇特的神殿和米涅尔瓦的神殿受到雷击，所以皇帝依照卜人的建议，为这座城市举行祓除式。

（25）在克温图斯·沃路西乌斯和普布里乌斯·斯奇比奥担任执政官的一年里，国外平静无事，但尼禄在罗马却寡廉鲜耻，胡作非为。他把自己打扮成一名奴隶的样子，在一群侍从的伴随下在首都的街巷、妓馆和酒肆到处游逛。这些人专门偷窃店铺里陈列的货品，袭击路上遇到的行人。受害者一点也不知道他们实际上是什么人，这样尼禄也就和其他人一样被打得鼻青脸肿。后来大家才知道这打劫的人原来就是皇帝本人；加于显贵男女身上的横暴无礼的事情越来越多了。另一些人一旦尝到了为所欲为的味道，自己便开始假借着尼禄的名义偕同狐群狗党同样不受惩罚地胡作非为起来。罗马之夜就和一个敌人占领下的城市的夜里一样！

一个名叫优利乌斯·蒙塔努斯的元老（但他还没有担任过官职），无意中同皇帝在黑暗中相遇。当他受到皇帝的攻击时，便也猛烈地进行回击。但随后当他认出他的对方是谁的时候，他便请求宽恕。他为自己所进行的辩解被解释成是一种辱骂，因此他迫不得已自杀了。但此后尼禄就不敢这样冒险了。他的身旁总是有若干士兵和大批剑奴保卫着他。如果是半私人性质的、小规模的轻微争吵，他们就站在一旁看着，如果被害的一方进行激烈的抵抗，那他们便用武力加以干预了。

尼禄还使得优伶和捧角集团的放肆的争吵激化到类似正规战争的程度，因为他对他们不仅不加惩罚，反而给他们奖赏，他甚至亲自观看他们的争吵，有时是秘密地，但常常还是公开地。最后，人民群众本身中间发生的不和又有引起更加严重的骚动的危险，所以没有别的办法，只好把优伶从意大利驱逐出去，并且仍旧要士兵在剧场加以弹压。

（26）大约在这同时，元老院讨论了被释奴隶侮辱先前的主人的问题。有人建议，在被释奴隶表明自己配不上这样一个称号时，他先前的主人有权利取消对他的解放。这个建议得到不少人的拥护。但是执政官在没有得到皇帝的认可时，他们没有胆量把这一建议付诸表决，尽管他们已经通过书面把元老院的意见告诉了他。尼禄身边的顾问人员不多，但对这件事的意见却很分歧，[注] 因此他拿不定主意是否

同意这一措施。有些人感到气愤的是：取得自由的被释奴隶竟然变得如此横傲，以致他们竟不再满足于在法律面前同自己的主人处于平等的地位，而是视主人的忍耐态度为软弱可欺，乃至动手打人。但他们的暴行竟而不会受到惩罚，或者只受到他们自己所提出的惩罚。一个受害的主人所能取得的赔偿是什么呢？他只能把他的被释奴隶放逐到一百英里以外的地方，到康帕尼亚的海岸地带去。[注] 在其他任何方面，双方在法庭上是完全平等的。应当把一种绝对不容轻视的武器交到自由人的手里。一个被释奴隶用他借以取得自由的驯服来保持自己的自由并不是一件很困难的事情。从另一方面来说，那些肆无忌惮的罪犯也理应受到重新被奴役的处分，这样才可以使那些忘恩负义的人有所戒惧。

（27）另一方面的理由是这样：少数人的罪行，其后果应当只由他们本身来承担，但这些罪行不应损害整个阶级的权利。要知道，被释奴隶这一类人是到处都有的。特里布斯[注]、公职人员[注]、高级长官的助手和祭司[注]，还有在罗马征募的夜防队[注]，大部分都是由被释奴隶来补充的；大多数的骑士和许多元老也都是被释奴隶的后裔。如果把被释奴隶划到一边去，这只会明显地表示自由人是何等之少！我们的祖先在区分各等级的地位时他们把自由作为全体人民的共同财富，这并不是没有道理的。此外还规定了两种解放形式，[注] 以便使人们有改变看法或重新施加恩惠的余地。所有那些不曾被主人以杖式加以解放的人，可以说仍旧处于奴隶的地位。奴隶主必须仔细考虑每个奴隶的功过而不轻易将他解放，因为自由一旦给出去，就不能再收回来了。

这个意见取得了胜利。于是恺撒写信给元老院，指出他们只能对被自己的主人所指控的被释奴隶的一切案件加以个别考虑：被释奴隶的一般权利不能取消。不久，他的姑母多米提娅便被剥夺了她的被释奴隶帕利斯，这一行动表面上是有民法上根据的。[注] 但是皇帝的声誉却不能不受到影响，因为他发出一道敕令，硬说帕利斯生下来便是自由的。

（28）虽然如此，共和国的影子究竟还是有的。行政长官维布里乌斯和保民官安提司提乌斯发生了争吵，因为保民官下令释放被行政长官送进监狱的一些扰乱治安的捧角人。元老们同意这一逮捕，谴责了安提司提乌斯的多事，同时还禁止保民官干预行政长官的和执政官的权限，禁止保民官把诉讼当事人从意大利各地召到罗马来，如果可以就地解决的话。[注] 已经当选的执政官路奇乌斯·披索又提出一项建议，即保民官不能在自己家中执行自己的惩罚权力，他们所规定的罚款只有在四个月之后才能由掌管国库的财务官载入国家的账目。在这一期间，人们可以对这些罚款提出异议，而最后决定权则属于执政官。营造官的权力也受到了限制：对于高级营造官或平民营造官所能规定的保证金[注] 或罚款的限额也作了明文的规定。保民官赫尔维狄乌斯·普利斯库斯[注] 由于和管理国库的财务官奥布尔特洛尼乌斯·撒比努斯有私仇而控告他利用职权过分无情地强制拍卖穷人的财产。于是皇帝把国家账目的管理权从财务官转交到国库官的手里去。

（29）这个机构的组织[注] 是常常调整、改变的。奥古斯都委托元老院任命管理它的官吏。后来因为害怕在争夺这一职位时会发生营私舞弊的情况，管理国库的官员便从全体行政长官中用抽签的办法选出。但中签者却可能是不能胜任的人物，所以这个办法不久便取消了。后来克劳狄乌斯又把这项权力还给了财务官； 不过为了防止他们由于害怕得罪别人而不能尽心职守，他答应给这些人以破格的升迁机会。[注] 不过，既然财务官是他们通向高级长官的第一步，他们在年龄上都还不大。因此，尼禄便选任有经验的并担任过行政长官的人来担任这一职务了。

（30）同年，维普撒尼乌斯·莱纳斯被发现在他担任长官的撒丁尼亚有贪污受贿的行为。被克里特人控以勒索罪的凯司提乌斯·普洛库路斯[注] 被宣告无罪。驻防在拉温那的舰队的司令官克洛狄乌斯·克维里那里斯曾放肆而残暴地蹂躏过意大利，就仿佛意大利是个最卑贱的国家似的。这个人在受到控诉之后没有等到宣判，便服毒自尽了。在法律修养方面以及财富方面在罗马都非常突出的卡尼尼乌斯·列比路斯因为经不住年老多病之苦而割断自己的脉管自杀了。这是一个因满身女

人气而名声不雅的人，因此谁也不会相信他竟有自杀的胆量。与此相对照的是，路奇乌斯·沃路西乌斯却死得十分光荣，他活到九十三岁，在一生中诚实地挣得了巨大的财富，并且同连续几位皇帝都保持了友谊。

（31）在尼禄（第二次）和路奇乌斯·披索担任执政官的一年里，没有发生什么值得记述的事情。但编年史家也许会喜欢把人们对恺撒在玛尔斯广场上修建的巨大的半圆形剧场[注]的基础和支撑剧场的梁柱的赞美词[注]载入自己的史篇。不过罗马人民的尊严所要求的是只把重大事件记载到史篇中去，而这类琐事的记述只能是官报的事情。[注]一批老兵被送到卡普亚和努凯里亚两个移民地去；城市公民每人取得了四百谢司特尔提乌斯的赏赐；四千万谢司特尔提乌斯被缴入国库以保持国库信誉的稳定；购买奴隶时应缴纳的百分之四的税[注]被取消了，不过这与其说是真正的取消，毋宁说只是一种姿态：因为这时卖者需要缴税了，于是这笔税金就被加到卖价上面，结果还是由买者来负担。恺撒还发布一项敕令，规定任何长官或代理官，在他所负责的行省里都不得举行剑斗，不得举行同野兽的搏斗或任何其他表演。在先前，这种虚情假意的慷慨做法使行省居民所受的痛苦并不比长官对他们的勒索所造成的痛苦更轻些，他们不过是想用这种办法讨好群众以掩盖他们那些放肆的非法行为而已。

（32）此外，元老院还公布了一项惩罚性的、同时又是预防性的法令：如果一个主人被他自己的奴隶谋杀的话，就连那些根据他的遗嘱被解放但仍旧留在他家里的奴隶，也要和其他的奴隶一同被处死。这时很久以前因勒索的罪名而被判罪的、担任过执政官的路利乌斯·伐鲁斯又恢复了自己的地位。

奥路斯·普劳提乌斯的妻子，一位出身高贵的妇女彭波尼娅·格莱奇娜[注]（关于奥路斯·普劳提乌斯在不列颠之役后所举行的小凯旋式，我在前面已经说过了[注]），现在被控以迷信外国的宗教[注]，结果她被交付给自己的丈夫进行审讯。[注]奥路斯按照古老的风俗，在一次可以决定他的妻子的命运和名誉的家庭会议上进行讯问，继而就宣

布她无罪。不过彭波尼娅注定在漫长的一生中总是郁郁不乐的。原来自从杜路苏斯的女儿优利娅[注]被美撤里娜阴谋陷害以后，她在其后的四十年中一直穿着丧服，悲痛不已。在克劳狄乌斯的统治时期坚贞不屈，却没有受到惩处，这在后来就成了她的光荣。

（33）这一年，不少人受到审讯。其中一人普布里乌斯·凯列尔受到亚细亚行省居民的控诉。他的罪名连恺撒（即尼禄——中译者）都不能给他开脱； 于是皇帝便设法拖延这一案件，直到被告老死为止。原来凯列尔曾谋杀过行省总督西拉努斯（这一点前面我已经谈过了[注]），单是这一项重大罪行便足以抵得上所有其他的罪行了。奇里奇亚人则控诉了科苏提亚努斯·卡皮托，[注]这个品行恶劣而又令人厌恶的人认为，他既然能够在罗马胡作非为，那么在行省自然也同样可以这样做。不过在控诉的一方态度十分坚决的情况下，他败诉了，最后只好放弃为自己的辩护而根据反对勒索的法律被判了罪。吕奇亚人要求埃普里乌斯·玛尔凯路斯[注]赔偿损失，但是玛尔凯路斯却施展手腕，使得一些控诉他的人反而以陷害无辜的罪名被判处了流刑。

（34）尼禄第三次担任执政官时的同僚是瓦列里乌斯·美撒拉；美撒拉的曾祖父，演说家科尔维努斯是尼禄的外高祖父辈的圣奥古斯都担任执政官时的同僚，记得这件事的老人目前已经不多了。美撒拉每年从国家领取五十万谢司特尔提乌斯的补助，用来维持自己的清贫生活，这总可以稍稍提高这一显贵家族的荣誉了。皇帝还把补助的年金赐给奥列里乌斯·科塔和哈提里乌斯·安托尼努斯，尽管这两个人都挥霍无度，荡尽了家业。

这年年初，罗马和帕尔提亚争夺亚美尼亚的战争，虽然开始时半死不活后来又拖拖拉拉，现在却又打得很猛烈了。原来，沃洛吉西斯不甘心他的兄弟提里达特斯被排斥在亚美尼亚王位之外，这个王位是他赠送给他的兄弟的，他也不甘心把这个王位看成是外国赐给的礼物；另一方面，科尔布罗却认为，罗马人民的尊严要求把过去曾为路库鲁斯和庞培所征服的土地[注]重新收归罗马的治下。而且，不知道效忠哪一方面为好的亚美尼亚人则把双方的军队都召了进来。不过从地理位置方面以及风俗习惯的近似这一点来说，他们却是更加倾向于帕

尔提亚人的；他们和帕尔提亚人有通婚的关系，并且由于他们不知自由为何物，因此他们便更加倾向于把帕尔提亚人看成是自己的主人了。

（35）注 但是科尔布罗的主要困难与其说在于挫败敌人的阴谋，毋宁说在于如何克服自己军队的离心离德。从叙利亚调来的军团由于长期的和平环境而委靡不振，因此他们对于罗马军营的任务表现了明显的厌恶态度。大家知道，他的军队里的那些老兵，从来没有放过哨或担任过值班的守卫，壁垒和壕沟在他们眼里都成了新奇的东西，他们既没有头盔也没有胸甲，他们都是一直在城市里服役的、讲究穿戴和只会弄钱的士兵。因此，科尔布罗先把那些年老或体弱因而不能作战的士兵清洗掉，然后再着手补充军队。他在加拉提亚和卡帕多奇亚征募军队，又从日耳曼调来一个军团，还有它的全部辅助骑兵部队和步兵部队。全军一直是过着营地的生活，注 尽管这一年的冬天特别寒冷，以致在安营时竟不得不先掘开冻土。由于严寒，许多人冻伤了四肢，还有一些人在放哨时冻死了。人们曾看到一个背着一捆木柴的士兵，他的双手冻得和这捆木柴一道从胳膊上掉下来了。科尔布罗本人穿的不多，也不戴头盔，在军队行军或干活时他始终同他们在一起，他称赞勇敢的人，抚慰软弱的人，他的行动对全军起了示范作用。但由于气候严酷和军务繁重，抗不从命和逃跑成了司空见惯的现象，于是科尔布罗就用严厉的手段加以制止。在别的军队里，初犯和再犯是可以得到宽恕的，但他的做法却是绝不宽恕，开小差的士兵立即处死。实践证明这种办法是有效的，是比宽大更加可行的，军营中逃跑事件比之那些宽大为怀的统帅的军营中的同类事件要少一些。

（36）科尔布罗直到仲春时候一直把军团留在营地里；在这期间，他把辅助步兵中队分配到各适当的地点，命令他们在没有遭到攻击时不要冒险作战：他要一个担任主力百人团长的名叫帕克奇乌斯·奥尔菲图斯的人负责这些卫戍的据点。尽管奥尔菲图斯曾送来书面报告，说蛮族那里没有防守的准备，因而有发动战争取得胜利的机会，但是他接到的命令却是严守阵线，等待增援。后来从附近各防守据点又来了几队士兵，这些没有经验的士兵死命要求作战，结果他便违反命令，向敌人发动进攻并被击溃了。他的失败继而又使本应前来增援

的军队的士气大为沮丧，以致他们都迅速地撤退到各自原来的据点去了。这件事使科尔布罗大为震怒；他在对帕奇乌斯进行了严厉的谴责之后，便命令帕奇乌斯和他的军官与士兵在工事以外设营，[注] 后来全军都为他们讲情，他们才得到赦免，摆脱了那样丢脸的处境。

（37）但是，受到自己臣属以及自己兄弟沃洛西吉斯的支持的提里达特斯现在却不再是偷偷摸摸地，而是明目张胆地以战争的手段蹂躏亚美尼亚了。他进攻那些他认为是忠于罗马的城市。如果我们派兵去对付他，他就回避战斗，四处流窜，不是以武力，而是以散布流言飞语而使得各处人心惶惶。既然坚持寻求对敌作战的机会的科尔布罗未能如愿以偿，因此他也只能仿效敌人的办法，把自己的军队在各地区之间调来调去。他分散自己的兵力，目的在于使副帅和将领们可以对分布广泛的据点同时发动攻击；同时他还命令国王安提奥库斯[注] 向同他的边界相邻接的各个地区发动进攻。原来那把自己的儿子拉达米司图斯作为叛国者处死的帕拉司玛尼斯，现在正想向亚美尼亚人清算旧账，这很明显是要对我们表示他的忠诚。同时罗马的最忠诚的联盟者莫斯奇人[注] 也第一次被我们争取过来，他们进攻了亚美尼亚的较边远的地区。

这样一来，提里达特斯的计划就完全被打乱了。于是他便以他本人和帕尔提亚的名义开始派遣使团前来探询：为什么在他最近交出了人质并且为了促进今后的友好关系而重新建立了友谊之后，他却被赶出了他长期占有的亚美尼亚。沃洛吉西斯本人所以还没有任何行动，其唯一的理由是他们两个人都不愿动用武力，而是想以自己应享的权利作为依据。但是，如果对方一定要发动战争的话，那么阿尔撒奇达伊王族是既不缺乏勇气又不缺乏运气的，过去罗马吃的苦头便已多次证明了这一点。但科尔布罗有确实的情报，知道沃洛吉西斯受到叙尔卡尼亚的叛乱的牵制，所以他便回答说，要提里达特斯向皇帝提出请求："如果他能够放弃一个遥远而暗淡的希望，寻求一个可以争取也值得争取的希望的话，那他就可以不用流血而取得稳固的王位。"

（38）但这些使节的往返折冲丝毫没有达成确定的和议，于是双方决定了亲自会见的时间和地点。提里达特斯声明说，他本人将要带

领着一支由一千名骑兵组成的卫队；至于和科尔布罗同来的全部兵力可以有多少，他没有作出任何规定，只要这些士兵穿着和平的服装而不戴头盔不穿胸甲便行。任何一个人，特别是一位久经战场而且又明智有远见的统帅，必然能看穿蛮族的狡计，必然会考虑到规定一方面的有限制的人数，却又允许科尔布罗带来更多的人，这种做法的目的必定在于玩弄诡计。因为没有盔甲保护的士兵在受过射箭训练的一支骑兵面前，即使人数众多，那也是无能为力的。但是科尔布罗却装作毫不怀疑的样子回答说，讨论国家大事更好是有双方的全部军队在场。他所选择的地点，一半是山坡较缓的一些小山，适于步兵列阵，另一半则是平原，适于骑兵队伍展开活动。

到了指定的那一天，科尔布罗首先到达。他把联盟的步兵和国王们提供的辅助部队配置在两翼；而把第六军团再加上第三军团的三千人配置在中央，这三千人是夜里从另一处营地调来的：不过军团的军旗却只有一个，从而使人看起来这些人是一个军团。当提里达特斯到来时，天色已经晚了，他停留在较远的一个地方，看得见但是听不清楚。于是罗马统帅便下令自己的军队返回各自的营地。

（39）国王或是怀疑我们的军队同时向四面八方撤退其中会隐藏着什么阴谋，或是想切断我们从黑海方面通过特拉佩佐斯城的粮食供应线，因此他也匆匆地退走了。[注] 但是他并没有力量骚扰我们的供应线，因为我们运粮的山路都有我们的哨兵防守着。而且科尔布罗为了避免旷日持久的无益战争，同时为了使亚美尼亚人陷入防守的地位，因而他便准备摧毁他们的要塞。他把那一省当中最坚强的、被称为沃兰社姆[注]的要塞留给自己：较小的那些要塞则留给军团将领科尔涅里乌斯·佛拉库斯和营帅[注]印斯泰乌斯·卡皮托。[注] 随后他便视察了防御工事并且为进攻作了适当的安排，这以后他就鼓励他的军队把这些出没无常的敌人赶出自己的巢穴——这些敌人既不想缔结和约也不想作战，而是通过逃跑向人们承认了自己的不守信义和卑怯——并要他们既为光荣又为战利品而进攻。随后他就把军队分为四个部分。一部分列成龟形阵，由他率领着从下面去破坏敌人的工事；他命令另一部分把云梯搭到城墙上，同时另有一大批人用军事器械发射火把和投枪。

还有两种投射器[注]各自被分配了一个阵地，以便从远处向之发射铅弹。

他这样安排的目的是使敌人在四面八方同样受到很大的威胁，从而不能把一方面的兵力抽出来去支援另一方面。结果军队在战斗中表现了这样的勇敢，乃至一天的时间三分之一还没有过去，城上的敌人就被击溃了，城门里的栅栏被摧毁了，工事被从云梯攻上来的士兵占领了，成年男子全被杀死：罗马士兵无一阵亡，受伤的人也极少。未参加战斗的居民被卖为奴隶，其他战利品则成了胜利者的财产。军团将领和营师也同样幸运；三座要塞在一天之中就被攻下，其他的要塞都投降了，它们或是因为害怕，而在某些情况下，则是因为居民自愿这样做。这一切都激使科尔布罗对进攻亚美尼亚的首都阿尔塔克撒塔抱有很大信心。不过军团并没有走最短的道路，因为这样做就要通过阿拉克西斯河上的桥，而阿拉克西斯河又正在城下流过去，故而他们过桥时就有被投枪刺中的危险了。结果他的军队是在稍远的一个地方，在一个比较宽阔的渡口过了河。

（40）但是提里达特斯又羞愧又害怕；他怕的是，如果他默认这次围攻，他就会给人一种印象：他对围攻丝毫无能为力，但如果他干预这次围攻的话，那么他又会使他本人和他的骑兵陷入难以应付的地段。最后他决定把自己的队伍在敌人面前列成战阵；在这之后，如果有适当的机会，他就可以作战，或是以佯作退却来伺机对敌人进行伏击。因此他就出其不意地从四面八方对罗马军队发动了进攻。

但科尔布罗对这一切早有准备。原来他的军队对作战以及对行军都早已作了安排。他把第三军团安排在右侧，第六军团安排在左侧，第十军团的精锐[注]则安排在中央。辎重被配置在队列内部，保卫后方的是一千名骑兵，而给这些骑兵的命令是：在受到敌人迫近的进攻时便加以反击，但敌人如后退则不要追击。安排在两翼的是徒步的弓手和其余的骑兵，左翼沿着一排小山的山麓一直伸展开去，这样，如果敌人强行突入，则他们既可以从正面迎击又可以把他们包围起来。另一方面，提里达特斯却对罗马军队进行零散的攻击，他们总是和罗马军队保持在投枪投射不到的距离上，时而采取想要进攻，时而又采取

假装害怕的姿态，指望用这种办法分散我们的队伍，然后再分别加以攻击。但罗马军队绝不轻率地散开自己的队伍。只是有一个骑兵部队的什长因为过于鲁莽地出击而死于乱箭之下。这件事使其余的罗马士兵更为坚定了服从命令的信心。当天色黑下来的时候，提里达特斯就撤退了。

（41）科尔布罗就地扎了营，便仔细考虑这样一个问题：他是否应当把辎重留下，趁着黑夜，率领着军团直接开到阿尔塔克撒塔，然后把它包围，因为他认为提里达特斯已退到那里。但后来侦察兵带来消息说，国王已经远远地走开，而且很不容易判断他是到米地亚还是到阿尔巴尼亚去。他就等候破晓，但这时他却把轻武装的军队开到前面去把城墙封锁起来，并且在一定距离的地方开始了进攻。可是阿尔塔克撒塔的居民却自愿地打开了城门，并且把他们自己以及他们的财产交给了罗马人。这种迅速的行动保证了他们的个人安全；阿尔塔克撒塔城本身被点起了火，[注] 并被夷为平地；原来这座城很大，没有一支强大的卫戍部队要想保卫它是不可能的，而且我们军队的人数又不够同时维持一支强大的卫戍部队和进行一场战争；不过，如果不毁掉这个地方，却又不用部队守卫这个地方，那么单是占领这个地方既不会带来利益，也不会带来荣誉。此外，还有一个显然是上天垂示的奇迹：在阿尔塔克撒塔城墙的外部是一片阳光灿烂的世界，可是突然间城墙工事内部的地区全部被一团乌云包了起来，乌云间还闪烁着可怕的闪电。人们都相信，诸神的敌视的行动表明这座城市已注定要遭到毁灭的命运。[注]

由于这一切胜利，尼禄被欢呼为统帅（Imperator）。[注] 根据元老院的命令，又举行了对诸神的感恩祭。他们决定为皇帝立像，修建拱门，并选他连任执政官。取得胜利的日子，在罗马宣告胜利的日子，元老院作出有关决定的日子，都被列为全国性的节日。在这方面人们还提出了更多的建议，有些建议提得太过分了，例如盖乌斯·卡西乌斯[注] 尽管同意其他的荣典，同时又指出，如果必须向诸神表示同他们所赐予的大量恩惠相适应的感谢，那么用一整年的时间来向他们感

恩依然太短，因此应当在真正的宗教节日和工作日之间加以区分；在工作日里，人们可以在不妨碍世俗工作的情况下举行宗教仪式。

（42）继而[注]一个在变化多端、波澜迭起的一生当中招来了大量憎恨的人物也被判了罪，不过他的垮台对塞内加的声望也起了一些损害作用。此人就是普布里乌斯·苏伊里乌斯[注]。他在克劳狄乌斯当政时期是一个腐化堕落的、令人侧目的宠臣，但是时代的变换并不曾使他像他的敌人所希望的那样垮下去。他始终十分神气，宁肯使自己被看成是个罪人，也不肯低声下气地去乞求别人。据说为了搞垮他，元老院援用了过去的一项法令，[注]就是根据秦奇乌斯法[注]而惩办因辩护而收费的人们。苏伊里乌斯本人听到这事后又是抱怨又是咒骂，他倚老卖老地任性发泄自己凶暴的脾气，大骂塞内加是克劳狄乌斯的朋友们的怨毒甚深的敌人，因此塞内加在克劳狄乌斯时代曾被放逐，那完全是罪有应得。[注]同时由于他的唯一经验就是死啃书本和同单纯幼稚的青年人交往，所以他就忌妒那些为本国公民进行生动的和朴实的辩护的人。他[注]本人担任过日耳曼尼库斯的财务官；塞内加在日耳曼尼库斯家里却是个奸夫。接受诉讼当事人所自愿赠送的礼物作为可尊敬的职务的报酬，难道比玷污皇女的床榻这一罪过更加严重吗？是哪一门学问，哪一派哲学可以给他作为依据，可以在取得皇帝宠信的四年当中搜括到三万万谢司特尔提乌斯的财产？[注]在罗马，那些没有子嗣的人和他们的遗产，都很难逃出他的网罗。他的永无满足的高利贷活动把意大利和各行省的血都吸干了。[注]但是他苏伊里乌斯所有的只是辛辛苦苦挣来的一笔为数不多的家产！他宁愿忍受控诉、审讯和其他任何磨难，也绝不使自己一生辛辛苦苦挣得的荣誉在这个暴发的新权贵面前屈膝！

（43）当然并不缺少把苏伊里乌斯的话逐字逐句地或是添油加醋地报告给塞内加的人物。控告者被物色到了，于是他们向苏伊里乌斯提出了控诉，罪名是在他担任亚细亚总督的时候曾有侵吞公款的行为。这次控诉规定了一年的调查时间，因此从他在国内所犯的罪行开始调查似乎更能节省时间，而且容易就近找到证人。这些人控诉苏伊里乌斯曾通过恶毒的告发而迫使克温图斯·彭波尼乌斯发动内战；[注]

曾逼死杜路苏斯的女儿优利娅[注]和波培娅·萨比娜；[注]曾陷害过瓦列里乌斯·亚细亚提库斯、路西乌斯·撒图尔尼努斯和科尔涅里乌斯·路普斯；[注]最后还曾判过大量骑士的罪。[注]此外，克劳狄乌斯的一切残酷罪行也都算到苏伊里乌斯的账上来了。

苏伊里乌斯为自己辩护，他说这些事没有一件是他自愿干的，他只是奉皇帝之命行事而已。但恺撒这时打断了他的话，指出从他父亲的文书肯定地知道，他父亲从来不曾强迫对任何人提出控诉。于是苏伊里乌斯又说这是美撒里娜的命令，但这种辩解又开始站不住脚了。人们反驳他："为什么不是别的人，而是你苏伊里乌斯被选定为那个杀人淫妇的代言人？干出了这些残暴罪行的人必须受到惩处，他们因犯罪而发财致富，却把罪名推到别人身上。"

因此苏伊里乌斯的一半财产就被没收了，因为另一半已经给了他的儿子[注]和孙女；他们根据他们的母亲或祖母的遗嘱而取得的财产同样也免于追究。苏伊里乌斯本人被放逐到巴利阿里群岛[注]去。不拘是他所受到的审判还是惩处，都不曾使他的情绪沮丧下去。后来人们说，他那富裕而豪奢的生活使他的退隐生活看来也还不错。当控诉者趁着苏伊里乌斯的失势又攻击他的儿子尼儒里努斯的勒索行为的时候，皇帝就出面加以制止，他认为报复的行动已经足够了。

（44）差不多就在这同时，保民官奥克塔维乌斯·撒吉塔疯狂地爱上了一个有夫之妇彭提娅，他先是用大量的礼物勾引了她，发生奸情，随后又使她离开了自己的丈夫。他这方面答应娶她，她那方面也作了同样的保证。但是这个妇人一旦得到自由以后，却开始以她父亲反对为借口把结婚的事拖了下来；而当她找到一个更有钱的对象的时候，她索性就不承认先前所作的保证了。奥克塔维乌斯那一方面则时而规劝，时而威胁，他说他的声誉和财富都为她搞垮了，最后只能把他的性命，他所能控制的唯一的一件东西任凭她来处理了。但是他的请求被拒绝了，于是他便请求和她再待上一夜，一来是使他的炽热的情欲镇定一下，同时也为了使他在今后能够控制自己。会面的一夜确定下来了，彭提娅把这件事告诉了她的一个知心的侍女，要这个侍女看守她的寝室。奥克塔维乌斯是和一个被释奴隶同来的，他在身上藏

着一把匕首。怜爱和恼怒的情绪使得他们很自然地又争吵又请求，又责难又道歉。他们把夜里的一部分时间放纵在情欲里；而看来好像是因为不能克制自己的激动情绪，他用匕首杀死了这个一点不曾怀疑他的女人；跑进来的侍女也被他刺伤，后来他就逃跑了。

第二天，人们都知道了这一谋杀事件。由于他们两人被证明曾在一处，所以杀人犯是谁，是无可怀疑的。虽然如此，那个被释奴隶却硬说女人是他杀死的。他说他这样做是为了给主人所受的不公正的待遇报仇。他对主人的这种坚定的忠诚竟而使得一些人相信了他的话，直到那个侍女负伤之后清醒过来，这才使她揭露了真相。奥克塔维乌斯在交卸了保民官的任务之后便被死者的父亲告到执政官那里去，结果他便因元老院的命令，根据有关谋杀的法律而被判了罪。[注]

（45）一个同样惊人的不道德的事件，预示在这一年里国内将要发生严重的灾难。在罗马有一个名叫波培娅·萨比娜的女人，她是提图斯·欧里乌斯的女儿。欧里乌斯由于同谢雅努斯的友谊，在他还未能担任较高官职的时候就一蹶不振了；因此萨比娜便采用她的外祖父波培乌斯·撒比努斯[注]的名字。撒比努斯是一个声名卓著的人物，他的执政官职位和凯旋标记的光荣掩盖了她的父亲欧里乌斯。她是一个除了品行之外拥有一切有利条件的女人。她的母亲在度过了自己的绮年玉貌的时期之后，把自己的名誉和容貌同时传给了自己的女儿：她的财富和她的高贵出身也相当。她谈吐迷人，也颇机智；她表面上羞羞答答，实际上淫荡不堪。她很少在公开的场合出现，出现时面孔也是遮住一半，为的是引起人们的好奇心，也许是因为这样做对她合适。她从来不吝惜自己的名誉，丈夫和奸夫都没有什么区别。她不会受制于自己的或别人的爱情：利之所在，即情之所钟。

因此当她嫁给一个叫做路福里乌斯·克利司披努斯[注]的罗马骑士（他们生了一个儿子）的时候，她就被奥托[注]勾引上手；奥托是个年轻、放荡并且因为最得尼禄的宠信而出名的人物：他们的姘居关系很快就变成了正式的夫妇。[注]

（46）奥托在皇帝面前称赞他的妻子美丽动人，他这样做或者是出于爱情上的疏忽，或者是他有意要挑动皇帝的情欲，这样通过他们两个人共同占有一个女人，他自己的影响便可以更为加强了。每当他离开恺撒的饭桌时，人们常常听到他说，他无论如何也必须回去看他的妻子，因为这是一个既高贵而又美貌的女人。人人都想着这种女人，但只有幸福的人才能享受得到。

由于诸如此类的刺激，效果很快地就显示出来了。被尼禄召见的波培娅一步一步地把自己的势力树立起来。起初她使用甜言蜜语相诱的狡猾手段，假装说她没有办法控制自己的情欲和不能抗拒尼禄美貌的引诱。后来当皇帝迷上了她的时候，她就端起了架子；如果皇帝想留她度第三夜的话，她就坚持说她是个有夫之妇，她不能否认和奥托的夫妇关系，而且他俩关系之好是无与伦比的。“他品貌都很出众。她认为他风流潇洒。但是尼禄却爱上一个女奴隶阿克提，两情缱绻，这种卑贱的通奸关系只能使他在别人看来显得庸俗而不体面。”

结果奥托便失掉了像平时那样同皇帝亲密往还的机会。后来他不但不能见到尼禄，而且不能随侍在他的身边。最后，为了不使奥托这个情敌留在罗马，尼禄任命他为路西塔尼亚的长官。而直到内战[注]爆发时为止，奥托一反过去的狼藉声名，在那里过着既正直又洁身自爱的生活。在私生活方面他虽不免随便，但在公事方面却是严于律己的。

（47）从此之后，尼禄就不再想掩饰自己那些罪恶的放荡行为了。他特别不放心科尔涅里乌斯·苏拉[注]，其实他完全误解了苏拉的天生愚钝，却把这种愚钝看成是一个狡猾的人别有用心地装聋作哑。恺撒的一名被释奴隶格拉普图斯所捏造的谎言加深了尼禄的怀疑。这个年老的被释奴隶从提贝里乌斯在位的时期起，便在皇室服务，因此长年的经验使他对从那时以来的宫闱事件很为熟悉。在那个时候，穆尔维乌斯桥[注]一带是夜游的绝好所在，尼禄就经常喜欢到那里去，因为到了城外，他的放纵行为就可以更加无所顾忌了。格拉普图斯于是捏造说什么有人想在尼禄从佛拉米尼亚大道回城时暗害他，而正是出于神意的嘉佑，他才从另一条路到撒路斯提乌斯花园去，从而得以免

遭此难。他说这次阴谋的组织者就是苏拉。他这次捏造的依据是这样一件事情：偶然有一些年轻而放荡的人因为酗酒闹事（这在当时本来是很平常的事情），结果使得回城途中的那些皇帝侍从受到一场虚惊。在这些人里并没有认出任何一个人是苏拉的奴隶或食客。苏拉的那种极其卑鄙怯懦的性格是不可能干出任何这样胆大妄为的事情的。然而好像他的罪行已经被证实了似的，他接到了离开罗马并只能移居到玛西里亚[注]去的命令。

（48）同年，元老院接见了普提欧里[注]的两个使团，一个使团是市议会[注]派遣的，一个使团是民众派遣的。前一个使团谴责民众逞凶闹事，目无法纪；民众则控告官吏和一般显要市民贪赃枉法。为了不使这一已经发展到相互投石并以纵火相威胁的程度的纠纷发展到流血动武的地步，盖乌斯·卡西乌斯受命进行调解。不过争论双方都受不了他的严峻手腕，于是根据他本人的请求，这项任务就转交给了司克里波尼乌斯兄弟[注]。一个近卫军中队拨给了他们。军队的威慑作用，再加上处死了几个人，这就迫使这个城市的争吵的双方和解了。

（49）对于元老院发布的一项关于允许西拉库赛剑斗比赛的人数超出规定数目的普通命令，我本来是不想记述的。但现在我要谈谈这项命令，是因为特拉塞亚·帕伊图斯[注]不同意这项命令，从而使诽谤他的人得到谴责他的意见的机会。他们说，“如果他相信元老院的自由是国家之需要，那么他又何必纠缠在这些烦琐的事情上面呢？他的同意或反对的意见为什么不发表在有关和战、有关财政、法律以及和国家幸福有关的其他事情上面呢？每一位元老在得到发表意见的权利时，都能随便发表他愿意发表的意见，并要求大家对之加以讨论。不能过分放宽西拉库赛的参加剑斗比赛的人数，这难道就是他所期望的改革么？难道在帝国的一切部门中所有其他的一切就都是那样地完全合于理想，就仿佛国家的最高统治者不是尼禄而是特拉塞亚么？如果最重要的事情都被忽略，就好像它们根本不存在一样，那么如果不去谈那些鸡毛蒜皮的东西，又能去谈什么呢！”另一方面，特拉塞亚在他的朋友要求他对这种责难进行辩解的时候，他却回答说，并不是因为他不了解当前的情况，他才对这类性质的命令提出修正的意见。他只

是以十分尊敬对方的方式要元老们晓得，只有在他们能够注意到甚至极其细微的事情的时候，才能够不忽视重大的事件。

（50）同年，鉴于民众不断提出请求（他们抱怨包税人[注]的无情勒索），尼禄考虑他是否应当发布命令取消一切间接税，并把这次改革作为他赠给人类的最高贵的礼物。[注]但是他的较老的顾问们在开头时虽然大大地称赞了他的慷慨大度，后来却制止了他的这个突如其来的想法。他们指出说，如果国家借以维持自己的收入被取消的话，帝国就一定会瓦解。他们说，进口税一旦取消，大家必然又会要求取消直接税。当罗马共和国还在它的全盛的时候，执政官和保民官建立了许多税收机构。后来人们便通过税收的调整来掌握国家收支之间的平衡。同时对于包税人的贪得无厌确是应当加以节制，否则人们多年来毫无怨言地忍受下来的一种制度，就会由于新式的严酷手段而使得人们怨声载道。

（51）因此皇帝就发布了这样一道敕令，要过去一直保密的、关于每种税收的条例都公布出来，要大家加以审查。对于尚未付清的税款的要求在一年之后提出即属无效。罗马的行政长官——在各行省则是长官或总督——在审判时应打破常规，优先处理控告包税人的案件；士兵们除了在出售物品时要纳税以外，他们仍旧是不纳税的：此外还有一些极好的规定，不过这些规定只是一时还有人遵守，后来就无人执行了。但是取消“四十分之一税”、“五十分之一税”[注]以及包税人所发明的诸如此类的苛捐杂税的法令却还是有效的。在海外各行省，粮食的运费降低了，同时规定商船不列入商人的资产项目之内，并且不对商船征税。

（52）恺撒赦免了受到控告的两个曾在阿非利加行省担任过总督的官吏，他们是苏尔皮奇乌斯·卡美里努斯和彭佩乌斯·西尔瓦努斯。卡美里努斯的对手只是少数的私人，而且他被控的罪名也只是残酷的行为而不是贪污。但西尔瓦努斯的控诉者却有许多许多人，他们都要求给他们时间，以便使他们收集罪证。但被告则坚持立刻开庭审判，并且由于他的财富，由于他没有子嗣和他的高龄而在诉讼中取得了胜

利。觊觎他的财产的人们设法为他开脱罪名，但是他却活得比这些人还要长久。

（53）直到目前为止，由于罗马统帅们治理有方，日耳曼平静无事；在统帅们看来，胜利的荣誉已经不是什么稀罕的东西，所以他们就想通过维持和平而取得更大的光荣。当时军队的首脑是彭佩乌斯·保里努斯和路奇乌斯·维图斯[注]。但是为了不使军队无所事事，保里努斯要士兵们修筑一道制服莱茵河河水泛滥的大堤[注]，这项工程原是六十三年之前杜路苏斯所开始的。维图斯则计划用一道运河把摩泽尔河和阿拉尔河[注]连接起来；这样从地中海通过水路运到罗纳河和阿拉尔河的货物就可以从运河进入摩泽尔河，转莱茵河而进入大洋[注]了。这种办法可以消除陆上转运时由各种地势而造成的困难，并且可以在西方和北方[注]的海岸之间造成一条可以通航的水路。不过这项计划却由于比尔吉卡[注]的长官埃利乌斯·格拉奇里斯的忌妒而无从实现，因为他拒绝维图斯把军团开入不属于自己的管辖范围以内的行省。他认为这是一种讨好高卢人的做法，这种做法会引起皇帝的猜忌。好事情往往是在这样的借口下被取消的。

（54）但是由于军队长时期无所事事，人们便传说副帅们已经被剥夺了率军对敌作战的权力。这样一来，弗里喜人[注]便移居到莱茵河的沿岸地带来：那些有能力作战的人是通过森林和沼泽地带来的，而那些年老或年幼而不能作战的人们则是从一些湖[注]上过来的。他们定居在这里为罗马军队所保留的一些林间空地上，促使他们这样做的是他们的部落领袖（类似日耳曼的国王）维尔里图斯和玛洛里克斯。他们在那里定居下来之后，播了种子，耕了土地，就仿佛这块地方一直就是属于他们似的。但这时继保里努斯之后而来的行省长官杜比乌斯·阿维图斯却用罗马的武力来恐吓他们，要他们退回到他们原来的地区去，除非是皇帝把新的土地赐给他们。维尔里图斯和玛洛里克斯只好到罗马去亲自进行恳求。他们来到罗马，但尼禄这时正有别的事要处理，他们只好等在那里，利用这段时间参观了蛮族常去游览的地方，而其中之一就是庞培的剧场。他们在那里看到了集合在那里的大量观众。他们并没有足够的准备知识来欣赏戏剧，但是为了消磨时间，他

们就提出了有关在场观众、有关等级区分的问题，诸如哪些人是骑士，哪些人是元老等等。但他们又看到一些穿着外国衣服的人坐在元老席里[注]，于是他们就问那是一些什么人。人们告诉他们，那些人是由于同罗马友好并由于勇敢而出名的民族的使节，罗马为了对他们表示尊敬，才请他们坐到那里去的。他们听了这话就叫了起来，世界上没有任何一个民族在武力方面或在对罗马的忠诚方面能超过日耳曼人，这样说着他们就坐到元老席那里去了。在场的人对这种行动作了善意的解释，认为这种古朴的冒失行动是出于一种争强好胜的民族自尊心。尼禄给了他们两个人罗马公民权，但是指令弗里喜人退出他们占据的地区。他们没有听从命令，罗马人于是施加了强制手段。一个辅助骑兵部队出其不意地被派出去向他们发动了进攻，那些敢于顽抗的人不是被俘就是被杀了。

（55）后来这块地方又被安普西瓦里人[注]占有，他们是个更加强大的部落，不仅是因为他们的人数众多，还由于他们曾被卡乌奇人赶出自己的土地，成了切望取得一个安全避难之所的、无家可归的民族，从而得到相邻诸部落的同情。替他们讲话的是一个叫做波约卡路斯的人，他在那些部落中间颇为出名，同时对罗马也一直忠诚不二。他提醒我们说，“在凯路斯奇人发动叛乱时，[注]他曾被阿尔米尼乌斯投入监狱；后来他又在提贝里乌斯和日耳曼尼库斯的领导下服役。现在作为对罗马的五十年之久的服从的最高表现，他又率领着整个部落来归顺罗马了。仅仅为了使罗马士兵的畜群不定在什么时候前来牧放，却要这样一大片土地在那里荒废着，这种做法难道是妥当的吗？如果你们一定要把这些地方留给你们的畜群，却宁肯看着四周的人挨饿，你们可得注意，不要做得太过分，以致不愿同跟你们友好的民族为邻，却要一片荒无人烟的原野！那些地方过去一个时候是卡玛维人居住着，后来归图邦提斯人所有，这之后又由乌西披人占有。正如同天空是给诸神居住那样，大地是给人类居住的。没有主人的土地是任何人都能够占有的。”继而他便抬起眼睛来望着太阳并且向所有其他的天体祈求，仿佛是面对面地向它们质问似的：“如果他们想使大地上人烟灭绝的话，那么就让海水赶快来湮没大地，把那些强占土地的人们都淹死吧！”

（56）对这一请求感到不高兴的阿维图斯回答说，所有的人必须服从比他们高贵的人的命令。他们向之恳求的诸神就曾作出规定，罗马人民有权决定应当给予什么，应当拿走什么，而除去罗马人自己之外，他们是不能容忍任何人作出这样的决定的。他对于全体安普西瓦里人的答复就是这样，但是他对波约卡路斯个人却说，看在他们之间的友谊的面上，他愿意给他自己一块土地。日耳曼人义正词严地拒绝了这个建议，因为这无异是贿赂他要他背叛。他还说："我们可以缺乏一块赖以谋生的土地，但我们绝不会缺乏可以死在那里的土地。"双方就这样地悻悻然地不欢而散了。

安普西瓦里人把布路克提里人和腾克提里人以及离他们更远的一些部落都拉过来站在他们的一面作战。于是阿维图斯写信给上日耳曼驻军的统帅库尔提里乌斯·曼奇亚[注]，请他渡过莱茵河，以便威胁敌人的后方。他本人则率领他的军团突入腾克提里人的地区，要他们解除同安普西瓦里人的联盟，否则他就会把他们杀得鸡犬不留。腾克提里人只得屈服；布路克提里人也在同样的威胁下让步了。接着，其他部落也都不肯为着别的部落而去冒这样的危险了。受到孤立的安普西瓦里人只好退到乌西披人和图邦提斯人那里去。但是他们在从那些地方被赶出来之后，又依次到卡提伊人和凯路斯奇人那里去避难。此后他们又流浪了很多很多地方，在这段时期里，他们最初被作为客人接待，随即被看成乞丐，最后则被看成是敌人了。他们中间年轻力壮的都战死在异国的土地上，不到作战年龄的人则都被当作战利品分配了。

（57）这年夏天，在赫尔孟都利人和卡提伊人之间爆发了一场大战，起因是他们都想用武力占有富产食盐而且又是两个部落的边界的一条河流。[注] 除了他们热望用武力解决一切问题以外，他们还有一个根深蒂固的宗教信念，即这一地区离天空特别近，因此诸神在这里能迅速回答人们的祷告。而且正是由于诸神的嘉佑，这条河和这一带的森林生产盐的办法和别的地方不同；别的地方是把海水引到海岸上的池子里，再通过蒸发来制盐，这里却是把河水浇到一堆燃烧的木柴上，结果通过水与火两个对立元素的结合而结晶出盐来。[注] 在战争中取得胜利的是赫尔孟都利人，不过被打败的卡提伊人之所以特别遭殃

是在于，他们双方的任何一方取得胜利，都要把对方献给玛尔斯神和麦库利神[注]，而所谓献给玛尔斯神和麦库利神这个誓愿的意思，就是把对方的全体马匹，人员以及不拘什么东西全部消灭掉。这样罗马人的敌人所作的威胁便回报到他们自己身上了。

但是一个同罗马人民友好的、乌比伊人的城市[注]却遭到了一场没有预料到的灾难。从地里喷出来的火[注]点着了到处的农家、庄稼和村落，很快地便烧到了不久之前建立的一座移民地[注]的城墙跟前。天上下的雨，河里的流水或任何形式的水都不能扑灭这种火。最后一些毫无办法但是为这次灾难所激怒的农民开始从远处向火焰抛石头。当火焰稳定下来时，他们便走近到火焰跟前，用木棍或其他用具打它，就好像是想把野兽赶跑一样。最后他们就脱下他们的衣服压到火上。那些衣服由于穿得又脏又旧，看来反而更有灭火的作用。

（58）同年，民会会场上一株被称为卢米那里斯的树[注]——它在八百三十年前曾荫蔽过列穆斯和罗木路斯这两个婴儿——现在有了衰老的症状，因为它的树枝枯死了，树干萎缩了。人们把它认成是神所垂示的朕兆，但后来它又抽出新枝，重新有了生机。

---

[1] 盖马斯·恺撒这里用这一比喻嘲笑西拉努斯的富有和他的懒惰。

[2] 他曾是屋大维娅的未婚夫（参见本书第12卷，第3章以次）。

[3] 他们的祖母辈的优利娅和老阿格里披娜是姊妹。

[4] 参见本书第12卷，第57、65章。

[5] 这是率领守卫皇宫的近卫军的一位将领。

[6] 苏埃托尼乌斯在《克劳狄乌斯传》（第41章以次）里引人注目地列举了他的希腊语和拉丁语的作品。可惜他的八卷的自传遗失了。

[7] 从意大利和元老院所属行省来的代表要到元老院来，首先必须得到执政官的批准。关于传统的程序，参见李维：《罗马史》，第29卷，第16章。

[8] 即驻守在属于皇帝的行省的军队。

[9] 参见本书第11卷，第7—8章。这个法令的确切的名称现在我们已无从查考了。

[10] 参见本书第11卷，第22章。

[11] 参见本书第2卷，第37章注。

[12] 参见本书第12卷，第44—47章，第50—51章。

[13] 实际上在公元前84年庞培是二十三岁（参见普鲁塔克：《庞培传》，第6章）。按庞培与西赛罗都生于公元前106年。塔西佗在这里是受到维列乌斯·帕特尔库路斯（Velleius Paterculus）的错误计算（帕特尔库路斯，第2卷，第53章）的影响。他的计算把庞培的年龄减少了五岁。

[14] 在公元前44年。

[15] 这里的原文是auspiciis，是占卜的意思。皇帝是最高统帅，是共和国全部陆军的统帅，因此只有他才有资格进行占卜。

[16] 希罗·阿格里帕二世（即《使徒行传》，第25章以次的阿格里帕，阿格里帕在官话本圣经中译为“亚基帕”），希罗·阿格里帕一世的儿子（参见本书第12卷，第23章注）。

[17] 孔玛盖尼和奇里奇亚一部分的国王安提奥库斯·埃披帕尼斯四世；塔西佗：《历史》，第2卷，第81章说他是“罗马治下国王中最富有的”（seruientum regum ditissimus）。他同阿格里帕与索海木斯一样，在内战中站在维斯帕西亚努斯一边，并帮助罗马反对犹太人。

[18] 参见本书第11卷，第9章注。

[19] 沿亚美尼亚西南边界的一条土地。

[20] 参见本书第2卷，第64章注；第3卷，第18章。

[21] 格涅乌斯·多米提乌斯·科尔布罗是控诉者普布里乌斯·苏伊里乌斯·路福斯和卡里古拉的妻子凯索尼娅的异亲兄弟；公元39年度补缺执政官；公元47年任下日耳曼副帅（参见本书第11卷，第18章以次）；公元50年之后不久任亚细亚总督。本卷和后面两卷所叙述的是他在东方的战役。公元67年他被尼禄召到希腊 最后自杀以逃避处死的命运。

[22] 今天的阿亚什（Ayás），位于亚历山大勒达湾北岸。

[23] 这个人后来以维斯帕西亚努斯派而知名（参见塔西佗：《历史》，第3卷，第6、16、52章等等）。

[24] 公元前19年奥古斯都接受终身执政官职务的时候，元老院按规定给了他十二名执棍束的侍从，以后的皇帝也就遵循了这个前例。

[25] 即皇帝本人。

[26] 参见本卷第53章，第14卷，第58章；第16卷，第10章。

[27] 参见本书第11卷，第36章。

[28] 他的《论仁慈》（*De clementia*）大概就是在这时写成的。

[29] 她出生于小亚细亚，她对尼禄的爱情看来是真挚的。尼禄的葬仪便是她和尼禄的两位年老的保姆共同料理的（参见苏埃托尼乌斯：《尼禄传》，第50章）。苏埃托尼乌斯还说，尼禄有一个时期想正式娶她，因此他便唆使几个有执政官身份的人发誓说，她原是王室出身的。关于认为她是一个基督徒的没有根据的理论，参见莱特富特（Lightfoot）的 Philippians，第21页。

[30] 即未来的皇帝。

[31] 参见本书第15卷，第50、56、58、70章。

[32] “写信给你的，正是我这样一个为着我最亲爱的友人安奈乌斯·谢列努斯而悲泣过度的人。尽管我不愿如此，但我仍必然会被列入那些为悲伤所制服的人物的事例中去。”（参见塞内加：《书信集》，第63卷。）他比塞内加要年轻得多，担任的职务是夜防军长官（praefectus vigilum），他和他手下的一些将领因为在一次晚饭时吃了有毒的菌类而丧命（普利尼：《自然史》，第23卷，第96章）。

[33] 高级长官在交卸职务时都要正式宣誓“未做任何违法的事情”（se nihil contra leges fecisse，参见普利尼：《颂词》，第65章），而且宣誓时要由一批友人陪伴着。但在这里，代替执政官或行政长官的是一名被释奴隶，代替友人的是一群食客，代替誓言的是他在下面所提出的一个深谋远虑的条件。

[34] 这里当指近卫军的军营。

[35] 参见本书第12卷，第8章；第13卷，第1章。

[36] 按一般的习惯，十四岁是罗马少年接受成年人的外袍（toga virilis）的年龄。

[37] 撒图尔那里亚节一般是从12月17日开始，举行十五天。

[38] 参见本书第12卷，第66章注。

[39] 参见苏埃托尼乌斯：《涅尔瓦传》，第33章。

[40] 比他们年长的人是倚在床上。奥古斯都和克劳狄乌斯的宫廷都遵守这个习惯——但在提贝里乌斯和卡里古拉的当政时期却看不到这样的事例。

[41] 在奥古斯都的陵墓（参见本书第1卷，第8章注）。

[42] 他是通过过继而成为克劳狄乌斯家族的成员的，而且从母系的这一面来说，他也是克劳狄乌斯的成员。

[43] 当指塞内加和布路斯等人。

[44] 参见本书第15卷，第58章注。

[45] 克劳狄乌斯的母亲，阿格里披娜的祖母。

[46] 参见本书第11卷，第12章。

[47] 他是路贝里乌斯·勃兰都斯和杜路苏斯的女儿优利娅之间的儿子（参见本书第6卷，第27章）；因此他是提贝里乌斯的曾孙辈和提贝里乌斯的继父奥古斯都的玄孙辈；尼禄则作为母系的直接后裔同奥古斯都处于同样的亲属关系。参见本书第14卷，第22章，第57章以次。

[48] 美撒里娜的母亲的姊妹。她的丈夫克利司普斯·帕西耶努斯（参见本书第6卷，第20章注）曾和她离婚，以便和阿格里披娜结婚。因此她们毫无疑问是相互敌视的。

[49] 塔西佗在《阿古利可拉传》第10章里说他是"当代人中间最有口才的，犹如古人中间的李维"；他一般被认为是克温提里亚努斯（参见克温提里亚努斯，第10卷，第1章）所说的那个"值得世世代代追忆的人物"（vir saeculorum memoria dignus）；按照达苏米乌斯（Dasumius）的遗嘱，他和塔西佗与小普利尼显然都是遗产承受人。

[50] 图司库斯是尼禄的乳母的儿子。

[51] 玛尔库斯·克路维乌斯·路福斯在卡里古拉当政时担任过补缺执政官并曾参加过对他的谋杀（参见约瑟普斯：《犹太古代史》，第19卷，第1章）；他曾伴随尼禄到希腊去，继伽里奥（Gallio）担任他的传令官（参见狄奥·卡西乌斯，第63卷，第14章）；在伽尔巴当政时期，他是塔尔拉科·西班牙（Hispania Tarraconensis）的副帅，后来

又是一个著名的维提里乌斯派。蒙森和尼森（Nissen）的意见相反，他认为克路维乌斯是塔西佗写作《历史》时的主要依据。

[52] 塞内加说巴尔比洛斯是一个杰出的、博学的人物。

[53] 但这个人后来（公元67年）还是被尼禄作为职业上的对手处死了（参见苏埃托尼乌斯：《尼禄传》，第54章；狄奥·卡西乌斯，第63卷，第18章）。他和佛拉维乌斯时期那更加著名的帕利斯只是同名，并无任何关系。帕利斯是当时优伶的常用名字。

[54] 参见本卷第47章注。

[55] 从本章最后一句话可以看到，他专门去查阅旧账，看哪些财产是应当被国库没收但是逃避了的，从而引起了许多人的忌恨。

[56] 他是骑士，所以他不是在元老院，而是在皇帝的私人法庭受审。

[57] 此处原文模糊不清；从内容来看，讨论是在宫廷的私人会议上进行的。

[58] 这里是意大利最令人开怀的地方，也是犯了过错的人所最喜欢去的地方。

[59] 罗马人民分为三十五个特里布斯（tribus），农村三十一个，城市四个。城市的特里布斯包括无产者（capite censi），还有全体罗马细民（这些人地位较低，因此被释奴隶可以参加他们的特里布斯）。这时他们只不过是分配救济粮的对象而已。

[60] 这里指侍从、书记之类的人。至于仆从（ministeria），如传令人（accensi），公差（ealatores），则不属于这一范畴。

[61] 参见科瓦略夫：《古代罗马史》（三联书店1957年版），第224页。

[62] 不是守卫城市的部队；这里指巡夜和防火的部队（vigiles）：参见本书第11卷，第35章注。

[63] 正式和彻底的解放奴隶的办法是（1）“杖式解放”（vindicta），名称的起源是解放时要举行这样的仪式：主人把杖放在奴隶的头上；（2）使监察官将奴隶的名字列入公民的名单（censu）；（3）通过正式的遗嘱（testamento）。非正式的和不彻底的解放奴隶的办法是：（1）在证人的面前（inter amicos）作口头的声明；（2）签署一项文书（perepistulam）；（3）请奴隶和他的主人共餐（convivio）。更详细的说明可参见有关的罗马法专著，这类的书颇多，此处不详细列举。

[64] 帕利斯在被解放时曾向多米提娅支付了一万谢司特尔提乌斯的赎金，但后来却以他生来便是自由人为理由而要求收回这笔钱；而且，由于他有皇帝作为后援，不可能对这一要求作出其他的裁决。

[65] 这句话的拉丁文原文说得不够清楚。

[66] 受到高级长官的召唤而不到场的公民，受到正式的召请而不出席会议的元老，他们的动产必须受到扣押，这就是人们所说的pignus capere。这笔保证金用来保证对当事人所判处的罚款，如果他提不出合法的理由说明自己的缺席的话。

[67] 参见本书第12卷，第49章注。在兄弟们中间，这里指的是哪个人已无法确定。

[68] 指元老院的国库。它在共和国时期由财务官负责；奥古斯都当政初期由国库官负责；从公元前23年到公元44年则由行政长官负责。克劳狄乌斯又恢复了财务官的这项职权，到现在（公元56年）则永久为国库官所代替。

[69] 财务官以前任期为一年，现在改为三年，任职期满后可立即担任行政长官，而中间无须再经过保民官或营造官的职位。

[70] 阿凯亚的长官。

[71] 这是一座在不到一年当中修建起来的木造结构建筑物。参见苏埃托尼乌斯：《尼禄传》，第12章开头部分。

[72] 这里似指老普利尼，因为他对于剧场的横梁很感兴趣。参见普利尼：《自然史》，第16卷，第40章。

[73] 参见本书第3卷，第3章注。

[74] 这种税是五十年前奥古斯都规定的，税收即用来支付他的巡夜和防火的部队（vigiles）的开销（参见本书第11卷，第35章注）。这种"取消"完全是形式的，只是这笔税金今后向外国奴隶贩子征收，而不再向罗马购买奴隶的人征收而已。

[75] 她大概是奥维狄乌斯的朋友彭波尼乌斯·格莱奇努斯的女儿和彭波尼乌斯·佛拉库斯的侄女（参见本书第2卷，第32、41、66章；第6卷，第27章）。

[76] 这是公元47年的事情，因此应在已经遗失的第11卷的开头部分。

[77] 里普西乌斯（Lipsius）认为这是指基督教。从他那时起，在墓窖中又发现了彭波尼乌斯·巴苏斯兄弟和一个彭波尼乌斯·格莱奇努斯的墓铭。这一审讯的时期和《罗马书》的日期差不多。

[78] 她的宗教信仰，正像后来常常发生的情况一样，使得她的行为被控为不道德，为此她在由她丈夫主持的家庭会议（参见本书第2卷，第50章）上受到审讯，并被宣告无罪。

[79] 参见本书第3卷，第29章；第6卷，第27章；关于她和彭波尼乌斯家族的关系，参见本书第2卷，第43章。美撒里娜谋害她的动机不详；美撒里娜的代理人是苏伊里乌斯（参见本卷第43章）。

[80] 参见本卷第1章。

[81] 参见第11卷，第6章注。

[82] 提贝里乌斯·克洛狄乌斯·埃普里乌斯·玛尔凯路斯曾两次担任执政官（补缺）并担任亚细亚总督（公元70—73年）；他是当时最出名的和用语刻毒的演说家之一。关于他的卑微出身和巨大影响，参见塔西佗：《对话录》，第8章；关于他对特拉塞亚的控诉，参见本书第16卷，第22章以次；关于他同赫尔维狄乌斯·普利斯库斯的斗争，参见塔西佗：《历史》，第4卷，第6章以次，第43章；《对话录》，第5章；关于他之被牵连入凯奇纳，阿里耶努斯的阴谋和他的自杀，参见狄奥·卡西乌斯，第66卷，第16章。

[83] 这是公元前74—前63年第三次米特利达特斯战争时的事情。

[84] 在本卷第6至9章所叙述的东方事件结束于公元55年，也就是科尔布罗到达小亚细亚之后不久的时候。这里在公元58年这一年项下又接着前面叙述下去，一直讲到阿尔塔克撒塔的陷落（第41章）。随后在公元60年这一年项下，在本书第14卷的第23章以次——整个记述应当连续地读下来——记载了提格拉诺凯尔塔的攻克和其他事件（这些事件的高峰则是提格拉尼斯被引入他的王国和科尔布罗及其军团的撤退）。但这里明显地发生了一个问题：公元59年的事情是在什么地方记述的？是第13卷的第36章以次，是第14卷的第23章以次，还是前者一部分后者一部分？依照上面的回答，可能有三个纪年的方法：科尔布罗的准备措施（第13卷，第35章："但是科尔布罗的主要困难……全部辅助骑兵部队和步兵部队。"）：（1）蒙森认为是公元55—58年的事情；（2）福尔诺认为是公元55—57年的事情；（3）埃里和亨德逊认为是公元55—57年的事情。亚美尼亚的初冬（第13卷，第35章："全军一直是过着……要少一些。"）：（1）公元58—59年；（2）公元57—58年；（3）公元57—58年。攻克阿尔塔克撒塔的战役：（1）公元59年；（2）公元58年；（3）公元58年和公元59年的初夏。进攻和攻克提格拉诺凯尔塔：（1）公元60年；（2）公元59年；（3）公元59年夏末。其他战役，提格拉尼斯的到达，科尔布罗的撤退：（1）（2）（3）公元60年。以上三种编年一定有一种是对的：但我们看到三种说法又都有严重的缺陷。无论如何，塔西佗虽利用了科尔布罗自己的回忆录，但他的叙述还是漏洞很多的。

[85] 在这之前，本章一直在叙述着公元55—57/8年（或58/9年？）间的准备工作。但这里中间没有交代一句，讨伐的军队现在已经在亚美尼亚北部安营扎寨了。营地可能是在埃尔吉路姆（Erzerum）高原上，而以特列比松（Trebizond）为其基地（参见本卷第39章开头处），这支军队准备在短促的作战季节（6月到9月）开始时行动。

[86] 古时的一种惩罚方式，被惩罚的人有时甚至没有帐篷，并且不能修筑壕沟或壁垒保护自己。参见波利比乌斯，第6卷，第38章。

[87] 关于孔玛盖尼的安提奥库斯，参见本卷第7章注。关于亚美尼亚各省，参见本书第11卷，第9章注。关于帕拉司玛尼斯和拉达米司图斯，参见本书第6卷，第32章；第11卷，第8章；第12卷，第44章；第13卷，第6章。

[88] 居住在亚美尼亚西北部，在本都的边界正南。希罗多德的《历史》（第3卷，第94章）把这些人和提巴列诺伊人相提并论（参见1959年商务印书馆中译本，第404页），这也可能就是《以西结书》第27章第13节中所提到的 Tubal和 Meshech（官话本译为土巴人和米设人）。

按里特尔（Ritter）本，这一词是 Insochi（音索奇人）。

[89] 如果阿尔塔克撒塔和提格拉诺凯尔塔都是在公元59年被攻占的，那么我们只能假定第一次的战役便在这里结束，而原文的discedit和sed之间（即本章第一句和第二句之间）不仅仅有一个句点，这中间还有一个没有提到的冬天。因此在本书第14卷，第23—26章的某个地方也必须有类似的间隔。

[90] 亨德逊认为此地就是今天的伊格狄尔（Igdir）；但它在阿拉克西斯河以南，阿尔塔克撒塔以西，这一点是无可置疑的。

[91] 参见本书第1卷，第20章注。

[92] 参见本卷第9章。

[93] libritores和funditores这两种投射器的详细区别我们已不清楚了。

[94] 指执行特殊任务的分遣队（vexilla），军团的主要部分仍在叙利亚。

[95] 如果阿尔塔克撒塔是在公元59年夏初陷落的，那么这句话只能作这样的理解：科尔布罗进城后立刻便把它摧毁了。随后（参见本书第14卷，第23章），他便冒着酷暑斜着穿过了亚美尼亚，并在秋天到达提格拉诺凯尔塔。但是，如果它是在公元58年或公元59年的夏末陷落的，科尔布罗显然不曾把城烧掉，以便在废墟中过冬；而富尔诺和蒙森唯有不按照这里的字面来作解释，而将"阿尔塔克撒塔城本身被点了火"（Artaxatis ignis inmissus）归之于公元59年或60年作战季节的开始之时了。

[96] 埃里（Egli）试图把这里所说的"奇迹"说成是公元59年的一次日蚀（并非日全蚀）（参见本书第14卷，第12章），因为普利尼在《自然史》第2卷，第70章中说："统帅科尔布罗告诉我们说，十一和十二时之间他在亚美尼亚看到日蚀。"不过这个说法由于两种情况而不能成立：首先，不管这里描述的是什么，但它不会是日食的现象；其次，日蚀发生的日期是4月30日，这时罗马军团几乎还不可能离开埃尔吉路姆，更完全不可能到达阿尔塔克撒塔。

[97] 胜利的军队向他欢呼。

[98] 参见本书第12卷，第11章注。

[99] "继而"一词（deinde）充分说明福尔诺的编年是正确的。他和尼佩尔第都认为，公元58年苏伊里乌斯之受到弹劾，肯定是在元老院进行有关阿尔塔克撒塔被攻陷一事的庆祝问题的讨论之后。

[100] 科尔布罗的异亲兄弟（参见本书第4卷，第31章注）。

[101] 参见本书第11卷，第5—7章。

[102] 公元前204年保民官秦奇乌斯提出的一项法律，规定不许辩护人收费。

[103] 这是在克劳狄乌斯当政第一年的事情。塞内加的罪名是和日耳曼尼库斯的女儿优利娅通奸（参见本书第12卷，第8章注；狄奥·卡西乌斯，第60卷，第8章）。

[104] 指苏伊里乌斯。因为是间接叙述的口气，所以用第三人称。

[105] 除苏伊里乌斯之外，别的人也提出过这样的问题。塞内加对此的回答是写了一篇《论富裕生活》（De vita beata）（参见该作品的第17章以次，第22章以次）。

[106] 根据狄奥·卡西乌斯（第62卷，第2章）的说法，他由于索还了四千万谢司特尔提乌斯的债款而加速促成了公元61年不列颠起义的爆发。

[107] 参见本书第6卷，第18章。他是卡里古拉被暗杀当时的执政官，他由于劝元老院恢复本身的自由而几乎被近卫军杀死（参见约瑟普斯:《犹太古代史》，第19卷，第4章，第5节）。可能这种共和情绪的表现被苏伊里乌斯利用来对他提出控诉，从而迫使他参加了卡米路斯·司克里波尼亚努斯的失败的叛乱。

[108] 参见本卷第32章。

[109] 关于老波培娅和亚细亚提库斯，参见本书第11卷，第1章。

[110] 撒图尔尼努斯和路普斯的名字曾在塞内加的著作中（Apocol，第13章）提到克劳狄乌斯的友人和他手下的牺牲者时列举出来，但详情不知。

[111] 关于罗马骑士，参见苏埃托尼乌斯：《克劳狄乌斯传》，第29章。

[112] 即玛尔库斯·苏伊里乌斯·尼儒里努斯。

[113] 马略卡岛和梅诺卡岛，现属西班牙。

[114] 关于此案，塔西佗的《历史》，第4卷，第44章也提到一些。人们对于这一案件的兴趣可以从这样一件事实看出来，即路卡努斯曾为原告和被告双方各写了一篇示范的辩护词。

[115] 参见本书第4卷，第46章注；第6卷以次。

[116] 前任近卫军长官。

[117] 后来当了皇帝；参见本卷第12章。

[118] 此事有两种流行的说法：根据苏埃托尼乌斯、普鲁塔克、狄奥·卡西乌斯以及塔西佗本人在《历史》，第1卷，第13章的说法，他早已同波培娅计谋好了，同奥托的名义上的结婚不过是掩盖尼禄与她私通而已。事情的结局从当时的一句打油诗可以看出来："你想知道为什么奥托被光荣地放逐吗？因为他想和自己的妻子同睡。"（苏埃托尼乌斯：《奥托传》，第3章）

[119] 指公元58—68年的内战，内战时奥托首先归附了伽尔巴。

[120] 法乌司图斯·科尔涅里乌斯·苏拉·费里克斯是克劳狄乌斯的女儿安托尼娅的丈夫（参见本书第12卷，第2章；还可参见本书第12卷，第52章；第14卷，第57章）。

[121] 在罗马以北二英里佛拉米尼亚大道上。

[122] 今天的马赛。

[123] 今天的波佐利（Pozzuoli）。

[124] 意大利本土和西方的市议会通常是由一百人组成，他们必须是当地有相当财产的公民。

[125] 司克里波尼乌斯·路福斯和司克里波尼乌斯·普洛库路斯。他们的死亡（公元67年）是尼禄当政晚期轰动一时的丑闻之一（参见狄奥·卡里乌斯，第63卷，第17章；塔西佗：《历史》，第4卷，第41章）。

[126] 尼禄当政时期主要的斯多噶派殉道者，与他的女婿赫尔维狄乌斯·普利斯库斯后来在维斯帕西亚努斯当政时期殉道一样。他是帕都亚（Padua）人，娶了凯奇纳·帕伊图斯和阿里娅这一对著名夫妇的女儿，并且在十年间都是他的妻子的亲戚佩尔西乌斯（Persius）的谈论哲学的朋友。他晚年的主要事迹都见于本书以后各卷。

[127] 罗马骑士的包税团体（后面的vectigalium societates；还有本书第4卷，第6章的 societates equitum Romanorum）；它的任务是包收间接税，特别是关税和港口税（portoria）。直接税（tributa）则是由政府官吏征收的。

[128] 公元前167年以来，由于意大利本土免除了直接税，对于人类的这项"礼物"的一个后果就是把整个帝国的财政负担转嫁于各个行省。但另一方面，在罗马世界内部则存在着自由贸易。对一切出口和进口货品按照价格（ad valorem）所征收的、数量不同的portoria，不仅仅在帝国的边界征收，而且在每一行省的边界或由诸行省构成的财政区的边界也同样征收，此外还设立许多地方的关卡，阻碍了商业的发展。

[129] 内容不详，可能是一种非法的捐税。

[130] 时当公元55年，这已经是三年前的事情了。保里努斯——可能是塞内加的岳父——任下日耳曼的统帅；路奇乌斯·安提司提乌斯·维图斯任上日耳曼的统帅。

[131] 在高卢那的一面，它显然是在三角洲地带顶点的地方。这大堤后来被奇维里斯摧毁（参见塔西佗：《历史》，第5卷，第19章）。

[132] 今天的索恩河（Sane）。

[133] 指北海。

[134] 指地中海西部和北海。

[135] 这是高卢的最大行省；在索恩河和塞纳河以东。

[136] 参见本书第11卷，第19章 。

[137] 这些湖后来在8到13世纪之间，同沮伊德湖汇合为一了。

[138] 即罗马剧场中前排的贵宾席。

[139] 住在埃姆斯河以东，小卡乌奇人以南。

[140] 阿尔米尼乌斯的起义曾在公元9年使克温提里乌斯·伐鲁斯麾下的三个罗马军团在威斯特伐利亚的森林中遭到覆灭的命运。

[141] 据2世纪希腊历史学家普列哥昂（Phlegon）的一段记载，他在公元56年接替了安提司提乌斯·维图斯。

[142] 赫尔孟都利人的居住区是图林根（Thuringia）和佛兰科尼亚（Franconia），卡提伊人的居住区是黑森一拿骚（Hesse-Nassau）地区，从这一点来看这里所指的很可能是韦拉河。这条河目前还是图林根和黑森的边界，并且离撒尔宗根（Salzungen）的盐泉很近。也有人认为这条河是佛兰科尼亚的萨勒河（Saale）。不过两条河中的任何一条本身都不是盐泉。

[143] 如果这种说法可以相信的话，实际上还是一种蒸发过程。普利尼也作过类似的叙述。

[144] 即提乌神（Tiu）和沃登神（Woden）。原始部落常常向神许愿杀死全部敌人，例如我们最熟悉的是希伯来的对敌视古犹太神权的人与物的诅咒，即hêrem，也就是对耶利哥（Jericho）的诅咒（参见《约书亚记》，第6章，第17节以次）以及对亚玛力人（Amalek）

的诅咒（参见《撒母耳记》，第15章，第3节以次）。高卢人的类似情况被恺撒记述在他的《高卢战记》里（第6卷，第17章）。

[145] 今天的科伦。

[146] 从当地的地质情况来看这不可能是火山。这里似是对于大片野火的一种夸张的叙述。

[147] 在公元50年。参见本书第12卷，第27章。

[148] 传说中罗马人的始祖罗木路斯和列穆斯吮吸母狼的奶就是在这株无花果树下面。它是自然地——augurante Atto Navio——从帕拉提努斯山山脚下的卢佩卡尔洞穴（Lupercal）迁移到元老院对面的民会会场上来的（参见普利尼：《自然史》，第15卷，第18章）。

第十四卷

（1）在盖乌斯·维普斯塔努斯[注]和盖乌斯·丰提乌斯[注]担任执政官的一年里，尼禄决定不再将蓄谋已久的罪恶计划拖延下去。因为长时期的统治助长了他的胆量，而且他对波培娅的情欲也一天比一天更加热烈地燃烧起来。她看到，只要阿格里披娜活着，她自己就没有办法和尼禄结婚，就没有办法使尼禄和屋大维娅离婚，因此她就常常责怪甚至嘲笑皇帝，说他是"唯他人之命是听的被保护人。"她说他不仅说不上是帝国的主人，甚至对他自己的事情都不能做主。他和她之间的婚事有什么理由再拖延下去呢？是什么还不能使他满意呢？是不是她的相貌长得不美，是不是她的祖先没有足够的凯旋的荣誉，[注]还是因为怀疑她不能生孩子，[注]因为她的爱情还不够真诚？

"不是的，害怕的是，一旦她成了他的妻子，她就一定会把元老院所受到的各种各样的不公正的待遇，把全国人民对他母亲的横傲和贪欲所感到的愤怒揭发出来。如果阿格里披娜竟能容许一个仇视她的儿

子的人做她的儿媳的话，那么为什么不把她波培娅送回到她原来的丈夫奥托那里去：她愿意到天涯海角，[注] 她在那里至多只能听到皇帝的丑行，而不致亲眼看到这种丑行，并且被卷到他所遭到的危险里面去。”通过眼泪和媚术而步步进迫的诸如此类的攻势不曾遇到任何反击：所有的人都渴望阿格里披娜的势力能被打垮，但是谁也不会相信儿子的憎恨会发展到杀死自己亲生母亲的地步。

（2）克路维乌斯说，阿格里披娜为了保住自己的权势竟干出这样的事情：每当正午，尼禄酒酣耳热的时候，[注] 她竟有好几次打扮得十分妖媚，到已经微醉的儿子这里来，准备进行近亲相奸的勾当。宫廷里的近侍早已看到了预示未来罪行的那些色情的接吻和轻佻的行动。这时塞内加想利用一个女人来抵制另一个女人的迷惑，于是把被释女奴隶阿克提召了进来。阿克提对自己的危险处境和尼禄的丑行十分害怕。她按照指示提醒尼禄，乱伦的事情已经尽人皆知，因为他母亲以此自鸣得意；她又对尼禄说，士兵们是不会服从一个渎神的皇帝的统治的。但是按照法比乌斯·路斯提库斯的说法，想通奸的不是阿格里披娜，而是尼禄，不过又是这个机灵的被释女奴隶破坏了他们的勾当。另一些说法和克路维乌斯的说法相同，传统的说法也和这一说法相近。也许这一罪行实际上是阿格里披娜自己想出来的，也许人们只是想当然地认为在这样一个女人身上，比较有可能会发生这样新奇的淫乱勾当；要知道，当她还是个女孩子的时候，她便为了贪权而投入玛尔库斯·列庇都斯[注] 的怀抱；而为了同样的目的，她又失身于帕拉斯的淫欲之下；此外又由于跟自己的叔父结婚，这就简直不知人间羞耻为何物了。[注]

（3）因此尼禄便回避和他的母亲在私下里会见了。当她到她在图司库路姆和安提乌姆的那些庭园或别墅去的时候，他就赞美她到那里去休养的意图。但是最后尼禄终于看到，不管她在什么地方，她始终是个极大的祸害，于是他就下了杀死她的决心，而盘算的只是用毒药、用刃器，还是用其他办法下毒手的问题。最初选择放毒药的办法。不过，如果在皇帝的饭桌上放毒药的话，她的死亡就不能被认成是偶然的，因为不列塔尼库斯的事件已经提供了这样的前例。而且要

想收买阿格里披娜的仆人也是件困难的事情，因为她这样一个已习惯于犯罪的女人，对于陷害她的阴谋有很高的警惕性。此外由于在事先用了解毒药，她自己是有办法来加强自己的体力，从而保证自己的生命安全的。用刃器杀害的办法也很不妥当：这种血腥的手段是绝对隐瞒不住的。而且尼禄还担心被挑选出来干这件血腥罪行的人会拒绝执行他的命令。正在这个时候，一个名叫阿尼凯图斯的被释奴隶前来献策了。阿尼凯图斯曾在米塞努姆统率过海军，[注] 又是尼禄少年时代的教师。这个人十分憎恨阿格里披娜，当然，阿格里披娜对他也是如此。他的意见是造这样一只船，当这只船驶行到大海上去的时候，它的一部分可以由于事先的安排而脱落下去，这样就会把阿格里披娜完全出其不意地沉到大海里去。任何地方都不如大海那样容易发生事故。如果这个女人在海上的难船事件中丧命的话，谁还能强词夺理到把风浪的过失看成是一种谋杀呢？不用说，皇帝是可以为死者修建神殿，祭坛或作出其他孝心的表示的。

（4）这个主意立刻就被采纳了：时机对执行这样一个计划也十分有利，因为尼禄惯常要在拜阿伊[注] 庆祝米涅尔瓦节[注]。于是他便引诱他的母亲到那里去，他不时表示，在老人家发火的时候，他必须忍耐，而且他必须对她采取宽容的态度。他说这种话的目的，是要放出一种和解的空气，而作为一个很容易相信顺心事的妇女，阿格里披娜是可能相信这种说法的。阿格里披娜按时来了。她是从安提乌姆来的。尼禄一直到海岸的地方来迎接她，拉她的手，拥抱她，并且陪着她到包利去，[注] 包利是面临着一个小海湾的一座别墅的名称，这个小海湾位于米塞努姆岬和拜阿伊湖之间。[注] 在这里停泊的船只里有一只比别的船只装饰得更加漂亮，看来这正是儿子对母亲的一份特别的孝心，因为她平时乘坐的是一只上面有一批水手的三层桨的船。此外还给她安排了一次晚宴，这样一来，黑夜就可以用来掩盖这一罪恶的勾当了。可以确定的是，有人把这件事在暗中告诉了她，不过得悉这一阴谋的阿格里披娜不知道是相信还是不相信这话为好，但是她还是乘着肩舆到拜阿伊去了。[注] 在那里，儿子的殷勤而又热情的欢迎以及使她坐在自己上首的举动，减轻了她的恐惧心理。最后他们竟然自由自在地谈了起来：尼禄一会儿跟她像小孩子那样地亲昵，一会儿又作出

一本正经的样子，仿佛要讲出什么重要的知心话似的。尼禄这样把宴会拖了很久之后，才陪着她离开，这时他更紧地拥抱了她，并且吻她的眼睛；[注] 他这样做的目的或者是想把这出戏做到底，或者因为对这位行将丧命的母亲所看的最后一眼，甚至使这个残忍成性的人也不得不犹豫起来了。

（5）一个繁星满天的夜晚与平静无波的大海，看来正是上天安排来为罪行作证的。这只船还没有驶行得很远；[注] 阿格里披娜家里的两个仆从侍候着她。克列培莱乌斯·伽路斯[注] 站在离舵柄不远的地方，阿凯罗尼娅[注] 倚偎在横卧着的皇太后的脚下，十分高兴地叙说着儿子的悔悟和母亲重新得到儿子的敬重。突然间发出了信号。上面放置了很重的铅块的天盖陷了下来，克列培莱乌斯立刻被砸死。阿格里披娜和阿凯罗尼娅则由于床两侧的挡板有一定的高度，又正好是相当结实，因此没有被砸坏，[注] 这才得到了活命。原来安排的船的破裂也没有发生，因为这时已经一片混乱，甚至那些参与这次阴谋的人也由于多数不知内情的人们的阻挠而无法动手了。于是船上的水手决定把全部重量压到一面去以便把船弄翻。然而对于这样一个紧急决定，他们甚至都未能及时地取得一致的意见，结果由于另一些人把重量加到相反的一面去，这就使那些谋害的对象得以在不会受到什么伤亡的情况下掉到海里去。但是阿凯罗尼娅这时偏偏鲁莽地大喊大叫着把自己说成是阿格里披娜，并要求人们前来救助皇帝的母亲，因而她就被竿子、船桨以及随手拿到的什么海上的用具打死了。[注] 一语不发因而也就未为大家所发觉的阿格里披娜只是在肩头受了一处伤；她在水里泅着，后来遇到了几只渔船，这样她便来到了路克利努斯湖[注]，从那里返回了自己的别墅。[注]

（6）她在那里把经过仔细地回忆了一番。她仔细地回忆了那封显然是不怀好意的邀请信，她的儿子对她异乎寻常的尊重，此外还有这样的事实：为什么在离海岸很近的地方，一只船既未遇到暴风又未触礁，却像陆地上的人工建筑物那样从上面塌陷了呢。她又回想了阿凯罗尼娅丧命的情况，同时望了望她自己所受的伤，于是她意识到，对付这种阴谋的唯一办法就是不去揭穿它。于是她把一个名叫阿盖尔

穆斯的被释奴隶召来，要他带信给她的儿子说，由于上天的护佑和她自己的幸运，她竟然安全地避过了一场意外的灾难。尽管他对于母亲遭到的危险会感到震惊，但她求他不要急着来看她，因为目前她需要休息。这时，她装作若无其事的样子为自己的伤口涂药并进行热敷。她下令寻找阿凯罗尼娅的遗嘱，并把她的财产封存起来，只有这一个行动她不是做作的。[注]

（7）正当尼禄在这里等候使者前来报告阴谋进行情况的时候，消息传来，他的母亲并没有死，只是受了轻伤；她遇到了很大的危险，但是却弄清楚了是谁在谋害她。吓得半死的尼禄坚决认为，渴望复仇的阿格里披娜随时都可能来到这里。她可能把她的奴隶武装起来，可能煽动军队，也可能到元老院或人民那里去控诉他在船上布置的谋杀和使她负伤与杀害她的朋友的罪行。但不拘她是怎样做法，他这一方面的对策是什么呢？塞内加和布路斯也许有办法！于是他立刻派人去把塞内加和布路斯召来——这是要试探一下他们的态度，还是他们事先已参与了这一阴谋，就不清楚了。

但是两人沉默了良久。这或是他们不愿作无益的劝告，或是他们认为事情已经发展到这样一个地步：尼禄必须先下手弄死阿格里披娜，否则他自己也活不成。过了一会儿，塞内加才敢于先望望布路斯，问他是不是要给军队下令把她处死。布路斯回答说，近卫军是对恺撒全家效忠，并且是十分怀念日耳曼尼库斯的，因此他们必定不愿对他的女儿下这样的毒手。看来阿尼凯图斯必须实践他的诺言了。于是，阿尼凯图斯毫不迟疑地请求把执行罪恶计划的任务全部交给他。尼禄知道了阿尼凯图斯的这个表示以后就叫道，从今天起他才真正得到帝国的统治大权，而这样一份丰厚的礼物却是一名被释奴隶送给他的！阿尼凯图斯必须带领一批绝对服从命令的侍从火速前往！

当尼禄本人听说阿盖尔穆斯[注]带着阿格里披娜的信息前来的时候，他就先发制人地布置下了一个会构成大逆罪的圈套。当阿盖尔穆斯向他传话时，他把一把匕首抛到他的脚下，然后便下令把他作为一名现行的谋杀犯逮捕起来；他这种做法的目的在于捏造事实，硬说她的母亲要来谋杀他，但由于被发觉，她才不得不在羞愧中自尽的。

（8）在这个时候，阿格里披娜遇险的事情外面的人全都知道了，但大家都认为这是一桩意外的事情。大家听到了这个消息之后，便都跑到海岸地带这里来。一些人聚集在海边的堤岸上，[注] 另一些人聚集在附近的渔船上，还有一些人在海边浅滩上一直涉水到没腰深度的地方，一些人则站在那里张开双臂。号泣和许愿的声音，提出各种各样的问题和含混的回答的声音，响遍了整个海岸。大批的人拿着火把拥到这里来，当他们知道阿格里披娜平安无事的时候，他们又开始表示庆贺。

但这时一支森严可畏的武装部队来到这里，把在场的人们强行驱散了。阿尼凯图斯在她的别墅四周布置了一圈哨兵之后就闯了进去，把他遇到的每一名奴隶都捉了起来，最后他来到了她的寝室门口。有一些仆从正站在这里；其余的人在军队冲进来时都吓跑了。屋里灯光很暗，只有一个女仆陪伴着阿格里披娜。阿格里披娜的心情一刻比一刻都更加紧张不安。不但她的儿子那里没有人来，甚至阿盖尔穆斯也没有回来。如果不发生什么意外的话，那么事情就不会是这个样子。而现在的情况却只是一片孤寂，跟着是突然发出的喧嚣，一切都预示着无可挽回的最险恶的命运。过了一会儿，她的侍女也站起来要离开她。她说，你也要离开我！就在这时，她一回身看见了阿尼凯图斯，同他在一起的有三层桨船只的船长赫丘列乌斯和海军百人团长奥巴里图斯。“如果他是前来看望病人的，那么他可以带信给皇帝，说她比先前好一些了。如果他是来谋杀她的，她知道这种事情和她的儿子毫不相干，要知道，他是绝不会下令杀死自己母亲的。”刽子手们把她的床围了起来。船长先用木棍打她的脑袋，然后是百人团长也要抽出刀来刺她。这时她指着自己的腹部叫道：“刺呀，刺这里呀。”百人团长一刀一刀地刺下去，终于把她杀死了。

（9）当时的历史家对于上述事件的记述都是一致的。有人说尼禄看到他母亲的尸体时，曾称赞她的体形之美，但也有人否认这个说法。[注] 当天夜里，她就在一个用晚餐的卧榻[注] 上十分潦草地被火化了。在尼禄的全部统治时期，她的葬地上面既没有添土，也没有特别用什么标志圈起来。后来，她过去的仆人才给她弄到一块简陋的墓

地，墓地就位于通往米塞努姆的道路的近旁，离开独裁官恺撒的那座别墅不远；别墅在高耸的山峦之上，俯临下面的海湾。

正当阿格里披娜被火化的时候，她的一名被释奴隶莫涅斯特用刀自戕了。他这样做是出于对女主人的爱戴，还是由于害怕自己也被陷害，这一点就不清楚了。阿格里披娜这样的结局，她自己在多年以前便知道了，但是并未放在心上。原来过去她曾要占星术士给尼禄算命，占星术士们回答说，他可以做皇帝，但是会杀死他的母亲。[注] 阿格里披娜说："只要是能做皇帝，杀就杀吧。"

（10）但尼禄只有在干下了这一罪行之后才认识到罪行的严重。那天晚上的其余时间中，他时而呆呆坐着，一句话也不讲，时而像发了疯似的吓得从床上跳起来，等候着天明——他相信天明将是他的末日。但是当百人团长和将领们由于布路斯的建议而到尼禄这里来握住他的手，祝贺他逃出了他母亲想出其不意地杀掉他的罪恶企图的时候，这种谄媚的行动的确又促使尼禄开始有了希望。尼禄的朋友们也到各个神殿去。这个前例一经树立起来，附近康帕尼亚的各个城市便也用奉献牺牲和派遣代表团的方式来表明自己的欢乐情绪。

尼禄这一方面却装模作样地表现出悲痛的样子，好像对于他自己竟还活在世上这种情况感到遗憾，而对于母亲的去世又深为痛心似的。但是由于河山的面貌不能像人的面孔改变得那样方便，并且由于他的视线总是避不开海洋和海岸的阴郁景色——此外还有人说他可以听到周边山中的喇叭声[注] 和他母亲的墓地那里的哭声，因此他离开罗马到那不勒斯，并且给元老院写了一封信，大意是说，阿格里披娜的一位知心的被释奴隶阿盖尔穆斯向他阴谋行刺时被发觉，而他的女主人在事发后认识到自己的主使罪行的严重，所以就畏罪自杀了。

（11）他又从先前的事例中给阿格里披娜找出了一大串罪名加到她身上。他说，"她想同他分享帝国的统治大权，[注] 要近卫军士兵向一个女人宣誓效忠，并想使元老院和罗马人民也蒙受同样的耻辱。当她的这种野心遭到挫折的时候，她就蓄意同士兵、同元老院、同罗马人民作对，反对把慷慨的赠赐送给他们，还阴谋陷害重要的罗马公

民。正是他尼禄费了极大的力量，才使得她不曾挤到元老院里面来接待外国使节！”他还间接地指责了克劳狄乌斯的统治时期，把当时所发生的一切丑事的罪过都推到他母亲身上，并且把他母亲的死亡说成是国家之福。甚至船上的事件也提到了：然而哪里会有这样一个傻瓜竟然会相信这只是偶然的事件，或竟然会相信一个遭到难船事件的女人会派出孤零零的一个人拿着凶器穿过近卫军和海军的重重防线来到皇帝跟前？因此舆论谴责的对象就不再是尼禄（因为他的残暴行为已达到无从谴责起的程度），而是塞内加，因为他给尼禄起草的这种辩护词，正是对自己的罪行的招供。

（12）但是，显贵人物争先恐后地进行阿谀献媚，命令接二连三地公布出来了：在一切适当的神殿都要举行感恩祭；规定在阿格里披娜的阴谋被发觉的那一天，即米涅尔瓦节，每年都要举行赛会；给女神立一座金像，在它旁边再立皇帝的一座像，这两座像都要安置在元老院里； 阿格里披娜的生日[注]被列为凶煞日。特拉塞亚·帕伊图斯过去对于那些讨好的建议或是采取沉默态度，或是敷敷衍衍地表示同意； 但是这一次他却走出了元老院。这种做法虽然给他自己造成了危险，却未能使其余的元老得到独立思考的机会。

这时出现了不少并不灵验的朕兆：一个女人生了一条毒蛇；另一个女人在她丈夫的怀抱里被雷击死；太阳又一次突然被遮住了；首都的十四个市区都遭到了雷击。不过这些朕兆看来并没有任何意义，它们并不代表诸神的意旨，因为尼禄在这之后又统治了多年，又做了许许多多的坏事。

不过，为了加深人们对阿格里披娜的憎恶情绪，以及为了显示一下他那在铲除了阿格里披娜之后比以前要宽厚一些的作风，他把两名显要的妇女优尼娅[注]和卡尔普尔尼娅[注]，以及前任行政长官瓦列里乌斯·卡皮托和李奇尼乌斯·伽波路斯[注]都召回了罗马；他们都是先前被阿格里披娜放逐出去的。他甚至批准把洛里娅·宝琳娜的骨灰运回罗马，并为她修建一座坟墓。不久之前被他放逐的伊图里乌斯和卡尔维西乌斯[注]现在也被他赦免了。至于西拉娜[注]，她已在塔伦特寿终正寝；原来她是从她的遥远的流放地回来的，因为那时阿格里披娜（西

拉娜正是由于得罪了阿格里披娜才垮台的）的复仇心情已经不是那样坚决，或者说不是那样严厉了。

（13）然而尼禄却还流连在康帕尼亚的各个城市，拿不定主意到底应该怎样进入罗马。元老院会不会服从他？民众会不会热情地欢迎他？尽管尼禄心里有一些害怕，但是所有的恶棍——世界上任何一个宫廷都没有这样多的恶棍！——都在鼓励他，说什么人们普遍憎恶阿格里披娜的名字，而且她的死亡已使他赢得了全国人民的爱戴。他应当十分坦然地回到城里，去体验一下人们对他是多么尊敬。他们还要求让他们在尼禄之前先动身。他们在那里确实看到一片欢腾的情景，比他们先前所希望的还更热烈：各个特里布斯的人都夹道迎接他。元老们都穿上了节日的盛装；大批妇女和儿童按照他们的性别和年龄排列起来。在他走过的道路上，人们搭起了一排排的座位，就好像是观看凯旋式一样。征服了一个奴性十足的民族的胜利者尼禄于是满怀着自豪的心情到朱庇特神殿去，在那里向神感恩还愿。在这之后，他就肆无忌惮干起各种各样的坏事来了。到现在为止，他对于母亲的一点尊敬，尽管几乎未能约束住他干坏事，至少推迟了他的行动。

（14）尼禄很久以来就有一个愿望，这就是驾着四匹马的马车参加比赛。另一个同样令人作呕的愿望就是在竖琴的伴奏下登台歌唱。他常常这样说，“马车比赛是过去国王的才艺，古代的统帅们也参加过这种比赛。这种比赛因诗人的称颂而十分有名，并且是为了敬神才举行的。至于歌唱，这在阿波罗看来是神圣的。不管是在希腊的城市还是在罗马的神殿，我们看到这位伟大的和有先见之明的神总是穿着歌手的服装站在那里。”

现在谁也不能劝阻他了。但塞内加和布路斯想对他的一种想法让步，而不让他在两种事情上都称心如意。于是在梵蒂冈谷地[注]圈出了一块场地，这样他就可以在不被人们看到的情况下表演他的驾车技术了。但不久之后，罗马人民便被邀请来参观，并且对尼禄大加赞扬起来。要知道，群众就是这样，他们渴望看到各种表演和比赛，而如果皇帝也有同样嗜好的话，那他们是会非常高兴的。但是这种可耻的公开露面并没有给尼禄带来像他身边的顾问们期望他会取得的那种满

足，而是进一步刺激了他。由于他相信，如果他把别人也引上堕落的道路，这便会冲淡他本人的耻辱，所以他便使那些显要家族的子弟，也就是那些因贫穷而堕落的人也登上了舞台。[注] 这些人现在都已经不在人世了，我看在这些人的祖先的面上，不把他们的名字列举出来。虽然他们的行动是可耻的，但是那给他们钱要他们干坏事，而不是要他们不干坏事的人也并非不可耻。他甚至用可以称为丰厚赏赐的东西去引诱那些知名的罗马骑士到斗兽场上表演。不过应当指出，从一个掌握了生杀大权的人物手里取得的赏赐，显而易见是带有强迫性质的。[注]

（15）不过尼禄总算还没有到舞台上去使自己丢脸的意思，但是他却发起了一个所谓"青年竞赛会"[注]，而许多人就自愿参加了这个竞赛。出身、年龄和官阶都不能阻止人们去扮演希腊或拉丁戏剧中的一个角色，甚至在表演时做女人的身段和唱女人的腔调。就连显要的妇女也扮演下流的角色。在奥古斯都于海军湖[注]四周所营造的森林里，出现了许多幽会的地点和小酒店，而每种可以刺激淫欲的东西都是公开出售的。人们还赏赐金钱：正派的人是不得已才这样做，但那些花花公子这样做却是出于虚荣心。荒淫无耻的丑行层出不穷；罗马人的道德早就败坏了，然而从来还没有过像今天的恶棍们这样助长着人们的堕落。甚至在高尚人士之中，谁想保持清白都不是一件容易的事情。在大家争相作恶的环境里，那就更谈不到任何贞操、谦逊或哪怕是一点点的清白了。

最后皇帝本人也登上舞台了。他细心地试了试他的竖琴，并且向着他身旁的师傅们唱了几个定音的调子。一个近卫军中队的全体士兵和他们的百人团长与将领在场做观众；布路斯也在那里一面叹气，一面叫好。在这期间又第一次成立了一个罗马骑士的团体，称作奥古斯提亚尼会[注]，参加这个团体的都是年轻力壮的人，其中有些人生来放荡，有些人则是为了通过这样的做法开拓向上爬的道路。他们日日夜夜地为皇帝的表演高声喝彩，把歌颂神明的那些形容词[注]都用来赞扬皇帝的外貌和声音。他们过着尊荣的生活，就仿佛他们给国家立下了很大功劳似的。

（16）皇帝还不仅仅是以演剧方面的才能而出名，他还特别喜爱诗歌，并在自己身边集合了一批会写些押韵的东西，然而还未曾引起人们的注意的人物。吃过晚饭之后，这些人就和他坐到一处，把他们从家里带出来的诗句缀合到一起或是即兴吟诵，把尼禄本人胡诌出来的零碎诗句好歹全部凑成整篇的诗作。这种作诗的方法甚至从尼禄的诗作的一般特征也可以看出来；[注] 要知道，这些诗既没有力量，又没有灵感，也没有统一的风格。他甚至还用一些时间来同哲学教师们相周旋，不过时间是在晚餐以后，他这样做在于听取他们在陈述不同观点时相互间的争论以达到消遣的目的。事实上也并不缺少这样一些面容装得阴沉而忧郁的圣人[注]在那里清谈，以便给皇帝开心解闷。

（17）大概就在同时，一件很小的事故引起了罗马的两个移民地努凯里亚[注]和庞培之间的严重纠纷。事故是在李维涅乌斯·列古路斯主办的一次剑斗比赛上发生的。关于列古路斯其人被逐出元老院的事情我在前面已经谈过了。[注] 在相互嘲弄的时候（这是外地城市中那些性情暴躁的公民的特征），他们对骂起来，继而就相互抛石块，最后更动起武器来了。庞培的居民占了上风，因为比赛是在庞培举行的。结果许多被打成残废的和负伤的努凯里亚人被抬到罗马来，许多人为孩子和父母的死亡痛哭。皇帝把这一案件交给元老院处理，元老院又交给执政官。当案件最后再交到元老院进行裁决的时候，元老院决定不许庞培市的公民在今后十年内再举行任何类似的集会，城内的非法团体均予解散。李维涅乌斯和其他煽动事端的人则给予放逐的处分。

（18）培狄乌斯·布莱苏斯[注]也被逐出了元老院：库列涅人[注]控告他玷污了埃司库拉皮乌斯的宝库，并且在征募军队的工作中有贪赃枉法和徇私的行为。库列涅人还控告了担任过行政长官并曾为克劳狄乌斯派来处理过去属于国王阿披昂[注]的产业的阿奇里乌斯·斯特拉波[注]。这些产业是阿披昂在他的遗嘱中同他的王国一道赠送给罗马人民的。但这些地产被邻近的土地所有者吞占了，这些土地所有者把他们那长久以来被默许的兼并行为看成是一种公正合法的权利。因此当他们在受到处理的过程中失去过去侵占的土地时，他们便对处理者心怀忌恨；元老院所能回答的只是他们还不知道克劳狄乌斯的指示如何，

因此必须请示皇帝。尼禄虽然支持斯特拉波的决定，但另一方面却又写信给行省居民支持他们的要求，说他要批准把已经占领的土地还给他们。

（19）继而两个显要的人物多米提乌斯·阿菲尔[注]和玛尔库斯·塞尔维里乌斯[注]逝世了。这两个人都作为显要的官吏和雄辩的演说家闻名于世。但是阿菲尔之得名是由于他在法庭上的辩护活动，塞尔维里乌斯之得名最初是由于在法庭上的长期活动，后来则是由于他的罗马历史著作，并且还由于他那风格崇高的生活，而这一点又因下述事实而显得尤其突出：他和他的对手才能虽然不相上下，但在品格方面却完全相反。

（20）在尼禄——这是他的第四任——和科尔涅里乌斯·科苏斯[注]担任执政官的一年里，罗马举行了一种希腊式的、每五年一次的舞台表演比赛。[注]和对于几乎所有的新措施一样，人们的意见各不相同。有些人说，甚至庞培在建立一座永久性的剧场时都受到了他的长辈们的批评。[注]先前每有表演时，通常都是临时搭起一排排的座位，舞台也是临时搭起来的。再早的时候，人们都是站着看戏，因为人们担心剧场里的座位会诱使人们整天在那里留连忘返而无所事事。他们认为只要是由行政长官来主持，[注]只要是不强迫任何公民在这种事情上竞争，那么还是按照罗马的老样子举行表演为好。但是逐渐堕落下去的国家道德，却被这种外来的放荡作风彻底摧毁了。这种情况导致了这样的后果：每一个国家的每一种事物，只要是堕落的或足以使人堕落的，都要在罗马出现；而且我们的青年人在外国趣味的影响下都要蜕化成为希腊式体育爱好者、懒汉和淫乱的人了。这种情况的产生要由皇帝和元老院负责。他们不仅仅对于堕落的行为不加惩罚，他们甚至迫使罗马贵族在发表演说或吟唱诗篇的借口之下在舞台上玷污自己。[注]这样一来，剩下来要做的那就只能是把全身的衣服都脱光，戴上手套到场子里去表演拳斗，[注]而不是去参加军队了！如果他们对于嗲声嗲气的音乐和靡靡之音很内行的话，难道能够伸张正气么，难道骑士等级出身的审判官能够更好地履行自己的重大的法律职责么。甚至黑夜都被利用来干坏事，这样就没有半点做好事的余地了。在这个乱七

八糟的人群当中，每一个最卑鄙的浪荡哥儿都敢在黑夜里干出他在白天想干的坏事。

（21）这种可以尽情享乐的机会得到了大多数的人们的欢迎，他们还为这种事找到好听的借口，说什么"甚至我们的祖先在当时财力许可的情况下都不反对举办这样的比赛来娱乐自己。这一点也正好说明我们为什么从埃特路里亚召来优伶，[注] 从图里伊学会了赛马。[注] 自从阿凯亚和亚细亚并入罗马以来，[注] 比赛的规模就越来越大了。尽管现在离开路奇乌斯·穆米乌斯——他是第一个把演剧介绍到罗马来的人——的凯旋[注] 已有二百年之久，但是在这一期间，没有任何一个高贵的罗马人曾屈尊以演戏作为一种职业。而且进一步来说，建设一座永久性的剧场，较之每年花费巨额金钱搭盖临时剧场而在事后再把它拆掉，反而是一种节约办法。

而且，如果这笔费用由国家支付的话，那么不仅是高级长官自己可以不必再出钱，[注] 同时还可以使民众不能再有借口向高级长官要求举行希腊式的比赛。演说家和诗人在比赛时取得的胜利可以刺激他们的才能。如果一位法官把高尚的艺术作为正当的赏心乐事，那么他内心又有什么可以感到不安的地方呢？在五年当中仅有的这几夜是为了给人们以欢乐，不是为了使人们放纵情欲，何况在这火光通明的夜里，人们又能偷偷地干什么坏事呢！"

应当承认，在这次比赛的举行期间，确实没有发生什么耸人听闻的丑事。民众间没有发生任何哪怕是轻微的、为捧角而相互争吵的情况。原来那些演员虽然被允许回到舞台上来，却禁止他们参加神圣的比赛。演说比赛的头奖没有发，但是皇帝本人却被宣布为优胜者。[注] 比赛期间许多观众都穿希腊式的服装，但这种服装立刻就不再风行了。

（22）这时在天空出现了一颗明亮的彗星。人们普遍认为这样的天象预示皇位将有变动。因此人们就开始议论谁将继位，就仿佛尼禄已经被废黜了似的。大家谈论的焦点都集中在路贝里乌斯·普劳图斯[注] 身上。这个人的母亲出身优利乌斯家族。他本人的观点是属于老一辈

人的；他举止严肃，私生活幽静而清白。他由于畏惧而过着退隐的生活，这反而提高了他的声誉。人们对于一次雷电作了同样迷信的解释，这样一来，关于彗星的议论就更热烈了。原来有一次，尼禄在西姆布路伊尼湖[注]畔苏布拉奇乌姆别墅[注]吃饭时，雷电击中并打碎了他的餐桌。而由于这一事件是发生在提布尔境内，提布尔又正是普劳图斯的父亲的故乡，因此人们便认为神的意旨指定普劳图斯为皇位继承人。普劳图斯在这样一类人当中有许多支持者：这些人怀有热切的，但往往是不切实际的妄想：尽早在新的尚未稳定下来的皇帝手下当一名食客。听到这些议论而深感不安的尼禄于是便写了一封信给普劳图斯，劝他"为着罗马的安全离开这些专门会造谣生事的人：他在亚细亚有自己的家业，他可以在那里安全而又宁静地享受自己的青春。"于是，他便带着他的妻子 安提司提娅[注]和一些好友退居到亚细亚去了。

就在这个时候，尼禄的过分放纵的行为给他的声誉和安全都带来了一些不好的影响。他到克温图斯·玛尔奇乌斯的那引水到罗马的水道[注]的源头那里去游泳。人们认为他到那里去沐浴，就玷污了圣水和这一地点的神圣。神发怒了，其证明就是尼禄后来得了一场重病。

（23）在这个时候，科尔布罗在夷平了阿尔塔克撒塔之后，[注]便决定利用在开头时给对方造成的恐怖印象以夺取提格拉诺凯尔塔。他可以摧毁这座城市以加深敌人的恐惧情绪，但他也可以赦免它，从而取得宽大的声名。于是他便向着这个城市进发，[注]但是他避免采取主动进攻的行动，以便不使敌人失去得赦的希望；不过他在这同时却也丝毫不放松警惕，因为他知道这些人是非常善变的，他们在危险面前是卑怯的，可是却不放过任何背叛的机会。蛮族由于本身情绪的不同，他们或是向他投降，或是逃离他们的村庄而分散到荒野中去。更有一些人带上他们最值钱的东西躲到山洞里去。因而罗马的统帅也采取了不同的对策：他赦免了那些投降的敌人；追击逃跑的敌人；对于那些潜伏起来的敌人他却是无情的：他把他们用以藏身的洞穴的入口都填满了砍伐下来的树枝和灌木，然后点起火来。打劫的老手玛尔地人[注]有一道山脉保卫自己不受外界的侵犯，而科尔布罗的罗马军队行

经他们的边界时，他们曾对罗马人进行过骚扰。科尔布罗于是把伊伯利亚人派出去蹂躏了他们的土地，这样，罗马人没有流一滴血，他就利用外国人的鲜血来惩罚了敌人的胆大妄为。

（24）他本人和他的军队虽然没有在战争中遭到损失，但是他们开始尝到缺粮和过度劳苦的滋味了，他们只能用顿顿吃肉的办法来防止饥饿。[注] 此外还有缺水、酷热的夏天和长途的行军等等情况；统帅吃苦耐劳，是使他们减轻痛苦的一个因素，他和士兵们同样地受苦，甚至比士兵受的苦更多。

他们终于到了一个农业地区，就在那里收割庄稼。那里有两座要塞藏有亚美尼亚人：其中一座被罗马士兵攻克了；另一个虽然击退了罗马士兵的第一次袭击，但是在围攻之下也屈服了。从这里他进入了陶洛尼特人的地区[注]，他在那里逃过了一次没有预料到的危险。一个比较有地位的蛮族被发现在科尔布罗营帐附近带着武器徘徊，经过严刑拷问之后他才把阴谋的全部内情，他自己在阴谋中的责任以及他的同谋者招供出来。打算在友好的掩饰下进行谋杀的阴谋者们于是被定罪和判刑了。

不久之后，提格拉诺凯尔塔方面就有使节带信来说，城门都已经打开，那里的人们在等候他的命令。同时他们又把一顶黄金的王冠交给他作为欢迎的标记。他在接受了这一王冠时说了一番很客气的话，对于这个城市丝毫没有触动，这样做是想使这些未受任何损失的居民会更加愿意表示他们对罗马的忠诚。

（25）另一方面，在进攻者的面前由一队坚决的青年防守着的、名叫列吉尔达[注]的要塞却是通过战斗才攻克的；守城者不仅冒险到城外来作战，而且在被赶回城内之后，直到罗马士兵在城下堆起攻城的土山来并发动了猛攻的时候，他们才屈服。

这些胜利所以得来比较容易，是因为帕尔提亚人正在全力对叙尔卡尼亚人作战而无暇兼顾。叙尔卡尼亚人实际上曾派遣使节到罗马皇帝这里来请求缔结联盟，并提出由他们牵制沃洛西吉斯，以此作为友

谊的保证。科尔布罗担心在使节们返回途中渡过幼发拉底河时会受到敌人前哨部队的截击，因此就拨给他们一队卫士，护送他们到他们自己的海[注]的岸边，从那里他们便可以不经过帕尔提亚人的领土而返回自己的国家了。

（26）[注]而且，正当提里达特斯企图通过米地亚突入亚美尼亚最远的边界地带的时候，科尔布罗把副帅维路拉努斯和辅助部队先派出去，随后他本人也率领着军团火速赶来，这样他便迫使这个国王退了回去，不敢再来挑战了。他发现这些地区对我们采取敌对态度，因此用火和剑进行了扫荡，其后他就统治了亚美尼亚，直到被尼禄指定为国王的提格拉尼斯来到这里为止。提格拉尼斯是卡帕多奇亚王室的成员，国王阿尔凯拉乌斯的重孙辈[注]，但是由于他长期留在罗马做人质，所以他驯顺得像个奴隶一样。然而他并没有受到普遍的欢迎，因为在某些地区，人们还是欢迎阿尔撒奇达伊王族的：不过大多数对帕尔提亚人的横傲有反感的人们还是欢迎罗马指定的国王。

此外还允许他拥有一支由一千军团士兵，三个联盟步兵中队和两个骑兵中队组成的卫戍部队；同时为了使他的新王国更便于统治，罗马人还命令把亚美尼亚同帕拉司玛尼斯[注]、波列莫[注]、阿里斯托布路斯[注]、安提奥库斯[注]接壤的地区，分别交给他们治理。科尔布罗退到叙利亚去，而由于叙利亚的长官翁米狄乌斯[注]这时已死，这一行省从此便由他治理了。

（27）同年，一座著名的亚细亚城市拉欧狄凯亚[注]毁于地震。但是他们却未经我们的协助而通过自己的力量把这一城市重建起来。意大利的一座古城普提欧里从尼禄手里取得了移民地的权利和称号。老兵被遣送到塔伦特和安提乌姆[注]去，但是他们仍不能防止那里人口的减少，因为大多数的人都偷偷溜回他们过去曾服役的那些行省去。而且，既然他们没有娶妻养家的习惯，所以他们留在那里的家既无子女又无继承人。要知道，在过去是整个整个的军团——其中包括军团将领、百人团长和百人团的普通士兵——转移过来，以便通过一致的协议和同志的关系而建立一个小小的共同体。但是这样的日子已经过去

了。现在这里的移民谁同谁也不相识，人们是从完全各不相干的小队来的；他们没有首领，相互间各不关心。猛然一看，他们根本不像士兵，这里不像是罗马的一个移民地，而只像是杂凑到一起的一群陌生人。

（28）行政长官的选举通常是由元老院负责进行的。但本年度的选举由于竞选的人数多而发生了十分激烈的倾轧；于是皇帝任命多出来的那三个候选人为军团将领，从而平息了竞选引起的争端。[注] 他还提出了一条提高元老院威信的规定，这就是：从民事法庭向元老院上诉的人，必须缴纳同向皇帝上诉时同样数量的保证金。[注] 在先前，向元老院上诉是没有限制的，而且在上诉不当时是不会受到惩罚的。在这一年的年终，罗马骑士维比乌斯·谢孔都斯被玛乌列塔尼亚人控以勒索罪，结果他被判了罪并被逐出了意大利。他之所以未受到更严厉的惩罚，是由于他的兄弟维比乌斯·克利司普斯[注] 的力量。

（29）在凯森尼乌斯·帕伊图斯[注] 和佩特洛尼乌斯·图尔披里亚努斯[注] 担任执政官的一年，不列颠遭到了巨大的灾难。我在前面已经说过，[注] 不列颠的副帅奥路斯·狄第乌斯只是守住了已经征服的土地，而他的继任者维拉尼乌斯[注] 开头也只是对西路里斯人展开了小规模的进攻，但是他的死亡却使他无法进一步开展自己的军事行动。他在活着的时候，是以孤介耿直出名的，但是从他的遗嘱的最后一些话来看，这个人却很会谄媚奉承。原来在遗嘱里，他对尼禄说了许多讨好的话；他还说，如果他能多活两年，他本来是会把整个行省平定的。

但现在不列颠的长官是苏埃托尼乌斯·保里努斯。他在作战能力方面[注] 以及在人们的舆论中——舆论是最能激发每个人的好胜心的——都是科尔布罗的劲敌。他渴望摧毁国家的敌人，以便使自己的功业抵得上收复亚美尼亚的功勋。因此他便准备进攻莫纳岛[注]；莫纳岛本身虽然人烟稠密，却依旧收容了不少前来避难的人。

鉴于海峡水浅多变，苏埃托尼乌斯修造了一批平底船把步兵渡了过去。跟在他们的后面渡过去的是骑兵：骑兵是乘马涉水渡过去的，

在水深的地方他们便下马，和马一同泅水渡过去。

（30）全副武装的敌人密密麻麻地沿着海岸列阵，还有一些妇女在其中忽隐忽现。这些妇女披散着头发，穿着深黑色的衣服，像复仇女神[注]那样挥动着火把。同时还有一群德鲁伊德[注]向着天空伸出双手，发出许多可怕的诅咒。

他们的这种做法所造成的凄厉可怖的景象使罗马士兵感到十分害怕，以致他们竟呆呆地站在那里一动不动，从而成了敌人进攻的极好目标。后来受到他们的统帅的说服，他们之间又相互激励不要在一群妇女和疯子[注]面前退缩，这样他们才在队旗的前导下发动了进攻。他们杀死了所有迎击他们的人，并且把敌人包围在他们自己点起的火中间。继而他就在这里配置了一支卫戍部队，来镇抚被征服的居民，并且摧毁了当地蛮族用来献给他们自己的神的丛林：原来他们的一条必须遵守的教规，便是用被俘敌人的鲜血来浸灌祭坛，并且用人的内脏来进行占卜。苏埃托尼乌斯正在忙于这些事的时候，他得到报告，说行省突然发生了叛乱。[注]

（31）因长期享受荣华富贵而出名的伊凯尼人[注]的国王普拉苏塔古斯把皇帝和自己的两个女儿指定为自己的继承人； 他想利用这一表示敬意的行动使他的王国和他的一家免遭伤害。但结果却适得其反：二者都仿佛成了敌人手中的战利品，百人团长们掠夺了他的王国，奴隶掠夺了他的全家。在开头时，他的妻子布狄卡[注]受到了鞭打，他的两个女儿受到了蹂躏：伊凯尼人的所有显要人物的财产全部被夺走，国王的亲属都成了奴隶。伊凯尼人在这种暴行的逼迫下，并且因为害怕今后更加不堪的命运——因为现在他们已经被降低到一个行省的地位——于是拿起了武器进行反抗，并且把特利诺班提人[注]和其他部落也拉到自己的一方面来；因为这些人不曾因奴役而失去斗志，他们曾秘密地勾结起来，企图背叛罗马而重新取得自己的独立。他们最痛恨的是那些罗马的老兵。原来这些老兵不久之前在卡木洛杜努姆建立了一个移民地，他们在这里的行动就仿佛这块地方是他们的可以任意处置的礼物一样：他们把当地人赶出了家园和故土，把这些人称作“俘

虏”和“奴隶”。他们的残暴行为还受到军队的鼓励，因为军队的生活作风和他们相去无几，而且希望自己将来也可以同样地胡作非为。此外，连为神圣的克劳狄乌斯修建的神殿[注]也一直被当地人认成是永久的残暴统治的堡垒：被任命在这座神殿里担任祭司的人们势必要在宗教的借口之下大量消耗他们的财产。

要摧毁一个没有工事保卫的移民地并不是一件十分困难的事情。我们那些讲求舒适而不讲求实用的统帅们对于工事的修建一向是不经心的。

（32）这时，卡木洛杜努姆的一座胜利女神像[注]没有什么明显的理由便倒掉了，它的背部向上，就仿佛是在敌人[注]面前跑开似的。兴奋欲狂的妇女们高呼，毁灭就在跟前，又说在侵略者的元老院中听到了外国人的喊叫声。尖锐的叫声在剧场里回荡着；人们在泰晤士河河口的地方看到了一个已经沦为废墟的移民地的幻景。[注]此外，海洋呈现出血红的颜色，而退潮时又把一些像是人的尸首的东西留在海岸上。这一切朕兆都给不列颠人带来希望，给老兵们带来相应的恐惧。

不过既然苏埃托尼乌斯还在很远的地方，所以他们便到皇帝的代理官卡图斯·德奇亚努斯那里去请求援助。他派出了还不到二百人，而且没有适当的武器。在这之外，在城里还有一小支军队。他们指望神殿的保护，同时又受到暗中同情叛乱从而破坏他们的计划的人们的阻挠，因此他们既不用壕沟或壁垒把他们的阵地防守起来，又不采取措施把妇女和年老的人转移出去而只把有作战能力的人们留在这里。他们的各种保卫措施做得十分疏忽，就仿佛世界上完全平安无事一样，但实际上，他们这时却正在陷入一支蛮族大军的包围之中。当敌人开始发动进攻时，所有其他的一切都被掠夺走或是烧掉了。只有军队所集中的那座神殿还支持了两天，但在这之后依旧在敌人的猛攻之下陷落了。在第九军团[注]的将领佩提里乌斯·凯里亚里斯[注]前来支援罗马卫戍部队时，取得胜利的不列颠人前去迎击这个军团，并把他们打败了。步兵遭到全部被歼灭的命运，凯里亚里斯和骑兵则逃回自己的营地，躲在工事的后面不敢出来。代理官卡图斯看到这样的惨败局面，吓得不敢在这里再待下去。他知道正是他的贪欲才逼得行省居民拿起

了武器，[注]才激起了行省居民对他的切齿痛恨的，于是他便渡海到了高卢。

（33）但另一方面，苏埃托尼乌斯却十分坚定地穿过敌人的地区向伦狄尼乌姆（即伦敦——中译者）推进。[注]这个地方虽然不是作为罗马的移民地而出名，却依旧是个繁盛的中心；这主要是因为大量的商人和店铺都集中在那里。到了那里之后，他一时拿不定主意是否应把它作为自己的作战基地。但是后来考虑到他的军队人数不多，而佩提里乌斯的冒失曾付出了多么惨重的代价，于是他决定放弃伦狄尼乌姆这一个城市而去援救整个行省。尽管当地的居民向他哭诉，恳求他留在这里保护他们，但是他不为所动：他还是下了出发的信号，并且把那些能够随军出征的人们都带走了；所有那些妇女，那些老年人，那些因依恋故土而留下来的人最后都落到敌人手里了。维路拉米乌姆市[注]也遭到了同样的灾难。

那里的居民生来只喜欢打劫，而不考虑其他任何营生。他们把那些要塞和守卫的据点抛开不管，只去攻击那可以夺取最丰富的战利品并且不易防守的地点。人们估计在上述各地死掉的罗马公民和联盟者差不多有七千人。[注]原来敌人既不收容俘虏也不把俘虏卖为奴隶，他们更不在战时进行其他任何交换。他们迫不及待地杀死、绞死、烧死和磔死敌人[注]——就仿佛尽管他们清楚地知道最后算账的日子一定会到来，但他们却想在这期间抢先进行报复似的。

（34）苏埃托尼乌斯已经集合了第十四军团，第二十军团的一部分，还有从附近地点征募来的辅助部队，加起来大概有一万名士兵。因此他决定用这支力量立刻展开一场堂堂正正的战斗。他在一条隘路附近选择了一处阵地，阵地的后面则是一片森林。他首先感到安心的是，在他的背后绝对没有任何敌人，而前面的平原上又没有任何隐蔽之处，因此可以不用担心敌人的任何埋伏。军团士兵组成了密集的队形，两边是轻武装部队，最外面的两翼则集合着骑兵。另一方面，不列颠士兵的步兵和骑兵队伍却在那片广阔的土地上的各处活动着，情绪十分热烈。他们人数之多是空前的并且具有如此坚定的胜利信心，

以致竟把他们的妻子带来观看胜利，并且把她们安置在被他们停放在平原边沿那里的马车上。

（35）布狄卡驾着马车依次走过了各个部落，她的两个女儿就在她的前面。她坚决地表示，“她知道不列颠人习惯上是在妇女的统率下作战的。但是现在她不是作为一个具有光荣世系的女王，为着她那遭人践踏的国土和权力来报仇雪恨；她是作为一名普通的妇女来进行复仇的，因为她失掉了自由，她的身体受到了鞭笞，她的女儿遭到了蹂躏。罗马人的贪欲甚至连她们本人都不放过：上了年纪的人和少女都不能逃脱他们的侮辱。不过，上天是赞同他们进行正义的报复的。一个敢于出战的军团已经被歼灭了；其余的军团躲在他们的营地里，或是正在向四面寻找一个逃跑的出路。罗马士兵甚至不敢正视他们千千万万人的怒吼声，更不用说他们的猛攻和他们的刀剑了！如果他们在内心里考虑过他们已有多少人武装起来，考虑过他们是为何而战，那么他们就会认识到这是非胜即死的一仗。这是一个妇女的确定不移的决心——如果男子甘愿作奴隶的话，就让他们忍辱偷生吧！”

（36）在这危急关头，甚至苏埃托尼乌斯也讲话了。尽管他相信他的士兵的勇敢，但在鼓励之中也夹杂着恳求：“他们绝不能把蛮族的喧骚和虚张声势的恫吓放在眼里：他们可以看到，在敌人的队伍里，女人的数目比士兵还要多。敌人斗志不高，装备不好，他们在罗马人手下吃过多次败仗，他们在再次尝到征服过他们的人们的武力和勇气时，就会立刻垮台。甚至在若干军团同时作战的时候，决定战斗命运的也总是其中的少数人。如果他们能以少数的军队取得一支大军才能取得的胜利的话，那就是他们的一个特殊的光荣了。他们只需保持住队伍的序列，而在把投枪投出去之后，便用盾牌的牌心和剑进攻，他们应当坚持杀伤敌人，而不要考虑掠夺战利品。一旦取得胜利，他们便可以得到一切了。”统帅的发言得到了士兵们的热情支持。那些久经战阵的老兵立刻十分迅速地作好了抛出投枪的准备。苏埃托尼乌斯接着便满怀信心地发出了作战的命令。

（37）罗马军团的士兵最初站立不动，他们固守隘路，利用它来为自己形成一道天然的屏障。后来，敌人逐渐逼近，他们可以准确地

抛出自己的投枪时，他们便以楔形的队列猛冲出去。辅助步兵部队以同样的方式发动进攻。骑兵也刺出了他们的长枪在他们遇到的任何坚决的敌人队伍中间冲出了一条道路。其余的不列颠人逃跑了，但是他们要想逃跑是困难的，因为四面的马车已把这个地方围起来了。罗马军队甚至对敌人的妇女也没有饶过，驮畜本身也都被刺死，它们的尸体就和敌人的弃尸堆到一起。

这天取得了很大的胜利，它比得上我们先前的任何一次胜利。根据一种说法，不列颠人阵亡的几近八万，但另一方面，罗马人阵亡的却只有四百，伤者也多不了很多。布狄卡服毒自尽了；但第二军团的营帅波伊尼乌斯·波司图姆斯听到了第十四和第二十军团的胜利消息之后却用剑自戕了，因为他认识到，他未能使自己的军团参加取得这样的荣誉，同时又因为无视统帅的命令而违犯了军令。

（38）全部军队现在都集中在一处，并住到帐篷里，以便做战争的结束工作。恺撒又加强了这支军队的力量，他从日耳曼调来两千名军团士兵、八个辅助步兵中队[注]和一千名骑兵。他们的到来使得第九军团的缺额得到正规军队的补充。[注]联盟的步兵和骑兵驻守在新的冬营里；那些对罗马持观望或不满态度的部落则受到了无情的烧杀。但是敌人受到的最大苦难却是饥馑，因为他们不重视谷物的种植，而使所有不同年纪的居民都从事战斗，以夺取我们的给养。〈他们对罗马的憎恨情绪依然是顽强的。〉生性暴烈的不列颠诸部落更不想很快向罗马人求和，因为被派来接替卡图斯的优利乌斯·克拉西奇亚努斯和苏埃托尼乌斯不合，结果他就因为私仇而损害了国家的利益。他还到处宣传这样一种看法，最好等一位新的副帅到这里来，这人既没有敌人的狠毒，也没有胜利者的骄傲，这样他就能对投降的人采取宽大的措施。同时他又向罗马报告说，只有把苏埃托尼乌斯调走，战争才会停止。克拉西奇亚努斯把苏埃托尼乌斯的失败归之于他本人的刚愎自用，而把他的成功归之于好运。

（39）于是一名被释奴隶波里克利图斯[注]便被派到不列颠视察当地情况。尼禄满心希望通过波里克利图斯的影响，不仅使副帅和皇帝代理官之间取得和解，就是当地居民的叛变情绪也能够平息下去。波

里克利图斯的大批随从人员对意大利和高卢确实已经是极大的灾难，他在渡海之后，甚至把罗马军队也都吓住了。

但是另一方面，他在敌人眼中却成了一个笑料。敌人并没有丧失争取自由的信心；他们还不习惯于看到一个被释奴隶这样地耀武扬威。而且他们不能理解，曾经进行了这样一场大战的一位统帅和一支军队为什么会听命于一群奴隶。

虽然如此，送到尼禄那里去的一切报告却是写得比较婉转的。[注] 结果苏埃托尼乌斯就继续留在他的统帅的地位上。但是后来他在海岸上损失了一些船只和上面的水手，于是在战争尚未能结束的借口之下，命令他把军队移交给现在已经交卸了执政官职务的佩特洛尼乌斯·图尔披里亚努斯。[注] 新来的统帅不向敌人挑战，他自己也没有遇到敌人的挑战，而他却把这种委靡不振的无所事事的情况美其名为和平。[注]

（40）同年，罗马发生了两件引人注目的罪行：一件是一个元老干出来的，另一件则是一个胆大的奴隶干的。有一个担任过行政长官的名叫多米提乌斯·巴尔布斯的人，他的年龄、他的财富和他之没有子嗣都足以使他成为阴谋陷害的对象。他的一个亲戚瓦列里乌斯·法比雅努斯（一个预定要走上仕途的人物）勾结两个罗马骑士维尼奇乌斯·路菲努斯和提伦提乌斯·连提努斯伪造了巴尔布斯的遗嘱。这两个骑士又把安托尼乌斯·普利姆斯[注] 和阿西尼乌斯·玛尔凯路斯[注] 拉进来参加他们的阴谋。

安托尼乌斯是一个什么事情都敢干的人。玛尔凯路斯是阿西尼乌斯·波里欧[注] 的重孙辈，因此有点名气，他的品行一般说来还过得去，只是有个缺点，就是他把贫穷看成是最大的不幸。瓦列里乌斯于是在我上面提到的那些同谋犯以及其他不甚著名的同谋犯的证明下，把这份文书封了起来。但是这一伪造文书的罪行在元老院被证实了，于是法比雅努斯和安托尼乌斯，以及路菲努斯和提伦提乌斯便按照科尔涅里乌斯法[注] 被判了罪。玛尔凯路斯借着祖先的余荫和恺撒的斡旋总算被免除了惩罚，但他却洗不掉自己的耻辱。

（41）同年，一个担任过财务官的青年人彭佩乌斯·埃里亚努斯因为同法比雅努斯狼狈为奸而被判了罪。他不但被赶出了意大利，而且被赶出了他的出生地西班牙。瓦列里乌斯·彭提库斯也受到了同样的处分，因为他为了使被告不受罗马市长官[注]的审判而把案件转到行政长官手里去，目的则是在合法的借口下暂且敷衍过去，慢慢地再通过同谋以逃避法律的制裁。元老院的命令[注]又加上了一条，即任何人如果受贿或行贿以图逃避法律惩处，对他的惩罚就和在刑事法庭上对诽谤罪的惩罚一样。

（42）其后不久，市长官佩达尼乌斯·谢孔都斯被他自己的一名奴隶杀死了。这或者是因为在佩达尼乌斯约定价格之后依然拒绝解放他的这个奴隶，或者是因为这个奴隶爱上了一个娈童，而不容许他的主人同他争夺。但是不管怎样，当他家中的全部奴仆按照古老的惯例[注]而理当扫数被处死的时候，想挽救这样多无辜生命的民众的迅速集合起来，使事件几乎发展到叛乱的程度。元老院也被人们包围起来了。尽管在元老院内部，大多数的人都主张不改变自己的决定，但是仍然有一部分人反对这一过分严厉的措施。在大多数的元老中有一个名叫盖乌斯·卡西乌斯[注]的人，在轮到他发言时，他就提出了如下的意见：

（43）“元老们！我常常参加这里的庄严的会议，听到有人要求发布新的元老院的命令，但这些命令与我们祖先的原则和立法背道而驰。可是我并没有提出反对的意见，这倒不是因为我对下列两点有什么怀疑：一是过去在各种问题上所作出的规定都是考虑得比较周到的也是比较正确的，一是任何改变都是不值得赞扬的；而是因为我不愿意表现得过分爱好古时的习惯，从而显得我好像在抬高我本行的学问。同时，我还考虑到我可能有的微不足道的影响不应被别人的不断反对而丧失净尽。我宁肯把我的影响完整地保存到国家需要它的时候。现在，这样的时刻已经到来了，因为有一位担任过执政官的人在自己家里被他自己的奴隶谋害了。但是没有任何一个奴隶来阻止或揭露这一阴谋，尽管元老院在发生这种情况时要处死全体奴隶的命令，[注]在任何反对下还不曾动摇过。但是，如果你们愿意的话，就赦免了

他们吧！如果市长官的地位都不能保证自己的安全的话，那么谁的地位还能保证自己的安全呢？如果四百名奴隶还不能保护佩达尼乌斯·谢孔都斯的话，那么要多少奴隶才能保证主人的安全呢？如果本身生命的危险都不能促使奴隶关心我们、使我们免遭危险的话，那么谁还能指望自己奴隶的帮助呢？

“也许有人会恬不知耻地胡说什么凶手杀死自己的主人是为了报复自己所受到的损害。那么，难道那契约影响了他祖先留下来的产业吗？难道他家业里损失了一名奴隶吗？[注] 如果真是这样的话，那我们就不如索性宣布说他杀死主人是正当的行为了！

（44）“对于比我们更有智慧的人们曾经考虑过的事情，难道你们还有兴致呶呶不休地加以论证吗？但是，甚至如果我们是第一次作出决定的话，你们是否相信，在奴隶作出谋杀他的主人的决定时，竟然会不走漏一点口风，不说一句威胁的话吗？就算他能保守秘密，就算他能瞒过别人弄到了凶器，但是他能够在谁也不知道的情况下躲过守夜的人，带着火把到寝室去把他的主人杀死吗？一件罪行事先总会有不少迹象的。如果我们的奴隶把这些迹象揭发出来，那么我们尽管是孤零零地生活在他们许多人中间，我们却可以生活得很安全，因为他们经常要为他们本身的安全而感到不安。而且到最后，即使如果我们非死不可的话，那我们至少也可以知道我们的犯罪的奴隶是一定会受到报复的。

“我们的祖先对他们的奴隶的品行一直是抱着怀疑态度的，即使这些奴隶是生在他的田庄上或是他的家里，即使他们从一生下来就对自己的主人有好感。但现在我们的奴隶里哪一国人都有，他们有和我们完全不同的风俗习惯，完全不同的宗教信仰，或完全没有宗教信仰。只有用威慑的办法才能制服这一群乱七八糟的渣滓。但是你们会说，一些人会无辜而死啊 正是这样。要知道，一支战败的军队，有十分之一的人要受到笞死的刑罚，[注] 而勇敢的士兵也不是没有被抽中的可能啊。任何重大的惩戒都会有一些不公正的地方——但是这种表现为个人的损害的不公正的情况，是可以通过全体公民的受惠而得到补偿的。”

（45）没有一个人敢出来驳斥卡西乌斯的意见，于是人们便用一阵鼓噪来回答他，以表示他们对这样多的男女老少的怜悯，表示他们同情大多数人的毫无疑问的无辜。但是主张处死的大多数元老的意见仍然占了上风。不过这一决定却不能得到执行，因为大群民众拿着石头和火把气势汹汹地站在那里好像要进行干预的样子。恺撒于是发布敕令对民众进行斥责，并用军队防守押送犯人到刑场去的全部道路。钦戈尼乌斯·瓦罗[注]建议，甚至死者家中的被释奴隶也都应逐出意大利。皇帝否决了他的这个建议：古老的惯例不能通过宽恕变得缓和，但也不能毫无道理地使它变得更加残酷。

（46）也在这一年，比提尼亚人控告了他们的长官塔尔克维提乌斯·普利斯库斯的勒索罪行。元老院看到普利斯库斯自己也受到了控告，很为高兴，因为他过去曾经控告过他自己的上级、总督提图斯·司塔提里乌斯·陶路斯。[注]克温图斯·沃路西乌斯[注]、塞克斯提乌斯·阿非利卡努斯和特列贝里乌斯·玛克西姆斯在高卢诸行省进行了一次人口调查。沃路西乌斯和阿非利卡努斯因为自己都是显贵家族出身，所以他们相互倾轧得相当厉害。但他们两个人却又都看不起特列贝里乌斯，这一点反而使特列贝里乌斯得到了超越他们两个人的机会。[注]

（47）这一年，美米乌斯·列古路斯[注]去世了。他的威信、节操和他的崇高品格使得他在至大至尊的皇帝的庇护之下取得了尽可能大的荣誉。这一情况可以从下述事实十分清楚地看出来：有一次尼禄生病，他身边的那些奸佞之徒都说，如果天不假年，帝国将难逃瓦解的命运，尼禄听了就说，帝国还有一个指望。人们向他进一步探询，在谁的身上可以发现这个指望，尼禄就说，这个指望在美米乌斯·列古路斯身上。尽管如此，美米乌斯还是平安无事地活下来了，因为他淡于名利，保全了自己。他出身于一个不久之前才显贵起来的家族；而且他的财富不多，因而更不会招引别人的忌妒了。

这一年里，尼禄奉献了一座大竞技场，[注]而且仿效希腊人的慷慨之风，把油[注]免费供应给元老和骑士。

（48）在普布里乌斯·马利乌斯和路奇乌斯·阿菲尼乌斯担任执政官的一年里，行政长官安提司提乌斯——关于这个人在他担任保民官时的放浪行为，我在前面已经谈过[注]——写了一些诽谤皇帝的诗篇，并且当他在欧司托里乌斯·司卡普拉[注]家中晚餐时，又曾在很多参加晚餐的人们面前朗诵过。因此科苏提亚努斯·卡皮托[注]控诉他犯了大逆罪。卡皮托是仰仗着他的岳父提盖里努斯[注]的斡旋在不久之前才重新回到元老院来的。这次是第一次恢复实施大逆罪的条款。[注]人们认为，这样做的目的与其说是要毁掉安提司提乌斯，不如说想提高皇帝的荣誉，因为他能够利用保民官的权力使安提司提乌斯不致被元老院判处死刑。

尽管欧司托里乌斯作证说，他没有听到过任何这类的诗，但另一方面提供的证据却被相信是真实的；于是当选的执政官尤尼乌斯·玛儒路斯便建议剥夺被告的行政长官的职位，并依照古老的方式来处刑。[注]另一些元老对这一点表示同意，但这时特拉塞亚·帕伊图斯在长篇大论地颂扬了恺撒和极为猛烈地斥责了安提司提乌斯之后，却提出了这样的看法：一个犯罪的囚犯所应受到的充分惩罚，在一位杰出的皇帝和完全是自由的元老院的统治之下，不一定就是人们所决定的惩罚。人们已不记得刽子手和绞索为何物了。[注]过去许多不同的法律规定了各种惩罚办法，根据这些法律所作的判决既可以使审判官们不致蒙受残暴之名，又可以使时代不致蒙受耻辱之名。老实讲，如果没收他的财产并把他放逐到一个岛上去，他带着罪名生活得越是长久，他个人的痛苦便越会加深，而且人们还能够从他身上看到国家对他的宽大这样一个崇高的范例。

（49）特拉塞亚所发表的独立不倚的见解使得别的元老也多少改变了自己的奴性。因此，当执政官将这一建议付诸表决的时候，除了少数人表示不同意见以外，大多数人都同意他的看法。在少数不同意的人中间，最无耻的谄媚者就是奥路斯·维提里乌斯[注]。他咒骂所有品德高尚的人，但是又和所有那些生性怯懦的人一样，当别人反问他的时候，他却不讲话了。不过执政官不敢正式公布元老院的决定，因此他写信给皇帝，向他陈述了元老院会议的意见。尼禄的情绪起初是

有些害羞，又有些愤怒，但他终于写了一封回信说，“安提司提乌斯没有受到任何伤害就无缘无故地对皇帝讲出了最不能容忍的侮辱言词。元老院应当对这些严重的侮辱罪行给予相应的惩处。元老院理应规定一项同罪行的严重性相适应的惩处。虽然如此，既然他曾建议他们不要作出过分严厉的决定，因此他就不想干预他们的宽大措施。他们愿意怎样决定就怎样决定吧。他们甚至有把他赦免的自由。”

这些意见以及诸如此类的话在元老院公开宣读了。显而易见，皇帝是不高兴的。虽然如此，执政官并没有改变他们对这件事的决定；特拉塞亚并没有撤回他的建议；其他元老也依旧坚持他们先前所同意的处理办法；一部分人这样做是为了不使皇帝处于招人忌恨的地位；但大部分人却是由于自己方面人多而感到安全，特拉塞亚则是出于他那一向坚定不屈的性格，而且因为他不愿损害自己一贯的声誉。

（50）法布里奇乌斯·维伊安托[注]也在同样的罪名下受到了控告，他被控在他名之为《遗言》[注]的一部书里，对元老院和祭司们大肆诽谤。控告者图里乌斯·盖米努斯还说，维伊安托一贯利用自己同皇帝的关系设法使别人升官而从中受贿。这样一项罪名使得尼禄决定亲自处理这一案件。他判处把维伊安托从意大利放逐出去，并烧毁他的著作。正是由于阅读这些书要冒着风险，因此人们反而更加热心地寻找和阅读这些书籍。但后来对这些书解了禁，人们也就把它们忘掉了。

（51）但是当国家的道德日益堕落的时候，那种力挽狂澜的力量也正在削弱，这时布路斯也去世了。他是病死的，还是被人毒死的，颇值得人们的怀疑。从下面的情况来判断，可以认为他是病死的：他的咽喉里越来越大的肿瘤终于堵住了他的气管，从而使他窒息而死。但是更多的人却认为，正是由于尼禄的主使，布路斯的上颚在接受治疗的借口下被涂上了一层毒药。布路斯识破了这一阴谋，因而在尼禄探视他的时候，他转过脸去不去看尼禄，并且在回答尼禄的问话时只说了一句：“**我** 很好。”[注]

布路斯的死亡引起了全国人士长时期的极大悲痛。大家没有忘记他过去做的好事，同时又注意到了他的两个继承者：一个人老实而无能，另一个人却是个罪大恶极的罪犯。因为恺撒任命了两名近卫军长官：一个是法伊尼乌斯·路福斯，他在负责供应罗马粮食的工作中[注]没有自私自利的行为，因此群众对他颇有好感；一个是索佛尼乌斯·提盖里努斯，他过去因放荡和无耻而得到尼禄的赏识。这两个人的行为都与大家所了解的情况没有什么出入。提盖里努斯对皇帝的影响更要大一些，他被允许参加尼禄的最隐秘的放荡行为。路福斯在人民和军队中间则因为品行端正而享有崇高的声誉，但这一点却使得他同尼禄之间的关系处得并不好。

（52）布路斯的死亡动摇了塞内加的地位：不仅因为两位君子人物之一的死亡使高尚风气失去了力量，而且因为尼禄正在接受更坏的顾问的意见。这些人对塞内加进行了各种各样的攻击：他们说，塞内加的巨大财富已经超过了私人财富所应有的限度，而且这笔财富还在不断地增加；他正在争取罗马人民对他个人的好感；甚至在庭园的秀丽和别墅的雄伟方面，他都想胜过皇帝。他们还说，塞内加认为真正称得起有演说天才的人物只有他一人；而由于尼禄喜欢诗，所以他也就更频繁地写起诗来。他公开挑剔皇帝的一般娱乐，嘲笑皇帝驾车的本领太差，又奚落皇帝唱歌的声调不好。在罗马这里，只要不是塞内加发明的东西，就不能被认为是杰出的，这种情况要继续到什么时候呢？毫无疑问，尼禄已经度过了他的少年时代，他已经是一个精力旺盛的成年人了。他应该把他的教师打发走，他是可以在他自己的祖先里找到很多杰出的教师的。

（53）塞内加知道有人在攻击他：那些还有一些荣誉感的人把这些事情告诉了他，恺撒也显然日益同他疏远起来。

于是他便请求尼禄安排一段时间同他晤面，而当他得到了允许的时候，他就对尼禄说："恺撒啊，自从我同你那前途光明的幼年时代发生关系以来，到如今已经是第十四个年头了，而自从你取得统治大权以来，也已经是第八个年头了。[注] 在这段时期里，你把这样多的荣誉、财富赐给了我，而我所需要的只是谨慎地利用这些荣誉和财富，

以便享受完满的幸福。我可以举出一些伟大的前例来，而且我将不是从我这样的身份的人，而是从你那样身份的人方面举出前例来。你的祖父的祖父[注] 奥古斯都允许玛尔库斯·阿格里帕退居到米提利涅去，[注] 并且允许盖乌斯·迈凯纳斯隐居在罗马本城，就和退居到外地去一样。[注] 阿格里帕曾同他一道作战，而迈凯纳斯则更多地是在罗马为他分劳。他们每个人都取得了自己的酬报，这酬报的确是丰厚的，然而又确实同他们的丰功伟绩相适应。至于我本人，我之所以取得了你这样慷慨的赠赐，只不过是因为我有一些书本上的知识，而且应当说，这些书本知识又只是我一个人独自在寒窗之下取得的。但是这些知识所以使我得到了荣誉，是因为我曾经在你幼年的学习中帮助过你，我的这种服务取得的报酬是过多了啊！

“但是**你** 又给了我极大的信任，给了我无数的财富。因此我就常常扪心自问：像我这样一个出生在外省的普通骑士家庭的人[注] 不是已置身于国内权要人物的行列之中了么！我的这样一个不见经传的名字不是也出现在那些出身于具有长久的光荣历史的门第的显贵人物当中了么！我过去那种谦抑知足的精神到什么地方去了呢？修建这些华丽的庭园么？巡视郊区的这些别墅么？仰仗着广大的田产和取之不尽的资财过豪奢的生活么？我只能找到一个辩解的理由，那就是，我没有权利拒绝你的慷慨赏赐。

（54）“但是我们两个人都已经达到完满的程度了：凡是君王能给予他的朋友的，你全部都给了，而凡是朋友所能从他的君王手里得到的，我也都得到了。越过这个限度就要引起别人的忌妒了！当然，你的伟大已经远远越出于嫉妒之类的人间事物之上，但是我却感到忌妒加到我身上的压力。因此我是来请求你帮助我摆脱这一负担的。就好像在战争中或是在劳顿的旅途中我需要支持一样，在生命的旅途中，我也需要支援，因为我已经老了，连最轻微的工作也无力担负了。我的财富压得我再也无法支持了。请下令你的代理官接管我的产业，把它们收归你的财产的名下吧。我这样做并不是想使自己重新去过贫苦的生活，我只是想放弃那些使我看了眼睛发晕的巨大财富，而把现在用于照料我的庭园和别墅的时光重新用到自己的精神活动上去。你有

旺盛的精力，你有掌理国家最高权力的多年经验。我们，也就是你的这些老朋友们，现在可以向你请求退休了。这一点也会增加你的光荣，因为经你提拔到最高地位上来的人也是那些能安于低位的人。”

（55）尼禄对他的回答大意是这样：“我对你的第一个义务就是我能够立即回答你的这一经过细心构思的发言，因为你曾教我不仅在预先考虑之后，而且能够当场表达我的思想。我的祖父的祖父奥古斯都曾允许阿格里帕和迈凯纳斯在他们为国鞠躬尽瘁之后退休，但是他在这样做的时候，他本人的年龄已使他取得足够的威信，可以保证他给予他们的一切东西，而且不拘是哪一种性质的东西，都是正当的。[注] 而且即使如此，他也不曾剥夺他本人送给他们的任何东西。他们是在战争和危险当中挣得了这些财产的，因为奥古斯都的青年时代正是在战争和危险当中度过的，如果我自己的少年时代也是在戎马倥偬的生活中度过的话，那么你也一定会拿起武器来为我作战。但你所做的正是当时的实际情况要求你做的，你用你的理智、忠告和箴言抚育了我的童年和青年。你的礼物对我来说是终生不灭的，可是我给予你的庭园、金钱、别墅之类的东西却会在意外的事故中受到损害。这些东西看来也许不少，但是有不少品格不能与你相比的人，却有比你更多的财富。羞耻的心情使我不愿再谈那些以比你的财富更多的财富相夸耀的被释奴隶了！你是我最敬爱的人，但你的财富却还不能超过所有的人，这一点我想起来甚至都要脸红。

“也许你认为，你的地位还比不上三次担任过执政官的维提里乌斯，而我尼禄的慷慨程度还比不上克劳狄乌斯； 或是你以为，我对你的慷慨赠赐比不上沃路西乌斯[注] 多年来节省下来的财富？[注]

（56）“相反地，目前你不仅是精力旺盛的，你不仅还有能力处理国家大事和享受取得的报酬，而且我本人也只是刚刚进入统治的开始阶段。如果我这样一个年轻人在什么地方有脱离正轨的迹象，你是可以及时加以纠正的；既然我是在你的教导之下长大成人的，为什么你不能更加热心地指导和支持我的成年时代呢？如果你把你的财富交还给我，如果你离开你的皇帝，那么人们将不会谈论你的谦逊、你的退隐，而只会议论**我的** 贪婪，议论你对**我** 的残酷的恐惧。不管人们怎

样称颂你的自我克制的精神，一位智者仍然是不应该从一件会损害他的朋友的令名的行动中取得信誉的。”

他说了这话之后就拥抱并吻了几下塞内加。本性使他（而习惯又训练得他）能够把他的憎恨掩盖在虚伪的亲切下面。塞内加在结束了同一个专制皇帝的对话之后，表示了谢意：[注] 但是从此他一改一贯的有权有势的派头，不许大量的人到他家的前庭来向他问候，避开了他周边的人们；[注] 他很少到罗马来，[注] 而把不常来的理由归之于身体不好，或是在家里研究哲学。

（57）在塞内加被贬黜之后，要想搞垮法伊尼乌斯·路福斯就不困难了。他的罪名是他同阿格里披娜的友谊。提盖里努斯的势力也日益加强起来，他之所以取得权力是因为他作恶有术，他现在认为只有在他把皇帝也拉进来同他一道犯罪，他才能对皇帝发生更大的作用。于是他着手研究尼禄所害怕的是什么，而发现他最害怕的是路贝里乌斯·普劳图斯和法乌司图斯·科尔涅里乌斯·苏拉·费里克斯。这两个人，前者在不久之前被调到亚细亚去，后者则被调到纳尔波高卢。提盖里努斯于是便要尼禄特别注意他们的显贵的世系，以及他们同东方的和日耳曼的军队的接近。

他说，“他和布路斯不同，他心目中没有两个不可调和的愿望，而只有尼禄的安全。首都这里是他值勤守卫的地点，因而皇帝的安全多多少少是有一些保障的，但是如何才能镇压远处的叛乱呢？高卢听到独裁官[注] 的名字是很受鼓舞的。对于亚细亚的各族人民来说，杜路苏斯的外孙[注] 的光荣也使他们感到激动。苏拉是贫困的，因此胆子特别大，现在他装出一副懒懒散散的样子，目的不过是想寻找机会发动政变。拥有巨量财富的普劳图斯甚至连退隐的意思都没有，这个人不仅极力模仿古罗马人，他还继承了斯多噶派的高傲，以及这一派中教人搞叛乱和搞阴谋的一个分派的衣钵。”[注]

尼禄很快就下手了。在这之后第六天，凶手就奉派渡海到玛西里亚去。正在吃晚饭的苏拉在他能够听到危险的声音以前就被杀死了。

他的首级被带回了罗马。尼禄看了开心地说，他那过早出现的灰白头发损害了他的外表。

（58）正在计划中的谋杀普劳图斯的勾当要完全保守秘密，并不是件容易的事情，因为关心他的安全的人比较多。而且，陆路和海路都很遥远，由此而产生的时间的耽搁已引起了各种各样的传说。人们传说他已到科尔布罗那里去了（科尔布罗当时正在统率着强大的军队），如果清清白白的著名人物在那里遭到杀害，那么科尔布罗就是特别危险的人物了。而且据说亚细亚已经发动了拥戴普劳图斯的叛乱；被派去谋杀他的为数不太多而且又不很热心的士兵，在看到无法执行自己接到的命令的时候，便投到叛军的一面去了。这些捏造的消息照例是要被那些闲散无聊的轻信者越传越夸大。

这时的实际情况却是，普劳图斯的一名被释奴隶借着顺风的帮助，赶过了百人团长[注]，并且从普劳图斯的岳父路奇乌斯·安提司提乌斯[注]那里带信给他的主人："当他还有办法逃避的时候，他不应当像一个胆小的人那样地等死。人们对他的伟大声名的同情将会使他赢得好人的支持和勇士的协助。同时不要拒绝任何方式的帮助。如果他能把这次派来的六十名士兵击退的话，那么在这段时间里——这里的消息传到尼禄那里去，尼禄又派来一支军队——还会发生一系列可能发展为战争的事件。总之，或者是他用这个办法拯救自己的性命，或者是他的大胆行动会引起危险的后果，然而这种后果无论如何也不会比胆怯所引起的后果更坏。"

（59）但是普劳图斯听了这番话却无动于衷。这或者是因为他亡命在外，又没有武装，因而想不出什么办法；或者是因为他对于这段时期里的不可逆料的命运已不再敢抱着什么希望；也可能是因为他以为，如果他不使皇帝的平静生活受惊，那么他所爱的妻子儿女就有可能受到皇帝的比较宽大的对待。但也有人说，他的岳父又派使者来告诉他，他不会有任何生命危险，另一方面他的哲学教师科伊拉努斯[注]和穆索尼乌斯[注]——前者是希腊人，后者是图司奇人——都劝他勇敢地迎接死亡，而不要过前途渺茫、忧虑重重的生活。

总之，凶手在中午过后不久的时候发现他时，他正在脱下衣服做体操。百人团长就在这种情况下杀死了他；当时从旁监视这次谋杀的是宦官佩拉戈，这个人是被尼禄派出来监视百人团长和他的队伍的，就好像国王的一个佞幸监视着他的侍臣一样。死者的首级被送回了罗马。尼禄看到这个首级时叫道（我在这里是完全按照皇帝的原话叙述的）："尼禄啊，〈你怎么会害怕有这样一个鼻子的人呢？〉"[注]

既然现在已经没有使他担心的事情，他便加紧与波培娅结婚的准备工作了，在这之前他就是因为有诸如此类的顾虑才不敢办这件事情。这时他把他的妻子屋大维娅也遣送走了。屋大维娅虽然性情和顺，但是尼禄仍然把她看成是眼中钉，因为她是她父亲的女儿，[注]同时又得到人民的爱戴。他还写了一封信给元老院，信里并没有承认他杀死了苏拉和普劳图斯，却说他们两个人都有反叛的意图，而他本人却一直是在极其注意维护国家的安全的。为了这个缘故，举行了一次全国的感恩祭，苏拉和普劳图斯被开除出元老院，这种侮辱性的嘲弄比杀死他们二人的罪行更引起人们的憎恶。

（60）尼禄从元老院的命令中清楚地看到，他的每一件罪行都被说成是崇高德行的典范，因此他作恶的胆量就更大了。他随即以不能生育为借口同屋大维娅离婚，娶了波培娅。

波培娅很久以来便以情妇[注]的身份控制了尼禄，现在又以妻子的身份控制着他。她唆使屋大维娅的一名仆从控告屋大维娅同一名奴隶通奸，扮演她的奸夫的是一个叫做优凯路斯的人，这个人是亚历山大人，是一个技艺高妙的笛师。于是按照原定的阴谋，拷问了屋大维娅的侍女们。虽然少数人熬不过严刑拷问而作了毫无根据的招供，但大多数人却坚持说她们的女主人是清白的，其中的一个人在提盖里努斯的威逼之下回骂他说，屋大维娅的身体的任何部分都比他的嘴还要干净。不过屋大维娅还是被送走，但开头只是作为普通的离婚来处理的。她取得了两件不吉利的礼物——布路斯的邸宅和普劳图斯的产业。不久之后，她就被放逐到康帕尼亚去，并受到了士兵的监视。这一措施引起了普通罗马人民的普遍的和公开的抗议，要知道他们的行动并不像显贵人物那样谨慎，而且由于他们的卑微的地位，他们所冒

的危险也就比较少。〈继而又传说〉尼禄对自己的横暴行为感到悔恨，并把屋大维娅召回到自己身边来了。

（61）欢欣鼓舞的人群立刻爬上了卡披托里乌姆神殿，并最后向上苍表示感谢。他们打倒了波培娅的像，把屋大维娅的像抬在肩头上，把花洒到她的那些像上，并把它们立到广场和各个神殿里面去。

他们甚至又到皇帝那里去向他欢呼致敬。而且他们已大量地拥到皇宫里来欢呼，但这时却出现了一队队的士兵。这些士兵用鞭子和刀尖胡乱地把他们驱散。但这一事件所促成的一切变化又都被改变回来了：波培娅的荣誉又恢复了。波培娅对她所憎恨的人一向是残忍无情的，这次她十分担心群众的怒火会更加猛烈地爆发出来，或是尼禄会受群众情绪的影响，因此她就跪到尼禄的面前说，“尽管结婚对她来说是比生命更加宝贵的事情，但当前的情况却是这样：她已不能争取同尼禄结婚了。她的生命本身在屋大维娅的食客和奴隶的威胁之下已处于朝不保夕的境地； 屋大维娅利用这些人来冒充罗马人民，并在和平时期作出了连战争时期都几乎不会发生的事情。他们的武器是针对着皇帝本人的，所缺少的只是一个领袖罢了。但骚乱一旦爆发，领袖是不难出现的。她只需离开康帕尼亚，亲身来到罗马就行了！甚至她从远处点一点头就足以激起一场风暴了！

“再说，波培娅干了什么非法的事情呢？难道她伤害过任何人吗？是不是因为她即将给恺撒的家庭生一个嫡亲的后裔？是不是罗马宁肯要一个埃及笛师的后裔坐在罗马的皇位上？总而言之，如果国家的利益有这样的需要，那么他就应当出于自愿而不是被迫地把他过去的妻子召回来，不然的话，就让他考虑考虑自己的安全吧！刚刚开始的骚动，用适当的惩罚和宽大的措施是可以镇抚下去的。但群众一旦不能指望使屋大维娅成为尼禄的妻子，他们是很快就能给她找到一个丈夫的！”

（62）波培娅提出的目的在于激起对方的恐惧和愤怒的各种理由显然立刻把尼禄吓住和激怒了。但是对一个奴隶的怀疑起不了什么作用。对侍女们的拷问证明这种怀疑是毫无根据的。因此决定找一个人要他供认自己和屋大维娅之间的奸情，此外还可以把捏造的叛逆罪加

到这个人身上。阿尼凯图斯被认为担任这样的角色是合适的，他就是帮助尼禄杀死尼禄的母亲阿格里披娜的那个凶手。前面我说过，[注] 他是米塞努姆的海军长官，他在替尼禄谋杀了自己的母亲以后，多少受到了尼禄的一些酬报，但后来尼禄却更加讨厌他，因为看到自己先前的同谋犯，在良心上感到很大的痛苦。因此他就被皇帝召了来，皇帝向他提起了先前他干的事情：

“只有他一个人才保证了皇帝的生命安全，使皇帝不致受皇帝的母亲阿格里披娜的阴谋陷害。现在他又有了一个同样使皇帝感谢的机会，那就是给皇帝铲除一个不怀好心的妻子。他甚至可以不使用暴力或是凶器。他只需供认曾和屋大维娅通过奸就行了。”尼禄许给他一笔丰厚的报酬（但在开头并没有说明是哪些东西）和一个安适的退休场所。如果他拒绝的话，他就有生命危险。生性邪恶而且已习惯于犯罪的阿尼凯图斯在皇帝本人所召集并由他的近臣们所组成的国务会议上捏造和供认了比命令给他的更多的东西。因此他就被放逐到撒丁尼亚去，[注] 在那里过着相当阔绰的亡命生活，并且老死在那里。

（63）尼禄这方面则发布敕令宣布说，屋大维娅勾引海军长官，目的在于取得他的舰队的合作，后来知道了自己的不贞，她又使自己流产——他忘记了不久之前他还说她不能生育！——而关于这些事情他本人手里都有确凿的证据。于是他便把她囚禁到庞达提里亚岛。[注] 任何被流放的妇女看起来都不像她这样可怜。还有些人想起了过去提贝里乌斯放逐阿格里披娜[注] 的事情。人们也还没有忘记不久以前克劳狄乌斯放逐优利娅[注] 的事情。但是这两个人是在成年之后被放逐的，[注] 她们总算享受过一些幸福，而对于过去比较欢乐的幸福日子的回忆能以缓和当前的痛苦遭遇。但是对屋大维娅来说，首先一点，结婚的日子也就是她死亡的日子。在她来到的新家庭这里只有悲惨的命运等待着她。在这个家庭里，她的父亲是被毒死的，她的兄弟很快地也遭到了同样的命运。在这之后，一名女奴隶占了女主人的上风，而尼禄和波培娅的结婚竟把屋大维娅完全毁掉了。最后则是最难堪的命运，她受到了控告。

（64）这样，这个只有二十岁的女孩子[注]就被百人团长和士兵包围起来了。她知道她未来的命运是什么，从而已经失掉了任何生趣，但是她又不能得到死前的宁静。几天之后，处死她的命令就来了。她坚决表示，她现在已无丈夫，而只是尼禄的一个姊妹，[注]她呼告和他们有血统关系的日耳曼尼库斯家族的人们[注]，最后她甚至呼告阿格里披娜，因为当她在世的时候，她的婚姻生活虽然不幸福，但至少还不是致命的。她全身被绳索捆绑起来，四肢的血管都被切开；但是她的恐惧却不能使血液顺畅地流出来，继而她就被拖到极热的蒸汽浴室里去被窒息死了。更加可怕的残酷行径是她的头被割了下来，送到罗马去给波培娅过目。

为着所有这些行为，元老院又发布命令，在各神殿向诸神奉献牺牲供物以示感谢——这类的话我还要讲多少次呢？所有那些从我的作品以及从别的作品知道了那一时期的历史的人，都可以认为这样的事实是当然的，即每当皇帝发布命令放逐或杀害某人的时候，〔元老院〕总是要向上苍诸神表示感谢。凡是先前被认为应当庆幸的事情，现在看来正是国家的灾难。虽然如此，任何一项元老院的命令，不管它谄媚到什么程度，卑鄙到何等地步，我是绝不会把它放过去的。

（65）这一年，据信尼禄又毒死了他的两名重要的被释奴隶：多律弗路斯[注]和帕拉斯。多律弗路斯遇害是因为他反对过尼禄和波培娅的婚姻。帕拉斯则是因为他老而不死，从而长期占着他手中的巨量财富。

洛玛努斯[注]在暗中控告了塞内加，说他同格涅乌斯·卡尔普尔尼乌斯·披索相勾结。但是他本人却被塞内加用同样的罪名加以控诉，而且确实被搞掉了。这种结果使披索感到十分不安，于是他搞了一个精心策划的但是没有成功的反尼禄的阴谋。[注]

---

[1] 盖乌斯·维普斯塔努斯·阿普洛尼亚努斯在公元69年担任阿非利加长官，参见塔西佗：《历史》，第1卷，第76章。

[2] 关于盖乌斯·丰提乌斯·卡皮托的性格，参见塔西佗：《历史》，第1卷，第7章。公元68年，他在下日耳曼担任副帅时被他手下的军官杀死。

[3] 在她的祖先当中只有她的外祖父波培乌斯·撒比努斯在提贝里乌斯的统治时期曾因在色雷斯的胜利而得到过凯旋的荣誉。参见本书第4卷，第46章；第6卷，第39章；第13卷，第45章。

[4] 她和路福里乌斯·克利司披努斯生过一个儿子（参见本书第13卷，第45章）。她和克利司披努斯离婚后才嫁给奥托，现在她又想离开奥托嫁给尼禄。

[5] 尼禄任命奥托为路西塔尼亚的长官以便把他从自己的身边打发开去，这里指的是奥托任职的路西塔尼亚（参见第13卷，第46章）。

[6] 罗马人认为从正午起即开始饮酒是一种堕落的标志。

[7] 这里的玛尔库斯·埃米里乌斯·列庇都斯是路奇乌斯·埃米里乌斯·保路斯和奥古斯都的外孙女优利娅的儿子。他是阿格里披娜的兄弟卡里古拉的宠臣，并且娶了他们的姊妹杜路西拉。公元39年由于参加了楞图路斯·盖图里库斯的阴谋而被盖乌斯处死。阿格里披娜向他献媚可能是因为阴谋一旦成功，他是最有可能做皇帝的人物。

[8] 叔父和侄女结婚在克劳狄乌斯当政之前一直被认为是非法的，参见苏埃托尼乌斯：《克劳狄乌斯传》，第26章。

[9] 从本书第4卷的第5章我们可以看到，在提贝里乌斯当政时期，在意大利的领海上有三支舰队分别驻扎在米塞努姆、拉温那和佛路姆·优里乌姆。

[10] 康帕尼亚地方的波佐利湾（Golfo di Pozzuoli，即sinus Baianus）西侧的一个时髦的海水浴场。

[11] 米涅尔瓦节的原文Quinquatrus的意义严格说来是伊都斯日后的第五日。这是每年3月19日为米涅尔瓦神举行的节日。后来由于对节日的名称作了不正确的解释，结果节日就被延长为五天。工作要受这位女神的保护的人们，特别要庆祝这个节日，因此这个日子又是一个学校的假日。

[12] 这座别墅过去属于演说家霍尔田西乌斯，后来转入历代皇帝之手，大概三个世纪之后又归西姆玛库斯所有。别墅在拜阿伊以南不远。

[13] 看来这是海湾的最远的一个水曲（西边是拜阿伊，东边是普提欧里）。

[14] “拜阿伊”原稿是“包利”（Baulos），但后来这种改动得到了普遍的承认。因为上面提到尼禄陪着他的母亲到包利去，所以，如果这里仍是包利，就无法讲通了。可能发生的情况是：尼禄在请母亲到那里参加晚宴之后，自己返回了拜阿伊。尼禄指望她乘那只事先安排好的船返回，以便趁机陷害，但由于她起了疑心，所以就乘着肩舆从陆路返回了。如果实际情况不是这样，那么作者就没有必要特别指出肩舆。从塔西佗的叙述可以看出，这只船是停泊在包利的。另一方面，我们还必须说明，在拜阿伊等候以便把她送回去的那只船，必定是在宴会进行时期，被派到这里来的。

[15] “事态发展到这种地步，他就在午夜宴会结束时拥抱了她，他把她紧紧搂在胸前，吻她的眼睛和手”（参见狄奥·卡西乌斯，第61卷，第13章）。

[16] 这里指返回包利的途中。

[17] 作者在本书其他任何地方都未提过此人。

[18] 此人可能是提贝里乌斯统治时期最后一年的执政官格涅乌斯·阿凯罗尼乌斯·普洛库路斯的女儿，参见本书第6卷，第45章。

[19] 因为阿格里披娜躺在床上，而阿凯罗尼娅又卧倒在她脚下，所以床侧的挡板能支住上面压下来的重量而没有伤害她们。

[20] 当然是知道这次阴谋内情的人才会这样做。

[21] 这个湖曾被阿格里帕和屋大维变成一个海军基地和对塞克斯图斯·庞培作战的一个训练中心，办法则是用一道水路把它同相邻的阿维尔努斯湖连接起来，并且打通和加固把它和拜阿伊湾分割开来的砂丘。这样形成的portus Iulius曾多年弃置不用，但它的外部入口处还可以供小渔船使用，阿格里披娜就是由这种捞牡蛎的小船救上来的。在16世纪，由于新山（Monte Nuovo）隆起，这个湖实际上已不复存在。

[22] 这座别墅也许是包利别墅，也许是她自己在路克利努斯湖畔的一座别墅。如果是包利别墅的话（这个假定同本卷第9章中关于她的火化和下葬的记述很容易吻合），那么读者自然就可以推测到，在上岸之后，她弄到了一副肩舆把自己带到那里去。但另一方面，原文suae，即infertur一词前面的词，以及这样一个情况，即一个被淹得半死的妇女似乎不可能（即使可能也未必愿意）在午夜之后很久的时候（参见狄奥·卡西乌斯，第61卷，第13章）走相当长的一段路，穿过拜阿伊，从而就几乎是在她的儿子亲眼目睹的情况下来到一座里面有他的奴隶和被释奴隶的别墅（而且那只出了事故的船表面上也是说要到这座别墅来的）：所有这些都是有力的反证。可再参见本卷第8章开头的部分。

[23] 阿格里披娜要求寻找阿凯罗尼娅的遗嘱，可能是希望通过遗嘱取得她的全部财产。关于阿格里披娜的贪婪，参见本书第12卷，第7章。

[24] 有的本子是Agerinum，这样译名就应当是阿盖里努斯了。

[25] 如果她的别墅是在路克里努斯湖湖畔的话，那么这里的molium obiectus显然指的是那座半天然半人工的大堤。斯特拉波说这座堤有八佛朗（一英里）长，像一条宽阔的马车路那样宽，湖和海就

是被它分开的。如果这一别墅是包利（参见本卷第4章注）的话，那么荷拉提乌斯的话（参见 Carm．II，18，19：“修筑宫殿，从而极力想使波涛汹涌的拜阿伊海岸向外伸展开去”），仍然能用来解释这一大堤。

[26] 苏埃托尼乌斯：《尼禄传》，第34章据说“根据可靠的材料”有更多的记述。狄奥·卡西乌斯（第61卷，第14章）至少在性格方面作了更多的说明：“我不曾知道我有这样美丽的一位母亲。”

[27] 罗马人吃饭是半卧在床榻上的，这里是说尸体随便被放在餐室的床榻上，而按常规则应当停放在灵床（lectus funebris）上。

[28] 可能就是特拉叙路斯的儿子的预言（参见本书第6卷，第22章）。占星术士在共和国时期一般受到鄙视，但在帝国时期很受欢迎。

[29] 这里所指的大概是葬仪中的喇叭声。在佩尔西乌斯的《讽刺诗》，第3卷，第103行以次便提到：“这之后就是喇叭和火把，最后是这个可怜的人离开，他被安置在很高的灵床上，身上涂着油脂，向着门口伸着他那僵冷的双脚，而那昨天才被解放的、戴着象征自由的尖帽的罗马公民把他抬了出去下葬。”并参见狄奥·卡西乌斯，第61卷，第14章：“尽管他在元老院发表了谈话，但他自己的良心在夜间却仍然感到如此不安，以致他会突然从床上跳起来，而在白天，当他一听到从阿格里披娜的埋骨之所那边喇叭吹出振奋人心的、尚武的调子的时候，他就吓得魂不附体。”

[30] 奥古斯都最初为了保证自己有一个适当的继承人而制定了任命“共治者”（censors imperii）的办法。皇帝首先把“统率军队的权力”（imperium proconsulare），然后把“管理法律的权力”（tribunicia potestas）授给他。censors虽然不等于皇帝，但他的地位极为重要，以致在princeps死时，他就是当然的继任人，除非发生了内战。提贝里乌斯在奥古斯都死时，尼禄在克劳狄乌斯死时，他们的地位就是这样。阿格里披娜显然是想通过尼禄把持大权。因为女人担任公职是罗

马法律所不容许的。尼禄这里的意思似乎也是说她想通过他本人来夺取罗马的统治大权。

[31] 11月6日。

[32] 参见本书第12卷，第4章、第8章。优尼娅·卡尔维娜是路奇乌斯·西拉努斯的姊妹。西拉努斯是屋大维娅原来的丈夫。

[33] 参见本书第12卷，第22章。

[34] 不详。除这里之外，这两个人未出现于别处。

[35] 参见本书第13卷，第19章以次。

[36] 参见本书第13卷，第22章。

[37] 在梵蒂冈以东他的花园里，圣彼得教堂便是这块地方的一部分。

[38] 罗马的优伶虽然可以十分出名，但没有任何社会地位，真正的罗马人是不许干这个行道的。

[39] 这是说，接受赏赐未必是由于贪财，而是因为他们没有别的选择。

[40] 这是为了纪念他第一次剃胡须，参见狄奥·卡西乌斯，第61卷，第19章（比较同上书第17章中的记述和苏埃托尼乌斯：《尼禄传》，第34章）。

[41] 参见本书第12卷，第56章。奥古斯都开辟这个湖是为了举行海军战斗演习的。

[42] 大概在四年之后，据说这个团体除去骑士之外，把四千名精壮的平民（根据狄奥·卡西乌斯的说法是士兵）也包括进来，这些人的头目有固定的薪水，他们有规定成套的喝彩方式，在打扮上也有特别的规定——头发要搽油，左手不戴戒指等等（参见苏埃托尼乌斯：

《尼禄传》，第20章，第25章；狄奥·卡西乌斯，第61卷，第20章）。

[43] 这类的例子可见狄奥，第61卷，第20章。

[44] 苏埃托尼乌斯的意见完全不同，在《尼禄传》，第52章里，他说："我曾经得到过一些札记簿和文稿，上面有他的一些有名的诗，诗都是他手写的，而从这些诗可以十分清楚地看到，它们不是抄来的，也不是出自别人的口授，而完全是他自己通过思考和创造的过程才写出来的。这里有许多抹掉的字，有删去的字和写在行上面的字。"

[45] 这里似指那些斯多噶派的哲学家。

[46] 庞培东面的城市，即现在的诺切拉（Nocera）。

[47] 本书的这部分已经遗失。

[48] 此人十年后又被奥托恢复了元老的职位，参见塔西佗：《历史》，第1卷，第77章。

[49] 库列涅和克里特构成一个属于元老院的较小的行省。

[50] 托勒米·阿披昂是埃及的托勒米七世（"庇司孔"）的私生子（死于公元前96年）。由于在1930年左右发现了庇司孔的一份未经执行的遗嘱，人们才知道阿披昂在公元前96年把库列奈卡遗赠给罗马，只不过是实现他的父亲所拟订的一个计划而已。

[51] 此人只在这里提到一次。

[52] 著名的告密者。参见本书第4卷，第52章。

[53] 玛尔库斯·塞尔维里乌斯·诺尼亚努斯是公元35年度的执政官。他撰述历史的时期是在克劳狄乌斯当政时期，克劳狄乌斯曾听过他的一次朗诵（参见小普利尼：《书信集》，第1卷，第13章）。塔西佗把他和奥菲狄乌斯·巴苏斯并提，用来同西森纳和瓦罗相对照，认

为他们是当代雄辩术的典范（参见塔西佗：《对话录》，第23章；克温提里亚努斯，第10卷，第1章）；他所以被认为是担任过执政官的一位历史学家，是因为他曾叙述过他在提贝里乌斯的餐桌上亲眼见到的一件事情（参见苏埃托尼乌斯：《提贝里乌斯传》，第61章结尾处）。

[54] 公元25年度执政官科尔涅里乌斯·科苏斯的儿子。

[55] 苏埃托尼乌斯（《尼禄传》，第12章）告诉我们，尼禄按照希腊人的方式制定了音乐、角力和赛马的比赛，每五年举行一次。他把这种比赛称为尼禄尼亚（Neronia）（参见本书第16卷，第4章）。因为这样的三项比赛是尼禄第一次介绍到罗马来的（参见苏埃托尼乌斯：《尼禄传》，第12章）。

[56] 参见本书第4卷，第7章注。

[57] 奥古斯都把负责公开比赛的职责从营造官转到行政长官身上。但是在现在的情况下，尼禄"任命执政官级的人主持全部比赛，他们用抽签办法选出，用以代替行政长官的位置"（苏埃托尼乌斯：《尼禄传》，第12章）。这一节同本书第11卷，第11章的sedente claudio与优维纳尔（《讽刺诗》，第11卷，第195行）的"行政长官坐在献神的马那里"联系起来看，则可以看出里普西乌斯（Lipsius）把原稿改为praetoresederent是没有根据的。按本书的拉丁文原文是praetor sederet。

[58] 其中就有在舞台上称颂过尼禄的路卡努斯。参见苏埃托尼乌斯：《路卡努斯传》开头部分。

[59] 希腊的自由公民可以参加拳斗，但罗马人却把这种比赛看成是剑斗之类的下流事情。罗马人认为有价值而又不玷污自己身份的唯一的体力训练是军事训练。

[60] 参见李维：《罗马史》，第7卷，第2章。

[61] 图里伊是布路提乌姆（Bruttium）的一个希腊移民地，它是伯利克里斯（Pericles）时期在叙巴里斯（Sybaris）更早的一座城市的原址上建立的。但这个说法仅见于此处。

[62] 事情分别发生在公元前146年和公元前133年。

[63] 公元前145年。

[64] 高级长官为讨好民众争取选票而出钱举办赛会，是共和国时期他们贪污的原因之一。在帝国时期，这种官吏自己出钱的情况实际上已不存在。

[65] 尼禄本人并未参加竞争"拉丁演说与诗歌冠"，但是那些参加的人（苏埃托尼乌斯：《尼禄传》，第12章）说他们自愿地把它让给了他。另一方面，他取得的"竖琴花冠"（citharae corona）却是裁判授予他的正规奖品。

[66] 他是路贝里乌斯·勃兰都斯和提贝里乌斯的孙女优利娅的儿子。参见本书第13卷，第19章注。关于他的被杀，参见本卷第59章以次。

[67] 阿尼奥河（Anio）形成的三个小湖。参见本书第11卷，第13章注。

[68] Sublaqueum直译是"在湖下手"。

[69] 安提司提娅·波利塔是路奇乌斯·安提司提乌斯·维图斯的女儿。她后来同她父亲遭到了同样的命运。

[70] 玛尔奇乌斯水道（aqua Marcia）即今天的披亚水道（Acqua Pia），是克温图斯·玛尔奇乌斯·列克斯担任行政长官时（公元前149年）受元老院的委托修建的。它的源头在佩利格尼人的山区里。古人常常称颂这里的水清凉和有益卫生（参见：斯特拉波，第5卷，第3章；普利尼：《自然史》，第31卷，第24章等等）。关于禁止在某些河流里游泳的问题，参见小普利尼：《书信集》，第8卷，第8章（这

里是指克里图姆努斯河）：“上面修建一座桥，把神圣的部分同供公众使用的部分分了开来：乘船的人可以到桥的上手来，但在上手不能游泳，要游泳只能在桥下手的河道里。”

[71] 科尔布罗的这一战役是接着前面第13卷，第41章叙述的，而以向提格拉诺凯尔塔的进军为开始，时间是公元59或60年（参见本书第13卷，第35章注）。

[72] 这段路程如笔直地计算，估计为二百七十五英里：从日期则很难确定路程。可能第一段是从阿尔塔克撒塔到巴雅吉特平原（Bayazid），最后一段是通过比特里斯山路（Bitlis）到提格拉诺凯尔塔。中间的既长而又困难的一段进军是经过凡湖以北还是以南，这一点还不能确定。

[73] 分布在波斯和亚美尼亚的库尔狄什人。他们的分布极其广泛，因而要确定科尔布罗在进军时遇到的是哪一部分人是很困难的。

[74] 罗马军团的食物主要是谷物，口粮每人每月三十六公升左右（未碾过的）。关于士兵拒绝吃过多肉类的事情，可参见恺撒：《高卢战记》，第7卷，第17章。

[75] 这一地区今天在何处目前尚无法确定。

[76] “在幼发拉底河和底格里斯的河源之间”（参见托勒米，第5卷，第13章，第18—19节）。

[77] 这里用里普西乌斯本子的 Maris sui。叙尔卡尼亚海（Mare Hyrcanum）就是今天的里海。从幼发拉底河上游到叙尔卡尼亚去一定要经过这个海。

[78] 从第24章对进军提格拉诺凯尔塔的情况的描述可以推想到，不到秋天这座城是不容易占领的。因此，这年的其他时期便无法包括这一章里提到的这样多的事情——比如说，击退提里达特斯通过米地亚·阿特洛帕提尼向遥远的东方发动的进攻就要花去夏天的大部分时间

——因此我们不能同意蒙森把本卷第23章到26章中记述的一切事件都归入公元60年。

[79] 他的父亲出自希罗大帝。

[80] 伊伯利亚的国王。

[81] 本都的最末一个国王波列莫二世。

[82] 小亚美尼亚国王，参见本书第13卷，第7章。

[83] 孔玛盖尼国王安提奥库斯四世埃披帕尼斯，参见本书第13卷，第7章。

[84] 盖乌斯·翁米狄乌斯·杜尔米乌斯·克瓦德拉图斯，参见本书第13卷，第22章。

[85] 普里吉亚的城市，在迈安德罗斯河附近。

[86] 塔伦特在公元前122年成为罗马移民地，安提乌姆还要早。

[87] 行政长官定额十二名，但候选人有十五人（参见本书第1卷，第14章以次）。

[88] 相当于双方争执的全部款项的三分之一。

[89] 克温图斯·维比乌斯·克利司普斯出身于下层人民（参见塔西佗：《对话录》，第8章），以演说家和控诉者而享名。他在佛拉维乌斯朝诸帝时期是十分得宠的人物。塔西佗在《历史》的第2卷第10章中对他的评述是"由于金钱、权力和能力而著名，但是声誉并不好"。优维纳尔在他的《讽刺诗》（第4卷，第81—93行）里对他的评述却要宽大多了。

[90] 关于他在东方的丑恶行为，参见本书第15卷，第6章以次。

[91] 他在3月左右离职到不列颠去接替苏埃托尼乌斯（参见本卷第39章）。

[92] 参见本书第12卷，第40章。

[93] 公元48年度执政官。参见本书第2卷，第56章，第74章；第3卷，第10—19章；第12卷，第5章。他到不列颠之后不到一年就死了（公元58年，参见塔西佗：《阿古利可拉传》，第14章），因此苏埃托尼乌斯在他进攻安格里赛（Anglesey）之前在那里治理了整整两年。

[94] 二十年前，他以副帅的身份镇压过玛乌列塔尼亚的一次起义，并穿过阿特拉斯山有数英里之远（参见普利尼：《自然史》，第5卷，第1章）。公元66年，他是执政官。后来（公元69年），他又率部站在奥托一边对维提里乌斯派作战，但几乎不能应付局面。（塔西佗：《历史》，第2卷，第25章："他本来就是个拖拖拉拉的人，他宁愿制定慎重的和周密的计划，而不想贪图侥幸的胜利。"）

[95] 即安格里赛（Anglesey）：保里努斯的大本营必定设在切斯特（Chester），即德瓦（Deva）。

[96] 希腊神话中的复仇三女神，她们的名字是提西丰妮（Tisiphone）、阿列克托（Alecto）和美该拉（Megaera）。她们的传统形象十分可怕，头上散乱的头发是一条条的毒蛇，一手拿着火把，一手拿着匕首。

[97] 德鲁伊德（Druids），不列颠古时的巫师。

[98] 有的英译者译为"疯狂的妇女"，似不确。"疯子"在这里所指的正是那些德鲁伊德。

[99] 行省指不列颠岛已被征服的部分。

[100] 参见本书第12卷，第31章注。

[101] Boudicca，根据哈泽（Haase）所确定的拼法；但在美地凯乌斯（Mediceus）抄本中只在第37章是这样的拼法。毕彭提恩（Bipontine）和古柏（Cowper）所确定的较常见的一种拼法Boadicea看来没有什么根据。

[102] 在今天的萨福克和埃塞克斯；他们的首都是科尔切斯特，即卡木洛杜努姆（Camulodunum）。过去曾有人错误地把它认成是今天的莫尔登。

[103] 这还是在克劳狄乌斯生前建立的。

[104] 这个移民地的名称就来自胜利女神，而称为维克特利克斯（Victrix）——colo nia victricensis。

[105] 这里指罗马的敌人，即不列颠人。

[106] 可能因海市蜃楼附会而成。

[107] 这个军团（nona Hispania）大概驻守在林肯（Lincoln），即林杜姆（Lindum），因而凯里亚里斯能立刻从埃尔米恩路（Ermine Street）开往科尔切斯特。不列颠人在什么地方遇到他，已不能确定，可能是科尔切斯特附近的沃明福特（Wormingford）。

[108] 他是维斯帕西亚努斯的一位近亲和受到信任的副手（参见塔西佗：《历史》，第3卷，第59章等）；他曾镇压过奇维里斯的起义（参见同上书，第4卷，第68章以次）；从公元71到74年他是不列颠的一位活跃的和在战场上屡建功勋的副帅（参见塔西佗：《阿古利可拉传》，第8章，第17章）。塔西佗曾通过他发表了他的最著名的演说之一，为罗马的统治进行辩护的演说（参见塔西佗：《历史》，第4卷，第73章以次）。

[109] 克劳狄乌斯应许给部落领袖并正式经元老院批准的东西都被他取消和收回了（参见狄奥·卡西乌斯，第62卷，第2章开头处；第60卷，第23章结尾处）。

[110] 他的出发点毫无疑问是切斯特（Chester）。人们认为他的目的地是科尔切斯特（Colchester）；中间经过的就是通过伦敦的华特林路（Watling Street）。事情的经过大致如下：苏埃托尼乌斯率领他的轻武装部队在前面赶路，第十四军团和第二十军团的一部分则急行军随行在他的后面。他曾要第二军团同他会合（会合地点大概在佛洛克西特〔Wroxeter〕，即当时的维洛科尼乌姆〔Viroconium〕），但第二军团的将领波伊尼乌斯·波司图姆斯拒绝使自己的防线毫无防御地暴露在南威尔士地方西路里斯人的面前。伦敦当时的情况是毫无希望的，敌军的力量在那里占着绝对的优势，而且第九军团实际上已全部被歼灭了。因此苏埃托尼乌斯便沿着华特林路后退，直到遇到军团士兵的时候，他才在英格兰中部地区的某地被迫展开战斗，而只是由于他得到允许自己去逃命，他才活了下来。

[111] 在圣奥尔本斯附近。

[112] 这个估计没有什么价值。

[113] 关于更详细的记述，参见狄奥·卡西乌斯，第62卷，第7章结尾处。

[114] 这些部队显然是属于第十四军团而不是第九军团的，因为在塔西佗：《历史》，第1卷，第59章中提到的八个巴塔维亚步兵中队是属于第十四军团的。

[115] 参见本卷第32章。尼佩尔第认为补充的这两千人是第九军团派出去，因而得以保全，现在又被派了回来的。如果其余部分几乎全部被歼的话，这两千人也不能补充定额（因为一个军团的定额是六千人），可能第九军团被歼的只有一半左右，另一半被留下来守卫林肯（Lincoln）。

[116] 参见塔西佗：《历史》，第1卷，第37章；第2卷，第95章。

[117] 这里是同克拉西奇亚努斯的报告相比。

[118] 从这里可以看出，执政官在帝国时期任期并不满一年。此后执政官的任期更加缩短，以便满足更多人的官瘾。

[119] 从塔西佗的《阿古利可拉传》的第16章我们知道，苏埃托尼乌斯被撤换的真正原因是他使用了过分严厉的惩罚手段。

[120] 玛尔库斯·安托尼乌斯·普利姆斯是图路斯（Toulouse）人，塔西佗在《历史》中常常提到这个人（例如第2卷，第86章；第3到第4卷随处可见）。公元68年，他回到元老院之后，从伽尔巴手中取得了第七军团的统率权；人们认为他曾为奥托服务，后来又不顾一切地支持维斯帕西亚努斯登上皇帝的宝座。

[121] 公元54年度执政官，参见本书第12卷，第64章。

[122] 公元前40年度执政官，恺撒的拥护者，曾参加安托尼乌斯和屋大维之间的布伦地西乌斯条约。他又是味吉尔和荷拉提乌斯的保护人。

[123] 公元前81年苏拉制定的法律，法律的目的在于制止对遗嘱的各种形式的诈骗行为。

[124] 关于这一官职参见本书第6卷，第10章注。这一时期市长官的审判权的范围尚不清楚，但显而易见它比行政长官的权限更加具有即决的性质。

[125] 即给彭提库斯判罪的命令。

[126] 参见本书第13卷，第32章；关于共和国时期的情况参见西塞罗：《致友人书》，第4卷，第12章。

[127] 法学家（参见本书第12卷，第11章注）。

[128] 参见本书第13卷，第32章。

[129] 当然，这句讽刺话是针对着本卷第42章开头处所提出的原因。不言而喻，在当时，奴隶是根本谈不上什么权利或受到损害的。

[130] 指处死败逃军队的十分之一的规定（decimatio），参见本书第3卷，第21章注。

[131] 参见塔西佗：《历史》，第1卷，第6章、第37章；普鲁塔克：《伽尔巴传》，第14章以次。

[132] 本书第12卷，第59章中提到了这件事。

[133] 公元56年度执政官。

[134] 因为两个人都不把他作为竞争的对手，自然不再去排挤他，从而给他造成了升迁的机会。但后来他继图尔披里亚努斯担任不列颠长官时却完全失败了（参见《历史》，第1卷，第60章；第2卷，第65章。塔西佗：《阿古利可拉传》，第16章）。

[135] 他是公元31年度的补缺执政官，担任过美西亚、马其顿和阿凯亚的长官（继波培乌斯·撒比努斯之后）。他娶了洛里娅·宝琳娜，但在盖乌斯的强迫下同她离婚了。参见本书第5卷，第11章注。

[136] 供尼禄尼亚节（Neronia）比赛用，在玛尔斯广场，尼禄尼亚温泉（Thermoe Neronianae）附近。

[137] 这种油当是在体育比赛之前擦身体用的。在雅典，这种油由节日主办人免费供应，作为他们必须履行的义务。

[138] 参见本书第13卷，第28章

[139] 不列颠前任长官的勇敢的儿子（参见本书第12卷，第31章）。关于后来他被安提司提乌斯陷害的事情，参见本书第16卷，第14章以次。

[140] 参见本书第11卷，第6章注。

[141] 尼禄的臭名昭著的宠臣。有关他早年的经历可参见优维纳尔第1卷第155行的内容丰富的注释。他的政治生活中的一些突出的事实可以从本书其他部分收集到。关于他在奥托时的自杀和关于他的性格的精彩的叙述，参见《历史》，第1卷，第72章。

[142] 参见本书第1卷，第73章。卡里古拉在名义上取消了有关大逆罪的条款（参见狄奥·卡西乌斯，第59卷，第4章）；但克劳狄乌斯在实际上取消了这一条款（参见同上书，第60卷，第3章）。

[143] 参见本书第4卷，第30章注。

[144] 在理论上绞刑仍是正规的处刑方式（参见本书第3卷，第50章）；但在实际上它已为被判罪者的自杀代替了。

[145] 即后来的皇帝。

[146] 多米提安时期的一个著名的告密者。优维纳尔在《讽刺诗》里的好几个地方提到他。在第4卷的第113行中，他说他是"贤明的维伊安托"；在第4卷的第115行中，他又说他"甚至在我们的时代都是一个巨大的、突出的怪物"。他甚至得到涅尔瓦的宠信（参见小普利尼：《书信集》，第4卷，第22章）。

[147] 他的诽谤写在一篇假想的遗嘱里。在帝国时期，只有在死后出版遗著才是最安全的，因此这是对大人物进行攻击的方便方式。

[148] 原文 Ego me bene habeo这句话里特别指出"Ego"（我）来（通常可以略去），所以译文用了黑体。

[149] 参见本书第13卷，第22章。

[150] 公元49年，塞内加被任命为尼禄的教师。他之所以不把公元62年称为尼禄当政的第九年，是因为这时还没有到尼禄继位九周年的日子。

[151] 尼禄是小阿格里披娜的儿子，小阿格里披娜是老阿格里披娜的女儿，老阿格里披娜又是奥古斯都的女儿优利娅的女儿。这样看来尼禄同奥古斯都的祖孙关系是在母系方面。但在法律上他们在父系方面也有这样的关系，因为他的外祖父日耳曼尼库斯被提贝里乌斯过继为继子，而提贝里乌斯又被奥古斯都过继为继子。

[152] 奥古斯都为了建立一个王朝，曾把自己的女儿嫁给了他的姊妹的儿子玛尔凯路斯。但在公元前23年奥古斯都生病时，他觉得玛尔凯路斯年纪太轻而担不起这样大的责任，因而便把他的带有图章的戒指交给了阿格里帕。这一做法激起了阿格里帕的野心，并使阿格里帕和玛尔凯路斯相互忌妒起来。奥古斯都病好之后，为了进行调解，他只得在一个好听的借口之下把阿格里帕调到东方去。阿格里帕没有执行这一命令，而负气到米提利涅去。

[153] “例如（奥古斯都）……常常抱怨说玛尔库斯·阿格里帕耐性不够，而迈凯纳斯又有些爱讲话。原来阿格里帕曾怀疑自己被冷淡和玛尔凯路斯被偏爱，因而立刻抛掉一切，跑到米提利涅去，至于迈凯纳斯，则他把发现穆列纳阴谋的全部秘密都泄露给了自己的妻子提伦提娅（穆列纳的姊妹）。”（参见苏埃托尼乌斯：《奥古斯都传》，第66章）

[154] 塞内加的故乡是科尔多瓦（Cordova）。

[155] 这就是说，奥古斯都有足够的威望使他的任何措施都不致引起世人的非难，但从下文可以看出，尼禄本人却有这样的顾虑。

[156] 参见本书第13卷，第30章。

[157] 这一段是按尼佩尔第和施本格尔建议的读法。原抄本这一段是在下一章第一句（……开始阶段）的后面。

[158] “一个变得衰老的人向国王致敬时所讲的话是尽人皆知的：当有人问他，他如何能活到宫廷中极其难得的老年的时候，他回答

说：‘忍受侮辱并且表示感谢。’对侮辱进行报复往往是不适宜的，甚至指出这是侮辱都是不适宜的。”（塞内加：De ira，II，33）。

[159] 罗马的显要人物在公开的场合出现时习惯上总是有大群人跟在后面。

[160] 这里指他住在郊区的别墅里，罗马的显要人物在罗马郊区或罗马附近城市大都有别墅。

[161] 指苏拉。上面所谈到的苏拉（参见本书第12卷，第52章注）就是独裁官苏拉的后人。他是公元51年度的执政官，娶了克劳狄乌斯的女儿安托尼娅，关于他的性格和被放逐到玛西里亚的事情，参见本书第13卷，第47章。

[162] 普劳图斯（参见本书第13卷，第19章注）是杜路苏斯的女儿优利娅的儿子。

[163] 总的说来，从尼禄到多米提安的这一段时期，罗马的斯多噶派是明确地敌视帝国的。在尼禄统治时期牺牲的其他斯多噶派人物有著名的塞内加、路卡努斯、巴列亚·索拉努斯和特拉塞亚·帕伊图斯。

[164] 指后面率领着六十名近卫军士兵的百人团长。

[165] 公元55年度执政官，公元58年上日耳曼副帅。公元65年他和他的女儿波利塔一道被处死。参见本书第13卷，第11章；第16卷，第10章。

[166] 此人只在老普利尼著作第2卷的“作者名录”里提到过。

[167] 盖乌斯·穆索尼乌斯·路福斯是最著名的斯多噶派哲学家之一；他生于埃特路里亚的沃尔西尼（Vulsinii）的骑士家庭；小普利尼的朋友；当埃皮克提图斯还是个奴隶时，他曾做过埃皮克提图斯的教师（《谈话录》，第1卷，第9章）；由于参加过披索的阴谋而被放逐到吉雅拉（Gyara）（参见本书第15卷，第71章）；尼禄死后返回罗

马（参见塔西佗：《历史》，第3卷，第81章；第4卷，第10章，第40章）；在维斯帕西亚努斯统治期间放逐哲学家时特别被赦免（参见狄奥·卡西乌斯，第66卷，第13章）；他的著作有许多片段保守下来，这些片段主要保存在斯托拜厄斯（Stobaeus）的作品里。

[168] 哈姆（Halm）对原文所作的补充〈hominem nasutum timuist〉是从狄奥·卡西乌斯的著作（第62卷，第14章）得到启发的："我不知道他有这样一个大鼻子，这好像是说，如果他事先知道这一情况，他会饶过他的。"

[169] 这就是说，她是皇帝的女儿，这种身份特别容易引起人们的注意。

[170] 她同尼禄的关系开始于公元58年，参见本书第13卷，第46章。

[171] 参见本卷第3章。

[172] 但那里的自然条件是有害于健康的（参见本书第2卷，第85章）。

[173] 参见本书第1卷，第53章注。

[174] 日耳曼尼库斯的妻子。本书第5卷正在她被放逐到庞达提里亚之前中断（公元29年）。

[175] 优利娅·里维拉是日耳曼尼库斯和阿格里披娜的最小的女儿，生于公元18年。公元37年她被她的兄弟卡里古拉放逐，克劳狄乌斯即位之初把她召了回来，但后来由于美撒里娜的教唆，她又因和塞内加通奸的罪名被放逐，不久之后，她便被处死了（参见狄奥·卡西乌斯，第60卷，第4、8节）。

[176] 实际上这种说法只适用于阿格里披娜。

[177] 实际上她是不列塔尼库斯的姐姐，而不列塔尼库斯生在公元41年2月13日，因此屋大维娅这时至少也有二十二岁。作者这里的说法显然是不正确的。

[178] 因为克劳狄乌斯过继了尼禄。

[179] 这个姓是元老院授予提贝里乌斯的兄弟杜路苏斯和他的后人的。他的儿子克劳狄乌斯是屋大维娅的父亲；他的孙女阿格里披娜是尼禄的母亲。

[180] 他继卡利司图斯担任 Libertus a libellis。

[181] 此人可能是皇帝的另一名被释奴隶。这里没有提到他的名字和族名，说明塔西佗在前面一定提到过此人，只是那一部分已经遗失了。

[182] 披索的反尼禄的阴谋是公元65年的事情。阴谋的失败招致了许多著名人物的死亡。其中包括塞内加和诗人路卡努斯。

第十五卷

（1）在这个时候，[注] 帕尔提亚的国王沃洛吉西斯知道了科尔布罗的战绩和不相干的外人提格拉尼斯取得了亚美尼亚的王位的事情之后，便渴望采取措施，湔雪由于他的兄弟提里达特斯被逐出亚美尼亚而使阿尔撒奇达伊王族蒙受的耻辱。但是另一方面，罗马的威望以及他对于他同罗马所缔结的长期的条约[注] 的尊重，使他又不敢鲁莽从事而犹豫起来。原来他生性优柔寡断，而且强大的叙尔卡尼亚部落的起义和他们对他展开的多次战斗又对他起了牵制作用。正当他这样犹豫不定的时候，一件新的受侮辱的消息促使他采取了行动：提格拉尼斯从亚美尼亚出发，蹂躏了同他的国土相邻接的阿狄亚贝尼人的土地，蹂躏的规模之大、时间之长都已超过了一般打劫的范围。

这些部落的贵族对这种做法实在无法忍受下去了。他们抱怨说，他们已经被贬损到这样的地步，以致不仅仅是一位罗马统帅能够欺侮他们，就是多年来被敌人不当人看待的一名人质现在都敢来欺侮他们了。阿狄亚贝尼人的国王莫诺巴佐斯更激发了他们的愤恨情绪。他一直不断地在提出这样的问题："他要去寻求怎样的庇护？到什么地方去寻求庇护？亚美尼亚已经失去了，相邻的地区也正在遭到同样的命运。而且，如果帕尔提亚拒绝保护我们的话，那我们就必须设法不使罗马的奴役过重地压到我们头上，要知道，罗马对待投降的民族比对待被征服的民族多少要好一些！"

提里达特斯也被贬黜和被放逐，他沉默寡言，提出抗议也很讲分寸，他的这种表现却使他的言论更加有分量。他说，"伟大的帝国是不能靠无所事事维持下去的，它们需要士兵拿着武器为之战斗。对国王来说，只有实力才是他的唯一的权利。个人的能力在于保存自己的财产；但国王的光荣却在于能要求取得别人的财产。"

（2）被这些话所打动的沃洛吉西斯于是召开了一次会议，他要提里达特斯坐在他的身旁，然后就对大家说：

"和我是一父所生的这位国王曾以年龄的长幼有序为理由把最高的王位让给了我，我把亚美尼亚送给了他，这在我家是属于第三等的国家。因为米地亚已经送给了帕科路斯[注]。在我看来，我公正地妥善处理了我一家的事务，而没有发生过去那种兄弟之间相互仇视和忌妒的事情。但罗马人反对我们这种做法。尽管破坏和平从来不曾给他们带来过好处，但他们却又一次破坏了和平。不过这种做法是会使他们遭到毁灭的！

"我不否认，为了保存我的父祖们争得的产业，我宁愿采取公平合理的办法，而不想诉诸血腥的战争，宁愿通过合理的谈判，而不想使用武力。如果我由于徘徊观望而犯了错误，那么我的勇气可以加以补偿。无论怎样，**你们的** 实力和名誉都没有受到任何损害。此外你们还加上了一种谦逊的品德，这种品德是品格最崇高的人都不能鄙视的，也是诸神所尊重的。"说了这话之后，他就把王冠加到提里达特斯的头

上。他把他身边的一队经常护卫他的骑兵交给了一个名叫莫纳伊西斯的贵族，又加上阿狄亚贝尼人组成的一些辅助军队，然后委托提里达特斯把提格拉尼斯从亚美尼亚驱赶出去；他本人则把自己同叙尔卡尼亚的争吵放到一边，动员了他国内的兵力，全副武装地准备向罗马行省发动进攻。

（3）科尔布罗在取得了有关这些事件的确切情报的时候，便派出了两个军团去援助提格拉尼斯：一个军团由维路拉努斯·谢维路斯[注]率领，另一个军团由维提乌斯·波拉努斯[注]率领。但是他在暗中却指示他们，要他们的一切行动都应当慎重而不可唐突。老实讲，他宁愿迎接一场战争，而不想去挑起一场战争。他还写信给尼禄说，另外还需要有一位统帅来保卫亚美尼亚。他说，如果沃洛吉西斯发动攻击的话，叙利亚方面的局势却是更加危险的。在这期间，科尔布罗把他手下的其余的军团布置在幼发拉底河的沿岸，把从行省临时征募来的一支军队武装起来，还用卫戍据点把敌人可能借以攻入的通路封锁起来。此外，由于这一地区的水源缺乏，凡是有泉水的地方均派兵加以防守。有一些小水流也被他用沙子堵塞了。

（4）正当着科尔布罗为保卫叙利亚而进行种种准备的时候，莫纳伊西斯却在火速地向前推进，打算在人们知道他到来之前达到目的地。虽然如此，他却发现提格拉尼斯并不是没有戒备的，并不是没有准备的。提格拉尼斯据守着提格拉诺凯尔塔。这是一座十分强大的城市，因为它不但拥有大批的卫戍士兵和十分坚强的工事，在这之外，它的一部分城墙还有一条相当宽阔的尼凯波里乌斯河[注]环绕着，而在没有河流的地方则又有巨大的壕沟保卫着。城里驻守着罗马军队，粮食也早已储备好了。在搜集粮食的时候，一些人因为不慎重从事而走得太远，结果被突然出现的敌人切断了归路。他们的这种遭遇并没有吓住自己方面的士兵，却毋宁说激怒了他们。但是作为围攻的一方来说，帕尔提亚人却没有同敌人短兵相接的勇气。他们只是偶尔向敌人射一些箭，但这并吓不住守城的士兵，而只是一种自欺的行动。当阿狄亚贝尼人开始把他们的梯子和攻城器械向前移近的时候，罗马人很容易把他们击退，继而又从城中向外出击，把他们击溃。

（5）虽然科尔布罗已处于有利的地位，但他却决定不乘胜直追，而只是写了一封抗议的信给沃洛吉西斯。他说沃洛吉西斯进攻他的行省，并正在包围同罗马军队结成联盟和友好的国王。沃洛吉西斯最好是撤退围攻的军队，否则他自己就要攻到敌人的土地上去了。[注] 奉命传达这个意见的百人团长卡司佩里乌斯在尼西比斯[注]——离提格拉诺凯尔塔三十七英里的一座城市——见到了国王，并且精神抖擞地向他传达了科尔布罗的意见。

沃洛吉西斯的一项由来已久的、坚定的原则就是避免对罗马作战。何况在这个时候，沃洛吉西斯本身的情况也并不是十分顺利的。围攻没有取得任何成果。有卫戍部队保护并且拥有充足粮食的提格拉尼斯是安全的。对这个防守据点发动猛攻的兵力被击败了；罗马军团已被派到亚美尼亚去，而且有更多的罗马军队集结在叙利亚的边界，准备发动进攻。他知道他的骑兵缺乏草料而无法发挥力量，因为出现了大批的蝗虫，[注] 它们把草和树叶全都吃光了。因此他便把恐惧藏到内心深处，而用一种比较温和的语调回答说，他将要把使节派到罗马皇帝那里去，讨论他对于亚美尼亚所提出的权利问题，和建立两国之间巩固持久的和平的问题。在这之后，他便下令莫纳伊西斯撤离提格拉诺凯尔塔，同时他本人也开始退去了。

（6）大多数的人都认为，由于沃洛吉西斯的恐惧和科尔布罗的威胁而取得的这些成果是一次胜利。有一些人认为他们之间暗中已缔结了一项条约，条约规定，如果双方停止军事行动，则沃洛吉西斯撤离亚美尼亚，但提格拉尼斯也要退出亚美尼亚。人们不明白，为什么罗马军队要从提格拉诺凯尔塔撤退？为什么他们在战争时保卫的地点，在和平时期反而要放弃？在卡帕多奇亚边界地带仓促修造的茅屋里过冬，[注] 却不在他们不久之前所拯救的王国的首府过冬，这对他们难道有什么好处吗？而事实却是，冲突只不过是延缓下来，这样沃洛吉西斯便可以应付科尔布罗之外的另一个对手，而科尔布罗也不想再拿他多年来挣得的荣誉来冒险。前面我已经说过，他曾经要求另派一位统帅来保卫亚美尼亚，而且听说凯森尼乌斯·帕伊图斯[注] 也就要到了。不久他就到达了目的地。他们把军队作了这样的分配：第四军团

和第十二军团，加上第五军团（这是不久之前从美西亚召来的），再加上本都、加拉提亚和卡帕多奇亚的辅助部队交给帕伊图斯率领；第三、第六和第十军团加上叙利亚的原有的军队则仍归科尔布罗统辖。其余的军队是合是分，则要根据具体情况再作处理。不过，不仅仅是科尔布罗容不下他的对手，就是帕伊图斯，尽管名位仅次于科尔布罗，对他来说，已是一件相当光彩的事情，但是对于科尔布罗的功勋，他依旧是十分瞧不起的。他总是说，“既没有流过血，又没有战利品；攻打城池更属空谈。他本人想做的不是安置一个有名无实的国王，而是想把罗马的税收、法律和罗马的统治加到被征服的土地上去。”

（7）差不多就在这同时，沃洛吉西斯的一些使节——他们到皇帝那里去的使命我已经谈过了——毫无结果地回来了。帕尔提亚于是发动了公开的战争。帕伊图斯也很乐于接受这次挑战，于是他带领着两个军团——由富尼苏拉努斯·维托尼亚努斯[注]指挥的第四军团和由卡拉维乌斯·撒比努斯[注]指挥的第十二军团——开进了亚美尼亚，但是这时出现的一些朕兆却是不吉利。原来在幼发拉底河的一个渡口的地方[注]（罗马军队便是从这里的一座桥渡过去的），带着执政官标记的一匹马没有任何明显的理由便惊了起来，跑到后方去了。同时在冬营中，[注]尚在修建中的工事旁边的一头作为供物之用的牲畜也穿过尚未完成的工事逃到堡垒外面去。一些士兵的长枪引上了火——这所以是特别引人注目的一个朕兆，因为敌人帕尔提亚人就是利用投枪来决定胜负的。

（8）但帕伊图斯完全不把这些朕兆放在心上。他的冬营还没有加以适当的防守，也没有安排好粮食的供应，便匆匆忙忙地挥师穿过了陶路斯山，扬言要收复提格拉诺凯尔塔并蹂躏科尔布罗没有蹂躏过的地区。他的确也攻占了一些设防据点，取得了一些荣誉和若干虏获物；但是帕伊图斯却贪图过分的荣誉，又不小心使用他的战利品。因此当他在他无法据守的广大地区上长途行军的时候，他所虏获的粮食全部毁掉了，而且冬天也临近了。于是他便率军回师，而为了造成一

种好像战争已经结束的印象，他给恺撒写了一封信，信里的措词有多么动听，内容也就有多么空洞。

（9）这时，科尔布罗十分警觉地据守着幼发拉底河的河岸，注并且大大加强了防守的阵地。为了使架设浮桥的工作不致受到敌人骑兵部队的威胁——这支部队已经威风凛凛地出现在附近的平原上——他把许多大船在河上用木板接到一起，船上安设塔楼，从那里用弩机和投石机击退了蛮族，因为可以从远处发射的石块和投枪是敌人所射的箭无法相比的。桥架设成功之后，前面的那些小山就被占领了。最初占据那些小山的是联盟的步兵部队，后来则是一个军团的营地。他们攻占敌人的阵地时显示了这样的速度和力量，以致帕尔提亚人竟然放弃了他们进攻叙利亚的准备工作，而把他们的全部希望寄托在亚美尼亚上面了。

但帕伊图斯在亚美尼亚完全不知道这即将到来的危险，他把第五军团单独地安置在本都，而因为他随便允许人们请假离开，结果其余的军队注就都被削弱了。直到最后，他才得到如下的消息：沃洛吉西斯已经率领着一支不可轻视的、威胁性很大的军队打到他这边来了。

（10）帕伊图斯召来了第十二军团。注他想利用这样一个措施来显示自己的力量已经加强，但实际上却正好显示出了他自己的弱点。虽然如此，如果他有魄力按照自己的决定或按照别人的决定始终不渝地做下去，那么他仍然可以保有自己的阵地，并且利用拖延的战略挫败帕尔提亚人。但实际上，那些有作战经验的士兵刚刚使他有了迎接迫在眉睫的危险的勇气，他立刻就改变了方向，表示不甘心听从别人的意见，而自己采取了相反的但对自己更加不利的办法。他扬言交给他对付敌人的是士兵和武器，而不是壕沟和堡垒，因此他便把他的军团引出了他的冬营，就仿佛是出发去作战的样子。

但后来，被他派出去侦察敌情的一个百人团长和一些士兵失踪了，他这才提心吊胆地返回了自己的营地。不过沃洛吉西斯那方面并没有尽自己的全力进行追击，所以帕伊图斯又恢复了他那盲目的自信。他把三千名精锐的步兵配置在附近的陶洛斯山上，以便阻止国王

从这里穿过去：他的骑兵中最精锐的潘诺尼亚骑兵队则驻守在一部分平原上。他的妻子和儿子则被安置在一个名叫阿尔撒莫撒塔的要塞里，要塞由一个步兵中队防守着。帕伊图斯如果把这些军队集中起来，他本来是可以更加有成效地对付出没无常的敌人的，但是他却把这支军队分散开来了。

据说，人们费了很大的力量才使得帕伊图斯向科尔布罗承认自己处于危险的地位。但是科尔布罗自己那一方面却一点也不忙于展开行动；他的打算是：如果等到帕伊图斯处于千钧一发的危急地步时再加以援救，那么他的援救的荣誉也就可以更加提高。虽然如此，他还是下令要三个军团每个军团出一千人，再加上八百名辅助骑兵部队和同样数量的辅助步兵部队整装待命。

（11）另一方面，沃洛吉西斯虽然已侦察到帕伊图斯一侧用步兵，另一侧用骑兵挡住了他的去路，但是他却不改变自己原来的计划。他武力与威胁并用，吓跑了骑兵部队，打垮了步兵部队。只有一名百人团长塔尔克维提乌斯·克列司肯斯有勇气捍卫他正在据守的塔楼。他不断地出击，斩杀了那些敢于迫近的敌人，但最后还是被敌人从四面八方投过来的大量火把打败了。少数幸存下来的步兵逃到遥远的荒野地区去。那些受伤的士兵返回军营之后，恐惧的心情使他们夸大了国王的勇敢，夸大了蛮族各部落的凶猛和人数，一句话，一切都被他们夸大了。他们的话很容易被那些同样感到惊惶不安的听话的人们所相信。甚至统帅对当前的困难都想不出任何办法。帕伊图斯在再一次向科尔布罗提出请求以后，便放弃了自己的一切军事职责。他请求科尔布罗火速前来挽救军旗、队旗和一支不幸的军队所剩下的仅有的名誉。他说在这期间，这支军队只要能活着，他们是一定能保持自己的忠诚的。

（12）毫不惊慌的科尔布罗把他的一部分兵力留在叙利亚，守卫他在幼发拉底河河岸上修建的要塞，然后就循着一条在粮食方面有保证的最短的道路开向孔玛盖尼地区，[注] 继而从那里到卡帕多奇亚，从卡帕多奇亚又到了亚美尼亚。除了一般的军事用品之外，军队还带着大批载运粮食的骆驼，这样他便用它们不仅来防止饥饿，而且可以防

御敌人。在败军当中，他遇见的第一个人是主力百人团长帕奇乌斯[注]，这之后又遇见了大群普通士兵。他们向他谈了为自己的逃跑辩解的许多相互矛盾的托词，但他只是劝他们回到他们自己的队伍那里去，看帕伊图斯是否能赦免他们。“从他这一方面来说，除了对战胜者之外，对别的人他是绝不宽恕的。”

在这同时，他却到自己的军团士兵那里去，鼓励他们，要他们记起自己过去的光荣并向他们指出了新的立功机会：“他们作战的目的不是亚美尼亚的乡村或城市，他们劳苦的报酬是一个罗马军营和军营里的两个军团。如果一个士兵救了一名罗马公民的生命，他的皇帝都会给他戴上光荣的花冠[注]的话，那么一支救助者的大军拯救了同样数量的人的性命，这岂不更是无限荣誉的事情么？”

他的这番话以及诸如此类的话受到了士兵的全体一致的欢迎。士气大振的士兵——他们中间有一些人还有个人的动机，因为他们有兄弟或亲属在那里处于危险的地位——便以最大的速度昼夜不停地行进了。

（13）沃洛吉西斯更加猛烈地向被围攻者发动了进攻，他有时威胁军团的营地，有时又威胁非战斗人员藏身的要塞。他和帕尔提亚人平时的做法不同，他更加逼近敌人的工事，想用这种大胆的行动诱使敌人出战。但是他的敌人却很难被他引出营地，而只是限于保卫自己的工事。一些人固然是因为统帅这样命令他们，但另一些人却是因为怯懦或是打算等待科尔布罗。同时他们心里又在盘算，如果敌人真的发起猛攻的话，那么这样的事情他们在罗马历史上依然是有前例可寻的，这就是考地乌姆之败[注]和努曼齐亚之败[注]。他们说，“撒姆尼特人不过是意大利本土的一个外地的部落，他们确实无法同实力足以与罗马帝国分庭抗礼的帕尔提亚人相比。甚至那些勇猛顽强的、值得赞美的古人，在遇到运气不好的时候，也必须考虑自己生命问题呢！”

尽管全军的沮丧情绪使帕伊图斯感到十分失望，但是他写给沃洛吉西斯的第一封信，其口吻与其说是请求，毋宁说是对沃洛吉西斯的一种抗议，因为沃洛吉西斯为了亚美尼亚人而出兵反对罗马，但亚美

尼亚人一向是在罗马宗主权的保护之下，或是由皇帝选定的国王进行统治的。“和平对双方都是同样有利的事情：国王不能只顾眼前，**他**以他举国的兵力来对付的只是罗马的两个军团。但是罗马身后却有整个世界支持它作战。”

（14）沃洛吉西斯的回答闪烁其词。他说他必须等候他的兄弟帕科路斯和提里达特斯的到来。“他们曾经安排在此时此地来对亚美尼亚的命运作出决定：上天还给阿尔撒奇达伊王族增加一项他应担负的任务，这就是同时决定罗马军团的命运。”帕伊图斯又派出使节，要求同国王会晤，但国王派来的却是他的骑兵将领瓦撒凯斯。在会晤的时候，帕伊图斯提到了路库鲁斯和庞培的名字，提到了恺撒们借以保有或赠送亚美尼亚的王冠的各项法令。但瓦撒凯斯说，事实是：罗马人只是在名义上保有或有权处理亚美尼亚的事务，但那里的实权却在帕尔提亚人手里。

双方经过长时间的谈判之后，阿狄亚贝尼人的国王莫诺巴佐斯在第二天被召来为他们双方所同意的安排作证。双方约定，沃洛吉西斯解除对罗马军团的包围，全部军队[注]撤出亚美尼亚的领土，要塞和粮食则移交给帕尔提亚人。在这一切完成之后，沃洛吉西斯获准派一个使团到尼禄那里去。

（15）在这期间，帕伊图斯在阿尔撒尼亚斯河[注]——这条河就从营地旁边流过去——上架设了一座桥，表面上是为了给自己准备一条向那个方向撤退的道路，但实际上却是帕尔提亚人命令他修建，以证明他们的胜利的。原来帕尔提亚人使用了这座桥，而我们的军队却是朝着相反的方向撤退。还有谣言说，军团是从轭下穿过去的；谣言还提到了若干细节，这些细节与我们的不幸遭遇倒很相称，而且与亚美尼亚人的行为确实是相符合的。他们不仅在罗马军队离开之前便开进了防守的工事，还站在道路的两旁，把很久之前我们从他们那里俘获的奴隶或驮畜认出和拖出来。他们甚至剥下我们士兵的衣服，截留武器，我们的军队心存恐惧，毫不反抗，以免敌人得到重新挑起争端的借口。

沃洛吉西斯把武器和阵亡者的尸体堆到一处，作为罗马人的灾难的标记，但在这之后他却不想亲眼看到罗马军团的撤退。他的虚荣心得到了满足之后，却又想取得谦逊的荣誉。他骑在一只大象上泅过阿尔撒尼亚斯河，他的侍从则骑在马背上泅渡，好不容易才跟上他。原来这时流行着一个谣传，说修桥的人在修造时搞了阴谋，重东西压上去桥就会坍塌。但那些敢于冒险一试的人却发现那桥是结实可靠的。

（16）后来人们才知道，被围的军队有非常丰足的粮食，以至他们还烧掉他们的一些谷仓。但另一方面，根据科尔布罗的记载，[注] 帕尔提亚人却由于粮食的缺乏和秣草的耗竭几乎要撤走被围的军队了，科尔布罗又说，他本人离开那里至多也只有三天的路程了。他还说，帕伊图斯曾在队旗和国王派来的证人面前发誓说，在尼禄就是否同意讲和发下命令之前，任何一个罗马人都不会进入亚美尼亚。如果说这种说法毫无疑问是编造出来以加重帕伊图斯的耻辱的话，那么其他的说法则肯定是确实的：在一天里，帕伊图斯行军走了四十英里，[注] 一路上到处扔下伤员；逃兵们惊惶奔逃的景象就同战场上士兵的败退一样地丢人。

科尔布罗和他的士兵在幼发拉底河的河岸上接应他们。他并没有炫示自己的军事标记和武器，以免这种对照会形成对于对方的一种责难。心情沉重、由于兄弟士兵的悲惨遭遇而感到难过的士兵，都忍不住地掉下了眼泪，他们哭得连军礼都几乎不能行了。比试勇气，争取荣誉，只有胜利者才有的这种种感情，都已消失殆尽了。人们心里只是觉得这些人太可怜了，特别是那些下级士兵。

（17）两个统帅作了简短的交谈。科尔布罗抱怨说，“他的辛苦白费了！这一仗，帕尔提亚人本来会被打败的。”帕伊图斯回答说，他们两个人的态度都是绝不屈服妥协的。他们只需掉转军旗，把兵力结合起来向亚美尼亚发动进攻，因为由于沃洛吉西斯的撤退，亚美尼亚已经削弱了。但是科尔布罗说，“他没有从皇帝得到这样的命令。他所以离开他的行省，只是因为他为罗马军团遭受的危险而感到不安。由于帕尔提亚人的计划很难在事先弄清，所以他要回到叙利亚去。即使这样，他还必须为自己祈求好运气，希望他手下的因长途行军而筋疲力

尽的步兵能赶上敌人的活跃的骑兵——这支骑兵在平坦的土地上几乎可以肯定会比他走得更快。”

帕伊图斯于是就在卡帕多奇亚扎下了冬营：[注] 沃洛吉西斯则派遣使节到科尔布罗那里去，建议他撤销设立在幼发拉底河对岸上的哨所，仍像先前那样地把幼发拉底河作为他们的分界线。罗马人则要求分散在亚美尼亚各地的帕尔提亚卫戍部队也应当撤走。经过长期的折冲之后，国王终于让步了：科尔布罗拆除了幼发拉底河对岸的工事，亚美尼亚人现在可以自行处理本国的事务了。

（18）但是在罗马，在卡庇托里努斯山的中央，人们已经在修建记功碑和凯旋门，准备纪念对帕尔提亚人的胜利。当战争的胜负还没有最后确定时，元老院已经作出了修建这些东西的决定。但现在这些决定并没有取消，人们只是注意面子，尽人皆知的事实却只好置之不顾。

此外，为了掩盖自己对国外局势感到的不安，尼禄把为民众准备的、由于年深日久而霉坏的粮食倒到台伯河里去，以证明罗马的粮食供应是不成问题的。尽管大约二百只业已入港[注] 的运粮船在一次暴风中被摧毁，此外又有一百多只船在从河口循台伯河上行罗马的途中不慎被火烧掉，但粮食的价格并没有提高。他还着手任命了三位担任过执政官的人路奇乌斯·披索、杜肯尼乌斯·盖米努斯和彭佩乌斯·保里努斯监管国库的收入，[注] 并且对先前的皇帝进行了批评，因为他们的毫无节制的破坏性的花销超过了合法的收入：至于他个人，他每年要把六千万谢司特尔提乌斯送给国家。[注]

（19）这时，普遍流行着一种坏习俗，那就是，竞选高级长官、但是没有子嗣的人，在选举或派往行省工作之前不久采取欺骗办法过继儿子[注] 而在他们以父亲的身份取得行政长官或行省长官的职位以后，却又立刻摆脱被过继的人。结果真正的家长向元老院提出了愤怒的控诉。他们提出了他们的天赋权利——抚养子女时受到的种种劳苦——来同过继子嗣的行为的有意弄虚作假和极为短暂的性质作了对比。他们说，“没有子嗣的人已经得到了丰富的报偿，因为他们几乎不

用操心而且完全无须负什么责任，便可以取得势力、荣誉，可以非常容易地取得一切。但是他们自己又如何呢？他们期待已久的应当享受的合法权利却被变成了一种笑柄，因为一些不用操劳就成了父亲、无需丧子就又没有了孩子的人，转眼之间便实现了真正的父亲们长久以来的希望。”于是元老院便发布了一项命令，规定在竞选任何官职时，甚至在接受遗产时，虚假的过继不能生效。[注]

（20）在这之后就发生了审讯克里特人克劳狄乌斯·提玛尔库斯的事件。控告他的罪名绝大多数就是行省显贵通常被控告的罪名，因为他们的无数财富必然使他们压迫不如他们的人。但是有一点却发展到成为对元老院的一种侮辱，因为据说他不止一次地说，他有权力决定治理克里特的长官能不能得到这个行省人民的感谢。特拉塞亚·帕伊图斯想使这一事件转而对国家有利。他首先建议把被告逐出克里特，他又说：“元老们，经验证明，在正直的人们居住的城市里，由于别人犯了过失，便产生出好的法律和有益的先例。比如说，辩护人的放肆行为引起了秦奇乌斯法；[注] 竞选人的贪污腐化引起了优利乌斯法；[注] 官吏的贪得无厌引起了卡尔普尔尼乌斯平民法。[注] 要知道，按照时间的先后，过错一定发生在惩罚之前，改革一定发生在滥用职权之后。因此，面对着在行省发生的这种空前的横傲行径，我们应当制定一项同罗马的荣誉与尊严相适应的决定。这个决定在不会损害我们对行省居民的保护的情况下将会使我们矫正如下的一个错误看法，即一个罗马人的荣誉可以在其他地方而不是由罗马人本身作出决定。

（21）“确实，过去我们派遣出去的不仅仅是一位行政长官或是一位执政官，我们甚至还派遣普通公民到各个行省去，委托他们就每一名公民是否忠诚作出报告。许多民族战战兢兢地等待着一个人所作的判决！但是现在我们却向外国人讨好，向他们献媚。他们当中有谁点一点头，我们的统治者才会得到他们的感谢，但是外国人更高兴的是对统治者进行告发！就让他们告发吧！即使我们允许行省居民有权利以那样的方式来显示他们的权力，我们仍然应注意严厉制止长官们通过请求的方式而得到这些空洞的赞扬，就和我们严厉制止无赖行为或残酷行为那样。我们对人施恩较之我们伤害别人往往会造成更加有害

的后果。[注] 实际上某些美德会招引别人的憎恨。这种美德就是坚定不移的严厉态度和不受别人的拉拢。因此我们的官吏在开头时一般是最好的，但是到末尾就堕落了，因为在这个时候，这些人就像竞选人那样，开始为自己张罗选票了。如果我们禁止这种做法的话，行省就可以治理得更踏实、更稳定了。人们害怕自己的勒索行径会受到审判，这样他们的贪婪就可以得到制止，同样地，禁止人们提出表示感谢的建议，这样讨好人民的行为也就可以禁绝了。”

（22）这个建议受到了热烈的赞同，但是元老院不能发布命令，因为执政官不肯把这一建议提交元老院讨论。后来由于皇帝的建议，这才通过一项规定：任何人不能在行省的议会[注]中建议在元老院中向代表恺撒的或代表元老院的长官表示感谢，任何人不许参加这种表示感谢的代表团到罗马来。

同年，竞技场（gymnasium）[注]遭到雷击，并被烧成了一片瓦砾。竞技场里尼禄的一座像被烧成了一堆不成样子的青铜。一次地震也严重地摧毁了康帕尼亚的一座人口众多的城市庞培。[注]维司培贞女莱利娅去世了，她的职位由科苏斯家族出身的科尔涅里娅递补。

（23）在美米乌斯·列古路斯[注]和维尔吉尼乌斯·路福斯[注]担任执政官的一年里，波培娅为尼禄生了一个女儿。尼禄高兴得超过了人类的喜悦的限度，他给这个女孩子起了奥古斯塔的名字，并且把同样的称号也赠给了波培娅。这个女孩子的出生地是安提乌姆移民地，这里也正是尼禄本人诞生的地方。元老院曾经请求诸神护佑波培娅分娩时的安宁，并且以国家的名义许了愿。他们现在加码地履行了他们许下的愿。此外又举行了全国的感恩式，元老院还发布命令修建丰产神殿，按照阿克提乌姆节的方式举行了一次比赛。[注]〈安提乌姆的〉两位命运之神[注]的金像被安放到卡披托里乌姆神殿朱庇特神的宝座上。此外，为了纪念克劳狄乌斯家族和多米提乌斯家族，在安提乌姆将要举行赛马，就和过去为了纪念优利乌斯家族在波维莱举行赛马一样。[注]

但这一切都是过眼云烟，不到四个月，这孩子就死了。于是又出现了谄媚的新花样。死去的婴儿被宣布为神，在诸神间给她留了一个神座，[注] 为她修建了一座神殿，设置了一名奉祀的祭司。

尼禄不能控制自己的欢乐，同样也不能控制自己的悲痛。人们都看到，在皇帝的女儿诞生之后不久，全体元老便都涌向安提乌姆。但是特拉塞亚却被禁止前去。对于这一预示着即将到来的死亡的侮辱，特拉塞亚却无动于衷。据说不久之后，尼禄曾向塞内加夸口说他已经同特拉塞亚和解了。塞内加向恺撒表示祝贺：这一事件提高了那些著名人物的声誉，同时也增加了他们的危险。

（24）这时正是初春时分，一个帕尔提亚的使团奉沃洛吉西斯之命前来，并且带来了国王的意见和一封信，信里的内容是这样："现在他不谈他先前常常提出的、对于占有亚美尼亚的要求，因为诸神、各个国家（不拘是多么强大的国家）的命运的仲裁者已经把亚美尼亚的所有权给予了帕尔提亚，而这对罗马来说，当然是一件有些丢面子的事情。只是在不久之前他才包围了提格拉尼斯；稍后，当他本来有力量摧毁帕伊图斯和他的军团的时候，他却让他们得到了活命。他已经充分显示了自己的力量，同时他又表现了自己的宽厚仁慈。如果不是在提里达特斯所担任的祭司职务方面有一些禁忌阻止他的话，[注] 他是不会拒绝亲自到罗马来接受他的王冠的。他愿意到皇帝的军旗和胸像那里去，当着罗马军团的面宣布自己就任国王的职位。"[注]

（25）沃洛吉西斯的这封信同帕伊图斯的报告很不一致，因为后者声称局势依旧是僵持不下。于是陪同使者前来的百人团长便受到询问，要他谈谈亚美尼亚的情况。百人团长回答说，所有罗马人都离开了亚美尼亚。蛮族所要求的是他们实际上已经取得的东西，这种做法的讽刺味道是十分明显的。尼禄于是和他的顾问们集会商讨，是进行一场冒险的战争，还是接受这一可耻的和平。大家毫不犹豫地决定作战。具有多年对敌作战经验的科尔布罗被任命为这次战争的唯一统帅。人们对帕伊图斯已是深恶痛绝，但如果派一位无能的新统帅，那又可能会造成新的错误，所以只能把全权授予科尔布罗。因此使团没有达成自己的使命便被遣送回去了，但是给了使节们一些礼物，使他

们还有这样一个指望：如果提里达特斯亲自前来提出同样请求的话，他的目的是可能会达到的。盖乌斯·凯司提乌斯被任命为叙利亚的长官，军队则交给了科尔布罗，此外还加上在马利乌斯·凯尔苏斯[注]率领下的潘诺尼亚的第十五军团。藩王[注]和国王、队长[注]和代理官[注]，治理相邻各行省的行政长官[注]，都接到书面指令，要他们听从科尔布罗的节制。科尔布罗的权力现在差不多达到了过去罗马人民赋予庞培对海盗作战时那样的程度。[注]帕伊图斯返回罗马之后，担心自己会受到比较严厉的处分，但尼禄只是用开玩笑的口吻斥责了他，大意如下："如果再在那里拖下去，帕伊图斯这个胆小的人就很容易吓出病来，因此他立刻宽恕了帕伊图斯。"

（26）这时科尔布罗认为第四军团和第十二军团已经不适于作战，因为这两个军团中最勇敢的士兵都阵亡了，而其余的士兵的纪律也都败坏了，于是他便把他们调到叙利亚去。另一方面，他却从叙利亚新调来了第六军团和第三军团——他们受过多次卓有成效的严格训练——并率领他们开入了亚美尼亚。他又把第五军团和第十五军团加上去。第五军团是因为驻守在本都才免于覆灭的灾难；第十五军团则是最近才开来的。[注]在这之外，还有从伊里利库姆和埃及调来的精锐部队、联盟者提供的骑兵和步兵部队和藩王们派来的辅助部队。这些军队都集中在米利提尼，因为他就准备在这里渡过幼发拉底河。在行过一般的祓除礼之后，他便召集军队讲话，将在皇帝恩德的庇护下他自己的功勋大大夸耀了一番，却把失败归之于帕伊图斯的无能。他讲话时具有一种威严，这种威严在一个久经战场的军人身上很好地代替了演说的口才。

（27）不久他就开拔了。他所走的是过去路奇乌斯·路库鲁斯所开拓的道路。[注]他首先克服了路上由时间所造成的各种障碍。当沃洛吉西斯和提里达特斯派来商谈和约问题的使节到来的时候，他并不拒绝他们的建议，而是派几名百人团长同他们一道回去，同时给了这些百人团长带有和解口吻的指示："事态还没有发展到必须用战争手段来最后解决问题的严重程度。罗马取得过多次的成功，但帕尔提亚也取得过一些成功，因此这种情况使双方都得到教训，不敢狂妄自大。因

而，不仅接受一个不曾遭受蹂躏的王国为慷慨的赠礼，对提里达特斯是有利的，而且同罗马结成联盟而不是相互侵害，这对沃洛吉西斯来说也更加符合于帕尔提亚的利益。他知道在他[注]的王国里内部的倾轧是何等严重，他所治理的各民族又是何等倔强和凶悍。但相反地，他自己的皇帝却在国内到处享有巩固的和平，而这一战争又是他所进行的唯一的战争。”

劝说之外，他又使用了恐吓的办法。最先叛离了罗马人的那些亚美尼亚贵族都被赶出了自己的家庭。他夷平了他们的要塞，使得平原和山地，坚强的和懦弱的人都同样感到十分惊惶不安。

（28）蛮族本身对于科尔布罗的名字既不痛恨，也不敌视，他们认为他的劝告是可以信赖的。因此沃洛吉西斯并不想给人这样的印象，好像自己在主要问题上必须坚持自己的意见，于是他要求在某些省份里停战。提里达特斯则要求指定会晤的地点和日期。会晤的日期定得很早，至于地点，蛮族则选定了帕伊图斯和他的军团被围的地方，以纪念他们在那里取得的胜利。科尔布罗也不回避这个地方，因为他打算通过不同遭遇的对比来提高自己的声誉。帕伊图斯的污点并不曾使他感到苦恼，这一点可以从这样一个事实非常清楚地表现出来：他命令被战败的统帅的儿子，一名军团将领，率领着一些步兵小队把战败的战场上的尸骨掩埋起来。

到了约定的那天，一位显要的罗马骑士提贝里乌斯·亚历山大[注]（他被任命为这次出征的顾问官）和科尔布罗的女婿安尼乌斯·维尼奇亚努斯[注]（他还没有达到担任元老的年龄，[注]这时他代理第五军团副帅）进入了提里达特斯的营地。这次访问既是对他的问候，又是一种保证，使对方不致怀疑有什么阴谋。双方各有护卫的骑兵二十人。国王看到科尔布罗到来时，首先跳下了马；科尔布罗紧跟着也下了马，两个人站在那里相互紧紧地握手。

（29）于是罗马人称赞年轻的国王，因为国王放弃了冒险的做法而采取了安全有益的途径。国王开头讲了许多有关他的家庭的显贵世系的话，然后才很有节制地说，“他将要到罗马去，把一项新的荣誉带

给恺撒，这就是，尽管帕尔提亚的国运隆盛，但是阿尔撒奇达伊王族的人还是作为恳求者到罗马来的。”跟着便作了如下的安排：提里达特斯把他的王权标记放到皇帝的像的前面，而只有从尼禄的手中他才能重新取得它。谈话之后，两人便接吻告别。

几天之后，双方便出现了引人注目的盛大列队的场面。在提里达特斯方面，分为中队的骑兵部队带着他们本国的标帜；在罗马方面，一队队的军团士兵拿着五光十色的军旗、队旗、神像，这种场面给人以类乎神殿的感觉。在中间，一个高级长官的座椅放在一个座坛上，座椅上则是尼禄的像。提里达特斯走到尼禄的像跟前，按惯例奉献了牺牲之后，便从自己的头上摘下皇冠，把它放到尼禄像的脚下。这种做法在所有在场人们心中引起了很大的激动，特别因为是人们这时还清楚地看到被屠杀的和被包围的罗马士兵的情况。“但是现在情况完全改变了。提里达特斯就要成为对世界各族人民示众的材料，他目前的地位和囚徒到底还有什么区别啊！”

（30）除去已经取得的荣誉之外，科尔布罗还由于他彬彬有礼和他的一次宴会而取得了更多的荣誉。国王每看到新鲜的事情——例如，百人团长宣布夜班值勤开始、用号角宣布客人散席、用火把在统帅的营帐前面点起祭坛上的火——都要求科尔布罗加以解释，科尔布罗对每一点都大肆渲染，以致引起了提里达特斯对罗马古代的习俗的仰慕之情。第二天，提里达特斯请假去看望他的兄弟和他的母亲，因为他就要远行了。在这期间，他把他的女儿交出来作为人质，并且交出了给尼禄的一封请求信。

（31）他在离开的时候，到米地亚去看帕科路斯，[注] 到埃克巴塔纳[注] 去看沃洛吉西斯。沃洛吉西斯对他的兄弟提里达特斯的事情是很关心的，他甚至通过专使请求科尔布罗不要把藩臣的任何外部标记加到提里达特斯身上，不要摘下他的佩刀，[注] 不要使他不能拥抱行省长官或是使他侍立在长官的门外，并希望他在罗马能取得和执政官同样的荣誉。显而易见，他虽然习惯于外国宫廷中的那种表面的排场，但是他却完全不懂得，我们罗马人是重视统治的实权，而不把它的虚荣放到眼里的。

（32）同年，恺撒把拉丁权[注]给了沿海阿尔卑斯[注]各族人民。在竞技场里，他把普通人民前面的座位给了罗马骑士。而在这之前，骑士是同普通人民混坐在一起的，[注]因为罗司奇乌斯法的规定只限于剧场里的前“十四排”。[注]在同一年里，还举行了几次规模不小于以前的剑斗比赛。不过超过以前各次的是：有更多显要的妇女和元老在比赛场上玷辱他们自己。[注]

（33）在盖乌斯·莱卡尼乌斯和玛尔库斯·李奇尼乌斯担任执政官的一年里，尼禄一天比一天更加不可忍耐地想正式出现在公开的舞台上。直到这时为止，他在青年竞赛期间，是在自己的宫殿里或是在他自己的庭园里歌唱的。[注]不过对于这种方式的表演，他现在已经感到厌恶，因为欣赏他的表演的人太少了，而且对于他的洪亮的声音来说，地点也过于狭窄了。[注]但他还不敢在罗马出面表演，于是他便选择了那不勒斯这座希腊城市。[注]他以为，在那里初试锋芒之后，就可以渡海到阿凯亚，通过歌唱在竞赛中赢得光荣的和长久以来受到人们尊敬的桂冠，这样就可以增加自己的声誉，从而取得国人的赞美了。

结果那不勒斯的剧场就挤满了观众：观众中除了当地被召来的群众以外，有相邻各移民地和自治市闻讯赶来的人，有为了致敬或其他各种事务而随皇帝到这里来的人，还有一些士兵的小队。

（34）剧场里发生了一件事故，这事在许多人眼里是不祥朕兆，但在尼禄看来，却是上天嘉佑的一个朕兆。原来在观众退场之后，这座空空如也的剧场倒坍下来，不过没有伤害任何人。于是尼禄写了一组诗对诸神表示感谢，因为在新近的一次变故中没有发生任何悲惨事件。

尼禄这时决定在渡过亚得里亚海时，在贝内文托[注]逗留一下。当时一个名叫瓦提尼乌斯的人正在那里举办一场有大量观众的剑斗比赛。瓦提尼乌斯是宫廷中最丑恶的怪物之一；他出身于鞋匠家庭，身体畸形，趣味下流。他起初是个被人嘲弄的对象，但后来通过对每个

好人的陷害，他竟然取得了很大的权力，以致在势力方面，在财富方面以及在害人的本领方面，即使在坏人当中都居于首要地位。注

（35）尼禄参观了瓦提尼乌斯举办的比赛。但是即使在他消闲解闷的时候，他都没有放过犯罪的机会；原来就在那些日子里，托尔克瓦图斯·西拉努斯被迫致死，原因是他不满足于他那出身尤尼乌斯家族的高贵身份，他竟可以指出圣奥古斯都是他的高祖的一辈。控诉者被指使控诉他，说他在别人身上花钱太放手，以致只有发动叛乱才有希望。此外，他们硬说他还在他的被释奴隶中间任命了官吏如秘书长、法律秘书、财务秘书等等注只有在皇室中才有的头衔，因此托尔克瓦图斯的这种做法就是当皇帝的预演了。其后，他的一些知心的被释奴隶都被逮捕和杀掉了。托尔克瓦图斯看到他的死亡已是眼前的事情，就把自己两臂的动脉切断了。在这之后，照例又是尼禄发表声明说，不管被告犯了怎样的罪，不管他如何有理由不相信他的辩护，如果他等待他的法官的宽大的话，他仍旧是可以活下去的。

（36）不久之后，尼禄暂时放弃了到希腊去的念头（理由还不清楚），又回到了罗马。但是现在他暗地里却打算到东方诸行省，特别是到埃及去。他先是发布敕令，声称他离开罗马不会很久，而且国家的一切行政机构将要同平时一样稳定和顺利地执行自己的任务，接着他就到卡披托里乌姆神殿去，请示有关他的这次出行的事情。他在那里向诸神作了祷告，但是当他走进维司塔的神室时，他四肢却发起抖来：这或许是因为女神使他感到战栗，或许是因为每当他想起自己所犯的罪行时，他总是要战栗的。于是，他就放弃了出行计划，借口是他一切个人兴趣比起他对祖国的爱来都是无足轻重的。

他说，“他看到了他的国人的沮丧的面孔。他可以听到他们由于皇帝不久就要出发远行而发出的低声的怨言，因为皇帝的最短时期的出行对他们来说都是无法忍受的；要知道，他们已习惯于在不幸的时候，由于看到他们的皇帝而感到安慰了。因此，正如在私人的关系方面与自己最接近的人也就是自己最亲爱的人一样，在国家事务方面，罗马人民对尼禄就有优先的权利提出这样的要求，因此当罗马人民想要他留下时，他就只得服从。”

诸如此类的自我表白十分适合民众的口味，因为他们喜欢各种比赛和表演，而他们还担心在尼禄离开以后粮食的供应量会不足（这始终是关心的主要问题）。元老院和显要贵族则不知道，他的残暴到底是在远方更可怕呢，还是在罗马更可怕。结果，正像人们在遇到一切巨大危险的时候所必然会发生的情况那样，他们认为成为事实的，可能就是最坏的事情。

（37）尼禄本人为了造成这样一种印象，好像他喜欢罗马甚于喜欢任何其他地方，于是他就在各个公共场所设宴，仿佛全城都是他的宫殿似的。在这些宴会中，以提盖里努斯所安排的那一次最为奢侈，也最为荒唐。我把他的宴会作为典型加以叙述，这样就不必三番五次地再去叙述那单调乏味的奢侈事例了。

当时他在阿格里帕湖[注]上修造了一只木筏，宴会就在木筏上举行，另有一些船作为拖船拖着这只木筏在湖上荡漾。船只上面有黄金和象牙的装饰，划手都由男妓担任，这些人都是按照他们的年龄和纵淫的本领加以配置的。提盖里努斯还从世界各地搜集了各种鸟兽，从大洋搜集了水生动物。在湖的各个停泊处则设有妓馆，里面都是显贵的妇女。她们对面可以看到裸体的妓女。她们先是表演猥亵的姿势和舞蹈，夜幕降临之后，附近的整个森林和它周边的住宅里就开始回荡着歌声，闪烁着火光。尼禄本人早已为所有正常的和反常的淫行弄得堕落不堪，但是如果不是在几天之后干了这样一件勾当的话，人们本来可以认为他那可憎的罪恶生活已经是登峰造极了：原来他举行了全套的合法婚礼，竟做了他身边的一名歹徒的妻子。这个歹徒名叫毕达哥拉斯。皇帝在证人的亲临之下戴上了新娘的面纱。在那里不但有嫁妆、有结婚用床，还有婚礼的火把。总之，甚至在一次正常结合的情况下[注]需要黑夜来掩蔽的东西，在这里也完全公开了。

（38）紧跟着就发生了一场灾难。这是出于偶然还是由于皇帝的罪行，就不清楚了。同意哪一种说法的人都有。[注]这次的灾难比罗马过去所遭到的任何一次火灾都更加严重、更加可怕！火灾开始在大竞技场同帕拉提努斯山和凯利乌斯山相连接的那一部分；火是从那些堆积着易燃商品的店铺引起的。火势一起就十分猛烈，它在烈风的助长

之下很快就把整个大竞技场点着了：因为那里没有被界墙围起来的房屋，没有被石垣围起来的神殿，又没有任何其他障碍物可以阻挡火势的蔓延。大火首先猛烈地延烧平坦的地区，继而就烧到山上去，随后又从山上烧到下面来，任何预防措施都赶不上延烧的速度。火灾蔓延得很快，这特别因为旧罗马的特征是：它的巷子狭窄而又曲折，而它的街道又是建筑得不规则。[注]

加上到处是惊慌呼叫的妇女；到处是逃难的老幼；有的人只管自己安全，有的人也照顾别人，他们拖着病弱的人或是停下来等待他们。这些人不论是走得慢还是走得快，都只会使乱上加乱。当他们向回看的时候，往往火焰就从两侧或从前面扑了过来；或者，如果他们逃到邻区去，邻区那里也被火焰包围了，甚至那些他们认为是远离危险地带的市区也同样都遭到了火灾。最后他们竟不知道要回避什么和要逃到什么地方去，于是他们就都拥到大路[注]上去或是倒卧在田地里：有些人已把财产丢得一干二净，甚至每天的口粮都丢了。在这种情况下，虽然他们可以逃命，也宁愿死去。另一部分人也学了他们的样子，因为他们虽然爱自己的亲人，却又没有力量去救他们。没有人敢去救火，因为许多不许人们去救火的人不断发出威胁，还有一些人竟公然到处投火把。他们喊着说，他们是奉命这样做的。[注]也许他们的确接到了这样的命令，也许是因为他们这样做可以更加放手去趁火打劫。

（39）这时正在安提乌姆的尼禄，直到大火快要烧到他用来把帕拉提努斯山和迈凯纳斯花园[注]连接起来的那所房屋的时候才回到罗马来。但是要想使大火不把帕拉提努斯山和山上面他的宫殿及其周边一切建筑物烧光，看来是不可能的了。但是，尼禄却开放了玛尔斯广场、阿格里帕的那些建筑物[注]以至他自己的花园，来收容无家可归的逃亡人群；他还搭起了许多临时的窝棚，来安置走投无路的群众。必需的食品都是从奥斯蒂亚和邻近的各城市运来的，粮食的价格降低到三谢司特尔提乌斯。他的措施尽管对人民群众有利，却未得到应有的效果。因为外面传说，正当罗马起火的时候，他却登上了他的私人舞

台，[注]而且为了用过去的灾难来表示当前的灾祸，他竟然歌唱起特洛伊被毁的故事。

（40）直到第六天，在烧毁了大片土地上的建筑物之后，大火才在埃司克维里埃山的山脚下停了下来。这时火焰虽然依旧十分凶猛，但是却面临了一片空地和一无所有的空际。不过在人们的惊惶情绪得以平静下来，或者人们得以重新有了希望以前，在城内人口不太稠密的地方大火又开始肆虐了。在这里死亡的人数并不太多，可是神殿和用于游憩的柱廊毁坏的规模却更大。第二次大火引起了更大的非议，因为它是从埃米里乌斯区提盖里努斯的房屋[注]那里开始的，这种种迹象都表明尼禄是在想取得建立一座以他的名字命名的新首都的荣誉。[注]

罗马实际上分为十四个市区，其中只有四个市区还是完整的，三个市区已被烧成一片空地：在其他七个市区里面，除了一些烧得半焦的、破烂的断瓦残垣以外，什么都不剩了。[注]

（41）要计算被火烧光的私人住宅、房区[注]和神殿，是困难的。但是在古老的宗教建筑物当中，被烧掉的有谢尔维乌斯·图里乌斯献给鲁娜神的神殿；[注]阿尔卡地亚人伊凡德尔献给肉身显现的赫尔克里士的大祭坛和神殿；[注]罗木路斯还愿修建的朱庇特·司塔托尔的神殿；努玛宫；维司塔和罗马人民的家神的圣所。[注]在这些之外还必须加上在无数次战斗中夺得的珍贵战利品，希腊艺术的杰作，还有罗马的那些天才作家的不朽的古老文献；[注]这样看来，尽管重建起来的城市十分壮丽美观，但是老一代的人仍然能回忆很多不可能再恢复起来的东西。有些人注意到，火最初是在7月19日烧起来的，这正是谢洛尼人攻占和焚烧罗马的日子。

另有一些人还特别计算出来，在这两次大火中间是同样数目的年代、月份和日子。[注]

（42）但是尼禄却利用罗马的大火的废墟来修造一座新的宫殿，注 这座宫殿的特别诱人之处，与其说在于那人们早已熟悉的和庸俗的奢侈品如宝石和黄金之类的东西，毋宁说在于那些草地和湖泊以及由林地、空地和开阔的景物交错而成的一种幽静气氛。尼禄的建筑师和工程师是谢维路斯和凯列尔，他们甚至有才能和勇气不顾大自然的规律，来试验他们的技艺的力量，并且耗掉了一位恺撒的财产。

他们打算从阿维尔努斯湖到台伯河河口地方，沿着荒瘠的海岩或是通过中间的那些小山开凿一条可以通航的运河；注 在河道经过的地区只有彭普提努斯沼地注 可以把水供应给这条河。其余的地方都是悬崖和干涸的沙地，而且要是想打通这些地方，那就要付出极大的努力，而且又没有充分理由来说明为什么一定要这样做。注 虽然如此，极力想完成不可能的事情的尼禄还是努力要把离阿维尔努斯湖最近的那些小山打通，这一徒劳无益的工程的遗迹到今天还可以看到。

（43）不过，首都这里，在尼禄未修造宫殿的地方，重建工作却不像高卢大火之后那样东一座西一座毫无秩序地进行，而是按照一定的市街规划修建的；街道宽阔，建筑物高度有一定限制，房屋和房屋之间留有空地，而且房区的正面还有柱廊作为保护。尼禄是用自己的钱来修建这些柱廊的，他还把清理了现场瓦砾的建筑地址归还给原主。他又按照不同请求者的身份和财富向他们悬赏奖金，规定他们必须在一定的日期之前把房屋或房区重新修建起来，如果他们要取得奖金的话。他指定欧斯提亚沼地为堆积垃圾废土的地方，并下令从台伯河运粮到罗马的船在回去时一定要运走垃圾。

建筑物本身的特别规定的部分必须是坚固的、使用伽比努斯山或阿尔巴努斯山的石材注 的非木造结构，因为这两种石材是耐火的。此外又特别设置一队守卫，负责使人们能更大量地和在更多的地点都能为公务使用这些水，而在过去，非法的私人截水常常引起供水的不足；每个人都要有消防用具放在明显的地方。建筑物之间不能相互连接，每幢房子都必须有自己的围墙。这些做法因为实用而受到欢迎，同时对改变首都的面貌也大有裨益。但仍有一些人认为旧城的格局对健康却更加有利，因为狭窄的街道和高耸的房屋不容易使阳光照进

来，但目前宽敞的地带没有可以避暑的阴凉地方，从而也就显得更热了。

（44）以上就是在人类谋虑所及的范围内所作的预防措施。继而又设法采取平息神怒的措施，于是人们便向西比拉预言书请示。根据预言书的指示，对武尔卡努斯[注]、凯列司[注]和普洛西尔皮娜[注]举行公开的祈祷。优诺也受到了已婚的主妇们的慰藉，地点起初是在卡披托里乌姆神殿，后来是在离罗马最近的一个沿海地点，在那里人们把海水汲上来，用以喷洒神殿和女神的神像。所有有夫之妇都要参加礼宴和整夜不眠。但不拘是人为的措施，不拘是皇帝的慷慨赠赐，还是各种平息神怒的措施，都不能使传到外面去的丑闻平息下去，更不能使人们不相信这次大火是故意放起来的。因此尼禄为了辟谣，便找到了这样一类人作为替身的罪犯，用各种残酷之极的手段惩罚他们，这些人都因作恶多端而受到憎恶，群众则把这些人称为基督徒。他们的创始人基督，在提贝里乌斯当政时期便被皇帝的代理官彭提乌斯·彼拉图斯[注]处死了。这种有害的迷信虽一时受到抑制，但是不仅在犹太即这一灾害的发源地，而且在首都本城（世界上所有可怕的或可耻的事情都集中在这里，并且十分猖獗）再度流行起来。

起初，尼禄把那些自己承认为基督徒的人都逮捕起来。继而根据他们的揭发，又有大量的人被判了罪，这与其说是因为他们放火，不如说是由于他们对人类的憎恨。[注]他们在临死时还遭到讪笑：他们被披上了野兽的皮，然后被狗撕裂而死；或是他们被钉上十字架，而在天黑下来的时候就被点着当作黑夜照明的灯火。尼禄把自己的花园提供出来作为游览之所，他还在他的竞技场举行比赛，他自己则穿着驭者的服装混在人群里或是站在他的马车上。尽管基督徒的罪行完全当得起这种极其残酷的惩罚，但他们依旧引起了人们的怜悯，因为人们觉得他们不是为着国家的利益，而是牺牲于一个人的残暴手段之下的。

（45）这时为了勒索金钱，意大利本土到处都受到了搜刮。行省、联盟城市和所谓自由市都败落了。诸神自己也未能逃脱这次劫掠：因为首都的神殿里由世世代代的罗马人民在凯旋或还愿时，在昌

盛幸福时或危惧时所呈献的黄金都被劫夺一空。但是在亚细亚和阿凯亚，则不仅仅是供物，就是神像也都被夺走，因为被派到那两个行省去的是阿克拉图斯和谢孔都斯·卡尔里那斯。阿克拉图斯是个无恶不作的被释奴隶；谢孔都斯在口头上自称精通希腊哲学，但是他的人品却同德行毫不相干。

谣传塞内加为了使自己不沾染这一渎神的罪行所引起的憎恨情绪，曾请假到遥远的乡间别墅去。但是当他的这个请求遭到拒绝时，他就装病说是神经痛，把自己关在寝室里不出来。根据某些人的记载，塞内加的一个名叫克里欧尼库斯的被释奴隶曾奉尼禄之命要毒死塞内加。但是塞内加却逃避了这一阴谋：这或是因为阴谋者自己坦白了，或是因为他自己的恐惧心情——原来他的食物极为简素，他只吃野地上生产的果子，在很渴的时候就去喝泉水。

（46）大概在这同时，普列涅斯特城[注]的一群剑奴企图发起暴动，但暴动被当地驻守的一队士兵镇压下去了。不过，那些照例不是受到叛乱的引诱就是为叛乱所吓倒的人民群众，却早已在谈论着斯巴达克斯[注]和过去的灾祸了。不久之后又传来了海上的灾祸的消息。这次灾祸不是战争所引起的（要知道在任何时候都不像目前这样完全平静），但是尼禄却下令海军在规定的时期里返回康帕尼亚，[注]可是他完全没有考虑到在海上会遇到危险。因此舵手就不顾海上的狂风而从佛尔米埃出发，当他们企图绕过米塞努姆海岬的时候，一阵猛烈的西南风把他们吹到库麦的海岸上去，使他们损失了许多三层桨船只和大批小船。

（47）这年年底，到处都传说着预示灾难即将临头的朕兆——空前频繁的雷电；一颗彗星的出现（对于这个朕兆，尼禄照例是用贵族的血加以抵偿）；人或其他兽类的双头怪胎，它们或是被抛到外面，或是在牺牲的腹内发现，因为按照规定，屠宰的牺牲都必须是怀孕的。此外，在普拉肯提亚[注]地方的道旁生了一只小牛，小牛的头和一条腿长在一起。随后预言者就解释说，世上会有另一头这样的牛产生出来；不过这头小牛既不强壮，又不是秘密的，因为它在子宫内部便已被压成畸形，并且是在路旁生产出来的。

（48）在西里乌斯·涅尔瓦和维司提努斯·阿提库斯担任执政官的一年里，一项阴谋刚刚策划，立刻就发展成为一支巨大的力量。[注] 元老、骑士、士兵甚至妇女们自己都争先恐后参加了这一阴谋，他们这样做不单纯是由于憎恶尼禄，而且也是由于他们对盖乌斯·披索[注] 的偏爱。披索出身卡尔普尔尼乌斯家族，父系的血统高贵，他身上集中了好多显贵家族的血统。他在群众中享有极高的声望，这或是由于他的崇高德行，或是由于一些令人看起来类似崇高德行的引人注目的品质。[注] 原来他曾利用他的口才为他的国人在法庭上进行辩护，他又非常慷慨地帮助自己的朋友。甚至对于陌生人，他在谈话和交往时都十分谦逊。他还具有一些天生的优点：身材颀长，容貌英俊。

他的性格并不凝重，私生活也有些随便：他十分轻佻，喜好夸耀，有时甚至非常放荡——然而这个特色却是大多数的人所赞许的，因为在这样多坏事的引诱之下，他们并不希望一国首脑的性格严格或是过分严峻。

（49）阴谋并不是由于披索本人的倡议策划起来的。同时我个人也很难说准谁是阴谋的发起人，是谁策划的一个有许多人参加的阴谋。苏布里乌斯·佛拉乌斯——近卫军的一名将领和百人团长苏尔皮奇乌斯·阿司佩尔始终是阴谋的最坚决的参加者，他们的英勇不屈的死亡便证明了这一点；安奈乌斯·路卡努斯和普劳提乌斯·拉提拉努斯[注] 则是把他们的强烈的憎恨寄托在阴谋里。路卡努斯这样做有他的私人的动机，因为尼禄压制他的诗名，并且命令他不要发表他的诗作。原来尼禄竟然自视甚高地认为自己的诗可以同路卡努斯相比。已经当选为执政官的拉提拉努斯所以参加这一阴谋不是出于个人的怨恨，而是从热爱祖国一点着眼。另一方面，佛拉维乌斯·司凯维努斯和阿弗拉尼乌斯·克温提亚努斯这两个元老却一反自己向来的臭名，而带头参与了这样一件冒险事件，因为司凯维努斯的脑力毁于放荡的行径，他的生活实际上就是昏昏沉沉的鬼混；克温提亚努斯则是个臭名昭著的坏蛋，他曾被尼禄在一首下流的诗里攻击过，现在他一心想对这一侮辱进行报复。

（50）于是，他们就在他们自己人或他们的朋友们中间散布有关皇帝的罪行，帝国即将崩溃以及必须选一个人来挽救腐朽的社会等等的流言飞语。他们拉进了克劳狄乌斯·塞内奇奥、凯尔瓦里乌斯·普洛库路斯、乌尔卡奇乌斯·阿拉里库斯、优利乌斯·奥古里努斯、穆纳提乌斯·格拉图斯、安托尼乌斯·纳塔里斯和玛尔奇乌斯·费司图斯，这些人都是罗马骑士。在这些人中间，塞内奇奥是尼禄的主要密友之一，[注] 那时他甚至还同皇帝保持着表面上的友谊，从而他就比别人有遭到更多危险的机会。纳塔里斯参与了披索的一切机密计划。其他人则是为了寻求个人的出路才希望变革的。除去上面已经提到的苏布里乌斯和苏尔皮奇乌斯之外，近卫军将领伽维乌斯·西尔瓦努斯和司塔提乌斯·普洛克苏木斯以及百人团长玛克西姆斯·司考路斯和维尼图斯·保路斯是军人中参加了这次阴谋的。但是人们认为，他们的主要力量在于近卫军长官法伊尼乌斯·路福斯。[注] 他的令人尊敬的行为和刚正的品格在尼禄眼里抵不上提盖里努斯的残暴和贪欲。提盖里努斯不但毁谤法伊尼乌斯，而且还不断提出了如下的说法使他感到不安：法伊尼乌斯是阿格里披娜的情夫，到现在还悼念着她，并且决心为她复仇。

因此，当法伊尼乌斯的反复多次的声明使得阴谋者深信近卫军长官本人也参加了他们的阴谋的时候，他们便开始更积极地讨论起暗杀的时间和地点来了。据说苏布里乌斯·佛拉乌斯曾想利用尼禄在台上歌唱时，或是当宫殿起火，[注] 尼禄在没有侍卫的情况下独自一人在夜间这里那里乱跑时，向尼禄发动袭击。在后一种情况之下，有利之处是只有皇帝一人在那里而便于下手，但在前一种情况之下，却有大批的人可以亲眼看到他所成就的这一英勇业绩，这是很为使他神往的。但是只有贪生怕死的思想，也就是那些壮举的宿敌，才使他不敢贸然下手。

（51）就在这时，当他们仍然在踌躇观望，仍然在希望和恐惧中动摇而不敢立即动手的时候，一个名叫埃皮卡里丝的女人，不知道从什么地方知道了这件事情，便开始鼓动和责备阴谋者。这个女人对于任何荣耀的事情过去是从来不感兴趣的。最后，她对他们的动作迟缓再也忍耐不住，而且这时她又恰好在康帕尼亚，因此她便尽力游说米塞努姆的海军军官，并把他们拉进了这一阴谋。这次勾结是这样开始

的。在舰队里有一个名叫沃路西乌斯·普洛库路斯的海军将领，这个人曾参加过尼禄谋杀自己母亲的勾当，但是在他看来，他虽然为皇帝干了这样一件重大的罪行，却没有得到应有的升迁。同这个女人先前便相识的这个人（也可能他们是不久以前才相识的），透露了他先前给尼禄干的罪行，并说尼禄对他又是何等刻薄寡恩，接着他便大发牢骚，声称一有机会便要同尼禄算账。他的这种说法表明，他可以被拉进这一阴谋并引入更多的参加者。人们认为，海军的协助不是一件小事，它有很多方便的下手机会，因为尼禄喜欢经常在普提欧里和米塞努姆附近的海面上乘船游览。

于是埃皮卡里丝便更进一步，列举了皇帝的各种罪行："他任何东西都不留给元老院〈或是人民〉[注]！但是人们已经想出了一项对策可以使尼禄为他的祸国殃民的罪行付出代价。普洛库路斯只消准备做他分内的事，这就是使他手下那些最坚决的人参加阴谋。然后他就可以等候按功领赏了。"

但是她却没有谈出参加阴谋的人们的名字。因此，当普洛库路斯把他所听到的一切报告给尼禄的时候，他的揭发并不能生效。因为埃披卡里丝被召来同告密的普洛库路斯对质，但对方既然举不出令人信服的证据，她自然就很容易使对方哑口无言了。不过她本人还是被押了起来，因为尼禄怀疑这些话即使没有证明是真实的，却也不一定就是假的。

（52）阴谋者十分害怕事情被人泄露出去，于是他们决定赶快在拜阿伊地方披索的一座别墅中动手。因为恺撒十分欣赏这座别墅的风光，因此就常常到这里来尽情地沐浴或是饮宴，这时他不但不带侍卫，而且还免除了皇帝应有的一切单调乏味的仪仗。但是披索拒绝了，他的借口是"如果他们用皇帝——不管这是多么可鄙的一个皇帝——的血玷污了神圣的宴席和好客诸神的话"，将会给人们造成十分不快的印象。他说，罗马是他们动手的较好的地方，他们应在他那用人民血汗修建的、被人憎恶的宫殿里，或是在众目睽睽之下为了国家的利益而做他们应做的事情。

披索这话是讲给参加阴谋的人们听的，但是在内心里他还有秘而未宣的顾虑；这就是，出身高贵，受过盖乌斯·卡西乌斯[注]的教育的路奇乌斯·西拉努斯[注]有充分的资格担任任何显赫的职位，而正是这个人有可能掌握皇帝的统治大权。而且那些未参加阴谋的人或是怜悯尼禄之被杀的人，会立刻拥戴他为皇帝。人们都相信，披索这时还担心执政官维司提努斯会加以干预，他害怕维司提努斯会乘机恢复共和制度或是选任另一个人为皇帝，从而把国家变成他私人的赠礼。尽管尼禄后来利用阴谋的罪名向一个无辜的人发泄了他的长期以来的憎恨情绪，但实际上维司提努斯和阴谋毫无关系。

（53）最后，他们决定在为凯列司神举行赛马会的那一天[注]执行自己的计划。皇帝虽然很少离开自己的宫殿，而总是把自己关在宫殿或花园里，但每逢有赛马的时候他照例是到场的，而且在观看比赛的欢乐气氛里，要接近他也比较容易。他们实现阴谋的程序是这样的。拉提拉努斯以要求财政上的援助为借口跪到皇帝的面前恳求他，并在皇帝不注意的时候把他摔倒在地上并把他捉住，因为拉提拉努斯不仅性格勇猛，而且又魁梧有力。皇帝一旦全身仰卧被压倒在地上不能动转，将领、百人团长和其余有胆量的人自然可以跑上来把他杀死了。司凯维努斯自愿担任主要的刺客，他从费伦提努姆城[注]的安全神殿——另一些人说是幸福神殿——取来了一把匕首，经常把它带在身上，作为完成一件大事时使用的神授的武器。

在这期间，披索应当在凯列司神殿等候着；近卫军长官法伊尼乌斯和其他人将要把他从那里召出去，并把他带往近卫军的军营：克劳狄乌斯的女儿[注]安托尼娅要和他同往，这样做的目的在于取得群众的同意。这是普利尼的说法。至于我个人，则不管他的说法价值如何，我都不想去隐瞒它，尽管下述两种设想看来都是荒谬的：一是安托尼娅竟然会把自己的名誉和安全用来作为一项很不可靠的赌注；一是对自己的妻子忠诚得出名的披索竟然愿意再同别人结婚——除非他的权力欲确实在他身上压倒了所有其他的想法。

（54）虽然如此，令人惊讶的是，由这样一些不同地位和等级、不同年龄和性别、富人和穷人参加的阴谋，竟能完全保持秘密，直到

最后才在司凯维努斯家中败露。在打算动手的前一天，司凯维努斯同安托尼乌斯·纳塔里斯进行了一次长谈。长谈之后，他便回到家里，正式签署了他的遗嘱。当他把前面提到的那把匕首从鞘中抽出时，他抱怨说，匕首多年未用，已经变钝了，于是他便命令他的一名被释奴隶米利库斯把它在砥石上磨快、磨光。同时他又开始安排了一顿比平时要精美的晚餐，并且把自由给予他心爱的奴隶，还有一些奴隶从他那里得到了金钱的赏赐。他本人是郁郁不乐的，并且显然是在深思着什么，尽管在表面上，他还是强作欢笑地同人们漫无条理地搭讪着。最后，他又吩咐这同一个米利库斯准备包扎伤口用的绷带和止血用品。

米利库斯可能知道这次阴谋，但直到这时为止他一直是忠诚的。也可能，正像一般所传说的那样，他原来根本不知道有这样一个阴谋，而直到这时他才开始怀疑起来。但是关于后来的情况，〈大家的说法却是一致的〉[注]。当这个奴性未除的人考虑到出卖主人的报酬的时候，他眼前立刻浮现出了无限的财富和权力，而另一方面，他自己的良心、他的主人的安全、他从主人手里取得的自由，却早已被忘得一干二净了。他的妻子也给他提供了更加卑鄙的妇人之见，因为她指给了他又一个值得害怕的理由：许多被释奴隶和奴隶都在旁边和他同样地看到了这些事情："一个人保持缄默管不了什么用，但是只有第一个告密的人才有资格领到赏金。"

（55）于是在天刚亮的时候，米利库斯立刻就到塞尔维里乌斯花园去。[注]起初那里的人不许他进去，但是当他坚持说有极其重要的可怕的消息要报告的时候，他才被门卫带到尼禄的被释奴隶埃帕普洛狄图斯那里去，[注]埃帕普洛狄图斯又领他去见尼禄。米利库斯于是把这一迫在眉睫的危险报告给尼禄，向尼禄揭露了阴谋者的为达到目的而不惜采取一切手段的性质以及他所听到或猜测到的所有其余的一切。他还把准备用来谋杀的匕首拿了出来，并要求把被告召来。士兵们赶快地把司凯维努斯捉了来，但是司凯维努斯根本否认这样的罪行。

他为自己辩解说："被拿来作为罪证的匕首是他家多年以来的传家宝物，匕首一向保存在他的寝室里，它是被他的被释奴隶无耻地偷出来的。他用来写他的遗嘱的木板也是常常重加签署的，所以不需要特

别注明什么日期。先前他也曾把自由和金钱给予自己的奴隶，只是这一次给得比较放手，但理由却也简单：他的财产比从前少了，他的债权人也逼得越来越紧了，因此他势必要为他的遗嘱担心了。至于他吃饭的事，在这方面他永远是不吝惜钱的。他在生活中一直是喜欢享乐的，而且几乎是严格的批评者所看不惯的。他根本不曾要别人给他准备什么包扎伤口的绷带，倒是这个诬告者由于他的其他说法很明显地站不住脚，所以他才又捏造了这样一项罪名，因为在这样的事情上诬告者总是想怎样讲就可以怎样讲的。”

接着他便理直气壮地把这个被释奴隶说成是一个品质极坏的恶棍。他的表情和语气充满了这样的自信，以致告密者的话眼看就要不能成立了。但是这时米利库斯记起了他的妻子提醒给他的话：安托尼乌斯·纳塔里斯曾同司凯维努斯在暗中进行过一次长谈，而他们两个人又都是盖乌斯·披索的密友。

（56）于是召来纳塔里斯。他们二人分别被询以他们交谈的性质和主题。由于他们两个人的回答合不到一处，尼禄现在才开始怀疑起来。两个人于是就被加上了镣铐。

他们在看到拷问的情况并受到拷问的威胁时便不能坚持了。但首先是纳塔里斯软了下来。纳塔里斯更加熟悉全部阴谋的内情，同时又是一个比较老练的控告者，因而他先是供出了披索，后来又提到了安奈乌斯·塞内加的名字。他这样做或许因为他曾是塞内加和披索的调解人，或许因为他知道尼禄对塞内加恨之入骨，早就想寻找机会除掉塞内加，这样他就可以讨好尼禄了。在纳塔里斯进行了这样的揭露之后，同样是个软骨头的司凯维努斯看到真相既已大白，再沉默也没有什么用处，于是就把其余的阴谋参加者也都供了出来。在这些人中间，路卡努斯、克温提亚努斯和塞内奇奥长时期不承认自己参加过阴谋。最后，在他们得到了不予惩处的保证之后，他们才为了给他们之迟迟不肯招供进行辩解而出卖了他们最亲近的人。路卡努斯出卖了他的母亲阿奇里娅；克温提亚努斯和塞内奇奥则分别供出了他们最要好的朋友格里提乌斯·伽路斯和安尼乌斯·波里欧。

（57）这时尼禄才想起，由于沃路西乌斯·普洛库路斯的告密，那个叫做埃皮卡里丝的女人还在扣押着。他认为一个女人的血肉之躯肯定是受不了痛苦的，于是他就下令对她进行严刑拷打。然而不拘是鞭挞、火烙还是拷问者在这个女人表示抗拒时只会使他们加重刑罚的愤怒，都不能使她改口承认自己的罪状。她就这样地熬过了第一天的拷问。第二天，她是被放到椅子上抬来重新进行拷问的，因为她那被打断的肢体已经使她无法站起来了。但是在半途里，她却把她那系在胸部的带子解下来结成环子挂在椅子的顶盖上，然后把自己的脖子伸了进去，用力把自己的全身重量吊在上面，这样就窒住了她剩下的仅有的一口气。她虽然是一名被释奴隶，一个女人，但是在这种极其可怕的严刑拷问之下，竟然掩护了同她没有关系的，而且几乎是素不相识的男子。这样她树立了一个榜样，这个榜样特别是把罗马的那些生而自由的男子、骑士和元老们比得黯然无光：因为这些人尽管没有受到任何拷问，每人却依旧出卖了自己的最亲近的人。要知道，路卡努斯本人、塞内奇奥和克温提亚努斯也把他们的同谋者全都招供出来了。另一方面，尼禄虽然大大地加强了他的近卫部队的力量，却还是日益害怕起来。

（58）他又采取了进一步的措施。他在整个罗马都实行了戒备。城墙上配备了小队的士兵，通向罗马的海路与河道本身也被士兵封锁了。步兵和骑兵在广场和住宅甚至在近郊地区和附近城镇到处搜索。在这些军队中间有日耳曼人，[注] 正因为他们是外国人，因而得到皇帝的信任。跟着就是一批又一批上了镣铐的人被解送和羁押在皇帝的花园[注] 门口的地方。当他们开始申诉理由的时候，审讯者认为他们对参加阴谋的人有过亲切表情，与阴谋者偶尔进行过一次谈话，参加过一次事先不知其内容的集会，同阴谋者参加过一次宴会或看过一次表演，凡此种种都被认成是罪行。而且除了尼禄和提盖里努斯的无情审讯之外，还有那没有被控告者指出名字来的法伊尼乌斯·路福斯也在那里进行野蛮的咒骂。他这样做的意图是尽力想用威吓自己同谋者的办法表明自己与阴谋无涉。当苏布里乌斯·佛拉乌斯在路福斯身旁用一个暗号向他探询，在实际审讯时他是否应抽出刀来把尼禄杀死的时候，路福斯摇了摇头，抑制住了苏布里乌斯的这一冲动，因为苏布里乌斯的手这时已经摸着自己的刀柄了。

（59）阴谋被揭发之后，当米利库斯还在那里进行控诉而司凯维努斯也还在那里犹豫不决的时候，有人劝披索到军营[注]去，或是到广场的讲坛去试探一下军队和人民的情绪。“如果他的同谋者看到他的这一行动而重新集合到他的身边，局外人自然也会跟上来。这样开始的举动会宣扬出去，而对于策划中的政变，这一点是极端重要的。尼禄绝不会提防这样的一个步骤。甚至勇敢的人遇到猝不及防的事件时也会手足无措。毫无疑问，只有一个提盖里努斯和自己的情妇们伴随着的这个优伶如何能用武力来应付我们的武力行动呢？在怯懦的人眼里看来也许是困难的许多事情，如果敢于尝试的话是可以得到成功的！

“指望这样多的同谋者都全心全意始终不渝地保守机密那是徒劳的。任何事情都抵挡不住严刑拷问或金钱的进攻啊！一定会有人来把他也捉去，最后使他落得一个很不光彩的下场。如果他为了祖国的利益，为了号召人们保卫自由而死，那么他的死亡就光彩得多了啊！如果他必须牺牲的话，只要他自己的死亡在他的祖先和他的后人眼里看来是完全值得的，即使士兵们不来帮他的忙而民众又把他抛开，那也没有什么关系。”

但是披索听了这些话之后完全无动于衷。他在公开的场合出现了不大一会儿，便闭居在自己家里，死心塌地地迎接死亡的到来。最后，果然有一队近卫军到他这里来；这些军队都是最近才补充进来的新兵，他们是特意被尼禄选出来担任这项任务的，因为他担心老兵可能会对披索表示同情。披索选择的死法是切断两臂的脉管。他的遗嘱里充满了谄媚尼禄的令人作呕的词句；他是因为爱他的妻子才出此下策的。他的妻子虽然出身卑微，但长得很美，她是披索从她的前夫、他的一位朋友多米提乌斯·西路斯那里勾引来的。她的名字是撒特里娅·伽拉。西路斯的讨好态度和伽拉的淫荡行为，使披索更显得寡廉鲜耻。[注]

（60）尼禄随即把当选的执政官普劳提乌斯·拉提拉努斯也加进了被处死者的名单，而且这事又宣布得是这样迅速，以致他竟不给被处死的人以最后拥抱自己的孩子的机会，或通常用来选择自己的死法的犹豫时间。他被拖到处决奴隶的地方[注]之后，就被一名近卫军将领司

塔提乌斯杀死，他坚定地沉默不语，甚至不屑于责骂那一将领，说他同样参加了这一阴谋。

在这之后被杀的是安奈乌斯·塞内加，这对皇帝来说是一件高兴的事情；并不是因为他肯定了塞内加同阴谋有联系，而是因为在毒药不起作用的情况下，他急于想用刀剑来解决塞内加的性命。实际上只有纳塔里斯提到了塞内加；而且他所说的也只是：他曾被派去看望生病的塞内加，并且向塞内加发了牢骚："为什么他塞内加闭门不接待披索？如果他们亲密地会晤从而使他们之间的友谊得以建立起来，岂不更好？"塞内加回答说，"常常见面交谈，对双方都没有好处。而且他个人的生存依赖于披索的安全。"近卫军将领伽维乌斯·西尔瓦努斯奉命把这些话带给塞内加，并问塞内加，纳塔里斯的话和他自己的回答是否都是真的。不知是偶然还是故意的，塞内加那天刚好从康帕尼亚回来，并且中途停留在离罗马四英里地方他的一座别墅里。近卫军将领来到他这里并在他的别墅四周设下哨兵的时候，天色已经晚了。他于是向主人传达了皇帝的命令，主人这时正在同他的妻子彭佩娅·宝琳娜和两个朋友吃晚饭。

（61）塞内加回答说，"纳塔里斯曾被派到他这里来，以披索的名义对他之拒绝会见披索一事表示抗议。当时他拒绝的借口是健康情况不佳，他喜欢安静。他没有理由把任何私人的安全放到他自己的安全之上，而且他的性格也不喜欢谄媚。对于这一点，没有人比尼禄知道得更清楚。尼禄在塞内加身上看到的更多是坦率，而不是奴颜婢膝。"[注] 当将领把这些话当着波培娅和提盖里努斯——他们是皇帝在发泄兽性时的亲密顾问——的面报告给尼禄的时候，尼禄就问，塞内加是否准备自杀。这个军官于是告诉他说，他没有看到塞内加有惊惶的神色，而且从谈话或表情看，也没有看出有任何悲伤的地方。于是他就奉命回到塞内加那里去，向他宣布死刑。法比乌斯·路斯提库斯[注] 说，这将领并不是按着他来时的道路回去的，他绕道到近卫军长官法伊尼乌斯那里去，而在重述了恺撒的命令之后，就问他应不应执行尼禄的命令。但是法伊尼乌斯却劝他执行命令。命运注定他们都要成为怯懦的人。要知道西尔瓦努斯本人也是阴谋的参加者，可是现在他却把新的罪行加到他阴谋报复的罪行上去。不过，他总还是不忍亲口宣

布皇帝的命令和亲眼看到塞内加的死亡，因此他便派他的一名百人团长到塞内加那里去宣布对方的死刑。

（62）塞内加毫无畏色，他要人把写有他的遗嘱的木板拿来。百人团长不允许这样做，于是他就转向他的朋友，要他们证实这样一件事情：由于他无法对他的朋友的服务表示感谢，这样他便只能把他唯一的但是最美好的所有物，也就是他的生活方式留给他们了。如果他们把他的生活方式记在心里，那他们便可以从他们的真诚的友谊取得酬报，这就是因道德上的成就而享有的声誉。同时他又叫他们不要哭泣，要坚定起来，他有时像是说平常话，有时则使用比较严厉，甚至几乎是强制性的口吻。他问道："他们所学的那些哲学箴言都到什么地方去了？他们多年来学到的在灾难临头时应有的那种理智态度到什么地方去了？尼禄的残忍谁不知道呢？他在弑母杀弟之后，除了再杀死他的监护人和教师之外，还能杀死谁呢？"

（63）在讲了诸如此类显然是给外面的人听的话以后，他就拥抱了他的妻子，而由于当前有这样的恐怖事件逼临到她的面前，于是他就在暂时温和地祈求她，恳请她，要她不要过度悲伤——不要把这样的事永久记在心上，而是要想到他那过得极有意义的崇高的一生，这样她虽然失去了丈夫，却可以得到正当的安慰。宝琳娜的回答则是坚持要和他同死，她要求刽子手把她同时也杀死。塞内加不愿阻拦她的光荣行动，而且也不忍抛掉他全心宠爱的妻子任凭别人蹂躏，于是他就说："我已经为你指出了在生活中得到慰藉的办法，但是你宁肯选择光荣的死亡。你要树立这样一个光辉的榜样，这一点我是不反对的。让我们俩分享这一坚定的死亡的勇气吧。但愿你的死亡更加光荣！"

说了这话之后，他们便各自一刀切断了自己的血管。塞内加由于上了年纪，而且简素的生活又使得他形容憔悴，因此他的血流得很慢，于是他又切断了腿部膝盖后面的血管。被巨大的痛苦折磨得奄奄一息的塞内加，担心他的痛苦会使他的妻子的决心受到挫折，同时又担心他自己看到妻子的痛苦时感情上又支持不了，于是他便劝她到另一间寝室去。甚至在死前，他的口才依旧不衰。他把他的秘书召了

来，口授了长篇的谈话，因为谈话的全文已经发表，因此我就不在这里重述了。

（64）但是尼禄对宝琳娜并没有憎恶情绪，他不想因宝琳娜的死亡而加深人们对他的残暴行为的厌恶，因此他下令阻止她自杀。在军官的命令之下，她的奴隶和被释奴隶包扎了她的手臂，止住了她的血——不知道这时她是否已不省人事。要知道，正像通常所说的那样，坏事行千里，因此有人认为，当她认为尼禄肯定不会饶过她的时候，她就宁肯取得与丈夫同归于尽的荣誉；但后来，当她看到情况不像她想象的那样坏的时候，她就又贪生怕死了。她就这样地又活了几年，对自己故去的丈夫始终保持着令人感佩的忠诚。她的面色和四肢都十分苍白，这一点就说明她的生命力业已耗竭到什么程度了。

这时，塞内加依旧是没有马上就死，因此他就请司塔提乌斯·安奈乌斯——这个人是他长久以来信任的忠诚的老朋友，并且是一位能干的医生——把毒药[注]给他。这毒药很久以前便已准备好了，本来是用来毒杀被雅典的国家法庭已经定罪的犯人的。毒药拿来之后，塞内加就吞了下去，但是没有起什么作用；他的四肢已经冷却了，他的身体已经不再能感受毒药的作用了。最后，他把自己泡在一盆热水里面，用盆里的一些水洒在他身旁的那些奴隶身上，并说这是向解放者朱庇特神[注]行灌奠之礼。继而他被抬去洗蒸汽浴，结果才在那里窒息致死。在火葬时没有举行任何仪式。这是他自己在遗嘱中吩咐的，他这遗嘱还是在他的财富和权力如日中天的时候写的，但那时他已经考虑到他临终时的问题了。

（65）外面谣传苏布里乌斯·佛拉乌斯和近卫军的一些百人团长在塞内加知悉的情况下私下商定，尼禄一旦被披索一派的人打死，披索跟着也要被杀死，然后把帝国大权交给塞内加。这样做，就好像塞内加是由于他的突出的德行才被一些同阴谋无关的清白的人拥戴出来取得最高大权似的。此外，外面还传说着佛拉乌斯的这样一句话："就无耻这一点而论，那么赶走一个竖琴歌手而用一名悲剧演员来代替他，这实际上并没有什么区别！"要知道，披索穿着戏装唱戏是可以同尼禄拿着竖琴唱歌相比的。[注]

（66）但是军事阴谋本身再也无法隐瞒下去了；告发者不能再忍耐法伊尼乌斯·路福斯那种既是同谋犯又是审讯者的双重身份，因此他们便气愤地把他揭发出来了。故而正当法伊尼乌斯在那里申斥和恐吓的时候，司凯维努斯却有礼貌地嘲笑他说，任何人对阴谋都不像法伊尼乌斯知道得那样清楚，倒是他应当向他的这样一位仁慈的皇帝表示感激呢。对这样的话，他既不能用言语，又不能用沉默表示反驳。他结结巴巴地说不上话来，这表明他心里是十分惊慌的，而就在这个时候，其余的人，特别是罗马骑士凯尔瓦里乌斯·普洛库路斯，便尽一切力量控诉他的罪行。在皇帝的命令下，他被附近侍立的一名普通士兵卡西乌斯捉住和捆绑起来了，这名士兵所以被选来侍立在尼禄身旁，就是因为他是特别孔武有力的。

（67）不久之后，通过同是这些阴谋者的作证，他们又搞垮了将领苏布里乌斯·佛拉乌斯。起初他想以性格不同这一点来为自己辩护：一个像他这样的武人绝不会同那些手无寸铁的女人气的家伙们混到一起干那种冒险勾当。继而在对他进一步加紧追问的时候，他就干脆承认下来并以此为荣了。尼禄问他，他出于什么动机竟然会使他忘记他所发下的军人的誓愿； 他回答说："因为我恨你。当你值得受人们的爱戴的时候，全军的人对你都是同样忠诚的。但是当你杀死你的母亲和妻子的时候，当你变成一个驾着马车赛马的家伙、一个优伶、一个纵火犯的时候，我就开始恨你了。"我把他的话原样地记录下来，因为他的这些话和塞内加的话不同，它们并没有公布过。一个军人的坦率而强烈的感情是同样值得介绍的。大家知道，在这一阴谋里没有任何别的话使尼禄听了更感到刺耳的了，因为尼禄一方面尽管不惜干出任何罪行，但另一方面，他却不习惯于被人指出他干的是什么勾当。佛拉乌斯的处刑被委托给一个名叫维亚尼乌斯·尼格尔的将领。尼格尔下令在附近的土地上挖掘了一个墓穴，但是佛拉乌斯在那里却嘲笑说，这个墓穴挖得既不够深又不够宽。他向他身旁的士兵们说："甚至在这里士兵训练得也很糟糕！"当行刑的人要他把脖子伸直不要动的时候，他说："我只希望你下刀时也干得同样地干脆！"全身抖得很厉害的将领砍了两刀，好不容易才把头砍了下来。但他却向尼禄吹嘘自己的残暴，说他用一刀半就把他杀死了。

（68）苏尔皮奇乌斯·阿司佩尔随之就树立了威武不能屈的又一个范例。当皇帝问他，为什么他想谋杀他的时候，他简略地回答说，只有通过这样的办法才能挽救像他这样一个罪行累累的人。于是他便得到了命定的惩罚。其他的百人团长在临刑时也没有玷辱自己人格的表现。可是法伊尼乌斯·路福斯却没有表现出这样的决心，他甚至在遗嘱里悲伤不已。

尼禄还想把罪名加到执政官维司提努斯身上，因为他认为这个人性格暴烈，而且是敌视他的。但是阴谋者并没有让他了解他们的计划——有些人是因为长久以来同他不合，但大多数的人则因为他这个人刚愎自用，无法与之共事。尼禄恨他，是因为同他有过密切交往。对于皇帝的卑怯无能，维司提努斯了解得很清楚，并且十分鄙视。尼禄很怕这位常常用粗鲁的玩笑嘲弄他并且盛气凌人的朋友。因为，这些玩笑如果都有事实的根据，那就会留下辛辣难受的回忆。

而且还有一个新的因素。维司提努斯最近同一个叫司塔提里娅·美撤里娜[注]的女人结了婚，虽然维司提努斯十分清楚地知道，她的情夫之中就有恺撒。

（69）尼禄找不到他的罪名，又找不到原告，便不能担任审判官的角色，于是干脆施用专制的武力：他派出将领盖列拉努斯率领一中队士兵，命令他"对执政官采取先发制人的行动，占领可以称之为他的城堡的地方，并镇压他的由青年组成的一支精锐队伍"。原来维司提努斯有一所俯临广场的房屋，还有一队年纪一般大小的漂亮奴隶作为他的随从。那一天正是他结束他的执政官职务的一天；当士兵进来说，他们的将领要找他的时候，他正在设晚宴：也许是他根本不担心会发生这样的事情，也许是他力图掩盖他所担心的任何事情，他一听到士兵的话立刻就站起来，[注]很快地安排好了一切。他把自己关在寝室里，把医生叫来切断了他自己的血管：在他还有足够的精力而没有感到致命的影响时，他就被抬往浴室并被投到热水里去，一句自叹自怜的话也没有讲。这时同他一道晚餐的客人则被守卫们包围起来，直到夜深才被放回。尼禄设想那些参加宴会的人在宴会后等待自己丧命时

那一副狼狈相，他笑得合不拢嘴。他说，这些人参加了执政官的宴会，这一下已够他们受的了。

（70）接着他又下令处死路卡努斯。路卡努斯的血在流着，他觉得他的手脚变冷，生命正从手指足尖上一点一点地消失，只是心脏却还有微热和知觉。这时路卡努斯记起了他自己的一首诗中的一节，他曾在这首诗里描写一个以同样方式死去的受伤士兵，于是他就背诵这些诗句。[注] 这就是他临终前说的话。继而塞内奇奥、克温提亚努斯和司凯维努斯和参加阴谋的其他人也结束了自己的生命。塞内奇奥等三人在临终时一反他们过去一贯的怯懦表现；至于参加阴谋的其他人，他们就没有任何值得我们追忆的言论和行动了。

（71）这时，城里到处都举行葬仪，在卡披托里乌姆神殿里则堆满了烧烤过的牺牲。这里是由于一家的儿子被杀，那里是由于一个兄弟、亲戚或朋友被杀；人们向上天感恩，用月桂的花环装点他们的房屋，跪在皇帝面前不断吻他的手。尼禄认为这些做法是欢乐的表现，于是他就赦免了安托尼乌斯·纳塔里斯和凯尔瓦里乌斯·普洛库路斯，因为他们迅速地把阴谋的内容向尼禄作了报告。米利库斯因为得到的赏赐而富了起来，并且采取了希腊语的“救星”一词作为自己的称号。在将领当中，[注] 伽维乌斯·西尔瓦努斯虽然被免了罪，却自戕了；司塔提乌斯·普洛克苏木斯也得到了皇帝的赦免，但是他也用离奇的手法结束了自己的性命，从而使这一赦免归于无效。[注] 随后，……彭佩乌斯、科尔涅里乌斯·玛尔提亚里斯、佛拉维乌斯·涅波斯和司塔提乌斯·多米提乌斯都被免了职，理由是：他们虽然不憎恨恺撒，但是在外面，人们却说他们很恨他。诺维乌斯·普利斯库斯受到了放逐，因为他是塞内加的朋友；格里提乌斯·伽路斯和安尼乌斯·波里欧也受到了放逐，他们几乎不能说是被判罪，而只是被弄得没有面子而已。陪伴着普利斯库斯的是他的妻子阿尔托里娅·佛拉奇拉，陪伴着伽路斯的是他的情妇埃格纳提娅·玛克西米拉[注]，这是一个拥有巨大财产的女人，这笔财产起初一点也没有受到侵犯，但后来却被没收了——这两种情况同样都提高了她的声誉。路福里乌斯·克利司披努斯也被放逐了：参加这次阴谋不过是一个借口，实际上却是尼禄讨厌他，因为他是波培

娅的前夫。对维尔吉尼乌斯·佛拉乌斯[注]和穆索尼乌斯·路福斯[注]来说，放逐是他们的显赫的声名招来的。原来维尔吉尼乌斯是青年人的著名的演说教师，穆索尼乌斯则是他们的杰出的哲学教师。克路维狄耶努斯·克维耶图斯、优利乌斯·阿格里帕、布利提乌斯·卡图里努斯、佩特洛尼乌斯·普利斯库斯和优利乌斯·阿尔提努斯则好像是一整批犯人那样地被放逐到爱琴海的岛屿上去。但是司凯维努斯的妻子凯迪奇娅和凯森尼乌斯·玛克西姆斯[注]却被赶出了意大利，他们两人是直到被判罪的时候——而且只有在这个时候——才发现自己也受到了审判。路卡努斯的母亲阿奇里娅被放了过去：没有被赦免，但也没有受到惩处。

（72）这一切都过去之后，尼禄便把军队召集起来，[注]赏给每名士兵两千谢司特尔提乌斯，此外还免除了士兵口粮的价款——先前他们的口粮是要按市价付钱的。接着就仿佛像是要列举一次战争中的功勋似的，他召集了元老院会议，并且把凯旋的荣誉授予担任过执政官的佩特洛尼乌斯·图尔披里亚努斯[注]，当选的行政长官科凯乌斯·涅尔瓦[注]和近卫军长官提盖里努斯。他把涅尔瓦和提盖里努斯提拔到这种程度：不仅把他们那穿着凯旋服装的像立在广场上，而且还把他们的像立在宫殿里面。执政官的标记被通令授给了尼姆披狄乌斯·〈撒比努斯[注]……〉。因为这个尼姆披狄乌斯在我的书里是第一次出现，所以在这里我要对他作个简略的介绍；而且他还是参加罗马的即将到来的悲剧的一个人物。他是个被释女奴隶[注]的儿子，这个十分漂亮的被释女奴隶过去就在皇帝的奴隶和被释奴隶中间干卖淫的勾当。但尼姆披狄乌斯自称是盖乌斯·恺撒的儿子，因为他恰巧也生得身材高大，面色阴沉。甚至喜欢寻花问柳的盖马斯也许曾经和别人一道玩弄过这个人的母亲。……

（73）但是尼禄在元老院发言之后，随即向人民发布了一道敕令，还以文件汇编的形式公布了告发者的揭发材料和被定罪者所供认的罪状。因为这时外面人们的谈论一般都认为他是出于忌妒或恐惧的动机才杀害了一批显要而无辜的罗马公民的。然而一次阴谋从发起到成熟，最后它的参加者又不得不认罪，对于这样的事实，不但当时苦

心探索事实真相的人们已经不怀疑，就是在尼禄死后返回罗马的那些亡命者对这一点也不否认。但是在元老院，当所有的元老，特别是那些最感悲痛的人，又都在屈身献媚的时候，那位被自己的兄弟塞内加的死亡弄得惶惶不安、正在请求皇帝保全他自己的性命的尤尼乌斯·伽里奥 注 却受到了撒利耶努斯·克利门斯的攻击；克利门斯把他说成是国家的敌人和弑亲者；但最后克利门斯放弃了这一行动，因为元老们一致请他不要这样做。他们指出，他的这种做法会给人这样一种印象，仿佛他在利用国难报私仇，而且他会在已经由于皇帝的宽大而业已处理或取消的事情上重新招惹起残酷的行为。

（74）元老院决定向上天诸神，特别是向太阳神献祭和感恩。太阳神——它在大竞技场，也就是准备发动阴谋的地方，有一座古老的神殿——之所以受到特别的尊崇，是因为它通过自己的神力揭露了阴谋的秘密。奉祀谷物女神凯列司的赛马会准备增加庆祝比赛的场次。4月改用尼禄的名字来命名。在…… 注 地方修建一座献给撒路司女神的神殿，……这里也正是司凯维努斯取得他的匕首的地方。皇帝亲自把这一武器献到卡披托里乌姆神殿中去，并在上面刻了"献给复仇者朱庇特神"（Iovi Vindici）的字样。当时这件事并没有引起人们的注意：但是在另一个"复仇者"优利乌斯·温代克斯 注 的武装叛乱之后，这件事便被看成是未来的报应的朕兆和预示了。我在元老院的议事录中发现，已经当选的执政官阿尼奇乌斯·凯里亚里斯曾提出意见说，应当尽快用公款给圣尼禄修建一座神殿。老实讲，他的这个动议只是说，皇帝的声名已经超出了凡人，并且赢得了全人类的崇拜。但是皇帝自己制止了这种做法，因为别的解释者会把这认成是预兆和期望尼禄的死亡。要知道，神圣的荣誉只有在皇帝不再生活在人们中间之后才能够取得。 注

---

[1] 这里是接着本书第14卷的第26章叙述的。本卷前17章所叙述的事件虽然归入了公元62年的项下，但里面的事情却从公元61年讲到了公元63年。

[2] 这项条约从公元前20年缔结以来没有正式破裂过（公元前20年罗马重新取得了公元前53年克拉苏斯在卡尔莱被夺去的军旗）。

[3] 他的另一个兄弟，这个兄弟分配到阿尔撒奇达伊王的一个属邑米地亚·阿特洛帕提尼（在亚美尼亚和米地亚本土之间）。

[4] 参见本书第14卷，第26章。

[5] 被维提里乌斯任命为不列颠的副帅（legatus），后来担任亚细亚长官。

[6] 尼凯波里乌斯河是哪一条河要决定于提格拉诺凯尔塔的地点在什么地方。撒绍（Sachau）等人认为，如果这座城市就是玛西乌斯山（Masius即今天的埃特图尔山〔et-Tûr〕）以南的提尔·厄尔门（Tell Ermen）的话（这种说法同塔西佗与斯特拉波〔第522、747章〕的材料相符合，但是和普利尼的说法[参见《自然史》，第6卷，第27章，第129节；又第9章，第26节]不符合），那么这条河便是泽尔干河（Zergan），这条河流入幼发拉底河的一个支流哈布尔河（Khabûr）。另一方面，如果按照埃里（Egli）的说法，提格拉诺凯尔塔是玛西乌斯山以北和凡湖（Van）西南的塞尔特（Sert）的话，那么这个地方就在比特里斯苏河-（Bitlis-su）的河畔。

[7] 这就是说，他可以渡过幼发拉底河进攻美索不达米亚。

[8] 在美索不达米亚的东北部。这座城市（“蛮族称为尼西比斯，但希腊人称之为安提奥卡·米哥多尼克”，参见普鲁塔克：《路库鲁斯传》，第32章）从路库鲁斯的时候起到若望·吉米色斯时止一直是重要的战略据点，但当前它只是拥有数百茅屋的一个荒村而已。

[9] 从蝗虫的飞来的情况可以断定，这是6月或7月间发生的事情。

[10] 同沃洛吉西斯的协议是在年底达成的，因此冬天是公元61年到公元62年的冬天：后面的说明则是公元62年的春天或夏天的事情。

[11] 公元60年度执政官（参见本书第14卷，第29章）。科尔布罗要求专门派一位统帅保卫亚美尼亚（qui Armeniam defenderet）的事情已在本卷第3章提到。

[12] 一些铭文表明，此人在佛拉维乌斯朝曾是十分显赫的人物。

[13] 此人仅见于此处。

[14] 他可能秋天在米利提尼（Melitene，今天的马拉提亚）地方从卡帕多奇亚渡河进入亚美尼业，然后南进穿过陶路斯山向提格拉诺凯尔塔推进。

[15] 这是为即将到来的冬天（公元62—63年）所准备的冬营。

[16] 他的阵地毫无疑问是在丘格玛（Zeugma），那是通常的渡河地点，而他的桥头堡的作用进则能使罗马军队攻入美索不达米亚，而退守时封锁它，又能阻止帕尔提亚人，使他们不能窥伺叙利亚。因此大概是以尼西比斯为根据地的沃洛吉西斯便改变了他的目的，向北攻入亚美尼亚，打算在冬天真正到来之前的短时期中间同凯森尼乌斯·帕伊图斯一决胜负。

[17] 指第四军团和第十二军团。从下面的话来看，他们同第五军团是分开驻守的。

[18] 目的在于在"朗戴亚"（Rhandeia）同帕伊图斯和第四军团会合。朗戴亚的名字被保存在狄奥·卡西乌斯的著作里（狄奥·卡西乌斯，第62卷，第21章），这个地方位于"阿尔撒尼亚斯河"（Arsanias）的北岸，这条河可以有把握地被认为就是今天的穆拉德苏河（Murâd-su）。营地的确实地址在何处颇难肯定：可能是在卡尔普特（Khar-put）稍东的地方。

[19] 参见本书第2卷，第42章注。

[20] 帕克奇乌斯·奥尔菲图斯（参见本书第13卷，第36章）现在恢复了他原来的职位。

[21] 即“公民的”荣冠（参见本书第3卷，第21章注）。

[22] 公元前321年，罗马军队在考地乌姆（Caudium）地方屈辱地从撒姆尼特人的轭下走过，参见科瓦略夫：《古代罗马史》（三联书店1959年版，第172—177页）。

[23] 公元前137年，罗马执政官盖乌斯·荷司提里乌斯·曼奇努斯（Gaius Hos-tilius Mancinus）在努曼齐亚地方杜埃罗河（Duero）和提拉河（Tera）合流处被凯尔提贝里人战败。公元前321和前137年的两次投降的条款都为罗马当局所否认。

[24] 这里指罗马军队。

[25] 今天的穆拉特河（Murat），它穿过索佩尼之后流入幼发拉底河。

[26] 这里指他的回忆录。塔西佗在下面虽然作了保留的说明，但仍然受了它的影响，以致帕伊图斯和科尔布罗形成了过分鲜明的对照。

[27] 在夏天，正规的行军路程是二十英里，在特殊情况下也只有二十四英里。

[28] 根据注释中所提出的日期，这里的冬天就是本卷第8章所说的即将到来的冬天（而且冬天也临近了），而从那时开始到这时叙述的全部事件，必定是在很短的时期中间发生的。这一假设当然有它的困难之处，但是大规模的军事行动只有在阿尔塔克撒塔附近不再发生时，在尼西比斯附近才可能发生。这一点从普鲁塔克的《路库鲁斯传》（第32章）可以看出。

[29] 这港口不是奥斯蒂亚（Ostia）（因为台伯河的淤泥使这里没有可用的港口），而是克劳狄乌斯港（portus Claudii），后来的罗马港（portus Romae），亦即今天的波尔托（Porto）。它在奥斯蒂亚以北二英里。

[30] 指元老院国库的全部收入。

[31] 皇帝的财库（fiscus）偶尔把钱送给国库的事情还是常常提到的，例如本书第13卷，第31章。但这里所指的是每年固定的赠送，有关细节我们已不得其详了。

[32] 因为公元9年的帕披乌斯·波塔乌斯法（lex Papia Poppaea）规定，在竞选时有子嗣的人对无子嗣的人享有优先权。

[33] 帕披乌斯·波培乌斯法禁止独身者取得任何遗产，除非死者和此人的关系是在特定亲等以内。结婚但没有子嗣的遗产继承人只接受遗产的一半。

[34] 关于秦奇乌斯法（lex Cincia），参见本书第11卷，第5章注。

[35] 关于奥古斯都的优利乌斯法（leges Iuliae）（原文的复数看来只是出于修辞上的考虑），参见苏埃托尼乌斯：《奥古斯都传》，第34章。

[36] 卡尔普尔尼乌斯平民法（lex Calpurnius de repetundis）是在公元前149年通过的。提出这一平民法的是保民官路奇乌斯·卡尔普尔尼乌斯·披索。根据这一平民法，行省居民有权利向罗马要求赔偿高级长官勒索去的款项，并为此设立一个常设的法庭。

[37] 福尔诺举出彼拉多、希罗·阿格里帕（参见《使徒行传》，第12章，第2节）、费里克斯（参见同上书第24章，第27节）、费司图斯（参见同上书第25章，第9节）的例子。

[38] 各行省常常派遣代表团到元老院来向返回罗马的总督或长官表示感谢，理由是那里的人民在他们的统治下享受了“幸福”。这种做法往往为被卸任的长官用来沽名钓誉。

[39] 参见本书第14卷，第47章注。

[40] 在这一事故之后不久写作的塞内加指出，这一事件发生的日期是公元63年2月5日。

[41] 著名的普布里乌斯·美米乌斯·列古路斯（Publius Memmius Regulus）的儿子或侄子。

[42] 上日耳曼的著名的副帅，他在镇平了温代克斯的起义之后，“没有侵吞统治大权，而是把它给了祖国”。公元97年，他第三次担任执政官。继他担任执政官的是塔西佗，塔西佗在他的葬仪上发表了对他的赞词。

[43] 原来由奥古斯都制定的体育与音乐比赛，每五年举行一次，以纪念公元前31年9月2日他在阿克提乌姆一役取得的胜利，举行的地点是尼科波利斯（参见本书第2卷，第53章注）。这种节日和希腊的四大节日一样，也是圣会。

[44] 两个 Fortunae Antiates被认为是姊妹。对他们的奉祀（以及她们的神托）看来一直存续到提奥多西乌斯时期。

[45] 参见本书第2卷，第41章注。

[46] 她的像在神宴（lectisternia）时同其他诸神的像放在一处。

[47] 因为他本身是玛哥斯僧，所以他拒绝渡海，“因为精通魔法的人照例是不允许向海里吐痰或是用人身不可免的其他任何排泄物玷污海水的”（普利尼：《自然史》，第30卷，第2章，第16节）。

[48] 参见本卷后面第29章。

[49] 可能是前一年度的执政官的儿子。他以同样的勇气、能力和荣誉先是为伽尔巴服务，后来又为奥托服务。甚至维提里乌斯仍然把执政官的职位给他（参见塔西佗：《历史》，第1卷和第2卷有关各处）。

[50] 藩王（tetrachus）的地位在“国王”之下，参见本书第13卷，第7章；第14卷，第6章。

[51] 指较小行省步兵中队（cohortes）和骑兵中队（alae）的队长（praefectus）。

[52] 代理官（procurator），指犹太和卡帕多奇亚的统治者。

[53] 这里所说的行政长官，包括较重要行省的长官——不仅是奇里奇亚、吕奇亚、潘披里亚和加拉提业的行政长官衔副帅（legati pro praetore），而且还有由前任行政长官治理的元老院所属行省比提尼亚的总督（proconsul）。

[54] 公元前67年。参见科瓦略夫：《古代罗马史》，三联书店，1957年版，第573—575页。

[55] 从潘诺尼亚。

[56] 这是在公元前69年他进军提格拉诺凯尔塔时开拓的。普鲁塔克在《路库鲁斯传》第24章末尾的地方只是模糊地指出了这条道路。

[57] 指沃洛吉西斯。

[58] 提贝里乌斯·优利乌斯·亚历山大是庇洛·犹太乌斯（Philo Judaeus）的侄子，但他是一个异教徒；公元46年，他是犹太的代理官（procurator），二十一年后又是埃及的长官；公元69年7月1日，他带头宣布维斯帕西亚努斯为皇帝；在围攻耶路撒冷时是提图斯的副帅。

[59] 后来奉派随提里达特斯到罗马去，可能参与过倍尼文图姆的“维尼奇乌斯阴谋”（参见苏埃托尼乌斯：《尼禄传》，第36章）。

[60] 这时他二十五岁，但军团副帅（legatus legionis）必须是一名元老，通常是一位担任过行政长官的人。

[61] 即在帕科路斯自己的王国里（参见本卷，第2章注）。

[62] 阿尔撒奇达伊王族夏天居住在大米地亚，今天的哈马丹（Hamadan）。

[63] 他本国的佩刀（medus acinaces）。提里达特斯甚至在尼禄面前都想佩带它，他首先作了这样的保证，即把刀刃钉在剑鞘里（参见狄奥·卡西乌斯，第63卷，第2章）。

[64] 同盟战争以来在意大利即不复存在的部分公民权，但这种部分公民权却受到行省人民的重视，因为这是取得全部公民权的一个步骤。

[65] 公元前14年建立并由代理官负责的小行省，位于尼斯（Nice）以北，瓦尔河（Var）的两侧。

[66] 克劳狄乌斯"用大理石的栏杆和镀金的标柱装饰大竞技场，但在先前，它们是凝灰岩和木头的。他还给元老分配了专用的座位，而过去元老习惯上是和其余的人们混在一处参观比赛的。"（参见苏埃托尼乌斯：《克劳狄乌斯传》，第21章；狄奥·卡西乌斯，第60卷，第7章），尼禄也用同样的办法对待骑士。

[67] 据罗司奇乌斯法（lex Roscio），参见本书第6卷，第3章注。

[68] 苏埃托尼乌斯说，尼禄要四百名元老和六百名罗马骑士参加剑斗比赛和对野兽搏斗。他还约请维司塔贞女参观角力比赛，因为他说，在奥林匹亚赛会上，凯列司的女祭司就可以参观表演。

[69] 在他私人的剧场里（参见本书第14卷，第15章开头部分）。

[70] 称赞他的人说他的声音"绝世难得"（参见本书第16卷，第22章）；但是根据狄奥·卡西乌斯（第61卷，第20章）和苏埃托尼乌斯（《尼禄传》，第20章）的说法，他的声音是"沙哑而又微弱"。

[71] 这座城市是卡尔启斯的殖民地库麦（Cumae）所建立的，它甚至直到中世纪仍然保存了它的一些希腊特征。

[72] 在撒姆尼乌姆境内的阿披亚大道上。尼禄就是从这条路到布伦地西乌姆的。

[73] 关于此人，除这里之外所知者甚少。参见塔西佗：《历史》，第1卷，第37章；塔西佗：《对话录》，第11章；狄奥·卡西乌斯，第63卷，第15章。在优维纳尔：《讽刺诗》的第5章，第46行以次里说："要给你一只有四个鼻子的破杯子，这个杯子的名称是从贝尼文托的一个鞋匠那里来的。"这里的鞋匠即指瓦提尼乌斯，因为他的鼻子特别长。

[74] 参见本书第11卷，第29章和注，本书第16卷，第8章。

[75] 这个湖在何处不详。

[76] 这是说如果新娘是妇女的话。

[77] 活下来的人都采取了那更加耸人听闻的说法（参见苏埃托尼乌斯：《尼禄传》，第38章；狄奥·卡西乌斯，第62卷，第16章；普利尼：《自然史》，第17卷，第1章等等）。显然，要最后确定哪种说法正确是困难的。

[78] 类似的说法是常见的。正如李维所说（参见李维：《罗马史》，第5卷结尾处），在公元前390年高卢人进攻之后，这座城实际上是"毫无规则地建立起来的"，而且它的外貌的简陋曾使希腊人十分吃惊（参见李维：《罗马史》，第40卷，第5章）。

[79] 指罗马近郊的大路。

[80] 苏埃托尼乌斯的说法却更加详尽："他以不喜欢难看的旧建筑和曲折狭窄的旧街道为借口，竟而如此公开地点着了这座城市，以致几位前任的执政官在他们自己的庄园上发现尼禄的侍从拿着麻屑和火把时，竟然不敢拿捕他们。而在他特别想占用的黄金房屋附近的一

些谷仓，是先用作战器械摧毁后才付之一炬的，因为它们的墙壁是石头的”（参见《尼禄传》，第38章）。不管这种说法是否可信，明显的是，如果罗马城是被故意放火烧掉的，那么人们并不想对这事特别保密，因为在火灾之前的那一夜有一轮满月的（7月17到18日）。

[81] 在埃司克维里埃山（Esquiliae）上，现在是属于皇帝的财产（参见本卷第42章）。

[82] 阿格里帕在他的全盛时期在玛尔斯广场上修建的巨大建筑物：万神殿（Pantheon）、迪里比托里乌姆（Diribitorium）、撒伊普塔·优利娅（Saepta Iulia）等等。

[83] 参见本卷第33章开头处。苏埃托尼乌斯说他这时在埃司克维里埃山上迈凯纳斯塔上；狄奥说他在皇宫的屋顶上。如果这个说法是真实的，那么他在这里唱的必定是《特洛伊卡》（Troica）里的诗，优维纳尔把这事认成是尼禄极端残酷的表现。

[84] 确实的地点不详。

[85] 新首都的名字大概是尼禄诺波里斯（Neronopolis）（参见苏埃托尼乌斯：《尼禄传》，第55章）。有同样野心的孔莫都斯（Commodus）则决定用更新鲜的名称Colonia Commodiana。

[86] 考古学的以及文献上的材料都表明这个说法太过分了。

[87] 四条街之间的一片房屋，今天英语中称为block的，罗马人则称为insula（岛），这个名称在今天法国南部的一些城市里还保存着。

[88] 鲁娜神（Luna）即月神，她的神殿在阿文提努姆山上。

[89] 大祭坛（Ara Maxima）和赫尔克里士神殿在牛场（Forum Boarium）。

[90] 朱庇特·司塔托尔、努玛宫（即后来的王宫，Regia）和维司塔的圣所都在帕拉提努斯山的北侧。

[91] 这里大概是指帕拉提努斯山上的图书馆被焚毁的事情，不过没有直接的证明可以说明这件事。

[92] 公元前390年，阿里亚河（Allia，台伯河左方的支流，位于罗马以北）一役之后，高卢人焚烧了罗马，而在这两次大火之间的四百五十四年大略可以计算成四百十八年加四百十八月再加四百十八日（四百十八月折合差两个月三十五年，四百十八日减去二月，若每月按三十一日计，则为三百六十六日即一年，三十六年加四百十八年，正好是四百五十四年）。里普西乌斯和后来许多编者都未能解决的这个问题，直到1843年才由格罗提芬（Grotefend）解答出来。

[93] 即著名的金宫（Domus Aurea），这一建筑使得皇帝承认，他"开始有了像人一样的住所"。苏埃托尼乌斯列举了他那短暂的豪奢生活（参见《尼禄传》，第31章）。1913年韦格（Weege）写了一篇专论《尼禄的金宫》（*Das Goldene Haus des Nero*）。它被维斯帕西亚努斯摧毁，而他的圆形剧场（Colosseum）占金宫旧址的十分之一。

[94] 整修优利乌斯港之后，人们就可以从拜阿伊湾进入湖内。这条运河是要向北入台伯河，开凿时所使用的劳动力是从帝国各地调来的囚犯，运河的长度估计有一百六十罗马里（参见苏埃托尼乌斯：《尼禄传》，第31章）。

[95] 这是南部拉提乌姆地方沃尔斯奇人的山区和大海之间一块约三十英里长、六到十一英里宽的浸水的热病流行地区。

[96] 这一工程的目的除了疏干沼地之外，还可以使运粮船不致再走一百二十五英里的毫无屏障的和危险的沿海航路。

[97] 这里指康帕尼亚的两种碎晶凝灰岩（peperino）——后一种是在阿尔巴努斯山开采的，前一种则是在提沃利（Tivoli）和佛拉司卡

提（Frascati）之间的坑道开采的。

[98] Vulcan，火与锻冶之神，朱庇特神和优诺女神之子，维娜丝女神之夫。

[99] Ceres，农业、谷物之神。朱庇特神和她生了普洛西尔皮娜（Proserpine）。

[100] 地狱之神普鲁托（Pluto）之妻。

[101] 在非教会的拉丁语文献中只有这里提到此人。在中文官话本圣经中译为彼拉多。

[102] 这一点说明当时对犹太人已经是被歧视的。

[103] 今天的帕利司特里那（Palestrina）。从有士兵守卫这一点来看，剑奴是属于皇帝的训练所的（参见本书第11卷，第35章注）。

[104] 参见本书第3卷，第73章注。

[105] 海军打算从佛尔米埃（今天的摩拉·迪·伽伊塔，Mola di Gaëta）沿着拉提乌姆的海岸回到米塞努姆的基地去。

[106] 今天的披亚岑扎（Piacenza）。

[107] 从本书第14卷第65章最后一句话来判断，在公元63年这一阴谋至少已经在策划中了，如果本卷第50章的 ardente domo是正确的，则可以想见这一阴谋在罗马大火时期已经成熟了。

[108] 奇怪的是，他的双亲是何许人已不能确定。我们只知道他在公元37年结婚，但是参加他的婚礼的卡里古拉却夺去了他的妻子（参见苏埃托尼乌斯：《卡里古拉传》，第25章）；两年之后（？）他被放逐；还知道，在克劳狄乌斯当政时期，他返回罗马，担任过执政官，后来又从他母亲那里接受了一笔财产（参见优维纳尔：《讽刺诗》，第5卷，第109行）。

[109] 这些品质在《披索赞》（*Laus Pisonis*）里曾谈到过，这是一个年轻而又贫困的作者所写的一首有二百六十一行的抑扬六步格的诗。摩里斯·豪普特（Maurice Haupt）和拉赫曼（Lachmann）认为这个诗人就是田园诗人卡尔普尔尼乌斯（Calpurnius）。

[110] 克劳狄乌斯任命的不列颠驻军的统帅奥路斯·普劳提乌斯·西尔瓦努斯的侄子；他曾被牵连到美撒里娜和西里乌斯的丑事里去，但因为他的叔父的关系而被赦免（参见本书第11卷，第36章）；尼禄使他回到了元老院（参见本书第13卷，第11章）。他在科埃里乌斯山上的巨大邸宅被康司坦丁送给了教皇，因而他的名字现在还保存在拉德兰宫这一名称上面。

[111] 参见本书第13卷，第12章。

[112] 参见本书第14卷，第51章。

[113] ardente domo不是原文，然而还不能作出令人满意的订正。

[114] 据哈姆的意见增（〈neque populo〉）。

[115] 法学家（参见本书第12卷，第11章）。

[116] 玛尔库斯·西提努斯的儿子（参见本书第13卷，第1章）。如果不算尼禄的话，他是奥古斯都的最后一个直系后裔。

[117] 凯利亚里亚节（Cerialia）的日期是4月12—19日，在开头和结束的日子里举行赛马。

[118] 这里大概指埃特路里亚的费伦提努姆或费伦提乌姆（Ferentium），即今天在维提尔波（Viterbo）和波玛尔祚（Bomarzo）之间的费伦托（Ferento），而不一定是拉提乌姆的同名城市（即今天阿纳尼〔Anagni〕附近的费伦提诺）。如果是这样的话，那么“幸福”肯定是指埃特路里亚的女神诺尔提亚（Nortia），而

“安全”也可能是指这个女神。参见优维纳尔：《讽刺诗》，第10卷，第74行。

[119] 安托尼娅是克劳狄乌斯和埃利娅·帕伊提娜所生（参见本书第12卷，第2章）。她最初嫁给格涅乌斯·彭佩乌斯，后来又嫁给法乌司图斯·苏拉。波培娅死后她拒绝了尼禄的求婚，后来以叛乱活动的罪名被处死（参见苏埃托尼乌斯：《尼禄传》，第35章）。

[120] 据缪勒本增补（〈consentitur〉）。

[121] 它的位置只能从塔西佗：《历史》第3卷第38章和苏埃托尼乌斯的《尼禄传》第47章约略判断出来。

[122] 他继多律弗路斯之后担任 Libertus a libellis（参见本书第14卷，第65章）；曾陪伴垮了台的尼禄到帕昂（Phaon）的别墅去帮助他自杀（参见苏埃托尼乌斯：《尼禄传》，第49章；狄奥·卡西乌斯，第63卷，第29章）并为此而被多米提安所杀（参见苏埃托尼乌斯：《多米提安传》，第14章；狄奥·卡西乌斯，第67卷，第14章）。他是埃皮克提图斯（Epictetus）的主人，并且几乎可以肯定就是约瑟普斯（Josephus）在《自传》、《犹太古代史》和《反阿披昂论》中所提到的那个埃帕普洛狄图斯。

[123] 主要由巴塔维亚人组成的一支骑兵队伍。它最初由奥古斯都组成，用来代替他的西班牙近卫队（参见苏埃托尼乌斯：《奥古斯都传》，第49章）。尽管这支部队是忠诚可靠的，但最后还是被伽尔巴解散了（参见苏埃托尼乌斯：《伽尔巴传》，第12章）。

[124] 这里指塞尔维里乌斯花园（参见本卷第55章）。

[125] 这里指近卫军的军营。

[126] 此处拉丁文原文的含义不甚清楚。

[127] 即埃司克维里努斯广场（Campus Esquilinus）上的谢索里乌姆（Sessorium，直译是住所）。帕特洛比乌斯（Patrobius）的奴

隶把伽尔巴的头就抛在这里。（参见普鲁塔克：《伽尔巴传》，第28章。）埃皮克提图斯也曾经提到过拉提拉努斯的勇气。

[128] 塞内加否认他能说出这样的话："他个人的生存依赖于披索的安全。"他不可能认真地讲出这样的话，因为他认为只有皇帝的安全在他本人的安全之上。他也不可能为了应酬而讲这样的话，因为这种讨好的做法不合他的性格。

[129] 参见本书第13卷，第20章注。

[130] 这种毒药，据认为是精选的毒芹。

[131] 在本书第16卷的第35章里，特拉塞亚说过同样的话。据说，除去尼禄的钱币和在一个历表里有这样的拉丁文译法（解放者朱庇特，Jupiter liberator）之外，只有这一个地方出现过这样的称呼。

[132] 披索也和皇帝本人常常做的那样，在抒情悲剧中担任主角。苏埃托尼乌斯在《尼禄传》第21章里就说："在其他的歌当中，他唱了《分娩中的卡纳凯》、《弑母者欧列斯特斯》、《厄伊狄普斯的失明》和《赫尔克里士的发狂》"（*inter cetera cantavit Canacen parturientem，Oresten matricidam，Oedipodem occaecatum，Herculem insanum*．）这种表演的详情大部分已经不清楚了。

[133] 她是在本书第6卷，第11章中所提到的那个司塔提里乌斯·陶路斯的玄孙女一辈。波培娅死后，她就成了尼禄的妻子，尼禄是她的第五个丈夫。奥托原定要娶她为妻，他的最后两封信就是写给她和她的姊妹的（参见苏埃托尼乌斯：《奥托传》，第10章）。

[134] 罗马人在吃饭时是半卧式的。一排卧床围在饭桌的周边。

[135] 可能是指路卡努斯第3卷，第642行以次"躯体的下半部已经使没有内脏的四肢听任死亡的摆布，但当肺部还能呼吸而心脏还有热力的时候，在人体的这一部分，死亡久久不能得逞并且遇到了很大的困难，最后才好不容易制服了整个躯体"。而关于死前的情况，苏埃托尼乌斯则有另一种说法："当他得到允许自己选择死法的时候，他写了

一封信给他父亲，改正了他写作的一些诗，而在痛痛快快地吃了一顿饭之后就把胳膊伸给医生要他切断脉管。”

[136] 这里指近卫军的将领。他们之中参加了阴谋或受到了怀疑的人在这里提到的有六个，而苏布里乌斯·佛拉乌斯则是特别突出的。

[137] 他是怎样死的不详。

[138] 他们夫妻在安德罗斯（Andros）度过了亡命的岁月，保存下来的那里的一个铭刻证明他们在当地很有声望。

[139] 修辞学家和佩尔西乌斯（Persius）的教师。

[140] 参见本书第14卷，第59章注。

[141] 塞内加的朋友（参见塞内加：《书信集》，第87章；玛尔提亚里斯，第7卷，第44、45章）。

[142] 这里指近卫军的军队。军团士兵的口粮这时好像已经是免费的。不过在本书第1卷第17章的牢骚中并没有提到他们的口粮要付钱的问题。

[143] 参见本书第14卷，第29章注。

[144] 未来的皇帝。

[145] 现在他代替法伊尼乌斯·路福斯担任近卫军长官，和提盖里努斯是同僚。这一任命可能在这里的空白或后面的空白中提到。普鲁塔克详尽地记述了他先是对尼禄，而后又对伽尔巴的叛变以及他被守卫杀死的事情（参见他的《伽尔巴传》，第2章；第8章以次；第13章以次）。

[146] 根据普鲁塔克的说法，她是卡利司图斯（Callistus，参见本书第11卷，第29章注）和一个雇佣的女裁缝所生的女儿。他认为新的近卫军长官的父亲可能是著名的剑奴玛尔提亚努斯（Martianus）。

[147] 他的原名是玛尔库斯·安奈乌斯·诺瓦图斯（M.Annaeus Novatus），在过继之后改名为路奇乌斯·安奈乌斯·尤尼乌斯·伽里奥（参见本书第6卷，第3章注）。根据耶罗美（Jerome）的说法，他是在披索阴谋之后一年自杀的。

[148] 空白处（原文是一个空白，中译文因行文关系分成两个空白）先是说明在罗马的什么地方修建了一座给 Salus女神的新神殿，下面又说明在这一女神的旧神殿（在费伦提努姆）设立一个纪念碑的事情（参见本卷第53章）。

[149] 盖乌斯·温代克斯是阿克维塔尼亚皇室的成员和路格杜努姆高卢的副帅（公元68年）。这年里他的起义——他内心的打算不清楚——被维尔吉尼乌斯·路福斯镇压下去，但是却引起了一系列导致尼禄垮台和内战爆发的事件。按拉丁原文Vindex（温代克斯）有"复仇者"之意。此处原文Iulii Vindicis和上面的Iovi Vindici语义双关，故被看成是一种朕兆。

[150] 但在行省把活着的皇帝当做神加以奉祀的情况却是正常的。

第十六卷

（1）尼禄由于轻信左右，再加上凯谢里乌斯·巴苏斯所作的各种许诺，结果就成了命运的玩物。巴苏斯是一个精神不正常的布匿人[注]，他把他在夜里做的一个梦竟然认成是完全可以实现的事情，于是就乘船到罗马来，用贿赂的办法得以见到了皇帝，并向皇帝解释说，他在他的土地上发现了一个很深很深的洞，洞里有大量的黄金，这些黄金都未铸成金币，而是古时未经加工的金块。原来在那里的地面上就有沉重的金块；而另一个地方则又有大量黄金堆成一个个圆柱的样子——这笔财产是几千年前被隐藏起来的，目的就在于增进当前的繁荣幸福。他在解释这种情况的原因时说，腓尼基的狄多在她逃离推罗和

建立了迦太基之后，就把这一座宝库隐藏起来，因为她害怕过多的财富会使她那年轻的国家流于奢侈，或是害怕已经由于别的原因而敌视她的那些努米地亚国王觊觎她的黄金而向她发动战争。

（2）因此，尼禄没有很好地考虑向他报告的这个人或是他所报告的事情本身是否可信，也没有派人先去确定一下这件事是否确实，却有意地夸大这个报告的内容，于是派人去取来这批他认为是唾手可得的掘获品。他把一些三层桨的船给了这一行人等；为了增加航行的速度，他特意挑选了精壮的划手。

那些日子，人民群众以轻信的口吻谈论着这件事，审慎的人则对它提出各种各样的看法。而且这时又恰巧是第二届五年赛会[注]，因此演说家们便把这件事作为他们歌颂皇帝的主要题目："大地现时不仅生产常见的谷物，生产同其他金属合到一起的黄金，它又有了一种丰富的新产品，上苍在没有受到请求的时候就送来了财富！"此外他们还施展极大的口才，表现了其他各种各样卑躬屈节的做法和同样程度的阿谀谄媚。他们深信，他们的这个头脑简单的皇帝是很容易相信别人的话的。

（3）就在这时，由于有了这种毫无根据的指望，他就浪费得更厉害了；长时期积累起来的财富被散发出去，因为尼禄认为他还会取得另一批可以供他挥霍多年的财富。实际上他已经仗着这笔钱来进行赏赐了；[注]对财富的期待成了国家贫困的一个原因。巴苏斯在他自己的很大一片土地上以及在与之相邻的地段上挖来挖去，硬是说这里或那里就是他所说的那个洞窟。跟在他身后的不仅有士兵，而且有一大群农民，他们是被征发来干这个工作的。但最后他只得放弃了自己的梦想，一面却十分吃惊地坚持说，他的梦从来没有落过空，而这是他第一次受骗。为了避免受辱和危险，他自杀了。有人说他最初被关了起来，不久就被释放，但他的财产却被充公用来代替他所说的那个女王的财富。

（4）五年赛会就要举行了。元老院为了避免丑闻而预先把歌唱的胜利的奖赏授给皇帝，同时还加上一顶"演说获胜者的荣冠"，以掩

饰他由于登台而必然会发生的丑闻。但是尼禄却坚持说，他既不需要私人的请托，更不需要元老院的威信来支持他。他要以平等的身份同竞争者比赛，他要通过评判员的不违背良心的奖赏而取得公正的荣誉。他开始是在舞台上背诵一首诗：而当在场群众向他高呼"把他所有的才艺表演出来"的时候（这是他们当时的原话），他便再一次走上舞台，完全按照职业艺人的规则进行表演——累了也不坐下，只用自己穿的长袍拭汗，并使自己的口沫或鼻涕不被观众看到。最后，他跪了下来，吻自己的一只手，向各色各样人组成的听众致敬，装成战战兢兢的样子在那里等候着评判人的决定。于是（至少是）城市的群众（他们赞许一般优伶的这种姿势已是家常便饭了）便以整齐的声调和有节奏的鼓掌发出雷鸣般的喝彩声。你可以设想这些人是十分高兴的；他们也许是真高兴，因为他们已经把国家的耻辱忘得一干二净了。

（5）但是从那还保存着严峻古朴之风的意大利外地城市前来的观众，或是从遥远的行省因公事或私事前来罗马的那些不习惯于放荡生活的人，就忍受不了这样的场面，又没有能力担负这项可耻的任务。他们那没有经过训练的手很快就疲倦得没有力量；他们打乱了训练有素的喝彩者的节奏，结果他们往往必然会遭到配置在一区区的座位中间的士兵们的惩罚。士兵们这样做，目的是为了不使任何一个时候的喝彩失去节奏，不使任何一个时候在无精打采的沉默中浪费掉。据记载，有许多骑士在蜂拥而下的大群观众中间挤过狭窄的通路时被挤死，另一些人由于不分昼夜地坐在剧场的板凳上而得了不治之症。要知道，不来看戏是一件更加冒险的事情，因为不但在表面上有大批的侦探在场，隐蔽的密探人数更多，他们时刻在注意人们的名字和面孔，人们的欢乐和阴郁的表情。结果，下等人的命运是立刻受到惩罚，但显要人物却要遭到忌恨，这种忌恨一时虽然不显露出来，但很快地就会受到报复。有这样一个传说，维斯帕西亚努斯曾受到一个名叫佩布斯的被释奴隶的斥责，因为他看戏时闭上了眼睛。许多有力人物为他斡旋，好不容易才免于治罪。他后来又一次逃脱千钧一发的丧命危险，则是由于他注定要成就大事业的命运。[注]

（6）节日过后，由于一次偶然发火，尼禄踢倒了已有身孕的波培娅，波培娅便丧命了。有些作者说她是被毒死的，但这一点我不能同意。他们所以这样写，这与其说是由于相信事实如此，毋宁说是出于愤恨。要知道，尼禄很想要孩子，而且从主要的方面来说，他是爱自己的妻子的。波培娅的尸体并没有按照罗马的方式火化，而是按照外国宫廷的惯例在尸体外面涂上油膏，里面填上香料，[注] 然后葬到优利乌斯家族的陵墓中。[注]

波培娅的葬礼还是公开举行了；在广场的讲坛上，皇帝称赞了她的美貌，称赞她是一个已被列入诸神行列之中的女婴的母亲，还称赞她的可以称之为美德的其他幸遇。

（7）人们对波培娅之死虽然表示哀悼，但所有熟知她的放荡和残酷的人，对这事心里却十分高兴。这时尼禄又做了一件招人反感的事情，那就是，他不许盖乌斯·卡西乌斯参加葬仪。这是灾祸的第一个暗示。而且这一灾祸很快就到来了。西拉努斯[注] 同他一道被卷到里面。他们的唯一的罪名就是，卡西乌斯有一笔庞大的世袭财产和严峻的性格，西拉努斯则因为他的血统高贵、年轻而又温文尔雅。于是皇帝便把一篇演说送到元老院，建议不许他们两人参加政治生活；而他加到卡西乌斯身上的罪名是：他除了他的祖先的像之外，还供奉了盖乌斯·卡西乌斯的胸像，而且像上刻着“献给党派领袖”（Duci partium）的字样。[注] 散播内战的种子，背叛恺撒的家族——这便是卡西乌斯所追求的目的。

皇帝还说，单是怀念一个被憎恨的名字还不足以说明他有背叛之心，他还把一名年轻的贵族路奇乌斯·西拉努斯拉来做他的伙伴，这是一个性格莽撞的人，他是不怕担起叛乱领袖这个名义的。

（8）后来，尼禄又像过去攻击西拉努斯的从父托尔克瓦图斯[注] 一样攻击西拉努斯，说他已经在分配帝国的职务，已经在指定被释奴隶来掌管“财务、文书和通信”了。这一控诉既荒唐，又毫无根据。因为许多事情已向西拉努斯敲了警钟，他行事是十分谨慎的，而且他的叔父的命运也把他吓得对任何事情都特别小心了。随后，那些所谓告

密者又被带到元老院里来对卡西乌斯的妻子、西拉努斯的姑母列庇妲[注]进行控告，她的罪名是和他的内侄有近亲相奸的行为以及使用巫术。乌尔卡奇乌斯·图里努斯和科尔涅里乌斯·玛尔凯路斯这两名元老被检举为罗马骑士卡尔普尔尼乌斯·法巴图斯[注]的同谋者。但是他们由于求助于尼禄，后来又由于情节不太严重，而逃过了立即定罪的命运。他们得以逃出了尼禄的毒手，是因为这时尼禄全部时间都正在用于策划一些极其严重的罪行。

（9）于是元老院发布命令，判处卡西乌斯和西拉努斯以流放的刑罚；列庇妲的案件则交由恺撒本人裁夺。卡西乌斯被放逐到撒丁尼亚岛上去，任凭他老死在那里。[注]西拉努斯被送往奥斯蒂亚，看起来是要解往纳克索斯，但后来却被囚禁在阿普里亚的一个名叫巴里乌姆[注]的小城里。他在那里利用他的哲学信念来忍受他身受的不白之冤，但后来还是有一名百人团长被派到那里去杀他。当百人团长捉住他并建议他自己割断脉管的时候，他回答说，他实际上早已下定决心寻死，但是不能容许凶手执行这一光荣任务。百人团长看到西拉努斯虽然手里没有武器，体格却是非常健壮，而且在激愤的情绪中并无畏惧的表示，于是便下令手下士兵先把西拉努斯制服脱下来。西拉努斯没有乖乖地在那里束手待擒，他尽力赤手空拳地加以抗拒，直到他前身受伤，死在百人团长的刀下，就像在战场上阵亡那样。

（10）路奇乌斯·维图斯[注]以及他的岳母塞克司提娅和他的女儿波利塔[注]，也同样勇敢地结束了自己的生命：他们都是皇帝所讨厌的人物。他认为这三个人活在世上，就是对他之杀死维图斯的女婿路贝里乌斯·普劳图斯[注]的一种永久的抗议。但是被释奴隶佛尔图那图斯却给他提供了一个表现他的残暴的机会。佛尔图那图斯侵吞了他主人的财产之后，现在却抛弃了他的主人而变成了一个控告者，并且把克劳狄乌斯·德米亚努斯拉来作他的帮凶。德米亚努斯在维图斯担任亚细亚总督时曾由于犯了极其可恶的罪行而被维图斯囚禁起来，但是现在却被尼禄释放，作为控告的报偿。当被告得到这个消息之后，他知道他将要同他的被释奴隶在对等的地位上进行这场诉讼，于是他便到他在佛尔米埃的别墅去。在那里，他受到了军队的暗中监视。

同他在一起的，是他的女儿。除了即将临头的危险之外，她还有一件痛心的事情，这件痛心的事情从她的丈夫普劳图斯被暗杀的那天便已开始。当时她曾拥抱丈夫的流血的脖颈，[注] 而到这时仍然保存着她那血迹斑斑的袍子。她毫不打扮地过着孀居的日子，生活里没有半点慰藉，吃的东西也只够维持起码的活命。但是，现在，在父亲的催促下，她到那不勒斯去；她在那里见不到尼禄，就在他的门口逡巡不去，向他呼吁，要他倾听无辜者的申诉，而不要使一个曾和他一道担任过执政官的同僚毁在一个被释奴隶的手里。她时而像是妇女那样的哭诉，时而又像男子那样用威胁的口吻讲话。但尼禄对于她的请求和她的斥责全都无动于衷。

（11）于是她便带话给她的父亲说，事情已没有任何指望，只能准备一死了。同时又有消息说，元老院正在安排一次审讯，并将作出一项残酷无情的宣判。这时也有一些人劝他把恺撒指定为主要继承人，[注] 因为这种做法至少还可以保证他的孙子们能得到剩余的一些产业。但是他拒绝了这个建议，因为他不愿意在他临终的时候，还用一种奴颜婢膝的行径玷污他那大体说来是自由的一生。他把他可以动用的钱都分给了他的奴隶：他要他们把一切可以搬动的东西都拿去使用，只留下三只床供临终时使用。继而就在同一房屋里，用同一件刃器，他们切断了自己的脉管；他们随即被匆匆地抬到浴室去，而为了体面的关系，他们每个人都被裹在一件外袍里。父亲望着女儿，外祖母望着外孙女，而波利塔则望着父亲和外祖母两个人。他们三人都争相认真地请求尽快结束他们那越来越微弱的呼吸，这样他们就可以先离开自己的那虽然还活着但肯定会死去的亲人。命运安排了适当的次序；年长的两个人先死了，然后才是刚刚进入青年时期的波利塔。他们是在埋葬之后才受到控诉的。元老院的命令说，他们应当按照我们祖先的方式受到惩罚。尼禄对这事加以干预，而允许他们可以在不受监视的情况下死去。不过这幕笑剧是在当事人自杀之后才表演出来的。

（12）同法伊尼乌斯·路福斯有亲密的交往，并且也同维图斯相识的罗马骑士普布里乌斯·伽路斯被断绝了火与水[注]：控告他的那个被释奴隶则因为这一行动而在剧场内将领的侍从的座位当中被赐予一个

座位。4月——也叫“尼禄尼乌斯月”[注]——以后的各月重新起了名字：5月改为“克劳狄乌斯月”，6月改为“日耳曼尼库斯月”。[注]根据提出这一建议的科尔涅里乌斯·奥尔菲图斯的论证，6月（拉丁语Junius，尤尼乌斯）之所以改名，是因为两个托尔克瓦图斯的因罪处死已经使得“尤尼乌斯”[注]这一名称成为不吉利的了。

（13）这一年已被这样多的可耻行为弄得很不光彩，同时上天也以暴风雨和疾病来显示朕兆。康帕尼亚遭到了旋风的蹂躏，这场旋风糟蹋了大片的农田、果树和谷物，并且几乎把它的威力扩展到首都附近。在罗马本城，各个阶级都有大批的人死于致命的瘟疫。染上了瘟疫的空气看不出任何表面的征象，然而房屋里却堆满了尸体，街道上到处都是殡仪的行列。任何性别，任何年龄都不能成为不受传染的保证；奴隶和自由人同样都立刻倒毙。为他们的死亡而哀泣的妻子儿女，在料理丧事或哀悼死者的时候也会受到传染，结果往往就同他们的丈夫或父亲在同一个柴堆上被火化了。

骑士和元老虽然也死了不少，但他们的死亡看起来却并不显得那样悲惨，因为他们如果遭到和别人一样的命运，却躲过了皇帝的血腥手掌。

同年，在纳尔波高卢、阿非利加和亚细亚进行了征兵，以补充驻在伊里利库姆的各个军团，因为在这些军团里，所有那些因为年老或有病而丧失作战能力的人都退役了。皇帝为了抚慰路格杜努姆的火灾，[注]拨给了他们四百万谢司特尔提乌斯，以补偿该城的损失。这笔钱恰好等于先前路格杜努姆为支援受灾的罗马而提供的那笔钱。

（14）在盖乌斯·苏埃托尼乌斯[注]和路克奇乌斯·提列西努斯[注]担任执政官的一年里，我前面提到，[注]由于写作侮辱尼禄的下流诗篇而被放逐的安提司提乌斯·索西亚努斯听到了告密者所取得的荣誉和尼禄喜爱血腥屠杀的情况。这个生性不安分守己而又善于投机取巧的人，就利用共患难这一点，跟一个也是被放逐到当地的，名叫帕姆美尼斯的人结成朋友。这个帕姆美尼斯是一个结交广泛的著名的占星术士。他看到不断有使者前来向帕姆美尼斯请教，便认定其中必有缘故

了。同时他得悉，普布里乌斯·安泰乌斯[注]每年都要送一笔钱给帕姆美尼斯。他还知道，尼禄憎恨安泰乌斯，是因为安泰乌斯过去同阿格里披娜要好，而且他的财富又很容易引起别人的垂涎；这种情况是使许多人丧命的原因。于是他截取了安泰乌斯的一封信，还从帕姆美尼斯的文件夹里窃到了载有安泰乌斯的星命和流年的文件，同时还发现了占星术士的有关玛尔库斯·欧司托里乌斯·司卡普拉[注]的生辰和流年的一些计算。然后他就写信给皇帝，请求给他一些期限让他从流放地回到罗马，以便把一些对他的安全很有帮助的重大消息报告给他：原来安泰乌斯和欧司托里乌斯有夺取帝国统治大权的阴谋，他们正在仔细占算他们自己的命运和皇帝的命运。

快速的船只立刻就派了出去，索西亚努斯匆忙地赶到了罗马。他的控告的事情一旦被知道，安泰乌斯和欧司托里乌斯立刻就被认为不是受到控告，而是已经被判了罪。结果竟没有一个人敢于给安泰乌斯的遗嘱签字作证，直到提盖里努斯预先通知立遗嘱人赶快办完最后的手续，从而出头批准了这一行动的时候。安泰乌斯吃了毒药；但是他嫌药性发作得太慢，结果又切断了自己的脉管以求速死。

（15）欧司托里乌斯这时正在遥远的利古里亚边界地带自己的一处别庄里；一名百人团长被派到那里，迅速执行处死的命令。下述的事实说明这件事需要赶快地执行：欧司托里乌斯是一个在军事上相当有声望的人，而且曾在不列颠获得过公民荣冠；[注]他不但膂力过人，而且精于战术；面对着这样一个人物，一贯怯懦而在不久之前被揭发阴谋之后又变得更加终日惴惴不安的尼禄十分害怕他可能会对皇帝发动攻击。百人团长在把守住了欧司托里乌斯的别庄的一切出口之后，就向他宣布了皇帝的命令。被害人对他自己表现出了过去他常常是在敌人面前表现的英勇。当他发现他那已被割断的脉管血流得太慢的时候，他就请一名奴隶只为他做一件事情，那就是紧紧地握住一把匕首。然后他就把奴隶的手拉向自己，切断了自己的喉咙。

（16）即使我以前所叙述的都是对外战争和为共和国英勇牺牲的事迹，对于这些事件的千篇一律的叙述，不但我自己会感到厌烦，我想别的人也会感到厌烦：因为他们听到的尽是罗马人的接二连三悲惨

牺牲的故事——尽管那些人也许是死得英勇的。老实说，这种奴才式的忍耐以及在国内的和平环境中白白流掉大量鲜血的事实，会使人感到腻烦，会使人感到心头沉重。对于阅读我的这些纪录的人，我只要求他们在一件事上给以谅解，那就是：他们允许我不憎恨那些死得如此怯懦的人！ 因为这不是他们的过错，这是罗马触怒了上天——这和军队战败或城市被攻占的情况不同，在目前的情况下，你不能一次就交代清楚上天的愤怒，然后接着就谈别的事情。让我们把这一特权给予这些显贵家族的后人吧。既然他们的葬仪和普通民众的葬仪不同，那么当历史上记载了他们的死亡的时候，就让他们每个人都取得并保有自己特有的一席地位吧。

（17）因为就在几天的工夫里，仅仅在一批人中间相继死去的就有安奈乌斯·梅拉、阿尼奇乌斯·凯里亚里斯、路福里乌斯·克利司披努斯、提图斯·佩特洛尼乌斯。梅拉和克利司披努斯是元老级的罗马骑士[注]。克利司披努斯一度担任过近卫军长官，并曾被授以执政官的标记，[注]但后来以阴谋的罪名被放逐到撒丁尼亚。他在听到死刑的命令业已发出之后，立刻就自杀了。梅拉是伽里奥和塞内加的亲兄弟，他过去不曾追求过什么官职，却有一个荒唐的野心，那就是想以一名普通骑士的身份取得一个担任过执政官那样的人的影响；同时他又认为取得财富的比较便捷的办法是担任为皇帝处理私事的代理官。他又是路卡努斯的父亲，这个身份也大大地有助于他的声誉的提高。在他的儿子死后，他以这样激烈的手段来讨还他儿子借出的债款，致使路卡努斯的一位好友法比乌斯·洛玛努斯捏造了一项罪名来控告他，说他和他的儿子都参加过阴谋，并且捏造了路卡努斯的一封信作为证明。尼禄在检查了这封信之后，就下令把它带给梅拉（尼禄早就觊觎着梅拉的财产）。梅拉于是采取了当时的一种流行的死法，即割断脉管；在这之前他先写下了一份遗嘱的附录，说明把一大笔钱赠给提盖里努斯和他的女婿科苏提亚努斯·卡皮托，[注]想借以保全遗嘱上财产的其余部分给自己的家属。遗嘱附录后面的一段话，看来是不满意自己的不公正的遭遇，因为在这里面他说，他自己是在没有被处死的理由的情况下丧命的，但十分敌视皇帝的路福里乌斯·克利司披努斯和阿尼奇乌斯·凯里亚里斯[注]却还活着。人们认为这段话是捏造的：因为就克利

司披努斯来说，他已被处死了；就凯里亚里斯来说，肯定会被处死。注 但不久之后，他就自杀了。他的自杀并没有引起像别人的死亡所引起的那样的惋惜，因为人们并没有忘记他曾向盖乌斯·恺撒揭发过一件阴谋。注

（18）关于佩特洛尼乌斯注 的事情，我们还要简略地回溯一下。他这个人白天睡觉，夜里处理公务和享受人生之乐。别人的声名是通过勤勉取得的，但佩特洛尼乌斯却是因懒散的生活而闻名于世。而且不同于普通纨绔子弟的是，他并不被人们看作放荡哥儿和花花公子，而被认成是一个精于享乐之道的人物。他的言论和行动不拘细节、放荡不羁，而表现这些特征的那种天真质朴使得他的言行反而特别引起人们的好感。虽然如此，在他担任比提尼亚的总督，后来又担任执政官的时候，他却表现出自己是一个刚毅果断和有处理事务能力的人。但后来由于他沾染上了做坏事的习惯，或是向那些类似坏事的东西学样，他钻进了尼禄的小圈子，成了尼禄的风雅顾问。注 对各种玩乐都已腻透了的皇帝，只能在佩特洛尼乌斯所赞许的东西里发现诱人的和优雅的东西。他的得宠引起了提盖里努斯的忌妒，提盖里努斯把佩特洛尼乌斯看成是自己的一个明显的对手，因为佩特洛尼乌斯在享乐之道上比他自己更为精通。因此，他就致力于激起皇帝的残酷心肠，因为这是皇帝的主导情绪。他指责佩特洛尼乌斯同司凯维努斯的友谊，注 另一方面又唆使他的一名奴隶密告佩特洛尼乌斯，却不给佩特洛尼乌斯以任何为自己辩护的机会，同时扣押了他家里的大部分人。

（19）皇帝在那些天里恰巧到康帕尼亚去。佩特洛尼乌斯一到库麦，就被看管起来了。他不愿意再在恐惧或希望中拖延时日，又不想匆忙地自杀，因此他就突发奇想，把他那已经切断的脉管包扎起来，随后又把它们打开，并开始同他的朋友轻松地交谈，看来他无意取得坚定地迎接死亡的声誉。他听他们背诵的并不是有关灵魂不朽的对话注 或是有关哲学学说的对话，而是轻快的抒情歌曲和轻薄的诗篇。他赏赐一些奴隶，又责打一些奴隶。他吃晚饭，又打了个盹，这样就使他这一死虽然是为人所迫，至少看起来像是寿终正寝。

甚至他的遗嘱同一般自杀者对尼禄或提盖里努斯等庞然大物进行谄媚的调子也有所不同。他在遗嘱里详细列举了皇帝的放荡行为和他的每种淫行的新花样——首先是把各式各样的娈童和女人的名字标示出来——然后把这一文件签押之后送交尼禄。他毁坏了他的图章戒指，因为他担心这东西后来会给别人招惹麻烦。注

（20）尼禄不知道为什么他在夜间的那些丑事竟会传到外面去。但他突然想起那个名叫西里娅的女人来。这个西里娅是个元老的妻子，因而是个有些名望的女人，尼禄本人曾在她身上用各种各样的方式发泄淫欲，此外她同佩特洛尼乌斯又极为要好。因为她对她所看到的和身受的事情不能保守秘密，所以便遭到了放逐。尼禄这样做，因为他很恨她。但是他处死担任过行政长官的米努奇乌斯·提尔穆斯却是因为提盖里努斯忌恨这个人。因为提尔穆斯的被释奴隶竟敢对皇帝的这个宠臣进行了一些有损对方声名的控告，结果控告者本人受到了严刑的拷打，他的主人则被无辜处死。

（21）在屠杀了这样多显要人物之后，尼禄最后竟然想消灭道德本身，因为这次他屠杀的对象已经是特拉塞亚·帕伊图斯和巴列亚·索拉努斯了。注 这两个人都是他的老对头，而他忌恨特拉塞亚还有另外的原因。我在前面说过，注 在讨论阿格里披娜的问题时，特拉塞亚曾走出元老院，而在参加青年节的时候，特拉塞亚也并不怎样热心。这一情况所以特别使尼禄感到不高兴，是因为在特拉塞亚的故乡帕塔维乌姆注，就是这个特拉塞亚，在特洛伊人安提诺尔注过去发起的比赛中，……穿着悲剧的服装歌唱。此外，正当行政长官安提司提乌斯由于讽刺尼禄的诗篇而几乎就要被判处死刑的时候，他却建议一项较轻的刑罚，而这一建议并且得到通过。注 当波培娅死后元老院决定赠她以身后的荣誉时，他故意避不参加；在这之后，他又不参加她的葬礼。

科苏提亚努斯·卡皮托经常在尼禄耳边提起这些事情。原来，除了他的性格本来就十分喜欢犯罪之外，他也十分忌恨特拉塞亚，因为特

拉塞亚曾利用自己的影响帮助奇里奇亚的使者控诉他的勒索行为，[注] 结果使他被定了罪。

（22）但是卡皮托还提出了其他罪名。“这年年初，特拉塞亚不参加例行的宣誓；[注] 他虽然是十五人祭司团的成员，却回避参加全国发愿的祭典；[注] 他从来没有为皇帝的安宁或是为他的神圣的嗓音而奉献过牺牲；过去对于元老们所作的任何最平常的决定，他这位在国事的讨论中一贯十分热心的元老总是明确表示自己的赞许或反对的，[注] 但现在他三年都不到元老院来一次；可是，在昨天，当元老们一致争先恐后地努力打垮西拉努斯和维图斯的时候，[注] 他却宁肯牺牲自己的闲暇时间为他的食客的私事而到处奔走。事情业已发展到拉山头、搞分裂的局面了。如果许多人都这样胆大妄为的话，那么这就是战争了！他说，‘如果过去这个常常发生内部纠纷的国家都在谈论恺撒和加图的话，那么现在，尼禄啊，人们所谈论的便是你本人和特拉塞亚的纠纷了。’而且他还有他的追随者——或毋宁说他的臣仆。这些人虽然并不赞同他那种与人相左的作风，但是他们却很欣赏他的风采和容貌，并且仿效他的固执和严厉，其目的则在于谴责你的放荡。[注] 只有他一个人不关心你的安全，只有他一个人不尊重你的才能。他不能容忍皇帝的欢乐，对于皇帝遇到的丧事，遭到的痛苦，他不是更感到不解恨吗？不相信波培娅是神，这说明这样的情绪也正是拒绝向圣奥古斯都和圣优利乌斯的法令宣誓效忠的情绪。他瞧不起宗教，废除了法律。

“在所有的行省和全体军队中，人们都特别细心阅读罗马人民的官报，[注] 想知道特拉塞亚所拒绝做的是些什么事情！如果他的建议正确，我们就采用吧，否则的话，就铲除这些企图发动政变的人的首脑和煽动者吧。图倍罗[注] 和法沃尼乌斯[注] 之流就是从这一派产生出来的，这样的人甚至在古老的共和国里都是不受欢迎的。为了推翻帝国，他们提出了自由的口号：帝国被推翻之后，他们就下手扼杀自由本身了。如果你容许这些敢于同布鲁图斯之流比美的人不断增多和强大起来，则即使你消除一个卡西乌斯那也起不了什么作用。最后总说一句：对于特拉塞亚，你无需亲自写什么指示，交给元老院，让我们来决定吧！”

尼禄更是火上加油地煽起科苏提亚努斯的激怒情绪，还要言语尖刻的埃普里乌斯·玛尔凯路斯[注]来协助他。

（23）至于巴列亚·索拉努斯，罗马骑士欧司托里乌斯·撒比努斯曾对他提出了控诉，案情是在被告担任亚细亚总督时发生的。在被告担任亚细亚总督时期，他的公正和魄力加深了皇帝对他的忌恨。造成这种忌恨的原因还有：他细心清理了以弗所的港口；虽然培尔伽门城的人们使用武力阻止恺撒的被释奴隶阿克拉图斯[注]强行劫走他们的雕像和绘画，但是索拉努斯却没有对该城加以惩罚。不过这次他的罪名却是他同普劳图斯的友谊，还有他在行省中以发动政变为目的的、讨好行省居民的行动。定罪日期正选择在提里达特斯就要前来接受亚美尼亚的王冠的时候。[注]这样做的目的是：当大家的好奇心都放到对外事件上去的时候，国内的罪行就不会再引起人们的注意，或者，也许是为了通过皇帝对显要人物的杀戮以显示皇帝的威严。

（24）罗马全城人民都出城迎接皇帝，[注]并且去看国王，但是特拉塞亚却被禁止参加这次欢迎的行动。他并没有垂头丧气的表示，却写了一封信给尼禄，问加给他的到底是一些什么罪名。他说，如果让他知道他的罪名，如果给他答辩的机会，那么他是可以进行驳斥的。尼禄认真地阅读了他的来信，他满以为惊惶万状的特拉塞亚一定会写下一些可以增加皇帝的荣誉和玷辱自己声望的东西。但当他看到事实并非如此的时候，倒是尼禄本人对于这位无辜的人物的表情、气概和坦率感到吃惊了。于是他便下令召集元老院的会议。

（25）于是特拉塞亚同他的最亲密的朋友们商量：他是试行辩护还是根本不屑于进行辩护。人们提出了各种不同的意见。认为他应当去元老院的人的理由是，他们确信特拉塞亚一定会很坚定。“他讲的话只会增加他的光荣。只有懦弱的和胆怯的人才会死得不声不响。让全国都能看到敢于正视自己的死亡的男子汉吧。让整个元老院都能听到可能被认为是出于某位神的启发，并且是超人的言论吧。说不定甚至尼禄也会被这一真正的奇迹所感动。但是，如果他依旧坚持他的残暴行为的话，那么至少后世的人一定能分辨出一次光荣的死亡和一次沉默而卑怯的死亡之间的区别。”

（26）但另一方面，也有一些人认为他应当等在家里。这些人对特拉塞亚本人虽然持有相同的看法，但是他们却认为，如果他到元老院去，他会受到嘲弄和侮辱。他最好不去听那些谩骂和侮辱的言词。“急于干坏事的不止科苏提亚努斯和埃普里乌斯这两个人：还有别的野蛮成性的人也许会动起武来；甚至那些有身份的人也会由于担心自己的安全而跟着动手。他曾经是元老院的很大的光荣，他还是不必使元老院犯下这样一件可耻的罪行吧。让人们去猜测在审判特拉塞亚时元老院会作出怎样的决定吧！要尼禄因为自己的丑行而感到羞耻那只是妄想，而更加可怕的是他会对特拉塞亚的妻子、女儿和其他亲人施加残暴的行动。因此他应当死得清白无瑕，应当死得与他在生平为人处世最服膺的人们一样光荣。”

在参加这次密谈的人当中有一个少年气盛的阿路列努斯·路斯提库斯[注]；这个渴望取得名誉的人建议否决元老院的决议，因为他是一位保民官。但是特拉塞亚制止了他的热情，他劝路斯提库斯不要做那种本身起不了作用、对被告没有好处，但对否决者却会引起致命后果的事情。他说，“他自己的一生已经结束了，他无论如何不能放弃他在多年间从未间断地奉行过的处世之道。但是路斯提库斯却刚刚走上自己的从政的道路，他的未来完全可以由他自己决定：因此他必须在事先好好考虑，在这样一个时代里，他应当采取怎样的政治立场。”至于他自己应不应当到元老院去，这个问题他自己会再作仔细研究。

（27）但是在第二天早上，全副武装的两个近卫军中队占领了维纳斯·盖尼特利克斯的神殿[注]；一队穿着托迦袍，但是公然佩带着刀的[注]人看住了元老院的入口；在各个广场和会堂的附近也配备了一队队的士兵。元老们就是在这些杀气腾腾的士兵的注视之下走入了会场的。他们在那里听取了皇帝的演说（由他的财务官代为宣读）。他没有特别指出任何人的名字，却责备元老们有忽职守，从而给罗马骑士树立一个偷懒的榜样。如果担任过执政官和祭司的许多人对装点自己的花园表现出更大劲头的话，那么那些元老不愿从遥远的行省到元老院来，又有什么可以奇怪的呢？

这是给控告者的一种进攻的武器，而控告者也就抓住了这个武器。

（28）首先发动攻击的是科苏提亚努斯，继而玛尔凯路斯作了更加激烈的发言："国家已经到了生死存亡的关头。皇帝手下的人们的冥顽不灵，糟蹋了皇帝的宽容。到目前为止，元老院对人太放任了，他们在过去竟然使怀有二心的特拉塞亚愚弄他们而不给以惩处；而嘲笑元老院的还有装得同特拉塞亚一样疯疯癫癫的、他的女婿赫尔维狄乌斯·普利斯库斯[注]；此外有这种行径的还有帕科尼乌斯·阿格里披努斯[注]，这个人从他父亲那里继承了对皇帝们的憎恨；还有写作了可恶的诗篇的库尔提乌斯·蒙塔努斯[注]。特拉塞亚虽然担任过执政官，但是他不来元老院；他虽然是祭司，却不参加全国的发愿的仪典；他虽然是罗马公民，却不参加效忠宣誓。除了特拉塞亚根本不把自己祖先的制度和仪典放到眼里，而公然干那出卖祖国背叛人民的勾当，否则他的行动是无法解释的。

"不必多说了，让这个一贯自命为完美无缺的元老，这个保护诽谤皇帝者的人物到这里来，并且提出建议，他认为哪些应当改正，哪些应当修改吧。他挑剔这挑剔那，较之他那种一概否定却又不吭一声的做法，倒更容易忍受些！难道天下太平的局面，难道不折一兵一卒而取得的胜利，使他不高兴吗？对于一个对国家的喜事感到悲痛的人，对于一个把广场、剧院和神殿看成是荒野的人，对于一个用亡命来进行威胁的人，我们绝不能让这样的人的野心得到满足！在特拉塞亚的眼里，这些并不是什么元老院的决议，没有什么高级长官，也没有什么罗马。让他死掉吧，让他从这个国家消失吧，因为这个国家他早已经不爱，现在甚至连看也不想看了！"

（29）玛尔凯路斯讲这类话的时候，他像往常一样阴森可畏，他的声音、面容和眼睛都射出了逼人的怒火。元老们听着，内心并无悲痛之感，因为接二连三出现的危险使他们心中早已感到习以为常了。但是当他们看到近卫军士兵的手都放在武器上的时候，他们却感到了一种从未有过的、更加强烈的恐怖。同时，特拉塞亚的可尊敬的形象也出现在他们的头脑里。有些人还同情赫尔维狄乌斯的遭遇，因为他

很快地就要因为一次纯洁的婚姻关系而付出自己的生命。阿格里披努斯不就是由于他父亲的悲惨命运而受到连累的吗？要知道，他的父亲虽然同样是无辜的，但还是被提贝里乌斯残酷地杀害了。至于蒙塔努斯，他是个正派的青年，也没有写过中伤别人的诗篇，他之被放逐，纯粹是因为他显露了自己的才华。

（30）正在这个时候，控告索拉努斯的那个欧司托里乌斯·撒比努斯[注]进来并开始发言了。他抨击被告同路贝里乌斯·普劳图斯的友谊和被告在亚细亚的统治。他说，“被告在那里统治时心目中没有国家的利益，只是想如何使自己便于取得别人的好感，以提高自己的声望：他曾对那里的城市的叛乱情绪采取同情的态度。”这话并不新鲜了。但是，这次控诉也有新东西，就是把索拉努斯的女儿也牵涉到她父亲的案件里面来，罪名是她曾把金钱送给那些魔法师。这样的事情确实是有的，不过这是出于谢尔维里娅（这就是他的女儿的名字）的孝心。她因为爱她的父亲，同时因为她少不更事，所以才向这些魔法师只是询问有关她一家的安全的事情；此外她还询问过尼禄会不会对他们宽大，元老院的审理会不会作出引起悲惨后果的判决。于是她便被召到元老院来，这样在执政官的座坛的两端，一边是年老的父亲，同他相对的是他那还不到二十岁的女儿。她的丈夫安尼乌斯·波里欧不久之前被放逐，这样她就不得不过着孤寂的独居生活。她甚至不能抬起眼睛来望一望她的父亲，因为显然她已加深了她的父亲的危险处境。

（31）当控诉者问她，她是否出售了她出嫁时的妆奁，是否从脖颈上摘下了她自己的项链，以便弄到钱举行魔法仪式的时候，她起初是倒在地上，饮泣了很长一个时候。随后她就俯在座坛的台阶和座台上，高声叫道：“我从来没有向邪恶的神求助过，从来没有向魔法求助过！在我的不幸的祈祷当中，祈求的只是希望你恺撒，和你们诸位元老，能够保全这位最好的父亲的性命。如果魔法师们需要的话，我就会把我的珠宝和外袍，以及足以表示出我的地位的一切标记交出来，就像我会献出我的鲜血和生命那样。这些人先前我并不认识。他们的名誉、他们的法术，这一切都要由他们自己来负责：对于皇帝，我从来是把他看作神明的。但是这一切我都是背着我那最不幸的父亲做的。如果这是罪行的话，那么全部责任只应由我一个人负担！”

（32）她还在讲话的时候，索拉努斯插进来大声说道，“她没有同他一起到他的行省去；从她的年纪来说，她不可能同普劳图斯相识；而且她也没有被牵涉到对她的丈夫提出的控诉中去。他们应当对她的案件进行个别处理，她所犯下的唯一罪行，只是对父亲太孝顺了。至于她自己，她甘愿接受任何命运！”

就在这个时候，他想冲到他的女儿那里去拥抱她，他的女儿也想跑到他这面来；但是在场的侍从们跑到他们父女中间，不许他们相互拥抱。在这之后则是证人讲话。这次控诉的残暴所引起的同情，与普布里乌斯·埃格纳提乌斯[注]作证时所激起的愤怒简直不相上下。埃格纳提乌斯原来是索拉努斯的一名食客，这次是被收买来陷害他的朋友的。他把自己装扮成一名严肃的斯多噶派信徒，在举止和表情方面好像是十分公正廉洁的样子，但是在内心里，他却是阴险狡诈的，他只是把贪欲和淫乱隐藏在内心深处罢了。但是黄金戳穿了他的假面具。埃格纳提乌斯本人这样一个例子足以向世人说明，应当提防的与其说是有不公正之名或是为罪行所玷污的坏人，毋宁说倒是那些想用一些高尚的学识来掩盖自己的虚伪和出卖朋友的丑行的人。

（33）但是在这一天里，我们却又看到了一位崇高人格的典范，这个人就是卡西乌斯·阿司克列皮奥多图斯，他很有钱，在比提尼亚是首户。在索拉努斯的全盛时代，他对索拉努斯就十分尊重，但是在索拉努斯即将垮台的时候仍然不肯背弃他。为此他被剥夺了全部财产，并遭到放逐——这一点证明上天对好人和坏人是不作区分的。

特拉塞亚、索拉努斯和谢尔维里娅奉准选择自己的死亡方式；赫尔维狄乌斯和帕科尼乌斯被逐出意大利；蒙塔努斯由于他父亲[注]的关系而被饶过了性命，但是条件是他不能再担任官职。在控告者当中，埃普里乌斯和科苏提亚努斯每人各得五百万谢司特尔提乌斯的赏金；欧司托里乌斯则取得了一百二十万谢司特尔提乌斯的赏金，还取得了财务官的标记。

（34）执政官的财务官于是奉派到特拉塞亚那里去：特拉塞亚正在他的花园里。这时天色已近黄昏。他把很多显赫的男男女女约来，

但是他的主要注意力却是放到犬儒学派的一位大师戴米特里乌斯[注]的身上。从特拉塞亚的严肃认真的面容以及从人们所能听到的、他同戴米特里乌斯谈话时偶然高声说出的片言只语来判断，他正在同戴米特里乌斯讨论灵魂的本质，以及精神和身体的分离的问题。后来他的一位密友多米提乌斯·凯奇里亚努斯向他报告了元老院所作的决定。于是特拉塞亚就在他的朋友们的哭声和悲叹声中要他们赶快离开，以免受到一位已被定罪者的危险的牵连。特拉塞亚的妻子阿里娅也想学她母亲[注]——也叫阿里娅——的榜样跟丈夫同死，但是特拉塞亚却劝她活下来，因为他们的女儿还需要有人照顾。[注]

（35）现在他向柱廊走去。财务官在那里发现他的神色与其说是悲哀，毋宁说是欢乐，因为他已得到确实的消息说，他的女婿赫尔维狄乌斯只不过受到了被放逐出意大利的处分。未几，在得到元老院的命令之后，他便把赫尔维狄乌斯和戴米特里乌斯带到自己的卧室，把双臂伸给他们二人，要他们切断他的脉管。当血流出来、洒到地上的时候，他就把财务官唤到近前，对他说："我们在向解放者朱庇特神行灌奠之礼呢。年轻人啊，看吧——让上天不要垂示这样的朕兆吧！——但你是生活在这样一个时代里，在这个时代里，坚定的范例对于锻炼坚强性格是有好处的。"他死得很慢，受到极大的痛苦，于是他的眼光转向戴米特里乌斯……[注]

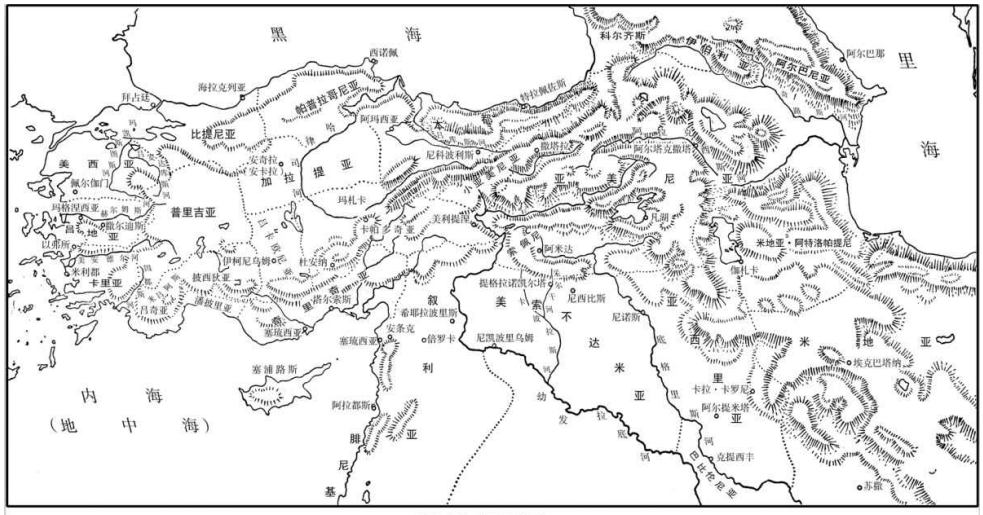

罗马帝国时代西亚地图

罗马帝国时代西亚地图

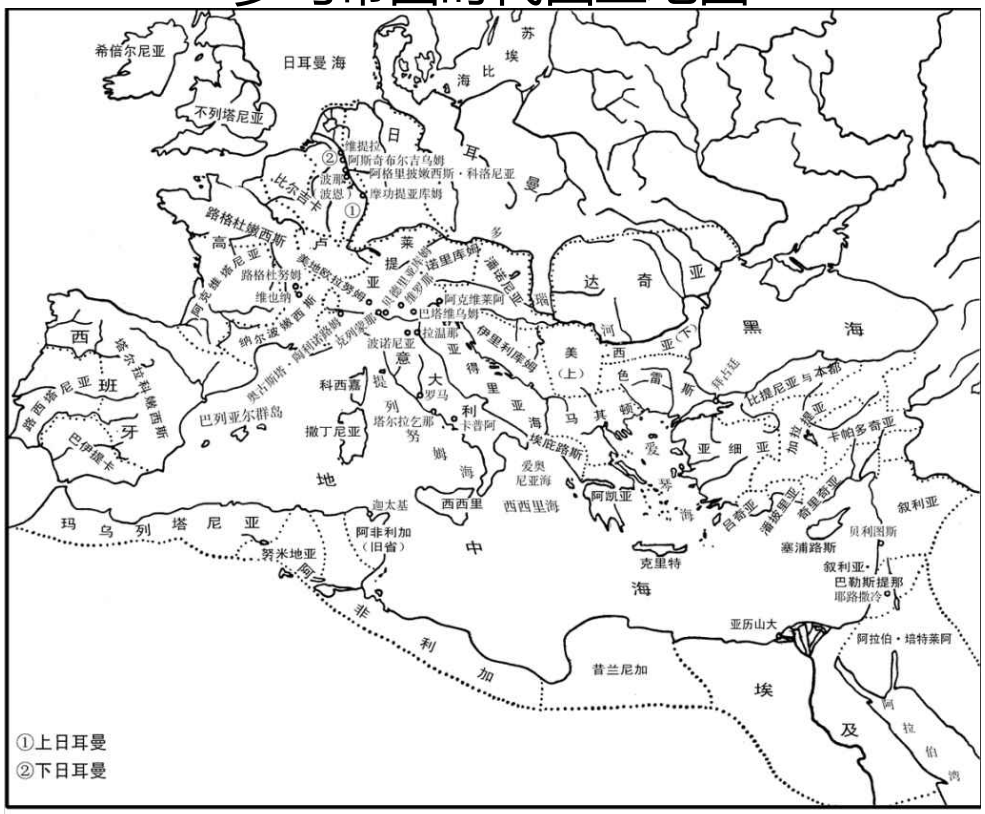

罗马帝国

---

[1] 即迦太基人。

[2] 即尼禄尼亚（参见本书第14卷，第20章注）。

[3] 关于尼禄当政末期穷奢极欲的情况参见塔西佗：《历史》，第1卷，第20章；苏埃托尼乌斯：《尼禄传》，第30章；普鲁塔克：《伽尔巴传》，第16章。

[4] 根据苏埃托尼马斯（《维斯帕西亚努斯传》，第4章）和狄奥·卡西乌斯（第66卷，第11章）的说法，这件事发生在皇帝东巡希腊的时候；再参见苏埃托尼乌斯：《维斯帕西亚努斯传》，第14章。

[5] 这表明尼禄的很大的悔恨心情。波培娅崇奉犹太教，曾被称为“改宗者”（参见约瑟普斯：《犹太古代史》，第20卷，第8章）。不过这一情况和这里的叙述似乎无关。尸体的处理同埃及人之制造木乃伊有相似之处，关于木乃伊的制作可参见希罗多德：《历史》，第2卷，第86—89章（中译本，商务印书馆1959年版，第311—312页）。

[6] 参见本书第1卷，第8章注。

[7] 参见本书第15卷，第52章注。

[8] 这位法学家是“弑暴君者”卡西乌斯的直系后裔（参见本书第12卷，第12章注）。他受控告的主要理由无疑是上面刻的铭文。从本书第4卷第35章科列姆提乌斯·科尔杜斯的话可以看出，这种胸像并不是绝对禁止的，但是对于卡西乌斯以及对于布鲁图斯家族的英雄崇拜总是危险的事情。参见本书第3卷，第76章；第4卷，第34章；第16卷，第22章。

[9] 参见本书第12卷，第58章；第15卷，第35章。

[10] 优尼娅·列庇妲是优尼娅·卡尔维娜的姊妹（参见本书第12卷，第4章，第8章）。

[11] 小普利尼的妻子的祖父，他的《书信集》中有九封信是给法巴图斯的。

[12] 尽管他年老而又失明，到维斯帕西亚努斯当政时他还是回到了罗马。

[13] 今天是布林迪西西北七十英里左右的巴里（临亚得里亚海）。在荷拉提乌斯时期（尼禄时期可能也是如此），它比一个小小的渔村大不了许多，现在却是一个相当大的城市了。

[14] 路奇乌斯·安提司提乌斯·维图斯，参见本书第13卷，第11章，第53章；第14卷，第58章。

[15] 本书第14卷，第22章的安提司提娅。

[16] 参见本书第13卷，第19章注。

[17] 参见本书第14卷，第59章。

[18] 这种预防措施是常用的，参见本书第14卷第31章中普拉苏塔古斯的遗嘱和《阿古利可拉传》第43章中阿古利可拉的遗嘱。

[19] 相当于剥夺公民权。

[20] 参见本书第15卷，第74章。

[21] 这些名字都是属于他自己的，因为他的全名就是克劳狄乌斯·尼禄·恺撒·日耳曼尼库斯；因而不能把这5月和6月的名称看成是他的继父克劳狄乌斯和外祖父日耳曼尼库斯的名字。孔莫都斯也用一大堆头衔凑成了一年十二个月的名称：阿玛佐尼乌斯月（Amazonius）、音维克图斯月（Invictus）、披乌斯月（Pius）、费里克斯月（Felix）、路奇乌斯月（Lucius）、埃利乌斯月（Aelius）、奥列里乌斯月（Aurelius）、孔莫都斯月（Commodus）、奥古斯都月（Augustus）、赫尔克里士月（Herculeus）、罗玛努斯月（Romanus）、埃克苏佩拉托里乌斯月（Exuperatorius）。参见狄奥·卡西乌斯，第72卷，第15章。

[22] 两个托尔克瓦图斯的氏族名（参见本书第15卷，第35章；第16卷，第8章）。

[23] 按理这次火灾必定是在罗马的大火之后发生的。因此，如果认为这次火灾就是在这一时期内使里昂化为灰烬的那次火灾，那么塞内加所说的日期就必定是错误的（公元58年）。“先前任何火灾都不曾焚烧得这样厉害，以致达到一物不留的地步”（塞内加：《书信集》，第91章）。

[24] 苏埃托尼乌斯·保里努斯（参见本书第14卷，第29章以次）。

[25] 他喜欢哲学，并且在庇洛斯特拉图斯（Philostratus）的《阿波洛尼乌斯传》中很有声誉地出现了几次（参见《阿波洛尼乌斯传》，第4卷，第40章，第43章；第7卷，第11章；第8卷，第7章，第12章）。在玛尔提亚里斯的作品中，他曾拒绝把钱在没有保证的情况下借给自己的"老朋友"；玛尔提亚里斯也和庇洛斯特拉图斯一样，提到他在多米提安当政时期被放逐的事情（参见本书第12卷，第25章）。

[26] 参见本书第14卷，第48章。

[27] 参见本书第13卷，第22章。

[28] 参见本书第14卷，第48章。

[29] 拯救了罗马公民的性命的人可以得到公民荣冠。

[30] 他们就是所谓laticlavii，即具有元老的财产资格并且经过皇帝的允许而穿宽边紫色外袍的骑士。

[31] 他的行政长官——并不是执政官——的标记曾在本书第11卷，第4章中提到；关于他的放逐参见本书第15卷，第71章。

[32] 参见本书第11卷，第6章注。

[33] 参见本书第15卷，第74章。

[34] 人们有理由怀疑附加上去的这段文字是根据尼禄的命令加上去的，以便为一项死刑辩解，并为另一项死刑提供借口。

[35] 我们只知道这一阴谋是公元40年的事情。

[36] 现在人们一致承认他就是那著名的讽刺诗（Satire）的作者。这是一种以强盗为主角的小说，小说中间夹杂着一些诗句。在全书的十六卷或更多的卷数当中，只有十分残缺的两卷保存下来。有人认为，如果事实是如此的话，作者应当在这里谈一谈他的文学才能，

但这种说法是站不住脚的。因为在塔西佗看来，再没有比昂科尔皮欧斯（Encolpios）、阿司库尔托斯（Ascyltos）、吉同（Giton）之流所写的可耻的历险记之类的东西更加不像“文学”的了。

[37] 《讽刺诗》（Satire）的手稿和一些语法家把顾问（Arbiter）一词认成是姓（cognomen）。

[38] 参见本书第15卷，第49章以次。

[39] 关于这方面的另一种想法，可参见塞内加：《论灵魂的宁静》（*De tranquill animi*，第14章）：“他的哲学教师陪着他，当他们离开小山（在这里每天都向恺撒——我们的神〔指卡里古拉——引者〕，奉献牺牲）不远的时候，教师对他说：‘卡努斯，你现在在想什么？你处于怎样的内心状态？’卡努斯说：‘我想注意一下，在那最迅速的瞬间到来时，是否感觉到自己的灵魂正在离开躯体。’他表示，如果他发现什么情况时，他会遍告诸友，并告诉他们，他自己的灵魂处于怎样的状态。”

[40] 这种顾虑显然是从路卡努斯死后的伪造事件而引起的。参见本卷第17章。

[41] 参见本书第12卷，第53章。

[42] 参见本书第14卷，第12章。

[43] 今天的帕都亚（Padua）。

[44] 参见味吉尔：《埃涅伊特》，第1卷，第242行以次；李维：《罗马史》，第1卷，第1章。

[45] 参见本书第14卷，第48章。

[46] 参见本书第13卷，第33章。

[47] 参见本书第1卷，第72章注。

[48] 这里特指为皇帝的安全而发愿，参见本书第4卷，第17章注。

[49] 参见本书第13卷，第49章。

[50] 参见本卷第7章和第10章以次。

[51] 曾被利用来反对"嫌疑者逮捕令"（Loi des Suspects）的塔西佗的一段文字使卡米勒·德木兰（Camille Desmoulins）付出了自己的生命："Était-il vertueux et austère dan les moeurs? Bon! nouveau Brutus qui prétendait par sa pâleur et sa perruque de jacobin faire la censure d'une cour aimable et bien frisée.Gliscere aemulos Brutorum vultus rigidi et tristis qui tibi lasciviam exprobrent. Suspect!"（Le Vieux Cordelier，第4号，共和2年霜月30日。）

[52] 参见本书第3卷。第3章注。

[53] 克温图斯·埃利乌斯·图倍罗是法学家帕纳伊提乌斯的学生，西塞罗的《论共和》（De Republica）中的对话者。他是格拉古兄弟的对头。

[54] 玛尔库斯·法沃尼乌斯，一个仿效加图的人物，在菲利披之战（他就在这一战斗中被俘并被屋大维处死）之前的二十年中间是个比较有名，但声誉却不太好的人物。

[55] 参见本书第12卷，第4章注。

[56] 参见本书第15卷，第45章。

[57] 根据同科尔布罗取得的协议（参见本书第15卷，第29章以次）。

[58] 尼禄是同提里达特斯一道从康帕尼亚返回罗马的。在这之前，他在那不勒斯接见了提里达特斯。

[59] 路奇乌斯·尤尼乌斯·阿路列努斯·路斯提库斯（Lucius Junius Arulenus Rusticus）也是斯多噶派的信徒；公元69年他是行政长官（参见塔西佗：《历史》，第3卷，第80章）；但在多米提安时期，他由于编写特拉塞亚的传记而被处死（参见塔西佗：《阿古利可拉传》，第2章）。他在罗马曾听过普鲁塔克讲学，所以普鲁塔克就写了一段逸事，描述他的威严（参见普鲁塔克：Mor，522E）。

[60] 这是优利乌斯家族的圣母的神殿，据说它是恺撒在帕尔撒里亚一役的前夕许下愿，后来在他的新广场的中央修建的。对于元老院在这里集会一事很难提出什么怀疑，虽然，通常召开会议的地点却是在它附近的优利乌斯会堂（curia Iulia）。

[61] 这说明他们是便衣保卫人员。

[62] 著名的斯多噶派殉道者，地位仅次于塞内加和特拉塞亚。关于他的经历和性格，参见塔西佗：《历史》，第4卷，第5章以次；关于他被维斯帕西亚努斯处死的事情，参见苏埃托尼乌斯：《维斯帕西亚努斯传》，第15章；狄奥·卡西乌斯，第66卷，第12章。

[63] 此人声名虽不如特拉塞亚或赫尔维狄乌斯，但是颇得埃皮克提图斯的赞赏。他的父亲（参见本书第3卷，第67章）曾被提贝里乌斯处死，处死的原因大概因为卷入了谢雅努斯的阴谋（参见苏埃托尼乌斯：《提贝里乌斯传》，第61章）。

[64] 关于此人所知者极少，参见塔西佗：《历史》，第4卷，第40、42章。

[65] 参见本书第15卷，第56章，第71章。

[66] 普布里乌斯·埃格纳提乌斯·凯列尔是贝律图斯人（狄奥·卡西乌斯，第62卷，第26章），在塔尔苏斯受教育（优维纳尔：《讽刺诗》，第3卷，第116行以次）；公元70年因为参与了这件事而受到穆索尼乌斯的控告；他虽受到犬儒学派的戴米特里乌斯的辩护（不知所

据理由如何），但结果仍然受到放逐的处分（参见塔西佗：《历史》，第4卷，第10章，第40章）。

[67] 他显然是皇帝宠爱的人物。这个人很可能就是多米提安的宫廷中的那个资格最老的享乐主义者（参见优维纳尔：《讽刺诗》，第4卷，第107行，第136行以次，“他对于尼禄进行到深夜的……皇宫的放荡生活，也是十分熟悉的。”）。

[68] 他是一个犬儒派的苦行者。称他为“半裸者”的塞内加同他交谊很深，对他极为钦佩。他早在盖乌斯当政时期就到了罗马，并且似乎追求过波澜迭起的生活，因为没有这种波澜，生活在他的心目中就成了死海。维斯帕西亚努斯最后放逐了他，并且给了他这样的评语：“你做的每件事都使得我非杀死你不可，但是我是不杀只会吠叫的狗的。”（狄奥·卡西乌斯，第66卷，第13章）。庇洛斯特拉图斯说他是阿波洛尼乌斯的朋友。

[69] 这里所提到的三代是这样：（1）老阿里娅是凯奇纳·帕伊图斯的妻子，帕伊图斯在克劳狄乌斯当政时期曾被牵连入卡米路斯·司克里波尼亚努斯的阴谋（参见本书第12卷，第52章注）。老阿里娅为了鼓励她的丈夫自杀，曾先用匕首戳自己，然后把它交给了丈夫，并且说：“帕伊图斯，不要难过。”（2）凯奇纳·安妮娅是凯奇纳和老阿里娅的女儿，特拉塞亚的妻子，特拉塞亚死后，她又活了很久。（3）芳尼娅是特拉塞亚和小阿里娅的女儿，赫尔维狄乌斯·普利斯库斯的妻子。在多米提安当政时期，她被放逐，财产也被没收，到涅尔瓦当政时期，她才和母亲一道返回罗马。

[70] 特拉塞亚这时必然想起了二十四年前他劝老阿里娅不要自杀时的情景。当时他问：“如果我非死不可，你肯不肯让你的女儿与我同死？”老阿里娅回答说：“如果你同她也是这样长久而和谐地生活在一起，就和我同帕伊图斯那样，那么我是愿意的。”（参见小普利尼：《书信集》，第3卷，第16章。）

[71] 美地凯乌斯本（Mediceus）在这里中断。这一卷里遗失的大约有三十章，第17卷和第18卷（如果有的话；参见引言）也全部遗失

了。

要目索引

说明：1．条目首字按汉语拼音字母顺序排列；2．每一首字项下按该条目（如系人名，则以名字的主要部分为准）的字数多少的顺序排列，同样字数的条目则按后面一字笔画多少的顺序排列；3．各条中的阿拉伯数字，黑体字为卷次，白体字为章次。

A

阿尔巴 （Alba）11，24；4，9（诸王）；15，43．
阿尔诺 （Arno）1，79．
阿克提 （Acte）13，12，46；14，2．
阿里娅 （Arria，特拉塞亚之母）16，34．
阿里娅 （Arria，特拉塞亚之妻）16，34．
阿里索 （Aliso）2，7．
阿图斯 （Atys）4，55．
阿图斯·克劳苏斯 （Attus Clausus）4，9；11，24；12，25．
阿拉尔 （Arar）13，52．
阿披昂 （Apion）14，18．
阿波罗 （Apollo）2，54；3，61，63；5，55；12，22，63；14，14．
阿菲尔 （Afer）见多米提乌斯．
阿凯亚 （Achaia）1，76，80；2，53；3，7；4，13，43；5，10；6，18；14，21；15，33，36，45．
阿提卡 （Attica）5，10．
阿司佩尔 （Asper）见苏尔皮奇乌斯．
阿尔普斯 （Arpus）2，7．
阿布都斯 （Abdus）6，31以次．
阿皮卡塔 （Apicata）4，3，11．
阿列西亚 （Alesia）11，23．
阿非利加 （Africa）1，53；2，52；12，43（粮食生产）；15，46．
阿克维拉，优利乌斯 （Aquila，Iulius）12，15，21．

阿庇乌斯·西拉努斯 （Appius Silanus）6，9；11，29．
阿庇乌斯·阿庇亚努斯 （Appius Appianus）2，48．
阿里乌斯·伐鲁斯 （Arrius Varus）13，9．
阿奇里娅 （Acilia）15，56，71．
阿帕美亚 （Apamea）12，58．
阿库提娅 （Acutia）6，47．
阿拉伯人 （Arabs）6，28，44；12，12，14．
阿埃提斯 （Aeëtes）6，34．
阿格里帕 （Agrippa，老）12，23．
阿格里帕 （Agrippa，小）13，7．
阿格里帕，玛·阿西尼乌斯 （Agrippa，M．Asinius）4，36，61．
阿格里帕，玛尔库斯·维普撒尼乌斯 （Agrippa，M．Vipsanius，奥古斯都之婿）1，3，41，53；3，19，56，75，79；4，40；6，51；12，27；14，53，55；15，37，39．
阿格里帕·波司图姆斯 （Agrippa Postumus）1，3以次，53；3，30．
阿格里帕·维布列努斯 （Agrippa Vibulenus）6，40．
阿泰乌斯 （Ateius）2，47．
阿提乌斯 （Attius）6，24．
阿普列娅·瓦莉拉 （Appuleia Varilla）2,50.
阿普里亚 （Apulia）3，2；4，71；16，9．
阿玛西斯 （Amasis）6，28．
阿玛努斯 （Amanus）2，83．
阿玛图斯 （Amathus）3，62．
阿维图斯，杜比乌斯 （Avitus，Dubius）13，54，56．
阿德拉那 （Adrana）1，56．
阿文提努斯 （Aventinus）6，45．
阿尔巴尼人 （Albani，在高加索）2，68；4,5；6,33—35；12，45；13，41．
阿尔布奇拉 （Albucilla）6，47以次．
阿尔卡地亚 （Arcadia）12，53（11，14；15，41）．
阿尔托里娅·佛拉奇拉 （Artoria Flaccilla）15，71．
阿尔卑斯山 （Alps）11，34；15，32（滨海阿尔卑斯山）．
阿尔哥斯人 （Argives）12，61（11，14）．
阿尔提米塔 （Artemita）6,41．
阿尔提努斯·优利乌斯 （Altinus Iulius）15，71．
阿尔撒凯斯 （Arsaces）6，31，33；12，14．

阿尼奇乌斯·凯里亚里斯 （Anicius Cerialis）15，74；16,17．
阿尼凯图斯 （Anicetus）14，3，7，8，62．
阿布狄乌斯·路索 （Abudius Ruso）6，30．
阿列狄乌斯·谢维路斯 （Alledius Severus）12，7．
阿米克莱湾 （Amunclanum Mare）4，59．
阿利亚里亚 （Alliaria）1，53．
阿克巴路斯 （Acbarus）12，12，14．
阿克拉图斯 （Acratus）15，45；16，23．
阿克提乌姆 （Actium）15，23．
阿克维里娅 （Aquilia）4，42．
阿奇里乌斯·阿维奥拉 （Acilius Aviola）12，64．
阿奇里乌斯·斯特拉波 （Acilius Strabo）14，18．
阿庇狄乌斯·美路拉 （Apidius Merula）4,42．
阿拉克西斯 （Araxes）12，51；13，39．
阿拉里库斯 （Araricus）见乌尔卡奇乌斯．
阿披亚大道 （Via Appia）2，30．
阿披奇乌斯 （Apicius）4，1．
阿波尼乌斯，路奇乌斯 （Aponius，Lucius）1,29．
阿格里披娜 （Agrippina， 日耳曼尼库斯之女）4，53，75；11，12；12，1—8，22，25—27，37，41以次，56以次，59，64—69；13，1以次，5，13—16，19—21；14，1—13，57；15，50；16,14，21．
阿格里披娜 （Agrippina，日耳曼尼库斯之妻）1，33，41，44，69；2，43，54，55，57，75，79；3，1，3，4，17，18；4，12，17，19，39，40，52，53，54，60，67，68，70，71；5，1，3，4；6，25，26；14，63．
阿莫尔古斯 （Amorgus）4，13，30．
阿盖尔穆斯 （Agermus）14，6，7，8，10．
阿菲尼乌斯 （Afinius）14，48．
阿凯罗尼娅 （Acerronia）14，5，6．
阿凯美尼斯 （Achaemenes）12，18．
阿提狄乌斯·盖米努斯 （Atidius Geminus）4，43．
阿提里乌斯 （Atilius，A．）2，49．
阿提里乌斯 （Atilius,被释奴隶）4，62以次．
阿提美图斯 （Atimetus）13，19，21以次．

阿普列乌斯，塞克斯图斯 （Appuleius，Sextus，公元14年执政官）1，7．
阿普洛尼娅 （Apronia）4，22．
阿路列努斯·路斯提库斯 （Arulenus Rusticus）16，26．
阿路谢乌斯 （Aruseius）6，7，40．
阿维尔努斯 （Avernus）15，42．
阿司科尼乌斯·拉贝欧 （Asconius Labeo）13，10．
阿司普列纳斯 （Asprenas）1，53；3，18．
阿尔米尼乌斯 （Arminius）1，55以次，60，64，68；6,44；11，8；12，44，46，48；13，5，30；14,24；15，12以次，15，27．
阿尔伦提乌斯·司提拉 （Arruntius Stella）13，22．
阿尔伦提乌斯，路奇乌斯 （Arruntius，Lucius）1，8，13，76，79；3，11，31；6，5，7，27，47以次；11，6以次．
阿尔哥里库斯 （Argolicus）6，18．
阿尔凯拉乌斯 （Archelaus，卡帕多奇亚的）2，42；14，26．
阿尔凯拉乌斯 （Archelaus，卡帕多奇亚同名者之子？）6，41．
阿尔塔巴努斯 （Artabanus，同名者之子）11，8．
阿尔塔克撒塔 （Artaxata）2，56；6，33；12，50以次；13，39，41；14，23．
阿尔撒尼亚斯 （Arsanias）15，15．
阿尔撒奇达伊 （Arsacidae）2，1—3；6，31，34，42以次；11，10；12，10；13，9，37；14，26；15，1，14，29．
阿尔撒莫撒塔 （Arsamosata）15，10．
阿弗拉尼乌斯 （Afranius）4，34．
阿弗拉尼乌斯·克温提亚努斯 （Afranius Quintianus）15，49，56，70．
阿克图美路斯 （Actumerus）11，16，17．
阿杜路美图姆 （Adrumetum）11，21．
阿狄亚贝尼人 （Adiabeni）12，13以次；15，1，4，14．
阿涅木里乌姆 （Anemurium）12，55．
阿普洛尼乌斯，路奇乌斯 （Apronius,L）1，56，72；2，32；3，21，64；4，13，22，73；6，30；11，19．
阿普洛尼乌斯·凯西亚努斯 （Apronius Caesianus）3，21．
阿布达伽伊塞斯 （Abdagaeses）6，36，37，43，44．
阿尔塔瓦斯德斯 （Artavasdes）2，3以次．
阿尔塔克西亚斯 （Artaxias）2，3，56，64；6，31．

阿克提乌姆之胜利 （Actiaca victoria）1，3；2，53；4，5．
阿里斯托尼库斯 （Aristonichus）4，55；12,62．
阿里斯托布路斯 （Aristobulus）13，7；14,26．
阿波里吉尼斯人 （Aborigines）11，14．
阿普罗狄西亚斯 （Aphrodisias）3，62．
阿尔塔巴努斯三世 （Artabanus III，帕尔提亚的）2，3以次，58；6,31—33，36以次，41—44．
阿里奥巴尔扎尼斯 （Ariobarzanes）2，4．
阿司克列皮奥多图斯·卡西乌斯 （Asclepiodotus Cassius）16，33．
阿德刚德司特利乌斯 （Adgandestrius）2，88．
埃及 （Egypt）2，59以次，67，69，85；4，5；5，10；6，28；11，14；12，43，60；13，22；15，26，36．
埃拉托 （Erato）2，4．
埃魁人 （Aequi）11，24．
埃利姆·帕伊提娜 （Aelia Paetina）12,1．
埃吉阿伊 （Aegeae）13，8．
埃米里娅·姆撒 （Aemilia Musa）见姆撒．
埃米里娅·列庇妲 （Aemilia Lepida）见列庇妲．
埃利乌斯·伽路斯 （Aelius Gallus）5，8．
埃利乌斯·拉米亚 （Aelius Lamia）4，13；6,27．
埃利乌斯·格拉奇里斯 （Aelius Gracilis）13，53．
埃杜伊人 （Aedui）3，40，43以次；11，25．
埃沃都斯 （Evodus）11，37．
埃里亚斯 （Aërias）3，62．
埃姆斯河 （Ems）1，60，63；2，8，23．
埃林德司 （Erindes，河名）11，10．
埃律克斯 （Eryx）4，43．
埃律特莱 （Erythrae）6，12．
埃涅阿斯 （Aeneas）4，9；12，58．
埃皮卡里丝 （Epicharis）15，51，57．
埃列芳提尼 （Elephantine）2，61．
埃米里乌斯 （Aemilius，百人团长）2，11；4，42．
埃米里乌斯·保路斯 （Aemilius Paulus）12,38．
埃米里乌斯·玛美尔库斯 （Aemilius Mamercus）11,22．
埃克巴塔纳 （Ecbatana）15，31．
埃律迈安人 （Elymaen）6，44．

埃格纳提亚·玛克西米拉 （Egnatia Maximilla）15，71．
埃乌德木斯 （Eudemus）4,3，11．
埃特路里亚 （Etruria）2，39；4，5，55；11，15，24．
埃普里乌斯·玛尔凯路斯 （Eprius Marcellus）12，4；13，33；16，22，26，28以次，33．
埃司克维里埃 （Esquiliae）15，40．
埃司克维林门 （Esquiline Gate）2，32．
埃吉亚提斯人 （Aegeatas）2，47．
埃格纳提乌斯·凯列尔，普布里乌斯 （Egnatius Celer，P．）16，32．
埃特路里亚人 （Etruscans）11，14．
埃塞尔尼努斯 （Aeserninus）3，11．
埃诺巴尔布斯 （Ahenobarbus）见多米提乌斯．
埃司库拉皮乌斯 （Aesculapius）3，63；4，14；12，61；14，18．
埃帕普洛狄图斯 （Epaphroditus）15，55．
爱奥尼亚海 （Ionian Sea）2，53．
安妮娅·卢菲拉 （Annia Rufilla）3，36．
安科纳 （Ancona）3，9．
安库斯 （Ancus）3，26．
安尼乌斯·波里欧 （Annius Pollio）6，9．
安尼乌斯·波里欧 （Annius Pollio，安·维尼奇亚努斯之兄弟？）15，56，71；16，30．
安尼乌斯·维尼奇亚努斯 （Annius Vinicianus）15，28．
安尼乌斯·维尼奇亚努斯，路奇乌斯 （Annius Vinicianus，Lucius）6，9．
安托尼娅 （Antonia，克劳狄乌斯之女）12，2，68；13，23；15，53．
安托尼娅 （Antonia，路·多米提乌斯之妻）4，44；12，64．
安托尼娅 （Antonia，盖尔玛尼库斯和克劳狄乌斯之母）3，3，18；11，3；13，18．
安奈乌斯·梅拉 （Annaeus Mela）16，17．
安奈乌斯·谢列努斯 （Annaeus Serenus）13，13．
安奈乌斯·斯塔提乌斯 （Annaeus statius）15，64．
安泰乌斯，普布里乌斯 （Anteius，P．）12，22；16，14．
安提乌姆 （Antium）3，71；14，3，4，27；15，23，39．
安提乌斯，盖乌斯 （Antius，C．）2，6．

安提奥克 （Antioch）2，69，73，83．
安提诺尔 （Antenor）16，21．
安卡里乌斯·普利斯库斯 （Ancharius Priscus）3，38，70．
安托尼努斯·哈提里乌斯 （Antoninus Haterius）13，34．
安托尼乌斯·优路斯 （Antonius Iullus）1，10；3，18；4，44．
安托尼乌斯·纳塔里斯 （Antonius Natalis）15，50，54—56，71．
安托尼乌斯·普利姆斯 （Antonius Primus）14，40．
安托尼乌斯·费里克斯 （Antonius Felix，帕拉斯之兄弟）12，54．
安托尼乌斯，路奇乌斯 （Antonius，Lucius）4，44．
安托尼乌斯，玛尔库斯 （Antonius Marcus，三头之一之父）1，1，2，9，10；2，2，3，43，53，55；3，18；4，34，43，44；11，7．
安披克图昂 （Amphictyons）4，14．
安迪卡维人 （Andecavi）3，41．
安提戈努斯 （Antigonus）4，43．
安提司提娅·波利塔 （Antistia Pollitta）14,22；16,10．
安提奥库斯 （Antiochus，大王）2，63；3，62；12，62．
安提奥库斯 （Antiochus，孔玛盖尼的）2，42．
安提奥库斯 （Antiochus，孔玛盖尼的安提奥库斯之子）12，55；13，7,37；14，26．
安格里瓦利人 （Angrivarii）2，8，19，22，24，41．
安提木西亚斯 （Anthemusias）6，41．
安提司提乌斯·拉贝欧 （Antistius Labeo）3，76．
安提司提乌斯·维图斯 （Antistius Vetus，马其顿的）3，58．
安提司提乌斯·维图斯，盖乌斯 （Antistius Vetus，C．，公元23年执政官）4，1．
安提司提乌斯·维图斯 （Antistius Vetus，盖·安·维图斯之子）12，25．
安提司提乌斯·维图斯，路奇乌斯 （Antistius Vetus，L．，公元55年执政官）13，11，53；14，58；16，10以次．
安提司提乌斯·索西亚努斯 （Antistius Sosianus）13，28，48以次；16，14，21．
安普西瓦里人 （Ampsivarii）13，55以次．
奥托，路奇乌斯·撒尔维乌斯 （Otho，Lucius Salvius）12，52．
奥托，玛尔库斯·撒尔维乌斯 （Otho，M．Saluius，皇帝）13，12，45以次；14,1．

奥吉阿 （Auzea）4,25．
奥古斯都 （Augustus）1，1，3—16，19，26，31，33—35，40—42，46，50，53以次，58以次，72—74，76—78；2，1以次，4，22，26以次，37—39，41—43，49以次，50，53，55，59，64，71；3，4—6，16，18，23—25，28以次，34，48，54，56，62—64，66，68，71，74以次；4，1，3，5，8，15以次，20，34，36—40，42，44，52，55，57，64，67，71，75；5，1；6，3，11—13，45以次，51；11，7，11，25；12，1，23，25，56，60，64，69；13，1，3，6，19，29，34；14，15，53，55；15，35；16，22．
奥古斯塔 （Augusta，头衔）1，8；12，26；15，23．
奥古斯塔 （Augusta，奥古斯都之妻）见里维娅．
奥斯蒂亚 （Ostia）2，40；11，26，29，31；15，39；16,9.
奥巴里图斯 （Obaritus）14，8．
奥古里努斯，优利乌斯 （Augurinus，Iulius）15，50．
奥尔菲图斯，科尔涅里乌斯 （Orfitus，Cornelius）12，41；14，12．
奥普西乌斯，玛尔库斯 （Opsius，M．）4，68,71．
奥克塔维乌斯 （Octavius，奥古斯都之父，通译屋大维）1，9．
奥克塔维乌斯·佛隆托 （Octavius Fronto）2,33．
奥克塔维乌斯·撒吉塔 （Octavius Sagitta）13，44．
奥菲迪耶努斯·路福斯 （Aufidienus Rufus）1，20．
奥古斯托杜努姆 （Augustodunum）3，43，45以次．
奥布尔特洛尼乌斯·撒比努斯 （Obultronius Sabinus）13，28．

B

巴列亚·索拉努斯 （Barea Soranus）12，53；16；21，23，30，32以次．
巴尔布斯 （Balbus）3，72．
巴尔布斯，多米提乌斯 （Balbus，Domitius）14，40．
巴尔布斯，路·科尔涅里乌斯 （Balbus，L．Cornelius）11，24；12，60．
巴里乌姆 （Barium）16，9．
巴图路斯 （Bathyllus）1，54．
巴尔比路斯，提贝里乌斯 （Balbillus，Ti．）13,22．

巴克妥利亚（Bactria）2，60；11，8．
巴塔维亚人 （Batavi）2，6，8，11．
巴司塔尔奈人 （Bastarnae）2，65．
巴列亚尔群岛 （Balearic Islands）13，43．
拜占庭 （Byzantium）2,54；12，62以次．
拜阿伊 （Baiae）11，1；13，21；14，4；15，52．
包利 （Bauli）14，4．
宝琳娜 （Paulina）见洛里娅，彭佩娅．
保路斯 （Paulus）见埃米里乌斯，法比乌斯．
保路斯·维尼图斯 （Paulus Venetus）15,50．
保里努斯 （Paulinus）见彭佩乌斯，苏埃托尼乌斯．
贝内文托 （Beneventum）15,34．
本都 （Pontus）12，21；15，9，26．
比尔伽伊 （Belgae）1，34，43；3，40．
比布路斯 （Bibulus，C．）3，52．
比提尼亚 （Bithynia）1，74；2，60；12，22；14,46；16,18，33．
比巴库路斯 （Bibaculus）4，34．
比尔吉卡高卢 （Gallia Belgica）13，53．
彼拉图斯，彭提乌斯 （Pilatus，Pontius）15，14
毕达哥拉斯 （Pythagoras）15，37．
庇鲁斯 （Pyrrhus）2，63，88．
庇洛帕托尔 （Philopator，奇里奇亚的）2,42．
波里欧，盖·阿西尼乌斯 （Gallus，C．Asinius，演说家）1，12；3，75；4，34；11，6以次；14，40．
波里欧，盖·阿西尼乌斯 （Pollio，C．Asinius，公元23年执政官）4,1．
波里欧，优利乌斯 （Pollio，Iulius）13，15．
波里欧，多米提乌斯 （Pollio，Domitius）2，86．
波培娅·萨比娜 （Poppaea Sabina，老）11，2,4；13，43，45．
波培娅·萨比娜 （Poppaea Sabina，小）13，45以次；14，1，59—61，63—65；15，23，61，71；16，6以次，21以次.
波斯人 （Persians）2，60；3，61；6,31；12，13．
波维莱 （Bovillae）2，41；15，23．
波拉努斯 （Bolanus）见维提乌斯．
波培乌斯·撒比努斯，盖乌斯 （Poppaeus Sabinus，C．）1，80；4，46以次，49以次；5，10；6，39；13，45．

波提图斯·瓦列里乌斯 （Politus，Valerius）11，22．
波诺尼亚 （Bononia）12，58．
波司图姆斯，优利乌斯 （Postumus，Iulius）4,12．
波尔奇乌斯 （Porcius）见加图．
波约卡路斯 （Boiocalus）13，55以次．
波司图米乌斯·奥路斯 （Postumius A．）2，49．
波伊尼乌斯·波司图姆斯 （Poenius Postumus）14，37．
波列莫一世 （Polemo I）2，56．
波列莫二世 （Polemo II）14，26．
波里克利图斯 （Polyclitus）14，39．
伯罗普斯 （Pelops）4，55．
伯罗奔尼撒 （Peloponnese）4，43．
勃兰都斯 （Blandus）见路贝里乌斯．
博斯普鲁斯 （Bosporus，王国）12，15以次，63．
不列颠，不列颠人 （Britain，Britons）2，24；11，3；12，31，33，35以次；14，29，31以次，34以次，37，39；16，15．
不列刚提斯人 （Brigantes）12,32,36,40．
不列塔尼库斯 （Britannicus）11，1，4，11，26，32，34；12，2，9，25以次，41，65，68以次；13，10，14—17，19，21；14,3．
布狄卡 （Boudicca）14，31，35，37．
布匿人 （Poeni，即迦太基人）2，49，59；16,1．
布路斯，阿弗拉尼乌斯 （Burrus，Afranius）12，42，69；13，2，6，14，20以次，23；14，7，10，14以次，51以次，57，60．
布莱苏斯，尤尼乌斯 （Blaesus，Iunius，父）1，16，18以次，19，21—23，29；3，35，58，72—74；4，23，26；5，7．
布莱苏斯，尤尼乌斯 （Blaesus Iunius，子）1，19，29；3，74．
布莱苏斯，培狄乌斯 （Blaesus，Pedius）14，18．
布鲁图斯，路·尤尼乌斯 （Brutus，L．Iunius）1，1；11，22，25．
布鲁图斯，玛·尤尼乌斯 （Brutus，M．Iunius）1，2；2，43；3，76；4,34以次．
布利提乌斯·卡图里努斯 （Blitius Catulinus）15，71．
布伦地西乌姆 （Brundisium）1，10（条约）；2，30；3，1，7；4，24．
布路克提里人 （Bructeri）1，51，60；13，56．
布路提狄乌斯·尼格尔 （Bruttedius Niger）3，66．

D

达瓦拉 （Davara，山名）6，41．
达阿伊人 （Dahae）2，3；11，8，10．
达尔马提亚 （Delmatia）2，53；4，5；12，52（6,37；3，9）
大流士一世 （Darius I）3，63．
大流士三世 （Darius III）12，13．
戴尔波伊 （Delphi）2，54．
戴克里乌斯 （Decrius）3，20．
戴克里乌斯·卡尔普尔尼亚努斯 （Decrius Calpurnianus）11，35．
戴玛拉托斯 （Demaratus）11，14．
戴米特里乌斯 （Demetrius）16，34以次
丹特尔 （Denter）见罗木里乌斯．
丹达里达伊人 （Dandaridae）12，15．
德鲁伊德 （Druids）14，30．
德凯安吉人 （Decangi?）12，32．
邓苏斯，优利乌斯 （Densus，Iulius）13，10．
狄多 （Dido）16，1.
狄尼斯 （Dinis）4，50．
狄安娜 （Diana）3，61，62，63；4，43，55；12，8.
狄罗斯 （Delos）3，61．
狄杜穆斯 （Didymus）6，24．
狄第乌斯·伽路斯 （Didius Gallus，A．）12，15，40；14，29．
狄莫纳克斯 （Demonax）11，9．
迪伊人 （Dii）3，38．
底比斯（Thehes，希腊的）11，14．
底比斯 （Thebes，埃及的）2，60．
底格里斯河 （Tigris）6，37；12，13．
第勒努斯 （Tyrrhenus）4，55．
杜罗尼人 （Turoni）13，41，46．
杜路西拉 （Drusilla）6，15．
杜路苏斯 （Drusus，日耳曼尼库斯之子）4，4，8，17，36，60；
5，10；6，23以次，27，40，46．
杜路苏斯 （Drusus，提贝里乌斯之子）1，14，24—30，47，52，54
以次，76；2，26，42—44，46，51，53，62，64，82，84；3，2
以次，7以次，11以次，18以次，22以次，29，31，34，36以次，

47，49，56，59，75；4,3以次，7—10，12，15，36，40；6，9，27；13，32，43，53；14，57．
杜路苏斯 （Drusus,提贝里乌斯之弟）1，3，33，41，56；2，7，8，41，82；3，5；4，72；6，51；12，29；13，53．
杜路苏斯，里维乌斯 （Drusus Livius）3，27．
杜伊里乌斯 （Duillius）2，49．
杜肯尼乌斯·盖米努斯 （Ducenius Geminus）15，18．
多奴撒 （Donusa）4,30.
多瑙河 （Danube）2，63；4，5；12，30．
多米提安 （Domitian）11，11．
多米提娅 （Domitia）见列庇妲．
多拉贝拉，科尔涅里乌斯 （Dolabella，Cornelius）3，47，69；4，23以次,26，66；11，22．
多米提乌斯·阿菲尔 （Domitius Afer）4，52，66；14，19．
多米提乌斯·埃诺巴尔布斯，格涅乌斯 （Domitius Ahenobarbus，Cn．，尼禄之父）4，75；6，1，45，47以次；12，3，64；13，10．
多米提乌斯·埃诺巴尔布斯，路奇乌斯 （Domitius Ahenobarbus，L.，前者之父）1，63；4，44．
多米提乌斯·埃诺巴尔布斯，路奇乌斯 （Domitius Ahenobarbus,L．）见尼禄．
多律弗路斯 （Doryphorus）14，65．

E

恩尼娅 （Ennia）6，44．
恩尼乌斯，路奇乌斯 （Ennius L．）3，70．

F

伐鲁斯 （Varus）见阿里乌斯，路里乌斯，克温提里乌斯．
法巴图斯 （Fabatus）见卢布里乌斯．
法比乌斯·保路斯 （Fabius Paulus）6，28．
法比乌斯·洛玛努斯 （Fabius Romanus）16,17．
法比乌斯·路斯提库斯 （Fabius Rusticus）13，20；14,2；15，61．
法比乌斯·玛克西姆斯 （Fabius Maximus）1，5．
法比雅努斯，瓦列里乌斯 （Fabianus Valerius）14，40，

法伊尼乌斯·路福斯 （Faenius Rufus）13，22；14，51，57；15，50，53，58，61，66，68；16，12．
法拉尼乌斯 （Falanius）1，73．
法布里奇乌斯·维伊安托 （Fabricius Veiento）14，50．
菲利浦 （Philip，马其顿的）2，63；3，38；4,43．
菲利披 （Philippi，战役和平原）3，76；4,35.
菲利浦斯，路奇乌斯·玛尔奇乌斯 （Philipus，L．Marcius）3，72．
菲利波波里斯 （Philipopolis）3，38．
腓尼基人 （Phoenicians）14，14．
费司图斯，玛尔奇乌斯 （Festus，Marcius）15，50．
费尔姆斯·卡图斯 （Firmus Catus）2,27，30；4，31．
费里克斯 （Felix）见安托尼乌斯．
费迪纳伊 （Fidenae）4，62．
费伦提努姆 （Ferentinum）15，53．
丰提乌斯·卡皮托 （Fonteius Capito）4,36．
丰提乌斯·卡皮托 （Fonteius Capito，前者之子，59年执政官）14，1．
丰提乌斯·阿格里帕 （Fonteius Agrippa）2，30，86．
佛洛拉 （Flora）2，49．
佛隆托 （Fronto）见维比乌斯．
佛路姆·优利乌姆 （Forum Iulium）2，63；4，5．
佛尔米埃 （Formiae）15，46；16，10．
佛拉库斯，科尔涅里乌斯 （Flaccus，Cornelius）13，39．
佛拉乌斯 （Flavus）2，9以次；11，16．
佛洛路斯 （Florus）3，40，42．
佛拉维乌斯·涅波斯 （Flavius Nepos）15,71．
佛拉维乌斯·司凯维努斯 （Flavius Scaevinus）15，49，53—55，70．
佛拉米尼亚大道 （Flaminian Way）3，9；13，47．
弗里喜人 （Frisii）1，60；4，72—74；11，19；13,54．
福利乌斯·卡米路斯，玛尔库斯 （Furius Camillus，M．）2，52；3，20．
福利乌斯·司克里波尼亚努斯·卡米路斯，玛尔库斯 （Furius Scribonianus Camillus，M．）6，1；12，52（父）；12，52（子）．
福尔尼乌斯 （Furnius）4，52．

富斐乌斯·盖米努斯 （Fufius Geminus）5，1以次；6，10．
富奇努斯湖 （Fucinus lacus）12，56以次．
富尔奇尼乌斯·特里奥 （Fulcinius Trio）2，28，30；3，10，13，19；5，11；6，4，38．
富尼苏拉努斯·维托尼亚努斯 （Funisulanus Vettonianus）15，7．

G

盖塔 （Geta）见路吉乌斯．
盖乌斯·恺撒 （Gaius Caesar，卡里古拉）1，3，32，41，69；4，71；5，1；6，3，5，9，20，32,45以次，48，50；11，1，3，8，29；12，22以次；13，1，3；15，72；16，17．
盖里乌斯·普布利科拉 （Gellius Publicola）3，67.
盖塔伊人 （Getae）4，44．
盖列拉努斯 （Gerellanus）15，69．
盖米尼乌斯 （Geminius）6，14．
盖图里库斯 （Gaetulicus）见楞图路斯．
盖莫尼埃台阶 （Gemonian Stairs）3，14；5，9；6，25．
干纳斯库斯 （Gannascus）11，18以次．
高卢，高卢人 （Gaul，Gauls）1，31，33以次，36等到处可见．
哥塔尔吉斯 （Gotarzes）11，8—10；12，10，13以次．
格拉古 （Gracchus，行政长官）6，16．
格拉古·显普洛尼乌斯 （Gracchus，Sempronius）1，53；4，13．
格拉古，盖乌斯·显普洛尼乌斯 （Gracchus，C．Sempronius，前者之子）4，13；6，16，38．
格里提乌斯·伽路斯 （Glitius Gallus）15，56，57．
格拉古兄弟 （Gracchi）3，27．
格拉尼乌斯，克温图斯 （Granius Quintus）4，21．
格拉尼乌斯·玛尔凯路斯 （Granius Marcellus）1，74．
格拉尼乌斯·玛尔奇亚努斯 （Granius Marcianus）6，38．
格拉奇里斯 （Gracilis）见埃利乌斯．

H

哈路斯 （Halus）6，41．
哈提里乌斯，克温图斯 （Haterius Quintus）1，13；2，33；3，57；4,61．

哈提里乌斯·安托尼努斯，克温图斯 （Haterius Antoninus，Q．）12，58；13，34．
哈提里乌斯·阿格里帕，戴奇姆斯 （Haterius Agrippa，D．）1，77；2，51；3，49，51以次；6，4．
哈利卡尔纳索斯 （Halicarnassus）4，55．
海木斯 （Haemus）3，38；4,51．
荷司提里乌斯，图路斯 （Hostilius，Tullus）3，26；6，11；12，8．
赫里乌斯 （Helius）13，1．
赫尔克里士 （Hercules）2，12（日耳曼的）；2，60（埃及的）；12，13（帕尔提亚的）；3，61；4，38，43；12，24；15，41（希腊罗马的）．
赫尔库尼亚 （Hercynia）2，45．
赫尔维乌斯·路福斯 （Helvius Rufus）3，21．
赫尼欧奇人 （Heniochi）2，68．
赫丘列乌斯 （Herculeius）14，8．
赫尔孟都利人 （Hermunduri）2，63；12，29以次；13，57．
赫尔维狄乌斯·普利斯库斯 （Helvidius Priscus）12，49（副帅）；13，28（军团将领）；16，28以次，33，35（特拉塞亚之婿）．
赫里奥波利斯 （Heliopolis）6，28．
黑海 （Pontus）12，63；2，54．
霍尔塔路斯，玛尔库斯 （Hortalus，M．）2，37以次．

J

基督教徒 （Christians）15，44.
基克拉季斯岛 （Cyclades）2，55；5，10．
吉诺 （Zeno）2，56．
吉雅路斯 （Gyarus）3，68；4，30．
吉诺比娅 （Zenobia）12，51．
加图 （Cato，监察官）3，66；4，56．
加图 （Cato，乌提卡的）3，76；4，34；16，22．
加图，波尔奇乌斯 （Cato，Porcius）4，68．
加拉提亚，加拉提亚人 （Galatia,Galatians）13，35；15，6．
伽拉，索西娅 （Galla，Sosia）4，19以次，52．
伽拉，撒特里娅 （Galla，Satria）15，59．
伽尔巴 （Galba，Ser．，公元前2世纪演说家）3，66．

伽尔巴，盖·苏尔皮奇乌斯 （Galba．G．Sulpicius）3，52；6，40．
伽尔巴，谢尔维乌斯·苏尔皮奇乌斯 （Galba，Ser．Sulpicius）3，55；6，15，20．
伽里奥 （Gallio）见尤尼乌斯．
伽路斯，普布里乌斯 （Gallus，Publius）16，12．
伽路斯，盖·阿西尼乌斯 （Gallus，C．Asinius，演说家波里欧之子）1，8，12以次，76以次；2，32以次，35以次；3，11；4，20，30，71；6，23，25．
伽维乌斯·西尔瓦努斯 （Gavius Silvanus）15，50，60，71．
伽比努斯石 （Gabine stone）15，43．
伽拉芒提斯人 （Garamantians）3，74；4，23，26．
迦太基人 （Carthaginians）见布匿人．
迦利里人 （Galilaeans）12，54．
迦勒底人 （Chaldaeans）2，27；3，22；6，20；12，22，52，68；14，9；16，14．
居鲁士 （Cyrus）3，62；6，31．

K

卡皮托 （Capito）见科苏提亚努斯，丰提乌斯，印斯泰乌斯，路奇里乌斯．
卡皮托，瓦列里乌斯 （Capito，Valerius）14，12．
卡皮托，盖·阿泰乌斯 （Capito，C．Ateius）1，76，79；3，70，75．
卡列司 （Cales）6，15（4，27？）．
卡图斯，德奇亚努斯 （Catus，Decianus）14，32，38．
卡普亚 （Capua）4，57；13，31．
卡德拉 （Cadra）6，41．
卡乌奇人 （Chauci）1，38，60；2，17，24；11，18以次；13，55．
卡尔凯东 （Chalcedon）12，63．
卡尔维娜 （Calvina）加优尼娅．
卡列尼斯 （Carenes）12，12—14．
卡米路斯 （Camillus）2，52．
卡米路斯·司克里波尼亚努斯 （Camillus Scribonianus）见福利乌斯．
卡西乌斯 （Cassius，士兵）15，66．

卡西乌斯 （Cassius，优伶）1，73．
卡西乌斯，盖乌斯 （Cassius，C．，法学家）12，11以次；13，41，48；14，42—45；15，52；16，7—9，22．
卡西乌斯，盖乌斯 （Cassius，C．弑暴君者）1，2，10；2，43；3，76；4，34以次；16,7．
卡西乌斯·凯列亚 （Cassius Chaerea）1,32．
卡西乌斯·隆吉努斯 （Cassius Longinus）6，15，45．
卡西乌斯·谢维路斯 （Cassius Severus）1，72；4，21．
卡西乌斯·阿司克列皮奥多图斯 （Cassius Asclepiodotus）16，33．
卡狄乌斯·路福斯 （Cadius Rufus）12，22．
卡里古拉 （Caligula）参见盖乌斯．
卡图路斯 （Catullus）4，34．
卡提伊人 （Chatti）1，55以次；2，7，25，41，88；11，16；12，27以次；13，56以次．
卡普利埃 （Capreae）4，67；6，1以次，10，20．
卡玛维人 （Chamavi）13，55．
卡德木斯 （Cadmus）11，14．
卡诺普斯 （Canopus）2，60．
卡尔里那斯·凯列尔 （Carrinas Celer）13，10．
卡尔里那斯·谢孔都斯 （Carrinas Secundus）15，45．
卡尼尼乌斯·伽路斯 （Caninius Gallus）6，12．
卡尼尼乌斯·列比路斯 （Caninius Rebinus）13，30．
卡托尼乌斯，优斯图斯 （Catonius，Iustus）1，29．
卡利司图斯 （Callistus）11，29，38；12，1以次．
卡里克列斯 （Charicles）6，50．
卡图阿尔达 （Catualda）2，62以次．
卡帕多奇亚 （Cappadocia）2，42，56，60；12，49；13，8，35；14，26；15,6，12，17．
卡拉布里亚 （Calabria）3，1以次；12，65．
卡拉塔库斯 （Caratacus）12，33—36，38，40．
卡拉维乌斯.撒比努斯 （Calavius Sabinus）15,7．
卡美里努斯 （Camerinus）见苏尔皮奇乌斯．
卡美里乌姆 （Camerium）11，24．
卡木洛杜努姆 （Camulodunum）12，32；14,31以次．
卡司佩里乌斯 （Casperius）12，45以次；15，5．
卡司披亚大道 （Caspia via）6，33．

卡尔西狄乌斯·撒凯尔多斯 （Carsidius Sacerdos）4，13；6,48．
卡尔提曼杜娅 （Cartimandua）12，36，40．
卡尔普尔尼娅 （Calpurnia）12，22；14，12．
卡尔玛尼亚人 （Carmanii）6，36．
卡尔维西乌斯 （Calvisius）13，19，21以次；14，12．
卡尔维西乌斯·撒比努斯 （Calvisius Sabinus）4，46；6，9．
卡利奥瓦尔达 （Chariovalda）2，11．
卡披托里乌姆 （Capitolium）3，36；6，12；11，23；12，24，42以次，64；14，13，61；15，23，36，44，71，74．
卡路西狄乌斯 （Calusidius）1，35．
卡尔普尔尼乌斯 （Calpurnius，旗手）1,39．
卡尔普尔尼乌斯·披索 （Calpurnius Piso）见披索．
卡尔普尔尼乌斯·法巴图斯 （Calpurnius Fabatus）16，8．
卡尔普尔尼乌斯·撒尔维亚努斯 （Calpurnius Salvianus）4，36．
恺撒，盖·优利乌斯 （Caesar，C．Iulius）1，1以次，8，42；2，41；3，6，62；4，34，43以次；6，16；11，23，25；12，34，60；13，3；14,9；16，9，22．
恺撒，盖乌斯 （Caesar，Gaius）1，3，53；2，4，42；3，48；4，1，40；6，51．
恺撒，路奇乌斯 （Caesar，Lucius）1，3，53；3，23；6，51．
凯皮欧·克利司披努斯 （Caepio Crispinus）1，74．
凯列司 （Ceres）2，49；15，44，53．
凯列尔 （Celer）见卡尔里那斯，多米提乌斯，埃格纳提乌斯，普洛佩尔提乌斯．
凯列尔，普布里乌斯 （Celer，P．）13,1，33．
凯列尔，多米提乌斯 （Celer，Domitius）2，77—79．
凯列斯·维本纳 （Caeles Vibenna）4，65．
凯奇纳·图司库斯 （Caecina Tuscus）13，20．
凯奇纳·拉尔古斯，普布里乌斯 （Caecina Largus，P．）11，33以次．
凯奇纳·谢维路斯 （Caecina Severus）1，31以次，37，48，50，56，60以次，63—66，72；2，6；3，18，33以次．
凯尔奇那 （Cercina，岛名）1，53；4，13．
凯尔苏斯 （Celsus）6，14．
凯尔苏斯，优利乌斯 （Celsus，Iulius）6，9，14．
凯尔苏斯，马利乌斯 （Celsus，Marius）15，44，53．

凯西乌斯·纳西卡 （Caesius Nasica）12，40．
凯西乌斯·科尔杜斯 （Caesius Cordus）3，38，70．
凯里乌斯，盖乌斯 （Caelius，C．）2，41．
凯里乌斯·波里欧 （Caelius Pollio）12，45．
凯里乌斯·库尔索尔 （Caelius Cursor）3，27．
凯迪奇娅 （Caedicia）15，71．
凯提古斯·拉贝欧 （Cethegus Labeo）4，73．
凯提古斯，科尔涅里乌斯 （Cethegus，Cornelius）4，17．
凯司提乌斯，盖 （Cestius，C．，公元35年执政官）3，36；6，7，31．
凯司提乌斯·伽路斯 （Cestius Gallus）15,25．
凯司提乌斯·普洛库路斯 （Cestius Proculus）13，30．
凯克罗普斯 （Cecrops）11，14．
凯西亚森林 （Caesia silva）1，50．
凯奇里乌斯·科尔努图斯 （Caecilius Cornutus）4，28，30．
凯里亚里斯 （Cerialis）见阿尼奇乌斯．
凯里亚里斯，佩提里乌斯 （Cerialis Petilius）14,32以次．
凯利乌斯山 （Caelian Hill）4，64以次；15，38．
凯伦德利斯 （Celenderis）2，80.
凯索尼努斯 （Caesoninus）见苏伊里乌斯．
凯森尼乌斯·帕伊图斯 （Caesennius Paetus）14,29；15，6—12，14，16以次，24—26，28．
凯森尼乌斯·玛克西姆斯 （Caesennius Maximus）15，71．
凯路斯奇人 （Cherusci）1，56，59以次，64；2，9，11，16以次，17，19，26，41，44—46；11，16以次；12，28；13，55以次．
凯谢里乌斯·巴苏斯 （Caesellius Bassus）16，1，3．
凯尔瓦里乌斯·普洛库路斯 （Cervarius Proculus）15，50，66，71．
凯奇里亚努斯，盖 （Caecilianus，C．）6，7．
凯奇里亚努斯，多米提乌斯 （Caecilianus，Domitius）16，34．
凯特洛尼乌斯 （Caetronius，C．）1，44．
坎宁尼法提斯人 （Canninefates）4，73；11，18．
康帕尼亚 （Campania）3，31，47，59；4，57，67，74；6，1；13，26；14，10，13，60以次；15，22，46，51，60；16，13，19．
考尔武斯，瓦列里乌斯 （Corvus Valerius）1，9．
科塔 （Cotta）3，66．

科塔·美撒里努斯 （Cotta Messalinus）见奥列里乌斯．
科塔，奥列里乌斯 （Cotta，Aurelius）13，34．
科斯 （Cos）2，75；4，14；12,61．
科撒 （Cosa）2，39．
科厄斯 （Coeus）12，61．
科尔玛 （Corma，河名）2，14．
科苏斯，科尔涅里乌斯 （Cossus，Cornelius）4，34（父）；14，20（子）．
科罗彭 （Colophon）2，54．
科提斯 （Cotys，色雷斯的）2，64—67；3，38；4，5．
科提斯 （Cotys，博斯普鲁斯的）12，15，18．
科提斯 （Cotys，小亚美尼亚的）11，9．
科尔布罗，格涅乌斯·多米提乌斯 （Corbulo，Cn．Domitius）11，18—20；13，8以次，34—39，41；14，23，25以次，29，58；15，1，3—6，8—11，13，16以次，25以次，28—31.
科尔布罗，多米提乌斯 （Corbulo，Domitius）3，31．
科尔齐斯 （Colchis）6,34．
科尔杜斯 （Cordus）见科列姆提乌斯，优利乌斯．
科尔启拉 （Corcyra）3，1．
科凯乌斯 （Cocceius）见涅尔瓦．
科尔涅里娅·科撒 （Cornelia Cossa）15，22．
科尔维努斯 （Corvinus）见美撒拉．
科伊拉努斯 （Coeranus）14，59．
科米尼乌斯，盖 （Cominius，C．）4，31．
科伦卡尼人 （Coruncani）11，24．
科尔涅里乌斯 （Cornelius，司考路斯的控告者）6，29以次．
科尔涅里乌斯·费里克斯·苏拉 （Cornelius Felix Sulla，独裁官）1，1；2，48，55；3，22，27，62；4，56；6，46；11，22；12，23，60，62．
科尔涅里乌斯·费里克斯·苏拉 （Cornelius Felix Sulla，克劳狄乌斯之婿）12，52；13，23，47；14，57，59．
科苏提亚努斯·卡皮托 （Cossutianus Capito）11，6；13，33；14，48；16，17，21以次，26，28，33．
科埃拉列塔伊人 （Coelaletae）3，38．
克里特，克里特人 （Crete，Cretans）3，38，63；13，30；15，20．

克瓦地人 （Quadi）2，63．
克利门斯，优利乌斯 （Clemens，Iulius）1，23，26，28．
克利门斯·撒利耶努斯 （Clemens Salienus）15，73．
克拉尼斯 （Clanis）1，79．
克拉苏斯 （Crassus，三头之一）1，1；2，2．
克提西丰 （Ctesiphon）6，42．
克列提库斯·西拉努斯 （Creticus Silanus）2，4，43．
克劳狄娅·西拉娜 （Claudia Silana）6，20，45．
克劳狄娅·克温妲 （Claudia Quinta）4,64．
克劳狄娅·普尔克拉 （Claudia Pulchra）4,52，66．
克劳狄乌斯 （Claudius）1，1，54；3，2以次，18，29；4，31；6，32，46；11—12到处可见；13，2以次，26，28，31；14，18，31，56，63，15，53；16，12．
克劳狄乌斯·塞内奇奥 （Claudius Senecio）13，12；15，50，56以次，70．
克劳狄乌斯·提玛尔库斯 （Claudius Timarchus）15,20．
克劳狄乌斯·德米亚努斯 （Claudius Demianus）16，10．
克洛狄乌斯，普布里乌斯 （Clodius，P．）11,7．
克洛狄乌斯·克维里那里斯 （Clodius Quirinalis）13，30．
克路维乌斯·路福斯 （Cluvius Rufus）13，20；14，2．
克维里努斯 （Quirinus）4，38．
克瓦德拉图斯 （Quadratus）见塞乌斯，翁米狄乌斯．
克列姆提乌斯·科尔杜斯 （Cremutius Cordus）4，34以次．
克列培莱乌斯·伽路斯 （Crepereius Gallus）14，5．
克利司披努斯·凯皮欧 （Crispinus Caepio）1,74．
克利欧帕特拉 （Cleopatra）11，30．
克里欧尼库斯 （Cleonicus）15，45．
克温提里乌斯·伐鲁斯，普布里乌斯 （Quintilius Varus，P．）1，3，43，55，58，60以次，65，71；2，41，45．
克温提里乌斯·伐鲁斯 （Quintilius Varus，同名者之子）4，66．
克路托里乌斯·普利斯库斯 （Clutorius Priscus）3，49—51．
克拉西奇亚努斯，优利乌斯 （Classicianus Iulius）14，38．
克温提里亚努斯 （Quintilianus）6，12．
克路维狄耶努斯·克维耶图斯 （Cluvidienus Quietus）15，71．
克鲁普托里克斯 （Cruptorix）4，73．
肯克里乌斯 （Cenchreus，河名）3，61．

孔玛盖尼 （Commagene）2，42，56；15，12．
孔西狄乌斯 （Considius）5，8．
孔西狄乌斯·埃库斯 （Considius Aequus）3，37．
孔西狄乌斯·普洛库路斯 （Considius Proculus）6，18．
库麦 （Cumae）15，46；16，19．
库美 （Cyme）2，47.
库利欧，盖乌斯 （Curio，C．）11，7．
库苏斯 （Cusus，河名）2，63．
库尔路斯 （Cyrrus）2，57．
库吉库斯 （Cyzicus）4，36．
库特诺斯 （Cythnus）3，69．
库提乌斯·路普斯 （Cutius Lupus）4，27．
库玛努斯 （Cumanus）见文提狄乌斯．
库尔提乌斯·路福斯 （Curtius Rufus）11，20以次．
库尔提乌斯·阿提库斯 （Curtius Atticus）4，58；6，10．
库尔提乌斯·蒙塔努斯 （Curtius Montanus）16，28以次，33．
库尔提乌斯·谢维路斯 （Curtius Severus）12，55．
库克罗佩斯 （Cyclopes）3，61．
库尔提西乌斯 （Curtisius）4,27．
库尔提里乌斯·曼奇亚 （Curtilius Mancia）13,56．

L

拉科 （Laco）6，18．
拉丁节 （Latinae feriae）4，36；6，11．
拉托娜 （Latona）3，61；12，61．
拉米亚 （Lamia）见埃利乌斯．
拉温那 （Ravenna）1，58；2，63；4，5，29；13，30．
拉尔古斯 （Largus）见凯奇纳．
拉姆吉斯 （Rhamses）2，60.
拉提乌姆 （Latium）4，5；11，23；15，32．
拉开戴孟人 （Lacedaemonians）4，43；11，24．
拉奴维乌姆 （Lanuvium）3，48．
拉欧狄凯亚 （Laodicea）4，55；14，27（普里吉亚）；2，79（叙利亚）．
拉提尼乌斯·潘杜撒 （Latinius Pandusa）2，66．

拉提尼乌斯·拉提亚里斯 （Latinius Latiaris）4，68以次；6，4．
拉提拉努斯 （Lateranus）见普劳提乌斯．
拉达米司图斯 （Radamistus）12，44—51；13，6，37．
莱茵河 （Rhine）1，3，31以次，45，56，59，63，67，69；2，6以次，14，22，83；4，5，73；11，18—20；12，27；13，53，56．
莱纳斯 （Laenas）见维普撒尼乌斯．
莱利娅 （Laelia）15，22．
莱提亚，莱提人 （Raetia，Raetians）1，44；2，17．
莱利乌斯·巴尔布斯 （Laelius Balbus）6,47以次．
莱卡尼乌斯·盖乌斯 （Laecanius C．）15，33．
莱美塔尔凯斯 （Rhoemetalces，列司库波里斯之子）2，67；3，38；4，5，47．
莱美塔尔凯斯 （Rhoemetalces，列司库波里斯之兄弟）2，64．
朗哥巴狄人 （Langobardi）2，45以次；11,17．
楞图路斯，格涅乌斯·科尔涅里乌斯 （Lentulus，Cn．Cornelius，占卜师）3,59．
楞图路斯，格涅乌斯·科尔涅里乌斯 （Lentulus，Cn．Cornelius，公元前18年执政官）1，27；2，32；3，68；4，29，44．
楞图路斯·盖图里库斯，格涅乌斯·科尔涅里乌斯 （Lentulus Gaetulicus，Cn．Cornelius）4，42，46；6，30．
李维 （Livy）14，34．
李奇尼乌斯·伽波路斯 （Licinius Gabolus）14，12．
李奇尼乌斯·克拉苏斯·福路吉，玛尔库斯 （Licinius Crassus Frugi，M．，公元27年执政官）4，62．
李奇尼乌斯·克拉苏斯·福路吉，玛尔库斯 （Licinius Crassus Frugi，M．，可能是同名者之次子）15，33．
李维涅乌斯·列古路斯 （Livineius Regulus）3，11；14，17（此卷之人可能是同名者之子）．
里波，路奇乌斯·司克里波尼乌斯 （Libo，L.Scribonius，公元16年执政官）2，1．
里波，玛尔库斯·司克里波尼乌斯·杜路苏斯 （Libo，M．Scribonius Drusus）2，27—32；4，29，31；6，10．
里古斯，瓦里乌斯 （Ligus，Varius）4，42；6，30．
里努斯 （Linus）11，14．
里倍尔 （Liber）2，54；6，3．

里倍拉 （Libera）2，49．
里维娅 （Livia，日耳曼尼库斯之姊妹）2，43，84；4，3，10，12，39以次，60；6，2，29．
里维娅·奥古斯塔 （Livia Augusta，奥古斯都之妻）1，3，5以次，8，10，13以次，33；2，14，34，43，77，82；3，15，17以次，34，64，71；4，8，12，16，21以次，57，71；5，13；6，5，26，29；12，69．
利比亚 （Libya）2，60．
利里斯 （Liris）12，56．
利古里亚人 （Ligurians）16，15．
连提努斯，提伦提乌斯 （Lentinus，Terentius）14，40．
列庇妲，优尼娅 （Lepida,Iunia，法学家卡西乌斯之妻）16，8以次．
列庇妲，多米提娅 （Lepida Domitia，美撒里娜之母）6，40．
列庇妲，多米提娅 （Lepida，Domitia，同名者之姊妹）13，19，21．
列庇妲，埃米里娅 （Lepida Aemilia，苏拉与庞培之曾孙女辈）3，22—24，48．
列庇妲·埃米里娅 （Lepida，Aemilia，日耳曼尼库斯之儿媳，杜路苏斯之妻）6，40．
列穆斯 （Remus）13,58．
列古路斯 （Regulus）见李维涅乌斯，美米乌斯．
列吉尔达 （Legerda）14，25.
列吉乌姆 （Regium）1，53．
列米乌斯 （Remmius）2，68．
列庇都斯，玛尔库斯 （Lepidus，M．，公元11年执政官）1，13；3,11，22，35，50以次；4，20,56；6,5，27．
列庇都斯，玛尔库斯 （Lepidus，Marcus，可能是公元6年执政官列庇都斯之子）14，2．
列庇都斯，玛尔库斯·埃米里乌斯 （Lepidus，M．Aemilius，三头之一）1，1以次，9以次．
列庇都斯，玛尔库斯·埃米里乌斯 （Lepidus，M．Aemilius，三头之一列庇都斯之父）3，27．
列庇都斯，玛尔库斯·埃米里乌斯 （Lepidus，M．Aemilius，公元前185年和175年执政官）2，67．
列庇都斯，玛尔库斯·埃米里乌斯 （Lepidus，M．Aemilius，公元6年执政官）2，48；3，32，72；6，40．

列斯波司 （Lesbos）2，54；6，3．
列普提斯人 （Leptitani）3，74．
列司库波里斯 （Rhescuporis）2，64—67；3，38．
隆吉努斯 （Longinus）见卡西乌斯．
卢布里乌斯 （Rubrius）1，73．
卢布里乌斯·法巴图斯 （Rubrius Fabatus）6，14．
卢克列提乌斯 （Lucretius）6，11．
路索 （Ruso）见阿布狄乌斯．
路皮亚 （Lupia）1，60；2，7．
路吉人 （Lugii）12，29以次．
路普斯，科尔涅里乌斯 （Lupus，Cornelius）13，43．
路福斯 （Rufus）见奥菲迪耶努斯，卡狄乌斯，克路维乌斯，库尔提乌斯，法伊尼乌斯，赫尔维乌斯，穆索尼乌斯，佩提里乌斯，苏尔皮奇乌斯，特列贝列努斯，维尔吉尼乌斯．
路卡尼亚 （Lucania）11，24．
路卡努斯 （Lucanus）15，49，56以次，70以次；16，17．
路西乌斯·盖塔 （Lusius Geta）11，31，33；12，42．
路西乌斯·撒图尔尼努斯 （Lusius Saturninus）13，43．
路利乌斯·伐鲁斯 （Lurius Varus）13，32．
路库鲁斯·路奇乌斯 （Lucullus Lucius）4，36；6，50；11，1；12，62；13，34；15，27．
路西塔尼亚 （Lusitania）13,46．
路克奇乌斯·提列西努斯 （Luccius Telesinus）16，14．
路贝里乌斯·勃兰都斯 （Rubellius Blandus，罗马骑士和修辞学家）6，27．
路贝里乌斯·勃兰都斯，盖乌斯 （Rubellius Blandus，C．，提贝里乌斯之孙婿）3，23，51；6，27，45．
路贝里乌斯·盖米努斯，路奇乌斯 （Rubellius Geminus，Lucius）5，1．
路贝里乌斯·普劳图斯 （Rubellius Plautus，盖·路贝里乌斯·勃兰都斯之子）13，19—22；14，22，57—60；16，10，23，30，32．
路奇里乌斯 （Lucilius，百人团长）1，23．
路奇里乌斯·卡皮托 （Lucilius Capito）4，15．
路奇里乌斯·隆古斯 （Lucilius Longus）4，15．
路格杜努姆 （Lugdunum）3，41；16，13．
路提里乌斯，普布里乌斯 （Rutilius，P．）3，66；4，43．

路斯提库斯，尤尼乌斯 （Rusticus，Iunius）5，4．
路福里乌斯·克利司披努斯 （Rufrius Crispinus）11，1，4；12，42；13，45；15，71；16，17．
路克利努斯湖 （Lucrine Lake）14，5．
吕地亚 （Lydia）3，61；4，55．
吕奇亚 （Lycia）2，60，79；13，33．
吕都斯 （Lydus）4，55．
吕格都斯 （Lygdus）4，8，10，以次．
伦敦 （London）14，33．
罗马 （Roma）到处可见；罗马大火，4，64；6，45；15，38以次；罗马之重建，15，43；古城之范围，12，23以次；十四个区，14，12；15，40．
罗纳河 （Rhone）13，53．
罗得岛 （Rhodes）1，4，53；2，42，55；3，48；4，15，57；6，10，20，51；12，58．
罗木路斯 （Romulus）3，26；4，9；6，11；11，24以次；12，24；13，58；15，41．
罗木里乌斯·丹特尔 （Romulius Denter）6，11．
罗司奇乌斯法 （Roscian Law）15，32．
洛里娅·宝琳娜 （Lollia Paulina）12,1以次，22；14，12．
洛里乌斯·保里努斯，玛尔库斯 （Lollius Paulinus，M．，宝琳娜之祖父）1，10；3，48．
洛里乌斯·保里努斯，玛尔库斯 （Lollius Paulinus，Marcus，同名者之子）12，1．
洛库丝塔 （Locusta）12，66；13，15．
洛玛努斯 （Romanus）14，65．

M

马其顿，马其顿人 （Macedonia，Macedonians）1，76，80；2，47,55；3，38，61；4，43，55；5，10；6，28，31，41；12，62．
马利乌斯·涅波斯 （Marius Nepos）2，48．
马利乌斯，盖乌斯 （Marius，C．）1，9；12．60．
马利乌斯·凯尔苏斯 （Marius Celsus）15，25．
马利乌斯，普布里乌斯 （Marius， Publius）14，48．
马利乌斯，塞克斯图斯 （Marius，Sextus）4，36；6，19．

玛尔斯 （Mars）2，22，32，64；3，18，58；13，8，57．
玛吉帕 （Mazippa）2，52．
玛克罗，奈维乌斯·谢尔托里乌斯 （Macro，Naevius Sertorius）6，15，23，29，38，45—48，50．
玛路斯 （Marus，河名）2，63．
玛凯尔，彭佩乌斯 （Macer，Pompeius）6,18．
玛尔地人 （Mardi）14，23．
玛尔奇娅 （Marcia）1，5．
玛尔喜人 （Marsi）1，50，56；2，25．
玛尔提娜 （Martina）2，74；3，7．
玛尔苏斯 （Marsus）见维比乌斯．
玛吉乌斯·凯奇里亚努斯 （Magius Caecilianus）3,37．
玛米乌斯·波里欧 （Mammius Pollio）12,9．
玛西里亚 （Massilia）13，47；14，57（4,43以次）．
玛利努斯·优利乌斯 （Marinus Iulius）6,10．
玛克里娜，彭佩娅 （Macrina，Pompeia）6,18．
玛乌利人 （Mauri）2，52；4，5，23以次；14,28．
玛提乌姆 （Mattium）1，56．
玛提乌斯，盖乌斯 （Matius，C．）12，60．
玛尔奇乌斯·努玛 （Marcius Numa）6,11．
玛尔奇乌斯·列克斯，克温图斯 （Marcius Rex，Q．）14，22．
玛尔奇乌斯·费司图斯 （Marcius Festus）15，50．
玛尔奇乌斯，普布里乌斯 （Marcius P．，占星术士）2，32．
玛尔凯路斯，玛·阿西尼乌斯 （Marcellus M．Asinius）12，64；14，40．
玛尔凯路斯，玛尔库斯·克劳狄乌斯 （Marcellus，Marcus Claudius）1，3，74；2，41；3，64；6，51．
玛尔凯路斯，科尔涅里乌斯 （Marcellus，Cornelius）16，8．
玛尔斯广场 （Campus Martius）1，8；3，4；13，17，31；15，39．
玛洛文都斯 （Mallovendus）2，25．
玛洛里克斯 （Malorix）13，54．
玛洛波杜斯 （Maroboduus）2，26，44—46，62以次，88；3，11.
玛美尔库斯 （Mamercus）见司考路斯．
玛格涅西亚 （Magnesia，迈安德罗斯河上）3，62；4，55．
玛格涅西亚 （Magnesia，西皮路斯河上）2，47．

玛尔科曼尼人 （Marcomani）2，46，62．
玛尔提亚里斯，科尔涅里乌斯 （Martialis，Cornelius）15，71．
迈凯纳斯 （Maecenas）1，54；3，30；6，11；14，53，55；15，39．
麦库利 （Mecurius）13，57．
曼里乌斯 （Manlius）2，50．
曼里乌斯·瓦伦斯 （Manlius Valens）12，40．
梅拉 （Mela）见安奈乌斯．
美西亚，美西亚人 （Moesia，Moesians）1，80；2，66；4，5，47；6，29；15，6．
美狄娅 （Medea）6，34．
美姆农 （Memnon）2，61．
美路拉 （Merula）见阿庇狄乌斯．
美路拉，科尔涅里乌斯 （Merula，Cornelius）3，58．
美撒拉，玛尔库斯·瓦列里乌斯 （Messala，M．Valerius，公元前3年执政官）1，8．
美撒拉，玛尔库斯·瓦列里乌斯 （Messala，M．Valerius，公元29年执政官）3，2．
美撒拉，玛尔库斯·瓦列里乌斯 （Messala，M．Valerius，公元58年执政官）13，34．
美撒拉·科尔维努斯，玛尔库斯·瓦列里乌斯 （Messala Corvinus，M．Valerius，演说家）3，34；4，34；6，11；11，6以次；13，34．
美米乌斯·列古路斯 （Memmius Regulus）5，11；6，4；12，22；14，47．
美涅劳斯 （Menelaus）2，60．
美提路斯·路奇乌斯 （Metellus，Lucius）3，71．
美塞涅人 （Messenians）4，43．
美撒里娜，瓦列里娅 （Messalina，Valeria）11，1，12，26，29—32，34—38；12,1，7，9，42，65；13，11，19，32，43．
美撒里娜·司塔提里娅 （Messalina Statilia）15，68．
美撒里努斯，玛·奥列里乌斯·科塔 （Messalinus,M．Aurelius Cotta）2，32；3，2，17；4，20；5，3；6，5，7；12，22．
美撒里努斯，瓦列里乌斯 （Messalinus，Valerius）见美撒拉 （公元前3年执政官）．
美索不达米亚 （Mesopotamia）6，36以次，44；12，12．
美赫尔达特斯 （Meherdates）11，10；12，10—14．

蒙塔努斯，优利乌斯 （Montanus，Iulius）13，25．
米地亚，米地亚人 （Media，Medes）2，4，56，60；6，34；12，14；13，41；14，26；15，2，31．
米利纳 （Myrina）2，47．
米利都，米利都人 （Miletus，Milesians）2，54；3，63；4，43，55．
米诺斯 （Minos）3，26．
米利库斯 （Milichus）15，54以次，59，71．
米利提尼 （Melitene）15，26．
米涅尔瓦 （Minerva）13，24；14，12．
米提利涅，米提利涅人 （Mytilene，Mytilenean）14，53；6,18．
米塞努姆 （Misenum）4，5；6，50；14，3以次，9，62；15，46，51．
米努奇乌斯·提尔穆斯 （Minucius Thermus）6，7．
米努奇乌斯·提尔穆斯 （Minucius Thermus，同名者之子？）16，20．
米特利达特斯 （Mithridates，大王）2，55；3，62，73；4，14，36．
米特利达特斯 （Mithridates，伊伯利亚的）6,32以次；11，8以次；12，44—48．
米特利达特斯 （Mithridates，博斯普鲁斯的）12，15—21．
摩撒 （Mosa，河名）2，6；11，20．
摩泽尔 （Mosselle，河名）13，53．
莫纳 （Mona）14，29．
莫涅斯特 （Mnester，优伶）11，4，36．
莫涅斯特 （Mnester，阿格里披娜之被释奴隶）14，9．
莫斯奇人 （Moschi）13，37.
莫纳伊西斯 （Monaeses）15，2，4以次．
莫诺巴佐斯 （Monobazus）15，1，14．
莫司提尼斯人 （Mosteni）2，47．
姆撒，埃米里娅 （Musa，Aemilia）2，48．
木提里亚，普利司卡 （Mutilia，Prisca）4，12．
穆米乌斯·路奇乌斯 （Mummius Lucius）4，43；14，21．
穆苏拉米人 （Musulamii）2，52；4，24．
穆索尼乌斯·路福斯 （Musonius Rufus）14,59；15，71．
穆纳提乌斯·格拉图斯 （Munatius Gratus）15，50．

穆纳提乌斯·普朗库斯 （Munatius Plancus）1，39．
穆尔维乌斯桥 （Mulvian Bridge）13，47．

N

那不勒斯 （Naples）14，10；15，33；16，10．
纳尔 （Nar）1，79；3，9．
纳索，瓦列里乌斯 （Naso，Valerius）4，56．
纳尔尼亚 （Narnia）3，9．
纳克索斯 （Naxos）16，9．
纳巴泰伊人 （Nabataei）2，57．
纳尔奇苏斯 （Narcissus）11，29以次，33—35，37以次，12，1以次，57，65；13,1．
纳尔波高卢 （Gallia Narbonensis）2，63；11，24；12，23；14，57；16，13．
纳乌波尔图斯 （Nauportus）1，20．
尼禄 （Nero，皇帝）1，1；4，53；6，22；11，11；12，3，8以次，25以次，41，58，64以次，68以次，13—16到处可见．
尼禄 （Nero，日耳曼尼库斯之子）2,43；3，29；4，4，8，15，17，59以次，67，70；5，3以次；6，27．
尼禄，提贝里乌斯·克劳狄乌斯 （Nero Ti．Claudius，提贝里乌斯之父）1，10；5，1；6，51．
尼罗河 （Nile）2，60以次．
尼诺斯 （Ninos）12，13．
尼西比斯 （Nisibis）15，5．
尼科波利斯 （Nicopolis）2，53；5，10．
尼禄尼乌斯 （Neroneus，4月）15，74；16，12．
尼儒里努斯 （Nerullinus）见苏伊里乌斯．
尼姆披狄乌斯·撒比努斯 （Nymphidius Sabinus）15，72．
尼凯波里乌姆 （Nicephorium）6，41．
尼凯波里乌斯 （Nicephorius， 河名）15，4．
涅尔瓦，奥路斯·李奇尼乌斯·西里乌斯 （Nerva，A．Licinius Silius）15，48．
涅尔瓦，奥路斯·西里乌斯 （Nerva，A．Silius）4，68．
涅尔瓦，玛尔库斯·科凯乌斯 （Nerva，M．Cocceius，皇帝）15，72．

涅波斯 （Nepos）见佛拉维乌斯，马利乌斯．
涅米提斯人 （Nemetes）12，27．
涅普图努斯 （Neptunus）3，63．
努玛 （Numa）3，26；15，41．
努曼齐亚 （Numantia）15，13．
努曼提娜 （Numantina）4，22．
努凯里亚 （Nuceria）13，31；14，17．
努米地亚人 （Numidians）2，52；3，21；4，23—25；16，1．
诺拉 （Nola）1，5，9；4，57．
诺尼乌斯，格涅乌斯 （Nonius，Cn．）11，22．
诺里库姆 （Noricum）2，63．
诺维乌斯·普利斯库斯 （Novius Priscus）15，71．
诺尔巴努斯·巴尔布斯 （Norbanus Balbus）2，59．
诺尔巴努斯·佛拉库斯 （Norbanus Flaccus）1，55．

O

欧奇娅 （Occia）2，86．
欧罗巴 （Europe）12，63．
欧尔喜人 （Aorsi）12，15，16，19．
欧庇乌斯，盖乌斯 （Oppius，C．）12，60．
欧里乌斯，提图斯 （Ollius T．）13，45．
欧洛狄斯 （Orodes）6，33—35．
欧尔杜吉亚 （Ortygia）3，61．
欧弗尼乌斯 （Ofonius）见提盖里努斯．
欧庇乌斯法 （Oppiae leges）3，33以次．
欧伦尼乌斯 （Olennius）4，72．
欧尔多维凯斯 （Ordovices）13，33．
欧司托里乌斯·司卡普拉，普布里乌斯 （Ostorius Scapula，P．）
12，31，35，38以次．
欧司托里乌斯·司卡普拉，玛尔库斯 （Ostorius Scapula，M．，普·欧·
司卡普拉之子）12，31；14，48；16，14以次．
欧司托里乌斯·撒比努斯 （Ostorius Sabinus）16，23，30，33．
欧斯提亚沼地 （Ostian Marshes）15，43．
欧德律撒伊人 （Odrysae）3，38．
欧尔诺司帕狄斯人 （Ornospades）6，37．

P

帕吉打 （Pagyda，河名）3，20．
帕利斯 （Paris）13，19—22，27．
帕拉斯 （Pallas）11，29，38；12，1以次，25，53，65；13，2，14，23；14，2，65．
帕尔提亚，帕尔提亚人 （Parthia，Parthians）2，1—4，56—58，60；6,14，31—35，41以次；11，8—10；12，10—14，44—51；13，34—41；14，23—26；15，1—18，24—31．
帕伊图斯 （Paetus）13，23．
帕伊提娜，埃利娅 （Paetina，Aelia）12，1．
帕克赛娅 （Paxaea）6，29．
帕奇乌斯·奥尔菲图斯 （Paccius Orfitus）13，36；15，12．
帕披乌斯·木提路斯 （Papius Mutilus）2，32．
帕披乌斯·波培乌斯法 （lex Papia Poppaea）3，25，28．
帕科路斯 （Pacorus）15，2，14，31．
帕尔拉凯斯 （Parraces）12，14．
帕尔撒里亚 （Pharsalia）14，44．
帕西耶努斯·克利司普斯，盖乌斯 （Passienus Crispus C．）6,20．
帕拉提乌姆 （Palatium）1，37；2，34，37，40；6，23；14，61；15，39，72．
帕披尼乌斯·阿列尼乌斯，塞克斯图斯 （Papinius Allenius，Sex．，公元36年执政官）6，40．
帕披尼乌斯·阿列尼乌斯，塞克斯图斯 （Papinius Allenius，Sex．，同名者之子）6，49．
帕库维乌斯 （Pacuvius）2，79．
帕塔维乌姆 （Patavium）16，21.
帕尔佩里乌斯·希斯特尔 （Palpellius Hister）12，29．
帕伊里格努斯，优利乌斯 （Paelignus，Iulius）12，49．
帕拉米狄斯 （Palamedes）11，14．
帕拉提努斯山 （Palatine Hill）12，24；15，38．
帕拉斯玛尼斯人 （Pharasmanes）6，32—35；11，8以次；12，44—48；13，37；14，26．
帕姆美尼斯人 （Pammenes）16，14．
帕波司的维纳斯 （Paphian Venus）3，62．
潘杜撒 （Pandusa）见拉提尼乌斯．

潘披里亚 （Pamphylia）2，79．
潘诺尼亚 （Pannonia）1，47；3，9；4，5；12，29以次；15，25．
潘诺尼亚军团 （Pannonian legions）1，16，31，52．
潘诺尼亚骑兵 （Pannonian cavalry）15，10．
庞达 （Panda，河名）12，16．
庞培 （Pompey）见彭佩乌斯．
庞培 （Pompeii）14，17；15，22．
庞撒，盖乌斯·维比乌斯 （Pansa，C．Vibius）1，10．
庞达提里亚 （Pandateria）1，53；14，63．
庞图列乌斯 （Pantuleius）2，48．
庞培欧波里斯 （Pompeiopolis）2，58．
培尔伽门，培尔伽门人 （Pergamum，Pergamene）3，63；4，37，55；16，23．
培尔佩那，玛尔库斯 （Perpenna M．）3，62．
培狄乌斯 （Pedius）见布莱苏斯．
佩多·阿尔比诺瓦努斯 （Pedo Albinovanus）1，60．
佩布斯 （Phoebus，被释奴隶）16,5.
佩拉戈 （Pelago）14,59．
佩特拉 （Petra）11，4．
佩林图斯 （Perinthus）2，54．
佩达尼乌斯·谢孔都斯 （Pedanius Secundus）14，42．
佩提里乌斯 （Petilius）见凯里亚里斯．
佩提里乌斯·路福斯 （Petilius Rufus）4,68．
佩尔肯尼乌斯 （Percennius）1，16，28以次，31．
佩特洛尼乌斯，提图斯 （Petronius，T．）16，17—20．
佩特洛尼乌斯，普布里乌斯 （Petronius，P．）3，49；6，45．
佩特洛尼乌斯·普利斯库斯 （Petronius Priscus）15，71．
佩特洛尼乌斯·图尔披里亚努斯，普布里乌斯（Petronius Turpillianus，P．，公元61年执政官）14，29，30；15，72．
佩路西亚战争 （Perusian War）5，1．
彭佩娅·宝琳娜 （Pompeia Paulina）15，60，63以次．
彭佩娅·玛克里娜 （Pompeia Macrina）6，18．
彭提娅·波司图米娅 （Pontia Postumia）13，44．
彭波尼娅·格莱奇娜 （Pomponia Graecina）13，22．
彭佩乌斯 （Pompeius，罗马骑士）6，14．
彭佩乌斯 （Pompeius，近卫军中队长官）15，71．

彭佩乌斯·伽路斯，盖乌斯 （Pompeius Gallus，C．，公元49年执政官）12，5．
彭佩乌斯·玛凯尔 （Pompeius Macer）1，72．
彭佩乌斯·保里努斯 （Pompeius Paulinus）13，53；15，18．
彭佩乌斯·玛格努斯，格涅乌斯 （Pompeius Magnus，Cn．即庞培）1，1；2，27；3，22以次，28，72；4，7，34；6，18，45；12，62；13，6，34；14，20；15，25．
彭提乌斯·尼格里努斯，盖乌斯·佩特洛尼乌斯 （Pontius Nigrinus，C．，Petronius，公元37年执政官）6，45．
彭佩乌斯·西尔瓦努斯 （Pompeius Silvanus）13，52．
彭佩乌斯·埃里亚努斯 （Pompeius Aelianus）14，41．
彭佩乌斯·乌尔比库斯 （Pompeius Urbicus）11，35．
彭佩乌斯，塞克斯图斯 （Pompeius，Sextus，庞培之子）1，2，10；5，1．
彭佩乌斯，塞克斯图斯 （Pompeius，Sextus，公元14年执政官）1，7；3，11，32．
彭提库斯 （Ponticus）见瓦列里乌斯．
彭提库斯，瓦列里乌斯 （Ponticus，Valerius）14，41．
彭提乌斯·佛列该拉努斯 （Pontius Fregellanus）6，48．
彭波尼乌斯·拉贝欧 （Pomponius Labeo）4，47；6，29．
彭波尼乌斯·佛拉库斯，路奇乌斯 （Pomponius Flaccus，L．，公元17年执政官）2，32，41，66；6，27．
彭波尼乌斯·阿提库斯，提 （Pomponius Atticus T．）2，43．
彭波尼乌斯·谢孔都斯，克温图斯 （Pomponius Secundus，Quintus）6，18；13，43．
彭波尼乌斯·谢孔都斯，普布里乌斯 （Pomponius Secundus，P．）5,8；6，18；11，13；12，27以次．
披索，盖乌斯·卡尔普尔尼乌斯 （Piso，C．Calpurnius，反尼禄阴谋参加者，身世不详）14，65；15，48，50，52以次，55以次，59—61，65．
披索，格涅乌斯·卡尔普尔尼乌斯 （Piso，Cn．Calpurnius）1，13，74，79；2，35，43，55，57以次，69—71，73，75，77—82；3，7—11，13—18，24；6，26．
披索，格涅乌斯·卡尔普尔尼乌斯 （Piso，Cn．Calpurnius，同名者之父）2，43．

披索，格涅乌斯·卡尔普尔尼乌斯 （Piso，Cn．Calpurnius，同名者之子，后改名为路奇乌斯，公元27年执政官）3，16以次；4，62．
披索，路奇乌斯·卡尔普尔尼乌斯 （Piso，L．Calpurnius，公元27年执政官披·格·卡尔普尼乌斯之子）13，28，31；15，18．
披索，路奇乌斯·卡尔普尔尼普斯 （Piso，L．Calpurnius，可能是下一个人的儿子，在西班牙被杀害）4,45．
披索，路奇乌斯·卡尔普尔尼乌斯 （Piso，L． Calpurnius，大祭司和市长）6，10以次．
披索，路奇乌斯·卡尔普尔尼乌斯 （Piso，Lucius Calpurnius，中译本第615页上同名者之兄弟）2，32，34；3，11，68；4，21．
披索，玛尔库斯·卡尔普尔尼乌斯 （Piso，M．Calpurnius，同名者之子）2，76，78；3，16—18．
披乌斯，奥列里乌斯 （Pius，Aurelius）1，75．
披拉木斯 （Pyramus，河名）2，68．
披莱乌斯 （Piraeus）5，10．
披拉德尔佩涅斯人 （Philadelphenes）2,47．
皮凯努姆 （Picenum）3，9．
皮那里乌斯·那塔 （Pinarius Natta）4，34．
皮杜亚尼乌斯，路奇乌斯 （Pituanius，Lucius）2,32．
普利尼 （Pliny，老）1，69；13，20；15，53.
普劳图斯 （Plautus）见路贝里乌斯．
普拉提斯 （Phraates，帕尔提亚的）；2，1以次；6，31，37；12，10．
普拉提斯 （Phraates，同名者之子）6，31以次；11，10．
普拉提斯 （Phraates，帕尔提亚省长官）6，42以次．
普朗奇娜 （Plancina）2，43，55，57以次，71，74以次，80，82；3，9，13，15—18；6，26．
普朗库斯 （Plancus）见穆那提乌斯．
普提欧里 （Puteoli）3，48；14，27；15，51．
普列涅斯特 （Praeneste）15，46．
普劳提乌斯·西尔瓦努斯，奥路斯 （Plautius Silvanus，Aulus）13，32．
普劳提乌斯·西尔瓦努斯，克温图斯 （Plautius Silvanus，Quintus）6，40．
普劳提乌斯·西尔瓦努斯，玛尔库斯 （Plautius Silvanus，Marcus，行政长官）4，22.

普劳提乌斯·拉提拉努斯 （Plautius Lateranus）11，36；13，11；15，49，53，60.
普利克苏斯 （Phrixus）6，34.
普拉肯提亚 （Placentia）15，47.
普拉纳西亚 （Planasia）1，3，5；2，39.
普拉苏塔古斯 （Prasutagus）14，31.
普洛西尔皮娜 （Proserpine）15，44.
普洛库列乌斯，盖乌斯 （Proculeius，C.）4，40.
普洛佩尔提乌斯·凯列尔 （Propertius Celer）1，75.

Q

奇罗，尤尼乌斯 （Cilo，Iunius）12，21.
奇比拉 （Cibyra）4，13.
奇尔塔 （Cirta）3，74.
奇尼提人 （Cinithii）2，52.
奇里奇亚，奇里奇亚人 （Cilicia，Cilicians）2，42，58，78，80；3，48；6，31；12，55；13，8，33；16，21.
奇耶塔伊人 （Cietae）6，41；12，55.
钦戈尼乌斯·瓦罗 （Cingonius Varro）14，45.
秦纳 （Cinna）1，1.
秦奇乌斯法 （Cincia lex）11，5；13，42.
青年节 （Juvenalia）14，15；15，33；16，21.
丘格玛 （Zeugma）12，12；15，9.
犬儒学派 （Cynic School）16，34.

R

日耳曼，日耳曼人 （Germany，Germans）1，3，24，43，47，50，51等到处可见.
日耳曼尼库斯·恺撒 （Germanicus Caesar）1—2到处可见；3，1以次，5，6，8，10—14，16—19，40，49，56；4，1，3以次，8以次，12，15，17以次，31，53，57，68，75；5，1，4，10；6，7，15，31，46，51；11，12；12，1以次，25；13，42，55；14，7.

S

撒吉塔 （Sagitta）见奥克塔维乌斯．
撒莫斯，撒莫斯人 （Samos，Samians）4，14；6,12．
撒丁尼亚 （Sardinia）2，85；13，30；14，62；16，9，17．
撒比努斯 （Sabinus）见卡拉维乌斯，卡尔维西乌斯，尼姆披狄乌斯，奥布尔特洛尼乌斯，欧司托里乌斯，波培乌斯，提图斯．
撒尔迪斯，撒尔迪斯人 （Sardis，Sardinians）2，47；3，63；4，55．
撒米乌斯 （Samius）11，5．
撒尔维乌斯 （Salvius）见奥托．
撒利耶努斯 （Salienus）见克利门斯.
撒克罗维尔，优利乌斯 （Sacrovir，Iulius）3，40以次，43—46；4，18以次．
撒图尔努斯 （Saturnus）2，41；13，15．
撒罗尼努斯，阿西尼乌斯 （Saloninus，Asinius）3，75．
撒特里乌斯·谢孔都斯 （Satrius Secundus）4，34；6，8，47．
撒莫色雷斯 （Samothrace）2，54．
撒乌费乌斯·特洛古斯 （Saufeius Trogus）11，35．
撒凯尔多斯 （Sacerdos）见卡尔西狄乌斯．
撒玛利亚人 （Samaritans）12，54．
撒尔维亚努斯 （Salvianus）见卡尔普尔尼乌斯．
撒尔玛提亚人 （Sarmatians）6,33，35；12，29．
撒图尔尼努斯 （Saturninus）见路西乌斯．
撒路斯提乌斯·克利司普斯，盖乌斯 （Sallustius Crispus，C．）3，30．
撒路斯提乌斯·克利司普斯，盖乌斯 （Sallustius Crispus，C．，同名者之姊妹之孙）1，6；2，40；3，30．
撒图尔那里亚节 （Saturnalia）13，15．
萨比娜 （Sabina）见波培娅．
萨比尼人 （Sabines）1，54；4，9；11，24．
塞内加，路奇乌斯·安奈乌斯 （Seneca,L．Annaeus）12，8；13，2以次，5以次，11，13以次，20以次，42以次，14，2，7，11，14，52以次，56以次，65；15，23，45，56，60—65，67，73；16，17．
塞乌斯·图倍罗 （Seius Tubero）2,20；4，29．
塞乌斯·斯特拉波 （Seius Strabo）1，7，24；4,1．
塞乌斯·克瓦德拉图斯 （Seius Quadratus）6，7．

塞琉古 （Seleucus）6,42．
塞内奇奥 （Senecio）见克劳狄乌斯．
塞里波司 （Seriphos）2，85；4，21．
塞浦路斯 （Cyprus）3，62．
塞琉西亚 （Seleucia）2，69．
塞琉西亚 （Seleucia， 底格里斯河畔）6，42，44；11，8．
塞吉美路斯 （Segimerus）1，71．
塞克司提娅 （Sextia，玛·司考路斯之妻）6，29．
塞克司提娅 （Sextia，路·安·维图斯之岳母）16，10．
塞盖司特斯 （Segestes）1，55，57，59，71．
塞克斯提乌斯·帕科尼亚努斯 （Sextius Paconianus）6,3以次，39．
塞克斯提乌斯·阿非利卡努斯 （Sextius Africanus）13，19；14,46．
塞盖斯塔尼人 （Segestans）4，43．
赛尼乌斯法 （Saenian law）11，25．
桑奇娅 （Sancia）6,18．
桑布洛斯 （Sanbulos）12，13．
桑托尼斯人 （Santoni）6，7．
桑克维尼乌斯·玛克西姆斯，克温图斯（Sanquinius Maximus，Q．）6，4；11，18．
色雷斯 （Thrace），2,64—67；3，38；4，5，46，48；6，10；12，63．
色诺芬，盖乌斯·司提尔提尼乌斯 （Xenophon，C．Stertinius）12，61，67．
森提乌斯，格涅乌斯 （Sentius，Cn．）2，74，76以次，79—81；3，7．
士麦拿 （Smyrna）3，63；4，43，55以次．
司卡普拉 （Scapula）见欧司托里乌斯．
司考路斯·玛克西姆斯 （Scaurus Maximus，百人团长）15，50．
司考路斯，玛尔库斯·埃米里乌斯 （Scaurus，M．Aemilius，公元前115年执政官）3，66．
司考路斯，玛美尔库斯·埃米里乌斯 （Scaurus，Mamercus Aemilius）1，13；3，23，31,66；6，9，29以次．
司坎提娅 （Scantia）4，16．
司佩隆卡 （Spelunca）4，59．
司泰乌斯 （Staius）4，27．
司凯维努斯 （Scaevinus）见佛拉维乌斯．

司塔提里娅 （Statilia）见美撒里娜．
司塔提乌斯 （Statius）见安奈乌斯．
司塔提乌斯，多米提乌斯 （Statius，Domitius）15，71．
司克里波尼娅 （Scribonia）2，27．
司塔提里乌斯·陶路斯 （Statilius Taurus，公元前26年执政官）3，72；6，11．
司塔提里乌斯·陶路斯，提图斯 （Statilius Taurus，T．，公元14年执政官）12，59；14，46．
司塔提里乌斯·西森纳·陶路斯，提贝里乌斯 （Statilius Sisenna Taurus，Tiberius，公元16年执政官）2，1．
司特尔提尼乌斯，路奇乌斯 （Stertinius L．）1，60，71；2，8，10以次，17，22．
司克里波尼亚努斯 （Scribonianus）见福利乌斯．
司克里波尼斯兄弟 （Scribonii fratres）13，48．
司克里波尼乌斯家族 （family of Scribonii）2,27，32．
斯巴达人 （Spartans）2，60；3，26．
斯多噶派 （Stoics）14，57；16，22，32．
斯奇比奥，克温图斯·凯奇里乌斯·美提路斯·披乌斯 （Scipio，Q．Caecilius Metellus Pius，庞培之岳父）4，34．
斯奇比奥，普布里乌斯·科尔涅里乌斯 （Scipio，P．Cornelius，老波培娅之夫）11，2，4；12，53．
斯奇比奥，普布里乌斯·科尔涅里乌斯 （Scipio，P．Cornelius，第九军团副帅）3，74．
斯奇比奥，普布里乌斯·科尔涅里乌斯 （Scipio，P．Cornelius，同名者之子？公元56年执政官）13，25．
斯奇比奥·亚细亚提库斯，路奇乌斯·科尔涅里乌斯 （Scipio Asiaticus，L．Cornelius）3,62．
斯奇比奥·阿非利卡努斯，普布里乌斯·科尔涅里乌斯 （Scipio Africanus，P．Cornelius）2，59；12，38．
斯奇比奥·埃米里亚努斯·阿非利卡努斯，普布里乌斯·科尔涅里乌斯 （Scipio Aemilianus Africanus，P．Cornelius）3，66．
斯特拉波 （Strabo）见阿奇里乌斯，塞乌斯．
斯巴达克斯 （Spartacus）3，73；15，46．
斯特拉托尼凯亚 （Stratonicea）3，62．
苏拉·费里克斯，科尔涅里乌斯 （Sulla Felix，Cornelius，公元33年度执政官）6，15．

苏拉，科尔涅里乌斯 （Sulla，Cornelius）3，31．
苏列纳 （Surena）6，42．
苏埃比人 （Suebi）1，44；2，26，44以次，62以次，12，29.
苏尔伦图姆 （Surrentum）4，67；6，1．
苏布里乌斯·佛拉乌斯 （Subrius Flavus）15，49以次，65，67．
苏甘布利人 （Sugambri）2，26；12，39．
苏伊里乌斯·路福斯，普布里乌斯 （Suillius Rufus，P．）4，31；11，1以次，4—6；13，42以次．
苏伊里乌斯·涅儒里努斯，玛尔库斯 （Suillius Nerullinus，M．，公元50年执政官）12，25；13，43．
苏伊里乌斯·凯索尼努斯 （Suillius Caesoninus）11，36．
苏尔皮奇乌斯·路福斯 （Sulpicius Rufus）11，35．
苏尔皮奇乌斯·阿司佩尔 （Sulpicius Asper）15，49以次，68．
苏尔皮奇乌斯·卡美里努斯 （Sulpicius Camerinus）13，52．
苏尔皮奇乌斯·克维里尼乌斯 （Sulpicius Quirinius）2，30；3，22，48．
苏布拉奇乌姆 （Sublaqueum）14，22．
苏埃托尼乌斯·保里努斯，盖乌斯 （Suetonius Paulinus，C．）14，29以次，33，34—39；16，14．
梭伦 （Solon）3，26．
索札 （Soza）12，16．
索西娅 （Sosia）见伽拉．
索佩尼 （Sophene）13，7．
索拉努斯 （Soranus）见巴列亚．
索海木斯 （Sohaemus，伊图莱亚的）12，23．
索海木斯 （Sohaemus，索佩尼的）13，7．
索弗尼乌斯 （Sofonius?）见提盖里努斯．
索西比乌斯 （Sosibius）11，1，4．
索西亚努斯 （Sosianus）见安提司提乌斯．

T

塔拉 （Thala）3，21．
塔尔撒 （Tarsa）4，50．
塔伦特 （Tarentum）1，10（条约）；14，12，27．
塔里乌斯·格拉提亚努斯 （Tarius Gratianus）6,38．

塔纳伊斯 （Tanais）12，17．
塔提乌斯，提图斯（Tatius，T．）1，54；12，24．
塔尔培亚岩 （Tarpeian Rock）2，32；4，29；6，19．
塔克法里那斯 （Tacfarinas）2，52；3，20以次，32,73以次；4，13，23—26．
塔尔克维提乌斯·克列司肯斯 （Tarquitius Crescens）15，11．
塔尔克维尼乌斯·苏培尔布斯 （Tarquinius Superbus）3，27；6,11．
塔尔克维尼乌斯·普利斯库斯 （Tarquinius Priscus）4，65．
塔尔克维提乌斯·普利斯库斯 （Tarquitius Priscus）12，59；14，46．
台伯河 （Tiber）1，76，79；2，41；3，9；6,1，19；12，56；15，18，42．
泰晤士 （Thames，河名）14，32．
坦法那 （Tanfana）1，51．
坦塔路斯 （Tantalus）4，56．
陶努斯 （Taunus）1，56；12，28．
陶路斯 （Taurus）见司塔提里乌斯．
陶路斯 （Taurus，山名）6，41；12，17，49；15，8，10．
特里奥 （Trio）见富尔奇尼乌斯．
特洛伊 （Troy）4，55；11，11，14；12，58；15，39；16,21．
特拉列斯 （Tralles）4，55．
特拉契纳 （Tarracina）3，2．
特拉塞亚·帕伊图斯，普布里乌斯·克洛狄乌斯 （Thrasea Paetus，P．Clodius）13，49；14，48以次；15,20以次，23；16，12，21以次，24—35．
特洛古斯 （Trogus）见撒乌费厄斯．
特莫路斯 （Tmolus）2，47．
特列维利人 （Treviri）1，41；3，40，42，44，46．
特利美路斯 （Trimerus，岛名）4，71．
特拉佩佐斯 （Trapezus）13，39．
特拉叙路斯 （Thrasyllus）6，20—22．
特尔美斯人 （Termestines）4，45．
特列贝列努斯·路福斯，提图斯 （Trebellenus Rufus T．）2，67；3，38；6，39．
特列贝里乌斯，玛尔库斯 （Trebellius，M．）6，41．
特列贝里乌斯·玛克西姆斯 （Trebellius Maximus）14，46．

特利诺班提人 （Trinobantes）14，31．
特洛克索波尔 （Troxobor）12，55．
腾克提里人 （Tencteri）13，56．
提布尔 （Tibur）6，27；14，22．
提拉孟 （Telamon）3，62．
提诺斯 （Tenos）3，63．
提尔穆斯 （Thermus）见米努奇乌斯．
提齐乌斯·撒比努斯 （Titius Sabinus）4，18以次，68—70；6，4．
提齐乌斯·普洛库路斯 （Titius Proculus）11，35．
提奇努姆 （Ticinum）3，5．
提乌凯尔 （Teucer）3，62．
提谢乌斯 （Theseus）4，56．
提尔玛伊湾 （Thermaic Gulf）5,10．
提列西努斯 （Telesinus）见路克奇乌斯．
提贝里乌斯·亚历山大 （Tiberius Alexander）参见亚历山大．
提贝里乌斯·盖美路斯 （Tiberius Gemellus，皇帝之孙）6，46．
提贝里乌斯·克劳狄乌斯·尼禄 （Tiberius Claudius Nero，皇帝之父）5，1．
提贝里乌斯·克劳狄乌斯·尼禄·恺撒 （Tiberius Claudius Nero Caesar，皇帝）1—6到处可见；11，3，21；12，11，25；13，3，47，55；14，63；16，29．
提里达特斯 （Tiridates，沃洛吉西斯之兄弟）12，50以次；13，34，37以次，40以次；14，26；15，1以次，14，24以次，27—29，31；16，23．
提里达特斯 （Tiridates，普拉提斯四世之孙）6，32，37，41—44．
提欧帕涅斯 （Theophanes）6，18．
提欧披路斯 （Theophilus）2，55．
提伦提乌斯·连提努斯 （Terentius Lentinus）14，40．
提伦提乌斯， 玛尔库斯 （Terentius，Marcus，罗马骑士）6，8．
提盖里努斯·欧弗尼乌斯，盖乌斯 （Tigellinus Ofonius，C．）14，48，51，57，60；15，37，40，50，58以次，61，72；16，14，17—20．
提提狄乌斯·拉贝欧 （Titidius Labeo）2，85．
提玛尔库斯 （Timarchus）见克劳狄乌斯．
提列波伊斯人 （Teleboae）4，67．
提格拉尼斯二世 （Tigranes II，亚美尼亚的）2，3．

提格拉尼斯四世 （Tigranes IV，根据蒙森）6，40．
提格拉尼斯五世 （Tigranes V）14，26；15，6，24．
提格拉诺凯尔塔 （Tigranocerta）12，50；14，23以次；15，4—6，8．
提乌托布尔格森林 （Teutoburgian Forest）1，60．
帖撒利亚 （Thessaly）6，34．
图里伊 （Thurii）14，21．
图倍罗 （Tubero）见塞乌斯．
图路斯 （Tullus）见荷司提里乌斯．
图列西斯 （Turesis）4，50．
图邦提斯 （Tubantes）1，51；13，55以次．
图里乌斯 （Tullius）见谢尔维乌斯．
图司库斯街 （Tuscus Vicus）4，65．
图司库路姆 （Tusculum）11，24；14，3．
图布斯库姆 （Thubuscum）4，24．
图尔拉尼乌斯，盖乌斯 （Turranius，C．）1，7；11，31．
图尔披里亚努斯 （Turpilianus）见佩特洛尼乌斯．
推罗 （Tyre）16，1．
托勒米 （Ptolemy，埃披帕尼斯）2，67．
托勒米 （Ptolemy， 埃乌厄尔吉提斯）6，28．
托勒米 （Ptolomy，玛乌列塔尼亚之优巴之子）4，23以次，26．
托尔克娃塔，优尼娅 （Torquata，Iunia）3，69．
托司卡尼人 （Tuscans）11，24；14,21，59．
托哥尼乌斯·伽路斯 （Togonius Gallus）6,2．

W

瓦尔 （Vahalis，今名Waal）2，6．
瓦罗 （Varro）见钦戈尼乌斯，维谢里乌斯．
瓦伦斯 （Valens）见曼里乌斯，维提乌斯．
瓦莉拉 （Varilla）见阿普列娅．
瓦里乌斯 （Varius）见里古斯．
瓦撒凯斯 （Vasaces）15，14．
瓦尔达尼斯 （Vardanes，帕尔提亚国王）11，8—10．
瓦尔达尼斯 （Vardanes 沃洛吉西斯一世之子）13，7．
瓦提尼乌斯 （Vatinius）15,34．

万吉欧 （Vangio）12，29以次．
万尼乌斯 （Vannius）2，63；12，29以次．
万吉欧尼斯人 （Vangiones）12，27．
威悉河 （Weser）1，70；2，9，11以次，16以次．
维也纳 （Vienna）11，1．
维本纳 （Vibenna）见凯列斯．
维苏威 （Vesuvius）4，67．
维图斯 （Vetus）见安提司提乌斯．
维纳斯 （Venus）3，62，63；4，43；16，27．
维提拉 （Vetera）1，45．
维比狄娅 （Vibidia）11，32，34．
维比乌斯·佛隆托 （Vibius Fronto）2，68．
维比乌斯·玛尔苏斯，盖乌斯 （Vibius Marsus，C．）2，74，79；5，56；6，47以次；11，10．
维比乌斯·谢孔都斯 （Vibius Secundus）14，28．
维比乌斯·谢列努斯 （Vibius Serenus，同名者之子）4，28以次，36．
维比乌斯·谢列努斯，盖乌斯 （Vibius Serenus C．）2，30；4，13，28以次．
维比乌斯·克利司普斯，克温图斯 （Vibius Crispus Q．）14，28．
维尼图斯 （Venetus）见保路斯．
维尼提人 （Veneti）11，23．
维里涅湖 （Veline Lake）1，79．
维狄乌斯·波里欧，普布里乌斯 （Vedius Pollio，P．）1，10；12，60．
维莱乌斯，普布里乌斯 （Vellaeus，P．）3,39．
维提里娅 （Vitillia）3，49．
维提乌斯·瓦伦斯 （Vettius Valens）11，30以次，35．
维提乌斯·波拉努斯 （Vettius Bolanus）15,3．
维比狄乌斯·维尔罗 （Vibidius Virro）2,48．
维比里乌斯 （Vibilius）2，63；12，29．
维司塔贞女 （Vestals）1，8；2，34，86；4，16；11，32；15，22．
维司提努斯·阿提库斯，玛尔库斯 （Vestinus Atticus，M．）15，48，52，68以次．
维司提里娅 （Vistilia）2，85．

维尔里图斯 （Verritus）13，54．
维尼奇乌斯·路菲努斯 （Vinicius Rufinus）14，40．
维尼奇乌斯，玛尔库斯 （Vinicius，Marcus）6，15，45．
维尼奇乌斯，普布里乌斯 （Vinicius，Publius）3，11．
维布列努斯 （Vibulenus）1，22，28以次．
维布列努斯·阿格里帕 （Vibulenus Agrippa）6，40．
维布里乌斯 （Vibullius）13，28．
维亚尼乌斯·尼格尔 （Veianius Niger）15，67．
维努提乌斯 （Venutius）12，40．
维拉尼乌斯，克温图斯 （Veranius，Q．，公元49年执政官）2，56，74；3，10，13，17，19；12，5；14，29．
维提里乌斯，奥路斯 （Vitellius，A．，皇帝）11，23；14，49．
维提里乌斯，克温图斯 （Vitellius，Q．）2,48．
维提里乌斯，路奇乌斯 （Vitellius，L.， 奥·维提里乌斯之父）6，28，32，36以次，41；11，2—4，33—35；12，4以次，9；14,56.
维提里乌斯，普布里乌斯（Vitellius，P．）1，70；2，6，74；3，10，13，17，19；5，8；6，47．
维普撒尼娅 （Vipsania）1，12；3，19．
维路拉努斯·谢维路斯 （Verulanus Severus）14，26；15，3．
维谢里乌斯·瓦罗，盖乌斯 （Visellius Varro，C．）3，41以次．
维谢里乌斯·瓦罗，路奇乌斯 （Visellius Varro，L．）4，17，19．
维司提里乌斯，塞克斯图斯（Vistilius，Sextus）6，9．
维尔吉尼乌斯·路福斯（Verginius Rufus）15，23．
维尔吉尼乌斯·佛拉乌斯 （Verginius Flavus）15，71．
维尼奇亚努斯（Vinicianus）见安尼乌斯．
维普斯塔努斯·伽路斯 （Vipstanus Gallus）2,51．
维普斯塔努斯·波普利科拉，路奇乌斯 （Vipstanus Poplicola，L．）11，23，25．
维普斯塔努斯·阿普洛尼亚努斯，盖乌斯 （Vipstanus Apronianus，C．）14,1．
维普撒尼乌斯·莱纳斯 （Vipsanius Laenas）13，30．
维路拉米乌姆（Verulamium）14，33．
维司库拉里乌斯·佛拉库斯 （Vescularius Flaccus）2，28；6，10．
维尔吉里亚努斯 （Vergilianus）见雍库斯．
维斯帕西亚努斯（Vespasian）3，55；16,5．
伪菲利浦 （Pseudo-Philip）12，62．

温代克斯，盖乌斯·优利乌斯 （Vindex，C．Iulius）15，74．
文提狄乌斯·库玛努斯 （Ventidius Cumanus）12,54．
文戴里奇人 （Vindelici）2，17．
翁布里亚 （Vmbria）4，5．
翁米狄乌斯·克瓦德拉图斯，盖乌斯（Vmmidius Quadratus，C．）12，45，48，54；13，8以次；14,26．
沃兰杜姆 （Volandum）13，39．
沃列苏斯，路奇乌斯·瓦列里乌斯·美撒拉 （Volesus，L．Valerius Messala，公元5年执政官）3，68．
沃尔西尼人 （Vulsinii）4，1．
沃尔斯奇人 （Volsci）11，24．
沃洛吉西斯 （Vologeses）12，14，44，50；13，7，9，34，37；14，25；15，1—3，5—7,9—11，13—15，17，24以次，27以次，31．
沃提耶努斯·蒙塔努斯 （Votienus Motanus）4，42．
沃路西乌斯，克温图斯 （Volusius，Q．，下一人之孙）13，25；14，46．
沃路西乌斯，路奇乌斯（Volusius，L．）3,30．
沃路西乌斯，路奇乌斯 （Volusius，L．，同名者之子）12，22；13，30；14，56．
沃路西乌斯·普洛库路斯 （Volusius Proculus）15，51，57．
沃诺尼斯一世 （Vonones I）2，1—4，56，58，68；6，31；12，10．
沃诺尼斯二世 （Vonones II）12，14．
屋大维·恺撒 （奥古斯都）Octavius Caesar （Augustus）13，6．
屋大维娅 （Octavia，克劳狄乌斯之女）11，32，34；12，2以次，9，58，68；13，12，16，18以次；14，1，59—63．
屋大维娅 （Octavia，奥古斯都之姊妹）4，44．75．
乌斯佩 （Vspe）12，16以次．
乌比伊人 （Vbii）1，31，36以次，39，57，71；12，27；13，57．
乌西披人 （Vsipi）见乌西皮提斯人．
乌尔比库斯 （Vrbicus）见彭佩乌斯．
乌尔卡奇乌斯·图里努斯 （Vulcacius Tullinus）16,8．
乌尔卡奇乌斯·莫斯库斯 （Vulcacius Moschus）4，43．
乌尔卡奇乌斯·阿拉里库斯 （Vulcacius Araricus）15，50．
乌尔古拉尼娅 （Vrgulania）2，34；4，21以次．

乌西皮提斯人 （Vsipetes）1，51；13，55以次．

X

西多 （Sido，苏埃比国王）12，29以次．
西西里 （Sicily）1，2；2，59；4，13；6，12，14；12，23．
西里娅 （Silia）16，20．
西徐亚，西徐亚人 （Scythia，Scythians）2，60，65，68；6，36，41，44．
西班牙 （Spain）1，42，71；3，13，44；4，5，13，37，45；6，19，27；11，24；14，41．
西森纳 （Sisenna）见司塔提里乌斯．
西塞罗 （Cicero）4，34．
西路斯，多米提乌斯 （Silus，Domitius）15,59．
西皮路斯 （Sipylus）2，47．
西努埃撒 （Sinuessa）12，66．
西里乌斯，盖乌斯 （Silius C．，公元13年执政官，上日耳曼副帅）1，31，72；2，6以次，25；3，42以次，45以次；4，18以次；11，35．
西里乌斯，盖乌斯 （Silius，C．，同名者之子）11，5以次，12，26，29—32，34—36；12，65．
西拉努斯，盖乌斯·尤尼乌斯 （Silanus，C．Iunius，公元10年执政官）3，66—69；4，15．
西拉努斯，克温图斯·凯奇里乌斯·美提路斯·克列提库斯 （Silanus，Q．Caecilius Metellus Creticus，公元7年执政官）2，4，43．
西拉努斯，阿庇乌斯·尤尼乌斯 （Silanus，Ap. Iunius，公元28年执政官）4，68；6,9；11，29．
西拉努斯，路奇乌斯·尤尼乌斯 （Silanus，L．Iunius）12，3以次，8．
西拉努斯，玛尔库斯·尤尼乌斯 （Silanus，M．Iunius，公元15年补缺执政官，卡里古拉之岳父）3，24，57；5，10（？）；6，20．
西拉努斯，玛尔库斯·尤尼乌斯 （Silanus，M．Iunius，公元19年执政官）2,59．
西拉努斯，玛尔库斯·尤尼乌斯 （Silanus，M．Iunius，公元46年执政官）13，1．
西拉努斯，戴奇姆斯·尤尼乌斯 （Silanus,Decimus Iunius）3，24．

西拉努斯·托尔克瓦图斯，路奇乌斯·尤尼乌斯 （Silanus Torquatus，L．Iunius）15，52；16，7—9，12，22．
西拉努斯·托尔克瓦图斯，戴奇姆斯·尤尼乌斯 （Silanus Torquatus，D．Iunius，公元53年执政官）12，58；15，35；16，8，12．
西拉奇人 （Siraci）12，15以次．
西拉库赛 （Syracuse）13，49．
西法克斯 （Syphax）12，38．
西尔瓦努斯 （Silvanus）见伽维乌斯，普劳提乌斯，彭佩乌斯．
西尔披库斯 （Sirpicus）1，23．
西莫尼德斯 （Simonides）11，14．
西路里斯人 （Silures）12，32以次，38—40；14，29.
西比拉预言书 （Sibylline Books）1，76；6，12；15，44．
西吉孟都斯 （Segimundus）1，57．
西姆布路伊尼山 （Simbruine hills）11，13．
西姆布路伊尼湖 （Simbruine lakes）14，22．
希腊，希腊人 （Greece，Greeks）2，2，53，59，60，64，88；4，35，38，58，67；5，10；6，28；11，14；12，63；14，59．
希耶洛 （Hiero）6，42以次．
希斯波·洛玛努斯 （Hispo Romanus）1，74．
希斯特尔 （Hister）见帕尔配里乌斯．希尔提乌斯，奥路斯 （Hirtius，A．）1，10．
希耶洛恺撒利亚 （Hierocaesaria）2，47；3，62．
昔耶涅 （Syene）2，61．
显普洛尼乌斯 （Sempronius）见格拉古．
显普洛尼乌斯法案 （Sempronian rogations）12，60
小亚美尼亚 （Armenia Minor）11，9；13,7．
谢孔都斯 （Secundus）见卡尔里那斯，佩达尼乌斯，彭波尼乌斯，撒特里乌斯，维比乌斯．
谢列努斯 （Serenus）见安奈乌斯，维比乌斯．
谢夸尼人 （Sequani）3，45以次．
谢索西斯 （Sesosis）6，28．
谢雅努斯，路奇乌斯·埃里乌斯 （Seianus L．Aelius）1，24，69；3，16，29，35，66，72；4，1，3，7，10—12，15，17，19，26，34，39—41，54，57—60，67以次，70以次，74；5，3以次，6，8以次，11；6，2以次，7以次，10，14，19，23，25，29以次，38，48，51；13，45．

谢维路斯 （Severus）15，42．
谢诺尼人 （Senones）11，24；15，41．
谢尔维里娅 （Servilia）16，30，33．
谢尔维乌斯·图里乌斯 （Servius Tullius）3，26；12，8；15，41．
谢尔瓦埃乌斯，克温图斯 （Servaeus，Q．）2，56；3，13，19；6,7．
谢尔托里乌斯 （Sertorius）3，73．
谢尔维里乌斯 （Servilius，控告者）6，29以次．
谢尔维里乌斯，玛尔库斯 （Servilius，M．，公元3年执政官）2，48；3，22．
谢尔维里乌斯·诺尼亚努斯，玛尔库斯 （Servilius Nonianus，M．，公元35年执政官，历史学家）6，31；14，19．
谢姆诺尼斯人 （Semnones）2，45．
谢普提米乌斯 （Septimius，百人团长）1，32．
谢尔维里乌斯法 （Servilian law）12，60．
辛纳凯斯 （Sinnaces）6，31以次，36以次．
信德斯 （Sindes，河名）11，10．
叙利亚 （Syria）1，42；2，4，42以次，55，58，60，69以次，74，77以次，81以次；3，16；4，5；5，10；6，27，31以次，37，41，44；11，10；12，11，23，45，49，54以次；13，8，22，35；14，26；15，3—6，9，12，17，25以次．
叙尔卡尼亚，叙尔卡尼亚人 （Hyrcania，Hyrcanians）6，36，43；11，8以次；13，37；14，25；15，1以次．

Y

雅孙 （Jason）13，29以次．
雅典 （Athens）2，53，55（11,14，24；15,64）．
雅努斯 （Ianus）2，49．
雅泽吉斯 （Iazyges）13，29以次．
雅典最高法庭 （Areopagus）2，55．
亚述 （Assyria）12，13．
亚细亚 （Asia，大陆）12，63．
亚细亚（Asia，行省）2，47，54；3，7，32，58，66—68，71；4，13—15，36以次，55以次；5，10；13，1，33，43；14，21以次，27，57以次；15，45；16,10，13，23，30．

亚马孙人 （Amazons）3，61；4，56．
亚美尼亚 （Armenia）1，3；2，3以次，43，57；3，48；6，31以次，36，40；11，9以次；12，12，45，49以次；13，6以次，34，37；14，26，29；15，1—3，5—7，9，14，16以次，24以次；15，12以次，15，27．
亚历山大 （Alexander，大帝）2，73；3，63；6，31；12，13．
亚历山大 （Alexandria）2，59，67．
亚历山大，提贝里乌斯 （Alexander，Tiberius）15，28．
亚得里亚海 （Hadriaticum mare）2，53；15，34．
亚美尼亚人 （Armenii）2，55以次，60，64，68；6，44；11，8；12，44，46，48；13，5，30；14，24；15，12以次，15，27．
亚细亚提库斯·瓦列里乌斯 （Asiaticus Valerius）11，1，3；13，43．
伊利昂 （Ilium）2，54；4，55；6，12；12，58．
伊札提斯 （Izates）12，13以次．
伊图莱亚 （Ituraea）12，23．
伊凯尼人 （Iceni）12，31以次；14，31．
伊扫利库斯 （Isauricus P．S．）3，62．
伊伯利亚人 （Hiberi）4，5；6，33—36；11，8，9；12，44，46,50以次；14，23．
伊里利库姆 （Illyricum）1，5，46，52；2，44，53；3，7，11，34；15，26；16，13．
伊图里乌斯 （Iturius）13，19，21以次；14，12.
伊狄希亚维索 （Idisiaviso）2，16．
依凡德 （Evander）11，14；15，41．
依德撤 （Edessa）12，12．
以弗所，以弗所人 （Ephesus，Ephesians）3，61；4，55；16，23．
意大利 （Italia）1，34，47，71，79之后随处可见．
意大利库斯 （Italicus）11，16以次．
因度斯 （Indus）见优利乌斯．
音吉奥美路斯 （Inguiomerus）1，60，68；2，17，21，45以次．
印苏布里人 （Insubres）11，23．
印斯泰乌斯·卡皮托 （Insteius Capito）13，9，39．
印提拉姆那提斯人 （Interamnates）1，79．
雍库斯·维尔吉里亚努斯 （Iuncus Vergilianus）11，35．

优巴 （Iuba）4，5，23．
优诺 （Iuno）4，14；15，44．
优尼娅 （Iunia，布鲁图斯之姊妹）3，76．
优尼娅·西拉娜 （Iunia Silana）11，12；13，19，21以次；14，12．
优尼娅·卡尔维娜 （Iunia Calvina）12，4，8；14，12．
优利娅 （Julia，杜路苏斯之女）3，29；6，27；13，32，43．
优利娅 （Julia，奥古斯都之女）1，53；3，24；4，44；6，51．
优利娅 （Julia，奥古斯都之外孙女）3，24；4，71．
优利娅 （Julia，日耳曼尼库斯之女）2，54；6,15；14，63．
优卑亚 （Euboea）2，54；5，10．
优路斯 （Iullus）见安托尼乌斯．
优利乌斯·因度斯 （Iulius Indus）3，42．
优利乌斯·阿尔提努斯 （Iulius Altinus）15,71．
优凯路斯 （Eucaerus）14，60．
优诺尼斯 （Eunones）12，15，18以次．
优利乌斯法 （Iuliae leges）2，50；3，25；4，42；15，20．
尤尼乌斯 （Iunius，巫师）2，28．
尤尼乌斯 （Iunius，元老）4，64．
尤尼乌斯·奥托 （Iunius Otho，保民官）6，47．
尤尼乌斯·奥托 （Iunius Otho，行政长官）3，66．
尤尼乌斯·伽里奥 （Iunius Gallio）6，3．
尤尼乌斯·伽里奥 （Iunius Gallio，前者之继子）15，73．
尤尼乌斯·路普斯 （Iunius Lupus）12，42．
尤尼乌斯·玛儒路斯 （Iunius Marullus）14，48．
犹太 （Iudaea）12，54．
幼发拉底河 （Euphrates）2，58；4，5；6，31，37；12，11；13，7；14，25；15，3，7，9，12，16以次，26．

Z

朱庇特 （Iuppiter）1，73；2，22，32；3，61以次；4，56以次；6，25；13，24；15，23，64，41，74；16，35．
佐尔西尼斯 （Zorsines）12,15，17，19．

汉译世界学术名著丛书

分科本◎历史

罗马十二帝王传

〔古罗马〕苏维托尼乌斯 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目　录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
译者序
第一卷 神圣的朱里乌斯传
第二卷 神圣的奥古斯都传
第三卷 提比略传
第四卷 盖乌斯·卡里古拉传
第五卷 神圣的克劳狄传
第六卷 尼禄传
第七卷 伽尔巴传、奥托传和维特里乌斯传
　伽尔巴传
　奥托传
　维特里乌斯传
第八卷 神圣的韦伯芗传、神圣的提图斯传、图密善传
　神圣的韦伯芗传
　神圣的提图斯传
　图密善传
名人传
　语法学家
　修辞学家
　诗人
英汉译名对照表
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

译者序

（一）

盖乌斯·苏维托尼乌斯·特兰克维鲁斯（Gaius Suetonius Tranquillus）是罗马帝国早期的著名传记体历史作家。像许多古代学者一样，作者详细地记载了许多别人的故事，却没有留下关于他自己的事迹。我们现在可据以了解苏维托尼乌斯生平的资料主要来源于小普林尼的《书信集》。小普林尼有给苏维托尼乌斯本人的信，在给别人的书信中也有多处提到苏维托尼乌斯。其次是苏维托尼乌斯自己的《罗马十二帝王传》（以下简称《帝王传》）和《名人传》，他在记述故事时偶然也提到自己或自己的亲人。再就是3世纪末4世纪初的历史家、《奥古斯都史》六作者之一的斯巴提亚努斯，他写的《哈德良皇帝传》中提到过苏维托尼乌斯。近代学者中提及苏维托尼乌斯的有著名历史学家蒙森和马塞等。1950年在非洲发现的一件铭文则有助于矫正关于他职务升迁的一些情况。

根据上述来源，我们可以约略知道苏维托尼乌斯的生平。在本书《奥托传》X．1，他自己告诉我们，他的父亲名叫苏维托尼乌斯·拉图斯，属罗马骑士等级，曾以第十三军团指挥官身份参加过贝特里亚库姆（Bedriacum）战役。可见，盖乌斯·苏维托尼乌斯出身罗马富有的家庭。关于他的出生年月，至今无人说得准确。蒙森说是公元77年，马塞说是公元69年。这些年代可靠程度略有问题。苏维托尼乌斯本人在《帝王传》和《名人传》中也只给了人们一个模糊的时间概念，倒是他的朋友小普林尼的书信有助于推定一个比较接近的年代。小普林尼提到苏维托尼乌斯的信札最早是在公元96年。这时他应该不

仅已达成年，而且有了一定的社会影响。因此我们宁可取马塞的主张，把他的生年提前到比公元77年早些，以公元69年或70年为宜[注]。

他的出生地大概是在罗马。他在罗马长大，是无须怀疑的。他在《帝王传》和《名人传》中常常告诉人们，某些发生在罗马的事情有的是他小时候听老人说的，有的是他小时候亲眼看见的。

他的卒年同样难以确言，但可以推测他活到很高的年龄。公元121年他才被解职退休，又写了那么多的书。他大概一直活到安敦尼努斯·庇乌斯统治时期。詹姆斯·肖特威尔说他死于公元160年左右[注]，事实上可能要早些。

苏维托尼乌斯出生正当罗马帝国盛世，童年生活优裕而安定，受过当时通行的教育，先入文法学校研习典籍，再进修辞学校练习演讲术。毕业后，由于文才出众，他得到小普林尼的赏识，被小普林尼为首的文学团体所接纳。这个团体是当时罗马社会最有教养人物的文化活动中心。苏维托尼乌斯在这里结识了学界和政界的许多名人。他纯粹是个书生，不谙实务。为了有一个安静的生活和工作环境，他想在罗马城外购置一处田庄。小普林尼知道他办不好这件事，写信嘱托自己的另一个朋友给以协助[注]。小普林尼的书信告诉我们，苏维托尼乌斯做过短时间的律师，但对此并不热衷。[注]马塞和其他一些学者根据小普林尼书信，认为他做过学校的校长，此说显然有讹，小普林尼信札1，24，4里Scholasticus dominus意思是“书生地主”，而不是“校长”。他也不喜欢做官。当时骑士阶层人物的升迁通常从军职开始。小普林尼曾帮他张罗谋得一个军官职位，但他把它让给了自己的一个亲戚[注]，自己留在罗马成为两个祭司团体的成员。小普林尼还替他向图拉真请求到“三子法”（ius trium liberorum）特权[注]（虽然也有人推断他没有子女），让他可以因此得到荣誉证章和任职优待，但他似乎没有很快取得公职。直到公元117年，重视科学艺术的学者型的哈德良接替作为军人的图拉真掌权，苏维托尼乌斯才开始担任宫廷职务，进入帝国的文化科学事务（a studiis）办公室，又被委任监督公共图

书馆（a bibliothecis），后又得到管理往来公文信件（ab epistulis）的职务，成为哈德良的侍从秘书，最后升任秘书长[注]。他在宫廷供职时间不长，也说不上成功，但他充分地利用了这段时间的职务之便写成了《帝王传》，并在公元120年出版了这本书。公元121年他被哈德良解除职务。据《哈德良传》的作者斯巴提亚努斯记载，和他一起被解职的有近卫军长官塞普提克乌斯和其他许多人，解除职务的原因是由于他们据称"未得他[注]的命令"（iniussu eius），对元首的妻子萨宾娜太随便，超过了所能容许的范围[注]。当时萨宾娜已失宠，因此这显然是借口，真实的原因和某一鲜为人知的宫廷阴谋有关，这时苏维托尼乌斯年约50岁左右。以后的行踪便不复见于记载，他大概完全过起隐居的生活，并且专心致志于写作，直到老死。

苏维托尼乌斯交游不广，主要限于小普林尼团体内。他和小普林尼本人显然过从甚密，虽然他们之间社会地位相差甚远。小普林尼是学者老普林尼的养子，曾任公元100年执政官和比西尼亚及本都总督（公元111—113年），是当时要人，而苏维托尼乌斯还算不上是上层人物，甚至有人说他是被释奴隶[注]。小普林尼在给图拉真的一封信里称苏维托尼乌斯是自己的"挚友"（contubernalis），并在图拉真时代（如前所述）给他以多方面的关怀和保护。在写作上他们则相互切磋，相互鼓励。苏维托尼乌斯写完第一部长篇著作（或许就是《名人传》）时，犹豫不决，迟迟不肯发表。小普林尼催促他，指出他若再修改下去，就会像在不必要地摩擦器物一样，只会磨损它，而不会把它擦得更亮[注]。在信札3，34里，小普林尼也曾就自己的私愿征求苏维托尼乌斯的意见，问他，如果在公众场合朗读自己的诗作是否合适。小普林尼的书信提到苏维托尼乌斯是从公元96年到112年的这段时间，可见他们之间交往之久。

除小普林尼外，当时的要人中和苏维托尼乌斯交往密切的要数盖乌斯·塞普提克乌斯·克拉鲁斯。他们在小普林尼团体中相识。塞普提克乌斯在公元119到121年之间任近卫军长官，他继小普林尼之后，是苏维托尼乌斯的保护人。苏维托尼乌斯担任哈德良的侍从秘书主要在这段时间。他把奥古斯都小雕像送给哈德良的事[注]无疑也在这个时

候。如上所述，公元121年他们又一同被解除职务。苏维托尼乌斯在《帝王传》的前面有献给塞普提克乌斯的题词，可见他们之间的友情非同一般。

(二)

和生平的资料相比，提到他著作的地方就多得多了。在10世纪时斯维德斯（Suidas）编的希腊文辞典中保存有一份著作目录[注]。后人又从别的来源对这个目录作了补充。归纳起来，他的著作内容包括历史（传记）、古事古物、自然史和文法。大部分作品用拉丁文写成，暮年的一小部分作品受当时风尚影响，用希腊文写作。他的作品可开列如下：

（一） 传记的或历史的著作：1.《帝王传》；2.《名人传》（文学方面的）；3．《名妓传》；4．《诸王传》。

（二） 古事古物：1．关于罗马的（a．风俗习俗 b．罗马的年c．罗马的节日d．罗马人的衣服）；2．希腊的竞技；3关于公职；4．关于西塞罗的《国家论》。

（三） 自然史：1．关于人类（关于身体的缺点）；2．关于时间的计算；3．关于自然。

（四） 文法的著作：1．希腊文中的骂人话；2．文法的问题（关于不同的事物）；3．关于书中的批评符号。[注]

所有上述作品中完整地或近乎完整地保存下来的只有公元120年发表的《帝王传》。它包括罗马帝国最初的12个元首（即所谓"恺撒"）的传记，从朱里乌斯·恺撒到图密善。现在通行的本子缺了朱里乌斯·恺撒传最前面的少数几节，此外还有几处不重要的脱漏。这些缺漏是在什么时候发生的？普洛奥姆[注]证明，5世纪时有一个用大写字

母抄写的完整的手抄本。又，6世纪时的约翰尼斯·卢杜斯曾引用过一个有献给塞普提克乌斯·克拉鲁斯题词的抄本，这个抄本上据推测还是保有朱里乌斯·恺撒传里的散佚部分的。而9世纪末（公元884年）的富尔达抄本[注]就缺了朱里乌斯·恺撒传中最前面的部分，当然还有几处较少的脱漏和许多抄写上的错误。因此，这部分一定是在6世纪和9世纪初之间散佚的。

除《帝王传》而外，还有《名人传》的相当多的片断保存下来。《名人传》讨论的是广义的文学领域内出类拔萃的罗马人，原作大概包括五大卷，分别讨论诗人、演说家、历史家、哲学家、语法学家和修辞学家。《语法学家和修辞学家》卷十五世纪的赫斯菲尔德抄本已散失，现存的版本是根据这个手抄本的18个副本校定的[注]。内容基本上保存了下来，只缺了最后的一部分。语法学家部分以一篇引言开始，介绍罗马语法学研究的起源和发展，以及语法学和修辞学之间的关系，而后便介绍该学科的代表人物。写修辞学家的部分也以一篇引言开端，介绍该学科的研究历史，但原计划介绍的15个代表人物只写了5人，文章便结束了。其次，流传下来较多的是《诗人》卷的片断。这些片断没有一篇是以原初的形式流传下来的。它们是被古代出版家作为介绍作家生平的注释放在作品前面和作品一起流传下来的，大都在不同的程度上受到了增删甚至改动，文字与苏维托尼乌斯原作已有很大的差异。其余各卷中《历史学家》现在仅有一个老普林尼传，《演说家》卷仅有一个帕西安努斯·克里斯普斯的传记摘要流传下来。《名人传》的这种历史命运可能和它的文辞状况不及《帝王传》有关系。《名人传》所记大体上是十二帝王同时代的人物，因此朱维纳尔、塔西佗和小普林尼都未包括在内。

至于其余的作品则只有少数片断因后人的引用或改写而流传至今。后者如四世纪时巴夫林·荷兰斯基把《诸王传》改写成了诗体，事实上除了故事而外，已不复是苏维托尼乌斯的作品。

（三）

《帝王传》或译《十二恺撒传》，是传记形式的史学著作。它的完整传世奠定了苏维托尼乌斯作为历史学家的基础。

罗马人在文学艺术的创作或哲学的深刻思维方面远不及希腊人有天赋，但是在史学散文方面则是名家辈出，体裁多样。公元前1世纪，传统史学之外，奈波斯开创了传记体的新的史学形式。公元一世纪和二世纪间，苏维托尼乌斯的《帝王传》、普鲁塔克的《希腊罗马名人传》和塔西佗的《阿古利可拉传》一起，代表了罗马传记史学的新收获。

《帝王传》问世后多少世纪以来，曾受到广泛的喜爱、传播。人们阅读它，甚至模仿它。但到十九世纪，西方学者在对古典作家进行全面的整理研究时，却得出了一个完全意外的结论：作为历史学家的苏维托尼乌斯完全不是历史学家，而是一个百科全书式的学者，一个古董商。他同等地从事写作作家的传记和妓女的传记，罗马的官职和希腊的骂人话，西塞罗的理论和人体的缺陷……，而十二个帝王的传记只是苏维托尼乌斯这种总的写作倾向涉猎的一个偶然的领域而已。十九世纪学者中形成的这一总的看法在许多方面决定了现代研究者们对《帝王传》的态度。罗尔夫说它既不是历史又不是传记[注]，莱奥等说它只是文法的范例[注]。至于内容，有人说作者是丑闻的贩卖者，有人说他只是奇闻逸事的搜集者，等等。这些评论，或从未保存下来的作品去判断保存下来的作品，或以今人的标准去要求古人，这未必是很合理的。诚然，与同时代的两位大家相比，在史学的严肃性方面苏维托尼乌斯是比不上塔西佗的，他也没有普鲁塔克的统驭全书的伦理主题。但我们如能不拘一格地看问题，那么应该说，《帝王传》还不失为一部具有特色的作品，它长久地受到人们的喜爱也表明必有其不可否认的价值。一个作家在从事写作时必然受到自己的兴趣、能力、生活环境和时代风尚等主、客观条件的影响，以自己特有的方式去履行自己的使命，从而形成自己的写作特点，包括优点和缺点。

《帝王传》的价值看来主要是在历史学方面，而它的史学价值又首先在于提供了极其丰富的史料，以另一方面的内容填补了正史的不足，帮助人们更全面生动地了解公元一世纪的罗马帝国。

苏维托尼乌斯担任过哈德良皇帝的侍从秘书。由于这个职务上的方便，他可以直接地或间接地查阅皇家档案，取得大量往日的和当日的资料。他和小普林尼的亲密关系又使他自然地熟悉元老院的记录、决议和不同的观点。《帝王传》基本上是当代人写当代人。苏维托尼乌斯不仅可以得到大量的书面资料，也可以采集到大量的口碑传闻。但是，如果注意到传记愈接近他自己的时代写得愈短这一事实，不妨断言他搜集资料还是以书面的为主，因为愈到后来书面的资料愈少，虽然亲身取得信息的机会愈多。

历史学家必须鉴别史料的真伪。但是苏维托尼乌斯确有一种搜罗掌故的癖好，他记载往事似乎有闻必录。他不仅记载自己相信的东西，也记载自己怀疑的东西。“我记载这个说法主要是为了不致遗漏，并不意味着我相信这是真的或有这个可能。”像这样的声明当然有助于后人了解材料的可信性程度，可惜的是，这样的声明太少了。一般地说，他很少对所记载的东西加以鉴别。这就使后人在引用他的材料时不能像引用塔西佗的著作那么放心。

罗马帝国统治阶级内部矛盾重重，不同的利益集团对同一个人同一件事的评价往往殊异。在《盖乌斯·卡里古拉传》 VIII讨论卡里古拉的出生地时，可以看出苏维托尼乌斯是理解这一点的，他在处理相互矛盾的说法时态度是理智的、谨慎的。但是这种表现在书里同样是不多见的。总的来说，他似乎并不要求自己这样做，并不注意考察资料的来源和倾向性。虽然他有时也表现出想对历史人物严格做到公平，但是客观主义报道的癖好使他不能做到这一点，甚至完全歪曲了历史人物的真实面目。开创罗马帝国并给帝国带来一个多世纪繁荣昌盛的一些重要帝王在他的笔下成了仅仅是血腥的狂人或道德堕落的昏君。在这一点上，苏维托尼乌斯的确不能算是一个好的历史学家。

苏维托尼乌斯对待史料虽有上述缺点，但由于他的史料都有原始依据，因此仍是极为可贵的，尤其因为原始的依据——罗马帝国的档案——已不复存在而使它们成了最原始的史料依据。

《帝王传》所写的是处于历史中心地位的人物，但苏维托尼乌斯很少记载重大的历史事件。诸如恺撒在高卢的征战他只写了短短的一

节就过去了； 瓦鲁斯的战败只是间接地提到。他着意搜集的似乎是正史所不传的东西，是帝王们日常的政治活动和私人生活，其中不少奇闻逸事，类似秘史。的确也有丑闻和淫秽。但是人们批评他喜欢和贩卖这些东西是不公正的。这实际上是当时盛行的人们对杰出人物个人生活兴趣的反映。

苏维托尼乌斯似乎认为自己的使命只在于搜集史料，把这些东西记载下来，流传下去，不致随着时间的流逝而被遗忘。他似乎无意于考察、研究、认识历史。《帝王传》似乎只是把史料按时间顺序或类别作了一番简单的排列，无意作什么政治的和伦理的推论。然而奇怪的是，如果你读后再闭起眼睛来想一想，公元1世纪的罗马社会便会历历在目。谁又能说《帝王传》仅仅是史料而已，它的作者在材料的编排和叙述中不曾有过一番用心斟酌呢？

此外，《帝王传》也有很高的文学价值。文体是简洁的、明白的，没有浮华的雕饰，没有雄辩的溢辞。一些戏剧性的片断也与内容的要求相适合，并不破坏总的风格。它的简短并不使人觉得隐晦；如有隐晦难懂，一般也是由于我们对当时罗马社会的知识不足。苏维托尼乌斯用词常常是经过精心挑选的，有表现力的。罗列坏事和个人琐事虽然有点单调乏味，但总地说来，《帝王传》是非常有趣的。它给人以丰富的逸事，各种俏皮话和非常多的奇闻，人物形象既饱满又各有个性。

《帝王传》对后世有广泛而持久的影响。各方面的作家都以它作为自己的资料来源。历史学家，诸如欧特罗皮乌斯（Eutropius）、奥勒留斯·维克多（Aurelius Victor）和奥洛西乌斯（Orosius），或靠它的材料方便地作出结论；或模仿它的简明准确的语言。它对后来几个世纪里传记文体的广泛盛行影响尤其明显。马略·马克西穆斯（Marius Maximus，165—230）和所谓《奥古斯都史》的作者们都模仿它。前者的著作已不存在，后者著作中的传记一直流传到今天。苏维托尼乌斯的影响一直远及基督教作家和中世纪作家。前者如巴乌里努斯的作品《安布罗西乌斯传》在形式上可以看到他的影响，中世纪时艾因哈德写了一本《查理大帝传》也是模仿苏维托尼乌斯的。

最后须说明的是，（1）本书由几位译者合作译成，参加翻译的除张竹明、王乃新、蒋平外，还有张强、傅永东、张继遥和龙莉；（2）本书脚注除标明英译者注外，均为中译者所加。

张竹明

1991年9月

---

[1] 参见詹姆斯·肖特威尔：《史学史》，英文版，哥伦比亚大学出版社1939年版，第316页。另有定为公元75年的。见[苏]德瓦列茨基：《拉俄辞典》，1949年版。

[2] 参见詹姆斯·肖特威尔：《史学史》，英文版，哥伦比亚大学出版社1939年版，第316页。另有定为公元75年的。见[苏]德瓦列茨基：《拉俄辞典》，1949年版。

[3] 《小普林尼信札》，1，24。

[4] 《小普林尼信札》，1，18。

[5] 《小普林尼信札》，3，8。

[6] 《小普林尼信札》，10，94—95。三子法规定，生有三个以上儿子的罗马公民可获得优待。

[7] 斯巴提亚努斯：《哈德良传》，11，3。

[8] 哈德良帝。

[9] 斯巴提亚努斯：《哈德良传》，11．3。

[10] 科瓦略夫：《古代罗马史》，三联书店1957年版，第423页。

[11] 《小普林尼信札》，5，10。

[12] 参见本书《神圣的奥古斯都传》，VII，注释 。

[13] 在Τράγκυλλος词条下。

[14] 据本书英译者的归类排列。

[15] Preud'homme，本世纪初著名古代史作家，著有《苏维托尼乌斯》、《〈罗马十二帝王传〉版本第一次、第二次、第三次研究》，比利时皇家科学院公报，1902，1904。

[16] 这个用不规则字体（或，安塞尔字体）抄写的拉丁文抄本，是当时存在的唯一的一种抄本，被公认是我们现在所有抄本的最早依据。

[17] 9世纪日耳曼的赫斯菲尔德修道院里有一份手抄本，其中包括塔西佗的《阿古利可拉传》、《演说家对话录》、《日耳曼尼亚志》和苏维托尼乌斯的《论语法学家和修辞学家》。这个手抄本在耶罗尼姆斯（Hieronymus）死后湮没无闻了几个世纪。1425年巴卓·布拉乔里尼在德国发现了这个抄本，1458年左右，阿斯库兰的埃诺克（Enoch）把它带到了意大利。这个抄本未能保存下来，但留下了它的18个（或20个）副本，都是15世纪在意大利出现的。

[18] 洛布古典丛书，苏维托尼乌斯作品两卷集，上卷第xvii页。

[19] 莱奥（Fr．Leo）：《希腊罗马传记》（Die griechisch-römischen Biographie），莱比锡，1901。罗尔夫（J．C．Rolfe）：《苏维托尼乌斯和他的传记》（Suetonius and his Biographies）美国哲学学会会报LII，第206页以下。

第一卷 神圣的朱里乌斯传

I. 在16岁的那一年上[注]，他死了父亲。前一年他已被提名为朱庇特的祭司[注]，后一年[注]他和科苏提娅解除了婚约，和科涅利娅结了婚。科苏提娅虽然很富有，并且在恺撒还没穿上成年人长袍时就已许给了他，但她只是个骑士等级的姑娘。而科涅利娅则是4次担任执政官的那个秦纳的女儿。不久，科涅利娅就和他生一女，名朱里娅。独裁者苏拉想尽办法迫使他休弃科涅利娅也未能得逞。因此，他除了祭司职位被撤销，妻子的嫁资和自己家族的遗产被没收而外，还被作为反对派分子对待。于是，为了免遭毒手，他被迫转入地下；虽然身患三日疟，病得很重，还不得不东躲西藏，几乎每夜都得改变住所，并且对苏拉的密探使用贿赂。最后，通过维斯塔女祭司和近亲玛莫库斯·艾米科乌斯和奥勒留斯·科塔的努力斡旋，他终于得到赦免。众所周知，苏拉曾在较长时间里反对忠于自己的那些著名同党为恺撒说项。由于这些人固执地坚持，他后来终于让了步，并且不知是由于得到神的启示还是出于一种精明的预见，他曾对旁人愤愤地说："他们爱保他就让他们保吧，只是别忘了，他们如此热心搭救的这个人有朝一日是会给他们和我所共同支持的贵族事业带来致命打击的；要知道，在这个恺撒身上有好多个马略呀。"

II. 他第一次服兵役是在亚细亚（81 B.C.），做亚细亚行省总督马尔库斯·塞姆斯的侍从[注]。塞姆斯派他到比西尼亚去招募一支舰队，他在尼科美得斯的宫廷中鬼混了很久，以致被怀疑和这位国王有伤风败俗的关系。他的下述行动使得这一丑闻显得似乎更为可信了：他回来没几天就借口收取债款又去比西尼亚了（80 B. C.），而这本该是一个释放奴——他的被保护人的差事。在这次服役的其他时间里，他享有较好的声誉，在攻克米提勒纳[注]的战斗中得到了塞姆斯授予的市民花环的奖励[注]。

III. 他也曾在西里西亚塞维利乌斯·伊索里库斯部下服务，但只干了很短时间；由于听说苏拉死了（78 B.C.），同时也想利用当时刚刚由马尔库斯·雷必达[注]发动起来的反对运动，他急匆匆地回到罗马。但是他未能和雷必达合作，虽然他得到了非常有利的合作条件；因为他对运动领导者的能力和运动的前途都缺乏信心，他发现这一运动不像他原来想象的那样有成功的希望。

IV. 可是，内乱平息之后，他对科涅利乌斯·多拉贝拉——一位曾得到过凯旋式荣誉的前执政官提出起诉（77 B.C.），控告他有勒索之罪。由于多拉贝拉被判无罪，恺撒决定离开罗马去罗得斯，以免因这次自己结下的怨仇而遭到报复，这同时也是为了休息和有闲暇可以跟当时最著名的雄辩术教师阿波罗尼乌斯·莫洛学习。入冬后在去罗得斯的途中，他在法玛库萨岛附近被海盗掳去（74 B.C.），囚禁了差不多40天，心情极其烦恼，身边只有一个医生和两个仆人跟着。因为一开头他就遣自己的旅伴和其余的仆人为他筹集赎金去了。后来他在付给了50个特兰特[注]之后被送上了岸； 但他一上岸便立即就地带了一支舰队去追捕这些正要离去的海盗，不多一会儿他们便落入了他的手中，他可以用过去同他们开玩笑时吓唬他们的那种刑罚处罚他们了，然后他前往罗得斯。但是，因为米特拉达悌正在蹂躏邻近地区，为避免给人一种当罗马人民的盟友遭到危险的时候自己无所举动的印象，他跨海进入亚细亚行省。他在那儿征集了一支辅助部队，把这位国王派来的长官从这个行省赶走，从而使得那些处于动摇和犹豫中的城市恢复了忠诚。

V. 在他担任军团长官[注]——他回到罗马之后由民选授予他的第一个公职期间，他热情地支持企图重新树立平民保民官权威的领袖们；保民官的权限曾被苏拉缩小（70 B.C.）。他还根据一个名叫普洛提乌斯的人提出的法案，得以召回了他的妻兄鲁基乌斯·秦纳以及其他参与雷必达领导的运动并在这位执政官死后逃亡到塞多留处去的那些人物。他曾亲自演说支持这事。

VI. 他在任财务官时[注]（67 B.C.），曾在讲坛上发表悼词，赞扬已故的姑母朱里娅和亡妻科涅利娅。在对姑母的颂词中，关于她的

（也就是关于他自己父亲的）父系和母系的祖先，他讲了如下的话："我姑母朱里娅的家族从母系方面说是帝王的苗裔，从父系方面说乃是不朽的神的后代。因为玛尔西乌斯·勒克斯家族（姑母的母系家族的名称）可以上溯到安库斯·玛尔西乌斯[注],而朱里乌斯这个家族（我们家是其中的一支）可以上溯到维纳斯[注]。因此我们的祖基既有国王的神圣权力（其权力在凡间是无上的），又有权要求受到像对神那样的崇敬，而神是连国王都得受其支配的。"

科涅利娅死后，恺撒续娶庞培娅为妻。她是克文图斯·庞培的女儿，鲁基乌斯·苏拉的外孙女。但是，他后来因怀疑她和普布里乌斯·克洛狄乌斯私通而和她离了婚（62 B.C.）。克洛狄乌斯曾在一次公共宗教节日期间身着女服得以接近庞培娅的传闻事实上流传得如此之久，以致元老院曾下令，要对这一亵渎圣典案进行调查。

VII. 他曾作为财务官被派到远西班牙服务。在那里他受总督委派到行省各城市巡回审理案件[注]。当他跑遍各地来到盖得时，有一天，他在赫库利斯[注]神庙里看见了亚历山大大帝的塑像，不禁发出一声长叹，仿佛怨自己无能，到了这个年龄还不曾有任何像样的作为（亚历山大在这个年龄上已经征服世界）。他随即请求解除他的职务，以便一有机2会便可以抓紧在罗马干一番更大的事业。又，第二天夜里，当他为一个梦而惊愕的时候（因为他梦见玷污了自己的母亲），占卜人都用圆梦的活激发他最恢弘的大志；他们解释说，他注定要统治世界，因为他所梦见在自己身下的这个母亲不是别的，正是被视为万物之母的大地。

VIII. 因此，他在任期未满之前便离开远西班牙，来到骚动不安正酝酿提出公民权要求的拉丁殖民地；要不是执政官因怕出事而使被征集去西里西亚服役的兵团在这里暂留一个短时间的话，他或许已煽动这些地方采取某种鲁莽行动了。

IX. 尽管这样，不久他还是在罗马作了一次更大胆的尝试；在就任营造官[注]前不多几天，他被怀疑和前执政官马尔库斯·克拉苏进行过密谋，还和普布里乌斯·苏拉以及鲁基乌斯·奥特洛尼乌斯有过同样

的事情。后两人在当选执政官后被发现有选举舞弊罪（65 B.C.）。他们计划年初进攻元老院，他们要把所有他们认为优秀的人物全都杀掉；然后克拉苏僭取独裁权，任命恺撒作他的司马官[注]，等他们已经按照自己的意愿组织好国家时再恢复苏拉和奥特洛尼乌斯的执政官职位。这一阴谋，塔努西乌斯·革米努斯在所著《历史》一书里，马尔库斯·毕布路斯在他公布的命令里，老盖乌斯·库里奥在他的演说词里，都提到过。西塞罗在给阿克西乌斯的一封信中似乎也是指的这一阴谋，他在信中说，恺撒在担任执政官的时候建立了他在当营造官时就已在盘算的专制政治。还有，塔努西乌斯说，克拉苏不知是由于良心发现还是害怕，在预定进行大屠杀的那一天没有露面，因此恺撒也没有发出原来一致决定由他发出的信号。库里奥说，原来商定，恺撒让自己的托加袍从肩上落下作为信号。不仅库里奥，而且马尔库斯·阿克多里乌斯·那索也有记载说，恺撒和格涅乌斯·庇索也策划过一个阴谋；这个年轻的格涅乌斯·庇索曾在未提出申请，也没通过正常程序的情况下得到了西班牙行省的任命。他被怀疑在罗马有政治阴谋。他们俩一致商定在两处同时举行起义，庇索在外省，恺撒在罗马，利用安布罗人和波河彼岸人民的支援。但是，庇索之死使这两个计划都落了空。

X. 担任营造官期间恺撒不仅装饰民众大会场（“科密提乌姆”）、市心广场（“法罗姆”）和大会堂（“巴西利卡”）（65 B.C.），还装饰卡庇托尔（朱庇特神殿）[注]。为此，他建造一些临时柱廊，以便展出他的一部分物资。他举办斗兽表演，也举办舞台演出，有时和同事合资，有时自己独办。其结果是，恺撒独占全部荣誉，甚至他们一起花钱时也是如此。他的同事马尔库斯·毕布路斯曾公开说，自己的命运是波吕克斯的命运。他说，正如建立在市心广场上献给波吕克斯和卡斯托尔这对孪生兄弟[注]的庙宇只称“卡斯托尔庙”一样，恺撒和他共同慷慨捐献，荣誉却只归恺撒一人。此外，恺撒还举办过一次斗剑比赛，只是用的剑斗士比原来打算的稍许少了几对；因为他从全罗马各区集合起来的斗士人数太多，使他的政敌感到十分恐慌，以致他们通过了一项限制人们在城内拥有斗士人数的议案。

XI. 恺撒既已赢得人民的好感，他便抓住一次要求特别任命的机会（因为这时亚历山大里亚的市民放逐了自己的国王，而这位国王被罗马元老院称之为同盟者和朋友，废黜之举遭到罗马民众的谴责），企图通过部分特里布斯[注]由平民决议授予他掌管埃及行省之权。但是由于贵族派的反对，恺撒没能成功；因此，出于希望千方百计削弱贵族派威信的动机，他重建了纪念盖乌斯·马略战胜朱古达的胜利纪念碑和战胜钦布里人和条顿人的纪念碑——它们早已被苏拉所拆毁。另外，在掌管审讯谋杀罪的过程中，他甚至把那些在公敌宣告期间送来罗马公民人头而从国库拿了钱的人都列为谋杀者，虽然这类人按科涅利乌斯法是被排除在外的。

XII. 恺撒还曾收买一个人出面控告盖乌斯·拉毕里乌斯犯有叛国罪；后者在几年前曾经积极帮助元老院镇压保民官鲁基乌斯·萨图宁的煽动闹事。恺撒被（抽签）选举为法官审判拉毕里乌斯，他做这事是如此的热心，以致当拉毕里乌斯向人民申诉时，审判官的严酷反倒成了对被告最有利的事了。

XIII. 在意识到争取埃及总督职位无望之后，他宣布竞选大祭司[注]的职位，并使用最慷慨的贿赂。由于想到自己为此而欠下的无数债务，据说，在选举的那天早上，在临动身去投票处他母亲吻他时，他对母亲表示，不当上大祭司永不回来。结果他决定性地击败了两个最强有力对手（对方在年龄和地位方面都远远超过他），他在对方的部落里得到的票数就超过了对方在所有部落里得到的票数的总和。

XIV. 恺撒当选为大法官[注]。喀提林阴谋败露后，元老院普遍赞成对阴谋参与者处以极刑。只有恺撒提议，把阴谋者的财物充公，把阴谋者一个人一个城市地分别监禁起来（63 B.C.）。不仅如此，他还吓唬那些赞成严加处置的人，对他们描述罗马平民将来对他们怀有的憎恨感情，致使当选执政官德基摩斯·希拉努斯竟不怕人笑话地对自己的主张作了比较温和的解释（因为改变主张是丢脸的事），声称他的提议被理解得比原意严厉了一些。要不是马尔库斯·加图的演说稳住了动摇的元老院，恺撒或许又胜利了，因为许多人已经倒向他这边，其中包括执政官的兄弟西塞罗。然而，甚至到了这个时候，他还不放弃妨

碍议程，直到一队在会场周围担任警卫的武装骑兵威胁说，如果他顽固地坚持反对态度就要杀死他。骑兵们甚至拔出短剑要刺他，吓得坐在他身边的一些朋友撇下他走了，只有少数朋友竭力保护他，抱着他，或用长袍遮护他。这时他显然害怕了，不仅在辩论中让步了，而且在这年的其余时间里他都一直没有出席元老院会议。

XV. 他在就任大法官的第一天（62 B.C.）就要求克文图斯·卡图鲁斯向人民报告重建卡庇托尔的工作，并提议把这一职务移交给另外一个人[注]。但是，他发现贵族派已立即停止护送新执政官[注]，并匆匆集结起大队人马，决心作一次顽强的抵抗。他因为对付不了贵族派的一致反对，于是放弃了这一行动。

XVI. 然而，当平民保民官凯基利乌斯·莫特路斯不顾同僚的反对，提出一些最富煽动性的法案时，恺撒还是怂恿他，并且极其固执地袒护他，直至最后元老院命令两人都停止公职活动。然而，尽管如此，恺撒还是敢于继续行使职权主持法庭。但是当恺撒听说有人要用武力阻止他时，他解散了自己的侍卫，脱下公服，悄悄溜回自己家中，并打算视时局需要而继续隐退。第二天，当民众完全出于主动群集他家，以示威援助他恢复职务时，他真的劝止了他们。由于他的这一行动完全出于意外，仓促间召集起来应付这次群众行动的元老院由自己的领导人物出面向恺撒公开表示感谢，然后把他召请到元老会堂，用最高的规格赞美他，撤销原先的命令，恢复他的职务。

XVII. 恺撒再次陷入危险之中。一个名叫鲁基乌斯·维提乌斯的告密者向专案调查官诺维乌斯·尼格尔检举他曾参加喀提林集团。还有，克文图斯·库里乌斯也向元老院作了同样的检举。这个克文图斯·库里乌斯曾作为第一个揭露阴谋者计划的人得到过一笔以国家名义颁发的奖金。库里乌斯说自己是直接从喀提林处知道恺撒参与阴谋的，而维提乌斯甚至还表示可以拿出一封恺撒写给喀提林的亲笔信。但是恺撒认为这种侮辱是无论如何不能忍受的，他请西塞罗作证，证明他曾把阴谋的某些细节主动报告过这位执政官[注]。结果，库里乌斯没能拿到奖金；至于维提乌斯，则保证金被宣布没收，家中物品被宣布查抄，还遭到群集讲坛前的民众的痛打，差点没被撕碎，然后恺撒将其投入

监狱。调查官诺维乌斯也进了监狱，由于他允许一个比他级别高的官员在他那儿受到指控。

XVIII. 大法官任期届满（61 B.C.），恺撒得到远西班牙行省总督职位[注]。他请人担保，摆脱了债权人的竭力阻拦。他一反惯例和法律，不等行省供给[注]便先上了路；这不知是由于担心已在酝酿的民事诉讼呢，还是为了更快地响应盟友的求助。他在恢复了行省的秩序之后，又同样匆匆地不等继任者到达便赶紧离开行省，同时提出两个要求：凯旋式和执政官职位。但是，由于选举日已宣布，他若不以普通公民身份及时进入罗马，便无法被列为候选人了；既然要求法外特权的企图遭到普遍反对，他便不得不放弃凯旋式，以免失去竞选执政官的机会。

XIX. 其他两个执政官候选人是鲁基乌斯·鲁克乌斯和马尔库斯·毕布路斯（60 B.C.）。恺撒把前者团结到自己方面来，跟他约定：既然鲁克乌斯钱多资望少，他得出钱以自己和恺撒的共同名义对森杜里亚选举者[注]慷慨赠与。这消息传出后，贵族也授权毕布路斯许诺同样多的钱财。因为他们害怕恺撒成了最高长官之后，如果再有一个全心全意跟他合作的同事的话，就可以无所顾忌，为所欲为了。许多贵族为毕布路斯捐款，甚至加图也不否认，在这种情况下贿赂有利于国家。

于是恺撒和毕布路斯一起当选为执政官。出于同样的动机，贵族把最不重要的行省，即只有森林和牧场的行省分给新选执政官。恺撒受到这种歧视特别愤怒，因此他竭力殷勤地讨好格涅乌斯·庞培。那时庞培正和元老院闹矛盾,因为元老院迟迟不肯批准他在打败米特拉达悌之后提出的议案。他还使庞培和马尔库斯·克拉苏言归于好； 他俩自从那次共任执政官[注]以后就成了冤家，经常为此争吵不休。然后恺撒和他们二人订立盟约（60 B.C.）：国家的任何一项措施都不得违反他们三人之一的意愿。

XX. 恺撒就任执政官伊始颁布的第一号命令是，每天编纂和公布元老院和人民大会的议事记录。他还恢复了一条旧日的习惯：在他没有法西斯[注]的月份里，得有一名传令兵为他开道，侍从跟在他身后。

他还提出了一项土地法。当毕布路斯宣布不吉征兆时[注]，他动用武力把这位同僚赶出了会场。第二天毕布路斯在元老院控诉时，竟看不到有任何人敢于提出一项动议，甚或对这样一次暴力事件发表一点评论的（虽然遇到没这么严重的闹事也常有法令通过），恺撒的行为使毕布路斯如此绝望，致使他从这时起直到任期结束再没离开过自己的家，而只能发出通知，宣布不吉征兆。

从这时起，恺撒开始单独掌管全部国家政务，爱怎么干就怎么干。有些爱说俏皮话的人开玩笑地表演签署遗嘱文件的动作，在签名盖章之后写道："于朱里乌斯和恺撒执政之年"（一用其氏族名，一用其家族名），代替"于毕布路斯和恺撒执政之年"。下列诗句也很快家喻户晓了：

不久前发生过一件事情，

那是在恺撒之年，不是在毕布路斯之年；

因为我清楚地记得，

在毕布路斯执政的那年，

不曾发生过什么事情。

有一片名叫斯退拉斯的平原，是前人专门献给神的，还有一片坎佩尼亚的土地，是被预定提供岁帑资助政府的。恺撒不经抽签便把这两处土地分配[注]给了二万名有三个或三个以上孩子的公民。当包税人请求减轻负担时，他把他们包缴的税金减免了三分之一，并直率地告诫他们，以后承包投标时别太鲁莽。对于任何人，只要想起什么要求，他都随意应诺。他这样做没有人反对。如果有人企图反对，便会遭到威胁。 马尔库斯·加图力图阻碍议程[注]，恺撒命令一卫士把他拖出会堂并投入监狱[注]。有一次，鲁基乌斯·鲁库路斯表示反对时说话太直率了一点，恺撒使他如此地害怕受到诬告，竟至真的对他下跪求饶。因为西塞罗一次在法庭辩护中悲叹了时局，恺撒就在当天，而且

是在第9个钟头[注]，使这位演说家的敌人普布里乌斯·克洛狄乌斯由贵族派转向了平民派，这是一件克洛狄乌斯长久以来求之不得的事情。最后恺撒收买了一名告密者指控全体反对派，教他宣称自己被某些人指使要谋杀庞培，并按照预谋走上讲坛指出犯罪集团人名。但是，当这个告密者点错了一两个人名而不无搞两面派嫌疑时，恺撒由于这个过于心急的企图已成功无望，据认为，他后来把那人用毒药干掉了。

XXI. 几乎与此同时，他娶了鲁基乌斯·庇索——他将继恺撒任下一年的执政官——的女儿卡尔普尼娅为妻[注]，并把自己的女儿朱里娅许配给格涅乌斯·庞培，解除了原先跟塞维利乌斯·卡皮欧的婚约，虽然后者前不久在他和毕布路斯的竞争中明显地为他效过劳。这个新的联盟建立后他开始请庞培在元老院第一个发言，虽然请克拉苏第一个发言已经是他的惯例；按当时的规矩，执政官邀请发言的顺序在元月1日既已排定之后应当全年不变。

XXII. 因此凭借岳父和女婿的支持，他从全部行省中挑选了高卢，因为这是个最可能使他发财也最可能为他军事上的胜利提供必要物资的地方。虽然根据瓦提尼乌斯法案，他起初的确只得到内高卢和伊利里库姆，但是通过元老院他又很快把披发高卢[注]弄到了手。因为元老们担心，即使他们不同意，人民也会把这地方给他的。恺撒因这一成功而欣喜若狂，几天之后他情不自禁地对挤满元老院的人夸口说，他既已达到了自己渴望的目的，使他的敌人伤心地痛哭了，因此，从那以后他将骑到他们大家身上去了。而当有人侮辱他说，这不是任何女人所易办到的事情时，他用同样的语调说，塞密拉密斯也做过叙利亚的女王，古时阿玛宗女人也曾统治过大部分亚细亚。

XXIII. 恺撒执政官任期届满时，大法官盖乌斯·莫密乌斯和鲁基乌斯·多密提乌斯要求调查他在过去一年中的行为，恺撒把此事提交元老院讨论。3天的时间在毫无结果的辩论中过去了，调查工作还未能开始，恺撒已离开罗马去他的行省了。于是，他的财务官因某些罪责立刻受到几次法庭传讯，作为弹劾他本人的前奏。很快，他本人也被平民保民官鲁基乌斯·安提斯提乌斯所控告。只是在求助于同僚之后，他才得以免受审讯，理由是他那时因公外出。于是，考虑到自己以后的

安全，他总是竭力让每年的官员都对他本人负责，除了那些保证能在他不在时维护他利益的人外，他不帮助也不能容忍任何人当选。在某些情况下他毫不含糊地迫使他们发誓作出这种保证，甚至写下书面契约。

XXIV. 但是，当鲁基乌斯·多密提乌斯作为执政官候选人（55 B.C.）公开威胁说，他当了执政官，要使自己在当大法官时未能做到的事情得以实现，并剥夺恺撒的兵权。于是恺撒催促庞培和克拉苏去他行省里的路卡城会晤，说服他们再次竞选执政官，击败多密提乌斯；而他自己也借助庞培和克拉苏的影响实现延长五年高卢总督任期的目的。受此鼓舞，在国家拨给的军团之外他又自费组建了几个军团，还有一个由山外高卢人组成的、并用高卢语命名的军团（被叫做“阿络黛”[注]），他用罗马的训练方法和生活方式训练他们，用罗马的武器装备他们；后来又授予每个战士以罗马公民权。 此后，他不放过任何战争借口，不论它是多么不公正或多么危险，既向敌对的野蛮民族，也向同盟的民族寻衅，以致有一次元老院命令派一个专门委员会去调查高卢各行省的局势，有些人甚至建议把恺撒交给敌人。但是由于恺撒的事业节节成功，他得到了比他之前的任何人次数更多、每次时间也更长的公众感恩祈祷。

XXV. 在统帅军队的这9年里[注]，他的成就主要如下：整个高卢，以比利牛斯山、阿尔卑斯山、塞文山和莱茵河、罗纳河为界，周围约3200罗马里[注]范围内地方，除了同盟者和曾经给了他很大帮助的城市外——都被他并成一个行省，并被规定每年向他上缴税金400万塞斯特尔提乌斯[注]。他是第一个架桥到莱茵河对岸去进攻日耳曼人的罗马人，他给日耳曼人造成重大损失。他还入侵不列颠人（以前不为外界所知的人民），征服了他们，向他们索取钱财和人质。除了这一切成功之外，他也有过倒霉的时候，但总共只有3次：一次在不列颠，一场大风暴险些毁了他的舰队；一次在高卢，他的一个兵团在格戈维亚被击溃；还有一次在日耳曼边境上，他的部将提图里乌斯和奥卢库勒乌斯遭到伏击阵亡。

XXVI. 在这些年里，他先死了母亲，然后又死了女儿，不久又死了外孙。其间，国家曾因普布里乌斯·克洛狄乌斯的被谋杀而惊恐万状；元老院通过决议，只选一名执政官，并明确提名格涅乌斯·庞培；当平民保民官计划让恺撒做庞培的同僚时，恺撒劝他们不如向人民大会提议，允许他在不用亲自到罗马来的情况下第二次竞选执政官[注]，以免他为了竞选而不得不在战争尚未结束时就离开行省， 虽然这时他的总督任期已临近结束。在这一要求得到同意后，他又定下更高的目标，并因成功有望而喜形于色，他不放过任何机会慷慨资助或施惠于人，不但利用职权也私人出资。他用变卖战利品的收入开始建造广场，广场地皮价值就达一亿多塞斯特尔提乌斯。他宣布为纪念他的女儿要给人民举行一次剑斗士决斗和一次宴会。这是一件绝无前例的事情。为了尽可能地提高人们对这些活动的期望，他让家里也准备一部分宴会物资，虽然已经让市场包办。他吩咐，凡是著名的剑斗士，在决斗中如果得不到观众的好意赦免[注]，则要强行救出保护起来。他训练初学者不是在剑斗士学校里由职业教练训练，而是在家里由罗马骑士、甚至精通武艺的元老训练；正如从他的信札里可以看到的那样，他真诚地恳请他们个别关心和亲自指导这些新手练习。他总是给军团发双饷。在粮食充足的时候，他不拘手续、不限数量地分发给他们，还不时地从战俘中分给每个人一个奴隶。

XXVII. 此外，为了保持自己和庞培之间的亲密关系与友谊，恺撒把姐姐的孙女屋大维娅嫁给庞培，虽然她已经是盖乌斯·玛克路斯的未婚妻。他自己又向庞培的女儿求婚，虽然她已许配福斯图斯·苏拉。他既已通过无息或低息贷款让庞培的所有朋友以及元老院大部分元老得到他的好处，又向所有其他等级的人慷慨解囊，对象包括应邀接受资助的人和主动请求资助的人，甚至包括那些特别受主人或庇护人亲信的释放奴隶和奴隶。简言之，他是唯一随时准备资助所有被告人、负债者以及纨绔子弟的人，但是那些罪行太重或太穷的人，或者那些沉湎于放荡生活太深，以致即使他也无法救助了的人除外；对这些人他直截了当地说，他们需要的是一场内战。

XXVIII. 他费了至少同样大的努力才把世界各地的诸王和各行省拉拢过来，包括把成千的战俘作为礼物赠与其中的一些人，不等元老院

或人民的批准便派遣援军支援另外一些人，只要他们提出这种要求，并且，他们要求多少次他就援助多少次；还包括用宏伟的公共建筑装饰意大利的、高卢的、西班牙的、亚细亚的、希腊的主要城市。终于，当大家对他的行为都大惑不解时，执政官马尔库斯·克劳狄乌斯·玛克路斯宣布他要提出一个至关重要的国务提案后（51 B.C.），向元老院提议，给恺撒提前任命一个继任者，因为战争已经结束，和平已经确立，得胜者应当解散军队； 他还提议，恺撒不能缺席被提名参加竞选，既然庞培后来并没有取消平民决议[注]。确实有过这样的事：当庞培提出一个关于高级长官特权问题的提案时，在禁止缺席者候选职位的条款中，他忘了把像恺撒的这种情况作为特例除外，也没能在法律被制成铜表存入国库之前纠正这个疏忽。玛克路斯剥夺了恺撒的行省和特权还不满足，他还提议，取消由恺撒根据瓦提尼乌斯法案移植到诺乌姆—科姆的移民的公民资格，因为授予他们公民权是出于政治野心，超越了法律的限度。

XXIX. 恺撒对此十分恼火。他确信（正如他们常从他那儿听到的），自己已是国家的首脑，要把他从这个地位降为二流人物，绝不像把一个二流人物降为末流那么容易。恺撒极力进行抵制，一方面通过保民官，另一方面通过另一名执政官塞维乌斯·苏尔比基乌斯进行干预。次年，盖乌斯·马尔采鲁斯接替其堂兄弟马尔库斯任执政官，也力图步其兄弟之后尘。恺撒重贿收买了他的同僚艾米利乌斯·保路斯和最鲁莽的保民官盖乌斯·库里奥，把他们变成了自己的辩护士。但是，当他发现自己所有的事情都遇到很大阻力，而且当选执政官们也反对他时，他写信恳求元老院，不要剥夺人民已赋予他的那些特权，否则让其他将军也都放弃兵权。人们认为恺撒主张这样做，是因为他有把握，一旦需要，他召集自己的老兵要比庞培招募新兵来得容易。他进而向自己的对手提出一个妥协方案，当他放弃八个军团和山北高卢之后，允许他保留两个军团和山南高卢行省，或者至少保留一个军团及伊利里库姆，直至他当选为执政官。

XXX. 在元老院拒绝干涉，而反对派又反对在国家大事上作任何妥协之后，恺撒进入山南高卢。在结束了所有巡回审判之后，他停留在

拉文那。如果元老院对代表他利益进行否决的保民官采取严厉行动的话，他打算以战争达到目的。

当然，这在他只不过是内战的借口；但人们认为还有其他一些原因。格涅乌斯·庞培常说，恺撒用自己的资财是不足以完成他所制定的计划的，他也无法满足人们对他返回后的期望，他所希望的是天下大乱。另有一些人说，他害怕，不得不解释第一次任执政官期间自己无视占卜、法律和否决所干的一切。因为，马尔库斯·加图常常发誓说，一旦恺撒解散自己的军队，他就立刻控告他。人们已预言：如果恺撒只身返回罗马，那么他就会像米洛一样，不得不在武装人员包围的法庭上受审了。阿西尼乌斯·波里奥的解释可以证明，最后这种说法较为可信。在法萨卢战役中，恺撒看着敌人或被杀或逃跑，一字一板地说："他们希望这样，如果我盖乌斯·恺撒[注]不求助于我的军队，那么，在立了这么多的大功之后还会被控告有罪。"有些人认为，恺撒已习惯于抓权，在权衡了自己和敌人的力量之后，他不失时机地夺取了君主的权力，对于这种权力，他是从小就一心向往的。西塞罗似乎也有这种看法，他在《论责任》第3卷中写道：恺撒曾经常把欧里庇得斯的诗句挂在嘴上。西塞罗是这样翻译这两行诗的：

> 因为，如果人必须做坏事，那么为了王权而做坏事是最好的；其他的事才要尊重神意。[注]

XXXI. 因此，当消息传来，保民官的否决权被搁置（49 B.C.），他们本人也已离开罗马之后，恺撒立即偷偷地派出几个大队。为了不使人怀疑和注意他的真正意图，他出席公共宴会，审查打算建立的角斗学校方案，还照样参加宾客众多的宴会。太阳落山之后，他把从附近磨房弄来的骡子套上大车，带上少数随从，极秘密地起程。由于火把熄灭了，他迷了路，走了不少时间，至黎明，终于找到向导，步行走小路，走出迷途。至卢比孔河（这条河是他的行省边界），他追上了大部队。在这里，他停了一会儿反复考虑，应该如何行动。他转身对身边的人说："现在我们仍然可以往回走，但是，一旦我们过了小桥，一切将决定于武器。"

XXXII. 正当恺撒犹豫不决之时，发生了这样一件事情。突然，附近出现了一个身材魁伟、容貌俊秀的神奇人物。他坐在那里吹着芦笛；许多人跑过来听他吹笛，其中不仅有牧人，也有离开岗位的士兵，其中还有几个号手。这神奇人物猛然从一个号手手中夺过一把号角，跳进河中，在吹响嘹亮的战斗号角之后，向对岸扑去。这时恺撒喊道："前进!向神的信号和敌人的倒行逆施所指的方向!命豁出去了!"

XXXIII. 就这样，他带军队过了河。他欢迎被逐出罗马投奔他而来的平民保民官。他对士兵声泪俱下地发表了演说，他撕破胸前的衣襟，恳求他们的忠诚。这种举动曾被理解为答应给每个人以骑士地位。然而这是误会，因为，当他向他们发表演说和激励他们前进的时候，他经常指着自己左手手指，宣布为了让所有维护他荣誉的人满意，摘下自己的指环他都甘心情愿。这时那些站在会场边缘地方的人容易看见他的动作，却不那么容易听清他说的话。他们猜测他的话是在解释自己手势的含义。于是小道消息传开了，说恺撒答应授予他们指环和40万塞斯特尔提乌斯的权利。[注]

XXXIV．此后，他所做的全部事情，依次简述如下：他占领了皮塞努姆，温布利亚和伊达拉里亚。他俘虏了鲁基乌斯·多密提乌斯，又把他释放了。此人已被非法地指定为恺撒的接任者，并带了一支驻军控制着科尔菲涅乌姆。然后，恺撒沿亚得里亚海岸向布鲁迪辛乌姆进发，庞培和执政官们已逃避在那里，打算尽快渡海[注]。恺撒用各种办法阻止他们出走无效，于是离开这里进军罗马。在召集元老讨论了国事之后，他便去进攻驻扎在西班牙的庞培最大的一支军队。这支军队由庞培的3个副将[注]马尔库斯·彼特勒乌斯、鲁基乌斯·阿夫拉涅乌斯和马尔库斯·瓦罗指挥。临行前，恺撒对自己的朋友说，他现在是对付一支没有主帅的军队，然后，他将回来对付一个没有军队的主帅。虽然由于途中围攻紧闭城门的马西里亚和粮食供应极端匮乏而使进军受阻，但是很快他就大获全胜。

XXXV. 从西班牙返回罗马后，他渡海去马其顿。在那里，他以强大的壁垒围困庞培4个月左右（48 B.C.）。最后，在法萨卢战役中击溃庞培，并跟踪追击到亚历山大里亚，结果发现庞培已经被杀。由于

发现托勒密对他也不怀好意，他不得不对这位国王开战，虽然地点和时间均对自己不利。因为正值冬天，缺乏供应，没有准备，又是在敌人的城里，而敌人都是装备精良又善于作战的。胜利后（47 B.C.），恺撒把这个王国交给了克里奥帕特拉和她的弟弟。他担心，如果把埃及变成行省，一旦出了一个飞扬跋扈的总督，埃及便会成为一个闹事的根源。恺撒从亚历山大里亚进军叙利亚，又从叙利亚转战本都，因为法那西斯的消息使他深感不安。法那西斯是米特拉达悌之子。当时已利用这一于己有利的时机发动了战争，且因取得许多次胜利正洋洋得意。到达本都仅5天，相见才4个小时，恺撒仅一战就击败了法那西斯（46 B. C.）。因此他常常指出，庞培战胜如此不善于作战的敌人而赢得显赫的军事荣誉实在是因为运气好。此后，在非洲，他战胜了斯奇比奥和朱巴，他们正在那里搜罗残余的同党。在西班牙，他打败了庞培的两个儿子（45 B.C.）。

XXXVI. 在整个内战中，恺撒没有遭受一次失败，只有他的副将失利，其中盖乌斯·库里奥在非洲阵亡，盖乌斯·安东尼在伊利里库姆[注]成了敌人的俘虏，普布里乌斯·多拉贝拉也在伊利里库姆损失了一支舰队，格涅乌斯·多密提乌斯·卡尔维努斯在本都断送了一支陆军。恺撒本人总是每战必胜利辉煌。他从来不怀疑自己会取得胜利，只有两次除外：一次在狄拉奇乌姆[注]，当时他败退了，但是庞培没有追击以扩大战果（所以他说庞培不懂得利用胜利）；另一次在西班牙的最后一次战役中，当时他已经绝望，实际上在考虑自杀。

XXXVII. 战争结束后，恺撒举行过次凯旋式。有4次是在打败斯奇比奥之后的同一个月里举行的，但有几天间隔。另一次凯旋式是在战胜庞培的两个儿子之后。他所举行的第一次也是最隆重的一次凯旋式是高卢凯旋式，第二次是亚历山大里亚凯旋式，此后是本都凯旋式，再后是阿非利加凯旋式，最后是西班牙凯旋式。每次凯旋式的场面和派头都有特色。在高卢凯旋式那天，当通过维拉布鲁姆时，[注]由于车轴断了，恺撒险些从车上栽下来。他在夜色中登上卡庇托尔山，左右有40只大象张灯照明。在本都凯旋式上，游行队伍的展品中赫然可见

一幅仅三个词组的标语牌："我来了，我看了，我胜了。"[注] 他这样指明战争结束之快，而不像其他凯旋式那样用标语牌列述战争事件。

XXXVIII. 他以战利品的名义给老兵军团的每个步兵发24000塞斯特尔提乌斯，内战初期付给的每人2000塞斯特尔提乌斯不计在内。他还给他们分配土地，但地块不连成片，为的是不致赶走任何土地原主。除给每个罗马人民10斗粮和10磅油外，他还分给每个人2300塞斯特尔提乌斯。在罗马他给已支付2000塞斯特尔提乌斯的承租人，在意大利给付款达到500塞斯特尔提乌斯的承租人减免一年租金。他还举办宴会和分发免费肉食。在取得西班牙胜利后，他设了两次午宴。因第一次午宴太节俭，不足以说明他的慷慨，所以5天后他又举办了一次极其丰盛的午宴。

XXXIX. 恺撒举办各种各样的表演。有剑斗士的比武、在全城每个区举行的戏剧表演（包括由演员用一切语言表演的戏剧），还有赛马、运动员比赛和海战表演。在市心广场上的斗剑比武中，出身大法官家族的富里乌斯·列普提努斯和律师与前元老克文图斯·卡尔本努斯都进行了殊死的格斗。亚细亚的和比西尼亚的王公子弟跳皮利赫舞[注]。 在演剧中，罗马骑士德基摩斯·拉贝里乌斯表演了一出自己编的笑剧， 并且，由于曾得到过50万塞斯特尔提乌斯和一枚金指环的赠与[注]，走下舞台通过乐池，在前面14排里坐下看戏[注]。为了赛马，场地两头加长，四周挖上宽宽的壕沟。一些最高贵的年轻人驾着四马战车或两马战车，或骑双马从这匹马背上跳到那匹马背上。一种名为特洛亚战争的游戏由两队少年儿童组成的骑兵队表演。人兽格斗的表演持续5天。最后表演两支军队的战斗，双方各用500名步兵，20只大象，30名骑兵，为了厮杀有较大的场地，在场地两头竖立起标柱，并在立柱的地方扎起两座相对的营盘。运动员在马尔斯原野[注]特地建成的临时竞技场上比赛3天。在较小的科戴塔原野[注]上挖了一个湖泊供海战表演。有装载大量战士的属于推罗舰队和埃及舰队的两列桨、三列桨、四列桨舰船进行海战。从四面八方赶来观看这些表演的人是如此之多，以致许多外地人只好在大街小巷或道路两旁搭起帐篷过夜，常常因为拥挤，许多人被践踏至死，其中包括两名元老。

XL. 此后，恺撒把注意力集中于整顿国务。他立即改革历法。以前，由于高级祭司团[注]任意置闰，历法早已十分混乱，竟至收获季节不在夏季，葡萄收获节也不在秋季。他调整一年为365天，废除闰月，每四年置闰一天，使年与太阳的运转相符。此外，为了使以后的季节计算可以正确地从下年的1月1日起，他在当年的11月和12月之间插进了另外两个月。这样一插，若是再包括习惯上属于这一年的一个闰月的话，当年就有了15个月了。

XLI. 他补齐了元老院的缺额，增选了新的元老。他还增加了大法官、营造官、财务官，甚至低级行政官的名额。他恢复了被监察官[注]革职和被法庭判有贿赂罪的人的权利。他同人民分享选举权，除执政官一职外，其余官员一半按人民的意愿选举，另一半由他亲自指定。他往每个部落发去短信："独裁官恺撒致贵部落：我向你们推荐某某某，以便他们经你们之选举出任官职。"他甚至允许被剥夺公民权者之子担任官职。他规定只有骑士和元老两个阶级的人有充任法官之权。他取消属第三等级的国库司库[注]的审判资格。他不按通常的方式和地方，而是按街区在房产主协助下统计人口，并把接受国家赈济粮的人数从32万减少到15万。为了不致因重新登记将来再召开会议，他规定，每年由大法官把一些没有登记入册的人补到死亡者的空缺上去。

XLII. 此外，由于他把8万公民抽调到海外殖民地去了，罗马城人口顿减。因此，为了保持必要的人口，他规定，20岁以上、40岁以下的公民不在服兵役者，不得连续3年以上离开意大利；除作为长官的随员或幕僚外，任何元老的儿子都不得到海外去；从事畜牧业的牧主在自己的牧人中至少要有三分之一是自由人生的成年人。他把罗马公民权授给所有在罗马行医的人和文学艺术教师，以此让他们更想住在罗马城，并使其他的人向往这里。

他使那些多次提出取消债务的人感到失望。但是他终于颁布命令：规定债务人向债权人还债，以他们内战前的财产价值为限，并从本金中扣除已付现金利息或抵押品，这样债务就减少了几乎四分之一。他解散了所有的行会，除了古已有之的外。他加重了对罪犯的惩罚。鉴于富人犯罪只处以流放而不剥夺其财产，所以他们犯罪较少有

顾虑的情况，恺撒于是规定在惩办杀死公民的罪犯时（正如西塞罗所记载的）要剥夺其全部财物，惩办其他罪犯时要没收一半财产。

XLIII. 他管理司法十分勤勉和严格，甚至把那些被判有贪污罪的人从元老等级中开除出去。他取消过一名前大法官的婚姻，因为此人所娶的是一个当天刚同丈夫离婚的女人，虽则没有通奸的嫌疑。他向外国货征收关税。他不准使用轿子，不准穿红袍、戴珠宝，只有一些特准地位和特准年龄的人除外，而且还只限于规定的日子。他特别厉行反奢侈法。在市场各处设监督岗，禁止或没收违令展销的美食。有时他还派出自己的扈从和士兵，发现有哪些美食逃过了监督，让他们就从餐馆把食品（甚至已摆上桌的）拿走。

XLIV. 他每天都在考虑建设和美化首都、保卫和扩大帝国的更加宏伟的计划。首先，他要给马尔斯神建造一座比现有的任何庙宇都大的庙宇，填平那个从前用以表演海战的湖泊，在泰比亚山丘的斜坡上建造一座最大的剧场；他要从浩繁的法规中选取最好的和最重要的条款编成有限的几卷书，形成一部民法典；开办可能是收藏拉丁文和希腊文著作最丰富的公共图书馆，并把这些图书馆交给马尔库斯·瓦罗负责筹办和配置； 排干滂布提纳沼泽，放走富基努斯湖水；建筑自亚得里亚海起，经亚平宁山脊，至第伯河的大道；开凿一条穿过科林斯地峡的运河；阻止已涌入本都和色雷斯的达西亚人；然后，取道小亚美尼亚对帕提亚人作战，但他不想在未摸透敌人士气之前贸然开战。

死亡断送了他的这些事业和计划。不过，在我叙说恺撒之死以前先简述一下他的外表和服饰、生活方式和性格，以及文事和军事生活中的所作所为，不为不相宜吧。

XLV. 据说，他身材高大，皮肤白皙，四肢匀称，面部稍胖，一双黑眼睛炯炯有神。他体格健壮，只有临死前，时常突然晕倒，夜里做噩梦。他有两次在战事进行中癫痫发作； 他有点过分注意自己的外表，不仅让人仔细地给他理发修面，而且正如有些人指责他的，还让人给他摘头发。他的秃头很不雅观，这使他很烦恼，因为他发现这个缺陷经常成为诽谤者的嘲笑对象。因此，他惯常从头顶往前梳理那稀

稀拉拉的头发； 而在元老院和人民决定给予他的所有荣誉中，每次他最乐意接受和利用的莫过于戴桂冠的权利了。

人们还说，他的衣着是引人注意的。他身穿镶红边的元老长袍，加缘饰的袍袖长到手腕。长袍经常束带，但是带子束得很松，而这最能使人想起苏拉的话来。苏拉当初常常警告权贵们，要提防那个不好好束腰带的男娃。

XLVI. 起初，恺撒住在苏布拉的一幢朴素的房子里。但是，当上大祭司后，他就搬进了圣路旁的国家公寓。许多作家都说，他十分喜爱漂亮、悠闲和奢侈，说他在阿里西亚狄安娜[注]圣林他自己的地产上已花了好多钱打好了建造别墅的地基，但由于这所别墅各方面都不称他的心，他还是把它全部拆毁了，尽管当时他还很贫寒并且债务缠身。他们说他出征时也随身携带着拼花的和精工镶嵌的地板。

XLVII. 据说，他是为珠宝入侵不列颠的。在比较珍珠的大小时，他有时在自己手心上掂一掂它们的重量。他总是热心收集宝石、雕刻品、塑像和古代名画。他出高价购买长得好看和受过训练的奴隶，他自觉这些事难以见人，因而不许把这项开支列入账目。

XLVIII. 在行省，他总是用两个餐厅设午宴：一个厅内就座的是他的军官或者希腊人，另一个厅内就座的是罗马公民和行省名流。他治家，事无大小，一律认真严格。有一次，面包师端给客人的面包和端给主人的不同，恺撒竟给面包师戴上脚镣。还有一次他把一个最喜欢的释放奴处死了，因为此人和一罗马骑士的妻子通奸，尽管无人对他起诉。

XLIX. 除了与尼科美得斯的丑事而外，没有什么别的污点有损他的清白名声的。但这是个重大而又持久的耻辱，使他无法避免众人的唾骂，我姑且不谈李锡尼·卡尔乌斯的最著名的诗句：

比西尼亚有什么，恺撒的情人也就有什么。

我不想谈多拉贝拉和老库里奥的指责。在这些指责中，多拉贝拉称他是“王后的情敌”，“国王的床上人”。库里奥也称他是“尼科美得斯的窑子和比西尼亚的妓院。”我更不用说毕布路斯的布告了。毕布路斯在布告中谴责自己的同僚是“比西尼亚的王后”，“从前想当国王，而现在想做‘国王的’”。与此同时，正像马尔库斯·布鲁图所报告的那样，有一个屋大维乌斯，因其理智不健全，在一次人数众多的大会上，信口开河，他称庞培为国王，而尊称恺撒为王后。然而，盖乌斯·莫密乌斯却直接谴责恺撒，说他在一次盛大的宴会上，和其他宠儿们一起，给尼科美得斯斟酒，参加宴会的还有几个罗马商人，莫密乌斯说得有名有姓。西塞罗在自己的各种信件中曾写道，恺撒被侍从们领进国王的内室，他身穿红衣，躺在黄金的卧榻上，维纳斯的这个后裔的贞操在比西尼亚丧失了。但西塞罗的确不满足于此。有一次，当恺撒在元老院为尼科美得斯的女儿尼萨进行辩护时，列举了国王给予他的恩典，西塞罗喊道：“你别说啦，我请求你!他给了你什么，你回赠了他什么，大家都清楚。”最后，在高卢凯旋式上，他的士兵像惯常那样跟在战车后面唱了一些玩笑歌曲，其中有这样几句尽人皆知的歌词：

恺撒征服了高卢呀，尼科美得斯征服了恺撒，

请看，恺撒现在凯旋了呀，他把高卢人征服了，

尼科美得斯没有凯旋呀，可他征服了恺撒。

L. 人们普遍认为，恺撒在玩女人方面是过分放纵不羁的。他诱引过许多知名的妇女，其中有塞维乌斯·苏尔比基乌斯的妻子波斯杜米娅，奥鲁斯·盖比尼乌斯的妻子洛丽娅，马尔库斯·克拉苏的妻子特尔杜拉，甚至还有格涅乌斯·庞培的妻子穆基娅。确凿的事实是，库里奥父子和许多其他人都责备过庞培，因为庞培借故休了给自己生了三个孩子的妻子，后来又为了企求权力，而娶了恺撒的女儿为妻，后来，时常唉声叹气地称恺撒为自己的埃吉斯图斯[注]。但是，超过其他女人之上恺撒最爱马尔库斯·布鲁图的母亲塞维丽娅。在第一次任执政官期间，恺撒曾买了一颗价值600万塞斯特尔提乌斯的珍珠赠给她。在内战期间，除其他礼物而外，他还以拍卖的方式，把自己的若干上等地

产以极低的价格卖给了她。当一些人对这么低的价钱表示惊讶时，西塞罗俏皮地说："这是一笔比你们所知道的要合算的价钱，因为还有第三[注]笔钱在外呢。"事实上，人们当时认为塞维丽娅也把自己的女儿特尔奇娅卖给了恺撒。

LI. 恺撒在外省也很放荡、玩女人，高卢凯旋式上士兵们高唱的下述两句歌词特别清楚地说明了这点：

快藏起娇妻呀，罗马的市民们!

我们领来了秃头的淫棍。

你们把从罗马借来的黄金呀，

花在高卢挥霍鬼混。

LII. 在他的情妇中，还有王后，其中包括包古达的妻子摩尔女人尤诺娅。他赠给她及其丈夫许多贵重礼物，正如那索所记载的那样。然而，他最喜欢的还是克里奥帕特拉，他常和她欢饮达旦；如不是士兵拒绝随从的话，他或许已和她一起乘坐她的华丽大船，穿过全埃及几乎达到埃塞俄比亚了。他把她邀请到罗马，让她受到高规格的礼遇，收到许多礼物，才放她回去。恺撒还容许她用恺撒的名字给她所生的儿子命名。据一些希腊作家说，这孩子长相和身材还真的都像恺撒。马尔库斯·安东尼向元老院证实说，恺撒真的承认这孩子是自己的儿子。他说盖乌斯·马提乌斯、盖乌斯·欧比乌斯和恺撒的其他朋友也知道这件事。其中盖乌斯·欧比乌斯（仿佛承认有申辩的必要）特地写了一部书以证明，虽然克里奥帕特拉让这孩子认恺撒为父，但他并不是恺撒的儿子。保民官赫尔维乌斯·秦纳曾对许多人承认，他起草了一个法案，让恺撒可以据此法案不管娶哪个女人、也不管娶多少个女人为妻都可以，只要是为了生儿育女（恺撒曾命令他，在其不在时向人民提出来）；为了不使任何人对恺撒的荒淫无耻再有怀疑，我只要再补充一个证据就够了，即老库里奥在他的一次发言中称恺撒是"所有女人的男人和所有男人的女人"。

LIII. 他很少饮酒，这一点连他的敌人也不否认。马尔库斯·加图有一句名言："所有的人中，只有恺撒一人在清醒地颠覆国家。"盖乌斯·欧比乌斯说，他不讲究饮食。有一次，在人家宴饮，主人上的油不新鲜，其他客人都不想吃。可是恺撒却比往常吃得还多，看不出他有怪罪主人粗心失礼的意思。

LIV. 无论是在行省统帅军队还是在罗马担任长官，他都不吝惜花钱。正如某些人的回忆录所证明的，恺撒在任西班牙总督时，他不仅恳求同盟者出钱为他还债，而且还攻陷并洗劫了鲁西塔尼亚人的某些城市，虽然这些城市接受了他的条件，并在他兵临城下时开城欢迎了他。在高卢，他劫掠了放满贡品的神殿和庙宇。他毁掉一座城市，常常是为了掠夺，而不是为了惩罚。因此，他的金子多得不知如何处理是好，于是在意大利和行省以每磅3千塞斯特尔提乌斯的价格[注]把金子卖掉。在第一次担任执政官期间，他从卡庇托尔神殿盗窃了3千磅黄金，并以同样重的镀金青铜替换之。他把这些黄金卖给同盟者和国王们，换取现款。例如，单是从托勒密那里他就以自己的名义和庞培的名义卖得金币近6千特兰特。后来，他又以完全公开的掠夺和盗窃圣物来维持内战、凯旋式和娱乐活动的费用。

LV. 在雄辩和战争艺术方面，恺撒至少可与这方面最杰出的人物平起平坐，或许名声比他们还大些。在控告多拉贝拉之后，谁也不怀疑他属于罗马最杰出的辩护人之列。确凿无疑的是，当西塞罗在《布鲁图》一文中列举一些演说家时，他指出，恺撒不比其中任何人差些。他认为，恺撒的风格不仅优美、明白，而且雄浑，甚至可以在某种程度上说，有点高贵。此外，在致科涅利乌斯·奈波斯的信中，关于恺撒他是这样写的："怎么样？你以为那些专门从事雄辩的演说家有谁比他更高明吗？谁的常用词用得更多更巧？谁在言辞方面更华丽更优美呢？"看来他（至少在少年时期）模仿过恺撒·斯特拉波[注]的修辞榜样，他实际上曾把恺撒·斯特拉波的题名为"为萨丁尼亚人辩护"的讼词中的某些段落逐字逐句地用到自己的讼词中来。据说，恺撒讲话声音高亢，动作手势充满激情，但又不失优雅。他留下若干演辞，其中包括不能肯定属于他的几篇。因此，奥古斯都不无理由地认为，"为克文图斯·莫特路斯辩护"的演辞很难说是恺撒本人发表的，更可能是速记

员在跟不上他说话速度的情况下，快速记录下来的。在某些抄本中我发现有的标题竟不是“为莫特路斯辩护”，而是“为莫特路斯而作”，尽管演说的主旨出自恺撒本人，目的在于保护莫特路斯和他自己不受共同诽谤者的指控。奥古斯都还怀疑“致西班牙驻军”演辞的可靠性。然而据阿西尼乌斯·波里奥说，由于敌人的突然进攻，恺撒未及作长篇演说，因此该篇演辞分两部分：一部分是在第一次战斗前讲的，另一部分是在第二次战斗前讲的。

LVI. 他留下了高卢战争和同庞培内战中自己行为的记录。《亚历山大里亚战记》、《阿非利加战记》和《西班牙战记》的作者不清楚。一些人认为是欧比乌斯，另一些人认为是希尔提乌斯，后者还曾为恺撒未完成的《高卢战记》增补一卷。关于恺撒的《战记》，西塞罗在《布鲁图》一文中也曾作过这样的评说：“他所写的《战记》理应受到赞美，它们简洁明了而又不失优美，没有演说术的堂皇词句的装饰。虽然他的目的在于给那些打算写历史的人提供素材，只是意外地满足了那些想在自己的叙述上翻花样的庸人们的欲望，但他还是使得那些有点头脑的人不敢去涉猎这个题目。”对于这些《战记》，希尔提乌斯赞美道：“它们受到所有评论家如此高的赞扬，以致他好像不是为作家们提供了机会，而是剥夺了他们的机会。可我们对它们的赞扬比其他人还要高，因为他们只知道这些战记被写得多么优美，多么准确；可我们另外还知道，他写这些战记写得多么不费劲，多么迅速。”然而，阿西尼乌斯·波里奥认为，这些《战记》写得既不认真又缺乏真实性。因为，关于许多别人做的事，恺撒太轻信他们自己说的，而关于许多他自己做的事，则不是出于有意就是由于记不清而受到篡改。波里奥还推断说，恺撒曾打算改写和修正自己的《战记》。此外，恺撒还留下了两卷集的著作《论类比》和两卷集的演说词《斥加图》，还有一首题名为《旅途》的诗。其中第一部著作是他翻越阿尔卑斯山，巡回审判山南高卢后返回自己军队时写的，第二部著作成于孟达战役前后，第三部著作是从罗马去远西班牙的24天行军路程上写的。他写给元老院的信也有一些保存了下来。他大概是第一个把给元老院的报告改成分页的记事本形式的，以往执政官和将军给元老院写报告都用每张满写的形式。[注] 保存下来的还有致西塞罗的书信和致友人的谈家务的书信。如果需要保密，信中便用暗号，也就是改变字母顺

序，使局外人无法组成一个单词。如果要想读懂和了解它们的意思，得用第四个字母置换第一个字母，即以 D代A，依此类推。此外，我们还知道他青少年时期写的某些作品，诸如《赫库利斯的功勋》、悲剧《俄狄浦斯》和《名言集》。可是奥古斯都在给他所任命的图书馆总监庞培·马谢尔的一封简明的信中，禁止出版所有这些小册子。

LVII. 他精通武器和骑术，具有难以置信的耐力。行军中他走在队伍前面，有时骑马，但更多的是步行。他总是光着头，不论顶着太阳晒还是冒着雨淋。他以惊人的速度长途行军，他乘坐雇来的四轮大车，一天100罗马里。遇到河流挡道，他便游过去或用充气牛皮筏子渡过去。因此，经常出现这样的结果：他派出的信使还未到达而他已先到了。

LVIII. 在战争行为中，很难说他的谨慎和勇敢哪一种品质更突出。例如，在没有查明地形的情况下，他从不率领军队走易设埋伏的道路。在未亲自查明去不列颠岛的港口、航路和要冲地之前，他没有渡海。可是，当听到自己驻日耳曼的军队被围困的消息时，他便化装成一个高卢人，穿过敌人的岗哨来到自己的军队中。冬天他从布鲁迪辛乌姆渡海，偷偷穿过敌人舰队的封锁去狄拉奇乌姆。他曾命令自己舰队跟他去，可是他们迟迟不发。当他多次派人前去催促无效时，最后他趁夜色只身秘密登上一艘小船出发，包着头，不让别人知道他的身份，也不许舵手在风暴的吹打面前退缩。他差点被海浪所吞没。

LIX. 宗教信仰从未使他改变主意，使他不做什么或推迟做什么。尽管在他献祭时作牺牲的动物跑掉了，他也并未放弃对斯奇比奥和朱巴的远征。甚至在下船时跌了一跤，他也把这变成一个好兆头，高喊："阿非利加，我的手拿到你了!"此外，为了嘲弄斯奇比奥家族在这个行省注定走运和不可战胜的预言，他让科涅利乌斯族[注]的一个卑微的小人物和他住在一个营帐里，此人因从事不光彩的营生而有一个"萨尔维多"的绰号[注]。

LX. 他作战不仅按预定的计划进行，也伺机行事，他常常在行军结束时立即投入战斗，有时在极端恶劣的天气里，出其不意。只是到

了晚年，他才变得打仗犹豫不决。因为他深信，胜利的次数愈多，愈应当谨慎。他认为胜利之全部所得很可能抵不过一次失败所受的损失。他击溃敌人之后总是立即夺取他们的营垒，不让惊慌失措的敌人有喘息的机会。在胜负难分之际，他总是派出骑兵，自己一马当先，以此提高步兵坚守阵地的决心，打消他们逃跑的念头。

LXI.他骑的马也与众不同，四蹄颇像人脚，蹄张开时像人的脚趾。这匹马在他住的地方出生。占卜者预言它的主人将统治世界。恺撒饲养它十分精心。他是骑它的第一个人，它不容别的任何人沾身，后来，恺撒还在先祖维纳斯神庙前为它建了塑像。

LXII. 如果他的军队退却，他常常单独恢复秩序。他拦住逃兵的退路，一个个地扭住他们，甚至卡住他们的喉咙，逼他们面对敌人。虽然士兵有时是如此之恐慌，以致一个旗手在他试图拦阻时竟用旗杆尖向他刺过去，而另一名旗手则把旗杆丢在他的手中。即使这样，他也不放弃阻止他们退却。

LXIII. 他的镇定毫不逊色，甚至表现得更加突出。法萨卢战役后，他已把全部军队派往亚细亚去了。他自己正乘一只小客船横渡赫勒斯滂海峡，突然碰上了敌党鲁基乌斯·卡西乌斯率领的10只武装兵船。他非但没有逃跑，反倒向此人靠过去并劝他投降。卡西乌斯既降，恺撒收他为自己的部下。

LXIV. 在亚历山大里亚，当进攻一座桥梁时，他被突然出击的敌人逼上一只小艇。在又有许多人挤进同一条船后，他跳入大海，在游了200步距离后，上了最靠近的一艘船。他一直高举左手，不让海水湿了手中的札记，同时用嘴咬住长袍，不让它成为敌人的战利品。

LXV. 恺撒对士兵的评价既不看他们的名望，也不看他们的财产，只看他们的勇敢。他对他们同样严格，同样和蔼。事实上他不是时时处处，只是在有敌情时，才约束他们。那时，他要求最严格的纪律。他不通知行军或作战的时间，而是让他们枕戈待命，随时准备到他突然想要他们去的地方去。他常常甚至无缘无故地带他们出去，尤其是雨天或节假日。他常常警告他们，必须密切注视着他，他会或在白天

或在夜里突然溜出营地，作一次比平常更长途的行军，以便狠狠地累一累那些行动迟缓跟不上他的士兵。

LXVI. 如果有关敌人兵力的传闻引起士兵恐慌情绪，他不是用否认或少说点的办法，而是用夸大实际危险的方法以鼓起他们的勇气。例如，当朱巴到来的消息传到军中，士兵十分害怕时，他把他们召集起来，说道："让我告诉你们，最近几天国王将率领10个军团，3万骑兵、10万轻装步兵和300头战象到达这里。因此，你们有些人大可不必再加追问和推测了，可以直接相信我的话，因为我知道有关的一切。不过，我一定要让他们坐着破船烂舰飘到风能把他们吹到的任何地方去。"

LXVII. 士兵有过失，他不是什么都注意的，也不照章惩处，但是对开小差和哗变者，他却是严加防范和严惩不贷。至于其他错误，他则视若不见。有时，在一次大战取得胜利之后，他也免除他们的岗位勤务，让他们尽情地饮宴玩乐。他时常夸口说，他的士兵即使是身上涂上香膏也能很好地作战。在大会上他不称他们为士兵，而亲热地称他们为"战友"。他让士兵们穿华贵的戎装，给他们镶嵌金银的武器。这样做既为了美观又为了让士兵在战场上更加紧握这些武器，担心失掉这样珍贵的物品。从一个事例可以看出他是怎样地爱自己的士兵：当他听到提图里乌斯的不幸消息后，不理发、不修面，直到向敌人报了仇为止。

LXVIII. 恺撒以此为自己赢得了士兵的最高忠诚和最大勇敢。内战开始后，每个军团的百夫长都自愿拿出自己的积蓄装备骑兵，所有的士兵不要口粮和薪饷为他效劳，较富者照料较贫者。在漫长的战争期间，没有一个人离队。许多人被俘后，虽然敌人答应，如果他们愿意为反对恺撒而战，便可饶了他们性命，然而他们拒绝这种条件。在被敌人围困或围困敌人时，士兵忍受着饥饿和其他的艰难困苦。他们表现得如此之顽强，以致当庞培在狄拉奇乌姆的工事中看到了军队吃的一种草做的主食时，他说他是在同野兽进行战斗。他吩咐赶快把这些东西丢掉，不让自己的士兵看到。因为他担心，敌人的坚韧和决心会动摇他们的士气。

士兵们战斗时多么英勇，从下面的事实可见一斑。在狄拉奇乌姆他们遭到仅有的一次失败后，坚持要求受罚。而他们的统帅却觉得他们应当受到安慰而不是处罚。在其余的战斗中，尽管自己人数很少，他们却轻而易举地战胜了数不尽的敌人。例如第6军团的一个大队[注]被派守卫一个据点，就顶住了庞培4个军团几个小时的攻击，虽说几乎所有的人都被箭射伤了。后来在壁垒里拾到的箭就有304万枝。如果你想到一些士兵个人的事迹，也没有什么好奇怪的。以百夫长卡西乌斯·斯开瓦或普通一兵盖乌斯·阿奇利乌斯的事迹为例，就不必再谈其他人了。斯开瓦被打瞎一只眼睛，大腿和肩膀也负了伤，他的盾牌被刺穿120处，仍坚守自己把守的寨门。在马西里亚海战中，阿奇利乌斯抓住敌人的船尾，右手被砍掉了，他以希腊英雄西奈吉鲁斯为榜样，跳上敌船，用盾牌驱赶敌人。

LXIX. 在高卢战争十年中，士兵从未哗变过一次。在内战期间有过几次，但很快就恢复了秩序。这不是由于将军的恩惠而是由于他的权威所致。恺撒从来不向哗变者让步，而总是针锋相对。一次，在普拉琴奇亚城下，恺撒因第9军团丢了脸，将其全部解散，尽管庞培还在作战。只是在士兵们久久哀求之后，他才勉强恢复了这个军团，但他坚持惩处了首要分子。

LXX. 又有一次，在罗马，第10军团的士兵闹事，趁罗马城处境危险，以可怕的威胁要求退伍和奖赏。尽管阿非利加战事紧张，他不顾朋友的劝告，毅然出现在士兵面前，答应解散他们。但是他不称他们为“士兵”，而称他们为“奎里特斯”[注]。他只用这样一个词就轻而易举地把他们打动了，并使他们服从自己的意志。他们争先恐后地说，他们是他的“士兵”。尽管他拒绝接受他们的继续效力，他们还是坚决要求跟他到阿非利加去。即使这样，他还是惩处了主要的闹事者，并削减了原定战利品和土地的三分之一。

LXXI. 早在年轻时，他对自己的依附者[注]就表现出热心和可以信赖。他曾经为出身高贵的青年马辛达辩护，反对国王耶姆普萨尔，他是如此之热心，以致在辩论中抓住王子朱巴的胡子。当马辛达被宣布为国王的纳贡者[注]之后，恺撒立即把他从那些要把他带走的人那里拯

救了出来，藏在自己家里一些时候。当他大法官任期届满即将动身去西班牙时，在送行者和持法西斯的扈从的簇拥中，用自己的轿子把这个青年悄悄地随身带了出去。

LXXII. 他对待朋友总是那样体贴关怀。有一次，盖乌斯·欧比乌斯陪他穿越一片茂密的丛林地带，欧比乌斯病倒了，他把一处唯一有遮蔽的地方让欧比乌斯住，自己睡在露天里。掌权之后他把自己的某些出身卑微的朋友提拔到最高的职位上。当别人谴责他这样做时，他直截了当地答复道：如果强盗和杀人犯保护过他的荣誉，他也将以同样的崇高职位报答他们。

LXXIII. 另一方面，他对人的敌意也不是那么不可改变的。一有机会他就乐于捐弃前嫌。虽然盖乌斯·莫密乌斯发表过十分尖刻的演说反对他，他也曾对之给予过针锋相对的反击，可是不久，他竟能支持莫密乌斯竞选执政官。盖乌斯·卡尔乌斯在写过一些侮辱恺撒的短诗后，通过自己的朋友要求与恺撒和解，恺撒真心主动地先给他写信。瓦列利乌斯·卡图路斯在有关马木拉的短诗中[注]也曾侮辱过恺撒（恺撒曾公然承认这诗讽刺的是他）。可是，当卡图路斯向他道歉时，他在当天就邀请卡图路斯赴宴，并且从未中断过同诗人父亲的友好交往。

LXXIV. 甚至在复仇时恺撒也是天性十分仁慈的。他曾对绑架他的海盗起过誓，要把他们钉死在十字架上。可是在他抓到他们后，在把他们钉上十字架之前他命令先割断他们的喉管。他从未能下决心伤害科涅利乌斯·法吉达，尽管他当初带病躲避苏拉时，这个人曾一次又一次地在夜里堵截过他，一笔贿赂才使这人没把他交给苏拉。恺撒的一个充当听写员的奴隶菲勒蒙曾向恺撒的敌人保证毒死他，恺撒也只把此人处死，没有折磨他。他的妻子庞培娅的情夫普布利乌斯·克洛狄乌斯被指控犯有通奸亵渎罪，他的母亲奥列里娅、他的姊妹朱里娅都已对陪审法官可信地陈述了全部真情，可是，恺撒被传到法庭作证时却宣布自己没有证据。在回答为什么后来同妻子离婚时，恺撒说："因为我认为我的家属不应当受到怀疑，不应当受到指控。"

LXXV. 在行政管理和内战的胜利中，他都表现出值得钦佩的克制和仁慈。当庞培宣布那些不拿起武器保卫共和国的人为敌人时，恺撒却宣布说，那些保持中立不参加任何派别的人是自己的朋友。他听任那些曾按庞培的建议而被他提拔为军官的人站到庞培一边。当双方正在伊列达城讨论投降条件，彼此之间存在不断友好交往之际，阿夫拉涅乌斯和彼特勒乌斯突然改变主意，把所有在自己营房中的恺撒士兵都杀死了，但恺撒并没有让自己采取同样的报复行动。在法萨卢战役中，他提出怜惜罗马公民的口号。后来，他允许自己的士兵每人拯救一名愿意拯救的敌人。除了在战场上，没有那个庞培派丧生，只有阿夫拉涅乌斯和福斯图斯及年轻的鲁基乌斯·恺撒例外。人们认为，甚至这些人也不是恺撒要杀的，尽管前两人在赦免后重新拿起武器，第三个人不仅以火和剑残酷地杀死了他的释放奴和奴隶，而且杀死了他所养的那些供人民取乐的野兽。最后，在其晚年，他甚至允许那些尚未得到赦免的人回到意大利来，也允许他们担任高级官职和执掌大权。他甚至重建被平民砸毁的鲁基乌斯·苏拉和庞培的塑像。此后，如果形成了反对他的危险阴谋或者发表了诽谤他的言论，他也宁肯消解而不是惩罚。因此，对于被侦察到的阴谋和夜间集会他不再进一步追究，而只是宣告他对这些举动是知道的。对那些毁谤他名誉的人他只想公开警告他们，不让他们再这样干下去就算了。对奥鲁斯·凯奇那的最富诽谤性的著作和彼托劳斯的最具谩骂性的诗作对他名誉的破坏他都采取了善意的宽容态度。

LXXVI. 可是，他的其他行为和言论却使人觉得他是恶多于善的。他被认为滥用了职权，他的被杀是罪有应得。因为他不仅接受了过分的尊荣，诸如连任执政官、终身独裁官和公民道德督察[注]，尤其是“英白拉多”（“统帅”）的头衔、“祖国之父”的尊号，他的塑像与诸王并列，在剧场中坐高人一等的座位。不仅如此，而且他还容许授予自己只有神才配享用的东西。元老院和法庭上的金坐椅、迎神去竞技场的游行队伍中的神车和轿子、神庙、祭坛、与神并列的塑像[注]、神榻、一个佛拉门祭司[注]、一个牧神祭司团[注]、以自己的名字给一个月份命名。实际上，为了满足私欲，他接受了（或者说授予了自己）一切的荣誉。

第三次和第四次担任执政官只是名义上的，他满意于与执政官职位同时授予他的独裁官权力。这两年里在每年的最后3个月，他指定两名执政官代替自己，因为在这两年里，除选举保民官和平民营造官[注]外，没有举行过任何民众大会。当他不在罗马城时，他用罗马市长[注]而不用大法官管理城市事务。1月1日前一天，一名执政官猝然死去。几个小时内他便把这一空位交给了一名热望担任此官的人。他同样放肆地蔑视祖宗惯例，任命几年任期的高级官吏，把执政官的徽章授给10名前大法官，他允许已经取得公民权的非罗马人和某些半开化的高卢人进入元老院。此外，他让自己的奴隶管理造币厂和国家税收。他把留在亚历山大里亚的3个军团的监督权和指挥权委给自己的释放奴的儿子，他所喜欢的卢菲奥。

LXXVII. 正如提图斯·阿姆比乌斯记载的那样，恺撒公开的言论也够傲慢的。他曾说过："共和国啥也不是，只是一个没有形体的空名。""当苏拉放弃独裁权时，他连字母都不识。""现在人们跟恺撒讲话应当更慎重周到点，应当把他说的话视为法律。"他竟达到如此专横的程度，有一次当占卜者报告牺牲的内脏里缺少心脏时，他却说："如果我希望如此的话，那么这样的预兆就是更为吉祥的；如果一个动物没有心脏，不应当被视为是怪事。"[注]

LXXVIII. 下述行为特别给他招来了莫大的仇恨。当全体元老把许多最庄严的决议呈递给他时，他坐在先祖维纳斯神庙前接见他们，竟不站起来。有些人认为，当他想站起来时，被科涅利乌斯·巴尔布斯阻止了。另一些人则认为，他根本没想站起来，相反，当盖乌斯·特列巴奇乌斯提醒他应当起立时，他愤怒地瞪了他一眼。他的下述举动看来是更无法容忍的。当他自己在凯旋式上驾车通过保民官坐席时，其中一个名叫庞提乌斯·阿奎拉的保民官没有起立，他非常气愤，竟怒喊："喂，保民官阿奎拉，你从我这里恢复共和国去吧!"连续好多天，他如果向任何人作出许诺的话，总要加上一句："总之，如果庞提乌斯·阿奎拉许可的话。"

LXXIX. 在对元老院的毫不掩饰的蔑视之外，他又添加了一个更加傲慢的行动。有一次，拉丁大典[注]献祭后，恺撒回城时，在人民前所

未有的过分的欢呼中，人群中有一个人把系有洁白绦带的月桂花冠戴在他的塑像上。平民保民官厄比底乌斯·马鲁路斯和凯塞奇乌斯·弗拉乌斯命令从花冠上取下绦带，[注]并把这个人投入监狱。恺撒严厉申斥并解除了两名保民官的职务，这或许是由于谋取王权的暗示很少得到赞成的反应，或者如他所说，是由于使他失去了拒绝王权的荣誉。但从此以后，他无法摆脱觊觎国王尊号的恶名了，虽然他曾在平民欢呼他为国王时对他们说，“我是恺撒，不是国王”；还有一次，在牧神节[注]，当他在讲坛上演讲时执政官安东尼几次想往他头上戴王冠，他都把它放到一旁，最后，送往卡庇托尔山，献给至善至尊的朱庇特。此外，各种各样的流言传遍四方，说他打算迁居亚历山大里亚或伊利乌姆[注]，随身带走帝国的财富，并通过征税把意大利搜刮罄尽，把罗马城交给他的朋友管理；还有传闻说，在下一次元老院会议上，鲁基乌斯·科塔将宣布15人祭司团的决定[注]：授予恺撒国王称号，因为预言书上写着，非国王不能战胜帕提亚人。

LXXX. 正是因为这件事的共谋者加紧了实行计划的步伐，以免批准这项决议。因此，以前经常是三三两两分散进行的密谋，这时联合成了一个总的运动，既然人民也不满意现状，也在或秘密或公开地对专制君权表示反感，并呼求自由的保卫者了。在关于让外邦人入选元老院的问题上，贴出了这样的标语：“上天保佑![注]但愿无人愿给新选元老指点到元老院会堂去的道路!”还到处唱起如下的歌谣：

恺撒率领高卢人凯旋，使他们进入元老院；

高卢人脱掉马裤，换上元老的宽衫。

当恺撒所指定的代替他任职3个月的执政官克文图斯·马克西穆斯进入剧场时，一个扈从按常例命令大家注意他的到来，对他表示敬意时，整个剧场响起一片呼声：“他不是执政官!”在解除凯塞奇乌斯和马鲁路斯保民官职务后的头几次人民大会上，发现有不少选票选举他们为执政官。有人在鲁基乌斯·布鲁图[注]的塑像下面写道：“但愿你还是活着!”在恺撒本人的塑像下写道：

布鲁国，由于他赶走了国王，成了第一任执政官；这个人由于他赶走了执政官，终于成了国王。

参加反对他的阴谋的有60多人。为首的是盖乌斯·卡西乌斯和马尔库斯·布鲁图、德基摩斯·布鲁图。起初，他们拿不定主意，不知采用哪个方案好。按第一个方案：在马尔斯原野的选举会上杀死他。在恺撒召集特里布斯人民大会投票时，他们分成两个组，一组把他从桥上扔下去，另一组等在桥下刺杀他；按第二个方案：他们在圣路[注]或剧场入口处向他发动攻击。可是，当元老院会议宣布于3月15日在庞培议事堂召开后，他们便选择了这个时间和地点举事。

LXXXI. 但是，一些明显的怪事向恺撒预示，他将被杀。在此前的几个月里，根据朱里乌斯法，被遣往卡普亚殖民地去的殖民者为了建设庄园，拆除一些最古老的古墓。他们干这事越干越起劲，因为，当他们在附近翻寻时，发现了一批古代手工艺品的小瓶，在一个据说是卡普亚的创建者卡普斯的墓葬中发现了一块青铜书板，上面用希腊字母和希腊字刻着大意如下的铭文：一旦卡普斯的遗骸遭到暴露，朱里乌斯家的一个子孙将死于自己亲族之手[注]，而且马上又会发生使意大利大不幸的报复。但愿不要有人把这看作是一个寓言或虚构，因为恺撒的一个最亲密的朋友科涅利乌斯·巴尔布斯证实过这件事。恺撒在临死前不几天听说，他在渡过卢比孔河时已献给了卢比孔河神的马群（已放开牧养，不加看管）怎么也不肯吃草，并且泪如泉涌。又，在他一次献祭时，占卜师斯普林那提醒他谨防危险，并说这一危险不会晚于3月15日发生；又，3月15日前夕，一只名叫“鸟王”的小鸟受到附近丛林飞来的各种鸟的追击，衔着一根月桂树枝飞进庞培议事堂，在这里被撕得粉碎。又，在恺撒被杀前的那个夜里，他梦见自己忽而在云端飞翔，忽而与朱庇特携手；又，他的妻子卡尔普尔尼娅幻觉，他们家的屋顶坍塌了，丈夫被刺死在自己的怀里； 又，他们卧室的门突然自动敞开。

由于这一切，也由于健康情况欠佳，他长时间犹豫不决，不知是否应待在家里推迟原计划要在元老院做的事。但终于，在德基摩斯·布鲁图劝说下（后者告知恺撒，全体与会者已经等他多时了，劝他莫使

他们失望），他于5点钟左右走出家门。路上，有人递给他一张揭发阴谋的纸条，他把这张纸条与他左手拿的纸条放在一起，打算马上读它们。然后，虽然宰了几个献祭动物，都未能得到吉兆，但他还是在蔑视灾异中走进了议事堂。他笑话斯普林那，说他是一个不灵验的预言家，因为3月15 日已经到来，并未给他带来任何伤害。但是，斯普林那回答道，3月15日来是的确到来了，但还没有过去。

LXXXII. 当他就座时，阴谋者向他围拢来，好像献殷勤（44 B.C.）。 担任主要角色的提留斯·辛布尔立即走到他身边，好像要问什么，恺撒做了个手势让他等一等。辛布尔抓住他的托迦双肩，于是他喊道："这是暴力!"这时，几个名叫卡斯卡的人中的一个从背后刺中他的喉头偏下部位。恺撒用铁笔戳进被他抓住的卡斯卡的臂，想跃起身来时，又受了一处伤，跳不起来了。当他发现，四面八方都受到匕首的攻击时，他用托迦蒙住自己的头，左手把长袍下摆拉到脚上，以便把自己身体的下半部盖好，倒下去时体面些。就这样他被刺23处，没有说出一句话，只在被刺中第一刀时哼了一声，虽然有些人记载说，当马尔库斯·布鲁图扑向他时，他用希腊语说了："也有你，我的孩子？"（Καὶ σὺ τέκνον）当所有人逃之夭夭之后，气绝身亡的恺撒在那里躺了一段时间。最后，3个年轻的奴隶把他放在轿里，一只胳膊耷拉在轿外抬回家中。据医生安提斯提乌斯检查的结论，在那么多的伤口中，除胸部的第二处伤口外，没有发现哪处伤是致命的。

阴谋者本想把他杀死后抛尸第伯河，没收他的财产，废除他的法令，但是由于惧怕执政官马尔库斯·安东尼和骑兵长官雷必达，他们没有这么做。

LXXXIII. 之后，按照他岳父鲁基乌斯·庇索的要求，他的遗嘱在安东尼的家里启封宣读。这个遗嘱是在前一年9月13日[注]在拉维库姆附近的大地产上写下的，由维斯塔贞女祭司长[注]保管。克文图斯·杜伯罗说，从他第一次出任执政官直至内战开始这段时间里，他常写遗嘱，指定格涅乌斯·庞培为他的继承人，并向集合的士兵宣读过。可是，在他的最后遗嘱中，他指定自己姐姐的3个孙子为自己的继承人，给盖乌斯·屋大维留四分之三的财产，鲁基乌斯·皮那留斯和克文

图斯·佩狄尤斯分得其余的四分之一。在遗嘱末尾，他还过继屋大维为自己的家庭成员，并把自己的名字传给他。他给万一可能出生的儿子指定了监护人，其中有几人是后来的凶手。而德基摩斯·布鲁图为其第二顺序继承人。他把第伯河的花园留给人民公用，并赠给每个公民300塞斯特尔提乌斯。

LXXXIV. 葬礼宣布后，在马尔斯原野上靠近朱里娅墓的地方架起火葬堆，在讲坛上，照先祖母维纳斯神庙的样式搭起了一座镀金灵堂，里面放一张象牙殡床，上铺金色和紫色的床单。床头立一木桩，上挂恺撒被杀时穿的长衫。既然对于献殡礼的人来说，白天显得不够。于是有指示说，人们可以不拘常规，走城中任何想走的道路，把礼品送到马尔斯广场去。在葬礼演出中，为了使人对他的死亡更悲悯更哀伤，人们唱了从巴库维乌斯[注]的《武器的辩驳》中选出的一句话：

我救这些人是为了让他们可以谋害我吗?

以及从阿提留斯的《厄勒克特拉》中选出的同样内容的歌词。执政官安东尼未致颂词，而是命传令官宣读了元老院的决议：元老院决定立即授予恺撒以一切神和人的荣誉，元老们发誓保护他人身安全的誓言。安东尼自己再补充了很少的几句话。讲坛上的尸架由现任高级长官和前任高级长官抬到市内广场。这时一部分人主张在卡庇托尔山朱庇特神庙火化，另一部分人建议在庞培议事堂火化。突然两个身佩短剑的人挥舞投枪用燃着的火把点燃了尸架。周围的人群立即往上加干柴，并把法庭的坐椅条凳等凡是能烧的东西都丢进火里。乐师和演员则把身上的袍服（表演恺撒凯旋式用的）脱下撕碎，投入火中。军团老兵把参加葬仪时装饰自己的武器也投入火中。许多贵妇甚至把她们佩戴的首饰和自己孩子胸前的护身符与身上的礼服都一一投入火中。

在公众悲悼的高潮中，许多外籍人也按照各自的习俗成群地围着痛哭哀悼。尤其是犹太人，甚至连续几夜群集焚尸场哀悼。

LXXXV. 葬礼结束，平民群众立即手持火把涌向布鲁图和卡西乌斯的家。好不容易挡住后，他们遇到赫尔维乌斯·秦纳，便把他杀了。因为姓相同，他们误把他当成了就是前一天对恺撒进行激烈指控的那个科涅利乌斯·秦纳，正要找他算账呢。他们把他的头挑在长矛上游街。后来，他们在市心广场上建起一根高约20尺的努米底亚大理石的坚固石柱，上刻铭文："献给祖国之父"。在很长一段时间里，他们不断在柱前献祭、设誓，或以恺撒的名义发誓排解某些争端。

LXXXVI. 恺撒死后，他的一些朋友怀疑他的死是由于健康状况日益恶化，自己不想再活下去了，因而未采取预防措施，忽视预兆和朋友们的警告而致。有一些人认为，他的死是因为他相信元老们的最近决议和誓言，解除了本来跟随他的由西班牙士兵组成的佩剑卫队。另一些人则持相反的意见，认为他宁愿各方面的阴谋合在一起一次向他袭来，而不愿长久地提心吊胆地防范。还有一些人说，恺撒过去常说，他仍然活着，这对国家比对他自己益处更大，因为，他自己早已取得了充分的权力和荣誉，而国家呢，如果他恺撒遭遇不幸，国家将不得安宁，会有一天陷于内战的极端糟糕的局面。

LXXXVII. 有一点是几乎所有的人看法都完全一致的，即遭遇这样的死几乎出自他自己的心愿。有一次，他在色诺芬的著作中读到，居鲁士在病得快死时是如何对自己的后事作出安排的[注]，读到这里他表示憎恨那种慢腾腾的咽气，希望自己能猝然死去。在被谋杀的前一天，在马尔库斯·雷必达家中的午宴上，当谈话涉及哪种死法最可取时，他说他宁可突然地意外地死去。

LXXXVIII. 他死时56岁（44 B.C.），死后不仅由正式法令列入众神行列，而且平民百姓也深信他真的成了神。因为，在其嗣子奥古斯都为庆祝他被尊为神而举行的首次赛会期间，彗星连续7天于第11小时[注]前后在天空出现。人们相信它是恺撒升天的灵魂。正是由于这个原因，他的塑像头顶上加上了一颗星。

决议：封闭他被杀于其中的大厅，3月15日被命名为弑父日，元老院永远不得在那一天集会。

LXXXIX. 他的谋杀者中几乎没有谁在他死后活过3年的，没有谁是老死或病死的。所有的人都被判有罪，并以不同的方式横死：一部分人死于船只失事，一部分人死于战争，有些人用刺杀恺撒的同一把匕首自杀。

---

[1] 作者意指公元前85/84年，他认为恺撒生于公元前100年。不过，有的作家认为恺撒生于公元前102年。

[2] 公元前86年由执政官马略和秦纳提名。应是三个高级佛拉门之一。

[3] 公元前84/83年，恺撒17岁。

[4] contubernium同住一营帐的关系。contubernius是和长官住同一帐篷（taberna）的战士，通常作为副官、随员、卫兵等。

[5] 勒斯波斯岛上的最大城市。

[6] 橡树叶编织的花环，罗马人用以奖励救护战友（罗马市民）者的荣誉标志。

[7] 后三头之一的雷必达的父亲。

[8] 特兰特（Talentum）希腊钱币计量单位，价值因金或银而不同，又因不同城邦而不同，通常所指阿提克特兰特，合6000德拉赫玛。

[9] 军团长官（tribunus militum），罗马高级军职，每军团6人，轮流管理军团事务，主要是军事行政和庶务方面的事务，每人每年两个月。

[10] 财务官（quaestor），共和初期起设置的官职，初为大法官助手（侦察员），后逐渐转为管理国库和文书等事宜。行省财务官是总督的主要助手。

[11] 罗马第四代王（公元前640—前611年）。

[12] 维吉尔史诗《埃涅阿斯纪》推崇奥古斯都，把恺撒的祖先说成是美神维纳斯。传说特洛亚城陷落时，英雄埃涅阿斯（美神和安克塞斯之子）带领残存的特洛亚战士漂泊到意大利，他的后代建立了罗马国家。

[13] 行省财务官是总督的助手，有司法职能。

[14] 赫拉克勒斯（希腊神话中的大力神）在罗马神话中名赫库利斯。

[15] 罗马营造官（aediles），共和初期设此官职，监督城市建筑、公共场所的安全以及一般的城市秩序，管理市场，维护公共卫生，组织娱乐竞赛活动等。

[16] 司马官（magister eguitum），王政时代骑兵指挥官。共和时期为独裁官的助手，由独裁官任命，与之同进退。不只是指挥骑兵，必要时可代行独裁权力。

[17] “装饰”（ornare）这里指营造官在这些地方展出他们用于举办公众演出的物资。

[18] 见希腊神话中关于狄奥斯库里兄弟的传说。古代意大利各部落广泛崇拜他们，公元前484年在罗马建立他们的庙宇。

[19] 特里布斯（tribus），罗马人的部落。特里布斯大会的平民决议，从公元前287年霍腾西乌斯法之后，可不经元老院认可而对全体公民（包括贵族在内）有约束力。35个特里布斯，18个通过即可生效。

[20] 或译最高祭司、祭司长（Pontifex Maximus），罗马最高宗教职位。由特里布斯大会抽签选出。

[21] 或译"行政官、最高审判官"（praefor），共和时期高级官职，地位仅次于执政官。主要掌管诉讼（前366年起），有权任命法官；可代执政官行使权力，可受元老院之托统帅军队，一年任职期满后可出任行省总督。选举产生，初为1人，后增至2人,公元前一世纪中叶增至16人。

[22] 格涅乌斯·庞培。——英译者

[23] 执政官在任期开始之日（1月1日）去卡庇托尔山祭神，来回都有朋友们护送。这里说恺撒利用贵族们缺席的机会攻击卡图鲁斯。

[24] 指西塞罗。

[25] 见本卷XIV节注 。

[26] 元老院正式批准新总督任命后，供给旅途费用和物品。

[27] 公元前六世纪中叶图里乌斯改革使森杜里亚大会代替王政时代的库里亚大会，起公民大会作用，决定国家和战大事，通过法律，选举执政官、大法官、监察官等高级长官。

[28] 公元前70年。

[29] 法西斯（fasces）作为执政官权力的标志，是一束棍棒。在罗马城外执行职责时，捧束中插一把斧钺。

[30] 一个长官或卜者宣布自己看见了闪光或别的什么不吉征兆，议程就得中断或推延。有时反对者只要宣称自己要去看看天上有无这类征兆，也可达到同样的目的。——英译者

[31] 由一个20人组成的专门委员会主持分配工作。——英译者

[32] 阻碍议程的办法是作长时间的演说，使会议无法作出决议。

[33] 有说：元老们一起护送加图去监狱。恺撒只好把加图释放了。

[34] 即下午3点钟（午饭时间），就是说，一天的事务结束后的时间。这表明收养手续做得急促。——英译者（克洛狄乌斯被收养事见《神圣的克劳狄传》，II节 。）

[35] 公元前59年结婚。

[36] 即野蛮高卢，尚未被征服的自由高卢。

[37] 一个克尔特词，意思是"有顶羽的云雀"（普林尼《自然史》11，37），是该兵团头盔上的装饰。——英译者

[38] 公元前58—前49年。

[39] 约相当于3106英里。

[40] Sestertius罗马银币。公元前217年以前值2.5阿司（as），后来相当4阿司。

[41] 照规定，候选人必须本人在罗马城内。

[42] 剑斗士斗败时，如果观众不表示同意赦免，胜利的一方必须把他杀死。

[43] 如下面所说的，并未在法案通过并被归档之后改动它。——英译者

[44] 罗马人名通常由3个名字组成，第一个是本人的名字，如这里的"盖乌斯"；第二个是氏族名，如"朱里乌斯"；第三个是家族名，如"恺撒"。一般简单地称家族名。

[45] 《论责任》第3卷，82。原诗见欧里庇得斯；《腓尼基妇女》524行以下。此处借用周启明直接从希腊文译的汉文译文。

[46] 骑士（元老亦然）有戴金戒指的特权，他们还必须拥有40万塞斯特尔提乌斯的财产。——英译者

[47] 布鲁迪辛乌姆（Brundisium）是意大利东南部的海港。通常从这里出发渡海去希腊和东方。现名布林迪西（Brindisi）。

[48] 副将（legatus）是罗马的高级军职，执政官在军团中的助手。共和后期常供职于行省总督的司令部，也可以受命单独指挥一个军团。

[49] 伊利里库姆（Il yricum），亚得里亚海东岸一国家，和意大利隔海相望。

[50] 狄拉奇乌姆（Dyrrachium），伊利里库姆南部一城市，和意大利的布鲁迪辛乌姆隔海相望。

[51] 维拉布鲁姆（Velabrum）是罗马巴拉丁山丘和卡庇托尔山丘之间的谷地。

[52] 拉丁文为VENI-VIDI-VICI。

[53] 古希腊斯巴达人武装的战斗舞蹈。

[54] 他过去曾因演戏丧失骑士等级。这里说明他已恢复了骑士等级。参见本卷第XXXIII节 。——英译者

[55] 乐池后面的前14排，根据公元前67年罗斯奇乌斯·奥托（保民官L.Roscius Otho）法，是专留给骑士等级的。——英译者

[56] 马尔斯原野（Campus Martius），罗马城西北方的一片空地。在城区与第伯河之间。有战神马尔斯祭坛。为森杜里亚（百人队）大会会场和检阅军队的校场。

[57] 科戴塔原野（Codeta），第伯河右岸一片沼泽地，与马尔斯原野相对。

[58] 高级祭司团（Pontifices），罗马国家掌管宗教仪式的组织。相传为第二王努玛·彭皮留斯所建立。初为3人（或4人），共和时期增

到6人、9人、15 人，恺撒时增到16人。首领为大祭司（Pontifex Maximus）。他们兼管历法和记录军政重大事件。

[59] 监察官（Censor）为罗马高级官职，公元前5世纪设立，由森杜里亚大会选举2人，任期5年，实际执行职务18个月，初掌户籍，评估公民财产，确定其等级和权利义务。后有权审定元老名单，监督风纪，维护传统，撤换不称职官员。

[60] 国库司库tribuni aerarii。

[61] 罗马神话中狩猎女神，相当希腊神话中阿尔特密斯。

[62] 希腊神话中的人物，和阿加门农的妻子通奸，又和她合谋杀害阿加门农。

[63] “第三”tertia和“特尔奇娅”的人名谐音。

[64] 这价格只相当于市价的三分之二。

[65] 恺撒·朱里乌斯·斯特拉波，罗马演说家。公元前87年，与其兄弟鲁基乌斯·朱里乌斯·恺撒（公元前90年执政官）一起被杀。

[66] 恺撒把报告改成书籍的形式。如果书是卷子形式，文字则被排列成栏，与卷边平行。如果书是抄本形式，则若干纸张折叠装订在一起，文字在每张纸上都被排成一栏或两栏（页）。而以前，则只用一张或几张纸从左到右、从上到下写得不分栏、不留边白的。——英译者

[67] 斯奇比奥家族属科涅利乌斯氏族。

[68] 据猜测 Salvito可能是 Salutio之误。老普林尼在《自然史》，7，54和35，8提到过Salutio，他是一个笑剧演员（小丑）。——英译者

[69] 罗马军队编制分4级。最小单位是百人队（centuria），2个百人队组成1个中队（manipulus），3个中队组成1个大队（cohors），10个大队组成1个军团（legio）。军团为最大编制，约6000人。

[70] 奎里特斯（Quirites）“罗马人民”的古称，可能源于对奎里努斯神的崇拜。后来如果称“罗马人民”（Populus Romanus）为“奎里特斯”（populus Romanus Quiriesque或 Populus Romanus Quiritium）则有庄重的色彩，称士兵则有鄙视色彩，因为这时奎里特斯意为“老百姓”。

[71] 依附者（cliens）源于公元前七世纪王政时代出现的庇护制。氏族社会末期破落贫穷的家族失去生计和社会地位，托庇于富有的贵族保护人（patronus），从保护人领取份地、家畜，向保护人纳贡服役。保护人有义务代替依附者出席法庭进行辩护。庇护制在罗马存留时间很长。

[72] 纳贡者（stipendiarius）。

[73] 见卡图路斯29和57。

[74] praefectura morum在共和时期相当监察官（censor）。

[75] 他的塑像和神像并列在一起。

[76] “佛拉门”为flamen的音译，古罗马专任祭司。相传为第二王努玛·彭皮留斯设立。共15人，由高级祭司团首领大祭司任命。每个佛拉门只管一位神的祭祀。

[77] 古代牧神洞（巴拉丁山丘西面）有12个祭司，组成两个祭司团。公元前45年为奉祀恺撒，组成第三个牧神祭司团，虽然他还活着。

[78] 营造官共4名，2名平民营造官，2名高级营造官。职责没有什么区别。

[79] 市长（Praefectus或Praefectus urbis）。共和时期，执政官不在时，可以代执政官行使权力。

[80] 心被视为智力的器官。动物没有智慧，是正常的。

[81] 拉丁大典（Sacrificium Latinarum）相传创立于第七王时。是罗马人、拉丁人和邻近的赫尔尼克人、两个伏尔西人的城市结成的宗教联盟奉祀朱庇特神的仪式。每年一次，在罗马东南的阿尔班山上举行。

[82] 系有白色绦带的花冠只有国王才配享用。

[83] 牧神节（Lupercalia）相传为罗马第一王罗慕路斯所创立，祭祀牧神（Lupercus）的节日，每年2月15日在巴拉丁山丘（这里有牧神洞）举行。献祭山羊和狗之后，由裸体年轻人手执祭神山羊的皮做的皮鞭绕巴拉丁山丘奔跑，抽打行人，妇女被抽者可治不育之症。

[84] 或译伊利翁（Ilium），特洛亚的别名。

[85] 负责保管西比林预言书的15人祭司团（quindecimviri sacris faciundis）。——英译者

[86] Bonum factum"上天保佑"是罗马官员布告开头的套语。这里有戏谑之意。——英译者

[87] 罗马共和国的第一任执政官 L. Brutus。

[88] 圣路（Sacra via）为罗马一条最古老也最著名的街道。通往农神（Saturnus）神庙。

[89] 大概是指马尔库斯·布鲁图（M. Brutus），他是恺撒的继子。

[90] 公元前45年9月13日。

[91] 维斯塔贞女（Virgines Vestales）是奉祀女灶神（Vesta）的女祭司，由最高祭司从6—10岁贵族少女中挑选，初为4—6人，服务30年，服务期间应保持贞洁，职责是保持庙里圣火长明不灭。深受社会尊敬。其首领为大贞女（Virgo Vestalis Maxima），由最高祭司任命。

[92] 巴库维乌斯（约公元前220—前132年），悲剧作家。

[93] 见色诺芬：《居鲁士的教育》，8，7。——英译者

[94] 日落前的一个小时。——英译者

第二卷 神圣的奥古斯都传

I. 有许多遗迹表明，屋大维家族是古时候维利特雷城的名门之一。因为在该城最繁华地区有一条街道很早以前曾被叫做屋大维街，这里还可以看到一座被一个姓屋大维的人用过的祭坛。在一次与邻城的战争中，这人是该城的指挥官。当外敌突然袭来的消息传来时，他正巧在向马尔斯[注]献祭。他从火里抓起牺牲的内脏，半生半熟地就供上了；然后奔赴战场，并得胜而归。据记载，公众还通过了一项法令，规定以后向马尔斯献祭都要用半生的内脏，牺牲的其余部分交给屋大维家族。

II. 这一家族是经国王塔克文·普里斯库斯[注]批准进入元老院的二等家族之一；后又被塞维乌斯·图里阿[注]封为贵族；过了一段时间又被降为平民，又过了很长一段时间才被神圣的朱里乌斯[注]恢复了贵族地位。家族中被人民选为高级官吏的第一个人是盖乌斯·卢佛斯，他当过财务官。他生格涅乌斯和盖乌斯，从他俩起屋大维家族形成地位大不相同的两个支系。格涅乌斯及其后人一个接一个地担任最高官职，而盖乌斯及其后人，不知是由于机遇还是由于选择，直到奥古斯都的父亲为止，一直处于骑士等级。奥古斯都的曾祖父于第二次布匿战争中在西西里服役，任艾米利乌斯·巴布斯帐下的军团长官（205 B.C.）。他的祖父满足于一个自治市[注]的官职和丰厚的收入，一直安逸地活到晚年。这是别人的记载；奥古斯都本人只写道，[注]他出身于一个古老而富裕的骑士家族，他父亲是这个家族中第一个进入元老院的。马尔库斯·安东尼挖苦地说他的曾祖父是个来自图里乡下的释放奴隶[注]和搓绳匠，他的祖父是个货币兑换商。我所能知道的奥古斯都父系祖先的情况就是这些。

III. 奥古斯都的父亲盖乌斯·屋大维一走上社会就是个富裕而有名誉的人物。我不能不怀疑某些人的说法，认为他也是货币兑换商，甚至受人雇佣在战神广场[注]替主子贿选或从事其他活动。而事实是，他由于在优裕的环境中长大，很容易便得到了一些高级职务，并且干得颇为出色。在他的大法官任期届满时，命运让他得到了马其顿的治理权。当他肩负着元老院的一项特殊使命前往这个行省时，在路上歼灭了一伙逃离斯巴达克斯和喀提林（那时他们正控制着图里农村）军队的奴隶。在治理自己行省期间，他显示出他的公正不比勇气少些。因为他除了在一次大战中击溃了贝息人[注]和别的色雷斯人而外，他对待我们的同盟者都很公正，以致马尔库斯·西塞罗在给他当时在亚细亚行省作代执政官总督[注]的信誉不佳的弟弟克文图斯的信中（尚存）[注]，敦促和劝诫他效仿他的邻居屋大维，以便在我们的同盟者中赢得爱戴。

IV. 当他刚从马其顿返回，还没来得及宣布自己是执政官的候选人时，却突然死了，遗下3个孩子：与安卡利亚生的大屋大维亚，与阿提亚生的小屋大维亚和奥古斯都。阿提亚是马尔库斯·阿提乌斯·巴尔布斯和朱里娅（盖尤斯·恺撒的姐姐）的女儿。巴尔布斯在父系上是阿里西亚地方人，出身于一个有许多元老肖像陈列的家庭，在母系上与伟大的庞培关系很近。他在担任大法官后，是依朱里乌斯法成立的负责在坎佩尼亚分配土地给平民的20人委员会的成员之一。但安东尼由于也想极力贬低奥古斯都的母系祖先，挖苦他有一个在阿非利加出生的外曾祖父，说后者最初开一家香水店，继而又在阿里西亚开面包店。巴尔马的卡西乌斯挖苦奥古斯都既是面包师又是货币兑换商的孙子，他在一封信里说："你母亲的饭是从阿里西亚的一个下等面包铺里得到的，这面包是一个来自尼鲁鲁姆的货币兑换商用他那被肮脏的金钱弄脏了的手捏成的。"

V. 马尔库斯·图里乌斯·西塞罗和盖乌斯·安东尼任执政官的那一年，10月1日前的第九天（9月23日，63 B. C.），太阳即将升起之时，奥古斯都诞生于巴拉丁区的牛首街，那儿如今还有他死后不久建造的神龛。据元老院议事录记载，有个名叫盖乌斯·赖托留斯的贵族青年，以自己的年轻和地位为由，恳求元老们对他的通奸罪从轻处罚；

他还向元老们陈述一个理由，即他是神圣的奥古斯都出生时首先接触的那块土地的人，照例也就是这地方的监管人； 他请求元老们看在奥古斯都可被称作他自己特有的神的分上宽恕他。于是元老院发布了一道命令，将他房子的那部分划为圣地。

VI. 现今维利特雷附近他祖父的庄园里，有个像餐具室样的小屋被指称是这位皇帝的育婴室。这一带居民普遍认为奥古斯都确实是在那里出生的。除有必要并经净洗，没人敢冒险进入此室，因为人们长久以来深信那些未举行仪式就贸然入内的人将不由自主地发生战栗和恐惧。而且，这一点最近也得到了证实。该庄园的一个新主人，不知是出于偶然还是想验证这事，到那间屋里去睡觉。结果事情发生了。那一夜只过了几个小时，他就被一种突然的神奇力量扔了出来；人们在门前发现了被褥和已成半死的他。

VII. 奥古斯都婴儿时，被取姓为图里努斯，这可能是为了记念他的祖籍，或是由于他的父亲屋大维在儿子出世不久，曾在图里附近追击逃奴，赢得了胜利。我断言他曾取名图里努斯，有非常可靠的证据。因为我曾得到一个青铜小塑像，是他孩提时代的形象，上面刻有铁的字母拼成的那个名字，只是因为年久已几乎难以辨认了。我把这个小雕像献给了皇帝[注]，他把它和家神像一起珍藏在他的卧室里。另一证据是，马尔库斯·安东尼经常在信中以轻蔑的口吻称他为图里努斯；对此，奥古斯都只是答复说，把他从前的名字作为丢脸的东西用来侮辱他，这使他感到吃惊。后来他取名盖乌斯·恺撒，而后又取姓奥古斯都（27 B.C.），前者是为了履行他舅公的愿望，后者是依据穆那提乌斯·普兰库斯的动议。当有人建议，作为罗马的第二个缔造者，他应被称作罗慕路斯时，普兰库斯提议，最好取名为奥古斯都，理由是，这个称号不仅是新的，而且还是个更荣誉的称号，因为圣地，以及那些通过占卜可献祭任何东西的地方被看作是“庄严的”（奥古斯塔）（augusta）；它源于庄严的“增强”（auctus）或源于“飞鸟的动作或啄食”（avium gestus gustusve）。恩尼乌斯所说如下的话也可说明这一点：“通过庄严的占卜（augusto augurio），著名的罗马城建立起来之后。”[注]

VIII. 他4岁时死了父亲（59 B.C.）。12岁时他对大庭广众发表了一次纪念他的祖母朱里娅的葬礼演说。4年后，他接受了成年袍。之后，在恺撒的阿非利加凯旋式上获得了军功奖，尽管由于年轻他并未参加这次战争。当他的舅父[注]即将前往西班牙与庞培的儿子们交战时，奥古斯都虽然在一场重病之后体力尚未恢复过来，但他只带了很少几个同伴，甚至在经受了一次船只失事的磨难之后，沿着敌人控制下的道路走到西班牙。从而，他极受恺撒的钟爱，后者很快便对他的这种性格——高于他借以完成这趟行军之精力的性格——给予了高度评价。

当恺撒收复了西班牙行省，计划远征达西亚人，然后进攻帕提亚人时，他已先被派往阿波罗尼亚利用空闲攻读。当他获悉舅父[注]被杀（44 B.C.），他是他的继承人时，他犹豫了一些时候，不知是否应该求助于最近的军团，但他放弃了这个主意。因为这样做太仓促，时机还不成熟。他不顾母亲的疑惧和继父、前执政官马尔西乌斯·菲力浦的强烈反对，回到罗马，继承了遗产。他征集军队，最初同马尔库斯·安东尼和马尔库斯·雷必达，然后只同安东尼统治国家近12年，最后单独统治了44年。

IX. 在扼要总叙了他的生平之后，为把事情说得更清楚明白，下面我打算不是按照编年顺序，而是按类逐个地叙述。

奥古斯都进行的内战有五个：穆提那，菲力比，佩鲁西亚，西西里和阿克兴等战役。其中第一个和最后一个战役与马尔库斯·安东尼作战，第二个与布鲁图和卡西乌斯，第三个与三头之一的安东尼的弟弟鲁基乌斯·安东尼，第四个是与格涅乌斯·庞培之子塞克斯都·庞培作战。

X. 发生这些战争的根本原因是：奥古斯都认为，对他来说，既然没有比为恺撒之死复仇和维持恺撒立法的继续有效更义不容辞的事情，他从阿波罗尼亚一回到罗马，便决心出其不意地对布鲁图和卡西乌斯使用武力。当他们预感到危险并逃离后，他便诉诸法律，缺席起诉他们的谋杀罪。此外，既然那些被指定用娱乐来庆贺恺撒胜利的人

不敢这样做，他便自己举办。为了有更大的权力实行他的计划，他宣布竞选人民保民官。因为这时正有一名保民官去世，需补选。虽然他只是一名贵族，还不是元老。[注] 他特别指望得到当时是执政官的马尔库斯·安东尼的帮助。但安东尼反对他的这一意图，若非许以重贿，安东尼甚至不许他有普通的和一般的权力。于是他投靠了贵族。因为他知道贵族痛恨安东尼，尤其因为安东尼正在穆提那围攻德基摩斯·布鲁图，力图用武力把后者从恺撒赠送的、并经元老院批准的这个行省驱逐出去。于是在一些人的建议下，他雇用刺客去暗杀安东尼。在这一阴谋败露后，因担心报复，他利用他能够支配的所有金钱征召老兵，来保护自己和元老院。他以代大法官职衔被委任指挥动员起来的军队，并受命联合已成为执政官的希尔提乌斯和潘萨，向德基摩斯·布鲁图提供援助，于是在三个月内用两次战役结束了委任他指挥的这场战争。在前一次战役中，按安东尼记述，他（奥古斯都）逃跑了，直到第二天才看见他返回，既无斗篷，也没了马；不过，在后一次战役中，所有的人一致说，他不仅起了一个领袖的作用，又起了一名士兵的作用。当战斗正酣时，他的军团的旗手负了重伤，于是他扛起军旗坚持了一段时间。

XI. 在这场战争期间，当希尔提乌斯作战阵亡，而潘萨不久也因负伤死去时，谣言四起，说这两个人的死是他造成的，他的目的在于，当安东尼被赶跑，国家又失去了执政官之后，他便可以单独控制得胜的军队了。潘萨死的情况尤其令人怀疑，以致医生格利科以给他治伤时使用了毒药的罪名被关进监狱。阿奎留斯·尼格尔对此补充说，奥古斯都趁战斗混乱之机，亲自杀死了另一名执政官希尔提乌斯。

XII. 但是，当他得知安东尼逃跑后获得了马尔库斯·雷必达的保护，而其余的领导人和军队要同他们妥协时，果断地放弃了与贵族的合作。为替自己改变效忠找借口，他挑出贵族的某些言行，断言他们中的某些人把他说成是个不懂事的娃娃，而其他人则为了可以不给他或他的老兵以应给的报答，公开主张给他荣誉，然后丢开他。为了更明白地表示他对与旧党的关系感到懊悔，他对努尔细亚人处以巨额罚款，并在他们交不出罚款时，把他们逐出努尔细亚城。理由是努尔细

亚人用公款为在穆提那战役中阵亡的公民修建了一座纪念碑，并在上面刻了“他们为自由而牺牲”的碑文。

XIII. 与安东尼和雷必达结盟后（42 B.C.），他也用两次战役结束了菲力比战争，尽管病魔缠身，并且在第一次战役中兵败，丢失了营盘，逃到安东尼军中方以身免。他胜利后没有能表现出节制，当他把布鲁图的头送到罗马，抛在恺撒的塑像脚下后， 他将愤怒发泄在被俘的那些最著名的人物身上，甚至没有放过用语言污辱他们。例如，对一个卑下地乞求埋葬的人，据说他这样答道：“鸟儿们很快将解决那个问题。”当另外两个人，一父一子，乞求活命时，据说他叫他们抽签或豁拳，以决定谁该得到赦免；他原指望这两个人都被处死，可是那位父亲为了儿子活命把死留给了自己，这样他的儿子才保住了性命。因此，当其余的人，包括著名的加图模仿者马尔库斯·法沃尼乌斯，被镣铐着带出时，他们只恭敬地向作为统帅的安东尼致敬，却用最污秽的谩骂挖苦奥古斯都。

这次胜利之后，职务被分配了，安东尼负责恢复东方的秩序，奥古斯都负责率领老兵返回意大利，给他们分配自治市的土地。可是老兵和土地所有者都不满意。后者埋怨被赶出了家园，前者抱怨报酬不像他们原来希望通过服役能得到的那么多。

XIV.当鲁基乌斯·安东尼依仗自己执政官的职位和他哥哥的兵权试图利用这个机会发动一场暴动时，奥古斯都迫使他逃往佩鲁西亚，并用饥饿迫使他投降。但是，无论是在这次战争以前还是战争期间，奥古斯都都不是没有很大的个人危险的。例如，有一次在看娱乐表演时，他吩咐侍者把坐在第十四排的一名普通士兵拉出去。他的诋毁者们于是传说他后来把这个人杀了，还拷打了。为此，他差一点在一群盛怒的士兵手下丧生；幸亏那个失踪的士兵突然安然无恙地出现，他才得以逃生。又有一次，当他正在佩鲁西亚靠近城墙的地方献祭时，差一点被一伙从城里突然出来的斗剑士杀死（40 B.C.）。

XV. 占领佩鲁西亚后，他对许多人进行报复。他对所有试图乞求宽恕或为自己辩解的人只有一种回答：“你必须死。”据一些人记载，在3月15日这一天，有两个等级的300人从战俘中被挑出，然后像许多

牺牲一样被献祭在神圣的朱里乌斯的祭坛上。一些人记载说，他是故意拿起武器的。为了让暗中的敌人和那些由于害怕而非由于好意对他效忠的人露出真面目。他给他们机会，让他们学鲁基乌斯·安东尼的榜样，然后打败他们，没收他们的财产，用来支付许愿给他的老兵的报酬。

XVI. 西西里战争是第一个由他发动的战争（43/35 B.C.）。但这次战争由于中间穿插了许多事故拖延了很久。这些事故例如为重建他的因夏季暴风雨而遭到两次毁灭的舰队；又如，在人民的要求下议和，因为当时供应被切断，发生了严重的饥荒；最后如，新船造好了，20000名奴隶被释放，训练成桨手，把海水放进鲁克林努斯湖和阿维尔努斯湖，在贝亚[注]修建朱里乌斯海港。他在那里整个一冬训练完军队后，在米拉和瑙洛库斯[注]之间击败了庞培，尽管在战斗即将打响时他因为困极了竟一下子沉沉入睡，以致他的战友们不得不把他叫醒，发出战斗信号。我认为，正是这件事让安东尼找到了一个嘲笑的机会。他说："在舰队已作好战斗准备时，他甚至不能用镇定的眼光注视舰队，而是仰卧着呆呆地望着天，直到敌人的船队已被马尔库斯·阿格里巴打败逃跑时，他才爬起来出现在士兵面前。"有人指责他的一个行动和一句话，对人说，当他的舰队在风暴中毁灭时，他喊道："尽管尼普顿[注]不高兴，我也会取胜的。"而且，在竞技场上接着进行娱乐活动的那天，他把那个神的塑像从神圣的游行队伍中拿开了。可以肯定地说，在历次战争中他从未遇到过如此多和如此大的危险。例如，有一次他运送一支军队去西西里之后，在返回驻本土的其余部队途中，受到庞培的海军将领德摩卡里斯和阿波罗法尼斯的突然袭击，他仅靠一只船死里逃生。又有一次，当他正取道罗克里徒步前往里吉乌姆时，他看见庞培的一些双排桨战船沿着海岸驶来，他把它们当成了自己的船只，走向海岸，结果差一点被俘。也就在这次，当他试图从一条小道逃跑时，他的随从艾米利乌斯·保路斯的一个奴隶，心怀怨恨，企图杀死他。因奥古斯都过去曾放逐过他主人的父亲，这个奴隶想趁此机会复仇。

奥古斯都的另一个同盟者马尔库斯·雷必达，曾应召从非洲前来帮助他作战；庞培溃逃之后，雷必达因对自己的20个军团具有信心而趾

高气扬，并用可怕的威胁要求最高权力；但是奥古斯都剥夺了他的军队，并且把他永远流放到西尔塞[注]，尽管由于他乞求而免其一死。

XVII. 他终于撕破了和马尔库斯·安东尼的同盟。该同盟一直处在相互猜疑和不确定状态中，通过各种调解勉强地维持着。当时最有利的做法是披露他的对手已丧失了作为一名公民所应有的品格。他手里有安东尼留在罗马的遗嘱，上面把他与克里奥帕特拉[注]生的孩子列入他的继承人之中。奥古斯都把这份遗嘱公读于人民。但是，当安东尼被宣布为公敌时[注]，他送还了他所有的亲属和朋友，其中包括当时还是执政官的盖乌斯·索西乌斯和提图斯·多密提乌斯。他还同意波诺尼亚公社不投到他麾下加入全意大利同盟，因为他们自古以来就依附于安东尼家族。此后不久（31B.C.），他取得阿克兴海战胜利。这场厮杀一直持续到深夜，以至于这位得胜者在船上度过了那一夜。阿克兴海战后，他住进萨摩斯的冬季营房。这时传来一支军队叛乱的消息，这使他不安。那支军队是他从每个军团里选拔出来，并在这次胜利后派往布鲁迪辛乌姆的。他们向他索要报酬，要求退役。他在返回意大利的途中，在海上遇上了两次风暴，第一次在伯罗奔尼撒岬和埃托利亚岬之间的海上，后一次是在靠近西洛尼山脉[注]的海上。在这两个地方，他的一部分舰队沉没，当时，他所乘的船的索具被风刮走，船舵也断了。他在布鲁迪辛乌姆只耽搁了27天——这段时间刚够他满足士兵们的要求——然后，他经过亚细亚和叙利亚，迂回前往埃及，围攻亚历山大里亚（安东尼和克里奥帕特拉已躲避在那里），并且很快便占领了这座城市。尽管安东尼在危急时曾试图议和，但奥古斯都迫使他自杀了，并且察看了他的尸体。为壮观他的凯旋式，他极想救活克里奥帕特拉，甚至把普塞利人[注]带去吸吮她伤口上的毒液。因为据认为，她是被毒蛇咬伤致死的。他允许为这两个人举行葬礼，并葬在同一坟墓里，同时下令完成他们已开始修建的陵墓。对于富尔维亚二子中的长子小安东尼，他把他从神圣的朱里乌斯的肖像那里拖出来杀了，小安东尼是在许多徒劳的恳求之后逃到那里的。对于克里奥帕特拉说是恺撒所生的恺撒里奥，他在他逃跑时追上了她，俘回后处死了。但是他宽恕了安东尼和克里奥帕特拉的其余后代；后来又按照他们各自的身份细心地供养他们，如同对待他自己的亲属一样。

XVIII. 就在这前后，他派人把装有亚历山大大帝尸体的石棺从帝主陵墓区抬来，看了一眼之后，他把一顶金制王冠放在上面，缀上鲜花，以示敬意。而后，当他被问及是否也愿意看看托勒密王室的坟墓时，他回答说："我的愿望是看一位国王，而不是看尸体。"他把埃及降为行省，然后为了使它更富饶更适应供给罗马粮食，他派士兵去疏浚尼罗河泛滥时流到的所有运河。因为在许多年里，这些运河被泥沙淤塞了。为了扩大阿克兴胜利的名声，并永远地纪念它，他在阿克兴附近建了一座叫尼科波利斯[注]的新城，每5年在那里举办一次庆祝娱乐活动；他扩大了古代的阿波罗神庙；他在用海战的战利品装饰了被他占领的营地后，将它献给了尼普顿和马尔斯。[注]

XIX. 这以后，他在各个时期粉碎了尚处于萌芽状态的几次骚乱、暴动企图和阴谋。它们都是在得逞之前败露的。魁首先后有小雷必达，瓦罗·穆勒那和法尼乌斯·卡皮欧，马尔库斯·埃格那提乌斯，还有普劳提乌斯·卢佛斯，以及这位皇帝的孙女婿鲁基乌斯·保路斯。此外，阴谋者中还有被控犯有伪造罪的，老态龙钟和虚弱不堪的鲁基乌斯·奥达修斯，也有具有一半帕提亚人血统的阿西尼乌斯·埃庇卡都斯，最后还有特勒福斯，他是一位妇人的奴仆兼听差。看来连一些地位最卑下的人也密谋反对他和威胁他的安全。奥达修斯和埃庇卡都斯曾计划用武力将他的女儿朱里娅和外孙阿格里巴从他们被幽禁的岛上劫持到军队中；特勒福斯袭击了奥古斯都和元老院，他误以为被指定干这件事是为了帝国。甚至，一个从伊利里库姆军队中来的士兵的仆人，带着一把猎刀，逃过了门卫的警戒，夜里在皇帝寝室附近被捕；但是拷问结果一无所获。这家伙是个疯子呢还是佯作癫狂，不得而知。

XX. 他只亲自统领了两次对外战争：一次在达尔马提亚，当时他尚年轻；另一次是在推翻安东尼之后对坎塔布里亚人的战争。在前一场战争中他还负了伤：在一次作战时，他的右膝被石头击中；在后一场战争中，他的一条腿和双臂因一座桥梁的倒塌而受到严重损伤。其他的对外战争是由他的将军们进行的，但对于在潘诺尼亚和日耳曼地区进行的一些战斗，既然他曾远离罗马到了拉文那、米迪奥拉努姆或阿奎利亚这些地区，他或许到过战场或许到过离前线不远的地方。

XXI. 或直接统领军队或以占卜间接指导军队，他征服了坎塔布里亚，阿奎塔尼亚，潘诺尼亚，达尔马提亚和整个伊利里库姆，以及里提亚和阿尔卑斯山区部落的文得里亚人和萨拉西人。他还阻止了达西亚人的袭击，杀了他们许多人，包括他们的三位首领；又迫使日耳曼人退回到阿尔必斯河彼岸；只有苏维比人和锡加布里人除外，他们向他屈服了，被带到高卢，定居在莱茵河附近地区。对于其他处于不平静状态的民族，他也使他们归顺臣服。

但是，若无正当或合适的理由，他决不对任何民族发动战争，也决不想花出任何代价去扩大疆域和自己的军事荣耀。因此，他强迫一些蛮族首领到复仇者马尔斯神庙宣誓，保证恪守他们所乞求的和平。当然，有些时候，他极力逼他们交出一种新的人质，那就是妇女（因为他觉得蛮族人是不重视男性人质的），但他们都得到特权，可以随时要回他们的人质。对于那些动辄叛乱或特别背信弃义地叛乱的人，他也不过卖掉被羁押者，从未科以更重的处罚，只是规定他们不得在邻近地区为奴，也不得在30年内获释。他以威力和宽厚所赢得的声誉，使得像印度人和斯基泰人这些对我们来说只是传闻中的民族，也都自愿派使者来求取他本人和罗马人民的友谊。帕提亚人也在他要求亚美尼亚人归顺时自愿投降他（20 B.C.），并且应他的要求送还了他们在打败马尔库斯·克拉苏和马尔库斯·安东尼时夺得的军旗[注]；此外他们还交出了人质。有一次，当同时有几个人要求帕提亚王位时，他只给了他选中的其中一个人。

XXII. 自罗马建城至他统治以前，亚努斯·奎里努斯神庙只被关闭过两次[注]，但他赢得了陆上和海上的和平，在短得多的时间内，神庙就关闭了三次。他举行过两次进罗马城的小凯旋式，一次在菲力比战争之后，另一次是在西西里战争之后；他还为达尔马提亚、阿克兴和亚历山大里亚的胜利举行过三次大凯旋式，总共连续花了3天时间。

XXIII. 他只遭到过两次可耻的重大失败，那就是罗利乌斯和瓦鲁斯的失败（15 B.C.，9 A.D.），两次都是在日耳曼。罗利乌斯的失败虽较丢脸，但不那么严重，瓦鲁斯的失败则几乎是致命的，因为这次失败使3个军团连同将军、副将及所有的辅助部队全部被歼。这一消

息传来时，他下令全城宵禁，以防止发生动乱，并延长各行省总督的任期，以便依靠这些经验丰富的人使同盟者保持忠诚（因为他们是同盟者所熟悉的）。他还向至高至善的朱庇特发誓，一旦国家的形势有所改善，就举行大规模的娱乐活动，像在对钦布里人的战争和对乌尔西人的战争[注]中做过的那样。事实上，传说，他实在伤心之至，以至于连续数月既不理发也不修面，有时用头撞门，嚷道："克文提里乌斯·瓦鲁斯，还我军团!"他把这灾难的一天[注]视作每年伤心悲悼的日子。

XXIV. 在军事方面，除了恢复一些古代习俗而外，他还进行了许多改革和创新。他制定了非常严格的纪律。他甚至连准许他的将军们去探望妻子都不情愿，后来只准许在冬季探亲。他公开拍卖一名罗马骑士及其财产，由于这个人砍去了自己两个年轻儿子的大拇指，使他们不能服兵役；但是当他看见一些包税人企图购买这名骑士时[注]，他把他拍卖给了自己的一名释放奴，意在把他流放到乡间，但允许他过自由人的生活。 他以不光彩的名义遣散了整个的第十军团，因为他们不服从指挥；他还遣散了那些无礼地要求退伍的士兵，但在遣散时未发给他们忠实服役酬金。对于那些在战场上临阵脱逃的步兵，他实行什一抽杀[注]的做法，对未杀的只供给大麦[注]为食。如果百夫长擅离驻地，像对待普通士卒一样，处以死刑。对于犯有别的过错的，他处以各种耻辱的刑罚，例如，命令他们在统帅帐前站一整天，有时是让他穿便服不系挂剑腰带，有时是让他们手拿10尺长的杆棒，甚或一块泥土[注]站在那里。

XXV. 内战之后，无论在集会或宣布法令时，他不再称任何军队为"战友们"，而总是称"士兵们"；他甚至也不允许他的一些担任军事指挥的儿子或继子对军队用其他的称呼；因为他认为，出于军事训练、当时的和平生活和他自己及其家庭尊严的需要，前一个称呼使人感到过于奉迎。除作为罗马的消防队而外，他只在饥荒时期，因担心骚乱，两次雇用被释奴隶作为士兵：一次是作为伊利里库姆附近殖民地的警备队，另一次是用来守护莱茵河堤岸；他甚至是在这些被释奴尚未获释时从男女富人那里征集来，并立即使他们获得自由的；他让他

们持带原来的旗帜，不把他们同自由出生的士兵混合，也不以同样的装备武装他们。

作为军功奖励，得到他贵重的金银马具或项圈奖品容易，得到荣冠难；后者标志很高的荣誉，是奖给攀登壁垒或城垣者的[注]。他虽尽量少赏荣冠，但一视同仁，连普通士兵也常能获得。西西里海战胜利后，他奖给马尔库斯·阿格里巴一面蓝旗[注]。他认为那些举行过凯旋式的人是唯一不能受奖的，尽管他们曾是他的战友并且是一起取得胜利的；理由是他们本人也有权把这些荣誉授予他们愿意授予的人。他认为没有什么比仓促和轻率对于一个训练有素的将军更不相称的了。因此，他的口头禅是："欲速则不达"，"作为一个将军，谨慎比勇猛更重要"，[注]以及"事情做得好才谈得上快"。他常说，不应该不顾条件地开始一次战斗或一场战争，除非胜利的希望大大超过失败的可能；他把因小利而冒大风险比作用金钩钓鱼；如果鱼钩被拽掉，任何捕获也弥补不了这一损失。

XXVI. 他在比一般人更年轻时便得到了官职和荣誉，而且有些官职和荣誉还是新设的和终身的。20岁时，他篡夺了执政官的职位（43 B.C.），当时他率领他的军团反对罗马，如同它是座敌人的城市一样，当时他派去信使以军队的名义为他要求这一官职；当元老院犹豫不决时，他的百夫长[注]、使团团长科涅利乌斯掀开斗篷，亮出剑柄，肆无忌惮地在元老院说："如果你们不同意，这玩意儿会让他当上执政官的。"九年后（33 B.C.），他第二次出任执政官，间隔一年之后（31 B.C.），又第三次出任，以后便是不间断地出任到第十一任（20/23 B.C.）；随后，他辞去了加在他身上的一些称号，在17年多的长期中断之后，他又自动要求第十二次出任执政官（5 B.C.），二年后，又第十三次要求出任（2 B.C.），想借此控制最高职权，以便将他的已到法定年龄的两个儿子盖乌斯和鲁基乌斯引入政界。他从第六次到第十次担任的五任执政官是全年的，其余的几次任期有9个月，6个月，4个月和3个月，其中第二次甚至只持续了数小时。那次是1月1日的清晨，他在朱庇特的卡庇托尔神庙前的显要席上坐了一会儿之后，就辞去了这一荣誉，而指定另外一个人取代他的职位。他的

执政官职不全在罗马开始，第四次是在亚细亚，第五次是在萨摩斯岛，第八次和第九次是在塔拉柯开始的。

XXVII. 在10年的长时间里，他是恢复国家秩序的三头政治的三头之一。尽管有一段时间他反对和力图阻止他的盟友实行公敌宣告，但是，这一措施一旦开始实行，他就坚决执行，其残酷程度远远超过另两人。当他的这两位盟友时常由于别人的说情和哀求而心软时，只有他十分坚定地反对宽恕任何人；他甚至把他的监护人盖乌斯·托拉尼乌斯也加到公敌名单上去，这个人曾是他父亲屋大维任营造官时的同僚。朱里乌斯·萨图宁也有记载说，公敌宣告结束之后，马尔库斯·雷必达在元老院发表讲话，对过去的事情进行辩护，并且希望，既然已实行了足够的惩罚，以后要实行宽大；奥古斯都则相反，宣称他只是在得到保证将来可以放手干的条件下才同意结束公敌宣告的。不过，为了表示对自己这一固执态度的歉意，他后来授予提图斯·维尼乌斯·费罗波曼以骑士等级，因为据说这个人曾藏匿过已被列入公敌名单的自己的庇护人。

奥古斯都在这个三头政权期间所做的许多事情遭到普遍的憎恶。例如，有一次他向士兵们讲话时，有一群市民被允许进来参加集会；当他注意到一个叫皮那留斯的罗马骑士在做记录时，他便下令把他当场杀了，因为他觉得这个人是个窃听者或密探。又如，当选执政官特底乌斯·阿菲尔曾用恶言恶语谴责过他所做的一件事情，为此他对这位当选执政官使用了非常可怕的威胁致使他自杀了。再如，当最高审判官克文图斯·盖利乌斯向奥古斯都致敬时，其长袍下携带着折叠的书板，奥古斯都怀疑他那里藏着短剑，但由于担心那东西拿出来会是别的什么，便没敢当场搜查；一会儿之后，他派了几名百夫长带士兵把盖利乌斯从法官席上拖了出来，像对待奴隶一样拷打他；尽管他没有承认，他还是下令处死了他，并且先用自己的手把这人的眼睛挖了出来。但是关于这件事奥古斯都自己写道，盖利乌斯取得一名听众的帮助暗中算计他，于是被他投入监狱；被判处放逐后，或死于船只失事或遭到土匪拦劫。

他获得终身保民官的权力，每5年一次或两次推选一个同僚。他还获得了对道德与法律的永久监督权；依靠这一权力，尽管没有监察官的头衔，他仍进行了3次人口普查[注]：第一次和第三次是和他的一个同僚一起进行的，第二次是他一人单独进行的。

XXVIII. 他曾两次考虑恢复共和国：第一次是刚打败安东尼之后，这时他还记得他的敌手经常攻击他不能恢复共和国；第二次是在他疾病缠身、虚弱不堪之时，那次他竟把高级长官和元老们召集到他家里来，向他们提交了一份关于帝国总情况的材料。不过,因考虑到，正如他本人引退了还是不能摆脱危险那样，把国家交给多人控制也仍然是冒险，所以他继续把国家控制在自己手里。很难评说他的愿望和实行的结果哪一个好。他不仅一次又一次地口头表白自己的良好意愿，而且将它们记录在如下的一道敕令里："请给我特权把这个国家建立得稳固而安全，并从这一行动中得到我所期望的果实；但愿我能被称作这个至善政权的缔造者，并在死时怀有这样的希望：我为国家所奠定的基础还会是稳固的。"他用一切努力阻止任何对新政权的不满行为，以实现他的愿望。

既然罗马未被装饰出应有的帝国尊严，而且还遭受过洪水和火灾，他于是对它大加美化，以至于他可以理直气壮地夸口说，他发现的是个砖坯造的城市，而交付的是一座大理石的城市。他使罗马成了在人类理智所能预见的未来都会是一个安全的城市。

XXIX. 他建造了许多公共设施，尤其是下列这些：带有复仇者马尔斯神庙的广场（24 B.C.），巴拉丁山上的阿波罗神庙（28 B.C.），以及卡庇托尔山上的雷神朱庇特庙（22 B.C.）。他建造广场的原因是人口增加和法律案件增多。既然先前的两个广场[注]已不够用，看来就需要有第三个广场了。因此，在马尔斯神庙尚未完工时这个广场就提前向公众开放了；并规定，除抽签选举陪审员而外只有公诉与别的诉讼不同，必须在那里举行。 在替他交亲[注]复仇的菲力比战争中，他曾发誓建造马尔斯神庙；因此，他发布命令：元老院应在这里讨论决定战争问题和凯旋式要求[注]；负有军事使命准备上路赶赴行省的人应从这里被送出[注]；胜利者归来时要佩戴凯旋式标志回到这里。他在巴

拉丁山上他的住宅区里的一块地方建起了阿波罗神庙，因为占卜师们宣称阿波罗曾用闪电雷击过这块地方显示他要它。他把设有拉丁文和希腊文藏书室的柱廊和该神庙连接起来；在垂暮之年他也时常在那里举行元老院会议和审议陪审员名单。 他为一次脱险奉献一座神庙给朱庇特；因为在远征坎塔布里亚的一次夜晚行军中，一道闪电掠过他的肩舆，击毙了他前面的一个手持火炬的奴隶。他还以别人名义，即他的孙子、外甥、妻子和女儿的名义建造了一些建筑物，诸如盖乌斯和鲁基乌斯柱廊和长方形会堂（12 B.C.），利维亚和屋大维亚柱廊（15 B.C. 和33 B.C.），以及马尔采鲁斯剧场（13 B.C.）。不仅如此，他还经常敦促其他知名人士新建纪念碑或重建与装修旧纪念碑以装点罗马，并且每一座都要按照他的计划修建。 当时，好多人建造了许多这样的工程，例如，赫库利斯和缪斯庙由马尔西乌斯·菲力普建造，狄安娜神庙由鲁基乌斯·科尔尼菲西乌斯建造，自由之神神殿由阿西尼乌斯·波里奥建造，萨图尔努斯神庙由穆那提乌斯·普兰库斯建造，一座剧场由科涅利乌斯·巴尔布斯建造，一座圆形剧场由斯塔提里乌斯·托鲁斯建造，尤其是许多宏伟庄严的建筑，它们是马尔库斯·阿格里巴建造的。

XXX. 他将罗马城区划分为行政区和街道[注]，前者由每年抽签选出的官员治理，后者由邻里居民选拔出的“能者”治理。为了防止火灾，他制定了夜班警卫站制度；为了控制洪水，他加宽和清理了第伯河的水道，这条河在一段时间里曾倒满了垃圾并被延伸出来的建筑物弄窄了。还有，为了使各地更易于通向罗马，他亲自承担了重修通往阿里米努姆的弗拉米尼大道； 他还将其余的大道分派给其他那些曾接受过凯旋式荣誉的人，要求他们把战利品的钱用于铺路。

他重建了一些因年久失修而朽坏的或遭受火灾[注]而烧毁了的神庙神殿，并用最丰富的献纳装饰这些以及其他的神庙；给卡庇托尔的朱底特神殿，他一次就献纳了16000磅黄金[注]，此外还有价值5000万塞斯特尔提乌斯的珍珠和贵重宝石。

XXXI. 雷必达死后（13 B.C.），他终于僭取了大祭司的职位（因为雷必达在世时，他未能下决心剥夺他这一荣誉称号），于是开始搜

集一切源于希腊文和拉丁文著作的占卜书籍，哪怕这些传播中的书籍是无名氏之作或没有名气的作者所作。他烧掉了其中2000多种，只保留了西彼拉占语集[注]，并且也作了挑选。他把它们存放在巴拉丁山阿波罗神像的基座下的两个金漆柜里。神圣的朱里乌斯已经排得好好的历法，后来由于不注意又紊乱混杂了，奥古斯都把它恢复到先前的样子；并且，他在重订历法过程中，用自己的称号"奥古斯都"来命名8月而不是他出生的9月（8 B.C.），因为他曾在8月首次获得执政官职位和取得最辉煌的胜利。他增加了祭司、尤其是维斯塔贞女的人数，还提高了她们的地位，增加了她们的津贴，扩大了她们的特权。在一次要选一名维斯塔贞女以代替死去的一名时，许多人都利用自己的权势不让自己的女儿去冒抽签的危险。这时他郑重发誓说，要是他的孙女当中有人适龄的话，他一定已将她提名了。 他还复兴一些古老的、已渐被废弃的习俗，诸如平安占卜，朱庇特的佛拉门祭司，牧神节，百年大祭和岔路神节娱乐活动。[注] 在牧神节庆典中，他禁止尚未有胡须的青年人参加奔跑；在百年大祭节日中，他不允许青年男女参加夜间的娱乐活动，除非有成年亲属陪同。他规定，每年要在春季和夏季两次用鲜花给岔路神加冠。

在不朽的神灵之后，他重视纪念那些提高了罗马人民地位的领袖人物，是他们把罗马人民由微不足道变成伟大的。因此，他重建了带有这些人原先铭文的建筑物，并在自己广场的两排柱廊内供奉所有这些身着凯旋服饰的伟人塑像，此外还在一只公告里宣称："我之这样做是为了使公民在我有生之年要求我，在我之后也要求后来的执政者达到古代杰出人物所树立的典范。"他还将庞培的塑像从盖乌斯·恺撒被害的议事厅移出，置于一大理石的石拱上方，正对着庞培剧场的主门。

XXXII. 许多妨碍公众安全的坏事，或作为内战中的非法习惯继续着，甚或作为和平时期新出现的现象存在着。拦路的强盗肆无忌惮地到处游逛，他们身上挂着刀剑，表面上好像是为了自卫。乡间行人，不分自由民和奴隶，遭到他们劫持，关在主人家的下房里。他们还打着某个新行会的招牌结成许多团伙，干着各种各样的罪恶勾当。因此，为了制止强盗活动，奥古斯都在所有适当的地方设置了卫兵岗

哨，并检查下房，解散行会（那些成立已久的和为了守法成立的行会除外）。他烧毁了存在国库里的旧债务账目，它们是最为常见的敲诈材料。他将罗马城里的一些不能肯定属于国家的地方移交给了它们的持有人。他将那些被指控已久的人的名字从名单上勾去，因为这些人的受辱，除使他们的敌人感到高兴之外，别无结果。他还规定，如果有人想重新指控，应受到反坐的处罚。为了防止任何有关要求赔偿或争论所有权的诉讼无人受理或被拖延，他将法庭开庭期增加了30多天——过去用于荣誉演出[注]的30多天。他将原来的3个陪审团增加到4个，新增加的这一个财产资格较低，被称为“20万级”[注]，负责处理小额争讼。他任命30或30岁以上的人作陪审员，这一年龄较往常小了5岁[注]。但是当许多人竭力逃避这种职务时，他勉强同意每个陪审团一年有一次轮休，并取消了11和12两个月的惯常的开庭。[注]

XXXIII. 他亲自管理司法，有时直到深夜。如果他不舒服，甚至卧病在家，他就让人在法庭里放一乘肩舆，靠着肩舆审理案件，甚至躺在家里审理。他在管理司法中，既十分公平，又极为宽大；例如，为了救活一个肯定犯有弑亲罪的人使其免于袋溺[注]（这是一种只对那些认了罪的人施加的惩罚），据说他以下面这样的形式向犯人提问：“你确实没有杀死你的父亲，对吗？”又如在一件涉及伪造遗嘱的案子里（按照科涅利乌斯法，所有签字人都应受到惩罚）[注]，为了宽恕这些人，他不是仅仅发给陪审团一个定罪书板和一个宣判无罪的书板，还发给第三个书板，用以宽恕那些被证明是因不了解或不理解而被诱签字者。他每年把公民的案件上诉转交给城市大法官[注]处理，而把外省人的案件上诉交给前执政官们处理。他已经给每个行省委派了一名前执政官主管诉讼事宜。

XXXIV. 他修订了原有的法律，又颁布了一些新的法律，例如关于奢侈、关于通奸与贞节、关于行贿以及关于鼓励不同等级公民之间通婚的法律。他由于在上述最后一个法令中比在别的法令中作了某些更严厉的变动，引起了一次针对它的条款的公开反对而没能实行。直到他废除或减轻了部分处罚，又增加了补偿，允许在丈夫或妻子死后可以有3年的时间不结婚，这一法令才得以实施。[注]当骑士们甚至这时

仍在一次公众演出场合坚决要求废除它时，他派人找来日耳曼尼库斯和他的孩子们，让大家看到这些孩子有的在奥古斯都本人的怀抱里，有的在他们父亲的怀抱里，他同时用手势和表情暗示骑士们不要拒绝效仿那位年轻父亲的榜样。当发觉未成年的姑娘订婚和频繁更换妻子的现象，法律的精神正在被钻空子时，他缩短了订婚期限，并对离婚实行了限制。

XXXV. 既然元老人数因一些出身微贱和身份不相称的庶民的加入而大量增加（事实上，元老院的人数超过了一千，其中一些被群众称作冥恩元老[注]者是一些完全没有价值的人，他们是在恺撒死后，靠恩宠和行贿而被准予进入元老院的），奥古斯都通过两次登记恢复了元老院原来的限制和荣誉， 一次是根据元老院成员内部的选举，每个人提名一名别的人，第二次由阿格里巴和奥古斯都本人登记。[注]据认为，在后一次他主持登记时，在长袍里面穿着铠甲，腰佩短剑，在他坐椅旁边，侍立着10个身强体壮的他在元老院的朋友。克里莫提乌斯·科尔都斯写道：即使这样，元老们也只许逐个地接近他，而且他们长袍的褶层事先已被仔细检查过。尽管他开除了一些元老，使他们难堪，但仍然允许他们保留元老的服饰，并拥有在贵宾席上观看娱乐表演以及参加该等级公宴[注]的特权。而且，为了使其余那些被选出并得到批准的元老能更负责也更方便地履行职责，他规定，每个元老就职前，应在举行会议的那个神庙的神坛上献香奠酒；他还规定，元老院的例会每月不得超过两次，时间在朔日和望日[注]；而9月和10月的会议只要抽签选出来通过决议的那些元老参加就够了。[注]他还给自己设立了一个抽签选定任期6个月的顾问会议[注]，用这个机构预先讨论即将提交元老院全体会议处理的大事。对特别重要的问题，他在征求元老们的意见时，好像不是在循旧例这样做，而是在按照自己的想法这样做。目的在于引导每个人独立思考，仿佛他们都打算采取主动而不是只对别人的主张表示同意。

XXXVI. 他还进行了一些其他的改革，其中包括：元老院的会议记录不得向外公布；高级长官卸任后不得马上被派往行省；给行省总督拨一笔钱购买骡子和帐篷，按惯例这是由国家出钱由承包人包办的；

国库的管理由城市财务官[注]转给前大法官或现大法官；往常由前财务官召集的百人法庭改由10人委员会召集。

XXXVII. 为了使更多的人参与国家管理，他设立了一些新的官职：负责公共建筑、道路、沟渠、第伯河河道和向人民分配粮食的官职，市长职位，选举元老的三人委员会，以及另一个随时可以检阅骑兵支队[注]的三人委员会。他任命了废止已久的监察官。增加了大法官的人数。他还要求无论何时执政官职务授予他时，都得是两个人而非他一个人； 但后一要求未能获准，因为大家都反对说，有另一个人和他共同执政而非由他一人独自担任这一职务，这是对他至高无上尊严的莫大冒犯。

XXXVIII. 在表彰作战勇猛方面，他是同样慷慨的。例如由他提名被通过获得正式凯旋式的将军就有30多人，而获得凯旋装饰[注]的人数可能还要多些。

为了使元老的儿子早些熟悉国务，他允许他们一获得成年袍之后就饰以宽阔的紫色镶边，并出席元老院会议；当他们开始军营生活时，他不仅让他们做军团长官，而且让他们担任骑兵大队的指挥；为了使他们大家都有机会获得军营生活的经验，他常常同时任命两名元老之子指挥一个大队。

他不时检查骑兵支队[注]，并恢复久已废止的阅兵习惯。但他不许检察官像过去常有的那样把任何骑马经过的人叫下马来。他允许那些年老或体残的人在检查中交出他们的战马，在他们被传唤时，徒步前来应到。后来他容许那些年过35岁、不想继续服役的人交还自己的战马。

XXXIX. 他从元老院申请到10名助手之后，便强迫每个骑士呈交一份经历报告。他处罚了其中一些行为丑恶的人，降低了另外一些人的等级； 但他对大部分人采取的是不同程度的训诫。他的最和气的训诫是公开递给他们一副书板，让他们当场默读。他还谴责了一些人，因为他们把钱低利息借来，再以高利贷出。

XL. 选拔保民官时，若元老等级的候选人不足，他就从骑士中任命，条件是任期结束后他们仍属于原来的等级。又，许多骑士在内战中财产减少，担心因违反有关剧场法而受罚，不敢冒险坐到前14排上观看娱乐表演。为此他宣布，如果骑士本人或其父母曾拥有过骑士的财产，他就不受该项法律的限制。

他一个区一个区地审订人民名册。为了防止平民因分配粮食而被频繁地召离他们所从事的工作，他决定每年发放3次为期4个月的供应票证；但是在人民的迫切要求下，他允许恢复老习惯，按月发放一次。他还恢复了旧时人民大会的选举权，试图通过巨额的罚金杜绝贿赂，在举行选举这一天，他自掏腰包，发给法比亚部落和斯卡普提亚部落他的族内成员[注]每人1000塞斯特尔提乌斯，以防止他们从任何候选人那里贪求什么。

他考虑到，保持罗马人民纯洁性和不受外邦人或奴隶血统玷污的极重要性，因此，他还在授予罗马公民权问题上采取了极为慎重的态度，并对奴隶的解放作了限制。

当提比略为自己的一个希腊籍依附者要求公民权时，奥古斯都回信说，他不能同意，除非这个人亲自出来证明他有正当的理由这样要求；当利维亚为一个出身纳贡行省的高卢人要求公民权时，他拒绝了，只许诺免除此人贡赋，同时宣称，他宁愿让自己私人的钱袋遭损失也不肯出卖罗马公民权的光荣。他不满足于对解放奴隶的数量、条件和地位定出严密条款，为了使奴隶要求解放尤其是获得充分的权利变得困难，还另外附加了限制性条款，规定任何曾戴过镣铐或挨过鞭笞的人，无论已得到何种程度的自由，都不得获得公民权。

他还要求恢复古代的服装。曾经有一次，当他在一次群众集会上看见一群披深色斗篷的[注]男人时，他愤慨地喊道："瞧瞧这些罗马人，这些世界的主人，这个穿托加的种族!"他于是吩咐营造官，不再允许任何不穿托加或披斗篷的人出现在广场及其附近。

XLI. 只要有机会，他总对一切等级表现慷慨。例如，他在亚历山大里亚凯旋式中将埃及的王室财产运到罗马，使现金变得十分充裕，

以至于利率下降，不动产的价值大大提高了。自那以后，只要得自那些被判有罪者的财产的钱有剩余，他就提供无息定期贷款给任何能担保有两倍于这笔钱的财产抵押的人。他提高了元老的财产资格，要求一个元老要有120万塞斯特尔提乌斯的财产，而不是先前的80万塞斯特尔提乌斯，他还替那些财产不够的元老补足了数量。他经常赏赐人民，但数目往往不同：有时给每个人400，有时300，有时又250塞斯特尔提乌斯；他甚至把小男孩也包括在内，尽管他们通常要在11岁以后方可接受一份。饥馑时期，他还常常以极为低廉的价格向每个人配给粮食，有时无偿供给，并且还加发一倍国库银票。

XLII. 但是，为了表明他是个为公共卫生着想而不是讨好别人的元首，当人民抱怨缺酒或酒价太高时，他非常严厉地谴责了他们，说道："我的女婿阿格里巴已经很关心了，他修了几条水渠，人们不会挨渴了。"又，当人民要求他事实上已许诺的赏赐时，他答道："我是个说话算数的人"；但是当人们要求他未曾许诺的赏赐时，他在一项训令中谴责他们无耻冒失，并宣称，他不会给他们赏赐，尽管他正在打算这样做。当他宣布分钱，并发现许多奴隶被解放并被登记上了公民名册时，他同样庄严而坚定地宣称，那些未经许诺的人一点也不给，而且，为了使所提供的资金够用，他给其余人的钱数也少于他所许诺的人。有一次大饥荒期间，当难以找到解决办法时，他确实将待售奴隶和角斗学校的奴隶、除医生和教师而外的所有外邦人以及一部分家内奴仆，都从罗马驱逐出去。最后，当粮食变得充足时，他写道："我曾极想废除粮食分配，因为依赖分配使农业被忽视了；但我没把这个打算付诸实行，因为我确信粮食分配即使废除了，由于众愿所趋，有朝一日还会重新实行的。"但是从这时起他调整措施，更多地重视农民和粮商的利益，而不是市民的利益。

XLIII. 他举办的公演在次数、形式和豪华程度上都超过了他的所有前辈。他说，他以自己的名义举办过次娱乐活动，替不在罗马的或财产不够的其他长官举办过23次。有时，他在所有的区举办公演，由操各种语言的演员在许多舞台演出。他还举办剑斗士决斗，不仅在市心广场或圆形剧场，而且在大斗技场和选举会场里举行。不过，有时候除人兽搏斗外，他什么也不举办。他也在战神广场[注]搭起木制坐

席，举办体育竞赛； 他还在第伯河附近，也就是现在的恺撒园林所在地修了一个人工湖，在那里举行海战表演。每逢这种场合，他在罗马的各个街区设置卫兵，以防止强盗趁这时几乎没有人留在家里而进行抢劫。在大竞技场里，他有时让一些属于最高贵等级的年轻人出场赛车、赛跑和表演屠杀野兽。此外，他还经常举办由儿童和少年表演的特洛亚战争游戏。他认为，贵族青年通过这种途径成名是一种由来已久的高尚习惯。当诺尼乌斯·阿斯普雷纳斯在参加这种比赛时跌倒而致跛足后，他奖给他一个金项链，并允许他及其后代袭用托夸图斯[注]的称号。但以后不久，他放弃了这种娱乐，因为演说家阿西尼乌斯·波里奥在元老院激烈而气愤地抱怨自己的孙子埃塞·尼努斯也因参加这种比赛在不幸事故中跌断了腿。

在舞台表演和斗剑节目中，他有时甚至雇用罗马骑士，但这只发生在元老院明令禁止之前。自那以后，他不再让任何门第高贵的人在这类比赛中抛头露面了，只有一个名叫吕西乌斯的青年除外，他这样做只是为了让人们见识一下这个奇人； 因为这人身高只有2尺，体重只有17磅，却声音洪亮。然而，在有一个演出日他炫耀了送到罗马的第一批帕提亚人质，带着他们穿过竞技场中央，然后让他们在自己座位背后的第二排落座。此外，只要有什么稀奇的值得看的东西被送来罗马，在没有安排表演的日子，他习惯在任何方便的地点搞一次特别展出，例如，在森杜里亚大会会场（saepta）展出一只犀牛，在剧场（scaena）展出一只虎和在民众会场（comitio）前展出一条50肘长的蛇。

一次当他还愿，在大竞技场举行比赛时，虽然他碰巧得了病，但还是躺在肩舆上，行进于神圣的游行队伍前头[注]；又有一次，在为庆祝马尔采鲁斯剧场落成举行的比赛开幕时，他的专座接合处突然出了毛病，他仰倒在地。在一次为他孙子举行的比赛中，当人们因担心剧院倒塌而感到恐慌，他又未能用什么办法使大家镇静下来或使人们胆大一点时，他离开自己的座位，坐到看起来最危险的地方。

XLIV. 他用特别的规章制度制止观看比赛中的混乱和无区别的状态。促使他这样做的原因是，有一次，一位元老出席普特俄利城的一

次观众特多的表演时，竟没人给这位元老在拥挤的大厅里安排一个座位。让一位元老受到如此蔑视，这使他感到愤怒。结果，元老院颁布一项法令，规定不论何时何地举行公演，第一排座位应留给元老。他于是禁止在罗马让自由部族与同盟部族的使节坐在元老席上，因为他得到报告说，有时甚至有被释奴隶被任命为使节。他将军人和人民分开。他给平民中的已婚男人划定几排座位，给未成年的男孩[注]划定他们的专用座区，把靠近的一个座区划给他们的师长。他还发布命令，规定披深色斗篷的人不许坐在观众席中排。他只许妇女们坐在最后几排座位上观看角斗比赛，虽然习惯上看这类表演时男人和妇女是坐在一起的。只有维斯塔贞女在剧场有一个面对着大法官的包厢。至于希腊式体育竞赛，他严格地不许妇女观看[注]，甚至在庆祝他被任命为大祭司[注]举行的比赛会上，当一对拳击手已被邀来时，他还将此节目推迟到次日清晨进行，同时宣布，希望妇女不要在第五个小时[注]前来到剧场。

XLV. 他本人通常在自己朋友家或被释奴家的楼上观看比赛，但有时在皇帝包厢[注]里观看，还带着妻子和孩子。他有时缺席几个小时，有时整整数天；对此他表示歉意，并指定官员代替他主持。但是，只要出席，他就全神贯注地观看节目。他这样做或许是为了避免受到他的父亲恺撒曾经受到过的那种非难——他意识到恺撒由于把时间用在阅读或回复信件和请愿书上曾遭到普遍的非难，或许是由于他对观看表演活动有兴趣和喜爱（他从不否认，而是常常坦率地承认这一点）。因为这个缘故，他时常掏腰包为别人举办的比赛提供专门的奖金和数量可观的贵重奖品；他若不按每个参演者的功劳赠给他们礼物就决不出席任何希腊式的比赛。他特别喜欢观赏拳击手，尤其是拉丁人拳击手的比赛，不仅是得到承认被称作职业拳击手的那些人（他常常观看他们之间的，甚至他们与希腊人之间的比赛），而且还有那些未受过训练的普通城镇居民的比赛，看他们在狭窄的街道上毫无技法地不守规则地打斗、跌倒。总之，他专心观看以示尊重参加公众演出的各种表演者，保持甚至提高运动员的特权[注]。他禁止无要求饶命权的那种斗剑比赛，他还剥夺了高级长官可以依照一项古代法令在任何场所惩罚演员的权力，规定只有在剧场里比赛时可以使用这一权力。

然而，他要求角力馆里的竞赛和斗剑比赛有最严格的纪律。他尤其严于约束演员违法，以致当他获悉一个演托加剧[注]的演员斯特潘尼奥由一位头发剪短了看上去像个男孩的贵妇服侍后，他让人用荆条抽打着他走过三大剧场[注]，然后将他流放了。一个名叫许拉斯的哑剧演员，因埋怨一位大法官，结果在他自家住宅的正厅被当众鞭笞，还有一个名叫皮拉得斯的演员，由于用手指[注]的指向将所有人的视线都转移到一个正发出嘘声对他表示不满的观众身上，因而被逐出罗马和意大利。

XLVI. 在这样安排妥了罗马城和罗马市的政务之后，他亲自建立了28个殖民地，从而增加了意大利的人口，并为意大利的许多地方建立公共设施和提供财源； 他甚至设计了一种投票方法，让地方元老院成员[注]在每个殖民地投票选出罗马政府官职的候选人，并将选票密封，在临近选举之日送至罗马，这样，至少在某种程度上给予了意大利与罗马同样的权利和尊严。为了保障高等阶级的人口得到不断的补充和促使平民人口的增殖，他容许任何城市推荐的那些人得到骑士军职[注]，同时，在他巡视到各地区[注]时，对那些能证明自己子女合法因而有权提出申请的平民，发给每个孩子1000塞斯特尔提乌斯。

XLVII. 一些比较重要的行省，由任期一年的行政长官来治理既不容易又不安全，于是他亲自管理它们（27 B.C.）。其他行省，他委任抽签选举的代执政官总督去治理。但他不时地把一些行省从一种类型转为另一种类型，而且时常访问这两类的许多行省。某些与罗马有过条约关系的城市，由于已缺少法制约束而趋于腐败，他就取缔他们的独立[注]。他减轻了一些负债累累的城市的负担，重建了一些因地震而被毁灭的城市，并给予那些打算为罗马人民效力的城市以拉丁公民权[注]或完全公民权。我敢说，除阿非利加行省和撒丁尼亚行省之外，他访问过所有的行省； 在击败塞克斯都·庞培后，他曾打算从西西里渡海去访问那两个行省，但因接二连三的大风暴而未能成行，后来也不再有机会完成这一航程。

XLVIII. 除了少数例外，他把按战争权利取得的王国[注]或归还了原主，或并入了别的国家。他还与有同盟关系的那些国王建立联系以联合起来，他非常愿意提议和赞成他们之间的通婚和友好。他一贯重视他们，把他们看作帝国不可缺少的部分，照例为那些因太年幼尚无统治能力或心智有病的国王指定一名监护人，直到他们长大成人或康复为止；他抚养了许多国王的孩子，并让他们与他自己的孩子一起接受教育。

XLIX. 在军队方面，他向各行省派遣军团和辅助部队；为了保卫内海和外海[注]，他在米塞努姆和拉文那各驻扎了一支舰队，他将余下的部队一部分用来保卫罗马，一部分用来保卫他本人。他解散了一支卡拉古里塔尼人[注]的军队，这支军队在打败安东尼之前一直是他的一支卫队；他还解散了一支日耳曼人的军队，在瓦伦斯战败之前他一直保留着这支军队。不过，他从不允许在罗马驻扎的步兵大队超过3个，而且即便这些人也没有永久性营房；他将其余的部队按时派往罗马附近的城市里的冬季营房或夏季营房。 此外，他限制各地军队的饷银和犒赏不得超过一个固定数额。同时，为了防止他们退役之后或因年老或贫困而受到革命的诱惑，他根据每个人的军衔规定他们的服役期和服役期满后的奖酬。为了有可靠的钱财可以无困难地随时支付士兵给养和付给士兵以应得的报酬，他建立了一个靠新税维持的军费财库[注]。

为了使每个行省正在发生的事情能得到更快的报告，他先在军用大道沿线每隔一个短距离配备年轻人传递消息。后来设置了驿站马车。现在可看出后者是更为方便的做法，因为如果情况需要，人们可以询问直接从出事地点带来紧急公文的同一个赶车人。

L. 在旅行护照、公文和私人信件上，他最初使用一个狮身人面图像作为他的印章，后来使用亚历山大大帝的肖像，最后使用由狄奥斯库里得斯亲手刻的他本人的肖像作为印章； 他的后继者们继续用后者作为他们自己的印章。他总是在所有的信件上注上准确的时辰，不仅是白天的时辰，甚至夜间的时辰，以便准确地标明这些信是什么时候写的。

LI. 有许多有力的证据可以说明他的仁慈和宽厚，他没有公布反对派人员的全部名单；他不仅原谅和宽恕了他们，而且允许他们担任了国家的高级官职；我看，他大概是认为对两个平民优尼乌斯·诺瓦都斯和卡西乌斯·巴达维努斯一个处以罚款、一个处以不严厉的放逐就足够了，尽管前者曾以小阿格里巴[注]的名义传播过一封诋毁他的信，后者在一次盛大的宴会上曾公开声称他既不乏热望、也不乏勇气要杀死他。有一次，当他正在听取一起对科尔都巴的艾米利乌斯·埃利阿努斯的起诉时，看到在被指控的罪状中，这人惯于说恺撒的坏话被列为首要的一条，奥古斯都似乎愤怒地转向起诉人，说道："但愿你能证明那是真的。我要让埃利阿努斯知道，我像他一样也有一个舌头，甚至能说他更多的坏话。"无论这次还是后来，他都没再对此事作进一步的追究。当提比略在一封信中尖锐地埋怨他这件事时，他回复道："亲爱的提比略，在这件事情上，不要被年轻人的激动所影响，如果有人说我本人的坏话也别看得太严重；只要没有人能对我们做坏事，我们就应该满意了。"

LII. 尽管人们知道，常有通过决议在行省甚至为总督建庙的事，但他不接受任何行省为他本人建庙，除非是为他和罗马的共同名义而建的[注]。至于在罗马城，他最断然地拒绝这种荣誉，他甚至熔掉了过去人们向他表示敬意而为他建立的银像，并以之铸成钱币购买黄金铸造了一只三脚金鼎献给巴拉丁的阿波罗。

当人民想尽办法要他当独裁官时，他屈膝跪下，从肩上扯下托加，光着胸脯，求他们不要坚持这样做。

LIII. 他始终避讳"主人"的称号，将它视为一种谴责和侮辱。有一次他观看一场滑稽剧表演，当演员说道："公正仁慈的主人呵!"这句台词时，所有的人都雀跃鼓掌，好像这句话是说他的。他立即用目光和手势制止人们这一不适宜的恭维，并且在第二天的诏令中严厉斥责了这件事。自那以后，他甚至不让自己的儿孙辈称他为"主人"，无论是戏言还是认真的。他还禁止他们相互之间使用这类奉迎之词[注]。为了避免打扰任何人，除晚上或夜间而外，他尽量不外出或去任何城镇，因为这时人们要对他行礼。担任执政官期间，他时常步行在街上走；

不做执政官时，总是坐一乘有屏障的轿舆，不让人看见他。他上午的接待对所有人都开放，甚至包括平民。他满足那些非常适当地向他提出要求的人，风趣地责备一个非常迟疑地向他提交一份请愿书的人，说"他好像是在向一只大象募化一分钱那样。"在元老院开会的日子，他总是在会议厅里向安坐着的元老们致意问候[注]，而且不需别人提醒就能叫出每个人的名字；当他离开元老议事厅时，他惯常以同样的方式向元老们告别，让他们仍然安坐着。他同许多人都有社交性的往来，一直参加他们大家的周年纪念日，直到他年事已高，并且在一个订婚日为骚乱惹恼了之后才不再参加这类活动。当一个与他完全没有交情的元老伽路斯·车尔里尼乌斯突然失明，并决意以绝食来结束自己的生命时，奥古斯都拜访了他，对他表示慰问，劝他活下去。

LIV. 当他在元老院讲话时，有人对他说："我听不懂"。又有人说："倘若有机会，我要反驳你。"有几次，当争论者和他争吵得不可开交时，他愤怒地从元老院冲了出来。这时有人在他后面嚷道："元老们应当有权就国务发表见解。"在选举会上一个元老选举一个别的人时，[注]安提斯提乌斯·拉贝奥提名皇帝的宿敌，当时还在流放中的马尔库斯·雷必达，奥古斯都问拉贝奥，是否没有别人更应获得这一荣誉。拉贝奥回答说每个人都有自己的见解。然而无论怎样，没有人因自己的自由言论或桀骜不驯而受到伤害的。

LV. 他甚至不怕针对他的讽刺诗在元老院散发，但是他极力反驳。他不追查作者是谁，只是建议以后以假名发表诽谤别人的小册子或诗歌的作者应当让大家知道是谁。

LVI. 当受到一些人恶意的脏话嘲笑时，他就发布一项公开声明作为答复。然而，他否决了一项取消遗嘱中言论自由的法案。[注]每当参加高级长官选举时，他就带着候选人走遍各部落，以传统的方式为他们吁请。作为人民中的一员，他也在自己的部落里投票。当他在法庭上作证时，他非常耐心地接受质询，甚至听取反驳。他把自己的广场修建得比原计划要窄些，他没有不顾一切地去赶走附近房舍的业主。他在推荐自己的儿子担任公职时，总要附加一句话："如果他们能称职的话。"当他们尚未成年时，在剧场里受到观众全体起立鼓掌致敬

时，他强烈地表明不赞成这样。他希望他的朋友们能在国务中政绩卓著，拥有权力，但也能像别人一样受法律的约束，一样地接受起诉。当他的挚友诺尼乌斯·阿斯普雷纳斯被卡西乌斯·塞维鲁斯指控犯有投毒罪时，奥古斯都问元老院他该怎么办，因为他对此事犹豫不决。他说，他担心如果他帮朋友说话，会被认为是在袒护一个有罪的人，但是如果他不这样做，又会证明他有负于朋友，有害于朋友的申辩。既然大家赞成他出席法庭辩论，他就只是在长凳上坐了几小时[注]，一言不发，甚至没有说一句称赞被告品格的话。[注]然而，他曾为他的几个被保护人进行过辩护，例如一个名叫斯库塔里乌斯的他的前办事员被控犯有诽谤罪时便是。不过，由他保护而被判无罪的总共也只一个人而已，还是他当着陪审员的面向原告求情成功才做到的；这人就是卡斯特里西乌斯，他曾帮助奥古斯都了解到穆勒那的阴谋。[注]

LVII. 由于这些值得赞赏的行动，不难想象他是多么地受人爱戴。且不说元老院的各种法令，因为那也许会被想象为出于不得已或畏惧而遵旨颁布的。罗马骑士们大家一致自愿地为他庆祝生日，而且总是接连两天[注]。各个等级的人每年在为他举行祝福许愿后，都往库尔提湖[注]丢一个小钱，还在每年的1月1日送一份新年礼金[注]到卡庇托尔，即使他本人不在罗马，人们也这样做。奥古斯都用这些钱购买了贵重的神像，供献于罗马的各个街区，例如鞋匠街的阿波罗像，悲剧院街的朱庇特像等。为了重建他在巴拉丁山上毁于火灾的住宅，退伍老兵、各行会、各部落，甚至其他阶层的人都自愿依自己能力大小捐款襄助。但他只从每堆钱上象征性地取很少的一点，不超过1个第纳里乌斯[注]。每当他从一个行省归来时，人们不仅用祈祷祝福，还用颂歌来迎接他。并且恪守在他进城时不处罚任何人。

LVIII. 全体人民突然非常一致地献给他“祖国之父”的称号。最初是平民派了一个代表团到安提乌姆城去劝进，因遭到他的拒绝，后来在罗马趁他观剧时，他们又头戴花冠，群集剧场向他请愿，后来是元老们在元老会堂请他接受尊号。不是用一项法令或欢呼的方式，而是由瓦列利乌斯·麦撒拉代表全体元老致辞说道：“恺撒·奥古斯都啊，愿好运和吉祥眷顾[注]你和你的家庭，我们觉得我们这样做是在祈求我们

国家的长久昌盛和我们城市的幸福。元老院和罗马人民一致欢呼您为‘祖国之父’。”当时奥古斯都热泪盈眶，致答辞说道（像麦撒拉的话一样，我写出了他的原话）：“既然已经达到了我的最高愿望，元老们啊，除了把你们的这个一致批准的荣誉保有到我生命的最后而外，我还能向永生的神灵要求什么别的呢？”

LIX. 由于他的医生安东尼·穆塞的治疗，他从一场危险的疾病中康复过来。为向这位医生表示敬意，人们筹款在埃斯库拉庇乌斯[注]像旁为这位医生立了一尊塑像。一些房产主在自己的遗嘱中规定要自己的继承人把牺牲赶到卡庇托尔去，为他们作一次谢神祭献，感谢神让奥古斯都还活着，并要求继承人做完这件事之后要祭告他们的亡灵。有些意大利城市把奥古斯都第一次访问该城的日子当作一年之始。大多数行省，除建造许多神庙和祭坛献给他之外，还在他们的几乎每一城市举行5年一度的[注]崇敬奥古斯都的赛会。

LX. 他的友邦和盟邦的国王们都在自己的王国内建立一座名叫恺撒里亚的城市。他们还大家共同商定，集资把始建于雅典古代的“俄林波斯的朱庇特”神庙建完，[注]并将它献给奥古斯都本人。他们还时常离开自己的王国，身着托加不带国王的标志，向他表示通常属于依附者的恭顺，他们不仅在罗马这样做，甚至在奥古斯都出巡到各省时，也这样做。

LXI. 我既已叙述了他在担任最高行政长官和军队最高统帅时的所作所为，以及在平时和战时如何统治这个国家及其各个地区的情况。下面我将叙述他的私人生活及家庭生活，描述他的品格和自青年时代直到生命的最后一日在家庭生活中的命运。

他在第一次担任执政官期间死了母亲（43 B.C.），在54岁时又死了姐姐屋大维亚（9 B.C.）。在她们生前，他对她们倾注了最大的关心，在她们死后又给予了最高的哀荣。

LXII. 他年轻时曾与巴布利乌斯·塞维利乌斯·伊索里库斯的女儿订婚，但是当他同安东尼第一次反目后又与之和解，而他们的军队恳求

这两个对手通过某种亲戚关系增进联合时，他娶了安东尼的继女克劳狄娅为自己的妻子（43 B. C.），她是富尔维娅与普布里乌斯·克洛狄乌斯生的女儿，刚到结婚年龄；但由于同岳母富尔维娅闹翻，他在与克劳狄娅共同生活之前就同她离了婚。 不久他娶斯克里波尼娅为妻（40 B.C.），她过去曾嫁过两位前执政官，而且和其中的一位生过孩子。他也同她离了婚。如他所述，这是由于"忍受不了她的泼妇性情。"不久，他又娶了提比略·尼禄的妻子（38 B.C.），当时已身怀六甲的利维娅·德鲁西拉为妻；他爱她，敬重她，直到他生命结束，从未争吵过。

LXIII. 他与斯克里波尼亚生了一个女儿朱里娅，尽管他真心希望与利维娅有孩子，但她一个也没生。利维娅曾怀过孕，但早产了。他把朱里娅最初嫁给他姐姐屋大维娅的儿子马尔采鲁斯，他还是个未成年的娃娃；后来在马尔采鲁斯死后又把她嫁给了马尔库斯·阿格里巴；由于当时阿格里巴已同屋大维娅的一个女儿结了婚并已生了孩子，所以他说服姐姐把她的女婿出让给他。在阿格里巴也死了之后，奥古斯都长时间地考虑了各种关系，甚至骑士等级中的关系之后，终于选择自己的继子提比略作女婿，强迫他与妻子离婚；当时他的妻子怀着孕，而且他们此前已有了孩子。据马尔库斯·安东尼记载，奥古斯都先把朱里娅许给他的儿子安东尼，后来又许给了盖塔人的国王科提索，同时自己向国王的女儿求婚。

LXIV. 阿格里巴和朱里娅给他生了3个孙子，即盖乌斯、鲁基乌斯、小阿格里巴，和两个孙女（小）朱里娅和阿格里皮娜。他把（小）朱里娅嫁给监察官之子鲁基乌斯·保路斯，把阿格里皮娜嫁给他姐姐的孙子日耳曼尼库斯。他以象征买卖的形式[注]把盖乌斯和鲁基乌斯从他们父亲阿格里巴手里买来收为养子，在他们尚未成年时就让他们开始管理国家大事，并把他们作为当选执政官派往行省和军队[注]。在扶养女儿和孙女的过程中，他甚至请人教她们纺线和编织，而且禁止她们说或做任何事情，除了公开地说和做诸如可以被记在起居录里的事情而外。他非常严格地限制她们会见陌生人，在给一个有良好地位和品性的青年鲁基乌斯·维尼西乌斯的信中，他曾写道："你到贝亚城来看望我的女儿，太放肆了。"他教自己的孙子们读书、游泳和其他

方面的本领，大都亲自教，并且尤其努力地训练他们模仿他自己的笔迹；他用膳时总让他们坐在矮榻上[注]在他身边用膳，他外出时总让他们坐车走在他的前面或骑马走在他车子两边。

LXV. 但是在他最快乐并对他的家庭及其教育最自信之时（2 B.C.），命运女神抛弃了他。他发现自己的女儿朱里娅和孙女朱里娅有各种各样的淫秽行为（9 B.C.）时，把她们流放了。在18个月里，他失去了盖乌斯和鲁基乌斯，前者死在吕西亚（2 A.D.），后者死在马西里亚（4 A.D.）。于是他收养了第三个外孙小阿格里巴，同时依库里亚大会决议，收养了他的继子提比略[注]；但是，由于小阿格里巴趣味低级，脾气暴躁，他不久就和他脱离了关系，并将他流放到苏伦图姆。

亲人的过错在他看来比亲人的死亡更叫他受不了。须知，盖乌斯和鲁基乌斯的死并未使他心碎，但是女儿的堕落使他无颜出席元老院会议，他写了一封信把这事书面通知元老院，由一名财务官宣读；正是这一耻辱使他在长时间内不愿会见任何人，甚至考虑处死她[注]。无论怎样，大约在这同时，她的一个心腹，一个名叫福波的被释女奴上吊自杀了，他说："但愿我是福波的父亲。"朱里娅被放逐后，他禁止她饮酒和使用任何一种奢侈品，而且，未经他许可，不告知他求见者的身高、肤色、甚至身体上的任何标记或疤痕，他就不准任何男人——不论是奴隶还是自由人——接近她。直到5年后他才把她从岛上搬回大陆[注]，对她宽松了些。但无论怎样也不能说服他完全召回她。当罗马人民几次为她说情，并向他苦苦哀求时，他公开祈求神灵让所有那些人都有这样的女儿和妻子。他不许他的孙女朱里娅被宣判后所生的孩子得到承认和扶养。由于阿格里巴不但没有变得稍许驯服些，反而变得日益癫狂，因此他把他送到一个岛上[注]，并在其身边派了看守的士兵；他还用一项元老院决议，命令把他终生羁押在那里；每当有人提起阿格里巴和两个朱里娅时，他都会深深地悲叹，甚至号啕大哭："但愿我从未结婚，但愿我已死了，没有后人。"[注]除在三次生疖子和三次溃疡病时，他一次也未提起过他们。

LXVI. 他不轻易交朋友，既成了朋友就长久不变地信赖他们； 他不仅能适当地酬报他们的美德和功劳，也能宽恕他们的过失，只要过失不超越一定范围。事实上，人们无法说出他的所有朋友中有谁失宠的，除萨尔维狄恩努斯·卢佛斯和科涅利乌斯·伽路斯而外。两人都出身微贱，他把前者提拔到了执政官的地位，把后者提拔到了埃及总督地位。但是前者密谋革命，他把他交给元老院惩处，后者忘恩负义居心险恶，他禁止后者到他家里来和到皇帝亲管的行省里去[注]，但是，当起诉人的控告和元老院的判决使伽路斯也[注]被处死时，奥古斯都虽然称赞了元老们对他表现出的忠诚和义愤，但还是流下了眼泪，并悲叹自己的命运，因为唯独他不能随自己的意愿确定对朋友愤怒的程度[注]。 其余的朋友继续享受着权力和财富，直到他们生命的终结，每个人都在自己的等级里占据最高的地位，尽管有时他对他们也有不满。且不说别人，他不止一次发现阿格里巴缺乏耐心，而玛塞纳斯天生的不能守口如瓶，例如前者只要稍疑心奥古斯都对他冷淡和看重马尔采鲁斯超过了自己，便搁下一切事情去了米提勒纳[注]，而后者则将发现穆勒那阴谋的秘密泄露给了自己的妻子特连提娅[注]。

但是他要求自己的朋友不但生前而且死后都要对他表示爱戴。尽管他绝不是个追求赠产的人，而事实上也从未接受过陌生人遗嘱赠与他的任何东西，但他对朋友们的临终遗言反应非常敏感。如果赠与他的是一份小气的遗产或一份不附恭维之辞的遗赠，他并不隐讳自己的懊恼。如果遗言用感激爱戴之辞赞美他，他也不掩饰自己的满意。每当他被出身任何阶层的有后代的人赠与遗产或遗产份额时，他立即将它转给他们的孩子，如果孩子年幼，他就待到他们穿成年袍或结婚的那一天，把这笔钱连同利息交给他们。

LXVII. 作为保护人和主人,他既仁慈宽厚又不乏严格。他让自己的许多被释奴身居要职并和他们保持亲密的关系，如李锡努斯、塞拉都斯等。他的奴隶科斯姆斯十分放肆地攻讦他，只被他铐上镣铐。有一次在他正和管家狄奥美德斯散步时，突然遭到一只野猪的袭击，后者惊慌失措，躲到他的后面。他只是怪这人胆小，并未认为他有罪，只是把这桩极为危险的事当作一个笑话，因为这个人毕竟没有什么恶

意。另一方面，他曾迫使一个自己喜欢的释放奴波鲁斯自杀，因为他被判犯有与有夫之妇通奸的罪行；他还打断了自己秘书赛鲁斯的双腿，因为后者接受了500第纳里乌斯的贿赂，泄露了一封信的内容。他儿子盖乌斯的家庭教师和仆人由于趁盖乌斯生病和死亡之机在他的行省犯有无耻贪婪地搜刮的罪行，奥古斯都把他们脖子系上重物扔到河里。

LXVIII. 在青少年时代他便被毁谤犯有各种无耻行为。塞克斯都·庞培辱骂他有女人气，马尔库斯·安东尼辱骂他靠不正当的关系得到他舅父的收养，安东尼的弟弟鲁基乌斯则诽谤他在被恺撒夺去贞操之后，又以30万塞斯特尔提乌斯的价钱把自己出卖给了在西班牙的奥鲁斯·希尔提乌斯，还说他惯于用烧红的果壳燎烤自己的双腿，以使腿毛变软。此外，有一天剧场里演戏，所有的人都认为下述这句台词是讥讽他的，并大声鼓掌喧嚣。这出戏本来是说的诸神之母的一个祭司，而他正在敲着他的小手鼓。这句台词是："你瞧，一个淫棍的手指在如何地摆弄这个圆盘。"注

LXIX.连他的一些朋友也不否认，他有私通的癖好，尽管的确他们为此辩解说，这是出于策略而非情欲，因为通过敌手的家庭主妇他能较为轻易地了解敌人阴谋的线索。马尔库斯·安东尼指责他除和利维娅草草成婚外，还当着一位卸任执政官的面，将后者的妻子从她丈夫的餐厅携入卧室，又把这位已是头发蓬乱，耳朵赤红的妇女领回餐桌，说他遗弃斯克里波尼娅，是因为她对自己过分得宠的她的一个情敌太随便地表示怨恨；说他的朋友们替他拉皮条，抢夺和物色妇人和漂亮姑娘，就像奴隶贩子托拉尼乌斯将他们拿去拍卖一样。安东尼在还没有完全与他无论私下里还是公开地决裂前，曾写信给他本人，说过如下友好的话："什么使您变成这样？因为我和女王睡觉吗？她是我妻子。我是刚开始这样呢，还是9年前就这样了呢？而您却怎样呢？您只和德鲁西拉一个人睡觉吗？祝您好运，如果您读到这封信时已不再和特尔图拉或特连提拉或卢菲拉或萨尔维娅·提提塞尼娅，或所有的她们鬼混了。难道您于何地或与何人寻欢作乐是要紧的事吗？"注

LXX. 此外，他举行的一次私人宴会，即通常所谓的“十二神”[注]之宴，也是遭人非议的话题。赴会的客人化装成男神和女神，而他本人则被装扮成阿波罗。指责他们这种行为的不仅有安东尼的信（他恶意地说出了所有客人的名字），还有如下这几行家喻户晓的匿名诗：

这群饮宴者为宴会刚觅得一名歌队长[注]

玛利亚[注]看见六个男神和六个女神，

恺撒[注]亵渎地戴着阿波罗的假面具，

他在诸神的前所未见的放荡形骸之中饮宴；

这时，所有的神明都弃大地而去，

朱庇特自己也撇下他的黄金宝座逃离。

这次宴会的传闻反响超乎寻常，因为当时这地方正闹歉收和饥饿；宴会的第二天，人们发出抗议，说这些神吃掉了所有的粮食，说恺撒是真的阿波罗，不过，他是罗马的一个区所膜拜的那个“刽子手”阿波罗。人们还批评他过分喜爱贵重的家具和科林斯的青铜器，沉湎于娱乐活动。例如在公敌宣告之时，他的塑像上曾被刻着：“我父亲曾经营银业，我如今经营科林斯铜业”的铭文，因为据信，他将一些人列入公敌名单是因为他们拥有科林斯的青铜器皿。后来，在西西里战争期间，流行如下的讽刺诗：

在海战中打输了两次，损失了船舰之后，

他一直掷着骰子，希望赢得一次胜利。

LXXI. 在这些指责或诽谤（无论哪一方面的）当中，关于丧失贞洁之说，他在当时和事后以自己的清白生活轻易地予以了驳斥；关于他生活奢侈的指责他也容易地用下述事实予以反驳，即当他占领亚历山大里亚时，除一个玛瑙杯外，他自己没有拿取任何宫廷用具，而是

立即熔掉了那里供日常使用的所有金器。他不能摆脱人们对他好色的指责，人们说他甚至在晚年还喜欢玩弄少女，她们是被人、甚至是被他的妻子从各地为他搜罗来的。他一点也不回避嗜好游戏的名声，并公开坦然地玩着游戏作为休息，即使到年事已高时还是如此，不仅在12月份[注]，而且在其他节假日和非节假日都是如此。关于这一点是毫无疑问的，因为他在一封亲笔信里说过："亲爱的提比略，我同一些朋友进餐；我们的客人还有维尼奇乌斯和老西利乌斯。在昨天和今天，我们像老年人那样在进餐时赌博；骰子掷出后，谁掷得'狗'或'六'，就得往盘里为每一枚骰子各放一个第纳里乌斯，掷得'维纳斯'[注]的赢得全盘。"在另一封信里，他还写道："亲爱的提比略，我们非常愉快地度过了五日节[注]，因为我们整日地玩，没有离开过赌桌。你的弟弟曾输得高声大叫，但最后他输得不多； 因为在他大输之后，出人意料地一点点地赢回一个可观的数目。至于我，则输了2万塞斯特尔提乌斯，只因我在游戏中像惯常一样过分慷慨。如果我向每个人要了我没有要的赌注或不放弃我放弃了的全部赌注的话，我会赢足足5万塞斯特尔提乌斯。但我更喜欢那样，因为我的慷慨好施会使我的美名流芳百世。"他在给女儿的信中写道："我寄给你250第纳里乌斯。我给我的每个客人就是这个数目，倘若他们想掷骰子或玩'成对不成对'游戏，甚至在就餐时。"

LXXII. 在生活的其他方面，人们普遍认为，他极为节制，甚至没有任何可疑的过失。他最初住在罗马广场附近指环店楼上的一所房子里，该房原本属于演说家卡尔乌斯；之后，他住在巴拉丁山上同样简朴的霍腾西乌斯的住宅里，那房子既不大也不讲究，带有阿尔班石石柱的柱廊是短短的，房间里没有任何大理石装饰或美观的地面。40多年里，冬季和夏季他都使用同一卧室[注]，虽然他发现罗马的冬季对他的健康不利，但冬季仍住在那里。如果他打算做什么事而不让人知道或不受干扰，这房子顶上有一个隐蔽的地方，他把这儿称作"叙拉古"和"小作坊"。他时常在这里或在郊区他的某个释放奴的家里隐居一下；每当生病，他就住在玛塞纳斯的家里[注]。为了隐居安静，他最常去的地方是坎佩尼亚的海滨或岛上，或者罗马附近的城镇，例如拉努维乌姆，普赖尼斯特或提布尔，他常在这些地方的赫库利斯神庙柱廊

内开庭。他不喜欢宏伟而豪华的乡间宫殿，实际上他拆毁了孙女朱里娅建造的一座奢华的宫殿。至于他个人的那些十分简朴的别墅，他少用优美的塑像和绘画，而多用一些游廊、丛林和稀奇得显眼的古物装饰，例如，在卡普里埃岛上的别墅里，有被称为“巨人遗骸”的海中怪兽和野兽的巨型骨架和英雄的武器。

LXXIII. 从保存至今的卧榻和桌子可以看出他的家具和生活起居用品的简朴，其中许多东西对于一个普通公民来说也是算不上讲究的。据说他总是睡在一张铺设简单的矮床上。除特殊场合外，他平时穿着他的妹妹、妻子、女儿或孙女做的家常便服；他的托加袍不紧不松，紫色镶边不窄也不宽[注]，他的鞋配着高底，为的是使他的身体看上去比实际高一些。不过，他总是在自己的房间里随时准备着公开场合穿的鞋子和衣裳，以应付突然的意外需要。

LXXIV. 他不断而且总是正式地举行宴会，并且在这方面很注意客人的身份和品性。据瓦列利乌斯·麦撒拉记载，他从未邀请过任何释放奴参加宴会，只有麦那斯除外，而麦那斯也只是因出卖了塞克斯都·庞培的舰队而被列入自由民行列后才受到邀请的。据奥古斯都自己记载，他曾经款待过一个人，这人是他的一个卫士，他以前常在这人的别墅里下榻。在这些场合，他有时会来得晚些或走得早些； 他允许他的客人们在他就座前就开宴或在他走后还继续饮宴。他最慷慨时，一次宴会上三到六道菜，没有不必要的奢侈，却有极为融洽的气氛。因为他能把那些不言不语的人或低声交谈的人引入共同的谈话，还介绍音乐家和演员，甚至来自竞技场的流浪艺人，尤其是说书人。[注]

LXXV. 他照例奢华地庆祝节假日，但有时只是为了开开玩笑。在农神节或其他任何日子，只要心血来潮，他就会立即赏赐衣服或金银，还有各种各样的钱币，包括王政时期的钱币和外国钱币。但有时，他只赐予粗毛织物、海绵、拨火棒和夹子，以及其他容易引起误解的具有双重含义名称的一类东西。他还常常在晚宴上拍卖价值悬殊的物品的彩票和只让人看到背面的油画。他虽然这样用命运的变幻莫测使购买人失望或得到期望的完全满足，但是要求所有的客人都参与喊价并分享所得或分担损失。

LXXVI. 他饭量很小（我甚至不想省略这一细节），而且通常吃得很简朴。他特别喜欢粗面包、小鱼、手工制的湿奶酪和摘剩的青无花果。他吃饭不论何时何地，只要感到饿了就吃，即使快开宴席了，他也吃东西。我逐字引用他的一些信札中的原话："我在车里吃了点面包和一些枣椰子"，以及"在从里吉亚[注]回家的路上， 我坐在肩舆里吃了一点点面包和一串硬肉葡萄[注]。"又如："亲爱的提比略，甚至连一个犹太人在安息日也不会像我今天节食[注]得如此认真，因为那天直到夜里头一个小时之后，我才在浴室里在开始涂油之前，吃了两口面包。"他饮食完全没有规律，因此有时会在宴会开始前或结束后独自吃东西，而在宴会过程中却什么也不吃。

LXXVII. 在饮酒方面，他也天生的十分节制。科涅利乌斯·奈波斯写道，在穆提那城下军营里时,他平素正餐时饮酒不超过3杯。此后，即使在开怀畅饮时，也从未超过一大杯[注]；多了，他就倒掉。他最喜欢里提亚酒[注]，但在宴会前很少饮酒。他这时喜欢吃一小块用冷水浸泡过的面包，一小片黄瓜，一小枝青莴苣，或一只带酸味的新鲜的或晒干的苹果。

LXXVIII. 他通常在午饭后休息一会儿，不脱衣服也不脱鞋，脚上不盖东西，手遮在眼睛上。晚饭后，他到工作室坐在榻上，在那里待到深夜，直到处理完白天剩下的全部或大部分的事情为止。然后，他上床睡觉，时间不超过7个小时，甚至这几个小时也不是一直睡着，中间要醒三四次。他如果醒了之后不能重新入睡，便派人请念书人来给他念书或讲故事人来给他讲故事；他入睡后，常常一直睡到天亮以后。他从来不愿意醒着独自躺在黑暗中，这时他要一个人坐在他身边。他讨厌起早。有时由于官方的或宗教方面的职责，他不得不比平时早起。这种情况下，为了方便，他就在约定的地点附近一个朋友宅第里过夜。即使这样，他也还时常苦于睡眠不足；以至于会在坐着肩舆穿过街道时或肩舆放下歇一歇时，在肩舆里睡着了。

LXXIX. 尽管他一点不存心打扮自己，但在生活的各个时期，他都十分漂亮，异常优雅。他很不讲究理发，以至于竟会让几个理发师同时而又匆促地为他理发；至于胡须，他有时叫人将它剪短，有时则叫

人刮掉，并且一边修面一边读书或写东西。无论在谈话或不谈话时，他都是那样平静、温和，以至于高卢行省的一个首领对自己的部下承认，奥古斯都的表情使他的心变软了。因为有一次在奥古斯都翻越阿尔卑斯山途中，这首领假托谈判，在被允许接近奥古斯都时，奥古斯都的表情使他放弃了把这位皇帝推下悬崖的企图。他有一双清澈明亮的眼睛，喜欢被人觉得在他的眼睛里有一种神圣的力量，当他用目光注视着对方时，对方会低下眼睛，仿佛感到阳光耀眼似的，这使他极为满意。不过，到了晚年，他的左眼视力有些不佳。他的牙齿小，牙缝大，而且保养得不好。他的头发微卷，近似金黄色。他的两眉中间是连在一起的。他的耳朵大小适中，鼻子的顶端微微隆起，然后稍向内弯。他的肤色介于黑白之间。他身材短小（尽管他的释放奴兼传记作者朱里乌斯·马拉图斯说他身高有5尺9寸），但身材的匀称与和谐弥补了这一缺点。身材矮小这一点也只有当他与一个身材高大的人站在一起比较时才看得出来。

LXXX. 据说他身上长满了斑点，他的胸部和腹部散布着胎记，且这些胎记的形状、顺序及数目与天上的大熊星座相应； 他的身上还有许多类似金钱癣的硬疤，这是因身上不断发痒和使用擦身器用力擦搔造成的。他左边的臀部大腿和小腿不很强壮，有时甚至稍微有点瘸，但是通过用沙子和芦苇治疗[注]，他使它们强壮起来。他有时发现右手的食指很无力，当冷得麻木或皱缩时，即使借助于角质手套，也几乎不能用它来写字。他还抱怨他的膀胱，只有在结石随尿排出后，疼痛才得以解除。

LXXXI. 他一生中患过几次严重而危险的疾病，特别是在征服坎塔布里亚之后（23 B.C.），当时他的肝部脓肿，情况十分危急，被迫接受前所未有的冒险治疗。由于热敷对他无效，他的医生安东尼·穆塞建议用冷敷。

他每年定期有一些小病复发，例如，他通常正好在生日前发小病；初春时，他的膈会肿大； 逢到刮南风，就会患上黏膜炎。因此，他的体质变得很弱，以致经受不住任何的冷或热。

LXXXII. 冬季，为了保暖，他穿四件内衣和一件厚托加，此外还穿一件贴身衬衫，一件羊毛背心，用裹布裹大腿和小腿。而在夏季，他开着卧室的门睡觉，不过他经常露天睡在庭院内的泉水附近，还吩咐人为他扇扇。即使在冬季，他也忍受不了太阳光；若不戴上宽边的帽子，他从不到外边散步，甚至在家散步。他乘轿舆旅行通常要在夜间，要走得不快不颠，以致到普赖尼斯特或提布尔得走两天工夫[注]；如果走海路可以抵达目的地，他更乐意乘船。不论怎么说，反正他通过精心照料，弥补了身体的虚弱，特别是利用适当的沐浴。他通常烤着火涂油或发汗，再用温水或被阳光晒温的水浸洗。不过，当他不得不用热盐水或硫磺水治疗风湿病时，他喜欢坐在一个木制的浴椅上（他按西班牙语称它为杜里塔），一次次地把手和脚浸到水里去。

LXXXIII. 内战一结束，他就放弃了在马尔斯广场练习骑马和使用兵器。起初改玩传球和气球，但不久又醉心于骑马或散步，由骑马散步又改为裹着斗篷或毛毯跑步和跳跃。为了转移注意力轻松一下头脑，他有时钓鱼，有时和小男孩一起玩掷骰子、掷石子或掷坚果，并为此到处搜罗各种长有漂亮脸蛋和说话天真的可爱男孩。他尤其喜欢叙利亚人和摩尔人的小孩。他讨厌侏儒、瘸子以及一切这类天然生成的或不吉婚姻造成的畸形人。

LXXXIV. 从少年时代起，他就非常热忱、勤奋地致力于演讲术和高尚修养方面的学习。穆提那战役期间，尽管公事那样繁忙，据说他还是每天读书，写作和做演讲练习。事实上，若不预先构思好并写成书面，他从不对元老院或人民或士兵发表演讲，尽管他并不缺乏即席演讲的天才。而且，为了避免忘记所要说的话或在背诵中浪费时间，他干脆一字不漏地照读手稿。他甚至把对个人的尤其是对妻子利维亚的谈话内容写在一个笔记本上，然后照本宣读，因为他担心无准备的谈话会说得太多或不充分。他清晰的发音，既悦耳又相当有个性；他常跟一个演说术教师一起练习。但有时因为喉咙生病，他就通过一个传令官向人民讲话。

LXXXV. 他写了大量各种不同的散文著作。像别人在演讲厅里做的那样，他把其中的一些朗诵给他的一伙亲密的朋友听，例如，他的

《驳布鲁图的〈论加图〉》就是。[注] 他朗诵这部作品几乎一直读到底，只是因为感到疲劳才把它递给提比略去读完；因为这时他已是垂暮之人。他还写了《对哲学的劝勉》和一部包括13卷的《自传》，叙述他的一生，一直说到坎塔布里亚战争时期。但没有继续写下去。他对诗只稍作涉猎而已，著有一本六音步的诗集流传至今，其标题是《西西里》，主题也是关于西西里的。还有一本同样篇幅不大的《讽刺短诗集》流传下来，大部分是在洗浴时写作的。尽管他非常热心地开始写一部悲剧，但因不满于自己的风格而将它毁掉了。当他的一些朋友问他《阿雅克斯》的情况怎样了时，他回答说他的阿雅克斯已倒在他的海绵上了。[注]

LXXXVI. 他磨炼出一种朴实而精致的演讲风格，避免追求警句的刻意浮夸和不自然的程式，以及他自己称之为"讨厌的用词牵强"，他把主要的目标放在尽可能清楚地表达自己的思想上。因此，为了避免使读者和听者有什么不懂或产生误解，他断然地在城市名称前使用介词，[注] 也不怕重复使用连接词，如果省略了它们，尽管能增添优雅却会引起费解的话。他一样地轻视翻新者和复古者，认为这两种相反的人都是错误的；他有时嘲弄他们，尤其是他的朋友玛塞纳斯，不放过任何机会通过模仿滑稽作品来责怪和取笑他的头发，称之为"滴着油膏的卷发"。他甚至不放过提比略，因为他有时刻意使用一些陈腐的和书呆子气的语汇。至于马尔库斯·安东尼，他称之为疯子，因为安东尼写作与其说是为了让人理解，不如说是为了要人赞扬。接着，他进而嘲弄安东尼在选择演讲风格上的不良倾向和缺乏恒心时， 还说了这样的话："你能怀疑你是否应该模仿安尼乌斯·辛布尔或维拉尼乌斯·弗拉库斯吗？你能怀疑你使用的话是萨鲁斯特·克里普斯从加图的《起源》中拾来的牙慧吗？抑或你宁愿把亚细亚学派演说家的那种流畅但是冗长、空洞的风格[注] 引入我们的语言吗？"他在一封给孙女阿格里皮娜的信里在称赞她的优良禀赋的同时说道："但是你要十分注意写作或谈话，不要矫揉造作。"

LXXXVII. 在日常谈话中他使用某些自己偏爱的独特的语汇，这在他的亲笔信中可以看到。在这些信中，当他想表达某些人永远不会付

钱这个意思时，他时常说："他们将在希腊历的卡伦德日付钱。"[注] 当他在劝人容忍当时的现状时说："让我们满足于我们这个加图吧!"为了表达一个急促的动作，他则说"比烹制芦笋还快"。他不断地用baceolus（笨蛋）代替stultus（笨人），用pulleiaceus（微暗）代pullus（黑暗），用 vacerrosus（呆的）代 cerritus（受蛊惑的）。他还用vapide se habere（感觉变质了）代male se habere（感觉坏了），用betizare（像糖萝卜）代 languere（虚弱），后一词土语是lachanizare。此外，他用 simus代替 sumus，用domos作为单数属格形式代替 domuos。[注] 他之所以把最后两种形式老是那么写，是为了避免人们把它们看成是错误而不把它们看成是习惯。

我还注意到他的书写方式有如下的独特之处。他不把单词分隔开来写，不把剩下的字母由一行的末端移到下一行之首，而是把它们写在这个词已写部分的正下方，并画一个圈把它们圈起来。

LXXXVIII. 他并不严格地遵循正字法，即文法家们制订的理论上的拼写规则，似乎这毋宁说是那些相信我们应该严格地按着我们的发音来拼写的人的想法。诚然，他的拼写中频繁地发生不仅字母而且音节错位或脱漏，这原是人类的通病。若不是一些人的记载使我感到意外的话，我甚至不会记录这事。他们的记载说奥古斯都曾把自己的一个不学无术的同僚，一个前执政官总督解了职，因为他看到这人把ipsi写成了ixi。每当他用暗语写作时，他都用B代表A，C代表B，其余的字母也依同样的规则；他用AA代表X。

LXXXIX. 他对希腊各科学问的学习都感兴趣，并且也都做得极为出色。他的雄辩术教师是帕加马的阿波罗多洛斯，他年轻时从罗马来到阿波罗尼亚时，虽然阿波罗多洛斯当时已是位老者，仍把他一起带回来。后来，通过与哲学家阿瑞乌斯及其两子狄奥尼修斯和尼卡诺尔的交往，他对各种各样的学问都精通起来。然而，他从未获得流利地讲希腊语或用希腊语写任何文章的能力；因为遇到需要使用这种语言的场合，他就用拉丁文写下要说的话，然后交给别人翻译。他对希腊诗歌也绝非外行，甚至能从旧喜剧中得到很大乐趣，并时常在自己的公开招待会上上演它们。在阅读这两种语言作家的作品时，他最注意

从中寻找箴言和对公众或个人有教育意义的范例。每当他的家人、将军或行省总督中有人需要告诫的时候，他常常会把这些箴言逐字逐句地抄赠给他们。他甚至在元老院朗读整个的篇章，并通过公告引起人们对它们的注意，例如对克文图斯·莫特路斯的演说《论增加家庭人口》和卢提留斯的演说《论建筑物的高度》就是如此。他这样做是为了使人们相信，他并不是第一个留心这类事情的人，这些事情早已引起他们前辈人的注意。

他充分鼓励他那个时代的天才人物。他不仅谦恭而耐心地倾听他们朗读诗歌和历史著作，而且倾听他们演讲和辩论。但是，除了那些以严肃认真态度写的作品和杰出作家写的作品而外，他不喜欢人家以他为任何作品的主题，常常责成大法官别让他的名字在演讲竞赛中变得庸俗不堪。

XC. 下面是我们所听说的他对宗教的态度。他有点害怕打雷和闪电，无论到哪里他总是随身带着一张海豹皮作防护；一看到有暴风雨的迹象，他就躲进有拱顶的地下室[注]；因为，正如我说过的，他曾在一次夜间旅行中九死一生地避过闪电雷击，受到了极大地惊吓。

XCI. 他对自己做的梦或别人做的关于他的梦不是无动于衷的。在菲力比战役中，他虽然由于有病已下定决心不离开营帐了，但在受到一个朋友梦的警告后终于还是离开了自己的帐篷，结果他很幸运。因为当敌人攻下他的营地冲进来时，以为他仍然卧病在床，把他的卧榻刺得千疮百孔，扯成碎片。整个春季，他做了很多可怕的梦，但这些梦是不灵验的，未得到应验。在那一年的其余日子里，他的梦少了，但灵验的比较多。由于他常喜欢去他在卡庇托尔山上建造的献给"雷神朱庇特"的神庙，因此，当他梦见"卡庇托尔的朱庇特"抱怨说自己的礼拜者正在日益被夺走[注]时，他在梦中回答说，附近的雷神将作卡庇托尔的朱庇特的守门人。于是，不久他便在雷神庙的山墙上挂上铃铛，而铃铛通常是用在门上的。同样也是因为一个梦，他每年在一个规定的日子乞求人民的施舍，伸出张开的手掌接受人们丢给他的零钱[注]。

XCII. 他把某些占卜和预兆看成是确实可靠的。如果他早上穿错了鞋子，把左脚的穿到了右脚上，他会认为这是个不祥之兆。如果在他正要出发作海上或陆地上的长途旅行时碰巧下起了小雨，他会认为这是个吉兆，预示他将迅速地成功而回。但他特别易受奇迹怪事的感动。有一次他屋前人行道上的罅隙中长出一棵棕榈树来，他把它移植到内庭家神旁边，并煞费苦心地培植它成长。又有一次，他在卡普里埃岛上看到一棵老橡树低垂到地上，开始枯萎的枝条在他到达该岛时重新长得茂盛起来，他感到非常高兴，以致他与那布勒斯人协商，用埃那里亚换这个岛。他还重视某些日子，一向拒绝在集市日[注]第二天登程旅行或在诺奈日[注]办理要事，虽然在后一场合，如他在给提比略的信上所说的，他只是怕听这个日子名称的不吉祥的读音。

XCIII. 他一方面极为尊重异邦的那些古老而完备的礼神仪式，但另一方面对其他的习俗则采取轻视态度。例如，他曾在雅典参加过秘仪[注]，因此后来在罗马出席审判一宗涉及阿提卡谷神祭司特权的案子时，由于审讯过程中暴露了仪式的某些保密内容，他支走了法官和旁听的人群，自己单独听取双方辩论。但与此相反，不仅自己没有在埃及旅行途中稍微绕点路去参拜一次神牛（Apis）[注]，而且还高度称赞他的孙子盖乌斯在途经犹太国时未到耶路撒冷去做祈祷。

XCIV. 叙述到这里，补充一些有关他出生之前，出生的当天以及出生之后所出现的征兆是适宜的，因为通过这些征兆可以预见和推测他后来的伟大和不间断的好运。

在古时候，当维利特雷的一部分城墙被雷电击开时，预言说，该城居民中将有一个人有朝一日会统治世界。维利特雷的人民由于相信这一预测，于是立即发动了对罗马人民的战争，并在此后还和罗马人民打了好多次仗，直到几乎完全灭亡。但是很久之后，事实终于证明，早已有征兆预告了奥古斯都的统治。

据朱里乌斯·马拉图斯说，奥古斯都出生前几个月，在罗马，人们普遍地观察到一种奇迹，预示大自然正为罗马人孕育着一个国王。因此，元老院在惊恐中颁布法令，不许养育那一年出生的男孩；但是，

那些家里有妻子怀孕的男人都设法使这个法令不存档于国库[注]，每个人都希望这一预言能降临于自己的家庭。

我在门德斯城阿斯克勒庇阿得斯[注]的题为《论神》的书中读到过如下的故事：当阿提娅在午夜来参加敬奉阿波罗的神圣仪式时，他把自己的床榻[注]放在神庙里，睡着了，这时其余的贵妇们也睡了。突然，一条巨蛇[注]悄悄地爬向阿提娅，一会儿走了。他醒来时，像和丈夫同过床之后一样净洗了自己的身体[注]；突然，在她身上出现了一个像蛇一样的彩色印记，这个印记她一直没能弄掉。因此，她再不去公共浴场了。自那以后的第十个月，奥古斯都诞生了，并因此被看作是阿波罗之子。又，其母阿提娅临产前梦见自己的腑脏被提升上了星空，并扩展到天边，覆盖了整个大地，其父屋大维则梦见太阳从阿提娅的子宫升起。

他出生的这一天正值元老院处理喀提林阴谋事件，屋大维因妻子分娩来迟了。如所周知，当普布里乌斯·尼吉底乌斯获悉他迟到的原因以及奥古斯都出生的时辰时，宣布世界的统治者已经降生。后来，当屋大维率领一支军队通过色雷斯的一些偏僻地方时，在酒神利柏尔的圣林，用蛮族人的礼拜式就他的儿子之事向祭司请教，祭司们作出了同样的预言。因为，当他在祭坛上献祭时，浇在祭坛上的酒弹出一团火焰，火焰飞到神庙的屋顶之上，一直上升到高高的天穹；这样的征兆从未降临过其他任何人，除了亚历山大大帝（他曾在这同一祭坛上献祭过）外。此外，就在第二天夜里，他梦见他的儿子以威严超凡的姿态出现在他面前，手持雷电、君主权杖，佩戴着至大至善的朱庇特的标志，头戴金光四射的王冠、驾着由12匹雪白的马拉着的饰有花环的战车。正如盖乌斯·德鲁苏斯记叙的，当奥古斯都还是婴儿时，有一天晚上被保姆放在底楼的摇篮里，第二天早晨不见了；经过长时间寻找，最后发现他躺在一座高塔上，脸朝着初升的太阳。

他刚一开始学说话时，碰巧青蛙在他祖父农庄里大声鼓噪，他命令它们安静。据说从那以后，便再没有青蛙在那里叫了。当他在坎佩尼亚大道[注]第四里程碑处的一个小树林里午餐时，发生了一件使他惊

奇的事情：一只鹰从他的手里衔走了面包；然后又发生了一件同样使他惊奇的事情：这只鹰高高飞起之后又缓缓地落下，把面包还给了他。[注]

克文图斯·卡图鲁斯奉献卡庇托尔神庙之后，连续两夜做梦。第一天夜里他梦见至大至善的朱底特从几个正在祭坛周围玩耍的贵族男孩中叫出了一个，然后把手里拿着的一个象征罗马国家的塑像放到这个少年的托加袍兜里；第二天夜里他梦见同一个男孩坐在卡庇托尔的朱庇特的膝上，而且当卡图鲁斯叫他把这孩子抱下时，朱庇特警告他不要这样做，并向他宣布，这个男孩将被抚育成他的国家的救星。当卡图鲁斯第二天遇见他从未见过的奥古斯都时，他非常惊奇地望着他，并且说他非常像自己梦里见过的那个男孩。关于卡图鲁斯的第一个梦，有人有另一种说法：当一大群贵族出身的孩子向朱庇特要求一个保护人时，朱庇特在他们当中点了一个他们将来应该指望依靠的人，然后用手指轻轻地触了一下这个孩子的嘴，又把手指放到自己的嘴唇上[注]。

当马尔库斯·西塞罗正陪同盖乌斯·恺撒去卡庇托尔神庙时[注]，他偶然对他的朋友们谈起他前一天晚上做的一个梦。他说他梦见一个外表高贵的少年被用一条金链从天上吊下来，站在卡庇托尔神庙门口，挨了朱庇特一鞭子。说到这里，他突然发现了奥古斯都（他是跟他舅父恺撒前来参加仪式的，这时还为在场的大多数人所陌生），他说自己梦里看见的那个孩子正是这个模样。

正当奥古斯都接受成年袍的时候，他的元老袍两边的镶边被撕开，落在他的脚边。对此，人们解释说，这是一个肯定的信号，预示长袍镶边所代表的那个等级有朝一日会拜倒在他的足下。

当神圣的朱里乌斯在孟达砍伐森林准备一块宿营地时，看见一棵棕榈树，他把它保留了下来作为胜利的征兆。突然这棵树上长出一根嫩枝，没几天就长得和母树一样高大，甚至把母树覆盖住了。不仅如此，而且还有许多鸽子在上面筑起了巢，尽管这种鸟特别畏避粗硬的

树叶。的确，人们说，特别是这个新树的征兆使得恺撒希望把自己姐姐的孙子作为自己的继承人，而非其他任何人。

隐居阿波罗尼亚期间，奥古斯都与阿格里巴一起骑马来到占星术家提奥根尼斯的住处。阿格里巴先问运气，他得到的预言说他将有一番伟大得不可思议的事业。这时奥古斯都坚持不肯说出自己的出生时间，因为他缺乏自信，担心自己被预言为一个不起眼的人物。当他受到多次劝说催促，终于勉强而犹豫地说出了生日时，提奥根尼斯跳起来扑在他的脚下。从那时起，奥古斯都对自己的命运有了坚定的信心，以致公开了自己算命的星宫图，并发行了铸有他出生时的摩羯宫星图的银币。

XCV. 恺撒死后，他从阿波罗尼亚返回。在他进城时，天空晴朗无云，但在日轮周围突然出现了一个像雨后彩虹一样的光环。紧接着，恺撒的女儿朱里娅的墓被闪电击中；又，在他第一任执政官期间，有一次正在进行占卜时，像罗慕路斯遇到过的那样，有12只兀鹰出现在他面前。当他宰杀牺牲时，发现所有牺牲的肝脏下端都向内折叠。所有精通占卜术的行家一致认为，这是一个前途伟大而幸运的征兆。

XCVI. 他甚至事先卜知了他进行的所有战争的结果。当三头的兵力在波诺尼亚集结时，一只落在他帐篷上的鹰冲向两只从两面夹攻它的乌鸦，将它们击落在地。全军上下据此推断，这三个人有朝一日会发生不和。后来事实果然如此。他们还据此预言了三头内战的结果。在他前往菲力比的路上，一个色萨利人得到神圣的恺撒授权，通知他将获得胜利。因为这个色萨利人曾在一个山僻小路上遇上了恺撒的阴魂。

当他在佩鲁西亚献祭未获吉兆，因而吩咐再拿来牺牲时，敌人发起了突然袭击，拿走了所有献祭器具。占卜师们由此一致预言，所有威胁着献牲者的危险和灾难将落在那些取走内脏的人身上。结果果然如此。西西里海战前一天他在海边散步，一条鱼跃出海面落在他的脚边。在阿克兴，当他正准备出海作战时，遇上了一头名叫尼康的驴子和一个名叫优图霍斯的赶驴人[注]。他于是把营地移到了这里。这战役

胜利之后，他把这个地方圈为圣地，在这里建立了一头驴子和一个赶驴人的青铜雕像。

XCVII. 关于我下面要谈的他的死及死后人们对他的神化，也通过一些准确无误的迹象被提前得知。当他将要在马尔斯广场人民大众面前结束祓除仪式[注]时，一只鹰在他头上盘旋了几圈，然后直飞向附近一神庙，落在阿格里巴名字[注]的第一个字母上方。奥古斯都注意到这一迹象，便吩咐由同僚提比略宣读传统的祈求下五年国运的祝词，因为他尽管已将祝词准备好并已写在书板上，但他宣称他不能承担自己大概已不能履行的许愿。几乎在这同时，一道闪电把他名字[注]的第一个字母从他的一尊雕像的铭文上熔化掉了。人们解释说，这意味着从那时起他只能再活100天，由字母C可以知道这个天数[注]；这还意味着他将被尊为神，因为在伊特拉里亚语中，神这个词就是aesar（即Caesar一词被雷火熔掉字母C之后剩下的部分）。

故此，当他正要派提比略去伊利里库姆，并打算一直陪送他到贝尼温图姆时，向他呈来的诉讼案一件又一件，使他无法离开法官席。他这时大呼，即使一切事情都一起来阻留他，他也不愿再待在罗马了。——这在事后也被看作是他将死的征兆之一。这次行程开始之后，他一直行至阿斯图拉，并因为正巧有一股不大的顺风，他便一反自己习惯，从阿斯图拉乘船夜间出发航行。从此，他便患上了一种病，开始是腹泻。

XCVIII. 当时他沿着坎佩尼亚海岸和邻近岛屿航行一遭之后，又在卡普里埃的自己别墅里待了4天，在这里他得到全身心的休息和轻松的娱乐。

当他的船航行经过普特俄利湾时，一艘刚刚抵达那里的亚历山大里亚的船上乘客及船员全都身着白衣，头戴花环，焚着香，对他表示良好的祝愿和最高的赞誉；说正是由于他，他们才得以生存，能够航海，享受到自由，交了好运。他对此非常高兴，于是赐给自己的随从每人40个金币，要他们大家都发誓保证把这笔钱全部 用来购买亚历山大里亚来的货物。除此之外，在他逗留的其余几天里，除各种小件礼

物外，他还赏赐了托加袍和希腊斗篷[注]，规定罗马人使用希腊人的装束和语言，希腊人使用罗马人的服装和语言。他常去观看厄腓比的操练[注]，在卡普里埃仍有许多保持着古风的厄腓比。他还为这种青年举行宴会，并亲自参加，而且，不仅允许他们，甚至有意逗他们尽情地玩笑，争抢他抛给他们的水果、美食和各种东西。简言之，他纵情于一切形式的玩乐。

他把卡普里埃岛上一个附近的地方称作阿普拉戈波利斯[注]，这是由于待在那里的他的随从们成天地玩乐的缘故。此外，他还常把他的一个名叫马斯加巴的宠信者称作克提斯忒斯[注]，仿佛马斯加巴是这个地方的开拓者似的。当他从餐厅里看到一大群人举着许多火把参观这个去年去世的马斯加巴的坟墓时，即兴创作并高声朗诵出这样的诗句：

我看见开拓者的坟墓火光通明

然后转向提比略的一个随从塞拉西鲁斯（后者当时正在他的对面斜倚在榻上，对此事一无所知），问他这是哪个诗人的作品。在塞拉西鲁斯犹豫之际，他又加上了一句诗：

借着光明，你可曾看见，马斯加巴现在受到尊敬？

并问塞拉西鲁斯这句诗又是谁作的。当塞拉西鲁斯说这两行诗无论为谁所作都作得非常好，但除此而外什么也说不上来时，他迸发出一阵大笑，并将此当作一件趣事。

他尽管由于肠道间歇地发病仍然虚弱，但不久还是航行去那布勒斯了。不仅如此，他还观看了五年一度的为他创办的体操竞赛。随后，他和提比略向目的地[注]进发。但在归途中他的病情恶化，终于在诺拉卧床不起。他召回正前往伊利里库姆的提比略，并和他进行了长时间的个人谈话。此后，他不再过问要事了。

XCIX. 在他生命的最后一天，他不时地询问外边是否有因他而产生的骚乱。然后他要来一面镜子，吩咐把他的头发梳好，把他的下颌合上[注]。这以后，他召进自己的朋友们，问他们是否觉得他已成功地演出了一出生活的喜剧，接着补了一句终场词：

既然我已经出色地扮演了我的角色，

你们就鼓掌吧，

让掌声伴送我退出这舞台。

然后他让朋友们离去。正当他一边向一些刚从罗马来的人打听德鲁苏斯生病的女儿一边吻别利维亚时，突然去世。他最后的话是："利维亚，记住我们的婚姻，活下去，别了。"他就这样有福地安然死去，像他渴望的那样。他生前每当听说某人毫无痛苦地说死就一下子死了时，他祈祷自己和自己的亲人也能有个类似的"安乐死"（这是他生前惯用的一个希腊词）。他临咽气之前人们看到的唯一神志不清的迹象是，他突然惊恐地叫喊起来，说有40个青年要把他抬走。这与其说是个错觉，不如说是个预兆，因为抬他的遗体出去让人瞻仰的禁卫军士兵正好是这个人数。

C. 他死在他父亲屋大维去世的同一房间里，时值塞克斯都·庞培和塞克斯都·阿普利乌斯执政年，九月的卡伦德日前第14天的第9点钟，距他76岁生日正好还有35天（8月19日，14 A. D.）。

他的遗体由自治市和殖民地的元老们从诺拉一路抬到布维利。由于夏季天热，他们只好在夜间行走，白天把尸体安放在他们所到城镇的议事会堂或该城的主要神庙里。从布维利起，由骑士等级的人接着把遗体抬到罗马，安放在他自家的前厅里。

元老们争论着要求为他举行一次隆重的葬礼和高规格的悼念。于是除了许多其他的建议外，有些人建议送葬队伍通过凯旋门，以立在元老院前的胜利女神像作为前导，由首脑人物家的男女儿童唱挽歌。另一些人则建议举行葬礼的这一天不戴金戒指，戴铁制的。还有一些

人建议把“奥古斯都”这个月份名称由“8月”改用为“9月”，因为奥古斯都生于9月而死于8月。另一个人建议把他出生之日直到死亡这段时间称为奥古斯都时代，并将此载入历书。尽管对他的赞誉被定了个限度，但对他的颂词被宣读了两次： 一次在神圣的朱里乌斯庙由提比略宣读，另一次由提比略的儿子德鲁苏斯在老的船首讲坛[注]宣读。他的遗体由元老们肩扛到马尔斯广场火化。甚至，有一位前大法官发誓说在尸体化为灰烬后，他看见这位皇帝的身影冉冉地升上天空。他的骨灰由骑士等级的头面人物赤着双脚衣不束带地收集起来放入他的陵墓中，就是他第六次出任执政官时在弗拉米尼大道和第伯河岸之间建造的那个陵墓（28 B.C.）。与此同时，对公众开放了环绕陵墓的圣林和甬道。

CI. 奥古斯都在鲁基乌斯·普兰库斯和盖乌斯·西利乌斯执政年的4月诺奈日前的第三天，即他死前的1年又4个月（4月3日，13 A.D.），立了遗嘱。遗嘱分两个小本子，一部分是他亲自写的，一部分是由他的释奴波里比乌斯和希拉里奥代笔的，由维斯塔贞女负责保存。现在，她们出示他的遗嘱，同时还有以同一方式密封的三个书卷，所有这些文件都在元老院被启封宣读。他指定提比略和利维亚为他的主要继承人，提比略得三分之二财产，利维亚得三分之一。他还吩咐这两人袭用他的称号[注]。 第二顺序继承人是提比略的儿子德鲁苏斯，得三分之一财产，其余由日耳曼尼库斯及其三个儿子继承。作为第三顺序继承人他提到了许多亲戚和朋友。他留给罗马人民4000万塞斯特尔提乌斯；留给部落[注]350万；给禁卫军士兵每人1000,给驻守罗马的步兵队每人500，给军团士兵每人300塞斯特尔提乌斯。这笔钱奥古斯都吩咐马上支付，因为他把这笔钱一直留在手头上以备此用。他还把另外的遗产赠给各种各样的个人，总数约2万塞斯特尔提乌斯；规定这笔钱一年后支付，推迟的理由他说是因为他的财产不多。他声称继承人所能得到的财产不会超过一亿五千万。因为虽然在最后20年间他从朋友们的遗嘱中得到了14亿的馈赠，但他说，在此期间为了国家的利益他已差不多花光了他从自己生父和养父两方面所继承的财产，其他的继承所得情形也一样。奥古斯都还吩咐他的女儿和孙女朱里娅，一旦发生什么事[注]不得葬入他的墓地。在三个书卷中，一个是他对自己

葬礼的安排；另一个是他对自己所创建业绩的叙述，要求把它们刻在纪念牌的铜板上并立于陵墓入口处；第三卷里是关于整个帝国情况的汇总：全国各地有多少现役士兵，国库和皇室内库有多少钱，有多少税银还被拖欠着。此外，他还列出了能够提供详情的释奴和奴隶的名单。

---

[1] 罗马的重要神祇之一，司战争。相当于希腊神话中的阿瑞斯，但更受崇敬。

[2] 罗马第五王，公元前616—前579年在位。

[3] 罗马第六王，公元前578—前534年在位期间进行改革，被视为国家历史的开端。

[4] 即恺撒大帝。

[5] 自治城市（manicipium本意为意大利人的公社），出现于公元前四至前三世纪征服意大利过程中。是被征服地区中待遇最好的一类。自治市实行内部自治，并有不同程度的罗马公民权。战争中须向罗马提供辅助部队和粮草。

[6] 在其《回忆录》中。见本卷第LXXXV处。

[7] 释放奴隶（Liberti），共和末期和帝国初期常见。奴隶可因对主人有功或交付赎金而获得释放（有的还得到主人的授产），获释后享有自由人身份，可支配自己财产，可获得公民权。

[8] 即马尔斯原野，森杜里亚大会会场。

[9] 色雷斯东北部的山民。

[10] 执政官和大法官一年任职期满后均可出任行省总督，并分别带有代执政官（proconsul）和代大法官（propraetor）头衔。克文图斯·西塞罗这时实为代大法官，作者记载有误。

[11] 《致兄弟克文图斯书》，I，1，21。——英译者

[12] 指哈德良。——英译者

[13] 恩尼乌斯：《年代记》第502行。据说这部史诗共3万行，记载从埃涅阿斯（特洛亚英雄）到作者死前史事。今仅存600行。

[14] 指恺撒。应称舅公。下同。

[15] 指恺撒。

[16] 从苏拉时起，只有元老可以竞选保民官。——英译者

[17] 贝亚（Baiae），那布勒斯湾北端的一城镇。

[18] 米拉（Mylae）和瑙洛库斯（Naulochus），皆西西里东北部海滨城市，相距甚近。

[19] 罗马海神，相当希腊神话中的波塞顿。

[20] 西尔塞（cercei），拉丁地区的一海角和海滨城镇。

[21] 著名的埃及女王。

[22] 公敌宣告（proscriptio）为公元前一世纪罗马统治集团内部斗争的一种手段。被宣布为公敌的人不受法律保护，任何人包括奴隶都可杀死他，则产被没收。

[23] ceraunii montes为希腊伊庇鲁斯东北部一山脉。

[24] 玩蛇和医治蛇咬的人。原为非洲的一个民族，据老普林尼《自然史》，7，14，其身体含有一种蛇药，蛇嗅到这种气味就会远远避开。另据《自然史》，8，93和狄奥51，14，他们能吸出各种爬虫的毒。

[25] 希腊文词义是“胜利之城”。

[26] 海神和战神。

[27] 克拉苏于公元前53年在卡雷（Carrhae）之役败于帕提亚人。安东尼的副将分别于前40年和前36年败于帕提亚人。——英译者

[28] 奎里努斯（Quirinus），罗马人战神，常与马尔斯混同。其庙门战时敞开，和平时关闭。两次关闭，一次是努玛王统治时期，另一次是第一次布匿战争后的前235年。

[29] 罗马人和钦布里人（北日耳曼钦布里半岛上居民）战争发生在公元前105—前101年。和马尔西人（意大利中部居民）战争（同盟战争）发生在公元前91—前89年。

[30] 公元9年8月2日在条托堡的战败日。

[31] 买下来释放他。

[32] 用抽签的办法决定每10个人中处死一人。

[33] 军中用作驮畜饲料。士兵吃的是小麦面粉。

[34] 用这样长的杆棒量地建造营房，以及堆泥土筑垒，这些都是普通士兵做的事，百夫长是不做的。

[35] 分别设城垣金冠（corona muralis）和壁垒金冠（corona vallaris）；冠上雕有相应的城垣和营垒图案。

[36] 蓝色是海战胜利的标志。

[37] 这两句话是希腊文。

[38] 或译：百人队队长。

[39] 见《神圣的朱里乌斯传》，XLI节注 。

[40] 指“罗马广场”和“恺撒广场”。

[41] 指朱里乌斯·恺撒。

[42] 以前在卡庇托尔。

[43] 以前的做法，见《神圣的朱里乌斯传》，LXXI 。

[44] 罗马城有14个行政区（regiones），265个街道（viae）。

[45] 卡庇托尔的朱庇特神庙毁于公元前83年的大火。

[46] 主要是得自埃及的战利品。古罗马人把神庙视为最理想的国库，存放国有财物、法律原文、军旗、账册、档案等。

[47] 罗马第五王塔克文·普里斯库斯买下了女预言者西彼拉的占语集，藏于卡庇托尔的朱庇特神庙，由专门祭司团保管。前83年毁于火灾后，重新收集整理成新书。祭司们按占语集解释预兆。

[48] 平安占卜（Salutis augurium）只有和平时期可以举行。战胜卡提林那之后，奥古斯都在前29年是首次举行。

佛拉门15人中，献祭朱庇特、马尔斯、奎里努斯的三个佛拉门是高级佛拉门（参见第1卷LXXVI节注 ）。这一职位自从苏拉剥夺了恺撒的这一职位后一直空缺着（见第1卷第I节 ）。

牧神节见第1卷LXXIX节注 。“奔跑”指手执羊皮鞭抽打妇女。

百年大祭（ludi Saeculares），从公元前509年始通常每110年一次在马尔斯原野塔伦同区举行祭祀下界神祇的竞技活动。前249年被定为全国性节日。奥古斯都在前17年举行内战后的第一次百年大祭节日活动。贺拉斯描写了节日的歌唱活动。克劳狄在公元47年，图密善在公元88年也举行过。

岔路神节（ludi compitalicii），在城市十字街口祭祀岔路保护神的节日娱乐活动。

[49] 高级长官就职时举行的娱乐活动。

[50] 指有20万塞斯特尔提乌斯财产者。这个数目是骑士财产的一半。

[51] 作者显然有误，因为奥古斯都之前已从25岁以上的人中选陪审员。

[52] 这两个月里节日比较多。

[53] 把犯人和一只狗、一只公鸡、一条蛇、一只猴子一起缝在一只皮袋里，抛入海里或江河中溺死。这是一种对弑父罪的古老的惩罚。——英译者

[54] 参与伪造的人，奴隶处死罪，自由人处流放。

[55] 前242年起，每年选两名大法官，一称"城市的"（praetor urbanus），主管罗马公民之间的诉讼；另一称"外省人的"（praetor peregrinus），主管外省人之间或公民与外省人之间的案件。

[56] 公元9年的巴比乌斯——波贝乌斯法（Lex Papia Poppaea）放宽了公元前18年的关于必须结婚的朱里乌斯法（Lex Iulia de maritandis ordinibus）的规定。后者规定，丧偶一年，离异半年，必须重新结婚；前者把这一期限放宽到三年。"补偿"由各种不同的豁免组成。特别是和三子法有关的豁免。

[57] Orcivi或Orcini意为"冥神恩释的奴隶"，指根据主人遗嘱释放的奴隶。orcini（senatores）意为"冥恩元老"，是马尔库斯·安东尼借口恺撒遗嘱提名而批准进元老院的元老。恺撒已使元老人数增至900名，安东尼增至1000多人。屋大维把元老人数降到600人。

[58] 据另一说，审查元老名单进行了3次。 一次在公元前28年（奥古斯都和阿格里巴主持），一次在公元前18年（元老们互选），一次在公元4年（由选举元老的三人委员会）。见本卷XXXVII节 。

[59] 每逢节日在卡庇托尔举行的元老公宴。

[60] “望日”或“伊都斯日”（Idus）在3月、5月、7月、10月是第十五日，其余月份里是第十三日。

[61] 这两个月罗马空气被认为对人体健康特别不利。

[62] 元首（imperator）下设的顾问会议。成员包括两名执政官、一名其他高级官员、抽签选出的20名元老和拟议中的奥古斯都继承人。

[63] 财务官包括两名“城市的”财务官，管理国库。另有“行省的”财务官和“意大利的”财务官。

[64] 骑兵支队（turma）约30—32人，为一骑兵大队（ala）的1/10。

[65] 这种装饰包括凯旋服，桂冠，以及坐象牙圈椅和塑像的权利。将军们只能得到这些，因为正式凯旋式只有元首可以获得。

[66] 起初是阅兵式（传说始于前304年），现在成了阶级清洗的手段。

[67] 屋大维家族属斯卡普提亚部落，而朱里乌斯家族属法比亚部落。

[68] 指穷人，穿不起白色托加。

[69] 即马尔斯原野。

[70] torque意译“项链”，Torquatus的称号源于“项链”一词。公元前360年罗马英雄第度斯·曼利乌斯杀死一名高卢人，从其颈上摘下项链，曾得此称号。

[71] 开幕式举行庄严隆重的游行，从卡庇托尔经市中心广场到大竞技场。通常是主办人走在队伍的最前面。

[72] 指6岁以下的贵族儿童。

[73] 各种项目都是裸体进行的。

[74] 公元前12年。

[75] 午前一小时，这时停止比赛吃早餐。

[76] 大竞技场的皇家包厢。朋友家的楼上自然是指最靠近竞技场的能看到比赛的房屋。

[77] 豁免自治市贡赋。

[78] “托加剧”（togata）是一种以罗马日常生活为题材的喜剧。其中前二世纪末创作的一些优秀作品流传时间很长。

[79] 庞培剧场、巴尔布斯剧场、马尔采鲁斯剧场。——英译者

[80] 即他的中指。据罗马人风俗，中指是所谓的“不名誉指”（infamis digitus），中指指向谁，意谓指控他猥亵。参见《盖乌斯·卡里古拉传》，LVI.此处 。——英译者

[81] decuriones为自治市和殖民地议院议员。

[82] 任命他们充任只对骑士等级开放的军职：步兵大队长（tribunus cohortis）、骑兵大队长（praefectus alae）和军团长官（tribunus legionis）。

[83] 奥古斯都曾把意大利划分为11个地区（regiones）。

[84] 佛里几亚的城市库西库斯和西顿、推罗在公元前20年被取缔独立，原因是若干罗马公民在这里被杀死。

[85] 拉丁公民权不享有罗马的选举权和被选举权，是不完全的罗马公民权。

[86] 指色雷斯、小亚细亚、叙利亚、犹太地区的一些王国。

[87] 内海或“上海”（Superum mare） 指亚德里亚海，外海或“下海”（Inferum mare）指第勒尼安（土斯坎）海。米塞努姆（Misenum）位于那不勒斯湾北端，为一重要海军基地。

[88] 西班牙西北部伊庇鲁斯城市卡拉古里斯的居民。

[89] 公元6年建立军队财库，财源为遗产税和拍卖税。

[90] 奥古斯都的孩子阿格里巴·波斯杜姆斯（小阿格里巴）。

[91] 建造庙宇献给统治者是东方行省表示忠诚的传统做法。献给“奥古斯都和罗马”共同名义的庙宇后来常常不仅成为行省的宗教中心而且成为那里的政治中心，例如公元前12年德鲁苏在鲁格杜努姆（今里昂）建的神庙就是。

[92] “主人”（dominus）之称意味着主人和奴隶的关系。奥古斯都竭力在表面上维护共和制，尊重元老院。

[93] 平常日子总是元老们上午去拜访奥古斯都。

[94] 见本卷XXXV.此处 。

[95] 罗马人常在遗嘱中自由地议论公职人员和国务。卡西乌斯·狄奥（cassius Dio）58，25，记载，富尔西尼乌斯·特里奥（Fulcinius Trio），死于狱中，他在遗嘱中猛烈攻击提比略。——英译者

[96] 为辩护律师、证人等设的一种活动座位。——英译者

[97] 用一般地称颂被告为人品格的话替被告辩护的习惯，曾被庞培在自己第三次执政官任期内禁止（狄奥40，52）。但禁后仍使用，甚至庞培本人也还继续使用这种做法（狄奥40，55）。——英译者

[98] 瓦罗·穆勒那的阴谋，另见本卷XIX.此处 ，LXVI.此处 ，《提比略传》第VIII节 ，《语法学家》第IX节 。

[99] 9月22日和23日。

[100] 罗马市中心广场上的一口水井，还有一个祭坛。据传说这是当初马尔库斯·库尔提乌斯连武器带马跳进深渊的地方。他以这一牺牲博得罗马未来的伟大成功（李维：《罗马史》第7卷之6）。

[101] 罗马人互赠压岁钱过新年。新年得到礼钱意味着吉利。

[102] 罗马钱币，一个第纳里乌斯（Denarius）相当4个塞斯特尔提乌斯（sestertius），10 个阿司（as）。

[103] “愿好运和吉祥眷顾元老院和罗马人民。”这原是执政官在向元老院致辞时惯说的第一句话。

[104] 希腊医药之神阿斯克勒庇俄斯（Asclepios），拉丁名Aesculapius。

[105] 实为4年一度，仿效奥林匹克竞技会等希腊竞技会做法。

[106] 即雅典的“俄林波斯的宙斯”庙，始建于公元前6世纪庇西特拉特时，直到哈德良时才建成。

[107] 或“用阿司和秤”的办法（Per assem et libram），即当着证人和孩子父亲的面用一个小钱币（阿司）3次碰秤。根据十二铜表法，父亲3次出卖了孩子，就失去了对他的权利。

[108] 盖乌斯被派往东方对付帕提亚人，鲁基乌斯被派往西班牙。他们都死于这次外出。

[109] 孩子们坐在桌子边用膳，成人是躺在榻上用膳的。

[110] 这又是一种收养子的方式，用于收养成年人。

[111] 处死犯通奸罪的女儿是奥古斯都恢复的古老父权。

[112] 女儿朱里娅起初被流放到坎佩尼亚附近的潘达特里亚岛（Pandateria），后迁到勒吉乌姆（Regium，意大利西南端一城镇，今卡拉布里亚的勒吉奥Reggio）。

[113] 厄尔巴岛附近的普兰那西亚岛（Planasia），今之庇阿诺萨（Pianosa）。

[114] 《伊里亚特》第3卷，第40行，赫克托尔对巴里斯说："但愿你……"。

[115] 见XLVII节开头 。

[116] 和萨尔维狄恩努斯·卢佛斯一样。

[117] 也就是说，他不能像一个普通人那样，和朋友争吵了又和解。

[118] 阿格里巴公元前23—前21年在米提勒纳。参见《提比略传》，X 。

[119] 玛塞纳斯的妻子是穆勒那的姊妹。

[120] 这可以理解为一个双关语。因为手鼓的样子是个圆盘形，很像罗马人关于地球（orbis）形状的概念。因此这句台词也可译为"你瞧，……摆弄这个世界。"

[121] 或："不都一样吗？"

[122] "十二神"用希腊文δωδεκάθεος，意指希腊神话中住在俄林波斯山以宙斯为首的十二大神。

[123] 雅典的歌队长管理服装道具。这里指参加宴会者可向他租到化装用的服装。

[124] 有人认为这是歌队长或别的某一人名，有人则认为这是一个地名。——英译者

[125] 指奥古斯都。

[126] 12月份有几个节日，如12月17日开始的农神节（Saturnalia），12月5日林神浮努斯节。节日期间人人自由（包括奴隶），尽情游乐，不需工作。

[127] 如果所有的骰子都是“一”，这一掷叫做“狗”；如果所有骰子点子都不同,则称“维纳斯”。——英译者

[128] 米涅尔娃的五日节在3月20—25日。——英译者

[129] 罗马人通常冬季住有阳光的一边，夏天住晒不到太阳的一边。

[130] 玛塞纳斯（Maecenas）是他的亲信之一，家住埃斯奎林郊原（Esquilinus Campus），那里空气新鲜，于健康有益。

[131] 宽者为元老服，窄者为骑士服。

[132] 以讲故事谋生的人。其故事常包括神力造成的奇迹。

[133] “里吉亚”（regia）意译为“王宫”或“议事厅”（见本卷XXXI.此处），原为第二王努玛王宫，在罗马圣路（Via sacra）上维斯塔神庙旁。但英译者认为是另一地名。

[134] 一种食用葡萄，不是榨酒用的。——英译者

[135] 罗马人对犹太人的宗教仪式并不清楚。犹太人并不在安息日（星期六）斋戒节食。

[136] 6个1/6（senos sextantes），即一大杯（sextarius0.547升），等于12杯（cyathes）。

[137] 虽然用的日耳曼酒名，实为意大利产的一种廉价酒。

[138] 一种敷剂。——英译者

[139] 罗马到普赖尼斯特约32公里，到提布尔约25公里。

[140] 布鲁图在公元前46年发表了论加图的颂词。——英译者

[141] 奥古斯都写的悲剧《阿雅克斯》主角是荷马史诗中的英雄。他和奥德修斯争阿克琉斯的盔甲，失败自杀。罗马用海绵拭血。

[142] 按拉丁语语法规则，城市名称有专门的地点格词尾形式，无须用介词。

[143] 亚细亚学派的风格浮夸堆砌，和阿提克学派的质朴相反。

[144] 卡伦德日或"朔日"（kalendae）是罗马历法中一个特有的名称（初一），希腊历法中没有这类特别的名称。

[145] 这些词之间都有词义或语法含义上的区别。有的是完全不能通用的。

[146] 普林尼：《自然史》2，25，说月桂树（见《提比略传》，LXIX）和海豹从不遭雷击；又说雷电打不到地下5尺。——英译者

[147] 仿佛被另一个朱庇特、即"雷神朱庇特"，所夺走。朱庇特作为雷神可能是后来受外来崇拜影响的结果。

[148] 这是一种以自贱行为祈求复仇女神宽恕的做法。

[149] 罗马人以8天为一周，照他们的说法是从第1天到第9天，第9天为"集市日"（nundinae）。——英译者

[150] 罗马历法，诺奈日（Nonae）在3，5，7，10月为第7日，其余月份为第5日。"诺奈日"发音中有Non（"不"、"无"），故不吉利。

[151] 他在雅典加入过崇拜谷神德墨忒耳（罗马人称刻瑞斯Ceres） 的厄流息斯秘教团体。

[152] 埃及人崇拜神牛的中心在孟斐斯。

[153] 在没这样做之前，立法程序是不完全的。参见《神圣的朱里乌斯传》XXVIII.此处 。——英译者

[154] 埃及尼罗河三角洲的一城市门德斯的一位哲学家。

[155] lectica（肩舆）如中国轿，里面人是躺着的，故如床榻。

[156] 罗马人常以蛇为精灵，庞培城壁画上有以两蛇为一夫一妻之精灵者。——英译者

[157] 为避免亵渎祭神仪式。——英译者

[158] 阿庇亚大道的别名。——英译者

[159] 鹰兆预示国王的权力（参见李维第1卷之34）。

[160] 代替直接吻他。

[161] 见《神圣的朱里乌斯传》，XV节注 。

[162] “尼康”希腊文νικῶν意为“胜利者”；“优图霍斯”希腊文εὐτυχής，意为“幸运者”。

[163] 祓除（Lustrum）是一种涤罪献祭，每5年（实为4年）举行一次，在公民调查结束后由监察官主持在战神广场进行。以一只公牛、一只羊，一只猪祭神，一位监察官祈祷，读祝词，在祝词中祈求下一个五年国家好运，并为此许愿立誓。

[164] 这庙是阿格里巴建造的，正面刻着他的名字。

[165] 指他的家族名 Caesar。

[166] 拉丁文字母C代表数字100。

[167] Pallium是希腊人特有的服装，有如托加袍（toga）之于罗马人。——英译者

[168] 厄腓比（ephebi）是希腊人对自己的正在接受军事训练的18—20岁的青年的称呼。卡普里埃岛早就是希腊人的殖民地。希腊人的这一习惯当时在这里还流行。

[169] 意思是："天天是节日的地方"或"无所事事之地"。

[170] 希腊文Κτίστης用于称一个城市或殖民地的创建人。

[171] 贝尼温图姆。——英译者

[172] 因衰弱无力，嘴巴合不上了。——英译者

[173] rostra，以所俘敌船船首为饰的讲坛。新讲坛是奥古斯都所建，阿克兴战后以安东尼舰队的船首为饰。

[174] 提比略用"奥古斯都"称号，利维亚用"奥古斯塔"称号。但提比略直到元老院授予他这个称号时才接受。——英译者

[175] 大概指他自己出生的部落和恺撒所属的部落。

[176] 这是一种委婉的措辞，意即"死后"。——英译者

第三卷 提比略传

I. 属于贵族的克劳狄家族（因为另外还有一支拥有同样大权势和声望的属于平民的克劳狄家族）发祥于萨宾人的勒吉里城[注]。这个家族是在与罗慕洛斯共享王权的提图斯、塔提乌斯的发起下，带着大批依附者从这里迁到刚建城不久的罗马来的，或按更通行的说法，是在诸王废逐后第六年[注]，由该家族的族长阿达·克劳狄的发起迁来罗马的。在罗马该家族被接纳为贵族，还为自己的依附者从国家在阿尼奥河[注]彼岸地区领得一份公地，为自己家族在卡庇托尔山冈下领得一块墓地[注]。尔后，随着时光的流逝，这个家族荣任过28次执政官、5次独裁官、7次监察官、荣获6次大凯旋式和2次小凯旋式。该家族成员用过各种不同的名字和称号，但他们在发现该家族两个名叫鲁基乌斯的成员犯了罪——一个抢劫；另一个凶杀——之后，一致同意废弃鲁基乌斯这个名字，同时在他们原有的名字里加上了一个“尼禄”的称号，“尼禄”这个词在萨宾语里是“骁勇、健壮”的意思。

II. 众所周知，克劳狄家族有许多人曾为国家作出过卓越的贡献，但也有不少人有过劣迹或罪行。下面我只举几个最重要的例子。盲者阿比乌斯曾力阻罗马人与皮洛斯王订立有害的和约（280 B.C.）[注]。克劳狄·卡德克斯第一个率领一支舰队渡过海峡，并把迦太基人赶出西西里[注]（264 B.C.）。提比略·尼禄在哈斯杜鲁巴率大军从西班牙进到意大利时把他击溃了（207 B.C.），没有让他和他的兄弟汉尼拔会师。与上述事情相反，编纂法典的十人委员会成员之一的克劳狄·勒吉里阿努斯情欲冲动，曾企图迫使一个有自由人身份的少女沦为奴隶，这引起了平民反对贵族的第二次分离运动。[注] 克劳狄·鲁苏斯在阿比福卢姆日[注]给自己塑了一尊头戴王冠的塑像，企图通过依附者统治意大利。克劳狄·普尔赫尔不顾凶兆在西西里附近发动了一次海战（249

B.C.）——在他占卜时，献牲的鸡不肯吃食，他把它们扔进海里，说它们既然不肯吃食，就让它们去喝水吧。结果海战失败了。当元老院为此命令他任命一名独裁官时，他任命自己的信差格利奇阿斯担任此职，仿佛又拿国家危亡开了一次玩笑。

克劳狄家族的妇女也有同样相反的记载。例如，有两个克劳狄娅是这个家族的人。一个克劳狄娅曾在当众祈祷之后把搁浅在第伯河里的装载伊达山众神之母圣物的船只拖出了浅滩（204B.C.）。她祈祷说的话是：如果她确实是清白的，那么愿圣船跟她走。[注] 另一个克劳狄娅是妇女中第一个在人民面前被判犯有侮辱尊严罪的（246 B.C.）；因为她曾因自己的马车在密集的人群中走不快而大声埋怨，说但愿她的哥哥普尔赫尔复活，再次失去舰队，以缓和罗马城的拥挤。

此外，众所周知，所有克劳狄家族成员都是贵族派，都是贵族优越感和贵族权势的坚定维护者； 只有普布里乌斯·克洛狄乌斯一人例外，他为了把西塞罗逐出罗马，让一个比他自己还年轻的平民把他收为养子[注] （60 B.C.）。这个家族的成员对待人民都态度强硬而傲慢，即使控其死罪，他们也不会有人低声下气穿上丧服，乞求人民宽恕；有些人甚至在争吵和纠纷中殴打平民保民官。甚至有一位维斯塔贞女，在其兄未得人民许可即举行凯旋式时[注] （143 B.C.），登上他的战车陪送他直到卡庇托尔，以使任何一位保民官的拦阻或禁止都成为亵渎行为。

III. 这就是提比略·恺撒家族的根，并且父母双方都出于这个根，父系出于提比略·尼禄，母系出于阿比乌斯·普尔赫尔，而提比略·尼禄和阿比乌斯·普尔赫尔都是盲者阿比乌斯的儿子。提比略·恺撒由于外祖父曾被李维家族收养，故又属于李维家族。这个家族虽源于平民，可是也很有名望，曾8次荣任执政官，两次荣任监察官，得到过3次凯旋式，甚至荣任过独裁官和骑兵长官。这个家族之所以有名，还由于它出过一些有名的人物，其中尤其是萨里那托尔和德鲁苏斯。 前者在任监察官期间（204 B.C.）曾给所有对他反复无常的部落做上暗记[注]，因为他们曾在他一次任执政官期满后指控过他并科以罚金，可是又再次把他选为执政官和监察官[注]。德鲁苏斯由于在一次和敌将德拉乌

苏斯的单独决斗中杀死了他，因而为自己和后代赢得了那个名号。又据说，在他以代行大法官衔出任高卢总督时，从这个行省取回了很久以前塞诺尼人[注]在围攻卡庇托尔时索去的黄金（390 B.C.）；与传统说法相反，这笔黄金卡米路斯并未能从塞诺尼人那里夺回。他孙子的孙子〔曾在反对革拉古兄弟的斗争中（122 B.C.），由于有卓越贡献而得到"元老院监护人"的称号〕留下一子，当他在类似的内战中正忙于进行诸多筹划时，此子被他的反对派奸诈地杀死（91 B.C.）。

IV. 提比略的父亲尼禄在亚历山大里亚战争中（48 B.C.—47 B.C.）曾任朱里乌斯·恺撒的财务官、舰队指挥官，为胜利作出重大贡献。为此，他被推举为大祭司，接替普布里乌斯·斯奇比奥，被派往高卢管理殖民地，其中包括那旁和阿瑞拉特。但在恺撒遇刺后，所有人恐于暴民作乱，均赞同实施大赦，唯他支持奖赏诛杀暴君者的建议。后来，他担任了大法官；任职期满时，"三头"争端出现。他在法定期限之后继续保留其官徽并追随"三头"之一的安东尼的兄弟（41 B.C.）当时的执政官鲁基乌斯·安东尼去了佩鲁西亚。别人投降后，只有他仍效忠于他，并离开这里先到普赖尼斯特，然后去那布勒斯。在许诺自由以试图征募奴隶充军计划失败后，他避难西西里。但是，塞克斯都·庞培没有立即接见他；使用法西斯的手段也遭拒绝[注]。一气之下，他穿越亚该亚参加了马尔库斯·安东尼的队伍。不久，他与安东尼重返罗马，重建普遍和平。并且在奥古斯都的请求下，他将妻子利维娅·德鲁西拉出让给奥古斯都。[注]当时德鲁西拉已有身孕，并且以前曾给他生过一个儿子。不久，尼禄去世，留下两个儿子——提比略·尼禄与德鲁苏斯·尼禄。

V. 一些人说提比略出生于丰迪（这是一个不可信的猜测，这只不过是因为其外祖母是那地方的人而已），并且说后来按元老院命令，在那里立了一尊幸运女神菲利克塔斯的塑像。但按流传最广、最令人信服的说法，提比略出生在罗马的巴拉丁区，马尔库斯·艾米利乌斯·雷必达和鲁基乌斯·穆那提乌斯·普拉库斯任执政官之年11月16日[注]（11月16日，42 B.C.），前者是第二次任职，当时菲力比战争正在进行。事实上，年代记[注]与政府公报都是这样记载的。尽管如此但还是

有人认为他出生于前一年，即希尔提乌斯和潘萨执政之年；另有一些人则认为他出生于后一年，即塞维利乌斯·伊索里库斯和鲁基乌斯·安东尼任执政官之年。

VI. 提比略在困苦和忧患中度过幼年与童年。他跟着父母四处逃亡。在那布勒斯，因他哭叫两次险些暴露其父母；当敌人追上来时，他们正在偷偷地逃往一条船上去。一些同行者想在这紧急关头帮助两位妇人解除重负，一次从奶娘哺乳中，一次从他母亲的怀里把他夺了过去。他和他们一起踏遍了西西里、亚该亚，在亚该亚受到了拉希蒂梦人的关照，因为拉希蒂梦人是克劳狄家族的依附民。夜间离开那里时，提比略险些丧命，因为树林突然起火，他们周围都是火，团团火焰围住他们，使得利维娅的部分衣服和头发被烤焦。在西西里，塞克斯都·庞培的姐妹庞培娅送他的礼物是一件斗篷和环扣及一些金饰钉。这些东西至今还保存着，并陈列在贝亚。由于提比略按马尔库斯·盖利乌斯的遗嘱被收为养子，故回到罗马后，继承了他的遗产。但不久，他放弃了盖利乌斯这个名字，因盖利乌斯曾属于反奥古斯都派。

9岁时，他上舰首形讲坛颂扬亡父。而后，刚刚成年，他即在阿克兴凯旋式上随从奥古斯都战车[注]骑马行在左侧，屋大维娅的儿子马尔采鲁斯骑马行在右侧。他还主持城市庆典，并带领一群年龄较大的男孩[注]在表演游戏时出演特洛亚游戏。

VII. 提比略青年时期以及往后——从穿上成年人托迦至统治开始这一段——主要事迹如下：为纪念亡父，他曾举办过一次斗剑表演，在不同地点、不同时间他又举行过第二次斗剑表演以纪念其祖父德鲁苏斯。第一次在罗马市心广场，第二次在圆形剧场。[注]他甚至邀请了一些退休的有功角斗士[注]参加，给每人发10万塞斯特尔提乌斯的酬金。他还举办舞台表演，但不亲自出场。所有这些演出都规模巨大，花的是他母亲和继父的钱。

提比略娶阿格里皮娜为妻，她是马尔库斯·阿格里巴之女，罗马骑士凯基利乌斯·阿提库斯（西塞罗和他有书信往来[注]）之孙女。阿格里皮娜生下德鲁苏斯之后，尽管和他情深意笃，而且阿格里皮娜再次

怀孕（11 B.C.），但他被迫与她离了婚，并且，不久就和奥古斯都之女朱里娅结了婚。这使他内心非常痛苦，因为他对阿格里皮娜十分眷恋，而讨厌朱里娅的性格，尽管他知道朱里娅甚至在前夫在世时就对他有意，事实上人们到处这么说。离婚后，他依旧感伤地思念阿格里皮娜。在他唯一的一次与她邂逅时，他恋恋不舍，含泪目送阿格里皮娜远去，以致人们采取了措施，不让他们再有机会见面。他与朱里娅最初相处融洽，并报之以爱，但不久便对她冷漠起来。当维系他们关系的那个生于阿奎亚的孩子夭折之后，他们关系破裂了，他甚至不再与她住在一起。他哥哥德鲁苏斯死在日耳曼了（9 B.C.），他把他的遗体运回罗马，一路步行在前。

VIII. 提比略开始自己的公民活动，是当着奥古斯都的面几次在法庭上为阿凯拉斯国王、特拉利斯人以及巴萨利人辩护。他支持蒙受地震灾害的劳底开亚人、提亚底拉人和开俄斯人的城市向元老院提出的援助恳求。他指控法尼乌斯·卡皮欧与瓦罗·穆勒那犯有密谋反对奥古斯都的侮辱尊严罪，并使前者判了刑（23B.C.）。其间，他两次执理公务：一次是恰逢粮荒，他主持粮食供应；另一次是调查全意大利奴隶禁闭所。禁闭所的主人声名狼藉，他们被控不仅长期监禁行人，而且还窝藏因害怕服兵役而到此躲避的人。

IX. 提比略开始戎马生涯是作为军团长官与坎塔布里亚人作战（25 B.C.）。而后，他统领军队到东方，恢复提格拉尼斯在亚美尼亚的王位，并在中军帐前为他加了冕。此外，他索回了帕提亚[注]人当初夺取的马尔库斯·克拉苏的军旗。约一年之后，他统治山外高卢，当时此地正因蛮人入侵与首领分裂而处于动乱之秋。此后，他与里提亚人以及文得里西人进行了战争，再和潘诺尼亚人，最后和日耳曼人进行了战争。他在里提亚战争中征服了阿尔卑斯山部落，在潘诺尼亚战争中征服了布琉西人与达尔马提亚人。在日耳曼战争中，他把4万俘虏带至高卢并在莱茵河流域为他们安家。由于这些战绩，他得到小凯旋式，加乘战车入城[注]（7 B.C.和9 B.C.）。一些人认为，这是一种新的殊荣，以前还从未授予任何人，以前只授凯旋勋章。

他任财务官、大法官以及执政官时年龄比一般人小，且几乎不间断地担任这些职务[注]。稍后，他再度出任执政官（6 B.C.），同时获得5年保民官的权力。

X. 正当提比略功成名就、且年富力强之时，他却突然决定隐退，尽可能地远离公众。这可能是出于对妻子的厌恶，虽然他不堪再忍受下去，但又不敢谴责或遗弃她；或许是为了避免熟而生厌，不然就是为了以隐退增进自己的威望，期待国家一旦再需要他。有人认为，因为奥古斯都的孙子们业已成年，所以他主动退出政界，放弃长期占据的一人之下万人之上的地位，效仿马尔库斯·阿格里巴的做法[注]。阿格里巴在马尔采鲁斯从政伊始即隐退至米提勒纳，以免人们觉得他的存在妨碍了马尔采鲁斯或缩小了马尔采鲁斯的影响。后来提比略自己也这样解释。在请求退隐的当时，他提出的理由是感到公务太累，想要休息一下。无论是母亲求他留下来，还是继父在元老院公开抱怨他抛弃自己，都动摇不了他的决定。相反，当他们作更大的努力阻留他时，他绝食4天。当他最终被允许离去时，他把妻儿留在罗马，匆匆去了奥斯提亚，动身时未对任何送行的人说一句话，只吻了少许几个人。

XI. 提比略从奥斯提亚沿坎佩尼亚海岸航行时得知奥古斯都身体不爽后，他稍事停留，但传闻说他这是在伺机实现其最大志向。因此，尽管前行风浪可怕，他还是直航罗德斯。当初他从亚美尼亚返回时曾在此逗留过，从那时起他便被小岛的美丽和宜于健康所吸引。他开始在这里过起一个普通公民的生活。他对那里简朴的房舍以及郊外并不过于宽敞的别墅心满意足。有时不带卫兵或传令兵，独自在运动场散步，并与当地希腊人以一种几乎平等的态度互致问候。

一天早晨，在安排当日日程时，他说想去看望城里的所有病人。他的随从误解了他的意思，传令把所有的病人都集中到城市的柱廊，并按病类排列。当提比略看到这一意外的情形时惊呆了，有好一阵子不知所措。最后，他走到每个人面前，一一为此致歉，即使是最卑微、最普通的人也不例外。

只有一次人们明白地看到他行使保民官的权力。他常常光临哲学学校谛听教授的讲演。一次，当对立的两派诡辩学者激烈争论时，他也介入了，并似乎支持一方，一个家伙为此恶语攻击他。他于是缓步回到家中，旋即突然带着卫兵和随从走出来，吩咐传令兵把那个出言不逊的家伙带上法庭，并把他投入监狱。

此后不久，他得知妻子朱里娅因不道德与通奸被逐，便依照奥古斯都的旨意，以他的名义寄给朱里娅一纸休书。虽然这于他是个好消息，但他还是认为自己有责任尽可能地多写信劝他们父女和解。他还允许她保留他在任何时候送她的任何礼物，虽然这已不是她应该得到的了。同时，他的保民官任期已满，他终于承认隐退的唯一目的是避免与盖乌斯和鲁基乌斯争权的嫌疑。他说如今这种嫌疑已成过去，盖乌斯和鲁基乌斯已长大成人，没有什么再威胁他们一人之下万人之上的地位了。最后他请求允许他探望自己所思念的亲人，但遭到拒绝。另外，他也被劝告放弃任何对自己亲人的思念，因为他曾如此强烈地想要抛撇他们。

XII. 于是他不得不仍然待在罗德斯，靠母亲的帮忙好不容易得到允许：当他不在罗马期间，可以用奥古斯都特使的头衔[注]，以掩盖其耻辱。

这时，他事实上已经不只是一个老百姓，而且是在危险与恐惧中度日。他远离海岸退居到该岛的内地，避开路过这里而顺便拜望他的人们，而这种人又总是那么多，因为无论哪个将军、 哪个高级长官，不论去哪个行省都要路过罗德斯。此外，他的不安还有更重大的理由，因为当他渡海去萨摩斯看望已出任东方总督的继子盖乌斯时，发现盖乌斯由于受到自己的亲随兼卫士的马尔库斯·罗利乌斯对提比略的诽谤的影响，已对提比略有一定程度的疏远。他还被怀疑通过拥护他的几名百夫长（那时正休假后回军营），给几个人捎去措辞暧昧的信，显然是想煽动他们造反。当奥古斯都把这个疑虑通知他时，他一再请求派一个无论什么级别的人来监视他的言行。

XIII. 他也放弃了日常骑马练武。他不穿罗马人的服装，而穿起希腊人的斗篷和搭鞋[注]，就这个样子过了两年多，一天天愈来愈受到歧视和憎恨。涅马苏斯城的市民甚至捣碎了他的塑像和半身像[注]。在一次私人午宴上，当有人提到他的名字时，另一人起身向盖乌斯保证只要他下个命令，他将立即乘船去罗德斯将这个"流放者"（他当时就是被这样称呼的）的首级取来。这使他的处境已不再只是可怕而是实在危险了。正是这一情况迫使提比略，还有他的母亲，以最迫切的祈求要求召他回国。他得到了许可，不过这也是由于一个机遇。奥古斯都这时已决心在这件事情上不做任何违反其长子[注]意愿的决定，而这时其长子正巧与马尔库斯·罗利乌斯不和也愿意听听继父的意见。于是经盖乌斯同意，提比略应召回国，条件是他不得再参与或关心国事。

XIV. 就这样他在隐退后的第八年回到了罗马（2A.D.）。展望未来，他充满信心——从早年的预兆和预言而形成的信心。

利维娅在怀他时，试图用各种占卜预测能否生男孩，她从孵蛋的母鸡身下取出一枚鸡蛋，鸡蛋在她手里捂热以后，轮流传给她仆人用手捂，结果一只长有美丽雏冠的小公鸡出壳了。在提比略还是个婴儿时，占星家斯克里皮尼乌斯预言他将来会大有作为，甚至有一天可成为国王，但无王冠，须知那个时候人们还不知道恺撒式统治也是一种王权。另外，在他第一次出征率领军队途经马其顿去叙利亚时（42 B.C.），曾发生这样一件事：在菲力比胜利纪念地，当年胜利军团建造的祭坛突然自行起火。后来，在去伊利里库姆的途中，他去巴达维乌姆城附近的革律翁神谕所，抽出的签要他往阿波努斯泉水里扔金骰子以求答案，结果他所扔的金骰子跳出了最大的数，那些金骰子至今在水中还可见到。在他被召回国的前几天，一只罗德斯从未见过的鹰落在他的房顶。在他得到可以回国通知的前一天，换衣服时他的上衣发出闪光。因长于占卜被提比略接来身边的占星家塞拉西鲁斯，这次一见到船，便断言这将带来好消息。这次他说中了，提比略第一次信服了他的占卜能力。也正是这一次（当时他们正在一起散步），提比略真想把他推下海去，因为他认为他是个伪预言家，真不该让他知道自己的机密，因为所有往事都证明事实总是与他的预言相反。

XV. 提比略回到罗马，把他的儿子德鲁苏斯引荐给公众之后，便马上搬离卡利那的庞培老屋[注]，迁至位于艾斯奎林的玛塞纳斯花园。在那儿，他过上了完全隐居的生活，只管自己私人的事情，几乎不涉足政界。

三年中，盖乌斯和鲁基乌斯相继死去，提比略和死者们的兄弟马尔库斯·阿格里巴一同被奥古斯都收为养子，他自己则按义务先收养了自己的侄儿日耳曼尼库斯。从那时起，他不再做任何作为一家之长所做的事情，也不再保有他已丧失的任何权利[注]：他不能赠送礼物或解放奴隶，也不能接受遗产或钱物，除非作为父权支配下的私房钱。[注]从这时起，他不放过做任何事以增加其声望。尤其在阿格里巴被抛弃、放逐之后，显而易见，继位的希望落在他一人头上。

XVI. 他再次被授予为期5年的保民官职，被指定负责平定日耳曼。帕提亚的使者在罗马向奥古斯都说明了自己的来意后也被派往日耳曼行省去见他。当伊利里库姆的叛乱被通报上来后，他又被指派到那里去指挥一场新的战争，这是从迦太基战争以来所有对外战争中最严峻的一次。这场战争历时3年，他统率15个军团和一支相应的辅助部队在供给极度匮乏、困难重重之中作战。虽然他常被召撤军，但还是继续战斗，以防近在咫尺的强大敌人乘罗马人退兵而发起反攻。他坚持不退，结果立下了巨大的战功。他完全征服并控制了整个伊利里库姆，该地与意大利、诺利库姆王国、色雷斯、马其顿接壤，濒临多瑙河、亚德里亚海。

XVII. 当时的环境使他的这一战绩荣誉上加荣誉；因为正好在这同时克文提里乌斯·瓦鲁斯和他的3个军团在日耳曼全军覆没。毋庸置疑，假如不是伊利里库姆先已被降服，获胜的日耳曼人就会和潘诺尼亚人联合起来。因此他被授予凯旋式并获得了许多崇高的荣誉。一些人甚至建议赠与他“潘诺尼库斯”的称号，另一些人建议赠与“英维克图斯”称号，又有一些人建议赠与“庇乌斯”称号[注]。奥古斯都否决了这种建议，重申提比略将满足于在其父去世后继承而得的尊号。提比略主动推迟了凯旋式，因为全罗马正在哭悼瓦鲁斯的阵亡战士。但他在进城时身着镶红托加袍，头戴桂冠，登上塞普塔[注]的高台，元老们站

在两侧，他站在两名执政官之间奥古斯都身旁。他在这一位置上向人民致意，随后在众人陪伴下前往各处神庙。[注]

XVIII. 次年，他回到日耳曼。当得知瓦鲁斯的惨败是由于这位将军的鲁莽与粗心时，他决定从此不经讨论，不采取什么行动。他从前本来一贯独断专行，自以为是，现在一反常态，在制订战役计划时总要与众多的顾问进行商讨。他也更严格认真。在渡莱茵河时，他严格限制只能携带必不可少的东西，摆渡时他站在岸边检查上船的每一辆马车，看船上装的是否都是规定的必不可少的东西。过了莱茵河之后他采取了如下的生活方式：坐在户外草地上进餐，经常露宿过夜，在发布次日的所有指令以及关于应付突发事变的注意事项时都用书面形式并口头叮嘱：假如有人对什么事有疑问，任何时候，甚至晚上，都可以来问他本人。

XIX. 他在军中施行最严格的纪律，恢复旧时的惩罚与羞辱手段。一个军团司令派几个士兵跟他的释放奴过河去打猎，为此他给以降职处置。在战斗中他从不指望运气和侥幸。如果他夜间工作时，碰巧跟前的油灯突然自行打翻熄灭了，他会仍然怀着很大的信心投入战斗。他说，他的先人在所有战争中都见到过这种预兆，他信赖它。然而，就在胜利之际，他险些遭到一个布鲁克特利人[注]的谋杀，这个人夹杂在他的仆人中得以接近他，但由于神情紧张而被识破。经过严刑审讯，他承认了自己的罪恶意图。

XX. 两年后，提比略从日耳曼回到罗马（12 A.D.），举行了推迟的凯旋式，他的副将们陪伴着他，由于他的坚决请求，他们也获得了胜利勋章。在到卡庇托尔之前，他从战车上下来，匍匐在主持庆典的父亲膝前。他厚赠潘诺尼亚人首领巴托，并把他送往拉文那，以表示对他的感激。因为当提比略和自己的军队被困处于险境时，是巴托让他逃脱的。然后，他设1000桌宴席款待人民，又给每人300塞斯特尔提乌斯。他用战利品的收入，以他和他兄弟的名义重修和奉献了和谐女神庙，以及波吕克斯和卡斯托尔神庙。

XXI. 执政官们此后不久提出并通过了一个法案，要求他与奥古斯都共同统治行省和进行户籍调查，因此他一结束祓除仪式[注]便动身前往伊利里库姆。但他又被立即中途召回，提比略发现患病的奥古斯都已生命垂危，他与奥古斯都单独度过了整整一天。

我知道有一个流行的说法：提比略在和奥古斯都进行了私下谈话离开房间后，奥古斯都的内侍听见奥古斯都说："可怜的罗马人民啊，你们将落入虎口被慢慢地嚼碎了。"我也看到有人记载说：奥古斯都曾十分公开和坦诚地批评提比略性情残酷，以至不止一次当提比略到来时，中断自己比较自由轻松的谈话；他同意收他为养子也完全是因妻子的一再恳求，或者，也许是暗自思忖的结果，认为有这样一个继承人，有朝一日他本人会因此得到更大的同情。但是尽管如此，我依旧怀疑一个如此谨慎而又远见的元首会行而不思，特别是在这样重大的事情上。我认为他是在权衡了提比略的优缺点之后，觉得提比略优点更多才这样做的。我持这种看法尤其是因为奥古斯都是在人民面前宣誓为了国家利益收养提比略的，他还在几封信中评价了提比略，说他是最有能力的统帅和罗马人民唯一的保护人；为证明我的上述观点，我从这些信中摘录了几段附在下面：

> 您好，最最亲爱的提比略，愿你幸福地为我为缪斯而战[注]，您好，最最亲爱的，以我的幸福发誓，你是最勇敢的男儿、最谨慎的统帅。
>
> 亲爱的提比略，我对你夏季战役的指挥有的只能是赞扬；我很清楚，在如此多的困难中、在士兵如此轻敌的情况下，没人能行动得比你更明智果断的了。所有和你共过事的人都会赞同，下面这句诗可以适用你：
>
> "此人凭其警觉，独力回天，为我们重新办好了事情。"[注]
>
> 假如有什么事要我仔细思考，或者，有什么事使我恼火，凭朱庇特起誓，我会非常想念我亲爱的提比略，并且记起荷马的如下诗句：

“只要他跟我同行，

即使四面火焰如海，

我们也能闯出来、双双返回，

因为他有丰富的智慧，无尽的主意。”注

当我听到读到你由于日夜操劳而消瘦了的消息时，假如我没为你而全身战栗的话，就让诸神惩罚我，我恳请你保重，一旦我和你的母亲看到你病了，这会要了我们的命的，这也会危及罗马人民的最高权力。

假如你身体欠安，我是否安康是无所谓的事。

我乞求诸神为我们保佑你并赐予你健康的身体，在现在和永远的将来，假若他们不是十分怀恨罗马人的话。

XXII. 提比略直到除掉了小阿格里巴后才公布了奥古斯都的死讯。小阿格里巴为一个奉命保护他的军团长官所杀；这个人接到一封命令他这样做的信。不知道这是奥古斯都为根除将来不和的遗患，临死时留下这封信的呢，还是利维娅以她丈夫的名义伪造了这封信？若是后者，也不知是否得到过提比略的默许。无论哪种情况，当这位军团长官报告他已执行了命令时，提比略否认他曾下过如此命令，要那人接受元老院审讯。提比略这样做显然是为了避免当时引起的公愤，后来他不再提起此事，便使事情渐渐被遗忘了。

XXIII. 尽管如此，当他根据保民官的权力召集元老院会议并开始致辞时，似乎因为不胜悲痛之至，他突然大声呻吟起来，并且不仅希望能不说话，而且希望能死了才好，他把讲稿递给儿子德鲁苏斯，请他代读。然后，拿过奥古斯都遗嘱，他吩咐一个被释奴宣读，在遗嘱上签字的证人中，他只让元老等级的人进入库里亚会场，其他等级的人只能在会场外确认自己的签名。遗嘱开头的话是这样的：“由于残酷的命运使我失去了两个儿子盖乌斯和鲁基乌斯，提比略·恺撒可继承我

三分之二的遗产”。这些话本身使那些相信奥古斯都指定提比略为其继承人是出于不得已，因为没有其他可供选择的人更相信自己的看法了，既然他让自己写下了这样一个开场白。

XXIV. 虽然提比略毫不犹豫立即接受并行使起元首的权力，让一队卫兵站在自己周围，这就意味他已在实际上掌握了权力并拥有统治者的外部标志，但他在很长一段时间里仍拒绝这一头衔，并以无耻的虚伪一会儿谴责那些劝他接受这一头衔的朋友，说他们不知道帝权像怪物一样可怕，一会儿当元老们跪在他面前乞求他不要再固执拒绝时，他以含糊的答复和佯作犹豫而使元老们心神不定。终于，一些人失去了耐心，有一个人竟在混乱中喊道：“不干就让他走开!”另有一人当面对他说，别人是拖延做允诺过的事，而提比略则是拖延允诺已经开始做了的事。最后，他装作似乎迫于无奈，且抱怨这是把沉重的奴役强加于他，还是接受了帝国的权力。他以此种方式暗示希望有一天能摆脱它，他的原话是这样的：“我希望有一天你们会认为，给一个老人一些休息是公正的。”

XXV. 他犹豫的原因是出于对各方面来的危险的恐惧。这使他常说他是“牵着狼耳朵”[注]。事实是，阿格里巴的一个名叫克勒蒙斯的奴隶已集合了一支不小的队伍要为其主人报仇；贵族鲁基乌斯·斯克里波尼乌斯·利波密谋叛乱；在伊利里库姆和日耳曼的军队里一下子发生两起叛乱，两支军队都要求许多特权，首先是他们要求与禁卫军享有同样的薪金。日耳曼的军队甚至不愿意承认一个不是自己拥立的皇帝，他们全力吁请他们的统帅日耳曼尼库斯继位，尽管后者一再拒绝。特别是由于对这种可能性的恐惧，提比略请求元老院再任命一个人和他一起执政，他说如果没有一个或几个同僚合作，谁也承担不了整个国家的管理任务。他也佯称自己身体欠佳而使日耳曼尼库斯耐心等待，希望不久即可继位，至少可以参与统治。叛乱被平息后，他用诡计骗过克勒蒙斯把他俘虏了，他由于不敢在权力还不稳固时采取严厉措施，直至第二年，他才在元老院传讯利波，此前，他满足于暗中提防他。例如，当利波在祭司团中与他一起献牲时，他吩咐给利波一把铅刀而不是一把常用的祭祀刀。[注] 当利波要求与他单独密谈时，他只同意由

他的儿子德鲁苏斯陪着他在散步时与利波交谈，并在整个交谈过程中他一直握着利波右臂，佯作倚在他身上似的。

XXVI. 威胁既已解除，起初他待人接物完全像一个普通公民，甚至比一个普通公民更谦逊。在众多的最高荣誉中，他只接受了几项一般的荣誉。如果他的生日适逢平民竞技会，他也只勉强同意在赛马活动中外加一部马车以示为他祝寿，他禁止给他建造神庙，设置佛拉门祭司和普通祭司，立塑像和半身像必须得到他本人许可，并且不得与神像并立在一起，只能放在神庙的装饰品之间。他不许对他起誓效忠[注]，也不许用他的名字称呼9月，只用利维娅的名字称呼10月。他也拒绝"英白拉多"、"国父"的尊称以及在他的门上挂公民花冠[注]。虽则他继承了"奥古斯都"头衔，但他只是在给别国国君或公侯的信中才使用这个称号。继位之后，他只三次出任执政官，第一次只几天，第二次三个月，第三次他不在罗马，直到5月15日[注]（18，21，31 A.D.）。

XXVII. 他对阿谀逢迎深恶痛绝，不允许任何元老接近其肩舆，不论是为了向他致意还是为了公务。当一个前执政官向他致歉并想拥抱他双膝时，他匆忙后退，以致仰面跌倒。事实上，如果有人在与他交谈时或在事先准备好的讲话中使用恭维的语言，他就毫不犹豫地打断他，申斥他，并立即予以纠正。有一次，有人称他为"君主"，他警告对方不要再使用这一激怒他的称谓。当另一个人称他的工作为"神圣的"工作，说他以"主宰的姿态"在元老院发表讲话，他迫使他换用别的词，把"主宰的姿态"换成"顾问的姿态"，把"神圣的"换成"烦劳的"。

XXVIII. 更有甚者，他能对冒犯、毁谤和侮辱他本人和他家人的话语保持自制和忍耐，常常宣称，在一个自由的国家里应该有思想和言论的自由。有一次，元老院提议追究冒犯、污辱他的事和人时，他说："我们没有空暇时间把自己纠缠到这些没有尽头的琐事里去，假如你开了这个头，你就只好无暇再去做别的事了，大家一遇到这种情况就都会把自己无谓的争吵拿到你的面前来了。"他在元老院中像这种完全配得上公民身份的讲话是有记载的："假若有人批评我，我将努力向他解释我的言行；假若他固执己见，我也将对他不友好。"

XXIX. 这方面他一切都做得出色，因为当他本人对元老院讲话，或对元老院或元老个人致意时，他几乎超出了礼貌的要求。有一次他在元老院与克文图斯·哈特利乌斯发生争执后，对后者说："我作为一名元老倘若对你批评时用词过激，我请求你原谅。"然后转而对所有与会者补充说："元老们，我过去说过，现在还是这么说：一个多亏你们的支持才拥有如此广泛权力的善良勤政的国家元首，应当永远是元老院的仆人，是全体公民乃至每一公民的仆人。我不后悔我所说过的话，我曾把你们视为仁慈、公正和勤勉的主人，现在也还是这样看待你们。"

XXX. 他甚至造成一个自由政府的外观：保留元老院和高级长官的昔日尊严和权力，事无巨细或公或私他都呈报元老院，例如：税收及垄断问题，公共设施的建造和修理问题，关于军队的征集和遣散，军团和辅助部队的布防，延长谁的军队指挥权和任命军事指挥官等问题，甚至给外国国王们回信的格式与内容之类问题等，都征求元老院意见。当一个骑兵大队长被指控犯有暴力和掠夺罪行时，他迫使他到元老院去申辩。他总是只身来到元老院；有一次，他因病被人用肩舆抬到元老院后，也遣散了待从。

XXXI. 当一些与他的观点相悖的政令通过后，他甚至连怨言也没有。尽管他曾宣布当选的职官应留在罗马，随时准备履行职责，但有一当选大法官仍获准外出旅行并享受大使特权。[注] 另一次他建议把遗赠给特利比亚城建造一家新剧场的钱移作修路之用，他的这一违背遗嘱人愿望的建议未能实现。又有一次，元老院通过一项法令时分成了两派，他站到少数派一边，但没有一个人跟随他过来。

他处理别的一些事情也总是通过高级长官和正常的法律程序，这时执政官享有多大的权威由下列事实可见一斑：有一次，一些从非洲派回来的使者向执政官抱怨，提比略本人对他们奉派来办理的事情迟迟不作决定。这也不足为怪，须知大家都看见过，他见到执政官时从自己座位上站起来，在街上遇到时还给让路。

XXXII. 他斥责过一些指挥军队的前执政官，因为他们未给元老院写报告，并请他给自己的士兵颁奖，似乎他们自己没有这种权力似的。他高度赞扬一位大法官，因为后者在就职时恢复了在人民面前赞美祖先的习惯。他给一些要人送葬，甚至直送到火葬场。

他对待小人物和小事情同样谦和。有一次罗德斯的城市统治者们给他的公函未落款[注]，他召见了这些人，但未说一句责备的话，只是让他们把落款补上就打发他们回去了。语法学家第奥根尼在罗德斯惯常每逢星期六（安息日）[注]讲演，有一次提比略不是在这一天去听他讲演，第奥根尼将他拒之门外，让自己的一个奴隶出来告诉他第七天再来。后来第奥根尼到了罗马，一次在提比略门前等候进去向他致敬时，提比略告诉他七年后再来，也只是如此报复而已。对那些建议在他的行省征收重税的统治者，他写信回复说，一个好的牧人只剪羊毛而不剥羊皮。

XXXIII. 他是一点一点地露出一个元首的本来面目的。虽则有一段时间他的行为变化不定，但他依然比较经常地表现出仁慈和对公共福利的关心。他的干预起初也限于阻止弊端。例如，他取消了元老院的某些政令；法庭审理案件时他不时地向法官提出忠告，法官坐在木板台上，他坐在他的并排或对面。如果有传闻说某一被告通过说情而被开释，他会突然从座位上或法官旁站出来，提醒陪审员注意法律、他们的誓言以及所审案件的性质。此外，如果公共道德受到懒惰或不良习惯的影响，他便采取措施加以变革。

XXXIV. 他削减演员的酬金，限制使用角斗士的对数，以此，压缩娱乐与演出开支。他强烈抱怨科林斯的青铜器皿价格太贵，而有一次三尾鲻鱼[注]售价竟达3万塞斯特尔提乌斯，因此他建议限制家具开支，市场价格由元老院斟酌每年调整一次。他指示营造官限制酒馆、饭店做点心陈列出卖。[注]另外，为了以身作则鼓励节约，他经常在正式宴席上上前一天吃剩的肉，例如半只公猪，并说半只公猪和一只整的公猪味道一样。

他颁布公告禁止亲吻礼[注]，只准新年互换礼物[注]。赠送给他本人的礼物，他都立即亲自还赠一份四倍价值的礼物。但由于要花整整一个月的时间接待那些在节日未能给他赠礼的人，他感到厌烦，因此没有继续这样做下去。

XXXV. 他恢复了我们祖先的一条习惯法，即对犯有淫荡罪的贵妇，若无社会起诉人，则依其亲属的决定判罪。他解除了一个罗马骑士的誓言，允许他休妻，因为，尽管他曾发过誓永远不休弃她，但他的妻子与女婿通奸。这时，有两个高等级中最放荡不羁的年轻人自愿被贬逐出自己的等级，以免受元老院法令约束，不能在剧场和竞技场参加演出；与此同时，一些无耻的女人，为避免法律制裁，也放弃特权及贵妇地位，公开宣布自己为妓女[注]。提比略对所有这些男女处以流放，以防止任何人以为这样可以得逞。当他得知一个元老在7月1日之前搬进自己的花园，以图在7月1日[注]之后按较低价在城里租一住房时，他剥夺了这位元老托加袍上的边饰。一个财务官在抽签前一日与一女子结婚[注]，抽签后一日就与她离了婚，提比略为此撤销了他的官职。

XXXVI. 他取消了外来祭仪，特别是埃及人和犹太人的祭仪。他强令所有陷于迷信的人烧掉他们的宗教衣服和所有的宗教用具。他把凡是符合从军年龄的犹太人分派到气候不太利于健康的行省去，表面上是去服军役，把其他的犹太人或信仰犹太教的人逐出罗马城。假如他们不服从，将终身受奴役之苦。他也放逐了占星术家，但宽恕那些乞求赦罪并许诺放弃占星术的人。

XXXVII. 他特别注意社会治安，剿灭流窜的土匪和镇压非法暴动。在整个意大利，他使军队驻地比以往集中些；在罗马，他建立了禁卫军步兵大队营房，他们以前是分散住在各处民房里的。

他力求事先防止民众骚动，一旦发生了，他就严厉镇压。有一次，在剧院里，一场争吵导致了流血事件，他放逐了肇事的戏迷们和他们所支持的演员，人民的任何请求都没能使他召回他们。当波伦提亚平民不让一个百夫长[注]尸体抬出广场，以期用暴力从百夫长继承人

的手中得到一笔钱用以举行一次角斗表演，提比略从城中和科提乌斯的王国各调一个步兵大队，不说明这次调动的原因，派他们从不同城门入城，突然举起武器，吹响号角，然后把大部分平民及地方元老院元老们终身监禁起来。他在帝国各地取消了到神庙避难的习惯权利[注]。由于西泽库斯人以暴力欺侮了罗马公民，他取消了他们早在与米特拉达悌王战争中获得的自由。

即位之后，他没有用过兵，只任命副将军镇压敌人的叛乱；即使这样，他也只是在必要时不得已而为之。对于那些不忠的国王以及他怀疑的人物，他通过威胁和规劝，而不是诉诸武力制服他们。有的他则通过诱人的许诺把他们诱至罗马并扣压在那儿，如日耳曼的马罗波多斯、色雷斯的拉斯库波里斯以及卡巴多西亚的阿凯拉斯，他们的王国则被降为行省。

XXXVIII. 即位之后整整两年，他没有出过罗马城；两年后也只到过邻近的几个城市，最远到过安提乌姆。即使这样的外出也是极少几次，每次也只是去几天。但他常常表明自己想要遍访所有行省和驻军，几乎每年他都要集结车辆，在自治城市和殖民地储备粮食以备旅行。最后，他还曾允诺为出巡和回返顺利而许愿，以致终于被戏称为“卡利庇德斯”[注]，这人名在希腊谚语中意为“奔跑而不前行一步的人”。

XXXIX. 提比略失去两个儿子——日耳曼尼库斯死在叙利亚，德鲁苏斯死在罗马——后，他隐居到坎佩尼亚。几乎每个人都坚信[注]并公认他再也不会回罗马来了，并且不久就会死在那里。这两个预言差一点应验了。他没有再回到罗马。几天后，又发生了一件偶然事故。当他去塔拉奇那附近的一个被称作“岩洞”的别墅进餐时，从天花板上掉下很多大石块，砸死很多宾客和仆人，而他却意外地得以幸免。[注]

XL. 他遍游坎佩尼亚，在加普亚建造了卡庇托尔庙献神[注]，在诺拉建造了一座神庙献给奥古斯都——这些都是他旅游的借口——之后，动身去卡普里埃。提比略特别喜爱这个小岛，因为只有一片小沙滩可通往这个小岛，别处都被高耸的悬崖和深水所环抱。但他被人民

坚持的请愿立即召回，因为费德那两万多观众在观看斗剑表演时因圆形剧场坍塌而丧生。他回到陆上，准许大家来见他，这尤其是因为他在当初离开罗马时，曾下令不许任何人打扰他，沿途也不许任何人来见他。

XLI. 而后，他又回到小岛，全然不理国事了。从那时起，他没有再补充骑士十人团的空缺，也没再任命新的军团长官、骑兵长官或更换行省总督。一连几年他没向西班牙和叙利亚派出执政官衔的元首代表，让帕提亚人占领着亚美尼亚，达西亚人和萨尔马提亚人占领着美西亚，任日耳曼人践踏着高卢。这是帝国的一大耻辱，也是帝国不小的祸患。

XLII. 此外，在这里由于隐居的自由，由于公众监督所不及，他以某种方式掩饰起来的自己所有恶习一下子全都放纵起来。关于这些我要从头叙述。他从军伊始，由于嗜酒如命，人们以绰号称他"毕比略"，以代提比略，称他"克尔狄"，以代克劳狄，称他"米禄"以代尼禄[注]。后来即位了，他在忙于整治公共道德时，有一次与庞波尼乌斯·弗拉库斯以及鲁基乌斯·庇索宴饮了两天一夜，而后立即任命一人为叙利亚行省总督，另一人为罗马市长，[注]并且在给他们授职时甚至说他们是最知心可靠的朋友。淫荡、奢侈、年迈的克斯提乌斯·盖路斯曾受到奥古斯都的降职处分，提比略本人几天前也曾在元老院指责过他。但在克斯提乌斯为提比略设的晚宴上，提比略要求他别改变或革掉自己的习惯，让裸体女郎伺候他们进餐。在任命一名财务官时，他没有考虑出身高贵的候选人，而挑选了一个无名之辈，仅因为此人在宴会上接受皇帝的挑战喝下整整一坛酒。他付给阿塞里乌斯·萨宾努斯20万塞斯特尔提乌斯以奖励此人表演了一个由蘑菇、鹟鸟、蛎蟓和画眉鸟进行争吵的对话。后来他增设了一个新官职——皇家娱乐总管，并把此职授予一名罗马骑士提图斯·卡桑尼乌斯·普里斯库斯。

XLIII. 他在卡普里埃过上幽居生活后，开始经营起猥亵的特别密室，一度保密的淫窟。从各地成群搜集来的少女少男——其中包括那些被称作"斯姘特里"的骇人听闻的性行为发明者，当着他的面三人一组争先恐后地交媾，用这种情景重新唤起他自己已渐熄灭的性欲。在

散布各处的卧室里，他饰以最猥亵的绘画、塑像，分置厄勒芳迪斯[注]的书籍，以便每一个人在自己进行交媾时可随手得到指定的榜样。他甚至在森林树木丛中到处安排了维纳斯的去处，男女青年便在这里的山洞或岩壁间当众表演潘神诸子和自然神女们，为此人们开始到处用一岛屿名称公开地称他为"老公羊"[注]。

XLIV. 他还有更为丑恶可耻的放荡行为，说起来不堪入耳，难以启齿，更难以置信。他开始养育很年幼的男童，称他们为自己的"小鱼"。他在床上玩他们，既因天性也因年老，他喜爱这种性生活。因此，一幅按遗嘱赠给他的巴尔哈西俄斯[注]的画——表现墨勒阿格罗斯和阿特兰塔[注]性交的——他不仅接受了，而且还把它放在自己的卧室里，虽然他也可以不取这幅画而挑选接受100万塞斯特尔提乌斯，如果画的内容使他不好意思接受的话。据说，甚至有一次他在献祭时看到一个捧香炉的男孩貌美而激动不已，以致站立不住了。仪式完毕，提比略几乎立即把他带到一边去强奸，顺便还强奸了这孩子的兄弟，一个吹长笛的男孩；但是，当这两个男孩事后开始相互责骂对方可耻时，他命令打断了他们的小腿。

XLV. 他惯于玩弄妇女，甚至上层社会的妇女，其粗暴程度可以从一个名叫马洛尼娅的妇女之死看得一清二楚。当她被带到他床前，并奋力反抗、拒绝服从其淫欲时，他把她交给了告密人。审讯她时，提比略还不停地问她："是否后悔。"以致最后她大骂他是一个丑陋、老朽的色鬼，并离开法庭奔回家中自杀了。因此，在此后的第一次娱乐活动中，一出滑稽剧中受到热烈鼓掌欢迎的"老山羊舔小母羊"这句台词便广泛流传开了。

XLVI. 至于金钱，他节俭且吝啬。伴他旅行和出征的人他只给饮食，不给薪水，只有一次对他们表现出慷慨，还是用继父的钱，按身份把他们分成三等，给第一等每人60万塞斯特尔提乌斯，给第二等每人40万，给第三等每人20万塞斯特尔提乌斯，对第三等的人他甚至不称他们为"朋友"而称他们为"希腊人"[注]。

XLVII. 在位期间，他从未建成任何大型建筑物。仅有的两项工程——建造奥古斯都神庙和修复庞培剧院，也是动工多年未能竣工[注]。他从不举行公演，也几乎从不参加他人组织的这类活动，因担心有人在这种场合向他提出什么请求，就像有一次人们迫使他恢复了一个名叫阿克提乌斯的喜剧演员自由那样。在帮助几个元老摆脱贫困后，为避免再帮助别的人，他声明，谁要想得到他的帮助必须能向元老院证明其困境是有正当理由的。此后，许多人由于胆怯和羞耻便不敢向他提出请求了，其中包括演说家克文图斯·霍腾西乌斯的孙子霍尔塔鲁斯，此人为了讨好奥古斯都，在收入十分微薄的条件下生了4个孩子。[注]

XLVIII. 提比略只有两次对人民表现出乐善好施：一次是提供了1亿塞斯特尔提乌斯的为期3年的无息贷款；另一次是补助在火灾中被烧毁的卡利乌斯山上一些营利房的业主的损失。前一次是在银根特紧，人民要求帮助时，在元老院用一项法令——债权人必须将其财产的三分之二投资于土地，债务人必须立即还清三分之二的债务——也未能缓和局势时，被迫实施的。后一次也是为了缓和极端贫困而实施的。他认为这次好事做得如此慷慨，以致叫人把卡利乌斯山改称奥古斯都[注]山。他在把奥古斯都遗嘱中规定赠给士兵的钱加倍分发后，再未对士兵有过慷慨的施予，仅有的例外是给不支持塞雅努斯的禁卫军每人发了1000第纳里乌斯[注]，给在叙利亚的军团赠送了一些礼物，因为只有他们未在军旗上挂塞雅努斯的头像。他很少允许老兵退伍，等他们老死营中以便节省一笔退伍金。他也从未给过行省任何慷慨资助，只亚细亚行省例外，因为那里的一些城市遭到地震破坏。

XLIX. 随着时间的推移，不久，他甚至转向强取豪夺。众所周知，他用威胁和恐吓使一个名叫格涅乌斯·兰图乌斯·奥古尔的巨富自杀，并使皇帝成为他遗产的唯一继承人。他判决一个出身高贵的妇女列必达有罪，以讨好富有而无后的前执政官奎里尼乌斯。奎里尼乌斯和列必达结婚20年后离了婚，指控她曾经企图毒死他。除此而外，在西班牙和高卢，在叙利亚和希腊，他以最荒谬最无耻的诬告没收这些行省要人的财产，一些人遭到控告只不过因为他财产的一部分是现

金。许多城市和个人被剥夺了自古以来的特权，以及采矿收入和征税权。帕提亚国王沃洛尼斯，被臣民废黜后，带着大量金银财宝在安条克避难，满以为自己是在罗马人民的保护之下了，但他却被提比略背信弃义地掠走了财产，并处死了。

L. 他对亲属忌恨的矛头最先投向他的兄弟德鲁苏斯，披露了德鲁苏斯给他的一封信；在那封信中，德鲁苏斯提出了迫使奥古斯都恢复共和的问题。而后，他也仇视其他人。他的妻子米里娅流放后，他没有对她表现出任何的同情和帮助，哪怕是一个人在不幸中所能期待的那么一点点。她父亲的命令只是不准她离开作为流放地的那个城市，而提比略甚至还要外加不让她离开所住的房子，禁止她与别人交往。不仅如此，他还借口奥古斯都在遗嘱中没有提到，因而援引通行的法律，剥夺了她父亲已分给她的财产和每年的生活费用。他为其母利维娅所烦恼，因为她要求与他共治。他避免与她频繁会面和长时间单独谈话，以免给人一种印象，似乎他是在她的指导下活动，虽然他实际上也需要并时常遵照她的建议办事。当元老院建议他不仅用"奥古斯都之子"还用"利维娅之子"作为自己名字的一部分时，他以之为耻。因为这个缘故，他不许人们称她为"国母"，不许国家给她以任何官方的荣誉。相反，他常常提醒她不要插手不是妇女应该插手的国家大事，尤其是因为他听说，维斯塔神庙附近失火时，她亲临火场，像她丈夫在世时那样，鼓励人民和士兵努力干。

LI. 后来，他对她达到了公开敌视的程度。据说其原因如下：利维娅一次又一次地要求他把一个刚取得公民权的人任命为十人团法官。他声明只有在一个条件下才能同意那么做，即在名单上注明，这是他母亲强迫他这样做的。利维娅气愤之余从一秘密地方拿出并宣读了一些奥古斯都从前写给她的信，信中有关于提比略性格冷酷而且顽固的话。这些信保存如此长久，并被如此恶毒地用来反对他，这使他极其气愤，以致有些人认为这正是他隐退的最重要原因。无论如何，反正从他离开罗马时起，她活在人世的这3年之中，他只去看望过她一次，仅一天，且不过几小时。不久她病了，他也没去探望她。她死了，他也没去，但又不说不去，让尸体白摆了好几天，最后不能再放了才下了葬。他禁止神化她，并声言这是她自己的意愿。但他又无视

她的遗嘱，很快惩治了所有她的朋友和亲信，甚至包括那些在她弥留之际被托附葬礼事宜的人；其中一人，一个罗马骑士阶层的人被罚去戽水[注]。

LII. 提比略无论对自己的亲生儿子德鲁苏斯还是对养子日耳曼尼库斯都没有父爱，并气恼于德鲁苏斯的道德败坏。事实上，德鲁苏斯过着放荡不羁的生活。所以，甚至他的死也没有在提比略心上引起一个父亲应有的悲伤，葬礼后他几乎是马上就回到他的日常工作中去了，而且不许把哀悼活动延长下去。不仅如此，当从伊利乌姆来的代表向他表达迟到的吊唁时，他好似已经忘记失去亲人的痛苦似的，笑答他这方面也对伊利乌姆城邦失去自己的杰出公民赫克托尔表示同情[注]。至于日耳曼尼库斯，他一直在竭力贬低他，把他最杰出的业绩说成是无益的，把他最辉煌的胜利说成是有害于国家的。当日耳曼尼库斯由于突然发生的严重饥荒而去了亚历山大里亚，没有为此先向他请示，他在元老院对他深表不满。人们甚至认为日耳曼尼库斯的死是他借叙利亚副将格涅乌斯·庇索之手造成的。有人认为庇索在出席法庭受审时，本来很可能会交出提比略的指令，要不是证据已先被提比略单独见面时要去，而庇索本人又已被处死的话。因此许多地方出现了"还我日耳曼尼库斯"的标语，晚上城中也到处都有人高喊"还我日耳曼尼库斯"的口号。后来，提比略虐待日耳曼尼库斯的妻子和孩子，更加深了人们的这种猜疑。

LIII. 当他的儿媳阿格里皮娜在丈夫死后，为某一件事过于直率地道出她的不满时[注]，提比略携起她的手，引用一句希腊诗对她说"亲爱的孩子，你没当上女皇，你对此感到委屈吗？"此后，他再未屈尊同她交谈过。的确有一次，饭后他递给她一个苹果，她表现出不敢吃，此后他便再不邀她和自己一起用餐，声称他已被指控有毒死她的企图。但事实上，整个事情是事先有预谋的：他给她水果以试探她，她会由于害怕有毒而拒绝。最后，提比略诬陷她有时想在奥古斯都像前，有时想在军中寻求避难，因而把她流放到潘达达里亚岛上。当她谴责他时，他让一百夫长打她，直至打瞎了她的一只眼睛，又，当她绝食以求一死时，他让人撬开她的嘴，往里灌食，更恶劣的是，在她坚持绝食而死之后，他还继续卑劣地诽谤她，说服元老院把她生日那

天定为不吉利的日子。他还自诩好心没有把她绞死，抛尸格马尼埃[注]。他甚至允许元老院为此通过一项决议，以感谢他的仁慈，并把一黄金礼物奉献给卡庇托尔的朱庇特神庙。

LIV. 在日耳曼尼库斯方面，他有3个孙子，尼禄，小德鲁苏斯和盖乌斯。在德鲁苏斯方面，他有一个孙子也名叫提比略。两个儿子死后，他推荐日耳曼尼库斯的两个年长的儿子——尼禄和德鲁苏斯——进元老院，并在他们每人达到成年时向平民慷慨施与，以庆祝成年日。但当他得知年初元老院也要为他这两个孙子的健康公开宣誓许愿时，他向元老院指出，这样的荣誉只能授予那些有经历的成年人。从那时起，他暴露了对他们的真实感情，使他们受到各方面的指责，采取各种手段刺激他们抱怨他，然后控告他们背叛他，最后亲自写信对他们进行了恶毒的指控，当他们被宣布为人民公敌时，他使他们饿死。尼禄死在庞地亚岛，德鲁苏斯死在巴拉丁皇宫地下室里。据说，尼禄是被迫自杀的：一个刽子手佯称奉元老院旨意而来，给他出示了绞索及铁钩[注]。而德鲁苏斯受饥饿的折磨，甚至吃床垫充饥。两人的尸体被分割丢在各处，后来好不容易才得以收集起来。

LV. 提比略除了老朋友和亲信外，还任用了罗马的二十个要人作为他的顾问，处理国务。后来，所有这些人除两三个幸免外，其他人都被他以各种借口处死，其中包括埃里乌斯·塞雅努斯，他的被杀牵累了许多其他人死亡。他曾把塞雅努斯擢升到至高的权位，这与其说是出于善意，倒不如说是为了通过塞雅努斯出面狡诈地迫害日耳曼尼库斯的孩子们，确保他的亲孙子——他的亲儿子德鲁苏斯的儿子——可以继承权力。

LVI. 他对自己周围的希腊侍从也一点不比对别人温和些，虽然他们特别讨他喜欢。当一个名叫克塞诺[注]的人用牵强的措辞夸夸其谈时，他问他说的是什么方言，怎么如此不自然，克塞诺回答是多利亚方言。他把他流放到西那利亚岛，认为克塞诺是在嘲笑他从前的流放，因为罗德斯人讲多利亚方言。他爱在餐桌上提问每天读书时想到的问题。语法学家塞琉古斯向他的仆人打听他在读哪位作者的作品，

以便去吃饭时心里有底，但他得知此事后，先是把他赶出侍从团，后来甚至迫使他自杀了。

LVII. 提比略冷酷无情的性格少年时代就已有所显露。他的修辞学老师，盖塔拉的提奥多鲁斯第一个对此有所洞察，并且非常准确地表达出来：老师在骂他时，常称他"πηλὸν αἵματι πεψυραμενον"，意即"掺和着血的污泥"。称帝后，这种性格变得愈加明显。即使起初，当他还在努力伪装温和以争取民众好感时，也是如此。一次，出殡的行列走过，一个小丑大声疾呼要死者转告奥古斯都：他在遗嘱中留给人民的遗产还未支付。提比略听了，让人把这小丑拖到面前，吩咐给他"应得的"[注]，并把他处死，让他可以亲自告诉奥古斯都，说他全数收到了。此后不久，当一个名叫庞培的罗马骑士在元老院坚持反对某项议题时，提比略以坐牢威胁他，说他的名字"庞培"很快就要成为"庞培党人"，就这么冷酷地讥笑一个人的名字与一个旧党的遭遇。

LVIII. 大约就在这同时，一个大法官问他，冒犯君威是否要起诉，他答道，法律一定要执行，并且最严厉地执行起来。有一个人把奥古斯都雕像的头取下，并换了另一个，这桩案件交元老院审理，因有疑点，案中人受到酷刑拷问。被告被判有罪后[注]，此类指控逐渐越来越扩大化，以至有下列行为也被视为应处以死罪：在奥古斯都雕像附近殴打奴隶，或在那儿换衣服，或带着印有奥古斯都肖像的戒指或钱币去厕所或妓院，或是不加颂扬地评论他的某一句话，一个举动，均被视为死罪。最后，一个人只要是在授予奥古斯都荣誉的同一日子[注]允许本城邦授予自己荣誉，就得被处死刑。

LIX. 他还做了许多别的残酷无情的事情，表面说是为了严肃和改良公共道德，实际上只是为了满足他的天性要求；有些人用诗的形式痛斥了他当时的罪恶，并且预言了未来的前景：

冷酷无情的人啊，

我可以扼要地把我的心里话统统说出来吗？

要是你的母亲能够爱你，

那么，就让我死去。[注]

你不是骑士，为什么？

——你没有十万塞斯特尔提乌斯。[注]

如果还要再问个“为什么”，

——你在罗德斯流放过。

元首啊，你结束了萨图尔努斯的黄金时代。

因为，只要你活着，这时代就永远是黑铁的。[注]

罗马人民啊，

他已不再关心酒，因为他如今渴求的是血；

他如今那样嗜血，就如以前嗜酒。

罗马人民啊，

请回想一下苏拉，

幸福的[注]是他自己，不是你们；

再回想一下马略，他回到罗马之后的所作所为；

再看看安东尼，那双挑起内战的手，

沾满鲜血，一次又一次。

于是你会说，“罗马完了！”

从流放中回来的人当了皇帝，

没有不让人民流血的。

最初，提比略希望这是不喜欢他的严厉措施的那部分人的作品，表达的与其说是他们的真实想法，不如说是他们的恼怒。他不时地说："让他们恨我吧，只要他们不妨碍我的措施。"后来，他自己让人看到，这些非难分明是公正的有道理的。

LX. 他到达卡普里埃几天之后，当只身一人时，一个渔夫意外地出现在他面前并献给他一条大鲻鱼。他感到害怕：这个人竟从小岛后面爬过崎岖不平、无路可通的岩石走到了他身边。他命令用鱼在这可怜人的脸上乱擦。这人在受折磨时，庆幸自己没献给皇帝一只捕到的螃蟹，而提比略又让人用螃蟹划破他的脸。一个近卫军士兵从他的花园里偷走了一只孔雀，被他处了死刑。有一次他出游所坐的肩舆被荆棘挡住，他把近卫军大队的一个百夫长按在地上打至半死，因为这人曾受命先行扫清道路。

LXI. 不久，他的残忍变得无所不及，从不放过任何机会，甚至发泄在他的朋友和熟人身上。开始是他母亲，然后是孙子和儿媳，最后是塞雅努斯。塞雅努斯死后，他变得空前残忍，这再清楚不过地表明塞雅努斯不是怂恿了他，正相反塞雅努斯是迎合了他的愿望。然而，他在匆匆写就的简短的自传性笔记中，自信地说，他惩罚塞雅努斯是因为发现他迫害他的儿子日耳曼尼库斯的孩子们。事实上两个孙子都是死在他自己手上的，一个死在塞雅努斯失宠之后，另一个死在塞雅努斯被处死之后。

详细历数他的残忍行为颇费笔墨。只需叙述他采取的做法就足够了。他没有一天不惩罚人，即使在圣日也如此。甚至元旦也处死人。许多人被控告并连同他们的孩子一起被判罪，有的人甚至遭到自己孩子的指控而被判罪。他不允许死者的家属为死者志哀。他施与原告，有时甚至施与证人以优厚的报酬。他不怀疑告密者的任何一句话。任何罪过都处以死刑，哪怕是为了几句简单的话。一个诗人被指控在一出悲剧中诽谤阿加门农，一位历史学家被指控在著作中称布鲁图和卡西乌斯为最后的罗马人，这些作家立即被处死，他们的作品被焚毁，尽管几年前这些作品在奥古斯都面前还被准许公开朗诵。一些被投监

入狱的人不但没有读书的安慰，而且还被剥夺了说话交谈的权利。那些被传唤受审的人，有的因想到一定会被判罪，因而为免遭折磨和羞辱，在家割断血管，有的在法院里服毒。那些割断血管的人被包扎好后，半死不活地还在颤抖着，就被投入监狱。那些遭处死的人无一不被抛置格马尼埃，并被用钩子拖至第伯河中。每天被处死的总有20人，其中包括妇女儿童。由于先人遗俗，禁止绞死处女，所以未成年的姑娘[注]先被刽子手蹂躏后再被绞死。而想死的人他又迫使他们活下去； 因为他认为死的惩罚还太轻了，以致当他听到报告说一个被判了死刑的人——卡尔努鲁斯——执行前死去，他喊道："卡尔努鲁斯（乘我不备）溜走啦!"一次当他巡视监狱时，一个犯人求他快些处死时，他回答道："我还未报你以友好呢!"一位前执政官在其编年纪中记载：在一次作者本人也参加的盛大宴会上，在提比略桌旁，小丑中一侏儒突然大声问他为什么让被控有冒犯君威罪的帕哥尼乌斯还活着；提比略由于他出言不逊当场责骂了他。几天后，他函告元老院，要求尽快宣判帕哥尼乌斯死刑。

LXII. 提比略得知儿子德鲁苏斯的死讯后，被激怒了，这增强并发展了他的残忍。开始，他以为德鲁苏斯的死是由于疾病及放荡所致，后来得知是被他妻子利维拉和塞雅努斯欺骗毒死的。于是再没有谁能逃脱酷刑和惩罚了。他用了整整几天的时间全神贯注地调查此事。当有人向他报告说，他写信邀到罗马来的一个罗德斯熟人已到，他马上命令对他进行刑讯，因为他认定他是知情人。发现错后，为不使逼供内情张扬出去，他把那人处死灭口。

卡普里埃至今还有人能指出他进行大屠杀的地方，他曾经在那儿命令把那些受了长期刁钻刑罚并已被判死刑的人，当他的面头朝下扔到海里。由水兵等在下面用带钩的篙和桨砸碎犯人的身躯，以防其中有人幸存。在各种刑讯方法中他想出了种种新花样：哄骗人喝下大量的酒，然后突然绑住他们的生殖器，用细绳扎紧了阻止排尿。他用这办法折磨他们。要不是死神阻止了他，要不是特拉西鲁斯（据说是故意地）劝他为活得长些暂缓实行一些措施的话，据信还会有更多的人丧生，甚至剩下的那两个孙子他也不会放过。因为他已经对盖乌斯产

生疑心，他憎恶小提比略，视他为通奸之恶果。他常说普列阿摩斯[注]是幸福的，因他比自己所有亲人都长寿——这是非常可能的。

LXIII. 许多事情可以表明由于作恶多端他受到人们的仇恨和厌恶，他不仅每天都在忧心忡忡中度日，甚至还受到公开的冒犯。他禁止任何人秘密地或在没有证人的情况下去询问预言者，事实上，他甚至试图废除罗马城邦的神谕宣示所，但慑于普赖尼斯特神谕的奇异而唯独容忍了它。因为他虽然把神谕封在一只箱里运到了罗马，但发现箱子是空的，只有把箱子拿到神庙里才能找得到神谕。他曾委任了一两个执政官去管理行省，但始终不敢让他们成行，一直把他们扣留在罗马，直到指定了他们的继任者。其间，他让他们保持着自己的官衔，甚至分派给他们任务，但这些任务都交由他们的代表和助手去执行。

LXIV. 儿媳及孙子们遭到放逐后，他无论把他们迁徙到哪儿去都让他们带着镣铐坐在密封的肩舆里，一队士兵跟着，不许任何遇到的人看他们，甚或不许停下来。

LXV. 塞雅努斯策划革命时，提比略虽然注意到此人让全民公开庆祝其生日，到处尊奉着此人的金像，但他忍耐着，绝不是立即使用自己至高无上的权力，而是用阴谋诡计最终把此人搞垮了。为了把他从自己身边除掉，提比略在尊敬他的幌子下把他选为自己第五次执政官（31 A.D.）的同僚（提比略已多年不担任执政官，他虽不在罗马城，但为此目的他接受了执政官职务），然后以同皇族结亲和保民官的权力来诱骗他，并趁其不备突然发表了一篇措辞含羞可怜的控告词。其中除了别的话外，提比略请求元老们派来一名执政官，在一支军队保卫下把他这个孤独的老人接到元老院去。提比略即使这样还是不放心，害怕发生暴动，他下令释放仍监禁在罗马的孙子德鲁苏斯，必要时任命他为司令官。他还准备好船只准备逃到某一个军团去，他总是在一高崖上观察远处的信号，他曾吩咐有什么事用信号通知他，以免由信使传递耽误时间。就是在塞雅努斯的密谋被镇压之后，他也还是缺乏信心和不敢安心。这之后的几个月里，他没有走出过一个名叫伊昂的别墅。

LXVI. 来自各方面的各种谴责刺痛着他充满忧虑的心灵。因为每个被判刑的人都谴责他，或者当面侮辱，或者暗中在剧场的元老席位上散发揭露信件。他对这些做法有各种不同反应：有时碍于羞耻，他极力遮盖，有时表示轻蔑，他亲自公之于众。甚至帕提亚王阿尔特巴努斯也在一封信中指责提比略谋害自己的亲人和其他人，以及他那无耻放荡的生活，要他最好自杀，以谢公民同胞对他刻骨而正义的仇恨。

LXVII. 最后，他自己也厌恶自己，几乎承认了自己的痛苦程度，有一封信（32 A.D.）是这样开头的："元老们，如果说我心里明白该给你们写什么，又怎样来写，或者，暂时还有什么不该写，我真希望男女诸神能把我毁灭掉而不是让我每天这样忍受折磨。"有人认为他预先知道自己的这种前途，也早已预见到，有怎样的坏名声、怎样的憎恨在等待着他。正因为这样，所以即位后，由于担心以后被发现不配"祖国之父"的荣誉而遭受更大的耻辱，他坚决反对给他这个称号，反对元老宣誓支持他的所作所为。实际上，从他关于这两个问题的讲演也可以得到这一结论，例如他说："只要我理智还健全，我是会始终如一的，我的性格是不会改变的。但为了不开坏的先例，元老院终究最好还是不要承诺忠于任何个人的所作所为。"他还说："因为个人是会因情况改变而改变的，如果你们有朝一日怀疑我的性格和我对你们的忠诚，我祈祷在你们的想法发生这样的变化之前死掉，那么'国父'的称号对我来说也不会给我带来任何荣誉，对你们来说，它也只会成为你们遭人谴责的把柄，人们会据此谴责你们轻率地赠与我这一称号，或者谴责你们对我性格的估计前后矛盾。"

LXVIII. 提比略身体粗壮，身材比常人高大，胸脯宽阔，臂膀粗圆，从头到脚都很匀称。他左手比右手灵活有力，骨节有力，手指能钻透一只鲜苹果，轻轻一弹便可弹伤一个孩子、甚至青年人的脑袋。他皮肤白皙，头发微长，披在颈后，这也许是他家族的特点。他面貌英俊，但有时也会突然布满许多疙瘩。他眼睛很大，视力很强，能在夜晚和暗处看清东西，但只是在醒后刚睁开眼睛的不久或刹那间，然后视力很快就会变弱。走路时，他总是直挺着脖子，头向前伸[注]，面部表情严峻，通常沉默寡言，甚至与他周围的同伴也很少交谈，说话

很慢，且常弹手指头[注]。所有这些让人不愉快的傲慢习惯，早已被奥古斯都看出了。奥古斯都曾不止一次在元老院和人民面前为他辩解，说这些习惯属于人的自然缺点，不是道德问题。他身体健壮，虽然在30岁之后，他也是自己照料自己，而不用医生指导，整个在位期间他几乎没生过病。

LXIX. 他对神和宗教活动不大注意，但醉心于占星术并坚信命运决定一切。但是他极怕打雷，每当乌云翻滚时，他就要戴上月桂花环，因为据说闪电不打这种树叶。

LXX. 他曾经努力地学习两种语言的文艺。在拉丁语修辞方面他模仿麦撒拉·科尔维努斯；年轻时，他就尊敬那时已年迈的科尔维努斯。但他的过分矫揉造作和卖弄学问使他的文体大为失色； 人们认为他的即席讲演比有准备的讲演要好得多。他还写了一篇抒情诗，题为《哀悼鲁基乌斯·恺撒之死》，他还写了希腊诗，模仿尤福利翁·李雅努斯和巴尔特尼乌斯。他非常喜爱这些诗人，把他们的作品和肖像与其他著名的古代作家的作品和肖像一起放在公共图书馆里。因此，许多学者竞相对他们的作品发表评论文章，并奉献给皇帝。但他特别感兴趣的是神话传说，几乎到了非常傻气和可笑的地步。他常问一些语法学家（如我说过的，他特别感兴趣的一类人）如下的一些问题："谁是赫古巴的母亲？""被藏在少女中的阿克琉斯用的是什么名字？""塞壬女妖们唱的是什么歌？"[注] 此外，奥古斯都死后，他第一次走进元老院时，为了立即表示孝道和虔诚，他仿效米诺斯[注]以香与酒献祭，只是没有像古时米诺斯在儿子死后那样用长笛手吹奏。

LXXI. 虽然他能自如流利地讲希腊语，但不是到处讲，特别避免在元老院讲，以至当他需要说"垄断"一词时，他请求原谅不得不使用一个外来词。又一次，元老院的一项决议上用了"ἔμβλημμ陵 一词，他建议换一个拉丁词，若找不到相应的词，可用几个词描述这个概念。还有一次，在法庭上有人用希腊语要求一个士兵作证，他命令这个士兵只用拉丁语回答问题。

LXXII. 整个隐退期间，他仅有两次想返回罗马。一次，他沿第伯河岸设岗哨挡住出城来迎接他的人，自己坐三层桨船一直驶到人工湖附近的花园；另一次他沿阿皮亚大道走到了第七个里程碑处，但他只是远远地看了一眼城墙便返回了，没有走近。第一次不知什么原因，第二次是因为看到了不祥的征兆：在他所喜爱的动物中有一条大蟒蛇。当他像平常一样亲自去喂食时，发现它被蚂蚁吃掉了。有人警告他要提防多数人的力量，于是他急忙回到坎佩尼亚，病倒在阿斯图拉；稍好后，接着去了西尔塞。为避免别人看到他身体不佳，他不仅观看士兵们的游戏，而且从高处座位上往下向放进角斗场的野猪投掷标枪。他立即感到肋部痛，又由于发烧时着了风，他病情加重，持续了几天。虽然他继续他的旅行直至米塞努姆，并未改变什么习惯，甚至没有放弃在宴会上获得快乐的机会。这样做一半是因为他缺乏自我克制，一半是为了不让人们知道他的病情。有一次医生卡里克勒斯想离开宴会，握住他的手要吻别，提比略以为医生是在为他号脉，请求他不要走。他让医生回到宴席，继续饮宴到很晚的时候。然后，一如既往，在客人告辞时，他由一警卫陪着站在宴会厅中间，向他们一一致意。

LXXIII. 与此同时，他翻阅元老院的档案时得知，一些被他指控的人——关于他们，他已在某个时候简要地通知元老院，说他们受到指控——未经审问就给开释了，他气得大叫，认为元老们根本不把他放在眼里。由于他除了在自己的隐居处[注]，就不敢采取任何行动，故他决定无论如何回卡普里埃。但是由于天气不好和病情恶化，未能成行，不久他便死在鲁库路斯别墅。时为格涅乌斯·阿凯罗尼乌斯·普罗库路斯和盖乌斯·庞提乌斯·尼格里努斯执政年的3月16日（3月16日，37 A.D.），终年78岁，在位23年。

有人认为盖乌斯给他吃了慢性毒药，有人认为是在他发热病后恢复健康期间，当他想吃东西时，没人给而饿死的。又有人说，他是被人用一只枕头闷死的：在一阵昏厥之后突然清醒过来时发现自己手上的宝石戒指不见了，他要求还给他。塞内加[注]记载：他意识到自己快要死了，取下戒指，好像要给谁，拿了一会儿，然后重又戴上自己手

指，攥紧左手，静静地躺了好长时间；突然他叫侍从，没人答应，他起来，但由于无力倒在卧榻附近死了。

LXXIV. 在他最后的一个生日，他梦见特美诺斯的阿波罗，一个他从叙拉古带回，并放在一个新庙附设藏书室里的大而精美的雕像在梦里对他说，他不能供奉他了。他死前不几天，卡普里埃的灯塔毁于地震。在米塞努姆，被拿进餐厅取暖的、燃煤早已熄灭而冷却的余烬，在入夜不久时突然又燃烧起来，并一直烧到深夜。

LXXV. 听到他的死讯，人民是如此高兴，以致有的人奔走大呼，“把提比略丢进第伯河!”另一些人则向地母神和冥界神祇祈祷，让这个人下地狱。还有一些人威胁着要用钩子对付他，把他拖到格马尼埃去暴尸，这些人对他的暴政既有旧恨又有新仇。元老院法令规定（21 A.D.）处死刑的到第十天执行，现在有些犯人的执行日期正好和他的死日相合，这些人请求公众保护，但由于盖乌斯不在，无人出面说情。狱官怕违法，只好还是把他们绞死了，暴尸格马尼埃。这事激起了人们对暴君更强烈的仇恨。人们觉得，似乎他的残暴并没有跟着他的死亡而中止。当他的遗体被抬出米塞努姆时，许多人叫喊说要把他的尸体抬到阿特拉，并在圆形剧场烤熟[注]。但士兵们把他的尸体抬到了罗马，举行了公众悼念仪式，烧化成灰。

LXXVI. 提比略在死前两年就拟好一式两份遗嘱，一份在他自己手里，另一份在一个被释奴手里，内容相同，并已让庶民签名封存。在遗嘱中他指定他的两个孙子——日耳曼尼库斯的儿子盖乌斯和德鲁苏斯的儿子小提比略——平分他的财产，若其中一人死了，则归另一人独享。除此之外，他还给其他一些人以遗赠，包括维斯塔贞女、全体士兵、全体罗马平民，还另外给守城卫队头目以遗赠。

---

[1] 亦称勒吉鲁斯或勒吉鲁姆，地点不详。

[2] 约公元前505年或前504年。

[3] 第伯河支流，在罗马以北不远处汇入第伯河。

[4] 罗马城中的墓地是氏族时代的特权。十二铜表法禁止在城里火化和埋葬死人。

[5] 公元前280年皮洛斯在他林顿南边的赫拉克里亚打败罗马人之后，曾建议罗马人和谈。阿比乌斯让人抬着到元老院，说服罗马人拒绝和谈。

[6] 公元前264年把迦太基人赶出西西里岛。

[7] 按传统年表，当在公元前449年。

[8] 拉丁姆的一小城镇。

[9] 对"大神母"库柏勒的崇拜中心原在小亚伊达山一带。前三世纪末传入罗马，公元前204年罗马人派专船从东方装载圣物来罗马。参见奥维德：《岁时记》，IV.305行以下。

[10] 参见第1卷XX.此处 。

[11] 此维斯塔贞女的兄弟（西塞罗和瓦勒留·玛克西姆说是她的父亲）是阿比乌斯·克劳狄·普尔赫尔，前143年执政官。他在对阿尔卑斯的沙拉西人（Salassi）战争胜利后，擅自举行凯旋式。

[12] 即在户籍调查册子上登记他们名字的地方做上污迹。——英译者

[13] 萨里那托尔在公元前219年任期后受到指控，在前207年重新当选执政官，于前204年当选监察官。

[14] 塞诺尼人是一个高卢部落，他们在公元前390年攻占罗马，并从罗马人手中取得大笔赎金。据传统说法（李维：《罗马史》V卷，46—49）这笔赎金被卡米路斯夺回。

[15] 因为他的大法官任期已满。

[16] 见《神圣的奥古斯都传》，LXII.2。

[17] 罗马人计日用三个专有名称，即卡伦德日（初一）、诺奈日（初五或初七）和伊都斯日（第15或第13日）为基日，向前或向后数，如这里应译为“十二月卡伦德日前第16天”。折算成公历要除去起止两日比较麻烦，不如直接译成公历方便读者。

[18] 编年史的一种初级形式，按年月日的大事记。

[19] 见《神圣的奥古斯都传》，XXII 。

[20] 见《神圣的朱里乌斯传》，XXXIX.此处 。

[21] 斯塔提里乌斯·托鲁斯所建的那个圆形剧场。

[22] rudiarii是一种因有功而获得自由的退休剑斗士。他们佩戴粗糙的木剑作为荣誉标志。——英译者

[23] 西塞罗给他的信编在一起，有专集：《致阿提库斯》。

[24] 中国史书上称安息人。

[25] 小凯旋式上将军是步行入城，而不是乘战车。

[26] 他公元前23年任财务官，公元前13年第一次任执政官，相隔10年。可见所谓“不间断”是一般泛指不顾各种官职的年龄要求和规定的时间间隔。——英译者

[27] 参见《神圣的奥古斯都传》，LXVI.此处 。

[28] 皇帝代表（legatus）的头衔可以掩盖他被迫离开罗马的事实。——英译者

[29] 用绳带绑扎在脚腿上的、有皮底或软木底的、形状像现在夏天穿的凉鞋。

[30] 涅马苏斯是披发高卢的一城市。提比略在那里立有塑像是因为他曾任高卢总督。见本卷IX.此处 。——英译者

[31] 指盖乌斯。——英译者

[32] 提比略的家在贵族住宅区卡利那（艾斯奎林山的南坡西头）原属庞培的老屋，现在他把它交给德鲁苏斯。

[33] 转到奥古斯都的父权下，提比略正式丧失了法律上的独立地位。

[34] 父权制下，儿子和奴隶只许可有这种私人积蓄。

[35] “英维克图斯”意为“不可战胜的”，“庇乌斯”意为“尊荣的”。

[36] 马尔斯广场上围起的一块地方，供人民大会投票用。恺撒把这地方围以带柱廊的墙壁。这里的建筑物公元前26年由阿格里巴完成。

[37] 为胜利谢神。

[38] 他们是罗马人的劲敌。瓦鲁斯就是在布鲁克特利人地区被击溃的。

[39] 参见《神圣的奥古斯都传》，XCVII.此处 。

[40] 提比略爱好文艺。比读贺拉斯《颂歌》，3，4，37以下；《信札》，1，3。——英译者

[41] 比读恩尼乌斯《年代记》，370 V2，原为“以慎重”，这里改了一个字，改成了“以警觉（不眠）”。——英译者

[42] 《伊利亚特》第10卷，246—247行，狄俄墨得斯称赞奥德修斯的话。

[43] 这是一句希腊谚语。

[44] 锋利的尖刀。

[45] 奥古斯都时每年新年都举行宣誓仪式，宣誓效忠于元首过去、将来所做的一切。

[46] 关于公民花冠，见《神圣的朱里乌斯传》，II. 注 。这里指的是名誉性的，像当年授予奥古斯都的那样。——英译者

[47] 这三次出任执政官，依次为公元18年和日耳曼尼库斯共任，公元21年与德鲁苏斯共任，公元31年与塞雅努斯共任到5月15日。这第三次，在LXV节被称为第五次，因为，在奥古斯都在世时，提比略已两次出任过执政官。

[48] 这里指私人出外旅行。作为使节外出旅行，有沿途使用公家驿站马车的特权。

[49] 信末的落款包含有对皇帝的颂词。

[50] 参见《神圣的奥古斯都传》，LXXVI.此处 。

[51] 鲻鱼，大的比较难得，罗马美食家们视为名菜。

[52] 罗马皇帝提倡恢复古风（古时食品只在家里做），迫害出卖烤煮熟食的商业活动。也许更重要的原因是，酒馆饭店常常是不安分子聚会的场所。

[53] 接吻不仅有害于道德，也有害于卫生。普林尼认为，接吻传播从东方传来的斑疹病。

[54] 新年互赠礼物起初意在祝福，但很快便被利用来贿赂和谋取一份大的回礼的手段。

[55] 塔西佗在《编年史》II.85解释：古代法律认为，淫妇公开承认自己的罪行就够了。但奥古斯都规定了严厉的惩罚。

[56] 7月1日作为年中的日子，习惯上是契约重新开始的期限。

[57] 显然是因为和这女子结婚对他的任职有某种好处。

[58] Primipilaris是指挥步兵第一中队（manipulus）精兵的百夫长。

[59] 这时犯了罪的人逃到神庙或圣地以避免受罚，这是滥用神庙避难权。 见塔西佗：《编年史》，3，60。——英译者

[60] 著名的雅典演员。这谚语亦见于西塞罗：《致阿提库斯书》，XIII.12，3。

[61] 根据星象学术士的预言。

[62] 据塔西佗（《编年史》，IV.59），塞雅努斯用自己的身体挡住石块，救护了提比略。

[63] 即建造了一座神庙献给卡庇托尔的朱庇特神。

[64] “毕比略”读音近似 biberius（喝 bibers），“克尔狄”近似caldius（热酒caldum），“米禄”近似mero（纯酒merum）。

[65] 弗拉库斯为叙利亚总督，庇索为罗马市长 。

[66] 一希腊作家，写色情主题。生卒不详。

[67] “老公羊”（Caprineus）与一岛名发音相同。

[68] 古希腊著名画家Parrhasius，爱菲斯人，公元前400年左右生活在雅典。老普林尼《自然史》（XXXV.65）记载他和同样著名的画家Zenxis的绘画比赛。

[69] 希腊神话卡吕冬的狩猎中有关于他们相爱的故事，但无色情描述。

[70] 关于提比略的侍从中的希腊人参见LVI 。有的校勘者在修补阙文时认为这里的“希腊人”（Graecorum）应为“可爱的人”（gratorum）。——英译者

[71] 见《神圣的克劳狄传》，XXI 。

[72] 这个霍尔塔鲁斯的父亲曾从自己父亲手里得到大笔财产，但被三头没收了。

[73] 这时“奥古斯都”和以后的“恺撒”一样，是给皇帝（元首）的尊号，不是作为人名了。这里实为提比略。

[74] 罗马银币，初为10（后为16）阿司。

[75] 到灌溉站戽水灌溉农田，是一种沉重的苦役。

[76] 用这样的风趣话表明他没有悲哀。荷马史诗《伊利亚特》故事以特洛亚城（即伊利乌姆）主将赫克托尔战死结束。对于提比略已是千多年前的事了。

[77] 对迫害阿格里皮娜的堂姊妹克劳狄娅·普尔赫拉事见塔西佗：《编年史》，IV.52。

[78] 卡庇托尔山丘的斜坡，人们抛弃罪犯尸体的地方。

[79] 逼人自杀。铁钩是拖尸体用的。

[80] 一般译为“泽诺”。

[81] 双关语：既可理解为应得的惩罚，又可理解为应得的遗产。

[82] 据塔西佗记载（《编年史》I.74），取下奥古斯都头像是为了换上提比略头像，故法庭宣判无罪。

[83] 以前某一年的同一天。

[84] 这是罗马人常用的一句口头禅，指前述事情“绝对不会发生”。

[85] 骑士的财产资格是40万塞斯特尔提乌斯。

[86] 赫西俄德：《工作与时日》174行以下，列数黑铁时代的种种罪恶。是历史倒退论的最早表述。

[87] 独裁者苏拉有“幸福的苏拉”的雅号。

[88] 指塞雅努斯的年幼的女儿。塔西佗（V.9）和狄奥（58，II）都记述了关于她的死刑。

[89] 据特洛亚战争故事，普里阿摩斯是特洛亚老王，赫克托尔的父亲。应是所有的儿子都死在他之先。

[90] 有的理解为“头向后仰”。

[91] 一种被认为不雅观的动作。

[92] 都是与特洛亚战争有关的人物。赫古巴是特洛亚城老皇后。阿克琉斯是希腊军中主要战将，他母亲不让他参加战争，把他化装成女郎，夹杂在少女中。塞壬是某海岛上女妖，用歌声迷杀航海者，奥德修斯是唯一听到她们歌声而未被害的英雄。

[93] 米诺斯是克里特古代著名国王。

[94] 显然是指卡普里埃。他认为那里最安全，那里的人最可靠。

[95] 或许指鲁基乌斯·阿奈乌斯·塞内加的父亲。

[96] 阿特拉城居民被认为是粗野的傻子。选择圆形剧场是为了让傻子们拿提比略的尸体开心。烤焦而不完全烧掉，显然是侮辱尸体（参见《盖乌斯·卡里古拉传》，XXVII.此处，LIX）。

第四卷 盖乌斯·卡里古拉传

I. 盖乌斯·恺撒[注]之父日耳曼尼库斯是德鲁苏斯和小安东尼娅之子。他被叔父提比略收养之后（4 A.D.），未达法定年龄便做了5年的财务官（7 A.D.），继而直接升任[注]执政官。（12 A.D.）在他被派往日耳曼军中之后，当奥古斯都驾崩的消息传来时（14 A.D.），所有的军团都坚决拒不承认提比略为帝，而拥戴他接管最高权力，但他抚平了他们，表现得不仅忠诚而且坚定。后来他指挥这些军团赢得了一次对敌作战的胜利，举行了一次凯旋式（17 A.D.）。 然后他第二次当选执政官（18 A.D.）。在就职之前，他被派匆匆前往东方恢复秩序；打败了亚美尼亚国王、把卡巴多西亚降为罗马的一个行省之后，长期患病，最后死于安条克，享年34岁。有人怀疑他是被毒死的，因为他死后尸体上到处是黑色斑点，嘴角流着泡沫，火化后心脏没有烧掉——据认为这是心脏的特性，即中毒的心脏火烧不了。

II. 但是据信，他死于提比略的诡计及格涅乌斯·庇索的鬼点子和为虎作伥。格涅乌斯·庇索那时是叙利亚总督，自认为不得不冒犯他们父子中的一人，似乎除此而外没有别的选择；因而，他言语和行动上都一直和日耳曼尼库斯无情地作对，甚至在日耳曼尼库斯患病后也是如此。为此，庇索在返回罗马时差点被罗马人民撕碎，后来被元老院判了死刑[注]。

III. 一般公认， 日耳曼尼库斯身心两方面素质都特别好，任何人都不能与之相媲美。他外貌英俊、勇敢无比、口才超群、精通希腊罗马文化、极其善良、强烈追求且善于赢得人们的尊敬和爱戴。他双腿瘦细，与身体其他部位很不相称，但由于他坚持饭后骑马，后来双腿渐渐长得与身体协调起来。他经常在近战中杀戮敌人。他甚至在接受胜利勋章后，还去参加法庭辩护。除其他研究成果外，他还写了几部希腊喜剧[注]。无论身在罗马还是外出，他从不摆架子；无论进入自由城市还是联盟城市，他从不用棍斧扈从为其开道。无论在哪儿，只要遇到名人的坟墓，他总要献祭坟头。他打算把在瓦鲁斯战败中阵亡战士的散失遗骨收埋在一座坟里，并且第一个亲手收集那些尸骨。他待人温和宽容，甚至对自己的诽谤者也是如此，不论他们是谁，怀着什么样的动机；以致在庇索取消他的命令、恶待他的

被保护人时，他还未下决心与他绝交，直至发现庇索对他本人使用咒语和毒药谋杀未遂时止。甚至这时，他也只不过按前人的做法正式废除与庇索的友谊[注]，并且吩咐家人，一旦他遭遇不测时为他报仇。

IV. 由于有如此多的德行，他赢得了大量荣誉。他的家族十分尊敬和重视他，以致奥古斯都（且不说其他亲属）曾在长时间里考虑是否选定他为自己的继承人，终于决定让提比略收他为养子。人民十分爱戴他，许多作家记载，不论他来到或离开什么地方，迎接者或送行者都是人山人海，有时拥挤得使他的生命都受到威胁。他在平息日耳曼骚乱后返回罗马时，尽管命令仅派两个大队近卫军去接他，但结果是所有的近卫军大队都去迎接他，而罗马人民则不论男女老少，不分贵贱，潮水般地涌出罗马城，列队20里欢迎他凯旋归来。

V. 人们对他的爱戴程度可以从他去世时及稍后一段时间内找到强有力的依据。他去世的那天[注]，庙宇遭乱石砸打，圣坛被推倒，有些人把他们的家神扔到大街上[注]，把刚出生的婴儿抛弃了[注]。甚至连那些与我们作战的或他们彼此相互交战的蛮族人据说都一致同意休战，仿佛大家同样在国内遭受了一次不幸似的；据说，他们的一些王公剃掉了胡须，剪掉了妻子的头发，以示莫大的悲伤，甚至连王中之王[注]本人也停止了狩猎和与显贵们的宴饮活动，这在帕提亚是国殇的标志。

VI. 在罗马，第一次听到他患病的消息时，全体居民都为之愕然和悲伤；当他们正在等待进一步的消息时，夜幕下不知从哪里突然传出一则消息，说他已病愈。于是，大家高举火炬带着牺牲从四面八方涌向卡庇托尔，庙门差点被挤倒，没有什么能阻挡这些急于还愿的人群。欢腾的歌声把提比略从睡梦中惊醒，人们到处在唱：

“罗马是安全的，我们的国家是安全的，因为日耳曼尼库斯平安无事。”

但是，当最终得知日耳曼尼库斯已不在人世时，任何规劝和命令都无法阻止公众对他的哀思，哀悼活动甚至持续到12月的节日期间。

死者的声誉及人们对他的怀念，随着恐怖时代的到来而有增无减，因为大家有足够的理由相信，正是对日耳曼尼库斯的尊重和敬畏使提比略一直不敢残酷行事，而他的残酷在日耳曼尼库斯死后很快就暴露出来了。

VII. 他的妻子阿格里皮娜是马尔库斯·阿格里巴和朱里娅之女。阿格里皮娜生了9个子女，其中两个在婴儿时便病死了，另一个在童年时是个可爱的孩子，利维娅把他扮成丘庇特的一个雕像[注]献给卡庇托尔的维纳斯神庙，而奥古斯都则把这孩子的另一个雕像放在自己的卧室里，通常不论什么时候进入房间都要吻吻。其余的孩子在日耳曼尼库斯死时都还活着，他们是一年一个相继出生的三个女儿：小阿格里皮娜、德鲁西拉和李维拉，还有三个儿子：尼禄、德鲁苏斯和盖乌斯·恺撒。尼禄和德鲁苏斯后来受到提比略的指控，被元老院宣布为公敌。

VIII. 盖乌斯·恺撒[注]生于他父亲和盖乌斯·冯特乌斯·卡庇托任执政官那一年的8月31日（12 A.D.）。由于记载不同，他的出生地无法确定。格涅乌斯·兰图鲁斯·盖图里库斯说他出生于提布尔，普林尼·塞古都斯说他出生于特勒维里部落康富伦特城[注]的一个被叫作安必塔维乌姆的村庄。普林尼还证明说，那儿可以看到一个圣坛[注]，上面镌刻着"纪念阿格里皮娜的生育"。他做了皇帝后不久就流行起来的诗歌说他出生在军团的冬季营房内：

> 他，在军营里诞生，在国家的武装中长大成人，
>
> 这不已经有了预兆：他命中注定要做元首。

我在一份公报[注]上发现他生于安提乌姆。普林尼认为盖图里库斯的说法是为了奉承而编造出来的谎言，是为了用赫库利斯圣地的名气给这个爱虚荣的年轻人增加声誉[注]；普林尼还指出，他的谎言比较迷惑人，因为日耳曼尼库斯确有一个儿子出生于提布尔，名字也叫盖乌斯·恺撒，是个极可爱的孩子，我在前面说到过他的夭折[注]。普林尼的编年有错误，因为所有记述奥古斯都事迹的史家们一致认为，日耳曼尼库斯直到执政官任期结束后才被派往日耳曼，而那时盖乌斯已经出生了。此外，圣坛上的铭文并不能证明普林尼的观点，因为阿格里皮娜先后在那地方生了两个女儿，而且不论生男生女，"生孩子"都被称作 puerperium，因为古时的人曾称女孩为puerae，称男孩为puelli[注]。另外，我们有一封奥古斯都在临死前几个月写给孙女阿格里皮娜的信，内容是关于这个盖乌斯的（因为那时已没有别的名叫盖乌斯的孩子还活着了），具体内容如下："昨天，我与塔拉里乌斯和阿西利乌斯商量好了，由他们在5月18日（14 A.D.）带来你的儿子盖乌斯，如果诸神高兴的话。此外，我还派我的一个奴隶医生陪他一起去。我已给日耳曼尼库斯写了信，如果他想要的话，就把医生留下来。再见了，

我亲爱的阿格里皮娜，一路保重，愿你身体好好地到达你的日耳曼尼库斯身边。”我认为，盖乌斯很显然不可能出生在他将近2岁时才第一次被从罗马带去的那个地方。这封信也削弱了我们对那几行诗的信任，又因为这诗没有署名作者，因而更令我们怀疑。因此，我们必须接受公报提供的唯一现存的证据，尤其因为盖乌斯特别喜爱安提乌姆，好像这里是他的出生地似的，总是喜欢用这个地方而不是其他地方作他的退隐地，据说，由于讨厌罗马，他甚至想把帝国的首都和皇宫迁到这儿。

IX. 他的绰号“卡里古拉”来自军旅中的玩笑话[注]，因为他是穿着普通士兵的服装在士兵中长大成人的。如下这个事实尤其能证明，他由于从小生活在士兵中间，因而得到他们莫大的喜爱和依恋：奥古斯都死后，士兵扬言暴动，准备做出任何失去理智的事，能否再看见他无疑是唯一平息他们的原因。事实是直至他们知道，由于面临暴动的危险，他正要被送走，送到最近的一个城市去保护起来，这时他们才平静下来。他们终于忏悔，并抓住他的马车，挡住他，请求原谅他们的无礼。

X. 他还跟随其父出征过叙利亚。从叙利亚回国后，他起初与母亲一起生活。母亲被放逐后，他和曾祖母利维娅·奥古斯塔生活在一起。利维娅去世时（29 A.D.），尽管尚未成年，他却站在讲坛上发表演说，为她歌功颂德。其后，他由祖母安东尼娅照管。19岁那年，他被提比略召去卡普里埃；同一天，他穿上了成人长袍，第一次刮了胡须，但没有举行任何类似他哥哥们的成人仪式。在卡普里埃，尽管有些人采用各种手段企图引诱或强迫他表示不满，但他从未上过他们的当。他从未提起过自己亲人的不幸，似乎根本就没有发生过什么事，同时以惊人的伪装冷漠来应付自己遭受的虐待。他对祖父和祖父一家人百依百顺，以致人们谈到他时都恰当地说，没有见过比他更好的奴仆或更糟的主人了。

XI. 然而即使在那个时期，他也未能控制自己的残酷和罪恶的天性。他极喜欢观看拷打和处决受罚者的场面，嗜好夜间游逛下等酒吧和妓院。此外，他还喜欢戴着假发、穿着长袍到剧院里去，沉迷于唱歌跳舞活动中，提比略非常愿意他这样，希望借此驯化他的残暴天性。这位精明的老人看透了他，不止一次地预言过，盖乌斯活着将意味着他自己和大家的毁灭，他正在替罗马人民豢养一个厄喀德那，替世界豢养一个法厄同[注]。

XII. 不久之后，盖乌斯娶最著名的贵族马尔库斯·希拉努斯之女朱里娅·克劳狄拉为妻。后来，他被任命为占卜官，取代他的兄弟德鲁苏斯；在被

授予此职之前，他被提升为高级祭司[注]，这意味着他的虔诚和总的禀赋受到了承认。在塞雅努斯被怀疑搞阴谋并且很快被作为公敌处死后，提比略已失去任何别的依靠，因而盖乌斯便愈来愈有希望继承皇位。为使这一目标的实现更为可靠，在朱里娅因生孩子死了之后，他便勾引当时的近卫军长官马克罗之妻恩尼娅·那维娅，向她许诺，如果自己做了皇帝将娶她为妻；为保证实现这一诺言，他既发誓又立书面契约。在她的帮助下，他渐渐获得了马克罗的信任。据一些人认为，就在这个时期他毒死了提比略，在提比略还未停止呼吸时就下令取下他的戒指；由于怀疑提比略试图抓住戒指不放，他因而把枕头压在他的脸上，亲手扼死了这位老人，并下令把一个目击这个可怕场面而惊呼起来的释放奴隶立即钉死在十字架上。这很有可能是事实。据一些作家记载，后来卡里古拉本人承认，如果说他没有在事实上犯过弑父之罪，但至少有一次这么想过。一些作家记载说，在谈到他的孝道时，他经常夸耀自己曾带着匕首潜入熟睡的提比略的卧室，想为死去的母亲和兄弟报仇，但由于顿生慈悲之心，扔下匕首离开了。他吹嘘说，尽管提比略知道这事，但他既不敢追查也不敢控告他。

XIII. 他就这样获得了皇位（37 A.D.），实现了罗马人民，或者更恰当地说，实现了整个人类的最大希望，因为他是大多数行省居民和士兵所希望的元首，他们中许多人都了解他的幼儿时代，整个罗马市民也都希望他成为元首，因为他们都怀念他的父亲日耳曼尼库斯，同情他的几乎灭绝的家族。因此，在他从米塞努姆起程来罗马时，一路上都设了圣坛，摆列着牺牲，燃着火炬，尽管那时他还穿着丧服，护送着提比略的遗体。每到一处，都有不计其数的群众欢呼迎接他，除其他一些祝福的名字外，他们称他为“星星”、“鸡雏”、“宝宝”、“婴儿”。

XIV. 进入罗马城之后，元老院以及强行涌进元老议事大厅的群众一致同意立即将最高权力全部交给他，根本不考虑提比略的遗嘱——提比略在遗嘱中还指定自己的一个尚未成年的孙子与卡里古拉一起为共同继承人。人民是如此地高兴，以致据说在不到3个月的时间里竟宰杀了16万头牲畜献祭。

当他几天后离开罗马去坎佩尼亚的3个岛屿[注]时，人们都为他的安全返回而祈祷许愿，利用一切哪怕是最小的机会以示为他的安全而担心和焦虑。他生病时，人们接连几夜群集于宫殿周围，甚至有些人发誓愿意充当角斗士参加决斗表演，另一些人用书面誓约[注]，表示愿意献出生命，只要

元首能恢复健康。 除罗马公民的这种无限爱戴之外，他还获得了外国人的忠诚。例如帕提亚国王阿塔班，过去一直公开表示憎恶和蔑视提比略，现在却主动寻求卡里古拉的友谊，亲自来参加与执政官衔的行省总督举行的谈判，而后渡过幼发拉底河，来向罗马的鹰旗和军旗、向恺撒们的雕像致敬。

XV. 盖乌斯还亲自想方设法博取人们对他的忠诚。他声泪俱下地对集合的群众发表演说颂扬提比略，并给以厚葬。之后，他旋即动身去潘达达里亚岛和庞地亚诸岛，把母亲及兄弟们的骨灰移往罗马。在一个暴风雨天气中航行，使他的孝道更加引人注目。他十分虔敬地走近骨灰，并亲自将骨灰放进坟墓中。具有同样戏剧效果的是，他用双排桨海船、船尾插着军旗，把骨灰运到奥斯提亚，再从那儿上溯第伯河运到罗马，然后由骑士等级的最著名人物用两乘肩舆在中午街上人最多的时候把它们抬到陵墓[注]。他规定以后每年举行一定的仪式祭奠死者，为了对母亲表示崇敬，还每年在圆形竞技场举行竞技会，用马车载着她的遗像游行。为了对父亲表示崇敬，他用日耳曼尼库斯的名字来命名9月份。这以后，他借一项元老院决议授予祖母安东尼娅以利维娅·奥古斯塔曾经享有的一切荣誉；让那时还是罗马骑士的叔父克劳狄与他一起共任执政官（37 A.D.）； 在他弟弟提比略穿上成人长袍的那天收养了他，并授予他青年领袖的头衔[注]。为了对他的姊妹们表示敬意，他规定任何誓言中都要加上一句话："让我热爱盖乌斯及其姊妹们胜过爱我自己和我的孩子们"，在执政官的提议[注]中都加上一句话："祝盖乌斯·恺撒及其姊妹们幸福如意!"

同样为了追求人民的爱戴，他赦免了被判有罪和已被流放的人，对以前遗留下来的所有控告他宣布免予追究；有关他母亲和兄弟们案件的卷宗，他拿到市心广场去焚烧[注]，为了清除告发者和见证人今后的恐惧，他指神名发誓，说自己从未看过这些案卷，甚至碰都没碰过；对于有人要谋杀他的一次告发，他甚至不予受理，宣称他没有什么可引起什么人对他仇恨的，说他不愿听取告密。

XVI. 他把被叫做"斯姘特里"的古怪的性行为发明者[注]赶出罗马，勉强听劝没把他们沉入大海。过去元老院命令禁止的提图斯·拉赛努斯、克里莫提乌斯·科尔都斯[注]和卡西乌斯·塞维鲁斯的著作，他允许搜求、保存和阅读，他说他最感兴趣的是让一切出现过的东西都能流传给后人。他重新命令公布帝国国情汇报（过去奥古斯都曾定期公布，后来提比略中止了）。

他允许主管职官自由审理案件，不必征询他的意见。他审查了骑士的名单，做得严格、仔细，但不苛刻。对那些道德败坏名誉扫地的人，他当众收回了他们的马匹；对过失较小的人，他只在宣布名单时勾销他们的名字。为了减轻陪审员的工作量，他在原有四个陪审团之外又增设了一个新的即第五个陪审团[注]。他甚至企图恢复人民大会，把选举国家官员的权力归还给它[注]。他立即诚实彻底地支付了提比略遗嘱里开列的赠款数目（虽然它已被宣布无效）和朱里娅·奥古斯塔遗嘱[注]里开列的赠款数目（过去被提比略压制未付）。他在意大利境内免除0.5%的拍卖税[注]；他给许多遭受火灾损失的人以补偿。每当把王国归还给国王们时，他也把过去那段时间里[注]的赋税和收入的全部余额付清给他们。例如，把已没收入国库的1亿塞斯特尔提乌斯归还了科马根尼[注]国王安条奥库斯。为了表明他鼓励一切好的榜样，他奖给一个女释放奴80万塞斯特尔提乌斯，因为她在严刑拷打之下没有供出自己保护人的罪行。由于这些措施，因而除别的荣誉外，元老院还通过决议向他奉献金盾[注]，即每年在一定的日子里由祭司团把金盾送上卡庇托尔，元老院元老们担任护卫，贵族出生的童男童女齐唱颂歌赞扬他的美德。元老院还通过一项决议，把他即位的那天称作柏勒里亚节[注]，仿佛为了纪念罗马第二次建城。

XVII. 他四次出任执政官：第一次从7月1日起（37 A.D.），在任两个月；第二次从1月1日起（39 A.D.），在任30天；第三次到1月13日止（40 A.D.），第四次到1月7日止（41 A.D.）。其中仅最后二次是连任[注]。第三次他是在卢格都努姆单独就职的，没有同僚。这不是（像有些人所认为的）由于傲慢和藐视惯例，而是由于卢格都努姆离罗马较远，他没能及时得到另一执政官在元旦前死去的消息。他两次慷慨施予人民，分发给每人300塞斯特尔提乌斯；两次给元老和骑士等级的人连同他们的妻子儿女举办丰盛的宴席。在第二次宴会上，他给每个男人分发托加袍，给每个妇女和孩子分发红的和深红的围巾。此外，为了延长以后公众的娱乐时间，他给萨图尔那里亚节增加了一天时间，并把这一天称作尤文尼斯日[注]。

XVIII. 他不止一次举办角斗比赛，有的在托鲁斯大圆形剧场[注]，有的在塞普塔举行。在这种比赛中，除了一对一的较量之外，他还加进阿非利加队和坎佩尼亚队的拳击队比赛，两队队员由两地区精选出来的高手组成。这种比赛并不是每次都由他本人主持，有时他把这种荣誉让给自己的朋友或高级长官。他还经常举办舞台演出，在各种不同的地方举办各种不

同的演出，有时甚至在夜间举行，全城点起火把。他还抛撒各种礼物，给每个人分发食篮。有一个罗马骑士在一次这样的宴请时坐在他的对面吃得特别津津有味，他干脆把自己的一份也送给了这个骑士。在另一次类似的场合中，他不顾程序指示任命一个元老为大法官。他也举办过许多次马车比赛，从清晨开始一直持续到夜晚，在比赛的间歇里还不时地穿插"非洲"狩猎和"特洛亚"游戏；其中特别豪华的几次，赛场披红挂绿[注]，驭者[注]都是元老等级的人。他甚至还举办过一次即兴的马车比赛；当他正从革洛提安那大屋[注]察看大赛车场的设施时，有几个人从邻屋的阳台上请求他这样做。

XIX. 此外，他还设计了一种新颖别致、前所未闻的舞台演出，即在贝亚和普特俄利防波堤之间全长3600步[注]的海峡上搭起浮桥，为此，他把从各地调集来的商船抛锚排成两行，然后往船上装土，垒起一道土堤，并把它做成阿庇亚大道的样子。他连续两天骑马在这座桥上来回游逛。第一天骑的马披着华丽的马衣，他自己头戴橡树枝叶编的花冠，手持圆盾和刀剑，身穿金披风；第二天他穿战车战士的服装，乘一辆由两匹名马拉的战车，带着一名帕提亚人质——一个名叫大流士的男孩走在前面，近卫军大队和他的一帮乘着战车的朋友跟随左右。我知道，许多人认为盖乌斯设计建造这种桥梁是为了与泽尔士一比高低，泽尔士曾因在狭窄得多的赫勒斯滂海峡架桥[注]而获得巨大名声；另一些人则认为他这是为了借助于建设巨大工程来恐吓日耳曼人和不列颠人，因为他正想对他们发动战争。但是在我还是孩子时，我常听祖父说，据皇帝的亲信宠臣们透露，他建造这项工程的真正原因是由于当初提比略在考虑其继承人、并倾向于嫡孙时[注]，占星学家塞拉西鲁斯曾对他说，盖乌斯当皇帝的可能性不大于骑马游逛在贝亚海峡之上。

XX. 他还在外地举办演出，例如在西西里的叙拉古举办雅典式竞技会、在高卢的卢格都努姆举办复式竞技会。他还在卢格都努姆举办希腊文、拉丁文演讲比赛。据说，演讲失败者提供奖品给获胜者，失败者还被迫撰文颂扬获胜者，而成绩最差的人则被勒令用一块海绵或自己的舌头擦掉他们的作品，如果他们不想接受棒打或被扔进附近的河里的话。

XXI. 他完成了提比略干了一半的几项公共工程，即奥古斯都神庙和庞培剧院。此外，他着手在提布尔附近地区修筑一条引水渠，在塞普塔旁边建造一座圆形剧场。引水渠最终由他的继承人克劳狄筑成，圆形剧场后来

停建了。在叙拉古，他修缮了因年久而毁坏的城墙和众多神庙。另外，他还计划在萨摩斯重建波里克拉特[注]宫殿，在米利都建成阿波罗——狄杜玛神庙，在阿尔卑斯山巅建立一座城市，但首先是在亚该亚[注]开凿一条穿过科林斯地峡的运河，他已派一名高级百夫长去勘测这项工程。

XXII. 上面我们讲的是作为皇帝的卡里古拉，下面我们必须讲讲他作为怪人的经历。

他得到很多外号，被称"虔诚者"，"兵营之子"、"军队之父"和"至善至大的恺撒"。有一次他听到两个到罗马来向他致敬的国王[注]在他的筵席间争说自己门第的高贵时，他对他们高声说道：

> 愿人间只有一个主人、一个王![注]

他差点就要戴上王冕，立即把元首制的形式改变成专制王权的政体[注]。但人们使他相信他的地位已在元首或国王之上。从此后，他开始追求神的尊严。他发布命令，把那些在神圣尊严或艺术特色方面著名的神像，包括奥林匹亚的朱庇特雕像[注]，从希腊运来罗马，去掉它们的头部，换上自己的头像。他又把巴拉丁宫殿的一个部分延伸到市中心广场，从而使卡斯托尔和波吕克斯神庙成为皇宫的前门[注]。他常常站在这些兄弟神之间，接受来人的顶礼膜拜；有些人尊称他为拉丁的朱庇特[注]。他还为自己的神像建造了特别的庙宇，任命了祭司，规定了最讲究的祭品。这座庙里安放着他真人大小的金像，每天都被穿上他本人穿的衣服。最富有的公民运用各自的一切影响谋取这个祭司职务，为竞争这个职务不惜花大价钱[注]。祭品是火烈鸟、孔雀、黑色琴鸡、雌珍珠鸟和野鸡，每天献供一种。夜间，每当一轮明月当空时，他常不停地邀请明月进入他的怀抱，登上他的床笫；白天，他则和卡庇托尔的朱庇特密谈，有时凑到神的身边窃窃私语，或把自己的耳朵凑到神的嘴边，有时高声说话，甚至怒气冲冲，因为有一次有人听到他说：

> 要么你把我举起来，否则我就要把你举起来了。[注]

最后，据他自己告诉人，他得到恩允，甚至受邀和神生活在一起，因此他建造一座桥梁，架在神圣的奥古斯都神庙上空，把他的宫殿和卡庇托

尔的神殿联结起来。不久，为了靠得更近些，他又在卡庇托尔山丘上打地基，准备盖一座新皇宫。

XXIII. 他不希望被看作或被称作阿格里巴的孙子，因为阿格里巴出生微贱，如果有人在演说或诗歌里把阿格里巴置于恺撒的祖先之列，他会大发雷霆。他甚至夸耀说他的母亲是奥古斯都与女儿朱里娅乱伦结合所生。他不满足于对奥古斯都的这一毁谤，还禁止作为一年一度的节日庆祝奥古斯都在阿克兴[注]和西西里的胜利，因为这些胜利对罗马人民来说是灾难和毁灭。他常称曾祖母利维娅·奥古斯塔为"穿裙子的尤利西斯"[注]，在给元老院的一封信中，他竟敢指控她出生微贱，说她的外祖父奥菲底乌斯·卢尔科不过是个丰迪城的十人长，但官方记录证实奥菲底乌斯·卢尔科曾在罗马担任高级官职。他的祖母安东尼娅要求和他单独谈话时，他只是在近卫军长官马克罗在场的情况下接见了她。这次及类似于此的怠慢和污辱把他的祖母气死了，但也有人认为她是被他毒死的。安东尼娅死后，他没给她任何荣誉，而是从他自己的餐室里观赏她的火葬。他冷不防地处死自己的弟弟小提比略，突然派一名军团司令官去执行。此外，他还逼迫他的岳父希拉努斯用剃刀割断喉管、自杀身亡。他指控希拉努斯在那次暴风雨天气中未随他出海[注]，似乎希望在他死于暴风雨之后占有罗马城。他指控提比略身上有药味，似乎他怕提比略要毒死他。然而事实是，希拉努斯在海上易患病，因而希望避免不舒服的海上航行，提比略是不断咳嗽，且越来越严重，因而在服药治疗。至于他的叔父克劳狄，他让他活着仅仅是因为后者可以供他取笑。

XXIV. 他经常与其姊妹们乱伦[注]，在一次盛大宴会上，他与她们轮流发生肉体关系，而其妻就在他身旁。在这些姊妹中，据说他还是孩子时就对和他生活在一起的德鲁西拉施暴，甚至曾被祖母、他们俩的抚养者安东尼娅当场抓获过。后来，尽管她做了前执政官鲁基乌斯·卡西乌斯·龙吉努斯[注]之妻，但他还是把她夺了过来，公开当作自己的合法妻子。他患病时曾立遗嘱指定她为他的皇位和财产继承人。她去世时，他下令举行一个季度的公众哀悼活动；在这期间，说笑、洗澡以及和父母、妻子儿女一起进餐都是死罪。他悲伤得几乎发狂了，以致突然星夜离开罗马，越过坎佩尼亚去叙拉古，然后又匆忙返回罗马，不理发、不剃胡须。以后关于最为重大的问题，甚至面对集会的人民或当着士兵们的面，他也总是指德鲁西拉的名字发誓[注]。对于其他姊妹，他爱得没这么深厚，也没给过这么高的荣誉，甚至常常把她们供给自己的宠臣玩弄。因此，他甘心在审理艾米利乌

斯·雷必达[注]案中判处她们犯有淫荡罪和参与阴谋反对他的罪行[注]。他不仅公布被他用诡计和引诱骗出来的她们的亲笔信，而且还给“报复者马尔斯”神庙奉献了附带相应铭文的把计划用以刺杀他的短剑。

XXV. 关于他的婚姻很难判断，结婚、离婚和做丈夫，三者中究竟哪一种更下流无耻。在利维娅·奥瑞斯提拉嫁给盖乌斯·庇索时，他亲自参加了他们的婚礼，并当即命令把新娘带到他家里，但过几天就把她休弃了。两年后，由于怀疑她在这段时间里重新和庇索同居，因而把她放逐了。据另一些作家记载，他受邀参加庇索的婚宴时坐在庇索的对面，他派人捎话给庇索：“不要碰我的妻子!”宴会结束后，他立即把新娘带到自己家里，并在第二天声明，他按罗慕洛斯和奥古斯都的方式娶了个妻子[注]。当他听说执政官衔的军队司令官盖乌斯·莫密乌斯的妻子罗利娅·保利娜的祖母曾经是一位绝代美人时，他突然从行省召回罗利娅，让她和丈夫离婚再嫁给他，但不久又抛弃了她，并命令她不得再和任何男人发生两性关系。尽管卡桑尼娅既不漂亮也不年轻，且已和前夫生有3个女儿，但由于她极端奢侈和放荡不羁，他爱她胜过其他女人，且时间也更久长，经常让她身披斗篷、佩戴头盔和盾牌，与他一起骑马出现在士兵们面前，甚至赤身裸体地来到他的朋友们中间。直到她为他生了一个孩子，他才正式称呼她为妻子，并在同一天宣布他们俩结婚了，他是她孩子的父亲。他给这个孩子取名为朱里娅·德鲁西拉，带她去过各女神的庙宇，最后把她放在米涅尔娃的怀抱中，委托这位女神抚养和训练她。使他确信她是他的孩子的最好证据就是她的残暴秉性，她甚至在那么小的时候就要抓破与她一起戏闹的小孩的脸面和眼睛。

XXVI. 说到这里再叙述他如何对待自己的亲戚和朋友就显得没有什么意义和价值了，这些人如朱巴国王之子和他的表弟托勒密（因为托勒密是马尔库斯·安东尼的外孙安东尼之女塞勒涅的儿子），还有马克罗本人，甚至还包括恩尼娅，他们曾帮助他登上皇位。所有这些人或和他有亲戚，关系或曾为他忠实效力过，结果都被他处死了。

他对元老们也一样地不尊重、不温和，命令一些担任过要职的议员穿着托加跟在他的车后跑步好几里，让一些人手拿餐巾站在他的床的一头侍候他吃饭，他将另一些人秘密处死； 同时又不断派人去寻找他们，好像他们还活在人间似的；几天后，他佯装宣布他们已自杀身亡。他罢免了一个忘记宣布他的生日的执政官，使城邦天没有最高长官。他的一个财务官被

指控犯有谋反罪，他命令扒光他的衣服，铺在士兵们的脚下，好让士兵们站稳脚跟狠狠揍他。

他同样粗暴残忍地对待其他阶层的人。有一次为了看赛马，许多人午夜即来赛马场抢座位，吵闹声打扰了他，他下令使用棍棒赶走他们；在混乱中，20多名罗马骑士、20多名已婚妇女及无数的平民被挤死了。剧院上演戏剧期间，他提前分发赠券，让贱民在开演前占了骑士等级的座位，以此挑动平民和骑士在剧场上殴斗。在角斗赛会上，他有时在烈日当空时撤掉凉棚，又不让任何人离开座位；有时突然一反奢侈的常态，用年老体弱的角斗士去斗瘦弱的野兽，或让有好名誉但身体有某种残疾而显得样子难看的一家之长作为战士，用非致命性武器进行娱乐性的战斗。他有时还突然关闭谷仓，让人民挨饿。

XXVII. 下面这几个例子可以最清楚地说明他的残暴天性。当角斗场喂养野兽用的牛涨价时，他便挑选罪犯作野兽的食物；当罪犯排列成行时，他也不考虑他们各人犯的是什么罪[注]，自己站在大门口，直接命令把"从秃头到秃头"的一行人带走[注]。如逢皇帝病愈，他便要求那些曾为他的康复许愿参加角斗的人履行诺言，他亲自观看此人角斗的结果，直至他战胜了对手，且又经过长时间的哀求，他才放走他。他把另一个因同样原因发誓愿意献出生命但还没有自杀的人交给他的奴隶，命令给此人头上带着神圣花冠和彩带，赶着游街[注]，最后把他从斜坡上推下去[注]，以实现他自己的誓言。许多第一等级的人被用烧红的烙铁烙上印记后遣送去挖煤、筑路，或者被抛给野兽；此外，他还把一些人像野兽一样爬着关在笼子里，或锯成几段。受到如此惩罚的也不一定是犯了重罪的人，常常只因为他们批评了他举办的某场竞技会或没有凭他的保护神[注]发誓而已。 他强迫父亲们赴刑场观看处死他们儿子的场面[注]，当一个父亲以身体不好为由推托不去时，他派一乘肩舆抬他去；对另一个父亲，在看过行刑之后他立即邀他去赴宴[注]，并以各种殷勤的招待迫使他说笑行乐。他命令连续几天当着自己的面用链条鞭打监管角斗比赛和饵兽的监工，直至他的头部化脓，让他闻到恶臭时，他才杀死他。他在大圆形剧场竞技场当中活活烧死了一位阿特拉笑剧的作家，因为他有一行诗在笑话之外还隐藏着其他含义。一位罗马骑士在被抛给野兽时大叫无罪，他把他带回来，割断他的舌头后再抛给野兽。

XXVIII. 他问一个遭到长期流放后被召回的人在流放地做些什么，这个人对他阿谀奉承："我不断地向神祈祷，希望提比略死了，让你做皇帝，结

果应验了。”于是，卡里古拉想象他所流放的人同样会在祈祷他的死亡，因而派人把所有岛屿上的流放犯全部处死。他想把一个元老院议员劈成碎片，因而收买几个议员在这个元老走进元老院时对其进行突然袭击，指控他是公敌，用铁笔戳他，然后把他交给其余的人乱刀相加，直至看见死者的四肢和碎块、内脏被拖过大街小巷，最后堆到他面前时，他的残酷兽心才感到满足。

XXIX. 他不但行为凶残，而且言语恶毒。他常说自己的秉性中没有什么比他称之为“无动于衷”[注]的东西，也就是说他的厚颜无耻，更值得赞赏的。他对祖母安东尼娅的规劝非但不听，反而回敬道：“记住，我有权对任何人采取任何行动。”他在将要加害他弟弟时，怀疑其弟已经服用了预防中毒的药物，因而高叫：“什么!吃了解毒药，吃了反恺撒的药？”他流放了他的姐妹之后，还威胁她们说，他不仅拥有荒岛，还拥有利剑。一位请假去安提库拉[注]治病的大法官多次请求延长假期，卡里古拉判他死刑，并解释说，一个长期用药治疗无效的人应该放血。每隔9天在签署将要处死的罪犯名单时，他说正在清账。在同时处死几个高卢人和希腊人时，他吹嘘说他征服了“高卢希腊”。

XXX. 他处人死刑前几乎总是不断地致人轻伤，总是下达这样的命令，以致不久便妇孺皆知，这就是：“揍他，让他觉得行将死亡。”有一次他想处死一个人，但错杀了另一个名字相同的人时，他说这个牺牲品也该得到同样的下场。他常常吟诵一位悲剧诗人的如下诗句[注]：

让他们恨我吧，这样他们可以怕我。

他经常痛骂所有的元老院议员，骂他们是塞雅努斯的走狗和密探，是他母亲及兄弟的叛徒。他拿出以前佯装销毁的告密材料，并对提比略表示谅解，说提比略的残酷行径也是不由自主的，因为一个人怎能不相信如此多的谣言呢。他经常严厉谴责骑士阶层热衷于戏剧和竞技。当平民大众支持他所反对的一个赛车队时，他勃然大怒，高声号叫：“但愿罗马人仅长有一个脖子”[注]，当有人向他请求赦免特特里尼乌斯时，他说请求赦免特特里尼乌斯的人也都是特特里尼乌斯。5个穿便服的渔网角斗士在与5个全副武装的追击角斗士决斗时不战而降；但是，当他下令处死他们时，其中的一个渔网角斗士拿起三齿渔叉，刺死了所有的5个获胜者。卡里古拉在一项公

告中悲叹，这是一起最残酷的谋杀，说他害怕那些忍心目睹此场面的人们。

XXXI. 他甚至常常公开表示遗憾：他那个时代不曾有任何全国性重大不幸事件。他说，奥古斯都统治时期以瓦鲁斯战败而闻名[注]，提比略统治时期以费德那的大圆形剧场的坍塌[注]而知名于世，可他自己的时期则由于普遍的富裕而受到人们淡忘。他时常希望自己的军队被击溃或出现饥荒、瘟疫、火灾甚或地震。

XXXII. 他的言谈举止甚至在休息、娱乐及宴饮时也不能免于残忍，他常在用餐或狂饮时亲自督办拷打审问重大案件，旁边站着一个充当刽子手的士兵，随时可以砍掉从监狱里提出的那些犯人的头颅。在普特俄利为庆祝前面说过的[注]他所设计的那座桥梁的建成仪式上，他把许多人从岸上叫到自己跟前来，突然将他们抛进海里；一些人抓住船帮不放，他就用船篙和舶桨把他们推进水里。在罗马的一次公众宴会上，他当场把一个偷了他躺椅上的一根银贴边的奴隶交给了刽子手，下令砍掉他的双手，挂在他的胸前，在他脖子上挂一块招牌，注明他受罚的原因，把他带着在宾客中间走过去。角斗学校的一位姆尔米洛[注]用木剑和他格斗并故意倒在他脚下时，他却用真剑刺死了他，然后像获胜者那样，手持棕榈枝绕场奔跑一圈。一次献牲时他穿着屠宰者助手[注]的服装站在圣坛旁，一头牺牲被牵来时，他高举起木槌，击杀了屠宰者本人。在一次非常丰盛的宴会上，他突然哈哈大笑，坐在他身旁的两位执政官谄媚地问他为何而笑，他回答道："因为只要我一点头，你们两人的喉咙就能被割断!"

XXXIII. 试举几个他开玩笑的例子。有一次他站在朱庇特塑像旁问悲剧家阿贝莱，他和朱庇特哪一个更伟大；当阿贝莱犹豫时，卡里古拉便下令用皮鞭抽打他，当阿贝莱乞求怜悯时，他一边打一边说：阿贝莱的嗓音甚至在呻吟时也特别好听。他在吻其妻或情妇的脖子时常常说："多好的颈脖子呀!但是只要我一声令下，它就要搬家。"他甚至时常威吓说，如果需要，他将诉诸拷打，从他亲爱的卡桑尼娅嘴里弄清楚，他为何如此深情地爱着她。

XXXIV. 他几乎仇视一切世代的人类，这中间表现出来的忌妒和憎恨不差于他的傲慢和残暴。奥古斯都曾因卡庇托尔放不下而把一部分名人塑像转移到马尔斯郊原。卡里古拉现在把这些塑像推倒并彻底毁了，致使后人

无法把它们连同上面的铭文一起复原。他禁止以后为任何活人塑像，除非经他许可或建议。他甚至想焚毁荷马史诗。他说，为什么柏拉图可以把荷马驱逐出他所建立的理想国，而他卡里古拉就不可以这样做呢？此外，他几乎把维吉尔和提图斯·李维的作品及半身像排除出所有的图书馆，他骂维吉尔没有天才缺少学识，攻击李维是个啰啰唆唆言不足信的史家。他似乎也想废除法学家的研究工作。他经常恐吓说，老天作证，他要留心不让法学家的任何解释违背他的意志。

XXXV. 他剥夺罗马所有最高贵家族的古老的高贵标志：托夸图斯家族的项圈，辛辛那图斯家族的一卷头发，格涅乌斯·庞培家族的古来就有的"伟大的"称号。他邀请了我前面提到过的那个托勒密[注]从其王国来到罗马，给予隆重的接待，但又把他处死了。而事情也仅仅因为在他举办的一次角斗竞赛会上，他看到托勒密进入剧场时因穿着一件耀眼的鲜红色披风而引起全场观众的注目。每当遇见长着秀发的美男子，他都下令剪掉他们后脑勺上的头发[注]，使他们变得难看。有一个名叫埃西乌斯·普罗库路斯的人，是一个高级百人队队长的儿子，因其身材魁伟、容貌漂亮，故又名科洛斯厄罗斯[注]；在观看竞技时他突然下令把此人从大竞技场观众席上拉出来，送到竞技场上，先让他跟一个色雷斯[注]人决斗，然后又让他跟一个重武装的角斗士角斗；普罗库路斯虽然两场比赛都赢了，卡里古拉还是下令把他捆绑起来，给他穿上破烂衣服，押着他沿街示众，让妇女们观看之后，将他处死了。事实上对于地位低下的男人，他也妒忌他们得到的仅有的一点点好处。例如对"涅姆王"就是这样。这人已担任祭司多年，他雇佣一个力气更大的人去攻击他[注]。又如一个名叫波利乌斯的战车角斗士在某一天的竞赛会上把一个自己的获胜奴隶解放了，人民为此报以暴风雨般的掌声。卡里古拉急不可耐地冲出大竞技场，以致踩着了自己的托加袍边，一头栽下台阶，他怒不可遏地吼道："一个统治世界的人民给一个闹着玩的角斗士的荣誉比给神圣的皇帝们或现在还与他们坐在一起的他——卡里古拉本人的荣誉还要高。"

XXXVI. 他既不珍惜自己的贞操，也不珍惜别人的贞操。据说他与马尔库斯·雷必达、哑剧演员麦尼斯特及某些人质都有不正常的关系。一位执政官家庭出身的年轻人瓦列利乌斯·卡图鲁斯公开说，他曾奸污过皇帝，并在同性恋中搞坏了自己的身体。且不说他与姐妹们的乱伦以及众所周知的和荡妇皮拉利斯打得火热的关系，他几乎亲近过所有有身份的妇女。他通常邀请那些妇女和她们的丈夫一起来进餐； 当她们从他的餐榻跟前走过时，

他像购买奴隶一样，仔细地盯着，从头到脚审视她们，如果有谁害羞低着头，他就用手托起她的脸蛋来看；然后一产生欲念他便走出餐室并召来他最喜欢的一个；过了一会儿回到餐室时，脸上还挂着满足的神情，并当众称赞或批评她，细述她肉体的优缺点和床上行为。有些丈夫没来的，他便以这些丈夫的名义亲自给这些妇女送上一纸休书，并吩咐把这载入官方记录。

XXXVII. 在奢侈方面，他花钱比最无节制的浪费者还要浪费，他想出了一种新的洗澡方法和各种稀奇古怪的美食与饮料——用热的或冷的香油洗澡，饮用溶解于醋中的珍珠，给客人分发金子做的面包和肉块，并且说，人应该要么过一个穷人的俭朴生活，要么就过帝王的生活。他甚至一连好几天从朱里乌斯长方形会堂[注]的屋顶上向平民抛撒大量的钱币。他还建造十排桨的利布尔尼快船[注]，船尾饰以宝石，帆是彩色的，船上附设巨大的浴池、游廊、宴会榻，甚至种植各种各样的果树和葡萄；他可以白天坐着这些船，斜倚宴榻，在歌舞声中游弋于坎佩尼亚海岸。他建造别墅和乡间住宅，不论花多少钱，一心想的只是做人们认为不可能做到的事。 因此他把防波堤一直筑到风急浪高的深海里去，在最坚硬的燧石山岩上开凿隧道，在高山上造平原，把山丘铲为平地；一切都要求惊人地快速办理，怠慢了就要处死。总之，大量的钱财，包括提比略·恺撒积聚的27亿塞斯特尔提乌斯，都被他在不到一年的时间里挥霍殆尽。

XXXVIII. 他因这样耗费而变穷了，于是把注意力转向掠夺，采用复杂的最精心设计出来的诬告、拍卖和征税办法。凡祖先为自己和后代取得罗马公民权的，除了儿子一代外，他拒不承认其他任何后代享有这种公民权，他认为"后代"只指第二代；当人们把神圣朱里乌斯和神圣奥古斯都所发的证件拿给他看时，他将它们扔在一旁，说它们是过时的、失效的东西。有些人的财产后来因某种原因增加了，他指控这些人当初申报财产不实。如果有任何高级百夫长[注]从提比略即位时起，从未把提比略和他卡里古拉本人列于遗产受赠人之列，他就以忘恩负义为由宣布遗嘱无效；而对所有别的人，如果有谁表示，已经打算在自己死后让皇帝做遗产受赠人，他也宣布这人的遗嘱无效或作废[注]。他的这些所作所为引起了很大的恐怖，以致甚至有陌生人当众宣布指定他跟自己的亲友一起继承自己的遗产，做父母的指令他[注]和自己的子女共同继承他们的遗产。在这种场合，他认为他们在作了这种宣布之后继续活着是在戏弄他，于是给其中的许多人送去了毒药。他还亲自审理这种案子，并且预先规定一个他打算传审的人数，在

没审完这么多人数之前不离开座位。他不能容忍任何最短的拖延时间：有一次他用一份判决书判决了40多个因不同原因受到指控的被告，并在卡桑尼娅[注]午睡醒后对她吹嘘说自己仅用她午休的这点时间就做了许多事情。

他举行拍卖会，把所有演出中剩下的东西都拿出来卖，还亲自规定价钱，并且把价码哄抬得很高，致使有些人在被迫买了东西之后倾家荡产，最后割断血管自杀。有一件事很有名，即有一次阿波尼乌斯·萨图宁坐在购买人的凳子上打起盹来，盖乌斯提醒公告人注意这位对他不时点头的前大法官，直到13个角斗士以900万塞维特尔提乌斯的价钱拍板卖给这个稀里糊涂的人时拍卖才最后收盘。

XXXIX. 他在高卢也曾举行拍卖会。他的姊妹们被判罪后，他把她们的衣服首饰、家用器具、奴隶甚至释放奴，都以高价拍卖掉了；他发现这种生意如此有利可图，于是写信到罗马去，叫把故宫[注]中的摆设全部送到他那里。为了运送这些东西，他征用出租马车和磨坊的牲口，致使罗马时常面包供应不足，法院里许多人因不能及时赶来出庭而败诉。为了卖掉这些家具，他不惜采用各种欺诈和哄骗的手段，有时责怪投标人吝啬，责怪他们比皇帝还富有而不以为耻，一会儿又佯装后悔竟容许平民百姓取得了皇家的用物。他听说一个外省出生的富人为了混进来参加皇帝的一次宴会，付给了分发请柬的人20万塞斯特尔提乌斯，他对此一点没生气，因为和他共同用餐的荣誉是如此地值钱； 第二天这个富人参加了他的拍卖会，他派人送给这人一件小东西要他付给20万塞斯特尔提乌斯，并以皇帝本人的名义邀他共进午餐。

XL. 他征收前所未闻的新税。起初通过包税人，后来，因为这是个有油水的差使，改由近卫军百夫长和近卫军队长征收。没有哪一种商品、没有哪一个人可以不纳税。食品不论在城里什么地方出售，一律征收固定的税；诉讼和审判，不论在哪里开庭，都征收有关钱数的1/40，如果有人不经法庭审判而私下让步或达成妥协，就要受罚；搬运工人交纳日工资的1/8，妓女交纳一次接客的价钱；这条法律还有一款补充规定：过去做过妓女或老鸨的，也得交这种税，即使后来正式结婚也不得免交。

XLI. 这种税法被宣布后（由于是口头宣布而不是书面公布的），很多人因不知道具体条文而触犯了它。最后在人民的坚决要求下，他书面公布了条文，但是字写得很小，挂在拥挤的地方，使人们无法抄下来[注]。他不择手段敛取不义之财，在宫中开妓馆；他拨出许多房间，摆设出宫廷的豪

华气派，把一些已婚妇女和自由出身的青年陈列在那里。然后派出传令官去市场和长方形大会堂[注]邀请年轻人和老年人来寻欢作乐，给来人提供贷款收取利息，并让侍者当众记下他们的名字，把他们视为对皇帝收入作出贡献的有功者。他甚至不嫌弃从赌博中挣钱，通过弄虚作假和设伪誓的手段。有一次他把自己轮到掷骰子的权利让给了下一家赌者，自己走到天井里去；当他得知有两个富有的罗马骑士打从旁边走过时，立即吩咐把他们逮捕起来，没收了他们的财产，然后回到赌场上来，吹嘘说他从没赢过这么多。

XLII. 他的女儿出生后，他借口自己现在已不再是仅有作为皇帝的负担，而且又有了作为父亲的负担，开始要求人们向他捐献，为他的女儿筹集哺养费和嫁妆。他还宣布要接受新年礼物，元旦这一天他站在皇宫大门口，抓取各阶层人群满把满兜地撒给他的金币。最后他被一阵狂热所支配，想要体验一下接触金钱的快感。他在一块宽敞的地方放上大堆的金币，光着脚板在上面走动，或全身长时间地在里面打滚。

XLIII. 他只有一次军事的或战争的经历，而且还是凭一时的冲动； 因为当他去麦瓦尼亚城游览克里图姆努斯河源及其圣林时，有人提醒他必须补充他的巴达维人的卫队，因此他突然产生了远征日耳曼的念头。于是他立即从各地集结军团和辅助卫队，极严格地在各地征税，并且以前所未有的规模筹集各种军需供应品。接着便开始进军。行军有时是如此急促，以致近卫军大队为了赶上他不得不一反惯例，把军旗放在骡马背上。可有时他又慢吞吞地走，乘坐8人抬的肩舆，所过城镇要求居民先打扫道路，洒水压歇尘土。

XLIV. 一到营地，为了表示自己作为统帅的警觉和严格，他撤除了那些从各地带领辅助部队迟到的将军的职务，以示贬斥；在检阅部队时，他又裁撤了许多年老的高级百夫长，其中有的甚至距离退休只有几天时间，理由是他们年老体弱；他又申斥了另一些人的贪婪，把他们因军功而挣得的薪水削减到6000塞斯特尔提乌斯。[注] 他在这次出征中建立的唯一功绩不过是接受阿得米尼乌斯的投降。后者是不列颠人国王昔偌贝里努斯[注]的儿子，被父亲放逐，带着一小支军队逃到罗马人这里来；仿佛整个不列颠岛已向他投降了似的，他往罗马发出一封夸大其事的信，命令信使中途不得下车[注]，要一直把信送到市心广场和元老会议厅，以便在复仇者马尔斯神庙[注]当着全体元老的面把信交到执政官手里。

XLV. 很快，由于找不到敌人打仗，他命令自己卫队中的几个日耳曼人渡过莱茵河去，隐蔽在那里，到午后慌慌张张地跑来大呼小叫地说，敌人逼近了，于是他带着自己最亲密的战友和一队近卫军骑兵扑到附近的树林，把树上的枝丫砍掉，把它们装饰成胜利纪念柱[注]，到天快黑时才回营。他大骂没有跟他去的人是懦夫、胆小鬼，对跟他去的人，即所谓胜利战斗的参加者们，则奖以一种新的饰有太阳、月亮和星星图形的花冠，他给这种花冠取名为"侦探奖"[注]。又有一次，他命令把一些人质从学校里带出来[注]，悄悄地让他们在前头先走，然后他自己突然离开宴会，带领骑兵从后面追上去，仿佛人质逃跑了。他把他们抓住，用镣铐锁着带回来。这一幕笑剧也表明了他胡闹、不知节制。回到宴席上时，有人向他报告队伍集合起来了，他建议他们就这样穿着盔甲入席饮宴。他还用维吉尔著名的诗句来鼓励他们：

> 坚强些，为了日后的好日子珍重自己。[注]

同时，他以一项愤怒的敕令斥责没有跟他一起出征的元老和人民，罪名是正当元首冒着这样大的危险厮杀时，他们却正在罗马狂欢饮宴，举办马戏和戏剧演出，在漂亮的别墅里享清福。

XLVI. 最后他似乎打算结束战争了，他把军队排布在大洋岸上，排上弩炮和其他机械，正当谁也不知道、谁也想象不出他想干什么时，他突然命令大家收集贝壳，把它们放在头盔和衣褶里。他把这些东西叫做"他要献给卡庇托尔和巴拉丁的[注]海上战利品"。他建造一座高塔作为他的胜利纪念碑，让它像法洛斯灯塔[注]一样，夜间用灯光给船只指引航向。他许诺赠给士兵每人100第纳里乌斯，似乎他已经表现出空前的慷慨，他高呼："出发吧，快乐的人们!出发吧，富有的人们!"

XLVII. 然后，他把注意力转向凯旋式。除了一些蛮族人的俘虏和逃犯外，他还从高卢人中挑选了一些身材特别高大的以及一些（用他自己的话来说）"配得上凯旋式的人"，还有若干酋长。他预定把他们用于游行队伍之中，不仅强使他们把头发染成红色，而且还要求他们蓄长发，教他们说日耳曼语言，取蛮族人的名字。他还把过去入海时乘坐的那些三列桨战船，大部分路程走陆路弄到罗马。此外，他还写信给自己的财务代理人，要求他们在准备凯旋式时尽量少花钱[注]，但规格又要空前的隆重，反正全体居民的财产都在他的那些代理人支配之下。

XLVIII. 在离开行省之前，他想出了一个不可言状的凶残计划：消灭所有在奥古斯都死后哗变的军团，因为他们曾围攻过还幼小的他和他的父亲——作为他们统帅的日耳曼尼库斯。人们好不容易劝说阻止了他实现这个疯狂的计划，但没有任何办法阻止他用什一抽杀法惩治这些军团士兵的坚决要求。现在他把军团士兵集合起来，不允许带武器、甚至不准佩戴短剑，然后用武装的骑兵把他们包围起来。但是他发觉许多士兵猜到了他的意图，正悄悄地去拿武器准备抵抗。于是他逃离会场，匆匆出发去罗马。现在他把自己的全部残忍转到元老院头上。为了制止使他受到很大屈辱的流言，他甚至对元老院进行公开的威胁，除了别的，他还埋怨似乎不曾给他以应得的凯旋式。其实不久前他还亲自禁止授予他荣誉[注]，并声明违者处死。

XLIX. 当他在途中受到元老和骑士等级代表的迎接，他们请求他快点赶回罗马时，他暴跳如雷地说："我要回罗马的，并且是带着这个回来的"，他拍拍腰间佩剑的剑柄。他还宣布：他这次回来仅仅是回到希望他回来的那些人身边，即骑士阶层和人民的身边，至于元老院，他将不再是它的一个公民和元首了。他甚至禁止任何元老来迎接他。因此他放弃或推迟了凯旋式，在他生日这天举行了一个小凯旋式进了城。他在作了4个月的恶，并且还在继续谋划着更大的罪恶时，突然离开了人世。例如，他已打算在首先杀死两个等级中的最优秀分子之后迁都安提乌姆，以后再迁到亚历山大里亚。这是任何人都不应该怀疑的事实：在他的私人文件里发现了两个小笔记本，各有一个标题，一个叫做"短剑"，另一个叫做"匕首"，两个本子里都有他要处死的人的名字和记号；此外还发现了一个大木柜，里面装满了各种各样的毒药，据说后来克劳狄把它们扔进了大海，毒性造成海鱼的死亡，这些鱼被潮水冲到附近的海岸上。

L. 他身材高大，脸色苍白，体形不匀称，颈项和双腿干瘦，眼睛和太阳穴凹陷，额宽眉蹙，头发稀疏、秃顶，体表多毛。因此，当他从跟前走过时，如果你从高处看他或者无意中说到"山羊"的，都被认为是犯了死罪。他的面部本已天生的难看和令人反感，他还有意使它变得更凶残，对着镜子做着各种令人望而生畏的可怕表情。

他在身心两方面都不算健康，童年时患过癫痫病，少年时虽然还算能吃苦耐劳，但不时地由于突然晕眩而几乎不能走路、不能起立、不能集中思想和不能抬头。他自己感觉到头脑错乱，有时想退休，以便清醒脑子。人们认为，他妻子卡桑尼娅给他吃了媚药，本意是激起他心中的爱情，但

结果却使他失去了理性。特别使他痛苦的是失眠，每夜睡眠的连续时间不超过3小时，而且睡得不实，奇怪的梦境使他惊恐万状，比如有一次梦见一个海怪和他说话。他夜里大部分时间都睁开眼睛躺着，因此心情非常烦躁，一会儿坐起来，一会儿沿着长长的柱廊徘徊，一次又一次地呼唤着黎明，盼望着它的来临。

LI. 我有理由认为他身上存在着完全相反的两种缺点——极端的自信同时又过分的胆小——也是由于头脑有毛病的缘故。例如，他一方面非常藐视神灵，另一方面遇到一点点雷声和闪电就闭起眼睛、缩着脑袋，要是雷电声大一点，他就会从床上跳起来躲到床底下去。在西西里旅行时，他虽曾以各种方式嘲笑过各地的神迹，但当听到埃特纳火山[注]喷火发出隆隆声、看到烟尘喷流而出时，立即连夜逃出麦西拿城。他心里充满对蛮族人的恐惧。有一次他在莱茵河对岸乘坐马车穿过一个峡谷，周围是密密扎扎的士兵队伍，当听到有人说要是什么地方来了敌人就会引起恐慌时，他立即跳上马背，拼命奔回桥头。当发现桥上挤满行李辎重和随军奴仆时，他没有耐心等待，命令人们用手把他举起来从他们头上递到河对岸去。不久后，他听到了日耳曼人起义的消息。他准备逃跑，并备好了逃跑用的船舰，希望这样可以使自己宽心；一旦敌人打胜了，像当初钦布里人那样占领了阿尔卑斯，或者甚至像当初塞诺尼人那样[注]占领了罗马，他自己能以海外行省作为避难所。大概也正是由于这个缘故，后来他的凶手们才想起用谎言平息士兵的骚动[注]，佯称他在听到打败的消息时因害怕而自杀了。

LII. 他在穿衣着鞋以及其他服饰方面不仅不像一个罗马人或一个罗马公民，而且常常不像一个男子汉、甚至不像一个凡人。他常常披着缀有珠宝的绣花斗篷、穿着紧身长袖上衣[注]、戴着手镯出现在人民面前；有时穿着丝绸[注]女袍；一阵子穿拖鞋或厚底鞋[注]，一阵子又穿近卫军士兵穿的那种长筒靴，有时又穿妇女穿的便鞋。他多次蓄着金色的胡须，手持闪电、三齿叉、节杖——这些神的标志[注]，甚至穿着维纳斯的神衣出现。他常常穿凯旋服，甚至在还没打过一次仗之前就如此；有时还穿亚历山大大帝的胸甲，这是他从他的石棺中取来的。

LIII. 在文化学习方面他最少注意知识，较多注重雄辩。他随时准备演说，特别是如果他有机会指控什么人的话。因为在愤怒时，他的思想和语汇特别丰富，还有他的嗓音和表情。由于非常兴奋他不能老站在一个地方，而他的话连站在最远处的听众也能听得很清楚。在要开始演说时，他

威胁说要拔出夜间磨利的剑[注]。他鄙视纤巧雅致的风格，他批评塞内加——那时名气很大——的作品“只是些学究气的习作”和“没有石灰的沙子”[注]。他也习惯于对演说家的成功的演说词写答词； 他也为在元老院受审的要人写控告词或辩护词，并且根据自己的控告词或辩护词哪一种写得比较好而决定毁灭被告还是救护被告[注]，这时他甚至会发出公告邀请骑士等级的公民进来听他演说。

LIV. 但是，他还非常热心地从事多种多样的其他技艺：角斗士、赛车者、歌咏者和舞蹈者[注]。他用实战的武器厮杀，在各地兴建的竞技场上表演驾驶战车； 他对唱歌和跳舞如此着迷，以致在全民演出时忍不住要应和着悲剧演员一起唱起来，在大庭广众间学着舞蹈者的动作，做着赞许的或责备的样子。似乎就在他被杀的那一天，他曾命令举行通宵达旦的庆典[注]，其唯一目的就在于利用它的方便：在这种庆祝活动中允许从未登过台的人上场表演。他有时甚至夜间也跳舞。有一次，他在二更将尽之时[注]把3个执政官衔的元老召进宫来，使他们害怕得发抖，到达后他把他们安顿在舞台上，然后自己突然伴着响亮的笛声和踏板[注]的响声奔了出来，穿着女袍和长到脚跟的内衣，舞了几圈之后走了。他虽然多才多艺，但不会游泳[注]。

LV. 他无论偏爱谁、偏爱什么都会爱得发狂。他甚至在剧场里亲吻舞剧演员麦尼斯特。在麦尼斯特舞蹈时，如果有谁、哪怕发出最轻微的响声，他就会让人把他拖出去并亲手鞭笞他。一个罗马骑士发出了响声，他派一个百夫长命令这个骑士立即出发去奥斯提亚，乘船替他送一封信到毛里塔尼亚给国王托勒密去。信中写着：“请你对我派来的这个人既勿施恩也勿施恶。”他任命一些色雷斯人角斗士指挥自己的日耳曼人卫队。他减少姆尔米洛角斗士的武器[注]，当其中的一个绰号叫“鸽子”角斗士取得胜利而只带了点轻伤时，他在他的伤处涂上了毒药，并从此称此毒药为“鸽药”——至少他在自己的毒药单上是这么写的。他十分热心地支持绿队[注]，常常在他们的马房里饮食和过夜[注]，在一次欢宴上他赠给一个名叫尤图霍斯的赛车手200万塞斯特尔提乌斯。他十分爱惜自己的一匹名叫“疾足者”的好马，每逢比赛前夕，为了使它的休息不受干扰，他派出士兵保持周围安静。他不仅为它造了大理石马厩，象牙食槽、给它披上紫色马被和戴珠宝项链，甚至还拨给它一处宫室，连同奴仆和家具，以便更讲究地以它的名义邀请和招待宾客。还听说，他打算任命它做执政官。

LVI. 在他这样癫狂和掠夺时，许多人想要他的命。在一个或两个密谋[注]败露后，其他的密谋因未能找到良机而正在延迟之中。有两个人[注]联合起来把事情办成功了，在皇帝的最有权势的释放奴和近卫军军官的默许下。这两种人[注]曾被指控暗中参与上述一个密谋，虽然这是诬告，但他们感觉到卡里古拉猜疑和仇视他们。因为当时他曾立刻把他们叫到一旁，拔出宝剑向他们宣布，如果他们也认为他该死的话，他就自杀，因而使他们遭到强烈的公愤。又，从那时起，他没停止过在这个人面前骂那个人的做法，从而造成他们的不和。

他们决定在巴拉丁竞技会上，在他中午出去时取他的性命。近卫军大队长卡西乌斯·卡瑞亚承担了主要角色。卡瑞亚已渐入老年，可是盖乌斯还是以各种方式侮辱他，嘲弄他女人气和娇气。当他向盖乌斯请示口令时，盖乌斯告以"普里阿普斯"[注]或"维纳斯"； 而当他为了什么事向盖乌斯致谢时，盖乌斯伸出手来让他吻，手上做出猥亵的样子和动作。

LVII. 有许多迹象显示了他死期临近。奥林匹亚的朱庇特神像——他已命令把它拆开运到罗马来——突然发出非常洪亮的一串大笑声，以致脚手架都被震坍了，工人们都逃散了；立刻一个名叫卡西乌斯的人出现了，说他在梦中被吩咐向朱庇特献祭一头公牛。3月15日卡普亚的卡庇托尔神庙遭到雷击，在罗马，宫廷门卫的住房也遭到雷击。找来了一些预言者，他们解释说，后一征兆预示危险来自警卫，危及主人，前一征兆预示将在从前的一次大谋杀的同一日子[注]又一个大人物将被谋害。 占星者苏拉在盖乌斯向他询问自己的星相时也宣布，不可避免的死亡正在逼近。安提乌姆的幸运女神神谕也告诫他提防卡西乌斯。因此他命令处死了卡西乌斯·龙吉努斯，此人那时正任亚细亚总督。他忘了卡瑞亚的家族名也是卡西乌斯。他在被杀的前一天，梦见自己站在天上未庇特的宝座旁，朱庇特用右脚尖踢他，把他踢倒在地。就在他被杀的当天，被杀前不多时发生的一些事情也被认为是预兆：在他献牲时，火烈鸟的血溅了他一身；哑剧演员麦尼斯特演了一出悲剧——从前悲剧演员奈奥普托勒姆斯在马其顿国王菲力浦被刺杀的那次竞技会上演过的那出悲剧；在一个叫做"洛勒奥鲁斯"[注]的喜剧里，因为主要演员在演逃跑时跌倒吐了血，几个候补演员争着表现自己精通此道，以致吐得舞台上到处是血；此外，还在排演一出由埃及人和埃塞俄比亚人表演冥间场景的夜戏。

LVIII.1月24日第7小时左右（41 A.D.），他犹豫是否该去用午餐，因为前一天东西吃多了胃还不舒服。但最后在朋友的劝说之下还是出来了。一些从亚细亚行省召来的参加舞台演出的贵族男孩，还在他出来时必须经过的那条隧道里排练，他走过时停下来看了排练，并且鼓励了他们。要不是第一演员说自己着凉感冒了，他或许已经回来并让演员重新开始。往后的经过细节有两种不同的说法。有的人说，在他和孩子们交谈时，卡瑞亚从背后向他走过来，用剑深深地砍进他的后脑勺，并大呼"动手吧!" 注 接着阴谋的第二个参与者，近卫军队长科涅利乌斯·萨宾努斯从前面刺入他的胸膛。另一些人说，在参加阴谋的百夫长们赶走了群众后，萨宾努斯像士兵惯做的那样向皇帝请示口令，当盖乌斯答以"朱庇特"时，卡瑞亚大呼"让你的预言实现吧!" 注 当盖乌斯转过身来时，他用剑砍向盖乌斯的下巴颏。 他倒下了，肢体痉挛着呼叫："我还没死!"于是其余的人给了他30刀，结果了他的性命。因为大家都叫："再给他一刀!"有的人甚至把刀戳进他的裤裆里。他的轿夫们最先听到喧嚷声拿着轿棍跑来援救，接着来的是他卫队中的日耳曼人，他们打死了若干凶手以及一些无辜的元老。

LIX. 他活了29岁，在位3年10个月零8天。他的尸体被悄悄地运到拉米亚家的花园 注 ，在仓促准备的火葬堆上烧了一半便埋了，上面盖了一层薄薄的草土。后来他的姊妹们从流放地回来，把他掘出来，重新火化，安葬了。众所周知，在重新安葬之前，花园的看守人常常受到他鬼魂的惊吓，而在他被刺杀的那个屋里也没有一夜能让人睡稳而不闹鬼的，直到这屋在一场大火中被烧光为止。和他一起被杀的还有他的妻子卡桑尼娅和他的女儿，前者是被一个百夫长杀死的，后者是头被撞到墙上脑浆迸出而死的。

LX. 盖乌斯死后的时局，人们从下述事实可见一斑。甚至在他被杀的消息传出之后，人们还不能立刻相信他真的死了。人们疑心这消息是盖乌斯自己编造散布出来的，为的是试探人们对他的看法。密谋者也没能就继位者人选达成一致意见。元老院则一致企图恢复共和，执政官召集第一次会议不是在元老院会堂（因为它名叫朱里乌斯会堂），而是在卡庇托尔，有些元老发表意见时要求拆除"恺撒"们的纪念物，毁掉他们的庙宇 注 。但是人们首先注意到，并且指出，所有名叫盖乌斯的恺撒都是死在剑下的，从那个被杀于秦那时代的盖乌斯·恺撒起 注 。

朱里乌斯—克劳狄家族谱系

A 表

盖乌斯·朱里乌斯·恺撒=奥列里娅

- 科涅科娅=神圣的朱里乌斯
  - 朱里娅（3）=Cn. 庞培（伟大的）
- 朱里娅（1）=马尔库斯·阿提乌斯·巴尔布斯
  - 阿提娅=C. 屋大维=安卡利娅
    - 大屋大维娅
      - 小屋大维娅= C. 马尔采鲁斯 和M. 安乐尼
        - M. 马尔采鲁斯
        - 大马尔采拉 =M. 阿格里巴 和朱里乌斯·安东尼
        - 小马尔采拉
        - 大安东尼娅= L. 多密提乌斯
          - 阿格里皮娜（3）=Cn. 多密提乌斯（日耳曼尼库斯之女）
            - 波贝娅·萨宾娜=尼禄（2）
              - 克劳狄娅·奥古斯塔
          - 多密提娅·列比达 =M. 瓦列利乌斯
            - 瓦列利娅·美撒里娜 =神圣的克劳狄（见B表）
          - 多密提娅
        - 小安东尼娅= 德鲁苏斯（1）（见B表）
      - 神圣的奥古斯都=斯克里波尼娅=利维娅·德鲁西拉（见B表）
        - 朱里娅（4）=M. 阿格里巴
          - C. 恺撒
          - L. 恺撒
          - 朱里娅（5） =L. 艾米利乌斯·保路斯
            - 德鲁西拉=M. 艾米利乌斯·雷必达（日耳曼尼库斯之女）
            - 艾米利娅·列比达=阿比乌斯·优尼乌斯·希拉努斯
              - M. 优尼乌斯·希拉努斯
              - L. 优尼乌斯·希拉努斯
              - 优尼娅·卡尔维娜
          - 阿格里皮娜（2） =日耳曼尼库斯（见B表）
          - 阿格里巴·波斯杜姆斯
- 朱里娅（2）

B 表

神圣的奥古斯都=利维娅·德鲁西拉=提比略·克劳狄·尼禄

- 阿格里皮娜*（1）=提比略
  - 利维拉=德鲁苏斯（2）
    - 朱里娅（6）=尼禄（1）
      - 和C. 卢贝利乌斯·布兰都斯
        - 卢贝利乌斯·普劳图斯
    - 提比略
- 德鲁苏斯（1）=小安东尼娅
  - 阿格里皮娜（2）=日耳曼尼库斯
    - 尼禄（1）=朱里娅（6）
    - 德鲁苏斯=艾米利娅·列比达
    - C. 恺撒·卡里古拉
    - 阿格里皮娜（3）=Cn. 多密提乌斯
      - 尼禄（2）
    - 德鲁西拉=L. 卡西乌斯·龙吉努斯 和M. 艾米利乌斯·雷必达
    - 朱里娅·利维拉=M. 维尼奇乌斯
  - 利维拉·德鲁苏斯（2）
  - 神圣的克劳狄

* 维普萨尼娅·阿格里皮娜是M.阿格里巴和第一个妻子庞波尼娅之女。提比略按奥古斯都之命，休弃了她。奥古斯都要提比略和朱里娅结婚。

---

[1] 指卡里古拉。

[2] 按惯例，在升任执政官之前还得经过营造官和大法官阶段。

[3] 自杀而死。

[4] 日耳曼尼库斯的作品保存下来的仅有一首描述星空的诗和若干希腊碑铭。

[5] 古罗马个人间的友谊也像国家间的联盟一样，是一件社会的大事，因此废除友谊也有正式的契约。

[6] 公元19年10月10日。

[7] 痛恨神灵没有保佑日耳曼尼库斯长生不死。

[8] 因为他们出生在这个不幸的日子里。

[9] “王中之王”本为波斯王的称号，后变成帕提亚王的称号，当时帕提亚国王是阿塔班三世。

[10] 小爱神，裸体童像，两肩有翅，手持弓箭。

[11] 即卡里古拉。

[12] 麦瑟勒河流入莱茵河的汇合处，即今天的科布伦茨市。

[13] 这类圣坛是纪念性的，不是用于献祭的。

[14] 公报是一种报纸，内容包括政府的决定，元老院议事录的摘要，建设的消息和皇帝家事的信息。

[15] 提布尔有献给赫库利斯的大庙。

[16] 见VII 。

[17] 后来标准拉丁文中，“男孩们”为pueri，“女孩们”为puellae。

[18] Caligula（卡里古拉）源于Caliga（士兵穿的军靴），意为“小军靴”。

[19] 据希腊神话，厄喀德那是地狱和大地女神的女儿，身体一半是女人一半是蛇，她又生了许多著名的怪物。法厄同是太阳神赫利俄斯之子，他任性执拗，硬要驾驶太阳车，但由于控制不住，结果烧毁了地上的一切。

[20] 见《神圣的朱里乌斯传》，XL节注 。

[21] 卡普里埃、爱那里亚、普洛西达三岛。

[22] 一种古代魔术，写在书板上，送进神庙里。

[23] 奥古斯都墓地，在马尔斯广场北部，靠近第伯河。见《神圣的奥古斯都传》C.此处 。

[24] 本为骑兵（45岁以下的现役骑兵）司令的头衔，奥古斯都把它授予C.恺撒和L.恺撒后，它就成了皇位继承人的称号，后来又被皇帝本人所僭用。——英译者

[25] 执政官在向元老院提出建议时使用一定的套语开头，早先是：祝国家昌盛，后来是：祝皇帝幸运。——英译者

[26] 这是副本，原件仍留着（30节），克劳狄销毁了它们。

[27] 见《提比略传》，XLIII.此处 。

[28] 克里莫提乌斯·科尔都斯，《神圣的奥古斯都传》，XXXV.此处 提到过。

[29] 比读《神圣的奥古斯都传》，XXXII 。

[30] 公元14年提比略当政时把选举国家官员的权力最后由人民大会转归了元老院。卡里古拉想恢复从前的程序，但没有结果。

[31] 利维娅根据奥古斯都遗嘱取得了朱里娅·奥古斯塔的称号。关于她的遗嘱，见《提比略传》，LI 。

[32] 拍卖税是奥古斯都为充实军费财库而开征的税项。见《神圣的奥古斯都传》，XLIX.此处 及注。税率在0.5％—1％之间。

[33] 被囚在罗马当人质期间。

[34] 叙利亚北部的一个地区，靠近幼发拉底河。

[35] 把一面镂有受奖人肖像的金盾奉献给神。据传，此种风俗源于公元前495年执政官阿比乌斯·克劳狄。

[36] 古代意大利人崇祀牧人和牲畜保护女神柏勒斯的节日，时在4月21日，这是传说中罗马建城的日子。

[37] 应该说最后三次连任。

[38] 意译"青少年日"。比读《尼禄传》，XI.此处 。

[39] 见《神圣的奥古斯都传》，XXIX.此处 。

[40] 按两队的颜色标志。

[41] 即参赛者。

[42] 在巴拉丁山丘西南坡上的一处房屋，正对着大赛车场。

[43] 两地间的实际距离约3.6公里。苏维托尼乌斯说的3600步，约等于5.3公里，因而他夸张了数字。

[44] 公元前480年波斯王泽尔士率大军进攻希腊，在赫勒斯滂用船搭起浮桥，让军马辎重从桥上渡过海峡。

[45] 德鲁苏斯之子小提比略。

[46] 著名的萨摩斯僭主，起初以运气好出名，后被叛徒出卖，公元前522年被钉死在十字架上。

[47] 希腊本土在罗马帝国内被称为亚该亚行省。

[48] 犹太国王阿格里巴和科马根尼国王安条奥库斯。卡里古拉把他们留在自己身边，"让他们教他做国王"（狄奥59，24）。

[49] 《伊里亚特》，II.204。

[50] 卡拉古里统治时期，所谓的元首制已经变成绝对专制。这里说他想僭用东方国王的仪仗。——英译者

[51] 即奥林匹亚的宙斯坐像，伟大的雕塑艺术家菲迪亚斯的作品。——英译者

[52] 卡里古拉称卡斯托尔和波吕克斯两神为自己的守门人（狄奥59，28）。

[53] 作为拉丁同盟的保护神。

[54] 为了祭司职务的荣誉，每个富人要付出1000万塞斯特尔提乌斯。

[55] 见《伊利亚特》，XXIII.724。这是阿雅克斯在单独决斗时对奥德修斯说的话。“举起”一词无疑是双关语。卡里古拉说的“把我举起来”意谓“把我举到天上去”。——英译者

[56] 因为卡里古拉不仅和奥古斯都有亲缘关系，也和安东尼有亲缘关系，他的祖母是安东尼和屋大维娅的女儿。

[57] 尤利西斯，罗马神祇，即希腊神话中的奥德修斯。

[58] 见本卷XV 。

[59] 为了说明和姊妹们乱伦有理，卡里古拉援引朱庇特为例，他视自己为朱庇特；但实际上他效仿了东方帝王之家的做法，这种婚姻在东方是常见的。

[60] 公元30年的执政官。另见本卷LVII.此处 。

[61] 罗马人习惯上指神名发誓。卡里古拉曾下令所有城市都尊奉德鲁西拉为神。在罗马，有20个男女祭司供奉她的神像，一个元老发誓说自己看见德鲁西拉升了天，因此受到重赏。

[62] 德鲁西拉的丈夫。另见本卷LVI.1和注释 。

[63] 雷必达被处死后，阿格里皮娜和利维拉被流放到庞地亚诸岛，克劳狄即位后才被召回罗马。

[64] 罗慕洛斯娶厄西利娅为妻，奥古斯都娶利维娅为妻，她们俩都已出嫁。

[65] 直译："不看记录犯人罪状的书板"。

[66] 大概碰巧有这么一行人，两头的人都是秃头。以后"从秃头到秃头"便成了一句谚语。

[67] 像赶着牲畜去祭神时的做法一样。

[68] 大概是指科林门的"塔克文墙"，那个地方是专门活埋犯了罪的维斯塔贞女的。

[69] 罗马公民信奉的个人人身保护神。

[70] 比读狄奥59，25："他下令处死卡西乌斯·斯特里努斯时，强迫犯人的父亲卡庇托努斯去刑场观看……，当后者问他能否闭起眼睛时，他命令连他也处死。"

[71] 塞内加《论忿怒》，II.33详细记载了邀请一个父亲赴宴的事，此人是骑士巴斯托尔，他的儿子因脸庞好看、发式入时引起卡里古拉的忌恨。

[72] "无动于衷"（希腊文ἀδιατρεψία）是斯多噶哲学的美德，应用在卡里古拉身上就成了厚颜无耻（对舆论漠然视之）。——英译者

[73] 科林斯海湾的一城市或爱琴海的一岛屿，两地都出产一种可医治疯病的药，名藜芦。

[74] 阿西乌斯（Accius）：《悲剧》，203。——英译者

[75] 暗示可以砍掉的。

[76] 见《神圣的奥古斯都传》，XXIII.此处 。

[77] 见本卷XIX 。

[78] 见本卷LV.2及注 。

[79] 见本卷LV.2及注 。

[80] 献牲时屠宰者的助手用木槌或斧背击倒牺牲，然后由屠宰者割断牺牲的喉管。——英译者

[81] 见本卷XXVI.此处 。

[82] 他自己秃顶。见本卷L.此处 。——英译者

[83] 科洛斯（巨大的，κολοσσο’ς）、厄罗斯（可爱的，ἔρως），两词合成。——英译者

[84] 轻武装的角斗士。

[85] “涅姆王”是涅姆的狄安娜神庙的祭司。按古老的习惯，只有逃亡奴隶在单独决斗中打死前任祭司后才能得到这个职位。——英译者

[86] basilica Julia（音译“巴西利卡”）罗马广场上的建筑。可作法院、商场等用途。恺撒时动工，奥古斯都时竣工。另见《神圣的奥古斯都传》，XXIX.此处 。

[87] 利布尔尼快船，见《尼禄传》，XXXIV.2注 。这种船一般只有两排桨。别的文本作“用雪松造的”（de cedris）而不是“十排桨的”（deceris）。

[88] 他们常常因战争掳获而致富，但无家室和子女继承遗产。

[89] 宣布遗嘱无效，接着自然就是财产没收。

[90] 卡里古拉。

[91] 他的妻。

[92] 奥古斯都和提比略时的宫室。除此而外卡里古拉另有增建。——英译者

[93] 卡里古拉希望人们违犯条文规定，以便取得罚款。

[94] 即“巴西利卡”，见XXXVII节注 。

[95] 奥古斯都所规定的数目的一半。见狄奥55，23。——英译者

[96] 统治着不列颠南部的一个不列颠人的国王，首都在卡姆洛东，今之科尔切斯特。

[97] 通常只有在日出前和白天的最后两个小时允许马车通过城市。——英译者

[98] 见《神圣的奥古斯都传》，XXIX.此处 。

[99] trophaeum或 tropaeum系把缴获来的敌人的武器挂在战场上或树上而成。

[100] exploratoriae源于exploratores（侦察兵）。

[101] 日耳曼人领袖们的儿子在罗马人的学校里接受罗马式教育。

[102] 《埃涅阿斯纪》，I.207。

[103] 即卡庇托尔的朱庇特和巴拉丁的阿波罗。

[104] 建在埃及亚历山大里亚海港入口处，被誉为古代七大奇观之一。

[105] 自然是指少花皇家财库的钱。

[106] 这意味着提高元老院的权力，他自己处于从属地位。

[107] 在西西里西部地区。

[108] 见《提比略传》，III.2及注 。

[109] 拥护皇帝的士兵因听说皇帝被杀而发生骚动。

[110] 这种衣服的正常款式是短袖。

[111] 提比略当政时男人是禁止穿丝绸的。

[112] 悲剧演员穿的。

[113] 闪电是朱庇特的标志，三齿叉是海神尼普顿的标志，节杖是神使墨邱利的标志。卡里古拉手持这些标志意在自比于神。

[114] 意即夜间构思好的演说辞。

[115] 一些内容不连贯的教谕。

[116] 即不管被告事实上是否有罪。

[117] 悲剧演出中的歌唱者和舞蹈者。

[118] 祭祀某一神，举行宴会、舞蹈和各种演出。——英译者

[119] 半夜前后。罗马人把一夜分成4个更次。——英译者

[120] 踏板（scabellum）系在舞蹈者的脚上，随着他们的舞蹈动作发出达达的响声。——英译者

[121] 古代人们（尤其是希腊人），认为游泳是任何人都必须会的。

[122] 可见他偏爱色雷斯人，不喜欢作为色雷斯人对手的姆尔米洛（鱼盔角斗士）。——英译者

[123] 参加赛车的驾车人分为4队，分别以红、白、蓝、绿4种颜色作为标志。——英译者

[124] 马房事实上像是一个俱乐部，包括赛车手的住房和马厩。——英译者

[125] 公元39年雷必达和盖图里库斯的密谋。以及接着在公元40年的几次密谋。

[126] 卡西乌斯·卡瑞亚和科涅利乌斯·萨宾努斯。他们背后还有以46年执政官瓦列利乌斯·阿西阿提库斯为首的一些重要元老。

[127] 卡里古拉身边的被释奴和近卫军军官。

[128] 果园之神，形象污秽。

[129] 朱里乌斯·恺撒被刺也是3月15日。

[130] 剧名取自戏中主角，一个著名的强盗首领。参见朱维纳尔8，186。

[131] 这是献牲仪式的一个组成部分。屠宰者举起斧子问："我可以动手吗？"祭司答曰："动手吧!"这里是卡瑞亚对自己说。——英译者

[132] 朱庇特是雷击和暴死之神。这句话意思是："让你得到暴死。"

[133] 在阿皮亚大道上靠近阿里西亚的地方。

[134] 朱里乌斯·恺撒和奥古斯都·屋大维的庙宇。

[135] 盖乌斯·朱里乌斯·恺撒·斯特拉波，公元前87年被刺身死。

第五卷 神圣的克劳狄传

I. 克劳狄·恺撒的父亲德鲁苏斯，起初名叫德基姆斯，后来改为尼禄，利维娅与奥古斯都结婚不到三个月（38 B.C.）就生下了他（因为结婚时她已有了身孕）。因此人们怀疑德鲁苏斯就是奥古斯都与利维娅私情的产物。无疑，下面这行诗在当时确是很快传开了：

幸运的人三个月就生得孩子。

德鲁苏斯在担任财务官和大法官职务期间，负责指挥里提亚战争，后来又指挥日耳曼战争。他是第一个游弋北方海洋的罗马将军（15 B.C.）。他动用大量人力在莱茵河那边开凿了几条至今仍以他的名字命名的大运河（12 B.C.—11 B.C.）。他甚至在屡战屡捷，已经把敌人远远地赶进荒凉的内地后还追逐不舍，直至看见一位比常人高大、操拉丁语的蛮族妇女的幽灵阻止他继续推进胜利时，才停止了追击。由于这些军功，他获得了佩戴胜利勋章举行一次小凯旋式的荣誉。大法官任期一满，紧接着他就当上了执政官，并重开战事，但死于自己的夏季营地（9 B.C.）。为此，这个营地被人们叫作“不幸的”营地。他的遗体由一些自由城市和殖民地的首领运到罗马，在那儿受到财务处会计官们的迎接，并被安葬于马尔斯广场。军队立一块碑纪念他，规定士兵们此后每年在一个固定的日子围着纪念碑举行一次纪念性赛跑活动，高卢地区的城市则对纪念碑祷告和献祭。除了许多其他荣誉外，元老院决定在阿皮亚大道上为他建造一座饰有战利品的大理石凯旋门，授予他及其后代以“日耳曼尼库斯”的称号。人们普遍认为，他既是一个天生的民主派又是一个渴求荣誉的人；除了战败敌人，他还渴望获得“高贵的战利品”，因而经常满战场地，冒着极大的个人危险追逐日耳曼人的首领。他不隐晦自己一旦执掌大权想恢复过去共和政体的意愿。我认为，正是因为这个缘故，才有人敢于记载说他是奥古斯都的怀疑对象，说皇帝把他从行省召回，由于他没有立刻

服从命令，便把他毒死了。我记载这个说法主要是为了不致遗漏，并不意味着我相信这是真的或有这个可能。因为事实上，在他活着的时候，奥古斯都非常爱他，一直把他和自己的儿子们一起定为自己的共同继承人，这一点奥古斯都曾在元老院宣布过。德鲁苏斯死后，奥古斯都对人民热情洋溢地赞扬他，祈求诸神使他的皇位继承人都能像德鲁苏斯一样，祈求诸神在他死时也让他能死得像德鲁苏斯那样光荣。奥古斯都不满足于把自己写的一首诗作为墓志铭刻在他的墓碑上颂扬他，而且还写了一篇散文回忆他的生平。

德鲁苏斯与年轻的安东尼娅生有好几个孩子，但仅有日耳曼尼库斯、李维拉和克劳狄三人活着。

II. 克劳狄于优鲁斯·安东尼和费边（阿非利加的）[注] 任执政官那一年的8月1日（8月1日，10 B.C.），即那个城市第一次为奥古斯都奉献一个圣坛的日子[注]，生于卢格都努姆，取名提比略·克劳狄·德鲁苏斯。后来，他哥哥被朱里乌斯家族收为养子，故而由他承袭"日耳曼尼库斯"的称号。当他还是婴儿时，父亲就去世了。他几乎整个童年和少年时代因各种各样无法解决的混乱而受到严重的伤害，以致身心两个方面都缺乏活力，甚至在他达到独立年龄时，人们还认为他没有处理任何公务或私人事务的能力；在很长一段时间里，甚至在达到自立之年后，他还处在受指导状态，处在监护人的监护之下；他在自己的一本书中抱怨自己这位监护人粗野，说他以前是个赶骡人的领班，监护的明显目标就是不论什么原因都尽可能严厉地惩罚他。也由于他体质虚弱，所以他违反先例，穿着斗篷主持自己与兄弟为纪念父亲而举办的剑斗比赛。在接受成人长袍这一天午夜时分，他被一乘肩舆抬到卡庇托尔，没有惯常的亲友护送。

III. 但是，从少年起，克劳狄就注重研读典籍，甚至不止一次地出版了这个或那个方面的著作。但即使这样，他还无法获得任何名誉，感到自己前途渺茫。

他母亲安东尼娅常称他为"只被自然开始而未被自然完成的怪人"；[注] 如果她责骂某人呆笨，常常说这人"比她的儿子克劳狄还要愚

蠢”。他祖母奥古斯塔最看不起他，几乎不和他讲话；要训诫他时也只用简短刻薄的几个字或通过别人口头转达。当他妹妹利维拉听说他有朝一日会做皇帝时，就公开大声祈祷说，罗马人民或许要遭遇一个不该得到的悲惨命运了。最后，为了再说明他叔祖父奥古斯都对他的看法，包括褒扬的和批评的，我从奥古斯都本人的信函中摘录了如下几段。

IV. “亲爱的利维娅，根据你的请求，我和提比略[注]谈论了有关在战神竞技会上对你的孙子提比略[注]该怎么办的问题。现在我们俩都同意必须根据他的情况从根本上决定该对他采取什么态度。如果他是‘完善的’，或如所说的，是身心‘健全的’，那么我们有什么理由怀疑他应该像他哥哥那样的一步步一级级受到提拔呢？然而，如果我们清楚地知道他身心发展不健全，我们就不该给惯于嘲弄和挖苦这类事物的人们提供既伤害他本人又污辱我们的把柄。如果我们只是走一步算一步，而不及早决定能否让他担任执政官的问题，那么我们一定将永远处在烦恼之中。至于你问我对当前这个问题的意见，那么我说，只要他同意听从他的亲戚西尔法努斯之子[注]的忠告，不至于做出使自己惹人注目和惹人笑话的事来，我就不反对让他主持战神竞技会上的祭司宴会。我反对他坐在圆形竞技场的皇家包厢里观看比赛，因为如果他坐在最前排必定完全暴露在观众面前惹人注目。我也反对他在拉丁节里去阿尔班山或总的说待在罗马，因为，如果他可以与其兄长一起去那地方，为什么不该选他做罗马市长呢？亲爱的利维娅，我对你要说的，就是我们应该就整个这问题从根本上作出某种决定，以便从希望和担心之间的不断摇摆中解脱出来。如果你愿意，你可以将我信中的这一部分送给我们的女亲戚安东尼娅一阅。”在另一封信中他写道：

“你不在时，我将每天邀请小提比略[注]进餐，以免他单独与其朋友苏尔比基乌斯和雅典诺多洛斯进餐。我真希望他比较认真慎重地选择一个人作为自己举止、衣着、走路的榜样。这个可怜的家伙不幸运。须知，在重要问题上他思想集中的时候才能充分显示他性格中的高贵之处。”在第三封信里他这样写道：

“如果你的孙儿提比略的演说能以雄辩使我感到满意而不使我感到惊奇的话，亲爱的利维娅，就让我死了吧!我不明白，一个平常说话不清楚的人，怎能够在演说时清楚地说出自己想说的一切呢？”

这之后，奥古斯都做出了如下决定，就没有什么不可理解的了。没有给他任何公职，只派给他一个占卜师的职务，在遗嘱中甚至把他作为第三顺序继承人，放在旅外人之列，只分给他六分之一的遗产，留给他的遗赠也不超过80万塞斯特尔提乌斯。

V. 克劳狄伸手要官时，他叔父提比略授予他执政官装饰；当他固执地要求实际职位时，提比略仅用一纸便条答复道：“我已派人给你送去了40个金币过农神节和小雕像节”。此后，克劳狄终于打消了一切发迹的念头，整日无所事事，隐居到城外自己的家中和花园里，有时住在坎佩尼亚的一座别墅里。于是，由于终日生活在最底层的人中间，除了以前的蠢笨名声外，又因酗酒和赌博受到指责。然而整个这一时期，尽管品行如此，他还是得到了一些个人对他的注目和公众对他的敬重。

VI. 骑士阶层两次选他为代表团的团长去见执政官。一次是请求执政官允许他们把奥古斯都的遗体抬到罗马，另一次是在塞雅努斯倒台后被派前来向执政官致贺。他在剧场露面时，骑士们常常起立并脱掉斗篷。元老院也决定在抽签选举的奥古斯都祭司之外，增选他为奥古斯都的特别祭司。后来，他的房屋毁于火灾，元老院决定用公款为他重建一所房屋，还决定授予他以执政官的表决权[注]。提比略以克劳狄身体虚弱为由，取消了第二项决定，但许诺从自己的个人财产中弥补他的这一损失。但是，提比略去世时反把克劳狄列为第三顺序继承人，分给他三分之一的财产，给他约200万塞斯特尔提乌斯的遗赠；此外，在自己遗嘱中向军队、元老院和罗马人民列数自己的亲属时，特别点到了他的名字。

VII. 只是他侄儿盖乌斯执政之初，正在想方设法博取良好声誉时，克劳狄才被许可获得高级职务，作为侄儿的同僚当了两个月的执政官。当他第一次带着执政官权标走进罗马市中心广场时，碰巧一只

鹰飞过来落在他的右肩上。三年后，他抽签第二次被授予执政官职务，并几次代替盖乌斯主持节日竞技会，人民向他欢呼致敬："祝皇帝的叔父幸福!"或"祝日耳曼尼库斯的弟弟幸福!"

VIII. 但是，所有这一切也没能使他免于受辱。例如，当他略迟于规定时刻来就餐时，就很难找到座位，要绕餐厅转一阵子才能找着。每当饭后就地睡着时（这是他的习惯），总有人向他抛橄榄核和枣核，有时候扮演小丑的人用皮鞭或木棒弄醒他。当他睡着打鼾时，人们常常把拖鞋套在他手上，让他被突然弄醒时用拖鞋擦脸。

IX. 他也遭遇过真实的危险。第一次就在他当执政官期间，那一次他差点被撤职，因为在筹划和建立皇帝弟兄尼禄和德鲁苏斯塑像时慢了一点。后来，他接连不断地遭到各种指控。指控他的不仅有外人，甚至还有他的家庭成员。最后一次，当雷必达和盖图里库斯的密谋破产，他作为使节之一被派到日耳曼去向皇帝盖乌斯祝贺时，他真的遭到生命危险。因为盖乌斯很气愤派他的叔父作使节，好像他是一个需要监督的孩子似的。他的怒气的确很大，据一些作家记载，克劳狄一到，还没来得及脱下旅行服就被扔进了河里。此外，从那时起，在元老院作决议时，他总是执政官中最后一个发表意见，因为人们总是在所有其他人之后才征询他的意见以示轻视。一份有他签名的遗嘱被指控是伪造的。最后，为了谋得新的祭司职位，他被迫支付800万塞斯特尔提乌斯；这样一来，他的经济状况陷入紧张，无法归还所欠国库的债务。因此，根据没收法，他的财产按国库司库的指令被拍卖来填补亏空。

X. 克劳狄在以上所述的境况中度过了大半生。50岁那年，由于一个意外的好运，他做了皇帝（41 A.D.）。当刺杀盖乌斯的人托辞说盖乌斯喜欢独处，不让群众接近他时，克劳狄与其他一些人一起被撵，躲在一个名叫赫尔迈乌姆的公寓。不多一会儿，由于听到谋杀的消息而感到十分恐怖，他偷偷离开这里溜到旁边一座坚固的阳台上，躲进门帘里。当他卷缩那儿时，一个普通士兵从这里走过看到了他的脚，想知道那是谁，于是把他拖出来而认出了他。当克劳狄恐惧万分地跪在士兵的脚下时，这个士兵却高呼他为新皇帝。然后，这个士兵把克

劳狄带到自己的伙伴那里，那些人当时正在那里瞎闹，却不知下一步该怎么办好。由于克劳狄的轿夫逃散了，士兵们只好让他坐在肩舆里轮流抬着他，嘻嘻哈哈地把他抬到营房里。克劳狄本人则怕得发抖，群众看到他时都可怜他，以为他是一个被拉去处死的无辜者。在壁垒里，他在士兵的保卫中度过了一个夜晚，虽然生命安全已可放心，但当皇帝的愿望却觉得渺茫，因为执政官、元老院和罗马城的步兵大队已经占据了罗马市中心广场和卡庇托尔，决心宣布普遍的自由。[注] 当库里亚会议让保民官召唤他去发表对时局的主张时，他捎去一句话："我被武力和强制截留住了。"第二天，由于持不同政见的人互相争吵，元老院延迟了计划的实行，而聚集在会场周围的老百姓又要求个人统治，并明确地点了克劳狄的名字。这时，他才允许武装的士兵集会宣誓效忠他，并答应发给每人15000塞斯特尔提乌斯。因而，他是第一个花钱收买士兵忠诚的皇帝。

XI. 克劳狄一俟权力巩固下来，首先关心的就是消除人们对这两天的记忆。因为在这两天里，人们认为统治的形式已经改变。因此，他发布敕令，宽恕和永远忘却这段时间里人们所做和所说的一切，他也确实履行了自己的诺言，在参加密谋反对盖乌斯的人之中仅几个保民官和百人队队长被处死。这既是为了杀一儆百，也是因为据揭发他们也曾要求杀死克劳狄。然后，他注意起履行家族义务，把"凭奥古斯都的名义起誓"作为自己常用的最神圣的设誓用语。他决定授予祖母利维娅以神的荣誉，在竞技场的游行中让她的塑像像奥古斯都的一样坐大象拉的战车。他还给自己的父母献上国祭。此外，每年他父亲生日那天，他都在大竞技场举行赛会，给母亲的塑像以乘车通过大竞技场的敬意，授予她以"奥古斯塔"的尊名，虽然她生前曾拒不接受。为了纪念他的兄长，他借一切可能的场合赞誉他，在那不勒斯赛会上甚至上演一出希腊喜剧[注] 以纪念他，并根据评判员的决定，授予该剧桂冠。他也没忘了尊敬和感激地提到马尔库斯·安东尼。[注] 他曾在一项公告里宣布，他尤其想要隆重地纪念他父亲德鲁苏斯的生日，因为这一天也是他祖父安东尼的生日。他使庞培剧场附近为提比略建造的大理石凯旋门落成了，这项工程是早些时候由元老院决定兴修的，但没有完工。即使对盖乌斯也不例外，虽然他废除了盖乌斯颁布的一切法

令，但是禁止将盖乌斯的死亡之日作为节日庆祝，尽管这一天也是他即帝位之日。

XII. 为了提高自己的声望，他谦逊、不摆架子，不使用“英白拉多”（“皇帝”）作自己的头衔[注]，拒绝接受过多的荣誉；他女儿订婚和孙儿生日时都不大操大办，仅仅家里人举行个仪式。除元老院同意外，他没有自作主张召回一个流放者。他从元老院获得了作为恩典的皇帝的特权——随身带近卫军队长或步兵队长进入库里亚会场，批准皇帝在各行省的代理人所作的司法判决。他在自己的私人田庄里举办集市也先向执政官申请。在高级长官审理案件时，他常常作为一个普通的陪审员坐在法庭上；在高级长官举办竞技演出时，他也与其他观众一道起立，用喝彩和鼓掌表示他的敬意。有一次当他坐在法官席上，平民保民官向他走来时，他向他们抱歉说，因为距离所隔听不到他们说话，所以请他们站起来说。

由于如此举止，他在短期内获得了人民的爱戴和忠诚。当消息传出说他在去奥斯提亚途中遭到伏击和伤害时，人民悲痛万分，且怀着极大的愤恨不断袭击士兵和元老院，认为他们是叛徒和谋害者。直到最后，一个、二个信使，后来是几个信使被高级长官带到船首形讲坛上向人民证实，克劳狄安然无恙，正在去那个城市的路上时，人民才平静下来。

XIII. 他一生遭受过多次陷害，诸如报私仇，密谋杀害，最后是内乱。一天午夜时分，一个手持匕首的平民在他的寝室附近被抓获；一次逮住了两名正在公共场所等着他的骑士等级的刺客； 一个准备在他走出剧院时用杖形刀刺死他，另一个准备当他在战神庙献祭时用猎刀杀死他。演说家波里奥和麦撒拉的孙子阿西尼乌斯·盖路斯和斯塔提里乌斯·科尔维努斯密谋倚靠皇帝自己的许多奴隶和释放奴隶推翻他。达尔马提亚副将富里乌斯·卡米路斯·斯克里波尼亚努斯发动了内战，但在5天内被平定下去，因为参加叛乱的军团在迷信的恐惧中改变了主意。因为当他们被命令开拔到新的皇帝那儿去时，由于某种说不清楚的凑巧，鹰旗无法装饰[注]，军旗也拨不起来，挪不动地方。

XIV. 除了第一次外，他还担任过4次执政官（42A.D.，43A.D.，47A.D.，51A.D.）。这次中前两次是连任，其余两次每次间隔4年。最后一次任职6个月，其他几次皆为两个月。第三次是接替一个死去的执政官，这对一个皇帝而言，是个没有先例的新鲜事儿。不论是在当执政官时还是不当执政官时，不论是在自己的还是在家人的周年纪念日，有时甚至在古老的节日和不利于办事的凶日，他都非常热心地管理司法。他不总是死扣法律条文，在许多案件中，他根据自己对公平和正义的理解来变通法律的宽严，例如，有人在民事法庭上因超过法律规定的要求而败诉，他允许重新诉讼，如果有人被判犯有极为可恨的罪行，他会从重处罚，把他们扔给野兽。

XV. 在听审和判决案件时，他的表现奇特地前后不一，有时细心机敏，有时蠢笨大意，偶尔还荒唐得像个精神病人。在审查陪审员名单时，他取消了一个人的陪审员资格。那个人本因多子女可以享受休假的，但因热心诉讼没提及多子女的事而还是出庭了。有一个陪审员遭到反对派控告有关他自己的事情，他抱怨说那案件不应归元首法庭审理，而应归普通法庭审理；克劳狄于是立刻命令把案件交给这个陪审员本人审理，并说，在影响到自己利益的案件中，这个陪审员的表现可以表明他在判决他人案件时能公正到什么程度。一位妇女不认自己的儿子，并且母子双方都提供不出让人信服的证据，克劳狄命令她与那个年轻人结婚，以此使她承认了自己的儿子。每当诉讼的一方不出庭时，他就毫不犹豫地判缺席者败诉，不考虑其缺席有无正当的理由。有一次遇到一个伪造遗嘱的案子，有人大喊应该砍掉伪造者的双手；克劳狄就立即命令叫一个刽子手带来刀斧和垫板。又一次在一件涉及公民权的案件中，律师们就被告应该穿罗马托加还是希腊斗篷争论不休，克劳狄似乎为了自夸公正，命令根据当事人是以原告身份说话还是以被告身份说话而随时更换服装。据说在审理一个案件时，他作了一个实际上已事先写成书面的决定："我判决说真话的人胜诉。"所有这一切大大败坏了他的名望，使他遭到普遍和公开的蔑视。有一次皇帝从一个行省传呼一个人前来作证，但是这个人没有来，有人为他辩解，说了很长时间的"不能来"就是不说"为什么"不能来，只是在被问了一长串问题之后，他才说："他有正当的理由：他死了。"另一个人在热情感谢皇帝允许被告辩护时补充道："其实这也是常例。"我

自己过去常常听老人们说，讼师们往往利用他的耐性，以致有时当他想要离开法庭时，他们不仅喊他回来，而且常常抓住他托加的袍边、有时抓住他的脚不让他离开。为了让人们不必对此诧异，我可补充一个事例：一个普通的希腊讼师在一次激烈的法庭辩论时竟对他说道："你是一个老糊涂虫。"众所周知，有个罗马骑士被嫖娼中的对手陷害，犯有调戏妇女罪，当他看见被传作证的人是些最淫荡的妇女，而她们提供的证据还获得了承认时，他大声辱骂克劳狄残酷愚蠢，还用力把拿在手里的铁笔和字板砸向皇帝，重伤了他的面部。

XVI. 克劳狄还做过监察官（48 A.D.），此职在普兰库斯和保路斯之后（22 B.C.）很长时间里没有人出任过。他在担任此职期间暴露出自己的变化无常和动摇不定，理论上和实践上都是如此。在审查骑士资格时，他放过了一个品行恶劣的年轻人，只因为他的父亲担保说："我对自己的儿子完全满意。"克劳狄便没再对他进行国家审查，而说："他有自己的监察官。"对另一个因腐化私通而臭名远扬的人，他仅仅忠告他要收敛一点，或无论如何要谨慎点；他还对他说："我有什么必要知道谁是你的情妇呢？"当他接受朋友的求情，擦去一个人名字上的审查记号后，他说："就让痕迹还留着吧!"他从陪审员名单中勾掉了一个著名人物——希腊行省的首席公民，甚至剥夺了他的罗马公民权，仅由于他不懂拉丁文。因为他只容许用自己的母语，尽自己所能，不靠庇护人的帮助来报告自己的身世。他还取消了许多人的资格，其中一些人是意想不到地因受到新的指控，例如说他们没有向他请假就擅自离开了意大利，还有一个人仅仅因为在行省陪送一个国王时曾说到从前的那个拉毕里乌斯·波斯杜姆斯的案件：这个拉毕里乌斯·波斯杜姆斯曾为收回贷款跟托勒密去过亚历山大里亚；为此他被判了叛国罪。正当他还想取消更多人的等级资格时，他发现在大多数案件中被告是无罪的；更使他感到羞耻的是，由于他的告密者极端粗心，被他控告为禁欲、无子女或缺乏收入的那些人，被证明恰恰是结过婚、作了父亲或生活富有的人；一个被控告犯有自我摧残罪的人，脱掉衣服后身体上没有任何伤疤。 当监察官期间，他还做了如下这些值得一提的事情：他在希吉拉里亚购买了一辆造价昂贵的银制战车，并看着叫人将之砸成碎片；有一次他在一天内发布了12项通告，其中包

括如下两项：1.他建议，“当葡萄园果实累累时，要把葡萄酒桶及早准备好”;2.他告知，“紫杉树的酯汁是治蛇咬的最有效药物”。

XVII. 他仅指挥过一次战争，并且是一次无关紧要的小战役。元老院决定授予他胜利勋章，但他认为这个荣誉与帝王尊严不相称，希望取得更大的胜利以获得真正的凯旋式，因而他挑选不列颠作为实现此目的的最佳地点；自神圣的朱里乌斯以来，还没有人再觊觎过这块土地，而那时，这个地方因罗马人没有把他们的叛徒交还他们而正处于骚乱状态。他从奥斯提亚渡海去那里，两次几乎被凶猛的西北风翻船淹死；一次在利古里亚海岸，另一次在靠近斯多卡得斯群岛的海面。因此，他从马西里亚一直走陆路到格索里阿库姆，再从格索里阿库姆渡过海峡，在没有发生战争或流血事件的情况下，接受了岛屿一部分地区的臣服（44 A.D.），在离开罗马城后的6个月内返回，并举行了隆重的凯旋式。为了让更多的人目睹这个壮观场面，他不仅允许各行省的总督来到罗马，而且甚至也让一些流放者来罗马；除了其他胜利纪念物，他还在巴拉丁皇宫的山墙上紧挨公民花冠的地方，挂上一个海军花冠以示他渡过并征服了海洋。他妻子美撒里娜乘坐一辆大车跟随在他的战车后面，跟在他车后的还有那些在这次战争中获得胜利勋章的人，他们全都步行，穿着紫边托加，只有马尔库斯·克拉苏·弗鲁吉例外，他身穿绣着棕榈枝的战袍，骑一匹披红挂绿的战马，因为他是第二次得到这个荣誉。

XVIII. 他总是十分关心城市公用设施和食物供应。当艾米利安纳[注]发生特大火灾时，他在迪里毕托里乌姆[注]待了两夜。当一队士兵和他自己的家奴扑不灭大火时，他通过高级长官从该市的各个区召来了普通市民，把装满钱的布袋放在他们面前，催促他们去救火，并当场付给每人适当的劳务报酬。当因长期干旱而食物匮乏时，一伙人曾把他挡在罗马市心广场中间斥骂他，向他投掷残剩面包，他好不容易才得以脱身，走后巷逃进皇宫。这次事件后，他想方设法为罗马筹集粮食，甚至在冬季也是如此。他答应商人们，如果因遭受暴风雨袭击而受到损失由他补偿，并保证他们得到一定的利润，给各种情况的人以建造商船的巨大利益。

XIX. 豁免公民的巴比乌斯——巴贝乌斯法义务，授予拉丁人罗马公民权，授予妇女生育四子特权。所有这些规定至今仍在实施。

XX. 他建成的公共工程虽然为数不多，但都是重要的、巨大规模的，主要有以下这些：由盖乌斯开始建筑的引水渠，富基努斯湖的排水道和奥斯提亚海港。至于后两项，他知道奥古斯都曾拒绝富基努斯排水道工程，尽管马尔西人曾一再请求修建；神圣的朱里乌斯曾不止一次考虑过兴建奥斯提亚港，但终因工程困难而放弃了。他用石拱建筑通过克劳狄引水渠——一处名叫卡鲁琉斯泉，另一处名叫库尔提乌斯泉和阿尔布狄格努斯泉——和"新阿尼奥河"把大量的冷水引进罗马城内，再分配给许多装饰华丽的水池。他着手兴建富基努斯湖排水工程，不仅是希望获得荣誉，也为了获得实利，因为有那么一些人，他们答应承担排干湖水的费用，只要在排干后能取得湖区的土地。他修成了长达3英里的排水道工程，所经山地有的要切断了通过去，有的要打隧道钻过去。这项工程虽然保持三万人不间断地施工，但还用了11年时间。 他建设奥斯提亚海港时，在港口左右两侧建筑了弧形防波堤；在入口处前面的深水段修筑了一道拦波堤。为了打牢这道拦波堤，他把从埃及装来大方尖碑的那只船沉入了水底，用许多木桩稳固它，最后在其上筑起一座高塔，以亚历山大里亚法洛斯岛上的灯塔为原型，塔上的灯光夜间指引来往船只。

XXI. 他常常给人民以慷慨捐赠。他还多次举办了盛大的演出，不仅仅在老地方举办惯常的演出，而且还举办新发明的演出，恢复古代的演出，并且在前人没有举办过的地方演出。当火灾后重建的庞培剧场落成，他在剧场楼上的神庙里[注]献祭过后下来，穿过一排排鸦雀无声的观众座位来到乐队间的主席台上，在这里宣布演出开始。 他还举办过百年竞技会[注]，借口奥古斯都没到规定的百年就曾举办过此类活动，虽然他在自己的《历史》一书中写道："百年竞技会在长时间中断之后，经过非常认真地计算过去了多少年头，奥古斯都恢复了其准时举行的传统。"当他的传令官按惯例郑重邀请人民参加这个"对于任何人来说都是过去没有见过将来也不会再见到的"竞技会时，他的话受到不少嘲笑，因为以前看过的人有一些还健在，以前登台演出过的演员有一些也参加了这次演出。他还时常在梵蒂冈圆形运动场举办马戏竞

技会，有时每场比赛之后穿插一个猎兽表演。 他在大圆形运动场安上大理石栏杆和金色终点标杆——从前前者是用凝灰岩、后者是用木材做的——划出特别的座位给元老们，而他们从前是与其他人混坐在一起的。除了战车比赛外，他还在这里举办“特洛亚”游戏和“非洲”狩猎比赛，参加后者的是一队由队长和近卫军长官本人率领的近卫军，他也举办了帖撒利亚骑兵围绕竞技场追逐野牛的表演，当野牛跑得筋疲力尽时，他们就跳到牛背上抓住双角将其摔倒在地。

他在许多地方举行过许多次的剑斗士格斗表演：一类是为了庆祝他的即位日，每年在近卫军营房里举行的格斗表演，这类没有野兽和良好的设备。另一类是在赛普塔举行的通常、正规的格斗表演。在赛普塔也举行特办的表演，时间短，仅持续几天；他是第一个为这种表演取名为“食篮”的人，因为在第一次演出前他宣称“邀请人民去参加一个仿佛是临时决定的匆忙准备的聚餐。”那时，他觉得没有任何比这更熟悉、更自在的娱乐形式了，他甚至像平民群众一样，伸出左手，掰着手指高声念数奖给优胜者金币；他不时地向观众发表演说，催请他们作乐，称他们为“主人”，并且说出一些生硬的、不自然的笑话。例如，当观众要求他释放巴鲁姆布斯[注]时，他答应，“如果能捉到他的话”，他将交出他。但如下这件事他就处理得既及时又确当了，他应一个战车剑斗士的4个儿子的请求，授予该剑斗士以木剑[注]，人民以雷鸣般的掌声称赞他的这一行动。然后他立刻贴出布告晓谕人民，多生子女好处多；如他们已看到的，孩子们甚至可以给一个当角斗士的父亲带来好处和保护。他在战神郊原作了战争表演，表演如何攻克和洗劫城市，不列颠国王们如何降服，他本人如何穿着将军服装坐着发号施令。在富基努斯湖排水前，他进行了模拟海战。士兵们向他高呼：“皇帝万岁!将死的人向你致敬!”他答道：“不。”所有士兵认为这句话含有赦免之意，所以都拒绝打仗。他考虑了好一会，要不要用武力惩罚他们。但最后他离开皇帝宝座，一拐一拐地、难看地沿着湖岸快步奔跑着，一边劝说一边威吓，直到迫使他们出战。参加这次演习的一边是西西里舰队，一边是罗得斯舰队，各用12艘三列舰。一个银制的海神特里同，借助机械装置从水中升起，发出战斗的号角。

XXII. 在宗教仪式及平时和战时的习俗方面，以及关于罗马的和行省的所有阶层的地位方面，他都作了许多改革，恢复了一些古老的习俗，甚至树立了一些新的习俗。在接纳祭司进入各种祭司团时，他要他们先发誓才予以提名。他密切注意实行一种习俗：每当罗马发生地震时，他都要大法官召集大会，宣布放假。每当在卡庇托尔看到鸟的凶兆时，他都遵循进行祈祷的风俗。在命令所有的仆人和奴隶退出后，他以大祭司的身份站在船首形讲台上面向人民亲自主持这种祈祷仪式。

XXIII. 开庭理讼，过去分为冬季庭期和夏季庭期，他现在改为常年审理。信托案审理权过去惯常以一年为期授予罗马的高级长官，他开始长期授予，并扩大到行省当局。他废除了提比略在巴比乌斯——波贝乌斯法中增加的一个条款，这个条款规定60岁的人不能生孩子。他制定了一条法律：执政官可以在正常程序之外为孤儿任命保护人；被高级长官流放出行省的人，也不得进入罗马和意大利。他自己还给一些人增加了一种新的惩罚，即禁止他们出城超过3里。

当他在库里亚会议厅准备处理特别重要的事情时，他坐在两个执政官之间，或保民官的长凳上。他给自己保留了批准请假出外的权力，以前这个权力属于元老院。

XXIV. 他甚至授予二级代理人[注]以执政官装饰。如果有人拒绝接受元老头衔[注]，他就也取消他们的骑士身份。尽管他曾在即位之初宣布，只有五代之上的祖先[注]就已是罗马公民的人才准被选为元老，但他却让一个释放奴的儿子当选，只凭他先已被一个罗马骑士收为养子。后来，由于害怕批评，他声称监察官盲者阿比乌斯——他家族的奠基者——已经开了推选释放奴之子作为元老之先例；但他不知道在阿比乌斯时代以及后来一段时期内，Libertini这个字指的不是被释放者本人，而是他们的出生自由的儿子。他委任财务官举办角斗表演而不是主管铺路事务，在解除了他们在奥斯提亚和高卢的职务[注]之后，让他们重新负责管理农神庙的国库——这事曾一度归大法官或（如现今）前大法官主管。

他授予他女儿的未婚夫希拉努斯以凯旋装饰，而后者还是个孩子[注]。他非常轻易、非常广泛地给年龄大一点的人授予此类装饰，以至于人们以军团名义集体请愿，请求在授予军队指挥权的同时将凯旋装饰授予拥有执政官衔的副将，以免他们寻找理由发动战争。他还为奥鲁斯·普劳提乌斯举行小凯旋式。当普劳提乌斯入城时，他走出去迎接他；在后者去卡庇托尔和从卡庇托尔返回的路上，他一直陪着他，并让他走在路中间。他让盖比尼乌斯·塞古都斯用"卡赫乌斯"这个称号，因为他曾征服卡赫人——一个日耳曼人的部落。

XXV.他按下列顺序擢升骑士的军职：先任步兵大队长，后任骑兵大队长，最后当军团长官。他还设置了一系列的军职和一种预备性军职，这种军职被称为"编外的"，仅在遇有缺勤时兑现或仅为名义上的，他甚至让元老院通过一项法令，禁止士兵进入元老的住宅向元老们致敬。他没收了那些冒充罗马骑士的被释奴的财产；把那些因无礼而受到保护人怨恨的被释奴重新降为奴隶，并向他们的辩护人宣称，他这是为了以后他们可以不再来向他控告自己的被释奴。当一些人因不愿花钱为自己奴隶中的老弱病残治病而将其弃于埃斯库拉庇乌斯岛[注]时，克劳狄发布命令，给所有这类奴隶以自由；如果他们病愈返回，不受其主人的控制； 如果有人宁愿杀死这样的奴隶而不释放他的话，就要被控告犯有谋害罪。他发布公告，规定旅行者穿过意大利各城镇只能步行、坐轿子或坐肩舆。他在普特俄利和奥斯提亚各派驻一个步兵大队以防止火灾。

他禁止外地出身的人使用罗马人的名字，至少是部落的名字[注]。他把那些冒充罗马公民的人斩首于埃斯奎林郊原[注]，他把亚该亚和马其顿两个行省重新交给元老院管辖——提比略曾把它们划给元首自己管辖。他取消了吕西亚人的独立，因为他们内部发生严重纠纷；他恢复了罗得斯人的自由[注]，因为他们已悔改了以前的过错；他永远免除了特洛亚人的贡赋，因为特洛亚人是罗马种族的奠基者。他宣读了一封罗马元老院和罗马人民用希腊文写给塞琉古斯[注]国王的古代信件，他们在信中允诺和塞琉古斯国王结盟，只要国王能免除他们的亲族特洛亚人的一切苛捐杂税。犹太人由于在耶稣基督[注]的蛊惑下不断地制

造骚乱，因而被他逐出罗马。他由于喜欢日耳曼人的天真自信，让他们的使节坐在舞台前的贵宾席上——这些使节原被领到普通群众的座位上，看到帕提亚人和亚美尼亚人的使节与元老们坐在一起时，他们便自己移动位置坐到剧院的贵宾座区，并抗议说他们的品格和地位一点也不低于别的种族。他彻底废除了高卢人中流行的残酷的、不人道的得鲁伊得伊仪式——奥古斯都统治时期就已禁止这种仪式在罗马公民中传播[注]；另一方面，他甚至试图把厄琉息斯秘仪从阿提卡引进罗马，还由罗马国库支付在西西里重建了因年久失修而已成废墟的维纳斯——厄里西那[注]神庙。他在罗马市心广场与外国国王签订条约时，用猪作祭物，诵读作证祭司的古代信用判词。但是，在上述这些事情上，还有别的事情上，甚至他统治时期的一切所作所为上，起决定作用的不是他自己，而是他的妻妾和释放奴的意志，他差不多总是并且在一切方面都根据他们的利益和愿望行事。

XXVI. 克劳狄早在未成年时就订过两次婚，第一次是与奥古斯都的曾孙女艾米利娅·雷必达，另一次是与利维娅·米杜里娜，她也姓卡米拉，是古代独裁官卡米路斯[注]家族的后裔，因为艾米利娅·雷必达的双亲是奥古斯都的政敌，故尚未结婚克劳狄就放弃了这门婚事。利维娅·米杜里娜由于身体欠佳，在选定举行婚礼的那天去世了。后来他与普劳提娅·乌姑兰尼拉结了婚，她的父亲曾因战功获得过凯旋式的荣誉。再后来他与埃利娅·培提娜——一个前执政官之女结了婚。但是，他先后离弃了这两个妻子；与培提娜离婚是因为一些琐事上的争吵，与乌姑兰尼拉离婚是因为她的丑事和有谋杀嫌疑。以后，他与表哥麦撒拉·巴尔巴图斯的女儿瓦列利娅·美撒里娜结了婚。但当他得知她除了有其他一些可耻和邪恶的行为外，她实际上已与盖乌斯·西利乌斯结过婚，并且当着证人签订过正式婚约，因而他处死了她，并且在集会时对近卫军宣布：他的每次婚姻结果都是失败的，因此，今后他将过独立生活，如果他说话不算数，情愿死在他们手里。然而，他并没能抑制自己立即另找新欢，甚至与以前被他抛弃过的培提拉或元首盖乌斯的未亡人罗利娅·保利娜同居。他受到阿格里皮娜的蛊惑挑逗——她是克劳狄之兄日耳曼尼库斯之女，和克劳狄有亲属关系，有权和皇帝接吻。——她利用这种机会和他亲近。在此后的第一次元老院会议

上，他请一些元老出面提议，为了国家的利益要他与阿格里皮娜结婚，同时也允许其他人缔结类似的婚约——此前这种婚姻一直被认为是乱伦犯罪。几乎只隔了一天，他便与阿格里皮娜结了婚。像他这样，一个释放奴和一个百人队队长也缔结了类似的婚姻，他还和阿格里皮娜一起参加了他们的婚礼。但是，除此而外，再没有发现别的人学他的榜样。

XXVII. 克劳狄与其中的三个妻子生有孩子，与乌姑兰尼拉生了德鲁苏斯和克劳狄娅，与培提拉生了安东尼娅，与美撒里娜生了屋大维娅和一个儿子，这个儿子起初取名日耳曼尼库斯，后来改为不列塔尼库斯。德鲁苏斯在即将成年时死于一次游戏：他把一个梨子抛上天，然后张口去接，不料梨子塞住喉咙使他窒息而死；而几天前，克劳狄才为他同塞雅努斯之女订了婚。这使我越发怀疑一些人的说法：德鲁苏斯是被塞雅努斯谋杀的。克劳狄娅是他的释放奴包特尔和乌姑兰尼拉所生之女，是在克劳狄和乌姑兰尼拉离婚后5个月内出生的（20 A.D.）。尽管克劳狄已开始抚养她，但仍然命令让她赤身裸体地待在其母的门槛上，并否认她是自己的女儿。他把安东尼娅嫁给伟大的格涅乌斯·庞培，后来改嫁给福斯图斯·苏拉，这两个年轻人都是贵族出生。屋大维娅先和希拉努斯订过婚，但后来克劳狄把她嫁给了自己的养子尼禄。不列塔尼库斯出生于克劳狄即位后第二十天和担任第二任执政官期间。（42 A.D.）在他还年幼时，克劳狄常抱着他，在集合时把他介绍给士兵，在竞技会上介绍给人民。他让他站在自己的膝盖上，或托在伸出的双手上，祝福他吉星高照，群众也鼓掌表示祝福。在他的女婿中，他收纳尼禄为养子，但拒不收养庞培和希拉努斯，还把他们处死了。

XXVIII. 在他的释放奴中，他特别关心阉人波西得斯，甚至把他和参战士兵一样看待，在不列颠凯旋式上赠给他无锋尖的长矛。他同样喜欢菲利克斯，让他在犹太行省指挥步兵大队和骑兵大队。他成了三位女王的丈夫。他也喜欢哈帕克拉斯，授予他坐肩舆出入罗马城和举办公共娱乐活动的特权。他更喜欢波里比乌斯——他的文学顾问，常给他走路时夹在两位执政官之间的荣誉。但是，他最喜欢的还是他的秘书那尔奇苏斯和财政大臣巴拉斯，乐意通过元老院法令授予他们荣

誉，不仅赠与他们大量钱财，而且授予他们财务官和大法官装饰。此外，他允许他们用劫掠的办法敛集大量财富，以致有一次，当他抱怨国库空虚时得到一个俏皮的答复：只要他加入他的两个释放奴隶的团伙，他就会有足够的钱财。

XXIX. 如上所述，由于处在这些人及他的妻妾们的控制下，所以他所扮演的角色不像是一个国家元首而像是一名仆人，他根据他们任何一个人的利益、愿望甚或兴致授予荣誉、任命军事指挥官，给予赦免或施加惩罚，他本人对此大都甚至什么都不知道。不必逐一细说不太重要的小事（诸如不履行他承诺的奖励、取消他的决议、公然假冒他的任命指令，甚或公开篡改他已发布的命令等），只说重大的就有：他根据莫须有的控告处死了他的岳父阿庇乌斯·希拉努斯以及德鲁苏斯的女儿朱里娅和日耳曼尼库斯的女儿朱里娅，并且不给他们以辩护的机会。他还处决了大女儿的丈夫格涅乌斯·庞培和小女儿的未婚夫鲁基乌斯·希拉努斯。在这些人中，庞培是在娈童的怀抱中被刺死的，而希拉努斯被迫在1月1日前4天辞去了大法官职务，在这一年之始，也就是克劳狄和阿格里皮娜举行婚礼的那一天，结束了他的生命。克劳狄处死了35名元老、300多名罗马骑士。他如此草菅人命，以致有一次一个百人队长报告他一个前任执政官已被处死，他的命令已被执行，他却回答说没有下达任何命令。但是，他还是追认了这个行动，因为他的释放奴称士兵们在没有得到指示的情况下，为了急于替皇帝报仇而履行了自己的职责。如下这件事是完全不可信的：在美撒里娜与其情夫西利乌斯结婚时，他作为证人之一亲自在他们的婚约上签了名；他之所以做出此举是因为他被劝说，似乎这个婚姻只是一场假戏，目的在于避免和转嫁由某些迹象表明正威胁着皇帝本人的危险。

XXX. 他在站着或坐着、特别在躺着时，具有庄重高贵的外貌，因为他身材魁伟结实，面孔迷人，头发花白，脖颈很粗。但是，他走起路来瘦弱的双膝支撑不住他的上身。他无论在工作还是休息时，许多动作都显得不像样，他笑的模样相当难看，动怒的神态更令人生厌，常常口吐泡沫，流鼻涕，说话结巴，脑袋不停地摇动，特别在他不尽力控制的时候。

XXXI. 尽管他以前的健康状况不佳，但当上皇帝后身体一直很好，除了他说的几乎逼他自杀的几次胃痛外。

XXXII. 他惯常在十分宽敞的地方频繁地举行盛大的宴会，因为常常要同时招待600名宾客。他甚至在紧靠富基努斯湖出水道的地方举行宴会，有一次由于湖水泛滥淹没了这个地方，他差点儿被淹死。每次宴会他都邀请自己的孩子与显贵人家的子女一道进餐，根据古时的习俗，让他们就餐时坐在躺椅靠背上。有一次他怀疑一个宾客偷走了一只金碗，第二天再邀请他时，他把一只黏土烧制的茶杯放在了他的面前。据说他甚至想过发布一项特别的通告，允许宴会上放屁，因为他知道有人由于不好意思忍得生了病。

XXXIII. 他时时处处贪吃贪喝。有一次他在奥古斯都广场主持审判，嗅到战神庙里为萨利祭司们准备的饭菜香味时，他离开法官席，径直朝祭司们的地方走去，在他们的餐桌旁坐下来。吃饱喝足后很快就仰面躺下睡起觉来，张着嘴巴，嘴里插上一根羽毛以助消化，睡足醒来后才离开餐桌。他每次的睡眠时间很短，通常在午夜前醒来；因此有时他白天主持庭讯时也打瞌睡，律师有意提高嗓门才好不容易使他醒来。他对女人好色无度，对男色绝对无动于衷。他极喜欢赌博，甚至写过一本有关赌博艺术方面的书；他还坐在车上一边走一边赌博，并在车上安上了一块牌板以防止别人干扰他的赌博。

XXXIV. 他残酷、嗜血好杀的本性在大大小小的事情上都可以看得出来。对于杀父罪他总是要求当着他的面立即对犯人进行拷问和惩罚。有一次在提布尔时他想亲眼看看用古代方式处死犯人的情景，但在犯人已被捆绑到行刑桩上时却找不到刽子手；于是，他派人到罗马城里去找刽子手，耐心地一直等到夜幕降临。在格斗表演中——不论是他自己主办的或别人主办的——偶尔摔倒在地的角斗士，尤其是渔网角斗士[注]，他都下令杀死他们，因为他想看看他们临死时的面部表情。 当一对角斗士相互杀伤致死时，他立刻命令用他们的剑为他做几把小刀[注]。他非常喜欢狩猎戏和午间的角斗。为此，他常常一大早就去竞技场，到中午人们散去吃午餐了，他还坐在那儿。除事先选好的角斗士外，他还由于一些不足道的或偶然的原因而把一些别的人，如

木匠、操作工或诸如此类的人——如果机械装置、梯子或别的诸如此类的东西出了问题的话——派上场角斗。有一次他甚至强迫自己的一个侍从连衣服也不换就穿着托加袍上场进行决斗。

XXXV. 他最为胆怯和缺乏自信。即使在当政之初，正如我们说过的，他极力表现出平易近人，但出去参加宴会时也总是由手持长矛的士兵围护着，由士兵侍候而不用仆人侍候。每逢看望一个病人，总要事先搜查病房、枕头和床单，总要抖了又抖，搜了又搜。后来，甚至早晨来向他请安的人也一个不漏地都要接受最严格的搜身。 事实是，直到后来他才勉强放弃粗暴地对妇女和男女儿童搜身，不再禁止侍从或书吏携带装有书写用笔或刻字用笔的盒子。卡米路斯[注]开始革命时，确信对克劳狄可以用恐吓而不必用武力达到目的。结果真的，当他给皇帝写了一封傲慢无礼的恐吓信，命令皇帝退位去过隐居生活时，克劳狄真的把一些重要人物召集起来，讨论是否应该照办。

XXXVI. 一些关于密谋的传闻竟使他如此惊恐，以致想到退位。像我前面提及的，在他祭奠时，在他附近抓到了一个手持匕首的人，他便匆忙地差传令官召集元老院会议，痛哭流涕地哀叹自己的命运，说自己没有一片安全之地。之后，他很长时间没有在公共场合露面。他对美撒里娜的热烈爱情也变冷了，这倒不是因为她的不守妇道使他丢脸，而主要是害怕危险，他以为她的情夫西利乌斯在觊觎皇位。为此，他做了一次胆小鬼的可耻逃跑，躲到兵营里去，在去兵营的路上他所做的唯一的事情就是询问皇位是否还安全。

XXXVII. 无论告密的根据多么不足，也不论告密人多么不可信，只要有一点点疑心，他都急于自卫和复仇。有一次发生了一件讼案，诉讼的一造早晨去向克劳狄请安时，把克劳狄拉到一边，说他梦见克劳狄被一个人杀害了；过了一会儿，他假装认出了梦中的那个杀人者，并把一个走过来送呈文的人，即诉讼的另一造指给克劳狄。于是，克劳狄立即好像是在现场似的逮捕了那个人，并把他处死了。据说，阿庇乌斯·希拉努斯也是这样被处死的。美撒里娜和那尔奇苏斯串通了陷害阿庇乌斯，那尔奇苏斯在黎明时假装惊惶失措地冲入主子的寝室，告知说自己梦到阿庇乌斯袭击皇帝；美撒里娜故作惊讶，说她

也连续好几夜做过同样的梦。一会儿之后，根据事先安排，有人报告说阿庇乌斯朝皇帝冲来了。其实他是前一天接到命令要他这个时候来见皇帝的。这下子，似乎那个梦的真实性是确凿无疑的，因此，皇帝下令立即对他起诉，并处以死刑。

克劳狄第二天毫不犹豫地向元老院叙述了事件的整个过程，并感激地赞扬自己的这个释放奴[注]在梦中都注意保护他的安全。

XXXVIII. 他意识到自己容易动怒和怨恨，当在一项公告中为之辩解，并对两者作了区分时，他保证前者持续的时间不会很长，且不会有害，而后者不会是无缘无故的。他曾严厉训斥奥斯提亚的人民，在他进入第伯河时没有派船迎接他，这简直（如他自己所说的）等于把他降为普通士兵；然后，他又突然宽恕了他们，并差点儿为此向他们道歉。他亲手推开公共场合中不合时宜地走近他的人。他还在不经法庭审讯的情况下，流放过一名财务官的书吏和一名大法官衔的元老，虽然他们是无罪的。前者，只是因为在克劳狄即位之前在法庭辩论中反对克劳狄走得太远了；而后者，即那位元老，只是因为在当营造官时，处罚了克劳狄田庄的房产承租人（因为他们违反了禁止出卖熟食的法律），并责打了出面袒护他们的田庄管家。克劳狄甚至为此剥夺了营造官监督饮食店的权力。

他也不隐瞒自己的愚蠢，在一些简短的演说中，说自己在盖乌斯统治时期故意装傻，否则他就不能活下来而有目前的地位。但是这话没能令任何人信服，可以证明这一点的是，不久便出版了一本题为《愚人的发迹》的书，内容是说没有人会假装傻瓜。

XXXIX. 除此而外，人们对他的走神和发呆或用两个希腊词，即μετωρία和'αβλεφία——感到吃惊。例如，在处死美撒里娜之后，有一次他坐到桌旁不久便问道，为什么皇后没有来。他判了许多人死罪，但就在第一天，他召集他们商讨问题，或与他们游戏；当他们没有及时到场时，他派信使责怪他们贪睡。当他正准备不顾习俗地娶阿格里皮娜为妻时，他却在每一篇演说中都称她为自己的女儿和他养大的孩子，说她是在他的怀抱中出生和抚养成人的。而当他正打算收养尼禄

时，似乎他在已有一个成年儿子的情况下再收一个养子，为此受到的谴责还不够多，他还不止一次地大声说，还不曾有过人通过收养关系进入克劳狄家族。

XL. 简言之，他经常说话做事心不在焉，使人觉得他不知道或不明白自己是谁，正在和谁说话，以及他是在什么时间、什么地点说话。当关于卖肉者和卖酒人的辩论正在库里亚会场进行时，他大声喊叫："请问，没有牛肉谁还能生存。"接着描绘了早年他常去买酒的那些老酒馆的许多好处。他支持一个人做财务官的候选人，他的理由之一是此人的父亲曾在他生病需要冷水时给了他冷水。一次，关于一个被招来元老院的证人，他说："这是我母亲的释放女奴，一个侍女，但她一直把我看作她的保护人；我之所以提这事，是因为现在我家里还有一些人不把我看作他们的保护人。"奥斯提亚的人民向他请愿时，他在法庭上勃然大怒，大声叫道，他没有必要答应他们的请求，如果大家都有自由，他当然也应该有。事实上，他每天并且几乎是每时每刻说话时都要加上这一类的话："怎么!你把我看成特勒革纽斯[注]了？""尽管胡扯吧，可是别动手"，以及许多其他诸如此类的话。这样的话即使一个普通老百姓也是不成体统的，更何况是一个既不缺乏文才又不缺乏口才的元首，一个总是在潜心研读典籍的人呢。

XLI. 在提图斯·李维[注]的指导下，在苏尔比基乌斯·弗拉乌斯的直接帮助下，克劳狄还在少年时代就开始撰写历史。当他第一次面对大量听众朗读自己的作品时，由于他自己不好，降低了听众对他作品的兴趣，故而他没能把作品读完。问题在于朗读刚开始，一个肥胖的家伙坐断了几张长椅，引起哄堂大笑；笑声虽然平静下去了，但克劳狄自己还不时地想起这件事，并情不自禁地发笑。在位时他也写了许多东西，经常请职业朗读者朗读。他以独裁者恺撒之死作为自己所写历史的开端，但后来推迟了时间，改为以内战结束作为所写历史的起点，因为他看到不能自由真实地叙述此前[注]的历史事件，他的母亲和祖母都责怪他这样写。他叙述前一时期历史的书仅留下2卷，记叙后一时期历史的书留下41卷。他还撰写了一部8卷的自传，写得不是不雅而主要是条理不清。此外，他还写了《为西塞罗反对阿西尼乌斯·盖路斯之辩护词》，这是一篇很有学术价值的著作。此外，他创造了3

个新字母，把它们加到字母表中，主张这3个字母是必不可少的。他即位之前，就发表了一本有关这个字母的论著；即位之后，他轻而易举地在实际应用中将之推广。这些字母或许至今仍然可以见于许多书籍，公报和公共建筑物上的铭文中。

XLII. 他一样注重研究希腊语，在任何场合都声称自己重视希腊语及其优势。他对一个既会希腊语又懂拉丁语的蛮族人说："因为你掌握了我们的两种语言。"为提请元老院元老们重视亚该亚行省，他宣布由于学术上的联系这个行省在他心目中特别亲切。在元老院答复希腊使节时，他常常全篇地使用希腊语。事实上，他爱在法庭上引用荷马的诗句。每逢他惩办了一个敌人或密谋者时，如果近卫军队长来向他请示口令，他一般都答以如下一句诗：

击退先袭击你的人。[注]

最后，他甚至用希腊语写历史著作，有20卷本的《伊特拉里亚史》和8卷本的《迦太基史》。因为这些作品的缘故，一个以他的名字命名的新博物馆被并入老的亚历山大里亚博物馆；并规定，每年在一个馆里朗读他的《伊特拉里亚史》，在另一个馆里朗读他的《迦太基史》，由专门的诵读者轮流采用公开朗读的方式从头至尾地朗读。

XLIII. 晚年，他对与阿格里皮娜结婚及收养尼禄为子表现出明显的后悔。有一次当他的释放奴们称赞他在前一天审判一名犯通奸罪的妇女时惩办了她，他说自己也命中注定妻子都是不正经的，也都受到了惩罚。以后不久，他看到不列塔尼库斯时紧紧抱住他，希望他快快长大成人，接受父亲对自己一生所作所为的解释，并用希腊语对他说："治伤还需伤害人"。他在表示打算授予不列塔尼库斯成人长袍（尽管他还很年轻，但其身高证明他已有资格穿成人长袍）时还说："罗马人民终于获得了一个真正的恺撒。"

XLIV．此后不久，他立下遗嘱，加盖所有高级长官的印章密封起来。在他得以采取进一步的行动之前，阿格里皮娜终止了他。因为这时阿格里皮娜不仅自己心里有数，而且还有许多告密人揭露了她的不少罪行，使她心神不安。

普遍认为克劳狄是被毒死的，但是是谁、在什么时间投毒的？对此，人们的说法不同。有些人说投毒者是他的试食员——阉人哈洛图斯，时间是他在城堡上与祭司一起进餐的时候；另一些人说，是在一次家庭晚餐上，阿格里皮娜在他特别爱吃的一盘蘑菇中放了毒药，然后亲手送给他。至于吃下毒药后怎么样，说法也各不相同。许多人说，他一吞下毒药就变成哑巴，受了整整一夜的折磨，天亮时一命呜呼。一些人说，他先是人事不省，然后把装得太多的胃里的东西通通吐了出来，而后投毒者再次下了毒，或许是放在稀饭里，伪称吐空之后必须吃点东西才有精神；或许是灌肠时喂进去的，似乎他饮食过量，需要排泄以减轻肠胃负担。

XLV. 有关继承人的一切事项安排妥当后，他死亡的消息才公布于众。因此，为祝他平安而许愿的活动照旧进行，似乎他还在病中；喜剧演员仍被召入宫，似乎元首要看喜剧解闷。他驾崩于阿西尼乌斯·马尔采鲁斯和阿奇利乌斯·阿维奥拉执政年的10月13 日（10月13日54A.D.），享年64岁，在位14年。他享受了王者的葬礼，名字被列为神灵。尼禄当政后忽视并最终取消了这个荣誉，但后来韦伯芗又恢复了他“神圣的”荣誉称号。

XLVI. 他死亡前的主要征兆如下：天空中出现一颗通常叫做彗星的长尾扫帚星，他父亲德鲁苏斯的坟墓遭到雷击，那一年有许多大小长官先他而死。而且，他本人似乎也意识到自己行将归天，并且对此毫不隐瞒。可以证明这一点的是，他在临终的那个月份才任命了执政官，而在此之前，他本应宣布任命但没有这样做。在最后一次出席元老院会议时，他在谆谆告诫两个儿子要和睦相处之后，恳求元老们关心这两个年幼的孩子。最后一次出席法庭时，尽管所有听众都祝愿他化凶为吉，但他仍一再说自己的寿命已到尽头。

---

[1] 或译“阿非利加努斯”。

[2] 指公元前12年8月1日。克劳狄生于公元前10年8月1日。

[3] 古罗马人流行的一句话："人由自然始，智慧完成之"（Natura hominem inchoat，sapientia perficit）。

[4] 皇帝提比略。

[5] 指皇帝克劳狄。

[6] 指克劳狄的妻子普劳提娅·乌姑兰尼拉的兄弟。

[7] 也是指克劳狄。

[8] 元老院表决时总是先询问有执政官衔的元老的意见。

[9] 即恢复共和制，取消帝制。——英译者

[10] 可能是他的兄长日耳曼尼库斯自己创作的作品之一。

[11] 他的祖父。

[12] 奥古斯都最先使用"英白拉多"代替自己的原名"盖乌斯"，后来尼禄也这样做，从韦伯芗起，所有的皇帝都这样做了。

[13] 在军团的旗帜银鹰上饰以花环，涂上香膏，预祝胜利和军功。

[14] 罗马城北一郊区，在塞维亚（Servian）城墙外。——英译者

[15] 战神广场（马尔斯郊原）一所大建筑物，是选举时投票的地方。——英译者

[16] 胜利女神维纳斯庙建于庞培剧场观众席楼上。

[17] 见《神圣的奥古斯都传》，XXXI.此处 。

[18] 一个剑斗士的名字，与"野鸽"一词谐音。

[19] 让他光荣退休。

[20] procuratores是皇帝的代理人，在帝国范围内履行各种行政职务。他们由骑士等级的人充任，按年薪30万、20万、10万和6万塞斯特尔提乌斯，分别定为一级、二级、三级和四级代理人。——英译者

[21] 因为不准元老做生意。

[22] 法律通常规定三代。他即位之初规定得更严。

[23] 罗马的供应仰赖于奥斯提亚港和山南高卢，故委任财务官管理。

[24] 希拉努斯当时18岁。

[25] 在罗马的第伯河中，因岛上有医神埃斯库拉庇乌斯庙而得名。——英译者

[26] 如克劳狄乌斯、科涅利乌斯等。

[27] 埃斯奎林山丘在罗马城塞维亚墙两边，部分被玛塞纳斯花园所占用，处死人的地方似乎在埃斯奎林门外。——英译者

[28] 公元44年罗得斯人由于迫害几个罗马公民而被剥夺了自由。公元51年由尼禄说情恢复了他们的自由。

[29] 叙利亚国王。

[30] 不知是苏维托尼乌斯搞错了时间，还是指另一个名叫基督的犹太人。塔西佗《编年史》，15，44，说到耶稣基督被处死于提比略统治时期。——英译者

[31] 用活人作牺牲献神的风俗，这种祭仪被提比略禁止，但其残余一直流传到以后。

[32] 从该庙宇所在地，西西里西部的厄里克斯山而得名。深受罗马人尊崇，提比略就曾答应重建（塔西佗：《编年史》，IV.43）。

[33] 卡米路斯公元前396年被任命为独裁官，事见李维：《罗马史》V.46—49。

[34] 他们脸上没有头盔遮盖。

[35] 据老普林尼：《自然史》28，34，用杀死过人的刀子杀死的猎物是治疗羊痫疯的特效药。——英译者

[36] Furius Camillus Scribonianus，另见于本卷XIII.此处 ，和《奥托传》，I.此处 。

[37] 那尔奇苏斯。——英译者

[38] 显然是一个笨得出了名的人物，但关于他的生平一无所知。

[39] 著名历史作家 Titus Livius（59 B.C.—17 A.D.），《罗马建城以来的历史》（简称《罗马史》）的作者。

[40] 大概指内战结束前的那段历史，因为涉及对恺撒和一些当代人物的评价。

[41] 《伊利亚特》24卷，369行；《奥德修纪》21卷，133行。

第六卷 尼禄传

I. 多密提乌斯氏族分出两个很有名的家族：卡尔维尼和阿赫诺巴尔比。阿赫诺巴尔比家族认为自己的出身和绰号均来自于鲁基乌斯·多密提乌斯。据说，有一天，当多密提乌斯从乡下返回罗马时，在他面前出现两名面孔像神的孪生青年。他们命令他把胜利的消息带给元老院和人民，因为迄今无人知道这个消息。为了证明自己神通广大，他们抚摸他的脸颊，于是，他的黑胡须变成了棕色，颇似青铜的颜色。[注] 他的后代也都保留了这种特征，其中绝大多数人的胡须是棕色。后来，这个家族历任七次执政官（261B.C.，122B.C.，96B.C.，94B.C.，54B.C.，32B.C.，32A.D.），举行一次凯旋式（122B.C.），担任两次监察官（115B.C.，92B.C.），并被列为贵族。所有的人都继续使用同一绰号，至于个人名字他们只用格涅乌斯和鲁基乌斯两个名字，不用其他的名字，而用那两个名字，也有明显的不同用法，有时家族的连续三个成员都叫同一个名字，有时交替使用两个名字。例如，阿赫诺巴尔比家族的第一、第二、第三代都叫鲁基乌斯，接下来的三代改名为格涅乌斯，再往下轮流叫鲁基乌斯和格涅乌斯。我认为，有必要把这个家族的几名成员介绍一下，因为那时便会一目了然，尼禄把自己祖先的美德败坏到了何种程度，可以说他再现了他们每个人的劣行，仿佛他们的劣行遗传给了他。

II. 那么，让我们从遥远的过去谈起吧。尼禄的曾祖父的祖父格涅乌斯·多密提乌斯在担任保民官时，对高级祭司团所作所为十分生气，因为高级祭司团没有把他，而是把另一个人选到他父亲空留下的高级祭司位置上。因此，他把增补祭司的权利从高级祭司团手中转给人民。在任执政官期间，他战胜了阿洛布罗吉人和阿尔维尔尼人，他为此乘一只大象走过这个行省（122 B.C.），一群士兵尾随其后，活像凯旋式的大游行。[注] 演说家李锡尼乌斯·克拉苏斯谈论过他，说他有

青铜色的大胡子是不足为怪的，因为他长一副铁面和一颗铅心。他的儿子在任大法官时，曾在盖乌斯·恺撒执政期满时要求元老院调查他在任职期间的行为，他认为恺撒的行为是违背天意和法律的。后来，在任执政官时，他试图解除恺撒对高卢军队的指挥权（54 B.C.）并被自己一派的人任命为恺撒的继任者。内战开始后，他在科尔菲涅乌姆成了俘虏。[注] 获释后，他前去援助被围困的马西里亚人，但是突然又离开他们，最后，在法萨卢战役中阵亡。他缺乏决断，但脾气暴躁。有一次，由于绝望和恐惧，他企图自杀，然而他是那样地怕死，以致由于后悔竟把吞下的毒药吐了出来。他释放了自己的内科医生，因为后者非常熟悉自己的主人，故意给他配制毒性较小的毒药。当格涅乌斯·庞培询问如何对待中立者时，只有他一个人认为，坚持中间派立场的人应被视为敌人。

III. 他留下一个儿子，毫无疑义，这个儿子胜过了本氏族的其他人。由于受到谋杀恺撒的株连，尽管无罪，仍被佩狄尤斯法[注]判处死刑。因此，他倒向自己的近亲卡西乌斯和布鲁图。当他们两人死后，他保存了交给他指挥的舰队[注]，并加以扩充。只是在他各处的同党被击溃之后，他才主动地把舰队交给了马尔库斯·安东尼[注]，仿佛那是立了一大功劳。在被同一法律[注]判刑的所有人中，只有他一人被允许返回祖国并担任了最高官职[注]。后来，内战再度爆发，他被任命为安东尼的副将，而当那些为克里奥帕特拉感到害羞的人愿意把最高指挥权交给他时，他由于突然病倒，没有贸然接受这种权力，但也没有坚决拒绝。最后他倒向了奥古斯都，没过几天，便死了。但是，连他也没有逃脱可耻的名声，因为安东尼公开宣布，他是因为思念自己的情人塞维丽娅·娜伊丝而投敌的。

IV. 他的儿子是奥古斯都在遗嘱中指定为自己的不动产和动产的购买人[注]，并因此而闻名的那位多密提乌斯。年轻时他以驾车技巧而获得名声，后来在日耳曼战争中获得凯旋徽章[注]的名声。但是，他为人专横跋扈、纵欲无度、残酷无情。当他还只是一个营造官时，就曾强迫监察官鲁基乌斯·普兰库斯给他让路；担任大法官和执政官时，竟然拉一些罗马骑士和贵妇人登台表演滑稽剧；他还在斗兽场和罗马的所

有街区举行猎兽表演，他所举办的斗剑比赛是那样的惨不忍睹，以致奥古斯都在私下劝告无效的情况下只好通过一道敕令不准他再这样做。

V. 大安东尼娅给他生了一个儿子，也就是未来尼禄的父亲，这是一个从生到死都令人深恶痛绝的人。在伴随年轻的盖乌斯·恺撒[注]前往东方时，他杀死了自己的获释奴，原因是这位获释奴拒绝喝下他命令喝的那么多酒。后来，被清除出侍从队伍之后，他的野性也没有稍为驯服一点，相反，在阿庇乌斯大道旁的一个村庄中，他故意催马赶车疾驰，结果压死了一名小孩。在罗马广场中心，他挖出了一名大胆谴责他的罗马骑士的眼睛。他背信弃义，不仅在购买商品的价格上欺骗银钱兑换商，而且还在任大法官期间骗取赛车优胜者们的奖品。当他的姊妹[注]以此为把柄取笑他，赛车班主也口出怨言时，他发出命令规定，以后奖品当场颁发。提比略快要去世前，他被指控犯有叛国罪、通奸罪和同自己的姊妹列比达乱伦罪，但是由于时局的变化，他逃脱了惩罚，最后在皮尔吉死于水肿。[注]他留下一个儿子，这便是日耳曼尼库斯的女儿阿格里皮娜生的尼禄。

VI. 尼禄出生于安提乌姆，提比略死后9个月的一月卡伦德日前第18天[注]，旭日刚刚从东方升起，因此，当他坠地之前，太阳的光辉差不多已经照射在他的身上了[注]。关于尼禄的星象，许多人立即提出大量可怕的猜测，甚至连他父亲多密提乌斯的话也成了先见之明的预言。在接受朋友们的祝贺时，多密提乌斯喊道，除了人类的憎恶和痛苦之外，从他自己身上和阿格里皮娜身上不会降生任何东西。他未来不幸的另一个明显迹象在净化日[注]中显示出来，因为当盖乌斯的姊妹请求他给这个孩子起一个中意的名字时，盖乌斯·恺撒注视着自己的叔父克劳狄（后来克劳狄成了皇帝，并收尼禄为养子）说道："就叫他的名字[注]吧!"他说这话时并非郑重其事，而是在开玩笑。阿格里皮娜对于这一建议很不在意，因为克劳狄在宫中乃是一个被嘲笑的对象。

尼禄3岁时失去父亲。根据遗嘱，他理应得到三分之一的财产，可是他没完全得到这些财产，因为全部财产被共享继承权的盖乌斯夺

走了。后来，他的母亲也被流放。尼禄几乎到了一贫如洗，分文皆无的地步。他是在姑母列比达家被抚养长大的，由两名教仆，一名舞蹈师和一名理发师照管。可是，当克劳狄取得政权后，尼禄不仅收回了他父亲的财产，而且还得到了他的继父帕西安努斯·克里斯普斯的遗产。当他的母亲从流放地返回罗马并恢复权利之后，他通过她的影响和势力，成为令人瞩目的人物。人们甚至谣传，克劳狄的妻子美撒里娜认为他是不列塔尼库斯的竞争对手，在他午睡时派凶手把他勒死了。有人给这一传闻添油加醋，说什么从他枕头底下钻出的蟒蛇把这些不速之客给吓跑了。之所以出现这样的故事，是因为在他床上的枕头边发现了蛇的蜕皮。[注] 按照他母亲的想法，尼禄应该把这些蛇皮包在金质的臂环上，并且永远戴在自己的右臂上。后来，他把臂环扔了，因为他讨厌回忆自己的母亲。当他的处境极端困难时，曾再次寻找过这个臂环，但未找到。

VII. 早在童年时代，当他仍是一个半大孩子时，不仅坚持不懈，而且非常出色地在竞技场上表演特洛亚游戏。[注] 11岁那年[注]（50 A.D.），他被克劳狄过继为子，那时已是元老的阿奈乌斯·塞内加受托对他进行教育。据说，第二天夜里，塞内加梦见自己在教盖乌斯·恺撒[注]。不久，尼禄证明了这个梦是有预见性的，因为在他的最初行动中暴露出残忍的性格。当他被过继之后，就因为自己的兄弟不列塔尼库斯在向他问候时照旧把他当作阿赫诺巴尔布斯[注]，他便企图在父亲[注]面前证明不列塔尼库斯是非婚生子。为了使自己的母亲感到满意，他在法庭上公开出示证据，反对自己的姑母列比达[注]，当时他母亲正千方百计压迫列比达。

刚刚步入政界，他便一边安抚人民，一边犒赏自己的士兵。在召集练兵时，他手持大盾，跑在近卫军的前面。[注] 然后，在元老院发表感谢父亲的演说。当克劳狄任执政官时，尼禄曾在他面前用拉丁语为波诺尼亚人辩护，用希腊语为罗德斯人和伊利乌姆人辩护。尼禄第一次主持法庭诉讼是在拉丁节日期间，他担任市长官；这时一些著名的律师一反常规，不是向他提出一些不紧要的小案，而是相互争着向他提出许多极重要的大案，虽然克劳狄曾禁止过这样做。不久，他娶屋

大维娅为妻，为了祈求克劳狄的健康，他在竞技场举办赛会和斗兽表演。

VIII. 关于克劳狄之死的讣告发布时，尼禄17岁（54A.D.）。6点和7点之间[注]，他来到卫兵身边，因为全天都被认为是不吉利的，只有这个时间即位似乎比较合适。在宫殿的台阶上，他被欢呼为皇帝，然后人们用肩舆把他抬到军营。他向士兵发表了简短演说，然后，他从那里立即被抬到元老院。直到黄昏才从那里出来，出来时他已取得无数的头衔，只拒绝"祖国之父"的头衔，因为还太年轻。

IX. 他开始统治时，力图显示自己对亲人是虔敬的。他为克劳狄举办了极其盛大的葬礼，发表了葬礼颂词[注]，并尊死者为神。他还沉痛地追悼了先父多密提乌斯。他把一切国事和私事的管理委托给自己的母亲。即位第一天，他向卫队长发布的口令便是"良母"。此后他经常同她一起乘坐她的肩舆出现在大街上。他在安提乌姆建立殖民地（61 A.D.），把近卫军老兵登记到那里去，并把最富有的高级百夫长强制迁移到那里加入老兵队伍。在这个殖民地，他还兴建了工程特别浩大的港口。

X. 为了更加明确地表白自己的意图，尼禄宣布，他将按奥古斯都的原则进行统治。他不放过显示自己慷慨、仁慈和善良的任何机会。他豁免或减轻比较繁重的赋税[注]。他把检举违反巴比乌斯法[注]的告密者的赏银压缩四分之一。他向人民分发赏钱，每人400塞斯特尔提乌斯。他给破落的知名元老规定了年薪[注]，给其中有的人多至50万塞斯特尔提乌斯，给近卫军大队每月发放免费粮食。当有人建议他按照惯例给判处死刑的罪犯签字时，他说："如果我不会写字那该有多好哇!"他能无需提醒[注]不假思索地向各个阶层的人士致意。当元老院向他表示感谢时，他说"到我才配得上的时候"。他甚至允许平民到校场观看他练兵。他经常当众演讲。他还不仅在自己家里，而且在剧场里朗诵自己的诗作，这使众人十分满意，以至于因其朗诵有功而规定举行感恩祈祷[注]，他的部分诗句[注]铸成金字，献给卡庇托尔的朱庇特神。

XI. 他举办许多种类不同的游艺：少年游艺[注]、竞技场赛车舞台表演、斗剑。在青年人的游戏中，他甚至让老年元老和老年贵妇们登台表演。在竞技场的游戏中，他给骑士辟出专门坐席，以别其他观众。[注] 他还举办了四匹骆驼牵引的战车比赛。 在为祈祷帝国永恒而举办的被称作"伟大的盛会"的表演中，有由头两个等级的男子和女人扮演的喜剧，有由一位著名的罗马骑士骑着大象走绳索，在上演阿符拉尼乌斯的名为《火灾》的托加喜剧[注]时，演员们被允许从失火的房屋中把家具抢出来拿回自己家去； 他天天向人民抛掷各种赠品[注]：每天一千只不同种类的鸟、各种食品、粮票、衣服、金子、银子、宝石、珍珠、绘画、奴隶、役畜、甚至驯服的野兽，最后还有船只、住房和农田。

XII. 尼禄从舞台前部的高处[注]观看这些表演。在马尔斯广场区有一个一年之内建成的木结构的圆形剧场（58A.D.）。在这个剧场举办的角斗比赛中，他没有让任何角斗士被杀死，甚至连犯罪的角斗士也没有被杀死。但是他强迫400名元老和600名罗马骑士——其中许多人财产没有受到损失，名誉没有损坏——在舞台上进行搏斗，甚至挑这些等级的人充任斗兽者和各种舞台杂役[注]。他还在有海洋动物的海水中表演海战[注]。他让厄腓比表演作战舞。[注] 演出结束后，尼禄给他们每个人颁发罗马公民身份证。在一场舞蹈中，一头公牛趴在帕西法娅[注]的身上，她藏在一头小母牛的木像中，至少给观众的印象是这样。在另一场舞蹈中，伊卡鲁斯第一次飞行便掉在尼禄的卧榻旁边，鲜血溅在他的身上和榻上。尼禄虽然很少主持赛会，但却惯常倚榻观看表演，起初通过包厢的小窗口，最后在完全无遮掩的阳台[注]上观看。

他首次在罗马举办五年赛会（60 A.D.），按照希腊人的方式，赛会包括三部分：音乐[注]、体操和赛马。他把这一赛会称作"尼禄尼亚"。同时他还奉献浴场和体育场[注]，并向元老和骑士等级的成员供应擦身油。他通过抽签办法指定离任执政官主持全部比赛并担任裁判员，让他坐在大法官的席位上。然后，尼禄来到乐队和元老们中间，

接受拉丁演说和诗歌的桂冠。虽然所有的杰出人物都企图赢得这顶桂冠，但是大家一致同意把这顶桂冠授予他。可是，当裁判员将竖琴桂冠授给他时，他跪倒在它的前面，命令将它放在奥古斯都的塑像脚下。 在塞普塔举行的体操比赛中，尼禄向神敬献了一头阉牛，第一次刮掉了自己的胡须[注]，并把它放入饰有贵重珍珠的金匣子里，献给卡庇托尔的朱庇特。他还邀请维斯塔贞女观看运动员的比赛[注]，因为在奥林匹亚，克瑞斯神的女祭司也被允许拥有同样的特权。

XIII. 在尼禄举办的表演中，我把提里达提斯[注]进入罗马也列入其内，这并非过分。提里达提斯是亚美尼亚国王，尼禄用慷慨的许诺将他诱人罗马城。尼禄通告规定了让他同人民见面的日子，但是由于天气不佳，见面的日期被推迟。后来，尼禄一有机会便将其领到人民面前。在广场神庙的四周，全副武装的近卫军大队列好阵容，尼禄本人坐在船首讲坛的象牙椅上，身穿凯旋服装，左右是军徽和军旗。当这位国王沿着有斜度的讲台走到他面前时，尼禄先让他跪在自己的脚下，然后用右手将他扶起，同他接吻。最后，按照提里达提斯的恳求，尼禄从他头上取下缠头巾（tiara），给他戴上王冠（diadema），一名大法官级的译员将这位恳求者的话翻译过来，并向人民宣布。这位国王从那里被带到剧场[注]，在提出新的恳求之后，尼禄让他肩并肩地坐在其右侧。由于这一切，尼禄被欢呼为“统帅”。[注]把月桂花冠存入卡庇托尔[注]之后，他关闭了亚努斯神的庙门[注]，以示天下已经没有任何战争。

XIV. 尼禄4次任执政官（55 A.D.，57 A.D.，58 A.D.，60 A.D.）：第一次任期2个月，第二次和最后一次各6个月，第三次4个月，中间两次是连任的，其他两次都有一年的间隔期。[注]

XV. 在司法管理方面，他绝不贸然行事，总是等到第二天通过书面形式答复诉讼人。他坚持自己的审判程序，不是一味地让一方连续控诉，而是让双方轮流辩论。此外，当他退堂征求意见时，他不在大庭广众之中公开讨论任何问题，而是让他们每个人以书面形式陈述自

己的见解，他个人则不动声色地审查这些意见。然后，按他自己的倾向作出判决，好像这是多数人的意志。

有很长一段时间尼禄不准获释奴之子进入元老院[注]。他不允许被他的先辈接受进入元老院的获释奴之子担任高级官职。他任命落选的竞选人为军团司令官以弥补他们延缓和耽误任职的损失。他通常让执政官任职6个月。如果执政官在新年前夕死了，他不再指定接班人。他不赞成卡尼乌斯·莱比鲁斯的一日执政官的古老先例[注]。他甚至把凯旋服赐给财务官级别的人和骑士等级的某些成员，有时还是为了非军事方面的原因。他时常越过财务官，让一名执政官宣读他交给元老院的有关国事的某些报告；本来这是财务官的职责[注]。

XVI. 他发明了城市建筑的新式样，在房屋和公寓的前面设立回廊，从回廊的凉台上可以扑灭火灾[注]。他建筑这些回廊用的是自己的资金。他还决定把城墙扩展到奥斯提亚，并通过一条运河[注]将海水引向古老的罗马城。

在他统治时期，许多弊端受到严厉制裁，同时他还颁布了不少新的规定：限制奢侈，公宴以分发食篮[注]为限；除豆类和蔬菜之外，禁止在饭店出售熟食，因为以前各种小吃为了出卖全部陈列在外面；惩罚基督徒[注]，他们是新的和为非作歹的宗教信徒； 禁止驷马车夫寻欢作乐，古时候曾有一个习惯，允许他们到处游逛，为了自己开心，他们甚至有权欺骗和勒索行人；流放哑剧演员[注]和他们的追随者。

XVII. 在他统治时期，首次发明对付伪造遗嘱的办法，即在证书上打孔，用线三穿其孔，然后密封。规定遗嘱的头两页为空白页，在交给见证人[注]时，上面只有遗嘱者的名字，这也使替别人抄写遗嘱者无法暗做手脚为自己取得一份赠产。他还规定诉讼当事人给辩护律师固定的和合理的报酬[注]，法庭长凳座位不收费，这些坐凳由国库免费提供。涉及国库的全部诉讼案件，转交市心广场的审判委员会[注]审理，来自法官的全部诉讼案件，都转交元老院。

XVIII. 任何增强和扩大帝国的意图和愿望都丝毫不能使他动心，他甚至打算从不列颠撤回军队，但是似乎因为羞于损伤父亲的荣誉，故而放弃了这种企图。他只把波列蒙放弃的本都王国和科提乌斯死后的阿尔卑斯王国变为行省。

XIX. 尼禄两次打算外出旅行：一到亚历山大里亚，二到亚该亚，但是，就在即将动身的那天，他放弃了亚历山大里亚旅行，征兆和危险使他惶恐不安，因为当他围绕一些神庙漫步完毕，并在维斯塔神殿[注]坐下来之后，他想站起来，却被衣角挂住了，后来眼前一片昏暗，什么也看不清楚。在亚该亚，他打算开凿地峡[注]。他召集近卫军劝说他们开始动工，然后，以喇叭为号，他第一个用鹤嘴锄破土，挑走满满一篮土。他还准备远征卡斯比亚关[注]。为此由意大利出生的身高6罗尺[注]的新兵组编了一个新军团，他称这个军团为“亚历山大大帝的方阵”。

我把他的这些行为汇总在一起，其中有些行为不应受到谴责，有些行为还应倍加称赞。我之所以这样做，是为了把他的这些表现同他的厚颜无耻和穷凶极恶的劣行分开来。下面让我来介绍他的那些劣行。

XX. 早在孩提时代，尼禄就已受到音乐的熏陶，此外还受到了其他一些教育。即位后，他出人意料地立即召见当时著名竖琴大师特尔普努斯，连续数天午饭后听他弹唱，直至深夜。后来，他渐渐开始自行演练，从不忽视这类艺人为保护和训练嗓子经常采用的任何手段：他经常仰卧，胸置铅板，通过导管和呕吐清洗肠胃，戒吃有核之果和有害嗓子的食物[注]。尽管他声域狭窄，发音沙哑，但是由于演练的进步使他高兴，因而极欲登台表演。尼禄曾对自己的朋友们重复一句希腊谚语：“不闻其声焉能评价。”[注]他在那布勒斯进行了首次演出。虽然剧院因突然地震而震动，但他也没有停止歌唱，直到把一首曲子唱完。他常常在那布勒斯演唱，并且一唱就是好几天，然后作短期休息，以恢复自己的嗓子。但即使在这种日子里，他也不堪孤寂，从浴池中出来，来到剧院，在乐队中和大家一起用膳，并用希腊语向大家

宣称，他只要稍微润润嗓子，就能把任何歌曲唱得铿锵悦耳。他完全被亚历山大里亚人有节奏的掌声俘虏了（他们是从新近进港的船上刚下来拥进那布勒斯的），因而又从亚历山大里亚召来了许多客人。他对此仍不满足，选拔了一些骑士等级的青年，从平民中挑了5000余名朝气蓬勃的青年，组成几个拉拉队，让他们学习几种亚历山大里亚风格的鼓掌声（所谓蜜蜂声、瓦声和砖声）[注]。尼禄演唱时，他们积极予以配合。这些人浓密的头发和漂亮的服饰十分引人注目，他们白皙的左手不戴指环。他们的队长得到的报酬是每人40万塞斯特尔提乌斯。

XXI. 可是，他认为在罗马演唱很重要。因此，不等到规定日期，他便又举办尼禄尼亚赛会[注]，当大家请求欣赏他神圣的嗓子时，起初他回答说，他将在自己的花园中尽力满足他们的要求。可是当执勤的卫兵和众人一起来恳求时，他高兴地答应立即表演。于是，他立即命令将自己的名字列入基萨拉琴演奏者的名单，并把自己的签儿连同其他人的签儿一起投入罐中；当轮到自己演出时，他走了出来，近卫军长官提着他的琴侍候左右，后面跟随着军团司令官，身旁则是他的挚友。当他站到台上，道完开场白之后，由前执政官克鲁维乌斯·卢佛斯宣布，他将演唱《尼俄泊》[注]。他坚持唱到第10点钟[注]。他把这次颁奖和比赛的其余部分推迟到下一年，以便有机会再多唱几次。但是，这种等待对他来说似乎时间太长，他一次又一次不断地在观众面前亮相。他甚至对是否参加职业演员的私人演出犹豫不决，因为一名大法官答应提供100万塞斯特尔提乌斯的奖赏。他还演唱悲剧[注]，出场时戴着英雄和神的假面具，甚至还戴女英雄和女神的假面具。他让假面具的造型类似自己的面容或他钟爱的女人的面容。在他演唱过的其他悲剧中有《卡娜卡的生育》[注]、《弑母者奥瑞斯特》、《俄狄浦斯的失明》、《精神失常的赫库利斯》。据说，一个正在门口站岗的新兵看见皇帝的打扮和用锁链锁着的样子（正像赫库利斯角色所要求的那样），冲上前去救他。

XXII. 尼禄从小就特别爱马，尽管受到禁止，可还时常谈论竞技场上的各种比赛。有一次，他同自己的小朋友哀叹“绿队”的一个赛车者

被马拖着跑的命运时，他的教仆斥责他，他却说谎，假装谈论赫克托尔[注]。在他统治之初，他每天都在一块板上玩象牙驷马战车。他甚至从自己的乡间别墅赶来参加一切、甚至很小的比赛，最初是秘密的，后来则公开，以致没有人会怀疑，在那个规定的日子他一定在罗马。他不掩饰增加比赛奖品数目的意图，于是，赛车场次越来越多，每天比赛持续到很晚的时间，当时，赛车班主们只愿意培训进行全天比赛的赛车手。不久，尼禄也渴望亲自驾驶战车甚至在公众面前露脸。他先在自己的花园中，在奴隶和黎民面前进行了一次排练，然后他让所有的人都有一次机会在大竞技场中看到他驾车，他的一名获释奴从高级长官的座位处投出一块桌布[注]。

他并不满足于在罗马显示他的这些技艺天才。如前所述，他到了亚该亚[注]。此行尤其被下述情况促成：所有常常举行音乐比赛的希腊城市一致规定，把全部基萨拉琴桂冠送给尼禄。尼禄十分高兴地接受了这些桂冠。他不仅首先接见带来桂冠的使者，而且还邀请他们出席自己的家宴。当有些使者请求他午宴后唱歌，并对他的演唱报以热烈掌声时，他称赞说，希腊人是唯一会欣赏音乐的人，只有他们同他的激情合拍。他毫不耽搁地起程了，并且一到卡西俄佩[注]，便立即首先向朱庇特（卡西俄佩的）祭坛献歌，然后跑遍了所有赛场[注]。

XXIII. 为此，他命令把时间相隔太长的那些赛会集中在一年内举行，因此，有些赛会只好一年举行两次[注]。他还一反常规，在奥林匹亚赛会上设立音乐比赛。此外，任何事情都不能妨碍和阻止他忙于这些比赛。他的获释奴赫里乌斯[注]劝他说，罗马城的事务需要他在场，他回答道："你劝我和希望我返回罗马，可你更应当劝我和希望我返回罗马时，不愧为堂堂的尼禄。"

他唱歌时，任何人哪怕有燃眉之急的理由也不准离开剧场。据说，因此一些妇女竟将孩子生在剧场里。许多人听腻了，不屑于鼓掌，偷偷跳过院墙[注]，或者装死，让人把他们抬出去，像是送葬的样子，因为大门[注]是关着的。他参加比赛时的忐忑和急切心情，对自己对手的嫉妒和对裁判的畏惧心理，几乎是难以令人置信的。假如对手

同他旗鼓相当，那他对其表示尊敬、恭维，但背后则诋毁他们，偶尔相遇，则冷嘲热讽。可是，如果对手技高一筹，他甚至对他们行贿。

在比赛开始之前，他会对裁判毕恭毕敬地表白，他已经做了他应做的一切，但是结局操在命运之神的手里；裁判们都是聪明博学之士，应当避免意外的事情发生。裁判们劝他鼓起勇气，他离开他们时信心虽然比较充足，但也并非没有焦虑。他把有些裁判的沉默和谨慎解释为不满和敌视，声言自己对这些人怀有疑心。

XXIV. 在比赛中，他认真遵守规则，从不敢清自己的嗓子，从不用手擦额头上的汗水[注]。有一次，在悲剧演出过程中，他手里的权杖失落了。他迅速将它拾起来，心里十分惊慌，生怕由于这种失误，取消他的比赛资格。当他的同伴发誓说，在观众的欢呼和掌声中没人注意这一点，他才恢复了信心。得了优胜后，他自己宣布自己为优胜者。正因为如此，他常参加宣布人[注]的角逐。为了消除赛会所有其他夺魁者留下的纪念和痕迹，他命令推倒他们的全部塑像和肖像，然后用铁钩将它们拖走，抛进厕所。他也曾在许多地方表演过驾车。虽然在自己的一首诗中他谴责米特拉达悌国王表演十马拉的战车，但在奥林匹亚，他也做了这种表演。他从战车上甩下来，然后又被扶上战车，后来实在坚持不住了，只好中途退场。但尽管如此，桂冠还是授给了他。后来，当他离别时，他把自由[注]授给整个行省，同时把罗马公民权和许多金钱赠给裁判员。他的这些赏赐是在伊斯米亚竞赛会之日[注]，他站在运动场的中间亲口宣布的。

XXV. 尼禄从希腊返回那布勒斯——他曾经在那里举行首次演出的地方，按照赛会得胜者的惯例乘白马拉的战车，经过城墙缺口进入城市。他以同样的方式进入安提乌姆，进入阿尔巴努姆[注]，最后进入罗马。但是，在进入罗马时，他乘坐的是奥古斯都凯旋时用过的战车，穿紫红色的衣服，披缀有金星的希腊斗篷，头戴奥林匹亚桂冠，右手则高举皮提亚桂冠；人们在他前面拿着他赢得的其余桂冠，每顶上有题词，写着在何地、对何人以及唱什么歌或演什么戏时赢得了这些优胜。在他的战车后面，像凯旋式一样跟随捧场者，他们高呼，他们是奥古斯都的随从和他的凯旋的士兵。然后，他途经大圆形竞技场被拆

除了拱门的地方[注]，穿过维拉布鲁姆和市心广场，来到巴拉丁和阿波罗神殿。一路上，人们到处杀牲献祭，不断地往路上泼洒香水、纷纷向他敬献鸟禽、彩带和糖果。他把自己神圣的桂冠[注]挂在自己寝宫的床头，同时在那里摆上自己弹琴打扮的塑像。他还以同样的形象铸造钱币。此后，他还是丝毫没有放松和忽视自己的艺术实践。为了保护自己的嗓子，他从不向士兵发表演说，只以通信的方式，或找人代读的方式宣布他的讲话。不管他做事还是娱乐，在他身旁总是站着一名声乐教师，提醒他爱护自己的发音器官和用手绢捂着嘴巴呼吸。他对许多人是友好还是痛恨，全凭他们对他赞扬的多少而定。

XXVI. 蛮横、好色、奢侈、贪婪和残忍在他身上起初是逐渐表现出来的，并不明显，很像是少年人的不能自制。但即使在那时，也无人怀疑，那是他的天性所致，而非年龄关系。天一黑他便拿起平民戴的毡帽或绒帽钻进茶楼酒肆，或者在街上逛来逛去。他的恶作剧并非不惹祸。他经常殴打赴宴后回家的人，把敢于抵抗的人打伤，甚至把他们扔进下水道。他还打砸和抢劫商店，在宫中建立小市场[注]，在那里分赃和拍卖，然后把得到的钱财挥霍一空。 在这些殴斗中，他经常冒失去眼睛，乃至生命的危险，例如有一次他险些被一名元老[注]杀死，原因是他猥亵了这名元老的妻子。受了这次惊吓之后，若没有军团长官在不太远处秘密保护的话，他不再在那么晚的时候冒险去公共场所，哪怕大白天，他也要乘坐肩舆偷偷来到剧院，从戏台前部的上方包厢鼓励和观看哑剧演员间纠纷[注]。当纠纷达到动手殴打和用石头与凳子腿解决之时，尼禄也随手将一些东西扔向人群，以致有一次把一名大法官的头打破。

XXVII. 当他的恶习渐渐滋长生根之后，他不再是闹着玩儿，不再是私下干干，而是公然在众目睽睽之下，不惜干更大的坏事。

他把宴会时间拉长，从中午一直吃到子夜，还不时地到浴池去爽爽神，冬天洗个热水澡，夏天洗个冷水澡，有时他也当众饮宴，在人工湖[注]，在马尔斯郊原，在大圆形竞技场，左右有来自整个罗马城的妓女和舞女侍候。每当尼禄沿第伯河向奥斯提亚畅游，或在巴亚湾航

行时，在河岸和海滨均设有歇脚的酒座以备痛饮，同时贵族主妇们打扮成小酒座老板娘到处邀他靠岸。他还强迫自己的朋友举办午宴。他的一个朋友为举办一个分发头巾[注]的宴会花掉400万塞斯特尔提乌斯。而他的另一个朋友举办玫瑰午宴，破费更大。

XXVIII. 除了与自由清白人家的儿童和已婚妇女同床之外，他还奸污了维斯塔贞女鲁布里娅。他几乎把获释女奴阿克特变成自己的合法妻子，因为他收买一些离任执政官提供伪证，说她出身王族[注]。他阉割了小男孩斯波鲁斯，实际上想把他变成一个女性，并按照通常的仪式操办婚礼，包括嫁妆和火把[注]，极其殷勤地把他领进自己家中，待之如妻子一般。有人说了这样一句讽刺玩笑，如果尼禄的父亲多密提乌斯也有这样一个妻子，世界就有福气了。他把斯波鲁斯打扮成女皇，乘肩舆去希腊参加巡回审判和参观商业中心，然后在罗马游逛西吉拉里亚大街[注]，一路上尼禄频繁同他亲吻。他甚至想与自己的母亲通奸[注]，只是她的敌人阻止了尼禄。他们担心，那个桀骜不驯、放荡不羁的女人由于这种关系会拥有更大的权势。特别是当尼禄把一个长相跟阿格里皮娜相似的妓女列为自己妃子之后，对此便再没有谁表示怀疑了。人们甚至相信，以前他同自己的母亲乘坐一个肩舆时，已同她发生了乱伦关系，他衣服上的污痕便是证明。

XXIX. 尼禄淫荡竟达到这种程度，几乎身边所有的人均被他玷污过。最后，他竟发明了一种游戏；他身披兽皮，从兽笼中被放出后，攻击缚在木桩上的男人和女人的阴部。当他的兽欲满足之后，又表演被他的获释奴多律弗路斯所征服[注]。为此，他嫁给了多律弗路斯，就像他当初娶斯波鲁斯一样。他喊叫、痛苦，模仿一个被奸污的少女。我从某些人那里获悉，尼禄深信，没有哪一个人是贞洁的，甚或他身体的哪一部分是洁白无瑕的，人们只是在掩饰自己的恶行，狡猾地给它们盖上遮羞布。因此，凡向他供认自己淫荡的人，他连同他们的一切其他恶行都饶恕了。

XXX. 他认为，利用财富和金钱的唯一方法是挥霍。他称那些精打细算的人为寒酸的守财奴，在他看来，只有那些挥金如土，肆意妄为

之徒才是堂而皇之的正人君子。 他赞美和欣赏自己的叔父盖乌斯[注]，因为后者在短期内把提比略留给自己的大量遗产挥霍净光。因此，在施舍和开销方面，尼禄没有节制。令人难以置信的是，他在提里达提斯[注]身上一天就花掉80万塞斯特尔提乌斯。当这位国王离开时，尼禄赠给他100余万塞斯特尔提乌斯。他赠给竖琴师梅涅克拉特斯和角斗士斯皮库鲁斯的产业与赠给凯旋者的产业相等。尼禄赠给猴脸高利贷者潘奈罗斯大量城乡地产，使他成为百万富翁，安葬他犹如安葬国王。他从来不重穿同一件衣服。他掷骰子时，一个点就押40万塞斯特尔提乌斯。他捕鱼用的是绛色和红色线绳织成的饰金鱼网。据说，他外出旅游从不少于1000辆华丽大车，而且骡钉银掌，车夫穿着卡努西乌姆的细绒服[注]，周围是一群戴着臂环和发环的毛里塔尼亚骑兵[注]和跟车仆人。

XXXI. 然而，尼禄在其他方面的挥霍比起在建筑方面的耗资来又可以说是小巫见大巫。他修建了一座从巴拉丁一直扩展到埃斯奎林的宫殿。起初他称这座宫殿为“穿堂”，不久，宫殿被大火烧毁，重建后，他命名为“金屋”。下述细节足以说明它的大小和壮观程度。殿的前厅是那样高大，里面可容一尊120罗尺高的尼禄巨像[注]。殿的面积是如此之大，仅三排柱廊就有1罗里长。还有一个像海一样的池塘，周围的建筑物宛如一座座城市。旁边是乡村，装点着耕田、葡萄园、牧场和林苑。内有许多各种各样的家畜和野兽。[注]宫殿的其余部分全部涂金，并用宝石、珍珠贝壳装饰。餐厅装有旋转的象牙天花板，以便撒花，并设有孔隙，以便从上部洒香水。正厅呈圆形，像天空，昼夜不停地旋转[注]。在浴池中，他让海水和黄绿色水长流不息。尼禄以这样的方式建成了宫殿，举行落成典礼时赞叹说：“我终于开始像人一样地生活了!”

此外，他从米塞努姆至阿维尔努斯湖兴建一个带篷的游泳池，四周设游廊，还想把贝亚湾[注]的全部温泉水引进游泳池。他开通一条从阿维尔努斯到奥斯提亚的运河[注]，以便通过它乘船而无需经海路到达那里，运河全长为160罗里，其宽足以使五层浆的大船对航。为了实

现这些工程，他命令把帝国境内的全部囚犯运到意大利，甚至命令把那些罪大恶极的刑事犯都判处来干这些苦役。

促使尼禄如此疯狂挥霍的原因，不仅有对帝国资源的确信，而且有意外发现无穷秘密宝藏的希望，因为有一名罗马骑士[注]向他发誓证实，在阿非利加的一些巨大洞穴中藏着古代金库的奇珍异宝，是狄多女王逃离推罗时带出来藏在那里的，可以不费吹灰之力地挖掘到它们。

XXXII. 当这种希望化为泡影之后，由于财源枯竭，处境贫困，他不得不拖欠军饷和老兵的退伍金，当时还一心想诬陷和掠夺。

他首先规定，已故的获释奴用皇帝任何亲族的名字[注]，如果没有充分像样的理由，那么，他们的财产不是一半，而是六分之五由皇帝继承。此外，对皇帝忘恩负义之人[注]的财产应全部收归皇帝内库所有。为这样的人起草和口授遗嘱的诉讼代理人不能不受惩罚。最后，控告人的起诉所依据的全部言行都应受到反对欺君罔法的惩罚。甚至为感谢各个城市在比赛中授予他桂冠所赏赐的礼物他也要求收回。虽然他已禁止使用紫色和绛红色，可是有一次秘密地派人在集市日卖掉几两这类颜料，然后，封闭所有商人的店铺[注]。据说，当他演唱时，一位太太身穿他所禁止的绛紫色服装在观看他的表演，他把她指给自己的随从。于是，这个女人立即被拖到外面，不仅被扒下衣服，而且连钱财也被没收了。

在委任某一个人时，他总是补充下列一番话："你知道我需要什么吗？""我们要做到不使任何人留下分文。"最后，他夺走许多神庙所存的赠礼，把金银制成的塑像化掉，其中包括潘那特神[注]的塑像。不过，不久之后，伽尔巴重新恢复了它们。

XXXIII. 从谋害克劳狄之日起，尼禄开始了自己的弑父母和谋杀的生涯，因为即使他不是克劳狄之死的祸首，那至少也是一名同谋者，对此他并不掩饰。他后来总是对蘑菇赞不绝口——克劳狄是吃了一种放有毒药的蘑菇死的——称蘑菇为"神的食物"，如希腊俗语的说法。

注 千真万确，尼禄在言论和行动上，对已故的皇帝竭尽了攻击之能事，他时而指责克劳狄愚不可及，时而揭露他残酷无情，因为他经常开玩笑说，克劳狄已停止在人间“发傻”注，并故意把mŏrari一词的第一音节拉长。他蔑视克劳狄的许多敕令和法规，把它们说成是一个疯子和庸人的作品。最后，他对克劳狄的火葬地注也不在意，只用一个简陋的矮墙围起来草草了事。

他企图毒死不列塔尼库斯注，因为嫉妒这个兄弟有一付更动听的嗓子，同时更惧怕的是或许有一天由于人们对他父亲的怀念，不列塔尼库斯会在人民中赢得更大的好感。他从一个名叫卢库斯塔的药剂师那里得到一剂毒药，然而药效不像预想的那么快，不列塔尼库斯仅仅腹泻而已。尼禄把这个女人叫到自己跟前，亲手抽打她，斥责她配的不是毒药，而是良药。卢库斯塔辩解说，她投毒的剂量小是为了不暴露皇帝的谋杀罪恶。可是尼禄却反唇相讥：“你以为我怕朱里乌斯法注吗？”然后，尼禄逼她在自己的寝宫当面配制尽可能发作得快的烈性毒药。 随后用一只小山羊作试验，小山羊挣扎5个小时；然后，尼禄又将毒药反复煎熬，最后放在小猪面前。小猪顿时倒地死亡。于是，他命令将毒药端进餐厅，送给同他一起就餐的不列塔尼库斯。那孩子刚一品尝，就被毒死了。然而，尼禄在众宾客面前扯谎，说不列塔尼库斯之死是习惯性癫痫发作所致。第二天，在倾盆大雨中，尼禄没有举行仪式，立即将死者掩埋了。鉴于卢库斯塔服务殷勤，尼禄非但没有惩罚她注，反而奖给她大片地产和学生。注

XXXIV. 他讨厌自己的母亲，因为她太严格地监视他和指责他的言行。起初他只是以假装要退位和到罗德斯隐居相威胁，并设法激起人们对她的憎恨。然后，他剥夺她的全部荣誉和权力，取消她的士兵和日耳曼人卫队，拒绝同她住在一起，将她逐出宫殿。此后，他绞尽脑汁折磨她。当她住在罗马时，他指使人告状，让她不得安宁；当她退居乡里时，他差人由陆路和海路经过她家门口，通过吵闹和嘲笑打扰她的休息。最后，由于受到她准备使用暴力的恫吓，尼禄决心杀死她。注他三次企图毒死她，但发现她都服了解毒药，事先有所防备注。后来，他在她的卧室安装天花板注，以便深夜用机器松动板块，

乘她熟睡时砸在她的身上。可是，一些同谋者把这一计划泄露了出去。于是他又设计了一艘容易散架的大船[注]，只要一撞船或船舱坍塌，就会使她身亡。然后，他假装和解，通过特别讨人欢心的书信邀请她到贝亚，同他一起共庆大五日节。[注]当她到达贝亚之后，他命令自己的舰长凿毁她来时乘坐的利布尔尼快艇[注]，并给人以意外事故的假象。宴会使阿格里皮娜迟迟不能动身。当她打算返回包里[注]时，尼禄在毁船的地方把自己发明的大船送给她，同时满心欢喜地护送她，在分别之际，甚至吻她的胸脯。那一夜剩下的时间里尼禄心情焦灼，夜不能寐，一直期待着计划的结局。然而，他得知，一切都不随人意。阿格里皮娜会游泳，结果脱险了[注]。 她的获释奴鲁基乌斯·阿格尔姆斯兴高采烈地向他报告，她还活着，安然无恙。此时，尼禄已经无计可施，于是命人将一把匕首偷偷放在阿格尔姆斯的身旁，然后吩咐将这个获释奴逮捕起来，五花大绑，说他是受她收买前来谋害皇帝的刺客，并下令处死他的母亲，同时制造一种假象，仿佛她以自杀逃避业已败露的罪行。某些值得相信的权威们还补充了一些更加令人毛骨悚然的细节：尼禄急忙奔出来观看被杀者的躯体[注]，触摸她的四肢，评头论足，一会儿说好，一会儿说坏。同时，他觉得口渴，于是饮酒。但是无论当时还是后来，他都无法忍受良心的谴责。虽然士兵、元老院和人民努力以祝贺鼓舞他，他常常供认，母亲的阴魂和复仇女神弗里娅的皮鞭与燃烧着的火把在追赶着他，因此，他让术士举办祭典驱散阴鬼和祈求宽恕。此外，在经过希腊的旅途中，他不敢冒险参加厄琉息斯秘仪，因为每当这种仪式开始时，司仪总要宣布，渎神者和罪人必须走开。

弑母之后，尼禄继而谋杀姑母[注]。有一次他去看她，那时由于便秘，她正卧床不起。老太婆像平素那样抚摸他那绒毛般的胡须（因为他已长大成人了），并亲切地说："我一看到这胡须被剪掉[注]，我就是死了也会高兴的。"尼禄转向自己的朋友，像开玩笑一般说道："我马上把它剪掉!"然后，他命令医生给病人服大剂量的泻药。她还没有咽气，尼禄便霸占了她的财产，还扣押了她的遗嘱，不让任何遗产从他手中溜掉。

XXXV. 除屋大维娅之外，尼禄后来又娶两个妻子。先娶的是波贝娅·萨宾娜。她是离任财务官的女儿，以前曾同一名罗马骑士[注]结过婚。后娶的是斯塔提里娅·美撒里娜，她是两次担任执政官和举行过一次凯旋式的陶路斯的曾孙女。为了得到美撒里娜，尼禄杀死了她的丈夫——当时正在担任执政官的阿提库斯·维斯提努斯[注]。尼禄同屋大维娅同居不久便厌倦了，在回答朋友们的责怪时，他说："她应当对能有这个称号[注]感到满足!"后来，他几次想勒死她，但都没有成功。于是，他借口屋大维娅不生育把她遗弃了。当人民对这种离婚表示非议并且公开谴责时，他把她流放了[注]。 最后，他指控她犯有通奸罪把她处死了。指控的手段十分无耻且无根据。当所有被拷问的人都矢口否认她有这种罪过时，尼禄竟让自己昔日的教仆阿尼凯图斯[注]作伪证承认自己曾经诱奸过她。尼禄特别爱波贝娅，在同屋大维娅离婚后12天，便同她结了婚。可是，他也把她踢死了，在她正怀孕和生病的时候，因为她斥责尼禄从赛场回来晚了。她给他生了一个女儿克劳狄娅·奥古斯塔，可是，当她还是一个婴儿时，便死掉了。

说实在的，在他的罪恶生涯中，没有哪一支亲戚没受过他的迫害。他杀害了克劳狄的女儿安东尼娅[注]，因为波贝娅死后，她拒绝嫁给他，因而被他诬陷阴谋造反。他以同样的方式对待自己的其他有血缘关系或婚姻关系的亲戚，其中包括年少的奥路斯·普劳提乌斯[注]。在处死他之前，尼禄残暴地奸污了他，还说："让我的母亲现在来亲吻我的这位接班人吧!"他在处死普劳提乌斯时公开指控阿格里皮娜爱过普劳提乌斯，这使他产生了谋取王位的念头。他的继子鲁弗里乌斯·克里斯波努斯是他的前妻波贝娅的儿子，当时尚未成年。有一次，当这孩子正在钓鱼时，尼禄命令这孩子的奴仆将其推下海淹死；据说，原因是这孩子喜欢扮演将军和皇帝。他放逐了自己乳母的儿子图斯库斯，因为在其担任埃及总督时，曾在为尼禄的到来而兴建的浴池里洗澡。当他的老师塞内加[注]不时请求退休和表示打算放弃自己的财产后，尼禄郑重其事地发誓说，他错误地怀疑了塞内加，同时表示，宁愿自己死也不愿伤害自己的老师。尽管这样，他还是逼迫塞内加自杀了。他答应给自己的近卫军长官布鲁斯咽喉药，可是送去的却是毒

药。在他过继和登基问题上曾帮助过他，后来做他顾问的富有的老获释奴们[注]，也被他毒死了，他在他们的食物或饮料中放毒。

XXXVI. 尼禄对待皇室以外的人也同样残酷。彗星[注]被人们普遍认为是至高无上的统治者死亡的预兆，竟然连续数夜在天空中出现。这使尼禄惶恐不安。他从占星家巴尔比路斯那里听说，国王们通常用杀死一个名人的办法祛除这种凶象，因为这样可以把这种凶象转嫁给其他名人。于是他决心处死国家的所有名流。当两次反对他的密谋被揭露之后，他这样干的信心更加坚定，并且有了一定借口。第一次、也是最大的一次密谋是在罗马发生的庇索阴谋（65 A. D.）； 第二次则是在贝尼温图姆发动也是在那里被揭露的维尼奇乌斯阴谋[注]。阴谋者在戴着三重脚镣进行申辩时，有的人主动承认了自己的罪行，有的人甚至以此居功，说只有死才能帮助一个罪恶深重的人[注]。这些受审者的孩子有的被逐出罗马，有的被毒死或饿死。据说，一些孩子是在同自己的教仆和书童[注]共进仅有的一餐时一道被杀，另一些孩子则是因被禁止供应每天的口粮而饿死的。

XXXVII. 此后，尼禄不分青红皂白，随心所欲地滥杀无辜，随便找个借口，就可处死任何一个人。只需举几个例子便可说明：萨尔维狄恩努斯·奥尔菲图斯被判有罪，因为他把市中心广场上自家连着住房的三个店铺租给一些自由城市的使团作驿馆；双目失明的法学家卡西乌斯·龙吉努斯被判有罪，因为在他的古老氏族家谱中，保存着恺撒的谋杀者盖乌斯·卡西乌斯的肖像；培图斯·特拉塞亚也受到惩罚，因为他长相阴沉，像一个教师爷。他从不给被赐死的人超过1小时的缓期。为了不耽搁时间，他把医生叫到跟前，让他们"关照"那些犹豫不决的人。"关照"这个词是尼禄指剖血管杀人的做法；有一个埃及出身的贪食者[注]，习惯吞吃生肉和随便什么食物，很有名， 据说尼禄希望把活人交给他撕碎吃掉。 由于成功地做到这些，尼禄趾高气扬地吹嘘说，他不承认有哪一位皇帝知道他拥有什么样的权力。他常常抛出许多明白无疑的暗示，他不会吝惜留下来还活着的那些元老，而且总有一天，他将把这个等级从国家中铲掉，把行省管理和军队的指挥权委任给骑士和获释奴。的确，无论旅行启程，还是旅行归来，他从来

不吻任何元老[注]，对别人的问候也从不还礼。伊斯米亚地峡工程正式开工时，他在大庭广众面前高声祈求，但愿这项工程能够造福于他本人和罗马人民，至于元老院，他只字未提。

XXXVIII. 对人民和罗马城墙，他也一样不予吝惜。当有人在一般性谈话中说道："我死后，愿大地一片火海"[注] 尼禄打断他的话说："不，在我还活着的时候!"他果然做到了。他似乎不堪忍受丑陋的古老建筑物和狭窄弯曲的街道，于是，他公然将罗马城付之一炬。尼禄贪图"金屋"附近的一些仓库地盘，先用攻城机械撞毁仓库，然后纵火焚烧，因为它们的墙壁是石头砌的。大火蔓延6天7夜[注]。 人民只好到纪念碑旁和墓地避难。除了数不清的房舍之外，依然装饰着敌人战利品的古代将军的宅邸也被烧毁了，国王时期，乃至后来的布匿战争和高卢战争中许愿和奉献的神庙均被化为灰烬。自古保存下来的令人叹为观止和具有纪念意义的一切东西亦被烧得干干净净。尼禄从玛塞纳斯塔楼[注]上观看这场大火，如他所说，火焰的绚丽景象使他心花怒放，于是他穿上自己的舞台服装，高唱"特洛亚的陷落"[注]。此外，为了从这场火灾中捞好处，他宣布由公家负责运走尸体和垃圾，不许任何人接近自己家的废墟。他不仅收受而且要求行省和个人捐资[注]，这几乎耗尽了行省的财力和榨干了个人的资产。

XXXIX. 除了尼禄所造成的上述灾难和祸害[注]而外，又发生了一些新的灾难和不幸：一个秋天，瘟疫将30000人载进司葬女神利比提娜的花名册[注]；在不列颠，吃了败仗，两座重镇[注]被攻陷，许多公民和同盟者被杀死；在东方，也遭到可耻的失败，驻扎在亚美尼亚的一些军团受到轭下遣送之羞辱[注]，同时叙利亚险些失守。在所有这一切当中，最令人惊奇的是，他始终能忍受人民的唾骂和斥责，对那些用挖苦话和打油诗攻击他的人尤其宽大为怀。许多斥责和挖苦是用希腊文和拉丁文发表或传播的，例如：

"尼禄、奥瑞斯特、阿尔克·迈翁都杀了自己的母亲。"

"只要数一下，定会发现，尼禄等于弑母者。"[注]

“谁能否认尼禄出自埃涅阿斯的伟大后裔?

一个背走了自己老父，另一个送走了自己的母亲。”

“我们的皇帝紧拉琴弦，帕提亚的国王则紧拉弓弦，

我们的皇帝将是歌唱者阿波罗，

而那个国王将是远射者阿波罗。”

“整个罗马正在完全被宫殿吞并；赶快迁到维爱去[注]，公民们!

趁维爱还没有被划归宫殿。”

但是，他没有追查作者。当他们中的某些人被告密者报告给元老院之后，他禁止严惩他们。有一次，当他走过一条大街时，犬儒学派的哲学家伊西多鲁斯当众对他大声嚷嚷，说他能把诺普里乌斯的不幸[注]唱得很好，却把自己的好的东西用得很不幸地糟糕。滑稽剧演员达图斯也在一首歌中唱道：“祝你健康，父亲!祝你健康，母亲!”一面表演饮酒和游泳，暗示克劳狄和阿格里皮娜之死。在最后一句歌词中唱道：“你们的道路通向地狱!”他通过手势[注]，意指元老院。可是，尼禄只把那名哲学家和那名演员逐出了罗马和意大利就算了； 这抑或是由于他对一切对他的攻击无动于衷，抑或是顾虑自己的愤怒反会激发人们更大的机智。

XL. 世界容忍这样的统治者近14年之久，最后终于把他抛弃了。首先举行起义的是在朱里乌斯·文德克斯领导之下的高卢人，那时他正以代大法官衔总督那个行省。

一些占星学家曾向尼禄预言，总有一天他将被推翻。他的下述一句名言就是在这时说的：“小的技艺能养活我们。”[注] 他说这话无疑是为了证明他练习演奏竖琴是有道理的，在做皇帝时是一种娱乐，做一个普通人时是一种必需。可是，有些占星学家预言，当他被废黜之

后，他将统治东方，有的人甚至确切地点出了犹太王国的名字，还有许多人预言，他将恢复昔日的全部幸运。他本人则希望后一种结局。在丢掉不列颠和亚美尼亚及再度收复两地之后[注]，他开始认为命中注定的灾难已成过去。特尔斐神谕警告他要当心第七十三年。他以为自己可以活到73岁，没有想到是指伽尔巴的年龄。他不仅自信可以活到那么大年纪，而且自信好运不凡，不会衰败。甚至当他的船只失事，若干珍宝沉入海底之后，他还毫不犹豫地对自己的朋友说，鱼儿会把这些珍宝归还他的[注]。

在其弑母之日，他在那布勒斯听到了高卢人暴动的消息。对此他若无其事，无忧无虑。这种态度甚至使人怀疑他幸灾乐祸，因为这次暴动给他提供了依据战争法掠夺这些非常富庶的行省的机会。他立即前往体育场，饶有兴致地观看运动员的比赛。吃午饭时，又传来了更加可怕的消息。虽然他很愤懑，但也只是威胁说，他将对起义者进行报复。此后，连续8天他不想给任何人复信，也不任命任何人或向谁发布命令，他不声不响地把这件事抛到九霄云外去了。

XLI. 最后，文德克斯接二连三的污辱性檄文使他恼火。他用一封信敦促元老院为他本人和国家报仇，借口自己的喉咙有病，没有出席元老会议亲自演说。 可是，最使他痛心的是檄文骂他为拙劣的竖琴手，[注]不称他为尼禄而称他为阿赫诺巴尔布斯[注]。对此他宣布，他将重新采用遭到人们辱骂的氏族名字，并放弃他的过继名字。他没有用别的证据说明其他谴责是谎言，只用了一个证据，即檄文骂他对艺术一窍不通，可他在艺术上由于不懈努力已经达到尽善尽美的程度；尼禄反反复复地问大家，他们知道有哪一个竖琴手比他更高明？最后，在一个又一个消息的催迫下，他心惊肉跳地返回罗马。路上一个小小征兆使他的精神稍加振奋，即发现一个纪念碑上有一幅画面：一名罗马骑兵正在拖一名被击倒的高卢士兵的头发。见此画面，他高兴得跳了起来，并向苍天致谢[注]。甚至在他到达罗马之后，也没有亲自向元老院或人民发表演说，只是把一些有影响的人物召进宫中作了短时间的商议。在当天的其余时间内，他开始让大家观看当时尚无人知道的新型水利机械，讲解它们各自的特点，讨论每样机械的原理和复

杂性。他甚至保证，“如果文德克斯允许的话”，他将把全部机械摆到剧院里去。

XLII. 后来，当他得知伽尔巴和西班牙行省也叛离之后，昏了过去，长时间躺着不省人事，一声不吭，犹如死人一般。当神志恢复之后，他撕破自己衣服，捶打自己额头，高声叫道，一切全完了。他的乳母安慰他，提醒说，以前的皇帝也遭遇过类似的不幸，然而，他回答说，同其他皇帝的命运相反，他的命运极不寻常，而且闻所未闻，因为在自己的有生之年丧失了最高权力。不过，他依然没有放弃或改正他的奢侈无度、贪图安逸的习惯，相反，每当有什么好消息从行省传来时，他不仅举行盛大的宴会，并在宴会上手舞足蹈地演唱讥笑叛军将领的歌曲，这些歌曲很快传播开来。当他秘密走进剧场观看演出时，他对一个演出成功的优伶说后者正在从这位皇帝的忙碌中得到好处[注]。

XLIII. 人们认为，暴动一开始他便制定了许多与其本性并行不悖的残酷计划：他打算撤换军队的指挥官和行省的总督，借口是，他们沆瀣一气，阴谋反对他； 他想杀死各地的流放者和住在罗马城的全部高卢人，屠杀前者是为了阻止他们参加暴动，屠杀后者是因为他们是本族人的同谋者和帮凶；他将把高卢行省交给军队尽情蹂躏；他想通过宴会毒死全体元老；他还想纵火烧毁首都，并事先将野兽放入人群，使他们难以自卫。但是，他放弃了这些计划，主要不是因为忏悔，而是因为没有成功的把握。他坚信一场战争是不可避免的。于是他罢免了两名执政官[注]（他们任期尚未届满），由他一人包揽两执政官的职位。他解释说，这是因为命运注定只有执政官[注]才能征服高卢行省。当他接受法西斯之后，宴会散了，他偎依在朋友们的肩膀上离开餐厅时宣称，一到高卢行省，他将不带武器走到士兵面前，什么都不做，只是流泪，这样就能使叛乱者追悔莫及，第二天，他就能和欢天喜地的部下一起高唱胜利之歌，这些歌曲他应当事先谱写好。

XLIV. 在准备远征过程中，他首先关心的是挑选装载舞台道具的大车和将伴随他的情妇剪成男人发式，佩上阿玛宗女战士式的斧钺和盾牌。然后，他号召城市部落登记，可是没有一个合适的人选应召，于

是他向奴隶主们征集一定数量的奴隶，而且只要每个家庭中的上等奴隶，甚至管家和文书也不排除。他还命令各个等级献纳自己的一部分收入，要求租用私房和公寓的租户立即向皇帝金库缴纳一年的租金[注]。他过分苛刻地要求用新铸的纯银和纯金的硬币缴纳[注]，以致许多人干脆公开拒绝任何献纳，一致要求尼禄尽可能从告密者那里追回他们得到的奖金。

XLV. 人民对尼禄的憎恨与日俱增，因为他还提高粮价从中渔利。有一次，发生了这样的事，当人民正在挨饿时，传来的消息却是，一艘亚历山大里亚来的船给宫廷角斗士运来了沙子[注]。

由于这一切，他激起了所有人的仇恨，受到了各种各样的污辱。人们在他的塑像头顶系一绺头发[注]，刻上一句希腊铭文："现在有一场真正的比赛[注]，最后你必然投降!"人们在他的另一座塑像的颈部系一个口袋，并刻这样的题词："我做了我所能做到的一切，但你却赢得了这个口袋"。[注] 人们还在圆柱上写道，他用歌声唤起了高卢公鸡[注]的共鸣。每当夜幕降临，许多人假装同自己的奴隶争吵，不停地呼喊救护人[注]。

XLVI. 那些新的、旧的、明显不祥的梦境、卜兆和预言使他心惊肉跳。以前他从不做梦，但是自从杀死母亲之后，开始做梦了。他梦见自己驾着一艘船，舵柄从他手中滑掉了；梦见自己的妻子屋大维娅把他拖入黑洞洞的深渊，忽而梦见一群带翅的蚂蚁爬满了全身，忽而梦见装饰庞培剧院的民族雕像把他包围起来[注]，使他停住了脚步；他还梦见，他所喜爱的西班牙骏马[注]的后半身变成猴形，头部一点没变，而且发出悦耳的嘶鸣；陵墓的大门自动敞开了，从里面传出呼喊尼禄名字的声音。1月1日拉莱斯神像装饰一新，可是在准备献祭时倒掉了。当他占卜时，斯波鲁斯赠给他一枚带宝石的指环作礼物，宝石上面刻着强抢普洛塞尔皮娜的场面。[注] 当各等级汇集起来，准备许愿[注]时，却长时间找不到卡庇托尔的钥匙。元老院宣读了尼禄斥责文德克斯的讲话，当读到"大逆不道之徒将遭受惩罚，而且不久必将死无葬

身之地”时，喊声四起：“你也罪责难逃，奥古斯都!”人们还注意到，他在公众面前演唱的最后一出悲剧叫《流放中的奥狄浦斯》，并以下面一句诗结尾：“妻子、父亲、母亲，催赶我去见阎王!”

XLVII. 当时还传来了其他军队暴动的消息，正在吃午饭的尼禄把送给他的急件撕得粉碎。他掀翻餐桌，砸碎他最喜欢用的两只酒杯[注]。他称它们为“荷马杯”，因为上面刻有荷马史诗场景的浮雕。他从卢库斯塔那里要到一些毒药，盛在一个金匣子里面，然后动身来到塞维利乌斯花园[注]。在那里，他派最忠实的获释奴前往奥斯提亚准备船只，同时力图说服近卫军的长官和百夫长同他一起逃走。但是，他们有的人拖延推诿，有的人公开拒绝，有一个人甚至喊道：“死有那么可悲吗？”[注]于是，他开始有了不同的考虑：究竟是到帕提亚人那里或伽尔巴那里作为一个乞求者呢，还是身穿黑衣到讲坛前去见人民，尽可能装出可怜的样子，乞求人民饶恕他从前的一切罪恶呢？如果他不能软化他们的心，那么恳请他们把埃及总督的职务给他也好。后来，在他的书箧中发现了为此所写的发言稿，但是，人们认为他没敢发表这篇讲话，因为他害怕在抵达市中心广场之前，就会被人撕碎。

因此，他决定把事情推迟到第二天再作考虑。半夜醒来他发现卫兵已抛弃他逃之夭夭了。他从床上一跃而起，四处派人叫他的朋友。由于从任何人那里都没有得到回音，于是他亲自带领少数扈从去每个人的房间找[注]，发现所有的房门都关着，没有一个人理他，于是，他返回了自己的卧室。此时，甚至连贴身的仆人也带着他的毯子和毒药匣远走高飞了。他呼叫角斗士斯皮库鲁斯[注]或任何其他杀手[注]，以便由他们利索地结束自己的生命，一个人也没有来。于是，他喊道：“难道我既没有朋友，也没有敌人吗？”他奔了出去，仿佛要跳进第伯河。

XLVIII. 但是，他再次打消了自尽的念头。他决定找一个隐居的地方，以便躲在那里静心地想一想。他的获释奴法昂将自己的一处城郊农庄别墅让给他。这所别墅地处萨拉里亚大道和诺曼塔那大道之间，距罗马约4里。尼禄当时赤着脚，穿一件内衣和披一件破旧斗篷，蒙

着头，面部罩着一块纱巾，骑着马，只有4名仆人伴随[注]，其中之一是斯波鲁斯。突然，他被地震和面前的霹雳闪电吓得魂不附体，还听到了从附近军营传来的士兵呐喊声，都好像在预示他的灭亡和伽尔巴的成功。他还听到一个迎面走来的过路人说："他们在追赶尼禄"。另一个人问道："城里有关于尼禄的新闻吗？"这时他的马嗅到了狼藉在路旁的尸体的味道，吃了一惊。尼禄的脸露了出来，一个退役卫兵认出了皇帝，并向前施礼问候。他们折向通往别墅的小路后，他弃马步行于树丛和荆棘之间，并沿着一条穿过芦苇荡的小路，用衣服铺路垫脚，才好不容易逃到别墅的后墙。在那里，前面提到过的那个法昂劝他在一个掏掉了沙子的洞中暂时避一避，但是他拒绝在活着时便到地下去，等待通入别墅的秘密进口被开辟出来。等了一会儿之后，他用手从附近的沟中捧起一捧水喝起来，说道："这是尼禄的冷饮。"[注]那时，他的斗篷被荆棘划破了。他拔掉穿进其中的芒刺，匍匐着从挖出来的狭窄通道通过，进入别墅。他走到第一个下房，躺了下来，躺在一张铺有普通褥子的榻上，上面还盖着一件旧斗篷。虽然他又饥又渴，想再喝水，但拒绝送给他的脏面包，不过却喝了一点温吞水。

XLIX. 最后，所有的人一齐劝他尽快摆脱威胁着他的耻辱。他命令在他面前挖一个坑，坑的大小同他的身体高矮相当。他还命令收集所能找到的大理石块，同时储备水和木柴[注]，以便马上处理他的尸体。当一切就绪之后，他痛哭流涕，一再说道："一个多么伟大的艺术家就要死了!"

当他正犹豫不决之时，一个信使把一封信交给了法昂，尼禄抢过来便读。信中说，他已被元老院宣布为公敌，现在正在搜捕他，并打算用祖先的习惯处死他。尼禄问，那是一种什么样的处罚方式。当他明白了这种刑罚是将一个裸体的人的脖子夹在一个木杈[注]中，然后用皮鞭抽打他的身体，直至打死为止时，他被吓得魂不附体。他抽出两把随身携带的匕首，试一试每把匕首的锋芒，然后重新收起来。他辩解说，命定的时刻尚未到来。他时而劝说斯波鲁斯开始号啕痛哭，时而恳求某人带个头帮他迎接死亡。他不时地用这样一句话责备自己的怯懦："我活得多么不体面，多么可耻呀!这和尼禄多不相称呀，多不

相称!在这种时候，应当果断。来吧，鼓起你的勇气!”这时，受命活捉他的骑兵已经临近了。尼禄听到他们的声音后，颤抖地说：“听，那奔驰的烈马的蹄声在我耳边轰鸣!”[注] 尼禄在自己的秘书埃帕弗洛迪图斯[注] 的帮助下，将匕首刺进了自己的喉咙。这时，一名百夫长冲进来，用大衣堵住他的伤口，装作前来帮助他的样子。已是奄奄一息的尼禄只喘着气说了这样两句话：“太晚了!”“这才是忠诚!”边说边咽了气。他的眼珠隆起，突出眼眶之外，使所有见此情景的人都大惊失色。他的第一个和压倒一切的夙愿是责成他的朋友不要让任何人得到他的头颅，设法使尸体完整地被火化。伽尔巴的获释奴伊凯鲁斯[注] 答应了这一要求，此人在暴动开始时被投入监狱，才放出来不久。

L. 安葬尼禄耗资20万塞斯特尔提乌斯。他身穿1月1日曾经穿过的那件白色绣金袍服，他的骨灰由他的两个保姆埃格洛吉和亚历山大里娅存放，并同他的情妇阿克特并葬于园林山[注] 顶多密提乌斯家族墓地，从马尔斯广场举目可见。墓中骨灰瓮是红色大理石的，上面是卢那大理石[注] 的祭坛，四周围以萨索斯石料的栏杆。

LI. 尼禄身材高矮适中，体表有斑纹，散发臭味，头发浅黄，面容与其说风雅，莫如说端正，眼珠浅绿，稍微近视，脖子粗，肚皮大，两腿很细。他的体格健康，尽管他淫逸无度，可是在他统治的14年中总共只得过三次病，甚至那时，他也既没有戒酒，也没有改变其他习惯。他的风度和衣着是相当不雅观的：他总是把头发烫成一排排的发卷[注]，在去希腊旅行期间，他甚至把卷发留得长长的，披散在身后。他经常穿丝织膳服[注]，脖系汗巾。他经常不束腰带，赤脚出现在公共场所。

LII. 童年时代，尼禄接触过几乎全部文艺作品，但是他的母亲不准他学习哲学，警告说，哲学不利于培养未来的治国者。他的老师塞涅卡不让他研究古代的演说家，以此使他对自己的崇拜更加持久。因此，尼禄对诗歌颇感兴趣。他喜欢作诗，但不愿动脑筋。不过，不像有些人说的，[注] 尼禄剽窃并发表别人的作品。我手中有一些书板和小册子，上面有出自他本人手笔的著名诗句，显而易见，这些诗句不是

抄袭来的或由他人口授，而是创作出来的，像是一个人在一边思考一边推敲着写下的，有许多涂抹、删改和增添之处。同时，他对绘画和雕刻也有不小的兴趣。

LIII. 取悦民众尤其使他陶醉。他嫉妒在任何情况下都能激发人们情绪的人。人们普遍认为，在舞台演出获得优胜后，下一个祓除节[注]他将在奥林匹亚同运动员进行比赛。因为他坚持不懈地练习过格斗，所以他在全希腊观看体操比赛时按照裁判员的姿势坐在运动场的场地上看，如果哪一对比赛者远离了他们的位置，他便亲手把他们拉回原地。因为人们公认，在歌唱方面，他可与阿波罗相媲美，而在驾车方面，他亦可同太阳神相抗衡，所以，他曾打算效法赫库利斯立功。据说，已经特别为他训练了一头狮子，好让他在大圆形竞技场当着观众的面，赤膊登场，用木棒打死或用手臂扼死这个野兽。

LIV. 临死之前，他曾公开发誓，如果能够保住自己的权力，将在庆祝胜利的赛会上表演水琴、长笛和风笛，在赛会的最后一天将登台跳"维吉尔的图尔努斯"舞[注]。某些人断言，他把演员帕里斯当作一名危险的对手处死了。

LV. 他渴望永垂不朽、流芳百世，但做得很冒失。他取消了许多原来的物品和地名，而用自己的名字加以命名。他还称4月为尼禄月，打算把罗马城的名字改为尼禄波里斯[注]。

LVI. 除崇拜叙利亚女神[注]之外，他蔑视其他一切崇拜。不久对叙利亚女神他也厌恶了，竟至在她的肖像上撒尿。因为这时他爱上了另一种迷信，只把这种迷信放在心上。事情是这样的：他从一个不认识的平民那里得到一个女孩的肖像，是作为防止暗算的护身符送给他的。由于一场阴谋立即得到揭露，因此他继续尊崇她为最高神，一天向她献祭3次。他要人们相信，靠她的劝告，他能预知未来。在死前的几个月里，他留心观察了牺牲的内脏，但未能得到任何吉兆。

LVII. 尼禄死时32岁（68A.D.），那一天正是屋大维娅被害的周年纪念日[注]。这真是大快人心的一天，人们戴上自由帽[注]，全城上下

奔走相告。可是也有一些人，他们在相当长一段时间内用春夏的鲜花装饰他的坟墓，在船首讲坛不但为他树立了身穿镶红边托加的塑像，而且还发布他的敕令，仿佛他还活着，不久将回来和他的敌人算账。此外，帕提亚国王沃洛盖苏斯派使团到罗马元老院来要求复盟时，也竭力恳求能够尊重对尼禄的纪念。甚至20年后，那时我还是一个青年，还冒出一个身份不明的人，声称自己是尼禄[注]。由于"尼禄"这个名字在帕提亚人中间深受爱戴，因此他们都积极支持这个伪尼禄，很不情愿交出他。

---

[1] 阿赫诺巴尔比（Ahenobarbi），就字面看，有"青铜色胡须"之意；两名孪生青年指的是卡斯托尔和波吕克斯；所说的胜利是指公元前498年在勒吉鲁斯湖打败拉丁人的胜利。

[2] 苏维托尼乌斯记载有误。阿洛布罗吉人和阿尔维尔尼人的战胜者是这位保民官的父亲。——英译者

[3] 参见《神圣的朱里乌斯传》，XXXIV.此处。

[4] 该法是由恺撒的共治者，执政官佩狄尤斯提出的。——英译者

[5] 在腓力比战争期间，多密提乌斯的舰队控制了爱奥尼亚海，屡败三头的舰队（参见狄奥·卡西乌斯，48，7）。

[6] 多密提乌斯归顺安东尼当在培路西战争期间。

[7] 佩狄尤斯法。——英译者

[8] 公元前32年执政官。

[9] 即遗嘱执行人。遗嘱人选定一个人，当着证人的面，通过象征性的出售手续，（参见《神圣的奥古斯都传》，LXIV.此处）将自己的全部财产"卖"给他。遗嘱人死后，购买人按照遗嘱把财产交付给继承人。——英译者

[10] 公元前7年，他是第一个渡海夺取埃尔巴岛的罗马统帅，因而荣获凯旋徽章。

[11] 阿格里巴和朱里娅所生，参见《神圣的奥古斯都传》，LXIV和LXV 。

[12] 多密提娅·列必达，美撒里娜的母亲。

[13] 这个多密提乌斯死于公元39年。

[14] 尼禄出生于公元37年12月15日。

[15] 狄奥写道，此后占星术士说，这个婴儿将成为国王，可是他将杀死自己的母亲，于是，阿格里皮娜喊道："只要他称王，那就让他杀死我好了!"（参见狄奥·卡西乌斯，61，2）。

[16] 罗马人的男婴出生后第九天，女婴出生后第八天，净化，起名字。这一天称净化日。——英译者

[17] 克劳狄名叫提比略。阿格里皮娜没有采纳这个名字，于是给尼禄起名鲁基乌斯。

[18] 狄奥·卡西乌斯（61，2）说："早在尼禄幼年时期，人们在他的脖子上发现了脱掉的蛇皮。预言家说，他将从老年人那里继承大权，因为根据普遍的看法，蛇因老化而蜕皮"。另见塔西佗：《编年史》，II.11。

[19] 关于特洛耶游戏起源见维吉尔：《埃涅阿斯记》，5，545—603；比读本书《神圣的朱里乌斯传》，XXXIX.此处 。

[20] 那一年是公元50年，尼禄应为13岁，11岁之说有误。

[21] 即卡里古拉。

[22] 不列塔尼库斯似乎不承认克劳狄收尼禄为养子。

[23] 即养父克劳狄。——英译者

[24] 关于列比达，参见塔西佗：《编年史》12，64。

[25] 自奥古斯都时代起，士兵每月进行3次军事训练。

[26] 下午1点钟。

[27] 这篇颂扬克劳狄的葬礼演辞是尼禄的老师塞内加起草的。塔西佗（《编年史》，13，3）说："在掌权的皇帝中，尼禄是第一个需要别人写演辞的皇帝。"

[28] 尼禄取消了拖欠的税款和包税人的非法的苛捐杂税，取消了百分之四的卖奴税。塔西佗说："购买奴隶时应缴纳的百分之四的税被取消了，不过这与其说是真正的取消，毋宁说是一种姿态：因为这时卖者需要缴税了，于是这笔税金就被加到卖价上面，结果还是由买者来负担。"（《编年史》，13，31）。

[29] 参见《神圣的克劳狄传》，XIX 。

[30] 比读《神圣的韦伯芗传》，XVII 。

[31] 比读《神圣的奥古斯都传》，LIII.此处 。

[32] 迄今为止，只是为了祝贺取得重大胜利归来的将军，才举行感恩祈祷，比读《神圣的朱里乌斯传》，XXIV.此处 。——英译者

[33] 也就是他朗诵过的诗句。——英译者

[34] 为纪念青年人第一次刮胡须而举行的表演。表演者不是职业演员，而是爱好者。举办这种游戏可以使皇帝的首次舞台演出感到轻松。

[35] 从前只有在剧场中有开辟特殊坐席之事（见《神圣的朱里乌斯传》，XXXIX.此处 ）。克劳狄首创在竞技场中为元老划定特殊坐席（见《神圣的克劳狄传》，XXI.此处 ），但是《神圣的奥古斯都

传》，XLIV.此处 ，已有关于奥古斯都为元老保留前排座位的记载。——英译者

[36] 演员身穿托加表演罗马日常生活的喜剧。公元前二世纪的托加喜剧最为有名，此后长期深受罗马人的欢迎。

[37] 参见狄奥·卡西乌斯，62，18。

[38] 从舞台前部的上方伸出的包厢。

[39] 乐师、机械师，等等，比读《神圣的克劳狄传》，XXXIV.此处 。——英译者

[40] 参见狄奥·卡西乌斯，61，9。

[41] 厄腓比指希腊青年。作战舞，即皮利赫舞。参见《神圣的朱里乌斯传》，XXXIX.此处 和《神圣的奥古斯都传》，XCVIII.此处 注。

[42] 帕西法娅是传说的克里特米诺斯国王的妻子，她对公牛产生爱情，生下了半人半牛状的"米诺牛"。

[43] 大圆形剧场中的高起的平台（podium）同中心竞技场地隔开，皇帝家属，高级长官、维斯塔贞女坐在平台上的象牙椅上。尼禄斜倚在卧榻上。

[44] 广义上，还包括诗歌和演说。

[45] 浴场，即尼禄浴场（Thermae Neronianae）在马尔斯广场，万神殿附近；体育场是罗马第一个永久性的建筑，同浴场连在一起。——英译者

[46] 尼禄首次刮胡须不是在"尼禄尼亚"赛会，而是在青年节。

[47] 马尔斯广场的一个投票区。

[48] 为了争夺对亚美尼亚的保护权，罗马和帕提亚之间进行长期斗争，终以帕提亚人的胜利而告终：帕提亚王子提里达提斯成为亚美尼亚的国王，只是为了满足罗马人的民族自尊，条约规定，提里达提斯要在罗马从尼禄手中接受王权。

[49] 庞培剧场。为了迎接提里达提斯，剧院上下全部镀金，参见普林尼，33，16，54。

[50] “imperator”一词这里用于得胜的将军。比读《神圣的奥古斯都传》，XIII.此处，关于尊安东尼为统帅。

[51] 通常在凯旋式之后。

[52] 参见《神圣的奥古斯都传》，XXII注。

[53] 68年尼禄第五次任执政官，参见本传XLIII。

[54] 关于获释奴之子，比读《神圣的克劳狄传》，XXIV。

[55] 恺撒曾指定卡尼乌斯·莱比鲁斯取代新年前夕突然死去的执政官的职务。参见《神圣的朱里乌斯传》，LXXVI.此处。但是那里没有指出执政官们的名字。

[56] 参见《神圣的奥古斯都传》，LXV.此处。

[57] 设立回廊无疑是在64年罗马大火之后，参见本传XXXVIII。——英译者

[58] 参见本传XXXI.此处。

[59] sportulae本为保护人给被保护人分发装有食品的小食篮的宴请方式。

[60] 64年罗马大火之后，基督徒受到指控。有关尼禄迫害基督徒的详情，参见塔西佗：《编年史》，15，44。

[61] 流放哑剧演员的决定是56年宣布的，但是不久便取消了，参见本传XXVI.此处 。

[62] 当见证人在空白页上签字后，遗嘱人填上继承人的名字，不让见证人知道这些名字。

[63] 给辩护律师的报酬被公元前204年的秦奇乌斯法取消了。公元前17年，奥古斯都再次承认这项法律（参见狄奥·卡西乌斯，54，18）。可是这项法律也导致一些营私舞弊现象，克劳狄废除这项法律，将报酬限制在10000塞斯特尔奇乌斯。（参见塔西佗：《编年史》，11，5—6）。尼禄登基初始，元老院再次禁止收取辩护报酬（参见塔西佗：《编年史》，13，5）。但是，尼禄显然又重申了克劳狄的法律，并附以规定：不准增加诉讼费。——英译者

[64] 由所有等级的被任命为大法官的几个人组成审判委员会在短期内审理各种案件，大多是行省人的起诉。

[65] 塔西佗说，在进入维斯塔神殿时，尼禄突然感到恐惧，他放弃了到埃及的旅行，宣布说，他不想让公民们因为他不在罗马而伤心，参见《编年史》15，36。

[66] 关于开凿科林斯地峡，比较《神圣的朱里乌斯传》，XLIV.此处 。——英译者

[67] 高加索的达里亚尔隘口；远征的目的是征服阿尔巴尼亚（今之阿塞拜疆）和其他高加索地区。

[68] 比5英尺10英寸略小一点。——英译者

[69] 为了保护嗓子，尼禄每月都有定期的斋戒日，只吃油拌韭菜，参见普林尼，19，33，108。

[70] 对比杰留斯（Gell.），13，31，3。

[71] 根据英译者J.C. 罗尔夫的理解，第一种似乎根据蜜蜂的声音命名，第二种和第三种根据手掌弯曲或平伸的形状命名。

[72] 第一次尼禄赛会是在60年，参见本传XII.此处 。元老院为了避免丑闻未经比赛把一项胜利挂冠授给尼禄，但是尼禄却说，他有天才，不需要这种照顾，参见塔西佗：《编年史》，16，4。

[73] 狄奥·卡西乌斯还点出另外两部作品《阿提卡》和《巴克哈诺克》。

[74] 日落前2点钟。

[75] 演唱悲剧和本传LIV中的"跳悲剧舞"都是戏剧表演，这种表演在希腊化时代和帝国时代享有盛名。

[76] 卡娜卡是风神埃奥尔的女儿，她同自己的兄弟发生乱伦关系生下一个婴儿，后按父命自杀身死。关于奥瑞斯特，俄狄浦斯和在精神失常中杀死自己孩子的赫库利斯的神话也相当有名。

[77] 赫克托尔是特洛耶的主将，据荷马史诗《伊里亚特》，希腊英雄阿克琉斯将赫克托尔的尸体拖在自己的战车后面。

[78] 比赛开始的信号。——英译者

[79] 参见本传XIX.此处 。

[80] 位于科尔库拉（今科孚岛），是从罗马到希腊的海路上的第一座城市。朱庇特（卡西俄佩的）是它的保护神。

[81] 对比朱维那尔，VIII.224以下。

[82] 应当在65年举行的211届奥林匹亚赛会，为了尼禄的缘故推迟到66年或在66年重复举行。据波舍尼阿斯（10，3，6）的说法，当时的记载没有保存有关这些赛会的情况。

[83] 据狄奥·卡西乌斯（63，12和19）的说法，赫里乌斯只身去见尼禄，言罗马出现阴谋的传闻，经他一吓，尼禄只好迅速返回罗马。

[84] 这里的墙是剧院的墙，关于墙（murus）的类似用法，参见本传XXXVIII.此处 。——英译者

[85] 原文oppida之术语本用于竞技场的塔楼和其他建筑物，这里指剧场的相似建筑部分，故译作大门。——英译者

[86] 不允许用手绢。另见塔西佗：《编年史》，16，4。

[87] 或译"传令官"。大型盛会中口头宣布优胜者名字的人，需要声音洪亮，是通过竞争选举出来的。——英译者

[88] 这里所说的自由，是指地方自治和免税。后来韦伯芗重新剥夺了希腊人的自由，他挖苦地说，希腊人已经不会做自由人了。

[89] 公元前196年弗拉米尼曾在伊斯米亚竞赛会上向希腊人宣布，他们摆脱了马其顿的统治，获得了自由。

[90] 罗马附近的贵族避暑胜地，公元一世纪，逐渐转归皇帝私人所有。

[91] 为了让游行队伍顺利通过，大圆形竞技场的拱门被拆除，后来图密善在这里重建新的拱门，以纪念韦伯芗和提图斯。

[92] 据狄奥·卡西乌斯（63，21）的说法，尼禄把自己的桂冠钉在罗马竞技场的埃及方尖碑上（参见《神圣的克劳狄传》，XX.此处），共1808顶。

[93] 原文Quintana原为军营市场，根据罗马军营中的一条道路（Quintana via）命名，在这条道上建有正式市场。

[94] 朱里乌斯·蒙塔努斯。参见塔西佗：《编年史》，13，25。——英译者

[95] 包括他们的伙伴。参见本卷XVI.此处 。——英译者

[96] 用于表演海战。参见《神圣的奥古斯都传》，XLIII.此处 和《提比略传》，LXXII.此处 。——英译者

[97] mitellita是mitra的指小表爱用法，意为"头巾"。分发丝巾是这种宴会的特有的内容。——英译者

[98] 似乎指帕加马的阿塔里德氏族。

[99] 火把是婚礼队列前面不可少的用品。

[100] 比读《神圣的克劳狄传》，XVI.此处 。

[101] 有些历史家认为尼禄首先有这种邪念，但也有些历史家认为，阿格里皮娜为了让儿子俯首帖耳听凭自己摆布，首先动了这种念头。

[102] 一语双关。

[103] 盖乌斯，即卡里古拉。关于他的挥霍情况，参见《盖乌斯·卡里古拉传》，XXXVII.此处 。尼禄本人用于士兵的赏赐就花掉22亿塞斯特尔提乌斯。参见塔西佗：《历史》，1，20。

[104] 参见本传XIII 。

[105] 普林尼也提到了波贝亚的骡子挂金掌和阿普里亚的卡努西乌姆城的细呢绒。

[106] 原文Mazaces系毛里塔尼亚的一个部落名。

[107] 尼禄巨像是杰诺多尔设计的，据传说，超过了堪称"世界七大奇观"之一的罗德斯岛的太阳神巨像，其高为100英尺。

[108] 人们可以把足禄的“金屋”同哈德良在提布尔的别墅加以比较。哈德良的别墅中有“潭碧谷”、“天上明星”和其他景物。塔西佗说，尼禄“金屋”的建筑师是谢维路斯和凯列尔，说他们以自己的智慧，耗掉了一个皇帝的金库；参见《编年史》，15，42。

[109] 苏维托尼乌斯的记述过分简略，实际上这是球形的可旋转的天花板。——英译者

[110] 从米塞努姆至阿维尔努斯湖，距离约7公里，在这个距离的一半处是贝亚湾。

[111] 参见塔西佗：《编年史》，15，42。

[112] 名叫凯谢里乌斯·巴苏斯，来自迦大基。他是一个精神错乱的人。当人们什么也没有发现时，他自杀了；参见塔西佗：《编年史》，16，1。

[113] 即不能准确查明已故的获释奴所隶属的氏族，即朱里乌斯、屋大维乌斯、克劳狄乌斯、多米提乌斯、列比都斯等同皇帝有亲属关系的氏族。

[114] 也就是在自己的遗嘱中没有给皇帝留下遗产，或者所留遗产数量不足的那些获释奴。

[115] 当然没收他们的财产。——英译者

[116] 罗马的守护神。

[117] 狄奥·卡西乌斯（60，35）认为，这种说法是从尼禄开始的。但是，大概是由于狄奥称之为“一个值得记载的话”才在希腊人中成了俗语的。——英译者

[118] mŏrari意为“逗留”，mōrari意为“发傻”，两词仅一长短音符之别。

[119] 罗马人认为火葬地同骨灰埋葬地一样神圣。

[120] 阿格里皮娜发现尼禄总是不太驯服，于是便威胁说，她将把不列塔尼库斯当成更合法的继承人，这便毁了不列塔尼库斯。塔西佗（《编年史》，13，15—17）生动地描写了不列塔尼库斯在阿格里皮娜和屋大维娅面前死亡的情况。

[121] 朱里乌斯法规定谋杀罪应判处死刑，其中包括毒杀。

[122] 以前卢库斯塔曾因放毒而被判罪，参见塔西佗：《编年史》，12，66。

[123] 参见朱维那尔，1，71以下。

[124] 据狄奥·卡西乌斯（61，12）的说法，塞内加是谋杀阿格里皮娜的倡议者。

[125] 塔西佗（《编年史》，14，3）也说，毒杀阿格里皮娜只是一种想法，没有付诸实施。

[126] 关于用天花板砸死阿格里皮娜一事，塔西佗未曾提及。

[127] 发明者是他的获释奴阿尼凯图斯，参见塔西佗：《编年史》，14，3。

[128] 关于大五日节，参见《神圣的奥古斯都传》，LXXI.此处 。

[129] 利布尔尼快艇的名字来自伊利里亚海盗部落利布尔尼人。该船以轻便和快速为特点。

[130] 包里是贝亚附近的别墅区，阿格里皮娜打算回到包里后，再从那里前往她的出生地安提乌姆，但是〔据狄奥·卡西乌斯（61，13）的说法〕包里正在过大五日节。

[131] 阿格里皮娜头上铅制的舱顶塌了，可是床两侧的高高挡板支住了塌顶。船底也没有脱节，大船只是倾斜而已。阿格里皮娜和伴

随她的阿凯洛尼娅掉入水中。阿凯洛尼娅吓得魂不附体，大喊救命："我是皇帝的母亲，快救救我!"人们用桨把她打死了。阿格里皮娜却一言没发，她顺利地游开了，然后，登上一只渔船，来到包里。设计脱节大船的阿尼凯图斯把她杀死了，参见塔西佗：《编年史》，14，5—8。

[132] 据狄奥·卡西乌斯（61，14）的说法：尼禄看到阿格里皮娜的尸体后说道："我竟然不知道我有一个如此美丽的母亲。"

[133] 多密提娅·列比达，比较本传VII。

[134] 即"当我看到你成年"。第一次刮胡须意味着人生进入一个新的阶段，一般都举行仪式。见上文XII节4 。按塔西佗《编年史》，14，15和狄奥61，19，尼禄首次刮胡须是在公元59年，时年21岁，举行了少年游艺。见XI.此处 。

[135] 波贝娅是提图斯·奥里乌斯的女儿。她的第一个丈夫名叫卢福斯·克里斯宾努斯，是罗马骑士。她的第二个丈夫是撒尔维乌斯·奥托，参见《奥托传》，III 。

[136] 虽然阿提库斯·维斯提努斯没有参加庇索阴谋，但他仍被尼禄杀死了。

[137] 这是粗野的双关俏皮话，这同只颁发执政官徽章或服装不担任正式执政官职；只颁发凯旋徽章，不举行凯旋式是一样的。因此，这句话的意思是说：屋大维娅应当对名义上为皇帝妻子感到满意。

[138] 起初屋大维娅被流放到坎佩尼亚，后又被流放到潘达特里亚。

[139] 阿尼凯图斯当时是米塞努姆的卫戍舰队司令。参见塔西佗，《编年史》，14，62。

[140] 参见《神圣的克劳狄传》，XXVII.此处 。

[141] 关于这个普劳提乌斯其他地方未有提及。苏维托尼乌斯有可能把他同路贝里乌斯·普劳提乌斯混为一人。后者是提比略皇帝的外曾孙。据传说，阿格里皮娜曾打算拿他对抗尼禄，结果被杀死了，但不是在罗马，而是在亚细亚；参见塔西佗：《编年史》，13，19；14，22和58—59。

[142] 塞内加62年辞去官职，65年被迫自杀，有关塞内加和尼禄的对话，详见塔西佗：《编年史》，14，53—56。

[143] 帕拉斯和多律弗路斯；参见塔西佗：《编年史》，14，65。

[144] 塔西佗两次提到尼禄时期的彗星，一次在60年，另一次在64年。参见《编年史》，14，22；15，47。

[145] 关于维尼奇乌斯阴谋的情况，我们毫无所知。

[146] 据狄奥·卡西乌斯（62，24）的说法，“他们希望摆脱这些罪恶之害的同时，也使尼禄解除这些罪恶。”死亡对于一个罪恶深重的人是唯一的良药。因此，当他们企图提供这种良药时，他们是在为他做好事。塔西佗还谈到了一名百夫长苏尔比基乌斯·阿司佩尔的辩解：“当尼禄问他，为什么想谋杀皇帝？他简略地回答，只有通过这种办法，才能挽救像他这样一个罪恶累累的人。”参见《编年史》，15，68。

[147] 原文capsarii是伴读生，携书箧之书童。——英译者

[148] 希腊文意为饕餮，或贪吃的人。——英译者

[149] 关于皇帝和元老互致问候的接吻，可比较普林尼：《致图拉真的颂词》，23。

[150] 狄奥·卡西乌斯（58，23）曾借提比略之口吟出这句希腊诗句。人们认为这句诗出自欧里庇得斯的一部散佚剧本《柏勒洛丰》。——英译者

[151] 大火从大圆形竞技场附近的店铺烧起，吞没了几乎整个罗马城。据塔西佗（《编年史》，15，40）说，罗马14个市区有3个市区全部被烧光，7个市区部分被烧，只剩4个市区完好无损。不过，考古学家认为塔西佗的这种说法过分夸大。

[152] 玛塞纳斯塔位于尼禄的埃斯奎林花园之内，大概通过"穿堂"与帕拉丁山相连，参见本传XXXI 。

[153] 据朱维那尔（8，220）判断，《特洛耶的毁灭》是尼禄自己的作品。

[154] 用以重建罗马。

[155] 除了上述灾难外，塔西佗还提到65年的飓风。那场飓风摧毁了坎佩尼亚。

[156] 死者在维纳斯·利比提娜神庙注册，那里出卖送葬用品；对比贺拉斯：《谈谈》，2，6，19。

[157] 卡姆洛都努姆和维鲁拉尼乌姆。据西非里努斯（Xiphilinus，61，1）的说法，死80000人。61年以女王鲍狄卡为首的伊凯尼人起义使罗马人在不列颠遭受失败。

[158] 62年，帕提亚人在亚美尼亚包围了凯吉尼乌斯·培图斯，罗马人不得不在侮辱性的条件下放弃边界领土，但罗马军队从轭下钻过的传闻纯属捏造；参见塔西佗：《编年史》，15，15。

[159] 据英译者罗尔夫的注，尼禄名字中的希腊字母代表的数值（1005）同该句其余部分希腊字母代表的数值相等，因此得出这样一个等式，尼禄=弑母者。

[160] 维爱是罗马附近的伊达拉里亚城市，公元前386年，被罗马征服。罗马城内谣传，他们将迁到那里去。

[161] 据特洛亚战争的神话，诺普里乌斯是巴拉美德的父亲。在特洛亚城下，巴拉美德无辜被杀。为了给儿子报仇，他用火把将回归的希腊船引向礁石，结果毁掉了希腊船队。

[162] 关于尼禄对元老院的暗示，见本传XXXVII.此处 中已经提及。

[163] 如果原文正确的话，那么这个短语必然具有普遍意义，“我们”等于“人类”。狄奥·卡西乌斯（63，27）说，当尼禄打算杀死元老，烧毁罗马，乘船去亚历山大里亚时说道：“即使我们被赶出帝国，我们的人的这种小小的艺术也会在那里养活我们的。”

[164] 苏维托尼乌斯·保里努斯在公元61年当年镇压了鲍狄卡起义，不列颠重归尼禄统治。亚美尼亚在提里达提斯统治时期，表面上也接受了罗马的保护。

[165] 暗指波律克拉铁斯戒指的故事；参见希罗多德，3；41—43。

[166] 在菲洛斯特拉图斯的著作（5，3）中；阿波洛尼乌斯·提安斯奇乌斯说，尼禄掌握竖琴艺术比掌握其他艺术差，可是他掌握统治艺术比掌握竖琴艺术更差。

[167] 对比本传VII.此处 。

[168] 这句话和下面的句子表明尼禄完全没有认识到局势的真正严重性和他惶恐不安与盲目自信之间波动的心理。

[169] 其意暗示如果不是他有事情缠身的话，那么他的表演成功定会压倒这位演员而成为剧场注目的中心。——英译者

[170] 68年两名执政官之一的西利乌斯·意大利库斯是《论布匿战争》一诗的作者。

[171] 尼禄自己指挥军队，所以这里所说的执政官是指的他本人。——英译者

[172] 不是向房东缴纳年金。这些人在财产登记表上没有财产估计，他们的献纳便取这种形式。——英译者

[173] 也就是经得起火的试验的金币；参见普林尼：《自然史》，33，59。——英译者

[174] 角斗比赛特别残忍，有的角斗士被杀，鲜血溅在舞台上。撒上沙子，另一对角斗士接着比赛，为此，尼罗河的细沙特别受欢迎。

[175] 尼禄去希腊旅行期间留一头长长的卷发，这里无疑是对他的长发的讽刺，参见本传LI 。——英译者

[176] “真正的比赛”或“不是舞台上戏剧比赛”，指战争。

[177] 也就是把犯了弑亲罪的人缝入其中，沉入海底或河中的那种口袋；参见《神圣的奥古斯都传》，XXX.此处 。

[178] 这里是双关俏皮话，在拉丁语中，Galli意为“高卢人”而 galli则是“公鸡”。——英译者

[179] 字母小写vindex意为“救护人”，大写Vindex则是起义领导人“文德克斯”，读音相同。所以 vindex是双关语。——英译者

[180] 庞培剧院中有14幅雕像，代表庞培所征服的14个民族。

[181] 这种骏马以特种溜蹄走法而著称。

[182] 冥王普鲁托强抢普洛塞尔皮娜是不祥之兆。

[183] 1月1日为皇帝长寿和国家繁荣举行宣誓许愿。

[184] 尼禄砸碎的酒杯是用白色水晶玻璃制造的；参见普林尼，37，2，29。

[185] 位于罗马南郊，通向奥斯提亚港的大路旁边。

[186] 参见维吉尔：《埃涅阿斯记》，12，646。

[187] 均在宫内。——英译者

[188] 参见本传XXX.此处 。

[189] 拉丁词 percussor意为"刺客"、"凶手"，这里指有经验的刽子手。尼禄希望自己能够死得干脆无痛苦。

[190] 据狄奥·卡西乌斯说，只有3名仆人伴随：法昂、埃巴夫洛迪图斯和斯波鲁斯。

[191] 原文decocta是用雪冷却的开水，尼禄非常喜欢这种饮料；对比普林尼：《自然史》，31，40。——英译者

[192] 大理石作墓碑用，水用来洗尸体，木柴则用于焚尸。

[193] 两根木头架在一起，成V形状。

[194] 参见《伊利亚特》，10，535。

[195] 参见《图密善传》，XIV.此处 。

[196] 参见《伽尔巴传》，XIV.此处 。

[197] 今天的宾齐奥山。——英译者

[198] 即伊达拉里亚白色大理石，卢那在今之卡拉拉附近。

[199] 只有妇女才留这种头发。

[200] 原文synthesina或synthesis是浅色丝织宽松长衫，男人们只在农神节（萨图尔那里亚节）用午餐时穿这种服装。——英译者

[201] 参见塔西佗：《编年史》，14，16。

[202] 祓除（Lustrum）见《神圣的奥古斯都传》，XCVII.此处注。这里的祓除被应用于奥林匹亚竞技会。——英译者

[203] 参见本传XXII 。

[204] 庇索阴谋被揭露之后，4月被更名。尼禄改变首都的名字的想法同64年大火后城市改建有关（参见塔西佗：《编年史》，15，40）。为了讨好尼禄，提里达提斯称自己的首都阿尔塔克萨塔为尼禄尼亚（参见狄奥·卡西乌斯，63，7）。

[205] 叙利亚北部的主神阿塔尔伽提斯，该神被认为是一切生物之母，与大母神和凯莱斯提斯同一。这个神在铭文中常被提到。阿普列尔（《变形记》，8，25）称之为"万能之神"和"造物之神"。——英译者 （叙利亚北部的吉埃拉波里是崇拜她的中心。）

[206] 尼禄死于68年6月7日。

[207] 自由帽（Pilleus）：释放奴隶时，戴在奴隶头上的一种便帽，这是自由的象征，故译为自由帽。

[208] 这个伪尼禄出现在88年，真名不详；另一个伪尼禄出现于79年，名叫特兰提乌斯·马克西姆斯；还有一个伪尼禄是69年出现的，参见塔西佗：《历史》，2，8。 扎那莱斯11，18; 迪奥64，9，3。——英译者

第七卷 伽尔巴传、奥托传和维特里乌斯传

伽尔巴传

I. 恺撒的谱系到尼禄便中止了[注]。对此许多迹象已经显示出来，其中有两个迹象特别明显。当初利维亚同奥古斯都举行婚礼之后很快返回维伊庄园（38 A.D.）。路上一只鹰扑获一只口衔桂树嫩枝[注]的白母鸡迅速掠过，突然那只鹰把这只像要被叼走的鸡丢在她的膝盖上。利维亚决定喂养这只白母鸡和栽活那根桂树枝。那母鸡繁衍了鸡雏，所以今天这个别墅有"鸡场"之称。同样，桂树枝也繁衍成林，皇帝们举行凯旋式，总要从那里采摘桂树枝。此外，凯旋者们习惯地立即在原地插上新枝。人们发现，每当一名皇帝临死，他所栽的树就枯萎了。如今，尼禄最后一年，整个树丛连根腐烂了，同样，那里养的所有母鸡也全都死光了。另外一个紧接着的迹象是，皇帝们的神庙[注]遭到雷击之后，所有塑像的头同时掉了下来，奥古斯都的枝杖也从他的手中脱落了。

II. 伽尔巴继承尼禄王位（68 A.D.）。他跟恺撒家族没有任何亲缘关系，可是，毫无疑问，他出身于一个古老的名门望族，是一名显赫的贵族。在塑像的题词中，他经常把自己写成克文图斯·卡图鲁斯·卡庇托林努斯[注]的曾孙。当上皇帝后，他在自己的前宫供着自己的家谱，他把自己的父系祖先追溯到朱庇特，而把母系祖先追溯到米诺斯的妻子帕西法娅。

III. 详述这个氏族的全部著名人物和光荣事迹，那故事就长了，但是我将简要地谈谈他的最直系的那个家族的情况[注]。苏尔比基乌斯

氏族中的第一个伽尔巴得到这个绰号，是为什么或因什么事情，说法不一。有些人认为，这是因为在长时间毫无结果地围攻一座西班牙城市后，他用涂有白松香[注]的火把给这个城市放火的缘故。另一些人认为，这是因为他在长期生病时，一直使用绷带[注]，也就是使用包在毛织物中的药品的缘故。还有一些人认为，他是一个胖子，高卢人称胖子为"伽尔巴"；或者恰恰相反，他是一个瘦子，像是生活在橡树上被称作"伽尔巴"的昆虫[注]。

这个家族是从塞尔维乌斯·伽尔巴起开始有名的（145 B. C.），他当了执政官，无疑是那个时代最雄辩的演说家[注]。据说，同维里阿图斯的战争（150 B.C.—136 B.C.）[注]就是他引起的，因为在他作为总督统治西班牙时，曾经背信弃义地杀死了30000名路西塔尼亚人。他的孙子[注]曾是恺撒在高卢的副将之一，但是由于恺撒使他未能当上执政官，他一气之下参加了布鲁图和卡西乌斯的阴谋，结果依佩迪尤斯法[注]被判处死刑。他的后裔是皇帝伽尔巴的祖父和父亲[注]。皇帝伽尔巴的祖父所以闻名，与其说是由于他的官位，还不如说是由于他的学问。因为他的官位没有超过大法官职，却出版了一部篇幅很大、潜心著成的历史书。他的父亲取得了执政官职（22 A.D.），尽管他身材矮小、驼背、演说能力一般，然而他热心于出庭辩护。他起初同穆米娅·阿卡伊卡结婚，她是卡图鲁斯的孙女和科林斯城的摧毁者鲁基乌斯·穆米乌斯的曾孙女。后来又同利维娅·奥奇琳娜结婚，这是一个非常富有，而且十分漂亮的女人。可是据信，她之所以想同他结婚，是因为他的地位显赫。后来，为了回答她的再三追求，他在一个隐蔽的地点脱掉自己的衣服给她看了自己身体上的缺陷，以示他不想瞒着让这位痴情人上当受骗。据说她反而更爱他了。他同阿卡伊卡生了两个儿子：盖乌斯和塞维乌斯，长子盖乌斯将财产挥霍大半之后离开了罗马。由于提比略不允许他在其执政年内[注]参加竞选行省总督职位的抽签，因此他自杀了。

IV. 马尔库斯·瓦列里乌斯·麦撒拉和格涅乌斯·兰图鲁斯任执政官之年（3 B.C.）的12月24日，皇帝塞维乌斯·伽尔巴诞生在塔拉奇那附近一座山丘上的一所别墅里，在去丰迪的大路左边。他被自己的继母利

维娅收养后，接受了她的家族名和奥凯拉之别号，还改掉了自己的首名，用鲁基乌斯替代塞维乌斯，直到当上皇帝。众所周知，当小伽尔巴同一群孩子向奥古斯都问安时，奥古斯都捏了一下他的脸蛋说："孩子，将来你也会尝到我的权力的滋味。"[注] 提比略也这样，当他得知伽尔巴到老年时注定要当皇帝时，说道："好哇，让他活下去吧，那时他同我们已经毫无关系了!"还有一次，当他的祖父正在举行禳除雷劈之灾的祭典时，一只鹰从他手中夺走了牺牲的内脏，把内脏带到了一株结满子实的橡树上。人们对他说，这个迹象预示着他的家族将掌握最高权力，但是要在很晚的时候。他笑道："是呀，那时骡子也会下驹的。"[注] 后来，当伽尔巴举行暴动时，果然骡子下驹了，这件事更加坚定了他的信心。当时其他人都感到吃惊，认为这是不祥之兆，唯有伽尔巴本人认为这是最吉利的，因为那次献祭的事和祖父说的话依然历历在目。

他穿上成人托加[注]之后梦见幸运女神说，她在他的门口站累了，若不让她快点进屋，她会成为第一个相遇者的俘虏。当他醒来时，打开门，发现门旁有一个一尺多高的女神青铜像。他把这个青铜像双手抱到图斯库鲁姆，因为他习惯于在那里度夏。他把它供奉在大厅的一角。从那时起，每月都向她敬献牺牲，每年都有为她祈祷之夜。

在他尚年轻时，他仍坚持本国的一个古老习惯（这个习惯已被他人所遗忘，只在他自己家中流传下来），即让他的全部获释奴和奴隶一天两次到他跟前集合，早晨向他问候，晚上向他一一道别。

V. 伽尔巴关心文艺，尤其擅长法律。他还承担了做丈夫的义务[注]，但是当他失去妻子列比达和她给他生的两个儿子之后，他一直过独身生活，任何建议都不能诱使他再次结婚，甚至阿格里皮娜的建议也无济于事。阿格里皮娜在自己的丈夫多密提乌斯死后不久，挖空心思追求有妇之夫和尚未丧偶的伽尔巴。因此，有一次列比达的母亲当着太太们的面斥责她，甚至动手打了她。

伽尔巴对利维娅·奥古斯塔特别尊敬。当她在世时，他得到过她的许多恩惠。她死后，根据她的遗嘱，他差点成为富翁，因为在她的遗

赠者中，他得到了500万塞斯特尔提乌斯的特殊赏赐，可是这笔赏赐不是用文字，而是用数字表示的，所以被她的嗣子提比略改为50万塞斯特尔提乌斯。后来， 伽尔巴甚至连这些钱也没有得到。

VI. 伽尔巴在法定年龄之前，便开始了官职生涯。在担任大法官期间，他在弗洛拉里亚节[注]的游艺比赛中加进了一种新的节目：大象走绳索[注]。后来，他统治阿奎塔尼亚近1年[注]，不久，又按例担任执政官[注]6个月（33 A.D.）。不过，他遇上了这样的事：在担任这一官职时，他接任的是尼禄的父亲鲁基乌斯[注]·多密提乌斯的职务，而皇帝奥托的父亲萨尔维乌斯·奥托则接替了他的职务。这是一种明显的预兆：他将在他们俩人的儿子的统治期中间为帝。

盖乌斯·恺撒[注]指定他接替盖图里库斯任上日耳曼总督。他到军团的第二天，当时正在过节，他禁止士兵们鼓掌，并以书面形式命令所有的人将手放在军衣里面。下面的话立即传遍军营：

一个士兵要学会当兵；这是伽尔巴，不是盖图里库斯。

他同样严格地禁止休假请求。他训练老兵和新兵长时间的吃苦耐劳能力，他迅速地阻止了已经侵入高卢的蛮族。当盖乌斯到来时[注]，伽尔巴和他的军队表现得那样得好，以致从各行省开来的无数军队中，任何一支军队都没得到比他们更大的赞扬和更多的奖赏。伽尔巴本人表现得更出色，他手持盾牌指挥野战演习时，在皇帝的战车旁跑了20罗里。[注]

VII. 当盖乌斯被杀的消息传出后，许多人鼓动他利用这一时机，但他选择了安定。因此，他博得了克劳狄的极大好感，成了后者的一名挚友，并得到了他那样的重视关心，以致克劳狄竟因他突然生病——并不太严重——而推迟了对不列颠的远征。他未经抽签便取得了代行执政官总督衔统治阿非利加两年，[注]负责整顿由于内部摩擦和蛮族起义而搞乱了的行省秩序。哪怕在一些小事上，他都严格注意纪律和讲究公正，因而恢复了秩序。远征期间，一名士兵利用粮食匮乏的

机会，出售自己的剩余小麦，每斗[注]卖价高达100第纳里乌斯，因而受到指控。伽尔巴命令，在这个士兵开始缺粮时，任何人都不得向他提供援助。结果这个士兵被饿死了。有一次，伽尔巴在法庭上解决一头骡子的所有权争端，双方都提出了自己的理由和证据，难解难分。于是，他命令把这头骡子的头蒙起来，牵到平常饮水的池子旁边，在那里将它松开，骡子饮完水后，自动回到谁的身旁，谁就是它的主人。

VIII. 鉴于他在阿非利加的这些成就和从前在日耳曼的业绩，他获得了凯旋服饰和三个祭司职务，其中包括15人祭司团成员、提奇乌斯氏族祭司[注]和奥古斯都祭司。从那时起直至尼禄统治中期，他的大部分时间都在隐居中度过。如果不在副车上装有百万塞斯特尔提乌斯的金子[注]，他从来不肯外出哪怕消遣一下。直到最后，当他停留在丰迪城时（60 A.D.），塔拉科西班牙才被指定给他。一件怪事发生了：他来到行省之后，在一个公共神庙里献祭时，一个手持香炉的小奴仆头发突然变白了。有些人把这件事视为统治者更换的征兆，仿佛一个老年人即将接替一个年轻人，也就是说伽尔巴即将接替尼禄。此后不久，在坎塔布里亚湖上响起一声霹雳，在那里发现了12把斧头——至高无上权力的不容怀疑的征兆。

IX. 他以不同的方法断断续续地统治这个行省达8年之久。开始时，他严厉、急躁，在处罚罪犯时甚至毫无节制：他砍断了一名见利忘义的高利贷者的双手，然后把这双手钉在此人的账桌上。他把一个保护人钉死在十字架上，因为他毒死了自己的被保护人（他是后者死后遗产的继承人），当此人要求法律保护和证明自己是一名罗马公民时，伽尔巴装作为了表示慰问和敬意打算减轻此人的刑罚，他命令把这个人竖在一个比其他十字架高得多且漆成白色的十字架上。可是，他逐渐变得怠惰和消极以免引起尼禄的嫉妒，正如他惯常所说的，因为强迫任何人说明自己无所作为的原因是找不到的。

当他在新迦太基[注]主持巡回审判时，他听说高卢诸行省发生了暴动，因为阿奎塔尼亚的副将向他请求援助。后来，从文德克斯那里传来书信，劝他做人类的解放者和领袖。经过短时间的犹豫之后，恐惧

和希望促使他接受了这一建议，因为他截获了尼禄处死他的命令。这命令是秘密寄给其代理人的。一些不吉利的卜兆和征象以及一个贵族少女的预言增强了他的信心，尤其是克鲁尼亚的朱庇特祭司受梦的指引从内殿中发现一些预言，这些预言同200年前一个受神启示的小女孩所宣布的预言十分相似。预言诗[注]的意思是，总有一天将从西班牙出现一名领袖和世界的主宰。

X. 于是，他故作即将释放奴隶的姿态登上讲台，在讲台前放上许多被尼禄定罪处死者的肖像，同时安排一名贵族出身的男孩站在他身边。这个男孩是专为此目的从附近的巴利阿里岛流放地召来的。他在讲台上发表了悲叹时局的演说，在他因此被欢呼为皇帝时，他宣布说，他是罗马元老院和人民的代表。然后宣布闭会。他开始从行省居民中征募军团和辅助军队以辅充他原有的军队——一个军团，两个骑兵大队和三个步兵大队[注]。他从当地贵族中挑选年尊辈长和见多识广之士组成类似元老院的组织，一旦需要，便同元老们共商大事。他从骑士等级中选拔一些青年，他们仍不摘掉金戒指，被称作"志愿兵"[注]，担任他的寝宫的卫兵，以代替原来的士兵。他还晓谕各个行省，号召所有的人士以个人和集体名义参加他的行动，并尽可能发挥每个人的力量帮助共同的事业。

伽尔巴选择一个城堡作为战争地点，大约就在加固这座城堡的同一时间，他发现了一个古代制作的指环，指环上雕刻着胜利女神和战利品。此后不久，一艘亚历山大里亚的船满载武器开入戴尔多萨，船上既没有舵手和海员，也没有乘客。因此，谁都不怀疑，战争是正义的，神圣的，并且受到众神的保护。但是突然间，出人意料地几乎一切都完蛋了。两个骑兵大队之一开始懊悔背叛自己的参军誓言，当伽尔巴正走近他们的军营且又难以阻止时，他们打算脱离他。尼禄的一名获释奴心怀叵测地送给伽尔巴一些奴隶，这些人险些把他杀死在通往浴池的小路上。如果他们不互相鼓励莫失良机，不追问所指的是什么时机的话，他们是会成功的。后来，在拷问之下，他们招供了。

XI. 除了这些危险而外又增加了文德克斯之死。这特别使他震惊，认为一切都完了，他准备自杀。但是，从罗马突然传来消息说，

尼禄死了，全体人民都宣誓忠于他，于是，他放弃总督头衔，接受了恺撒的称号，然后开始向罗马进军。他全副武装，挂在脖子上的匕首吊在胸前。当罗马的近卫军长官尼姆菲迪乌斯·萨宾努斯、日耳曼和阿非利加的总督冯特乌斯·卡皮托 注 和克洛迪乌斯·马谢尔发动的反对他的阴谋被镇压后，他才重新穿上托加。

XII. 有关他残暴和贪婪的名声在他还未到来时就传开了。人们传说，西班牙和高卢的一些城市曾迟迟不肯拥戴他。因此，他向这些城市征收了苛税，甚至拆毁了它们的城墙，并将那里的总督和皇帝代办连同他们的妻子、儿女统统处死。此外，还传说，他把塔拉克人从他们古代的朱庇特神庙中取来献给他的一顶15镑重的金冠熔化了，还要他们补交短缺的3温奇亚 注 黄金。当他进入罗马城时，这种声名立即得到了证实，并且变大了 注 。例如，尼禄曾把一些水手变成了正式士兵，而伽尔巴则强迫他们恢复原来的地位。当他们表示拒绝和坚持要求鹰旗和队旗 注 时，他不仅派遣骑兵驱散要求者，而且对他们采用“十杀一”的刑罚 注 。以前历届皇帝都用日耳曼人大队 注 作他们的卫队，而且经过多次考验证明他们是最忠实可靠的，可是伽尔巴却把这个大队解散了，并毫无报酬地将他们遣回故土，理由是他们把自己的军营设在格涅乌斯·多拉贝拉的花园附近，他们对多拉贝拉怀有同情。有一些说法不管真实与否，反正意在嘲笑他：有一次，当一桌丰盛的午餐摆在他面前时，他高声呻吟起来；另一次，当值班管家将一张简短的开支账单送给他时，他递给管家一碟子蔬菜作为对他的办事勤快认真的回报；还有一次，当吹笛手卡努斯的演奏使他特别开心时，他亲手从自己的钱包里取出5个第纳里乌斯赠给这位音乐家。 注

XIII. 因此，伽尔巴的到来不如想象的那样受欢迎。这在首次戏剧演出中表现得十分明显。在一出滑稽剧中，当演员唱出最著名的开场白“从乡下来了奥奈西姆斯” 注 时，全体观众齐声接唱其余的部分，并且做着动作，一再重复这句诗。

XIV. 所以伽尔巴在得到政权之后名声和威望比开始夺权时降低了 注 ，尽管他的许多所作所为可以证明他是一个出色的元首，但是他凭

这些品质所赢得的热爱远不及他以相反的行为所引起的痛恨。

他受三个人的意见所左右，人们一致称他们是皇帝的家庭教师，因为他们同他一起住在宫中，一直同他形影不离。这些人是提图斯·维尼乌斯，他的西班牙副将，一个贪得无厌的人[注]； 科涅利乌斯·拉科，从法官助理晋升为近卫军长官，其傲慢和愚蠢令人难以忍受；获释奴伊凯鲁斯，前不久赢得了金指环和马尔奇阿努斯的绰号，还想谋求骑士等级的最高官职[注]。由于对这些恶行不同的顾问百般信任和言听计从，结果他总是自相矛盾，时而过分严厉和吝啬，时而过分宽容和粗疏，这同一个被人民所选中的而又并不年轻的元首是不相称的。

他仅凭一点点怀疑便不加审判地处死了两个高等级的好几个杰出人物。他很少赏赐罗马公民权，三子特权[注]也只授过一两次，甚至这种特权也仅在某种限期之内有效。当法官们请求增加第六个十人团时，他不仅拒绝，而且把克劳狄授予他们的不在冬天和年初召集他们开庭审判的特权[注]也剥夺了。

XV. 人们还认为，他打算把元老和骑士的任职期限定为两年。他只把这些官职授给那无意做官和回避为官的人。[注]他撤回尼禄的全部奖赏，他在50名罗马骑士的帮助下，只给得奖者保留十分之一，其余奖品全部追回，同时规定，如果舞台演员和运动员把所得奖品卖掉了，并把所卖的钱花光了，又无力退还，那么，应从买主手中收回所卖之奖品。 相反，他允许自己的朋友和获释奴任意拍卖或赠送，任意征税或免税，任意惩罚无辜或赦免罪犯。此外，当人民要求他处死哈洛图斯和提杰利努斯这两名尼禄的最无耻的密探时，他不仅不触动他们，反而提拔哈洛图斯担任很重要的代办职务，为了包庇提杰利努斯，他甚至颁布敕令谴责人民残酷。[注]

XVI. 因此，他引起了各个等级的不满，士兵们对他尤其憎恨，因为军官们[注]在伽尔巴未到罗马时曾答应士兵，如果他们宣誓忠于伽尔巴，将给他们不寻常的礼物，可是伽尔巴不仅没有兑现他们的许诺，而且还一再声言，他只习惯于征兵，而不习惯于买兵。由于这种缘

故，他激怒了各地士兵。他使近卫军也感到恐惧和愤怒，他们当中的许多人因为被怀疑为尼姆菲迪乌斯[注]的同党，接二连三地被撤职了。但是怨声最高的则是上日耳曼军团，因为他们在同高卢人和文德克斯的战争中曾立过汗马功劳，他们期望得到赏银，结果被骗了。所以他们首先造反，除元老院外，拒绝在1月1日向任何人宣誓效忠。他们立即派使者带着如下的嘱托到近卫军那里去：在西班牙拥立的这位皇帝不符合他们的口味，近卫军最好自己推举一名全军都拥护的人。

XVII. 伽尔巴听到这方面的报告后，认为引起不满的主要原因不是自己年迈，而是无子。有一次，他突然把庇索·弗鲁吉·李奇尼阿努斯从晋见的人群中拉出来。这是一个出身贵族、有名的年轻人，长期以来一直就是他最喜欢的人[注]，甚至在他的遗嘱中指定他作自己的财产和名字的继承人。伽尔巴宣布他为自己的儿子，把他领到近卫军军营，当着集合士兵的面收他为养子。但是连那时他也只字未提犒赏军队问题，这使马尔库斯·萨尔维乌斯·奥托在这次收养仪式之后6天之内实现自己目的[注]变得更容易。

XVIII. 从一开始就有许多怪事连续不断地向他预示了后来果然发生了的结局。他从一个城市到另一个城市所过之处，一路上[注]，左右两边都有人在屠宰献祭动物，有一头被斧头砍得发疯的公牛，冲开绳索，奔向伽尔巴的战车。公牛扬起前蹄，溅了他满身鲜血。他从车上下来了，他的一个卫兵在被人群挤向前时，手中的长矛尖险些碰伤了他；当他进入罗马，登上巴拉丁山时，遇上了地震，并听到像牛鸣似的声音。此后还有更明显的迹象。他从全部财宝中选出一个嵌着珍珠和宝石的项圈，用以装饰图斯库鲁姆的命运女神像[注]，可是，由于一时冲动，把它献给了卡庇托尔的维纳斯，因为他当时想起，它配得上一个更高级的神。第二天夜里，命运女神在他的梦中显现，抱怨剥夺了给她的礼物，威胁说，她将取走她所赠送的一切。诚惶诚恐的伽尔巴第二天黎明赶到图斯库鲁姆去，以便为昨日之梦献祭赎罪，并事先派人为献祭作准备。在祭坛上他只看见尚未冷却的香灰祭坛旁一个身穿黑色丧服的老头儿手持一个内装神香玻璃盘和一只盛着酒的陶碗[注]。人们还注意到，元旦献祭时，王冠从他头上掉下来。占卜时，献牲

的小鸡逃跑了。在接受养子的那天[注]，当他向士兵发表演说时，由于侍臣的疏忽，军帐的坐椅没有按习惯放在讲坛上。在元老院，他的象牙坐椅前后颠倒，摆错了方向。

XIX. 他被杀的那天早晨，当他正在献祭时，预言者一再警告他谨防危险，因为谋杀者已经近在咫尺了。

不久，他得知奥托占领了军营[注]。许多人劝他尽快赶到那里去，他们说，由于他的出现和权威，有可能赢得胜利。可是，他决定死守宫殿，再从驻守城内各处的军团招集一支卫兵加强宫殿的防守。虽然他不掩饰亚麻铠甲抵挡不住那么多的刀枪剑戟，但他还是穿这种铠甲。然而，他听信谎报，终于被诱出宫殿。那些谎言是阴谋者蓄意传出来的，目的是引诱他出现在公共场所。有些谣言使他贸然轻信：困难已经过去，暴乱已被平息，其余的军队纷纷前来向他祝贺，并准备完全服从他的命令。他来到街上迎接他们，这时他是如此自信，以致当一名士兵[注]向他吹牛说已经杀死了奥托时，伽尔巴问这个士兵："你靠谁的威望？"然后他远远地一直走到市心广场。在那里，受命来杀他的骑兵策马冲散街上的人群。当他们远远发现他之后，勒住战马，过了一会向他冲了过来。伽尔巴被自己的随从抛下之后，终于被杀。

XX. 有些人说，在混乱开始时，他高喊："你们在干什么？战友们！我是你们的，你们也是我的……"他甚至许诺给他们奖赏[注]。但是多数人说，他自动地把脖子伸给士兵，叫他们砍下他的头，以结束自己的使命[注]，如果他们要这样的话。令人惊奇的是，在场者竟没有一个人想帮助皇帝。所有他要调的军队都不理睬他的调令，只有一队日耳曼老兵除外。由于前不久他们生病时皇帝对他们[注]极为关怀，因而这些老兵这时奔来援助他。但是由于他们不熟悉城里的环境，迷了路，未能及时赶到。

伽尔巴被杀于库尔提乌斯湖[注]边。他的尸体一直丢在那里，最后，一个普通士兵分粮回来，从肩上拉下口袋，割下他的头。因为他

没有头发可抓，士兵便把他的头放入怀中，后来又用拇指勾住他的上颌，就这样把它送给了奥托。奥托把它交给自己的军役和马夫。他们用长矛挑头，绕着营房戏弄取笑，不断高呼："花花公子伽尔巴，去过你的好年华!"几天前外面传来的一个消息是这种粗野嬉戏的主要原因。当时有一个人夸伽尔巴看上去还年轻而且精神，他回答说：

我的气力不减当年。[注]

帕特罗比乌斯·尼碌尼阿努斯的一个获释奴用100块金元买下这颗头颅，把它扔在被伽尔巴命令处死的他的保护人的地方。最后，他的管家将他的头颅和他的尸体其余部分合起来葬在奥勒略大道旁的伽尔巴私人花园墓地。

XXI. 伽尔巴中等身材，秃顶，长一双蓝眼睛和一个弯钩鼻子。他的手脚因风湿病而严重扭曲，脚不能长时间穿鞋，手不能翻弄或擎拿书籍。在他的身体后侧长一肉瘤，长长地下垂，用绷带都难以兜住。

XXII. 据说，他的饭量很大，冬天，他甚至习惯于尚未天亮就吃东西。午餐特别丰盛，以致面前多余的饭菜成堆，他命人把这些饭菜端往各处，分赐给侍候他的人。他对男人有更大的情欲，尤其是对那些身强体壮的成年男子。据说，当一名从前的同床者伊凯鲁斯把尼禄死亡的消息带到西班牙向他报告后，他不仅同这位被接见者公开热烈接吻，而且恳求他立即做好准备，然后同他幽会。

XXIII. 伽尔巴死时73岁（69 A.D.），共做了7个月皇帝。元老院一经得到允许，便作出决议，在市中心广场上他被杀的那个地方为他刻一雕像立在饰有船首的石柱上，但是韦伯芗取消了这一决议，他认为，伽尔巴曾经从西班牙往犹太派过刺客企图杀害他。

奥托传

I. 奥托的祖先出身于费伦提乌姆城[注]的一个古老的望族，并可上溯到伊特拉里亚人的国王。他的祖父马尔库斯·萨尔维乌斯·奥托是一名罗马骑士和一名出身卑微且可能是非自由民生的妇女之子。他在利维娅·奥古斯塔家中长大，靠她的权势成为元老，但是官职没有超过大法官。

他的父亲鲁基乌斯·奥托[注]的母亲属于显赫氏族，有许多有势力的亲属。提比略皇帝是那样喜欢他，同时在长相上他同皇帝是那样相似，以致许多人把他视为皇帝的儿子。他一丝不苟地担任过罗马城市的官职、阿非利加的总督和一些特殊的军事指挥官。在伊利里库姆，他竟敢处死一些士兵，因为他们在卡米路斯暴动[注]中，在懊悔自己变节时，借口他们的军官是反对克劳狄的肇事者而杀了这些军官。虽然他明明知道由于上述行动，这些士兵被克劳狄提升过官职，但是他仍然把他们当面处死在自己的军帐前。 他通过这一举动提高了自己的声望，可是在宫中却失去了好感。不过，他由于破获一名罗马骑士的阴谋，很快重新获宠。那名罗马骑士的奴隶们揭发了主人要谋杀克劳狄的计划[注]。因此，元老院授予他一项在宫中为他竖像的特殊荣誉。克劳狄还把他列为贵族，用最美好的语言赞扬他，甚至补充这样一句话："我不指望我的子女中有谁比这个人更忠诚了!"一名出身显赫氏族[注]的妇女阿尔比娅·特兰提娅给他生了两个儿子：鲁基乌斯·提提阿努斯和外号同他自己相同的小儿子马尔库斯。她还给他生了一个女儿。这个女儿刚到成婚年龄，他便把她许配给了日耳曼尼库斯的儿子德鲁苏斯。

II. 奥托皇帝出生于卡米路斯·阿伦提乌斯和多密提乌斯·阿赫诺巴尔布斯任执政官之年的4月28日（32A. D.）。他自幼就是一个挥霍无

度和蛮不讲理的人，经常遭父亲的鞭打。据说，夜间他惯于在大街上游游逛逛。遇到体弱者或醉汉，就捉住，放在披风里抛摔。[注]

父亲死后，他向一名宫中有势力的女获释奴讨好，尽管她已是一名老朽不堪的婆娘，但他仍假装向她求爱。通过她，奥托取得了尼禄的信任，并轻而易举地在皇帝的朋友中间独占鳌头，原因是他们彼此臭味相投，但是也有人认为，此外还因为他们相互间有淫乱关系。他竟有这样的势力，在商定如果他能为一名被判有勒索罪的前执政官开脱了罪责，他就可以得到一大笔贿赂之后，他竟能在尚未为其完全开脱之前，便毫不犹豫地将其领进元老院道谢。[注]

III. 他参与皇帝的全部密谋活动。在尼禄选择的弑母日里，为了避嫌，他为他们母子举办了一个极其盛大的宴会。当尼禄使波贝娅·萨宾娜和她的丈夫离异——在这以前她一直是尼禄的情妇——并把她暂时交给奥托照料时，奥托假装和她结婚。但是奥托不满足于引诱她，他是那样地爱她，以致不愿忍受让尼禄做他的情敌。[注] 不管怎样，人们都相信，奥托不仅不接待被尼禄派来接她的人，而且有一次连皇帝本人也被他拒之门外。皇帝站在门口又是威胁，又是哀求，让他归还托管的美人都无结果。因此，尼禄宣布这桩假婚姻作废，名义上任命奥托为代表，把他赶去了路西塔尼亚[注]。这样做是因为尼禄不想采用更严厉的惩罚，避免全部丑闻张扬出去；可是尽管这样，这出丑闻还是以下面的诗句传播开来：

> 你想知道奥托为什么被光荣地流放吗？
>
> 那是因为他开始同自己的合法妻子私通。

奥托任财务官管理行省达10年之久，非常清正廉明。

IV. 报复的机会终于来到了。他第一个投身伽尔巴的行动，同时由于时局的变化，他本人也怀有当皇帝的强烈欲望，但是更主要的原因当是占星者塞琉古斯的预言。[注] 他前些时候曾向奥托担保，尼禄将死

在他之前，而这一次，他出人意料地前来进一步相许，不久奥托将做皇帝。

因此，他不放弃向任何人讨好和献殷勤的机会，每当宴请元首时，他都要给卫队的每个士兵发一块金币，[注] 此外，他还经常以这样那样的方式笼络其他士兵。当有人同邻里发生田界争讼，并邀他做仲裁人时，他便买下全部土地赠给那个人。因此，没有哪一个人不认为和不宣扬只有奥托才配做皇帝。

V. 他现在希望被伽尔巴收为养子，对此终日望眼欲穿，但伽尔巴喜欢的不是他，而是庇索。当希望破灭后，他决定采取暴力。除感情受辱之外，大量的债务也促使他这样做。他毫不掩饰地说，他如果不能成为皇帝，也就不能自立，又说，在战场上死于敌人之手和在市心广场上死于债主之手，二者并没有什么区别。

由于给皇帝的一名奴隶谋得一个管家职务，前几天他从这个奴隶那里勒索了100万塞斯特尔提乌斯。这些钱是他的事业的全部基金。起初他把任务委托给自己的5名卫兵[注]，后来委托给另外10人，这10人是由上述5名卫兵每人推荐两人组成的。他立即给他们每人10000塞斯特尔提乌斯，另外还许诺50000塞斯特尔提乌斯。通过这些士兵，他还争取了另外一些人，但是人数不是很多，因为他完全相信，只要一开始行动，许多人便会趋之若鹜。

VI. 他本打算在庇索被收养之后立即占领军营，并趁伽尔巴在宫中用餐时向伽尔巴发动进攻，但是为了照顾那个正在警卫皇帝的大队，不愿增加它的恶名——因为过去在警卫时抛弃了尼禄，现在又在警卫时让人杀死了伽尔巴的是这同一个大队——而耽搁了。凶兆和塞琉古斯的警告也使他损失了中间的这几天时间。[注]

因此，日子既已选定，他嘱咐自己的同谋者在市心广场，在紧靠农神庙的镀金里程柱[注]附近等候他，这样安排后，他早晨前去拜见伽尔巴。像往常那样，他得到了接吻的欢迎，还参加了皇帝的献祭[注]，听了预言家的预言。这时一名获释奴报告，建筑师们来了。这是一个

约定的暗号。他起身离开，假装是要去察看他们要买的房子，然后从后门溜出宫殿，赶到约定地点。另一些人说，他假装得了热病， 并请站在身边的人替他说一声，如果有人问起他的话。然后，他急忙钻进一个女人们用的有屏障的肩舆，向军营奔去。当轿夫筋疲力尽时，他从肩舆上下来，并开始跑步前进。由于鞋带掉了，他停了下来。这时他的伙伴们立即把他举到自己的肩上，并欢呼他为皇帝。奥托就这样在欢呼声和刀光剑影中来到了司令部。[注] 这时所遇之人都加人进来，仿佛都是共谋者和参与者。他从那里派人刺杀伽尔巴和庇索，同时为了赢得士兵的忠诚，在集会上干脆许诺说，他本人只要士兵们留给他的。

VII. 接着，当白天即将过去的时候，他到元老院作了一个简短的报告，声言他在街上被人架到这里，不得不接受政权，他将按照所有人的意志行使权力，然后，便去了皇宫。除一片其他的祝贺和阿谀奉承声外，普通平民还欢呼他为尼禄，他没有任何推辞的表示。相反，按照某些作家的说法，在发给某些行省总督的公文和最初信件中，他甚至用“尼禄”署名。事实上，他的确允许重建尼禄的肖像和塑像，并且恢复了尼禄的管家和获释奴的职务。他签署的第一道皇帝敕令是拨款5千万塞斯特尔提乌斯以建成“金屋”。

据说，那天夜里，他做了一个可怕的梦，高声呻吟，跑来帮助他的人发现他躺在卧榻旁边的地板上。他梦见被伽尔巴罢黜了，发配了。于是他试图通过各种赎罪仪式安慰伽尔巴的阴魂。第二天，当他正在进行占卜时，大风骤起，他摔倒了，因此连连咕哝：“我和长笛能有缘吗？”[注]

VIII. 大约在同一时间，日耳曼军队宣誓效忠维特里乌斯。奥托得知这一消息后，建议元老院派代表通知维特里乌斯，皇帝已经选出，劝他保持安定与和睦，而他自己则通过特使和信件建议维特里乌斯做他的共治者和女婿。[注] 可是，战争已显然不可避免，维特里乌斯预先派出的将领和军队已经接近了。这时，近卫军对他本人的忠诚和热爱得到了一次证明：他们几乎消灭了整个元老院。事情已经决定：由水手用船把一些武器运回原地。[注] 但是，当夜幕降临，军营中的武器被

搬出时，一些士兵怀疑有人叛变，开始闹起来。由于事出突然，所有的士兵也不用指挥都纷纷赶往皇宫，要求处死元老。一些军团司令官企图阻止他们，结果被他们赶跑，还有一些人被杀。士兵们满身血污闯进餐厅，查问皇帝的下落，直到见到了奥托，他们才平静下来。

他急不可耐地开始出征，由于过分匆忙，甚至没有重视预兆。他也不顾神盾已被取出[注]，但尚未放回原处——长久以来这被认为是不吉利的。众神之母[注]的崇拜者开始捶胸痛哭也是在这一天。此外，还有一些占卜很不吉利。例如，在给迪斯[注]父献牲中他得到吉兆，但在这次献祭中反面的卜象却更吉利。此外，他刚出城，便被第伯河的泛滥阻止了，同时在第十二里程碑附近，他发现道路被坍塌的建筑物堵塞。

IX. 尽管任何人都不怀疑，正确的战略应该是拖延时间，因为敌人正苦于粮食不足和自己地方狭小，但是他却鲁莽地决定尽快进行决战。这也许是因为他无法忍受长期的心情焦躁，希冀在维特里乌斯到达之前结束战争，也许是因为他无力控制士兵要求投入战斗的急迫心情。他本人没有参加任何战斗，只是坐守布里克塞路姆。

他确实在阿尔卑斯山麓、普拉岑奇亚附近和所谓"卡斯托尔的"地方[注]的三次不太大的战役中赢得了胜利。可是在贝特里亚库姆附近的最后一场决战中因为中计而败北。当时敌人给了他和谈的希望，当他的士兵被带出来时，以为是讨论和平条件的，还向对方致以问候，这时突然遭到敌人的攻击。[注]失败后，奥托立即决定自杀，正如许多人不无根据地认为的那样，这与其说是因为绝望或对军队没有信心，还不如说是因为他坚持为自己夺取最高权力而让国家和人民遭受那样大的危险感到耻辱。[注]事实上，他还保留一支新的，可用于二次战机的未被动用的军队，同时另外一些军队正从达尔马提亚、潘诺尼亚和美西亚向他靠拢，甚至那些战败的军队也没有绝望到不能顶住危险的程度，他们正准备在孤立无援的情况下报仇雪恨。

X. 我的父亲苏维托尼乌斯·拉图斯参加了这次战争，任十三军团骑士级司令官。后来，他经常提到，早在奥托身为庶民之时，就对内

战深恶痛绝。有一次，有人在宴会上谈到卡西乌斯和布鲁图之死，奥托听后气得浑身发抖。若他不是相信可以不经战争解决争端的话，他是不会起来反对伽尔巴的。况且，一名普通士兵的榜样鞭策他蔑视生命。这个士兵报告了军队战败的消息，可是没有人相信他。士兵们谴责他，说他是一个骗子，是一个临阵脱逃的胆小鬼。于是，他伏剑自刎，倒在奥托的脚旁。我父亲常说，奥托这时喊道，他不想再让如此勇敢的有功之臣遭受危险。

因此，他劝说自己的兄弟、侄子[注]和朋友们，各自都要尽可能照顾好自己。他拥抱、亲吻和打发走所有的人。然后，他来到一处隐蔽的地方，写下两张便条：一张给自己的姊妹，以示安慰；另一张给尼禄的遗孀美撒里娜，因为奥托曾想娶她为妻。他把自己的遗体和纪念物托付给他们。他烧毁了自己的全部信件，为的是不让它们落到胜利者手里以给任何人带来危险或伤害。他还把自己的所有钱财分给了仆人。

XI. 当他做了这样的准备之后，现在决心一死，但忽然听到了喧闹声。人们告诉他，一些士兵开始离开军营逃跑、被捕，并被作为逃兵关押起来。他说:“让我们给自己的生命再延长一夜吧!”（这是他本人的原话）。他禁止对任何人施加暴力。他寝室的门一直开到很晚的时候，任何人想进来同他说话都可以。之后，为了止渴，他喝了一点儿凉水，接着抄起两把匕首，试了试它们的锋利程度，并将其中一把放在枕头底下。然后，他关好门，随即进入梦乡。当他醒来时，天已大亮，他向自己的左胸扎了一刀。他的仆人闻声闯了进来。他时而捂住自己的伤口，时而又让别人观看自己的伤口，最后气绝身亡。人们立即把他埋葬了，因为这是他亲自命令的。奥托死时38岁，共统治95天。[注]

XII. 奥托的体态和习惯同他的伟大气质并不一致。据说，他中等身材、跛脚、罗圈腿。他几乎像女人一样地照顾自己的身体。他给身体拔毛，用假发遮掩稀疏的头发，假发在头上系得非常合适，无人会产生怀疑。此外，他习惯于天天刮脸和用湿面包擦脸。从初生胡须之

时起，就养成了这种习惯，他从不留胡子。他还经常穿祭神的亚麻服，公开参加伊西丝女神的仪式。

我认为，正是由于这些习惯，他的生不像他的死那样令人惊奇。在场的许多士兵痛哭流涕，一个劲儿地亲吻他的手和脚，同时颂扬他是最勇敢的人，无与伦比的皇帝。然后，他们在他的焚尸场旁边立即自刎。许多没有到场的人在听到他的噩耗之后，也用武器相互刺杀而死。总之，当奥托活着的时候，大多数人对他恨之入骨，可是在他死后，却把他捧上了天，正像民间宣扬的那样：他杀死伽尔巴不是为了夺取政权，而是为了恢复共和国和自由。

维特里乌斯传

I. 关于维特里乌斯家族的起源，众说不一，分歧很大。一些人说，这个家族是古老的贵族；另一些人说，这个家族是新出现的，既没有名气，又很卑微。我认为这些说法分别来自维特里乌斯皇帝的吹捧者和诽谤者。至少关于这个家族出身的意见分歧是相当早的。现存一部克文图斯·埃劳古乌斯献给神圣奥古斯都的财务官克文图斯·维特里乌斯的著作，其中谈到维特里乌斯家族来自阿波里吉尼人的国王法乌努斯和在许多地方被尊为女神的维特里娅。[注] 他们统治整个拉丁姆。他们的后裔从萨宾地区迁往罗马，并被列为贵族。从雅尼库鲁姆通往大海的维特里亚大道，以及同名的殖民地[注] 始终是这一族人的证据。他们曾经要求用自己的族兵保卫这个殖民地免遭埃魁科里人的进攻。后来，在萨莫奈战争中[注]，有一支军队被派往阿普里亚，维特里乌斯家族的一些人于是便定居在努凯里亚。过了相当长一段时间，他们的后代返回罗马，重新恢复了元老地位。

II. 相反，据许多人记载，这个家族的奠基人是一名获释奴，根据卡西乌斯·塞维鲁斯和其他人的说法，这位家族奠基人做过鞋匠。他的儿子靠拍卖和告密发了大财，娶了面包师安条奥库斯的女儿——一名普通妇女为妻，并成了罗马骑士的父亲。但是，这些分歧尚待解决。

不管努凯里亚的普布里乌斯·维特里乌斯是否出身于古老的家族，也不管他的父亲和祖父是否微贱，他本人分明是一名罗马骑士和奥古斯都的管家。他留下4个儿子。他们都取得了最高的官职，都有相同的姓，只是个人名字不同罢了。他们分别叫奥鲁斯、克文图斯、普布里乌斯和鲁基乌斯。奥鲁斯特别奢侈，尤其以讲究宴会的排场而闻名，在同尼禄的父亲多密提乌斯共任执政官期间病逝（32A.D.）。根据提比略的建议决定审查和清除不合格的元老时，克文图斯丢掉了头衔。[注] 普布里乌斯是日耳曼尼库斯的亲信，他控告并处罚了日耳曼尼

库斯的敌人和谋杀者格涅乌斯·庇索（20A.D.）。在他担任大法官后，因与塞扬努斯同谋不轨而被逮捕，并被交给他的兄弟负责监管（35A.D.）。他用笔刀割断了自己的脉管，但允许别人给他包扎和治疗。这主要不是因为他不愿意死，而是因为朋友们的请求，后来他在监管中病死。鲁基乌斯先任执政官，后被任命为叙利亚总督。在任期间，他不仅用高超的外交艺术使帕提亚国王阿尔特巴努斯同他举行了一次会谈[注]（34A.D.），而且使这位国王向罗马军旗致敬。后来，他又同克劳狄皇帝一起做了两任执政官和一任监察官。[注]当克劳狄皇帝离开罗马远征不列颠时，他承担了管理国家的重任。他是一名正直的实干家，但是由于迷恋一名女获释奴而名誉扫地。他甚至用她的唾液拌蜜作药医治自己的呼吸道和喉咙，不是遮遮掩掩地，或一次两次，而是大大方方地，天天如此。他还有阿谀奉承的奇才。他是倡议崇拜盖乌斯·恺撒为神的第一人：从叙利亚返回后，他不敢贸然接近这位皇帝，而是蒙上头，转过身，然后倒地叩首。他不择手段地讨好甘当妻子和获释奴的仆人的克劳狄皇帝[注]。他向美撒里娜[注]请求的最高奖赏是能够为她脱鞋。当他给她脱掉右脚的鞋子之后，他经常把它揣在托加和内衣之间，甚至不断吻那只鞋子。他还把那尔奇苏斯和巴拉斯的金肖像供奉在他的家神（拉莱斯）中间。[注]在庆祝世纪赛会召开、向克劳狄恭贺之时，他说了这样一句话："愿您多次举办!"[注]

III. 鲁基乌斯瘫痪的第二天便死了。留下塞斯提里娅[注]和他生的两个儿子。她是一位值得敬重的大家闺秀。鲁基乌斯在世时得以目睹两个儿子在同一年内当选为执政官，因为在一年之内，经过6个月后，弟弟接替了哥哥的职务。鲁基乌斯死后，元老院为他举行国葬，他的塑像放在船首讲坛上，塑像上刻有这样的铭文："坚定地忠于皇帝的。"

鲁基乌斯之子奥鲁斯·维特里乌斯皇帝生于9月24日（15A.D.），或者按某些人的说法，生于9月7日（15A.D.），德鲁苏斯·恺撒和诺尔巴努斯·弗拉库斯任执政官之年。他的父母对占星术士宣布的有关他的星象的预言是那样的恐惧，以至于他的父亲在世时总是竭力阻止将任何行省指定给他，而当他被派往军团和被欢呼为皇帝时，他的母亲犹

如面对死人一般失声痛哭。他在卡普里埃的提比略情人中度过自己的童年和少年时代，终生落个“斯宾特里亚”的绰号[注]。人们认为，他父亲最初的晋升是以他失去童身的代价换来的。

IV. 后几年，他一如既往，继续沾染各种恶习，但在朝中却取得了高位。由于喜欢驾车，他接近了盖乌斯，由于爱好掷骰子，他同克劳狄要好，然而他更受尼禄的喜爱。一方面，因为他和尼禄都有同样的品质；另一方面，因为他帮过尼禄一次特殊的忙。事情是这样的，有一次他主持尼禄赛会[注]，尼禄非常想参加竖琴手的比赛，但是又不敢答应全部要求，因而离开剧场。维特里乌斯把他请回来，声称他代表人民的强烈恳求，因此给尼禄提供了一个答应人民恳求的机会。

V. 这样，他深受三位皇帝的宠爱，因而不仅在政治上平步青云，而且还当上了最高祭司。后来，他作为代行执政官治理阿非利加行省（60A.D.），再担任公共工程总监，以不同的目的也得到了不同的声望。在行省，他连续两年（因为第二年他任自己兄弟的副将）都是特别廉洁的。而在首都任职期间，据说他盗窃和偷换神庙的供品和装饰品，以锡和黄铜替换了金银。

VI. 他同离任执政官之女培特洛尼娅[注]结婚后，她给他生了一个一只眼失明的儿子培特洛尼阿努斯。如果培特洛尼阿努斯摆脱了父亲的代理权，那么他就被指名为母亲的继承人，于是父亲让他独立自由，但是人们认为，不久父亲把他毒死了，并指控儿子企图弑父，断言由于受到良心的谴责，儿子饮下了为父亲准备的毒药。不久，他又娶离任大法官之女伽列里娅·冯达娜为妻。她给他生了一个儿子和一个女儿，但是儿子口齿不清，像是一个不会说话的哑巴。

VII. 伽尔巴把维特里乌斯派往下日耳曼尼亚行省，使人们感到意外。一些人认为，这件事应归功于一名很有势力的人物提图斯·维尼乌斯的帮助，很久以前维特里乌斯和维尼乌斯由于都受到竞技场上“蓝派”[注]的支持而结为好友。但是伽尔巴本人却公开宣布，最不必担心那些只考虑食物的人，行省的财富可以满足维特里乌斯贪婪的胃口。因此十分明白，维特里乌斯所以被选中，与其说是受到皇帝的青睐，

莫如说是受到皇帝的藐视。众所周知，临动身时他没有路费，他是如此地缺钱，竟至租阁楼给留在罗马的妻子和孩子住，同时却把自己的全部房子在那一年的其余时间里出租给别人。为了筹集盘缠，他不得不典押母亲耳环上的一颗珍珠。一群债主把他包围起来，阻止他离去，其中还有西努埃萨和弗尔米埃两城的居民，因为他侵吞了他们的公共收入。他不得不通过恐吓、诈骗手法把他们赶跑。例如一名获释奴强烈要求他偿还债务时，他控告这名获释奴伤害了他，说他被这个获释奴踢伤了。直到从这个获释奴身上勒索了50000塞斯特尔提乌斯才把他放走。

当维特里乌斯抵达目的地时，不满皇帝和意欲造反的军队将两手伸向天空，热情迎接他的到来，因为他是三次担任执政官的人的儿子，风华正茂，温文尔雅，慷慨大方，犹如神赐的礼物。士兵们对他的过去已有好评，他新近的所作所为又进一步加强了这种信任关系。在整个行军路上，他热烈亲吻所碰见的普通士兵，在驿站和旅店，他对脚夫和旅行者特别和蔼，早晨他询问每个人是否吃过早饭，他还打饱嗝表明自己已经吃过了。

VIII. 进入军营后，他不拒绝任何人的请求。他还主动地使犯错误者免于羞辱，使被告人免于起诉，使判刑者免于惩罚。因此，不到一个月[注]，士兵们便不顾子丑寅卯（因为当时已经黄昏），便急急忙忙地把他从卧室里拖出来，身上只穿一件内衣，他们欢呼他为皇帝。然后，他们把他抬起来，走遍人口众多的乡村。他手持一把神圣的朱里乌斯的出鞘的短剑，这把剑是在首次感恩时由一个人从马尔斯神殿中取来递给他的。直到食堂中因火炉燃起大火之后，他才返回司令部。当时大家十分震惊，觉得这是不祥之兆，可是他却喊道："欢欣鼓舞吧，火光照耀着我们!"这是他对士兵的唯一讲话。当从前背叛伽尔巴倒向元老院的上日耳曼行省的军队[注]现在支持他时，他接受了全体一致要求送给他的称号"日耳曼尼库斯"，但是谢绝"奥古斯都"头衔，永远拒绝"恺撒"的头衔。

IX. 后来，传来了伽尔巴被杀的消息。他安顿好日耳曼尼亚的事务，然后把军队分成两部分，一部分前去进攻奥托，另一部分由他亲

自率领。先头部队出发时伴随着吉兆，因为一只鹰从右侧突然向他飞来，在军旗上面盘旋之后，徐徐地飞到行军队伍的前面。相反，他本人出发时，到处树立的他的骑马塑像突然倒掉，腿也折断了，他通过仪式郑重戴上的桂冠也落入溪流。稍后，当他在维恩纳[注]坐在法庭上主持审判时，一只母鸡落在他的肩上，然后又落在他的头上。[注]后来的结局同这些怪现象是一致的，因为他靠自己的副将赢得了政权，却没能靠自己保住它。

X. 关于贝特里亚库姆的胜利和奥托之死的消息，他是在高卢听到的。他通过一道敕令毫不犹豫地遣散全部近卫军大队，因为他们树立了一个反复无常的榜样。[注]他命令他们将武器交给其司令官。其次，他发现曾有120名近卫军士兵在杀死伽尔巴后向奥托递交呈文，要求奖励他们的功绩；他命令将他们逮捕起来，并处以死刑。这些行动都是值得称赞的、高尚的，使人感到他将成为一个伟大的皇帝。然而，他的其他行动更符合于他的性情和以往的生活习惯，而与皇帝的庄严相悖。出征开始后，他按照凯旋将军的样子穿越所经城市的中心，乘坐饰有各种花环的极其豪华的大船在河上航行。他花天酒地，对宫中或军中的纪律不闻不问。他把所有自己的随行人员的抢劫和放荡统统视为儿戏。这些人对各地用公款为他们举办的宴会并不满足。他们随心所欲地释放奴隶，动辄鞭笞不顺意者，常有些人被打得遍体鳞伤，有些人甚至竟然被打死。当他来到交战过的战场时，面对腐烂的尸体，一些人感到毛骨悚然，而他却鼓起勇气激励大家，其语令人恶心："敌人的尸体飘香，我们公民的尸体更芬芳。"然而，他还是当众喝下许多浓酒，还把一些酒分发给士兵，以压一压强烈的臭味。他凝视着为纪念奥托刻写的石碑，同样虚伪而傲慢地说道："奥托应有这样一个陵墓!"同时派人把奥托用以自杀的那把匕首送往阿格里皮娜殖民地[注]，献给战神马尔斯。他还在亚平宁山上举办了一次通宵庆祝会[注]。

XI. 最后，他身着将军服装，腰佩短剑，在军旗的簇拥中，迎着军号声进入罗马城。[注]他的随从将校披着行军斗篷，士兵们手执明晃晃的战刀。

从此以后，他越来越蔑视人神之法。他竟然在阿里亚灾难日[注]接受最高祭司的职务，任命了此后10年的官员，宣布自己为终身执政官。[注]为了不给任何人留下他为国家政体选择何种模式的疑义，他在马尔斯广场中央，在大批国家祭司的参与下，向尼禄献了祭礼。一个弹唱者受到了欢迎。他当众鼓励他演唱《君主御作》中的[注]某部作品。当弹唱者开始演唱尼禄的歌词时，维特里乌斯第一个为他鼓掌，甚至高兴得跳起来。

XII. 初时的情形就是这样。后来，他大都按照自己的演员、车夫们尤其是获释奴阿西阿提库斯的建议和主张行使自己的权力。这家伙在维特里乌斯年轻时和他有过淫荡关系，名声很坏，但是后来他厌弃维特里乌斯，逃之夭夭了。维特里乌斯在普特俄利捉住了正在那里卖醋水[注]的阿西阿提库斯，将其戴上脚镣，但是立即又释放了他，重新宠爱如故。后来，阿西阿提库斯的固执和野性又使维特里乌斯生气了，他便将其卖给了一个走南闯北的剑斗士老板。可是有一次，他被安排表演最后一场，维特里乌斯突然将他拐走了，最后在到达自己的行省时，将他释放为自由人。在当上皇帝的第一天，维特里乌斯便在一次宴会上赠给他一枚金指环，虽然早上大家对此有过一致要求，那时他还对凌辱骑士等级的这种动议十分生气呢!

XIII. 但他的突出特点是奢侈和残忍。他经常一天分3次饮宴，有时分4次：早宴、午宴、晚宴和长夜饮宴。由于服了催吐剂，所以每次饮宴他都吃得进去。在同一天内，他分别让各种人物为他举办这三四次宴会，每场宴会花费都不少于40万塞斯特尔提乌斯。[注]最著名的一次宴会是他的兄弟为庆祝他进城而准备的。据说，为这次宴会购置了2000尾精选的鲜鱼和7000只飞禽。然而，他本人奉献给女神米涅尔娃的供盘足以使这次宴会黯然失色。为了说明这个食盘之大，他称之为“罗马守护神米涅尔娃的盾牌”。[注]他把海鱼肝、野鸡和孔雀的脑髓以及红鹤的舌头和鳝鱼的奶汁在盘中拌在一起。从帕提亚到西班牙海峡[注]，他四处派遣水手和三列桨船队寻找这些珍品。他贪吃不知限量，既不分时间，也不顾体面，甚至在献祭或旅途中也不能克制自

己。他从祭坛上抓起几乎刚离火的肉块和大饼，就地狼吞虎咽。至于在沿途酒店，他连烟熏火燎的食物，乃至昨日的残羹剩饭也不嫌弃。

XIV. 维特里乌斯不分青红皂白滥杀和体罚无辜之人。他通过各种欺骗方法把显赫人物、同窗好友和同龄人诱入宫中，花言巧语地说愿同他们共政，然后用各种卑鄙的手段将他们处死。他甚至亲手往一杯凉水中下毒药，害死一名身患热病请求喝凉水的人。凡在罗马向他讨债或在途中向他征税的高利贷者、立约人和包税人，几乎没有哪一个得到他的宽恕。有一个人在正向他请安时，被他交付处死，但随即又被召回，所有的廷臣齐声称赞皇帝的仁慈时，这时他命令当面将其杀死，说道："寡人想一饱眼福!"还有一次，两个儿子为父亲请求赦免，他把他们和父亲一起处死了。当一名罗马骑士被拖赴刑场时，向他喊道："你是我的继承人!"维特里乌斯勒令其出示遗嘱。当他看到遗嘱规定，该骑士的一名获释奴和他共同继承遗产时，命令把这名骑士连同那个获释奴一道处死。只因一些平民公开说竞技场上"蓝派"的坏话，他便处死了他们，他认为他们敢于这样做是因为他们蔑视他本人和有更换统治者的愿望。维特里乌斯特别仇恨说疯话的小丑[注]和占星术士，一旦有谁受到指控，他便不加审判地将其处死。最令他恼羞成怒的是，他命令占星学家务于10月1日前离开罗马和意大利，敕令发布之后，立即就有人张贴传单，上书："神赐福于社稷!但愿维特里乌斯·日耳曼尼库斯如卡尔戴伊人宣布的那样[注]，在10月1日前一命呜呼!"人们甚至怀疑他的母亲是他害死的。那时他的母亲病了，他禁止给她食物，因为他像相信神谕一样相信了一名卡狄人妇女的预言：如果他的父母死在他之前，他的政权就能巩固和长久。[注]另一些人说，他的母亲是由于厌恶腐败的现实和害怕面临的危机自杀的。她向儿子要一些毒药，没怎么费力就得到了。

XV. 在他统治的第八个月，美西亚诸行省和潘诺尼亚行省的军队背叛他，后来，海外的犹太和叙利亚行省的军队也背叛了他。这些军队向韦伯芗宣誓效忠，前者通过信函，后者当着他本人的面。为了得到其他军队的忠诚和好感，他不再吝惜国家的和自己的财产。他还在罗马宣布征兵，向志愿者许诺，不仅胜利后准许他们解甲归田，而且还给他们老兵的退役金和特权。后来，当敌人从陆地和海上向他发动

进攻时，[注] 他派遣自己的兄弟率领一支由新兵和角斗士组成的舰队抵抗一路敌人，派遣曾在贝特里亚库姆作过战的军队和将领前去阻击另一路敌人。可是他到处失利，不是被击溃，就是被出卖，于是他同韦伯芗的兄弟弗拉维乌斯·萨宾努斯达成协议，规定他可以保住自己的性命和1亿塞斯特尔提乌斯[注]的财产。于是，他站在宫殿的台阶上，面向大批集合起来的士兵，立即宣布放弃自己本来就不情愿接受的权力。可是，当全场同声抗议之后，他把这件事推迟了。一夜过去，天刚破晓，他身穿丧服，来到船首讲坛前面，两眼含满泪水作了同样的宣布，不同的只是这次是按书面发言稿讲的。 士兵和人民再次打断他的讲话，劝他不要丧失信心，争先恐后地向他保证一定给予全力支持。这时，他再度鼓起勇气，出其不意地向丧失戒备的萨宾努斯和弗拉维氏族的其他成员发动进攻，把他们赶上卡庇托尔，然后放火烧毁了至尊至大的朱庇特神庙[注]，并将他们全部消灭。此时，他在提比略宫中一边饮宴，一边观看战斗和大火。时过不久，他开始悔恨自己的行动，归罪其他人。他召开人民大会，自己发誓，同时也强迫其他人发誓说，在他心中没有什么比社会安定更神圣的了。然后，他从腰间解下一把匕首，首先把它递给执政官，遭到拒绝后，又把它递给高级行政官，接着逐一递给元老们，[注] 但是没有一个人接受这把匕首。于是，他起身离去，仿佛想把匕首放入协和神殿，但是当有人高呼说他本人就是协和之神时，他返身回来，宣布说，他不仅愿保留这把匕首，而且愿接受协和之神的称号。

XVI. 他还劝说元老院派遣使者和维斯塔贞女前去求和，或者至少说定谈判时间。

第二天，当他正在等待答复时，侦探传来了敌人临近的消息。于是，他立即坐上肩舆，带上两名侍从、一名糕饼师和一名厨子，秘密地赶到他父亲在阿芬丁的家，企图从那里逃往坎佩尼亚。[注] 不多时，传来一个虚无缥缈的小道消息，仿佛和平已有可能，于是，他同意送他重返宫殿。当发现宫中遍地狼藉、侍从纷纷逃散时，他系上满装黄金的腰带，躲进看门人的小屋，门口拴一只狗，再堵上一张带床垫的卧榻。

XVII. 先头部队已经闯入宫中，没有遇到任何人拦阻，于是像往常那样，开始仔细搜查每个地方。人们把他从藏身处拖了出来，问他叫什么名字，问他是否知道维特里乌斯在什么地方，因为人们不认识他。他编造谎言想骗过人们，可是很快便被认了出来。注 他不停地乞求，但还被暂时监禁起来。投入监狱后，他声称有涉及韦伯芗安全的话要说。最后，人们将他的双手反绑，用绳子套住他的脖子。他的衣服已经破碎不堪，身体半裸在外，就这样被拖往广场。圣路两旁的人群百般地嘲骂他。人们揪住他的头发向后拉他的脑袋，就像对待所有罪犯一样。人们还用刀尖顶住他的下巴颏，不让他低头，好让人们看清他的面孔。注 一些人向他身上投掷脏物和粪便，另一些人称他是纵火犯和饕餮，还有一些平民揶揄他体形丑陋。的确，他的身躯异常高大，而且因酗酒之故面孔总是紫红颜色。他大腹便便，一只大腿微跛，因为有一次在他为盖乌斯的马车作向导时，大腿被四轮赛车撞成了残废。最后，在格马尼埃注，人们长时间地折磨他，然后杀死了他，把他用铁钩拖入第伯河。

XVIII. 他同自己的一个兄弟和一个儿子一起被杀，时年57岁。注 如前所述，那些在维恩纳观察关于他卜兆的人的预言实现了。注 他们曾预言，维特里乌斯必将落入高卢地区的某个人之手。事实果然如此，他是被一名反对派首领安东尼·普里姆斯杀死的。此人生于托洛萨，小时候的绰号是贝科，其意为“公鸡嘴”。

---

[1] 同恺撒和奥古斯都有亲缘关系，且有恺撒之名的皇帝中尼禄是最后一个，尼禄之后，“恺撒”只是一个头衔。——英译者

[2] 普林尼也描写了母鸡和桂树枝的奇迹，他指出，别墅的准确地点在弗拉米尼大道第十里程碑处；参见《自然史》，15，40，136—137。狄奥·卡西乌斯在谈到公元前37年的故事时也描写了这一奇迹；参见《罗马史》，48，52。

[3] 未曾听说有这样的神庙，大概是神圣的朱里乌斯神庙。

[4] 现存铭文没有证实这种说法。——英译者

[5] 也就是苏尔比基乌斯氏族中具有伽尔巴绰号的家族的情况。——英译者

[6] 白松香（galbanum）是一种叙利亚植物的香脂；参见普林尼，12，126。——英译者

[7] 绷带拉丁语为galbeum。包在毛织物中的药品，参见普林尼，20，14，29。

[8] 认为伽尔巴之名来自凯尔特语，似乎更可靠些，李维（23，26）曾提到一个凯尔特贝里人的首领，名叫伽尔布。

[9] 关于执政官塞尔维乌斯·伽尔巴的演说天才，参见西塞罗：《布鲁图》，22，86—24，94

[10] 维里阿图斯战争是约公元前150 - 140年路西塔尼亚人反对罗马人的大起义，起义领袖是牧人维里阿图斯。

[11] 塞尔维乌斯·苏尔比基乌斯·伽尔巴，公元前54年大法官，他希望担任公元前49年的执政官，但是由于他是恺撒的将领被元老院否决了。

[12] 关于佩迪尤斯法参见《尼禄传》，III.此处 。

[13] 伽尔巴的祖父名叫盖乌斯·苏尔比基乌斯·伽尔巴，在普鲁塔克和普林尼笔下，他是一名历史家。他的父亲也叫盖乌斯·苏尔比基乌斯·伽尔巴，他是公元前5年的执政官。

[14] 也就是在他担任执政官之年，提比略皇帝无疑怀疑他想靠搜括行省居民养肥自己；对比《提比略传》，XXXII.此处 。

[15] 所有其他历史家都把这个预言放在提比略和伽尔巴住执政官之年。

[16] “骡子下驹”是一句俗语，意思是永远也不可能，犹如希腊语中没有Kalendae，却说“希腊的Kalendae”是类似的；（参见《神圣的奥古斯都传》，LXXXVII.此处）普林尼（8，69，173）证实，母骡下驹都应当认为是预兆。

[17] 伽尔巴公元14年1月1日到成年日，接受成年托加。

[18] 奥古斯都作出过必须结婚的规定。

[19] 纪念花神（弗洛拉）的节日，从4月28日起至5月3日止。

[20] 对比《尼禄传》，XI.此处。

[21] 31年或32年，伽尔巴担任阿奎塔尼亚行省的总督。

[22] 正式执政官（ordinarii）不同于候补执政官（suffecti），正式执政官于1月1日上任，用他们的名字名年，比年中接受执政官职的人更加荣耀。

[23] 不是苏维托尼乌斯搞错了，就是手抄本有错，实际上，这个名字应是格涅乌斯。

[24] 即卡里古拉。

[25] 参见《盖乌斯·卡里古拉传》，XLIII. 和XLIV.。

[26] 对比《盖乌斯·卡里古拉传》，XXVI.此处。

[27] 阿非利加是元老院行省之一，该省的代行执政官职是一个荣誉职位，通常从符合条件的人中以抽签方法任命；参见塔西佗：《历史》，1，49。

[28] 1罗马斗（modius）等于8.75公升。

[29] 提奇乌斯氏族祭司团是罗马最古老的祭司团之一，传说是由萨宾王提图斯·塔提乌斯建立的。

[30] 为的是在任何时间都能漫游。

[31] 今天的卡塔赫那，西班牙行省的中心城市。

[32] 这些预言像神谕的答复一样是以诗的形式说出来的。

[33] 这里指从其他军团和忠于伽尔巴的军团中分出的军队。

[34] “志愿兵”（evocati）是对光荣的超期服役的士兵的称呼；不摘掉金指环，也就是保留骑士称号。

[35] 公元59年执政官。

[36] 1温奇亚（uncia）大约相当于一英两（盎司）。

[37] 关于伽尔巴进人罗马城及其血腥罪行，参见塔西佗：《历史》，1，6。

[38] 鹰旗为军团的标志，队旗为各个大队的标志。

[39] 比读《神圣的奥古斯都传》，XXIV.此处 和《盖乌斯·卡里古拉传》，XLVIII.此处 。

[40] 参见《神圣的奥古斯都传》，XLIX.此处 和《盖乌斯·卡里古拉传》，LVIII.此处 。

[41] 据普鲁塔克记载：“伽尔巴还补充说，他给的这些钱不是来自国库，而是来自他的个人财产。”（《伽尔巴传》，XVI ）。这里的用意在于说伽尔巴吝啬，普鲁塔克则反映了国库已被尼禄耗空和伽尔巴比较廉洁，节俭。

[42] 原稿严重破损，较早的出版者更喜欢读作“从乡下来了一个翘鼻子的人”。

[43] 对比塔西佗：《历史》，I，49。

[44] 参见塔西佗：《历史》，1，6。

[45] 近卫军长官。——英译者

[46] 据巴比乌斯—波贝乌斯法，给予家有三子的父亲担任官职和延长职务的特权。

[47] 参见《神圣的克劳狄传》，XXIII.此处 。

[48] 这些官职很多，各式各样。伽尔巴的目的很明确，那就是限制野心和贪婪，他所授的元老官职大概是军团司令官和总督职务，而骑士的官职则是代理人。

[49] 据狄奥·卡西乌斯（64，3）的说法，伽尔巴在敕令中宣布，假如人民不向他提出处死提杰利努斯的请求的话，他会处死他的。维尼乌斯是提杰利努斯的辩护人。

[50] 据普鲁塔克（《伽尔巴传》，XII ）的说法，这里的"军官们"指的首先是尼姆菲迪乌斯·萨宾努斯，他是近卫军长官,许过这种诺言。其次还有一些学着他这样做的军官。

[51] 关于尼姆菲迪乌斯，参见本传XI 。

[52] 参见塔西佗：《历史》，I，14。

[53] 69年1月10日伽尔巴收养庇索为子，1月15日伽尔巴死亡。

[54] 当时他正在回罗马的道上。

[55] 参见本传IV.此处 。

[56] 在献祭之前，祭坛上的火焰应当烧得旺旺的，一名身穿白色服装的童子手提独特的香盒和珍贵的酒碗。

[57] 即收养庇索为子之日。

[58] 即近卫军军营。

[59] 据普鲁塔克说，这个士兵名叫朱里乌斯·阿提库斯。当时护送伽尔巴的卫队旗手阿提尼乌斯·维尔吉里安努斯发出进攻信号：他从旗上撕下伽尔巴的像，往地上一摔。

[60] 迄今为止，伽尔巴始终拒绝犒赏士兵；参见本传XVI.此处 。

[61] “完成自己的使命”是仪式进行的公式。据塔西佗说，伽尔巴喊道：“你们杀吧，如果这是国家的需要!”据狄奥·卡西乌斯（64，6）和普鲁塔克的说法，只有一名百夫长塞姆普洛尼乌斯·丹苏斯保卫皇帝。根据不同的证据，凶手叫特兰奇乌斯或列卡尼乌斯或法比乌斯·法布鲁斯。后来维特里乌斯发现100多件呈文要求佳奖杀死伽尔巴和庇索的巨大功绩。

[62] 这些体弱多病者是日耳曼人，他们受尼禄派遣前往亚历山大里亚，一路颠簸，导致身体状况恶化，后来他们又从那里返回意大利。

[63] 在罗马广场；参见《神圣的奥古斯都传》，LVII.此处 。据普鲁塔克说，奥托得到伽尔巴的头后，喊道：“这是不值一提的，朋友们，请把庇索的头拿来给我看看！”

[64] 《伊利亚特》，5，254；《奥德修记》，21，426。杨宪益译：“看来我还有些力气”。

[65] 费伦提乌姆是南部伊特拉里亚城市。看来，有许多伊特拉里亚出身的罗马骑士都自命为伊特拉里亚国王们的后裔。贺拉斯就是这样尊称玛塞纳斯的；参见贺拉斯：《颂歌》，III.29，1。

[66] 他的父亲鲁奇乌斯·奥托继伽尔巴之后任34年执政官，参见《伽尔巴传》，VI 。

[67] 关于卡米路斯暴动，参见《神圣的克劳狄传》XIII 和XXXV.此处 。

[68] 苏维托尼马斯没有详述反对克劳狄阴谋中的这一计划；参见《克劳狄传》XIII 。

[69] 也就是出身于最富有的骑士之家。

[70] 战袍（sagum），因此这种动作被称作sagatio。关于这种动作马提阿尔也提到过（1，3，8）。

[71] 犯有贪污罪的元老应当被逐出元老院；参见《神圣的朱里乌斯传》，XLIII.此处 。

[72] 据塔西佗（《编年史》，13,45—46）的说法，奥托勾引克里斯皮努斯的妻子波贝娅·萨宾娜，由姘居关系很快成为正式夫妇。后来他故意让她跟尼禄幽会，以便加强自己同尼禄的亲密关系，结果适得其反。

[73] 据普鲁塔克（《伽尔巴传》，XX ）的说法，奥托被派往路西塔尼亚是由于塞内加的说情。

[74] 塔西佗和普鲁塔克说这个占星者的名字叫托勒迈乌斯。——英译者

[75] 塔西佗说，奥托给卫队每个士兵100塞斯特尔提乌斯。参见《历史》，1，24。

[76] 按普鲁塔克和塔西佗的说法，最初参与阴谋的人是奥托的获释奴欧诺马斯图斯和两名近卫军士兵维图里乌斯和巴尔比乌斯。“两名士兵着手把帝国转交给另一个人，而且果真做到了。”（塔西佗：《历史》，I，25）。

[77] 收养庇索和杀死伽尔巴之间的5天时间。——英译者

[78] 罗马广场上的镀金里程柱是奥古斯都于公元前20年建立的，被认为是条条罗马大道的起点。柱上刻有帝国境内最重要城市名字和到达这些城市的距离，柱基至今犹存。

[79] 关于伽尔巴献祭，参见《伽尔巴传》，XIX 。

[80] 据塔西佗说，在镀金里程柱旁只有23名士兵等候奥托，路上有同样多的人加入进来；参见《历史》，I，27。

[81] “这句民间俗语说的是那些专干力所不能及之事者”（参见狄奥·卡西乌斯，64，7）；对比西塞罗：《致阿提库斯》，2，16。——英译者

[82] 塔西佗说，奥托给维特里乌斯金钱、恩惠和任何一个可以过放荡生活的幽静地方。维特里乌斯也向奥托提出了类似的建议。后来，他们逐渐开始互相谩骂和互相攻击对方放荡的卑鄙行为。

[83] 运往奥斯提亚。据普鲁塔克（《奥托传》，3 ）和塔西佗（《历史》，1，80）的说法，奥托派近卫军副将克里斯皮努斯把第十七大队（非近卫军大队）从奥斯提亚运回罗马。克里斯皮努斯开始装载带走的武器，这个大队发现有变，突然哗变，并从奥斯提亚来到罗马。看来，苏维托尼乌斯把奥斯提亚的第十七大队的军营同罗马的近卫军军营搞混淆了。他把这一次暴动归于近卫军，并说是在罗马发生的。此外，普鲁塔克和塔西佗没有谈到船和水手，只谈到大车。

[84] 战神马尔斯的神盾共12块，三月份从马尔斯神庙中取出来，萨利祭司在神圣游行的行列中手拿这种盾牌走过街道，此时从事各种活动都认为是不吉利的。参见奥维德：《岁时记》iii.393。——英译者

[85] 库柏勒（Cybele），号称大母神或众神之母，3月24日至30日为其庆节。——英译者

[86] 冥王的一个名字。

[87] 塔西佗说，这个“卡斯托尔（和波吕克斯）的地方”距克列蒙那城12罗里；参见《历史》，2，24。

[88] 据塔西佗（《历史》，2，42）说，在贝特里亚库姆附近的战役前夕，奥托军中传出一个假消息，仿佛维特里乌斯的军队叛离了

自己的皇帝。奥托方面的士兵出来向敌人欢呼，结果遭到进攻。

[89] 狄奥·卡西乌斯（64，13）通过奥托之口说出这样一句话："一个人为大家而死，要比许多人为一人而死更符合大义!"

[90] 他的兄弟是萨尔维乌斯·提提阿努斯；参见本传I 。他的侄子是萨尔维乌斯·科切亚努斯，关于此人之死，参见《图密善传》，X.此处 。他给后者留下遗言：任何时候都不要忘记奥托是他的伯父，可也不要把这件事过分挂在心上。

[91] 奥托死于69年4月17日。普鲁塔克看到过他在布里克塞拉的简朴陵墓，上有铭文："马尔库斯·奥托千古"。

[92] 阿波里吉尼人（Aborigines）是传说中的古意大利部落，和埃涅阿斯有过同盟关系。法乌努斯被认为是萨图尔努斯之后的这个部落第三代国王。至于维特里娅女神史料中没有其他证据。

[93] 关于维特里亚殖民地，李维（5，29）也曾提到过。

[94] 第二次萨莫奈战争（公元前327—前304年），或第三次萨莫奈战争（公元前298—前290年），当时罗马人曾进人阿普里亚。

[95] 公元17年克文图斯失去元老头衔；参见塔西佗：《编年史》,2，48。

[96] 参见《盖乌斯·卡里古拉传》，XIV.此处 。

[97] 鲁基乌斯·维特里乌斯任43,47，50年执政官，48年监察官。

[98] 参见《神圣的克劳狄传》，XXIX.此处 。

[99] 尼禄的第三房妻子。

[100] 那尔奇苏斯和巴拉斯均是获释奴；关于供奉在家神拉莱斯中间，参见《神圣的奥古斯都传》，VII 。

[101] 参见《神圣的克劳狄传》，XXI.此处 。

[102] 塞斯提里娅是个具有古风的女人。她的儿子在给她的信中自称日耳曼尼库斯，她收到这封信时，宣布说："我的儿子叫维特里乌斯；不叫日耳曼尼库斯!"参见塔西佗：《历史》，2，64。

[103] 参见《提比略传》，XLIII.此处 。

[104] 参见《尼禄传》，XII.此处 和XXI 。

[105] 后来培特洛尼娅跟维特里乌斯离婚，改嫁多拉贝拉。多拉贝拉一心想让伽尔巴收为养子。维特里乌斯当上皇帝后，处死了多拉贝拉；参见塔西佗：《历史》，2，64。关于维特里乌斯之子日耳曼尼库斯的命运，参见本传XVIII 。关于他女儿的情况，参见《神圣的韦伯芗传》，XIV 。

[106] 参见《卡里古拉传》，LV.2及注 。

[107] 维特里乌斯于68年12 月初到达日耳曼尼亚，叛乱是在69年1月初发生的。维特里乌斯的司令部在阿格里皮纳殖民地，今之科隆。

[108] 关于上日耳曼行省的军队，参见《伽尔巴传》,XVI 。

[109] 维恩纳，高卢南部一城镇，位于罗纳河上，今法国维恩。

[110] 参见本传XVIII的解释 。

[111] 背叛伽尔巴拥立奥托。

[112] 今天的科隆。——英译者

[113] 比读塔西佗关于维特里乌斯行军的描述，参见《历史》，2，62。另据《历史》，2，68记载在提奇努姆的狂饮过程中，军团和辅助军队几乎酿成厮杀。又据《历史》2，70记载，维特里乌斯是在

贝特里亚库姆战役约40天后参观该地的，当时那里仍然武器狼藉，烂尸遍地。

[114] 据塔西佗（《历史》，2，89）的说法，维特里乌斯接受廷臣的建议，在进城时脱掉军大衣，改穿元老托迦，他不愿意把自己打扮成罗马的征服者。

[115] 公元前390年6月18日，罗马人在阿里亚被高卢人打得大败，这一天称阿里亚灾难日，罗马人认为在这一天从事各种国事都是不吉利的。

[116] 由于皇帝不断更换，三名皇帝各自任命自己的亲信掌权，所以69年12个月共更换15名执政官。

[117] Dominicus（Liber）是用于尼禄作品集的名字。——英译者

[118] 醋水（posca）是一种常见的民间饮料。

[119] 在维特里乌斯统治的短短几个月内，用于大吃大喝的费用竟达9亿塞斯特尔提乌斯。

[120] 普林尼说，维特里乌斯的盘子价值百万塞斯特尔提乌斯。为了制造这个盘子，只好修一座露天熔炉。盘子是用银子铸成的，最初保存在神庙中，后来存入哈德良金库；参见《自然史》35，46，163。

[121] 也就是从罗马帝国的东部边界到西部边界。——英译者

[122] 原文vernaculus，来自verna（家生奴）。马提阿尔（10，3，1和1，41，2）用这两个词时，意指"说笑话打诨之人。"本文将vernaculus同mathematicus（占星者）连用，以及下文只讲占星术士，似乎暗示他们的说笑里含有关于这位皇帝的预言。

[123] 迦勒底人（Chaldaei）是古代广为流传的给占星术士和巫师的绰号。

[124] 卡狄人（Chatti）是日耳曼人的一个部落。关于日耳曼妇女的先见之明，塔西佗也有描写，参见《日耳曼尼亚志》，8。

[125] 敌人从海上进攻，也就是从坎佩尼亚。在那里美西亚舰队和沿海城市倒向韦伯芗。维特里乌斯先派克劳狄乌斯·朱里安努斯率一批角斗士前去进攻敌人。朱里安努斯背叛后，他又派自己的兄弟鲁基乌斯·维特里乌斯前去抵抗。

[126] 维特里乌斯希望萨宾努斯同韦伯芗暗斗。他们在阿波罗神殿签订协议。证人是尼禄时代的两名执政官科鲁维乌斯·卢佛斯和西利乌斯·意大利库斯。前者是历史家，后者是诗人，参见塔西佗：《历史》，3，65。

[127] 参见塔西佗：《历史》，3，71。

[128] 这是他愿意放弃对人民的生杀大权的一种姿态；参见塔西佗：《历史》，3，68。——英译者

[129] 维特里乌斯想逃往坎佩尼亚，因为他的兄弟正在那里作战。

[130] 一名大队长朱里乌斯·普拉奇都斯活捉了维特里乌斯。

[131] 在他所讲的话中只有一句表明他的精神还不是卑鄙的，因为当一名司令官侮辱他的时候，他回答说："要知道我曾是你的皇帝。"（塔西佗：《历史》，3，85。）

[132] 格马尼埃，号称"哭梯"，这是从卡庇托尔通向第伯河的斜坡，沿着这个斜坡，罗马人常用钩子把被杀者的尸体拖进第伯河。

[133] 维特里乌斯死于69年12月20日。

[134] 参见本传IX；预言仍以gallus一词的两种含义，即"公鸡"和"高卢人"为基础。托洛萨（Tolosa）系高卢南部一城市。

第八卷 神圣的韦伯芗传、神圣的提图斯传、图密善传

神圣的韦伯芗[注]传

I. 经过暴乱和三名皇帝连续暴死之后，弗拉维家族终于控制了长期动乱的帝国，并使之趋于稳定。这个家族虽不出名，也不供祖先肖像[注]，但无愧于我们的国家，尽管人们普遍认为贪婪残忍的图密善理应受到惩罚。

提图斯·弗拉维乌斯·培特罗是列阿特城人，在内战中是庞培方面的百夫长或超期服役的老兵，法萨卢战役后逃回家中，后来获得了赦免和退伍优待，并开始从事收集钱币的买卖。他的儿子萨宾努斯没有当过兵（不过有些人说他曾当过一级百夫长，另一些人说他因身体不佳在当步兵大队长时退伍的），但曾在亚细亚负责征收1/40的国税[注]。那里后来还可以见到亚细亚城市为纪念他而树立的塑像，上面的题词是："献给廉正的收税人。"[注]后来，他在赫尔维提人地区放高利贷[注]，并在那里逝世，留下妻子维斯帕西娅·波拉和两个儿子。大儿子撒比努斯后来成了罗马市长，小儿子韦伯芗当上了皇帝。波拉出身于努尔细亚的名门望族。她的父亲维斯帕西乌斯·波里奥三次任军团司令官和营地长官。[注]她的一个兄弟是大法官衔的元老。从努尔细亚到斯波列提乌姆途中第六里程碑附近的一座山顶上，有个地方叫维斯帕西埃。在那里，维斯帕西乌斯家族的许多纪念碑至今犹存。[注]这有力地证明了这个家族的古老和光荣。我不否认，有些人曾经说过，培特罗的父亲出生在波河以北地区，做过包工头，招收每年定期从温布利亚

到萨宾地区来打短工的人，让他们在这里耕种土地，但是后来在列阿特城定居下来，并在那里娶了妻子。关于这一点，尽管我作了一切努力，却未能找到任何证据。

II. 克文图斯·苏尔比基乌斯·卡麦里努斯和盖乌斯·波贝乌斯·萨宾努斯任执政官之年，奥古斯都逝世前5年的11月17日（9A.D.）的晚上，韦伯芗出生在萨宾地区列阿特附近的一个名叫法那克里那的小城镇。他是由祖母特尔杜拉在科萨[注]附近的田园中扶养成人的。因此他当上了皇帝之后，仍然常去看望自己的故居。他让自己的别墅保持原貌，因为他不愿失去业已看惯的任何东西。他怀念祖母，每逢宗教节日，他总是用她留下的小银杯饮酒。

虽然他的兄弟已取得了宽边元老服装[注]，但他在接受成人托加之后长时间不愿穿这种元老服。最后，只有他的母亲才使他接受了这种服装，然而她是通过训斥催逼他这样做的，不是通过恳求和父母的权威。她经常骂他，说他成了自己兄弟的马前卒。[注]

他曾在色雷斯任军团司令官，曾作为财务官通过抽签被派往克里特和昔勒尼行省[注]，曾先后竞选营造官和大法官，在当选前一官职之前，曾遭到一次失败，后也仅以第六名当选（38A.D.），[注]但是在争取后一官职时，第一次竞选便取得了成功，并名列前茅。在任大法官时（39A.D.），他不放过讨好盖乌斯的机会，那时盖乌斯同元老院之间关系不好。例如他请求举行一次特别赛会以庆祝这位皇帝在日耳曼的胜利[注]。他还曾建议对阴谋者[注]加重惩罚，除了其他惩处外，他建议对阴谋者的尸体不予埋葬。他还当着元老们的面感谢皇帝赐给他参加午宴的荣誉。

III. 与此同时，他与弗拉维娅·多密提拉结婚。这位女人原是一名出身于阿非利加行省萨布拉塔的罗马骑士斯塔提里乌斯·卡贝拉的情妇。起初她只有拉丁公民权，但是后来，由于她父亲的申辩，在一次公断法庭上被宣布为自由人之女和罗马公民。她的父亲弗拉维乌斯·利贝拉里斯出生于弗伦提·乌姆，仅作过财务官的秘书。韦伯芗同她共生3个孩子：提图斯、图密善和多密提拉。他的妻子和女儿都死在他之

前，他失去她们时还是一名普通公民。妻子死后，他重新同从前的情妇采尼丝同居。采尼丝是安东尼娅[注]的获释奴和誊写员，甚至做了皇帝后，他还几乎把她当作合法妻子对待。

IV. 在克劳狄统治时期，由于那尔奇苏斯[注]的帮忙，他被派往日耳曼任军团副将，后来从那里转战不列颠。在不列颠同敌人进行了30次战斗，征服了2个强悍部落，20多个城镇和不列颠附近的维克提斯岛[注]。在这些战争中，有时他归执政官级的总督奥鲁斯·普劳提乌斯统辖，有时直接归克劳狄本人指挥。因上述战功，他荣获凯旋服饰。此后不久，他又获得两个祭司职务[注]。最后，他担任了执政官，但只是那年的最后两个月（51A.D.）。[注]此后直到担任代行执政官之前这段时间，他一直过着悠闲和隐居的生活，他惧怕阿格里皮娜，因为她在儿子面前仍有很大影响，并仇视那尔奇苏斯的朋友，甚至在那尔奇苏斯死后也如此。

通过抽签，他当选为阿非利加总督（63 A.D.），在这里他清廉公正，享有很高声望[注]，只有一次除外，那时正值哈德鲁米图姆人起义，他们向他身上扔萝卜。确凿的事实是，当他离任返回罗马时，并未变富。鉴于债主对他的信任几乎丧失殆尽，他不得不把全部地产抵押给自己的兄弟，然而为了挣钱维持自己的地位，他只好屈尊从事贩骡贸易[注]，因此，世人称他为“骡贩子”。据说，他从一名青年人手中受贿20万塞斯特尔提乌斯，不顾自己父亲的意志，给这个青年人谋取一件元老服。为此受到了严厉谴责。

在伴随尼禄漫游希腊期间，他惹下了弥天大祸，因为皇帝唱歌时，他不断地出出进进，即便在场，也总是打瞌睡。结果他遭到驱逐，不仅不得伴随皇帝左右，还不得觐见皇帝[注]。他退居到一个偏僻小镇过隐居生活，而且为自己生命提心吊胆，这种局面一直持续到他突然取得一个行省和一支军队。

在整个东方流传着一个古老而坚定的信念，即命运注定：那个时候从犹太来的人必将统治世界。后来的事件表明，这个预言里指的是

罗马皇帝[注]。可是犹太人却认为指的他们自己，因此，他们举行暴动，杀死了他们的总督，赶跑了从叙利亚前来援救的执政官级副将，并夺取了一面罗马鹰旗。为了镇压这次起义，需要大量军队和一名有胆量的统帅，这个人选必须不仅胜任指挥这么大的一支军队，而且不会拥兵跋扈。韦伯芗被选中了。既因为他是一名久经磨炼的勤奋之士，也因为他是一名不必担心之人，因为他本人和他的家族都不算显赫。他给犹太驻军增补2个军团、8个骑兵大队和10个步兵大队[注]，提拔自己的长子为副将。他一到这个行省，便得到了邻近行省的好感。因为他立即整顿军纪，并非常勇敢地打了两仗。在围攻一个要塞[注]时，他的膝盖被石头打伤，好几支箭射穿了他的盾牌。

V. 尼禄和伽尔巴死后，奥托和维特里乌斯进行争夺王位的战争时，韦伯芗开始想当皇帝。由于出现过下列一些奇兆，所以他其实早已怀有这种野心：

在罗马郊外，弗拉维家族的地产上，有一株献给马尔斯神的老橡树。维斯帕西娅三次生育时，每次橡树干都突然长出新枝，明显地预示了每个婴儿的未来。第一枝长得很柔弱，不久便干枯了。这次生的女孩正是这种情形，一年不到，便死掉了； 第二枝长得又壮又长，象征着巨大的成功，然而第三枝更似一棵树。因此，据说他的父亲萨宾努斯由于又受到占卜的鼓舞，向自己的母亲说，她已经有了一个将来能当上皇帝的孙儿。可是他的母亲只是报以哈哈大笑，她感到莫明其妙，为什么她自己还头脑清楚，儿子却在胡言乱语。

后来，在韦伯芗当营造官时，盖乌斯·恺撒对他不关心街道的清洁卫生十分恼怒，命令士兵往他的元老托加前襟里堆泥土。于是，有些人便把这事解释成预兆。他们说，总有一天，由于某种国内动乱，国家将被蹂躏，被抛弃，但是它将受到韦伯芗的保护，就像泥土堆进他的怀抱一样。

有一次，当他正在吃早饭时，一只野狗从十字路口给他叼来一只人手，并扔在他餐桌底下。[注] 另一次，他正在吃饭，一头犁地的牛挣脱牛轭，闯入餐厅。仆人们一哄而散，突然，牛四肢瘫软，跌倒斜倚

在桌旁的韦伯芗脚旁，在他面前弯下脖子。又，他祖父地产上的一棵柏树，并未遭到狂风袭击，却连根拔起。第二天，这棵倾倒的柏树不仅重新立起来，而且更加郁郁葱葱，挺拔茁壮。

在希腊，他梦见，一俟尼禄的牙齿被拔掉，他和他的家族就要开始交好运。第二天，果真一个医生走进大厅，给他看刚刚拔出的牙齿。

在犹太，他向卡尔梅尔神请求神谕[注]时，谶语使他受到鼓舞：不管他有什么计划和愿望，它们又是多么大胆，神谕保证它们必将实现。他的一个出身贵族的俘虏，名叫约瑟普斯，在被戴上脚镣时，斩钉截铁地说自己将被日后成为皇帝的这同一个人释放。从罗马也曾传来过一个带有预兆的消息，说尼禄死前不久在梦中受到劝告，要他把至尊至大的朱庇特的神车从其所在的神殿运到韦伯芗家中去，然后再从那里运往大竞技场；又，时过不久，当伽尔巴去参加选举他为第二次执政官时，神圣朱里乌斯的塑像自动面向东方；[注]在贝特里亚库姆战役开始之前，大家看到两只鹰的厮斗。一只鹰斗败后，从日出方向突然飞来第三只鹰，又把胜利者赶跑了。

VI.虽然自己的士兵已做好了准备，甚至跃跃欲试，但是身居遥远地区的他在不了解士兵突然表示支持之前，没有采取任何行动。

驻扎在美西亚的军队共3个军团，其中2000人受遣支援奥托。路上，他们听说奥托已被打败自杀，但是仍然继续行军到阿奎利亚，因为他们不相信这种传闻。在那里，他们利用时局的这种混乱状态，大肆进行各种抢劫活动。后来，他们因担心如果返回原地，必须作出交代和接受惩罚，于是决定选择拥立一名新皇帝，他们说西班牙军队已经拥立伽尔巴为皇帝，近卫军拥立奥托为皇帝，日耳曼军队拥立维特里乌斯为皇帝，自己没有什么不如其他军队的。[注]因此，他们开列了所有执政官级的行省总督的名字，也不管他们在什么地方服役。由于其他的人选因种种原因一一被他们否决了，又由于在尼禄临死之前才从叙利亚调来美西亚的第三军团某些士兵高度赞扬韦伯芗，于是他们一致同意拥立韦伯芗，并立即把他的名字写在所有军旗上。然而，当

时他们的行动受到阻止，并暂时恢复了服从。但是，他们举动的消息传开了，埃及总督提比略·亚历山大首先于7月1日让自己的军团宣誓效忠于韦伯芗，这一天后来成了他的即位纪念日。接着，驻犹太的军队也于7月11日向他本人宣誓。[注]

事变的进程被下列因素大大推动起来。已故奥托给韦伯芗一封信的副本（不知这封信是真的，还是伪造的）被传阅开来，奥托的最后恳求是要韦伯芗替他报仇，并期望韦伯芗拯救国家。同时，流言四起，仿佛维特里乌斯打算胜利后调换军团的冬营地，把驻扎在日耳曼的军团调到比较安全平静的东方。最后，行省总督中有个叫李锡尼乌斯·穆奇阿努斯的人，他放弃了至此仍很明显的嫉妒心和敌意，答应把叙利亚军队交给韦伯芗。在诸国国王中，帕提亚国王沃洛盖苏斯答应给韦伯芗4万名弓箭手[注]。

VII. 内战就这样开始了。韦伯芗先派将军们率领部队进军意大利，他亲自跨海占领亚历山大里亚，以控制通向埃及的咽喉地[注]。他撇开随从，只身走进塞拉皮斯神庙，试图通过占卜看看自己的权力是否巩固。在向神作长时间的祈祷之后，他转过身来，恍惚看见他的获释奴巴西里德斯像往常一样给他送上圣橄榄枝、花冠和糕饼，但他心里明白，巴西里德斯远在外地，因患风湿症几乎不能行走，而且即使在身边也不会有人让他进来。不久，信使传来消息：维特里乌斯的军队在克列蒙那被击溃，本人也在罗马被杀。

可是，韦伯芗还缺少权威和一定的尊严，也就是说，当时他还是一名被出人意料地新扶上台的皇帝，但是这两者很快也得到了。一天，当他坐在中军帐前时，有两个人同时走到他跟前，其中一人是瞎子，另一人是瘸子。他们请求他照塞拉皮斯神在梦中许诺他们的那样，帮助他们恢复健康，因为神曾宣布，如果韦伯芗向瞎子眼睛上吐唾液，眼睛就会重见光明； 如果他用脚跟接触瘸子的大腿，大腿就会强壮起来。他对自己的成功不抱任何希望，甚至连尝试一下都不敢。但在朋友们的鼓励下，他终于当众公开试验了这两件事，结果都很成功。[注] 在同一期间，在阿尔卡底亚的特盖亚的一个祭祀地，按照预言者的指示，挖出一些古制花瓶，瓶上有一画像颇似韦伯芗。

VIII. 韦伯芗在这样的吉兆之下，带着如此巨大的荣誉返回罗马。在庆祝对犹太人的胜利之后，他第八次出任执政官（70A.D.，71A.D.，72A.D.，74A.D.，75A.D.，76A.D.，77A.D.，79A.D.）。他还担任了监察官[注]。在其统治的全部时间里，他认为首先应当使动荡不宁和几乎被颠覆的国家安定下来，然后再使之繁荣昌盛，此外再没有什么比这更重要的了。

军队到了放纵不羁，胡作非为的程度，一部分军队由于胜利趾高气扬，专横跋扈，另一部分军队则因可耻的失败痛心疾首，怨气冲天。行省、自治市和某些王国也处在内部对抗的状态。因此，他遣散和处死许多维特里乌斯的士兵，对立过战功的士兵，他也不过分恩赐，甚至迟迟不发规定的赏银。他不放过整顿军队的任何机会。一个青年人浑身散发香水气味前来感谢皇帝对他的任命，韦伯芗轻蔑地转过头，严肃地责备道："你最好散发大蒜味!"于是，他取消了任命。水兵们经常徒步往返于奥斯提亚与罗马或普特俄利与罗马之间[注]，他们要求拨给他们买靴子的钱。韦伯芗似乎很少不作答复便放过他们，他命令，从此以后他们必须赤脚走路。从那时起，他们果然照办了。

他取消亚该亚、吕西亚、罗德斯、拜占廷和萨摩斯的自由，同时他还把迄今由国王统治的色雷斯的[注]西里西亚和科马根尼变为行省。由于蛮族的不断入侵，他给卡巴多西亚增派了军团，并给那里指定了一名执政官级的总督以代替一名罗马骑士。

由于从前的大火和断壁残垣，首都变得丑陋不堪。如果地产主对空地不加利用，他允许任何人占用和在上面建筑房屋。他亲自开始重建卡庇托尔[注]，第一个动手清除瓦砾残骸，用自己的肩膀[注]把垃圾背走。他着手恢复与神庙一起被毁的3000铜表，遍查副本。这是最珍贵、最古老的帝国档案，包括了几乎从罗马建城起的有关同盟、条约和授予个人特权的所有元老院决定以及平民决议。

IX. 他还着手一些新建工程：市心广场附近的和平之神庙，凯里乌斯山上献给神圣克劳狄的神庙，后者由阿格里皮娜开始建筑，但几

乎被尼禄完全毁掉了。最后，还有罗马市中心的大圆形竞技场[注]，正如他所打听到的，这一设计早在奥古斯都时期就已经确定。

由于各种各样的死亡，两个高等级的人数减少了，同时由于长期遭受贬抑，他们的地位也下降了。他清查了这两个等级，补充了他们的人数。他重新登记元老和骑士，清除最腐败的分子，并将意大利人和行省居民中最有威望的人遴选出来。为了让人们知道这两个等级的差别主要是在尊严方面，而不是在特权方面，他在一造是元老另一造是骑士的一次诉讼中这样宣布："不可以对元老出言不逊，但是以辱骂回击他们的辱骂合情合法。"[注]

X. 诉讼案件到处都极度地增加：由于法庭审判曾长期中断[注]，旧案悬而未决；又，由于时局动荡，新案也多了起来。对此，他通过抽签办法选定一批特派员，责成他们向受害者归还战争期间被侵夺的财产，优先审理属于百人法庭[注]的案件，并尽快了给它们，因为如果通过正常诉讼程序争讼人的寿命显然不够用。

XI. 奢侈和淫荡之风无法阻止、大肆蔓延。因此，他让元老院公布命令，凡与他人奴隶私通之女人，本人亦被视为奴隶；高利贷者借钱给尚未脱离父权的儿子，任何时候都不得逼其偿还，甚至其父死后，亦不得逼债。[注]

XII. 从初当皇帝之日起直至逝世，他在其他事情上也表现出平易近人和谦逊。他从不掩饰自己出身卑微，甚至经常炫耀。的确，当有人企图把弗拉维氏族的起源追溯到列阿特的建立者和赫库利斯的一个伴侣（此人的坟墓至令仍然竖立在萨拉里亚大道旁）时，他对他们的苦心付之一笑。他一点不想露脸出风头，在举行凯旋式的那天，被缓慢而累人的游行弄得精疲力竭的他忍不住说："我活该受这份罪。我的祖先应该得到凯旋式，好像我自己也就可以想望它似的。一个老头子贪图凯旋式真是傻相!"直到后来很久他才接受了保民官的权力[注]和祖国之父的头衔。早在内战期间，他废除了对早上谒见者的搜身作法。[注]

XIII. 面对朋友的言语冲撞，律师的出言尖刻和哲学家的放肆，韦伯芗都能处之泰然。李锡尼乌斯·穆奇阿努斯[注]是一个有名的色鬼，他仗恃自己的功劳对韦伯芗相当放肆，可是韦伯芗从不当着大家的面斥责他，只当着双方共同的朋友在场时埋怨了他几句，最后还说："我毕竟是个男子汉呀!"[注] 萨尔维乌斯·利贝拉里斯在为一名富豪辩护时大胆地说："就说希巴尔库斯有1亿塞斯特尔提乌斯，这同皇帝有何相干？"韦伯芗亲口称赞了他。一个被流放的犬儒派人物德米特里乌斯在外地同他相遇，非但不想起立或向他问候，反而对他破口大骂，可是韦伯芗也只说，这是犬的狂吠。

XIV. 他对别人的侮辱和敌视从不耿耿于怀，也不存心报复。他为自己的对手维特里乌斯的女儿找了一个非常出色的丈夫，甚至还给她置办嫁妆和建造家屋。在尼禄统治时期，当他进宫遭到禁止时，他惶恐地问道："我该怎么办？我该往哪里去？"一个门监把他推出宫门，说道："到阎罗殿去!"[注] 后来，当此人请求他宽恕时，他的愤怒也只是几乎一字不差地重述了此人当初对他说过的话。怀疑和担心任何时候都没有促使他进行镇压。朋友们劝他提防梅提乌斯·庞普西阿努斯，因为据传闻，他有一张皇帝星象图。他反而提拔此人任执政官，并肯定此人总有一天会想起这一恩德的。

XV. 除非因为他不在场[注]或不知道，不然就是因为受人所骗，此外我们从未听说哪一个无辜的人被他惩罚。虽然当他从叙利亚返回罗马时，赫尔维狄乌斯·普里斯库斯是唯一把他作为普通人"韦伯芗"向他致意的，此外，在自己的大法官文告中他也不突出皇帝，甚至根本不提皇帝，但是韦伯芗从未对他发过火，只是当此人过分贬低了他的皇帝身份把他当成一个庶人责骂时，他才动怒了。即使在这个案件中，韦伯芗尽管流放了他，接着又命令处死他，但仍想尽力救他。他派出信使召回执行者，若不是得到谎报说赫尔维狄乌斯已死，他很可能把他救了。他真的从没有因处死别人而感到高兴，相反，甚至曾为一些被处死的人哭泣。

XVI. 他理应受到谴责的唯一缺点是贪财。例如，他不满足于恢复伽尔巴时期已废除的赋税[注]，还规定了新的沉重税负，行省居民缴纳

贡赋的数量也增加了，有些省贡赋甚至成倍翻番。他还经营连普通人都感到羞耻的买卖，他囤积商品只是为了以后提价出售。他毫不犹豫地向竞选者卖官鬻爵[注]。对在押候审犯，不管无罪还是有罪，只要他们肯出钱，他便一律开释。人们认为，他总是故意地不断提拔那些贪婪的官员升任更高的职位，先让他们发财致富，然后再处罚他们。有一种普遍说法：韦伯芗利用他们犹如海绵，干的让它潮湿，湿的挤出水来。

有些人说，他是天性贪婪。他的一个老牧奴曾责骂过他的这种品质。这个牧人恳求刚登基的韦伯芗皇帝给他自由，然而他要求他出钱买自由。牧人骂道："狐狸只换毛，不改天性。"[注] 相反，另一些人认为，由于国库和皇帝金库空虚，他不得不征收苛捐杂税和进行敲诈勒索。可以证明这一点的是：早在他统治之初，他就宣布过，为了让国家挺立起来，他需要400亿塞斯特尔提乌斯。看来，后一种观点更接近于真实，因为他很好地利用了那些不义之财。

XVII. 他对各个阶层都很慷慨。他给元老补足财产定额[注]，给不富裕的执政官级官员每年50万塞斯特尔提乌斯的津贴。他把帝国境内遭受地震或火灾的许多城市建设得更加壮观。他特别爱惜天才和关心艺术。

XVIII. 他首创给拉丁文和希腊文修辞学教师每人每年10万塞斯特尔提乌斯的薪水，由皇帝金库支付。他给杰出的诗人和艺术家，例如科斯的维纳斯像和巨像的复制者以巨额的奖赏。[注] 一个机械师答应以较少的花费将一批圆柱运到卡庇托尔山上，韦伯芗嘉奖了这项发明，但是拒绝实行这项建议，他说："请允许我养活我可怜的平民吧!"

XIX. 在娱乐方面，他修建了马尔采鲁斯剧场的新舞台，甚至恢复了旧的演出。[注] 他赠给悲剧演员阿贝莱40万塞斯特尔提乌斯，赠给竖琴演奏家特尔普努斯和狄奥多鲁斯各20万，另一些演员各10万，最少者也有4万。此外，他颁发了大量的金冠。他还经常举办正式的豪华宴会，以支持食品商。在萨图尔那里亚节，他向男人赠送礼物，而在3月1日他向妇女赠送礼物。[注]

但是，即使这样，也难以消除他昔日贪财的恶名。亚历山大里亚人仍还称他为“咸鱼商”[注]，他们从前的一个以吝啬出名的国王也有这样的一个绰号。在他的葬礼上，笑剧演员法沃尔戴着他的假面具，按往常习惯模仿死者生前的动作和语言，高声询问皇帝的代理人，葬礼游行花了多少钱。听到的答复是：“1000万塞斯特尔提乌斯。”[注] 法沃尔高呼：“给我10万塞斯特尔提乌斯，我情愿被扔进第伯河!”

XX. 他身材匀称[注]，四肢强健有力，有一付绷紧的面部表情。有一次，韦伯芗要求一个智者拿他开个玩笑，这位智者的回答准确地指出了这种神情：“等你放松了，我再说个笑话!”他身体很健康，虽然并不特别保养，他只在浴场[注]按摩自己的喉头和身体其他部位若干次，每月节食一天。

XXI. 他的生活方式大抵这样：在他统治期间，始终起得很早，实际上，天还没有放亮。然后，他阅读各级官员的信件和报告，之后再让朋友们进来，一边接受他们的问候，一边穿鞋穿衣。当日常公事处理完毕之后，他驱车漫游，然后搂一名妃子小憩。自从凯妮斯死后，他娶了好几个妃子。小憩之后，洗澡、吃午饭。据说，他在这个时间比在其他时间更加宽宏大量，更加和蔼可亲。因此，他的家人都力图在这个时候提出自己的要求。

XXII. 不论是在午宴上，还是在其他场合，他都非常平易近人。许多问题经常在他的玩笑中化为乌有。他是一名讽刺专家，但是过分热衷于滑稽和低级趣味，甚至不避讳脏话。不过他的有些笑话是非常俏皮的。其中有如下一些：前执政官马斯特里乌斯·弗洛鲁斯让他注意，“马车”一词规范的发音是Plaustra，而不是plostra，于是第二天，皇帝在同他打招呼时，称他Flaurus。[注] 一个女人发誓说，她爱皇帝简直爱得要死，于是她把他征服了。韦伯芗把她带进卧室同居。他赠给她40万塞斯特尔提乌斯。当他的总管问他，应把这样大一笔钱记入哪本账上时，他回答说：“那就记在对韦伯芗的火热爱情账上吧!”

XXIII. 他善于恰当地引用希腊诗句，例如他这样描写一个身躯高大样子凶恶的男子：

他走上战场、……跨着大步，

挥舞着他长长的枪。[注]

获释奴凯里鲁斯致富后不愿自己钱财死后按规定纳入皇帝金库，他宣告自己是自由人生的，并更名为拉凯斯。关于这个获释奴，他说：

噢，拉凯斯，拉凯斯，

到你死后，你会重新更名为凯里鲁斯的。[注]

但是，他尤其嘲笑自己不体面的敛财手段，以便通过这些嘲笑消除不满，并把这些事情变成笑谈。

他的一个宠侍为一个人请求管家职务，谎称那人是自己的兄弟。韦伯芗让他等一等，他利用这时间招见那个人，让那个人把许诺给推荐人的金钱给他，然后，他立即采用那个人当了管家。等到那个宠侍重提此事时，韦伯芗说："你再去找一个兄弟吧!你认为是你兄弟的这个人是我的兄弟了。"有一次，在旅途中，赶车夫跳下车来给骡子挂掌，给一名诉讼人提供接近皇帝的机会。韦伯芗问，这种挂掌给他带来多少收入，并坚持从中提取一部分。他的儿子提图斯责备他征收厕所税，他便把首次征得的这种税钱拿到儿子的鼻前让他嗅嗅，问这钱有无臭气。提图斯回答说："不臭。"他说："要知道这是来自粪便的钱啊!"[注] 一名代表报告说，已经通过决议公众集资为他建造一座花费很大的巨像。他命令立即动工，同时伸出一只手掌说道："基座已经现成。"[注] 甚至在极端危险和死亡威胁面前他也没有停止开玩笑。须知那时正有许多征兆出现，例如陵墓[注]的大门突然敞开，天空中出现彗星，对此他说，前一现象同出身奥古斯都家族的优尼娅·卡尔维娜相应，而后一现象则与留长发的帕提亚国王相合。[注] 当他感到死亡临近时，说道："呜呼! 我想我正在成神。"

XXIV. 在第九次担任执政官期间（79 A.D.），他在坎佩尼亚得了轻微热病。他立即返回罗马，然后又转移到库提莱和列阿特附近的庄园。每年韦伯芗都在那里避暑。在这里，热病急剧加重，此外由于滥饮冷水，肚子着了凉。不过，他照旧处理国家大事，甚至躺在床上接见使者。由于突然腹泻，险些晕倒，可是他却说道："皇帝应当站着死。"6月23日，当他挣扎着打算站直身体时，死在搀扶者的怀里，享年69岁1个月零7天（79A.D.）。[注]

XXV. 所有人一致认为，他一贯坚信自己和自己的儿子们是顶着福星生的，虽然密谋连续不断[注]，仍然坚定不移地向元老院表示，不是他的儿子继承他的王位，就根本没有继承人。据说，有一次他梦见巴拉丁皇宫中放着一架天平，一边盘中站着克劳狄和尼禄，另一边盘中站着他本人和他的两个儿子，两边平衡。此梦果然应验，因为前者和后者统治的时间相等，即年数完全相同。[注]

神圣的提图斯传

I. 提图斯继承了父亲的绰号[注]，是一个人们普遍喜欢和爱戴的人物。他有特殊的天才、教养或好运，因而赢得了大家的好感。这对一个在位的皇帝来说很不容易。须知当他是一个普通公民时，甚至在他父亲统治时，他都未能免于公众的谴责，甚至憎恨。

盖乌斯被杀的那个难忘之年的12月30日（41 A.D.）[注]，提图斯出生在"七节楼"[注]附近的一幢简易建筑物的又狭又暗的房间内。这个房间至今犹存，而且对外开放。

II. 他同不列塔尼库斯一起在宫中受教育，并由同一些教师教授同样的课程。有一个故事说，那时克劳狄的一名获释奴那尔奇苏斯请一位相面师[注]为不列塔尼库斯相面。相面师断然宣布，不列塔尼库斯永远不会成为皇帝，但是站在旁边的提图斯却会继承王位。他们两人是那样亲密，据说当不列塔尼库斯喝下致命的饮料后[注]，斜靠身旁的提图斯也尝了这种饮料，此后严重的后遗症一直折磨着他。提图斯忘不了这一切，后来在巴拉丁宫中为他的朋友不列塔尼库斯立一尊金像，此外，还奉献了一尊骑马的象牙雕像。时至今日人们还抬着它参加竞技场游行。当人们首次抬出这个雕像时，提图斯随行在它的后面。

III. 早在少年时代，他的体格和气质就已特别出众，而且随着年龄的增长，这些特点变得越来越明显。虽然他的身材不甚高大，腹部还有点前凸，但是相貌英俊，既威武又和蔼，身体尤其健壮。他有很强的记忆力，几乎对所有的学问都感兴趣，不论文的武的。他精通武艺和骑术。 他能从容不迫、胸有成竹地用拉丁文和希腊文演说和作诗，甚至无须准备。此外，他对音乐也不陌生，说演弹唱，可谓娴熟悦耳。我从许多途径得知，他善于速记，为了消遣和取乐，他同自己

的秘书进行比赛。他能够模仿过目的任何笔迹。他经常宣称，他可以成为赫赫有名的伪造专家。

IV. 他在日耳曼和不列颠担任过军团司令官，由于恭谨勤劳和公正廉洁而享有很高的声誉，正如这两个行省为纪念他所树立的大量塑像和肖像以及刻写的铭文所证明的那样。

脱离军职后，他以律师身份在罗马市心广场为人辩护，目的是为了获得良好的声望，而不是为了作为职业。这期间，他娶阿列奇娜·特尔图拉为妻。此女的父亲虽说是一名罗马骑士，但担任过近卫军长官。后来，提图斯又娶出身豪门的马尔奇娅·弗尔尼拉以代亡妻。弗尔尼拉给他生了一个女儿[注]之后，他同她离了婚。

财务官之后（67 A.D.），他以一个军团的指挥官身份征服了犹太的两个设防坚固的城市塔里卡埃和加马拉。在一次交战中，当胯下的战马被杀后，他跃上另一匹战马，这匹战马的骑手在他身边作战时阵亡了。

V. 不久，伽尔巴登基，成为国家的统治者，提图斯前去祝贺（68 A.D.）。但是，无论他走到哪里，都引起了人们的注意，因为人们以为召他入宫是为了收养他为义子。可是，当他感到一切重新陷入混乱时，返回了原地。[注]途中，他参拜了帕福斯的维纳斯神托所[注]，询问了有关此行的祸福，神谕鼓励他有取得皇权的希望。不久，他真的有了希望。[注]为了征服犹太，他留了下来。在向耶路撒冷发动的最后攻击中[注]，他用12支箭射杀了12名守卫者，在他的女儿出生之日，占领了这座城市。士兵们对他是那样地热爱和忠诚，以致欢呼他为"英白拉多"[注]。当他即将离开这个行省时，士兵一再挽留他，恳求他，甚至以威胁手段要求他或者留下来，或者带他们一起走。提图斯为此受到怀疑，仿佛他想叛离自己的父亲，自己在东方称王。他本人的行动也助长了这种怀疑，因为，当他去亚历山大里亚期间，竟然头戴王冠参加孟斐斯祭祀神牛阿比斯的仪式。在这种祝神仪式中，按古代宗教习惯有这种做法。但是也有一些人对此作了另外的解释。因此，他急忙返回意大利，那时他乘一艘运输船，先在里吉乌姆靠岸，后又停

泊普特俄利，最后从那里全速回到罗马，使人觉得他回这里为了证明有关他的传闻乃是无稽之谈。他的问候使他的父亲感到意外，他说："我回来了，父皇，我回来了!"

VI. 此后，他不断地担任皇帝的同僚和保卫者。他参加父亲的凯旋式，和父亲共任监察官。他还和父亲共掌保民宫的权力（73 A.D.）和7次执政官职（70A.D.，72A.D.，74A.D.，75A.D.，76A.D.，77A.D.，79A.D.）。他把几乎全部政务都承担在自己的肩上。他以父亲的名义口述信函、起草敕令，甚至代替财务官在元老院宣读父亲的演辞。他还担任近卫军长官，在此之前这个职位都由罗马骑士充任。[注] 任这职时他的行为有点专横和暴虐。如果有人引起了他的怀疑，他便秘密地派卫队到剧院或兵营，要求大家惩罚此人，然后立即把他干掉，好像这是在场者一致要求的，这些人中，例如一位前执政官奥路斯·凯奇那。他应邀前来参加宴会，可是，当他刚刚离开餐厅，提图斯便下令把他刺死。不过，这次是迫在眉睫的危险促使他这样做的，因为他破获了凯奇那准备向士兵公开演说的手稿。他通过这种措施虽然保证了自己未来的安全，但同时也招致了空前的仇恨，还从来不曾有过哪位皇帝在登上皇位时像他这样有负众望和违背民意的。

VII. 他不仅残酷，而且还被怀疑生活放荡，因为他同自己的一些最放荡的朋友饮宴到深更半夜。人们怀疑他淫乱，因为他有一群同性恋者和太监，他和女王贝勒妮斯[注] 的关系声名狼藉，当时甚至有人传说他许诺同她结婚。人们还怀疑他贪婪，因为谁都知道他插手父亲审理案件，营私舞弊和谋取贿赂。总之，人们不仅认为，而且公开宣布，提图斯是第二个尼禄。但是，当从他的身上找不到任何瑕疵，相反，却发现了崇高的美德时，这种声名反而对他有利，甚至让他得到了最高的赞誉。

他举办的宴会主要是令人开心而不是奢侈。他所选择的朋友不仅对于他本人而且对于他的后继者都可以依靠和重用。这些人无论对皇帝本人，还是对国家都不可缺少。他立即把贝勒妮斯送出罗马，虽然他们两人都不情愿。尽管他最喜爱的情人中有一些高超的舞女，不久

他们都成了舞台明星，但是他不仅放弃了对她们的绵绵情思，而且绝对不到公共剧场观看她们的表演。

他没有向任何公民勒索过任何东西。像其他人一样，他非常尊重别人的财产。他甚至不接受正当的和习以为常的捐资。但是，在慷慨方面，他并不亚于任何前辈：在奉献大圆形竞技场[注]及其附近突击兴建的公共浴池时，他举办了蔚为壮观、极其盛大的角斗表演（80 A.D.）。他还在原海战赛场[注]举办海战，后来，又在同一地点举办角斗士大比武，一天之内就放出5000只种类不同的野兽。

VIII. 他本性非常善良。按提比略定下的惯例，所有后来的皇帝如果不是他们自己也把同样的优待给予同样公民的话，就不意味着他们承认他们前辈的优待继续有效。提图斯第一个不等别人请求，就通过一道敕令批准从前赏赐的全部特权，而且对于别的要求，他一贯坚持不让任何人大失所望地离开。当他的家人向他进谏，说他许诺得太多难以兑现时，他回答说，不应该让任何人在同自己的皇帝交谈后扫兴而归。有一次，正在用晚餐，他回想这一整天未给任何人做件好事，于是便喊出了这样一句令人难忘和值得称道的话："朋友们，我失去了一天光阴!"

对待全体人民，他总是在一切场合都特别体察。有一次，在准备角斗比赛时，他宣布，不要按他个人的口味，而要按观众的口味举行比赛。而且，他信守自己的诺言：他不拒绝任何请求，甚至鼓励人们提出自己的请求。他公开声明他偏爱色雷斯角斗士[注]，因此他经常通过言语和手势同人不断逗趣儿，然而又不失自己的尊严和公正。为了不致错过爱民的机会，他在自己的浴池洗澡时，有时也让平民同浴。

在他统治期间，出现过一些意外的天灾：在坎佩尼亚，维苏威火山爆发（79 A.D.）；在罗马，大火连续烧了3昼夜，同时还发生了前所未闻的瘟疫（80 A.D.）[注]。在这些大灾大难中，他不仅表现出皇帝的焦虑，而且还表现出盖世无双的父爱，一方面，他颁布敕令安慰人民，另一方面，他拿出自己的钱财进行救济。为了重建坎佩尼亚，他从前执政官中抽签选拔督察官，他还把被维苏威火山夺走生命又无

继承人的那些人的财产用于重建被毁坏的城镇。在罗马大火期间，他没有说话，只是喊道："全部损失都是我的!"他把自己别墅的全部装饰用于修复建筑物和神庙。为了加快工程进度，他委任了几名骑士级的官员。为了解除瘟疫和同疾病作斗争，他采用了占卜和医疗等各种手段，查遍了所有祭祀方法[注]和一切良药。

告密者和他们的教唆者长期恣意妄为是时代的一大弊端。他经常用皮鞭和棍棒在广场惩罚他们。最后，他命人把他们押上大圆形竞技场的舞台，将其中一部分人拍卖为奴[注]，将另一部分人流放到最荒凉的岛屿。为了永远制止类似的图谋，他在其他的规定中禁止援用不同的法律处理同一案件[注]，禁止超过规定年限后争论死者的法律地位[注]。

IX. 为使自己的双手洁净，他宣布接受大祭司的职务[注]。他实现了自己的诺言，从此以后，他再未作任何人死亡的罪魁祸首，也未作合谋者。虽然有时他并不缺少报复的理由，但是他发誓，宁愿自己早死，也不伤害别人。当两名贵族青年被揭发有谋取王位的企图后，提图斯没有惩罚他们，只是警告他们放弃这种企图。他说，皇权是命运赐给的。他答应，如果他们要求别的东西，他将情愿相让。他立即派自己的信使赶到身在远方的一个青年的母亲那里，通知她，她的儿子是安全的，让她不必忧伤。他不仅邀请他们本人赴自己的家宴，而且在第二天的角斗赛会上还特意让他们同自己并肩而坐。当竞技者的武器呈递给他[注]时，他把武器递给他们审查。据说，他还仔细观察了他们两人的星象，并警告说，危险在威胁着他们，但是是在未来的某个时候，危险来自另外一个人。事情果然这样发生了。

虽然他的弟弟从未停止暗算他，甚至几乎公开煽动军队暴动，并打算逃到他们那里去，但是提图斯不仅没有杀死和流放他，反而坚持让他享有从前的荣誉地位，像其统治初期那样，继续宣称他是自己的同僚和继承人。有时提图斯私下挥泪恳求图密善至少能够愿意像从前那样同他相亲相爱。

X. 这时死亡突然降临了，这不仅是对他本人的打击，而且也是对人类的打击。戏剧公演结束时，他对人民痛哭流涕。戏剧公演结束后，他动身前往自己的萨宾地产。他心情忧郁，因为献祭的动物逃跑了，晴空中响起了霹雳。接着在第一停歇地，他的体温升高。再往前行，人们用轿子抬着他。据说，他掀开轿帘，仰望天空，抱怨自己不该糟蹋自己的生命，因为他说，他的所作所为没有值得懊悔的，只有一桩事情除外。这是一件什么样的事情呢？他没有透露，谁都无法猜测。[注] 有些人认为，他回忆了自己同弟媳的隐私。但是多米提娅郑重发誓说，根本没有这回事，如果他们真有什么不正当关系，她也不会矢口否认，相反，她会以此夸耀，正像她愿意吹嘘自己的任何丑事一样。

XI.9月13日（81A.D.），提图斯死于父亲病故的别墅里，当时正值他继承韦伯芗王位之后2年2月又20天，享年43岁。噩耗传开后，万民悲悼，如丧考妣。元老们不待讣告，便麇集元老院议事厅。此时厅门还紧闭着，后来大门终于打开了。他们抒发起对死者的感激之情，对他进行了百般的颂扬。这种情形在提图斯活着的时候和他在场的情况下未曾有过。

图密善传

I. 图密善出生于10月24日（51 A.D.），他父亲当选为执政官，下月即将就职的那一年。他出生的房屋位于罗马城第六区的石榴大街[注]。后来，他把这幢房子变为弗拉维家族的神庙。据说，他的童年和少年时代是在十分贫穷和不名誉中度过的，家中连一件金银餐具都没有；有一个著名的事实，一个大法官级的男子克劳狄乌斯·波里奥（尼禄的一篇题为“独眼龙”的诗就是攻击这个人的）保存着一封图密善的亲笔信，还曾给别人看过几次，图密善在这封信里曾答应同他同床过夜。还有人宣称，他的后继者涅尔瓦也曾诱奸过他。在同维特里乌斯的战争中，他同自己的叔父萨宾努斯和自己手下的一部分军队逃到卡庇托尔避难； 但是当敌人闯进卡庇托尔并放火焚烧神庙时，他藏在守庙人[注]的家里过夜。清晨，他打扮成伊西丝女神的庙祝[注]，夹杂在各种迷信的祭司中间，渡过第伯河，来到自己的一个同窗的母亲家里，身边只剩下一个伙伴。在那里，他隐蔽得很好，尽管追捕者跟踪搜查，也未能发现他。只是在铤而走险取得胜利并被欢呼为恺撒[注]之后，他才就任了具有执政官权力[注]的城市大法官职务，但是这只是名义上的，因为他把全部诉讼事务都交给了自己的一个最亲密的同僚。然而，他肆无忌惮地使用他的全部权力，因此这时就已可预料，将来他会成为一个什么样的人物。只要看看下述情况就知道了。图密善对许多人的妻子有过无礼行为，甚至强娶了埃里乌斯·拉米亚的妻多密提娅·龙吉娜。又，他仅在一天之内竟把首都和外地的20多个职位分给了人，为此韦伯芗曾不止一次地说：“真奇怪，他怎么没有把我的继承人也给指派了!”

II. 为了在权力和荣誉方面同自己的哥哥分庭抗争[注]，他不顾父亲友人们的劝阻，开始了对高卢和日耳曼的毫无必要的远征。[注]

为这件事他受到父亲的申斥。为了让他更好地理解自己的年龄和地位[注]，他被要求跟父亲形影不离。每当韦伯芗和提图斯出现在公共场所，他总是乘坐肩舆跟在父兄的轿子后面。当他们举行战胜犹太人的凯旋式时，他也骑白马[注]跟着他们。此外，他担任的6次执政官职中，只有一次是正式的[注]，而且这次还是因为哥哥的推让和荐举。

他装出一副谦恭的样子，尤其是装出一个诗歌爱好者的样子。他以前既不懂诗歌，后来又藐视并且不愿学习它，然而他竟还在公开场合朗诵诗歌[注]。当帕提亚国王沃洛盖苏斯请求韦伯芗援助他抗击阿兰人，并请求派他的一个儿子担任他们的将军时，图密善竭力争取派他而不是提图斯。可是由于此事不了了之，他又试图通过送礼和许诺的方式诱使东方的其他国王提出同样的请求。

父亲死后，他长期犹豫不决，要不要给士兵发双倍的赏银。[注]他毫不内疚地声言，他被定为帝国政权的共同继承人，但是他父亲的遗嘱被人篡改了。[注]从那时起，他未曾停止过公开地和秘密地策划反哥哥的阴谋。直到提图斯病入膏肓为止；在提图斯尚未咽气时，图密善下令丢着哥哥不管。提图斯死后，图密善除追认他为神之外，不再对他表示任何敬意。不仅如此，他还经常在自己的演说和敕令中含沙射影地贬损死者。

III. 在其统治初期，每天他都习惯于深居简出，除了捕捉苍蝇，并用铁笔刺杀它们之外，他什么事都不做。因此，当有人问道，是否有谁同皇帝在内宫时，维比乌斯·克里斯普斯一针见血地答道："连苍蝇都没有。"其后他尊称自己的妻子多密提娅为奥古斯塔。在他任第二次执政官时，她曾给他生了一个儿子，第二年又生了个女儿。由于妻子爱上了演员帕里斯，[注]他把她休弃了。但是他不能忍受离婚生活，不久又把她召了回来，声称人民要求他这样做。

在对帝国的管理上，有一个时期他表现出前后不一，善行与恶行杂而有之，二者几乎不相上下，但是最后他把善行也变成了恶行。可以认为，这同他的天性是相反的[注]，贫穷使他贪婪，恐惧使他残酷。

IV. 他不仅在大圆形竞技场，而且在赛马场经常举办盛大豪华的表演。在这些地方，除了两马战车和四马战车的通常比赛之外，他还演出两种厮杀，即骑兵厮杀和步兵厮杀，甚至在大圆形竞技场表演海战。此外，他还举办猎兽和夜间打着火把的剑斗士角斗表演，参加者不仅有男人，而且还有女人。[注] 他也经常出席财务官举办的游艺会。这种游艺会一度被取消，这时由他重新恢复起来。同时，他允许人民要求从他本人的学校中再出两对角斗士，并让他们身穿宫廷盛装最后登场。在角斗比赛的全部过程中，他的脚旁总是站着一名身穿红衣，脑袋奇小的小男孩；图密善同他说话很多，有时很严肃。无论如何，人们听见了他曾询问那个孩子是否知道他为什么在任命官吏的最后一天指派麦提乌斯·卢佛斯担任埃及总督。他经常操办几乎用正规舰队的海战。他在第伯河边挖一个人工湖，周围砌上座位。他甚至冒着滂沱大雨观看海战。[注]

他还举办世纪竞技会[注]，但计算年头不是从克劳狄举办的最后一次那年起算，而是从奥古斯都举办的那次，即前一次起算的。在此期间，为了使赛马场的比赛日得以完成百项竞赛，他把每项比赛由7圈减为5圈。

为了崇祀朱庇特·卡庇托林努斯，他还设立了五年竞赛会。竞赛由三项内容组成：音乐比赛、赛马和体操运动，比赛奖品远比今日丰厚。其中还有希腊语和拉丁语演讲比赛[注]，除竖琴弹奏者的比赛外，还有竖琴弹唱者的比赛，包括独奏、独唱和合奏、合唱。[注] 运动场上甚至还有少女赛跑。图密善亲自主持赛会，脚穿凉鞋，身披希腊式的红托加，头戴一顶金冠，上饰朱庇特、朱诺和米涅尔娃的肖像，身边坐着朱庇特的祭司和服装类似的弗拉维家族的祭司，[注] 他们的花冠上均饰有他的肖像。为了崇祀米涅尔娃，他每年都在阿尔班自己的庄园操办五日节[注] 的竞技活动。他为这名女神建立一个祭司团，并用抽签方法从祭司团中选出一些人来主持这种竞技会。他们主持演说和诗歌比赛，还组织精彩的狩猎表演和舞台演出。

他三次向人民赠款，每人300塞斯特尔提乌斯。在七丘节[注]的演出期间，他举办了极其丰盛的宴会，[注]他把大篮食物分给元老和骑士，把小篮食物分给平民，而且他第一个开始进食。第二天，他在剧场向人群抛撒各种礼物。由于大部分礼物都落到平民中间去了，所以他向元老和骑士等级坐区各抛500张彩票。

V. 他重建了被火烧毁的许多宏大建筑物，其中包括再次被烧的卡庇托尔朱庇特神庙[注]（82A.D.），但是全部铭文都用他的名字，只字不提初建者。此外，他在卡庇托尔建了一座新的神庙以崇祀朱庇特·库斯托斯，建造了现在取名为涅尔瓦的广场。[注]同时，他还建了弗拉维家族的神庙、一个体育场、一个音乐厅[注]和一个海战人工湖。后来，人工湖两侧的墙被烧毁之后，剩下的石头被用来建造了大竞技场。[注]

VI. 他亲自进行了若干战争，有的是出于主观愿望，部分由于心血来潮，有的则是出于客观必要，前者如对卡狄人的战争[注]（84 A.D.），后者如对萨尔马提亚人的一次战争（在他们歼灭了他的一个军团和一名军团副将之后）。他对达西亚人的两次战争：第一次是在前执政官欧比乌斯·萨宾努斯被打败之后（86A.D.），第二次是因为图密善把那次战争的指挥权交给了近卫军长官科涅利乌斯·富斯库斯，而他也打败了。经过几次战役取得不同的胜利之后，他举行了战胜卡狄人和达西亚人的一次合并的凯旋式，而为庆祝对萨尔马提亚人的胜利，他只给卡庇托尔的朱庇特奉献了一顶桂冠。

上日耳曼总督路奇乌斯·安东尼发动了一场内战，但是皇帝未到，战争就被出人意料的幸事阻止了，因为正当交战时刻，莱茵河突然解冻，阻止了总督的蛮族盟军过河会师。图密善在消息传来之前根据征兆知道了这次胜利。因为就在这次决定性的战斗进行的那一天，罗马城内，一只巨鹰用双翅紧抱着他的塑像，并发出欢快的叫声。不久，安东尼的死讯便迅速传开。许多人说得活灵活现，仿佛他们亲眼看到他的头颅被送到了罗马。

VII. 他对社会习惯也进行了大量革新：取消食品分发，[注] 恢复正常的宴会；[注] 除赛马场原有的四队不同颜色的战车驭手外[注] 再增加两队新手，一队是金黄色的，另一队是绛红色的；禁止演员出现在公共舞台上，但是允许在私人家中表演他们的技艺；严禁阉割男性；限制掌握在奴隶贩子手中的阉人价格。有一年，葡萄丰收了，可是粮食却极端匮乏。他考虑到，由于过分重视葡萄园，耕地就会被忽视。于是他颁布敕令，在意大利不准任何人扩大葡萄的种植面积，在行省，葡萄园也要缩减，那里最多只能保留一半，[注] 但是他没有坚持实行这项措施。[注] 他把一部分最重要的官职交给获释奴和罗马骑士。[注] 他禁止两个军团联合在一个军营中，禁止一个士兵把超过1000塞斯特尔提乌斯的钱存放在军团司令部里。[注] 因为鲁基乌斯·安托尼努斯的阴谋暴动显然正是依靠两个军团的联合和冬营里士兵的大量储蓄。他还给士兵增加了四分之一的薪饷，即每年增加3块金币。[注]

VIII. 他对司法的管理可谓勤勤恳恳，煞费苦心。常常在市心广场的审判厅举行特别审判，撤消百人法庭徇私情的判决。他一再警告裁判人[注] 不要批准奴隶们假装的争取自由的要求。他将贪污受贿的法官连同参与审理同一案件的其他审判人员全部革职。他倡导平民保民官指控贪赃枉法的营造官，并请求元老院指定该案的法官。他注意对罗马的行政长官和行省的总督实行严密控制，致使他们表现出从未有过的廉洁和公正，然而我们发现，他们当中的许多人在他死后犯有各种罪行。在着手整顿公共道德之后（83A.D.）[注]，他吊销了容许普通观众占据骑士坐席的那些剧院的执照。他取缔出版发行诽谤性的诗文，因为它们攻击了一些卓越的男子和妇女，他还给它们的作者以侮辱性的惩罚。他把一名迷恋演戏和跳舞的前财务官逐出元老院。他剥夺不知廉耻的妇女使用肩舆和继承遗产、接受遗赠的权利。他把一名罗马骑士的名字从法官名册中勾掉，因为他指控自己的妻子犯有通奸罪，并在遗弃她之后重新同她复婚。他惩处了两个等级中的若干人，因为他们违犯了斯堪提尼亚法。他的父亲和哥哥对维斯塔贞女的乱伦行为未加追究，他却用各种方法严惩，起初采用死刑，后来则按照古代的习惯惩处[注]。虽然他允许奥库拉塔姊妹和后来的瓦洛尼拉自行选择死

的方式并流放了他们的情夫，但是后来，曾经一度被宣告无罪的维斯塔贞女长科涅利娅经过好长一段时间之后重又受到指控并被发现有罪时，图密善命令把她活埋了，而她的情夫在法庭上被人用棍棒打死。只有一名前大法官除外[注]，图密善准其自行流放，因为当案件无法解决、调查和拷问毫无结果之时，他主动承认了自己的罪行。为了保护神圣的宗教不受任何渎神行为的玷污，他让自己的士兵拆除一个坟墓，并把里面的骨骼和余物抛进大海，因为这个坟墓是他的一个获释奴动用卡庇托尔朱庇特神庙的备用石料为自己儿子建造的。

IX. 在统治初期，他就十分讨厌杀牲，以致他想趁父亲不在罗马的时候颁布一个法令禁止杀牛献祭，因为他忆起了维吉尔的一句诗：

曾有过一个不敬神的民族杀牛吃它的肉……[注]

无论在掌权之前，还是在当上皇帝后的某个时候，他都没有任何贪婪和吝啬之嫌，相反，他的许多行动经常证明他不仅廉洁，而且慷慨。对待周围的所有亲友他都特别宽宏大度，他常常劝说他们不要干卑鄙的勾当。他不接受有子女的人留给他的遗产。他甚至宣布鲁斯提乌斯·卡皮欧遗嘱中的一份遗赠无效，因为此人规定，每年他的嗣子都应献给新进入元老院的元老一定数量的现金。他取消对拖欠5年以上的国库债务人的起诉。除非在一年之内，他不允许再次起诉，而且还附以这样的条件：如果起诉者证实不了他的指控，那么他将受到流放的惩罚。财务官的书吏从事习以为常的经商活动，虽然这违反克洛狄乌斯法[注]，但是他并未追究他们过去的罪行。在给老兵分配土地之后，他把剩余的零星土地让给从前的所有者使用。他禁止为皇帝私人金库谋利而进行诬陷，[注]并对诬陷者科以重罚，他有一句很流行的话："一个不惩治诬告者的皇帝必然为虎作伥。"

X. 但是，他没有始终不渝地保持这种仁慈和廉洁，同时，他的残酷比贪婪更早地暴露出来了。他处死了哑剧演员帕里斯的徒弟，这还是个尚未成年的孩子，那时正在生病。他声称，这孩子的演技和相貌看上去像老师。[注]他杀死了塔尔苏斯的赫尔莫根尼斯，因为此人在自己的《历史》一书中含沙射影，同时他还把抄写这部史书的奴隶钉死

在十字架上。作为一家之长的一个罗马公民说，色雷斯角斗士同姆尔米洛势均力敌，可是比不过比赛的主持人，[注] 于是，图密善命人把他从看台上拖下来扔到赛场上喂狗，他的脖上挂着这样一个牌子："小盾剑客[注]，胡言乱语!"

他处死许多元老，其中有些元老是前执政官。包括奇维卡·凯列阿里斯，当时他正担任亚细亚代行执政官总督，以及萨尔维迪恩努斯·奥尔菲图斯与阿奇利乌斯·格拉布里奥，后者当时正在流亡中。这些人被处死似乎因为他们在阴谋造反，而另一些人被处死则因为区区小事。由于一些笑谈，他杀死了埃里乌斯·拉米亚。这些玩笑虽然是针对他的，但是已经时过很久，而且无害。因为在图密善夺走他的妻子后，拉米亚对夸奖他嗓子的人说："我在节欲，"[注] 而当提图斯劝他再娶时，他回答说："你也在物色一个老婆吗？"他杀死了萨尔维乌斯·科切亚努斯，因为他庆祝了自己伯父奥托皇帝的生日。他处死了梅提乌斯·庞普西阿努斯，因为风传他有皇帝的星象图和一张羊皮纸世界地图，身上带着从提图斯·李维著作中摘录的国王和将军的演辞，此外，他竟用玛哥和汉尼拔的名字给两名奴隶命名。他杀死了不列颠总督撒路斯提乌斯·鲁库路斯，原因是他允许人们把一些新式长矛称作"鲁库路斯长矛"。他处死了优尼乌斯·卢斯提库斯，因为他颂扬培图斯·特拉塞亚和赫尔维狄乌斯·普里斯库斯，并称他们为最神圣的人。同时，他利用这次指控的机会把所有哲学家逐出罗马和意大利。他还杀死了小赫尔维狄乌斯，猜疑他在为舞台演出编的一场滑稽戏中借助帕里斯和奥埃诺妮两名主人公[注]嘲讽皇帝同自己妻子离婚。他的一名堂兄弟弗拉维乌斯·撒比努斯也有同样的下场，因为在执政官选举日，公告人在向人民公布结果时无意中把当选执政官说成了当选皇帝。

内战胜利后,他变得更加残忍。为了追查隐藏的阴谋者，他采用一种新的审问方法拷打许多敌对分子：火烧他们的生殖器；砍断一些人的双手。的确，只有两个较重要的阴谋者得到赦免，一个是元老级的军团司令官[注]，另一个是百夫长，因为他们比较清楚地证明了自己的无辜，把自己说成无耻的色鬼，因此，无论在将军中，还是在士兵中都是没人看得起的。

XI. 他不仅残忍无度，而且狡诈阴险。他把一名管家钉死在十字架上，可是就在前一天，他还把这个人请进自己的卧室，让其肩并肩地坐在自己的榻上，甚至屈尊共进午餐，最后让其怀着安全和喜悦的心情离开。离任执政官阿列奇努斯·克勒蒙斯是皇帝的挚友和代理人。图密善在处死他之前对他亲亲热热，甚至比平常还要亲热。最后一天，他们一起漫游，当看到陷害科列门图斯的告密者之后，皇帝问他："请问，明天我们要不要听听那个卑鄙的奴隶说些什么吗？"

为了使人们的耐性受到更加痛苦的折磨，他在宣布残酷的死刑之前总要先表白自己的仁慈，因此，他的开场白的慈悲不是别的，而是残酷死刑的信号。他把一些被控犯有叛国罪的人带上元老院法庭，声称他将考验一下元老院对他是否忠诚。他不费什么事便达到了目的：罪犯们受到祖先惯例的惩罚。[注] 然后，他看到惩罚的残酷性也不寒而栗，为了减轻人们对他的敌视，他用下述的话加以阻止（准确地把这些话记载在这里并不多余）："元老们，请允许我以你们对我热爱的名义请求你们的怜悯，虽然我知道这不容易做到：让受罚之人任意选择死的方式吧!这样你们能使自己的眼睛避开可怕的情景，同时人们都会明白我也出席了元老院会议。"

XII. 建筑工程和公共赛会的开支及军费的增长使国库入不敷出。他企图通过压缩军队的数量减少军费开支，但是他发觉，这种做法为蛮族的进攻敞开了道路，同时依然没有摆脱经济困难，于是他毫不犹豫地诉诸各种方式的掠夺。他不管起诉者来自何方，也不管是否诬告死人还是活人，其财产均被没收，只要言论和行动有损于皇帝的尊严就足以定罪了。只要有一个人证明，死者生前曾经说过他想让皇帝做他的继承人，那么这个哪怕是素不相识者的财产便被没收了。除征收其他赋税外，他向犹太人征收的赋税格外苛刻。[注] 他不仅向公开按照犹太人方式生活的人征税，而且向隐瞒自己的出身和逃避加给犹太族贡赋的人[注] 征税。记得小时候，我亲眼看见在一次人数众多的审判会上，皇帝代理人审查一名90岁的老年人是否行过割礼。

从年轻时起，他就很不谦虚，非常自负，言行不受约束。当他父亲的妃子凯妮斯从希斯特里亚返回罗马，像惯常的那样想吻他一下

时，他却把手伸给了她。他看到哥哥的女婿[注]容许仆人同自己一样穿白色衣服十分生气，大喊大叫地说：

多头的统治是要不得的。[注]

XIII. 他当上皇帝后，便大言不惭地在元老院吹嘘说，以前为父亲和哥哥赢得了政权，现在他们只不过把政权归还了他。他在敕令中宣布，把离婚后的妻子接回来，是为了把她重新召回他的圣床。[注]他喜欢设宴日[注]在大圆形竞技场中倾听"皇帝和皇后陛下万岁"的欢呼声。[注]在卡庇托尔赛会[注]上，被他清除出元老院的帕尔弗里乌斯·苏腊以其精彩的演说赢得了桂冠。所有的人都异口同声地恳求他恢复苏腊的职务，但他不屑作答，只是让传令官命令他们保持肃静。有一次，他以自己代理人的名义用下列傲慢言词开始口述一份传阅文件："我们的主人和神命令必须完成此事。"从此以后，形成一种惯例，那就是在书面和交谈中对他不得有别的称呼。在卡庇托尔为他树立塑像必须是金银的，而且必须按他规定的重量。[注]他在罗马的各个区建立的饰有驷马战车和凯旋标志的游廊和拱门是如此之多、如此之大，以致有人在其中的一个拱门上用希腊文写了这样一个词："足矣!"[注]他17次任执政官〔71A.D.，73A.D.，77A.D.（5次任执政官）80A.D.，82A.D.—88A.D.，90A.D.，92A.D.，95A.D.〕，这是前所未有的，其中7次连任，但是，他担任这些官职几乎全是名义上的，每年均未超过5月1日，多数只到1月13日。经过两次凯旋之后，他荣获"日耳曼尼库斯"的绰号，并用自己的绰号将9月和10月分别更名为"日耳曼尼库斯月"和"图密善月"，因为前者是他登基的月份，后者是他出生的月份。

XIV. 因此，他变成了人们惧怕和仇恨的对象，最后，终于被自己的亲密朋友和获释奴阴谋推翻[注]，他的妻也参与这场阴谋。很久以前，他对自己生命的最后之年和最后之日，甚至最后的时辰与死亡的方式都做过预测。早在少年时代，卡尔戴伊[注]曾向他预言过这一切。有一次，他的父亲甚至在午宴上当众嘲笑他戒食蘑菇，说他不了解自己的命运，什么都怕，就是不怕宝剑。 因此，他总是提心吊胆，惶惶不可终日，甚至小小的可疑现象也会使他惊恐万状。据说，他没有把

削减葡萄园的敕令付诸实施[注]，并不是由于别的什么重大原因，而是由于流传着下列诗句：

无论你怎么咬我的根，啊山羊，

让人们杀你献祭的时候，

有足够的酒浆浇洒到你身上。[注]

我还会长出丰富的汁水。

虽然他渴望各种荣誉，但是由于同样的恐惧心理，他拒绝了元老院设计和授予的一项新荣誉，即决定每当他就任执政官时，增加一队抽签选中的罗马骑士，身穿礼袍[注]、手持军用长矛、斧棒和扈从、随员一起，为他在前面开路。

随着危险日益临近，他变得更加疑神疑鬼。他通常在长廊中散步，廊壁镶上闪光照人的月长石[注]，以便根据反射的影像看到身后发生的一切。他对大多数囚犯的审判都是秘密和单独进行的，而且一定要把他们的锁链握在自己的手里。为了使内侍们懂得，即使理由正当也不应谋杀自己的保护人，他处死了自己最忠实的秘书埃帕弗洛迪图斯，因为据认为，尼禄被废黜后[注]，这个获释奴亲手帮他结束了他的生命。[注]

XV. 最后，由于一点点怀疑，他突然杀死了自己的堂兄弟弗拉维乌斯·克勒蒙斯，而且大约是在他本人还任执政官之时，[注]虽然这人是个微不足道的庸才，而且懒惰，况且图密善早就公开指定自己的两个年幼儿子为继承人，把他们的名字也改了：一个取名韦伯芗，另一个取名图密善。正是这一举动大大加速了他的灭亡。

连续8个月，不断发生雷击事件，并报告到图密善跟前，他终于高叫："雷电想轰谁就让它轰吧!"卡庇托尔、弗拉维家族神庙、巴拉丁皇宫和他本人的内宫均遭雷击。他的凯旋塑像上的铭文也在暴风雨中

被刮掉，并落在附近的一个墓碑上。注 当韦伯芗皇帝还是一名普通公民时，曾有过一棵大树倒后重新挺立起来的事，注 现在这棵树又突然连根拔起。在其统治的全部期间内，当他托付普赖尼斯特的命运女神注 保护每个新年时，女神年年赐给他吉兆，但是这一年，她给的却是极端可怕的凶兆，甚至有流血的预言。

他梦见，被他崇拜到迷信程度的米涅尔娃从神龛上走下来，并推辞说，她不能再保护他了，因为她被朱庇特解除了武装。可是没有什么比占星学家阿斯克列塔里奥的答复和遭遇更使他吃惊的。当皇帝审讯这个占星学家时，他并不否认说过他通过占星术所预见的某些事情。在回答他本人的结局会怎样的问题时，占星学家说，不久他将被狗撕得粉碎。于是，图密善命令立即杀死他，但是，为了证实他的占星术的虚假，皇帝还吩咐，在举行葬礼时要格外当心。注 当这一切正在进行之时，发生了这样的事情：一阵突如其来的狂风吹散了火葬堆，群狗撕扯着半烧焦的尸体，一个名叫位提努斯的喜剧演员正路过那里，他看到了这件意外之事，便把这事连同当天的其他趣闻一起报告给了正在用餐的皇帝。

XVI. 在他被杀的前一天，他吩咐，把送给他的山楂果留一些到第二天，并补充说："但愿我也能被保留下来吃到它们。"然后，他转向身边的人，宣布说，第二天宝瓶星座间的月亮将染上鲜血，并将发生一件全世界都要谈论的事情。子夜前后，他在惊吓之中突然从床上跳下来。翌日晨，一名来自日耳曼的预言家注 被带到他的面前，在回答了关于雷鸣闪击之后，预言将发生统治者的变动。图密善听他说完之后，便吩咐杀了他。当他使劲地挤破自己前额上的一个脓疱时，鲜血流了出来。他喃喃地说："但愿事情不过如此而已。"然后，他询问几点钟，人们故意告诉他是6点钟，注 而没有说是5点钟，因为他害怕这个时刻。对此他十分高兴，他确信，一切危险已经过去。他急急忙忙想去洗澡，他的内务总管巴尔特尼乌斯改变了他的主意，告诉他说，有人有要事要向他紧急报告。于是，图密善屏退所有侍从，独自走进卧室，在那里被杀。

XVII. 关于这场阴谋的策划和执行过程人们有种种说法：阴谋者一直犹豫不决，不知该在何时和怎样向他发动攻击是好，是在澡池内，还是在餐桌上。最后，多密提拉[注]的管家斯特潘努斯给他们出了个主意，并援助了他们。当时斯特潘努斯正被指控盗用公款，为了避免受到怀疑，他连续好多天装作受伤的样子，用羊毛绷带把左臂包扎起来，到约定的时刻，绷带内藏一把匕首。他声称，他要揭发阴谋，因此被允许接近皇帝。当皇帝疑惑不解阅读他的报告时，他刺中了皇帝的腹股沟。负伤的图密善企图抵抗，但是副官[注]克洛狄阿努斯·巴尔特尼马斯的释放奴马克西穆斯和宫廷卫队长萨图尔[注]，以及皇帝的一名角斗士一齐向他进攻，他的身上有七处刀伤。一个照常在卧室内侍奉拉列斯神[注]的童子目睹了这场谋杀。他对此事有更详细的描述。当遭到第一次袭击之后，图密善立即吩咐这个童子把藏在枕头底下的匕首递给他，并呼叫内侍，但是除了床头的刀鞘之外，他什么都没找到。此外，所有的门都关着。这时，皇帝揪住斯特潘努斯，将其按倒在地，他们厮打了好长时间。图密善一会儿想抢夺对方的匕首，一会儿又想用自己受伤的手指挖瞎对方的眼睛。

图密善被杀于9月18日（96A.D.），享年45岁，在位15年。尸体放在一个普通尸架上由一些替穷人收尸的人抬走，他的乳母披里斯在拉丁大道旁的她自己的城郊地产上火化了他的尸体，但是她偷偷地把他的骨灰带到弗拉维家族神庙，并同她养育过的提图斯的女儿朱里娅的骨灰合葬在一起。

XVIII. 他身材高大，表情谦恭，面色红润。他有一对大眼睛，但目光有点暗淡。此外，他长得俊美优雅，尤其青年时期，全身上下确实都长得端正，但双脚脚趾稍显扭曲。后来，由于秃头[注]、隆起的肚子和生病造成的细腿，他变丑了。他感到他的长相谦恭对他很有利。有一次，他在元老院自诩："不管怎样，迄今为止你们没有办法说我的容貌和气质不好。"他对自己的秃头是那样的不悦，以致如果有哪个人的秃头被人开玩笑或当真地嘲弄，他会认为也是对他的羞辱。他甚至出版了一部有关护理头发的著作，以献给自己的一个朋友。为了安慰这个朋友也为了自慰，他在书中写进了这样一段话：

你没看见我也是个魁梧漂亮的人吗？[注] 可是我的头发遭到了同样的命运!年纪轻轻我就忍受着自己头发的衰老。你应该懂得，没有什么比美貌更令人开心，但是也没有什么比美貌更易消逝。

XIX. 他不肯花力气，在罗马城里他很少徒步走路。在出征和旅行时，他很少骑马，通常乘坐肩舆。他对沉重的武器不感兴趣，但十分喜欢射箭。[注] 许多人不止一次看见他在阿尔班自己的地产上用弓箭射杀上百只不同种类的野兽。他在射杀某些野兽时，故意连放两箭，让箭扎在野兽的头上，好像长出两只角。有时他让一名奴隶站在远处，举起右手作靶子，五指分开，他拉弓瞄准，他射得那样准确，箭从指间穿过而没有造成任何伤害。

XX. 统治初期，他忽视学习文献。的确，当大火烧毁了图书馆之后[注]，他不惜花费巨资进行恢复，到处收集抄本，派人到亚历山大里亚去抄录、校对。但是他从不费心去熟悉一下历史或诗歌，甚或优美的文风。除提比略皇帝的备忘录[注]和议事录之外，他不读任何东西。他起草书信、演辞和敕令全靠别人代笔。可是，他的谈话并不粗俗，有些话甚至还很精彩。他说："我多么希望自己能像麦奇乌斯自我感觉的那样漂亮。"有一个人头发有的长成红棕色，有的长成银灰色，图密善称他的头是"雪上浇了蜜酒。"

XXI. 他常说皇帝的命运最不幸，因为除非他们已经被杀死，不然，即使他们发现了阴谋，人们也不会相信是真的。

每当闲暇，他都靠掷骰子消遣，甚至工作日和早晨也玩这个。他中午前洗澡。午餐吃得很饱，因此晚餐，除吃一个马提亚苹果[注]和饮一小杯酒外，很少再吃别的。他经常举办盛大宴会，但是差不多都结束得很早，从不让宴会拖到日落以后或陷入狂饮。他在宴会后就寝前什么事都不做，只在幽静处独自散步。

XXII. 图密善过分好色。他称自己的频频性交是"床上格斗"，仿佛这是一种身体锻炼。据说，他亲手给自己的情妇拔毛，并并和娼妓一起游泳。当他的哥哥提图斯把自己的仍为处女的女儿许配给他时，他

因正与多密提娅私通，执意拒绝了。但是当她嫁给别人后，没过多久他又百般勾引她，那时提图斯仍然健在。后来，她的父亲和丈夫双双去世，图密善对她爱得更强烈，不再是偷偷摸摸。他强迫她打掉他造成的胎儿，结果造成了她的死亡。[注]

XXIII. 人民听到他的死讯无动于衷，可是士兵却十分悲痛，打算立即称他为"神圣的图密善"。他们还准备为他报仇，然而没有找到领导人。时过不久，他们坚决要求惩办凶手[注]报仇。相反，元老们却高兴极了，争先恐后地麇集元老院议事厅，在那里用最肮脏和最凶狠的咒骂肆无忌惮地攻击这位已故皇帝。他们甚至拿来了梯子，看着当场扯下他的盾牌[注]和肖像，并就地砸得粉碎[注]。最后，元老院通过决议，必须涂掉他在各处的题词，有关他的纪念物也必须清除干净。

在他被杀的前几个月，卡庇托尔山上一只乌鸦高叫："一切会好!"有人对这个征兆做过如下解释：

"一只乌鸦在泰比亚岩[注]巅聒噪'一切会好'，它不可能说'现在一切均好'。"据说图密善本人梦见自己背上长出一个金瘤，认为这是一个无可置疑的预兆：他死后国家状况会比他在位时繁荣昌盛。由于他的后继皇帝们的廉洁和节俭，不久确实出现了这样的局面。

---

[1] 即维斯帕西亚努斯。史书惯译：韦伯芗。

[2] 家屋的正厅摆放祖先的肖像只是贵族阶级的特权。起初是氏族贵族的特权，后来，凡是祖先担任过国家官职的人都拥有这种特权。

[3] 这是2.5%的进出口税。——英译者

[4] 刻有这一铭文的塑像底座是在罗马发现的，根据字形判断，属较晚时期。

[5] 赫尔维提人是现在瑞士领土上的古代凯尔特部落。

[6] 营地长官是一个荣誉职务，通常授给有出色表现的一级百夫长。

[7] 维斯帕西埃之名保存在维斯比奥山名之中，但苏维托尼乌斯所说的纪念碑迄今尚未被发现。

[8] 科萨是伊特拉里亚港口城市，距罗马120公里。

[9] 为了较早地接触政治生活，元老之子在穿上成年的托加之后，应立即穿宽边元老服装；对比《神圣的奥古斯都传》，XXXVIII. 此处 。

[10] anteambulo是行于保护人的前面，为之开路的依附民。——英译者

[11] 克里特和昔勒尼当时合为一个行省。

[12] 第六名是最后一名。

[13] 关于卡里古拉在日耳曼的胜利，参见《盖乌斯·卡里古拉传》，XLIII ，XLIV 。

[14] 雷必达和盖图里库斯。——英译者

[15] 克劳狄皇帝之母。

[16] 克劳狄的私人秘书和获释奴。

[17] 今之怀特岛。

[18] 大祭司和占卜师。

[19] 韦伯芗是51年最后一名补选执政官。

[20] 塔西佗的说法与此恰恰相反，在阿非利加，维特里乌斯是一名公正的和令人喜爱的总督，而韦伯芗则是一名令人憎恶的和臭名昭

著的人，因此，在内战中阿非利加行省支持维特里乌斯；参见《历史》，2，97。

[21] 古罗马禁止元老经商，贩骡贸易被认为是特别可耻的。

[22] 禁止觐见皇帝是即将遭到严惩的预兆；参见塔西佗：《编年史》，15，23和16，24。

[23] 参见塔西佗：《历史》，5，13和约瑟普斯·弗拉维乌斯：《犹太战争史》，2，18—19。

[24] 8个骑兵大队和10个步兵大队很可能是辅助部队。

[25] 约瑟普斯所保卫的约塔巴迪；参见约瑟普斯：《犹太战争史》，3，6，22。

[26] 手被认为是权力的象征，拉丁文manus（手）经常用于potestas（权力）之意义。——英译者

[27] 卡尔梅尔神是古代腓力斯丁人的战神。卡尔梅尔神托所设在福尼西亚的卡尔梅尔山上。

[28] 据普鲁塔克（《奥托传》，4）说，这个征兆发生在奥托统治时期。

[29] 塔西佗描写了美西亚军队的想法，“反对维特里乌斯的罪行在韦伯芗面前可以成为功劳”。参见《历史》，2，85。

[30] 提比略·亚历山大在埃及有2个军团，韦伯芗在犹太有3个军团。亚历山大里亚驻军向他宣誓的日期为69年7月1日，犹太驻军为7月11日（但据塔西佗 《历史》2，79，为7 月3日）。

[31] 韦伯芗拒绝了沃洛盖苏斯的帮助。

[32] 塔西佗称埃及为供应罗马粮食的要地；参见《历史》，2，82。

[33] 塔西佗引用弗拉维王朝灭亡后尚存的目击者的话证实了韦伯芗治愈疾病的故事。他引用了医生的建议，“如果能够治愈，那将是皇帝的光荣，如果失败的话，人们只能嘲笑他们”；参见《历史》，4，81。关于用唾液治愈眼睛的传说，普林尼也曾提到过，参见《自然史》，28，37；比较《新约全书·马可福音》，8，23。皮洛士国王曾用右脚拇指触碰之办法治愈了肝病，参见普林尼：《自然史》，7，2，20和普鲁塔克：《皮洛士传》，3。

[34] 韦伯芗任执政官职分别为70—72，74—77和79年，每次其共治者都是提图斯。他任监察官大概在73年或74年。

[35] 在奥斯提亚和普特俄利两个港口，由水兵组成消防队，负责保护粮食仓库免受火灾的威胁，其中部分消防队员轮流在罗马值班。——英译者

[36] 或“特拉奇亚的”。

[37] 69年大火后，恢复档案馆的委员会由图密善和穆奇阿努斯领导，在韦伯芗尚未返回罗马之前便开始了恢复卡庇托尔的工作。

[38] 原文suo collo，意为“用自己的颈项”。

[39] Colosseum，即众所周知的弗拉维大圆形竞技场。

[40] 也就是说，一个公民可以回击另一个公民的辱骂，而不必顾及他们各自的地位。——英译者

[41] 这是内战造成的。

[42] 关于百人法庭，参见《神圣的奥古斯都传》，XXXVI及注 。

[43] 克劳狄曾根据一名获释奴的建议颁布了惩处与奴隶私通的命令。韦伯芗重申了这一命令。关于债权法，参见塔西佗：《编年史》，11，13。

[44] 69年7月1日韦伯芗接受保民官权力，那一天被军队欢呼为皇帝。

[45] 对比狄奥·卡西乌斯（65，10）的下述说法，韦伯芗第一个撤除自己的宫门警卫。

[46] 参见本传VI.此处 。他吹嘘说，帝国的大权本来在他的掌握之中，是他把它送给韦伯芗的；参见塔西佗：《历史》，4，4。——英译者

[47] 这句话暗含穆奇阿努斯无大丈夫气，是一名卑鄙无耻的小人。——英译者

[48] 原文abire Morboviam意为"到病魔那里去"，相当于汉语中的"去见阎王吧"；参见狄奥·卡西乌斯，65，11。

[49] 例如，当他不在的时候，穆奇亚努斯处死了被伽尔巴过继为子的庇索的儿子；参见塔西佗：《历史》，4，11。

[50] 参见《伽尔巴传》，XV.此处 。

[51] 参见狄奥·卡西乌斯，65，14。

[52] 比较有关狼的希腊寓言，参见阿波斯托里乌斯，12，66。同汉语中的俗语"江山易改，禀性难移"大体相当。

[53] 奥古斯都曾把元老的财产增加到120万塞斯特尔提乌斯。——英译者

[54] 科斯的维纳斯塑像被韦伯芗供奉在和平女神庙中，这是一位佚名的雕塑家所作的，普拉克西特列斯著名作品的仿制品。所谓巨像（Colossus），即"金屋"中的尼禄巨像，参见《尼禄传》，XXXI 。这个巨像被韦伯芗改为太阳神像，立在圣路上。

[55] 原文 acroamata是一个模糊不清的词。

[56] 萨图尔那里亚节（Saturnaria）是纪念古农神萨图尔努斯（Saturnus）的节日。3月1日是已婚妇女节，称马特罗那里亚节（Matronalia）。这一天，妇女们向朱诺女神献祭，并从丈夫那里得到礼物。

[57] 原文Cybiosactes译自希腊文κυβιοσάκτης，意思是"咸鱼块商人"。——英译者

[58] 这是一个令人发笑的夸大数字。

[59] 对比普林尼：《自然史》，34，19。

[60] 确切地说是运动场，因为古罗马的运动场附设于浴场。

[61] 在拉丁口语中，双元音"au"经常发"o"音，可是在单词plostra中的"o"是自古以来就有的，双元音的发音不过是有意装腔作势，因此有韦伯芗的玩笑。

[62] 《伊利亚特》，7，213。 见傅东华中译本第129页。

[63] 米南德，残篇223，2。

[64] 由此产生一个俗语："钱不扎手"；对比朱维那尔，14，104。

[65] 示意，把这笔钱交给他。

[66] 奥古斯都陵墓；参见《神圣的奥古斯都传》，C.此处 。

[67] "彗星"一词的拉丁语为 stella crinita，直译为"长发星"。

[68] 苏维托尼乌斯推算的年龄与这个时间不符。狄奥·卡西乌斯和其他作家的材料更是矛盾重重。

[69] 我们只知道一次阴谋，即奥鲁斯·凯奇那和埃普里乌斯·马尔采鲁斯的阴谋；参见《神圣的提图斯传》，VI 和狄奥·卡西乌斯，

65，16。

[70] 克劳狄和尼禄分别统治13年和14年；韦伯芗统治10年，提图斯2年，图密善15年。——英译者

[71] 提图斯的全名是提图斯·弗拉维乌斯·韦伯芗，与父同名；他的弟弟叫提图斯·弗拉维乌斯·图密善，这是根据他的母亲多米提拉的绰号起的名字。

[72] 提图斯生于41年12月30日，但是本传II所提到的提图斯的年龄却把39年作为他的生年。

[73] “七节楼”，即七层塔楼。其中巴拉丁山上的最著名。

[74] 古典时代相面术已经颇受欢迎，帝国时代仍不失其某些魅力。苏维托尼乌斯在描写皇帝外表时的手法，反映了他对这门“学问”的熟悉情况。

[75] 关于不列塔尼库斯所喝带毒饮料，参见《尼禄传》，XXXIII.此处 。

[76] 关于提图斯的女儿朱里娅，参见《图密善传》，XXII 。

[77] 提图斯从科林斯出发，走海路，途经罗德斯和塞浦路斯岛。

[78] 塞浦路斯岛上的帕福斯的维纳斯神庙没有女神塑像，只有一块锥形石和一个祭坛，“祭坛从未被雨水淋湿过”；参见塔西佗：《历史》，2，3。

[79] 因为他的父亲即位为帝了。

[80] 70年8月6日夺取和烧毁耶路撒冷神庙。

[81] 参见《神圣的奥古斯都传》，XIII.此处；“英白拉多”词义两可，或统帅，或皇帝。

[82] 近卫军长官一般只由罗马骑士担任，但是也有例外的情况，例如塞雅努斯在成为元老之后仍然担任近卫军长官。

[83] 犹太国王阿格里巴一世之女。

[84] 公元80年在奉献大圆形竞技场期间，提图斯在庆祝会上让水陆表演迅速轮换；参见狄奥·卡西乌斯，66，25。

[85] 参见《神圣的奥古斯都传》，XLIII.此处 。

[86] 关于色雷斯角斗士，参见《盖乌斯·卡里古拉传》，LV.2及注。

[87] 79年8月24—25日，维苏威火山爆发。这次火山喷发摧毁了庞贝，赫库兰尼姆和斯塔比埃3个城镇。老普林尼前去观察研究火山，被毒气窒死，小普林尼也目睹了这次火山的爆发，他在给塔西佗的信中描写了这次火山的喷发和地震情况；参见小普林尼：《通信集》，6，16，20。狄奥·卡西乌斯认为瘟疫是此次火山喷发后空气污染造成的；参见《罗马史》，66，23。

[88] 目的是祈求诸神宽恕，他认为神用惩罚手段使人类遭受这样的灾难。

[89] 在最好的手稿中没有“为奴”字样，因此亦可译为“将其中一部分人的财产拍卖掉”。

[90] 也就是禁止在第一次起诉失败后，再次起诉控告同一个人。

[91] 即不准辩论死者是不是自由公民，或者是不是无权自由处理遗产的获释奴。

[92] 在对待大祭司职务的态度上很少是这样严肃的。例如，朱里乌斯·恺撒在高卢战争期间曾任大祭司。

[93] 在正常情况下，角斗士的武器当交给赛会的举办者审查，目的是看一看武器的锋利程度是否合格。狄奥·卡西乌斯讲述了涅尔瓦皇帝的一个类似的故事；参见《罗马史》，68，3。

[94] 有传闻说，提图斯是被图密善毒死的。当他临死之前，的确不想杀死自己的弟弟，并决定把帝国交给这个恶棍；参见狄奥·卡西乌斯，66，26。图密善的罪行可能是真的；参见《图密善传》，II.此处。

[95] 石榴大街（Ad Malum Punicum）位于魁里那尔山丘。罗马城的各种区街是以这种方式命名的；对比牛头大街（ad Capita Bubula），参见《神圣的奥古斯都传》，V；标枪大街（ad Pirum），参见马提阿尔1，117，6。——英译者

[96] 守门人是韦伯芗的依附民科涅利乌斯·普里姆斯。韦伯芗掌权后，图密善在他住的地方建立了守护神朱庇特圣殿，当上皇帝后，他又将这座圣殿改为一座大庙。

[97] 伊西丝女神的祭司身穿白色亚麻服。

[98] 这里的"恺撒"之名，只不过是一种头衔，也就是政权的继承人之意；参见《伽尔巴传》，I及注。

[99] 因为70年的两名执政官韦伯芗和提图斯均在犹太，所以城市大法官具有了执政官的权力。

[100] 按塔西佗的说法，他秘密请求凯列阿里斯派军队支持他打内战，但是没有成功；参见《历史》，4，86。

[101] 此时高卢和日耳曼爆发了奇维里斯的起义，可是图密善只到达了卢格都努姆，起义便被凯列阿里斯镇压下去。

[102] 那时他只有18岁。——英译者

[103] 骑白马对于年轻的王子是通例；对比《提比略传》，VI.此处 。

[104] 参见《伽尔巴传》，VI.1及注 ；图密善是73年的正式执政官。

[105] 图密善的文学爱好曾受到普林尼（《自然史》序言）和昆体良（10，1，91）的赞扬。

[106] 也就是比他哥哥发的赏银多一倍。——英译者

[107] 提图斯有能力做到这一点；参见《神圣的提图斯传》，III.2。——英译者

[108] 图密善后来命人将帕里斯杀死在大街上，甚至还杀死了往他的坟墓上献花的人；参见狄奥·卡西乌斯67，3；马提阿尔给他写了一篇祭文；参见马提阿尔11，13。

[109] 参见本传IX 和XI.此处 。

[110] 早在尼禄统治时期，女人便已参加了角斗比赛；参见塔西佗：《编年史》，15，32。图密善进而强迫侏儒进行格斗；参见狄奥·卡四乌斯，67，8。

[111] 据狄奥·卡西乌斯（67，8）的说法，滂沱大雨是差不多全部海战参加者的死亡和许多观众感冒和病死的原因。

[112] 图密善举办的世纪赛会时间有所提前，按规定应在奥古斯都死后第110年，可他却提前到第106年。在这次赛会上，历史家塔西佗是15人委员会的成员之一。

[113] 也有诗朗诵比赛。

[114] 弹唱者边弹边唱，而弹奏者则只演奏乐器。

[115] 弗拉维氏族的祭司也就是奉为神明的韦伯芗和提图斯的祭司，他们在弗拉维氏族神庙中供职。

[116] 关于五日节，参见《奥古斯都传》，LXXI.3及注 。关于阿尔巴庄园，参见《尼禄传》，XXV.1及注 。

[117] 七丘即巴拉丁山上的杰尔马鲁斯、帕拉提努斯和维利亚，埃斯奎林山的三个山头奥比乌斯、西斯比乌斯和法古塔尔，最后还有凯里乌斯山。为纪念这七个山丘上的罗马古老村庄于11月11日举行庆祝活动。

[118] 当时观众仍坐在他们的坐位上；对比狄奥·卡西乌斯，67，4。

[119] 80年大火烧毁许多建筑物；69年维特里乌斯曾放火烧毁了卡庇托尔的朱庇特神庙，参见《维特里乌斯传》，XV.此处 。

[120] 这个广场是由图密善动工，由涅尔瓦建成和奉献的。

[121] 音乐厅是用于音乐比赛的大厦。

[122] 大竞技场的改建是在图拉真统治的初期。

[123] 发动对卡狄人的进攻是为了支援凯鲁斯奇人的领袖哈里奥美尔，此人是罗马的傀儡，被卡狄人驱逐了。虽然没有进行决战，远征还是胜利了，莱茵河和多瑙河以外的大片日耳曼人的领土并入罗马帝国版图。另据狄奥·卡西乌斯（67，7）和普林尼（《颂辞》3，16—17）的说法，图密善的胜利纯属捏造，因为罗马行省居民和同盟者的战利品被掠走，而敌人的屈服表示是虚构的。

[124] 参见《尼禄传》，XVI.此处 。

[125] 参见《神圣的奥古斯都传》，LXXIV 。

[126] 参见《盖乌斯·卡里古拉传》，LV.此处 。

[127] 菲洛斯特拉特（《阿波罗尼乌斯传》，6，17）提供了惩治葡萄种植业的原因。按他的说法，图密善害怕酗酒会导致人民暴动。

[128] 参见本传XIV.此处 。

[129] 也就是说，这些官职从前只限于元老等级。

[130] 士兵通常将自己的一部分军饷储存到军团的金库，服役期满后取出存款。

[131] 使金币的数量由9块增加到12块，一块金币等于100塞斯特尔提乌斯。

[132] 关于百人法庭，参见《神圣的奥古斯都传》，XXXVI及注。关于仲裁人，参见《尼禄传》XVII 的注 。

[133] 图密善身兼监察官。

[134] 处罚维斯塔贞女的古代习惯是将犯罪者活埋地下，同时随葬少许食物。因此，从表面上看这种刑罚不被认为是死刑。

[135] 他叫瓦列利乌斯·李奇尼阿努斯，是著名演说家。普林尼断言，他是无辜的。

[136] 维吉尔：《农事诗》，2，537。

[137] 关于这个克洛狄乌斯法我们一无所知。公元前218年曾有一个克劳狄乌斯法，禁止元老经商。

[138] 这样的诬陷也就是把被指控者的财产没收后交给皇帝私人金库。——英译者

[139] 关于帕里斯，参见本传III.此处 。

[140] 姆尔米洛（murmilo） 是以鱼作头盔标志，身穿高卢服装的角斗士。这句话暗含图密善不公正，因为他偏爱姆尔米洛，对比普

林尼：《颂词》11和33。

[141] “小盾剑客”是对色雷斯角斗士的称呼，在这里用于那名罗马公民的身上。

[142] 为了保护嗓子，歌唱家要实行节欲；对比《尼禄传》，XX.此处 。

[143] 在神话传说中，特洛亚王子帕里斯是自然女神奥埃诺妮的情人，为了同海伦结婚他抛弃了她。

[144] 据狄奥·卡西乌斯（67，11）的说法，这名军团司令官叫朱里乌斯·卡里瓦斯特尔。

[145] 关于祖光的处罚方式，参见《尼禄传》，XLIX 。

[146] 提图斯曾向准许信犹太教的人征收每人两个德拉克马的赋税；参见约瑟普斯，《犹太战争史》，7，6，6。

[147] 这些人无疑是基督徒，罗马人总把他们和犹太人混为一谈。

[148] 弗拉维乌斯·萨宾努斯。

[149] 《伊利亚特》，2，204。傅东华译本，人民文学出版社1958版，第27页。

[150] 这里的圣床（pulvinar）意为供奉神像的床；对比《神圣的奥古斯都传》，XLV.此处 。——英译者

[151] 参见本传IV.此处 。

[152] 关于“皇帝陛下”的呼语，参见《神圣的奥古斯都传》，LIII.此处 。

[153] 参见本传IV.此处 。

[154] 规定的重量相当于100镑。

[155] 拉丁文Arci是希腊字ἀρκεῖ的拉丁译名，它具有双关意义，其希腊文的意思是“足矣”，而拉丁词arcī是arcus（拱门）的复数形式。

[156] 根据狄奥·卡西乌斯（67，15）的说法，参加阴谋的有寝宫侍从巴尔特尼乌斯和西赫尔，皇帝秘书恩特尔和后来提到的斯特潘努斯，他们的后台是多密提娅皇后，此外还有近卫军长官霍尔巴努斯和培特洛尼乌斯·塞古都斯。

[157] 即占星学家。

[158] 参见本传VII.此处 。

[159] 对比奥维德：《岁时记》，I，357。——英译者

[160] 骑士长袍（trabeae）带有紫红色的条带，是骑士等级节日服装。

[161] 尼禄统治时期在卡巴多西亚开采的一种白色半透明的坚硬大理石；参见普林尼：《自然史》，36，22，163。——英译者

[162] 对比《尼禄传》，XL.此处 。

[163] 参见《尼禄传》，XLIX.此处 。

[164] 根据基督教史学传统形成的看法，弗拉维乌斯·克勒蒙斯被处死是因为他热衷于基督教，可是狄奥（67，14）只谈到了犹太教。他的妻子，即图密善的侄女，被流放到潘达达里亚。

[165] 铭文显然刻在金属板上，金属板贴在大理石的塑像底座上。

[166] 参见《神圣的韦伯芗传》，V.此处 。

[167] 命运女神普里米珍妮娅；对比《提比略传》，LXIII.此处 。

[168] 其中包括烧掉他的尸体，以此使预言无应验。——英译者

[169] 日耳曼预言家名叫拉尔金。普罗库路斯·涅尔瓦释放并奖励过他。

[170] 罗马时间6点结束时接近中午。

[171] 他的侄女。

[172] 副官（cornicularius）是百夫长的助手，属低级军官。

[173] 萨图尔与狄奥·卡西乌斯著作中提到的西赫尔大概是同一个人。

[174] 关于卧室中的拉列斯神可对比《神圣的奥古斯都传》，VII.此处 。

[175] 自此，在朱维那尔和奥松尼乌斯的著作中，图密善有"秃头尼禄"的绰号。

[176] 《伊利亚特》，21，108。

[177] 罗马人的弓箭不包括在武器（arma）一词之内。弓箭被视为娱乐工具。

[178] 80年罗马图书馆遭受火灾，巴拉丁山上的阿波罗图书馆首当其冲。亚历山大里亚图书馆在恺撒时期被付之一炬，可是安东尼弥补了这一损失，他把享有盛誉的帕加马图书馆迁到亚历山大里亚。

[179] 关于提比略皇帝的备忘录，参见《提比略传》，LXI 。

[180] 马提亚苹果取名于"马提乌斯"的人名。他是西塞罗和恺撒的朋友，爱好园艺和烹饪技术；参见普林尼：《自然史》，15，15，49。

[181] 对比朱维那尔，2，32以下。提图斯的女儿朱里娅嫁给了弗拉维乌斯·萨宾努斯，图密善的堂兄弟，参见本传X 。

[182] 在杀人凶手中培特洛尼乌斯·塞古都斯牺牲了，在经过残酷折磨之后，巴尔特尼乌斯也牺牲了。此事发生在97年。

[183] 饰有皇帝肖像的、还愿用的盾牌。

[184] 普林尼对此有一段扣人心弦的描写："这些数不清的镀金的塑像在人民的欢呼声中作为牺牲品被推倒和被砸碎。他的傲慢的面孔被踩入地下，真是大快人心!刀砍斧劈，仿佛每下砍砸都饱含着痛苦和鲜血。无论何人都无法按捺盼望已久的喜悦，每个人在欣赏那些四处狼藉的碎块和断肩残肢之时，好像都有报仇雪恨之感。然后，人们把塑像的残体扔进火堆，火把它们化为灰烬，令人胆战心惊的幽灵终于化为人类的欢乐与幸福。"（《颂辞》，52）。

[185] 卡庇托尔山有时称作泰比乌斯山（mons Tapeius），系根据此山西南角上的泰比亚岩石命名的。可是，正如某些罗马博古学家所认为的那样，这并不是该山最初的名字。——英译者

名人传

语法学家

I. 早先在罗马，国家还处在不文明状态，战火绵延不绝，国民尚无闲暇研究学问；因而，语法学不仅不受重视，甚至无人知道有这回事。语法研究起初十分简陋，最早的研究者——几个意大利的希腊诗人（我指的是李维和恩尼乌斯[注]。众所周知，他们在本城邦和罗马教授两种语言），他们所从事的不外是翻译希腊语作品，或在公共场合朗诵自己的拉丁语作品。有人记载，就是这个恩尼乌斯发表了《论字母和音节》、《论韵律》这两本书；但是，鲁基乌斯·科达[注]公正地认为这两本书并非这位诗人所著，而是后来的一个名字也叫恩尼乌斯的人的作品，这个人还写了几卷《论占卜》的书。

II. 依我看，第一个把语法研究引入我们城市的是阿里斯塔科斯的同时代人马洛斯城的克拉特斯。他是在第二次到第三次布匿战争之间，大约就在恩尼乌斯过世前后（169 B. C.），被阿塔罗斯王派来元老院的[注]；在巴拉丁，他掉进一个下水道口，跌断了一条腿。这之后在整个出使期间，他一边恢复健康，一边频繁地进行各种谈话，在谈话中不断地进行语法指导，以此给我们国民提供模仿的范例。然而，他们的模仿在于仔细认真地把一些尚未出名的他们赞赏的好诗——或为自己的已故朋友的作品或为其他人的作品——进行加工和公开朗诵使之广为流传。例如盖乌斯·屋大维·朗巴底奥就是这样处理那维乌斯所著的《布匿战争》的，它原是一本不分卷的书，朗巴底奥把它分成了7卷。又如，后来克文图斯·瓦尔古特乌斯整理加工恩尼乌斯的《年代记》，并在确定的日子向广大听众朗读；又如，拉里乌斯·阿凯拉斯

和维提乌斯·菲洛科摩斯加工朗读他们的朋友鲁基乌斯的讽刺作品。勒那乌斯·庞培曾自夸听到过阿凯拉斯朗读这些作品，而瓦列里乌斯·加图也自夸听到过菲洛科摩斯诵读过它们。

III. 奠定语法研究基础、在语法研究的各个方面都作出贡献的是拉努维乌姆的鲁基乌斯·埃里乌斯及其女婿塞维乌斯·克洛狄。他们俩均为罗马骑士，在学术领域造诣很深，在国家管理方面经验丰富。

埃里乌斯有两个别名：因其父曾担任过传令官，故被叫作普赖科尼努斯[注]；又因其常常为当时所有的大人物撰写演说词，故又被叫作斯提洛[注]。他如此地忠于贵族党，以致愿意陪伴莫特路斯·努米底库斯去过流亡生活。

塞维乌斯偷走了他岳父一本还没出版的书稿，结果岳父与他断绝了关系，他无地自容，悔恨万分地离开了罗马，不久又染上了痛风。由于疼痛难忍，他买了一剂毒药敷在脚上，他的脚先死了，他的身体活了一段时间之后也中毒死了。

此后，科学不断得到重视和普及，社会名流们都愿意为之效力。据说，罗马城里一个时候竟出现二十多所学生众多的学校。语法家们也备受尊重，他们的报酬丰厚。拉维乌斯·米列苏斯用路达提乌斯·达佛尼斯的名字中的“达佛尼斯”说俏皮话，经常称他“潘的宠儿”[注]，据说有人用70万塞斯特尔提乌斯买了路达提乌斯·达佛尼斯，不久又释放了他，而鲁基乌斯·阿普利乌斯则受雇于一个富裕的罗马骑士，教授一所规模很大的学校，年薪400塞斯特尔提乌斯[注]。

事实上，语法研究甚至进入了行省，连一些最著名的语法教师都去外地讲学，尤其是去已归化罗马的高卢，包括屋大维乌斯·条克尔，培森尼乌斯·雅库斯和欧比乌斯·卡瑞斯。后者真是一直教到生命的最后一刻，直到他不再能走路了，甚至双目失明了为止。

IV. 希腊语的影响使grammaticus这个词流行起来，起初这种人被称作 litterati。[注] 在一本辨别 litteratus和 eruditus[注] 含义的小册子

里，科涅利乌斯·奈波斯解释道：前者通用于能准确、巧妙、权威地演讲或写作的人，但严格地说，这个词应该是指希腊人称作grammatici的诗歌注释者。

在麦撒拉·科尔维努斯的一封信中可以看出，这类人也被称作litteratores。他在这封信里写道：我不关心富里乌斯·毕巴库罗斯，也不关心提契达斯或litterator加图。毫无疑问，他这里说的加图是指著名诗人和语法学家瓦列里乌斯·加图。然而，正如希腊人辨别grammaticus和grammatista一样，有些人也区分litteratus和litterator；他们用前者指一个学科的专家，用后者指一个中等程度的一般文字工作者。俄尔华利乌斯也赞同这种观点，他举例说："在我们祖先生活的时代，除特殊场合外，出售奴隶时没有人叫喊他的奴隶是litteratus，而常称自己的奴隶是litterator，意思是说他对文字有一知半解，但不是一个成熟的学者。"

早期的语法家也讲授修辞学，他们中许多人留下了关于这两方面内容的论文。我认为，正是这种习惯使得后来的语法家——尽管现在这两种职业已经分得清清楚楚——仍旧保存着或引进了许多种适用于培养雄辩家的修辞学训练内容，诸如问题、解释、对听众呼吁、提要，等等。[注] 他们这样做无疑是为了不把自己的学生交给那些完全没有知识的干巴巴的修辞学家。但我注意到，由于无人请求这样做，或由于一些学生太年轻，这类教学如今被放弃了，但我不相信这是由于这类功课被低估了。我记得在我年轻的时候。有一个名叫普林西普斯的教师常常交替着在一定的日子演说，在一定的日子教学[注]。有时他上午教课，下午移开桌椅便开始演说。我过去常常听说，在我们的父辈时代，有一些人从语法学校一毕业便直接来到罗马市心广场[注]，成为最出色的辩护律师。

下表是一些著名的语法教师，关于他们的生平，我们能够说出点什么来的：

V. 色维乌斯·尼坎诺是第一个因教授语法而享有盛誉的人。他作过很多注释，但据说大多数被别人偷走。此外，他还写过一首讽刺诗。

在这首诗里，如下的诗行表明他是一个释放奴隶，并且有两个姓：

> 马尔库斯的释放奴色维乌斯·尼坎诺可以否认这一点，但是同一个人（也是一个马尔库斯），色维乌斯·帕斯图密乌斯将证实这一点。

据一些作家记载，由于某种不光彩的事，他隐居撒丁尼亚，并死在那里。

VI. 一个伊壁鸠鲁派学者的释放奴奥勒留斯·俄庇里乌斯起初教授哲学，后来教授修辞学，最后教授语法学。卢提留斯·卢佛斯遭到放逐时，俄庇里乌斯放弃了教学，跟随他去了亚细亚，他们俩在斯密尔纳城[注]生活到老。他写过好几本书，题材多样，他告诉我们，他使其中9本形成一套，使之与缪斯九女神的数目正好一致，并以她们的名字命名各卷，因为他认为这些女神是作家和诗人的保护神。我注意到，他的名字在许多书目和书名中被写成一个字母L，但他自己在一本题为“书板”的小册子中的一首藏头诗[注]里用两个字母写他的姓。

VII. 马尔库斯·安东尼乌斯·格尼佛出生于高卢的一个自由人家庭，但被父母遗弃。据一些作家记载，他的养父释放了他，并送他去亚历山大里亚学习。在那儿，他与狄奥尼修斯·斯库托伯拉齐俄相处融洽，但我怀疑这一点，因为两人生活的年代不合。[注]据说，他是个天才，记忆力超群，不仅会拉丁文，而且懂希腊文。他为人友善，性情温和。他从不签订学费合同，但反能从学生的慷慨大方中获得更多的报酬。起初，他在神圣的朱里乌斯家中做家庭教师，那时神圣的朱里乌斯还是个孩子。后来，他在自己家里教课。他还教授修辞学，每天讲授修辞课，但公开演讲每周只一次。据说，许多著名人物都常到他那里学习，其中包括马尔库斯·西塞罗，西塞罗甚至在当了大法官时还去他那里学习。他虽然只活了不到50岁，但却留下了大量作品。然而，阿泰乌斯·费洛洛古斯断言，他仅留下2卷《论拉丁语》，归在他名下的其他作品皆为他的学生所著，并非出自他本人的手笔；因为在那些作品中有时能碰到他自己的名字，例如……[注]

VIII. 马尔库斯·庞庇里乌斯·安德罗尼库斯出生在叙利亚，他由于热心于伊壁鸠鲁学派活动，故被认为是一个懒散的语法学家，不适合领导一个学校。他知道自己在罗马不受敬重，其地位不仅不如安东尼·格尼佛，甚至还不如那些能力更低的人，因而移居库迈过隐居生活，写了许多著作。他穷困潦倒，衣食短缺，因而被迫以16000塞斯特尔提乌斯的价格把自己的主要著作——一本小册子《恩尼乌斯〈年代记〉评注》卖给一个人。俄尔毕利乌斯告诉我们，在该书成了无名氏之作后，他全部买到了，并且使它重新以原作者的名字流传。

IX. 贝尼温图姆的鲁基乌斯·俄尔毕利乌斯·普皮乌斯是个孤儿，他的父母在同一天遭叛军杀害。起初，他做达官贵人的仆从，借此谋生。后来，他在马其顿军中做副官[注]，不久又服役于骑兵部队。退伍后，他重新开始学习生涯，从孩提时代起他对学习就有浓厚的兴趣。他在家乡长期执教，50岁时移居罗马，那年西塞罗正任执政官（63B.C.）。他在那儿教学，获得的主要是声誉而不是薪金。他在垂老之年写的一本书里承认那时很穷，住的是顶楼。他还写过一本名为《苦人》的著作，在这本书里他抱怨孩子家长的轻视和傲慢给教师带来了屈辱。他脾气确实尖刻，不仅对与自己诡辩的人如此（利用一切机会攻击他们），对自己的学生也如此。贺拉斯称他为"鞭挞者"[注]，多密提乌斯·马尔苏斯用这样的话来描绘他：

> 俄尔毕利乌斯对任何人都挥舞皮鞭和大棒。

他也不放过嘲讽社会名流。在他还是个无名小卒时，有一次他到大庭广众的法庭上作证，当对方辩护律师瓦罗·穆勒那问他做什么和从事什么职业时，他回答道："我把驼背从阳光下搬到阴暗处"，因为穆勒那是个驼背。他活到近百岁，死前先已失去记忆，毕巴库罗斯的诗可以证明这一点：

> 俄尔毕利乌斯在哪儿，那个连字母都忘了的人？

在贝尼温图姆议会大厦的左侧，耸立着他的一尊大理石雕像，身穿希腊斗篷正襟危坐，旁边是两个书匣子。他生有一子俄尔毕利乌斯，也是一个语法教师。

X. 鲁基乌斯·阿泰乌斯·费洛洛古斯生于雅典，是个被释放奴隶。著名法学家阿泰乌斯·卡庇托[注]说他是“语法家中的修辞学家，修辞学家中的语法家。”阿西尼乌斯·波里奥在其评论萨鲁斯特作品（说萨鲁斯特的作品因过分爱用古词而受到损害）的一本书里提到过费洛洛古斯，他说：

“他在这方面尤其受到了阿泰乌斯·普赖特克斯坦图斯的影响；阿泰乌斯·普赖特克斯坦图斯是著名的拉丁语语法家，后来又是批评家和演说教师，最终自称是一个费洛洛古斯。”他自己写信告诉拉里乌斯·赫尔玛斯，说他的希腊语水平大有提高，拉丁语也有进步，他听过安东尼·格尼佛的课……[注]后来做了教师，许多知名的年轻人听过他的课，其中包括两兄弟克劳狄·比乌斯和克劳狄·普尔赫尔，他还曾陪伴他们去过他们的行省。他好像接受过费洛洛古斯的美名[注]，因为他像第一个得到这个姓氏的厄拉托斯忒尼斯[注]一样，是个从事多学科研究的人。他的论文可以清楚地证明这一点，尽管论文所存无几，但在给前面提及过的那个赫尔玛斯的另一封信中，他说到了论文数目之多：“请记住把我的资料库[注]推荐给其他人，你知道，这是收在800卷里的丰富材料。”后来，他成了盖乌斯·萨鲁斯特[注]的密友。萨鲁斯特死后，他成了阿西尼乌斯·波里奥[注]的密友。当他们着手编纂历史时，他给萨鲁斯特写了个全部罗马历史事件的梗概，以便后者从中挑选自己所要的东西；给柏利俄介绍了正确写作的规则。这令我更加疑惑，阿西尼乌斯怎么会相信阿泰乌斯常常为萨鲁斯特收集古词及古语呢？因为他知道，这位语法学家曾强烈劝告他本人使用常用、浅显及自然的语言，尤其劝他避免使用萨鲁斯特式的那种模糊的词汇及异想天开的词类。

XI. 普布利乌斯·瓦列里乌斯·加图，据某些作家记载，是某个名叫布尔塞努斯的出身高卢的人的释放奴隶。但是他本人在一篇题为《愤怒》的短文中宣布自己是个生而自由的人，可是成了一个孤儿；因此，在无法无天的苏拉时代，他被剥夺了父母留下的遗产。他有许多出色的学生，被认为是一位称职的教师，特别是那些爱好诗歌的学生的好老师，下面这几行诗就是例证：

文学教师加图是罗马人的塞壬[注]，

他吟诗，也培养诗人，没有别人能够如此。

除语法方面的著作外，他还写诗，名气最大的要数《吕底亚》和《狄安娜》。提契达斯这样说到《吕底亚》：

对于有文化的人们，《吕底亚》是一篇可贵的诗。

泰纳如此提到过《狄安娜》：

愿我们加图的狄克图娜[注]长生不老。

他寿命很长，但极端贫困。他把图斯库鲁姆的田庄出让给债权人后几乎一无所有，栖身于一小茅舍之中。毕巴库罗斯这样记载：

如果有人偶尔见过我的加图的家屋，

屋顶板壁破旧斑驳，

普里阿普斯守护他的菜畦，[注]

人们只能感到惊讶，不知他凭着什么科学

达到如此超群的智能：

三棵白菜，半磅粮食。

两串葡萄——挂在屋檐下——，

仅靠这些东西他一直活到老死。

还有一首诗：

盖路斯呀，加图的债权人

把他的图斯库鲁姆的全部地产在市场上出卖。

我真难理解，一位无双的教师，

最大的语法学家，最优秀的诗人。

他能解开一切疑问，但竟不能解开自己的债务羁绊。

请看，泽诺多托斯的心灵，克拉特斯[注]的智慧!

XII. 科涅利乌斯·埃庇卡都斯是独裁者鲁基乌斯·科涅利乌斯·苏拉的释放奴隶和预言祭司的下手，此外，他还是苏拉之子福斯图斯最喜欢的人。因此，他总是称自己是他们父子俩的释放奴隶。正是他续写了独裁者苏拉未完稿的《自传》的最后一卷。

XIII. 斯坦伯利乌斯·厄罗斯是用自己的积蓄在奴隶市场上赎身的，由于致力于文学研究而被正式释放。他把布鲁图和卡西乌斯也算作他的学生。有人说，他思想十分高尚，竟在苏拉时代免费招收被剥夺公民权者的子女入学。

XIV. 库尔提乌斯·尼西亚斯曾在格涅乌斯·庞培和盖乌斯·莫密乌斯的部下供职。当他把莫密乌斯的一封情书带给庞培的妻子时，被她出卖了；以此，他冒犯了庞培，被庞培撵出了门。他也是马尔库斯·西塞罗的密友，在西塞罗给多拉贝拉的一封信中有这样一段关于尼西亚斯的话："我认为罗马没有什么你感兴趣的东西，除非你或许想知道我在做我们的朋友尼西亚斯和维迪乌斯之间的公断人。尼西亚斯拿出一张借据，上面有两行字。而维迪乌斯像一个典型的语法学家，在借据上做了个存疑的记号。[注] 我的任务是要像一个古代的批评家那样，判断这些文字是诗人原作呢，还是后人伪托的。"在另一封给阿提库斯的信里西塞罗说："你在信中谈到尼西亚斯； 如果我的处境让我能因和他在学术上交往而感到快乐的话，那么我会比任何别人更喜欢和他在一起；但是我的行省地处偏僻，无所作为；此外，你知道我们的朋友尼西亚斯体弱、娇惯和他的生活方式，既然他不可能给我带来愉快，那

么我何必还要烦劳他呢?然而我还是赞赏他的愿望。”珊特拉也赞赏他的《论鲁基里乌斯》一书。

XV. 勒那乌斯是伟大的庞培的释放奴隶，跟随庞培参加过他指挥的几乎所有战役。庞培及其诸子死后，他在罗马卡利那区大地女神庙附近开办了一所学校，以教书为生。以前庞培的家就坐落于此。他无限缅怀他的保护人，以致当历史学家萨鲁斯特称庞培外表谦恭、内心无耻时，他作了一首讽喻诗，将萨鲁斯特骂得体无完肤，称他是“流氓、恶棍、老饕、色鬼、生平和著作都怪异的人。此外，他还不学无术，剽窃古代作家，尤其是加图的语言。”据说，在勒那乌斯还是孩子时，被人从雅典偷走，后来他逃回故乡。接受自由人应受的教育之后，他用钱向以前的主人赎回自由。但作为对他广博知识，出众才华的奖励，他免费获得了自由。

XVI. 克文图斯·卡西利乌斯·埃皮罗塔生于图斯库鲁姆，是西塞罗信友阿提库斯（罗马骑士）的释放奴隶。他是阿提库斯的女儿、马尔库斯·阿格里巴妻子的家庭教师，由于涉嫌对她行为不轨而被解雇。此后，他依附于科涅利乌斯·盖路斯[注]，与他一起生活，关系密切。奥古斯都曾将此事作为盖路斯的重要罪名之一。他在盖路斯受罚及死后（25B.C.）开办了一所学校，收了好几个学生，都是成年的年轻人。他不收未成年者，除了他不能不看他们父母情面的那些孩子。据说，他是第一个用拉丁语即席讲课的人，也是第一个开始教学生练习阅读维吉尔及其他当代诗人作品的人。多密提乌斯·马尔苏斯如下诗行可以证实这个事实：

埃皮罗塔，你，诗人新苗的培育者。

XVII. 马尔库斯·维里乌斯·弗拉库斯是个释放奴隶，他以教学方法而获得殊誉。为了提高学生的学习积极性，他常常挑选天资相仿的学生，在他们之间开展竞赛活动，不仅为他们命题，而且给优胜者颁奖，奖品常常是某本古书，或装帧华美的稀世珍本。因此，奥古斯都挑选他作自己孙子们的家庭教师。于是，他及他的学校也随之迁入巴拉丁宫，但有个条件，他不得再招收另外的学生。他的课堂便设在卡

图鲁斯家的大厅里，该大厅当时是皇宫的一部分。他每年获得10万塞斯特尔提乌斯的薪水。他老死于提比略执政时。他的塑像立在普赖尼斯特城市政广场的高处，靠近半圆形柱廊的地方，他在这里的大理石墙上刻了他所编制的日历，以供观察。

XVIII. 鲁基乌斯·克拉西奇乌斯生于塔伦图姆城，是个释放奴隶，曾姓帕西克赖斯，后来改姓潘萨。其经历起初与舞台有关，是笑剧作家的助手。后来他当了教师，直至因发表对诗篇《新密尔娜》的注释而名声斐然。下面几行诗是这样描述他的名声的：

斯密尔娜只愿意把自己的命运

托付给克拉西奇乌斯，

啊，没有学问的人们，别去向她求爱。

她已宣布：她不会嫁给任何别人，

只有他知道她内心深处的秘密。

但是在他已吸引了许多上流社会的学生，其中包括三头之一的安东尼之子优鲁斯·安东尼，因此甚至成了维里乌斯·弗拉库斯的竞争对手时，他突然解散了自己的学校，做了哲学家克文图斯·塞克斯都[注]的门下弟子。

XIX. 斯克里波里乌斯·阿弗诺狄西乌斯是俄尔华利乌斯的奴隶和学生，后来被利波之女，以前曾是奥古斯都之妻的斯克里波尼亚收买并释放；他和维里乌斯同时执教，甚至著文批驳维里乌斯的著作《论正字法》，同时攻击他的学术和人格。

XX. 盖乌斯·朱里乌斯·许吉努斯是奥古斯都的释放奴隶，生于西班牙（一些人认为他是亚历山大里亚人，恺撒占领该城后将他带来罗马，那时他还是个孩子。）他是希腊语法学家科涅利乌斯·亚历山大的忠实弟子和模仿者。科涅利乌斯因对古事的知识，被许多人称作“博学家”，有些人称他为“历史”。许吉鲁斯担任巴拉丁宫廷图书馆馆长，还

收了许多学生，给他们教课。他是诗人奥维得的密友，也是前执政官和历史学家克洛狄·李锡尼乌斯的密友。据后者说，许吉鲁斯死于贫穷，此前一直靠这位历史学家的慷慨接济生活。朱里乌斯·摩得斯图斯是许古鲁斯的释放奴隶，作为他的学生在学习和研究作风上对他亦步亦趋。

XXI. 盖乌斯·米列苏斯出生于斯波列提乌姆，是个自由人，由于父母不和而被抛弃。不过因其养父的关心和爱护，他接受了较高的教育，并被作为语法学家推荐给了玛塞纳斯。他发现玛塞纳斯欣赏他的学识，待他如友。由于他宁愿有目前这样的地位而不顾自己原来的自由身份，因而尽管他母亲要求恢复他的自由，但他仍处于奴隶地位。结果，他很快被释自由，甚至还博得奥古斯都的青睐。受皇帝之命，他承担整理屋大维亚柱廊图书馆的任务。他自己记叙道：60岁时开始编写《废话集》，此书现名为《笑话》，写了150卷，后来又增加了几卷，但内容是另一种性质的。他还创造了一种新型的托加剧，取名为镶边托加剧[注]。

XXII. 马尔库斯·庞波尼乌斯·马尔采鲁斯是个学究气很浓的拉丁语批评家。在一个案件中（因为他有时充当辩护律师）他坚持要纠正他的对手措辞中的一个错误，致使卡西乌斯·塞维鲁斯吁请法官暂停审理，让他的委托人可以雇一个语法学家来代替他作辩护人。塞维鲁斯说："因为他认为与对手较量的不是法律而是措辞。"就是这个马尔采鲁斯曾批评提比略在一次演说中一个词用得不当，而阿泰乌斯·卡庇托[注]则认为这个拉丁词用得很恰当，如果说不是，那么从那时起这肯定是个绝好的用法。对此，马尔采鲁斯驳斥道："卡庇托在信口雌黄。因为你元首虽然能给人公民权，但不能给一个词以任意的用法。"以前他曾一度作过拳击手，阿西尼乌斯·盖路斯写的一篇讽刺他的短诗可以证明这一点：

> 他曾教过"头向左"，如今给我们讲解古词难语，
>
> 他实在毫无天分，仅会几套拳术。

XXIII. 维塞提亚的克文图斯·勒米乌斯·巴勒蒙是一个女人的家生奴隶。据人们传说，他先当过织工，后来由于陪主人的儿子上学而得到了知识。后来他获释了，在罗马当了教师，并被视为最卓越的语法学家。尽管他缺点很多，臭名远扬，提比略及后来的克劳狄甚至公开宣称，再没有谁比他更令人不能放心把孩子和年轻人托给他教育。但是，他记忆力惊人，口才超群，能即席赋诗，常写作各种特别韵律的诗歌。他骄傲自大，竟称马尔库斯·瓦罗是"一只猪"，宣称语言文字学随着他的诞生而诞生，也将随着他的死亡而灭亡；他还声称他的名字出现在《牧歌》里[注]不是偶然现象，而是因为维吉尔曾预言将来会有一个巴勒蒙成为诗歌和诗人的评判者。他还自夸，由于名声大，有一次连强盗也放过了他。他生活奢侈，甚至一天要洗好几次澡。尽管每年可从学校获得40万塞斯特斯提乌斯的薪水，另外还能从自己的私产里得到几乎与此相等的数目，但还不够他开销。他特别重视经营私产，如开服装店、栽种葡萄等；人们广为传说，他嫁接的葡萄树能长出360 串葡萄。他极好女色，达到无礼的地步。据说有一次，有个人在人多的地方遇到他，无论怎么回避，也难逃脱他的接吻，这时便对他说了一句俏皮话："先生，你想亲吻匆匆路遇的每一个人吗？"

XXIV. 贝利图斯城的马尔库斯·瓦列利乌斯·普洛布斯一直渴望能弄到一个百人队队长的职务，但白等了多年，终于失去了耐性，转而潜心读书。在行省一个语法学家的指导下，他读过几本早期作家的著作。因为在这个行省像在罗马一样，对这些作家的作品人们一直记忆犹新。当他认真地重新读起这些书来，并设法博览这同一时期其他作家的作品时，尽管大家鄙视这样做，认为读这些书没有什么好处和光彩，反而是丢脸的事，但他还坚持自己的目标。他收集了大量手抄本，开始专心校勘、标点，并加批注。他专攻语法学这个科目，不干其他的。他有几个与其说是学生不如说是追随者，从不以老师自居授业解惑。他常常下午斜倚在塌床上和其中一两个，最多三四个人进行长时间交谈，并在长时间枯燥的谈话之间读点什么，虽然很难得。他发表的作品不多、不大，都是讨论一些小问题的。不过他还是留下了一本大部头专著《早期语言研究文集》。

修辞学家

I. 修辞学传入我国经过了与语法学大致相同的途径。它的实际使用常常受到禁止，因而其传播的阻力大于语法。为了证实这一点，下面摘引古时候的一项元老院公告和一条监察官命令：[注]

“盖乌斯·法尼乌斯·斯特拉波和马尔库斯·瓦列利乌斯·麦撒拉执政时（161B.C.），大法官马尔库斯·庞波尼乌斯向元老院提出了一个建议。元老院讨论了哲学家和修辞学家问题之后作出决议，要求大法官马尔库斯·庞波尼乌斯提高警惕，保证为了国家利益遵守自己的就职誓言，不许哲学家和修辞学家居住罗马。”稍后于此，监察官格涅乌斯·多密提乌斯·阿赫诺巴尔布斯和鲁基乌斯·李锡尼乌斯·格拉苏斯针对这类人发布了这样一道命令（92 B.C.）：“我们听说有一类人引进一种新的学问，而我们的年轻人常常成群结队地去听他们讲课。这些人自封为拉丁语修辞学家，年青人整天与他们混在一起，不干实事。我们祖先已为自己的子孙规定了要上的学校和要学的课程。这些违背祖先规矩和习俗的改革、既不受我们欢迎，看来也不合适。因此，看来有必要把我们的看法告诉那些人——开办此类学校和常去听课的那些人，他们是不受我们欢迎的。”

渐渐地，修辞学获得承认、受到重视，许多人为了维护自己，赢得声誉，开始专心研究修辞学。西塞罗在直到出任大法官之前[注]，一直不但用拉丁语也用希腊语练习演说，甚至在年事渐高时还和未来的执政官希尔提乌斯和潘萨一起用拉丁语练习演说，他称他们两人为自己的学生和大孩子。一些史家记载，格涅乌斯·庞培在内战前夕重新开始练习朗诵，正是这样他才战胜了盖乌斯·库里奥这个口才出众的年轻人。后者当时是恺撒的辩护律师。甚至在穆提那战争期间，奥古斯都和马尔库斯·安东尼也没放弃练习演说术。尼禄皇帝执政第一年就公开发表演说，此前他还演说过两次。而且，许多演说家甚至公开出版自己的演说集。所有这一切激起了人们巨大的热情，许多教师和学者云

集罗马，他们在这里取得巨大成功，一些地位卑微的人进入了元老院，并取得高级官职。

他们不是大家都用一种教学方法，各人的方法也不是一成不变的。因为不同的教师有不同的训练方法，而且各人每次都有不同。他们惯常用比喻、事例和寓言故事[注]来加强说辞，进行叙述有时简短扼要，有时详尽丰富。他们有时翻译希腊语作品，褒扬或批评社会名流。他们证明，日常生活中的习惯有一些是必要和有益的，也有一些是多余和有害的。他们经常捍卫或攻击神话的可信性，即希腊人称之为"毁灭性的批判"和"建设性的批判"的那种练习。但是，所有这类练习不久便不流行了，为辩论[注]所取代。

早期的辩论题目或取自于历史故事，有时事实上就是当代事件，或来源于现实生活中新近发生的事情。因此，题目上甚至还带地方性的名称。至少就已出版的辩论集来看是这样的，我们不妨逐字逐句举其中一、二例如下：

> 有一年夏天，一些年轻人从罗马去奥斯提亚，走到海边，在那儿碰到几个正在撒网的渔夫，约定花费若干钱买下网中所获。付过钱款，等了好久，渔网终于出水了。人们发现捕到的不是鱼虾，竟是满满一篮子黄金。出资者说，这篮黄金理当属于他们，而渔夫则说应属于渔夫。
>
> 一些商人在布鲁迪辛乌姆卸货，船上装的是大批奴隶。由于害怕海关收税员，他们给一个年轻漂亮、可卖高价的奴隶佩带了护身符，穿上镶红边的托加袍。[注]经过这样的乔装打扮，很容易瞒过了检查。到达罗马后，他们受到起诉，并被要求释放这个奴隶，理由是主人已自愿释放了他。

人们以前曾用希腊词syntheses（"放在一起"）来称呼这类讨论，后来改用拉丁词controversias（辩论）。辩论的内容或是自己想出来的，或借用法庭实例。

著名的修辞学教师，有记载流传下来的似乎仅有如下几个人。

II. 鲁基乌斯·普洛提乌斯·盖路斯。西塞罗在给马尔库斯·提提尼乌斯的信[注]中提到过他："我清楚地记得，在我们还是孩子时，有一个名叫普洛提乌斯的人首先开始用拉丁语教学。那时，成群结队的学生上门求教，所有勤奋的学生都在他那里接受训练，我曾遗憾自己没能如此。然而，一些经验丰富的学者的忠告安慰了我，他们认为，希腊语的训练能更好地发展一个人的心智。"马尔库斯·卡尔乌斯在一篇反驳指控他使用强制的演说中指的正是这同一个普洛提乌斯（因为他活了很久），说是他代控告人阿特拉提努斯撰写演说辞的，但没有指出普洛提乌斯的名字，称他是一个"大麦做的"修辞学家，并嘲笑他文体夸张、内容空洞、语言粗俗。

III. 鲁基乌斯·沃塔西利乌斯·普洛图斯据说曾是奴隶，按古时风俗，他曾带着镣铐做看门人，直到由于才华出众、爱好文学而获释，帮助保护人起草诉状。后来他成了修辞学教师，收了伟大的格涅乌斯·庞培为学生。他为庞培的父亲和庞培本人写了几卷传记，记载他们的丰功伟绩。科涅利乌斯·奈波斯认为，他是释放奴中第一个撰写史书的人，在此之前，写史仅限于地位显赫的人。

IV. 马尔库斯·厄比底乌斯，以诬告闻名。他创办过一所修辞学校，教过一些学生，其中包括马尔库斯·安东尼和奥古斯都。当他们两人嘲笑盖乌斯·卡努提乌斯政治上站在前执政官伊索里库斯党一边时，卡努提乌斯还击他们说："我宁愿做伊索里库斯的学生，而不愿做厄比底乌斯一类诬陷者的学生。"这个厄比底乌斯自称是努凯里亚的厄比底乌斯的后代。据说，努凯里亚的厄比底乌斯[注]有一次跳进萨尔努斯河里，并随即头上长着牛角钻出水面，随后又立即不见了。从此，人们将他列为神灵。

V. 西西里的塞克斯图斯·克洛狄乌斯是希腊文和拉丁文演说术的教师。他声音响亮，但视力较差，他常说是在与三头之一的马尔库斯·安东尼交往时期弄坏了视力。[注]在谈到安东尼的妻子，脸庞稍有浮肿的富尔维亚时，他说："她吸引我的笔尖。"[注]这句俏皮话使他获得而不是失去了安东尼的青睐。当安东尼不久登上执政官宝座时，克洛狄乌斯就从他那里得到了大量的礼物。西塞罗在《菲力匹克》[注]中指控安

东尼："他的笑话使你雇佣他为教师；你和你同伙们的选票把他推为修辞学家。你已允许他说他所喜欢的有关你的事情；他无疑是个机灵鬼，但是说几句话奉承你及你的同伙们，这也不是一件难事。但这位修辞学家获得了什么报酬呢？听着，元老们，请看看我们国家遭受的创伤。你们把兰奥提涅2000 尤格[注] 土地送给了这个修辞学家塞克斯图斯·克洛狄乌斯，还给他免税；花了如此大的代价，你们很可能什么也没有学到。"

VI. 诺瓦里亚的盖乌斯·阿尔布契乌斯·西鲁斯。当他在故乡诺瓦里亚城任营造官期间，有一次担任法官正要判决一些人败诉时，被那些人拳打脚踢地赶下法官席。对此，他十分恼火，一气之下冲出大门，离开家乡去了罗马。在罗马，他获准加入演说家普兰库斯的团体。普兰库斯有个习惯，演说前总要请一个人上台先作一篇演说，阿尔布契乌斯就充当这个角色。他干得很出色，致使普兰库斯因不敢和他较量而只好沉默不语。阿尔布契乌斯通过这一途径成名后，自己开办了一所修辞学校。在这个学校里他惯于在宣布了辩论题目后开始坐着演说，愈讲愈起劲，最后站起来结束演说。他的演说手法多种多样，有时候风格华丽，多用装饰词汇，有时候简明扼要，使用日常口语和市井俗语。他也从事法庭辩护，但只偶尔为之，仅参加一些最重要的诉讼，并且仅作结案演说。后来，他告别了罗马市政广场，一半由于羞愧，一半由于恐惧。事情是这样：有一次，在百人法庭上辩护时，他指责对手对父母不尽孝道。说了"以你父母没被埋葬的骨灰发誓吧!"等等这一类的话，本来只是在使用修辞比喻，却不意给对手提供了一个立誓解决诉讼的权利。对手接受了这个要求。既然法官不表示反对，阿尔布契乌斯的辩护便因此失败了，十分丢人现眼[注]。还有一次在米迪奥拉努姆，他在代执政官衔总督鲁基乌斯·庇索主持的法庭上为一起谋杀案的当事人辩护，获得巨大成功，当斧棒卫士试图阻止听众过分鼓掌喝彩时，他非常气愤，悲叹意大利的遭遇，说"它再一次被降到一个行省的地位。"此外，他还吁求马尔库斯·布鲁图斯（他的塑像就立在法庭上），称他为法律和自由的建立者和捍卫者。为此，他险些受到处罚。他在上了年纪、身患溃疡病的情况下返回诺瓦里亚。回到家乡，他召集人民作了一次长篇演说，解释他为何要结束自己的生命。接着绝食而死。

诗人

泰伦斯传

I. 泰伦提乌斯·普布里乌斯·阿菲尔，[注] 出生于迦太基，在罗马是元老泰伦提乌斯·卢卡努斯的奴隶，由于这位年轻人天资聪颖，外表英俊，主人不仅让他接受上等人的教育，而且不久还解除了他的奴籍。有些人认为他是在战争中被俘为奴的，但费尼斯特拉[注] 认为这是不可能的，因为泰伦斯生活在第二次布匿战争结束后和第三次布匿战争开始前这段时间（201 B.C.—149 B.C.）；甚或他是被努米底亚人或盖图里亚人所俘，那么他就不可能落到一个罗马将军手里，因为意大利人与非洲人之间的商业来往是直到迦太基毁灭后才开始的（146B.C.）。他与许多罗马上层人物来往密切，尤其与斯奇比奥（阿非利加的）和盖乌斯·拉里乌斯[注] 友情甚笃。甚至有人认为他之所以赢得这两人的欢心是靠他年轻漂亮，但费尼斯特拉也否认了这一点，他坚持认为泰伦斯的年龄比他们两人都大。然而奈波斯[注] 则认为他们三人岁数相同，波尔基乌斯[注] 在下述文字中对他们之间十分亲密的关系表示怀疑：

> 虽然他追求大人物的放荡和虚名，虽然他如饥似渴地倾听斯奇比奥（阿非利加的）那动听的讲述，虽然他认为能参加费鲁斯和拉里马斯家的聚餐会很荣耀，虽然他由于年轻迷人而常被带到阿尔班的别墅，可是后来他由巨富变成一无所有。于是他从人们的视线中消失了，来到希腊的边陲，死在阿卡迪亚的斯廷法洛斯城。他没有得到当时最富有的三个贵族普布里乌斯·斯奇比奥，拉里乌斯，富里乌斯的任何帮助。他们甚至没有给他一间租来的房子，至少让他的奴隶有个可以给主人办丧事的地方。

II. 他写了6部喜剧，当他把这其中的第一部《安德罗斯少女》献给营造官时，他们要他首先读给凯基利乌斯[注]听。当他来到诗人家里时，诗人正在用餐。泰伦斯由于亲善简朴据说是坐在这位大人物的卧榻一旁的长凳上读他剧本的开头部分的。但只读了几行，他就被邀与主人共餐，在与凯基利乌斯吃完饭后，他很快读完剩下的部分并得到主人的极大称赞，又，这部剧本同其他5部一样都深受人们的喜爱，尽管伍尔凯契乌斯[注]在列举他所有作品时说："第六个剧本《婆母》应不包括在内。"[注]

《阉奴》甚至在同一天内上演了两次，获得了比以前任何一部喜剧作品都多的一笔奖金——8000塞斯特尔提乌斯，以致这个钱数在该剧本的附记[注]中也被写上了一笔。瓦罗在评价《两兄弟》时确曾认为它的开头部分比米南德剧本[注]的开头还要精彩。

III. 有一种相当流行的说法认为，斯奇比奥和拉里乌斯曾帮助泰伦斯写作。泰伦斯本人好像不想否认这一点，他的这种态度加强了这一说法的传播。他在《两兄弟》的开场白[注]中写道："至于恶意的批判家所说的，那些大人物曾做过这位诗人的助手，和他分担写作的劳动。——这种说法在那些大人物听来，无疑是最大的诽谤，而对于这位诗人则无异是一种美誉。因为，这意味着，他受他们喜爱，而他们又受你们全城人民的喜爱，须知，你们无论战时还是平时，一有大事，是无不放下架子去寻求他们的帮助的。"

他做了一个辩护但却很不坚决，看来只是因为他知道那个谣传不会使拉里乌斯和斯奇比奥不高兴； 这个辩解影响不大以致谣言一直流传到后来。盖乌斯·莫密乌斯在一篇为他自己辩护的演说辞中写道："普布里乌斯（阿非利加的）[注]，从泰伦斯那儿借来了面具，把自己为了开心在家里写的剧本以泰伦斯的名义搬上了舞台。"奈波斯转述过一个可靠的故事：盖乌斯·拉里乌斯曾经在普特俄利他自己的田庄上过3月1日马特罗那里亚节[注]，他妻子催促他早点去用餐，他求她不要打扰他。最后他去吃饭时已很晚了，他说他很少如此满意地写出过这么

多东西； 当他被要求朗读他写的作品时，他高声朗诵了《自责者》中的几行，其中第一行[注]是：

> 叙鲁斯十分无耻地用许诺把我骗到了这儿。

IV. 珊特拉认为如果泰伦斯在写作方面真的需要帮助的话，他也不会求助于斯奇比奥和拉里乌斯，他们那时还只是毛头小伙子，而更有可能去求助于盖乌斯·苏尔比基乌斯·盖路斯，后者是一位有学问的人，泰伦斯第一次上演喜剧正是在他任执政官那一年的竞技会上，他也有可能求助于克文图斯·费边·拉贝和马尔库斯·波皮利乌斯，两人都是前任执政官和诗人。正是基于这个原因，他才说过：人们所传帮助了他的不是少年人，而是那些"在无论战时还是平时或无论什么大事中帮助过人民"的那些成年人。

他在不满25岁时出版了这些喜剧，后离开了罗马，这或是为了避开人们说他把别人的作品当成自己的发表这样的谣言，或是由于他想借此熟悉一下希腊社会的风俗习惯，他过去在作品中没有十分成功地描绘出来。他离开罗马后再也没有回来。关于他的死，伍尔凯契乌斯写道：

> 但是当阿菲尔献给人民6部喜剧后，他离开这儿到亚细亚旅行去了，从船离岸起，人们就再也没有看见过他，他的生命就这样完了。

V. 克文图斯·科斯科尼乌斯认为他死于海难，当时他正从希腊返回，随身带着108部根据来南德作品改编的剧本[注]；我们另外的一些权威则认为他由于丢失了先送到船上的行李，里面装有他写的新剧本，为此他悲愤交加病倒了，死于阿卡迪亚的斯廷法洛斯城，或死于琉卡迪亚，时值格涅乌斯·科涅利乌斯·多拉贝拉和马尔库斯·富尔维乌斯·诺比利奥尔任执政官3年[注]（159 B.C.）。

据说他中等身材，瘦弱，皮肤较黑。他死后留下一女儿，后来成了一罗马骑士的妻子；还留下了20尤格的一处果园在阿庇亚大道旁邻近战神马尔斯圣林的地方。这使我对波尔基乌斯所写的如下的一段话

感到更为可疑："他没有得到当时最富有的三个贵族普布里乌斯·斯奇比奥，拉里乌斯，富里乌斯的任何帮助。他们甚至没有给他一间租来的房子，至少让他的奴隶有个可以给主人办丧事的地方。"

阿夫拉涅乌斯[注]把泰伦斯排在了所有其他喜剧作家之上，在他的《岔路神节》中写道：

> 我说没有人能与泰伦斯并驾齐驱。

但是伍尔凯契乌斯[注]不仅把他排到那维乌斯、普劳图斯[注]和凯基利乌斯之下，甚至把他排到李锡尼乌斯和阿提留斯[注]之下。西塞罗在他的《草地》[注]中给了他如下的高度赞扬：

> 你，泰伦斯，也只有你用精选的语音改作了米南德的作品，用拉丁语言翻译它们。在我们的公众舞台上你演出了他的作品，使我们观众屏住气息，你总是把每一个词都说得那么优雅甜蜜。

盖乌斯·恺撒[注]也高度称赞道：

> 你，"半个米南德"，你也被公正地置于最大的作家之列，你是最纯正文体的爱好者，但愿你优雅的诗行也有如此巨大的力量，这样你的喜剧就可以取得希腊喜剧同等的荣誉，你就不会受到藐视和忽略。但是，泰伦斯啊，你缺乏这种素质，这使我伤心落泪。

维吉尔传

普布利乌斯·维吉利乌斯·马罗，曼图阿人。他的双亲出身寒微；尤其是父亲，有些人说他是一个制陶工，虽然大多数人认为，他最初是一个担任信使的祆教僧侣的雇工，后来由于他本人的勤奋而成为这位僧侣的女婿，并通过购置林地和放养蜜蜂而大大增加了自己原来十分有限的财产。格涅乌斯·庞培（伟大的）和马尔库斯·李锡尼乌斯·克拉苏第一次共任执政官那一年的10月15日（10月15日，70B.C.），他生于距离曼图阿不远的一个名叫安德斯的村庄。当他母亲怀着他的时

候，梦见自己生了一根月桂树枝，这树枝落地生根，随即长成一棵大树，上面挂满了各式各样的果实和花朵。次日，她和丈夫一起前往附近一处农庄，途中她离开大路，在路旁一条沟里生下了她的孩子。据说，婴儿降生时没有啼哭，而且面部表情温雅，致使人们当时就确信这孩子会有一个个寻常的幸福命运。还发生了另一个征兆：通常按当地的习俗，小儿出生处要种一株小白杨树，可是这树种下去后在短时间内长得如此之快，以至于同很久以前种的树一般高大。这棵树因他而被称为“维吉尔树”，而且受到那些怀孕的妇女和刚生育的母亲的极大崇敬，她们常在这棵树下祈祷。

维吉尔在克列蒙那度过了自己的童年。15岁生日那天，他穿上了成人长袍，这一年（55 B.C.）的执政官恰巧又是他诞生那年担任执政官的那两个人，这一天又恰是诗人卢克莱修去世的日子。后来，他离开克列蒙那去米迪奥拉努姆，不久又来到了罗马。他身材高大魁梧，面色黧黑，有一副农人的相貌，可健康状况并不好，特别是常患胃病、喉病及头痛病，还常有出血现象。他饮食不多，爱男性少年，尤其钟情于塞贝斯和亚历山大。他在《牧歌》的第二首诗中把后者称作“亚历克西”。亚历山大是阿西尼乌斯·波里奥赠给他的。塞贝斯和亚历山大都受过一定的教育，塞贝斯还能写诗。据普遍的传闻，维吉尔还曾与普洛提娅·耶列娅私通[注]。据阿斯科尼乌斯·披迪雅努斯说，普洛提娅·耶列娅年老之后说过：瓦列乌斯曾建议维吉尔和她同居，但遭到他的坚决拒绝。在他一生的其余时间里，他的言语和思想都是如此贞洁，以致他在那不勒斯被大家称为“处女”。他很少去罗马，每当在罗马大街上人们尾随他指指点点时，他便就近躲入人家避开他们。甚至当奥古斯都将一个流放者的财产赠与他时，他未能下决心接受它。朋友们的慷慨馈赠使他拥有约1000万塞斯特尔提乌斯。此外，在罗马，在与玛塞纳斯花园毗邻的埃斯奎林山上，他还有一幢住宅，虽然他通常住在坎珮尼亚和西西里过着隐居生活。

维吉尔失去双亲时已经成人。他父亲死前已双目失明。他还失去了两个弟弟：西洛死时还是一个孩子，弗拉库斯死时已经成年。维吉尔在哀悼弗拉库斯之死的诗里称他为达佛尼斯。[注]

在别的学问中他也曾注意医学，特别是数学。他曾出庭做过辩护律师，但仅一次而已，因为，正如米列苏斯告诉我们的：他说话很慢，而且简直像个没有受过教育的人。

当他第一次尝试作诗时仍是个孩子，他写了关于一个名叫巴列斯达的男教师的下列两行诗（此人因有抢劫的坏名被石头砸死）：

在这堆积如山的石块下埋葬着巴列斯达，

行路的人们啊，不用害怕了，无论白天还是黑夜。

后来，他写了"卡达勒普顿"、"普列阿培亚"、"讽刺诗"、"狄赖"，注 16岁时又写了"白鹭"和"蚊虫"。"蚊虫"的故事是这样的：一个牧羊人疲于暑热而睡熟在一棵树下，一条蛇向他爬过来，同时从沼泽地飞来一只蚊虫叮咬了他的前额，牧羊人立即打死蚊虫，并杀死了蛇。然后他为这蚊虫立了一块墓碑，在上面刻下这样两行诗：

小小的蚊虫啊，牧羊人感激你救命之恩，

作为报答，为你举行应有的葬礼。注

他还写了"埃特纳"，虽然关于这首诗的作者有争议。不久后，他开始写罗马人的事业，但他没有能下决心写这个主题，转而写《牧歌》，这特别是为了赞美阿西尼乌斯·波里奥、阿尔菲努斯·瓦鲁斯和科涅利乌斯·盖路斯，因为在分配波河以北土地时（在菲力比战役胜利后，奉三头之命波河以北的土地被分配给那些退伍老兵），这些人救过他，他因而免于破产。后来，他写了《农事诗》（42 B. C.），向玛塞纳斯表示敬意，因为玛塞纳斯曾给予他援助，当时诗人名气还不大，他抵抗一个退伍老兵的暴行，为争田地而厮打，差点被打死，幸亏玛塞纳斯帮助了他。最后，他开始写《埃涅阿斯纪》这个题目，其内容的丰富和复杂不下于荷马的两部史诗。此外，它还叙述到希腊人和罗马人的英雄和功业，同时包括了对罗马城和奥古斯都氏族来历的说明——这是诗人特定的写作目标。在写《农事诗》时，据说他每天一早口述已有腹稿的诗句很多行，然后在这天的其余时间把它们删减

成很少几行，这种方式已经成为他的习惯。有人机智地评论道：他写诗像雌熊产仔，渐渐地把它们舔出一个模样来。至于《埃涅阿斯纪》，他曾以散文的形式写成初稿；把它们分为12卷，然后一部分一部分地把它们改写成诗。在改写时，他是想到哪里就写到哪里，不是按次序写的。然而，为了不妨碍自己那涌现的文思，结果他留下了一些部分未能完成，另一些部分还只像一张张草图，正如他曾风趣地说过，在坚固的栋梁竖起之前，要用这些文字来支撑整个作品。

他写《牧歌》用了3年，写《农事诗》用了7年，写《埃涅阿斯纪》用了11年[注]。《牧歌》一发表就获得成功，致使歌唱家也常在舞台上演唱它。奥古斯都从阿克兴凯旋归来，途中在阿特拉逗留医治喉咙时，维吉尔连续4天为他朗诵《农事诗》，在诗人嗓子哑了而不得不中断时，玛塞纳斯替换他继续朗诵。维吉尔的朗诵悦耳动听，产生了惊人的效果。据塞内加记载，诗人朱里乌斯·蒙塔努斯不止一次地说过：假如他能同时偷到维吉尔的嗓音、表情和手势，那他就会剽窃他的一些作品。因为同一些诗句由维吉尔自己朗读就美妙动听，而出自别人之口就显得呆板单调。《埃涅阿斯纪》刚一传诵就获得盛誉，因而，塞克斯都·普洛勃提乌斯[注]毫不迟疑地宣布：

服输了吧，你们这些罗马作家，

服输了吧，还有你们希腊人，

比《伊利亚特》更伟大——

一部这样的作品正在诞生。

的确，奥古斯都（恰逢他出征坎塔布里亚）曾写信给他，用恳求、甚至是开玩笑恐吓的话语要求维吉尔给他送去（用信中原话说）“一些《埃涅阿斯纪》中的东西”，“或初稿或其中任何部分，随你高兴。”但他没有送去。直到很久之后，当作品最后写成时，维吉尔也只给他朗读了三卷，即第二、四、六卷。第六卷给屋大维娅的印象非常深刻，当听到维吉尔朗诵关于她儿子的诗句：“你将是马尔采鲁斯”时，[注]她晕倒了，好不容易才苏醒过来。他也为较多的听众朗诵，但

只有几次，读的主要是那些他自己没有把握的章节，以便听听听众的意见。人们说他的抄写员和释放奴厄罗斯年老时曾告诉他们，维吉尔有一次在朗诵时一下子补齐了两行原来只写了一半的诗句：当看到只有“爱奥罗斯之子米塞努斯”[注]两个词时，他添上了“比别的人都更善于”，又在同一灵感推动下，在“用铜号把战士们集合起来”的后面添上“用歌声激励战神”，并立即吩咐厄罗斯将这两个后添的半行诗写到他的手稿上。

在52岁那年，他想把《埃涅阿斯纪》定稿，于是决定前往希腊和亚细亚旅行，并用整整3年时间来做这工作——润色他的诗稿。之后，他决心用自己的全部余生来研究哲学。开始旅行之后，他在雅典遇见了奥古斯都，后者正从东方返回罗马。维吉尔决定跟随帝王，甚至与其同回罗马。有一次，他冒着酷暑访问邻近的麦加拉城而罹热病，在接着的旅行中他的病情加重，到达布鲁迪辛乌姆时他的身体状况已经很糟，没过几天，即9月21日（19 B.C.），他在此去世。这一年是格涅乌斯·塞提乌斯和克文图斯·卢克莱修担任执政官。他的遗体被运往那不勒斯，并葬于距离该城不到两里的普特俄利大道旁。他写了这样两行诗作为自己的墓志铭：

> 我生于曼图阿，死于卡莱布里亚[注]，安息于巴尔特诺佩[注]；我曾经歌唱牧场、乡村，歌唱领袖们。[注]

他指定他的异父兄弟瓦列里乌斯·普罗库路斯作为他的继承人，继承他的一半遗产。遗产的四分之一献给奥古斯都，十二分之一献给玛塞纳斯，剩下的留给了鲁基乌斯·瓦列乌斯和普洛提乌斯·杜卡。这两个人在维吉尔死后奉奥古斯都之命校订出版了《埃涅阿斯纪》。迦太基的苏尔比基乌斯在下列诗句中谈到这件事：

> 维吉尔曾经嘱咐：
>
> 让快脚的火焰把他的诗歌焚毁；
>
> 它们曾经赞颂了你，

弗里吉亚人的领袖。

瓦列乌斯和杜卡阻止这样做，

还有你，最伟大的君主，也加上了否决，

关于拉丁乌姆的故事于是得救。

在那熊熊的火焰中，

不幸的帕加马[注]几乎第二次毁于大火，

特洛亚城险些儿再度灭亡。

还在离开意大利之前，维吉尔曾同瓦列乌斯约定，假如他身遭不测，瓦列乌斯就烧毁《埃涅阿斯纪》，但瓦列乌斯曾断然拒绝这样做。在病终前，维吉尔曾一再要取他的书箱，想亲手焚毁诗稿，但没有人把书箱拿给他，他也就未再特别要求这样做，而是把作品托付给了上面提到的瓦列乌斯和杜卡两人，规定除了他本人公之于世的而外，他们不得再发表他的其他作品。然而，应奥古斯都的要求，瓦列乌斯发表了《埃涅阿斯纪》，只稍作了一点修订，甚至按原貌留下了不完整的诗行。后来有许多人试图完成这些诗句，却都不很成功，因为这些半行的诗句在意思上几乎都是完整的，除了"Quem tibi iam Troia"[注]。语法学家尼苏斯常说，他听老人们说过，瓦列乌斯改变了史诗中两卷的顺序，即把原来的第二卷改成了第三卷； 他也通过删去下列几行诗而改变了第一卷的开头部分：

我曾经吹着温柔的芦笛歌唱乡村生活，

后来，我走出树林，要临近的耕地为它们的主人作出贡献，无论他们索取多少，

农民欢庆丰收，不怕耕作辛劳，

但如今我要歌唱战争、武器和英雄了。

维吉尔从来不乏诋毁他的人。这不足为怪，连荷马也免不了。《牧歌》问世后，一个名叫努米托里乌斯的人写了一本题为《反牧歌》的诗集，这是一部非常乏味的讽刺的模拟作品，仅由两首诗组成。第一首的开头部分如下：

提提鲁斯，

既然你有一件温暖的托加，

那么为何还要榉树的覆盖？

第二首的开头是下列两句：

戴莫塔斯，请你告诉我：

“cuium pecus”是像样的拉丁语吗？

不，这是我们的埃贡[注]嘴里出来的，

乡里人这么说。[注]

维吉尔当众吟诵到《农事诗》中的“脱下衣服耕地吧，脱下衣服播种吧”时[注]，有个人竟接上一句“寒冷将使你发烧”。还有一本卡维利乌斯·皮克托写的题为《对埃涅阿斯的鞭笞》的书也是反对《埃涅阿斯纪》的。马尔库斯·维普珊尼乌斯把维吉尔称作玛塞纳斯的私生子，一种矫揉造作的新语言风格的发明者，这种语言既不铺张又不简洁，而是用通俗的词汇组成，因而是不明白的语言。赫伦尼乌斯专门搜集他的不足之处，而佩勒利乌斯·福斯图斯专门搜集他的剽窃。更有甚者，克文图斯·屋大维乌斯·阿维图斯所编的8卷题为《相似》一书中收罗了维吉尔所有借用来的诗句，并附有它们的出处。阿斯科尼乌斯·披迪雅努斯在一本为维吉尔翻案的书中列述了仅仅一部分对维吉尔的指责，主要是与历史有关的和批评维吉尔大量借用荷马诗句有关的指责，但他说维吉尔本人曾用如下的语言来回敬过那些指责：“我的批评家们为什么不也尝试一下同样的剽窃？假如他们这样做了，他们就会懂得，

从荷马那里偷窃一行诗不比从赫库利斯那里偷来大棒容易一些。”但阿斯科尼乌斯又说维吉尔曾打算离开罗马，以便删掉所有上述内容使那些爱挑剔的批评家们满意。

贺拉斯传

克文图斯·贺拉提乌斯[注]·弗拉库斯，维努西亚人。据他自己称，他的父亲是个释放奴，在拍卖行当收款员，但是据信他父亲是个卖咸鱼的商人，因为在一次争吵中一个人奚落贺拉斯说：“我不知多少次看见过你父亲在手臂上擦鼻子啊[注]！”菲力比战争中，贺拉斯接受这次战争领袖之一的马尔库斯·布鲁图的邀请，出任军团指挥官。共和派失败后，他得到赦免，不久谋得一个财务处书吏的职位。他先极力巴结玛塞纳斯，后来又转向奥古斯都，在他俩的朋友中占据了突出的地位，玛塞纳斯特别喜欢他，下面这首讽刺短诗足以为证：

> 如果我不爱惜你，贺拉斯，胜过我的肚皮，那么就让我，你的伙伴，比尼尼乌斯[注]更消瘦。

更有甚者，玛塞纳斯在自己的遗嘱中向奥克斯都提出：“请你关心贺拉斯·弗拉库斯像关心我一样。”奥古斯都也曾提出任命贺拉斯担任自己的秘书，这在他给玛塞纳斯的一封信中可以看出：“此前我能亲自给朋友们写信，但现在由于公务繁忙，身体也不佳，因此我希望能从你那里把我们的朋友贺拉斯要过来，让他从你的门下来到我的宫廷，帮我起草信件。”甚至在贺拉斯拒绝时，奥古斯都也未对他生气，而是继续设法获得他的友谊。我从我们手头握有的他的几封信件中摘录如下几段以证实这一点，如：“在我的家里你将享有一切权利，就像在你自己的家里一样。你这样做将是合适的和正当的，因为，如果你的健康状况允许的话，我愿意我和你之间有这样的友谊。”又如：“我是多么重视你啊，我们的朋友塞普提米乌斯也会告诉你的，因为有一回我曾对他谈起过你。即使你很傲慢，对我的友情不屑一顾，我这方面也不会以傲慢回敬。”此外，在其他说笑中，他常称贺拉斯为“最纯洁的放荡鬼”、“最可爱的小男人”。他不止一次的慷慨恩赐使贺拉斯的生活富裕。至于贺拉斯的作品，奥古斯都给予很高的评价，坚信他的作品

将是不朽的，因而不仅委任他撰写世纪颂歌，而且委托他写诗赞美其继子提比略和德鲁苏斯[注]对文得里西人的胜利，为此他迫使他在长时间的搁笔之后再写一卷诗增加到他已有的三卷抒情诗集中去。另外，读了他的几篇《谈话》之后[注]，奥古斯都十分恼怒，因为诗中没有提及他："你必须知道我对你很生气，因为在你大量的这类作品中没有和我谈论的，宁可和别人谈论。你是害怕后人会因为看到你和我们亲近而看不起你吗？"他用这种方式迫使贺拉斯写了一首诗[注]，诗的开头的几行如下：

元首啊，你肩负重任，日理万机：

你用武力保卫意大利，用美德装饰它，用法制医治它。

我若用冗长的谈话，占去你宝贵的时间，

我就会损害公众的福利。

他看上去个头不高，体型肥胖。他在自己的讽刺诗里曾如此描述过自己。[注]奥古斯都在下面这封信中也说他是一个矮胖子："奥尼西乌斯已把你的那本小书带给了我，它似乎很有理由这么小，我对它很满意。但是我觉得你似乎担心你的书会比你的人高大，事实上你只是身量不高，可是腰身并不小。因此，你可以把书写得圆滚滚的，像你的肚皮，像个能装整整一塞克斯塔流斯[注]的容器。"

据说，他好色无度。有记载说，他和他的情妇睡的房间里装着许多镜子，为的是不论往那个方向看，他都可以看见他们性交的情形。他大部分时间隐居在乡下他的萨宾或提布尔的田庄里。在提布尔的一处小灌木林附近至今还有一个标志着他故居的地方。我手头还有他名下的几首挽歌体诗和一封可能是写给玛塞纳斯的散文自荐信。我认为它们都是后人伪托的，因为挽歌平庸，信函晦涩，这些毛病都不像是贺拉斯作品的缺点。

他生于鲁基乌斯·科达和鲁基乌斯·托夸图斯任执政官之年的12月8日（12月8日，65 B.C.），死于盖乌斯·马尔西乌斯·塞索里努斯和盖乌斯·阿西尼乌斯·盖鲁斯任执政官之年的11月27日（11月27日，8 B.C.），在玛塞纳斯死后59天，享年57岁。由于突然病倒，无法立书面遗嘱，因而他口头指定奥古斯都为他的财产继承人。他被安葬于埃斯奎林山上，靠近并比玛塞纳斯墓稍远点的地方。

提布鲁斯传

> 提布鲁斯啊，你，维吉尔的伙伴啊，不公正的死神把你也年轻轻地就送去了天国，于是也许再没有人为温柔的爱情谱写哀歌了，或者为国王们的战争谱写英雄史诗了。[注]

提布鲁斯·阿尔比乌斯，罗马骑士，以他漂亮的外貌和优雅的气质而受人注目。他比任何人都更忠于演说家麦撒拉·科尔维努斯。在阿奎塔尼亚战争中他是麦撒拉同营帐的伙伴（30 B.C.—27 B.C.），而且获得了军功奖励。[注] 在许多人的评论中他被认为是哀歌体爱情诗泰斗。他的情书也被大家认为虽简短但非常有价值。他死时年纪很轻，正如上面那个墓志铭所指出的。

奥鲁斯·波尔修斯·弗拉库斯传 [注]

奥鲁斯·波尔修斯·弗拉库斯生于费边·波尔修斯和鲁基乌斯·维特里乌斯任执政官之年的12月4日（34年A.D.），死于普布里乌斯·马略和阿菲尼乌斯·盖路斯任执政官之年的11月24日（62年A.D.）。他出生在伊特拉里亚的沃莱特拉，是个罗马骑士，但与元老等级有血缘与婚姻关系。他死在阿庇亚大道第八里程碑附近的自己的田庄上。

大约在他6岁那年他父亲弗拉库斯去世，把他委托给一个监护人照管。他的母亲富尔维亚·西塞尼亚后来与一位名叫富西乌斯的罗马骑士结了婚，但几年后富西乌斯也去世了。

弗拉库斯12岁以前一直在沃莱特拉受教育，12岁时在罗马从师于语法学家勒密乌斯·巴勒蒙[注] 和修辞学家维吉尼乌斯·弗拉乌斯。16岁

时与阿奈乌斯·科尔努图斯结成莫逆之交，两人寸步不离，从科尔努图斯那儿他获得了一些哲学知识。

他很小时就享有卡西乌斯·巴苏斯和卡尔普尔尼乌斯·斯塔图拉的友谊，前者是一位诗人，后者在波尔修斯之前年纪轻轻也就去世了。他尊敬塞维利乌斯·诺尼阿努斯如同父亲。通过科尔努图斯他还结识了科尔努图斯的一个学生，与他自己同龄的阿奈乌斯·鲁卡努斯。鲁卡努斯十分赞赏弗拉库斯的作品，当诗人以通常方式朗诵[注]这些作品时，鲁卡努斯几乎等不及他读完便连说这是真正的诗，说自己的诗比较起来就只能算是小孩的游戏而已。到快去世时他还结识了塞内加，但对后者的才能未表示钦佩。

在科尔努图斯的家里，他能有机会与两位学识渊博、德高望重的人交往，一位是克劳狄·阿加图尔努斯，斯巴达医生，另一位是马格尼西亚的培特洛尼乌斯·阿里斯托克拉特，当时他们正热切致力于哲学研究。

弗拉库斯十分钦佩他们，并热心模仿他们，尽管这两位学者与科尔努图斯同龄，而他自己比他们年轻。培图斯·特拉塞亚在10年之久的时间里一直十分喜爱弗拉库斯，有时外出旅行也带着他；培图斯的妻子阿里娅是弗拉库斯的亲戚。

他举止文雅，纯洁、谦逊而且非常英俊；他在敬爱母亲、妹妹及姑妈方面堪称典范。

他是一个有道德的贞洁的人。

他给他的母亲及妹妹留下了大约200万塞斯特尔提乌斯的财产和一封只注明给他母亲的信。有些人说，他要求母亲给科尔努图斯10万塞斯特尔提乌斯，另一些人说是5万塞斯特尔提乌斯和20镑银币，此外还有大约700卷赫里西普斯[注]的著作，即他的全部藏书。但科尔努图斯只接受了书籍，把钱仍交给了他的作为遗产继承人的妹妹。

他很少写作而且写得很慢。这里的这个集子[注]他死时还没写完，这里已从最后一篇中删去了若干诗行，使本书看上去像本写完的书。科尔努图斯在文字上作了一些轻微的校订，并应卡西乌斯·巴苏斯的要求把它交给了他去出版。

弗拉库斯在少年时代还写过一本元老剧[注]，一本旅行笔记，一些关于特拉塞亚岳母的诗，她是在丈夫之前自杀身亡的。[注]科尔努图斯曾建议诗人的母亲把这些作品都毁掉。

他的书一出版，就开始受到人们的称赞，并迅速一抢买光。

他30岁死于胃病。[注]由于读了鲁基乌斯的第10本书，他一离开学校和老师们，便开始十分热心地写作讽刺诗。为了模仿这本书的开头，他起初讽刺自己，不久就开始讽刺所有的人，十分严厉地攻击当时的诗人和演说家，甚至攻击当时的皇帝尼禄。他攻击尼禄的诗是这样写的："米达斯国王有一对驴耳朵。"[注]科尔努图斯只改掉了人名，把这句诗写成："谁没有驴耳朵？"这样修改是为了使尼禄不致认为这诗是攻击自己的。

鲁卡努斯传

科尔多瓦的马尔库斯·阿奈乌斯·鲁卡努斯是在五年竞技会上以一首《尼禄颂歌》而初次显露自己的诗人才华的，以后又公开朗诵了一首描写庞培与恺撒之间争斗的诗《内战》。在后一首诗的序言里，他把自己的写作年龄和作品与维吉尔的写作年龄与作品相比较时，大胆地问道：

> 我跟《蚊虫》相距还有多远？[注]

他在小时候就知道父亲由于一桩不幸的婚姻而住在偏远的乡村……。他被尼禄从雅典召回，成为他的密友之一，还被任命为财务官；但他得到皇帝的宠信时间不长。事情是这样的：当他正在朗诵时尼禄突然决定召开一次元老院会议，他的离开没有其他动机，只是为

了给诗人的朗诵泼冷水，鲁卡努斯为此非常生气。此后他不再为自己在言语行动上反对元首而害羞了。例如有一次在公共厕所，他大声放了个响屁，接着便朗诵了尼禄的半行诗，这引起了同上厕所的人的巨大惊慌和一阵逃跑：

你可以认为这是平地一声炸雷。

在一首嘲骂诗中他不仅抨击元首本人也攻击他的那些最有权势的朋友。最终他几乎成了比索阴谋集团的旗手，公开地大谈诛杀暴君者[注]的光荣，言论充满了恐吓，甚至放肆地说要取元首的头奉献到所有朋友们的面前。但当阴谋被揭发后，他的表现完全不像以前那样坚定； 他很容易就被迫认了罪[注]，堕落到了最卑鄙的乞求地步，甚至招供说他自己的母亲也包括在犯罪集团内，尽管她是完全无罪的。他这样做的目的是希望以此博得这个弑母者的元首对自己的好感。当他被允许自选死法时，他写了封信给父亲，其中包括对自己作品的一些修改，在美餐一顿之后，把手臂伸给医生，医生割断了他的血管。

我还记得他的诗怎样被人们公开朗诵[注]，这些诗也被出版、销售，虽然不乏勤勤恳恳，仔细认真的出版者，但也有做得马虎草率的。

老普林尼传

诺乌姆科姆[注]的普林尼·塞克都斯，在全力完成了骑士等级成员所应履行的兵役义务之后，接着极公正地担任了几个重要官职。然而他最感兴趣的还是从事学术研究，以至于那些拥有充分闲暇的人中没有谁比他著述丰富的。例如，他以20卷的篇幅记述了与日耳曼人进行过的所有战争，此外还完成了37卷的《自然史》。他死于坎佩尼亚的一场自然灾害。他当时正在米塞努姆担任舰队司令，在维苏威火山爆发时[注]他乘一艘利布尔尼快船前往出事地点就近研究火山爆发的原因，由于顶风他未能返回。他因火山灰窒息而死，尽管有的人认为他是被一个奴隶杀死的；当他受不了巨大的热气时恳求这个奴隶让他快点死亡。

帕西安努斯·克里斯普斯传

帕西安努斯·克里斯普斯，维西利乌姆人，他在元老院里的首次发言是这样开头的："元老们，还有你，元首，"他为此受到提比略的高度的称赞，尽管不是真心的。他自愿在百人法庭[注]为一系列案件作辩护，因此朱里乌斯大会堂[注]立有他的塑像。他两次出任执政官。他结婚两次：第一次是与多密提娅，第二次是与阿格里皮娜，一个是皇帝尼禄的姑妈，一个是尼禄的母亲。他拥有价值2亿塞斯特尔提乌斯的财产。他竭力取悦于所有的元首，尤其是盖乌斯，当这个皇帝一次旅行时，他徒步陪伴着他，在一次与尼禄[注]的私下谈话中尼禄问他是否与自己的姐妹有性关系，就像这位皇帝与自己的姐妹那样，他回答道："还没有。"这个答复非常恰当而又谨慎，既不会因否认而冒犯皇帝，也不会因承认没有的事而辱没了自己。他因阿格里皮娜（已被他定为自己的继承人）的不忠而被杀，死后受到隆重的公葬。

---

[1] 李维·安德罗尼库斯是来自南意大利塔伦图姆城的希腊人。他在公元前240年前后创作的戏剧是罗马文学的开端。罗马诗歌之父恩尼乌斯（239 B.C.—169 B.C.）是卡来布里亚的卢狄亚城人，自诩懂得三种语言。他们教授两种语言，指拉丁语和希腊语。

[2] 这里可能是盖乌斯·科达，75年的执政官、演说家和学园派哲学家。

[3] 克拉特斯在公元前169年出使罗马。

[4] 意即"宣布命令（法令）者"，词根praeco，拉丁文意为"宣读"。

[5] 源出stylus或stilus（笔）。——英译者

[6] 神话中西西里的达佛尼斯是个美少年，牧童，潘神教会他吹奏牧笛。

[7] 疑为40万（即400千）。

[8] litterati源于拉丁文littera（文字），而grammaticus源于希腊语γράμμα（文字）。——英译者

[9] 学者。

[10] 这里是在列举通常用的修辞练习形式。

[11] “教学”这里显然是作为语法家的活动，“演说”被作为修辞学家的活动。

[12] 法庭审判或公共集会的地方。

[13] 小亚细亚西部伊奥尼亚地区。

[14] 诗篇各行的第一字母可拼写成一个词。

[15] 狄奥尼修斯·斯库托伯拉齐俄生活在公元前2世纪中期，而格尼佛，按照苏维托尼乌斯这里提供的线索（西塞罗任大法官是在公元前66年），学习的时间应在公元前2世纪最后几年。

[16] 手抄本此处有脱漏。

[17] 见《图密善传》，XVII，关于Cornicularius的注。

[18] 贺拉斯在《信札》，II.1，70称俄尔毕利乌斯为“鞭挞者”。

[19] 奥古斯都和提比略时代的罗马著名法学家，生于公元前30年左右，死于公元22年左右。

[20] 手抄本此处有破损。

[21] Philologus按希腊文意为“爱学问者”。

[22] Eratosthenes（275 B.C.—194 B.C.）亚历山大里亚的著名地理学家。

[23] 意指这些文章是匆匆写成的没有经过很好的加工。

[24] 即萨鲁斯特·克里斯普斯，著名的罗马史家（86 B.C.—34 B.C.）。另见本卷XV 和《神圣的奥古斯都传》，LXXXVI.此处 。

[25] 著名的罗马演说家，政治家，文学保护人。

[26] “塞壬”，希腊神话中用动听的歌声迷住航海者的女妖，人首鸟身。见《奥得修记》。

[27] 狄克图娜是狄安娜作为狩猎女神的别名。

[28] 土地肥力，菜园、葡萄园之神，样子污秽。

[29] 克拉特斯，西里西亚的马洛斯城的语法家。泽诺多托斯是著名的亚历山大里亚的语法家。

[30] 意即否认这项借款。

[31] 哀歌体诗人（69 B.C.—26 B.C.）出身微贱，因反对安东尼的战功于公元前30年被奥古斯都提拔到骑士等级，并任命为新设的埃及行省第一位总督。后因行为残忍和飞扬跋扈而被奥古斯都放逐，自杀。

[32] 著名的斯多噶派哲学家，朱里乌斯·恺撒的同时代人。

[33] 托加剧（fabulae togatae）取材于罗马现实生活的新型喜剧，演员着罗马公民礼服托加袍，不同于改编过来的希腊喜剧（fabulae palliatae）。镶边托加剧（trabeatae）的角色人物是罗马贵族，即穿镶红边托加袍的人物。

[34] 见本卷X 。

[35] 在维吉尔的《牧歌》3，50行以下：牧童巴勒蒙在歌咏比赛中作裁判。

[36] 这两个反对修辞学家的决议，分别于公元前161年和92年公布。前者是关于外来的希腊哲学家、修辞家，后者是关于拉丁修辞家。

[37] 西塞罗于公元前66年任大法官，当时40岁。比读西塞罗书信集《致亲友》，X.16，7（46年7月）。

[38] 这些都是修辞学校中的初级训练内容。

[39] 关于设想的法庭案件的演说哲学家塞内加的父亲——老塞内加曾编有一大本的辩论题和辩论片段的集子。

[40] 护身符和镶红边的托加袍是自由人身份的富有的年轻人的服饰。——英译者

[41] 此信未保存下来。——英译者

[42] 在坎佩尼亚被作为河神崇拜。

[43] 双重含义的暗示：（1）放荡，（2）吃喝玩乐到深夜。——英译者

[44] 双重含义：她吸引我（1）写诗讽刺她；（2）刺她的脸。——英译者

[45] 见西塞罗：《菲力匹克》，II.17，42—43。

[46] 1尤格约合1/4公顷。

[47] 这故事在老塞内加《辩论集》VII. 序言有更详细的记载：对方辩护律师希望通过立誓保证辩论中的论点公正来解决争讼——假如这一方的律师同意的话，按罗马法庭的惯例这样做是许可的——阿尔布契乌斯说："我同意，假如我可以口授誓言的话。"但是当他要求对

手发誓时说“以我未安葬的父母的骨灰立誓”时，对手接受了这个条件。阿尔布契乌斯声明自己是在使用演讲术中的比喻手法，并非表示同意。但已被对方抓住时机利用了。——英译者

[48] 后世通称泰伦斯。

[49] 历史作家，约死于提比略统治末年。

[50] 盖·拉里乌斯（智慧的）公元前190年执政官，著名的文学保护人，小斯奇比奥的朋友。

[51] 科涅利乌斯·奈波斯（公元前99—前24年）著名罗马作家。

[52] 李锡努斯·波尔基乌斯，讽刺诗作家，盛年在公元前约100年前后。

[53] 凯基利乌斯·斯塔提乌斯，著名的罗马喜剧作家，高卢人，原居意大利北部，约公元前194年作为战俘，被带来罗马，后获释，死于约公元前166年。

[54] 伍尔凯契乌斯·西狄吉图斯。

[55] 的确，《婆母》在最初两次演出时（公元前165年和前160年）都失败了，第三次才取得成功。

[56] 附记（didascalia）是关于剧本写作时间和演出情况的简要资料。

[57] 大概是指同样题材的一个剧本。

[58] 《两兄弟》，15—21行。

[59] 即小斯奇比奥。

[60] 已婚妇女节（马特罗那里亚节），见《神圣的韦伯芗传》，XIX.此处 。

[61] 《自责者》泰伦斯名下的作品之一。其中第一行指722行。

[62] 这里显然有误解，也许是“带着米南德的108个喜剧作品”。

[63] 公元前159年。

[64] 罗马托加剧作家，生活在公元前二世纪后期。

[65] 指著名的《十大喜剧家真作》。载于伍尔凯契乌斯·西狄吉图斯《论诗人》一书。

[66] 提图斯·马奇乌斯·普劳图斯（公元前约254—前184年）罗马著名喜剧家。格涅乌斯·那维乌斯（公元前270—前201年）早期罗马诗人，写史诗《布匿战争》和喜剧、悲剧。

[67] 阿提留斯，早期罗马作家，写悲剧和喜剧。

[68] 此作品未流传下来。

[69] 即帝国的奠基人朱里乌斯·恺撒。

[70] 普洛提娅·耶列娅在《牧歌》中用的是“阿玛里利达”的名字。

[71] 《牧歌》，5，20。

[72] 这四种诗加上《埃特纳》和若干别的作品，组成所谓的“维吉尔诗补遗”。但是这些作品是否维吉尔所作，现代学者意见不一。

[73] 《蚊虫》，413—414行。

[74] 《牧歌》作于公元前41—前39年；《农事诗》作于公元前36—前30年；《埃涅阿斯纪》作于公元前29—前19年。

[75] 普洛勃提乌斯II.34，65—66，作于约公元前25年。

[76] 《埃涅阿斯纪》VI卷，884行。

[77] 《埃涅阿斯纪》VI卷，164—165行。这个米塞努斯是个军号手（见《埃涅阿斯纪》III卷，239行）。

[78] 布鲁迪辛乌姆所在地区。

[79] 希腊人对那不勒斯的称呼。

[80] 分别暗示《牧歌》、《农事诗》和《埃涅阿斯纪》三部作品。

[81] 意指特洛亚。

[82] “你在特洛亚的那人……” 见《埃涅阿斯纪》III卷，340行。其实这也并不是例外，很可能是维吉尔故意不把这句话写完整的。安德罗玛刻是在故意避免提起伤心事。——英译者

[83] 维吉尔《牧歌》中的一羊群的主人。“Cuium pecus”规范的拉丁语应为“Cuiuspecus”（“谁的畜群？”）。

[84] 讽刺是针对《牧歌》第1首和第3首的。第1首开头是“提提鲁斯，你为何躺在枝叶繁茂的榉树荫下？”第3首开头几行是：“戴莫塔斯，请告诉我，这是谁的畜群？莫里比乌斯的吗？——不是，埃贡把它给了我，这是埃贡的。”

[85] 《农事诗》I卷，299行。

[86] 后世通称贺拉斯。

[87] 因为手上经常沾着咸鱼腥味，不能用手擦鼻子。

[88] 大概是当时一个以形容消瘦闻名的人。

[89] 《颂歌》，IV.4，14。

[90] 《谈话》显然是贺拉斯为他的讽刺诗集取的书名，或许包括《谈话》和《信札》，也可能只包括《信札》。

[91] 诗的口吻是致奥古斯都的。

[92] 见《讽刺诗》，II.3；《信札》，I.20，23和I.4，15。

[93] 相当0.547升。

[94] 多密提乌斯·马尔苏斯（奥古斯都时的诗人）作。——英译者

[95] 麦撒拉在阿克兴战役后不久被派往阿奎塔尼亚，公元前27年举行了凯旋式。——英译者

[96] 这个传记在手抄本里被算作语法家普罗布斯的作品，但大多数出版者把它收在苏维托尼乌斯的作品集里。

[97] 见《语法学家》，XXIII 。

[98] 即当众朗诵。——英译者

[99] 著名的斯多噶派哲学家，公元前280年生于西里西亚的沙利城（Soli）。

[100] 本传记是这个诗集（6篇讽刺诗）的序。——英译者

[101] 一个罗马悲剧，书名在手稿上就破损了，无法恢复。

[102] 特拉塞亚的岳母是老阿里娅，她丈夫凯奇那·培图斯是克劳狄统治时期发生的卡米路斯·斯克里波尼亚努斯密谋的参加者。她看到丈夫被判自尽，遂用匕首先刺伤自己，然后把它递给丈夫说："这不疼，培图斯"。

[103] 以下文字有的学者不把它放在传记里，而把它放在讽刺诗集的注释开头。

[104] 米达斯是富有的弗里吉亚国王。神话说阿波罗和潘进行音乐比赛，他反对把优胜奖评给阿波罗，因而阿波罗使他的耳朵变成了驴耳朵。

[105] 包括两重意义："我的这个作品比维吉尔的《蚊虫》差多少？"或"我写这诗时的年龄比维吉尔写《蚊虫》时的年龄小多少？"

[106] 指布鲁图和卡西乌斯，见鲁卡努斯的诗《法萨卢》。

[107] 塔西佗有不同的记载，比读《编年史》，XV.56。

[108] 即被语法学家在课堂上讲授。——英译者

[109] 内高卢一城市，今之科莫市。

[110] 公元79年。

[111] 见《神圣的奥古斯都传》，XXXVI 。

[112] 在罗马市心广场。

[113] 显然是说的盖乌斯，而不是尼禄。

英汉译名对照表

Aborigines 阿波里吉尼人

Acerronius 阿凯罗尼乌斯

Achaia 亚该亚

Achaica 阿卡伊卡

Achilles 阿克琉斯

Acilius 阿奇利乌斯

Acilius Glabrio 阿奇利乌斯·格拉布里奥

Acte 阿克特

Actium 阿克兴

Actius 阿克提乌斯

Actorius 阿克多里乌斯

Adminius 阿德米尼乌斯

Aegisthus 埃吉斯图斯

Aegon 埃贡

Aegyptii 埃及人

Aegyptus 埃及

Aelia 埃利亚

Aelianus 埃利阿努斯

Aelius Lamia 埃里乌斯·拉米亚

Aemilia 艾米利娅

Aemiliana 艾米利安纳

Aemilius 艾米利乌斯

Aenaria 埃那里亚

Aeneas 埃涅阿斯

Aequiculi 埃魁科里人

Aesculapius 埃斯库拉庇乌斯

Aeserninus 埃塞尼努斯

Aesius 埃西乌斯

Aethiopes 埃塞俄比亚人

Aethiopia 埃塞俄比亚

Aetna 埃特纳

Aetolia 埃托利亚

Afer 埃菲尔

Afinius 阿菲尼乌斯

Afranius 阿夫拉涅乌斯

Africa 阿非利加

Agamemnon 阿加门农

Agathurnus 阿加图尔努斯

Agermus 阿格尔姆斯

Agrippa 阿格里巴

Agrippina 阿格里皮娜

Ahenobarbi 阿赫诺巴尔比

Ahenobarbus 阿赫诺巴尔布斯

Aiax 阿雅克斯

Alani 阿兰人

Albanum 阿尔巴努姆

Albanus 阿尔巴

Albia Terentia 阿尔比娅·特兰提娅

Albis 阿尔必斯河

Albucius 阿尔布契乌斯

Albudignus 阿尔布狄格努斯

Alcmaeon 阿尔克迈翁

Alexander 亚历山大

Alexandria 亚历山大里亚

Alexis 亚历克西

Alfenus 阿尔菲努斯

Allobroges 阿洛布罗吉人

Alpes 阿尔卑斯

Amazonicus 亚马逊人的

Ambitarvius 安必塔维乌姆

Ampius 阿姆比乌斯

Ancharia 安卡利亚

Ancus 安库斯

Andes 安德斯

Andronicus 安德罗尼库斯

Anicetus 阿尼凯图斯

Anio 阿尼奥河

Anio novus 新阿尼奥河

Annaeus 阿奈乌斯

Annius 安尼乌斯

Antibucolica 《反牧歌》

Anticatones 《斥加图》

Anticyra 安提库拉

Antiochia 安条克

Antiochus 安条奥库斯

Antistius 安提斯提乌斯

Antium 安提乌姆

Antonia 安东尼娅

Antonius 安东尼

Antonius Primus 安东尼·普里姆斯

Apelles 阿贝莱

Apis 阿比斯

Apollo 阿波罗

Apollodorus 阿波罗多洛斯

Apollonia 阿波罗尼亚

Apollophanes 阿波罗法尼斯

Aponi fons 阿波努斯泉

Aponius 阿波尼乌斯

Appenninus 亚平宁的

Appi Forum 阿比福卢姆

Appia via 阿皮亚大道

Appius 阿比乌斯

Appuleius 阿普利乌斯

Apulia 阿普里亚

Aquila 阿奎拉

Aquileia 阿奎利亚

Aquilius 阿奎留斯

Aquitania 阿奎塔尼亚

Arcadia 阿尔卡底亚

Archelaus 阿凯拉斯

Arelate 阿瑞拉特

Areus 阿瑞乌斯

Aricia 阿里西亚

Ariminum 阿里米努姆

Aristarchus 阿里斯塔科斯

Aristocrates 阿里斯托克拉特

Armenia 亚美尼亚

Armenii 亚美尼亚人

Arrecina Tertulla 阿列奇娜·特尔图拉

Arrecinus Clemens 阿列奇努斯·克勒蒙斯

Arria 阿里娅

Arruntius 阿伦提乌斯

Artabanus 阿尔特巴努斯

Arverni 阿尔维尔尼人

Asclepiades 阿斯克勒庇阿得斯

Ascletario 阿斯克列塔里奥

Asconius 阿斯科尼乌斯

Asellius 阿塞里乌斯

Asia 亚细亚

Asiaticus 阿西阿提库斯

Asillius 阿西利乌斯

Asinius 阿西尼乌斯

Asprenas 阿斯普雷纳斯

Astura 阿斯图拉

Atalanta 阿特兰塔

Ateius 阿泰乌斯

Atella 阿特拉

Athenae 雅典

Athenodorus 雅典诺多洛斯

Atilius 阿提留斯

Atia 阿提亚

Atius 阿提乌斯

Atratinus 阿特拉提努斯

Atta 阿达

Attalus 阿塔罗斯

Atticus 阿提库斯

Atticus Vestinus 阿提库斯·维斯提努斯

Audasius 奥达修斯

Aufidius 奥菲底乌斯

Augur 奥古尔

Augusta 奥古斯塔

Augustus 奥古斯都

Aurea domus 金屋

Aurelia 奥列里娅

Aurelia via 奥列里娅大道

Aurelius 奥勒留斯

Aurunculeius 奥卢库勒乌斯

Autronius 奥特洛尼乌斯

Aventinus 阿芬丁

Avernus iacus 阿维尔努斯湖

Aviola 阿维奥拉

Avitus 阿维图斯

Axius 阿克西乌斯

BAIAE 贝亚

Balbillus 巴尔比路斯

Balbus 巴尔布斯

Baliaris insula 巴利阿里岛

Ballista 巴列斯达

Barbatus 巴尔巴图斯

Basilides 巴西里德斯

Bassus 巴苏斯

Batavi 巴达维人

Bato 巴托

Bauli 包里

Beccus 贝科

Beneventum 贝尼温图姆

Berenice 贝勒妮斯

Bessi 贝息人

Betriacum 贝特里亚库姆

Bibaculus 毕巴库罗斯

Bibulus 毕布路斯

Bithynia 比西尼亚

Bogudes 包古达

Bononia 波诺尼亚

Bononienses 波诺尼亚人

Boter 包特尔

Bovillae 布维利

Breuci 布琉西人

Britanni 不列颠人

Britannia 不列塔尼亚（不列颠）

Britannicus 不列塔尼库斯

Brixellum 布里克塞路姆

Bructer 布鲁克特利人

Brundisium 布鲁迪辛乌姆

Brutus 布鲁图

Bubula 牛首街

Bucolica 《牧歌》

Burrus 布鲁斯

Bursenus 布尔塞努斯

Byzantium 拜占廷

CAECILIUS 凯基利乌斯

Caecina 凯奇那

Caelius 凯里乌斯

Caenis 凯妮斯

Caepio 卡皮欧

Caeruleus fons 卡鲁琉斯泉

Caesar 恺撒

Caesarea 恺撒里亚

Caesario 恺撒里奥

Caesetius 凯塞提乌斯

Caesius 卡西乌斯

Caesonia 卡桑尼娅

Caesonius 卡桑尼乌斯

Calabria 卡莱布里亚

Calagurritani 卡拉古里塔尼人

Caligula 卡里古拉

Callippides 卡利庇德斯

Calpenus 卡尔本努斯

Calpurnia 卡尔普尔尼亚

Calpurnius 卡尔普尔尼乌斯

（Calpurnius）Piso Frugi Licinianus

庇索·弗鲁吉·李奇尼阿努斯

Calvina 卡尔维娜

Calvini 卡尔维尼

Calvinus 卡尔维努斯

Calvus 卡尔乌斯

Camerinus 卡麦里努斯

Camilla 卡米拉

Camillus 卡米路斯

Campania 坎佩尼亚

Canace 卡娜卡

Caninius Rebilus 卡尼尼乌斯·莱比鲁斯

Cannutius 卡努提乌斯

Cantabria 坎塔布里亚

Canus 卡努斯

Capella 卡贝拉

Capito 卡庇托

Capitolinus 卡庇托林努斯

Capitolium 卡庇托尔

Cappadocia 卡巴多西亚

Capreae 卡普里埃

Capricornus 摩羯宫星图

Capua 加普亚

Capys 卡普斯

Carinae 卡利那

Carmelus 卡尔梅尔神

Carnulus 卡尔努鲁斯

Carthago 迦太基

Carthago Nova 新迦太基

Carvilius 卡维利乌斯

Cascae 卡斯卡

Caspiae 卡斯比亚

Cassiope 卡西俄佩

Cassius 卡西乌斯

Cassius Longinus 卡西乌斯·龙吉努斯

Cassius Severus 卡西乌斯·塞维鲁斯

Carus 卡鲁斯

Castor 卡斯托尔

Castricius 卡斯特里西乌斯

Catalepton 卡达勒普顿

Catiline 喀提林

Cato M. Porcius Censorinus 大加图

Cato M. Porcius Uticensis 小加图

Catulus 卡图鲁斯

Cauchi 卡赫人

Cauchius 卡赫乌斯

Caudex 卡德克斯

Cebes 塞贝斯

Celadus 塞拉都斯

Censorinus 塞索里努斯

Ceraunii montes 西洛尼山脉

Cercei 西尔塞

Cerealis 凯列阿里斯

Ceres 凯列斯神

Cerrinius Gallus 车尔里尼乌斯

Cerylus 凯里鲁斯

Cestius 克斯提乌斯

Chaerea 卡瑞亚

Chaldaei 卡尔戴伊

Chares 卡瑞斯

Charicles 卡里克勒斯

Chatti 卡狄人

Chii 开俄斯人

Chrysippus 赫里西普斯

Cicero 西塞罗

Cilicia 西里西亚

Cimber 辛布尔

Cimbri 辛布里人

Cinaria 西那利亚岛

Cincinnatus 辛辛那图斯

Cinna 秦纳

Circus Maximus 大圆形竞技场

Cisalpina 内高卢

Civica 奇维卡

Claudia Angusta 克劳狄娅·奥古斯塔

Claudilla 克劳狄拉

Claudius 克劳狄

Clemens 克勒蒙斯

Cleopatra 克里奥帕特拉

Clitumnus 克里图姆努斯河

Clodianus 克洛狄阿努斯

Clodius 克洛狄乌斯

Clodius Macer 克洛狄乌斯·马谢尔

Clodius Pollio 克洛狄乌斯·波里奥

Clunia 克鲁尼亚

Cluvius Rufus 科鲁维乌斯·卢佛斯

Cocceianus 科切亚努斯

Codeta minor 科戴塔

Commagene 科马根尼

Compitales lares 岔路神

Compitalicii ludi 岔路神节

Comum 科姆

Concordia 和谐女神

Confluentes 科富伦特城

Cordubensis 卡尔都巴的

Cordus 科尔都斯

Corfinium 科尔菲涅乌姆

Corinthus 科林斯

Cornelia 科涅利亚

Cornelius 科涅利乌斯

（Cornelius） Dolabella 多拉贝拉

Cornelius Laco 科澳利乌斯·拉科

Cornificius 科尔尼菲西乌斯

Cornutus 科尔努图斯

Corvinus 科尔维努斯

Cosanus 科萨的

Cosconius 科斯科尼乌斯

Cosmus 科斯姆斯

Cossutia 科苏提娅

Cotiso 科提索

Cotta 科达

Cottius 科提乌斯

Crassicius 克拉西奇乌斯

Crassus 克拉苏

Crates 克拉特斯

Cremona 克列蒙那

Cremutius 克里莫提乌斯

Creta 克里特

Crispinus 克里斯皮努斯

Crispus 克里斯普斯

Cumae 库迈

Cupid 丘比德

Curio 库里奥

Curius 库里乌斯

Curti 库尔提

Curtius fous 库尔提乌斯泉

Custos 库斯托斯

Cutiliae 库提莱

Cybiosactes 咸鱼块商人

Cynegirus 西奈吉鲁斯

Cynobellinus 昔诺贝里努斯

Cyrenae 昔勒尼

Cyrus 居鲁士

Cyziceni 西泽库斯人

DACI 达西亚人

Dalmatae 达尔马提亚人

Dalmatia 达尔马提亚

Damoetas 戴莫塔斯

Daphnis 达佛尼斯

Datus 达图斯

Delphi 特尔斐

Demetrius 德米特里乌斯

Demochares 德摩卡里斯

Denarius 第纳里乌斯

Dertosa 戴尔多萨

Diana 狄安娜

Dictynna 狄克图娜

Dido 狄多女王

Didymeum 阿波罗—狄杜玛庙

Diodorus 狄奥多鲁斯

Diogenes 第奥根尼

Diomedes 狄奥米得斯

Dionysius 狄奥尼修斯

Dionysius Scytobrachion 狄奥尼修斯·斯库托伯拉齐俄

Dioscurides 狄奥斯库里得斯

Dirae 迪赖

Diribitorium 迪里毕托里乌姆

Dis 迪斯

Dolabella 多拉贝拉

Domitia Lepida 多密提娅·列比达

Domitia Longina 多密提娅·龙吉娜

Domitianus 图密善

Domitianus mensis 图密善月

Domitii 多密提乌斯氏族

Domitius Ahenobarbus 多密提乌斯·阿赫诺巴尔布斯

Domus publica 国家公寓

Doris 多利亚

Doryphoros 多律弗路斯

Drausus 德拉乌苏斯

Druidae 得鲁伊得伊

Drusilla 德鲁西拉

Drusus 德鲁苏斯

Dyrrachium 狄拉奇乌姆

EGLOGE 埃格洛吉

Elogius 埃劳吉乌斯

Egnatius 埃格那提乌斯

Electra 《厄勒克特拉》

Elephantis 厄勒芳迪斯

Eleusinins 厄疏息斯的

Ennia 恩尼娅

Ennius 恩尼乌斯

Epaphroditus 埃帕弗洛迪图斯

Epicadus 埃庇卡都斯

Epicureus 伊壁鳩鲁的

Epidius 厄比底乌斯

Epirota 埃皮罗塔

Eratosthenes 厄拉托斯忒尼斯

Eros 厄罗斯

Erycina 厄里西那

Esquiliae 埃斯奎林

Esquilinus Campus 埃斯奎林郊原

Etruria 伊特拉里亚

Etruscus 伊特拉里亚语

Eunoe 尤诺娅

Euphorion 尤福利翁

Euphrates 幼发拉底河

Euripides 欧里庇得斯

Eutychus 尤图霍斯

FABIANUS 法比亚部落的

Fabius Africanus 费边，阿非利加的

Fabius Labeo 费边·拉贝奥

Falacrina 法那克里那

Fannius Strabo 法尼乌斯·斯特拉波

Faunus 法乌努斯

Faustus 福斯图斯

Favonius 法沃尼乌斯

Favor 法沃尔

Felicitas 非利克塔斯

Felix 菲利克斯

Fenestella 费尼斯特拉

Ferentium 费伦提乌姆城

Fidenae 费德那

Flaccus 弗拉库斯

Flaminia via 弗拉米尼大道

Flaminius 弗拉米尼

Flavia Domitilla 弗拉维娅·多密提拉

Flaviani 弗拉维族人

Flavius 弗拉维

Flavius Clemens 弗拉维乌斯·克勒蒙斯

Flavius Liberalis 弗拉维乌斯·利贝拉里斯

Flavius Petro 弗拉维乌斯·培特罗

Flavius Sabinus 弗拉维乌斯·萨宾比努斯

Florales Ludi 弗洛拉里亚节

Florus 弗洛鲁斯

Fouteius Capito 冯特乌斯·卡皮托

Formiani 弗尔米埃人

Fortuna 命运女神

Forum Appi 法罗姆

Frugi 弗鲁吉

Fucinus lacus 富基努斯湖

Fulvia 富尔维亚

Fulvius 富尔维乌斯

Fundanus 丰迪的

Fnndi 丰迪

Furiae 弗里娅

Furius Camillus Arruntius 富里乌斯·卡米路斯·阿伦提乌斯

Furnilla 弗尔尼拉

Fuscus 富斯库斯

Fusius 富西乌斯

Cabinius 盖比尼乌斯

GADAREUS 盖塔拉的

Gades 盖得

Gaetuli 盖图里亚人

Gaitulicus 盖图里库斯

Gaius 盖乌斯

Galba 伽尔巴

Galeria Fundana 伽列里娅·冯达娜

Galli 高卢人

Gallia 高卢

Gallicus 高卢的

Gallius 盖利乌斯

Gallus 高卢人的

Gallus 盖路斯

Gallus 盖路斯

Gamala 加马拉

Gelotiana domus 革洛提安那大屋

Geminus 革米努斯

Gemoniae sealae 格马尼埃

Gergovia 格戈维亚

Germani 日耳曼人

Germania 日耳曼

Germanicus 日耳曼尼库斯

Germanicus Caesar 日耳曼尼库斯·恺撒

Germanicus mensis 日耳曼尼库斯日

Geryonis oraculam 革律霍神谕所

Gesoriacum 格索里阿库姆

Getae 盖塔人

Glycias 格利奇阿斯

Glyco 格利科

Gnipho 格尼佛

Grachus 格拉古

Gnaeus 格涅乌斯

Graecia 希腊

Graeci 希腊人

HADRIATICUM MARE 亚德里亚海

Hadrumetum 哈德鲁米图姆

Halosis Ilii 《特洛亚的陷落》

Halotus 哈洛图斯

Hannibal 汉尼拔

Harpocras 哈帕克拉斯

Hasdrubal 哈斯杜鲁巴

Haterius 哈特利乌斯

Hector 赫克托尔

Hecuba 赫古巴

Helius 赫里乌斯

Hellespontus 赫勒斯滂

Helvetii 赫尔维提人

Helvidius Priscus 赫尔维狄乌斯·普里斯库斯

Helvius 赫尔维乌斯

Hercules 赫库利斯

Herennius 赫伦尼乌斯

Hermaeum 赫尔迈乌姆

Hermas 赫尔玛斯

Hermogenes 赫尔莫根尼斯

Hiempsal 耶姆普萨尔

Hieria 耶列娅

Hierosolyma 耶路撒冷

Hilario 希拉里奥

Hipparchus 希巴尔库斯

Hirtius 希尔提乌斯

Hispania 西班牙

Histria 希斯特里亚

Homerus 荷马

Horatius 贺拉斯

Hortaius 霍尔塔鲁斯

Hortensius 霍腾西乌斯

Hyginus 许吉努斯

Hylas 许拉斯

ICARUS 伊卡鲁斯

Icelus Marcianus 伊凯鲁斯·马骑阿努斯

Idaeus 伊达山的

Ilerda 伊列达

Ilium 伊利乌姆

Illyricum 伊利里库姆

Inalpinus 阿尔卑斯山区的

Indi 印度人

Inferum mare 外海

Invictus 英维克图斯

Ionis villa 伊昂

Iosephus 约瑟普斯

Isauricus 伊索里库斯

Isidorus 伊西多鲁斯

Isis 伊西斯

Isthmus 科林斯地峡

Italia 意大利

Italicus 意大利的

JACCUS 雅库斯

Janiculum 雅尼库鲁姆

Janus 亚努斯

Juba 朱巴

Judaea 犹太

Judaei 犹太人

Jugurtha 朱古达

Julia 朱里娅

Julius 朱里乌斯

Julius Vindex 朱里乌斯·文德克斯

Jullus 优鲁斯

Junia Calvina 优尼娅·卡尔维娜

Junius Rusticus 优尼乌斯·卢斯提库斯

Juno 朱诺

Juppiter 朱庇特

Juvenalis 尤文尼斯，少年的

LABEO 拉贝奥

Laberius 拉贝里乌斯

Labienus 拉宾努斯

Lacedaemonii 拉希蒂梦人

Laches 拉凯斯

Laco 拉科

Laelius 拉里乌斯

Laetorius 赖托留斯

Laetus 拉图斯

Laevius 拉维乌斯

Lamia 拉米亚

Lampadio 朗巴底奥

Lanuvium 拉努维乌姆

Laodiceni 劳底开亚人

Lares 拉列斯

Latium 拉丁姆

Laureolus 洛勒奥鲁斯

Laricum 拉维库姆

Lenaeus 勒那乌斯

Lentulus 兰图鲁斯

Lentulus Gaetulicus 兰图鲁斯·盖图里库斯

Lepida 列比达

Lepidus 雷必达

Leptinus 列普提努斯

Liber 利伯尔

Liberalis 利贝拉里斯

Libitina 利比提娜

Libo 利波

Liburnica 利布尔尼快艇

Licinianus 李奇尼阿努斯

Licinius 李锡尼

Licinius Crassus 李锡尼乌斯·克拉苏斯

Licinius Mucianus 李锡尼乌斯·穆奇阿努斯

Licinus 李锡努斯

Liguria 利古里亚

Livia Ocellina 利维亚·奥奇琳

Livia Orestilla 利维亚·奥瑞斯提拉

Livilla 李维拉

Livius 李维

Locri 罗克里

Lollia 罗利娅

Lollius 罗利乌斯

Longina 龙吉娜

Luca 路卡

Lucanus 鲁卡努斯

Lucceius 鲁克乌斯

Lucilius 鲁基里乌斯

Lucretius 卢克莱修

Lucrinus Lacus 鲁克林努斯湖

Lucullus 鲁库路斯

Lucusta 卢库斯塔

Lugdunum 卢格都努姆

Luna 卢那

Lupercalia 牧神节

Luperci 牧神祭司团

Lurco 卢尔科

Lusitani 路西塔尼亚人

Lusitania 路西塔尼亚

Lutatius 路达提乌斯

Lycia 吕西亚

Lycii 吕西亚人

Lydia 吕底亚

MACEDONES 马其顿人

Macedonia 马其顿

Macer 马谢尔

Macro 马克罗

Maecenas 玛塞纳斯

Maecius 麦奇乌斯

Magi 术士

Mago 玛哥

Mallonia 马洛尼亚

Mallotes 马洛斯人

Mallos 马洛斯

Mamercus 玛莫库斯

Manes dii 冥界神祇

Mantua 曼图阿

Marathus 马拉图斯

Marcellus 马尔采鲁斯

Marcia Furnilla 马尔奇娅·弗尔尼拉

Marcius 马尔西乌斯

Marius 马略

Marobodus 马罗波多斯

Mars 马尔斯

Marsi 马尔西人

Marsus 马尔苏斯

Martius Campus 马尔斯广场

Marullus 马鲁路斯

Masgaba 马斯加巴

Masintha 马辛达

Massilia 马西里亚

Massillienses 马西里亚人

Mater deum 诸神之母

Matianus 马提亚

Matius 马提乌斯

Maurus 摩尔人的

Mausoleum 陵墓

Maximus 马克西穆斯

Mediolanum 米迪奥拉努姆

Medullina 米杜里娜

Megara 麦加拉

Meleager 墨勒阿格罗斯

Meleagrides 墨勒阿格里得斯

Melissus 米列苏斯

Memmius 莫密乌斯

Memphis 孟斐斯

Menander 米南德

Menas 麦那斯

Mendes 门德斯城

Menecrates 梅涅克拉特斯

Massala 麦撒拉

Messalina 美撒里娜

Messana 麦西拿

Mestrius Florus 马斯特里乌斯·弗洛鲁斯

Metellus 莫特路斯

Mettius Pom Pusianus 梅提乌斯·庞普西阿努斯

Mettius Rufus 麦提乌斯·卢佛斯

Mevania 麦瓦尼亚

Mida 米达斯国王

Miletus 米利都

Milo 米洛

Minerva 米涅尔娃

Minos 米诺斯

Misenum 米塞努姆

Mithridates 米特拉达悌

Mnester 麦尼斯特

Modestus 摩得斯图斯

Moesia 美西亚

Molo 莫洛

Montanus 蒙塔努斯

Mucianus 穆奇阿努斯

Mummia Achaica 穆米娅·阿卡伊卡

Mummius 穆米乌斯

Munatius 穆那提乌斯

（Munatius）Plancus 穆那提乌斯·普兰库斯

Munda 孟达

Murena 穆勒那

Murmillo 姆尔米洛

Musa 穆塞

Musae 缪斯

Musium 博物馆

Mutina 穆提那

Mylae 米拉

Mytilenae 米提勒纳

NAEVIA 那维娅

Naevius 那维乌斯

Nais 娜伊丝

Narbo 那旁

Narcissus 那尔奇苏斯

Naso 那索

Naulochus 瑙洛库斯

Nauplius 诺普里乌斯

Neapo'is 那布勒斯

Neapolitani 那布勒斯人

Nemausenses 涅马苏斯市民

Neoptolemus 奈奥普托勒姆斯

Nepos 奈波斯

Neptunus 尼普顿

Nero 尼禄

Neronia 尼禄尼亚

Neronianus 涅洛尼阿努斯

Neropolis 尼禄波里斯

Nerulum 尼鲁鲁姆

Nerva 涅尔瓦

Nicanon 尼坎诺

Nicias 尼西阿斯

Nicomedes 尼科美得斯

Nicon 尼康

Nicopolis 尼科波利斯

Niger 尼格尔

Nigidius 尼吉底乌斯

Nigrinus 尼格里努斯

Nilus 尼罗河

Nioba 尼奥巴

Nisus 尼苏斯

Nobilior 诺比利奥尔

Nola 诺拉

Nomentana via 诺曼塔那大道

Nonianus 诺尼阿努斯

Nonius 诺尼乌斯

Norbanus 诺尔巴努斯

Noricum 诺利库姆

Novaria 诺瓦里亚

Novatus 诺瓦都斯

Novius 诺维乌斯

Novum Comum 诺乌姆—科姆

Nuceria 努凯里亚

Numidia 努米底亚

Numidicus 努米底库斯

Numitorius 努米托里乌斯

Nursia 努尔细亚

Nursini 努尔细亚人

Nymphae 自然神女

Nymphidius Sabinus 尼姆菲迪乌斯·萨宾努斯

Nysa 尼萨

OCEANUS 大洋

Octavia 屋大维娅

Octaviae portius 屋大维柱廊

Octavius 屋大维

oculatae 奥库拉塔

Oedipus 俄狄浦斯

Oenone 奥埃诺妮

Olympia 奥林匹亚

Onesimus 奥奈西姆斯

Onysius 奥尼西乌斯

Oppius Sabinus 欧比乌斯·萨宾努斯

Orbilius 俄尔毕利乌斯

Orcus 地狱

Orestes 奥瑞斯特

Orestilla 奥瑞斯提拉

Orfitus 奥尔菲图斯

Oriens 东方

Origines 《起源》

Ostia 奥斯提亚

Ostienses 奥斯提亚人

Otho 奥托

Ovidius 奥维德

PACIS TEMPLUM 和平之神庙

Paconius 帕哥尼乌斯

Pacuvius 巴库维

Padus 波河

Paetina 培提娜

Paetus Thrasea 培图斯·特拉塞亚

Palaemon 巴勒蒙

Palatium 巴拉丁

Palfurius Sura 帕尔弗里乌斯· 苏腊

Pallas 巴拉斯

Palumbus 巴鲁姆布斯

Pan 潘神

Pandateria 潘达达里亚

Paneros 潘奈罗斯

Pannonia 潘诺尼亚

Pannonicus 潘诺尼库斯，潘诺尼亚的

Pannonii 潘诺尼亚人

Pansa 潘萨

Paphos 帕福斯

Papia Poppaea lex 巴比乌斯—波贝乌斯法

Papus 巴布斯

Parilia 柏勒里亚节

Paris 帕里斯

Parma 巴尔马

Parrasius 巴尔哈西俄斯

Parthenius 巴尔特尼乌斯

Parthenope 巴尔特诺佩

Parthi 帕提亚人

Parthia 帕提亚·安息

Pasicles 帕西克赖斯

Pasiphae 帕西法娅

Passienus Crispus 帕西安努斯·克里斯普斯

Patavinus 巴达维努斯

Patavium 巴达维乌姆

Patrobius Neronianus 帕特罗比乌斯·涅洛尼阿努斯

Paulus 保路斯

Paulina 保利娜

Pedia lex 披迪乌斯法

Pedianus 披迪雅努斯

Pedius 佩狄尤斯

Peloponnesus 伯罗奔尼撒

Penates dii 潘那特神

Perellius 佩勒利乌斯

Pergamon 帕加马

Persius 波尔修斯

Perusia 佩鲁西亚

Pescennius 培森尼乌斯

Petro 培特罗

Petronia 培特洛尼娅

Petronianus 培特洛尼阿努斯

Petronius 培特洛尼乌斯

Phagita 法吉达

Phaon 法昂

Pharmacussa 法玛库萨

Pharnaces 法那西斯

Pharsalicus 法萨卢的

Pharus 法洛斯

Philemon 菲勒蒙

Philippi 菲力比

Philippicae 《菲力匹克》

Philippus 菲力浦

Philocomus 菲洛科摩斯

Philopoemen 费罗波曼

Philus 费鲁斯

Phoebe 福波

Phoebus 阿波罗

Phyllis 披里斯

Picenum 皮塞努姆

Pictor 皮克托

Pinarius 皮那留斯

Piso 庇索

Pitholaus 彼托劳斯

Pius 庇乌斯

Placentia 普拉岑奇亚

Plancus 普兰库斯

Plato 柏拉图

Plautia 普劳提娅

Plautius 普劳提乌斯

Plautus 普劳图斯

Plinius Secundus 老普林尼

Plotia 普洛提娅

Plotius 普洛提乌斯

Plotus 普洛图斯

Poeni 布匿人

Polemo 波列蒙

Polla 波拉

Pollentia 波伦提亚

Pollio 波里奥

Pollux 波吕克斯

Polus 波鲁斯

Polybius 波里比乌斯

Polycrates 波里克拉特

Pompeia 庞培娅

Pompeius 庞培

Pompilius 庞庇里乌斯

Pomponius 庞波尼乌斯

Pomptinae 滂布提纳

Pompusianus 庞普西阿努斯

Pontia 庞地亚

Pontius 庞提乌斯

Pontus 本都

Popillius 波皮利乌斯

Poppaea Sabina 波贝娅·萨宾娜

Poppaeus Sabinus 波贝乌斯·萨宾努斯

Porcius 波尔基乌斯

Porius 波利乌斯

Posides 波西德斯

Postumia 波斯杜米娅

Postumius 帕斯图密乌斯

Postumus 波斯杜姆斯

Praeconinus 普赖科尼努斯

Praeneste 普赖尼斯特

Priamus 普列阿摩斯

Priapea 普列阿培亚

Priapus 普里阿普斯

Primus 普里姆斯

Princeps 普林西普斯

Priscus 普里斯库斯

Probus 普洛布斯

Proculus 普罗库路斯

Propertius 普罗勃提乌斯

Proserpina 普洛塞尔皮娜

Psylli 普塞利

Ptolemaeus 托勒密

Pulcher 普尔赫尔

Punicus 布匿人的

Pupillus 普皮鲁斯

Puteoli 普特俄利

Pylades 皮拉得斯

Pyrallis 皮拉利斯

Pyrenaeus Saltus 比利牛斯山

Pyrgi 皮尔吉

Pyrrhica 皮利赫

Pyrrus 皮洛士

Pythius 皮提亚的

QUINQUATRUS 五日节

Quintilius Varus 克文提里乌斯·瓦鲁斯

Quirinius 奎里尼乌斯

Quirinus 奎里努斯

Quirites 奎里特斯

RABIRIUS 拉毕里乌斯

Raetia 里提亚

Raeticus 里提亚的

Ravenna 拉文那

Reate 列阿特城

Rebilus 莱比鲁斯

Regilli 勒吉里

Regillus 勒吉鲁斯

Regillianus 勒吉里阿努斯

Regium 里吉乌姆

Remmius 勒密乌斯

Rhascuporis 拉斯库波里斯

Rhenus 莱茵河

Rhianus 李雅努斯

Rhodanus 罗纳河

Rhodii 罗德斯人

Rhodus 罗德斯

Roma 罗马

Romani 罗马人

Romuius 罗慕路斯

Rubico 卢比孔河

Rubria 鲁布里娅

Rufilla 卢菲拉

Rufio 卢菲奥

Rufrius Crispinus 鲁弗里乌斯·克里斯皮努斯

Rufus 卢佛斯

Russus 鲁苏斯

Rusticus 卢斯提库斯

Rustius 卢斯提乌斯

SABBATA 安息日

Sabina 萨宾娜

Sabini 萨宾人

Sabinus 萨宾努斯

Sabrata 萨布拉塔

Sacra via 圣路

Saeculares ludi 塞库拉尔节

Saepta 塞普塔

Saevius 色维乌斯

Salaria via 萨拉里亚大道

Salassi 萨拉西人

Salii 萨利

Salinator 萨里那托尔

Sallustius 萨鲁斯特

Sallustius Lucullus 撒路斯提乌斯·鲁库路斯

Salus 平安女神

Salvia 萨尔维亚

Salvidienus Orfitus 萨尔维狄恩努斯·奥尔菲图斯

Salvidienus 萨尔维狄恩努斯

Salvius Cocceianus 萨尔维乌斯·科切亚努斯

Salvius Liberalis 萨尔维乌斯·利贝拉里斯

Salvius Otho 萨尔维乌斯·奥托

Salvius Titianus 鲁基乌斯·提提阿努斯

Sameramis 塞密拉密斯

Samniticus 萨莫奈人的

Samus 萨摩斯

Santra 珊特拉

Sardi 萨丁尼亚人

Sardinia 萨丁尼亚

sarmatae 萨尔马提亚人

Sarnus 萨尔努斯

Satur 萨图尔

saturnatia 萨图尔那里亚节

Saturninus 萨图宁

Saturnus 萨图尔努斯

Scaeva 斯开瓦

Scantinia lex 斯堪提尼亚法

Scaptiensis 斯卡普提亚部落的

Scipio 斯奇比奥

Scribonia 斯克里波尼亚

Scribonianus 斯克里波尼亚努斯

Scribonius 斯克里波尼乌斯

Scutarius 斯库塔里乌斯

Scythae 斯基泰人

Scytobralhion 斯库托伯拉齐俄

Secundus 塞古都斯

Seianus 塞雅努斯

Seleucus 塞琉古斯

Semiramis 塞密拉密斯

Seneca 塞内加

Senones 塞诺尼人

Sentius 塞提乌斯

Saptimius 塞普提米乌斯

Septimontale Sacrum 七丘节

Septizonium 七节楼

Serapis 塞拉皮斯

Sertorius 塞多留

Servilia Nais 塞维丽娅·娜伊丝

Servilianus 塞维利乌斯花园的

Servllius 塞维利乌斯

Servius 塞维乌斯

Sestertius 塞斯特尔提乌斯

Sestilia 塞斯提里娅

Severus 塞维鲁斯

Sextus 塞克斯都

Sibyllini Libri 西彼拉占语集

Sicilia 西西里

Sigambri 锡加布里人

Sigillaria 希吉拉里亚

Silanus 希拉努斯

Silius 西利乌斯

Silo 西洛

Silus 西鲁斯

Silvanus 西尔法努斯

Sinuessani 西努埃萨人

Siren 塞壬

Sisennia 西塞尼娅

Smyrna 斯密尔纳

Sol 太阳神

Sosius 索西乌斯

Spartacus 斯巴达克

Sphinx 狮身人面像

Spiculus 斯皮库鲁斯

Spoletium 斯波列提乌姆

Sporus 斯波鲁斯

Spurinna 斯普林那

Staberius 斯坦泊利乌斯

Statilia Messalina 斯塔提里娅·美撒里娜

Statilius 斯塔提里乌斯

Statura 斯塔图拉

Stellatis Campus 斯退拉斯平原

Stephanio 斯特潘尼奥

Stephanus 斯特潘努斯

Stilo 斯提洛

Stoechades 斯多卡德斯

Strabo 斯特拉波

Stymphalus 斯廷法洛斯城

Subura 苏布拉

Suebi 苏维比人

Suetonius Laetus 苏埃托尼乌斯·拉图斯

Sulla 苏拉

Sulpicius 苏尔比基乌斯

Sulpicius Camerinus 苏尔比基乌斯·卡麦里努斯

Sulpicius Galba 苏尔比基乌斯·伽尔巴

Superum mare 亚得里亚海

Sura 苏腊

surrentum 苏伦图姆

Syracusae 叙拉古

Syria 叙利亚

Syrus 叙鲁斯

TALARIUS 塔拉里乌斯

Talentum 特兰特

Tanusius 塔努西乌斯

Tarentum 塔伦图姆

Tarichaeae 塔里卡埃

Tarpeia 泰比亚

Tarquinius Priscus 塔克文·普里斯库斯

Tarracina 塔拉奇那

Tarraco 塔拉克

Tarraconenses 塔拉克人

Tarraconensis 塔拉科的

Tatius 塔提乌斯

Taurus 托鲁斯

Tedius Afer 特底乌斯·阿菲尔

Tegea 特盖亚

Telegenius 特勒革纽斯

Telephus 特勒福斯

Terentia 特连提亚

Terentilla 特连提拉

Terentius 特连提乌斯

Terpnus 特尔普努斯

Tertia 特尔奇娅

Tertulla 特尔图拉

Tetrinius 特特里尼乌斯

Teucer 条克尔

Teutoni 条顿人

Tahllus 塞鲁斯

Thasos 萨索斯

Theodorus 提奥多鲁斯

Thegenes 提奥根尼斯

Thermus 塞姆斯

Thessali 色萨利人

Thracia 色雷斯

Thrasea 特拉塞亚

Thrasyllus 塞拉西鲁斯

Thurinus 图里努斯

Thyatireni 提亚底拉人

Tiberis 第伯河

Tiberius 提比略

Tiberius Alexander 提比略·亚历山大

Tiberius Nero 提比略·尼禄

Tibullus 提布鲁斯

Tibur 提布尔

Ticidas 提契达斯

Tigillinus 提杰利努斯

Tigranes 提格拉尼斯

Tillius 提留斯

Tiridates 提里达提斯

Titianus 提提阿努斯

Titinnius 提提尼乌斯

Titisenia 提提塞尼亚

Titurius 提图里乌斯

Titus 提图斯

Tityrus 提提鲁斯

Tolosa 托洛萨

Toranius 托拉尼乌斯

Torquatus 托夸图斯

Tralliani 特拉利斯人

Transalpina Gallia 山外高卢

Trebatius 特列巴奇乌斯

Trebiani 特利比亚人

Treveri 特勒维里部落

Triton 特里同

Troia 特洛亚

Tubero 杜白罗

Tullius Servius 图里阿·塞维乌斯

Tullius Cicero 图里乌斯·西塞罗

Tusculum 图斯库鲁姆

Tuscus 图斯库斯

Tyrus 推罗

UMBRIA 温布利亚

Urgulanilla 乌姑兰尼拉

VALERIA 瓦列利娅

Valerius 瓦列利乌斯

Valerius Messala 瓦列利乌斯·麦撒拉

Vargunteius 瓦尔古特乌斯

Varius 瓦列乌斯

Varro 瓦罗

Varronilla 瓦洛尼拉

Varus 瓦鲁斯

Vaticanus 梵蒂冈的

Vatinius 瓦提尼乌斯

Veii 维爱

Velabrum 斯拉布鲁姆

Veliterni 维利特雷人

Velitrae 维利特雷

Venus 维纳斯

Venusinus 维努西亚的

Veranius 维拉尼乌斯

Vergilius 维吉尔

Verginius 维吉尼乌斯

Verrius Flaccus 维里乌斯

Vespasia 维斯帕西埃

Vespasia Polla 维斯帕西娅波拉

Vespasianus 韦伯芗

Vespasius Pollio 维斯帕西乌斯·波里奥

Vestae aedes 维斯塔神庙

Vestalis virgo 维斯塔女祭司

Vestinus 维斯提努斯

Vesuvius mons 维苏威火山

Vettius 维提乌斯

Vibius Crispus 维比乌斯·克里斯普斯

Victoria 胜利女神

Vidius 维迪乌斯

Vienna 维恩纳

Vigintiviri 二十人委员会

Vindelici 文得里西人

Vindex 文德克斯

Vinicius 维尼奇乌斯

Vinius 维尼乌斯

Vipsanius 维普珊尼乌斯

Viriatus 维里阿图斯

Viselliensis 维西利乌姆的

Vitellia 维特里娅

Vitellius 维特里乌斯

Volaterrae 沃莱特拉

Vologaesus 沃洛盖苏斯

Voltacilius 沃塔西利乌斯

Vonones 沃洛尼斯

Vulcatius 伍尔凯契乌斯

XENON 克塞诺（芝诺）

Xenophon 色诺芬

Xerxes 泽尔士

ZENODOTUS 泽诺多托斯

Zmyrna 斯密尔娜

汉译世界学术名著丛书

分科本◎历史

罗马史

上卷

〔古罗马〕阿庇安 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
译者序
英译本序言
序言
第一卷 关于诸国王（片断）
I. 辑自《福提阿斯》
II. 同上
III． 辑自《修伊达斯》
IV. 同上
V. 辑自《使节》
VI. 辑自《修伊达斯》
VII. 同上
VIII. 同上
IX. 辑自一个无名氏的文法家
X. 辑自《修伊达斯》
XI. 同上
XII. 辑自《美德与恶行》
XIII. 辑自《修伊达斯》
第二卷 关于意大利 （片断）
I. 辑自《修伊达斯》
II. 同上
III. 同上
IV. 同上
V. 辑自《使节》
V. 辑自《修伊达斯》
VI. 同上
VII. 同上
VIII. 辑自《美德与恶行》
IX. 同上

第三卷 萨谟尼安人的历史（片断）
I. 辑自《美德与恶行》
II. 同上
III. 辑自《修伊达斯》
IV. 辑自《使节》
V. 辑自《修伊达斯》
VI. 辑自《使节》
VII. 同上
VIII. 辑自《美德与恶行》
IX. 同上
X. 辑自《使节》
XI. 同上
XII. 辑自《美德与恶行》
第四卷 高卢史（片断）
I． 阿庇安《高卢史》一书的摘要
II． 辑自《使节》
III． 同上
IV． 辑自《修伊达斯》
V． 辑自《美德与恶行》
VI． 同上
VII. 同上
VIII. 辑自《修伊达斯》
IX． 同上
X. 同上
XI. 辑自《使节》
XII. 同上
XIII. 同上
XIV. 辑自《修伊达斯》
XV. 辑自《使节》
XVI. 同上
XVII． 同上
XVIII. 同上
XIX. 辑自《修伊达斯》

XX. 同上
XXI. 辑自红衣主教马伊 的《梵蒂冈抄本》
第五卷 关于西西里和其他岛屿（片断）
I. 辑自《使节》
II. 同上
III. 辑自《美德与恶行》
IV. 同上
V. 同上
VI. 辑自《使节》
VII．辑自《使节》
第六卷 在西班牙的战争
I. 西班牙的居民。哈密尔卡侵略西班牙
II. 汉尼拔攻陷萨干坦
III. 第二次布匿战争的爆发。两西庇阿的阵亡
IV. 科尼利阿斯·西庇阿攻下新迦太基
V. 西庇阿大败迦太基人于卡谟那
VI. 西庇阿与西法克斯建立同盟。罗马人攻下伊鲁基亚和阿斯塔巴
VII. 西庇阿残酷地镇压叛军。西庇阿与马西尼萨建立同盟
VIII. 伽图残酷地镇压西班牙人的暴动。卢孙尼斯人等的暴动
IX. 克勒特－伊伯里亚人反抗罗马人的战争。琉卡拉斯无故侵略发克西伊人
X．吕息坦尼亚人反抗罗马人的英勇斗争。加尔巴欺骗地屠杀吕息坦尼亚人
XI. 维里阿修斯打败罗马侵略者维提略和普劳提阿斯
XII．维里阿修斯打败罗马侵略者，迫使媾和。罗马人破坏和约。维里阿修斯的遇害
XIII.纽曼细阿人先后迫使罗马将军庞培和马西那斯两次订立屈辱和约，元老院撕毁和约。伊密利阿斯围攻巴吉提亚，遭到可耻的失败
XIV.小西庇阿受命进攻纽曼细阿。他恢复罗马军队的纪律
XV. 西庇阿攻陷纽曼细阿，纽曼细阿人宁死不屈
XVI. 西班牙晚近的历史

第七卷 汉尼拔战争
I. 汉尼拔越过阿尔卑斯山，侵入意大利
II.汉尼拔击败罗马军队于提赛那斯河和特拉西美诺湖
III.非比阿的拖延政策。汉尼拔的突围。罗马军队准备和汉尼拔决战
IV.坎尼之役
V. 罗马人拒绝赎回战俘。汉尼拔攻陷培提利亚
VI. 汉尼拔攻陷他林敦、麦达蓬坦和赫拉克里亚。罗马人围攻加普亚，汉尼拔进军罗马
VII. 罗马人收复加普亚。达修斯和布拉提阿斯的故事
VIII. 罗马人收复他林敦。马塞拉斯阵亡。哈士多路巴支援汉尼拔，全军覆灭。汉尼拔退到勃罗丁
IX. 汉尼拔受困于勃罗丁及其被召回国
第八卷（上） 布匿战争
I. 迦太基的起源。第一次布匿战争。 迦太基雇佣军暴动
II. 第二次布匿战争。马西尼萨与迦太基人的战争
III. 西庇阿侵入阿非利加。围攻罗卡和乌提卡。西法克斯的两面手法
IV. 西庇阿夜袭哈士多路巴，获得全胜，进攻迦太基
V. 西法克斯战败被俘。索福尼斯巴之死。焚毁西庇阿军营的阴谋之被破获
VI. 汉尼拔被召回国。迦太基人民反对和议
VII. 西庇阿大败汉尼拔于撒马
VIII. 迦太基求和。西庇阿提出的和平条件
IX. 关于和约问题在迦太基和罗马的争论。和约的批准与西庇阿的凯旋
X. 迦太基的党派和马西尼萨对迦太基的侵略战争
XI. 罗马统治者毫无理由地发动第三次布匿战争
XII. 迦太基人的乞怜与罗马侵略者的无理要求
XIII. 迦太基人在悲愤之下，准备战斗
XIV.迦太基的地形。迦太基人击退罗马侵略军。小西庇阿初露头角
XV. 曼尼略不听小西庇阿的忠言，袭击哈士多路巴，遭到大败

XVI. 小西庇阿处理马西尼萨死后的善后事宜，劝诱法密阿斯投降。新执政官派索进攻希巴格累塔的失败。迦太基士气高涨
XVII. 小西庇阿当选为执政官，指挥侵略迦太基的军队，整顿军纪
XVIII. 西庇阿攻陷麦加拉。罗马人与迦太基人的海战。西庇阿攻陷内菲里斯
XIX. 迦太基的英勇战斗与最后的毁灭
XX. 罗马的庆祝，西庇阿的凯旋，与奥古斯都的重建迦太基
第八卷（下） 努米底亚事务（片断）
I. 辑自红衣主教马伊的梵蒂冈抄本
II. 辑自《美德与恶行》
III. 同上
IV. 辑自《使节》
V. 同上
第九卷 马其顿事务（片断）
I. 辑自《使节》
II. 辑自红衣主教马伊的梵蒂冈抄本
III. 辑自《使节》
IV. 同上
V. 辑自红衣主教马伊的梵蒂冈抄本
VI. 辑自《修伊达斯》
VII. 辑自《使节》
VIII. 同上
IX. 同上
X. 辑自《修伊达斯》
XI. 辑自《使节》
XII. 同上
XIII. 辑自《修伊达斯》
XIV. 同上
XV. 同上
XVI. 辑自《美德与恶行》
XVII. 辑自《使节》
XVIII. 辑自《美德与恶行》

XIX. 同上
第十卷 伊利里亚的战争
I． 伊利里亚人的起源
II． 罗马人和伊利里亚人最早的关系
III． 恺撒和伊利里亚人
IV. 奥古斯都第一次侵入伊利里亚。美都隆与塞吉斯泰的陷落
V. 奥古斯都第二次侵入伊利里亚和整个伊利里亚的被征服
第十一卷 叙利亚战争
I. 安提阿的野心及其与罗马人的冲突
II. 汉尼拔的献策
III. 安提阿进入希腊与罗马人的宣战
IV. 罗马军队大败安提阿于德摩比利
V. 塞留古进攻帕加玛，无功；罗马海军大败安提阿海军于迈昂尼撒斯
VI. 罗马军队大败安提阿于马格尼西亚
VII. 安提阿跟罗马人订立和约。巴·西庇阿的被控告。曼利阿斯在色雷斯遭遇灾祸
VIII. 塞留西王国的衰亡及罗马人统治下的叙利亚
IX. 追述：塞留西王国的建立
X. 塞留古之子安提阿与其妻斯特拉顿尼斯的恋爱故事。塞留古与莱西马库斯之死
XI. 塞留古死后塞留西王国的历史
第十二卷 米特拉达梯战争
I. 俾泰尼亚的起源。国王普鲁西亚和他的儿子尼科美德
II. 本都的建国。米特拉达梯第六与罗马人第一次战争发生的原因
III. 第一次米特拉达梯战争 的爆发。罗马将军俄彼阿斯、曼尼阿斯等战败被俘
IV. 米特拉达梯在小亚屠杀罗马人和意大利人及进攻罗得斯的失败
V. 苏拉到希腊，围攻雅典
VI. 雅典的陷落与喀罗尼亚战役
VII. 米特拉达梯对开俄斯的报复。小亚希腊人城市的反抗。苏拉再败阿基拉斯于奥科美那斯
VIII. 苏拉被宣布为公敌。苏拉与米特拉达梯媾和

IX. 苏拉对小亚希腊人城市的勒索。第二次米特拉达梯战争
X. 米特拉达梯与塞多留建立同盟。第三次米特拉达梯战争的爆发
XI. 米特拉达梯围攻塞西卡斯，大败，逃往阿密苏斯，琉卡拉斯围攻阿密苏斯
XII.琉卡拉斯再败米特拉达梯，追到亚美尼亚。提格累塞塔之役
XIII. 米特拉达梯逃回本都，击败罗马军队。琉卡拉斯被解除兵权
XIV. 庞培平定海盗
XV. 庞培进攻米特拉达梯。提格累尼斯投降庞培。米特拉达梯逃往西徐亚筹划攻打罗马的巨大计划
XVI. 庞培并吞叙利亚、腓尼基和巴勒斯坦。米特拉达梯的自杀
XVII. 庞培在东方的功业及其凯旋
返回总目录

上卷

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

译者序

阿庇安是早期罗马帝国时期杰出的历史学家，约生于公元95年，卒于公元165年。这正是安敦尼王朝，罗马帝国在外表上最繁荣富强的时代，即所谓“黄金时代”。当时意大利及各行省的经济，从共和末年的破坏中逐渐恢复和繁荣起来了，生产技术达到了奴隶社会范围内最高的水平，拉丁文化普遍推广流行，各省的奴隶主贵族参加了罗马帝国的统治机构。但在另一方面，由于奴隶制大农庄的发展，中小农民纷纷破产；同时，军事独裁加强，整个罗马帝国的政治组织变为一部压榨人民的巨大机器，犹太、埃及、叙利亚和希腊各地人民起义，前仆后继，公元三世纪罗马奴隶社会总危机的因素已在逐渐发展中。阿庇安所处的时代正是这样矛盾的一个时代。

阿庇安是一个出生于埃及亚历山大里亚的希腊人。壮年时代，他已经在他的故乡担任过显贵的职位，后来移居罗马，担任过皇帝国库检察官的职务。这职位由哈得良皇帝设立，以监督意大利及皇帝直辖各行省的税收；如有偷税或舞弊者，他可以代表皇帝向之提起公诉。担任这项职务的人一定是骑士等级。由此可见，阿庇安不但取得了罗马公民权，而且列入了骑士等级。在他的晚年，通过他的好友、马可·奥理略皇帝的老师夫隆托的推荐，做了埃及总督，埃及总督是皇帝由骑士等级出身的理财官中选拔担任，以对抗元老贵族的。因为职务的关系，阿庇安和各行省的工商界有广泛的联系。这在他的著作中有所反映；[1] 他的著作大部分按行省分卷，把每个行省作为一个独立的单位来考察。

作为史学家，阿庇安和其他罗马史学家比较起来，有些独特的优点。首先，阿庇安重视罗马共和国内部斗争的物质背景。恩格斯说：“在关于罗马共和国内部斗争的古代史料中，只有阿庇安一人清楚明白地告诉我们，这一斗争归根到底是为什么进行的，即为土地所有权进行的。”[2] 马克思又指出，“他极力要穷根究底地探索这些内战的物质

基础。”[3] 当时在重税、兵役、高利贷、奴隶制经济的排挤等种种压迫之下，每一个偶然事故都可以使罗马的小农失掉生产手段，陷于破产的深渊。所以债务问题在罗马历史刚一开始的时候，就是一个很严重的问题。阿庇安在他的著作中很清楚地反映了这一点。根据他的叙述，早在公元前五世纪初，平民与贵族斗争，第一次退至圣山，是为了债务问题。[4] 在坎佩尼亚劫掠的罗马驻军被召回国，罗马统治者不敢利用军队去惩办他们，因为所有的军队都同样地受到债务的压迫。[5] 早期共和时代，平民与贵族的斗争都是围绕着免除债务、分配土地和担任高级官吏职位的权利三个问题而进行的。[6] 随着罗马并吞地中海周围各国，霸权形成以后，以奴隶制经济为基础的大农庄迅速发展，遭受剥削和奴役的小农更普遍地陷于贫困的绝境。阿庇安正确地描写了这种情况说：“富有者占领大部分未分配的土地，时间过久之后，他们的胆子大了，相信他们的土地永远不会被剥夺了。他们并吞邻近的地段和他们贫穷邻居的份地，一部分是在被说服之下购买的，一部分是以暴力霸占的，因此，他们开始耕种广大的土地，不是零星的地产。利用奴隶劳动力，因为害怕自由劳动者会从农业中被抽出去当兵；同时占有奴隶，由于奴隶子孙繁殖，奴隶的占有使他们获得很大的利益，因为奴隶不服兵役，所以繁殖得很快。这样，某些有势力的人变为极富，奴隶人数在全国增多起来了，而意大利人民的人数和势力，因受经济、捐税和兵役的压迫而衰落。”[7] 小农的个体生产是无法与贵族奴隶主在大农庄上所利用的奴隶集体生产相竞争的。小农受贵族奴隶主经济势力的压迫，因而丧失土地，陷于贫困，这是必然的。因此，在整个罗马历史中突出地表现无产者和小土地所有者对大土地所有者的斗争，阿庇安把这个基本线索贯穿在全部《内战史》中。他很清楚地说明，军事将领怎样利用金钱和土地收买游民无产者和士兵，倚仗他们的力量夺取政权。自马略和秦那[8]、苏拉[9]、恺撒[10]、屋大维[11]以及喀西约和布鲁图[12]都是以分配土地为笼络士兵的手段。从阿庇安的具体叙述中，我们很清楚地看到争夺土地的问题是罗马共和末年内战的基本原因。

第二，阿庇安的著作反映了罗马统治阶段的贪婪、残暴和血腥的侵略战争，以及各族人民反罗马侵略的英勇斗争。阿庇安叙述罗马统治阶级不但残酷地压迫其本国人民，还不断地发动对外侵略的非正义战争，以满足其掠夺奴隶和土地的目的。公元前二世纪以后，他们的

欺诈、贪污、无能和残酷达到了顶点，给地中海周围的各族人民带来了无穷的灾祸。例如他记载老伽图在西班牙下令于一天之内拆毁了各城市的城墙，[13] 鲍鲁斯在伊利里亚一天之内劫掠了七十个城市，[14] 琉卡拉斯违反誓言，屠杀已经投降了的考卡人。[15] 阿庇安借西庇阿的口说明"巨大的灾祸是伟大光荣的基础"。[16] 同时，罗马统治阶级的贪污腐化也达到了顶点，他记载朱古达说得好，"如果能够替它找到买主的话，整个罗马城也可以买到。"[17] 罗马在亚细亚的将军们由于贪婪，激起米特拉达梯发动大规模的反罗马战争。关于亚细亚人屠杀罗马人和意大利人的事，阿庇安说，"这个事件很明显地表明亚细亚人不仅是由于对米特拉达梯的畏惧，而且也由于对罗马人有同样深的仇恨。"[18] 在另一方面，阿庇安生动地叙述了地中海周围各国、各族人民反抗罗马侵略者的英勇斗争。例如他描写吕息坦尼亚人、[19] 纽曼细阿人[20] 以及迦太基人[21] 的英勇斗争，可歌可泣，很令人感动。随着罗马侵略者的魔爪伸张到地中海周围地区，反抗罗马侵略者的烽火也蔓延到地中海四周区域。

第三，阿庇安在他的著作中也反映了罗马奴隶社会中各阶级间、各阶层间以及罗马人与被征服的国家和各族人民之间的尖锐矛盾。他生动地描绘了罗马平民争取土地的社会运动（例如革拉古兄弟的土地改革运动[22]），罗马人与意大利人之间的斗争（例如同盟战争，[23] 意大利人争取罗马公民权的斗争也是争取土地的斗争，因为必须是罗马公民才能有分配土地的权利），骑士等级与贵族之间的斗争（例如马略与苏拉的斗争），罗马人与被征服的国家和各族人民之间的斗争（例如米特拉达梯战争等）。但是古代罗马奴隶社会中的基本阶级矛盾是奴隶与奴隶主之间的矛盾，它影响到其他各集团之间的矛盾。（按拉丁文字义来说，"内战"（bello civili）是指罗马公民之间的战争而言，但阿庇安却把奴隶起义的战争也包括在他的《内战史》中，这是值得注意的。）奴隶反抗奴隶主的斗争在公元前二世纪中叶以后，日益高涨，奴隶主阶级感觉好像坐在火山顶上，火山随时有爆发的危险。斯巴达克的奴隶大起义给罗马统治阶级以沉重的打击。阿庇安虽然站在奴隶主阶级的立场，对于奴隶没有好感，但是对于这次伟大的奴隶大起义，不能不予以重视。罗马社会各奴隶主集团之间的斗争与地中海四周各国、各族人民反罗马侵略和压迫的斗争，都跟奴隶反抗奴隶主这个基本矛盾交织在一起，例如马略和秦那在反对苏拉

的斗争中，米特拉达梯在反抗罗马的斗争中，绥克斯都·庞培在反抗屋大维的斗争中，都曾以解放奴隶来争取奴隶们的帮助。

第四，阿庇安的著作为后世保存了许多早已失传了的作品。阿庇安所记载的史实离他自己的时代很远，但是他利用了许多第一手资料。有些资料，他在叙述中暗示了出处；有些根本没有提到出处。[24] 但是从他的记载中，我们可以发现他利用了许多古典著作。例如阿庇安关于米特拉达梯战争的记载，是古典著作中把三次战争作一个连贯的整体来叙述的唯一记载。关于第一次战争，他似乎利用了李维的著作；关于第二次战争，他利用了希腊人的著作，可能是利用了大马士革人尼古拉 [25] 的著作；关于第三次战争，他利用了阿基阿斯 [26] 的诗歌。关于第三次布匿战争和纽曼细阿战争，他利用了波里比阿 [27] 的著作。关于屋大维在伊利里亚的侵略战争，阿庇安的记载 [28] 也是古典著作中唯一连贯地叙述这些史实的记载，他利用了奥古斯都本人的回忆录。关于革拉古兄弟改革运动，他利用了盖·方尼阿斯 [29] 的著作，方尼阿斯是反对土地改革的，所以阿庇安的著作是古典著作中叙述改革派和反对派双方论点的唯一记载。关于同盟战争，阿庇安的著作也是古典著作中唯一连贯叙述的史料；他在写同盟战争以及马略和苏拉内战的时候，利用了琉·科尼利阿斯·西新那 公元前一世纪后期人，著《史记》十二卷，记载同盟战争及内战，至苏拉之死为止。书已失传。普鲁塔克和阿庇安都利用了这部书的材料，所以两人所叙述的史实有类似的地方。 的著作。在第XIV-XVII卷中，关于从恺撒到奥古斯都的叙述，他利用了阿西尼阿斯·波利俄的著作以及美塞拉·科淮那斯和奥古斯都的回忆录，所以他对恺撒、奥古斯都和安敦尼兄弟都有过分的偏袒。这些作家多半是亲自参加了当时的运动或战争的，他们的著作虽有阶级偏见，但也保存了不少真实的史料；这些书都已失传，幸而在阿庇安的著作中得以一部分地保存下来了。

此外，阿庇安在他的著作中，用朴素的语言，引人入胜地叙述历史事件的发展，没有牺牲内容以追求外表效果的辞藻修饰，没有斯多噶派哲学的伦理说教，没有专求引起读者庸俗兴趣的私人轶事琐闻；这些流弊在阿庇安时代的其他著作中是很流行的。 [30]

从另一方面说来，由于时代和阶级的局限，阿庇安也有一些严重的缺点。首先，阿庇安以外省人的身份而加入了罗马帝国统治阶级的

行列，对罗马帝国很有好感。他的种族偏见和阶级偏见必然反映在他的著作中。他歌颂罗马帝国的强大和罗马侵略者的勇敢，而藐视其他民族，特别是亚细亚诸民族。例如他在序言中说："关于成就和勇敢方面，亚细亚诸帝国是不能和欧罗巴最小的国家相比的，因为亚细亚诸民族优柔寡断和懦弱无能，正如在这部历史的进展中所将表现出来的。"[31] 阿庇安对亚洲诸民族的藐视是与史实不符的。自古以来，亚洲诸民族是以英勇地抵抗外族侵略著名的，安息打败克拉苏和安敦尼就是最明显的例子。至于罗马人在短时间内征服了东方希腊化诸国，这是由于希腊化国家间的矛盾、希腊－马其顿统治者与广大本地居民间的矛盾、奴隶主与奴隶及小生产者间的矛盾和罗马侵略者挑拨离间、奸险欺诈的外交政策而产生的结果，不是由于罗马人的勇敢和亚洲人的懦弱而产生的结果。

阿庇安站在奴隶主统治阶级的立场，对人民是不信任的。他常污蔑民主派领袖为"群众煽动家"，[32] 说人民"常有一种乌合之众所常有的愚笨"。

阿庇安对于奴隶是仇恨的。例如秦那利用奴隶群众的力量夺取政权。既取得政权之后，他趁奴隶们正在休息的时候，带着他的高卢士兵包围他们，把他们杀光了。阿庇安对这件事情评论说，"这些奴隶们迭次背叛他们的主人，这样受到了他们应得的处罚。"[33] 阿庇安的时代已经是奴隶制开始衰落的时代，但是在他的著作中，很少叙述奴隶主压迫奴隶和两次西西里奴隶起义以及其他各地奴隶起义的情况。

第二，阿庇安没有完全摆脱宗教迷信思想。他相信命运、天意、预兆、神谶和灾异。这些荒谬的东西是已经被希腊史学家修昔底德否定了的。罗马共和末年杰出的唯物主义哲学家卢克莱修也曾诅咒过宗教迷信；[34] 身为最高僧侣的恺撒也不相信占卜和灾异。[35] 为什么阿庇安远远地落后于他们呢？关于这一点，我们只能从阿庇安所处的时代背景中去寻找其根源。当时罗马君主专制政治加强，全国范围内无论自由民和奴隶，均为压榨的对象，各族人民的反抗遭到残酷的镇压。元老贵族也经常遭到屠杀。社会各阶层都感觉到现世没有出路，因此一切奇异的宗教迷信、巫术魔法在社会各阶层中流行起来，[36] 这是罗马奴隶社会行将解体的反映。

第三，阿庇安的著作中的年代、人名、地名常有错误，一方面因为他的著作所包括的范围那么广泛（几乎包括了当时他所知道的全部世界），年代那么长（将近九百年），这些事件离他自己的时代又那么久远，他没有深入研究，详细调查；另一方面是由他的不正确的观点和立场而产生的。例如，他总误以为萨干坦是在挨布罗河之北，[37] 这是因为他要把破坏和约的责任加在迦太基人身上而为罗马人推卸责任；他误以为亚历山大征服了整个亚洲，[38] 这是因为他要夸大亚历山大个人在历史上的作用。

阿庇安的这些缺点，虽然是严重的，但几乎是所有的古典作家的共同缺点，这和他的优点比较起来是次要的。马克思说阿庇安的著作是"一部很有价值的书"。[39] 资产阶级史学家往往以阿庇安著作中的年代、人名、地理上的错误作为贬低阿庇安著作价值的借口；纵然阿庇安在这些细节上有许多缺点，但从整个大的方面来观察，阿庇安重视当时罗马内部斗争的物质背景，生动地描述了各阶级、各社会集团间的斗争，例如阿庇安对于古代社会最伟大的奴隶起义领袖斯巴达克所描写的英雄形象，千余年来给反剥削、反压迫的革命运动中英勇的战士们以莫大的鼓舞。资产阶级史学家研究阿庇安的著作的时候，不从阿庇安的著作中所提供的生产关系的变革与阶级斗争的资料去揭露社会发展的规律，而只是烦琐地考证他所利用的史料来源，[40] 引导读者误入迷途，而忘却社会发展规律的本质。我们必须在马克思主义、列宁主义和毛泽东思想的指导下，才能充分利用古典作品，取其精华，弃其糟粕；也只有这样，才能给予优秀的古典作品以应有的历史地位。

阿庇安所著的《罗马史》共二十四卷。[41] 其中叙述罗马人征服埃及的第XVIII-XXI卷和叙述帝国时代图拉真侵略达西亚和阿拉伯诸战役的第XXII-XXIV卷，都已全部散佚。第I-V卷、第VIII卷（下）和第IX卷只有从其他古典作品[42] 中所引用阿庇安的文字中搜辑起来的片断。现在保存下来的大约是阿庇安原书的一半，幸而这是比较重要的一半。我是根据《洛布古典丛书》中荷拉斯·怀特的英译本翻译的。英译本中的《内战史》五卷是独立的，其卷数号码和前十二卷不相衔接。本文外的旁批是英译者附加的；为了便于检查起见，我于每卷下的每章加了一个标题（不完整的诸卷，则没有章的标题）。本文中尖

括弧〈 〉内的字是阿庇安的希腊原文中有脱落，校勘者补上去的。方括弧［ ］内的字是英译者加进去，以说明阿庇安原文的意义的。

书中除英译者的原注外，我还增加了一些注释，注后加有"英译者"或"译者"字样，以示区别。此外，我还增加了几幅地图，及年表一个，我想这些对于读者是有帮助的。

在本书译述过程中，经常得到孙秉莹、李长林、莫任南诸同志的帮助。曾芸阁同志为我校阅了一部分原稿。谢贯屏和刘志雄两同志为我抄写了一部分原稿和绘制地图。山东大学陈同燮教授为我校阅全部译文，提供了许多珍贵的意见。均此表示衷心的感谢。

本书的译述开始于1960年1月，初稿完成于是年年底，后来又经过了两次修改。限于自己的业务和理论水平，错误难免，盼望读者随时指正。

谢德风

1963年1月10日初稿

1976年4月30日修改

---

[1] 见X，6。

[2] 《马克思恩格斯全集》第21卷，第347页。

[3] 《马克思恩格斯全集》第30卷，第159页。

[4] 见XIII，1。

[5] 见III（I）。

[6] 见XIII，1，7-8。

[7] XIII，7。

[8] XIII，29，55，64。

[9] 以老兵建立殖民地，XIII，96，104。

[10] XIV，94。

[11] XV.87;XVII.13。

[12] XIV.141;XVI.118。

[13] VI.41。

[14] X.9。

[15] VI.52。

[16] VI.98。

[17] VIII(下),(I)。

[18] XII.23。

[19] VI.56-61,71以下。

[20] VI.76-98。

[21] VIII(上),74以下。

[22] XIII.2-16;21-32。

[23] XIII.38以下。

[24] 参阅英译本序言 。

[25] 著《通史》，自远古时代到赫罗德之死，共144卷，其中第96-110卷是叙述米特拉达梯战争的。

[26] 他随着琉卡拉斯的军队，参加了这次战役，他写了很多诗歌，歌颂琉卡拉斯的胜利。

[27] 他随着小西庇阿亲自参加了这两次战役。西庇阿围攻纽曼细阿时所用哨兵传信号的方法（VI.92）是他的献策。阿庇安对小西庇阿个人才能的过分夸张，显然是受了波里比阿的影响。

[28] X。

[29] 公元前133-前131年他担任大法官的职务，公元前122年他为执政官。他著了一部《罗马史》，自罗马的起源到他自己的时代为止，书已失传。西塞罗、萨拉斯提阿斯和布鲁图都称这部书为权威著作，因为他和他们的观点是相合的。

[30] 普鲁塔克的《传记集》和斯韦托尼阿的《十二皇帝传》就是最显著的例子。

[31] 序9 。参阅恺撒藐视亚洲人的言辞，XIV.74,91。阿庇安对罗马帝国的歌颂，集中反映在他的序言中。

[32] 例如VII.9,17。

[33] XIII.74。

[34] 参阅卢克莱修《物性论》，中译本（三联书店1958年出版），第3-4页。

[35] XIII.153。

[36] 当时流行的小说，阿普里阿的《金驴记》和著名的历史著作，斯韦托尼阿的《十二皇帝传》都反映了这种情况。阿庇安虽然相信神谶、预兆等，但是他从来没有用神意来说明历史发展的原因。

[37] VI.7。

[38] XIV.149。

[39] 《马克思恩格斯全集》第30卷，第159页。

[40] 参阅英译本序言 。

[41] 其原拟写而没有写成的《帕提亚史》，不包括在内。

[42] 关于所辑书籍的来源，参阅英译本序言 。

英译本序言

史学家阿庇安是埃及亚历山大里亚人。关于他的事迹，我们只从他自己的著作中，从马可·奥理略 [1] 的老师夫隆托 [2] 的信札中，隐约地知道一点。我们推定他大约生于公元95年，卒于公元165年。近年所发现他的作品的一个片断说到在埃及，他曾冒险参加了一次对犹太人的战争。这可能就是公元116年图拉真皇帝在埃及镇压犹太人起义所进行的那次战争。他在他的历史著作序言中 [3] 说到他在本国已达高位，后来在罗马为皇帝案件的检察官（可能是皇帝金库检察官）。直到皇帝任命他为总督。要有担任总督职务的资格，他一定已经是一个骑士等级的罗马公民。在写序言的时候，他表示是在罗马城建立后的九百年， [4] 这是在安敦尼·庇护统治的时代。 [5] 夫隆托有一封写给安敦尼的信传留下来了。这封信请求皇帝任命他的朋友阿庇安为总督，不是为了满足他的野心，也不是为了薪给的关系，而是当作他暮年所应得的荣誉。夫隆托证实他的朋友的荣誉和忠诚。阿庇安在他的序言中也说到，他已经写了一篇自传， [6] 那些想更详细一点了解他的人可以从中获得情况。但是这篇著作，在公元九世纪时，福提阿斯也没有看见过，虽然那时候，阿庇安的全部历史著作还是保存无缺的。

阿庇安在他的序言第十四节中概括地叙述了他的计划。这个计划不是按年代顺序，而是按种族排列，依照罗马人跟其他民族以及他们自己内部所进行的战争，分散在各部分叙述的。关于他的作品最早的详细记载留传到我们手里的是君士坦丁堡的总主教福提阿斯 [7] 的记载，福提阿斯死于公元891年。他写了一部文献百科全书，名叫《群书摘要》， [8] 这部书中包括有关于当时他们的著作还存在的二百八十个作家的评介。他所记载关于阿庇安的著作共二十四卷， [9] 其中有十一卷完整地或者几乎完整地留传至今，即西班牙史、汉尼拔战争史、布匿战争史、伊利里亚史、叙利亚史、米特拉达梯战争史和内战史五卷。从别的书的引文中摘辑出来的片段材料，保存在大约公元950年根据君士坦丁·波菲罗真尼斯皇帝 [10] 的命令而编纂的两部拜占庭著作中：一部名叫《使节》， [11] 另一部是《美德与恶行》。 [12] 每一部书都引用了阿庇安和其他史学家有关上述题目的文字。《使节》一书中所引用阿庇安的文字于公元1580年由福尔维奥·俄细尼（攸

西那斯）在罗马草率地搜集起来，公元1580年在安特卫普出版。《美德与恶行》一书中所引用阿庇安的文字，公元1634年亨利·得·瓦罗亚在巴黎根据他的朋友皮累斯的一个手抄本，很忠实地翻译出来了。有少数分散的句子在修伊达斯[13]的字典及其他著作中发现。他的历史记载到公元前35年绥克斯都·庞培之死为止，[14]即在安敦尼与屋大维平分罗马世界之后不久。

阿庇安的著作在近代最早出版的是公元1452年教皇尼古拉第五的私人秘书彼得拉斯·康提都的一个拉丁文译本。希腊原文的最早出版是公元1551年卡罗卢斯·斯泰法那斯在巴黎印刷的。对于抄本最重要的校勘工作是斯特拉斯堡大学哲·什淮克豪塞教授做的，于公元1785年出版。我的译本主要是根据俄国多尔巴特大学门得尔松教授校刊的原文，这本原文是1879－1882年在莱比锡出版的他布纳版本。一个重要的版本是1877年在巴黎出版的提多校刊本，这个版本有拉丁译本和原文相对照。

阿庇安所记载的历史事件发生在他自己的时代以前很远，因此，知道他所利用的材料来源是很重要的。他把波里比阿、[15]鲍鲁斯·克劳狄、[16]海挨翁尼马斯、[17]恺撒、[18]奥古斯都[19]和阿西尼阿斯·波利俄[20]等当代作家都提到了，似乎暗示着他是引用了他们的著作的。他偶然也提到发罗、[21]非比阿·彼克托、[22]喀西约·赫密那[23]和卢提略·鲁福斯，[24]但是并未含有引用他们的著作的意思。他没有提到李维、[25]萨拉斯特、[26]戴奥尼素[27]或戴奥多拉斯的著作，[28]虽然所有这些作家们的著作都是他所能够看到的。尽管这样，我们不是没有方法利用其他古代作家们的著作来检验他的叙述的。这已经是最近几百年来德国学者们所喜欢搜索的园地，由于他们的辛勤劳动，产生了许多讨论阿庇安著作史料来源的博学论文。《保利－威索瓦古典百科全书》[29]中，格丁根大学什发兹教授的论文是最新的和最好的，是这类著作中的一篇不朽的巨著，但是著者在推翻其前人的结论方面比较成功；而在他自己指出真正来源方面比较失败。他认为阿庇安著作的来源，主要地（如果不是绝对地的话）是拉丁文著作；共和时代的资料是那些他所描写为"掌管编史工作的出身高尚的业余爱好者"的官方编年史家们[30]的著作，他说，"每当他们利用他们的闲暇，给一般没有知识、又无批判能力的群众报道的时候说谎，特别是因为爱国主义的缘故而说谎，对于这些业余爱好者甚至比对于修辞学家，还更加是可以容许的。"

阿庇安是事件的叙述者，而不是哲理的史学家。他的风格没有辞藻的修饰；但是在许多修辞整洁的章节中，他的风格是生动而有力，有时是雄

辩的。有时候他提高到和古代世界最优秀的作家的同样高超的地位。《内战史》的绪论就是这一类的例子。在这里，导致革拉古兄弟悲剧的一些事件以庄严而整齐的步伐向前发展，后代有许多史学家模仿这种风格，但是没有人超过他。这是古代作家们关于土地问题的争执对于双方面的意见都加以叙述的唯一记载。

在阿庇安一系列的著作中，《内战史》第一卷可能是最有价值的，因为它是连接波里比阿和西塞罗之间"交替时代"的桥梁。[31] 在价值上仅次于这卷书的是第三次布匿战争和迦太基毁灭的历史。[32] 这是关于这些事件传到我们手中唯一的详细记载，它有高度的戏剧性。阿庇安这部分历史著作的来源可能是波里比阿已经失传了的著作。他在布匿战争史第132节[33] 中引用了波里比阿的话。

因为细节上缺乏准确性，[34] 阿庇安受到严厉的批评。根据近代批评的准则，准确性是史学家所必须具备的首要而不可缺少的条件；但是在古代世界不是这样的。与事实一般的符合当然是必要的；但是在大多数的情况下，古代作家的目的是在写作一本有兴趣的书，或者替他所怀抱的政治理想或道德原理提供一个背景。在这方面，阿庇安和他同时代的一般史学家比较起来，既没有更好些，也没有更坏些。什发兹教授很正确地说，阿庇安在《内战史》第三卷中，关于安敦尼与元老院斗争的记载，简直不是历史，而是"历史小说著作"，但是他补充说，"尽管在他的著作中，形象有些歪曲，内容有些虚构，但是大的线索是正确地、深刻地刻画出来了，他的虚构正是多少使他达到这个目的的。"这个批评可以准确地应用在阿庇安大部分的著作上。

古代史学家常常让他们著作中的主要人物发表演说，以提出那些鼓动各民族或各党派的思想，有时候向人们发表作者的道德教训。修昔底德这样做了，[35] 诚如吉尔柏特·麦累[36] 教授所说的，他的榜样是"他逝世后两千年来历史著作中一个重要的遗产"。阿庇安模仿了这个榜样。以风格而论，他这样发表的演说词，是他的著作中最好的部分。我们从中感觉到我们正在听着这位有经验的辩论家、这个有素养的皇帝法庭的检察官在说话。什发兹教授甚至把三巨头宣布公敌的命令（《内战史》第四卷，第8-11节）也归于这一类，虽然作者说，这个命令是他从拉丁文翻译为希腊文的。

总之，我们可以说，阿庇安的著作中，包括许多很有趣的事物，这是研究罗马历史的人所不能忽视的。

培利奥特学院希腊文教授狄奥多·来曼·赖特为我校正译文，并提出许多建议以修改语法，译者对他深表谢意。

荷拉斯·怀特

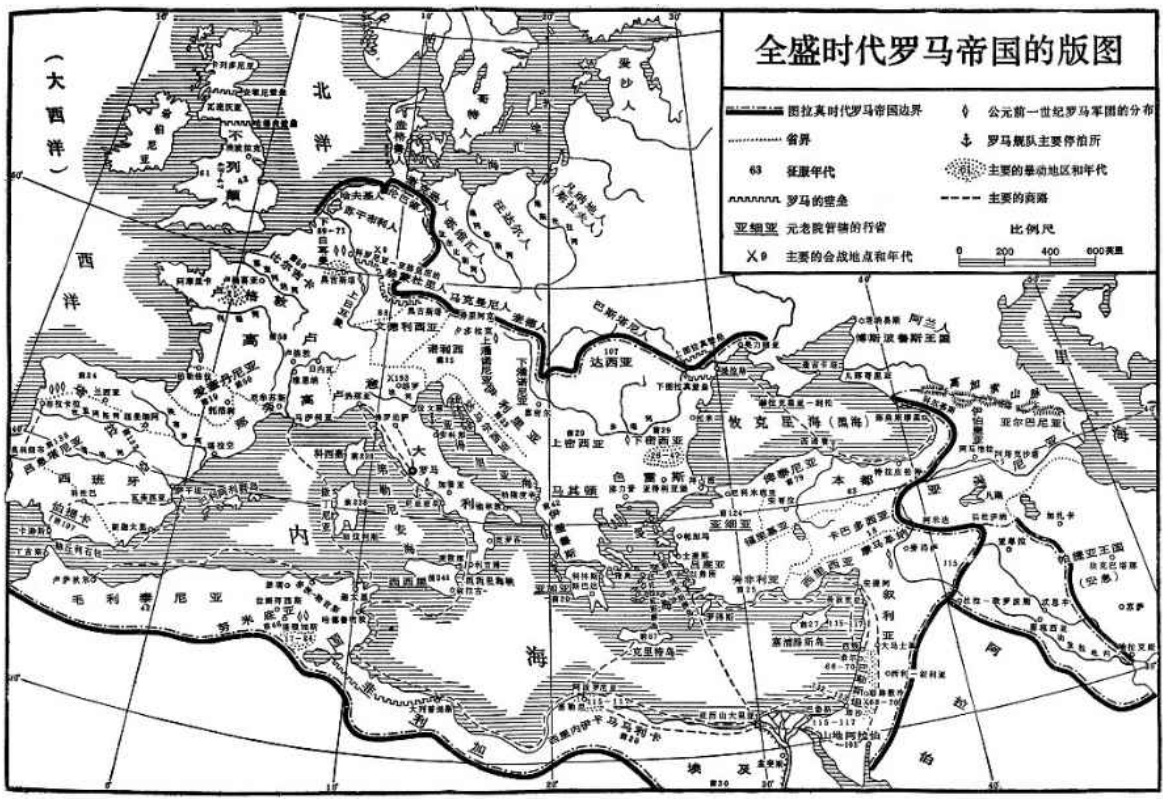

---

[1] 罗马皇帝，公元161-180年。——译者

[2] 马可·科尼利阿斯·夫隆托（约公元100-166年），为当时的雄辩家。——译者

[3] 序15 。——译者

[4] 参阅序9 。——译者

[5] 公元138 - 161年。——译者

[6] 参阅序15 。——译者

[7] 公元820？ - 891年。——译者

[8] Myriobiblon或Bibliotheca。——译者

[9] 本书所译者共十七卷。第XVIII-XXI卷，记载埃及的被征服，第XXII-XXIV卷，记载帝国时代到图拉真在达西亚与阿拉伯诸战役为止，这些部分现已失传。此外，他原计划写的帕提亚历史，没有写成。——译者

[10] 君士坦丁第七（公元912 - 959年）。——译者

[11] Concerning the Embassies。——译者

[12] Concerning Virtues and Vices。——译者

[13] 修伊达斯是一本字典的名字，不是一个作家的名字。原文出自拉丁语，意为"要塞"。此书编于十世纪末，书中保存了许多古典著作。——译者

[14] 按第十卷16-29节叙述屋大维（公元前35和34年）两次进攻伊利里亚的战役，这第二次战役发生在绥克斯都·庞培死后。——译者

[15] 参阅VIII（上）132。——译者

[16] 参阅IV(I)3。——译者

[17] 参阅XII.8。——译者

[18] 参阅IV.(XVIII) 。——译者

[19] 参阅X.14以下；XVI.110; XVII.45 。——译者

[20] 参阅XIV.82 。——译者

[21] 参阅XV.47 。——译者

[22] 参阅VII.27 。——译者

[23] 参阅IV.(VI) 。——译者

[24] 参阅VI.88 。——译者

[25] 公元前59-公元17年，著《建国以来的罗马史》，叙述自罗马城的建立至公元前 9 年间的历史。——译者

[26] 公元前86-35年，著《略提林战争史》、《朱古达战争史》、《历史》等著作，他是拥护大奴隶主利益的史学家。——译者

[27] 约死于公元前7年，著《罗马考古》二十卷。——译者

[28] 公元前一世纪西西里人，著《历史丛书》四十卷，叙述埃及、两河流域、印度以及希腊罗马的历史。仅I-V,XI-XX诸卷，留传至今。——译者

[29] 这部著作最初是德国语言学家奥古斯特·保利（1796 - 1845）编的，1839年以后陆续出版；后来乔治·威索瓦（1859 - 1931）又重订，于1893年以后陆续出版。后来威廉·克罗尔（1863—1939）又重订，于1908年以后陆续出版。——译者

[30] 古代罗马编年史家常捏造史实。——译者

[31] 波里比阿生活在罗马势力向地中海四周发展，罗马霸权形成的时代，西塞罗生活在罗马共和制即将倾覆，罗马帝国即将出现的时代；《内战史》第一卷叙述自革拉古兄弟改革运动起，终于斯巴达克奴隶大起义，正处于波里比阿和西塞罗两个时代之间。——译者

[32] 即VIII(上)，74-132。——译者

[33] VIII(上)，132。——译者

[34] 分见于本书有关各节的附注中。——译者

[35] 参阅拙译修昔底德《伯罗奔尼撒战争史》（商务印书馆1960年版）译者序言第32-33页。——译者

[36] 英国古典学者（1866-1957年）著《古代希腊文学史》（1897年）。——译者

序言

1. 在有意写罗马人的历史的时候，我认为必须从罗马人统治下诸民族的疆域开始。这些民族可以列举如下：在海洋方面是那些住在不列颠群岛的大部分人们。然后从赫丘利石柱 [1] 进入地中海，并环海航行的时候，我们发现海中所有的岛屿和沿海的大陆都是在他们统治之下。右岸的诸民族中，第一个民族是沿着海岸的毛利泰尼亚人和远达迦太基的其他阿非利加诸民族。深入内地的是一些游牧部落，罗马人称之为努米底亚人，称其国为努米底亚；然后是住在叙尔特河附近，远达塞勒尼和塞勒尼本土的其他阿非利加人；同时也有马马利底人、阿谟尼伊人和那些住在马里俄提斯湖畔的人；然后是亚历山大在埃及边界上所建立的大城 [2] 和埃及本土，溯尼罗河而上，远达埃塞俄比亚东部；由海上航行，远达巴鲁新。

2. 从这里我们转变我们的方向，绕道而行，我们到达巴勒斯坦-叙利亚，过了那里就是阿拉伯的一部分地方。腓尼基人占据与巴勒斯坦接壤的滨海地区；越过腓尼基领土就是西利-叙利亚和由海滨深入内地到幼发拉底河的地区，即巴尔迈拉和四周围的沙漠地带，甚至伸张到幼发拉底河一带。叙利亚人之后就是西里西亚人；和西里西亚人邻近的是卡巴多西亚人和亚美尼亚国家中被称为小亚美尼亚 [3] 的那部分土地。攸克星海 [4] 沿岸是其他一些民族，总称为本都诸民族，受罗马人的统治。叙利亚人和西里西亚人的边界达到地中海，亚美尼亚人和卡巴多西亚人的领土达到本都诸民族，并且深入内地，达到大亚美尼亚，大亚美尼亚没有采取纳贡的方式臣服于罗马人，它的人民任命他们自己的国王。从西里西亚和卡巴多西亚下来到爱奥尼亚，我们看见一个大半岛， [5] 右边以攸克星海、普罗蓬提斯、赫勒斯滂和爱琴海为界，左边以旁菲利亚海或埃及海（因为这个海有两个名称）为界。这个半岛上有一些国家面临着埃及海：即旁菲利亚和吕西亚；这两个国家之后就是开利亚，其领土达到爱奥尼亚。其他一些国家面临着攸克星海、普罗蓬提斯和赫勒斯滂：即加拉西亚人、俾泰尼亚人、密西亚人和福里基亚人。在内地是彼西底亚人和吕底亚人。这些是住在这个半岛上的民族，都是在罗马人统治之下。

3. 横过这些海岸边，他们统治攸克星海沿岸的其他各族，即欧罗巴的密西亚人和攸克星海边的色雷斯人。越过爱奥尼亚就是爱琴海、亚得里亚

海、西西里海峡、第勒尼安海，直达赫丘利石柱。这是从爱奥尼亚达到海洋的距离。沿海一带，我们发现下列诸国受罗马人的统治：全部希腊、帖撒利和马其顿，以及邻近的色雷斯人、伊利里亚人和巴诺尼亚人，和意大利本土；意大利是所有的国家中领土最长的一个国家，从亚得里亚海扩延，以第勒尼安海的大部分为界，达到克勒特人（罗马人称之为高卢人）所住的地方，有些克勒特人的居地面临地中海，有些克勒特人的居地面临北面海洋，[6] 还有一些克勒特人住在莱茵河沿岸；北面海洋和西面海洋[7] 沿岸直到赫丘利石柱的全部西班牙和克勒特-伊伯里亚也在罗马人的统治之下。关于这些民族，我将在叙述到每个民族的时候，谈得更详细一些。但是在这里，这样的叙述已足以说明罗马帝国沿海一带的主要疆界了。

4. 在向大陆的一方面，帝国的疆界是毛利泰尼亚跟埃塞俄比亚西部和热带地区相毗连的那部分土地，这里野兽麕集，其地区直达埃塞俄比亚东部。这些是在非洲的罗马疆界。在亚细亚的边界是幼发拉底河、高加索山、大亚美尼亚王国、攸克星海沿岸的科尔基斯人和其余的攸克星海沿岸。在欧罗巴方面，罗马帝国大部分以莱茵河和多瑙河为界。这两条河中间，莱茵河流入北面海洋，多瑙河流入攸克星海。但是在这两条河的那一边，有些莱茵河外的克勒特人是在罗马人统治之下；在多瑙河之外，有些叫做达西亚人的基提人。这些是罗马帝国在大陆上最近于精确的疆界。

5. 同时地中海所有的岛屿——西克拉底斯群岛、斯波拉底斯群岛、爱奥尼亚群岛、挨金那提斯群岛、塔斯康群岛、[8] 巴利阿利群岛和利比亚沿岸及利比亚海、爱奥尼亚海、埃及海、密多安海、西西里海和地中海其他海面上所有其余的名称各自不同的岛屿；同时，那些希腊人为了表示区别起见而称为大岛的，如塞浦路斯、克里特、罗得斯、列斯堡、优卑亚、西西里、撒丁尼亚和科西嘉以及所有其他大小岛屿都是在罗马人统治之下。横过北面海洋，到不列颠（这是比一个大洲还要大的岛屿[9]），罗马人占领了不列颠较好而且较大的一部分土地；其余的一部分，他们就不管了。当然，他们所占有的那部分土地，也不是对他们很有利益的。

6. 罗马人虽然占有了一个包括这样多、这样大的一些民族的帝国，但是罗马人辛勤操劳了五百年，[10] 经过许多艰难困苦才在意大利本部巩固地建立了他们的势力。这个时期的前半段，他们是在国王统治之下；[11] 但是他们驱逐国王，宣誓不再受国王统治之后，他们就采取了贵族政治，每年选举他们的统治者。在这五百年以后约二百年[12] 中，他们的领土扩张得很大，他们在外国获得了史无前例的权力，使大部分国家处于他们的统治之下。盖约［朱理亚］·恺撒打败了他的政敌[13] 之后，他本人取得了

最高的统治权，他使这种权力加强、系统化和巩固起来；他虽然保留了共和国的形式和名义，但却使自己成为一切的绝对统治者。这样，从那时候起，直到现在，[14] 政体一直是君主政体；但是他们没有称他们的统治者为国王，我认为这是由于遵守古代誓言的缘故。他们称统治者为大元帅（imperators）［皇帝］，这个称号过去也是那些在军队中暂时负担总司令职务的人的称号。但是事实上他们正是国王了。

7. 自从皇帝出现到现在将近二百多年了；在这二百多年中，罗马城已经大大地美化起来了，它的收入增加得很多，在长久和平与安定的时期中，一切都已经向持久的繁荣进展。[15] 有些国家被这些皇帝并入帝国之内，其他一些国家的暴动被镇压下去了。因为他们占有陆地上和海洋上最好的部分，他们的目的，就整体来说，是以谨慎的办法来保全他们的帝国，而不是想无限地扩充势力来统治贫穷而又无利可图的野蛮部落；[16] 我在罗马已经看见，这些部落中有些由它们的使节们自己申请愿做罗马的臣民，但是皇帝不愿接受他们，因为他们对他没有益处。对于其他许多不愿由本国政府来统治的国家，他们派去了国王。对于有些属国，他们所花费的多于他们从这些国家所取得的，因为他们认为纵或统治这些国家要花费许多金钱，但是放弃它们是不名誉的。他们用许多军队驻守在帝国四周，把整个陆地和海上一带，好像一个完整的要塞一样地驻防起来。

8. 直到现在，还没有一个帝国曾经占有这样广阔的领土和维持这样长久的时间。至于希腊人，纵或我们把希腊史中最光荣的时代——大流士入侵以后雅典霸权、[17] 斯巴达霸权[18] 和底比斯霸权[19] 等相连续的诸时代当作一个时代，进一步把阿明塔斯的儿子腓力在希腊的霸权[20] 包括在内，比较起来，我们看到他们的帝国只不过持续了很短的岁月而已。他们的战争与其说是为了取得帝国，不如说是由于相互竞争而进行的；他们最光荣的战争是为了保卫希腊的自由而进行反抗外国侵略的战争。[21] 他们中间那些想扩充领土而侵入西西里的人失败了；[22] 每当他们进军亚细亚的时候，他们成就很少，很快就退回来了。[23] 总之，希腊国家，虽然热衷于为争夺霸权而进行的战争，但是从来没有在希腊国外建立根据地；虽然他们在长期保卫他们的国家，使之不受奴役和不被战败这一方面取得了惊人的成就，但是在阿明塔斯的儿子腓力和腓力的儿子亚历山大的时代[24] 以后，在我看来，他们的历史是最不光荣、对他们是最不足道的。

9. 关于成就和勇敢方面，亚细亚诸帝国是不能和欧罗巴最小的国家相比的，因为亚细亚诸民族优柔寡断和懦弱无能，[25] 正如在这部历史的进展中所将表现出来的。罗马人所控制的是这样的亚细亚民族，所以他们在

几次战役中就把它们征服了，虽然马其顿人也和它们联合起来自卫；而罗马人之征服阿非利加和欧罗巴，在许多情况下，却是竭尽了他们的力量的。再者，亚述人、[26]米提亚人[27]和波斯人[28]的延续的年代合并起来（这些是亚历山大以前三个最大的帝国）也不到九百年；而这样长的时期罗马此刻已经达到了；[29]他们的帝国的面积，我认为没有罗马帝国的面积一半那么大，因为罗马帝国的疆域从日落处和西面海洋到高加索山和幼发拉底河，通过埃及上达埃塞俄比亚和通过阿拉伯远达东面海洋，所以它的疆界东至太阳神上升的海洋，西至太阳神降落的海洋；同时他们统治了整个地中海和所有海中的岛屿以及海洋中的不列颠。但是米提亚人和波斯人的最大的海上势力也只包括旁菲利亚湾和塞浦路斯单独一个岛屿，或者可能包括地中海中属于爱奥尼亚的其他一些小岛。他们也控制了波斯湾，但是这个海面有多少是公海呢？

10. 再者，在阿明塔斯的儿子腓力以前的马其顿的历史是很不重要的；有一个时期，马其顿人实际上是一个附属的种族。腓力本人统治的时代充满了不可轻视的艰苦奋斗，但是就是他的事业也只牵涉到希腊和邻近的国家。亚历山大帝国，在它的广阔范围上，在它的军队上，在他征服的成功和速度上，是光辉灿烂、广漠无垠和史无前例的，但是它的时间短促，好像电光一闪。虽然分裂为几个省区，但就是这些分裂的部分也是光辉灿烂的。单单我自己的国家［埃及］就有步兵二十万人、骑兵四万人、战象三百头、战车两千辆，还储备了可再供给三十万士兵的武装。这是他们的陆军势力。至于海军，他们有用撑杆推动的战船两千艘和其他较小的船只，有每边从一排半至五排桨手的大船一千五百艘和可供三千艘大船使用的船上设备，有八百艘设有舱位的船舶，船头和船尾都镶有金箔，以为作战时的炫耀，国王们常带着这些船舰进行海战。他们金库里的金钱达到七十四万埃及他连特。[30]这是继承亚历山大位置后的第二个埃及国王[31]所记载和遗留下来的皇家记录上所表现的军备情况，这个国王是以精于聚敛金钱，善于挥霍金钱和大兴公共建筑著名的。在这些方面，其他许多省区似乎也不会差得很远。但是所有这些资源都在他们的继承人统治的时候，浪费于内战之中，伟大的帝国仅仅由于内战就被摧毁了。

11. 由于谨慎和幸运，罗马人的帝国达到伟大而持久的地位；当取得这个地位的时候，在勇敢、忍耐和艰苦奋斗方面，他们超过了所有其他的民族。在他们牢稳地巩固他们的势力之前，他们绝对不因为胜利而骄傲；虽然他们有时候，在单独一天内丧失了两万人，在另一次丧失了四万人，又一次丧失了五万人，[32]虽然罗马城本身常在危急之中，[33]他们也绝对不因为不幸而沮丧。饥馑、时常发生的瘟疫、人民暴动，甚至所有这些事情同时发生，都不能挫折他们的热忱；直到经过七百年胜负不能预测的斗

争和危险，最后他们才达成现在的伟大，取得现在的繁荣，作为老谋深算的报酬。

12. 这些事情已经有许多希腊和罗马的作家们描述过了；马其顿帝国的历史是早期时代最长久的历史，而这部历史甚至比马其顿帝国的历史还要长久些。我对此很感兴趣，想仔细地把罗马人的势力跟其他每个民族的势力作一个比较，因此我的历史著作常常引导我从迦太基到西班牙，从西班牙到西西里，或者到马其顿，或者和一些使节一同到外国或到这些外国所建立的联盟国家；然后从那里再回到迦太基或西西里，好像一个流浪者一样，然后又到了别处，而我的著作还没有完毕。最后，我把各部分聚合拢来，以说明罗马人多么频繁地派遣军队或使节到西西里去，他们在那里做些什么，直到他们使西西里变成现在的状况；同时也说明他们多么频繁地跟迦太基作战和媾和，或者派遣使节往迦太基去，或者接待迦太基所派来的使节，他们使迦太基人受了一些什么损害，或者受了迦太基人一些什么损害，直到最后他们毁灭迦太基，使阿非利加变为罗马的一个行省为止，和他们怎样重建迦太基，使阿非利加变为现在的样子。关于其他各省，我也作了同样的研究，因为我想知道罗马人和每个行省的关系，以便了解这些民族的弱点，或他们的持久力量，以及他们的征服者的勇敢和幸运，或者造成这种结果的其他任何情况。

13. 我认为大家喜欢这样学习罗马人的历史，所以我把每个国家有关的那部分历史分别叙述，略去其他国家中所同时发生的事情，留到其他适当的地方再去叙述。似乎用不着把每件事情的年代都记下来，但是我将随时提到那些最重要的事件发生的年代。至于名字，罗马人也和其他民族一样，过去每人只有一个名字；后来他们有了第二个名字；不久之后，为着便于辨别，有些人又加上第三个名字，第三个名字有些是因为一些个人的事件而加上的，有些是因为有英勇的功勋而加上的，[34] 正好像希腊人一样，除了本名之外，还有一个别名。为了便于区别，有时我提到全部名字，特别是那些著名人物的名字，但是大体上我将用那些最可以表现他们的特点的名字来称呼这些人或那些人。

14. 有三卷[35] 是叙述罗马人在意大利的无数勋绩，这三卷合起来应当看作是意大利的罗马史；但是它们包含了许多事件，所以划分为数卷。第一卷将叙述王政时期历代国王（共有七王）统治时期中所发生的事件，我称这卷为《王政时期的罗马史》。其次就是亚得里亚海沿岸以外的意大利各地区的历史。为了和前卷有所区别，这卷将称为《意大利的罗马史》第二卷。最后一个民族是萨谟尼安人，他们住在亚得里亚海滨，罗马人在最困难的情况下，和他们斗争了八十年，[36] 但是最后罗马人征服了他们，

并征服了跟他们同盟的邻近民族以及意大利南部的希腊人。为了和前两卷有所区别，这卷将称为《萨谟尼安的罗马史》。其余诸卷将按照其内容，命名为《克勒特史》、《西西里史》、《西班牙史》、《汉尼拔战争史》、《迦太基史》、《马其顿史》等等。这些历史彼此前后的次序是按照罗马人跟每个民族发生战争时间的顺序，虽然那个民族灭亡以前的许多其他的事情也插入其中了。在所有的战争中，对罗马人说来，灾祸最深的是国内的暴动和内战，这些战争将以其主要的当事人命名，如《马略与苏拉的战争》、《庞培与恺撒的战争》、《安敦尼与第二恺撒·奥古斯都反对杀害第一恺撒的阴谋者的战争》，和《安敦尼与奥古斯都的战争》。最后，在这些内战的最后一次战争结束之后，埃及并入罗马统治之下，[37] 罗马政府本身变为君主政体了。

15. 这样，国外战争是按照各民族分卷，国内战争是按照主要的司令官分卷。最后一卷[38] 将说明目前[39] 罗马人的军事力量，他们从各行省所征收的税收，他们为海军所耗费的费用和其他类似的事情。最恰当的，是从我将叙述其勇武事迹的那个民族的起源开始。我写了这些事情，当然有许多人知道我是谁，我已经指明出来了。更坦白一点说，我是亚历山大里亚人阿庇安；在我的本国，我已经取得了最高的地位，在罗马，我已经做了御审案件的检察官，直到皇帝们认为我够得上资格，受命做他们的行省的总督时为止。如果有人很想知道更多一点关于我的事情的话，我有一篇专门谈论我的生平的文章。[40]

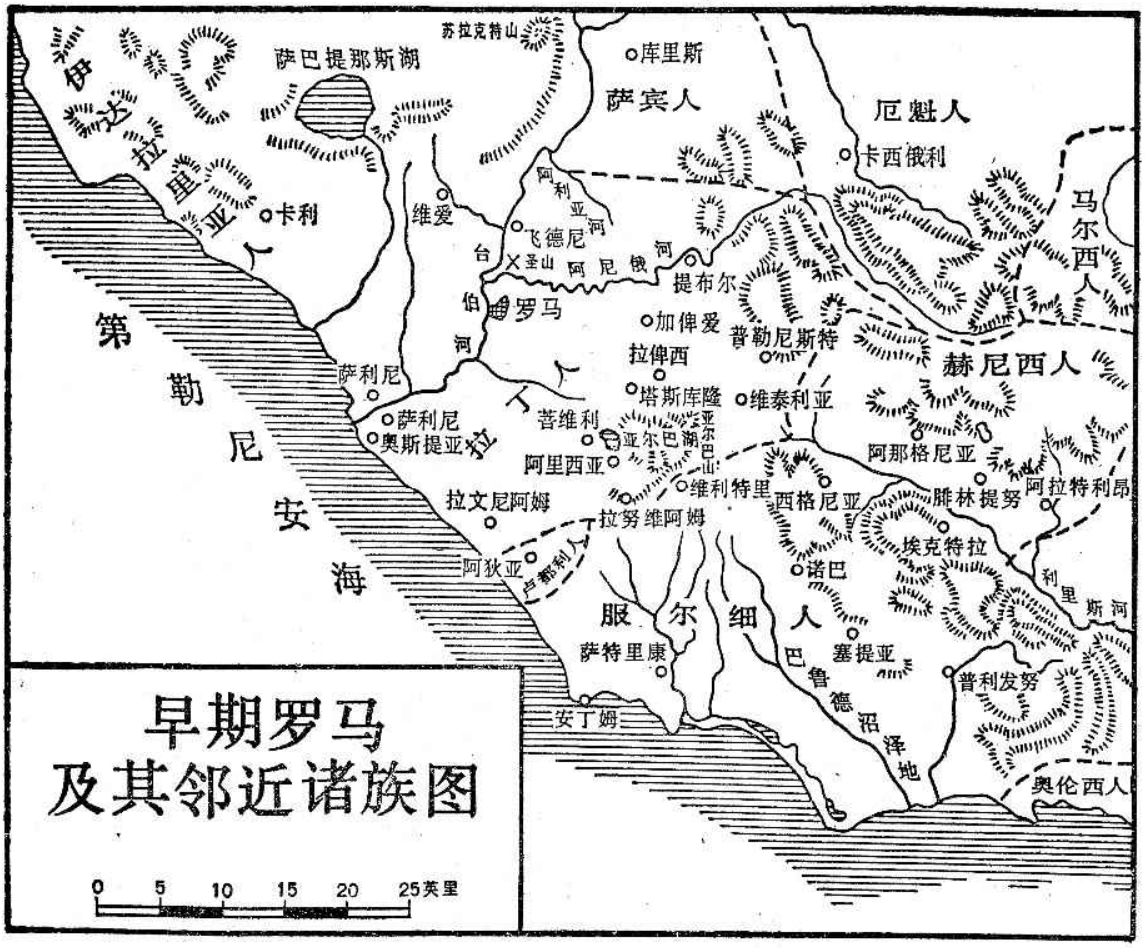

---

[1] 即直布罗陀海峡。——译者

[2] 即亚历山大里亚。——译者

[3] 亚美尼亚在高加索以南，两河流域以北，幼发拉底河上流以东整个高原地带为大亚美尼亚；以西为小亚美尼亚。——译者

[4] 即黑海。——译者

[5] 即小亚细亚半岛。——译者

[6] 即欧洲北部的大西洋海面。——译者

[7] 即欧洲西部的大西洋海面。——译者

[8] 在科西嘉与意大利之间，包括厄尔巴岛在内。——译者

[9] 当时罗马人对于大不列颠的地理情况还不很清楚。——译者

[10] 约公元前753-前265年，即从罗马城的建立到意大利的统一。——译者

[11] 公元前753-前509年。——译者

[12] 公元前264-前51年，即从第一次布匿战争爆发到恺撒征服高卢。——译者

[13] 公元前48年，恺撒败庞培于法萨卢。——译者

[14] 公元二世纪中叶。——译者

[15] 罗马皇帝安敦尼·庇护统治时代（138-161年）是罗马各行省最繁荣的时期。作者正生活在这个时代。安敦尼王朝（96-192年）末期，罗马帝国即日趋衰弱。——译者

[16] 作者美化了罗马统治者，当时罗马兵力衰弱，已无力向外侵略了。罗马兵力衰弱的原因，恩格斯曾有精辟的分析，见《德国古代的历史和语言》，人民出版社1957年版，第33-34页。——译者

[17] 公元前478 - 前404年。——译者

[18] 公元前404 - 前371年。——译者

[19] 公元前371 - 前362年。——译者

[20] 公元前338 - 前336年。——译者

[21] 希波战争，参阅希罗多德VI-IX。——译者

[22] 参阅修昔底德，VII。——译者

[23] 例如公元前399-前394年斯巴达人远征小亚细亚。——译者

[24] 公元前336-前323年。——译者

[25] 这是作者对亚洲人的污蔑。自古以来，亚洲人民以英勇抵抗外族侵略者著名。安息人打败克拉苏和安敦尼就是最明显的例子。——译者

[26] 公元前930 - 前605年。——译者

[27] 公元前640 - 前553年。——译者

[28] 公元前550 - 前330年。——译者

[29] 这说明阿庇安写这篇序言的时候是在公元147年左右，正当罗马皇帝安敦尼·庇护统治的时代。——译者

[30] 这个数目一定是大大地浮夸了。已经有各种不同的说法来解释这个错误的由来。

[31] 托勒密·菲列得尔福斯，卒于公元前247年

[32] 例如在坎尼之役丧失了五万人，参阅VII.25。——译者

[33] 例如汉尼拔进攻罗马，参阅VII.9，39。——译者

[34] 罗马人的名字，除本名外，有表明其家族和氏族的名字，例如"盖约·朱理亚·恺撒"，盖约是他本人的名字（Praenomen）,朱理亚是他氏族的名字（nomen）,恺撒是他的家族的名字（Cognomen）。有时因有特殊功勋，而加上一个别名，例如"西庇阿·阿非利加那"，意为"阿非利加的征服者西庇阿"。——译者

[35] 即I-III卷。——译者

[36] 公元前343-前265年，包括南意之被征服在内。——译者

[37] 记载埃及的被征服在XVIII-XXI卷，现已失传。——译者

[38] 此卷失传。——译者

[39] 公元二世纪中叶。——译者

[40] 阿庇安的自传失传。参阅英译本序言 。——译者

第一卷 关于诸国王（片断）

I. 辑自《福提阿斯》

1. 阿庇安所著的历史从加彼斯的孙子、安基西斯 [1] 的儿子伊尼阿斯开始；在特洛耶战争时，伊尼阿斯正当壮年。特洛耶失陷后，他出逃，流荡很久之后， [2] 他到了意大利海滨一个叫做劳林敦的地方；他在那里露营的地方，现在还可以看得见，因为他的缘故，那个海岸至今还叫做特洛耶海滨。当时意大利这个地区的土著居民是在马斯 [3] 的儿子福那斯统治之下，福那斯把他的女儿拉文尼阿嫁给伊尼阿斯，同时也给他方圆四百斯塔狄亚 [4] 的土地。他在此地建立了一个小镇，他命名为拉文尼阿姆，以纪念他的妻子。三年之后，当福那斯死了的时候，他因为婚姻的关系，继承了这个王国，他称当时的土著居民为拉丁人，以纪念他的岳父拉丁那斯·福那斯。再过三年之后，伊尼阿斯在和一个塔斯康部落卢都利人的战争中被杀死了，因为他的妻子拉文尼阿原先是和卢都利族人的国王订了婚的，战争由此而起。伊尼阿斯和普赖阿姆 [5] 的女儿克利攸萨（他们是过去在特洛耶结婚的）所生的儿子攸里利昂（别号阿斯卡尼阿斯）继位为王。但是有些人说，继位为王的阿斯卡尼阿斯是伊尼阿斯和拉文尼阿所生的儿子。

2. 阿斯卡尼阿斯也建立了一个城市，命名为亚尔巴，他从拉丁尼阿姆带来了一个移民团，定居在那里；亚尔巴建立之后四年，阿斯卡尼阿斯死了，西尔维阿斯继承了王位。他们说，这个西尔维阿斯有一个儿子，名叫伊尼阿斯·西尔维阿斯；伊尼阿斯·西尔继阿斯有一个儿子，名叫拉丁那斯·西尔维阿斯；拉丁那斯·西尔维阿斯有一个儿子，名叫加彼斯；加彼斯有一个儿子，名叫加彼都斯；加彼都斯有一个儿子，名叫提比利那斯；提比利那斯有一个儿子，名叫阿格里巴，阿格

里巴是罗慕路的父亲；罗慕路触电而死，遗下了一个儿子亚文丁那斯，亚文丁那斯是普罗卡斯的父亲。所有这些人都以西尔维阿斯为姓。普罗卡斯有两个儿子，长子名叫努米托，幼子名叫阿穆略。当他们的父亲死后，长子继承王位的时候，幼子以武力夺取了王位。他又杀死了他哥哥的儿子厄基斯都，他强迫他哥哥的女儿利阿·西尔维亚做维斯塔神庙的女祭司，[6] 使她不能生男育女。虽然有一个阴谋想杀害努米托的生命，但是因为努米托的性格温和宽厚，他本人得救了。西尔维亚违反法律，身怀有孕之后，阿穆略把她投入牢狱，以示惩罚；当她生了两个儿子的时候，他把两个婴孩交给一些牧人，命令他们投入附近的台伯河中。这两个小孩是罗慕路和勒莫。[7] 在他们的母系方面，他们是伊尼阿斯的后裔，而他们的父系家谱则没有人知道。[8]

II. 同上

我的著作第一卷中包括罗马七个国王的事迹。这七个国王是：罗慕路、[9] 纽马·潘彼略、[10] 安卡斯·霍斯提略[11]、安卡斯·马喜阿斯[12]（纽马的后裔）、塔魁尼阿斯、[13] 塞维阿·图利阿斯[14] 和琉喜阿斯·塔魁尼阿斯[15]（另一个塔魁尼阿斯的儿子）。第一个国王是罗马城的创立者和建设者，虽然他的统治像一个父亲而不像一个绝对的君主，[16] 但是他还是被杀害了，或者如有些人所认为的，升天了。第二个国王，比第一个国王更像一个国王的样子，享寿……岁时死亡了。第三个国王触电而死。第四个国王是病死的。第五个国王被一些牧人所杀害。第六个国王也是被人谋杀的。第七个国王因犯法而被逐出罗马城和罗马王国，从那时候起，国王的统治终结，政府的管理权力转移到执政官手里了。

III． 辑自《修伊达斯》

在注意防范她的父亲归来之后，她（塔彼亚）答应塔喜阿斯出卖驻军。[17]

IV. 同上

他们一听到塔喜阿斯的命令，就把黄金向那个女人[18]投去，直到她受伤而死，埋葬在黄金堆下为止。

V. 辑自《使节》

当塔喜阿斯对罗慕路作战[19]的时候，罗马人的妻子为他们进行调停，因为罗马人的妻子是萨宾人的女儿。她们向父亲们的营幕前进的时候，向他们伸出她们的手，把她们替她们的丈夫们所生的婴孩给他们看，证明她们的丈夫们没有虐待她们。她们恳求萨宾人怜惜他们自己、他们的女婿们、他们的外孙们和他们的女儿们，恳求他们，如果不停止这个亲戚间的不神圣的战争，就首先把她们杀死，因为战争是因为她们而引起的。她们的父亲们，一则因为他们自己的困难，一则因为对这些妇女们的怜惜，并且看到罗马人之所以这样做，不是由于色情，而是由于需要，所以跟罗马人议和了。为了这个目的，罗慕路跟塔喜阿斯在一条大路上晤谈（这条大路因此命名为圣路），承认了下列的条件：罗慕路和塔喜阿斯两人都为国王；当时在塔喜阿斯军队里服务的萨宾人和其他愿意来罗马住的萨宾人都可以跟罗马人自己一样，在同样的条件下，按照同样的法律，在罗马居住。[20]

VI. 辑自《修伊达斯》

这位将军从他的一个私人朋友那里知道这件事实之后，马上把这个事情告诉了霍斯提略。

VII. 同上

有人责难他［图拉斯·霍斯提略］，因为他把他的一切的赌注错压在三个人（荷累喜阿斯兄弟）的勇武上。[21]

VIII. 同上

［罗马人认为］［塔魁尼阿斯］可以根据加俾爱人所认为公平的条件，订立和约。[22]

IX. 辑自一个无名氏的文法家

［塔魁尼阿斯］以先前她所请求九卷的代价，［从西俾尔女巫手中］购买那三卷。[23]

X. 辑自《修伊达斯》

荷累喜阿斯［科克利斯］[24]是一个跛子。因为他的跛足，无论在战时或平时，他都没有取得执政官的职位。

XI. 同上

执政官们宣誓［以约束他们自己］，说他们宁愿放弃一切，不愿接回塔魁尼阿斯。[25]

XII. 辑自《美德与恶行》

塔魁尼阿斯煽动萨宾人反对罗马人民。[26] 累基拉斯镇中一个有势力的萨宾人克劳狄反对破坏和约；因为这个行为而被判罪之后，他带着他的亲族、朋友和奴隶，人数达五千之多，逃往罗马。对于这些人，罗马人都给以住所、耕地和公民权。因为他反对萨宾人的光辉功绩，他被选为元老院的元老，一个新部落，即克劳狄部落，因他而得名。

XIII. 辑自《修伊达斯》

拉丁人虽然和罗马人订有同盟条约，但是他们向罗马人开战。他们责难罗马人，说罗马人虽然跟他们建立了同盟，并且血统相同，但是罗马人藐视他们。

---

[1] 特洛耶盟国达达那斯的国王。——译者

[2] 伊尼阿斯背着他的父亲，从特洛耶的火陷中逃出，先到迦太基，女王狄多恋着他，后来他到了利大利。参阅维吉尔的《伊尼依特》。——译者

[3] 战神。——译者

[4] 一斯塔狄亚约合185公尺，四百斯塔狄亚相当于74公里。——译者

[5] 特洛耶最后一个国王。——译者

[6] 根据法律，服侍女灶神维斯塔的女祭司是不得结婚的。——译者

[7] 传说，这两个小孩漂流到一个沙滩上，为一母狼哺乳，后为一牧人抚养成人，最后为其外祖父恢复王国。以后母狼一直为罗马人所崇拜，是为罗马原始社会之图腾。——译者

[8] 这说明当时还是母系氏族社会。——译者

[9] （前753-前715年），传说罗马城的建立者。罗马史学家发罗推定罗马城的建立是在公元前754-前753年。以后罗马人即以此纪年。——译者

[10] （前715-前673年），罗马纪典的创立者。——译者

[11] 安卡斯显然是图拉斯之误（前673-前641年）。——译者

[12] （前641-前616年）。前面四个国王在历史上都是不可信的。——译者

[13] （前616-前578年）。——译者

[14] （前578-前534年)进行政治改革，按财产分公民为五个等级，建立百人队会议，使罗马国家初步形成。——译者

[15] (前534-前510年)，推翻前王的许多政治改革，进行残暴的统治。前510年贵族驱逐国王，建立贵族共和。最后三个国王都来自伊达拉里亚，可见当时罗马实际是伊达拉里亚人统治的。——译者

[16] 罗马王政时期是氏族社会末期，国王由选举产生，没有绝对权力，像希腊荷马时代的军事领袖。——译者

[17] 传说萨宾王塔喜阿斯进攻罗马时，以黄金贿赂罗马城的守将塔彼阿斯的女儿塔彼亚，引敌军入城。敌军入城后，以黄金盾牌掷之，使之致死。战争的结果见下面片断（V）。——译者

[18] 即塔彼亚。——译者

[19] 罗马人抢劫萨宾妇女为妻，战争因此而起。这是群婚与母权制的遗迹。——译者

[20] 罗马人从开始就是拉丁人、萨宾人和伊达拉里亚人的混合，不是如反动资产阶级所说的纯粹种族。——译者

[21] 罗马和亚尔巴发生战争，两国国王约定，由双方各派代表三人来决斗，以决定战争的胜负。罗马方面的代表是荷累喜阿斯孪生兄弟三人，其中两人已被杀。最后一人佯败逃跑，亚尔巴代表追逐之，他乘机反扑，各个击破，尽杀之。被杀的三人中，有一人是他妹妹的未婚夫。凯旋时，其妹哭之。他把妹妹杀掉。他说："罗马的妇女为罗马的仇敌而哭泣者，应当死亡！"——译者

[22] 拉丁诸城中唯加俾爱城不服。罗马攻之，长久不下。最后国王用诡计攻陷之，订立和约，使罗马人可以做加俾爱公民，加俾爱人可以做罗马公民，两国联成一个国家。——译者

[23] 根据索维《罗马史》的记载，邱米的西俾尔女巫出售《圣书》九卷，索价甚昂，国王嫌贵，拒绝了她，女巫焚毁三卷，一年后她又以剩下的六卷出售，索价如故。国王又拒绝了她。她又焚毁了三卷。一年之后，她又以剩下的三卷出售，索价照旧。国王购买之。藏于卡彼托尔朱比特神庙地下石盒中。圣书载有各种神谕，国家发生危难事情时，元老院即查阅〈圣书〉，以求解决方法。该书于公元64年罗马大火时被焚毁。——译者

[24] 他以勇敢地保卫罗马木桥，阻止塔魁尼阿斯引导敌人攻入罗马而著名。——译者

[25] 公元前510年罗马贵族驱逐塔魁尼阿斯，建立共和。——译者

[26] 塔魁尼阿斯的复辟活动。——译者

第二卷 关于意大利[1] （片断）

I. 辑自《修伊达斯》

服尔细人并不因为他们邻族人的不幸而恐惧，他们向罗马人作战，围攻罗马的殖民地。

II. 同上

当马喜阿斯［科利俄雷那斯］[2]请求做执政官的时候，人民不肯选举他，不是他们认为他不够资格，而是因为他们害怕他的跋扈。

III. 同上

当马喜阿斯被罗马人放逐的时候，他痛恨罗马人；因此，他投到服尔细人那边去了，筹划一个很大的报复计划。

IV. 同上

他说，他跑来，因为他已经放弃了他的祖国和亲族，认为他们是无关紧要的，有意和服尔细人站在一边，来反对他自己的祖国。

V. 辑自《使节》

1. 当马喜阿斯被放逐而逃往服尔细人那里，前来攻打罗马人，驻扎在离罗马城仅四十斯塔狄亚的地方的时候，罗马人民威胁着：如果元老院不派遣使节去跟马喜阿斯商议和约的话，他们会开城投敌。元老院勉强派遣全权使节去商谈一个适合于罗马人民的和约。当他们到达服尔细人的军营里，被带着去见马喜阿斯和服尔细人的时候，他们提出：如果他停止战争的话，可以给予他以特赦，并允许他回到罗马来；同时他们还对他说，元老院从来就没有做过对不住他的事情。马喜阿斯一面谴责罗马人民对他和服尔细人所做的许多不公平的事情，一面应允：如果罗马人交出他们所夺取服尔细人的土地和市镇，允许他们以和拉丁人同样条件的公民权的话，他愿意为服尔细人和罗马人调解。但是如果战败者还保留着应属于战胜者所有的东西的话，他就不知道和约怎样能够订立。他把这些条件提出来之后，就遣退了使者们，给他们三十天的时间去考虑。于是他转而进攻其他的拉丁市镇；在三十天之内，他攻占了七个市镇之后，他就回来听取罗马人的答复。

2. 罗马人回答说，如果他把军队撤出罗马领土，他们愿意派遣使节来和他订立一个公平的条约。当他拒绝了的时候，罗马人又派遣十个其他的人去恳求他不要做出有玷辱他的祖国的事来，让和约不是在他的命令之下订立的，而是出自他们自己的意愿的；因为他应当尊重他的祖国的光荣和祖先的令誉，他的祖先是没有什么对不起他的地方的。他只回答说，他愿意再给三天的时间，让他们更好地考虑一下。于是罗马人派遣祭司们，穿着祭服，以加重他们恳求的力量，到他那里去。他对祭司们说，他们必须听从他的命令，否则他们不必再去见他。于是罗马人准备守城，把石头和投射器堆在城墙上，准备从城墙上打退马喜阿斯。

3. 但是巴布利科拉的女儿发勒利亚带着一群妇女到马喜阿斯的母亲维都利亚和他的妻子佛拉姆尼亚那里去了。这些妇女都穿着丧服，带着他们的儿女们一道去哀求维都利亚和佛拉姆尼亚，请她们两人跟她们一道去见马喜阿斯，恳求马喜阿斯饶恕她们和她们的国家。于是，得到元老院的允许之后，她们这些妇女，只有妇女们，一道前往敌人的军营。马喜阿斯钦佩罗马城的高度勇敢精神，因为在罗马城内，就是妇女辈也是这样勇敢的，所以他前来会晤她们。由于对他母亲的尊敬，他撤去了侍从手中的棒束和斧钺的仪仗，跑往前面拥抱他的母亲，把她带到服尔细人的议事会中去，请她把她所想说的话说出来。

4. 她说，因为她是他的母亲，她跟他一样，在他被逐出罗马城这一件事上受了委屈；但是她看见罗马人已经在他手中受了很大的痛苦和足够的处罚，他们这样多的土地受到破坏，这样多的市镇遭到摧毁；现在他们不得不采取最后的办法——哀求，他们派遣执政官们和祭司们，他自己的母亲和妻子作为使节，到这里来，力求以特赦和召回他作为补过的办法。她说："千万不要用一个不可补救的过恶去医治另一个过恶。不要造成那种毁灭那些委屈你的人们，同时也毁灭你自己的灾害。你带着火把往何处去？从田野到城市吗？从城市到你自己的炉灶旁边?从你自己的炉灶旁边到神庙吗？我的儿啊，照我们的请求，怜惜我，怜惜你的祖国吧！"她这样说了之后，马喜阿斯回答说：放逐他的那个国家已经不是他的祖国，给他以避难所的国家才是他的祖国。他说，没有人会爱那个虐待他的国家，或者仇视那个给他以恩惠的国家的。他请求她看看当时在场的人们，他和他们已经交换了互相忠诚的誓言，他们给他以公民权，选举他做他们的将军，把他们私人的利益付托给他。他详述了他们所给他的荣誉和他所做的誓言，他劝他的母亲把他们的朋友和敌人也当作她的朋友和敌人。

5. 他还没有说完话，她勃然大怒，向天空举起她的双手，召唤他们的家族神祇。她说，"已经有了两次妇女行列在危急的时候从罗马出发：一次是在塔喜阿斯王时代，[3] 另一次是在盖约·马喜阿斯时代。在这两次妇女行列中，塔喜阿斯虽然是一个外国人和公开的敌人，但是他还尊重妇女，对她们让步了。而马喜阿斯却藐视包括他的妻子，还有他的母亲在内的这样伟大的一个妇女使团。希望没有别的母亲，因为没有得到神灵的庇祐而有这样的一个儿子，被迫而不得不跪在她的儿子的脚下。但是我就是在这一点上也屈服了：我宁愿拜倒在你的

面前。”她这样说的时候就投身于地上。他哇地一声哭起来了，跳起来，抱着她，带着很深的感情大声说：“母亲，你胜利了，但是这个胜利会毁灭你的儿子。”他这样说了之后，率领军队回去，以便向服尔细人说明他的理由和使两个民族缔和。他是有希望可能说服服尔细人这样做的；但是因为服尔细人的领袖阿提阿斯的嫉妒，他被处决了。

V. 辑自《修伊达斯》

马喜阿斯认为反驳这些［要求］中的任何一条都是不恰当的。

VI. 同上

（非比阿族）所遭遇的不幸[4]令人怜惜，正和他们的勇敢值得赞扬一样。他们所遭遇的，对罗马人是一个很大的不幸，因为他们人数众多，家族高贵，他们全部毁灭了。他们遭遇不幸的那个日子，[5]后来永远被认为是一个不幸的日子。

VII. 同上

军队对他们的将军（阿彼阿斯·克劳狄）表示反抗的情绪，因为他们怨恨他。他们故意作战不力，把绷带缚在身上，好像受了伤的样子逃跑。他们拆散营帐，想要撤退，归咎于他们指挥官的无能。

VIII. 辑自《美德与恶行》

1. 维爱被攻陷后，朱比特显示的不祥预兆已经被人观察到了。预言者说，有些宗教义务被忽略了。卡密拉斯记得，他忘记了把十分之一的战利品分配给那位显示关于湖的神谶的神祇。[6] 因此元老院下令，凡在维爱取得了什么东西的人，每人应当自己作一个估价，宣誓把十分之一拿出来。他们的宗教情绪这样真诚，所以他们毫不迟疑地把他们已经出售了的土地出产和战利品的十分之一，一道作为酬谢神恩的贡献。他们把这样得来的金钱和一个金碗一道送往特尔斐神庙，这个金碗原是放在罗马和马赛利亚[7] 的金库[8] 中一个黄铜架上的；直到佛西斯战争时，[9] 俄诺马库斯[10] 才把黄金熔化下来。那个架子现在还在那里。

2. 后来卡密拉斯在人民面前被人控告，说这些不祥的预兆是他本人捏造的。人民已经有一些时候不满意于他了，所以处他以五十万塞斯退斯[11] 的罚款，虽然他最近死了一个儿子，但是人民也不怜惜他。他的朋友们捐助了这笔款项，使卡密拉斯本人不致受辱。他在极端愤怒之下，逃往阿狄亚城，作阿溪里的祈祷，[12] 希望有一天罗马人会渴望卡密拉斯。实际上，这件事不久就发生了，因为当高卢人攻陷罗马城的时候，罗马人逃往卡密拉斯那里去求援，他们又选举他为独裁官，如我在《高卢史》中所说的。[13]

IX. 同上

贵族马可·曼利阿斯挽救了罗马，使之免于高卢人的侵略，他受到了最高的荣誉。后来当他看见一个常为祖国作战的老人被一个高利贷者变为奴隶的时候，他为之偿还债务。因为这件事情，他很受人称赞，因此，他免除了他自己所有的债务人的债务。他的光荣因此大大增加，他又代替其他许多人偿清债务。因为他的煽动伎俩的成功，他更加得意洋洋，甚至建议所有的债务应当全部取消，或者人民出卖那些尚未分配的土地，利用这笔收益来救济债务人。[14]

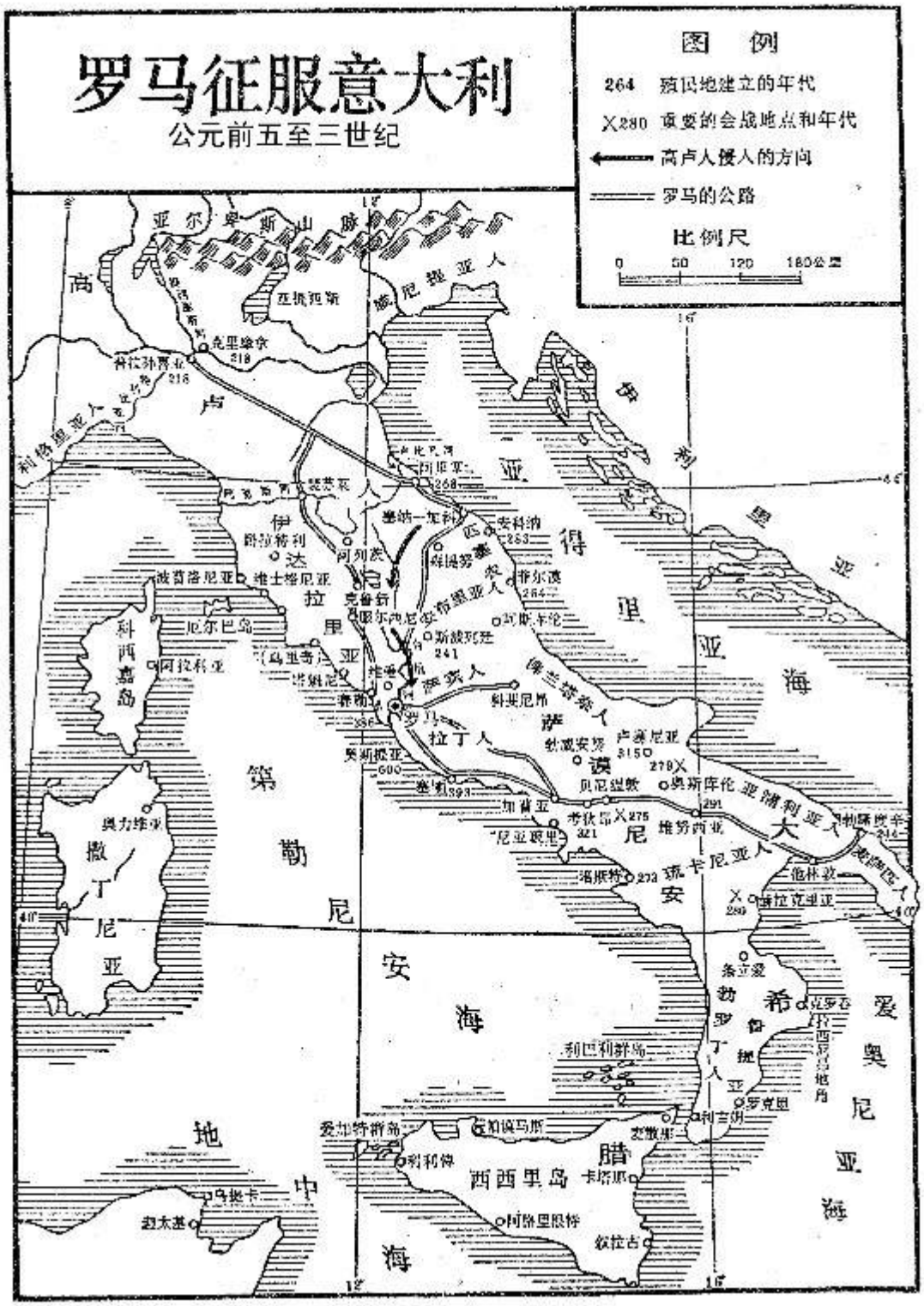

[1] 本卷所载是亚得里亚海沿岸地带以外意大利的历史。参阅《序》13 。——译者

[2] 马喜阿斯出身贵族，仇视平民，罗马因连年战争，土地遭到蹂躏，发生饥荒，叙利亚送来谷物，元老院讨论，分配给平民，或以廉价出售，马喜阿斯反对，人民深恨之。——译者

[3] 参阅I(V)。——译者

[4] 公元前477年罗马进攻维爱时，非比阿氏族共男丁三百零六人，除一婴孩留在家外，全部出征，结果都阵亡了。参阅李维II.49。——译者

[5] 二月十五日。——译者

[6] 卡密拉斯围攻维爱时，亚尔巴湖突然涨水。参阅普鲁塔克《传记集》（《近代丛书》版英译本）第156页。——译者

[7] 马赛利亚即现在法国的马赛，原为佛西斯人的殖民地，设有金库在特尔斐。——译者

[8] 金库，希腊文为Oekos,是各地城邦在神庙附近建筑以储藏该邦献于神庙的珍贵物品的。特尔斐神庙有二十多个城邦建立的金库。——译者

[9] 公元前356-前346年。——译者

[10] 佛西斯的将军。——译者

[11] 什淮克豪塞认为这个数目非常夸大，无疑地原文抄写必有讹误。——英译者

[12] 在特洛耶战争中，阿溪里与希腊联军总司令阿伽美浓发生意见，愤不出战。后来希腊联军屡败，希腊人千方百计邀请阿溪里出战，始战败特洛耶人。参阅《伊利亚特》中译本第12页以下。——译者

[13] 参阅IV(V)。——译者

[14] 马克思说："从罗马历史最初几页起就有着重要作用的债务关系，只不过是小土地所有制的自然的结果。"《马克思恩格斯全

集》，第28卷，第438页。——译者

第三卷 萨谟尼安人的历史（片断）

I. 辑自《美德与恶行》

1. 当罗马的将军科尼利阿斯和科维那斯以及平民狄西阿已经打败了萨谟尼安人之后，他们在坎佩尼亚留下一支驻军，以防范萨谟尼安人的袭击。这些军士共同享受了坎佩尼亚人的奢侈放纵的生活，他们的生活习惯腐化了，开始嫉妒这些人民的财富，因为他们自己是贫穷的，在罗马负有惊人的债务。最后，他们商量，阴谋杀害那些款待他们的人，夺取他们的财产，强占他们的妻室。如果没有另外一位正在出发进攻萨谟尼安人的将军马麦卡斯知道了罗马军士的这个阴谋的话，这件不名誉的事情可能会实行了。他没有说出他的用意来，就把一些军士解除武装，把他们当作应该免除长期兵役的士兵遣散了。他佯言有重要的事情，命令那些比较凶恶的士兵到罗马去，同时派遣一个军团将校跟他们同去，命令他秘密地监视他们。这两部分的士兵都疑心他们的阴谋已经被泄露了，他们在特拉星那镇的附近离开了那个军团将校而逃跑了。他们释放所有那些正在田野工作的人和奴隶监狱中的人，尽他们的能力武装他们，向罗马进军，共有两万人。

2. 在离罗马约一天路程的地方，他们遇着科维那斯，他走入在他们附近的亚尔巴山上一个军营里。他很安静地留在他的军营里，等待事态的发展，他认为进攻他们是不聪明的。但是两部分人秘密地彼此混合起来了，士兵们好像在亲戚朋友中间一样，带着呻吟和涕泣承认他们是错误的，但是他们说，所有一切事情发生的原因就是他们在罗马所欠的债务。当科维那斯了解了这一点的时候，他不敢担当这样一个流血内战的责任，他劝元老院免除这些人的债务。他夸大了战争的困难，不相信他有战胜这样大的一队人的力量，因为这些人是会因绝望而拼命战斗的。他对于他自己的军队跟叛军的会晤和商谈的结果也

很怀疑，因为他自己的军队是这些叛军的亲属，他们也同样地受到债务的压迫，他担心他自己的军队多少是不忠诚的。他说，如果他战败了的话，危险更会大大地增加；如果战胜了的话，这个胜利本身对于国家是最可悲伤的，因为这个胜利是征服他们自己这样多的人民而取得的。元老院被他的论据所感动，下令取消全体罗马人的债务，同时也赦免了这些叛军的罪过；于是这些叛军放下他们的武器，回到罗马来了。

II. 同上

现在请听听执政官曼利阿斯·托夸都的勇敢。他的父亲是一个守财奴，毫不照顾他，只使他和奴隶们一块在田野中工作，让他和奴隶们一块用餐。当保民官庞波尼阿斯控告他许多罪行，除了其他的事情之外，有意提到他虐待他的儿子的时候，年轻的曼利阿斯在衣服中暗藏短剑，跑到保民官的家里去，请求秘密地会见他，好像他对于这个案件有些重要的事情要说的样子。他被允许进去，正当他开始要说话的时候，他系紧门闩，威胁保民官说，如果保民官不宣誓撤销对他父亲的控诉的话，保民官将死在他的手中。保民官宣了誓，撤销他的起诉，向人民说明事情的经过。曼利阿斯因为这件事而大为著名；这样的儿子对待这样的父亲，因此，他受到赞扬。

III. 辑自《修伊达斯》

他带着嘲笑，要求和他单独决斗。对方［执政官的儿子曼利阿斯］抑制了一下；但是当他不能再忍耐这种挑战的时候，他就和他打起来。

IV. 辑自《使节》

1. 当萨谟尼安人正在劫掠夫累基利的领土的时候，罗马人攻进了萨谟尼安人和多尼亚人的八十一个村落，杀死了他们两万一千人，把他们赶出夫累基利地区。萨谟尼安人又派遣使节带着一些被他们杀戮因而引起战争的人的尸体和据说从他们的贮藏中取出来的黄金，到罗马去。因此，元老院认为他们是完全被打垮了，预料受到这样痛苦折磨的一个民族会放弃他们在意大利的霸权的。萨谟尼安人承认了其他的条件，至于他们还有异议的地方，他们是以忠告和请求的语气提出来的，或者建议把问题交由他们的城市去考虑。但是关于霸权，他们连听也不愿意听到再谈这个问题，因为，他们说，他们来的目的不是割让他们的城市，而是增进友谊的。因此，他们用他们带来的黄金赎回战俘，愤怒地离开了罗马，决心以后努力争取霸权。

2. 因此，罗马人通过议案，再不接受萨谟尼安人的使节，而要跟他们进行不可调和、毫不留情的战争，直到他们被武力征服时为止。但是上帝憎恶这种傲慢的精神，所以不久之后，罗马人被萨谟尼安人打败，被迫在轭门下通过。萨谟尼安人在他们的将军蓬提阿斯领导之下，把罗马人包围在一个山峡[1]之中，罗马人在那里受到饥饿的痛苦。于是执政官派遣使者到蓬提阿斯那里去请求，说他会使得罗马人感激，而这种感激是很少有机会得到的。他回答说，如果他们不准备把他们的武器和人交出来的话，他们无须再派任何使者到他那里去了。因此罗马人大为悲伤，好像罗马城被攻陷了一样。执政官又犹豫了几天，不愿意做出一种有辱于罗马的行为来。但是什么挽救的办法也没有了，粮食的缺乏很严重了，山峡中有五万青年，他们不忍看见他们死亡，于是他们投降蓬提阿斯，并且请求他，随他杀害他们也好，出卖他们为奴隶也好，或者囚禁他们以等待赎金也好，只是不要在这些不幸的人身上加盖可耻的烙印。[2]

3. 蓬提阿斯想跟他的父亲商量，他派人往考狄昂去，用一辆车子把他接来，因为他很老了。这位老人对他说："我的儿啊，对于大仇只有一个对付的办法——不是极端的仁慈，就是极端的严厉。严厉使人害怕，仁慈使人和解。你要知道，在一切胜仗中最重要的和最伟大的是准备最后的胜利。全部释放他们，不要惩罚他们，不要给他们以侮辱，不要使他们有任何损失，使他们因受你的大恩而感激你。我听说他们对于他们的荣誉是很敏感的。只有深受恩惠的感动，才会使他们努力想在这件仁慈的举动方面超过你。你有力量使这种仁慈作为持久

和平的保证。如果这个办法不合你的意的话，那么，就把他们全体都杀掉，不要留下一个去传递消息。照我的意见，我劝你采取前一个办法，不然就采取后一个办法。如果你对于他们加以任何侮辱的话，罗马人一定会报复的。在那种情况下，你应当首先给他们以打击，而绝对没有一个打击比同时杀戮他们五万个青年更严重的了。”

4. 他这样说了之后，他的儿子回答说：“父亲啊，你所提出的两个绝对相反的计划，我不诧异，因为你在开始就说到，你将建议两个极端的办法，不是这个极端，就是那个极端。但是我不能一下杀死这样多的人。我害怕上帝的惩罚和人们的唾骂。我也不能做一件无可补救的恶事，使两国和解的一切希望都没有了。至于释放他们，我自己不赞成这个办法。罗马人已经对我们做了这样多祸害，同时，直到现在他们还占据我们这样多田野和市镇，要想安全地释放这些俘虏，是不可能的。我不愿意这样做。不加思考的宽恕是疯狂。现在，丢开我不说，只从萨谟尼安人的观点来看这个问题。萨谟尼安人的儿子们、父亲们和兄弟们遭到罗马人的杀害，他们丧失了他们的货物和金钱，因此，他们要求赔偿。一个胜利者自然是一个骄傲的人物，而我们的士兵们是渴望获得利益的。如果我既不杀戮，也不出卖，甚至也不处这些俘虏以罚款而把他们好像恩人一样释放的话，那么，谁能忍受呢？因此，我们放弃这两个极端——我们不能采取一个极端，因为那不是我的力量所能做到的；不能采取另一个极端，因为我不能犯这样不人道的罪恶。但是为了在某种程度上屈辱罗马人的傲慢和避免世人的谴责，我一定要夺取他们常常用来进攻我们的那些武器和他们的金钱（因为就是他们的金钱也是他们从我们身上取去的）。然后我一定要使他们从轭门下安全通过，这是他们所常用以加于别人身上的耻辱标识。然后我一定订立两国间的和约，选择他们最显贵的骑士们作为人质，以为遵守和约的保证，直到全民批准这个和约时为止。我认为这样，我是按照无负于一个胜利者和一个厚道的人所应当采取的方式而做的。我认为罗马人自己对于这些条件也会满足了，因为他们常常把这样的条件加于别人身上，而自称为有这样优良品质的。”

5. 当蓬提阿斯还在那里说话的时候，这位老人哇地一声哭起来了，于是他坐着他的车子回考狄昂去了。蓬提阿斯召集罗马的使者们来，问他们是否带了外事祭司 [3] 同来。但是没有外事祭司在那里，因为罗马军队是开出去进行一个不可和解、毫不留情的战争。因此，他命令使者向执政官、其他军官和全体军队宣布：“我们过去和罗马人

是在永久的友谊中生活着的；你们帮助我们的敌人西狄星尼人，因而你们自己破坏了这个友谊。当再订了和约的时候，你们对我们的邻族尼亚玻里人作战。这些事情是你们想夺取全意大利领导权的计划的一部分，这也是瞒不过我们的。在最初的几次战役中，由于我们的将军们的无能，你们占了上风，你们对我们毫不客气。你们蹂躏我们的国家，占据本来不属于你们的险要阵地和市镇，把移民迁入其中；你们还不满足，进一步，当我们两次派遣使节到你们那里去，作了让步的时候，你们傲慢地增加你们的要求，要求我们放弃我们的整个帝国，归顺于你们。[4] 你们把我们当作一个被征服了的种族，而不是当作一个跟你们来商议和约的国家看待。因此，你们下令宣布这个不可和解、毫不留情的战争，来对付你们过去的朋友和你们视同同胞公民的萨宾人的后裔。因为你们是贪婪无厌的，我们本不应该跟你们订立和约。但是因为我担心神明的愤怒（这是你们所藐视的）和没有忘记我们过去的关系和友谊，所以我承认：如果你们宣誓，放弃我们所有的土地和要塞，从这些地区撤退你们的移民，以后绝对不再跟萨谟尼安人作战的话，我一定允许你们每个人穿一件外衣，安全地从轭门下通过，不加伤害。”

6. 当这些条件传达到军营里的时候，罗马人长时地、大声地痛哭悲伤，因为他们认为从轭门下通过的耻辱，甚于死亡。后来当他们听到了关于那些将要做人质的骑士们的时候，又有一个长久的悲伤。但是他们为困乏所迫，不得不接受这些条件。因此，他们宣了誓，一边是蓬提阿斯，另一边是两个执政官，波斯都密阿斯和维都利阿斯，以及两个财政官，四个分团司令官和十二个军团将校——这些是还活着的全部罗马军官们。宣了誓之后，蓬提阿斯把防寨打开一部分，把两支长矛插入地中，把另外一支长矛横在顶上，使罗马人出来的时候，一个一个地从下面走过。他也给他们一些驮兽，运载他们的病号，并且把足够达到罗马的粮食给予他们。这种遣散战俘的方法，罗马人称之为在轭门下遣送；在我看来，这似乎是对战俘侮辱的意思。

7. 当这个灾难的消息传到罗马的时候，罗马人痛哭悲伤，如临公共的丧礼。妇女们对那些用这种不名誉的方法挽救了生命的人，好像对死者一样服丧。元老们取消了他们紫带袍。整个一年之内宴会、婚姻及其他一切类似的事情都被禁止，直到这个灾难得到弥补时为止。这些回来的士兵们，有些因为感到羞耻，躲避在田野中，有些在夜间偷偷地跑进城里来。执政官在白天进城，因为法律上规定他们必须这

样做的，他们虽然戴着他们平常的职位标帜，但是他们不能再行使他们的权力了。[5]

V. 辑自《修伊达斯》

因为钦佩他的勇敢，有一群精选的青年，数达八百人，惯于跟随着顿泰塔斯，[6] 准备应付任何事变。这就是元老院在他们集会的时候所遭遇的困难。

VI. 辑自《使节》

1. 有一次，许多克勒特部落的塞诺尼斯人援助伊达拉里亚人，对罗马人作战。罗马人派遣使节往塞诺尼斯人的诸市镇，向他们抱怨说：当他们还受条约约束的时候，他们就充作雇佣兵来进攻罗马人。虽然罗马的使者们带着传令官的手杖，穿着他们的官服，但是布列多马里斯把他们切成碎片，把他们的肢体抛弃，说他的父亲是在伊达拉里亚作战的时候被罗马人杀死的。执政官科尼利阿斯，当他正在行军的时候，听到了这个可怕的事情，马上放弃了向伊达拉里亚的进攻，很迅速地由萨宾人的领土和匹塞浓，突击塞诺尼斯人的市镇，杀人放火，蹂躏了这些市镇。他把他们的妇女和幼儿，作为奴隶带走了，除了布列多马里斯的一个儿子外，所有的成年人都被他杀死了。他把布列多马里斯的儿子残酷地拷打，带着他凯旋。

2. 那些在伊达拉里亚的塞诺尼斯人听到这个灾祸的时候，他们联合伊达拉里亚人向罗马进攻。经过各种不幸的事件之后，这些塞诺尼斯人无家可归，因为他们的不幸而处于疯狂状态；因此，他们袭击多密提阿斯［另一个执政官］。他们大部分人都被多密提阿斯所杀。其余的人由于绝望而自杀。这就是塞诺尼斯人因为对使节们所犯的罪行而受到的惩罚。

VII. 同上

1. 科尼利阿斯带着十条装有甲板的船舰，巡视大希腊 [7] 沿海一带。他林敦有一个煽动家，名叫法罗查里斯，他过着淫乱的生活，因而得到一个绰号，叫做泰伊斯 [8] 。他对他林敦人说，根据一个老的条约，罗马人是不得航行越过拉西尼昂地角的。他这样煽动他们的情绪，结果，他说服了他们把船舰开往海上，进攻科尼利阿斯。他们击沉了他的四条船舰，俘虏了一条船舰和船上所有的人。他们同时谴责条立爱人，说他们虽然是希腊人，但是对罗马人比对他林敦人还好些，罗马人之所以越过界线，主要是由于他们的过失。于是他们驱逐条立爱的最显贵的公民，围攻他们的城市，在休战旗帜下遣散罗马的驻军。

2． 当罗马人知道了这些事情的时候，他们派遣一个使团到他林敦去，提出要求说，如果他们希望继续维持和罗马人的友好关系的话，他们应当交还俘虏，因为这些俘虏不是在战争中被俘，而是当作单纯的游览者被俘的；应当使那些被放逐的条立爱公民回到他们的家乡；应当归还那些被掠夺的财产，或归还一切损失的价值；最后，应当交出这些罪行的主谋者。他林敦人造成种种困难，使罗马使团根本不能出席他们的会议。当他们接见使团的时候，每次如果使者们说希腊语有错误的话，他们就嘲笑使者们。他们拿使者们的宽袍和袍上的紫带开玩笑。但是有一个喜欢开玩笑和说下流话的家伙，名叫斐罗尼达的人，跑到使团团长波斯都密阿斯的面前，推着波斯都密阿斯的背转向他，把波斯都密阿斯的衣服扯起来，把污秽涂在他的身上。观众看见了这个情景，哈哈大笑。波斯都密阿斯拿起他被脏污了的衣服来，说："你们——你们这些喜欢恶作剧的人，一定要用很多血来洗掉这些脏污！"因他林敦人没有作答复，使团离开了他林敦。波斯都密阿斯照样穿着原来被脏污了的衣服给罗马人看。

3． 罗马人民大为愤怒，下令给正在和萨谟尼安人作战的伊密利阿斯，要他暂时停止对萨谟尼安人的军事行动，而去侵入他林敦人的领土，向他们提出上次使团所提出的条件；如果他们拒绝的话，就用全力和他们作战。他按照命令向他林敦人提出了要求。这次他们没有

笑，因为他们看见了这支军队。他们的意见分为人数几乎相等的两派；他们还在犹豫不决，争论不休，最后其中有一个人对他们说："把公民交出，是一个已经被奴役了的民族的行为；但是孤军作战是危险的。如果我们想要坚强地捍卫我们的自由，在平等的条件下作战的话，我们可以邀请伊壁鲁斯国王皮洛斯来，请他做我们这次战争的领袖。"就照这样做了。

VIII. 辑自《美德与恶行》

船舰失事之后，伊壁鲁斯国王皮洛斯到了他林敦港。国王的军官们使他林敦人很为窘迫，他们强住在他林敦的公民家里，公开地凌辱他们的妻子和儿女们。后来皮洛斯禁止他林敦人宴饮以及其他社会集会和娱乐，认为这些事情跟战时情况不相适合，命令公民们受严格的军事训练，如果他们不服从的话，即处死刑。于是他林敦人为这些他们不习惯的训练和事务完全折磨得精疲力竭了；因此，他们从城市里逃往乡间，好像它是一个外国人的政府一样。于是国王关闭城门，驻扎卫兵守着。这样，他林敦人很清楚地看到了他们自己的愚笨。

IX. 同上

１． 有些罗马军队驻扎在利吉姆，以保卫这个城市的安全而防止敌人的入侵。他们和他们的领袖狄西阿嫉妒当地居民的幸福生活，趁着他们正在一个假日宴会的时候杀害他们，强奸他们的妻子。他们提出一个作为这个罪行的借口，说利吉姆的公民们将出卖罗马驻军而投降皮洛斯。所以狄西阿变为一个最高统治者，而不是一个驻军司令官了。他和马麦丁人 [9] 订立同盟；马麦丁人住在西西里海峡的那一边，不久以前，他们对于他们的东道主也犯了同样的罪行。

２． 狄西阿患眼疾，他不信任利吉姆的医生，因而派人往麦散那去请一个医生，这个医生是很久以前从利吉姆迁居到麦散那的，人们

都忘记了他是一个利吉姆人。这个医生劝他说，如果他希望快点好的话，他应当使用某种强烈的药剂。他使用了一种猛烈的、腐蚀性的油膏涂在狄西阿的眼睛上面之后，他告诉狄西阿忍着痛苦，等候他再来。于是他秘密地回到麦散那去了。狄西阿忍受痛苦很久之后，洗去油膏，发现他的眼睛已经失明了。

3． 罗马人派遣非布利西阿去恢复秩序。他把城市交还给那些当时还活着的利吉姆人，把叛变的罪魁送到罗马去。这些人在广场被棒击后，就被枭首了，他们的尸体被抛弃而没有埋葬。狄西阿双目失明，守卫者疏于防范，他自杀了。

X. 辑自《使节》

1．伊壁鲁斯国王皮洛斯既战败了罗马人[10]之后，很想在激烈战争之后补充他的军队，预料罗马人在那个时候是会特别希望议和的，因此，他派遣一个帖撒利人西尼阿斯到罗马去，西尼阿斯是以巧于辞令著名的，人家把他和德谟斯提尼[11]相比。罗马人允许他进入元老院议事厅的时候，他以各种理由颂扬皮洛斯，特别强调他在胜利之后，能够节制，因为他既不直接进攻罗马，也不攻击战败者的军营。他向罗马人提出和皮洛斯建立和平、友谊和同盟的建议，只要罗马人把他林敦人包括在条约之中，允许其他希腊人按照他们自己的法律，自由地居住在意大利，退还他们在战争中所侵略琉卡尼亚人、萨谟尼安人、多尼亚人和勃罗丁人的一切东西。如果罗马人愿意这样做的话，他说，皮洛斯将退还全部战俘而不要赎金。

2． 罗马人由于皮洛斯的声誉和近来他们所遭遇的灾难而胆怯，犹豫了很久。最后，绰号盲者的阿彼阿斯·克劳狄（他因年老而失明）命令他的儿子们引导他到元老院议事厅来，他在那里这样说：“过去我因失明而悲伤；但是现在我深以没有同时失掉听觉为遗憾，因为我是从来没有料想到会看见或者听见你们有这种议论的。难道单单一个不幸的事件就使你们顿时忘掉了你们自己，以致把那个造成你们的灾祸的人和那些邀请他到这里来的人叫做朋友，而不叫做敌人，把你们祖先们的遗产交给琉卡尼亚人和勃罗丁人吗？这不是使罗马人变为马其

顿人的仆役又是什么呢？你们中间有人胆敢称此为和约而不是奴役！”阿彼阿斯举出了许多其他意义相类似的事情来，以鼓励罗马人的士气。如果皮洛斯想要跟罗马人订立和约、建立友谊关系的话，让他退出意大利，然后派遣他的使团来。他留在意大利一天，我们就一天既不把他看作朋友，也不把他看作同盟者，既不把他看作罗马人的裁判者，也不把他看作罗马人的仲裁人。

３． 元老院完全按照阿彼阿斯的词句答复了西尼阿斯。他们下令替利维那斯征集两个军团，发表公告，凡志愿投军以代替阵亡者的人，可以把他的名字写在兵役册上。当时西尼阿斯还在那里，看见群众彼此争先恐后地参军，据说，他回去的时候对皮洛斯说：“我们是在跟一条九头蛇 [12] 作战。”也有别的人说，这句话不是西尼阿斯说的，而是皮洛斯本人当他看见罗马的新军比上次的军队还要多的时候说的；因为另一位执政官科伦卡尼阿斯从伊达拉里亚回来，把他的军队和利维那斯的军队合并在一起了。又据说，当皮洛斯详细询问罗马的情况的时候，西尼阿斯回答说，罗马是许多将军之城；当皮洛斯表示诧异的时候，西尼阿斯纠正他自己的话说，与其说是许多将军，不如说是许多国王。当皮洛斯知道，从元老院手中没有取得和约的希望的时候，他尽力向罗马进攻，沿途破坏一切。当他达到阿那格尼亚镇的时候，他发现他的军队为战利品和一群战俘所拖累，因此他决定把战事推迟了。他于是回到坎佩尼亚，派遣他的象队先行，然后分散他的军队到各市镇的冬营里去了。

４． 罗马的使节们来到这里，请求赎回战俘，或者跟他们所俘虏的他林敦人和他的其他同盟者相交换。皮洛斯回答说：如果罗马人准备媾和的话，他愿意照西尼阿斯在他的宣言中所说的，无代价地释放战俘；但是如果战事还要继续下去的话，他不愿意放弃这样多勇敢的人来反抗他。然而他还是以国王的风度款待他们。他听说使团团长非布利西阿在罗马是很有势力的，同时他是一个贫穷的人，所以皮洛斯和他接近，对他说：如果他促成和约的实现的话，他愿意带他到伊壁鲁斯去，任命他为主要官吏，跟他共享他的财富；皮洛斯又请求他就在当时当地接收一项金钱礼物，借口说，这些礼物是送给那些商谈和约的人的。非布利西阿突然大笑。他对于公事完全没有作任何回复，但是他说：“国王阿，无论你的朋友也好，你自己也好，都不能夺去我的独立。我认为，我的贫穷比你们这些忧心忡忡的国王们所有的财富都更加幸福些。”另外一些人把这个对话作了一个不同的报道，说非布

利西阿答复道："当心，提防伊壁鲁斯人会受到我的性格的影响，喜欢我胜过喜欢你了。"

5． 不管他的答复是怎样的，皮洛斯钦佩他的高尚精神。于是他试用另一个计划，以求取得和约。他允许战俘们根据这样一个条件自由回家去过萨特恩神节日，[13] 没有卫兵看守他们：如果罗马接受了他所提出来的条件的话，他们就可以得到自由；但是如果没有接受的话，他们应当在萨特恩神节日终了的时候，回到他那里来。战俘们虽然很热诚地请求，力劝元老院接受条件，但是元老院命令他们于萨特恩神节日终了的时候，在指定的日期把自己交给皮洛斯，凡误了这个日期者处死。所有的人都遵守了这个命令。这样，皮洛斯又认为战事是不能避免的了。

XI. 同上

1． 当皮洛斯因为对付罗马人的复杂情况而烦恼的时候，他又因为摩罗西人 [14] 的暴动而不安。这时候，西西里国王阿加托克利 [15] 刚刚死了，因为皮洛斯娶了他的女儿拉那萨，他开始把西西里比意大利更加当作他的当然财产了。但是他还不愿意没有商订一个和约，就把那些邀请他来支援的人遗弃了。他热心地抓住罗马人送回一个背叛他的叛徒的机会，向执政官们表示感激这样挽救了他的生命，同时又派遣西尼阿斯到罗马去表示他的谢意，并且为了报答起见，他将交出战俘来，他命令西尼阿斯尽一切可能的方法，以求订立和约。西尼阿斯听说罗马人是喜欢金钱和礼物的，妇女们对于罗马人自古以来就有很大的影响，因此他带了大量礼物，准备送给罗马人和罗马的妇女们。

2． 但是他们彼此互相警告，不要接受这些礼物，据说没有一个男人或一个妇女接受任何东西。他们给西尼阿斯的答复跟以前一样：如果皮洛斯从意大利撤退，派遣一个使团，不带礼物到他们那里去的话，他们情愿在各方面同意公平的条件。但是他们很豪华地款待了使团，同时把他们所俘虏的全部他林敦人和他的其他同盟者交还给皮洛斯，以为交换。因此，皮洛斯带着他的战象和八千骑兵航往西西里，

应许他的同盟者说，他一定要回到意大利来的。三年之后，他回到意大利，因为迦太基人把他从西西里驱逐出来了。

XII. 辑自《美德与恶行》

１． 在跟罗马人发生战役[16]以及休战之后，皮洛斯航往西西里，他答应一定会回到意大利来的。三年之后，他回来了，因为他被迦太基人赶出了西西里，而且他的军队的住宿和给养，他的驻军和他所加于西西里人身上的贡税，对于西西里人自己是很沉重的负担。由于这些勒索而致富之后，他带着一百一十条装有甲板的船舰航往利吉姆，此外还有数目多得多的商船和运输船。但是在海上，迦太基人向他进攻，击沉了他的七十条船舰，其余的船舰，除去十二条之外，全都丧失了航行的能力。他带着这十二条船舰逃跑的时候，还向意大利的罗克里人报了仇，由于他的驻军和驻军司令官对罗克里居民残暴，罗克里人把他的驻军和驻军司令官杀死了。他很残暴地屠杀和劫掠他们，甚至普罗瑟彼那女神[17]庙的圣物也没有留下，他开玩笑地说，不合时宜地敬神无异于迷信，不劳动而取得财富是上策。

２． 他载着他的掳获物从港口航出，途中遇着暴风，有些船舰连同水手们一起沉于海中，有些被吹往岸边。但是所有的神物都被波涛安全地冲回罗克里港口中。皮洛斯看到他不敬奉神祇的报应太晚了，因此，他恢复了普罗瑟彼那女神庙的神物，请求以无数的祭品贡献女神以赎罪。因为那些祭品表示不吉祥，他更加愤怒了，他杀死所有那些劝他劫掠女神庙中财产的人，或同意劫掠的人，或参加劫掠的人。皮洛斯悲剧的经过就是这样的。

---

[1] 即考狄昂山峡，在现在的阿巴亚附近。——译者

[2] 在奴隶社会，奴隶主对犯人、奴隶及战争俘虏身上常加烙印。——译者

[3] fetiales是一个罗马祭司集团。订立条约时，由他们批准；在宣战之前，由他们向敌人提出要求。——英译者

[4] 参阅第1节 。——译者

[5] 后来罗马元老院拒绝批准这个和约，战争又起，至公元前304年结束。萨谟尼安人承认罗马的最高统治权。后来战争又发生，公元前292年蓬提阿斯被俘，送往罗马被处决了。——译者

[6] 平民领袖，公元前290年为执政官。——译者

[7] 意大利南部。——译者

[8] 泰伊斯是亚历山大部将托勒密的情妇，见普鲁塔克《传记集》（近代丛书英译本），第828 - 829页。——译者

[9] 叙拉古的意大利雇佣兵，被遣散后，占麦散那独立，自称马麦丁人，意为"战神马斯的儿子"。——译者

[10] 赫拉克里亚之役。——译者

[11] 希腊有名的演说家（前384？—322年）。——译者

[12] 根据希腊神话，九头蛇是一条怪蛇，一个头被斫掉的时候，立刻就会生出两个头来的。后为赫丘利所杀。——译者

[13] 萨特恩为罗马的土地神，其节日在１２月１７ - １９日，是罗马人一年中最快乐的节日。——译者

[14] 伊壁鲁斯一个部落。——译者

[15] 生于公元前361年，公元前316年为西西里僭主，公元前304年为国王，死于公元前289年。——译者

[16] 公元前279年皮洛斯再败罗马人于奥斯库伦。——译者

[17] 万物生长之女神。——译者

第四卷 高卢史（片断）

Ⅰ． 阿庇安《高卢史》一书的摘要

1． 高卢人首先向罗马人进攻。他们攻陷了罗马城，只有卡皮托[1]未攻下，他们焚烧罗马。但是卡密拉斯战胜并驱逐了他们。后来当高卢人第二次侵入的时候，他又打败了他们，因此他举行了一次凯旋，当时他年八十一岁。高卢人第三次侵入意大利的军队被泰塔斯·昆提阿斯指挥下的罗马人打垮了。后来，高卢诸部落中最凶猛的波伊人进攻罗马人。独裁官盖约·萨尔彼喜阿斯率军前去抵抗他们，据说，他使用了下面的战术。他命令第一行列的士兵投射他们的标枪后，马上蹲下去；于是第二、第三和第四行列的士兵，依次投射他们的标枪，然后蹲下去，使他们不至于被后方投射来的长矛击伤；当最后一行列投掷了他们的标枪之后，所有的士兵一齐跳起来，大声呼喊，迅速地跟敌人进行肉搏战。这样多次标枪投射之后，接着就立刻进攻，是会使敌人惊慌的。高卢人所使用的长矛，跟罗马人所称为Pila 的标枪没有什么不同，是四边形的，一半是木制的，一半是铁制的，除尖端以外，其余的部分都是不坚硬的。这样，波伊人的军队完全被罗马人消灭了。

2． 另外一支高卢军队被波彼略打败了；此后，前面说到的卡密拉斯的儿子卡密拉斯也打败了同一个高卢部落。后来伊密利阿斯·巴配斯从高卢人手中夺取了一些战利品。在马略为执政官以前不久，克勒特诸部落中人数最多、最为好战、体力最强的一群人[2]侵入意大利和高卢，[3]打败了一些罗马执政官，击溃了他们的军队。马略被派去抵抗他们，把他们击溃了。罗马人与高卢人之间的最近一次和最大一次战争是在恺撒指挥之下进行的。他在那里指挥军队十年[4]中，

总共跟四百万以上的蛮族人打过仗。这些人数中，有俘虏一百万人，在战争中被杀死的人数同样多。他们征服了四百个部落和八百多个市镇。它们中间，有些是起初臣服了，后来又叛变的；有些是初次被征服的。就是在马略以前，非比阿·马克西马斯·伊密连那斯带着很少的军队跟高卢人作战，在一次战役中就杀死了他们十二万人，而他自己的士兵仅丧失十五人；他虽然新受了伤，但他时而坐着担架，时而扶着别人的肩膀，一步一步地沿着军队的行列走过，鼓励他的士兵，向他们说明怎样跟蛮族人战斗，所以他取得了这次胜利。

3． 恺撒对付他们的战争是从打败大约二十万赫尔维提亚人和提加里尼人开始的。在一个更早的时期内，提加里尼人曾经俘虏了一支派索和喀西约所指挥的军队，把他们从轭门下送出来，如鲍鲁斯·克劳狄 [5] 的编年史中所叙述的。提加里尼人现在被恺撒的部将雷宾那斯所征服了，其他的人和那些援助他们的特利科利人则被恺撒本人所征服。他也征服了在阿利俄维斯塔统治下的日耳曼人，这个民族在身躯大小上超过其他的民族，就是身体最大的人也不能跟他们相比；他们凶猛残酷，是勇敢的人中间最勇敢的，藐视死亡，因为他们相信死后还会活着的，他们能够同样地忍受寒暑，在断粮的时候，他们吃野草维持生活，而他们的马则吃树木的嫩叶。但是在作战中，他们似乎没有耐心，他们像野兽一样，是在激动情绪指导之下，而不是在智慧和科学指导之下进行战斗的；因此，他们被罗马人的科学和耐心所征服了；日耳曼人虽然用了很大的力量向罗马人进攻，把整个罗马军团打退了一个短短的距离，但是罗马人维持他们的行列，没有被击破，用计谋制胜他们，结果杀戮了八万日耳曼人。

4． 后来当所谓比尔格人 [6] 正在横渡一条河 [7] 的时候，恺撒进攻他们，杀死了他们的人数这样多，以致恺撒从尸体所造成的桥上渡过了河。但是当他的军队正在行军之后进入军营的时候，纳尔维爱人突然向他的军队进攻，把他打败了。他们大肆屠杀，他所有的军团将校和百人队长都被杀死了。恺撒本人带着他的卫队逃到一个山上，敌人把他包围起来；但是他们的后方被第十军团袭击，他们的人数虽然有六万，但是完全被打垮了。纳尔维爱人是西姆布赖人和条顿人的后裔。恺撒也征服了阿罗布罗基人。他屠杀了四十万伦西彼提人和顿克特里人，不管携带武器的和没有携带武器的，都一起被杀死了。西加

姆布赖人以五百骑兵击溃恺撒的五千骑兵，因为是出乎意料之外向他们袭击的。西加姆布赖人后来在一次败仗中受到了惩罚。

5． 恺撒也是罗马人中第一个渡过莱茵河的。他又渡海到不列颠，不列颠是一个比一个很大的洲还要大些的岛屿，[8] 当时罗马人还不知道它。他是利用退潮渡海的。因为退潮开始的时候，舰队为波涛所冲击，起初慢慢地，后来稍微快一点，直到最后恺撒迅速地被海潮带到不列颠了。

II． 辑自《使节》

在希腊历第九十七奥林匹亚纪 [9] 时，住在莱茵河两岸的大部分高卢人开始移动，以寻找新地，因为他们所占地的土地已经不够他们众多的人口之用。他们越过阿尔卑斯山之后，进攻克鲁新的领土，克鲁新是伊达拉里亚一个肥沃的地区。不久以前，克鲁新人已经和罗马人订立同盟，现在向罗马人请求援助。所以非比阿兄弟三人被派遣同克鲁新人一道作为使节到高卢人那里去，命令他们从罗马的同盟国里退去，如果他们不听命令就予以威吓。高卢人回答说，他们既不害怕任何人的威胁，也不害怕任何人的武器，他们需要土地，他们还没有干预罗马人的事务。当高卢人正在毫无戒备地劫掠乡村的时候，来作使节的三个非比阿劝克鲁新人袭击高卢人。他们三人亲自参加战斗，无数高卢人正在搜寻粮草，被他们捉着杀死了。罗马使团成员之一，昆塔斯·非比阿亲自杀死了那队高卢人的酋长，剥去他的衣服，把他的武器带回克鲁新。

III． 同上

三个非比阿杀死了这样多高卢人之后，高卢人的国王布林那斯拒绝接待罗马的使节；后来为了威胁罗马人，他们选择一些高卢人为使节，这些人的躯干比一般高卢人高大的程度，正好像高卢人比其他民

族更高大一样，他们到罗马去谴责罗马人说，三个非比阿当他们作使节的时候，参加战争来反对他，这是违反国与国之间的公法的。他要求罗马人把他们三个人交给他来惩办，如果罗马人不希望把这个罪行作为他们自己的罪行的话。罗马人承认三个非比阿是做错了，但是因为他们对这个显贵家族是很尊敬的，所以他们劝高卢人接受他们的金钱赔偿。高卢人拒绝了，于是他们选举三个非比阿为那年的军事保民官，于是对高卢的大使们说，他们对于三个非比阿一点办法也没有，因为他们正担任军事保民官的职位，但是告诉他们说，如果高卢人还是愤怒的话，他们明年可以再来。布林那斯和他统治下的高卢人认为这是一个侮辱，他们在愤怒之下，派人到各地方的高卢人那里去，请求他们在战争中支援。当很多人响应这个号召而聚集起来的时候，他就拔营向罗马进军。

IV. 辑自《修伊达斯》

他（西德西阿斯）答应带着信件，通过敌人的军队，到卡皮托去。

V. 辑自《美德与恶行》

当西德西阿斯带着元老院任命卡密拉斯为执政官的命令送给卡密拉斯的时候，西德西阿斯劝诫卡密拉斯说，不要因为祖国伤害了他而怀恨祖国。卡密拉斯打断西德西阿斯的话，说，“过去我不可能向神明祈祷，说希望罗马人有一天会渴望我的，[10] 如果我知道那种渴望对他们是什么意义的话。现在我用更加高尚一些的祷辞来祈祷，希望我能够替祖国作出贡献，这种贡献也不小于祖国所遭遇的灾祸。”

VI. 同上

当高卢人没有办法爬上卡皮托的时候，他们安静地留在军营里，以便使守城者因饥荒而屈服。一个名叫多尔索的祭司从卡皮托跑下来，往维斯塔神庙中去举行年祭，他带着神器，通过敌人的军队。他的勇敢，或者他的虔诚和外表的尊严，使敌人大为敬畏。这样，由于他为了神圣职务的缘故而冒着危险，他的生命因此得救了。这件事情的发生，如上所述，是罗马作家喀西约 [11] 告诉我们的。

VII. 同上

高卢人本性放纵无度，他们居住在一个只产生谷物而没有其他出产的国度里，所以尽量沉湎于美酒和其他奢侈品。他们的身体原是巨大、优美而充满了松弛的肌肉的，现在由于过度的饮食，变得笨重而肥胖，完全不能奔跑和担任艰苦的工作了；当他们需要用力的时候，由于流汗和气促的关系，他们很快就变得精疲力竭了。

VIII. 辑自《修伊达斯》

他（卡密拉斯）把他们剥掉衣服给罗马人看，并且说："这是那些畜牲在战斗中发出这样可怕的喊叫来袭击你们，把他们的武器敲得当当有声，挥舞着他们的长剑，并披散他们的头发。你们看看，他们的身体是不结实的，他们是软弱的，身上的肉是松弛的；把你们自己装备起来去做你们的工作吧！"

IX． 同上

罗马人民从墙上观战，经常派遣生力军来支援那些渐渐疲倦了的人。但是疲倦了的高卢人，因为不得不这样跟敌人的生力军作战，开始毫无秩序地逃跑了。

X. 同上

那个高卢人气势汹汹，因为流血过多，已经精疲力竭了；他追赶发利略，极想抓住他，和他同归于尽。但是因为发利略继续退却，最后，那个高卢人倒栽葱跌倒了。罗马人庆祝他们这个第二次跟高卢人决斗的胜利。

XI. 辑自《使节》

塞诺尼斯人虽然跟罗马人订有条约，但是他们供给雇佣兵，以反对罗马人；因此，元老院派遣一个使团到他们那里去，对他们这样破坏和约提出抗议。高卢人布列多马里斯愤恨罗马人，因为他的父亲正是在这次战争中帮助伊达拉里亚人作战的时候，被罗马人杀害了；所以当使节们手里拿着传令官的手杖，身上穿着他们职位上不可侵犯的官服的时候，他把他们杀死了。于是他把他们的尸体切成碎片，分散地抛弃在田野中。当时执政官科尼利阿斯正在进军，听到了这个可怕的行为，他马上兼程行军，由萨宾人的地区和匹塞浓进攻塞诺尼斯人的市镇，杀人放火，劫掠了他们的一切。他把妇女和儿童降为奴隶，把全体成年男子都毫无例外地杀死了，用一切可能的方法蹂躏他们的乡村，使之以后不能居住。他只俘虏布列多马里斯一个人，以备拷打。不久之后，塞诺尼斯人，因无家可归，勇敢地袭击执政官多密提阿斯；被他打败了之后，他们在绝望中自杀了。这就是塞诺尼斯人因为对使节们所犯的罪行而受到的惩罚。[12]

XII. 同上

萨利伊人是一个被罗马人征服了的民族，他们的酋长们逃到阿罗布罗基人那里去了。当罗马人要求交出他们来而被拒绝了的时候，罗

马人在尼阿斯·多密提阿斯指挥之下，向阿罗布罗基人作战。当他正在走过萨利伊人的领土的时候，阿罗布罗基人的国王毕都伊塔斯的使节和他相遇。这个使节穿着华丽的衣服，带着盛装的随从和狗，因为这个地区的蛮族人也利用狗做卫队的。随从中有一个乐师，他用蛮族的样式歌颂国王毕都伊塔斯，然后歌颂阿罗布罗基人，然后歌颂使节本人，赞美他的出身，他的勇敢和他的财富。主要地正是因为这个缘故，著名的使节们常带着这样的人跟他们在一起。但是这个使节虽然恳求赦免萨利伊人的酋长们，结果一事无成。

XIII. 同上

一队人数众多、专想从事劫掠的条顿人侵入诺利康的领土。罗马执政官巴彼利阿斯·卡波担心他们会侵入意大利，因此他占据了阿尔卑斯山最狭的通道。因为他们没有向这个方向移动，他亲自进攻他们，谴责他们侵略罗马人的外国朋友 [13] 诺利康人。罗马人惯于和他们想要以友谊为借口而加干涉的民族交成外国朋友，而他们没有义务把这个民族当作同盟者来加以保护。当卡波将要到来的时候，条顿人派人传话给他，说他们从来不知道罗马和诺利康的关系，以后他们再不侵扰他们了。他表扬使者们，同时给他们以向导，以引导他们回国去的路程，但是秘密地命令这些向导们引导他们走较远的道路。于是他亲自从一条捷径横切过去，出乎意外地袭击条顿人，当时条顿人还正在休息，但是因为他的背信弃义，他受了很大的苦，丧失了大部分军队。因为天黑了，同时当战斗正在进行的时候，雷雨大作，来自天空的绝对恐怖把双方交战者分开，战事就停止了；不然的话，卡波可能会跟他的全部军队同归于尽。虽然是这种情况，但是罗马人只能分成小队，逃入森林中，三天之后，经过许多困难，才聚集起来。条顿人由这个地方进入高卢了。

XIV. 辑自《修伊达斯》

他命令他们让西姆布赖人的尸体毫不移动，照原状摆在那里，等到天明，因为他相信他们是佩戴黄金装饰品的。

XV. 辑自《使节》

提加里尼人和赫尔维提亚人两个民族侵入罗马的高卢省，当恺撒得知这个行动的时候，他沿着隆河建筑一条长达一百五十斯塔狄亚的长城，以阻止他们。当他们派遣使节到他那里来，力图订立条约的时候，他命令他们把人质和金钱送给他。他们回答说：他们只惯于接受别人的人质和金钱，而不惯于把人质和金钱送给别人。因为他想防止他们之间建立联系，他派遣雷宾那斯进攻提加里尼人，提加里尼人是两个民族中力量较弱的一个；而他本人则带着约两万高卢的山上居民进攻赫尔维提亚人。这个工作对雷宾那斯说来，是容易的，他乘提加里尼人不备在河岸边打败他们，他们大部分人被击溃后，慌乱地逃走了。[14]

XVI. 同上

莱茵河那一边的日耳曼人的国王阿利俄维斯塔，在恺撒还没有到的时候，渡河到这一边来，向罗马人的朋友爱杜伊人作战了。但是当罗马人命令他不要行动的时候，他遵守了这个命令，带着军队离开了爱杜伊人，希望也可以做罗马人的朋友。这一点也被批准了，因为恺撒本人就是执政官，他投票赞成。

XVII. 同上

日耳曼人的国王阿利俄维斯塔被通过为罗马人民的朋友之后，他跑到恺撒那里去，举行会谈。当他们分别之后，他还希望再举行一次

会谈，恺撒拒绝了，但是恺撒派遣了一些高卢人的领导人物去跟他会晤。阿利俄维斯塔把他们都用铁锁系着，因此恺撒威吓他，带着军队向他进攻；但是因为日耳曼人的军事声誉，军队里发生恐慌。

XVIII. 同上

一般人相信：一个日耳曼部落攸西彼提人和顿克特里人带着他们自己的八百骑兵，无缘无故地击溃了恺撒的大约五千骑兵；后来他们派遣使节来，恺撒把使节扣留了；这件事情对他们所发生的后果是引起他们突然遭到很大的灾祸，他们的四十万人被打死了。有一个作家说，伽图在罗马元老院中建议，把恺撒交给蛮族人，因为正在谈判的时候，他犯了这个血腥的罪行。但是恺撒在他自己的日记中说：当他命令攸西彼提人和顿克特里人立即回到他们原来的家乡去的时候，他们回答说，他们已经派了使节到苏挨维人那里去了，苏挨维人过去曾把他们驱逐出来，他们正在等待苏挨维人的答复；当这些谈判正在进行的时候，他们带着八百骑兵袭击他的部下，由于突然遭到袭击，他的五千骑兵被击溃了；当他们再派一个使团来说明他们这样破坏信义的原因的时候，他怀疑他们有类似的欺骗，所以在答复之前，就向他们袭击了。

XIX. 辑自《修伊达斯》

他们马上煽动不列颠人破坏誓言，他们抱怨说：当和他们所订的条约还有效的时候，军队还在那里。

XX. 同上

当恺撒正在担心对［昆塔斯］会有一个攻击的时候，西塞罗回来了。

XXI. 辑自红衣主教马伊[15]的《梵蒂冈抄本》

布列多里斯引诱爱杜伊人叛离罗马人。当恺撒以此谴责他们的时候，他们说，一个古老的同盟条约有优先权。

---

[1] 罗马内城，即朱比特神庙所在地。——译者

[2] 即西姆布赖人。——译者

[3] 那旁·高卢，现在法国南部。——译者

[4] 公元前58-前50年。——译者

[5] 恐为克劳狄·卡德·里伽里阿斯之误，他是公元前一世纪人，写过公元前390年到苏拉时代的《罗马史》。——译者

[6] 现在比利时人的祖先。——译者

[7] 即安河。——译者

[8] 阿庇安时代罗马人对不列颠的实况还不很清楚，认为它是一个比洲还要大些的岛屿。——译者

[9] 古希腊由前届奥林匹亚运动会到次届奥林匹亚运动会的四年间。——译者

[10] 参阅II（VIII）2。——译者

[11] 琉喜阿斯·喀西约·赫密那，公元前二世纪中叶人，第一个拉丁编年史家，著《罗马史》，叙述罗马城的建立至第二次布匿战争的历史。——译者

[12] 参阅III（VI）。——译者

[13] 即Amici(朋友)，与socii（同盟者）相对，参阅海特兰著《罗马共和国》，第二卷，第428节。——英译者

[14] 参阅IV（I）3。——译者

[15] 安吉洛·马伊（1782-1854年），意大利古典语言学家及考古学家。1819-1825年为梵蒂冈图书馆馆长，他发现和出版了许多古典作品的抄本。1838年为红衣主教。——译者

第五卷 关于西西里和其他岛屿（片断）

I. 辑自《使节》

罗马人和迦太基人都缺少金钱：罗马人已经不能再造船舰，因为他们由于赋税而山穷水尽了，但是他们征集步兵，每年派遣步兵到阿非利加和西西里去；而迦太基人则派遣一个使团到埃及王托勒密（拉加斯的孙子，托勒密的儿子）那里去商借两千他连特。托勒密与罗马人和迦太基人都有友好的关系，他设法调解他们；但是他不能达到这个目的，因此他就说："一个人应当帮助朋友去反对敌人，而不应当帮助朋友去反对朋友。"

II. 同上

1. 当迦太基人已经同时在陆地上两次遭到惨败，[1] 在海上又两次遭到惨败[2]（在海军方面，他们自以为是强得多的）之后，他们已经没有金钱、船舰和人员，他们向琉塔提阿斯请求休战，他们得到休战的允许之后，派遣一个使团到罗马去，在某种限度内的条件下商订条约。他们派遣他们所俘虏的执政官阿提略·累基拉斯跟他们的使团一同去，[3] 要他劝他的同胞们承认这些条件。当迦太基的使节已经退出，他穿着布匿人的衣服如同一个战俘进入元老院议事厅的时候，他向元老院说明迦太基的情况已处于绝境，劝他们不是继续猛烈地进行战争，就要坚持一些比较有利的和平条件。因为这种缘故，他自愿回到迦太基之后，迦太基人把他关在一个木笼里面，木笼里的木板上

钉满了长钉，使他总是站着。不能卧下，这样把他处死了。尽管这样，但还是根据对罗马人比较有利的条件订立了和约。[4]

2. 条件是这样的：所有迦太基人扣留的罗马战俘和逃兵都应交出；西西里和邻近的小岛交给罗马人；迦太基人不得发动战争去进攻叙拉古或叙拉古的统治者海挨罗，也不得在意大利任何地区招募雇佣兵；迦太基人付给罗马人战费赔款两千优卑亚他连特[5]（一个优卑亚他连特等于七千亚历山大里亚德拉克玛），分二十年还清。罗马人和迦太基人为了争夺西西里的第一次战争就这样结束了，这个战争持续了二十四年。在这次战争中，罗马人丧失了船舰七百艘，迦太基人丧失了五百艘。这样，西西里的主要部分（即迦太基人过去占领的全部土地）都落到罗马人手中了。罗马人对西西里人征收贡税，把某些海军经费的负担摊派给他们的市镇，每年派遣一个大法官来统治他们。在另一方面，叙拉古的统治者海挨罗被宣布为他们的朋友和同盟者，因为在这次战争中，他是跟他们合作的。

3. 当这次战争结束了的时候，高卢人的雇佣军向迦太基人要求他们在西西里服务所应得的薪金以及哈密尔卡所允许给予他们的礼物。阿非利加的士兵们虽然是迦太基人的属民，也因为他们在西西里的服务而提出同样的要求；因为他们看见迦太基人被削弱和被屈辱了，他们更加傲慢地要求；同时他们也愤恨迦太基人，因为他们中间有三千人企图投降罗马人，因而被迦太基人钉死在十字架上了。但是当迦太基人拒绝他们的要求的时候，高卢人和阿非利加人联合起来，夺取突尼斯，同时又夺取乌提卡，这是在阿非利加仅次于迦太基的一个最大的城市。他们把这个城市作为根据地，开始煽动阿非利加其他地区暴动，把一些努米底亚人引诱到他们一边来，把很多逃亡奴隶编入他们的军队里，向四周劫掠迦太基的土地。这样，迦太基人四面都受敌人的压迫，他们向罗马人请求援助，以对付阿非利加人。罗马人没有派遣军队去，但是允许他们从意大利和西西里补充军需和在意大利征募雇佣兵（仅以这次战争为限）。他们也派遣代表往阿非利加去商谈和约，如果可能的话，但是他们毫无结果而回来了。迦太基人就竭全力进行战争。[6]

III. 辑自《美德与恶行》

希波克拉底和伊壁塞底兄弟两人是叙拉古人的将军。他们长久以来愤恨罗马人；当他们不能煽动他们的同胞们作战的时候，他们跑到林地尼人那边去了，因为林地尼人和叙拉古人发生纠纷；他们责难他们的同胞们不该单独跟罗马人重订同盟条约，虽然过去海挨罗已经订立了一个包括全西西里在内的同盟条约。林地尼人因此大大地被煽动起来了。叙拉古人宣布，如果有人把希波克拉底或伊壁塞底的头颅送给他们的话，他们愿以和头颅重量相等的黄金为报酬。但是林地尼人推选希波克拉底做他们的将军。

IV. 同上

长久以来，西西里人痛恨罗马将军马塞拉斯，因为他是很残酷的；他过去用欺骗方法进入叙拉古城，西西里人更加愤恨他。为了这个缘故，他们和希波克拉底联合在一起，共同宣誓，双方中任何一方，非得到对方一起参加，不得单独订立和约，他们运送物资及步兵两万人和骑兵五千人去支援他。

V. 同上

马塞拉斯的名誉很不好，所以除非宣誓，没有人会相信他，因为这个缘故，塔罗明尼昂人向他投降的时候，他和他们订立协议，并宣誓使之有效，说他不驻扎卫兵于城内，也不要求居民服兵役。

VI. 辑自《使节》

1. 从在开始的时候起，克里特岛就对本都国王米特拉达梯似乎颇有好感；据说，在他跟罗马人作战的时候，克里特人以雇佣兵供给他。同时，一般人也相信，为了讨好米特拉达梯，他们支持当时出没于海上的海盗；当马可·安敦尼追逐海盗的时候，他们公开地帮助海盗。当安敦尼派遣使节来谈判此事的时候，他们藐视这个问题，给他以一个傲慢的答复。安敦尼立即向他们开战，虽然没有多大成就，但是他因此而得到了克累提卡 [7] 的称号。他就是后来和恺撒·奥古斯都在亚克兴作战的马可·安敦尼的父亲。当罗马人因为这些事情向克里特人宣战的时候，克里特人派遣一个使团到罗马去求和。罗马人命令他们交出拉斯提尼来（因为他过去和安敦尼作战），交出他们所有的海盗船只和在他们手中的全部罗马俘虏，以及三百名人质，并赔偿白银四千他连特。

2. 因为克里特人不愿接受这些条件，梅特拉斯当选为将军，向他们进攻。他在西顿尼亚打败了拉斯提尼。拉斯提尼逃往诺萨斯，潘那里斯把西顿尼亚投向梅特拉斯，以保证他自己的安全为条件。当梅特拉斯正在围攻诺萨斯的时候，拉斯提尼纵火焚烧他装满了钱财的房屋，然后从那里逃走。当时伟大的庞培正在指挥进攻海盗和米特拉达梯的战争， [8] 于是克里特人送信给庞培说，如果他来的话，他们自己愿意向他投降。因为他正忙于别的事情，他命令梅特拉斯从克里特岛撤退，因为他们自己既然愿意投降，就不应当和他们继续战争，他说，以后他愿意来接受该岛的投降。梅特拉斯不听这个命令，继续战争，直到该岛被征服时为止，他允许拉斯提尼的条件和给潘那里斯的条件是一样的。梅特拉斯获得了一次凯旋式和克累提卡的称号，这比对安敦尼更加公平一点，因为他实际上征服了这个岛屿。

VII．辑自《使节》

贵族克罗狄（别号浦尔彻，意为俊俏）和恺撒的妻子 [9] 恋爱。在晚间举行〔善良女神 [10] 的〕神秘祭的时候（这种神秘祭只许妇女参加的），他从头到脚穿着妇女的服装，他还没有胡须，因而冒充一

个妇女进入了恺撒的屋子里。他失掉了他的向导之后，别人因他的声音而识破了他，因此使他慌张地逃跑了。[11]

---

[1] 公元前262年罗马攻陷阿格里根特（在西西里南部）；公元前254年攻陷巴诺马斯（在西西里北部）。——译者

[2] 公元前260年迟利（在麦撒那西）之役和公元前254年埃克诺姆海角（西西里南部）之役。罗马两次大败迦太基海军。——译者

[3] 公元前250年，参阅VIII上（4）。——译者

[4] 公元前241年。——译者

[5] 一优卑亚他连特约等于一厄基那他连特的十分之七。——英译者

[6] 参阅VI. 4和VIII(上)5。迦太基花费了三年零四个月的时间，残酷地镇压了雇佣军的起义。——译者

[7] 意为"克里特的征服者"。——译者

[8] 参阅XII.94以下。——译者

[9] 恺撒第二个妻子庞培娅，后恺撒与之离婚，参阅普鲁塔克《传记集》（近代丛书英译本）第860页。——译者

[10] 植物繁殖和妇女贞节的女神。——译者

[11] 参阅XIV.14。——译者

第六卷 在西班牙的战争

I. 西班牙的居民。哈密尔卡侵略西班牙

1. 比里尼斯山脉从第勒尼安海伸张到北面海洋。东部是克勒特人居住，他们现在叫做加拉西亚人或高卢人；西部是伊伯里亚人和克勒特 - 伊伯里亚人居住，从第勒尼安海开始，绕一个圆圈，通过赫丘利石柱，伸张到北面海洋。这样，整个伊伯里亚，除与比里尼斯山脉接界的地区外，四面环海；比里尼斯山脉是欧罗巴最大的、可能也是最陡峻的山脉。在这个圆圈中间，他们利用第勒尼安海航行，到赫丘利石柱为止。除了渡海到不列颠以外，他们没有横渡过西面海洋和北面海洋；他们渡海到不列颠是利用潮水，因为这只有半天的海程。[1] 至于其余的人，无论罗马人也好，他们的任何附属民族也好，都没有在那个海洋上航行。伊伯里亚（现在有些人称之为西斯班尼亚）的面积这样大，作为一个单独的国家，几乎是令人难以相信的。它的广度算起来有一万斯塔狄亚，其长度与广度相等。居住有各种不同的民族；许多可以航行的河流流经那里。

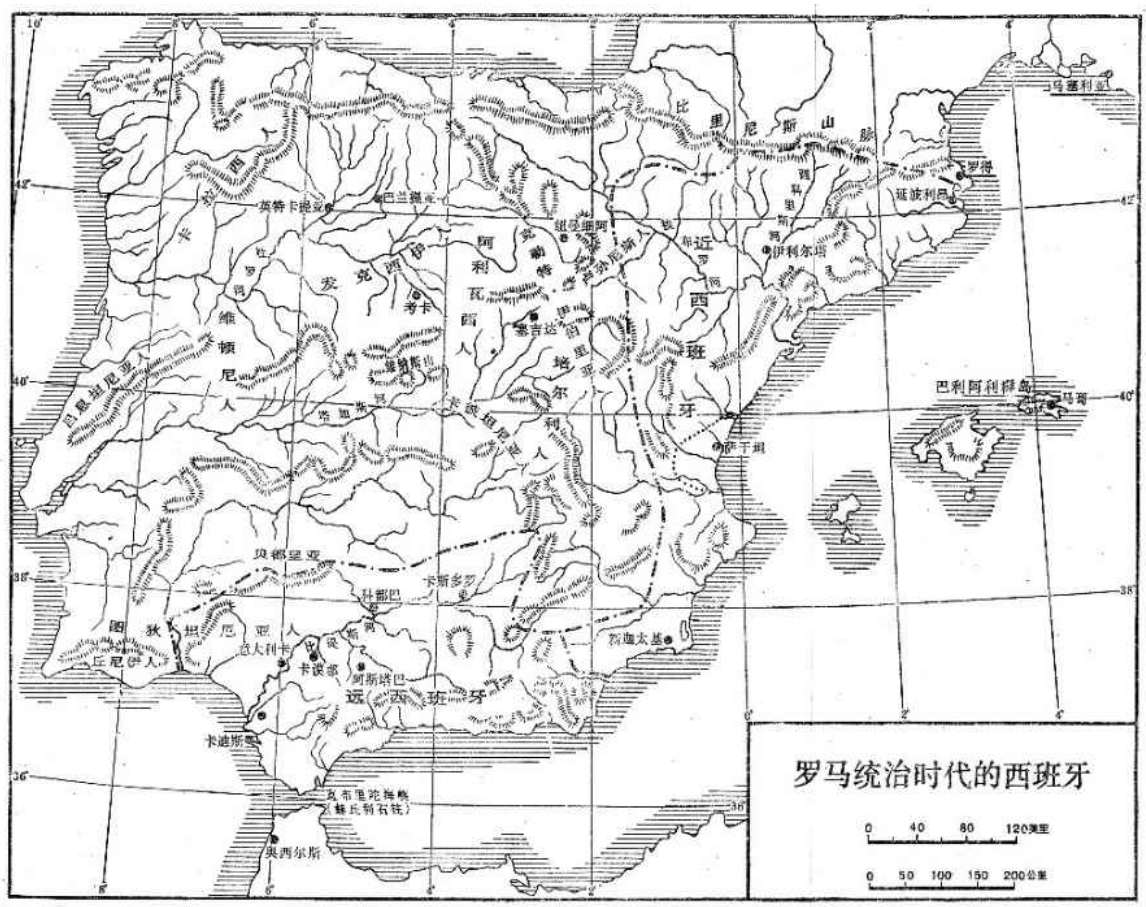

2. 什么民族最早占据这个地方，在他们之后，什么人又来了，这不是我所要仔细研究的目的，因为我只是写罗马人的历史。但是我认为克勒特人在较早的某个时候越过比里尼斯山脉，和本地的居民混合在一起，这样，就产生了克勒斯 - 伊伯里亚的名称。我也认为，从很早的时候起，腓尼基人为了贸易的目的常到西班牙来，在那里占据了某些地方。同样地，希腊人访问了他提萨斯城和它的国王阿贡多尼阿斯，[2] 有些希腊人就定居在西班牙，因为阿贡多尼阿斯的王国是在西班牙。我的意见，认为他提萨斯是当时海滨的一个城市，现在叫做卡彼萨斯。我也认为腓尼基人建筑了海峡旁边的赫丘利神庙。那里所履行的宗教仪式至今还是遵行腓尼基人的习惯，他们的神是泰尔的赫丘利，而不是底比斯的赫丘利。但是我愿意把这些事情留给博古学家去研究。

3. 在这个幸福的地方，一切好的东西都很丰富；在罗马人以前，迦太基人首先开发了这个地方。他们已经占领了一部分土地；在其他部分，他们从事劫掠，直到罗马人把他们从他们所占领的地方赶出去，罗马人自己马上占领那些地方时为止。其余部分，罗马人经过很多艰苦，经历过很长久的时期才取得，虽然经常有暴动，但是罗马人终于征服了它，把它分为

三部分，[3] 每部分委派一个大法官统治。本卷书将说明罗马人是怎样征服每个部分的，他们怎样跟迦太基人战争，以及后来跟伊伯里亚人和克勒特－伊伯里亚人战争，以取得这些地方的；本卷书的第一部分包括有关迦太基人的材料，因为我必须在我的西班牙史中介绍他们和西班牙的关系。为了同样的理由，从罗马人侵入和统治西西里以后，罗马人和迦太基人在西西里的关系是包括在西西里史[4] 中。

4．第一次罗马人对迦太基人的战争是在国外争夺西西里的战争，而且是在西西里本地进行的。同样地，第二次关于西班牙的战争[5] 是在西班牙进行的，虽然在战争的过程中，交战国用大批的军队，侵入和破坏意大利和阿非利加。这次战争大约是在第一百四十奥林匹亚纪，因为破坏了西西里战争后所订的和约而开始的。破坏和约的原因是这样的：

哈密尔卡，别号巴卡，[6] 当他在西西里指挥迦太基军队的时候，允许给他的克勒特雇佣兵和阿非利加同盟者以巨额酬金；他回到阿非利加之后，他们要求这笔酬金，因而引起阿非利加的战争。[7] 在这次战争中，迦太基人在阿非利加人手中吃了很大的苦头；同时割让撒丁尼亚给罗马人，[8] 以赔偿他们在这次阿非利加战争中使罗马商人所受到的损失。哈密尔卡的政敌攻击他，说国家所遭受的一切灾祸都是起源于他；他因为这些事情而受审判的时候，他获得了国家主要人物的同情（其中最有声望的是他的女婿哈士多路巴）；利用他们的帮助，他不但免除了处罚，而且当和努米底亚人发生冲突的时候，他取得了和伟大的汉诺一同指挥迦太基军队的权力，虽然他在前次将军任内所做的事还没有交代清楚。

5. 这次战争结束时，伟大的汉诺被召回，以答辩别人在迦太基对他所提出来的某些控告，于是哈密尔卡获得了单独指挥军队的权力。他和他的女婿哈士多路巴合作，渡过海峡，到卡迪斯，开始掠夺西班牙人的领土，虽然西班牙人没有做什么对他不起的事情。这样，他得到了远离本国的机会，同时也取得了建立功勋和增加声望的机会。他所取得的财富，他都分掉：他给士兵们一部分，以鼓励他们将来跟他一起从事掠夺的热忱；另一部分，他送交迦太基的国库；第三部分，他分配给他在国内的重要党羽。这个办法继续施行，直到某些西班牙的国王们和其他酋长们渐渐联合起来，用下面的方法把他杀死了。他们带了许多载着木头的车辆，用牛拉着，而自己则手持武器，跟在后面。当阿非利加人看见这种情况时，他们大笑，而不知道这是一个计策。但是当他们跑来进行肉搏战的时候，西班牙人纵火焚车，当时牛还系在车辆上，赶着牛向敌人进攻。逃奔的牛带着火四处奔跑，使阿非利加人秩序大乱。他们队伍的行列就这样被攻破了，

西班牙人乘机冲入他们的行列中，把哈密尔卡本人和那些来帮助他的许多其他的人都杀死了。

II. 汉尼拔攻陷萨干坦

6. 迦太基人因为享受了他们从西班牙所取得的利益，所以又派遣一支军队到那里去，任命哈密尔卡的女婿哈士多路巴为他们在西班牙的全部军队的司令官，当时哈士多路巴还在西班牙。和他一起在西班牙的还有哈密尔卡的儿子，他的妻弟汉尼拔；汉尼拔是一个热心战争的青年，为军队所爱戴，注定在不久之后，将以他的战功而著名的。哈士多路巴任命汉尼拔为自己的副将。他用说服的方法争取了大部分西班牙的部落，因为他有一个可爱的仪表；凡是需要用武力的地方，他就利用这位青年去做。用这种方法，他向前推进，从西面海洋到内地，直达挨布罗河；这条河大约从中心地点把西班牙分为两部分，并在离比里尼斯山脉五日里程的地方流入北面海洋。[9]

7. 住在比里尼斯山脉到挨布罗河中间[10]的萨星修斯岛[11]的移民萨干坦人和住在延波利昂附近以及西班牙其他地区的全体希腊人都担心自己的安全，所以派遣使节到罗马去。元老院不愿意看到迦太基人的势力扩大，所以派遣使节到迦太基去。他们达成协议，迦太基人在西班牙的势力以挨布罗河为界，罗马人不得越过那条河来向迦太基的属民进行战争，迦太基人也不得携带武装越过那条河；萨干坦人和西班牙的其他希腊人都仍然保持自由和自治。这些协议都列入罗马和迦太基的条约中。

8. 过了一些时候，当哈士多路巴统治迦太基人在西班牙的属地的时候，他残暴地处死了一个人；这个人的奴隶在打猎的时候，秘密地杀死了哈士多路巴。汉尼拔判处他死刑，残酷地把他拷打致死。汉尼拔虽然年纪还很轻，[12]但很受士兵们的爱戴，所以军队宣布他做他们的将军，迦太基的元老院批准了这个任命。但是那些过去害怕哈密尔卡和哈士多路巴的反对党人，当听到两人死亡的消息的时候，他们藐视汉尼拔的年轻，根据昔日的控告，迫害他们的友好和党人。人民袒护控告者，他们怨恨那些现在被控告的人，因为人们记得哈密尔卡和哈士多路巴时代旧日的严厉，命令这些人把哈密尔卡和哈士多路巴所给予他们的大宗礼品，当作从敌人那里取来的战利品，交入国库。被迫害的党人送信到汉尼拔那里去，请求援

助，并且忠告他，如果他忽视那些在本国可以支援他的人的话，他自己也会受到他父亲的敌人们的侮辱。

9. 他已经预见了这一切，他知道，对他的友好的迫害是反对他的阴谋的开端。他绝不容许这种敌视成为永久对他的威胁，如他的父亲和姐夫所做的一样，也绝不能永久受迦太基人反复无常的性格的摆布，因为迦太基人常常毫无顾忌地以怨报德的。据说，当他还是一个孩童的时候，在他父亲的命令之下，他在神坛前宣誓，说，当他达到成年的时候，他必成为罗马的不可调和的敌人。因为这些缘故，他认为，如果他能够把他的祖国牵入一些艰巨而持久的事业，使之陷入困难和恐惧中的话，他会使他自己和他的朋友们的地位得到巩固。他看到阿非利加和西班牙附属地区是和平相处的。但是如果他能够煽动对罗马的新战争（这是他所渴望的）的话，他认为迦太基人就会有足够的东西去思考和畏惧了；如果成功的话，他可以因为替祖国取得了一个世界帝国（因为如果罗马人被征服了，再没有别的国家能够和他们竞争了）而享受不朽的光荣；纵或他失败的话，这个企图本身也可以给他带来光荣。

10. 于是他认为渡过挨布罗河将是一个光辉的开端，因此他唆使那些和萨干坦人邻居的突布利提人向他提出控诉，说萨干坦人正在侵略他们的国家，还做了许多其他对不起他们的事情。他们提出了这个控诉。于是汉尼拔派遣使者到迦太基去，并且写了一些私信，说罗马人正在煽动迦太基人统治下的西班牙人暴动；为了这个目的，萨干坦人跟罗马人合作。他并不止于这样欺骗，并且继续送来这类的消息，直到迦太基元老院授权给他，由他自己斟酌权宜对付萨干坦人。他一得到这机会，就安排突布利提人再来对萨干坦人提出控告，他邀请萨干坦人派遣使节来。他们到了的时候，他请双方在他的面前陈述他们的纠纷；但是萨干坦人回答说，他们要向罗马请示。因此，汉尼拔命令他们离开他的军营，第二天晚上他就率领他的全部军队，渡过挨布罗河，蹂躏萨干坦人的领土，靠着他们的城墙安置攻城机械。因为他不能攻下这个城池，他就用一条长墙和壕沟包围城市，驻扎了无数的卫兵，进行间歇的猛烈的进攻。

11. 萨干坦人没有得到预先通知，突然遭到这次袭击之后，就派遣一个使团到罗马去。元老院委派它自己的使节跟他们同去。他们受到训令，首先去告诉汉尼拔，要他不要忘记过去所订的协约；如果他不听的话，就往迦太基去，对他提出控告。当他们从海上到达西班牙，走近他的军营的时候，汉尼拔禁止他们前来。因此他们和萨干坦人的使节一道驶往迦太基，提醒迦太基人不要忘记过去的协议。迦太基人谴责萨干坦人屡次虐待他们的属民。当萨干坦人建议把整个问题提交罗马人仲裁的时候，迦太基人回答说，他们不需要仲裁，因为他们自己能够复仇。当这个答复传到罗马的

时候，有人主张派遣军队去援助萨干坦人。也有人主张慢一点，他们说，过去和他们所订的协约没有载明萨干坦人是同盟者，只是一个自由和自治的国家，在围城中的人民还是自由的。后面的一种意见被采纳了。

12. 当时萨干坦人没有得到罗马援兵的希望了，他们严重地受到饥饿的痛苦，而汉尼拔又加紧封锁，毫无间隙（他听说，这个城市是很繁荣而富裕的；因为这个缘故，他对于围攻，毫不放松），因此，萨干坦人下令，把所有的黄金和白银，无论公家的也好，私人的也好，都带到广场里来，他们在那里把金银跟铅和黄铜熔化在一起，使这些东西对于汉尼拔毫无用处。当时，他们认为，与其饥饿而死，毋宁战斗而死，因此，他们乘夜间出城，向围城者的阵线袭击；当时围城者尚在睡眠中，没有想到敌人会来袭击的；有些人，当他们从床上爬起来，在纷乱中很困难地才拿起武器的时候就被杀死了，有些人在实地战斗中被杀死了。这个战斗继续着，直到许多阿非利加人和全部萨干坦人被杀死时为止。当妇女们在城墙上看见她们的丈夫们遭到屠杀的时候，有些从屋顶上跳下自杀，有些自缢身死，有些杀了她们的子女们，然后自杀。萨干坦曾经是一个强大的城市，这就是它的结果。当汉尼拔知道他们是怎样处理他们的黄金的时候，他大为愤怒，把所有剩下来的成年人都拷打致死。他看到这个城市是在海滨，离迦太基不远，附近又有良好的土地，所以他迁移一些人民在那里居住，使之成为迦太基的一个殖民地，我认为这个城市现在是叫做斯巴达利亚的迦太基 [13] 。

III. 第二次布匿战争的爆发。两西庇阿的阵亡

13. 现在罗马人派遣使节们往迦太基去，要求把汉尼拔当作一个破坏和约者移交给他们，除非是迦太基人自己想承担这个责任；如果他们不肯移交，就立即向他们宣战。使节们遵守了这个指示，当迦太基人拒绝交出汉尼拔的时候，他们就宣布战争。据说，这件事情是用下列的方式做的。使团团长一手把他的宽袍的底襟兜起，一手指着兜起处，带着微笑说："迦太基人啊，我在这里给你们带来了和平或战争，你们可以选择任何一个。"迦太基人回答说："不，随你高兴给我们哪一个。"于是他向他们提出战争，他们同声大呼道："我们接受战争。"于是他们写信给汉尼拔，说现在他可以自由侵略全西班牙，因为条约已经废除了。因此，他向一切邻近部落进攻，使他们都臣属于迦太基，有些是被说服的，有些是被威胁的，其余的是被征服的。于是他聚集了一支很大的军队，没有说出他的目的来，他的目的是侵入意大利。他又派遣使节往高卢人那里去，又勘察了阿尔卑斯山脉的

通道（后来他是越过这条通道的[14]），留下他的弟弟哈士多路巴指挥在西班牙的军队。

14. 〔罗马人认为〕西班牙和阿非利加将成为战场（他们做梦也没有想到阿非利加人会侵入意大利的），派遣提比略·塞姆普罗尼阿斯·隆加斯率领一百六十条船舰和两个军团侵入阿非利加。隆加斯和其他罗马将军们在阿非利加所做的事情，我已经在我的布匿[15]史中叙述了。[16]他们又命令巴布利阿斯·科尼利阿斯·西庇阿率领六十条船舰、一万步兵和七百骑兵到西班牙去，并派遣他的弟弟尼阿斯·科尼利阿斯·西庇阿为他的副将，和他一道同去。巴布利阿斯从马萨利亚的商人那里听到汉尼拔已经越过阿尔卑斯山，侵入意大利的消息，他担心意大利人冷不防就受到汉尼拔的袭击，因此，他把西班牙的兵权交给他的弟弟，他本人带着他的五列桨大船舰航往伊达拉里亚。他，以及他以后的其他罗马将军们，在意大利所做的事情，直到十五年之后，经过极大的困难，才把汉尼拔赶出意大利——这些事情将于下一卷说明，下一卷包括汉尼拔在意大利所有的战绩，因此称为罗马史的汉尼拔篇。

15. 在他的哥哥巴布利阿斯回到西班牙以前，尼阿斯在那里没有做出一点值得叙述的事迹。当巴布利阿斯的执政官任期满了的时候，罗马人派遣了新执政官进攻汉尼拔，任命巴布利阿斯为代执政官，再到西班牙去。从这个时候起，两西庇阿在西班牙进行战争；哈士多路巴是敌军的将军，直到迦太基人召他和他的一部分军队回去抵抗努米底亚国王西法克斯的进攻时为止。两西庇阿就很容易战胜了其余的军队。许多市镇也自愿地投到他们一边来了，因为他们在争取同盟者时有说服力，正和他们在指挥军队时有才能一样。

16. 迦太基人跟西法克斯议和之后，又派遣哈士多路巴带着比以前更大的一支军队和三十头战象进入西班牙。和他同来的又有其他两位将军，马哥和吉斯科的儿子哈士多路巴。从这一点看，对于两西庇阿来说，战争更加困难了。但是他们还是成功的，许多阿非利加人和战象都被他们杀死了。最后，冬季到了，阿非利加人进入土狄坦尼亚的冬营里，尼阿斯·西庇阿在奥索，而巴布利阿斯在卡斯多罗；巴布利阿斯在卡斯多罗听到哈士多路巴将来进攻的消息，他带着一支小军队从城中出来侦察敌人的军营，出乎意外，他遇着哈士多路巴，他和他的全部士兵被敌人的骑兵包围，都被杀害了。这件事情，尼阿斯还一点也不知道，他派遣一些士兵到他哥哥那里去取谷物，这些士兵又碰着另一支阿非利加人的军队，于是和他们交战。当尼阿斯听到这个消息的时候，他马上带着他的轻装部队来支援他们。迦太基人已经打垮了以前的一支军队，现在又向尼阿斯进攻，迫使他

逃到一个塔里面，迦太基人放火烧这个塔，他和他的同伴们都被烧死在里面。

17. 两西庇阿就这样死亡了，他们在各方面都是优秀的，那些因为他们的努力而倒向罗马人一边来的西班牙人，对于他们的死亡，深为惋惜。当这个消息传到罗马的时候，罗马人大为沮丧。他们派遣最近从西西里回来的马塞拉斯，以及克劳狄（尼禄）和他一起，带着一支舰队、一千骑兵、一万步兵和足够的军需，前往西班牙。他们没有取得什么重大的成就，所以迦太基人的势力增强了，直到他们控制了几乎全部西班牙，罗马人的势力只限于比里尼斯山脉中一小块地区之内。这个消息又引起罗马人更加恐慌，他们担心这些阿非利加人又会侵入意大利北部，而当时汉尼拔正在蹂躏意大利南部。这件事情的结果是这样的：他们虽然很想退出西班牙，但是不能，因为他们恐怕那里的战争会转移到意大利来。

IV. 科尼利阿斯·西庇阿攻下新迦太基

18. 因此，罗马人确定了一天，推选一个出征西班牙的将军，当没有一个人自己愿意提出来的时候，恐慌更为增加。忧郁的沉默支配了整个会场，直到那个在西班牙阵亡的巴布利阿斯·科尼利阿斯的儿子科尼利阿斯·西庇阿（他年纪还很轻，不过二十四岁，但是人们认为他是一个有判断能力和精神振作的人）跑到前面来，发表一篇令人感动的演说，他说到他的父亲和叔父，对他们的命运表示悲伤之后，他说，比起所有的人来，他尤其应当被选拔出来，替他的父亲、他的叔父和他的祖国复仇。他说得很冗长，很激烈，好像一个受到灵感的人一样，他保证不但要征服西班牙，还要征服阿非利加和迦太基。在许多人看来，这似乎是一个青年人的浮夸；但是他恢复了罗马人民的精神（那些精神沮丧的人们，因为他的诺言而受到鼓舞），他当选为开往西班牙去的将军，盼望他会作出一些无负于他这一般进取精神的事业来。年老一点的人说，这不是进取精神，而是愚夫的蛮劲。当西庇阿听到这句话的时候，他又把会议召集起来，他用同样的情绪，发表一篇严肃的演说。他说，他的年轻，绝对没有妨碍；他又说，如果他的长辈中有任何人希望负担这个兵权的责任的话，他情愿把兵权让给他们。当没有人表示愿意接受这个兵权的时候，他更加受到人们的赞扬和钦佩，于是他带着一万步兵和五百骑兵出发了。因为当时汉尼拔还在蹂躏意大利，他不能率领更多的军队前往。他又接受了金钱、军备和二十八条战舰；他乘着这些战舰航往西班牙。

19. 他接管了已经在那里的军队，把他自己带来的军队和他们联合在一起，于是他举行一个祓除祭祀，向他们发表一篇类似他在罗马所作的夸口的演说。全体西班牙人都厌倦了迦太基人的统治而怀念西庇阿家族的美德，现在西庇阿的儿子西庇阿由神意派遣来做将军了，这个消息马上传遍了全西班牙。当他听到这个消息的时候，他假意说，他所做的一切都是受上天的启示。他听说敌人驻扎在四个军营里，彼此相隔很远，共有步兵两万五千人，骑兵在两千五百人以上，但是他们把他们的金钱、食粮、武器、投射器和船舰，以及从全西班牙俘虏的战俘和人质，都放在过去所称为萨干坦[17]（但是当时称为迦太基）的城市里，马哥带着一万迦太基士兵守着那个城市。他决定首先进攻这些军队，因为军队人数很少而储藏的物资很多，同时他相信，这个城市有它的银矿和肥沃的土地，可以作为他从海陆两方面进兵西班牙的难于攻陷的根据地，在这里他可以取得达到阿非利加最短的捷径。

20. 因为这些考虑，他感到兴奋，没有把他的这个用意告诉任何人；在夕阳西下的时候，他率领他的军队出发，整夜向新迦太基进军。第二天早晨他到达那里，乘敌人不备向敌人袭击，开始用壕沟包围那个城市，计划于次日开始围攻，在各处都安置了梯子和攻城机械，只留着城墙最低的一处地方没有围攻，因为那个地方有湖和海包围着，守城的士兵们毫不注意。晚间，他把机械装满石头和投射器，把他的舰队驻扎在港口中，使敌舰不至于逃掉（因为在他的雄心勇敢中，他认为他一定会攻下这个城市的）。在黎明之前，他把机械配备了人员，命令他的一些军队袭击城墙上面的敌人，而其他的士兵们推着攻城机械靠着下面的城墙。马哥把他的一万士兵驻扎在城门口，在有利的时机，只带着剑出城突击（因为在这样狭窄的空间，长矛是没有用的）；派遣其他士兵守卫低墙。他也安置了无数的机械、石头、标枪和弩炮，作了积极的准备。双方都有大声叫喊和欢呼的声音，双方都不缺乏锐气和勇敢。石头、标枪和短矛满天飞，有些是手投的，有些是从机械上投射出来的，有些是从投射器上投射出来的，其他各种可用以进攻的方法都积极地使用了。

21. 西庇阿受到了严重的损失。驻扎在城门口的那一万迦太基人拔剑出鞘，突出袭击，进攻那些正在开动机械的人。他们给予罗马人的损害虽然很多，但是他们自己所受的损失也不少，直到最后罗马人的坚定性和持久性开始占了上风。于是那天的幸运转变了，那些在城上作战的人开始疲倦，梯子安置在和他们对面的地方。于是迦太基的剑手从城门口跑回去，关上城门，登到城墙上。这就给罗马人带来新的严重困难；直到最后，西庇阿将军正在战场上各处鼓励他的部下的时候，注意到南边的海水正在退潮，那个地方的城墙是低的，有湖水冲洗着。这是天天都有的退潮，因为

每天有一个时候，波涛深达胸际，在另一个时候，深不及膝。当西庇阿观察到这个现象的时候，确定潮水流动的性质，并且知道当天其余的时候海水会是低落之后，他突然向各处奔跑，大声呼喊道："现在，士兵们啊，现在是我们的机会了。现在神来帮助我们了。进攻海水已经为我们让了路的地方那部分城墙，拿梯子来，我一定领导你们。"

22. 他是第一个抓住一把梯子，带着梯子跑到湖沼中的，他开始在没有任何其他的人企图攀登的地方爬上去。但是那些给他携带甲胄的人和其他士兵们包围他，阻止他，同时他们带了许多梯子，把梯子靠在城墙上，他们自己开始向上爬登。在四面大声呼喊吵闹的声音中，罗马人给敌人以打击，同时也受到敌人的打击，最后他们胜利了，占据一些城塔；西庇阿安插一些号兵在城塔上，命令他们吹着激动的号声，好像城市已被攻陷了一样。这些号声使其他的罗马人来支援他们，使敌人产生恐慌。于是有些罗马人从城塔上跳下来，替西庇阿打开城门，西庇阿带着他的军队冲进城内。城内居民逃入他们的房屋里，但是马哥带着他的一万人在市场上排成队形。这些人大部分被杀死了之后，他迅速地带着剩下来的人退守卫城。西庇阿马上进攻卫城。当马哥看到他对他的战败而畏缩的军队毫无办法的时候，他投降了。

23. 在一天之内（他到达西班牙后的第四天），他以大胆和幸运攻陷了这个富裕而强大的城市之后，他大为得意，比以前更加觉得在他的一切行动中，似乎真的受到神的启示。他自己开始这样想，并且对别人也说了，不但在当时，而且从那个时候起，在他以后的一生中。总之，他常常单独一个人跑到卡皮托神庙里去，把门关起来，好像是接受神的指示一样。就是现在，在公众游行的时候，他们只把西庇阿的像从卡皮托神庙里拿出来，而所有其他的人的像都是从广场里拿出来的。在这个被攻陷的城中，他获得了很多储藏的物资，在平时和战时都是有用的，许多武器、标枪、机械、藏有三十三条战舰的船坞，谷物和各种粮食，象牙、黄金和白银，有些是餐具，有些是铸币，有些是没有铸成货币的，还有西班牙人的人质和战俘，和以前从罗马人手中夺来的一切东西。次日，他向神灵致祭，庆祝他的胜利，夸赞他的士兵们的勇敢；他向他的军队说了话之后，他向城市居民发表演说，训诫他们不要忘记西庇阿家族的名字。他把所有的战俘都释放，让他们回到家乡，以便跟各市镇和解。他给他的士兵发赏金，以奖励他们的勇敢，第一个爬上城墙的得到最多，第二个得一半，第三个得三分之一，其他士兵都论功行赏。其余的金银和象牙，他用他所俘虏的船舰送往罗马。全城举行三天谢恩祈祷，因为经过这样多灾难之后。他们祖先的幸运又一次显示出来了。全西班牙以及在西班牙的迦太基人看到这个功绩这样巨大，来得这样迅速，都大为吃惊。

V. 西庇阿大败迦太基人于卡谟那

24. 西庇阿驻扎防军于新迦太基，并且命令在退潮后裸露出来的那部分城墙应当加高到相当程度。于是他移兵向西班牙其他地区进攻，凡是有可能修好的地方，他派遣朋友们去修好，凡是仍然抗拒的地方他用武力征服，当时还有两个迦太基将军留在西班牙，两个的名字都叫哈士多路巴。一个是哈密尔卡的儿子，他到很远的克勒特 - 伊伯里亚人中招募他的雇佣兵。另一个是吉斯科的儿子，他派遣使者到那些还忠顺于迦太基的市镇里去，劝他们继续臣服于迦太基，因为不久就有一支人数众多的军队来支援它们了。他又派遣另一个马哥到那些他可以在那里招募雇佣兵的邻近地区去招募雇佣兵，而他自己则侵入勒萨的领土（因为勒萨叛变），打算围攻那里的某个市镇。当西庇阿到了的时候，他退却到比提卡，他在那个城市的前面安营。次日，他被西庇阿打败了，西庇阿攻下了他的军营，比提卡也被攻下来了。

25. 现在这个哈士多路巴在卡谟那聚集了迦太基人在西班牙所有剩下来的军队，用他们的联合力量来跟西庇阿作战。在马哥领导下的许多西班牙人和马西尼萨领导下的许多努米底亚人到了那里。哈士多路巴带着他的步兵驻扎在一个设防的军营里，而指挥骑兵的马西尼萨和马哥则露营在军营的前面。为了对付敌人的这种部署，西庇阿把他自己的骑兵分开，派遣利略去进攻马哥，而他自己则应付马西尼萨。有一些时候，西庇阿处于危急和困难的形势中，因为努米底亚人向他的部下投射标枪，于是他们退却，转了一个方向后，又回来进攻。但是当西庇阿命令他的士兵举起他们的长矛，不断地追逐敌人的时候，努米底亚人因为没有转身的余地，退到他们的军营里去了。因此，西庇阿停止追逐，驻扎在他所选择的一个形势很好的地位，离敌人约十斯塔狄亚。[18] 敌人的全部兵力是七万步兵、五千骑兵和三十六头战象。西庇阿的兵力则不到这个数目的三分之一，这就是他为什么犹豫了一个时候，没有挑战，只限于散兵小战。

26. 当他的军需开始不够，他的军队感到饥饿的时候，西庇阿还认认退却是卑鄙的。于是他举行祭祀。祭祀之后，他马上召见他的士兵，他又装作一个受到神的启示的样子，他说，他惯常看见的神兆又在他的面前出现，要他进攻敌人。他说，最好是信赖天上的神，而不要信赖军队的多少，因为他以前的胜利是靠神恩取得，不是靠人数的众多而取得的。为了使人相信他的话，他命令僧侣们把牺牲的内脏[19] 拿到会场里来。当他正在说话的时候，他看见一些鸟从头上飞过。他突然迅速地旋转，大声叫

喊，指着这些飞鸟，惊呼道，这又是神明给他送来的胜利预兆。他跟着飞鸟的行动注视它们，大声叫喊，好像得到神的启示的人一样。当全部军队看见他到处转到，他们也模仿他的行动，全军被胜利的信心所鼓舞。当他取得了他所希望的一切的时候，他毫不迟疑，也不让他们的热忱冷下去，而是仍然像一个得到神的启示的人一样，大声惊呼："我们看见这些神兆之后，应该马上战斗。"他们用了餐之后，他命令他们武装起来，领导他们向敌人进攻（敌人没有料到他会进攻的），命令西拉那斯指挥骑兵，利略和马喜阿斯指挥步兵。

27. 当西庇阿突然向他们进攻的时候，两支军队相距不过十斯塔狄亚，哈士多路巴、马哥和马西尼萨在混乱和骚扰之中，匆忙地武装他们的士兵们，虽然他们还没有用餐。骑兵和步兵同时交战，罗马的骑兵又利用和以前一样的战术，打败了敌人：努米底亚人在战斗中是惯于一进一退的，罗马人不让他们有停下来的机会，因为两军相距太近，使他们的标枪失去效用。但是罗马人的步兵大为人数众多的阿非利加人所窘迫，整天都是吃败仗，西庇阿虽然到处鼓舞他的士兵前进，但是也不能扭转战斗的败势。最后，他把他的马交给一个青年，从一个士兵手里夺取一面盾牌，他单独一个人跳入两军间的空地，高声大叫："罗马人啊，抢救你们的西庇阿，他危险了！"当时，那些在附近的人看见，那些在远一点的人听到他是危险了，都因为他们的将军的安全而感到惭愧和恐惧，因而一声大喊，猛烈地向敌人进攻。阿非利加人不能抵抗而退却，因为他们整天没有吃东西，他们的气力开始衰退了。于是在一个短时间内，发生了可怕的屠杀。这就是西庇阿在卡谟那战役中所取得的结果，虽然这次战役在很长久的时间内曾是胜负未决的。罗马人阵亡者八百人，敌人阵亡者一万五千人。

28. 这次战役之后，敌人尽快地退却，西庇阿从后面追赶，每次当他能够赶上他们的时候，他就给他们以打击和破坏。但是当敌人占据了一个要塞，在那里得到充足的水和食物的时候，他对他们毫无办法，只能围攻了；那时候，西庇阿因为别的事情被调往别处去了。他留下西拉那斯在那里继续围攻，而他本人则往西班牙其他地区，征服了这些地区。被西拉那斯围攻的阿非利加人放弃了他们的据点，又退却，直到他们达到海峡旁边的卡迪斯。西拉那斯在尽力予他们严重打击之后，拔起营帐，在新迦太基和西庇阿会合了。同时哈密尔卡的儿子哈士多路巴还在北面海洋沿岸聚集军队，这时候，他的哥哥汉尼拔召他迅速地向意大利进兵。为了瞒过西庇阿，他带着他们所招募的克勒特－伊伯里亚雇佣兵，沿着北部海岸进军，越过比里尼斯山脉，进入高卢。他这样迅速地进入意大利，意大利人还不知道。

VI. 西庇阿与西法克斯建立同盟。罗马人攻下伊鲁基亚和阿斯塔巴

29. 现在琉喜阿斯［他的兄弟］从罗马回来，告诉西庇阿说，罗马人正在考虑任命他为将军，到阿非利加去。西庇阿渴望这件事情已有些时候了，希望这件事情能实现。因此，他派遣利略作为使节，带着五条船舰去见国王西法克斯，送他一些礼物，请他不要忘记他本人和西庇阿家族间的友谊，如果罗马人远征阿非利加的话，请他参加罗马人一边。西法克斯答应这样做了，接收了礼物，又回送了一些礼物。当迦太基人发现了这件事情的时候，他们也派遣使者到西法克斯那里去，请求和他订立同盟。西庇阿听到这个消息，认为争取和巩固与西法克斯的同盟以反抗迦太基人，是一件极为重要的事情，所以他带着利略，乘着两条船舰，渡海往阿非利加，亲自去见西法克斯。

30. 当他正要靠岸的时候，当时还在西法克斯那里的迦太基使节，没有让西法克斯知道，乘着他们的船舰，航行出来阻击他。但是西庇阿把他的风帆张开，完全越过了他们，进入港口中。西法克斯款待双方的使节，但是他秘密地和西庇阿订立同盟。提供保证之后，才送西庇阿回去。迦太基人又埋伏着，等待西庇阿，但是西法克斯扣留了这些迦太基人，直到西庇阿航出港口，达到安全距离的时候为止。西庇阿在往返途中都遭遇了这样大的危险。据说在西法克斯的宴会上，西庇阿跟哈士多路巴一道斜靠在一条长榻上，哈士多路巴问了他许多事情，他的庄严给他留下很深的印象。后来哈士多路巴对他的朋友们说，西庇阿不但在战争中可怕，而且在宴会中也是可怕的。

31. 这时候，从那些已经倒向罗马人一边去了的市镇中，有些克勒特 - 伊伯里亚人和西班牙人还在马哥部下当雇佣兵。马喜阿斯进攻他们，杀死了一千五百人，其余的人都被驱散于他们的市镇之中。他把他们的七百骑兵和六千步兵包围在一个小山上，这支军队是汉诺指挥的。他们因为饥饿而陷于绝境，因此派遣使节到马喜阿斯那里去议和。他告诉他们首先交出汉诺和逃兵来，然后他才谈判，因此他们抓着汉诺，虽然他是他们的将军，正在专心听他们的谈话；他们也交出了罗马的逃兵。于是马喜阿斯又要求战俘。当他收到这些战俘的时候，他命令他们全体带着一定数量的金钱跑下到平原上某个地点来，因为高地对于恳求者不是一个适当的地方。当他们下来到了平原上的时候，他说："在你们的国家臣服于我们之后，你们还坚决地站在敌人一边，和我们作战；你们本应处死刑。但是如果你们

放下你们的武器，我一定让你们离开这里，不处罚你们。”他们听到这些话，大为愤怒，齐声大喊，他们不愿放下他们的武器。于是一个激烈的战斗开始了，经过一个顽强抵抗之后，大约一半克勒特 - 伊伯里亚人在战斗中阵亡，另一半逃往马哥那里去了，马哥正在不久之前，带着六十条战舰，到了汉诺的军营里。当他听到汉诺的惨败局势的时候，他马上航往卡迪斯，等待情况的变化，同时，他也苦于缺乏粮食。

32. 当马哥停留在那里，没有动静的时候，西庇阿派遣西拉那斯去接受卡斯塔克斯城的投降；但是因为居民用敌视的态度接待他，他就驻扎在城外，把这件事通知西庇阿，西庇阿给他送来一些攻城机械，准备跟着就来的，但是转而进攻伊鲁基亚去了。这个地方，在老西庇阿的时候，原是罗马人的同盟者；但是老西庇阿一死，它秘密地转到迦太基人那边去了，他佯作和罗马人继续友好的样子，在允许一支罗马军队避难之后，就把罗马军队交给迦太基人了。为了报复这个罪行，西庇阿在大怒之下，于四小时之内攻陷了这个地方，他虽然颈上受了伤，但是没有停止战斗，直到胜利时为止。因为他的缘故，士兵们在愤怒中甚至忘记了劫掠这个市镇，但是把全部居民都屠杀了，包括妇女和儿童在内，虽然没有人给他们以这样屠杀的命令，他们没有停住手，直到整个地方被夷为平地。当西庇阿到达卡斯塔克斯的时候，他把他的军队分为三部分，包围这个城市。但是他没有加紧围攻，而给居民以悔悟的时间，因为他听说他们已有悔悟的趋势。居民杀死了那些反对投降的驻军，镇压了一切反对者之后，使这个地方投降西庇阿，西庇阿驻扎一支新的驻防军在那里，命令当地一个声望很高的公民组织政府，治理这个市镇。于是他回到新迦太基，派遣西拉那斯和马喜阿斯到海峡去，尽力破坏那个地区。

33. 有一个名叫阿斯塔巴的市镇，它总是站在迦太基人一边的。马喜阿斯围攻这个市镇，居民预料到，如果他们被罗马人俘虏的话，他们一定会被贬为奴隶。因此，他们把一切贵重的东西都拿到市场内，周围堆着木材，把他们的妻室儿女放在堆积物上面。他们要求他们的五十个重要人物宣誓，一旦他们看到城市一定会陷落的时候，他们马上杀死这些妇女和儿童，纵火焚烧堆积物，然后他们也自杀在堆积物上面。于是他们一面呼唤神灵，作他们所做一切事情的见证。一面从城中突出，袭击马喜阿斯，马喜阿斯完全没有预料到这种事情。因为这个缘故，他们很容易地击退了他的轻装部队的骑兵。当他们和军团兵作战的时候，他们还是占了上风，因为他们拼命作战。但是罗马人终于以单纯人数的众多战胜了他们，因为在勇敢方面，阿斯塔巴人当然不弱于罗马人。当他们全体阵亡的时候，留在后方的那五十个人杀死那些妇女和儿童，纵火焚烧，他们自己也投身火中，这样使敌人取得一个毫无所获的胜利。马喜阿斯因为钦佩阿斯塔巴人的勇敢，所以没有肆意破坏他们的房屋。

VII. 西庇阿残酷地镇压叛军。西庇阿与马西尼萨建立同盟

34. 这次战役之后，西庇阿病了，因此兵权移入马喜阿斯手中。有些士兵在腐化生活中浪费了他们的资财；他们认为，他们的功劳没有得到应有的报酬，因为他们一无所有，而西庇阿却侵占了他们全部功绩的光荣；因此，他们脱离马喜阿斯，跑开去自建军营了。驻军中许多人和他们联合在一起，马哥派遣使者到他们那里，带来金钱，邀请他们反到他那边去。他们接受了金钱，从他们自己中间选拔了一些将军和百人队长，按照他们自己的爱好，作了一些安排，使他们自己受军事训练，他们彼此互相交换了誓言。当西庇阿听到这个消息的时候，他分别地送信给叛军说，因为他病了，他还不能酬赏他们的功劳。他劝其余的人设法把误入迷途的同伴们争取回来。他又写了一封信给全体叛军，好像他们已经接受了安抚一样，说他愿意马上付清欠款，命令他们马上到新迦太基来领取他们的食粮。

35. 当他们看到这些信件的时候，有些人认为这些信件是靠不住的。另外一些人则相信这些信件。最后，他们达成一个协议，他们全体一道到新迦太基去。当他们将要来到的时候，西庇阿吩咐那些和他在一块儿的元老们：当他们跑进来的时候，每个元老跟着一个叛军领袖，好像以友好的态度告诫他的样子，邀请他作客，不露声色地监视他。他又命令军团将校，每个人率领他最忠实的士兵们，带着他们的剑，悄悄地在黎明时准备着，把他们间隔地安置在会场附近便利的地方，如果有人骚动的话，立即拔剑把他杀死，不必等待命令。黎明之后不久，西庇阿本人即坐车到法庭里。派遣传令官向四处号召士兵们到集会的地方去。这个号召是他们所没有预料到的，他们感觉让他们带病的将军等候他们很惭愧。他们也以为他们被召集去，只是领取酬赏。所以他们一块儿从各方面跑来，有些没有携带他们的剑，有些只穿着他们的束腰紧身衣，因为他们匆忙地跑来，甚至来不及穿上他们所有的衣服。

36. 西庇阿带着一个卫兵在身边，而这个卫兵是没有被人看见的。他首先谴责他们的罪行，然后补充说，他只要首恶负责。他说，“我要利用你们的帮助来惩办这些首恶”。他说完了这句话，马上命令他的侍从把群众分为两部分；他们把群众分开之后，元老们把犯罪的首脑们拖到会场的中央。当他们叫喊，要求他们的同伴们帮助他们的时候，每个说出一句话的人都被军团将校杀死了。其余的群众知道会场已被武装的人们包围，保持着阴沉的沉默。于是西庇阿命令把那些被拖到当中来的坏人加以鞭打，那些叫喊求援的人被打得最厉害。痛打之后，他命令把他们的颈子钉在地上，把

他们的头割下来。他宣布赦免其余的人。西庇阿军营里的叛军就是这样被镇压下去了。

37. 当叛乱正在军队里进行的时候，那些和西庇阿有了谅解的酋长们中间有一个名叫英狄比利斯的，侵入西庇阿势力下的领土。当西庇阿进攻他的时候，他勇敢地抵抗，杀死了大约一千二百名罗马人，但是他自己也丧失了两万人，于是他请求议和。西庇阿处他一笔罚款，于是和他订立协约。在这个时候，马西尼萨瞒着哈士多路巴，渡过海峡，和西庇阿建立友好关系，他宣誓，如果战争在阿非利加进行的话，他一定参加西庇阿一边。这个人以后在任何情况下，总是忠实的，这是因为下面的缘故。当他在哈士多路巴部下作战的时候，哈士多路巴把女儿许配了他。但是国王西法克斯爱上了这个女人，迦太基人认为这是一件很重要的事情，可以争取西法克斯来反抗罗马人，所以没有跟哈士多路巴商量，就把这个女人嫁给西法克斯了。哈士多路巴听到这个消息的时候，由于对马西尼萨的尊重，没有告诉他。但是马西尼萨得知这件事了，所以和西庇阿订立同盟。同时，海军大将马哥觉得迦太基人在西班牙没有胜利的希望了，因而航往利格里亚人和高卢人的地区去招募雇佣兵。当他因为此事而离开了的时候，罗马人占据了卡迪斯，因为他放弃了它。

38. 从这个时候（第一百四十四奥林匹亚纪以前不久）起，罗马人每年派遣大法官到西班牙被征服的国家做总督或监督，以维持治安。但是他留了一小支军队在那里，宜于维持一个和平居住地，把他的病号和伤兵安置在一个市镇里；这个市镇，他仿意大利的名称，而命名为意大利卡，这是后来成为罗马皇帝的图拉真 [20] 和哈得良 [21] 的故乡。西庇阿本人带着一个很大而装饰得富丽堂皇的舰队，满载了战俘、金钱、武器和各种战利品，航往罗马。罗马城给他一个盛大的欢迎，因为他的年轻、他的功勋的取得迅速和伟大，给他以空前的显贵荣誉。就是那些嫉妒他的人也承认，他很久以前所作的夸口诺言已经兑现了。所有的人都钦佩他，所以给他举行凯旋的荣誉。但是他一离开西班牙，英狄比利斯又叛变了。留在西班牙的将军们从驻军中聚集了一支军队，同时尽可能从附属部落中征集了军队，打败他，把他杀死了。那些有煽动叛变之罪的人受到审讯，被处死刑，他们的财产被没收。那些帮助英狄比利斯的部落被处罚金，他们的武器被剥夺，他们必须提交人质，并处于更强的驻军的管制之下。西庇阿刚刚离开西班牙，这些事情就发生了。罗马人在西班牙进行的第一次战争就这样结束了。

VIII. 伽图残酷地镇压西班牙人的暴动。卢孙尼斯人等的暴动

39. 后来当罗马人跟波河流域的高卢人以及跟马其顿国王腓力作战[22]的时候，西班牙人又暴动了，因为他们认为当时罗马人专心注意那方面的战事而不提防他们了。罗马派遣塞姆普罗尼阿斯·图狄塔那斯和马可·赫尔维阿斯为将军去进攻他们，后来又派遣密纽喜阿斯去了。因为暴动的范围扩大了，罗马又派遣迦图带着更大的一支军队前往。他还是一个很年轻的人，[23]但是严肃而勤勉，以聪慧和辩才著名，所以罗马人因他的演说而称他为德谟斯提尼，因为他们知道德谟斯提尼是希腊最伟大的雄辩家。

40. 当伽图到达西班牙的延波利昂的时候，敌人从四面八方聚集四万人来进攻他。他利用很短的时间训练他的军队。但是当他将要作战的时候，他把他带来的船舰都派往马塞利亚。于是他告诉他的士兵们说，他们所害怕的，不是敌人的众多（因为勇敢总是能够战胜数目众多的敌人的），而是他们自己船舰的缺少；如果他们不打败敌人的话，就是他们自己的安全也很难保障。他说完了这些话之后，马上就交战，他不和别的将军一样，以希望鼓励他的士兵，而是以恐惧鼓励他的士兵。他们进行肉搏战的时候，他马上到处飞跑，以鼓励他的军队。战斗继续，直到黄昏的时候，胜负未决，双方死亡很多，他带着三个大队的后备军，登上高山，在山上可以俯视全部战场。他看到自己阵线的中央很受窘迫，就冲下去支援他们，他自己冒着危险，一个猛攻，一声呼喊，把敌人的行列冲破，他亲自动手，使战争转入胜利。他整晚追逐敌人，夺取了他们的军营，杀死了很多敌人。他回来的时候，士兵们祝贺他，拥抱他，认为他是这次胜利的创造者。这次战役之后，他让军队休息，出卖了掠夺物。

41. 现在各方面都派遣使者到他那里来，他要求更多的人质，他分送一些密封的信件给每个市镇，命令那些送信的人在同一天把信件送到，因为他计算达到最远的市镇所需要的时间，因而确定那个日期的。这些信件命令所有的市镇长官在收到这个命令的当天，把他们的城墙拆毁。如果他们迟延了这个日期，他威胁着要把他们出卖为奴隶。因为他们是在最近一次大战中被战败的，他们不知道这些命令只是下给他们的呢，还是下给所有的城市的，他们不知所措；如果这些命令只是下给他们的，他们觉得他们只是被侮辱的目标；如果这些命令也同样地下给了其他市镇的话，他们又害怕他们是唯一迟延了的。他们没有时间彼此通信，同时他们又害怕那些

带着紧急命令来监视他们的士兵们，因此他们各自决定，以照顾他们自己安全的利益。所以他们迅速地把他们的城墙摧毁了。因为他们一旦决定服从，他们就迫切地想迅速实现这项工作，以取得信任。这样，挨布罗河沿岸的市镇在一天之内，仅由于一个计策，就把他们自己的城墙铲平。因为以后更加不能抵抗罗马人，他们在比较更长久的一些时间内保持了和平。

42. 四个奥林匹亚纪之后——大约是第一百五十奥林匹亚纪——许多西班牙部落（包括居住在挨布罗河沿岸的卢孙尼斯人在内）因为土地不够，叛离罗马人的统治。执政官福尔维阿斯·夫拉卡斯进攻他们，把他们打败了。他们较大的一部分人分散在市镇中，但是那些特别需要土地而过着一种流浪生活的人集合在康普累加，这是一个新建和设防的、很迅速地发展起来的城市。他们从城中冲出，要求夫拉卡斯给予每人一件外衣、一匹马、一把剑，以为最近战死的人的赔偿，并且他必须离开西班牙，否则他将自受其后果。夫拉卡斯回答说，他会给他们带来许多外衣。紧跟着使者们的后面，驻扎到康普累加城下。他们没有实现他们的威胁就逃跑了，沿途劫掠邻近的蛮族人。这些人穿着有双重褶的厚外衣，他们仿照军服外衣的样式，用扣子把双重褶系起来。这种衣服，他们称之为萨根姆。

43. 提比略·塞姆普罗尼阿斯·革拉古继夫拉卡斯之后，掌握西班牙兵权，当时与罗马同盟的卡拉维斯城被两万克勒特 - 伊伯里亚人所围攻。有人报告说，这个地方将要陷落了，革拉古很迅速地跑去营救它。他只能够围绕在围城者的四周，甚至于没有办法可以把自己到了附近的消息传达给城内的人。骑兵长官康密尼阿斯把这个问题仔细考虑，并且把他的大胆的计划告诉革拉古之后，他穿着西班牙人的外衣萨根姆，秘密地混在敌人的劫粮队里面。这样，他作为一个西班牙人进入了他们的军营，他偷偷地溜过敌人的军营，跑进卡拉维斯城内，告诉城内的人说，革拉古将要到了。因此，他们耐心地忍受围攻，因而得救了，因为三天之后，革拉古到了，围城者撤退了。大约同时，康普累加的居民，数达两万，跑到革拉古的军营里来，戴着橄榄树枝，[24] 伪装作请愿者，当他们到了的时候，他们突然向他攻击，造成一团混乱。革拉古迅速放弃了军营，假装出逃；然后又突然转回来，向他们进攻，当时他们正在劫掠，大部分人被杀死了，他占领了康普累加，控制了邻近的居民。他使比较贫穷的阶级在村社中有一个地位，把土地分给他们，和所有的部落订立仔细规定了的条约，彼此交换誓言，以保证条款的实现。这些条约是在以后的战争中所常常渴望的。这样，革拉古在西班牙和在罗马都名盛一时，被给予一个壮观的凯旋。

IX. 克勒特 - 伊伯里亚人反抗罗马人的战争。琉卡拉斯无故侵略发克西伊人

44. 数年之后，因为下面的原因，西班牙又爆发了一次严重的战争。塞吉达是克勒特 - 伊伯里亚部落培尔利人的一个强大的城市，这个城市是包括在塞姆普罗尼阿斯·革拉古的条约中的。它说服了一些较小市镇的居民定居在它的领土的边界，于是建筑一条周围四十斯塔狄亚 [25] 的城墙环绕着它。它又强迫一个邻近的部落提蒂人参加这项工作。当元老院知道此事时，它禁止这条城墙的建筑，要求革拉古时代所规定的贡税，并且命令居民为罗马军队提供一个分遣队，这也是革拉古所订条约中规定的一项。关于城墙，他们回答说，革拉古禁止克勒特 - 伊伯里亚人建筑新城市，但是没有禁止在已有的城市中设防。关于贡税和分遣队，他们说，罗马人后来自己免除了他们的这些义务。这是确实的，但是元老院在给予他们这些特免权的时候，总是附带补充说，只有在元老院和罗马人民高兴这样做的时候，这些特免权才能继续有效。

45. 因此，元老院派遣诺比利奥为将军，率领一支将近三万人的军队去进攻他们。当塞吉达人知道他来了的时候，他们的城墙还没有建成功，所以他们带着他们的妻室儿女到阿利瓦西人那里去，恳求阿利瓦西人收容他们。阿利瓦西人收容了他们，并且选拔一个名叫卡鲁斯的塞吉达人做他们的将军，因为他们认为他是善于作战的。在他当选的第三天，他布置两万步兵和五千骑兵在密林中埋伏；当罗马人从旁边经过的时候，他们突然向罗马人进攻。战斗很久，胜负未决，但是最后他终于获得了辉煌的胜利，六千罗马公民被杀害了。在那一天，罗马人遭遇了这样大的灾祸，但是当他在胜利之后，毫无秩序地追逐敌人的时候，在那里守护行李的罗马骑兵突然向他进攻，杀死的敌人不少于那六千个被杀的罗马人，卡鲁斯本人也在内（当时他正在勇敢作战）。最后天黑了，战斗停止了。这个灾祸的发生，正在罗马人习惯上庆祝发尔康神节日的那天。 [26] 因为这个缘故，以后罗马的将军，非迫不得已，不在那一天开始作战的。

46. 当天晚上，阿利瓦西人在纽曼细阿 [27] 集合，纽曼细阿是一个很强大的城市；他们推选安波和琉科做他们的将军。三天之后，诺比利奥进军，在离纽曼细阿二十四斯塔狄亚的地方扎营。马西尼萨派遣来的三百游牧骑兵和十条战象参加了他的军队之后，他向纽曼细阿移动，进攻敌人；他把战象放在后面，使敌人不能看见。当他们进行肉搏战的时候，他的军

队分开，使战象现出来了。克勒特 - 伊伯里亚人和他们的战马过去从来没有看见过战象，他们都吓呆了，逃往城中。诺比利奥把战象一直赶到城下，很勇敢地战斗，直到最后一条战象被落下来的一块大石头打中头部，当时它的野性爆发，大声叫嚎，转而冲向它的朋友们，开始蹂躏一切阻碍它的东西，不分敌友。其他的战象因它的叫嚎而激奋，都学它一样行动，把罗马人践踏在脚下，伤害他们，把他们乱抛。当战象受到惊慌的时候，它们总是这样的。于是它们把一切的人都当作敌人；因为它们的性格变化无常，所以它们被称为共同的敌人。那时候，罗马人秩序大乱，纷纷逃跑。当纽曼细阿人看到这种情况的时候，他们从城中冲出，追赶他们，杀死了大约四千人和三头战象。他们又夺取了许多武器和军旗。克勒特 - 伊伯里亚人也丧失了大约两千人。

47. 当诺比利奥从这个灾祸中精神稍许恢复了一点的时候，他就进袭敌人聚积在阿克西尼昂市镇的一些储藏，但是毫无所得。丧失了许多士兵之后，晚间退到他的军营里去了。他从那里派遣一个骑兵军官俾西阿斯去争取一个邻近部落的同盟，并请求骑兵的支援。他们给他一些骑兵；当他带着这些骑兵回来的时候，克勒特 - 伊伯里亚人在途中布置埋伏。他们发现埋伏，同盟者逃跑了，但是俾西阿斯和敌人作战，他和他的许多士兵都被杀死了。在罗马人连续地遭到灾祸的影响之下，奥西利斯镇倒向克勒特-伊伯里亚人一边去了。罗马人是把他们的粮食和金钱储藏在奥西利斯的。于是诺比利奥在绝望之中，跑到他的冬营里去了，尽可能地隐蔽他自己。他深深苦于缺粮（因为他只有营内的那点粮食），深苦于大风雪和严寒，所以他的许多士兵们，有些在外搜集柴火时死亡，有些在军营里面因闭居和寒冷而牺牲了。

48. 次年，克劳狄·马塞拉斯继诺比利奥指挥在西班牙的军队，他带来了八千步兵和五百骑兵。敌人也在途中布置埋伏，等待他来，但是他绕道而过，他率领他的全部军队扎营在奥西利斯城下。因为他是一个精练的将军，他马上跟奥西利斯和解，赦免它过去的罪过，提取人质，处以三十他连特白银的罚款。内哥布利加人听到了他的温和政策，马上派人来请求他指示他们怎样做才能求取得和平。在答复中，他命令他们供给一百骑兵，以做辅助兵，这一点他们接受了；但是他们同时在另一个区域进攻罗马人的后卫军队，夺去了一些运输行李的牲畜。于是他们带着一百骑兵来了，说他们已经履行了协议，解释对罗马后卫军的进攻是由于那些不知道有这个协议的人所犯的错误。于是马塞拉斯把这一百骑兵用锁链系起来，把他们的马匹出卖了，掠夺了他们的土地，把掠夺物分配给士兵们，围攻他们的城市。当内哥布利加人看到攻城机械前进，土墩造起来，紧靠着他们的城墙的时候，他们派遣一个穿着狼皮而不带权杖的传令官去请求饶恕。马塞拉斯回答说，如果不是阿利瓦西人、培尔利人和提蒂人一同来请求的

话，他是不会答应的。当这些部落听到了这句话的时候，他们都渴望派遣使节来，恳求马塞拉斯对他们只略加处罚，恢复过去和革拉古所订协议上规定的条件。一些本地人反对这个申请，因为他们曾和那些土人作战。

49. 马塞拉斯派遣双方的使者到罗马去，在那里进行辩论。同时，他私自写了信给元老院，力主和平。他极想由他自己来结束战争，他认为这样做，他也可以得到光荣。那些亲罗马党人的使节一到罗马，就受到了客礼招待，但是那些反罗马党人的使节，则依照习惯上的办法，住在城外。元老院拒绝和平的建议；因为当马塞拉斯的前任将军诺比利奥要求的时候，这些人拒绝屈服于罗马人，元老院对他们很生气，所以回答说，马塞拉斯会把元老院的决定向他们宣布的。元老院马上召集一支往西班牙去的军队，现在第一次用抽签的方法召集，而不用习惯上征集的方法，因为许多人抱怨说，在征集的时候，执政官对他们的待遇不公平，而别人则被选择担任比较容易的工作，所以现在决定以抽签方法选拔。执政官李锡尼·琉卡拉斯受命为将军，科尼利阿斯·西庇阿为他的副将，科尼利阿斯·西庇阿在不久之后，就是以征服迦太基，后来又征服纽曼细阿而著名的。

50. 当琉卡拉斯正在途中的时候，马塞拉斯把新的战争告诉了克勒特 - 伊伯里亚人，依照他们的请求，他把人质交还他们。于是他派人去把克勒特 - 伊伯里亚人派往罗马去的使团团长请来，和他秘密商谈了很久。从这种情况看来，就是在当时已经有人怀疑；后来的事实更加有力地证实：他想设法说服他们，把他们的事情拿到自己手里，因为他渴望在琉卡拉斯到达之前结束战争。在这个会谈之后，五千阿利瓦西人占据了内哥布利加城；而马塞拉斯进攻纽曼细阿，驻扎在离城五斯塔狄亚 [28] 的地方，把纽曼细阿人赶进城中，当时他们的领袖利田诺踌躇，大声叫喊说，他愿意跟马塞拉斯会谈。在会谈的时候，利田诺说，培尔利人、提蒂人和阿利瓦西人都完全投降马塞拉斯。他听到这句话，很高兴，他要求并且接受了所有各部落的人质和金钱之后，他就让他们自由了。因此，在琉卡拉斯到达之前，跟培尔利人、提蒂人和阿利瓦西人的战争已经结束。

51. 琉卡拉斯渴望求得名誉，并且需要金钱，因为他的境遇窘迫；因此，他侵入另一个克勒特 - 伊伯里亚部落发克西伊人（阿利瓦西人的邻居）的领土，虽然他没有得到元老院的命令，他们也从来没有进攻过罗马人或侵犯过琉卡拉斯本人。他渡过塔加斯河，到考卡城，把他的军营驻扎在城的附近。城市的公民问他是来干什么的，战争的原因何在；他回答说，发卡西伊人虐待卡彼坦尼亚人，他是来援助卡彼坦尼亚人的。于是他们暂时回到城内，但是他们从城内突出，向他的砍伐木材的人和抢掠粮草的人进攻，许多人被杀死，其余的人被赶回军营里。也有一次对阵战斗；考卡人很像轻装的部队，在战斗中很长一段时间内处于优势，直到他们所

有的标枪都用完了的时候为止。于是他们逃跑，因为不惯于抵抗敌人的攻击，当他们在城门口彼此拥挤的时候，大约有三千人被杀死了。

52. 次日，城中的长老们，头戴冠冕，上面插着橄榄树枝，跑出来了，又请求琉卡拉斯指示，他们应当做些什么，以求建立友好的关系。他回答说，他们应该交纳人质和一百他连特白银，并且让他们的骑兵听他支配。所有这些要求都照办了，他又要求让罗马人在城内驻军。考卡人对于这一点也同意了，他带了精选的两千士兵进城，他命令这些士兵，他们进了城的时候，应当占据城墙。当城墙被占据了的时候，他引进了其余的军队，命令他们说，只听到一声信号的时候，马上把考卡人所有的成年男子都杀掉。考卡人向主管诺言和誓约的神祇祈祷，唾骂罗马人的背信弃义，他们被残酷地屠杀了，两万人中只有极少数从城门口陡墙上跳下来的人逃脱了。琉卡拉斯劫掠这个城市，给罗马人带来恶名。其余的蛮族人从田野里聚集起来，逃往不可逾越的岩石丛中，或有坚强防御工事的城市中，尽他们所能带着的都带着跑了；不能带走的，他们纵火焚烧，使琉卡拉斯无所掠夺。

53. 琉卡拉斯越过很长一块荒芜的土地之后，来到一个名叫英特卡提亚的城市，这里共有两万多步兵和两千多骑兵逃亡在这里。琉卡拉斯很愚笨地邀请他们来订立条约。他们以考卡人的被屠杀谴责他，质问他，是不是也想用和过去他所给予考卡人一样的誓约来邀请他们。他也和所有的犯罪的人一样，不愤恨他自己，而愤恨那些谴责他的人，毁了他们的田地。于是他列成围攻的阵线，环绕城市的周围，垒成几个土墩，屡次把他的军队排成战斗的行列以挑起战争。但是敌人没有应战，只用投射弹作战。有一个蛮族人，特别以他的光辉铠甲炫耀，他常骑着马跑到两军间的空地来，要求罗马人来和他单独决斗。当没有人应战的时候，他嘲笑他们，跳着凯旋的舞蹈，然后跑回去。他已经这样做了好几次之后，年龄还很轻的西庇阿 [29] 觉得很烦恼，他向前跳出去应战。他的身躯矮小，而他的对手身躯魁梧，但是幸而他获得了胜利。

54. 这个胜利鼓舞了罗马人的士气，但是第二天晚上，他们为无数的恐慌所骚扰。敌人有一队骑兵，在琉卡拉斯到达之前，出外劫掠粮草，现在回来了，因为罗马军队包围了城市，他们找不着进城的入口，因而到处跑，大声叫喊，造成骚乱，而城内的人也以大声叫喊来回答。这些骚扰的声音在罗马军营里，引起异常的惊慌。他们因为守夜，睡眠不足，因为不惯于当地所供应的食品，已经很厌倦了。他们没有酒，没有盐，没有醋，没有橄榄油，而靠小麦、大麦、没有用盐煮的大量鹿肉和兔肉来维持生活；这些食物引来痢疾，许多人因此而死亡。最后，当他们的土墩完成了，利用机械冲击敌人的城墙而把敌人的城墙冲坏了一段的时候，他们冲

进城中，但是他们很快就被打退了。当他们被迫退却的时候，由于不熟悉地形，他们跌入一个蓄水池中，很多人被淹死了。第二天晚上，蛮族人修好了他们被破坏了的城墙。因为现在双方都受了严重的损失（双方都有严重的饥荒），西庇阿向蛮族人提出诺言，如果他们愿意订立条约的话，这条约绝不至于被破坏。蛮族人相信他，因为他是以有道德著名的；于是他根据下列的条件，停止战争：英特卡提亚人给予琉卡拉斯一千件斗篷、一定数量的牛羊和五十名人质。至于琉卡拉斯所需要的金银（他是因为这个缘故而作战的，他以为全西班牙都是富有金银的），他完全没有得到。事实上，他们也没有金银，这些特殊的克勒特-伊伯里亚人并不重视这些金属。

55. 其次，他到了巴兰提亚，这是一个更以勇敢著名的城市，有许多逃亡者聚集在那里。因为这个缘故，有人劝他只从旁边经过，不要进袭它。但是他因为听说，这是一个很富裕的地方，不愿走开了，直到巴兰提亚人的骑兵不断地袭击他的劫掠粮草的人员，使他得不到给养的时候为止。因为得不到粮食，琉卡拉斯把他的军队撤退，以长椭圆形的阵形行军，但是仍然被巴兰提亚人追击到杜罗河畔。巴兰提亚人于晚间从那里回到他们的本土。琉卡拉斯进入土狄坦尼亚人的领土内过冬了。这就是对发克西伊人战争的结束，这个战争是琉卡拉斯违反罗马人民所授予他的权力而进行的，但是对于这次战争，他甚至连谴责从来也没受到。

X．吕息坦尼亚人反抗罗马人的英勇斗争。加尔巴欺骗地屠杀吕息坦尼亚人

56. 在这个时候，西班牙另一个自治的民族吕息坦尼亚人，[30] 在他们的领袖布匿卡斯指挥之下，劫掠罗马属民的田地，驱逐他们的大法官，曼尼略和卡尔浦纽斯·派索，杀害了六千罗马人，其中包括财政官特林提阿斯·发罗在内。布匿卡斯因为这个胜利而得意，他扫荡这个地区直到海边。维顿尼人参加他的军队之后，他围攻罗马的属民布拉斯多腓尼基人。据说，迦太基人汉尼拔从阿非利加带来的移民跟这些人居住在一起，因此他们被称为布拉斯多腓尼基人。在这里，布匿卡斯被一块石头打中头部致死。一个名叫西塞鲁斯的人继任他的职位。麦密阿斯从罗马带着另一支军队来了，西塞鲁斯跟麦密阿斯交战，战败逃跑，但是麦密阿斯追逐他的时候，毫无秩序，所以他再集合起军队来，杀死了大约九千罗马人，夺回了罗马人从他们手中以及从他自己的军营里所抢走的东西，并且夺取了罗马人的

东西，以及许多军器和军旗，蛮族人把这些东西嘲笑地运着走过全克勒特-伊伯里亚境内。

57. 麦密阿斯带着他剩下来的五千士兵，在营中训练，在他们恢复勇气以前，他们不敢外出到平原地带来。他们等到蛮族人带着他们所获得的战利品从旁边经过的时候，突然向他们进攻，杀死了许多蛮族人，夺回了掠夺物和军旗。在塔加斯河那一边的吕息坦尼亚人在西塞鲁斯领导之下，也愤恨罗马人，所以他们侵略罗马的属民丘尼伊人，攻陷了他们的一个大城市康尼斯多基斯，他们在赫丘利石柱附近横渡海洋，他们有些人蹂躏了阿非利加一部分土地，另一些人围攻奥西尔城。麦密阿斯率领九千步兵和五百骑兵追赶他们，杀死了大约一万五千正在劫掠的人和少数其他的人，解除了奥西尔之围。他遇到一队正在运走掳获物的人，他把他们全部都杀死了，连一个传报这个悲惨消息的人也没有留着。所有能够运走的掳获物，他都分给他的士兵们。其余的，他献给战神们，把它焚烧掉了。麦密阿斯做了这些事之后，他回到罗马，人们为他举行了凯旋式。

58. 马可·阿提略继麦密阿斯为将军，他侵略吕息坦尼亚人，杀死了他们大约七百人，攻取他们最大的城市奥克色雷西。这就使邻近的部落大为恐慌，所以他们都商议投降，和吕息坦尼亚人邻近的一些维顿尼人也在内。但是当他离开那里，进入冬营的时候，他们都马上叛变了，包围了一些罗马的属民。继阿提略为将军的塞维阿·加尔巴匆忙地跑去援救他们。他一昼夜跑了五百斯塔狄亚，[31] 当他看见了吕息坦尼亚人的时候，他马上派遣他的疲惫军队参加战斗。幸而他攻破了敌人的队伍，但是他轻率地追逐敌人，因为他的士兵们已经疲惫不堪，他的追逐是软弱无力，而且秩序混乱。当蛮族人看见罗马人分散，轮流停下来休息的时候，他们又集合起来，突然向罗马人进攻，杀死了大约七千人。加尔巴带着他身边的骑兵逃往卡谟那城。他在那里收容了逃亡者，聚集同盟军，人数达到两万之后，移往丘尼伊人的领土内，在康尼斯多基斯过冬。

59. 琉卡拉斯过去没有得到元老院的命令而向发克西伊人发动战争，现在正在土狄坦尼亚过冬。当他发现吕息坦尼亚人正在侵略他的附近地区的时候，他派出他最好的部将，杀死了大约四千吕息坦尼亚人。杀死了其他大约一千五百正在卡迪斯附近横渡海峡的吕息坦尼亚人。其余的人逃往一个小山上，他带着他的军队包围这个小山，俘虏的人数是很多的。于是他侵入吕息坦尼亚，逐步蹂躏这个地区。加尔巴则蹂躏另外一边。当他们有些使节到他那里去，想恢复他们跟他的前任将军阿提略所订而现在已被破坏了的条约的时候，加尔巴很厚意地款待他们，停止战争，甚至假装对他们表示同情的样子，因为他们为贫穷所迫而不得不劫掠、战争和破坏条约。他说："土地的贫瘠和经济的贫穷迫使他们做了这些事情。但是我一定

要给我的贫穷的朋友们以良好的土地，把你们分为三部分，安置在一个肥沃的国家里。”

60. 他们被这些诺言所欺骗，离开了他们自己的住所，一齐来到加尔巴所指定的地方。他把他们分作三部分，指着某一块平原给每一部分的人看，命令他们留在这个开敞的地区，直到他来指定他们的地方时为止。当他跑到第一部分人那里的时候，他把他们当作朋友们一样，要他们放下他们的武器。他们放下了武器之后，他用一条壕沟包围他们，于是派遣一些带剑的士兵们到里面去，在他们悲叹嚎哭、呼吁神祇的名字和他们所受保证的誓言的时候，把他们全体都杀死了。同样地，他匆匆地跑到第二部分人和第三部分人那里去，当他们还不知道第一部分人的命运的时候，又把他们杀死。他这样模仿蛮族人的方法，以诡计报复诡计，有辱于做一个罗马人。极少数的人逃跑了，维里阿修斯也是其中的一个。他不久之后，成为吕息坦尼亚人的领袖，杀死了许多罗马人，创造了伟大的勋绩。但是这些事情发生在以后一个时期，我现在暂不叙述。加尔巴比琉卡拉斯还要贪婪些，他分配了一点掠夺物给他的军队，分配了一点给他的朋友们，其余的都归他自己所得了，虽然他已经是罗马最富的人中间的一个。但是，据说，就是在平时，他也不惜利用说谎和伪誓，以求取得利益的。虽然他普遍地为人所痛恨，并且因为他的无赖而受到谴责，但是他利用他的财富，逃避了惩罚。

XI. 维里阿修斯打败罗马侵略者维提略和普劳提阿斯

61. 不久之后，那些从琉卡拉斯和加尔巴的卑鄙行为中逃脱出来的人聚集在一块，数达一万人，他们蹂躏土狄坦尼亚。盖约·维提略从罗马带来一支新军，又吸收了已在西班牙的士兵们，他共有军队一万人。维提略进攻他们的粮草征发队，杀死他们许多人，迫使其余的人进入一处地方，如果他们停留在那里的话，他们有饥饿的危险；如果他们跑出来的话，他们有落入罗马人手中的危险。他们所处的地位是这么困难的。因此，他们派遣使者，戴着橄榄树枝，到维提略那里去，请求土地以为居住之所，承认从此以后，一切事情都听从罗马人。维提略答应给予他们土地，协议正将成立了。维里阿修斯从加尔巴的奸计中逃出之后，当时也和他们在一起。他提醒他们不要忘记罗马人的背信弃义，罗马人是怎样常常违背誓言向他们进攻的，这整个军队是怎样由那些过去从加尔巴和琉卡拉斯的伪誓奸计中逃脱出来的人所组成的。他说，如果他们愿意服从他的话，他们不会找不出从这个地方逃脱出去的办法。

62. 他们被他用以鼓舞他们的新希望所感动，就推选他做他们的领袖。他把他们排成战斗的行列，好像有意战斗的样子，但是他命令他们，当他骑上他的马的时候，他们就向四面八方分散，尽可能地从各条不同的道路上逃往特里波拉，在那里等待他。他只选择一千人，命令他们跟他留在一块。这样安排好了之后，等到维里阿修斯一跨上他的马匹，他们都逃跑了。维提略不敢追逐那些向这样多不同的方向分散的人，而转向维里阿修斯，想跟他作战，因为他站在那里，很明显地是在等待一个进攻的机会。维里阿修斯因为有跑得很快的马匹，以进攻的办法扰乱罗马人，然后退却，又站着不动了，又进攻，这样消费了那一整天；其次，在同一个战场上向四周猛力冲击。等到他认为其他的人都已经安全地逃脱了的时候，他当晚迅速地从偏僻的小路上跑掉，带着他敏捷的骏马到达了特里波拉，罗马人不能用同样的速度追赶他，因为他们的盔甲笨重，他们不熟悉道路，他们的马匹也差些。这样，维里阿修斯用一个别人想不到的办法，把他的军队从一个绝望的形势中挽救出来了。邻近诸部落知道了这个功绩，因此他声名大著，还得到了各地派来的许多援兵，使他能够进行反抗罗马人的战争达八年之久。[32]

63. 在此地我想专门叙述对维里阿修斯的战争（这个战争造成罗马人很大的麻烦和困难），而把同时在西班牙发生的其他事件暂搁置。

维提略追逐他，直到特里波拉。维里阿修斯首先布置埋伏在稠密的丛林中，然后退却，到维提略正从旁边经过的时候，他回转来，那些埋伏的人跳出来，他们从两方面夹攻罗马人，把他们赶到悬崖之上，都俘虏起来。维提略本人也被俘虏；那个俘虏他的人不知道他是什么人，只看见他年老而肥胖，认为他是没有什么价值的，因而把他杀死了。那一万罗马人中，有六千人经过很大的困难，才跑到卡彼萨斯城；这个城市，我想就是从前希腊人所称为塔提萨斯城的，为国王阿贡多尼阿斯所统治，据说，这个国王曾经活到一百五十岁。那个跟随着维提略在一起的财政官让那些逃到卡彼萨斯的士兵驻扎在城墙上，他们的士气很沮丧。他向培尔利人和提蒂人请求，取得了五千同盟军之后，他派遣他们去进攻维里阿修斯，维里阿修斯把他们全部都杀光，连一个传达消息的人也没有留下来。此后那个财政官留在城中，没有动静，等待罗马派遣援兵来。

64. 维里阿修斯安全地侵略那个物产丰富的地区卡彼坦尼亚，掠夺这个地区，直到盖约·普劳提阿斯从罗马带着一万步兵和一千三百骑兵到来的时候为止。于是维里阿修斯又佯作逃跑，普劳提阿斯派遣大约四千人来追逐他，但是他转过身来向他们进攻，杀死全部人马，只有极少数的人逃掉了。于是他渡过塔加斯河，在一个长满了橄榄树的山上扎营，这个山叫做维纳斯山。普劳提阿斯在那里赶上了他，因为急于想补救他的不幸，马上

和他交战，但是战败，大受杀戮，军队毫无秩序地逃往各市镇中，在仲夏的时候跑入冬营里，不敢在任何地方露面。因此，维里阿修斯毫无阻碍地蹂躏整个地区，要求正在生长的庄稼的主人把庄稼所值的钱数交付给他，否则他破坏庄稼。

65. 罗马人获悉这些事情后，他们派遣伊密利阿斯·鲍鲁斯（他曾征服马其顿国王柏修斯[33]）的儿子非比阿·马克西马斯。伊密连那斯往西班牙去，授予他为自己征集军队的权力。因为迦太基[34]和希腊[35]只是最近才被征服，第三次马其顿战争以胜利告终；[36]为了使那些从这些地区回来的士兵们得到休息，他选拔那些从来没有参加过战争的青年，达到两个军团的数目。他又向同盟国请求军队，当他达到西班牙的奥索城时，共有一万五千步兵和大约两千骑兵。因为他不想在军队训练好之前和敌人交战，他航海通过海峡，到达卡迪斯，以便向赫丘利致祭。[37]同时，维里阿修斯进攻他的一些砍伐木材的人，杀死了许多人，其余的人大为恐慌。他的部将出来作战，也被维里阿修斯打败，被夺去了很多战利品。当马克西马斯回来了的时候，维里阿修斯屡次调出他的军队，向罗马人挑战。马克西马斯不愿以全部军队作战，继续训练他的部下，他只频繁地利用一部分军队作散兵战，以试探敌人的力量而鼓励自己军队的士气。当他派遣征粮队出去的时候，他总是布置一个军团的哨兵线环绕着那些没有武装的人，而他自己乘着马，带着他的骑兵，在这个地方的附近奔驰，正如他随着他的父亲参加马其顿战争时，看见他的父亲鲍鲁斯所做的一样。冬季结束了的时候，他的军队训练好了，他进攻维里阿修斯，他是把他打跑的第二个罗马将军（虽然维里阿修斯勇敢地作战）；他攻陷了维里阿修斯的两个城市：一个予以劫掠，另一个予以焚毁。他追逐维里阿修斯到一个叫做培科尔的地方，杀死了维里阿修斯的许多士兵，以后他就在科都巴过冬。这时候已经是他在这个战争中指挥军队的第二年了。做了这些工作之后，伊密连那斯回罗马去了，由昆塔斯·庞培·奥拉斯继任为将军。

66. 以后维里阿修斯不再和过去一样藐视敌人了，他使阿里瓦西人、提蒂人和培尔利人（这些都是善战的民族）叛离罗马人，这些民族，为了他们自己的缘故，又开始战争了，这是对罗马人一个长期而令人厌倦的战争，因为他们的一个城市的名字的缘故，这个战争叫做纽曼细阿战争，[38]我将把这次战争当作维里阿修斯战争[39]的一个继续。维里阿修斯在西班牙更远的地区跟另一个罗马将军昆提阿斯[40]作战，他被打败以后，回到维纳斯山。他从山上出来突击，杀了昆提阿斯的士兵约一千人，从他们手中夺取了一些军旗，把其余的人驱逐到他们的军营里去了。他又驱逐了伊都卡的驻军，劫掠了巴斯提泰尼人的地区。昆提阿斯由于胆怯和缺乏经

验，没有给予他们以支援，而在仲秋的时节跑进科都巴的冬营里去了，只不断地派遣盖约·马喜阿斯（一个意大利卡城的西班牙人）去进攻他。

XII．维里阿修斯打败罗马侵略者，迫使媾和。罗马人破坏和约。维里阿修斯的遇害

67. 在年底的时候，伊密连那斯的兄弟非比阿·马克西马斯·塞维连那斯从罗马带了两个新的军团和一些同盟军来代替昆提阿斯为将军，他的军队共有步兵约一万八千人和骑兵一千六百人。他写信给努米底亚国王密西普萨，要他尽快地派遣一些战象到那里去。当他匆匆地带着他的军队分队走往伊都卡的时候，维里阿修斯带着六千人的军队大声呼喊，向他进攻。蛮族士兵们披着长发（他们在战斗中惯用这个方法来威吓敌人），但是塞维连那斯并没有被吓倒。他勇敢地站在阵地上，敌人没有取得什么东西就被击退了。当他的其余军队以及从阿非利加派来的十条战象和三百骑兵到了的时候，他建立了一个大军营，进兵攻击维里阿修斯，把他打败后就追逐他。在追逐中他们的秩序混乱；维里阿修斯在逃跑中看到了这种情况，又聚集了他的军队，杀死了大约三千罗马人，把其余的赶进他们的军营里。他又进攻军营，军营里只有少数人站在营门前抵抗，大部分人，因为恐惧的缘故，躲在营帐里，他们的将军和军团将校们费了很大的力气才把他们叫回到他们的岗位上。利略的妻弟方尼阿斯在这里表现得特别勇敢。天色将黑了，这样就挽救了罗马人。但是维里阿修斯频繁地乘着晚间或白天的炎热，前来进攻，他带着他的轻装部队和快马，每次在人家意想不到的时间出现，以扰乱敌人，直到他迫使塞维连那斯回到伊都卡去。

68. 最后维里阿修斯因为缺乏粮食，同时他的军队人数大为减少了，所以他在夜里焚毁他的军营，回到吕息坦尼亚去了。塞维连那斯没有追赶他，但是向贝都里亚地区进攻，抢劫了五个站在维里阿修斯一边的市镇。以后他就进攻丘尼伊人。从那里又往吕息坦尼亚去再进攻维里阿修斯。当他正在进军的时候，两个绿林领袖，库里阿斯和阿彪利阿带着一万人进攻罗马人，罗马人秩序大乱，掳获物被抢去了。库里阿斯在战斗中被杀。以后不久，塞维连那斯不仅收回了这些掳获物，又攻下了爱斯卡底亚、基密拉和奥波尔科拉等市镇，在这些市镇里维里阿修斯都曾驻扎了军队。他劫掠了其他一些市镇，还有一些市镇他没有扰乱。他俘虏了约一万人，杀死了其中五百人，其余的都被卖为奴隶。他接受了一个名叫康诺巴的绿林领袖的投降后，他只赦免了康诺巴一个人，而把他所有的部下的手都砍掉。

69. 当他追逐维里阿修斯的时候，他围攻挨里山那，这是维里阿修斯的一个市镇。维里阿修斯于晚间进入这个市镇，在黎明的时候，他进攻那些在那里挖掘壕沟的人，迫使他们丢掉铲子逃跑。他同样地打败了塞维连那斯排成战斗行列的其余军队，追逐他们，把他们赶向一些悬崖上，他们在那里没有逃跑的机会了。在胜利的时候，维里阿修斯不骄傲自大，而认为这是一个很有利的机会，可以用一个明显的宽宏大量的行动来结束战争；他跟他们订立协议，这个协议后来由罗马人民批准。维里阿修斯被宣布为罗马国家的朋友，并且下令，所有他的部下得保留他们当时所占有的土地。这样，这个罗马人极端厌恶的维里阿修斯战争似乎因为这个宽宏大量的行为而结束了。

70. 但是这个和约连一个短时期也没有继续下去，因为订立这个和约的塞维连那斯的兄弟西彼俄继塞维连那斯为将军，他不满意于这个和约，他写信回国，说这个和约最有辱于罗马人民的尊严。元老院起初授权给他，依照他自己的意思斟酌情形，秘密地骚扰维里阿修斯；后来他又挑拨，不断地写信回国，于是元老院决定取消这个和约，又公开向维里阿修斯宣战了。当战争明确地宣布了的时候，西彼俄攻陷阿萨镇，维里阿修斯放弃这个城市逃跑，沿途破坏一切；西彼俄在卡彼坦尼亚追上了他，当时罗马的军队比他的军队强大得多。维里阿修斯认为跟罗马人交战是不聪明的，因为他自己的军队少，所以他命令他的大部分军队由一条隐蔽的峡道退却，而把其余的军队在一个小山上列成阵势，好像有意作战的样子。当他料到他先前派出的军队已经达到安全地带的时候，他突然冲去追赶他们，他这样地藐视敌人，这样迅速使那些追赶他的人不知道他奔往何处去了。西彼俄转而进攻维顿尼人和卡雷西人，把他们的田地破坏了。

71. 许多流动袭击的队伍模仿维里阿修斯的榜样，侵入吕息坦尼亚，劫掠那个地区。受命来进攻他们的绥克斯都·朱尼阿斯·布鲁图认为没有追踪他们的希望，因为那个地区面积广阔，被许多可以航行的河流——塔加斯河、利提河、都流斯河和比提斯河——所围绕；当这些队伍像海盗一样从一个地方跑到另一个地方的时候，他认为极难赶上他们；但是不去追赶，又感觉丢脸；从另一方面看来，纵然他打败了他们，这也不是一件很光荣的事。因此他转而进攻他们的城市，他认为这样他可以向他们进行报复，也可以替他的军队取得大量的战利品；同时他认为当这些盗贼的家乡受到威胁的时候，他们也会分散，各自回到自己的家乡去。他抱着这个计划，开始毁灭一切阻碍他前进的东西，当地的妇女们参加战斗，抵抗侵略者，和男子们一块战死，战死时连一声啼哭也没有。但是有些居民带着他们所能带走的东西，逃往山中；当这些人请求赦罪的时候，布鲁图宽恕了他们，而瓜分了他们的财产。

72. 于是他渡过都流斯河，把战争推进得又远又广；对于那些投降的，他要求许多人质，直到他达到利提河，他是第一个想渡过这条河的罗马人。过了这条河之后，他又前进到尼密斯河，他在这里进攻布拉卡里人，因为他们抢劫了他的粮草队。布拉卡里人是一个很善于作战的民族，他们的妇女们也和男子们一样，带着武器；他们抱着坚强意志奋战至死，没有一个男子逃跑或哭出一声的。那些被俘虏的妇女们，有些自杀，有些也亲手杀死她们的儿女，她们宁死而不愿被俘虏。有些市镇暂时投降，不久又叛变，他把这些市镇又征服了。

73. 其中有一个市镇时降时叛，给他带来很大的麻烦。这个市镇就是塔拉布利加。当布鲁图进兵攻击它的时候，它的居民跟往常一样，请求饶恕，愿意无条件投降。他首先要求他们交出所有的叛徒、战俘和武器，再加上人质，然后命令他们带着他们的妻室儿女退出这个市镇。当他们连这个命令也服从了的时候，他用军队包围他们，向他们发表演说，告诉他们说，他们怎样常常叛变，重新发动战争来反对他。他使他们深怀恐惧，相信他会以可怕的处罚加在他们身上之后，对他们大加谴责，就让事情完结了。他剥夺他们的战马、粮食、公款和其他公共资源之后，和他们的预料相反，他又让他们回到他们的市镇里来居住。做了这些事情之后，布鲁图回罗马去了。我把这些事情跟维里阿修斯的历史连在一起，因为这些事情是在同一个时候由其他流动袭击的队伍模仿维里阿修斯的行动而做出来的。

74. 维里阿修斯派遣他最信任的朋友奥达克斯、狄塔尔科和密纽鲁斯到西彼俄那里去商谈和约。[41] 西彼俄用大量的礼物和诺言贿赂他们刺杀维里阿修斯。他们是这样做了。维里阿修斯因为过度地劳累，睡眠很少。在大部分的时间里，他都是穿着甲胄休息，他如果惊醒了，可以马上准备好，以应付任何事变。因为这个缘故，他允许他的朋友们晚上去看他。那些参加奥达克斯的阴谋的人利用这个习惯，等着机会，借口有事相商，进入他的营帐，当时他正睡着了，他们刺穿他的喉咙，把他杀死了，因为只有他的喉部是没有被甲胄保护着的。这一打击是这样地准确，所以没有人发觉他们所做的事。凶手们逃往西彼俄那里去，要求其余的酬金。他允许他们安稳地享受他们所已经获得了的；至于他们的要求，他要他们向罗马去讨。天亮的时候，维里阿修斯的侍从们和军队里其余的人以为他还在那里休息，对他这样长时间的休息表示诧异，直到最后才有人发现他穿着甲胄，死在床上。全军营里的人马上哀嚎哭泣，他们都为他的死亡而悲伤，为自己的安全而恐惧，认为他们是多么危险，他们丧失了怎样的一位将军。最使他们痛苦的是他们不能找出这些罪犯来。

75. 他们把维里阿修斯的尸体穿上华丽的衣裳，在一个崇高的火葬堆上焚烧了，用许多祭品向他致祭。步兵和骑兵穿着甲胄，一队一队地环绕着他奔跑，依照蛮族的方式高唱赞美他的诗歌，他们都围着火葬堆坐着，直到火完全熄灭时为止。当葬礼结束的时候，他们在他的坟墓前面举行角斗表演。维里阿修斯死后，后世这样热烈地想念其为人——作为一个蛮族人，他有一个将军的最高尚的品格：在面临危险的时候，他总是跑在最前面；在分配战利品的时候，他是最公正的。他从来不同意自己拿取最好的份儿，虽然他的部下总是这样请求；就是他所取得的那一份，他也是跟那些最勇敢的人分享的。因此，在这次八年的战争中，虽然他的军队是由各种部落组成的，但是从来没有过叛变，士兵们总是服从和准备应付任何危险的（这是一件最困难的事，是任何司令官所绝难做到的）。他死了之后，他们推选一个将军，名叫坦塔拉斯，远征萨干坦，这个城市曾为汉尼拔所摧毁，后来重建，因为他的本国的名称，而命名为新迦太基。[42] 当他们在那里被击退后，正在横渡比提斯河的时候，西彼俄紧紧地追迫他们，因此，坦塔拉斯精疲力竭，带着他的军队投降西彼俄，以对待他们如附属民族为条件。西彼俄接收了他们所有武器，给予他们以足够的土地，使他们不至于为贫穷所迫而为盗贼。维里阿修斯战争就是这样结束的。

XIII.纽曼细阿人先后迫使罗马将军庞培和马西那斯两次订立屈辱和约，元老院撕毁和约。伊密利阿斯围攻巴吉提亚，遭到可耻的失败

76. 我们的历史又回到对阿利瓦西人和纽曼细阿人的战事了，他们是受维里阿修斯煽动而起来暴动的。罗马派遣西西利阿斯·梅特拉斯率一支更大的军队去进攻他们。当阿利瓦西人正在收割他们的庄稼的时候，梅特拉斯以惊人的速度突然向他们进攻，把他们征服了。还有两个市镇，特曼提亚和纽曼细阿，需要他操心。纽曼细阿难于进攻，因为有两条河跟一些山谷和密林环绕着它。那里只有一条道路通达宽敞的地区，而那条路是用壕沟和栅栏封锁了的。那里的人，无论步兵或骑兵，都是第一流的战士，虽然数目不过八千人。他们的人数虽然这样少，但是由于勇敢，给罗马人带来了很大麻烦。在冬季末了的时候，梅特拉斯把他的军权交给他的继任者昆塔斯·庞培·奥拉斯，他的军队共有三万步兵和两千骑兵，都是训练得很好的。当驻扎在纽曼细阿城外的时候，正碰着庞培有事将往别处去。有一队骑兵正在排队送他，纽曼细阿人突然由城内出来袭击，消灭了这队骑兵，因此，他回转来，把他的军队在平原上排成阵势。纽曼细阿人下来和他会

战，但是慢慢地后退，好像想逃跑的样子，直到他们引诱庞培达到壕沟和栅栏的地方时为止。

77. 当他看见他的军队跟人数少得多的敌人做散兵战时，天天都吃败仗，所以他移军进攻特曼提亚，因为这是一个比较容易的工作。他在这里跟敌人交战，也丧失了七百人；他有一个军团将校，正运着粮草到他的军营里来，也被特曼提亚人打得逃跑了。在同一天的第三次交战的时候，他们把罗马人赶到一个岩石重叠的地方，在那里许多罗马步兵和骑兵，连同他们的马匹，被迫从一个悬崖上摔下。其余的人惊慌失措，全副武装地过了那一晚。在黎明的时候，敌人出来了，一个正规战斗开始，继续了一整天，不分胜负。天黑时，战斗停止了。庞培又从那里进兵去进攻一个名叫马利亚的小镇，这个小镇是有纽曼细阿人驻守的。居民叛变，杀死了驻军，市镇投降庞培。他要求他们交出他们的武器和人质，以后他又移军向西底坦尼亚，一个名叫坦吉那斯的绿林领袖正在抢劫那个地方。庞培打败了他，俘虏他的许多部下。这些强盗很勇敢，他们中间没有一个俘虏愿意忍受奴役。有些自杀了，有些杀死了那些俘虏他们的人，有些把运送他们往别处去的船舶凿沉了。

78. 庞培又回转来围攻纽曼细阿，想努力改变那条流入平原的河流的河道，使城中陷于饥饿。但是当他正在做这项工作的时候，居民袭扰了他。他们没有任何号角的信号，就成群地从城中冲出，向那些正在河上工作的人进攻，并且把标枪向那些从军营里出来援助改河道的人射击，最后把罗马人封锁在他们自己的要塞里。他们也进攻一些征粮队，杀死了他们许多人，其中包括军团将校俄彼阿斯。他们又在另一个区域袭击那一队挖掘壕沟的罗马人，杀死了大约四百人，包括他们的队长在内。此事发生之后，某些元老从罗马来了，他们带来了一支新征集的军队，还是新兵，没有受过训练的，以代替那些服兵役已满六年的士兵们。庞培因为屡次战败而感到惭愧，同时想要洗掉他的耻辱，所以在冬季里，还跟新兵在一起留在军营里。士兵们因为备受严寒之苦，毫无遮蔽之所，又不习惯于当地的水和气候，多患痢疾，有些人死亡了。有一支军队已经出去劫粮了，纽曼细阿人在离军营很近的地方布置埋伏，他们用一阵一阵的投射武器来激怒罗马人，罗马人忍耐不住了，突然向他们进攻。于是那些埋伏的人跳出来，许多军官和士兵丧了命。最后，纽曼细阿人又向那个正在归途上的劫粮队进攻，也杀死了许多人。

79. 庞培遭遇着这样多不幸之后，他带着元老们离开那里，到别的市镇里去度过残冬，盼望早春时节有人来接他的职位。因为他恐怕受到谴责，他秘密地向纽曼细阿人提出条件，想使战争结束。在纽曼细阿人方面，因为他们许多最勇敢的人阵亡，庄稼损失，食粮缺乏，战争拖延的日子已经

超过了他们所预期的，他们已经精疲力竭，所以他们也派遣使者到庞培那里。他当着众人劝他们无条件投降，他说，他不知道有别的条件可以无愧于罗马人，但是私底下却向他们许诺他可能会做的事。当他们同意了，并且无条件投降了的时候，他要求并接收了他们的人质以及战俘和逃兵。他又要求三十他连特白银，他们付给了一部分，其余的，他同意等到以后再付。当他们付给最后一批款项的时候，他的继任者马可·波彼略·利那已经到了。庞培不害怕这个战争了，因为他的继任者已经在那里了；他明白他订了一个可耻的和约，罗马没有授权给他订的，因此他开始否认他跟纽曼细阿人曾经有一个谅解。纽曼细阿人用一些当时交涉在场的证人——元老们、他自己骑兵队长们和军团将校们——证明当时是有这样一个谅解的。波彼略把他们送到罗马去跟庞培辩论。这个案件提交元老院，纽曼细阿人和庞培在那里进行辩论。元老院判决继续战争。因此，波彼略进攻纽曼细阿人的邻居卢孙尼斯人，但是没有得到结果；（因为他的继任者霍斯提略·曼西那斯到了，）他就回罗马去了。

80. 曼西那斯跟纽曼细阿人经常发生遭遇战，他战败了，最后他受到很大的损失，逃到他的军营里去了。他听到一个谣言，说坎塔布里人和发克西伊人来支援纽曼细阿人了，他大为恐慌，他熄灭了他的营火，整晚在黑暗中度过，逃往过去诺比利奥曾经在那里扎过军营的一个荒凉地方。黎明的时候，他被围困在这个地方，既无准备，又无要塞，被纽曼细阿人所包围，他们威胁着：如果不订立和约的话，就杀死全部军队。因此，他同意罗马人跟纽曼细阿人在平等的条件下，订立和约。他宣誓愿意受这个协议的约束。但是罗马人知道这些事情之后，对于这个最不名誉的和约大为愤怒，他们派遣另一个执政官伊密利阿斯·雷必达到西班牙去，召曼西那斯回国受审。纽曼细阿人的使节跟着他往罗马去。但是伊密利阿斯，当他也要等待罗马的判决的时候，无事可做，感到腻烦（因为有些人之指挥军队，不是为了罗马的利益，而是为了个人的光荣或利益、或者一个凯旋的荣耀），所以他捏造事实谴责发克西伊人，说他们在战争的时候，以粮秣供给纽曼细阿人，因此他掠劫他们的土地，围攻他们的主要城市巴兰提亚，这个城市并没有破坏和约；他又劝他的亲戚布鲁图（我在前面已经说过，他是被派往远西班牙去了的）来跟他一起做这项事情。

81. 他们在这里被罗马派来的使者秦那和西西利阿斯所赶上了，他们说，元老院很不明白，他们在西班牙已经遭遇了这样多次的惨败之后，为什么伊密利阿斯还要寻找新的战争，他们给他一个警告他不要向发克西伊人进攻的命令。但是实际上他已经开始战争了，他认为元老院不知道战争实际上已经开始，布鲁图正在跟他合作，而发克西伊人已经以粮秣、金钱和人力支援纽曼细阿人。并且他认为放弃战争是很危险的，如果西班牙人藐视罗马人为懦夫的话，这就会使整个西班牙脱离罗马。因此他把秦那一

批使者遣送回国，他们没有完成他们的使命，他把上面所说的话写信给元老院。此后他开始建造攻城机械，在一个设防的地方聚集军需。当他正在忙于这些事的时候，他以前派出征发军粮的夫拉卡斯，发现他自己中了敌人的埋伏，他很机灵地在他的士兵们中间散布谣言，说伊密利阿斯已经攻陷了巴兰提亚。他的士兵们大声欢呼胜利。蛮族人听到了，信以为真，因此撤退了。这样，夫拉卡斯把他的护送队从危险中挽救出来了。

82. 巴兰提亚的围攻时间延长了很久，罗马人的粮食缺乏，他们开始受到饥饿的痛苦。他们所有的牲畜死亡了，许多士兵也因缺乏粮食而死亡。两位将军，伊密利阿斯和布鲁图在一个长期间内没有丧失勇气，但是最后不得不屈服了。他们突然在一个晚上下令，大约在最后一更的时候 [43] 退却。军团将校们和百人队长们到处跑，催促这个行动，使他们在天亮以前能够全部离开那里，他们撤退时这样混乱，以致把所有的一切都丢掉了，甚至把伤病员也丢掉了，这些伤病者抱着他们，恳求他们不要遗弃他们。他们的退却毫无秩序，很像逃亡，而巴兰提亚人从黎明到黄昏，紧紧地追击他们的侧面和后卫，予他们以很大的损害。天黑的时候，罗马人由于饥饿和精疲力竭，随地成群地倒在地上，巴兰提亚人由于受神灵调解感动，回到他们自己本土去了。这就是伊密利阿斯所遭遇的。

83. 当罗马人民知道这些事情的时候，他们免除了伊密利阿斯的将军和执政官职位，当他以一个普通公民的资格回到罗马的时候，他又被处以罚款。曼西那斯和纽曼细阿人的辩论还在元老院进行。纽曼细阿人拿出他们跟曼西那斯所订的条约来，而他把订立这个条约的责任推到前任将军庞培身上，他说，庞培把一支懒惰而给养不良的军队交给他，因为这样一支军队，庞培本人也常吃败仗，因此他和纽曼细阿人也订了一个类似的和约。结果，这次战争是在不祥的预兆之下进行的，因为罗马人民是违反这些协议而下令作战的。元老们对于这两个人都是同样地愤恨，但是庞培免除了处罚，因为他的罪行在很久以前已经受到审判。但是元老们决定，把曼西那斯交给纽曼细阿人，因为元老院没有授权给他，而他擅自和纽曼细阿人订立这个丢脸的和约。在这件事情上，他们是仿照他们祖先的例子，因为他们的祖先也曾经把没有得到元老院的命令而擅自和萨谟尼安人订立一个类似的和约的二十个将军交给萨谟尼安人。福里阿斯把曼西那斯带到西班牙，把他裸体交给纽曼细阿人，但是纽曼细阿人不肯接收他。元老院选卡尔浦纽斯·派索为进攻纽曼细阿人的将军，但是他连军队也没有开到纽曼细阿去。他只侵略巴兰提亚的领土，取得少量的掠夺物之后，他就在卡彼坦尼亚的冬营里，度过了他任期内其余的时间。

XIV.小西庇阿受命进攻纽曼细阿。他恢复罗马军队的纪律

84. 对纽曼细阿的战争出乎意外地拖延和困难，使罗马人民感到厌恶，所以他们再一次推选征服迦太基的科尼利阿斯·西庇阿为执政官，因为他们相信只有他可以征服纽曼细阿人。正像当年这位西庇阿被任命为进攻迦太基的将军时他还没有达到做执政官的法定年限，元老院通过法令，允许人民保民官取消关于年限的法律，次年再立这条法律一样。[44] 所以，西庇阿第二次当选为执政官，匆匆地到纽曼细阿去了。他没有从现役兵员册中提取任何军队，因为当时有许多战争正在进行，[45] 同时，因为在西班牙已有足够的军队；但是征得元老院的同意，他带着各城市和各国王因为私人友谊的关系所派遣来的一定数目的志愿军。这些人之外，再加上他的被保护人和朋友们五百人，他把这些人编在一队中，称为朋友队。所有这些人共约四千人，他交与他的外甥布提奥率领，待命出征；而他本人带着一个小卫队，先往西班牙的军队里去了，因为他听说那里的军队里充满着游手好闲，倾轧不合，奢侈腐化；他很清楚地知道，除非他能使他自己的军队有严格的纪律，他是绝对不能战胜敌人的。

85. 当他到达那里的时候，他把所有的商贩和妓女，预言者和占卜者都赶走，因为战败，士气消沉，士兵们不断地去咨询这些预言者和占卜者。他禁止以后带进任何不必要的东西，就是那些为占卜之用的牺牲动物也不许带进来。他又命令，除他本人所允许保留者外，一切车辆和车辆中多余的货物都应卖掉，所有的驮运牲畜也都卖掉。至于伙食用具，每人只许有一个烤肉铁叉，一把铜壶和一个杯子。他们的食物只限于简单煮熟的和烤熟的肉类。他们不许用床，西庇阿自己首先睡在草上。在行军的时候，不许他们乘驴，他说，“一个连路也不能走的人，在战争中你们能够希望他做什么呢？”他们一定要自己洗澡、涂油，不要别人帮助，西庇阿讥讽地说，只有没有手的驴子才要别人替它们洗刷。这样，在很短的时间内，他恢复了他们的良好秩序。他使人不易接近他，他不轻易给人以恩惠，特别是那些破例的恩惠，这样，他使他们习惯于尊重他和畏惧他。他常常说，那些严肃认真遵守法律的将军们对他们的部下是有益的，而那些随随便便、慷慨施予的将军们只是对于敌人有利的。他说，后者的士兵们是快快活活，但是跋扈不驯；而前者的士兵们，虽然垂头丧气，但是服从而敏捷，可以应付任何紧急事变。

86. 虽然做到了上面的一切，但是在他用许多艰苦的工作，训练好他的士兵们以前，他不冒险去和敌人交战。他走遍邻近所有的平原，每天一个

一个地建立设防的新营，然后又把这些新营毁掉；挖掘深的壕沟，然后又把壕沟填起来；建立高墙，又把高墙拆毁，从早到晚，他亲自监督工作。为了防止士兵们掉队起见，他总是以长方形的阵势行军，没有人可以更换他原来被指定的位置。他在行军队伍的周围跑动，常常跑去看看后卫军队，要一些骑兵下马，把他们的坐骑让给病者；当驴子载负过重的时候，他使步兵分担一部分载重。当他安顿军营的时候，他要那些当天已经做了先头部队的士兵，于行军之后分散在营地的周围，要一队骑兵在乡间巡逻，而其余的人做他们被指定的工作，有些挖掘壕沟，有些建筑壁垒，有些搭营帐。他又确定并且记载这些工作一定要完成的时间。

87. 当他认为他的军队已经行动敏捷、对他服从、对劳动有了耐心的时候，他把他的军营移近纽曼细阿。他不跟有些人所做的一样，把前卫驻扎在设防的岗位上，事实上他也不把他的军队分开，他担心在开始的时候就打败仗，引起敌人的轻视，因为敌人已经轻视罗马人了。他也不向敌人进攻，因为他还在研究这次战争的性质，等着在战争中可能有机会，努力想发现纽曼细阿人的计划。同时，他从他的军营后面所有的田野中劫掠粮食，把那些还没有成熟的谷物割下来。当那些田野被收割了，必须前进的时候，许多人劝他走捷径，因为那条捷径是经过纽曼细阿而达到平原的。他说，“但是我所担心的是回来，那时候，敌人毫无阻碍，可以从他们的市镇里出来，也可以退到他们的市镇里去，而我们的部队在劫粮之后回来的时候，满载谷物而精神疲劳，带着驮兽、车辆和重担。因为这个缘故，战斗会是激烈而双方力量是不对等的。如果我们被打败了的话，危险是严重的；如果胜利了的话，我们所得到的光荣和利益也不会很大。为着小利益而冒危险是愚笨的。没有必要而作战的将军是鲁莽的；好的将军只在必要的时候才冒险。”他还用比喻补充说，医生们在首先试用药剂之前，是不会给病人割治或炙烧的。他这样说了之后，命令他的军官们走那条较远的道路。他亲自参加这次军营外的远征，后来进入发克西伊人的领土，他们是以粮食供给纽曼细阿人的，因此他砍掉一切东西，凡可以作为食物的东西，他都带走；其余的，他都堆积起来，烧毁掉。

88. 巴兰提亚人在他们的领土内某一个叫做康普兰尼昂的平原上，在一个小山的悬崖下面埋伏一支大军，而其他的军队则公开地扰乱罗马人的劫粮队。西庇阿命令一个军团将校卢提略·鲁福斯[46]（他后来写了一部历史，叙述这些经过）率领四队骑兵，把敌人赶退。当敌人退却的时候，鲁福斯追赶太急了，他和逃亡者一齐跳上了那个小山。当他发现埋伏的时候，他命令他的部队不要再前进或向敌人进攻，而只要采取防御势站着，用他们的矛对着敌人，以防止敌人的进攻。西庇阿看见鲁福斯违反他的命令，跑上那个小山，他大吃一惊，急忙地跟着来了。当他发现埋伏的时

候，他把他的骑兵分作两队，命令他们从两边交替地向敌人进攻，都一齐投射他们的标枪，于是退却，每次不是退到他们原来从那里前进的地方，而是退到比原来的地方更后面一点的地方。这样，这些骑兵安全地退到平原上。当他正在调换地方，又在后退的时候，他一定要渡过一条流水污浊、难于渡过的河，敌人已经埋伏军队在这里等待他。他知道这件事之后，他转而从另一条比较远，但是比较不会碰到埋伏的道路走。他在这里于晚间行军，因为天气炎热和人马口渴，而他所挖掘的泉井大部分只产咸水。历经艰险，他才救出他的部下，但是有些马匹和驮兽因渴致死。

89. 当他通过考卡人的领土的时候，他宣布他们可以安全地回到他们的家乡，因为他们和罗马人所订的和约是琉卡拉斯破坏的。他从那里又回到纽曼细阿人的领土内，进入他的冬营。在这里，马西尼萨的孙子朱古达从阿非利加带来十二条战象、一队弓箭手和投射手（在战争中，他们常常跟战象在一起），来跟他联合在一起。当西庇阿经常在抢劫邻近乡村的时候，敌人在一个几乎四面都是一个多草的水池所环绕着的小村子旁边布置埋伏，等待着他。剩下来的一边是一个山谷，伏兵隐藏在这个山谷中。西庇阿的士兵们是分散的，所以一部分士兵进入这个村庄里去抢劫，把军旗放在外面；而另一部分人，人数不多，骑着马在附近巡逻。伏兵进攻后面一部分人，后面一部分人努力想把敌人打退。西庇阿正站在军旗附近的村庄前面，利用军号，把那些已经跑进村庄里的人叫回来，他还聚集不到一千人，就去援助那些已经陷于困境的骑兵。当那些跑进村庄里面的人大部分跑出来的时候，他把敌人打退了。但是他没有追逐逃跑的敌人，而回到军营里去了。双方死亡的人数不多。

XV. 西庇阿攻陷纽曼细阿，纽曼细阿人宁死不屈

90. 不久之后，他建立两个军营，离纽曼细阿很近，命令他的兄弟马克西马斯指挥一个，他自己指挥一个。很多纽曼细阿人跑出来挑战，但是他不理会他们，因为他认为跟那些完全感到绝望的人交战是不聪明的，而宁愿把他们封锁起来，以饥饿迫使他们屈服。他在城市的周围营建七个要塞，他〈开始〉围攻，他写信给每个〈同盟部落〉，把他所希望他们派来的军队种类告诉他们。当他们所派遣的军队到了的时候，他把他们分作几部分，把他自己的军队也再分为几部分。对每部分人，他派定一个指挥官，命令他们建筑一条壕沟和栅栏，把城市包围起来。纽曼细阿城本身周围二十四斯塔狄亚，[47] 而包围的工事有两倍多这样大。所有这些空间都分配给各部分军队，命令他们：如果有敌人在任何地方阻挠他们的话，白

天里，他们在一个长矛上升起一面红旗，晚间他们燃起烽火，作为通知他的信号，这样，他和马克西马斯可以急忙跑去支援那些需要援助的人。当这项工作完成，他能够有效地击退敌人的进攻的时候，他在前条壕沟不远的地方又挖掘一条壕沟，建造栅栏，作为防御，建筑一道八希腊尺[48]宽、十希腊尺高（不包括低墙在内）的城墙。沿着整个城墙上面，每隔一百希腊尺远的地方建筑一个城塔。因为不可能在附近的沼泽地方周围建筑城墙，他就造一道堤，代替城墙，环绕着它，其高度和厚度与城墙相同。

91. 这样，我认为西庇阿是第一个筑一道城墙来包围一个并不躲避在空旷的战场上作战的城市的将军。沿着城堡流着的条都流斯河，[49]对于纽曼细阿人是很有用的，他们从河上运输粮食，把他们的士兵们送来送去，有些从水下潜行，有些在小舟中隐藏他们自己；当有大风的时候，他们乘着帆船，乘风破浪；或用桨划行，顺流而下。因为河水宽而且急，他不能在河上架桥，西庇阿在河的两岸上各造一个堡塔，以代替桥。他用绳索把一些很大的木材系在堡塔上，使它们浮在水上，横过那条河。木材上钉满小刀和矛头，河水冲荡着，使木材经常摆动，这样，敌人无论是游泳，水下潜行或乘船航行，都不能偷渡。这就达到了西庇阿所特别希望的目的了，就是没有人能跟纽曼细阿人来往，没有人能够跑进去，他们也不知道外面所发生的事情。这样，他们就会缺少粮食和各种器具了。

92. 一切都准备好了，投石弩炮、投枪弩炮以及其他机械都安置在城塔上，石头、标枪等等都聚积在短墙上，弓箭手和投石手都站在要塞的岗位上，于是他安置一些传信者沿着整个城墙间隔地站着，通过一个人一个人地日夜传递消息，让他知道正在发生的事。他下令给每个城塔，在任何紧急变故的时候，那个首先被攻击的城塔应当升起信号，别的城塔看见信号后，也升起信号，于是信号很快地把这个骚动通知了他，他以后由传信者口中可以知道详细情况。现在他的军队和本地的军队在一起，共约六万人。他这样安排着：一半守着城墙，于必要时，可以到任何需要他们的地方去；两万人在必要时可以在城墙上作战，其余的一万人作为后备军。这些士兵也有几处指定的地方，非得到命令，不得更动。敌人来进攻的信号发出的时候，每个人就要跑到他被指定的地方去。西庇阿把一切事情都这样仔细安排了。

93. 纽曼细阿人在各处向那些守卫城墙的人进攻几次。守卫者的状态是迅速而可怕的：信号到处都升起来了，传信者跑来跑去，守卫城墙的人成群地跳到他们的岗位上，军号在每个城塔上吹起来了，所以整个五十斯塔狄亚[50]的围墙对所有的观望者立即呈现一个可怕的景象。为了监督，西

庇阿每天每晚都走过这个围墙。他深信敌人这样被包围了，他们不能从外面得到食物、武器或援兵，他们是不能支持得很久的。

94. 但是所有的纽曼细阿人中间最勇敢的人勒多真尼（别号卡拉尼阿斯）劝使他的五个朋友带着同样数目的仆人和马匹，拿着一个折起的扶梯桥，在一个黑夜里，偷渡两军间的空地。他和他的朋友们到达城墙边的时候，一个纵步跳上去，杀死两边的守卫者，把他们的仆人遣回，把他们的马匹拖上桥，骑着马，跑到阿利瓦西人的市镇里去了。他们戴着橄榄树枝，恳求阿利瓦西人因同族的关系来援助纽曼细阿人。但是有些阿利瓦西人因为害怕罗马人，连听也不愿意听他们的话，马上就把他们送走了。离纽曼细阿三百斯塔狄亚 [51] 有一个富裕的城市，名叫卢提亚，它的青年对纽曼细阿人深表同情，劝他们的城市派遣援兵。较老的公民把这个事实秘密地告诉了西庇阿。他大约在第八时 [52] 得到这个消息，马上带着尽量多的轻装部队向那里进军。大约在黎明的时候，他把那个城市包围起来，要求把这些青年的领袖们交给他。当这个地市的公民们回答说，那些青年的领袖们已经逃跑了的时候，他派遣一个传令官去告诉他们，如果不把这些人交出来的话，他会洗劫这个城市。公民们受到威胁而胆怯了，就把他们交出，数约四百人。西庇阿砍掉他们的手，把他的军队撤退，骑着马走了，于第二天黎明的时候，他回到了他的军营里。

95. 纽曼细阿人因为受饥饿的压迫，派遣五个人到西庇阿那里去探问，如果他们投降的话，他是不是会以宽大的态度对待他们。为首者阿瓦鲁斯谈了许多关于纽曼细阿人的政策和勇敢的话，还补充说，就是现在他们也没有犯什么错误，但是为了他们的妻儿子女，为了他们祖国的自由，他们陷入了目前的悲惨状况。他说："西庇阿啊，因此，最重要的，是宽恕一个勇敢而刚毅的种族，给我们以比较人道的条件，我们所能够忍受的条件，使我们两害相权取其轻，因为我们终于业已经历了幸运的转变，这样才无辱于你，因为你是一个以道德高尚著名的人啊。你是不是肯给我们以公平的条件而接受我们城市的投降呢，还是要让它在最后的战斗中毁灭呢？现在这是在于你而不是在于我们了。"阿瓦鲁斯这样说了之后，西庇阿（因为他从战俘口中知道城内的情况）只简单地说，他们应当交出他们的武器，把他们自己和他们的城市交给他。纽曼细阿人过去脾气凶悍，因为他们的生活绝对自由，很不惯于服从别人的命令；现在因为历尽艰苦，更加空前地暴烈而发狂了。当他们知道西庇阿的答复的时候，他们就杀死阿瓦鲁斯和跟他同去的那五个使者，因为他们传达了这个凶恶的消息，同时认为他们自己可能跟西庇阿订立了私约。

96. 此后不久，他们所有可以吃得的东西都吃光了，既无谷物，也无牲畜，更无青草，他们开始吃煮烂的皮革，正如有些人在战时常被迫而吃的那样。当皮革也没有了的时候，他们煮人的尸体吃，起初吃那些病死的人的尸体，把它切成小块烹煮。后来因为病人的肉使人作呕，于是强者打死弱者。各种各样的悲惨事情都全有了。由于他们的食物，他们的心绪变为狂暴；由于饥馑、瘟疫、长发，不加修饰，他们的身体变得像野兽一样。在这种情况之下，他们投降了。他命令他们当天把他们的武器放在他所指定的地方，第二天集合在另一个地方。但是他们拖延了那一天，说他们有许多人还坚持自由，想要自杀。因此，他们请求给一天时间，安排他们的自尽。

97. 这个小小的蛮族市镇中的人对于自由和勇敢的爱好就是这样的。在战争开始之前，他们仅有战士八千人，他们给罗马人以多少次多么可怕的挫折啊！罗马人是不会跟任何其他民族订立平等和约的，而他们根据平等的条件跟罗马人订立了什么样的条约啊！最后去进攻他们的将军带着一支六万人的军队包围他们，他们多少次向他要求在空旷的战场上作战啊！[53] 但是他表示自己在战争中比他们更有经验些，因此，当他可以用那个不能战胜的敌人——饥饿——来征服他们的时候，他拒绝跟野兽们交战。只有用这个方法，纽曼细阿才可能被攻下来；只是用了这个方法，纽曼细阿才被攻下来了。

我回忆他们人数之少，他们的坚忍、他们的勇敢行为和他们持久坚持，因此我叙述了纽曼细阿历史中的这些详情细节。首先，那些想自杀的人，用各种各样的方法自杀了。其余的人在第三天跑出来，到那个被指定的地方去，这是一个奇特而令人毛骨悚然的惨境。他们的身体是脏污的，头发和指甲很长，充满了污秽。他们身上发出最可怕的奇臭。因为这些缘故，在他们的敌人看来，他们是可怜的；但是同时，他们的眼睛中的表情——一种愤怒、痛苦、疲倦和自知吃了人肉的表情，又似乎可怕。

98. 西庇阿从他们中间选出五十个人来，准备作他的凯旋之用以后，其余的人他都出卖为奴隶，把这个城市铲为平地。这个罗马将军征服了两个势力最大的城市：一个是迦太基，[54] 因为它是一个强大的城市和强大的帝国，在陆地和海上处于优势，他依照元老院的命令把它征服了；另一个是纽曼细阿，城市小，人口少，这是由他自己负责把它征服的，对于这个经过情形，罗马人还一点也不知道。他的摧毁纽曼细阿，是因为他认为这样做是对罗马人有利的，或者是因为他天性暴躁，有意对俘虏们报复，或者，如有些人的看法，是因为他认为巨大的灾祸是伟大光荣的基础。无论怎样，罗马人直到现在，还称他为阿非利加那和纽曼提那，[55] 因为他毁

灭了这两个地方。他把纽曼细阿人的领土分给他们的近邻，处理了其他城市中的事务——对于他所怀疑的城市，不是加以谴责，就是处以罚金。做了这些事之后，他就回国了。

XVI. 西班牙晚近的历史

99. 罗马人依照他们的习惯，派遣十个元老到他们在西班牙新取得的诸省去，这些省份是西庇阿，或者他以前的布鲁图已经接受其投降，或者以武力取得的，根据和约处理这些地区的事务。后来西班牙又发生了其他的暴动，卡尔浦纽斯·派索当选为司令官。在他之后，塞维阿·加尔巴继任。当西姆布赖人侵入意大利 [56] 而西西里为第二次奴隶战争 [57] 所蹂躏的时候，罗马人方忙于这些战争，不能派遣军队到西班牙去，但是派遣一些副将去，尽他们的能力所及，解决那里的战争。当西姆布赖人被赶出去的时候， [58] 泰塔斯·狄第阿斯被派往西班牙去，他杀死大约两万阿利瓦西人。他又把一个经常不服从罗马人的大城市特尔密斯从一个坚强地势迁移到平原上，命令其居民住在那里而不能有城墙。他又围攻科林达城，经过八个月之后，把它攻下来了。他把全部居民和他们的妻室儿女都出卖为奴隶。

100. 科林达附近又有一个城市，是克勒特-伊伯里亚人的混杂部落住在那里，他们在进攻吕息坦尼亚人的战争中，是马可·马略的同盟者；五年之前，他得到元老院的同意，让他们定居在那里。他们因为贫穷，以劫掠为生。狄第阿斯得到当时还在那里的十个副将的赞同，决心把他们消灭。因此，他对他们的主要人物说，因为他们贫穷，他决意把科林达的土地分配给他们。看见他们因为这个建议而很高兴，他要求他们把这件事通知他们的人民，带着他们的妻室儿女来分配土地。当他们来了的时候，他命令他的士兵退出军营，他想要这些人民陷入他的圈套，所以命令他们进入他的军营里，使他可以在那里登记他们的名字，男人登记在一个簿子里，妇女儿童登记在另一个簿子里，以便知道要替他们划分多少土地出来。当他们走进壕沟和栅栏的时候，狄第阿斯用他的军队把他们包围起来，把他们全部都杀光；因为这件事情，他事实上得到举行一次凯旋的光荣。在以后一个时期，克勒特-伊伯里亚人又暴动起来了，夫拉卡斯被派去进攻他们，杀死两万人。比尔基达镇的人民急于想暴动；当他们的元老院迟疑不决的时候，他们纵火焚烧元老院的会议厅，把元老们烧死在里面。当夫拉卡斯到了那里的时候，他把这个罪行的主犯处死。

101. 直到那个时候为止，在罗马人和作为一个民族的西班牙人间的关系中，我认为这些事情是最值得叙述的。在后一个时期中，当罗马发生苏拉与秦那间的倾轧的时候，[59] 由于内战，全国分为两个敌对的阵容。秦那的一个党羽昆塔斯·塞多留过去曾在西班牙作过总督，现在煽动西班牙人起来反对罗马人。他募集了一支大军，仿照罗马元老院的形式，让他的朋友们创立一个元老院，他满怀信心和勇气，向罗马进军，因为他过去在别处也曾经是以勇敢著名的。元老院大为惊慌，派遣他们最著名的将军们去抵抗他，首先是西西利阿斯·梅特拉斯带着一支大军去，后来又派尼阿斯·庞培带着一支军队去，想尽一切可能的办法，把这个战争推到意大利境外去，意大利已经因为国内纠纷混乱不堪了。但是塞多留被他的一个党羽拍彭那所杀害，拍彭那宣布自己为这一伙人的将军，以代替塞多留。在战争中，庞培杀死了拍彭那，所以这一次使罗马人大为惊慌的战争就告结束了。这次战争，在我关于苏拉内战的记载中，我将更详细地说到。[60]

102. 苏拉死后，盖约·恺撒被派为大法官，到西班牙去，于必要时，他有作战的权力。所有那些还不很忠顺于罗马人或尚未为罗马人所征服的西班牙人，他都以武力征服了。[61] 有些后来叛变的，被他的继子屋大维·恺撒（称号奥古斯都）所镇压了。从那时候起，罗马人把伊伯里亚（他们现在称为西斯班尼亚）分为三部分。[62] 每部分派遣一个总督，两个是每年由元老院任命的，[63] 第三个是由皇帝任命的，任期随皇帝的意旨决定。

---

[1] 这个时间之短是难以令人相信的。这个错误可能是由于古人对于西班牙和不列颠群岛的相对位置有错误的观念而产生的。参阅塔西佗《阿古利可拉传》24。——英译者

[2] 约公元前630-前550年。——译者

[3] 即近西班牙和远西班牙，后来远西班牙又分为比提卡和吕息坦尼亚，共三个行省。——译者

[4] V（I - II）。——译者

[5] 第二次布匿战争（公元前218-前201）。——译者

[6] 意为“闪电”。——译者

[7] 参阅V.(II)3;VIII(上)5。——译者

[8] 参阅VIII(上)5。——译者

[9] 这里阿庇安有错误。挨布罗河在西班牙的东北部，流入地中海。——译者

[10] 这是一个奇怪的错误。萨干坦在挨布罗河之南很远。——英译者

[11] 离南希腊半岛西岸不远。——译者

[12] 时年二十六岁。——译者

[13] 阿庇安在此处和在别处一样，把萨干坦混作新迦太基了。我们从普林尼的著作中知道，新迦太基叫做斯巴达利亚（“Spartaria”）,因为附近多产芦苇草（Esparto grass）而得名。——英译者

[14] 参阅VII.4。——译者

[15] 参阅本书注 。——译者

[16] 参阅VII.6-7。——译者

[17] 参阅本书注 。——英译者

[18] 即1 850公尺。——译者

[19] 罗马人继承伊达拉里亚人的宗教习惯，以牺牲的内脏或飞鸟占卜吉凶。——译者

[20] 公元98-117年。——译者

[21] 公元119-138年。——译者

[22] 参阅IX(VI-IX)。——译者

[23] 时年三十九岁。——译者

[24] 橄榄树枝象征和平。——译者

[25] 相当于7.4公里。——译者

[26] 八月廿三日，发尔康是罗马的冶铁神。——译者

[27] 现在的加累，在杜罗河畔索里亚城之北步行一小时的路程。——译者

[28] 即462.5公尺。——译者

[29] 时年三十三岁。——译者

[30] 现在葡萄牙人的祖先。——译者

[31] 约92.5公里。——译者

[32] 公元前147 - 前138年。——译者

[33] 参阅IX(XIX)。——译者

[34] 参阅VIII(上)，117以下。——译者

[35] 参阅VIII（上），135。——译者

[36] 参阅IX(XIX)。——译者

[37] 卡迪斯有著名的赫丘利神庙。——译者

[38] 纽曼细阿战争（前143 - 133年）。——译者

[39] 维里阿修斯战争（前149 - 139年）。——译者

[40] 可能是执政官昆提阿斯·西西利阿斯·梅特拉斯·马其顿尼卡。——译者

[41] 接70节的叙述，71、72两节是维里阿修斯死了以后的事。——译者

[42] 参阅本书注 。——英译者

[43] 大约凌晨三四点钟的时候。——译者

[44] 做执政官的法定年龄是满四十二岁。公元前147年小西庇阿仅三十八岁，未到法定年龄，人民会议特别通过法律，取消年龄限制，选举西庇阿为执政官（VIII上。112）。次年再重申这条年龄限制的法律。根据公元前151年的法律，十年之内一人不得两次当选为执政官。公元前134年人民

会议又通过特别法律，允许他第二次当选为执政官。次年再订这条十年之内不得再次当选为执政官的法律。——译者

[45] 当时有第一次西西里奴隶暴动（前135-前132年）。——译者

[46] （公元前150年—？）他的《回忆录》只有片断保存下来。——译者

[47] 约4.4公里。——译者

[48] 参阅本书注 。——译者

[49] 即林罗河。——译者

[50] 约9公里。——译者

[51] 约55.5公里。——译者

[52] 罗马人把每天从日出至日落分为十二小时，春分、秋分时节，每小时六十分，冬至时每小时四十五分，夏至时每小时七十五分。第八时大约相当于下午两点多钟的时候。——译者

[53] 参阅第90节 。——译者

[54] 参阅VIII（上），112以下。——译者

[55] 意为"纽曼细阿的征服者"。——译者

[56] 公元前104年。——译者

[57] 公元前104-前101年。——译者

[58] 公元前101年。——译者

[59] 参阅XIII.65、67、85。——译者

[60] 参阅XIII.108-114。——译者

[61] 参阅XIV. 8。——译者

[62] 即远西班牙与近西班牙；后来远西班牙又分为两部分：比提卡与吕息坦尼亚。其中比提卡是由元老院派遣总督，其余两个由皇帝派遣总督。——译者

[63] 在这里，阿庇安弄错了。两个是由皇帝选派的，一个是由元老院选派的。——英译者

第七卷 汉尼拔战争 [1]

I. 汉尼拔越过阿尔卑斯山，侵入意大利

1. 本卷将说明从迦太基人汉尼拔最初由西班牙进军，直到他被迦太基人召回（因为他们自己的城市迦太基处于危险的境地）和被罗马人逐出意大利时为止的十六年中，他对罗马人以及罗马人对他所造成的损害。汉尼拔侵入意大利的真正目的以及他的公开借口，在我的《西班牙史》中已经很清楚地说明了；[2] 但是为了使人注意起见，我在这里又要提到。

2. 这个汉尼拔的父亲哈密尔卡（称号巴卡），当迦太基人和罗马人为争夺西西里而战争的时候，[3] 是迦太基人在西西里的司令官。因为他的政敌们以处理不当的罪名控告他，他害怕被判罪，所以设法在受害之前，当选为将军，以进攻努米底亚人。他表现他自己在战争中是有用的，同时，他以劫掠和慷慨的赏金得到士兵们的欢心之后，他渡过海峡，进入西班牙，他没有得到迦太基的命令，擅自远征卡迪斯。他从那里送了许多战利品给迦太基，以取得群众的欢心，如果可能的话，也可以使他免除他在西西里指挥军队时处理不当的谴责。在取得很多领土之后，他获得了很大的声誉，迦太基人极想占领整个西班牙，认为这是一件很容易的事情。萨干坦人和其他定居在西班牙的希腊人求援于罗马人，因此确定了迦太基人在西班牙占领地区的界线，就是他们不得越过挨布罗河，规定这个界线的条文列入了迦太基人和罗马人所订的条约中。此后，哈密尔卡在处理西班牙的迦太基属地的事务的时候，作战身亡，[4] 他的女婿哈士多路巴继任为将军。哈士多路巴后来在打猎的时候，被一个奴隶所杀害，因为哈士多路巴曾经杀害了这个奴隶的主人。[5]

3. 在哈密尔卡和哈士多路巴之后，这位汉尼拔被军队推选为西班牙的第三个将军，因为他对于战争似乎有强烈的嗜好。他是哈密尔卡的儿子，哈士多路巴的妻弟，他的年纪很轻，他的早年生活，自然是跟他的父亲和姊夫在一块儿过的。迦太基人民批准了他当选为将军。这样，汉尼拔成为

进攻西班牙人的迦太基司令官。（我正要写他的历史了。）但是哈密尔卡和哈士多路巴在迦太基的政敌迫害这两个人的朋友们，因为汉尼拔的年轻而藐视他；而他认为这个压迫原来就是对着他自己的，只有使他的祖国在忧患之中，他自己才可以得到安全。因此，他想使他的祖国牵入一个大战中。他相信（事实上也是这样的），罗马人和迦太基人间的战争一旦爆发，会延续一个长久的时期，而这个事业本身，纵或失败，也会给他带来很大的光荣（据说，当他还是一个孩童的时候，他在一个神坛前对他父亲宣誓；他一定永远做罗马的敌人），因此，他决定破坏条约，[6] 越过挨布罗河。作为借口，他唆使某些人控告萨干坦人。他不断地把这些控告送到迦太基去，同时也责难罗马人秘密地煽动西班牙人暴动，因此，他得到迦太基的允许，可以自己斟酌情况，采取行动。他横渡挨布罗河，摧毁萨干坦城，把达到兵役年龄的居民全体杀死。这样，罗马人和迦太基人在西西里战争之后所订的和约 [7] 就被破坏了。

4. 汉尼拔本人以及在他之后的其他迦太基人和罗马的将军们在西班牙所做的事情，我在《西班牙史》中已经叙述了。[8] 他聚集了一支由克勒特-伊伯里亚人、阿非利加人和其他民族所组成的大军，把西班牙交给他的弟弟哈士多路巴指挥之后，他就带着九万步兵，约一万二千骑兵和三十七头战象，越过比里尼斯山脉，进入克勒特人居住的地区，这个地区现在叫做高卢。他通过这个高卢人的地区；有些部落，他用金钱和解；有些部落，他用言辞说服；另一些部落，他用武力征服。当他到达阿尔卑斯山，发现没有道路可以穿过或越过（因为山势特别陡峻）的时候，他还是勇敢地爬上这些高山，大大地受到严寒和深雪之苦。他把树木砍下来，焚烧着，然后用水和醋浸熄火灰。他这样使岩石变为脆碎之后，用铁锤把它们捶散，开出一条通道来。这条越过山脉的通道现在还使用着，叫做汉尼拔通道。因为他的粮食快要吃完了，所以他迅速地进军，就是他实际上已经到了意大利之后，罗马人还不知道。他离开西班牙六个月之后，经过巨大的困难，受到很大的损失之后，就从山上跑下来，进入平原地带。

II.汉尼拔击败罗马军队于提赛那斯河和特拉西美诺湖

5. 他休息了一个短时间之后，就进攻一个高卢人的城市道拉西亚，猛力把它攻下来，把俘虏们都处死，以威胁其他的高卢人。于是他进军到挨利丹那斯河畔，这条河现在叫做波河；罗马军队正驻扎在那里，跟高卢部落波伊人作战。他就在这里驻扎了他的军队。罗马执政官巴布利阿斯·科尼

利阿斯·西庇阿那时候正在西班牙，跟迦太基人作战。当他听到汉尼拔侵入意大利的时候，他跟汉尼拔一样，把西班牙的事务交给他的弟弟尼阿斯·科尼利阿斯·西庇阿，而他自己则航往伊达拉里亚。他进军到那里，聚集尽量多的同盟军队之后，就马上奔往波河流域抵抗汉尼拔。他派遣正在指挥军队进攻波伊人的曼利阿斯和阿提略回罗马去（因为当一个执政官在那里的时候，他们就没有指挥军队的权力了）。因而取得他们的军队，准备跟汉尼拔作战，经过散兵战和骑兵战之后，罗马人被阿非利加人所包围，逃入他们的军营里去了。天黑了，他们从桥上渡过波河后，把桥毁掉，逃入一个防御工事筑得很坚固的普拉孙喜阿城中。但是汉尼拔造了一座新桥，渡过波河。

6. 刚刚越过阿尔卑斯山脉，马上就取得这个胜利，这就立即提高了汉尼拔在山南高卢人中间的声誉，他们把他当作一个不可战胜和最幸运的司令官看待。并且他的四周的人都是蛮族人，对他充满畏惧心理，所以加倍地容易受骗。他经常地想出新的样式来，改变他的服装和头发。当高卢人看见他跟他们一道行军的时候，时而是一个老人，时而是一个青年，时而是一个中年人，不断地从一种人变为另一种人，他们非常惊讶，以为他有一点像神。

另一个执政官塞姆普罗尼阿斯，当时正在西西里，听到了这件事情，马上带着他的军队上船，来支援西庇阿，在离西庇阿四十斯塔狄亚的地方扎营。他们准备第二天交战。两军之间隔着特利比亚河，罗马人在春分时节一个阴冷风雪的早晨，天还没亮的时候，渡过那条河，跋涉河水，深达胸际。汉尼拔让他的军队继续休息，直到第二时，[9] 才率领他的军队出来。

7. 双方的战斗阵势〈如下：罗马骑兵〉布置在两翼，以保护他们的步兵。汉尼拔把他的战象列在罗马骑兵的对面，让他的步兵对抗罗马的军团兵，命令他自己的骑兵安静地留在战象的后面，直到他发出信号来时为止。当交战的时候，罗马人的马匹一看见战象，嗅到战象的气味，队伍就乱了，开始逃跑。罗马人的步兵虽然受了很多苦，因寒冷而力弱，穿着湿衣，缺乏睡眠，但他们还是勇敢地进攻这些动物，伤害它们，割断一些战象的腿筋，把敌人的步兵推着向后退却。汉尼拔看见这种情况，发出信号，要他的骑兵从侧面进攻敌人。罗马人的骑兵因为害怕战象，已经逃跑了，所以步兵没有庇护，现在大受窘迫了。他们担心被敌人包围，所以分途向各处逃跑，回到他们自己的军营里去。许多人被敌人的骑兵杀害。因为骑兵自然很容易赶上了步兵；许多人死于急流中，因为现在河水因融雪而涨了，他们不能跋涉过河，因为河水太深；也不能游泳而过，因为甲胄太重。西庇阿跟着来了，正在努力想把他们再聚集起来的时候，受了重

伤，几乎被杀死了，经过很大的困难，才被抢救出来，抬着送往克利摩那去了。普拉孙喜阿附近有一个小军械库，汉尼拔围攻这个地方，他在这里损失了四百人，他自己也受了伤。现在他们双方都进入冬营：西庇阿进入克利摩那和普拉孙喜阿的冬营，而汉尼拔进入波河河畔的冬营。

8. 当罗马城内的罗马人听到了这个第三次战败（因为在汉尼拔到达意大利以前，他们事实上已经被波伊人打败了）的消息的时候，他们在自己公民中征集了一支新军，和那些已经在波河河畔的军队算在一起，共达十三个军团，他们从同盟者中召集的军队又两倍于这个数目。这时候，每个军团是五千步兵和三百骑兵组成的。这些军团中，有些派往西班牙，有些派往撒丁尼亚（因为那个地方也发生战争），有些派往西西里。但大部分是由尼阿斯·塞维利阿和盖约·夫雷密尼阿斯率领，派去抵抗汉尼拔，因为这两个人已经代西庇阿和塞姆普罗尼阿斯为执政官了。塞维利阿匆匆地跑往波河河畔，他在那里接收了西庇阿的兵权，而西庇阿被选为代执政官，航往西班牙。夫雷密尼阿斯带着三万步兵和三千骑兵，保卫亚平宁山脉以内的意大利，只有这个地域才正当地叫做意大利。[10] 亚平宁山脉从阿尔卑斯山脉的中心地带开始蔓延到海边。亚平宁山脉的右边一带地区是意大利本部。另外一边，到亚得里亚海边，此时也叫做意大利，正好像伊达拉里亚此时也叫做意大利一样，但其居民，沿着亚得里亚海边是希腊人的后裔，其余的地区是高卢人所占据，高卢人就是那些在早期进攻和焚毁罗马的人民。当卡密拉斯把他们驱逐出去，[11] 追赶到亚平宁山脉的时候，照我看来，他们横过了这个山脉，定居在亚得里亚海附近，而没有住在他们以前的住处。因此，这个部分现在还叫做高卢人的意大利。

9. 罗马人在许多战役中同时作战的时候，就这样分配他们的大批军队。汉尼拔知道了这个消息，马上在早春的时候秘密地进军，蹂躏伊达拉里亚，进至罗马附近。当他来到近前，罗马公民们大为恐慌，他们没有可以马上作战的军队。但是他们还是从留在那里的人中间征集了一支八千人的军队；因为没有正规军官，一个贵族孙特尼阿斯，虽然是一个普通公民，但是受命指挥这支军队，被派往安布里亚的普雷斯丁沼泽地带去占领那些狭小的通道，因为这些通道是达到罗马的最短捷径。同时，带着三万人保卫意大利内地的夫雷密尼阿斯一听到汉尼拔行军迅速，就匆匆地改换了他的阵地，使他的军队没有休息的机会。他担心罗马城的安全，在战争中他又没有经验（他是利用群众煽动家的伎俩得到执政官的职位的），所以匆匆和汉尼拔交战。

10. 汉尼拔很清楚地知道他急于求战和没有军事经验，所以利用前面一个山和一个湖［特拉西美诺湖］作为阵地，把他的轻装步兵和骑兵埋伏在

一个山谷中。夫雷密尼阿斯清早看见敌人的军营，他停留一下，让他的部下在行军疲劳之后，略为休息，让他们对他的军营加强防御；此后，他就马上率领他的军队作战，虽然他们因为晚间守夜和艰苦的劳动，还是疲惫不堪的。当伏兵出现时，他陷于山、湖与敌军之间，他自己和他的部下两万人都被杀死了。其余的一万人逃入一个为自然条件防卫得很坚固的村庄中。汉尼拔的部将马哈拔原是以善战著名的，但是不易攻下他们。他认为和不顾死活的人战斗是不智的，因此劝他们放下武器，同意他们随便到什么地方去。当他们履行了这个协议的时候，他把这些解除了武装的人送到汉尼拔那里去。汉尼拔不承认马哈拔在没有得到他的同意的时候，有订立这种协议的权力；他很仁慈地对待罗马的同盟者，没有勒索赎款而释放他们回家去，以便安抚他们的市镇。但是他扣留所有的罗马人俘虏。他把战利品分给那些在他军队里服务的高卢人，使他们有获得利益的希望，因而坚决地跟着他走；于是又向前进军。在波河河畔的将军塞维利阿已经听到这件事情了，他带着四万人匆匆地开往伊达拉里亚，而孙特尼阿斯带着他的八千人已经占据了上面所说的那条狭小通道。

11.当汉尼拔看到普雷斯丁沼泽地和那座突出在沼泽地上面的山，而孙特尼阿斯在他和山泽之间，控制着那条狭小的通道的时候，他问他的向导，是否还有别的道路可以绕过去。他们回答说，没有别的小道，整个地区都是崎岖陡峭的；但他还是派遣马哈拔带着轻装部队，晚间侦察这个地区，环绕这个山走。当他判断还有时间达到目的地的时候，他从正面进攻孙特尼阿斯。当战斗正在进行的时候，有人看见马哈拔正在拼命地向上面的山顶上推进，他在山顶上大声叫喊起来。这样，罗马人被包围了，马上溃败，受到一场大屠杀，死者三千人，被俘者八百人。其余的人，经过很大的困难才逃脱。当这个消息传到罗马城的时候，他们担心汉尼拔会马上向他们进攻。他们把石头堆在城墙上，年老的人也武装起来。因为缺乏武器，他们把神庙中作为战利品悬挂在那里的武器也取下来，按照危急时候的惯例，他们推选非比阿·马克西马斯为独裁官。

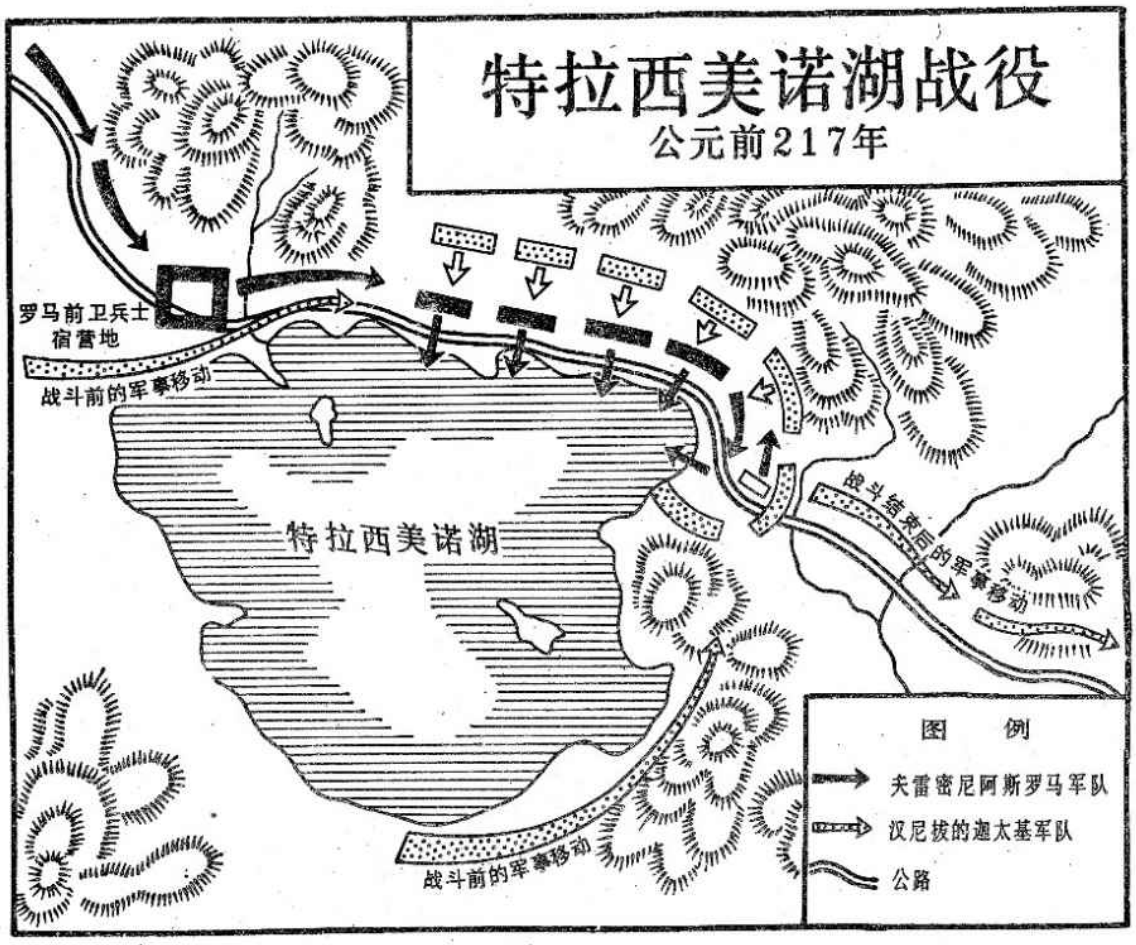

III.非比阿的拖延政策。汉尼拔的突围。罗马军队准备和汉尼拔决战

12. 但是神意使汉尼拔又转向亚得里亚海那一边去了，他沿途劫掠滨海地区，聚集许多掳获物。执政官塞维利阿和汉尼拔平行进军，达到阿里密浓，这个地方和汉尼拔相距一天的路程。他把军队停留在那里，努力设法鼓励那些现在还对罗马友好的高卢人。当独裁官非比阿·马克西马斯到了的时候，塞维利阿就被遣回罗马，因为独裁官被推选出来之后，他就已经不是执政官或将军了。非比阿紧紧地追随着汉尼拔，但是他不跟汉尼拔交战，虽然汉尼拔屡次向他挑战。他小心地监视汉尼拔军队的行动，他把军队靠近汉尼拔，使汉尼拔不能围攻任何市镇。当这个地区资源已经耗尽的时候，汉尼拔开始缺少粮食。所以他又穿过这个地区，每天把他的军队列成阵势，进行挑战。但是非比阿不来应战，虽然他的骑兵长官 [12] 密纽喜

阿斯·鲁福斯不赞成他的这个政策，他写信回罗马，告诉他的朋友们说，非比阿由于胆小，踌躇不前。后来，非比阿有一个时机，匆匆回罗马去举行某种祭典 [13] 的时候，军权到了密纽喜阿斯手中，他跟汉尼拔发生了一个小战；他认为自己在战斗中很有优势，所以更加大胆地写信给元老院，责难非比阿，说他不想战胜敌人；当非比阿回到军营里的时候，元老院通过，他的骑兵长官跟他平等地共掌兵权。

13. 因此，他们把军队分开，彼此驻扎得很近；他们两人各自坚持自己的意见：非比阿想以拖延的办法，消磨汉尼拔的力量，同时使自己不致受到汉尼拔的损害；而密纽喜阿斯则急于求得一个决战。不久之后，密纽喜阿斯和汉尼拔交战了，同时非比阿预料到它的后果，所以把他自己的军队列成阵势而不移动。这样，他才能够在密纽喜阿斯战败的时候，收容密纽喜阿斯而打退汉尼拔军队的追击。这样，非比阿减轻了密纽喜阿斯的灾难，并没有因为他的诽谤而怀恨他。于是密纽喜阿斯承认自己缺乏经验，放弃了他的兵权，把他手下的那部分军队交给非比阿；非比阿深信，只有在迫不得已的时候，才和绝顶的天才军事家作战。这句格言后来常常为奥古斯都所记住；奥古斯都不是太热衷于作战，他宁可用计谋，而不愿用勇猛战胜敌人。非比阿和以前一样，监视汉尼拔，防止汉尼拔劫掠乡村。他不以全部队伍作战，而只截断他的散兵，因为他很清楚地知道汉尼拔不久就会缺乏粮食的。

14. 现在他们走近了一个狭窄的隘口；这个隘口，汉尼拔不知道，而非比阿派遣四千人去占领了这条隘口，他本人则带着其余的军队扎营在汉尼拔另一边的一个坚固的小山上。当汉尼拔发现他陷入非比阿和那个被守卫着的隘口之间的时候，他感到从来没有受过的恐慌，因为那里无路可逃，却被不可攀登的悬崖绝壁包围着；他也不能战胜非比阿或那些守卫隘口的人，因为他们所据的地位险要。在这个绝望的形势下，他杀死他的俘虏，数约五千人，因为他担心在危急的时候，他们会转而反抗他。于是他把火把系在他军营内所有的牛群的角上（营中牛群很多），到了晚上，他把火把燃烧起来，把所有的营火都熄掉，缄默无声。于是他命令他最勇敢的青年士兵迅速地驱赶牛群，走上非比阿与隘口间的崖石地带。这些牛群，一方面为驱牛者所催促，另一方面被火把烧着，因而鲁莽地、凶猛地跑上山腰，跌下去，又跳起来。

15. 两边的罗马人，当他们看见汉尼拔的军营肃静而漆黑，只看见山腰上有许多各种各样的火光的时候，不能确切地知道这是发生了什么事情，因为那是夜间。当然，非比阿疑心这是汉尼拔的一些诡计，但是没有把握，因为天黑，他保持他的军队在原来的地位上。但是那些守卫隘口的人，正如汉尼拔所盼望的，以为他在绝无办法的时候，企图爬上上面的悬

崖逃跑。所以他们匆匆地从那里跑到他们看见火光的地方去，以为他们可以在那里活捉遭遇困难的汉尼拔。但是当他看见他们从隘口跑下来的时候，他带着一个飞跑的支队，在死一般的沉寂中，又无火光，使人看不见他们的行动，突然袭击那条隘口，夺得隘口；加强他的阵势之后，他用军号发出信号，军营里的军队用一声大喊来回应，马上点燃营火。于是罗马人知道他们中计了，但是汉尼拔其余的军队和那些驱赶牛群的人毫无恐惧地向隘口前进；当他把他的全部军队聚拢的时候，他率领军队前进。这样，汉尼拔出乎意外地把他自己和他的军队从危险中挽救出来了。他从那里匆匆地前进到爱阿彼基亚的基罗尼亚城，城中储藏了很多粮食；他把这个城市攻下来了，于是很安全地、富足地在那里过冬。

16. 非比阿还是实行和从前一样的政策，紧紧地追随着，驻扎在离基罗尼亚十斯塔狄亚的地方，两军之间有奥非都斯河隔着。但是罗马人给独裁官六个月的任期现在已经期满，执政官塞维利阿和阿提略的职位恢复了，非比阿回罗马去了。在冬季中，汉尼拔和罗马人常常发生散兵战，在战争中，罗马人通常是胜利的，也表现得更勇敢些。虽然在汉尼拔写给迦太基人的急信中，他总是夸张他的成就，但是现在因为丧失了很多士兵，又缺乏援助，他请求迦太基人给他送来士兵和金钱。但是他的政敌们（他们总是嘲笑他的一切行动的）现在也回答说，他们真不能理解，当汉尼拔说他正在打胜仗的时候，怎么还请求援助，因为胜利的将军们是不会请求金钱，而是送金钱回国给他们自己的人民的。依照他们的建议，迦太基人既不派遣援兵，也不送去金钱。汉尼拔对此很为悲伤，写信给他在西班牙的弟弟哈士多路巴，请他在孟夏时节，带着他所能筹集的士兵和金钱，侵入意大利，蹂躏意大利的另一端，使全部意大利同时遭受破坏，罗马人因两方面的战争而濒于山穷水尽。

17. 这是汉尼拔所处的形势。但是罗马人由于夫雷密尼阿斯和孙特尼阿斯的巨大灾难而感到悲痛，认为这样一连串的惊人败仗是有辱于罗马人的尊严的，并且战事在他们自己的国内进行，这件事本身就是不能容忍的，因此他们愤恨汉尼拔，他们在罗马城内征集了四个新军团来和汉尼拔打战；他们又从各方面催促同盟军开到爱阿彼基亚。他们推选琉喜阿斯·伊密利阿斯和特林提阿斯·发罗为执政官；伊密利阿斯是在进攻伊利里亚人的战争中取得军事声誉的，而发罗是一个群众煽动家，他是常以夸大的诺言获得民众欢心的。当他们送这两个执政官往前线去的时候，在他们离开罗马城之际，他们恳求执政官必须以战斗来结束这次战争，而不要以拖延，以长期的兵役，以赋税，以田地遭受蹂躏而造成的饥饿与坐食山空来把罗马弄得山穷水尽。两个执政官在亚浦利亚接受兵权的时候，共有七万步兵和六千骑兵，他们扎营在一个叫做坎尼的村庄附近。汉尼拔驻扎在他们的对面。他的天性是永远准备战斗，从来就不耐于无所事事，而现在他求战心

情的迫切是从来所没有过的，因为他受粮食缺乏的苦恼；因为这个缘敌，他不断地挑战。他也担心他的雇佣兵会逃亡（因为他们没有得到他们的薪给），或者会在乡村中，因寻找食物而散失。为了这个缘故，他不断地向敌人挑战。

18. 这两个执政官的意见是分歧的。伊密利阿斯认为最好是用拖延的办法使汉尼拔耗尽他的人力和物力（由于粮食的缺乏，他是不能持久的），而不要跟一个受到胜利战争训练过的将军和军队交战。但是发罗保持他的煽动家的本色，提醒他的同僚不要忘记他们离开罗马的时候，人民所付托给他们的责任，希望用战斗来使战事迅速地决定胜负。前一年的执政官塞维利阿当时还在那里，他支持伊密利阿斯的意见；但是全体元老们以及在军队里担任军官职位的所谓骑士们同意发罗的意见。当他们还在争辩的时候，汉尼拔进攻他们一些正在那里搜集木材和粮草的分遣队，假装被打败了，大约在最后一更的时候，[14] 他使他的大部分军队移动，好像退却的样子。发罗看见这个情况，率领他的军队出来，想趁汉尼拔逃走的时候追赶他。甚至在那个时候，伊密利阿斯还是反对，因为发罗不服从，他就依照罗马人的习惯，自己观察预兆，在发罗正将动身的时候传话给他，说那天是不吉利的。因此发罗回转来了，不敢轻视这个预兆，但是他当着全部军队的面，扯着他的头发，大声叫喊道，他的同僚的嫉妒使他失掉了胜利的机会；军队也跟他一样，很为愤怒。

IV.坎尼之役

19. 汉尼拔在他的计策失败后，马上回到他的军营里，这就表示他的退却是假的；但是连这件事也没有使发罗得到教训去怀疑汉尼拔的每个行动。他匆忙地跑到军营内将军的营帐[15] 里，当着元老们、百人队队长们和军团将校们的面前，埋怨伊密利阿斯假作预兆，使罗马失掉一个确有把握的胜利，不是因为胆怯而迟疑，就是因为对他的嫉妒。当他正在发泄他的愤怒的时候，站在周围的士兵们听了他的话，也联合起来，责难伊密利阿斯；而伊密利阿斯还是继续劝告军营里的人，但是毫无效果。当其余所有的人，除塞维利阿一人以外，都袒护发罗一边的时候，他让步了。第二天他自己为司令官（因为发罗把这个位置让给他），把军队排成战斗的行列。汉尼拔看到这个行动，但是没有跑出他的军营，因为他还没有准备战斗。次日，双方的军队都往下跑到宽敞的战场上来了。罗马人排作三行，三行中间有一个小小的间隔，每部分有步兵在中央，有轻装部队和骑兵在

两翼。伊密利阿斯指挥中央，塞维利阿指挥左翼，发罗指挥右翼。每个人有精选的一千骑兵在身边；凡需要的地方，他们可以去支援。这就是罗马军队的阵势。

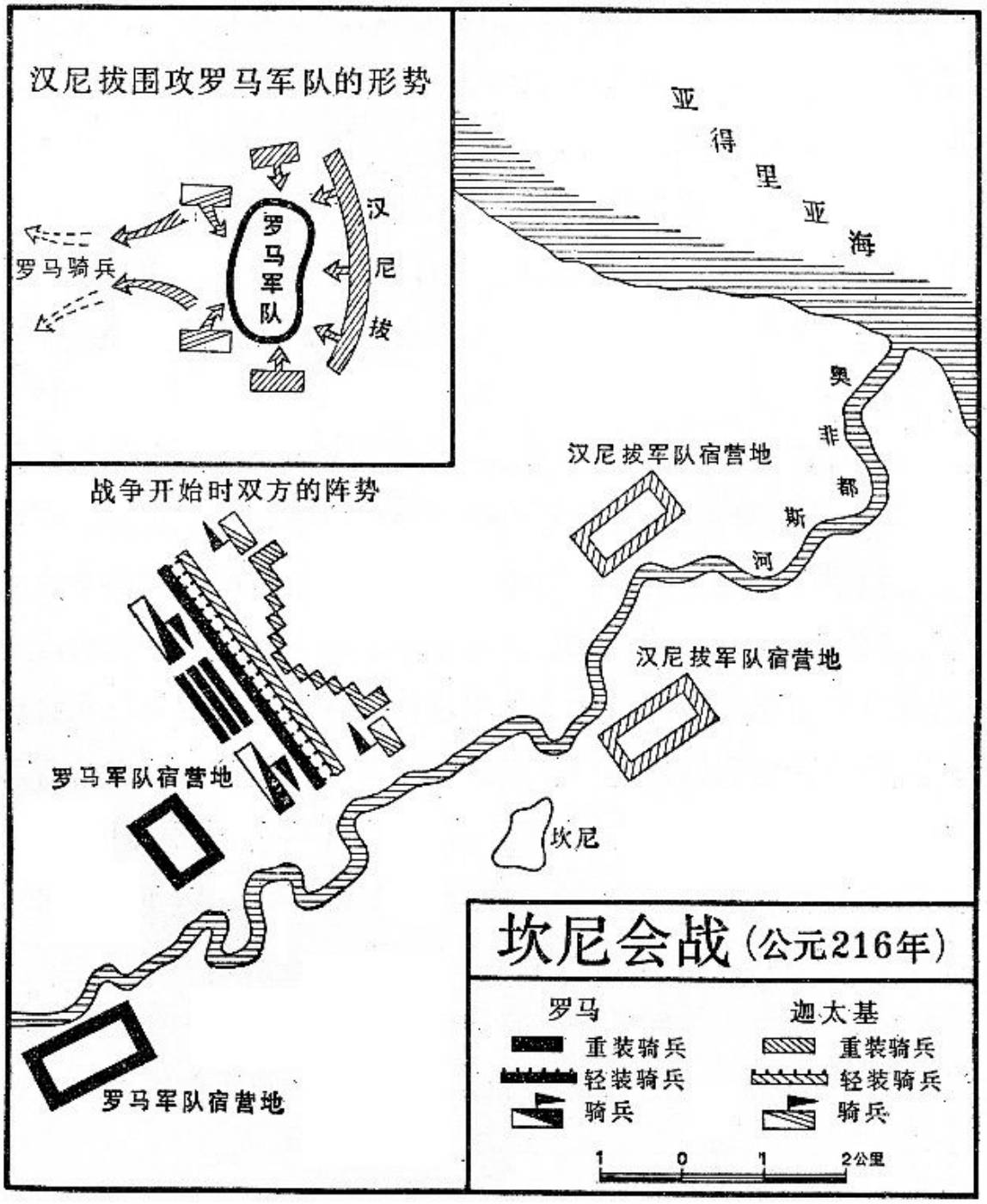

20. 汉尼拔首先知道那个地区经常大约在中午的时候，开始刮猛烈的东风，所以他选择一个阵地，使他的背对着东风。于是他在一个有许多树林

的山谷上埋伏一些骑兵和轻装部队，命令他们在交战而风刮起来了的时候，就袭击敌人的后卫。他又武装了五百克勒特-伊伯里亚人，除他们的长剑外，还在他们的衣服下面，暗藏短剑，在他发出信号来的时候，他们就使用短剑。他也把他的全部军队分作三个战斗行列，把他的骑兵队摆在两翼，各伸长一个很长的距离，以便于可能时包围敌人。他命令他的兄弟马哥指挥右翼，他的外甥汉诺指挥左翼，他自己指挥中央，因为伊密利阿斯是一个有经验的著名司令官。汉尼拔有两千精锐骑兵，马哈拔有一千骑兵，作为后备军，以供危急时之用。在作这些布置的时候，他把时间一直拖延到大约第二时，[16] 使风可以更快地来援助他。

21. 当双方做好了一切准备工作的时候，司令官们骑着马沿着行列跑上跑下，以鼓舞他们的士气。罗马的司令官鼓励自己的士兵们不要忘记他们的父母、妻室、儿女，不要忘记他们所已经吃了的败仗。他训诫他的士兵们说，在这次战役中，他们是为生存而战斗。汉尼拔提醒他的士兵们，不要忘记他们过去的功勋，对于这些同样的敌人所取得的胜利，并且说，被败兵败将打败了是可耻的。当军号吹起来了的时候，步兵们大声叫喊，弓箭手、投射手和投石手前进，战斗开始了。在他们的后面，军团兵接着战斗。现在一场大屠杀和大战斗开始了。双方都凶猛地战斗。同时，汉尼拔发出信号，命令他的骑兵包围敌人的两翼。罗马人的骑兵虽然人数较少，仍上前迎战，把他们的战线伸长到一个危险的稀度，但还是勇敢地战斗，特别是面对着海边的左翼骑兵。现在汉尼拔和马哈拔一齐带着他们自己身边的骑兵向罗马人进攻，一面大声做蛮族人的叫喊，想这样来威胁他们的敌人。但是罗马人也毫不畏缩，毫无恐惧地抵抗敌人的猛攻。

22. 当汉尼拔看到这个战略也失败了的时候，他对他的五百克勒特-伊伯里亚人发出信号。这些克勒特-伊伯里亚人从他们自己的行列中走出来，向罗马人那一边跑，把他们的盾、矛和他们公开带着的剑伸出来，好像是逃兵一样。塞维利阿称赞他们，马上拿去他们的武器，他们只穿着紧身衣（他以为是这样的）被安置在后卫，因为他认为在敌人的面前，把逃往他那边的士兵加上锁链是不聪明的，同时，他对这些只穿紧身衣而没有携带任何别的东西的人也不怀疑；同时，在战斗正激烈的时候，他也来不及和人商量。有些阿非利加人的大队发出大声叫喊，假装向山中逃跑。这是要那些埋伏在山谷中的士兵进攻追逐者的一个信号。于是埋伏中的轻装部队和骑兵马上出现了，同时一阵令人目眩的大风刮起来了，风把尘土吹进罗马人的眼中，使他们完全看不见敌人。罗马人的投射器的推动力因逆风而减少，而敌人的投射器的推动力因顺风而增加，同时他们的瞄准也比较准确些。罗马人因为看不见，既不能躲避敌人的武器，又不能使自己的武器投射准确，彼此互相撞碰，马上就秩序大乱了。

23. 正当这个时候，那五百克勒特-伊伯里亚人看见他们所盼望的机会已经到了，从他们的胸怀中抽出他们的短剑，首先杀死那些正在他们前面的罗马人，然后夺取死者的剑、盾和矛，向全线猛烈地进攻，他们从一个行列到另一个行列，不分青红皂白地乱击，因为他们站在行列的后面，所以屠杀了很多人。现在罗马人遭遇着多方面的巨大困难：前面受敌人的攻击，侧面受伏兵的袭击，后面在他们自己的行列中间受到敌人的屠杀。他们不能回转来进攻后面的敌人，因为前面敌人的压力很大；同时，因为后面的敌人拿着罗马人的盾牌，他们也不容易辨别出这些敌人来。最糟糕的是他们为灰尘所阻扰，使他们对于正在发生的事情，连猜也猜不出来。但是正和混乱与惊慌的时候所常发生的那样，他们认为他们所处的形势比实际的形势更为恶劣，认为伏兵数目比实际数目更多。他们甚至于不知道那五百人只是五百人，而以为他们的全部军队都被骑兵和逃兵所包围了。所以他们转过来，慌张地溃逃了，首先是发罗本人领导退却的右翼，后来就是左翼，但是左翼的司令官塞维利阿跑去支援伊密利阿斯去了。最勇敢的骑兵和步兵再聚集在这些人的周围，人数约一万。

24. 将军们以及所有那些有马匹的其他的人都下马徒步跟汉尼拔的骑兵战斗，因为汉尼拔的骑兵把他们包围起来了。他们愤怒地向敌人进攻，他们利用他们的战斗经验，加上他们的勇敢和拼命，作出了许多光辉的功绩。但是他们在四面八方都作战身死，汉尼拔围着他们转，鼓励他的士兵们，时而劝诫他们争取完全的胜利，时而谴责他们，因为他们在已经打垮了敌人的主力军之后，不能战胜残余的军队。只要伊密利阿斯和塞维利阿还活着的时候，罗马人还坚强地站在自己的阵地上，虽然他们给敌人以许多创伤，同时也受到敌人的许多创伤，但是当他们的将军们阵亡了的时候，他们极勇敢地从敌人中间冲过去，向各个方向逃跑。有些逃往两个军营里，已经先有别的人逃到那里了。这些立即被汉尼拔包围的共约一万五千人。其余的，约两千人，逃往坎尼，这些人投降了汉尼拔，少数人逃往卡纽新。其余的，成群地分散在树林中。

25. 这就是汉尼拔和罗马人的坎尼战役的结果。这次战役是那天的第二时之后开始，黄昏后两小时内结束的。罗马人至今还把这次战役当作一次著名的灾祸；因为在这几个时辰内，他们的士兵中，有五万人被杀死，很多被俘虏了。许多在那里的元老们丧失了他们的生命，和他们一块儿阵亡的有全部军团将校和百人队队长，以及他们两个最优秀的将军。最无用的一个将军（他是这个灾祸的罪魁[17]）在溃败开始的时候，就安全地逃脱了。罗马人和汉尼拔在意大利两年的战争中，已经丧失了他们自己的军队和同盟军大约十万人。

26. 汉尼拔在一天之内采用了四个策略：利用风力，克勒特-伊伯里亚人的伪装投敌，伪装溃退和山谷中的伏兵。战役之后，他立即跑去观察阵亡者。当他看见他最勇敢的朋友们也在阵亡者之列的时候，他放声大哭，说他不再希望有这样一次胜利了。据说，在他以前，伊壁鲁斯国王皮洛斯，当他在意大利战胜罗马人，而自己受到同样的损失时，也说过类似的感叹语。那些逃往那个较大的军营里的人，在黄昏时推选巴布利阿斯·塞姆普罗尼阿制为将军，冲过汉尼拔的卫队，因为这些卫兵已经因疲劳而打盹儿了。这些人，约一万人，大约在半夜时逃到卡纽新。但是在那个较小的军营里的五千人于次日被汉尼拔所俘虏了。发罗聚集了残军之后，设法使他们从胆小无力状态中恢复过来，命令一个军团将校带着，而他本人则匆忙地往罗马去了。

V. 罗马人拒绝赎回战俘。汉尼拔攻陷培提利亚

27. 当这个惨败的消息在罗马宣布的时候，人们群集在街上，为他们的亲属痛哭哀号，叫喊他们的名字，同时为他们自己的命运而悲伤，因为他们不久就会落入敌人的手中了。妇女们带着她们的儿女在神庙中祈祷，希望罗马的灾祸有终止之日。罗马行政长官们以祭祀和祈祷恳求诸神说，如果诸神有怒恨他们的原因的话，他们已经受到这样大的灾难，神明也应当满足了。元老院派遣昆塔斯·非比阿[18]（就是那个写这些事件的历史的人）到特尔斐去询问有关目前形势的神签。他们得到奴隶主们的同意，解放八千奴隶，命令城内每个人去工作，制造武器和投射物。虽然在这种形势之下，他们也聚集了相当数目的同盟军。克劳狄·马塞拉斯原来是准备航往西西里去的，现在他们改变了他的目的地，派他去打汉尼拔。马塞拉斯和他的同僚福里阿斯把舰队分开了，派一部分往西西里去，而他自己带着那些被解放的奴隶以及他所能召集的公民和同盟者，共一万步兵和两千骑兵，进军到替隆，他在那里等着，看看汉尼拔下一步会做什么了。

28. 汉尼拔允许他的俘虏们派遣使者到罗马去，代表他们自己，看公民们是否愿意用金钱把他们赎回。他们推选三个人，其中以尼阿斯·塞姆普罗尼阿斯为首，汉尼拔勒令他们宣誓，保证他们一定要回到他那里来。俘虏们的亲属们聚集在元老院议事厅的周围，说他们愿意各自用他们自己的金钱，把他们的朋友们赎回，恳求元老院允许他们这样做。人民也和他们一起，哭泣哀求。有些元老们认为，在遭到这样大的灾难之后，又使罗马丧失这样多的人，解放奴隶的同时又藐视自由人，这是不聪明的。另外一些人认为，不宜用这种同情心去怜惜他们，使士兵们惯于临阵逃脱，而宁可

教育他们，不战胜就战死，让他们知道，就是逃兵自己的朋友们也是不允许去怜惜他们的。双方都引了许多先例，最后元老院决定，不许战俘的亲属们去赎回战俘，因为元老院认为：当现在还有许多危险将要到来的时候，仁慈会引起未来的祸害；而严酷，虽然是痛苦的，在以后对于公众是有益的，在目前，正是这种勇敢将使汉尼拔吃惊。因此，塞姆普罗尼阿斯和那两个跟他同来的战俘回到汉尼拔那里去了。汉尼拔在愤怒之下，把一些战俘出卖了，把其他一些杀死了，他把这些尸体造成一座桥，他从桥上渡过那条河。他强迫那些在他手中的元老们和其他显贵的战俘们彼此互相角斗，父子相斗，兄弟相斗，以供阿非利加人观览。一切傲慢的残酷行为，他都做了。

29. 汉尼拔接着就率领他的军队转而进攻罗马同盟者的领土，蹂躏这些领土之后，进而包围培提利亚。这里的居民人数虽少，但是他们从城内出来，勇敢地袭击他（他们的妇女也参加战斗），做出许多高尚的勇敢行为。他们不断地焚毁他的攻城机械，在这些业绩中，妇女们的勇敢不减于男人。但是每次袭击之后，他们的人数减少，他们开始苦于饥饿。当汉尼拔看到这种情况的时候，他把他的军队列成一条包围线，环绕着他们；于是让汉诺去完成这个围攻。因为他们的苦难加深了，他们首先把那些不能作战的人抛出城墙；当汉诺杀害这些人的时候，他们就在旁边看着，毫不悲哀，认为这些人的命运是比较幸福的；因为这个缘故，其余的人被逼迫到最困难的时候，从城中冲出，袭击敌人，后来又做出许多光辉勇敢的行为，他们在饥饿和精疲力竭的情况下不能回去的时候，都被阿非利加人杀害了。汉诺占据了这个市镇，但是就是在这种情况下，还有少数人从城中逃出，因为他们还有足够的力量逃跑。罗马人慎重地把这些在外漂荡的人聚集起来，为数约八百人，在战后又把他们安插在他们自己的故乡，因为钦佩他们对罗马的忠诚和他们惊人的热忱。

30. 罗马人看见在汉尼拔部下做雇佣兵的克勒特-伊伯里亚人的骑兵是很好的战士，所以在西班牙的罗马将军们从他们势力范围内的市镇中取得同样数目的人，派遣他们到意大利来，以对抗其他的克勒特-伊伯里亚人。这些人，每当他们驻扎在汉尼拔附近的时候，跟他们的同胞们混在一起，设法争取他们过去。这样，他们中间许多人跑到罗马人那边去了，另一些人则背叛或者逃亡，而其余的克勒特-伊伯里亚人也不再为汉尼拔所信任；汉尼拔怀疑他们，他们也怀疑汉尼拔。因此，从这时候起，汉尼拔的幸运开始下降了。

31. 在多尼亚有一个名叫阿壁的城市，据说是亚哥斯人戴奥密德 [19] 建立的。那里有一个名叫达修斯的人，据说，是戴奥密德的后裔。他是一个性情暴躁、反复无常的人，很有辱于这样的一个祖先。在罗马人遭到坎尼

惨败之后，他引诱他的人民倒到迦太基人一边去了。但是现在当汉尼拔遭到挫折的时候；他骑着马，秘密地跑到罗马去了。当被引入元老院时，他说，他可以使他的城市转过来，再臣服于罗马，以赎他过去的罪过。罗马人几乎要把他杀死，立即把他逐出罗马城。因此，他同样地害怕罗马人和汉尼拔，他在这个地区到处流荡。汉尼拔把他的妻室儿女都活活地烧死。阿壁为叛徒出卖给非比阿·马克西马斯。非比阿于晚间攻下阿壁，把城内所有的迦太基人都杀死之后，在城内驻扎罗马军队。

VI. 汉尼拔攻陷他林敦、麦达蓬坦和赫拉克里亚。罗马人围攻加普亚，汉尼拔进军罗马

32.罗马驻军占据的他林敦是在下面的情况下被康诺尼阿斯出卖的，他常常打猎，总是送一些猎获物给驻军司令官李维，因此，他跟驻军司令官弄得很熟悉。因为战争正在那个地区进行，他说，他必须晚间出去打猎，把猎获物带进来。因为这个缘故，晚间城门开着，让他进来。于是他跟汉尼拔商量好，他带一队士兵，有些埋伏在市镇的附近，命令其他一些人在不远的地方跟着他，还有一些跟他一路走，外面穿着猎衣，但是在衣服底下带着胸甲和短剑。于是他晚上用木杆抬着一个野猪，来到城门口。当卫兵照平常一样，把城门打开的时候，那些跟他同行的人进了城门，马上就把守门的卫兵杀死了。那些跟随在后面的人和他们的同伴们一起冲进去，让埋伏在丛林中的支队进入城市，把城门打开，让汉尼拔进来。当汉尼拔一旦进入城内，他很快就占据城市的其余部分；他跟他林敦人和解之后，围攻卫城，因为罗马人还守着卫城。他林敦就是这样被康诺尼阿斯出卖了。

33. 守着卫城的罗马人约五千人，有一些他林敦人支援他们。麦达蓬坦的驻军长官带着他的一半军队加入他们那边，他们有充足的投射器和机械，他们预料到，利用这些东西，会很容易地把汉尼拔赶出城外的。但是汉尼拔那儿这种东西也有许多。因此，他把攻城塔、弩炮和庇檐 [20] 搬上来，他用这些东西攻破了一些城墙，用一些带铁钩的绳索拖下来一些短墙，破坏防御工事。驻军把石头投下来打击这些攻城机械，打坏了许多，利用滑结把铁钩转向旁边，频繁地从城内出来突击敌人，使围城者陷于混乱，杀死许多人之后，又跑回城内。有一天，当他们注意到正在刮大风的时候，有些罗马人把火把、亚麻和松油从上面投到攻城机械上面，而另外一些人从城内突然冲出，把火放在攻城机械的下面。汉尼拔感到毫无办法

了，于是建筑一条城墙，包围这个城市；只有海边一段，他不能包围。他使汉诺负责围攻，他本人退到爱阿彼基亚去了。

34. 当航行者从海上通过一个狭窄的通道进入港口的时候，他林敦港是在北边。这条通道是有桥梁封锁着的，当时桥梁是在罗马人的手中，罗马人利用这条通道，由海上运输他们自己的粮食，同时防止他林敦人从海上运输粮食进去。因为这个缘故，他林敦人开始苦于缺乏粮食，直到汉尼拔回来的时候，他建议挖穿那条大路，开凿另一条通道来。这条新开的通道从港口通过城市，达到南部的海中。当这条通道凿开了的时候，他们就有充足的粮食了。他们利用三列桨大船舰压迫罗马驻军，甚至航行到城墙的旁边（因为罗马驻军没有船舰），特别是在风平浪静的时候，以阻挠运输船舶航行到他们那里去。这样，罗马人又开始苦于粮食缺乏了。当条立爱人派遣一些满载谷物的船舶，在三列桨船舰护送之下，于晚间航行到那里去的时候，他林敦人以及跟他们同盟的迦太基人风闻这个消息之后，安排一个圈套等待他们来。结果，全部船舶，包括谷物和船员在内，都被俘获了。条立爱人派遣无数使者来想赎回那些被俘虏的人，他林敦人把那些使者都争取过来，倒到汉尼拔一边了，因此，汉尼拔把他所俘虏的条立爱人全部释放。这些人，当他们回到本国的时候，迫使他们的亲族把城门打开，让汉诺进来。这样，条立爱人在努力想替罗马人救援他林敦的时候，出乎意外地自己落入迦太基人手中。罗马的驻军秘密地从海上逃往勃隆度辛去了。

35. 麦达蓬坦人在他们的长官带着他的一半军队到他林敦去了之后，杀死其余的驻军（人数是很少的），倒到汉尼拔一边来了。位于麦达蓬坦与他林敦中间半路的赫拉克里亚也学了他们的榜样，它投到汉尼拔这一边来，是由于恐惧，而不是出自心愿的。这样，汉尼拔又处于优势地位了。次年，一些琉卡尼亚人也叛离罗马，代执政官塞姆普罗尼阿斯·革拉古进攻他们。但是在当时还忠于罗马的党派中，有一个名叫弗拉维的琉卡尼亚人，他是革拉古的朋友和客人，奸诈地劝革拉古跑到某个地方去和琉卡尼亚人的将军们订立协议，交换誓言，据他说，他们已经后悔了。他毫不怀疑地带着三十个骑兵，跑到那个地方去，他在那里被一支埋伏的努米底亚人的大军所包围了。弗拉维骑着马，跑到他们那一边去了。革拉古发现了这个诡计，带着他的同伴们跳下马来，进行了许多高尚勇敢的战斗之后，除三个人之外，他和所有的人都被杀死了。汉尼拔所俘虏的就只是这三个人，虽然他尽了最大的努力想活捉这位罗马代执政官。汉尼拔虽然这样卑鄙地使他中了奸计，但是对他进行决斗的英勇甚为钦佩，所以替他举行了一个葬礼，把他的遗骨送回罗马。此后，他在亚浦利亚过夏，聚集了大量的谷物。

36. 罗马人决定进攻加普亚人，汉尼拔派遣汉诺带着一千步兵和同样多的骑兵于晚间进入加普亚。他做这件事情是没有让罗马人知道的。在黎明时，罗马人看见城墙上的人数大增，才知道此事。所以他们立即从这个城市退回来，开始匆忙地割取加普亚人和坎佩尼亚其他居民的庄稼。当坎佩尼亚人因为他们的损失而悲伤的时候，汉尼拔对他们说，他有很多谷物在爱阿彼基亚，汉尼拔下一个命令，他们随时派人去，就可以取得谷物。因此，他们不但派遣驮兽和男人们，连妇女和儿童都去运载谷物。他们不怕途中的危险，因为汉尼拔已经把他的司令部从爱阿彼基亚迁到坎佩尼亚，驻扎在贝尼温敦人地区附近的卡洛尔河畔；坎佩尼亚人只害怕贝尼温敦人，因为贝尼温敦人当时还是和罗马人同盟的。但是现在这个时候，因为汉尼拔在那里，他们不怕任何人。

37. 但是汉尼拔被汉诺请到琉卡尼亚去了，留着大部分辎重在那里，由他在贝尼温敦附近军营里的少数驻军守卫着。在那里指挥军队的两个执政官（福尔维阿斯·夫拉卡斯和阿彼阿斯·克劳狄）之一知道了这个消息，向那些运输谷物的坎佩尼亚人进攻，杀死了许多人（因为他们没有预料到会受到攻击的），把谷物给予贝尼温敦人了。他又攻陷了汉尼拔的军营，劫掠他的辎重，挖掘一条壕沟，环绕着加普亚，把整个城市包围起来，当时汉尼拔还在琉卡尼亚。于是两个执政官在这条城墙之外，又建筑一条城墙，利用两条城墙之间的空地作为一个军营。他们又建造有枪眼的防御墙，有些是对着被围的加普亚人，有些是对着城外的敌人，这个样子很像一个大城市包围一个小城市。包围的城墙和加普亚之间的空隙约二斯塔狄亚；[21] 在这个空地上，每天有许多战争和决斗，好像是一个四周为墙壁包围着的剧院一样，因为最勇敢的人们彼此不断地挑战。有一次，一个名叫道累阿斯的加普亚人和罗马人克劳狄·阿塞拉斯单独决斗；道累阿斯因为想逃跑，向后退却，阿塞拉斯追赶，直到加普亚城下。阿塞拉斯因为不能使他的马转弯，以最高速度冲过城门，进入城内，纵马通过全城，从对面一个城门冲出，跑到那一边的罗马军队里，这样，他就令人难以相信地被救出来了。

38. 汉尼拔在琉卡尼亚没有完成那件请他去做的工作之后，回到加普亚，因为他认为，不要让这样大的一个城市落入罗马人手中是很重要的。因此，他进攻罗马人的包围城墙，但是他毫无成就，不能把粮食和士兵带进城里去，同时加普亚人不能和他通消息，因为城墙把他们完全包围起来了。因此，他带着他的全部军队向罗马进军，因为他听到罗马人也深受饥馑的窘迫，希望这样可以吸引罗马的将军离开加普亚，或者他自己可以完成一些比加普亚更为重要的事业。他以最快的速度行军，通过许多敌视的

民族，有些不能阻挠他，有些甚至不敢阻挠他。他在阿尼俄河畔扎营，离罗马三十二斯塔狄亚。[22]

39. 罗马陷入空前的惊慌失措中。他们自己没有足够的兵力（他们所有的军队都在坎佩尼亚），而现在这个强大的敌军在一个不可战胜的勇敢而幸运的将军领导之下，突然向他们进攻，但是他们还做了在这种形势下所能做的一切。那些能够拿起武器的人守着城门，老年人登上城墙，妇女和儿童运输石头和投射器，而那些在田野中的人匆忙地集合起来，走入城内。到处是混乱的呼喊声、悲泣声、祈祷声和各方面互相鼓励的声音。有些人跑出去，截断那条横架在阿尼俄河上的桥梁。过去有一个时候，罗马人在一个小镇设防，以控制厄魁人；这个小镇，他们依照他们的母城的名字，叫做亚尔巴。经过长久的时间之后，或者由于发音的轻率，或者由于语言的错误，或者由于他们要表示他们和亚尔巴人有所区别，这个地方的居民就叫做亚尔班人了。这些亚尔班人中间有两千人匆忙地跑往罗马，去分担这个危险。他们一到罗马，马上就把自己武装起来，站在守卫城门的岗位上。在这样多的殖民地中间，只有这一个小市镇表现了这样的热忱，正好像小城普拉提亚匆忙地跑去支援马拉松的雅典人，分担他们的危险一样。[23]

40. 一个罗马将军阿彼阿斯留在加普亚，因为他也相信他能够攻下这个地方。另一个将军福尔维阿斯·夫拉卡斯毫无休息，匆忙地从另一条道路上进军，扎营在汉尼拔的对面，和汉尼拔隔着阿尼俄河相对峙。当汉尼拔发现河上的桥梁已遭破坏，而福尔维阿斯驻扎在对岸的时候，他决定从河水的源头绕道过去。福尔维阿斯在对岸移动他的军队，和汉尼拔平行；但是就是这样，汉尼拔还是给他安排了一个圈套。他留下一些努米底亚人的骑兵在后面，当军队开拔了的时候，他们马上渡过阿尼俄河，劫掠罗马人的领土，直到他们很接近罗马城使罗马人惊慌失措时，那时候他们就依照他们所受的命令，又和汉尼拔会合在一起了。据说，当汉尼拔绕过河源（从那里到罗马的路程是不远的）的时候，他晚上带着三个卫兵，偷偷地侦察了罗马城，看到城内缺少军队和普遍混乱的情况。但是他还是跑回加普亚了，或者是因为这次和其他多次一样，神意使他离开罗马，或者是因为他看见罗马人的勇敢和幸运而胆怯，或者是因为，正如他对那些劝他进攻罗马城的人所说的，他不希望结束战争，否则迦太基人会把他的兵权剥夺。无论如何，在福尔维阿斯指挥下的军队绝不是他的敌手。但是当他退却时，福尔维阿斯追随着他，使他不能抢劫粮食，同时也注意不要陷入他的圈套中。

VII. 罗马人收复加普亚。达修斯和布拉提阿斯的故事

41. 在日暮的时候，福尔维阿斯占据一个阵地，他已经来不及建筑一条墙，只简单地挖掘一条壕沟，有一些空隙，以代替门，把挖掘出的土向外边抛出成堆，以代替墙，以后他就停止工作了。汉尼拔等到一个没有月光的晚上当福尔维阿斯驻扎在一个这样阵地之后，悄悄地派遣一队骑兵到一个设防的小山上，俯视福尔维阿斯的军营，命令他们保持安静，等到罗马人来占领这个小山，因为罗马人以为这个小山是没有人占据的。于是他命令他的印度人骑着他们的战象，尽力设法由宽敞的空地越过土堆，冲进福尔维阿斯的军营里，他又命令一些喇叭手和吹号角者在不远的距离之后，跟着他们。当印度人进入堡垒的时候，命令一些喇叭手和吹号角者在四周围跑，造成很大的骚扰，使他们看来好像有很多的人的样子，而另外一些人则用拉丁语大声叫喊道：罗马将军福尔维阿斯命令撤出军营，夺取附近的小山。这就是汉尼拔的计策。起初，一切都照他的计谋实现了。战象冲进军营里，把卫士们践踏倒了，喇叭手按照他们所受的命令做了。当罗马人在漆黑的夜间从床上跳出来的时候，这个意外的呼喊声震动了罗马人的耳朵，使罗马人大为惊慌；当他们听到用拉丁语指示他们逃往小山的命令的时候，他们就开始这样做了。

42. 但是因为福尔维阿斯总是注意防范汉尼拔的诡计，对汉尼拔的一举一动他都觉得可疑，或者由于他自己的智慧指导，或者由于神明的启示，或者因为从俘虏口中他知道事实，他迅速地命令他的军团将校站在往小山去的道路上，阻止那些向那条路上冲去的人，告诉他们说，下这个命令的不是罗马人的将军，而是汉尼拔，他想引诱他们去中他的埋伏。他自己把强大的卫队驻扎在土堆上，以便击退从外面来的新的袭击；又命令其他一些人迅速地跑遍军营，大声呼喊道：没有危险，那些骑着战象冲进来的只是少数人。火把点起来了，四面八方的营火烧起来了。于是进攻的军队的渺小完全暴露出来了，所以罗马人十分藐视他们，由恐惧转为愤怒，很容易地杀死了他们，因为他们人数既少，而且又是轻装的。那些战象没有回旋的余地，又被营帐和茅棚所缠住，成为标枪最好的目标，因为那个地方很狭窄，而象的身躯很庞大，直到最后它们因伤痛而狂怒，又不能冲到敌人的身边，因此，它们发出猛烈的叫声，愤怒地把那些骑在它们背上的人摔下来，践踏在它们的脚下，冲出营外。这样，福尔维阿斯用不屈不挠的精神和精炼的技巧使这个意外的伏兵扑了一个空，使汉尼拔受到挫折，而挽救了他的军队，他的军队过去总是害怕汉尼拔的战术的。

43. 汉尼拔的计谋失败之后，他移军到琉卡尼亚，进入冬营。这位凶猛的战士在这里专心享受他不习惯的奢侈生活和恋爱的快乐。从这个时候以后，他的幸运慢慢地转变了。福尔维阿斯回到他在加普亚的同僚那里，猛烈地围攻加普亚，急于想在汉尼拔还没有行动的时候，于冬季内攻下这个城市。加普亚人因为粮食吃光了，又不能从任何地方取得粮食，因而和迦太基的驻军以及他们的两个司令官，另一个汉诺和波斯塔一起向罗马将军投降了。罗马人驻扎一支军队在城内，把在城内所发现的逃兵的手全部砍掉。他们把迦太基的贵族们送往罗马；其余的人，他们都出卖为奴隶。对于加普亚人，他们把那些使加普亚叛离罗马的主要负责人处死；对于其余的人，他们只剥夺他们的土地。加普亚四周的土地都是最肥沃的麦田，地势平坦。所以罗马人又收复了加普亚，迦太基人在意大利占有的主要优势已被罗马人夺取了。

44. 勃罗丁 [24] 是意大利一部分，在这里有一个提西亚镇的人（在提西亚，驻有迦太基人的驻军），他常常从事劫掠而与驻军司令官共分掠夺物。他用这个方法来巴结驻军司令官，所以他几乎和驻军司令官共享兵权。这个人因为驻军对他自己的国家的傲慢行为，大为愤怒。因此，依照他和一个罗马将军的协议（他和罗马将军互相宣誓保证），他每天把少数士兵当作俘虏，带进城内去，使他们住在卫城里面，把他们的武器也当作掳获物，带到那里去。当他带进来了足够的人数的时候，他释放而且武装他们，杀死迦太基的驻军，然后又从罗马军队里带来一支驻军。但是以后不久，当汉尼拔从那里走过的时候，守卫者被吓得逃往利吉姆去了。提西亚的居民投降汉尼拔了。汉尼拔烧死那些有叛逆罪的人，另外派一支军队驻扎在城内。

45. 在爱阿彼基亚的一个迦太基附属城市萨拉彼亚里，有两个以出身、财富和势力而最有名望的人，但是长期以来，彼此互相仇视。一个名叫达修斯，他是袒护迦太基人一边的；另一个名叫布拉提阿斯，他是袒护罗马人一边的。当汉尼拔的事业正在兴旺的时候，布拉提阿斯保持镇静；但是当罗马人开始恢复以前的霸权的时候，他只是为了他们的祖国的缘故，努力和他的敌人达成一个谅解，否则，如果罗马人以武力征服它的话，他们的国家会遭到一些不可补偿的损害。达修斯假装同意他，而把这件事告诉汉尼拔。于是汉尼拔作他们中间的裁判者，达修斯是原告，而布拉提阿斯替自己辩护说，原告是因为对他的私人仇恨而诽谤他。他敢于向敌人提出这样的一个建议，正是因为他始终料到这一点，因为他知道他们私人间的仇恨会使人不相信敌人的控告的。汉尼拔认为，完全搁置这件事情，或者太相信一个怀私仇的原告，都是不聪明的，所以他要他们回去，说他自己会考虑这件事情的。当他们正在从一个很狭窄的通道走出来的时候，布拉

提阿斯低声对达修斯说，“善良的人啊，难道你不愿意挽救你的国家吗？”达修斯马上大声重复这句话，好让汉尼拔知道。

46. 于是布拉提阿斯用一个可怜的声调哭出来，装作一个很可相信的样子，说他的狡猾的敌人使用一个阴谋来陷害他。他说，“如果我有任何嫌疑的话，现在这个阴谋也是会使我免除过去一切嫌疑的，因为谁会在这样一些的事情中事先把他的敌人当作心腹的朋友呢？如果他以前是这样没有脑筋的话，但是当他还在危险中，在受审而否认对他的控告的时候，特别是在法庭上，那儿许多人都可以听到他的话，而他的原告还站在那里，准备和以前一样，又重复他的话，谁还敢对一个出卖他的人和他在第一个案件中的原告又这样说呢？就算我误以为原告已经突然变为和我友好相处的话，在发生这些事情之后，他怎么能够跟我合作来救国呢？我又为什么要去请求一个不能帮助我的人来帮助我呢？”我想，当布拉提阿斯向达修斯低声耳语的时候，他是预料到这一切的，他利用这个方法使他的敌人更加失掉信用，甚至使汉尼拔不相信以前的控告。就是在他被释放以后，布拉提阿斯没有放弃想说服他倒到罗马人一边来的企图，因为他当时瞧不起达修斯，把他看成一个完全不能使人相信的人。达修斯又假装同意他，想知道暴动的计划。布拉提阿斯毫不迟疑地说：“我一定骑马跑到罗马人的一个军营里去（他指着最远的一个罗马人的军营），那个军营里的司令官是我的好友，从那里取得一支军队后，我一定带到这里来。你留在这里，监视城内的事。”

47. 他这样说了之后，没有让达修斯知道，马上就骑马跑出去，不是到他们指名的那个军营，而是到罗马去了，路程比较近些。他把他的儿子作为人质，交给元老院后，他请求一千骑兵，带着这些骑兵以最快的速度跑回来了，因为他预料到即将发生的后果。在以后几天中，达修斯没有看见他的敌人，以为他的敌人正在从事于他们所商议的事情，因为他终于相信他的敌人的话了。他认为布拉提阿斯事实上到那个较远的罗马人的军营里去了，因此，他骑马跑到汉尼拔那里去，他确信不疑他会在布拉提阿斯之先回来的。他对汉尼拔说：“现在我将在布拉提阿斯正率领敌军进城的时候，把他交给你。”他把这件事情说出来，从汉尼拔手中取得一支军队之后，他匆忙地回到镇上来，猜想不到布拉提阿斯会到达附近什么地方的。但是布拉提阿斯已经进入市镇，把迦太基人的驻军（人数是不多的）杀死了。提防不许任何人跑出镇外。他把所有的城门都关闭了，只留着他预料到达修斯会从那里回来的那扇城门没有关闭。在那方面没有引人怀疑的任何事物，但是镇内的地上挖了很多交叉的壕沟，使进攻的军队不能穿过整个市镇。达修斯看见城门敞开，他很高兴，以为他比他的敌人已经先走了一着，他很高兴地跑进市镇里来。于是布拉提阿斯把城门关闭，把他和随他同来的人都杀死，因为他们被挤在一个很狭窄的地方，无法通过壕沟。

有少数人从城墙上跳下，逃跑了。这样，布拉提阿斯三次将计就计，战胜了他的敌人。

VIII. 罗马人收复他林敦。马塞拉斯阵亡。哈士多路巴支援汉尼拔，全军覆灭。汉尼拔退到勃罗丁

48. 当罗马执政官福尔维阿斯正在围攻赫多尼亚的时候，汉尼拔在一个黄昏的时候悄悄地来到了，他命令他的部下不要燃点灯火，绝对保持肃静。清早的时候，正碰着有浓雾，他派遣他的骑兵进攻罗马人的军营。罗马人匆忙地从床上跳起来，虽然毫无秩序，但是勇敢地保卫自己，因为他们相信敌人是从什么地方来的少数人。汉尼拔带着他的步兵，向市镇的那一边进兵，去侦察形势，同时鼓励城内的人，在他巡回的过程中，偶然地或有意地遇上罗马人，他就包围他们。他们两面受敌人的攻击，混乱地、成堆地死亡。大约八千人被杀死了，包括执政官福尔维阿斯本人在内。其余的士兵逃到他们军营前面的一个土丘上，勇敢地战斗，保卫着土丘，使汉尼拔没有攻下他们的军营。

49. 此后，罗马人劫掠叛离他们的爱阿彼基亚人的地区，而汉尼拔则劫掠坎佩尼亚人的地区，因为坎佩尼亚人，除阿梯拉人之外，都已臣属于罗马人了。汉尼拔为了使阿梯拉人不受战争的苦难起见，把他们定居在条立爱，因为当时战争正蔓延于勃罗丁、琉卡尼亚和爱阿彼基亚。罗马人把努塞里亚的流亡者定居于阿梯拉，然后侵入那些现在还臣服于汉尼拔的土地，他们攻克奥罗尼亚，征服勃罗丁人的领土。他们又从水陆两方面围攻他林敦，当时他林敦是在卡泰罗指挥之下，因为那里的迦太基人很少，卡泰罗把勃罗丁人编入他的军队里。这些勃罗丁人的一个队长和一个妇人恋爱，这个妇人的弟兄，正在罗马军队里服务，于是这个弟兄通过他的姊妹，跟这个队长商量好，要这个队长投降罗马人，罗马人把他们的攻城机械拿来，带到这个队长所管辖的那部分城墙上。这样，罗马人又占据他林敦了。他林敦的地位是最有利于海上和陆地上战争的。

50. 汉尼拔听到他林敦陷落的时候，他匆忙地跑来营救它。他大为失望之后，转向条立爱，从那里到维努西亚去了。征服西西里而现在第五次为执政官的克劳狄·马塞拉斯和泰塔斯·克利斯品那斯在那里指挥军队抵抗他，但不肯冒险向他挑战。但是正碰着马塞拉斯看见一队努米底亚人在那里运走掠获物，以为他们只是少数人，满怀信心地带着三百骑兵向他们进攻。他在战争中是一个大胆的人，素来就藐视危险，所以他亲自率领进攻。但

突然出现一大队阿非利加人，从四面八方向他进攻。在后卫的那些罗马人马上就逃跑，但是马塞拉斯以为这些人还是跟在他的后面，勇敢地战斗，直到最后，一支标枪刺穿了他，因而阵亡。当汉尼拔检查他的身体，看见他胸膛上所有的伤痕的时候，他称赞他是一个好战士，但嘲笑他作为一个将军，他取下他的印章戒指，以殊礼火葬他的身体，把他的骨灰送给罗马军营里他的儿子。

51. 汉尼拔因为愤恨萨拉彼亚人，派遣一个罗马人的逃兵带着一封盖有马塞拉斯的戒指印章的信，到他们那里去，因为当时一般人还不知道马塞拉斯已经阵亡了。信的内容说，马塞拉斯的军队在后面跟着来了，马塞拉斯命令他们把城门打开，让军队进来。但是城市的公民们在早一些时候收到了克利斯品那斯的信；他送信给附近所有的市镇，说汉尼拔已经夺去了马塞拉斯的印章戒指。所以他们遣回汉尼拔的使者，使他不会留在那里看见他们所进行的事，他们答应依照命令行事。于是他们自己武装起来，站在城墙上的岗位上，等着实行这个计策。当汉尼拔带着他用罗马人的兵器武装起来的努米底亚人来了的时候，他们扯起城门口的格子吊闸，[25] 好像很高兴地欢迎马塞拉斯的样子；但是等到他们认为进城的人数已到了他们所能容易地制服了的时候，他们把格子吊闸放下来，把已经进入城内的人全部杀死。对于那些还站在城外墙下的人，他们从城墙上投射投射器，使他们满身受伤。汉尼拔在第二次进攻这个城市失败后，就撤退了。

52. 同时他的兄弟哈士多路巴带着一支他在克勒特 - 伊伯里亚人中招募来的军队进兵到意大利。因为他受到高卢人的友好款待，他由汉尼拔所开辟的道路越过阿尔卑斯山脉，他只用两个月的时间走过了汉尼拔用六个月的时间所走过的路程。他带着四万八千步兵、八千骑兵和十五头战象，进兵到伊达拉里亚，送信给他的哥哥，说他到了。这些信件在途中被罗马人夺去了。两个执政官，萨利内托和尼禄，知道他的军队数目之后，把他们两人的军队联合在一起，进军来攻打他，驻扎在他对面的塞那镇附近。他还无意作战，但急于想和他的哥哥联合在一起。所以他退却，在傍晚的时候拔起营寨在沼泽地带沿着一条不可越渡的河流走，直到黎明时，罗马人追上了他们，当时他们四处分散，因为长久劳顿而疲惫，又乏睡眠，当他们正在集合起来，排列阵势的时候，罗马人把他们和他们的军官们大部分杀死了。哈士多路巴本人也和他们一块阵亡。许多人被俘虏了。这样，意大利免除了一个很大的恐惧，因为如果汉尼拔有了这支援兵，他就绝不能被罗马人打败了。

53. 依我看来，这是上帝把这个胜利给予罗马人，以为坎尼惨败 [26] 的补偿，因为此事发生于坎尼战役以后不久，而且和坎尼战役有几分相似。

在两次战役中，指挥的将军们都阵亡，死亡的人数也大约相等。在两次战役中，被俘虏的人数都是很多的，战胜的一方也攻下了对方的军营，获得大量的作战物资。这样，罗马人交替地尝到幸运和厄运的滋味。那些逃掉而没有被杀死的克勒特 - 伊伯里亚人中间，有些逃回他们自己的国家，有些逃往汉尼拔那里去了。

54. 汉尼拔的弟弟和这样大的一支军队，因为不认识道路而被消灭，汉尼拔很为沮丧。十四年以来，他在意大利跟罗马人作战，他以奔波征伐所取得的一切都丧失了之后，他退到勃罗丁，现在只有这个地方的人还是臣服于他的。他安静地留在那里，等待迦太基的新援兵。迦太基人派遣了一百条商船，载满了粮食、士兵和金钱到他那里去，但是因为船上没有桨手，所以被风吹到撒丁尼亚去了。撒丁尼亚的总督率领他的战舰进攻它们，击沉了二十条，俘虏了六十条，其余的逃回迦太基去了。这样，汉尼拔更加受困，没有从迦太基人手中得到援兵的希望了。马哥在高卢和利格里亚招募雇佣兵，也没有支援他，而只等着看事务的转变。汉尼拔看到他不能在那里停留得长久，于是开始鄙视勃罗丁人，认为他们不久就会和他反目不相识的，于是他使他们负担重税。他以他们阴谋暴动作为理由，把他们的强大市镇迁往平原地带，夺取许多市镇的人口，对他们提出责难，以便可以没收他们的财产。这就是汉尼拔所处的景况。

IX. 汉尼拔受困于勃罗丁及其被召回国

55. 这时候罗马的执政官是李锡尼·克拉苏和巴布利阿斯·西庇阿（西班牙的征服者 [27] ）。克拉苏在亚浦利亚和汉尼拔作战，而西庇阿劝告罗马人民说，如果不派遣一支罗马军队进入阿非利加，因而使迦太基人自己的家乡发生危险的话，罗马人是不能够摆脱汉尼拔和迦太基人在意大利对他们的骚扰的。他极力坚持他的意见，说服那些迟疑的人，因此，他本人当选为出征阿非利加的将军后，立即航往西西里。他在那里聚集和训练了一支军队后，突然进攻意大利的罗克里（这个城市是汉尼拔派军驻守的），他把驻军杀死，把这个城市交给普雷密尼阿斯统治之后，就上船往阿非利加去了。普雷密尼阿斯肆行残暴的统治，向罗克里人进行报复，最后，事实上掠夺了普罗瑟彼那神庙的神物。因为这个缘故，罗马人把普雷密尼阿斯以及跟他一同犯罪的伙伴们都囚死于狱中，把他们所遗下来的财产交给罗克里人，保存在女神的宝库中。他们把所能找着的一切掠夺物，都归还女神；那些他们找不到的，他们以公款赔偿。

56. 在同一个时候，克拉苏使勃罗丁的一个大市镇康孙提亚和其他六个市镇脱离了汉尼拔。因为朱比特在罗马显示一些可怕的灾异，[28] 查问西俾尔圣书的十人团说，在福里基亚的培新那斯城不久就将有一件东西从天上掉下来（福里基亚人是崇拜大母神的），应该把那件东西带回罗马。不久之后，那件东西掉下来的消息传出来了，于是大母神像被带到罗马，直到现在，他们还把大母神像被带到罗马的那一天当作神圣的日子。[29] 据说，运载这个神像的船在台伯河中陷入泥中，无论用什么方法都不能移动，直到最后一些预言家宣布，只有一个没有犯过奸淫的妇女拖着的时候，那条船才能够移动。克劳狄亚·昆提亚原来被人控告是犯了奸淫罪的（因为她的放荡生活而受嫌疑），但是还没有受审判；于是她激动地呼吁诸神来证明她的无辜，她把她的腰带系在船上，因而女神跟着她走了。这样，克劳狄亚获得很大的名声，以代替她过去的恶名了。但是在克劳狄亚这件事之前，罗马人已经受到西俾尔圣书的告诫，要他们派遣"他们最好的人"到福里基亚去把神像带来。他们认为西庇阿·那西卡是他们最好的人，因此派遣他去，他是在西班牙为将军而阵亡在那里的尼阿斯·西庇阿[30] 的儿子，摧毁迦太基霸权的老西庇阿·阿非利加那的堂兄弟。女神是这样被罗马最好的男人和最好的女人带到罗马来的。

57. 当迦太基人在阿非利加不断地被西庇阿打败了的时候，勃罗丁人听到这个消息，就叛离汉尼拔，有些杀死他们的驻军，有些把驻军驱逐了。那些既不能杀死，也不能驱逐驻军的人，则秘密地派遣使者到元老院那里去，解释他们的行为是出于不得已，他们对罗马是善意的。汉尼拔带着他的军队到培提利亚，当时占领这个城市的不是培提利亚人，因为他驱逐了培提利亚人，而把这个市镇给勃罗丁人了。他谴责勃罗丁人不该派遣大使们到罗马去，当他们否认这件事的时候他伪装相信，但是，据他说，为了使连嫌疑的根据也没有起见，他把他们的重要公民交给努米底亚人，命令努米底亚人把他们每个人分别加以监视。于是他解除那个城市人民的武装，武装奴隶，把他们分布全城作为卫兵。他又到别的城市去了，作了同样的布置。但是对于条立爱，他选出了三千个对迦太基人特别友好的人，从乡村里选择五百个其他的人，而把其余的人的财物都当作战利品给予他的士兵。他把一支强大的驻军留在那里之后，他把这三千五百人安置在克罗吞，他认为克罗吞地势很好，便于他的军事活动，他在那里建立他的武器库和与其城市作战的司令部。

58. 当迦太基人受西庇阿的攻击，处于危急地位的时候，他们召汉尼拔火速回去援救他自己的祖国，并派遣他们的海军大将哈士多路巴到他那里来，以免迟延。迦太基人对于他们的将军们的背信弃义和忘恩负义的行为，是久已切身经历过了的，他感到悲伤。并且他担心人们责难他说，这

样大的一次战争是他最初向西班牙的罗马人进攻所引起的。但是他决定服从，事实上他也不得不服从，因此他建造一个大舰队，意大利有丰富的木材，可为建造船舰之用。他视那些还跟他联盟的城市为异邦人，因此，他决定把他们劫掠一空，这样，他的军队富足了，使他自己得到安全，可以对付那些在迦太基诬告他的人了。但是他耻于亲自这样破坏信用，所以他以视察驻军为借口，派遣海军大将哈士多路巴到各地方去。当哈士多路巴每进入一个城市的时候，他就命令当地居民拿着他们和他们的奴隶们所能携带的东西，移到别的地方去。他把剩下来的东西都掠夺了。有些城市在哈士多路巴还没有来的时候就已经听到了这些事情，所以进攻驻军，有些城市打败了驻军，也有一些城市被驻军打败了。接着就是不分青红皂白，大加屠杀，奸淫妇人，诱拐少女，城市陷落时所常发生的一切可怕的事情都有了。

59. 汉尼拔本人知道他军队里的意大利人是训练优良的士兵，因此，他打算用慷慨的诺言说服他们跟他同往迦太基。那些对他们自己的祖国已经犯了罪行的人，愿意脱离祖国，跟他一块同去。那些没有犯这种罪行的人颇为迟疑。于是他把那些愿意留在那里的人召集起来，好像他有什么话要对他们说，或者要酬劳他们的功绩，或者对于将来有所指示的样子，他突然用他的军队把他们包围起来，命令他的士兵们去选择那些他们想拿来做奴隶的人。但是当有些士兵们已经按照命令，选择了（虽然有些士兵们耻于把那些在这样多次的战役中和他们并肩作战的伙伴们变为奴隶）之后，汉尼拔就用标枪把所有其余的人击倒，使罗马人不能利用这样精锐的一队士兵。和他们一起，他又屠杀了大约四千匹马和数量很多的驮兽，因为这些东西都是他所不能运往阿非利加去的。

60. 于是他留了少数驻军在陆地上之后，让他的军队都上了船，等待顺风。培提利亚人和其他意大利人向这些驻军进攻，杀死一些人，然后逃跑了。汉尼拔航往阿非利加去了，他曾蹂躏了意大利六十年之久，给意大利居民带来了无数的灾祸，几次逼迫他们到山穷水尽的地步，最后又傲慢地对待他自己的属民和同盟者，视同敌人，他以前利用他们，不是由于善意，而是由于需要；现在他们对他再没有什么用处了，所以他藐视他们，把他们当作敌人。

61. 汉尼拔离开意大利以后，元老院赦免了所有那些倒向他一边去的人，通过一个大赦，只有勃罗丁人不在赦免之列，因为他们直到最后还是最忠于汉尼拔的。元老院剥夺了他们许多土地；他们的武器，凡是汉尼拔所没有拿去的，也都被剥夺了。又禁止他们以后参加罗马人的军队，因为他们是连自由都没有的人，只有在执政官们和大法官们上任去统治他们的

行省的时候，他们可以作为服侍执政官和大法官的仆役，以履行官厅职务而已。这就是汉尼拔侵略意大利的终结。

---

[1] 即第二次布匿战争（前218-201年）。——译者

[2] 参阅VI.8-10。——译者

[3] 参阅VI.4。——译者

[4] 参阅VI.4-5。——译者

[5] 参阅VI.6-8。——译者

[6] 参阅VI.8-12。公元前226年罗马与迦太基订约，两国势力范围以挨布罗河为界。可能在公元前221年，罗马破坏这个条约，以挨布罗河以南的萨干坦为同盟国。汉尼拔攻陷萨干坦，并未越过挨布罗河。——译者

[7] 参阅V(II)，2。——译者

[8] 参阅VI.6-38。——译者

[9] 约上午八九时。——译者

[10] 在罗马共和时代的所谓意大利，北边以卢比孔河及阿罗斯河为界，至帝国初年，波河流域才包括在意大利的范围内。——译者

[11] 参阅IV（I），1。——译者

[12] 骑兵长官是独裁官的副手，其权力仅次于独裁官。——译者

[13] 实际上是元老院召他回去说明不与汉尼拔正面作战的理由。——译者

[14] 罗马人把晚间从日落到日出分为四更，最后一更大约是早晨3-6时。——译者

[15] 军事会议常在这里举行。——译者

[16] 约上午八九时。——译者

[17] 指执政官发罗。——译者

[18] 独裁官非比阿的堂兄弟，曾用希腊文写了一部《罗马史》，叙述自罗马城的建立到他的时代为止，李维曾利用了他的材料，原书失传。——译者

[19] 希腊神话中，参加特洛耶战争的英雄。回国后，发现他的妻子对他不忠实，因而游荡到意大利。——译者

[20] 庇檐是掩护那些开弩炮的人的一个像靠墙的斜屋顶一样的构造。——译者

[21] 即370公尺。——译者

[22] 将近6公里。——译者

[23] 参阅希罗多德VI.108（中译本，614页）。——译者

[24] 在意大利西南端。——译者

[25] 古时吊在城门的格子，敌人来攻城时则放下，以防敌人的侵入。——译者

[26] 参阅本卷19-26节。——译者

[27] 参阅VI.18-23。——译者

[28] 可能是“天上预兆”的意思，朱比特是天神。——英译者

[29] 四月四日。——译者

[30] 参阅VI.16。——译者

第八卷（上）[1] 布匿战争 [2]

I. 迦太基的起源。第一次布匿战争。[3] 迦太基雇佣军暴动

1. 在特洛耶陷落之前五十年，腓尼基人建立迦太基于阿非利加。[4] 迦太基城的建立者是索鲁斯和卡契顿，或者如罗马人和迦太基人自己所承认的，是一个泰尔妇女代多，她的丈夫是被泰尔的统治者彼格美利翁 [5] 所杀害的。由于神明的启示，她从梦中知道了这个暗杀，于是她带着她的财产和许多想逃脱彼格美利翁的暴政的人，上船往阿非利加，达到阿非利加现在迦太基所在的地方。因为他们被本地居民所击退，他们请求一张牛皮所能够包围的那么大的一块土地以为住所。阿非利加人鄙笑腓尼基人的请求这样微不足道，觉得拒绝给予这样渺小的一个恩惠是可羞耻的。并且他们想象不到，在这样狭小的一块土地上，怎么能够建筑一个城市。因为想了解这个奥妙，他们允许了，并且宣誓，保证他们的诺言。于是腓尼基人把一张牛皮，缘着边，团团转，剪成一根很细长的长条，包围着现在迦太基的卫城所在的地方，因为这件事情的缘故，这个地方叫做柏萨（意为"一张牛皮"）。

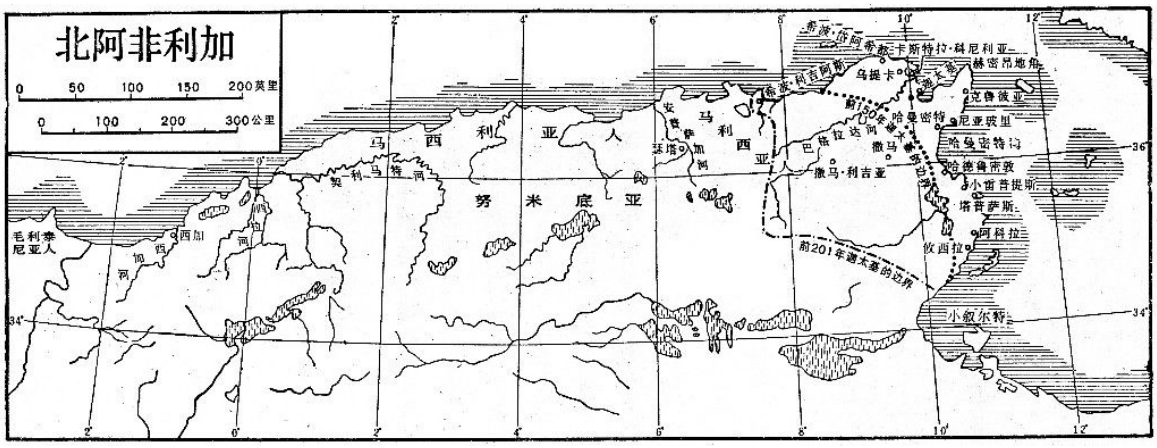

2. 他们利用这块地方作为根据地，打败他们的邻居，和所有的腓尼基人一样，从事海上贸易，后来他们就建筑了环绕柏萨的外城。他们的势力渐渐增长，于是征服了阿非利加和地中海的大部分，在海外进行战争，侵入西西里、撒丁尼亚以及地中海的其他岛屿，又侵入西班牙，同时他们派出了无数的移民。他们在势力上，可以与希腊人为敌；在财富上，仅亚于波斯。但是在迦太基建立以后约七百年，罗马人从他们手中夺去了西西里和撒丁尼亚；[6] 在第二次战争[7] 中，又夺去了西班牙。当时两国都以大军侵入对方的领土内：迦太基人在汉尼拔指挥之下，不断地蹂躏意大利达十六年之久，而罗马人在老科尼利阿斯·西庇阿领导之下，进行战争，侵入阿非利加，最后推翻了迦太基人的霸权，剥夺了他们的海军和战象，要求他们在一定时期内给付一笔赔款。罗马人和迦太基人间这个第二次和约维持了五十年，后来因为这个和约被破坏，两国间第三次，也是最后一次战争[8] 爆发了。在第三次战争中，罗马人在小西庇阿领导下，铲平了迦太基，下令这个地方应当受到诅咒。但是后来他们用自己的移民占据和原来的城市相距很近的一块地方，因为这个地方的地位是适宜于统治阿非利加的。这些事情中有关于西西里的一部分，见于我的《西西里史》[9] 中；有关于西班牙的，见于我的《西班牙史》[10] 中；而汉尼拔在意大利战役中所做的，见于《汉尼拔战争史》[11] 中。本卷包括从最早的时期起，在阿非利加的军事行动。

3. 这些事情是从西西里战争开始的，当时罗马人派遣三百五十条船舰往阿非利加去，攻下了许多市镇，留下阿提略·累基拉斯指挥那里的军队，后来他又占领了大约二百个市镇，它们是自己向他投降的，因为它们仇恨迦太基人；在他继续进兵的时候，他蹂躏迦太基的领土。迦太基人认为他们的不幸是由于缺少一个领导者，因此请求拉西第梦人[12] 派遣一个司令官给他们。拉西第梦人派遣桑西巴斯到他们那里去。累基拉斯在暑季中在一个湖边扎营，绕着这个湖进兵，以与敌人交战；由于武器的笨重，由于炎热、口渴和疲惫，由于容易被敌人从附近高地投射的投射器所射击，他的士兵们受到很大的苦难。将近黄昏的时候，他来到一条河边，两军隔河对峙。他马上渡过河，以为这样也可以威胁桑西巴斯；但是桑西巴斯预料到，要打败一个这样受困难折磨疲惫了的敌人是很容易的，同时认为黑夜对于胜利者是有利的，因此，他把他的军队列成行，突然从营内冲出来突击。桑西巴斯的预料没有落空。累基拉斯所领导的三万人中，只有少数逃到阿斯彼斯城去了。其余的人，不是被杀，就是被俘，执政官累基拉斯本人也在被俘之列。

4. 不久之后，迦太基人由于厌战，派遣累基拉斯跟他们的大使们一块儿到罗马去，想订立和约；如果和议未成，他就回到迦太基来。但是累基拉斯在私下力劝罗马的主要行政官吏继续猛力进行战争，于是回到迦太基去受苦。迦太基人把他囚禁在一个钉满了长钉的牢狱里，这样把他处死。[13] 桑西巴斯的胜利是他自己毁灭的开端，因为迦太基人为了要表示这样一个功绩不是由于拉西第梦人，假装要给他许多光彩的礼物，以表示对他的敬意，派遣一些大船送他回拉西第梦去，但是吩咐那些船长们，要他们把他和他的同伴们都丢在海中。这样，他因为他的胜利而得到惩罚。这就是罗马人在阿非利加第一次战争的好结果和坏结果，直到迦太基人把西西里交给罗马人为止。这是怎样发生的，已经在我的《西西里史》[14] 中说明了。

5. 此后，罗马人和迦太基人订立了和约，但是在西西里战争中作为辅助军在迦太基军队里服务的属民阿非利加人和一些怨恨迦太基人克扣他们的军饷和对他们没有履行诺言的克勒特雇佣军很凶猛地起来攻打迦太基人了。迦太基人以友谊的理由，向罗马人请求援助，罗马人允许他们只在这次战争中可以在意大利招募雇佣兵，因为就是这一点也是原先的和约所禁止的。罗马人又派遣一些人去做调解人。阿非利加人拒绝调解，但是说，如果罗马人肯接受的话，他们所占领的城市愿意臣服于罗马人。罗马人拒绝了这个建议。于是迦太基人用一支很大的舰队把这些城市封锁起来，截断它们从海上运输的给养。因为战争的关系，土地尚未耕种，迦太基人利用饥饿征服了阿非利加人；但是他们为穷困所迫而劫掠那些沿海航行的商人，甚至杀害了罗马的商人，丢入海中，以隐瞒他们的罪行。这件事很久没有人知道。当罗马人知道了这些事情后谴责迦太基人的时候，迦太基人拖延时日，不加处理，直到最后罗马人通过对他们作战；那时候，他们才割让撒丁尼亚以为赔偿。这个条款也列入了从前的和约中。

II. 第二次布匿战争。马西尼萨与迦太基人的战争

6. 不久之后，迦太基人侵入西班牙，逐渐征服了它。当萨干坦人求援于罗马时划定一个边界，约定迦太基人不得越过挨布罗河。迦太基人在汉尼拔领导下，又破坏这个和约，越过了这条河；[15] 和约破坏之后，汉尼拔把西班牙的兵权交给别人，[16] 他自己进兵侵入意大利。在西班牙的罗马将军，巴布利阿斯·科尼利阿斯·西庇阿和尼阿斯·科尼利阿斯·西庇阿两兄弟，在那里做出了一些光辉的功绩之后，两人都被敌人杀死了。[17] 接他

们的职位的将军们毫无成就，直到最后这个在西班牙阵亡的巴布利阿斯·西庇阿的儿子西庇阿航行到那里，他使人们都相信他是神意派遣来的，在一切事务中，他都有神的意旨，因此，他取得了光辉的胜利。[18] 正在他因为这个胜利而取得很大的光荣的时候，他把兵权交给那些被派来接他的职位的人，他自己回到罗马，请求派他率领一支军队往阿非利加去，使汉尼拔退出意大利，同时，在迦太基人自己的国内向迦太基人进行报复。

7. 有些领导人物反对这个计划，他们说，当意大利受到这样长久的战争的破坏，现在还受到汉尼拔的蹂躏，而马哥正在招募利格里亚人和克勒特人为雇佣兵，想从侧面攻击意大利的时候，派遣一支军队侵入阿非利加，这是不聪明的。他们说，他们非等到他们自己的国家脱离了目前的危机，他们不应当去攻击别的地方。另外一些人认为，迦太基人之所以敢于进攻意大利，是因为他们本国没有受到战争折磨；如果把战争带到他们自己的家乡，他们是会召回汉尼拔的。于是他们决定派遣西庇阿往阿非利加去，但是当汉尼拔正在蹂躏意大利的时候，他们不许西庇阿在意大利征集军队。如果他能够取得一些志愿军的话，他可以率领他们；他可以利用在西西里的军队。他们授权给他，装备十条大船，允许他取得船员以配备这些大船，也允许他修整在西西里的船舰。但是除了他从他的朋友们中间所能筹集到的以外，他们没有给他一点金钱。他们起初对于进行这次战争是这样漠不关心的，但是不久，这次战争对于他们是多么伟大而光荣。

8. 西庇阿好像很久以来，就已受到神的启示，要进攻迦太基，他聚集了骑兵和步兵大约七千人之后，即航往西西里，他带着三百名精选的青年作为卫队，命令他们不带武器而跟着他。于是他以征集的办法，选择三百名富裕的西西里人，命令他们带着他们最好的武器和马匹在某一天集合起来。当他们集合起来了的时候，他向他们说，如果他们愿意的话，他们可以装备代替他们参战的人。他们都接受了这个建议，于是他把他的那三百个没有武装的青年带上来，要他们把武器和马匹供给这些青年，他们都乐意这样做了。这样，西庇阿就有了这些利用别人的经费、装备得非常好的三百名意大利青年以代替三百名西西里人，而这些意大利青年人马上感激他的恩惠，因而以后总是很好地替他服务。

9. 当迦太基人听到这些消息的时候，他们派遣吉斯科的儿子哈士多路巴去猎象，他们派遣大约六千步兵、八百骑兵和七头战象到马哥那里去（马哥正在那里招募利格里亚人为雇佣兵），命令他带着这些军队以及其他一些可能聚集的军队去进攻伊达拉里亚，以便使西庇阿退出阿非利加。但是就在那个时候，马哥还是迟疑，因为他和汉尼拔相隔这样远，他不能和汉尼拔联合在一起，又因为他的脾气素来是迟疑的。哈士多路巴猎象归来后，马上就从迦太基人和阿非利加人中，征集了大约六千步兵和六百骑

兵，购买五千奴隶做船舰的桨手。他又从努米底亚人手中取得两千骑兵和雇佣一些士兵，在离迦太基两百斯塔狄亚[19]的一个军营里训练全部士兵。

10. 努米底亚有许多酋长，他们各有自己的领地。在他们中间，西法克斯的地位最高，别的酋长们都尊重他。又有一个强大部落马西利亚人的国王的一个儿子马西尼萨。他生长在迦太基，并且在那里受过教育，他的仪表俊秀，品质高尚，吉斯科的儿子哈士多路巴（他是迦太基地位最高的人）把一个女儿许配给他，虽然他是一个努米底亚人而哈士多路巴是一个迦太基人。订婚之后，哈士多路巴带着马西尼萨到西班牙作战去了。西法克斯很爱哈士多路巴的女儿，因此他劫掠迦太基的领土；当西庇阿从西班牙航海去见他的时候，他向西庇阿建议，他们联合起来进攻迦太基。[20]迦太基人知道了这件事，同时知道在反抗罗马人的战争中，西法克斯能够替他们出很大的力，因此就背着哈士多路巴和马西尼萨把哈士多路巴的女儿嫁给他了，因为他们都在西班牙。马西尼萨很为愤怒，因此他又和在西班牙的西庇阿订立同盟，而有意瞒着哈士多路巴。但是哈士多路巴知道了这件事情，他虽然因为他们所加于这位青年和他的女儿的粗暴行为感到难过，但是他认为去掉马西尼萨，对于他自己的国家是有利的。所以当马西尼萨因为父亲去世，从西班牙回阿非利加去的时候，哈士多路巴派遣一个骑兵队去护送他，命令他们尽一切可能的方法把他置之死地。

11. 马西尼萨听到这个阴谋的风声之后，马上逃跑了；他聚集了一支骑兵，日夜训练他们投射标枪、前进、退却、又前进的战斗方法，以加强他所继承的势力。事实上，这些交替地逃跑和追逐的战斗方法，是他们经常应用的战术。这些努米底亚人又善于忍耐饥饿。他们常常以野草代替面包，以维持生活；他们除喝水之外，再不喝别的东西。他们的马匹甚至从来没有尝过谷物；他们只吃草，很少喝水。马西尼萨所聚集的军队就是这样的，大约两万人，他经常领导他们出去打猎或劫掠，他认为这种事情，不仅本身是有利可图的，同时也可以训练他的士兵。迦太基人和西法克斯认为这位青年的这些准备是对付他们的（因为他们知道他们过去冒犯了他），因此决定首先向他作战；把他打垮之后，才进攻罗马人。

12. 西法克斯和迦太基人的人数多得多，但是他们进兵时，带了许多车辆以及行李和奢侈品的重载。在另一方面，在每项艰难困苦的工作中，马西尼萨以身作则，他只有骑兵，没有驮兽，没有粮食。这样，他能够很容易地退却、进攻和逃往要塞中去。就是当他被敌人赶上的时候，他常常把他的军队分开，使他们可以尽量地分散，他自己带着少数人隐藏起来，直到最后，无论白天或晚上，他们在一个指定的地方集合起来。有一次，有

三个人隐藏在一个四周都有敌人驻扎的洞中，而他就是这三个人中间的一个。他从来就没有一个固定的扎营地点，但是他的将才就特别在于善于隐藏他的阵地。因此，他的敌人绝对不可能向他进行正规的袭击，而总是提防他的进攻。他的粮食是每天将近黄昏的时候，在他所到的地方取得的，无论是乡村也好，城市也好。他夺取一切，运走一切，然后和他的部下分配劫掠物；因此，他虽然不发给定期的薪饷，但是许多努米底亚人为了劫掠的缘故，成群地跑到那里去，因为劫掠比按期的薪饷还要好些。

III. 西庇阿侵入阿非利加。围攻罗卡和乌提卡。西法克斯的两面手法

13. 马西尼萨用这种方法和迦太基人进行战争。同时，西庇阿在西西里完成了他的准备工作，向朱比特和内普敦 [21] 致祭之后，他带着五十二条战舰和四百条运输船，另有许多较小的船只跟在后面，航往阿非利加。他的军队是一万六千步兵和一千六百骑兵组成的。他又带了投射器、武器和各种机械，以及充足的粮食供应。这样，西庇阿正在向阿非利加航行；但是迦太基人和西法克斯听到这个消息后，他们决定假装和马西尼萨暂时议和，等到他们打败西庇阿时再说。但是马西尼萨没有受这个阴谋的欺骗，为了转而愚弄他们起见，他带着他的骑兵跑到哈士多路巴那里去，好像他和哈士多路巴已经和解了的样子，这些事情都是他事先告诉了西庇阿的。哈士多路巴、西法克斯和马西尼萨都驻扎在乌提卡城的附近，彼此相隔不远。西庇阿的船被风吹到那儿，也驻扎在这儿附近。哈士多路巴带着一支大约两万步兵、七千骑兵和一百四十头战象的军队驻扎在离西庇阿不远的地方。

14. 现在西法克斯或者由于恐惧，或者由于他对各方面都是不忠诚的，所以假装说，他的本国受到邻近蛮族的骚扰，起程回国去了。西庇阿派出一些支队去侦察敌情，同时有几个市镇向他投降了。于是马西尼萨在晚间秘密地跑到西庇阿的军营里；彼此问好之后，马西尼萨劝西庇阿于次日在离乌提卡约三十斯塔狄亚 [22] 的地方，叙拉古僭主阿加托克利所建筑的一个堡塔的附近埋伏不超过五千人的军队。在黎明的时候，他劝哈士多路巴派遣他的骑兵司令官汉诺去侦察敌人的数目，冲入乌提卡城内，以防止当地居民趁敌人的到来而举行革命，还答应如果命令他行动，他自己也会跟着去。因此，汉诺带着一千精选的迦太基骑兵和许多阿非利加人出发。马西尼萨带着他的努米底亚人跟在后面。当他们到了那个堡塔的旁边，而汉

诺带着一支小军队走过，向乌提卡去了的时候，一部分伏兵出现了，马西尼萨劝那个留在那里指挥迦太基骑兵的军官向他们进攻，因为他们人数很少。他在后面不远的地方跟着，好像是支援这个行动的样子。于是其余的伏兵都出现了，包围那些阿非利加人；罗马人和马西尼萨都一齐从四面八方向他们射击，除了四百人被俘虏外，全部都被杀死了。他做了这件事之后，马西尼萨装作一个朋友的样子，匆忙地跑去会晤汉诺，汉诺正在从城中跑回来，于是他抓着汉诺，带到西庇阿的军营里，他把汉诺和他自己的母亲交换，因为他的母亲是在哈士多路巴手中。

15. 西庇阿和马西尼萨蹂躏了这个地区，把那些在田野中挖土的罗马战俘都释放了，这些战俘是汉尼拔过去从西班牙、从西西里以及从意大利本地送到那里去的。他们又围攻一个大城罗卡，他们在这里遭遇着很大的困难，但是当他们架上云梯的时候，罗卡人提议在休战条约下撤离城市。因此，西庇阿吹着军号，命令退却；但是士兵们因为愤恨他们在围攻的时候所受的损害，不服从命令。他们爬上城墙，不分青红皂白，把妇女和儿童都杀死了。西庇阿把留下来的人安全遣散；然后剥夺军队的战利品，强迫那些不服从命令的军官们当着群众的面前抽签，把抽中签的三个军官处死刑。做了这些事情之后，他又开始蹂躏这个地区。哈士多路巴想设法使西庇阿中他的埋伏之计，他派遣他的骑兵司令官马哥在正面进攻西庇阿，而他自己则进攻西庇阿的后卫。这样，西庇阿和马西尼萨就被包围了。他们把军队分作两部分，两部分军队转向两个相背的方向来抵抗敌人。利用这个方法，他们杀死了五千阿非利加人，俘虏了一千八百人，把其余的人都赶向崖石边。

16. 不久之后，西庇阿从海上和陆地上围攻乌提卡。[23] 他用两条大船连接起来，在上面建筑一个堡塔，在堡塔上用三腕尺[24] 长的投射器和大石头向敌人投击。他使敌人蒙受很大的损害，同时自己也受到很大的损失，因为他的许多船只被打碎了。他在陆地方面，建筑很多大土墩；每当他能够冲击到城墙上去的时候，他就用撞城机猛力撞击城墙，用铁钩把城墙上的皮革或其他遮盖物撕掉。而在敌人方面，他们在土墩下挖掘地道，用滑结把铁钩转向一边，横着吊下木梁，打在撞城机上，使之失去作用。每当大风向敌人方面吹着的时候，他们就从城中冲出，用火焚毁那些攻城机械。因此西比阿用这个方法没有攻下这个城市的希望，他就紧紧地包围它。

17. 当西法克斯知道这个情况的时候，他带着他的军队回来，驻扎在离哈士多路巴不远的地方。他还装作是两方面的朋友，想拖延战争，等到那些为迦太基人建造的新船舰准备好和某些克勒特人和利格里亚人的雇佣兵

到了的时候，所以他努力设法来调停。他的要求是这样的：罗马人的军队不得在阿非利加立足，迦太基人的军队也不得在意大利立足；罗马人仍然保留西西里、撒丁尼亚以及他们现在所占领的其他岛屿和西班牙。他说，如果任何一方拒绝这些条件的话，他就跟同意的另一方联合在一起。当他正在做这些事情的时候，他想把马西尼萨拉到他这一边来，他答应巩固马西尼萨在马西利亚人王国中的地位；他的三个女儿，任凭马西尼萨选择一个，并嫁给他为妻子。那个传递这个信件的人也带着黄金；如果他不能说服马西尼萨的话，他可以用黄金贿赂他的一个仆人杀害他。因为他没有说服马西尼萨，他就把金钱给他的一个仆人，要这个仆人谋杀马西尼萨。这个仆人把这些金钱拿到马西尼萨那里去，把那个拿钱给他的人揭露出来了。

18. 于是西法克斯发现他不能欺骗任何人了，就公开参加迦太基人一边了。他利用内应，攻下了内地一个市镇托隆，罗马人在这里储藏了大量战争物资和粮食；他把驻军杀死了，因为驻军不肯在休战条件下离开那里。他又派人去要努米底亚人增派一支大援兵来。现在雇佣兵已经到了，船舰已经准备好了，他们决定战争，由西法克斯进攻围城者，哈士多路巴进攻西庇阿的军营；而船舰则冲击敌人的船舰。这一切都将于次日同时进行，使人数少的罗马军队不能抵御他们。

IV. 西庇阿夜袭哈士多路巴，获得全胜，进攻迦太基

19. 当天晚上，马西尼萨从某些努米底亚人口中知道了这些计划，于是他把这些计划告诉了西庇阿。西庇阿感到很烦恼，因为担心他的军队如果分作这样多部分，会使每个部分的力量陷于单薄。因此，他立即召他的军官们晚间开会。他发现军官们都茫然不知所措。他自己想了很久之后，就说道："朋友们，我们所需要的是勇敢、迅速和拼命地战斗。我们一定要先发制人。你们看着我们这样做，可以得到些什么利益。这个出人意外的进攻和这件事情本身的奇特——那些人数少的人反而是首先进攻的——将使他们惊慌。并且我们不要分散我们的兵力作几处使用，而要联合在一起来使用；我们不要带着我们的军队一齐向我们所有的敌人冲去，而要朝向那些我们高兴首先进攻的人冲去。他们是驻扎在分开的军营里，当我们各个进攻他们的时候，在兵力方面，我们是他们的敌手；而在勇敢和幸运方面，我们胜过他们。如果上天保佑，使我们战胜第一个军营，我们就可以藐视其他的敌人了。至于我们首先向谁进攻，什么时候进攻，用什么方法进攻，如果你们愿意听的话，我现在一定告诉你们。"

20. 因为他们都同意了，他继续说："进攻的时间是紧接着会议结束之后，当天还没有亮的时候，在那个时候，这个突击才会更使人惊慌，敌人会毫无准备，他们的同盟者在黑夜中不能给他们以任何帮助。只有这样，我们才能比他们计划在明天进攻我们抢先一步。他们有三个根据地：他们的船舰停泊地离开这里有一些距离，而且在晚间不可能进攻船舰。但是哈士多路巴和西法克斯彼此相隔不远。在这两个人之间，哈士多路巴是这个战争的主要部分，而西法克斯在晚间是不敢做任何事的；他是一个蛮族人，全身都是懦弱无能的。那么，就来吧，让我们自己率领我们全部军队进攻哈士多路巴，而委托马西尼萨留在这里，监视西法克斯，以防止他和我们所预料的相反，跑出他的军营。让我们怀着最大的希望和断然的勇敢，带着我们的步兵进攻哈士多路巴的堡垒，从四面包围它，因为这些事情是我们现在所最需要的。在夜间，骑兵是没有用的，我一定派遣他们在远一点的地方包围敌人的军营；这样，如果我们被打败了的话，我们有朋友们接应我们，掩护我们退却；如果胜利了的话，他们可以追逐逃亡者，杀死他们。"

21. 他这样说完了之后，就派遣他的军官们去命令军队整装待发，而他自己则致祭于勇敢之神与恐怖之神，使他的军队在晚间不致受到惊慌，而要表现得绝对刚强勇猛。在第三更的时候，[25] 军号轻轻地吹起来了。这支大军全体在肃静中行军，直到骑兵已经把敌营完全包围起来，步兵已经达到壕沟旁边的时候为止。于是混乱的大声呐喊混杂着全部喇叭和角号声齐发，其目的在于使敌人感到恐慌，他们扫除了前哨岗位上的哨兵，填平了壕沟，拆除了木栅。最勇敢的士兵们冲向前去，纵火焚烧茅屋。阿非利加人从睡眠中惊醒，抓住他们的武器，慌乱地想排成战斗的行列，但是由于嘈杂的声音，他们听不见他们军官们的命令，他们的将军自己也不确实知道发生了什么事情，到处一片混乱。当他们正在起来，想武装自己的时候，他们就被罗马人捉住了。罗马人纵火焚烧更多的茅屋，把他们所遇着的人都杀死。阿非利加人为敌人的叫喊声、敌人的出现、敌人的行动吓坏了，特别是在漆黑的夜间，又不能知道灾祸的性质。他们以为营地已被攻陷，又害怕那些正在燃烧着的茅屋的火，所以他们乐于从茅屋中跑出来，冲往平原地带，以为平原地带比较安全些。他们慌张地乱跑，走进了罗马人的骑兵队伍里，因为罗马人的骑兵已经包围了他们，于是他们都被杀死了。

22. 当还是黑夜的时候，西法克斯听见了嘈杂的声音，看见了火光，他没有离开他的军营，只派一支骑兵队去支援哈士多路巴，这支军队突然被马西尼萨所攻击，损失惨重。但是在黎明的时候，他知道哈士多路巴已经逃跑了，他的军队被杀死、被俘虏或被打散了。他的营地和储藏已经落到

罗马人手中了，于是他慌张地比任何人还先一步跑到内地去了，因为他认为西庇阿从追逐迦太基人回来之后，马上就会来向他进攻的。因此，马西尼萨也夺取了他的营地和储藏。

23. 这样，罗马人以一个勇敢的行动，在不到一夜的短短时间内即毁灭了比他们大得多的两个营地和两支军队。罗马人阵亡者约一百人；敌人阵亡者将近三万人，此外还有两千四百名俘虏。并且在西庇阿回转来的时候，有六百骑兵投降了他。有些战象被杀死，有些受了伤。西庇阿因这次辉煌的胜利，掳得大量的武器、金银、象牙和马匹（努米底亚的和其他地方的），削弱了整个迦太基的势力，他把勇敢勋章发给他的军队，把很多战利品送往罗马。于是他开始加紧训练他的军队，预料到汉尼拔马上会从意大利回来，马哥会从利格里亚回来的。

24. 当西庇阿正在做这些事情的时候，在夜战中已经受伤的迦太基将军哈士多路巴带着五百骑兵逃往安达镇，他在那里聚集了一些从那次战役中逃回来的雇佣兵和努米底亚人，宣布解放一切愿意参军的奴隶。他知道迦太基人因为他指挥失宜，已经下令处他以死刑，并选任鲍密尔卡的儿子汉诺为司令官了。于是他把聚集起来的这些人组成一支军队，又招募许多罪犯，劫掠乡村搜集粮食，并训练他的部下约三千骑兵和八千步兵，因为他把希望完全寄托在战争上。他的行动，在很长的一段时期内，罗马人和迦太基人都不知道。西庇阿率领他的军队进攻迦太基本城，很傲慢地挑战，但是没有人出来应战。同时，迦太基的海军大将哈密尔卡匆忙地率领一百条船舰进攻西庇阿的海军根据地，他指望在西庇阿回来之前，攻下他的海军根据地，同时，他认为用他的一百条船舰，他能够很容易地消灭罗马人的二十条船舰的。

25. 西庇阿看见哈密尔卡的船开走了，他马上派人去把重载的船只间隔地停在海港地进口，以封锁它，使大船在适当的时候，可以冲出去，好像通过大门一样。这些船舶以它们的舷桁端相衔接，彼此系在一起，使之形成一个壁垒。西庇阿到达的时候，他发现工作还正在进行中，于是他帮助他们完成这项工作。当迦太基人进攻的时候，迦太基人的船舰被罗马人从自己的船舰上、从海岸上、从城墙上投下来的投射器所打坏，他们于黄昏时候狼狈地撤退了。当他们正在退却的时候，罗马人从空隙中冲出紧紧地追迫他们，当他们又退却的时候，他们又被打败，罗马人甚至拖着一条上面没有人的船舰到西庇阿那里去了。这次战役之后，交战国双方都进入冬营了。罗马人从海上得到丰富的军需供给，而乌提卡人和迦太基人因受饥饿折磨，开始劫掠商船，直到最后，罗马人派遣来给西庇阿的新船舰封锁了敌人，阻止了劫掠。此后，乌提卡人和迦太基人就受到饥饿的严重威胁了。

V. 西法克斯战败被俘。索福尼斯巴之死。焚毁西庇阿军营的阴谋之被破获

26. 同在这个冬季里，当西法克斯正在附近的时候，马西尼萨向西庇阿请求把罗马军队的三分之一补充他的军队，由利略率领这支军队，他带着这支军队追击西法克斯。西法克斯退却，直到他跑近了一条河才被发现，他在那里应战。双方的努米底亚人依照他们的习惯，一齐互相投射投射器，而罗马人拿着盾牌，在他们的前面前进。西法克斯一看见了马西尼萨，大为愤怒，向他冲去。马西尼萨愉快地应战。战斗围绕着他们两人猛烈地进行，西法克斯的士兵们转而逃跑，开始渡河。在这里，有人伤害了西法克斯自己的马，西法克斯被马摔下来了，马西尼萨就跑上来，俘虏了西法克斯本人和他的一个儿子，马上把他们送到西庇阿那里去了。在这次战役中，西法克斯的士兵们被杀死一万人。罗马人丧失七十五人，而马西尼萨丧失三百人。西法克斯的部下被俘者四千人，其中有二千五百人是叛离马西尼萨而投到西法克斯那边去的马西利亚人。因此，马西尼萨请求利略把这些人交给他；他接收这些人之后，就把他们都杀死了。

27. 此后，他们进入马西利亚人的地区和西法克斯的领土，马西尼萨不但恢复了他自己的土地，并且取得了西法克斯的领土，有些地方是用说服的方法取得的，说服不成功的地方则用武力。瑟塔也派遣使节们到他们那里去，把西法克斯的王宫献给他们；西法克斯的妻子索福尼斯巴也派遣使者专门到马西尼萨那里去，说明她是被迫而和西法克斯结婚的。马西尼萨很高兴地接受了她的解释而和她结婚了；但是当他回到西庇阿那里去的时候，他把她留在瑟塔，因为他很清楚地预见到将会发生什么事情。西庇阿问西法克斯："你邀请我作为你的朋友来到阿非利加之后，什么恶魔迷住了你，使你在我们正在帮助你反抗迦太基人之后不久，就背弃了你对神宣誓的誓约和对罗马人的誓约[26]呢？"西法克斯回答说："我热爱哈士多路巴的女儿索福尼斯巴，以致我遭到这次损失；她热爱她的祖国，她能够使任何人服从她的意旨。她使我背离了你们的友谊，转而和她的祖国友好，使我从那个幸福的境遇转入目前的不幸。（因为现在我站在你们一边，丢掉索福尼斯巴之后，我一定要对你们忠诚），所以我劝你提防索福尼斯巴拉着马西尼萨倒向那边去，以实现她的阴谋，因为她这样热爱她的祖国，要想盼望这个女人帮助罗马人一边是万不可能的。"

28. 他这样说了，但是他是不是说实话，还是由于嫉妒，尽力想中伤马西尼萨，则不得而知。但是西庇阿召西法克斯参加会议，因为西法克斯表

现得很是贤明，对于当地的情况很熟悉，西庇阿常咨询他，正好像居鲁士咨询吕底亚国王克利苏斯[27]一样。利略回来之后，告诉西庇阿说，他从许多人口中听到关于索福尼斯巴同样的事情，于是西庇阿命令马西尼萨把西法克斯的妻子交给他。当马西尼萨表示抗议，说明过去有关于她的事情的时候，西庇阿更严厉地命令他不要妄想以武力来占有罗马人的任何战利品，他只可以在交出她来之后，请求罗马人把她给予他，得到罗马人的允许之后，他才可以取得她。因此，马西尼萨会同一支罗马军队去提取索福尼斯巴，但是他秘密地先去，带给她一剂毒药，向她说明这个情况，告诉她说，如果不服这剂毒药的话，就一定要自愿地去做罗马人的俘虏。他再没有说其他的话，就骑马跑掉了。她把那杯毒药给她的保姆看，要保姆不要为她而哭泣，因为她死得光荣，于是她喝了毒药。马西尼萨把她的尸体给那些跑来的罗马人看，然后给她举行一个盛大的葬礼；事后，他回到西庇阿那里。西庇阿很称赞他，为了安慰他起见，对他说，他去掉了这个无价值的女人是很好的，表扬他对西法克斯进攻的胜利，给他许多礼物。当西法克斯到罗马的时候，有些当局的人认为应当宽恕他，因为他过去在西班牙是他们的朋友和同盟者；另外有些人认为他应当受到惩罚，因为他跟他的朋友们作战。他终于忧郁而死。

29. 当哈士多路巴把他的军队训练好了的时候，他写信给迦太基将军汉诺，建议和他分享兵权，并且告诉他说，有许多西班牙人士兵被迫在西庇阿部下服务，这些人可用金钱和诺言贿赂，使之放火焚毁西庇阿的军营。他说，如果他事先知道的话，他可以助一臂之力。汉诺虽然有意欺骗哈士多路巴，但是他没有忽视他的建议。他派遣一个心腹，伪装成一个逃兵，带着金钱，跑到西庇阿的军营里去，他用一个诱人的方式引坏了许多人，确定一个实行这个阴谋的日期后他就失踪了。汉诺把这个日期通知了哈士多路巴。同时，当西庇阿祭祀的时候，贡献的牺牲显示将有火灾的危险。因此，他下令给全军营里，如果发现任何火焰，应当熄灭它。他继续祭祀了几天，因为牺牲还表示有火灾的危险。他很焦急，决定迁移军营。

30. 正在这个时候，一个罗马骑士的西班牙仆人有一点疑心这个阴谋，因而伪装作他们的同谋者之一，这样知道了一切。他就告诉了他的主人。他的主人带着他到西庇阿那里去，西庇阿把全体阴谋者都加以判罪。把他们全体处死，把他们的尸体抛到军营外。这个消息很快就传到汉诺的耳中，他离军营不远，因此他没有到约定的地方去；但是哈士多路巴去了，因为他还不知道阴谋已被破获，但是当他看见许多尸体的时候，他猜着了所发生的事，因而退却了。汉诺诽谤他，说他投降西庇阿，但是西庇阿不收他，这样使迦太基人比以前更痛恨哈士多路巴。大约在同一个时候，哈密尔卡突然进攻罗马人的舰队，夺取了一条大船和六条运输船；而汉诺则

进攻那些围攻乌提卡的罗马军队，但是被击退了。因为长期围攻，毫无结果，西庇阿解除包围，把他的攻城机械移往希波镇。因为他在那里也没有成就，他把攻城机械当作没有用的东西烧毁了；他蹂躏这个地区，有些地方他与之结盟，有些地方他进行劫掠。

VI. 汉尼拔被召回国。迦太基人民反对和议

31. 迦太基人因战事不利，推选汉尼拔为有绝对权力的将军，派遣他们的海军大将带着船舰去催促他回国。[28] 同时，他们派遣大使们到西庇阿那里去商谈和约，希望或者得到和约或者拖延等待汉尼拔回来。西庇阿同意一个休战和约，这样，替他的军队取得足够的粮食之后，允许他们派遣大使们到罗马去。他们派遣大使们去了，但是罗马人把他们当作敌人看待，要他们住在城外。当元老院接见他们的时候，他们请求宽恕。有些元老们谈到迦太基人的无信，说他们多少次订立条约后又加以破坏，以及汉尼拔在意大利和西班牙所加于罗马人和他们的同盟者的损害是多么大。其他的元老们又提出，他们自己的需要和平不下于迦太基人，因为这样多的战役把意大利弄得山穷水尽；他们又说明将来是多么危险的，因为汉尼拔从意大利、马哥从利格里亚、汉诺从迦太基马上会带着大军向西庇阿进攻。

32. 因此，元老院不能决定怎样办，但是派遣了一些顾问官到西庇阿那里去，西庇阿应当和这些顾问官们商量，然后他可以按照他所认为最好的办法去处理一切事宜。西庇阿根据下列条件和迦太基人订立和约：马哥立即离开利格里亚，以后迦太基人不得招募雇佣兵，他们所保留的战舰不得超过三十条，他们的土地限于所谓"腓尼基人的壕沟"[29]，他们应当把所有的俘虏和逃兵交给罗马人，他们在一定的时期内，付给赔款一千六百他连特白银；马西尼萨应有马西利亚人王国以及他所能占有的西法克斯的领土。这个协议订立之后，双方的使节们起程，有些是到罗马去取得执政官誓言的保证，又有一些从罗马到迦太基去取得迦太基行政官誓言的保证。罗马人为了酬谢马西尼萨跟他们联盟的功绩起见，送他一顶金冠、一个黄金图章戒指、一把象牙坐椅、一件紫袍、一套罗马衣服、一匹有黄金马具的马和一套甲胄。

33. 同时，汉尼拔勉强起程，向阿非利加航行，因为他怀疑迦太基人的轻率和对他们的统治者的无信义，并且他不相信两国会订立和约；纵或订立了，他知道得很清楚，这个条约也不会维持得很久的。他在阿非利加的

哈德鲁密敦城登陆，开始聚集谷物和购买马匹，同时和一个努米底亚部落阿里西底人的酋长订立同盟。他又射死四千名从敌人那边反叛到他那一边来的骑兵，因为他们原先是西法克斯的部下，后来和马西尼萨联合在一起，因此他怀疑他们。他把他们的马匹分给自己的士兵们。另一个酋长麦索塔拉斯带着一千骑兵跑到他那里来了；西法克斯的另一个儿子维密那也来了，他还统治着他父亲的大部分土地。他取得马西尼萨的一些市镇，有些是自动投降的，有些是以武力征服的。他以这样计谋取得纳尔斯镇：当他在他们的市场上和他们做交易的时候，他以友好的态度派人到他们那里去；当他认为进攻的时机到了的时候，他派遣很多人，暗藏短剑进城，命令他们不要伤害那些做生意的人；等到军号一吹，他们就进攻他们所遇着的一切人，给他把守城门。纳尔斯就是这样被攻陷了。

34. 虽然和约订立的日子不久，西庇阿还在那里，他们自己的使节们还没有从罗马回来，但是迦太基的平民劫掠被风吹入迦太基港内的西庇阿的粮船把那些运送军粮的人用铁链系着，他们不顾他们自己的议事会的威吓，因为议事会的议员们告诫他们，不要破坏这个订立不久的和约。但是平民对和约本身不满，认为这个和约订得不公平，而饥饿比破坏和约更令人难于忍受。西庇阿认为，订立和约之后，又开始战争，是不聪明的；但是好像对待犯了错误的朋友一样，要求赔偿。人民甚至于企图逮捕他的使者们，想把他们一直扣留到他们自己的使者们从罗马回来；但是伟大的汉诺和哈士多路巴·伊利福斯［小伙子］把他们从群众中救出来，用两条大船护送他们。但是有些人劝那位停泊在阿波罗地角附近的海军大将哈士多路巴，在护送西庇阿的使者的人们离开的时候进攻他们。他真的进攻他们，有些使者被射死了，其他一些使者受了伤，但是利用他们的桨，正好进入他们自己营地的港口，当他们的船只被拦住的时候，他们从船上跳上陆地险些被俘虏。

35. 当罗马国内的人听到这些事情的时候，他们命令那些还在那里交涉和约事宜的迦太基大使们马上作为敌人离开那里。因此，他们起航，可是被暴风吹到西庇阿的营地附近。西庇阿的海军大将向西庇阿请示，应该怎样对待他们。西庇阿说："我们不要学迦太基人的轻诺寡信；不加伤害地把他们送回去。"当迦太基的元老们知道此事的时候，他们谴责迦太基人民，把他们的行为和西庇阿的行为作一个对比，劝告他们，就是在这个时候，还要恳求西庇阿坚持原来的协议，承认赔偿因迦太基人民的错误行为所造成的损失。但是迦太基人民长久以来，因为战事不利，已在寻找元老院的岔子，因为元老院没有充分地预料到要怎样做才是合乎他们的真正利益的，他们受煽动家的煽动，为渺茫的希望所鼓舞，因而他们招请汉尼拔和他的军队回来。

36. 汉尼拔看到了战争的巨大规模，他请求迦太基人民召回哈士多路巴和他的军队。因此宣布撤销过去对哈士多路巴的判决，哈士多路巴把他的军队交给汉尼拔。但是甚至在那个时候，他自己还不敢在迦太基人民的面前露面，只是隐藏在城内。于是西庇阿利用他的舰队封锁迦太基，割断他们从海上运输军需的道路，而他们从陆地上得到的供应是很少的。因为由于战争的缘故，土地都未耕种。大约在这个时候，汉尼拔的骑兵和西庇阿的骑兵在撒马发生遭遇战，在战斗中，西庇阿的骑兵处于优势。在以后接着几天中，他们有各种各样的散兵战；最后，西庇阿听到汉尼拔很缺粮食，正在等待粮食运来，因此，西庇阿派遣他的军团将校德谟斯趁夜间袭击汉尼拔的运输队。德谟斯驻扎在一条狭窄通道旁边的一个山顶上。他在那里杀死了大约四千阿非利加人，俘虏的人数更多，把粮食运到西庇阿那里去了。

37. 汉尼拔因为缺少粮食，陷于绝境，他考虑到怎样暂时安排，因此，他派遣使者到马西尼萨那里去，提醒他不要忘记他早年在迦太基的生活和教育，请他劝西庇阿恢复以前所订的和约；并且说，以前和约的破坏是一群乌合之众和一些比乌合之众还更要愚笨些的人所做的。事实上，马西尼萨过去是在迦太基长大和受教育的，他对有尊严的迦太基很为尊敬，他现在还有许多朋友在那里，因此他恳求西庇阿答应了这个要求，他使西庇阿和汉尼拔根据下列的条件又订立了一个协议：迦太基人把他们所俘虏的那些运送粮食给罗马人的人员和船舶交出来，把他们所劫掠的东西，或者这些东西的折价的钱（其价值由西庇阿估计）也交出来，并缴纳一千他连特作为罚金。条件就是这些。一个休战和约就这样订立了，直到迦太基人知道这些细节时为止。这样，汉尼拔就出乎意外地得到挽救了。

VII. 西庇阿大败汉尼拔于撒马

38. 迦太基的议事会热烈地欢迎这个协议，劝人民遵守这些条件，他们说明他们现在所处的恶劣环境，他们眼前缺少士兵、金钱和粮食。但是人民，带有一种乌合之众所常有的愚笨，认为他们的将军们是为了他们自己的私利而作这个安排，使他们可以依靠罗马人的支持，在他们自己的国家里维持其统治势力。他们说，汉尼拔现在所做的，正是不久以前哈士多路巴所做的；哈士多路巴过去在夜晚里，把他的军营出卖给敌人，后来不久，他又想自己向西庇阿投降，为了这个目的，他已经和西庇阿接触了，而现在他隐藏在城内。因此，产生了一个很大的叫嚣和骚动，他们有些人离开会场，跑去寻找哈士多路巴。他已先他们一着，逃往他父亲的坟墓

中，他在那里服毒自杀了。但是他们甚至把他的尸体从墓中拖出，把头割下来，揭在一根长矛上面，撑着在城内到处跑。这样，哈士多路巴最初被不公平地放逐，接着被汉诺捏造诽谤，后来又是这样被迦太基人所逼死，死后还给他以这样的侮辱。

39. 于是迦太基人命令汉尼拔破坏休战和约，开始向西庇阿作战，尽可能地迅速决战，因为粮食不足。因此，他通知休战终止，西庇阿马上进攻，攻下大城市帕修斯，在汉尼拔附近扎营。汉尼拔派遣三个暗探到罗马军营里去了之后，就把自己的军营移开了。西庇阿把暗探捉住了，但是没有依照对付暗探的习惯，把他们处死，只命令把他们带去看看他的营地、兵器库、机械和正在操练的军队。于是他释放了他们，让他们去把这一切事情告诉汉尼拔。汉尼拔请求再和西庇阿会谈；当西庇阿允许和他会谈的时候，他说，迦太基人因为金钱赔款的缘故，不满意于以前的和约。如果西庇阿愿意免除那一项，如果罗马人满足于西西里、西班牙和他们现在所占领的岛屿的话，协议就可以持久了。西庇阿说："汉尼拔从意大利逃掉，如果他又从西庇阿手中得到这些条件的话，这就是对他一个很大的利益了。"因此他不许汉尼拔再写信给他。彼此互相尽量威胁之后，他们两人就分别，各自回到自己的军营里去了。

40. 附近有一个西拉市镇，镇的附近有一个小山，最宜于建立军营。汉尼拔想占据这个小山，因此，他派遣一个支队去布置他的军营，他马上开着军队前进，好像他已经占领了那个地方一样。但是西庇阿已经先他一着，事先占领了那个地方，他被截断在平原的中间，那里没有水源，所以他整晚在挖掘泉井。他的军队在沙碛中辛勤劳动，经过很大的困难之后，才得到一点浊水来喝，他们过了一晚，没有吃东西，没有注意他们的身体，他们有些人没有离开他们的武器。西庇阿看到这种情况，在黎明的时候，就进军去攻击他们，当时，他们因为夜间行军，没有睡眠，没有喝水，已经精疲力竭了。汉尼拔感到困难，他不希望在这种情况下交战。但是他看到了，如果他停留在那里的话，他的军队会因为缺乏饮水而大受苦；如果他退却的话，他会增长敌人的士气，敌人会紧紧地压迫他，使他受到很大的损失。因为这些缘故，他不得不战斗。他迅速地把大约五万人和八十条战象排成战斗行列。他把他的战象间隔地安置在整个前线，想使敌人的行伍受到惊慌。象队之后，他安置上三分之一的军队，这些军队是克勒特人和利格里亚人组成的，到处有摩尔人和巴利阿利人的弓箭手和投射手和他们混合在一起。他们的后面就是他的第二道战线。由迦太基人和阿非利加人组成的。第三道战线是由那些他从意大利带来的意大利人组成的。他对他们最为信任，因为他们是最害怕战败的。骑兵安插在两翼。汉尼拔是这样安排他的军队的。

41. 西庇阿大约有两万三千步兵和一千五百意大利人和罗马人骑兵。他的同盟者马西尼萨带着许多努米底亚骑兵。另外一位王公达卡马斯带着六百骑兵。他把他的步兵和汉尼拔的步兵一样，列成三个阵线，他把他所有的大队都排成纵队，使他的骑兵可以从大队中通过。在每个大队之前，他安置一些人，手中拿着沉重的木桩，木桩的尖端多半装着铁，以便向冲来的战象投击，好像弩炮上的石弹一样。他命令这些人和其他步兵躲避这些动物的冲动力，而只跑在它们的周围，不断地向它们身上投射标枪，只要可能的话，就跑拢去，割断它们的腿筋。西庇阿就是这样安排他的步兵的；但是他把努米底亚人的骑兵安置在两翼，因为他们的马是习惯于看到战象的形状和嗅到战象的气味的。意大利的马是没有常见过战象的，他把意大利骑兵安置在最后，准备在步兵制止战象第一次进攻的时候，从步兵的间隔中走过，去向敌人进攻。指定一些侍从带着很多标枪，跟在每一个骑兵的后面，准备用这些标枪来打退这些动物的进攻。他是这样安排他的骑兵的。利略指挥右翼，屋大维指挥左翼，而他和汉尼拔都占据中央的阵地，由于彼此重视起见，各有一队骑兵跟着他们一起，以便派遣援兵到需要的地方去。汉尼拔有四千骑兵；西庇阿，除了他自己在西西里武装的那三百意大利人之外，还有两千骑兵。

42. 当一切都准备好了的时候，两个将军都骑着马跑上跑下，以鼓励他们的士兵。西庇阿当着他的军队，向诸神祈祷，这些神是迦太基人每次当他们违反和约时所侵犯的。他告诉他的士兵，不要考虑敌人的人数，而要考虑他们自己的勇敢；由于勇敢，使过去同样多的敌人，甚至人数还多些的敌人，在这个国家里，被罗马人打败了。他说，如果那些一直是胜利的人还有恐惧、焦急和怀疑的话，那么那些战败的人更加会受到这些感觉的压力。西庇阿就是这样鼓励他的军队，安慰他们不要因人数较少而担心。汉尼拔提醒他的部下不要忘记他们过去在意大利所做的事，不要忘记他们伟大而光辉的胜利，不是对努米底亚人的胜利，而是对完全由意大利人组成的军队的胜利，并且是遍及全意大利的胜利。他从他所站着的地方，指出敌军人数少，鼓励他们不要在他们自己的国内显出自己不如人数较少的敌人。两个将军都向他们自己的军队夸大此次战役的重要性。汉尼拔说，迦太基和全阿非利加的命运将取决于这次战役；如果战败的话，他们马上会被人奴役；如果胜利的话，他们会永远统治着所有这些战败的人。西庇阿说，如果他们战败的话，他的部下连一个可以安全避难的地方都没有；但是如果胜利的话，罗马人的势力会大大增加，他们可以从目前的辛苦工作中得到休息，他们可以迅速回家，以后他们可以得到永久的光荣。

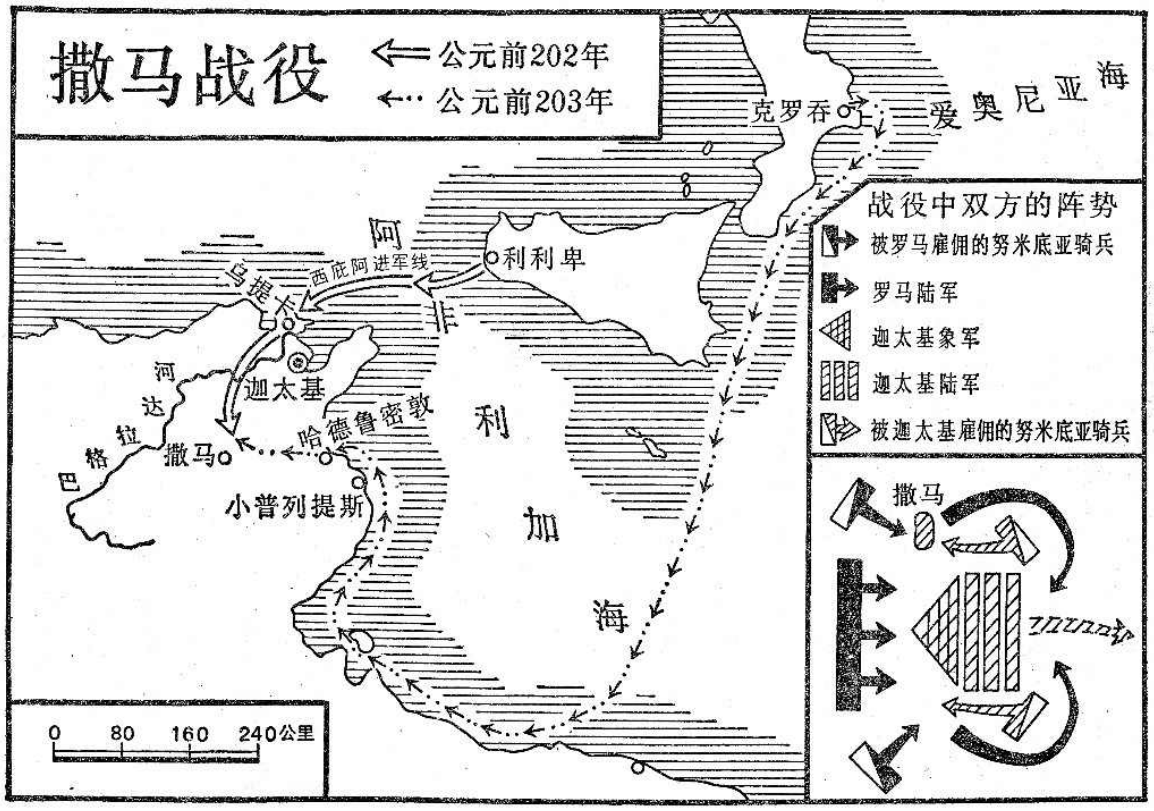

43. 他们这样鼓励了他们的士兵们之后，就交战了。汉尼拔首先命令他的号兵吹号，西庇阿同样地响应。战象开始战斗，它们用可怕的全副甲胄装饰着，骑在象背上的人用刺棍赶着它们向前走。但是努米底亚人的骑兵不断地围绕它们飞跑，把标枪刺入它们的身体，直到它们受伤而逃跑时为止，因为已经不能控制了，骑象的人带着它们离开战斗。两翼的战象所遭遇的就是这样；但是中央的战象践踏罗马人的步兵，因为他们不惯于这种战斗，同时，因为他们的盔甲笨重，他们不能很容易地躲避或追逐它们，直到最后，西庇阿把意大利人的骑兵带上来，他们是在后卫，武装比较轻便，他命令他们从他们惊慌的马匹上跳下来，在四周围跑，向战象射击。他自己是第一个跳下马来，击伤最前面一头战象的。他的榜样鼓舞了其余的人，他们从四面八方伤害战象，所以这些战象也退却了。

44. 在战场上肃清了这些战象之后，就只有步兵和骑兵进行战斗了。利略指挥的罗马军队右翼击溃了和他对抗的努米底亚人，而马西尼萨用标枪击倒了努米底亚人的王公马萨西斯，但是汉尼拔很快就跑来援助他们，恢复了他们的阵线。但是在屋大维所指挥的左翼和驻屯在那里的敌对的克勒特人与利格里亚人双方都遭遇困难。西庇阿派遣军团将校德谟斯带着精兵去增援那里，但是汉尼拔重新集合了他的左翼之后，飞快地跑去支援那些克勒特人和利格里亚人，同时把迦太基人和阿非利加人组成的第二线带上

来了。西庇阿看到这个情况，他就移动他的另一支军队，与汉尼拔的军队平行。当这两个世界上最有盛名的将军在肉搏战中相遇的时候，两方面的士兵们都互相争胜，对于他们的将军表示尊敬，双方面的军队都充满热忱，一面战斗，一面热情地、激动地欢呼。

45. 因为战斗长久未决胜负，这两位将军都怜惜他们疲劳了的士兵们，两人彼此都冲向前去，想以决斗的方式来更迅速地决定胜负。两人同时投射他们的标枪，西庇阿射穿了汉尼拔的盾牌，而汉尼拔射中了西庇阿的马。那匹马因受伤刺痛，载着西庇阿向后卫奔跑，直到他骑上另一匹马，又向汉尼拔投射一标枪，但是第二次没有射中他，而击中他身边一个骑士。正在这个时候，马西尼萨听到这个危急的情况，跑上来了。罗马人看见他们的将军跟一个普通士兵一样，在那里战斗，很猛烈地向敌人进攻，把敌人击溃，在他们逃亡中追赶他们。当时，汉尼拔站在他的士兵们旁边，恳求他们不要逃跑，重新战斗，但是也不能说服他们了。他没有说服他们的希望，因而转向他带在身边的那些意大利人，这些意大利人是作为后备，还没有移动的，他带着他们进入战斗，想突击那些正在混乱地追逐的罗马人。但是他们看出了他的用意，迅速地彼此呼唤起来，不要去追赶，恢复他们的战斗行列。他们的骑兵已经没有和他们在一起了，他们的投射器也没有了，所以他们现在使用手中的短剑，作肉搏战。接着就是特别巨大的屠杀，可怕的创伤，伴随以屠杀者的吼叫，垂死者的呻吟，直到最后，意大利人又把这些人击溃了，在他们逃亡的时候追赶他们；在这个光辉灿烂的情况下，战争的胜负就决定了。

46. 汉尼拔在逃跑的时候，看见许多努米底亚人骑兵集合在一起了，他跑上去，恳求他们不要遗弃他。他得到他们的同意之后，率领他们进攻那些追赶的人，他还想转败为胜。他所首先遇着的是马西利亚人，于是马西尼萨和汉尼拔进行决斗。他们两人都凶猛地冲击对方，马西尼萨用他的矛刺穿了汉尼拔的盾牌，而汉尼拔，跟上一次一样，伤害了他的对手的马。马西尼萨被抛下马来之后，徒步向汉尼拔跳去，击中而且杀死了一个在其他骑兵之前、正向他跑来的骑兵。他用他的盾牌接着其他骑兵投来的标枪（他的盾牌是象皮做的），他拔出盾牌上的一支标枪，向汉尼拔投去，但是又没有击中汉尼拔，和以前西庇阿一样，击中了汉尼拔身边的一个骑兵。他正在拔出另一支标枪的时候，他的臂上受了伤，因而暂时退出战斗。当西庇阿知道这件事的时候，他替马西尼萨担心，匆忙地跑来援助他，但是他发现马西尼萨已经把他的伤口绑好了，骑在另一匹马上又回来战斗。当时战斗又很激烈，胜负未决，双方的士兵们都极端地尊敬他们的司令官，直到后来汉尼拔发现有一队西班牙人和克勒特人军队在附近一个小山上，就向他们冲去，想使他们来参加战斗。那些还在那里战斗的人不知道他跑去的原因，以为他已经逃跑了，因此，他们自己停止了战斗，向

各方向逃跑，他们不是跟在汉尼拔的后面逃跑，而是狼狈地乱跑。这支军队溃散后，罗马人以为战斗结束了，所以毫无秩序地追赶他们，因为在他们一方面也不知道汉尼拔的目的。

47. 现在汉尼拔有了西班牙人和克勒特人军队的保护，从那个小山上跑回来了。西庇阿匆忙地把罗马人叫回，要他们不要去追赶了，排成新的战斗行列，他们的人数比从山上跑下来的军队多得多，所以他没有困难就把跑下来的军队打败了。当最后这次努力失败了的时候，汉尼拔逃跑了，因为现在很明显地没有任何希望了。许多骑兵追赶他，马西尼萨虽然受了伤，也在追赶之列，他紧紧地追逐，很想俘虏汉尼拔，把他献给西庇阿。但是天黑了，汉尼拔因此得救，在黑夜隐蔽之下，他只带着那些能够和他用同样的步骤奔跑的二十名骑兵逃往托恩镇。他在这里发现许多战败后逃到那里来的勃罗丁人和西班牙人骑兵。他害怕那些西班牙人，因为他们是一些任性的蛮族人，同时害怕那些勃罗丁人（他们和西庇阿是同国人）把他捉着交给西庇阿，以求赦免他们侵犯意大利的罪利，因此他和他最亲信的一个骑兵逃跑了。他两天两晚跑了三千斯塔狄亚 [30] 的路，到了哈德鲁密敦海港，他原来留了一部分军队在那里保护他的军需的。他在此地开始从邻近地区聚集军队，收集那些从最近的战役中逃回的士兵和准备武器与战争机械。

VIII. 迦太基求和。西庇阿提出的和平条件

48. 现在西庇阿取得这个光辉的胜利之后，他穿好他的服装，准备祭祀了。他依照罗马将军的习惯，亲自把敌人价值较小的掳获物焚烧掉。他把十他连特黄金、两千五百他连特白银、许多雕刻的象牙和一些最显贵的俘虏，用船舰运往罗马，派遣利略去传达这次胜利的消息。其余的掳获物，他都卖掉，以其收益分配给士兵们。他又送些礼物给英勇出众的人；再一次表彰马西尼萨。他又到各城去接受它们的投降。这就是汉尼拔和西庇阿交战的结果，他们两人是第一次交战。罗马人丧失两千五百人，马西尼萨的损失更大。敌人被杀者两万五千人，被俘者八千五百人。三百西班牙人投降西庇阿，八百努米底亚人投降马西尼萨了。

49. 当这个消息还没有到达迦太基或罗马的时候，迦太基送信给当时还在那里招募高卢人雇佣兵的马哥，如果可能的话，要他侵入意大利；如果不能的话，要他带着雇佣兵航海回到阿非利加来。这些信件为罗马人所截获，被带到罗马去了，因此，罗马人又派遣一支军队，并带着马匹、船舰

和金钱，到西庇阿那里去了。西庇阿已经派遣屋大维由陆路前往迦太基，而他自己则带着舰队往那里去。当迦太基人听到汉尼拔战败的消息的时候，他们派遣使节们乘着一条小帆船往西庇阿那里去，使团的领袖们是伟大的汉诺和哈士多路巴·伊利福斯，他们在船头上高高地拿着使者的权杖，以哀求者的形式向西庇阿伸出他们的双手。西庇阿要他们进入军营。当他们到达军营里之后，他威严地倾听他们所提出的事。他们哭泣着，投身于地上；当侍从们把他们扶起来，请他们说出他们想要说出的话来的时候，哈士多路巴·伊利福斯发言如下：

50. “罗马人啊，以我自己而论，以这位汉诺而论，以所有通情达理的迦太基人而论，我可以说，我们对于你们所加于我们国家的惩罚是无辜的，因为当我们的国家为饥饿所迫而伤害你们的使节们的时候，我们把他们救出，送回给你们了。你们也不应当谴责全体迦太基人民，因为他们最近还请求和平；当你们允许和平的时候，他们热心地宣誓以支持它。但是城市是容易动摇而倾向于坏的方面的，因为人民大众总是受悦耳之言支配的。我们也因此受苦，由于那些在国内诽谤我们、同时阻止我们跟你们自由谈判的人的缘故，我们既不能说服群众，又不能制止群众。罗马人啊，你们不要以你们自己的纪律和善谋的标准来评判我们。如果有人认为，听信这些群众煽动家的言辞是犯罪的行为的话，你们要想想我们所受到饥饿和穷困的痛苦。因为在我们的人民一方面，绝对不可能有意地首先请求和平，拿出这样巨额的金钱，交出所有的船舰（只有几条除外），放弃大片的领土，派遣使节们到罗马去宣誓，同时接受罗马人的誓言，以求取得和平，而后来，在我们的使节们还没有回来的时候，又任意破坏这个协议。不错，有些神灵，还有那个把你们的粮船吹到迦太基来的风暴是造成我们毁灭的原因。除风暴之外，还有饥饿使我们发狂，因为人们在极端贫困的时候，就不会深思熟虑，尊重别人的财产。我们不能要求一个受灾难折磨的乌合之众，对它的行动负责。

51. “但是即使就是这样，你们还认为我们是犯了罪，而不是不幸，我们承认我们的过失，并为此恳求你们。无辜者应该释罪，犯过者应该恳求。恳求使幸福者更愿意以其怜悯之心推及于他人，因为他们观察人事之无常，看到今日求人怜惜的人正是昨日势力强大、足以虐待他人的人。这就是迦太基现在所处的情况，因为在船舰和金钱方面，在战象方面，在步兵和骑兵方面，在所统治的属民方面，过去迦太基是阿非利加最强大和最有势力的城市，它曾繁荣达七百年之久，[31] 统治全阿非利加这样多的其他国家、岛屿和海洋，很长久以来和你们处于平等的地位；但是现在它把它自己安全的希望不是寄托在它的海上领土上，它的船舰上，它的战象上，它的马匹上，它的属民上（它把这一切都交给你们了），而是寄托在

你们身上，你们过去是受过我们可耻的对待的。罗马人啊，熟思这些事情的时候，你们应当提防那些管理这些事情的内美西斯女神，[32] 你们应当仁慈地利用你们的幸运，做出无愧于你们自己的雅量和无辱于迦太基过去的幸运的事情，来处理神所安排我们情况的转变，而不致受到谴责，这样你们的行为在诸神面前是无罪的，而在全体人类面前也可以获得颂扬。

52. “因为迦太基人过去的愚笨，他们已经这样地忏悔和受到惩罚之后，用不着担心他们又会变心。聪明的人因为他们的谨慎而不做坏事；坏人则因为他们的受罪与忏悔而不做坏事。认为那些被严惩的人比那些没有这样的经验的人更为可靠，这是合乎情理的。你们要当心不要模仿你们谴责迦太基人所犯的那种残酷和罪恶。因为可怜的人们所遭遇的不幸，是由于无依无靠而产生新罪恶的源泉，而幸福的人们因为富有才有行善的机会。象迦太基这样大的一个城市，如果你们毁灭它，而不保存它的话，对于你们的政府既不是光荣的，也不是有利的。对于你们自己的利益，你们是更好的判断者；关于我们的保全问题，我们想提醒你们，最重要的是不要忘记两件事：迦太基帝国的古代尊严和你们自己的普及天下的温和政策；这两者再加上你们的武力，使你们获得了这样大的领域和势力。至于条件，如果你们终于给予我们以和平的话，我们用不着在这里讨论，因为我们已经完全由你们处理了。”

53. 伊利福斯说完了话之后，放声大哭。于是西庇阿要他们退席，他和军官们商量了很久。他作出决定之后，又叫迦太基的代表们回转来，对他们这样说：“你们不应当得到宽恕，因为你们这样多次破坏了跟我们所订的和约，最后，甚至于这样公开地、无法无天地凌辱我们的使者们，你们自己也不能否认或辩护你们是应该受到最严厉的惩罚的。但是谴责那些已经服罪的人有什么益处呢？你们要在祈求中得到庇护；但是，如果你们胜利了的话，你们甚至连罗马的名字也会把它消灭掉。但是我们不愿意学你们的坏榜样。当你们的使节们在罗马的时候，虽然你们已经破坏了和约，虐待了我们的使者们，但是罗马还允许他们自由地离开了那里。当他们被风吹到我的营地的时候，虽然战争已经开始了，但是我把他们送到你们那里，毫未加以伤害。你们应该谴责你们自己，把无论什么条件都当作对于你们是有利的，我将把我的看法告诉你们，我们的元老院将按照它所认为最好的办法来表决。

54. “迦太基人啊，根据下列的条件，我们还是愿意给你们和平：把你们所有的战舰（除留下十艘外）、你们所有的战象、你们最近从我们手中夺去的战利品，或是我们所损失的价值（如有疑难，由我裁判）、所有的俘虏和叛徒以及那些汉尼拔从意大利带去的人都交给罗马人。这些条件在和约宣布之后三十天之内，必须履行。在六十天之内，马哥必须从利格里

亚撤退，你们的驻军必须从腓尼基壕沟 [33] 以外所有的城市中撤退，所有各城市的人质必须交出。你们在五十年内必须每年付给罗马二百五十优卑亚他连特，你们不得从克勒特人或利格里亚人中招募雇佣兵，也不得对马西尼萨或罗马人的任何其他朋友们作战，你们的人民也不得同意任何迦太基人做出反对罗马人的朋友们的事情来。你们可以保全你们的城市和当我航海来阿非利加的时候你们所占有的腓尼基人壕沟以内的领土。你们应当作罗马人的朋友和陆上、海上的同盟者。条件就是这些，如果元老院同意的话；取得元老院的同意后，罗马人将于一百五十天之内撤出阿非利加。在你们能够派遣使节前往罗马以前，如果你们想要休战的话，你们应当马上交出由我们选择的一百五十名儿童作为人质。你们应当额外付给一千他连特以作我的军队的薪给，同样还要给我们粮食。当和约批准的时候，我们一定释放你们的人质。”

IX. 关于和约问题在迦太基和罗马的争论。和约的批准与西庇阿的凯旋

55. 当西庇阿说完了话之后，代表们把这些条件带回迦太基，迦太基人民在人民会议中争辩了几天。那些主要的人物认为最好接受这个建议，不要因为拒绝一部分而冒着丧失一切的危险；但是平民群众不考虑目前的危险，而只考虑巨大财富的丧失，不肯接受这些条件。他们愤恨他们的统治者，在休战时期，不顾他们的饥饿，送粮食给罗马人，而不肯供给自己的公民；他们结伙成群，威胁着将劫掠和焚毁这些主要人物每个人的房屋。最后，他们决定去跟汉尼拔商量，当时汉尼拔带着六千步兵和五百骑兵，驻扎在马塔马镇。他来了，虽然温和的公民担心这样好战的一个人会煽动人民再努力作战，但是他认真地劝他们接受和平。人民大为愤怒，也辱骂他，威胁所有的人，直到有些显贵的人对于他们的城市完全绝望了，因而逃往马西尼萨那里去了，有些逃往罗马人那里去了。

56. 其余的迦太基人听到汉尼拔在某个港口贮藏了大量军粮，于是派遣许多运输船和战舰到那里去；如果他们能取得食物的话，他们下了决心，向前进军，忍受命运所注定的一切，而不愿自动地做罗马人的奴隶。但是他们的船舰被风暴毁坏了之后，他们对一切都感绝望，他们诅咒神明有意来反对他们，因此他们同意了跟西庇阿订立和约，派遣一个使团前往罗马去。西庇阿也派人去劝罗马人批准这个协议。据说，他之所以这样建议，一则因为他认为这个和约对罗马是有利的；二则因为他已经听到执政官盖·

科尼利阿斯·林都拉斯正在等着继任他的将军职位，而他不愿意别人取得结束这个战争的光荣。无论如何，他吩咐他的使者们说，如果罗马迟延的话，他自己就要缔结和约。

57. 这个强大的城市过去给他们带来了这样多的灾祸，过去是世界上第二位或第三位强国，现在完全被打垮了，罗马人民很为高兴。但是关于怎样处理这件事，元老们的意见分歧。有些元老还是非常痛恨迦太基人的，但是有些元老现在怜悯迦太基人，希望在别人不幸的时候，自己表现有高尚的行为。西庇阿的一个朋友站起来说："士绅们，这不是一个挽救迦太基的问题，而是保全我们对诸神的誓言和在人间的名誉的问题——否则人家会说，我们责难迦太基人的残酷而我们自己的行为比他们更为残酷；虽然我们在小事情上总是实行温和之道，但是在大事情上不实行温和之道了，这些大事情，正因为它们是巨大的，甚至不能不引起我们的注意。这个著名的城市过去是海上霸王，统治着这样多岛屿，整个广阔的海面和阿非利加一半以上的领土，跟我们作战时表现出这样惊人的成功和力量；如果我们毁灭了它的话，这件事情从今以后就会传遍全世界的。当他们好战的时候，我们不得不跟他们作战；现在他们被打垮了，我们应当宽恕他们，正好像一个运动员不再打击一个倒下来了的对方，好象最凶猛的野兽不吃死了的兽体一样。在胜利的时候，当心引起神明的愤怒和人类的嫉妒，这是恰当的。如果我们仔细考虑一下他们对我们所做的事情的话，这件事的本身就是命运变化无常的一个最可怕的例子，因为过去他们能够把这样多、这样大的灾祸加在我们身上，不久之前，他们还为争夺西西里和西班牙而进行辉煌的战争，而现在他们向我们恳求，只是要求挽救他们免于毁灭。但是为了这些事情，他们已经受到惩罚。关于他们后来的罪行，他们归咎于饥饿的痛苦，这是可能加于人类身上最大的痛苦，它可以剥夺人类的一切理智。

58. "我不愿意说什么话来替迦太基人辩护，因为他们不值得由我来辩护。我也没有忘记，在现在所讨论的和约之前，他们破坏了其他的和约。但是我愿意提醒你们，不要忘记我们的祖先在类似的情况下如何处理的（由于这样，他们达到了这个幸福的顶点），虽然这些事情是你们所已经知道了的。虽然我们四周所有的邻近民族常常暴动，不断地破坏条约，但是我们的祖先从来没有侮蔑过他们，不管是拉丁人也好，伊达拉里亚人也好，萨宾人也好。后来当厄魁人、服尔细人、坎佩尼亚人（他们也是我们的邻居）和其他意大利民族破坏和约的时候，我们的祖先很镇静地对付他们。并且萨谟尼安种族三次背弃我们的友谊和协议，拼命跟我们作战八十年之久，[34] 后来我们也没有毁灭他们；那些邀请皮洛斯侵入意大利的人[35] 也没有遭到毁灭。那些最近参加汉尼拔军队的意大利人也没有被毁灭，

甚至那些跟着汉尼拔反抗到底的勃罗丁人也没有遭到毁灭。[36] 我们只取去了他们一部分土地，而让他们保有其余的，因为我们认为：不消灭整个种族而使他们有较好的感情，不仅是正义的，同时对于我们的繁荣昌盛也是有利的。

59. “有了这种品质，我们才大大地兴旺起来，以至今日，为什么在对付迦太基人的时候，我们要改变我们这种品质呢？是不是因为他们的城市是一个巨大的城市呢？这正是它应当受到宽恕的原因。是不是因为他们屡次破坏了他们跟我们所订的和约呢？别的国家，差不多所有的国家都曾经屡次破坏过和约。是不是因为他们现在是受到一个很轻的惩罚呢？除十艘船舰外，他们将丧失他们所有的船舰。他们必须放弃他们的战象，战象在他们的力量中是占这样大的比重的。他们必须付给一万优卑亚他连特。他们必须放弃腓尼基人壕沟以外所有的城市和领土，他们不得招募军队。他们为饥饿所迫而从我们手中取去的东西，他们必须归还，虽然他们现在还是饥饿的。至于其他未决的事情，那个跟他们作战的西庇阿是裁判者。这些事情这样大、这样多，因此，我自己是赞扬他的；我请求你们宽恕他们，因为你们要考虑到上天的嫉妒和人事的无常。他们还有（在和约批准之前）许多船舰和战象。那个最精干的将军汉尼拔还有一支军队，马哥正在从克勒特人和利格里亚人中领导一支巨大的军队，西法克斯的儿子维密那和别的努米底亚部落跟他们联盟；他们还有许多奴隶。如果他们感觉到你们没有宽恕他们的希望的时候，他们会不顾一切，利用所有这些资源，铤而走险；在战役中，没有什么东西比铤而走险更加危险的了；同时，在战役中，神的意旨也是无常，而且是猜忌的。

60. “西庇阿似乎也担心这些事情，所以他把他自己的意见告诉了我们，并且补充说，如果我们迟延的话，他要自己订立和约。在这些事情上，他的判断比我们强；同时，他在当地，比我们看得更加清楚些，这种想法是合乎情理的。如果我们拒绝他的忠言的话，我们会使那个热爱祖国的人和杰出的将军感到痛苦。是他力劝我们进军阿非利加的，当时我们也不同意这个意见；当他不能从我们手中取得一支军队的时候，他自己筹集军队，在那里替我们取得了胜利，远远地超过我们所希望的。在这次战争最初发动的时候，你们是那么冷淡；而现在你们又要这么凶狠地、趋于极端地进行战争，这是令人诧异的。如果有人同意这一点，但是担心迦太基人又会破坏誓约的话，我可以回答他说，他们现在更加会看到遵守他们的协议的必要性了，因为他们过去由于破坏条约已经受到这样多的痛苦；他们更加会遵守良心的要求，因为他们良心丧失已经引起他们的失败。一方面藐视迦太基人无能为力，另一方面又害怕他们有叛变的力量，这是矛盾的。我们要监视他们，使他们的势力不致过于强大，这是比较容易的；我

们现在要毁灭他们，那就比较困难。现在他们会拼命战争；但是今后，由于恐惧，他们总会受到牵制的。并且，如果没有我们的帮助，他们会有许多困难，因为他们所有的邻人，由于对他们过去横行霸道的愤恨，会压迫他们，而我们最忠实的盟友马西尼萨总是在那里监视他们的。

61. “如果有人 [37] 故意忽视所有这些考虑，只想他怎样可以接替西庇阿掌握兵权，以图他自己的利益，并相信连幸运也会照顾他到底的话，那么我们取得了这个城市（纵或我们真的取得了的话）之后，我们又将把它怎样处理呢？是不是因为他们夺取了我们一些谷物和船舶（这些他们已经准备赔偿了）以及其他许多东西，我们就要把这个城市完全毁灭呢？如果我们不毁灭它（因为恐怕引起神明的愤怒和人们的谴责）的话，难道我们会把它交给马西尼萨吗？虽然他是我们的朋友，但是最好是不要让他过于强大，从罗马人的公共利益着想，最好是两国互相斗争。难道我们要从他们的土地上征收地租吗？军事保护的费用会把地租用光，因为四周有许多部落，所有的部落都是蛮族人，我们需要一支强大的军队。难道我们会派遣一个殖民团去住在一群努米底亚人中间吗？如果蛮族人太强，他们应付不了的话，他们就不会有安宁；如果他们征服了蛮族人的话，他们会成为我们畏惧和嫉妒的目标，因为他们占有这样大、出产比我们自己的国家还要多得多的一个国家。照我看来，这些正就是西庇阿，当他劝我们允许迦太基的请求时，所清楚地看出来了的事情。让我们允许迦太基人的要求和我们的将军的要求吧。”

62. 他这样说完了之后，巴布利阿斯·科尼利阿斯（他是科尼利阿斯·林都拉斯的亲属；当时林都拉斯是执政官，很想继任西庇阿的职务）就这样回答说：“士绅们，在战争中，只有合于时宜的处置才是有利的。有人告诉我们说，这个城市还是强大的。正因为这样，我们更加要提高警惕，以防止阴谋与强权相结合；既然我们不能消灭阴谋，我们就应当及时打垮这个强权。要使我们自己免除对迦太基的恐惧，没有什么时候比现在还更好的了，因为现在他们既弱且穷，还没有把力量和资源再聚集起来。不是因为我要逃避正义的要求，但是我认为这不能责难我们，说我们对迦太基人缺少温和之道，因为当他们强盛的时候，他们对任何人都是不公平和傲慢的；但是在困难的时候，他们就哀求。如果哀求成功的话，只等和约一成立，他们就破坏。他们既不尊重条约，也不尊重他们的誓言——这些人，这位士绅认为我们应当宽恕，以免遭到诸神的愤怒和人们的谴责。我认为正是诸神本身使迦太基人堕入这种悲惨的情况，以便最后惩罚那些在西西里、在西班牙、在意大利、在阿非利加，跟我们以及所有其他的人交涉的时候，经常订立盟约，经常破坏誓言以及做出残暴和野蛮行为的人，因为他们不敬奉神祇。关于这些事情，在我说到那些和我们有关的事情之前，

我想给你们一些外国人的例子，使你们知道，如果使迦太基人受到适当的惩罚，所有的人一定都会很高兴的。

63. “西班牙一个大城市萨干坦的人民自己组织联盟，对我们是友好的；虽然他们没有冒犯迦太基人，但是迦太基人把他们屠杀得一个人也没有留下。[38] 努塞里亚是我们的一个附属城市，努塞里亚人根据一个誓约，向他们投降；誓约规定：投降者每人可以带着两件外衣离开那里。他们把努塞里亚的元老们禁闭在一个浴室里，用热气把元老们闷死。当平民正在走开的时候，他们用箭射击平民。在和阿撒拉[39]的元老院订立条约之后，他们把元老们投入井中，然后用土把井填平。他们用伪誓引诱我们的执政官马可·科尼利阿斯去会见他们的将军，他们的将军伪装有病，于是把他捉着，当作俘虏，连同我们的二十二条船舰，从西西里送往阿非利加去了。我们另一位将军累基拉斯，在他依照他的誓约回到他们那里去了之后，被他们折磨处死。汉尼拔本人在战争中利用诡计，利用伪誓，犯了许多罪行，以攻击我们的城市和军队，最后，攻击他自己的同盟者，毁灭他们的城市，屠杀在他部下服务的士兵们[40]——这一切，太多了，数不完。总之，他把我们四百个市镇的居民杀绝了。他们把被俘虏的我们的人投入沟渠和河流中，把尸体造成桥梁，让他们从上面走过。[41] 他们用象践踏他们，他们使他们兄弟与兄弟、父亲与儿子互相角斗[42]。才不久，当他们正在这里商订和约，哀求我们宣布誓言的时候，当他们的使节们还在我们这里的时候，他们在阿非利加就夺取我们的船舶，把锁链加在我们的人身上。由于惯常残酷，使他们达到这样疯狂的程度。

64. “这些迦太基人从来没有对任何人表示过温和和仁慈，正如西庇阿所说的，假如他们打败了我们的话，他们甚至连罗马的名字也会把它消灭掉，那么，别人为什么要对他们表示怜悯或温和呢？但是，他说，右手[43]是一个可靠的保证。为什么是这样的呢？什么条约，什么誓言，他们没有践踏得粉碎呢？这位士绅说，我们不要学他们的榜样。当我们还没有订立任何条约的时候，我们能够破坏什么条约呢？但是，他说，我们不要学他们的残酷。难道我们应当把世界上最残酷的人当作我们的朋友和同盟者吗？两者都不是我们所盼望的。让他们照战败者的习惯，和许多向我们投降的其他人一样，无条件投降，然后我们再看我们所愿意做的事。我们所给他们的，他们那时会把它当作一个恩惠而不是把它当作一个互相磋商的买卖来接受。这点就是两个计划的分歧：在我们和他们订立条约的时期中，他们会和以前一样破坏条约的，他们总是有所借口，说是他们力所不及，因为总是有疑难之点可以作为争辩中似是而非的理由的。但是，如果他们是无条件投降，我们取走他们的武器，他们的身体也是我们的，没有

什么东西可以称为他们自己的了，那么，他们的精神全被压制下来，无论我们允许他们有一点什么东西，他们都会高兴，当作我们给他们的礼物来接受。如果西庇阿的想法不同的话，你们可以从这两个意见中去选择。如果他不得到你们的同意，就要和迦太基人订立和约的话，那么，他为什么还要写信给你们呢？至于我这方面，因为你们是对于目前这个问题正在真正实行裁判的裁判者，所以我把我认为对于我们的城市有利的意见向你们说出。”

65. 巴布利阿斯说完之后，元老院把这个问题付诸表决，大多数的人赞成西庇阿的意见。这样，罗马人和迦太基人之间订立了第三次和约。有人认为西庇阿之所以极力劝罗马人采取这个政策，不是因为上述的原因，就是因为罗马已经推翻了迦太基的霸权，这对罗马来说，已经是一个可以满足的胜利了。有人认为，为了保持罗马人的纪律起见，他希望保留一个和罗马竞争的邻国，使罗马人不至于因胜利而冲昏了头脑，因为过甚的繁荣而无忧虑。西庇阿有这个心情，后来不久，当伽图责难罗马人对于罗得斯人过于残酷的时候，他公开地对罗马人说出西庇阿的这种心情。西庇阿订立和约之后，就带着他的全部军队从阿非利加航海回意大利，举行凯旋，进入罗马，比他以前人的任何一次凯旋的声势都更浩大。

66. 凯旋的仪式（罗马人现在还继续使用的）是这样的：所有参加游行行列的人都戴着冠冕。号兵领着前卫，车辆上载满了战利品。沿路抬着代表他们所攻陷的城市的高塔和描绘着他们的战绩的图画，接着就是金银货币和金银块以及他们所夺取到这一类的一切东西；接着就是各城市、各同盟者以及军队本身，为了表扬将军的勇敢而送给他的冠冕。其次就是一些白公牛；白公牛之后，就是战象和被俘虏的迦太基和努米底亚的首领们。穿着紫色紧身衣的侍从们走在将军的前面，又有一个由竖琴手和吹笛手组成的乐队，他们都仿照伊达拉里亚人游行的仪式，佩着皮带，戴着金冠，他们依照整齐的次序，随着歌舞的拍节前进。他们叫做吕第（Lydi），我认为这个名字的起源是因为伊达拉里亚人是吕底亚的移民的缘故。这些人中间有一个人，在行列的中部，穿着长达脚部的紫色外袍，戴着黄金手镯和项圈，做各种各样的手势，好像他正在战胜敌人的凯旋中舞蹈的样子，以引起人们发笑。接着是许多持香烛者，持香烛者后面就是将军本人，坐在一辆用各种各样的花样装饰着的战车上，戴着一顶黄金宝石的冠冕，依照罗马的习俗，穿着一件有金星交织着的紫色宽袍。他手中拿着一个象牙权杖和一条桂树枝，这总是罗马人胜利的象征。一些童男童女和他同坐在战车中；两旁跟着的那些骑在马上的青年人都是他的亲属。他的后面跟着那些在战争中服侍他的人——秘书、助手和持盾者；跟在他们后面的就是军队，按照队和大队排列，他们都戴着花冠，拿着桂枝，其中最勇敢的佩戴着他们的军事勋章。他们称赞某些队长，嘲笑另一些队长，谴责另一些队

长；因为在凯旋中，每个人都是自由的，可以随便说他们所高兴说的话。当西庇阿到达卡皮托神庙的时候，游行完毕，他依照当时的习惯，在神庙中以宴席款待他的朋友们。

X. 迦太基的党派和马西尼萨对迦太基的侵略战争

67. 这样，罗马人和迦太基人间的第二次战争终结了，这次战争起于西班牙，[44] 而终于阿非利加，以上面所说的，关于迦太基本身的条约而告结束。依照希腊纪年这大约是第一百四十四奥林比亚纪。[45] 现在马西尼萨，因为仇恨迦太基人和倚仗罗马人的友谊，侵略迦太基很多土地，说那些土地过去曾经是他自己的。迦太基人请罗马人调解。因此，罗马人派遣仲裁者到那里去，但是告诉他们，要尽量袒护马西尼萨。这样，马西尼萨就取得了迦太基人的一部分土地，他们又和他订立一个延续了大约五十年的和约。在这五十年中，迦太基享受了没有间断的和平，由于土地的肥沃和它在海岸上的优越地位，它的人口和势力大大增加了。

68. 不久之后（正如繁荣时期中所常发生的），党派产生了。有一个亲罗马党，[46] 一个民主党，[47] 一个亲马西尼萨的党。[48] 每个党都有一些最著名、最勇敢的人作为领袖。伟大的汉诺是亲罗马党的领袖；汉尼拔（别号"砥柱"）是亲马西尼萨党的领袖，哈密尔卡（别号萨谟尼安人）和卡泰罗是民主党的领袖。当罗马人正在跟克勒特 - 伊伯里亚人作战，[49] 马西尼萨正在进军援助他的儿子（因为他的儿子被别的西班牙人军队所包围）的时候，民主党乘机说服卡泰罗（他是辅助军队的司令官，他正在国内各地巡视，以执行他的职务）进攻马西尼萨的属民，因为这些属民驻扎在两国争执的地区内。因此，他杀死了他们一些人，把战利品运走了，同时煽动乡村中的阿非利加人起来反对努米底亚人。双方都发生了许多不同的敌对行动，直到最后罗马人又派遣使者来恢复和平，罗马人和以前一样，告诉这些使者们，要暗中帮助马西尼萨。他们是这样利用狡猾的方法承认马西尼萨占领他以前所取得的土地的：他们既不说话，也不听别人的话，以免马西尼萨在争论中失败，但是他们站在双方当事人之间，把他们的手伸出，他们就是这样命令双方维持和平的。不久之后，马西尼萨又提出一个关于"大田野"土地的争端，这个地区叫做泰斯卡，是属于五十个市镇的。迦太基人又求援于罗马人。罗马人又答应派遣使者来调解这件事情，但是他们一直拖延，到料想迦太基人的利益几乎已完全被破坏了的时候才派出。

69. 于是他们派遣一些使者去，伽图也是其中的一员。他们跑到了争执的地区，要求双方都把争执之点交给他们来调解。马西尼萨夺取了超过他自己的那一份的土地，他总是相信罗马人的，所以同意了；但是迦太基人怀疑，因为他们知道以前的大使们的判决是不公平的。因此，他们说，用不着争论和修改跟西庇阿所订的条约，他们只是埋怨这个条约受到侵犯。使者们不愿意分开来调解争端，因此，他们回国去了。但是他们仔细地观察了那个国家，他们看见那里的土地是怎样被勤勉地耕种着，它占有怎样多的有价值的资源。他们又进了城，看见自不久以前西庇阿打败它以来，它的人口和力量增加很多。当他们回到罗马的时候，他们说，迦太基对于罗马是一个可畏惧的目标，而不是一个可嫉妒的目标，这样大的一个敌对的城市近在身边，这样容易地发展起来了。伽图 [50] 特别强调说，如果不把迦太基毁灭的话，甚至罗马的自由也绝难保证。当元老院听到这些事情的时候，它决定作战，但是还需要一个借口，同时，它隐瞒着这个决心。据说，从那时候起，伽图在元老院中不断地发表他的意见说，迦太基必须消灭。西庇阿·那西卡则持着相反的意见，说迦太基应当保存，使罗马人的纪律因对迦太基的畏惧，得到维持，因为罗马人的纪律已经日趋松弛了。

70. 迦太基的民主派驱逐亲马西尼萨党人的领袖们约四十人，又通过放逐他们；使人民宣誓，绝对不召他们回来，召回他们的问题也不加讨论。这些被放逐的人逃到马西尼萨那里去了，他们劝他宣战。他很高兴地派遣他的两个儿子，加鲁萨和密西普萨，到迦太基去，要求他们把那些因为他的缘故而被放逐的人召回来。当他们到达迦太基城门口的时候；辅助军的队长关闭城门，不让他们进城，因为他担心被放逐者的亲属们会以他们的眼泪说服群众。当加鲁萨正在归途上的时候，萨谟尼安人哈密尔卡进攻他，杀死了他的一些随员，使他大受惊吓。因此，马西尼萨把这件事作为一个借口，围攻奥罗斯科巴镇，这个市镇正是他想违反和约上的规定而占领的。迦太基人带着两万五千步兵和四百城市骑兵，在哈士多路巴领导下，进攻马西尼萨，当时哈士多路巴是他们的辅助军队长官。他们到了的时候，马西尼萨的部将，阿萨西斯和苏巴，因为和马西尼萨的儿子们发生争执，带着六千骑兵投降到迦太基人一边来了。因为受到这支军力增加的鼓舞，哈士多路巴进军逼近国王，在一些散兵战役中取得了一些胜利。但是马西尼萨安排了一个圈套，他慢慢地退却，好像逃走的样子，直到他引诱哈士多路巴进入一个四面都被山陵和巉岩包围着、又无粮食的荒地。于是他回转来，在广阔的平原上扎营，而哈士多路巴则在山陵间列成阵势，因为那个地方的形势比较好。

71. 他们将于次日交战。后来攻陷迦太基的小西庇阿当时在琉卡拉斯部下服务、曾参加对克勒特 - 伊伯里亚人的战争， [51] 现在到马西尼萨的军

营里来了，他是被派到那里来取战象的。因为马西尼萨准备亲自参加战斗，他派遣一队骑兵去迎接小西庇阿，并且命令他的儿子们在小西庇阿到达时款待他。在黎明的时候，他亲自把他的军队排成战斗行列，因为虽然八十八岁了，他还是一个精力充沛的骑士，无论作战的时候，或执行将军职务的时候，他总是依照努米底亚人的习惯，骑着没有鞍辔的马。当然，努米底亚人是所有阿非利加民族中最强悍的，是所有那些长寿的民族中最长寿的。这可能是由于那里的冬季不太冷，对于他们没有多大害处；他们的夏季又不如在埃塞俄比亚以及印度那么热；又因为这个缘故，这个国家出产最强有力的牲畜，这个国家的人们总是在劳动，并且是在露天劳动，他们喝的酒很少，食物简单俭约。当马西尼萨骑着战马，把军队列成阵势的时候，哈士多路巴在他的对面也列成阵势。他的军队人数很多，因为在他的一方面，也有很多从这个国家跑来加入的补充兵员。西庇阿从一个高山上亲自观看这个战役，好像一个人在剧院里观看一个惊人的场面一样。后来他常常说，许多战役他都在场参加的，但是从来没有像这一次战役这样充分欣赏的，因为只有在这里，他怡然自得地看见了十一万人交战。他又郑重地补充说，在他以前，只有两个人曾经看见过这样的场面：朱比特在伊达山上和内普敦在萨摩色雷斯看到特洛耶战争。[52]

72. 战斗从黎明到夜晚，双方死亡很多。马西尼萨似乎处于优势。当马西尼萨刚刚从战场上回来的时候，西庇阿去见他，马西尼萨以最大的热忱向西庇阿致意，因为他是西庇阿的祖父[53]的朋友。当迦太基人知道此事的时候，他们恳求西庇阿调解。他就使双方会商，迦太基人建议，他们愿意把延波利昂镇的领土让给马西尼萨，现在给他两百他连特白银，以后再给他八百他连特。但是当他要求那些叛军的时候，迦太基人连听也不愿意听，所以他们没有达成协议就分手了。于是西庇阿带着战象回西班牙去了。马西尼萨把他的军队列成一个包围圈，包围敌人所驻扎的那座山，防止他们从外面带粮食进去。他们也不能从附近取得粮食，因为除非历尽千难万险，他才能从很远的地方替自己运来很少的粮食。哈士多路巴认为自己有足够的力量，带着他的军队一齐冲破敌人的包围线，因为他的军队还很健全，没有受到损失。但是因为他的军粮比马西尼萨的多些，他以为马西尼萨要来挑战的，所以他在附近等待着；同时，他也听说罗马已派出使节来商谈和议了。不久之后，他们来了，带来的指示是这样的：如果马西尼萨被打败了的话，就使战事结束；如果他胜利的话，就鼓励他继续战争。于是他们实行了这个命令。

73. 同时，饥饿削弱了哈士多路巴和迦太基人；因为体力虚弱，他们已经不能再袭击敌人了。最初他们吃掉驮兽；驮兽吃完了之后，就吃战马，煮皮带以作食物。由于不良的食物、缺少运动和季候的关系，他们患各种

各样的疾病，因为他们被包围在一个地方，一个紧缩的营地里——一大群的人饱受阿非利加夏季的炎热，当他们烧火煮饭的木材供应没有了的时候，他们把盾牌烧了。他们不能把死者的尸体运出，因为马西尼萨严密地监视着他们，他们也不能焚烧死者的尸体，因为缺乏燃料。因为生活在腐烂尸体的臭气中，他们中间发生了一种毁灭性的痛苦的瘟疫。军队的大部分已经死亡。其余的人看见没有逃走的希望了，因而同意把叛军交给马西尼萨，在五十年之内付给五千他连特白银，并召回那些被他们放逐的人，虽然这是违背他们的誓言的。他们必须从敌人中间走过，一个一个地由一扇门中走出来，每个人只许穿一件短的紧身衣，不能携带任何别的东西。但是加鲁萨因为不久以前受到袭击，满怀愤怒，或许是得到他父亲的默许，或许是自己决定的，他在他们走出来的时候，派遣一队骑兵去进攻他们，这些毫无防卫的人既无武器抵抗，又无力气逃跑，就被杀死了。这支军队原有的五万八千人中间，只有极少数的人安全地回到迦太基，这些人中间有哈士多路巴将军和其他贵族在内。

XI. 罗马统治者毫无理由地发动第三次布匿战争

74. 马西尼萨和迦太基人间的战争就是这样的。罗马人在阿非利加的第三次，也是最后的一次布匿战争接着就发生了。迦太基人在马西尼萨手中受到这次灾难之后，势力已大为削弱，他们开始害怕马西尼萨本人，因为他还带着一支很大的军队在他们的邻近；同时也害怕罗马人，因为罗马人对他们总是心怀恶意，会把马西尼萨的事情作为借口。他们对两方面都是没有错误的。当罗马人知道了前面所说的一些事实的时候，他们马上开始在全意大利召集一支军队，他们没有说明召集军队的用意，但是只说，准备应付紧急事变。迦太基人想使罗马人没有借口，把哈士多路巴（因为他是指挥对抗马西尼萨的战争的）、辅助军司令官卡泰罗和其他有关的人都处以死刑，把战争的过失完全归咎于他们身上。于是他们派遣使节们到罗马去，表示对马西尼萨的不满，同时谴责这些太急躁地、太鲁莽地以武力和他对抗并使他们的城市得到不友好的恶名的人。一个元老质问使节们说，为什么他们不在战争开始的时候，而要等到他们被打垮之后，才来处罚这些官员，为什么他们不在以前，而要迟延到今日，才派遣他们的使团来，他们无言可答。元老院早已决定作战，只在寻找一个小的借口，所以回答说，迦太基人所提供的辩护是不能令人满意的。迦太基人很为不安，又问，如果他们做错了的话，他们应当怎样办才可以赎罪，罗马人的答复只有一句话，“你们必须使罗马人满意”。他们自己研究，到底“使罗马人满意”是什么意思，有人认为罗马人想增加一些西庇阿所规定的赔款；另外一

些人认为，应把争执的地区给予马西尼萨。迦太基人不知道怎样办了，所以又派遣一个使团到罗马去，请求确切地知道罗马人要怎样才能满意。罗马人回答说，迦太基人自己知道得很清楚；这样说了之后，就把他们遣走了。

75. 当他们正在这样恐惧和烦恼的时候，乌提卡城看见迦太基处在这种悲惨的情况之下，在这个危急的时候，它回忆过去迦太基人对它的敌视，因而派遣一个使团到罗马去，自愿投降于罗马人。（乌提卡是阿非利加仅次于迦太基的一个最大的城市，有许多港口，最宜于停泊船舰，有无数便于军队登陆的地方，离迦太基六十斯塔狄亚[54]，地位很好，最宜于作一个进攻迦太基的军事基地。）元老院过去渴望作战，并且已经准备作战了；现在得到势力这样强大、地位这样便利的一个城市之后，它就把它的目的暴露出来了。元老院在卡皮托举行会议（他们习惯上都是在这里考虑战争问题的），表决对迦太基宣战。他们马上派遣两个执政官指挥军队，曼尼阿斯·曼尼略指挥步兵，琉·马喜阿斯·孙索里那斯指挥舰队。他们密令两个执政官：非等到把迦太基铲为平地，不要停止战争。他们举行祭祀之后，就起程往西西里，想从那里渡海到乌提卡去，他们除了许多敞船和商船外，还用五十条五列桨大船和一百条希密俄里亚轻船[55]运送军队，军队有八万步兵和大约四千骑兵，都是精兵。许多公民和同盟者蜂拥而至，参加这个辉煌的远征，对于胜利有绝对的信心，许多志愿者都自愿参军。

76. 罗马人宣战和战争已经开始了的消息由同一个使者带给迦太基人，他带来元老院的决议和舰队已经起航的消息。他们大吃一惊，感到绝望，因为他们没有船舰，而最近又损失了这样多青年。他们既没有同盟者，又没有雇佣兵，也没有可以抵抗围攻的粮食，对于这个突如其来、没有预告的战争也没有任何其他的准备，而他们自己不可能单独抵抗罗马人和马西尼萨的联合军队。因此，他们又派遣一个使团到罗马去，赋予全权，用一切可能的条件解决这个困难。元老院开会，告诉他们，如果在三十天之内，迦太基人把他们最显贵家族的三百个儿童作为人质，交给还在西西里的两个执政官，同时，在其他方面服从他们的命令的话，迦太基可以保全它的自由和自治，可以保留它在阿非利加的领土。这是公开表决通过的，他们把议决案交给使节们带回迦太基；但是他们私自写信给两个执政官，要两人执行他们的密令。

77. 迦太基人对于他们的用意有点怀疑，因为他们没有提出人质回来的保证。但是在这个危急存亡之际，迦太基人觉得他们唯一的希望是在于严格地实行这些命令。所以他们匆忙地在指定的时间之先，就在父母亲属，特别是母亲的痛哭流涕的情况下，把他们的儿童送往西西里，他们的母亲

们紧紧地抱住她们的小孩们，发出疯狂的哭嚎，抓住船舶；抓住那些带走他们的军官，甚至于抓住锚，扯断船索，双手搂住水手们，使他们不要把船开走；有些甚至投身入海，沿着船边游泳很远，眼泪汪汪，注视着他们的小孩们。另外一些人在岸上扯发捶胸，好像他们正在哀悼死者一样。因为在他们看来，交付人质，只是一句表面上好听的空话，实际是要他们交出他们的城市来，因为他们是在无任何确定条件下交出人质的。许多人伤心地预料到：交出他们的小孩对于他们的城市是没有丝毫益处的。当人质被送出的时候，迦太基的情景就是这样的。两个执政官在西西里接收了这些人质之后，马上把他们送到罗马去了；他们对迦太基人说，关于结束战争的问题，他们在乌提卡会再给他们指示。

78. 他们渡海到乌提卡之后，他们的步兵马上扎营在过去西庇阿扎营的地方。舰队留在乌提卡港口内。当使节们又从迦太基到那里的时候，两个执政官坐在很高的席位上，主要的官吏和军团将校站在旁边，全部军队在两边排成很长的行列，带着闪耀的兵器和直立的军旗，使使节们对于这次远征的兵力有深刻的印象。当两个执政官以军号宣布肃静的时候，一个传令官告诉迦太基的使者们到前面去，他们被引着通过一个很长的军营，但是没有被带到执政官所坐的那个地方去，因为那里是用绳索隔开来的。于是执政官命令他们说出他们想说的话来；迦太基的使节们说到过去罗马人和迦太基人所订协议变化无常的可怜事迹，说到迦太基历史的古老，面积的广阔，势力的强大，它在海上和陆地上宽阔而长远的领土。他们说，他们说到这些事情，不是来夸耀自己，因为在这个场合，他们是不宜于夸耀的，但是想使你们罗马人因为我们的幸运突然改变的殷鉴而受到感动，以采取温和和仁慈的政策。最强大的是那些怜悯战败者、把他们的希望建立在从来没有虐待过别人的意识上的人们。这样的一个政策才是不愧于你们罗马人，不愧于你们所自称为最卓著的那种道德。

79. “纵或我们过去曾经遇到残酷无情的敌人，但是我们所经历的不幸已经达到极点了。我们在陆地上和海上的霸权已被剥夺；我们把我们的船舰交给了你们，以后再没有建造过；我们已经不猎取和占有战象了。无论以前和现在，我们已经把我们最高贵的人质交给你们了；我们过去是惯于接受别人的贡赋，而现在我们按期把贡赋付给你们了。过去我们和你们的父辈发生过战争，而这些事情已经使你们的父辈感到满意了。他们和我们订立过和约，说我们应当作朋友和同盟者，我们作了同样的誓言来遵守它。过去我们和他们发生过战争，而以后他们对我们遵守誓约。但是我们和你们没有发生过战争，而你们这样突然通过战争的议案，甚至不宣战而向我们进军，究竟你们责难我们破坏了和约的哪一部分呢？难道我们没有付给贡税吗？难道我们有了船舰或战象，而使你们嫉妒我们吗？从那时候起到现在，难道我们对你们不忠实吗？最近我们因为饥饿而死亡了五万

人，难道不值得怜惜吗？但是你们说，我们和马西尼萨作过战。不错，但是他总是掠夺我们的财产，我们因为你们的缘故而忍受一切。他不断地虐待我们以及他在那里长大成人和受教育的地方，夺取了我们在延波利昂附近的其他地方；他取得了这些地方之后，又侵略其他地方，直到最后引起我们和你们所订条约的混乱。既然这是你们发动战争的借口，我们甚至惩罚了那些抵抗他的人，派遣使节向你们作必要的解释，后来又派遣其他使者，授权给他们，根据你们所喜欢的任何条件签订条约。为什么需要派遣一个舰队、一个远征军、一支军队来对付那些没有承认自己做错但是还把他们自己交在你们手中的人们呢？我们在作这个提议时，没有欺骗你们，我们愿意毫无怨言地接受你们所加于我们身上的任何处罚，当我们依照你们的要求，按照你们元老院命令的吩咐，甚至没有等到三十天期满，就把我们最显贵家族的儿童送去作为人质的时候，我们就明白地表示出这个意思。你们元老院的命令中也载着，如果我们提交人质的话，迦太基可以按照它自己的法律保全自由，享受它的土地。”

XII. 迦太基人的乞怜与罗马侵略者的无理要求

80. 使节们这样说了。于是孙索里那斯站起来，回答如下：“你们的使节们已经到过了罗马，从元老院那里知道了战争的原因，我有什么必要一定要把战争的原因告诉你们呢？但是你们错误地说到关于我们的事情，我一定要驳斥。命令本身宣布过，我们在西西里接收人质时也通知了你们：其余的条件我们将在乌提卡告诉你们。你们小心地挑选人质，把他们迅速地送来了，这是值得嘉许的。但是你们既然诚恳地希望和平的话，为什么你们还需要武器呢？来吧，把你们的武器和战争机械，无论公家的或私人的，都交给我们。”当他这样说了之后，使节们说，他们也愿意遵守这个命令，但是他们不知道怎样才能够保护自己，以免受哈士多路巴的侵害，因为他们已经对他宣布了死刑，而他聚集了两万人正驻扎在迦太基城外。当执政官说他们会留心这件事的时候，使节们同意交出武器来。因此，科尼利阿斯·西庇阿·那西卡和尼阿斯·科尼利阿斯·西斯班那斯被派遣随着大使们同去，接收了可以供给二十万人的完整的盔甲，此外还有无数的各种标枪以及为投射尖锐投射器和石头之用的弩炮约两千架。当他们回来的时候，看见许许多多满载的车辆由敌人亲自运进来，这是一个空前的奇异景象。使节们和主要的元老们及公民们，祭司们和其他显贵的人物跟在车辆的后面，他们希望会引起两位执政官对他们的尊重或怜悯。孙索里那斯（因为他比他的同僚善于讲话）又站起来，皱着眉头，注视他们很久之后，发言如下：

81. “迦太基人啊，在交纳人质和武器方面，直到现在，你们敏捷地服从，是很值得嘉许的。但是在必要的时候，我们不必多费言辞。勇敢地承担元老院其余的命令。把迦太基交给我们，在离海岸至少八十斯塔狄亚，[56] 你们自己的领土以内，随你们迁到什么地方去，因为我们已经决定把你们的城市铲为平地。”当他还正在说着的时候，迦太基人向天空举起他们的手，嚎啕大哭，请求神明对破坏誓言复仇。他们再三地、毒辣地诅咒罗马人，或者因为他们想死，或者因为他们的神志错乱，或者因为他们决心激怒罗马人，使之以渎神的暴行加于使节们身上。他们扑倒在地上，以手捶地和以头撞地。他们有些人则撕破他们的衣服，刺伤他们的肉体，好像他们已经完全失掉了知觉的样子。最后疯狂过去了，他们像死人一样，躺在地上，心碎了，默默无言。罗马人大为惊异，两个执政官认为最好是宽恕那些因为一个骇人听闻的命令而被压倒了的人，直到他们的愤怒减退的时候为止，因为他们知道得很清楚，大的危险往往会立即产生不顾死活的勇敢，这种勇敢，时间和必要会把它渐渐地压制下来的。迦太基人的情况正是这样的；所以，当缄默了一段时间他们又恢复了对于他们的灾难的感觉，他们停止唾骂，又为他们自己的命运和他们妻室儿女的命运而重新悲伤痛哭起来了，他们呼唤妻儿的名字，也呼唤他们国家的名字，好像它也像人一样能够听到他们不断的悲惨哭声。祭司们也呼唤他们的神庙和神庙中的神祇，好像神祇们也在那里的样子，诅咒这些神祇，说这些神祇是他们毁灭的原因。这种公私伤感混合的情景如此悲惨，以致使罗马人自己也流泪了。

82. 两位执政官虽然为这种人事无常的景象所感动，但是仍以严肃的面孔等待着，直到迦太基人悲哭得疲倦了的时候。当迦太基人的哭喊停止了的时候，又有一个肃静的间隔时间，在这个时间内，迦太基人想到，他们的城市没有武器，没有保卫者，没有一条船舰，没有一架弩炮，没有一支标枪，没有一把剑，国内也没有足够的战士，因为不久以前，它丧失了五万人。他们也没有雇佣兵，也没有朋友，也没有同盟者，也没有时间去争取这些东西。他们的敌人占有他们的儿童、他们的武器和他们的领土。他们的城市被有船舰、步兵、骑兵和军事机械的敌人所包围；而另一个敌人，马西尼萨，就在他们的侧面。他们看到吵闹的辱骂毫无益处，他们停止了辱骂，又转而辩论。在他们中间，班诺（号提基拉斯）是最有名的，他得到允许之后，发言如下：

83. “罗马人啊，如果你们对于我们以前所说的话还有一点尊重的话，我愿意说几句话，不是好像我们在为权利而争论（因为，对于不幸者来说，争论总是不合时宜的），而是想要你们知道，在你们一方面，怜悯我们不是没有理由或没有缘故的。我们过去曾经是阿非利加和大部分领海的

统治者，跟你们争夺帝国。在西庇阿时代，我们停止了这个事业，而把我们所有的一切船舰和战象都交给你们了。我们同意交纳贡税给你们，我们按时付给了。现在以作誓言见证的神明的名义，请求饶恕我们，尊重西庇阿所宣的誓言，说罗马人和迦太基人应该做同盟者和朋友。我们没有破坏这个条约。我们没有船舰，没有战象。我们没有拖欠贡税。相反地，我们帮助你们跟三个国王[57]作战。虽然当你们要求我们的武器的时候，我们已经说到了这些事情，你们不要因为这个重述而见怒。灾祸使人说话啰嗦，没有什么比和约中的条款能使请求更为有力的了。我们也不能用言辞以外的任何东西来求得庇护，因为我们已经把其他的实力都交给你们了。罗马人啊，这就是以前的情况，对于这种情况，西庇阿是我们的保证。你们两位执政官本人就是目前情况的制造者和见证人。你们要求人质，我们把最好的给了你们。你们要求我们的武器，你们就收到了全部武器，这些武器，甚至被攻陷的城市也是不会自愿地交出来的。我们深信罗马人的习惯和品质。当你们要求我们提交人质时，你们的元老院传话给我们，你们也承认说，如果交了人质的话，可以让迦太基自由和自治。假如在这个要求上，你们再要我们承受你们进一步的命令的话，那么，在交纳人质的问题上，你们就不应该以明确命令允许迦太基独立的；而在交出人质之后，再进一步的要求就是毁灭迦太基城。如果你们毁灭迦太基是对的话，那么，你们怎样能够，如你们以前所说的，让它自由和自治呢？

84. “关于以前的条约和那些现在跟你们自己所订立的条约，我们所要说的就是这些。如果连跟你们自己所订立的条约，你们也不愿听的话，那么，我们一切的办法都没有了，只好诉诸祈祷和哭泣，这是不幸人最后的安慰，我们在多灾多难中，是有很多祈祷和哭泣的机会的。我们代表一个根据神明的命令建立起来的古代城市，代表一个过去曾是很伟大的光荣和一个过去传遍于全世界的声名，代表它境内许多神庙和那些对你们没有作过恶行的神明，向你们恳求。不要剥夺他们的夜间宴会、他们的宗教游行和他们的祭祀仪式。不要挖掘对于你们无害的死者的坟墓和剥夺死者的祭祀，因为死者没有伤害过你们。如果你们怜惜我们的话（因为你们说，由于怜惜我们，你们给我们一个居住的地方），请不要破坏我们城市的炉灶，不要破坏我们的广场，不要破坏主持我们的会议的女神，以及其他一切活着的人所酷爱和珍视的东西。你们已经占有了我们的船舰、我们的武器和引起你们怨恨我们的战象，你们对迦太基还有什么害怕的呢？至于迁移居住的地方（如果把它当作安抚的手段来看的话），我们的人民不可能迁移到那个地方去，因为我们许许多多的人是靠海上贸易维持生活的。我们提出另一个对我们比较愿意、对你们比较光荣的办法来。不要破坏这个城市，因为它从来对于你们无害；但是如果你们愿意的话，请把我们杀

掉，因为你们要我们迁徙。这样，你们似乎是对人们的泄愤而不是对神庙、神祇、坟墓和一个无辜的城市泄愤。

85. “罗马人啊，在你们的一切行为中，你们想要得到一个仁慈的美名和声誉，你们自认在繁荣的时候有温和的美德，被你们征服的人因此相信你们。我以犹夫[58]和其他神祇的名义，特别是那些现在还统治迦太基的神祇的名义（希望他们不对你们和你们的子孙怀恨）哀求你们，不要在对待我们的时候，首次玷污了你们的令誉。不要用历史上空前的、这样骇人听闻的行为来损坏你们的名声。希腊人和蛮族人曾经进行过很多的战争，你们罗马人也进行过许多战争，但是从来没有谁曾经把一个城市铲为平地，当它的人民是未战而投降、交出他们的武器和儿童、接受一切所能加到他们身上的处罚的。你们不要忘记你们在神明面前所发的誓言，不要忘记人类命运的变化无常，内美西斯对于幸福的人是最可怕的；我们哀求你们，不要有损于你们自己的光荣历史，不要给我们增添不可弥补的灾祸。不然，如果你们不能饶恕我们的城市的话，请你们给我们一点时间，使我们能够再派一个使团到你们的元老院那里去，提出我们的申请。虽然这个间隔时间是短促的；但是你们知道，由于事情的不能预测，它会给我们带来长期的痛苦。但是，无论你们现在执行你们的目的也好，迟一点执行也好，你们的安稳保证总是一样的，而同时你们是做了一件仁慈和人道的行为。”

86. 班诺这样说了，但是在整个发言的时间内，由他们的严肃面容上看来，两个执政官丝毫没有表示让步的样子。当他说完了的时候，孙索里那斯回答道：“重复元老院的命令有什么益处呢？元老院已经下了的命令，这些命令就应当执行。元老院所已经下了的命令，我们甚至于无权迟延。迦太基人啊，如果我们把这些命令加于你们身上如同对待敌人一样，那么，我们只须说出，然后就用武力；但是既然这是一件有共同利益的事（我们的利益，可能只是在某种程度上的；但是你们的利益，甚至于更加多些），所以我不反对向你们说明理由，如果你们可以被说服而不必被强迫的话。海洋使你们不能忘记你们过去曾经利用它获得了很大的领土和势力。它促使你们作恶，这样使你们堕入灾祸中。海洋使你们侵入西西里，后来又使你们丧失了它。[59]于是你们侵入西班牙，后来又被赶出西班牙。[60]当条约还有效的时候，你们劫掠商人，特别是我们的商人，为了隐瞒你们的罪行，你们把他们投入海中，直到最后你们被发觉了，于是你们把撒丁尼亚当作赔偿交给我们。这样，你们也是因为海洋的关系而丧失了撒丁尼亚；正因为海洋提供了图利的便利，所以它总是使人产生贪多的欲望。

87. “由于这个缘故，雅典人当他们成为海洋民族的时候，大大地发展起来了！但是也同样地突然崩溃了。海上的势力正好像商人的赚钱一样——今日获得厚利，明天全部丧失。无论如何，你们知道，正就是我所说到的这个民族，当他们已经把他们的势力从爱奥尼亚海扩展到西西里的时候，还不能节制他们的贪欲，直到最后他们丧失他们的整个帝国，被迫而把他们的海港和他们的船舰交给敌人，在他们的城内接受驻军，拆毁他们自己的长城，几乎变为一个内地的民族。正是这一件事情使它能够长久存在。迦太基人啊，请你们相信我，内地生活有农业和宁静的乐趣，是平稳得多的。虽然农业的利益可能比商业的利益要少一点，但是比较靠得住，同时也安全得多。在我看来，一个靠海的城市实际上很像一条船，而不像一个坚固的陆地，因为它在惊险的波涛中颠簸，容易受到意外变化的影响；而一个内地的城市则享受一切坚硬土地的安稳。因为这个缘故，古代帝国的所在地通常都是在内地的。这样，米提人、亚述人、波斯人以及其他许多民族的帝国变得强大了。

88. “但是许多君主国的例子，我就从略了，因为这些国家和你们没有关系。看看你们在阿非利加的属国吧，那里有许多没有危险的内地城市，你们可以随意选择一个作为你们的邻居，使你们可以不再看见那些激动你们的情感的东西，使你们忘怀你们痛苦的回忆，因为每当你们举眼观望海上，没有你们的船舰，你们会回忆过去你们曾经有过许多很大的舰队，你们曾经卤获的战利品和你们骄傲地把这些战利品运进你们海港充实你们的船坞和兵器库，这就会给你们带来许多烦恼。当你们看见你们的兵营、你们的马厩和象房以及两旁的仓库的时候，这些东西会使你们发生什么感想呢？除了悲伤和一旦可能想再把这些东西夺回来的强烈愿望之外，还有什么别的思想呢？当我们回忆我们所已经失去了的幸福的时候，我们希望可以恢复它，这也是天理人情。医治一切邪念的药剂是忘怀，除非你们看不见这些东西，你们是不可能忘怀的。最明显的证据是你们每次得到我们的宽恕与和约，就破坏了和约。如果你们还想夺取统治权，因为我们夺取了你们的统治权而怀恨我们的话，如果你们是在等待你们的机会的话，那么，你们当然需要这个城市、这个大的港口和它的船坞，以及建筑起来掩护一支军队的这些城墙。在这种情况之下，我们为什么应当再饶恕我们所已经俘虏了的敌人呢？但是如果你们真的是放弃了你们的统治权，不只是口头上，而是真心，你们满意于你们在阿非利加所有的土地的话，如果你们是以诚恳的精神来跟我们订立这次和约的话，那么，现在就以你们的行动来证实它。迁入阿非利加内地，因为那是属于你们的；离开海边，因为那里的统治权你们已经让给我们了。

89 . “不要伪装你们是为你们的神庙，你们的炉灶、你们的广场、你们的坟墓而悲伤。我们不会破坏你们的坟墓。假如你们愿意的话，你们可以

随时到那里来供奉，可以在你们的神庙里祭祀。但是其余的，我们要摧毁。你们不会向你们的船坞祭祀的，你们也不会向你们的城墙供奉的。你们自己能够在你们迁往的地方再建炉灶、神庙和一个广场，那个地方不久就是你们的国家；正好像你们离开你们在泰尔的家乡迁来阿非利加的时候一样，而你们把那时候得到的土地当作你们的国家。总之，你们要知道，我们所以要作出这个决定不是由于对你们有任何恶意，而是为了永远和解与共同安全的利益；如果你们记得我们是怎样地为了共同的利益，把亚尔巴（这不是一个敌国，而是我们的母城）迁到罗马去。[61] 这不是以敌视的精神做出来的，而是以移民对母城公民应有的尊敬来对待他们的，这证明对于两者都是有利的。但是你们说，你们有许多劳动人民是在海上谋生的。我们也考虑了这一点。为了使你们容易达到海边，可以很便利地把商品运进和运出起见，我们没有命令你们离开海边超过八十斯塔狄亚，[62] 而我们这些下这个命令的人，自己离开海边一百零四斯塔狄亚。[63] 你们选中了哪块地方，我们就给你们那块地方，你们取得那块地方之后，你们就可以在那里依照你们自己的法律生活下去。这就是我们早就告诉了你们的，就是说，如果你们愿意服从我们的命令的话，迦太基会有它自己的法律。我们把你们 当作迦太基，而不是把你们所居住的地方当作迦太基。”

XIII. 迦太基人在悲愤之下，准备战斗

90.孙索里那斯说到这里，停顿下来了。迦太基人好像雷击昏了一样，一言不发；于是孙索里那斯又接着说：“一切说服和安慰的话都已经说过了。元老院的命令必须执行，而且必须迅速地执行。因此，请你们离开这里，因为你们还是使节。”他这样说完了之后，使节们被侍从们推出；但是，因为他们预料到迦太基人民可能会做出来的事，他们请求再说几句话。当他们再进去的时候，他们说：“我们知道你们的命令是不能变更的，因为你们甚至连我们派遣使团到罗马去也不允许。我们料想我们也不会再到你们这里来了，等不到我们把话向迦太基人说完，我们就会被他们杀死。但是我们对你们有一个请求，这不是为了我们自己（因为我们已经准备忍受一切了），而是为了迦太基本身，因为迦太基，如果受到恐怖的打击，是会向不幸低头的。当我们在回国途中的时候，请你们用你们的舰队包围迦太基，这样，使他们看到和听到你们所命令的，因而他们可以忍受，如果他们能够的话。命运和必要使我们到了这个地步，使我们自己请求你们赶快用你们的船舰来进攻我们的祖国。”他们这样说了之后，就离开那里了；孙索里那斯带着二十条五列桨大船顺着海岸航行，沿着迦太基城

停泊。有些使节在归途中逃跑了，但是大部分的人还是默默无言地向前走。

91. 同时有些迦太基人正在城墙上守望着使节们的归来；因为他们迟迟未归，这些守望的人焦急得扯断自己的头发。另一些人不是等待，而是跑去迎接使节们，以便知道消息；当他们看见使节们眼睛向下，无精打采地回来的时候，他们敲打自己的前额，询问他们，时而一齐来，时而一个一个地来，当每个人偶然碰着一个朋友或熟人的时候，就抓住他们询问。当没有一个人回答的时候，他们放声大哭，好像毁灭在等待他们的样子；而那些在城墙上的人，当他们听到他们的哭声的时候，跟他们一起痛哭起来，他们虽然还不知道什么事，但是感觉到一定有大灾祸临头了。到了城门口的时候，这样多群众向他们冲去，几乎把使者们践踏在脚下。如果不是他们说他们应当首先告诉元老院的话，他们会被群众撕碎了。于是有些群众让路，另一些人甚至替他们开辟一条路出来，以便快点知道消息。他们进入元老院会议厅之后，元老们要其余的人退出去，只有他们自己坐下，群众还站在外面。于是使者们首先宣布两个执政官的命令。元老院中马上发出大叫的声音，外面的人民也发出同样的回声。当使者们继续说，他们怎样辩论和恳求，请求允许派遣使团到罗马去的时候，元老们又肃静下来，他们一直听完；外面的群众也鸦雀无声。但是当他们听到连一个使团也不许他们派遣的时候，他们大放悲声，外面的群众也冲进了元老院。

92. 于是接着就是一幅盲目疯狂的情景，正像传说中巴卡斯 [64] 的祭司们受巴卡斯的感应所做的动作 [65] 一样。有些人痛打那些劝他们交纳人质的元老们，把他们撕成碎片，认为是这些元老们引诱他们陷入这个圈套的。另外一些人用同样的方法对付那些对他们交出武器的元老们。有些人用石头投击使节们，因为他们带来了这个坏消息，另一些人拖着他们走过城市。还有另外一些人，在这个突然的意外灾祸中，遇到一些被捉住他们那里的意大利人，他们用各种各样的方法虐待他们，并且说，他们要使这些意大利人受尽痛苦，因为他们用欺诈的手段骗取迦太基人的人质和武器。全城到处都是痛哭和愤怒，恐惧和威吓。人民在街上到处跑，向他们所最亲爱的神祈祷，逃往神庙中，好像在避难所中一样。他们唾骂他们的神祇，因为神连自己也保不住。有些人跑进兵器库去，当他们发现兵器库空了的时候，他们哭了。另一些人跑到船坞里去，大为悲伤，因为船舰已交给那些背信弃义的人了。有些人呼唤他们的战象的名字，好像它们还在那里一样；他们辱骂祖先和他们自己，为什么不手中拿着刀剑，跟他们的祖国共存亡，而不支付贡税、交出他们的战象、他们的船舰和他们的武器。最厉害的是人质的母亲们所燃起的怒火；母亲们像悲剧中的复仇女神一样，以尖锐惨叫声迎接她们所遇着的人，谴责他们不应该违背她们的抗

议，而把她们的孩子们送去，或者嘲笑他们说，神明现在在那里替那些丧失了的孩子们对他们报仇了。那少数神志还清醒的人把城门关着，把石头运到城墙上，将用以代替弩炮。

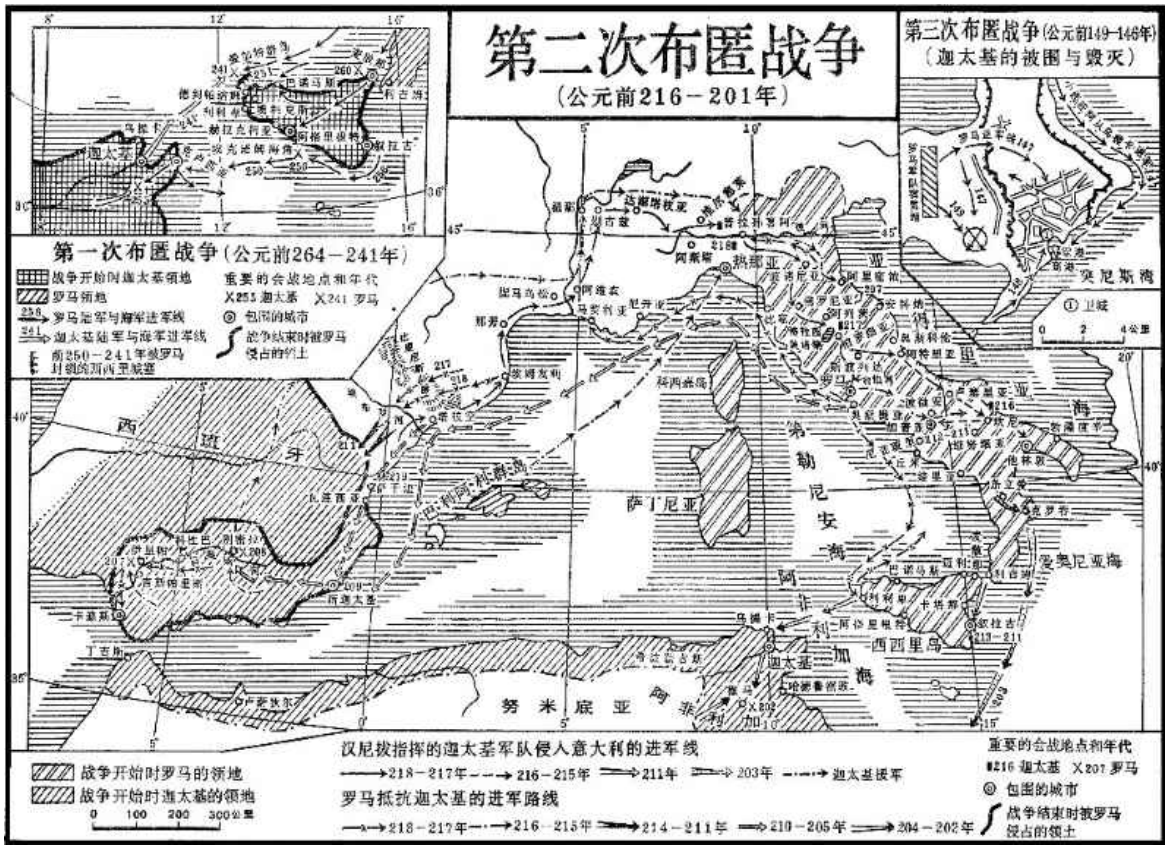

93. 当天迦太基元老院宣布战争，解放奴隶。他们又推选将军，推选哈士多路巴做外面的工作，哈士多路巴是他们已经宣布处以死刑了的，他现在已经聚集了三万人。他们派遣一个使者到他那里去，向他请求说，在他的祖国极端危急的时候，希望他不要记住他们过去所做对不起他的事，也不要心怀宿怨，因为那是由于害怕罗马人不得已而这样做的。在城内，他们推选马西尼萨的外孙（也名叫哈士多路巴）为将军。他们又派人到两个执政官那里去，请求休战三十天，以便派遣一个使团到罗马去。当这个请求第二次被拒绝了的时候，他们有了一个惊人的改变和决心，准备忍受一切，而不愿放弃他们的城市。由于这个改变，所有的人迅速地充满了勇敢。所有的圣地、神庙和每个宽敞的空地都变为工场，男男女女日日夜夜在那里按照固定的作息时间表工作，轮流用餐。他们每天造一百个盾、三百把剑、一千个供给弩炮用的投射器、五百支标枪和矛以及尽量多的弩炮。因为没有别的纤维，妇女们剪下她们的头发，以作弯曲弩炮用的绳索。

94. 当迦太基人正在这样匆忙地、热忱地准备战争的时候，两个执政官还是迟迟未进，因为他们可能对于马上做这样一件残酷的事情有所踌躇；此外，他们认为他们可以随时猛攻，取下这个没有武装的城市。他们又认为迦太基人没有物资，自然会屈服的，正如平常所发生的情况一样，陷入绝境的人最初是会抵抗的，但是时间使他们有思考的机会的时候，他们会害怕不服从命令所产生的后果。类似这样的事情，事实上在迦太基也发生了。那里有某一个公民猜想人们已经有了恐惧心理，所以在会议中，他装作为了别的事情，跑到前面，大胆地说，两害相权取其轻，因为人们没有武器，他坦白地说出了他的心事。马西尼萨对罗马人颇为愤怒，他认为他已经使迦太基人屈服，而别人在他的眼前把这个光荣夺去了，甚至没有和过去的战争中所做的一样事先通知他，他很不高兴。但是当两个执政官请求他援助以考验他的时候，他说，无论什么时候，只要他知道他们需要的时候，他就派遣援兵来。不久之后，他派人去向他们目前是否需要什么。他们因为不能忍受他的傲慢，并且已经怀疑他的不满，所以回答说，无论什么时候他们需要他的帮助的话，他们会派人来请求的。但是他们在军粮方面已经有很大的困难了，因为他们只从哈德鲁密敦、雷普提斯、乌提卡和阿科拉提取他们的军粮。因为哈士多路巴还占据着阿非利加的其余全部领土，他从那里运送军粮到迦太基去。好几天是这样消磨了之后，两个执政官才把军队开向迦太基，准备战斗，把迦太基包围起来。

XIV.迦太基的地形。迦太基人击退罗马侵略军。小西庇阿初露头角

95. 迦太基城在一个大海湾的凹进深处，形成一个半岛的形式。一个宽约二十斯塔狄亚 [66] 的地峡把它和大陆隔开。从这个地峡有一个宽约三百希腊尺 [67] 的地岬向西方伸入一个湖和海之间。〈在靠海的一面〉城市正对着一个悬崖，有一条单墙保护着。面向南方和大陆的一边，有柏萨城，位于地峡上，那里有一条三重的墙。每条墙高四十五希腊尺，不包括低墙和城塔在内；四周每隔二百希腊尺有一个城塔，每个城塔有四层，其深度达三十希腊尺。每条墙分为两层。在下层空地有供养三百头战象的象房，两旁都是贮藏象饲料的仓库。上面有可以养四千匹马的马厩以及贮藏饲料和谷物的地方。有许多兵营，可供二万步兵和四千骑兵的使用。单单在城墙方面，他们是这样安排，准备应付战争的。环绕这条城墙，沿着上面所说的地岬到海港所形成的三角形地带是城寨中唯一地势较低而力量较弱的地方，而从一开始就被忽略了的。

96. 两个海港，可以彼此相通，从海面有一个共同的进口，宽七十希腊尺，可以用铁链封锁着。第一个海港是给商船用的，那里聚积了各种船具。第二个海港中有一个小岛，[68] 环绕着海港和小岛，有许多大码头，间隔地安排着，这些堤防上有许多船坞，可以容纳二百二十条船舶。此外还有许多储藏他们的船具和设备的仓库。两个爱奥尼亚式的圆柱竖立在那个船坞上，从外表上看来，是海港和小岛的一长列的柱廊。海军大将的官邸建筑在小岛上；从这里，号兵发出信号，传令官传达命令，海军大将俯视一切。小岛位于海港入口的附近，地势很高，所以海军大将可以看见海上所发生的事情，而那些从水道进来的人则不能很清楚地看见港内所做的事情。就是那些进来的商人也不能够一下子就看见船坞，因为有一道双层的围墙绕着船坞，商船可以从另外的门由第一海港直接进入城市不需要通过船坞。这就是那时候迦太基的外貌。

97. 但是两个执政官分配工作之后，就向敌人进兵。曼尼略从大陆上由地峡进军，想填满壕沟，爬上突出在壕沟上的低墙，从那里爬登高墙。孙索里那斯从地面上和船舰的甲板上架云梯，进攻防御疏忽的三角形地带。两个人都藐视敌人，认为他们是没有武装的；但是当他们发现敌人有新武器的设备，而且充满了意想不到的勇气，他们大惊，于是退却。这样，他们原想不战而取下这个城市的，但是现在刚刚开始，他们就遭受挫折。当他们第二次进攻，又被击退的时候，迦太基人的士气大为高涨。但是两个执政官害怕哈士多路巴，因为他驻扎在湖的那一边，正在他们的后面，离他们不远；因此，他们设立两个军营：孙索里那斯驻扎在湖边敌人的城下；而曼尼略驻扎在通向大陆去的地峡上面。当这两个军营建筑完毕之后，孙索里那斯去到湖的那边去取木材，以为建造机械之用，他丧失了五百人，因为当他们正在砍伐树木的时候，迦太基的骑兵司令官海密尔科（别号法密阿斯）突然进攻他们。但是孙索里那斯还是取得了相当数量的木材，以为建造攻城机械和云梯之用。于是两人又同时进攻城市，结果，他们又失败了。曼尼略再作了几次尝试之后，虽然经过很大的困难，打坏了外堡的一部分，但是就是在这方面的进攻，他也感到绝无希望了。

98. 孙索里那斯填满了沿岬的湖，使道路变宽一点之后，他带来了两个巨大的撞城机，其中一个是一些军团将校指挥六千步兵拖运来的；另一个则是由舰长们指挥一队桨手运来的。两队人，军官们和士兵们都互相竞赛，来完成他们同样的工作，他们破坏了城墙的一部分，所以他们能够看见城内了。但是就是这样，迦太基人还是把他们打退了；在晚间，他们开始修补城墙的缺陷。因为一晚的时间不够完成这项工作，他们担心在黎明的时候，罗马人的攻城机械又会迅速地破坏他们刚刚砌好的那部分城墙，因为那部分城墙是新筑的，还是潮湿的；因此他们从城内突出，有些带着

武器，有些只带着火把，纵火焚烧撞城机械。他们没有时间完全烧毁这些机械（因为罗马人跑上来，阻止他们），但是他们使这些机械完全没有用了，因此他们又挽救了他们的城市。翌日黎明的时候，罗马人想从迦太基人还没有建筑完成的空隙处冲进去战胜敌人。他们看见城内有一个空敞的地方便于战斗；在这个地方的前面，迦太基人驻扎了一些携带武器的人；后面只有一些携带石头和木棒的人，还有许多其他的人在邻近房屋的屋顶上，他们准备迎战。罗马人因为看见自己被一个没有武装的敌人所藐视，更加愤怒，凶猛地向前冲去。但是西庇阿（他不久以后攻陷迦太基，因为这个功勋而获得阿非利加那的称号，当时是一个军团将校）停止了，他把他的军队分为几部分，沿着城墙间隔地驻扎着，不许他们跑下来进入城内。当那些进入城内的人被迦太基人驱逐出来的时候（因为迦太基人从四面八方向他们进攻），他给他们以援助，使他们免于毁灭。这个行动第一次使他出名，因为他表现得比将军还聪明些。

99. 现在天狼星开始上升了，[69] 孙索里那斯的军队发生病疫，因为他的军营是扎在高墙下一个不清洁的死水湖畔，高墙把从海边吹来的新鲜空气挡住了。因为这个缘故，他把他的驻扎地从湖畔迁到海边。每当风向罗马人吹着的时候，迦太基人在城墙下不会被敌人看见的地方，用绳索拖着满载树枝和绳索的小船前进。当他们正要转弯，被敌人看见了的时候，他们把硫黄和松脂倾在树枝和绳索上面，张开风帆，当风吹满风帆的时候，他们在船上放起火来。这些小船被风和烈火吹着，向罗马人的船舰驶去，罗马人的船舰也燃烧起来，几乎整个舰队都被烧毁了。不久之后，孙索里那斯回罗马去主持选举了。于是迦太基人更加勇敢地压迫曼尼略。他们乘夜间袭击，有些人携带武器，其他没有携带武器的人背着厚板，利用厚板搭桥，渡过罗马军营的壕沟，开始拆毁他们的木栅。当罗马军营完全在混乱中的时候（夜袭的时候，通常总是这样的），西庇阿带着他的骑兵从后门出来（后门那里没有战斗），绕道到军营的前面，使迦太基人害怕了，因而逃回城中。这样，西庇阿在这次夜袭的惊慌中，第二次出来挽救了罗马人。

100. 因此，曼尼略在他的营地里更加小心地设防。他环绕他的营地建筑了一道城墙以代替木栅，在他运输军粮的船舶入口的海岸边建筑一个要塞。于是转向大陆方面，他带着一万步兵和两千骑兵，蹂躏那个地区，在那里搜集木材、草秣和粮食。这些抢劫粮食的队伍由军团将校轮流担任指挥。此时阿非利加的骑兵司令法密阿斯（他是一个勇敢的青年战士，他有身躯小而奔驰迅速的马匹；这些马匹，当它们没有别的东西可吃的时候，可以专靠吃草养活，于必要时，又能够忍受饥渴）埋伏在丛林和山谷之中；当他看见敌人没有防备的时候，他突然从埋伏中跳出，好像老鹰一

样，向他们扑击 ，尽力杀害敌人后，于是很快地跑掉了。但是每次当西庇阿指挥军队的时候，法密阿斯连影子也从来没有出现过，因为西庇阿总是使步兵保持整齐队形，使他的骑兵骑在马上；在劫掠粮秣的时候，一定要用骑兵和步兵先把那些收割者工作的地点包围好。然后他亲自骑马带着别的骑兵队不断地绕着这个圈子跑动；如果有任何收割者离开了大队，或者跑到圈子外面去的话，他就对他们严加处罚。

XV. 曼尼略不听小西庇阿的忠言，袭击哈士多路巴，遭到大败

101. 因为这个缘故，只有西庇阿，法密阿斯没有攻击过。因为这件事情不断地发生，西庇阿的声誉日益增高，所以其他军团将校，由于嫉妒，散布谣言说，由于法密阿斯的祖先和西庇阿的祖父西庇阿过去的友好关系，法密阿斯和西庇阿之间有一个谅解。阿非利加有许多堡塔和堡垒，有些阿非利加人逃往堡塔和堡垒中。其他军团将校常常在应许条件释放他们之后，又在他们离开的时候向他们进攻；但是西庇阿总是引导他们安全回家。从此之后，在西庇阿到来以前，他们没有人肯订立协议了。所以在很短的时间内，他的勇敢和信誉，就在朋友和敌人中很为著名了。罗马人劫掠粮秣回来之后，迦太基人乘夜间，由海道袭击罗马人的要塞，引起了很大的混乱，市民也在一起，造成嘈杂的声音，以增加恐怖。曼尼略保持他的军队在要塞内，不知道危险在哪里；但是西庇阿带着十队骑兵，领导他们带着火把出来，因为当时还是黑夜，要他们不要进攻敌人，只带着火把，环绕着敌人奔驰，表现得人数众多，装作到处向敌人进攻的样子，以威胁他们。这样做，直到最后迦太基人两边陷于混乱，因而大为惊慌失措，逃往城里去了。这又为西庇阿的功绩增添一笔。他做了这些事之后，人们谈论他，认为他是他的父亲鲍鲁斯（马其顿的征服者）和过继他的西庇阿家族 [70] 的唯一最好的继承者。

102. 曼尼略出兵远征内菲里斯，进攻哈士多路巴，西庇阿是不赞成这个远征的，因为路旁都是山岩、峡谷和丛林，高地又为敌人所占领。他们走到离哈士多路巴只有三分之一英里地方的一个河床边，必须在那里下去，再上来，以便达到敌人那里。这时候，西庇阿力劝他回转来，他说，需要在另一个时候，用另一种方法去进攻哈士多路巴。其他的军团将校，由于嫉妒，主张相反的意见说，一看见敌人就向后转，这是胆小，而不是谨慎；这样会使敌人胆子壮大从后面进攻罗马人。于是，西庇阿又提出最

好的一个策略，劝告他们在离河道较远的一边建立一个设防的营地，他们如果被打败了的话，可以向那里退却，因为现在那里连一个逃避的地方都没有。其他的人也笑他。他们中间有一个人威胁他说，如果是西庇阿，而不是曼尼略指挥这次远征的话，他要把剑抛掉了。因此，对于战争没有多大经验的曼尼略就渡河了，在河的那一边与哈士多路巴交战。双方死伤很多。最后，哈士多路巴退入他的堡垒，他在那里很安全地等待罗马人移动的时候向他们进攻的机会。罗马人已经后悔他们的远征了，他们退却的秩序很好，直到他们达到河边。那里可以渡河的地方很少，而且很狭窄，所以渡河很困难。他们势必分散他们的队伍。当哈士多路巴看到这个情况，他进行一次更猛烈的进攻，杀死了许多毫无抵抗而逃跑的敌人。在阵亡者中间，有三个曾经力劝执政官冒这次战役危险的军团将校。

103. 西庇阿带着他身边的三百骑兵和他所能够尽量迅速地聚集起来的更多的骑兵，把他们分作两队，领导他们以多次进攻的形式抵抗敌人，轮流向敌人投射标枪，然后迅速地退却，回转来又对敌人射击，又迅速地退却；他命令他们不断地使一半人轮流前进，投射他们的标枪，又轮流退却，好像他们在向四面八方进攻的样子。这个行动经常重复而不间断，这样，阿非利加人不断地被袭击，因而就转向西庇阿进攻，而对那些正在渡河的人的压迫比较没有那样厉害了。这样，那些渡河的人就有时间渡过那条河了。于是西庇阿骑着马，在雨点般的标枪射击之下，经过很大的困难才跑掉，来追赶他们。在这次战斗开始的时候，有四个大队的罗马军队被敌人截断，不能达到河边而到一个小山上避难。哈士多路巴包围这个小山，而罗马人直到停歇下来的时候，才发现这四个大队不见了。当他们知道这些事实的时候，他们感到很为难。有些人认为他们应当继续退却，不应当因为少数人的缘故而使整个军队陷入危险中；但是西庇阿主张，当确定计划的时候，瞻前顾后，深思熟虑是必要的；但是在突然发生的危急中，当这么多的人和他们的军旗陷于危险的时候，只有不顾一切、勇往前进，才是有用的。于是他自己选择一些骑兵队，他说，他若不是把他们救回来就和他们同归于尽。他带着两天的口粮，马上出发，军队很为担心，恐怕他自己也不会回来了。当他跑到那些人被包围的小山的时候，他占领了紧靠在附近的一个高地，和前面的山仅隔一个狭窄的山谷。因此，阿非利加人猛力围攻，彼此发出信号，认为西庇阿在急行军之后，是不能够救出他的朋友们的。但是西庇阿看见两个山的山麓环绕着山谷成一曲线，他马上环绕着山麓向敌人猛力冲去，占领敌人上面的一个阵地。敌人发现他们自己被包围了，于是慌乱地逃跑了。西庇阿没有追赶他们，因为他们的人数多得多。

104. 这样，西庇阿又救出了这些已经被人们认为是丧失了的人。当军队很远看见他本人安全地回来了，并且出乎他们意料之外，还救出了别人

的时候，他们向他欢呼，因此，产生一种思想，认为他是受到过去使他的祖父西庇阿能预见将来的那位神祇的保佑。曼尼略回到他在迦太基城下的营地里。由于没有听取西庇阿的忠言，他受到很大的损失，西庇阿是劝他不要远征的。那些阵亡的人，特别是那些军团的将校，还没有埋葬，大家正在为之悲伤的时候，西庇阿释放了一个俘虏，派他到哈士多路巴那里去，请求他埋葬阵亡的军团将校。哈士多路巴在尸体中寻找，靠他们的印章戒指辨认他们（因为军团将校是戴金戒指的，而普通士兵们只有铁戒指）出来之后，安葬他们，这样，他认为做了一件在战争中不常有的事，或者因为他害怕西庇阿的声誉而想给他做一件好事。当罗马人刚刚从远征哈士多路巴归来，因为受到那次惨败而士气消沉的时候，法密阿斯突然向他们袭击；当他们正在进入营地的时候，迦太基人从城内突出，和他们交战，杀死了一些营地里的人。

XVI. 小西庇阿处理马西尼萨死后的善后事宜，劝诱法密阿斯投降。新执政官派索进攻希巴格累塔的失败。迦太基士气高涨

105. 同时元老院派遣一些特派员们到军队里来探听详情，以便告诉他们，曼尼略和参谋会议中的人以及现存的军团将校都当着特派员们的面前，证明西庇阿的才能；因为过去所有对他的嫉妒都已经因为他的光荣行动而消灭了。全体军队都称赞西庇阿，他的勋绩本身就可以说明问题，所以特派员们在回国途中，到处都哄传着西庇阿的军事才能与成功，和士兵们对于他的爱戴。这些事情使元老院很为满意，但是因为发生了许多不幸的事，他们派人到马西尼萨那里去请求他的援助，以对付迦太基。使者们发现他已因老病而去世了。他有好几个庶子和三个嫡子。他已经给他的庶子们很多产业，他的三个嫡子的品质各不相同。因为他和西庇阿本人以及和西庇阿的祖父的友谊关系，他请西庇阿来商量有关他的儿子和政府的事情。西庇阿马上去了，他到达那里以前不久，马西尼萨已经去世，他训谕他的儿子们，在分配遗产的问题上要服从西庇阿。

106. 他说完了这些话之后就死了。从各方面说来，他是一个幸福的人。由于神明的保佑，他恢复了他祖父的王国（这个王国过去是被西法克斯和迦太基人从他手中夺去的），并且大大地扩张了他的领土，从海边的毛利泰尼亚，深入内地，直达塞勒尼帝国。他开垦了许多土地，过去这些地方的努米底亚人部落，由于缺乏农业知识，是以吃草维持生活的。他遗

留了大批金银在他的金库里和一支很大而训练得很好的军队。对他的敌人们，他亲自俘虏了西法克斯，使迦太基成为罗马人的鱼肉，完全剥夺了它的势力，最后促使它毁灭。他生得很高大，直到老年，他的身体还很强壮，他亲自参加战役，直到他死以前，他不要人帮助，能够独自上马。他生了许多儿女，许多儿女先他而死亡，但是同时活着的儿女们从来就没有少过十人；当他九十岁去世的时候，他还遗下一个仅四岁的孩子。这件事情就是他的身体强健最有力的证明。马西尼萨曾度过这样的一生，有过这样强健的体力。西庇阿在他的庶子们所已经得到的产业以外，又给了他们许多馈赠。他使嫡子们共同享有国库、国家收入和国王的尊号。其他的东西，他按照各人的性格所宜而妥为分配。长子密西普萨是一个爱好和平的人，他把瑟塔城和那里的宫殿给了他。次子加鲁萨是一个好战的人，他使他做一个和与战的裁判者。幼子马斯泰那巴是一个正直的人，他任命他作裁判他们的臣民间的诉讼案件的法官。

107. 西庇阿这样分配了马西尼萨的政权和遗产给他的儿子们，马上带着加鲁萨来援助罗马人。罗马人仔细找出了法密阿斯埋伏军队使罗马人受到这样多的灾祸的地方来，从而使他以后不能再袭击罗马人。在冬季的某一天，西庇阿和法密阿斯发现彼此隔河相望，这是一条不可逾越的河道，因此，彼此不能伤害对方。西庇阿担心在远一点的地方可能有埋伏，他带着三个人前去侦察。法密阿斯看到这个行动，也在对岸带着一个人前进。西庇阿预料到法密阿斯想要跟他说什么话，所以骑着马，也只带一个人前进。当他们跑拢来，彼此可以听到说话的声音，同时离迦太基人有相当距离的时候，西庇阿说："你既然不能替你的祖国做什么，为什么不注意你自己的安全呢？"法密阿斯回答说："当迦太基在这样的困难之中而罗马人又在我的手中受到这样多损失的时候，我有什么机会顾到我自己的安全呢？"西庇阿说："如果你对于我的话和威信有信心的话，我保证你从罗马人手中，不但得到安全和宽恕，并且得到他们的照顾。"法密阿斯称赞西庇阿是一个最有信用的人，于是回答说："我一定考虑这个问题，如果我觉得我可以这样行动的话，我一定告诉你。"于是两人分别了。

108. 曼尼略耻于上次进攻哈士多路巴的失败，又向内菲里斯进军，带着十五天的口粮。当他走近那个地方的时候，他依照西庇阿上次的忠告，建筑一个用木栅和壕沟保卫着的军营。但是他没有取得任何结果，因此他比以前更加感觉到羞耻，又担心在退却的时候，被哈士多路巴袭击。在这个毫无办法的情况下，一个使者从加鲁萨的军队里带来了一封给西庇阿的信，西庇阿把这个密封的信给执政官看。把封记打开之后，他们看到信上写着："某一天我一定占领某个地方。随你带多少人到那里来，告诉你的前哨收容一个夜间来的人。"这就是信的内容，信上没有签名；但是西庇阿猜想，这是法密阿斯的信。曼尼略害怕西庇阿陷入这个嘴巧的阴谋家的埋伏

中；但是他看见西庇阿很有信心的时候，他允许他去，并授权与他，给法密阿斯的安全以最有力的保证，但是不要具体说到报酬，只答应他，罗马人会适当地办理的。但是法密阿斯根本不需要什么保证的，因为当他跑来跟西庇阿私会的时候，他说，对于他的安全，他相信西庇阿的信义；至于照顾，他让罗马人去办理。他这样说了之后，第二天他把他的军队列成阵势，带着他的军官们跑到两军间的空地来，好像来辩论一些别的事情的样子，他说："如果有机会为祖国服务的话，我愿意站在你们一边，以达到那个目的；但是在目前的情况下，我要注意到我自己的安全。我已经为我自己和那些我能说服跟我一致行动的人商议好了条件。现在也是你们考虑什么是你们的利益的时候了。"他这样说完了之后，有些军官带着他们的军队跑到敌人那边去了，共约两千二百名骑兵。其余的人被汉诺（别号白晰的）所阻止了。

109. 当西庇阿带着法密阿斯回来的时候，军队跑出来迎接他，向他欢呼致敬，好像在凯旋中一样。曼尼略大喜，此事发生以后，他认为他回去不是丢脸的了；同时，哈士多路巴受到这个打击之后，也不会来追赶他了，所以，由于军粮的不够（原定远征十五天，现在是第十七天了），他带着军队离开那里，但是在归途上，他们还注定要受三天的苦。西庇阿带着法密阿斯和加鲁萨以及他们的骑兵和一些意大利人骑兵，迅速地进到一个叫做大低地的平原，在晚上带着大量的战利品和粮食回到军营里来了。曼尼略知道他的继任者派索快要到了，所以预先派遣西庇阿带着法密阿斯往罗马去。军队引导他到船上，沿途欢呼祈祷，希望他以执政官的资格回到阿非利加来，因为他们认为只有他才能够攻下迦太基，他们好像受神灵的感应一样，都产生一种思想，认为只有西庇阿才可以攻下迦太基，许多人把这个意见写信回去告诉他们在罗马的亲属。元老院嘉奖西庇阿，赏赐法密阿斯一件有金扣的紫袍、一匹有黄金饰的马、一全套甲胄和一万德拉克玛银币。他们又给他一百米那 [71] 的银餐具之类，一个装备完好的营帐，并且告诉他说，如果能够跟他们合作到战争结束的话，他还可指望得到更多的东西。他答应这样做，于是起航回阿非利加的罗马军营去了。

110. 在早春的时候，新执政官卡尔浦纽斯·派索到了，跟他同来的有舰队的海军大将琉喜阿斯·曼西那斯，但是他们既没有进攻迦太基人，也没有进攻哈士多路巴。他们进军到邻近市镇的时候，从海陆两方面进攻阿斯彼斯，但是被打退了。派索攻下了附近另一个市镇，把它摧毁了，居民责难他违背条约进攻他们。于是他移军进攻希巴格累塔，这是西西里僭主阿加托克利建筑得很漂亮的一个大城市，有城墙，有卫城，有海港和船坞。它位于迦太基与乌提卡之间，截断了罗马运输物资的船舶，因此渐渐致富了。卡尔浦纽斯想处罚他们，至少剥夺他们所已经取得的利益，但是围攻

他们一整个夏季之后，毫无结果。居民利用迦太基人的支援，两次从城中出来突击，把罗马人的攻城机械焚毁了。执政官受到挫折之后，回到乌提卡，进入冬营了。

111. 迦太基人发现他们自己和哈士多路巴的军队没有受到损害，在希巴格累塔附近的战斗中又打败了派索，努米底亚的一个酋长俾泰亚叛离加鲁萨，投降到迦太基人一边来了，使迦太基人的兵力增加了八百骑兵，又看见马西尼萨的两个儿子密西普萨和马斯泰那巴总是口头答应给罗马人以兵器和金钱，但行动上总是迟延，以观事变，因此，他们的士气得到鼓舞，他们在阿非利加到处跑而无所恐惧，在那些地方设防，在各市镇的人民会议发表辱骂罗马人的言辞。他们指出在内菲里斯的两次胜利和最近在希巴格累塔的胜利，以及迦太基本身，虽然没有武装，防御工事很差，但是罗马人没有能力攻陷它，这证明罗马人的懦弱无能。他们又派遣代表到密西普萨和马斯泰那巴那里去，到自由的摩尔人那里去请求援助，向他们说明，迦太基灭亡后，他们也会受罗马人攻击的。他们进一步派遣使者到被认为是马其顿国王柏修斯的儿子[72]那里去；他正在和罗马人战争，劝他努力作战，允许供给他以金钱和船舰。因为现在他们武装起来了，他们的计划就无限制了，他们的信心、勇气和资源与日俱增。哈士多路巴的士气也很高昂，因为他在乡村中指挥军队，两次战胜了曼尼略。城内的兵权在加鲁萨的外甥（也名叫哈士多路巴）手中；哈士多路巴渴望取得城内的兵权，因而控告城内的哈士多路巴，说他有意把迦太基出卖给加鲁萨。这个控告案件向人民会议提出，被告不知道怎样答辩这个意外的控诉，因此人们攻击他，用长凳把他打死了。

XVII. 小西庇阿当选为执政官，指挥侵略迦太基的军队，整顿军纪

112. 当派索的军事不利和迦太基人的战争准备的消息传到罗马的时候，罗马人很为懊恼；因为和一个跟他们这样接近的国家进行这次巨大而不可和解的战争，他们很为焦急。不可能有媾和的希望，因为是他们首先破坏誓约的。他们记得西庇阿最近当他还只是一个军团将校时的功绩，把他的功绩和目前的失利比较，回忆军队里的人所写给亲戚朋友谈到这个问题的信件，于是产生一个强烈的愿望，认为必须派遣西庇阿以执政官的资格前往迦太基。选举的日期快到了，西庇阿是一个营造官的候选人，因为他年纪还轻的关系，在法律上他还不能做执政官；[73]但是人民选举他为

执政官。这是违反法律的。当两执政官把法律给他们看的时候，他们缠扰不休，更加迫切地要求，他们大声叫喊道，根据图利阿斯和罗幕路[74]传下来的法律，人民是选举的裁判者，有关选举的法律，他们可以随意废除或批准。最后一个人民保民官宣布：在这个问题上，如果执政官不对人民让步的话，他一定把主持选举的权力从执政官手中夺去。于是元老院允许人民保民官废除这条法律，一年之后重新立定这条法律。同样，拉西第梦人，[75]当他们不得不使那些在派娄斯投降的人[76]免于受辱的时候，也说："让这些法律今天停止发动效力。"这样，西庇阿原来只想取得营造官的职位，但是结果当选为执政官了。当他的同僚德鲁苏请他抽签，以决定阿非利加应当归谁管辖的时候，一个人民保民官说，这个司令官应由人民来任命，他们推选了西庇阿。他们允许他征兵的人数和在战争已经阵亡的人数相等，在同盟中尽可能地争取他所能说服的人自愿参加；为了达到这个目的，可以依照他自己的意思，用罗马人民的名义，写信给同盟国和它们的国王，结果，他果然从同盟国中得到了一些援兵。

113. 西庇阿做好了这些准备工作之后，他首先航往西西里，再从西西里到乌提卡。同时，派索正在围攻内地的市镇。正在包围迦太基的曼西那斯，看到一部分没有防守的城墙，这部分城墙是由许多绵亘不断、几乎不可逾越的悬崖保护着，正因为这个缘故，所以没有防守。他想利用云梯，秘密地从那里爬到城墙上去。云梯架好之后，一些士兵很勇敢地爬上了城墙。迦太基人藐视他们人数少，打开接近这些崖石的一扇门，从城内突出，向敌人进攻。罗马人打败了他们，随在后面追赶，通过那扇打开了的城门冲进城内。他们发出胜利的呐喊声，曼西那斯喜欢得忘形了（因为他的本性是轻率的），全部军队，没有武装的，或只半武装的，都跟他一起从船舰上冲进去支援他们的伙伴们。将近日落的时候，他们占据了靠近城墙的一个很好的地势，他们在那里过了一夜。因为没有食物，曼西那斯在这个危急的情况下，请求派索和乌提卡的行政长官来支援他，火速给他运送粮食，因为在黎明的时候，他们有被抛出来，在崖石上跌成粉碎的危险。

114. 同在这个黄昏的时候，西庇阿到了乌提卡，恰好，在半夜里他遇见了那些收到曼西那斯的信件的人，于是他马上命令号兵吹着作战的军号，命令传令官到海边去呼唤那些跟他从意大利同来的人和乌提卡的青年们，他自己指挥那些年龄比较大的人，带着粮食到船上去。同时，他释放一些迦太基人俘虏，使他们可以告诉他们的朋友们，说西庇阿带着他的舰队来进攻他们了。他迭次派遣骑兵到派索那里去，要他尽量迅速地进兵。大约在最后一更的时候，[77]他本人航海出港，命令他的士兵们在他们到达迦太基的时候，站在甲板上，使敌人看起来，可以显得比实际人数多得

多。刚刚黎明的时候，迦太基人从四面八方来进攻曼西那斯，曼西那斯带着他的五百有武器的人列成圆形，把那些没有武器的人，约三千人，安置在圆形的中间。他受了伤，被迫退到城墙边，将要从悬崖上被推下去了，这时候，西庇阿的船舰在浪花云雾中出现了，甲板上到处都拥挤着士兵。看到这件事，迦太基人并不吃惊，因为被释放回来的俘虏已经把这件事告诉了他们；但是对于那些还不知道他到来的罗马人，他出乎他们意料之外救出了他们；因为当迦太基人后退一点的时候，他把那些在危险中的人都带上了他的船舰。西庇阿马上派遣曼西那斯回罗马去了（因为他的继任者塞拉那斯已经跟西庇阿同来，接收舰队的兵权了），他本人在离迦太基不远的地方建立他的军营，而迦太基人从城墙边前进了五斯塔狄亚，[78] 在西庇阿的对面建立军营。在这里，指挥乡间的军队的司令官哈士多路巴和骑兵司令官俾泰亚带着精练的六千步兵和大约一千骑兵来和他们联合在一起。

115. 西庇阿发现军队里完全没有纪律和秩序，因为派索使士兵惯于闲散、贪婪和劫掠，许多小贩和他们混在一起。这些小贩为了战利品的缘故，跟着军队跑，当比较胆大一点的士兵们没有得到允许为了掠夺而进行征伐的时候（虽然按照法律说来，凡是在战争时期跑到听不见军号声音的地方去的人都是逃兵），他们跟在后面。他也看到，这些士兵的一切错误行为都应该归咎于司令官；他们所从事的掠夺是新的纠纷和军纪败坏的原因，许多士兵们因为劫掠的缘故，开始和他们的同伴们争吵，以至于发生殴打、打伤甚至于谋杀事件。看到这一切事情，他相信，如果他不首先控制他自己的部下的话，他绝对不能战胜他的敌人，因此他把众人召集起来，他自己登上一个高台，用下面的话来谴责他们：

116. “士兵们，当我和你们一块儿在曼尼略指挥下服务的时候，我给你们一个服从的榜样，关于这一点，你们是能作见证的。我也同样地要求你们，现在因为我是司令官；虽然我有权力可以极严厉地处罚那些不服从的人，但是我想，最好是事先警告你们。你们知道你们已经做的事。因此，为什么我要把那些我耻于说出来的事告诉你们呢？你们更像强盗，而不像士兵。你们是一些逃亡者，而不是军营的保卫者。贪婪使你们更像是一伙假期中的游客，而不像是一支围城的军队。你们在战争还没有取得胜利的时候，就寻找奢侈享受。因为这个缘故，敌人从我曾使他们陷于软弱无望的状态中发展起来，达到这样强大的地位，由于你们的懒惰，使你们的工作变得更为艰难。如果我认为这是由于你们的过失的话，我会马上处罚你们；但是因为我把这个过失归咎于另外一个人，[79] 所以我不咎既往。我到此地来的目的不是劫掠，而是征服；不是在胜利之前聚敛金钱，而是首先征服敌人。现在你们中间，凡不是士兵的人，除了那些得到我的允许留

在此地者外，都应该今天就离开军营；那些离开此地的人中间，除了那些携带食物来的人以外，我不许一个再回来，而且带来的食物必须是普通士兵的食物。我要指定一个时间，让他们处理他们的货物，我和我的财政官将监督他们的买卖。对于那些随着军队来的人，我要说的就是这些。对于你们士兵们，我有一个命令，在任何时候都是适用的，就是你们要学我的习惯和我的勤勉的榜样。如果你们遵守这条规则的话，在你们执行职务方面，不会有做不到的地方；在受奖方面，你们不会得不到的。当危险继续存在的时候，我们必须辛勤劳动；战利品和奢侈享受，我们必须推迟到适当的时候。这是我的命令，同时也是法律。凡是遵守它的人必定会得到很大的赏赐；凡是违背它的人一定会后悔。”

XVIII. 西庇阿攻陷麦加拉。罗马人与迦太基人的海战。西庇阿攻陷内菲里斯

117. 西庇阿这样说完了之后，马上赶走那些无用的人，让他们带走多余的、无用的或奢侈的东西。军队经过这样整顿之后，都畏惧西庇阿，很注意听他的命令，因此，有一个晚上，从两个不同的地方袭击迦太基的麦加拉。这是迦太基城附近的一个很大的郊区。他派遣一支军队绕着去进攻后面，而他自己带着斧头、云梯和铁橇寂静地走了三百二十斯塔狄亚[80]的路去从正面进攻。当他们到了很近地方的时候，他们被城墙上的敌人看见了，于是敌人发出一声大喊。他们也尽力大声叫喊，以相呼应——首先是西庇阿和他的军队，接着就是那些绕道到那一边的人——因此，迦太基人第一次惊慌起来了，因为他们发现在夜间突然被这支很大的敌军从侧面进攻。西庇阿努力想攻破城墙，毫无结果；但是他派遣他的一些最勇敢的青年们到城外一个无人居住的塔上去，这个塔是一个私人的，其高度和城墙相等。这些青年人用标枪打退了城墙上的卫兵，把厚板横搭过去，造成一条桥，他们由桥上达到城墙上，由城墙上进入城中，把城门打开，让西庇阿进去。他带着四千人进去，迦太基人以为城市的其余部分都已被攻陷了，因而仓促逃往柏萨。发出了各种嘈杂的声音，造成很大的骚动。许多人落入敌人手中。他们这样惊慌，以致驻扎在城外的人也离开了他们的要塞，和其他逃亡的人一齐涌到柏萨去了。麦加拉有许多果园，长满了果树，这些果树都是用一些低墙和荆棘篱笆隔开了的；此外还有许多深沟，充满了水，向四面八方流动。因此，西庇阿担心，通过这些他们不熟悉的道路去追赶敌人是不可能，而且是危险的；又担心他们在晚间可能中敌人的埋伏，因此他撤退了。

118. 到黎明的时候，哈士多路巴因为愤恨罗马人袭击麦加拉，把他所囚禁的罗马人俘虏带到城墙上来，使他们的同伴们可以看见，他用铁钩挖出他们的眼睛、舌头、筋根或阴茎；有些人被他划破脚板；有些人被他砍掉手指；有些人被他活剥皮；当他们还活着的时候，他把他们全体都从城墙上抛下去。他有意使迦太基人和罗马人之间的和解成为不可能，因而鼓舞迦太基人相信他们唯一安全的办法就是战斗。但是结果恰恰和他的愿望相反，迦太基人因为这种凶恶的行为而受良心的谴责，变为胆怯而没有变为勇敢；他们因而怨恨哈士多路巴，因为他剥夺了他们被宽恕的希望。特别是他们的元老院申斥他，不该在国内发生这样大的灾祸中，做出这种野蛮而残暴的行为来。但是他当时逮捕了一些抱怨的元老们，把他们杀死。他用一切办法来使人家畏惧他，因此，他更像是一个暴君，而不像是一个将军了，因为他认为只有使他们害怕他，因而很难攻击他，他自己才可以获得安全。

119. 此时西庇阿纵火烧毁敌人的军营，这个军营是前一天敌人逃入城中的时候放弃的。他占据了整个地峡，开始在敌人的投枪差不多可以射到的地方挖掘一条壕沟，从海到海，横过地峡。敌人紧紧地压迫他，他沿着二十五斯塔狄亚 [81] 长的战线上，同时要做挖沟与战斗的艰苦工作。当他完成了这条壕沟之后，他在离第一条壕沟不远、面对着大陆的一边，又挖掘一条同样长的壕沟。接着又挖两条壕沟，和前面两条成直角相交，这样，整个壕沟形成一个长方形，壕沟内钉满了尖桩。除尖桩之外，他又用栅栏包围着壕沟，沿着面对迦太基城一边的壕沟，他建筑一条长二十五斯塔狄亚、高十二希腊尺（不包括处处围绕这道墙的低墙和城塔在内）的长墙，墙的宽度约为其高度的一半。最高的城塔在中间，在这座塔上又建筑一座四层的木塔；从木塔上，他可以观察城内一切活动。在二十天之内他完成了这项工作，全军昼夜不停地轮流工作、战斗和用餐。完成了这项工作之后，他把全部军队驻扎在这个要塞中。

120. 这既是他自己的军营，又是控制敌人的一个长方形要塞，从这个根据地，他可以截断从内地运送给迦太基人的物资粮食，因为除了这个地峡之外，迦太基到处都为海水所包围。因此，这个要塞是使迦太基人发生饥荒和其他困难的第一个和主要的原因。因为全部民众已从田野移入城内，由于被包围，没有人能够出来；由于战争，外国商人也不到那个地方去了。过去他们不得不完全依靠从阿非利加运来的粮食，很少是从海上运来的，而且只有当气候好的时候才能从海上运输，而大部分都是从陆路运来的；但是现在这条路线被割断了，因此，他们开始感觉到严重的饥荒了。迦太基的骑兵司令官俾泰亚是不久以前被派去搜集粮食的，他不敢进攻和突破西庇阿的要塞，而不得不由水道绕着很远的路程运送粮食。西庇

阿的船舰虽然封锁了迦太基，但是这些船舰不是经常守着封锁的地方的；同时也不是紧密地接连在一起的，因为那里的海面没有港口，而且充满了暗礁。这些船舰也不能驶往迦太基城附近，因为迦太基人站在城墙上，尤其最危险的，是那里的海水不断地冲击在礁石上。这样，俾泰亚和那些偶然为着要取得厚利而冒危险的商人的船舶，等着海上有大风的时候，即张帆而冲过罗马人的封锁线，而罗马的大船又不能追逐那些顺风而驶的商船。但是这种机会是很少的，只有大风从海上吹来的时候才有可能。就是这些船舶所运进的粮食，哈士多路巴也只分配给他自己选择来作战的那三万士兵，人民群众是没有的；因为这个缘故，他们大受饥饿之苦。

121. 当西庇阿看到这种情况的时候，他计划封锁那个面向西方的海港入口，入口离海岸不远。为了达到这个目的，他建筑一条坚固的堤，深入海中；这条堤从湖与海之间一个称为岬的地方开始，直达港口。他用许多沉重的石头建筑这条堤，以免被波涛冲毁。这条堤的上面的宽度是二十四希腊尺，底面的宽度四倍于顶面。迦太基人起初藐视这项工作，认为它会费很长的时间，或许根本就不能实现。但是当他们看见罗马人的大军昼夜不停地积极进行这项工作的时候，他们恐慌了，于是开始在海港面对着公海的一边，挖掘另一个入口，那里的海水很深，风浪很大，是不能建筑堤防的。连妇女和儿童也帮助挖掘。他们开始在城内工作，小心地隐蔽着他们所正在做的工作。同时他们利用旧材料，建造三列桨和五列桨大船，他们以高度的勇敢和热忱来进行这项工作，并且隐蔽得这样好，所以连俘虏们也不能够把正在进行的工作确切地告诉西庇阿，只听到港内有很大的嘈杂声音，昼夜不停；那里在做什么事情，他们是不知道的。最后一切都做好了，大约在黎明的时候，迦太基人凿开了一个新的出口，带着五十条三列桨大船，此外还有许多快帆船、二桅帆船和小船舶，都带有使人恐惧的装备，从新出口航行出来了。

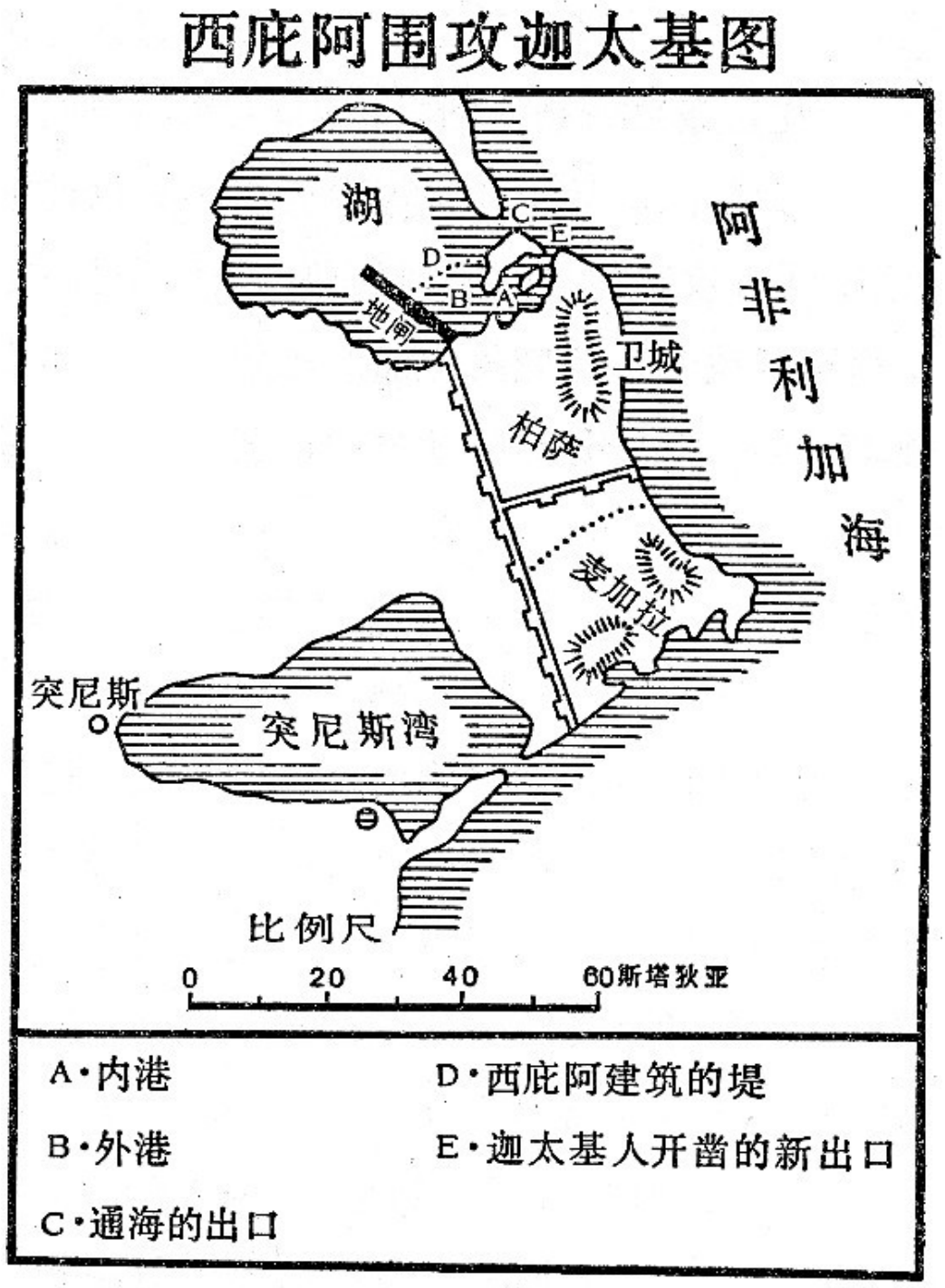

122. 这个新出口的突然出现，以及这个舰队从新入口驶出，使罗马人大为吃惊。如果迦太基人马上进攻他们的船舰的话，迦太基人可能占有他们的全部舰队，因为罗马人的船舰在围攻期中，都没有人料理，水兵和桨手都没有在船舰上。但是事实上（因为迦太基命中注定要灭亡了）他们现在所做的，只是航行出来炫耀一下，傲慢地嘲弄敌人一番之后，又回到港

内去了。但是三天之后，他们又航出，准备海战，罗马人带着他们的船航前来应战，一切的事务都有很好的秩序了。当两军相遇的时候，双方大声欢呼，桨手们、舵手们和水兵们都尽他们最大的努力，因为对于迦太基人说来这是他们安全的最后机会，对于罗马人说来，这是全胜的最后希望。战斗激烈地进行，直到中午，双方互有损失。在战斗中，迦太基人的小船向罗马人的划艇冲去（罗马人的划艇比较高些），把划艇的船尾冲破几个洞，折断他们的桨和橹，小船很敏捷地前进和退却，用各种其他的方法使罗马人的船舰受到很大的损害。但是当胜负未决而天色已近黄昏的时候，迦太基人认为最好是退却，不是因为他们被打败了，而是因为他们想明早再战。

123. 他们的小船首先退却，当它们到达入口处，由于船舶的数目很多而纠缠在一起，就堵塞了入口，当大船到了的时候，它们就不能进来了。所以它们逃往一个很宽敞的码头边，这个码头是不久之前，靠着城墙建筑，以备商船起货的。在这次战争中，在码头上建筑了一条小的短墙，以防止敌人利用这个地方作为军营，因为这个地方很宽。所以当迦太基的船舰逃到这里来的时候（因为没有一个港口），它们都下锚停泊，船头对着外面；当敌人赶上来向它们进攻的时候，迦太基人有些在船上，有些在码头上，有些在短墙上应战。对罗马人来说，开始进攻是容易的，因为进攻那些停泊的船舰是不难的；但是当它们想回转过来，以便退却的时候，这个动作就迟缓而困难了，因为他们的船身很长；因为这个缘故，他们所遭受的损害等于他们的敌人所遭受的损害，每当他们转回头的时候，他们就受到迦太基人的攻击。最后，五条西德提人的船舰（他们是因为和西庇阿的友谊而来参战的）在离开此地相当距离的海中抛锚，用很长的纤索系着罗马人的船舰，利用这个办法，他们划桨向迦太基的船舰冲去；冲击之后，纤索把他们的船舰倒着拖回，船尾在前。于是他们又乘着潮水冲去，再以船尾在前退却。以后全部舰队弄明白了西德提人的意思，学他们的榜样，给予敌人以很大的损失。天色晚了，战斗停止了，剩下的迦太基船舰都退进城里去了。

124. 在黎明的时候，西庇阿进攻这个码头，因为这个码头的地位很好，可以控制这个海港。他用冲城机和其他机械猛攻短墙，打下短墙的一部分。迦太基人虽然受饥饿和各种痛苦的折磨，但是他们还在夜间出来突击罗马人的攻城机械，他们不是从陆地上出来的，因为从陆地上没有到那里去的通道；也不是乘船去的，因为那里的海水太浅了；而是裸体带着没有点燃的火把去的，使敌人不至于远远地看见他们。用这样一个没有人能够意料得到的方法，他们跳入海中，横渡过去，有些人在水中行走，水达胸际，有些人是游泳。当他们到达攻城机械的地方的时候，他们把火把点燃，因为被敌人看见了，又没有携带武器，所以他们受伤很重，但是他们

勇敢地回击敌人。虽然有倒钩的箭头和尖锐的矛头向他的胸部和面部雨点一般地射击，但是他们没有松劲，好像野兽一般，冒着敌人的攻击向前冲去，直到最后他们纵火烧毁机械，使罗马人混乱地逃跑了。惊慌与混乱遍及整个罗马军营，这些疯狂的裸体敌人使他们产生了一种他们从来没有经历过的恐惧。西庇阿担心这种恐慌所造成的影响，因而带着一队骑兵跑出来，命令他的侍从杀死那些还不停止逃跑的人。他亲自杀死一些逃跑的人。其余的人被迫回到军营里，他们带着武器在那里过了一夜，因为害怕敌人的奋不顾身。那些迦太基人焚毁攻城机械之后，又游泳回去了。

125. 在第二天黎明的时候，因为已经不再有攻城机械的妨碍了，迦太基人重新建筑被敌人攻毁的那部分外堡，各处增加了许多城堡。罗马人制造新的攻城机械，在城塔的前面建筑土墩，从土墩上抛下一些火把和装满了硫黄和松脂的容器，烧毁了一些塔，把迦太基人赶跑了。但是路上因为最近打仗时流的许多血凝结而变得很滑溜，所以罗马人也不得不勉强放弃追逐。但是西庇阿占据这整个码头后，在码头上设防，在离迦太基城不远的地方，建筑一条和迦太基城墙一样高的砖墙。当砖墙筑好了之后，他派四千人驻扎在城墙上，向敌人投射标枪和投射器，他们这样做而没有被敌人回击的危险。因为两条城墙一样高，所以投射器被抛得很有效力。现在夏季终结了。

126. 在冬季开始的时候，西庇阿决心肃清迦太基人在这个地区的力量以及那些运送粮食给他们的同盟者。他在派遣他的舰长们到各方面去了之后，亲自率领军队由湖上往内菲里斯，去进攻戴奥哲尼斯，戴奥哲尼斯是接替哈士多路巴驻守那个市镇的；同时派遣盖约·利略从陆地上去进攻。当他到了的时候，他在离戴奥哲尼斯二斯塔狄亚 [82] 远的地方扎营。留下加鲁萨在那里不断地进攻戴奥哲尼斯后，他本人则匆忙地回迦太基，以后他不断地来往于两地之间，以监视在两地进行的一切工作。当戴奥哲尼斯的城塔间两处城墙空隙被破坏了的时候，西庇阿来了，把一千精兵埋伏在敌人的后方；于是他带着三千精选最勇敢的人从正面向敌人进攻，指挥军队向被破坏的城墙前进，他不是带着他的部下一齐前进，而是一队一队地前进着，所以纵或前锋被击败，他们因为后面来的军队的压力，不能退却。进攻很猛烈，同时发出高声呐喊，当阿非利加人的注意力转向那方面的时候，那埋伏的一千人没有被人看见，也没有被人疑心，突然向军营的后卫进攻，拔下木栅，爬进去了。当最初的少数人进去了的时候，他们被发觉了，阿非利加人逃跑了，因为他们以为爬进来了的人比他们看见的还多得多。加鲁萨带着努米底亚的骑兵和战象追赶，大肆屠杀，有七万人被杀，包括非战斗人员在内。一万人被俘，约四千人逃掉了。又经历二十二天的围攻（西庇阿围城的时候，非常辛苦，遭受那个地方冬季严寒的痛苦）之

后，不但军营，连内菲里斯城也被攻陷了。以后迦太基的被攻陷，大半是由于这次胜利，因为粮食是由这支军队运送到迦太基去的，阿非利加人只要看见这支军队在战场上，他们就有无限的勇气。这个城市被攻陷后，阿非利加其余的市镇马上就向西庇阿的部将投降了，或者没有经过多大困难就被攻陷了。现在迦太基的粮食供应没有了：阿非利加再没有粮食运来，因为阿非利加已经落在敌人手中；也不能从外地运进去，因为战事和冬季的风暴使各方面的航行都断绝了。

XIX. 迦太基的英勇战斗与最后的毁灭

127. 在春天开始的时候，西庇阿围攻柏萨和科敦港。有一个晚上，哈士多路巴纵火焚烧科敦港的那个四方形部分。但是利略料到西庇阿还要进攻的，当迦太基人转到那一方去，而没有注意到他的时候，他就爬上科敦港的另一部分，即那个环形部分一边去，于是大声呼喊，好像已经获得胜利了的样子。迦太基人大为慌乱，而罗马人不顾一切，从各方面向前冲去，用木料、机械和架子把空地堆满，守卫的士兵们只做了微弱的抵抗，因为他们由于饥饿而软弱无力和精神沮丧。环绕科敦的城墙被攻陷之后，西庇阿夺取临近的广场。因为天色已晚，不能再做什么事了，他和他的全部军队在那里带着武器过了一晚。在黎明的时候，他又带了四千生力军进城。他们进入阿波罗神庙，黄金包装的阿波罗神像还在那里的金箔神龛里，重一千他连特，[83] 他们把神像抢劫到手，不顾军官们的命令，用剑把神像砍碎，彼此分掉了之后，才回去执行任务。

128. 现在西庇阿进攻的主要目标是柏萨了，这是城中最坚固的部分，大部分居民都逃到那里。那里有三条街，从广场上通到这个要塞，沿着街道的两边是一些房屋紧密地建筑在一起，有六层高，迦太基人从这些高屋上，把投射器向罗马人射击。但是罗马人占据前几栋房屋，从那里进攻邻近房屋的居民。当他们占据了这些房屋之后，他们用木材架着，横过狭窄的通道，作为桥梁，从上面走过去。当这一场战斗在屋顶上这样激烈地进行的时候，在下面街道上相遇的人又进行另一场战斗。各地方都充满了呻吟声、尖叫声、呼喊声和各种悲苦声。有些人被刺死了，有的人活活地从屋顶上被抛下来，跌在便道上，有些人跌落在矛头上或有尖的武器上。因为屋顶上还有人的缘故，没有人敢放火焚烧这些房屋。直到西庇阿来到柏萨的时候，他放火把三条街一起烧毁，下令扫清通道上燃烧着的东西，使进攻的部队可以自由进退。

129. 于是产生了新的可怕情景。烈火蔓延开来，把一切东西都烧毁了，士兵们不等到一点一点地去毁掉这些建筑物，而是一下把全部建筑物都推倒下来。房屋崩塌的声音愈来愈大，许多人跟石头一块儿跌入死尸堆中。可以看见有些人还活着，特别是那些躲在房屋最里面角落里的老人们、妇女们和儿童们，有些人受伤，有些人多少被烧着，发出可怕的哭声。还有一些人被抛出，连同石头、木材和熊熊烈火一块儿从那么高的地方落下来，粉身碎骨，变成各种可怕的惨状。这样，他们的痛苦还没有受完，因为清扫街道的人正在用斧头、鹤嘴锄和有钩的篙子扫除垃圾，使道路可以通行，他们用这些工具把死的以及还活的一块儿抛入坑里，把他们沿街扫着，好像扫木棍和石头一样，或者用铁器把他们翻转来，用人来填满壕沟。有些人，头在下面，被倒抛入沟中，他们的脚伸在地外，摆来摆去，经过很久的时间才停止。有些人跌入沟中，脚在下面，头在地面上。马匹从他们上面跑过，把他们的面部和头颅压得粉碎，骑马者不是有意这样做的，而是因为他们在急忙赶路。清扫街道的人也不是有意这样做的，而是因战事紧急，快要获得胜利的光荣了，军人蜂拥而至，传令官和号兵们从四面八方发出嘈杂的声音，军团将校和百人队长到处更换岗位和督促大队前进——这一切联合起来，使每个人疯狂而不注意他们眼前的情景了。

130. 这种骚动的情况继续了六天六夜，士兵们换了班，这样他们不致因辛劳、屠杀、缺乏睡眠和这种种可怕的情景而过于疲惫。只有西庇阿一个人不辞劳苦，没有休息，监督他们，匆忙地到处跑动，没有睡眠，随便在工作中吃点东西，直到最后疲劳不堪了的时候，他坐在一个他可以监督工作的高地。还有许多东西可以劫掠，屠杀也似乎会延长一个很长的时候，但是在第七天的时候，有些恳求者去见西庇阿，戴着挨斯叩雷彼[84]的圣冠，挨斯叩雷彼神庙是卫城内所有的神庙中最富有和最出名的一个神庙。他们拿着神庙中的橄榄枝，[85]恳求西庇阿宽恕那些愿意根据这个条件离开柏萨的人的生命。除逃兵外，他允许饶恕一切人。于是城墙的一扇门打开了，由一个卫兵带着，有男女共五万人跑出来了。罗马的逃兵约九百人，看到生存无望，他们和哈士多路巴以及他的妻子和两个男孩跑到挨斯叩雷彼神庙里去。他们人数虽少，但是他们在这里保卫自己，支持了一个很久的时间，因为那个地方地势高而陡峭，在平时上去要经过六十级阶梯才能达到那里。但是最后，因为饥饿，缺乏睡眠、恐惧、疲劳和濒于毁灭，他们完全不能支持了，于是他们放弃了神庙的围墙，逃到神殿和屋顶上去了。

131. 于是哈士多路巴戴着橄榄树枝，秘密地逃往西庇阿那里去了。西庇阿命令他坐在他的脚旁边，把他指给逃兵们看。当他们看见了他的时候，他们请求西庇阿暂时停止进攻。西庇阿一答应，他们就对哈士多路巴

大加辱骂，接着纵火焚烧神庙，他们自己葬身火中。据说，当火点燃的时候，西庇阿可以完全看得见，哈士多路巴的妻子尽她在这个灾难中所能做得到的打扮自己，把她的两个孩子放在她的旁边，她大声说，使西庇阿可以听见："对于你们罗马人，神明没有愤怒的理由，因为你们是行使战争的权利。但是这个哈士多路巴，出卖他的祖国和祖国的神庙，出卖我和他的孩子们，愿迦太基的神明们对他进行报复，愿你做迦太基神明的工具。"于是转而对着哈士多路巴大声地说："鄙夫，叛徒，男子中最卑鄙的懦夫，这个火是我和我的孩子们的坟墓。至于你，你这个伟大迦太基的领袖会去装饰一个什么样子的罗马人的凯旋仪式呢？啊，什么样的惩罚你不会从你现在坐在他的脚旁的那个人手中得到呢？"她骂了他之后，于是杀死她的两个孩子，投入火中，跟着她自己也跳入火中。据说，哈士多路巴的妻子说完这些话之后，就这样死了，本来哈士多路巴本人也应当这样死的。

132. 西庇阿看到这个城市，它自建立以来，已经繁荣了七百年，[86] 过去曾经统治过这样多的土地、岛屿和海洋，有许多武器和舰队、战象和金钱，可以跟最强大的帝国相比，但是在刚毅、勇敢方面，远远地超过那些帝国（因为它在所有的船舰和武器都被剥夺之后，还忍受了饥饿和坚持激烈的战争达三年之久），现在已完全毁灭而终结了——西庇阿看到这个情景，据说，他曾痛哭流涕，公然为敌人的不幸而悲伤。他自己沉思很久，回顾城市、国家和帝国也和个人一样，都不可避免地会遭到灭亡的，回顾那个曾经一度很骄傲自得的城市特洛耶的命运，回顾亚述帝国、米提亚帝国和后来伟大的波斯帝国、尤其最近的马其顿帝国的命运，因而最伟大的诗人[87] 的名句自觉地或不自觉地从他的口中溜出来了：

> "总有一天，我们神圣的特洛耶、普赖阿姆和持矛的普赖阿姆所统治的人民，都会灭亡。"[88]

波里比阿[89] 在便谈中问他（因为波里比阿过去是他的老师）引用这几行诗句的意义。波里比阿说，西庇阿毫不迟疑，坦白地说出他自己祖国的名字来，因为当他想到人事变化无常的时候，他就担心他祖国的命运。波里比阿一听到这句话，就把它记下来了。

XX. 罗马的庆祝，西庇阿的凯旋，与奥古斯都的重建迦太基

133. 迦太基被毁灭的时候，西庇阿允许士兵们大掠数日，而保留了黄金、白银和神庙里的财富。他又颁发许多奖品给那些特别勇敢的人，只有那些侵犯阿波罗神殿的人除外。他派遣一条快船，用战利品装饰着，到罗马去报捷。他又写信到西西里去，告诉他们，凡是他们所能辨识出来迦太基人在以前的战争中从他们手中掠夺的神庙财富，他们都可以来取回去。这样，他使他自己受到人民的爱戴被看作是一个恩威并施的人。其余的战利品，他都卖掉；他依照罗马人的习惯，把武器、战争机械和无用的船舰都在神庙的圣地内焚毁，作为对马斯和密纳瓦 [90] 的祭祀。

134. 当罗马人民正在黄昏时看见那条报捷的船舰，听到这个胜利消息的时候，他们都拥挤到街上来，整晚互相祝贺，互相拥抱，好像是刚才解除了一个巨大的恐惧，刚才确定了他们的霸权，刚才保证了他们自己城市的永恒存在，获得这样空前的一次胜利的人民一样。他们记得在马其顿 [91] 和西班牙， [92] 在最近和安提阿大王的战争中， [93] 以及在意大利本土 [94] 他们自己的许多辉煌的战功，和他们的祖先们更多的光辉战功；但是他们不知道有别的战争和布匿战争一样，这样地在兵临国门威胁过他们，这样地由于这些敌人的持久、奋发和勇敢的精神以及背信弃义而给他们带来如此巨大危险。他们回忆他们在西西里和西班牙，以及在意大利本土的十六年中（在这十六年中汉尼拔破坏了四百个市镇，单单在战场上杀害了他们三十万人，不只一次进军罗马， [95] 使罗马陷入极端危险之中）他们从迦太基人手中所遭受的损失。因为记得这些事情，所以一听到这次胜利，他们这样兴奋，以致不相信它，他们彼此再三地互相询问，迦太基被毁灭了，是不是真的？所以他们谈论了一个整夜，说迦太基人的武器是怎样被剥夺的，他们怎样忽然出乎意外地又有了新的武器，他们怎样丧失了他们的船舰，后来怎样又利用旧的材料建造了一个巨大的舰队；他们的港口怎样被封锁了，但是几天之内，他们又怎样开凿了一个新的港口。人们谈到那城墙有多么高，石头多么大，和那些多次焚毁他们的攻城机械的大火。他们对整个战争互相作实际的描绘，好像战争正在他们的眼前进行的一样，他们以动作配合语言，好像看见西庇阿在云梯上，在船舰上，在城门口，在战役中，这里那里到处突进。

135. 第二天有各部落的祭祀和朝贡诸神的隆重游行，也有各种赛会和表演。

元老院派遣十名最显贵的元老为代表，去和西庇阿一道处理阿非利加的事务，以合于罗马人的利益。这些人下令，如果迦太基还有一点残余的话，西庇阿应当把它铲为平地，任何人不得在那里居住。凡住在那里或住在麦加拉的人都应受到诅咒，但是麦加拉那块土地没有被宣布受到诅咒。

那些经常和敌人建立联盟的市镇都决定毁掉，一个也不留；把那些迦太基以武力征服的土地分配给那些支援罗马人的人，首先把从迦太基到希波间的领土给予乌提卡人。其余的土地都须缴纳贡税，包括地租和人身税，男女一样都要征收。命令上又规定，每年由罗马派遣一个大官员去统治这个地区。代表们给了这些指示之后，就回罗马去了。西庇阿执行所有这些指示，对诸神举行祭祀和赛会，以庆祝胜利。一切事情做完了之后，他起航回国，得到举行一次前所未有的最光荣的凯旋式。在这次凯旋中，有光辉灿烂的黄金，有迦太基人在他们长期不断的胜利中从全世界各地区聚集起来的神像和还愿礼物，作为装饰。在这时候又为俘虏安德利斯卡斯（别号伪腓力普斯）举行第三次马其顿凯旋式，为麦密阿斯举行第一次希腊凯旋式。[96] 这大约是在第一百六十奥林匹亚纪的时候。[97]

136. 过了一些时候，在盖约·革拉古为保民官的任期内，罗马人民因为穷困而发生暴动，因此决定派遣六千移民到阿非利加去。当他们正在为这个目的在迦太基附近划出土地来的时候，所有的界线都被豺狼冲坏踩没了。于是元老院放弃了这个居留地。[98] 但是在更晚一点的时候，据说，当恺撒（他后来作了终身独裁者）追逐庞培到埃及，后来又从埃及回来，追逐庞培党人到阿非利加，而驻扎在迦太基的遗址附近的时候，他为噩梦所惊扰，梦中他看见一支军队全体都在哭泣，因此他马上在他的备忘录上记录下来：必须移民往迦太基。他回到罗马之后不久，贫苦的人请求土地，他准备派一些人到迦太基去，派一些人到科林斯去。但是不久之后，他在元老院中被他的敌人刺死了，他的继子朱理亚·恺撒（号奥古斯都）发现了这个备忘录，他建设了现在的迦太基不是在旧迦太基的遗址上，而是在遗址很近的地方，以避免古时的诅咒。我考证出来，他从罗马送去了大约三千移民，其余的人是从邻近地区聚集起来的。这样，罗马人取得了迦太基人在阿非利加的土地，毁灭了迦太基；在它被毁灭后一百零二年，[99] 又移民到那里去居住。

---

[1] 英译本作"第一部分"。——译者

[2] 罗马人称腓尼基人为布匿人，迦太基为腓尼基人的殖民地，故称对迦太基人的战争为布匿战争。——译者

[3] 第一次布匿战争（前264-241年）。——译者

[4] 传说迦太基城建立于前814年。另一说，建立于前845年，阿庇安主张建立于前941年。——译者

[5] 传说，公元前820-前774年。——译者

[6] 根据这句话推算，阿庇安主张迦太基建立于前941年左右。参阅V（II），1-2；本卷3-5、51等节。——译者

[7] 第二次布匿战争（前216-前201年）。参阅VI.8-33；VII；VIII（上），24-66。——译者

[8] 第三次布匿战争（前149-前146年）。本卷74-132。——译者

[9] V.（I-II）。——译者

[10] VI.10-38。——译者

[11] VII。——译者

[12] 即斯巴达人。——译者

[13] 参阅V（II），1。——译者

[14] 参阅V.（I-II）。——译者

[15] 参阅本书注 。——译者

[16] 交给他的弟弟哈士多路巴。参阅VII.4。——译者

[17] VI.16。——译者

[18] VI.18-33。——译者

[19] 约37公里。——译者

[20] VI.29-30。——译者

[21] 海神。——译者

[22] 约5.5公里。——译者

[23] 阿非利加仅次于迦太基的大城市。——译者

[24] 一腕尺相当于自腕至中指尖端的长度，约18-22英寸。——译者

[25] 约夜间1-3时。——译者

[26] 参阅VI.29-30。——译者

[27] 参阅普鲁塔克《传记集》（近代丛书版，英译本）第113-115页；希罗多德《历史》I.89-90。——译者

[28] 参阅VII.58。——译者

[29] 见本书注 。——译者

[30] 相当于555公里。——译者

[31] 参阅本书注 。——译者

[32] 复仇女神。——译者

[33] 腓尼基壕沟就是公元前201年迦太基的边界。边界以西，原属马西尼萨或其祖先所有的城市，都还给马西尼萨；边界西南诸利比亚族人均独立，与罗马建立同盟。（参阅本书地图 及《剑桥古代史》第八卷，第108页，1930年版）。——译者

[34] 公元前343-266年。参阅第三卷 。——译者

[35] 他林敦人。参阅III.(VII).3。——译者

[36] 参阅VII.61。——译者

[37] 指科尼利阿斯·林都拉斯。——译者

[38] VI.12。——译者

[39] 在南意大利那不勒斯东北约8英里。——译者

[40] 参阅VII.59。——译者

[41] 参阅VII.28。——译者

[42] 同上。——译者

[43] 举右手宣誓。——译者

[44] 参阅VI.10以下。——译者

[45] 第144奥林比亚纪的第一年，即公元前201年。——译者

[46] 代表大土地所有者的利益的。——译者

[47] 继续巴卡家族的传统，主张发展海外商业的。——译者

[48] 代表一部分土地所有者、一部分商人和手工业者的利益的。——译者

[49] 参阅VI.39、46。——译者

[50] 伽图是代表大土地所有者的利益的。——译者

[51] 参阅VI.53-54。——译者

[52] 参阅《伊利亚特》（中译本人民出版社1958年出版）第376页以下。伊达山在特洛耶附近，萨摩色雷斯为爱琴海北部一岛，其高峰为爱琴海诸岛中最高的地点。——译者

[53] 即老西庇阿·阿非利加那。——译者

[54] 约11公里多一点。——译者

[55] 一种有一排半桨手的轻船。——英译者

[56] 约15公里。——译者

[57] 马其顿王腓力和柏修斯及叙利亚国王安提阿（XI.22）。——译者

[58] 即罗马神话中天神朱比特。——译者

[59] 参阅V.（II）.2。——译者

[60] 参阅VI.4-33；VIII（上）54。——译者

[61] 参阅VII.39。——译者

[62] 约15公里。——译者

[63] 约19公里，即罗马离海岸的距离。——译者

[64] 希腊神话中的酒神。——译者

[65] 意即疯狂。——译者

[66] 约3.7公里。按1912年英译本作"约三英里"；1913年英译本作"二十斯塔狄亚"；希腊原文为"πέγτε καί είκοσι σταδιων"，意为"二十五斯塔狄亚"。——译者

[67] 一希腊尺（πο*u* ς）相当于一罗马尺（pes），等于0.971英尺。此地原文为半个斯塔狄亚（ημισταδ*i* ογ）。一斯塔狄亚为600希腊尺（合606.75英尺），半斯塔狄亚即300希腊尺。——译者

[68] 科敦岛。——译者

[69] 古人误认为七月初至九月初，天狼星与太阳同时出没，为造成三伏炎热天气和瘟疫流行的原因。——译者

[70] 小西庇阿是伊密利阿斯·鲍鲁斯的次子，后来过继与老西庇阿·阿非利加那的儿子巴布利阿斯·西庇阿为继子。——译者

[71] 希腊衡制（亚狄加标准）：6奥波尔=1德拉克玛（=0.22盎司）；100德拉克玛=1米那；（=1.39磅）；60米那=1他连特（=83.5磅）。希腊币制与衡制的名称相同。——译者

[72] 即安德利斯卡列，他冒充为柏修斯的儿子，起来反抗罗马人。——译者

[73] 参阅VI（84）及本书注 。——译者

[74] 塞维阿·图利阿斯是罗马第六个"国王"，传说罗马国家制度的创始者。罗幕路是罗马第一个国王，传说罗马城的建立者。参阅I（II）。——译者

[75] 即斯巴达人。——译者

[76] 参阅拙译修昔底德《伯罗奔尼撒战争史》，商务印书馆1960年版，第265-291页。——译者

[77] 约凌晨三四时。——译者

[78] 约0.9公里。——译者

[79] 指原来的司令官曼尼略。——译者

[80] 约59公里。——译者

[81] 约4.6公里。——译者

[82] 约370公尺。——译者

[83] 约两万六千公斤。——译者

[84] 医药之神。——译者

[85] 橄榄枝代表和平。——译者

[86] 参阅本书注 。——译者

[87] 指荷马。——译者

[88] 《伊利亚特》VI.448、449；根据布赖安特的译文。——英译者

[89] 希腊史学家（约公元前203-前120年），与西庇阿友善，随西庇阿参加第三次布匿战争，著《通史》四十卷，现存者仅最初的五卷。阿庇安的历史中有关布匿战争的部分利用了他的材料。——译者

[90] 罗马神话中马斯是战神，密纳瓦是司智慧与工艺女神。——译者

[91] 参阅IX.(XIX.)。——译者

[92] 参阅VI.18-33。——译者

[93] 参阅XI.15-39。——译者

[94] 参阅第二卷 和第三卷 。——译者

[95] 参阅VII.38-39。——译者

[96] 反抗罗马的亚加亚同盟的中心科林斯被攻陷，全希腊即被征服。——译者

[97] 科林斯和迦太基的陷落都在公元前146年，而第160奥林匹亚纪是公元前136年。这个年代疑有误。——译者

[98] 参阅XIII.24。——译者

[99] （即公元前44年。——译者）这个年代证明移民到迦太基去的是朱理亚·恺撒，而不是奥古斯都。——英译者

第八卷（下） 努米底亚事务（片断）

I. 辑自红衣主教马伊的梵蒂冈抄本

蓬密尔卡 [1] 被人控告，他在受审之前，和朱古达 [2] 一块儿逃跑了；关于受贿者，朱古达说出那句名言："如果能够替它找到一个买主的话，整个罗马城也可以买得到。" [3]

II. 辑自《美德与恶行》

梅特拉斯 [4] 回到阿非利加行省，因为他严厉地处罚了犯法者，他在阿非利加为他的士兵所告发，说他进攻敌人时迟缓，而对待他自己的士兵残酷。

III. 同上

梅特拉斯把发卡元老院的全体元老们处死，因为他们曾经把罗马驻军出卖给朱古达；和他们一道被处死的，有罗马的驻军司令官图比略，他是一个罗马公民，他在可疑的情况下，投降了敌人。朱古达把一些色雷斯人和利格里亚人的逃兵交给梅特拉斯之后，梅特拉斯把其中一些人的手砍掉，把另一些人埋在土中，土达到他们的腹部，然后

用箭和标枪刺住他们，使他们不能动弹之后，放火把他们活活地烧死。

IV. 辑自《使节》

当马略 [5] 到瑟塔的时候，菩卡斯 [6] 派来的使者们到了他那里，请他派人去跟菩卡斯商谈；因此，他派遣他的部将奥拉斯·曼利阿斯和他的财政官科尼利阿斯·苏拉去。菩卡斯对他们说，他是因为马略的行为而跟罗马人作战的，因为马略把他自己从朱古达手中取来的土地夺去了。对菩卡斯的这种怨言，曼利阿斯回答说，这块土地是罗马人以武力从西法克斯手中取来，把它作为礼物，送给马西尼萨的； [7] 罗马人所给予的这种礼物，只有在元老院和罗马人民愿意的时候，那些接受这种礼物的人才可以保持着。他补充说，他们改变他们的意旨，不是没有原因的，因为马西尼萨死了，朱古达因为谋杀了他的孙子们而成为罗马人的敌人。他说，“因此，一个敌人占有我们所给予一个朋友的礼物，这是不对的；你也不应当认为你能够从朱古达手中夺取罗马人民的财产。”这是曼利阿斯关于争执中的领土所说的话。

V. 同上

菩卡斯又派遣一个使团去向马略求和，并劝苏拉在商谈中帮助他们。这些大使在途中被一些强盗所抢劫，但是苏拉很好地接见了他们，并款待他们，直到马略从加都利亚回来的时候。马略请他们劝菩卡斯一切都服从苏拉。因此，菩卡斯（他这时候已有意背叛朱古达了）以募集新兵为借口，派遣使者到邻近的埃塞俄比亚人那里去（他们的居地从东埃塞俄比亚起，西达毛利泰尼亚的阿特拉斯山），于是请求马略派遣苏拉到他那里去商量。马略派苏拉去了。菩卡斯本人、他的朋友马格达尔西斯和一个迦太基的被解放奴隶科尼利阿斯用下面的方法，瞒过了朱古达的朋友阿普赛尔，阿普赛尔是朱古达派到菩卡斯的军营里来监视菩卡斯的行动的。 [8]

[1] 朱古达的部下，朱古达命令他去暗杀和朱古达争王位的马西华（加鲁萨的儿子），未成功，因此在罗马被控告。——译者

[2] 公元前148年努米底亚国王马西尼萨逝世。他的三个儿子，密西普萨、加鲁萨和马斯泰那巴分治王国。（参阅VIII(上)，105，106）次子与第三子不久去世，长子密西普萨一人为王。密西普萨懦弱无能，其子均未成年，乃以国政委托侄子（马斯泰那巴的非婚子）朱古达。前118年密西普萨去世。朱古达驱逐他的堂兄弟，夺取了整个努米底亚王国，因此与罗马发生战争。罗马屡次派遣将军前往讨伐，他利用贿赂，取得对他有利和约。罗马元老院不批准和约，召他来罗马对质。他利用金钱贿赂罗马权贵。被发觉后，他和他的亲信蓬密尔卡逃出罗马。——译者

[3] 参阅萨拉斯特《朱古达战纪》VIII.20,3。——译者

[4] 罗马执政官，元老院派往阿非利加去讨伐朱古达的司令官。——译者

[5] 马略原为梅特拉斯的部下。前105年代梅特拉斯率领罗马军队与朱古达作战。——译者

[6] 毛利泰尼亚国王，朱古达的岳父。——译者

[7] 参阅VIII（上）.32。——译者

[8] 公元前105年苏拉利用菩卡斯的帮助，俘虏朱古达，朱古达战争（前118-前105年）才告结束。——译者

第九卷 马其顿事务（片断）

I. 辑自《使节》

当马其顿国王腓力 [1] 开始向罗马人作战 [2] 的时候，罗马人没有注意他。他们正忙于别的事情，所以他们甚至于没有想到他，因为意大利还正在被迦太基将军汉尼拔所蹂躏，他们在阿非利加、迦太基和西班牙都有大批军队，并且正在恢复西西里的秩序。腓力本人虽然没有受过罗马人的任何侵害，但是为扩充领土的野心所驱使，他派遣一个以谢诺芬尼斯为首的使团，到意大利去向汉尼拔说，如果汉尼拔同意帮助他征服希腊，他就也答应在意大利帮助汉尼拔。汉尼拔同意这个协议，宣誓保证这个协议，并派遣一个使团去接受腓力的宣誓。在他们的归途中，两方面的大使们都被罗马的一条三列桨战舰所截获，被送往罗马。因此，腓力大怒，乃进攻罗马的同盟国科西拉。

II. 辑自红衣主教马伊的梵蒂冈抄本

西俾尔圣书 [3] 以这些诗句引诱罗马人对腓力进行战争："马其顿人自夸为亚哥斯诸王的后裔。腓力是你们的祸福的决定者。老腓力 [4] 必定是建立许多城市和民族的统治者，但是小腓力 [5] 必失掉一切荣誉，为西方人所征服，必死于此地。"

III. 辑自《使节》

1. 埃及王托勒密 [6] 的使节们以及开俄斯、密提林和阿塔马尼斯人的国王阿密南德的使节们于两个不同的时候，在挨托利亚人平素召集他们的城市来会商的地方 [7] 举行会议，以调解罗马人、挨托利亚人和腓力之间的纠纷。但是萨尔彼喜阿斯 [8] 说，他无权订立和约。他秘密地写信给元老院说，挨托利亚人继续对腓力作战，对罗马人是有利的，因此元老院阻止这个和约，派遣一万步兵和一千骑兵来援助挨托利亚人。利用罗马人的援助，挨托利亚人攻陷了安布累喜阿；但是不久之后，当罗马人离开了的时候，腓力又收复了这个地方。使节们又举行会议，他们再三公开地说，由于腓力和挨托利亚人之间的纠纷，才使希腊人受罗马人的奴役，因为他们使罗马人常常有夺取希腊的企图。当萨尔彼喜阿斯站起来回答他们的时候，群众不愿听他的话，只高声大呼道，使节们说得好。

2. 最后，挨托利亚人采取主动，撇开罗马人和腓力订立了和约。腓力本人和罗马军队的司令官都派遣使节们到罗马去，以便达成协议。两者之间订立了和约，以双方都不要损害对方的朋友们为条件。这是两者之间第一次试探实力的结果，双方都不相信这是一个稳定的和约，或者是以善意为基础的和约。

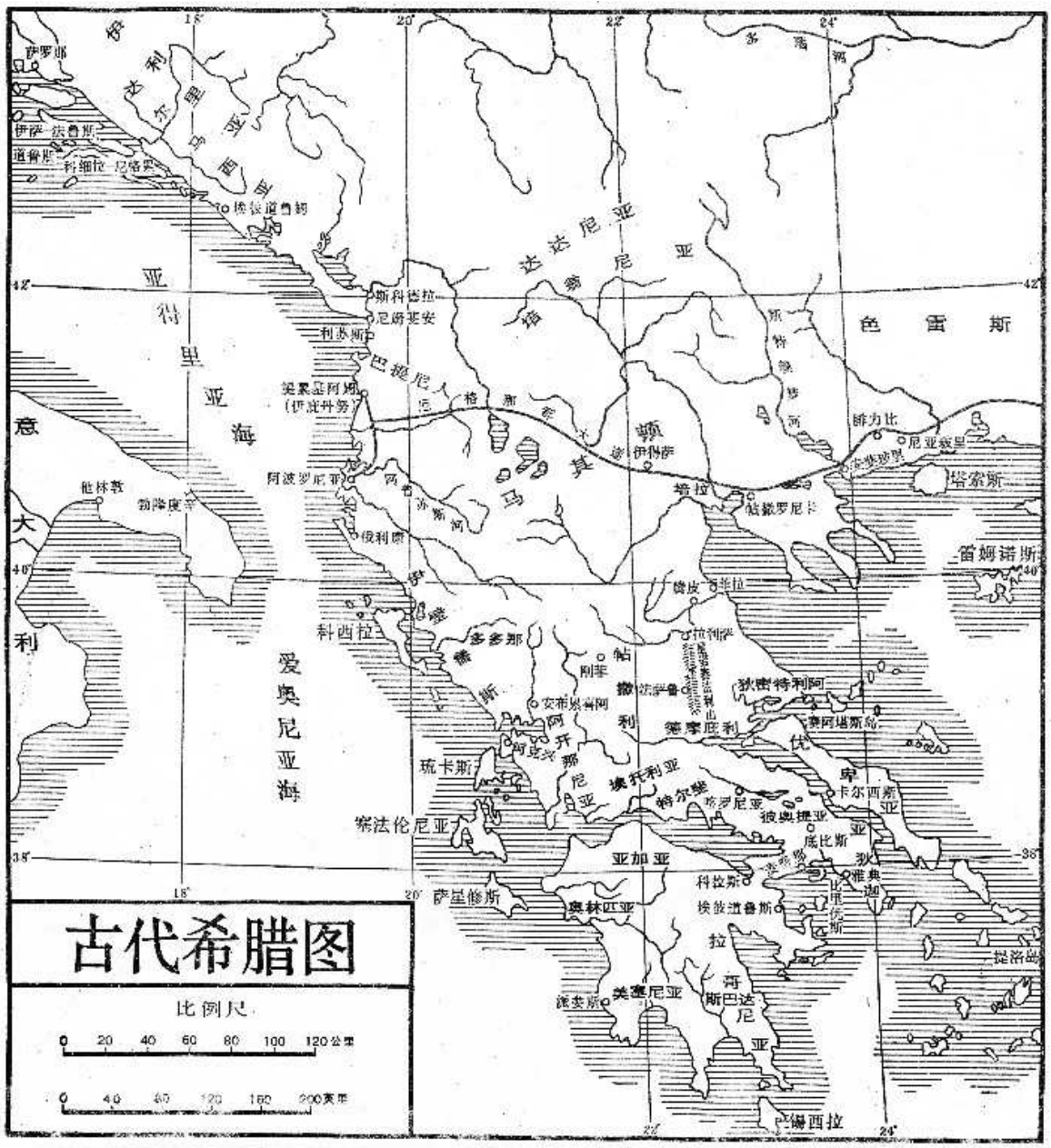

IV. 同上

不久之后，腓力命令他的海上属民准备一支舰队，占领了萨摩斯和开俄斯，并且蹂躏了阿塔拉斯国王的一部分领土。他甚至袭击帕加玛本土，神庙或坟墓都未能幸免。他又劫掠了罗得斯人的大陆领土，因为罗得斯人是主张订立和约的。他率领他的另一部分军队劫掠亚狄迦，围攻雅典，借

口说，这些国家中，没有一个是和罗马人有关系的。又有消息传来，说腓力与叙利亚国王安提阿结成了同盟，同盟条约上规定，腓力应当帮助安提阿征服埃及和塞浦路斯岛，因为埃及国王托勒密第四（别号斐罗巴托[9]）还只是一个童子；而安提阿应当帮助腓力取得塞勒尼、西克拉底斯群岛和爱奥尼亚。这个谣传引起普遍的忧虑，罗得斯人把这个消息告诉了罗马人。在罗得斯人之后，雅典的大使们也到了罗马，抱怨腓力所计划的围攻。挨托利亚人也后悔不该订立和约，他们抱怨腓力对于他们无信义，请求再为罗马人的同盟者。罗马人谴责挨托利亚人，因为他们近来叛离；但是罗马人派遣大使们到两个国王那里去，命令安提阿不要侵入埃及，腓力不要侵扰罗得斯人和雅典，不要侵扰阿塔拉斯或他们的其他任何同盟者。腓力答复罗马的大使们说，只要罗马人遵守他们和他所订立的和约，那就很好了。这样，条约无效了，一支罗马军队匆忙地被派往希腊，陆军由巴布利阿斯指挥，舰队由琉喜阿斯[10]指挥。

V. 辑自红衣主教马伊的梵蒂冈抄本

马其顿国王腓力和夫雷密奈那斯[11]商谈，这次商谈是因伊壁鲁斯人的大使所引起的。当夫雷密奈那斯命令腓力为了希腊人自己的利益，而不是为了罗马人的利益撤出希腊，并且赔偿他对这些城市所加的损害的时候，腓力一部分……

VI. 辑自《修伊达斯》

一个牧人答应在三天之内，引导一支轻装军队由一条很少有人走的小路去。

VII. 辑自《使节》

琉喜阿斯·昆提阿斯〔夫雷密奈那斯〕派遣使者到亚加亚同盟去，劝他们跟雅典人和罗得斯人一道，背弃腓力，跟罗马人联合在一起。腓力也派

遣大使到他们那里去，请求他们以同盟者的资格来援助他。但是他们因为在自己的边界上跟拉西第梦的僭主内比斯作战，受到骚扰，所以意见分歧，迟疑不决。他们大部分人主张和腓力联盟，以反对罗马人，因为以前罗马的司令官萨尔彼喜阿斯在希腊曾经施行了一些暴政。当罗马派坚决要实行他们的主张的时候，大部分反对派因厌恶而退出会议，剩下来的反对派因为人数少，被迫让步，就参加了和琉喜阿斯的同盟，马上带着战争器械，跟着他去围攻科林斯了。

VIII. 同上

夫雷密奈那斯在马利亚湾和腓力第二次会商。当罗得斯人、挨托利亚人和阿塔马尼斯人的国王阿密南德控告腓力的时候，夫雷密奈那斯命令腓力撤退其在佛西斯的驻军，要求双方派遣使节到罗马去。当他们派遣的使节到了罗马的时候，希腊人请求罗马元老院要腓力从希腊撤出他所谓"希腊的桎梏"的三支驻军：一支驻扎在卡尔西斯，这是威胁彼奥提亚人、优卑亚人和罗克里斯人的；一支驻扎在科林斯，这是封锁伯罗奔尼撒半岛的门户的；第三支驻扎在狄密特利阿，这好像是监视着挨托利亚人和马格尼西亚人的。元老院问腓力的使节们，国王对这些驻军的看法怎样。当他们回答说不知道的时候，元老院说，这个问题应当由夫雷密奈那斯裁决，照他所认为正当的去做。所以使节们就离开了罗马。但是夫雷密奈那斯和腓力不能达成协议，因此战争又开始了。

IX. 同上

1. 腓力再次战败 [12] 之后，派遣一个传令官到夫雷密奈那斯那里去求和，夫雷密奈那斯又允许跟他会商；在会商中，挨托利亚人很不高兴，责备夫雷密奈那斯受了国王的贿赂，埋怨他对于这一切事务轻易地改变想法。但是他认为，如果废除腓力，使挨托利亚人的权力至高无上的话，那对于罗马人或希腊人都是不利的。可能这个意外的胜利使他认为满意了。他同意腓力到一个地方来了之后，他首先要求同盟者一个城市一个城市地发表意见，别的城市的态度比较温和，因为它们担心，正如腓力的灾难所证明的，命运是无常的；他们认为他之遭遇着这个灾祸，不是由于软弱，

而是由于不幸。但是挨托利亚人的首席官吏亚历山大说："夫雷密奈那斯不知道，只有毁灭腓力的帝国，才是对罗马人或希腊人有利的。"

2. 夫雷密奈那斯回答说，亚历山大不知道罗马人的性格，他们从来不曾一举就毁灭一个敌人，而是饶恕了许多侵犯者，正好像近来饶恕迦太基人一样，恢复他们的财产，并且跟那些过去对不起他们的人订立同盟。他说，"你们也不知道，马其顿边界上有许多蛮族部落，如果我们废除了马其顿国王的话，他们会很容易地侵入希腊。因此，我认为还是保留着马其顿政府以保卫你们，免受蛮族的侵略。[13] 但是腓力应当从那些过去他不肯放弃的希腊地方撤退，应当赔偿罗马战费二百他连特，并以最显贵的家族的成员作为人质，包括他自己的儿子狄密多留在内。休战四个月，等候元老院批准这些条件。"

3. 腓力接受了所有这些条件；元老院知道订立和约的时候，就批准了，但是认为夫雷密奈那斯所要求的条件还不够，它下令，所有在腓力统治下的希腊城市都得到自由，他应当在下届地峡赛会[14] 以前，把在这些地方的驻军撤退；他所有的船舰，除一条六列桨船舰和五条装有甲板的小船外，都应交给夫雷密奈那斯；他应当立即付给罗马人白银五百他连特，此外还要每年付给五百他连特，以十年为期；他应当把他手中所有的战俘和叛徒交出。这些条件是元老院加进去的。腓力全部都接受了，这比什么东西都更强烈地证明夫雷密奈那斯所提出的条件是多么不够。他们派遣十个人到夫雷密奈那斯那里来作顾问（在每次战争结束的时候，习惯上常是这样做的），他们帮助他处理新得到的土地。

4. 他和这些顾问把这些事情办好了之后，他亲自参加地峡赛会，竞赛场中充满了人，他以军号命令他们肃静，并要传令官宣布如下："罗马人民和元老院以及他们的将军夫雷密奈那斯征服了马其顿和马其顿国王腓力之后，使希腊免除外国驻军之苦，不付贡税，依照他们自己的风俗和法律生活着。"[15] 于是群众高声欢呼，发生欢天喜地的骚动，到处有成群的人把传令官唤回来，让他向他们重说这些话。他们把花冠和头带投在夫雷密奈那斯头上，决议在他们的城市里替他竖立铜像。他们派遣使节，携带金冠到罗马的卡皮托神庙去，表示他们的感激，把他们自己列为罗马人的同盟者之列。罗马人和腓力的第二次战争就这样结束了。

5. 后来不久，腓力甚至在希腊帮助罗马人对安提阿国王作战；[16] 当他们正在亚细亚向安提阿进军作战，由崎岖难行的道路上通过色雷斯和马其顿的时候，他带着自己的军队护送他们，供给他们粮食和金钱，修补道路，在没有渡口的河流上搭桥，驱散心怀敌意的色雷斯人，他引导他们一

直达到赫勒斯滂。为了报酬他的这些功绩，元老院释放了扣留为人质的他的儿子狄密多留，豁免了他尚未付出的赔款。但是当罗马人战胜安提阿回来的时候，这些色雷斯人袭击罗马人，把他们的战利品抢去了，杀害了许多罗马人[17]——这很明显地说明当他们进军的时候，腓力对罗马人所作的贡献是多么大。

6. 对安提阿的战争结束之后，许多希腊人控诉腓力，说他藐视夫雷密奈那斯在解决希腊的事务时所下的命令，有许多不许他做的事情，他做了；或者有许多要他做的事情，他没有做。为了答辩这些控告，狄密多留代表他的父亲，作为使者到罗马去，因为他在罗马为人质时，罗马人很喜欢他，夫雷密奈那斯也是对元老院极力称赞他的。他由于很年轻，似乎有点慌张，他们要他诵读他父亲的备忘录，在备忘录中分别地记载着，某些事情已经做了，另一些事情是应当做的，虽然那些事情的决定是不公平的，因为这种陈述附加了许多条款。但是元老院因为他在最近对安提阿的战事中给予的热心帮助，说元老院将饶恕他；又补充说，元老院之饶恕他是因为狄密多留的关系。在和安提阿的战争中，腓力对罗马人显然作出了最大的贡献，[18]当时假若他和安提阿合作，如安提阿所请求的那样，他是可以给罗马人以最大的损害的，因此他指望可以从罗马人手中得到很多利益；但是他现在看到他不被信任，受到非难，罗马人对他只是饶恕而不是感激，而且饶恕也只是因为狄密多留的关系，因而大为愤怒，但是他隐瞒了他的真实情感。后来有一些事情在罗马人面前仲裁的时候，罗马人把他的许多领土转让给攸美尼斯，总是设法削弱他，因而他终于秘密地准备战争了。

X. 辑自《修伊达斯》

腓力把所有航海来进攻他的军队完全消灭了，否则罗马人会说，马其顿的势力已经被打垮了。

XI. 辑自《使节》

1. 罗马人对柏修斯（腓力的儿子）猜忌，因为他的势力迅速地增加了；他们特别感到不安，因为他和希腊人很接近，他和那些因为罗马将军

们而深恨罗马人的人交朋友。后来那些被派到巴斯塔尼部落里去的使节们报告说，他们看到马其顿坚固设防，有充足的战争物资，马其顿青年受了良好的训练；这些事情也使罗马人感到不安。柏修斯看到这种情况的时候，他派遣另一些使节们去消除这种猜忌。这时，帕加玛附近亚细亚地区的国王攸美尼斯，因为以前和腓力有宿怨对柏修斯不放心，也到了罗马，在元老院公开地告发柏修斯，说他总是敌视罗马人的；他杀害了他的兄弟，[19] 就是因为他的兄弟对罗马人友善，他帮助腓力聚集大量军备来反对罗马人，这些军备，在他即位的时候，实际上是增加了，而不是减少了；他用一切可能的办法来讨好希腊人，给予拜占庭人、挨托利亚人和彼奥提亚人以军事援助；他已经占有了色雷斯的要塞，当帖撒利人和培希比人想派遣使团到罗马来的时候，他煽动他们，使他们不和。

2. 他说，“对于你们的两个朋友和同盟者，他把阿布鲁玻里逐出他的王国，阴谋杀害伊利里亚酋长阿提塔鲁斯而庇护那些杀害阿提塔鲁斯的凶手们。”攸美尼斯又因为他和外国人的婚姻关系 [20] 而诽谤他，因为两次都和王族发生婚姻关系，他的结婚游行是由罗得斯的全部舰队护送的。攸美尼斯甚至把他这样年轻的时候所表现的勤劳克己的生活和他迅速地取得广泛的声誉和赞美作为告发的材料。凡是那些甚至比直接告发还更能引起罗马人对他的嫉妒、猜忌和畏惧的事情，攸美尼斯都没有遗漏，他力劝元老院当心这个声望这样高，又跟他们这样接近的青年敌人。

3. 元老们实际上是因为他们不愿在他们旁边有一个头脑清醒、勤劳而仁慈的国王，一个世袭的敌人这样迅速地露头角；但是外表上是因为攸美尼斯的告发，决定对柏修斯作战。在目前，他们把这个企图隐藏起来。当柏修斯派去答辩攸美尼斯的控告的代表哈巴拉斯和罗得斯人派去的一个使节想要当面驳斥攸美尼斯的时候，元老院当攸美尼斯还在那里的时候，不接见他们；等到攸美尼斯离开了那里之后，他们才被接见。他们第一次失去了耐心，很坦白地说出他们心中的话，这样，更加使罗马人生气，因为罗马人已在考虑跟柏修斯和罗得斯人作战了。但是许多元老们责难攸美尼斯不应该因为他自己个人的私仇和恐惧而引起这样大的一次战争；而罗得斯人，在许多国王派去参加他们的太阳神节日的代表中，不肯接待攸美尼斯所派去的代表们。

4. 当攸美尼斯回到亚细亚去的时候，他从瑟哈德特尔斐去祭神，有四个人藏在墙后面，向他行刺。除此之外，罗马人还提出了他们要和柏修斯作战的其他一些原因，好像他们还没有下令作战的样子。他们派遣大使们到诸同盟国王——攸美尼斯、安提阿、阿里阿累西斯、马西尼萨和埃及国王托勒密那里去，也到希腊、帖撒利、伊壁鲁斯和阿开那尼亚去，到那些他

们可以拉到他们一边来的岛屿去。这特别使希腊人感到不安，有些是因为他们把柏修斯当作一个希腊的朋友而非常爱戴他，有些是因为他们被迫而和罗马人订立协议的。

5. 当柏修斯知道这些事实的时候，他又派遣一些使节到罗马去；使节们说，国王很惊异，希望知道为什么他们忘记了协议而派遣代表到四周各地去，来反对他——他们的同盟者。如果他们因为什么事情而生气的话，他们应当首先谈判。于是元老院把攸美尼斯所告诉他们的事情，攸美尼斯所受的损失，特别是他占领了色雷斯，聚集了一支军队和许多战争物资，这表示不想要和平的样子，来责备他。他再次派遣使节，这些使节被引入元老院议事厅，他们发言如下："罗马人啊，对于那些想要寻找战争口实的人，任何一点事情都可以作为借口，但是如果你们尊重条约的话——你们说你们是很尊重条约的——那么，你们从柏修斯手中受到了什么损失，以至于要跟他作战呢？这不能是因为他有一支军队和战争物资。他不是拿这些东西来反对你们的，你们也不禁止其他的国王有这些东西，他要提防他统治下的人，提防他的邻人，提防外国人，害怕他们有反对他的企图。但是对于你们罗马人，他派遣使节来批准这个和约，这个只是最近才重订的条约。

6. "但是你们说，他把阿布鲁玻里逐出他的王国，是的，不错，但是这是由于自卫，因为他已经侵入了我们的领土。这个事实，柏修斯本人已经向你们说明了，后来你们和他重订新约，因为那时候攸美尼斯还没有诽谤他。阿布鲁玻里事件发生在订约之前，当你们批准这个条约的时候，你们似乎认为这个事件是公平的。你们说他和多罗彼人作战，但是他们是他自己的属民。如果他对他自己的属民所做的事情也必须向你们报告的话，这是太苛求了。尽管这样，为了对你们和他自己的名誉的高度重视，他还是向你们报告了。这些多罗彼人把他们的总督拷打致死，柏修斯要问，你们的属民如果犯了这样的罪行的话，你们是怎样对待的呢？但是杀害阿提塔鲁斯的凶手们继续住在马其顿！是的，这是根据人类的共同法律；根据同样的法律，你们自己也庇护了从别的国家逃亡来的人。但是当柏修斯知道你们认为这是一个罪行的时候，他就完全禁止他们到他的王国境内来了。

7. "他支援拜占庭人、挨托利亚人和彼奥提亚人，不是反对你们，而是反对别人。关于这些事情，我们的大使们很久以前就告诉了你们。你们没有反对，直到攸美尼斯诽谤我们的时候为止，而你们又不许我们的大使们当着他的面答辩。但是你们责难柏修斯，说柏修斯在特尔斐阴谋杀害他。多少希腊人和多少蛮族人曾经派遣过使节到你们这里来控诉他，他是所有这些人的敌人，因为他是这样卑鄙的一个人！至于勃隆度辛的挨累尼阿斯说，柏修斯会选择一个罗马公民——你们的一个很殷勤有礼的朋友，来对元

老院下毒药，好像他能够利用他来消灭元老院，或者消灭一些元老们，使另一些元老们对他好些，这种事情，谁会相信呢？挨累尼阿斯对那些想煽动你们作战的人说谎，给他们造成一个似乎合理的口实。柏修斯为这样多的民族所喜爱，他是希腊的朋友，他过着一个统治者的克己生活，而不是一个酒徒，不是一个浪子；攸美尼斯，由于仇恨、嫉妒和恐惧，甚至不惜把这一点也作为一个罪行，而你们竟能耐心地听信他口中的这些废话！

8.“因此，你们对他所加的责难，甚至在更大的程度上在你们自己的头脑中得到反应，因为人们会看见你们是不容忍温和、正直而勤勉的邻居的。柏修斯敢于要求挨累尼阿斯和攸美尼斯或任何其他的人在你们面前受到严格的检查和审判。他提醒你们不要忘记他的父亲在帮助你们和安提阿大王作战时的热忱。[21] 在那时候你们是知道得很清楚的；因为这已经过去，而忘记了它是卑鄙的。并且他求助于你们跟他的父亲以及跟他本人所订的条约，他毫不迟疑地劝告你们也要畏惧你们所凭以宣誓的神祇，不要对你们的同盟者发动非正义的战争，不要以邻近、节制和准备作为不满的原因。象攸美尼斯一样，因嫉妒或恐惧而被煽动起来了，这是有辱于你们的。反过来说，如果你们饶恕一些勤勉的、如攸美尼斯所说的，有充分准备的邻居，这样做是聪明的。”

9.当这些使节们这样说完了的时候，元老院没有答复，只是公开宣布战争，执政官命令使节们当天离开罗马，在三十天之内离开意大利；对于所有在罗马的马其顿居民也宣布了同样的命令。元老院这个行动使人们既是惊慌，又是愤怒，因为在通告后几小时内，这样多的人要被迫一块儿离开罗马，在这样短的时间内，人们甚至连驮兽也不能找到，而又也不能自己搬运所有的东西。在匆忙中，有些人不能达到一个住宿的地方，只得在中途过夜。另一些人带着妻室儿女在城门口投身于地上。这样出乎意外的命令颁布之后，任何事故都可能发生；因为和议正在进行中，这个命令是他们所没有预料到的。

XII. 同上

柏修斯在胜利之后，或者因为要愚弄克拉苏以嘲笑他，或者因为要试探他的心情，或者因为害怕罗马人的势力和资源，或者因为其他的缘故，他派遣使者到克拉苏那里去商谈和约，做了许多他的父亲腓力所曾经拒绝过的让步。在这个诺言中，柏修斯似乎是在愚弄和试探克拉苏。但是克拉苏回答说，如果他不把马其顿和他自己交出来的话，那么，跟他议和，是

有失于罗马人的尊严的。罗马人是首先退却的，克拉苏深以为耻，因此他召集一个会议，在会议中，他表扬了帕撒利人在这次灾祸中的勇敢行为；他虚伪地申斥了挨托利亚人和其他希腊人，说他们不应该首先逃跑，他把这些人送到罗马去了。

XIII. 辑自《修伊达斯》

双方的军队都利用夏季剩下来的时间聚集谷物，柏修斯在田野中打谷，罗马人在他们的军营里打谷。

XIV. 同上

他（昆·马喜阿斯）虽然年已六十，笨重而肥胖，但是在劳动方面，是第一流的。

XV. 同上

当柏修斯正在洗澡以恢复精神的时候，有人跑到他那里去，告诉他说，〔敌人来了。〕他从水中跳出，大声说，他还没有作战，就被俘虏了。

XVI. 辑自《美德与恶行》

柏修斯在逃跑之后，此刻渐渐恢复了他的勇气，他很卑鄙地杀死了尼西阿斯和安得罗尼卡；他们是受他派遣，带着命令去把金钱抛在海中，把船舰焚毁的；因为这些船舰和金钱被救出来了，他知道他们亲眼看见他的可耻的惊慌，可能告诉别人。从那时候起，他突然变为一个对任何人都是残暴和不顾一切的人了。以后，他的判断也表现得不是正确的或聪明的。

过去他在计谋中最有说服力，在推测中最为精干，在战斗中最为勇敢，只是由于缺乏经验，有时失败；但是当他开始走背运的时候，他莫名其妙地突然变为懦弱和轻率，以及在一切事务中不稳定、无恒心和灵机迟钝了。这样，我们看到，许多人在处于逆境中的时候，便丧失了他们通常的判断力。

XVII. 辑自《使节》

罗得斯派遣使节们到马喜阿斯那里去，祝贺他和柏修斯作战。马喜阿斯要这些使节们劝罗得斯人派遣使者到罗马去，设法使罗马人跟柏修斯订立和约。当罗得斯人听到这些事情的时候，他们改变了心思，认为柏修斯的情况还不是那么坏，因为他们认为如果没有取得罗马人的同意，马喜阿斯不会这样吩咐的。但是他做这件事以及许多其他的事，都是由于胆怯而擅自主张的。尽管这样，罗得斯人还是派遣了使者到罗马去，另一些使者到马喜阿斯那里去了。

XVIII. 辑自《美德与恶行》

1. 马其顿边界上一个伊利里亚人部落的国王贞修斯，为了三百他连特的利益，和柏修斯订立同盟，他已收到了一部分现金，于是他便进攻罗马人的伊利里亚。当罗马人派遣柏彭那和培提略为使节去查问这件事情的时候，他把他们两人囚禁起来。当柏修斯知道这件事的时候，他决定不再付清其余的款项，因为他认为贞修斯已经用他自己的行动，使他成为罗马人的敌人了。他又派遣代表们到多瑙河那一边的基提人那里去，又向攸美尼斯提出，如果攸美尼斯倒到他一边来，或者替他向罗马人商议一个和约，或者在战争中不支援任何一方的话，他愿意给予攸美尼斯金钱。他很清楚地知道罗马人会听到这件事的，因而希望如果不能达到这些目的之一，就用这个办法来使罗马人怀疑攸美尼斯。攸美尼斯不肯投到他这一边来，但要求一千五百他连特才替他向罗马人商议和约，或者一千他连特才保持中立。但是现在柏修斯听到基提人有一万步兵和同样多的骑兵正要到他那里来作雇佣军了，所以他马上轻视攸美尼斯，他说，如果攸美尼斯只守中立的话，他一个钱也不给，因为那对于他们两方面都是一个侮辱；但是如果替他商订一个和约的话，他一定付给，并且把那笔金钱储存在萨摩色雷

斯，直到缔结和约时为止。他昏庸得竟如此反复无常，如此卑鄙了。但是他所希望达到的一个目的达到了：罗马人开始怀疑攸美尼斯。

2. 当基提人渡过多瑙河的时候，他们要求给予他们的领袖克罗略一千金币，每个骑兵十个金币，每个步兵五个金币，总共十万五千金币多一点。柏修斯派遣使者带着给予他们的军官们的军袍、金项圈和马匹以及一万金币，到他们那里去。当他离他们的军营不远的时候，他派人去请克罗略来。克罗略问使者们是否带来了黄金，当他知道他们没有带来的时候，他命令他们回到柏修斯那里去。当柏修斯知道此事的时候，他又被神明所扰乱，在他的朋友中，任性地抱怨基提人轻诺寡信的性格，伪称他不敢接受两万基提人在他的军营里。他说，他能够勉强地接受一万人；他们如果反叛的话，他能够镇压他们。

3. 当他对他的朋友们说这些事情的时候，他对基提人说了别的谎言，要求他们的一半军队到他这边来，答应把即将得到手的黄金给予他们——他是这样矛盾，这样急于想得到不久以前他命令投入海中的那些金钱。克罗略看到使者们又回来了，他大声地问他们是否带来黄金；当他们想要说别的事情的时候，他命令他们首先谈那些黄金。当他知道他们还没有得到黄金的时候，他再也不听他们一句话，就带着他的军队回国去了。这样，柏修斯又失掉了这些同盟者，这些同盟者人数很多，并且是正在恰好的时机到达的。他又是这样愚拙，当他带着一支大军在菲拉过冬的时候，他不侵入供给罗马人粮食的帖撒利，而派遣军队到爱奥尼亚去阻止罗马人在那个地区取得粮食。

XIX. 同上

当鲍鲁斯[22]的幸运达到这样的顶点的时候，神明嫉妒他的昌盛。他的四个儿子中的两个大的，马克西马斯和西庇阿，过继给别的家族了；[23]两个年纪小点的，一个死于他举行凯旋之前三天，另一个死于他举行凯旋之后五天。在他对人民的演说中，他把此事说得和任何其他的事情一样重要。当他来到广场时，按照将军们的习惯，报告他的工作的时候，他说，“我一天就从勃隆度辛航海到了科西拉。我五天就从科西拉到了特尔斐，我在特尔斐向神致祭。又用了五天，我到了帖撒利，就司令官职。十五天之后，我战胜了柏修斯，征服了马其顿。所有这些幸运的事来得这样迅速，使我担心在我回国途中，我的军队会遭到一些灾祸。当军队安全地回国的时候，我替你们担心命运的嫉妒。现在灾祸降在我身上，我突然丧失了我

的两个儿子，我是最不幸的，但是我免除了替你们的担心。”鲍鲁斯这样说了之后，因为他所有的功绩，[24] 人人赞扬他；因为他的儿子的死亡，人人同情他。他不久之后就死了。

---

[1] 腓力第五（前231-前179年）。——译者

[2] 第一次马其顿战争（前215-前205年）。——译者

[3] 参阅I（VIII）。——译者

[4] 即亚历山大的父亲，腓力第二。——译者

[5] 小腓力，即腓力第五。——译者

[6] 托勒密第四（前244-前205年）。——译者

[7] 挨托利亚的忒耳蒙城。——译者

[8] 驻扎在希腊的罗马将军。——译者

[9] 此处应该是托勒密·斐罗巴托的儿子托勒密第五，别号伊壁芬尼斯。托勒密·斐罗巴托卒于公元前203年。——英译者

[10] 琉喜阿斯·昆提阿斯·夫雷密奈那斯是泰塔斯·昆提阿斯·夫雷密奈那斯的弟弟。——译者

[11] 泰塔斯·昆提阿斯·夫雷密奈那斯，当时罗马执政官，指挥侵入马其顿的军队。——译者

[12] 公元前197年罗马人大败腓力于星诺塞法利。——译者

[13] 参阅波里彼阿《通史》XVIII，37，9。——译者

[14] （前196年6月-7月）。地峡赛会是在科林斯举行的，每两年在初春或夏季举行一次。——译者

[15] 这是罗马侵略者欺骗希腊人民的，罗马侵略者在希腊到处干涉内政，扶助寡头贵族，迫害民主派。——译者

[16] 参阅XI.16以下。——译者

[17] 参阅XI.43。——译者

[18] 参阅XI.23。——译者

[19] 即狄密多留，参阅李维XI.24。——译者

[20] 他自己娶塞留古第四之女雷俄狄斯为妻，他的妹妹嫁给俾泰尼亚国王普鲁西亚（XII.2）。——译者

[21] 参阅IX（IX.5）。——译者

[22] 公元前168年鲍鲁斯大败马其顿国王柏修斯于皮得那，柏修斯被擒，带回罗马，装饰凯旋游行。马其顿分为四个自治区，公元前146年为罗马行省。——译者

[23] 马克西马斯过继给非比阿家族（VI.65）,西庇阿过继给西庇阿家族，即小西庇阿·阿非利加那（VIII.上，101和XI.29）。——译者

[24] 鲍鲁斯是个大刽子手，仅在伊壁鲁斯一带，一小时以内就有七个城镇受到洗劫〔X（II.9）〕,十五万人被卖为奴隶。——译者

第十卷 伊利里亚的战争

I． 伊利里亚人的起源

1. 那些居住在马其顿和色雷斯的那一边，从查俄尼亚和帖斯普罗提亚到多瑙河一带地区内的人，希腊人称之为伊利里亚人。这是这个地区的纵的方面；它的横的方面是从马其顿和色雷斯的山脉到巴诺尼亚、亚得里亚海和阿尔卑斯山山麓。据希腊作家们说，它的纵的方面是五天的路程，它的横的方面是三十天的路程。罗马人测量这个地区，发现其长度在六千斯塔狄亚 [1] 以上，其广度约一千二百斯塔狄亚。 [2]

2. 他们说，这个地区的名字是从波利非马斯 [3] 的儿子伊利里阿斯而来的。独眼巨人波利非马斯和他的妻子加拉提亚 [4] 有三个儿子：塞尔都斯、伊利里阿斯和加拉斯，三人都是从西西里迁来，统治那些因他们的名字而命名的克勒特人、伊利里亚人和加拉西亚人的民族。许多民族所流传的许多神话中，我认为这似乎是最有理由的。伊利里阿斯有六个儿子：恩基利阿斯、奥塔利阿斯、达达那斯、密都斯、道拉斯和培希巴斯；也有一些女儿们：巴托、达奥托、达塞罗和其他一些；从这些人产生了道兰底人、培希比人、恩基利人、奥塔利恩斯人、达达尼人、巴提尼人、达塞累底人和达西伊人。奥塔利阿斯又有一个儿子，巴诺尼阿斯或培翁；巴诺尼阿斯又有两个儿子，斯科狄斯卡和特利巴拉斯，从这两个人又产生了两个名字相类似的民族。但是这些事情让考古学家去谈吧。

3. 在这样广阔的一个地区内，有许多伊利里亚人的部落，这是很自然的；就是现在，斯科狄西人和特利巴利人的名字还是很有名的，他们居住在一个广阔的地区内，彼此战争，互相毁灭，达到这样的程度，以致残余的特利巴利人逃到多瑙河那一边去，和基提人一起居住了。他们虽然繁盛到腓力和亚历山大的时代， [5] 但是现在已经灭绝，他们的名字在他们曾经居住过的地区内已很少有人知道了。斯科狄西人也同样地降到极端衰弱的地步，在后来和罗马人的战争中受到很大的损失之后，逃到多瑙河中的岛

屿上。经过一些时间之后，他们有些人回来了，定居在巴诺尼亚的疆域之内，这样，现在还有一个斯科狄西人部落，住在巴诺尼亚。同样地，以海上势力著名的阿狄阿西人最后也被陆军势力较强而常被阿狄阿西人打败的奥塔利恩斯人所消灭了。另一个伊利里亚人部落利布尼人，作为一个航海民族，仅次于阿狄阿西人。他们利用轻快小船在亚得里亚海中和岛屿上从事海盗生涯，因为这个缘故，罗马人直到今日，还称他们的轻快二列桨船为"利布尼"。

4. 据说，奥塔利恩斯人是由于阿波罗的复仇而遭到毁灭的。他们跟摩利斯多马斯和一个克勒特民族西姆布赖人一起参加侵犯特尔斐神庙的远征，他们大部分人在还没有达到窃取圣物的目的的时候，就被暴风、飓风和雷电所毁灭了，残留下来的人回到家乡的时候，马上就来了无数身体被溪水脏污了的青蛙；地下发出有毒素的水蒸气，因而在伊利里亚人中间引起瘟疫，特别使奥塔利恩斯人易于死亡。最后，他们带着瘟疫逃出家乡（因为害怕这种瘟疫，没有人肯接待他们）。他们走了二十三天之后，到了基提人的一个无人居住的沼泽地区，他们定居在那里，与巴斯塔尼人为邻。阿波罗神以地震惩罚克勒特人，摧毁了他们的城市，这个灾祸并不停止，直到最后他们也离开了住所，侵入伊利里亚，和他们的同伙犯罪人住在一起，后者已因瘟疫而被削弱了。当他们掠劫伊利里亚人的时候，他们染上瘟疫，于是他们又逃跑，沿途掠劫，到达比里尼斯山脉。但是当他们回到东方的时候，罗马人记得他们以前和克勒特人的冲突，害怕这些人会越过阿尔卑斯山，侵入意大利，因此派遣两个执政官领兵去抵抗他们，这两个执政官全军覆灭了。罗马人所受到的这个灾祸引起全意大利对克勒特人的巨大恐惧，直到最后，刚战胜努米底亚人和毛利泰尼亚人不久的盖约·马略当选为司令官，并且屡次打败了西姆布赖人，大肆屠杀，如我在《克勒特人史》中已经叙述的那样。[6] 他们陷于极端衰弱的地位，为各地所拒绝，因此，在给予别人许多损害，而自己也遭受许多损害之后，他们回到家乡去了。

5. 这就是阿波罗神因为伊利里亚人和克勒特人不敬奉神祇，对于他们所加的惩罚。但是他们并未停止掠劫神庙，因为某些伊利里亚人部落，特别是斯科狄西人、密底人和达达尼人，又跟克勒特人联合在一起，同时侵入马其顿和希腊，掠劫许多神庙，包括特尔斐神庙在内，但是这次死亡了许多人。罗马人在他们第一次跟克勒特人冲突之后的三十二年间，不断地和他们作战，到此时，罗马人因为这次神庙的被劫掠，在琉喜阿斯·西庇阿领导下，向伊利里亚人作战了，因为现在罗马人已占有马其顿和希腊。据说，邻近的部落记得伊利里亚人因为奥塔利恩斯人的罪行所遭到的灾祸，不愿支援神庙的劫掠者，而有意地遗弃他们，把他们交与西庇阿，西庇阿

把大部分斯科狄西人消灭了，残余的人逃到多瑙河，定居在多瑙河中的岛屿上。西庇阿跟密底人和达达尼人订立和约，从他们手中得到了原属于神庙的那些黄金的一部分，作为贿赂。有一个罗马作家说，这是琉喜阿斯·西庇阿时代以后，直到帝国成立的时候止，罗马人许多内战的主要原因。关于希腊人所称为伊利里亚人的诸民族，我就说到此地为止，以作为序言。

6. 这些民族以及巴诺尼亚人、利喜阿人、诺利西人、欧罗巴的密西亚人和住在多瑙河右岸的其他邻近部落，罗马人都把他们彼此分别开来，正和希腊诸民族彼此分别开来一样，他们用每个部落各自的名字相称，但是他们认为整个伊利里亚包括在一个共同的名称之下。这个观念起于何时，我不能寻找出来，但是这个观念一直继续到今天，因为他们承包从多瑙河河源到攸克星海间所有的国家的税收在一个项目之下，称为伊利里亚税收。罗马人怎样征服他们的，这些战争确实的原因和借口是什么，我在写克勒特历史的时候，承认我没有找出来，我请求那些能够告诉我们更多一些东西的人写下来。而我只把自己所知道的写下来。

II. 罗马人和伊利里亚人最早的关系

7. 阿格朗是亚得里亚海滨伊利里亚那部分领土的国王，亚得里亚海是伊壁鲁斯国王皮洛斯及其继承人统治的。阿格朗在他一方面，夺取了伊壁鲁斯一部分领土，又先后占领了科西拉、伊庇丹努和法鲁斯，[7] 在这些地方驻扎了军队。当他的舰队威胁亚得里亚海其余地区的时候，伊萨岛[8] 请求罗马人的援助。罗马人派遣使者跟伊萨人去调查阿格朗对他们所加的侵害。当使者们航行去的时候，伊利里亚人的轻型船只进攻他们，杀害了伊萨的代表克利姆博鲁斯和罗马人科伦卡尼阿斯；其余的人飞跑逃亡。因此，罗马人由海陆进攻伊利里亚。同时，阿格朗已经死了，遗下一个婴儿名叫派恩斯，他的妻子为监护人和摄政，虽然她不是这个小孩的母亲。阿格朗的法鲁斯总督，同时也统治科西拉的狄密多留阴谋叛变，把这两个地方投降于入侵的罗马人。罗马人和伊庇丹努人订立同盟并支援伊萨人和正在被伊利里亚人围攻的伊庇丹努人。后者解围逃跑，他们中间一个部落阿丁坦尼人倒到罗马人一边去了。这些事情发生之后，阿格朗的寡妻派遣使者到罗马去，把俘虏和叛徒交给罗马人。她不是为她自己而是为了阿格朗所做的一切请求宽恕。使者们得到这样的答复：科西拉、法鲁斯、伊萨、伊庇丹努等地的居民和伊利里亚的阿丁坦尼人已经是罗马的属民，如果派恩斯放弃上述的地方，同意不得有两条以上的而且必须是解除武装的快船

航行于利苏斯以外的海域的话，他可以保有阿格朗王国其余的领土，作为罗马人民的一个朋友。这些条件她都接受了。

8. 这就是罗马人和伊利里亚人间的第一次冲突与和约。于是，罗马人使科西拉和阿波罗尼亚得到了自由。他们给予狄密多留某些要塞，作为他背叛自己人民的报酬，附加一个明白表示的条件，说他们只是暂时把这些要塞给他，因为他们怀疑他的背信弃义的精神；不久之后，这种精神完全支配了他。因为当罗马人正在和波河流域的高卢人进行三年战争的时候，狄密多留认为他们事忙，无暇兼顾，就出发从事海盗远征，并且拉着另一个伊利里亚的部落伊斯特赖人一起参加这个勾当，使阿丁坦尼人脱离罗马。罗马人解决了高卢的战事之后，马上就派遣一支海军战败了海盗。次年，他们进攻狄密多留和他的伊利里亚同伙罪犯。狄密多留逃往马其顿国王腓力那里，但是当他回来又在亚得里亚海上从事海盗勾当的时候，他们杀死了他，把他的故乡法鲁斯城完全毁灭了，因为这个城市和他的罪恶勾当是分不开的。但是，因为派恩斯又恳求饶恕，他们赦免了伊利里亚人。这就是罗马人和伊利里亚人的第二次冲突和条约。

9. 我所发现的其余的全部事实，我不是按照年代顺序记下来的，而是分别地叙述每个伊利里亚民族。

当罗马人在腓力的继承人柏修斯时代和马其顿进行战争的时候，另一个伊利里亚人部落的国王贞修斯为了金钱，和柏修斯订立同盟，进攻罗马人的伊利里亚，并且把罗马人派去的使节囚禁起来，控诉他们不是使者而是间谍。罗马将军安尼喜阿斯率领海军远征，俘虏了贞修斯的一些快帆船，又和他在陆地上作战，打败了他，把他包围在一个要塞中。当他恳求谈判的时候，安尼喜阿斯命令他投降罗马人。他请求给他三天的时间来考虑，安尼喜阿斯允许了他；三天满期的时候，他的属民已经倒到安尼喜阿斯一边去了，他请求和安尼喜阿斯会晤；他跪下，极为卑贱地乞饶。安尼喜阿斯鼓励这个正在战栗的坏蛋，把他从地上扶起来，请他吃晚餐，但是在宴会后他将要离开的时候，安尼喜阿斯命令侍从们，把他投入狱中。后来安尼喜阿斯在罗马举行凯旋的时候，带着贞修斯和他的儿子们在一起；和贞修斯进行的全部战争在二十天之内就结束了。但是战胜柏修斯的伊密利阿斯·鲍鲁斯在回罗马的途中，依照元老院的密令，特别巡视了贞修斯的七十个城市。这些城市大受震惊，但是他说，如果这些城市把所有的金银都交给他，他答应饶恕一切。当它们同意这样做的时候，他分别派遣军队到每个城镇里去，指定所有负指挥责任的军官们在同一天内行动，命令他们于黎明时在每个城镇中宣布；所有的居民都应当在三小时内把金钱带到市场里来；当他们带来了之后，就劫掠他们所剩余的财产。这样，鲍鲁斯在一小时内，就劫掠了七十个城镇。

10. 另外有两个伊利里亚部落，阿狄伊人和巴拉伊人，侵略罗马的伊利里亚；罗马人因为正在忙于别的事情，所以就派遣使者们去谴责他们。当他们不肯服从的时候，罗马人便聚集了一万步兵和六百骑兵，去进攻他们。当伊利里亚人知道此事的时候，因为他们还没有准备战争，便派遣使者去恳求饶恕。元老院命令他们赔偿那些受到损害的人。因为他们没有这样做，便由福尔维阿斯·夫拉卡斯率领军队向他们进攻。这次战争只是一次袭击而已，因为我不能找出这次战争的具体结果。塞姆普罗尼阿斯·图狄塔那斯和提比略·班达萨跟爱阿彼得人进行战争，他们是住在阿尔卑斯山这一边的，似乎征服了他们，好像琉喜阿斯·科塔和梅特拉斯征服了塞吉斯泰人；但是不久之后，两个部落都叛变了。

11. 另一个伊利里亚部落达尔马西亚人袭击罗马的伊利里亚属民。当罗马人派遣使者到他们那里去抗议的时候，他们拒绝接待。因此，罗马人派遣一支军队，以马喜阿斯·腓加拉斯为执政官兼司令官，去进攻他们。当腓加拉斯还正在那里设立军营的时候，达尔马西亚人打败了他的卫队，把他打败，并逐出军营。他的军队急忙逃跑到平原地带，直达那罗河边。当达尔马西亚人正在回来的时候（因为现在冬季快到了），腓加拉斯想偷偷地袭击他们；但是他发现，他们一听到他快到了的时候，马上从他们的城镇里又聚集起来了。但是他把他们赶进得尔密尼昂城内，因此，他们第一次取得得尔马丁斯人的名称，后来变为达尔马西亚人的名称。他袭击这个防御工事很坚固的城市既无效果，也不能利用他所有的攻城机械，因为那个地方的地势很高，所以他就进攻并夺取了其他一些市镇，而由于对方集中兵力在得尔密尼昂，这些市镇一部分是被放弃了的。于是他回到得尔密尼昂来，利用弩炮，把缠着亚麻、涂着松脂和硫磺的两腕尺 [9] 长的木棍射入城内。这些木棍，由于空气流通，被煽成火焰，像火把一样，在空中飞舞起来了，凡是它们落到的地方就引起烈火焚烧，所以这个城市大部分都被焚毁了。这就是腓加拉斯对达尔马西亚人所进行的战争的结果。后来在西西利阿斯·梅特拉斯为执政官的时期，他只是因为想要举行一次凯旋而向达尔马西亚人宣战，虽然他们并没有触犯他。他们把他当作朋友款待，他在萨罗那镇跟他们一起过冬；以后他回到罗马，就举行了一次凯旋。

III. 恺撒和伊利里亚人

12. 当恺撒在高卢为总督的时候，就是这些达尔马西亚人和当时最兴旺的其他一些伊利里亚人从另一个伊利里亚部落利布尼人手中夺取了普罗摩那城。利布尼人投降罗马人，他们向就在附近的恺撒求援。恺撒传信给那

些占领普罗摩那城的人，要求他们把这个城市交还利布尼人。当他们拒绝的时候，他派遣一支强大的队伍去进攻他们，这个队伍完全被伊利里亚人消灭了。恺撒也没有再发动进攻，因为和庞培进行内争，他没有闲暇的时间。当内争爆发成为战争的时候，恺撒在冬天带着他的军队从勃隆度辛渡过亚得里亚海，开始在马其顿发动进攻庞培的战役。安敦尼从其余的军队中又带了一个分遣队去支援在马其顿的恺撒，他也是在仲冬之月渡过亚得里亚海的。加宾尼阿斯替恺撒带了十五个大队的步兵和三千骑兵，绕着亚得里亚海边，通过伊利里亚。伊利里亚人担心会因为他们不久以前对恺撒所做的事情而受到处罚，认为恺撒的胜利将是他们的毁灭，因此就进攻和杀害加宾尼阿斯指挥下的全部军队，只有加宾尼阿斯本人和少数人逃掉了。[10] 因为取得这样多的战利品，他们的财富和势力现在达到了顶点。

13. 恺撒为势所迫，一心想结束和庞培的战事；庞培死后，他把和庞培在各地的余党的战争告一结束。当一切都已经解决了之后，他回到罗马，准备跟基提人和帕提亚人进行战争。[11] 因此，伊利里亚人开始担心他会来进攻他们，因为他们正在他计划进军的路线上。所以他们派遣使者到罗马来，恳求饶恕他们过去所做的，请求做罗马人的朋友和同盟者，鼓吹他们自己是一个很勇敢的种族。恺撒正忙于准备进攻帕提亚人；但是他严肃地答复他们说，他不能和那些已经做出了他们所做的事情来的人交朋友，但是如果他们缴纳贡税，把人质交给他，他愿意饶恕他们。这两件事，他们都答应做；因此，他派遣发提尼阿斯带着三个军团和一大队骑兵到那里去，向他们征收小量的贡税和收取人质。当恺撒遇刺时，伊利里亚人认为罗马的权力在恺撒身上，恺撒一死，罗马的权力也消失了；因此，在贡税的问题以及其他一切问题上，他们都不听发提尼阿斯的话了。当他企图使用武力的时候，他们进攻，消灭了他的五个大队，包括军队的指挥官培比阿斯在内，培比阿斯是一个元老等级的人。发提尼阿斯带着他其余的军队逃往伊庇丹努。罗马元老院把这支军队跟马斯顿行省和罗马的伊利里亚一块儿转让给杀害恺撒的一个凶手布鲁图·西彼俄；同时把叙利亚指定给另一个凶手喀西约。但是他们两人正被牵入跟安敦尼和第二个恺撒（别号奥古斯都）的战争中，所以也没有时间来注意伊利里亚人了。

14. 培翁尼人是多瑙河畔一个很大的民族，从爱阿彼得人住的地方一直到达达尼人住的地方。希腊人称他们为培翁尼人，但是罗马人称他们为巴诺尼亚人。他们也被罗马人看作是伊利里亚的一部分，如我在前面已经说过的；[12] 因为这个缘故，我把他们包括在我的《伊利里亚史》中，似乎是恰当的。从马其顿时代[13] 起，由于阿格利安人对腓力和亚历山大所作出的很重要的贡献，他们是很有名的。他们是与伊利里亚接界的下巴诺尼亚的培翁尼人。当科尼利阿斯远征巴诺尼亚人，结果惨败的时候，所有的

意大利人这样地害怕那些人，以致很久以后，没有一个执政官敢于向他们进攻。关于伊利里亚人和巴诺尼亚人的早期历史，我所能够知道的就是这样多，就是在第二个恺撒（别号奥古斯都）的纪略中，我也不能找出关于巴诺尼亚人的更早的记事。

15. 尽管这样，我认为除我所提到的这一些部落之外，其他伊利里亚部落以前是早已在罗马人的统治之下的。奥古斯都说到他自己所做的事情，说他怎样收复那些叛变的部落，强迫他们重新又缴纳贡税，怎样征服另一些自始就是独立的部落；怎样征服那些住在阿尔卑斯山顶上、常常来劫掠意大利邻近地区的野蛮而好战的民族；我不知道，奥古斯都为什么叙述别人所做的事不像叙述他自己所做的事那么多呢。我觉得很奇怪，这样多越过阿尔卑斯山去征服高卢和西班牙的罗马大军会忽视这些部落，就是那个在战争上最成功的人盖约·恺撒，当他和高卢人作战，在这个地区过冬的十年中，也没有完成征服他们的任务。但是其他的人，似乎只注意通过阿尔卑斯山地区去做他们受命去做的事，恺撒似乎是因为高卢战争以及紧跟着发生的和庞培的战争，所以把结束伊利里亚人纠纷的问题搁置了。恺撒似乎不仅被任命为高卢总督，同时也被任命为伊利里亚总督——不是全部伊利里亚，只是当时归罗马人统治的那一部分。

IV. 奥古斯都第一次侵入伊利里亚。美都隆与塞吉斯泰的陷落

16. 当奥古斯都使自己成为一切的主人翁的时候，他把自己跟安敦尼的懒散对比，向元老院报告说，他使意大利免除了那些常常袭击意大利的蛮族部落的威胁。在第一次战役中。他征服了俄克西伊人、柏托尼提人、巴西阿提人、道兰底人、康培伊人、西姆布赖人、美罗门尼人和彼利西伊人。他用较长时期的努力也征服了多克利阿提人、卡尼人、因特夫罗尼人、内累西人、格林提狄翁人和道利西人。他向这些部落勒索他们所没有缴纳的贡税。当这些部落被征服了的时候，邻近的部落希巴西尼人和培西人害怕起来，因而向他投降。他把另一些过去叛变了的部落，住在岛屿上的马尔他人和科西拉人，完全消灭了，因为他们从事海盗勾当，他把青年人处死，并把其余的人出卖为奴隶。他剥夺了利布尼人的船舰，因为他们也从事海盗勾当。爱阿彼得人的两个部落，麦恩提尼人和阿文狄阿提人住在阿尔卑斯山中，他们在他到达的时候，就向他投降了。这些爱阿彼得人中间，人数最多、最善战的阿鲁彼尼人从乡村跑到城市里，当他到达那里

的时候，他们逃往森林里去了。奥古斯都取得这个城市，但是没有焚毁它，因为他希望他们会投降；当他们投降了的时候，他允许他们占领他们的城市。

17. 那些给他以最多麻烦的部落是萨拉西人、外阿尔卑斯山的爱阿彼得人、塞吉斯泰人、达尔马西亚人、达西梯塔人和离萨拉西人很远的巴诺尼亚人。萨拉西人部落占据较高的阿尔卑斯山脉，这是一个难于通行的山脉，道路狭窄，难于攀登。因为这个缘故，他们不仅保全了独立，并且还向那些从他们国内通过的人征收通行税。维都斯出乎意外地袭击他们，用计夺取了他们的通道，包围他们达两年之久。由于缺乏食盐（他们是用盐很多的），他们被迫投降，他们接受了一支罗马驻军；但是当维都斯离开那里的时候，他们马上驱逐驻军，占领山间通道，嘲弄奥古斯都派去进攻他们的军队，因为他们什么重要的事情都做不了。因此，奥古斯都在和安敦尼作战之前，承认他们的独立，答应不因为他们对维都斯所犯的罪行而处罚他们。但是因为他们怀疑这种行为，他们储藏大量食盐，侵略罗马人的领土。直到最后，美塞拉·科维那斯被派去进攻他们，以饥饿迫使他们屈服。萨拉西人就是这样被征服了。

18. 外阿尔卑斯山的爱阿彼得人是一个强悍的蛮族部落，大约在二十年之内两次赶走了罗马人，蹂躏阿揆雷雅，劫掠特吉斯敦的罗马殖民地。当奥古斯都从一条陡峻而崎岖的道路进攻他们的时候，他们砍伐树木，使他难于通行。当他更向前进的时候，他们躲避在森林中的其他地方，布置埋伏，等待即将来临的敌人。奥古斯都总是疑心有这类事情的，他派遣军队去占领山脊，当他沿途砍伐树木前进的时候，在山脊上的那些军队和他平行前进。爱阿彼得人从埋伏中跳出来，杀伤了许多士兵，但是他们自己的大部分军队被那些从上面的高地向他们袭击的罗马人杀死了。其余的人又逃往丛林中放弃了他们的城市特波那斯。奥古斯都攻下了这个城市，但是没有烧掉它，因为希望他们会来投降，后来他们果然投降了。

19. 他由此前进，到另一个地方，名叫美都隆，这是爱阿彼得人的主要城市。这个城市是在一个树木茂盛的山上，位于峡谷两旁的两个山峰上。这里大约有三千名善战而武装得很好的青年，他们很容易地击退了包围他们的城墙的罗马人。罗马人造一个土墩。美都隆人日夜从城内出来袭击，以阻挠这项工作；他们利用狄西摩斯·布鲁图在此地跟安敦尼和奥古斯都进行的战争时他们所取得的机械从城墙上扰乱罗马士兵。当他们的城墙将被攻陷的时候，他们又在城内建筑另一条城墙，放弃那条被破坏了的城墙，躲在那条新建筑成功的城墙内。罗马人占领那条被放弃了的城墙，把它焚毁掉。他们靠着新城墙，建筑两个土墩，从这两个土墩上搭四座桥架在城墙顶上。为了分散美都隆人的注意力，奥古斯都派遣一部分军队绕道到城

镇的后方，同时命令其余的军队从桥上冲到城墙上去，而他自己则爬到一个高塔的顶上去看战斗的结果。

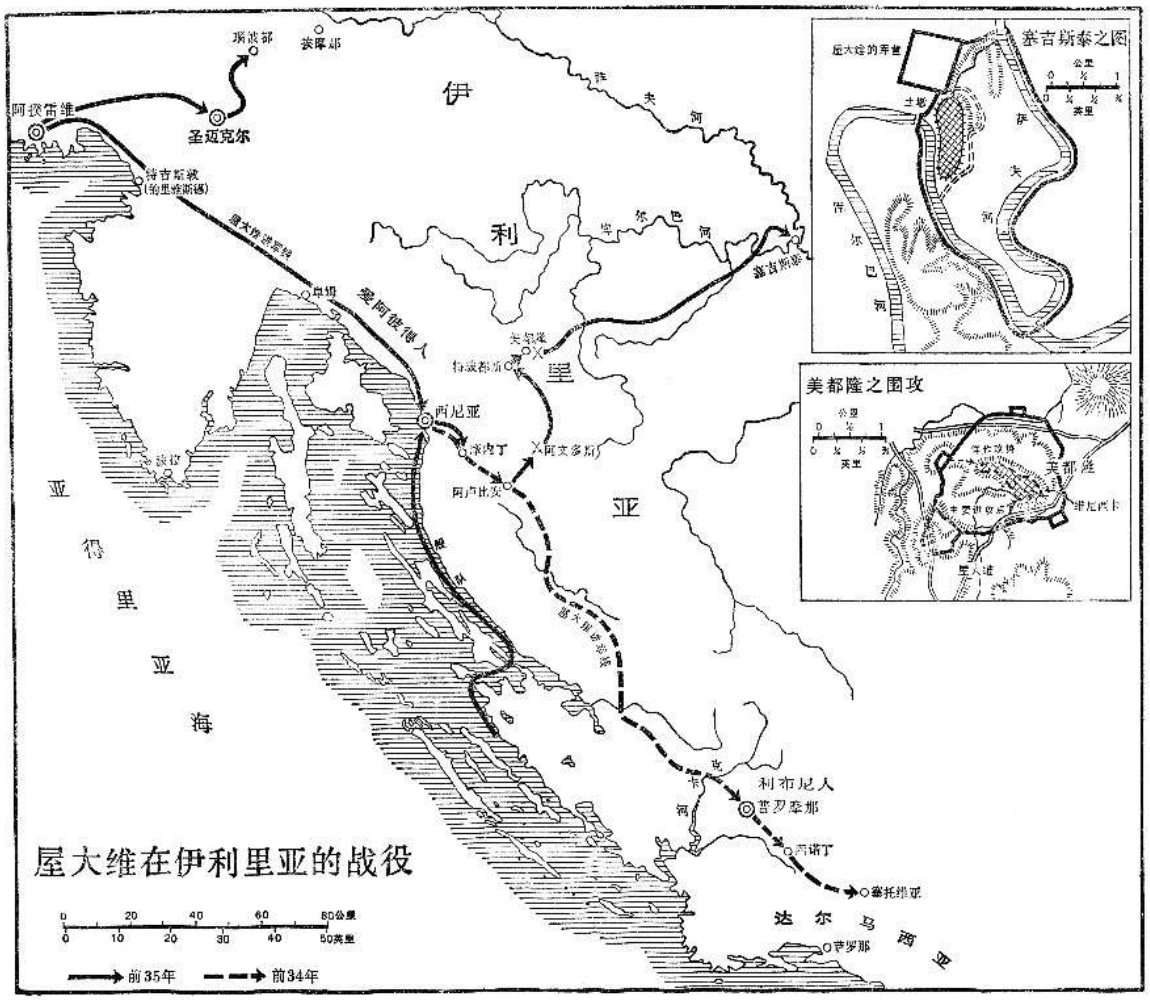

20. 有些蛮族人在城墙上面对面地迎战那些从桥上过来的人，而另一些蛮族人则埋伏在桥下，用他们的长矛向那些人刺去。他们看到一座桥断了，大大地受到鼓舞；第二座桥跟着断在第一座桥上。当第三座桥沉下来的时候，罗马人完全惊慌了，所以没有人敢冒险在第四座桥上走了。奥古斯都从塔上跳下来，责备他们，当他的言语不能鼓励他们执行职责的时候，他就夺取一个盾牌，亲自跑到桥上去。他的两个将军，阿格利巴和海挨罗，一个卫兵卢都斯，和福拉斯——只有这四个人，带着少数持盾者，跟着他跑上去了。当他差不多渡过了那座桥的时候，士兵们深为惭愧，成群地跟着他冲上去。于是这座桥因为载重过多也断了，桥上的人成堆地跌下来。有些人被跌死了，另一些人的骨头跌断，被运走了。奥古斯都的右腿和双臂都受了伤。但是他马上带着他的职位标帜，上到那个塔上，表示他是安全的，恐怕由于他死亡的谣言会产生惊慌。同时为了使敌人不要幻

想，以为他会让步而撤退，他马上开始建造新桥，这件事比什么事都使美都隆人恐慌，因为他们认为是在和一种不可战胜的意志作斗争。

21. 次日，他们派遣使者到奥古斯都那里来，给他五十名他自己选择的人质，承认接受一支驻军，并把那座较高的山峰交给罗马人，而他们自己占据那一座较低的山峰。但是当驻军进城，命令他们放下武器的时候，他们实在大为愤怒。他们把妻室儿女关在议事厅中，驻扎卫兵守着，命令他们：万一战事不利的话，就纵火焚烧议事厅的房屋，而他们自己则拼命进攻罗马人。但是因为他们从较低的地势进攻那些占据较高地势的人，他们完全被打败了。于是卫队纵火焚烧议事厅，许多妇女杀死她们的儿女和她们自己。另一些妇女抱着她们还活着的儿女们跳入火焰中。这样，美都隆的全体青年死于战斗中，大部分非战斗人员死于火中。他们的城市完全被烧光，没有一点痕迹遗留下来，虽然它是那些地区里最大的城市。美都隆被毁灭之后，其余的爱阿彼得人都吓慌了，因而投降了奥古斯都。外阿尔卑斯山的爱阿彼得人才第一次被罗马人征服。奥古斯都离开那里以后，波森尼人叛变，马可·黑尔维阿斯被派去进攻他们。他征服了他们，把那些叛变的领导者处死之后，把其余的人出卖为奴隶。

22. 在较早的时候，罗马人曾两次进攻塞吉斯泰人，但是没有取得人质或其他别的东西；因为这个缘故，塞吉斯泰人妄自尊大。奥古斯都通过巴诺尼亚地区，进攻他们，当时这个地区还没有隶属于罗马。巴诺尼亚是一个多树的地区，从爱阿彼得人居住的地方延长到达达尼人居住的地方。那里的居民不是住在城市中，而是依照亲属关系，散居在乡间各地或村落中。他们没有共同的议事会，没有全国共同的统治者。他们有十万战士，但是他们不是集合在一个团体中，因为他们没有一个共同的政府。当奥古斯都进兵攻击他们的时候，他们逃往树林中，杀害罗马军队中的迷途者；但是在奥古斯都希望他们会自动地投降的时候，他没有破坏他们的田野和村落。因为他们没有来，他就用火与剑在这个地区进行破坏达八天之久，直至他来到塞吉斯泰人那里为止。他们所住的地方也是巴诺尼亚地区，在萨夫河畔；河畔有一个因为这条河和一条很大的壕沟包围着而防卫坚固的城市。因为这个缘故，奥古斯都很想占据这个地方，作为武器储藏所，以便于对伊斯特河那一边的达西亚人和巴斯塔尼人进行战争，在那里伊斯特河被称为多瑙河，但是稍微下来一点，就是伊斯特河。萨夫河流入伊斯特河中，奥古斯都在萨夫河建造船只，替他运输粮食到多瑙河去。

23. 因为这些缘故，他想占据塞吉斯泰。当他快要到了的时候，塞吉斯泰人派人去问他要求什么。他回答说，他想驻扎一支军队在那时，收取一百名人质，使他可以安稳地利用这个市镇作为进攻达西亚人的军事根据地。他又要求他们所能够尽量供给的粮食。这个城市的主要人物勉强地同

意了，但是一般人民很为愤怒，然而他们同意交纳人质，可能是因为这些人质不是他们的孩子，而是显贵们的孩子。但是当驻军快要到了的时候，他们看见驻军，不能忍受，所以他们在狂怒的情绪下，把城门关闭起来，他们自己驻守在城墙上。因此，奥古斯都在河上搭桥，用壕沟和栅栏把这个地方包围起来；把他们包围了之后，就建造两个土墩。塞吉斯泰人常常袭击这两个土墩，因为不能攻下它们，他们向土墩上投下大量的火把和火。当别的巴诺尼亚人派遣援军来支援他们的时候，奥古斯都迎战，布置埋伏，消灭了他们一部分人，其余的人溃逃。此后就再也没有人来援助他们了。

24. 这样，塞吉斯泰人忍受了各种围城的灾难之后，在被围的第三十天被攻陷了。那时候他们才开始哀求。奥古斯都一则钦佩他们的勇敢，一则怜悯他们的哀求，所以既没有杀害他们，也没有驱逐他们，只处他们以罚金就满足了。他把城市的一部分用墙隔开来；在那部分城内，他驻扎了二十五个大队。他做了这件事之后，回到罗马，想到春天时再往伊利里亚去。但是谣言盛行，说塞吉斯泰人屠杀了驻军，他在冬季里就匆忙出发。后来他发现这个谣传是假的，但是不是没有原因的。因为塞吉斯泰人突然暴动，罗马军队曾经陷于危险中，因为事出意外，他们丧失了许多人；但是第二天，他们集合起来，把暴动者镇压了。于是奥古斯都把他的军队转而进攻与道兰底人为邻的另一个伊利里亚人部落达尔马西亚人了。

V. 奥古斯都第二次侵入伊利里亚和整个伊利里亚的被征服

25. 达尔马西亚人屠杀了加宾尼阿斯的部下五个大队，夺取了他们的军旗之后，因为胜利而得意，十年来没有放下武器。当奥古斯都向他们进攻的时候，他们彼此订立同盟，规定在战争中互相支援。他们有战士一万二千人以上，他们推选维苏斯为将军。他又占领了利布尼人的城市普罗摩那，他把这个城市设防，虽然这个城市的天然形势是很坚固的，因为这是一个山上要塞，四面八方都是锯齿形的尖山。他的大部分军队驻扎在城内，但是他让守卫者驻扎在山上，这些守卫者在高地上俯视着罗马的军队。在他们可以很清楚地看得见的地方，奥古斯都开始建筑一条城墙，想把他们隔绝起来，但是他秘密地派遣他最勇敢的士兵们寻找一条小路，以达到最高的山上。这些人在树林中隐藏起来，在晚间当守卫的军队还在睡眠的时候，突然袭击，把守卫军队杀死了，黎明时，向奥古斯都发出信号。于是他领导大军进攻城市，同时派一个一个的分队到那些被攻下来的高地去，这些分队居高临下，再攻取那些较低的山。蛮族人大为恐慌和混

乱，因为事实上他们四面八方都被攻击了。那些在山上的人特别恐慌，他们担心水源会被截断，因此他们都逃往普罗摩那城内去了。

26. 奥古斯都利用一条长达四十斯塔狄亚 [14] 的城墙包围这个城市和敌人还占据的两座小山。有一个达尔马西亚人泰斯提马斯带着另一支军队来援救这个地方了。奥古斯都上前迎战，把他击退到山中去了。当泰斯提马斯还在那里观望的时候，奥古斯都在包围城墙还没有完成的时候，就把普罗摩那攻下来了。因为当城内市民出来袭击，被狼狈地击退了的时候，罗马人追赶他们，跟着他们一块儿进了城，罗马人在城内把他们杀死了三分之一。其余的人逃入卫城里，罗马人的一个大队在卫城的城门口守着。在第四天夜里，蛮族人进攻他们，这个大队的士兵恐慌地从城门口逃跑，但是奥古斯都制止了敌人的进攻；次日，接受了他们的投降。那个放弃了阵地的大队必须抽签决定每十人中处死一个人，此外还有两个百人队长也被处死刑。又下令，这个大队里其余的人，在那个夏季里必须吃大麦以代小麦，作为进一步的处罚。

27. 普罗摩那就是这样被攻陷了；泰斯提马斯看见这种情况后，就解散他的军队，告诉他们四处逃散。这样，罗马人不能追赶他们很远，因为罗马人不熟悉道路，不敢分散为小队，同时逃亡者的足迹也很混乱了。但是罗马人取得了森林边界上的西诺丁。在这个森林中，过去达尔马西亚人使加宾尼阿斯的军队陷入两山中一个长而深的峡谷中，现在敌人也埋伏了军队在这里等待奥古斯都；但是奥古斯都焚毁了西诺丁之后，他派遣军队由山顶上绕道前进。当他通过峡谷的时候，两边山顶上的军队和他一齐前进。他砍伐树木，夺取城镇，焚毁一切阻碍他前进的东西。当他围攻塞托维亚城的时候，一支蛮族军队赶来支援。他和这支军队战斗，阻止它进入城内。在这次冲突中，他的膝盖被石头打中，他休养了几天。当他恢复了健康的时候，他回到罗马，跟他的同僚佛尔卡提阿斯·图拉斯一起执行执政官的职务去了，留着斯泰提利阿斯·道拉斯在那里结束战事。

28. 他于1月13日就执政官新职，当天就把政府交给奥特罗尼阿斯·培都斯，他本人马上动身回到达尔马西亚，当时他还是三巨头之一，因为三巨头自己决定而为人民所批准的第二个五年时期还剩有两年。现在达尔马西亚人为饥饿所迫，外面的粮食供应都被截断了，因此，他们在途中迎着奥古斯都，向他哀求，投降了。他们依照奥古斯都向他们提出的要求，提交了七百个幼儿作为人质，又交出了他们从加宾尼阿斯手中所夺去的罗马军旗。他们又答应付给从盖约·恺撒以后到现在所未交付的贡税，答应从今以后，忠顺于罗马。奥古斯都把这些军旗保存在屋大维亚柱廊里。达尔马西亚人被征服之后，奥古斯都进攻得尔巴尼人；他们也同样地用祈祷请求饶

恕，交出人质，答应缴纳尚未付给的贡税。[15] 其他的部落，在他到达的时候，也同样交出人质，作为遵守他跟他们所订条约的保证。但是因为病的关系，有些部落他没有去。这些部落没有交纳人质，也没有订立条约。但是它们后来似乎也都被征服了。

这样，奥古斯都征服了整个伊利里亚地区，不仅是那些叛离罗马的部分，并且那些从前没有被罗马人统治的地区也在内。因此，元老院允许他举行伊利里亚战争的凯旋，这次凯旋和他后来战胜安敦尼所举行的凯旋是同时举行的。

29. 罗马人所认为是伊利里亚一部分的其他民族，在巴诺尼亚这一边的有利喜阿人和诺利西人；在巴诺尼亚那一边，直到攸克星海，有密西亚人。我想利喜阿人和诺利西人是在高卢战争中被盖约·恺撒征服的，或在巴诺尼亚战争中被奥古斯都征服的，因为他们住在高卢和巴诺尼亚之间。我没有发现任何单独向他们进行战争的记载，因此，我推想，他们是和邻近的部落一块儿被征服的。

30. 马可·琉卡拉斯（那个指挥米特拉达梯战争的李锡尼·琉卡拉斯[16]的兄弟）进兵攻击密西亚人，到达一条河畔，那里有六个希腊城市靠近密西亚的领土，就是伊斯特鲁斯、戴奥尼索玻里、奥得苏斯、美新布里亚、卡拉提亚和阿波罗尼亚；他从阿波罗尼亚把阿波罗的巨像带到罗马，这个巨像后来竖立在帕拉丁山冈上。我没有发现罗马共和国对密西亚人更做了别的什么事情。在奥古斯都时代，他们没有向罗马人缴纳贡税；继奥古斯都为皇帝的提比略[17]才使之缴纳贡税。在取得埃及以前，由人民的命令所做的一切事情，我都分别地写在各国的历史中了。在占领埃及以后，这些皇帝亲自当作自己的事业所平定或合并的那些国家将来会在罗马帝国的历史[18]中说到。在那些地方，我将更多地说到关于密西亚人的事情。在目前，因为罗马人把密西亚人当作伊利里亚的一部分，而这是我写的伊利里亚人的历史，为了使它完备起见，我先说到琉卡拉斯以共和国将军的身份侵入密西亚和提比略在帝国时代取得密西亚，这似乎是恰当的。

---

[1] 合1110公里。——译者

[2] 合222公里。——译者

[3] 海神波赛敦的儿子，住在西西里，曾因奥德秀斯及其伙伴十二人于其洞穴中。奥德秀斯设计弄瞎了他的眼睛，因而逃跑出来了。见《奥德

赛》（9.106以下）。——译者

[4] 海上女神。——译者

[5] 公元前四世纪。——译者

[6] 这部分历史已失传；参阅IV.（I）2；XIII.29。——译者

[7] 现在南斯拉夫的赫瓦尔岛。——译者

[8] 现在的维斯岛，在亚得里亚海中。——译者

[9] 一腕尺相当于18-22英寸。——译者

[10] 参阅《内战史》II.59。——译者

[11] 参阅《内战史》II.110。——译者

[12] 参阅2 ,3 两节。——译者

[13] 公元前四世纪。——译者

[14] 约7.5公里。——译者

[15] 这里原文有脱漏。——英译者

[16] 参阅XII.72以下。——译者

[17] 公元14-37年。——译者

[18] 这是指阿庇安历史的第XXII-XXIV卷，现已失传。——译者

第十一卷 叙利亚战争

I. 安提阿的野心及其与罗马人的冲突

1. 叙利亚人、巴比伦人和其他民族的国王安提阿（塞留古的儿子，安提阿的孙子）是继亚历山大之后统治幼发拉底河周围亚细亚诸国的塞留古传下来的第六个国王。他侵略米提亚、帕提亚和那些叛离他的祖先的其他国家，他取得许多战绩，因此他被称为安提阿大王。因为他的胜利以及因这些胜利而获得的"大王"称号，使他很得意。他又侵略西利－叙利亚和西里西亚的一部分，从埃及国王托勒密·斐罗巴托[1]手中夺得了这些地方，因为托勒密还是一个孩童。他充满了贪得无厌的野心，他进兵攻击赫勒斯滂人、挨托利亚人和爱奥尼亚人，好像他是亚细亚的统治者，而这些地方的人是属于他的一样，因为这些地方的人以前是亚细亚国王们的属民，于是他进入欧罗巴，把色雷斯置于他统治之下，并且用武力征服那些不服从他的人。他在刻索尼苏斯设防，重建莱西马基亚，这个地方是继亚历山大之后，统治色雷斯的莱西马库斯所建筑，作为一个要塞，以防范色雷斯人自己的；但是在他死后，色雷斯人把它毁掉了。安提阿再移民到那里去居住，把那些已经逃亡了的公民召回。把那些已经被卖为奴隶的人赎回，再带了一些别的人到那里来居住，供给他们牛、羊和铁，以从事农业。凡是可以使之迅速地完成作为一要塞的一切事情，他都没有忽略，因为他认为这个地方似乎处于冲要地位，可以控制整个色雷斯，同时可以作为他正在打算的其他一切军事行动的一个很便利的物资供应基地。

2. 同时，这也是他和罗马人公开发生分歧的开始，因为当他通过附近的希腊城市的时候，这些城市大部分和他联合在一起，接受了他的驻军，因为怕被他俘虏。但是士麦拿、拉姆普萨卡斯和其他一些城市的居民还是抵抗，他们派遣大使们到罗马的将军夫雷密奈那斯那里

去，他是最近在帜撒利一次大战[2]中打败了马其顿国王腓力的；因为马其顿人的事务和希腊人的事务在某些时候和地方常常是紧密联系在一起的，如我在我的《希腊史》[3]中所已经说明了的。因此，安提阿和夫雷密奈那斯之间有些使节来往，他们彼此试探，毫无结果。罗马人和安提阿彼此猜忌已经很久了；罗马人推想安提阿是不会安分守己的，因为他由于领土广大和志得意满，已经如此妄自尊大。在另一方面，安提阿相信罗马人是唯一能够阻止他扩展势力，使他不能渡过海峡，达到欧罗巴的民族。但是他们之间还没有公开决裂，直到最后托勒密·斐罗巴托派遣大使他们到罗马去，控诉安提阿从他手中夺去了叙利亚和西里西亚。罗马人很高兴地抓着这个机会，作为正好达到目的的机会，派遣使者到安提阿那里去，表面上是调解他和托勒密之间的纠纷，但是实际上是去探知他的阴谋，并尽力阻止他。

3. 使团的首领尼阿斯[4]要求安提阿应当让罗马人民之友托勒密统治所有他父亲遗留给他的领土，过去为腓力领土一部分的亚细亚诸城市应当独立，因为安提阿夺取了罗马人从腓力手中所剥夺的土地，这是不对的。他说，“安提阿从米提亚带着这样大的一支舰队和陆军，从高山来到亚细亚沿海一带，侵入欧罗巴，建筑城市，征服色雷斯，如果这不是为了准备另一个战争的话，我们完全不知道是为了什么。”安提阿回答说，色雷斯是属于他的祖先的，当他们忙于别的事情的时候，它从他们的掌握中溜掉了，他现在又占据了这个地方，因为他有时间这样做了。他建筑莱西马基亚，为后来他的儿子塞留古的政府所在地。他愿意允许亚细亚的希腊城市独立，只要它们承认这个恩惠是得自他本人，而不是得自罗马人。他说，“我是托勒密的亲戚，不久我就会做他的岳父，我一定注意使他感激你们。同时我也完全不知道，当我从来没有干涉意大利的事情的时候，罗马人凭什么权利来干涉亚细亚的事情。”

4. 所以他们没有达到任何谅解就离开了，双方面都更为公开地进行威胁。外面流传谣言说托勒密·斐罗巴托死了，因此安提阿匆忙地跑到埃及去，以便趁埃及无主的时候，夺取埃及。在他前往埃及的途中，迦太基人汉尼拔在以弗所遇见了他。汉尼拔此时是从自己国家跑出来的逃亡者，因为他的敌人向罗马人告发，说他煽动纠纷，想发动战争，而且绝对不能安于和平。这是迦太基人根据和约，隶属于罗马人的时候。因为汉尼拔在军事方面享有盛誉，安提阿以隆重的礼节款

待他，和他保持亲密的关系。在吕西亚，他听说托勒密还活着，所以他放弃了夺取埃及的念头，而想取得塞浦路斯，所以尽速航往那里；但是在萨鲁斯河口遇到风暴，丧失了许多船舰，有些船舰上有他的士兵们和朋友们，他驶入叙利亚的塞雷西亚，以便修补损坏了的船舰。他在那里举行他们的儿子安提阿和女儿雷俄狄西亚的婚礼，他使他们两人结婚。

5. 现在他决定不再隐瞒他打算和罗马人进行的战争了。他利用和邻近诸国王的婚姻关系，组织同盟，他把他的女儿克娄巴特拉（别号叙拉）嫁给埃及国王托勒密，把西利 - 叙利亚给她，作为嫁奁，这个地方是过去他从托勒密本人手中夺去的。这样讨好了这个年轻的国王，使托勒密在他的罗马人战争的时候不要和他为难。他把他的女儿安提阿基斯嫁给卡巴多西亚国王阿里阿累西斯，剩下来的一个女儿他想嫁给柏加玛国王攸美尼斯。但是攸美尼斯得知安提阿将要和罗马人作战，为此安提阿才想要和他结成婚姻关系，所以，他拒绝了。他的兄弟们，阿塔拉斯和腓利特鲁斯，看见他拒绝和这样伟大的一个国王发生婚姻关系，而这个国王是他的邻居，又是国王方面首先提出的，很觉得诧异。攸美尼斯向他们指出，将来战争一开始，结果尚难决定，但是因为罗马人的勇敢和持久性，最后他们会取得胜利的。他说："如果罗马人胜利了的话，我的王位是安稳的。如果安提阿胜利了的话，我可以想象我们所有的一切都会被我的邻居夺去，或者，如果他允许我做国王的话，我也会受到他的统治。"因为这些缘故，他拒绝了这次婚姻。

II. 汉尼拔的献策

6. 于是安提阿跑到赫勒斯滂，渡过海峡到刻索尼苏斯，用说服投降或武力征服的手段，占领了色雷斯大部分土地。他解放了在色雷斯人统治下的希腊人，他用许多方法讨好拜占庭人，因为他们的城市正当攸克星海的出口，地位非常重要。他送礼物或以他的资源来威吓加拉西亚人，使他们和他建立同盟，因为他认为加拉西亚人身躯巨大可以做他的良好战士。于是他航入以弗所，派遣莱西亚、黑哲西阿那克斯和美尼巴斯为使者前往罗马。实际上他们是被派去探听元老院的意

图的。但是为了伪装起见，美尼巴斯说，“虽然国王安提阿很想和罗马人交朋友，只要他们同意，还愿意做他们的同盟者，但是他们力劝他放弃爱奥尼亚的城市，豁免某些国家的贡税，不要干涉亚细亚的事务，不要干涉色雷斯，虽然它曾经是属于他的祖先们的。这样他很为诧异。你们说的话不是朋友们的劝告，而像是战胜者对战败者所下的命令。”元老院看出这个使团是来试探他们的意向的，因此很狡猾地回答说，“如果安提阿愿意让亚细亚的希腊人自由和独立，不侵入欧罗巴的话，只要他愿意，他就能够做罗马人的朋友。”罗马人的回答就是这样的，他们没有说明如此回答的理由。

7. 因为安提阿想首先侵入希腊，因此发动对罗马人的战争。他把他的计划告诉了汉尼拔。汉尼拔说，因为希腊长期以来受到破坏，这项工作是容易的；但是在国内进行的战争是最为艰苦的，因为这些战争会引起饥荒；而在国外发生的战争就比较容易对付。安提阿绝对不能在希腊战胜罗马人，因为他们在那里有充足的本地出产的谷物和足够的资源，因此，汉尼拔劝他占据意大利某些地方，作为军事行动的根据地，这样罗马人的势力在国内和国外都可以削弱。他说，“关于意大利，我有经验。有一万人，我就能够占据战略上的要点；写信给我在迦太基的朋友们，煽动人民暴动。他们已经对现状不满，他们不信任罗马人。如果他们知道我又在蹂躏意大利，他们会充满了勇气和希望。”安提阿很注意地听着他的献计；因为他认为迦太基能加入，对于他的战争是很有利的（事实上也是如此）。所以他要汉尼拔马上写信给他的朋友们。

8. 汉尼拔没有写信，因为他认为此时这样做是不安全的，因为罗马人正在搜查一切，战争尚未公开宣布，他在迦太基有许多敌人，迦太基没有固定的或一致的政策，——正因为没有固定的或一致的政策，结果，在不久之后，它便毁灭了。但是派遣了一名泰尔的商人亚里斯托以经商为名到他的朋友们那里去，要他们在他侵入意大利的时候，鼓动迦太基，为它所遭受的虐待而复仇。亚里斯托这样做了，但是汉尼拔的敌人知道他在城内的时候，他们马上骚动起来，好像一次革命将要发生似的，到处搜查，想找出他来。但是为了使汉尼拔的朋友们不至于特别受到控告起见，他在晚间秘密地把信件贴在元老院官厅的前面，说汉尼拔劝全体元老院利用安提阿的帮助挽救祖国。他这样做了之后，即航海离开了那里。早晨，汉尼拔的朋友们因亚里斯托这种事后的补救而免除了恐惧，因为这意味着他是被派到元老院来

的；但是迦太基充满了各种骚动，人民对罗马人恨入骨髓，而无法避免被发觉。当时迦太基的形势是这样的。

9. 同时罗马人派遣使者（摧毁迦太基势力的西庇阿也在其中），像安提阿的使者们一样，来调查安提阿的计划，和估计他们的实力。听说国王已经到彼西底亚去了，他们就在以弗所等待。他们常常和汉尼拔会谈，因为当时迦太基和他们和平相处，安提阿也还没有公开宣战。他们责难汉尼拔说，罗马人对他，或者对迦太基没有做出什么违反和约的事，他不应该从他的祖国逃跑。他们这样做的目的是想因为长期跟他谈话和往来，而引起国王对他的怀疑。汉尼拔虽然是一个非常杰出的军事天才，但是没有看出这一点来；而国王在知道他们所进行的事以后，果然怀疑他，后来便更加不愿信任他了。在他心中有一种暗藏的嫉妒心理，他担心汉尼拔会抢去他的事业的光荣。

10. 据说，西庇阿和汉尼拔有一次在体育馆会见的时候，曾当着许多旁观者评论将才。西庇阿问汉尼拔，谁是最伟大的将军？汉尼拔回答说，“马其顿的亚历山大。”对于这个回答，西庇阿没有说什么，因为他似乎把第一名让给亚历山大了；但是他又问汉尼拔，其次是谁？汉尼拔回答说，“伊壁鲁斯的皮洛斯”，因为他认为大胆是一个将军的首要的资格；因为不可能找出两个国王比这两个更为有冒险精神的了。听了这个答复，西庇阿颇有点生气了，但是他又问汉尼拔，他认为第三位是谁，指望至少第三位该是西庇阿自己。但是汉尼拔回答说，“是我自己，因为当我年轻的时候，我征服了西班牙，带着一支军队越过阿尔卑斯山，这种事情是赫丘利 [5] 以后没有人做过的。我侵入意大利，使你们所有的人恐怖万分，破坏了你们四百个城镇，常常使你们的城市处于极端危险之中。在整个时期中，我从迦太基既没有取得金钱，也没有取得援兵。”西庇阿因为看见他会继续对自己夸奖，他就一面大笑，一面说，“汉尼拔啊，如果你没有被我打败的话，你会把自己放在什么地位呢？”汉尼拔现在看出他的嫉妒来了，回答说，“我会把我自己列在亚历山大之上。”汉尼拔这样坚持对自己的夸奖，但是用了一个巧妙方式奉承了西庇阿，因为他暗示西庇阿曾经战胜一个比亚历山大还优越的人。 [6]

11. 这次谈话之后，汉尼拔邀请西庇阿做他的客人，西庇阿回答说，如果汉尼拔不是和安提阿住在一起的话，他会很乐意到汉尼拔那里去，因为罗马人怀疑安提阿。这样他们两人以不愧为伟大司令官的

态度，在他们的战争结束之后，抛弃了敌意。夫雷密奈那斯则不是这样的，因为后来安提阿战败之后，汉尼拔逃亡，在俾泰尼亚附近游荡的时候，夫雷密奈那斯因别的事情派遣一个使团到普鲁西亚国王那里去，虽然他和汉尼拔无宿怨，他没有受到元老院的命令，而且因为迦太基已经覆亡，汉尼拔已不足为惧，但是他使普鲁西亚毒死汉尼拔。有一个故事说，汉尼拔有一次收到一个神谶，神谶说：

“利比萨的土将覆盖汉尼拔的遗体。”

所以他相信他将死于利比亚。但是俾泰尼亚有一条利比苏斯河，附近地区因这条河的缘故，叫做利比萨。我把这两件事情并列起来，以纪念汉尼拔和西庇阿的宽洪大量和夫雷密奈那斯的胸襟褊狭。

III. 安提阿进入希腊与罗马人的宣战

12. 安提阿从彼西底亚回到以弗所的时候，和罗马的使者们谈判；他答应：如果罗马人和他订立一个条约的话，他可以让罗得斯人、拜占庭人、塞西卡斯人和亚细亚的其他希腊人独立自由；但是他不愿解放挨托利亚人和爱奥尼亚人，因为他们就是对于亚细亚的蛮族国王，也长久以来惯于服从的。罗马的使者们没有和他达成协议——事实上，他们不是来订立协约的，只是想找出他的目的来的，所以他们回到罗马去了。于是挨托利亚人的一个使团来到安提阿那里，这个使团以托阿斯为首，请他做挨托利亚军队的司令官，力劝他马上上船往希腊去，因为那里一切事情都准备好了。他们不让他等待即将到来的上亚细亚的军队，而夸大挨托利亚人的势力，并且答应拉西第梦人和马其顿的腓力也会和他联盟，因为腓力愤恨罗马人，他们力劝他渡海。他的头脑因兴奋而起了变化，就是他的儿子在叙利亚死亡的消息也一点没有使他迟延，他带着当时他所有的全部军队一万人乘船前往优卑亚。他占领全岛，这个岛屿由于惊慌，向他投降了。他的一个将军密西西俄进攻第力安（阿波罗的圣地）的罗马人，杀了他们一些人，把其余的人都俘虏了。

13. 因为下面的原因，阿塔马尼斯人的国王阿密南德和安提阿建立联盟。有一个名叫亚历山大的马其顿人，他是在麦加罗玻里[7]受教育，取得了那里的公民权，他冒充为亚历山大大王的后裔。为了使人相信他的谎言，他把他的两个儿子名为腓力和亚历山大，把他的女儿叫做阿巴玛。阿巴玛许配与阿密南德。她的兄弟腓力领着她去举行结婚典礼，腓力看见阿密南德身体柔弱，又无经验，他就留在那里，借着这种婚姻关系，负责代管政府事务。安提阿对这个腓力提出一个希望，他将替他恢复他祖先的马其顿王国，这样，安提阿就与阿塔马尼斯人结成了同盟。安提阿亲自到底比斯去，向底比斯人发表演说，这样，他又与底比斯人结成了同盟。

他轻率地信赖底比斯人、阿密南德和挨托利亚人，而敢于进行这次大战；他和人争论，是马上侵入帖撒利呢，还是等到冬季过了再侵入呢？但是对于这个问题，汉尼拔没有表示意见。在决定之前，安提阿征求汉尼拔的意见。

14. 汉尼拔回答说："如果你想征服帖撒利的话，不管是现在或在冬季完结的时候都是不难的，因为在经受许多痛苦而精疲力竭时，他们现在会转到你这一边来；如果你遭到不幸的话，他们又会转到罗马人那一边去，我们到此地来，没有自己的军队，只因为信任挨托利亚人，他们把我们带到此地来，他们说，拉西第梦人和腓力会跟我们联合在一块儿。我听到说，拉西第梦人实际上是站在亚加亚人一边，向我们作战的，至于腓力，我没有看见他在此地帮助你，虽然他能够左右成局，他帮助哪边，哪边就会得胜。我的意见和从前一样，你应当尽可能迅速地把你的军队从亚细亚召来。不要信赖阿密南德和挨托利亚人。当你的军队到了的时候，就向意大利进行战争，使他们因国内所遭到的灾难而分散力量，这样他们对你的危害就尽可能少些，他们不会前进，因为害怕他们自己可能遭到祸害，我以前所说的计划，现在已经不能用了，但是你应当用你一半的舰队劫掠意大利的沿海一带，其余的一半则等待机会，而你自己带着你的全部陆军驻扎在希腊靠近意大利的一个地方，佯作要侵入意大利的样子，无论什么时候，如果你能够的话，你就真的侵入意大利。要想尽一切方法和腓力建立同盟，因为他帮助哪一边，就能够对哪一边作出最大的贡献。但是如果他不同意的话，你就派遣你的儿子塞留古由色雷斯去进攻他，这样腓力也会同样地因为国内的灾难而分散力量，使他不能支援你的敌人。"汉尼拔的主意就是这样的，这是所有提出来的意见中最好的意

见；但是其他顾问们以及国王本人，由于嫉妒他的名声和判断力而不采纳他的计策，他担心汉尼拔的将才超过自己，担心这些武功的光荣会是他的——只派遣波利塞奈达到亚细亚去征调那些军队。

15. 当罗马人听到安提阿侵入希腊，在第力安杀害和俘虏了罗马人的时候，他们就宣战。实际上安提阿和罗马人间的战争就是这样爆发了，他们长期以来就彼此猜疑。安提阿的领土是这样广大，因为他是上亚细亚许多强大民族和整个沿海一带（只有少数例外）的统治者，他现在已经侵入欧罗巴；他的声望这样可怕，他的资源这样巨大，他攻击别的民族的武功这样大、这样显赫，因此他取得了大王的称号，所以罗马人预料到这次战争对于他们将是一次长久而激烈的战争。他们对于他们最近战胜的马其顿国王腓力以及对迦太基人也很怀疑，担心他们会违反和约，因为汉尼拔正在和安提阿合作。他们也怀疑其他的属民，担心他们也会因为安提阿的声望而叛变。因为这些缘故，他们派遣军队到所有的行省去监视他们但不引起敌对行动，又派遣大法官带着军队一道去，他们称大法官为六斧之人，因为执政官有十二个棒束和十二把斧头[8]（和过去国王所有的一样），而这些大法官只有执政官一半的尊严，职位的标帜也只有一半。因为这样危急，他们也很为意大利焦急，担心在意大利有人对他们不满或发起暴动。因此，他们派遣一支很大的步兵队往他林敦防守，以免那个地区受到攻击；又派遣一支舰队在沿海一带巡逻，在起初安提阿所引起的惊慌是如此之大的。当国内的一切事情安排好了的时候，他们征集一支军队去进攻安提阿本人，在罗马城征集了两万人，从同盟中征集的军队两倍于此。他们打算于早春的时候，渡过亚得里亚海。这样，他们利用整个冬季来准备战争。

16. 安提阿进军向帖撒利人进攻，到了星诺塞法利，[9]过去罗马人曾在此地打败马其顿，[10]他看见还有些死者的遗体没有埋葬，他替他们举行盛大的葬礼。他这样讨好马其顿人，在马其顿人面前谴责腓力，说他没有埋葬这些为他服务而阵亡的人。直到现在腓力还是摇摆不定，不知道他应当参加哪一边，但是当他听到这件事的时候，马上就参加罗马人一边了。他邀请在附近指挥一支军队的一个罗马将军培比阿斯会面，向他提出新的保证，表示愿与罗马忠实结盟以反对安提阿。培比阿斯因此而称赞他，并感到有勇气派遣阿彼阿斯·克旁狄马上带着两千步兵，由马其顿进入帖撒利。当阿彼阿斯到了腾皮谷，从

那个地方看见安提阿正在围攻拉利萨的时候，他燃起许多营火以便使对方看不出他的军队的少。安提阿以为培比阿斯和腓力到了，大为恐慌，便以当时是冬季为借口，放弃了围攻，退到卡尔西斯。他在那里和一个美丽的少女恋爱，虽然他年过五十，而且正负担这样大一次战争的重任，他和她举行结婚典礼，举行公众宴会，让他的军队把整个冬季的时间都浪费于安闲奢侈的生活中。当春天到了的时候，他进攻阿开那尼亚，他发现安闲生活使他的军队不适宜于各种任务了。于是他后悔他的婚姻和公众宴会。但是他还是攻下了阿开那尼亚的一部分领土，并且还在围攻其余的要塞。当他听到罗马人正在横渡亚得里亚海的时候，他马上回到卡尔西斯去了。

IV. 罗马军队大败安提阿于德摩比利

17. 罗马人带着当时准备好了的军队匆忙地从勃隆度辛到了阿波罗尼亚，共计骑兵两千人，步兵两万人和少数战象，由阿西略·曼尼阿斯·格拉布里俄指挥。他们向帖撒利进军，解救了那些被围的城市。他们把敌人的驻军逐出阿塔马尼斯人的城市，俘虏了那个还指望得到马其顿王位的麦加罗玻里的腓力。他又俘虏了大约三千名安提阿的士兵。当曼尼阿斯正在做这些事情的时候，腓力进攻阿塔马尼亚，征服了整个阿塔马尼亚地区，阿密南德国王逃往安布里喜阿。当安提阿知道这些事情的时候，因事物发展的迅速和幸运变化的突然，他大为惊慌，现在他知道汉尼拔计策的聪明了。他连续地派遣使者往亚细亚去催促波利塞奈达赶快来。于是他从各方面把他所有的军队调来。他自己所有的军队达一万步兵和五百骑兵，此外还有一些同盟者；他带着这支军队占据德摩比利，想在这个难于通行的峡谷阻止罗马人来进攻他，等待他的军队从亚细亚赶来。德摩比利峡谷长而狭窄，一面是多风浪而无港口的海，另一面是深而不能通过的沼泽，峡的上面有两个险峻的山峰，一个名叫特基阿斯，另一个名叫卡利德罗马斯，这个地方也有一些温泉，所以这个地方叫做德摩比利（意为"热门"）。

18. 安提阿在那里建筑了一条双墙，墙上安置他的军事机械。他派遣挨托利亚人占据这些山顶，以防止任何人由过去泽尔士进攻利奥尼达领导下的斯巴达人的那条著名的小道秘密地绕过来，[11] 那时候

这些山是没有人防守的。每个山上有一千挨托利亚人驻守，其余的军队驻扎在赫拉克里亚城附近。曼尼阿斯看见了敌人的准备工作之后，在早晨黎明的时候发出战斗的信号，命令他的两个军团将校马可·伽图和琉喜阿斯·发利略按照他们的意思选择一些军队，于晚间绕着山前进，尽他们力所能及，赶走挨托利亚人。琉喜阿斯在特基阿斯山被挨托利亚人击退了，因为在那个地方他们战斗得很好；但是驻扎在卡利德罗马斯山附近的伽图，大约在最后一更，[12] 当敌人还在睡眠的时候便发动进攻，尽管这样，战斗还是艰苦的，因为他必须在反抗的敌人面前爬过很高的岩石和悬崖。同时曼尼阿斯正在领着他的军队，以纵队进攻安提阿的正面，因为只有这样才可能通过山峡。国王把他的轻装部队和轻盾部队列在方阵的前面，方阵列在他的军营的前面，在右手边底下的山坡上有弓箭手和投石手，在左手边靠近海岸有战象和总是跟着战象在一块儿的那个纵队。

19. 交战了，[13] 轻装部队首先向曼尼阿斯进攻，从各方面冲进来了。他勇敢地迎战，起初退劫，然后前进，把他们赶退。方阵让开一条路使轻装部队走过。于是方阵关闭起来，掩护他们，用密集形的长矛向着敌人，这种阵形，自亚历山大和腓力以来，常使敌人发生恐怖，不敢面对密集的长矛队形交战。但是突然挨托利亚人大声呼喊，从卡利德罗马斯山上跑来，跳下走入安提阿的军营。起初双方都不知道发生了什么事，因为不明真相，双方都发生了混乱，但是当伽图出现，正在大声呼喊追逐挨托利亚人，已经靠近安提阿的军营上面的时候，国王的军队本已听说罗马人的一些可怕的战斗方式，又因为他们知道自己由于整个冬天过着安闲和奢侈生活而元气大伤，因此就开始逃跑。他们不知道伽图有多少人，由于恐怖，在他们认为人数很多。他们担心自己军营的安全，所以毫无秩序地逃往军营，想保卫军营，抵抗敌人，但是罗马人紧紧地追在他们后面，和他们一块儿跑进了军营。于是安提阿的军队又开始逃跑，和第一次逃跑一样，毫无秩序。曼尼阿斯追赶他们，直到斯卡斐亚，他杀死一些人，俘虏了一些人，他从那里回来之后，动掠了国王的军营；只要他一出现，就把那些在他离开那里的时候已经冲进了罗马军营里的挨托利亚人赶出去了。

20. 在这次战役和追逐中，罗马人丧失了大约两百人，安提阿损失了一万人，包括被俘的在内。国王本人在最早发现有战败象征的时候，就带着五百骑兵，头也不回地逃跑，直到伊拉提亚，从伊拉提亚

逃到卡尔西斯，从卡尔西斯带着他的新妇优卑亚（这是他叫她的名字）乘着他的船舰逃到以弗所，但是他没有带走他的全部船舰，因为罗马的海军大将进攻他的一些运输粮食的船舰，把它们击沉了。当罗马人民得知这次胜利这样迅速而容易地取得了，他们向神献祭，对于安提阿的可畏惧声名初步的考验，使他们很为满意。为了酬劳腓力作为一个同盟者的功绩，他们把他的儿子狄密多留送还给他，当时狄密多留还在他们手中做人质。

21. 当这些事情正在罗马进行的时候，曼尼阿斯接受了佛西斯人、卡尔西斯人以及其他一些和安提阿合作的人的请求，解除了他们的恐惧。他和腓力劫掠挨托利亚，围攻它的城市。他俘虏了在隐藏中的挨托利亚人的将军德谟克里都。他过去曾经威吓夫雷密奈那斯说，他将在台伯河岸上驻扎他的军营。曼尼阿斯带着一支军队，背着包裹和掳获物，越过科拉克斯（这是一个险峻而难于通行的山，是那个地区最高的山），进入卡利玻里。许多士兵，因为道路不好，从悬崖上跌下来，连同他们的武器和装备都跌得粉碎，虽然挨托利亚人可以使这支军队陷于混乱，但是连他们的踪迹也没有看见，他们派遣一个使团到罗马去商谈和约去了。同时，安提阿命令他的军队从上亚细亚诸省迅速地往海边进军，装备一支舰队，命罗得斯的一个流亡者波利密奈达指挥。于是他渡海到刻索尼苏斯，又在那里设防。他又加强塞斯都斯和阿卑多斯的防御工作，如果罗马人的军团侵入亚细亚的话，他们一定从那里通过。他使莱西马基亚成为他在目前战争中的主要军需储藏所。聚集大量的武器和军粮在那里，因为他相信不久罗马人就会以巨大的陆军和海军来进攻他的。罗马人任命当时的执政官琉喜阿斯·西庇阿代替曼尼阿斯为司令官，但是因为他没有军事经验，所以罗马人又任命他的兄弟巴布利阿斯·西庇阿做他的顾问，[14] 巴布利阿斯·西庇阿是曾经摧毁迦太基的势力，并且是第一个受到阿非利加那的称号的。

V. 塞留古进攻帕加玛，无功；罗马海军大败安提阿海军于迈昂尼撒斯

22. 当两位西庇阿还在做准备工作的时候，负担意大利沿海防务责任的李维已经被推选出来继承阿提略的职务，他带着防守沿海一带的船舰以及迦太基人和其他同盟国的一些船舰，马上航往庇里犹斯。他在那里接收了阿提略的舰队，带着八十一条有甲板的船舰起航，攸美尼斯带着他自己的五十条船舰（其中一半是有甲板的）跟着去。他们航入佛西亚，这个地方是属于安提阿的，但是由于恐惧，允许他们入港。次日，他们航出，准备海战。指挥安提阿的舰队的波利塞奈达带着两百条船舰来迎战，他的船舰比对方的船舰轻便得多，这是很大的优势，因为罗马人对于航海还没有经验。他看见两条迦太基的船在前面航行，便派三条船去对抗并把它们俘虏过来，但是船上的船员都跳入海中逃跑了。李维愤怒地驾驶他的旗舰，远远地跑在其余的船舰前面，向那三条船冲去。敌舰是三对一，所以很轻视地用铁钩抓着他的旗舰。当这些船舰系在一起的时候，战斗就像在陆地上一样进行。罗马人相对勇猛得多，跳上敌舰，把敌人打败，乘着他们的一条船，带着敌人的两条船回来了。这是这次海战的序幕。当两个舰队交战的时候。罗马人因为体力强悍和勇敢，处于优势；但是由于船舰笨重，不能追上敌人，敌人利用他们敏捷的船只迅速地逃跑，躲在以弗所港内。罗马人到开俄斯，在那里有二十七条罗得斯的船舰以同盟者的资格和他们联合在一起了。当安提阿听到了这次海战的消息的时候，他派遣汉尼拔到叙利亚去，从腓尼基和西里西亚再装备一个舰队。当他带着这个舰队回来的时候，罗得斯人把他赶入旁菲利亚，俘虏了他的一些船舰，封锁了其余的船舰。

23. 同时，巴布利阿斯·西庇阿跟执政官琉喜阿斯到了挨托利亚，从曼尼阿斯手中接收兵权。他认为围攻挨托利亚的诸城市不过是一些小事情，所以接受这些居民的申请派遣一个新的使团到罗马去；而他在他兄弟的司令官任期满期之前，匆忙地去进攻安提阿。他由马其顿和色雷斯进军到赫勒斯滂。如果不是马其顿的腓力修理道路招待他和护送他，事先在河上塔桥，并以粮食供应他的话，这对于他会是一次很艰苦的行军。为了报谢他的劳绩起见，两个西庇阿马上豁免了他尚未付给的那一部分赔款，事先元老院已经授权给他们，如果他们发现腓力热心助战的话，他们可以这样做。他们又写信给俾泰尼亚国王普鲁西亚，提醒他说，罗马人常使那些和他们建立同盟的国王的领土扩大。他们说，虽然他们过去已经在战争中征服了马其顿的腓力，但是他们允许他保留他的王国，释放了他被扣留在罗马为人质的儿子，豁

免了他尚未付给的赔款。因此普鲁西亚很乐意地和罗马人建立同盟，以反抗安提阿。

舰队司令官李维，当听到两个西庇阿进军的时候，留着罗得斯人保西马库斯带着罗得斯的船舰和他自己的一部分船舰在伊奥利斯，而他自己则带着他大部分的船舰往赫勒斯滂，去迎接这支军队，塞斯都斯、累提安、亚加亚人的港口和其他几处地方投降了他。阿卑多斯不肯投降，他便围攻阿卑多斯。

24. 李维离开以后，保西马库斯屡次演习，以训练他的水手们，制造各种军事机械。他用盛着火的铁容器系在长杆子的一端，悬挂在海上，以便照亮自己的船舰，当敌舰接近的时候，就落在敌人的船舰上。当他正忙于这些工作的时候，安提阿的海军大将波利塞奈达（他也是一个罗得斯人，因犯罪被放逐的）用一个计策来害他。他答应，只要保西马库斯帮助他，使他能够被召回本国的话，他可以把安提阿的舰队交出。保西马库斯怀疑这个诡计多端的流氓，长期对他很小心地戒备。但是波利塞奈达亲笔写了一封信给他，说到叛变的问题，实际上他已经依照信上所说的，航出以弗所，装作派遣他的军队到附近去取谷物的样子。以后，保西马库斯看到这种行动，认为如果不是说实话的话，没有人会在提议叛变的信件上签署自己的名字的，因此完全相信了，失掉了他的警惕性，派遣他自己的舰队去取谷物。波利塞奈达看见他的讨策成功了，马上又聚集了他的船舰，派遣海盗奈康得带着少数人往萨摩斯去，跑到陆地上保西马库斯的后方去，引起混乱；而他本人则于半夜起航，在黎明时向保西马库斯进攻，当时保西马库斯还在睡眠中。保西马库斯在这个突如其来的非意料所及的灾祸中，命令他的部下放弃船舰，在陆地上自卫。但是当奈康得从他的后方进攻他的时候，他以为陆地不但被那些可以看得见的人，而且被更多得多的人所占据了；在黑暗中产生这种想法，是很自然的。所以他又紊乱地向他的船舰上冲去。在战斗中，他在最前面，勇敢地战斗，他是第一个阵亡的。其余的人都被俘虏或被杀害了。他的船舰中七条有火容器设备的，逃跑了，因为害怕火，没有船敢于跑近它们。其余的二十条船都被波利塞奈达拖到以弗所去了。

25. 听到这个胜利的消息的时候，佛西亚又倒到安提阿一边去了，跟萨摩斯和丘米所做的一样。李维担心他留在挨托利亚的自己的船舰，所以匆忙地回到挨托利亚来了。攸美尼斯迅速地和他联合在一

起，罗得斯人又派来了二十条新船舰。在短时间内，他们都恢复了士气，航往以弗所，准备再来一次海战，因为敌人没有出现，他们把海军分为两部分：一部分在海上列成一条长线，而另一部分则在敌人的海岸上登陆，破坏这个地区，直到奈康得从内地向他们进攻，夺去了他们的掳获物，把他们赶回他们的船舰上去。于是他们退到萨摩斯，李维作海军大将的任期已满了。

26. 大约这个时候，安提阿的儿子塞留古蹂躏攸美尼斯的领土，围攻帕加玛，把士兵都包围在城内。因为这个缘故，攸美尼斯迅速地航往他国内的海军根据地挨利亚。继李维为海军大将的琉·伊密利阿斯·累基拉斯也和他在一起。亚加亚人以同盟者的资格也派遣了一千步兵和一百精选的骑兵到攸美尼斯那里去。当他们的司令官戴奥芬尼斯从城墙上看见塞留古的士兵们以轻敌的态度游戏饮酒为乐的时候，他劝帕加玛人和他一起，出城袭击敌人。因为他们不赞成这个计划，他就武装了他的一千步兵和他的一百骑兵，带着他们出城，很安静地站在城墙下面。敌人嘲弄他很久，因为他的人数很少，以为他不敢战斗，但当他们用餐的时候他围攻他们，引起他们产生混乱。使他们的前哨逃亡。当其他的人跳起拿他们的武器，设法套上他们马匹的笼头，或捉住那些逃跑的马匹，或者骑上那些跳动不停的马匹的时候，戴奥芬尼斯取得了一个最光辉的胜利，帕加玛人在城墙上大声呼喊；但是就在那个时候，他们也不敢出来作战。在这次匆忙的出击中，他尽能力所及杀死了许多敌人，俘虏了一些，连同他们的马匹在一起，于是他很快地跑回来了。第二天他又把亚加亚人驻扎在城下，帕加玛人又没有和他一块出来。塞留古带着一支很大的骑兵队，向他挑战，但是现在戴奥芬尼斯还不肯应战。他紧靠着城墙，守着自己的岗位，等待机会。但是当塞留古停留在那里，直到中午领导他已经疲劳了的骑士转头回来的时候，戴奥芬尼斯突击他的后卫，使敌军陷于混乱，又尽力给敌人以损害之后，他马上又回到城墙下他原来站着的地方。每次当敌人劫取粮食或木柴的时候，他就这样等待机会，总是用这个方法或那个方法骚扰敌人，他迫使塞留古带着军队离开帕加玛，最后，把他完全逐出攸美尼斯的领土之外了。

27. 不久之后，波利塞奈达和罗马人在迈昂尼苏斯附近发生一次海战；[15] 在这次战斗中，波利塞奈达有装备甲板的船舰九十条；罗马海军大将累基拉斯有八十三条，其中二十五条是罗得斯的。罗得斯的司令官恩多鲁斯指挥左翼，但是他看见波利塞奈达另一翼的阵线延

长，远远地超过了罗马人的阵线，担心罗马人的船舰会被敌人包围，所以他带着行驶迅速的船舰和有经验的桨手，很快地驶去，绕过那里，首先用他的火船进攻波利塞奈达，到处散布火焰。波利塞奈达的船舰，因为火的关系，不敢向进攻的船舰冲击，只是团团转，船上装着很多的水，它们的吊锚架 [16] 经常受到冲击。最后一条罗得斯的船舰撞击一条西顿的船舰，这一冲击很厉害，所以西顿船舰的锚脱出来了，刺入罗得斯的船舰中，把两条船舰连在一起了。因为两条船舰都不能移动了，于是双方的船员间的战斗好像陆战一样了。双方都有许多别的船舰跑来援救，战斗是猛烈的。罗马人的船舰从安提阿的阵线中部冲过去，这样，安提阿的阵线就被削弱了，被包围了还不知道。当他们发现自己被包围了的时候，他们开始逃跑，敌人追赶，安提阿的船舰丧失了二十九条，其中十三条连同船员都被俘虏了，罗马人只丧失了两条船舰，波利塞奈达俘虏了那条罗得斯的船舰，带到了以弗所。

VI. 罗马军队大败安提阿于马格尼西亚

28. 迈昂尼苏斯海战的结果就是这样的。当安提阿还没有听到这个消息的时候，他在刻索尼苏斯和莱西马基亚非常小心地设防，他认为这是防御罗马人的最主要的工作，事实上也是如此。如果腓力不引导他们的话，就是色雷斯其余的地方，罗马人也很难于通过。但是，因为一般说来，安提阿是一个轻浮而不坚定的人，当他听到在迈昂尼苏斯战败的消息的时候，他完全恐慌起来了，他认为命运在跟他作对。一切和他愿望相反：他认为他的海军势力强大得多，而罗马人正是在海上击败了他，罗得斯人把汉尼拔封锁在旁菲利亚；安提阿以为腓力可能不会忘记他从罗马人手中所受的损害，而腓力正在援助罗马人走过难于通行的道路。一切都使他丧失了勇气，神明开始消灭了他的理智（正好像不幸的事增加的时候总是那样的），所以甚至还没有看见敌人来，他就无缘无故放弃了刻索尼苏斯。他储藏在那里的大量谷物、武器、金钱和军事机械，他既没有带走，也没有焚毁，而把所有这些军事物资好好地留在那里，等待敌人来。那些莱西马基亚人，好像从围城中逃跑出来的一样，带着他们的妻室儿女，痛哭流涕地跟着他逃跑，他也不注意他们。他专心注意防止敌人渡过海峡到阿卑多

斯来；把他成功的最后希望完全寄托在这一点上。但是神明使他的脑筋纷乱到这种程度，甚至他也不防止敌人横渡海峡，在敌人还没有到的时候，就匆忙地向内地逃跑，甚至连海峡地带也没有留下驻军防守了。

29. 当两个西庇阿听到他撤退了的时候，他们一举[17]而取得了莱西马基亚，把在刻索尼苏斯的钱财和武器都占有了，匆忙地渡过了无人守卫的赫勒斯滂，比安提阿还先到萨第斯，安提阿还不知道罗马人已经渡过了海峡。这个惊慌而丧失了勇气的国王把他自己的过失归之于命运，派遣拜占庭人赫拉克莱德向两个西庇阿议和，他提议把士麦拿、格拉奈卡斯河畔的亚历山大里亚和拉姆普萨卡斯交给他们（这次战争是因为这些城市的关系而开始的），赔偿战费的一半。赫拉克莱德被授予权限，如果必要的话，他可以放弃那些在战争中跟罗马人站在一边的爱奥尼亚人和挨托利亚人的城市，以及任何两个西庇阿所要求的。这些事情赫拉克莱德将公开地提出。赫拉克莱德又在暗地里被授予权限，他可以允许巴布利阿斯·西庇阿一笔巨额金钱和释放他的儿子，他的儿子是在从卡尔西斯航往狄密特利阿的时候被国王俘虏的。这个儿子就是后来攻陷和毁灭迦太基、第二个享有西庇阿·阿非利加那的称号的那个西庇阿。他是战胜马其顿王柏修斯的鲍鲁斯和西庇阿的女儿的儿子，而由西庇阿所过继的。两个西庇阿同声回答赫拉克莱德说："如果安提阿希望媾和，他应当不但交出爱奥尼亚和挨托利亚诸城市，而且要交出道拉斯山这一边的所有亚细亚的城市，付给因为他的原因而引起的这次战争的全部费用。"巴布利阿斯私自对赫克拉莱德说："如果当安提阿还占有刻索尼苏斯和莱西马基亚的时候，提出这些条件来的话，这些条件会被很高兴地接受的；如果他还是在防守着赫勒斯滂海峡的话，也可能被接受。但是因为现在我们已经安全地渡过了海峡，正如俗话所说的，我们不仅备好了马，而且骑上了它，我们就不能同意这样轻微的条件了。我个人对国王的建议是感激的，我接到我的儿子之后，我会更加感激。我为了报答他起见，我劝告他接受这些已经提出来的条件，不要冒险，免得将来接受更加苛刻的条件。"

30. 这次会商之后，巴布利阿斯生了病，退到挨利亚去了，留下尼阿斯·多密提亚斯在那里作他兄弟的顾问。安提阿也和过去马其顿的腓力一样，认为如果他在战争中被打败了的话，他所遭遇的也不会比这些条件更坏了；他把他的军队集合在推雅底拉平原附近离敌人不

远，把西庇阿的儿子送到挨利亚西庇阿那里去了。西庇阿劝告那些送他的儿子的人们说，在他本人回到军队里之前，安提阿不要作战。安提阿根据西庇阿的忠告，把他的军营移到西彼拉斯山，建筑一条坚固的城墙，把这座山防卫起来。他又以普利基阿斯河为界把他自己和敌人隔开，使他不至于被迫而勉强作战。但是多密提阿斯有野心，想由他自己来决定战争的胜负。所以他冒失地渡河，扎营在离安提阿二十斯塔狄亚 [18] 的地方。连续四天，他们双方都把军队在他们自己的要塞前面列成阵势，但是没有一方开始发动战斗。第五天，多密提阿斯又把军队列成阵势傲慢地前进。因为安提阿不应战，他把他的军营移得更近些。隔了一天之后，他由一个传令官在敌人可以听得见的地方宣布，明天他一定跟安提阿作战，不管他愿意不愿意。安提阿感到烦恼，又改变了他的心思。虽然他可以在城墙下坚持不动，胜利地把敌人击退，等候西庇阿恢复健康，但是他现在认为他的人数多，如果拒绝应战是耻辱的。所以他准备战斗了。

31. 两军都在最后一更、刚刚在黎明之前，开出军营。双方军队的部署是这样的：罗马军团为一万人，构成左翼，靠近河边。军团兵的后面是一万意大利同盟军；这两部分军队都列成三行战斗队形。意大利同盟军的后面是攸美尼斯的军队和大约三千亚加亚轻盾兵。这是左翼的阵势；而右翼是罗马人和意大利人的骑兵，和攸美尼斯的骑兵，总数不过三千人。所有这些军队中间又有轻装部队和弓箭手编在一块儿，在多密提阿斯本人的周围有四队骑兵。总共约达三万人。多密提阿斯的岗位在右翼，把执政官本人放在中央。他命令攸美尼斯指挥左翼。他认为他的阿非利加战象是没有用的，因为数目既少，身躯又小，阿非利加的战象通常是这样的（小象总是害怕大象的），所以他把战象放在后卫。

32. 罗马人的战斗阵线就是这样的。安提阿的军队总数是七万人，其中最强的是一万六千人的马其顿方阵，还是依照亚历山大和腓力的方式排列的。这些军队安置在中央，分为十队，每队一千六百人，前排五十人，纵深三十二排。每队的侧面有战象二十二头。方阵的外表像一条城墙，而战象是城上的堡塔。这是安提阿的步兵的布置。他的骑兵安置在两翼，是由披铠甲的加拉西亚人和称为阿哲玛 [19] 的马基顿部队组成的，他们被称为阿哲玛，因为他们是精选的骑士。同样多的骑兵安置在方阵的两边。除了这些骑兵之外，右翼还有

一些轻装部队、其他带银盾的骑兵和两百名骑马的弓箭手。在左翼有泰克托萨基人、特罗克密人、托利斯托波利人的加拉西亚部队和国王阿里阿累西斯所供给的卡巴多西亚人部队以及别的部落的混合部队。还有一队穿铠甲的骑兵和一个称为伴侣骑兵的分队，这个分队是轻装的。安提阿是这样布置他的军队的。他似乎最信赖他的骑兵，因此他把很多骑兵安置在他的前线，而他应当最信赖的纪律最好的方阵反而笨劣地拥挤在一个狭小的地面上。除上面所列举的军队外，还有许多福里基亚、吕西亚、旁菲利亚、彼西底亚、克里特、特拉利斯和西里西亚的投石手、弓箭手、标枪手和轻盾兵；都是照克里特的方式武装的。还有其他来自达希人、密西亚、挨利马伊斯和阿拉伯的弓箭手，他们骑在行动迅速的骆驼上，他们从高处敏捷地发箭；当肉搏的时候，他们使用很长的薄片刀。安提阿又安置一些装有镰刀的战车在两军之间，以发动战斗，命令他们在第一次进攻之后，就退却。

33. 他的阵势的外表好像是两支军队组织的阵势一样，一支开始战斗，另一支作为后备。每支军队在人数上和设备上都是这样安排得使敌人发生恐慌。安提阿亲自指挥右翼的骑兵；他的儿子塞留古指挥左翼。象队司令官腓力指挥方阵，门提斯和修克西斯开始战斗。当天是暗淡无光的，所以这种显赫的阵势是看不清楚的，各种投射器的瞄准效力也因多雾和黑暗的天气而受到影响。当攸美尼斯看到这种情况的时候，他不注意敌人其余的军队，只担心装有镰刀的战车的进攻，因为这些战车大部分是对抗他的，因此他聚集那些投石手、弓前手和在他指挥下的其他轻装部队，命令他们包围战车，向马射击，而不向驾车的人射击；因为当一匹拖着战车的马变为不可控制的时候，那部战车就没有用处了，同时也大大地影响其余军队的秩序，因为其余的军队也害怕他们自己这一边的镰刀。很多马匹受伤，因而拖着战车向他们自己的队伍里冲去。首先是骆驼队伍混乱了，因为骆驼是安置在战车防线之后的；接着是穿铠甲的骑兵混乱了，因为他们铠甲的重量，他们不容易躲避镰刀。现在骚动很大，产生了各种混乱，这主要是那些逃跑的人所引起而传播到整个战场的。恐惧的心理甚至比事实还要恶劣，因为在那个广大而拥挤的战场上，在混乱的叫喊和极端的恐慌之中，就是那些在场的人也不能很清楚地了解真相，传布恐慌的人总是夸大地传给和他靠近的人的。

34. 攸美尼斯在他的第一次尝试中取得了惊人的胜利，扫清了战车和骆驼所占据的阵地之后，领导他自己的骑兵和在他指挥下的罗马

人和意大利人的骑兵进攻那些跟他抵抗的加拉西亚人、卡巴多西亚人和其他雇佣军，大声欢呼，鼓励他们不要害怕这些已经没有前哨支持的而又缺乏战斗经验的人。他们服从了他，猛力冲锋，结果，不但把这些人击溃，并且把那些已被战车冲乱了的附近队伍和穿铠甲的骑兵也打垮了。这些骑兵，特别是因为他们的铠甲的重量，不能迅速地转动和逃跑，被敌人赶上杀死了。这是马其顿方阵左边的情况；在右边，安提阿突破了罗马人的战线，把他们截为两段，追赶他们很远。

35. 马其顿方阵列成紧密的长方形，侧面有骑兵的保护，但是当两边没有骑兵的保护的时候，这个方阵分开，以让那些在前面小战的轻装部队通过，于是又合起来。这样拥挤在一个长方形之内，多密提阿斯很容易地用他很多的骑兵和轻装部队把他们包围起来。他们没有机会冲锋，也没有机会疏散他们的密集队形，所以他们开始遭受很重的损失；他们非常愤怒，因为他们自己不能采用所惯用的战术而四面八方都受到敌人武器的攻击。但是他们在向所有的方面都伸出他们的密集长矛，他们向罗马人挑战，进行肉搏，总是保持着将要冲锋的样子。但是他们没有前进，因为他们是步兵，披着很重的武装，看到敌人都是骑在马上。最重要的，他们怕他们的密集队形分散开，他们也来不及改变这个队形。罗马人并不进行肉搏战，也不跑近来，因为罗马人害怕这些精兵队伍的纪律、坚强和斗志；只包围着他们，用标枪和箭向他们袭击。在这个密集队伍中，标枪和箭总是百发百中的，因为他们既不能把投射器挡开，也不能分开队伍以躲避投射器。这样在受到严重的损失之后，他们为势所迫，一面威吓，一面逐步很有秩序地退却。就是在这个时候，罗马人还是害怕，不敢跑近他们，只是继续把他们包围起来，伤害他们。直到最后，马其顿方阵内部的战象被激动起来，不可驾驭了，于是方阵溃散，狼狼而逃。

36. 多密提阿斯取得这个胜利之后，迅速进军攻打安提阿的军营，打败了防守军营的士兵，同时安提阿追赶那部分和他对抗的罗马军团，这些军团的两边没有骑兵或轻装部队的护卫（因为多密提阿斯认为那条河已经给他们以足够的保障，所以没有布置军队），随后，他追到了罗马的军营。但是罗马军营的司令官，一个军团将校，带着生力军匆忙来应战，阻止了他的前进，逃走的罗马士兵因为有他们的同伴们的帮助，又鼓起了勇气，重新集合起来。国王很骄傲地转回来，好像已经取得了胜利的样子，他还一点也不知道另一翼所发生的事情。当攸美尼斯的兄弟阿塔拉斯带着一大队骑兵来阻止他前进的时

候，安提阿很容易地冲过去，不顾敌人；敌人和他平行进军，给他以很小的损害。但是当他发现他被打败了，看见战场上到处都有自己的士兵、马匹和战象的尸体；他的军营已经陷落了的时候，他慌张地逃跑，大约半夜里到达萨第斯。他从萨第斯前往塞利尼镇，人们称这个镇为阿巴玛，有人告诉他，说他的儿子已逃到那里去了。第二天，他退到叙利亚，把军官们留在塞利尼，聚集他的残军。他又派遣使者到执政官那里去商谈和约。执政官正忙于埋葬他自己的阵亡将士，夺取死去的敌人的衣服和财物，收集战争俘虏。阵亡的罗马人中，有二十四个骑兵，约三百步兵，大部分是被安提阿杀死的。攸美尼斯只丧失了十五名骑兵。安提阿的损失，包括被俘虏的在内，据估计，达五万人，因为人数众多，要说出确实数目来是不容易的。他的战象有些被杀死了，有十五条被捕捉了。

VII. 安提阿跟罗马人订立和约。巴·西庇阿的被控告。曼利阿斯在色雷斯遭遇灾祸

37. 罗马人取得这次光辉的、很多人看来是惊人的胜利（因为人数较少的军队在异地作战，像这样彻底打垮一支人数比他们多得多的军队，特别是当时还有那有高度的纪律和勇敢、过去被认为可怕而不可战胜的马其顿方阵，似乎是完全不可能的）之后，安提阿的朋友们开始责难他，说他不应该和罗马人发生争执，说他从开始就没有策略，没有精明的判断能力，他们责难他不应该甚至于没有和敌人发生冲突，就放弃了刻索尼苏斯和莱西马基亚以及武器和军事物资，不应该让赫勒斯滂不设防，因为他知道罗马人不能希望在那里很容易地强渡的。他们责难他最近的过失，不应该使他最强的一部分军队陷于紧促的地位，使之无用武之地，不应该信赖一些乱七八糟的新兵群众，而不信赖那些有长期训练、身经许多战役而精神变得坚强勇敢的职业士兵。当这些议论正在安提阿的朋友们中间进行的时候，罗马人兴高采烈，认为现在没有什么事情他们难于做到，谢谢神明的保佑和他们自己的勇敢；因为人数这样少的一支军队，在异地作战，在第一次战役和第一次袭击时，仅仅一天之内，就打垮了有一切王室资源，由这样多的民族组织的一支人数多得多的军队，包括勇敢的雇佣军、负盛名的马其顿方阵和统治那个广大帝国、被尊称为大王的国王本人在

内，这使他们对于他们自己的幸运有很大的信心了。他们中间有了一句流行的话，说："过去曾经有过一个国王——安提阿大王！"

38. 当罗马人正在这样夸口他们的成就时，执政官的兄弟巴布利阿斯已经恢复了健康，回到军队里来了，执政官接见安提阿的使者们。这些使者想知道要根据什么条件，安提阿才能够做罗马人的朋友。巴布利阿斯答复如下："安提阿贪得无厌的天性是他遭遇着目前和过去的不幸的原因。他占有一个广大的帝国，罗马人没有反对他，而他夺取了原属于他的亲戚和我们的朋友托勒密的领土西利 - 叙利亚。于是他侵入了和他毫无关系的欧罗巴，征服了色雷斯，在刻索尼苏斯设防，重建莱西马基亚。他从那里进入希腊，剥夺了那些最近由罗马人解放的人民的自由，继续侵略，直到他在德摩比利之役被击溃败逃时为止。就是在那个时候，他还没有放弃他的贪婪的政策，因为虽然他在海上屡次被打败了，但是直到我们渡过了赫勒斯滂他都没有求和。那时候，他很藐视地拒绝了我们对他提出的条件，又聚集了一支大军，无数的物资，继续对我们进行战争，决定和远远优于他们的人交战，直到他遭遇这场大灾难时为止。我们本来可以正当地把更严厉的处罚加在他的身上；但是我们不惯于滥用我们自己的繁荣，或加重别人的不幸。我们向他提出和过去同样的条件，只作一些小的补充，使之有利于我们，并且有助于他自己将来的安全。他应当完全放弃欧罗巴和道拉斯山脉这一边的全部亚细亚领土，边界以后再行确定；他应交出他所有的战象，交出由我们规定的船舰数目，以后他不能豢养战象，只能有我们所允许的数目的船舰；他应当交出由执政官选择的二十名人质，偿付因他而引起的这次战争的战费，现在交五百优卑亚他连特，元老院批准和约时，再交两千五百他连特，另外再交一万二千他连特分十二年按年在罗马付给。他还应当把所有的俘虏和叛徒交出，把他根据他和攸美尼斯的父亲阿塔拉斯所订协议而取得的土地的其余部分交还给攸美尼斯。如果安提阿接受这些条件而不欺诈的话，在得到元老院批准后，我们给他和平与友谊。"

39. 西庇阿所提出的条件全部为使者们所接受了。关于立时交付的那一部分现金和二十名人质马上照办了。安提阿的幼子安提阿是在人质之列。两西庇阿和安提阿双方都派遣使者到罗马去了。元老院批准了他们的协定，写成书面条约体现了西庇阿的观点，把不明确的地方详细说明，又做了一些小的补充。安提阿的领土以卡利卡德那斯和萨彼敦尼昂两地角为界，他不得航海越过这个地方来进行战争。他只

能有十二条装有甲板的船舰，用以对他的属民进行斗争；但是如果他是首先被人攻击的，他可以有多一点船舰。他不能在罗马领土内募集雇佣军，也不能收容罗马的逃亡者，所交的人质，除安提阿的儿子以外。每三年更换一次。这个条约刻于青铜板上，藏于卡皮托神庙中（这样的条约，习惯上是藏在那里的），把一个副本送给继西庇阿为司令官的曼利阿斯·发尔索。他在福尔基亚的阿巴密亚监视安提阿的使者们的宣誓，安提阿也监视罗马派去的军团将校德谟斯的宣誓。这就是安提阿大王和罗马人之间的战争的结果；有些人认为这个条约没有对安提阿做进一步的要求是由于安提阿对西庇阿的儿子所施的恩惠。

40. 当西庇阿回到罗马的时候，有些人因为这件事情控告他，两个保民官对他提出受贿和叛逆罪的控诉。他藐视和嘲笑这个控告，指定他受审判的日子恰好是他战胜迦太基的每年纪念日，[20] 在去之前，他预先把祭祀的牺牲送到卡皮托神庙去，于是他穿着节日的礼服而不穿被告者习惯上所常穿的表示悲伤和微贱的衣服，出现在法庭，因此他马上给所有的人一个深刻的印象，使他们对他有好感，认为他是一个高尚的公民，而知道自己的正直无私。当他开始说话的时候，关于人家对他的控诉他甚至提也没有提及，只详细叙述他的生平事迹，他替祖国所做的事情和所进行的战争，他怎样进行每次战争，怎样常常胜利。他们真正高兴听这样的骄傲叙述。当他讲到他战胜迦太基的时候，他的声音达到了雄辩的顶点，使群众以及他自己充满了热情，他说："公民们啊，就是在今天这一天，我获得了胜利。把近年来你们这样恐惧的对手迦太基放在你们的脚下。现在我正要去举行定在今日的祭祀了。你们中间凡是热爱你们祖国的人都来和我一起去致祭，因为这个祭祀是为你们而举行的。"他说完了话之后，就匆匆地往卡皮托去了，没有理会对他所提出的控告。群众，包括大部分法官们在内，都高声欢呼，跟着他去了；当他举行祭祀的时候，欢呼之声仍在继续。控告者不知所措，不敢以这个案件尚未充分审判为理由，再叫他回来受审，也不敢以煽动民众的罪名来控告他，因为他们知道他的整个一生不是嫌疑或毁谤所能伤害的。

41. 对于跟他的事业不相称的控告，西庇阿是如此藐视，我认为他比阿里斯泰德 [21] 因为盗窃公款罪被控告时，或苏格拉底 [22] 也和他一样地被控告的时候做得聪明些；因为这两个人受到类似的毁谤的时候，都没有答辩，如果不是苏格拉底说出了柏拉图 [23] 使他说出来

的言辞的话。他表现得比伊巴密浓达[24]在跟佩洛庇达[25]和另一个人一同担任彼奥提亚将军职务的时候的人格高尚些。在这三个人中间，底比斯人给予每个人一支军队，派遣他们在反对拉西第梦人的战争中去援助阿卡狄亚人和美塞尼亚人，但是在他们还没有完成他们的任务的时候，因为有人对他们毁谤，就命令他们回国。但是他们有六个月之久，没有把兵权移交给他们的继任人；直到他们把拉西第梦人的驻军赶跑，以阿卡狄亚人代替了拉西第梦人的时候，他们也还没有交出兵权。伊巴密浓达强迫他的同僚们这样做，保证他们不会因此受到处罚。当他们回国的时候，控告者分别对他们提出控诉，断定他们的死刑（因为法律上规定，当兵权已被指定交给另一个人的时候，拒交者应处死刑）；但是其他两个人由于引起人们怜悯，由于长篇的发言，由于把过失推到伊巴密浓达身上（这是伊巴密浓达要他们这样说的，同时他也证实了他们所说的是真实的），因而免除了处罚。他是最后一个受审判的，他说，“我承认我是违犯了法律，逾期拒绝交出兵权，我威逼了那些你们刚才宣布无罪的人。我既然违犯了法律，我也不请求免除极刑。我只请求你们，为了酬谢我过去的贡献，在我的坟墓上刻上这样的墓志铭：‘在此地躺着的是琉克特拉的胜利者。虽然他的国家不敢对抗这个敌人，甚至连一个戴着拉哥尼亚帽子的异邦人也不敢对抗，但是他领导着他的同胞公民们直达斯巴达的大门前。他的国家把他判处死刑，因为他为了国家的利益而违犯了法律。’”他说了这些话之后，从讲坛上跑下来，要把他自己交给任何想拖他去受处罚的人。法官们因为受到他的言辞的谴责，因为钦佩他的答辩，因为尊敬答辩人本身，大为感动，没有等到表决，就跑出法庭了。

42. 读者可以随自己的意思比较这两个案件。代西庇阿为执政官的曼利阿斯到那些从安提阿手中取得的各地区去，处理那些地区的事务。和安提阿联盟的一个加拉西亚部落托利斯托波伊人逃到密西亚的奥林普斯山上。曼利阿斯费了很大的力气，才爬上山去。当他们逃跑的时候，他追赶他们，被他杀死的和从崖石上被抛下来的不可胜数。他俘虏了大约四万人，焚毁他们的武器，当时战事还在继续进行，他不可能带走这样多的俘虏，因此他把他们卖给邻近的野蛮人。在泰克托萨基人和特罗克密人中，他中了他们的埋伏，遭遇了危险，死里逃生。但是他回转来向他们进攻，发现他们一大群拥挤在军营里，他用轻装部队把他们包围起来。他骑着马到处跑，命令部下离开相当距离向他们射击，但是不要和他们进行肉搏战。这群人这样密集在一块

儿，所以投射的标枪没有不击中目标的。他杀死了约八千人，追逐其余的人越过哈利斯河。卡巴多西亚国王阿里阿累西斯过去也曾经派遣军队援助过安提阿，因此大为恐慌，派人去恳求，此外还送了二百他连特的金钱，使曼利阿斯没有进入他的国内。曼利阿斯带了许多财宝、无数的金钱、大量的掠夺物和一支满载而归的军队回到赫勒斯滂。

43. 到现在为止，曼利阿斯是进行得很顺利的。但是他愚蠢地没有小心由水道回国，因为当时是夏季；没有重视他所带着的辎重，虽然没有必要给予他的军队以艰苦工作或行军训练，因为他们不是去作战，而是带着战利品回国。但是他在闷热的天气里，由一条长而狭窄困难的道路，通过色雷斯前进。他既没有送信要马其顿的腓力来迎接和护送他，也没有把他的军队分为几部分，使他们可以更轻易地前进，易于在身边取得需要的东西，也没有为了更加安全起见，把行李放在行列的中间；而是带着军队列为一个单行的纵长队，把行李放在中央，所以无论前卫或后卫都不能很快地来救护它，因为纵队很长而道路很狭窄。所以当色雷斯人在侧面从各方面向他进攻的时候，他的战利品、公款和军队本身大部分都丧失了，他带着残留的部分逃入马其顿；这个惨祸说明腓力过去护送两个西庇阿的时候所作出的贡献是多么大的，安提阿放弃刻索尼苏斯的时候所犯的错误是怎样的。曼利阿斯从马其顿进入帖撒利，从帖撒利进入伊壁鲁斯，然后渡海到勃隆度辛，在那里解散他的士兵回乡，而他自己则回罗马去了。

44. 罗得斯人和帕加玛国王攸美尼斯因他们参加反抗安提阿的联盟而很自豪。攸美尼斯亲自前往罗马，罗得斯人则派遣代表前往。元老院把吕西亚和开利亚给予罗得斯人；但是不久之后，罗马人又从罗得斯人手中夺取了这两个地方。因为在罗马人和马其顿国王柏修斯的战争中，罗得斯人表示有点袒护柏修斯。罗马人把他们从安提阿手中夺来的所有领土，除亚细亚的希腊城市外，都给了攸美尼斯。在这些希腊城市中，那些过去缴纳贡税给攸美尼斯的父亲阿塔拉斯的城市受命缴纳贡税给攸美尼斯，而那些过去缴纳贡税给安提阿的城市，则完全豁免了贡税，成为独立的城市。

45. 罗马人这样处理了他们在这次战争中所获得的土地。

VIII. 塞留西王国的衰亡及罗马人统治下的叙利亚

后来安提阿大王死后，他的儿子塞留古继位，把他的儿子狄密多留送给罗马人，作为人质，以代替他的兄弟安提阿。当安提阿在回国途中到达雅典的时候，一个宫廷官吏希利俄多拉斯组织的阴谋把塞留古暗杀了；但是当希利俄多拉斯想自己掌握政权的时候，他被攸美尼斯和阿塔拉斯所驱逐，他们两人立安提阿为王，以便得到他的好感，因为某些争执，他们也已经对罗马人怀疑了。这样，安提阿大王的儿子安提阿即位为叙利亚王。[26] 叙利亚人称他为伊壁芬尼斯（意为光辉的），因为当政权被篡夺者所夺取的时候，他表现出是一个真正的国王。他和攸美尼斯结成友谊和联盟之后，用强硬的手腕统治叙利亚和邻近的民族。他任命提马库斯为巴比伦总督，任命赫拉克莱德为财政大臣；他们是两兄弟，都是他的宠臣。他又远征亚美尼亚国王阿塔薛阿斯，把他俘虏了。

46. 伊壁芬尼斯死后，遗下一个儿子安提阿，[27] 年九岁，叙利亚人给他取个名字，叫做攸巴托，[28] 以纪念他的父亲的勇敢。这个小孩由莱西亚[29] 教育。元老院因安提阿的早死而喜欢，因为在他的早年就表现了他的勇敢性格。塞留古的儿子、安提阿·伊壁芬尼斯的侄子狄密多留（安提阿大王的孙子、这个小孩的嫡堂兄弟），当时在罗马为人质，年二十二岁，他请求为国王，因为这个王国是他的，而不是这个小孩的；但是元老院不许。他们认为叙利亚由一个未成熟的小孩统治，比由一个成年人统治对于他们更为有利。他们听到叙利亚有许多战象，所有的船舰超过了和约上所允许的，因此他们派遣使者们到那里去杀死那些战象，焚毁那些船舰。杀戮这些温和而罕有的动物，焚毁这些船舰，是一个很悲惨的景象。一个名叫雷普泰尼斯的雷俄狄西亚人看见这个情景很愤怒，所以他趁使团的团长尼阿斯·屋大维正在体育馆擦油[30] 的时候把他杀死，莱西亚把他埋葬了。

47. 狄密多留又跑到元老院的面前，请求无论如何免除他为人质，因为他是代替安提阿为人质的，而现在安提阿已经死了，当连这点请求也没有得到允许的时候，他就秘密地乘着一条小船逃跑了。叙

利亚人很高兴地欢迎他，他把莱西亚和这个小孩一块儿杀死了之后，即位为王，[31] 他免去了赫拉克莱德的职务，杀死了在巴比伦施行劣政并叛变的提马库斯，因此，狄密多留受到索特（意为"保护者"）的称号；这个称号首先是巴比伦人给他的。当他在王国内的地位巩固了的时候，他送给罗马人一个价值一万金币的王冠，作为他们从前的人质的一个礼物，同时又交出了杀害屋大维的凶手雷普泰尼斯。他们接收了这个王冠，但是不肯接收雷普泰尼斯，因为他们想要使叙利亚人负担这个罪行的责任。狄密多留又进一步，夺取卡巴多西亚国王阿里阿累西斯的政权，把它给予俄罗芬尼斯，俄罗芬尼斯被认为是阿里阿累西斯的兄弟，而狄密多留因此得到了一千他连特。但是罗马人认为阿里阿累西斯和俄罗芬尼斯作为两兄弟，应当共同统治。

48. 这两个君主的王国（以及稍后他们的继承人阿里俄巴赞尼斯也是一样）被本都国王米特拉达梯所剥夺了。因为这个事件以及其他许多事件就发生了米特拉达梯战争——这是一次很大的战争，牵涉到许多国家的兴亡，延续了近四十年之久，[32] 在这个时候，叙利亚有许多国王都是王族世系彼此继任王位，在很短的时间内王位便更换一次，有许多朝代的更替和暴动，以前从塞留西王族统治下叛离出来的帕提亚人夺取曾经属于塞留西王族的美索不达米亚。亚美尼亚国王提格累尼斯的儿子提格累尼斯[33]（他曾经征服了许多有自亡的国王的邻近国家，因为这些战功，他取得了"诸王之王"的称号）进攻塞留西王族，因为他们不承认他的统治权。安提阿·庇护[34]不能抵抗他，因此提格累尼斯征服了幼发拉底河以西的全部叙利亚领土，直达埃及。同时他取得了西里西亚（因为西里西亚也是属于塞留西王族的），他派他的将军马加达特统治这些被征服的地区达十四年之久。

49. 当罗马将军琉卡拉斯追赶逃往提格累尼斯的领土内的米特拉达梯的时候，马加达特带着他的军队支援提格累尼斯。因此安提阿·庇护的儿子安提阿[35]乘机暗中进入叙利亚，得到人民的同意，恢复了在那里的政权。首先发动对提格累尼斯的战争，夺取了他新获得的领土的琉卡拉斯也不反对安提阿行使他祖先的权力。但是继琉卡拉斯为司令官的庞培，当他在打败了米特拉达梯的时候，允许提格累尼斯统治亚美尼亚，剥夺了安提阿在叙利亚的政权，虽然安提阿并没有做过对不起罗马人的事情。庞培这样做的真正原因是他有一支军队在他指挥之下，并吞一个广大而无防守的帝国，对于他来说，是轻而易举

的。但是他这样做的借口是：被提格累尼斯推翻的塞留西王族统治叙利亚是不应该的，反而不如由战胜提格累尼斯的罗马人来统治。

50. 这样，罗马人没有经过战争，就占有了西里西亚、叙利亚内地和西利 - 叙利亚、腓尼基、巴勒斯坦以及从幼发拉底河到埃及和海边所有称为叙利亚的其他许多国家。只有犹太民族还在抵抗；庞培征服了他们，把他们的国王亚里斯多布拉斯送往罗马，毁灭了他们最大的和他们所认为最神圣的城市耶路撒冷，正如埃及第一个国王托勒密所做的一样。后来这个城市重建起来，韦柏芗又把它毁灭了，[36] 在我们的时代，哈德良又做了同样的事情。[37] 因为这些叛变的缘故，对于所有的犹太人所征收的人头税比对领近诸民族所征收的重些。叙利亚人和西里西亚人每人每年亦必须交付财产总值的百分之一作为税款。庞培又使一些以前由塞留西王族统治的民族由他们自己的国王或酋长统治。同样地他批准那些在米特拉达梯战争中跟他合作的亚细亚加拉西亚人的四个酋长在他们的领土内的权力。不久之后，这些领土也逐渐归罗马人统治了，这大部分是在奥古斯都的时代。

51. 现在庞培马上使他战时的财政官斯卡鲁斯负责统治叙利亚，后来元老院任命马喜阿斯·腓力普斯为斯卡鲁斯的继任者，又任命林都拉斯·马喜利那斯为腓力普斯的继任者，两人都是大法官等级。这两人中间每个人把他整整的两年时间都花费在抵抗邻近的阿拉伯人的进攻上。因为这个缘故，罗马开始派遣代执政官们[38] 到叙利亚，他们和执政官一样，有权征集军队，进行战争。这些带着一支军队被派遣出去的代执政官中间，第一个是加宾尼阿斯；当他正要出发进行战争的时候，被兄弟俄罗德斯逐出王国的帕提亚国王米特拉达梯劝加宾尼阿斯不要去进攻阿拉伯人，让军队转而进攻帕提亚人。同时，埃及国王托勒密第十一[39] 也丧失了王位，他用巨额的金钱说服加宾尼阿斯不要去进攻帕提亚人，把军队转而进攻亚历山大里亚。加宾尼阿斯战胜了亚历山大里亚人，恢复了托勒密的王位；但是他自己被元老院所放逐，因为他没有得到元老院的命令，私自侵入埃及，进行一个罗马人所认为不祥的战争；因为这个战争是西俾尔神书中所禁止的。我认为克拉苏继加宾尼阿斯之后为叙利亚总督——在对帕提亚人进行战争的时候，遭遇一个很大的惨剧的就是这个克拉苏。当琉喜阿斯·毕布拉斯继克拉苏之后为叙利亚总督的时候，帕提亚人侵入叙利亚。当萨克萨

继毕布拉斯为总督的时期，这个地区，甚至远达爱奥尼亚，都受到帕提亚人的蹂躏，当时罗马人正忙于内战。

IX. 追述：塞留西王国的建立

52. 这些事情，我将在我的《帕提亚史》[40]中更详细地叙述，但是因为本卷是关于叙利亚的事务，而我已经叙述了罗马人是怎样征服叙利亚，使它成为现在的情况的；现在我简单地叙述一下，在罗马人以前，统治叙利亚的马其顿人所做的事情，这不会是不恰当的。

在波斯人之后，亚历山大成为叙利亚[41]以及他所看到的其他一切民族的唯一君主。他死后遗下了一个很年幼的儿子[42]和另一个还没有出生的儿子，[43]马其顿人是忠于腓力的家族的，所以他们选择亚历山大的兄弟阿里底阿斯在亚历山大的儿子们未成年的时候为国王（因为就是亚历山大的怀孕的妻子，他们也保护的），虽然人们认为，阿里底阿斯的精神是不那么健全的，他们把他的名字阿里底阿斯改为腓力。同时，亚历山大的朋友们把这些国家分为许多行省，帕迪卡斯由国王腓力授权，把这些行省分配给他们。不久之后，当真正的国王们死了的时候，这些行省的总督们变成了国王。第一个叙利亚的总督是密提林的雷俄密敦，他是从帕迪卡斯和从后来继帕迪卡斯为国王监护人的安蒂帕特那里取得他的权力的。埃及总督托勒密带着一个舰队来到雷俄密敦那里，向他建议，如果他把叙利亚让给托勒密的话，托勒密愿意把巨额的金钱给他，因为叙利亚的地位便于保卫埃及和进攻塞浦路斯。当雷俄密敦拒绝这个建议的时候，托勒密把他捉住。雷俄密敦贿赂守卫他的士兵，逃往开利亚总督阿尔西塔那里去了。这样托勒密统治了叙利亚一个时期，在各城市留下驻军之后就回埃及去了。

53. 安提哥那斯是福里基亚、吕西亚和旁菲利亚的总督。当安蒂帕特前往欧罗巴的时候，安提哥那斯留下为全亚细亚的监督；于是他围攻卡巴多西亚总督攸美尼斯，攸美尼斯被公开地宣布为马其顿人的敌人。攸美尼斯逃掉了，占据米提亚，但是后来被安提哥那斯所俘虏

而被杀掉，安提哥那斯在回来的时候受到巴比伦总督塞留古的盛大欢迎。有一天塞留古惩办了一个总督，而没有跟安提哥那斯商量，安提哥那斯大为愤怒，要求塞留古交出他的金钱和所占有的东西的账目。因为塞留古的权力不如安提哥那斯，所以逃往埃及托勒密那里去了。安提哥那斯免除美索不达米亚总督布利托的职务，因为他让塞留古逃跑了，安提哥那斯自己取得了巴比伦、美索不达米亚和从米提亚到赫勒斯滂所有的国家的政权，同时安蒂帕特已经死了，他占有这样广阔的一部分土地，其他总督马上嫉妒起来了；因为这个缘故，主要是托勒密、色雷斯的总督莱西马库斯、安蒂帕特的儿子、安蒂帕特死后领导马其顿人的凯山得应塞留古的请求，和他组织了一个同盟。他们派遣一个联合使团到安提哥那斯那里去，要求他跟他们以及其他已经丧失了行省的马其顿人分配那些他新近得到的土地和金钱。安提哥那斯藐视他们的要求，因此他们联合起来对他作战。在另一方面，他准备抵抗他们，把托勒密在叙利亚的残余驻军全部赶出去，把他在腓尼基和西利 - 叙利亚所还保留的全部领土都夺去了。

54. 他进军越过西里西亚峡门，[44] 留下他年约二十二岁的儿子狄密多留带着一支军队驻扎在伽萨，以抵抗从埃及来的托勒密。托勒密在伽萨一战中大败这个青年，迫使他逃往他的父亲那里去了。托勒密马上派遣塞留古到巴比伦去恢复他的政权，给他一千步兵和三百骑兵去做这件事。塞留古带着这支小的军队恢复了巴比伦，居民很热烈地欢迎他，在很短的时间内，他的势力大大增加。但是安提哥那斯击退了托勒密的进攻，在塞浦路斯附近的海战中取得了光辉胜利；在这次海战中，他的儿子狄密多留是司令官。因为这个很显著的功绩，军队宣布安提哥那斯和狄密多留两人为国王，因为他们自己的国王（腓力和奥林比亚斯的儿子阿里底阿斯以及亚历山大的两个儿子）现在都已经死了。托勒密的军队也尊托勒密为国王，否则在这次战败之后，人们会认为他的地位低于战胜者。这样，对于这些人，相反的事件产生了类似的后果。其他的人都学习他们两人的榜样，所有的总督都变为国王了。

55. 这样，塞留古成为巴比伦尼亚的国王，他又获得米提亚王国；在战斗中，他亲自杀死了安提哥那斯留在那里的总督尼卡托。以后他又跟马其顿人和蛮族人进行了许多战争。其中两次主要战争是跟马其顿人打的：第二次是和色雷斯国王莱西马库斯打的，第一次是和安提哥那斯在福里基亚的伊普苏斯打的。在伊普苏斯战役中，安提哥

那斯亲自指挥，亲自战斗，虽然他已年过八旬。在这次战役中，安提哥那斯被杀，于是所有曾经跟塞留古联盟的诸国王瓜分了他的领土。在这次瓜分的时候，从幼发拉底河到海边的全部叙利亚以及内地的福里基亚都是塞留古所分得的土地。他总是等待着邻国的机会，利用他强大的军队和有说服力的外交，因此他获得了美索不达米亚、亚美尼亚、所谓塞留西的卡巴多西亚，征服了波斯人、帕提亚人、巴克特里亚人、阿拉伯人、塔比里人、索格狄安那人、阿拉科特人、赫卡尼亚人，以及亚历山大所曾征服的其他邻近的民族，一直到印度河。所以他所统治的亚细亚帝国，除亚历山大帝国以外，比他以前的任何人的帝国都广阔，因为从福里基亚到印度河，全部地区都归塞留古统治。他渡过印度河，与住在那条河两岸的印度人的国王安德罗卡塔斯 [45] 作战，直到最后他们两个人彼此达成谅解，相互结亲。 [46] 这些武功，有些是在安提哥那斯死前完成的，有些是在他死后完成的。

56. 据说，当他还在亚历山大部下服务，跟着亚历山大参加对波斯人的战争的时候，他曾到提提马神庙 [47] 拜神求签询问关于他回马其顿的问题，他得到下面的回答：

“不要匆忙地回到欧罗巴去；对于你，亚细亚会好得多。”

又据说，他在马其顿的祖传炉灶，没有人燃火，突然发出大火来了；又说，他的母亲在梦中看到，无论她发现一个什么样子的戒指，她应当给他戴上，他一定会在他失掉戒指的地方做国王。她果然发现一个上面刻着一个锚的铁戒指，他在幼发拉底河畔附近失掉了。又据说，后来他动身往巴比伦去的时候，他踢着一块石头跌倒了。当这块石头被挖出来的时候，发现这个石头是一个锚。预言家们看见这个怪事，大为惊慌，认为这是迟延的预兆。当时拉加斯的儿子托勒密跟着他参加这次远征，他说，一个锚是安全的预兆，不是迟延的预兆；因为这个缘故，当塞留古做了国王的时候，他用一个镂刻的锚作为他的印信戒指。有人说，当亚历山大还在世，正在观望的时候，又有一个表示将来塞留古会得势的预兆显示出来了。亚历山大从印度回到巴比伦之后，当他正在绕着巴比伦湖航行，想从幼发拉底河引水灌溉亚述的田亩的时候，一阵风吹着他，把他的王冠吹去了，挂在一个古王坟墓上的一束芦苇上。这件事的本身象征着亚历山大的死亡；但是他们说，一个水手跟着王冠游泳，把它放在自己的头上，没有弄湿，就带

来给亚历山大，亚历山大马上给他一个他连特银子，作为他热心忠诚的报酬。预言家们劝他把这个人处死。有人说，亚历山大采纳了这个意见；另有一些人说，他没有采纳。但是有些说故事的人把整个故事都省略了，说那个跟着王冠游泳去的人，根本不是一个水手，而是塞留古，他把王冠放在头上，以免弄湿它。这个预兆终于对他们两个人都实现了，因为亚历山大在巴比伦逝世，而塞留古成为一个统治者，其领土比亚历山大的任何其他继承人的领土更大。

57. 这些是我所听到的有关塞留古的预言。亚历山大死后，塞留古马上做了侣伴骑兵队的领导者；当亚历山大在世时，这个侣伴骑兵队是由赫腓斯提翁指挥的，后来是由帕迪卡斯指挥的。他指挥这个骑兵队之后，成为巴比伦总督；做了总督之后就做国王。因为在战争中很成功，他取得了尼卡托的别名。至少在我看来，他是这样取得这个称号的，比说他得到这个称号是由于他杀了尼卡托可能性大些。他的身躯这样巨大而有力，所以有一次，当一条野牛被带到亚历山大那里来作牺牲，绳索断了，野牛逃走了的时候，塞留古一个人，赤手空拳把它捉住；因为这个缘故，他的雕像是用牛角作为装饰的。他在他的领域内到处建立城市，有十六个城市名叫安提阿，以纪念他的父亲；五个城市名叫雷俄狄西亚，以纪念他的母亲；九个城市，纪念他自己；四个城市纪念他的两个妻子，就是三个阿巴密亚和一个斯特拉顿尼西亚。这些城市中，现在最著名的是两个塞留西亚城，一个在海滨，一个在底格里斯河畔；腓尼基的雷俄狄西亚、黎巴嫩山下的安提阿和叙利亚的阿巴密亚。他替其他一些城市取了一些希腊或马其顿的名称，或以纪念他自己的武功，或以纪念亚历山大；因此，在叙利亚和上亚细亚的蛮族地区中有许多城市是用希腊或马其顿的名称，例如培何伊、伊得萨、培林修斯、马罗尼亚、卡利玻里、亚加亚、培拉、俄罗巴斯、安菲玻里、阿勒杜萨、阿斯塔卡斯、提吉亚、卡尔西斯、拉利萨、赫里亚与阿波罗尼亚；在帕提亚，也有索特拉、卡利奥普、查里斯、赫卡敦派娄斯、亚加亚；在印度有亚历山德罗琉里；在西徐亚有亚历山大德勒卡达。因为塞留古的胜利而命名的城市，有美索不达米亚的尼斯福里昂和靠近卡巴多西亚的亚美尼亚有尼科玻里。

58. 他们说，当他将要建筑两个塞留西亚城的时候，在建立海滨的塞留西亚城之前有雷电的预兆。因为这个缘故，他奉雷为这个地方的神，因此，那个城市的居民至今还崇拜雷神，歌唱雷神的赞美诗。他们又说，当马格们 [48] 受命指定开始建筑底格里斯河上的塞留西亚

城的吉祥日期和时辰的时候，他们说了一个假的时辰，因为他们不愿意有这样一个要塞建筑起来反对他们自己。国王正在他的营幕里等待指定的时辰，军队准备开始工作，肃静地站在那里，等待塞留古发出信号来；在命运中的真正时辰一到的时候，他们似乎听到一个声音，命令他们开始工作。所以他们跳起来，这样敏捷地开始工作，以致那些想阻止他们的传令官们也阻止不住。当工作完毕的时候，塞留古心中不安，所以又问马格们有关这个城市的事情。他们首先请求饶恕。获得允许之后，他们说："国王啊，这是命中注定的，不管是好或者是坏，人也好，城市也好，都不能改变，因为城市也和人一样，有它的命运。神明高兴要这个城市长久存在，因为它是正在良好时辰开始建筑的，我们担心这会是一个对付我们自己的要塞，因此假说了一个命中注定的时辰。但是命运比狡猾的马格们或者一个不疑心人的国王都强而有力些。因为这个缘故，神明对军队宣布了一个吉祥的时辰。你从下面的事实就可以知道这是真的，因此，你无需怀疑我们有欺骗的行为了：你作为国王亲自指挥你的军队，你已经亲自命令他们等待；这支军队过去总是服从你，不怕危险和劳苦的，但是现在，就是你命令他们停止，也制止不住他们。并且突然开始工作，不仅是他们中间一部分人，而是全体一起，他们的军官们也和他们一块儿，认为命令已经下了。事实上，命令是已经下了。这就是为什么连你也不能阻止他们的原因。除去一个神能克服了你的意志，代替我们给你关于这个敌视我们和所有邻近人民的城市指示的话，那么，在人事中，什么东西比一个国王还更有力量呢？有了一个更强大的种族和我们在一块儿，我们的资源今后还有什么用处呢？你的这个城市已经有了一个幸福的开端，它将来是伟大而可垂诸不朽的。对于我们因为害怕丧失我们自己的繁荣而犯的错误，我们恳求你肯定对我们的宽恕。"国王很满意马格们所说的话，赦免了他们。这是我所听到的关于塞留西亚的传说。

X. 塞留古之子安提阿与其妻斯特拉顿尼斯的恋爱故事。塞留古与莱西马库斯之死

59. 当塞留占还在世的时候，他就任命他的儿子安提阿代替他为上亚细亚的国王。如果这似乎表现了他的高尚的国王风度的话，那

么，对于他的儿子的恋爱和他的儿子对于这次恋爱的克制（因为安提阿爱上了塞留古的后妻，即他的继母斯特拉顿尼斯，她已经替塞留古生了一个小孩），他的行为更为高尚和贤惠。安提阿因为认识这种情欲的邪恶，他没有做出坏事情来，也没有表现出他的情感来，只是病倒了，精神沮丧，艰苦地挣扎以待死亡。享受很高的薪金以服侍塞留古的名医厄刺息斯特拉图也不能诊断他的病症。最后看到他的身体已没有任何疾病的象征，他推测这是一些心理状况，由于某种心理的状况往往可以使身体加强或削弱的。他知道忧郁、愤怒和其他情感是自己会暴露出来的，只有爱情由于害羞，常常是隐藏的。就是那时候，当医生认真地问他的时候，安提阿也完全不吐露真情，因此，他坐在他的旁边，注意观察他的身体的变化，来了解每个进入房中的人对他的影响。他发现当其他的人进来的时候，病人总是精神衰颓，毫无变化，但是当斯特拉顿尼斯来看他的时候，因为害羞和良心的斗争，他的情绪很激动，但仍默默无言。但是他的身体不知不觉之中变为更有生气而且活泼些了，当她离开那里的时候，他又衰颓下去了。所以这个医生告诉塞留古说他的儿子得了一种无药可治的病症。国王不胜悲哀，放声大哭。于是医生补充说："他的病是恋爱，恋爱一个女人，然而这是一个绝无希望的恋爱。"

60. 塞留古大为诧异，难道竟有这样一个女人，他以亚细亚国王的资格，不能用恳求，用黄金，用这个生病的王子所必然继承的整个大王国（如果他想要的话，就是现在，他的父亲就可以给他，以便挽救他的生命），来说服她嫁给他的儿子以挽救他的生命。国王只想还知道一件事情，就问道，"这个女人是谁？"厄刺息斯特拉图回答说，"他爱上了我的妻子。"国王继续说，"那么，很好，我的好朋友啊，既然你和我们的友谊和恩泽这样深，在善良和智慧方面很少有人能够比得上你的，这个青年王子，你的朋友和国王的儿子，不幸堕入情网中，但是他是有德行的，他隐藏了他的罪恶的情欲，宁死而不愿暴露，难道你不愿替我挽救这个青年王子吗？难道你这样看不起安提阿吗？难道你也看不起他的父亲吗？"厄刺息斯特拉图拒绝，好像提出一个不能答复的论点一样，他说，"假如安提阿爱上了你的妻子，虽然你是他的父亲，就是你也不愿把你的妻子给他的。"于是国王凭王室的神祇赌咒说，他一定自动地高兴地把她给他，使自己作为善良父亲的榜样，仁慈地对待一个自己控制情欲而不应当受到这样痛苦的循规蹈矩的儿子。他还补充说了许许多多类似的话，于是他开始悲伤，深恨他

自己不能是医治他这个不幸的孩子的医生，而在这件事情上也必须依靠厄刺息斯特拉图。

61. 当厄刺息斯特拉图从国王的认真态度上看到国王不是说假话的时候，他就把全部实情说出来了。他说明他是怎样发现这个病症的性质的，他是怎么探听出这个秘密爱情的。塞留古很高兴，但是要说服他的儿子是困难的；要说服他的妻子也是同样困难的；但是他终于做到了。于是他召集他的军队，他的军队现在可能猜到有什么事情了，他把他的武功和他的帝国的疆域告诉了他们，说明他的帝国领土超过了亚历山大的任何其他继承人所有的领土，说他自己逐渐衰老，不能统治这样广大的帝国了，他说"为了你们将来的安全计，我想把我的帝国分开，现在把一部分给我最亲爱的人。你们全体人员，自从亚历山大的时候起直到今天，在我的部下扩大我的领土和权势达到这样大的程度，你们在一切事情上都应当跟我合作，这是恰当的。我最亲爱的人，而且也很够资格来执行统治的是我的成年的儿子和我的妻子。因为他们都年轻，我祈祷他们不久就有孩子们来帮助保卫这个帝国。我当着你们的面让他们结婚，现在就送他们到上亚细亚诸省去做君王。我所加在你们身上的法律不是波斯人或其他民族的法律，而是一切的人所共有的法律，即国王所命令的永远是对的。"当他这样说完了之后，军队大声高呼，说他是所有亚历山大的继承人中最伟大的国王，同时是最善良的父亲。他对斯特拉顿尼斯和他的儿子给以同样的命令，于是让他们两人结婚，送他们到他们的王国去，他在这次著名的行动中比在军事行动中表现得更为强而有力。

62. 塞留古有七十二行省，他所统治的领土这样广阔，大部分他已经让给他的儿子了，但是他还继续统治着幼发拉底河与地中海之间的地区。他最后进行的战争是他为了争夺福里基亚而和莱西马库斯在赫勒斯滂的战争。在战斗中，莱西马库斯战败被杀，于是塞留古渡过赫勒斯滂，想自己占领莱西马基亚，但是他被跟他在一块儿的托勒密·塞劳那斯所杀。这个塞劳那斯是托勒密·索特和安蒂帕特的女儿攸里狄斯的儿子，因为他的父亲决定把他的王国传给他最小的儿子，塞劳那斯因而害怕，离开了埃及。塞留古，因为他是他的朋友的不幸的儿子，因而收容了他。塞留古就曾是这样帮助了后来杀害他的凶手，并且随便到什么地方，都带着他在一起的。

63. 塞留古统治了四十二年之后，[49] 就这样死去了，年七十三岁。照我看来，上述的神谶[50] 在这件事情上也说中了；这个神谶说，“不要匆忙地回到欧罗巴去；对于你亚细亚会好得多”，因为莱西马基亚是在欧罗巴，自从他带着亚历山大的军队离开欧罗巴之后，这是他第一次渡海回到欧罗巴去。据说，有一次，他特别咨询一个神谶，关于他的死亡的问题，他得到下面的答复：

“如果你不到亚哥斯去的话，你会达到你的天年；但是如果到亚哥斯去的话，你将早死。”

伯罗奔尼撒有一个亚哥斯，安非罗基亚也有一个亚哥斯，俄累斯提亚也有一个亚哥斯（马其顿的亚基底人的名字是由此而来的），爱奥尼亚海边也有一个亚哥斯，据说，是戴奥密德[51] 在流荡的时候所建的——所有这些地方，在每个不同的国家中，每个名叫亚哥斯的地方，塞留古都事先查知而避开了。但是他从赫勒斯滂向莱西马基亚进军的时候，一个巨大而堂皇的祭坛出现在他的眼前，有人告诉他，这个祭坛或是亚哥远征队[52] 往科尔基斯去的时候建筑的，或是围攻特洛耶的亚加亚人建筑的；因为这个缘故，当地人民称附近地带为亚哥斯，这个名字不是由于亚哥号船的名字的讹误，就是由于阿特里斯的儿子们的故乡[53] 而产生的。当他还正在听这个故事的时候，他被托勒密杀死了，托勒密是从他的背上刺杀他的。帕加马的王子腓利特鲁斯用很大一笔金钱，从塞劳那斯手中购买塞留古的尸体，火葬之后，把骨灰送给他的儿子安提阿。安提阿把骨灰埋葬在海滨的塞留西亚，他在那里替他的父亲建立一个神庙，并划神庙附近之地为圣地。这块圣地被称为尼卡托里昂。

64. 我听说，莱西马库斯过去是亚历山大的持盾者。有一次他跟在亚历山大的身边跑了很远的路程，很疲倦了，他抓住大王坐骑的尾巴继续跑；他的前额被大王的长矛所刺伤，长矛刺破了他的一条血管，流血很多；因为没有东西包扎，亚历山大用他自己的王冠[54] 包托他的伤口，因此，王冠渗透了鲜血；亚历山大的预言家亚里斯坦德鲁斯看见莱西马库斯前额戴着王冠被抬走的时候，他说，“那个人将来会做国王，但是他在位时必然辛苦而多烦恼。”他统治了将近四十年，包括他作总督任期在内，[55] 他统治的时候果然是辛苦而多烦恼的。当他还正在指挥他的军队作战的时候，他阵亡了，年七十岁。莱西马

库斯死后不久，塞留古被杀了；莱西马库斯的狗很久守着躺在地上的主人的尸体，使他不致受到鸟类和野兽的伤害，直到法萨利亚的托拉克斯发现他的尸体，把他埋葬了。另外有些人说，他是自己的儿子亚历山大埋葬的；亚历山大是在莱西马库斯杀死了另外一个儿子阿加托克利的时候，因为害怕，逃到塞留古那里去的，那时候他找到他父亲的尸体，主要靠那条狗的帮助，那时尸体已经有一部分腐烂了。莱西马基亚人把他的遗骨藏在他们的神庙中，并把神庙命名为莱西马基昂。

XI. 塞留古死后塞留西王国的历史

这两个最勇敢、最以身躯魁梧著名的国王 [56] 就是这样死亡了，一位七十岁，另一位大三岁，两人都是用自己的双手亲自战斗，直到他们死亡之日。

65. 但是自塞留古死后，叙利亚王国正规地父子相传如下：第一个就是那个爱上了自己的继母的安提阿， [57] 他被授予索特（保护者）的别名，因为他赶走了从欧罗巴侵入亚细亚的高卢人。第二个是另一个安提阿， [58] 他是安提阿和他的继母所生的儿子，首先是米利都人给他一个别号狄奥斯（神圣的），因为他杀戮了他们的僭主提马库斯，这个狄奥斯被他的妻子毒死了。他有两个妻子，雷俄狄斯和柏累奈斯，雷俄狄斯是恋爱结婚的，柏累奈斯是托勒密·菲列得尔福斯交给他做人质的女儿。雷俄狄斯暗杀了他，后来又杀死了柏累奈斯和她的小孩。菲列得尔福斯的儿子托勒密杀了雷俄狄斯，报复了这些罪行。他侵入叙利亚，进军远达巴比伦。帕提亚人因塞留西王室发生混乱，乘机暴动。

66. 狄奥斯和雷俄狄斯的儿子塞留古， [59] 别号卡来尼古（胜利的）继狄奥斯之后为叙利亚王。塞留古之后，他的两个儿子，塞留古和安提阿依照他们的年龄顺序相继为王。塞留古因疾病而委靡，不能使军队服从他，在位不过两年，即因宫廷阴谋而被毒死。 [60] 他的弟弟是安提阿大王，他和罗马人作战，我在前面已经说过了。他在位三

十七年。[61] 我已经说到了他的两个儿子，塞留古和安提阿，两人都即王位，塞留古[62] 在位十二年，因为他的父亲的不幸，他的统治软弱无力，无所作为。安提阿（伊壁芬尼斯[63]）在位不到十二年；在十二年中，他俘虏了亚美尼亚人阿塔薛阿斯，进攻埃及的托勒密第六，托勒密和他的一个兄弟是前[64] 王留下来的孤儿。当他驻扎在亚历山大里亚附近的时候，罗马的大使波彼略带着书面命令来到他那里，要他不要进攻托勒密兄弟。他看完命令之后回答说，他要考虑一下；波彼略用他的权杖在安提阿的周围画一个圆圈，说，“就在此地考虑。”他吓慌了，就从埃及撤退，劫掠了埃利马伊斯的维纳斯神庙；后来他因肺病逝世，遗下一个九岁的孤儿，就是我在前边已经说过的安提阿·攸巴托。[65]

67. 我也已经说到了他的继承人狄密多留，[66] 他曾经在罗马为人质，后逃回为国王。叙利亚人也称他为索特，他是在塞留古·尼卡托的儿子之后，第二个称为索特的国王。一个名叫亚历山大的人，冒称为塞留西王族中的成员，拿起武器来反对他。埃及国王托勒密援助亚历山大，因为托勒密仇恨狄密多留。因此，狄密多留丧失了他的王国，死了。他的儿子狄密多留[67] 驱逐了亚历山大，因为他战胜了这个王族中的私生子，叙利亚称他为尼卡托，他是在塞留古之后，第二个用这个别号的。他模仿塞留古的榜样，远征帕提亚人。他被帕提亚人所俘虏，住在夫雷阿特国王的宫廷中，国王把他的妹妹罗多瓜那嫁给他。

68. 当叙利亚王国无主的时候，王室中有一个奴隶戴奥多图把私生子亚历山大和托勒密的女儿所生的儿子，名叫亚历山大的一个小孩作为国王。后来他把这个小孩杀死了，自己夺取政权，把自己的名字改为特赖福。但是被俘虏的狄密多留的弟弟安提阿在罗得斯听到他的哥哥被俘虏了，马上回国，经过许多困难，把特赖福杀死了。于是他又带着一支军队进攻夫雷阿特，要求交出他的哥哥来。夫雷阿特害怕他，所以把狄密多留送回来了。尽管这样，安提阿还是和帕提亚人作战，被打败后，自杀了。当狄密多留回国的时候，他也被他的妻子克娄巴特拉以奸计杀害了，因为克娄巴特拉嫉妒他和罗多瓜那结婚，也是因为这个缘故，她事先也和他的弟弟安提阿结了婚。她跟狄密多留生了两个儿子，名叫塞留古和安提阿·格利配斯（钩鼻子）；她跟安提

阿生了一个儿了，名叫安提阿·塞西息那斯。她把格利配斯送到雅典，把塞西息那斯送到塞西卡斯去受教育。

69. 塞留古在他的父亲狄密多留死后即王位的时候，他的母亲马上用箭把他射死了，不是因为害怕他为父复仇，就是因为她疯狂地仇恨一切的人。塞留古之后，格利配斯即位为王，他迫使他的母亲饮了他为他所调的毒药。因之她终于受到了公正的处罚。但格利配斯证明自己是和他的母亲一样的，因为他阴谋陷害他的异父兄弟塞西息那斯；但是塞西息那斯发现了这个阴谋，和他进行战争，把他逐出王国。代替他为叙利亚国王。于是格利配斯的儿子塞留古和他的叔父进行战争。夺取他叔父的政权。这个新君王是极端残暴和专制的，在西里西亚的谟普苏斯提亚城的体育馆中被烧死了。塞西息那斯的儿子安提阿继他为王。叙利亚人认为他逃脱了他的堂兄弟塞留古的阴谋，是因为他敬奉神祇的关系，因此称他为安提阿·庇护。实际上他是由一个因为他漂亮而爱上了他的妓女所救出来的。我认为叙利亚人给他这个名字是嘲笑他的，因为这个庇护娶塞利尼为妻，塞利尼过去曾经做过他的父亲塞西息那斯和他的叔父格利配斯的妻子。因此，神明给他以报应，他被提格累尼斯逐出王国。

70. 庇护和塞利尼所生的儿子是在亚细亚长大的，因此被称为亚细亚提古，他的政权被庞培所剥夺了，正如我在前面已经说过了的。[68] 从塞留古计算起（我没有把亚历山大和他的儿子计算在内，因为他们是非正统的，他们的奴隶戴奥多图也没有计算在内），他是叙利亚的第十七位国王，他在位仅一年，那时候庞培方忙于别的事去了。塞留西王朝廷续了二百三十年。[69] 计算从亚历山大大王的时候，到被罗马统治开始的时候，还应当加上提格累尼斯统治的十四年。

追述有关叙利亚的马其顿诸国王的历史就是这样多。

---

[1] 伊壁芬尼斯之误。——英译者

[2] 公元前197年星诺塞法利之役。——译者

[3] 第九卷。——译者

[4] 根据波里比阿（XVII.31）的记载，这个大使的名字是琉喜阿斯·科尼利阿斯。关于这次会议的其他方面的记载和阿庇安的记载相同。这次会议是在莱西马基亚举行的。——英译者

[5] 希腊神话中的大力士。——译者

[6] 大多数近代批评家认为这个故事是虚构的。——英译者

[7] 在南希腊的阿卡狄亚，阿卡狄亚同盟的中心，波里比阿的故乡。——译者

[8] 根据罗马的制度，高级行政长官有侍从跟随着，每个侍从肩上携短棒一束，表示有令人服从之权，棒束中插一斧头，表示有生杀之权，独裁官有侍从二十四人，执政官有侍从十二人，大法官有侍从六人。——译者

[9] 意译为狗头山。——译者

[10] 公元前197年。——译者

[11] 参阅希罗多德《历史》VII.204-223。——译者

[12] 凌晨三、四点钟的时候。——译者

[13] 公元前191年4月。——译者

[14] 巴布利阿斯·西庇阿于公元前194年为执政官，罗马法律规定，作了执政官的人要经过十年后始能再为执政官候选人，所以他本人不能当执政官。——译者

[15] 公元前191年晚夏。——译者

[16] 横过船头，两边突出，好像耳朵一样的横木；原来是用来下锚的，有时作得坚固，以防撞击。——译者

[17] 直译为"跑步"。——英译者

[18] 约3.7公里。——译者

[19] 这个字似乎是阿庇安从αγητος一字（意为“可钦佩的”）得来的，这可能是错误的。——英译者

[20] 十月十九日。这个日子因日食而确定，不完全可靠。——译者

[21] 雅典将军（前530-前468年），前480年大败波斯侵略军于马拉敦。后以侵占公款被控告。参阅普鲁塔克《传记集》，第394页。——译者

[22] 希腊唯心主义哲学家（前470-前399年）。以腐蚀青年被控告，服毒自杀。——译者

[23] 希腊唯心主义哲学家（前427-前347年），苏格拉底的学生。苏格拉底本人无著作，其思想赖柏拉图的著作以传，柏拉图还撰有苏格拉底的《自辩书》。——译者

[24] （前418-前362年）。底比斯将军。前371年大败斯巴达军队于琉克特拉，确定底比斯在希腊的霸权。——译者

[25] （？-前364年）。底比斯的将军，与伊巴密浓达共同建立底比斯的霸权。——译者

[26] 安提阿第四（前175-前163年）。——译者

[27] 安提阿第五（前163-前162年）。——译者

[28] 攸巴托，意为“一个善良父亲的儿子”。——译者

[29] 叙利亚的将军和摄政。——译者

[30] 希腊人的习惯，每逢运动之后，用橄榄油遍擦身体。参阅拙译《伯罗奔尼撒战争史》（商务印书馆1960年版），第5页。——译者

[31] 狄密多留第一（前162-前159年）。——译者

[32] 公元前89-前64年。——译者

[33] 提格累尼斯大王（前95-前55年）。——译者

[34] 安提阿第十（前95-前93年）。——译者

[35] 安提阿第十三（前69-前64年）。——译者

[36] 公元66-70年犹太人暴动时，韦伯芗的儿子泰塔斯毁灭的。——译者

[37] 公元132-135年犹太人又暴动。——译者

[38] 直译是"那些担任过纪年的职位的人"，罗马人通常纪年的方式是"在某某和某某为执政官的时期"。——英译者

[39] 托勒密第十一（前80-前51年）。——译者

[40] 这部分历史，阿庇安没有写成。——译者

[41] 亚历山大第三（大王）（前336-前323年），生于前356年。——译者

[42] 其前妻巴西尼（即斯塔泰拉）所生的儿子赫邱利，当时他们母子均在帕加玛。——译者

[43] 其妻罗克塞那已身怀有孕，于亚历山大死后生一子，名亚历山大。——译者

[44] 西里西亚和叙利亚之间道拉山中的通道。——译者

[45] 即孔雀王朝的旃 陀罗笈多（我国古书上称为月护王）（公元前321-前297年）。——译者

[46] 塞留古割印度河以西之地与印度，旃 陀罗笈多以女嫁塞留古。——译者

[47] 提提马神庙离米利都城十一英里，毁于希波战争中（公元前494年），后来亚历山大又重建了。——译者

[48] 波斯祆教僧侣。——译者

[49] 公元前321-前280年（包括他做巴比伦总督的时间在内，中有间断，他正式称王始于公元前312年）。现在史学家一般认为塞留古约生于公元前358年，那么他死时应当是78岁，而不是73岁。——译者

[50] 参阅本卷56节 。——译者

[51] 参加特洛耶战争的英雄。归国后，发现其妻不贞，乃流荡至意大利。——译者

[52] 希腊神话，哲孙带着他的同伴，乘着亚哥号船往科尔基斯去取金羊毛。——译者

[53] 阿特里斯的儿子阿伽美浓的王国即伯罗奔尼撒半岛上的亚哥斯。——译者

[54] 波斯国王冠冕四周所装饰的带有白点的蓝带，亚历山大采用这种王冠。——英译者

[55] 约公元前321-前281年。现在史学家一般认为莱西马库斯约生于公元前360年，那么他死时应当是79岁，而不是70岁。——译者

[56] 指塞留古第一和莱西马库斯。——译者

[57] 安提阿第一（前280-前261年）。——译者

[58] 安提阿第二（前261-前246年）。——译者

[59] 塞留古第二（前246-前226年）。——译者

[60] 塞留古第三（前226-前224年）。——译者

[61] 安提阿大王（第三）（前224-前187年）。生于公元前241年。——译者

[62] 塞留古第四（前187-前175年）。——译者

[63] 安提阿第四（前175-前163年）。——译者

[64] 原文为前108，显然为前168之误。——译者

[65] 参阅本卷第46节 。——译者

[66] 狄密多留第一（前162-前150年）。——译者

[67] 狄密多留第二（前145-前139年；前129-前125年）。——译者

[68] 参阅本卷第49节 。——译者

[69] 公元前312-前64年（提格累尼斯统治14年，即前83-前69年，包括在内）。——译者

第十二卷 米特拉达梯战争

I. 俾泰尼亚的起源。国王普鲁西亚和他的儿子尼科美德

1. 希腊人认为，在勒苏斯领导下参加特洛耶战争的色雷斯人（勒苏斯在夜间为戴奥密德所杀，象荷马的诗歌 [1] 中所叙述的），逃往攸克星海的出口处渡海到色雷斯去的最近的地方。有人说，因为他们找不到船只而留在那里，占据了一个名叫培布里西亚的地区。另一些人说，他们渡海越过拜占庭，到了被称为色雷斯的俾泰尼亚地区，定居在俾泰亚河的沿岸；但是为饥饿所迫，又回到培布里西亚，称这个地方为俾泰尼亚。这个名称或者是由于他们从前居留地的河名而来，或者是由于时间过久，不知不觉地把这个名称改变了，因为俾泰尼亚和培布里西亚两个名字之间的差别是不大的。有些人是这样想的。另一些人说，他们的第一个统治者是宙斯和色雷斯的儿子俾泰斯，俾泰尼亚和色雷斯两个地区的名字是由这两个人的名字而来的。

2. 作为序言，有关俾泰尼亚的事就说到此处为止。在罗马人之前，先后统治这个国家的四十九个国王中，在写罗马史的时候，最值得叙述的一个国王是普鲁西亚，别号猎人，马其顿国王帕修斯曾经把他的妹妹嫁给普鲁西亚。不久之后，当帕修斯和罗马人彼此进行战争的时候，普鲁西亚没有参加任何一边。当帕修斯被俘虏了的时候，普鲁西亚跑到罗马的将军们那里去，他穿着一种所谓特班那斯 [2] 的罗马衣服和意大利鞋子，把头剃光，头上戴着一顶庇利阿斯 帽子， [3] 正如按照奴隶主的遗嘱被解放了的奴隶们所戴的一样。并且他是一个身躯矮小而丑陋的人。当他遇着罗马的将军们的时候，他用拉丁语说，“我是罗马人的libertus”，libertus是“被解放的奴隶”的意思。他们笑他，并把他送往罗马，因为他的外表同样地滑稽可笑，他获得了赦免。

3. 不久之后，普鲁西亚因为愤恨帕加玛附近亚细亚地区的国王阿塔拉斯，进兵蹂躏他的领土。当罗马元老院知道这件事情的时候，他们写信给

普鲁西亚，要他不要进攻阿塔拉斯，因为阿塔拉斯是罗马人的朋友和同盟者。因为他迟迟没有服从，大使们强硬地命令他服从元老院的命令，要他带着一千骑兵到边界上的一个地方去，跟阿塔拉斯商谈和约；他们说，阿塔拉斯也带着同样数量的骑兵在那里等待他。普鲁西亚藐视阿塔拉斯所带的少数军队，希望使阿塔拉斯落在他的圈套里，所以他预先送大使们回去，说他马上会带着一千骑兵跟着后面来；但是实际上他把他的全军动员起来，带着前进，好像去作战的样子。当阿塔拉斯和使节们知道此事的时候，他们毫无秩序地逃跑了。普鲁西亚夺取了罗马人丢在后面的驮兽，攻下并破坏了尼斯福里昂要塞，焚毁要塞中的神庙，围攻逃往帕加玛的阿塔拉斯。当罗马人知道这些事情的时候，他们又派遣一个使团来，命令普鲁西亚赔偿阿塔拉斯所受的损失。于是普鲁西亚恐慌了，服从命令，撤退了。使节们决定，他应当马上把二十条装有甲板的船舰让给阿塔拉斯，在一定的时期内，付给阿塔拉斯赔款五百他连特以为处罚。因此，他交出了这些船舰，开始按规定的时间付给赔款。

4. 因为他的极端残酷，普鲁西亚为他的臣民所痛恨；而他的儿子尼科美德则很得俾泰尼亚人的欢心。这样，尼科美德遭到普鲁西亚的猜忌，普鲁西亚把他送到罗马去住。普鲁西亚知道尼科美德在罗马也很受人重视，他要尼科美德向元老院请求，豁免他尚未付给的阿塔拉斯的赔款。他派遣米那斯去做伴同尼科美德的使者。他对米那斯说，如果尼科美德得到允许，豁免了赔款的话，那么，就不要伤害尼科美德；不然的话，就在罗马把尼科美德杀掉。为了这个目的，他派遣许多小船和两千士兵由米那斯带去。当普鲁西亚的罚款没有获得豁免时（因为阿塔拉斯派遣安德罗尼卡去替他那方面辩护，说明罚款的数目尚少于被劫掠的东西），米那斯看到尼科美德是一个值得尊重的可爱青年，因此他不知道应当怎样办了。他不忍杀害尼科美德，又害怕回到俾泰尼亚去。但是这位青年注意到他迟迟不回去。请求和他会谈，这正是他所希望的。他们两人组织一个谋害普鲁西亚的阴谋，并得到了阿塔拉斯的使者安德罗尼卡的合作，由安德罗尼卡劝阿塔拉斯把尼科美德带回俾泰尼亚去。根据协议，他们在伊壁鲁斯的一个小镇柏泰尼斯会晤，在那里他们夜间在一个船中商量怎么办，在黎明前就分别了。

5. 第二天早晨，尼科美德从船中出来，身上穿着国王的紫袍，头上戴着王冠。安德罗尼卡迎着他，以国王之礼向他致敬，带着他自己部下的五百士兵作他的护卫队。米那斯装作刚才知道尼科美德在那里的样子，马上冲到他的两千士兵那里去，装作恐惧的样子，对他们说话。他说，“既然我们有了两个国王，一个在国内，另一个正将进攻我们的国家，我们应当向前看到我们自己的利益，对于将来有个仔细的判断，因为我们生命的安全完全依靠我们预先正确地看到哪一边是比较强大些。其中一个是老年人，

另一个是青年。俾泰尼亚人是厌恶普鲁西亚的，他们热爱尼科美德。罗马的领导人物是喜欢这个青年的。安德罗尼卡已经替他供给卫队，这表示尼科美德是和阿塔拉斯联盟的；阿塔拉斯统治着俾泰尼亚人边旁的广大领土，又是普鲁西亚的宿仇。”同时，他又揭露普鲁西亚的残酷和他对每个人的暴虐行为，也说明了俾泰尼亚人对普鲁西亚的普遍仇恨心理。当他看到他的士兵们也非常讨厌普鲁西亚的暴政的时候，他马上带着他们到尼科美德那里去，把他当作国王敬礼，正如安得罗尼卡以前所做的一样，带着自己部下的两千名士兵作为他的卫队。

6. 阿塔拉斯很热烈地欢迎这个青年，命令普鲁西亚指定某些城镇由他的儿子占领，并给予土地以供给给养。普鲁西亚回答说，他现在愿意把阿塔拉斯的整个王国给他，过去他侵入亚细亚的目的就是想替尼科美德争取这个王国。他这样回答之后，就正式在罗马向尼科美德和阿塔拉斯提出控诉，要求传讯他们来受审。阿塔拉斯的军队马上侵入俾泰尼亚，俾泰尼亚的居民逐渐地和侵略者站在一边了。普鲁西亚不信任一切的人，希望罗马人能够挽救他，使他不致落入阴谋的罗网，因此，他向他的女婿色雷斯人提埃基利斯请求，得到了五百士兵，他只带着这五百士兵作为卫队，逃入尼西亚的卫城里。罗马的城市大法官 [4] 为了袒护阿塔拉斯，迟迟未引导普鲁西亚的使者去见元老院。当他最后引导他们去时，元老院表决，大法官本人可以选择使者去解决这个争端的时候，他选择了三个人：一个是头上曾经被石头击伤，因此头部有丑恶疤痕的人；另一个是因为痛风而跛脚的人，第三个是被人完全当作一个傻瓜的人；因此，伽图曾讥讽这个使团是没有感官，没有脚，也没有脑袋的。

7. 这些使者们前往俾泰尼亚，命令停止战争。尼科美德和阿塔拉斯装作服从的样子，但是俾泰尼亚人公开地埋怨普鲁西亚，依照事先告诉他们的，说他们不能再忍耐下去了，因此，使者们以罗马尚不知道这些苦情为理由，事情没有做完就回去了。但是普鲁西亚甚至对罗马人的帮助也感到失望了（因为他对自己的安全，没有做任何准备工作，只靠罗马人的帮助），因此退到尼科美底亚，以便加强这个城市，抵抗侵略者。但是这个城市的居民出卖了他，把城门打开，尼科美德带着军队进了城。普鲁西亚逃往宙斯神庙，在神庙中他被尼科美德派出的一些人杀死了。 [5] 这样尼科美德 [6] 便继普鲁西亚为俾泰尼亚国王。他死后，他的儿子尼科美德 [7]（别号斐罗巴托）继位，元老院批准了他的承继权力。

在俾泰尼亚，事务的发展就是这样的。预先说说以后的事情：这个尼科美德的孙子另一个尼科美德 [8] 在他的遗嘱中，把他的王国遗赠给罗马人。

II. 本都的建国。米特拉达梯第六与罗马人第一次战争发生的原因

8. 在马其顿人以前，谁是卡巴多西亚的统治者，我不能确切地说出来——不知道它有它自己的政府，还是隶属于大流士。但是我认为亚历山大以缴纳贡税为条件，把他所立的统治者留在那里，因为他匆忙地进军去攻打大流士去了。他甚至于恢复了本都一个亚狄迦人建立的城市阿密苏斯的民主政体。但是海挨翁尼马斯 [9] 说，他甚至于从来没有和那些民族接触过；他是追在大流士之后，从另一条路，沿着旁菲利亚和西里西亚的海岸前进的。但是在亚历山大之后，统治马其顿人的帕迪卡斯俘虏了卡巴多西亚的总督阿里阿累西斯，把他绞死了，不是因为暴动，就是因为帕迪卡斯想把卡巴多西亚收归马其顿人统治，他让卡狄亚的攸美尼斯统治这些人民。后来攸美尼斯被判决为马其顿的敌人，处以死刑；继帕迪卡斯为亚历山大的领土监督官的安蒂帕特任命尼卡诺尔为卡巴多西亚总督。

9. 不久之后，马其顿人中间发生了内争，安提哥那斯把雷俄密敦逐出叙利亚之后，自己开始掌握了叙利亚的政权，带着波斯王室的后裔米特拉达梯和他在一起。安提哥那斯做了一个梦，在梦中他把黄金播在田中，米特拉达梯收获之后把庄稼运到本都去了。因此，他逮捕米特拉达梯，想把米特拉达梯处死，但是米特拉达梯带着六个骑兵逃跑了，在卡巴多西亚一个要塞中设防保卫自己。在那里，有许多人因受马其顿人势力的烦扰，就和他联合在一起了；他占有整个卡巴多西亚和攸克星海沿岸的邻近地区。[10] 他把他所建立的这个强大的势力传给他的子孙们，他们一个一个地继承王位，直到从这个王室的始祖传至米特拉达梯第六的时候，他和罗马人进行战争，因为卡巴多西亚和本都两个国家的国王都是这个王室的家族，我认为他们有时候分享政权，有些统治这个国家，有些统治另一个国家。

10. 但是无论如何，有一个本都国王米特拉达梯，[11] 别号攸厄吉特（施恩者），他是他们中间第一个做罗马人的朋友，派遣一些船舰和一支小的辅助军去帮助罗马人进攻迦太基的，他侵入卡巴多西亚，好像侵入外国一样。他的儿子米特拉达梯（别号戴奥尼素，又号攸巴托）[12] 继承了他的王位。罗马人命令他把卡巴多西亚退还给阿里俄巴赞尼斯，因为后者逃到罗马人那里，他似乎比米特拉达梯更有权利要求那个国家的政权，或者可能是因为罗马人不信任米特拉达梯的广大帝国，因而暗中设法分裂它为几个部分。米特拉达梯服从了这个命令；但是他派遣俾泰尼亚国王尼科

美德的弟弟苏格拉底（别号克累斯都，意为"善良的"）带着一支军队去进攻尼科美德。这个尼科美德是普鲁西亚的儿子尼科美德的儿子，[13] 罗马人已经宣布他是他的祖先领土俾泰尼亚的国王。苏格拉底并吞了俾泰尼亚。同时，罗马人所批准为卡巴多西亚国王的阿里俄巴赞尼斯被米特拉阿斯和巴哥阿斯[14] 所驱逐，他们立阿里阿累西斯以代之。

11. 罗马人决定同时恢复尼科美德和阿里俄巴赞尼斯两人的王国；为了这个目的，他们派遣一个以曼尼阿斯·阿揆略[15] 为首的使团到那里去，并且命令琉喜阿斯·喀西约协助这个使团完成使命。后者是负责统治帕加玛附近的亚细亚地区的，他有少数军队在他指挥之下。他们又把同样的命令送给米特拉达梯·攸巴托本人。但是米特拉达梯·攸巴托对于罗马人干涉卡巴多西亚本土，很为愤怒，最近又被他们夺去了福里基亚（这件事情我在《希腊史》中已经叙述了[16]），因此，不肯合作。但是喀西约和曼尼阿斯带着喀西约部下的那支军队和从加拉西亚人以及福里基亚人中聚集的一支大军，替尼科美德恢复了俾泰尼亚，替阿里俄巴赞尼斯恢复了卡巴多西亚。喀西约和曼尼阿斯力劝尼科美德和阿里俄巴赞尼斯同时侵入米特拉达梯的领土，发动一个战争（因为他们两人都是米特拉达梯的邻居），并答应罗马人给他们以援助。他们两人都迟疑不敢在他们自己的边界上发动这样一次重大的战争，因为他们害怕米特拉达梯的势力。当使者们坚持的时候，因为尼科美德答应付给罗马的将军们和使者们很大一笔款子作为他复国的报酬，而这笔款子还没有付清，同时他还从他们的罗马人随员中以利息借了其他一些巨款，他们正在催促，所以尼科美德勉强向米特拉达梯的领土进攻，动掠他的领土，直达阿马斯特里斯城，没有遇到抵抗。米特拉达梯的军队虽然已经准备好了，但是退却了，因为他认为没有找到作战的很好的充足理由。

12. 尼科美德带着很多的掠夺物回去了；米特拉达梯派遣佩洛庇达到罗马的将军们和使者们那里去。他不是不知道他们想发动战争，他们鼓动这次对他的进攻，但是他装作不知道，以便使正将发生的战争有更多的和更明显的理由；因为这个缘故，他提醒他们，不要忘记他自己和他的父亲跟罗马人的友谊和同盟关系。佩洛庇达说，"从这种友谊和同盟所获得的报酬是福里基亚和卡巴多西亚从他的手中被夺去了。在这两个国家中，卡巴多西亚是他的祖先所有，由他的父亲恢复的；而福里基亚是你们自己的将军[17] 给予他作为战胜亚里斯多尼卡[18] 的报酬的，尽管这样，他还是付了一笔巨款给这个将军才取得这块地方的。但是现在你们甚至允许尼科美德封锁攸克星海的海口，蹂躏这个国家，直达阿马斯特里斯，运走大量的掠获物，其数量你们是很清楚的。我的国王不是弱者，他不是不准备起来自卫，但是他等待着，以便使你们可以作这些勾当的见证人。这一切的事情

你们既然都已经看见了，你们的朋友和同盟者米特拉达梯，请求你们以朋友和同盟者的资格（因为条约上是这样说的），保卫我们，以免受到尼科美德的侵害，或者制止侵略者。”

13. 当佩洛庇达这样说完了之后，在那里答辩的尼科美德的使者们说：“很久以前，米特拉达梯就阴谋侵害尼科美德。他以武力扶植苏格拉底为国王，虽然苏格拉底本人是安分守己的，虽然他认为他的哥哥应当统治，这是合乎公理的。这是米特拉达梯对尼科美德的行为。尼科美德是你们罗马人立为俾泰尼亚国王的——这个打击的目标，很明显的是对着我们，也是对着你们的。同样地，当你们甚至禁止亚细亚诸国王置足于欧罗巴之后，他夺取了刻索尼苏斯的大部分土地。这些行为是他的妄自尊大以及对你们敌视和不服从的表现。看看他的大规模准备。他已经完全准备好了，想进行一个预谋的大规模战争，不仅有他自己的军队，还有他的同盟者——色雷斯人、西徐亚人和所有其他邻近民族的一支很大的军队。他甚至已经和亚美尼亚建立了婚姻同盟，[19] 他派人到埃及和叙利亚去，和这些国家的国王建立友好关系。他有三百条有甲板的战舰，并且他的船舰数目还在增加。他已经派人到腓尼基和埃及去招募瞭望者和舵手。这一切，米特拉达梯聚集了这么多，罗马人啊，我们认为这些不是用来对抗尼科美德的，而是用来对抗你们的。他恼恨你们，因为，当他利用贿赂你们一个将军的手段，已经收买了福里基亚的时候，你们命令他放弃他以不正当的方法取得的利益。他恼恨你们，因为你们把卡巴多西亚给阿里俄巴赞尼斯了。他害怕你们日益增长的势力。他伪装出他所正在进行的准备工作是用以对付我们的，但是他实际是要进攻你们，如果他能够的话。你们要是聪明一点，就不要等待他向你们宣战，只要看他的行动，而不要听他的言辞，不要放弃那些经过考验的真正朋友，而和一个向你们提出虚伪的友谊的伪君子做朋友；也不要因为一个同样是我们双方的敌人的人，而取消你们对于我们王国的决定。”

14. 尼科美德的使者们这样说了之后，佩洛庇达又在罗马人的会议上发言。他说，如果尼科美德还在埋怨过去的事情，他便接受罗马人的决定，而至于罗马人已亲眼看到的目前的事情——米特拉达梯的领土的被蹂躏、海口的被封锁、这么多的掠夺物的被运走，那就没有讨论和裁判的必要了。他说，“罗马人啊，我们再请求你们，或者阻止这样的暴行，或者援助米特拉达梯，因为他是受害者；否则，无论如何，也要站在一边，让他自己起来自卫。不要帮助任何一方。”当佩洛庇达再三这样要求的时候，虽然罗马的将军们很久以前就决定帮助尼科美德了，但是他们佯作倾听另一方面的论点。然而佩洛庇达的言辞以及和米特拉达梯所订立的目前还有效的同盟条约都使他们惭愧，在一段时间内，不知道要怎样答复才好。在停顿了一

个时候之后，他们狡猾地答复说，“我们不愿意米特拉达梯受到尼科美德的损害，我们也不许可对尼科美德进行战争，因为我们认为尼科美德的势力的削弱，是对罗马不利的。”他们这样回答之后，就要佩洛庇达退出会议，虽然他想说明这个答复是不够的。

III. 第一次米特拉达梯战争 [20] 的爆发。罗马将军俄彼阿斯、曼尼阿斯等战败被俘

15. 米特拉达梯这样公开地不能从罗马人手中取得公理之后，就派遣他的儿子阿里阿累西斯率领一支大军，去夺取卡巴多西亚王国。阿里阿累西斯很快就战胜了它，驱逐了阿里俄巴赞尼斯。于是佩洛庇达又回到罗马的将军们那里，他说，“罗马人啊，不久以前，当米特拉达梯国王被夺去了福里基亚和卡巴多西亚的时候，他多么耐心地忍受你们对他所加的损害，这一点你们早已听说了。尼科美德对他所加的损害，你们已经看见了，而你们没有理会。当我们申请你们的友谊和同盟的时候，你们的回答好像我们不是控告者，而是被控告的人一样，说你们认为对于尼科美德加以损害是不利于你们的，好像他是被害者一样。因此，对于卡巴多西亚所发生的事情，你们是应当对罗马共和国负责的。米特拉达梯之所以做出这样的事情来，是因为你们藐视我们，用遁词来答复我们。他想派遣一个使团到你们的元老院去控告你们。他要求你们在那里亲自答辩，在答辩之前不要做任何事，不要没有得到元老院的命令，就发动这样大规模的一场战争。你们要记住，米特拉达梯统治着他祖先的长达两万斯塔狄亚 [21] 的领土，他争取到许多邻近的民族——很会作战的民族科尔基斯人，攸克星海沿岸的希腊人和希腊人以外的蛮族人。他有随时服从他的一切命令的同盟者——西徐亚人、道里安人、巴斯塔尼人、色雷斯人、萨尼提亚人和所有那些住在顿河、多瑙河和亚速海一带的人。亚美尼亚的提格累尼斯是他的女婿，帕提亚的阿萨斯是他的同盟者。他有许多船舰，有些已经备好了，有些还在建造中；他有充足的各种战争物资。”

16. “俾泰尼亚人最近所告诉你们关于埃及国王和叙利亚国王的事情不是假的。 [22] 如果战争发生的话，不仅这些国王会帮助我们，就是你们新获得的亚细亚行省、希腊、阿非利加和意大利本土的很大一部分也会帮助我们的，意大利本土大部分地区，目前还在和你们进行势不两立的战争，[23] 因为它不能忍受你们的贪婪。虽然你们还不能够结束那个战争，但是你们进攻米特拉达梯，唆使尼科美德和阿里俄巴赞尼斯轮流侵犯他。真的！

你们还说是他的朋友和同盟者。你们假装出朋友和同盟者的样子，但是你们把他当作敌人看待。现在就请决定，如果你们的行为的后果终于使你们的头脑清醒了一点的话，请你们不是制止尼科美德侵害你们的朋友（在这种情况下，我答应米特拉达梯会帮助你们镇压意大利的暴动），就是对我们摘去朋友的假面具，或者让我们到罗马去解决这个问题。”

佩洛庇达这样说了。罗马人认为他的言辞是傲慢的，命令米特拉达梯不要干涉尼科美德和卡巴多西亚（说他们有意使阿里俄巴赞尼斯在卡巴多西亚复国），他们也命令佩洛庇达马上离开他们的军营，除非米特拉达梯服从他们的命令，否则不要再到他们那里去。他们这样答复之后，他就在监督之下，被送回去了，因为担心他将在途中诱惑一些人。

17. 这样说完了之后，他们没有等待听到元老院和罗马人民对于这样一场大战争决定怎样办，就开始从俾泰尼亚、卡巴多西亚、巴夫拉哥尼亚和亚细亚的加拉西亚人中募集军队。当亚细亚总督琉喜阿斯·喀西约把他自己的军队准备好了和所有的同盟军聚集起来的时候，他们马上就分三路出兵：喀西约在俾泰尼亚和加拉西亚的边界上，曼尼阿斯抵抗米特拉达梯向俾泰尼亚的进军，第三位将军俄彼阿斯在卡巴多西亚山中。每支军队约有步兵和骑兵共四万人。他们在拜占庭又有在密纽喜阿斯·鲁福斯和盖约·波彼略指挥下的一个舰队，守着攸克星海的出口。尼科美德也带着他部下的五万步兵和六千骑兵在那里。他们所聚集的全部军队就是这样的。米特拉达梯的军队有步兵二十五万人，骑兵四万人。有甲板的船舰三百条，两列桨船一百条，和相应的其他军事装备。他以尼奥托勒马斯和阿基拉斯两兄弟为将军，国王亲自指挥大部分军队。在同盟军队中，米特拉达梯的儿子阿卡提阿斯领导小亚细亚亚美尼亚的一万骑兵，多利劳指挥方阵，克拉特拉斯指挥一百三十辆战车。当罗马人和米特拉达梯大约在第一百七十三奥林匹亚纪第一次发生冲突的时候，双方的战争准备规模是如此之大。

18. 当尼科美德和米特拉达梯的将军们在阿姆尼阿斯河畔的一个大平原上相遇的时候，他们把军队列成阵势。尼科美德带着他的全部军队，而尼奥托勒马斯和阿基拉斯仅带着他们的轻装步兵、阿卡提阿斯的骑兵和少数战车，因为方阵还没有赶到。他们派遣一小支军队去夺取平原上的一个小山，担心他们会被俾泰尼亚人包围，因为俾泰尼亚人比他们多得多。但是当他们看见这些人从山上被赶退了的时候，尼奥托勒马斯怕被敌人包围，匆忙地去支援他们，同时向阿卡提阿斯求援。当尼科美德看见这个军事行动，他准备以同样的行动来迎战他们。因此发生了激烈的流血斗争。尼科美德胜利了。米特拉达梯的军队逃跑，直到最后阿基拉斯越过平原，从右侧向追逐者进攻，使追逐者把注意力转向他。他慢慢地退却，使尼奥托勒马斯的军队有机会再集合起来。当他估计他们集合得已经差不多的时候，

他又进攻。同时，装有镰刀的战车迅速地向俾泰尼亚人进攻，把一些敌人斩为两段，把另一些敌人碾得粉碎。尼科美德的军队看到士兵们被切成两半，还没有停止呼吸，或者被切为碎片，或者挂在镰刀上面，大为惊慌。不是由于战败，而是由这个可怕的情景使他们产生恐惧，因而队伍混乱了。当他们正陷入这种混乱之中的时候，阿基拉斯从前面向他们进攻，尼奥托勒马斯和阿卡提阿斯从后卫向他们袭击。他们两面作战，战斗了一个长久的时间。但是当他的大部分人已经阵亡之后，尼科美德带着他的残军逃入巴夫拉哥尼亚，虽然米特拉达梯的方阵还根本没有参加战斗。尼科美德的军营，连同他的巨额金钱以及许多俘虏，都被敌人取得。米特拉达梯优待俘虏，给以旅费，让他们回家去，因此，在敌人中，他得到了仁慈的名声。

19. 米特拉达梯战争中的这个第一次战役甚至使罗马的将军们也恐惧起来了，因为他们缺乏良好的判断，没有取得国家的命令，卤莽地发动了这样大的一次战争。一支人数少的军队战胜了一支人数多的军队，不是由于有较优的地势，也不是由于敌人的过失，而是由于优良的将才和士兵们的勇敢。现在尼科美德扎营在曼尼阿斯的旁边。米特拉达梯登上了斯科罗巴山，这个山位于俾泰尼亚和本都的边界上。他的先锋队中有一百名萨马提亚的骑兵进攻八百名尼科美德的骑兵，俘虏了他们一些人。米特拉达梯也给他们以给养，遣散他们回家。在曼尼阿斯退却时，尼奥托勒马斯和亚美尼亚人尼马尼斯大约于第七时 [24] 在普罗托巴基昂要塞附近赶上了他，当时尼科美德已离开那里，去和喀西约联合在一起了。他们迫使曼尼阿斯作战。他有四千名骑兵，步兵十倍于此数。他们杀死了他的部下一万人，俘虏约三百人。当这些俘虏被带到米特拉达梯那里的时候，他又同样地释放了他们，这样，使他自己在敌人中很得人心。曼尼阿斯的军营也被攻下来了，他本人逃往桑加利阿斯河畔，夜间渡河，逃往帕加玛。喀西约和尼科美德，以及在军队里的罗马使者们逃往一个名叫狮头的地方，这是福里基亚的一个很坚固的要塞，他们在那里训练他们新募集来的工匠、农民和其他新兵，又在福里基亚人中征募新兵。他们发现两种新兵都同样地没有作战的能力，他们取消了用这种不善于作战的人去作战的企图，把这些人遣散后，他们撤退了。喀西约带着他自己的军队退到阿巴密亚，尼科美德退到帕加玛，曼尼阿斯向罗得斯退却。当那些防守攸克星海出口的军队听到这些事实之后，他们也逃散了，把海峡以及他们所有的船舰都让给米特拉达梯了。

20. 米特拉达梯一举就把尼科美德的全部领土破坏了之后，他占领这些领土，恢复境内各城市的秩序，于是他侵入福里基亚，住在过去亚历山大大王曾经住过的旅舍，认为米特拉达梯扎营在亚历山大也曾经停留过的地

方，这是一个幸福的预兆。他蹂躏了福里基亚其余的地方，以及密西亚和最近罗马人在亚细亚取得的新领土。于是他派遣官吏到邻近诸省去，他征服了吕西亚、旁菲利亚和邻近地区，直达爱奥尼亚。吕卡斯河畔的雷俄狄西亚人还在抵抗（因为罗马将军昆塔斯·俄彼阿斯带着骑兵和雇佣军到了那里，正在保卫这个城市），他派遣传令官在城墙下向雷俄狄西亚人宣布："如果雷俄狄西亚人把俄彼阿斯交给米特拉达梯国王的话，国王允许，绝不对他们加以任何伤害。"他们听到这个宣言之后，马上遣散雇佣军，而领着俄彼阿斯本人到米特拉达梯那里去，俄彼阿斯的侍从带着仪仗走在他的前面，用以嘲笑他。米特拉达梯对他不加伤害，只带着他环绕一周，不缚以绳索，以向人显示一个罗马将军做了他的俘虏。

21. 不久后，他俘虏了曼尼阿斯·阿揆略，他是这次使团和这次战争的主要策动者。米特拉达梯把他捆在驴子背上，带着他到处跑，要他自己对所有看见他的人宣布他是曼尼阿斯。最后米特拉达梯在帕加玛把熔化了的黄金灌入他的喉中，他这样谴责罗马人的受贿。他任命总督统治各民族之后，便前往马格尼西亚、以弗所和密提林，所有这些地方都很高兴地欢迎他。以弗所人甚至毁坏了他们城内的罗马人的雕像——为了这种事情，不久之后，他们就受到了惩罚。在从爱奥尼亚回来的时候，米特拉达梯攻下了斯特拉顿尼西亚城，处它一笔罚款，派军队驻扎在城内。他在那里看见了一个美丽的姑娘，就把她也娶为妻子。如果有人想知道她的名字的话，她是斐罗波门的女儿谟尼玛。马格尼西亚人、巴夫拉哥尼亚人和吕西亚人还在那里抵抗他，他派遣他的一些将军们去作战。

IV. 米特拉达梯在小亚屠杀罗马人和意大利人及进攻罗得斯的失败

22. 米特拉达梯的情况就是这样的。当罗马人知道他的暴动和侵入亚细亚 [25] 的时候，他们马上对他宣战，虽然他们正忙于罗马城内无穷尽的纠纷和可怕的内战， [26] 几乎所有意大利各部分都一个接着一个地叛离了。当两位执政官抽签的时候，科尼利阿斯·苏拉取得了亚细亚和米特拉达梯战争的兵权。因为他们没有金钱支付战费，他们出卖了国王纽马·潘彼略 [27] 为了祭祀神祇之用而储蓄的财宝；那时候，他们的资源如此地有限，而他们的野心又这样地无穷。这些财宝的一部分仓促地出卖了，获得了九千磅重的黄金，这就是他们将来用于这样大的一次战争中的全部经费。

由于内战，苏拉被羁留了一个长久的时期，如我在我的《内战史》中所说到的。同时，米特拉达梯建造了许多船舰，准备进攻罗得斯，又秘密地写信给他所有的总督们和市长们，要他们在此后的第三十天，攻击他们城市中所有的罗马人和意大利人、他们的妻室儿女以及出身于意大利人的被解放的奴隶，杀害他们，抛弃他们的尸体，不要埋葬，和国王米特拉达梯共分他们的财产。他威胁着，将惩办那些埋葬死者，或隐藏活人的人；悬赏给那些告密或者杀害隐藏者的人。杀害或出卖主人的奴隶们可以得到自由；债务人杀害或出卖债权人的，可以豁免其债务的一半。米特拉达梯把这些密令同时送达所有的城市。当指定的日期到了的时候，全亚细亚境内发生了各种各样的灾祸，下面所说的是其中的一部分：

23. 以弗所人把那些躲在阿特密斯[28]神庙中，还紧紧地抱着女神神像的人用力扯开，把他们杀害了。帕加玛人用箭射杀那些逃往挨斯叩雷彼[29]神庙的人，当时他们还紧紧地抱着挨斯叩雷彼的神像。阿德拉密丁人在海上追逐那些想游泳逃跑的人，把他们杀死，把他们的子女们淹死。原属于罗得斯的考那斯人是在和安提阿的战争之后，最近由罗马人解放了的；他们追逐那些躲在元老院办公厅中维斯塔[30]神像旁边的意大利人，把他们从神龛中拖出，首先把小孩们当着他们母亲的面杀死，然后杀害母亲本人，最后才杀害她们的丈夫们。特拉利斯的公民们，为了避免这种血腥的罪行，雇用了一个名叫狄奥斐拉斯的野蛮的、穷凶极恶的巴夫雷哥尼亚人来干这件事。他把要加害的人们引导到和谐神的庙中，在那里杀害他们，把有些还抱着神像的人的手砍掉。这就是在亚细亚的罗马人和意大利人——男人、妇女、儿童，他们的已被解放的奴隶和奴隶，所有属于意大利人血统的人所遭遇的可怕命运；这个事件很明显地表明亚细亚人不仅是由于对米特拉达梯的畏惧，而且也由于对罗马人有同样深的仇恨，才迫使亚细亚人做出这些残暴的行为。但是他们因为这个罪行受到了双重惩罚——一方面受到米特拉达梯的惩罚，因为不久之后，他就背信弃义地虐待他们；另一方面，受到科尼利阿斯·苏拉的惩罚。同时，米特拉达梯渡海到寇斯岛，那里的居民欢迎他。他收容了当时埃及国王亚历山大[31]的儿子，这个小孩连同大量的金钱是他的祖母克娄巴特拉[32]留在那里的；后来米特拉达梯把这个小孩按照王室的方式抚养成人。在克娄巴特拉的宝库中，他把大量的财富、美术品、宝石、妇女装饰品和大量的金钱送往本都去了。

24. 当这些事情正在进行的时候，罗得斯人加强了他们的城墙和海港，到处储备了军事机械，从泰尔密苏斯和吕西亚征募一些军队来增援。所有从亚细亚逃出的意大利人都聚集在罗得斯，亚细亚行省的代执政官琉喜阿斯·喀西约也在那里。当米特拉达梯带着他的舰队来了的时候，居民破坏了城郊地区，使这些地区不能被敌人利用。于是他们航行出港，把一些船舰

排列在前面，把另一些船舰排在侧面，准备海战。乘着一艘四列桨船正在那里跑来跑去的米特拉达梯命令他船舰的一翼向海面伸长，迅速地划桨，以便包围敌人，因为敌舰数目比较少些。罗得斯人害怕被包围，慢慢地向后退却。最后他们回转头来，逃入港中，关闭城门，在城墙上和米特拉达梯战斗。他驻扎在城的附近，不断地想冲入港中，但是没有成功，所以他等待他的步兵从亚细亚来到。同时他们和城上的士兵不断发生小冲突。在这些小冲突中，罗得斯人处于最大的优势，因此，他们渐渐鼓舞了勇气，把他们的船舰准备好，以便一旦他们发现机会的时候，就向敌人进攻。

25. 当国王的一条商船扯着风帆在他们附近航行的时候，一条罗得斯的两列桨船向它进攻。双方许多船舰前往赴援，于是发生一场激烈的海战。米特拉达梯船舰的猛烈和数量都超过了敌舰，但是罗得斯人以高度的技巧驾驶他们的船舰四处旋转，冲撞米特拉达梯的船舰，结果他们拖走了他的一条三列桨船舰和舰上的水手，带着大量的船头人像 [33] 和战利品回到港口去了。又有一次，当罗得斯人有一条四列桨船舰被敌人俘虏了之后，他们不知道，派遣六条快船去寻找它，由他们的海军大将达马哥拉斯指挥。米特拉达梯派遣二十五只船舰去进攻它们，达马哥拉斯在敌人的面前退却，直到黄昏的时候，当天色快要黑了，国王的船舰转过头航行回去的时候，达马哥拉斯向它们进攻，击沉了两条，把另外两条驱逐到吕西亚去了，那天晚上在海上过了夜之后，才回去。这是罗得斯人所没有预料到的海战的结果。因为他们的船舰少，正如米特拉达梯没有预料到，因为他的船舰多一样。在这次海战中，当国王乘着他的船舰到处行驶以鼓励他的部下的时候，他的同盟者开俄斯的一条船舰在纷乱中，猛烈地向他的船舰冲击。当时国王装作不介意的样子，但是后来他处罚了那个舵手和担任瞭望的人，对所有的开俄斯人怀恨在心。

26. 大约同时，米特拉达梯的陆军乘着商船和三列桨船舰，挂起风帆起航，从考那斯吹来的暴风吹着它们向罗得斯驶行。罗得斯人马上航行出来迎战，趁敌人还没有聚集起来，又受到暴风的影响的时候就向敌人进攻，俘虏了一些敌船，撞沉了一些，焚毁了一些，并俘虏大约四百人。因此，米特拉达梯准备再来一次海战和围攻。他建造一种名叫萨谟布卡 [34] 的巨大攻城机械，安装在两条船上，有些叛徒们指示他一座容易爬上去的小山，名叫阿塔拜里阿斯山，山上有一个宙斯神庙，山的四周有一堵低墙环绕着。他在晚间把他的一部分军队藏在船舰上，分配一些云梯给另一些船舰，命令两部分船舰静悄悄地航行；直到他们看见阿塔拜里阿斯山上发出火光信号的时候，他们就尽量大声呐喊，有些人进攻海港，有些人进攻城墙。因此他们就静悄悄地驶到了那里去。罗得斯的哨兵看见了这种情况，就燃起火光。米特拉达梯的军队以为这是阿塔拜里阿斯山上发出来的火光

信号，就大声叫喊，打破沉寂，攻城部队和海战部队都同声叫喊。罗得斯人毫不沮丧，也大声叫喊来回答他们，成群地冲到城墙上来。那天晚上，国王的军队没有进攻，第二天就被击退了。

27. 萨谟布卡 被移上去进攻爱西斯 [35] 神庙所在地的那部分城墙的时候，罗得斯人最为恐惧。萨谟布卡 的攻城动作和其他各种武器、撞城机和投射器同时进行。带着云梯的士兵们乘着无数小船，沿着萨谟布卡 旁边驶过，准备利用它的帮助，爬上城墙。尽管这样，罗得斯人坚定地等待它的进攻，直到最后萨谟布卡 因为它本身的重量开始垮下来了，爱西斯的幽灵出现，把一大团火向它投下。米特拉达梯这样进攻也没有希望了，因而从罗得斯退回。于是他围攻巴塔那，开始砍伐贡献给拉图那 [36] 的树林，以作建造军事机械的材料，后来他在梦中受到警告，要他不要损坏圣树，他就停止了。他让佩洛庇达留在那里继续对吕西亚人进行战争；并派遣阿基拉斯到希腊去，依照他所能做到的，用说服方法或以武力争取同盟者。以后，米特拉达梯把他的大部分工作交给他的将军们，而他自己则专心聚集军队，制造武器，跟他来自斯特拉顿尼西亚的妻子共同享乐。他又组织一个法庭，以审判那些被告发阴谋陷害他或者煽动革命，或者用任何方法袒护罗马人的人。

V. 苏拉到希腊，围攻雅典

28. 当米特拉达梯正忙于这些事情的时候，在希腊发生了下面一些事情。阿基拉斯带着充足的军需和一支很大的舰队航往希腊，以武力征服了提洛斯岛和其他背叛了雅典人的要塞。他在这些地方杀死了两万人，大部分是意大利人，把这些要塞交给雅典人。用这样的方法，以及用广泛地夸张米特拉达梯和称赞他的方法，阿基拉斯使雅典人和他建立同盟。阿基拉斯又通过阿里斯兴的手，把提洛斯岛神庙的金库交给雅典人；阿里斯兴是一个雅典公民，他带着两千士兵护送那些金钱。阿里斯兴利用这些士兵使他自己成为祖国的主人。 [37] 他马上把一些人以袒护罗马人的罪名处死刑，把另一些人送到米特拉达梯那里去。他虽然学过伊壁鸠鲁 [38] 的哲学，但是他做了这些事情。在这方面也不只是他一个人，因为不仅雅典在他以前有克利提阿斯 [39] 和那些跟他一起建立暴君政治的同伴哲学家，而且在意大利有一些毕达哥拉斯派哲学家， [40] 在希腊世界的其他地方有些被称为“七贤” [41] 的人，他们担任公务，统治人民，比普通的专制君主还

要残暴些，成为更大的暴君；因此，对于其他哲学家也产生了怀疑，他们是因为道德的关系而对哲学感觉兴趣呢？还是因为贫穷或者因为没有事做而用哲学作一个安慰呢？因为我们现在看见许多哲学家，微贱而贫穷，穿着哲学的服装，把这作为必需的事，痛骂那些富裕和有权势的人，这样使他们得到名誉，不是因为藐视财富和权势，而是因为嫉妒财富和权势。那些被我们说得很坏的人，在藐视这样的人的时候，表现得比他们聪明得多。读者应当把这些事情看作是对哲学家阿里斯兴的批评，因为他的缘故，我说了这些闲话。

29. 阿基拉斯使亚加亚人、拉西第梦人和除特斯匹伊以外所有的彼奥提亚人，都倒向米特拉达梯一边来了；阿基拉斯把特斯匹伊严密地包围起来。同时，米特拉达梯派遣去的麦特罗芬尼斯带着另一支军队劫掠优俾亚以及狄密特利阿和马格尼西亚的领土，因为这些国家不肯倒到他一边来。勃罗提阿斯从马其顿带着一小支军队去进攻他，和他发生海战，击沉了一条小船和一条希密俄利亚轻船，把船上的人都杀死了，当时麦特罗芬尼斯在旁观望，他惊慌地逃跑，因为他乘着顺风，勃罗提阿斯没有赶上他，但是勃罗提阿斯猛击塞阿塔斯（这是蛮族人的一个掠获物储藏所），把一些奴隶钉死在十字架上，把自由人的手砍掉。于是他转而进攻彼奥提亚，那时他已经得到了从马其顿来增援的步兵和骑兵共一千人。在喀罗尼亚附近，他跟阿基拉斯和阿里斯兴发生延长到三天之久的战斗，整整三天中，双方都是势均力敌地进行战斗。但是当拉西第梦人和亚加亚人跑来支援阿基拉斯和阿里斯兴的时候，勃罗提阿斯认为所有这些敌人联合起来了。他自己不是敌手，于是退到庇里犹斯港，直到最后阿基拉斯带着他的舰队来，把那个地方也夺取了。

30. 已被罗马人民任命为指挥米特拉达梯战争的将军苏拉现在才带着五个军团和几个大队的骑兵渡海到希腊来了，他马上要求挨托利亚和帖撒利供给粮食和金钱。当他认为他有足够能力的时候，他马上前往亚狄迦，进攻阿基拉斯。当他通过这些地区的时候，除少数地区外，整个彼奥提亚都和苏拉联合在一起了；其中大城市底比斯过去是轻率地站在米特拉达梯一边，反抗罗马人的。现在甚至还没有交战，就更加迅速地从阿基拉斯那边倒到苏拉这边来了。当苏拉到达亚狄加的时候，他分遣一部分军队去围攻在雅典城内的阿里斯兴，而他本人则去进攻庇里犹斯，那里的敌人在阿基拉斯指挥之下，被封锁在城内。城墙高约四十腕尺，是大的方块石头建筑成的。这些城墙是伯罗奔尼撒战争时代伯里克利建筑的，[42] 因为他把胜利的希望寄托在庇里犹斯上，所以他尽量坚固地建造这些城墙。城墙虽然很高，但是苏拉马上靠着城墙安置云梯。他给敌人以很大的损失，同时自己也遭受了很大的损失（因为卡巴多西亚人勇敢地抵抗他的进攻）之后，

他精疲力竭，退到埃琉西斯和麦加那，他在那里制造军事机械，准备重新向庇里犹斯进攻，并且想出了一个用土墩围攻庇里犹斯的计划。所有各种设备和工具，铁、弩炮和一切类似的东西都是底比斯供应的。他砍伐阿开得密 [43] 树林中的木材，他在那里制造巨大的机械。他又毁坏长城，利用长城的石头、木材和土以建筑土墩。

31. 庇里犹斯要塞内有两个雅典奴隶（不是因为他们对罗马人有好感，就是因为在危急的时候，他们想为自己求得安全）把要塞内一切的事情都写下来，刻在一些铅球上，用投射器把这些铅球向罗马人射去。不断地这样做了之后，这件事被人看出来了，苏拉注意铅球上的字，发现一个铅球上写着："明天步兵将从正面出城突击你们的工作者；骑兵将从两翼侧击罗马军队。"苏拉埋伏了充足的兵力；当敌人从城中冲出，以为他们的行动将使苏拉完全惊慌的时候，苏拉用他埋伏的军队给他们以更大的惊慌，杀死了许多人，把其余的人赶入海中。这就是那次出城突击的结果。但是当土墩逐渐高起来了的时候。阿基拉斯竖立反抗的楼塔，把许多军事机械放在这些楼塔上面。他又派人到卡尔西斯和其他岛屿去请求援兵，把他的桨手武装起来，因为他知道一切都很危险了。他的军队已经是比苏拉的军队多些的，现在因为有了这些援兵，所以更加多得多了；他在半夜的时候，带着火把出城突击，焚毁了一所披屋，以及披屋内的军事机械；但是苏拉大约在十天之内又造成了新的披屋和军事机械，安放在原来的地方。阿基拉斯也在那部分的城墙上建筑了一座楼塔，以来抵抗。

32. 阿基拉斯得到了米特拉达梯从海道上派来、由德罗密斯特指挥的一支新军队之后，他带着他的全部军队出城来战斗。他分配弓箭手和投石手在他的军队里面，紧靠在城墙下面排列他的军队，使城墙上防卫者的投射器可以射中敌人。另一些军队，带着火把 [44] 驻扎在城门口附近，以便等待机会，出城突击。他们战斗了很久，胜负未决，每边轮流退却，蛮族人首先退却，直到阿基拉斯聚集他们起来，领导他们又转回来。这使罗马人大为恐惧，所以其次就是罗马人逃跑，直到麦利那跑上去，把他们聚集起来时为止。正在这个时候，另有一个军团搜集木料回来，和那些已经受到耻辱的士兵一起，看见激烈的战争正在进行中，就向米特拉达梯的军队猛烈地冲锋，杀死了他们大约两千人，把其余的士兵赶入要塞内。阿基拉斯设法想把他们再聚集起来，坚持他的阵地很久，以致他被关闭在城外，不得不用绳索把他拖上去。为了报答他们这次光辉的行为，苏拉免除了那些受到耻辱的士兵们的恶名，给予其他的士兵们以巨大的赏赐。

33. 现在冬季快到了，苏拉在埃琉西斯建立他的军营，用一条从高山到海边的深沟保护他的军营，所以敌人的骑兵不容易达到他那里。当他正在

进行这项工作的时候，每天还是发生战斗，有时是在深沟的旁边，有时是在敌人的城下。敌人常常跑出来，用石头、标枪和铅弹袭击罗马人。苏拉因为需要船舰，派人到罗得斯到取船舰，但是罗得斯人不能派遣船舰来，因为米特拉达梯控制了海上。于是他命令琉卡拉斯（他是后来继苏拉之后为这个战争中的司令官的著名罗马人）秘密地前往亚历山大里亚和叙利亚，要从这些国王及精于航海事务的城市取得一个舰队和护送一个罗得斯的海战队来。琉卡拉斯毫不迟疑，虽然敌人占领着海上。他坐着一条快船，经常从一条船更换到另一条船，以隐藏他的行动，达到了亚历山大里亚。

34. 同时，庇里犹斯要塞中的叛徒又从城墙上抛下来一个消息说，正在当天晚上阿基拉斯将派遣一队士兵护送小麦往雅典去，因为雅典正遭受饥荒。于是苏拉替他们布置一个圈套，把士兵和粮食都俘获了。同一天，在卡尔西斯附近，麦那提阿斯击伤了米特拉达梯另一个将军尼奥托勒马斯，杀死了他的部下约一千五百人，俘虏的人数还多些。不久之后，晚间，当那些在庇里犹斯城墙上守卫的人睡觉的时候，罗马人利用他们身边带着的机械把云梯推到城墙下，爬上城墙，杀死了那个地方的守卫士兵。因此，有些蛮族人以为所有城墙都被攻下来了，所以放弃了他们的岗位，逃往海港。另一些蛮族人勇敢地抵抗，杀死了领导进攻部队的人，把其余的人从城墙上抛下。另外还有一些人从城门中冲出，几乎焚毁了罗马人两个楼塔中的一个；如果不是苏拉乘马从军营里跑来，当天整晚以及第二天继续激战，把它挽救了的话，他们是会把这个楼塔焚毁掉了的。于是蛮族人退却了，但是阿基拉斯又在城墙上竖立一个很大的楼塔，对着罗马人的楼塔，塔上的人彼此互相袭击，不断地投射各种投射器，直到最后苏拉利用他的弩炮，每个弩炮一齐射出二十颗最重的铅弹，杀死了许多敌人，震动了阿基拉斯的楼塔，使楼塔变为不安稳了，阿基拉斯害怕它垮下来，不得不迅速地把楼塔撤掉。

35. 同时，雅典城内的饥荒愈来愈严重了，铅弹又通报消息，说晚间将有粮食运往那里去，阿基拉斯疑心有叛徒把他的护粮队的消息告诉了敌人。因此，在他派遣护粮队的同时，他驻扎一支军队在城门口，带着火把，如果苏拉进攻他的护粮队的话，他就袭击罗马人的工事。这两件事情都发生了，苏拉俘虏了护粮队，而阿基拉斯则焚毁了罗马人的一些机械。同时，米特拉达梯的儿子阿卡提阿斯领导另一支军队侵入马其顿，毫无困难地打败了那里的少数罗马军队，征服了全国，任命一些总督们统治这个国家，他本人前来进攻苏拉，但是病了，死于提塞昂附近。同时，雅典的饥荒很严重了，苏拉建筑一些要塞，环绕雅典城，以防止任何人出来，因为他们人数众多，饥荒对于那些这样被包围了的人会更加严重些。

36. 当苏拉把土墩建筑得相当高了的时候，他把军事机械推上去，进攻庇里犹斯。但是阿基拉斯挖掘土墩下面的土，把土运走，长久的时间内，罗马人毫不怀疑。突然土墩沉下去了，罗马人很快就懂得这种情况了，把他们的军事机械撤去，填满土墩。他们也学敌人的榜样，挖掘一条地道达到他们估计正在城墙下面的一个地方。挖土的人在地下相遇，在那里他们在黑暗中彼此用剑和矛尽力战斗。当这个战斗正在进行的时候，苏拉利用他安置在土墩顶上的撞城机冲击城墙，直到最后城墙的一部分垮下来了。于是他急忙去焚毁邻近的楼塔，向它发射大量的火箭，命令他最勇敢的士兵们登上云梯。双方都勇敢地战斗，但是楼塔被焚毁了。另外还有一小部城墙也垮下来了，苏拉马上设一个岗位在那里，对着那部分垮了的城墙。他挖掘了一段城墙的墙脚，所以那段城墙只有木梁支持着了，于是他把大量硫磺、大麻和松脂放在下面，马上放火烧着全部城墙。城墙垮下来了——时而这里，时而那里——保卫城墙的士兵也随着城墙跌下来了。这个巨大而出乎意外的崩溃使各处保卫城墙的军队士气沮丧，因为每个人意料到他所站在上面的那块土地可能会接着沉下去。恐惧和信心的丧失使他们时而转向这边，时而转向那边，所以他们对于敌人只作微弱的抵抗了。

37. 苏拉对那些这样丧失士气的军队继续不断地进行战斗，经常地使他军队里那些疲劳的士兵换班，一队一队地补上带着云梯的生力军，同时大声叫喊欢呼，他同时以威胁和鼓励，督促他们前进，对他们说，这个片刻时间是整个战争的紧要关头。在另一方面，阿基拉斯也带上新的生力军来代替那些丧失了勇气的士兵。他也不断地以新的军队来抵抗敌人的进攻，鼓励他们，督促他们前进，告诉他们说，不久他们就会从危难中挽救出来了。在双方的军队里又鼓励了高度的热忱和勇敢，阿基拉斯的持久性超过了所有其他的人。双方死伤的人数大约相等。最后，苏拉，因为他是进攻的一边，精力耗费得更多，所以发出退却的军号，他称赞他许多士兵们的勇敢。阿基拉斯在晚间马上修补城墙被破坏了的地方，在许多地方，内部建筑眼镜堡，以保护城墙。当这些眼镜堡还是新建成的时候，苏拉以他的全军轮流进攻它们，他认为，这些眼镜堡还是潮湿而松软的，他可以很容易地破坏它们。但是因为他必须在一个很狭小的地面进行工作，在前面和侧面都容易受到上面的投射器的射击，如进攻新月形的要塞所常常发生的那样，所以他又精疲力竭了。于是他完全放弃了以突击方法攻进庇里犹斯的企图，只包围它，以便利用饥荒迫使它屈服。

VI. 雅典的陷落与喀罗尼亚战役

38. 但是当他发现雅典城的防卫者很严重地受到饥荒的痛苦，他们已经把他们的家畜吃光了，煮烂皮革，舐食他们从那里所能够得到的东西，有些人甚至食人肉；于是苏拉命令他的士兵们用一条壕沟包围这个城市，使居民甚至一个一个地也不能秘密地逃跑。壕沟挖好了之后，他把他的云梯拿上来，同时开始突破城墙。衰弱的防卫者马上就崩溃了，罗马人冲入城内。跟着在雅典城内发生了残酷无情的大屠杀。居民因为缺少营养，无力逃跑，苏拉下令，不分青红皂白大加屠杀，妇女或小孩也不饶恕。他很为愤怒，因为雅典人无缘无故这样突然和蛮族人联合在一起，对他表示这样的仇恨。大部分雅典人，当他们听到这个命令的时候，都自动地涌向杀戮者的刀口上。少数人软弱地跑到阿克罗波利，[45] 阿里斯兴也是其中的一个，他已经焚毁了奏乐场，使苏拉不能就便取得奏乐场中的木材以进攻阿克罗波利。苏拉禁止焚毁雅典城，但是允许士兵们劫掠。在许多房屋里，他们发现有煮好作为食物的人肉。第二天苏拉出卖那些奴隶。对于那些头一天晚上没有被屠杀的少数的人，他答应他们有自由。但是取消他们的投票权和选举权，因为他们曾经对他作过战，虽然他也允许他们的子孙们有这些特权。

39. 这样，雅典充满了恐怖。苏拉驻扎守卫士兵包围阿克罗波利，阿里斯兴和他的同伴不久就为饥渴所迫而投降，对阿里斯兴和他的卫队，对所有那些行使权力者或者做了任何事情违犯了罗马人第一次征服希腊时替他们所定下来的规则的人，他都处以死刑。其余的人他饶恕了，他给他们全体上的法律和以前罗马人替他们定下的法律，实质上是一样的。从阿克罗波利中取得了大约四十磅黄金和六百镑白银——但是在阿克罗波利所做的这些事情似乎是稍后一点的时候发生的。

40. 雅典被攻下来之后，苏拉就不再等待去用包围的方式攻陷庇里犹斯了，他马上带来了撞城机、抛射体和投射器以及一支很大的军队和几个大队；这些军队在披屋的掩蔽之下，挖穿城墙，这些大队向守城者大量地投射标枪和箭，以便赶退他们。他破坏了一部分新建的眼镜堡，因为眼镜堡还是潮湿而松软的。阿基拉斯从第一次的经验，就预料到了这种情况，已经建筑了好几个类似的眼镜堡，所以苏拉攻下了一层城墙后，又遇着另一层城墙，发现他的工作永无尽期。但是他以不倦的精力向前推进，他常使士兵们换班，他到处在他们中间出现，督促他们前进，向他们说明，他们取得过去劳绩的报酬的全部希望完全依靠完成这件剩下来的这一小部分工作，士兵们也相信这事实上也是他们辛苦的终点，光荣的爱好和认为攻下像这样的城墙是一个光辉灿烂的成就的思想鼓励他们加强他们的工作，因此他们猛力向前推进。最后，阿基拉斯看见他们像疯狂了一样，不顾一切地冲上来进攻，大为惊慌，因而放弃了城墙，把它让给他们，急忙地跑上

了庇里犹斯防卫最坚固、四面为海环绕的那部分要塞去了。因为苏拉没有船舰，他甚至连进攻他也不可能。

41. 阿基拉斯从那里由彼奥提亚退到帖撒利，在德摩比利聚集了他自己的和德罗密基特所带来的军队的残余部分。他又合并了米特拉达梯的儿子阿卡提阿斯带着侵入马其顿的军队（这支军队是生力军，几乎是实力最强的）和米特拉达梯派来、新到的军队，米特拉达梯从来没有停止过增派援兵。当阿基拉斯正在急忙地聚集他的军队的时候，苏拉焚毁庇里犹斯，因为它给予他的困难比雅典城还要多些，兵器库、海军船坞以及其他任何著名的建筑都没有幸免。于是他由彼奥提亚前进，向阿基拉斯进攻。当他们彼此相遇的时候，阿基拉斯的军队正从德摩比利渡过峡口，进入福西斯，他的军队是由色雷斯人、本都人、西徐亚人、卡巴多西亚人、俾泰尼亚人、加拉西亚人和福里基亚人的军队以及从米特拉达梯新得到的领土内来的其他军队组成的，共约十二万人，每个部族有它自己的将军，但是阿基拉斯是所有这些将军们上面的最高司令官。苏拉的军队是意大利人和一些希腊人及马其顿人。（他们是最近背叛阿基拉斯，而倒到苏拉一边去的），以及来自邻近地区的一些其他军队，但是他们的总数还没有敌人人数三分之一那么多。

42. 当他们彼此相对地占据阵地的时候，阿基拉斯迭次领导他的军队出来挑战；由于地形不好和敌人人数的众多，苏拉迟疑不肯应战。但是当阿基拉斯向卡尔西斯退却的时候，他紧紧地跟在阿基拉斯的后面，等待着有一个有利的时机和地势。当他看见敌人在喀罗尼亚附近多岩石的地区扎营，在那个地方，战败者没有逃亡的机会的时候，他占据附近的一个广阔的平原，领导他的军队前进，想迫使阿基拉斯作战，不管他愿意不愿意，在那个地方，平原的坡形，无论前进或后退，都是有利于罗马人的，而阿基拉斯则为岩石所包围，他的全军无论如何不能同时行动，因为地势不平，他不能把他的军队聚集起来，如果他们被击溃了的话，他们会为岩石所阻止而无法逃跑。因为这些理由，主要地是由于敌人地势的困难，苏拉领导他的军队前进，料想敌人人数的众多会对于他毫无用处。那时候，阿基拉斯无意交战，因此，他在选择营地的时候，毫不注意，现在因为罗马人正在前进，他渐渐地看出他的地势的不利，但为时已晚，来不及想别的办法了，于是他派遣一支骑兵来阻止敌军的前进，这支骑兵被打垮了，逃散在岩石之中。其次，他用六十辆战车冲锋，希望一个冲锋把敌人军团的队伍冲散。罗马人分开他们的队伍，让这些战车由它们自己的动力推着前进，直到后方，因为旋转很困难，这些战车被敌人后卫的标枪所包围而毁坏了。

43. 虽然这样，阿基拉斯也还可以从他设防的军营里坚强地抵抗，因为那里的巉岩可能对他有所帮助，但是他急忙地领导他人数这样多的士兵出来（他们没有想到在此地作战的），使他们列成阵势，发现他自己陷于一个很窄狭的阵地，因为苏拉已经跑拢来了。他首先用他的骑兵猛烈地冲锋，把罗马军队的阵势截为两部分，由于他们人数之少，所以两部分都完全被包围了。罗马人在各方面都把脸转过来对着敌人，勇敢地战斗。盖尔巴和霍腾秀斯受损失最大，因为阿基拉斯亲自领导抵抗他们的战斗，蛮族人在司令官眼前战斗，由于竞争心理，他们的勇气被鼓舞达到顶点。但是苏拉带着很大的一队骑兵去支援他们，阿基拉斯觉得一定是苏拉跑来了，因为他看见了总司令的军旗，和很大一团尘土扬起来了，所以他放弃了包围敌人的企图，开始恢复他原来的阵地。苏拉带着他最好的一部分骑兵，在途中又调来他原来安置作为后备军的两个新大队，在敌人还没有完成他们的调动和布成一个坚强的阵线的时候，就猛烈向敌人进攻。他使敌人陷于混乱，冲破了敌人的战线，使他们溃败，追逐他们。当那方面的胜利已经开始了的时候，指挥左翼的麦利那也不是袖手旁观的，他谴责他的士兵们的迟缓，他也勇敢地向敌人冲去，使敌人溃散。

44. 当阿基拉斯的两翼都退却的时候，中军也不能保持阵地，而全体逃亡。于是苏拉所预料的一切，敌人都遭遇着了。没有回旋的余地，没有宽敞的地区可以逃跑，他们被追赶者驱入乱石之中，他们有些落在罗马人手中，有些比较聪明一点，向他们自己的军营里逃跑。阿基拉斯自己站在他们的前面，阻止他们进去，命令他们向后转，面对着敌人，这样暴露了他在战争危急关头没有经验。他们很快地服从了他的命令，但是他们既没有将军们领导他们，也没有军官们使他们排成行列，也不能辨别他们各自的军旗，因为他们是毫无秩序地纷纷逃跑的，既没有地方逃跑，也没有地方战斗，因为那时候，由于敌人的追赶，他们比在任何时候更加拥挤在一团，他们毫无抵抗地被杀死，有些是被敌人杀死，有些是在拥挤和混乱中被他们自己的朋友们杀死的。他们又向军营的门口逃跑，他们被阻拦在军营的周围，痛骂守门的人。他们愤恨地提醒他们不要忘记他们祖国的神祇和他们的共同亲属关系，说他们被敌人的刀剑所屠杀的还没有被他们的朋友们的漠不关心所屠杀的那么多。最后阿基拉斯经过不必要的迟延之后，才开了军营的大门，让那些无组织的逃亡者跑进来。当罗马人看到这种情况的时候，大声欢呼，跟那些逃亡者一块儿冲进军营里来了，这样使他们获得全胜。

45. 阿基拉斯和其他分批逃掉的人在卡尔西斯集合起来，十二万人中间，剩下来的不过一万人。罗马人只丧失十五人，其中两人后来回来了。这是苏拉和米特拉达梯部将阿基拉斯在喀罗尼亚战役的结果。这个结果之产生，由于苏拉的聪明的程度和由于阿基拉斯的过失的程度相等。苏拉得

到了很多俘虏、大量武器和战利品，他把其中没有用了的一部分堆集起来。于是他把自己依照罗马人的习惯穿戴起来，焚烧那些无用的战利品，作为对战神的祭祀。他给他的军队一个短短的休息之后，急忙地带着一些轻装部队来进攻攸里配斯河上的阿基拉斯，但是因为罗马人没有船舰，阿基拉斯安稳地航行于岛屿之间，劫掠沿海一带，他在萨星修斯登陆，围攻萨星修斯，但是晚上被驻扎在那里的一些罗马人所攻击，他又匆忙地上船，回到卡尔西斯，他不像一个军人，而像一个海盗了。

VII. 米特拉达梯对开俄斯的报复。小亚希腊人城市的反抗。苏拉再败阿基拉斯于奥科美那斯

46. 当米特拉达梯听到了这次惨败的消息的时候，他大吃一惊，感觉到恐慌了，这是很自然的。尽管这样，他尽量迅速地从他所有的附属民族中聚集了一支新军。他认为，因为他的战败，某些人很可能迟早会起来反对他，如果他们找到好的机会的话；他在战争变为更加激烈之前，把一切有嫌疑的人都逮捕起来。首先，他杀死加拉西亚的小君主和他们的妻室儿女，不仅那些作为朋友和他联合在一起的人，并且那些不是他的臣属的人——所有的人都被杀死，只有三个人逃掉了。有一些人是用诡计捉住的，另一些人是他在一个晚间宴会中杀掉的，因为他认为，如果苏拉来了的时候，这些人中间没有一个人会对他忠诚的。他没收他们的财产，在他们的城市中驻扎军队，任命攸马库斯为这个国家的总督。但是那些逃掉了的小君主马上从乡民中聚集了一支军队，把他和他的驻军赶出加拉西亚境外，所以除他所夺取的金钱外，他在加拉西亚没有剩下一点东西了。因为自从在罗得斯附近的海战中，一条开俄斯的船舰无意中撞击了国王的坐船以后，他怀恨开俄斯的居民，他首先没收所有那些逃往苏拉一边去的开俄斯人的财产，然后派人去调查罗马人在开俄斯的财产。第三步，正在带着一支军队往希腊去的他的将军芝诺比阿斯乘晚间夺取开俄斯的城墙和所有设防的地方，驻扎卫队在城门口，宣布所有的异邦人应当安静，开俄斯人应当去参加人民会议，以便他可以向他们传达国王的命令。当他们集合起来的时候，他说，国王怀疑开俄斯，因为城内有一个亲罗马党；但是如果他们交出他们的武器，交出他们主要家族中的儿童作为人质的话，他会满意的。因为看见城市已经落在他的手中，他们两件事情都做了。芝诺比阿斯把这些武器和人质都送往厄立特里，对开俄斯人说，国王会直接写信给他们的。

47. 米特拉达梯来了信，信上说，“就是现在，你们还是袒护罗马人的，你们有许多公民还和他们住在一块儿。你们收取罗马人在开俄斯的土地的出产，你们没有给我们分成。在罗得斯的海战中，你们的三列桨船舰向我坐的船舰冲击，使我坐的船舰震动。我自动地把这个过失归之于舵手一个人身上，希望你们会考虑到你们安全的利益，因而知足。现在你们秘密地派遣你们的主要人物到苏拉那里去，你们从来没有证明或宣布他们中间任何人的行动是没有得到公众的允许的。如果你们不是和他们合作的话，这是你们应有的责任，虽然我的朋友们认为那些现在正在阴谋反对我的政府的人和那些过去已经阴谋图害我本人的人应当处死刑，但是我判决你们应当付给两千他连特的罚金。”那封信的大意就是如此。开俄斯人想要派遣大使们到国王那里去，但是芝诺比阿斯不允许。他们已经解除武装了，他们主要家族的儿童已经交出了，同时有一支很大的蛮族人军队占据了城市，因此他们嚎啕大哭，搜集神庙中的装饰品和所有妇女的珠宝以凑成两千他连特的数目。当这笔款项缴了的时候，芝诺比阿斯责难他们骗了称头，召集他们到戏院中来，于是他让他的军队抽出剑来，驻扎在戏院的周围，以及沿着从戏院到海边的街上。他领导开俄斯人一个一个地从戏院里出来，把他们放在船上，男人和妇女及小孩分开，所有的人都遭到蛮族捕捉者的侮辱。他们从那里被拖到米特拉达梯那里，米特拉达梯把他们送到攸克星海边去了。开俄斯的公民所遭遇的灾难就是这样的。

48. 当芝诺比阿斯带着他的军队到达以弗所的时候，公民们命令他在城门口放下武器，只带几个随员进城去。他遵守了这个命令，他拜访了斐罗彼门（米特拉达梯得宠的妻子谟尼玛的父亲，他曾经被米特拉达梯任命为以弗所的监督），召集以弗所人举行人民会议，他们预料他不会做出什么好事情的，把会议延期到第二天。那天晚上他们会商，彼此互相鼓励；会商之后，他们把芝诺比阿斯投入狱中，置之死地，于是他们配备士兵防守城墙，组织人民，把粮食从乡间运进城来，使城市完全在防守状态之中。当特拉利斯、海彼巴、麦索玻里和其他几个城市的人民听到这件事情之后，他们担心他们也会遭遇着开俄斯人的命运，所以他们都学以弗所的榜样。米特拉达梯派遣一支军队来镇压暴动者，对于那些被他俘虏的人，他处以可怕的惩罚；但是因为他担心其他的暴动，所以他给各希腊人的城市以自由，宣布取消债务。给城内全部侨民以公民权，解放奴隶。他之所以这样做，因为他希望债务人、侨居者和奴隶们会认为他们新得的特权只有在米特拉达梯的统治之下，才能巩固，因此会对他有好感（真的，结果是这样的）。同时，士麦拿的门尼俄和斐罗提马斯，列斯堡的克利斯提尼和阿斯克利彼奥多图，所有这些国王的亲密朋友（阿斯克利彼奥多图曾经有一次请国王到他家里做客）都联合起来，组织一个杀害米特拉达梯的阴谋。阿斯克利彼奥多图本人告发了这个阴谋。为了证实他所说的话，他安

排着使国王自己隐藏在床下，窃听门尼俄所说的话。这个阴谋就这样被揭发出来了，阴谋者受拷讯之后被处极刑。许多其他的人，因为被怀疑有类似的阴谋而受到惩罚，当帕加玛有八十个公民在开会商议同样的事情时被逮捕，其他城市中也有其他的人做这类的事情的时候，国王到处派遣密探，这些密探告发他们的私敌。这样丧失了生命的人大约有一千六百人。这些告发者中间有一些人后来不久被苏拉捉着，被杀死了，另一些人自杀了，还有一些人跟着米特拉达梯逃往本都去了。

49. 当这些事情在亚细亚发生的时候，米特拉达梯聚集了一支八万人的军队，由多利劳领导到希腊去支援阿基拉斯，阿基拉斯还有他以前的军队的残余一万人在那里。苏拉占据奥科美那斯附近的阵地以对抗阿基拉斯。当他看见敌人很多骑兵来了的时候，他在平原地带挖掘许多宽十英尺的壕沟，当阿基拉斯前进的时候，他把他的军队列成阵势迎战。罗马人战斗不利，因为他们害怕敌人的骑兵。苏拉骑着马，长时期地到处跑动，鼓励和威吓他的士兵。就是这样，他也不能把他们集合起来，他从马上跳下来，夺取一面军旗，带着他的持盾者，跑到两支军队的中间去，大声说道，“罗马人，如果有人问你们，你们在什么地方曾经遗弃你们自己的将军苏拉的话，你们可以说，那是当他正在奥科美那斯战役中战斗的时候。”军官们看见他危险了，从他们自己的行列中冲出去援助他，士兵们由于惭愧，也跟着前进，把敌人打退。这是胜利的开端。苏拉又跳上他的马，在军队里面跑来跑去，夸奖和鼓励他们，直到获得全胜。敌人丧失了一万五千人，其中约一万是骑兵，包括阿基拉斯的儿子戴奥哲尼斯在内。步兵逃到他们的军营里去了。

50. 因为苏拉没有船舰，他担心阿基拉斯和从前一样会逃到卡尔西斯去。因此，他在整个平原地带，分段驻扎守夜的人。第二天阿基拉斯没有出来进攻，苏拉在离他的军营不到一斯塔狄亚 [46] 的地方，挖掘一条壕沟，把他包围起来。于是苏拉比以前更加认真地号召他的军队完成这次战斗所剩下来的小部分工作，所以领导他们进攻阿基拉斯的军营。同样的情景也在敌人中出现，虽然是在不同情况下，因为他们为势所迫，军官们匆忙到处跑动，说明危险近在眉睫，谴责士兵们，如果他们不能抵抗人数较少的进攻者，甚至连军营也守不住的话。双方都在冲锋和大声叫喊之后，就作出许多勇敢的成绩来。罗马人利用他们的盾保护自己，正在破坏军营的某一个角的时候，蛮族人从营内的低墙上跳下，抽出刀剑来，环绕这个角站着，预备击退侵入者。没有一个人敢冲进去。直到最后，军团将校巴西拉斯首先跳进去，杀了他前面的敌人。于是整个队伍跟着他冲进去。接着就是蛮族人的逃跑和被屠杀。有些蛮族人被追上了，有些被赶入附近的湖中，因为他们不会游泳，死时还在那里用杀害他们的人所不懂的蛮族语

言乞怜。阿基拉斯躲在一个沼泽里，找到一条小船，他乘着这条小船逃往卡尔西斯去了。他在此地匆忙地召集米特拉达梯驻扎各地的分遣队。

VIII. 苏拉被宣布为公敌。苏拉与米特拉达梯媾和

51. 第二天苏拉把勋章授予军团将校巴西拉斯，并赏赐了其他的人，以奖励他们的勇敢。他劫掠彼奥提亚，因为彼奥提亚经常从这边倒到那边，然后他移军到帖撒利，进入冬营，在那里等待琉卡拉斯和他的舰队，但是因为他不知道琉卡拉斯在哪里，他开始自己建造船只。这时候他在国内的政敌，科尼利阿斯·秦那和盖约·马略宣布他为罗马人民的公敌，破坏了他在罗马城内以及乡村中的房屋，杀害他的朋友们。虽然这样，但是他一点也没有放松他的权力，因为他有一支热诚忠于他的军队。秦那选择夫拉卡斯做他的同僚执政官 [47] 之后，派遣夫拉卡斯带着两个军团来到亚细亚，以代替苏拉统治这个行省和指挥米特拉达梯的战争，因为苏拉现在已经被宣布为公敌了。夫拉卡斯没有战争的经验，一个名叫费姆布里亚的元老等级的人自愿加入军队，跟着他在一块儿，因为费姆布里亚使人相信他有做将军的资格。当他们从勃隆度辛起航的时候，大部分的船只都被风暴摧毁，有一些先走的船舰，则被米特拉达梯派遣来抵抗他们的一支新军队所焚毁。并且夫拉卡斯是一个流氓，因为处罚不公，贪得无厌，为全体军队所痛恨。因此，有些先派遣到帖撒利去的军队倒向苏拉一边去了。但是费姆布里亚保全了其余的军队，使他们没有背叛，因为他们认为费姆布里亚比夫拉卡斯更为厚道，而且是一个较好的将军。

52. 有一次，他在一个旅舍里，因为住房的问题和财政官发生了争执，夫拉卡斯作为双方的调停者，很少为费姆布里亚考虑，费姆布里亚生气了，威胁着要回罗马去了。因此夫拉卡斯任命另一个人代替他当时所担任的职务。但是费姆布里亚等待他的机会。当夫拉卡斯航往卡尔西顿，留下德谟斯在那里做他的民政官的时候，费姆布里亚首先从德谟斯手中夺取棒束权杖，理由是军队已经任命他本人为司令官。不久之后，夫拉卡斯回来了，大为愤怒，但费姆布里亚迫使他只好逃跑，直到最后夫拉卡斯躲在一栋屋子里，晚间爬过城墙，首先逃往卡尔西顿，后来逃往尼科米底亚，把城门关闭起来。费姆布里亚追赶他，发现他躲在一个井里，把他杀死了，虽然他是一个罗马的执政官和这次战争的司令官，而费姆布里亚本人却只是一个普通的公民，因他的请求而作为一个朋友跟他去的。费姆布里亚把他的头割下，抛入海中，把尸体的其他部分扔掉，没有埋葬。于是他任命他自己为司令官，对米特拉达梯的儿子打了几次胜仗，把国王本人赶进帕

加玛。他由帕加玛逃往彼坦尼，但是费姆布里亚追赶他，开始用一条壕沟包围那个地方，直到最后国王乘了一条船逃往密提林去了。

53. 费姆布里亚穿过亚细亚行省，惩办亲卡巴多西亚党人，破坏那些不开门欢迎他的城市的领土。伊利昂 [48] 的居民被他围攻后，向苏拉求援；他说，他会来援助他们的，同时，要他们对费姆布里亚说，他们已经投降苏拉了。当费姆布里亚听到这些话的时候，他祝贺他们已经是罗马人民的朋友了，命令他们允许他进城，因为他也是一个罗马人，讥讽地暗示伊利昂与罗马间的关系。当他被允许进城之后，他马上不分青红皂白地大肆屠杀，把整个城市焚毁了，对于那些联络苏拉的人，他百般拷打。他既不保全神庙中的圣物，也不饶恕那些逃往雅典娜神庙中的人，而把他们和神庙一起烧掉。他拆毁城墙，第二天搜查那个地方还有什么东西没有毁掉的。这个城市当时从它自己的一个同族人 [49] 所得到的待遇比过去从阿加美浓 [50] 所得到的待遇更为恶劣得多，以致没有一栋房屋、一个神庙、一个神像被保留下来。有人说，那个叫做巴拉狄昂 [51] 的雅典娜女神像，是被人认为是从天上掉下来的，当时有人看到这个神像，没有损坏，倒下来的墙壁形成一个拱门，罩在它的上面；如果不是戴奥密德和奥得修斯在特洛耶战争的时候把它运走了的话，这可能是真的。在第一百七十三奥林匹亚纪的末年， [52] 伊利昂就是这样被费姆布里亚毁灭了。有人说，这次灾难和它从阿伽门农手中所受到的灾难 [53] 之间经过了一千零五十年。

54. 当米特拉达梯听到他在奥科美那斯战败的消息的时候，他想到从战争开始以来，已经派遣了巨大数目的军队到希腊去了，他们连续地、迅速地遭到惨败，因此，他写信给阿基拉斯，要他尽可能地根据最好的条件媾和。阿基拉斯和苏拉会晤，他说，“苏拉啊，国王米特拉达梯是你父亲的朋友，由于其他罗马将军们的贪婪，他被牵入了这次战争。如果你愿意给他以公平的条件的话，他将依赖你的道德品质而媾和。”因为苏拉没有船舰；因为他在罗马的政敌不给他以金钱或其他任何东西，而宣布他是一个被剥夺法律保护的人；因为他已经取得了彼提亚， [54] 奥林匹亚和挨彼道鲁斯等神庙的金钱，为了报答这些神庙起见，他指定底比斯一半的领土给了它们，因为底比斯屡次叛变；因为他急于要率领他还没有受到损失的生力军去进攻他国内的敌党，所以他同意媾和。他说，“阿基拉斯啊，如果对米特拉达梯做了不公平的事的话，他早该派遣使团来说明他是怎样受到诬害的。蹂躏了别人这样广大的土地，杀害了这样多的人民，夺取了许多城市的公款和圣款，没收了那些被他杀害的人们的财产，——这是加害于别人者所做的事情，而不是受害者所做的事情。他曾经对他自己的朋友们正和对我们一样地背信弃义，把他的许多朋友置之于死地，他杀害了许多他请来

参加宴会的小君主和他们的妻室儿女，他们并没有和他作战。对于我们，他显出他的动机是出自先天的仇视，而不是出自战争的必要，对于在全亚细亚的意大利人，连同他们的妻室儿女和有意大利血统的奴隶加以一切可能的迫害、拷打和屠杀。这个人对意大利这样深怀仇恨，而他现在冒称和我父亲有交情！——这个交情在我消灭你们的军队十六万人以前，你们是不记得了的。”

55. “为了报复这种行为起见，我们有一切权利对他采取绝对不和解的态度；但是为了你的缘故，我愿意替他从罗马取得赦免，只要他真的悔改了。但是，如果他还玩弄伪君子的手法的话，我劝告你，阿基拉斯啊，当心你自己。替你和他，考虑目前的形势吧，要记着他是怎样对待他的朋友的，我们是怎样对待攸美尼斯 [55] 和马西尼萨 [56] 的。”当苏拉正说着话的时候，阿基拉斯愤怒地拒绝了这个提议，说他绝对不愿意出卖一个把军队交给他指挥的人。他说，“我希望和你达成一个协议，只要你提出温和的条件来。”停了片刻之后，苏拉说，“阿基拉斯啊，只要米特拉达梯愿意把你们所有的全部舰队交给我们；只要他愿意交出我们的将军们和大使们、所有的俘虏、叛徒和逃亡的奴隶，把开俄斯人和所有被他拖到本都去的其他的人送回他们自己的家乡；只要他除在他这次破坏和约以前所占有的地方外，把所有其他地方的驻军撤退；只要他愿意赔偿这次因他而引起的战争的军费而满足于仅占有他祖传的领土——那么，我希望我能说服罗马人，使他们不要记住他对他们所加的祸害。”阿基拉斯马上从他所占领的一切地方撤退了驻军，把其他条件上报国王批准。同时，苏拉为了利用他的闲暇时间，进攻马其顿边界上的伊尼梯人、达达尼人和辛提人的部落，蹂躏他们的领土，因为他们不断地侵扰马其顿，他这样训练了他的士兵，同时也使他们致富。

56. 米特拉达梯的使节们回来，所有这些条件，除了那些关于巴夫拉哥尼亚的以外，都被批准了。他们补充说，“如果他跟你们另一个将军费姆布里亚商议和约的话”，米特拉达梯可能得到较好的条件。苏拉看见他们把他这样来比较，大怒说，他将惩办费姆布里亚，并将亲自往亚细亚去，看看米特拉达梯是要和平，还是要战争。这样说了之后，他派遣琉卡拉斯前往阿俾多斯（因为琉卡拉斯几次冒着有被海盗俘虏的危险之后，终于回来了），于是他亲自进军，通过色雷斯，往塞浦细拉。他已经聚集了一个由塞浦路斯、腓尼基、罗得斯和旁菲利亚等地的船舰组成的舰队，劫掠敌人沿海一带多处地方，沿途和米特拉达梯的船舰发生小战。于是苏拉从塞浦细拉前进，米特拉达梯从帕加玛前进，两人举行会商。每人带着一小队军队到双方军队都可以看得见的一个平原上。米特拉达梯开始说话，谈到他自己和他父亲跟罗马人的友谊和同盟，于是他谴责罗马人的使节们、代表

们和将军们，说他们使阿里俄巴赞尼斯在卡巴多西亚恢复王位，夺去了他的福里基亚，允许尼科美德做对不起他的事，使他受到损害，他说，“他们做这些事情，完全是为了金钱，他们从我手中和从他们手中轮番取得金钱；因为，罗马人啊，没有别的东西比贪婪更容易使你们大多数人受到责难的。当战争由于你们的将军们的行动而爆发的时候，我为了自卫所做的一切是迫于不得已，而非出自心愿的。”

57. 当米特拉达梯停止说话的时候，苏拉回答说：“虽然你请我们到这里来是为了一个不同的目的，就是来接受我们的和平条件的，但是我不拒绝简单地谈谈这些事情。当我做西里西亚总督的时候，我根据元老院的命令，让阿里俄巴赞尼斯在卡巴多西亚复位，当时你服从了这个命令。如果你不同意的话，你应当在那时候就反对，说出你的理由来；否则以后你就应当永远保持缄默。曼尼阿斯因为受贿，把福里基亚给了你，[57] 这件事对你们两方面说来，都是犯罪行为。根据你以贿赂取得这个地方这一事实本身来看，你已承认你没有权利取得那个地方。曼尼阿斯因为受贿所做的其他事情在罗马受到审判，元老院撤销了他所做的一切事情。因为这个缘故，他们并没有议决，由于福里基亚是非法地给了你，它应当变为罗马的附属国；若是议决，它应当自由。虽然我们以战争取得了它，但并不认为最好是由我们统治它，那么，你凭什么权利能够占据它呢？尼科美德也告发你曾派一个名叫亚历山大的刺客，接着又派一个和他竞争王位的苏格拉底·克累斯都去伤害他，他说他侵入你的领土是为了报复这些恶行。但是如果他做了对不住你的事，你应当派遣一个使团到罗马去，等待得到一个答复。虽然你是太急于想报复尼科美德，但是阿里俄巴赞尼斯没有伤害你，你为什么要驱逐他呢？当你把他赶出他的王国，你就迫使在那里的罗马人不得不使他复位。为阻止他们这样做，你发动了这次战争。你很久就阴谋发动这次战争，因为，如果你能够打败罗马人的话，你想统治全世界，你所说的理由只是掩盖你的真实意图的借口。证据是这样的：虽然你还没有和任何国家发生战争，你就设法和色雷斯人、萨马提亚人和西徐亚人建立同盟，派人到邻近的国王们那里去求援，建立海军，募集瞭望手和舵手。

58. “最重要的，你所选择的时间证实了你的阴谋诡计。当你听到意大利已经叛离了我们的时候，你乘我们正当有事之秋，进攻阿里俄巴赞尼斯、尼科美德、加拉西亚和巴夫拉哥尼亚，最后又袭击我们的亚细亚行省。当你取得这些地方之后，你多么可耻地对待这些城市，你解放奴隶，取消债务，任命奴隶和债务人统治一些城市；多么可耻地对待希腊人的城市，在那里根据一个捏造的罪名杀害了一千六百人！你邀请加拉西亚的小君主来参加宴会，然后把他们杀死了。你在一天之内，屠杀或淹死所有意大利血统的居民，包括母亲和婴孩在内，就是那些逃到神庙里的人也不予

饶恕。你对我们表现得多么残酷，多么不忠顺，充满了无限的仇恨！你把所有受到你迫害的人的财产都没收了之后，带着大军，渡过海峡，来到欧罗巴，虽然我们是禁止亚细亚的国王们踏进欧罗巴的。你蹂躏我们的马其顿行省，剥夺希腊人的自由。在我收复了马其顿，从你的魔掌中解放了希腊，歼灭了你的士兵十六万人，夺取了你的军营和军营里所有的财产之前，你既没有悔悟，阿基拉斯也没有为你调停，你通过阿基拉斯请求饶恕这些你现在寻求辩解的行为我觉得很诧异。你既然在离开我一些距离的时候害怕我，难道你以为现在我离你很近了，我是来和你辩论的吗？当你拿起武器来和我们对抗的时候，我们辩论的时机已经过去了；我们有力地击退了你的进攻，而且决意彻底击败你的进攻。”当苏拉还在那里愤慨地说话的时候，国王恐惧了，因而同意了苏拉通过阿基拉斯所提出的条件。他交出了船舰和所规定的其他一切，回到他世袭的本都王国，把本都当作他唯一的领土了。米特拉达梯和罗马人的第一次战争就是这样结束的。

IX. 苏拉对小亚希腊人城市的勒索。第二次米特拉达梯战争

59. 现在苏拉进军到离费姆布里亚不到两斯塔狄亚 [58] 的地方，命令他交出军队来，因为他做司令官是违反法律的。费姆布里亚嘲笑地回答说，苏拉本人现在掌握兵权是非法的。苏拉把军队列成包围线，把费姆布里亚包围起来。费姆布里亚的许多士兵公开地投到苏拉这边来了。费姆布里亚把剩下来的军队召集起来，请求他们支持他。当他们拒绝跟他们的同胞公民作战的时候，他扯碎他的衣服，他匍匐在他们每一个人的面前。当他们还是不理他，更多的人背叛了他的时候，他在军团将校的军营里到处跑，用金钱收买了一些军团将校之后，他又召集一个会议，要求他们全体宣誓拥护他，那些被收买的人大声说，全体人员都应当提名宣誓。他号召那些因为过去的恩惠而感激他的人。第一个被提到的是诺尼阿斯的名字，诺尼阿斯过去是他的一个亲密侣伴。甚至他也不肯宣誓的时候，他抽出他的剑来，威胁着要杀死他；如果不是因为其余的人大声叫喊，他大为恐慌而不得不停止的话，他真的会把他杀死的。于是他收买一个奴隶，并允许给他自由，要他假装作一个逃兵去暗杀苏拉。当这个奴隶将要执行他的任务的时候，他惊慌了，因而受到猜疑，被捕后，供认出来了。苏拉的士兵们大为愤怒，藐视地包围费姆布里亚的军营，辱骂他，给他取一个绰号，叫做雅典尼俄， [59] 雅典尼俄是曾经在西西里做过几天逃亡奴隶的国王的。

60. 因此，费姆布里亚在绝望中跑到包围线上去，请求和苏拉谈话。苏拉自己没有出来，派遣卢提略出来以代替他。从一开始费姆布里亚就感到失望了，因为苏拉认为他甚至连会面也是不配的，虽然他曾经允许和敌人会面。当他恳求饶恕因为他的年轻所犯的罪行的时候，卢提略答应说，如果他愿意航行离开亚细亚省（因为苏拉是亚细亚省的代执政官）的话，苏拉允许他安全地离开此地，到海边去。费姆布里亚说，他有另一条较好的途径。他回到帕加玛，跑进挨斯叩雷彼神庙，用他的剑自杀了。因为伤势还未致死，他命令他的奴隶把武器再向深处刺进。这个奴隶杀了他的主人，然后自杀。

费姆布里亚就这样死了，他和米特拉达梯一样，曾使亚细亚深受折磨之苦。苏拉把他的尸体交给他的自由民去埋葬，他补充说，他不愿意仿照秦那和马略的行为，他们在罗马杀害了许多人，不许给这些人死后埋葬。费姆布里亚的军队倒到他一边来了，他和军队交换了誓言，把他们和他自己的军队联合在一起。于是他命令库里奥使尼科美德恢复俾泰尼亚，使阿里俄巴赞尼斯恢复卡巴多西亚，把一切事情都报告元老院，因为他还不知道他已经被通过为公敌了。

61. 把亚细亚的事务处理了之后，苏拉给予伊利昂、开俄斯、吕西亚、罗得斯、马格尼西亚和其他一些城市的居民以自由，作为他们跟他合作的奖励，或者作为因为他们对他忠诚而受到损害的赔偿，把他们都列为罗马人的朋友。于是他分布他的军队到现有的一些城市里去，发表宣言说，所有被米特拉达梯解放了的奴隶们都要回到他们的主人那里去。因为许多人不肯服从，有些城市暴动，于是苏拉以各种借口，进行无数的屠杀，被屠杀的人中间有自由人，也有奴隶。许多城市的城墙被拆毁。另外许多城市被劫掠，居民被卖为奴隶。亲卡巴多西亚党的人们和城市都受到严厉的处罚，特别是以弗所人，因为他们奴颜婢膝地讨好国王，以侮辱的态度对待神庙中罗马人的祭品。这之后，在各地发出布告，命令主要的人物都在某天到以弗所来会见苏拉。当他们集合在一起的时候，苏拉通过军团将校向他们发表演说如下：

62. “我们第一次带着一支军队到亚细亚来，是正当叙利亚国王安提阿在掠夺你们的时候。我们把他赶出去，确定他的领土疆界在哈利斯河和道拉斯山之外，[60] 当你们变为我们的属民而不是他的属民的时候，我们并没有继续占有你们，而让你们自由，我们只把少数地方，不是作为纳税人，而是当作被保护人，给予我们战争中的同盟者，攸美尼斯和罗得斯人。[61] 有一件事情可以证明这一点，就是，当吕西亚人埋怨罗得斯人的统治的时候，我们就使他们从罗得斯人的统治下解放出来。我们对你们的

行为就是这样的。而在另一方面，当阿塔拉斯·斐罗密托已经在他的遗嘱中把他的王国遗赠给我们的时候，你们支援亚里斯多尼卡来反抗我们达四年之久，[62] 直到他被俘虏的时候，你们大部分国家由于恐惧和迫不得已，才恢复你们应尽的义务。尽管这样，经过二十四年的时间（在这个时期中，你们无论公家或私人，都获得了很大的繁荣和发展）之后，你们由于过着太平和奢侈的生活，又傲慢起来，趁我们在意大利有事的机会，你们中间有些人招请米特拉达梯来；另一些人，当他来了的时候，就和他联合起来。最可耻的，是你们服从他的命令，在一天之内，把你们城内所有的意大利人都杀死了，包括妇女和儿童在内，就是那些逃到供奉你们自己的神祇的神庙里的人也不饶恕。由于这个罪行，你们已经从米特拉达梯手中受到了一些惩罚，因为他对你们背信弃义，对你们大加劫掠和屠杀，重分你们的土地，取消你们的债款，解放你们的奴隶，任命暴君来统治你们中间一些人，在陆地上和海上到处抢劫；所以一经过尝试和比较，你们就明白你们选择了一个什么样的保护人以代替从前的保护人了。煽动这些罪行的人也受到我们一些惩罚。但是必须把有些惩罚加在你们大家身上，因为你们做了这样的事情，这个处罚应当和你们所犯的罪恶相当，这也是合理的。但愿罗马人甚至做梦也想不到邪恶的屠杀、不分青红皂白地没收财产、奴隶的暴动或其他野蛮的行为。就是现在由于想宽恕在全亚细亚这样著名的希腊人种和名声，为了那个罗马人从来就很珍视的美好名誉的缘故，我只征收你们五年的赋税和我在这次战争中所花出的金钱以及处理本省所需要的其他费用，这笔款项应当马上付给，我将依照城市的情况把这些款子向你们每个城市摊派，并规定付给的时间。对于那些不服从的，我将当作敌人来惩办。”

63. 苏拉这样说完了之后，就分摊罚款于代表们，派遣人员去征收这些款项。这些已经陷于贫穷的城市以高利借贷款项，抵押他们的剧场、他们的体育馆、他们的城墙、他们的港口和其他每一片公产，因为它们受到士兵们无礼追索。金钱就是这样凑集起来，送到苏拉那里去，亚细亚行省充满了悲惨。它受到大批海盗的自由袭击，这些海盗很像正规舰队，而不像一般成群结伙的强盗。当米特拉达梯劫掠沿海一带的时候，他首先把他们装备起来，因为他认为他不能长久地占有这些地区。于是他们人数大为增加，他们不只限于攻击船舰，并且进攻港口、要塞和城市，他们进攻爱阿苏斯、萨摩斯和克雷佐门尼，也进攻萨摩色雷斯。当时苏拉正停留在那里，劫掠那里神庙的装饰品，价值一千他连特。或者是因为他希望那些触犯了他的人应受到惩罚，或者因为急于想回罗马去镇压反对他的政党，苏拉撇下了那些海盗，航往希腊，从希腊带着他大部分军队，前往意大利。他在意大利所做的事情我已经在我的《内战史》中叙述了。[63]

64. 第二次米特拉达梯战争 [64] 是在这个时候开始的。苏拉留下麦利那带着费姆布里亚的两个军团在那里处理亚细亚尚未完了的事务；麦利那有野心想取得一个凯旋，所以设法寻找细故作为战争的借口，发动战争。米特拉达梯回到本都之后，对科尔基斯人和西密利亚的博斯波鲁斯附近诸部落进行战争，因为他们叛变了他。科尔基斯人请求他让他的儿子米特拉达梯做他们的统治者，当他照这个请求做了的时候，他们马上就又臣服于他了。国王怀疑这是由于他的儿子自己有野心想做国王而引起的。因此他派人去召他的儿子来，最初用金镣铐锁住他，不久之后就把他置之于死地，虽然他的儿子在亚细亚对费姆布里亚的战争中，为他做了很多事。他建造了一个舰队，配备一支大军，进攻博斯波鲁斯的诸部落。他的准备工作的庞大规模，很快就使人相信这些准备工作不是用来对付这些部落的，而是用来对付罗马人的，因为他还没有把全部卡巴多西亚归还阿里俄巴赞尼斯，他还保留了一部分。他也怀疑阿基拉斯在希腊和苏拉议和时，让步太多。当阿基拉斯听到这个消息的时候，他大为恐慌，因此逃往麦利那那里去，利用他对麦利那的影响，力劝麦利那先下手对米特拉达梯发动战争。麦利那突然通过卡巴多西亚，向科马那进攻，这是米特拉达梯的一个很大的市镇，有一个富裕而受人尊敬的神庙在那里；他杀死了国王的一些骑兵。当国王的使节请他注意和约的时候，他回答说，他没有看见和约，因为苏拉没有把和约写成文字，看到口头提出的建议实行了以后，他就离开了那里。当麦利那这样回答了之后，他马上开始劫掠，就是神庙中的金钱也没有幸免，然后就在卡巴多西亚进入冬营。

65. 米特拉达梯派遣一个使团到元老院和苏拉那里去，控诉麦利那的行为。同时麦利那已经渡过了哈利斯河，当时因为下雨，河水涨了，很难渡过。他蹂躏了米特拉达梯的四百个村庄，因为国王没有抵抗，只等待使团的回来。于是麦利那满载着掠夺物回到福里基亚和加拉西亚。在那里他遇着了卡利狄阿斯，卡利狄阿斯是罗马由于米特拉达梯的控告而派来的。卡利狄阿斯没有携带元老院的命令，只当着大家面说，元老院命令他不要侵扰国王，因为国王和他们现在和平相处。他这样说了之后，人们又看见他和麦利那一个人单独谈了话，麦利那一点也没有停止他的暴行，又侵略米特拉达梯的领土了。米特拉达梯以为罗马人是命令麦利那公开作战的，他命令他的部将哥狄阿斯对罗马人的村庄进行报复。哥狄阿斯马上就夺取了并运走了许多驾轭牲畜、驮兽、平民和士兵，开辟阵地，和麦利那对抗，两军之间有一条河流着。双方都没有开始战斗，直到最后，米特拉达梯带着一支大军来了，于是在河流的两岸马上开始了激烈的战斗。米特拉达梯胜利了，渡过河，在各方面，对于麦利那处于优势。麦利那退到一个防卫坚固的山上，国王在那里进攻他。丧失了许多人之后，麦利那越过山岭由一条无人走过的途径逃到福里基亚，在途中受到敌人投射器的严重袭扰。

66. 这个光辉而迅速的胜利的消息很快就传布开来，使许多人又转到米特拉达梯这边来了。他把麦利那所有的驻军都赶出卡巴多西亚，他依照他本国的方式，在一个高山上的一个很高的木材堆上向宙斯·斯特拉提阿斯[65]致祭。其方式如下：首先诸国王亲自运送木材到木材堆上。于是他们做一个较小的木堆环绕着那一个大堆。他们把牛奶、蜂蜜、酒、油和各种香料倾泻在那个较高的堆上。在较低的堆上，摆着面包和肉的酒席，以供在场的人吃用（正好像波斯王在巴萨加提[66]所举行的祭祀一样），于是他们放火焚烧木材。火焰很高，从海上一千斯塔狄亚[67]的距离内都可以看见；人们说，因为热度很高，几天之内没有人能够靠近这个地方。米特拉达梯按照他本国的风俗，举行了这种祭祀。

但是苏拉认为，当米特拉达梯没有违反和约的时候，向他作战，是不对的。因此，他派奥拉斯·加宾尼阿斯去告诉麦利那说，上次要他不要对米特拉达梯作战的命令应当认真遵守，并且要使米特拉达梯和阿里俄巴赞尼斯彼此和解。在这两人会谈中，米特拉达梯把他一个四岁的幼女许配给阿里俄巴赞尼斯，根据这个借口，规定他不但应保留当时他还占据的卡巴多西亚一部分领土，并且还增加了一部分土地。于是他举行宴会，款待全体人员，依照习惯，以黄金为奖品，赏赐那些在饮酒、吃东西、讲笑话、歌唱等等方面得胜的人，——这个比赛只有加宾尼阿斯一个人没有参加，米特拉达梯和罗马人之间，延续约三年之久的第二次战争[68]就这样终结了。

X. 米特拉达梯与塞多留建立同盟。第三次米特拉达梯战争的爆发

67. 当米特拉达梯现在有闲暇的时候，他征服了博斯波鲁斯的部落，任命他的一个儿子马查里斯做他们的国王。于是他进攻科尔基斯人[69]附近的亚加亚人（他们被认为是那些从特洛耶战争归来的时候，迷失道路的亚加亚人的后裔），但是丧失了两个军团，一部分是在战役中死亡的，一部分是因寒冷而死亡的，一部分是中敌人的计而死亡的。当他回国的时候，他派遣使节到罗马去签订协议。同时，阿里俄巴赞尼斯或者是由于他自己的意思，或者是由于别人的极力要求，派人到罗马去控诉，说卡巴多西亚没有交还给他，米特拉达梯还保留了较大的一部分领土。苏拉命令米特拉达梯放弃卡巴多西亚。他放弃了，于是又派遣一个使团去签订协定。但是现在苏拉已经死了；因为元老院忙于别的事，执政官们没有接见他们。所以米特拉达梯促使他的女婿提格累尼斯，好像是他主动的一样，侵入卡巴

多西亚。这个诡计瞒不过罗马人，但是这个亚美尼亚国王环绕着卡巴多西亚筑起一条封锁线，把大约三十万人掳到他本国去了，他把这些人跟另外一些人一起，安置在他当初即亚美尼亚王位的地方，这个地方他以他自己的名字命名为提格累诺塞达，意为提格累尼斯的城市。

68. 当亚细亚正发生了这些事情的时候，西班牙总督塞多留 [70] 煽动那个行省和所有邻近的地区背叛罗马人，他从他的同僚中选择一些人，模仿罗马的元老院，组织一个元老院。他的党羽中有两个人，琉喜阿斯·马基阿斯和琉喜阿斯·方尼阿斯向米特拉达梯建议，他应当和塞多留建立联盟，向他指出他在亚细亚和邻近国家有很大的希望。米特拉达梯赞成这个建议，派遣使节到塞多留那里去。塞多留引导他们去见元老院，感到自豪，因为他的声名达到了本都，他现在可以从东西两方夹攻罗马人的势力了。所以他和米特拉达梯订立一个条约，把亚细亚、俾泰尼亚、巴夫拉哥尼亚、卡巴多西亚和加拉西亚许给他。派遣马可·发里阿斯为将军，两个琉喜阿斯，即马基阿斯和方尼阿斯为顾问，到他那里去。利用他们的帮助，米特拉达梯开始对罗马人的第三次，也是最后的一次战争； [71] 在这次战争的过程中，他丧失了他的全部王国。塞多留在西班牙丧失了他的生命。罗马派遣两个将军去进攻米特拉达梯；第一个是琉卡拉斯，就是那个在苏拉部下做过舰队长官的那个琉卡拉斯；第二个是庞培；庞培使他的全部领土以及远达幼发拉底河的邻近地区（因为米特拉达梯战争提供了吞并的借口和推动）都归入罗马人统治之下。

69. 米特拉达梯已经屡次和罗马人发生冲突，他知道这次战争这样无可辩解地、这样仓促地发动，是一次不可调和的战争。他做了一切准备。想把一切作为孤注一掷。那个夏天剩下来的日子以及整个冬季他都用在砍伐木材、建造船舰、制造武器上。他分配两百万麦斗 [72] 的谷物给沿海一带。除了他以前的军队之外，他有查利培斯人、亚美尼亚人、西徐亚人、道里安人、亚加亚人、赫尼奥基人、琉科西里人和那些住在德摩敦河附近，叫做阿马森人的国家的人作为同盟者。这些新添的力量是从亚细亚来的，在欧洲，他招募萨马提亚人部落（巴西利第人和爱阿西基斯人），科拉利人和那些住在多瑙河沿岸及罗多彼和黑马斯山脉中的色雷斯人；此外，还有一切民族中最勇敢的巴斯塔尼人。米特拉达梯共募集了大约十四万步兵和一万六千骑兵的一支战斗部队。有一大群筑路工、辎重队和随军小贩跟在后面。

70. 在春天开始的时候，米特拉达梯检阅了他的海军，依照习惯上的形式向宙斯·斯特拉提阿斯举行了祭祀，又用白马拖着一辆战车投入海中的仪式向波赛顿 [73] 举行祭祀。于是他带着指挥他的军队的两个将军，泰克西

利斯和赫摩克拉底，匆忙地去进攻巴夫拉哥尼亚。到了那里，他对他的士兵们发表演说，自豪地说到他的祖先，吹嘘他自己，说他怎样使他的王国从很小的开始发展到现在的广大范围，当他在场的时候，他的军队怎样地从来没有被罗马人打败过。他谴责罗马人的贪得无厌；他说，“他们被无穷无尽的贪心所支配，甚至对意大利和他们自己的祖国，他们也加以奴役。”他谴责他们对最近这次条约的背信弃义，并说，他们不愿记录这次条约，因为他们正在等待一个机会来破坏它。他这样说明战争的原因之后，着重说明他的军队的组织和他的资源，说到罗马人正当多事之秋，因为他们在西班牙正和塞多留进行艰巨的战争，全意大利因内争而分裂，他说：“因为这个缘故，他们长期以来让海盗纵横海上，他们没有一个同盟者，也没有任何属民还自愿地服从他们。难道你们没有看见。”他补充说：“他们有一些最显贵的公民（指着发里阿斯和两琉喜阿斯）和我们联合在一起，跟他们自己的祖国作战吗？”

71. 他结束了讲话，煽动起他的军队之后，就侵入俾泰尼亚。尼科美德最近死了而无后嗣，把他的王国遗赠给罗马人了。俾泰尼亚总督科塔是完全不善于战争的，带着他所有的军队逃往卡尔西顿，所以俾泰尼亚又归米特拉达梯统治了，罗马人从各方面成群地聚集到卡尔西顿的科塔那里来。当米特拉达梯进军到那个地方的时候，科塔不出来会战，因为科塔对于军事没有经验，而他的海军司令官纳达斯带着一部分军队占据平原上最坚固的阵地。但是他被逐出那个地方，经过许多城墙，逃到卡尔西顿的城门口。这些城墙大大地阻碍了他的行动。于是那些想同时进入城内的人在城门口拼命地争先入城，因为这个缘故，追逐者的投射器发无不中。守城的士兵也害怕城门失守，让城门的门闩从机械上降下，纳达斯和其他一些军官们被用绳索拉到城墙上。其余的人处于他们朋友们和他们敌人们之间，伸出手来向两方面哀求，都被杀死了。米特拉达梯很好地利用了他的胜利，他当天就把他们船舰开进港口来，破坏封锁海港入口的铜链，焚毁四条敌舰，拖去其余的六十条，纳达斯或科塔没有再抵抗，因为他们还是被关闭在城内。罗马人丧失了约三千人，包括元老等级的琉喜阿斯·曼利阿斯在内。米特拉达梯丧失了二十个巴斯塔尼人，他们是最先冲进港口内的。

XI. 米特拉达梯围攻塞西卡斯，大败，逃往阿密苏斯，琉卡拉斯围攻阿密苏斯

72. 已经当选为执政官和指挥这次战争的将军的琉喜阿斯·琉卡拉斯带着一个军团的士兵从罗马来，和费姆布里亚的两个军团相联合又加上两个别的军团，共有步兵三万人，骑兵约一千六百人，他带着这支军队驻扎在塞西卡斯米特拉达梯的军营附近。当他从逃兵那里知道国王的军队约有三十万人，国王所有的军粮都是从劫掠或海上运来的时候，他对他身边的人说，他可以不战而马上打败敌人，他要他们记住他的诺言。他看见一个山的地势很好，便于做一个军营，在那里能很容易地取得粮食，同时能够截断敌人的粮食供应，于是他进军占领那个山，以便利用这个方法取得胜利，而自己没有危险。到那个山上去的只有一条狭窄的通道，米特拉达梯以重兵据守这条通道，因为泰克西利斯和其他军官们劝他这样做，但是使塞多留和米特拉达梯建立同盟的琉喜阿斯·马基阿斯，现在因为塞多留已死，私通琉卡拉斯；他从琉卡拉斯那里取得保证之后，就劝米特拉达梯让罗马人通过那条通道随他们在那里扎营。他说，“费姆布里亚的那两个军团想要背叛，会直接倒到你这边来的。当你能够不战而打败敌人的时候，何必要战斗流血呢？”米特拉达梯没有怀疑，轻率地听了他的话。他让罗马人毫无阻难地通过了那条通道，在他前面的大山上设防；占据了这个山，罗马人自己就能够安全地从后方运取粮食；而在另一方面，米特拉达梯则被一个湖、许多山和许多河流所截断，不能从陆地的一方面运输粮食，只有很困难地偶然得到一点粮食而已；他也没有一条容易走的出路，再也不能战胜琉卡拉斯。因为琉卡拉斯的阵地是难于攻陷的；当他自己占据这个地方的时候，他忽视了这一点。并且冬季快到了，不久，他从海上运来的粮食就会断绝。琉卡拉斯看到这种情况的时候，对他的朋友又提起他的诺言，对他们说明，他的预言实际上已经实现了。

73. 虽然，米特拉达梯就是在那时还能够利用他人数的众多突破敌人的防线，但是他没有这样做，只利用他准备好了的器械紧紧地围攻塞西卡斯，认为这样可以补救他的地势的恶劣和粮食的缺乏。因为他有充足的士兵，他用一切可能的方法尽力围攻。他用双层的防潮堤封锁港口，挖一条壕沟包围城市的其余部分。他筑起无数的土墩、攻城塔和有撞城机的披屋。他建造一个一百腕尺高的塔，在这个塔上又建造另一个塔，从这上面射击弩炮弹、石头和各种投射器。两条四列桨船舰联合在一起，运输另一个攻城塔进攻港口，一靠近城墙就可以利用机械设备，从塔上搭出一条桥来。当一切都准备好了的时候，他首先用船只把他所俘虏的三千塞西卡斯居民，送到城边去。这些人向城墙上伸出他们的手来哀求，请求他们的同胞们在他们的危险情况中不要伤害他们，但是塞西卡斯的将军庇西斯特拉图在城上宣布，因为他们在敌人手中，他们应当坚毅地迎接自己的命运。

74. 当这个企图失败了的时候，米特拉达梯带来那个安装在船舰上的机械，突然把桥抛出，搭在城墙上，有四个士兵从桥上跑过去。塞西卡斯人

起初看见这个新奇的机械的时候，大为惊慌，退却了一点；但是因为其余的敌人迟迟没有跟上来，他们鼓起勇气，把那四个士兵从城墙上抛下去。于是他们把燃烧的松脂向船舰上倾下去，迫使它们载着这个攻城机械，船尾在前，倒退出去。这样塞西卡斯人击退了从海上来进攻的敌人。当天他们利用第三个办法，把在陆地一边所有的攻城机械，都集中起来，向辛劳防御的公民进攻，这些公民们到处奔跑，以迎战这些不断变更的袭击。他们用石头击脱撞城机的头部，或者用套索折断撞城机，或者利用装满羊毛的篮子使撞城机的冲击丧失力量。他们用水和醋熄灭敌人的火箭。利用衣服或麻布，很松软地张挂在前面，以减少其他投射器的力量。总之，凡是人力所能办得到的一切方法他们都用尽了。虽然他们百折不挠地辛勤工作；但是将近黄昏的时候，有一部分城墙，因为被火烧坏，垮下来了；但是因为热度太高，没有人敢急忙地冲进去。那晚上，塞西卡斯人绕着城建筑另一条墙。这时候，刮起了大风，把国王的其余的攻城机械都破坏了。

75. 据说，塞西卡斯是宙斯给普罗瑟彼那 [74] 作嫁奁的，在所有神祇中，居民对她最为尊敬。现在她的节日快到了，在这个节日里，他们习惯上是用一头没生产过的黑色小母牛向她祭祀的，因为现在他们没有黑色小母牛，所以他们做一条黏土的小母牛。正在那个时候，一条黑色的小母牛从海中游泳到他们那里来了，在海港入口处的铜链下潜水而过，跑进城中，自己跑到神庙里，站在祭坛的旁边。塞西卡斯人带着欢悦的希望，把它作为牺牲。因此米特拉达梯的朋友们劝他航行离开那个地方，因为这个地方是神圣的，但是他不听。他登上突出在塞西卡斯城上面的丁狄马斯山，建筑一个土墩，从山边达到城墙边，他在土墩上面建造攻城塔；同时又挖掘地道，以摧毁城墙的地基。因为他的马匹在此地没有用处，并由于缺乏食物，变得衰弱了，马蹄也伤了，所以他把他的马匹绕道送到俾泰尼亚去了。当他们正在渡林达卡斯河的时候，琉卡拉斯突然向他们进攻，杀死很多，俘虏了约一万五千人、六千匹马和大量的驮兽。

当这些事情正在塞西卡斯发生的时候，米特拉达梯的一个将军攸马库斯蹂躏福里基亚，杀死了许多罗马人和他们的妻室儿女，征服了彼西底亚人和爱骚利亚人，西里西亚也被征服了，最后加拉西亚的一个小君主狄奥泰鲁斯把侵略者赶出去，杀了他们的许多士兵。这是在福里基亚境内以及福里基亚附近所发生的事情。

76. 当冬季到了的时候，米特拉达梯不能从海上取得粮食了，所以全部军队都闹饥荒，他们中间有许多人饿死了。有些人甚至仿效蛮族人的办法，吃内脏。另一些人因为以野草维持生活而生病了，另外许多尸体被抛弃在附近地带，没有埋葬，因此除饥荒外，又加上了瘟疫。尽管这样，米特拉达梯还继续努力攻城，希望利用从丁狄马斯山边延长起来的土墩，攻

陷塞西卡斯。但是当塞西卡斯人从地下挖掘土墩下的地基，焚毁土墩上的攻城机械，并且因为知道他的军队缺乏食物而衰弱了，常常出城袭击他的军队的时候，米特拉达梯才开始想逃跑。他乘晚间逃跑，带着他的舰队往巴利阿斯去，他的陆军从陆地上往拉姆普萨卡斯去。许多人在渡伊塞配斯河的时候丧失了生命，因为当时河水大涨，琉卡拉斯在那里向他进攻。这样，由于他们自己的勇敢和琉卡拉斯所给予敌人的饥荒，塞西卡斯人从国王的巨大围城准备工作中到得了挽救。他们创立琉卡拉斯赛会，以纪念这件事情，直到现在还有这个赛会。米特拉达梯派遣船舰去营救那些逃往拉姆普萨卡斯的人，因为他们在那里还是被琉卡拉斯包围着，他把这些人和拉姆普萨卡斯的公民们一块儿运走了。他把一万精兵和五十条船舰，交与发里阿斯（塞多留派来的将军）以及巴夫拉哥尼亚人亚历山大和宦官戴奥尼素指挥；他自己带着大部分的军队航往尼科米底亚。暴风来了，两部分的人都死了很多。

77. 当琉卡拉斯利用使敌人陷于饥荒的方法，在陆地上取得了这个结果之后，他从亚细亚行省征集了一个舰队，分配给他的部将。特利拉略航往阿巴密亚，攻陷了它，杀害了许多逃往神庙中的居民。巴尔巴取得位于一个山下的普鲁西亚，占据米特拉达梯的驻军已经放弃了的尼西亚。在亚加亚人的港口附近，琉卡拉斯俘虏了十三条敌舰。他在雷姆诺斯附近的一个荒岛上（岛上有法罗克提提斯 [75] 的祭坛，上面有铜蛇、弓和用带子绑起来的胸甲，用以纪念那个英雄所受的痛苦），赶上了发里阿斯、亚历山大和戴奥尼素，他以最快的速度藐视地向他们驶去。但是因为他们坚强地抵抗。他就命桨手们停划，而派遣船航成对地向敌人驶去，以便引诱他们到海洋来。因为他们不肯应战，只是继续在陆地上防卫他们自己，他派遣他的一部分舰队绕道到岛的另一边，使一支步兵队伍登陆，把敌人赶上他们的船舰。他们还不敢航行到海洋里来，只是在海岸上防卫自己，因为他们害怕琉卡拉斯的军队。这样，他们在向陆地的一边和向海面的一边，同时受到投射器的射击，很多人受了伤，在惨重地被屠杀后，开始逃跑了。发里阿斯、亚历山大和宦官戴奥尼素在他们躲藏的洞穴中被俘虏了。戴奥尼素吞服了他随身带着的毒药，马上就死了。琉卡拉斯下令，发里阿斯应当处死，因为带着一个罗马元老在凯旋中游行，似乎是不好的。但是他留下亚历山大来装饰他的凯旋游行。于是他依照胜利者的惯例，把书信用桂枝装饰起来送到罗马去，然后率领军队向俾泰尼亚推进。

78. 当米特拉达梯正在航往本都的时候，他遇着第二次暴风，丧失了大约一万人和大约六十条船舰，其余的船舰被风吹得四散各处。他自己坐的船舰有一个漏洞，他登上一个海盗的小船，虽然他的朋友们劝他不要坐那条船。海盗们把他安全地送到息诺普登岸。从那个地方，他的船被拖到阿

密苏斯，在那里他号召他的女婿亚美尼亚国王提格累尼斯和他的儿子西密利亚的博斯波鲁斯的统治者马查里斯赶快去援助他。他命令戴奥克利携带大量的黄金和其他礼物到邻近的西徐亚人那里去，但是戴奥克利拿了那些黄金和礼物，逃到琉卡拉斯那里去了。琉卡拉斯在胜利之后，勇敢地向前推进，征服阻碍他前进的一切，就地征发粮食。因为这是一个富裕的地区，没有受过战争的劫掠，一个奴隶的价格马上变为四个德拉克玛，一条公牛一个德拉克玛，山羊、绵羊、布匹和其他物件的价格与之成比例。琉卡拉斯围攻阿密苏斯，也围攻攸巴多利亚；米特拉达梯在阿密苏斯 [76] 的旁边建造了攸巴多利亚，以他自己的名字命名，把它当作他的帝国的中心。他用另一支军队围攻地米西拉，这个城市是以一个阿马森人命名的，位于德摩敦河上。围攻这个地方的人运来了攻城塔，筑起土墩，挖掘很大的地道，所以在地道中发生很大的地下战争。居民在地道上面凿开洞口，把野猪和其他野兽以及成群的蜜蜂从洞口赶进去，伤害那些在地下工作的人。那些围攻阿密苏斯的人受到别的一些折磨。居民勇敢地击退了他们，经常出来袭击，常常向他们挑战，要求单人决斗。米特拉达梯从卡比拉运送充足的粮食、武器和士兵给他们；他在卡比拉过冬，组织一支新军。他在这里聚集了大约四万步兵和四千骑兵。

XII.琉卡拉斯再败米特拉达梯，追到亚美尼亚。提格累塞塔之役

79. 当春天到了的时候，琉卡拉斯越过山岳地带，进攻米特拉达梯；米特拉达梯已经布置了一些前哨，阻止他的前进，一旦发生什么事情，他们就连续发出烽火信号。他任命王族中的一员非尼克斯指挥这个前卫队。当琉卡拉斯来到的时候，非尼克斯发出烽火信号，通知米特拉达梯，于是带着他的军队投降到琉卡拉斯那边去了。现在琉卡拉斯毫无困难地越过了山岳地区，来到卡比拉，但是在一次骑兵战役中被米特拉达梯所败，又退到山上。他的骑兵指挥官庞波尼阿斯受伤，被俘后，带到米特拉达梯的面前。国王问他，如果国王免他一死的话，他能对国王有些什么贡献。这个罗马人回答说，“如果你和琉卡拉斯讲和的话，我将有一个最有价值的贡献；但是如果你继续和他敌对的话，那么，你所问的，我连考虑也不愿意考虑。”蛮族人要把他处死，但是国王说，他不愿意对遭遇不幸的勇敢的人加以暴行。他连续几天，把他的军队列成阵势预备战争，但是琉卡拉斯不下来应战；他四处观望，想设法爬上山去，以达到琉卡拉斯那里。正在这个时候，有一个名叫奥尔卡巴的西徐亚人，当琉卡拉斯正在午睡的时候，

想冲进琉卡拉斯的营帐里去；他是不久以前投降琉卡拉斯的，在最近的一次骑兵战役中，他挽救了许多人的生命，因为这个缘故，他得到信任，和琉卡拉斯同岁，作他的心腹，参加他的密谋。依照他的习惯，他佩着短剑在他的腰带上。当侍从们不许他进去的时候，他大怒，说有紧要的事，必须把将军叫醒。侍从们回答说，对琉卡拉斯说来，没有什么事比他的安全还更为重要的。因此这个西徐亚人跨上了他的马，立时跑到米特拉达梯那里去了，或者是因为他曾经阴谋杀害琉卡拉斯，现在认为他受到猜疑了，或者因为他认为自己受到侮辱，因而愤怒。他向米特拉达梯告发另一个名叫索巴达卡的西徐亚人，因为他正在阴谋背叛到琉卡拉斯那边去，因此索巴达卡就被逮捕了。

80. 琉卡拉斯不敢从山上下来，直接进入平原地带，因为敌人的骑兵强得多，他也找不出绕道而过的方法；但是他在一个山洞中找到了一个熟悉山中小径的猎人。利用他作一个向导，琉卡拉斯由米特拉达梯的头顶上一些崎岖的小路，迂回地从山上下来。这个时候，因为敌人骑兵的缘故，他避开了平原地带，从山上下来，在前面有一条山溪的地方选择一个地方作他的营地。因为缺乏粮食，他派人到卡巴多西亚去取谷物，和敌人发生小战，直到有一天，当国王的军队被击溃了的时候，米特拉达梯从他的军营里跑出来追他的军队，用恶言辱骂他们，把他们集合起来；罗马人深受惊吓，以致迅速地逃跑到山上去，很久还不知道敌军已停止追赶他们，他们惊慌到这种程度，每个人以为在他后面逃跑的伙伴是来追赶他的敌人，米特拉达梯向各地送出战报，宣布这次胜利。于是他派遣一支由最勇敢的骑兵组成的大军，去阻挠从卡巴多西亚运往琉卡拉斯那里的粮食，想使琉卡拉斯跟他自己在塞西卡斯的时候一样，受到粮食缺乏的痛苦。

81. 截断琉卡拉斯的粮食供应，这是一个绝妙的主意，因为他只能从卡巴多西亚取得粮食。但是国王的骑兵在狭窄的通道中袭击护送队的前哨，他们没有等待他们的敌人达到平原地区才进攻。结果，在狭窄的地面内，他们的马匹毫无用武之地；罗马人仓促地把他们的行军纵队列成阵势。正和步兵自然会那样的一样，利用地势的困难，他们杀了国王部队的一些士兵，把另一些士兵赶着从悬崖上跌下来，把其余的士兵击溃了。少数士兵在夜间逃回他们的军营，说他们是仅有的生存者，所以谣言把这个灾难更加夸大了，当然这个灾难实际上也是够大了的。米特拉达梯比琉卡拉斯还先听到这个惨败的消息，他预料到琉卡拉斯会趁着他的骑兵遭到这样大的一次屠杀之后，马上来进攻他。因此，在惊慌中，他开始想逃跑了。他马上把他的这个意思告诉了他营帐里的朋友们。他们不等待发出信号来，当还没有天亮的时候，每个人匆忙地把他自己的行李送出军营，在军营门口的驮兽非常拥挤。当士兵们看见了这个骚动，看见运送行李的人所正在做的一切，他们联想到各种不合情理的事情来。一则充满了恐惧，一则因为

没有把撤退的信号同时告诉他们，他们愤怒，他们跑出，破坏了他们自己的要塞，没有司令官或其他任何军官的命令，四处狼狈而逃，因为那是一个平原地带。当米特拉达梯看见他们慌张而狼狈地奔跑的时候，他从他的营帐里冲出，跑到他们中间，企图向他们讲话，但是没有人听他的。他在人群中被挤得跌下马来了，但是他再跨上马，带着少数随从逃往山中去了。

82. 当琉卡拉斯听到他的护粮队的胜利，看到敌人逃跑的时候，他派遣一支很大的骑兵去追赶逃亡者。他用他的步兵把那些还在军营里清理行李的人都包围起来，他命令他的士兵暂时先不要劫掠，只不分青红皂白地屠杀。但是，士兵们看见许多金银器皿和很贵重的衣服的时候，他们不理会他的命令。那些赶上了米特拉达梯的人割开了一匹装运黄金的骡子的驮鞍，黄金倒出来了，当他们忙于抢金子的时候，他们让米特拉达梯逃往科马那里去了。他带着两千骑兵，从那里逃到提格累尼斯那里去了。提格累尼斯没有亲自接见他，只派一些人在他的领土上款待他。米特拉达梯对他的王国完全绝望了，因此派遣宦官巴卡斯到他的王宫里去用一切可能的方法，把他的姊妹们、妻子们和妾媵们处死。她们痛哭流涕，悲伤她们的命运，她们都被刺杀、被毒死和被绞死了，当米特拉达梯的驻军司令官们看见了这些事情的时候，除少数人外，他们集体地倒到琉卡拉斯那边去了。琉卡拉斯进军到这些城市，处理这些城市中的事务。他又航海到本都沿海的城市里去，占领了阿马斯特里斯、赫拉克里亚和其他一些城市。

83. 息诺普还继续猛烈地抵抗琉卡拉斯，居民在海上和他作战，不是没有成功的，但是当他们被包围了的时候，他们焚毁了他们较重的船舰，乘着较轻的船逃跑了。因为受到下面一个梦的感动，他马上把息诺普变为一个自由城市。据说，赫丘利在他远征阿马森人的时候，他的同伴奥多利卡被暴风吹到息诺普来了，他成为这个地方的主人；他的神像给息诺普人宣示神谶。他们在逃跑中来不及带着他们的同胞，所以他们用亚麻布和绳索把它包扎起来。这件事情事先没有人告诉琉卡拉斯，他一点也不知道，但是他梦中看见了奥多利卡在召唤他。第二天，当有些人带着这个包扎着的神像从他身边经过的时候，他命令他们把包裹打开，于是他看见了他认为他在前天夜里已经看见了的东西。他的梦就是这样的。他仿照息诺普的样子，他使同样地从海上逃跑来的阿密苏斯的公民们回到他们的家乡，因为他知道他们是雅典在海上称霸的时候把他们移殖到那里去的，他们原先有一个民主政体，后来长期受波斯国王的统治。由于亚历山大的命令，他们的民主政体曾经恢复过，最后他们又被迫而屈服于本都国王。琉卡拉斯同情他们，仿效亚历山大对亚狄迦人所表示的好感，他给予这个城市以自由，尽快地把这些公民召回来。他这样破坏后又恢复了息诺普和阿密苏斯之后，琉卡拉斯和米特拉达梯的儿子，博斯波鲁斯的统治者马查里斯建立

了友好的关系，马查里斯送他一顶金冠。琉卡拉斯进而要求提格累尼斯交出米特拉达梯来。于是他本人回到亚细亚行省去了，亚细亚还欠有苏拉加于它的罚款的一部分未缴清。他在那里对农作物征收百分之二十五的捐税，对奴隶和家内财产也征税。他对神祇举行凯旋式的祭祀，好像他已经胜利地结束了战争。

84. 他举行祭祀之后，带着两个精选的军团和五百骑兵进攻提格累尼斯，因为提格累尼斯不肯把米特拉达梯引渡给他。他渡过幼发拉底河之后，通过蛮族人的领土，只要求蛮族人供给必要的粮食，因为他们不想作战，或使自己受苦，宁愿琉卡拉斯和提格累尼斯他们两人自己决定胜负。没有人告诉提格累尼斯说琉卡拉斯正在进军，因为他曾绞死了第一个报道这样一个消息的人，认为这扰乱了各城市的良好秩序。但是当他终于知道这个事实的时候，他派遣密特罗巴赞尼斯带着两千骑兵去阻止琉卡拉斯的进军，他把防卫提格累诺塞塔的任务委托给曼西阿斯，我已经说过了，提格累诺塞塔是国王在这个地区建设的一个城市，以纪念他自己的，他号召全国主要的居民移居到那里去，违者没收财产。他建筑一条高五十腕尺的城墙环绕着这个城市，墙脚下有许多马房。在郊外，他建筑了一个王宫、许多大花园、猎场和湖泊。他又在附近建筑了一个坚固的要塞。这一切他都交给曼西阿斯负责管理。于是他跑到全国去征集一支军队。琉卡拉斯在第一次和密特罗巴赞尼斯交战时，就把他打败，把他赶跑了。塞克斯提略把曼西阿斯包围在提格累诺塞塔城内，劫掠王宫，因为王宫是没有设防的，挖一条壕沟包围城市和要塞，安装攻城机械，进攻它们，开始挖掘墙脚。

85. 当塞克斯提略正在做这些事的时候，提格累尼斯聚集了大约二十五万步兵和五万骑兵。他派遣约六千骑兵到提格累诺塞塔来；他们冲过罗马人的包围线，到城墙上的塔边，夺取了国王的妾媵，带着走了。提格累尼斯亲自带着其余的军队来进攻琉卡拉斯。这时候他才第一次接见米特拉达梯。米特拉达梯劝他不要和罗马人进行肉搏战，只用他的骑兵包围他们，破坏乡村，如果可能的话，利用饥饿迫使他们屈服，正好像琉卡拉斯在塞西卡斯对待他自己的一样，他在那里由于粮食耗尽，没有战斗而丧失了他的军队。提格累尼斯嘲笑这样的战略，引军前进，准备战斗。当他看见罗马军队人数这样少，他讥讽地说，“如果他们以使节的资格到这里来的话，那么，他们人数太多；如果他们是以敌人的资格来的话，那么他们全部的人数又太少了。”琉卡拉斯看见提格累尼斯的后方有一个小山，地势很好。他把骑兵驻扎在前面，准备从正面进攻，以袭扰敌人，诱使敌人进攻，然后自动地退却，使蛮族人在追逐中冲破他们自己的行列；但是琉卡拉斯本人带着他的步兵，绕道来到那个小山边，悄悄地把那座小山占据。当他看见敌人好像已经获胜了的样子，正在追逐，向四面八方散开，而把他们的

全部辎重队留在那个小山脚下的时候，他大声喊道："士兵们，我们胜利了"，首先向他们的辎重队冲去。这些运送辎重的人马上狼狈而逃，他们向他们自己的步兵那里直冲，步兵向骑兵那里冲去，顷刻之间，他们完全溃败了。罗马的骑兵诱导追逐者跑了一个很远的距离之后，回转头来，把敌人击溃，辎重队在混乱中和其他的士兵相碰撞。他们都在一大群人中彼此互相拥挤，不知他们在哪个地方战败了，因此很多人被杀死了。没有人停止战斗去劫掠的，因为琉卡拉斯已经以严重的处罚威胁他们，禁止他们抢掠，所以他们在路上看见了手镯和项圈也掉头不顾，继续追杀敌人，远达一百二十斯塔狄亚 [77] 的距离，直到黄昏的时候。于是他们回转来，得到琉卡拉斯的允许，大肆掠夺。

86. 当曼西阿斯看到在提格累诺塞塔附近这次战败的时候，他解除他所有的希腊雇佣军的武装，因为他怀疑他们。他们害怕被逮捕，他们无论走到哪里或在哪里休息总是在一块儿，手拿着棍棒，曼西阿斯带着武装蛮族人向他们进攻。他们用衣服缠着他们的左臂，当作盾牌，勇敢地向那些袭击他们的人冲去，马上就夺得了所有被他们杀死的人的武器。当他们这样尽可能地武装起来的时候，他们夺取了一些城塔间的空地，向城外的罗马人招呼；当罗马人走近的时候，他们让罗马人进了城。这样提格累诺塞塔陷落了，许多财富被劫掠了，在一个新建的而且建筑规模宏大的城市中这是很自然的。

XIII. 米特拉达梯逃回本都，击败罗马军队。琉卡拉斯被解除兵权

87. 提格累尼斯和米特拉达梯跑遍全国，聚集一支新军队，由米特拉达梯指挥，因为提格累尼斯认为他的惨败应当给他一些教训。他们又派遣使者到帕提亚去，想从那个地区求得援助。琉卡拉斯派遣了相对的使节去，请求帕提亚人：如果不是支援他，就要严守中立；帕提亚的国王和双方都订立秘密协定，但不急于援助任何一方。米特拉达梯在每个市镇中制造武器，几乎征募了亚美尼亚的全部人民。从这些人中间，他选择那些最勇敢的人，共得七万步兵和这个数目一半的骑兵，把其余的人都遣散了。他尽可能地按照意大利的制度编制，把他们分为中队与大队，交给本都军官们去训练。当琉卡拉斯向他们进军的时候，米特拉达梯带着他的全部步兵和一部分骑兵集中在一个小山上。提格累尼斯带着其余的骑兵进攻罗马的劫粮队，但被打败了；因为这个缘故，以后甚至在米特拉达梯本人的附近，

他们也更加放手地劫掠粮食了，他们在米特拉达梯的附近扎营。尘土又起了，这表示提格累尼斯来到了；两个国王的计划是包围琉卡拉斯。但是琉卡拉斯一看到他们的行动，他派遣他的精选骑兵走到很远的地方去和提格累尼斯交战，以阻止他把他的行军纵队列成阵势。他又向米特拉达梯挑战。开始挖掘一条壕沟包围米特拉达梯，但是不能够诱他出来。最后冬季到了，双方的工作因而停止了。

88. 提格累尼斯撤退到亚美尼亚的内地去了，而米特拉达梯带着他自己的四千军队和提格累尼斯给他的同样多的军队，匆忙地回到他自己的本都王国残存的部分去了。琉卡拉斯跟在他的后面。因为缺少粮食，琉卡拉斯也不得不移动。当琉卡拉斯还没有能够阻止他的时候，米特拉达梯进攻琉卡拉斯留在那里指挥军队的非比阿，把非比阿击溃，杀死他的士兵五百人。非比阿解放他军营里的奴隶们，又战斗了一个整天，但是这个战役对他不对，直到最后米特拉达梯的膝盖被一块石头打中，他的眼睛下面处被标枪刺伤，他被匆忙地抬出战场。此后，许多天内，他的军队为国王的生命而担心。罗马人没有动静，因为他们受伤的人数很多。米特拉达梯被一个西徐亚部落的阿加里人医治好了，他们利用毒蛇的毒汁作为医药，因为这个缘故，他们总是跟国王在一起。琉卡拉斯另一个部将特里阿里阿现在带着他自己的军队来支援非比阿，他接收了非比阿的兵权。不久之后，他和米特拉达梯交战。正在战斗中，一次风暴把双方的营帐都掀起来，吹跑了驮兽，把他们一些士兵从悬崖上摔下来，类似这样的风暴是人类的记忆中所从来没有过的。于是双方的军队暂时撤退。

89. 但是当特里阿里阿听到琉卡拉斯快要来了的时候，他想在琉卡拉斯到达之前决一胜负。他在黎明之前，进攻米特拉达梯的前哨。战争延续了一个长久的时候，胜负未决，直到最后国王压倒了对抗他的敌人，决定了战斗的胜负。他打散了他们的行列，把他们的步兵赶进一个泥沟中；他们在那里不能站立，因而被屠杀了。他把他们的骑兵追赶过平原地带，他最兴奋地利用了他的幸运，直到最后一个在他旁边跑着的伪装为侍从的罗马百人队长，用剑重重地刺伤了他的大腿，因为这个百人队长料想不能刺穿他的甲胄以伤害他的后背。他身边的人马上把这个百人队长砍为肉泥。米特拉达梯被运到后方，他的朋友们在忧郁中匆忙地把他军队从这个光辉的胜利中召回。军队中发生混乱，因为他们出乎意外地被召回，他们担心别的地方发生了什么灾祸。当他们知道了这是怎样一回事的时候，他们马上集合在平原上，环绕着国王，很为惊慌，直到最后他的医生提谟修斯止住了伤口的出血，把他举起来，使他可以被人看见，正好像亚历山大在印度一样，当他刚被治好的时候，他坐在一条船上，使马其顿人可以看见他，因为马其顿人担心他的健康。当米特拉达梯清醒过来的时候，他谴责了那些把军队从战斗中召回的人，当天又率领他的军队进攻罗马人的军营。但

是罗马人在恐惧中已经从军营里逃跑了。在剥掉阵亡者的衣服的时候，发现其中有二十四名军团将校和一百五十名百人队长。在任何一次失败战役中，很少有这样多的罗马军官阵亡的。

90. 米特拉达梯退到现在罗马人所称为小亚美尼亚的地区，把他所能够带走的粮食都带走，其余他不能带走的则加以销毁，使琉卡拉斯在进军的时候，不能取得任何粮食。在这个时候，一个名叫阿提狄阿斯的元老等级的罗马人被发觉阴谋杀害国王，阿提狄阿斯是被罗马人判决有罪而逃亡到那里的，长期和米特拉达梯在一块儿，国王把他当作朋友看待。国王把他处死，但是没有拷打他，因为他曾经是一个罗马的元老；但是那些和他同谋的人则受到了可怕的拷打。那些知道阿提狄阿斯的阴谋的自由民，他只遣散了他们，而不加以伤害，因为他们只是帮助他们的主人做事。当琉卡拉斯已经在米特拉达梯的附近扎营的时候，亚细亚地方总督派遣传令官来，宣布罗马责备琉卡拉斯不必要地拖延这次战争，已经下令遣散他部下的士兵，凡不服从这个命令的人的财产都应当充公。当他得到这个通知的时候，军队马上解散了，只有少数人还留下和琉卡拉斯在一块儿，因为他们很贫穷，他们不害怕这个处罚。

XIV. 庞培平定海盗

91. 所以，在琉卡拉斯指挥下的米特拉达梯战争，和以前几次战争一样，没有得到确定的结果。罗马人深苦于意大利人的暴动和由于海上的海盗活跃而受到饥荒的威胁，所以认为在目前的灾难没有结束的时候，又进行一个这样巨大的战争是不恰当的。当米特拉达梯看到这个情况的时候，他又侵入卡巴多西亚，加强自己的国家的防御；当罗马人正在肃清海盗的时候，他们对这些事情装作不见。但是当海盗肃清了，而肃清海盗的庞培还在亚细亚的时候，米特拉达梯战争马上又开始了，这次战争的指挥权也给予庞培了。因为在进攻米特拉达梯以前的海上战役，是在他指挥下的军事行动的一部分。在我的历史的其他部分没有适当的地方可以叙述，似乎最好在这里介绍一下，依照这些事件发生的情况概括地加以叙述。

92. 当米特拉达梯第一次和罗马人进行战争，征服了亚细亚行省的时候（当时苏拉方忙于解决希腊的纠纷），他认为他不会长久地占据这个行省，因此他用一切方法掠夺它，正如我在前面已经说到了的，他还派遣海盗到海上去。开始他们乘着少数小船到处航行，象强盗一样，扰乱居民。当战事延长了，他们的人数渐多，驾驶更大的船只。他们一旦取得了很大

的利益之后，就是当米特拉达梯被打败、媾和和撤退了的时候，他们也没有停止劫掠；因为战争的缘故，他们丧失了生计和家乡，陷入极端贫穷之中，因此他们不能在陆地上收获，就在海上收点东西，起初乘快艇，后来用两列桨船舰和三列桨船舰，成队地在海盗首领指挥下出动，这些首领就像军队的将军们一样。他们进攻没有设防的市镇，攻倒另一些市镇的城墙或从地下挖掘城墙的地基，或以正规包围的方式攻下它们，进行劫掠，把比较富裕的公民劫到他们隐藏的港口里去，扣住他们，以索取赎金。现在他们看不起强盗的名称，他们称他们的掠获物为战利品。他们有工匠，用铁链系着工作，他们不断地运进木材、铜和铁等原料。他们因所获得的利益而很得意，放弃了一切改变他们生活方式的思想。此时他们把自己跟国王、统治者和大军队相比，认为如果他们都联合起来的话，他们是不可战胜的。他们建筑船舰，制造各种武器，他们主要中心地是西里西亚那部分叫作特拉基亚（克拉基）的地方，他们选择这个地方作为他们共同停泊和扎营的地方。他们到处拥有要塞、山头、荒岛和躲藏之处，但是他们把西里西亚这部分沿海一带作为他们主要集合的地方，这个地方崎岖不平，又无海港，高峰突起；因为这个缘故，他们都被称为西里西亚人。可能这个祸害是由西里西亚的特拉基亚人开始的，后来来自叙利亚、塞浦路斯、旁菲利亚和本都的人以及几乎所有东方各民族的人都和他们联合在一起，由于米特拉达梯战争的残酷性和长期性，他们宁愿犯罪，而不愿忍受折磨，为了这个目的，他们宁愿居于海上，而不愿居于陆地上。

93. 这样，在一个很短的时间内，他们的人数增加到以万计，现在他们不仅控制了东方的海面，而且控制了整个地中海，达到赫丘利石柱，现在他们甚至在海战中打败了一些罗马的将军，其中也包括被他们在西西里沿岸打败的西西里总督。在海上没有哪一处是可以安全航行的；因此缺少商业的来往，土地荒废。罗马城最切肤地感到这个祸害，它的属地深受其苦；而它本身由于人口众多遭受严重的饥荒。这些海盗分散在陆地和海上各处，他们没有固定的地盘妨碍逃跑。他们既不是从特定的地方，也不是从任何已知的地方出来袭击，他们没有财产或任何东西可以称为是他们自己的，而只是他们偶然碰到的东西。要想消灭这样大的一支善于航海的人的势力，对罗马来说，是一件很艰巨的工作。这次战争的史无前例的性质引起了烦恼和恐惧，因为这个战争不受任何法律的限制，也没有什么可以捉摸的或看得见的东西。过去麦利那曾经进攻过他们，但是没有取得什么值得一说的成就，继麦利那之后，塞维利阿·爱骚利卡也没有取得任何成就。现在海盗们很藐视地在勃隆度辛和伊达拉里亚附近，袭击意大利沿海，劫走了一些在那里旅行的贵妇，还有两个大官员连同他们的职位标志。

94. 当罗马人再也不能忍受这种损失和侮辱的时候，他们通过法律，任命他们中最负盛名的尼阿斯·庞培为司令官，任期三年，他在赫丘利石柱以内的全部海面上和离海岸四百斯塔狄亚 [78] 以内的陆地上有绝对的权力。他们送信给所有的国王、统治者、人民和城市，要求他们用一切方法支援庞培。他们授权予他可以在各行省募集军队和征收金钱，他们从他们自己的兵员中拨给他一支很大的军队，拨出他们所有的船舰，和数达六千亚狄迦他连特的金钱——这些海盗分散在这样广阔的海面上，轻易地隐藏在许多偏僻的地方，迅速地撤退后又出乎意外地冲出，他们认为要征服这样大的海盗势力是一个很艰巨的任务。在庞培以前，罗马人从来没有授予任何人这样大的权力使他开始工作的。现在他有十二万步兵、四千骑兵、两百七十条船舰，包括希密俄利亚轻船 [79] 在内。他有二十五个元老等级的助手，这些助手他们称之为特派人员； [80] 他把海面划分给他们，给每个人分配一些船舰、骑兵和步兵，授予他们以大法官的职位标帜，使他们每个人有绝对的权力，而庞培本人像一个王中之王一样，在他们中间跑来跑去，看他们是不是留在他们所驻扎的地方；不然的话，当他在一个地方追赶海盗的时候，任务还没有完毕时又会被拉去做别的事情了；把海面这样分配，使到处都可能有军队和海盗们交战，防止海盗们彼此联合起来。

95. 庞培是这样安排他的全部工作的。他任命提比略·尼禄和曼利阿斯·托夸都负责指挥西班牙和赫丘利石柱一带，他指定马可·庞波尼阿斯负责指挥高卢和利格里亚沿岸的海面。阿非利加、撒丁尼亚、科西嘉和邻近的岛屿交给林都拉斯·马喜利那斯和巴布利阿斯·阿提略管辖；意大利的沿岸交琉喜阿斯·基利阿斯和尼阿斯·林都拉斯管辖；西西里和亚得里亚海直达阿开那尼亚归普罗喜阿斯·发禄和提林提阿斯·发罗管辖；伯罗奔尼撒、亚狄迦、优卑亚、帖撒利、马其顿和彼奥提亚归琉喜阿斯·西升那管辖；希腊岛屿、整个爱琴海、再加上赫勒斯滂归琉喜阿斯·罗利阿斯管辖；俾泰尼亚、色雷斯、普罗蓬提斯和攸克星海口归巴布利阿斯·派索管辖；吕西亚、旁菲利亚、塞浦路斯和腓尼基归梅特拉斯·尼波斯管辖，这样安排了各大法官的兵权，以便进攻、防守和保卫各人管辖的地区，这样，他们每个人都可以捕捉。其他的人所击溃的海盗，不致因为追逐海盗而远离他们自己的防地，也不致象在赛跑中一样，被牵着团团转，因而把完成任务的时间延长了。庞培本人巡视全部海面。他首先视察西部各据点，在四十天之内就把工作做完了，回来的时候经过罗马；然后从罗马往勃隆度辛。他从那里起，花费了同样多的日子巡视东部各据点。因为他的行动的迅速，他的准备工作规模的巨大，他的可畏的声誉使所有的人大为吃惊；海盗们原想首先向他进攻的，或者至少要让他知道他所担任的剿灭他们的工作不是一件容易事，立刻惊慌失措起来，放弃了他们正在围攻的市镇，逃往他们惯常隐藏

的山顶上和海湾中。这样，庞培马上没有经过战斗就把海面肃清了，海盗们到处被大法官们在他们驻扎的地区内打败了。

96. 庞培本人匆忙地带着各种军队和许多攻城机械往西里西亚去，因为他预料到在那里需要进行各种战斗，各种围攻，以夺取悬崖上的山峰；但是一切他都不需要。他的声威和他的准备工作的巨大已经使强盗产生了惊慌，他们希望如果他们不抵抗的话，可能得到仁慈的待遇。首先那些据守着他们两个最大的要塞，克拉格斯和安提克拉格斯的人投降了。在他们之后，西里西亚的山地居民也投降了。最后，他们全体一个跟着一个地投降了。他们同时交出大量的武器，有些是造好了的，另一些还在工场里；也交出他们的船舰，有些还在船坞里，另一些已经下水了；也交出他们聚集起来、准备建造船舰的铜、铁、帆布、绳索和各种木材；最后交出大量俘获，有些是被扣留着勒索赎金的，有些是用铁链系着替他们做工的。庞培焚毁他们的木材，带走他们的船舰，遣送俘虏们各自回到他们的本国。他们中间有很多人回到家乡后发现了他们自己的纪念碑，因为人们以为他们已经死了。那些显然不是由于作恶，而是由于战争结果陷于贫穷，因而堕落为这种生涯的海盗们，庞培安插在马拉斯、阿达那和伊壁芬尼亚或西里西亚·特拉基亚的其他没有人居住或人口稀少的市镇里。他又把其中一些人送往亚加亚的岱米。这样进攻海盗的战争，原先以为是很困难的，庞培在几天之内就结束了。他捕获了七十条船，海盗交出三百零六条船，收复了大约一百二十个海盗的市镇、要塞和其他集结的地点。大约有一万个海盗在战斗中被杀死了。

XV. 庞培进攻米特拉达梯。提格累尼斯投降庞培。米特拉达梯逃往西徐亚筹划攻打罗马的巨大计划

97. 因为这样迅速地出乎意外地取得了这次胜利，罗马人大为赞扬他；当他还在西里西亚的时候，他们推选他为指挥对米特拉达梯战争的司令官，和以前一样，授予他以无限的权力，可以随他的意思宣战和媾和，根据他的判断宣布某些民族为朋友，某些为敌人。他们把意大利边界以外所有的军队都归他指挥。所有这些权力过去是从来没有一起给予过一个将军的；可能这就是他们称他为伟大的庞培的原因，[81] 因为米特拉达梯战争是已经由他的前任将军们结束了的。因此，他聚集了一支军队，向米特拉达梯的领土进军。米特拉达梯从他自己的军队中精选三万步兵和三千骑兵，驻扎在他的边界上。但是因为琉卡拉斯最近已经把那个地区破坏了，

那里缺乏粮食；因为这个缘故，他们士兵很多逃跑了。他把那些被他捉着的逃兵钉死在十字架上，打瞎他们的眼睛，或把他们活活地烧死。虽然因为害怕处罚，逃亡的人数减少了，但是粮食的缺乏使他的力量削弱了。

98. 他派遣使者到庞培那里去，询问根据什么条件他可以取得和约，庞培回答说，“交出我们的逃兵，并且无条件投降。”当米特拉达梯知道这些条件的时候，他把这些条件告诉了罗马的逃兵。当他看见他们惊慌失措的时候，他宣誓说，因为罗马人的贪婪，他绝对不和他们媾和，也不会引渡任何人给他们，也不会做出任何违背全体人共同利益的事来。米特拉达梯这样说了。于是庞培埋伏了一支骑兵，派遣另一些人前去公开地袭扰国王的前哨。命令他们去激怒〈敌人〉，然后退却，好像被打败了的样子。〈他们这样做了，〉直到最后那些埋伏的骑兵袭击敌人的后方，把他们击溃。如果不是国王担心这个危险，领导他的步兵前来的话，罗马人可能随着逃亡者一道冲进敌人的军营。于是罗马人退却了。这是庞培和米特拉达梯的第一次兵力的较量和骑兵的交战。

99. 国王因为苦于缺乏粮食，勉强地退却，让庞培进入他的领土内，预料当庞培驻扎在这个荒凉地区的时候，他也会苦于缺乏粮食的。但是庞培安排好了，使他的军粮随后运来。他绕道到米特拉达梯的东方，在一个方圆一百五十斯塔狄亚 [82] 的范围内建立一系列的设防据点和军营，列成一个包围线环绕着他，使他不易于劫掠粮食。国王没有反抗这项工作，或者是由于恐惧的缘故，或者是由于灾难临头的时候所有的人都容易患精神麻痹。因为又感到粮食的缺乏，他屠杀了他的驮兽，只留着他的马匹。最后，他留下来的粮食不够维持五十天了的时候，他于深夜寂静中，由很坏的道路上逃跑了。庞培在白天里经过很大的困难才赶上他，袭击他的后卫。当时国王的朋友们又力劝他准备战斗，但是他不愿作战。他只用他的骑兵击退袭击者，并在黄昏的时候退入深林中。第二天他占据一个有乱石保卫着的坚固地势，到那里去只有一条道路可通，他用四个大队的先锋队守着这条道路。罗马人布置一支对抗的军队守着那里，以防止米特拉达梯的逃跑。

100. 黎明的时候，双方的司令官把他们的军队武装起来。前哨开始在山坡上发生小战，有些国王的骑兵没有骑马，也没有得到命令，跑去支援他们的前哨。许多罗马骑兵跑上来进攻他们。米特拉达梯的这些没有马匹的骑兵集体地跑回他们的军营去骑他们的马匹，然后迎战那些和他们的条件相同的前进的罗马人。当那些还在高地武装他们自己的人望着山下，看见他们自己的人慌张地大声叫喊，向他们奔跑，但是不知道奔跑的原因，他们以为这些人已经被击溃了。他们抛掉他们的武器，逃跑了。以为他们的军营在两面都被攻陷了。因为那里没有一条出路，他们在混乱中彼此相

撞，直到最后，他们从悬崖上跳下。米特拉达梯的军队就是这样由于那些没有得到命令去援助先锋队，因而引起混乱的人的轻率举动而灭亡了。庞培剩下来的工作只是屠杀和俘虏那些还没有武装好和那些被包围在石山峡谷中的士兵，这是一件很容易的工作。大约有一万人被杀死，军营和军营内所有的军事物资都被庞培取得了。

101. 米特拉达梯只有他的卫队跟着他，拼命冲向悬崖逃跑了，他遇着一支雇佣骑兵和三千左右步兵，他们跟着他一直逃奔到息诺累克斯要塞，他过去聚集了大批金钱在那里。他在那里赏赐那些跟着他逃跑的人，给予他们一年的薪给。他带着六千他连特，急忙地跑到幼发拉底河的上游，想从那里跑到科尔基斯去。他不停地行军，大约在第四天的时候，他渡过了幼发拉底河。三天之后，他整顿和武装那些跟着他在一起的，或和他联合在一起的军队，从绰特尼进入亚美尼亚。在那里，绰特尼人和伊伯里亚人设法用标枪和投石器阻止他入境，但是他冲过他们，前进到阿普萨鲁斯河边。有人认为亚细亚的伊伯里亚人是欧罗巴的伊伯里亚人的祖先；另一些人认为亚细亚的伊伯里亚人是从欧罗巴的伊伯里亚人那里迁去的；还有一些人认为他们只是名字相同，而他们的风俗和语言是不相同的。米特拉达梯在科尔基斯的戴奥斯叩里阿斯过冬，这个城市科尔基斯人认为是纪念戴奥斯叩里兄弟 [83] 跟亚哥远征队在这里逗留过而命名的。他在那里想出了一个巨大的计划，对于一个逃亡者说来，这是一个稀奇古怪的计划，他想环绕整个本都一周，然后到西徐亚和亚速海，于是到达博斯波鲁斯海峡。他想夺取他的不孝子马查里斯的王国，再来对抗罗马人；想趁着罗马军队在亚细亚的时候，从欧罗巴那一方面来向他们作战，以海峡把他们隔开来。人们相信这个海峡之所以称为博斯波鲁斯海峡，是因为当爱娥 [84] 变为一条母牛的时候，她游过了这个海峡，以逃避希拉的嫉妒。

102. 米特拉达梯此时所热心地追求的空想计划就是这样的。尽管这样，他认为他会实现这个计划的。他一方面许以诺言，一方面以武力，冲过了奇特而好战的西徐亚人的部落。他虽然是一个逃亡者，处于灾难之中，但是他还是这样使人尊重和畏惧。他通过赫尼奥基人的地区的时候，他们自愿地接待他。亚加亚人抵抗他，他把他们击溃了。这些人，据说，是从围攻特洛耶回来的时候，被暴风吹到攸克星海，在那里的蛮族人的手里受到许多痛苦，因为他们是希腊人；当时他们派人到他们的家乡去请求派出船只，他们的请求受到漠视，他们就痛恨希腊人，以致无论什么时候，一捉到希腊人，他们就依照西徐亚人的习惯，把希腊人杀死，作为供神的牺牲。起初，在他们的愤怒中，他们用这个方法对待所有的希腊人，后来只用这个方法对待最漂亮的希腊人，最后只用这个方法对待少数由抽签决定的人。关于西徐亚的亚加亚人的事，就这样完了。最后米特拉达梯

到达亚速海地区，这里有许多王公，他们都款待他，护送他，和他交换无数的礼物，因为他的事业的声誉、他的帝国和他的势力现在还是不可藐视的。他甚至和他们建立同盟，筹划另一些更为新奇的军事计划，例如通过色雷斯向马其顿进军，通过马其顿向巴诺尼亚进军，越过阿尔卑斯山侵入意大利。他把他的女儿们嫁给其中较有势力的王公，以加强和他们的同盟。当他的儿子马查里斯知道他在这样短的时间内在蛮族中做这样的旅行，通过以前从来没有人通过的所谓西徐亚峡门的时候，他派遣使者到他那里去替自己辩护，说他之所以跟罗马人和解是出于不得已。但是因为他知道他父亲的暴烈脾气，他逃往本都的刻索尼苏斯，焚毁他的船舰，以防止他的父亲来追赶他。当米特拉达梯得到了另一些船舰，派遣这些船舰去追赶他的时候，他预料到他的命运就自杀了。米特拉达梯把他自己离开时所留在那里有权势的朋友们都处死刑；但是他儿子的朋友们，他都遣散而不加伤害，因为他们所做的是出自私人友谊的义务。

103. 这些是关于米特拉达梯的情况。

在米特拉达梯逃走的时候，庞培马上追赶他，直到科尔基斯，但是庞培认为他的敌人绝对不会绕道往本都，或亚速海去，或干出大事情来的，因为他已经被赶出他的王国了。他进军到科尔基斯，以便了解这个亚哥远征队、戴奥斯叩里兄弟和赫丘利所到过的地方，他特别想看看，据说普罗米修斯 [85] 被系在高加索山上的那个地方。从高加索山流出许多含有细得看不见的金沙的溪水，居民把带着蓬松的羊毛的羊皮放在溪水中，这样收集了那些漂流的细沙；可能伊族特 [86] 的金羊毛就是这一类的羊毛。所有的邻近部落都跟着庞培参加他的探险远征。只有阿尔巴尼亚人的国王奥累西斯和伊伯里亚人的国王阿多西斯在塞尔都河埋伏了七万人，正在等待他；塞尔都河接受几条大河的水，其中最大的一条是阿拉克西斯阿，然后分作十二条可以航行的河口注入里海中。庞培发现了这个埋伏，搭桥渡过了河，把蛮族人赶入密林中。这些人是精于森林战术的，他们掩蔽着，进攻敌人而不把自己暴露出来。庞培用他的军队，把这个树林包围起来，纵火燃料树林。当他们跑出来的时候，他追逐逃命的人，直到最后他们都投降了，把人质和礼物交给他。后来庞培在罗马举行一次凯旋以庆祝这些功绩。在人质和俘虏中发现有许多妇女，她们所受的创伤不少于男人们。人们以为这些人就是阿马森人，但是阿马森人 [87] 是被请来援助蛮族人的一个邻近的民族呢，还是那里有一种蛮族人所称为阿马森人的好战的妇女呢，我不知道。

104. 庞培从那个地区回来之后，马上进军亚美尼亚，攻击提格累尼斯，以他曾经支援米特拉达梯作为进攻的一个理由。他现在离国王住所阿

塔克塞塔不远了。提格累尼斯决心不再作战。他曾经有三个儿子，是米特拉达梯的女儿所生，两个是他亲自杀死的——一个是在这个儿子反抗他的父亲的战斗中被杀的；另一个是在猎场中被杀的，因为他的父亲被摔下来的时候，他不去帮助他的父亲。当他的父亲躺在地上的时候，他把王冠戴在自己的头上。第三个儿子名叫提格累尼斯，似乎对于他父亲打猎中出事故显得很悲伤的样子，他的父亲给他一个王冠。尽管这样，但是不久之后，他也率军攻打他父亲，被战败后，逃往帕提亚人的国王夫雷阿特那里去了，夫雷阿特是最近才继承他的父亲星特利卡的王位，统治那个国家的。当庞培将要到了的时候，这位年轻的提格累尼斯把他的主意告诉了夫雷阿特，得到了他的允许（因为夫雷阿特也想得到庞培的友谊）之后，以哀求者的资格，逃往庞培那里去了，虽然他是米特拉达梯的外孙。在蛮族人中间，庞培的正义和诚意的声誉这样大，所以老提格累尼斯相信他，没有预先通知，就跑到他那里，把他的一切事务都交给庞培裁决，同时控诉他的儿子。庞培命令军团将校们和骑兵军官们到路上去迎接他，作为对他的礼节，那些跟着提格累尼斯一块儿去的人，因为没有得到一个传令官的允许，害怕不敢前进，因而逃回去了。但是提格累尼斯继续前进，依照蛮族人的礼节，匍匐在庞培的面前，把庞培当作他的上司。也有人说，当庞培派人去叫他来的时候，他是由侍从领导前来的。不管是怎样的，他来了，为他自己过去的行为辩护，送给庞培本人六千他连特，送给他的军队每个士兵五十德拉克玛，每个百人队长一千德拉克玛，每个军团将校一万德拉克玛。

105. 庞培赦免了他过去的罪行，使他跟他的儿子和解，决定他的儿子统治索芬尼和哥狄尼（这两个地方现在叫做小亚美尼亚），父亲统治亚美尼亚其余的领土，一朝去世就由他的儿子继承他的那部分领土，他要求提格累尼斯现在放弃他在战争中所取得的领土。因此，他放弃了从幼发拉底河到海边整个叙利亚的领土；因为他所占有的那块土地和西里西亚的一部分领土是从安提阿（别号庇护）手中取得的。那些当提格累尼斯跑到庞培那里来的时候、在途中离弃他的人心怀疑惧，因而劝他的儿子（当时他还在庞培那里）谋杀他的父亲。因此，庞培逮捕他，把他囚禁起来。因为他同时设法煽动帕提亚人反抗庞培，他被带去列入庞培的凯旋式中，后来被处死了。现在庞培认为整个战事已告结束，他在打败米特拉达梯的地方建立一个城市，这个城市被称为尼科玻里（意为胜利之城），以纪念这件事情，这个城市在小亚美尼亚。他把卡巴多西亚王国退还给阿里俄巴赞尼斯，把索芬尼和哥狄尼并入这个王国之内，这两个地方是过去他分给提格累尼斯的儿子的，现在当作卡巴多西亚一部分来管理了。他又把卡斯塔巴拉城和西里西亚的其他一些城市给阿里俄巴赞尼斯。当阿里俄巴赞尼斯还活着的时候，他把他的整个王国交给他的儿子，从那时候起，直到恺撒·奥

古斯都的时候，发生了许多变化；在奥古斯都的统治之下，这个王国，和其他王国一样，变为罗马的一个行省了。

XVI. 庞培并吞叙利亚、腓尼基和巴勒斯坦。米特拉达梯的自杀

106. 于是庞培越过道拉斯山，对科马基尼国王安提阿作战，直到后来安提阿跟他建立了友好关系。他又对米提亚王大流士作战，打得他溃窜，不是因为他援助了安提阿，就是因为他在安提阿之前援助了提格累尼斯。他对那巴提安的阿拉伯人作战（他们的国王是阿累塔）；进攻犹太人（因为他们的国王亚里斯多布拉斯曾经造反）直到攻陷他们最神圣的城市耶路撒冷。他进军西里西亚那些还没有归罗马人统治的地区，沿幼发拉底河的叙利亚其余地区和西利-叙利亚诸国，腓尼基和巴勒斯坦，伊都密亚和伊都里亚，以及叙利亚其他地区；这些地区，他不经一战就使之归于罗马的统治之下。他不是对安提阿·庇护的儿子安提阿有什么不满的地方（当时安提阿在庞培那里，请求他的世袭王国），而是因为他认为提格累尼斯打败了安提阿，他本人从提格累尼斯手中夺取了这块地方，根据战争的权利，这块地方是属于罗马人的。当他正在处理这些事情的时候，夫雷阿特和提格累尼斯的代表们到他那里来了，因为这两个人已经发生了战争。提格累尼斯的代表们请求庞培援助他的朋友；而帕提亚国王的代表们想设法建立夫雷阿特和罗马人之间的友好关系。因为庞培认为如果没有得到元老院的命令而和帕提亚人作战，这是不好的。所以他派遣调停人去调解他们两人之间的纠纷。

107. 当庞培正在做这些事情的时候，米特拉达梯已经完成了环绕攸克星海的族行，占据了那个海口上 [88] 的一个欧罗巴市镇蓬提卡彼昂。在博斯波鲁斯海峡，他处死他的一个儿子西法里斯，这是因为这个儿子的母亲下面的过失而引起的。米特拉达梯有一个要塞，那里有一个秘密的地下金库，他用许多用铁包着的青铜容器储藏了大量的金钱在那里。他使他的一个妻子或妾媵斯特拉顿尼斯管理这个要塞。当他还正在环绕着攸克星海族行的时候，她把这个要塞献给庞培了，并且对他泄露了这个秘密的金库，只要求一个条件，就是如果他俘虏了她的儿子西法里斯的话，不要杀害他。庞培取得了这些金钱，答应她不杀害西法里斯，又允许她拿去她自己的东西。当米特拉达梯知道这些事情的时候，他在海峡岸上，当西法里斯的母亲正在对岸望着的时候把西法里斯杀死，而且把他的尸体抛掉不予埋

葬，他这样对他的儿子泄愤，以便使违背了他的那个母亲伤心。此时他派遣使节到庞培那里，当时庞培还在叙利亚，不知道国王在海峡。他们说，如果罗马人允许国王享有他世袭的王国的话，他愿意向罗马人缴纳贡税。当庞培要求米特拉达梯应当亲来请求，如提格累尼斯所做的那样的时候，他说，只要他是米特拉达梯一天，他就绝对不同意这样做；但是他愿派遣他的一些儿子和朋友们去申请。就是当他说出这些话的时候，他也还在那里征募一支自由人和奴隶混合的军队，制造武器、投射器和攻城机械，自由砍伐木材，宰杀耕牛以取牛筋。他对一切的人，甚至那些财产很少的人，也征收赋税。他的官吏残暴地勒索，不让他知道，因为他脸上患着烂疮，病倒了，他只让三个侍候他的宦官可以看见他。

108. 当他的病好了，他的军队聚集起来了（共六十个精选的大队，每个大队六百人，[89] 和许多其他的部队，此外还有船舰和他病时他的部将们所已经攻下来了的要塞），他派遣一部分军队渡过海峡，到海口上另一个市镇法那哥利亚去，以便趁着庞培还在叙利亚的时候，占据海峡的两岸。法那哥利亚的卡斯托过去曾经受过国王的宦官特赖福的虐待，现在当特赖福正在进城的时候，卡斯托向他突击，把他杀死了，号召公民们暴动。虽然卫城已由阿塔菲尼斯和米特拉达梯的其他儿子们占据了，但是居民把木材堆在卫城的周围，纵火焚烧，结果米特拉达梯的儿子们阿塔菲尼斯、大流士、泽尔士和俄克萨特里，以及他的一个女儿攸巴特拉因为害怕火而投降，被俘虏起来了。这些人中间，只有阿塔菲尼斯一人年约四十岁；其他都是一些漂亮的小孩。另一个女儿克娄巴特拉进行抵抗，她的父亲赞赏她的勇敢精神，派了许多二列桨船艇，把她抢救出来了。米特拉达梯最近所占领的邻近要塞，即刻索尼苏斯、狄奥多西亚、尼姆斐安和所有攸克星海沿岸便于作战的其他地方，因为受法那哥利亚人勇敢行动的鼓舞，都暴动起来，反抗米特拉达梯了。米特拉达梯看到这些频繁的叛变，怀疑军队本身了，担心他们会背叛他，因为他们都是被强迫来服役的，赋税又很重，还因为士兵们总是不信任倒运的司令官们，因此他命令宦官们把他的女儿们送到西徐亚诸王公那里去做妻子，同时请他们尽量迅速地派遣援兵到他那里来。他自己的军队里有五百士兵跟着他们去。这些士兵们一离开米特拉达梯的面前，就马上把那些护送妇女的宦官们杀死了（因为士兵们总是痛恨这些能左右米特拉达梯的一切的人的），带着这些青年妇女到庞培那里去了。

109. 他虽然已经失去了这样多儿女和要塞，失去了他整个王国，已经没有资格作战了，虽然他已经不能指望从西徐亚人那里得到支援了，但是在他的打算中还没一点适合他目前情况的谦逊的迹象。他打算转向高卢人。为了这个目的，他长期以来就和高卢人发展了友好关系，他想利用他

们侵入意大利，希望许多意大利人自己因为痛恨罗马人的原因，会和他联合在一起；因为他曾经听到说，当罗马人在西班牙和汉尼拔进行战争的时候，汉尼拔的计划就是这样的，后来汉尼拔成为罗马人最害怕的人。他也知道，因为仇恨罗马人的缘故，最近几乎全体意大利人都起来反抗罗马人，和罗马人进行很长久的战争，[90] 他们曾经和角斗士斯巴达克联合在一起来反抗罗马人，[91] 虽然斯巴达克不是一个有声望的人。怀着这种思想，他预备尽快地跑到高卢人那里去；这个计划之大胆，可能给他带来很大的光荣，但是却使士兵们畏缩了，他们害怕长期在异域跟那些就是在他们自己的国内也不能战胜的人作战。他们又认为米特拉达梯在完全绝望之中打算像一个国王一样战斗而死，不肯安闲而死。但是他们还是坚定的，缄默的，因为就是在他不幸的时候，他也没有做出什么卑贱或可鄙的事情来。

110. 正在这种情况之下，他所最重视的和再三指定为他的继承人的儿子法那西斯，或者为这次远征和王国担心（因为当时他还有从罗马人手中取得宽恕的希望；但是他认为，如果他的父亲侵入意大利的话，那么，这个王国就会完全被毁灭了），或者由于被其他自私自利的动机和打算所驱使，计划一个阴谋，反对他的父亲。他的同谋者被捕，受到拷打，但是美诺芬尼斯劝告国王，当他正要开始远征的时候，把他最亲爱的儿子处死，似乎是不合适的。他说，这样的过失是战争时的共同特点；战争终结时就会平息下来了的。这样，米特拉达梯被说服，赦免了他的儿子，但是他的儿子还害怕他的父亲的愤怒，他知道军队畏惧远征，他晚间首先跑到罗马的逃兵那里去，他们扎营的地方和国王相隔很近，向他们夸大说侵入意大利的危险，这种危险他们是知道得很清楚的；他向他们提出许多诺言，只要他们拒绝去，引诱他们叛离他的父亲。他说服了他们之后，于是当晚又派遣秘密使者到附近的其他军营里去，把他们争取过来。第二天清早，叛兵们首先发出一声喊叫，于是就在他们近旁的士兵跟着呼应，一队跟着一队。甚至海军部队也参加一起喊叫，可能不是因为所有的人都是事先受人唆使的，而是因为士兵们一般地是反复无常的。他们瞧不起倒运的人，总是愿意自己有一个新的希望。其他的士兵不知道这个阴谋，以为所有的士兵都已经被收买了，如果只有他们还在国王一边的话，他们不可能有力地抵抗人数远为众多的士兵，所以由于恐惧和迫不得已，而不是由于自愿，也联合起来大声喊叫了。米特拉达梯为嘈杂的声音所惊醒，派人出来问喊叫的士兵要求什么。他们不隐瞒说，“我们要求你的儿子做国王；我们要一个青年人，而不要一个为宦官们所左右的老年人，一个杀害了这样多儿子、手下的将军们和朋友们的刽子手。”

111. 当米特拉达梯听到了这些话的时候，他出来劝他们。于是许多哨兵岗位上的士兵们跑来想参加和叛兵一起，但是叛兵们不肯收容他们，除非他们做出一些不可挽救的事情来以证明他们的忠诚，同时指着米特拉达梯。国王逃跑了，但是他们已杀死了他的马，同时把法那西斯奉为国王，向他欢呼致敬，好像叛兵已经胜利了一样。其中有一个士兵，从一个神庙中拿来一片很宽的芦纸草放在法那西斯的头上，以代表一个王冠。国王从一个高的柱廊中看见了这一切事情，他连续地派使者到法那西斯那里去，请求允许他安全地逃跑。当他的使者们没有一个回来的时候，他担心他们会把他交给罗马人，因此他称赞那些现在还忠顺于他的卫队和朋友们，送他们到新国王那里去；但是当他们到了的时候，由于误会，叛军把他们中间一些人杀死了。于是米特拉达梯拿出一些他总是和他的宝剑一起带在剑鞘里的毒药来，用水调和。他有两个在一起长大、现在还年轻的女儿，米特拉达蒂斯和尼萨，已经许配给埃及王和塞浦路斯王的；当时她们请求让她们先服一些毒药，坚决地请求，并阻止他在她们拿到一些毒药吞服以前服毒。她们两个马上中毒身死；但是虽然他很快地走动，以促使毒药迅速发生作用，毒药对他没有效力，因为他惯常不断地服食了其他药品，以防止他人给他下毒药的；这些药品至今还是叫作"米特拉达梯药剂"[92]，这时他看见一个名叫毕都伊塔斯的高卢人军官在那里，他对这个高卢军官说，"过去因为你的右手反抗我的敌人，我得到了很多好处。我在这样广大的一个王国做了这样多年的绝对君主，但是我这样愚笨，常常服用防毒剂，所以现在服毒也死不了；如果你杀死我，使我免于被牵去列入一个罗马凯旋式的危险的话，那就是给我最大的恩惠了。虽然我已经注意防止了人可能从食物中吃到的一切毒药，但是我没有防备所有的毒药中最能致命的那种毒药，这种毒药可以在每个王室中找到，这就是士兵们、儿女儿和朋友们的背信弃义。"毕都伊塔斯很受感动，为国王做了他所要求的事。

112. 米特拉达梯就是这样死了，他是希斯塔斯配斯的儿子波斯王大流士的第十六代孙；是那个离开马其顿人而取得本都王国的那个米特拉达梯的第八代孙。[93] 他享寿六十八岁或六十九岁，在位五十七年，因为他即位时还是一个孤儿。他征服了邻近的蛮族和许多西徐亚人，跟罗马人进行激烈的战争达四十年之久。在这场战争中，除常侵入罗马人的亚细亚行省，侵入福里基亚、巴夫拉哥尼亚、加拉西亚和马其顿外，他迭次征服了俾泰尼亚和卡巴多西亚。他侵入希腊，他在希腊做了许多惊人的事业。他统治自西里西亚到亚得里亚海的海面，直到后来苏拉消灭了他的十六万士兵后，又把他限制在他的世袭王国里。虽然受到这次很大的惨败，但是他毫无困难地又发动了战争。他和当时最伟大的将军们作战。被苏拉、琉卡拉斯和庞培打败了，虽然他也有几次战胜了他们。他俘虏了琉喜阿斯·喀西约、昆塔斯·俄彼阿斯和曼尼阿斯·阿揆略，并带着走。他把曼尼阿斯·阿揆

略杀了，因为曼尼阿斯·阿揆略是引起这次战争的人。其余的人，他都交给苏拉了。他打败了费姆布里亚、麦利那、执政官科塔、非比阿和特里阿里阿。就是在他遭到不幸的时候，他也是乐观而倔强的。就是在他被打败了的时候，他也没有放过任何一个能够进攻罗马人的方策。他跟萨谟尼安人和高卢人建立同盟，他派遣使节到西班牙塞多留那里去。他常被敌人和阴谋者所伤害，但是甚至他到了年老的时候，他也不因为这个缘故而不去做任何事，没有哪次阴谋不被他发觉的，就是最后一次阴谋也被他发觉了，但是他自动地宽恕了这个阴谋，结果，却因这次阴谋而致死——曾经被他宽恕了的犯这一罪行的人是这样忘恩负义。他嗜杀成性，对一切的人都是残酷的——他杀害了他的母亲、他的兄弟、他的三个儿子和三个女儿。他自己所送给尼密亚和特尔斐的盔甲表明他的身躯很高大。他是如此强壮，骑在马上投射标枪可以达到最后一个人。他能够骑在马上，一天走一千斯塔狄亚，[94] 每隔相当距离换一次马。他常同时用十六匹马驾驶一辆战车。他有希腊学问的素养，因此，熟悉希腊的宗教祭祀，喜欢音乐。他大体上饮食有节，忍苦耐劳，只是喜欢女人。

113. 米特拉达梯别号攸巴托和戴奥尼素，他就是这样死了。罗马人一听到他死的消息，就举行庆祝，因为他们解除了一个麻烦敌人的威胁了。法那西斯用一条三列桨船舰把他父亲的尸体，跟那些俘虏曼尼阿斯的人和所有无数的人质（包括希腊人和蛮族人）送到在息诺普的庞培那里去，请求庞培允许他统治他的祖传王国，或者只统治米特拉达梯所给予他兄弟马查里斯的博斯波鲁斯。庞培供给米特拉达梯的葬费，命令他的仆从替他的遗体举行国王的葬礼，埋葬在息诺普诸国王的坟墓中，因为庞培佩服他的伟大成就，认为他在当时的国王中是居于首位的。因为法那西斯使意大利免除了很多麻烦，庞培把他列为罗马人的朋友和同盟者，把博斯波鲁斯（法那哥利亚除外）给他，作为他的王国；庞培使法那哥利亚的居民自由独立，因为当米特拉达梯正在恢复他的势力，有一个舰队、一支新军和一些军事据点的时候，他们首先起来反抗他，因为他们带头引起别处也暴动起来，造成他最后垮台。

XVII. 庞培在东方的功业及其凯旋

114. 庞培在同一次战争中，肃清了海盗的巢穴，降服了当时活着的最伟大的国王；除了本都战争外，他还对科尔基斯人、阿尔巴尼亚人、伊伯里亚人、亚美尼亚人、米提亚人、阿拉伯人、犹太人以及其他东方民族打了几次胜利的战役，于是把罗马人的势力推广到埃及的边界上了。但是他

没有进入埃及本国，虽然埃及国王请他到那里去镇压一个暴动，送礼物给他，送金钱和衣服给他的全部军队。这或者是由于他害怕这个现在还繁荣的王国的强大，或者是想防止他的敌人的嫉妒，或者是想避免神谶所警告的预言，或者是因为我在我的《埃及史》[95]中所要说到的其他的理由。他使一些被他征服的民族获得自由，以便把他们作为同盟者。另一些民族，他立即置于罗马人统治之下，还有一些，他分配给诸国王——把亚美尼亚给提格累尼斯，把博斯波鲁斯给法那西斯，把卡巴多西亚以及上面所说到的其他行省给阿里俄巴赞尼斯。他把塞留西亚和他所征服的那一部分美索不达米亚交给科马基尼的安提阿，他让狄奥泰鲁斯和其他的人做加罗格里西亚人的小王公，加罗格里西亚人是此时住在卡巴多西亚边界上的加拉西亚人。他让阿塔拉斯作巴夫拉哥尼亚的王公，让阿里斯塔库斯作科尔基斯的王公。他又任命阿斯拉斯为科马那地方所崇拜的女神的祭司，这是一个像国王一样高贵的职务。法那哥利亚的卡斯托被列为罗马人民的朋友。他把许多领土和金钱给予其他的人。

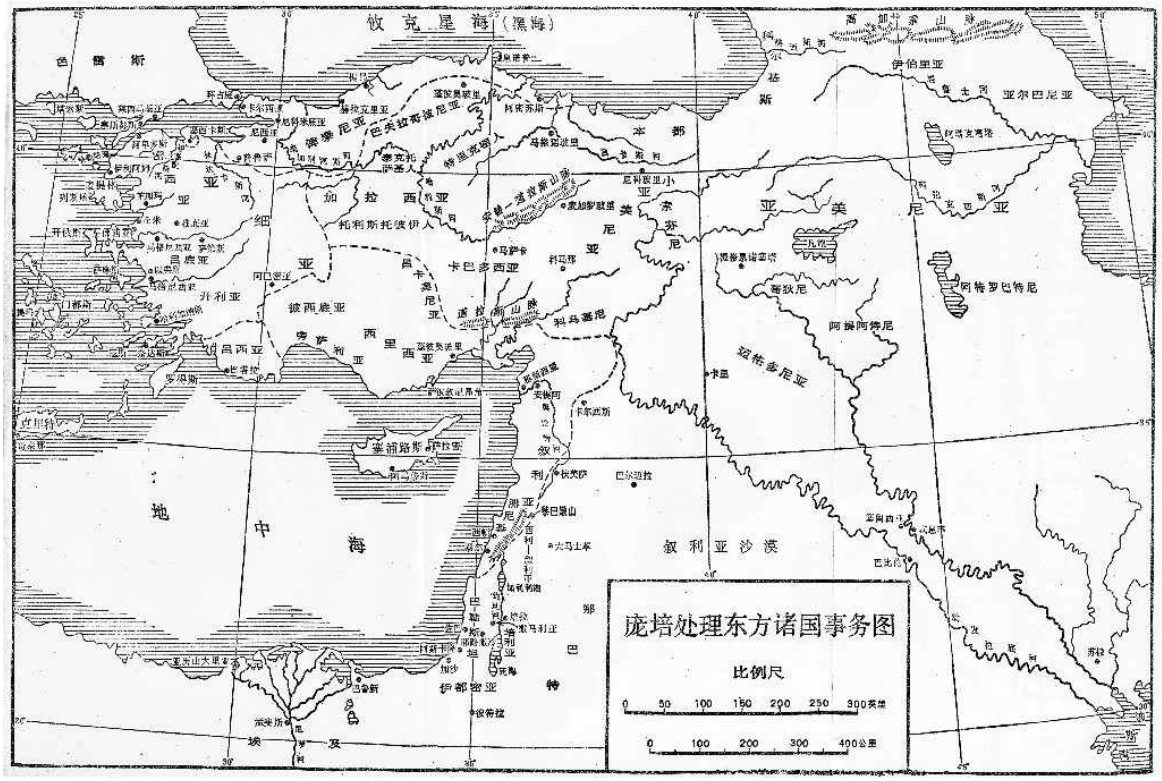

115. 他也建立了一些城市——在小亚美尼亚建立尼科玻里，因纪念胜利女神而命名；在本都，建立了攸巴多利亚，这个城是米特拉达梯·攸巴托建立的，以自己的名字命名，但后来它因为允许罗马人入城而被毁灭了。庞培把它重建起来，命名为马格诺玻里。在卡巴多西亚，他重建马萨卡，这个城市过去在战争中完全被毁灭了。他在许多地方，在本都、巴勒斯

坦、西利-叙利亚，也在西里西亚恢复了一些已经毁灭或损坏了的其他城市；过去他把大部分海盗定居在西里西亚，在那里过去的索利城现在被称为蓬彼奥玻里。过去米特拉达梯常用塔劳拉城作为家具储藏所在，在这个城内发现了两千只玛瑙镶金的酒杯，许多杯子、冰酒器、饮酒牛角，也有卧榻和椅子，马笼头和马具，都同样地用宝石和黄金作为装饰。这个储藏所里面的东西这样多，所以搬运就花了三十天的工夫。这些东西里面有一些是希斯塔斯配斯的儿子大流士 [96] 传下来的；另一些是来自托勒密王国的，因为克娄巴特拉把这些东西储藏在寇斯岛上， [97] 居民把这些东西送给米特拉达梯了；还有其他一些东西是米特拉达梯本人制造或聚集起来的，因为他在家俱方面也和在其他事物方面一样，爱好美丽的东西。

116. 在冬季末了的时候，庞培分配奖赏给他的军队，赏给每个士兵一千五百亚狄迦德拉克玛，以相应比例的赏金赏给军官们，据说，奖金总数达一万六千他连特。于是他进军到以弗所，上船往意大利，在勃隆度辛遣散他的军队之后，匆忙地前往罗马。这个民主的行动使罗马人大为吃惊。当他将到罗马的时候，接连不断的行动来迎接他，首先是青年人，他们离城最远；然后是各种不同年龄的队伍，按照他们各自所能行走的路程远近出迎；最后，元老院的人员来了，他们因他的武功而惊异得了不得，因为过去从来没有一个人曾经打败过这样强大的敌人，同时使这样多大国臣服于罗马，把罗马的统治扩张到幼发拉底河畔。他被授予一个凯旋式，其显赫豪华的程度是前所未有的，当时他年仅三十五岁。凯旋式连续举行了两天，在游行队伍中，除阿尔巴尼亚人、赫尼奥基人、西徐亚的亚加亚人和东方的伊伯里亚人外，还有来自本都、亚美尼亚、卡巴多西亚、西里西亚和叙利亚的许多国家的代表们参加。七百余没有损坏的船舰开入港口中。在凯旋游行中，有许多双马车和担架运载黄金或各种其他装饰品，也有希斯塔斯配斯的儿子大流士的卧榻，米特拉达梯本人的宝座和王笏和他的雕像（高八腕尺，是纯金做的），和七千五百一十万德拉克玛的银币；还有无数的车辆载着武器和船的铁嘴，以及大群的俘虏和海盗，他们没有一个人是捆绑着的，只是都穿着他们的本地服装。

117. 在游行队伍的最前面，是那些曾经跟庞培作战的国王们的总督、儿子和将军，他们在庞培的前面走，当时在那里的人数（有些是被俘虏的，另一些是交来做人质的，）达三百二十四人。其中有提格累尼斯的儿子提格累尼斯，米特拉达梯的五个儿子，即阿塔菲尼斯、居鲁士、俄克萨特里、大流士和泽尔士，也有他的女儿俄萨巴里斯和攸巴特拉。科尔基斯人的酋长奥尔塔西斯，犹太人的国王亚里斯多布拉斯，西里西亚人的僭主们，西徐亚的女统治者，三个伊伯里亚人的酋长，两个阿尔巴尼亚人的酋长和曾经做过米特拉达梯的骑兵司令官的雷俄狄西亚人米南德都被带在游

行队伍中。在游行队伍中也抬着那些没有在那里的国王的肖像，有提格累尼斯和米特拉达梯的肖像，描绘出他们作战、战败和逃跑的情况。甚至连米特拉达梯的被包围，和悄悄地夜间逃跑也被描画出来了。最后他是怎样死的，他的两个女儿自愿跟他同死也被画出来了。也有那些在他以前死的儿子们和女儿们的肖像，还有按照他们国家的习惯装饰起来的蛮族神祇的肖像。另外人们招着一块大匾随着进行，匾上刻有这样的文字："夺取的有铜嘴的船舰八百只。建立的城市在卡巴多西亚有十八个，在西里西亚和西利-叙利亚有二十个；在巴勒斯坦建立了现在被称为塞留西斯的城市。征服的国王：亚美尼亚人提格累尼斯，伊伯里亚人阿多西斯，阿尔巴尼亚人奥累西斯，米提亚人大流士，那巴提安人阿累塔，科马基尼的安提阿。"这些是匾上刻文所记载的事情。庞培本人坐着一辆用宝石镶嵌着的战车，据说，如果有人能够相信的话，他穿着亚历山大大王的大氅。这件衣服似乎是在米特拉达梯的财产中找到的；米特拉达梯是从寇斯的居民手中取得的，而寇斯的居民是从克娄巴特拉手中取得的。那些和他一起参加战争的军官们跟在战车的后面，有些骑马，有些步行。当他到了卡皮托的时候，他没有按照其他凯旋式的惯例把这些俘虏中任何人处死，而是除国王外，都以公费遣送他们回国去了。这些国王中，只有阿里斯多布拉斯一个人是马上被处死的，提格累尼斯比较迟一点也被处死了。庞培的凯旋式的情况就是这样的。

118. 这样罗马人大约经过四十二年的时间战胜了米特拉达梯国王之后，又征服俾泰尼亚、卡巴多西亚和住在攸克星海附近的其他民族。在同一次战争中，西里西亚尚未为罗马人征服的那一部分土地，以及叙利亚诸国、腓尼基、西利-叙利亚、巴勒斯坦和直达幼发拉底河的内地地区，虽然这些地区不是属于米特拉达梯的，但是由于战胜米特拉达梯的推动，也被罗马人取得，必须缴纳贡税了，有些是立即缴纳，另一些是稍后一点缴纳。巴夫拉哥尼亚、加拉西亚、福里基亚和密西亚的邻近地区，此外，吕底亚、开利亚、爱奥尼亚和帕加玛邻近的其余小亚细亚全部土地，以及米特拉达梯所曾经夺取的他们的旧日希腊和马其顿，都很快地恢复了。这些地区的人大部分过去是不向罗马人缴纳贡税的，现在都屈服于罗马了。我想特别是因为这些原因，罗马人认为这次战争是一次伟大的战争，称结束这次战争的胜利为伟大的胜利，把"伟大的"（拉丁文为Magnus [98]）光荣称号给予为他们取得这次胜利的庞培，（直到现在人们还用这个称号称呼他）；这是因为许多国家被收复了或并入他们的版图了，由于这次战争延续时间的长久（四十年），更由于碰上米特拉达梯的这样一个勇敢坚忍的人，他曾表现出他能够应付一切紧急事变。

119. 米特拉达梯多次有过四百条以上的船舰，有时候他的骑兵达到五万人，步兵达到二十五万人，和相应数量的攻城机械和投射器。他有亚美尼亚国王和攸克星海沿岸、亚速海沿岸和直达色雷斯的博斯波鲁斯的西徐亚各部落王公作为他的同盟者。他和当时正在猛烈进行的罗马内战的领袖们和那些正在西班牙煽动暴动的领袖们 [99] 有来往。他也和高卢人建立友好关系，目的是想由那条道路侵入意大利。他曾使海盗充斥于从西里西亚到赫丘利石柱的海面上。这些海盗们使诸城市间的商业和航运都告停顿，造成长时期的严重饥荒。总之，凡是人力所能及的范围内，他不遗余力以发动尽可能最大的军事行动，从东方到西方，所以实际上是拔乱了整个世界，因为整个世界都在战争中受到攻击，因同盟关系而受到牵连，被海盗的骚扰，或者因和战区相近而受到影响。这一次战争是这样变化多端的；但是结果这次战争给罗马人带来了最大的利益，因为它使罗马人领土的边界从日落之处扩张到幼发拉底河，我们不可能按一个个国家来分别叙述这些战功，因为这些战功是同时取得的，是彼此相联系的。但是那些可能分开叙述的，我已经分别排列叙述了。

120. 法那西斯围攻法那哥利亚人和博斯波鲁斯海峡附近的市镇，直到最后法那哥利亚人为饥饿所迫，出城作战，在战斗中，他把他们打败了；但是他没有对他们加以迫害，只和他们建立友好关系，取得他们的人质，就撤退了。不久之后，他攻下了息诺普，他也有意取得阿密苏斯，因为这个缘故，趁着庞培和恺撒正在彼此竞争的时候，他和罗马司令官喀尔文那斯作战；直到最后，他自己的一个敌人阿桑德把他赶出亚细亚，当时罗马人还在忙于别的事情。后来当恺撒已经打垮了庞培，正从埃及回来的时候，他和恺撒本人在斯科提阿斯山附近作战，在这个地方过去他的父亲打败过特里阿里阿领导下的罗马人，他被打败了，带着一千骑兵逃往息诺普。恺撒太忙，没有时间去追赶他，但是派遣多密提阿斯去进攻他。他把息诺普让给多密提阿斯，多密提阿斯同意让他带着他的骑兵离开那里。他把马匹都杀了，虽然他的部下因此非常不满，于是他乘船逃往博斯波鲁斯。 [100] 在这里聚集了一支西徐亚人和萨马提亚人的军队，攻下狄奥多西亚和蓬提卡彼昂。他的敌人阿桑德又进攻他，他的部下由于没有马匹，被打败了，因为他们是不惯于步行作战的。法那西斯单独奋战，直到最后受伤而死，时年五十，作了博斯波鲁斯国王十五年。

121. 这样，法那西斯从他的王国里被去掉了，恺撒把这个王国给予帕加玛的米特拉达梯，因为米特拉达梯在埃及对他有很重要的帮助。但是博斯波鲁斯的人民现在成为罗马帝国的一部分，元老院每年派一个总督去统治本都和俾泰尼亚。虽然恺撒对那些由于庞培赐赠，而持有他们的领土的统治者很为恼怒，因为他们曾经帮助了庞培来反对他，但是他还是认可了

他们的称号，只剥夺了阿基拉斯的卡马那祭司职位，把这个职位给莱康米德了。以后不久，所有这些国家以及盖约·恺撒或马可·安敦尼给予其他人的那些国家，在奥古斯都·恺撒占领埃及之后，都变为罗马人的行省，因为在每个事件中，罗马人需要的话，只要有一点点借口就可以这样做了。这样，因为由于米特拉达梯战争的后果，罗马人的领土已经从西班牙和赫丘利石柱扩张到攸克星海，到埃及边界上的沙漠，到幼发拉底河畔，所以这次战争称为伟大的战争，指挥军队的庞培被称为伟大的，[101] 这是恰当的。因为他们也占有了阿非利加，直达塞勒尼，（塞勒尼国王阿彼翁在他的遗嘱中，把塞勒尼本土遗赠给罗马人了[102]），所以形成地中海周围整个一圈，只缺埃及一个地方了。

---

[1] 《伊利亚特》X，482-497。（中译本见人民文学出版社1958年版，第188页以下）。——译者

[2] 可能是相当于Palndamentuim（一种士兵穿的军袍）。——英译者

[3] Pilleus，一种半椭圆形的毡帽，罗马人解放奴隶时把这种帽子给奴隶戴，作为取得自由的象征。——译者

[4] 当时罗马大法官六人，其中一人为城市大法官，管理罗马公民的诉讼案件，权力最大。一人管理非公民的案件，四人为行省总督，兼管行省的诉讼案件。——译者

[5] 普鲁西亚第二（前183-前149）。——译者

[6] 尼科美德第二（前149-前128年）。——译者

[7] 尼科美德第三（前128-前94年）。阿庇安在此地很明白地说明普鲁西亚死后连续的三个国王都名叫尼科美德，实际上有四个。许多作家常把尼科美德第三和第四混为一人。例如《剑桥古代史》卷IX，第238页以下及韦伯斯特《人民辞典》。阿庇安在他自己的叙述中也把这两个人的事迹混为一谈。参阅本书注 。——译者

[8] 尼科美德第四（前94-前75年）。其王国初为米特拉达梯所夺去，公元前92年罗马恢复其王位。第一次米特拉达梯战争时，又丧失了王国。公元前84年罗马又恢复其王国。公元前75年国王将死时，遗嘱以俾泰尼亚王国赠罗马。——译者

[9] 先后为亚历山大及安提哥那斯等人的部将和当代的史学家，所著的历史，叙述继承人的战争至公元前272年为止。——译者

[10] 米特拉达梯第二（前281-前250年）。第四（前170-前150年）。英译旁批有误。——译者

[11] 米特拉达梯第五（前150-前120年）。——译者

[12] 米特拉达梯第六（前120-前63年），生于公元前132年。——译者

[13] 尼科美德第四，普鲁西亚的曾孙，阿庇安误以为是尼科美德第三。参阅《牛津古典辞典》尼科美德条。——译者

[14] 两人均为米特拉达梯的部将。——译者

[15] 就是那个因受贿把福里基亚给予米特拉达梯第五的曼尼阿斯·阿揆略的儿子。罗马习惯，长子常继承父亲的名字。——译者

[16] 这段记载失传。——译者

[17] 即老曼尼阿斯·阿揆略，参阅本卷第57节 及XIII.22。——译者

[18] 公元前133-前129年领导帕加玛人反抗罗马的领袖。（参阅本卷第62节 及XIII.18）。米特拉达梯第五帮助罗马人镇压这次暴动，因而取得福里基亚以为报酬。——译者

[19] 亚美尼亚国王提格累尼斯为其女婿。——译者

[20] 公元前88-前84年。——译者

[21] 约3，700公里。——译者

[22] 参阅本卷第13节 。——译者

[23] 公元前91-前88年的同盟战争。——译者

[24] 约下午一时。——译者

[25] 罗马的亚细亚行省，即过去的帕加玛王国。——译者

[26] 同盟战争。——译者

[27] 传说中，罗马第二个国王，公元前705-前673年。——译者

[28] 月神和女猎神，阿波罗之妹。——译者

[29] 医药之神。——译者

[30] 司灶女神。——译者

[31] 即托勒密第十（前108-前88年）。——译者

[32] 克娄巴特拉第三，即托勒密第十的母亲。多次与其丈夫和儿子共同统治埃及，参加埃及许多宫廷阴谋活动。死于前101年。——译者

[33] 即装饰船头的人像。——译者

[34] 是一种桥，用以从攻城者的船舰上或楼塔上过渡到敌人的城墙上去的。——英译者

[35] 古埃及主神之一，生殖女神。——译者

[36] 阿波罗神和阿提密斯女神的母亲。——译者

[37] 雅典的僭主。——译者

[38] 希腊唯物主义哲学家（前342-前271年）。——译者

[39] 从公元前404年9月到公元前403年5月统治雅典的所谓三十暴君中最残暴的一个。他是苏格拉底的朋友和学生。——英译者

[40] 反动的唯心主义哲学家（？—前497年），贵族政治的拥护者，民主政治的死敌。其门徒遍于希腊各地，企图推翻民主政治、建立贵族政治。——译者

[41] 公元前六世纪的希腊"七贤"是雅典执政官梭伦、米利都哲学家泰利斯、普赖伊尼的拜阿斯、林达斯的克利俄彪拉斯、斯巴达的开伦、密提林僭主毕得古斯、科林斯僭主培利安得。希腊文中，"僭主"和"暴君"是一个字。——译者

[42] 雅典及庇里犹斯的城墙是地米斯托克利建造的，公元前404年伯罗奔尼撒战争结束时被拆毁，公元前393年科浓重建。——译者

[43] 雅典郊外一个花园，柏拉图讲学之地。——译者

[44] 关于他们的用意，可参阅第35节 。

[45] 即雅典卫城。——译者

[46] 希腊原文作“不到一斯塔狄亚”，英译本作“不到600希腊尺”。——译者

[47] 公元前96年秦那和马略攻入罗马，二人同为执政官。数日后，马略死去，秦那选择夫拉卡斯为执政官。参阅《内战史》。——译者

[48] 即特洛耶。——译者

[49] 传说，罗马人的始祖是从特洛耶逃出的王子伊尼阿斯。所以称罗马人为他的同族人。参阅I（I）1。——译者

[50] 阿各斯国王，特洛耶战争中的希腊联军总司令。——译者

[51] 即雅典娜女神像，立于特洛耶的卫城上。相传，此像在特洛耶即安全；否则就不安全。后为远征特洛耶城的希腊人戴奥密德和奥德秀斯所盗走，特洛耶即被攻陷。——译者

[52] 公元前84年。——译者

[53] 传说阿伽门农攻陷特洛耶是公元前1184年。——译者

[54] 即特尔斐神庙。——译者

[55] 参阅XI.38、44等节。——译者

[56] 参阅VIII（上），32。——译者

[57] 事实上是给他的父亲米特拉达梯第五。公元前123年，盖约·革拉古为保民官时，曼尼阿斯因此事受审（《内战史》I.22），当时米特拉达梯第六还在童年，尚未即位。——译者

[58] 相当于370公尺。——译者

[59] 第二次西西里奴隶暴动（公元前104-前101）中的领袖。——译者

[60] 参阅XI.17、29、39等节。——译者

[61] 参阅XI.44。——译者

[62] 公元前133-前129年。参阅XII.12及《内战史》I.18。——译者

[63] 参阅《内战史》I.76以下。——译者

[64] 公元前83-前81年。——译者

[65] 即"战神"。——英译者

[66] 过去波斯帝国的都城。——译者

[67] 约185公里。——译者

[68] 公元前83-前81年。——译者

[69] 住在高加索之南，黑海之东。——译者

[70] 马略民主党人，反对苏拉的。——译者

[71] 公元前74-前64年。——译者

[72] 每麦斗约相当于五十二点三公升。——译者

[73] 海神。——译者

[74] 生殖女神，宙斯的外甥女，冥王普鲁图的妻子。——译者

[75] 特洛耶战争中最著名的弓箭手，在雷姆诺斯岛上，他的脚被蛇咬伤，所以他落在后面。希腊人围攻特洛耶十年，最后把他请到特洛耶来，射死巴里斯，特洛耶才被攻下。——译者

[76] 又是一个地理上的错误。阿密苏斯是在海边，攸巴多利亚在内地很远。（中译者按：阿密苏斯即现在的土耳其北部黑海滨之萨姆松；攸巴多利亚即现在苏联克里木米岛西部的耶夫帕托里亚，在塞瓦斯托波尔以北40英里。）——英译者

[77] 约18.5公里。——译者

[78] 约74公里。——译者

[79] 参阅本书注 。——译者

[80] Iegati，给予一个将军或一个行省总督的正式助手。——英译者

[81] 参阅本书注 。——译者

[82] 约27.75公里。——译者

[83] 希腊罗马神话，即宙斯的一对双生子，卡斯托和波拉克。——译者

[84] 希腊神话，爱娥为亚哥斯希拉神庙的女祭司，为宙斯所爱。为了瞒着他的妻子希拉起见，宙斯使他变为一条小母牛的形状。因为害怕希拉，她游泳横过海峡，因此这个海峡就叫做"博斯波鲁斯"，"博斯"意为"牛"，"波鲁斯"意为"渡河处"。——译者

[85] 希腊神话，普罗米修斯因盗火给人类，被宙斯锁在高加索山上，后为赫丘利所释放。——译者

[86] 希腊神话中科尔基斯的国王，亚哥远征队是去盗取他的金羊毛的。——译者

[87] 古代传说中西徐亚的女战士民族。——译者

[88] 相反地，蓬提卡彼昂是在巴鲁斯·密俄提斯海（即亚速海）的出口处，现在刻赤城的地方。——英译者

[89] 这是仿照罗马人的编制。——译者

[90] 同盟战争（前90-前88年）；参阅《内战史》I.38以下。——译者

[91] 参阅《内战史》I.116-121。——译者

[92] 一种防毒剂药。——译者

[93] 在第九节中，米特拉达梯·攸巴托被称为米特拉达梯第六，这可能是正确的。——英译者

[94] 相当于185公里。——译者

[95] 是XVIII-XXI卷，现已失传。——译者

[96] 即波斯国王大流士第一（大王）（前521-前486年），生于公元前558年。——译者

[97] 参阅本卷第23节 。——译者

[98] 参阅本书注 。——译者

[99] 他与塞多留的关系。参阅本卷第68节 。——译者

[100] 原文说："逃往攸克星海"；但是法那西斯，既在息诺普，这样他已经是在攸克星海边了。所以什威克豪塞建议，改为"逃往博斯波鲁斯"。——英译者

[101] 这是一个年代的错误。"伟大的"这个称号，是因为庞培在公元前81年战胜阿非利加的马略党人，苏拉给予他的。——英译者

[102] 公元前96年。——译者

汉译世界学术名著丛书

分科本◎历史

蒙塔尤

〔法〕埃马纽埃尔·勒华拉杜里 著

商務印書館
The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
中文版前言
献给马德莱娜
前言
从宗教裁判所到人种志学
第一部分 蒙塔尤的生态：居所与牧羊人
第一章 环境与权力
第二章 家和家庭
第三章 居统治地位的克莱格家族
第四章 普通牧民
好心的牧羊人皮埃尔·莫里
第五章 长途转场放牧
第六章 比利牛斯山牧羊区的人种志
第七章 牧羊人的心态
第二部分 蒙塔尤考古：从举止到神话
第八章 举止与性行为
哭泣和欢乐
礼貌和致意
抓虱子和卫生举止
猥亵动作和祝圣动作
从易感性到爱情
同性恋
第九章 克莱格家人的性欲
贝阿特里斯·德·普拉尼索尔
第十章 露水夫妻
第十一章 婚姻和爱情的规则
第十二章 婚姻和妇女地位
第十三章 对儿童的情感和对人生的划分
第十四章 村子里的死亡

第十五章 文化网络和社会结构：书籍与夜晚聊天
第十六章 社会结构：女人、男人和青年
第十七章 小酒店、弥撒、小集团
第十八章 心态工具——时间与空间
第十九章 对于自然和命运的态度
第二十章 巫术与灵魂拯救
第二十一章 圣母与圣人
第二十二章 宗教实践
第二十三章 沾染异端思想的人和纯洁派教士
第二十四章 羞耻心和犯罪
第二十五章 贫穷、施舍、劳动
第二十六章 民俗与鬼魂
第二十七章 死后与彼岸世界
第二十八章 家与彼岸世界
资料来源和鸣谢
参考书目
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏版）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏版”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

中文版前言

埃马纽埃尔·勒华拉杜里

小题材有时也能写出好书，至少我们应希望如此。我国一个伟大的诗人不是就“捉虱子的女人”写出过优美的诗作吗？ 法语中最成功的“喜剧史诗”之一难道不是布瓦洛的《经台吟》吗？它描写的是17世纪的一件区区小事：在巴黎的一座教堂里，人们为如何摆放阅读圣经的斜面桌所发生的争吵。我之所以讲这些，是为了回答中国读者可能提出的异议。中国读者尽管人数有限，但却代表着10多亿人口的泱泱大国。我这部著作描述的是中世纪时法国南部的几百个村民，它会引起中国公众的兴趣吗？中国读者可能对此表示怀疑，并认为这是古怪的想法。我觉得回答这种异议并不难。的确，在无数雷同的水滴中，一滴水显不出有何特点。然而，假如是出于幸运或是出于科学，这滴特定的水被放在显微镜下观察，如果它不是纯净的，便会显现出种种纤毛虫、微生物和细菌，一下子引人入胜起来。我相信，中国科技史专家会对这一论据有很深的感受。因为，完全由该国制造的第一台显微镜从19世纪60年代便开始展示在欧洲的万国博览会上！我们这里要谈的不是水滴与显微镜，而是教区与宗教裁判所：不知是幸运还是不幸，蒙塔尤这个法国小村庄受到宗教裁判所法官无情的探测和翻弄，并被强迫招供和“吐出真相”。其中一个法官表现了特殊的智慧，这实际是警察的智慧。此人便是雅克·富尼埃，帕米埃的主教，当地宗教裁判所的“机关”首长！他精通教民使用的方言（奥克语）。这位重要教士不甚明确的“功绩”（对不起，这太少了！）在后来的教皇选举中得到了报偿。雅克·富尼埃因此而当上显赫的教廷主宰——伯努瓦十二世。他本人还意外地成了关于基督教灵魂在人死后犹存这一问题的专家。我们看到，由于一个“资深”法官受命出任罗马教廷的最高职务，长年被遗忘在比利牛斯山中的蒙塔尤村开始与世界联结起来。

关于我上面暗示的宗教裁判所文件，其作者是雅克·富尼埃，这是他与蒙塔尤村民残酷合作的产物。我并不是这些文件最初的和后来的

发现者。最先注意到伯努瓦十二世这些古老文书的，是德意志天主教神学家多林格尔。这位德意志教士丰富的活动生涯似乎表明他强烈地反对教皇无谬误论。但他的非凡之举却在于发掘了富尼埃的宗教裁判记录簿。后来出现的是维达尔阁下，他也十分熟悉蒙塔尤的文件，但其作用不如前者。这位教会高级人物在1917年俄国革命期间曾作为法国教士在莫斯科任职。除了对蒙塔尤的著述外，他还在多种出版物中介绍了自己这段难忘的经历。最后一位是让·迪韦尔努瓦，他是位主要为法国电力公司服务的法学家和律师。从20世纪后半期起，让·迪韦尔努瓦出版了上面提到的雅克·富尼埃关于异端村民文件的拉丁文原本。正是在上述各种成果的激励下，我也投入到这项事业中，并至少希望能写出独具特色的著作。

我从基本资料出发，试图把构成和表现14世纪初蒙塔尤社区生活的各种参数一一揭示出来。我们首先注意到那里存在着大一统和支配性的大小权力：首先是法兰西国王的代理人。如果当时的法兰西可称为"国家"的话，国王本人便是 "全国的" 统治者；其次是富瓦伯爵的代表，伯爵本人则是当地名副其实的统治者。

从这一政治角度入手，我打算最贴近地观察基本细胞，或者说是观察 （通过聚合其他同类原子） 构成该村庄大分子的原子。这里所说的原子并非不可分割，因为和它相对应的是农民的家庭，更确切地说是农业和农村的家庭。蒙塔尤的这种家庭与附近比利牛斯山的家庭差别不大。宗教裁判所的录事或师爷用拉丁语称这种家庭为"多姆斯"，法国南部方言，即该地区农民所讲的奥克语，称之为 "奥斯塔尔" 。家庭同时控制着男女之间、父母与子女之间，还可能包括主仆之间的各种关系，同时还控制着这一小批人与农田牧场的关系，无论是在平原还是在山区。在这个 "家" 的框架中，我特别观察了一个占主导和统治地位的家庭——克莱格家族，它能对村里的生活及该村与外界的关系起到决定性的、有时是压迫性的作用。20多年前，我曾有幸与密特朗总统谈到克莱格家族，那是在瓦莱里·吉斯卡尔·德斯坦任总统期间，他当时还只是左翼反对派的领袖。密特朗先生很喜欢这本刚以法文出版不久的《蒙塔尤》。他和我不谋而合，我们都认为：本堂神甫克莱格，这个蒙塔尤村民的首领、古怪人、私通者、自信和霸道的家伙，是乡里"与敌合作者"的典型：14世纪初时蒙塔尤人所遇到的人和我们在法国二战期间所见过的人同属一类。当时的与敌合作者是本堂神甫皮埃尔·克莱格，他的家族在当地颇有权势。他所效力的主子是来

自附近朗格多克地区的法国占领军。法国占领者牢牢控制着富瓦伯爵领地，使之成为强大的卡佩王朝的附庸。这些法国人还操纵着可怕的卡尔卡松宗教裁判所，它使村民们感到恐惧。对于受临近地区法国占领者威胁、压迫的当地居民和蒙塔尤教民来说，与敌合作者克莱格还担负着保护他们利益的责任。因此，他必须牢牢抓住链条的两端：既要设法维持与法国的关系，又要保护当地百姓。

这一社区并非与世隔绝，除了我在上面提到的与外界的有害关系外，它还与外部世界保持着其他一些更令人激动、更加丰富、同时又充满另一种危险的联系，这便是远程转场：蒙塔尤的羊群冬季在平原上放牧；到了夏天，当冰雪暂时融化露出草场时便到山上放牧。这有利于高山地区畜牧活动的开展。转场活动使蒙塔尤村的居民，至少是以放牧为业的人认识了富瓦伯爵领地之外遥远的不同地区，例如加泰罗尼亚。此外，这还使他们冲破了地方主义的束缚，这种束缚会使他们的思想和心态极端封闭。

另外，和当时的许多地方一样，蒙塔尤还是一个浪漫的社区：伟大的爱情或庸俗些的情感可以在这里爆发和自由发展。宗教裁判所中那些热衷粗俗玩笑的录事们时常以白纸黑字将此记录下来。德尼·德·卢日蒙和菲利普·阿利耶斯的陈旧理论认为，男女爱情和对儿童的特殊情感是最近的发明。这一理论在宗教裁判所档案反映的事实面前难以成立。这些档案并不全面，且缺乏宽容，但它们以其特殊的方式揭示了客观事实。当时的天主教拥有独尊地位，只在少数地方受到纯洁派异端的抵制和反对。因此在蒙塔尤周围地区，人们对死亡的解释自然是基督教式的。他们往往相信：人死后还会有新的生命或灵魂；他们在人世间表现得有德还是有罪，这将决定其死后上天堂还是下地狱，或是到炼狱。然而也存在别的看法：赞同纯洁派或阿尔比教派理论的人不大相信天堂和地狱，而是相信转世再生的可能性。我们读了富尼埃的档案便会惊奇地发现，在蒙塔尤以至其他地方，广泛流行着关于人死后灵魂可以复生，会在人或动物身上获得转世的信仰。这种信仰肯定不是来自中国，但却来自东方，大概是印度，它影响了我们印欧大陆西端一隅的普通村民。最后还有关于死后鬼魂和幽灵的古老民间意识，我们认为这是从异教或史前期流传下来的。但这些关于鬼魂的意识在蒙塔尤一直很活跃。因此可以说，蒙塔尤社区的“信仰方式”是多种层次的重叠，是由许多不同年代的异质观念构成的，有点像北部的阿基坦盆地和巴黎盆地那种因地层迭复而形成的大型沉积“盆地”。

关于这些“地质性”和观念性的大型结构，在宗教裁判所生硬乃至恶劣的光线强烈照射下，蒙塔尤仿佛成为一座灯塔，至少像是一面庞大的反光镜，它将光束扫向各个方向，从而照亮和揭示了我们以前人类兄弟的意识和生存状况。

最后我想说的是，这本书曾经在法国、美国、荷兰、英国、瑞典等国成为畅销书。因此，20多年前我有些出乎意料地创作出一本发行量颇大的著作。之所以说出乎意料，是因为获得出版上的成功完全不是我的初衷。我最初唯一的目的是写一本关于一个村庄的枯燥乏味的专著，并预计它最多能卖出几百本。无心插柳柳成荫，我意外地撰写出版了一本畅销书，这给我既带来了好处，也造成了坏处。坏处是它难免引起同事乃至朋友们的嫉妒……至于这本书在中国被译成这个大国的文字后其前景将会怎样，我并不奢望它在西伯利亚与越南之间的广阔空间能够大量销售。我只是希望：这个大国众多有文化的公众或其中的一部分人能够读到这本书。我们知识的普遍性是没有限度的，但愿亚洲、欧洲或美洲所有关注人类命运的有识之士能从这本书中获得一些启发。

献给马德莱娜

孩子，通过一团泥便可以了解所有泥制品，其变化只是名称而已，只有人们所称的“泥”是真实的；孩子，通过一块铜可以了解所有铜器，其变化只是名称而已，只有人们所称的“铜”是真实的；同样，通过一个指甲刀可以了解所有铁器，其变化只是名称而已，而人们所称的“铁”才是真实的，这便是我对你说的……

《奥义书》

前言

从宗教裁判所到人种志学

如果有人想了解很久以前旧制度下的农民，他们并不缺少关于某一地区、全国以至整个西方范围的重大综合性研究成果，例如古贝尔、普瓦特利诺、富尔甘、福西埃、迪比、布洛克等人的著作。[1] 人们所缺少的是直接的观察，即由农民自己直接提供的证据。我从1500年后的回忆录作者那里曾获得过这种视角。他们中一个属于最“土”的乡村贵族，即1550年前后的古贝尔维尔老爷；另一个属于识字最多的富农，即200年后拉布雷托纳的尼古拉·勒蒂夫。这两人的回忆录使我在他们的“陪伴下”深入观察了“我们失去的世界”，以及在这个“旧日美好年代”中生活的庄稼汉们。[2] 我由此又产生出一种欲望：继续深入这种调查，寻找关于有血有肉的农民更加详细和具有内省性的资料。在人口迅速增长的14世纪，有一个人给了村民们以至全村讲话的机会。这对我们是一大幸事，但对村民们来说却是莫大的不幸。事情发生在奥克西坦尼南部的一个地方。这是一项涉及法国农业史的研究。我们知道，“无论其是否自愿”，奥克西坦尼后来归入了法国领土，所以它也往往被列入研究的范围。上面提到的人物便是1317年至1326年在帕米埃担任主教的雅克·富尼埃。这位机敏过人并充满宗教裁判热情的高级教士属于奥克语区新一代精英，他们后来掌握了阿维尼翁教廷的大权。雅克·富尼埃本人则在这个伯爵领地成了教皇——伯努瓦十二世。他之所以著名不仅是由于对享见天主的理论做出了巨大贡献。在任主教期间，他像人种志学者和探长一样聆听了富瓦伯爵领地，尤其是上阿列日地区农民的讲述。他让他们吞下了痛苦的面包和磨难的饮水，但很少对他们施加酷刑。他长时间一丝不苟地审讯，以便从他们中查出纯洁派异端或偏离正统天主教的教派。这份厚厚的用拉丁文记录的“审听”手稿流传了下来。让·迪韦尔努瓦最近将其整理后

全文出版。[3] 于是，历史学家和拉丁文读者便可以充分利用这份奥克语地区自身的见证了。这一份见证大大超出了异端迫害的范围。如果雅克·富尼埃仅限于执行宗教裁判所法官的使命，他本应该把自己局限在这一范围内。除了对纯洁派的追查以外，迪韦尔努瓦出版的三卷本记录实际上还涉及物质生活、社会、家庭和农民文化方面的问题。从这些资料中，人们可以得到在契约文书以至公证文件中找不到的“彩点”和真实情节。

* * *

任何历史研究都应当从分析原始资料开始。简要地说，我们这本书也将遵照这一原则。首先有必要简单介绍一下雅克·富尼埃，他是本书的“作者”，至少也应对我们的原始资料负责。富尼埃大约于13世纪80年代生于富瓦伯爵领地北部的萨韦尔顿（在今天的阿列日省）。无人知道他的父亲是农民、面包师还是磨坊主。传记作家关于他父亲职业的说法纯属按其家族姓氏所作的猜测。然而可以肯定的是，我们这位人物不是皇亲国戚，他的出身比较卑微。即使成为教皇后，他依然意识到自己的门第平平。据说，他曾拒绝把侄女嫁给一个显赫的贵族。他用通俗的奥克语说，“这具马鞍配不上这匹马”。然而实际上，雅克·富尼埃家族的社会地位在他出生前已经历过几次明显上升。他的叔叔阿尔诺·诺韦尔是丰弗鲁瓦德的西都会修道院院长。在他的“榜样”鼓舞下，年轻的雅克·富尼埃也当上了西都会修士。他到北方去了一段时间：人们发现他成了巴黎大学的学生，后来又成了博士。1311年，他获得了继承其叔叔职位的机会，被选中为丰弗鲁瓦德的修道院院长。1317年时，以博学和严谨著称的他又被任命为帕米埃的主教。在担任这一新职务期间，他利用宗教裁判所追查异端分子和各种非正统教派，这些活动使其开始出名。在他任教职的城市中，他同富瓦伯爵和法兰西国王的官员们始终保持着相互尊重的关系（在此期间，他属于讲奥克语人中的亲法派）。1326年，教皇约翰二十二世发来贺信，表彰他在帕米埃地区追查异端分子的活动中卓有成效的努力，随信赠送了一批赎罪券。富尼埃在其教区的活动并不局限在迫害异端倾向方面，他还加重了农业什一税的负担，对奶酪、萝卜等产品也开始征收什一税。

但是，命运对这个人物还有其他的安排。1326年，他被派往帕米埃以东的米尔普瓦担任主教。传记作家会问，这是否说明他的失宠？

实际上，由于雅克·富尼埃对可疑分子一律采取一丝不苟和穷追不舍的态度，在原来的教区内他已成为遭人憎恶的对象。可是，米尔普瓦的堂区数量比帕米埃还多。所以，这似乎不是他的失宠，而是一种荣升。此后的几次升迁更加荣耀：1327年，雅克·富尼埃当上了枢机主教；1334年，他当选为阿维尼翁的教皇，称号为伯努瓦十二世。据说，他以其一贯的谦虚态度对选举他的枢机主教们说："你们选了一头驴子。"然而，这位自谦的教皇很快就表现出他的卓越能力。[4] 他奉行反对任人唯亲的态度。作为一个苦行僧，他试图提高修道院的德行；作为一个笨拙和刻板的知识分子，他的对外政策方面并不成功，但在教条方面却感到十分自如。他纠正了其前任约翰二十二世关于死后享见天主的神学幻想。关于圣母，他站在非圣洁派一边，即反对关于玛利亚圣洁受孕的理论（这一理论后来占了上风）。他在教条方面进行的多种干预为其漫长的精神生涯增添了光彩：在整个一生中，他坚持因循守旧，一旦发现谁偏离了罗马的正统观念便和他展开激烈论战。受到他抨击的有约阿基姆·德·菲奥尔、埃卡尔大师和奥坎等各类思想家。雅克·富尼埃还是个建设者，他在弗内森伯爵领地的都城修建了教皇宫殿，还邀请画家西莫内·马丁尼来绘制壁画。

* * *

让我们再回到当初。在伯努瓦十二世的一生中，我们所感兴趣的是他在帕米埃的时期。更确切地说，是雅克·富尼埃作为一个重要宗教裁判法庭中的教区主持所从事的活动。在1318年至1326年间，当地这个法庭的存在全然不是一种必然的现实。当然，本书故事发生的地点——富瓦伯爵领地的南部在一百多年来一直是"邪说的滋生地"。阿尔比的异端分子从13世纪起就在那里蠢蠢欲动。"纯洁派"的最后堡垒蒙塞居陷落时曾引起巨大轰动（1244年）。此后，那里在1240—1250年间盛行宗教裁判活动。宗教裁判所的法官在1265年和1272—1273年间重新在富瓦地区出现。"在帕米埃平原上，镇压活动波及一切角落，所有信仰都受到检验，任何背叛行为都遭到了惩罚。"[5]

后来，异端又如雨后春笋般冒了出来。1295年，教皇卜尼法斯八世建立了包括富瓦伯爵领地南部和北部的帕米埃教区。这一行政区的建立旨在更方便地控制异端倾向。在经过一段相对的缓和之后（持续了四分之一个世纪），宗教裁判所又于1298—1300年和1308—1309

年发动了两次新的进攻。1308年，卡尔卡松的宗教裁判所法官若弗鲁瓦·达布里在蒙塔尤逮捕了除孩子以外的所有村民。

这些反异端的攻势是卡尔卡松的多明我会法庭所为。该法庭既不了解新的帕米埃教区，也不熟悉富瓦的传统教区。帕米埃的主教们尽管在原则上也承担着这项任务，但他们在很长一段时间里不动声色，对教徒中的异端倾向只字不提。高级教士佩尔福尔·德·拉巴斯唐（1312—1317年）整天与他的议事司铎争吵不休，根本无暇维护本教区的思想正统性。但自1317年雅克·富尼埃继任后，这种情况就基本改变了。新主教充分利用了1312年维也纳主教会议的一项决议。该决议规定：在主持宗教裁判所法庭的任务方面，当地主教的权力和多明我会教士的权力应当结合起来，以便实现有益的合作。在此之前，一直是多明我会单独承担镇压异端的任务。因此，雅克·富尼埃得以在1318年建立了他自己的宗教裁判所"裁判处"。他和加亚尔·德·波米埃修士密切合作，共同领导着这个机构。波米埃本人是卡尔卡松宗教裁判所负责人让·德·博纳委派的代表。他们两个都是多明我会的成员。

帕米埃的新法庭在其创建人在职期间表现得十分活跃。当雅克·富尼埃于1326年到米尔普瓦出任主教后，帕米埃的"裁判处"仍然没有撤销。但是，由于雅克·富尼埃懒惰的继任者们不明言地宣扬"多一事不如少一事"的信条，当地的镇压机构不久便"软化"了。它不再干扰富瓦伯爵领地的人民，这真是他们的一大幸事！只是在富尼埃任主教期间，法庭才为我们提供了最可触知的材料。这些琐碎和"吹毛求疵"的行径是在何种条件和怎样的领导下进行的呢？

* * *

雅克·富尼埃本人当然是"裁判处"的第一把手。无论是哀求还是贿赂都不能打动他。他极善于弄清事实真相，被他审过的人说，"他能让雌羊羔生出小羊"。雅克·富尼埃还能够在几分钟内判断出谁是异端分子，谁是正统的天主教徒。被他测试过信仰的人都承认，他是个名副其实的宗教裁判魔王。他如同具有强迫性冲动的梅格莱探长，依靠在审讯中施展魔鬼般的顽强机敏推动办案的进展和成功，而较少使用严刑拷打。他有了解细节的怪癖，几乎每次都亲自出庭。他力图事必躬亲，至少是亲自指挥一切。其他的宗教裁判所法官往往漫不经心，把案子交给属下、录事或公证人去处理。而雅克·富尼埃则从不这样。帕

米埃的《宗教裁判记录簿》处处都能反映出他所作的经常性干预。由此可见，这份史料的“质量”不同一般。

布道兄弟会（即多明我会）修士加亚尔·德·波米埃在雅克·富尼埃身边担任着“助手”、“代理”或“副官”的角色。他之所以屈居第二把手，是由于这位本地主教在当地的影响和他极强的个性。在教区之外，贝尔纳·居伊、让·德·博纳和诺曼底人让·迪普拉等几个强有力的宗教裁判所法官也时常亲自光临帕米埃，出席该“裁判处”最重要的审理。陪审团中还有当地和本区的各类代表人物：各门派的议事司铎和修士，扎根于主教府的法官和法学家。他们有时能积极参与审理，有时则起到装点门面的作用。负责起草案卷（从不负责决策）的下一级人员是由公证人和录事组成的一个班子，共15人左右。其中较为突出的是公证员一神甫纪尧姆·巴尔特，以及后来的让·斯特拉博和巴塔耶·德·拉佩纳先生。此外，还有富瓦伯爵领地的几个缮写员。在最下层是宣过誓的小办事员，其中包括被称作“仆人”的执达吏、信差和狱吏。狱吏不可避免地由他们的妻子所陪伴，因为她们担任着女狱吏。在这一群下属人员中还包括暗探，他们中不乏精明强干之辈，例如阿尔诺·西克尔。

关于裁判处活动的“统计资料”先是被人们编纂起来，后来于1910年在维达尔杰出的著作中公开发表。[6] 有关这些史料产生的条件有如下内容：帕米埃的宗教裁判所法庭从1318年到1325年共工作了370天。这370天中总共进行了578次审讯。这些审讯中有418次属于被告到庭应审，有160次属于听取证词。这几百次开庭总共涉及98桩诉讼案件或卷宗。最高工作记录是在1320年创下的（106天）。按顺序排列，1321年的工作日为93天，1323年为55天，1322年为43天，1324年为42天，1325年为22天。裁判处大多数时间都设在帕米埃，但有时也设在富瓦伯爵领地的某个地方，这主要是随着主教的移动而定。

上述98桩案件共使114人受到追究或起诉，其中绝大多数人属于阿尔比教派的异端倾向。在这114人中有94人确实曾经出庭受审。在“受追究者”中有几个贵族、教士和公证人，但是绝大多数为农民、工匠、小贩等平头百姓。受到传讯或追究的114个人中有48人是妇女。这些男男女女中的大部分人都生活在富瓦南部，即“萨巴泰”，他们主要是受了奥蒂埃兄弟宣传的影响。后者是纯洁派的传教士，住在一个名叫阿克斯累太姆的小城里。萨巴泰人构成的多数共有92人，其中仅蒙塔尤村就有25名被告。而且，蒙塔尤村还派出了几个出庭作证者！

此外，还有3个被告来自与蒙塔尤毗连的普拉德村。由蒙塔尤和普拉德组成的这个小地方叫埃荣，来自埃荣的这28名被告每人都提供了一份内容丰富、甚至非常详尽的证词。我们的这部专著便以此地为落脚点。

蒙塔尤或其他地方的被告之所以受到起诉，最初一般都是由一次或几次告密所引起的。他们被告发后便会被帕米埃的法庭传讯。传讯通知由当地的神甫到嫌疑犯家中和在主日说教时宣布。如果被传唤者本人不去帕米埃到庭应审，当地的领地法官（伯爵或领主的官吏）便会助教会一臂之力。他对被告进行搜查，必要时还将其带到主教府。被告到达主教的法庭后，先要把手放在福音书上宣誓，然后便开始了一种不平等的对话。雅克·富尼埃连续地提出各种问题，并且要求对方讲清楚某一点或某一“细节”。被告回答问题并滔滔不绝地讲述。一篇供词的内容很容易占满《记录簿》的10页到20页大纸，甚至更多。接下来，被告不一定非被长期拘留不可。在审讯期间，他可能被关进主教在帕米埃所设的一所监狱中，也可能享受到较长时间的假释。在此期间，他所受的限制仅仅是不得离开其住地的堂区或教区。相反，如果实行羁押的话，旨在迫使被告尽早招认的各种高压手段有时会恶化羁押环境。这些高压手段似乎主要不是严刑拷打，而是将被告逐出教门，对其实行“严格的”或“特别严格的”监禁（关小号，戴脚镣，只供黑面包和水）。在实行逼供信方面唯一的案例是：法兰西的代理人强迫雅克·富尼埃起诉麻风病患者，于是富尼埃便命人对这些受害者用刑，逼他们作出谵妄和荒谬的供词：他们把癞蛤蟆粉投入水源，为的是毒害他人等等。在作为本书主要内容的其他案件中，主教仅限于追查真正的异端倾向（按我们的观点看，这些往往是微不足道的东西）。被告还描述了大量的日常“生活片段”，以此来支持和证实他们的供词。他们之间还要进行对质。一旦发现说法不一，雅克·富尼埃就要想方设法排除矛盾。他要求不同的被告提供细节。我们这位高级教士所热衷的是搞清事实的“真相”（因此这种做法令人发指）。按照他的观点，他的目标是发现错误的行为，然后便是挽救这些灵魂。为了达到这些目标，主教表现出了“繁琐哲学家般的吹毛求疵”。他毫不犹豫地展开无休止的讨论。在百忙中，他不惜用15天时间来说服被法庭起诉的犹太教徒巴卢奇相信三位一体的奥秘，又用8天时间使他接受基督的人神二性。关于摩西的降临，雅克·富尼埃花了三个星期对他进行了解释，连巴卢奇本人也没要求这么多时间。

这些诉讼结束时，出庭受审者便被判处各种刑罚（不同程度的监禁、佩戴黄色十字标志、进行朝拜、没收财产等）。他们中间“只有”5个被处以火刑，即帕米埃的4个伏多瓦派教徒和蒙塔尤屡教不改的阿尔比教派分子纪尧姆·福尔。[7]

当所有这些都完成后，雅克·富尼埃的诉讼和审讯资料被编成若干卷。如今，有两卷已不知去向，其中一卷记载着最后的判决。但值得庆幸的是，由兰勃尔什编纂的版本使我们得以了解其中的内容。另外，被保留下的还有一部由对开羊皮纸钉成的大本记录簿。这部资料当初制作时经历了三个步骤：先是由一名录事听取审讯和供词，并快速写出“记录”或草稿。这名录事不是别人，正是纪尧姆·巴尔特。他是主教的公证人，当他偶尔缺席时便由其同事进行替补。然后，纪尧姆·巴尔特还负责根据现场记录草稿“在纸制的记录簿上”起草一份“原稿”……“这份记录要提交给被告，让被告对一些措辞进行修改。”[8] 最后，再由几个录事把上述原稿从容地抄写在羊皮纸上。[9]

实际上，我们所拥有的这本资料是1326年雅克·富尼埃出任米尔普瓦主教后才全部完成的。这也说明，主教是多么想为他在帕米埃宗教裁判所取得的成就留下这份证据。雅克·富尼埃当上教皇伯努瓦十二世后，该记录簿又被他带到了阿维尼翁。后来，它又从那里被收藏到梵蒂冈图书馆，并且和其他拉丁文手稿一起始终留在那里。它的编号是：4030。

一个世纪以来，许多博学家和历史学家都了解到帕米埃的这份重要资料。他们中有德国的多林格尔，与罗马教皇的冲突和对中世纪异端的杰出研究使他成为著名人物。另外还有法国的几位研究中世纪的博学家，如20世纪初以来的夏尔·莫利尼埃、杜埃和维达尔，以及后来的许多人。对这部手稿本身作了最深入广泛研究的当数维达尔。《雅克·富尼埃宗教裁判记录簿》的全文出版应当归功于让·迪韦尔努瓦（1965年）。该版本并不是完美无缺的，东丹神父对其进行了激烈的批评。然而，它的存在完全有必要，同时也不排除查阅原件的做法。[10]

* * *

由于富尼埃所作调查具有偶然性，以及异端分子分布不均衡，记录簿上有28个被告人来自蒙塔尤和普拉德，而其中25个是蒙塔尤人。这种状况无疑是该地村民的莫大不幸。但在另外一方面，它又是历史学家的万幸。人们知道，自从莱德菲尔德和怀利等人的研究成果问世后，直观和如实地考察农民社会已成为研究村落的最佳方式。我们的研究也不应违背这一黄金法则：资料的偶然性为我们选择了蒙塔尤作为研究对象。它海拔1，300米，邻近埃尔河的源头，处于上阿列日河谷东部不远的地方。雅克·富尼埃在当时的审讯中认为，矗立在高地上的蒙塔尤在1290—1320年间担任着多种角色：该社区为行脚修道士的异端提供避难所。这股异端在下部地区被摧毁后便到上阿列日进行"光荣的战斗"。该地方的畜牧业为到加泰罗尼亚、奥德地区或比利牛斯山方向转场放牧提供了条件。最后，那里还有玛利亚的众多女信徒朝拜圣母的活动。

让我们首先抓住最关键的异端问题。在本书涉及的这一时期，以帕米埃为首的南部村镇几乎已全部被正统观念所征服。托钵修会的宣传和警方的骚扰基本上清除了纯洁派乃至伏多瓦派的脓肿。从此以后，雅克·富尼埃便可以在其主教府"精心策划"了。他镇压了一个同性恋的"四人帮伙"，还在教堂的阴影下围剿了关于鬼魂的民俗。然而，蒙塔尤连同其周围的埃荣以及上部邻近的萨巴泰地区却是另一番局面。[11] 蒙塔尤远离各种治安人员，它从1300年起便为奥蒂埃兄弟等人复兴纯洁派的传教活动提供了较安全的场所，后来则进一步成为纯洁派的温床。这种局面在奥蒂埃兄弟死后并未马上改变，它从1319年持续到1324年。但是好景不长，为了进行反击，[12] 卡尔卡松的宗教裁判所法官组织了几次毁灭性的清剿。雅克·富尼埃也对奥蒂埃一伙造成的不可容忍的局面做出了强硬反应。他对这个犯罪村庄的居民进行了大量的传唤和审讯。他终于弄清了这个地方从1290年以来异端活动的来龙去脉。由于他具有细节癖，所以除了信仰和异端以外，他还揭示了社区的生活本身。这便是雅克·富尼埃的调查中显现出的自在与自为的蒙塔尤。而我所做的，只是在研究村落的动机支配下对这些调查进行了汇总和重新组织。

---

[1] 参见书后的书目 。

[2] 参见勒华拉杜里1972年的著作，以及乔治·迪比主编的《法国农村史》，第二卷，待出版，瑟伊出版社。

[3] 见迪韦尔努瓦1965年和1966年出版的著作。迪氏在1966年的著作中翻译了记录簿中的一些文件。这些文件译得很好，不过我没有使用。本书所引用的文件是由我根据拉丁文原件翻译的。

[4] 参见勒努阿尔：《阿维尼翁的教皇们》，巴黎，1954年，1969年版，第30—34页；莫拉：《阿维尼翁的教皇们，1305—1378年》，巴黎，1949年版，第68—83页；吉耶曼：《阿维尼翁的教廷》，巴黎，1962年，第134—136页。

[5] 参见J.M.维达尔：《帕米埃的宗教裁判所法庭》。

[6] 维达尔前引书。

[7] 我在其中没有算上纪尧姆·贝利巴斯特。他经人告发后被捕，后来在这一教区以外被处以火刑。

[8] 以上都引自维达尔前引书。

[9] 《雅克·富尼埃宗教裁判记录簿》的拉丁文最后定稿（即人们在梵蒂冈图书馆中看到的第4030号抄本）经过了我在上面描述过的几个阶段：它提出了许多翻译问题。被告一般用奥克语表达（有时也会用加斯科尼方言）。因此，录事要在某些时候将被告的话译成拉丁文。这项工作或是当场做（第一阶段），也就是即席翻译，或是稍后在起草底稿时（第二阶段）再做。这种翻译与最终的拉丁文定稿"大致"相符（第三阶段）。为了让被告了解记录内容，还需要对底稿进行反向翻译。此时仅以口头方式把拉丁文译成"土语"。

[10] 关于雅克·富尼埃本人和《雅克·富尼埃宗教裁判记录簿》，还可参阅雅克布（1910年）、多林格尔（1890年）、杜埃（1900年）、莫利尼埃（1887年）等人的研究，以及维达尔前引书和他在1909年、1913年、1929年及1932年的著作，如《14世纪法国宗教裁判所的教皇谕旨集》等。另参见《新编天主教百科全书》（1967年），以及《教会历史与地理辞典》（博德里亚尔主编，1935年）中

的“伯努瓦十二世”条目。本前言中的上述内容在很大程度上应归功于维达尔和迪韦尔努瓦的杰出工作。

[11] 即上阿列日地区，位于巴尔的南部。

[12] 参阅III.97（参考第16页的注释）：1308年的圣母升天节（8月15日），卡尔卡松的宗教裁判所对蒙塔尤居民进行了大逮捕。

第一部分 蒙塔尤的生态：居所与牧羊人

第一章 环境与权力

我首先要说明两点：关于这个村庄的人口状况，我打算先做一简要介绍，然后在后边另辟一章再谈村民的构成。蒙塔尤不是个很大的堂区。在富尼埃所调查的那些事情发生时，当地共有居民200—250人。14世纪末发生了黑死病，英格兰战争也直接和间接地波及到这里。富瓦伯爵领地的户籍册和年贡名簿显示，这一社区后来仅剩下一百多人，分散在23个家庭里。[1] 这种人口下降并非特殊现象：在14世纪后半期的灾难打击下，法国南部大部分地区的人口都减少了一半以上。然而，这种情况在镇压纯洁派的时候还尚未发生。

“埃荣地区在埃尔河的源头，是一块由牧场和森林环绕的美丽高原。”[2] 蒙塔尤村位于这块高原的最高处，房舍的布局也呈阶梯形：1320年时，城堡耸立在该社区所分布的山丘顶部。如今这座城堡已成为一片废墟。在城堡下面是高低错落的房屋。这些房屋大都彼此毗连，有的相互之间隔着放养猪只的小园子、院落和场院。居民区本身没有修筑防御工事（出现危险时，人们随时可以躲到高处城堡的围墙后面）。然而，最下面的房屋之间靠得比较紧密，所以它们朝下面的外缘形成了一种天然屏障。这一屏障中部开了一个被称作“寨门”的入口。到了近现代，蒙塔尤村已不再紧紧簇拥着城堡，而是安顿在略靠下面的坡地上了。

14世纪时和今天一样，呈坡状的街道从高处通向坐落在居住区下面的教堂。再往下便是圣母小教堂，它建筑在与地面齐平的岩石上，并服务于当地的民间崇拜。墓地位于圣母小教堂的两旁。这两处用于宗教活动的建筑是1300年之前建成的，它们至少在某种程度上具有罗曼建筑风格。

在当时，蒙塔尤的四周有许多大致呈长方形的地块，像是一幅棋盘。[3] 这些地块覆盖着高地的中生代石灰岩层，有一部分向上延伸到附近山上的古生代地层。每块地的面积都不大（20—30公亩）。当地

的两种农业经营活动即农田和牧场各自占有一部分地块，分布在整个地区。人们耕种时使用的是由牛、骡或驴拉的摆杆步犁。小地块之间被土坎加以分隔。冬季下雪时，这些土坎更显突出，像是一道道“帘子”。由于这里大部分是坡地，一道道“帘子”便沿着梯田的走势绵延。这种现象是地中海地区常见的。边缘地带由两种地块组成，一种称为“凡尔塞纳”，即种植较为经常、实行有限休耕的地块；另一种称为“布奇格”，即以砍伐或烧荒方式开垦的临时用地。[4]

由于蒙塔尤的地势过高，气候过于寒冷，所以无论在雅克·富尼埃时期还是在今天都未种植葡萄。这里生产谷物，如燕麦和小麦，但不产大麦和黑麦。由于气候寒冷，这些作物仅能勉强维持当地人的生存，且不说遇到歉收的年景。在1300年时，人们也种植萝卜，这大大早于英国农学家在18世纪将其作为“芜菁”再次引入大陆的时间。这里也许还种植“青苗”，即在成熟前收割，用作牲畜饲料的谷物。这里宝贵的大麻田中肯定生产大麻。在冬季，妇女们负责碎茎和梳麻的活计（I.337）。至于亚麻，根据地名学家对当时的研究，这种作物不大可能在这种海拔的地区生长。在牲畜中，除了上面谈到的牛、驴、骡等驮拉牲畜外，还包括家猪和家禽（母鸡、鹅）。此外，当然还有几百只绵羊和数千只山羊。1310年时，以从事转场放牧著名的蒙塔尤人每年都把这些山羊赶到罗拉盖和加泰罗尼亚的冬季牧场。关于牛马类牲畜还应当补充一点，当时的蒙塔尤村还不知用车轮作拖拉和运输的工具：那里有摆杆步犁，但没有带轮的犁，也没有车。只有山下地区或阿列日河谷才使用这些工具。

当地禁牧的草地和草场有“看青人”护卫，他们是领主或居民们指定的村镇职员。我们对指定他们的方式一无所知。休耕有时三年轮一次，因为在这一海拔高度，春麦和冬麦同时生长：冬麦需占地整整一年，从第一年9月到第二年9月。但是，多数休耕为两年轮一次，贫瘠地块的休耕甚至会持续几年。在这里，似乎不能把一块耕作面积分成两块或三块轮作田。[5]

依照年龄和性别的分工得以保证各项活计的落实：男人们负责耕地、割麦、收萝卜（I.340）。他们还要去打猎和捕鱼，因为在激流中有许多鳟鱼，在森林中有不少松鼠和大松鸡。大些的孩子们替父亲放羊。女人们则负责打水、生火、种菜、砍柴和做饭。她们还采摘卷心

菜，为麦田锄草，打麦捆，编簸箕，在泉水边洗罐，或头顶面包，陪伴流动劳力去收割。她们经受了许多磨炼，尤其是在年轻的时候。

农业用地集中在住家周围，其中一部分用篱笆隔起来圈养牲畜。冬天，不转场放牧的绵羊、牛、猪、骡都拥挤在毗连主人住房和厨房的牲畜圈里。富裕人家会修建一个专门养牲畜的羊圈或牛栏，并借助院落将它与住房分隔开。然而，除了几个牧羊人的小屋外，我在蒙塔尤四周居民点外的旷野中未发现用于经营的建筑物。我们在下面还会谈到这种牧羊人的小屋。

蒙塔尤的东西南北四面都紧靠森林，这是异端派教长们隐藏的地方，[6] 里面时常传出伐木和锯树的声音。人们在林子里放牲畜，制作屋顶上的盖板。尤其在南面和靠近高山一边，高海拔的牧场构成了牧羊人的世界。这个世界有其自身的规则：思想、人员、畜群、货币从一个小屋到另一个小屋实现远距离流通。这和村子里低微收入的经济形成鲜明反差。此种经济建立在以物易物、借出借入和相互赠与的基础上。由于当地的货币流通量小，邻里之间只能互相借用麦子、青草、干草、木柴、炉火、骡子、斧子、锅、白菜、萝卜等。“富人”向穷人出借实物，还可能在万圣节对他们施舍面包。如果长大成人后出了嫁或成为寡妇的女儿家比娘家贫苦，其母亲便会把一些物品或干活用的牲口借给她们。村民中还有不同的借贷方式，例如以物品作抵押、转让债权等。

当地的货币匮乏是经常性的。雷蒙德·维塔尔曾讲道：“我丈夫阿尔诺·维塔尔是蒙塔尤的修鞋匠。女顾客把她们丈夫的鞋拿来让他修。但她们只能在圣灵降临节卖掉家禽后再付给他钱。”（I.346）

尽管有个修鞋匠，这个村的手工业和山下的村镇相比仍算不上发达。[7] 晚上，当妇女们在自己或别人家聊天时自然要纺线。即使被宗教裁判所法官关进监狱时，她们这种活计也没有停止过。但是，当地织的布显然都是供本地人穿的。蒙塔尤有个名叫雷蒙·莫里的织布匠。他的工作要求一定的湿度，所以他在家里用木料修建了一个半地下的圆形房间并在那里织布。但他同时也养羊，他的孩子们后来都成为牧羊人。只有和蒙塔尤邻近的普拉德村才有较富裕的织布匠：这个堂区的人口比蒙塔尤多，因此纺织品市场更加有利可图。与当地同名的织布匠普拉德·塔弗涅在那里生活得很不错。他出卖织布工具的钱“甚至满

足了他逃到加泰罗尼亚的花费”。在这次逃亡中还有一位高贵的异端夫人与他相伴（I.335—336；及皮埃里的著作，第48页）。

在蒙塔尤，只有路过的异端派教长承担裁缝的工作。作为杰出的纯洁派，他们以缝制上装和制作手套来养活自己和扩大影响。当异端分子来充当大裁缝或小裁缝时，堂区的女人们便跑来观看。她们嘴上说是来帮助修改某件衬衣，实际上是想让他们帮助剪裁一件围裙（I.373）。在女人开店方面值得一提的还有，蒙塔尤有个酒店女老板——法布里斯·里夫。但是，没有顾客到她那里喝酒聊天，因为她仅向各家出售和送葡萄酒。这些葡萄酒是用骡子从下面驮上来的。她干活的效率不高，时常不带着量酒的器具。[8] 需要补充的是，在工匠与农民之间，工匠与市民之间，甚至工匠与贵族之间并没有绝对的区别。所有的人都干些零活，甚至成为当地出色的修理匠。一个公证人可以当裁缝，公证人的儿子可以做修鞋匠；农民的儿子可以是牧羊人，然后又去制作羊毛梳子。货郎的职业要求能挑重担，娇生惯养的贵族肩膀稚嫩，所以只有这种行业是他们难于承担的。

我们曾经指出，这里没有车，只有在其他地方，例如山下和接近城市的地区才能找到车。这些车或是真实的，或是在鬼魂传说中想象的鬼车。在蒙塔尤，人际间的交往比较频繁。这是由于羊群和牧人都具有长途跋涉的能力，他们与乡土观念格格不入。羊群是一种四条腿的商品，如果排除这种商品的流动，我们只能承认，通过商业活动和运输流通的物品数量极少。女人们承担运水的工作，她们把盛满水的坛子顶在头上。许多运输是以人背肩扛进行的。出门上路的人把装衣物的包袱穿在木棍上扛在肩头（I.312）。伐木人把斧子架在脖子后面，借助它扛着巨大的柴捆。人们还使用背篓和褡裢（I.308）。货郎把枯茗果和缝衣针送到村里，他们还承担着“出口”羊羔皮和松鼠皮的任务。这些经济活动在可携带的范围进行，而不局限于可耕地范围。

由于有了驴、骡这些驮运牲畜，人们得以从塔拉斯孔和帕米埃运进葡萄酒，从鲁西荣运进海盐和橄榄油：这可以在礼拜日宴请亲朋时派上用场。铁制工具稀少，它们来自邻近的维克德梭河谷，因此属于家庭之间借用甚至出租的物品。蒙塔尤没有铁匠铺，也没有磨坊（这些在近代以后才建立起来）。女人们把母鸡和鸡蛋卖掉后换些零用钱。除了母鸡和鸡蛋以外，人们还把麦子运到阿克斯累太姆，在伯爵领地的磨坊里磨成面。但这样做费用太高，很不合算。遇到灾荒年

景，人们就用骡子从帕米埃运进粮食。与此同时，蒙塔尤、上埃尔和上阿列日也用骡子或借助溪流向山下地区输出木材。这些木材主要用于取暖而不是建筑。离这里最近的集市在阿克斯累太姆（在那里，男人们可以顺便光顾一下拉德尔盆地的妓女）。其次，在塔拉斯孔、帕米埃和拉洛克多尔姆也有粮食市场和绵羊交易会。

一些食品少量从外面输入，其他大部分食品由当地生产。我们对蒙塔尤、埃荣和萨巴泰地区村民们的生物环境从食物方面了解得最多。饥荒在13世纪时很少发生，但到14世纪初便开始频繁出现。因为奥克西坦尼的人口稠密达到了荒谬的程度。[9] 此时的人口密度和19世纪的一样，而19世纪的生存和就业条件要大大优于美男子菲利普统治时期。蒙塔尤的人口数量还保持在合理的水平上，[10] 但当出现周期性的麦子匮乏时，山下饥民的需求大增便会使它处于不利的竞争地位。迁移造成的人口流失并不能持久缓和这种周期性的紧张。因此，在蒙塔尤周边地区，生存危机很久以来第一次开始出现，这是在1310年和1322年……（在法国北部，严重饥荒发生的时间有所不同，是在1316年。这是因为，影响小麦的气候在南方和北方不尽相同。在巴黎地区，对麦子的威胁是大雨洪涝造成麦穗腐烂；在南方，人们担心的主要威胁是干旱和暴晒。在上述不同气候下，天灾袭击收成的时间当然也不一致。）

粮荒虽然难熬，毕竟不常发生。在正常年景里，人们吃得大致还行。在村里，小麦做的面包偶尔加上黍子面的馍构成居民的"植物"主食。我们看到，人们用驴或骡把麦子送到山下阿克斯累太姆的伯爵领地磨坊，然后又用牲口驮着面粉返回山上，到村里再把面粉在家中过箩。村中的妇女们可以在"自己家"烤制面包，因为萨巴泰的领主权一点也不符合法兰西岛的"经典"模式（为什么一定要符合这种模式呢？）。关于使用领主烤炉或上税烤炉的规定执行并不严格。但这并不是说蒙塔尤的每个家庭都拥有自己的烤炉。家有烤炉是财富的内在象征。没有烤炉的人家便拿着事先在家和好的面团到较富裕的邻居和朋友家去烤制。村里有个名叫布律纳·普塞尔的穷妇，她是个私生女，当过女仆，后来又成了寡妇。她烤面包的条件便是由阿拉扎依·里夫提供的。还应当指出，蒙塔尤富裕农民的面包炉具有多种功能：不点火的时候人们就用它贮藏多余的鱼和捡拾的蜗牛，尽管它并不能制冷！

作为面包佐餐的有时是羊肉，但更经常的是熏制或腌制的猪肉。流亡加泰罗尼亚并生活在小城市的南奥克西坦尼工匠们每星期买两次肉。在蒙塔尤，食猪肉好像是习以为常的事，历史学家对此有不少十分详细的描述。冬季，屠宰生猪过后，熏制肥膘便成为邻里互助的内容。如果某家的炉膛大，炉火旺，能多“处理”一些肉，那么这一家就会让较穷的人家把宰好的猪肉块拿来熏制。雷蒙德·贝洛在1308年前后的生活很贫苦，[11] 她在1323年讲道：“15年前，在封斋期，大约是在晚祈祷的时候，我把两扇腌猪肉扛到蒙塔尤的纪尧姆·贝内家，想在那里用烟熏干。我看到纪耶迈特·贝内（纪尧姆的妻子）和另一个女人正在炉边烤火。我把腌肉放进了厨房，然后就出来了。”

其他蛋白质来自牛羊奶，尤其是奶酪。亲友间相互送奶，并在友好交往中饮用；奶酪是高山牧场的牧民制作的。一般来说，在实行高山放牧和制作奶酪的山区不会缺乏含氮的食物，即便日常的伙食并不太好。对蒙塔尤来说，生计和面包的危机并不构成难以解决的问题。相反，这种危机却在14世纪和17世纪对单一产粮的巴黎乡下造成了问题。

阿列日地区的肉汤里配有猪油和面包，当时的这种汤里还应有绿色的卷心菜和大葱。是否应当指出，从新石器时期便开始种植的卷心菜是唯一赋予人们情感字眼的蔬菜。今天，人们仍然把自己钟爱的朋友称作“我的卷心菜”，这如同称他为“我的兔子”一样。由于山区的海拔高和种植粗放，古老的蒙塔尤的菜园中还没有阿拉伯人和十字军带来的礼物。在加泰罗尼亚和孔塔，人们从14世纪起便开始种植他们引进的蔬菜了。因此，蒙塔尤的居民还不知道或只是听说过朝鲜蓟、甜瓜和桃子。地里种的蚕豆和萝卜是对菜园中卷心菜和大葱的补充。采收核桃、榛子、蘑菇和捡拾蜗牛增加了人们的收入，这大都属于大自然的慷慨赠与。除猎物以外，居民们吃的食物还有激流中的鳟鱼，也许还有海边产的、用骡子驮上山的咸鱼。由于没有种葡萄，所以葡萄酒的数量不多。只有在重要场合，人们才在晚上聊天时传递着杯子喝一点葡萄酒。总之，这一时期和其他时代一样，南方人向来不擅长酗酒。在奥克西坦尼没有保护酒鬼的神灵。食糖十分罕见，只能从伊斯兰世界输入。因此，有“路子”的人便时常把搞到的一块糖送给他心爱的妇人。

在食物方面有何禁忌？在理论上，纯洁派的伦理在蒙塔尤很盛行。这种伦理容忍人们吃鱼，但禁止吃屠宰动物的油脂和肉：在阿尔比教派看来，依据灵魂转世法则，灵魂一般都寄生在鸟类、哺乳类动物和人类的身上。因此，吃食动物便等于破坏了灵魂的广泛循环。异端分子对动物的不干预态度比我们破坏环境的做法要更有益。但实际上，蒙塔尤的纯洁教派或所谓纯洁派分子并不真正重视这种拒绝食肉的态度：信仰异端教条的一般"信徒"仅满足于让少数异端派教长等精英去享有拒食羊肉和野鸡等飞禽走兽的特权……

我们对蒙塔尤一般居民其他方面的"生物"生活所知甚少：肺结核（咯血）、癫痫、眼痛等疾病曾被直接或间接地多次提到。在不能画出发病率图表和准确估计死亡率的情况下，我们只能简单地说：这些病大多是流行性的，而且死亡率，尤其是在婴儿中的死亡率很高。毫不奇怪的是，村里人的身上都有跳蚤和虱子：人们经常依照社会、友情和家庭中的等级，自下而上地相互抓痒和捉虱子（正如今天类人猿在相互友好的气氛中所做的那样）。正因为如此，奥克西坦尼文明中把细小的手指称作"虱子刀"便毫不奇怪了。情妇为情夫捉虱子，女仆为主人捉虱子，女儿为母亲捉虱子。这也是聊天的好机会，人们东拉西扯无所不谈。他们谈论女人，谈论神学，或是谈论异端派教长们在受火刑时的表现。遇到闹跳蚤、闹苍蝇、闹虱子或闹蚊子的年景，上述活动也会异常活跃。相反，在其他时期则比较平静。在当时，人们已无暇顾及那些体外寄生虫，而是越来越担心宗教裁判所了。在后面的章节里，笔者还会谈到蒙塔尤生活中这些纯"生存"的方面。

＊＊＊

以上简单介绍了在动植物方面的物质生活和生物环境，我们下面自然要对蒙塔尤村进行一番社会和社会政治研究。

作为研究古老蒙塔尤的社会学家，我打算先分析一下控制该地方的权力是如何分配的。我首先要探讨的是外部权力的作用和影响，因为在原则上它们是决定性的。这些权力源于大一统社会，该社会通过"领导中心"来控制和影响蒙塔尤。这些"领导中心"一般设在靠北部的城市里，无论是否有理由，它们总是趋向于把自己看作名副其实的"决策中心"。

最突出的当然是政治权和领主权。在原则上，它们掌握着主要的控制力量。对蒙塔尤人来说，这两种统治已合二为一，并集中在一个人手中。他就是离此地不远的贵族——富瓦伯爵。伯爵是“整个”比利牛斯山公国的君主。富瓦伯爵领地是这一公国的名称，蒙塔尤处在它的管辖区内。另外，在这个整体内，伯爵还掌握着蒙塔尤的“特殊”领主权（在附近的其他堂区还有一些与伯爵并存的“领主大人”）。占支配地位的富瓦家族在当地有两名代表：城堡主和领地法官。[12] 城堡主是终身职务，也可以是临时性职务。他由伯爵任命，负责可能采取的“镇压”措施。城堡主还是掌握武装的人物，当领地法官在高山密林中追捕罪犯或所谓罪犯时，他可对其助以一臂之力。他同时还承担着典狱长的职务，主管城堡的地牢以及里边囚禁的戴镣犯人（I.406）。在13世纪90年代末，主宰蒙塔尤高处要塞的城堡主名叫贝朗热·德·罗克福尔。我们对他了解甚少，只知道他有一个年轻漂亮的夫人，他们有个管家，名叫雷蒙·鲁塞尔。这个雷蒙可能还负责管理属于城堡的领主保留地。包括田地和牧场（森林除外）在内的领主保留地大概不超过30公顷，其面积很可能小于这个数字。贝朗热死后，“副城堡主”接替了他的职务。这是个十分苍白的人物，和其前任没有亲属关系（这一职务最多只能是终身性的）。他所热衷的似乎只是对当地的富农们唯唯诺诺，因为帕米埃主教听信他们的话（I.406）。

至于领地法官，他的地位处在严格的领主权范围内。按照博纳西先生的定义，[13] 领地法官“是负责监督佃农正常交纳年贡或领主税的领地官吏……是税收核对人和征收人。他以伯爵的名义实行裁判权，甚至生杀大权”。掌握武装权力的“城堡总管”和负责司法的领主官吏[14]的二权分立可能会使孟德斯鸠欣喜若狂。然而我们不应夸大它的作用！事实上，根据我们掌握的资料，领地法官的司法、镇压和“保护”职能显得更强些（博纳西说，领地法官一词最初的意思是庇护和保护[15]）。我们通过富尼埃的资料了解到：乡村中的领地法官可能还负责派人逮捕异端分子，在城堡仆从的协助下到山里追捕各类罪犯，找回被盗物品，以及征收年贡甚至什一税！如果某个牧羊人遭到诽谤，他便可以向领地法官提出控告。在村中空地上设立的简易“法庭”上，领地法官并非能解决提出的所有纠纷。半官方的仲裁人有时会把事情办得更好。

“当我给梅朗斯的让·巴拉尼翁家放牧的时候，”蒙塔尤的纪尧姆·巴伊说，“他的女人布律纳·巴拉尼翁总是把我称作‘异教徒’。有一天，我的老板让·巴拉尼翁的儿子让在牧场上也把我当异教徒对待。于是我向当地领地法官提出了控告。后来，由阿克斯累太姆的蓬斯·马莱从中调解，我和小让·巴拉尼翁之间实现了和解。”[16]

* * *

“第二种权力”在理论上与领主司法权不同，它来自卡尔卡松多明我会的宗教裁判所（II.268）；宗教裁判所有自己的眼线、半官方治安人员、保镖和雇佣兵。这些人员被有节制地称作“仆人”。他们到埃荣地区传唤人犯时曾对当地村民动用过拳脚（II.127）。宗教裁判所也有自己的公证人兼狱吏，是他们在1308年夏末指挥了对蒙塔尤纯洁教派的袭击和逮捕。宗教裁判所在俗间教士中也有自己的人，例如身兼村内本堂神甫、宗教裁判所公证人和当局公证人三职的让·斯特拉博（III.88），以及我后面将多次提到的皮埃尔·克莱格。后者是蒙塔尤的本堂神甫、“领地法官”的兄弟和一个两面派。此外，卡尔卡松的宗教裁判所还向帕米埃的主教委派了一个既强有力又可怕的人物——布道兄弟会的加亚尔·德·波米埃修士。他一丝不苟地参加了雅克·富尼埃下令进行的所有调查和镇压。

“第三种权力”是帕米埃的主教。从理论上，他受上面教皇的控制，同时也领导着蒙塔尤的地方“等级”，即组成教区会议的本堂神甫及副本堂神甫们。富尼埃主教不仅是罗马教廷正统观念的精明捍卫者，而且也是教会财产的积极维护者。他千方百计地向上阿列日地区的村民征收羊羔什一税，这曾多次引发了乡村的冲突。年迈的富瓦伯爵罗歇一贝尔纳为保护他的臣民，曾长期抵制征收此税。他死后（1302年），羊羔什一税的征收从1310年起开始畅通无阻，从1317年起，即富尼埃任主教期间又盛行起来。从1320年到1324年，在卡尔卡松的密使加亚尔·德·波米埃修士的协助下，帕米埃主教的宗教裁判所法庭像一片黑云笼罩在蒙塔尤上空。通过他们两人，卡尔卡松和帕米埃对蒙塔尤村实行了宗教裁判所的共管。但是，在最高层中也时常出现相互争斗。

“第四种权力”离得很遥远，但全具有压倒的威慑力量，这就是法兰西王国。在这个强大的力量面前，富瓦伯爵实际处于依附的地位，并受到程度不同的种种压力。巴黎的君主可以发兵前来拯救“真正的宗

教”。北方的王国越是强大，越是引起山民们的仇恨，尽管他们从未见过任何一个有血有肉的来自奥依语区的人。纪尧姆·莫尔最早是蒙塔尤的农民，后来成了牧民（II.171）。他被流放时，村里本堂神甫的父亲对他喊道：“你难道以为自己能同教会和法兰西国王大人对抗吗？”异端派教长贝利巴斯特在斥责权威方面走得更远，并勾画出了“关照着”蒙塔尤的权力结构（II.78—79）。他说：“有四个庞大的魔鬼统治着世界：教皇大人是最大的魔鬼，我称之为撒旦；法兰西国王大人是第二个魔鬼；帕米埃的主教是第三个魔鬼；卡尔卡松的宗教裁判所法官大人是第四个魔鬼。”

1320年前后在蒙塔尤出现了一种特殊局面：在“正常”时期，村里形成了山民的微型社会。他们一般比较贫穷，身上没有多少钱，既无名望也无权势。但作为补偿，这些人能不大费力地渗入各种外部或大一统权力的间隙和裂痕中。可惜的是，在富尼埃调查的时期，上述四种权力尽管有些裂痕，但仍然构成一个整体。当然，在比利牛斯山南麓，封建主间的私人战争仍在继续，蒙塔尤人在放牧过程中经常来到这里（III.195）。但是，在比利牛斯山北麓，政权和教权结合在一起：富瓦的小伯爵以及主宰其宫廷的贵妇人们在法兰西国王和宗教裁判所代表面前俯首称臣。[17] 原先的伯爵还曾鼓励村民拒交什一税，并竭力抵制教会和王国的侵吞。然而，卡尔卡松的宗教裁判所和帕米埃的主教则与奥依语区的法兰西携手合作。法兰西王国也懂得如何报偿奥克西坦尼的教士们的合作。在巴黎的支持下，孔塔韦纳森的教廷因雅克·富尼埃从1334年当上教皇伯努瓦十二世而名声显赫。它后来成为使奥克语区的教士们获得无数高级神职或闲差的源泉。

对蒙塔尤农民的镇压源于这些权力的一致行动。农民们一旦成为异端并对宗教提出异议，或是以拖欠方式抵制什一税，镇压行动便会随之而来。在当时，该地区的人们时常在夜里迁移，因为他们感到被人追捕。无论在城里还是乡下，他们说话都得格外小心，生怕因言多语失而招来横祸。人们走在路上手里总握着刀剑，还以轻轻的口哨呼唤“熟人”。为了让朋友开门，他们先得向其家门或百叶窗投石子。整个权力机器还算不上现代意义的警察机器。但是归根结蒂，任何有丝毫不端行为的人都会处于卡夫卡式密探世界的包围中。即使在山区这个言论自由最后的避难所，人们动不动也会因言语不慎而被本堂神甫、领地法官、副本堂神甫或街坊四邻抓住把柄。说三道四的结果是被关进监狱，或者被戴上双黄十字标志。[18] 这是一种人为的、不正常的

局面。它是由于：当地的纯洁派渗入山区现实生活后引起了教会一贯的排斥反应。对村民们来说，这种非正常局面是悲剧性的；然而在历史学家这些“冷血动物”看来，这种局面却有利于用组织学解剖其对象的方式勾画出蒙塔尤的社会轮廓，由此还可以分析出这一社会的细胞间和细胞内部的结构。而这些在正常时期是很少能见到的。

关于权力问题，我下面所谈的将会减轻一些对其上述残酷性的评价。因为，蒙塔尤的农民和权力机构的关系不仅仅是由粗暴以及一方对另一方的高压所构成的。在统治者和被统治者之间还有一个由领主、有地位的贵族、有脸面的人物构成的说情人和中介人层次。当蒙塔尤的领地法官贝尔纳·克莱格试图解救被关进主教监狱的本堂神甫，即他的弟弟时，他便向能影响雅克·富尼埃决定的各种人物展开了说情活动。贝尔纳对米尔普瓦的世俗领主进行了贿赂，花费是300锂，并向米尔普瓦的夫人康斯坦斯太太献上一头母骡子。他还送给卢夫和雷蒙—罗歇的私生子卢·德·富瓦一大笔钱。此外，拉巴村的修道院院长、拉格拉斯修道院驻当地的代表和帕米埃的主教代理，即“主教的老熟人”热尔曼·德·卡斯泰尔诺也都收到数目不小的辛苦费。贝尔纳·克莱格说：“为解救我弟弟，我在一年中总共花了14，000苏”（这对于蒙塔尤的首富来说也是个巨大的数目）（II.282）。但这次的说情活动没有奏效：皮埃尔·克莱格一直被关在狱中，并最终死在里面。雅克·富尼埃表现出了不可腐蚀性。然而，说情人的这种层次的确存在，它在统治力量的镇压行动和被统治者的安全需求之间起到某种中介或屏障的作用。

* * *

从权力和统治问题过渡到与它部分相关的“等级社会”和“领主制度”问题，我们会发现一个明显的现象：名门贵族与乡村平民这一主要的阶层划分在社区内并不存在。首先是由于我研究的对象人少面窄。“三个等级”，即教士、贵族和城乡平民在整个上阿列日，尤其是萨巴泰地区的确存在，有关的研究可证明这一点。[19] 然而，蒙塔尤的居民数量太少，令人难以在堂区范围内进行这三个等级的划分。当时，出身当地乡村的本堂神甫是教士“等级”的唯一代表。当地的农民众多，几乎没有一个贵族等级能对他们“摆绅士架子”。当时只有一个贵族家庭在蒙塔尤短期生活过，这就是由城堡主贝朗热·德·罗克福尔伯爵和他的妻子贝阿特里斯·德·普拉尼索尔组成的家庭。贝朗热死得早，我们对他一无所知。但他的妻子却很有名：她的贵族身份源于她的出身和两次婚

姻。和其他许多例子一样，她的例子也使人想起：贵族对非贵族最常见的歧视往往表现在婚姻上，尽管贵族间通婚不是必须的。此外，贝阿特里斯肯定在村里生活过，尽管只是临时性的。（她后来离开这里去了附近的埃荣的普拉德。她第一个丈夫去世几年后，她又去了南部地区。）这其中必能反映出许多引人关注的问题和活动。她通过自己的爱情生活、友好往来、日常社交和宗教崇拜融入到蒙塔尤的社区中。总的看来，蒙塔尤的特殊性表现为：在法兰西王国普遍存在的贵族与非贵族间的严格区别，在贫穷的比利牛斯山富瓦地区并不流行，至少在程度上有很大差距。1358年爆发农民起义时，巴黎周围出现了非贵族与贵族之间近乎种族冲突的尖锐对立。然而在上阿列日地区则没发生类似现象。在这里，以教会为一方与农民和贵族之间的激烈冲突是主要矛盾，农民和贵族结合起来反对教士。在比利牛斯山的这个小地方，不少贵族处境贫寒，并为此感到羞愧。他们和旧制度末期在布列塔尼和普伊萨依横行霸道的傲慢破落贵族截然相反。[20] 在富瓦伯爵领地，没有钱的贵族威望也低。“由于贫困，我总是受到蔑视，”贝德亚克村的贵族阿尔诺·德·贝德亚克无精打采地说。又如吕兹纳克的贵族德·吕兹纳克一家，他们只吃得起牧羊人的食物：主食面包、有酸味的葡萄酒、奶和奶酪。为了谋生，他们的儿子皮埃尔到图卢兹去学法律，后来当了个微不足道的律师，为宗教裁判所干些杂活。[21] 除了一些山区贵族这种“超等级”的贫困潦倒以外，还应指出的现实是：在贵族和法律家、律师或公证人之间没有很大距离。总的来说，贵族与非贵族之间的界线很模糊。1311年一份关于上阿列日地区什一税的文件中谈到了“贵族”、“平民”和“正在或已经装成贵族的人”：这第三种人被专门提到，是为了将他们纳入1311年的什一税协议中（III.338）。是否有些拥有临街房子以至不动产的假贵族，他们完全被人们所承认，并被看作真正的，甚至是值得尊敬的贵族呢？在这种条件下，贵族与非贵族的关系在日常生活中，以及在男人之间，男女之间，尤其是女人之间的交往方面往往充满着微笑和轻松的气氛。这当然标志着某种起码的尊重。事实上，这种标志本身从来没构成任何问题。在贵族中，等级观念（如果有的话）只是表现在联姻方面。斯特法妮·德·夏多凡尔登曾经嫁给了一个贵族骑士。但后来她又和一个纯洁派的织布匠、一个牧鹅女的哥哥一起来到加泰罗尼亚。斯特法妮似乎诚心诚意地和这个织布匠追求完美的异端和同样完美的精神友谊（I.223）。蒙塔尤的女城堡主贝阿特里斯·德·普拉尼索尔嫁的都是有贵族血统的男人。但她差一点向自己的管家表示爱情，后来又成为一个私生子和两

个教士的情妇，他们都不是贵族。在感情发展的初期，她肯定千方百计地说服自己不要委身于那第一个教士，因为在教士中只有他的身份是平民。但她和他的确在倾向纯洁派的思想方面志同道合。总之，异端可以造就奇异的床上伴侣，所有等级的障碍都被轻而易举地跨越了。而第二个教士则不必为成为异端而自责，他低下的出身没有妨碍他把拥有贵族血统的贝阿特里斯搞到手，并与她姘居。在更经常性和习惯性的关系方面人们发现，领主夫人或城堡主夫人和农家妇女们见面时会毫无顾忌和没完没了地聊起天来。有时，贵族妇女还会和非贵族妇女像要好的姐妹一样亲吻和拥抱。我们不应当用现代思想去理解这些自然的动作，也不应当将其谴责为虚伪的父道主义或"妇道主义"，以为这是为了掩盖我们想象中的等级或阶级间不可逾越的鸿沟。实际上，直接的印象是准确的：这种鸿沟根本不存在，至少在人际关系准则方面是这样。此种情况下的人际关系准则，其特点是真诚地忽略等级和相互的差异。

没有明显隔阂的另一个证据是，雅克·富尼埃的详细日记反映出：贵族与非贵族之间的对立并不是主要的。当然，这种对立是存在的，而且还可能变得很严重。至少有两个贵族，朱纳克的城堡主（由于怕被告发是纯洁派）和贵族青年雷蒙·德·普拉尼索尔分别在朱纳克和高苏成了杀害其农民邻居的凶手。[22] 另外，1322年"人头税"的征收（有利于教会？）又在高苏引起了纪尧姆·德·普拉尼索尔的一项未遂行为：他以自己的贵族地位为由，声称其享有免缴"人头税"的特权。这在平民中引起了种种议论……（III.351）

我在蒙塔尤没有发现任何此类冲突。克莱格的农民家族（其中一个成员担任过领地法官）与一部分居民之间确实存在对立，但这里完全没有反贵族的抗议方式，其原因自不必多说。在我们研究的这个时期，上阿列日地区非贵族反对贵族的斗争一般只是偶然或表面的现象。我们应当把这些归入同等或更为重要的、使一部分居民反对某种现实或神秘敌人的其他斗争中。这些敌人有时是麻风病患者，有时是犹太人，有时是纯洁派……或者是高利贷者、教士、高级神职人员、小兄弟会会士、法兰西人、宗教裁判所法官、女人、富人，以及最杰出者等等。因此，没有理由夸大这些村民对贵族的不满。这并不是造成社会紧张的主要因素。农民对贵族的此种非交战状态是由若干原因造成的，这些原因和奥克西坦尼文明在经济、社会、文化等方面的特殊性有关。例如，一般由贵族掌握的领主保留地比较少；南方贵族比较

有吸引力，不令人反感，他们的言论和行为确实表现出了正面性。然而我要说明的是，这种过于一般化的解释已大大超出村落研究狭窄的范围，它们只能算作我们偶尔借助的研究手段。我认为，贵族和“平民”之间（相对）良好的关系构成了一种已知条件。作为等级和个人的贵族只能偶尔对蒙塔尤当地居民正常和非正常的生活作出出色的干预。所以，这种已知条件并不是决定性的（在其他村庄，由于领主和贵族是常住而不仅是偶尔露一下面，所以那里的情况有所不同）。

人们有时会感到，在比利牛斯山这个小角落，贵族与非贵族之间的斗争有些像今天荣誉军团中得勋章者和未得勋章者之间微不足道的冲突一样。这种比较可能由于时代不同和过分的程度而没有多少启迪价值：实际上，贵族的身份与受勋或得奖章没什么两样。那些富裕家族或曾富裕过的贵族往往以受勋者的内婚制将贵族称号代代相传。[23] 还应指出，在那些海拔1，300米的村子里，贵族和平民身上的虱子几乎同样多，贵族身份简直就像一枚巧克力做的奖章。它吃起来很香，[24] 但拥有这一微薄的标志不会引起强烈的社会嫉妒。这和塞纳河谷农村的情况迥然不同：40年后，那里反对贵族的冲突俨然成为一场种族战争……

阶层之间没有明显的界线，但同时又不排除差异和互相敬重。[25] 造成这种状况的原因在于山区贵族的相对贫困：上阿列日的贵族远不像巴黎或波尔多的贵族那样拥有大片价值千金的领主保留地和葡萄园。据人们所知，蒙塔尤城堡主的“保留地”只是略大于当地富农的地产而已。城堡总管像个普通家庭的管家，根据需要，他承担领地的活计，还向女主人调情。和贝济埃或博韦贵族领地上的情况完全不同，总管从来不起文化带头人的作用。一切都表明，只有大城市能够通过城市市场直接维持大面积领主保留地的存在。因此，远离大城市也有助于缓和并消除埃荣地区的贵族与农民的冲突。这里的贵族过于寒酸、小气；这里的农民是有实力的牲畜饲养者，他们在狭小活动范围和家中的地位过于稳固。因此他们之间不可能形成明显的实力差异和酿成公开的斗争。总而言之，在那些农业贸易活跃和远离比利牛斯山和阿列日的地区，如巴黎、南方的博韦及佛兰德等地区，贵族借助市场提高了领地收益并赚进大笔金钱，农民则要求从蛋糕中分得比碎屑更多些的东西。只是在这种地区才产生出或酝酿着贵族和农民之间的冲突。

最后还应指出，把阶级斗争相对缓和说成是由于贵族两手空空、一无所有也是错误的。奥克西坦尼山区的贵族之所以能与庄稼汉和睦相处和亲切交往（在同庄稼汉相处中，贵族往往平易近人，但偶尔也会杀人）并非仅仅由于他们的贫困和土气。他们确实不富有，但不能说他们在物质和精神方面都一无所有。实际上，从十字军东征、纯洁教派传入（这与贵族的努力分不开）到行吟诗人的出现，奥克西坦尼的小贵族在促进文化……和女性魅力方面发挥了积极的作用。这种女性魅力颇受诗人和各种社会职业的情夫们赞赏。老百姓很乐于接受贵族在人际交往和乡村社交活动方面所起的主导作用，他们没有许多理由对这类主导作用发出埋怨。阿列日的贵族并不高贵，在这个几乎不存在农奴制的地方，他们很少欺压平民。在蒙塔尤，只是在欢乐的场合他们才短暂地抛头露脸。他们传播能被大多数人接受的文明模式。总之，贵族们懂得如何廉价地取悦于人。

* * *

和上述问题有关的还有领主权问题。在领主权的"框架"中包括土地制度和依附者的法律地位问题。另外的问题便是，这种土地制度和依附是否会酝酿摩擦和紧张关系。

我曾说过，在这方面，我们掌握的史料主要介绍了富瓦伯爵及其当地代表，即军事上的城堡主和法律上的领地法官（在原则上）所拥有的公共权力和地方领主权。然而，这些内容丰富的史料都未涉及蒙塔尤的领主权问题。因此，我们必须填补这一空白，为此便需要查询晚些时期的有关史料。1672年一份出色的调查资料表明[26]，法兰西国王已合法地继承了富瓦伯爵的权力，并成为蒙塔尤的领主。这位领主亲自或通过其代表（领地法官多年后的继任者）行使初级、中级和高级裁判权。他有权对财产征收相当其价值8.5％的继承与转移税，并且收取"放牧税"和"森林税"（1672年共为16锂至20锂图尔币）：交纳了这种税，居民们便能较自由地在250公顷森林和450公顷荒地和荒坡上放牧他们的牲畜。这些森林、荒地和荒原在名义上属于领主，领主将其交农民使用，收取费用。[27]另外我们还发现，"领主每年向定居蒙塔尤的各家家长"征收一种"捐"（年数额：1672年为40锂）。过去的"财产接收"权规定，无直接或间接继承人者死后，领主有权接收其留下的财产（1672年，这项权利可以以每年5锂的微薄价格进行赎买）。此外，领主还有权征收"住所税"和一种以燕麦充当的捐税。据称，这两种

捐税原用于安排伯爵或城堡主的住所及招待其属下的骑兵。这种理由至少成了他们进行勒索的借口。上述各类捐税由来久远，它们和公元1200年到1300年时加泰罗尼亚比利牛斯山地区的捐税情况完全相符。[28] 这和我们关注的时期十分接近。在一个不大确定的时期，大概比本书涉及的时期要晚些，这些遭到异议的捐税大部分已可用货币支付了。所幸的是，它们后来又成为货币贬值的牺牲品。在1672年前后，蒙塔尤农民种植的200公顷到300公顷田地和草场能较容易地付清全部领主捐税。但在14世纪初，这些领主捐税的负担可能仍然很重，[29] 比通货膨胀影响出现后的1672年要重得多。尽管捐税负担可能很重，1300年前后的领主制度已不能或不再将蒙塔尤居民置于真正的奴役状态：蒙塔尤居民可以名正言顺地谴责领地法官及其家族在宗教裁判所纵容下所犯的恶劣罪行和践踏权利的行为。这些居民不再是农奴，也不完全依附于俗间领主了。总之，他们曾经是农奴，但1300年时已经不再是了。在此之前，他们很可能被置于严格的依附地位（在11—12世纪？但我们对此一无所知）。[30] 在1300—1320年，蒙塔尤的农民家庭可以自由地拥有、转让和出售其土地（当然，出售土地的情况很少。因为在这偏僻的地区，土地市场很不活跃）。面对领主及其在当地的代理人——领地法官和城堡主，蒙塔尤的居民们在地理上享有很多活动自由。实际上，对于领主权来说，这种自由意味着人身依附的名存实亡（即使某些领主权仍属于此类依附的残余）。虽然如此，这种实际的“非依附”仍然伴随着不少“捐税”和对（远处的）伯爵大人及其（当地的）代理人的“敬重”。在此期间，真正的压迫并非来自伯爵的领主权，庄稼汉们甚至对他怀有依恋之情。压迫力量来自其他方面，尤其是来自宗教裁判所的活动：宗教裁判法官毫无顾忌地利用俗间领主的代理人即领主地官来整治村民。

* * *

关于“三个等级”，无论在蒙塔尤还是萨巴泰，不满和反抗都越来越指向第一等级（“教士”）而不是第二等级（无论是领主与否的“贵族”）。上阿列日的农民谴责的主要目标是富有的教会，而不是世俗的贵族。我们知道，在13—14世纪的奥克西坦尼，从阿尔卑斯山脉到比利牛斯山脉，教士形成了控制土地的强大势力。[31] 正因为如此，什一税成为产生摩擦的主要焦点。1308年夏末，卡尔卡松的宗教裁判所下令逮捕了蒙塔尤十二三岁以上的所有男女居民。在这场大搜捕中，

结束夏季转场后从高山草场回来的牧民们也难逃厄运。宗教裁判法官布置的这一行动只是个前奏：1311—1323年，帕米埃的主教重新确立了对山区牲畜征收什一税的规定，结束了以前征缴无效的现象。[32] 雅克·富尼埃的前任已经对抗税发出过禁令，[33] 他就任后便以刚柔相济的手法迫害异端教派，并以此保障这些繁重捐税的征收。1311年制定，1323年修改和补充的税务协议规定：在“萨巴泰总堂区”属下的所有社区，包括蒙塔尤、阿克斯累太姆、塔拉斯孔和富瓦，对畜产品征收货币和实物的什一税，另外对粮食征收八分之一的什一税。这种过高的税率[34] 激起了人们的愤怒，因为教士们从14世纪初已提出这一要求了。人们最终不得不交税，但免不了满腹怨言。直到18世纪，比利牛斯山地区惯有的高昂什一税率依然令观察家感到吃惊。[35] 在1311—1323年，萨巴泰对粮食的什一税率定为收成的八分之一，这和“实物地租”几乎没什么两样。难怪它如此遭人反对。

这些税收的确不得人心，对它的不满一直扩展到我们考察的埃荣地区。织布匠普拉德·塔弗涅在（阿尔克的）纪尧姆·埃斯考涅陪伴下在山里长途跋涉，他写成了一篇声讨什一税并夹杂其他异端建议的檄文：“因为神甫和教士十分卑鄙，所以他们向人民榨取劳动所得和什一税，这完全是不劳而获。”（II.16）普拉德·塔弗涅把什一税和洗礼、圣体圣事、弥撒、婚礼以及星期五的斋日统统归入卑鄙可耻的事物范围。在蒙塔尤，担任领地法官和本堂神甫的克莱格兄弟负责为自己和上司征收什一税。

与晚些时候即1560年前后的宗教改革时期类似，在1320年左右的萨巴泰，反抗什一税的活动时常和宗教异端混在一起。根据不可辩驳的逻辑，教会把强加什一税与整肃精神同步进行。然而在1313—1314年间，远在奥依语区的国王想限制一下富瓦地区教士们在这方面的胃口：他们若惹恼了老百姓，当地的公共秩序和法兰西及其代表的存在便会受到威胁。[36] 但是，来自巴黎的警告如同耳旁风，对限制当地教会的贪婪没起到什么作用。当时的情况助长了这种贪婪。在山区，逃避什一税的行为，即使是部分和相对的也能永远继续下去。正如我们看到的，在中世纪重要的增长时期中，上阿列日及其他地区出现了人口、牲畜和货币的发展高潮。这为征收捐税创造了条件。当地的教士从此在幕后操纵着税收，反纯洁派的活动更使他们振作了精神。无论在中世纪还是在现代，南奥克西坦尼教士们的进攻是教士等级关于

什一税总方针的组成部分。在心理分析咨询和高级饭店问世之前很久教会便相信：它越是通过什一税使信徒对其服务付出昂贵代价，它的威望便越加显赫。

但是，在埃荣和其他地方的许多人却不这样看。在蒙塔尤、瓦里尔和达卢，讽刺教士搜刮财富的笑话在夜晚聊天时总能引起人们开怀大笑……雅克·富尼埃主持的诉讼表明，在山里的反抗者就物质方面对教会的抱怨中，什一税是受攻击最多的目标：这位主教收集了89份有关厌恶政权和天主教正统观念的案件资料，其中至少有6份是因拒缴什一税而受到主控官或副控官的起诉。被告们在此问题上表达了激烈的言辞，他们尤其抨击对羊群征收的什一税。这种税激起了饲养者和牧民们的普遍不满。

住在城里的托钵修士引起的不满显得格外强烈：他们虽然在理论上讲究安贫善施，但实际上充当主教强化什一税政策的帮凶。他们概不收留因拒缴什一税而被逐出教门的农民（II.317，321）。

纪尧姆·奥斯塔兹在这方面提供的例子很能说明问题。他在萨巴泰的奥尔诺拉克担任领地法官，是村民中受纯洁派影响的精英代表。（可参见他在统计死魂灵方面提出的奇异理论〔I.191〕……）这位领地法官反对教会，他声称："我在奥尔诺拉克唯一的敌人是本堂神甫和副本堂神甫，除此之外我没有别的敌人。"（I.200）在村民中，他带头抗议对一名伏多瓦派信徒施以火刑。他说："在伏多瓦的这个广场上，应当被处以火刑的是帕米埃的主教本人。因为他向我们征收牲畜什一税，并使我们花费大量财产……主教征收什一税当然应根据普通法。但萨巴泰的居民有理由拒绝交纳此税，因为它违背了他们自身的习俗。"（I.209）领地法官奥斯塔兹对教会和什一税的抨击很说明问题：当时的帕米埃是大一统社会的一个中心，教会权力是这种社会的强权主义表现。教会的横征暴敛遭到山里人强烈自主意愿的抵制，他们反对违反习俗的税收。饲养和放牧牲畜的人们构成一个单独的世界，他们从不受人摆布。在一般情况下，他们的反抗活动同样也属于朗格多克、比利牛斯山脉、地中海沿岸和塞文等地区反教会、反什一税传统的一部分。在13—17世纪奥克西坦尼不间断的异端史中，关于什一税的冲突表现隐蔽但反复出现。它像一根红线贯穿着农民的反抗活动，并构成了从纯洁派教义到加尔文教义的共同特点。这种冲突比抽象和连贯的教条更加明显：教条只在引人入胜但孤立存在的几点上现出锋芒。

总之，从“外部”镇压蒙塔尤、埃荣和萨巴泰的庄稼汉的，主要不是世俗社会，也不是单薄和开放性的贵族。这种镇压首先来自专制、野心勃勃和不容歧见的教会。它试图对山里人和社区征收沉重的什一税，并使其转变成实物地租。这造成了宗教和世俗方面的被奴役感。

蒙塔尤社区是个硬核，它对重压在身上的负担提出了异议。我打算对它进行近距离的观察，以便如实地了解它。

---

[1] 参见迪福·德·马吕凯的著作，1898年。

[2] 埃荣地区由相互毗邻的村庄蒙塔尤和普拉德构成。

[3] 参见谢瓦利埃：《比利牛斯山阿列日地区的人类生活》，第104页，图六。

[4] II.311。

在本书的注释或正文中，凡是没有标明作者名和著作的附注（如I.128、II.51等）都是指《雅克·富尼埃宗教裁判记录簿》（三卷本）的卷数和页码。该资料以拉丁文写成，由让·迪韦尔努瓦编辑出版。本处的II.311即为《雅克·富尼埃宗教裁判记录簿》第二卷第311页。另外还需指出，“根据史料”，我有时用“异端”一词指阿尔比地区的纯洁派信徒。另外，我还经常使用“天主教的”或“罗马的”指当时的正统教会，这也是上述史料中的词汇（例如II.513）。

[5] 关于离此不远的加泰罗尼亚比利牛斯山地区土地缺乏的情况，可参阅博纳西的国家博士论文，第二卷，第289页。

[6] “异端派教长”或“善人”组成阿尔比教派总体中纯洁派的精英。

[7] 与库雷研究的普罗旺斯（在这方面类似）乡村相比。见库雷在《农村研究》上的文章，1973年7月。

[8] 关于法布里斯·里夫，参见I.325—326。

[9] 参见格拉曼记录的这一时期人口极为稠密的情况（1972年文章；与《论文》，未发表）。

[10] 参见格拉曼记录的这一时期人口极为稠密的情况（1972年文章；与《论文》，未发表）。

[11] III.67（关于贝洛的妻子雷蒙德的不幸及其贫困的婚姻；她与较富裕的"贝洛家族"只在名义上是一家人）。

[12] 关于"城堡主"和"领地法官"二者的关系，见博纳西，上引书，第四卷，第688页及其他一些地方。

[13] 博纳西，上引书，第四卷，第688—690页。

[14] 关于比利牛斯山东部权力系统中"司法"的根本性作用，尤其是关于土地和牲畜问题，参见博纳西，上引书，第二卷，第235—237页。

[15] 博纳西，上引书，第五卷，第822页。

[16] II.380。还可参见II.276（什一税等）；III.160（乡村广场）。

[17] 富瓦伯爵领地的政治史和事件史不是我研究的主题。关于这方面，可参见19世纪地区史专家（如加里古）的著作，以及德维克和韦塞特1886年的综合性研究成果。由于他们的《朗格多克史》只附带涉及比利牛斯山诸公国，因而更显得有价值。在我们研究的这一时期，法兰西国王在朗格多克的代表对相邻的富瓦伯爵领地采取了极为粗暴的措施，将其置于实际的从属地位。只是到14世纪以后，伯爵领地才逐渐获得了一些行动自由。

[18] 在衣服上缝一个或两个黄布十字是宗教裁判所法官对异端分子实行的一种侮辱性惩罚（但比监禁要轻）。

[19] 参见1311年的什一税文本，这三部分在其中都有如实反映。从富瓦契约集中摘录的这份文本被迪韦尔努瓦收录进《雅克·富尼埃宗教裁判记录簿》，第三卷，第337—341页，注509。另见该注释的第337、338和339页。关于萨巴泰，参见本书第十八章 。

[20] 参见雷蒂夫·德·拉布雷多纳1970年出版的著作。

[21] III.57（贝德亚克）；参见迪韦尔努瓦1961年出版的著作，第18页（吕兹纳克）。

[22] III.276—277；III.347。还应指出，阿克斯累太姆的城堡主西蒙·巴拉让人在蒂尼亚克溺死了他的领地法官（I.281）。

[23] 当时的贵族首先是一个“继承者的社会”（见迪比，《年鉴》，1972年，第811和第822页；海尔：《中世纪的家族》，第23页）。

[24] 参见下文第九章 。

[25] 如牧羊人皮埃尔·莫里对某位老爷的问候（这些问候也得到相应的回报）……

[26] 参见阿列日省档案，J79；还可参见巴利埃尔—弗拉维的著作，1889年。

[27] 这些森林、荒地和荒坡后来落入了王家和公社手中。根据现蒙塔尤村政府保留的1827年土地册，这包括国家水利森林部门的255公顷森林和属于“公社”的430公顷荒地、荒坡。过去由领主保留的土地和牧场（森林不包括在内，我没有将其算入）相当于37公顷地产（热利家族在1827年通过赎买和继承获得了这块地产）。相比较而言，其他十几个在1827年称得上“产业主”的蒙塔尤人（定居并一般从事经营），其中包括克莱格和巴伊家族，各拥有8—12公顷土地。“种植者”有2公顷土地，“小农”则只有1公顷以下的土地。在1827年时，“种植者”是大多数，“小农”则构成不容忽视的少数。

[28] 博纳西：《论文》。

[29] 可惜，由于缺乏史料，我算不出1300—1320年蒙塔尤的领主抽取的数额。

[30] 博纳西的研究通过比较史学给我们这样的启示。另外，在1300—1320年还存在人身依附的残余，甚至在富瓦伯爵领地的一些地方还有农奴制。关于这一点，参见书目中费利克斯·帕基耶的研究成

果。在此之前，比利牛斯山脉是中世纪农奴制盛行的传统地区之一（福西埃：《西方中世纪的社会史》）。

[31] 参见迪比1958年的著作。

[32] I.209（迪韦尔努瓦所做的注释81）。

[33] 约瑟夫·普1901年的著作，第6页。

[34] III.337（在注释509中引用了这些文件，摘自《富瓦的契据集》）。

[35] 萨拉蒙：《1786年考曼日教区的堂区》，关于法国大革命经济史未曾公布的史料汇编，巴黎，国立图书馆，第18页及其他多处。

[36] 关于1313—1314年间美男子菲利普在萨巴泰什一税问题上的缓和作用，参见约瑟夫·普：《1313—1314年间美男子菲利普给萨巴泰方面的信》，载于《历史与哲学手册》，1900年。

第二章 家和家庭

贵族、领主和教会，无论他们待人友好还是实行压迫，基本上都在蒙塔尤村之外。除了贝阿特里斯·德·普拉尼索尔和替代贝阿特里斯亡夫指挥当地要塞的生平不详的副城堡主以外，蒙塔尤的所有居民，包括本堂神甫在内，都出身于当地农民家庭。堂区的几个工匠也未完全脱离自己的“老家”，他们依然从事农业活动并保持农村的亲戚关系。在法国北部，自耕农和雇佣工的差异是农村分化的主要特点。在蒙塔尤，这种差异有其特殊的表现方式。[1] 在这个比利牛斯山的小村庄，克莱格、贝洛、贝内等两三个较为富有或不太贫穷的家族虽然地位显赫，但是有些因素缩小了条件方面的不平等。在巴黎盆地，大量的贫困青年集中在当地，在无产者或半无产者状态下成为雇佣工。在蒙塔尤则不同，贫困青年们被村庄的社会结构排除出去，他们在附近的山里或遥远的加泰罗尼亚成为牧民。

因此，要理解这些现象，最好是把该村的社会分层问题先放在一边（暂时搁置以便回过头来更好地解决之），并采取一种最简便的方法：对成为几十个样品和构成蒙塔尤的细小成分和基本细胞进行研究。这个基本细胞不是别的，正是农民的家庭。这种农民家庭表现为一座持久性的“住所”和在里面共同度日的一家人，当地的语言将这种实体称作“奥斯塔尔”[2]，宗教裁判所的拉丁文文件主要将其称作“多姆斯”，有时也称作“奥斯皮修”。值得注意的是，这几种叫法同时都有家庭和住所的意思，并将这两者不加区分地混淆在一起。在我们掌握的宗教裁判记录簿中，“法米里亚”一词几乎未使用过。在蒙塔尤人的语言中也没有这个词。对他们来说，以血肉组成的家庭和用木材、石块或柴泥建造的住所是同一事物。把家庭和住所两种观念区分开是我们当代的事。在富尼埃审问的那些人的思想中，这种区分尚未形成。[3]

许多文件不加掩饰地表明：在埃荣地区一般居民的心目中，“家”在情感、经济和门第方面是至关重要的。关于这一点，蒙塔尤的戈奇娅·克莱格和皮埃尔·阿泽马在宗教裁判过程中的一段对话最能说明问题：

戈奇娅是另一个贝尔纳·克莱格的妻子，她想向富尼埃主教交代一些她亲眼看到甚至参与的异端活动…… [4] 皮埃尔·阿泽马警告她说："你这愚蠢和爱虚荣的东西，如果你承认所有这些事情，你将失去所有财产并灭了你家的炉火。你的孩子将满怀仇恨地沿街乞讨……不要惊醒熟睡的兔子，否则它会抓伤你的手。我劝你还是绕道走，以免惊醒兔子。"尽管戈奇娅的家族很不重要，（正因为如此）皮埃尔·阿泽马最后对她说："为了使你家能立起门户，我有个最好的办法。只要主教大人（雅克·富尼埃）活着，我就是他家的人。我能做许多好事，我可以把女儿许配给你的一个儿子。这样，你们家就会出人头地，也就是发家致富了（I.367）。但是，如果你承认参与了异端活动，那么你自己、你的家和你的儿子都将遭到毁灭。"

戈奇娅·克莱格补充说："这些话是在没有人证的情况下皮埃尔·阿泽马对我说的。由于这番话，我决定不再（向宗教裁判所）坦白任何东西。"

这份材料充分说明，家族的兴旺代表最高价值，家族之间还可通过婚姻联系在一起。利益所在要求他们遵守沉默的法则。作为基本观念，"家"或朝夕相处、血肉相连的一家人由不同的中心或附属部分组成：灶火、财产、土地、孩子和联姻等。家是个脆弱的现实，它的每一代都受到疾病流行、导致夫妻离合的丧偶或再婚以及宗教裁判所法官的威胁，有时甚至会遭到毁灭。但是，在蒙塔尤一般人眼中，家也是一种参照性的理想。

我们在皮埃尔·阿泽马的谈话中可以发现，"家"一词有时派生出略带夸大的含义，即"亲戚关系"。当阿泽马宣称自己是主教家的人时，作为蒙塔尤的普通农民，他并不是说自己住在帕米埃的主教府，而只是强调他和富尼埃主教沾亲带故，是他的一个"小亲戚"。

* * *

"家"的观念把乡村的社会、家庭和文化生活统一起来。纯洁派在上阿列日和蒙塔尤形成和重建的过程中，家起到了基石作用，这充分表明了它的重要性。住在埃荣地区普拉德村（蒙塔尤邻近的村庄）的芒加德·布斯卡依讲道：

“一天，我在去本区教堂的路上遇见了我的表弟纪尧姆·布斯卡依（I.499）。

‘你去哪儿？’纪尧姆问我。

‘我去教堂。’

‘呦，好呀！’纪尧姆反驳说，‘你真成了好教士了！在自己家里祈祷上帝不是和到教堂祈祷一样吗？’

我对他说，在教堂比在家里更适合向上帝祈祷。

于是他低声埋怨我：

‘你没有信仰的诚意。’”

由此可见，笃信纯洁派教义的纪尧姆·布斯卡依认为，阿尔比教派的信仰是在家里表现和实施的。（他曾让自己当奶妈的嫂子停止喂奶，以便对一个临终的异端婴儿实行禁食！（I.499））这与在教堂里宣传的罗马教义截然不同。这而且是一种很普遍的看法：一个农民对雅克·富尼埃说，异端一旦传入一个家，它就会像麻风一样扎根四代之久，或者永远存在下去（II.110）。梅尔维尔的奥德·富雷患有神经官能症，她失去了对圣体圣事的信仰。当她向邻居和亲戚埃尔芒加德·加洛蒂表述了这种怀疑时，加洛蒂惊恐万分。她告诫这位失去信仰的妇人，一定要考虑到，这种怀疑行为对她所在的家和村子会造成什么恶果。加洛蒂对奥德说：“你这个背信弃义的人，这个村和这个家从未受到过任何异端的玷污。你要当心，不要把别处的厄运带给我们，不要使我们这里倒霉。”（II·87）照加洛蒂看来，异端的传播途径非常清楚：一个家的过失就会使全村烂掉。反之，宗教裁判所的暴力首先被受害者看成对异端家庭的进攻，而后才被视为对个人自由或生活的侵害。蒙塔尤的本堂神甫因被两个暗探揭发而被捕，贝尔纳·克莱格说：“这两个叛徒给我们家和做本堂神甫的兄弟带来了不幸。”（II.281）

皈依异端也以家为单位，一个接一个地整体进行，而不必逐个人地进行。萨巴泰的纯洁派传教士皮埃尔·奥蒂埃相信，信仰的转变主要应一家一户地不断扩展，而不是通过个人觉悟来实现。他对雷蒙·皮埃尔的全家说：“上帝让我来到你们家，为的是拯救这个家中人们的灵

魂。”（II.406）皮埃尔·奥蒂埃认为，家庭是灵魂的组合，它可以整体地归附于这种或那种信条。蒙塔尤的皮埃尔·莫里举了阿尔克的一家人“像一个人似地”皈依异端的例子。他说：“我认为，纪尧姆·埃斯考涅的妹妹、米歇尔·莱特的妻子和纪尧姆另一个约12岁的妹妹埃斯克拉蒙德是异端信徒。照我看来，纪尧姆的兄弟阿尔诺也和他们一样。他们全家，连同纪尧姆·埃斯考涅的母亲加亚尔德和姨母侯爵夫人，一起皈依了异端。”（III.143）在蒙塔尤，奥蒂埃兄弟的传教行动以一些信徒的家作为据点。贝阿特里斯·德·普拉尼索尔讲道：“我在蒙塔尤和埃荣的普拉德居住的时候，[5] 曾听异教徒们说，异端分子（主要是奥蒂埃兄弟）时常出入雷蒙·贝洛和贝尔纳·贝洛兄弟俩的家，那时他们住在一起。异教徒普拉德·塔弗涅的姐姐阿拉扎依·里夫的家，以及纪尧姆·贝内的家也是他们光顾的对象。纪尧姆·贝内是住在阿克斯累太姆阿尔诺·贝内的兄弟。（后者是纪尧姆·奥蒂埃的岳父）以上各家人都住在蒙塔尤。”精明的贝阿特里斯很清楚本村异端获得成功的秘诀：地方观念、兄弟情谊和“深入到户”的做法使危险思想得以扩展，像跳蚤一样从一户蹦到另一户，从一家跳到另一家。异端学说扎下根后，信徒的家便成为它的基地。作为自我封闭的单位，这些家庭会尽量限制与非异端家庭的接触，以免引起是非。人们躲在家里，关着门，悄声细语地谈论新信仰的奥秘，这使其得到最大程度的保护（II.10）。把新信仰的奥秘封闭在家里的热气中不失为一种理想措施：在蒙塔尤，阿拉扎依·阿泽马只在家中和儿子雷蒙谈论异端问题（I.319）。此外，她还同有联姻关系的贝洛家（贝洛家有三个兄弟：雷蒙、贝尔纳和纪尧姆，还有他们的母亲纪耶迈特）和贝内家的人（纪尧姆·贝内、他的儿子雷蒙和妻子纪耶迈特）谈论异端问题。（我们会发现，在阿拉扎依·阿泽马的列举的名单中，无论老幼，男人和女人相比总处于优先地位。）雷蒙德·利齐耶也是如此，她再婚后改名为雷蒙德·贝洛，并成为异端的中坚分子。“她和贝洛家的纪耶迈特、雷蒙、贝尔纳和阿尔诺过从甚密，经常出入他们家并与他们进行长时间的密谈。”[6] 在蒙塔尤和其他村庄，反映家庭这种特殊社交性的说法不胜枚举。这种秘密的和有征服力的社交性表现为同一种运动。[7]

由家庭构成的网络兼有沟通和隔绝的功能，它为纯洁派的秘密活动提供了后勤保障。这种功能来源于家庭先天的和特殊的社交性。这种社交性不是由网络所创造，但被网络所利用。例如，在蒙塔尤，一些非纯洁派的家成为少数虔诚天主教徒们（他们多少有些动摇）满足

社交需要和进行发泄的场所。村里的牧羊人让·佩利西耶强调，他至少在年轻时不是异端分子。为表白自己坚信正统派的态度，他说："我经常和蒙塔尤的四家人来往，其中没有一家是异教徒。"（III.75）

在蒙塔尤，专门的集体组织，即家长大会也许存在。但这种家长大会即使还在运转也只是半死不活而已。宗教派别和家族之间的对立导致了村庄内部的分裂，家长大会也因此陷于瘫痪。至于行会、苦修团体和奥克西坦尼的其他社交形式，如果不能说它们在当时还未出现，至少可以说在这个山村没有发现它们的踪迹。[8]

在这种条件下，蒙塔尤特别像一个由许多个家庭构成的群岛。对异端流派来说，一些家的表现是正面的，另一些则是负面的。

蒙塔尤的农牧民深知这种局面。对此，务农的纪尧姆·贝洛和牧羊的皮埃尔·莫里、纪尧姆·莫里兄弟在散步时曾对全村做过一次非正式统计。他们认为，全村分成信教户和不信教户两大部分。在这里，"信教"自然是指信仰遭到非议的异端。被纪尧姆·贝洛和纪尧姆·莫里明确定为"信教户"的有莫尔家、吉拉贝尔家、贝内家、贝尔纳·里夫家、雷蒙·里夫家、莫里家、费里埃家、贝勒家、马尔蒂家、富雷家和贝洛家。[9]这11个"信教户"大都属于核心家庭，每个都由一对夫妻及其子女组成。但其中有一个异端户与核心"模式"有较大差别，因为它"包括"一个老奶奶（绰号为"贝洛特"的纪耶迈特）和她4个尚未娶妻的成年儿子。上面所列举的这11个信教户共有36个异端信徒。但这个数字并不完全，因为贝洛和莫里兄弟在列举信教户时只提到了丈夫和妻子的名字，而他们子女的名字被舍掉了。这三个见证人可能认为这些子女的数量无足轻重。[10]

家庭和个人的信仰并不完全一致，下面的统计证实了这一点：莫里和贝洛兄弟指出，蒙塔尤还有一些"游动"的异教徒。这些"孤独者"不属于任何"信教户"。"在家庭以外"的异教徒（III.162）共有9名，其中有两对夫妇（维塔尔夫妇和福尔夫妇），他们可能住在别人家里。另外还有两个已婚妇女（她们可能与丈夫的信仰不同）、一个私生女和上面单独提到的家庭的两个男孩。

蒙塔尤的其他家族不被看作"信教户"。可是它们对纯洁派教义都采取善意的中立态度。莫里和贝洛兄弟说，自从阿尔诺·利齐耶（他反对

纯洁教派）被杀死后，利齐耶家（III.162，490）便没有什么可怕的了。实际上，阿尔诺死后，利齐耶家就投靠了克莱格家族，他的家甚至成了本堂神甫的私人府第：皮埃尔·克莱格使格拉齐德·利齐耶做了自己的女友。

在蒙塔尤，天主教的发展同样也“借助家庭”。当短工和牧羊人的让·佩利西耶指出，在村里有5户非纯洁派，其中有佩利西耶自己家。他家可能属于非核心家庭，因为其中有5个兄弟，他们中至少有几个已达到成人年龄。[11] 另外还有娜卡尔米纳加的家。她的全称是“卡尔米纳加夫人”，是阿泽马兄弟的母亲（正因为如此，阿泽马兄弟对异端持缄默以至容忍的态度[12]）。此外还有于连·佩利西耶家、皮埃尔·费里埃家（据莫里和贝洛说，这家人后来成了阿尔比教派的同情者）以及一个名叫娜隆加的妇人，她是戈奇娅·克莱格的母亲。戈奇娅本人虽然嫁到克莱格家，但不属于他们那样的异教徒。

所以，在被“统计”的家庭中，有11个异端户和5个天主教户。另外几户或是改换了信仰（如克莱格家族），或是处在混合、中立或分裂状态，再就是“脚踩两只船”，摇摆不定，并随时准备背叛（II.223）。以上这份清单并不全，因为蒙塔尤在1300—1310年间可能有200多居民，即至少有40户人家。但是，这40户人家大都对异端表示过同情和热衷。据纪尧姆·马泰和蓬斯·里夫这两个了解内情的见证人说，在蒙塔尤只有两户人家“没被异端触及”（I.292）。纯洁派传教士纪尧姆·奥蒂埃对蒙塔尤、对本堂神甫克莱格和克莱格一家十分迷恋（他说：“我对克莱格本堂神甫和克莱格家完全放心。如果天下的本堂神甫都像蒙塔尤的那样该有多好啊！……”）。他从另一角度证实了马泰和里夫关于“只有两户反纯洁派”的看法[13]。他曾经宣称：“在蒙塔尤，我们只需提防两个人。”里夫和马泰提到的两户反对纯洁派就是纪尧姆·奥蒂埃指的那两个反纯洁派代表的家庭。

蒙塔尤的所有山民都令人信服地强调了家庭所具有的神秘宗教力量。它孕育了每个人的信念。同样，“就像一只患囊尾蚴的病猪可以传染全圈的猪一样”，接受异端邪说的个人很快会影响全家。为说明这一点，见证人们大概会使用这样一句拉丁语：“告诉我哪个是你的家，我便能说出你信仰什么。”当然也有例外，但这种现象的普遍性是可以肯定的。从1308年起，宗教裁判所采取了大规模的镇压行动，这才瓦解了纯洁派在蒙塔尤建立的一套家庭网络，从而使全村陷入了互相倾轧

的悲剧局面：每个人都千方百计把邻居推下水，以为这样就能使自己摆脱同样命运。

* * *

但是，无论这一悲剧的结局如何，可以肯定的是，蒙塔尤人都认为家在他们的财产中占有极其重要的地位。关于这一点，让我们听一下雅克·奥蒂埃是怎样说的。他在向阿尔克和蒙塔尤的牧民们讲述纯洁派关于从天上来到人间的神话时，力图使之适应他们的理解力："撒旦来到圣父的天国，告诉天国的人们说，作为魔鬼的他拥有一个更加美好的天堂……他还说：我要把你们带到我的世界去，给你们耕牛、奶牛、财富和妻子，你们还会拥有自己的家和子女……你们得到一个孩子时，这带来的喜悦会超过在天堂享有的一切乐趣。"（III.130；II.25）在他对主要财产的排列中，家被排在牛和女人之后，但处在子女之前。

从巫术—司法的观点，或者应当说从人种学的观点看，阿列日人的家和安道尔人的家一样，它所代表的内涵都超过了组成各家各户的那些人。在比利牛斯山区，家相当于一个法人，与财产密不可分，[14]并拥有某些权利：有权拥有一块土地和使用森林、山里的公共牧场以及教区的坡地。所以，家是一个实体，它"能使死去的主人继续存在"，它是"掌握所有遗产的真正主人"[15]。况且，在我们关注的蒙塔尤，农民们无论大小都是财产的所有者。不算森林和牧场，他们耕种的土地和草场占了已开发地区的大部分。他们是这些土地和草场的实际拥有者。[16]

* * *

在蒙塔尤，各家都有自己的"星座"和"运气"，"死去的人也在其中"（I.313—314）。为保持这种星座和运气，一家之主死后人们便把他的指甲和头发珍藏在家中：指甲和头发若能在人死后继续生长，它们就可以带来极强的活力。由于这种习俗的流行，"人的神奇性渗透到"家庭中。接着，家便可以把这种神奇性传给其他成员。阿拉扎依·阿泽马讲道（I.313—314）："蒙塔尤本堂神甫的父亲蓬斯·克莱格去世时，他的妻子芒加德·克莱格让我和布律纳·普塞尔从死者前额处剪下一绺头发，从手和脚上剪下所有指甲。这是为了使死者的家庭保持好运。停放遗

体的克莱格家房门紧闭。我们剪下头发和指甲后，将其交给家里的女佣纪耶迈特，再由她交给芒加德·克莱格。在剪头发和指甲之前，要先在死者脸上洒些水（在蒙塔尤，人们从不清洗整个遗体）。”

这些做法最初是由蒙塔尤的农妇布律纳·维塔尔提出的。尊贵的蓬斯死后，她向他的遗孀芒加德·克莱格建议遵照本地这一习俗办：“夫人，我听说，如果把死者的几绺头发和手脚上的指甲剪下来，他就不会把家里的星座和好运带走了。”（I.313—314）蒙塔尤的另一个妇女——法布利斯·里夫对此补充了一些细节。她指出：“本堂神甫的父亲蓬斯·克莱格去世时，埃荣地区的许多人都来到本堂神甫家。遗体安放在全家的中心——‘厨房’里。当时，遗体还没有用白布裹起来。本堂神甫把所有人都请出去，只留下阿拉扎依·阿泽马和布律纳·普塞尔，后者是普拉德·塔弗涅的私生女。这两个女人和本堂神甫留在死者身边。他们从死者身上剪下了一些头发和指甲……后来有传言说，在本堂神甫的母亲去世时，他也对遗体进行了同样处理。”（I.328）这些故事表明，为了不让死者把家里的任何好运带走，继承者们采取了种种措施：他们把前来吊唁的众多宾朋“请”出房间，紧闭家门，守护在作为“家中之家”的厨房里；他们不清洗整个遗体，因为怕死者皮肤和污垢上带的宝贵特征被水冲掉。这些预防措施可以同皮埃尔·布尔迪厄提到过的卡比尔人家的相比：卡比尔人也是采取一切手段，尽量不让死者在洗浴和出殡中把家里的“好运”带走。[17]

为了把重点放在比利牛斯山文明的“古伊比利亚”方面，我们不必扯得太远。可以肯定的是，巴斯克人同样在死者和家族之间建立了直接和持久的联系。科拉在他的著作《巴斯克人的坟墓》中写道：“死者不属于他的后裔，而是继续属于这个家。如果他的后裔离开了家，他便会与他们分开。”作者还指出，家族在墓地上保留着祖坟所有权。[18]蒙塔尤的居民也意识到死者和他的家之间存在的这种密切关系。在这里，“家”一词具有住所和家庭不可分割的双重含义。有一天，蒙塔尤的阿拉扎依·富雷头上顶着空口袋，在经过当地城堡附近的山梁时遇到了贝尔纳·贝内。贝内和她一样，也是蒙塔尤人（I.404）。他打算向卡尔卡松的宗教裁判法官揭发纪尧姆·吉拉贝尔（在生前）热衷搞“异端化”的事。阿拉扎依对此十分害怕，因为吉拉贝尔是她的兄弟。她立刻下决心，不惜一切代价保住兄弟的名誉。实际上，他的名誉若受到威胁也会影响到他的家。阿拉扎依说：“我告诉贝尔纳·贝内，这种诅咒会使

我死去的兄弟和他的家遭到损害和厄运。只要能避免这种结果，我可以送给他六七只，甚至十几只绵羊，或者他想要的其他东西。”

利用人体的某些部分来保持家族和门第的延续，这种做法和类似的其他巫术礼仪有关，在奥克西坦尼的民俗中十分流行。贝阿特里斯·德·普拉尼索尔把她女儿的第一次月经保存下来，作为诱惑未来女婿的春药。她还把自己外孙的脐带作成护身符，以便保佑自己在诉讼中获胜。这两件事表明，这些人体组织和蓬斯·克莱格的指甲和头发一样，都被看作有生殖力的东西，它们可以保持家族的兴旺（女婿对女儿的爱情）和家业的繁荣（赢得诉讼）。在距今不远的时代，朗格多克的姑娘们还把自己的血或指甲屑放到点心和饮料中，以期借此获得小伙子的倾慕。[19]

在大多数情况下，蒙塔尤人把从家长遗体剪下的头发和指甲存放在家中。这些头发及指甲与家的关系便相当于圣骨与供奉圣骨的殿堂之间的关系：“在有部分圣体的地方永远会有圣人存在。”[20] 国王遗体永存论与王族延续相关，[21] 此种理论同样被用到蒙塔尤的家长身上。他们身体的一小部分便足以维持家族血脉的延续和香火的兴旺。“蓬斯·克莱格死了，克莱格家族万岁！”所以，国王和农民、贵族和平民，这两种人的观念应产生于同一时代，基于同一种神奇心理。然而，我们对这一时代还很不了解。

最后需要指出的是：据法布利斯·里夫证实，皮埃尔·克莱格神甫把自己父母的头发和指甲屑都保存了下来。（对母亲的深厚感情甚至促使他将其葬在蒙塔尤教堂的圣母祭坛下。）

* * *

对家的关注不限于“父系家族”或“母系家族”，它具有双重性。当然，蒙塔尤及附近地方的居民在说起父亲的家时总是十分动情的。克莱格神甫在谈到他父亲的家时宣称：“男人娶进外人家的女子为妻，女子出嫁时带走大笔陪嫁，这种制度还不如兄妹之间相互成婚，因为它实际会导致父亲的家破产。”（I.225—226）父亲的家还是从蒙塔尤出嫁的姑娘患不治之症后回来等死的地方。“贝尔纳·克莱格（阿尔诺·克莱格和戈奇娅的儿子）的女儿埃斯克拉蒙德嫁给了科米[22] 的一个男人。她得了一种不治之症，人们便把她抬回了她父亲家。去世前，她

在这里整整卧床3年。在埃斯克拉蒙德临终前，另一个贝尔纳·克莱格，即本堂神甫的兄弟把一个异端分子带到家里，给她做了异端的临终慰藉。”（I.416）此外，人们也常怀疑女人的异端思想是其父亲家所灌输的。雅克·富尼埃曾向一告发者追问：“住在拉法热的富雷，是否有人证明他女人的父亲家有过异端劣迹？”[23] 母系家族在巴斯克地区更显重要。在阿列日的山区，由于很少发生继承权转移，所以母系家族的作用也很大。阿尔诺·西克尔之所以投身于密探生涯，就是为了恢复他的“母系家族”：由于他母亲的异端表现，富瓦当局抄了她的家，并将她处以火刑（II.21）。这种“母系家族”建立后便会建立一种母权结构：继承这一权力并留在家中的儿子往往不姓父亲的姓，而是随其母亲家族的姓。男到女家落户，常常是丈夫姓妻子的姓，而不是妻子姓丈夫的姓。

* * *

无论源于母系还是父系，蒙塔尤人的家和比利牛斯山区任何正经的家一样，都有一名“家长”。家长对他的妻子、子女，甚至母亲拥有司法权。阿拉扎依·阿泽马明确指出：“过去，我儿子雷蒙常用褡裢或提筐把食品送给异端派教长。对此，他从来不征求我的同意，因为他是一家之主。”[24]

在这一点上，阿拉扎依·阿泽马丝毫不觉得受到了儿子的欺侮，因为她也非常喜欢异端派教长。无论在农民中还是在贵族中，“家长”有时会专横地对待他的母亲。饲养牲畜的雷蒙·皮埃尔信仰异端，他是斯特法妮·德·夏多凡尔登的老朋友。后者曾扑到他的怀里诉说道：“我破产后卖掉了财物，典当了自己的东西，现在只能低声下气和悲惨地在儿子家度日。我甚至不敢随便走动。”（II.417—418）

家长的压迫会同时针对妻子和年老的父亲。蒙塔尤的蓬斯·里夫在家里说一不二（I.339—341）。他把妻子法布利斯赶出了家门，说是因为她受了魔鬼的差遣：自从她过门后，家里就不能再接待异端派教长了！至于蓬斯的老父亲贝尔纳·里夫，自从他的儿子统治全家后，他在家里便不敢吭声了。有一天，他的女儿，即皮埃尔·克莱格的妻子（不是本堂神甫皮埃尔·克莱格）纪耶迈特为了往塔拉斯孔运麦子而前来借骡子（她家没有骡子）。但贝尔纳·里夫只能告诉纪耶迈特：“我儿子不发话，我什么也不敢做。你明天再来吧！他到时会把骡子借给你的。”

贝尔纳的妻子，即蓬斯的母亲阿拉扎依·里夫也对“小霸王”十分恐惧。儿子成了名副其实的家庭暴君，[25] 她只能百依百顺。

一旦家长具备了足够的实力、吸引力和魔力，对他的顺从便转化为由赞美和爱戴营造的个人崇拜。本堂神甫皮埃尔·克莱格在年迈的蓬斯·克莱格去世前已经成为兄弟中名副其实的家长。得知皮埃尔的死讯，被监禁的贝尔纳·克莱格痛不欲生，他当着4个证人的面呻吟说：“我的上帝死了，我的主宰死了。是叛徒皮埃尔·阿泽马和皮埃尔·德·加亚克害死了我的上帝。”（II.285）由此可见，皮埃尔·克莱格在生前已经被他的兄弟神化了。

然而我们还应看到，尽管男权优势是无可争议的，但在蒙塔尤，家势显赫的女主人也有权获得“夫人”的称号：普通农妇阿拉扎依·阿泽马被卖奶酪的女商贩称作“夫人”：“夫人，请买奶酪吧！”当然，女商贩此举的目的是让她买货。富裕农民兼显贵的妻子芒加德·克莱格也被村里的普通妇女们称作“夫人”（I.312—314）。

家庭虽然是可能永存的实体，但其领导者却不免一死。所以，每一代家长都享有指定或排除接班人选的权利。奥克西坦尼—罗曼传统中的先取权和优惠权似乎在这里有某种程度的体现。在这一点上，阿列日地区的父亲或家长的权力是无可争议的。这和诺曼人或昂热人的习俗中的平等传统截然相反。我们知道，这种平等传统强调在兄弟之间，甚至在兄弟姐妹之间（如安茹地区）平均分割遗产。[26] 在上阿列日，父亲的意志占主导地位，它可以决定家族的大事和不公平的继承：“在塔拉斯孔有姓当尼奥的两兄弟，其中一个和异端分子关系密切。他的两个儿子中有一个同情异端。父亲便将一大部分财产留给了他，并让他和贝尔纳·梅西埃的女儿成了婚，因为这姑娘的母亲是异教徒。”（II.427）阿列日和安道尔地区的习俗建立在家长自由订立遗嘱的基础上。它旨在最大限度地保证家业不分化。但该习俗也要解决无缘继承家长地位的其他子女的难题。这些额外的子女只能在离家时带走一份陪嫁或“家产”。女子的陪嫁完全归本人所有，出嫁后便不再属于她先前的家。陪嫁是新婚家庭共有财产的补充，但并不融入其中。一旦丈夫去世，陪嫁依然是遗孀的财产，而不属于家庭的任何继承人。贝阿特里斯·德·普拉尼索尔在第一次守寡后曾说：“皮埃尔·克莱格神甫让信差送来一份我第一次婚姻的契约，其中包括我陪嫁的数额。这契

约是我先前存放在本堂神甫那里的。我从来没想让他归还这份契约，因为我早已（带着陪嫁）离开了第一个丈夫的继承人！”（I.233）

如上所述，在一个较为贫困的社会中，陪嫁的问题是极其重要的。经济相对停滞的状况使每次姑娘出嫁都演变为家庭的一场悲剧：新娘用包袱带走的那份财产导致这个家丧失了部分生存条件。皮埃尔·克莱格极力维护家族的不可分割性。为此，他冥思苦想，夜不成寐，最后甚至发展到赞同乱伦的程度。这位本堂神甫在放纵感情、酝酿思想时对其漂亮的情妇说：“你看，我们家有兄弟4个（I.225）。（我是教士，因此不想娶妻。）假如我哥哥纪尧姆和贝尔纳娶了我妹妹埃斯克拉蒙德和纪耶迈特，我们家便不会因她们带走陪嫁而陷于破产了。为了使我们家保持完整，只需为贝尔纳[27]娶一个女人，家里的女人也就够了（原文如此）。如果这样，我们家肯定会比现在更富有。”

以如此奇怪的方式颂扬乱伦，这对教士独身（不恪守）和蒙塔尤普遍的姘居现象也是一种肯定。产生这种态度的原因在于：具备自觉意识和紧密组织的所有家族都害怕丧失那“可分割的附属部分”，其中也包括姑娘出嫁时的“陪嫁”和那些因是非长子或其他原因当不上家长的男孩们应得的“兄弟份额”。这些男子没有继承主要家产的权利，于是家族或“家长”便以这种方式进行补偿。在加泰罗尼亚时，皮埃尔·莫里在一次交谈中对阿尔诺·西克尔说：“我没得到我在蒙塔尤的兄弟份额，（由于宗教裁判所）我不敢回村去讨。”（II.30）

乔治·普拉东对18和19世纪安道尔的法律进行了民俗—司法性质的研究。他描述了家族的主导地位在现代社会中留下的后果。[28]这一研究表明，在“无遗嘱”继承的情况下，血亲关系优先于姻亲关系。（正因为如此，贝阿特里斯·德·普拉尼索尔在丈夫家未得到任何遗产。相反，如果按照巴黎地区，尤其是瓦隆地区的习俗，她将可以拥有夫妻共有的财产。[29]）研究安道尔地区的这位法学家在谈到偏重家族的种种表现时还指出，在向无继承权的子女分配其“合法”享有的少量家产时，家长享有专断权。第一婚所生子女的至上地位受到正式承认。这相当于全面的长子继承法，它有助于防止家族的土地分割成小块。第二婚和第三婚生的子女则只能指望在财产继承方面得到某些实惠。

在雅克·富尼埃时代，安道尔地区后来的这些规矩是否已在阿列日地区的家庭中通行，我们对此还不知晓。总之，家的至上地位突出体

现了奥克西坦尼和山区自由的特点。在13世纪，朗格多克还有一些农奴制的遗迹。在马斯达齐尔和其他许多“村落”，农奴们一旦盖起了自己的房子，他们便自动成为自由人。[30]

尽管“家”在上阿列日地区的文化中占据中心地位，但它的市场价值却远不如人们在现实和感情方面对它的投入：村或镇里的一所房子值40锂图尔币，即只相当于两套圣经的价格，[31]比雇佣一帮职业杀手的报酬多两倍。为了把做本堂神甫的弟弟从宗教裁判所的监狱里救出来，贝尔纳·克莱格花的所有费用几乎是一所房子价格的20倍。在家族成员的情感中，家是价值连城的，但在出售时它却卖不了很大价钱。尽管分割出的陪嫁和兄弟份额比重不大，而且还有反向的陪嫁作补偿，但这也会使一个家陷于拮据，甚至完全破产。另一方面，宗教裁判所的镇压机构对埃荣地区的社会结构了如指掌，它破坏、拆毁、焚烧或铲平了异教徒的房子。在埃荣的普拉德，如果一个长舌妇从一家的门缝中看到皮埃尔·奥蒂埃正在给这家的病人做临终慰藉，这个父系或母系制的家不久便会被宗教裁判所捣毁（I.278）。所以在蒙塔尤，人们努力维护守口如瓶的原则。雷蒙·罗克和年迈的纪耶迈特·“贝洛特”（贝洛）严肃地警告那些多嘴的妇人：“如果你不想让人把你家的房子拆掉就趁早闭上嘴。”（I.310）要想保住家，切莫多说话。在最好的情况下，一个顽固异教徒的家并不被付之一炬，而是被听命于宗教裁判所的富瓦当局没收。[32]

* * *

这些作为家的房屋在观念中具有永久性，但实际上却很容易被破坏。我们现在应当对它进行一番描绘。它中央的核心部分是厨房，厨房的搁栏上挂满火腿，火腿上有防猫偷食的护罩。邻居们常来这里借火，其中包括享有“夫人”称号但正直、淳朴的阿拉扎依·阿泽马。人们在晚间把这珍贵的火封起来，以免引起火灾，使家化为灰烬（I.307，317）。照看火的事由一女佣人承担，人称“火妇”，和帕拉尔教区神甫的姘妇的绰号一样。[33]男人并非把照看火的事全交给女人们：他们要负责劈柴。在火炉四周摆放着锅、盆、碗、罐等炊具，有的上面还有花纹。炊具总是不够用，尤其是金属器皿：按照蒙塔尤的习惯做法，缺少炊具都是去邻居家借。[34]一张吃饭桌，几条用于吃饭和夜晚聊天的板凳放在火炉旁。在这些家具周围的人们时常（但并非一

贯）按性别和年龄互相分开，就像下朗格多克和科西嘉前不久还保留的习惯那样。牧羊人让·莫里是一个蒙塔尤农民的儿子，他讲述了一天晚上在父亲家厨房里吃晚饭的情形。这顿晚饭不同寻常，因为异端派教长菲利普·达莱拉克也在座："那是个冬天，蒙塔尤覆盖着厚厚的白雪。我父亲雷蒙·莫里、哥哥纪尧姆、异端分子菲利普·达莱拉克和纪尧姆·贝洛（陪坐的邻居）围着桌子吃晚饭。我和母亲及其他弟弟妹妹们坐在火炉旁吃饭。"（II.471）正如我们在上文说过的，厨房的确是"家中之家"，人们在这里吃饭，在这里死去，在这里接受异端，交流内心的秘密和村里的闲话（I.268—269）。贝洛家的女佣人雷蒙德·阿尔森讲道："那时候，贝尔纳·克莱格（领地法官、本堂神甫的兄弟）来到雷蒙·贝洛的家，在作为厨房的房间里和他岳母纪耶迈特·贝洛谈话。他们时常把我支出房间（为的是不让我听到他们谈话的内容）。"（I.372）

所以，在房子较宽大的家里，都有一个最富人情味的房间，即"厨房"，这就像俄罗斯的洋娃娃一样，一个套着一个。

人们可以在厨房睡觉，但更多情况下还是睡在厨房四周的其他房间或厨房顶部阁楼的床上。蒙塔尤在开阔的山区的住房是否很宽敞呢？它们似乎比勃艮第地区同类的房子宽敞些。佩泽和皮波涅的研究表明，勃艮第地区的住房十分狭窄。[35] 通过认真发掘，也许不难再现中世纪蒙塔尤房屋的布局，在城堡的墙下还能找出它们的遗迹。在进行这项研究工作之前，我们可以从一些文件中了解到房屋布局的情况。在埃荣的普拉德（和蒙塔尤完全类似的村庄。该村庄在地域上毗连蒙塔尤，其生活方式也一样），皮埃尔·米歇尔的女儿雷蒙德曾描述过他们的房子："我家房子的地窖里有两张床，我父亲和母亲睡一张，另一张是为过路的异端分子留宿用的。地窖连着厨房，两者之间有一扇门相通。地窖上面的阁楼没有人睡。我和我的兄弟睡在厨房另一边的房间里。因此，厨房处在子女的房间和父母睡觉的地窖之间。地窖有一扇门通向外面的打麦场。"[36]

贝阿特里斯·德·普拉尼索尔在第二个丈夫奥东·德·拉格雷兹的家便住在这样一个摆着木桶和床的"地窖"里。她也是在这里和从蒙塔尤化装前来的克莱格本堂神甫最后一次做爱。她的女仆西比尔·泰塞尔也是蒙塔尤人，作为女主人的同乡和同谋，她在地窖的门外望风。于是，贝阿特里斯在两个大木桶中间"把自己的肉体和教士的肉体紧贴在一起"。

许多资料证实，在厨房旁边有一个地窖，还有一些上了锁的房间，里面放置了床和板凳。每个房间都可以住一个或几个人，他们或是同睡一张床，或是分开睡。莫里一家都是普通农民、织布匠和牧羊人，兄长纪尧姆·莫里有自己的房间。年迈的寡妇纪耶迈特·"贝洛特"似乎在儿子家也拥有一个房间。同样，本堂神甫克莱格在其大家庭中单独住一套房间，这套房间很宽敞，二楼还有一间前厅。这些房间都开有窗口，但窗户没有装玻璃，而是用木制百叶窗封闭。夜里，人们为了悄然引起房内人的注意便向百叶窗扔一颗石子。像公证人和医生这类更重要和更有知识的人物（在蒙塔尤没有这类人）才在家中拥有一间书房。他们也在那里睡觉。

一般来说，阁楼（厨房上部的一层，上下通过梯子）是富裕的外在表现。如同修鞋匠阿尔诺·维塔尔所做的那样，[37] 人们修建一个阁楼是为了显示社会地位的上升，至少是有高人一等和炫耀身份的虚幻企图。据我们所知，在蒙塔尤只有克莱格、维塔尔和贝洛家有阁楼。作为家中的心脏，厨房是用沙石建造的；阁楼以及下层其他附属设施则是用木材和柴泥"简易地"盖起的。

厨房、阁楼、房间、地窖还不是全部，在蒙塔尤人的家中，房子的一部分是留给牲畜的。阿拉扎依·阿泽马说过："18年前的一天，我把猪从家里赶出来，在（蒙塔尤）城堡的空场上遇到了拄着棍子站在那里的雷蒙·贝洛。他对我说：'到我家坐会儿吧！'我回答说：'不行，我家里的门还开着呢。'"

根据这份资料，人和猪是住在同一个房子里的。甚至人和猪粪也只有一个共同出口。贝尔纳·里夫的儿子蓬斯·里夫好像把骡子或驴也养在家里。天黑后，纪耶迈特·贝内便把耕完地的牛关进家里。纪尧姆·贝利巴斯特还打算在家里养一只羊羔。蒙塔尤的小牧羊人让·佩利西耶每天早上都把羊群从家里赶出来。人们，即使是病人也和牲畜睡在一起。（也许是为了从这些"天然暖器"中得到动物的热量？）贝尔纳·贝内讲道："纪尧姆·贝洛把异端分子纪尧姆·奥蒂埃领到我父亲纪尧姆·贝内的病床前。这事发生在我家圈养牲畜的地方。"[38]

房子还有其他附属部分，与其相连的是一个庭院或家禽饲养场：人们在这里和家禽一起晒太阳。这里一般都有一个粪堆，好奇的女佣人时常站到上面窥测主人和异端派教长在阁楼上的谈话。庭院以外是

打谷场。最大的农庄，如马尔蒂家在朱纳克的农庄以及其他几个农庄拥有庭院和菜园。牛棚、鸽舍、猪圈设在菜园旁边，谷仓或草垛设在庭院的另一边或泉水旁。羊圈可以毗连也可以远离住家。但是，这些大型农庄在蒙塔尤并无典型意义。和今天一样，在屋外门口临街的一边，时常有板凳或桌子安放在露天，这是供人们晒太阳或与邻居聊天用的。[39] 住房与外部隔绝的问题远未解决：当房子只是一层时（大多数都是如此），来人可以用头顶起屋顶盖板伸出的边缘，以便偷看厨房里发生的事情（II.366）。（房顶几乎是平的，上面可以放麦秸，也能成为长舌妇们东拉西扯的讲坛。只是从16世纪起，加泰罗尼亚的比利牛斯山区的房顶才变成现在这样。[40]）要想闯入房子，有时只需扒开栅栏或板条即可。房子的隔墙如此之薄，以至于在一个房间讲话，其中包括男女情人的谈话，在所有房间都能听到（I.227）。在蒙塔尤，两座相邻的房子之间可能留有一个供人们串联的洞口。热衷告发别人的雷蒙·泰斯塔尼埃尔揭露说："由于是异端分子，纪耶迈特·贝内对此十分在行。当卡尔卡松的宗教裁判所对蒙塔尤进行大搜捕时，贝尔纳·里夫的家（那里设有异端派的礼拜堂）和纪尧姆·贝内的家之间早已挖了一个洞。那些异教徒便通过这个洞从一座房子穿到另一座房子。"从这一角度看，蒙塔尤俨然是个白蚁巢。还有另一条通道，它能使异端派教长们人不知鬼不觉地从贝尔纳·里夫的家来到雷蒙·贝洛的家。[41]

* * *

家的物质外表并非无可指摘。但使我最关注的还是家里的人或灵魂：家里的人口常以不同方式突破本来意义上的"家庭"，即一对夫妇及其子女的严格框架。这首先是由于佣人在家中的存在：让·佩利西耶是生于蒙塔尤的牧羊人。为了学艺或在同行中出类拔萃，他曾在外村许多人家实习和受训。后来他回到了家乡，但他在3年中没有住在自己家中，而是以牧工的身份住在贝尔纳·莫尔和纪耶迈特·莫尔夫妇家。我们不知道他的工钱是多少。除了让·佩利西耶以外，住在莫尔家里的还有他的弟弟贝尔纳。他不是牧工，而是干农活的帮工。[42] 在贝尔纳·莫尔家还有他的两个孩子和年迈丧夫的母亲纪耶迈特（III.161）。总之，这个家庭不是严格意义上的"核心"家庭：它包括一对夫妇，两个孩子，一位老人和两个佣人。仆役、家庭和邻里的混合型结构不仅表现在这些方面：皮埃尔·莫尔的家与其兄弟贝尔纳·莫尔的家毗邻，他的家

也受到纯洁派的同化，并与教区本堂神甫克莱格公开宣战（后来，皮埃尔的妻子芒加德·莫尔由于咒骂本堂神甫而被割了舌头）。兄弟加邻居使这两家人组成了一个社会交往单位。作为牧工兼仆人的让·佩利西耶说："我住在贝尔纳·莫尔家时，经常与皮埃尔·莫尔家来往。"（III.76）

一个家里除了有夫妇、孩子、其他后代、老人和旁系亲属以及男性佣人外，还可能有一个或若干个女佣。某些女佣干脆就是私生女，例如克莱格家常年雇佣的几个女佣：布律纳·普塞尔是普拉德·塔弗涅的私生女。普拉德·塔弗涅原是信仰异端的织布匠，后来成了异端派教长（他经常按照纯洁派的礼仪，无所顾忌地培养她对自己的爱戴）。结束了在克莱格家的活计后，布律纳·普塞尔带着宗教裁判所感兴趣的一些细节离开了那里，并结了婚。后来她的丈夫去世了，于是，这个先前的女佣和可怜的女子便住进自己的家，过着极为贫困的日子。她靠乞讨、干杂活、小偷小摸度日，或是向乡亲们借干草、木柴、萝卜和筛面的箩。她热衷迷信：在克莱格家时，是她把主人遗体的头发和指甲剪下；她害怕猫头鹰和夜鸟，认为它们是从房顶或屋子上面飞来的魔鬼，为的是把刚去世的娜罗卡（罗克"夫人"）的灵魂带走。（应当公正地承认，迷信绝不是布律纳这个私生女和女佣身上独有的特点，村里许多居民都宣扬迷信。[43]）

另一个女佣也带有非婚生的印迹，她便是芒加德。她是贝尔纳·克莱格的私生女。她住在自己父亲家，负责烤制面包。她还在溪水边为异端派教长洗衣服。他们穿的衣服比一般蒙塔尤农民的质地好（I.416—417）。后来，她嫁给了一个农民。

和在克莱格家干活的女佣相比，我们对贝洛家的（不是私生女）女佣了解得更多，[44] 例如雷蒙德·阿尔森。由于和异端分子来往密切，她在1324年被判处戴双黄色十字标志。小雷蒙德出生在埃荣的普拉德（在蒙塔尤附近）一个较穷、但还算不上赤贫的家。蒙塔尤的修鞋匠阿尔诺·维塔尔是她的哥哥，也是全村的看青人。1306年，当雷蒙德还年轻时，她曾在城里给在帕米埃的博内·德·拉科斯特家当女佣（I.379及以下）。有一天，她在这位老爷家遇到了她的表兄雷蒙·贝洛（蒙塔尤人）（I.458）。他到市场来买一筐种子。于是，雷蒙向雷蒙德提议到他家去做女佣。贝洛家（I.371）被人们看作十足的富户（I.389）。雷蒙的兄弟是纪尧姆，姐姐名叫雷蒙德。他另一个兄弟贝

尔纳正准备和贝内家的纪耶迈特结婚（纪耶迈特是纪尧姆·贝洛的女儿。她家离贝洛家只有几米远。这再一次表明，邻里、联姻、表亲和仆役等关系可以互相强化）。雷蒙·贝洛的寡母纪耶迈特也住在家里。所以，在这个家里总共包括一对夫妻、他们的孩子、丈夫的多个成年未婚的兄妹、丧夫的老母亲[45]和一个女佣。另外还有其他几个人，我们在下面将会谈到他们。

雷蒙德·阿尔森向雅克·富尼埃解释了贝洛家雇她当女佣的原因，她说："雷蒙和他兄弟们打算把他妹妹雷蒙德许配给本堂神甫的哥哥贝尔纳·克莱格。"（I.370）一家向另一家献出一个妹妹，贝洛兄弟和克莱格兄弟将因此结亲。这样一来，蒙塔尤两个最有影响的家族便结为一体了。这样做的目的还在于：以贝内—贝洛—克莱格三家联盟来补充上面提到的贝洛—贝内家族轴心（雷蒙德·阿尔森被雇佣后不久，这一计划才以联姻的方式实现）。在原来的友情关系上，又加上一层以联姻确立的更牢固的关系。实际上，在结下儿女亲家之前，芒加德·克莱格（贝尔纳的母亲）和雷蒙德的母亲纪耶迈特·贝洛已是多年的老朋友了（I.393）。如同贝洛—贝内两家一样，这桩婚事再次发生在邻居之间：贝洛家和克莱格家之间只隔着一条街（I.372，392）。但是，尽管有这些有利条件，同时又把邻里关系、联姻、认干亲和友谊等因素结合在一起，贝洛、贝内和克莱格的三家联盟（如果把异端派也算上，这便是一个四方联盟，因为贝内与奥蒂埃早已结为一伙了）还是未能抵住宗教裁判所的猛烈打击。[46]但这种联姻毕竟反映了该地区的某种婚姻哲学。

贝洛家雇一个女佣（雷蒙德·阿尔森）是为了顶替一个嫁出去的姊妹（雷蒙德·贝洛）：出嫁之前，这个姊妹在兄弟家中的角色与一个什么活都干的女仆别无二致。可以说，对雷蒙德·阿尔森的雇佣发生在家庭变化的特殊时刻（一个姊妹要离去）。而莫尔家对一名帮工和一名牧羊人（让·佩利西耶）的雇佣则发生在家庭变化的另一个特殊时期（一对年轻的农民夫妇和男方的母亲住在一起，他们的孩子尚小，还不能干活养家）。

在帕米埃，雷蒙·贝洛在博内·德·拉科斯特家向雷蒙德·阿尔森提出了雇佣建议。这是出于对家庭、联姻和事业等多方策略的交叉考虑。作女佣的雷蒙德·阿尔森没能作出明确答复。她对雷蒙说："我现在还不能接受这份工作。因为我和主人博内订的劳务契约到施洗圣约翰日（6

月24日）才期满。现在刚是复活节……我想，到圣约翰日时我就知道能否去你家干活了。”（I.370）

发生在复活节的这段对话表明，上阿列日地区的契约关系具有现代气息：在这里，农奴制已不复存在或微不足道。对领主的依附关系很少有强制性。6月底，雷蒙德·阿尔森作出了选择：她向主人博内辞了工，接着便到圣维克多去找她放在奶妈家的女儿（私生女）阿拉扎依。然后，她背着或顶着包袱，怀里抱着孩子，向帕米埃南边的山里走去。到了普拉德（蒙塔尤附近），她把女儿托付给名字也叫阿拉扎依的另一个奶妈。这位奶妈后来把孩子带到阿斯通村（在今天的阿列日）去照看。雷蒙德·阿尔森接着又下山向今天的奥德省方向走去，为的是去阿尔克河谷收庄稼。[47] 此后，她又回到埃荣的普拉德收庄稼，由于海拔和气候的原因，这里的粮食成熟稍晚些。在这个短暂的夏季，雷蒙德·阿尔森整日在“家门之外”过着奔波的未婚母亲、割麦短工和社会边缘人的生活。只是到“雷蒙·贝洛及其兄弟的”[48] 家再次当起女佣后，雷蒙德·阿尔森才结束了四处游荡的生活。正如预计的那样，雷蒙德·贝洛在夏收前刚离开这个家，嫁给了贝尔纳·克莱格。

雷蒙德·阿尔森在贝洛家干了一年（雇佣契约规定的期限）。在这里，她被排除在严格意义的“家”之外：她每晚睡觉的“床”是庭院尽头小谷仓里的干草垛。这小谷仓就是她简陋的房间。雷蒙德白天的活计主要是用家里的烤炉做面包和洗衣服。当然，主人的老母亲纪耶迈特·“贝洛特”也做些这类家务：她亲自为过路的异端派教长做精致的面包，并且对纪尧姆·奥蒂埃（贝洛家的常客）十分敬重。长期住这家阁楼的纪尧姆·奥蒂埃穿着深蓝和墨绿色的衣服（I.458）。

举行婚礼时，纪尧姆·奥蒂埃也在贝洛家。我们有必要描绘一下当时的“全家聚会”。作为仆人之一的雷蒙德·阿尔森也在其中。贝尔纳·贝洛和纪耶迈特·贝内的婚姻为这次聚会提供了机会（I.371）。正如人们所看到的，这桩婚事最终完成了此前逐步形成的整个关系网：新娘的父亲纪尧姆·贝内不仅是贝洛家的老邻居，而且很早以前便被新郎的兄弟纪尧姆·贝洛认作教父了（I.389）。家庭的婚姻庆典正式开始时，大家早已聚集在厨房里。此时，纪尧姆·奥蒂埃也从他住的阁楼爬下，来到人们中间。贝洛兄弟坐在一条板凳上。家里的女人们坐在另一条较矮的板凳上。雷蒙德·阿尔森站在靠后的地方，在炉火旁边，怀里抱着

阿拉扎依的孩子（年轻的阿拉扎依是雷蒙·贝洛的另一个姊妹，她嫁到了外地，这一天专程来参加庆典（I.370—371））。

后来，雷蒙德·阿尔森离开了贝洛家，并和普拉德·德·阿尔森结了婚（她后来姓了丈夫家的姓，我们只知道她这个姓名）：这一婚姻使雷蒙德·阿尔森终于结束了漂泊在外的生活，回到了家乡。她在埃荣的普拉德，即她丈夫的家定居下来。我们发现，她有私生女的事丝毫没影响她嫁人。

雷蒙德·阿尔森虽然走了，关于贝洛家"女仆人"的事还没有完：我们在贝洛家还发现了一个女佣兼姘妇的踪迹。她叫雷蒙德·泰斯塔尼埃尔，又称"维萨纳"，蒙塔尤人，1304—1307年间在贝洛家待了3年（I.455—470）。作为主人贝尔纳·贝洛的情妇，她为他至少生过两个孩子，其中一个儿子名叫贝尔纳。主仆之间这种以同居正式化的爱情关系似乎没引起母亲、兄弟、姊妹等家人和村民们的大惊小怪。（维萨纳的情夫贝尔纳·贝洛是个胆大妄为之徒，他曾试图强奸其同乡纪尧姆·奥蒂埃的妻子。这个粗鲁的家伙因此受到监禁，他向富瓦伯爵领地的人交了20锂罚款[49]后才得以出狱。尤其是，这件事导致了贝尔纳·贝洛和纪尧姆·奥蒂埃两人关系的长期"冷淡"。）

和贝尔纳·贝洛这样的情夫、房东和主人在一起，雷蒙德·泰斯塔尼埃尔即维萨纳肯定不会有好运。她给他生了孩子，整日为家里人"操劳"，所指望的就是成为主人的妻子。但是，贝尔纳只想娶村里一个信仰异端的女子，即贝内的女儿，因为她比维萨纳更可靠。不幸的是，维萨纳当时与纯洁派没有任何来往……而且，泰斯塔尼埃尔家也不如贝内家富裕。

除了男女仆人外，在蒙塔尤这样的人家（如果较为富有）还常住有一个房客，他一般是未婚男子。阿尔诺·维塔尔就在贝洛宽敞和人口众多的家里住过。他是蒙塔尤的修鞋匠，女佣雷蒙德·阿尔森（上面提到过）的兄弟。阿尔诺是个异教徒，身穿一件蓝色"超级上装"，他经常在山里给异端派教长当向导。[50]在贝洛家，他或是交一份房租，或是帮着干一些活，这样便能住上一间房子或是和谁挤在一张床上。他修鞋的铺面在堂区的另一人家。和许多修鞋匠一样，阿尔诺是村里的风流荡子。阿拉扎依·富雷是他的情妇，对他很钟情。他向她灌输了异端信仰。后来，阿拉扎依还使自己的父亲和兄弟皈依了异端信仰。有

一天，住在贝洛家的阿尔诺·维塔尔教这家的女佣维萨纳·泰斯塔尼埃尔学“杀鸡术”：他让她宰一只母鸡（按照纯洁派关于灵魂转世的观点，这一行为是一种犯罪）。维萨纳试图把鸡脖子折断，但未能把鸡弄死。阿尔诺以这种方式树立了自己的威信，然后便企图在贝洛家强奸维萨纳。但她向他指出，这是乱伦行为，因而轻易地制止了他。她傲慢地斥责维塔尔说：“你不感到耻辱吗？你难道忘了我是你表兄（房主）贝尔纳·贝洛的情妇，并给他生过孩子吗？”（I.457—458）阿尔诺被这番话驳得哑口无言，便放弃了强奸的企图。后来，他继续住在贝洛家，甚至娶了这家的另一个女佣——雷蒙德为妻。这是一桩不幸的婚姻。按照比利牛斯山区一些已婚男子的传统，阿尔诺对年轻的妻子持一种令人不解的漠然态度。他精力十足，经常整晚不回家，跑到外面找新的情妇，例如雷蒙德·里夫和阿拉扎依·加夫拉等。[51] 至少，这桩婚姻标志着阿尔诺在贝洛家寄宿的日子要结束了。婚礼过后两个月，新婚的维塔尔夫妇离开了贝洛家，开始建立自己的家。他们的家后来也发达起来了。蒙塔尤的家有些不成文的规矩，其中一条便是可以容纳各种各样的成年人，但长期生活在其中的只能是一对夫妇。[52]

尽管有这种限制，贝洛的家依然是个对所有人都开放的家：女佣、房客和异端派教长与这家人摩肩接踵。这些人有的行为粗鲁甚至强暴，有的从谷仓到厨房、从地窖到顶楼时刻宣传异端。贝洛的家既富有又复杂，比蒙塔尤的其他大户，如莫里家更加热情好客。好客行为涉及双方的义务：客人威胁主人是不懂人情世故的表现。纪耶迈特·莫里与前来做客的小侄子让·莫里（蒙塔尤人）发生了争执，后者威胁说要把她投入监狱。纪耶迈特·莫里喝道：“你竟敢在我家里威胁我！”（II.484—485）为了对这一大不敬行为实行报复，纪耶迈特曾试图用汞盐把侄子毒死，但没有成功。

* * *

家的规模不仅关系到容纳多少仆人、佣人、宾朋和房客，还涉及它的主要结构：是扩散式家庭，还是核心家庭（“核心”家庭有一对夫妇，孩子一般很小）？从上面的介绍可以看出：蒙塔尤有残缺的核心家庭（带着孩子的独身寡妇），有和孩子同住的核心夫妇，有负担若干子女和老人（孩子的祖父，更多情况下是祖母）的夫妇，也有包括一两个老人和若干兄弟姊妹的大家庭。这种大家庭的兄弟中一般只有一个已婚的（在共同居住期间，其他兄弟姊妹成年后只能独身[53]

）。尽管如此，纯粹的核心家庭仍占大多数。“兄弟同住的结构”在当地远不占主导地位。

实际上，影响家庭结构变化的因素是有“时间性”的。[54] 同一个家庭可以“连续地”变成扩散式、核心式、扩散式。我们把维达尔家作为一个典型实例，因为它和克莱格家、贝洛家、贝内家、里夫家，以及我们所知的其他蒙塔尤人家最为相近。最初，这个家是核心式的：维达尔夫妇和他们的孩子完全正常地住在一起。后来，做父亲的去世后，家庭核心便“残缺”了。随着子女的长大和老母亲的隐退，维达尔家很快成为了大家庭。也就是说，维达尔死后，他的妻子纪耶迈特很快有了受尊重的母权地位。后来，她不主事了（家里给她留了一个房间），但对家务依然十分留意。她的一个儿子取得了家长地位。

后来，这个家再一次“扩散”（有限的）：维达尔家的一个兄弟贝尔纳结婚了。新婚夫妇与其他兄弟和健在的老母共同居住了一段时间。最后，这个家又重新变为核心家庭：年迈的纪耶迈特死了，贝尔纳的兄弟们全离开了老家，到别处建了自己的家或到了别的家中（主要通过婚姻）。他们或是有了其他的家，或是做了牧羊人，或是被宗教裁判所抓走了。贝尔纳·维达尔、他的妻子和孩子共同组成了一个简单、完整的“核心”，他们单独住在原来的家里。

雇佣和辞退仆人、女佣的现象自然与家庭变化的“节点”和“特殊阶段”发生在同一时间。例如，这些节点和阶段表现为儿子的幼年时期、向体力劳动者过渡的阶段、女儿出嫁等等。

在极少数情况下会出现“全面”扩散即“多代式”的家庭，其中包括父母二人和准备继承家业的儿子夫妇（在蒙塔尤，只有里夫家符合这一定义，有两代夫妇，4个成人。但是，一次内部纠纷使这4口之家归于瓦解：儿媳妇由于与公婆脾气不和而被赶出了家门）。

另一种全面扩散式家庭是“多兄弟式”的：它包括两个各有配偶的兄弟或兄妹。他们4个人住在一起，身边还有各自的孩子（我在当时的蒙塔尤没有发现这种家庭，但在上阿列日的其他地方发现过几个真正的“多兄弟式”家庭）。

总之，家庭扩散的这些最高形式（多代式和多兄弟式）在构思上是可能出现的，但在现实中却不多见：死亡往往过早地夺去老人的生

命（尤其是男性），使他们夫妇来不及和儿女的新家组成4口之家。另外，无论是习俗还是过小的农业经营规模都不大能允许组成多兄弟式的大家庭。当然，这种家庭后来有很大发展，例如在15世纪的南部区域和文艺复兴开始后的托斯卡纳和波旁内地区。这是因为南部区域因人口减少而相应扩大；托斯卡纳和波旁内地区出现了大规模的佃农经营。

＊＊＊

如果没有家系网络，家也是不可设想的。这种网络通过“血亲”和“姻亲”把一个家同其他有亲戚关系和活力的家联系在一起。它还可以在家族的支持下把家做历史延伸，最多可以追溯一个世纪或4代人。

人们有时把家族看作古代社会的基本价值之一。对于贵族来说，这无疑是正确的。在蒙塔尤，延续家族的意义在当地农村只属于第二或第三位的价值。处在第一位的价值是家庭本身，即居住、生活在同一所房子的活人们。总之，在这个堂区以及在上阿列日地区，家族观念虽然较强，但也仅此而已：这里的农民们乐于谈论某人的“出身”是“本堂神甫”、“骗子”、“异教徒”、“恶棍”还是“麻风病患者”。（我这里使用常用词“出身”是为了方便表达“世家”一词。正确和科学的做法是用“本堂神甫的家族”等词来取代拉丁文的“世家”。）父母把麻风病传染给子女，这使富瓦伯爵领地的人相信，家族和遗传可延续4代。（实际上从科学的角度看，麻风不是遗传所致，因为它是靠感染传播的。但是村民们不了解这些细节……）普通人也有家族的意识。蒙塔尤的牧羊人皮埃尔·莫里曾明确说，家族不是极好便是极坏，不是纯洁派就是密探。然而，拉尔那的显贵和异端派教长雷蒙·伊索拉对他谈起出了密探高手的巴伊—西克尔家，并以哲学的口吻说：“在任何家族中都有好人和坏人。”

一般说来，家族（人们有时将它定义为长期和延续的家）是家庭姓氏的载体，这姓氏沿着父系或母系（如果缺少父系）向下流传。[55]

比家族更现实和重要的是“亲属”或“血亲”，他们由住在本村或其他地方的各类亲戚组成。蒙塔尤的牧羊人皮埃尔·莫里的妹妹纪耶迈特常遭丈夫的殴打，而且她丈夫一点也不信仰异端。因此有一天，皮埃尔·莫里便在纪耶迈特的默许下将她抢走了（III.149—153）。“劫持”成功

后，皮埃尔·莫里立刻考虑到一个可怕的问题："她丈夫的亲戚如果追来抓回纪耶迈特，我们可怎么办？"[56]

总之，家集中了各种各样的关系，它们的重要性不尽相同。这其中包括亲属关系，也包括两家的联姻关系。此外还包括在共同对敌中产生的"友情"。这种友情可以通过教父或教母的身份具体化。最后还有邻里关系，但"最后的并不是最不重要的"。

* * *

所有这些关系都能形成势力集团。在邻里关系方面，为搞垮一个邻居，其他各家会紧密团结起来。塔拉斯孔的粉刷匠阿尔诺·德·萨维尼昂说："我有4个邻居，其中有一个女人和一个本堂神甫。他们对我设下阴谋，以使我失去财产并作为异教徒被宗教裁判所追究。"（III.432）我感到，家庭的团结十分重要，这往往和乡间关系的结构分不开。皮埃尔·卡扎尔认为纯洁派传教士皮埃尔·奥蒂埃和纪尧姆·奥蒂埃兄弟偷了他一头奶牛，他扬言对他们的告发是否会造成后果？通过联姻结成的贝洛—贝内—奥蒂埃家族集团对此怒不可遏，甚至对可能告发的人以死相威胁。蒙塔尤的阿拉扎依·阿泽马便是被威胁的对象之一。纪尧姆·贝内对她说："当心点儿，如果你要告发就要你的命。"雷蒙·贝洛更是厉害，他对这个女人吼道："过几天就让你的脑袋搬家！"[57]

纪尧姆·莫尔的族间仇杀行为是家庭团结的典型表现。克莱格家的人毁了他在蒙塔尤的家：1308年8月，纪尧姆·莫尔、他的父亲、兄弟以及"所有蒙塔尤人"都被宗教裁判所抓走了。造成这次逮捕的原因是克莱格本堂神甫告了密，他摇身一变，不再承认自己曾和纯洁派有密切往来。纪尧姆出狱后，他家的两个成员仍被关在里面。在蒙塔尤附近，他与本堂神甫狭路相逢，并借机怒斥了他的行为（II.171）。深谙家族凝聚力的皮埃尔·克莱格也采取了针锋相对的态度："我要让你们都死在卡尔卡松的大狱里，你、你父亲、你兄弟和你们全家！"

皮埃尔·克莱格所做的甚至超出了他的誓言。借助其兄弟领地法官的势力，他竟然以"提供伪证"的罪名，支使人割掉了纪尧姆的母亲芒加德·莫尔的舌头。在装扮成捕快的家人陪同下，克莱格本堂神甫想方设法要抓住纪尧姆·莫尔（II.176，178）。他对莫尔家展开了一场族间仇

杀：在蒙塔尤，这种族间仇杀带有更多的“家庭性”，后来科西嘉真正的族间仇杀则以“血亲”为主要特征。

让我们回到莫尔和克莱格的争执上来。其结果是纪尧姆·莫尔发出了复仇宣言，他对本堂神甫吼道：“我一定要报仇，我和我的人会找你算账的！”这就是他们分开前说的话。此后，纪尧姆立即从家族、朋友以及朋友的姻亲中寻找帮手。

1309年，纪尧姆·莫尔在阿克斯累太姆避难。他弟弟雷蒙·莫尔和让·贝内与他聚合在一起。让·贝内的家也受到了克莱格家的伤害（尽管他们之间有联姻关系）。这3个人对着面包和葡萄酒盟誓，一定要报仇雪恨。他们要杀死本堂神甫，并把各自微薄的财产放到一起，以保障实现这一计划（II.171）。这是名副其实的结义盟誓（对着面包和葡萄酒盟誓，把财产放到一起）。从1309年到1317年，这些发誓复仇者本人或雇佣杀手对皮埃尔·克莱格进行了多次刺杀。被放逐的牧人纪尧姆·莫尔念念不忘复仇，以至于接受他忏悔的教士拒绝让他领圣体，认为他对皮埃尔·克莱格始终怀着刻骨仇恨（II.173）。他还在脸部涂上报仇的标记：如果他忘记了报仇，其他放羊的朋友们也会提醒他。一天，纪尧姆和皮埃尔·莫里争吵起来，后者立即提醒他别忘了为家人复仇的使命。皮埃尔对纪尧姆说：“要打应当和蒙塔尤的本堂神甫去打，而不应当和自己人打。因为给你带来麻烦的是他。”由于他们当中一个人的放弃（皮埃尔·莫尔还是不如科西嘉的复仇者坚韧）和找不到合适的复仇机会，对皮埃尔·克莱格的刺杀活动最后还是以失败告终了。他们并非没有努力：在最后一次刺杀行动中，纪尧姆·莫尔特意从热罗纳找来了两个加泰罗尼亚的刺客，事成之后的全部报酬是500苏……（II.190）

莫尔的家族复仇是个极端的事例。但家庭团结也在较乏味的事情上发挥作用。有人发动关系网，为被控强奸的亲戚向富瓦伯爵领地当局求情：“不管他对不对，他是我家人。”（I.280）皮埃尔·莫里买了一百只羊又不想立即付款，于是他就用自己的亲弟弟充当抵押和保证金（II.185）。此类事情，不胜枚举。

一个家可以在亲属的帮助下集中所有力量打击某个人、某件事或某个家。但是，它也可能在内部发生冲突和矛盾。当母亲与儿女之间在异端问题上发生分歧时，这种冲突和矛盾便显得格外严重。例如，阿尔诺·巴伊—西克尔对他母亲西比尔绝无好感：由于西比尔·巴伊的异

端行为，宗教裁判所查封了他母亲主持的家。纪耶迈特·莫里的妹妹埃麦尔桑德是异教徒，她心甘情愿把虔诚信仰天主教的女儿让娜·贝费献给魔鬼。埃麦尔桑德甚至参与了一次阴谋活动：她的密友们打算把她女儿让娜从高高的“马拉毛勒”桥推下山涧摔死（II.64—65）。

这两个家的解体是由异教徒大批逃往加泰罗尼亚引起的家庭分化而造成的。在大量异端派从上阿列日向南撤离之前，让娜·贝费走的是正路。出于服从，她随父母亲一起信奉了纯洁派。在蒙塔尤，宗教裁判所或多或少能制造一些家庭间的对立，尽管它们有联姻关系：雅克·富尼埃成功地使克莱格家与贝内家反目成仇。但是，血亲要比联姻的抵御力更强些：卡尔卡松和帕米埃的当局没能使一个家截然分裂和使其成员自相残杀。在埃荣地区，村民家庭的团结十分紧密，因此分化瓦解的办法很难奏效。瓦解蒙塔尤的家纯属虚构的假设。皮埃尔·克莱格曾在消遣时发展了这种假设，其目的是取悦和教化其漂亮的女友。这位本堂神甫在炉边与贝阿特里斯·德·普拉尼索尔聊天时说：“人类在世界之初，都是在兄弟姐妹之间发生性关系。但当许多兄弟只有一两个漂亮姐妹时，每个兄弟便都想独占她们，这便会导致凶杀。”蒙塔尤的这位让一雅克·卢梭最后还提出了自己的原始契约论：“因此，必须禁止兄弟姐妹之间发生性关系。”[58] 实际上，皮埃尔·克莱格可以高枕无忧，因为富尼埃主教正准备摧毁蒙塔尤人的家。但是，尽管有宗教裁判所制造的严重灾难，尽管有本堂神甫荒诞离奇的乱伦假说，蒙塔尤人的家也不会从内部分化或瓦解。

总而言之，从物质现实和集体表象方面分析阿列日或蒙塔尤人的家，是否应当像中世纪史专家分析斯堪的纳维亚人的家那样，或者像韦尔南和布尔迪厄分析希腊人、卡比尔人和贝亚恩人的家那样？对此，我倾向于肯定的回答。当然，斯堪的纳维亚人的家与我们关注的伊比利亚—比利牛斯山相距太远。而且，他们关于家的概念是家族和土地的结合，不同于在蒙塔尤处于中心地位的“家”。苏联的中世纪史专家古莱维奇在研究斯堪的纳维亚人的家方面提出了杰出的理论，我对此不想过多强调。然而我认为，布尔迪厄对卡比尔人的研究成果[59] 倒很适合用来在马格里布和比利牛斯山之间作一番论据对照。西地中海曾经存在统一的古代农业与山地文明，提出这种假设是合乎情理的。在过去，卡比尔人的家和阿列日人的家一样，都是超越其成员个人命运的。家长死后，其尸体会把家里的“好运”带走。男女角色在家族和村里的交叉点必然落实到家里。种种理由表明，西地中海两岸山区

有着深层、古老和灿烂的农民文化，因此非常有必要将这种文化对家的表象作一番比较研究。尽管这类研究不属于本书的范围，因为本书是关于一个村庄的专著，但进行对比研究依然是应该的。

---

[1] 自耕农和帮工之间的区别（除带有当时的特点外）大致相当于今天的农业经营者和农业工人。

[2] 这一实体其实是一种基本居住单位或生态单位。我们知道，生态一词主要来自希腊文的oikos，其意思是房子、住所。

[3] 关于拉丁文和奥克语的"家"，可参见I.226中皮埃尔·克莱格的说法。人们总是不加区分地用"家"来指房屋和其中共同居住的家人。人们还使用这个词来表示有血缘关系但不住一起的亲属间的家族关系。关于家的基本功能，尤其在东比利牛斯山，它是感情、肉体、住所和乡土的中心。参见布特律什：《领主制与封建制》，第一卷，第81页，尤其是博纳西的著作第二卷，第294页。博纳西在书中强调了塞尔达涅人的"家"的永恒性和"近乎永久不变的家庭采地"。

[4] III.366，367。请不要把阿尔诺·克莱格的儿子贝尔纳·克莱格和蒙塔尤领地法官蓬斯·克莱格的儿子贝尔纳·克莱格混淆起来。

[5] I.233；参见III.161。1300年，奥蒂埃兄弟通过纪尧姆·贝内家把异端传入蒙塔尤（确切地说是再次传入，因为根据贝阿特里斯·德·普拉尼索尔关于雷蒙·鲁塞尔的证词，早在13世纪90年代异端已在此有所表现〔I.2193〕。）纪尧姆·贝内的兄弟是阿克斯累太姆的阿尔诺·贝内，后者又是纪尧姆·奥蒂埃的岳父，这种关系无疑促进了城乡之间和亲戚之间的相互接触。

[6] II.223。阿尔诺·贝洛后来成了雷蒙德·利齐耶的丈夫。

[7] 例如I.416：芒加德（普拉德人雷蒙·埃麦里克的妻子）当时常去雷蒙·贝洛家为异端分子做面包……并把面粉送到贝洛家。

[8] 然而罗尔辛指出，这一时期在里昂农村有很多行会。

[9] III.161。这份名单并不完全：莫里和贝洛没有提到有势力的克莱格家。

[10] 读者在本书第十三章 还会找到一个更全的子女名单。

[11] III.75。核心式家庭仅由一对夫妻及其年幼的子女组成。如果有其他成年人以及直系或联姻亲属生活在一起，这个家庭便成为扩散式，而不成其为核心式家庭了。

[12] I.279。

[13] I.279。这里指的是皮埃尔·阿泽马和另一个不知名的人。

[14] 参见G.普拉东的著作，1902—1903年，第16、49页及其他地方。

[15] 参见G.普拉东的著作，第16页。G.普拉东错误地忽略了家的不稳定性。

[16] 蒙塔尤的农民尽管要缴纳一些领主捐税，但他们实际上是其土地和草场的所有者（可参见博纳西的著作，第二卷，第248—264页）。当地的土地买卖不活跃，甚至根本不存在，这一事实不是否定而是证实了上述情况。当然应当从这些农民"地产"中排除领主保留的部分（30公顷左右？）以及森林和荒地。领主司法特权和当地社区以我们不了解的方式控制着这些森林和荒地。

[17] 布尔迪厄：《一种实践理论的提纲》，日内瓦，德罗兹出版社，1972年。

[18] 科拉：《巴斯克的坟墓》，巴荣纳，1923年，第1卷，第46页。其中引用了迪·比勒多斯的著作《古尔·埃里亚》，1921年12月，《巴斯克人的心理》一节。

[19] 亨利·德·圣布朗卡提到了这种习惯，参见《人的生活》，阿谢特出版社，1972年，第42页。

[20] 安巴尔·德·拉图尔：《5—9世纪的农村教区》，第47页。

[21] 坎托罗维奇：《国王的两个躯体》。

[22] 科米是蒙塔尤附近的一个地方。

[23] II.92。拉法热是现在奥德的一个地方。

[24] I.308。妻子的服从使男子和家长的责任更显突出。关于这一点，可参见西比尔·皮埃尔和她姐夫的对话（II.421）。关于11世纪加泰罗尼亚的类似制度或"家长制"，可参见博纳西的著作，第4章，第626页。布特律什也提到过波尔多地区的"一家之长"。

[25] 在III.134还提到蒙塔尤以外一个农民家长的情况。

[26] 参见伊维的著作，1966年。

[27] I.225。陪嫁一词在当地语言中与拥有的意义相通，这说明陪嫁具有流动的特性。

[28] 参见普拉东，上引书。

[29] 参见伊维的著作，1966年。

[30] 参见阿利斯·维米斯的著作，1961年。

[31] II.430。根据维达尔的著作（1909年，第2卷，第22页），在上阿列日，一部圣经的价格在1300年时是20锂（维达尔引证的是拉丁文手稿，国立图书馆，4269，f°64）。

[32] 西克尔的母亲西比尔·巴伊的家便是这种情况（II.21）。

[33] I.253。火好像不是与烟囱相连，而是置于房间当中。不知房顶上是否留有一个洞。

[34] III.156。迪韦尔努瓦：《纯洁教时期朗格多克的食品》，第7段；I.317。

[35] 参见佩泽等：《被弃村庄考古》。

[36] I.401。像克莱格或贝洛这样较富有的家都拥有阁楼或若干上层房间。

[37] 从地窖到阁楼，还可参见：I.239（地窖）；I.403；III.127，128，142，157（房间、钥匙、木桶）；III.173（床）；I.375，I.327，II.471（其他房间）；II.209（窗户、百叶窗、工作室）；II.222；III.178（阁楼）。

[38] 今天，在阿莱的老房子（15世纪？）中仍可以看到用木材和柴泥造的阁楼；还可参见I.311（阿泽马—贝洛）；I.340（里夫）；I.478（牛）；III.199和III.86（绵羊）；I.401（纪尧姆·贝内1305—1306年的重病）；I.337（人和牲畜粪共同的出口）。

[39] I.198—199，383，402，458；II.405；III.277和260—280各处，以及其他有关部分；关于远离住房的羊圈，参见本书第五至八章（皮埃尔·莫里）；比较博纳西的著作，第2卷，第289页，关于比利牛斯山加泰罗尼亚人的房屋、院落和仓房的描写；参见III.287：另表。

[40] I.317。德封丹：《人与家》，第81页。

[41] I.463；I.311；在物质条件方面还应指出，这些房子中没有“厕所”：人们在街上撒尿，在岩石上拉屎。

[42] III.76。还可以参考加纳克的牧工皮埃尔·阿塞的例子，他住在主人皮埃尔·贝尔纳的家里（III.462）。

[43] 关于布律纳·普塞尔，参见I.382及以下各页。

[44] 关于其他村庄主人与女仆之间的关系，参见I.153：有个可怜的姑娘，大概是个女佣，住在本堂神甫家里。

[45] 关于核心式之外的家庭结构，根据掌握的资料，主要表现为丧偶老妇与儿子们住在一起。但“母子”关系中也包括岳母和女婿住在一起的少数例子（I.260，以及其他一些地方）。

[46] 请注意，1300年左右，奥蒂埃兄弟从伦巴第回来后便通过纪尧姆·贝内的家把异端再次传入蒙塔尤（I.471）。奥蒂埃兄弟通过联姻和贝内家紧密结合起来（I.233）。

[47] I.370—371：阿尔克与蒙塔尤和普拉德在夏收、转场放牧以及交流纯洁派思想方面具有互补性。

[48] 另一种说法是“贝尔纳·贝洛及其兄弟的家”（I.458）。这样，家长之位便由雷蒙和贝尔纳两兄弟分享了。

[49] 相当于40只羊的价值或一所房子的一半价值。

[50] 关于阿尔诺·维塔尔，参见III.84—87；I.392、456和458。

[51] II.221，222，223，225；III.506。维塔尔死后，雷蒙德嫁给了贝尔纳·吉乌（II.221；III.506）。她后来曾为芒加德·克莱格和她的儿子皮埃尔捉虱子，甚至在短期内成为皮埃尔的情妇（II.223—225）。

[52] 这种一般性但非绝对的规矩是在家庭循环的长期结构中产生的。

[53] 贝洛家就是这样。在阿克斯累太姆还有一个类似的家庭（II.334）。

[54] 贝尔克内的著作，1972年。

[55] 关于“本堂神甫家族”、“麻风家族”、延续4代等，参见II.110；III.59，357等。关于姓氏在母系方面的传递，参见II.129。

[56] III.149—151；III.164；III.58：近亲的概念。

[57] I.318；II.64：莫里和莫尔家的表亲关系（在原则上）是严守共同机密的保障。

[58] I.225。我们会发现本堂神甫自身的矛盾：以前，他曾经强调说乱伦可以加强家族。

[59] 参见布尔迪厄：《一种实践理论的纲领》，1972年，第一部分。以及古莱维奇的文章，1972年。

第三章 居统治地位的克莱格家族

蒙塔尤人的家在社会经济方面处于不同的层次。有的家比较宽裕，甚至富有（如贝内家、贝洛家、克莱格家），有的家则较为贫困或以贫穷著称（如莫里家、巴伊家、泰斯塔尼埃尔家、佩利西耶家和马尔蒂家）。贫困户在村里虽不占多数，但数量也不算少。由于没有土地册，所以很难对此进行统计。不少资料表明，在堂区内，一个穷汉与最富有的家（非贵族，如克莱格兄弟家）在财富上的差距是 1：50。富人家（都是相对而言）可拥有8至10公顷的土地和牧场；穷人家则只有1至2公顷，甚至更少。这种差别虽不妨碍社会阶层间的沟通，但即使在没有内部阶级斗争的情况下，也时常会使这种沟通变得不大自然。

当地的贫富差别有多种表现：拥有多少现金（很少，很多或根本没有），尤其是拥有多少土地和羊。（有几十只羊便可过上小康生活。除最贫困的寡妇家外，一般人家至少能有几只羊。羊群可以保障生活，并为家人提供起码的尊严。）富有还有其他重要标准：牲口棚里喂着耕地和运输用的牛、骡或驴；家里有男女佣人；不送孩子做牧羊人或帮工的学徒；家里建有阁楼或二层结构；厨房里有较多炊具；家中备有干草、种子、工具等。一个家若不符合或达不到这些标准便属于贫困户。没有继承权的子女和私生子只得相继沦为佣人或牧羊人。在滑向社会下层的过程中，他们最终可能会成为一个穷户的家长。无论如何，这里的贫富标准比法兰西北部自耕农与短工的差异更加复杂，内容也更广泛。在法兰西北部，有无耕马是区别自耕农和短工的标志。造成标准复杂性的地理差异可简单归结为两点：蒙塔尤不存在大农场；在农业经营方面，耕种土地不如养羊重要。还应指出，在这里耕种不使用马匹，而是用牛、骡或驴。用这些牲畜也反映了小规模经营的特点。

＊＊＊

像网上的蜘蛛一样，克莱格家族在蒙塔尤位居社会最高层和家庭系统的中心。在人口上，村中也以克莱格家为最多：按照雅克·富尼埃宗教裁判记录簿的不完全统计，蒙塔尤至少有22人姓克莱格。“其他家族远不如克莱格家：姓莫尔的13人，姓马尔蒂的11人，姓巴伊的11人，姓贝洛、贝内、阿泽马和莫里的各10人，姓佩利西耶的8人，姓里夫和阿尔热利耶的7人，姓奥蒂埃和福尔的6人，姓巴尔和维塔尔的4人。”[1] 当然，单靠人口统计本身并不能说明问题。家族的优势地位只能建立在财富、影响、靠山和“朋友”关系之上。克莱格家拥有所有这些王牌……[2]

要了解这个家族就要对其进行一番考察。但是，在对蒙塔尤进行“发掘”之前，我们先看看村里的酒店女老板法布利斯·里夫对这个家的印象。她没有量酒的器具，于是到邻居克莱格家去借。在这家门口，她看到本村的三个老妇人正在晒太阳。她们是纯洁教派的坚强支持者，即本堂神甫的母亲芒加德·克莱格及其朋友纪耶迈特·贝洛和娜罗卡（I.327）。法布利斯进屋后便爬到阁楼的前厅（在二层），这阁楼建在一个半地下的、被称作“地窖”的小库房上面。酒店女老板在这里见到了皮埃尔·克莱格。她看到量酒器就放在他房间的桌上……还发现了异端派教长纪尧姆·奥蒂埃：他虽然“躲”在那里，但并没有藏起来。

克莱格家有前厅、阁楼、大门（III.58）和个人房间，它属于全村最宽敞的家。这个家还拥有很多土地，因为本堂神甫的兄弟、领地法官贝尔纳·克莱格也住在这里（I.327）。他不仅经营着自己的土地，同时也经营着富瓦伯爵从蒙塔尤异端派农民那里没收的土地。这些土地实际上由他掌握，为他所用。贝尔纳十分热衷于代替伯爵掌管领主土地权和埃荣地区的“土地”，因为这些是“他”的土地。后来，他被宗教裁判所监禁在德意志人在帕米埃修的岗楼。每次放风时，他都满怀眷恋地遥望着这片土地（I.279）。本堂神甫克莱格也照应着他亲属的土地。有一次，他侄女的丈夫，即普拉德的贝尔纳·马莱向雷蒙·皮埃尔的女婿雷蒙·马莱买地，克莱格便当了他侄女的代理人（III.77）。克莱格家肯定有猪群和羊群：贝尔纳·克莱格曾把菜园圈起来，以防止自家的猪造成损害。被捕入狱后，“他向狱吏加尔诺送了4张羊皮。于是，这个狱吏便允许贝尔纳在监狱里为所欲为。狱吏的妻子奥诺尔甚至还把犯人房间的钥匙交给贝尔纳。”（III.289，274）最后，克莱格家还拥有金钱，向人放债：为了使钟爱的弟弟皮埃尔获得自由，领地法官对各种上层人物进行贿赂，并毫不犹豫地花费了14，000苏。[3] 这笔钱

相当于雇佣一组杀手费用的28倍，一个牧羊人，如皮埃尔·莫里的财产的7倍（当皮埃尔·莫里挣得2，000苏时他便认为自己很富有了），一所房子价格的36倍，用这笔钱可以买1，400只母羊。

光有金钱还不够。尽管克莱格家属于地道的农民，却也有一些权势和过硬的关系：贝尔纳·克莱格认识富瓦伯爵府上有影响的人物，他以粗俗的方式向他们行贿（II.282）。这家的权势表现在三方面：伯爵府里、地区教会中、蒙塔尤村及其周围。本堂神甫克莱格的手很长。纪尧姆·莫尔说："他在富瓦伯爵府和教会里拥有很大权势。他随时都能让人把我们抓起来并毁了我们。所以我只得离开法兰西王国去了普伊格塞尔达。"（II.171—172）富瓦伯爵领地是法兰西王国的附庸，克莱格家的权势甚至超出了伯爵领地的范围，影响到卡尔卡松。那里的宗教裁判所不仅利用他们，有时也听取他们的主意。贝尔纳·克莱格曾经对贝尔纳·贝内说："如果你能到卡尔卡松的宗教裁判所，向法官承认我向你提示的这些罪行（臆想的），我不仅可以为你提供路费，而且还能让法官撤销对你作的戴黄十字标志的判决。"（I.404）地区性的影响还与当地的势力结合在一起：皮埃尔·克莱格最得势的时候被人们称作埃荣的"小主教"（III.182）。皮埃尔·莫里承认："克莱格家非常富有，并且掌握着埃荣的地方大权。"（III.193）实际上，本堂神甫曾长期担任卡尔卡松与蒙塔尤之间诚实的中介人。他利用自己在山下的关系保护山上的教民。这使他得以在两方面都巩固和加强了自己的势力。1321年，纪耶迈特·贝内讲道：

"大约在12年前的一天，本堂神甫的兄弟纪尧姆·克莱格[4]的私生子阿尔诺·克莱格来到我家，他受本堂神甫的嘱托对我说：

'明天，本堂神甫要来通知你到卡尔卡松出庭受审。宗教裁判所法官将对你判处监禁。本堂神甫让你务必找个理由不去卡尔卡松。所以，明天你要躺在床上装病，说你在家从梯子上摔下来了，还要装成有多处骨折的样子。如若不然，你就得进监狱了。'

第二天，本堂神甫和证人来到我家时，我真地躺在床上，并对他说：

'我从梯子上摔下来，骨头断了好几处！'

他便这样为我找到了借口！"

皮埃尔·克莱格的好意虽然没能避免纪耶迈特·贝内在很久以后被判终身监禁，并过起整天戴着镣铐，以水和面包充饥的日子（I.534），但他的帮助毕竟使这个与贝洛家有联姻关系（贝洛家又与克莱格家有联姻关系）的妇人赢得了12年的自由生活。于是，为保护本堂区的某个家庭，本堂神甫时常违背宗教裁判所的法制，尽管他在村里是这种法制的代表。为了保护他人和维持自己的势力，这难道不是最好的方式吗？被放逐多年并屡遭巡捕追踪的皮埃尔·莫里对此没有异议，[5]他说："如果蒙塔尤的本堂神甫有意抓我，他早就会这样做了！有一天，他到我父亲家收什一税。他看到了我并和我说了话，然而他并没有让人来抓我。"

克莱格家不仅有钱有势（II.58），而且和纯洁派关系密切。多年来，它虽然十分善于保护自己和朋友们的利益，但最终还是难逃覆灭的下场。

克莱格家在当地农民中的权势形成了一种矛盾的复杂的关系：它力图高居当地庄户人家之上，因而最终与它们产生了不和。贝阿特里斯·德·普拉尼索尔讲道：

"有一次，我在瓦里尔病倒了。本堂神甫来看我，他对我说：

'借助宗教裁判所的力量，我终于把蒙塔尤人牢牢踩在脚下了。'

于是我反问他：

'过去你非常爱那些好基督徒（异端分子），如今为什么要迫害他们呢？'

本堂神甫对我说：

'我并没有改变，我一直很爱那些好基督徒。但是，我要以各种方式向那些伤害过我的蒙塔尤农民复仇。以后我会向上帝解释清楚的。'"（I.239）

在蒙塔尤，"农民"或"庄稼汉"被看作骂人的字眼，尽管这个村里几乎都是务农的和放牧的。在埃荣，一个临终者在咒骂给他做圣体圣事的教士时便用了这类字眼："卑鄙可恶的庄稼汉！"（I.231）本堂神甫

在与贝阿特里斯的谈话中把蒙塔尤的乡亲们说成“庄稼汉”，这一方面是辱骂他们，另外也是为了把自己家与他们区别开来……

但这种努力是徒劳的。克莱格家与本堂区其他人家具有血肉的联系。克莱格家以联姻或结亲的方式和贝内家、贝洛家、里夫家、马尔蒂家、利齐耶家和福尔家结成了紧密的亲戚关系。我们还不应忘记，克莱格家的男人曾有过不少“艳遇耦合”，和在其他方面一样，本堂神甫皮埃尔在这方面也名列榜首。在蒙塔尤，从贫苦妇人到城堡主夫人都得到过克莱格家人的“宠幸”。她们爱戴和赞赏克莱格家的人，并为他们抓虱子。[6] 血亲、联姻或姘居的联系使这个家族在鼎盛及衰落时期获得了必要的支持和帮助。但是，这并不排除克莱格家最后与贝内等一些人家发生严重敌对和冲突，尽管这两家之间存在间接的婚姻联系。

此外，异端也构成了同谋关系的基础。在因复仇而非思想转变而背叛之前，皮埃尔·克莱格和其他重要家族的成员都信奉纯洁派，并是纯洁派主张的可靠支柱。1301年，纪尧姆·奥蒂埃感叹道：“啊，如果世上的本堂神甫都像蒙塔尤的那样该有多好！”他还说，可以完全信任克莱格全家人。实际上，皮埃尔·克莱格和贝尔纳·克莱格在动荡不安的青年时代便对异端表现出难以抑制的向往。纪尧姆·莫尔的话便是有力的证明：“纪尧姆·莫里向我讲了这样一件事：一天夜里，正当宗教裁判所在蒙塔尤焚烧阿尔诺·福尔家的房子时，本堂神甫从贝洛家带出两个藏在那里的异教徒，让他们逃往阿拉考特密林。”（II.173）如果我们相信阿拉扎依·富雷的话，皮埃尔·克莱格曾在一个叫作“帕尔戴塔”的地方望风警戒，以便让扮成皮毛商的普拉德·塔弗涅不受干扰地对蒙塔尤一个临终者做临终慰藉（I.415—416）。阿拉扎依·阿泽马也揭露了贝尔纳·克莱格过去的同谋活动（I.317）。她说：“这个贝尔纳把按什一税收的麦子集中起来，把其中一部分晾在雷蒙·贝洛家的矮房顶上。他让雷蒙·贝洛把这些麦子送给异端分子。”财富、家庭关系、异端、权势，这便是克莱格家得以在蒙塔尤产生影响的四大支柱。这一家族在当地的权势是由体制保证的：皮埃尔·克莱格是村里的本堂神甫。由于他不断从事本职以外的活动，所以获得的职业收入相对有限。对情妇的宠幸占去了皮埃尔本应献给教徒们的一部分时间和精力。尽管如此，他在表面上还是一个比较尽职尽力的教士：听取忏悔，即使有很大罪过也能主持礼拜日和重大节日的弥撒，出席教区会议，征收什一税……此外，他还是村里少有的几个识文断字和有书籍的人之一：他手里曾经拿着奥蒂埃兄弟借给他的一本集民俗、天主教、纯洁派于一体

的历书（I.315）。他还担当一点公证人的职责，即代人保存重要文书，例如有关他女友贝阿特里斯陪嫁的文书。另外，他还是卡尔卡松宗教裁判所的正式代表，他利用这种地位既进行保护也实施镇压。当地人对他的评价远非一无是处。多年之后，他在贝阿特里斯的回忆中始终是“一个善良和能干的人”，而且“当地人（在很长时间里）都这样认为”（I.253）。

在蒙塔尤，克莱格家的两个成年人——皮埃尔和贝尔纳成功地控制了教会和地方的两项裁判权。皮埃尔是本堂神甫，贝尔纳是领地法官。贝尔纳以此名义和弟弟皮埃尔相互配合（他们俩以不同的名义负责征收什一税）。作为领地法官，贝尔纳的职责是断案和替伯爵领地征收捐税（因为掌握政权的富瓦伯爵同时也是蒙塔尤村的领主）。如果说皮埃尔实际上是宗教裁判所的执达员，那么贝尔纳便是伯爵的治安官和警长：他负责逮捕罪犯，必要时并没收他的牲畜。不用说，皮埃尔、贝尔纳和雷蒙这三兄弟在这些方面有很多机会相互配合。他们三个利用领主土地权甚至领主特权为自己谋私。雷蒙·克莱格曾经在蒙塔尤的副城堡主雅克·阿尔森陪同下，到比利牛斯山区皮伊莫朗的佩道尔山口追捕纪尧姆·莫尔。对雷蒙来说，纪尧姆·莫尔已从他个人的对头变成了他家的仇敌（II.176）。然而他们两人没有完成这一使命。在佩道尔，他们只追找到了被放逐的牧人皮埃尔·莫里。他们“借给”他一些食物后便客气地让他逃之夭夭了。同样，在1308年8月宗教裁判所进行大清剿时，皮埃尔·克莱格让人把十二三岁以上的所有教民都关进蒙塔尤的城堡。后来他又释放了其中一部分人（III.82）。在蒙塔尤堂区，皮埃尔被人们看作“城堡里的人”。他利用这座城堡以达到其精心策划的个人目的。最后，作为公平的回报，城堡主夫人，确切地说是前城堡主夫人成了“皮埃尔的女人”，和他姘居了一个短暂的时期。

克莱格家族以及与之敌对的家族曾先后对村里的农民使用过地方领主权、领地法官权和城堡主权。它们都试图依靠这种体制达到各自的目的。当克莱格家的星座自1320年起开始暗淡后，便轮到其敌人操纵地方领主权这一世俗武器来打击克莱格家及其朋友和拥护者了。克莱格家的敌人包括：富尼埃主教的表兄皮埃尔·阿泽马（蒙塔尤人）、蒙塔尤和普拉德的副本堂神甫雷蒙·特利亚尔和蒙塔尤的行政官贝尔纳·马尔蒂等（I.406）。（人们会发现，这是我们的资料中第一次谈到蒙塔尤有一名行政官：在蒙塔尤，由家长参加的村议会的确产生过一个行政委员会，但它出现得很晚，没能发挥什么作用。）人们看到，普

通农民皮埃尔·阿泽马“命令”伯爵城堡的副官把贝尔纳·贝内投入城堡的地牢，原因是他曾不自觉地当过克莱格的同党。

在这种情况下，城堡主的副官像个平庸之辈。皮埃尔·阿泽马向他傲慢地发号施令，在“借伯爵之手”没收贝内的牲畜时，也无需得到他的任何批准（I.395—396）。

这一细节并非毫无价值。它比理论性的契约更能说明蒙塔尤的“阶级斗争”，更确切地说是蒙塔尤的“集团斗争”。对包括克莱格家在内的各个农民集团来说，问题主要不在于反抗领主权的压迫，而在于掌握（有时是轮流掌握）领主、领地法官和城堡主的地方权力，从而粉碎村里的敌对集团。在这种条件下，伯爵的领主权主要表现为争斗的砝码而不是镇压的工具：当地的人们都力图控制这种权力，以便使自己的集团占上风。

＊＊＊

我已经对克莱格家作了一番描述，并把它置于蒙塔尤的家族系统之中。现在要做的便是用几句话说明它的“人员内涵”。首先存在一个称呼和主导的问题：老家长蓬斯死后，阿拉扎依·阿泽马把克莱格家称作“蓬斯·克莱格的儿子们的家”（I.315）。酒店女老板法布利斯·里夫称其为“本堂神甫和他兄弟们的家”（I.327）。异端派吉拉贝尔的姊妹阿拉扎依·富雷谈到过“贝尔纳·克莱格的家”（I.413）。贝洛家的女佣雷蒙德·阿尔森是提供信息最多的人物之一，她不加区别地使用两种称呼：“贝尔纳·克莱格和他兄弟的家”或“本堂神甫家的人”。因此，克莱格家是双头领导：皮埃尔和贝尔纳兄弟俩在理论上是平等的领袖。但是，他们其中一个似乎比另一个更重要些：贝尔纳非常爱他的弟弟皮埃尔，并甘愿承认他弟弟的至上地位。皮埃尔死后，贝尔纳便呼唤他：“我的上帝，我的主宰，我的主心骨啊！”（II.87）

克莱格家人高度的协调性并不意味着他们之间总是思想一致和充满信任。笃信纯洁派的老家长蓬斯·克莱格最后也对儿子皮埃尔的堕落和告密活动产生了警觉。雷蒙·莫里的儿子皮埃尔·莫里因异端活动和其他“罪行”长期流亡在外。本堂神甫曾向雷蒙·莫里建议，让他儿子回到蒙塔尤来。蓬斯得知皮埃尔·克莱格这个主意后大发雷霆，并提醒雷蒙·莫里要小心。他用对儿子极为不满的口气说：“千万别信这个叛徒神甫的话。你只需告诉皮埃尔·莫里：如果你在七兄弟山口（蒙塔尤附

近），你就逃到马尔马拉山口去；如果你在马尔马拉山口，你就逃到皮伊莫朗山口去，那里已不属帕米埃主教管辖；但千万不要待在那里，逃得越远越好！”（II.285，289）皮埃尔·克莱格是否知道父亲对他的诅咒？即便知道，他也没有怀恨在心，并依然把父亲的遗体看作家族运气的载体。正如人们所看到的，他剪下了父亲的头发和指甲，以便把“他家的星座或好运”留下。皮埃尔·克莱格对于母亲芒加德始终怀有深厚的感情，这种感情既是纯洁派的，也是天主教的！村里的长舌妇阿拉扎依·阿泽马、纪耶迈特·“贝洛特”和阿拉扎依·里夫等人在参加完芒加德的葬礼后议论说：她生了“一窝狗崽子”，养的儿子都是坏蛋（I.314）。但这种诅咒是徒劳的，皮埃尔并不在意。他对贝阿特里斯说：“我母亲是个好心的女人。她的灵魂升到了天上，因为她为‘好基督徒’做了许多事。她曾经把食品寄送给被监禁的蒙塔尤异教徒，如娜罗卡和她的儿子雷蒙·罗克等人。”（I.229）然而，对母亲的这种“纯洁派的”怀念并不妨碍本堂神甫脚踏两只船，他把芒加德葬在蒙塔尤的朝圣小教堂，即卡尔内斯圣母殿中圣母马利亚祭坛旁（III.182）。这样做的目的无非是让芒加德的灵魂最先享受到从祭坛不断流出的恩泽。皮埃尔·莫里缅怀芒加德信奉异端的历史，因此他不满地说：“把这个女人葬在那儿是对她的一种侮辱。”蒙塔尤的另一个异端分子埃麦尔桑德·马尔蒂用反常的口吻说：“如果帕米埃的主教了解本堂神甫的母亲过去的（异端）行为，他一定会让人把她的尸体挖出来，扔到教堂外边埋掉。”（III.182）皮埃尔·克莱格是个好儿子，但不是个好教士。他一心只想让母亲的墓地借上马利亚的圣光，对神学方面的冲突和矛盾却丝毫不顾。他一方面为把芒加德葬在圣母祭坛边而感到自豪，但同时又对贝阿特里斯宣称：“马利亚不是天主之母，她是耶稣基督借以成身的肉桶。”（I.230）

皮埃尔在怀念母亲方面走得很远：在芒加德生前，雷蒙德·吉乌曾为她抓虱子并在她的引导下皈依了纯洁派。皮埃尔后来便把她当成知心密友、抓虱子的帮手和临时的情妇。

尽管有时发生这样或那样的争执，克莱格兄弟和他们父母的关系还是比较融洽的。他们之间是否团结得“像一个人似的”？这个大家族有时也出现关系紧张的迹象。例如，当贝尔纳·克莱格把麦子送给异端派时，便将此事瞒着自己的兄弟们或其中的几个人（老蓬斯·克莱格共有四个儿子〔I.375〕）。然而这只是个小插曲，算不上影响家庭基本统一的因素。这种统一是由家庭成员和几个忠实的亲属共同维护的。拉

罗克（奥尔姆）的贝尔纳·加利便是其中之一。作为克莱格家的外甥，贝尔纳·加利在这个家面临衰落的关键时刻给予了帮助（I.396）。

* * *

克莱格家在经过了长期的显赫之后开始衰落。最初，在1300年左右，皮埃尔和贝尔纳牢牢地把握着本堂神甫和领地法官的职位。他们是奥蒂埃兄弟在当地的联络人，并且成了这个受异端“毒害”的村庄的保护人。家里另外两个兄弟是他们的后盾。无论信仰程度是否一致，皮埃尔和贝尔纳本身都是异端分子。由于和山下的天主教会也串通一气，这兄弟俩才得以灵活地脚踏两只船。贝尔纳为罗马教廷征收什一税，又把其中一部分送给纯洁派：他是左手进右手出。皮埃尔在堂区教会组织中和异端家族中很有威望。由于他和前城堡主夫人的关系，他在村里享有上流地位。皮埃尔在知识方面的威信是通过与奥蒂埃兄弟的交流以及他身边的一个学生来保障的。这个年轻学生叫让，是纯洁派的同情者，人们都以为皮埃尔在给他讲课（I.243，279）。在和贝阿特里斯·德·普拉尼索尔约会的时候，克莱格便利用他传递情书，牵线搭桥。

但是，这种占优势的安全地位未能长期维持下去。卡尔卡松的宗教裁判所也在监视着蒙塔尤。克莱格家族在表面上和实际上都必须作出抉择：或是多少与异端划清界限，或是和它同归于尽。于是，皮埃尔和贝尔纳开始背叛阿尔比教派的信仰，对其采取半信半疑的态度（为自己采取“明智”选择的人总是被宗派内的人看作“叛徒”）。另外，从1300年起，皮埃尔·克莱格开始养成了可恶的告密习惯。早在他母亲去世时，以及在他和贝阿特里斯的艳史结束前，蒙塔尤信仰纯洁教的长舌妇们便开始谴责她们的本堂神甫“毁了全村”。总之，在1300年代，蒙塔尤的农民和异端派发现自己在怀里养了一条蛇。克莱格新的面目不久便显现出来：帕米埃法院书记官对他的描述毫无保留地揭示了一个成熟男子的面目：他内心骄横，行为放荡，执意报复，具有当地人的凶悍特点。

关于本堂神甫皮埃尔·克莱格的严重背叛，我们掌握两种说法：一种是皮埃尔自己的，我们在下面将会提到；另一种是被他出卖的人的，这些人中有他的姻亲，其中不少是他多年的朋友，如莫里、贝内、贝洛、莫尔等家的人。这些山里原本很有名望的家族被打翻在地后，其幸存者一致谴责本堂神甫及其全家背叛了当初的信仰，充当了

宗教裁判所的工具（I.405）。有一天，纪尧姆·贝洛在一个叫“拉卡尔姆”的地方与雷蒙德·阿尔森会面，他直截了当地对她说：“本堂神甫和他家的人让卡尔卡松宗教裁判所的老爷抓了蒙塔尤的许多居民。本堂神甫家的人也应当关进监狱（作为前异端分子），应该让他们也受到和蒙塔尤人同样的监禁。”（I.375）克莱格虽然过去信仰纯洁派，并在内心深处仍然是半个阿尔比教派，但他实际上没有放过自己的教友：由于莫尔家与克莱格家为敌，在本堂神甫的斡旋下，这家人都被投入监狱或逃到加泰罗尼亚……（II.171）对此，蓬斯·克莱格试图以与法兰西的合作不可避免为由替儿子的行为辩护（II.171）。皮埃尔·克莱格确实表现得像个被自己人耻笑的合作者。无论是对是错，他本想使自己的朋友和教民免遭殖民者和卡尔卡松教裁判所的直接或间接打击，并认为这是减少损失的一种办法。

1308年8月的悲剧便是在这种背景下酝酿和上演的。作为同谋的克莱格亲眼看着自己的教徒们被警方投入监狱（I.373，注158）。蒙塔尤十二三岁（大致年龄）以上的所有男女居民都遭到了逮捕。这一事件可能是由加亚尔德·奥蒂埃的招认引起的。从1308年的斋期起，异端分子纪尧姆·奥蒂埃的妻子加亚尔德便受到宗教裁判所的审问。更具决定性的是皮埃尔·奥蒂埃的外甥们所作的揭发。“他的外甥姓德罗戴，是塔拉斯孔人。其中一个是帕米埃的多明我会修士。”大逮捕本身的悲剧性是人为造成的：可怕的波洛尼亚克指挥着卡尔卡松宗教裁判所的人员。他不费吹灰之力就以“从事异端活动”的罪名逮捕了蒙塔尤规定年龄以上的所有居民（III.162—163）。这一天，蒙塔尤的居民正集中在一起庆祝圣母节。这是该堂区的民间节日：人们同时纪念圣母马利亚和纯洁派的上帝，而不担心这两者间的冲突。当地的大多数牧羊人结束了转场放牧，重新回到了蒙塔尤。皮埃尔·莫里恰巧留在了凯里于山口，一个运面粉的人后来告诉他，全村人都被关进了监狱。蒙塔尤的几个妇女把面包顶在头上，装扮成外地农工才侥幸逃脱出来。

没有被捕和侥幸逃出的人来到西班牙边缘的加泰罗尼亚或撒拉逊定居。蒙塔尤村一时变为了孩子和羊群的天下。村里的成年和青年人先被关在城堡里，后来又被押解到卡尔卡松的监狱中。有几个人被处以火刑，其他人则被长期分别关在男女大牢内。囚犯们倒是可以收到外边送进来的食品和家人的包裹。

另一些犯人被很快释放了，宗教裁判所允许他们回到蒙塔尤。从此以后，他们开始生活在克莱格家的控制之下。对他们来说，这种控制既有保护作用又具危险性。全村人，或者说剩下的村民都自愿或被迫地聚集在本堂神甫的周围。皮埃尔·克莱格在淫荡行为和告密活动中逐渐衰老下去。残缺的蒙塔尤变成了一个戴黄十字标志的堂区了：原来的异端分子必须佩戴黄布做的十字，就像犹太人戴的星形标志一样。皮埃尔·克莱格利用这一局面还向他的敌人——被逮捕的莫尔家清算了一笔老账：芒加德·莫尔过去曾以影射方式说本堂神甫在异端问题上并不清白。她因此所得的下场我们已经知晓。

除了受害者的看法外，皮埃尔·克莱格认为自己的形象还不是那样恶劣。他不把自己看成一个叛徒，而认为他是个族间仇杀者或严正捍卫自己事业的人。1308年左右，当守寡的贝阿特里斯在瓦里尔患重病期间（I.234，239），皮埃尔利用参加教区会议的机会最后一次看望了他过去的情人：她始终是他亲密的朋友。他坐在床边，询问她身体和心脏的状况。他还一边拉着她的手，一边抚摸着她的胳膊。贝阿特里斯向他表示，她对他俩过去关于异端的谈话感到恐惧和不安。她承认，出于害怕，她从没敢就过去这些谈话向教士忏悔。过了一会儿，她鼓足了勇气，问本堂神甫为什么要迫害过去的异端朋友。他主要回答说（参见上文的具体内容）："我一直很爱那些好基督徒（异端分子）。但是，我要以各种方式向那些伤害过我的蒙塔尤农民复仇。"

皮埃尔想进一步向贝阿特里斯表明：向卡尔卡松告密的行为丝毫不影响他对纯洁派的一贯信仰。他再次重复了他在同她热恋时宣扬过的一套理论（I.234，239；I.226）。他曾对这位少妇说："只有上帝自己能够救赎，你并不需要忏悔。"

8年前，当皮埃尔还信奉纯洁派并尚未大量大肆告密时，他对贝阿特里斯曾说过类似的话，只不过要更具体些："唯一有效的忏悔是对上帝的忏悔，因为上帝在罪过发生前就已知道，并且能够赦罪。"8年过后，对这两句话的比较具有决定意义。1308年时，克莱格比任何时候都更是双重代理人，但他在内心里还是个异端派。

无论是为了自己还是违背自己，皮埃尔一直是个异端派。另外，他还一直想成为教民网、蒙塔尤村和当地的领袖和主宰。这方面，尽管艰难时代不免会造成失误，但他在1308年前后的作为仍和以前一样。皮埃尔根据不同情况，或无偿或有偿地在本地担当起保护人的职

责，使一些人免遭卡尔卡松权力机关的迫害。一天，本堂神甫正在自己的教堂门口晒太阳，法布利斯·里夫来向他报告或检举阿拉扎依·贝内在去世前刚刚接受异端慰藉的事（I.324）。

皮埃尔听罢大怒，他对法布利斯说："住口，住口！你在胡说八道。我们这里没有异教徒。如果有，我们就会发现的。"

法布利斯不知如何是好，于是便向小兄弟会的一个修士进行忏悔。小兄弟会的修士也很惊讶并且迷惑不解。他问法布利斯："你的本堂神甫是做什么的？"

于是，小兄弟会便向皮埃尔·克莱格提出交涉。他们对他说："你们的裁判区到处是异教徒。"本堂神甫一本正经地回答说："我一个也不知道。"正当他说此话的时候，一个众所周知的异端派教长正大摇大摆地走在蒙塔尤的街上！

这一事件只能不了了之，因为卡尔卡松的宗教裁判所受到皮埃尔·克莱格的操纵，他只告发自己家的敌人。卡尔卡松的宗教裁判所被他蒙在鼓里，根本不会想到传唤法布利斯·里夫。

1308年的大搜捕过后，皮埃尔·克莱格很难再继续掩护或救助那些参与异端活动的支持者、教民以及朋友的朋友了。但他并没有完全放弃拯救者和保护人的角色。人们曾两次发现皮埃尔·克莱格及其家人放跑了逃亡在外的皮埃尔·莫里，甚至把钱借给他！[7] 到1320年，就在皮埃尔倒台的前夕，他还按100个图尔币的报酬为阿克斯累太姆的纪尧姆·蒙东摘掉了黄十字标志[8]：善于使用"经济手段"的异端派总会有办法使本堂神甫听从他们的意见。

然而，宗教裁判所也吞噬自己的孩子，尤其当他们像克莱格那样怀有二心时。1320年，雅克·富尼埃发动了决定性的打击。这一次，蒙塔尤原先的异端分子，包括伪装成教会捍卫者的人被统统一网打尽。克莱格集团虽然千方百计地保护自己的朋友，维护自己的利益，但最终也落得和他们曾告发的那些人同样的下场。在垂危之际，两个集团相互残杀，致使蒙塔尤陷于分裂：阿泽马—吉拉贝尔集团（此时以阿拉扎依·富雷为代表，她的娘家是吉拉贝尔家）要拼命搞垮克莱格集团：阿拉扎依指控雷蒙·克莱格的妻子埃斯克拉蒙德参加了纪尧姆·吉拉

贝尔的临终慰藉仪式。克莱格家也不示弱，立即全力反击：被雅克·富尼埃投入监狱的本堂神甫皮埃尔力图动员他在卡尔卡松宗教裁判所的影响。他让村里的亲属摆布可怜的贝尔纳·贝内，让他提出对吉拉贝尔—阿泽马家族不利的伪证。克莱格家的人对贝尔纳·贝内威胁说："你若不作伪证就会被处以火刑，你若不作伪证就会被五花大绑地押到卡尔卡松去。"与此同时，阿泽马家也对贝尔纳·贝内施加了反向的有效压力。在这关键时刻，本堂神甫家的格言是："一切为家族，家族为大家"，"宁可我负天下人，不可天下人负我"。[9] 然而这种努力是徒劳的：长期遭监禁的克莱格兄弟死在狱中。不知为什么，皮埃尔·克莱格到最后始终保持沉默。这个知情很多、甚至太多的人没有说话就死去了。或者，他向主教招认的东西没有被书记官记录下来？无论是否如此，人们一般相信：和遭宗教裁判所迫害的许多可怜人一样，本堂神甫始终没有招供。

皮埃尔·克莱格是个山民领袖，而且能说会道。角斗士的气质使他和一般的告密者截然不同。他的垮台就像在森林中砍倒一棵大树。作为宗教裁判所的"伐木工"，最终成为教皇的雅克·富尼埃在这个本堂神甫身上看到了真正的敌手。他实际上并非如此缺乏道德。

* * *

在按照正常的逻辑结束对家庭系统的介绍时，我们描述了克莱格家和克莱格集团的活动。这使我们得以对蒙塔尤的权力性质及其运用进行更普遍的思考。在这方面，关于封建主义和领主主义的概念仍具有一定价值，因为人和村子组成的小天地被包围在领主、教会和伯爵领地义务的网络中。但是，从蒙塔尤村和那里人们的实际生活看，这种概念的涵盖面过大：在蒙塔尤，行使和贯彻权力的敏感区处于封建和领主结构之下。正式的等级关系当然是领地法官（作为伯爵领主的代表）与其卑微属下的关系，以及本堂神甫与其堂区教民的关系。但是，领主或教士的地位如果不辅以朋友、拥护者和亲戚的关系便会显得无足轻重。这些关系同时伴随着族间仇杀和敌对冲突（二律背反）。克莱格家位于所有网络的交汇处：这家人不是贵族和领主，但掌握着领地法官和本堂神甫的职务。对于村里的许多居民来说，他们同时担任着朋友、情人、主人、同伙和有势力的亲戚等多种角色。对另一部分居民来说，他们则担任着压迫者和敌人的角色。他们家和其他一些人家结下了血亲或姻亲关系，他们还拥有不少信徒和追随者。

因此，贝尔纳·克莱格，尤其是皮埃尔·克莱格本应长期统治着蒙塔尤。但是，在遭受迫害的蒙塔尤，权力既消磨人也腐蚀人。长期处于失利地位的敌对者最后终于“干掉了”克莱格家。在本堂神甫得势的很长时间里，他在堂区（以至在整个埃荣地区和萨巴泰）建立起一个由朋友、亲戚、同伙和情妇们组成的名副其实的“黑手党”。[10] 皮埃尔·克莱格乐于助人。他虽是卡尔卡松宗教裁判所的代理人，但尽力保护本地人不受其迫害。这些“帮助”也会是负面的：皮埃尔·克莱格在一些事上仅限于不向宗教裁判所告发某些人。在这种情况下，不受损失与得到实际好处同样可贵。收了一笔贿赂后，本堂神甫便给一个前异端分子摘掉了黄十字。他还向一些妇女提出考验性的问题：你必须和我睡觉，“否则我就让你完蛋”。换句话说：我要向卡尔卡松的宗教裁判所告发你（I.279；III.391）。

在家庭的支持下，皮埃尔·克莱格在相互交叉的两种体制中成为正直的中间人，或者应当说是不道德的掮客。一方面是政治和宗教权力的体制，其基础是封建领主以及教会和伯爵的权力。我们看到，在大一统社会中，这种体制形成了地区等级制的特点。这一多中心的体制包括：富瓦的伯爵、卡尔卡松的宗教裁判所和法兰西国王的代表，（尽管克莱格家疏通好了与这三种势力的关系，但不幸的是……）还有帕米埃的主教雅克·富尼埃。他对本堂神甫的诡计采取了毫不妥协的态度。这种分为等级和纵向的体制掌握着制裁措施和镇压手段：它险些把蒙塔尤夷为平地。另一方面，和上述体制相对的是另一种“横向”（而非“纵向”）的体制，即涉及家族、亲属、兄弟、敌友、爱憎的体制。在蒙塔尤，这种体制决定着家族的组合，影响着它们相互之间的关系。沟通当地的和地区的这两种体制始终是一件不牢靠和冒险的事。以本堂神甫为首的克莱格家承担着这项任务：克莱格家占据的战略地位给它带来了益处、财富、威望和权力。但是，这种地位也意味着不稳定的平衡，它时刻孕育着危险。

作为村民社会和总体社会之间的调停人，克莱格家本身还需要地位更高的调停人和保护者。这些人能够打通伯爵宫、主教府和宗教裁判所，即富瓦社会最高权力的关系。我们只了解这些高层调停人中的几个：他们大都是当地的贵族、教士，或者是领地法官和行政官。本堂神甫被捕入狱后，贝尔纳·克莱格便试图通过贿赂运行这张高层保护网，但是他没有成功。[11] 在比利牛斯山或前比利牛斯山的奥克西坦尼地区，由本堂神甫、领地法官、小领主、大富农或亲朋好友组成的

秘密帮派大都试图以这种方式挫败宗教裁判所的迫害和法兰西及教会的镇压，他们有时也会获得成功。

然而，他们只能获得部分成功：在蒙塔尤占主导的体制建立在友情—亲戚—拥护者的基础上；另一种体制也有其“支持者”，它以大一统社会的政治权威和宗教压迫为基础。[12] 这两种体制之间的关系极为紧张。它们在价值标准方面存在很大分歧（纯洁派—农村的价值标准与天主教—城市的价值标准之间的对立），同时还在地理方面形成了地区对立（卡尔卡松和帕米埃与蒙塔尤和萨巴泰的对立）。这种地区对立随时可能酿成大动乱。蒙塔尤远非无懈可击，为防御外部的打击，它只得受弄虚作假的克莱格集团的蒙蔽。但是，这种体制，更确切地说是两种体制的连接处终于坍塌了。研究农民社会的历史学家很容易在别的地方和时代找到更平静的例证：有的调停人作为一村之长，会在一生中毫不费力地调整好他与全村和大一统社会权力之间的关系（1750年，对于农村调停人埃德姆·雷蒂夫来说，大一统社会权力的代表是总督府、骑士团和耶稣会或冉森派教士）。

在某些情况下，调停村民社区与外部权力间关系的可能是贵族，诺曼底的古贝维尔老爷便是如此。他是法国西部博卡日地区乡村小贵族的代表，他们在这一地区承担着许多重要的社区职务。但更常见的一般情况是（我们缺少计量史学所需的统计数字[13]）：承担“领导”、支持和庇护职责的当地调停人不是来自贵族和领主，而是来自与其十分接近的社会阶层。村里的本堂神甫（他们不都像皮埃尔·克莱格那样凶悍）和领主的官吏（法兰西北部的行政官，南部的领地法官）中产生了不少上述村民领袖和小庇护者。17世纪如火如荼的农民起义（如1636年的“新土佬”起义和1639年的“赤脚汉”起义）正好发生在这些“领袖”意识到了自己的责任、并与大一统社会实行决裂的时候：在农民的追随下，他们带着武器和行囊转入了起义者的阵营。

具体到蒙塔尤，在发挥调停人和山民领袖的必要作用方面，贵族和领主都未真正介入。领主权最多成为当地双方争夺的王牌。前城堡主夫人仅仅是居主导地位的本堂神甫进行炫耀和泄欲的工具，他从她身上获得了快感和威望。其他贵族或是离得太远，或是太超脱，或是身份太低，因此都不能领导全村在生死线上与大一统社会作斗争。[14]

在蒙塔尤处于紧张形势时，家族之间争夺领导和调停地位的斗争要求必须具备极有竞争性的态度、“公开或隐蔽的攻击技术”以及“迅速集中和分解财富与权力的能力”。[15]

克莱格家遭非议的上升和最终的（或不是真的最终）垮台向我们全面展示了这种行为表现。在蒙塔尤，争权夺势的斗争无疑与市民勤劳俭朴的社会准则和点滴积累的节约行为大相径庭。它要求人们适应进攻、背叛、倒戈等行为。在蒙塔尤，夺取权力的人可以获得美满的报偿，但这种报偿是不稳定和多变的。当然，在村里做首领比在城里或重镇当小伙计强得多。因此，宁可在蒙塔尤当老大，也不在帕米埃当老二或在塔拉斯孔当老三。但是，在埃荣地区的小堂区比其他地方更突出的是：卡皮托利山丘离塔耳珀伊亚岩石很近。[16] 权力在1321年前后就易手了，这至少是暂时的。

---

[1] 根据吉罗：《蒙塔尤的异端和农民社会》，巴黎第七大学，1971年。

[2] 参见皮埃尔·莫里的说法（III.193）。

[3] III.283。这甚至相当于一个富有教士的财产（II.484）。

[4] I.476。纪尧姆是本堂神甫的兄弟。

[5] II.187（由于他们原先都与纯洁派有关系，皮埃尔的确可能受到了皮埃尔·莫里的讹诈：II.69）。

[6] 参见第九章 。

[7] II.176，186—187。

[8] I.279。关于（被遗弃在灌木丛中的）黄十字标志，还可参见II.177；I.453。

[9] I.399。还可参见II.283—284，贝尔纳·克莱格（他没有孩子）有关“我们死后，哪怕他洪水滔天”的言论。

[10] 有时是复因决定的。贝阿特里斯·德·普拉尼索尔同时是皮埃尔的情妇和教母（I.253）。

[11] II.282。还可参见同一保护系统使皮埃尔·莫里被释放的过程（见本书第四 、五章 ）。

[12] 见皮特一里弗斯：《山民》，第213页。

[13] 这在很大程度上取决于当地的领主是否居住在那里。

[14] 在德·朱纳克家（住在当地的城堡主和领主家族）所在的朱纳克（上阿列日），情况却大不相同。

[15] 沃尔夫：《农民》，第86—88页。

[16] 卡皮托利山丘位于罗马，是古代罗马的政治权力中心。塔耳珀伊亚岩石是卡皮托利山丘西南部的石崖，以罗马神话中卡皮托利执政官之女塔耳珀伊亚而得名。在帝国时期之前，古罗马的犯人都被从石崖推下摔死。——译者

第四章 普通牧民

我在前面考察的大部分家庭属于传统的定居农民。然而，我们不应仅限于了解农业社会的一面，因为它还不能代表蒙塔尤的全部现实。比利牛斯山区的这个村庄还有一些伐木工，他们的生活条件十分恶劣。除伐木以外，这些人在其他时间也从事耕种或放牧。他们丝毫未受到异端的影响，所以，他们并不是宗教裁判所关注的对象。因而我们对他们的了解也较少些。

我们了解更多的是牧民。在村里，他们的数量比较多：在蒙塔尤的8个家庭中至少有十几个人被明确地称作牧民，他们中有纪尧姆·佩利西耶、纪尧姆·贝洛、纪尧姆·吉拉贝尔、让·马尔蒂、皮埃尔·巴伊、纪尧姆·巴伊、皮埃尔·莫里、让·莫里、纪尧姆·莫尔和吉罗·贝内[1]。在蒙塔尤，除严格意义上的农活以外，人们最常提到的职业便是牧民。

“牧民”一词本身并不明确。在蒙塔尤或奥尔诺拉克等上阿列日山村，在某种意义上，所有人都是牧民，因为大家或多或少都养着羊。奥尔诺拉克的领地法官纪尧姆·奥斯塔兹对这种情况十分了解，他对集合在广场大榆树下的百姓们大声说：“应该烧死的不是异教徒，而是富尼埃主教。因为是他向我们征羊羔税。”（I.208—209）由于这些大不敬的话，纪尧姆·奥斯塔兹成了畜牧经营者、土地和家业所有者以及牲畜所有者们的代言人。这些牲畜所有者经常放牧自己的羊群，并让自己的孩子做帮手。

然而，我在这一章里所关注的不是一般牧民的社会，因为我们已对他们进行了分析，也考察过他们的家。在这里，我要谈的是那些居无定所，到处流动的牧人团体。[2]他们组成了农村中的半无产者，无家无业，过着游牧生活。然而，他们也有自己的传统和自豪，并对山里人的自由和命运有独特的看法。他们临时或永久地汇入了比利牛斯

山区广泛的迁徙运动。这种迁徙运动逐渐向山下，主要是西班牙境内发展。[3]

他们在现存权力的框架中运动。在从一村子到另一村子的流动中，他们加入到家族的网络中，并能发现和自己投缘的关系。蒙塔尤的牧民皮埃尔·莫里走遍了加泰罗尼亚（现在的奥德）。他至少和克莱格集团保持着某种关系，甚至处在他们的保护之下（II.176）。另外，由于西班牙一侧不断发生领主间的家族战争，山上牧民的活计变得很艰难。和封建社会的鼎盛时期一样，比利牛斯山区的小贵族们总是像兀鹫一样相互撕咬。在附近山里转场放牧的牧民如果不被迫"赔偿"两强冲突造成的损失就算是幸运了。例如，卡斯泰尔当的领主纪尧姆·当唐萨和另一个领主（除了他的名字叫纳尔泰斯或埃纳尔泰斯外，我们对他一无所知）交兵打仗，莫里兄弟只好把羊群赶出了卡斯泰尔当的地面（II.479；III.195）。

这些到处跑的牧民有一些是蒙塔尤人，我们了解他们中的几个。他们是被怀疑的对象，或者只是居无定所者。同别人发生争执或械斗后，他们便从大路或"羊肠小道"[4]逃走，或是消失在丛林中。一个叫让·莫里的牧民介入了一桩打斗事件，他直截了当地说明了此事如何加强了他固有的"旅行癖"："我和拉泽斯的几个牧人打了一架，我还受了伤。一个叫维齐安的在打斗中站在我一边。当时他在蒙塔尤的雷蒙·利齐耶家干活。我把自己受伤的事向富瓦伯爵在蒙塔尤的领地法官贝尔纳·克莱格作了申诉，并向蒙塔尤的城堡主告了状。但城堡主不愿为我被拉泽斯牧民打伤的事主持公道。由于受到不公的对待，我离开了蒙塔尤，来到了普伊格塞尔达，在女领主布吕尼桑德·德·塞尔维罗家受雇放羊。我和这位女领主及她的羊群呆了4年零两个半月……"（II.476）纪尧姆·贝利巴斯特在参加了一场激烈的殴斗后也逃之夭夭。他是凶手，在殴斗中杀死了一个牧民。他被迫放弃了富足的产业和在居比埃尔的老家，先是做起了牧羊人，[5]后来又成为异端派教长……最后，作为阿尔比教派一个小群体的预言家，他定居在加泰罗尼亚。在那里，他放弃了牧民的职业，当起了篾匠或造毛梳的工匠。

贝尔纳·贝内也是一样，他以另一方式成为家道中落的牺牲品。[6]他出身于蒙塔尤一个富有的农牧业主家庭。但是，宗教裁判所毁了这个家。贝内家的土地被没收后归了富瓦伯爵。它实际上是由领地法官贝尔纳·克莱格经管。此事最显著的结果是：克莱格家从贝内家的破产

中获益匪浅（这两家原来有间接的联姻关系）。至于贝尔纳·贝内，他一下子沦落为牧民无产者，其物质和精神条件都不佳：在受宗教裁判法官追究时，他只能靠放羊为生。在蒙塔尤，他还受到两个集团的夹击。克莱格集团想使可怜的贝内向卡尔卡松宗教裁判所做伪证；和克莱格集团敌对的阿泽马集团则逼他撤回这一证词。依照其兄弟本堂神甫的主意，贝尔纳·克莱格向贝尔纳·贝内许诺，只要他肯合作就把没收的草场还给他。皮埃尔·阿泽马主要是使用大棒而不是胡萝卜：他扣下了贝尔纳·贝内最后的财富，即宝贵的羊群，以便从反方向影响他。最后，贝尔纳·贝内遭到逮捕，但他不久便从被软禁的马圣安托南镇逃了出去（I.408）。在塞尔达尼躲了一段时间后，他在阿克斯累太姆又被捉拿住了：阿克斯累太姆的皮埃尔·鲁塞尔及其妻子阿利桑德告发了他。这个阿利桑德不是别人，她是加亚尔德·贝内的妹妹。加亚尔德是皮埃尔·贝内的妻子，而这个皮埃尔·贝内又是贝尔纳的兄弟。所以，贝尔纳是被他兄弟的小姨子出卖的。这可真不够情意，但也事出有因：阿利桑德和加亚尔德俩姐妹在不同时期都当过本堂神甫皮埃尔·克莱格的情妇。她们背叛了与贝内家的合法联系，完全成了为克莱格家效力的人，并从情妇演变成密探。皮埃尔·克莱格的情妇们便是以这种方式促进克莱格家繁荣的。贝尔纳·贝内的命运则每况愈下：这个本来可以继承父业、成为产业主的青年人，最终沦为一个受堂区各个集团任意摆布的普通牧民。在这种条件下，他能从宗教裁判法官的利爪下逃脱就应谢天谢地了。[7]

* * *

另一个和贝尔纳·贝内类似的牧羊人命运更惨，他就是纪尧姆·莫尔。他也出身于蒙塔尤的殷实农家，宗教裁判所使他家破人亡。在这件事上，克莱格家也起了作用。纪尧姆·莫尔的父亲和兄弟均遭逮捕。他母亲芒加德冒失地说起了克莱格家人年轻时的异端倾向，从而把克莱格家得罪了：他们真地割掉了她的舌头。[8] 纪尧姆·莫尔躲过了监禁和刑讯。逃跑后，他在富瓦伯爵领地与加泰罗尼亚之间的崇山峻岭中游荡。他心中保留的与其说是异端信仰，不如说是报仇的誓言。（他对异端派教长纪尧姆·贝利巴斯特说的气话表明他缺少纯洁派的热情："我宁愿吃羊肚也不愿加入你们的团体。"（II.187））这并不令人奇怪：四处游荡的纪尧姆·莫尔一心要杀死克莱格一家以报仇雪恨。他从内心里蔑视阿尔比教派的命运：正是由于他们，宗教裁判所才监禁了他的全家。纪尧姆·莫尔不情愿地成了牧羊人，他不断追忆着已消退

的家族光辉。实际上，他的家族本不太显赫，只是由于销声匿迹，其形象才得以在追忆中更显辉煌。在转场放牧中，纪尧姆·莫尔有机会在许多地方接触到山区牧人制作奶酪的团体。他的结局很不幸：他最后在普伊格塞尔达被捕，马霍卡头人的副本堂神甫派人把他押送回富尼埃主教的监狱。[9]

* * *

牧羊人贝利巴斯特、莫尔、贝内提供了社会地位下降的缩影。他们命运的价值超越了个人的和蒙塔尤的范围。在蒙塔尤之外，我们还看到朱纳克的牧民贝尔纳·马尔蒂曲折、感人和悲惨的一生（III.253—259）。贝尔纳·马尔蒂出生于伐木工家庭。他的家境原来比较富裕，但后来也被宗教裁判所及其打手搞得家破人亡。贝尔纳·马尔蒂只好去给人家放羊。他东奔西跑，时常找不到活干。

然而也有些人甘愿做一辈子牧羊人，（因为是幼子或家境贫苦）身处农村世界的最底层并不使他们感到难为情。这些人较善于适应自己的命运，其中几个典型或众所周知的人甚至以当牧民为荣幸。我们熟悉的让·佩利西耶和皮埃尔·莫里便是如此。

蒙塔尤的让·佩利西耶是贝尔纳·佩利西耶的儿子，他从12岁或14岁起便成为职业牧民。（确实，过去农家的孩子从12岁就开始放羊。这里涉及农村儿童教育的“长时段”问题。）最初进入这一职业时，小佩利西耶的父母把他送到远离家乡的图尔农去学艺。[10] 他学艺的第一位东家是个妇人，名叫托马西亚，她可能是个寡妇。

这种生活刚开始时，小佩利西耶还不是个行家里手。他的同事皮埃尔·莫里是个思维敏捷的牧羊人。和他在一起时，小佩利西耶显得很平庸。他处于旧制度的文化的底层：他说不出第一个女东家姓什么，[11] 只知道她叫托马西亚。他甚至连自己第一次学艺时的确切年龄也说不清。当有人问他这次学艺的时间时，他的回答同样很不确切：“我在托马西亚家待了五六年。”

18岁时，让·佩利西耶成为公认的牧羊人后便回到家乡。在那里，他与母亲阿拉扎依和兄弟雷蒙、纪尧姆、贝尔纳、皮埃尔一起生活了一段时间。在此期间，除了他自己的家外，他只同4个邻居或亲戚家有

些交往。他在强调自己社交的封闭性时说："我在这些人家从没遇到过外人和异教徒。"

年轻牧民的交往有限，但他们的"旅行癖"却根深蒂固。让·佩利西耶后来再次离家，先是到尼奥尔[12]给纪尧姆·卡斯泰兰家放了两年羊，然后又到蒙普莱给雷蒙·让家放了一年羊（III.75及以下各页）。他受雇的时间都很短：在奥克西坦尼农村，雇主和雇工之间往往订立短期雇佣合同，他们在一起时间不长就分手。[13]这种情况和农奴制截然不同。

在蒙普莱的雷蒙·让家结束受雇后，让·佩利西耶再次回到蒙塔尤（这成了他的习惯）。这一次，他又被贝尔纳·莫尔家雇佣，开始为他家放羊（III.75，76）。他和莫尔家有一点亲戚关系。由于莫尔婶婶不停的灌输，让·佩利西耶最终接受了纯洁派的思想。这表明，雇主和雇工之间在社会和家庭方面的距离并不很大。

宗教裁判所的迅雷劈到了莫尔家头上。家里雇的牧羊人也被吓呆了。让·佩利西耶讲道："我的东家贝尔纳·莫尔和他母亲纪耶迈特[14]一起因异端罪被抓进了监狱。他的兄弟和邻居皮埃尔·莫尔以及另一个皮埃尔·莫尔（前一个皮埃尔·莫尔的儿子）在卡尔卡松被监禁了一段时间。老皮埃尔·莫尔其他两个儿子，即贝尔纳和纪尧姆[15]也因异端罪被关进了卡尔卡松的监狱。在宗教裁判所对当地异端的清剿后，贝尔纳·莫尔的儿子，即另一个皮埃尔·莫尔逃出了蒙塔尤（1308年），并在加泰罗尼亚住下来。两年前（1321年），他回到蒙塔尤，为的是娶纪尧姆·奥蒂埃的一个女儿为妻（纪尧姆·奥蒂埃此时正因异端罪被关在卡尔卡松）。这个皮埃尔·莫尔在村里一直呆到今年初冬，不久前才回到了加泰罗尼亚。我一直小心地避免和他说话。"莫尔家遭到了逮捕和迫害（芒加德·莫尔的舌头还被割掉了），其成员有的被关，有的出逃，因而其社会地位一落千丈，未来前景更令人绝望。莫尔家的牧工佩利西耶的叙述，再清楚不过地表明了1305—1320年间笼罩在蒙塔尤上空的痛苦和无声惨剧。让·佩利西耶在目睹了其雇主家的亲属被宗教裁判所赶尽抓绝的经过。因此，依照牧羊人的禀性，他决定一走了之。他又到埃荣的普拉德当了牧工。在这个离蒙塔尤1古里的村子里，异端的影响几乎同样严重。他说："离开贝尔纳·莫尔家后，我到了埃荣的普拉德村，在贝尔纳·马莱以及他的儿子贝尔纳、雷蒙和安德烈家当牧工。"（III.76）然而不幸的是："我在老贝尔纳·马莱家受雇两个月

后，他也受到卡尔卡松宗教裁判所的传讯，接着便被投入了监狱。这个贝尔纳可能死在牢里了。”雇主再次遭难后（继莫尔家之后又轮到了马莱家），让·佩利西耶只能寻求自我安慰了。他向雅克·富尼埃指出，无论怎样，“老贝尔纳·马莱的三个儿子从未因信仰异端而受到威胁”。

多么可怜的补偿！在让·佩利西耶离开蒙塔尤到埃荣的普拉德时，他实际上从未脱离莫尔、克莱格和马莱等家族的亲属和纯洁派网络。尽管有可怕的内部纠纷，这种网络在村落间形成了异端和家族的同谋关系：普拉德的老贝尔纳·马莱（让·佩利西耶的雇主，被监禁）的儿子小贝尔纳·马莱娶了本堂神甫皮埃尔·克莱格的一个侄女为妻。于是，本堂神甫就成了这对年轻夫妇的保护人（III.77）。在埃荣地区，所有的路，甚至包括牧民流动打工的路都会和本堂神甫克莱格的路发生交叉……

在外游荡多年后，让·佩利西耶终于回到家乡蒙塔尤不走了。从此，他融入到村里的生活中，在那里建起了自己的家。有时他病倒了，人们看到他躺在家门口（III.79）：体弱多病的他正在阳光下休息。[16]

无论是在草场禁牧前的春天还是牧草收割后的夏天，他一般都能正常活动（III.84）。作为“富裕”牧民，他开始有了自己的羊。但是，他可怜的成功受到的直接局限是，他只能到别人的草场放牧自己的羊群。一天，让·佩利西耶在牧场上放羊。这是人们在蒙塔尤看到的一个典型场景，它既表现了牧羊人锐利的目光，也反映出他们朦胧的时间概念。他的叙述依然以不确切的时间开始（III.84）：“可能是卡尔卡松宗教裁判所把蒙塔尤人都抓走的那年（1308年），或许是在这前一年？我记不太清楚了。事情好像发生在夏天割完牧草后，又像是在春天禁牧前。那是在一个叫孔勃戴尔加泽尔的地方，我当时正在纪尧姆·福尔（纪尧姆·福尔于1321年以重新堕入异端罪被处以火刑[17]）和他兄弟的草场上放我的羊。那儿有一条通往蒙塔尤的山路，我就在路左边的草场上放牧。在路右边有蒙塔尤的雷蒙·巴伊的儿子皮埃尔·巴伊。这个皮埃尔·巴伊在贝尔纳·马尔蒂（人称‘老山羊’）的草场上放羊。那边还有蒙塔尤的让·马尔蒂，他放羊的草场是自己的，和雷蒙·马尔蒂的草场相毗邻。大约在中午前后，阿尔诺·维塔尔沿着那条路从蒙塔尤方向走来。他的长内衣外面套着一件蓝外衣，肩上扛着一把斧子，斧柄另一端是一捆山毛榉，正好保持两边的平衡。和他在一起的有两个

人，他们里边穿蓝色或绿色的衣服，外面罩着带风帽的棕色大衣，肩上也扛着斧子。阿尔诺和他的同伴们穿过贝洛的草场，逐渐走近了。他们看到我和跟我一块放羊的伙计皮埃尔·巴伊和让·马尔蒂。阿尔诺来到皮埃尔·巴伊面前，向他打了个招呼。皮埃尔·巴伊对他做了回应……因为阿尔诺此时在蒙塔尤负责看青，所以他训斥了皮埃尔·巴伊和让·马尔蒂几句：他们让羊群在撒过种的地里乱跑。为了开个玩笑，让对阿尔诺说：‘这两位伐木工是从拉弗拉内来的吗？’……”这一场景描述得很细致，这一参与者的见证再现了14世纪蒙塔尤的牧民小社会：他们经营着各自的草场，定期进行收割和放牧。这些草场处于堂区耕地和远处牧区山地之间。他们中形成了不同的社会阶层：一种牧民在别人的草场上放牧自己的（和别人的）羊群；另一种牧民是经营畜牧的地产主，他们在完全属于自家的草场上放牧。[18] 然而，这种隐约的差别并不妨碍不同阶层的牧民共同组成非正式的互助或合作组织。在这种小规模基层组合之上，还有涉及全村的集体劳役：通过禁牧期来调节待割草场的放牧；由村里的兼职看青人负责看护播种后的田地。这个看青人本是个修鞋匠，他还时常追逐年轻姑娘。[19] 在这个山村天地里，时间的流动是漂浮的，对它的划分很不准确。宗教裁判所制造的灾难或各种放牧活计往往成为时间的节奏：牧羊人让·佩利西耶把1308年的大搜捕、禁牧期和牧草收割期作为时间标志，这些标志显然缺乏准确性。[20] 这个牧民的视野中还出现了我们不熟悉的、扛着斧头和柴捆的伐木工。然而，从此往下便都是编造了。因为他所说的那两个人不是名副其实的伐木工：他们是异端派教长！书中的场面正是他们在贝洛家秘密小住后返回山林的时刻。他们一个是普拉德·塔弗涅，人们时常在通往埃荣的路拐弯处看到他。另一个就是阿克斯累太姆著名和勇敢的公证人纪尧姆·奥蒂埃，是婚姻关系把他和蒙塔尤直接联系起来。他的妻子加亚尔德是蒙塔尤人阿尔诺·贝内的女儿，阿尔诺·贝内本人则是贝内集团的中坚分子。

由此可见，小牧羊人让·佩利西耶的职业生涯完全封闭在本村各家族当中。相反，牧羊人皮埃尔·莫里的职业生涯则与四处流动结合在一起，其中充满冒险、短暂的爱情，尤其是友谊。下面有必要详细介绍一下皮埃尔·莫里的生活。实际上，他一生的所有活动都和当时比利牛斯山的经济基础——大规模转场放牧——密不可分。[21]

好心的牧羊人皮埃尔·莫里

皮埃尔·莫里出生在1282—1283年间，其父雷蒙·莫里是蒙塔尤的织布匠，其母名叫阿拉扎依。和村里不少人家一样，莫里家是个传统家族。雷蒙和阿拉扎依一共生了6个儿子，他们的名字是：纪尧姆、皮埃尔、让、阿尔诺、雷蒙、贝尔纳。此外，不必声张的是，他们还有两个女儿：一个是纪耶迈特，她后来与贝特朗·皮基耶的婚姻很不幸，后者在奥尔姆的拉罗克做木匠；另一个女儿雷蒙德后来嫁给了蒙塔尤的纪尧姆·马尔蒂。她们俩都是18岁（或许还不到）时结婚。

我们掌握的资料反映出，蒙塔尤和其他地方都盛行大男子主义和成人至上主义：资料中往往忽略女孩和婴儿的存在，对夭折的孩子也很少提及。因此，莫里家至少应生过8个孩子。尽管织布匠雷蒙·莫里的职业在原则上不属于农业，但他家却过着一种基于畜牧、农业和手工业的混合型生活。皮埃尔·莫里18岁时还只是蒙塔尤的小牧羊人。他兄弟纪尧姆·莫里当了伐木工。皮埃尔·莫里1324年在证词中说："23年前，我在蒙塔尤为阿尔诺·富雷和雷蒙·莫朗放羊。阿尔诺·富雷是蒙塔尤人，雷蒙·莫朗是阿尔克人。我的兄弟纪尧姆·莫里和现已死去的纪尧姆·贝洛在奥萨森林中做屋顶盖板。"[22] 在此期间，皮埃尔·莫里开始了和异端的接触。这种接触主要是通过他兄弟纪尧姆和在村里一贯积极传播纯洁派思想的贝洛家族集团进行的。接触的方式是由两个伐木工，即纪尧姆·贝洛和纪尧姆·莫里对皮埃尔进行一种半福音、半康德式的布道。皮埃尔接着说：

"纪尧姆·贝洛和纪尧姆·莫里来到我这里并对我说：'好基督徒们已来到这个地区。他们和圣彼得、圣保罗及其他使徒一样追随着主，并奉行己所不欲勿施于人的行为准则。'"

当时，接受异端说教的皮埃尔·莫里还是个笃信圣徒的年轻人。他还回忆起自己不久前做的一件事："我刚为我的羊群剪了毛，并把一捆羊毛奉献给圣安东尼，另一捆奉献给了蒙塔尤的圣母马利亚。剩下的一些我准备做衣服用。但是，我的兄弟和纪尧姆·贝洛对我说：'善人们（异端分子）没有好衣服穿。送给他们一些羊毛，让他们做衣服用吧！你对他们的这种施舍很有价值，比你给圣安东尼的更重要。因为

向圣安东尼奉献的有许多人，而向善人们奉献的人却不多。而且，善人们可以替他们的恩人祈祷上帝……这种祈祷是非常有效的！因为他们站在正义和真理一边。’”

年轻的莫里想到，这些圣徒们将为自己进行祈祷，这使他激动不已，于是他改变了初衷：“他们讲了那么多道理，我被说服了，便拿出一捆羊毛让他们带给这些异端分子。”年轻的牧民皮埃尔·莫里此时已成为诸说混合论者，他把自己的羊毛分成了三份：一份献给极乐世界的众神和蒙塔尤的圣母（人们宁愿把农产品送到当地的寺庙，也不愿将其当作什一税送给远方的主教）；另一份留给自己，为的是织布做衣服，这是牧民对畜产品的一种自我消费；最后一份送给异端派教长或圣人们。这一举动是在当地的纯洁派的鼓动下做出的，他把他们被视为传递上帝恩惠的中介人。

皮埃尔·莫里和异端最初的这种联系发生在1300—1301年左右。此后不久，18岁的皮埃尔逃离了父亲的家（III.110）。这并不是由于他和父母闹翻了，而是由于他已感觉到自家的周围笼罩着一种不祥的气氛：宗教裁判所已经怀疑他家有异端倾向。因此还是趁早逃走的好。第二年冬天，皮埃尔·莫里从山里下到奥德地区，打算让羊群在拉泽斯和费努耶德之间阿尔克河谷的暖地上过冬（III.121）。（牧民们在山下的奥德与阿列日山区之间转场放牧，这也说明纯洁派思潮为什么会在奥克西坦尼—富瓦—奥德等不同海拔的地区轮番出现。）在阿尔克，皮埃尔·莫里在堂兄雷蒙·莫朗家当牧工（这里再次出现了亲属关系和雇佣关系合为一体的基本现象，它有助于理解当时农村的“无产者”为什么往往是本家[23]和亲戚）。后来，当皮埃尔·莫里长到20来岁时，他开始恋爱了（III.110，121）：“第二年冬天，我和羊群在阿尔克河谷过冬。我住在堂兄雷蒙·莫朗家里，并热烈地爱上了村里一个名叫贝尔纳戴特·德·埃斯基娜特的姑娘。在这两年间里，没有人再向我谈起过异端，因为人们都看到我正热恋着这位姑娘。”漂亮的贝尔纳戴特似乎没有给皮埃尔·莫里制造痛苦。但是，后来雇佣皮埃尔·莫里的雷蒙·皮埃尔却强烈谴责他们的这种关系。一天，在羊圈里，雷蒙对皮埃尔·莫里表达了他的愤怒，他甚至骂贝尔纳戴特是婊子：“皮埃尔，你原来非常爱戴善人们，但你现在根本不再关心他们了，反而对嫖娼热衷起来。你想讨个妻子，可以，我们会帮你找一个。但她应当对信仰（异端）富有知性，这样一个妻子肯定比一个与我们信仰不同的女人要强（指贝尔纳戴特）。因为，如果你娶一个与你信仰相同的妻子，你们便可

以在家里接待善人们，为他们做好事，还能不冒任何风险地和妻子谈论关于善的知性等问题。”（III.121）

和妻子一起谈论问题，雷蒙描绘的前景是令人兴奋的。因为在奥克西坦尼，许多沉默的家庭从不谈及这些问题。所以，这种前景至少是令人向往的。

从此以后，皮埃尔·莫里不能继续和他热爱的贝尔纳戴特·德·埃斯基娜特交往了。而且，另一个贝尔纳戴特，即贝尔纳戴特·皮埃尔闯入了他的生活。她当时只有6岁，但人们已经在大谈她长大后与皮埃尔·莫里结为夫妻的事了。这位小姑娘的父亲正是皮埃尔·莫里此时的雇主雷蒙·皮埃尔。未来的岳父有不少产业。皮埃尔·莫里将来也能成为体面的女婿：他靠自己的积蓄和放羊的收入攒够了在阿尔克买地的钱。当地另一个牧羊人贝尔纳·贝利巴斯特是这桩婚事的天才说客。他用甜言蜜语对皮埃尔·莫里描述了一幅美妙的前景。贝尔纳说：“如果你真想娶一个对善有知性的妻子，我认识的一个姑娘将来肯定能满足你的愿望。她非常富有，以至于仅凭她父亲将来的赠与（作为陪嫁）和你目前在阿尔克拥有的财产和购买的土地，你不用干活就可过上舒服日子……因为你未来的岳父雷蒙·皮埃尔可以收你做养子。他将来要把现年6岁的女儿贝尔纳戴特·皮埃尔许配给你。在此之前，你可以留在雷蒙·皮埃尔家。他是个对善有知性的人。”（III.121）贝尔纳·贝利巴斯特这番天花乱坠的谈话很有意思。其字里行间表露出奥克西坦尼牧民们的基本价值准则：家庭与异端之间的紧密联系；借扩充附属部分来扩大家庭容量（收养未来的女婿，共同居住，嫁资制）；家长收女婿作养子以延续家族和门第，并以正式契约的方式许诺：把住在家里的年轻男子选作继承人，让他将来娶目前尚小的女儿为妻，还让他得到陪嫁。所有这些斡旋都出于简单的动机：雷蒙·皮埃尔没有儿子，只有3个女儿：贝尔纳戴特、雅高特和马尔其兹。因此他必须找到一个愿意来家“入赘”的女婿。

这海市蜃楼般的前景没有使皮埃尔·莫里晕头转向。他向贝尔纳·贝利巴斯特提出了一个既有考验性质又十分理智的问题：“贝尔纳，你怎能事先知道贝尔纳戴特长大成人后会有善的知性？”（III.122）皮埃尔·莫里提出的问题一点也不荒谬。实际上，雅克·富尼埃的宗教裁判记录簿向我们揭示了一些“计划婚姻”的情况：一个纯洁派信徒以为一个姑娘是异端分子，便高兴地和她结了婚。他本希望夫妻能永远在炉边惬意

地谈论阿尔比教派的话题。但这可怜的新郎被其岳父无耻地欺骗了：他娶了一个信奉天主教的泼妇。慑于宗教裁判所的威胁，他不得不紧闭家门，和她在坟墓般的沉默中生活近四分之一个世纪（III.322）。

然而，贝尔纳·贝利巴斯特能言善辩，牧羊人提出的问题并不使他难堪。他反驳莫里说："雷蒙·皮埃尔会把他女儿教育得特别好，使她在上帝的帮助下肯定具有善的知性。万一她到时候没有善的知性，那么到她成年时，你只管带着自己的东西离开雷蒙·皮埃尔的家。你只要和这个姑娘分手就行了，因为对你来说，找一个没有善的知性的妻子是绝对不可取的。"（III.122）（我们注意到，这段关于家庭社会学的新内容涉及很有意义的一点：14世纪的比利牛斯山或前比利牛斯山区和15—16世纪的塞文山脉一样，被选作未来女婿并入赘的年轻男子把自己那份财产也带到对象家。一旦计划婚姻发生破裂，男方便可把自己的财产带走。）

贝利巴斯特凭借三寸不烂之舌美化的婚姻计划吸引了皮埃尔·莫里。他决定认识一下"善人们"。这些人处于女方家族阴谋的中心。这一阴谋是：雷蒙·莫朗和雷蒙·皮埃尔串通一气，把皮埃尔拉到"善的知性"一边来（III.110）。于是，皮埃尔·莫里向雷蒙·皮埃尔以及贝尔纳·贝利巴斯特（我们不久便会看到他与异端派的重要关系）提出了关键性的问题："人们多次向我谈到的善人们到底是些什么人？"

贝尔纳和雷蒙的回答令人受益匪浅："这些人和一般人差不多！他们的骨头、肉、体形、面容和其他人的完全一样！他们只是和使徒一样，是唯一遵循正义和真理的人。他们从不说谎，不拿别人的东西。即便在路上见到金子或银子，他们也不据为己有，除非这是有人送给他们的礼物。这些人被称作异端分子，信仰他们比信仰其他东西更能获得拯救。"（III.122）

不偷盗、但乐于接受小礼物的善人们是恩惠的中介人和个人获救的保障。皮埃尔·莫里被能够如此易得的拯救所吸引，将来能娶富有的雷蒙·皮埃尔的女儿为妻也是他求之不得的。在这次谈话15天后，这位牧羊人和一位异端派教长进行了首次决定性会见。这次接触是莫里后来毕生不断"寻访善人"的开端。当时是1302年，皮埃尔·莫里才20来岁。

这第一次会见是在雷蒙·皮埃尔家的晚宴上进行的（III.122）。我们知道，这个雷蒙是阿尔克的农牧业大户。他在阿尔克河谷和埃荣的夏季牧场之间转场放牧。他家的房子有“阁楼”（II.17，404）。当时他至少雇佣着两名长工（也许由于他没有能干活的儿子），其中一个长工负责放牧，由皮埃尔·莫里担当；另一个负责赶骡子。这项活计先由来自索尔特的佣人阿尔诺担当，但由于他不是纯洁派，不久便被雷蒙·皮埃尔粗暴地辞退了。后来，库斯托萨的皮埃尔·卡塔兰承担了这项活计，他“是纯洁派信徒”（III.135）。

雷蒙·皮埃尔家的这次晚宴自然安排在厨房里举行，因为在当时，除了在奥克西坦尼的富农家以外，还没有厨房和餐厅之分。[24] 参加晚宴的有老板本人，即阿尔克山谷的雷蒙·皮埃尔。由于他最初曾住在萨巴泰，因此人们也称他萨巴泰的雷蒙·皮埃尔（III.100，121）。另外还有他的妻子西比尔和她的母亲。后者和她的女婿住在一起，这是个略有扩展的家庭（III.122）。两个妇人负责准备饭菜。作为邻居或客人应邀出席的还有其他一些牧民，他们大都是埃荣或阿克斯累太姆地方的人，转场放牧把他们与阿尔克河谷联系了起来。雷蒙·皮埃尔这天邀请的宾客还包括雷蒙·莫朗和贝尔纳·维塔尔。在阿尔克，雷蒙·莫朗是皮埃尔·莫里的堂兄和第一个雇主；贝尔纳·维塔尔住在阿尔克河谷，但原籍是蒙塔尤（他的表兄阿尔诺·维塔尔便是蒙塔尤的修鞋匠兼看青人，此人以追逐姑娘和信仰纯洁派而闻名）。宾客中还有纪尧姆·埃斯考涅和他的妹妹马尔其兹·埃斯考涅。纪尧姆·埃斯考涅是阿克斯累太姆的牧主，因转场放牧的事来到了阿尔克。他们兄妹是奥蒂埃的朋友，纪尧姆以前是在马尔其兹家认识皮埃尔·奥蒂埃的。那天他正在那里无拘无束地烹制炸小鱼（II.12，13）。

皮埃尔·莫里本人也以很随便的方式被邀请赴宴。作为受雇佣的牧工，他实际上用不着邀请，因为他完全是这家的一员。和当时的其他雇工一样，他把这里看作自己的家。有一天他竟毫无顾忌地和男主人一起骂女主人。他偶尔也对西比尔·皮埃尔喊道：“不称职的母亲，魔鬼！”（II.415）

雷蒙·皮埃尔的家在奥德。在他家厨房里举行的这次晚宴总共（除了皮埃尔·莫里以外）有4家的成员参加。它们都属于阿尔克河谷两侧和埃荣—萨巴泰地区信仰异端的农民人家：维塔尔家、莫朗家、皮埃尔家、埃斯考涅家。在旁边的屋子里（厨房隔壁），异教徒的“头领”皮

埃尔·奥蒂埃和来自里姆的两个男人（异端分子）在吃鱼。他们不时挑几块好鱼肉让人送给厨房里的雷蒙·皮埃尔。晚宴的“气氛”极好，皮埃尔·莫里则成为这种气氛的牺牲品。他原本喜欢小兄弟会的天主教说教，几天前他还在阿尔克的教堂里领受过一次成功的演示（III.123）。席间相互交融的热烈气氛感染了皮埃尔·莫里，他觉得自己对罗马教廷的信仰在这一晚发生了动摇。他被皮埃尔·奥蒂埃变成了“异端信徒”。在这种情况下，奥蒂埃改用“你”来称呼莫里，而莫里继续用“您”称呼这位纯洁派传教士。晚宴最后是大家尽情饮酒作乐，人们在炉火边庆祝新成员的加入。

皮埃尔·莫里此后再也没见到过皮埃尔·奥蒂埃。他在当地牧场放牧自己的和东家的羊群，但每隔8天就要从牧场回阿尔克一次，到雷蒙·皮埃尔家补充干粮。此时，他时常会在雷蒙·皮埃尔家遇到某些异端分子。一天，当他在厨房等雇主的岳母给他做肥肉炸鸡蛋时，他得知普拉德·塔弗涅正在隔壁紧锁的房间里。异端派普拉德·塔弗涅原是织布匠，他主张耶稣无所不在论，在埃荣很有名气。塔弗涅吃纯洁派的饭食，主要是面包、鱼和葡萄酒。塔弗涅得知皮埃尔回来后，便叫他进到房间来。他站起身来表示敬意，然后又坐下，并递给皮埃尔一块经他祝圣过的面包。皮埃尔·莫里专门收集由各个异端派教长祝圣过的面包块，[25] 这种做法在比利牛斯山区很快盛行起来。对他来说，这又是个意外的收获。莫里说：“我告辞后就带着被祝圣或未经祝圣的面包回到了我的羊群那里。”

皮埃尔·莫里到牧场去了8天后再次下山回阿尔克取面包（这些牧民面包吃得很多）。这位善良的牧羊人在雇主家遇见了居比埃尔富有的产业主和经营者纪尧姆·贝利巴斯特，他是小纪尧姆·贝利巴斯特的父亲。小纪尧姆·贝利巴斯特是个异端派教长，或者是个冒牌货，莫里后来对他产生了强烈和持续的爱戴之情（III.194）。老纪尧姆·贝利巴斯特和皮埃尔·莫里一起离开了雷蒙·皮埃尔的家，来到了雷蒙·莫朗的家。他们在那儿见到了普拉德·塔弗涅，塔弗涅一周来一直躲在莫朗家地窖的木桶后面。纪尧姆·贝利巴斯特在谈到这次见面时总是不乏对普拉德·塔弗涅的贬低之辞。但这些对话为我们如实描绘了雷蒙·莫朗家的布局和习惯。我们知道，皮埃尔·莫里离开蒙塔尤后找到的第一个雇主就是雷蒙·莫朗（III.128—129）。

与皮埃尔·奥蒂埃唯一的一次会面对于引导牧羊人转向纯洁派具有决定意义。作为著名的异端分子，皮埃尔·奥蒂埃后来被处以火刑。继这次会面后，皮埃尔·莫里还与雅克·奥蒂埃有过一次重要会面。雅克·奥蒂埃是皮埃尔·奥蒂埃的儿子、公证人和善人。此时正是5月，四处百花开放。莫里正在阿尔克的牧场上放羊。雷蒙·皮埃尔派了个可怜的孩子来找他。皮埃尔·莫里遵照东家的命令，再一次回到雷蒙·皮埃尔家。他在那里看到两个著名的异端分子正在烤火，他们就是雅克·奥蒂埃和库斯托萨（现在的奥德）的皮埃尔·蒙塔尼耶。雷蒙·皮埃尔、他的妻子和岳母同他们坐在一起。

在炉边待了一会儿后，皮埃尔·莫里、雅克·奥蒂埃和皮埃尔·蒙塔尼耶出门上路，计划晚上赶到里厄昂瓦尔村。[26] 身份重要的奥蒂埃骑着骡子，其他两个同路人则步行。一贯乐于助人的雷蒙·皮埃尔把骡子借给了讲道者，并帮他备好鞍子。雅克·奥蒂埃是个名副其实的讲道者。在路上，他一直在骡子背上讲经说教，而皮埃尔·莫里便成了他的听众和捧场者。皮埃尔·蒙塔尼耶则扮演一个不说话的配角。雅克·奥蒂埃的这种“骡背”讲道具有当地典型的民间说教风格，只是内容是完美的纯洁派神学。为适应牧民的需要，阿尔比教派的活动分子把这种风格更加完善。[27] 我们在另一处还会谈到布道者如何在骡背上传播纯洁派的神话。

经过从阿尔克到里厄昂瓦尔的漫长路程，他们终于到达了目的地。雅克·奥蒂埃大师停止了说教。一直沉浸在这种流动宣讲中的皮埃尔·莫里似乎义无反顾地皈依了阿尔比教。实际上，皮埃尔的皈依只是尽其所能而已。这个既狡猾又天真的牧羊人一辈子都脚踏着两只船：纯洁派和罗马教派。和雅克·奥蒂埃分手并回到阿尔克后，皮埃尔·莫里在雷蒙·皮埃尔家见到了3个人。他们来自里姆，是来向公证人的儿子、异端派教长雅克·奥蒂埃致敬的。由于来晚了一步，错过了和他相遇的机会。他们十分失望，便在雷蒙·皮埃尔家住下。雷蒙·皮埃尔力图对他们做些补偿。为表现出乡镇家长极大的好客热情，他早上为他们准备了肥肉炸鸡蛋。然后，这些人就回里姆了。皮埃尔·莫里最后富有哲理地说：“至于我自己，我依然回到了羊群那里。”（III.135）

* * *

在这个值得回忆的夏天，皮埃尔·莫里赶着羊群到了阿尔克境内一个叫拉拉巴索尔的地方（III.135）。同他在一起的有另外7个牧民，其中有其前雇主雷蒙·莫朗的两个亲戚（兄弟和岳父）、阿尔克附近加洛蒂家的两个成员以及另外三个牧羊人。这三位也是阿尔克人，但和上述人家没任何亲戚关系。这伙牧民齐心协力修建了一个窝棚，这个合作的集体产业是个临时住所。对此，皮埃尔·莫里宣称："我当了窝棚的负责人，或'窝棚主'。我负责制作奶酪……我还把熟肉、奶酪、奶和面包送给过路的异端信徒。"[28] 皮埃尔·莫里的职业素质受到所有人的好评，他担当"领导角色"不会使任何人感到意外。[29] 对牧民们来说，窝棚是他们生活的基本设施，就像定居者的家一样。对于这种窝棚，我还会在后面更多地谈到。现在我只想说，在皮埃尔·莫里的一生中，"住窝棚"这一段是他与贝利巴斯特集团建立关系和进行重要会面的时期。异端信徒雷蒙·贝利巴斯特和异端派教长阿美利安·德·佩尔勒在人们做奶酪的时候来到山上的窝棚中。皮埃尔·莫里送给他们熟肉和乳制品。异端派教长和遵守教规的人一样，也是素食者，他拒绝接受肉类。但是，他们两人让皮埃尔·莫里出来，把他拉到窝棚后面向他索取礼物。皮埃尔给了阿美利安·德·佩尔勒一枚图尔币。真是善有善报，感激万分的阿美利安当即便对皮埃尔说了他所期待的话："我将为你祈祷。"（III.136）

* * *

年底，皮埃尔·莫里一直留在阿尔克河谷（许多牧场中的一个），准备带着羊群在这里过冬。他的表兄雷蒙·马尔蒂，即雷蒙·莫朗的兄弟（也许是异父或异母兄弟）陪他在一起。尽管皮埃尔和雷蒙信仰了异端，但他们依然忠于天主教的崇拜仪式。在一个礼拜日，他们一同参加了阿尔克的弥撒。从那里出来后，他们来到了雷蒙·莫朗的家。在地窖里，他们看到了异端派普拉德·塔弗涅。这一次，他仍然不失尊严地躲在木桶后面。莫里向这位异端派教长打了招呼，然后便上到阁楼去找面包。（这个葡萄农兼饲养者的房子很典型：厨房设在地窖上面的阁楼里。地窖本身与羊圈相邻。其布局和埃荣一带的房子不大一样：在埃荣，厨房设在底层。）在阁楼上，皮埃尔发现几个人正在炉火旁吃饭。他们中有个身材矮小、长着一对海蓝色眼睛的人。这个身穿褐色衣服的陌生人是来自库斯托萨或卡萨涅的村民。[30] 他是普拉德·塔弗涅的向导。房子的主人雷蒙·莫朗也坐在炉火旁，他的岳母和妻子分坐在他的左右。她们名叫贝朗热尔和埃格朗丁。因此，这家里总共有

五位宾主。取了面包后，皮埃尔·莫里又下到地窖，在那里找到了马尔蒂和塔弗涅（III.136—137）。三个人毫不讲究地在木桶后摆上一张“桌子”（实际上是支上一块木板），然后开始吃饭。莫里和马尔蒂吃莫朗家给的肥猪肉；素食者普拉德·塔弗涅吃小扁豆、植物油、葡萄酒和核桃。从地窖的饭桌到阁楼的饭桌之间，人们相互表示敬意：莫里受本桌推举，把经塔弗涅专门祝圣过的面包或面饼送给阁楼上的五个人。见此情况，雷蒙·莫朗也不想欠人情，于是他给在地窖吃饭的客人送去了一块肥肉。但是，这一举动忽略了普拉德·塔弗涅正统的素食观念。“快把这野肉给我拿走！”普拉德·塔弗涅用命令和冷淡的口气对送肉的人说。这桩“野肉”事件激起了塔弗涅的情绪，他忘记了发泄自己的不满，开始说教起来。他再次全身心地投入了灌输神学的活动，这是善于言辞的异端派教长们的拿手好戏。由于没有书籍或手抄本向庄稼汉们朗读（他们都不识字），善人们惯于在各种场合进行说道，如走在路上、骑在马或骡子背上，或是在吃饭当中。就像从驴背上到最后的晚餐不断说教的基督一样，他们也总是不停地高谈阔论。普拉德的地窖说教从忌吃肉食的话题谈起。他胡乱引用了一些所谓耶稣基督的警句格言（实际上多数不准确）。按照塔弗涅的纯洁派福音书，耶稣曾经这样说：“孩子们，除了鱼肉以外不要吃任何肉，无论是人肉还是兽肉。因为鱼在水中生长，只有它不是腐败的。”（III.137）普拉德·塔弗涅的演说接下来便是隐晦地号召听者捐赠。对于皮埃尔·莫里来说，这种号召不应成为耳边风。最后，普拉德又回到主题，他讲述了关于马的灵魂转生的神话。笔者在有关蒙塔尤民间传说的章节中还会谈到这些。

在领受这种杰出的口才之后，牧羊人不得不从这个三人集会退场了，皮埃尔向普拉德告辞。他后来再也没有见到普拉德。但是，为感谢他这次颇具启发性的说教，皮埃尔后来还托其兄弟纪尧姆·莫里向普拉德赠送了1枚“大图尔币”、一枚奥波尔银币和4枚法国银币。如果普拉德·塔弗涅当时还光着脚的话，他便可以为自己买一双鞋了。

* * *

第二年的复活节，雷蒙·皮埃尔交给他信任的牧羊人皮埃尔·莫里一项使命：到居比埃尔[31]富有的地产主兼经营者、老纪尧姆·贝利巴斯特家跑一趟。皮埃尔·莫里要从老纪尧姆那里为东家取回一笔钱。这笔钱是纪尧姆还给（或是借给）雷蒙·皮埃尔的。

老贝利巴斯特是个拥有多处农庄设施的家长，他还与上层有一定关系。在居比埃尔，他和他的扩展型家庭住在一所房子里，其中包括他的三个儿子及其中两个的妻子和孩子。他的一个儿媳叫埃斯泰尔。这个家有一个放干草的仓房，和主要房屋不在一处：另外还有一个羊圈建在旷野里。

皮埃尔·莫里在贝利巴斯特家度过的夜晚与牧民社会活动中常见的“模式”一样，它分为两个部分。晚上，人们先要吃晚饭。在饭桌上就座的有皮埃尔·莫里、纪尧姆·贝利巴斯特以及他的三个儿子和两个儿媳。（需附带指出的是，贝利巴斯特的家十分团结。他们共同居住，共同待客，一起在自家的地里干活，再加上家里的男女成员都信仰异端，这些因素把他们紧密地结合在一起。）在晚饭开始时，两对夫妇的孩子大概上床睡觉了，因此他们根本不参加这种接待。当晚的嘉宾是纳尔榜大主教的财务助理皮埃尔·吉拉尔。由于吉拉尔的显赫身份，他的出席足以使这里“蓬荜生辉”。但是，在不太讲究礼节的奥克西坦尼，社会差距感较小。所以，这位要人来到纪尧姆·贝利巴斯特这个富有牧主家做客算不上什么新鲜事。尽管在理论上吉拉尔的职务将他归入正统教会一边，但他在思想和感情上（可能）却对纯洁派有隐约的好感。或许他只是比较宽容而已。总之，他知道如何对人们不愿让他看到的东西视而不见。在这家吃晚饭的过程中，他对来来往往的可疑人物一概不闻不问。其实，那一边的仓房便是这些人的据点。（不久以后，皮埃尔·莫里被告发与异端派同谋，并在费努耶德受到追究和审判。他这时才体会到皮埃尔·吉拉尔的这种宽容态度是何等珍贵。）尽管主人十分富有，其中一个客人也非常尊贵，但饭食仍然像古代那样简朴：肉、奶、奶酪。这是一顿维吉尔式的牧人饭。吃饱饭后，皮埃尔·吉拉尔便上床睡觉了。至于皮埃尔·莫里，正如雷蒙·皮埃尔事先嘱咐的那样，他在贝利巴斯特家人的陪同下蹑手蹑脚地来到附近的仓房，向纪尧姆·贝利巴斯特留宿在草堆中的所有异端“朋友”表示问候。然后，他自己也去睡觉了。第二天，皮埃尔·莫里又赶回了阿尔克。

* * *

几个月过后，在盛夏8月，皮埃尔·莫里在阿尔克附近一个叫帕尔索尔的地方为雷蒙·皮埃尔放羊。给他当副手的是他在奥德和萨巴泰老班底的成员，其中有让·莫朗，即他前任雇主雷蒙·莫朗的兄弟（或表兄弟），还有蒙塔尤的同名父子纪尧姆·马尔蒂二人。一天晚上，在睡头

一觉的时候，有两个人来到牧场找皮埃尔·莫里。他们是雷蒙·贝利巴斯特（老纪尧姆·贝利巴斯特的儿子）和从里姆来的异端派教长菲利普·达莱拉克（他是库斯托萨人）（III.140—142）。我们知道，皮埃尔·莫里很早就认识雷蒙·贝利巴斯特。他以本地的畜产品请两位客人吃饭：肉、羊奶、奶酪、面包和葡萄酒。雷蒙吃了，但作为完美的异端派教长，菲利普·达莱拉克拒绝吃肉，他只是用自己的无脚杯喝了些葡萄酒（III.141）。他从不用牧民的杯子，这会使他产生过敏反应：当地牧民的嘴受了肉的污染，这些容器接触嘴后也被污染了。“酒足饭饱”后，在客人的要求下，好心的牧羊人沿着陡峭和危险的山路，行程15公里，连夜把他们带到居比埃尔，一直送到贝利巴斯特家的羊圈。这里离贝利巴斯特家还有一段距离。由于道路崎岖，高低不平，菲利普一路跌跌撞撞，摔了不少跤。这使他失去了说教的兴趣，而仅满足于在每次跌倒时喊一声：“圣灵助我。”

* * *

经过这样的多次往来后，皮埃尔·莫里不久便和阿尔克及其居民断绝了关系。雅克·奥蒂埃在1305年被宗教裁判所逮捕。当地许多人家的异端分子感到了恐惧，他们不惜重金来到教皇跟前，为他们的异端和错误表示忏悔和内疚。可能是不愿把财产都用在路费上，或是出于别的原因，皮埃尔·莫里没有加入赎罪者朝圣的行列。他只是在此期间替他们照看羊群。等他们回来后，他便决定逃离这个地方。他为奥蒂埃兄弟效力的行为没有得到教皇的宽恕，因此他很怕为此付出极大代价。出发时，他带上了剩余的粮食和毛毯。这毛毯是他早先让一个名叫卡塔拉的织匠用自己的羊毛织的。1305年的圣诞节，他回到了蒙塔尤。在家里，他与父亲和兄弟们一起大吃了一顿。但是，家乡的土地也开始烫脚了，甚至同胞们对他也持提防和怀疑态度。所以，他只得来到阿克斯累太姆，在一个名叫巴尔泰雷米·博雷尔的牧主家当牧工。然而，这位东家是一个蒙塔尤人的妹夫，此人便是老阿尔诺·巴伊（III.148）。在巴尔泰雷米·博雷尔和蒙塔尤之间还有其他联系：他的女佣蒙迪耐特和他的牧工莫里也是蒙塔尤村的人……

---

[1] 吉罗，第64页。

[2] 在外流的年轻男子中，有许多人离开村子，长期在外当独身牧民。因此不排除蒙塔尤留下的居民大多数是妇女。由于丈夫往往先去

世，寡妇的数量很多，这也加剧了上述倾向。

[3] 参见博纳西的著作，第2卷，第115页及以下各页。

[4] 即进山放牧的小路。

[5] 关于天才的牧羊人贝利巴斯特，参见II.177。

[6] 有关旧制度的资料大都向我们介绍社会地位向上的变动。对从中受益的个人来说，这种上升意味向精英界的长入。这些精英在档案资料中也有较多反映。因此我认为，雅克·富尼埃宗教裁判记录簿的价值在于它介绍了社会地位向下变动的现象。

[7] I.395及以下各页；I.405—406；I.408（鲁塞尔的揭发）。

[8] II.222；由于领地法官的权力（他本人是富瓦伯爵领地高级领主裁判权的代表），克莱格家族策划的"割舌头"行为已经在"法律上"成为可能。贝尔纳·克莱格有这种权力。

[9] II.170，171，173，175，177，178—190；II.223；I.418；III.87与II.173（克莱格的同谋）。

[10] 根据III.522，图尔农是卡斯泰尔朗（如今的奥德）。

[11] 可以和1830年前后克勒兹省应征新兵的情况加以对照（参见勒华拉杜里、迪蒙和阿隆的著作：《法国新兵的人类学》，1972年）。

[12] 在当今的奥德。

[13] 德·塞尔：《农业舞台》，1600年。

[14] III.76；请不要把贝尔纳的母亲纪耶迈特·莫尔与他的妻子纪耶迈特·莫尔混淆起来。

[15] 关于纪尧姆·莫尔，参见上文 。

[16] 同上。并请参见III.104：让·佩利西耶时常生病，身体较弱。

[17] 参见兰勃尔什的著作，第187页，被迪韦尔努瓦引用，《托罗萨纳宗教裁判所审判记录，宗教裁判所史》，第132页。

[18] 还可参见I.410；身患重病的纪尧姆·吉拉贝尔有15岁左右。“他以前是牧民，曾替父亲放过羊。”这篇有意思的资料向我们介绍了蒙塔尤另一个牧羊人的情况和从12或14岁开始学习放牧的情况。

[19] 参见上文，第二章 。

[20] 我们在这段资料中可以发现，让·佩利西耶心态中精确的空间与模糊的时间之间形成了强烈对照。关于这个问题，可参见下文第十八章 。

[21] 这种大规模转场放牧涉及大批羊群（至少几百头羊）。这与比利牛斯山（阿克斯累太姆和其他地方）的经营者进行的饲养活动不同，他们雇佣蒙塔尤的牧工；另一方面，这也不同于蒙塔尤以及从事多种经营的传统地区。这些地区的牲畜业建立在小群和分散的基础上（关于这方面，可参见罗尔辛：《14、15世纪里昂地区的农村》，1974年，第30页）。格拉曼夫人在她论文的导言中指出，饲养规模的扩大，无论是集中经营式的还是分散式的，都是对14世纪初朗格多克以至奥克西坦尼地区人口过剩现象的一种抵抗。这种抵抗旨在从牲畜生产中找到补充资源。根据这种观点，关于加泰罗尼亚牧场为牧民和骡子运输工提供的机会，可参见II.42。到西班牙进行转场放牧，这一社会经济基础构成了皮埃尔·莫里等人活动的“前提条件”。关于这个问题，可参见巴斯托尔·德·托涅里最近的研究成果，1973年，第135—171页。

[22] III.120。莫里家的孩子们从小就受过放牧的专门训练。而且，由于家庭贫困和父母的财产被宗教裁判所没收，他们中的几个，尤其是让·莫里也只得以放牧为生（I.444）。

[23] 关于这种家庭雇工，可参见布尔迪厄：《阿尔及利亚的社会学》（另外参见布尔迪厄：《世界的醒悟》，巴黎，1966年）。皮埃尔·布尔迪厄对马格里布家庭雇工的论述有许多也符合蒙塔尤佣人的情况，这些佣人的雇主就是他们的亲戚。但是，在这些牧民家里还有不少非亲属雇工。

[24] 关于晚些时候这方面的情况，可参见德·塞尔的著作，1600年。

[25] II.75：皮埃尔·莫里把收集的一些面包块保留了22年！奥尔诺拉克的纪尧姆·奥斯塔兹的母亲也收集经过祝圣的面包头，并将其放在家中的一个洞里（I.204）。

[26] 这个村子在今天的奥德。

[27] III.130—132。还可参见另一个喋喋不休的异端派行脚修道士的另一番说教：III.186。

[28] 值得一提的是，不是异端派教长的信徒是可以吃肉的。

[29] II.387："纪尧姆·莫尔十分赞赏皮埃尔·莫里，并打算让他带领其他牧工。"

[30] 见下文，第六章 。

[31] 当今奥德的一个地方。

第五章 长途转场放牧

……刚被雇佣就得再次远行。巴尔泰雷米·博雷尔的经营使他十分关注在南方和跨比利牛斯山地区的放牧情况：他的畜群此时正在加泰罗尼亚的托尔托兹牧场。于是，皮埃尔·莫里便被新雇主派往加泰罗尼亚看护羊群。这是好心的牧羊人生平第一次穿越雪线，翻过南面的高山，把比利牛斯山脉抛在身后。后来，他在一生中不断往来于西班牙、法兰西王国和富瓦伯爵领地之间。

一个名叫纪尧姆·科第尔的牧工陪同皮埃尔·莫里开始了这一系列的旅行，他是阿列日人，出生在梅朗斯。他们两人从来没机会谈论异端的问题，只是默默地加入了由迁居者、牧羊人、失业者和盲流们组成的人流。“人口往返流动”的浪潮把这些人推向伊比利亚地区（II.55，291）。1306年的圣灵降临节，足蹬“七古里靴”的皮埃尔回到了萨巴泰地区：巴尔泰雷米·博雷尔的羊群在加泰罗尼亚过冬后，皮埃尔把它们赶到比利牛斯山的“法兰西一侧”，或者说是富瓦一带度夏。皮埃尔利用这个机会，并根据通常的规矩，又和巴尔泰雷米续签了一年的受雇合同。他的雇主是个“本分”的人，和他们父子不可能谈论异端的问题。这使莫里结束了在雷蒙·皮埃尔家过的那种刺激而危险的生活。

关于这位牧羊人在巴尔泰雷米家中的生活情况，雅克·富尼埃的手稿第256、257两页提供了一些细节。在博雷尔的大家庭里，皮埃尔·莫里似乎不只是当牧工，他样样活计都干：劈木柴，帮主人在家招待客人，甚至还和女佣人调情（仅调情而已）。这家的女佣叫蒙迪耐特（雷蒙德），和他是同乡。蒙塔尤的贝尔纳·伊萨纳是她的父亲。一个被简单描述的场景告诉我们，一天晚上，皮埃尔·莫里带着蒙迪耐特去了小酒馆。后来，当那女佣随他出来时在街上扯着嗓子唱歌。尽管皮埃尔在其他场合“很善于勾引女人”，但这天晚上他很正经。他和蒙迪耐特没在一起过夜。实际上，他和西比尔·巴伊（阿克斯累太姆人）的儿子贝尔纳·巴伊在一起睡了觉。我们知道，由于当地的习惯和卧具的缺乏，男人们没有任何恶意地同床共寝（III.157）。

在此期间，皮埃尔倒是经常去西比尔·巴伊家。这位阿克斯累太姆的女牧主失去了当公证人的丈夫，一个偶然的机会使她把羊群交给莫里看管。巴伊家属于阿克斯累太姆的大户，厨房设在房子的第二层。她的家有许多房间，房间里住着许多人，客人、朋友、佣人、孩子以及过路的异端派教长几乎把床都压塌了。这所房子很漂亮。所以，当局将它没收后，西比尔的儿子阿尔诺为收回房产，甚至不惜为宗教裁判所当密探。宗教裁判所没收房子是为了惩罚他母亲的纯洁派信仰。但她后来还是被处以火刑。

皮埃尔的活计和他与博雷尔和巴伊家的来往还不是他的全部生活。后来的经历表明，他还是个好向导，甚至"好伙伴"。他经常把"善人们"护送到蒙塔尤。从阿克斯累太姆到埃荣一带的山路崎岖险峻，足以使最健谈的异端派教长连大气都不敢出。所以，他们一路上根本没心思说教。善人们和牧羊人在路上的饭食还算不错，并且没有很多宗教仪式。他们吃的有鳟鱼卷、肉类、面包、葡萄酒、奶酪。当宗教裁判所的触手尚未伸到海拔1300米的高处时，纯洁派还能够痛快地吃喝玩乐。到了蒙塔尤，皮埃尔紧紧拥抱了他的父亲、老母和五个兄弟，并受到他们的热情接待。他在自己家过了夜。第二天早上，他在床上告别了他所护送的善人，然后便匆匆上路了。回到阿克斯累太姆后，皮埃尔又来到雇主巴尔泰雷米家。巴尔泰雷米虽然付了工钱，但在雇工缺席期间，他还得自己照看羊群。这些不愉快的事加速了雇工和雇主的决裂。在拉罗克多尔姆的6月交易大会后不久，这种决裂变成了现实。

* * *

蒙塔尤下面的拉罗克多尔姆是个出产呢绒的小镇。14世纪时，这里每年从6月16日起举行一次交易会。交易会上不仅出售当地生产的呢绒，也卖木材、鱼类、绵羊、陶器等，另外还有从库兹朗倒来的毛毯。[1] 交易会总是异端分子聚会的好机会，异端派教长们也很乐意前来（III.153）。这一年的6月16日和17日，皮埃尔·莫里来到拉罗克多尔姆交易会买羊。他利用这一机会到他妹妹纪耶迈特·莫里和她丈夫贝特朗·皮基耶的家看了看。他妹夫贝特朗是拉罗克多尔姆的木匠，在交易会期间他让皮埃尔住在家里。当皮埃尔在家里休息时，贝特朗便借机对客人的妹妹纪耶迈特大打出手。（纪耶迈特是个18岁的年轻女子，和丈夫的关系很不好。在此之前，她曾一度离家出走

〔III.148〕。）在地中海地区，尽管丈夫们一般都比较粗暴，但贝特朗·皮基耶的举动使好心的牧羊人难以容忍。第二天早上，为妹妹的命运深感悲伤的皮埃尔正在痛苦地徘徊时，他偶然间在交易广场上遇到了两个老相识：异端派教长菲利普·达莱拉克和异端派贝尔纳·贝利巴斯特。在河边漫长的散步中，他向他们讲述了家事的烦恼。两位纯洁派的结论十分明确：皮埃尔必须解救自己的妹妹，以使她脱离丈夫的粗暴虐待，何况她丈夫是个不可救药的天主教徒。菲利普·达莱拉克接着说："但是，一定要避免出了狼窝又进虎口，不能使纪耶迈特解脱家庭的残暴后成为四处游荡的娼妓。"皮埃尔、菲利普和贝尔纳这三个同谋商定：把纪耶迈特托付给异端派一个虔诚的善人。说干就干。皮埃尔马上结了在交易会上买羊的账，又迅速回了一趟蒙塔尤（征求家人的意见？），然后便从拉罗克多尔姆劫走了自己的妹妹。他把她送到了拉巴斯唐，交给了贝利巴斯特兄弟。他们俩是皮埃尔的好朋友，早就因异端信仰而逃离在外。然后，"我又立即回到了羊群那里……因为制作奶酪的季节马上就到了"。皮埃尔后来再也没能见到他所钟爱的妹妹：纪耶迈特不久便被宗教裁判所逮捕了。

* * *

从交易会回到雇主家，皮埃尔发现自己的位置被人顶替了。原来，巴尔泰雷米·博雷尔对他经常缺勤已极为不满，这次干脆找人替了他的位置。这也没什么了不起，作为能干的牧羊人，皮埃尔·莫里不愁找不到活计。于是，他先是在费努耶德的牧主皮埃尔·安德烈家，后来又到他的亲戚纪尧姆·安德烈家受雇当了牧工（III.159）。在纪尧姆家，皮埃尔·莫里和十来个牧民组成一个牧工队（夏天用牧工多），其中有雇主的两个儿子，以及来自富瓦和塞尔达尼的几家兄弟。皮埃尔在纪尧姆·安德烈家平静地过了三年，这三年是在转场放牧中度过的。冬季在奥德，夏季在上阿列日，每年如此。对皮埃尔来说，这三年相当于一个漫长的思想"休耕期"。这几年虽很平静，但也有些令人生厌。以前，阿尔比教派的影响使他成为纯洁派的活动分子。现在这种情况没有了，而且在蒙塔尤、阿尔克以至阿克斯累太姆已经出现了迫害异端的气氛（III.159—160）。

尽管在"休耕期"，宗教裁判所，至少是正统教会仍继续监视着这位牧羊人。当皮埃尔快结束在纪尧姆·安德烈家的日子时，有一天，纳尔榜大主教的财务助理皮埃尔·吉拉尔在费努耶德的圣保罗大广场传唤了

他，并指控他与两个异端分子会过面，其中一个是贝利巴斯特。是谁告发的？无人所知。但是，指控当中也有棘手的事：在皮埃尔·莫里第一次见到贝利巴斯特的晚宴上，皮埃尔·吉拉尔本人也是在场的宾客！谁心里有鬼，谁自己有数。皮埃尔·吉拉尔既是检举者，也是同谋者，因此他只能适可而止。另外，值得庆幸的是，皮埃尔·莫里在法院也有朋友：圣保罗的领主奥东·德·科尔保尔很喜欢这位牧羊人。至于当地的领地法官，他刚好是莫里的"教父"。我们在后面还会看到，如果好心的牧羊人不是文盲的话，他一定会写一本畅销书——《认教父的艺术》。在这种情况下，他不费吹灰之力就编造了自己不在现场的证词。他对法官们说："有人说我那天看到了贝利巴斯特，其实我当时在很远的地方：我正在为安德烈家的葡萄园翻土。"[2] 心怀鬼胎的法庭无话可说，只得吞下了这个弥天大谎。皮埃尔·莫里被无罪释放了。这表明，确实存在着许多由主顾、朋友、同谋、亲戚等组成的关系网。多亏有这些关系网才不至于使奥克西坦尼地区宗教裁判所的镇压过于残酷。

* * *

1308年，皮埃尔·莫里再次来到上阿列日地区。经过阿克斯累太姆时，他在这个离"麻风盆地"不远的镇子里和他的兄弟纪尧姆·莫里以及蒙塔尤的纪尧姆·贝洛对未来的命运进行了一场激烈的讨论。[3] 然后，他去了基耶山口。[4] 在那里，他和五个牧工一起为安德烈家放羊。上山给牧工们送面粉的贝尔纳·托尔最先把卡尔卡松的宗教裁判所大规模清洗蒙塔尤的消息告诉了皮埃尔·莫里。皮埃尔不由得在内心里庆幸，命运再一次挽救了他。但是他知道，不幸早晚会落在他头上。然而这并不能使他坐立不安，睡不着觉。

* * *

此后，皮埃尔又过了几年"非政治"、确切地说是"非异端"的日子。1309年初，他再次表现出牧民行业所特有的独立不羁精神：他向雇主纪尧姆·安德烈辞了工。皮埃尔来到拉齐基耶尔，[5] 又在皮埃尔·康斯坦家当上了牧工。他在山里的梅朗斯牧场（在阿克斯累太姆以南）进行夏季放牧。和他在一起的有五个牧工：其中两个来自费努耶德，另外两个（或三个）是梅朗斯本地的人。他们中有个名叫基佑的，是梅朗斯本堂神甫的私生子。在牧工中，这个基佑专门负责看管费里奥拉夫人的一群山羊（III.163）。

在1309年的圣米歇尔日，皮埃尔·莫里再次受到山民自由的驱动，他向雇主皮埃尔·康斯坦辞了工：此后，这一切就好像是工人辞退老板，而不是老板辞退工人似的！养成旅行癖的皮埃尔的新雇主不是别人，正是普伊格塞尔达的塞尔达涅人雷蒙·布尔西耶。新的雇佣合同持续了两年（1310—1311年）。牧工中包括雷蒙·布尔西耶本人、皮埃尔·莫里、他兄弟阿尔诺和另一个尼塞尔达涅人——阿尔贝·德·贝纳。除了阿尔诺·莫里以外，皮埃尔根本不可能和这些人谈论异端问题。

到了两年头上（1311年底？），莫里兄弟离开了这班牧民。阿尔诺回到了蒙塔尤；皮埃尔则扎向南面的加泰罗尼亚。这个地区将成为他的第二故乡。在巴塞罗那附近的巴加，他为一个加泰罗尼亚人当牧工，此人名叫巴尔泰雷米·孔帕诺。孔帕诺的牧工队有八名成员，其中六个是加泰罗尼亚人，两个是阿列日人。

第一年（1311年或1312年），没有出现过异端派的影子。但在后一年中（1312年或1313年），由于一个加泰罗尼亚人的帮助，皮埃尔在一个名叫摩非莱的穆斯林牧工家里看到一个卖枯茗果和缝衣针的小贩。这个小贩不是别人，而是纯洁派雷蒙·德·图卢兹（III.164）。在下一个封斋期（1313年的封斋期？），皮埃尔便开始被介绍给圣马多和莫莱拉（塔拉戈纳地区）的阿尔比教派小圈子了。小纪尧姆·贝利巴斯特把他的圣体柜设在了这里，人数不多的来自蒙塔尤等地的异端派团结在他的周围。在他们的拥戴下，他成了如基督或圣灵一样的小先知。但是，这个先知几乎是自封的，只得到了他自己和“幸运的少数人”的承认。[6] 由于缺钱或其他原因，纪尧姆·贝利巴斯特偶尔也为莫里带领的牧工队帮些忙。从蒙塔尤逃出的其他牧民，如莫尔家的人也加入了他的牧工队。这些关系的全面恢复是1315年开始的。

* * *

1315—1316年冬天，皮埃尔·莫里第一次见到了比利牛斯山那边的本家，他们属于蒙塔尤的莫里家族在加泰罗尼亚的分支。皮埃尔从一个卖面粉的托尔托兹妇人口中得知，他的一个亲戚正寻求与他联系。龙生龙，凤生凤，老鼠生儿打地洞。皮埃尔十分注重家族和门第，为了与自己的血亲建立联系，好心的牧羊人走上了寻亲的路。在托尔托兹地区的奥尔塔村，皮埃尔·莫里找到了他的本家纪耶迈特·莫里。这是

个有头脑和富于情感的女人，但同时也有点“奸猾”。此后不久，她毫不犹豫地在生意中坑了自己老实的本家亲戚，从而破坏了他们的“重逢”。

新近守寡的纪耶迈特·莫里原是蒙塔尤人贝尔纳·马尔蒂的妻子。一个晴朗的礼拜天，她在奥尔塔村的家中接待了皮埃尔。不久，纪耶迈特又带着两个儿子——让和阿尔诺搬到了圣马多。这个小镇离贝利巴斯特居住的莫莱拉很近，对这个脱离蒙塔尤的女人来说，住在这里确有不可估量的好处。而且，“据人们讲，圣马多比奥尔塔更容易赚钱”。[7] 在那里的日子要好过些：纪耶迈特和她的家人是粗犷固执的山民，并惯于吃苦耐劳，他们很容易接受这种理由。皮埃尔从不记恨人，他一直经常到纪耶迈特家拜访。实际上，在他们交往的最后一段期间，纪耶迈特已经在圣马多获得了“成功”：她在这座小镇里买了一幢名叫“塞尔达涅人之家”的房子，它坐落在农民居住区的“农夫街”上。这处房产包括一个庭院和一些房间。纪耶迈特的财富还来自她家拥有的3个劳动力。成为小庄园主后，她仍然有一片葡萄园、一头驴和一群羊。她还在家里开了一个梳毛作坊。为了增加一些收入，她和孩子们在麦收和摘葡萄季节还去当雇工。纪耶迈特十分好客，她家里的客人或朋友总是来往不断，其中有皮埃尔·莫里、上帝可怜的人、和姘头一起游荡的巴斯克教士……（III.166，186及其他各处）。在某种程度上，这个女人是来自阿列日的移民的缩影，不管他们是不是纯洁派。她对山区的家乡已毫无眷恋，摆脱山里的困境后便很快适应了城镇和伊比利亚的自由。这种迁徙使妇女提高了地位，使青年人获得了更大的婚姻自由。在他们没出来之前，根本不可能在埃荣山区的社区中得到这种自由。

* * *

在一段时间里，皮埃尔和他亲戚纪耶迈特·莫里的关系被一项卑劣的牲畜租借交易搞糟了。皮埃尔在转场放牧前把他个人的羊借给了纪耶迈特：赢利和亏损由二人均担，这一契约好像只是口头上的，期限为5年（III.169）。责任尽管由一方划分，但它是由双方平等承担的：皮埃尔负责提供牲畜；纪耶迈特负责花费和运营。如果纪耶迈特不坑害皮埃尔，这项合作是合理的。但可惜的是这些条件没被遵守……圣马多的女庄园主借合作者不在的机会捞了不少好处。她本应把150只死羊的皮毛收入交给皮埃尔，但她将其据为己有。据纪耶迈特称，这些羊皮和羊毛都用在给自己、孩子和朋友做衣服等家政上了（III.184）。

皮埃尔·莫里从塞尔达涅回来后被这个坏消息惊呆了。在他再三追问下，纪耶迈特不得不承认，她把这150只死羊中的一部分作为礼物送给了贝利巴斯特……受到如此过分的愚弄，皮埃尔对这种偷窃行为非常愤慨。于是有一天，他在骂了贝利巴斯特是“吝啬鬼”后便辞工不干了，走时连招呼也没打（III.169、172、173及其他各处）。牧民的生活中充满了这种意外事件，尤其是当他们遇到像贝利巴斯特这样不讲信誉的人时。这个贝利巴斯特经常利用自己的“异端派教长”身份把他的欠账转为应得的赠与。有一天，皮埃尔·莫里和纪尧姆·贝利巴斯特一起买了6只羊（III.167）。皮埃尔除了付了自己那份钱以外还替贝利巴斯特垫付了钱。除此之外，皮埃尔还借给他5个苏。而贝利巴斯特好像根本不知道他所欠的这两笔账似的，他突然决定从他们共有的产业中提走自己的3只羊。他对皮埃尔说：“这对你没有任何关系，因为这钱不是你借给我的，而是你对上帝慈爱的回敬。”莫里从骨子里是个好心人，他尽管有点幼稚，但并不傻。他对同伴的这种做法很不满，一连几天都对他很冷淡。

＊＊＊

皮埃尔·莫里后来几次受雇的经历比较单调，在此我只需概述一下他始终不变的“状态特征和劳动情况”：1315年（或1316年）的复活节，皮埃尔·莫里在普伊格塞尔达的阿尔诺·富雷家受雇当了5至7个星期的牧工。对他来说，这是个重新回到北方、并直插到鲁西荣的加泰罗尼亚地区的好机会：他赶着新主人的羊群出发了，在一起的可能还有他自己在塞尔达涅的羊群。

一回到他想念已久的比利牛斯山，皮埃尔便（暂时）离开了给阿尔诺·富雷放羊的工作，他已经为这个东家做了不少转场放牧的苦差事。皮埃尔又回到原来的女雇主布吕尼桑德·德·塞尔维罗夫人家干活。这个富有的女牧主是加泰罗尼亚人，有爵位。她身边的合作者是不可缺少的人物——普伊格塞尔达的雷蒙·布尔西耶。他和好心的牧羊人也是老相识。实际上，皮埃尔几年前在塞尔达涅时就给雷蒙·布尔西耶家当过两年牧工。作为知名和能干的牧工，皮埃尔有了自己的雇主网，他从此可以任意选择东家，以便随意在加泰罗尼亚南部和北部、塞尔达涅和上阿列日等地自由往来。的确，皮埃尔在这年夏天便赶着布吕尼桑德夫人的羊群到阿列日山区去度夏。除了他本人和他的兄弟让以外，皮埃尔的牧工队里还包括常在一起的比利牛斯山“四伙计”（三个塞

尔达涅人，一个安道尔人），以及一个来自泰鲁埃尔地区的阿拉贡人。夏天过后，皮埃尔刚为尊贵的布吕尼桑德夫人干完活，他立刻决定再到加泰罗尼亚南部去放羊过冬。对贝利巴斯特的爱戴也激励着他到那里去。于是，他又捡起了春天时在阿尔诺·富雷家辞去的工作，赶着他家的羊群“再次下山”，到离塔拉戈纳不远的普拉纳德瑟尼亚去过冬。这样，他便可以接近莫莱拉和圣马多了，贝利巴斯特家的小据点常设在那里（III.172）。在后来的几年里，皮埃尔·莫里时常陷入与贝利巴斯特家不失和气的争吵中，他的生活也稍微安定了些。但是在1319年的夏季，他再次踏上了通向北方的小路：有人在皮伊莫朗山口（奥斯皮塔莱特）看见过他和原来的蒙塔尤牧工队，其中有莫尔兄弟，一个普拉德村（蒙塔尤附近）的牧民和一个塞尔达涅人（III.181）。在这个夏天，牧工们在营火旁经常提到雅克·富尼埃主教。他们谈虎色变，说他在审讯嫌疑犯时能让他们“竹筒倒豆子”——全部老实交代。人们还谈到了本堂神甫皮埃尔·克莱格。“由于他大权在握，大家现在都称他为萨巴泰的小主教。人们都说他和宗教裁判所相互串通，使当地人遭了殃。”这些人当然不会知道，他们中许多人不久便和皮埃尔·克莱格一同落入了帕米埃主教的魔掌。

江山易改，本性难移。这一年的圣约翰日，皮埃尔·莫里抵御不住流动职业的有益习惯，再次向当时的东家即塞尔达涅人雷蒙·德·巴里辞了工。他又来到亲爱的女东家布吕尼桑德·德·塞尔维罗的门下。我们看到，皮埃尔后来每次外出后都在她家落脚（III.181）。在天气好的几个月里，皮埃尔作为九个人的头领，赶着羊群来到奥斯皮塔莱特附近的拉卡瓦尔利和丰台纳尔让。他的牧工队中有塞尔达涅人、加泰罗尼亚人、安道尔人、阿列日的蒙塞居尔和蒙塔尤人，他的兄弟让·莫里也在其中。

这年夏天，他没有和异端分子发生接触。尽管如此，皮埃尔还是心有余悸，他谨慎地避免离开在比利牛斯山的栖身之地，到对他有危险的下萨巴泰山肩地带去。对这个酷爱自由的人来说，上萨巴泰似乎也不是个安全的地方。1319—1320年冬天，皮埃尔不再犹豫了，他再次出发到南边的塔拉戈纳地区进行冬牧，并在卡罗尔和圣十字修道院附近落下了脚（III.181，182）。从此以后，他的命运便和贝利巴斯特的朋友们的命运连在了一起了。正如我们所看到的，在那些人被抓不久，他也被捕了。

* * *

大约在1319年复活节前后，皮埃尔·莫里去拜访纪尧姆·贝利巴斯特，没想到在他家被扯入了一桩婚事（III.185）。贝利巴斯特先是婉转地谈到皮埃尔很长时间没有来了，后来又说即便基督真能亲临圣体圣事，在道德上他也不可能通过人的阴部转世。然后，他便把话题转到关键的问题：让皮埃尔·莫里结婚。在这个问题上，这位圣人使用了虚伪的辩术。他先是友善地责备了牧羊人："皮埃尔，你又去泡婊子了。你在放牧的两年中养了一个情妇。"[8] 然后又接着说："皮埃尔，你的精力太分散了，你不应当再从一个牧场到另一个牧场地长途跋涉，从一个情妇到另一个情妇地乱来了。现在是你安定下来的时候了。"当皮埃尔从根本上反驳了这种理由后，贝利巴斯特换了一种口气，或者说是摊了牌。他说："既然你不想放弃女人，那么我可以保证为你找一个好女人。她会有善的知性（她是异教徒），能照看你的财产。另外，你还会生儿育女，他们将来会帮你的忙，等你老了还可以照顾你。对你来说，有个妻子总比结识一大批女人更体面些吧。这些女人夺走了你的心肝，挖去了你的根。"

皮埃尔·莫里针锋相对地反驳说："我不想要妻子。我养不起她。我没有安全感（害怕宗教裁判所），因此不敢定居下来。"

贝利巴斯特让皮埃尔正经结婚的第一轮攻势失败了。纪耶迈特·莫里颇有心计，也很了解自己的同乡，她很快便分析了这次失败的原因："皮埃尔，你染上了旅行癖！"（III.186—187）不必到别处寻找，另一个皮埃尔·莫里（纪耶迈特的兄弟）也提出了同样的看法。他对好心的牧羊人说："皮埃尔，你很想家。你千方百计要回到你那苦难和危险的家乡（上阿列日）。早晚有一天你会自取灭亡。"

皮埃尔坚持要回到并不欢迎他的萨巴泰去，看到牧羊人的这种坚决态度，贝利巴斯特和纪耶迈特的兄弟只好双臂伸向天空，显示出无可奈何的样子："没办法，就让这个皮埃尔走吧！因为他非要走不可。总之，我可以把大天说下来，但他还是不想留下。"皮埃尔终于战胜了对他的引诱和使他定居的企图，最后的话（暂时的）当然是他说的："实际上，我是回到布吕尼桑德那里去放羊！"（III.187）

回到羊群后的活动和以往没什么两样：皮埃尔和加泰罗尼亚人、塞尔达涅人、阿列日人、阿拉贡人一起，赶着羊群在比利牛斯山和加

泰罗尼亚过冬和度夏。第二年，在思想活动方面信守自身倾向的皮埃尔又回到了贝利巴斯特的据点附近。11月的一个晚上，皮埃尔在莫莱拉和纪尧姆·贝利巴斯特睡在一张床上（III.188）。第二天，两个人步行去圣马多。他们在途中经过加尔加耶夫人的旅店。在那里吃过午饭，他们又继续上路。贝利巴斯特不再拐弯抹角，经过一年后，他重新向他的朋友提起了婚姻大事。但这一次，他已经能提出一个具体的女人了。他对皮埃尔说："有一件事我想和你商量。你不能总是这样东奔西跑。我认为你应该娶一个妻子了。她应当具有善的知性（即异端分子）。她和你生活在一起，你老了她可以照顾你，她能为你生儿育女，使你享受天伦之乐。你们中无论谁成为残废，都可以得到对方的帮助。你无需对她有任何提防（这与情妇不一样）。"

有个"温柔的妻子"照顾自己的老年风湿病，这个主意并未使莫里感到激动。对贝利巴斯特千方百计的说服动员，他仍像以往那样以经济条件为由予以拒绝。

"我不想要妻子，单单为了自己的生存就够我忙的了，"他说。

贝利巴斯特马上接着他的话头说：

"我给你物色了一个妻子，就是住在我那里的雷蒙德，她可以为你排忧解难。"

"可她的丈夫皮基埃也许还活着，"皮埃尔·莫里立即反驳说。

"不，我相信他已经不在人世了。而且，无论活着与否，他都不会对你们造成什么影响。在此期间，如果你和雷蒙德能达成协议，你们便可以做自己该做的事了。"

皮埃尔动摇了，也许是受到了诱惑，他开始退让。他采取了给人以期望的态度，不再反对这桩婚事。

"雷蒙德不是和我相配的那种女人，"他对纪尧姆说。（她是富有的铁作坊主或铁匠的女儿，其社会地位要高于蒙塔尤的牧民皮埃尔·莫里。）"如果你愿意，你就对雷蒙德谈这件事吧，我不反对。但是，让我向她提这事是不可能的。"

这两个人边走边谈，不知不觉到了圣马多，并来到纪耶迈特·莫里的家。和往日一样，这个好客的家里总有不少人：除了纪耶迈特、她的残疾儿子阿尔诺和她的弟弟以外，还有一个被雇来做梳毛工的陌生女人和一个可怜的男人。后者是纪耶迈特“看在上帝的分上”请来家里吃饭的（III.188—189）。大家先吃了些点心，然后又吃晚饭。在此期间，皮埃尔·莫里像巴汝奇一样经过了在结婚与不结婚之间的权衡和摇摆，最后决定不再采取抵制态度，并基本接受了贝利巴斯特的提亲。

他对圣人说：“如果你认为我应当娶雷蒙德，那你就对她说这件事吧。如果她能答应，我也可以答应。趁着你在这儿，你明天也对我姑夫皮埃尔·莫里（纪耶迈特的兄弟，和好心的牧羊人同名同姓）谈谈这事吧！”

应当指出，皮埃尔之所以改变其独身的立场，是由于受到来自各方面的压力。发动攻势的人们终于突破了他脆弱的防线，使他再也抵制不住婚姻的引诱。在纪耶迈特家吃完晚饭，该轮到女主人给莫里增加烦恼了。她说：“我的主啊，留不住皮埃尔，这对我们是多大的不幸啊！每当他离开这里（转场放牧）、到仇敌占据的地区（上阿列日）时，我们都不知道还能否见到他。在那里，他如果被人认出，就会被抓起来。要是这样，我们就全完了！”[9]

伪善的贝利巴斯特知道皮埃尔已经上了钩，所以他装出一副厌烦这一话题，并不再抱任何希望的样子。

“再说什么也没用了，”他对纪耶迈特说。“皮埃尔改不了他的行为。这个问题已经谈得够多了。”（III.189）

然而纪耶迈特仍不罢休：

“我就是想让皮埃尔和我的儿子让讨个老婆。我认识一些对他们很合适的女人。有人也向我提过亲。这些婚姻可以给我们带来财富和朋友。”

“我同意你的看法，”贝利巴斯特回答说，“但我希望他们未来的妻子具有善的知性。”（我们怀疑这个圣人说此话是另有打算：他心里的人选是他在来圣马多的路上向皮埃尔提到的雷蒙德，她对纯洁派的忠诚已经过了考验。）

整个晚间都是在这种近乎激烈的谈话中度过的。由于纪耶迈特家里的地方不够，所以两个皮埃尔·莫里（纪耶迈特的兄弟和好心的牧羊人）、纪尧姆·贝利巴斯特和阿尔诺·莫里四个人只能在一张床上睡觉。他们相互挤在一起，创造了“紧密无间”的纪录。

对贝利巴斯特来说，这点问题算不了什么，因为事情已经基本办妥了。第二天上午，纪尧姆和皮埃尔在回莫莱拉的途中在加尔加耶夫人的旅店歇脚。在那里，好心的牧羊人彻底向圣人投降了，他说：“既然你那样希望我娶雷蒙德，那么我就照你的意思办吧！”

他们两人当晚便回到了莫莱拉。贝利巴斯特对住在他家的雷蒙德·皮基耶简单地问了一句：

“你愿意做皮埃尔·莫里的妻子吗？”

“是的，我愿意，”她回答说。

听到此话，贝利巴斯特开怀大笑起来，表达出他内心的一种满足。我们下面就会知道，这种满足是可以理解的。或者，他的笑只是对新婚夫妇表示：“我宣布你们结为夫妻。”仪式过后，这三人帮（不敢说是三角关系）共进了晚餐：炖鳗鱼和经过贝利巴斯特祝圣的面包。第二天晚上，按照皮埃尔·莫里对宗教裁判所的简要叙述：“我和雷蒙德合房了。”（III.190）

* * *

实现这桩婚姻费了很多周折，但它的解体却异常迅速。婚礼过后，平常性格欢快的贝利巴斯特却变得情绪沮丧起来（出处同上）。他甚至三天三夜没吃东西。经过近半个星期的禁食后，圣人把皮埃尔·莫里拉到一边，并突然向他建议解除刚刚订立的婚约。皮埃尔对朋友是有求必应，也许他还知道应当遵从什么。他接受了小先知的古怪要求。说离婚就离婚。由于贝利巴斯特关于雷蒙德的一句话，皮埃尔仅仅摆脱独身生活一个星期后又再次陷入这一处境。过了一段时间，他只能再回到羊群那里去了，而雷蒙德则生下了一个婴儿。

这孩子是谁的？是皮埃尔的还是纪尧姆的？是好心的牧羊人的还是圣人的？这很难说。但是，第二种猜测的可能性更大些。纪尧姆·贝

利巴斯特很久以来便和雷蒙德一起住在莫莱拉。他逢人便说，他从来没有碰过女人的肉体。当然，他有时也和雷蒙德正式同床共枕，尤其是在旅行中和在客店里。但是，他总是对门徒们大声宣扬说，这只不过是装装样子，为的是骗过罗马教会的人，让他们以为自己是已婚者，而不是“纯洁派”。为洗清这种男女同居行为，他还强调说，在和女管家上床之前，他总是注意不脱掉内衣。这种关于操守的虔诚诺言不能永远蒙蔽人。纪尧姆确实和雷蒙德同居已久。皮埃尔·莫里没有发现这一点，这不是由于他太天真了，就是由于他对纪尧姆的仁慈和友谊之情就像贝尔纳·克莱格对其兄弟皮埃尔一样强烈。这种男性的友谊使人们感到含糊不清……总之，皮埃尔·莫里决定向宗教裁判所和自己的朋友们隐瞒异端派教长的放纵行为。于是他从信仰或好心出发装作一概不知。然而，他还是对自己的弟弟让·莫里（他责怪皮埃尔的“可笑”婚姻）说明了这种行为的深刻动机：“我只能这样做，因为我非常热爱纪尧姆·贝利巴斯特。”[10] 皮埃尔·莫里对纪尧姆的感情如此之深，他宁可无条件地接受贝利巴斯特提出的任何要求。

但是，皮埃尔周围的人并没有他那样强的理性来保守机密。埃麦尔桑德·马尔蒂（蒙塔尤人）和雷蒙德·皮基埃的妹妹布朗什·马尔蒂（朱纳克人）两人都是在伊比利亚地区避难的移民。她们便大声责骂贝利巴斯特的行为，后来还向皮埃尔·莫里直截了当摆出了他的厄运。埃麦尔桑德对皮埃尔说：“我很不赞赏贝利巴斯特老爷对你的所作所为。他让你娶了雷蒙德，后来又把你们俩分开。在这桩婚姻结成后，他在家里制造了一场家庭混乱，以便把你在大冬天赶出去。这使你差一点冻死在山口。”（III.198）

至于布朗什·马尔蒂，她也为自己的女友添油加醋。她向好心的牧羊人讲了和她做了三日夫妻的雷蒙德的真实情况：“过去，纪尧姆·贝利巴斯特、雷蒙德和我，我们都住在普拉德村。[11] 有一天，我突然进到纪尧姆和雷蒙德睡觉的房间。我看见这一对男女正在床上，纪尧姆双膝跪着，好像正要和雷蒙德行房事，又好像刚刚干完那种事。纪尧姆看到我发现了他的所作所为便对我大喊：‘婊子养的，你破坏了神圣教会的行动。’”（III.198）

最后，布朗什以一个从不上当受骗的女人的口气说：“或者是我不该相信自己的眼睛，或者是纪尧姆确实正和雷蒙德干你知道的那种事。”对于被愚弄的牧羊人来说（他也许是出于兄弟间的忠诚而甘愿受

愚弄），这些介绍很清楚：纪尧姆使他的情妇怀了孕。为了挽回他作为异端派教长的荣誉，他让雷蒙德给好心的牧羊人当了几天妻子。这样，孩子父亲的名义就落到了牧羊人头上。纪尧姆完全是背着皮埃尔·莫里让雷蒙德怀了孕。圣人以他的方式成了伪君子达尔杜弗。但我们应当替他说句公道话：这是一个后来被处以火刑的达尔杜弗。人们还知道，这一次奥尔贡是忠于他的。

* * *

作为仁慈的朋友，蒙塔尤的牧羊人决定捐弃前嫌。尽管出现过那次失败的婚姻，他仍然对贝利巴斯特忠心耿耿，贝利巴斯特也依然靠他来养活。他甚至参加了圣人及其追随者们向北方的长途跋涉。这次活动是由告密者阿尔诺·西克尔煽起的。阿尔诺·西克尔像果虫一样钻入了贝利巴斯特的据点，为的是将其彻底消灭。纪尧姆被捕后不久，皮埃尔在进行了几次意思不大的迁徙后也被宗教裁判所逮捕了。他于1324年被判处监禁，从此便在我们的档案中销声匿迹了。

---

[1] III.148及以下各页，III.153。还可以参考沃尔夫：《图卢兹的贸易和商人》，书尾的图4，以及谢瓦利埃的著作，第603—604页和注释5。

[2] III.160。实际上，由牧民和迁徙者组成的劳动力（其中也包括善人们）也会在几个星期里暂时放弃游牧的活计而去当季节工，干给葡萄园翻土等活赚些钱（III.165）。

[3] 见下文，第七章 。

[4] 在当今的阿列日。

[5] 即当今“东比利牛斯山”境内的地方。

[6] III.166。贝利巴斯特把自己比作上帝的儿子（II.78）。他的小集团中的信徒们说：“他是圣灵。”（II.49）

[7] 关于在此之前的内容：III.169。阿列日的一些移民在加泰罗尼亚获得了物质上的成功，尤其是技术工匠，如生活不错的修鞋匠、铁

匠等。关于这一点，可参见：III.171。到达比利牛斯山南部的移民寡妇，当她们身边没有成年子女支持时，她们便只能在贫困中衰老下去。

[8] III.185。可惜的是，我们对这个神秘的情妇了解不多。的确，在这种情况下，纪尧姆·贝利巴斯特的提问或不慎的暗示会使人们认为，这个神秘的女友是布吕尼桑德·德·塞尔维罗夫人！但我对这种判断持怀疑态度。无论贵族妇女有多么宽容和怎样不注重情人的社会地位，这两个人物之间的社会差距毕竟太大了。很难想象这个牧羊人能彻底跨越这种距离，尽管他有些财产并很会应酬。这段对话是这样的：贝利巴斯特首先责备皮埃尔在两年的放牧生活中一直与一个情妇保持联系，接着便对他说："皮埃尔，你是不是想回到布吕尼桑德·德·塞尔维罗女领主那里去？"

"是这样，"皮埃尔回答说。

"好吧，"贝利巴斯特说，"既然你不想放弃女人，那么我就给你找一个好女人……"（根据III.186）

[9] III.189。实际上，纪耶迈特在内心里认为：如果皮埃尔·莫里被宗教裁判所抓住，他便会招认。被罗马教会监禁的异端派教长或善人们，甚至还包括一般的"信徒"，由于他们坚决反对说谎，所以一般都采取招认的做法。

[10] III.194。相反，圣人则只图无偿滥用牧羊人的友好情意，并且利用他在金钱方面的慷慨。在皮埃尔与雷蒙德的"短暂结合"结束后，蒙塔尤的一个好心人直截了当对皮埃尔说："纪尧姆·贝利巴斯特和雷蒙德根本就不想让你再和他们住在莫莱拉。因为事情发展到这个地步，圣人担心你会和雷蒙德睡觉。雷蒙德和贝利巴斯特感兴趣的只是搜刮你的财产。至于是否能和你见面和在一起，这对他们来说是无所谓的。"（III.195）关于贝利巴斯特的贪婪，还可参见：II.442，III.171。

[11] 参见III.198。在塔拉戈纳附近的普拉德，请不要和埃荣的普拉德混淆。

第六章 比利牛斯山牧羊区的人种志

皮埃尔·莫里、让·莫里、佩利西耶、贝内、莫尔和其他一些人的生平传记，再加上散见在雅克·富尼埃宗教裁判记录簿中的大量有关牧羊的具体活动，这些足以构成14世纪头25年比利牛斯山牧区的人种志吗？由于宗教裁判所的档案中拥有大量关于牧场和游牧的资料，因此我倾向于相信这一点。

首先是经济人种志：男女牧民有时也是很难对付的商人。正如皮埃尔·莫里在那次亏本的羊毛、羊羔和羊皮交易中从他亲戚纪耶迈特·莫里身上看到的：商人就是商人。高山牧场上的交换活动以货币方式进行（除此之外还能怎样）。但以货易货和以物抵押的现象尚未绝迹，遇到现金临时匮乏，这种现象便活跃起来。“皮埃尔·莫里手里没钱，他把自己的全部财产——30只绵羊押给雷蒙·巴里，以此作为他向雷蒙·巴里买100只母羊的部分款项。”（II.186）由于没有钱，我就给你羊：这种推理或做法似乎很普遍。蒙塔尤的阿拉扎依·富雷向本堂区的贝尔纳·贝内提出一笔交易：如果贝内答应对宗教裁判所法官隐瞒其兄弟纪尧姆·吉拉贝尔接受异端慰藉的事，她便送给他六七只，“甚至十几只”羊（I.404）。更普遍的现象是买通监狱看守或对善人们“上贡”。当时流行的口号是：“敬献羊毛。”这是维持或建立友好关系最合适的礼物。以物易物的现象虽很普遍，但并不妨碍货币经济的存在和运转。这种货币经济在山上的牧区甚至比山下的农区更活跃。[1] 对金钱的使用表现在出售羊毛和购买羊羔的过程中。“皮埃尔·莫里向纪耶迈特索要卖羊毛的钱。他去年把羊群交给了纪耶迈特，这羊毛是这群羊身上产的。然而她回答说：‘我用羊毛换了羊羔……’”（III.172）

纪耶迈特虽和蔼可亲却爱撒谎，对她的话不能都信。由于对羊毛的购买力很大，所以这些羊毛的确能换不少钱。然后，在下一轮经济循环中人们又能使钱变成绵羊。“朱纳克的异教徒阿尔诺·马尔蒂急需用钱。他卖了20只羊，这些羊本身卖了10锂图尔币，这些羊的毛卖了6锂图尔币。”因此，单是羊毛就值羊群全部价格的三分之一以上（16锂中

的6锂）。[2] 牧民们往往对自己的钱袋看得太重，因此有时会感到自己变得富有或相当富有了：皮埃尔·莫里一下子花1，000个巴塞罗那苏买下100只羊，因此他欠了一屁股债（III.177；II.186）。

对于这种牧业经济在空间的组织情况，我们可从当时的一些文献进行直接的了解，也可通过谢瓦利埃最近对比利牛斯山畜牧的研究成果"上溯"历史，进行间接的了解。

这些研究表明，转场放牧有时与大型村落的权利发生冲突，有时则触及到领主的权利：他们强调自己对伊比利亚或比利牛斯地区某块高山牧场有控制权。社区和领主的双重权力在蒙塔尤牧民迁徙之前便存在了。

有一次，皮埃尔·莫里把羊赶到富利克斯山口（塔拉戈纳地区），在由雷里达的主教控制和圈起的一大片草场上放牧（III.170）。被入侵牧场行为所激怒的主教派12名打手专程从比斯巴尔德法尔塞赶来，要"没收"皮埃尔的羊。为了消灾免祸，皮埃尔做了一张硕大的烙饼，请主教的12个打手吃了一顿丰盛的晚餐，作陪的还有皮埃尔的塞尔达涅朋友、加泰罗尼亚朋友和阿列日朋友。领主从两方面控制着畜牧业：首先当然是对牧场的占有；其次还有对羊群的占有：许多羊群都属于贵族、领主、教士、修士等有权势的人物。阿列日的牧民作为雇工或竞争者与这些大牧主发生联系。布吕尼桑德·德·塞尔维罗夫人（II.185等若干处）和圣马多地区的耶路撒冷圣约翰修道院便属于这类大牧主。[3]

除了教会、贵族和修道院拥有领主权以外，农民或市民的社区还对畜牧业拥有监督权，这种权力主要涉及畜群路经的地方。纪尧姆·莫尔讲道："皮埃尔·莫里两个夏天在帕尔山口巴加的地界内放牧……另一个夏天，在卡迪山口若萨的地界内放牧。"[4] 这里提到的地界似乎是指巴加和若萨的加泰罗尼亚社区以其公有牧场为界，限制着来自比利牛斯山的转场放牧活动。这些牧场用界栏围起来，其范围大致与该社区的地盘一致。牧场内也有禁止放牧的隔栏，为的是保护堂区居民点四周的蔬菜和灌木。"住在贝塞特的让娜·贝费（蒙塔尤人）帮着皮埃尔和阿尔诺·莫尔把羊群赶出村（贝塞特），他们需留意不让羊群涌进村里的菜园和葡萄园。"（II.390）此外还有一种敏感的划界，即牧场（公有或非公有）与庄稼地间的隔离。对负责维持堂区秩序（蒙塔尤

或其他地方）的看青人来说，最大的问题便是不能让畜群践踏即将成熟的庄稼（II.505）。这种危险性还是很大的：至少在某些地区，住房、麦田和葡萄园附近有一片野兽不敢闯入的区域。牧民们往往在这些区域放心地任凭羊群走动，所以羊群很可能越过牧场，毁坏庄稼。“纪尧姆·贝利巴斯特和皮埃尔·莫里在放羊期间可以随意到什么地方去，因为他们放羊的地方（邻近庄稼地）不必担心有狼来。但最大的危险是羊群践踏庄稼。于是，他们便在晚上把羊群赶到牧场上，然后便离去，直到第二天天亮前再回来。”（II.182）

离村落最近和最肥沃的牧场大都是当地牧主的私有产业，例如在蒙塔尤。另一部分牧场属于公有产业（往往在领主“最高财产权”的控制下）。这些牧场按什么标准在转场放牧的牧民之间分配呢？在这方面有时干脆凭臆测：用抽签决定牧场份额的做法肯定还起作用，在奥德的阿尔克为自己或别人放牧的蒙塔尤牧民尤其是这样（III.140）。在加泰罗尼亚一带的其他地方，异常活跃的阿列日牧民被强加的条件更加严厉。转场放牧几乎被禁止，只有和当地姑娘结婚后定居本地的人才有权在公有地放牧羊群。第一次尝试失败后，蒙塔尤的让·莫里最终以这种方式结了婚。转场放牧的需要与成功的爱情并不矛盾，恰恰相反。“让·莫里在卡斯泰尔当时，[5]当地的领地法官命令他：不得让羊群在牧场吃草，除非他娶一当地女子，否则只能离开此地，而让·莫里没能从卡斯泰尔当挖出一个愿意嫁给他的女人。于是他便来到……冉考萨，[6]住在埃斯佩尔特·塞尔维尔和玛戴娜的家里。玛戴娜是前者的女儿，很讨让·莫里的欢心，于是他通过冉考萨的本堂神甫撮合了他与玛戴娜的婚事。”

* * *

村民社区警觉地捍卫着放牧的场地，但它在放牧的组织方面作用不大。在19世纪的上阿列日，社区和社区间的畜群有了很大发展，[7]但在14世纪时还完全不是这样。当时，该地区和转场牧民中只有个体性组织，最多有一些个人间的联合。在现代，人们将这种联合称为“合作组”。在阿列日地区，社区精神远非史前时期留下的传统，它是在14到18世纪间，随着村落社区作用的加强而发展起来的。在这一时期，村落社区开始成为国家有资格的谈判对象、税收和政治方面的社会细胞。

在1300—1325年间的蒙塔尤、埃荣地区和萨巴泰地区，在牧羊方面还未将畜群社区化。这里不久后在饲养奶牛方面形成的社区化一直延续到19世纪。（参见塔拉斯孔和蒙塞居尔地区1850年前后的社区和社区之间大型奶牛场……[8]）在1320年的蒙塔尤，除用于耕地的牲畜数量有限外，牛类的作用也很小。因此，建立社区牛场的问题尚未提上日程。然而，靠南边一些的阿斯库村直到20世纪都是最重要的集体养牛基地之一。各种材料表明，该村这种社区传统可以追溯到14世纪，甚至13世纪。阿斯库的雷蒙·西克尔讲道："在5月（1322年）的一个礼拜天，我赶着我自己的一头牛犊到阿斯库附近的加瓦塞尔山里去。看到开始下雪了，我便把牛犊赶进了阿斯库村的公共奶牛群，我自己则回到了村里。"（II.362）

* * *

村民社区在牧民生活中所起的作用是现实的，但很有限。实际上，牧民真正的社交单位是不受村子控制的"窝棚"。我们曾经看到，皮埃尔·莫里在夏季放羊时如何在阿尔克一个叫拉拉巴索尔的地方当了"窝棚主"。他负责制作奶酪并带领着由8个人组成的一个牧工队。[9]关于蒙塔尤牧民经常接触的这种窝棚制度，雅克·富尼埃的档案中还有其他资料。例如，纪尧姆·巴伊指出，在安道尔和奥斯皮塔莱特之间，比利牛斯山的鲤鱼口山口（可能是现在的恩瓦利拉山口，在梅朗斯山口附近）就有一处牧民窝棚（III.519）。纪尧姆·巴伊说："这一年夏天，两个塞尔达涅牧民在蒙塔尤的纪尧姆·莫尔的帮助下，在鲤鱼口山口搞了一个窝棚[10]。纪尧姆·莫尔的兄弟阿尔诺·莫尔当了窝棚主，并负责制作奶酪。"（II.381）

除了有夏季的窝棚（在比利牛斯山上的牧场）外，还有冬季的窝棚（在加泰罗尼亚）。纪尧姆·莫尔讲道："第二年冬天，我跟我的兄弟和羊群到佩尼斯考拉平原去过冬……当时我们已有相当多的羊，可以建造自己的窝棚了。"（II.186）需要指出的是，冬季或封斋期建造的窝棚有起码的生活设备。其中有做饭、放衣服（II.181）和睡觉的地方，还可以在里面接待朋友。实际上，皮埃尔·莫里及其表弟阿尔诺便是到这个窝棚来拜会莫尔兄弟的：4个人高兴地谈起了皮埃尔·克莱格新近被雅克·富尼埃逮捕的事。窝棚还是制作乳制品的地方。对于莫尔、莫里及其同伴们来说，除制作奶酪外，窝棚还是他们流动的交叉点和交换有关遥远家乡消息的场所（II.477）。在加泰罗尼亚"住窝棚"以前，

莫尔家的人曾在上阿列日和阿拉贡度过了几个寒暑。至于皮埃尔·莫里，他前两年长途跋涉的范围是阿拉贡、塞尔达涅、富瓦伯爵领地和加泰罗尼亚的地中海部分。这些人无疑土里土气并有乡土观念。那么，他们在窝棚里都谈论什么呢？他们在讲述了自己在各处的经历后，便自然而然地谈起了蒙塔尤。这个小村庄离他们的眼睛虽远，离他们的心却很近……

另外还有其他窝棚，例如纪尧姆·加尔加莱特和纪尧姆·贝利巴斯特一起住了不长时间的那个窝棚。纪尧姆·加尔加莱特可能是撒拉逊牧民，纪尧姆·贝利巴斯特是他的助手，他们为牧主皮埃尔·德·卡普德维尔临时当半个月牧工（III.165，166）。这个窝棚建在富利克斯（加泰罗尼亚）附近维齐安山的春夏季牧场上。“加尔加莱特和贝利巴斯特放了半个月羊，一直到复活节。只有他们俩住在窝棚里。他们自己起火，没有别人在那儿。”离贝利巴斯特的临时住所不远还有转场牧民用的简易羊圈，它们是由栅栏搭建的。皮埃尔·莫里当上了厨师，在他的带领下，人们在窝棚里做饭、烙饼、做蒜泥蛋黄酱。天主教派、纯洁派和撒拉逊人的牧民不论信仰如何，都友好地聚在一起（III.165）。我在后面还会谈到这一点。

对于蒙塔尤的转场牧民来说，窝棚就相当于村里人的家。它是一种名副其实的场所。这些窝棚为人际间的联系提供了条件，它们从比利牛斯山的阿列日和塞尔达涅一直延续到加泰罗尼亚和摩里斯科人的地区。窝棚向南也覆盖了很大范围，一直扩展到长期被撒拉逊人统治的下安达卢西亚南部。在安达卢西亚的窝棚体制中，受雇佣并住窝棚的牧民从雇主那里仅领取少量货币工资，但工资中还应加上在合同中规定的食物量。[11] 因此，窝棚是一种非常典型的场所，它属于摩里斯科人、安达卢西亚、加泰罗尼亚、奥克西坦尼的文化共同体，其中也包括不同层次的蒙塔尤当地文明和转场放牧的文明。

19世纪末20世纪初，人种志学家和地理学家对比利牛斯山的奥德和阿列日地区的窝棚体制进行过全面描述。[12] 人们从这些新近的文献中可以看到“窝棚”和“牲口圈”之间的差别。然而，这种差别早在雅克·富尼埃的资料中已有表明。窝棚是住人的；牲口圈是牲畜“挤奶、集中和过夜”的地方。[13] 窝棚的建筑结构类似原始帐篷：用石头垒起一圈矮墙，靠矮墙修建一排搁栅。搁栅的下面埋在地里，上面是木制构架，它支撑着由草泥盖的屋顶。矮墙开有一扇出入用的门，并有排烟

孔。学习制作奶酪的徒工一般都住在窝棚附近。根据苏利耶1819年的调查，转场路过的牧民在比利牛斯山的住所就是上述模样。在14世纪，即雅克·富尼埃办案时代的窝棚肯定与此完全相同。在山上树木稀少的地带，很难弄到木制构架，窝棚便完全由石头垒成。这是一种有代表性的古代建筑，在西地中海、撒丁岛、沃克吕兹、富瓦伯爵领地和加泰罗尼亚很普遍。

至于牲口圈，这只是一块场地，里边设有简易棚。地面是夯实的土或压平的粪，四周用树枝或石头围着，以防狼、熊和猞狸的侵害。牲口圈的一端是狭长的出口，只能过一只羊。14世纪和19世纪一样，栅栏是牲口圈的基本组成部分。皮埃尔·莫里无论在牲口圈还是在家里都热情地接待那些季节流动工或异教徒（III.165、199等若干处）。这位好心的牧羊人在祈祷时也忘不了自己的围栏。他说："在封斋期最初几天，皮埃尔·贝利巴斯特、异教徒雷蒙·德·图卢兹和拉尔那的异端信徒雷蒙·伊索拉来到我所在的富利克斯牧场的牲口圈。当时我正在做面包。我让一起干活的一个萨拉蒙牧民给异教徒们拿吃的……我让他们三人去制作围栏。他们在牲口圈干了一天这种活……我自己则出去放羊了……晚上，我们在牲口圈里吃的晚饭是煮大蒜、面包和葡萄酒。其中一个异教徒悄悄以他们的方式对面包祝圣。（我们在牲口圈里过了夜。）第二天，我做了两个大烙饼，一个给那些异教徒，另一个留给自己和牧工伙伴们。这些异教徒后来出发到雷里达去了。在那里，他们认识塔拉斯孔的铁匠，即信仰异端的贝尔纳·塞尔维尔。他们打算在雷里达地区当雇工，为葡萄园翻土。"（III.165）这一小段话清楚地表明了窝棚的附属和补充部分——牲口圈的功能。过路的劳动力（皮埃尔·莫里以他对异教徒的友好态度吸引了他们）到这里制作防范野兽的栅栏，然后才到山下找其他季节性工作：这次他们将做葡萄农。对于汇集到此的各种劳动力来说，牲口圈既是羊圈，又是厨房和面包房。总之，这里是下层阶级的文化交融中心。我们还注意到，这些文化影响具有异端性质，属于纯洁派或穆斯林的文化。它们来自不同的远方，在这里进行交汇。

在皮埃尔·莫里生活的时代，窝棚和牲口圈内的劳动组织方式和500年后没有太大区别。每个窝棚住着一支由6至10人组成的牧工队，他们只在一定季节里临时住在那里。他们走后，马上会有同样数量的另一队牧工搬进去，新住户的家乡和身份可能与老住户完全不同。也

有一些小窝棚，里面只能住两三个人。总的来说，窝棚就像一个没有老板的“西班牙旅店”。

关于每个窝棚照管羊的数量，中世纪的情况和19世纪农业督察统计的差不多：200到300只，有的则只有100到150只。羊群的组合是按谢瓦利埃所称的“半个体”协作方式。（谢瓦利埃说的以村为基础的羊群组合在1300年的窝棚时期中还未出现。在雅克·富尼埃的时代，这种社区主义只是在放牧奶牛方面才有所表现。[14]）

一个窝棚管两三百只羊，羊群按半个体协作方式组合。这羊群由若干合伙的牧民凑起，他们的羊一般都是雇主交付的，但也有人顺便带着自己的羊。例如，在皮埃尔·莫里放牧的一大群羊中，有他个人的30至50只羊。他是牧工头、窝棚主和奶酪师傅，他的身份既是合伙人，又是雇工，还担任着牧工的领头人。我在后面还会谈到他的这些角色。

通过史料或追溯性资料，我们可以了解牧民在冬季和夏季的日常（或每月的）生活。[15]产羔和挤奶构成了这种生活的节奏。羊羔在圣诞节期间产下，和耶稣诞生于马槽的神话完全合拍。这一神话在14和15世纪的肖像画中已很普遍。5月初是羊羔的断奶期，挤羊奶也从5月份开始。牧民以及雇主之间的协作合同也在这一时期签订。6月，牧民们开始上山住窝棚。牧工头带着木制的勺子和容器，负责制作奶酪的工作。做好的奶酪通过阿克斯累太姆的店铺向周围村民出售，其中也包括蒙塔尤的村民。

伊比利亚或比利牛斯山的窝棚完全是男性的世界。偶尔“扰乱”它的是来此与比较富有或有魅力的牧民嬉戏的妓女或情妇。这种窝棚与萨巴泰和蒙塔尤的人家形成对照的是：前者是男人的天地；后者是“男女共同的”天地。在家里，尽管劳动分工造成了男主外、女主内的现象，男子和女子的角色还是有不少相互交叉的地方。相反，住窝棚的全是成年男子。[16]在反映15世纪牧民崇拜的绘画中常有圣母和婴儿在牧场羊圈的场面。这在当时属于令人意外的情节，即不寻常和美妙的现象。作为男子社会的窝棚，其成员的加入是根据合作关系而不是辈分。牧羊人是世界最古老的职业，他们的窝棚也保留着牧羊人与月亮和内心有关的古老的传统。后来，这些传统形成了文字，以牧羊人历书的形式展现在公众面前。夏季山上的窝棚尤其是文化遗迹的保留

地。对残存的纯洁派教义也是如此，它通过老一代牧民对下一代牧民的口述言传，将其尽可能长久地保存下来，使之不受山下警探的摧残。拉罗什一富拉文在文艺复兴前描写过纯洁派可能残存的影响（至少是以民俗的方式）。据人们所知，他留下的文字是如实反映这方面情况的唯一资料。他笔下那位神圣的主教在16世纪上阿尔比地区的所见所闻不正是这种山民文化的遗迹吗？拉罗什一富拉文写道："一位神圣的主教到罗马去接受红衣主教的职位。在途中，他在阿尔比山附近的地里遇到一个老农，并和他谈论起当地的新闻。老农对他说：这山里的荒野中有许多可怜人。他们身披装满灰的口袋御寒，靠吃植物的根充饥。他们像野兽一样活着，人们称他们是阿尔比教派。我们对他们进行了五六十年的战争，到现在已死了5万多人，但他们的人数却越来越多。除非有某个杰出人物给予他们特殊的关怀，否则无法使他们迷途知返。"[17]

* * *

我们现正处于跨历史的长时段领域。从14世纪到19世纪，在牧民们经历的过程中，窝棚没有发生变化，它始终是一种活生生的组织形式。

我们的资料还显示出，这种畜牧机制中包含着蒙塔尤牧民所熟悉的转场放牧。关于转场放牧的一般条件，皮埃尔·科斯特的文章提供了一些总体看法。[18] 这些看法不仅适用于他所研究的普罗旺斯地区，也适用于比利牛斯山的阿列日地区。我们掌握的材料证明了这一点。

第一，皮埃尔·科斯特首先指出了"反向"转场放牧的主导地位：从山上向平原，从高处向低处，从夏季到冬季。相反，进行"直接"转场的人数较少，规模不大。平原地区的人不大喜欢出门，没有山里人爱活动。据我们所知，来往于比利牛斯山、加泰罗尼亚以及普罗旺斯的牧工队，都是从山民中吸收成员。他们大都来自上阿列日地区，尤其是蒙塔尤，或者来自塞尔达涅。"反向转场放牧有其自身的规律和长期的历史。"（皮埃尔·科斯特）

第二，转场放牧的规模之大令人惊讶。德拉吉尼昂的法官管辖区有十几万只绵羊，鲁克和富雷内的普罗旺斯领地法官所作的估计应当

是合理的。[19] 富瓦伯爵领地的转场放牧规模肯定与此不相上下。但是，我们目前还没有办法做出更准确的测算。

第三，转场放牧要求组织一定规模的联系。当然，不必非有个统一国家结构把转场放牧涉及的整个空间，包括夏季的和冬季的都组合起来。但它需要交易会和市场。因为如此大规模的迁徙不能仅靠自给自足的经济。例如，比利牛斯山和下比利牛斯山地区在向图卢兹提供羊肉方面起了极其重要的作用。[20] 更确切地说，无论是克莱格兄弟还是莫里家的人，无论是蒙塔尤的牧主还是牧工，他们都要去阿克斯累太姆的绵羊交易会，尤其要去拉洛克多尔姆的绵羊交易会。他们要在那里做羊毛和牲畜的买卖（III.154）。

* * *

从地理上讲，发起于上阿列日地区的转场放牧与图卢兹山区的转场放牧在流向上并不一致。[21] 实际上，图卢兹地区牧民的冬牧还伴随着明显偏西的局部夏牧，所涉及的主要是贝阿尔纳和帕拉尔地区。相反，东比利牛斯山和阿列日地区的牧民在冬季更喜欢向奥德（东北方）和加泰罗尼亚（南方）转场。[22] 以莫尔家和莫里家为代表的蒙塔尤牧民把夏牧的地点选在上阿列日或萨巴泰的山上。这里离他们的家乡，即阿克斯累太姆、奥尔陆、梅朗斯及其毗邻的牧场很近。然后，按正常的反应，冬牧应当下到东比利牛斯山的山脚和阿格利山谷，朝着拉齐基耶尔、普拉耐兹、阿尔克，以及邻近鲁西荣北部和现在的奥德省南端的拉泽斯、费努耶德和莫里地区发展。皮埃尔·莫里是来自上阿列日进行夏牧的牧工；纪尧姆·贝利巴斯特来自费努耶德，是从事冬牧的牧主子弟。他们牢不可破的友谊除了人与人之间的密切联系外还会有什么呢？这友谊后来的发展与比利牛斯山和伊比利亚南部转场路线的形成是一致的。皮埃尔·莫里担任从上阿列日到此之间流动的任务，贝利巴斯特则在莫莱拉坐守。莫莱拉地处埃布罗河南岸冬季牧场附近。

实际上，向鲁西荣的迁徙是短命的：1305—1308年以后，宗教裁判所很快便切断了纯洁派的东北通道。这条通道经过奥德山谷，将阿列日南部的转场放牧与阿格利的冬季牧场连在了一起。宗教裁判所法官虽然切断了这条路线，但并没有消除转场放牧活动。他们只是使它转向南部的加泰罗尼亚冬季牧场。在那里，转场放牧很早以来便有许

多基地。从北向南调整后，蒙塔尤人的转场放牧活动只是改变了在加泰罗尼亚的位置：它从鲁西荣边界地带转到巴塞罗那，以至塔拉戈纳腹地一带。无论在鲁西荣还是在伊比利亚，夏牧和冬牧在海拔高度上的变化是一致的。但是，加泰罗尼亚南部的地域非常广阔，而向鲁西荣转场放牧的空间则较为狭窄。

地域广阔首先体现在夏牧本身方面：当坏季节来临时，蒙塔尤的和其他地方的牧民便从比利牛斯山的基地涌向加泰罗尼亚冬季牧场。由于每年的雇佣情况和年景不同，比利牛斯山放牧基地的范围也变化不定。从西面的维纳斯克山口到东面的帕尔山口，这些基地沿轴向山脉延绵200公里左右，其树林和牧场分布的范围既包括上阿列日、埃荣的普拉德、梅朗斯、奥尔陆等传统地区，也包括阿拉贡东北部、塞尔达涅、比利牛斯山或次比利牛斯山的加泰罗尼亚的一些地方（巴加、若萨、拉罗萨）。在伊比利亚半岛，莫里兄弟、莫尔兄弟及其他所有人往来的冬季转场区域包括四个不同地区，其中三个全部或大体在加泰罗尼亚，另一个在埃布罗河南岸的巴伦西亚地区。这4个牧区是：塔拉戈纳北部，海拔900米的卡罗尔地区和圣十字架修道院牧场；埃布罗河和塞格雷河交汇处南部，海拔400米左右，跨越埃布罗河的卡斯泰尔当—富利克斯—阿斯考—康波西纳地区；托尔托兹附近，位于埃布罗河入海口处并沿海的塞尼亚地区；埃布罗河南部，有纯洁派牧民的“贝利巴斯特麦加”之称的圣马多—佩尼斯考拉—莫莱拉神圣三角地带。从最远的夏季放牧区，即比利牛斯山阿拉贡地区到最深入巴伦西亚的冬季放牧区，两者之间的距离共有200多公里。

＊＊＊

蒙塔尤的牧民纪尧姆·巴伊向我们提供了1310年代转场放牧的具体细节。他讲道：“这一年夏牧，我们和莫尔兄弟以及两个塞尔达涅人一起住在鲤鱼口山口（在上阿列日地区的梅朗斯山口附近）的窝棚里。”（II.381—382）在9月的圣米歇尔日，巴伊、莫尔兄弟、两个塞尔达涅人以及皮埃尔·莫里赶着他们的羊群向南穿越了整个加泰罗尼亚，长途跋涉了30多古里。“我们赶着羊群，到巴伦西亚王国最北部的佩尼斯考拉牧场和圣马多平原过冬。”皮埃尔·莫里一直推进到托尔托兹，“他在那里又招募了两个牧工”。他们都是奥克西坦尼人，其中一个叫雷蒙·巴拉雷，来自奥德，另一个来自上阿列日的梅朗斯。牧工队组成并在羊群边就位后，牧场过冬的时间表便正式开始了。“到圣诞节之前，整个

牧工队还比较集中。我们每天在一起吃两顿饭，即午饭和晚饭。无论白天还是晚上，吃完饭后我们都分头去放自己的羊（分成若干大群或小群）。”人们注意到，当时也和现在一样，牧民们时常把羊分成小群放牧。纪尧姆·莫尔说：“在托尔托兹的牧场上，格贝茨的雷蒙和纪尧姆·贝利巴斯特（当时与皮埃尔·莫里合作放一群羊）可以方便地相互谈论异端的话题，他们负责的两群羊则在相隔不远的地方吃草。”（II.188）

对纪尧姆·巴伊的牧工队来说，12月底的情况变得复杂起来。在产羊羔的圣诞节（当时人们把圣诞和产羔明确联系在一起。这再次表现出圣诞日是牧民冬季的重要事件），牧工队成员之间在分配任务和场地方面比以前要严格些。“我是纪尧姆·巴伊，我继续照看阉割过的绵羊。皮埃尔·莫里在不远处负责照顾羊羔和小羊，即今年和去年产的羊。白天和晚上的工作使我和莫里分处两地。但我们在吃午饭和晚饭时可以在一起，给我们送饭的雷蒙·巴拉雷也陪着我们。牧工队的其他人，即纪尧姆·莫尔、雅克·丹德罗、纪尧姆·德·维阿和阿尔诺·穆阿萨尔，他们住在离卡利格村不远的地方。在那里，他们先是负责照顾怀胎的羊，接着便看护吃奶的羊羔。”在牧工队的这种分工中，友好关系与工作关系或分组不一定吻合：“在此期间，皮埃尔·莫里对纪尧姆·莫尔和雷蒙·巴拉雷比对其他工友更亲近些。”（II.382）牧工队成员的“外部”社交活动还把他们与牧场附近的西班牙村镇，如卡利格、圣马多的居民联系起来（这些地方有不少纳尔榜和塞尔达涅的移民）（II.188，382）。他们一般步行到那里，有时也骑着驴去，为的是运回采购的食品。圣诞节前后，人们把各自的吃食带到小酒馆，各为其主但一起干活的牧工们在这里相聚一堂。这种聚会总会为异教徒提供相互接触的机会。皮埃尔·莫里说：“那年冬天，我回到阿斯考地区的康波西纳牧场（塔拉戈纳地区）过冬。圣诞节前后，我遇到两个朋友：一个是为皮埃尔·马丽（也许是阿列日的牧主）干活的雷蒙，另一个是皮埃尔。皮埃尔正在为维尔弗朗什（鲁西荣地区）的纳尔特勒干活。我们三个人来到康波西纳的小酒馆，我突然发现图卢兹的异教徒雷蒙背着货郎包袱向这边走来。我马上出去迎他，并和他攀谈起来。我的两个朋友则在里面煮他们自带的肉和鸡蛋。”（III.171）

其他冬季聚会发生在牧民圈子之外。例如，皮埃尔·莫里在放牧时经常神秘地告缺，他说是去圣马多的药剂师那儿买刺柏子酒精。实际

上，他是到莫莱拉拜访贝利巴斯特了。一个技术骨干经常缺席，这无疑会使工友们感到不快，因为他们得完成偷懒者留下的活计。

正如人们所看到的，夏牧一般在比利牛斯山或其附近地区进行。关于夏牧特有的活计，我们掌握的材料不如冬牧详细。皮埃尔·莫里提供的证词表明了招募夏季牧工的时间表（III.163）。这位好心的牧羊人说："向以前的雇主纪尧姆·安德烈辞工后，我开始在费努耶德的拉齐基耶尔为皮埃尔·康斯坦当牧工。从复活节到同年9月的圣米歇尔日，我一直为他干活：到娄兹山口和梅朗斯山口（上阿列日）进行夏牧。和我在一起的有5个牧工。这年夏天，我没有遇到异端分子和异端信徒。后来，在圣米歇尔日前后，我向皮埃尔·康斯坦辞了工，接着为普伊格塞尔达的雷蒙·布尔西耶当牧工，并在他那里干了两年。"从这份材料可以看出，夏牧是牧民生活工作的组成部分。在一般条件下，这项活动可以使复活节到圣米歇尔日大致成为一个雇佣期。

我们还掌握一些关于夏牧的情节和零碎材料，尤其是剪羊毛的情况。5月份，牧民们一到达高山牧场便在山口地带开始这项工作。（纪尧姆·莫尔讲道："我们从圣马多向山里的鲤鱼口山口出发，这里离梅朗斯山口不远。我们到了这里便开始剪羊毛。"〔II.185〕）由于羊毛剪下后便可出售，所以一些逼得较紧的债务在剪羊毛后便可以偿还了（出处同上）。剪羊毛活动还有助于发展蒙塔尤牧民和其他牧民的相互交往，这种交往是他们十分珍视的。让·莫里说："我和我兄弟皮埃尔·莫里来到拉拉塔山口（在塞尔达涅），在那里给我们的羊剪毛。皮埃尔·莫尔骑着他的骡子来这里看我们。大伙儿在一起吃了一顿饭，其中有我、皮埃尔·莫里、莫尔家的皮埃尔、纪尧姆和阿尔诺三兄弟、他们的堂兄皮埃尔·莫尔以及纪尧姆·巴伊（都是蒙塔尤人）。和我们一起吃饭的还有几个剪毛工，他们的名字我记不得了。我们吃的有羊肉和猪肉。后来，皮埃尔·莫尔把阿尔诺·莫尔的羊毛捆在骡子背上，运到普伊格塞尔达去。"（II.505）剪羊毛季节的这种社交活动也可能会成为与山里异端派的"不幸遭遇"。罗尔达的阿尔诺·考古尔在1320年说："我记不大清楚了，大约是在16年前，我来到埃荣的普拉德（蒙塔尤附近的村子）剪羊毛。我看管的羊是普拉德的皮埃尔·让交给我的（牲畜租约？）。我来到这里的当天夜里便得了重病，非常痛苦。第二天，我起床后走到皮埃尔·让家的院子，打算上路。皮埃尔·让的妻子加亚尔德对我说：'你想不想和善人们谈话？'

“我回答她说：‘让你和你的善人们都滚到一边去吧！’

“我很明白，她所说的善人是异端派，加亚尔德想让他们在我病重临死时给我做异端的临终慰藉。”

* * *

5月是剪羊毛的季节。6月到7月是制作奶酪的季节，这项工作是夏牧期间在山上的窝棚进行的。圣约翰日前后，皮埃尔·莫里刚把妹妹纪耶迈特从其丈夫（天主教徒）魔掌下解救出来，他告诉她：“我该走了，因为东家托付的羊群使我放心不下。尤其是，做奶酪的季节马上要到了。”（III.155）无论是夏牧还是冬牧，牧工队成员大都来自不同地区（阿列日人、塞尔达涅人、加泰罗尼亚人……），他们之间的联系属于内部交往。在外流动的蒙塔尤牧民努力寻求同乡和亲朋（无论是不是纯洁派），他们的这种活动属于外部交往。这两种交往活动有很大差别。皮埃尔·莫里说：“我把羊群从过冬的加泰罗尼亚转向度夏的比利牛斯山。除了蒙塔尤的莫尔兄弟和普拉德的夏尔·鲁什以外，我队里的牧工都是塞尔达涅人……在经过雷里达教区的冉考萨村时，我遇到了皮埃尔·马尔蒂的妻子埃麦尔桑德、贝尔纳·马尔蒂及妻子纪耶迈特和儿子阿尔诺。他们都是蒙塔尤人，并且除贝尔纳·马尔蒂以外都是异端信徒。”（III.168）有7个蒙塔尤人聚集的地方就成了蒙塔尤……如果可能的话，蒙塔尤的牧工和移民定会在加泰罗尼亚和比利牛斯山重建一个蒙塔尤。

* * *

牧民世界一方面必须遵从转场放牧的生态和时令，另一方面也受到雇佣和合作关系的局限。（但他们从未真正依附于领主，更没有沦为农奴。在14世纪，阿列日和塞尔达涅的牧民在蒙塔尤等地就像他们在山里呼吸的空气一样自由自在。当然，这种自由只是相对领主权而言，对宗教裁判所而言便是另外一回事了。）

在把放牧作为毕生职业之前，牧民们从12岁便开始学徒。（后来成为最优秀的职业牧羊人的让·莫里说：“异端派来到我家时我没在家，正在外边替父亲放羊。那时我12岁左右。”[23]）除了幼年这段时间外，成年后的牧民基本上都当牧工。他们在牧区的地位与农区的雇佣工相似。但和农区的雇佣工相比，他们有个人致富和实现较大发展的

可能性。而作为代价，这种可能性也伴随着发生伤亡事故的危险。在山里，这种危险性是不可忽视的。牧羊人的生活漂泊不定。奥利维埃·德·塞尔指出（奥克西坦尼的雇工都具有这些特点）[24]："每年都要更换雇工，以便把位子空出来。新来的人会更用心地干活。"牧工们并不把这种不稳定性看成一种压迫或束缚，恰恰相反。远距离转场放牧的牧民更换雇主就像更换衬衣一样！[25]在这方面，皮埃尔·莫里是个有代表性的牧民。他认为：被雇主解雇、向雇主辞工和改换东家都是很正常的事。虽然牧主和领主一样都被称作主人，但这丝毫不能使牧主和牧工的合同关系固定下来。正如我们所看到的，招募可以按季节，也可以依转场放牧的安排而定。皮埃尔·莫里曾讲道："复活节时，我正在加泰罗尼亚的塔拉戈纳。普伊格塞尔达的阿尔诺·富雷雇佣我当他的牧工，于是我便和他一起待了5至7个星期左右。我把他的羊群赶到普伊格塞尔达（比利牛斯山夏季牧场）。一到那里，我就开始给普伊格塞尔达的女领主布吕尼桑德·德·塞尔维罗和雷蒙·布尔西耶当牧工。在这个夏季，我留在梅朗斯境内（阿列日）的凯里于山口。夏季过后，为布吕尼桑德夫人和布尔西耶干完了度夏的活，我又重新开始为普伊格塞尔达的阿尔诺·富雷当雇工！于是，我赶着他的羊群再次下山，到塞尼亚平原（加泰罗尼亚南部）去过冬。"由此可见，阿尔诺·富雷分两次雇佣皮埃尔·莫里完成从冬季到夏季（或相反）的转场。布吕尼桑德夫人则只是他夏牧的雇主。

一些资料表明，经过能力测试，有的牧工可以专门签订一年的雇佣合同。能力测试的资格则是由第三方，如雇主和雇工的朋友、亲戚或同乡出面争取到的。皮埃尔·莫里曾说："阿尔诺·巴伊原来在蒙塔尤，他是阿克斯累太姆的巴尔泰雷米·博雷尔的女婿。他对我说：'如果你想给我岳父当雇工，我可以替你说些好话，让他给个好工钱。'

"我接受了他的建议。新雇主派我赶着他的羊群到托尔托兹（加泰罗尼亚）去过冬。当我回到萨巴泰进行夏牧时，巴尔泰雷米和我签了份一年的牧工合同。"（III.148）

有一点需要说明：牧民职业的不稳定性更多体现在专门从事远距离转场放牧的牧民身上，如莫尔兄弟和莫里兄弟等；至于像让·佩利西耶这种不大走动、常在雇主身边的牧工，他们的生活谈不上不稳定。

此外还应当指出，由于雇主和雇工是熟人，所以他们之间大体上是亲密和无拘束的。雇主可能是雇工的亲戚，也可能是他朋友或老乡的亲戚。总之，雇工可以毫无顾忌地斥责雇主的妻子。这种仗义执言往往发生在雇工与雇主同住期间：或是礼拜日、节日和下山的日子，或是雇主来牧场陪伴牧工的几周到几个月中。皮埃尔·莫里说："我给拉齐基耶尔的皮埃尔·康斯坦当雇工。在夏牧期间，即从复活节到9月的圣米歇尔日，我和他一直待在梅朗斯山口。"（III.163）这个皮埃尔·莫里还在其他场合宣称，他曾与阿克斯累太姆的雇主巴尔泰雷米·博雷尔住在一起（III.155，156），并曾和雇他放羊的布吕尼桑德·德·塞尔维罗夫人住在一起…… [26] 因此，雇主（包括女雇主）和雇工在牧场或家里住在一起的事至少时有发生。

牧羊人实际上是雇佣劳动者，他们工资的一部分是实物，即食品（II.181；III.148）。当皮埃尔·莫里在阿尔克放牧时，他时常离开羊群，到雇主家去取面包："一天早上，我从牧场下山到雷蒙·皮埃尔家去取面包。"（III.127）然而，在塔拉戈纳地区，由于雇主家离雇工较远，皮埃尔·莫里只得自己当面包师。他在窝棚的炉火上烤面包："我在富雷斯牧场时，这些人到窝棚来看我。当时我正在做面包。"（III.165）

工资的另一部分是少量金钱，可能是按月支付。纪尧姆·莫尔说："当皮埃尔·莫里和纪尧姆·贝利巴斯特给巴加（乌尔热尔教区）的皮埃尔·卡斯泰尔当牧工时，皮埃尔·莫里得到的工资据说是纪尧姆从皮埃尔·卡斯泰尔那里按月领的。他用这笔钱为纪尧姆买豌豆和大葱。"（II.176，181）

最后，除工资以外，雇主和雇工间的合同经常规定双方分享牲畜繁殖、奶酪生产甚至羊毛的利润。纯粹的雇佣劳动制和牲畜租约制之间的区别往往很模糊。

一谈起雇佣劳动便就令人想起样样活都干的勤杂工。从面包师到送信人……在文盲充斥、缺乏邮递网的条件下，足蹬"七古里鞋"的牧工便可充当通信员。他们常常为东家传递口信，其内容有的涉及羊群，有的涉及纯洁派，甚至是极端机密的。纪尧姆·莫尔说："皮埃尔·莫里为阿克斯累太姆的巴尔泰雷米·博雷尔当了一年的牧工和信差。他把博雷尔的羊群赶到了托尔托兹，后来又赶到富瓦伯爵领地。在为博雷尔

干活期间，他时常到各处去送信。但他从不透露传递的内容，也没有透露过收信人是谁。”[27]

有时候，当雇工的牧民有可能永久或暂时地成为独立经营者。皮埃尔·莫里在经济状况良好时便从事独立经营，但这种状况往往很短暂。让我们听一听纪尧姆·莫尔对此是怎么说的：“我和我兄弟阿尔诺那时给普伊格塞尔达的雷蒙·巴里当牧工。我们和他的羊群在佩尼斯考拉平原过冬。这年冬天，皮埃尔·莫里也在这个平原过冬。但他没有雇主，而是自己单干，因为他向雷蒙·巴里买了100只羊。我和我兄弟给雷蒙·巴里当雇工，皮埃尔·莫里虽然和我们生活在一起，但他是为自己干活。”（II.183）

还有最后一种可能：牧羊人是雇工，并从未取得独立经营者的地位，但他仍然能把一部分牧羊工作包给下一级牧民，从而使自己成为雇主。当然，这种情况只发现了一例。而且，这种反常的“雇工雇主”还是一个集体，即一个牧工队。该牧工队成员全是蒙塔尤人，由于家族关系，他们团结紧密，高度一致。皮埃尔·莫里曾讲道：“我受巴加的皮埃尔·卡斯泰尔雇佣，给他当牧工。我给他干了两年，曾经到托尔托兹牧场过冬。和我在一起当牧工的还有纪尧姆·莫尔和皮埃尔·莫尔（这个皮埃尔·莫尔是纪尧姆的堂兄，蒙塔尤人雷蒙·莫尔之子）。在第一年的封斋期，纪尧姆·贝利巴斯特来牧场找我们。他在我们这里干了3个月，因为我们雇他当了牧工。”（III.166）雇主（或其牧工）招募的人都是季节工，例如春末时节为增加剪羊毛的劳力而招募的剪毛工。

牧民的生活并非仅造成依附雇佣制的“纵向”关系，就像今天的农牧业老板和工人的关系那样。这种生活还使牧羊人之间建立起一种“横向”关系（他们尽管是雇工，但有些人还拥有自己的羊群）。这是和同事或别的雇主之间的合作关系。纪尧姆·巴伊说：“我和伙伴们，即莫尔家的纪尧姆、皮埃尔和阿尔诺，我们到卡利格牧场（塔拉戈纳附近）去过冬。我们的羊很少，因此我们与普伊格塞尔达的皮埃尔·维拉雇佣的牧工队及其羊群合在了一起。这个牧工队有四个牧民和一个赶骡子的脚夫，他们都是塞尔达涅人。”（III.390）还有一次，皮埃尔·莫里、莫尔兄弟以及他们的雇主（当时的雇主不是别人，正是巴加的加泰罗尼亚人皮埃尔·卡斯泰尔）一同和塞尔达涅人合了伙。好心的牧羊人也说过：“第二年夏天，我们把羊群赶到了帕尔山口（现在的东比利牛斯

山）。我们与阿尔诺·富雷（普伊格塞尔达人）的牧工队和羊群合在了一起。他的牧工队全都是塞尔达涅人。”（III.167）

假如皮埃尔·莫里的运气好，又没有白流汗，他便能在某些季节里成为自己做主的老板。这时候，他会尽量利用各种经营方式：相互帮助、雇用牧工、与别的牧主合伙或给他们当雇工……封建主之间的开兵见仗使山里的环境再度恶化。正因为如此，这种变化不定的组合形式才应运而生。好心的牧羊人说：“这一年夏天，我来到维纳斯克附近的伊萨维纳山口（比利牛斯山）。我和我兄弟让在那里度夏。我们俩雇佣了贝尔纳·德·白尤尔帮我们放羊。后来，我们在圣米歇尔日下了山，来到了雷里达。我们不得不避开卡斯泰尔当地区，因为纳尔泰斯和纪尧姆·德·唐萨正在那里打仗。我们把羊群与马沙隆和纪尧姆·穆里耶的羊群合在了一起。他们两个人都是乌尔德考纳的牧主。[28] 我们兄弟俩和另外两名牧工赶着我们的和这两位牧主的羊群到圣马多牧场去过冬（这即是说，对这两个牧主来说，我们是他们的合伙人兼雇工了）。”（III.195）最后还应当指出，这种多样化的组合，其形成和解体都很随便。纪尧姆·莫尔说：“皮埃尔·莫里决定把自己的羊和雇主的羊分开。他当时的雇主是皮埃尔·卡斯泰尔……他赶着自己的羊走了。他回来时说把羊卖给了圣马多的一个商人。”（II.182）

除了上面谈到的雇佣劳动和“简单组合”外，[29] 还存在一种“收益分成”合同。不少作者研究过图卢兹、普罗旺斯和其他许多地方的“牲畜租约制”。[30] 在蒙塔尤，无论老住户还是新来户，他们之间都以“劳资分成”的方式订立牲畜租约。女牧主纪耶迈特·莫里是皮埃尔·莫里在塔拉戈纳附近遇到的亲戚和老乡。他们之间订立的合同是收益分成的独特形式（III.169）。皮埃尔讲道：“我用自己的羊和纪耶迈特搞劳资分成。商定二人分享收益和分担损失。纪耶迈特应负责日常的花费（即雇佣牧工和放牧羊群的费用）。”（II.169）这位牧羊人和女牧主之间的合作还是坚持下来了，尽管两个合作者之间出现过激烈的争论。除了钱以外，纪耶迈特后来还向他们的合伙项目追加了20只羊。皮埃尔说：“第二天早上，我接受了纪耶迈特的20只羊后便赶着它们回到了卡利格牧场。”（III.181，原文意思不明确）

蒙塔尤本地也实行收益分成制租约：纪耶迈特·贝内的丈夫纪尧姆·贝内在村里是自耕农。（因为他拥有耕牛，晚上干完活后还要把它赶回圈里。）1303年前后，她把自己的羊群交给村里的大户贝洛家搞收

益分成。贝洛家似乎专门从事养羊业。纪耶迈特·贝内在1321年时说："大约18年前，我和丈夫把羊群交给贝洛家搞收益分成。一个夏天的晚上，太阳刚下山，我拿着面包来到贝洛家，为的是让他家的人把面包交给纪尧姆·贝洛和我的儿子雷蒙·贝内。雷蒙·贝内正照看'合伙的'羊群。"（I.477）他们订立的可能只是口头合同，没有公证人的介入。根据这份合同，贝内家应向贝洛家提供一些牲畜和部分劳力，并且为牧工队供应自制的面包。

---

[1] 关于这一点，参见普瓦特里诺和富莱什关于奥弗涅和朗格多克山区的研究。

[2] III.287。在中世纪末的康布雷齐，羊毛的价值和羊群的收入（即羊的商业价值）之比似乎更高：一比二左右。在萨巴泰的比例是一比三（参见内弗的国家博士论文手稿：《康布雷齐的粮食》，第二卷，第548页）。

[3] III.179。还可参考布劳纳修道院的情况：1310—1315年间，该修道院在维克德梭山中拥有2，000只绵羊（加里古：《古老的富瓦地区历史研究》）。帕斯托尔·德·托涅里在他的著作中（1973年，第150—154页）强调，自从基督徒从穆斯林手中收复失地后，寺院和宗教团体在组织伊比利亚和次比利牛斯山的流动放牧中发挥了作用。

[4] II.183。这里指巴塞罗那和热罗纳的山区等地。

[5] II.487。卡斯泰尔当位于雷里达地区。

[6] 冉考萨是塔拉戈纳地区的一个地方。

[7] 参见谢瓦利埃的著作，第399页。

[8] 同上，第389页。

[9] III.135。关于比利牛斯山的窝棚，还可参见图考—夏拉的著作，第233页。可以认为，由于蒙塔尤—普拉德地区没有孤立的农庄，所以窝棚替代了分散和临时性的住宅。关于埃荣的普拉德地区两个畜牧经营者拥有的几个"牲畜窝棚"，请参见II.172。

[10] “搞一个窝棚”不是指修建一个窝棚，而是指暂时住进一处空闲的窝棚。

[11] 参见皮特—里弗斯：《山民》，芝加哥—伦敦，1969年，第37页。

[12] 参见谢瓦利埃的著作，第364页。

[13] 谢瓦利埃的著作，第365页。在康塔尔的山里，窝棚和牲口棚不同，牲口棚是用石块垒起的围墙。石头围墙是传统畜牧最古老的创造之一。在新石器时期的撒哈拉和北非沿岸便有这种建筑（参见1974年在巴黎博物馆举办的北非沿岸展览）。

[14] 关于这个问题，见谢瓦利埃的著作，第371、401等页。

[15] 参见谢瓦利埃的著作，第403页。

[16] 我在本书中曾指出，牧民主要是男人的职业，在上阿列日地区没有“圣女贞德”和“牧羊女”。然而，个别妇女，主要是寡妇，有时也在牧场上放自己的羊，例如纪耶迈特·贝内特和雷蒙德·贝洛（III.70）。

[17] 参见拉罗什—富拉文：《法兰西高等法院的十三本资料》，第10—20页。路易·德·桑提和奥古斯特·维达尔曾提到该资料。以及《阿尔比教派的历史档案》专集：《关于理性的两本资料》（1517—1550），第4分册，巴黎，尚皮翁出版社；图卢兹，普利瓦出版社，1896年。

[18] 科斯特：《14世纪普罗旺斯的田园生活》，载于《农村研究》，4—6月号，1972年。

[19] 上引书，第70页。

[20] 参见沃尔夫：《图卢兹的贸易和商人》，1954年，第197—198页。

[21] 沃尔夫的著作，第200页。

[22] 沃尔夫上引书；和乌尔泽的著作，第37、71页。

[23] II.470。以及关于皮埃尔·莫里和让·佩利西耶的同类其他资料。

[24] 德·塞尔：《农业舞台》，第1卷，第6章。

[25] 让·莫里不时给在牧场上的皮埃尔·莫里送一件衬衫。

[26] III.186；II.183（不太明确）。

[27] II.175。牧民社会内部构成了一个广泛的信息系统：牧羊人和一般山里人通过显著的信号和尖利的喊声进行联系。这些信号和喊声可以从一个山坡到另一个山坡传递到很远（I.403）。

[28] 在塔拉戈纳地区。

[29] 还有贝利巴斯特和莫里合伙的6只羊（参见上文，第五章）。

[30] 参见沃尔夫：《图卢兹的贸易和商人》，第205页及以下各页和图6；另参见科斯特上引文，载于《农村研究》，1972年（普罗旺斯），等等。

第七章 牧羊人的心态

我们应当超越对经济和职业关系的描述，通过皮埃尔·莫里引人注目的性格来解释14世纪初一个转场放牧的蒙塔尤人的社会地位和心态。

首先，皮埃尔·莫里以及和他类似者似乎处于社会的底层，他们的处境和旧制度最后几百年中法兰西北部的雇佣工相近，但并不相同。他们的生活充满不便甚至严重的职业危险。一天，埃麦尔桑德·马尔蒂对好心的牧羊人谈到了圣人贝利巴斯特对他的恶劣行为，同时也说起了牧民职业的艰辛："你不得不在严冬季节离开贝利巴斯特的家。这使你差一点冻死在山口。"（III.198）贝利巴斯特也向他的同伴提起牧民生活的艰辛："皮埃尔，你的一生都在操劳。"（II.177）从这种角度看，牧羊人皮埃尔·莫里日常的活动，尤其是冬牧，几乎和伐木工贝尔纳·贝费的工作一样艰巨，有时也同样危险。贝尔纳·贝费本人便在一次事故中成为这项工作的牺牲品："贝尔纳·贝费（蒙塔尤的让娜·马尔蒂的丈夫）死在贝尼法克萨的森林中（西班牙）。他在刨一棵树桩时，树桩和上面的石块一起滚落下来，将他当场砸死。"（II.190）

尽管有过暂时的富足，皮埃尔·莫里还是把自己看作穷人，并且不配娶妻成家。他晚上睡觉时没有妻子陪伴，而是和三四个男人挤在一张床上。皮埃尔·莫里曾多次谈到牧民、预言者或告密者这些纯洁的同居者一起度过的廉价之夜。我这里随便举个例子："这天晚上，我、异端派贝利巴斯特和阿尔诺·西克尔，我们三个睡在同一张床上。"（III.202）

* * *

皮埃尔·莫里甘愿以经常性的贫穷为伴。对他来说，贫穷甚至是一种理想和价值体系。当然，这种理想是新福音文化以各种方式传播的。那些自愿受穷者、善人们或方济各会修士在奥克西坦尼到处宣扬这种文化。但是，皮埃尔和蒙塔尤的许多纯洁派牧民都接受了这一理

想。好心的牧羊人从骨子里是14世纪最彻底的民主派！他憎恨和鄙视山珍海味与奢侈豪华，至少是教会方面的（皮埃尔有时对那些非教士的饭桶和富翁也很尖刻，但毕竟要宽容得多）。他曾表示过对小兄弟会修士的不满，谴责他们违背教规，在葬礼后举办宴会。他严肃指出，这种大吃大喝损害了死者的灵魂，妨碍它进入天堂（III.30）。对此，皮埃尔还引证了圣马太关于骆驼通不过针眼的话。[1] 这表明，他身上有较明显的福音文化影响。这文化是由善人们或传教僧侣向皮埃尔·莫里传播的，尽管他们经院式的争论令人讨厌，他还是听信了他们的宣传。[2] 如果说皮埃尔喜欢异端派教长，其原因之一便是他们能够把贫苦的理想付诸实践，而托钵兄弟会则是光说不做……

谈完僧侣再谈俗人，皮埃尔对人们所称的"阔佬"也予以谴责。他用蒙塔尤牧民的说法，叫他们"骑大骡子的人"（II.58）。这些人内心虚伪，他们装作忘记了自己的异端派历史。由于他们采取了半否认的态度，强大的关系网便将他们保护下来，使他们不必进监狱。"在萨巴泰，我认识许多骑大骡子的人。他们不必有任何不安，是不可触动的。但实际上，他们都曾和异端派有牵连。"为了反对人间这种不公正，皮埃尔倡导纯洁派和民主派天国的理想："在那里，大人物和小人物相互交往"，可以随意接触（II.179）。

这一平均主义理想与皮埃尔·克莱格或阿尔诺·西克尔的贪婪有天壤之别。他们想方设法发展和恢复自己的家族。皮埃尔·莫里嘲笑这种贪婪，因为好心的牧羊人恰恰无家可归，漂泊不定，与这个世界上的财富无缘。作为四处奔走的牧民，他在这方面的心态与那些久居村里、不出家门、难离故土、等着宗教裁判所来抓的穷人或富人截然不同。

牧民的贫困不仅显而易见，而且被他们坦然地接受下来。造成这种状况的原因何在？其中一个便是游牧生活。牧民们有时能有一头骡子，负责来往运送羊毛和给养，在转场放牧中也驮些行李，并有驭手陪同。但是，从根本上来说，骡子的辅助作用很小：牧民把自己的财产带在身上。他们的体力和耐久力极强，所以有时能背很多东西。在过一条大河时，皮埃尔·莫里先后把阿尔诺·西克尔和贝利巴斯特驮在肩上涉水而过。所以，从比利牛斯山到加泰罗尼亚，他可以一直背着自己的全部行李。尽管如此，这种个人能力很快便会达到极限。除去衣服包裹和斧子以外，不可能再背很多"辎重"（II.337）。因此，一个牧

民跋山涉水给另一牧民捎来一件新的或洁净的衬衫算得上是一种十分重要的礼遇。

一个牧羊人，只有像蒙塔尤常住居民那样有了自己的家，才能积累一些财产。但实际情况并非如此。夏牧尤其是冬牧的牧民大部分时间都住在别人那里：雇主家、朋友家、教父家。少数牧羊人住在房主家，并交纳房租。但他们大部分时间在高山牧场上。按说，由于缺乏更好的条件，装有轮子的活动"小牧屋"应当很适合他们。但是，我没有在14世纪比利牛斯山牧民中发现这种房屋，在没有道路的山里，车轮并不方便。在后来的几个世纪里，活动小牧屋在法兰西北部比奥克西坦尼要普遍些。

除了回老家探望年迈父母的短暂时期外，进行转场放牧的蒙塔尤牧民没有自己的家。他们头脑中形成的财富观念与当时"待在家里"的居民有很大差异。一个牧羊人可以有许多羊甚至金钱，但他在用具、衣服、餐具、家具、粮食等方面却是一贫如洗。

牧民们对世上的财产持超脱态度，其原因之一也在于此，正如皮埃尔·莫里在处理财富问题时表现的那样。他也喜欢财富，如有可能，他也乐于享受之。但是，他向来不依恋财富。在西班牙的蒙塔尤移民点，当时尚未暴露的密探阿尔诺·西克尔有一天向人们抱怨说，由于他母亲的异端活动，他被搞得倾家荡产：家里的财产被没收，母亲被宗教裁判所处以火刑。皮埃尔·莫里则针锋相对地反驳说："不必为你的贫穷烦恼……这是最容易治的一种病！你看我，我曾经三次遭破产，但现在我比以往任何时候都富有。第一次破产是在阿尔克河谷，雷蒙·莫朗和其他许多人去向教皇做忏悔（由于他们以前的异端信仰）。我当时有2，000个苏的财产，但全都为资助他们而付之东流了。后来，我又失去了兄弟继承权，（由于害怕宗教裁判所）我不敢去蒙塔尤办理手续。再后来，我为阿克斯累太姆和普伊格塞尔达的人当牧工，从他们那里挣了300个苏。我把这钱交给乌尔热尔的一个朋友保管，但他过后却拒绝把钱还给我。现在我又富有了，因为上帝规定了我们的习惯：即使只有一个铜子也要与穷兄弟共享。"（II.30）强调主动施舍的信念，这表现了皮埃尔·莫里对财富的看法。对于逐步获得成功的牧民来说，财富既是身外之物，又是现实的存在。皮埃尔曾多次拥有过100只羊和若干头驴（II.57），积攒到过300个苏。他甚至一度拥有过2，000个苏，这是一笔相当可观的财富。当然，这远不能和贝尔纳·克莱

格这类当地大地主的财富相比：为了把弟弟从宗教裁判所的监狱中解救出来，贝尔纳·克莱格甚至花费了14，000个苏（II.282—283）。不管怎样，作为穿羊皮的哲学家，皮埃尔·莫里在自称“富有”的同时也意识到这种富有只是相对的。真正的富人不是他这种雇佣工，而是那些有地产的经营者。他们拥有足够的财产，因而不用下地干活，可以坐享其成（III.122）。皮埃尔对此十分清楚，他曾多次对贝利巴斯特说：尽管他有一些“财富”，但他在财产和物质方面是极为贫困的。因为他没有房子，连正常地娶妻生子都做不到。在14世纪，多明我会修士约翰·布罗牧亚尔通过一个放荡者的口说：“当我有一处能够养活妻子儿女的家时再结婚。”皮埃尔·莫里显然不属于安家立业的精英之列。因此他可以毫无顾忌地蔑视财富，而且他肯定不会像消费社会中那些世俗的或教会的新老狂热分子那样，“建立一座难以进入的殿堂”。他从来不追求那些在概念上都抓不住的东西，即“需求的无限性”。在这方面，好心的牧羊人始终遵循他的导师雅克·奥蒂埃在阿尔克河谷对他的教导：“从魔鬼那里得到的财富再多也永远不会使你满足。越富越想富，你会陷入无休止的循环，因为这种底层世界是没有稳定性的。魔鬼所创造的一切都只是过眼烟云而已。”（III.130—131）这段辛辣之词很适用于被家族之事所困扰的地产主们，其中也包括纯洁派（我这里指的是皮埃尔·克莱格和阿尔诺·西克尔）。但是，用奥蒂埃这段话作为借鉴，好心的牧羊人相信：由于他完全具备了在空间浮动的牧民心态，他已从村民所受的普遍引力法则局限中解脱出来，因此他肯定会获得恩惠。

然而，如果不算器物和房子，皮埃尔·莫里还是比较富有的。由于器物和房子在游牧中不能运输，所以他不想置办这些。至少，他所获得的满足表明了他富有的程度，而且他也从不隐瞒这些满足给他带来的快乐。他的生活有意思、充实、有刺激性。他在未经“过度放牧”的牧场上放自己的羊群，[3] 他让人为自己缝制或带来所需的衬衫、被单和衣服。这些衣服是用自产羊毛织的布做成的。[4] 从社会经济的角度看，他和转场放牧的同事们几乎完全处在领主的封建压迫之外。当然，他有时也要向领主缴纳一些过山口费和牧场税。但是，他所处的“生产关系”主要具有合同性、流动性、雇佣性或合作性。我们不必大叫这是现代性的表现（不应当忘记，这种牧民社会是从新石器时期发展而来的，[5] 这些基本原则早在14世纪前就奠定了。）我们发现，好心的牧羊人和他的同事处在纯粹的生存经济之外。在当时，这种经济仍

能从固守古老蒙塔尤的居民们身上获得益处。由于莫里要赶着羊群到达目的地，所以他加入了带有转场放牧和跨比利牛斯山性质的市场经济。毋庸赘述，他并未因此而陷入资本主义无情的工时制，这种工时制和闹瘟疫前那个世纪宽松的劳动标准截然不同。有些作者研究了蒙塔尤本地或外来居民的日常生活。他们惊奇地看到，无论是牧民还是农民，无论是工匠还是其他任何人，他们的工作节奏都很轻松，其中穿插着许多间歇。[6] 皮埃尔·莫里和其他牧民在山上或牧场放牧时有不少闲暇机会。有需要时，他便请同伴代为照看羊群，自己则到山下村镇里去送钱或取钱（III.166）。由于不存在打卡制和监督，他有时干脆脱离工作岗位，到远离羊群的地方去看望朋友、情妇（她们也会直接到山上的窝棚来看他）和伙伴。这些伙伴有的是多年的老相识，有的则如我们所看到的，是在庆贺洗礼的活动中新结识的。和莫尔兄弟以及所有塞尔达涅和阿列日的牧民一样，皮埃尔·莫里丝毫没有乡下人的那种闭塞。他掌握着多中心信息网的一个环节。这些信息从一个山口传到另一个山口。这些信息使皮埃尔能了解到加泰罗尼亚、比利牛斯山和家乡发生的事情。尽管有被宗教裁判所抓住的危险，他还是经常回到家中看望。[7]

皮埃尔·莫里是个不受约束、消息灵通、不拘形式和乐于社交的雇佣工。他喜欢热闹、欢乐，以及有肉吃、气氛友好的聚餐。他平时吃的并非山珍海味，但他在家里、小酒馆或野外烹制的羊肉、羊肝、猪肉、鸡蛋、鱼类以及奶和奶酪不失为营养丰富的饭食。他吃饭时常有兄弟、亲戚、朋友和同事们陪同，有时他也请自己的敌人或敌人的打手一起吃饭：这些人前来没收他的羊群，但他先下手为强，用做好的大面包堵住了他们的嘴。[8] 皮埃尔·莫里还是纪耶迈特·莫里家饭桌上的“主力”之一。纪耶迈特·莫里是从蒙塔尤流亡的小农场主，她把家安到了圣马多的自耕农街。以莫里为首的一群人争先恐后到这位女老板家会餐。众多的宾客、热烈的话题以及亲爱的女主人的身份使他们出尽风头。纪尧姆·莫尔说：“复活节期间，在圣马多，我在纪耶迈特·莫里家看到了皮埃尔·莫里、纪耶迈特·莫里、她的儿子让、阿尔诺、她的兄弟，即另一个皮埃尔·莫里，另外还有阿克斯累太姆的阿尔诺·西克尔（密探）和其他许多人。总共大约有12到15个人。大家都在这所房子里吃午饭。这一天做的菜是鱼。我不爱吃鱼，而且当时也不是吃鱼的季节。因此我感到很奇怪。于是我让纪耶迈特的儿子买了一块羊肝。我吃了一部分，并把其余的分给了当时在座的客人。”（II.183—184）

即使在饥荒和歉收时期（1310年），皮埃尔·莫里也能设法搞到够他和他的朋友贝利巴斯特以及牧工队其他人吃的面粉：标准是每人每星期四分之一担（II.176）。逢年过节，在他的敌人兼朋友阿尔诺·西克尔协助下，皮埃尔还以微薄的财力大方地资助圣人纪尧姆·贝劳特及其姘头雷蒙德的欢度节日的活动。阿尔诺·西克尔说："我和皮埃尔·莫里两人商定，每人担负圣诞节的一半开销（会餐的花费等）。由我来付我和贝利巴斯特的花费；由皮埃尔·莫里来付他自己和雷蒙德的花费。"（II.69）

无论节日还是平日，皮埃尔·莫里都没有多少"家具"和个人常用品。然而他有许多朋友，这才是最重要的。

最初的友情是按家人的关系构想的。好心的牧羊人没有属于自己的家。但对他来说，父亲的家、亲戚关系和门第仍然是重要的价值标准和忠贞的源泉。不能白当一回蒙塔尤人！这种忠贞一直扩展到思想领域。皮埃尔·莫里对纪尧姆·莫尔说："由于信奉异端，我父母的家三次被毁。然而我不能改变对异端的信仰，因为我应当和父亲保持同样的信仰。"（II.174）这些话虽不多，但和其他言论结合起来便清楚地表明：在蒙塔尤，异端全然不是儿子对父亲或晚辈对先辈的抗议方式。

皮埃尔不仅是孝子，更是个好兄弟。我们看到，他高度的友谊感表达了一种非血亲的友情。在蒙塔尤，家庭门第的牢固系统占据首要地位。在这一系统中，兄弟情义的作用是不难设想的。皮埃尔年轻时便在他妹妹身上表现出这种情义：在她默许下，皮埃尔抢走了她，以便使她摆脱丈夫的打骂。[9] 皮埃尔·莫里的弟弟让也是牧民，并且是他的工友。皮埃尔对他的感情从来没有动摇过，尽管他们之间偶尔也发生一些摩擦。例如有一次，在伊萨维纳山口进行夏牧时（III.195），让对哥哥皮埃尔骂道："你这个异教徒！"

听了这话，皮埃尔立即反驳说："你自己和异教徒也差不多！"

这种争吵不会有什么严重后果。皮埃尔不久便表现出对弟弟的深厚感情：让从来没有百分之百地信仰异端。有一次，他生病了。在说胡话时他威胁要逮捕所有异端派。听罢此言，照顾病人的纪耶迈特·莫里吓坏了，"她说一定要杀了他，否则等他病好了，他会把我们都投入监狱或送上火刑架。"（III.206）

面对这个杀其兄弟的计划，皮埃尔作出了即时和激动的反应。这位好心的牧羊人对纪耶迈特恶狠狠地说："如果你让人杀了我弟弟，我就把你生吃了，只有这样才能为他报仇雪恨。"纪耶迈特立即换了别的话题。

和没有血缘关系的人建立深厚友谊并将其作为"挚友"，这种做法净化和升华了兄弟间的友爱。在对纪尧姆·贝利巴斯特的单向友好中，皮埃尔认识到了这种感情转移的可能性。他说："尽管我有四个亲兄弟，但我爱纪尧姆胜过爱任何一个兄弟。因为有信仰的人（异端派）致力于万物间的协和。他们之间的兄弟情谊超过了同胞兄弟。家庭中的兄弟时常会发生争吵，我却永远不会离开纪尧姆。我们俩同甘共苦，把自己拥有的全部都放在一起共享。"（II.182）

皮埃尔·莫里无疑把贝利巴斯特想得太好了，或许他故意盲目相信贝利巴斯特对他的好意。"同甘共苦"在他们之间是单向的，皮埃尔热爱纪尧姆，而纪尧姆却不爱皮埃尔。这是一种不平衡的友谊，但它并非只是一种善良人的作为，它还有奥克西坦尼文化和认干亲的大背景。在那里，没有亲属关系的朋友毫不迟疑地同甘苦，共患难。从14世纪初起，这种完全的友好关系便以"结拜兄弟"的仪式形成了制度。

结拜兄弟是认干亲的一种方式。除此之外，在1300年前后的比利牛斯山牧民中还有类似的其他方式，例如通过教父、教母关系联系男人与男人、男人与女人、女人与女人的"干亲"。这种联系由洗礼制度确认下来，婴儿的教父、教母及父母之间相互成为"干亲"，他们一起负责孩子的教育和前途问题。皮埃尔·莫里与其亲朋之间的纯洁友情和当今社会中的感情现象不同。它往往建立在共同家长的具体关系上。我们从贝利巴斯特对好心的牧羊人的申斥中可以发现这一点。皮埃尔·莫里主动在很多洗礼仪式上担当教父，这不仅是出于对受洗礼婴儿的关怀，而且还出于借认干亲广交朋友的考虑。圣人贝利巴斯特对他开展社交活动的原则不以为然，他对皮埃尔说："由于参加孩子的洗礼，你（作为教父）认了很多干亲。你把钱都花费在这些庆祝活动上了。然而，洗礼、认干亲和当教父这些活动没有任何价值，只不过是和人们建立些友谊而已。"[10] 受到这种批评，皮埃尔立即作出了强烈反应，他还借机发挥了自己的交友哲学："我的钱和财产是自己挣的，我愿意怎样花就怎样花。我不会为了你和其他人放弃这种活动，因为我通过这种方式（认干亲）可以争取到许多人的友谊。"皮埃尔·莫里所宣扬的

这种干亲友谊论是以行善哲学为基础的："我之所以寻求这些人的友谊，是因为我觉得自己应对所有人做善事。如果这个人是善的（即异端信徒），我终究会得到回报。如果这个人是恶的（即非异端派），他至少会尽力报答我对他的善行。"

友谊、干亲、报应，皮埃尔多次涉及的这三个相互联系的观念后来一直起着作用。今天，研究伊比利亚地区和地中海西部山区或沿岸文明的人种学家也证明了这一点。例如，约翰·皮特—里弗斯调查了这一地区"山民"的情况，他发现这种观念被安达卢西亚的农民和市民认真地保留下来：这些人和过去蒙塔尤和加泰罗尼亚的牧民一样，他们都相信认干亲有助于加强家族间的联系。小礼物比大段抒情更适合维护友谊。

我的主要目的不是进行比较分析，即使是对于比利牛斯山和伊比利亚地区。我在这里只想说明，在蒙塔尤，认干亲对于确定友好关系是极其重要的。皮埃尔·莫里的情况从多方面说明了这一点：在一个时期里，皮埃尔·莫里因惧怕宗教裁判所的法官而变卖了自己所有的羊，并把卖得的钱交给一个我们不知姓名的干亲保存（II.175）。正如我们从这件事和其他一些情节中看到的，干亲可以代人保管贵重物品。但他们并非一贯恪尽职守，皮埃尔说："有一个时期，我在阿克斯累太姆和普伊格塞尔达当牧工挣了300苏。我把这钱交给一个住在乌尔热尔的干亲保管。但他过后却拒绝把钱还给我。"（II.30）除了金钱以外，还可以把一个人，例如女亲戚或女眷托付给干亲照看，以便保障她们的贞操和安全。另外，还可以把干亲当作留宿者（尤其是当他有一所大房子时）。关键在于事先选择好认干亲的对象。皮埃尔说："这一年冬天，我和弟弟让·莫里在卡斯泰尔当带着羊群过冬。我们两个都住在公证人贝朗热·德·萨格里亚家里。这位公证人是让·莫里的一个干亲……后来，我带着布朗什·马尔蒂来到卡斯泰尔当，并把她安顿在贝朗热家里。"（皮埃尔·莫里实际上是布朗什·马尔蒂的保护人。他们之间的关系较为密切，因为她是雷蒙德·皮基耶的妹妹，而雷蒙德本人是贝利巴斯特的姘头，即这位牧羊人短暂的妻子。）

总之，正如我们所看到的，由一位干亲编造的不在现场证明是何等宝贵。在宗教裁判所的诉讼中，人们很可能需要这种证明，否则他们会落得终身监禁的下场。

转场放牧的生活为皮埃尔·莫里提供了许多应邀参加洗礼和认干亲的机会。有时，他在一个堂区里竟有好几个干亲。在夏牧，尤其是在冬牧中，探望这众多干亲构成了他缺勤的理由……尤其是当贝利巴斯特住在附近的时候。皮埃尔可以借口看望干亲而去拜访朋友们。纪尧姆·莫尔说："我、皮埃尔·莫里和另外七个牧工，我们带着皮埃尔·卡斯泰尔的羊群在托尔托兹牧场上过冬。在封斋期前夕（也许是在食荤节上），皮埃尔·莫里向我请假离开羊群：'我想到富利克斯村（塔拉戈纳附近）去看一个叫埃萨尔达的干亲。我在这个村子里还有不少干亲，其中主要有一个名叫皮埃尔·尧耶的。'

"实际上，皮埃尔·莫里缺勤了三个来星期，在此期间他一直住在富利克斯。当他回到托尔托兹牧场时，他给我们带来了被皮埃尔·卡斯泰尔雇佣一个月的牧工纪尧姆·贝利巴斯特。"（II.177）

我们比较了解莫里兄弟和其他一些人的干亲。此外人们还看到，干亲制度在蒙塔尤依然很盛行。它是村民们在异端网、联姻网和爱情网之外编织的另一张同谋关系网。

除了属于父子之间、兄弟之间或干亲之间特有的友好关系外，皮埃尔·莫里还与其他牧民实行一种广泛合伙。这种合伙的实用成分与感情成分密不可分。我在谈到牧业经济的基础——合伙关系时曾提到过这种联系。我再提到这一点是为了强调，合伙同人际关系准则是紧密结合在一起的。首先举一个例子：当皮埃尔·莫里和他的牧工队在费努耶德放牧和在比利牛斯山的奥尔陆山口度夏时，他们是为普拉耐兹的牧主皮埃尔·安德烈效力的（III.159—160）。由于牧工队中加入了皮埃尔·安德烈的两个儿子——贝尔纳和基佑，所以他们的关系变得比较复杂了：在雇佣关系上又加上了父子关系。更有甚者，受皮埃尔·安德烈雇佣、以皮埃尔·莫里为首的这支牧工队似乎在未征询雇主的情况下就自行决定与另一牧工队合伙。这支牧工队属于费努耶德地区圣保罗地方的一个牧主，人们称他为罗克弗伊大师。至少在两个夏季和一个冬季期间，安德烈的牧工队和罗克弗伊的牧工队在一起合伙，两队的牧民成为合作者和伙伴，而这种合伙并没有改变他们原有的雇主。劳动者之间这种非正式组合甚至发展到相互发表中世纪风格的守约誓言。在这里，我们很难把感情冲动与工作需要区分开来。再一个例子是贝利巴斯特对皮埃尔·莫里谈到的来自比利牛斯山北坡的三个流动牧民。圣人对好心的牧羊人说："在从塞尔维耶尔通向蒙勃朗的路上，我遇到

了三个人，他们是雷蒙·莫尔（蒙塔尤人）、贝尔纳·娄弗尔（蒂尼亚克人）和雷蒙·巴塔耶（格贝茨人）。他们发誓要相互忠诚，然后便一起到蒙勃朗找活干去了。”（III.168）

这些形式的人际关系是阿列日山区的产物，流亡和移民的需求使之得以加强。因为流亡和移民活动要求远行者团结互助。这种人际关系准则甚至超出了牧羊人的圈子，在远离家乡的妇女身上也表现出来。这些寡妇或与丈夫分离的女人们被外流潮从上阿列日抛到加泰罗尼亚。据皮埃尔·莫里说：“布朗什·马尔蒂（出身于朱纳克一富有铁匠家）和年迈的埃斯佩尔特·塞尔维尔（蒙塔尤人，塔拉斯孔一铁匠的遗孀）实行了合伙。她们俩共同住在雷里达桥头附近的一所房子里，埃斯佩尔特的女儿玛戴娜与她们相伴。”（III.197）最后，在蒙塔尤和萨巴泰，合伙还可以是族间仇杀的前奏：莫尔家的男人在基于忠诚的组合中堪称老手。他们共同商定：有福同享，有难同当（共同谋生，全家复仇）。我们在前面曾看到，对皮埃尔·克莱格的刺杀阴谋是如何策划的：蒙塔尤的三个男人（其中两个是莫尔家的牧民兄弟）“在面包和葡萄酒前面”结拜为兄弟集团，其目标是杀死本堂神甫。

子女间、兄弟间、干亲间、合伙人间的友好关系同一般友谊以及异端或反异端的同谋结合在一起，在此基础上便形成了每个居民、家庭和牧民的“朋友”圈子。表达这一圈子的用语是“所有朋友们”。贝利巴斯特曾经对皮埃尔·莫里说：“你借参加洗礼庆典和认干亲结下很多朋友。”皮埃尔·莫里要到一个好客的家庭走一遭，雷蒙·皮埃尔在分手时对他说：“向所有朋友们问好！”（III.129）在蒙塔尤，纪尧姆·贝洛以皮埃尔·莫里的舅舅阿尔诺·富雷（胆小如鼠）的名义对皮埃尔说：“你走吧，由于你，可能会使所有朋友都遭到不幸。”（II.174）听到最后这句话，皮埃尔·莫里号啕大哭起来。他懂得，尽管是老乡和亲戚，但出于对宗教裁判所的害怕，贝洛家和富雷家的人从此把他从“朋友”的名单中划掉了：他们拒绝向他提供神圣的接待，乞求他赶快走人，如有必要，他们还会扔出一口面包以换取他离去。即便这些法则被践踏后，在过去的奥德和蒙塔尤，牧民间的友情也和今天科西嘉人、安达卢西亚人的关系一样，是异常重要的东西，它比当今工业世界的个人主义社会中的人际关系活跃得多。

* * *

友情不一定以敌意作为反衬。关于农民和牧民之间冲突的传统观念使我们常把牧民看成惯于打架斗殴、甚至是相互敌视的群体。但如果看一下蒙塔尤及附近牧民的例子便会发现并非如此。打斗是有的，但主要是一部分牧民针对另一部分牧民或几个小偷的行为。我认为，面对大一统社会的牧民们与其周围的环境不是矛盾的。由于他们是一个特殊的社会经济单位，牧民群体肯定有自己的法则和心态。但是，它主要从外部，即在农民子弟中进行招募。这使它从根本上不可能把自己的发展建立在与定居者敌对的基础上。

* * *

牧民一般都是独身并没有后代，因为他们往往认为自己过于贫困，无力娶妻生子，无论这种自我评价正确与否。违反独身规律的现象极少，因此一旦发现这种情况，有关资料对其描述得很细致。皮埃尔·莫里有一次惊讶地指出："我和阿克斯累太姆的纪尧姆·拉特弗尔一起放羊，他在科迪埃娶了老婆。"[11] 除了纪尧姆·拉特弗尔和其他少数人外，职业牧民从来没有正规的婚姻。因此牧民离不开对外招募，否则他们就会逐渐萎缩，以至最终消失。

对于外部社会，牧民们往往表现出友好的态度。即便他们中有人像纪尧姆·莫尔那样，对克莱格家族进行了无情和正义的复仇活动（该活动以流产告终），这也是因为对方迫害乃至毁灭了他们的家。总而言之，我们对牧民的抽样调查比较广泛，但没有在他们中发现萨特所说的、或一般意义上的"卑鄙"人物典型。然而这种"卑鄙者"在非牧民的不道德社会中却很容易找到。（在这些人中，我可以举出皮埃尔·克莱格、阿尔诺·西克尔和贝利巴斯特。贝利巴斯特虽然有时也当牧工，但他具有定居者的秉性。他不放过任何机会滥用皮埃尔·莫里对他的诚挚友好态度。）

从总体看来，牧民社会比定居的群体待人更为友善。在牧民社会中，皮埃尔·莫里可算是最典型的正面代表，他比别人更乐于向外界和他人开放。他打招呼时总带着牧民特有的真诚笑容，即使是面对不太熟悉并有理由警惕的人。和别人一样，未暴露身份的密探阿尔诺·西克尔也体会过皮埃尔的热情。他说："当我进到纪耶迈特·莫里家时，坐在板凳上的皮埃尔·莫里站起身，向我露出微笑，我们以惯用的方式相互问候。"(II.28)

另外，皮埃尔·莫里把同西克尔以及在贝利巴斯特家的其他移民进行交往看成一种愉快的聚会。这位牧羊人在谈到即将在纪耶迈特·莫里家举行的一次友好聚会时说："我们大家将在一起聊天，这是我们的一种享受，因为大家需要这种享受。"（II.30）

莫里体会到了社交的愉快，他还懂得如何将这种愉快传给朋友们。当然，由于警方不断纠缠，贝利巴斯特家的移民时常感到密探的威胁，这使他们愉快的情绪中带上了矛盾的情感。有一天，皮埃尔从夏牧的山里回来了。纪尧姆·贝利巴斯特对他说："看到你回来，我们真是既高兴，又害怕。高兴的是隔了这么长时间又和你见面了。害怕的是担心你在山上被宗教裁判所抓住了。如果是这样，他们就会迫使你交代一切，并派你回到我们中间当密探，以便把我也抓住。"（III.183）

在此，贝利巴斯特并没有说错宗教裁判所惯用的手段，只是没有搞对谁是密探。他后来完全是按照自己预想的方式被捕的，不过出卖他的不是皮埃尔·莫里，而是阿尔诺·西克尔。错误的怀疑更加证实，皮埃尔·莫里在朋友圈子中激起的共同欢快情绪完全是真诚的。

皮埃尔的笑声真诚、友好，他的微笑又充满了幽默，它表达的意思相当于今天人们所说的："请说下去，老朋友。"因此，当纪尧姆·莫尔在牧场上对他说，宗教裁判所将会毫不留情地对待他时，皮埃尔·莫里对这遥远的酷刑威胁仅报以淡淡的一笑。

"你将和贝利巴斯特一样遭到检举、告发和逮捕，"纪尧姆对皮埃尔说。"他们会把你的指头压扁。"（II.181）

纪尧姆·莫尔继续讲道："听了我这番话后，皮埃尔·莫里露出了微笑。"

另一天，纪尧姆·莫里再次责备皮埃尔与异端派的接触，皮埃尔还是对他露出了那种俯就和诙谐的微笑。

皮埃尔·纪尧姆说："皮埃尔，你给自己找了太多麻烦事，你和很多坏人来往，世上没有哪个恶鬼是你不认识的。"

"听了这话，皮埃尔笑了笑，没有说话。"（II.185）

这“淡淡的一笑”并不是皮埃尔·莫里的专利。人们在贝阿特里斯·德·普拉尼索尔的脸上也可以看到这种微笑，她在这方面的态度和好心的牧羊人相似。上年纪的贝阿特里斯与她年轻的情夫巴尔泰雷米·欧里拉克时常为家务事发生争吵。于是巴尔泰雷米便威胁说要到宗教裁判所去告发她。他讲道：“我对贝阿特里斯说，我若去帕米埃的主教府或是找到宗教裁判所法官，我就让人把她绞死……她却微笑着对我说：善良基督徒（异端派）团体中的教士比你要好。”在这种情况下，贝阿特里斯脸上的微笑并非蒙娜丽莎夫人永恒的微笑，它流露出紧张的安详。但她至少是充满自信的。当本堂神甫皮埃尔·克莱格要求得到雷蒙德的童贞而遭其叔父阿拉扎依·富雷拒绝时，他脸上露出了嘲讽和屈服的微笑（I.253，418）。这种微笑与贝阿特里斯的微笑没有太大的区别。

* * *

我们且放下克莱格和贝阿特里斯不谈，先把话题转到羊群、一般牧民尤其是皮埃尔·莫里身上。我们从各处搜集的关于心理和心态的记录无疑是零散的。在这种条件下，重要的是要搞清这些人如何看待生活的意义，他们怎样认识自己的身份。这是个涉及牧人哲学或者蒙塔尤哲学的问题，其答案是比较明确的。莫里本人已多次向我们提供了这种答案。

对这个问题的第一次讨论是在阿克斯累太姆附近。皮埃尔·莫里离开了他常住的费努耶德居所后来到了这个村镇。他这次来是为了把一头骡子驮的盐从鲁西荣押运到这里。他在阿克斯累太姆的澡堂（主要为麻风患者使用的）附近遇到了两个蒙塔尤人：纪尧姆·贝洛和自己的兄弟纪尧姆·莫里。这三个人利用重逢的机会一起散步，并进行了充满哲理的漫谈。聊天过程中也笼罩着惶恐不安的情绪。此时有传言说，不久将要对异教徒进行一场大搜捕，蒙塔尤和萨巴泰被当作重点目标。两个属于行家里手的蒙塔尤人问皮埃尔·莫里：“你正因异端受追捕，为什么还敢待在费努耶德？”（III.161）

皮埃尔的回答含义深刻、令人满意。他说：“我会一直在费努耶德和萨巴泰待下去。因为任何人也不能剥夺我的命运。无论在哪里，我都应当承受自己的命运。”

命运，他说出了这个有分量的字眼。皮埃尔·莫里在饭桌旁、牧场上或酒后的闲谈中经常提到命运。

在后来到西班牙的旅途中，不可避免的命运这一概念始终伴随着莫里。有一天，贝利巴斯特想为他找一个妻子，并对他的游荡生活提出尖锐批评。这使他在引证这一概念时遇到了不少困难。圣人对他所说的话大致如下："皮埃尔，你离我们越来越远了。你定期到富瓦伯爵领地搞夏牧，这会使你落入宗教裁判所的手里。每次你离开我们时都应想到，意外事故会使你送命，而且你根本不可能在临死前受到异端的慰藉……"（III.183）然而皮埃尔的回答却是十分坚决的。他告诉对方说：首先，他没有一点家兔的本性；另外，他从小就习惯的流动性生活给他带来了欢乐，在赶着羊群进行夏季转场的长途跋涉中，他每年至少能呼吸一次山顶的空气："我只能按照从小养成的习惯去生活。如果我一直待在莫莱拉（西班牙冬牧的典型地区），到夏牧时我就会完蛋。"（出处同上）然后，好心的牧羊人亮出了他惯有的哲学纲领："我应当遵循我的命运。如果它允许我临死前受到慰藉，我就会受到慰藉。如果不是这样，我就遵循它给我指出的路走下去。"在另一个场合，皮埃尔·莫里还以更简练的话向牧民纪尧姆·莫尔发挥了这一思想（他批评皮埃尔不该像被追捕的异端派那样生活）："我没有别的选择，我一直是这样生活的，今后我还将这样生活下去。"（II.184）

萦绕在莫里脑际中的这种命运观是如何形成的？是从他的纯洁派朋友那里得到的吗？也是也不是。当然，纯洁派必须有坚定不移的信念。[12] 但他们有时也自相矛盾！贝利巴斯特经常毫不掩饰地借民间格言向皮埃尔宣扬反命定论的自主选择论老调。贝利巴斯特说："常言道：自助天助。人们结局的好坏取决于能否自己救助自己……"（II.183）

实际上，排除阿尔比教派的影响（部分的）不算，我们很容易把皮埃尔·莫里的命运观念同地中海西部文化中类似的民间观念加以对照。非洲及西班牙的马格里布人和穆斯林也有命运感：皮埃尔·莫里与撒拉逊牧民的多次接触加强或激发了他对此问题的思考。[13] 远的且不说，中世纪的基督教（一个前伊斯兰时期的马格里布人在这方面有很大影响，此人便是奥古斯丁）便拥有一套完整的听天由命理论。这种最粗糙的理论可以在保护下生存，也能具备真正命运的外表。我们还不应忘记，皮埃尔·莫里是山里的牧民。在文艺复兴之前，正是这些"高山中的伟大牧人"[14] 在他们的混合日历中最完整地解释了宏观宇宙和微观宇宙间的必然关系：在这种混合日历中，占星术通过12生肖标志将其规则运用于农历年的12个月和人生的12个时期（总共72

年）。我们看到，由于有交叉影响的可能，皮埃尔·莫里等人明确的命运感很可能是由多种条件决定的。

我们还应注意到，在好心的牧羊人身上，命运感与荒谬的迷信没有任何关系。恰恰相反，莫里本人不相信从鸟的飞行中得出的征兆以及其他无稽之谈，他把这些看作老太婆们的故事。有一天，焦躁不安的纪尧姆·贝利巴斯特看到一只喜鹊三次穿过一条路，他想知道这是什么征兆。（他这样做是有理由的，因为他不久后便遭到了火刑！）皮埃尔嘲讽他说："纪尧姆，不必留意鸟的样子和类似的征兆。为这些事操心，这是老太婆们干的事。"（III.210）

皮埃尔·莫里的命运感没有庸俗的神奇性，而是充满了哲理性。实际上，在缺乏经济增长和人们全无选择权的社会中，他和其他人的这种命运感只是一种古老而正常的农民思想。这种思想不久前还在法国农村广泛流行，每当重要事件发生时都会将其归结为命运的手指。一首民歌唱道："命运就像树林中的玫瑰。"关于蒙塔尤本地的情况（这是我唯一感兴趣的），这种命定论观念尽管形式不完全一样，却在克莱格家的男女成员中产生了。我们看到，本堂神甫克莱格毫不犹豫地把他父亲蓬斯的毛发和指甲保存在家中，以便留住家族的星座或好运。纪尧姆·莫尔批评皮埃尔·莫里进行有害的交往和交易。这位牧羊人在训斥中使用了好运的反义词："皮埃尔，你正在做不道德的事。你们都会遭到厄运。魔鬼最终会夺走这一切。"（II.184）无论这咒骂把古老的运气一词基督教化还是魔鬼化了，皮埃尔在答复时依旧明确指出，他的"命运"就是四海为家，漂泊不定："我没有办法，我没有别的选择，我一直是这样生活的，我今后还将这样生活下去。"（出处同上）

因此，皮埃尔·克莱格和皮埃尔·莫里对于命运，以及由星座安排的好运或厄运有某些共同的观念。这两个在村里同样有代表性的人物近似的思想似乎证明，农村的命定论是蒙塔尤哲学中不可分割的一部分。[15] 然而，我们还应注意到教士观念和牧民观念的细微差异。对于皮埃尔·克莱格这个"家族"人物来说，命运的星座首先关系到家庭和门第的命运。而皮埃尔·莫里的格言则是："无家无业"，他是比利牛斯山"无所不在的人"。对他来说，命运和运气主要是个人的事。它对一个人生活的左右要大于家庭的影响。

皮埃尔·莫里关于命运的意识中还有延续社会职业的深刻含义。接受命运就是要保持自己的地位，不脱离自己的环境和职业。[16] 而且，要把自己的职业当作兴趣和生命力的源泉，而不应将其看作苦难和奴役的根源。有一天，纪尧姆·莫尔、皮埃尔·莫里和纪尧姆·贝利巴斯特在托尔托兹牧场放羊时凑到了一起，他们对上述问题进行了一次颇具启示性的讨论。圣人对好心的牧羊人说："皮埃尔，别再过你那种苦日子了，卖掉你所有的羊吧！这些牲畜卖的钱可以供我们花费。我本人以后可以制作梳子。这样我们俩就能生活下去……"（II.177）

皮埃尔立即反驳道：

"不，我不想卖掉我的羊。我以前是牧民，只要我活着，今后永远做牧民。"

这句话和其他许多话都潜在地表明，牧民对命运采取了主动接受的态度。山里的自由是对转场放牧的命运所作的幸运补偿，即使他不得不睡在树下，在冬季冻得要死，在秋季被雨水浇透……（I.178；II.15）这种命运与牧人少年时接受的前期教育密切相关，这种教育方式如同过去父母每天给孩子喂食一样。一天，在泰鲁埃尔地区的贝塞特，蒙塔尤人埃麦尔桑德·贝费对皮埃尔·莫里到阿列日山区长途跋涉的行为进行了批评。她告诉皮埃尔，他的所作所为给朋友、信徒和异端派教长们造成了极大不安。对此，皮埃尔回答说：

"我只能这样做，没有别的选择，因为我养成了这种生活习惯，所以不可能过与此不同的生活。"[17]（在他对童年的回忆中，"养成"一词同时涉及到食物和教育两个概念。）

成年是童年的囚徒，儿时的教育造就了一生。在这种平庸的思想的背后，莫里的言论还显露出一种复杂的观念，即人与面包和土地之间的血肉联系：面包养育了人的肉体，土地提供了人们所需的粮食，人类终将回到土地中去。上阿列日的一个农民唯物主义者说："人的灵魂就是面包。"后来，他的异端言论引起了雅克·富尼埃的注意。皮埃尔·莫里的一个同伴也说过："既然和了面，就要烤面包。"他此话是为了维持埃麦尔桑德·贝费和她女儿让娜的共同生活，尽管女儿不断地打骂母亲（III.174）。作为总结，蒙塔尤的纪尧姆·福尔指出，尽管有许多起死回生的理论，从土地中来的终应完整地回到土地中去。他说："人

死后，肉体便会烂掉，化作泥土。”（I.447）蒙塔尤的思想家们认为，在遥远星辰的指引下，人的命运至少与血肉和地狱之神密切相关，它受到地下宏观世界的左右，并受到社会教育和童年食物的影响。有一天，埃麦尔桑德·马尔蒂善意地责备皮埃尔·莫里不该总到比利牛斯山的家乡去放牧。这倒使皮埃尔深切感到：身体的联系可以把人的命运与出生地结合在一起。皮埃尔·莫里深刻地感受到这一点。埃麦尔桑德·马尔蒂说：

“孩子，你不要再回去了，和我们待在这里吧！反正你没有子女和任何人需要抚养。你在这里可以过得轻松些。如果你在那里被逮住，那你就完了。”

作为答复，皮埃尔·莫里把自己的命运与回家探望这两者明确联系在一起：

“不，我不能永远住在这儿（加泰罗尼亚）。无论怎样，没有人能夺走我的命运。”（III.183）

* * *

让我们从主观（莫里关于命运的思想）回到客观（牧民的生产体制）。实际上可以说，包括皮埃尔·莫里在内的牧民社会属于单独的社会经济阶层。[18] 莫里和他的同事们既没有妻子儿女，也没有房屋产业。尽管他们在可动产方面较为富裕（金钱、羊群……），[19] 但他们不能积累很多“客观”价值。流动的需要限制了他们，使他们不能像固定居民那样拥有许多累赘的固定财产。因此，莫里并不积累很多东西，而总是在“可携带性的余地之内”进行各种活动，[20] 他选择了压缩欲望和把欲望或“嗜好”向替代家庭的其他“财富”转移，如和山里或小酒馆的情妇进行短暂聚会；在亲戚或干亲、纯友情或合伙基础上建立起庞大的关系网。好心的牧羊人对这种生活方式很满意：它以完全自由地接受命运为基础，这难道不就是听天由命的定义吗？他的命运也是他的归宿。对他来说，放羊就是自由。[21] 皮埃尔绝不肯用自由来换取朋友、雇主或寄生虫们的一盘牙碜的小豆汤：他们建议他结婚、定居、到富人家做上门女婿。对这些出于好意而想使他脱离根基的人们，皮埃尔·莫里大致做了这样的答复：“我的命运就是整日爬山越岭，到处遇到不同的干亲和朋友。”这位牧羊人明确表现出一种“没有财富，

但很宽裕”的感觉。[22] 在他看来，物质财富纯粹是一种负担，在从塔拉戈纳到比利牛斯山不断的游历中很难随身搬运。马歇尔·萨林斯所说的一句话非常适合我们的牧羊人：“他不贫穷，但却自由。”他满足于这种山里的自由，如果他乐意，也完全会把宗教裁判所的黄布十字标志扔到山崖的荆棘丛中（II.177）。皮埃尔·莫里多次以缺勤来换取闲暇。由于疾病、寒冷和疲惫不堪的行走，我们不应把这种艰苦生活理想化。但是，他终归总能给羊群、同伴和自己找到吃的。有的是奶、肉或奶酪，他们并不缺乏蛋白质。

维持皮埃尔·莫里这种生活的总体平衡的，无疑是最残酷的马尔萨斯主义。他当然有情妇，但是没有妻子，尤其是没有孩子！（他那次失败的婚姻便很说明问题。）最后，他还必须放弃固定资产：不能有家，只能有一个过渡的窝棚。莫里的财物很少，但他并非穷困潦倒。当他失去这不多的财产时，也只是一笑了之。因为他知道，在他这个职业里可以很容易再挣到这些。他给自己最大的奢侈是脚上穿的鞋，这是一双用科尔杜的皮革制作的优质鞋，很适于长途跋涉（I.20）。皮埃尔·莫里把世上的财产看作身外之物，对早晚会被宗教裁判所抓住抱无所谓的态度，整天过着自己感兴趣和有激情的生活。他是个幸福的牧羊人。他使我在雅克·富尼埃的古老材料中发现了在旧制度下的人民群众中脆弱的幸福形象。

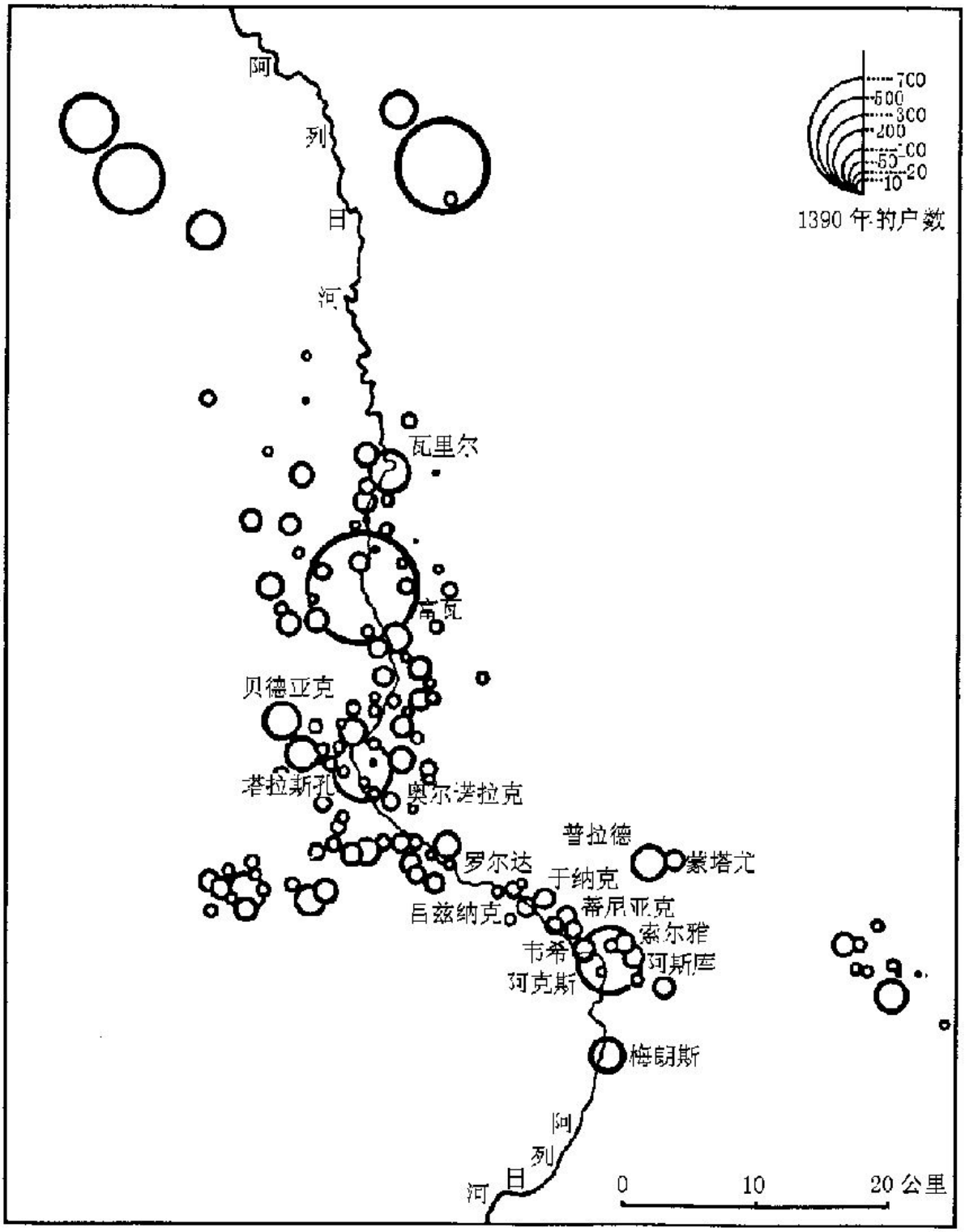

14 世纪末蒙塔尤及富瓦伯爵领地上和中部地区的人口分布状况

图中圆圈的大小与人口多少成正比（家庭数量）

资料来源：迪福·德·马卢盖（见参考书），1390年的人口比1320年少一半，但人口分布状况与本世纪初基本一样（此图由菲尔德—雷库拉绘制）。

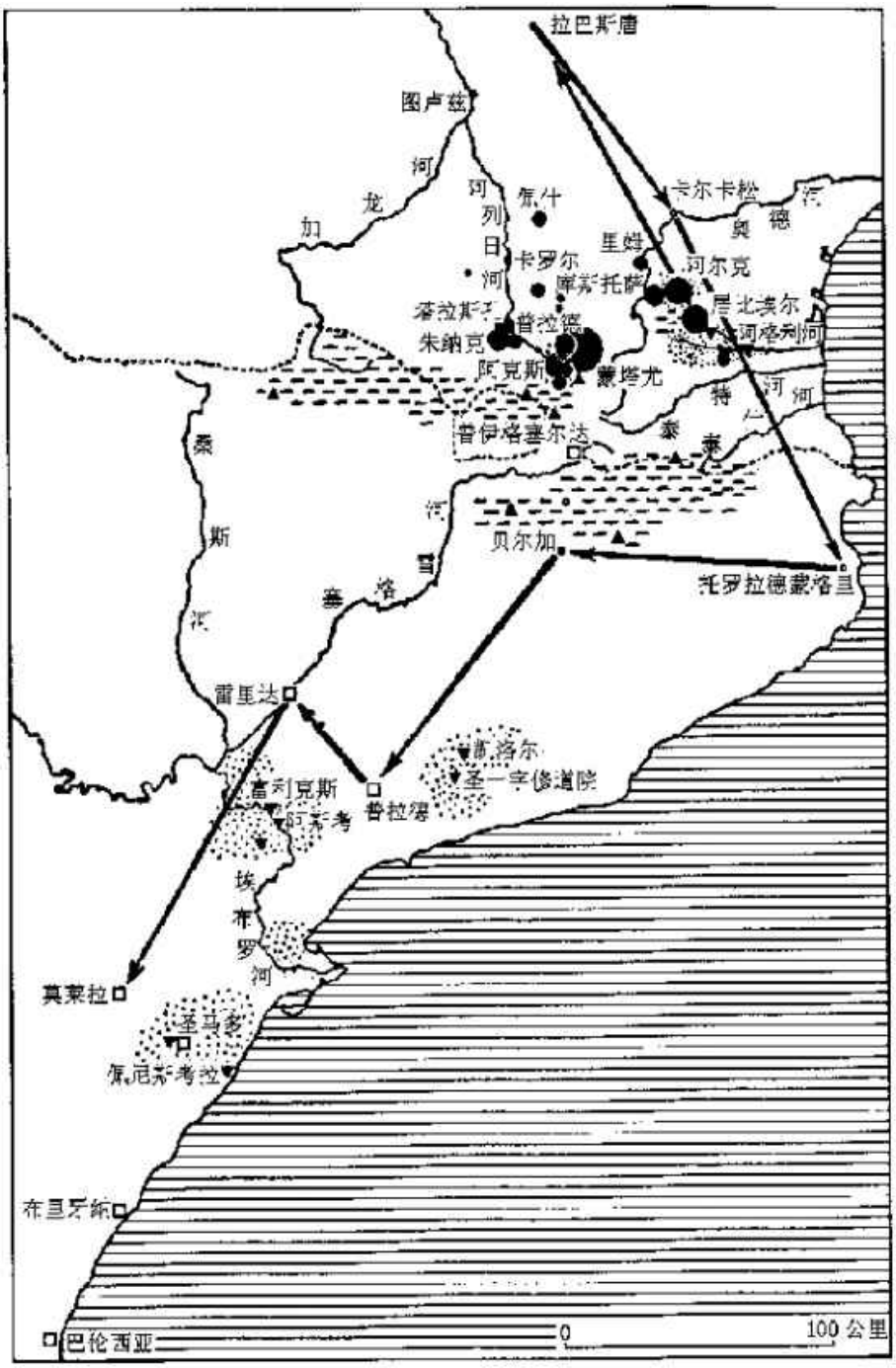

洛拉盖地区信奉纯洁教的家庭

●···· 汪洞口提到的至少有一户纯洁教徒的村庄
●···· 汪洞口提到的有2—5户纯洁教徒的村庄
●···· 汪洞口提到的有5—10户纯洁教徒的村庄
●···· 汪洞口提到的有10—20户纯洁教徒的村庄
●···· 汪洞口提到的超过20户纯洁教徒的村庄
□ 从布瓦伯爵领地逃亡的纯洁教派居住的村庄或城市
贝利巴斯特先尼居住的地方
夏牧地点
冬牧地点

转场放牧和纯洁教派

此图根据迪比主持，乌尔泽绘制的多幅地图综合而成，它表明了蒙塔尤的纯洁教徒在东比例牛斯山南北的活动路线和转场放牧的路线（此图由菲尔德—雷库亚绘制）。

[1] 马太福音，第23章，第6节。

[2] II.30；见下文，第十五章 。

[3] 科斯特：《14世纪普罗旺斯的田园生活》，载于《农村研究》，1972年4月。

[4] III.146。

[5] 埃斯卡隆·德·丰通的研究表明，在普罗旺斯和地中海南岸，养羊业的出现要比生产粮食的农业早几千年。

[6] 参见乌尔泽的著作，第82页。

[7] II.186、187等若干处。

[8] II.158，184；III.139，140，141，148，151。

[9] III.148，151，154，155。见上文，第三章 。

[10] III.185，并参见III.209。

[11] III.159，并参见让·莫里的例子。他在加泰罗尼亚的一个村里娶了妻子，以便有权在那里放牧。我们只发现了一例这样的婚姻，它已经属于一种半定居的情况。

[12] 见下文，第十九章 。

[13] 皮埃尔·莫里第一次提到命运的概念是在他头一次去过西班牙后。

[14] 鲍莱姆：《17、18世纪的民间历书》，巴黎—海牙，1969年，第16、41、42页等若干处。

[15] 我将在下文（见第十九章 ）再次谈到这个问题。

[16] 我要感谢乔治·迪比，他在这方面给我提了一些建议。

[17] III.182。还可参见与贝利巴斯特的另一次类似的谈话。

[18] 关于这一点，参见萨林斯：《第一个富裕社会》，载于《现代杂志》，1968年10月。《石器时代的经济》也转载了该文。

[19] 靠皮埃尔·莫里养活的贝利巴斯特甚至说皮埃尔十分“富有”，其动机显然是出于私利（II.42）。

[20] 萨林斯语。

[21] 参见人种志学家保尔·里斯曼十分有意义的研究。他指出，转场放牧是富尔贝人欢乐的源泉和“富尔贝人生活经验的精华”。他还提出，“丛林是人类自由的源泉”。（保尔·里斯曼：《上沃尔特的富尔贝人的社会和自由，人类学的反思》，巴黎—海牙，姆通出版社，1974年，第155、243页。）

[22] 参见萨林斯的著作，出处同上。

第二部分 蒙塔尤考古：从举止到神话

在《蒙塔尤，奥克西坦尼的山村》的第一部分，我们只是开垦了几大块“林中空地”，从中考察了村子、土地和社会的全貌。在有关家庭的基本问题中，我们具体剖析了以本堂神甫为首的、在村里占主导地位的克莱格家族。由此，我们又介绍了高山放牧和转场放牧活动。这种活动构成了社区关系的国际网络。从住窝棚的牧工中，我们又发现了皮埃尔·莫里给人好感的形象，他和皮埃尔·克莱格形成了鲜明对照。

我们下面的考察将改变方向，它将更注重层次，更加细致，涉及个人（有时，但不总是）会少一些。我们将不再从住家和窝棚等领域做面上的考察，而准备向深层探索。在最底层，我们将努力探讨一个充斥日常生活的颇有讲究的各种举止。此外，爱情生活、性生活、夫妻生活、家庭生活和人口问题也将是我们关注的问题。最后，我们还要充分利用有关村落、农民和民众的文化与社交的丰富资料。这里的“文化”当然是指人类学家所说的总体含义的文化。

第八章 举止与性行为

我们首先谈举止。这一领域里的信息和研究方法还不完善，所以读者不要期望我能做出透彻的结论。在阿列日更广泛的文化框架里，我所罗列的蒙塔尤人的举止肯定是简单和不完全的。我仅满足于在资料允许的范围内举出几种举止：一些是自然的或看来是自然的动作，另一些则带有更多的文化性并由群体预先制成。这些动作中的一部分已延续至今并依然流行，这种持续存在从长时段表明了人们的举止。而另一部分动作则已经消失或发生了改变。

哭泣和欢乐

哭泣和欢乐属于最普通的情感。在这方面，我曾经就皮埃尔·莫里谈到过笑和微笑的问题。我在这里要强调一下哭泣。蒙塔尤人在必要时也哭泣，他们遇到幸福或不幸时也许比我们还容易流泪。（但我们对此没有任何当时的或回顾性的统计……）面对眼前的或即将发生的不幸，对于亲人，尤其是年幼孩子的死亡，人们自然要哭泣。[1] 无论男人还是女人，当他们感到会被宗教裁判所的密探告发时，都会吓得脸色发白，浑身颤抖，失声痛哭（II.227，279；III.357）。按照当地牧羊人的价值准则，当朋友或盟友背叛了自己，尤其是这种情况又加上被宗教裁判所逮捕的威胁时，人们便会号啕大哭。在蒙塔尤，皮埃尔·莫里的舅舅阿尔诺·富雷和同乡纪尧姆·贝洛因怕受迫害而不愿收留他（借口怕连累朋友们），于是他便作出了这种反应。由于他们没有尽到亲戚和社区应尽的神圣义务——接待客人，所以皮埃尔痛哭起来（II.174）。

纪尧姆·贝利巴斯特也有同样的反应。他的生活动荡，经历过谋杀、移居，还养着情妇。这使他截然不同于唱诗班单纯的孩子们。尽

管如此，他还是比我们想象的要脆弱得多。当让·莫里（皮埃尔的兄弟）拒绝对他进行跪拜，并威胁要让宗教裁判所绞死他时（并不当真），这位圣人受不住打击便哭了起来。

“如果你再要我对你跪拜，”让对纪尧姆说，“我就让人绞死你。”（II.483）

让接着讲述说：“听到这话，这个异端分子哭着走开了……”

反之，当一个阿列日妇女见到来自家乡的牧民，并从他那儿得到亲人的消息时，她也会高兴得泪流满面。

“我在普拉德村的广场上遇到了布朗什·马尔蒂，”[2] 皮埃尔·莫里说。“我和她打招呼，并转达了她妹妹雷蒙德和贝利巴斯特‘老爷’对她的问候。听到这些话，布朗什非常满意和高兴，她流下了喜悦的泪水并拥抱了我。”

* * *

以上是重逢的快乐。而复仇的快乐总是伴着表示感激的手势，即两臂伸向天空。这个动作和我们今天所做的“两臂上举”动作有不同的含义。纪尧姆·莫尔讲道：“当我赶着牲畜从贝塞特路过时，在街上遇到了埃麦尔桑德·贝费。她向我询问蒙塔尤的消息。我告诉他，本堂神甫皮埃尔·克莱格因涉嫌异端被捕了。听到这个消息，埃麦尔桑德把双手举到天空，口中念道‘感谢上帝！’”有人告诉贝尔纳·克莱格：告发他兄弟的那两个人也被捕了。[3] 得知此讯，贝尔纳·克莱格也做了同样的姿势。“当他听到这两个人被抓的消息时，他把两手举向天空，双膝跪地，口中说道：‘我太高兴了，这两个家伙终于被关起来了。’”

礼貌和致意

有关蒙塔尤的文献还表明，今天流行的一些礼节性的姿势原本是十分古老的，可以说它们是由农民创造的。在向朋友或不同身份的熟人致意时，蒙塔尤人和其他山民总是撩起风帽并站起身，他们在做这

一动作时显得比现代人还要自然。当纪尧姆·奥蒂埃借着梯子从阁楼上下来时，为庆祝婚礼而聚集在炉火周围的贝洛一家立即起身对他表示尊敬。为了向路过的异端派致意，充当窝棚头的皮埃尔·莫里也站起身，并请他们用面包和奶。从另一方面看，有一定威望的异端派教长普拉德·塔弗涅在向普通牧民皮埃尔·莫里致意时也是先站起身，然后再坐下。[4] 在身份相同的人之间，“起身致意”也是很自然的事。还是这个皮埃尔·莫里，为了对修鞋匠阿尔诺·西克尔表示欢迎，他从坐的板凳上站起来，脸上露出笑容（II.28）。如果是一个妇女前来，人们是否从座位上站起来表示致意？这很有可能，但是不能肯定。因为我们知道，蒙塔尤是个“大男子主义”很强的社会。实际上，只有少数文献谈到某人在这种情况下“从座位上站起来”：有一个异端派教长起身逃离一名前来的妇女，因为他害怕沾染上污秽；另外还有两名善人，他们起身向后退是为了避免蹭到蒙塔尤一位农妇的乳房。[5] 这一山区缺少向女子献殷勤的做法，法兰西的这一古老传统在当时也还未产生，甚至纯粹或简单的“谦恭”也未形成。（至少是我们认为的那种谦恭。因为富瓦伯爵领地的农民们对谦恭有他们自己的看法，这种谦恭是蒙塔尤式的。）

* * *

还是关于礼貌方面，蒙塔尤人和我们不同，他们没有以相互握手甚至用力攥手表示问候的习惯。在久别重逢时，他们只是相互拉拉手来表示恢复了接触。皮埃尔·莫里讲述说：“我赶着羊群到山口去夏牧。在拉帕尔马附近，我遇到了异端派雷蒙·德·图卢兹和他的妻子。按照异端的习惯，他正在岔路边的一块石头后面祈祷。他看见我便向我打招呼。我立即走过去，并按照故交相见通常的习惯拉住他的手。”[6] 皮埃尔·莫里的叙述很清楚，他指出，拉住某人的手与之相认是一般通用的习惯。但是，纯洁派的异教徒之间相互请求和致意的习惯与此不尽相同。

人们以手拉手表示“相认”。在日常生活中，女性干亲之间还经常亲近地以臂挽臂（即一个抓着另一个的手臂）的方式告诫对方如何警惕第三者言谈中隐藏的危险。[7]

抓虱子和卫生举止

让我们从社交和礼貌性举止转向清洁和卫生举止。这些举止同样也具有社交性。在蒙塔尤，男人从来不刮脸。人们很少洗脸，那里也没有淋浴或盆浴。但那里的人们却经常抓虱子。抓虱子构成了友好关系的一部分，无论这种友好关系是异端性的、纯粹愉悦性的还是上流社交性的。皮埃尔·克莱格让他的情妇，如贝阿特里斯·德·普拉尼索尔和雷蒙德·吉乌给他抓虱子。抓虱子的活动可以在床上、炉火边、窗前或修鞋匠的工作台上进行。[8] 本堂神甫往往利用这一机会向其美貌女友兜售他对纯洁派理论和风流浪荡行为的看法。为克莱格家抓虱子的老手雷蒙德·吉乌把她的才干用在母子两代人身上。在家门口，她当着众人的面，不仅为本堂神甫克莱格抓，而且也为老蓬斯·克莱格的妻子抓。她一边认真地对付着那些寄生虫，一边向老蓬斯的妻子讲述社区内的最新传闻（II.233）。作为村里的显贵，克莱格家人不愁找不到巧手女人为他们除去身上的这些活物。贝尔纳·克莱格还善意地请求年迈的纪耶迈特·贝洛特帮忙。顶着太阳光，在门口的台阶上，技艺高超的纪耶迈特一面在贝尔纳头上找虱子，一面嘱咐他把麦子送给异端派教长。由于贝尔纳疯狂地爱着纪耶迈特的女儿，所以他马上遵从了抓虱人的指示（II.276）。蒙塔尤人抓虱子的活动甚至还在末等“客厅”进行：在灿烂的阳光下，在相邻或相对的矮屋平顶上，人们边抓虱子边聊天。维萨纳·泰斯塔尼埃尔讲道：“当异端派在蒙塔尤占上风的时候，纪耶迈特·贝内特和阿拉扎依·里夫分别让他们的女儿阿拉扎依·贝内和雷蒙德·里夫给自己在阳光下抓虱子。她们四个坐在各家的房顶上。我当时刚好从那里过，所以听到了她们的谈话。纪耶迈特·贝内特对阿拉扎依说：

‘在火刑中，人们怎么能忍受住被烧的疼痛？’

阿拉扎依回答说：

‘无知的家伙！当然是上帝替他们忍受疼痛啦！’”（I.462，463）

我们注意到，抓虱子总是由妇女承担的，这些妇女不一定是身份低下的女佣（高贵的贝阿特里斯·德·普拉尼索尔也毫不犹豫地在她钟爱的教士头上从事此类活动）。

抓虱子加强或显示了家人的亲近和爱抚的联系，它似乎表现出某种亲戚或联姻关系，即便这种关系不是正规的。情妇为自己的男伴抓，也为他的母亲抓；未来的岳母给将来的女婿抓；女儿为自己的母亲抓。

如今，我们的身上已没有了虱子，所以很难想象这种寄生虫当时在人际关系中所起的感情作用。[9] 我们可以说，抓虱子是一项频繁、女性化和由多种条件决定的活动。[10] 但是，用水洗的做法极为简单，甚至不存在。人们时常冒着风险，以涉水、划船或驾木筏的方式渡过水流，有时甚至会溺水而死。但他们从来不在水流中洗浴或游泳。人们在阿克斯累太姆的浴池附近闲逛，但这是为了出售绵羊或狎妓。那里简陋的温泉浴池主要供麻风病和头癣患者使用。

据我们所知，本来意义上的“梳洗”可以在真的或假冒的异端派教长中看到。他们将此视为一种技术，以此获得教规要求的洁净。“如果纪尧姆·贝利巴斯特用手摸了肉，他必须洗三遍手才能吃喝。”（II.31；I.325）对于贝利巴斯特来说，最重要的还不是两手是否干净，而是脸部，尤其是嘴的清洁问题。因为嘴是祝圣的器官，也是将污染的食物送入身体的器官。[11] 蒙塔尤人的身体“外部”之所以这样脏，其原因之一反映在他们的心理上：他们并不主张身体内部和外部同样干净，而主张内脏要比皮肤更清洁。这是否显得很荒谬？在18世纪仍有许多人认为，身体由于长期不洗而散发出刺鼻的味道，这是有男子气的表现（至少是指特定的男性）。

蒙塔尤人即使梳洗，也从不管肛门或生殖器，而只局限于祝圣、摆弄或吞咽食物的身体部位，如手、脸和嘴。“给某人的手上倒水”，这是一种礼貌和友好的表示。对生者适用的对死者同样也适用。阿拉扎依·阿泽马说：“在蒙塔尤，人们不给亡故者洗身体，而只是往他的脸上洒些水。”[12] 这种清洗完毕后，人们便将一块布盖在死者脸上。（也是为了防止把脸弄脏？）还应指出，在洗脸的人中，只有异端派

教长们才用一块细布擦脸。蒙塔尤的“平头百姓”最多只用粗布擦脸（I.146—147）。

＊＊＊

还是关于卫生方面：蒙塔尤人和阿列日或奥德地区的居民睡觉时脱掉衣服。例如，一个晴朗的早晨，让娜·贝费对刚准备起床的贝利巴斯特发出恐吓，她诅咒说“让他受火刑，烧透他的两肋”。这完全不是当真的（III.175）！这位圣人被这悍妇的话吓坏了，他向野外奔逃，“光着脚跑了两古里，并把一部分衣服丢在头天晚上睡觉的床上”。由此看来，贝利巴斯特在上床时没有穿衣服：他脱掉了衬衣和裤子（II.33）。

然而，当路途中的贝利巴斯特不得不在旅店和姘妇睡一张床时，他便和衣上床，以免和雷蒙德进行肉体接触。他试图用这种方式向信徒掩盖自己的姘居关系。普通的农民或工匠则没有这种虚伪的动机和顾忌。一般可以认为，他们在睡觉时都光着身子。阿尔诺·西克尔讲过，一天晚上，他和贝利巴斯特在圣马多睡同一张床上。这个密探发现，圣人脱掉了衬衣，但没有脱内裤。这一记录使人想到，阿尔诺本人可能没那么假正经：他完全光着身子睡觉（II.31，33）。

蒙塔尤的居民在夜里脱衣服，他们有时还要换衣服！

每隔很长一段时间，皮埃尔·莫里就让兄弟阿尔诺给他带一件干净的衬衫到牧场来。对这位好心的牧羊人来说，换衬衣可能是一件比较重要的事，因此他在证词中提到了此事（III.34，181）。人们换衣服，也洗衣服，但我们对洗衣服的周期却不得而知：贝洛家的女佣雷蒙德·阿尔森为某个挑剔的异端派教长，也许还为她的主人洗衣服。[13]

猥亵动作和祝圣动作

让我们结束关于卫生和礼貌标准的探讨。我们发现，从1300—1320年起，阿列日的尤其是蒙塔尤的农民在表示猥亵、嘲讽或祝圣方

面已经有了一些习惯动作。这些动作延续了几个世纪。首先看对祝圣的表示：牧民皮埃尔·莫里和纪尧姆·莫尔尽管对异端有好感，但他们在吃食物之前总是对其做划十字的动作。（到了20世纪，还有许多法国农民在切大圆面包之前先用刀尖对其“划十字”。）蒙塔尤人对面包的祝圣动作并不完全一致。村里的领地法官贝尔纳·克莱格笃信异端，因此他拒绝对食物划十字。力图当异端派教长的纪尧姆·贝利巴斯特当然也不愿采取这种方式。他不想接受庄稼汉们惯用的这种基督教的餐前动作。但是，由于用手向食品祝圣的动作在农民和牧民中显得很重要，所以，想当好纯洁派的贝利巴斯特只得在他的面包上划个圆圈，以此替代传统的划十字的动作。[14]

人们在上床前都做划十字的动作。只有异教徒和像贝尔纳·克莱格这样的异端派才拒绝做这一简单动作，除非有人迫使他们这样做（II.283）。

现在看看嘲讽。我们顺便提一下石匠阿尔诺·德·萨维尼昂，他做过一个类似大胆思想家的动作：有人在塔拉斯孔桥上宣扬难以捉摸的世界末日预言，为了嘲笑他，阿尔诺“嘲讽地扭了一下手”，即用力拧了一下手腕，就像我们今天做的那样。[15] 这个动作，再加上其他原因，竟使他被指控为异端分子。

最后，有一种猥亵动作也延续了几百年，这就是用一只手拍另一只手（或用一只手拍拳头），以此象征性交动作。蒂尼亚克（在上阿列日河谷）的两个农民在交谈中提到了这一动作。讲述这一场景的是参加对话的雷蒙·瑟吉：

“‘你知道上帝是如何造出来的吗？’我问蒂尼亚克的雷蒙·德·莱尔。

‘上帝是胡乱交尾造出来的，’雷蒙·德·莱尔回答我说。他一边讲，一边用一只手拍打另一只手。

‘这话可不该讲，’我反驳他说，‘你宣扬这些话会招致杀身之祸。’”（II.120）

从易感性到爱情

隐藏在动作、眼泪、微笑、嘲讽或猥亵姿势下面的是感情。关于易感性，确切地说，关于爱情、性生活以及夫妻生活，帕米埃的宗教裁判记录簿有不少资料。

在有关窝棚、住房和社区的专题研究中，我们已间接地涉及这些问题。我们掌握的资料顺便从地理上指出了性生活、感情和夫妻生活的不同"层次"。牧羊人在牧场和村镇只能临时拥有一个女友，她们时常被称作"娼妓"。因此，独身和"临时结合"是他们的特点。但如果我们注意到村落本身，如蒙塔尤这样的农民集体，男女之间夹杂着性犯罪的生活自然会复杂多了。这当中必然包含着各种婚姻和姘居现象，其中有行吟诗式的激情、有爱情和没有爱情的结合，以及男女之间热切期待的、习以为常的、唯利是图的或相互依恋的关系。最后，当时还有同性恋的网络。但只有那些离家后，从乡下到城里"学校"上学的富家子弟有可能落入同性恋的罗网。同性恋的网络主要在城市而不是在乡下，主要在神职人员中而不是在俗人中间。无论维吉尔怎样说，同性恋在文雅的城市生活中的发生率要高于粗犷的乡村生活。关于农村以外的同性恋，雅克·富尼埃宗教裁判记录簿再次将其扩展成心理传记。它超越了枯燥的记录，变成了名副其实的性格研究。在这种情况下，记录簿有助于弄清同性恋的资料。鉴于这一特殊机会，请允许我越出作为参照的蒙塔尤村。农村受城市的统治，只有从农村与城市的关系中才能真正理解农村。帕米埃的爱情生活比蒙塔尤更加多样化，要描述蒙塔尤的爱情生活就必须将这两者加以对照。农村是相对天真和无知的，而帕米埃俨然是个大城市，简直像宏大的巴比伦。它如果不是蛾摩拉也是所多玛。

同性恋

阿尔诺·德·韦尼奥尔生于帕米埃，是个副助祭和违规的方济各会修士。他在幼年时受到一个学长的同性恋启蒙。这位同窗后来当了教

士。[16] 阿尔诺·德·韦尼奥尔说："那是20年前，当时我有10岁到12岁。父亲把我送到蓬斯·德·马萨布库先生家里学习语法。他是学校的教书先生，后来成为了布道兄弟会的修士。[17] 我和这位蓬斯先生以及学生们同住在一个房间里。学生中有皮埃尔·德·利斯尔（蒙泰居人）、贝尔纳·巴莱萨（帕米埃人）和皮埃尔·奥里奥尔骑士的儿子阿尔诺·奥里奥尔。这个阿尔诺是拉巴斯蒂德塞卢人，他已经开始刮胡子了。现在他已是一名教士。我的兄弟贝尔纳·德·韦尼奥尔也在其中。其他学生的名字我记不起来了。"

"在师生合住的房间里，我和阿尔诺·奥里奥尔在同一张床上睡了6个星期……在我们睡在一起的第4或第5天夜里，阿尔诺认为我睡着了，便开始把我搂在怀里，并插入我的两腿之间……他在里面蠕动，就像我是女人似的。后来，他每天夜里都继续这种罪孽。我当时还是个孩子，对这种事很厌恶。但由于感到羞耻，我没敢向任何人透露这一罪孽……"

后来，蓬斯·德·马萨布库先生的学校搬到了别处。阿尔诺·德·韦尼奥尔又有了新的同床，其中包括教书先生。这位先生在床具上十分吝啬，出于节省考虑，他和两个学生睡在一起。在此期间，没有人再敢打年幼的韦尼奥尔的主意。但是，"祸根"已经种下，混杂的睡觉方式使帕米埃的这个学生养成了潜在的倾向。幼年时期遭到诱惑的他，此时全身心地成了同性恋者。

阿尔诺·德·韦尼奥尔后来在大城市图卢兹学习了一段时间。在此期间，他的同性恋倾向逐渐确定下来。其原因大概是一次意外事件，这位学生可能想夸大其作用而任意加以解释："在麻风患者被处以火刑的时期，我正在图卢兹。一天，我和一个妓女'干了那种事'。可是，在犯下这一罪行后，我的脸开始肿胀起来。我当时吓坏了，认为自己得了麻风病。因此，我发誓再也不和女人上床了。为了遵守这一诺言，我开始玩弄年幼的男孩。"[18]

阿尔诺·韦尼奥尔在玫瑰城逛了妓院后，他的脸便肿了起来，这其中的真正原因我们不得而知：可能是浮肿，或是某种过敏反应，这也许是妓女屋里的花粉引起的，也可能是被蜜蜂、蜘蛛或蝎子等昆虫蜇的。受链球菌感染的可能性也不可完全排除。有一件事是肯定的：阿尔诺并没有得麻风病。但是，他对麻风病的害怕产生在民众受到性恐

惧的影响狂热围剿麻风患者的时期。这种害怕使这个年轻人在心理上担心染上妓女传播的疾病，这种担忧后来在一些人中产生了类似的效应。

阿尔诺的身心受到这两次刺激后，他便彻底背离了女人。这个尚不出名的主动鸡奸者在男性中获得了无可争议的成就。他勾引16岁到18岁的少年或青年人，其中包括里布依斯（在如今的奥德）的纪尧姆·罗斯（皮埃尔·罗斯之子）和戈迪埃（在如今的阿列日）的纪尧姆·贝尔纳。这些多少有些幼稚无知的小学生被过去在学时遭诱惑的老学生强奸了：这是一种文化再生产。纪尧姆·罗斯和纪尧姆·贝尔纳都来自农村，但住在城里。有时，阿尔诺毫不客气地把他的俘虏之一推倒在粪堆上。有时他则采取更讲究些的追求方式。他把年轻的“猎物”带到葡萄园中的乡间小屋里。在那里，他使牺牲品或多或少地表现出热情的赞同态度，他从对方获得享乐，也使对方从他获得享乐。纪尧姆·罗斯曾说：“阿尔诺用刀威胁我，他扭我的胳膊。他不顾我的反抗，用力拖住我。他把我摔倒在地，压在我身上拥抱我，并把精液射入我的两腿之间。”（III.19）但是，阿尔诺·德·韦尼奥尔否认在他和这个年轻人中间发生过这种暴力场面。他在谈到此事时说：“我们俩当时都是自愿的。”（III.43）阿尔诺自然尽力采用各种姿势来完成鸡奸行为：和同女人性交那样，或者从背后进入等等（III.31）。有时，在情人聚会的乡间小屋里，他们穿着长内衣，在开始鸡奸勾当之前先进行摔跤或跳舞。他们有时也完全脱光衣服（III.40，41，42，44等若干处）。在做爱和亲吻之后，阿尔诺便和他的朋友对着四部福音、历书或是修道院饭厅的圣经发誓：绝不把他们之间的事告诉任何人。这位大学生有所保留地向他的战利品赠送一些小礼物，如刀子等。所有这些活动丰富了阿尔诺的闲暇活动，尤其是在没事可做的日子里：到了节日他便痛快地欢乐一番。在同性恋的青少年中，在组成阿尔诺社会圈子的僧人和托钵兄弟会修士中，这些活动还伴随着严重的手淫倾向（III.43等若干处）。据阿尔诺·德·韦尼奥尔自己讲，他并不清楚罗马教廷关于鸡奸具有犯罪性质的看法。他声称：“我真诚地对纪尧姆·罗斯说，鸡奸、私通和肆意手淫等罪过在程度上是一样的。我甚至单纯地认为，鸡奸和单纯的私通当然是死罪，但其严重程度远比破坏童贞、通奸或乱伦要轻。”（III.42，49）阿尔诺在说这番话时带着一种怀疑。他引证了教条和惩戒方面的宗教文化。他补充说：“我知道，鸡奸的罪过只能由主教或根据主教的权力加以宽恕。”（III.43）

帕米埃的宗教裁判记录簿提到的鸡奸者构成了一个较特殊的社会圈子。这些人是城市居民，但并未完全摆脱农村的联系或根源。这群人中有一个甚至住在乡下，但他完全不是普通乡下人。他处于当时产生同性恋者的、比较有教养的群体中。身为骑士侍从，他住在米尔普瓦地区。这位最尊贵的乡间骑士侍从曾引诱幼年的纪尧姆·罗斯（III.41）。后来，纪尧姆·罗斯又成为阿尔诺·德·韦尼奥尔的享乐伴侣。

一般来说，阿尔诺及其同类"宠幸"的学生都生在农村，但他们的家庭较为富有，因此能把他们送到城里读书。所以，这些少年大都属于农村资产阶级，甚至乡间绅士阶层。

然而，在阿尔诺的年轻"靶子"中有一个直接来自民众阶层（但不是一个小农民）。这个男孩是修鞋匠的学徒，18岁。他来自米尔普瓦，在帕米埃的修鞋匠贝尔纳·德·图卢兹家学习手艺。这个未来的修鞋匠声称自己认识一些漂亮女人（III.45）。他和阿尔诺的同性恋经历发展得不远，而且是在粪堆上实现的（在帕米埃和蒙塔尤，几乎每家院子都有这样一堆粪）。这一事件停留在酝酿或调情状态。

雅克·富尼埃宗教裁判记录簿在一点上是明确的：尽管那些俊俏的男孩来自农村，但鸡奸行为是城市的事。阿尔诺说："在帕米埃有1，000多个染上鸡奸行为的人。"他故意夸大了这一现象的影响面，但如实指出了这一现象的城市环境（III.32）。这一环境倒是雅致的：我们知道，同性恋者主要是学校的学生而不是手工业的学徒。年龄更大些的同性恋者可以在非神职僧侣中见到。阿尔诺时常提到一个议事司铎，他喝醉了酒便让仆人或在他家寄宿的书童给他按摩双脚。浑身发热后，这个议事司铎便开始把按摩者拉入怀中并紧紧拥抱他，他最后甚至还会走得更远（III.41，44）。

阿尔诺·德·韦尼奥尔是小兄弟会的狂热拥护者，小兄弟会的修士们也被指控偏离了异性性爱的"正道"。"图卢兹的一个小兄弟会修士是雷蒙·德·戈迪埃大师的儿子或侄子，他离开了这个宗教团体。据这个人指控，该团体的修道士有鸡奸犯罪行为。"（III.31，32）

阿尔诺·德·韦尼奥尔的同性恋遵照了阿列日和图卢兹的模式，该模式具有市民、教士和精英特色，总之，它不是农民式的（也不是居

所式的）。他这个人很精细（在市民定义上的）。他已经是个文人，所以他的文化层次与蒙塔尤几乎纯口头的文化截然不同。在佩戴黄十字标志的村子里，拥有或从外面暂借几本书都属罕见的奇特现象。但对于阿尔诺·德·韦尼奥尔来说，搞到、借阅或借给某人的书只是日常用品。阿尔诺还经常把书愤怒地扔到他年轻的男友头上。在他摆弄的著作中有圣经、福音书和一本历书。另外，由于这时刚开始文艺复兴运动，他还有一本奥维德的书。奥维德是各种爱情的理论家和实践家……阿尔诺经常去图卢兹城，他最远到过罗马（III.33）。在帕米埃，他遇到过伏多瓦派教徒雷蒙·德·拉考特。总之，他有文化，有关系，又见过世面。

然而，我们不能因此把阿尔诺作为社会成功的典型。他也许出身平民百姓，但丝毫不想再回到其中。从多种意义上讲，他代表了一种边缘人物，甚至是失败者。他在性生活方面很快陷入了边缘地位，在社会融入方面也极不成功。这个微不足道的小兄弟会修士最高只爬到副助祭的地位（III.35）。他的梦想是当上教士。（关于对教士地位的向往，我们在前面已举出过阿列日地区的几个例子。以这种观点看，阿尔诺的情况在当时没有任何特殊之处：请看贝阿特里斯·德·普拉尼索尔对其教士情人的偏爱。）

阿尔诺酒后兴致极高，这位修士假扮成教士：1320年前后，这种假冒身份的做法十分普遍。[19] 他利用各种机会来听取青年男子的忏悔，并且还激动地主持了他的“第一次弥撒”。实际上，这次弥撒没有任何价值。他在各方面都玩弄两面派手法：他是伪装的鸡奸者，又是假教士。作为有罪之人，他同天主教教会的关系也具有双重性：一方面，他为难圆教士之梦而深感苦恼，总想合法地主持弥撒，并合法地在祭坛上宽恕悔罪；另一方面，他离开了小兄弟会，也就是“背弃了宗教”。他向往安排圣事，却对圣事犯下了严重罪孽，因为他长年未进行忏悔和领圣体。

归根结蒂，非法从事圣职的行为毁了阿尔诺的前途：有人就此向主教告了密（III.14）。雅克·富尼埃立刻顺藤摸瓜，最终不但查出了他做假弥撒的罪行，而且发现了他的同性恋罪行。假如没有第一项罪行，这第二项“罪行”可能永远不会被他发现。因为，帕米埃社会对此持比较宽容的态度（只要它不是太张扬的话）。总之，图卢兹和帕米埃的其他鸡奸者，或是由于比阿尔诺更谨慎，或是由于比他运气好，

他们都照常平静地过着他们的异常生活：他们不会被牵涉进荒谬的假弥撒案。

尽管阿尔诺所在的社会对他的习性一直较为宽容，他的同性恋生活似乎没成为一种自觉表达和认真组织的真正爱情。他虽然读过奥维德关于爱情的著作，但在他的证词里从来没有“爱”、“热爱”、“喜爱”、“快活”等词汇。阿尔诺确实在某个男友身上体验到这种情感。但是，在接受主教审讯时，他没有勇气，甚至没有想到把上述情感用语言表达出来。他是害怕显得失礼，还是不愿刺激宗教裁判所法官的听觉？然而这不大可能，因为雅克·富尼埃听说过各种令人发指的情节，对他可以不避讳任何话语。我想，这主要是阿尔诺有意表现了一种真正的文化沉默，一个“陈述的空白”。帕米埃并不是不信仰神灵的希腊，因此在鸡奸问题上谈论爱情是不通情理的，即便这种爱情在“客观上”是现实的。

阿尔诺在他的证词中并没有称同性恋是一种真实感情的表现，而是将其说成是纠正淫欲的方法。他说，经过8天到15天的安分守节之后，他就会难以抑制地扑向一个男人的怀抱，除非当时有个女人自动上门来平息他的欲火，但是这种情况从未出现过。或许，阿尔诺·德·韦尼奥尔还向他所追求的男孩们把男性之间的爱情经历描绘成一种消遣、一种“很有意思的游戏”，或是一种教育：“我给你表演一下议事司铎是怎样做的。”（他指的是那个有同性恋倾向，让仆人给自己按摩两脚的议事司铎。）

尽管阿尔诺有文化，感觉灵敏，雄心勃勃，但他没能真正和彻底实现其深刻的冲动和激情。在铁器时代的朗格多克，他既算不上同性恋的行吟诗人，也不是同性恋的哲学家。

* * *

让我们离开城市，回到本书描写的对象——奥克西坦尼的山村。在这里，人们的行为在文化上不像城市那样多样化。同性恋在农村不构成一个问题，更简单地说，除了被帕米埃或图卢兹等远近城市吸引去的几个年轻贵族或富家学子外，这种现象没有出现过，　或从未被发现过。在一般情况下，　女人是农村文化容许的性欲对象，因此对于乡下人来说，真正的问题是和女人的关系问题。[20] 应顺便说一

下，奥克西坦尼农村的妇女是受压迫的对象，然而她们并未完全沦为奴隶，家庭的亲密关系以及成年的力量使她们可以得到某些补偿。

在蒙塔尤和阿列日，年轻女子有遭强奸的危险。虽然在其他地方和任何时代都会是这样，但此时此地的这种危险似乎比其他地方和其他时代更大。拉罗克多尔姆的纪尧姆·阿古兰住在阿克斯累太姆。他强奸了一名妇女，并因此被关进了监狱（I.280）。幸好，雷蒙·维西埃尔和阿古兰家有联姻关系，于是他向奥蒂埃兄弟为自己的亲戚求情。当时，奥蒂埃兄弟在富瓦伯爵领地的当局面前非常得宠。结果，尽管主管司法的米尔普瓦领主打算严加处治，当局还是释放了阿古兰。在雅克·富尼埃宗教裁判记录簿中，这并不是唯一的强奸案。我们看到，此前在蒙塔尤，贝尔纳·贝洛曾企图强奸纪尧姆·奥蒂埃（和异端派教长奥蒂埃同名）的妻子雷蒙德。为了了结此事，贝尔纳倒没有遇到太大的麻烦：他与受害人的丈夫失了和，并向富瓦伯爵领地的人缴了20锂罚款（I.411）。这数目不算小，它相当于村里一所房子的一半价钱。贝阿特里斯·德·普拉尼索尔本人虽然是城堡主夫人，但照样像粗俗的农妇一样被本堂神甫的堂弟、私生子帕托·克莱格强奸了。

强奸行为受到的惩罚并不太严厉。多少持默许态度的"受害人"有时会接受这种行为。然而在蒙塔尤，这种行为不会发生在表兄妹之间，至少，人们不会对嫡亲兄弟的配偶干这种事。这种禁忌表现了家族和联姻（即便不是正式婚姻）相结合的力量。雷蒙德·泰斯塔尼埃尔讲道："一天晚上，修鞋匠阿尔诺·维塔尔企图强奸我。他竟然忘了，我为他的表兄贝尔纳·贝洛生过孩子。尽管阿尔诺不断对我解释说，我和他同床不会有任何罪过，但我还是没让他达到目的。"（I.458）企图强奸表兄的情妇触犯了在家族近亲中禁止乱伦的原则，破坏了姘居的联姻关系。作为善良的蒙塔尤女人，雷蒙德·泰斯塔尼埃尔因此在心理上受到很大刺激，以至于她放弃了先前的纯洁派信仰！她宣称："在阿尔诺·维塔尔（其本人是纯洁派）企图强奸我之前，我一直相信异端派的错误学说。可自从发生了这起乱伦事件，我便不再信奉这种错误学说了。"（I.469）

如果不使用强奸这种极端手段，人们还可以求助于妓女。当然，在蒙塔尤这样的山村不会有多少妓女，真正的妓女甚至一个也没有。但在城里则不同，城市为经常去那里做买卖或谈生意的农民们提供了这方面的机会。[21] 一个向假教士阿尔诺·德·韦尼奥尔进行忏悔的人

承认："我曾经和妓女私通，并偷过水果、干草和牧草。"另外一个忏悔者也做了类似的招认："我曾经和妓女私通，向已婚妇女甚至处女提出过无耻的建议！我喝酒喝醉过几次，说过谎话，偷过水果。"在阿尔诺·德·韦尼奥尔提到的三个忏悔者中，只有一个人没有谴责自己曾经嫖娼。第三个忏悔者在谈到自己的全部罪过时说："我偷过水果和庄稼，还骂过脏话。"（III.35，36，38）

经常性的嫖娼活动远非经常受到道德的坚决反对。阿克斯累太姆的居民皮埃尔·维达尔是农民出身（他生在现在的阿列日省的普拉迪埃尔村）。但他对卖淫的宽容态度令人吃惊。他说："昨天，我赶着两头驮麦子的骡子去阿克斯累太姆的塔拉斯孔。在路上，我遇到了一个不相识的教士，我们结伴而行。当走到拉絮尔村附近的下坡时，我们的对话涉及到了妓女。

'如果你找到一个妓女，'教士对我问道，'你和她讲好了价钱，接着和她上了床，你是否认为自己犯了严重罪过？'

我最后回答他说：'不，我不这样认为。'"

皮埃尔·维达尔和其他证人进行的类似讨论表明：他确信在两种条件下和妓女或任何女人发生性行为是完全无罪的（III.296；II.246）：

第一，这种行为应当是有偿的（当然是男的付钱，女的收钱）；

第二，这种行为应当使双方都得到"快乐"。

皮埃尔·维达尔出身农民家庭，地位低下。他是赶骡子运粮食的脚夫。和他谈话的各种人，如教士和教书先生无论是否认识他，都立即以"你"称呼他（他却不这样称呼对方）。在他们的对话中，较有文化、甚至富有阶层的人时常传播教会的官方理论。这个脚夫主张，有偿的和相互取乐的性关系属无罪行为。他所陈述的道理直接来自民间和农民的道德深处。皮埃尔·维达尔嘲笑地宣称："我也有过这种'罪过'！"他反映了大多数农民的看法。在农民中，尽管不是全体一致，但对这种事感到心安理得的却大有人在。在蒙塔尤，年轻的农家女格拉齐德·利齐耶算得上是爱情的贞德，她属于克莱格家族私生子女的分支。她纯真的回答为维达尔的观点提供了佐证。当有人问起她过去和

本堂神甫的甜蜜关系时，她回答说："那时，这种事使我感到乐趣。对本堂神甫来说，从肉体上了解我并使我也从肉体上了解他，这的确是一种快乐。所以，我不认为自己犯有罪过，他也没有犯罪。然而现在，和他在一起已不再使我感到快活。因此我认为，从这时候起，他若要和我发生性关系便是一种罪过了！"[22]

严厉的反宗教改革措施是很久以后发生的事。在蒙塔尤和拉絮尔这样的偏僻农村，此时依然存在某种程度上的纯真：许多人都认为，乐趣本身是无辜的。如果它能使男女双方都快活，它便不应使上帝感到不快。那种认为有偿享乐是无过失的享乐（神不知，鬼不觉）的思想曾长期在伊比利亚地区流行，当时的蒙塔尤就靠近这一地区。巴托洛梅·贝纳萨通过现代宗教裁判所的详细记录，在许多西班牙农民身上再次发现了这种思想。[23] 在这方面，很少有女权色彩的人种学往往向我们灌输这样一种思想：妇女是可交换的活物，就像词汇和符号一样。然而在拉絮尔赶骡子的脚夫却认为，性行为也具有交换价值，可以用爱情、乐趣、现金和实物进行支付。这种思想难道不更"正常"些吗？总之，雅克·富尼埃对皮埃尔·维达尔的理论没有表现得过于严厉：赶骡子的脚夫仅被判了一年监禁和佩戴黄十字标志。

---

[1] II.289（贝尔纳·克莱格哭他死去的兄弟）；II.28：一个被人辱骂为妓女的妇女的哭泣；II.279：因害怕进监狱而流下的眼泪；II.280：忧伤的眼泪。一般来说，葬礼时使用"哭丧女"的做法（参见下文，第十四章）表明：在这种文明下，人们的眼泪可能比今天的人更多。

[2] III.194。流亡到西班牙的布朗什·马尔蒂家在朱纳克（今天的阿列日）。普拉德村并不是埃荣的普拉德，而是位于塔拉戈纳地区的另一个同名的地方。

[3] II.189（莫尔）；II.281（克莱格）。

[4] I.371（贝洛）；I.337（撩起风帽）。在面对主教或宗教裁判所的大官时，人们只是出于敬畏和礼貌才双膝下跪行礼。在告辞时，人们互道"再见"（III.284）。

[5] I.337。还可参见：I.311；III.91。

[6] III.170。拉帕尔马是塔拉戈纳地区的一个地方。

[7] I.191。还可参见：II.279（用胳膊肘拱某人，以便让他住口）。其他的动作和姿态：把手放在嘴上，让对方安静或小心（III.272）；面对面地注视（母亲对女儿，为了知道是否有了初次月经：I.248）等等。

[8] I.227；II.225；另外，猴子之间相互抓虱子也是爱抚和社交性的表现。参见埃德加·莫兰：《失去的范例》，巴黎，1973年。购买剃须刀正经是一件大事，似乎只有显贵才这样做，参见II.207。

[9] 我们知道，当代的"嬉皮"文化半正式地恢复了虱子的存在。但是，在1300—1320年间，虱子并不是唯一的缘由。我们还应当认识到，当时的人们受各种寄生虫的困扰远比我们今天严重。关于夏天大量的苍蝇，参见II.422和II.53。

[10] 抓虱子的现象（还有当时的蒙塔尤居民及大多数人同睡一张床，同饮一罐水，同用一个盆吃东西的习惯）为我们提供了有启示性的行为。它表明当时的蒙塔尤人属于"杂处文化"（这种文化如今已基本不存在了）。诺尔贝尔·埃利亚在一部重要著作中对该文化进行了描述（参考埃利亚：《习俗文明》，第135页等若干处）。这种文化特有的礼仪与我们今天截然不同，它还有很大的强制性。例如用同一个水罐饮水会引起令人烦恼的先后次序问题：应当谁先喝？（参见II.24中关于贝利巴斯特及其一伙在这方面的一份典型资料。）

[11] 还可参见I.67（"不洁的手和肮脏的嘴"）；I.417（异端派教长或显贵们的洗脸）；III.151：祝圣的嘴。

[12] I.314：为死者净脸。（这是当地的古老传统。13世纪上半期时，一个异端妇女在上火刑架前便洗掉面部的化妆，"为的是不加修饰地去见上帝"：II.220—221）关于一个人为另一个人送水洗手，参见：III.396。洗手甚至可以成为宗教行为以外的一种仪式：一位农妇在款待贵客时便递上洗手水和擦手巾（I.325）。

[13] I.376。衣服无疑被看作贵重的东西：让·莫里在山里走了好几天，为的是把一位亡友留下的带补丁衣服送给贝利巴斯特（贝利巴斯特总是穿别人的衣服）。还可参见II.61。

[14] II.181（莫里与莫尔）；II.283（B.克莱格）；II.181（贝利巴斯特）。

[15] II.283（贝内纳·克莱格）；I.161（萨维尼昂）。

[16] III.39；III.49（副助祭）。

[17] 我们在后面还有机会谈到托钵兄弟会、布道兄弟会等修会在帕米埃等山下城市的文明中起的作用。

[18] III.31。这份资料表明，当时对麻风患者的迫害很严厉（II.135—147）。这种迫害不仅来自政权和上层，由于对性方面的恐惧，民众在心理上也对其表现出排斥态度。

[19] 参见图萨尔的著作：《中世纪末佛兰德的宗教感情》1963年，第578页。

[20] 我这里且不谈兽奸的问题。尽管富尼埃的档案对各种"异常表现"都有详细记录，但我并没有在其中找到这方面的叙述。这既不能肯定也不能否定这一问题的存在。在皮埃尔·莫里和贝利巴斯特之间有可能存在某种"潜在的"同性恋。但在我掌握的资料中没有表明这种无意识。

[21] I.370等若干处；还可参见迪富·德·马吕凯：《加斯东.福比斯统治下的富瓦伯爵领地，1390年家庭在富瓦伯爵领地的作用》，其中提到了14世纪富瓦伯爵领地供市民而不是农民享用的妓院。

[22] III.304（皮埃尔·维达尔）；I.302—303（G.利齐耶）。

[23] 参见贝纳萨为在圣地亚哥史学方法大会（1973年）提交的论文（油印）。还可参见莫泊桑的短篇小说《图阿纳》故事的结尾（泰奥迪尔·萨博在忏悔中也说过"神不知，鬼不觉"）。

第九章 克莱格家人的性欲

据推测，强奸还是比较罕见的现象。卖淫是城市或乡镇中的事，它在当地，至少在我们这个佩戴黄十字标志的堂区是不存在的。所以，我们应当研讨一下两性关系在农村中的真实情况，其中包括艳遇、私情、姘居，以及“最后的、但不是最重要的”结婚。

我们将按照正规的蒙塔尤社会学的要求，首先对一个家族的爱情活动进行专题研究。有什么样的地位就会受到什么样的尊敬：这一研究的对象是克莱格一家及其附属者。当然，在这一地区，我们对克莱格家这方面的情况了解得更多些。然后，我们将从更广泛的方面系统地介绍当地姘居现象的各种表现。最后，我们要谈谈婚姻问题。

* * *

首先是专题研究。关于克莱格家或人们称之为“克莱格帮”的男人们对女性的引诱、他们的私情以及艳遇，我们掌握比较多的资料。这个家族的私生子女是这方面最明显的标志，尽管这一现象只能间接地说明问题。这个家族的家长是蓬斯·克莱格。他的兄弟和一个儿子都叫纪尧姆·克莱格，这两人都有一个私生子。在这家的私生子中，最著名的当数雷蒙·克莱格，人称“帕托”，他是蓬斯兄弟的儿子。我们在前面说过，当贝阿特里斯·德·普拉尼索尔的丈夫还在世时，帕托就强奸过她。过了一年，贝阿特里斯成了寡妇，并且不再对帕托的强暴持记恨态度（？）。她成了这个私生子的情妇，并公开被他供养着。自从她与本堂神甫皮埃尔·克莱格交好后，便与帕托断绝了关系。帕托·克莱格虽然感到失望，但没有灰心丧气，他不得已而求其次，放弃了女主人而选择了女仆，把西比尔·泰塞尔作为自己的姘妇。西比尔·泰塞尔在蒙塔尤曾一直给贝阿特里斯当丫头（I.227，239等若干处）。

我们对蒙塔尤的领地法官贝尔纳·克莱格的爱情经历了解得比较多。他在年轻时有过一个私生女，即芒加德（I.392）。她曾经充当异

端派的送信人，把给他们的食品从克莱格家运送到贝洛家。后来，她嫁给了普拉德的农民贝尔纳·埃麦里克。

然而，贝尔纳·克莱格是一个充满浪漫情感的人。他对自己的兄弟怀有热烈的手足情谊。他热爱纪耶迈特的女儿，即后来成为他妻子的雷蒙德·贝洛。[1] 由于这是在蒙塔尤，他的爱情立即向年轻姑娘的全家凝结。在这种情况下，心灵的冲动很自然地向考虑家族需要靠拢。贝尔纳·克莱格带着迷人的天真说："当时我是蒙塔尤的领地法官。由于我爱我的妻子雷蒙德，所以我也爱我岳母贝洛家的一切。我绝不会做使我岳母不高兴，或给她家造成损害的任何事。我宁可自己受痛苦或遭受财产损失，也不愿看到我岳母家受到任何不良影响。"（II.269）贝尔纳曾多次强调他和雷蒙德的夫妻恩爱之情……正如我们所看到的，这种夫妻爱情涉及与家庭的密切关系：既然我爱一个女人，我就要爱她母亲的家（她父亲已去世）。但是，另一个研究门第和家族（主要是贵族）的专家圣西门却与之完全相反……然而这实际上是一回事。这个小公爵最初爱上的是他心中选定的未来岳父和他主持的、强大的公爵或元帅家族。然后，如果婚事达成协议，路易·德·鲁弗瓦·德·圣西门便会牢固地、深深地、多情地爱恋上他得到的姑娘。不同的时代有不同的社会阶层，也有不同的习俗……无论爱情到底是从家族转向姑娘（圣西门）[2]，还是从姑娘转向家族（贝尔纳·克莱格），其结果都是一样的。"我热恋着她，因此我爱她的家。"这属于家族体制内的司汤达式的爱情"凝结"。

* * *

和他的兄弟皮埃尔相比，贝尔纳·克莱格是个很不出色的引诱者。蒙塔尤的本堂神甫才是克莱格家最善于勾引女性的人。贝尔纳过于浪漫，而皮埃尔则大刀阔斧。很难用语言描述这个纯洁派、告密者兼淫荡之徒如何神通广大和无所不在。正如我们所看到的，当阿尔比教派在蒙塔尤传播期间，皮埃尔发挥了很大影响。雷蒙·维西埃尔曾讲道："除了两三户以外，蒙塔尤的各家各户都受到了异端的影响。因为本堂神甫皮埃尔·克莱格向大家朗读了异端派的书。"（I.292）然而，皮埃尔的影响不仅限于传播信仰，他还向信徒们传输自己的欲望。在为他们祝福时他并不偏向任何人，但他知道如何吸引大部分女教民对他报以玫瑰雨般的爱情表示。在比利牛斯山地区，教士姘居受到普遍的宽容，这使他感到很大安慰。在海拔1，300米的山区已不再实行教士独

身的规矩……作为精力旺盛的情夫和不可救药的唐璜，本堂神甫向我们生动地展示出一个在古老旧制度下的农村诱惑者的形象。有关农村史的著作很少涉及这些。由于他是教士，所以一般只应有一个女人作姘妇。但他是个肉欲贪婪的大家伙，[3] 所以不可能把性欲局限在一个女人身上。他要得到所有的女人，无论她们是不是基督教徒，也无论她们在他的堂区还是在邻近的堂区。克莱格曾经直言不讳地对修鞋匠阿尔诺·维塔尔的妻子雷蒙德·吉乌宣示了这种意志。当时，他正在阿尔诺的工作台上让雷蒙德给自己抓虱子，他还利用这一机会窥测在路上来往的姑娘："他的志向就是猎取。"[4] 皮埃尔依恋母亲，心中充满乱伦的激情，这种激情时而对他的姊妹或姑嫂显现出来。他兄弟贝尔纳痴恋妻子的家，而他则痴恋自己的家。由于不便结婚，他就把欲望转向大量不稳定的猎取方面：皮埃尔·克莱格代表了农村中的淫荡男子。他与脱离巴黎的下勃艮第农民尼古拉·雷蒂夫很相似。尼古拉也是个恋母的儿子，并和他的女儿们有乱伦行为。这个朝三暮四的追求者和无能的丈夫年轻时是冉森教派的信徒，并且也曾受到警察和密探的烦扰。我只知道皮埃尔遭到过一次爱情失败，这次需要中间人撮合的勾引企图由于中间人不愿配合才未获成功。阿拉扎依·富雷讲道："我有一个侄女名叫雷蒙德。她是格贝茨人让·克莱芒的女儿。[5] 雷蒙德嫁给了蒙塔尤的皮埃尔·富雷，但他没有能力与雷蒙德过性生活，至少我的侄女对我这样说，当时村里也都这样说。所以，我的侄女不愿再和她丈夫同居，便和我住在一起。有一天，我去蒙塔尤的城堡，在那里偶然遇到了本堂神甫。他让我坐在他身边，并对我说：'如果你不在你侄女雷蒙德面前替我美言，如果你不安排我去占有她，我还能做些什么呢？一旦我占有了她，她的丈夫便会有能力和她发生性关系了。'

我回答皮埃尔说，我对此不能插手：'如果我侄女同意的话，您还是直接和她交涉吧，'我对他说。'但是，您已经占有了我们家的两个女人，即我和我妹妹雷蒙德，这还不能使您满足吗？您为什么还要得到我们的侄女！[6] ……'

我侄女受不了本堂神甫的无耻纠缠，她便离开蒙塔尤，回到了格贝茨的娘家。"

这是奇特的要求：皮埃尔以其惯有的粗野态度要求享有雷蒙德·富雷的丈夫得不到的童贞。本堂神甫是当地的土皇帝，需要时，他是否

会赋予自己非正式的和带有温和色彩的初夜权，并在适当的机会运用这一权利？这种权势的形成并非不可想象：他后来在完全类似的情况下破坏了其侄女格拉齐德的童贞，然后将她嫁给了村里的一个庄稼汉。

雅克·富尼埃宗教裁判记录簿向我们表明，克莱格有12个情妇，她们无论远近，都经过了认定。[7] 这份名单肯定还不完全。这些情妇有3个住在阿克斯累太姆，另外9个在蒙塔尤常住或暂居。她们是：阿拉扎依·富雷和她的妹妹雷蒙德（她们娘家姓吉拉贝尔）、贝阿特里斯·德·普拉尼索尔、格拉齐德·利齐耶、阿拉扎依·阿泽马、加亚尔德·贝内、被人称作"普拉多拉"的阿利桑德·鲁塞尔（加亚尔德·贝内的妹妹）、芒加德·布斯卡依、娜马拉格达、雅高特·德·托尔和雷蒙德·吉乌。另外还有埃斯克拉蒙德·克莱格，她不是别人，而是皮埃尔的弟媳（她的丈夫雷蒙是蓬斯·克莱格的婚生子女）[8]。这是不是乱伦行为？按照过去的定义是，按照当今的定义则不是。但无论如何，关于兄弟姐妹之间乱伦的问题，皮埃尔宣扬的理论虽不定型，但已是非常激进了（I.225—226，I.491）。他还毫无顾忌地与其弟媳发生了性关系。

尽管此人有不可抗拒的魅力，但本堂神甫这一享有权力和威望的身份无疑有助于他的成功，使他能在传教过程中开始了引诱女人的生涯，并在女教民当中能够轻易地得手。阿克斯累太姆的那两位夫人是他在浴池附近遇到的，他用大衣遮挡着，把她们带到该城一家旅馆的客房。他只是拿宗教裁判所作了些恐吓就消除了她们最后的反抗（I.279）。

权力与财富是教士在女人面前获得成功的最主要条件。正如有一天皮埃尔·莫里对蒙塔尤的另一个牧民所说，教士属于一种骑士阶级。他们最终会像快活的情夫和富有的骑士那样，爱骑谁就骑到谁身上！莫里强调说："本堂神甫们骑女人，骑马，骑骡子，他们不干任何好事。"（II.386）

反过来说，教士的大量财富也成为其权力的源泉。皮埃尔·克莱格知道，在埃荣和萨巴泰的任何地方都有他可任意上的床。深谙此道的皮埃尔便毫无顾忌地让其情妇向卡尔卡松的宗教裁判所告发与他为敌的人。[9]

进入中年后，皮埃尔·克莱格开始养成了向其征服的女人施加宗教裁判压力的恶习。然而，他原来并不是这种无耻之徒。贝阿特里斯·德·普拉尼索尔了解他年轻的时候。在她的记忆中，他那时“是个善良、能干的人，当地人也都这样认为”。即便在很远的地方，贝阿特里斯·德·普拉尼索尔也一直把他当作朋友和干亲。总之，在他们关系破裂后的很多年里，她还沉浸在对其魅力的回忆中。当她遇到了达鲁的副本堂神甫巴尔泰雷米·阿米拉克时，这种魅力尚未在她心中消散。和皮埃尔·克莱格强有力的个性相比，巴尔泰雷米只是个平淡无奇的年轻情夫。

当然，萨巴泰或埃荣地区的教士并不都像他们的同事克莱格那样，是灵活机敏和精力充沛的情夫。人们可以想象得出，蒙塔尤本堂神甫的“拿破仑”战略从前宗教裁判时期起便获得了惊人的成功：他直截了当地说一声，“我爱你超过世上任何女人”（I.224，491），然后便直接转入行动。他的作风泼辣，对其猎获的对象省掉了麻烦的开场白，而是照直向目标进攻。但是，他对任何人或事都不采取勉强的做法。

实际上，权力丝毫不排除温柔。和“粗暴的”农民相比，教士知道如何让女人理解自己。尽管他在其他方面的表现令人厌恶，他在爱情关系方面却显得和蔼可亲、颇为文雅、温柔体贴，热衷于做爱和欢愉。贝阿特里斯·德·普拉尼索尔对其先后两个教士情夫的表现感到既兴奋又惊奇。她说：“你们这些教士对女人的欲望比其他男人还强烈。”[10] 这位出身高贵的林中女仙讲的是心里话，因为她所嫁的和接触的贵族或村民从来没能如此地宠幸她。作为乡间和山区的爱洛漪丝，贝阿特里斯在皮埃尔身上找到了她的阿伯拉尔。任何世俗者都不想阉割诱惑她的人。当地的文明对教士的性关系持宽容态度。

难忘旧日恋情的不只是普拉尼索尔夫人。本堂神甫的另一个情妇惬意地回忆道：皮埃尔·克莱格在她家谷仓的草垛上破坏了她的童贞，但没有使她受到任何强暴。他和当地那些不放过机会强奸她的粗野汉子或好色之徒形成了鲜明的对照（I.302）。

克莱格诱惑妇女的行为是由多种因素决定的：他非常珍视自己的家族，在他看来，追逐女人也是忠于家族意识的表现。有一天，他对贝阿特里斯说；“我是教士，我不愿意要妻子（言外之意是：我想要所

有的女人）。”皮埃尔讲这番话，并表明自己教士兼唐璜的双重身份，这意味着他同婚姻程序的决裂（当然是以空想的方式）：他的兄弟（和妹妹）结婚后削弱了父亲家的财富。他们和外人结了婚，谁也没考虑娶自己的妹妹为妻，这使她的陪嫁外流了。皮埃尔选择了充满风流韵事的独身生活，他认为自己是世上最大的孝子和家族真正的卫士。与此同时，这位教士在心中还深深埋藏着对农业社会乱伦行为的眷恋：为保持家族财产的完整，这是唯一的和难以实现的途径。在提到禁止与姊妹和母亲发生性关系时，他对此表示了遗憾。家族和淫荡在他身上同时都体现出来了（I.225—226）。

关于皮埃尔·克莱格个人，我们对他的一部分艳遇更熟悉些。姑且不谈他在阿克斯累太姆那段与浴池和宗教裁判有关的短暂艳史，我们知道，1313—1314年前后，本堂神甫是加亚尔德·贝内的情夫，他同时还掌握着她的妹妹阿利桑德·鲁塞尔。这姊妹俩的男友没费多大劲便引诱了可怜的姑娘加亚尔德。她的家被宗教裁判所毁了，她的丈夫皮埃尔·贝内和丈夫的兄弟贝尔纳·贝内原是有地产的农业经营者。他们后来被迫沦落为转场放牧的牧民（I.279，395—396）。皮埃尔·克莱格不就是利用皮埃尔·贝内在一次进山放牧的机会勾引了他的妻子吗？甚至这些条件也不是必需的：一般来说，态度蛮横、势力强大的本堂神甫根本就不必为提防贝内这类可怜虫而操心。皮埃尔·克莱格和加亚尔德的艳遇引起了他和法布利斯·里夫之间一次针锋相对的谈话。法布利斯在谈到村里对此事的传言时对皮埃尔说：“你和一个结了婚的女人睡觉，这是莫大的罪过。”本堂神甫却理直气壮地回答：“你完全是胡扯，和这个或那个女人睡觉没什么区别，无论她结婚与否，罪过都应是一样的。也可以说，根本就不存在什么罪过问题。”（I.329）他们下面的对话可能会告诉我们皮埃尔对爱情的更多看法……但是，法布利斯的锅煮开了，女主人的话被打断，她急匆匆奔向厨房。可恶的锅！但是，以上谈话也能使我们对皮埃尔的观点作出确切的解释：他任意发展了纯洁教。从“包括夫妻间在内的任何性行为都是坏的”这一立论出发，他明确得出了如下结论：由于一切都被禁止，所以一切都是同等的。一切都有可能发生，因此一切都是允许的。这难道不是尼采的观点？

至于法布利斯，她没有特殊理由扮演一本正经的道学家。就在上述对话前不久，她还把女儿格拉齐德·里夫的童贞送给了本堂神甫。至少可以说，她容忍了皮埃尔在她家里同格拉齐德发生性关系。这件事

发生在1313年前后，当时正值麦收季节。法布利斯也是个可怜的女人。由于和克莱格家人的同居关系，她成了克莱格家的堂亲。[11] 在这个占主导地位的家族中，那些正规出身的亲戚或多或少都对她指手画脚。这一天，法布利斯没在家，她去外面收割自家或别人的麦子了。皮埃尔便乘此机会，在看家的格拉齐德身上实验了他所宣扬的乱伦行为。（这次乱伦并非表现在很近的亲属关系上：在上述的堂亲关系中，格拉齐德属于纪尧姆·克莱格非婚生支系的孙女，而纪尧姆·克莱格是本堂神甫的叔叔。）龙生龙，凤生凤。那次艳遇过后很久，格拉齐德还像叙述刚发生的事情那样讲述了当时的经过。她说："那是大约7年前的夏天。这一天，母亲出去收割麦子了。本堂神甫皮埃尔·克莱格来到我母亲家，他显得很急迫。

"'让我从肉体上认识你吧，'他对我说。

'那好吧，'我回答他说。

当时我还是处女，年龄在十四五岁左右。他在放干草的谷仓里破坏了我的童贞。但是，这完全不是强奸。在那以后，他和我的性关系一直持续到来年1月。这些行为每次都发生在我母亲家里。她知道我们之间的事，并对此持赞同态度。事情大都发生在白天。

后来，在1月份，本堂神甫把我许配给我前不久去世的丈夫皮埃尔·利齐耶。在我有了丈夫，并在这个男人活着的4年中，教士仍然和我频繁地发生性关系。我的丈夫知道此事，并对此持默许态度。他有时还问我：'教士最近和你干那种事了吗？'

我回答说：'干了。'

我丈夫对我说：'对于这个教士，我没什么可说的。但你要提防其他男人。'

当我丈夫在家时，教士从来不和我发生性关系。只有当他不在时才会有那种事发生……"（I.302—304）

格拉齐德在后面的证词中对自己和情夫的行为作了评价。在谈到她所喜欢并认为是清白的艳遇时，她的腔调和《爱情必读》与《弗拉芒卡》的如出一辙："一位女士和她真正的恋人同床便会洗清一切罪

过……爱情的欢愉使性行为变得清白，因为这种欢愉来自纯洁的心灵。”[12] 格拉齐德还说道：“和皮埃尔·克莱格在一起使我很愉快。所以，上帝也不应对此感到生气，这不是什么罪过。”[13] 格拉齐德虽然没读过诗人的作品，但她和诗人一样，从奥克西坦尼文化的共同根源中汲取了灵感。这种文化是朗格多克和比利牛斯山的恩爱夫妻们所感受和经历的。由于村里的教育，皮埃尔年轻的女友形成了南方式的清白观念。她在这一观念上又加了一层纯洁教文化色彩。这层纯洁教文化色彩属于她情夫的特殊贡献。尽管格拉齐德坚信她和克莱格的关系是无罪的，但她“在一般情况下”又认为（不顾自相矛盾）：包括夫妻间在内的任何性关系都会使上帝不高兴！这位年轻女子对地狱的存在和人的复活都不大相信……

皮埃尔·克莱格夺去了格拉齐德的童贞后，就把她嫁给一个名叫皮埃尔·利齐耶的老头儿。对本堂神甫和他的情妇来说，此人是个挡箭牌和乐于助人的丈夫。利齐耶的死使格拉齐德在20岁便成了寡妇。他在夫妻关系中容忍皮埃尔·克莱格（仅他一人）继续和他年轻的妻子往来。这是因为，这个教士情夫和他家的人在村里极有势力，和他们对抗没有好结果。格拉齐德自己也相信这一点。当雅克·富尼埃责问她为何不早些告发皮埃尔·克莱格的异端活动时，她宣称：“如果我告发他们，本堂神甫和他的兄弟们就会杀了我或虐待我。”格拉齐德的母亲法布利斯接着她女儿的话说：“我没打算承认自己了解本堂神甫和他兄弟们的过错，因为我怕这会招致他们的迫害。”（I.329；I.305）

到1320年时，终于有一天，格拉齐德和皮埃尔对他们的情人关系感到厌倦了。格拉齐德有自己的逻辑，她对雅克·富尼埃说，由于皮埃尔对她不再有欲望，所以她对和本堂神甫的任何性行为都失去了热情，并认为这是一种罪过。总之，唯有乐趣才是男女关系的保障。“多么神圣的单纯！”在格拉齐德·利齐耶的时代，使人产生犯罪感的奥古斯丁学说尚未传播到蒙塔尤。[14]

本堂神甫和贝阿特里斯的关系冷淡后，皮埃尔和格拉齐德的艳史便取而代之。1300年前后，皮埃尔和贝阿特里斯之间的艳遇成了整个蒙塔尤爱情生活和社交新闻的最重要片段。格拉齐德在1313年开始成为皮埃尔的第二个“贝阿特里斯”。她略显粗野并过于天真，但充满了新鲜味道。反过来也是一样，对于贝阿特里斯来说，巴尔泰雷米·阿米

拉克这个达鲁的小神甫也算是皮埃尔·克莱格的一个复制品，他虽不如“原件”粗犷，但具有古代的隐含魅力。

贝阿特里斯·德·普拉尼索尔

我们在这里将谈到本堂神甫克莱格最主要的艳遇。作为阿列日的小贵族，贝阿特里斯·德·普拉尼索尔整个一生都生活在乡下和山区。她后来当上了蒙塔尤的城堡主夫人。此时，当地出生的皮埃尔·克莱格是这个堂区年富力强和充满激情的本堂神甫。贝阿特里斯的父亲菲利普·德·普拉尼索尔在城市或郊区有些关系。普拉尼索尔是富瓦镇的一个地方，地处拉巴尔吉列尔。菲利普享有骑士封号，他亲身经历过1266年确认塔拉斯孔享有特权的事件（I.244，注释96）。然而，贝阿特里斯的父亲却扎根于上阿列日的农村。他是高苏的领主，把女儿嫁给了蒙塔尤的城堡主贝朗热·德·罗克福尔。菲利普和纯洁教的密切关系被宗教裁判所发现后，他被迫戴上了黄十字标志。他女儿后来企图对雅克·富尼埃隐瞒关于黄十字的不利历史。贝阿特里斯在孩提和年轻时对阅读没有多大兴趣。甚至很多迹象表明，她似乎是个文盲。（然而，她的女儿们后来在达鲁接受了一些教育：副本堂神甫是该堂区几个孩子的教书先生。学生的母亲们还对他暗送秋波。〔I.252〕）贝阿特里斯没有读过异端书籍，但是，除了她父亲以外，她从年轻时便与阿尔比教派的同情者有不少接触。1290年前后，在中阿列日的塞尔村（富瓦东南），一个名叫奥丹的泥瓦匠在菲利普的女儿面前发表了一通有邪教异端嫌疑的言论。她不禁对此发笑，并向周围的人散布了这些言论。她无疑犯了一个错误，因为这些话当时很快被神甫和长舌妇们传到了雅克·富尼埃那里。奥丹和重复此类言论的人主要说了如下的话：“如果圣体真是基督的身体，就不应当让教士们吃。即使基督的身体像达鲁附近的马尔加伊山那样高大，它也早被教士们当面团吃完了。”[15] 比利牛斯山区当时流行着一种反圣体圣事的民俗，以上只是其中的一段插曲。在那里，有的农民拿萝卜片发给人们，以此对领受圣事进行嘲讽；死者在临终前还咒骂前来的教士，说他们带来的圣体饼粗糙、难闻、发臭；女巫们还亵渎耶稣的身体。[16]

贝阿特里斯·德·普拉尼索尔年轻时接触的异端派也包括奥蒂埃家的成员，他们后来成了纯洁派的传教士。例如，在贝阿特里斯和贝朗热·德·罗克福尔的婚礼上，纪尧姆·奥蒂埃也夹杂在舞会的人群中。至于皮埃尔·奥蒂埃，他曾以公证人的身份为罗克福尔出售的一块地产制作证书。由于贝阿特里斯带来了陪嫁，她对这块地产也有一份抵押权。父亲的黄十字标志，泥瓦匠的亵渎，和奥蒂埃兄弟的关系……所有这些使当上罗克福尔夫人的普拉尼索尔从年轻时起就成了有异端嫌疑的人。然而，这位姑娘却是圣母的忠实信徒。她后来成为热衷忏悔的小兄弟会的女信徒。她的灵魂和意识始终基本处于天主教一边。

贝阿特里斯和贝朗热·德·罗克福尔结了婚，后来她丈夫去世了。然后她再度结婚，不久又再度成为寡妇。在两次守寡之间，她曾重新建立起夫妻生活的园地，嫁给了奥东·德·拉格雷兹。作为贝阿特里斯的伴侣，他算不上一把老骨头。在旧制度的人口统计学中，女人连续丧夫属于极为常见的现象。在后面，我们从堂区登记册的日常丧葬记录中还会发现不少此类情况。关于贝阿特里斯的两个丈夫，即贝朗热·德·罗克福尔和奥东·德·拉格雷兹，我们没有很多可讲的。只需说明，他们俩都是阿列日的小贵族；贝阿特里斯对和他们的夫妻生活没有多大兴趣，她对他们或许有些朦胧的情感。由于不太爱她的丈夫，所以贝阿特里斯很怕他们。她向他们隐瞒着自己偷情的事。在他们活着的时候，这种事并不严重。但她还是很畏惧，怕他们发现了这些秘密会杀死她或她的情人（I.219；I.234）。

然而这在当时都是很普通的事。作为朗格多克色情的最好证人，行吟诗人们大大发挥了关于不幸婚姻的妻子这一主题。他们把丈夫描绘成吝啬鬼和戴绿帽子的“卑鄙嫉妒者”。马卡布鲁说这些人是“搔别人的屁股”。[17] 至于女人们，如有可能，“她们便逃向另一边”。夫妻爱情，如妻子对丈夫的感情则被朗格多克诗人们视为乏味之物。他们表现的妇女总是害怕受到丈夫的打骂或监禁。《帕米埃的宗教裁判所》这份长篇报道证明，这种情况并不是纯文学的主题。在1340年前的奥克西坦尼或南奥克西坦尼，婚姻并不是人类温情的乳汁浇灌的美满爱情之最佳归宿，尽管也有一些正面的事例。按照这一观点，贝阿特里斯应是个典型人物。

在贝阿特里斯的两次婚姻期间，她没有把感情投到丈夫身上，而是倾注到了女儿身上。她因此得到了回报：富尼埃主教威胁要逮捕她

时，她的4个女儿孔多尔、埃斯克拉蒙德、菲利帕和阿娃都很爱她们的母亲。她们始终无微不至地照顾着她，为她哭泣并泪流满面。[18]

在13世纪90年代，年轻漂亮的新娘贝阿特里斯遭遇了第一次恋情。但在第一个丈夫生前，这次恋情未发展到底。贝朗热·德·罗克福尔和当时所有丈夫一样，两眼昏花，什么也未发现。埃荣地区的一个小农民有幸成了这首流产爱情的田园诗主角。我们从堂区登记册中看到，这个人后来上了年纪，结了婚，并耕种着自己的一小块土地。

在蒙塔尤的城堡里，雷蒙·鲁塞尔管理着罗克福尔老爷及其夫人贝阿特里斯的家。我们要知道，在奥克西坦尼的“好人家”中，管家雷蒙不仅要负责小贵族的日常家务，还可能要负责农活：他亲自播种，指挥雇工耕种，还把摆杆步犁送到铁匠铺加工或修理。

我上面谈的山区小贵族的情况也完全符合贝阿特里斯与一般村民的关系，尤其是她与管家的关系。这个前城堡主夫人守寡后住在蒙塔尤一所很普通房子里。她和其他人之间的社会距离并不很大：贝阿特里斯和村里的女人们一起亲热地在炉边烤火，交流关于纯洁教派的最新消息。农妇阿拉扎依·阿泽马可以很随便地刺激前城堡主夫人：“您的眉毛长，看不上一般人。因此我就不给你讲我儿子干的事了。”这实际上只是嘴上一说罢了，一分钟以后，阿拉扎依便和其他长舌妇一样，巴不得人家求她讲，并毫不迟疑地向贝阿特里斯说了她的小秘密：“是的，我儿子雷蒙·阿泽马的确给善人们送食品了。”[19]

由于罗克福尔夫人待人热情，她很快便和管家雷蒙·鲁塞尔建立起多少有些爱情色彩的友谊。他和其他人一样信仰纯洁教派，所以他鼓动女主人和他一起逃到伦巴第地区。这个时期的伦巴第是异教徒的神圣基地，在家乡朗格多克遭迫害的异端派教长大批来到这里，放心大胆地重新修炼。蒙塔尤好心的夫人委婉而坚决地拒绝了出走的请求。她向管家兼诱惑者指出，他们共同出走一定会引起风言风语：“我还年轻，雷蒙，如果我和你私奔了，马上会有人议论纷纷。人们一定会说，我们俩离开家乡是为了满足淫荡的生活。”[20]然而，出走的主意也的确使城堡主夫人感到兴奋。她想出了一个折中的解决办法：她打算让几个女仆陪她和雷蒙一起走，这样便能维护住她良家女子的名声了。雷蒙·鲁塞尔不反对这种办法，他甚至找到当地的两个妇女去见贝阿特里斯，请求和她一起去伦巴第（I.222）。值得指出的是，这两个

女人都是克莱格家的姻亲：一个是本堂神甫的兄弟纪尧姆·克莱格的情妇，名叫阿拉扎依·戈内拉；一个是皮埃尔·克莱格的母亲、老芒加德的妹妹阿尔加娅·德·马尔特拉。这两个未来的女仆并非天真无邪，她们的说服工作没得到下文。但这件事值得一提，因为它标志着克莱格家第一次介入贝阿特里斯的生活。

雷蒙·鲁塞尔和后来的皮埃尔·克莱格一样，是个能说会道的农民。他在提出私奔的计划时还穿插了几个放荡的灵魂转生的说法。身怀有孕的贝阿特里斯很感兴趣地听他解释"胎儿的灵魂如何能从母亲身体的各个部位渗入胎中"（I.220）。

"如果是这样，既然婴儿继承了以前的灵魂，那为什么他们在出生时不会说话？"贝阿特里斯天真地对她的求爱者说。

"因为上帝不想这样！"从来不会被问倒的雷蒙·鲁塞尔回答说。

直到这时为止，一切都还在正常范围内，并且符合行吟诗人的最佳传统。他们对当地的人种志了如指掌。像应该的那样，蒙塔尤这位美丽的少妇有一个社会地位低于自己的"情夫"。雷蒙属于村民和非贵族。所以，尽管贝阿特里斯没有对这一主题做过任何理论探讨，但她却投身了爱情的民主化潮流。"尊贵的小夫人"对下层人物的爱情构成了朗格多克诗人歌颂的基本主题之一。贝阿特里斯身边有个"有耐心、会恭维和办事谨慎的"情夫，他向她提供遵从者和诱惑者的服务。贝阿特里斯对他则起到启迪者和爱捷丽仙女的作用，她反过来也接受求爱者的教诲。异端派为雷蒙提供了向女人甜言蜜语和显示自己的最好办法。假如雷蒙一直作为封斋期的情人，即马卡布鲁祝愿所有被追求的女人都能得到的那种"绿宝石和红玛瑙般的情人"，那么就连做丈夫的贝朗热·德·罗克福尔本人也不会有所指摘，因而一切都会十分完满。（根据《爱情必读》，绿宝石象征压抑性本能，红玛瑙代表纯洁的谦恭。）[21] 可惜的是，雷蒙·鲁塞尔想进行一场和情人上床的重大赌注，这一赌注也是奥克西坦尼抒情诗的主题之一。贝尔纳·德·旺塔图尔曾说过："我愿意看到她自己在那里入睡或装睡，以便上去偷她一个甜蜜的吻，因为我没有资格提出这种要求。"[22] 贝阿特里斯讲道："一天晚上，雷蒙和我在一起吃了晚饭。他偷偷地溜到我的卧室，并钻到床底下。在这段时间，我把屋里的东西收拾了一下便上床睡觉。我和家里所有人都睡着了。这时，雷蒙从我床底下钻出来，穿着衬衣爬

到床上！他打算和我发生性关系，并开始动作起来。我惊叫起来：‘出了什么事？’

雷蒙对我说：‘别喊。’

我回答他说：‘你这个农民坯子！我怎么能不喊？’

于是我大叫起来，喊来睡在我房里另一张床上的两个女佣。我对她们说：‘在我床上有一个男人。’

这样，雷蒙不得不从我床上下来，离开了房间……不久，他辞了在我家的工作，回到了他在普拉德的家。”（I.222）

这表明，城堡主夫人在最关键的时刻恢复了自己的“阶级意识”。在管家的这次大胆进攻之前，这种意识在长期的调情中被逐渐淡忘了。她把一个农民逐出了自己的睡床。她不愿意如马卡布鲁所说，“像母猎兔犬一样委身于一只小癞狗”。[23] 但这并没有妨碍她在过去的几个星期中纵容管家的调情，然而这并不是做爱。

没有不散的宴席，城堡主夫人和一个农民之间柏拉图式的温柔爱情也是一样。雷蒙离去了，帕托走进来。

帕托是个私生子，但他是皮埃尔·克莱格的堂弟。尽管不是贵族，但他属于村里有钱有势的家族。帕托不喜欢拐弯抹角，对于女人，他一向如骑兵那样勇猛向前，就像他遥远的同乡纪尧姆·达坤廷公爵以往所做的。在这个私生子看来，贝阿特里斯只不过是一匹“良种母马”，“要骑到它身上，让它感觉到受摆布的滋味”。[24] 在贝朗热·德·罗克福尔还活着的时候，帕托·克莱格甚至就毫无顾忌地强奸了贝阿特里斯。这个胆大妄为的“骑兵”似乎并不怕城堡主大发雷霆。应当指出的是，这次“强奸”并没有留下太大的精神创伤。贝朗热死后，贝阿特里斯便不受拘束了。她成了寡妇，社会地位也下降了一档。她干脆和前不久在城堡里肆意强暴她的蒙塔尤色狼姘居了。贝阿特里斯对审问其私生活的富尼埃主教说：“从那以后，帕托便公开把我当作他的情妇了。”

其实帕托只是个插曲性的人物。在贝阿特里斯第一次守寡期间，真正重要的人物是帕托的堂兄，即克莱格本堂神甫。皮埃尔和前城堡主夫人的私情是一段漫长的“教堂爱情”，它是在忏悔室里开始的。它的结束也是在教堂里：一个漆黑的夜晚，皮埃尔·克莱格怀着邪恶的念头为其情妇安排了睡床。

最初时，贝阿特里斯只是个前来忏悔的妇女，和其他人没有任何不同。很长时间以来，她与克莱格家的人增加了往来。夜晚，她和他们在炉火边共度社交聊天的漫长时光（I.235—237）。有一天，她在圣母祭坛后面向堂区神甫进行忏悔。皮埃尔没有给她承认自己罪过的机会，却对她说：“你是世上最让我喜欢的女人。”接着便紧紧地拥抱了她。她马上离开了那里，心事重重，目瞪口呆，但并未恼怒……

这只是开头：克莱格有足够的时间征服他的猎物。但这种征服不属于强烈的爱情，只能属于相互间的欲望和友情。实际上，贝阿特里斯和皮埃尔俩人的感情是用“喜欢”一词来表达的。但是，在反映前城堡主夫人与巴尔泰雷米·阿米拉克之间的感情时，雅克·富尼埃宗教裁判记录簿的录事则使用了拉丁文“热爱”一词。

经过从封斋期到7月初这段正常期限的追求，贝阿特里斯被教士的魅力和口才征服了：皮埃尔是个口才出众，能说会道的人。南方人的雄辩后来成为一种优良传统。在13世纪最后一年夏天的圣彼得和圣保罗八日庆期，即“为滋生放荡和纵欲提供丰富资源的夏日”，[25] 贝阿特里斯把自己献给了皮埃尔，成了他驯服的女友。为了取悦于他，她甚至不惜亵渎神灵。她在圣诞之夜与他同床，并在村里的教堂和他睡觉。贝阿特里斯虽然天生谨慎，但此时也决心冒任何风险。她也算得上是朗格多克文学中最勇敢的女情人了。这些著名的女情人包括德·拉塞尔夫人、布吕尼桑德、弗拉芒卡、鹦鹉夫人和弗洛利帕尔等人，她们和奥克西坦尼真正坠入爱河的女人们十分相似。[26]

皮埃尔和贝阿特里斯的私情至少使他们两人都感到乐趣。在两年中，这对情人每周尽可能秘密相聚两三个夜晚。他们在一个夜晚可以结合“两次甚至更多次”。[27] 在床上，在炉火边，在窗前，贝阿特里斯给皮埃尔抓虱子，她的动作中既带有对基本清洁的关注，也表现出惯有的恩爱。至于皮埃尔，他则对贝阿特里斯轮番大谈家庭社会学、阿尔比神学和避孕的秘诀。

但是，两年过后，贝阿特里斯中断了这种关系：时间到了。前城堡主夫人理智地感到，她从各方面都被纯洁派本堂神甫的雄辩所蒙蔽。她此时面临着高山和平原两种选择：在左面召唤她的是异端派的山区，那里有她的情人和朋友；在右面吸引她的是重新天主教化的山下地区。她最后顺应了平原的诱惑，那里有给她幻想的第二次婚姻。在山下，小兄弟会修士和她笃信天主教的姐姐的说教产生了很大影响……贝阿特里斯必须抉择。她认为，从某种角度看，皮埃尔仍是个值得尊敬和颇有能力的好人。但是，若用一个年轻时向圣母敬献彩色蜡烛的虔诚女人的眼光来看，皮埃尔则是个魔鬼（I.223）。这个魔鬼曾和她同床共枕，向她灌输纯洁派的道理。由于他，她差一点被处以火刑，然后被投入地狱火海。年轻寡妇终于厌倦了和撒旦所作的这种“肉搏”。[28] 于是她决定离开本堂神甫，下到平原去嫁给贵族奥东·德·拉格雷兹。在此之前，她抵住了皮埃尔以及埃荣地区朋友们的再三挽留。他们都劝前城堡主夫人不要下山。他们说，她在那里会被罗马教会的豺狼所包围，从而使自己失去灵魂。一些普拉德人的代表来看望在当地颇有人缘的贝阿特里斯，并对她说：“我们失去了您，您要下到豺狼中间去了。”[29]

然而，朋友们的良言相劝没能使年轻女人动心，她先是搬到了克朗帕尼亚，后来又搬到了达鲁和瓦里尔。这些地方在埃荣以下往北15到20公里处，是她新任丈夫奥东·德·拉格雷兹的几处住所。按照法文，她丈夫的名字就是“教会的奥东”之意。在这种条件下，“教会的贝阿特里斯”同皮埃尔·克莱格的关系只能退居次要地位了。他们之间仍感情不断。有一次，本堂神甫扮装成里姆的教士来到达鲁，到旧情人家中与之相会。在她家的地窖里，“他们的身体结合在一起”，一个侍女给他们在门外望风（I.239）。后来，这两个情人便只保留精神方面的关系了。其标志是：贝阿特里斯第二次守寡后，皮埃尔对她做了一次清白而短暂的拜访。在拜访中，他向老朋友询问心情如何。后来他还托人带来了最后的礼物：一个雕花玻璃杯和撒拉逊地区产的糖。这些小礼物和细心的体贴表明，本堂神甫不是个没有心肠的人。他懂得如何“从性欲中培养出爱情”[30] 和如何在真心实意的基础上激发情人的信任。[31] 从此以后，贝阿特里斯对他来说只是个远方的公主，她可以验证若弗雷·吕戴尔的话：“远方的鸟儿叫得甜。”[32]

但是，自从贝阿特里斯走后，克莱格便越来越脱离了浪漫模式。这是治疗忧伤的药方，还是上年纪的教士越来越淫荡？总之，人们看到，他比以往更加朝三暮四，见异思迁；他和阿克斯累太姆和蒙塔尤的女人们做爱做得“连裤裆都扯破了”。[33] 他用魅力勾引她们（？），但更多是用权力和威胁迫使她们。

贝阿特里斯离开皮埃尔之后，和他相伴的两年在她心中激起过许多怀念和重温往事的欲望。对她来说，第二次婚姻并未比第一次带来更多的感情满足。但她并不失望，因为她只期望从这次婚姻中获得生活的地位。她努力做一个忠于奥东·德·拉格雷兹的妻子，除了那次在地窖里和皮埃尔·克莱格偷偷相逢以外（I.239）。奥东不久便去世了，这使贝阿特里斯可再度无拘束地迎接重大艳遇。尽管强烈的爱情一般只有一次。

前城堡主夫人的第二个情夫也是个教士。他虽是堂区的副本堂神甫，但并非微不足道：后来，贝尔纳·克莱格在监狱中尊敬地招呼他，并称他“本堂神甫老爷”。然而，巴尔泰雷米·阿米拉克只是皮埃尔·克莱格平淡的模仿者，他远不抵其榜样的水平。他有机会时也很淫荡，但不是个纯洁派。只是在被迫时他才充当密探，但对此却毫不后悔。

再次守寡的贝阿特里斯是在达鲁村认识巴尔泰雷米的：她把女儿阿娃和菲利帕送到学校读书，小小的副本堂神甫是她们的教书先生。已是徐娘半老的贝阿特里斯（“我已经过了大半辈子”）对年轻的教士又产生了“强烈爱情”。她扑到他怀里。巴尔泰雷米·阿米拉克后来叙述说：“是她先向我主动表示的。有一天，我刚给学生们上完课，阿娃和菲利帕也在其中，贝阿特里斯对我说：‘今天晚上到我家来吧。’

我按照她的话做了。

当我来到她家时，发现她单独一个人在家。我问她：‘你让我来做什么？’

她对我说：‘我爱你，我想和你上床。’

我回答说：‘那好吧。’

我失去了克制，和她在前厅里做了爱。后来，我便经常占有她。但这事从来不发生在晚上，而总是在白天进行。我们等贝阿特里斯的女儿和女佣们不在家时才干。因此我们犯了淫乱的罪过。”（I.252）贝阿特里斯充满激情，能够为自己所爱的人胆大妄为，她是否配得上波德莱尔用于爱玛·包法利的说法？（爱玛·包法利和前城堡主夫人极为不同：普拉尼索尔主义与包法利主义毫无共同之处。）波德莱尔写道：“然而，爱玛将自己委身于人。她把自己慷慨大方地献给了与她不相配的坏家伙……她在农村狭窄天地里追求自己的理想。这就像恺撒身处卡尔庞特拉一样。”[34]“贝阿特里斯热烈地爱着巴尔泰雷米，他也热烈地爱着他的情妇。”（I.249，256）当然，年轻的副本堂神甫只是个弱者，甚至是个配不上其女友的懦夫。（他最后离开了她，其中一部分原因是她老了，但更主要的原因是怕被她牵连进一桩异端诉讼案。）也许是贝阿特里斯对这个情人抱有过多的幻想，她喜欢这位教士的温柔和淫荡，认为他比其他男人和一般世俗者更加温存，更加有性欲。在一次谈心时，贝阿特里斯当面向巴尔泰雷米说出了自己的想法[35]：“你们教士、修道院长、主教、大主教和红衣主教，你们是最坏的人！你们犯的淫乱罪过更多，你们比其他男人更想得到女人……”

巴尔泰雷米充满哲理地说（以此作为对其情妇说法的评论）：“贝阿特里斯企图以这种方式为自己和我犯下的淫乱罪过辩护。”贝阿特里斯的确对教士们形成了自己的认识，她养成了崇尚教士的嗜好。她如此热爱年轻的阿米拉克，以至于怪他对自己施加了魔法，就像路顿虔诚的女教徒责怪其诱惑者于尔班·格朗迪埃一样。有一天，她说：“我从来没犯过使用巫术的罪过。但是我认为巴尔泰雷米教士对我施加了魔法，因为我对他爱得太强烈了，但我认识他时已经过了更年期。”（I.249）

开始时如此狂热的艳遇，其后来的强度和色彩也不会少。自从贝阿特里斯与副本堂神甫的关系密切后，她便在达鲁成为流言飞语和奇谈怪论攻击的目标。散布这些言论的是以当地堂区神甫为首的一帮诽谤者。这些人甚至在她身前背后肆无忌惮地加以嘲讽。[36]这可怜的女人还受到她兄弟们的烦扰，他们按照奥克西坦尼的习惯，担当起了监督姊妹脆弱贞操的使命。[37]贝阿特里斯害怕受他们虐待，因此她计划把她的情人和他们的爱情转移到帕拉尔。帕拉尔是比利牛斯山里一个偏僻的教区，位于阿拉贡和科曼热库斯朗之间。按照格里哥利和

尼古拉之前的传统，该教区的教士在1300年时仍可以在家庭主妇和姘妇的陪伴下生活。教区的主教根据情人们孝敬“酒钱”的多少便可以批准他们同居。在这种条件下，贝阿特里斯便决定带着衣物和30个图尔锂去帕拉尔落脚。她先到了维克德梭，按照计划，巴尔泰雷米到这里来接她。他们两人从这里来到了帕拉尔。在帕拉尔，一个教士兼公证人为他们主持了“婚礼”，但没有对他们祝福。在那里，他们同居在一所房子里，没有引起任何人的好奇。他们仅靠那30个图尔锂勉强维持生活。这钱是前城堡主夫人的陪嫁。巴尔泰雷米慢慢发现，他的情妇过去受纯洁派影响颇深，这使他深感不安。于是，家庭内部的争吵开始了。副本堂神甫曾高声咒骂：“可恶的异端老太婆！”他们终于决裂并分道扬镳了。

后来，他们俩只是在被投入监狱的前夜才见过一面。为了糊口，巴尔泰雷米不得不到农村或山区充当副本堂神甫或住持教士。贝阿特里斯则已经受到宗教裁判所的威胁。她再次向过去的朋友寻求帮助。和上次同本堂神甫克莱格在达鲁的地窖里一样，她这次又和年轻的副本堂神甫在葡萄园里做了爱。这次替他们望风的是她另一个信得过的贴身女仆，名叫阿拉扎依。他们后来的恋情是由富尼埃主教安排的：他把前城堡主夫人和副本堂神甫监禁起来。一年之后，他又在同一天（1322年7月4日）把他们俩释放了。贝阿特里斯必须佩戴双黄十字标志；巴尔泰雷米则不必戴这一标志。[38]

---

[1] II.269，273，275。由于这种爱情，他后来的妻子对他产生了深厚的感情（II.466）。

[2] 圣西门：《回忆录》，布瓦里斯尔出版社，巴黎，1879年，第2卷，第6页、第264—265页。

[3] 这是抽象的说法，实际上，皮埃尔·克莱格的身材矮小，参见II.389。

[4] 皮埃尔·库尔塔德给罗歇·瓦扬的信，参见瓦扬的著作：《私人笔记》，巴黎，1968年。关于皮埃尔·克莱格明确主张多配偶制，参见I.491和II.225。

[5] 格贝茨今天已不复存在，它原在卡穆拉克附近，即现在的奥德省境内，离蒙塔尤不远。

[6] I.148。我们注意到，本堂神甫对阿拉扎依·富雷称“你”，而后者对他称“您”。这是社会地位差别的表现，但不应对此夸大，这也可简单地解释为性别上的差别。

[7] I.216—250；I.279、302—306、329等若干处。

[8] I.418。关于本堂神甫和芒加德·布斯卡依之间的事，参见I.491中的一份出色资料。

[9] 参见上文第三章；I.408。

[10] I.255。情人—教士尽管可耻，但他们不使用暴力，关于这一点，还可参见I.302；II.26。

[11] 里夫的妻子、格拉齐德的母亲法布利斯是纪尧姆·克莱格的非婚生女。纪尧姆·克莱格是本堂神甫皮埃尔·克莱格的叔叔（I.302）。

[12] 内利引自《爱情必读》，第65页；内利引自《弗拉芒卡》，第173页。

[13] I.303。中世纪末和文艺复兴初期的诗人再度产生了这种思想。例如克里斯蒂娜·马蒂诺研究的拉布尔（1974年，第545页）所说的话：“上帝喜欢人们快活。”

[14] 然而在此之前，奥古斯丁主义已在学者文化中广泛展开（诺南：《避孕史》，1969年，第220及以下各页）。

[15] I.215—216。达鲁是一村庄，位于富瓦和帕米埃之间，在阿列日河右岸。

[16] 见本书第二十、二十二、二十三章；II.305。

[17] 马卡布鲁，引自内利的著作，1963年，第109页。

[18] I.257。还可参见（见下文，第二十章 ）贝阿特里斯为女儿及其孩子们准备的神奇春药。

[19] I.237，还可参见I.233。关于贝阿特里斯在女人中的关系网，参见下文，第十六章 。

[20] I.221。在当时的伦巴第，阿克斯一公证人的妻子由于异端或感情上的原因也离家出走了（I.290）。

[21] 根据内利的著作，第154页。在奥克西坦尼，关于一个女人和下人之间爱情的合法性，参见内利的著作，第164页。

[22] 参见贝尔纳·德·旺塔图尔的著作，第219页，第41—44行，拉扎尔提到的版本，1964年，第125页。

[23] 马卡布鲁的著作，剧本第31行，第46—49行，引自内利，1963年，第133页。

[24] 此话来自行吟诗人纪尧姆九世，即阿坤廷公爵（参见内利上引书，第79—103页）。

[25] 马卡布鲁的著作，剧本第38行，第5—7行，见内利上引书，第115页，注释21。

[26] 见内利上引书，第195页。

[27] I.226，244。这种关系发生在1299—1301年间（贝阿特里斯在1300年后离开了蒙塔尤：II.291）。在1305年时（I.232），贝阿特里斯和她第二个丈夫生活在一起，她在1300年后不久嫁给了他（出处同上）。

[28] 此话出自福克纳的《生命垂危》。

[29] I.231；I.254。贝阿特里斯第二次结婚后（大概）生了两个女儿。她们分别在1303—1304年和1305—1306年时（大致时间）出生。

[30] 马卡布鲁，剧本第5的结局，引自内利上引书，第134页。

[31] 参见内利的著作，第195页。

[32] 塞尔卡蒙的著作，第2章，见内利上引书，第139页；若弗雷·吕戴尔，诗歌，第7章（不太可靠），见内利上引书，第141页，注释50。

[33] 兰博·德·奥兰治和纪尧姆·德·阿坤廷语，引自拉扎尔，《彬彬有礼的爱情……》，第129、143页。

[34] 波德莱尔《全集》（普雷亚德出版社），第1009—1011页。

[35] I.255。关于本堂神甫超级男人的角色，参见《邪恶的棒槌》中的下流故事（见书后的书目）。雅克·富尼埃宗教裁判记录簿当然也多次谈到在帕拉尔教区、巴斯克地区等地姘居的教士们（I.285；III.186等若干处）。内利的著作（第270页）中还提到，在1324年前后，有个真实的人物雷蒙·德·科尔内，他酷爱已婚或肉感强的女人。南方的主教会议怒斥这些“弊端”也无济于事（参见芒西的著作，第23卷，第843页）。

[36] 参见塞尔卡蒙的著作，第5章，第34页；贝尔纳·马尔蒂的著作，第8章，第17页；若弗雷·吕戴尔的著作，第3章，第30页。这3人的著作都引自内利的著作，第130页。

[37] 若弗雷·吕戴尔的著作，第4章，第45—46页，见拉扎尔的上引书，第92—93页（注释27）。

[38] I.553（迪韦尔努瓦的说明）。

第十章 露水夫妻

对蒙塔尤村民性生活的专题研究应涉及的不仅是贝阿特里斯和她在克莱格家的男友。除了这个大家族之外，蒙塔尤，以至整个富瓦地区居民们的道德习俗都是“比较”自由的。我这里强调了“比较”二字，因为和17世纪、18世纪之交相比，14世纪20年代这里的道德习俗并非混乱，但所受的控制比较松。到了17、18世纪交替时，反宗教改革的清规戒律凭借主教的枪托、家长的巴掌、教徒的家访和本堂神甫的监控，逐步渗透到农村的各个角落。我们从资料中了解到，在1300—1320年，（不包括本堂神甫的放荡行为，）在蒙塔尤至少有五六对非正式夫妻。只了解这一名单还不够，还应把这一数字与14世纪头20年该堂区不足50对夫妇（正式与非正式）这一数字加以对比：“姘居男女”的比例至少占10％。我在15年前研究过蒙彼利埃的主教科尔贝尔在1700年前后的巡访活动。如果是在当时，这样高的非正式夫妻比例一定使这位冉森教派的大人惊讶万分。在严守教规的人看来，最严重的情况在于男女姘居在1310年时已发展到公开和不以为耻的程度：在村里，不少人“公开养着”或“公开保留着”姘妇（I.238）。相反，在1705—1710年间，人们为了避免引起本堂神甫的愤怒和虔诚信徒的闲话，总是尽量在暗中做这种事。的确，在1300年前后的蒙塔尤，本堂神甫本人便起了很坏的带头作用，他竟然还“毫无愧色”！

另外我们还看到，如有可能，无夫妻生活机会的牧民便会毫不拘束地在乡镇，甚至在牧场上养一个情妇。更具普遍意义的事例是：在1310年时，如果人们遇到一对公开同居的男女，他们当时的反应和我们今天对此事的反应差不多。有一次，家在阿克斯累太姆的纪尧姆·埃斯考涅路过里姆，他讲道：“在里姆时，我们在马丹·弗朗索瓦家里看到一个女人，她可能是马丹的妻子，否则便是他的情妇，因为她一直被他养在家里。”（II.12）所以，当时埃斯考涅的疑问是：“这俩人是合法夫妻，还是姘居？”但他并没有对此大惊小怪。还应指出，在和埃斯考涅谈话的所有人中，没有谁关注马丹·弗朗索瓦的女友是否有正式妻子的身份。

在富瓦地区并非没有肉欲是罪过的意识，但这一意识在当时的发达程度远不如努力实行道德化的近代阿列日社会。我们已经看到，阿尔诺·德·韦尼奥尔认为，鸡奸和嫖娼相比并不是更严重的错误。蒙塔尤的格拉齐德·利齐耶和阿克斯累太姆的皮埃尔·维达尔认为，只要男女双方都能快活，嫖娼根本不是罪过。皮埃尔·维达尔还认为，只要男方付出合适的价钱作为报酬即可。如果把这个连等式“荒谬”的逻辑推到底，坚持无罪论看法的人们便会列出如下等式：

鸡奸 = 嫖娼 = 无过错！ [1]

当然，事情还不至于发展到如此地步。但是，从当地人的言论中得出的大胆推论表明，14世纪时对性的宽容度是很大的。在传统时期，性宽容像皮革一样缩紧了。只是到了19世纪和20世纪，随着相对宽松的两性关系在当代再度出现，性宽容才逐渐地扩展开来。

在蒙塔尤，14世纪初对性的宽容是有节制的，并只涉及少数人，但它毕竟是不可否认的。正如我们所看到的，它表现为民间理论中的性自由主义，并和一种实践的自由主义有关，其具体表现就是常见的非正式夫妻。第一次守寡后的贝阿特里斯·德·普拉尼索尔和身为私生子的帕托·克莱格公开在蒙塔尤建立起私情，这对姘居男女没有激起任何人的愤怒，最多引起了一些议论。贝尔纳·克莱格（和领地法官同名的另一个人）后来的妻子戈奇娅·马尔蒂在一段时间里成了蒙塔尤的雷蒙·罗斯的姘妇。雷蒙·罗斯死后，“作为对异端派的惩罚，他的遗骸被刨出来焚烧”（I.459）。人称维萨纳的雷蒙德·泰斯塔尼埃尔是贝尔纳·贝洛的情妇，她为他生了好几个孩子，其中一个也叫贝尔纳·贝洛。作为正式的女友和实际上的女佣，她在自己的情人兼主人家承担着所有重活。按照这女人的想法，他们俩的关系应当是一种试婚。她后来对宗教裁判所法官说：“我曾想，贝尔纳·贝洛将来会娶我为妻。所以我在他家拼命地干活。”泰斯塔尼埃尔最后还是失望了。惯于施展魅力的修鞋匠阿尔诺·维塔尔给维萨纳出了些好主意，他便想借机将她强奸。虽然强奸未遂，他也没忘记对她解释其结婚希望落空的原因：“你即便是富瓦伯爵领地最富有的女人，贝尔纳也不会娶你做妻子。因为你和他的信仰不同（他信仰异端），他绝不会信任你。”（I.456）

阿尔诺·维塔尔算得上是村里的社会学家，他的话揭示了造成蒙塔尤姘居现象众多的关键原因：这些人认为，婚姻是不能轻易实现的

事。它要求欲婚者对未婚妻怀有爱情。而且如有可能，他们还希望或多或少从女方那里得到一笔作为陪嫁的财富。“最后，但不是最不重要的”，还有信仰是否一致的问题。面对这些严格条件，许多蒙塔尤人更喜欢选择姘居这种流行的简便方式，至少在开始时如此。[2]

还有一对非正式夫妻，即阿拉扎依·吉拉贝尔（蒙塔尤一养羊人的女儿）和追随贝洛家的修鞋匠阿尔诺·维塔尔临时组成的夫妻。我们在上面刚刚提到了这位修鞋匠的艳史。阿拉扎依·吉拉贝尔承认：“我很爱阿尔诺，我和他建立了一种不光彩的亲密关系。他向我灌输异端学说，我向他保证要去见他母亲，以便请她为我弟弟（已患重病）进行临终慰藉。”（I.413和410—413）

阿拉扎依带有农村味道的私情并不缺乏道德和心理方面的价值：作为纯洁派修鞋匠的前女友，她实际上承认她与这个男人的艳遇是不符合道德的（“不光彩的”）。但与此同时，阿拉扎依并不认为这种非正当关系是可耻的和应当掩盖的。阿尔诺·维塔尔和他情妇的母亲阿尔芒德·富雷一直保持着友好的关系，他们甚至相互为对方出谋划策。[3]

人们看到，阿拉扎依的艳遇源于真正的爱情。实际上，这种爱情更多地表现为倾慕而不是激情，因为女主人公在描述这种感情时用了“喜欢”一词，而没有用“热爱”。在这方面，对蒙塔尤的其他非正式夫妻会使用各种表示激情的词汇。例如贝阿特里斯·德·普拉尼索尔便对副本堂神甫产生了真正火热的激情。作为回报，他填补了她第二次守寡的空白。

以上对蒙塔尤四对姘居男女的介绍尚不全面，还应该增加一些补充情节和本堂神甫克莱格的不轨行为。关于这四对男女，我发现：年轻时的放荡丝毫不妨碍女子后来找到丈夫，甚至是很好的丈夫。她们没有沦为娼妓，而是结婚嫁人了！在结束了和帕托的姘居以及和本堂神甫克莱格扣人心弦的私情之后，贝阿特里斯·德·普拉尼索尔嫁给了山下地区的奥东·德·拉格雷兹。对于只剩下一只白鹅的前城堡主夫人来说，这次绝不是下嫁到河谷地区，而几乎是一次社会升迁。至于戈奇娅·马尔蒂、阿拉扎依·吉拉贝尔和维萨纳（我们在前面叙述过她从勒唐德尔到蒙塔尤较幸运的长途跋涉），她们后来嫁给了埃荣地区三

个体面的农民，他们的名字分别是：贝尔纳·克莱格（与领地法官同名）、阿尔诺·富雷和贝尔纳·泰斯塔尼埃尔。

人们会发现，这些女人的情人大都是纯洁派或坚定的异教徒。[4] 在里姆，和一个女人姘居的马丹·弗朗索瓦在自己家听到奥蒂埃兄弟宣传“婚姻一钱不值”时似乎显得非常兴奋（II.12—13）。实际上，纯洁派教义对姘居男女十分宽容，至少蒙塔尤人是这样理解的：它大肆抨击婚姻制度的合法性，并只对善人们实行严格的禁欲。它在实际上（如果不是在理论上）给一般信徒最大限度的习俗自由。皮埃尔·克莱格的那句名言可以怪诞地解释这种现象：“由于一切都被禁止，因此一切都是允许的。”[5] 尽管如此，异端思想再诱人，也不应用它的植入来解释雅克·富尼埃时期上阿列日的性行为和性习俗。教士阿米拉克没有任何异端思想，但他的通奸和姘居行为几乎不次于皮埃尔·克莱格这个阿尔比教信徒和有双重身份的人物。当然，异端丝毫没有限制蒙塔尤的姘居，它也许还鼓励了这种现象，但这肯定不是它的创造发明。在异端传入时，姘居已经存在，并且盛行很久了。人的天性、陪嫁的昂贵、婚姻的困难以及避免轻率和高价婚姻分化家族的优先考虑，这些都成了姘居存在的直接和间接原因。对于“姘居男女”来说，异端只是促成这一行为的原因之一。而且，在比利牛斯山的另一些地区，善人们的思想从未波及到那里，纯洁教几乎不为人所知，但姘居现象照样很普遍。例如在帕拉尔的教区，本堂神甫们很久以来便在当地主教的祝福下与姘妇过着同居生活。至于普通农民，姘居与他们的农业经营制度或家庭制度无任何抵触：女佣人可同时是个小情人；用虚假的结婚许诺便可以使她们不辞辛劳地干活。她们很容易中圈套！反之，一个农民也会自愿地为他的情妇耕地。这样做或许是出于爱情，或许只是实现男女共有土地的常见做法。[6]

* * *

蒙塔尤的姘居还伴随着较为有效的避孕措施。在古老制度下，两性关系涉及爱情的两个方面：出于自然的动机，情人间要比夫妇间更注重限制生育。例如，贝阿特里斯·德·普拉尼索尔开始和皮埃尔·克莱格发生性关系时，非常担心会发生婚外孕。她对教士说：“如果我怀了你的孩子可怎么办呢？我将蒙受耻辱并没脸见人了。”[7]

没有什么问题能难倒克莱格。他不但居心叵测，而且会些巫术，正如在宗教改革和反宗教改革运动前的本堂神甫们那样。[8] 针对这一问题，他安慰了同样会些巫术的女友说：他有一种专门的草，能对男女双方同时起到避孕作用。（人们注意到，纯粹农村出身的本堂神甫皮埃尔·克莱格并不缺少"节育"的动机和技术，尽管这可能是虚幻的。然而一些历史学家却错误地认为这只是城市精英的典型做法。这个教士念念不忘他的家，他极为注重家族的完整，这无疑促进了他拒绝生育的倾向。）

皮埃尔对贝阿特里斯说："我手里有一种草。男人和女人进行肉体结合时若带着它便不会生育，女人也不会怀孕了。"

尽管贝阿特里斯出身贵族，但她实际是在农村和奶酪作坊长大的姑娘。她立即说出了一类草药，问情夫这是否为同一种东西："这是一种什么草？是放牛人放在奶锅上的那种草吗？他们把那种草放在加了凝乳酶的奶锅上，只要不拿掉它，牛奶就不凝结。"(I.244)

她联系到凝乳酶是很恰当的：自迪奥斯科里斯以及他在13世纪的继承人马格尼诺·德·米兰那时起，人们便认为：女人在月经到来前三天喝野兔的凝乳酶可以避孕。[9] 贝阿特里斯在这方面参照了阿列日放牛人的传统，她实际上无意识地颠倒了古希腊或米兰的医生们的古老隐喻。她不再把凝乳酶想象为避孕药，而是看作凝结牛奶或男人精液、并可制作奶酪或胎儿的成分。皮埃尔·克莱格的神草能够防止牛奶和精液凝固，它是抗凝乳酶的，因此可以防止受孕。

关于这种"神草"，贝阿特里斯后来还提供了一些细节。她讲道："那草被用麻布包成像我的第一节小拇指那样大小。当皮埃尔·克莱格想和我发生性关系时，他便带在身上。他有一条细绳，我们做爱时他就把这条绳套在我脖子上，绳的一端系的这包草从我的乳房之间一直垂到我腹部的开口（原文如此）。当教士打算起身下床时，我便把那东西从脖子上摘下来还给他。有时，一夜他想和我发生两次，甚至更多次性关系，在这种情况下，教士在进入我身体之前问我说：

'草在哪儿？'

由于我脖子上套着细绳，所以很容易便找到了。我把这草交到他手里，他便亲自把它放在我腹部的开口上，那细绳还是从我的乳房中间穿过。他总是这样和我交媾。”

这个在情人游戏中使用并被繁琐化的小东西也许只是个护身符？也许如关于“腹部”开口的晦涩用语所暗示的，是一种子宫托？我对此难下结论。这种草一直“很有效”，至少贝阿特里斯对克莱格这“玩意儿”的效能坚信不疑，这两者的结果是一样的。

克莱格利用了女友害怕和拒绝怀孕的强烈感情，这神奇避孕工具的效能使他能更紧地控制她。贝阿特里斯接着说：“有一天，我向教士提出了一个请求：

‘把你的“神草”交给我保存吧。’

‘不行，’他回答说，‘我绝不会这样做，因为你有了这种草就能在和别的男人发生性关系时避孕了！’

‘教士说这番话是出于对他堂兄弟帕托的嫉妒，在他之前，帕托是我的情人。’”贝阿特里斯沉思地说。

所以，在克莱格和他在蒙塔尤的情敌们看来，多少会点避孕术，能防止一个女人怀孕，这是将她控制在手上的办法，而不是使她获得解脱的手段。贝阿特里斯对男人手中的枷锁没表示任何不满。在14世纪的比利牛斯山，夏娃还生活在亚当的专制下。

* * *

害怕生下非婚子女是一种普遍性的担忧，这种担忧在奥克西坦尼文化中占有明显地位。在贝阿特里斯·德·普拉尼索尔所属的贵族中，这种担忧显得更加突出：贵族妇女的非婚生子统统被当作“小愣头青”或“愣头青的儿子”。贵族妇女孕育了他们便有辱于她所在的贵族等级。非婚生子造成的最严重问题还在于：它会使对丈夫的遗产继承权偏向情夫造就的秘密谱系。“丈夫们抚摸着‘小愣头青’们，还自以为是在关怀自己的儿子。”马卡布鲁对此的态度十分明确，其他行吟诗人，如塞尔卡蒙和贝尔纳·马尔蒂也紧步他的后尘。[10] 对这种现象的担忧促使奥克语诗人们有时提倡柏拉图式的婚外恋。有了宣扬男女二人保

持贞节地同床的理论，人们就不必害怕出现不该发生的怀孕了。[11] 然而实际上，在富瓦地区贵族上层中，私生子还是大量出现。[12] 尽管有这些不可避免的“污点”，贵族在文化和门第方面基本上反对非婚生子女。因为他们会破坏已经不稳定的贵族血统的纯洁性。贝阿特里斯承认，如果她怀了本堂神甫克莱格的孩子，她便会感到“蒙受耻辱和没脸见人”，这表明她与上述思想是遥相呼应的。相反，本堂神甫克莱格长在农村，家里不是贵族，他甚至是农民。他根据当时已比较宽容的价值标准行事。当然，他赞同其漂亮女友的理由，也考虑到她的门第。他知道，如果普拉尼索尔的父亲看到守寡的女儿被人搞大了肚子，他一定会感到很耻辱。皮埃尔·克莱格对贝阿特里斯说：“只要你的父亲菲利普·德·普拉尼索尔还健在，我就不想使你怀孕。因为他会对此感到莫大羞耻。”（I.244—245）（我们在后面会看到，在当时的阿列日，羞耻心是主要的道德“杠杆”之一。）

这个碍事的父亲至少不会长命百岁吧。一旦他去世，皮埃尔便可以高兴地设想和情妇生孩子的事了。他对她说：“菲利普死后，我很想让你怀孕。”（I.245）或许他情妇的父亲不久便会死去。这样，贵族门第的控制便消除了。皮埃尔打算在这时再奉行他宽容私生子的农民价值观念。

* * *

在蒙塔尤，私生子所占比例比传统时代要大些。[13] 这是因为：一方面私生子数量较多；另一方面，私生子出生后并不像后来那样被送到城里，并很少交给奶妈抚养。后来流行的这种做法实际是一种变相杀婴行为。（可参考雷蒙德·阿尔森的情况：她把自己的私生子托付给奶妈，以便到贝洛家当女佣。她有时负责照看这家合法出生的婴儿。）

在蒙塔尤村，非婚生子女的道德和社会地位不是完全不能解决的问题。一般来说，表明他们遗传的称呼具有辱骂性质：贝尔纳·克莱格把拒绝听命于他的阿尔芒德·吉拉贝尔叫作“老私生女”。（她不愿迫使女儿撤回在宗教裁判所法官看来不利于克莱格家的证词。）（II.294）在我们所知的非婚生子女中，帕托·克莱格是个粗暴的强奸者。私生子的身份对他心理上的困扰并没有妨碍他在一段时间里成为前城堡主夫人的情夫（她在此之前已屈从了他的强暴），而且他还做

得很出色。至于沦为女佣或乞丐的私生女们，她们似乎一般处于蒙塔尤社会的最底层。我们看到，布律纳·普塞尔是一个可怜的姑娘。她的生父，即光荣的异端派教长普拉德·塔弗涅比较富有，他原来是织布匠。但他对自己的私生女十分冷酷。布律纳先在克莱格家当女佣，后来自己单独安了家，然后又结婚，生子，守寡。她不断地向左邻右舍乞讨或借债（I.382及以下各页；I.385）。帕米埃登记册的记载显示，尽管身份较低，其他非婚生子女的婚姻并没有在周围农民中遇到很大阻力。贝尔纳·克莱格的私生女芒加德[14]在其父的大家庭里住了很长时间，她在那里做女佣并负责烤面包和洗衣服。后来，她嫁给了邻村普拉德的雷蒙·埃麦里克（I.416）。关于在蒙塔尤的其他非婚生子女的命运，我们所知甚少：贝尔纳·贝洛和他的女友维萨纳的非婚生子女们后来怎么样了？这还是一个谜！他们可能夭折了……至于阿尔诺·克莱格，我们只知道：他在当地一个农户里结了婚（即蒙塔尤的农民利齐耶家[15]）；他的命运再次证明：克莱格家人颇具贪淫好色之能力，出于对家族的考虑，他们惯于采取轻易姘居但慎重结婚的做法。人们还看到，皮埃尔·克莱格的堂妹法布利斯·里夫（蓬斯·里夫的妻子）也是私生子：本堂神甫抓住这一点，并企图以这种亲戚关系为借口，破坏她女儿格拉齐德的童贞。实际上，格拉齐德不是别人，正是他的嫡亲侄女。他把她也嫁到了利齐耶家，这里简直成了克莱格家族的次品堆积场。[16]

* * *

在蒙塔尤，两性关系较为宽松，并产生了不少非婚生子女。但这种关系还算不上男女杂处。蒙塔尤人并不“像麦秸里的老鼠那样”交配。我这里再次以阿尔诺·德·韦尼奥尔为例证。他把乱伦、破坏童贞和通奸列为比鸡奸还严重的罪过（III.42）。乱伦行为，其中包括和堂兄弟的姘妇发生性关系，也会打乱和破坏神圣的家族谱系。所以，尽管有人不时沉湎于此，但它必然受到严厉谴责。破坏童贞也是个严重问题，其责任重大，所以是一种罪过：在一个两性关系宽松但不容许放任自流的村子里，破坏童贞者必须承担起责任（在上阿列日，关于童贞的问题有时可诉诸“妇人”法庭，经过检查，它可以提供证明〔III.56〕）。对处女实行强暴的罪犯或者必须保证和“被害人”姘居较长一段时间；或者要为她找到一个“落脚点”，即一个丈夫；此外，他甚至还可以交替地采取上述两种做法。当诱惑者在当地有权有势，并

可以威胁前处女的家和丈夫的情况下，这两种做法在较长一段时期是兼容的。[17]

我们看到，格拉齐德·利齐耶的丈夫似乎很乐意接受这种做法。这种友好态度使我们勉强勾画出蒙塔尤的“宽容”界限。但这是否属于典型的表现？如果根据上阿列日流行的一则谚语来判断，我们对此问题的回答应是肯定的。这则谚语讲得很明确：

古往今来都一样，

男人总要偷婆娘。

但是，我们不应把谚语作为依据，至少不应过分相信它们。皮埃尔·克莱格能够公开嘲弄皮埃尔·利齐耶和皮埃尔·贝内，[18] 这是因为，这些可怜的丈夫及其驯服的妻子们抵不住这位富有的本堂神甫的权力。对于普通百姓来说，事情并没有那样容易。在一个亚当专制的社会中，丈夫的行为粗暴，随时会打骂以至杀死妻子。因此，妻子应当十分谨慎，不能像姑娘或寡妇一样无拘无束地享受自由。在蒙塔尤，两性关系上可贵的宽松到年轻男女正式结婚后便告中止，只有当合法丈夫死后才会重新出现。在这方面，贝阿特里斯对管家雷蒙·鲁塞尔的建议所表现的态度很具典型性：

“‘我们逃到善良的基督徒那里去吧，’鲁塞尔急促地对贝阿特里斯说。他暗自希望能利用这次出走对她施展魅力。

‘当我丈夫得知我们出走后，他肯定会去追我们，他还会杀死我，’贝阿特里斯回答说。”（I.219）

实际上，蒙塔尤的这位女子在两次守寡期间表现出了足够的勇气和激情，但她在其两位丈夫生前却对他们表现了令人感动的忠诚。她仅在婚约上抹过两个微不足道的污点：第一次是在初婚期间，帕托在违背她意志的情况下强奸了她；第二次行为也不算什么大事，而且是仅有的一次（I.239）。

根据记录簿中有关蒙塔尤的内容，我发现已婚妇女大都十分谨慎和克制，她们不像年轻姑娘、寡妇和独身女佣那样不检点。只有在加泰罗尼亚的避难所里，已婚妇女的操守才失去控制。在那里，家庭主

妇由于逃难避险而与丈夫长期分居，于是她们在未肯定正式配偶已死亡的情况下就建立了新的私情。人隔远，婚约淡！贝利巴斯特向其姘妇雷蒙德谈到她失踪的丈夫阿尔诺·皮基耶时说："无论阿尔诺是否还活着，他都不会在这里对我们有什么影响。"（III.188）

在加泰罗尼亚，有些家庭由于逃难而陷于四分五裂。在蒙塔尤，由于同居的夫妇相对稳定，已婚妇女大都是忠贞的妻子，至少在守寡之前是如此（I.491）。女人们当然是这样，受皮埃尔·克莱格保护的格拉齐德·利齐耶只是这一规则的例外情况。[19] 男人们也是如此，尽管其普遍程度略低些。据我们所知，蒙塔尤的唐璜大都是独身者，只有一个结了婚，那就是修鞋匠阿尔诺·维塔尔。结婚以后，他仍是个本性难移的色狼。[20] 对上阿列日了如指掌的皮埃尔·奥蒂埃认为：总的看来，婚姻还是性活动的主要舞台。他对女牧主西比尔·皮埃尔说："人们更经常的还是在这种关系下做爱。"[21]

---

[1] 这个等式实际很"荒谬"，它的意义是有限的：两个有关的命题，一个由较有文化的市民提出，另一个由那些没按城市标准"文雅起来"的农民们提出。

[2] I.244：在蒙塔尤，"公开养一个姘妇"和"在暗地里"与情妇保持私情是有区别的。

[3] I.414。还可参见芒加德·克莱格的妹妹和纪尧姆·克莱格的姘妇之间的亲密关系。纪尧姆·克莱格是芒加德的儿子，本堂神甫的兄弟。

[4] 例如贝尔纳·贝洛、雷蒙·罗斯和阿尔诺·维塔尔。帕托·克莱格没有被算作异端分子。但接替他得到贝阿特里斯爱情的皮埃尔·克莱格无疑属于异端派。

[5] I.224—225：诡辩家皮埃尔·克莱格的论据围绕着如下两个思想：

1.对女人来说，做爱无论如何是一种罪过，无论是和丈夫还是和情人。和丈夫做爱的罪过甚至更大，因为人们犯了罪还不知道。因

此，奉劝夫人们，找情夫吧！

2.总之，只需在死前受到异端派教长的接见便可洗清所有罪过。因此还有什么可顾忌的？（皮埃尔·克莱格这种混乱的极端主义并不代表上阿列日村民的一般看法，即便他们是纯洁派。我在下面还会谈到这些。）

[6] I.456；II.126。农民中少数和不具侵犯性的姘居现象于19世纪又在蒙塔尤盛行起来。在此之前，可能有一个受传统时代天主教禁欲主义监控的时期。在蒙塔尤1880—1920年的居民人名录中，可以看到非婚生子女较多的现象。

[7] I.243—244。关于爱情的"两个方面"，参见弗朗德兰的著作，1969年、1970年和1975年。

[8] 参见托马斯的著作，1971年。雷蒂夫·德·拉布雷托纳：《我父亲的一生》（关于民间故事的章节），卢热出版社。关于本堂神甫是魔法师的想法，在蒙塔尤现存的民间习俗中依然存在（个人调查）。

[9] 参见迪奥斯科里斯的著作，第2章，第21页（引自诺南的著作，法兰西出版社，第23页）；马格尼诺：《卫生制度》，引自萨尔通：《科学史导言》，第3卷，第1章，第854页，第268页（根据诺南的上引书，第268页）。还可参见马蒂诺的著作，1974年，第548页。

[10] 参见马卡布鲁的著作，德让娜出版社；见内利的上引书，第108—109页。尤其可参见第29章，第4、5节。

[11] 参见马鲁对此理论所做的严厉批评，《中世纪文明手册》，1965年。

[12] 雷蒙一罗歇和卢夫·德·佩诺蒂耶的私生子卢·德·富瓦在当时是富瓦伯爵领地的一个重要人物（参见迪韦尔努瓦：《帕米埃的宗教裁判所》，第148页，注释17）。

[13] 还可参见III.267和268，其中涉及朱纳克地区提到的教士和俗人的众多非婚生子女。

[14] I.416。还可参见私生子基佑的情况，他的父亲是梅朗斯的本堂神甫。尽管父亲地位较优越，但基佑却只是个为梅朗斯的娜·费里奥拉家放羊的普通牧民（III.163）。

[15] II.227。阿尔诺·克莱格在村里还负责执行本堂神甫（他叔叔）的使命（I.476）。

[16] I.302及上文，第九章 。上阿列日的资产阶级中非婚生子女比较多，关于这一点，可参见II.197；II.209（奥蒂埃—泰塞尔家的私生子）；还可参见莫利尼埃的著作：《13—14世纪法国南部的宗教裁判所》（成员众多的奥蒂埃家家谱，包括非婚生子女）。

[17] I.302以及上文，第九章 。

[18] I.329以及上文，第四章 、第九章 。

[19] 其他几个"特殊情况"不是在蒙塔尤，而是在蒂尼亚克和别的地方：蒂尼亚克的阿尔诺·娄弗尔在家中发现妻子埃斯佩尔特和自己的兄弟贝尔纳·娄弗尔在床上。阿尔诺及时制止了贝尔纳的行为（II.131，还可参见I.283）。再说一次，个别现象算不上风气。我对婚内和婚外行为差异的评价建立在如下事实上：姑娘、寡妇或独身女佣进行非正当异性性爱的次数比已婚妇女高10倍以上。

[20] II.411。关于行吟诗人（塞尔卡蒙、贝尔纳·马尔蒂、若弗雷·吕戴尔）对见异思迁的丈夫的诅咒，参见内利上引书，第110页。在加泰罗尼亚也是一样，和通奸相比，姘居显得更为普遍（博纳西的著作，第2章，第311—312页）。

[21] 就连可怜的当女佣的私生女，如布律纳·普塞尔、雷蒙德·阿尔森等人最终也找到了丈夫。因此，蒙塔尤和上阿列日属于老姑娘占人口比重很小的典型地区。这种地区在近现代的东欧也出现过（参见哈日纳尔的文章，载于格拉斯和埃费尔斯利主编的论文集，《历史人口》）。

第十一章 婚姻和爱情的规则

以少量姘居现象为辅助的婚姻尽管在制度上有“缺陷”，但它依然是蒙塔尤人口结构的核心与目的性。在这个堂区，没有一个女人是彻底独身的。贝利巴斯特对一小撮信徒所说的话极好地概括了上阿列日和朗格多克的奥德地区保留下来的婚姻哲学。纪尧姆·贝利巴斯特的父亲是居比埃尔的族长，按照纯洁派的说法，他后来成了莫莱拉的圣人。因此纪尧姆完全不必遵从纯洁教派确定夫妻关系的神学。另外他还知道，让纯洁教一般信徒遵循阿尔比教派主张的绝对贞节的理想，这只能是枉费心机。他也拒绝接受本堂神甫克莱格等纯洁派宣扬的混乱的尼采主义。贝利巴斯特处在基督教的正统主义和异端的多数主义之间。可以说，他对婚姻的说教表明他悬在半空中：他的思想之花一般靠宗教思辨的土壤孕育，但此时他似乎失去了这种土壤。这个一贯严守中庸之道的圣人在婚姻理论上只得满足于世俗社会和凡人们的解释：当地婚姻中的琐事成为这种解释的论据。这次偶然的机会使贝利巴斯特为我们的人种志研究上了一堂关于男女婚姻的社会学课。

他讲道：“无论和自己的妻子还是和姘妇发生性关系，其罪过都是一样的。在这种条件下，男人最好是和一个固定的女人保持亲密关系，而不应像工蜂采蜜那样不断拈花惹草。这样做的结果会造成非婚生子。此外，你们一旦和若干个女人交往，她们每个人都会试图获得或夺取一些东西。这样，她们便会把男人搞穷。相反，如果一个男人只爱一个女人，这个女人便会帮他维持好家。”

贝利巴斯特接着说：“至于和自己有血亲或姻亲的女人发生乱伦关系，这是一种耻辱行为，我告诫信徒们千万不要这样做……

你们俩人想结婚吗？如果你们相互爱慕，我便会同意。你们应当许诺：今后无论在健康的时候还是生病的时候都要互相忠诚，互相帮助。你们拥抱接吻吧。我宣布你们结为夫妇！这样就行了，不必再去教堂了！”[1]

这是一份极其重要的资料。（作为阿列日正经的社会学，）它禁止乱伦行为，其范围不仅应包括和本家族的女人，而且还包括和自己有姻亲关系的女人。同时拥有多个姘妇，这被谴责为造成男子在物质财富方面贫困化的根源。贝利巴斯特把一夫一妻制，即建立在相互忠诚、帮助和爱慕基础上的婚姻说成维持家庭和保证家庭繁荣的关键。因为情妇是索取（财产）的女人，而妻子是给予（陪嫁）的女人。在这里，他明确地把婚姻与构成比利牛斯山社会基础价值的家庭联系在一起。在上阿列日地区，“条条道路通到家”，一桩好婚姻就意味着一个好家庭。

＊＊＊

在这种条件下，蒙塔尤的婚姻涉及的事务当然会大大超出男女二人相许的范围。列维—斯特劳斯说过，妻子总是由另一个男人交给未来丈夫的……在蒙塔尤，交付妻子的不是一个男人，而是一些男人，他们还有几个女人相助。雷蒙德·达尔热利耶对此所作的交代非常精彩。她在守寡之后再婚嫁给了阿尔诺·贝洛。在准备第二次婚姻时，雷蒙德已完全不是个小姑娘了！但是，这桩婚事还是由亲属或朋友在当地教士的协助下进行了谈判交涉。当事人本身成了一种筹码，没有任何采取个人决定的能力。雷蒙德讲道：“我的前夫阿尔诺·利齐耶是蒙塔尤人。他被人杀害后，我守寡近三年。住在尼奥尔的巴尔贝斯家三兄弟纪尧姆、贝尔纳和让，住在蒙塔尤的马尔蒂家两兄弟贝尔纳和阿尔诺，住在弗雷什内的教士皮埃尔—雷蒙·巴尔贝斯，以及尼奥尔的妇女贝尔纳戴特·塔韦纳和纪耶迈特·巴尔贝斯，他们之间经过一番交涉，便使我嫁给了蒙塔尤的阿尔诺·贝洛。他那时快30岁了，蒙塔尤贝洛家的贝尔纳、纪尧姆和雷蒙是他的兄弟。”[2] 这份材料令人吃惊：由于雷蒙德·达尔热利耶和其已故前夫利齐耶的婚姻，她在蒙塔尤已居住了很久。但尽管如此，没有其意中人的兄弟们从中撮合，她也无法嫁给他。他的兄弟们出于友情或家庭原因，有能力达成协议。在蒙塔尤，并不是所有婚姻都能有如此多的中介者。但是，男女二人“私订终身”的婚姻是不可能的。在他们之间往往有媒人、父母、亲戚、朋友、情人、神甫进行撮合。蒙塔尤的皮埃尔·阿泽马用银盘把女儿献给戈奇娅·克莱格，为的是将其嫁给她的一个儿子。所有这些又都旨在巩固他们的家族和这一婚姻中产生的共同家庭。阿斯库的里克桑德·科尔蒂尔是皮埃尔·科尔蒂尔的遗孀，她向蒙塔尤的牧羊人让·莫里提出，想将自己的女儿纪耶迈特嫁给他。让·莫里对这一建议很感兴趣。他说，他

们两家都信奉异端，这是他的父亲和纪耶迈特的母亲分别传下来的。里克桑德这样做是否违背了上述关于女人总是由一个男人交给另一个男人的说法？也是也不是。值得注意的是，这桩母亲移交女儿的事并不是个别现象，它是在家庭便宴上促成的。这次便宴是在里克桑德的父亲家举行的，参加者有里克桑德的父亲和母亲、她的儿子和已婚的大女儿，当然还有她本人和让·莫里。这次便宴是这家人精心设计的，目的在于对牧羊人发动感情攻势，引诱他钻入婚姻的圈套。然而这一婚姻最终没有成功。由中介人谈判交涉的例子不胜枚举：贝利巴斯特把雷蒙德嫁给皮埃尔·莫里；本堂神甫皮埃尔·克莱格将格拉齐德许配给皮埃尔·利齐耶；阿尔比（加泰罗尼亚村庄）的本堂神甫与埃斯佩尔特·塞尔维尔交涉将其女儿玛戴娜嫁给让·莫里；[3] 贝洛兄弟把他们的妹妹嫁了出去。即便婚礼是尽量隐秘的，人们也忘不了通知家族的缺席者。皮埃尔·莫里在“娶”（只有短暂的时间）雷蒙德之前对贝利巴斯特说：“别忘记告诉我叔叔皮埃尔·莫里我结婚的事。”[4] 相反，贫穷的女佣游离在原有家庭之外，她们在活动和决定婚姻方面也许比富有的农家女儿更自由些？

让我们先把贫苦女佣的特殊情况放在一边。“正常的”婚姻也可能成为一场真正集体远行的理由（和福克纳在《生命垂危》中描写的危险和悲惨的……葬礼一样）。例如关于阿尔诺·西克尔的妹妹与蒙塔尤人纪耶迈特之子的婚姻计划：在加泰罗尼亚，这桩婚姻源于阿列日和纯洁教派倾向的内婚制理想，这种理想在当地一直很流行。它还导致贝利巴斯特帮派的一部分人向北部移民。这帮人进行的长途跋涉结果以失败告终：他们落入了宗教裁判所设置的陷阱。

* * *

在蒙塔尤，结婚之前有一个订婚期。在此期间，青年男子为取悦未婚妻的家人，不惜花费金钱（如果他富有的话）向岳母送礼。[5] 择订婚礼日期时，人们要向异端派教长咨询，看月亮处于何种状态时最适合举行婚礼。[6] 邀请别人参加婚礼是一项重大行为。每一次邀请被接受或遭拒绝，其中都有深刻的含义。纪耶迈特·莫里对贝利巴斯特说：“我们给儿子让和他所爱的女人办婚事时，一定请你来参加婚礼。”（III.189）这位圣人总有话说，他拒绝了这一邀请，表示不能参加尘世间的社交活动。他说：“不，我不能参加无善良知性的人的婚

礼。”参加婚礼的亲朋好友中，有一些人受到更为正式的邀请，他们就是证婚人：雷蒙·贝洛和纪耶迈特·贝内的证婚人是由姊妹、岳母、女友或男友之妻在内的6名妇女组成的（I.371，455）。这6名“证婚人”属于埃荣地区女性社交界的代表。我在下文还将谈到这一点。

还需指出，有舞蹈特长的人也可成为应邀参加婚礼的贵宾。在贝阿特里斯·德·普拉尼索尔第一次和贝朗热·德·罗克福尔结婚时，纪尧姆·奥蒂埃本人便应邀前来跳舞。在一群证婚人和亲朋好友的簇拥下，蒙塔尤的农家妇女把婚礼看作一生中显示服饰的最好机会。她们一直到去世都精心保留着自己当新娘时穿的裙子。当皮埃尔·莫里的姐姐纪耶迈特·皮基耶从夫家逃跑时，她用包袱带走了自己的嫁衣和一条被单（III.154）。

* * *

在蒙塔尤，婚姻是一桩需要进行投入的严肃的社会行为。它被看作一项昂贵的投资，但将来也会带来相应的收益。结婚，生孩子，这在开始时可能会导致倾家荡产。埃麦尔桑德·马尔蒂向好心的牧羊人皮埃尔·莫里直截了当地说了这种看法。她对这个比自己年龄小的单身汉说：“孩子，你无儿无女，除了自己之外，没有任何人需要负担。所以，你在这儿不用干很多活、受很多累就能养活自己。”（III.182）我们看到，皮埃尔·莫里接受了这种看法（尽管他有时按其特有的财富标准说自己很富有）：“我不想娶女人，因为我没有能力养活她……我不想要妻子，因为单是为了维持自己的生存，就够我劳累的了。”（III.186，188）

在短期内，结婚无异于一种贫困化的威胁。但从中期看，即在15年或更长的时间里，婚姻则是对财富、安全和幸福的许诺。这是由于人们对家庭的循环运动寄以希望，但这希望有时只是幻想。家庭的循环运动确实把“寄生的”孩子转变成有能力生产的成人。我们还不应忘记，妻子也会带来一份陪嫁，当丈夫衰老时她还会担当起护理的角色。劳累过度容易使人衰老，当时的人比现在衰老得要早。贝利巴斯特曾对莫里说：“一个正式妻子能为你保存财产。当你老了以后她会照顾你，你动不了时她能侍候你。她还能给你生儿育女，你老了儿女们也能照顾你……别再朝三暮四了，赶快结婚吧！”[7]

娶妻有一个不可估量的好处，她可以对衰老或生病的丈夫一直照顾到最后。贝利巴斯特曾不止一次抱怨说，一个垂危者的妻子拒绝离开丈夫的床边，这使异端派教长难以完成他的祭礼，不能为临终者做慰藉。因为女人的存在会造成不洁，从而阻碍异端派教士接近丈夫的病榻（III.189）！

尽管结婚需要付出沉重代价，但它毕竟是使夫妻双方及其亲属获得恩惠的源泉。纪耶迈特·莫里曾对皮埃尔·莫里说："孩子，我为你和让物色了几个对象。将来的婚姻会给我们大家带来财富和朋友。"（出处同上）在蒙塔尤人交结朋友的实践中，洗礼和婚礼是两个重要场合：洗礼可以让人结识和接触许多男女干亲以及教父、教母；婚礼则可通过联姻和邀请培育友好情谊。结婚意味着暂时先破产，然后再使自己和家族更富有。（当然，妻子的陪嫁将来会转作女儿的陪嫁而付出……所有这些都使人哭泣和痛心，正如皮埃尔·克莱格对此痛心疾首一样。但生活就是如此：从妻子那里得到的要还给女婿。为了使各家都能更好地循环，有进就得有出……）

＊＊＊

所以，在蒙塔尤，男女间的婚姻成了一种制度和仪式。它在一定范围内进行，并有一定的中心和周界。在14世纪的蒙塔尤，我们已经发现了地区内婚制，旧制度的人口学研究对此表示极大兴趣。这个村的婚姻主要在当地男女之间的内部进行。首先应当指出，这个山区没有多少外来移民。人们离开蒙塔尤下山去是为了转场放牧。山下的人从来不到这里定居。当然，我们没有该堂区的登记簿，因此不能对内婚制现象做出准确的量化。但是，雅克·富尼埃宗教裁判记录簿中详细的统计数字很能说明问题。[8] 吉罗写道："在蒙塔尤的63个妇女中，只有7人嫁到了村外，有一人来自外村……在所知的50对夫妇中，有43对男女双方都是蒙塔尤人，只有7对是由一个蒙塔尤人和一个外村人组成的。"[9] 如果再加上吉罗没有算上的几对夫妇（主要是莫里家的男人在加泰罗尼亚的婚姻），可以认为：蒙塔尤人在本堂区实行内婚的占80%。还应指出，根据吉罗的研究，在那7个与蒙塔尤联姻的村子中，有5个村子距蒙塔尤不到10公里。总之，蒙塔尤也许是个毒蛇的巢穴，其成员只能在内部繁衍。

蒙塔尤村可被看作一个婚姻关系的整体，即一个亲属扩散型的内婚制单位。这也是造成该社区的遗传和语言特点的原因之一。正如阿尔诺·西克尔曾经指出的：蒙塔尤和埃荣地区有一种特殊语言，它虽然属于奥克西坦尼语，但同时带有自己的特点。

尽管转场放牧和纯洁教派造成的外迁占很高比例，但实行外婚制的比例却很低。这首先是由于，牧民们多为独身者，他们认为自己太穷，过于漂泊不定，因而不能娶妻；其次是由于，许多逃亡者力图找“女同乡”和蒙塔尤的女子结婚。即使不能如愿，也要找个阿列日山区的女人。莫里家有三个男人离开了村子，到比利牛斯山南部去生活。他们中只有一个爱上并娶了加泰罗尼亚姑娘。另外两个，即皮埃尔和让，他们无论好坏，分别娶了阿列日河畔塔拉斯孔的一个姑娘和朱纳克的一个女人。[10] 从富瓦伯爵领地出来的移民有点像从山上下来的土佬。加泰罗尼亚人以高傲著称，这使移民们在埃布罗河和塞格雷河之间的地带感到很不自在。贝利巴斯特说过：“这个地区的人们太傲慢了。”（III.189）按照圣人的说法，谁娶了他们的姑娘便要与阿列日的亲戚断绝往来。对来自富瓦伯爵领地的移民劳动者来说，加泰罗尼亚人的傲气带着某种歧视。这促使他们尽量在自己的同乡中寻求妻子。这种求偶的行为会使他们长途跋涉回到家乡，然后带着自己的心上人回到加泰罗尼亚的家。让·佩利西耶在1323年讲道：“宗教裁判所开始在蒙塔尤进行大逮捕后，皮埃尔·莫尔便逃离了蒙塔尤（1308年前后）。他在加泰罗尼亚定居下来，并从此在那里生活。但两年以来，他又回到了蒙塔尤，为的是找一个妻子。他娶了蒙塔尤人纪尧姆·奥蒂埃的女儿。纪尧姆·奥蒂埃目前正因异端罪被关在卡尔卡松的监狱里。皮埃尔·莫尔在村里一直待到初冬，前不久才回加泰罗尼亚去了。”[11] 同样，贝利巴斯特等人的“北上”也是为了给他们中的一个找个妻子。但是，他们遭到了教会警探的逮捕，从此有去无回。

* * *

然而在蒙塔尤，极端地方主义类型的内婚制并不是唯一的表现。此外还存在一种信仰内婚制：在那里，信奉纯洁教的农民们倾向于在他们之间择偶。有人对贝利巴斯特说：“宁可娶一个只有一件衬衣的女（异端）信徒，也不想娶一个陪嫁丰厚的非信徒。”阿尔诺·维塔尔直截了当地对维萨纳·泰斯塔尼埃尔说：“你和贝尔纳·贝洛同居了很长时间，你给他生了几个孩子，为他家干了这么多活。但是，你即便是富

瓦伯爵领地最富有的女人，贝尔纳也不会娶你做妻子。因为你和他的信仰不同，你没有他们那种‘好基督徒’的信仰。”[12] 雷蒙德·达尔热利耶对自己和阿尔诺·贝洛的婚姻采取了同样态度。雷蒙德被怀疑参与了害死前夫阿尔诺·利齐耶的事。蒙塔尤的乡亲们都谴责阿尔诺·利齐耶，因为他是个严格的天主教徒，并憎恶异端分子（III.65）。不少人怀疑雷蒙德同情纯洁教派。然而，她与阿尔诺·贝洛的第二次婚姻的确是一个谜：阿尔诺是个穷光蛋（他的全部财产加起来也不值15个锂），并且没有职业。她对他没有强烈的爱情，“她甚至不知道他是纯洁派”（III.64）。那她为什么嫁给了他呢？她自己也说不清这是怎么回事。

对村里的夫妻所作的细致研究表明，纯洁派或异端同情者之间的结合不仅是蒙塔尤人倡导的文化模式，而且是一种实际行为：当地的阿尔比教派农民大家族，如克莱格家族、贝洛家族、贝内家族、福尔家族、莫里家族、马尔蒂家族等，它们都是通过婚姻来交换它们的姑娘和小伙子，这些年轻人都信奉异端。[13]

还需指出，和婚姻市场相比，我们不应把信仰内婚制看作是一种额外缺陷，并认为它加重了地方性内婚制对择偶的严格限制……实际上，信仰和地方主义这两种内婚制是相互助长，甚至相互适应的。蒙塔尤人这种形式的婚姻关系并不贫乏，它几乎包括了定居的所有重要农户。它们的共同特点是同情异端和扎根在蒙塔尤。[14] 当然，作这种判断需要排除几匹害群之马，例如受天主教影响颇深的阿尔诺·利齐耶。

另外，这种范围明确的婚姻在社会层次上也有其界限。像贝阿特里斯·德·普拉尼索尔这样的贵夫人，她完全可以在蒙塔尤和其他地方的村民中选一两个情人，也可以在村里和老百姓保持友好关系。因为，无论历史学家们怎样说，[15] 社交关系毕竟大大超过了择偶的社会范围。但是，在结婚的关键时刻，贝阿特里斯绝不会下嫁给一个平民百姓，她只会嫁给贵族，至少是教士。除了农民与贵族之间的差别外，在婚姻方面还有社会行业的障碍。我们隐约地看到：蒙塔尤的牧羊人皮埃尔·莫里对于是否娶阿列日富有的铁匠之女雷蒙德·皮基埃感到犹豫不决。如同人们所看到的，由于贝利巴斯特一再坚持，好心的牧羊人才越过了“超级婚姻”的界限。然而，他很快便又退了回去！

蒙塔尤婚姻的狭窄性与比利牛斯山的其他村庄没有结构性的区别。我们在上文中简单地提到过这种狭窄性造成的乱伦和近亲结婚的问题。一些人对纯洁派教义做了任意的解释。他们依据的规则是："由于一切都被禁止，所以什么都禁而不止。"（另一规则是："一旦越过界限，就没有任何限制了。"）[16] 这些解释促使一些信徒突破了习惯的束缚，他们用乱伦的婚姻或姘居来补偿婚姻市场对妻子供应的不足。（要知道，只有250个居民的蒙塔尤提供妻子的余地很狭小[17]。）根本不是禁欲者的贝利巴斯特也抱怨这些补偿性做法在教友中的传播。这位圣人说："许多信徒认为，和有血亲或姻亲关系的女人发生性关系不是耻辱的事。他们这样做时毫不以此为耻，因为他们相信自己在临终前会受到异端派教士的接纳。这样，他们的罪过便会一笔勾销，他们肯定能获得拯救。"（III.241）贝利巴斯特最后说："我认为，乱伦行为是有害和耻辱的。"在村里或村外，乱伦的禁忌对择偶的允许范围已扩展到第二亲等以外的堂表姐妹。蒂尼亚克的雷蒙·德·莱尔是个信奉唯物主义和无神论的农民，他认为："和自己的母亲、姐妹或堂表姐妹睡觉不是罪过，然而是一种耻辱。相反，如果是和第二亲等的堂表姐妹或其他女人睡觉，我认为这既不算什么罪过，也不是可耻行为。我坚定地信奉这一观点，因为在萨巴泰流传着这样一句顺口溜：远房堂姐妹，尽管一起睡。"（II.130）皮埃尔·莫里对蒙塔尤的哲学作过一段精彩的表述，他把母亲与儿子、兄弟与姐妹、堂表兄弟与堂表姐妹（他们的身体已有过"自然的""接触"）列入乱伦禁忌的范围，而把远房堂表兄妹和非本族者排除在禁忌之外，认为他们之间可以发生性关系（III.149）。在萨巴泰和蒙塔尤，禁忌与非禁忌之间的重要分野并不明确。它把父母、兄弟与姐妹列入禁忌，但把堂表兄弟姐妹的子女排除在外。在17世纪，许多主教都认为，允许在堂表兄弟姊妹中任意选择配偶的原则是过于宽松了。[18]

至于在堂表兄妹之间，这一规则虽受到一些破坏，但主要表现为姘居而不是夫妻关系，对它的破坏也是间接的，而不是直接的。法布利斯·里夫得知自己的堂兄本堂神甫和她的女儿格拉齐德发生性关系后感到很伤心。（仅此而已！）她用缺乏自信的语调向女儿反复说："不要和神甫犯下罪过，因为你有一个好丈夫，而且神甫是我的堂兄。"（I.326）

在蒙塔尤，对堂表兄弟和堂表姐妹间发生性关系和结婚的禁忌是比较严格的。因此，堂表兄找堂表妹做情妇的“丑闻”传得很快。阿尔诺·维塔尔企图强奸维萨纳·泰斯塔尼埃尔。为打消这只色狼的念头，维萨纳只说了一句话便使他松了手：“我是你堂表兄的情妇。”（I.458）同样，蒙塔尤的长舌妇们都说本堂神甫皮埃尔·克莱格和贝阿特里斯·德·普拉尼索尔之间“有乱伦行为”。她们是指贝阿特里斯曾经是帕托的情妇，而非婚生子帕托是本堂神甫的堂兄弟（I.310；I.238）。在这种情况下，本堂神甫应认为她是个不洁的女人，并放弃和她发生关系。皮埃尔·克莱格当然不是持这种论点的人。但是，蒙塔尤公认的规则是明确的：“即便是借助共同的情妇，你也不应该接触堂表兄弟的肉体。因为你们已经有过‘自然的’接触。”[19] 对乱伦的禁忌产生于对造成亲属关系“短路”的担心：触犯一个女亲属，几乎就是触犯了自身。

* * *

然而，正如皮埃尔·布尔迪厄所说，正规性并不是规则。[20] 要使家系意识给一个社会角色注入禁止乱伦的思想，首先要使这个社会角色了解家系！也就是说，如果一个女人不知道另一个男人是自己或自己母亲的堂表兄弟，她便有可能不问理由地和他发生性关系或嫁给他。在没有文字的社会中，对家系的无知是很普遍的现象，[21] 它可以将人种志学者的出色成就付之东流。

雅克·富尼埃主教谴责格拉齐德·利齐耶与本堂神甫皮埃尔·克莱格发生了乱伦行为。他问道：“你知道这教士是你母亲法布利斯的同父异母兄弟吗？”

格拉齐德真诚地回答说：“不，不知道。如果我知道这些，就不会让他和我发生性关系了。”[22]

正确的决定采取得太晚了。对事实的无知有时会妨碍最佳原则的实行。

在加泰罗尼亚的避难所，人们对家系的无知更为严重。一些来自蒙塔尤的姑娘甚至连自己的堂表姊妹都不认识。在圣马多，皮埃尔·莫

里有一次让他姨母埃麦尔桑德·莫里的女儿，即他的表妹让娜·贝费给自己做些鸡蛋吃。可她恶狠狠地反驳说：

“还吃鸡蛋呢，让你身上长大疮吧！”[23]

“表妹，别对我这样凶恶好不好？”皮埃尔·莫里说。

“什么，你怎么会是我的表哥呢？”让娜惊讶地问。

“我是蒙塔尤的雷蒙·莫里的儿子呀！”

“可是，我那年迈无用的老娘怎么没告诉过我这些事呢！”

让娜的态度立即缓和下来，随即盘算着手头的钱去给皮埃尔买鸡蛋和葡萄酒。对此事的无知幸亏只造成了她的无理态度，否则，这甚至会使她做出乱伦行为。

* * *

在蒙塔尤和阿列日山区，尽管爱情和婚姻沾有一些污点，但还是被控制在由排斥性、禁忌和内婚制形成的网络中。这种内婚制具有地方、宗教和社会方面的特点。

在这种条件下，为结婚而相爱是可能的吗？上述所有禁忌难道不是迫使青年人接受基于利害的婚姻吗？行吟诗人把爱情置于婚姻之外的传统适合这个佩戴黄十字标志的堂区吗？对这三个问题，有人可能不加区别地做出肯定回答。但这样就错了。皮埃尔·布尔迪厄曾对贝阿尔纳的一个村庄1900至1960年的情况进行了研究。在那里，人们在择偶方面所受的局限和蒙塔尤同样严重。这位撰写过《繁殖》的社会学家还看到，乡村人的感情运动与婚姻组合的需要之间往往具有一致性。“在雷基尔（布尔迪厄为这个村庄想象的名字），幸福的爱情，即受到社会承认和为成功创造条件的爱情，实际只是‘对命运的爱情’。这是一种出于对自身社会命运的爱，它通过表面看来是偶然和任意的自由选择，把在社会方面有前世之缘的配偶结合在一起。”[24] 总之，感情的理智能够和理智的计谋和睦相处：无论是过去的蒙塔尤还是今天的雷基尔，影响和主导择偶的结构看起来十分僵硬，但其中仍有可能产生爱的激情。

实际上，对那些向往感情婚姻的农民来说，这种机会在村外要更多一些，它尤其吸引那些被迫出走、到加泰罗尼亚寻求避难的人。正如称得上比较社会学专家的贝利巴斯特指出的，那里的习俗更加自由，子女在父母面前有更多的自主（III.189）。让·莫里的母亲纪耶迈特·莫里原是蒙塔尤人，后来流亡到了圣马多。所以，让·莫里热恋上了当地一个名叫马丽的姑娘（III.189）。然而，这位马丽姑娘完全不是异教徒。但是，根据圣保罗的原则，纪耶迈特，以至"异端派教长"贝利巴斯特最终都同意了让·莫里与马丽的婚姻。圣保罗这项不明言的原则是："结婚总比烧死强。"在婆媳感情关系方面，这桩婚姻实际上非常成功。纪耶迈特说："对我们家来说，马丽是个称心的儿媳。我们的想法马丽不但都赞同，而且还照着去做。"（II.188—189）作为婆婆，尽管纪耶迈特对品行端正的儿媳很满意，但她丝毫没有放弃蒙塔尤农民的古老原则：在婚姻方面，爱情的冲动要和门当户对协调起来。在阿列日的农妇赞赏她儿媳的当天，她接待了一个30来岁、皮肤棕黑的小个子本堂神甫，并严厉顶撞了他。

"我们为什么不给您儿子阿尔诺找个妻子？"教士并无恶意地对女主人说。

而女主人则令其扫兴地回答说："不，今年我们不能给他讨妻子，除非找到了可以信赖的人家和女子，因为我们不熟悉这里的人。"（II.188）

这里所指的"人家"当然是纪耶迈特第二个未来儿媳妇的家。他们的前提条件是：这人家和未来的儿媳必须是可以信赖的；附加条件是：阿尔诺能喜欢为他找的姑娘。

皮埃尔·莫里的弟弟让·莫里的婚姻是另一个在不可抗拒的命运与爱情倾向之间实现协调的例证。他遭到一个地方的驱逐：那里的领地法官告诉他，只有和当地人结婚才能在这里的牧场自由放牧。总之，领地法官要求：要想在公有牧场上放牧，须享有夫妻共有的牧场！让没有这种家庭条件，因而不得不赶着羊群离开了。他去阿尔比（塔拉戈纳地区）找一个欠他账的僧人。到了阿尔比，人们告诉他，这位僧人去了冉考萨（在同一地区）。于是，他接着赶往冉考萨。奇迹正是在那里出现的：他在寻找僧人时遇到了一位姑娘（II.487）。他在那

里结识了玛戴娜·塞尔维尔。他对她的爱情虽算不上浪漫，但也充满了倾慕。总之，他很喜欢她。

于是，他请求一个本堂神甫从中说合（我们知道，在比利牛斯山南部和北部地区，本堂神甫很愿意做媒人，以便时常得到一些实物报酬[25]）。本堂神甫的牵线成功了，让娶了玛戴娜。这桩婚姻也考虑到了内婚制的优越性：两个年轻人都是从上富瓦伯爵领地逃亡到加泰罗尼亚的。让来自蒙塔尤，玛戴娜来自塔拉斯孔。另外，他们俩还都有纯洁派的传统背景。只不过玛戴娜继续保持着这一传统，而让却或多或少背弃了它。所以，让·莫里的爱情在较为适宜的地理、社会和文化土壤上开了花。

在蒙塔尤和上阿列日实行内婚制的村落中，实现基于爱情的婚姻要比在加泰罗尼亚的避难所更困难些。因为在加泰罗尼亚避难的过程中，年轻人的地理流动性大，往来的地方多，这大大增加了他们相互结识和调情的机会。我们在实行内婚制的村子里看到：蒙塔尤的领地法官贝尔纳·克莱格虽然热恋着他后来的妻子雷蒙德·贝洛，但他很怕人笑话自己，不愿成为其弟皮埃尔即本堂神甫奚落的对象。皮埃尔是个缺少浪漫情调的风流荡子，到处拈花弄草。他对年轻的领地法官对雷蒙德的激情持一种嘲讽态度。贝尔纳·克莱格在1321年讲道："12年前的夏天，我疯狂地爱上了后来成为我妻子的雷蒙德（纪耶迈特·贝洛的女儿）。我当时真想闯进贝洛家……但突然发现我兄弟皮埃尔·克莱格正待在我家门口（与贝洛家相邻）。这骤然打消了我去贝洛家的勇气。因为我兄弟本堂神甫始终嘲笑我对雷蒙德·'贝洛特'的一片痴情。"[26]

这些材料再一次表明，贝尔纳对雷蒙德的强烈感情不但包含思想的因素（这两个年轻人都倾向纯洁教派），而且还有该堂区特有的家庭结构因素：正如我们所看到的，领地法官对未婚妻的感情实际是针对整个贝洛家的！[27] 这种激情主要凝聚在年迈的岳母纪耶迈特身上，贝尔纳向她送了大量礼品。女婿对岳母的这种第二位和间接的感情一直持续到老纪耶迈特去世。在她去世时，村里的长舌妇们对这种令人难忘的感情有不少议论。纪耶迈特·贝内在对阿拉扎依·阿泽马谈到纪耶迈特·贝洛时说："我们不必为纪耶迈特·'贝洛特'哭泣了，她想要

的都得到了。她的女婿为她帮了那么多忙，她从来就不缺什么东西。”[28]

贝尔纳如此爱戴年迈的纪耶迈特，以至于在她临终时，他极力鼓动她实行禁食（纯洁教派在接受慰藉后绝食至死），以使灵魂得到拯救。总之，贝尔纳鼓动或迫使岳母绝食而死，以便赶快回到冥间：她在那里可以享受人间得不到的永恒快乐。没有比这更殷勤可亲了，本堂神甫的兄弟简直是个难得的好女婿。

关于贝尔纳·克莱格的婚姻本身，由于这个年轻人拥有财富和领地法官地位，他无疑属于村里最被看好的婚姻对象之一。他比较容易在爱情基础上建立婚姻，因为蒙塔尤最好的家族都愿向他献出自己的女儿。他在婚姻上面临着众多选择，而女方将得到美满的姻缘，这大大增加了一见钟情的可能性。[29] 雅克·富尼埃宗教裁判记录簿表明，这种现象在富有的经营者中并不少见：阿尔克村的大牧主雷蒙·皮埃尔十分爱恋他的妻子西比尔。[30] 但他们在是否给其病孩做临终慰藉上产生了意见分歧，并出现了争吵，这使他们的爱情一度中断。后来，他们在教理上达成了一致，雷蒙便又与妻子恩爱如初。我们从中再次看到，精神上的一致有助于感情的融洽。

尽管如此，我们不应将此理解为城市少女的多愁善感。在加泰罗尼亚的避难地，在蒙塔尤特定的社会文化条件下（宗教观点的一致，对未婚妻的多种选择），当然会产生以爱情为基础的婚姻，但还有不少婚姻是家庭和朋友们不顾当事人的感情事先商定的：皮埃尔·莫里虽有不少机会经历激情或短暂艳史，但他也两度成为包办婚姻的对象。第一次是和一个6岁的小女孩，这桩婚事还很遥远。第二次则是和一个朋友的情妇。在这两次包办婚姻中，人们从来没有考虑好心的牧羊人内心的真正感情，尽管他并不是傻瓜。当然，这两次包办婚姻的企图都归于失败了。

上层社会中也存在着包办婚姻。我们会发现，在贝阿特里斯·德·普拉尼索尔的两次婚姻中，这位夫人的感情远不如贵族的门当户对受重视。贝特朗·德·泰克斯骑士的遭遇表明：帕米埃的精英中也有在结婚之前对妻子毫无了解，甚至从未谋面的“计划婚姻”。他讲道：“我的妻子令我很失望，因为我以为娶的是在拉尔那的蓬斯·伊索拉的女儿，

但她实际上是在拉尔卡的伊索拉大师的女儿。”[31] 这个错误令人恼怒：在拉尔卡的伊索拉一世是个虔诚的天主教徒；在拉尔那的伊索拉二世则是异端派的同情者。贝特朗原想，娶了伊索拉二世的女儿便可全身心投入到他最喜爱的活动中去，其中包括：在冬季漫长的夜晚无休止地谈论他信仰的纯洁教。人们看到，在婚姻上的张冠李戴使贝特朗·德·泰克斯十分失望。他被迫和忠于罗马教会的妻子，即伊索拉一世的女儿生活在一起，这使他在夫妻关系方面把自己封闭在沉默之中达20多年之久。在蒙塔尤不可能发生这类错误，因为各家之间都有直接的联系，所有人都相互了解。然而，即使（甚至尤其是）在这样一个村庄，婚姻与其说是男女伴侣之间的选择，不如说是家族之间的选择。对一个青年男子来说，基于爱情的婚姻并非总能实现，它只是可以设想的，并不太罕见的事。

* * *

重要的事实在于，对男子来说，基于爱情的婚姻经过各种程序后有时会最终成为现实。这些程序包括：小酒馆里的调情（III.156）、订婚、经常到未婚妻家拜访、向岳母送礼和试婚[32]。所以在当地，爱情国的地图有可能与社会的结构图一致起来。关于女方的感情，姑娘们对求婚者是否有意，情况便不那样乐观了。雅克·富尼埃宗教裁判记录簿很少提到年轻妇女自觉地与钟爱的人结为良缘的事。而我们却看到，记录簿中倒是有不少关于年轻男子明确达到这一目标的资料。当时婚姻制度不对称的形态造成了这种状况。首先，在这种婚姻制度下，妇女被当作一种客体：有时是热恋的对象，有时是殴打的对象。而男性则扮演着主宰的角色，对妻子可以爱，也可以打。在这一领域，历史学家面对的可能是一片文化沉默区。[33] 它形成了社会心理的黑洞：记录簿中提到的那些年轻男子，他们追求的姑娘可能产生了和他们同样的感情，这甚至可以得到证实。但是，我们的这些资料从未专门涉及她们的感情。[34] 这种沉默的原因可以推断为：在上阿列日地区，男人们似乎掌握着爱情和情感事物的主动权，甚至垄断权，至少在结婚前和夫妻生活方面是这样。[35] 奥克西坦尼文化告诫年轻的未婚妻和新婚妻子：“你要漂亮，但别多嘴。”女人们在一起交谈时也会使人感到惊讶，因为她们有时被看作沉默不语的人。

总之，蒙塔尤妇女在表达对男子的反应时，很少明确使用有浪漫色彩的“爱恋”或“爱慕”等词。除特殊情况外，她们在使用这些词时也不是为表达对婚姻的感情或结婚前的爱情。在这些情况下（也只是在这些情况下），我们从她们的内心发现了行吟诗人的思想方式：他们把正式婚姻排除在真正爱情之外。贝阿特里斯·德·普拉尼索尔在谈到她第二个教士情人时说：“我充满激情地爱恋着巴尔泰雷米·阿米拉克，我相信他对我施了魔法。”此时恰逢她对前两次正式婚姻表示冷漠，才如愿以偿地和巴尔泰雷米结成了火热的姘居关系。他们这种关系只是暂时性的，尽管在公证人那里获得了合法性。阿拉扎依·吉拉贝尔说：“我非常非常爱恋阿尔诺·维塔尔。我和他建立了不光彩的亲密关系……我和他一起生活并与他维持着不光彩的关系。”（I.413）阿拉扎依在这里谈的是爱情，但其对象阿尔诺·维塔尔只是她一段时间的姘夫。她后来嫁给了阿尔诺·富雷。与对阿尔诺·维塔尔的感情相比，她对丈夫的感情属于爱心加理智。在蒙塔尤，爱一个男人，无论是热恋还是慈爱，这首先是成熟和自由的妇女享有的特权。但是，这特权全然不是通过婚姻实现充分发展，它主要为暂时性的结合创造了条件。

为了全面地看问题，我们应当承认特殊情况的存在。蒙塔尤的文化并不完全排除一见钟情的女人最终结成美满姻缘（II.415，424）。但我们的资料中虽偶尔提到这种“皆大欢喜”在理论上是可能的，但其目的却在于阻止它成为现实。这也许是偶然的？在我引用的关于其他问题的一份资料中，雷蒙德·达尔热利耶讲过：“我嫁给了阿尔诺·贝洛，他很穷，也没有任何手艺。而且，我最初也没有对他一见钟情。真是什么条件也没有！”（III.64）她和贝洛的婚姻既没有丈夫的财产也没有妻子的一见钟情作为基础。但是，这并非是一桩不幸的婚姻，它甚至使雷蒙德对阿尔诺产生了真正的情感。她曾明确地说，当丈夫从宗教裁判所的审讯室或监狱平安返回时，“她感到非常快乐”。这种快乐无疑表现了一个妻子对丈夫逐步建立起的真实感情。[36]

＊＊＊

无论出于激情还是基于爱慕，一旦追求旨在成婚，爱情的主动性大都掌握在男子手中。而且，所有人都认为这是完全正常的。贝阿特里斯·德·普拉尼索尔把她女儿菲利帕的第一次经血当作吉祥物收集起来，这是为了让菲利帕将来的丈夫疯狂地爱她，而永远不去想世上的

其他女人（I.248）。至于菲利帕对其丈夫是否有感情，贝阿特里斯并没有谈到。她也从来没考虑自己对于前两个丈夫怀有多少感情。

实际上，在众多妇女很早便出嫁的农村，至少对年轻姑娘来说，求爱或婚前追求的概念本身具有十分重要的意义。正如贝尔纳·克莱格所明白的，重要的是对岳母献殷勤！尼古拉·雷蒂夫研究了18世纪实行晚婚的村落。对于14世纪蒙塔尤大多数年轻姑娘来说，他所描述的漫长调情期是不可能实现的。蒙塔尤的纪耶迈特·莫里（皮埃尔·莫里的妹妹）被她父亲嫁给了拉罗克多尔姆的木匠纪尧姆·皮基耶，那时她还远不到18岁。[37] 由于夫妻双方在宗教观点上的分歧，这桩包办婚姻的结果变得更加不幸：纪耶迈特倾向纯洁教派；纪尧姆严格信奉天主教。纪耶迈特出逃了两次。第一次时间不长，她回到了蒙塔尤的娘家；第二次则一去不回，和她丈夫彻底分手了。同样，格拉齐德·利齐耶也是在十五六岁时结婚。人们还许诺把一个6岁的小女孩嫁给皮埃尔·莫里。原则上，当她长大成人时便可属于这个青年男子了。自从贝阿特里斯·德·普拉尼索尔的女儿菲利帕开始出现月经后，人们便十分严肃地考虑她的婚事了。一份含糊不清的文件谈到了她的订婚以至她丈夫的事。[38] 然而她的婚事并没有成，婚礼也没有举行。贝阿特里斯自己结婚便很早，大概在20岁或更早一些。[39] 皮埃尔·莫里的另一个姊妹雷蒙德·莫里最晚是在18岁嫁给蒙塔尤的纪尧姆·马尔蒂的。[40] 出生于福尔的埃斯克拉蒙德·克莱格也许是在14岁时结婚的。[41] 不排除这样一点：在结婚年龄方面，“蒙塔尤模式”至少在某些方面与17、18世纪人口学表明的婚姻习俗完全不同。在古典时代的小社区里，女子结婚较晚，也比较注重婚前的贞节。但是，这些至少都伴随着长期的求爱和惯有的调情。在蒙塔尤则相反，许多妇女结婚特别早。在婚前，男女之间的习俗十分简单，甚至很唐突。相对的性宽容主要是针对寡妇的（尽管这方面的禁忌并没有被严格遵守〔I.491〕），同时也针对那些被认为在婚姻市场难以找到主顾的贫苦姑娘。她们在成熟的过程中依然过着独身生活，很适合做女佣人。和人姘居的生活向她们敞着大门。在此期间，她们可以伺机找个男人嫁出去。[42]

反之，青年男子似乎并不存在早婚的问题。根据雅克·富尼埃宗教裁判记录簿掌握的所有蒙塔尤人的材料，15到20岁的男子都还是单身汉。在男人们看来，结婚似乎是件十分严肃的事，只有在25岁以后，

甚至更大些才能加以考虑，因为人们到那时才会在生活中取得一席之地。1308年左右，当贝尔纳·克莱格对雷蒙德·贝洛产生强烈的爱情时，他已经是村里的领地法官和一个非婚生子的父亲了。他们后来结为了夫妇。贝尔纳·贝洛和一个年轻姑娘结婚时已有了一大帮非婚生子，新婚妻子并不是他们的母亲。人们为皮埃尔·莫里设计的婚姻只能在他30岁之后才能实现。善于施展诱惑伎俩的修鞋匠阿尔诺·维塔尔过了很长一段放荡生活后才娶了雷蒙德·吉乌。雷蒙·鲁塞尔在与皮埃尔·克莱格（与本堂神甫同名）的妹妹结婚之前早已没有了年轻人的荒唐，他曾经是蒙塔尤城堡的管家和贝阿特里斯柏拉图式的情人（I.338）。阿尔诺·贝洛在与雷蒙德·达尔热利耶结婚时已到而立之年（III.63）。和玛戴娜·塞尔维尔结婚前，让·莫里在比利牛斯山两边转场放牧多年，以此度过了他的少年和中年时光。他成家时至少有25岁以上了。[43]

总之，蒙塔尤的丈夫们大都是成年男子，他们所娶的则尽是些小毛丫头，即刚步入社交活动的少女。[44] 他们为自己安排了归宿。在人寿较短的社会中，这种年龄差距很快产生出年轻寡妇。当丈夫们寿终正寝时，他们的遗孀尚且精力充沛，还需准备“消耗”一两个再婚丈夫。正如我们将看到的，这就是事物的轮回。

---

[1] 关于引语的最后一段，参见III.241和II.59。

[2] III.63。尼奥尔和弗雷什内这两个地方分别在如今的奥德省和阿列日省境内。

[3] 参见II.70—75，阿尔诺·西克尔和其婶娘为他妹妹“计划”的“婚姻”。关于以前的例子，请参见I.302（皮埃尔·克莱格）；III.305和308（科尔蒂尔）；III.366—367（阿泽马）；II.87（让·莫里）。

[4] 参见上文，第五章 以及III.189。

[5] II.271。关于订婚还可参见I.248、254。

[6] 参见I.291。

[7] 参见III.188和III.189。我在这里把贝利巴斯特对这个问题的两次说教综合到了一起。

[8] 我在下面利用了我的学生吉罗在博士学位第一阶段论文中对蒙塔尤的研究成果。在一个世纪里，对蒙塔尤实行内婚制的决定性证据是迪富·德·马吕凯1901年发表的关于家庭在富瓦伯爵领地的作用一书：在14世纪后三分之二的时间里，蒙塔尤居民的姓氏除了一个以外，全部都来自1300—1320年当地的原有姓氏（只是为数不多罢了）。这一杰出的研究结果表明，在此期间没有迁移到蒙塔尤来的已婚男子（或其他人）。这项研究还表明，1348—1385年间的瘟疫和人际融合完全打乱了山下地区居民的姓氏。

[9] “在外婚制的例子中最引人注目的当然是贝阿特里斯·德·拉格雷兹的婚姻。应当指出，贝阿特里斯嫁到外村是很正常的，因为尽管蒙塔尤的贵族和与村民的关系比较亲密，但那里没有与她地位相当的男子。而且她自己原本是高苏地方的人。”

“嫁到蒙塔尤以外的其他女子还有：贝尔纳·克莱格的女儿埃斯克拉蒙德，她嫁给了科米的一个名叫科米·阿戴尔的人；埃麦尔桑德·马尔蒂的女儿让娜，她嫁给了索尔特地区的伐木工贝尔纳·贝费；雷蒙·莫里的女儿纪耶迈特，她嫁给了拉罗克多尔姆的贝特朗·皮基耶；阿尔诺·维塔尔的遗孀雷蒙德·维塔尔，她后来嫁给了住在维尔诺的贝尔纳·吉乌；让·吉拉贝尔的女儿纪耶迈特，她嫁给了格贝茨的让·克莱芒；阿尔诺·维塔尔的妹妹雷蒙德，她嫁给了普拉德的普拉德·阿尔森。相反，皮埃尔·贝内的妻子原是阿克斯累太姆人。我们看到，蒙塔尤和一些村庄有不少婚姻联系。但是，这种外婚制的联系范围并不大：高苏、格贝茨、科米、普拉德都是埃荣地区的村子，离蒙塔尤有几公里远。但是，靠近罗尔达的维尔诺和拉罗克多尔姆离蒙塔尤则较远些。总之，蒙塔尤的7桩外婚中有5桩是和10公里以内的村子间进行的。”（F.吉罗，上引书，第99—109页。）可惜的是，我们精心抄录并提供给读者参考的数字有些不是来自堂区记录簿（它不存在了），而是来自雅克·富尼埃宗教裁判记录簿。（由于陪嫁的原因，上阿列日和加泰罗尼亚地区的公证人和教士们手里有一些涉及贵族乃至平民婚姻的契约或文书：I.233；II.451。）

[10] 朱纳克在如今的阿列日省内。这两个女人是雷蒙德·皮基埃和玛戴娜·塞尔维尔。

[11] 参见III.76。蒙塔尤的纪尧姆·奥蒂埃和纯洁教派的传教士同名。

[12] 参见II.66；I.456。在II.42和II.39中也可以看到同样的思想："一个贫穷但信仰异端的妻子和一个富有但无异端信仰的妻子相比，还是前者比后者更好些。和前者在一起，人们至少能够自由地讲心里话和谈论一些问题。"（贝利巴斯特语）

[13] 可参见贝尔纳·贝洛与纪耶迈特·贝内的婚姻、贝尔纳·克莱格与纪耶迈特·贝洛的婚姻、雷蒙·克莱格和埃斯克拉蒙德·福尔的婚姻、纪尧姆·马尔蒂与雷蒙德·莫里的婚姻、贝尔纳·马尔蒂与纪耶迈特·莫里的婚姻等（最后这两对夫妻是两兄弟娶了两姊妹）。在这方面还可参见I.371、430和本书第二 、三章 （关于贝尔纳·克莱格和莫里—马尔蒂两家人）。还可参见M.皮耶里的著作，第53页和注释60。

[14] 其中不包括相当重要的"阿泽马集团"（见下文，第十七章）。

[15] 穆尼埃在圣雅克德孔波斯泰尔的一次关于"史学方法论"的研讨会上（1973年）强调了问题的这个方面。

[16] 在上文第九章 里，皮埃尔·克莱格在和法布利斯·里夫的对话中也表达了同样的思想（I.329）："一个女人和另一个女人没有什么两样。和一个女人是罪过，和另一个女人同样是罪过。实际上我认为，和任何一个女人在一起都不是罪过。"

[17] 阿列日地区的村落都很小，所以在第一亲等的嫡亲姊妹之外，对乱伦行为的禁忌并不严格（II.130）。因为人们没有多少选择。

[18] 在本书描写的这个时期以前，对乱伦行为的禁忌原则上一直延伸到第八亲等（参见舍里尼：《西方中世纪宗教史》，第319页）。但是，这一"原则"远不能落实。

[19] 更何况，一种类似的规则也适用于与叔嫂之间的“乱伦”，在雅克·富尼埃宗教裁判记录簿中提到了两例这样的事：I.418（皮埃尔·克莱格）和II.132（德·莱尔）。

[20] 参见皮埃尔·布尔迪厄在《年鉴》上发表的文章，1972年7月，第1105页。

[21] 出处同上，第1108页。

[22] 可参见I.302。顺便指出，本堂神甫和他的嫡堂侄女格拉齐德的关系实际处于乱伦禁忌的范围之外。禁止乱伦的这种惯例只涉及堂表兄弟姊妹（II.130）。

[23] III.173、174。还可参见（III.150）莫里家的人对于自身家谱的无知。

[24] 参见皮埃尔·布尔迪厄的文章，载于《年鉴》，1972年7月，第1124页。

[25] 例如本堂神甫皮埃尔·克莱格对格拉齐德·利齐耶所起的作用。蒙塔尤的居民们都熟悉这种现象。阿拉扎依·阿泽马对格拉齐德·利齐耶说：“蒙塔尤的本堂神甫为你做了不少好事，他给你找了一个丈夫。”（I.305）任何服务都应得到报偿，甚至是事先的报偿。

[26] 参见I.273—374。可以用博纳西提到的那份有价值的加泰罗尼亚的资料（II.311—312）进行一下比较。这份资料谈到了一个男人对妻子的爱情。

[27] 见上文第九章 。在上阿列日地区，年轻人的爱情与他们与父母的联系是不可分割的。相反，加泰罗尼亚和巴伦西亚的习俗要更“现代化”。关于这些，请再次参见贝利巴斯特的重要资料（III.189）。

[28] I.462。下面的内容参考同一资料。

[29] 皮埃尔·布尔迪厄的文章，载于《年鉴》，1972年。

[30] II.415。关于妻子也很爱丈夫（II.424）。

[31] III.322。拉尔那和拉尔卡是当今阿列日省的两个地方。

[32] 参见上文，第二 、四 、五 、九章 。

[33] 参见福科：《开篇……》。

[34] 女牧羊人西比尔·皮埃尔受到丈夫的喜爱，她对丈夫却怀有一种夹杂着畏惧的爱情：II.415，424。

[35] 参见博纳西著作第2章，第333页，关于10世纪后在比利牛斯山国加泰罗尼亚地区丈夫对妻子的爱称。至于感情方面的不对称，我们可以从让·莫里和玛戴娜·塞尔维尔这对夫妻身上了解到：他娶她是因为喜欢她；她接受他的求婚是因为他们俩是在西班牙逃亡的同乡，即他们都来自上阿列日或萨巴泰。

[36] 上面一段表明，农民的爱情尽管十分贫乏，但在上阿列日地区的确也有浪漫的农民爱情，尤其是在已婚男子和未婚女子之间，这种爱情的表达方式没有特殊之处。的确，表达是个根本性的问题。奥克西坦尼的文化很早便在各个社会阶层中宣扬爱的激情。当地农民不仅能够在心里产生这种感情，而且还能用语言表达出来。奥依语地区的文化，至少在农村中，跨越口头表达爱情的阶段要晚些，尽管这种感情早已为人所知（关于这一点，请参见布尔吉埃尔和古埃斯正在进行的研究）。

[37] 关于这一点，参见III.156。还可参见III.148—155和III.497。

[38] 参见I.248。

[39] “在结婚前6年，我像一个小姑娘一样。”（I.218）

[40] 参见III.99—101：这份资料谈到她结婚时刚满18岁。在另一个堂区还可以看到：富家女子奥德·富雷结婚时最大不超过十七八岁（II.82—83）。

[41] 材料不甚明确：I.429。

[42] 关于这一点，参见上文提到的雷蒙德·阿尔森、维萨纳·泰斯塔尼埃尔等人的情况，以及鲁丝·戈诺的典型事例（III.278）。

[43] 参见II.469—470（让·莫里生于1295—1296年）。

[44] 在这一时期，蒙塔尤及其周围地区还没有追随（主要从1500年后开始形成的）“西方现代”晚婚模式（哈日纳尔在格拉斯和埃费尔斯利主编的《历史人口》中提出了这种模式）。蒙塔尤主要追随现代以前的地中海婚姻模式。这种模式较为古老：女子一般结婚较早，男子则结婚较晚或很晚（并不必须如此）。关于早婚制度和单身女子数量少的问题，参见哈日纳尔在上引书中的文章；克拉皮什在《年鉴》发表的文章（关于1400—1430年佛罗伦萨地区的婚姻），1969年，第1327—1328页；韦弗的著作：《帝国的家庭……》（在罗马帝国，奴隶和被解放的奴隶家中的女子一般在18岁时结婚）。

第十二章 婚姻和妇女地位

夫妻双方在年龄上的差距使得他们的地位也不尽相同。在蒙塔尤和附近其他村子里，新婚妻子所处的地位并不优越。任何妇女结婚后都要准备接受一定程度的打骂。在1320年前后，奥克西坦尼流传着一句含糊的谚语，富瓦伯爵领地的人们也愿意从中得到乐趣（III.243）：

拿着坐垫打老婆，

让她虽疼却无碍。

这则谚语说明，奥克语地区的丈夫们对于妻子不太粗暴，妻子们很机灵。其他材料更能说明这一点。这些材料直接或间接地表明：蒙塔尤的男人在结婚前掌握着爱情主动权，结婚后又取得了打老婆的权利。伐木工贝尔纳·贝费的情况比较特殊：作为殷勤的女婿，他为保护岳母不受妻子的攻击，便给了她一顿老拳（III.178）。另一个例子涉及纪耶迈特·克莱格一只青肿的眼睛，尽管这不是暴力造成的，但也能反映人们对丈夫习性的一般看法：由于意外事故或感染，纪耶迈特的一只眼睛青肿起来。于是她去找一个专门治眼的土大夫看病。半路上，她遇到了普拉德戴荣的织布工和异端派教长普拉德·塔弗涅。塔弗涅很自然地询问：

“哎，纪耶迈特，你怎么了？你丈夫打你了吗？”

“不是，”女人回答说，“只是身体有点不适。”（I.337）

这一天的事只是一场虚惊。但是，纪耶迈特·克莱格的确害怕自己的丈夫。有一天，她和母亲阿拉扎依在地里割麦子。这麦地属于纪耶迈特的父亲，即阿拉扎依的丈夫贝尔纳·里夫。[1] 这两个女人的话题落到了异端派教士身上。

“他们拯救灵魂，不吃肉，并且不近女色。”阿拉扎依一谈到这些圣人们的生活方式便神采奕奕。

但纪耶迈特很快便把母亲拉到现实问题上来：

“你千万别让我丈夫知道我们谈了这些事，他知道后会杀了我的。因为他讨厌异端教派。”

当着雅克·富尼埃本人的面，纪耶迈特也未忘记说出她如何惧怕丈夫。[2]

“你是否向你丈夫说过自己从远处或近处看到过异端派普拉德·塔弗涅？”主教问农妇。

“不，没有，”她回答说，“因为我很害怕，如果我告诉他这些，他不会让我好受的。”

这里也不排除从威胁发展到行动。[3] 皮埃尔·莫里在拉罗克多尔姆时曾住他妹妹纪耶迈特家。那天晚上，他听到了拳打脚踢的声音：他的妹夫正在打纪耶迈特。好心的牧羊人尊重做丈夫的尊严。他丝毫也没有上前劝解。但是几天以后，他帮助妹妹逃出了丈夫家，为的是不让她再遭受虐待。

城市的读者如果以为，粗暴的、抬手便打的丈夫尽是些缺少文雅的农民，那他们便错了。因为，贵族或市民的妻子并不比普通农民的妻子运气更好些：贝阿特里斯·德·普拉尼索尔担心，如果她第一个丈夫知道她与管家通奸的事便会杀死她。（此外，她还惧怕自己的兄弟们。当她和巴尔泰雷米·阿米拉克之间发生艳情后，他们便虐待她。）至于市民阶层，我只想以伟大的皮埃尔·奥蒂埃本人的女儿和女婿为例。

“阿尔诺，”皮埃尔·奥蒂埃和女婿阿尔诺·泰塞尔在阿克斯累太姆广场散步时说，“你和我的女儿纪耶迈特夫妻不和，你对她既粗暴又残忍。你这样做是违反圣经的。圣经教导人们要温和、善良、体贴。”

“这都要怪你女儿，”确实有打老婆恶习的阿尔诺回答说。[4]“她很恶毒并多嘴多舌，连你也要注意哩！”女婿不客气地对信奉纯洁派的岳父说，“你总喋喋不休地宣扬异端，小心被这个爱饶舌的出卖了。”

当然，人们一般只局限于痛骂或拳打脚踢。丈夫要杀死妻子的威胁（从来没有妻子威胁要杀死丈夫的，因为这是在地中海地区）并非真被实施。但是，丈夫与妻子间的关系一般来说十分恶劣。当这种关系的确很糟时（并非所有夫妇都是这样，但和睦的家庭很少被人谈到），最好的结果是夫妻间保持着死一般的沉默，最坏的结果则是爆发可怕的怒骂。纪尧姆·达斯库是阿斯库村忠实的天主教徒。他怀疑自己的妻子弗洛朗斯与纯洁教派有非法往来，[5]于是他骂道：“母猪！你和你的同谋、皮埃尔·阿米埃尔的老婆里克桑德都是麻风病人和异端分子。应该把你们都烧死……我恨不得把你们这些老母猪的五脏六腑都掏出来。”

亲眼目睹这场家庭纠纷的雷蒙·西克尔接着讲道：“暴跳如雷的纪尧姆·达斯库躺在床上，用被子蒙着头，嘴里威胁着他的妻子。他妻子听到后，便跑出家门，逃之夭夭了。”

像皮埃尔·奥蒂埃这样十分开明并熟读圣经的纯洁派的确宣扬过要人道地对待妻子。[6]这无论怎样令人感到安慰，我们也不应忘记：在夫妻关系方面，当时上阿列日地区的农民文化是严重鄙视女人的。至于皮埃尔·奥蒂埃本人，尽管他很喜爱自己的女儿，但他一般也把女人看作卑贱的东西（II.409）。贝利巴斯特像摆弄甜菜一样任意支配其情妇，这也远不是尊重第二性的表现：他先是把她嫁给了皮埃尔·莫里，几天以后又让她“离婚”。这是因为他对这桩婚姻不再感兴趣，或是由于他产生了嫉妒之心，一种抑郁情绪，或者是（第三种推测最不利于这位圣人的名誉）他认为自己的计谋已经得逞：让好心的牧羊人替他承担未来孩子父亲的名声。贝利巴斯特从不掩盖他的大男子主义和性别歧视。他认为，女人死后，她的灵魂不能进入天堂，除非这灵魂能在短期内再生为男性！这便造成了这一底层世界的可怕处境。有一天，圣人对皮埃尔·莫里和雷蒙德说：“如果一个男人管不住老婆，他就一文不值。”[7]他还根据这一基本原则，窃取了“虐待”妻子的明确权利。皮埃尔·莫里并不想诽谤女人，他只是忠实地表达了蒙塔尤的哲学。他看到老板娘西比尔·皮埃尔给异端的婴儿哺乳，便对她说：

“女人是魔鬼。”蒂尼亚克的阿尔诺·娄弗尔一边看着在场院吃食的母猪，一边咒骂当地一个女人：“女人的灵魂和母猪的灵魂一样，也就是说一钱不值。”更具体的表现是，在饮开胃酒的时候，女人们总被排除在饮酒者的圈子之外。[8]

对于这些魔鬼、妖怪、母猪、喝水者，人们有权打骂，而她们则整日默不作声。这种沉默是互相的：在蒙塔尤，沉默是关系不好或不太好的夫妻常见的特点。[9] 我们看到，蒙塔尤的纪耶迈特·克莱格、雷蒙德·马尔蒂、贝阿特里斯·德·普拉尼索尔、雷蒙德·吉乌等女人在她们丈夫面前时常是沉默寡言的。夫妻间这种沉默寡言不只是思想上的分歧造成的。一些人种志学者把传统的婚姻世界比作一种没有交流的世界，这难道不是正确的吗？[10] 在这片佩戴黄十字标志的山区，妇女们都有自己的一块秘密心田，她们精心地维护着它。她们在丈夫控制的领域之外，相互诉说自己的衷肠。她们害怕自己的丈夫，即便在爱他们的时候也是如此。她们能够把对丈夫的爱与怕结合起来。[11]

* * *

我们从上述部分内容看到，蒙塔尤的女人是足智多谋的。她们虽然是战败者，但赢得了个别战役。

她们的第一大成果是维持了“母权制”的存在。这虽是少数现象，但享有不可争议的地位。当家中只能由一位妇女而不是男子继承（至少是暂时）男性家长时，母权制的条件便形成了。有的家在男性家长去世或隐退后，没有儿子做男性继承人，或者他没有能力或资格接班。一个家如果将来是由女儿继承家业，父亲一般便招女婿入赘，并把他认作自己的儿子。[12] 这样，女婿便成为新家庭的一员了。但是，和妻子的姓氏和人格相比，入赘女婿的地位则十分微妙。关于这一点，蒂尼亚克的纪尧姆·德·莱尔的遭遇很能说明问题：“他在罗尔达娶了妻子。由于他是上门女婿，入赘到了妻子家，所以人们从此称他为纪尧姆·德·科内扬。这个纪尧姆现在还在罗尔达，依然过着那种生活。”（II.129）这里再次表现出家族权力的至高无上。对于家族来说，母权制只是暂时手段，而不是最终目的。当一个家族传到女儿手中时，她的丈夫会以女婿的名义进到家里。他没有强有力的地位，于是便落入母权制的罗网。这位人物从此被迫改换姓氏，他不再姓德·莱

尔，而姓科内扬了：他使用了妻子（科内扬）的姓氏，这是她家的名称。在这种条件下，只要妻子是有个性的人，权力就会转移到她手中。阿克斯累太姆的西比尔·巴伊便是个掌权的女主人。西比尔继承了父辈的遗产，于是便在阿克斯成为家长。她的子女们也如实引用她的说法，把这个家称作“母亲的家”（II.21）。作为一家之主的西比尔嫁给了塔拉斯孔的一个公证人，名叫阿尔诺·西克尔。在富瓦伯爵领地，大多数女子都是婚后从外边来到夫家，因此她们对丈夫有一种谦卑和服从的态度。而西比尔对丈夫则完全没有这种态度。这位公证人阿尔诺·西克尔坚决反对纯洁教派，这引起了严厉的西比尔的反感，从而也造成了他的不幸。阿尔诺结婚后一直住在西比尔在阿克斯的家。[13] 年纪还轻的西比尔干脆把他赶出了门外。他不得不在塔拉斯孔做公证人。西比尔傲慢地和他分手后，又理直气壮地把他们7岁的儿子（也叫阿尔诺）送到了塔拉斯孔。这位夫人让孩子的父亲负责他的教育，她自己则投身于纯洁派的活动。按照正常的逻辑，西比尔的儿子在自己名字上有时加父姓“西克尔”，有时加母亲的姓“巴伊”。所以，小阿尔诺·西克尔和他的兄弟蓬斯·西克尔也被人称作阿尔诺·巴伊和蓬斯·巴伊。在后一种情况下，他们完全置身于母权制之中。阿尔诺·巴伊—西克尔立志通过不可思议的密探活动来重新振兴母亲的家。这表明，他完全把自己看作母亲西比尔家的主要继承人。这样，这一家族便再次出现了权力分配。家族权一般（还是有特殊情况）是父系的权力，因为家长一般是男人。但是，当偶尔需由女子继承家业并取代男人的角色时便会出现女家长。谚语说：“告诉我你家主事的是男人还是女人，我就会知道谁穿着内裤（大权在谁手）。”

这种“母权制化”虽不普遍，但它在原则上总是可能出现的。它主要反映了家族势力的重要性。男女之间作用的调整或颠倒都是根据家族势力的需要而进行的。在蒙塔尤，男性化并不是基础结构，而只是家族的附带现象。正因为如此，有的时候它也会让位于母权制。[14]

在蒙塔尤的居民中，纪耶迈特·莫里为我们提供了一个很好的例子（它与上述例子不大相同，因为它涉及一个寡妇的情况）。纪耶迈特和皮埃尔·莫里是近亲（贝特朗·皮基埃的妻子、皮埃尔的妹妹也叫纪耶迈特，不要把她们混淆起来）。她曾嫁给蒙塔尤村的贝尔纳·马尔蒂。[15] 马尔蒂和其他人一样，在村里有自己的家。纪耶迈特至少生了两个儿子，但她在丈夫家依然被看作外人。她只享有部分家庭生

活，在夫妻关系中，她代表很小的一半，贝尔纳·马尔蒂则是一家之主。

1308年的迫害开始后，人们纷纷逃亡。马尔蒂一家逃出了佩戴黄十字标志的村子，到加泰罗尼亚地区四处游荡。他们从一个村镇转移到另一个村镇。在迁移过程中，贝尔纳·马尔蒂去世了。[16] 纪耶迈特一直带着两个孩子。他们几乎长大成人了，身体也很强壮。于是，母亲和孩子便到比较"容易赚钱的"圣马多镇定居下来（III.169）。这一家三口从此过上了富裕生活。他们购置了房产，并在自己家周围建了一个包括庭院、园子、麦地、葡萄园、牧场、一头驴、一头骡子和一群绵羊的农场。他们家有许多房间，女主人可以轻而易举地在家里招待十四五个人。他们还从加工羊毛和为人打工收麦子中获得额外收入。他们有时也雇用别人。总之，这个新家和贝尔纳·马尔蒂在世时的家有了天壤之别，原有的家几乎被他们忘记了。纪耶迈特已变成了"尊贵的纪耶迈特夫人"（II.28）！她重新姓起了莫里，并废弃了马尔蒂的姓。她的儿子们也不再姓马尔蒂，而依照母系家族改名为让·莫里和阿尔诺·莫里了。正如在所有母权制中那样，孩子们的舅舅，即母亲的兄弟皮埃尔·莫里（好心的牧羊人的叔叔，并和他同名）在家里享有举足轻重的地位。但纪耶迈特仍然是一家之主。两个成年儿子的婚事都由她最后拍板。在家里做饭和待客用餐的那间房子里，她是唯一的主人。纪耶迈特通情达理，善于社交，她对乐于来此做客的皮埃尔·莫里所起的作用，与韦尔杜兰夫人对《追忆逝水年华》的作者普鲁斯特所起的作用别无二致。由于缺少男性家长和出于自身需要，这个新家便在移民过程中分泌出了母权制。[17]

在蒙塔尤、普拉德、梅朗斯、贝尔凯尔这些富瓦伯爵领地或索尔特地区的山村，还会有其他寡妇或女家长的例子。她们的家业或是从本家族继承的，或是自己开创的，或是从亡夫手中接过来的。家系中的偶然事件、家族的需要、由坚强个性构成的个人能力，所有这些都使这些夫人在男家长不在后掌握了家族权力。我们可以从她们的称呼辨别出这些女家长：她们的名字用字母a结尾，表示女性，在名字前还冠有"娜"，即夫人或女主人之意。在蒙塔尤，年迈的娜罗卡是纯洁派教会的创始人之一，她装神弄鬼，制定了杀鸡的规则（I.458）。她年迈后作用不减当年，成了堂区内威望卓著的家长顾问。娜卡尔米纳加也是蒙塔尤的一家之主（III.75）。在梅朗斯，娜费里奥拉拥有自己的

房子和畜群。她是异教徒，还雇佣着一些牧民（II.461，177；III.163）。在埃荣的普拉德，娜费尔里娅专门给人治疗眼病。[18] 贝尔凯尔的铁匠贝尔纳·德·阿拉扎依又称德·娜阿拉扎依，他的母亲或祖母可能就是这类女家长。[19] 和娜费尔里娅一样，他也掌握着不少有趣的民间秘密。这些秘密涉及已故者的命运，它们是否由先辈传下来？在我们西方社会中，母权制能否最好地保存野性和传统的思维？总之，我们看到，随着年龄的增长，当女人逐渐不再成为性关系的对象时，她们便开始获得尊重和体面：更年期是权力的倍增器。

* * *

除了母权制外，妇女从事的工作（并非由她们垄断）也为女性提供了相对解放的可能性。此种可能性虽有限，但却是实在的。我们看到，在蒙塔尤，一个名叫法布利斯·里夫的女人（I.325—326）干着酒店女老板的工作。由于村里人口有限，这一职业无利可图。阿拉扎依·阿泽马是卖奶酪的小贩。在奥尔姆的拉罗克和比利牛斯山外，蒙塔尤人途经和赶集处的客栈都是由女老板经营的。[20]

* * *

母权制和妇女的职业在某种程度上克服了男子的性歧视，但这些毕竟是少数现象。在多数情况下，女性在男性权力面前仍是弱者。然而，我们也不应过分夸大女性的软弱。处于男性控制权下的妇女远非束手无策，在当时的制度下，她们并不仅仅是受欺凌的对象。

当然，女人们在家中整日辛劳。但由于她们负责生火、取水、劈柴、打草、做饭和纺线，这也使她们在感情和家务方面拥有了一些权力。步入老年后，除了丈夫以外，她们还能从家庭其他成员那里得到回报。当然，性欲减退的丈夫时常不太文雅地称妻子为“老东西”、“老异端”或“老母猪”。[21] 当时的人都知道，在父权制为主的体制下，妻子在丈夫家（这不是她自己的家）只是个终身房客。但是，在孩子和侄子们面前，过去的家庭奴隶却可享有值得赞誉的地位。作为妻子，她们遭到压迫；作为母亲，她们受到神化。而这发生在地中海沿岸，真是见鬼了！总之，这是在南部拉丁文化地区：任何新教始终未能彻底根除对圣母马利亚的崇拜。

信仰纯洁教的农民虽然仅把圣母看作生育耶稣基督的肉胎，但他们在自己家中依然是母亲的孝子。对妇女来说，衰老意味着孩子已长大成人并具有生产能力，还意味着她从此有权享受儿孙们的尊敬。皮埃尔·克莱格虽然无所顾忌，但他很爱自己的母亲并始终怀念她：他认为她是个好心的女人，为异端教派做了不少好事。人们还看到，他不惜同时冒犯当地的纯洁派和帕米埃的主教，把芒加德安葬在当地圣母教堂的朝圣祭坛下。这座祭坛后来成为本堂神甫的幸运物。在奥尔诺拉克从事农耕和担任领地法官的纪尧姆·奥斯塔兹也对母亲十分尊重，他一直用"您"称呼她，并恭敬地听从她的教诲。他所持的半异端、半自然主义或唯物主义的观点便来源于他母亲。它们是在不断的散步和聊天中由母亲传给儿子的。[22]

我们当然不应堕入无谓的琐事和虚构的图画。上阿列日地区也有不孝之子。他们殴打和残害生养自己的母亲。例如，斯特法妮·德·夏多凡尔登的儿子便是个虐待年迈老母的小暴君。但有许多资料证明，从1300到1320年间，蒙塔尤经历了一场有地中海文明特点的过渡：遭年长丈夫压迫的年轻女子逐步变成颇受子孙崇敬的成年或老年妇女。女儿们也会给母亲许多晚辈之爱：贝阿特里斯·德·普拉尼索尔告诉女儿阿娃、菲利帕、埃斯克拉蒙德和孔多尔，自己有可能被捕。于是她们都为她痛哭起来。她对子女的一贯爱抚得到了回报（I.246）。

在农民中，女儿对母亲持尊重态度，这是由于她们长大或出嫁后仍能得到她在物质方面的帮助。纪耶迈特·克莱格嫁给了一个粗暴的丈夫，她讲道："有一天，我想借梳麻用的梳子。于是我回到娘家。到了家门口时，我看到我兄弟正从家里往外起粪。我便问他：

'我母亲夫人在哪儿？'

'您找她有什么事？'他反问我。

'我想用梳子。'我说。

'我们的母亲没在家，'我兄弟说，'她去打水了，一时半会儿回不来。'

我不相信他的话，要进屋去看。于是他把一只胳膊横在门前不让我进去。”（I.337）

这是一份值得注意的资料！屋门很窄，一只胳膊便可挡住进出；屋内充满粪味；做母亲的阿拉扎依·里夫和其他女人一样为家里的男人们打水。但是，这并不妨碍这位普通母亲有权被她的大女儿纪耶迈特·克莱格称为“夫人”（相当于“我的女主人”！）。这个家的成员相互不和，但他们之间的交往很有规矩。兄弟对姊妹称“您”，但这并不能改变他对她的粗暴态度。至于他们的舅舅普拉德·塔弗涅，他从自己的私生女儿布律纳·普塞尔处得到的尊重比阿拉扎依·德·纪耶迈特所享有的还要多。正如我们所看到的，异端派教长普拉德·塔弗涅要求布律纳对他顶礼膜拜！确实如此。

另一个备受尊敬的是维萨纳·泰斯塔尼埃尔的母亲。年轻的维萨纳是贝尔纳·贝洛的情妇，在遭到阿尔诺·维塔尔强奸未遂的精神打击后，她实际上放弃了对纯洁教的信仰。但维萨纳极力解释说，她皈依严格的天主教教义是受到母亲的良好和重要影响。这位老妇人批评异端派教士的话在女儿思想中打上了深深的烙印（I.461）。

除了母亲对爱女的家常话以外，姨娘对外甥说的话也很有说服力：让·佩利西耶之所以信奉纯洁教派的思想，是因为他从小放羊时就受到姨娘莫拉的重要影响。她经常在装满燕麦的小窝棚里向年轻的让宣扬异端学说。他说，正是她的这些说教彻底推翻了此前他对罗马教会的信仰。

当然，也有些年迈或成年妇女受到青年女子甚至亲生女儿的强烈反对。让娜·贝费和她母亲埃麦尔桑德·马尔蒂之间常发生惊天动地的吵闹，甚至发展到相互厮打和拿刀动武。埃麦尔桑德是一贯信奉纯洁教的老妇人，让娜则是年轻的天主教徒，这两个悍妇间发生搏斗的背景是：在加泰罗尼亚避难的蒙塔尤移民面临着文化解体。在加泰罗尼亚，信仰罗马天主教的人几乎占百分之百。在蒙塔尤则相反，埃麦尔桑德在出走前很受女儿让娜的尊重。尽管这位老妇人不再是家里的先知，她在贝利巴斯特小团体的成员中仍享有崇高威望。由于她的丰富经验，贝利巴斯特本人也对她十分崇拜。这位圣人对让娜·贝费说，她母亲经历多，见识广，经验丰富。[23] “她曾见过20多个异端分子……她比我们更能了解和看得清什么是善。”在蒙塔尤，像纪耶迈特·“贝洛

特”这样为异端传统操劳了一辈子的老太太，很受教友、信徒和村里男女老幼们的重视。

能超越男性歧视的不仅有年迈或中年妇女，面对丈夫可能或现实的暴力，年轻的农妇手里也有几张王牌。首先，她们中不止一个很能吵架，这是她们自卫或威慑侵犯者的武器。例如皮埃尔·莫里的妹妹，她两度逃离丈夫家，第二次逃走后再也没有回去。后来和她接触的异教徒说她尖刻、好斗、嘴不饶人，并随时准备打架（III.155）。尽管她乐于为他们效劳并与之志同道合，但仍不免与他们发生冲突。在布安村（现在的阿列日省），每当异教徒们来到撒拉克鲁大师家时，他都要“号叫、大喊和怒骂”（II.425）。这种高声喊叫也许符合地中海人，尤其是阿列日人的外向性格。家长的妻子和女儿（名叫布朗什）对他这种做法已习以为常。作为忠诚的纯洁派信徒，这两个女人不顾男主人的喊叫，照常在家里接待异端派教长们。在富瓦伯爵领地当时的文化中，妇女往往被看作爱吵架的人。在皮埃尔·莫里和贝利巴斯特等人当中，“女人的吵架”已经成为一个成语（III.191）。它在这里并非指女人之间的争斗，而是用来形容男人间的争斗。然而，妇女之间的争吵也是完全正常的事。蒙塔尤的酒馆老板娘法布利斯·里夫便在供词中交代说：“那时，我和阿拉扎依·里夫之间经常发生争执。只是当我们相互了解了对方信仰异端的小秘密后，我们才停止了争吵。为避免宗教裁判所借此使我们互相要挟和报复，我们不再争执了。”[24] 这一切都似乎表明：阿列日的文化主张妇女服从，以便满足从家族制产生的父权主义的要求。然而，许多妇女却不愿屈从于这种制度。人们可以为妇女们的争吵表示叹息并压缩它们的重要性，但他们不能不接受这种常见的现实。

* * *

在夫妻关系中，妻子对丈夫的顺从既不是完全彻底的，也不是无可指摘和毫无报偿的。在富瓦伯爵领地，有的丈夫甚至对自己的母亲和妻子百依百顺。[25] 需要补充的是，妇女的服从这一现象远不能完全用妻子听任丈夫的威胁来解释。单靠丈夫的强制，并不能保证蒙塔尤夫妻关系的正常运转和规范化。即使国家暴力也远不是保障当时社会平稳运行的唯一因素。这里具体涉及地中海西岸传统文明下的社会关系和家庭关系。皮埃尔·布尔迪厄等社会学家在对卡比尔人进行研究后强调，荣誉准则可以调节人类组合间的关系，因此它的作用十分重

要。研究安达卢西亚的皮特一里弗斯指出，“贞节”具有根本性的作用，它把羞愧、廉耻、名誉感和女性的名誉结合在一起：这一组感情保护着妇女的贞操，她们的丈夫对此像对眼睛一样珍视。皮特一里弗斯指出：“贞节的数量有限，一旦丧失便不能复得。女性身上的贞节只能逐渐减少，绝对不会增加。这是一种客观化的而不是主观化的价值，它由上辈人传给下辈人，并且和女性联系在一起。”[26] 在蒙塔尤，属于小贵族阶层的妇女具有的伊比利亚贵族贞节观很强，它与棍棒和丈夫恐吓一样，对保持忠贞起到促进作用。例如，贝阿特里斯·德·普拉尼索尔害怕丈夫怀疑自己干了有失体面的事，所以她试图避免人们对她和管家的艳情产生半点怀疑（I.222）。这种“外来”的荣誉感主要是根据丈夫、家族或村里人的评判，而不是按照本人的主观判断形成的。人们的“议论”如同一个集体论坛，它专门收集和扩散有关妇女行为的闲言碎语。贝阿特里斯对此很担心，她对管家说：“如果我和你一起去伦巴第，人们会说我们离家出走是为了满足淫荡的需要。”守寡后的贝阿特里斯在另一个场合还承认：她担心自己若同时爱上两个男人，便会遭到这两个情人的蔑视。奥克西坦尼的文化早已形成了这样的定论：同时有两个情人的女人只能是娼妓，“一个欲火中烧、迫不及待的娼妓”。[27] 人言可畏，这是伦理外化的又一种表现。一直守寡的原城堡主夫人如果非婚受孕，她及她的情夫便只得承认，这是她的家族，尤其是她父亲菲利普·德·普拉尼索尔的“耻辱”。一个女人的不良行为会给全家造成影响。这里不仅涉及父亲对女儿的监督，兄弟也充当着姊妹名声的捍卫者，因为她们仅靠自己的毅力绝对修炼不成贞节烈女。当贝阿特里斯·德·普拉尼索尔开始与巴尔泰雷米·阿米拉克来往时，她兄弟们便告诫她要遵守妇道，这使她不得不离开临时居住的村庄。在蒙塔尤，兄弟对姊妹的这种惩戒态度在社会下层同样存在。皮埃尔.莫里把保障自己妹妹纪耶迈特荣誉的神圣责任交给了纪尧姆和贝尔纳·贝利巴斯特：

“晚饭后，贝尔纳和纪尧姆对皮埃尔说：‘我们会像对自己姊妹那样对你妹妹负责：她会得到我们的爱护和承诺。’

皮埃尔的妹妹也许诺说：‘我一定按照该做的去做。’”（III.155）

在女人的名誉方面，普通农民可损失的东西不如贵族多。但是，非法艳情引起的某种耻辱感还是明显存在。蒙塔尤的农妇阿拉扎依·吉拉贝尔说：“我曾和阿尔诺·维达尔有过不体面的关系。”（I.410—

413）我们在下文有关伦理的段落中还将详细谈到“不体面”，尤其是“耻辱”的概念，因为这是上阿列日地区农民道德的核心。

＊＊＊

在夫妻关系中有关婚姻和妇女的各种评论最终应归结为一个问题：他们最终的关系怎么样呢？

在大多数情况下，由于其中一个死去，夫妻关系自然都陷于解体（这并不是百分之百的情况）。往往是男子先去世。在传统社会里，寡妇几乎总比鳏夫的数量多。这或是由于男子的超高死亡率使之难于“再生”，或是由于他们比较容易再婚。在埃荣地区，无论是普拉德还是蒙塔尤，寡妇数量占上风的现象尤其突出。夫妻之间在年龄上的差异也是原因之一。由于妻子较年轻，所以她们有可能比丈夫活得更久，而丈夫一般都先妻子而去。在普拉德和蒙塔尤，雅克·富尼埃审问了19名已婚妇女。她们中7个人的丈夫还健在，其他12个人则都是寡妇。[28] 所以，在蒙塔尤和普拉德有数量不少的寡妇。她们的处境并不一定很悲惨，因为她们不少人与未婚的成年儿子们或某个儿子及儿媳住在一起。“莫尔妈妈”和“贝洛妈妈”，即纪耶迈特·莫尔和纪耶迈特·“贝洛特”便是如此（III.161—162）。有的寡妇还在信奉纯洁教的农民男女中享有精神和家庭方面的实际权威，例如关系密切的蒙塔尤“三女神”：娜罗卡、纪耶迈特·克莱格和纪耶迈特·“贝洛特”。自从她们的丈夫死后，不少村民就把她们当作信仰方面的导师。她们组成的小团体成了村里妇女社交活动的主体。在加泰罗尼亚的避难地，具有思想影响的埃麦尔桑德·马尔蒂和纪耶迈特·莫里也是寡妇。

寡妇还再婚吗？她们中有一些人再次结婚了。出身贵族的贝阿特里斯·德·普拉尼索尔和前夫过早遇害身亡的雷蒙德·利齐耶很快便改嫁了：一个嫁给了乡村小贵族，另一个嫁给了贫苦农民。对其他人来说，改嫁要困难得多。于是，对于蒙塔尤失去正式丈夫的妇女来说，姘居便成了不太理想的解决办法，这虽“不体面”，但有吸引力。然而，这前提是能够找到情夫，而这又谈何容易。

总之，第二种解决办法造成了一些问题。我们知道，在许多旧式社区中，寡妇再婚会遇到许多阻力，这需要打破一种禁忌。寡妇改嫁实际是从未婚姑娘可选择的对象中夺去未婚男子。在认可和宽恕这种

掠夺行为之前，出现这样或那样的“议论”是情有可原的。然而，在蒙塔尤没有发现这类“议论”的痕迹。但是在这里，寡妇却是性禁忌的对象，胆大妄为者却时常要突破这种禁忌。芒加德·布斯卡依是个住在普拉德的寡妇。皮埃尔·克莱格想对她非礼，她对此愤怒地答道：“我绝不答应，这是严重的罪过。你别忘了，我可是个寡妇！”（I.491）

让·迪韦尔努瓦在提到芒加德的观点时认为，这种“反对再婚的遗迹”表现了“基督教的原始特点”。[29] 实际上，难道不应将此看作反映乡村民俗的资料吗？它们在本质上（而不是在形式上）类似一种“不协调的声音”。

* * *

在我们研究的这个时代，夫妻关系中断一般是由于一方的死亡所造成的。但是，离婚或分居在理论上意味着以另一种形式取消了夫妻关系。在蒙塔尤，妇女们过于胆小，被严格的家庭制度控制得太紧，以至于不能把“当家的”和老公赶出门外。但是，一些男人却毫无顾忌地用逐出家门来威胁或实际对待他们的妻子。这是由于，继承法使他们成为家庭的主人。

被彻底赶出家门的例子是法布利斯·里夫。这个女人最初与自己的丈夫、农民蓬斯·里夫及他的父母贝尔纳·里夫和阿拉扎依·里夫生活在一起。这是个值得注意的情况（I.339—340）。贝尔纳·里夫是个无足轻重的人物，他对自己的儿子百依百顺，蓬斯成了名副其实的一家之主。家里的领导核心实际上由蓬斯·里夫和他的母亲、即威严和懂情理的阿拉扎依二人组成，而且他们是纯洁派！法布利斯和蓬斯结为夫妇后引起了家里的混乱：法布利斯竟然不是异教徒。她甚至向克莱格本堂神甫告发说，村里来了异端派教士。本堂神甫嘲笑她是倒霉鬼（I.324）。她的丈夫和婆婆很快便发现：有这个女人在，他们就不能自由地从事纯洁教的活动。蓬斯对法布利斯说：“是魔鬼把你差到我们家里来了。”

于是，他把她赶出了家门。法布利斯虽然被丈夫休弃，但丝毫没有惊慌失措的表现。她很快开始了独立妇女的生涯，做起了村里酒店的女老板。她尽力把女儿格拉齐德抚养成人。然而，这两个女人后来

都落入了克莱格家族的控制之下。法布利斯成了贝尔纳·克莱格家的附庸，经常求他家帮忙；格拉齐德成了本堂神甫的小情人。

法布利斯·里夫之所以被夫家赶出来是由于她不是异教徒。相似的遭遇（表现相反）则差点儿落到她小姑子的头上：纪耶迈特·里夫是贝尔纳·里夫的女儿、蓬斯·里夫的妹妹。她嫁给了皮埃尔·克莱格（此人和本堂神甫同名同姓，并是他的亲戚）。正如皮埃尔·莫里所看到的，皮埃尔的家人分成了对立的两大派（III.162）。纪耶迈特是异教徒们的好友，她的丈夫则与他们势不两立。因此，她在家里一直小心翼翼地避免提到她和纯洁教派的往来。在这种情况下，纪耶迈特·克莱格的丈夫给她的出路不是死亡就是离婚。她讲道："有一天，我丈夫威胁我说：'如果你和接待异端派教士的人家往来，我就杀死你，或者把你永远赶出我家！'"（I.346）

总之，法布利斯·里夫由于不是个好纯洁派信徒，所以被赶出了丈夫的家门；她的小姑子纪耶迈特·克莱格则由于太接近纯洁派而差点儿被丈夫赶出家门！

总共有两起，确切地说是"一起半"离婚事件：由于山区的家庭结构十分牢固，在蒙塔尤很少有家庭破裂的现象。只有出现极为尖锐的思想冲突才会造成这种极端后果。在我们掌握的资料中，此类事件出现过两次，其中只有一次达到了真正的破裂。在这个堂区50多对年轻或年老的夫妇中，只有一起离婚事件和一起以离婚相威胁的事件，这数量的确不多。但是，还应当把皮埃尔·富雷的妻子雷蒙德·克莱芒的特殊情况考虑在内：她离开了丈夫的家，因为他是阳痿患者。为了过自己的日子，她回了娘家。[30]

我曾说过，在这个佩戴黄十字标志的村里，由于占统治地位的是大男子主义，所以，逐出家门或威胁逐出家门都是丈夫对妻子而言，而不是相反。在极特殊情况下，如果是妻子主动背弃了丈夫，她同时也要放弃夫妻共有的家。

相反，在蒙塔尤以外的阿列日地区，一些小村镇此时已开始出现了手工业或城市的自由，母权制则可能助长这种自由。比利牛斯山以外的加泰罗尼亚地区能使人们获得解放。在这些地方，有的阿列日妇女们主动离开了她们的丈夫。在这些情况下，导致夫妻决裂的大多是

由于特定形势下出现的思想和宗教原因。但是，这些决裂揭示的解剖面已向现代方向发展了，它们已不同于我们在蒙塔尤山区看到的那样了。在蒙塔尤以外，夫妻分手实际是由女方首先提出，而不只是由男方提出了。人们看到，在阿克斯累太姆，信奉纯洁教派的西比尔·巴伊把她当公证人和信仰天主教的丈夫、老阿尔诺·西克尔赶走了。奥尔姆的拉罗克是集贸市场繁荣的村镇。在那里，纪耶迈特·莫里（好心的牧羊人的妹妹）两度逃离了由她丈夫——木匠贝特朗·皮基埃控制的家。她出逃的理由也是宗教性的，但和巴伊一西克尔的情况相反。纪耶迈特信奉纯洁教，她的丈夫是天主教徒。第三桩离异发生在加泰罗尼亚避难地，这是一桩事实上的离异，而不是出于某一方的决断：朱纳克的雷蒙德·马尔蒂是铁匠的女儿。她丈夫阿尔诺·皮基埃是塔拉斯孔人，以捕捞鳟鱼为生。她意识到，避难的现状使她和丈夫的命运永远分开了。因此她决定秘密追随贝利巴斯特，与他建立完美的爱情。这样，以往的婚姻统统被抛到脑后了！作为“名义上的寡妇”，她只能承认这一现实。[31]

这些资料或专题十分详细（这正是它们的特点），但没有提供任何统计数字。但我认为，它们能够从反面证明：作为断然提出的要求，夫妻离异在蒙塔尤具有男方占主动的特征。这种现象极为罕见，但越是这样越有意义，并越能说明问题。大量的一般现象不一定总能提供准确的统计。有时需要从特殊的非正常现象（如夫妻离异）中反映深刻的运作规则和潜在的表现。无论如何，即使在最大胆的情况下，作为基石的家庭也从未失去其权利。当丈夫是阳痿患者时，妻子便离开了他们共同的家。雷蒙德·莫里再也无法忍受丈夫家的压迫，于是她利用蒙塔尤的娘家来反抗自己在拉罗克的婆家。西比尔·巴伊如果不借助母权制家族作为后盾，她永远不能把丈夫赶走。在蒙塔尤，蓬斯·里夫之所以能把妻子法布利斯赶出家门，是因为他有整个家族的支持，并得到了家中父母的辅佐。让我们把在加泰罗尼亚出现的家庭解体现象作为特殊问题放在一边。在上阿列日地区，极为罕见的夫妻分居（这当然从未得到合法手续的离婚的认可）与独身主义仅略有相似之处。它主要以特有的方式反映出，家庭作为家族的固定形式，具有不可遏制的精神力量。因此，夫妻分居本身很快就显示出其十分狭隘的局限性。

[1] I.334—335。这块麦地位于原蒙塔尤村下面的坡地，即现蒙塔尤村所在的地方。从地形图上看，这块地正好处在原蒙塔尤村偏下的部分（在雅克·富尼埃宗教裁判记录簿的时代到19世纪以前，这一部分有很大发展）。

[2] I.341。关于农妇对丈夫的畏惧心理，还可参见I.342，346；II.366—367。

[3] II.148。还可参见III.280（芒加德的丈夫是阿克西亚的雷蒙·德·孔斯纳。她由于参加异端活动而受到丈夫的毒打）。

[4] II.213；II.197。从我们掌握的资料看，丈夫打妻子的事要多于父母打孩子。例如泰塞尔医生在打他的非婚生子（II.197）时也打他的妻子。还可参见III.285：有一个父亲打他的女儿，所以她再也不愿回到父亲家了。在上阿列日地区，父母与子女间的关系属于自然关系，因此要比属于社会选择（至少在最开始时）的夫妻关系更好些。

[5] II.365。还可参见II.86：奥德·富雷的丈夫对妻子的咒骂。

[6] II.213。

[7] II.441—442。（根据贝利巴斯特的说法，女人死后可再生为男子！）帕米埃的伏多瓦派大多住在城市里，因此在这方面不像上阿列日地区的纯洁教派那样鄙视妇女。纯洁教派主要在农村活动，其理论也比较特殊。帕米埃的伏多瓦派雷蒙·德·拉科斯特不认为女人会再生为“男性”，他说：“每个人都按照原有的性别再生。”（I.88）还可参见III.191（贝利巴斯特的大男子主义）和II.35。

[8] II.415（皮埃尔·莫里）；II.131（娄弗尔）；III.155（皮埃尔·莫里的姊妹在朋友们喝开胃酒时被赶了出去）。

[9] I.334—335；III.101等。

[10] III.221。还可参见文集：《人类的性别》。

[11] “我害怕并很爱我的丈夫。”（西比尔·皮埃尔：II.424）

[12] 参见皮埃尔·莫里所说的理论，本书第四章 及III.121。

[13] II.28。还可参见另一个女强人西嘉德的情况。她也出身于阿克斯累太姆的显贵（I.290）。

[14] 博纳西认为（II.336），在中世纪前期的加泰罗尼亚，尤其在比利牛斯山附近，农民阶层极为注重父系的家族关系。而贵族和有特权的人们则更重视和母系家族的联系。在这里，蒙塔尤和上阿列日的制度有了说得过去的先例。从总体上看，我们研究的家庭主要是父系家庭，以母子关系为主的家庭只占极少数。

[15] III.107；III.491。请不要把他和朱纳克的贝尔纳·马尔蒂混同起来。

[16] III.168：贝尔纳·马尔蒂在冉考萨时还活着，他和妻子在一起。III.169：第二年，在奥尔塔（托尔托兹地区）时，贝尔纳·马尔蒂去世了。纪耶迈特准备和两个儿子搬到圣马多去。

[17] 还可参见贵族贝特朗·德·泰克斯母亲的情况：她是领地和家族的主人，而她的儿子到母亲死时还没有固定的领地（III.312—313）。

[18] I.337。还可参见III.162：阿克斯累太姆的娜戴斯纳达，又称作娜卡普里拉；III.259：娜帕拉莱萨（吕兹纳克）；III.291：娜昂格莱西娅；III.280：家在拉巴的皮埃尔·阿米埃尔的遗孀娜奥诺尔；III.154：蒙塔尤的娜隆佳。她的女儿戈奇娅·克莱格也称作“娜隆佳的戈奇娅”。

[19] I.448。还可参见II.423（里姆的女家长）和III.478（蒙塔尤的娜勃尔拉是雷蒙德·莫里的姐姐。娜科尔蒂拉，又名里克桑德·科尔蒂尔，阿斯库人，是一个能干的寡妇。III.305中也提到了她）；III.142：娜卡瓦拉是贝尔纳·贝利巴斯特的姐姐。

[20] I.221；III.153。还可参见上文第五章 （娜嘉尔佳拉的小旅馆）。

[21] 在这方面，老贵族和老农民同样缺乏良好教育（III.328）。但是，被丈夫骂为“老东西”的贵族妇女（III.328）会毫不犹豫地给予反驳。

[22] I.200—205，尤其是I.203。还可参见下文，第二十一章（让·莫里母亲的作用等）。

[23] II.64，75。关于上述和下面的例子，博纳西在其著作第2章第332页中指出，在中世纪的加泰罗尼亚，妇女们的成熟期是她们生活中十分重要的时期。在贝藏松主编的《心理分析史》中，约翰·德莫在谈到妇女巫术的时候强调了成年与少年时期的明显差异。

[24] I.325；III.143（关于异端“信徒”之间的争吵）；III.268（女人之间的争吵）。

[25] 帕米埃的贝特朗·德·泰克斯便是这样，他同时被自己的母亲和妻子管束着（III.312，313，328）。

[26] 参见皮特—里弗斯：《山民》；布尔迪厄：《一种实践理论的提纲》和《阿尔及利亚的社会学》当中关于卡比尔人的荣誉的论述。

[27] I.221；I.238；内利在第117页中提到的马卡布鲁的著作，第44章和第34章，第31页。

[28] 受到审讯的12个寡妇是：布律纳·普塞尔、贝阿特里斯·德·普拉尼索尔（两度守寡）、雷蒙德·贝洛（两度守寡）、年轻寡妇格拉齐德·利齐耶、阿拉扎依·阿泽马、雷蒙德·阿尔森、阿拉扎依·富雷、阿尔芒德·吉拉贝尔、纪耶迈特·贝内、芒加德·布斯卡依、芒加德·萨维尼昂和雷蒙德·吉乌。7个已婚妇女是：法布利斯·里夫、阿拉扎依·富雷、纪耶迈特·克莱格、雷蒙德·泰斯塔尼埃尔、纪耶迈特·阿尔热利耶、雷蒙德·马尔蒂和戈奇娅·克莱格。这个名单并没有把蒙塔尤所有的寡妇都包括在内。因为她们只是雅克·富尼埃的审讯资料中涉及的妇女。

[29] 迪韦尔努瓦：《帕米埃的宗教裁判所》，第140页，注4。

[30] I.418。雷蒙德·克莱芒后来离开了丈夫。以前便有人用不准确的民间用语说，她丈夫“不是真正的男人”（他也许是阳痿患者，或者是暂时性的）。这一情节与蒙塔尤的规矩并不矛盾。在蒙塔尤，我们发现的少数几起夫妻离异事件均是丈夫把妻子逐出家门。而且，在这件事中也是妻子，而不是丈夫离开了夫妻共同的家。

[31] 由于出走加泰罗尼亚而造成的另一起婚姻破裂，参见II.454。

第十三章 对儿童的情感和对人生的划分

在谈过蒙塔尤的婚姻之后，我们来谈一下当时婚姻的正常结果：孩子。

说起埃荣地区的儿童，我们应首先举一些数字。据测算，蒙塔尤农民家庭的规模在旧制度下处于正常范围内。它们大都是人口众多的家庭。芒加德和蓬斯·克莱格有4个儿子和至少2个有据可查的女儿。[1] 纪耶迈特·贝洛有4个儿子和2个女儿。纪尧姆和纪耶迈特·贝内至少有2个儿子和3个女儿。雷蒙·巴伊有4个儿子（没提到过女儿）。皮埃尔和亚芒加德·莫尔有4个儿子和1个女儿。马尔蒂家有4个兄弟。阿拉扎依和雷蒙·莫里有6个儿子和至少2个女儿。

也有人口较少些的家庭。据人们所知，贝尔纳和戈奇娅·克莱格只有2个孩子，即1儿1女。纪耶迈特和雷蒙·莫尔以及贝尔纳和纪耶迈特·莫尔两对夫妇均有2个儿子，另外也许还有若干不知名的女儿……在掌握和汇总了有关蒙塔尤家庭的确切信息后，我们总共发现了18个可供计算的家庭。我们可以认为，这18对夫妇有充分的时间繁殖后代。他们分别代表了一个“完整的”或“不完整的”家庭。但是，除了夫妻中由于一方死亡造成的部分中断外，这些家庭从年代和理论上可以被看作完整的家庭。1280—1324年这一时期的人口状况，在雅克·富尼埃宗教裁判记录簿中大体得到了反映。这18个完整和不完整的家庭至少生过42个男孩和20个女孩。女孩的数量明显被少算或漏记了。男孩的数量中当然没有把夭折的，即从出生到1岁前死亡的婴儿算在内。另外，其中也忽略了1—5岁间死亡的那部分数目不详的孩子。根据这不完全的统计，我们算出每对夫妇平均生下2.3个男孩。[2] 考虑到各种难以估量的因素，把这些完整和不完整的家庭的婚生子女数确认为4.5个是比较恰当的。因此，14世纪初的蒙塔尤人与多子女的现代博韦人的生育力相同（而且，非婚生子女的比例在蒙塔尤要超过博韦）。

对蒙塔尤人的生育力可提出如下几点分析：

第一，造成这种生育力的原因之一是女孩过早结婚。这种现象在那些信奉纯洁教和实行内婚制的农牧业大家族中尤其严重。它们相互联姻，并于1300年前后在蒙塔尤占据着主导地位，例如克莱格家、莫里家、马尔蒂家、巴伊家、贝内家、贝洛家等。这些大家族总共生育了几十个大儿大女，他们也准备相互成婚。也许是出于偶然，村里几个信奉天主教的家庭，如阿泽马家生育的孩子较少，并且不像异教徒那样有很多联姻。在蒙塔尤，忠于罗马天主教的少数人暂时处于下风，其原因之一也在于此。

第二，然而，这种生育力也受到各种局限：最富有的克莱格家族到了皮埃尔和贝尔纳这一代便开始对限制生育的方法（神奇草药或中断性交）产生了兴趣。总之，蓬斯·克莱格众多的儿子只留下几个非婚生子女，而没有正宗后代（村里当然还有克莱格家的其他成员可以传宗接代）。至于社会下层，如牧民，他们倾向于以贫困为由（这往往是真实的）而拒绝结婚。最后，从1308年大逮捕至1320—1325年的审讯期间结婚的属于最后一代人，他们一般都受到了严重干扰，被监禁的事越来越多。一些情绪低落的夫妇可能采取了禁欲以至避孕措施。而且，1310年代正值经济和生存的困难时期，蒙塔尤人的生育力似乎也因此有所减弱。

第三，1280—1305年间，村里的主流还是婴儿激增或婴儿过剩。从地理和文化角度看，这一现象与当时的大环境是一致的：在蒙塔尤以外，有2个或4个兄弟的大家庭十分普遍（I.193；I.203）。维持高出生率的思想也是很自然的。因为所有人都认为，只要年纪还不太老，失去一个孩子后便应当再生几个。按照纯洁教对灵魂转世说异想天开的解释，这些孩子会把死去的小兄弟姐妹们飞逝的灵魂还给他们的母亲（I.203）。

奥尔诺拉克的领地法官纪尧姆·奥斯塔兹讲道："我的干亲阿拉扎依·米尼埃十分悲伤。她在很短时间里失去了所有4个儿子。看到她悲痛欲绝的样子，我向她询问事情的由来。[3]

'在这样短的时间里我失去了4个可爱的孩子，这怎能不让我伤心呢？'她对我说。

'干亲，别难过了，'我对她说，'你还会再见到他们的。'

‘是的，在天堂里！’

‘不对，你肯定会在人世间见到他们。因为你还年轻，还会再怀孕。你死去的孩子将有一个再生成新的胚胎。接着便是下一个！’”

我们看到，自发地认同当时文化的纪尧姆·奥斯塔兹向米尼埃夫人预言，她总共能生8胎子女（过去的4胎，加上今后的4胎），而且他认为这是很正常的。

更普遍地说，当时的农民，如奥尔诺拉克的纪尧姆·奥斯塔兹和蒙塔尤的让和皮埃尔·莫里，他们都明显感觉到了1300年代的人口压力：造成这种压力的原因之一是上面提到的较强的生育力。这3个人曾在不同场合提出：“哪里能安放得下所有死者和生者的众多灵魂？如此下去，世上将挤满了灵魂！从图卢兹到梅朗斯山口（比利牛斯山）的所有地方也装不下它们。”（I.191及以下各页）纪尧姆·奥斯塔兹接着说，幸亏上帝找到了解决灵魂泛滥的简易办法：每个灵魂可以使用多次。“它从一个刚死去的人体出来后便立即进入另一个躯体。如此循环往复。”因此，灵魂转世的幻觉以多种方式助长了山区的生育力。这种很强的生育力又以关键性的家庭制度作为基础。

许多蒙塔尤人虔诚地信奉纯洁派教义，但缺乏甚解。实际上，纯洁派教义在原则上是反对婚姻和繁殖的。经过教化并成为异端派教长（或贝利巴斯特那样的假教长）的农民们很清楚纯洁派的这一理论。贝利巴斯特希望“以童贞把我们生命的种子带到冥间”。[4] 这位圣人说：“我主张任何男人都不同女人交媾。我也不赞成他们生儿育女。因为，如果这样坚持不生育，上帝创造的所有人都将很快汇集到天堂。这是我所喜欢的。”人们看到，皮埃尔·克莱格的思想与此不大相同。他在蒙塔尤对避孕方法（神奇的？）进行了尝试。但是，在这个佩戴黄十字标志的村子里，有多少人能达到这种讲究的程度？无论如何，绝育的义务只关系到异端派教士，与一般信徒无关。蒙塔尤的农民即使同情异端也照旧生许多孩子。因为，在牧业经济中，提供就业机会的土地，尤其是牧场能够满足在山村出生的所有人的需求。贝利巴斯特说，在加泰罗尼亚，“饲养绵羊所需的牧场和高山应有尽有”，这里向蒙塔尤多余的年轻人敞开了大门，他们可以来这里给人家当牧工和骡夫（II.42）。在这种条件下，有什么理由不放开生育呢？孩子们很快便会长大。于是，子女众多的家庭就成了劳力众多的家庭和富裕的

家庭。这便是蒙塔尤的大户人家，如贝洛、莫里、马尔蒂等家族多生儿子的原因，至少也是一种由果溯因的理由。唯独克莱格家的最后一代人，他们已富裕到相当的程度，不必再参加体力劳动。作为一个家族，他们对过多的家庭劳力已不感兴趣。出于实际的需要，这种特殊性使他们得以上升到非同寻常的避孕或反婚姻的思想高度。

＊＊＊

蒙塔尤大部分人家生育的众多子女最初都是赔本的！首先要养育他们，最初便是要给他们喂奶。[5] 在蒙塔尤占大多数的农民很少把婴儿放到奶妈家。实际上，奶妈这类职业一般只是为有地位的贵族服务的。夏多凡尔登的一个加入异端的女领主把孩子托付给了奶妈。[6] 这位夫人与婴儿分别时毕竟感到了极大悲伤。为贵族婴儿服务的奶妈职业可完全合乎逻辑地安排进农妇们的生涯中：鲁丝·戈诺是个山民的女儿，她先在一个贵族家当女佣，后来在另一个贵族妇女家当奶妈。看来她在此期间是怀孕了。再后来，她成了一个领地法官的情妇并和他住在一起。她最后的经历是正式嫁给了一个农民做妻子。她的一辈子明显地划分为几个部分。[7]

然而据我们所知，在蒙塔尤使用奶妈的都是些被迫舍弃孩子而充当女佣的可怜姑娘：我们看到，雷蒙德·阿尔森在到贝洛家当女佣之前曾把自己年幼的孩子从一个农村奶妈家转到另一个农村奶妈那里。在贝洛家，她有时要照顾这家女儿的孩子。[8] 总之，蒙塔尤人对他人奶水的需求并不太多，奶水的供应有时还过剩。我们很熟悉布律纳·普塞尔，她是个有点呆傻的可怜的私生女。大约在1302年复活节前后的一天，她的女邻居阿拉扎依·里夫来拜访她（I.382）。布律纳讲述说："阿拉扎依让我把儿子雷蒙抱到她家去。雷蒙当时有6个月，正在吃奶。

'这是因为，'阿拉扎依补充说，'有个从拉泽斯来的妇女在我家，她正因奶水过多而受痛苦……'

'这绝不行，'我对阿拉扎依说，'这女人的奶水会对我儿子有害。'

最后，在女邻居的再三坚持下，我还是让步了。我把儿子抱到她家。我在那儿的确见到一个来自拉泽斯的妇女。她正在炉边烤火。"

除了个别或极特殊的情况（如怀孕的女佣或胀奶的妇女）以外，以母乳育儿是蒙塔尤及周围村落的一般规则，富有的牧主家也不例外。[9] 哺乳期可以持续较长时间。今天还有人谈到，过去农民家的孩子在两岁之后还吃母奶。这些孩子搬来自己的小椅子或小凳子，以便站在上面能够着母亲的乳房。在1300—1310年，上阿列日地区牧民的家庭情况和罗拉盖地区牧民的家庭情况会有很大不同吗？西比尔·皮埃尔的丈夫是个富有的农庄主和牧主。她的儿子有"一两岁了"，还在吃母亲的奶（II.17）。在此没有必要强调，哺乳可以导致暂时不受孕，这样就延长了两次生育的间隔。这种近似避孕的推迟生育是由于顾及生理的变化过程……或者纯粹是由于在哺乳期对性生活的禁忌。

* * *

按照我们历史学家的看法，哺乳行为只是一种外在表现，真正重要的问题是对儿童的意识问题，正如菲利普·阿利耶斯以及后来的弗朗索瓦·勒布伦在他们的重要著作中所研究的。我们了解这些作家的观点，如果我们同意他们的论点，便会得出两个中心思想。

第一，我们对儿童以及幼儿的爱是一种比较新的感情，它是从中世纪末到现代期间，由宗教和世俗文化在上流社会，如王族、贵族和资产阶级中培养起来的。这种爱孩子的情感慢慢才被民众及农民等下层社会所接受。在此之前，他们一直不把一个小孩或婴儿的死看作涉及感情的大事。[10]

第二，儿童及少年的特殊角色和独特形象只是在新的集体表象中逐步形成的。儿童到校上学、小男孩和小女孩有了各自不同的服饰，这些因素才促进了新的集体表象产生。而中世纪的民众在很长时间里认为，孩子就像奥东的微缩制品一样，只是个缩小了的成人。[11]

对于上述观点，我想先提出两点局部性的批评看法：

1）我认为，阿利耶斯的观念第二部分的基础似乎比第一部分更坚实。儿童和少年的角色在很大程度上取决于特定时期的文化：因此正如我们今天所了解的那样，应当在原则上相信，这些角色是最近才确定下来的。然而，母亲与婴儿或父亲与孩子之间编织的亲密感情世

界是相当神秘的，它几乎从来不为人所描述。所以，我们只好先接受那些表现过去冰冷感情的零碎资料和部分形象，并留待以后核实。

2）我们再来谈谈“资料”本身。阿利耶斯依据的资料几乎全是过去作家的有关论述，以及这位历史学家和美术作品行家们在儿童形象博物馆收集的精彩插图和版画。

这种方法尽管很吸引人，但难道这不会成为文学幻影吗？难道仅仅根据文学和绘画对儿童的意识就能推断出下层社会的实际情感性（而不是文字的）对儿童的意识吗？人们可以有充分的理由相信，对小孩的温柔爱抚很久前就存在于农业或手工业社会中。[12] 只是由于特殊的原因，文字和图像的大文化很晚才决定关注这种情感……

关于这一点，请允许我重提一次前面说过的事例：从德尼·德·卢日蒙以来，有教养或权威的人都认为，我们时常表现的爱的激情很晚才在奥克西坦尼产生，而且它的出现和最早推行艳情诗的努力有关。然而，正如人们所看到的，只需对上阿列日地区略加了解便会彻底动摇这种“文学”信念。蒙塔尤和萨巴泰的农民们从未读过行吟诗。从帕米埃或其他地方的资料中可以看到，行吟诗人的直接影响从来没超出帕米埃有教养的贵族圈子和四周山区的城堡（III.328—329）。在那遥远的过去，尽管埃荣地区的男女村民对行吟诗人一无所知，但他们仍然懂得如何做个高雅的情人：他们把爱的激情和喜欢区别开来，用一个词表示具有浪漫色彩的爱的激情，用另一个词表示一般的喜爱之情。[13]

他们做出这种区分并不是因为在思想上受到了口头文学的间接影响。实际上，他们区别这两种爱情的能力是和细腻的乡间文化分不开的。如果存在某种影响的话，这种影响实际是反向的：行吟诗人可能什么也没有创造，他们只是用文字或说唱方式明确表达了奥克西坦尼民间文化对爱情的细腻区分。而这种区分在行吟诗问世前很久便存在了。[14]

让我们再回到儿童的主题上来。应当看到，蒙塔尤人和萨巴泰人在灵魂深处对儿童，哪怕是对最小的婴儿也怀有一种十分强烈、发自内心和溢于言表的亲切感。这种感情是当地文化的“基础”，并与之共同生存。绝对没有任何理由认为这种感情是外部移植的，并说它起源

于外部和后来的精英情感。一些历史学家坚持认为这是后来移植的感情，他们应当摆出充足的证据，这是不可推卸的责任。

* * *

让我们从最初即怀孕谈起。结婚之后，怀孕便作为正常、自然甚至是渴望的现象被人们接受下来。在婚姻关系之外，对非婚生子的感情虽然充满着矛盾，但也不乏可能的钟爱。皮埃尔·克莱格在第一次冲动时说："我是个教士，不想要孩子。"他的情妇贝阿特里斯也随声附和道："我若怀孕了可怎么办？这会让人耻笑的。"但是不久，他们对于爱情具体结果的态度逐渐变得积极起来。本堂神甫最终改变了看法，他对情妇说："在我父亲死后，我们将生一个孩子。"（I.225，243，244，245）

在蒙塔尤，许多家庭的孩子都是从"纯洁派"的胚胎发育起来的。这些胎儿很快具备了灵魂，于是他们便有了不可忽视的价值，其中也包括感情价值。因为，在埃荣地区农民中流传的阿尔比教派圣经认为：这个世界上"到处都飞跑着旧灵魂"。这些灵魂如果出自邪恶死者的躯体，它们便会从专门的孔道"钻入雌性动物，如母狗、母兔子、母马的肚子里。在此之前，这些动物刚刚怀了胎，其胚胎还没有灵魂"。[15] 相反，如果徘徊的灵魂出自清白死者的肉体，它们便能够进入孕妇的腹中，以便将生命的活力赋予刚形成的胎儿。

所以，在信奉纯洁教的蒙塔尤，可以保证所有胎儿都是好的，因为他们很快都得到了清白的灵魂。因此，胎儿从母亲的腹中就应得到母爱。贝阿特里斯·德·普拉尼索尔对她的管家说："我怀孕了。如果我跟你逃到异教徒那里去，我肚子里的胎儿怎么办呢？"这位管家迫不及待地建议她采取一种措施。读者可能会提出：蒙塔尤这位夫人对胎儿的担心属于贵族妇女的行为，和粗俗的农妇们相比，她的心肠太软。此言差矣！这种看法只是一种"阶级偏见"。在奥尔诺拉克，普通农妇阿拉扎依·德·波尔德对自己腹中的胎儿同样表现出关切和爱护的感情。她说："您知道，有一天我们乘船渡过涨水的阿列日河。当时我们都害怕掉进河里淹死。我尤其感到担心，因为我那时正怀着孩子。"（I.193）阿拉扎依的最后一句话表明，在那种情况下，她担心的并不是自己被淹死，而是怕腹中的胎儿和她一起遇难。另外，雅克·富尼埃

宗教裁判记录簿向我们讲过避孕的事，却从来没有谈到过人工流产，这难道是偶然的吗？[16]

在这种条件下，生孩子会造成许多担心和不安。然而在文化和感情方面，孩子的出世也会被视为莫大的喜悦。在对皮埃尔·莫里的说教中，纯洁派传教士雅克·奥蒂埃曾讲过一则神话，他引用魔鬼的话说："你们将会生儿育女。当你们有了一个孩子的时候，你们享受到的乐趣会超过在天堂享受的所有宁静。"撒旦的这番高谈阔论是对天堂中注定要降至人世的人讲的（III.130）。但这番言论反映了村民们赞同生育和喜爱孩子的自发态度。正规的纯洁教对此进行批驳也无济于事。皮埃尔·莫里以及蒙塔尤和其他地方的人们都清楚，洗礼是节庆和欢乐的源泉，并能把教父教母们以牢固的友谊结为男女干亲。贝利巴斯特曾埋怨皮埃尔·莫里说："你通过孩子的洗礼认了许多干亲。你在洗礼中花费财物，结交朋友……"（III.185）这位圣人可以发表批评；讨厌教士给自己洒圣水的新生儿可能会大哭，但这都不能阻止集体的欢乐围绕着洗礼而流淌（II.52）。

从婴儿出生的头几个月起，阿列日的母亲们便给他们以抚爱和娇养。菲利普·阿利耶斯过早把这种抚爱和娇养说成现代或中世纪末的新发明。[17] 让我们看看雷蒙·鲁塞尔对上阿列日一个地方的描述吧。身为农村管家的雷蒙细致地介绍了他在当地看到的做法。在13世纪上半期，这些做法已不被人看作新事物了："阿利西娅和塞尔娜本是夏多凡尔登的领主夫人。这两位夫人中的一位有个在襁褓中的婴儿。她在离开前想再看他一眼（她要去投靠异教徒）。看到孩子，她亲吻了他，孩子笑了起来。她走出婴儿睡觉的房间，但没有几步便禁不住返回身来，孩子又朝她笑了。这一情景反复了好几次，以至于她难以下决心离开自己的孩子。没有办法，她对女佣人说：'把孩子抱到外面去吧！'"

她这样才得以离家远去……（I.221）这位年轻的慈母踏上了黑夜中的行程。她最后被处以火刑。

在这种氛围里，孩子的死亡、疾病或骨肉分离都可能或经常在父母心中造成极大的痛苦和悲伤。[18] 当然，母亲的痛苦和悲伤尤为突出。尽管当代史学家的著作极力加以否认，但这毕竟是事实。奥尔诺拉克的领地法官皮埃尔·奥斯塔兹讲道："在我们村，有一个名叫巴托

洛梅特·杜尔斯的女人（她的丈夫是维克德梭的阿尔诺·杜尔斯）住在自己家里。她有个小男孩儿，和她睡在一张床上。一天早上，她醒来后发现孩子死在自己身边。于是她当即痛哭哀号起来。

"'别哭了，'我劝她说，'上帝会将你儿子的灵魂转给你下一个孩子，无论是男孩还是女孩。或者（如果不能实现这种灵魂转生），他的灵魂将去别的地方享福了。'"（I.202）

为缓解母亲的痛苦，奥尔诺拉克的领地法官根据灵魂转生说随便编了一些安慰的话。这些话他以前也讲过。为此，他被判了8年监禁，出狱后还必须佩戴双重黄十字标志。[19]

农村的父母失去幼年或少年子女后深感悲伤，这在上阿列日地区是普遍可查的事实。这一事实让我们谨慎地对待那些学者（无论他们多么杰出）的话。他们告诉我们说，对儿童的感情意识是从现代的精英社会中发现的。他们还说，在古老制度的年代，人民阶层中的农民，甚至市民对儿童都是麻木不仁的。当然，在家庭制度的框架内，对孩子的爱抚归根结蒂同利益有关。说到底，生儿育女意味着将来可得到成年子女。他们的劳动能力可用于农业经营和照顾过早衰老的父母。经常谴责皮埃尔·莫里打光棍的贝利巴斯特便持有这种想法。这位圣人对好心的牧羊人说："结婚吧！这样，你衰老的时候就会有妻子照顾，而且你还会有一些可爱的孩子。"（III.188）蒙塔尤的农民纪尧姆·贝内因失去爱子而悲痛欲绝。阿拉扎依·阿泽马在描述他的感情时对此问题说得更为确切。她讲道："纪尧姆·贝内的儿子雷蒙·贝内死了。十四五天后，我来到纪尧姆·贝内家，看到他泪流满面：

'阿拉扎依，'他对我说，'我儿子雷蒙死后，我便失去了一切。没有任何人能替我干活了。'"（I.321）

于是，阿拉扎依便打算用"这就是生活……"之类的斯多噶主义式的话来安慰他。

"想开些吧，"她对纪尧姆·贝内说，"任何人对此都没有办法……"

很明显，对纪尧姆·贝内来说，男孩子代表着劳动力。这种劳动力随着死亡而消失了。但是，一个孩子所代表的要比这更多。纪尧姆爱

的是雷蒙本身。使他感到有所安慰的是，自己的儿子临死前被纪尧姆·奥蒂埃做过了临终慰藉。这样，儿子就比被抛弃在泪水中的父亲更幸福了。纪尧姆说："我希望儿子的处境比我现在要好。"

蒙塔尤的纪耶迈特·贝内失去了一个女儿，她在情感受挫后的反应也是泪流满面。阿拉扎依·阿泽马来到她家表示安慰："想开些吧，想开些吧！你还有几个女儿呢。无论如何你也不能使死去的女儿复生了。"

非常喜爱自己孩子的纪耶迈特回答说："感谢上帝，在她临死前的晚上，纪尧姆·奥蒂埃在暴风雪中赶来为她做了临终慰藉。看到这些，我得到了很大安慰。不然，女儿的死会使我更加痛不欲生。"

她的肉体虽然死了，但灵魂得到了拯救。对于真正爱她的人来说，这已经相当令人满足了。

真实的感情也被仪式化、社会化和与人分享了。在纪尧姆和纪耶迈特·贝内的家中，父亲哭死去的儿子，母亲哭死去的女儿。同样，邻居和亲朋们也根据不同情况（死去的是儿子还是女儿）来向其父亲或母亲致哀。

父母二人对子女表示出不同的爱，这在皮埃尔家的历史上也有表现。对我们来说，这件事额外的益处是涉及一个不满一岁的女孩儿：无论怎样说，她都是个爱抚的对象。雷蒙·皮埃尔在阿尔克村以养羊为生，这里是蒙塔尤人转场放牧的终点。他的妻子西比尔为他生了个女儿，取名雅高特（III.414—415）。不到一岁的雅高特生了重病。由于西比尔和雷蒙十分喜爱他们的婴儿，所以他们决定违反异端派的规矩，为女儿做临终慰藉。皮埃尔·奥蒂埃后来无可奈何地说，原则上绝不应给这样小的生命做慰藉，雅高特还不到一岁，"她还没有善的知性"。但是，异端派教长普拉德·塔弗涅要比奥蒂埃兄弟宽容些，他主持了孩子的慰藉。他认为，即便为如此小的生命搞一次这种仪式也没有什么损失。[20] 因为，建议由人类提，安排由上帝定（确切地说，塔弗涅自己的话是：人做他能做的，上帝做它想做的）。所以，普拉德·塔弗涅负责主持了对孩子的慰藉。"他对她多次倾斜和举起圣体"，还把一件珍稀奇物——一本书放在她头上。在村民中，书是极其罕见的东西。仪式完成后，雷蒙·皮埃尔感到了莫大满足。他兴奋地对妻子

说："雅高特死后将成为上帝的天使。你和我能给女儿的所有东西抵不上异教徒为她做的慰藉。"

雷蒙·皮埃尔感到非常幸福，他对小女儿满怀真诚的爱，这爱是崇高和无私的。接着，他离开了家，陪着普拉德·塔弗涅到其他地方去。在离家之前，异端派教长反复嘱咐西比尔说：不要给婴儿奶和肉吃，如果雅高特活着，只能给她吃些鱼和素食（II.414）。在当时的营养条件下，这样对待一个一岁的孩子是不可思议的事。这实际上意味着，在异端派教长和雷蒙走后，雅高特只能在禁食中慢慢死去。

然而这其中还有一个关键因素！西比尔对女儿的爱主要是骨肉之情，而不像雷蒙的爱那样注重精神或崇高。这种母爱干扰了纯洁派机器的运行。西比尔讲道："我丈夫和普拉德·塔弗涅离开家后，我再也坚持不下去了。我不能眼睁睁地看着自己的女儿死去。于是我便喂她奶吃。我丈夫回家后，得知我给女儿喂过奶，他感到特别懊悔、苦恼和窘迫。皮埃尔·莫里（当时正在给雷蒙·皮埃尔当牧工）想安慰一下东家，他对我丈夫说：'这不是你的错。'

接着，皮埃尔对着我的孩子说：'你的母亲真恶毒。'

然后他又对我说：'你是个恶毒的母亲。女人都是魔鬼。'

我的丈夫大声痛哭，他还咒骂并威胁我。自从发生这件事后，他不再喜爱小女儿了。在很长时间里他也不爱我了，直到很久以后，他承认是自己错了才改变了这种态度。"（雷蒙·皮埃尔在自我批评的同时恢复了对妻子的爱情。我们知道，这些事都发生在阿尔克居民决定集体背弃纯洁教以后。）西比尔最后说："我女儿雅高特在此之后又活了一年，后来她还是死了。"（II.415）

农妇西比尔表现的母爱具有纯粹和普遍的真实性。雷蒙·皮埃尔对不足一岁的婴儿的父爱也是不可否认的。在此之前，他一直很喜爱雅高特，也很喜爱西比尔。某些人信口说：旧制度下的农民对子女没有感情。但雷蒙·皮埃尔绝对没有这样的铁石心肠。[21] 皮埃尔对女儿无可争议的爱只是在关键的危机中一时受到宗教狂热的破坏和扰乱罢了。

这份资料似乎也肯定了家庭感情的二形性。最温柔的情感把母亲和女儿、父亲和儿子联系起来。人们可能会认为，爱抚或喜爱方面的偏见会造成对男孩的偏爱，因为表示后代的名词filii原则上仅指儿子而不是女儿。但是，阿列日人在使用这个词的时候（译成拉丁文）则是指所有儿女。他们只是认为，在子女中男孩比女孩更具代表性而已。[22]

我们不再谈论词义的差别了。在父母对子女的感情方面，菲利普·阿利耶斯在其他时期或根据其他资料发现了所谓的“裂痕”。我的目的是要说明，在当时的蒙塔尤人、上阿列日人和我们之间并没有这种裂痕。即便是精神状态近乎痴呆的穷女子也表现得像个好妈妈：布律纳·普塞尔的女邻居让她把自己6个月的婴儿临时送到一个奶水过剩的奶妈处吃奶。她去那里观察了两次才屈从了对方的怪念头（I.382）。至于雷蒙德·阿尔森，她在换工作之前先把自己的私生女从一个奶妈处转到另一个奶妈处，为的是离女儿近些或照顾起来方便。姊妹（或表姊妹）为照顾兄弟即将夭折的新生儿，她们可以放弃手里的活计。因为，在孩子母亲不在的情况下（可能去世了），这位兄弟非常希望有个女人（为什么不能是自己的姊妹呢？）来看护垂危的孩子。奥尔诺拉克的纪耶迈特·贝内讲道：“雷蒙·贝内有个刚出生不久的婴儿要死了。当我正要去捆扎柴薪时他来找我，让我抱抱这快死的孩子。于是，我从早到晚一直把这孩子抱在怀里，直到他死去。”（I.264）

总之，雅克·富尼埃宗教裁判记录簿曾多次提到父母与他们年幼子女的关系。然而，这份资料从来没有提到过菲利普·阿利耶斯和弗朗索瓦·勒布伦描绘的那种“不近人情的”父母。[23] 也许是这些优秀史学家运用的资料有问题：实际上，那些文学名著或极乏味的理性书籍与人民的感情不是不搭界就是太超脱。我们还不应忘记，由于所用资料的原因，阿利耶斯主要论述的是城市、宫廷和资产阶级中精英的行为表现。这些精英一般把自己的子女托付给奶妈。他们当然也不会像农民家庭那样，由于经济需要而渴望得到年轻的劳力，并且对子女倍加爱抚。这样，在阿利耶斯笔下，那些精英们的心肠为何有时或相对冷酷便不难令人理解了。从传统时代中期（17—18世纪）起，这些精英对儿童的感情才重新变得温柔起来。至于那些农民，尤其是蒙塔尤的农民，他们对子女的感情和我们相比有独特的表现。但这种感情并非不强烈、不明显和缺少爱抚。[24] 当然，在家庭中分享这种感情的子女

数量比我们的要多。但和我们相比，他们对子女的感情还不得不承受更高的儿童死亡率。当然，那时也有些父母对婴儿表现得无动于衷，[25] 但这远不像最近有人宣称的那样突出。[26]

* * *

当“童年”被作为一个整体时就被抽象化了。因为它是由若干阶段构成的，这些阶段又都是“生命年龄”总系列的组成部分。在蒙塔尤及其周围的村庄，童年的第一个阶段是从出生起到断奶（一到两岁之间，或接近两岁时？）。我们不知道，在这个佩戴黄十字标志的村里，人们是否把婴儿包在襁褓里。[27] 但根据显而易见的道理，我们知道，由于没有婴儿车和奶瓶，婴儿对于母亲、奶妈或女佣的依赖关系要比现在密切得多。没有奶瓶当然就要靠乳房。没有婴儿车就只能求助于母亲的双臂了。它们比现在的手臂更加温柔，也更加不可推卸。纪耶迈特·克莱格说：“在过节的一天里，我抱着小女儿站在蒙塔尤的空场上。此时，我的叔叔、普拉德的贝尔纳·塔弗涅来了，他问我是否见到了他兄弟。”[28] 的确，逢年过节时人们都愿意抱着孩子看热闹。女佣雷蒙德·阿尔森讲道：“在为庆祝雷蒙·贝洛结婚而组织的家庭聚会上，我站在炉子后面，怀里抱着雷蒙妹妹的女儿。”（I.371）孩子的这种依赖性在断奶后还会以其他方式继续下去。为防止不满一岁的孩子在睡觉时闷死，父母都与他们分床睡觉，除非有愚蠢甚至犯罪的动机。[29] 然而，一岁多到两岁的孩子却有机会整夜与父母或母亲钻一个被窝。富裕牧主的妻子西比尔·皮埃尔讲道：“到大家上床睡觉的时候了，我和5岁的女儿贝尔纳戴特睡在一张床上。”（II.405）我们已经知道，农妇巴托洛梅·杜尔斯早上一觉醒来，发现自己年幼的儿子已死在她的床上，于是她号啕大哭起来（I.202）。

当然，农村的孩子一般都不上学……因为没有学校，也没有上学的动机。然而，在蒙塔尤和普拉德地区却有一个向本堂神甫求教的学生，名字叫让（I.243）。这个男孩主要为皮埃尔·克莱格送信或撮合约会。然而，山下的小村子和阿列日河谷却有不少比较正规的学校供贵族和显贵子女上学。这些微不足道的学校都由教士管理，学生母亲的强烈愿望有时会对他们造成压力（I.251—252）。旨在培育儿童智力的名副其实的学校都建在较为重要的城市，例如帕米埃。

在这种条件下，既然农民阶层完全没有机会上学，那么他们的文化传递是怎样进行的呢？首先是在共同的劳动中：男孩子和父亲一起收萝卜；女孩子和母亲一起割麦子；在这些劳动中，大人和孩子、父母同子女之间总会不停地交谈。在家里的桌子旁，人们的嘴也不闲着。织布匠雷蒙·莫里是在自己家里向放羊的孩子们讲述纯洁教关于亡灵下降人间的神话的。而且，孩子们时常被用来充当送信人、揭发者或情报员。这些都迫使他们担起一定的责任，甚至熟记下不少东西。皮埃尔·莫里讲道："雷蒙·皮埃尔让一个叫皮埃尔的穷孩子来找我。这孩子姓什么我记不清了。皮埃尔这孩子对我说：'快到雷蒙家去，他有事要问你。'"

皮埃尔·莫里还谈到："我想向穆斯林预言者询问纪耶迈特·莫里的牲畜的事，有个孩子指给了我他住的地方。"（II.39）

芒加德·布斯卡依也谈到过类似情况："我和丈夫及小叔子住在一起。在复活节前后的一天，我从地里回到家中吃午饭。我发现揉面箱里有一块揉好的面团。于是我问纪耶迈特：'这面是谁揉的？'

纪耶迈特是个来自梅朗斯的8岁小姑娘，她住在我们家，我不知她姓什么。

纪耶迈特回答说：'这是贝尔纳·德·萨维尼昂的妻子布律纳为两个男人揉的面……'"

这孩子透露的情况很重要，因为这两个男人中的一个不是别人，而是异端派教长普拉德·塔弗涅。

送信需要走一段路，还需要发挥孩子的记忆。[30] 梅泽维尔的住持教士巴尔泰雷米·阿米拉克讲道："圣雅克节过后的那个星期一，贝阿特里斯·德·普拉尼索尔派贝尔贝什的一个男孩到梅泽维尔来找我。[31] 这孩子对我说：

'您在贝尔贝什的朋友派我来告诉您，她让您到那儿去看她。'

可是，我在贝尔贝什没有什么朋友。于是我问这男孩：

'你能描述一下派你来的那个女人的身材吗？'

于是，这男孩便开始向我描述这女人的体形。从他的话里，我知道了她是贝阿特里斯。于是我立即赶到贝尔贝什，并在城堡附近的一所房子里找到了贝阿特里斯。”[32] 贝阿特里斯习惯于利用孩子为自己牵线搭桥。从前，皮埃尔·克莱格的学生让曾陪她“在漆黑的夜里”来到普拉德的圣彼得教堂。本堂神甫在教堂的圣殿下支起了一张供他们做爱的床（I.243）。

然而，孩子们一般睡得比较早。这里再次涉及家庭晚餐的问题：重要的晚餐之后，人们要围着炉火聊天。在这样的晚上从来见不到孩子在场。雷蒙·皮埃尔8岁的女儿贝尔纳戴特总是在大家吃晚餐之前上床。其他孩子们也和她一样。假如蒙塔尤的孩子写自传，他们也会以这句著名的话做开头：“很久以前，我早早就上床睡觉了……”（III.122，129）

在我们的资料中，从出生到两岁的孩子被看作“幼儿”。从两岁到12岁的一般地被视为“孩子”，尽管没有一种严格的叫法。最后，从十多岁到十二三岁，最多到14岁，他们就成为了“青少年”。在蒙塔尤，这是一个职业转变时期：让·佩利西耶、让·莫里、皮埃尔·莫里、纪尧姆·吉拉贝尔，他们都从12岁起就像猫儿一样在岩石间爬上跑下，为父亲或东家放羊了。东家也往往收这样大的孩子当学徒。[33] 由当地显贵转变为纯洁派传教士的皮埃尔·奥蒂埃认为，12岁也是理智的年龄。他对牧羊人皮埃尔·莫里宣称：“人到了12岁，尤其是到了18岁才能理解善和恶，并接受我们的信仰。”皮埃尔·莫里也根据自己的经验肯定了这一看法：“米歇尔·莱特的妻子纪尧姆·埃斯考涅有个妹妹叫加亚尔德，另一个妹妹叫埃斯克拉蒙德，年龄在12岁左右，她们都是异端信徒。”[34]

宗教裁判所把12岁以上的蒙塔尤人一网打尽是有所考虑的：在这种情况下不必细分，上帝会认识谁是他的人。[35]

女孩们的情况与此不同，至少从职业角度看是这样。她们长到12岁或14岁时并不去放羊：在蒙塔尤没有圣女贞德那样的牧羊女。在这个奥克语地区（与讲奥依语和定居的洛林地区截然不同），所有牧羊人都是男性：他们必须进行转场，这种活不适合女人干。可以想见，女孩们虽不能进入职业生活，但她们却接受一种向青年过渡的礼仪。

这种礼仪随着初次来月经而开始。在蒙塔尤，母亲和女儿的坦诚对话把初次月经社会化了：贝阿特里斯·德·普拉尼索尔面对面地看着女儿菲利帕，问她身体为何不适（I.248）。从此之后，人们便开始为菲利帕物色丈夫了……

埃荣的普拉德是面积较大、气氛较欢快和较为开放的村子（那里的人们下棋）。在那里，15岁以上的年轻人形成一个特殊的年龄层：在节庆期间，他们跳自己的舞蹈，玩自己的游戏（除了游戏以外，没有迹象表明12岁以下的孩子有机会参加自己的社交活动。只是随着村办小学的普及，他们的这种活动才发展起来）。我们可以推测，蒙塔尤的青年男女也像普拉德的年轻人一样，组成了一两个单独的群体。[36] 但是，在令人窒息和分子化的家族制度下，这些群体根本没有积极和自主的活动。在这个戴有黄十字标志的村子里，完全看不到普罗旺斯在传统时代（17世纪）所特有的青年社团和青年主持，也没有19世纪那种应征入伍的农村新兵……而且，刚"长大成人"便早早结婚的女孩们在青年独身群体中也待不了多长时间。至于年轻男子，他们一过18岁便很快加入了成年男子的群体（包括青年、少年、成年，以及单身汉和已婚者）。尽管这一群体存在内部纠纷，它却在蒙塔尤占据首要地位。

我在本书后面还将谈到蒙塔尤成年男女的社交问题。我认为这个问题比儿童和青年的社交更重要。由于家庭的分隔，有关儿童和青年社交的资料比较少。

在本章的最后，我应当结束关于"人生划分"的论述。在最后一部分里，我将不再围绕着儿童和青年，而要谈中年和老年的问题。

这里也要涉及性别：女人的老年与男人的不同。关于蒙塔尤妇女的演变，我在前面已详细介绍过。她们做年轻妻子时受压迫，到老年后才开始被儿子们爱戴，并作为女家长受到尊重。男人们的发展过程不大相同：贝洛兄弟、克莱格兄弟、莫里兄弟和其他出自好人家的年轻人，他们便很快以实力、魅力和责任感确立了自己的地位。在蒙塔尤和蒙塔尤人聚居区占统治地位的成年男子，如领地法官、本堂神甫、预言者、牧工头、农业经营主等大都在20岁到50岁之间。奥克西坦尼的男人30岁左右最年富力强，40岁左右也还强健。[37] 在当时，

超过50岁的男人便开始衰老了，但他们的威望并不随着年龄的增长而增长。和越老身价越高的老年妇女相比，他们的处境显然差远了。

首先，老年男子在堂区中人数很少。[38] 在这方面，寡妇的数量多就意味着人口金字塔顶部男子一侧有空缺。而且，蒙塔尤残存的几只"老象"也完全不像娜罗卡、纪耶迈特·"贝洛特"、芒加德·克莱格和埃荣地区众多老太太那样备受尊重和爱戴。[39] 年迈的蓬斯·克莱格对当本堂神甫的儿子没有一点权威。他埋怨儿子大量告发别人的行为，但又对此无能为力。当蓬斯·克莱格去世时，他已经好久不是一家之主了。蓬斯·里夫在当家做主的大儿子面前也要忍气吞声：当他女儿回娘家借用一头骡子时，蓬斯·里夫还要恭敬地征求做家长的儿子同意（I.339—340）。还应指出，这几个年迈的老头和13世纪的农村残余也无心广泛修炼当祖父的艺术。这种艺术肯定在雨果老爹之前就发明了。14世纪的上阿列日地区对此还不知晓。实际上，在1300—1320年间，在埃荣地区做老寿星并非趣事，至少是对男子而言。相反，若当个寡妇，尤其是当个名义上或实际的女家长，同一对年轻夫妇住在一起，这是多么甜蜜的事。在孝顺儿子的陪伴下修炼做婆婆的艺术，这才是不可磨灭的。[40] 地中海母亲，在蒙塔尤，您始终和我们心心相印。

---

[1] 关于这2个女儿，参见I.225。

[2] 这些夫妇是：蓬斯·克莱格和芒加德（4个儿子，2个女儿：纪尧姆、贝尔纳、皮埃尔、雷蒙、埃斯克拉蒙德、纪耶迈特）；另一对夫妇中的家长名叫巴尔，我们对他不了解（根据I.418，他们有3个儿子，2个女儿：皮埃尔、雷蒙、纪尧姆、芒加德、纪耶迈特）；贝尔纳·里夫和阿拉扎依（1个儿子，2个女儿：蓬斯、雷蒙德、纪耶迈特。纪耶迈特后来嫁给了克莱格家的一个儿子）；蓬斯·阿泽马和阿拉扎依（1个儿子：雷蒙）；皮埃尔·阿泽马和纪耶迈特（1个儿子，1个女儿：雷蒙、埃斯克拉蒙德）；蒙塔尤的领地法官贝尔纳·克莱格和雷蒙德（无子女）；贝洛老头儿（名字不详）和纪耶迈特（4个儿子，2个女儿：雷蒙、纪尧姆、贝特朗、阿尔诺、雷蒙德。根据I.371，还有阿拉扎依）；纪尧姆·贝内和纪耶迈特（2个儿子，4个女儿：雷蒙、贝尔纳、阿拉扎依、蒙塔尼耶、加亚尔德、埃斯克拉蒙德，见I.400）；雷

蒙·巴伊和某女（4个儿子：皮埃尔、雅克、雷蒙、阿尔诺）；维塔尔·巴伊和埃斯克拉蒙德（1个儿子：雅克）；皮埃尔·莫尔和芒加德（4个儿子，1个女儿：阿尔诺、纪尧姆、雷蒙、皮埃尔、纪耶迈特）；雷蒙·莫尔和纪耶迈特（2个儿子：皮埃尔、贝尔纳）；贝尔纳·莫尔和纪耶迈特（2个儿子：雷蒙、皮埃尔）；马尔蒂家4兄弟的父母名字不详，这4兄弟是：纪尧姆、阿尔诺、贝特朗、让；姓泰斯塔尼埃尔的某男和阿拉扎依（1个儿子，1个女儿：普拉德、维萨纳）；雷蒙·莫里和阿拉扎依（6个儿子，2个女儿：纪尧姆、皮埃尔、让、阿尔诺、雷蒙、贝尔纳、纪耶迈特、雷蒙德）；让·吉拉贝尔和阿拉芒德（1个儿子，3个女儿：纪尧姆、阿拉扎依、西比尔、纪耶迈特。参见I.403；II.256；III.482，484）。我们排除了过于衰败的老家族，例如蓬斯和纪耶迈特·克莱格的家族。婴儿、少儿、成年和老年的死亡使这些家族一蹶不振。另外，我们也排除了太年轻的夫妇：在雅克·富尼埃宗教裁判记录簿记录的时期，他们刚进入生殖期不久，而且受到了宗教裁判所的严重干扰。最后，我们还排除了逃亡到加泰罗尼亚并过早守寡的妇女。需要补充说明的是：我们利用的资料并不是直接和专门针对人口研究的。

在汇集了上述数字和进行计算之后，我又了解到格拉曼夫人的研究结果（尚未发表）。经过推算，在当时的下朗格多克地区，每对夫妇平均拥有4.5个孩子（上个世纪是6至7个！）因此，这个数字和蒙塔尤的很接近。当时的人口结构是年轻而具有活力。粮荒的影响似乎很小。

[3] 参见雷蒙德·贝洛供词的开头，III.63。还可参见莫利尼埃的著作：《13、14世纪法国南部的宗教裁判所》。其中提到了阿克斯累太姆的奥蒂埃的人口众多的家庭（有许多子女和多对夫妇）。

[4] II.58—59。4世纪拜占庭的一份资料也表达了类似思想。帕特拉让在1969年的《年鉴》中转载了这份资料，见第1357页。

[5] 我们对蒙塔尤接生和产前的做法几乎一无所知。安产感谢礼似乎是在当地圣母圣殿举行一次仪式（I.223）。贵族家庭很久以来便使用摇篮了（I.221）。

[6] 这是迪韦尔努瓦提出的一种解释（《13、14世纪法国南部的宗教裁判所》，第53页）。原始文件（I.221）只谈到了女佣（I.223）。

[7] III.278：她的一生都是在亲异端的环境中度过的。

[8] I.370。参见伏多瓦派雷蒙·德·拉科斯特的奶妈阿涅斯·弗朗库这个人物。雷蒙的母亲死后，是她把他喂养大，后来便一直和他生活在一起，直到去世（I.125）。这个家庭来自里昂和日内瓦地区。

[9] 例如雷蒙和西比尔·皮埃尔的家庭（II.415）。

[10] 参见阿利耶斯：《旧制度时期的儿童和家庭生活》，第28—31页；勒布伦：《17和18世纪安茹地区的人与死亡》，关于儿童和儿童死亡率的段落。

[11] 例如佛兰德画派作品中在圣母马利亚怀中吃奶的小大人，甚至小老头形象（见法兰克福博物馆凡·爱克的《鲁克的圣母马利亚》）。在和行吟诗人同时代的奥克西坦尼雕塑作品中，坐在母亲腿上的婴儿耶稣也像个缩小了的成人（可参见多姆山省圣日耳曼朗布隆地区圣日瓦西的罗曼奥弗涅风格的圣母）。但是，这种形象是否反映了人们对儿童的态度？或许这反映了中老年男子渴望"母爱"和关怀的心情？

[12] 参见阿利耶斯：《旧制度时期的儿童和家庭生活》，第140页；关于这个问题，德·拉萨尔也有一篇有意义的文章。

[13] 当然，录事们在这里使用了两个拉丁词，以便较好地把招供人用奥克语表达的意思翻译过来。我没能确定最初用的是哪两个奥克语名词。和法文相比，英文中I love you和I like you very much无疑更能反映资料中涉及的这两种意思。

[14] 关于这一点，参见德·卢日蒙的著作《爱情和西方》（1962—1972年出版，第61页）。我对此书进行过评论并十分赞赏。在这里，人们再次把一种感情的产生（主要指本章谈的对于子女的态度问题。根据人种学家的研究，高级猿类和灰毛鹅就已具有这种感情！）与把这种感情融入文学艺术小天地的问题混为一谈了。

[15] II.35。还可参见雷蒙·鲁塞尔的说法，I.220。帕米埃的伏多瓦派也认为胚胎具有灵魂（I.88）。

[16] 只有一处提到真正或想象的“自发”堕胎（I.519）。

[17] 阿利耶斯：《旧制度时期的儿童和家庭生活》，第135—141页。阿利耶斯的说法是矛盾的，他有时把抚爱说成是16世纪的“新产物”，有时又说成旧习惯在文化中的浮现。这第二种说法显然是对的。

[18] I.219：贝阿特里斯·德·普拉尼索尔不安地说：“我怎能离开我年龄幼小的孩子们呢？”

[19] I.203；I.553（迪韦尔努瓦的说明）。

[20] III.144。（实际上，异端派教长普拉德·塔弗涅出身村民，他完全不是市民，这是他和奥蒂埃的区别。在天主教强有力的行为影响下，他居然像罗马教会的教士做洗礼那样，为一个婴儿做异端派的临终慰藉。这是多么可怕呀！）

[21] I.499讲述了一个有关芒加德·布斯卡依的类似故事。对于儿童的爱抚来自人的天性。然而，像纯洁教这类从外部传入上阿列日地区，并在当地农民思想中占主导地位的思潮实际上是敌视儿童的（参见I.282）。身为母亲和纯洁派教徒的西比尔·皮埃尔在内心经历了激烈的矛盾斗争，她最后还是把母亲身份放在了首位。

[22] 参见I.292，219；I.194：小男孩。

[23] 和我们一样，马蒂诺夫人在她的著作（第28—29页）中也对阿利耶斯在这一问题上的看法有所保留。还可参见博内未发表的论文《让·热尔松》。

[24] 关于这一点我已谈得不少，为的是反驳乌尔泽夫人阐述的观点。她在一部未出版的杰出著作中依据许多历史学家的现行理论写道：对蒙塔尤人来说，“儿童是无足轻重的”。（第91页）的确，这位女历史学家正确指出，上阿列日的成年人怀疑孩子们会向宗教裁判所出卖他们，但仅此而已。我认为，这种怀疑绝不会导致在感情上鄙视儿童。

[25] 在蒙塔尤，从来没有人谈到婴儿的死亡。然而，婴儿死亡的数量一定很多。

[26] 由于缺乏大量多样的趋同性资料，我暂且将祖父母的孙子辈的态度放在一边。但是有一些迹象表明，贝阿特利斯·德·普拉尼索尔是一位对其孙子的健康十分关心和在意的祖母（I.249）。一位死去的祖母成了幽灵，还回来到其孙子的床上搂他们（I.135）。记录籍对“如何当祖父”只字未提，原因在于男人晚婚。（男人做祖父的机会小于女人做祖母的机会。）在1300—1320年的上阿列日地区，“做祖父的艺术”肯定远不如维克多·雨果时代和法国后来那样发达！但是，这种艺术原本存在，而且可以向关心后代的方向发展。请参见III.305，雷蒙·奥蒂埃（与异端派教长同姓）对孙女纪耶迈特·科尔蒂尔的一次婚姻机会所持的积极态度。

[27] 在谈到夏多凡尔登一贵族家出生的婴儿时涉及了摇篮（I.221）。

[28] I.335。每天长时间把婴儿抱在怀里，甚至比今天用童车放婴儿的时间还多，这种做法比今天更能发展母亲与孩子间的肉体接触，并有助于促进相互的感情。我们在上文看到，一个妇女整天抱着一个即将死去的婴儿。

[29] 这是“迫害儿童”的问题。

[30] III.129。关于成年人向青年人传递文化的问题，参见下文，第十六章 。

[31] I.488。这些资料提出了贫苦儿童和孤儿无产者的问题。

[32] I.256。贝尔贝什在现在的奥德省。

[33] I.410；II.444—445，470。这种生活可持续到20岁或25岁（II.122）。这里再次涉及阿利耶斯关于“儿童”过早进入成年或准成年生活的高见（上引书，第376页）。不过这与后来19世纪发生的情况不同，这些“儿童”已不再是孩子了。

[34] III.124（奥蒂埃）；III.143（莫里）。

[35] 见上文，第一章 和第三章 等（在掌握年龄上，出入不超过一岁到两岁）。还可参见芒西的著作，第23卷，第830页及以下各页：14岁以上的男人和12岁以上的女人都得放弃异端（1254年的阿尔比主教会议）。

[36] 见下文，第十五章 。

[37] 对帕米埃的伏多瓦派来说，男人的理想年龄是基督去世时的年龄，即33岁。这是人们重新复活时拥有躯体的年龄（I.88）。

[38] 在雅克·富尼埃审问的60个男犯人中也没有多少老年人：I.357和III.318—330中提到了两个60岁的人（不是蒙塔尤人）。当时的人们和"漫长的13世纪"的人们一过40岁便会感到寿命的短暂。马蒂诺夫人在其著作第101页中提到的英诺森三世《关于痛苦》的文章很说明问题。

[39] 也可对照加泰罗尼亚居住区的蒙塔尤成年或老年妇女的情况。

[40] 精明强干的婆婆有：芒加德·克莱格、纪耶迈特·贝洛、纪耶迈特·贝内、纪耶迈特·莫里，以及芒加德·布斯卡依的婆婆。然而，我在前面曾强调过老年妇女不受尊重，但这只是作为妻子而言：参见II.365和I.253关于"老母猪"的称呼。

第十四章 村子里的死亡

对于我们这些人口学家来说，婚姻、生育、儿童、青年、壮年、老年问题，理所当然地与死亡以及死亡的原因（病故或被宗教裁判所处死）等问题密切相关。我们手头的资料中，有关死亡的统计数字不多。乌尔泽夫人[1]对流亡在加泰罗尼亚地区的25个阿列日人（其中将近一半是蒙塔尤人）的下落作了追踪调查。我们掌握的资料仅限于1308年至1323年，这25人当时居住在比利牛斯山南麓。他们中的9人（占36%）死于疾病，1人在伐木时死于工伤，8人被宗教裁判所拘禁，其中2人受火刑而死；余下7人侥幸地活了下来，但不知所终[2]。居住在加泰罗尼亚的这25个异教徒中，12人来自蒙塔尤，他们之中4人病死，4人被拘，4人存活。这25人均非老人，而是青年和壮年；与现今的同龄人相比，那时死于疾病的人所占比例无疑高得多，不过，这一点当属正常，否则反倒令人惊奇。至于死于宗教裁判所之手的人，当另作别论。

不过，漂泊在加泰罗尼亚的人并不是蒙塔尤实际人口构成的缩影。这个堂区的死亡率是怎样的呢？

很遗憾，在这个佩戴黄十字标志的村庄里，当时并没有教民登记册，我们无法确切了解死者的年龄，而只能利用与“慰藉”仪式有关的资料，这种仪式是为临终的纯洁派异教徒举行的祈祷。据我所知，有11个蒙塔尤人在弥留之际和咽气之前接受了慰藉，其中3人年龄不明，他们是：雷蒙·邦基、雷蒙·巴尔[3]、雷蒙·莫尔；[4]另外5人是青年或更年轻，他们是：

1.纪耶迈特·富雷，皮埃尔·富雷的妻子，其娘家姓巴尔。

2.埃斯克拉蒙德·克莱格，贝尔纳·克莱格（他与领地法官同名同姓）和戈奇娅夫妇之女，她因病而死，临终在其父家中做慰藉后，随

即死去，在场的有纪尧姆·贝洛、雷蒙·贝洛、纪尧姆·贝内和纪耶迈特·贝内，　这些人都是当地纯洁派异教徒中的核心人物[5]。

3.阿拉扎依·贝内，纪耶迈特·贝内之女，阿克斯的巴尔泰雷米之妻，因病而死，临终在娘家接受纪尧姆·奥蒂埃主持的慰藉，在场的有纪耶迈特·贝内、纪尧姆·贝洛、雷蒙·贝洛（I.473），她在夜间断气。

4.雷蒙·贝内，纪耶迈特·贝内之女（I.474）。她也死在父亲家中，时间在阿拉扎依·贝内死后数月。经她本人同意，慰藉由纪尧姆·奥蒂埃主持，在场的有其双亲纪尧姆·贝内和纪耶迈特·贝内，此外，纪尧姆·贝洛、阿尔诺·贝洛、阿尔诺·维塔尔专程前来送终。

5.纪尧姆·吉拉贝尔，牧童，年约15岁，吐血。慰藉时在场的有其母和本村的3位妇女以及纪尧姆·贝洛。

除以上5位年轻人外，蒙塔尤还有3位死者年龄较大或是老者，他们是：

1.纪尧姆·贝内，纪耶迈特·贝内之夫，9月圣米歇尔日那天死在家中。其女死于当年冬季，其子死于圣灵降临节。慰藉由纪尧姆·奥蒂埃主持，在场的有其妻纪耶迈特·贝内、其子贝尔纳·贝内，此外还有纪尧姆·贝洛、雷蒙·贝洛、贝尔纳·克莱格。仪式在贝内家的畜棚中举行，死者病中就在此居住（I.474，I.401），这也许是出于牲畜散发热气对病人有益的考虑。

2.娜罗卡，她是蒙塔尤年迈的女族长。由于病势沉重，参加慰藉的有纪尧姆·贝洛、纪尧姆·贝内、雷蒙·贝内和里克桑德·朱利亚（或许是贝内家的姻亲？）（I.388）。娜罗卡做了慰藉后，由本村的3位妇女（布律纳·普塞尔、里克桑德·朱利亚和阿拉扎依·佩利西耶）守护；她拒不进食，两天后死去。两位妇女（阿拉扎依·佩利西耶和布律纳·普塞尔）为她装殓，然后在本地教堂的墓地下葬。

3.纪耶迈特·贝洛，领地法官贝尔纳·克莱格的岳母。[6]

在这张名单中，5人是“年轻人”，3人是“上年纪的人”，可见大部分人的年纪并不大，这就为加泰罗尼亚流亡地的统计数字提供了佐

证，说明在蒙塔尤年纪轻轻就患病者为数甚多。

雅克·富尼埃留下了一个更全的名单，我们从中得知，（在蒙塔尤和另外一些地方[7]）临终做过慰藉的自然死亡者共15人，他们的年龄可粗略地分为8个“年轻人”和7个“上了年纪的人”（我当然没有把做了慰藉的婴儿计算在内，尽管他们都做了慰藉，但这是教规所不允许的）。这说明婴儿死亡率确实相当高。然而我觉得，仅据现有材料，尚无法以确切的数字来显示这个死亡率。还有一事值得一提：被我笼统地列为“上年纪的人”中，有女儿已嫁的母亲，其实她们只不过40岁上下。由此更可以看出，在上阿列日地区，早在大瘟疫[8]之前，青年人患病的比例就很高，或者说，平均死亡年龄较低。

塔拉斯孔的埃斯佩尔特·塞韦尔在瘟疫中丧夫失子，可谓凄惨，可是，她似乎把这一厄运看得很平常，她说：“我生了三个孩子，其中两个男孩死在雷里达，另一个女孩子叫玛戴娜，在她两个兄弟死的那年，她大概是3岁。大儿子死时11岁，小儿子死时7岁。大儿子死了已经六七年了。我的男人也是那年死的。”（II.454）其实，许多阿列日或是蒙塔尤的妇女若是惨遭同样命运，也会像埃斯佩尔特·塞韦尔那样说的，只不过略有不同而已。在蒙塔尤，纪耶迈特·贝内不到一年就失去了丈夫和两个孩子。领地法官奥尔诺拉克年轻的妻子、纪尧姆·奥斯塔兹的干亲阿拉扎依·穆尼埃说：“我在很短的时间里失去了4个孩子。”（I.193）再如让娜·贝费及其母、其夫，在不长时间内相继死去，她本人和其母死于传染病，她的丈夫则因工伤事故而死在她们之前。在朱纳克（上阿列日），法布利斯（姓氏不明）和她的女儿因传染病死于同一年（约为1303年），一个死在主显日，另一个死在圣母净礼日（III.267—268）。法布利斯的女儿显然不是婴儿，因为人们为她郑重其事地做了慰藉。1300—1305年之间，在上阿列日地区的小范围内，似乎发生过饿死人的事。[9]

皮埃尔·古贝尔告诉我们，路易十四在位时期的博韦希斯地区，每4个孩子中，就有一个在不满一周岁时夭折，另一个死于1岁至20岁之间。博韦地区的婴儿（不足1岁）和青少年（1—20岁）死亡率高达50%，正因为如此，人口才会处于停滞状态，说起来真是惨。

就蒙塔尤而言，我们远未掌握如博韦那样大体上确切的数字，我们只能说，在那些佩戴黄十字标志的村庄里，儿童和青少年的死亡率

大概比较高，但没有确切的数字。死在宗教裁判所的监狱里的年轻人绝不止一个，所以，青年人的死亡除了传染病和其他原因外，还得把这个原因也考虑在内。

婴儿（不足1岁）的死亡率与宗教迫害没有多大关系，只是因父母受到迫害而受到间接影响。再则，除了在蒙塔尤以外地区的某些偏离正统天主教的其他教派信徒外[10]，婴儿临死时不做慰藉，所以，婴儿的死亡没有准确的统计。我们只能借助一些相当零散的同类资料。有一点是肯定无疑的，那就是当时的人们认为，（严格意义上的）婴儿死亡率高得惊人。当贝利巴斯特认定，洗礼丝毫无助于获得拯救时，蒙塔尤的牧人让·莫里激烈地反驳道：

“每天都有受过洗礼的孩子死去，他们得到拯救了吗？”（II.483）

我们所掌握的资料中有关这方面的零星实例令人震惊[11]，但是不成系统。有关婴儿死亡率，我们连最起码的统计数字也不掌握。

* * *

历史人口学家告诉我们，在旧制度时期，死亡原因有时是饥馑，但最常见的原因是瘟疫。1300—1320年之间，蒙塔尤有人饿死吗？总的来说，这是可能的，但没有得到任何证实。文件只谈到了逃荒，却不曾谈到有人饿死。埃斯佩尔特·塞韦尔说：“因为缺粮，我离开家乡（去往加泰罗尼亚），粮价昂贵，家里已经揭不开锅了。”（II.453）

疾病是导致大量死亡的主要原因，可是，无论蒙塔尤还是阿列日的农民，对疾病的认识都极为贫乏，这一点令人吃惊。例如，在实际生活中，一个家庭中在极短的时间中连续有数人死亡，这就说明有某种疾病流行，14世纪最初几年，上阿列日地区发生的极为严重的传染病流行时期尤其如此[12]。然而，从未有人指出这种疾病流行现象，直到1348年瘟疫开始肆虐，农民们才对疾病的传染性感到忧虑[13]。那时对于疾病种类的区分极为粗略，当然谈不上有什么“病理分类学”。百姓们实际上是依据出现在身体某一部位上的症候来判断病症，而这类症候又往往仅限于体表[14]。人们只注意疾病的症候，而不寻找病因。纪耶迈特·贝内的孩子们将要死时，她觉得“耳朵疼”。据儿媳妇说，雷蒙·布斯卡依“腹泻”而死。牧羊人雷蒙·莫尔吃了动物内脏（已

腐败？）后病倒，详情不明；一位理发师为他做了治疗后，略有好转；他步行15公里后再度病倒，数日后死去。牧民纪尧姆·吉拉贝尔“得了重病，吐血”。纪耶迈特·克莱格说：“我的右眼得了一种病，俗话叫作‘阿伐里达’。”缪维埃尔的奥德·富雷得了“圣保罗病”（癫痫或痉挛性癔症？）。贝利巴斯特的姘妇雷蒙德心口疼，一位穆斯林巫师还说她得了疯病和癫痫。牧羊人贝尔纳·马尔蒂在主人纪尧姆·卡斯泰尔家中住了半个月，便得了“发烧症”，详情不明。阿尔诺·西克尔年迈的姑妈得了痛风症，不能行走。在骂人的词语中，人们使用的还有瘰病、烂腿、溃疡、脓肿等。[15]

相对而言，直接伤害当地居民的各类疾病比其他疾病区分得细：疥、头癣、疥疮、麻风以及被称为“圣安东之火”和“圣马蒂亚之火”的一种发出恶臭的皮肤病[16]，这些皮肤病都可以通过前往阿克斯累太姆洗含硫温泉浴得到治疗。得了这类病甚至可以成为去上阿列日朝圣的借口；说是为了去治疥疮，实际上却是为了去找巫师。帕米埃的一位同情纯洁派的老贵族贝特朗·塔依克斯（III.313）说：“我原本很想到萨巴泰（在上阿列日地区）走一趟，悄悄地去找巫师，所以我使劲搔胳膊，就像长了疥疮似的；我还对在场的人撒谎说：‘我要去阿克斯洗温泉澡！’

可是，我老婆（纯洁派的激烈反对者）说：‘不，你不能去。’

她还对聚拢来的人说：‘别夸阿克斯的温泉澡，不然就会惹得我丈夫也要去的。’”

村镇里染上了麻风病的人不得不立即离乡外出。某人如果突然不见踪影，流言就随之而起，不是说他债台高筑，就是说他是异教徒，要不就说他得了麻风病。此人若果真得了麻风病，他就该“下山”到帕米埃或萨韦尔顿去进麻风病院。[17]

除疥疮和麻风外，当地百姓对其他疾病知之甚少。此外，医生也极端缺乏。外地医生有时到蒙塔尤来，病人也“下山”去就诊。戈奇娅·克莱格是个普通农妇，在自己的地里收萝卜（III.360，361），她说：“我的女儿埃斯克拉蒙德一直生病，看了好几位医生，谁也没能把她治好。”为了给女儿医治肉体的病，她几乎倾家荡产，但依然毫无起色；她抱着一线希望，决定去找异端派教士。在当地，救治灵魂的异

端派教士非常活跃，即使有开业的医生在当地行医，也比不过那些教士[18]。

从地域上看，离蒙塔尤最近的开诊所的医生是住在罗尔达的阿尔诺·泰塞尔。阿尔诺被当地人看作无所不能的有学问的人，他行医的范围一直到塔拉斯孔；他同时还充当公证人，把走遍本乡收集到的遗嘱存放在自己的书房里。这间只有一个小小的窗户采光的书房，同时兼作卧室[19]。毫无疑问，阿尔诺·泰塞尔花在公证上的精力，远远超过花在察看病人送来的尿壶上的时间。他是皮埃尔·奥蒂埃的女婿；在上阿列日地区，提起此人，人们都说他是一个一辈子不曾为吃穿发过愁的人（II.219）。这位医生兼公证人却并未把山区的死亡率降低多少。蒙塔尤的农民只有这位离他们很远的高明医生，这当然是远远不够的，所以当他们患眼疾时，便去找埃荣—普拉德的女郎中娜菲利亚[20]。这些都算不上是大问题。对于蒙塔尤、萨巴泰和阿列日地区的其他村民们来说，生病并不很要紧，因为疾病只是一种次要现象，死亡才是大问题。突如其来的死亡，如同断头机上的刀片骤然落下一样，人们死得莫名其妙，如果不是毫无先兆，至少从当时人留下的资料里，我们找不到死因。身强力壮的青壮年往往猝然死去，远未达到年迈体衰的时候便撒手人寰了。[21]

在这个宗教信仰不一之乡，正统的天主教徒和异端教徒向来都不放弃各自的权利，临终时尤其如此。垂死的天主教徒还想着把在此暂住的异端派教长赶走，而异教徒则总想让天主教徒接受临终慰藉。普拉德的阿尔诺·萨维尼昂[22]朝着当地十分虔诚的阿尔比派教徒（这些人企图趁他无力反抗之际，强行为他做慰藉）连喊三声："魔鬼，别惹我发火！"让·莫里虽是一个不坚定的天主教徒，却绝非纯洁派异端分子。老板娘纪耶迈特·莫里趁他病笃之时，企图让贝利巴斯特为他做临终慰藉，然后再让他禁食，也就是让他慢慢饿死（II.484）。让·莫里更加坚决地保护自己，他对纪耶迈特说："哪天我该死，这事由上帝决定，我自己做不了主。别再跟我啰唆，不然我就让（宗教裁判所）来抓你。"

当罗马教会的神甫试图让垂死的蒙塔尤纯洁派异端教徒改宗时，他们的回答也毫不含糊。一位本堂神甫满怀善意来为躺在床上等死的纯洁派异端教徒做临终圣事，这位无所畏惧的异端教徒骂道："卑鄙的

坏蛋，把你的东西拿走，我不要！”（I.231）纪耶迈特·贝洛由于临终断食，已经奄奄一息，卡穆拉克的本堂神甫想为她做点好事，带来了临终圣事，这位年迈的村妇却朝他喊道：“圣母马利亚，圣母马利亚，魔鬼来了。”（I.462）在上阿列日，无论纯洁派异端教徒和天主教徒，都把对方看作魔鬼。[23]

在蒙塔尤，每逢死人，当然也有一些社交性的活动，只是不如18世纪普罗旺斯地区那样盛行。这类活动主要在住所内进行，参与的大多数是妇女。女儿和媳妇们按照一定的程式为她们已死、将死或病笃的母亲或婆母呜咽哭泣。地中海沿岸地区的这种群哭习俗，产生于纯洁派异端乃至基督教出现之前。在蒙塔尤，群哭仅在死者的住所中进行，因而并非全村的妇女全部同时参加。异端派教士们企图借助他们能够拯救灵魂的神话，取消这种哭哭啼啼的习俗。纪耶迈特·贝洛是这方面一个典型的实例。这位老妇人接受了慰藉之后便不再进食，临终时已极端虚弱。同村的人说，她的女儿们本应在她的病床前作例行的群哭，然而一点声响也听不到。本堂区的两位妇人雷蒙德·泰斯塔尼埃尔和纪耶迈特·阿泽玛感到奇怪，不知何故[24]。她们说：“纪耶迈特·贝洛若是已经不行了，怎么听不见她的女儿们哭呢？”另一个名叫纪耶迈特·贝内的老妇人对此丝毫不感困惑，抖动她几乎掉光了牙的瘪嘴说道：“你们真蠢，纪耶迈特·贝洛用不着有人为她哭，她的女婿全都安排妥帖了，什么都不缺。”此话不假，贝尔纳·克莱格已经为岳母做了慰藉，接着又让她进行临终前的禁食。

这些真心实意的妇女，有时并非为已经进入弥留的病人而哭，而是因想到亲人可能会死而哭。例如，贝阿特里斯·德·普拉尼索尔的女儿们，听说母亲将被逮捕，就在瓦里尔的家里围着她一起号啕大哭（I.257）。

长辈死后，在送往墓地的路上，这些姑娘和小媳妇还得接着哭。[25] 哭分为两类：一类纯粹是做样子的，干号而无泪；另一类是发自内心的真哭，边哭边流泪。这两类都是群哭。芒加德·布斯卡依回忆道：“我的婆母死后，我去送葬，哭得死去活来，可是一滴眼泪也没有，因为我知道，她活着的时候已经做过慰藉了。”[26]

如同在别处那样，蒙塔尤的妇女似乎“作为有魔力和有月经的人被当作葬仪中的主要成分……”[27] 她们守在临死的人跟前[28]，当专职收尸人不在场时，主要由她们来为死者（简单地）装殓，剪头发、剪指甲、裹尸布。[29] 咽气不久之后就要举行葬礼，参加的人很多。葬礼之后，这些妇女七嘴八舌地议论和喊叫，嗓门一个比一个高。阿列日地区男女有别这一点，在下葬时看得一清二楚。村子里的丧钟如何敲，要视死者是男是女而定[30]。当地的纯洁派异端教规非常重男轻女，总是力图把丧事搞得男性化。前面已经提到，在蒙塔尤的慰藉仪式上，除了病人和教长之外，通常只有男性参加，诸如贝洛家、贝内家和克莱格家的儿子等，他们都是当地阿尔比教派的虔诚的斗士。不过，这种大男子主义由于具有异端色彩，不大行得通，后来有那么一天，一位天主教徒对一位崇信纯洁派异端的医生之子不客气地说，妇女死后也有权复活……（II.202）。

每逢丧事，死者的身份往往得到显现。芒加德·克莱格是一位富有的妇人，她被葬在教堂的圣母祭坛下面。小老百姓则葬在教堂外面的公墓里，公墓定期清理，以便腾出位置埋葬后死的人[31]。

临终之人以及他的亲人和爱他的人最感忧虑的，不是在丧事中显现的社会地位之高下（这种区别到了18世纪更明显），一般地说也不是死亡本身，而是死后灵魂能否得到拯救。本书后面关于对待宗教的态度那一章，将详细讨论这个问题。不过，这里不妨略说几句。

对于虔诚的教徒来说（即使在蒙塔尤，也有虔诚的天主教徒，但是，雅克·富尼埃宗教裁判记录簿中有关他们的记述很少），善终就是在最好的条件下听从上帝的安排。牧羊人让·莫里病入膏肓，异端教徒劝他接受禁食这种由来已久的自杀性的安排，在这个坚持真理的时刻，他的回答是：“我的死由上帝决定，不由我自己做主。”[32] 天主教徒的灵魂要得到拯救，单有这种坚定的信念还不够，如有可能，还需为死者做弥撒，让亡灵得到安息。在普罗旺斯的巴洛克地区，为此要做无数次弥撒。[33] 助理神甫们一遍又一遍念悼词，累得精疲力竭。在蒙塔尤不搞这一套，不过，1300—1320年间在上阿列日地区的村镇里，天主教徒们为此还是要做弥撒的，对于那些到处流浪的人来说，为此需要付出许多钱财，而且还要来回奔波。埃斯佩尔特·塞韦尔的丈夫虽然追随异端分子，她自己却依然笃信罗马天主教。她说：“丈

夫与我走到了山口，我们就分了手。不久他就死在佩尔丢斯山口，葬在佩尔丢斯的圣玛丽教堂的公墓里。那时我住在雷里达，我的两个儿子就死在雷里达……过了一两年之后，我与表兄纪尧姆·当·奥尔塔一道来到佩尔丢斯；他是我丈夫的利益代理人。我们在佩尔丢斯请人为我丈夫做了几场弥撒，在墓地为亡人做了祷告。现在我已经记不清我丈夫在墓地的具体位置了。”（II.454—455）说这些话的埃斯佩尔特·塞韦尔是塔拉斯孔人，因家境贫困而外出，在伊比利亚地区做短工。她很快就忘掉了丈夫在佩尔丢斯的圣玛丽公墓中的埋葬位置，可见她对遗骸没有迷信观念。这位失去了丈夫的可怜的妇人，是一个虔诚的天主教徒，心里装着的第一件大事是让亡夫的灵魂得到安息，为此她花了不少钱。尽管丈夫在世时算不上是个好丈夫，她依然与表兄一道请人为他做了几场弥撒，全然不把过去受的委屈放在心上。

由于种种原因，关于忠于罗马天主教的那些教徒的丧事，我们了解得不很清楚。与此相反，由于从各方面汇集的有关蒙塔尤的文献数量较多，我们纵然不能对纯洁派异端教徒的丧事一一作出描述，至少可以把它们的特点说清楚。在蒙塔尤这个信奉异端的村庄里，人们是如何对待和处理死亡的呢？

在这个佩戴黄十字标志的堂区里，对于死后灵魂能否获得拯救的关心，与正统天主教地区没有根本区别。不同之处主要在于办理丧事的方法，以及生者如何为死者向上帝祈求，而不在于争取让死者进入天堂这个终极目的。皮埃尔·莫里认为，托钵僧不可能拯救灵魂，他们为死者做了临终圣事之后，最着急的事就是饱餐一顿（II.29、30）。蒙塔尤人和他们的神甫很明白这一点，他们说：“得找异端派教士，教士至少有可能让灵魂得救。”在富尼埃的记录簿中，凡是涉及教长、慰藉、禁食等事项，总是出现这种令人痛心的话语。教士们奔走在山乡中，除了暴雨天气，随时都可找到他们来参与丧事[34]。

蒙塔尤的农民患病时，只要有一小段神志清醒的时间，他们就会妥善地安排自己的后事。他们会以负责的精神承担慰藉所带来的危险，即慰藉之后必须进行的痛苦的禁食；病人已经受着疾病的折磨，禁食还要让他忍饥挨饿，甚至滴水不进[35]。

农妇纪耶迈特·贝内（I.474）的儿子雷蒙·贝内和丈夫纪尧姆·贝内病笃时，都心甘情愿地同意为他们做慰藉和必要时的禁食。结果，纪

尧姆·奥蒂埃为他们做了慰藉后，他们当天夜里就死去了，因而他们得以免除履行最后诺言的义务，不必禁食了。

纪耶迈特·贝洛和娜罗卡这两位年迈的农妇没有这种福气。不过，她们都勇敢地承受了折磨。纪耶迈特·贝洛在禁食一段时间后，拒不接受本堂神甫端来的“圣餐”（I.462）。娜罗卡令人钦佩，直到病死，她始终不吃不喝。布律纳·普塞尔回忆道：“十五六年前复活节前后的一天黄昏，纪尧姆·贝洛、雷蒙·贝内（纪尧姆·贝内之子）和里克桑德·朱利亚（蒙塔尤人），把包在一块粗麻布中的娜罗卡抬到她家，娜罗卡病得很重，刚做完慰藉。他们对我说：‘别给她吃，别给她喝，千万别！’

当晚，我与里克桑德·朱利亚、阿拉扎依·佩利西耶一起守在娜罗卡身边，我们一次又一次对她说：‘跟我们聊聊，随便说点什么！’

但是，她不愿意张嘴。我想让她喝点肉末汤，也是白费劲，她还是不张嘴。我们想让她好歹喝一口，她使劲闭着嘴。整整两天两夜，她一直这样。第三天清早，她死了。她咽气的当儿，我家屋顶上飞来两只猫头鹰，停在屋顶上叫。听到猫头鹰叫，我就说：‘魔鬼来了，它们要把娜罗卡的灵魂带走了。’”（I.388）

这是一段非常精彩的记述[36]。说这些话的布律纳·普塞尔出于对她父亲和对自己私生女儿身份的怨恨，同时也由于愚昧无知，把她似懂非懂的基督教教义和异教徒关于魔鬼的观念搅在一起了。纯洁派站稳脚跟之前，这种混淆不清的观念正是蒙塔尤宗教方面的特征之一[37]。娜罗卡这位年迈的农妇，为了灵魂能获救升天而忍受禁食的煎熬，在布律纳·普塞尔看来，这是无法理解的事。可是，她的同情心并未因此而稍减，她曾想用肉末汤挽救娜罗卡的生命。

埃斯克拉蒙德·克莱格的例子也很能说明问题。她是蒙塔尤人，是贝尔纳·克莱格（与纯洁派教长同名同姓）和戈奇娅的女儿。贝尔纳和戈奇娅是一对农民夫妻（I.457；III.356—365）。妻子在田里拾萝卜，丈夫会一点儿手艺，能用木瓦铺自家的屋顶。他们年轻的女儿埃斯克拉蒙德嫁给了阿列日地区科米村的阿代尔。埃斯克拉蒙德的教父和监护人、戈奇娅的男友纪尧姆·贝内对这桩婚事很满意，他说：“这桩婚事挺不错，埃斯克拉蒙德有了一个很好的开头。”可是，埃斯克拉

蒙德病倒了，病势沉重，于是她回到父亲贝尔纳·克莱格家中，因为按照习俗，她应该死在娘家。她躺在厨房的炉火旁边，母亲精心照料她，与她同睡一床，贝尔纳·克莱格则在相邻的房间里另支一床。戈奇娅疼爱女儿，但她希望女儿死，希望上帝把她带走，因为求医买药耗尽了她的钱财，病情丝毫不见好转。

作为教父，纪尧姆·贝内觉得自己对拯救教女灵魂负有特殊的责任，于是劝说戈奇娅为埃斯克拉蒙德做慰藉，母亲同意了，又去征求病人本人的意见。埃斯克拉蒙德也欣然同意。不过，她实在太虚弱了，已经没有力气说话，只得朝她的教父举起双臂和双手，表示同意。除非是老虎，否则谁也不会在这种情况下拒绝为这位自愿接受慰藉的少妇做慰藉。费了一番周折，找来了教长普拉德·塔弗涅。星期五晚上初更时分，慰藉在厨房里进行，在场的有贝内家和贝洛家的所有男女，埃斯克拉蒙德的父亲贝尔纳·克莱格在隔壁房间里蒙头大睡，没有参加也不知道正在举行慰藉仪式。依据习俗，雷蒙·贝洛带来了一支蜡烛，所以不点火堆屋里也很明亮。厨房里很冷，当时正是斋期，可是对于这个即将死去的病人来说，灵魂得到安息比肉体感到舒服更重要。

埃斯克拉蒙德的慰藉仪式就在这种情况下进行。教长得到一笔酬劳后（III.364—365）就离去了。接下去，病人要进行禁食。母亲总是心疼自己的儿女的，戈奇娅·克莱格反对让女儿像男人那样进行禁食，在她看来，这无异于自杀。雷蒙·贝洛对戈奇娅说：

“从现在起，别再给你女儿吃喝，她要，也不给！”（III.364）

戈奇娅·克莱格毕竟是母亲，她回答道：

“女儿若是跟我要，我就给她吃，给她喝。”

雷蒙·贝洛听了，很伤心地说道：

“那样的话，你就害了埃斯克拉蒙德的灵魂了。”

幸好，星期六九点来钟，埃斯克拉蒙德就死了，死前她并没有讨吃喝，所以，蒙塔尤人之间没有因为她的禁食问题而伤了和气。埃斯克拉蒙德没有讨吃喝的原因，是意志坚强还是极度衰弱？我们不得而

知。但是，在慰藉仪式和死之前，她显然对于自己的灵魂能否得救一事非常关心。

从蒙塔尤的牧童纪尧姆·吉拉贝尔[38]的表现中可以看出，他对灵魂获救的要求更加强烈（慈母之心当然更难承受）。

牧童们到了15岁，就比他们的父辈更灵巧，他们爬上陡峰，找到岩石嶙峋的羊肠小道，把羊群赶回村子。可是，15岁的纪尧姆·吉拉贝尔却不得不离开他的羊群，因为他咳血了（患了肺结核？），被迫卧床。纪尧姆·贝洛、雷蒙·贝内这两位比他年长的纯洁派信徒，对这位长期卧病的牧童影响很大。况且，纪尧姆·贝内是阿尔比教派的积极分子，他与吉拉贝尔一家交往频繁，纪尧姆·吉拉贝尔与异端的关系因而也就更深了。吉拉贝尔家的处境很有利，欣然接受纪尧姆·贝内这个有影响力的人物和他一家人的异端思想。再则，贝内家与吉拉贝尔家既是朋友，又是姻亲，因而两家的关系非同一般，这在蒙塔尤是很正常的事。纪尧姆·贝内是阿尔诺·富雷的好朋友，阿尔诺·富雷新近娶了阿拉扎依为妻，而阿拉扎依正是患肺结核的纪尧姆·吉拉贝尔的姐姐（I.429）。豆蔻年华的阿拉扎依在与阿尔诺·富雷结婚之前，是鞋匠阿尔诺·维塔尔的情妇，而这位鞋匠则是贝洛家几位兄弟的好朋友，常去贝洛家做客。所以，阿尔诺·维塔尔对于贝洛家和吉拉贝尔家来说，不仅在男女关系上，而且在宗教思想上起到了牵线搭桥的作用（I.413）。

所以，这一切都促使人们要为纪尧姆·吉拉贝尔做慰藉，而此时这位牧童的病势已经十分沉重了（顺便说一下，吉拉贝尔家患病的不止一人。纪尧姆的姐姐纪耶迈特嫁给了格贝茨村的让·克莱芒，此时因病离开丈夫回到了娘家。她带着婴儿就躺在吉拉贝尔家的厨房里，病床就支在她的弟弟纪尧姆旁边）。[39]纪尧姆·贝洛拍拍纪尧姆·吉拉贝尔，极力劝说他接受慰藉。阿尔诺·富雷的妻子阿拉扎依（见上文）同纪尧姆·贝洛的想法一样，她既受异端思想的支配，又想一举两得，利用此事促使她父亲和丈夫言归于好。由于其父在她出嫁时没有向阿尔诺·富雷支付陪嫁金，翁婿两人一直不和。阿尔诺·富雷被妻子阿拉扎依、岳母阿尔芒德·吉拉贝尔和好友纪尧姆·贝洛牵着鼻子走。阿拉扎依的招数成功了，她利用为少年纪尧姆做慰藉之机，化解了丈夫与父亲及弟弟之间的龃龉。姐夫阿尔诺和行将就木的小舅子纪尧姆彼此捐弃前嫌，场面颇为感人。

可是突然发生了变故，出现了令人痛心的结果。纪尧姆·吉拉贝尔的母亲十分疼爱儿子，可是她也得为全家的未来着想，为儿子做慰藉一事若被告到宗教裁判所，全家就完了。于是，在少年纪尧姆和他的朋友纪尧姆·贝洛以及他的母亲阿尔芒德·吉拉贝尔之间进行了一段古典式的对话。纪尧姆·贝洛对正在一步步向死神走去的纪尧姆·吉拉贝尔说：

“伙计，要不要去找个好医生为你拯救灵魂？”

纪尧姆回答道：

“好的，我挺想的。快去替我找一个好基督教徒，请他允许我接受他的信仰，参加他的教派，让我得到善终。”（I.422—423）

纪尧姆的母亲阿尔芒德听到两人的对话后，既着急又拿不定主意，她说：“儿子，别这么干，我只有你这个儿子，你要走了，我已经够难过了，可不能因为（由于有人告发）你而毁了这个家。”

纪尧姆对母亲使用尊称，而母亲对儿子使用昵称。儿子说：

“母亲，我求求您，去请一个好基督教徒来吧，让他为我拯救灵魂！”

“儿子，不能这样！”

“母亲，我求您了，答应我吧，您别阻拦！”

纪尧姆的姐姐阿拉扎依与母亲进行了一番激烈的争辩之后，终于把母亲说服了，于是请来了一位异端派教士，让他替纪尧姆拯救灵魂。母亲阿尔芒德说不过女儿，尽管不无忧虑，最后还是让步了。纪尧姆·贝洛又补充了另一条理由，他说，本堂神甫皮埃尔·克莱格是一位秘密的纯洁派信徒，有他的保护，宗教裁判所对村子里领头做慰藉的人，是不会找麻烦的（I.414）。

于是在纯洁派教长普拉德·塔弗涅的主持下，当着姐姐、母亲、姐夫等亲属的面，纪尧姆·吉拉贝尔做了慰藉。时隔不久，这个孩子就死了。教长获得了丰厚的酬劳：一罐油和几块羊毛织物。

＊＊＊

娜罗卡和纪尧姆·吉拉贝尔以及那些和他们一样坚定的人，表现出了异乎寻常的勇气，然而，这种精神力量却也带来了一些问题，让一些人心神不宁。人们看到，就在蒙塔尤，一些心地善良和颇有主见的妇人，对这类在她们看来是坏事的做法，私下极表不满，尽管效果有限。她们说："我能看着自己的孩子在禁食中活活饿死吗？""我的儿子若是做了慰藉，让人告发了怎么办？我会不会因此而丢掉全部家产？"[40] 在蒙塔尤这个佩戴黄十字标志的村庄里，有那么一群无所畏惧的人，能勇敢地依照习俗行事。出了这个村庄，情形就不同了，那些异端临终习俗往往得不到遵循，而且难以逆转。在基耶、阿尔克、朱纳克、普拉德等村庄里，村民们并非都是坚定的纯洁派信徒。有些人虽然为了安乐地死去而听任人家为他们做慰藉，但一到要进行禁食时，他们便起而反对了。尤其是母亲们，她们出于对子女的爱，强烈要求维护她们至高无上的权利。在阿尔克村，一位牧民的妻子西比尔·皮埃尔在为她的婴儿做了慰藉后，拒绝给她断奶（II.414—415）。这样做的人不止她一个。在距蒙塔尤一古里远的普拉德，芒加德·布斯卡依的年仅两三个月的婴儿病得很厉害，她的小叔子纪尧姆·布斯卡依向她建议给婴儿做慰藉和禁食，让孩子死后"变成天使"。这真是登峰造极的异端思想（I.499；I.219；III.144）。对此，芒加德回答道：

"只要孩子还活着，我就不会不给他喂奶。"（I.499）

在阿克斯累太姆，牧民纪尧姆·埃斯考涅的母亲做了慰藉之后，接着在她的子女们策划下被迫禁食（II.15，16）。这个女人喜欢吃肉，宁可不升天也不能不吃肉，她对让她禁食的子女们大发脾气（III.143），并且要吃东西，她还责骂女儿，女儿认为让母亲禁食是为她好，便不给她吃。在朱纳克，贝尔纳·马尔蒂病得很重，由纪尧姆·奥蒂埃主持做了慰藉，此后的两天两夜中他没有进食，只喝了一点清水，到了第3天，他受不了饥饿的折磨，只得认输，中止禁食。监督他禁食的兄弟姐妹们也心软了，于是给他面包吃，给他葡萄酒喝，还给他肉吃（III.264—266）。纵然是意志超人的不折不扣的纯洁派信徒，也没有一人在禁食中感到愉悦，他们充其量只不过是慢性自杀。

异端教派的要求太严酷，从而导致信仰动摇。对于那些希望灵魂获救，但又不愿意付出太多代价的人来说，像正统天主教徒那样去

死，不失为一种可取的办法。芒加德·布斯卡依一度想让自己的婴儿照此办理。她的婆母雷蒙德本人做了这一选择，临死时先后让教士和本堂神甫为她做了临终圣事（I.494，494—507）。

* * *

在结束本章之前，我们回过头来看看本书的主要研究对象：蒙塔尤村。

所有慰藉仪式表明，这个村子的男女老少在死亡面前首先考虑的都是同一个问题，即灵魂获救。这一点在牧童纪尧姆身上得到了深刻的表现，痛苦和死亡似乎不是大问题。对灵魂获救的关心有时表现出一种群体性，纪尧姆·吉拉贝尔临终的情况便是如此，他的家人、干亲、朋友乃至亲眷的相好，都为他的慰藉操心。可是，对于灵魂获救的关心有时仅仅体现在当事人身上，娜罗卡便是一例，这个意志坚强的女人孤孤单单地忍受了禁食的折磨。在面临死亡时，对于灵魂获救这种先于一切的关心，实际上是一种文化现象，来自由许多家庭组成的群体。在村民们几乎全体一致的压力下，普拉德·塔弗涅不得不公然违背他的纯洁派信仰，为那些已经不省人事的人做慰藉，甚至为婴儿做慰藉，对于他这位阿尔比教派的信徒来说，这是很不光彩的事……

对于灵魂获救的关心是一种文化的、集体的心态，说到底，就关心这个词的传统意义而言，是基督教的乃至天主教的心态；在这一点上，无论人们最终做了何种选择，都没有区别。我们不会想不到，这些蒙塔尤人不是可以自行与上帝对话的胡格诺派教徒，他们需要有人引荐才能升天。对于正统的天主教徒来说，本堂神甫是引荐人，对于娜罗卡和蒙塔尤人来说，他们既然不再信任被认为是腐化了的院长和小兄弟会士[41]，教士就成了他们升天的引荐人；上帝和他所创造的人群之间需要一个第三者，对于一些人来说，此人是天主教神甫，对于另一些人来说，此人则是纯洁派教长。如有可能，人在临死时，应该有家人和亲眷在身边，但是更重要的是应该有一个能与上帝对话的人，这个人由病人依据地域和时间标准自行选择，可以是正统天主教徒，也可以是纯洁派教士，或是其他神职人员。不能孤寂地死去，一定要让灵魂得救，这就是人们的追求。

[1] 参见乌尔泽夫人的著作，最末一章，第120页。

[2] 乌尔泽夫人在其著作的第20页上列出了这些人的名单（我对其中埃麦尔桑德·莫里及其女儿让娜·贝费作了修正）如下：

1）死于疾病或偶发事故者：

贝尔纳·贝利巴斯特，死于比塞尔达医院；雷蒙·德·卡斯泰尔诺，病故于格拉纳戴拉；雷蒙·莫尔，病故于萨莱尔；贝尔纳·马尔蒂（其妻纪耶迈特被称作老板娘，娘家姓莫里），死在奥尔塔山中；贝尔纳·塞韦尔，死于雷里达；朱纳克地方的纪尧姆·马尔蒂，死于加泰罗尼亚；马尔蒂的另一个兄弟（？），死于加泰罗尼亚；贝尔纳·贝费，死于伐木工伤事故；埃麦尔桑德·莫里及其女儿让娜·贝费，死于瘟疫（III.214）。

2）拘禁及火刑者：

纪尧姆·贝利巴斯特和菲利普·阿莱拉克，受火刑而死；皮埃尔·莫里和让·莫里两兄弟、纪尧姆·莫尔和阿尔诺· 莫尔两兄弟，被拘禁；埃斯佩尔特·塞韦尔和玛戴娜·塞韦尔母女，被拘禁。

3）幸免于死并获自由者：

纪耶迈特·莫里一家4口（她本人和她的兄弟阿尔诺·莫里和另一个让·莫里以及她的兄弟另一个皮埃尔·莫里），朱纳克地方的雷蒙德·马尔蒂，朱纳克地方的勃朗什·马尔蒂，雷蒙·伊索拉。

[3] I.235，415，418，475。

[4] I.413—414；III.161。请注意，勿与另一个雷蒙·莫尔相混，此人是其堂兄，死于西班牙。

[5] I.475；III.363—364。另外，纪耶迈特·富雷大概是一位少妇，因为其夫的前妻（被休）很年轻，而且初婚与再婚相距很近（I.418）。关于纪耶迈特·富雷的禁食（勇敢地持续了两周），参见I.235。

[6] I.462。我在下面再列出病危时做过慰藉的那些人的名单，他们都不是蒙塔尤人：雷蒙德·布斯卡依（普拉德人）（I.494，503）；芒加德·阿里贝尔（基耶人），其女已嫁（II.307）、阿克斯地方的一位已婚男子的母亲（II.16）；阿尔诺·萨维尼昂（普拉德人），年岁已届祖父辈（I.149）；一个年轻人（III.264）；阿克斯地方的一位年龄不明的妇人（I.292）；朱纳克地方的一位母亲及其年轻的女儿（III.267）。为两个婴儿也做了慰藉，此举不符合当地纯洁派异教徒的规定，无所顾忌地破坏有关教规的是纯洁派教长普拉德·塔弗涅；这两个做了慰藉的婴儿，分别为西比尔·皮埃尔和芒加德·布斯卡依所生。参见I.414，499，504；II.16。

[7] I.462。我在下面再列出病危时做过慰藉的那些人的名单，他们都不是蒙塔尤人：雷蒙德·布斯卡依（普拉德人）（I.494，503）；芒加德·阿里贝尔（基耶人），其女已嫁（II.307）、阿克斯地方的一位已婚男子的母亲（II.16）；阿尔诺·萨维尼昂（普拉德人），年岁已届祖父辈（I.149）；一个年轻人（III.264）；阿克斯地方的一位年龄不明的妇人（I.292）；朱纳克地方的一位母亲及其年轻的女儿（III.267）。为两个婴儿也做了慰藉，此举不符合当地纯洁派异教徒的规定，无所顾忌地破坏有关教规的是纯洁派教长普拉德·塔弗涅；这两个做了慰藉的婴儿，分别为西比尔·皮埃尔和芒加德·布斯卡依所生。参见I.414，499，504；II.16。

[8] “大瘟疫之前”系指1296年至黑死病流行的1348年之间的这一段时间。“上年纪的人”或是指那些名副其实的老人，即五六十岁的人，或是指那些子女已经结婚的中年人。这些人事实上可能还相当年轻，其中有些女儿已嫁的母亲，至多不过四十来岁。我所说的“青年人”系指单身成年人和那些尚不能称为“壮龄中年人”的青年夫妇。

[9] 关于这一时期的粮食危机，参阅本书第一章 。

[10] 参阅本书第八章 。

[11] 参阅本书第八章 （芒加德·布斯卡依的幼子和一个樵夫的幼子之死）。还可参阅II.403、415关于西比尔·皮埃尔的两个儿子之死的记述，以及I.134关于一对夫妇的三个低龄孩子之死的记述；还可以参阅I.193关于4个儿童和一个妇女病死的记述。

[12] 14世纪初年，牧人贝尔纳·马尔蒂前去拉巴特的贵族卡斯泰尔家中做客时，发现4兄弟（3个是婚生子，另一个是非婚生子）都病倒了，一个躺在厨房里，一个躺在杂物间里，另外两个躺在院子边上的谷仓里。其中至少3人（婚生子）不久就死了（III.281）。由于前来探视的人很多，所以死者所患流行病后来蔓延开来（III.260；III.189）。

[13] 只有麻风病的传播引起了普遍的恐惧，患者被人看不起，自感羞愧，不得不离开家乡（参阅本书第十五章）。

[14] 这并不意味着人们对体内器官毫无所知。牧羊人贝尔纳·马尔蒂的父亲因被怀疑为告密人而被朱纳克村民杀害后，他说被害人的"颌下肺部管道（气管）折断并被压扁"（III.277）。

[15] 关于上文，参阅I.473（耳朵），I.489（腹部），II.375，I.410（吐血），I.337（"阿伐里达"），II.39（心口疼），II.100、249（疯病），II.39、40，III.234（癔病）。关于这类痉挛性疾病，请比较《圣书》中有关圣保罗和圣徒们所患之痉挛症：第2章第45—46节（发烧），第2章第70节（痛风症），第3章第391节和第413节（瘰病），第2章第197节雅克·奥蒂埃的烂腿（结核病？骨炎？），第3章第174节（脓肿）。

[16] III.234；又见本书第二十一章。

[17] II.200，365，366，367；III.110，135—147。我们不掌握任何有关当地麻风病人的统计数字。请注意，比利牛斯地区在很长时间中被视为麻风病可疑者之乡。关于麻风病引起的恐惧和性忧虑，见III.31。

[18] III.361。正如我们所见，被拯救问题所困扰的蒙塔尤人，内心是把拯救肉体和灵魂等量齐观的（III.235）。

[19] II.198，215；II.201，209；II.299（关于遗嘱）。

[20] I.337。此处我们没有谈及专业的和民间的兽医问题。关于驴和骡的兽医好像特别发达（II.57；III.270），驴和骡在所有役畜中特别珍贵。

[21] 为我们提供证词的证人们没有提及死亡的突然性，乌尔泽在其著作（末章第95页）中提供了有关这个问题的一组材料。同样令人吃惊的是，患者如果染病未死，治愈也很突然，康复这个概念根本不存在。一旦病除，立即上路外出或下地耕作。例如，让·莫里得了重病，险些死去，但危险期一过，他立即恢复劳动（II.484）。参阅本书第六章，文中记述了普拉德村的一位病人很快获得痊愈。那时条件很艰难，但那时的人很能吃苦。

[22] II.149。阿克斯累太姆也有一个名叫阿尔诺·萨维尼昂的人，请注意分清。

[23] 又见I.490。

[24] I.462。将死的病人若是贵族，群体性活动就有所扩大，亲戚、朋友以及顾客等人就会成群结队地前来致意（II.260，426）。

[25] 死者的男性亲属在这种场合只能有节制地啜泣（II.289）。

[26] I.490。关于奥克文化中丧事哀痛问题，参阅贝特朗·德·波恩：《诗歌全集》，图卢兹，1888年，第28页（据C.马尔蒂诺前引书，第267—268页）。

[27] M.莫斯：《社会学评论》，巴黎，1968—1969年，第85页，注11。

[28] 关于娜罗卡之死，据布律纳·普塞尔（I.388）和I.462。

[29] I.388，390，443：在蒙塔尤，人们只给死者洗脸，然后就把脸盖上。

[30] II.201和I.462（咽气后不久即下葬）。关于棺材入土时在场者众多（有时大多数村民都到场）一事，见I.206。

[31] 参阅本书第二十三章。

[32] II.484。一般地说，蒙塔尤人和富瓦人不作兴我们所理解的自杀。就此而言，蒙塔尤不属于当时自杀行为日益增多的“文明”世界

（参阅杜尔凯姆的著作）。不过……在信奉纯洁派异端的农民中间，过于认真地对待禁食，就成了一种特殊的自杀。禁食被看作一种完完全全的宗教行为，目的在于让灵魂获得拯救（II.58）。然而，对于那些并非心甘情愿或不那么心甘情愿的人来说，禁食意味着什么呢？

[33] 参阅米歇尔·伏维尔：《巴洛克的虔诚》。

[34] III.264等若干处。（与布列塔尼和诺曼底的小阵雨相比，地中海沿岸的暴雨可怕得多。）为临终之人做慰藉的教士们不怕大雪，但暴雨却可能让他们望而却步，不能应召前来（III.308）。

[35] I.488。禁食而不死的最高纪录是13个昼夜（I.131）和15天（I.235）。据勒华拉杜里在《朗格多克的农民》（1966年，第499页）中的记载，在1643年的灾荒中，一位名叫勒鲁格的人禁食14天而不死。

[36] 参见II.426有关于盖特·德·拉尔那的记述。她临终时做了慰藉，接着就禁食。她饿得实在难受，忍不住问道："我快断气了吧？"她身边有一些人守着，其中主要是蹲在木桶中等着她死去的那位教长。

[37] 关于人死时猫头鹰出现的传说，请与纪耶曼1910年收集的波旁内地区（与奥克地区北部毗邻）的传说相比较："从前有一则关于现今健在的戈贝尔老爹（他是一位佃农）的祖先的传说，说的是一个名叫弗朗索瓦的家庭大巫师。他临死时，飞来了一只神奇的猫头鹰，停在床顶上，一直到尸体抬走时才飞走。棺材很重，9头牛才拉得动。"（E.纪耶曼：《博吉尼乌体系》，1959年再版，《窗户洞开》丛书，巴黎，第2章，第26页）玛德兰·勒华拉杜里认为可以参考拙著。还可参阅本书第十九章 和第二十七章：猫来到一位将死的宗教裁判官床头的故事。关于猫和猫头鹰沆瀣一气，参阅戈特弗里特—科勒尔的《小镜猫》，这是一篇民间传说，收在H.里希特所编《德国神话选——十三个故事》，马拉布，维尔维埃，1937年，第414—443页。

[38] 有关吉拉贝尔的资料散见于I.390—430。

[39] I.429。蒙塔尤的富雷—吉拉贝尔两家与格贝茨村的克莱芒家之间，存在着双重关系，因为克莱芒家的一个姑娘嫁给了富雷家的一

个男子（性功能障碍者），而此人正是吉拉贝尔家的近亲（参阅本书第九章）。

[40] 参阅本书第十三章。

[41] I.422—423，阿拉扎依·富雷的谈话。

第十五章 文化网络和社会结构：书籍与夜晚聊天

前面我谈到了牧人们的家和那个由窝棚组成的世界，我还谈到了他们的生活状况、婚姻、生与死等方面的变化和发展。下面我想谈谈蒙塔尤的文化与农民的心态问题。如果换一种说法，文化与心态首先是文化传播问题，这种传播可以借助书籍，也可以不借助书籍而通过人际交往的扩大来实现，农民对于时间、空间和自然的态度等也是文化与心态问题。总而言之，我将尽最大努力对蒙塔尤人的哲学做一简要介绍。其间还会谈到这些乡下人的宗教和反宗教档案中涉及的各种问题，诸如具有异端色彩的民俗、天主教、纯洁派、反教会思想和自然主义，乃至农村中的唯物主义等等（当然，在纯洁派问题上，我不打算详尽地介绍阿尔比教派的神学理论，我只想就这种神学理论如何得以在村民的社会生活中扎根，而且深入人心这个问题，阐明一些看法。）还要谈到另一些问题，例如，个人的和集体的伦理，价值体系、准则体系等等。这些将会使我们涉及某些政治的和宗教的社会性问题。此外，我们将会再次谈论前一章已经讨论过的那个大问题：农民对待死亡的态度，更准确地说，是死后的问题。就死后而言，这个问题实际上包含了通常叫作“巫术”以及迷信这些问题的大部分内容。巫术和迷信牵涉到蒙塔尤人在民间或地方心态中维持的主要关系，即活人村与死人村之间的关系。

＊＊＊

首先就反映人们心态的主要资料说几句。雅克·富尼埃宗教裁判记录簿提供的材料，虽然谈不上完整，在反映农民“文化”这一点上，却具有非同一般的价值。究其原因，首先由于记录簿的内容十分集中，富尼埃这位帕米埃主教记下来的材料，几乎未经任何加工，真实地了勾勒了蒙塔尤整个村庄；与此同时，通过这些材料，我们还可以对附近各个堂区里农民的心态，获得许多确切的了解。记录簿价值高的第

二个原因是它的社会学意义，因为我们知道，雅克·富尼埃当时进行调查的借口是追查纯洁派异端，而在1300—1320年间，纯洁派异端在城市居民[1]和贵族中间已不再盛行，转而收缩到乡间和山区农民中间去了[2]。由于那里有“热情欢迎的藏身之处和不为人所知的谷仓”，纯洁派异端为自己找到了一块存身之地。乡下人的反教会倾向由于什一税的负担日益沉重而有所增长，这就为纯洁派异端好歹提供了生存的条件。文化传递中恒久不变的规律是子女继承父母的思想，纯洁派异端就在这种现象中处于冬眠状态，并在乡间获得了可怜巴巴的“新生”，时间长达20余年之久。这对于城市中的纯洁派异端来说，简直是不可想象的，因为在此期间，城市已成了一些托钵僧修会的天下，他们当中有小兄弟会，有宗教裁判所的打手，以及诸如此类的人[3]。带上了浓重乡村色彩的阿尔比异端，为我们的研究提供了一个良好的机会，这里说的不是纯洁派本身，因为它并非我的研究对象，而是指乡民的心态。在14世纪初期，异端的“农民化”现象非常突出，以至于被历史学家多次称作新思想最佳创造者和支持者的非农民，特别是手工艺者，在蒙塔尤以及富瓦伯爵领地的其他村庄里，在这方面所扮演的仅是次要角色。能用一块皮做出世界上最好的皮鞋的鞋匠阿尔诺·西克尔（II.184），是个假纯洁派信徒……真坐探。织布匠普拉德·塔弗涅当上了纯洁派异端的教长，他之所以选择这个危险的职业，原因之一是他对织布已经感到厌烦了[4]。1300—1320年间在上阿列日地区，信奉异端的已不限于以羊毛纺织为业的人。就像奶酪一样，异端只不过是当地水土和牧羊业的产物，就连铁匠铺里的人也信异端（参见那些阿尔比派的铁匠家庭，尤其是塔拉斯孔和朱纳克的塞韦尔家和马尔蒂家）。贝利巴斯特甚至用鄙视的口气谩骂，把那些天真地信奉偶像和罗马天主教奇迹的来自北方的山民（以及被他认为是那样的人），统统叫作“饭桶”。除了有几位乡村手艺人确实承担起了首领的职务外，异端得以扎根的社会基础，事实上就是贝利巴斯特那样的下层农民，皮埃尔·莫里那样的牧人，以及那些根深叶茂的大家族，诸如贝内家、贝洛家、福尔家、克莱格家等等。有了这样的社会基础，异端才得以显露出最后的光辉，从而为我们揭示了一群乡民的心态。

尤其值得一提的是，在1300—1320年之间，绝大多数蒙塔尤村民程度不同地信奉异端，故而对于我们来说，异端更具揭示作用。在萨巴泰、加普西尔、南纳博奈等也受到异端“传染”的村庄里，异端的信奉者只是三两个人组成的少数，有时甚至只有一个多少有点名气的

人。即使如此，反教会派对于正统天主教的进击，有时依然在他们身上得到集中的体现。这就无异于向我们揭示，在其他静悄悄的日子里，异端信仰是如何形成的，信仰异端的人何以竟然是大多数人，乃至全村居民。

这种“农民”文化在雅克·富尼埃宗教裁判记录簿中，当然得到了一定程度的折射，有时甚至得到了极佳的反映。如果轻率地鄙视这种文化，我们就可能低估了它的价值。早在1300年以前，就有人把农民看作“粗野的人”，如今这种人依然很多。他们把农村的宁静、庄稼汉的自我珍惜、他们的羞耻心与没有文化混为一谈。这些“粗野的人”被人鄙视，得不到社会的尊重，所以，能够揭示他们心态的那些东西也就不为人们所重视。从精英们的价值和非价值的判断来看，瞧不起乡下人，把他们看作下流胚的风气，代代相传，在本书所涉及的年代之后依旧存在[5]。在1300—1310年间的蒙塔尤人身上，包括富有的乡民在内，也能发现这种风气，尽管比较微弱。例如，一个快要咽气的人把教士当作“鄙劣和散发着臭味的农民”（I.231）。贝阿特里斯半夜里被钻进被窝来的管家弄醒后，怒不可遏地骂他是“农民”。皮埃尔·克莱格说，他要向被他鄙夷地称作蒙塔尤“农民”的那些人复仇。可是，这些“农民”却是与他自己一样的人，是他的兄弟或亲戚的朋友。只不过在受到蒙塔尤人鄙视的那个内部略有区别的人群中，地位比他略低一些而已（I.222，239）。

不过话说回来，某个男人或女人生气时的这类咒骂，并不妨碍我们资料中的各种文献具有极为丰富的多样性。这些文献表明，在导致乡村精英流失殆尽的农村人口外流发生600年之前，莫里、莫尔、科尔蒂等这些乡民和牧人，绝非愚蠢之辈，他们对于抽象思维，乃至哲学和形而上学有着浓厚的兴趣[6]。从文献中可以看到，他们毫无困难地与异端派的传教士和从城里来的法官对话，村庄彼此靠得很近，奥克语灵活流利，这些都使对话变得更为方便。再则，在进行这种对话的当时，人们的财产虽然多寡不同，但是，在农民、牧人与贵族、教士、手工艺师傅[7]以及商人之间，社会地位的差异并不很大，体力劳动，尤其是手工艺劳动并不受鄙视[8]。（在以农民为一方，以包括贵族、法官和商人等较高的社会集团为另一方的两方之间，手艺人往往扮演着文化中介人和各种各样的传话人的角色。[9]）此外，在他们中间，村民们在地头，在饭桌上，特别是在夜晚闲聊时，无止

无休地议论和争辩，直到雄鸡高唱[10]……从总体上看，由于实行相当封闭的族内婚制，由于彼此间的交流相当开放（尽管每人都免不了有些隐私），因而在同一个社会层面和血亲之间，地方性的思想交流还是相当活跃的。

＊＊＊

在结束概述之前，我还想就总体的蒙塔尤文化再说几句。我再次重申，尽管（或者说是正因为）受到宗教裁判所的没收、劫掠、搜刮之类的打击，蒙塔尤的文化依然充满活力。然而，它毕竟受到了威胁，于是便随着作为其载体的那些人流向加泰罗尼亚的市镇；在那里，彼此分离、独处一隅和信徒四散等等，极易导致固有文化的解体，这种威胁实际上远远大于以往的那些骚扰。从此以后，这些信徒通常只能在当地慢慢变老，没有子女，甚至没有生活来源，艰难地苟活下去。在这种条件下，对于加泰罗尼亚居民来说，丧失自己文化的危险主要来自吞噬他们的那个社会，这个社会以其西班牙和征服者的方式，无孔不入地向他们灌输罗马天主教，其有效性是人所共知的……出生在原籍而成长在加泰罗尼亚的年轻一代的移民，不可能不受到引诱：有的青年人对抗自己的父母，甚至动手打他们，以致酿成两代人之间的一场严重冲突，这种情形在上阿列日农村地区是无法想象的[11]。在完全不同的氛围和移民城市化的威胁之下，农民的纯洁派意识在加泰罗尼亚迅速崩溃[12]。想要真切地了解山民的集体心态，最好是在他们蒙塔尤的家里，尤其是在高山上的窝棚里。

＊＊＊

在蒙塔尤和与其同类型的村庄里，文化的激励和传递是通过什么进行的呢？是书籍或更常见的文字吗？奥蒂埃兄弟的传道对于蒙塔尤具有决定意义，当他们开始做这件事时，书籍起到了极为重要的作用。西比尔·皮埃尔谈到此事时说：

“皮埃尔·奥蒂埃和纪尧姆·奥蒂埃都是教士，他们（作为公证人）懂法律，有妻子儿女，又有钱财。有一天，皮埃尔在家里读一本书中的一段，他让当时在场的哥哥纪尧姆也读这一段。过了一会儿，皮埃尔问纪尧姆：

‘兄弟，你觉得怎么样？’

纪尧姆答道：

‘我觉得我们的灵魂丢了。’

皮埃尔于是说：

‘走，让我们出去，设法拯救我们的灵魂。’

他们于是把全部财产做了处理，然后就去了伦巴第，在那里成了虔诚的基督教徒，获得了拯救他人灵魂的权力，随后又回到阿克斯累太姆……”（II.403）

关于当初促使奥蒂埃兄弟成为纯洁派教徒的是哪本书，人们说不清楚，只能做些推测[13]。有一点可以肯定：在12世纪和13世纪经济和司法复兴过程中崛起的公证人[14]不但有藏书，甚至还有小型图书馆，而异端就是在这些图书馆中萌生的。纸张的最初普及和书面奥克语的采用，当然进一步推动了这种危险的倾向。与此同时，公证人作为一种行业也兴盛起来，其中的佼佼者奥蒂埃兄弟在蒙塔尤就颇具影响力。皮埃尔·加亚克原籍阿列日的塔拉斯孔，在阿尔诺·泰塞尔家当公证人一教士（阿尔诺·泰塞尔本人是罗尔达的一位医生，皮埃尔·奥蒂埃的女婿[15]），他在1300年说道：

“阿尔诺·泰塞尔在学习中获得了一些契约，为了帮他写契约，我在他家住了半年。有一天，我在纸堆里查找他的笔记时，发现了一本用通俗语言写在纸上的书，与一本旧羊皮书订在一起，于是花了一点时间读了这本书。我发现，这是一本用通俗语言写的关于摩尼教异端和天主教教理的书；作者时而赞成摩尼教，反对天主教，时而反对摩尼教，赞成天主教。我正在读时，老板阿尔诺·泰塞尔师傅突然来了，他出人意料地一把把书夺走，似乎很生气，随即把书藏了起来。到了夜里，我听见他狠狠地打他老婆和他那个私生子，原因就是让我翻出了那本书。我一下子就感到羞耻和惭愧，于是就回到了阿列日的塔拉斯孔。第三天，阿尔诺·泰塞尔前来找我，把我带回他家。”

这段叙述表明，那时书是一种危险品。另一方面，一些农民的反纯洁派偏执心理十分严重，竟然认为一切书籍所表达的都是异端思想。放牛人米歇尔·塞尔当[16]曾说："夏季的一天，满月前的一天夜里，我在天亮前起来，正要把牛赶到草场去，忽然看见阿尔诺家后面的草地上，有几个人借着月光在读一个手抄本，我敢肯定，他们都是异端派。"

包括乡村在内的奥德—阿列日地区有一个制造书籍的小小"经济—文化"基地。这里指的当然不是帕米埃，它是知识中心。在贝尔佩什（现在的奥德）或缪维埃尔（阿列日）这类不起眼的小村庄里，也能找到做羊皮纸的人或刻书的人（I.156；II.91）。靠这些人就能造出书来，数量虽然极少，却已足够了。这些书通过异端派教士"毒害"了萨巴泰和埃荣等地的居民。纸张的输入缓解了羊皮纸难觅的困难，使书籍得到进一步的传播。在高雅文化和通俗文化之间，本来就存在着一些联系和相互的交流，书籍的传播尽管很有限，却促进了这些联系和交流。只不过，与今天相比，这类交流既缓慢又具有一定的偶然性。

书籍最初出现时数量很有限，极为珍贵。村子里不识字的人对于科学和文化人的尊重不容置疑，非常感人，所以他们对书籍也充满敬意。移居在加泰罗尼亚的蒙塔尤人纪耶迈特·莫里对拉尔卡的纯洁派教长雷蒙·伊索拉钦佩得五体投地，她说："他传道传得好极了，他对我们的信仰知道得很多。"（II.63）在纪尧姆·贝利巴斯特的怂恿下[17]，这位被称为老板娘的妇人极力鼓吹敬重雷蒙·伊索拉，实际上她是通过雷蒙·伊索拉鼓吹纯洁派的书的（书是天上的圣人编成的）。于是，没有书的教士就被看作没有枪的士兵。卡斯泰尔诺的纯洁派教长雷蒙40来岁，脸色发红，汗毛发白，个子很高，说话带图卢兹口音，他对蒙塔尤的牧人们袒露自己那件揪心的憾事时说："我把书留在卡斯泰尔萨拉辛了。"蒙塔尤的牧人们听了他的话，很是感动（II.475）。

然而，正因为这些书特别珍贵，因而几乎谁也读不到。在村子里，除了教士之外，只有或几乎只有神甫有书或能借到书，也只有他们读得懂书。巴尔泰雷米·阿米拉克神甫有一本祈祷书，为此他在监狱里遭到阿尔比教派的贝尔纳·克莱格的讥笑[18]。巴尔泰雷米为了便于与他的情妇一起逃走，还曾想把这本书抵押出去或是卖掉（I.247）。皮埃尔·莫里遇到过一位加斯科尼神甫，我们只知道这位神甫是富家子

弟，30来岁，海蓝色眼睛，栗色头发，他有一本红皮装订的“异端书籍”（II.188，383，484）。维克德梭的朱纳克是这个农民和铁匠的村子，这里的终身副本堂神甫阿米埃尔·德·里夫有一本“布道书”，也许这本书是他那个堂区的教堂的，但他至少能读到这本书（III.7—10）。他从书中选取一些异端的说法，当着本堂神甫、地方绅士和本堂区许多人的面，在讲道时进行宣扬。就在蒙塔尤，本堂神甫皮埃尔·克莱格的威望和他所拥有的来自上帝的权力，部分地也是因为，他在一段时间里曾有一部纪尧姆·奥蒂埃借给他的“历书”，也叫作“异端书”或“异端派的圣书”（I.315，375；I.292；II.504）。同一部书之所以有这许多名字，原因可能在于实际上这是一部日历，“在日历的前面或后面附有一些解释性文字”，与日历装订在一起[19]。后来演变为“民间文学”的就是这类书。我们知道，1700年前后的“小蓝书”，事实上也把日历、历书和宗教教义混在一起。不管怎样，这部独一无二的书（取自奥蒂埃兄弟的藏书室，共三册[20]），在本堂神甫手头没有停留多久。蒙塔尤人夜晚聚在一起聊天时，本堂神甫当众朗读了这部书后，就通过纪尧姆·贝洛还给了它的主人。这部书到过克莱格家里，被村民们看成是一件大事，引起了4个人的关注，其中之一便是不识字的女佣雷蒙德·阿尔森。牧羊人让·莫里散布说，促使克莱格家以本堂神甫为首的四兄弟彻底皈依纯洁派的，就是这部“日历”（III.504）。确实，在被蒙塔尤人尊为“有学问的”（I.302）贝尔纳·克莱格身上，书籍的影响不容忽视。至于他那个当本堂神甫的兄弟，职业就要求他拥有最低程度的知识“行李”，书籍对他的影响自然是不言而喻的[21]。

另一些少量的书有时也能在蒙塔尤传来传去，这要归功于异端派教士们，例如曾是织工的普拉德·塔弗涅。纪耶迈特·克莱格这样讲述过：

“我想把骡子牵到地里去捡萝卜，可是先得喂它一点草。于是我走进我妈的草房去拿草。我怕我兄弟不让我拿，就不让他看见。我忽然发现普拉德·塔弗涅坐在草房上面，就着太阳光在读一本书，书是黑色的，有一只手那么长。普拉德·塔弗涅吓了一跳，站起身来像是要躲，他对我说：‘是纪耶迈特吗？’

我说：‘对，先生，是我。’”（I.340—341）

普拉德·塔弗涅把书反过来读（他也许根本不识字？），唯一的目的是否想在这个善良的农村姑娘面前为自己赢得更高的威信？因为他现在虽然已是“教士”和“先生”，但以前毕竟是个织工。这个令人不快的推测很可能不对。因为普拉德虽然不懂拉丁文，但读得懂用通俗语言写的书[22]。

在蒙塔尤，阅读那些可疑读物并不只是某个人的单独行动，那些识字的教士常常在众人夜晚闲聊时，读给不识字的农民听。寡妇阿拉扎依·阿泽马是个卖奶酪的小贩，她讲述道：

“在我与异端分子有来往的那阵子，一天晚上我走进雷蒙·贝洛家，事先我并不知道那天晚上他家有异端派教徒。我发现他家的炉火边坐着异端派教徒纪尧姆·奥蒂埃和蓬斯·贝洛，贝洛家的三兄弟雷蒙、贝特朗和纪尧姆都在那里，他们的母亲纪耶迈特·‘贝洛特’也在那里。异端派教徒纪尧姆·奥蒂埃正在念一本书，他也向在座的人讲圣彼得、圣保罗、圣约翰等圣徒的故事。我坐在纪耶迈特身边的一条凳子上，贝洛家的兄弟们坐在另一条凳子上，异端派教徒坐在第三条凳子上。一直到布道结束。”（I.315）卖奶酪的阿拉扎依在这里描绘得栩栩如生的，是一幅乡村中常见的纯洁派家庭读书的场景，每人坐在自己的凳子上，妇女在一边，男子在另一边，人人津津有味地听着从书里和奥蒂埃的嘴里流出来的道理[23]。

在那些比蒙塔尤这个佩戴黄十字标志的村子少一些乡土气，多少有点名气的镇上，除了本堂神甫和教士之外，还有一些不信教的普通人也识字，能看奥克语甚至拉丁文的书。阿克斯累太姆的雷蒙·维西埃尔[24]说：

“19或20年前，我在阿克斯当时属于我的那所房子（后来卖给了现在朱纳克本堂神甫的情妇阿尔芒德）后面晒太阳时，看见纪尧姆·安多朗在十来步远处给他母亲高声地念一本书。我问道：

‘你在念什么？’

纪尧姆说：‘你看吗？’

我说：‘好。’

纪尧姆把书递给我，我拿过来念道：‘起初是圣子……’

这是一本掺杂着拉丁文和罗曼语的‘福音书’，里面讲的好多事我曾听异端派教徒皮埃尔·奥蒂埃讲过。纪尧姆·安多朗告诉我说，他是从一位商人那里搞到这本书的……”

* * *

对于蒙塔尤以及其他村庄和市镇中的书籍和类似东西的研究，不可避免地让我们注意到乡村和城市的对立。在18世纪，当尼古拉·雷蒂夫从萨西和尼特里到了奥克塞尔和巴黎时，他深深体验到乡村与城市之间鲜明的对比。在他父亲的农庄里，尼古拉·雷蒂夫读了绿色传道书《魔鬼罗贝尔》、一本高卢旧圣经和一本关于法兰西的圣诞节的大书。但是当他一踏上奥克塞尔的土地，他就不得不面对高乃伊、拉辛和莫里哀以及拉丁和在俗作家。流行于14世纪的书籍，其内容比启蒙时代贫乏得多，这是不言自明的。但是，对立那时便已存在。例如在帕米埃这个当地的大城市里，同性恋者阿尔诺·韦尼奥尔读的是奥维德的诗；那里的犹太难民、伏多瓦派居民[25]、教书先生和公寓管理员等等，人人都有藏书，数量虽然不多，内容却很大胆。与此相反，农村里只有寥寥几本传播教义的书，在北部地区是传播天主教教义的书，在山区则是传播异端的书。正是有权第一位拥有书籍的人，在阿尔比派珍贵书籍的熏陶下，促成了异端在上阿列日地区的小小优势。

* * *

我们在前面已经谈到了文盲、扫盲和文化上的同化等结构问题。由于这些数量极少，作用却极大的书，我们现在再次来讨论这些问题。关于蒙塔尤那些善于思索的人，需要自上而下地加以区别。

1.一批“享有特殊威望的”识字的精英，这批人包括奥蒂埃兄弟和伊索拉或卡斯泰尔诺这类在加泰罗尼亚居民中活动的异端派教长。如同雅克·奥蒂埃所说，这些人能区别两种圣经，一种是从罗马教会传过来的病态的、虚假的坏圣经，另一种是异端派教士们熟悉的能拯救灵魂的圣经，这种圣经当然来自上帝的儿子（III.236；II.504）。

2.略懂拉丁文但不享有特殊威望的识字精英。在那些与蒙塔尤区别不大的村子里，文献中留下了对这类精英的描述。在古里埃（阿列日）有一个名叫贝尔纳·弗朗的人，这是一个地地道道的庄稼汉（I.352），与别人一样种黍子，后来成了兄弟会的教士，还懂一点拉丁文。古里埃的雷蒙·米埃日维尔讲述了他的故事：

“四年前的一个星期天，在古里埃的圣米歇尔教堂做完弥撒后，我留在圣殿里靠近神坛的地方，跟我在一起的有阿尔诺·奥吉埃、纪尧姆·赛格拉、雷蒙·絮勃拉、贝尔纳·玛丽亚和贝尔纳·弗朗，他们全是古里埃人。这时候，贝尔纳·弗朗与阿尔诺·奥吉埃这两位教士用拉丁语讨论起来了，我们这些在俗的人（我已在上面列出了名字）不知道他们两人说些什么。突然，刚才讲拉丁语的贝尔纳·弗朗讲起通俗语言来了，他说：

‘上帝有两个，一个好，一个坏。’

我们立即表示反对……”（I.351）

我们还发现，对于像雷蒙·米埃日维尔这样的农民来说，拉丁语和通俗语言的区别，清清楚楚地反映了在教与在俗的不同。同样，在阿克斯累太姆，附近的乡下人认为当地的本堂神甫肯定会（用拉丁文）向主教写信（II.358）；在蒙塔尤村民眼里，本堂神甫克莱格和他的接班人或接替人雷蒙·特里伊也是这样[26]。

3.在身为普通种田人和会拉丁文的在教教徒之下，还有一个文化层，那就是那些文化最高的在俗者，他们能读书，但必须是用奥克语即“通俗语”而不是用拉丁语写成的。这些人被叫作“不识字母（拉丁字母）的人”。在普通人的眼里，这些二流识字人的威望明显低于懂拉丁文的人。听一听养羊人雷蒙·皮埃尔傲气十足地谈论当过织工的普拉德·塔弗涅，就可以清楚地体会到这一点（II.416；I.100）；普拉德·塔弗涅突然被任命为教长，但他是否拥有足够的知识，却并不十分肯定。雷蒙·皮埃尔说：

“奥蒂埃家的皮埃尔、纪尧姆和雅克都很聪明，很多人都很喜欢他们。给他们送礼吃不了亏，所以奥蒂埃家收到的礼多得很，他家什么都不缺。可是，安德烈·塔弗涅[27]就不那么吃香，他不识字，他的熟

人和朋友比奥蒂埃一家少多了，所以他穷。得送他一些礼，让他添些衣服、书籍什么的……”

这段文字妙极了。普拉德·塔弗涅能读书，可是这位过去的体力劳动者既没有受过教育，也不识拉丁文，大大小小的礼物当然就不会送到他家去了，礼物只送给富人。因此，自学成才的普拉德·塔弗涅面对奥蒂埃兄弟，心里就很不自在[28]。在他那伙人面前，他把奥蒂埃兄弟看作既有知识又有外财收入的人。对于他来说，拉丁文“既是一道障碍，又是一个等级”。

4.村子里的最后一道界线划在能读通俗语的人与不识字的人中间。这道界线也反映了一种文化现实，对于分处于这条最后分界线两边的人来说，它并不会引起摩擦，也不会损害十分敏感的自尊心。仔细想一想，他们毕竟属于同一个层次。

对于那些为数众多的文盲来说，如何传递书本知识，就是一个很大的问题。在蒙塔尤250名左右居民中，肯定识字的人只有4个[29]，其中两三个人也许稍微懂得一点拉丁文。大家想一想，曾经身为城堡主夫人的贝阿特里斯竟然也大字不识一个，而她的女儿就大不相同了，她们全都识字。贝阿特里斯的情夫能看书，可是她自己不会写情书，于是只好让孩子传口信，或许还要捎带着打手势。[30]

在这种条件下，书本知识的口头传播具有非常重要的作用。在蒙塔尤和其他村子的十次夜晚聊天中，只有两次被确证为有手持书本的教长在场（参见上文）。其他各次夜晚聊天时，都单凭一张嘴；说话的人很多，从教士到信徒和同情者，却没有一人拿出书来读上一段。在大多数情况下，蒙塔尤人对书的利用仅限于把它当作一种东西，每当有人临死前做慰藉时，把书在他的头上放几分钟。书也是（在蒙塔尤以外的地方）起誓的必备物，证人、朋友和同伙起誓时，都要一起把手按在书上[31]。事实上在大多数情况下，学好学坏不是靠眼睛，而是靠耳朵，所以，人们把分辨善恶说成“听得清或听不清善与恶”。[32]因而，由于缺少书面文献，视听记忆在蒙塔尤就非常发达，说教和口才也就分外重要；在长期文盲众多的法国南方，口才在政治和宗教生活中具有举足轻重的作用。蒙塔尤的城堡管家雷蒙·鲁塞尔说：“听了教士们的宣讲，就再也离不开他们了，永远成了他们的人”

（I.219）。简直就跟吸毒上瘾一样。事实是，皮埃尔·奥蒂埃和他有一张“天使的嘴”的儿子雅克，留在人们记忆中的是非常出色的演说家，而据农民和牧人说，他们的学生纪尧姆·贝阿特里斯可就差多了，他的口才实在太蹩脚了[33]。

因此，被称作“金嘴”或“天使的嘴”的教士，就可以向那些不识字的人讲书。除此之外，在书面与口头之间，还有其他传播途径。比方，在上阿列日地区，有一种（在当时条件下是非常大胆的）观念时而在手工艺人和农民中间传播，这种观念认为世界是永恒的，如此而已。这种观念的根子在于民间。不过，它的出现（由于口头传播）也与书本、文学和哲学背景有关；是那些具有危险思想的说教者把它传播给了平民百姓的。例如，阿列日的塔拉斯孔地方的采石工阿尔诺·德·萨维尼昂认为，世界是无始无终的，这就与基督教教义完全对立。当他被问及这种思想来自何处时，他回答说有两个来处，一是当地的一个顺口溜（“古往今来都一个样，男人总要偷婆娘”）；二是他的老师、塔拉斯孔几所学校的校长阿尔诺·托侣对他的教导，这种教导多半来自书本（I.163，165）。

再举一例，行吟诗人的影响。这种影响与蒙塔尤以及与它相似的村子关系不大，至少谈不上有直接影响。在这个比较晚的时期，作为这种影响被记录在雅克·富尼埃宗教裁判记录簿里的，只涉及城堡之外的帕米埃。即使在帕米埃这样的城镇里，尽管一些大领主府邸里有一些雏形图书馆，诗歌的传播主要途径还是从嘴巴到耳朵；在帕米埃教堂的唱诗班里，人们低声哼着互相传播皮埃尔·卡尔德纳尔的“科布拉”（III.319）。

* * *

某些教派和民间习俗是书籍产生的久远的或新近的原因，但是，在蒙塔尤，书籍并不处于文化再生产过程的中心[34]。文化再生产另有其主要因素，其中当然包括父子[35]（或是母女、姨侄、兄弟、堂兄弟等等）之间的行为与思想的直接传递。皮埃尔·莫里说[36]：“由于信奉异端，我父亲在蒙塔尤的房子前后三次被毁，我当然不会因此而当众认错，我应该坚持我父亲的信仰。”好心的牧人的兄弟让·莫里也说：“那时我12岁，看管着父亲的羊群。一天晚上，我走进父亲的屋

子时，看见父亲、母亲和我的四个兄弟、两个姊妹都围坐在火边，父亲当着母亲和兄弟姊妹的面说道：

‘阿莱拉克的菲利普和雷蒙·佛尔都是好基督教徒、好教士，他们说话算话，从不撒谎……’”（II.470）

6岁的“小未婚妻”贝尔纳戴特已经许给莫里了，条件是莫里同意给他未来的岳父做干儿子。贝尔纳·贝利巴斯特和皮埃尔·莫里就此事有过一次对话。皮埃尔问道：

“你怎么知道贝尔纳戴特长大以后能分辨善恶？”

贝尔纳·贝利巴斯特答道：

“父亲教养得好，上帝保佑，女孩子自然能分辨善恶。”（III.122）

倘若没有父亲熏陶年轻人，教会他们如何生活、如何思想的人，可能就是母亲、姑姑、阿姨了。比如，纪尧姆·奥斯塔兹之所以成了异端派教徒，部分原因就是受了他母亲的影响，而这位母亲则直接受了皮埃尔·奥蒂埃布道的影响（I.203—204）。在火边度过的一个又一个夜晚，在去往卡尔卡松的路上，母亲和儿子都会就纯洁派传教士的思想进行讨论。许许多多别的人也像让·佩利西耶和维萨纳·泰斯塔尼埃尔那样，受到了那些有异端思想的人的影响，影响这人的可能是婶子，影响那人的可能是母亲和父亲（I.461，469；III.86，87）。

一般地说，很少通过“一帮同辈人”或一群地位相同的人，例如一伙年轻人（何况蒙塔尤并不存在这样一伙年轻人），来进行文化传播。年龄基本上是一种优势[37]，传递和再传递文化的权利要靠资历取得，当然，凭借较高的社会地位也可取得这种权利，例如，本堂神甫对于堂区的教民，雇主对于雇工，草场主对于租用人等等。对于年轻的一代来说，全体年长的一代都是他们的教师；这跟现在不同，如今的村庄通常只有一位教师。

拥有资历可以因为是长辈，例如父亲、母亲或婶子，也可以因为是丈夫、堂兄，或者因为是雇主。皮埃尔·莫里[38]说：“我的堂兄弟

雷蒙·莫朗征得了牧羊人雷蒙·皮埃尔的同意，让我留在他家当牧童，这样，雷蒙·皮埃尔就可以慢慢地让我接受他的宗教信仰。”即使同是年轻人，他们之间的年龄差别（这种差别极少显现出来）也可以通过“横向”或“准横向”网络在文化传播中发生一定的作用，例如朋友、堂兄弟、小舅子与姐夫、妹夫之间等等。贝洛家的尚未结婚的几个年轻兄弟，就把皮埃尔·莫里和纪尧姆·吉拉贝尔等比他们更年轻（15到18岁）的“伙伴”拉进了纯洁派。

我们发现，蒙塔尤男性的高龄具有两面性，当男性进入衰老期，变得脾气古怪时，他们的威望会因此而受到损害，年纪最大的人于是被“撂在一边”；可是，成年或壮年却又常常能在思想和文化方面赋予他们一种主导地位。在青年人中间，年龄同样具有这种作用。涉及稀奇古怪的思想或是革命性（对于当时而言）的思想时，情况也是如此。蒂尼亚克的雷蒙·德·莱尔有以下这样的叙述：

“我向高苏的皮埃尔·罗齐买下了朱纳克附近的一块草场上的牧草，说好某天俩人在那块草场碰头，一起割草。到了那天，我们分别从高苏和蒂尼亚克来到草场，皮埃尔·罗齐一边磨镰刀，一边对我说：‘你相信上帝和圣母吗？真有这回事？’

我答道：‘当然，有的，我相信。’

皮埃尔又说：‘上帝和圣母不是别的什么，就是我们身边看得见的世界，就是我们听到和看见的东西。’

皮埃尔·罗齐比我年纪大，所以我觉得他对我说的就是真理。此后大约有七年到十年，我一直非常真诚地深信，上帝和圣母无非就是我们身边这个看得见摸得着的世界。”[39]

雷蒙·德·莱尔一贯尊敬年长的人。一天，他与蒂尼亚克的同姓老乡纪尧姆·德·莱尔在一块儿放骡子，纪尧姆把骡子赶到地里去吃已经长得很高的麦苗（此时已是5月），直到肚子吃得滚圆。雷蒙看到骡子糟蹋庄稼，就赶紧看好自己的牲口，纪尧姆却说：

“这没什么，骡子跟这块麦地的主人一样也有灵魂，主人吃麦子跟他的骡子吃麦苗是一回事，不是糟蹋。”（II.129）

雷蒙那时若不是孩子便是半大小伙子。他又一次把比他年长的人说的这些不符合正统天主教教义的话当作真理，而这个人便是与他一起干活的纪尧姆。一晃又是7年到10年过去了，他说：

“我全都相信，因为纪尧姆·德·莱尔比我年纪大。”

雷蒙这样想，丝毫不是由于他傻。尽管他自己并未意识到，他却是个唯物主义者，在他看来，牲口的灵魂与人的灵魂当然是一样的，都是血。与年轻的雷蒙对话的人因年长而具有的威望，有力地支持了他那多少有些古怪的头脑里固有的单纯自然主义猜想。从此以后，这个放骡子的孩子就真诚地相信：上帝就是世界。人和牲口以及他们的灵魂都是血做成的，没有多大区别。

文化从年长者流向年幼者，不过，这并不能完全遏制创新，只是使创新比较困难和特殊罢了。让文化传播的途径倒转过来，比如说由儿子传给父亲或母亲，这条路似乎很难走得通[40]。上文已经提到的那个在加泰罗尼亚居住时改信罗马天主教的让娜·贝费，在母亲埃麦尔桑德这位蒙塔尤年迈的阿尔比派教徒那里得不到丝毫理解[41]，信奉天主教的母亲和纯洁派的女儿竟然彼此拳脚相加。一个男孩子当上了教士，在文化上当然也就比一般人多少强了一些，然而，他的这点光彩在他父母身上的作用却极其有限，尽管他们依然是村里普普通通的种田人。纪耶迈特·克莱格[42]说：

“那天是蒙塔尤的一个节日，我抱着小女儿站在村子的广场上……纪耶迈特·让站在紧挨着我父亲房子的厩所下面，她是普拉德的皮埃尔·让的老婆，也是我妈的姊妹，她叫了我一声，对我说：

‘我本来想跟我的兄弟普拉德·塔弗涅（纯洁派教长）说……异端派的教士拯救灵魂，可是神甫们却迫害这些教士。’

我这位姨妈接着又说：

‘我的儿子皮埃尔·普拉德是神甫，现在住在茹古[43]，万一他知道我到这里来找普拉德·塔弗涅说话，他大概再也不愿见我，再也不愿替我做任何事了。’”

讲完了前面的故事后，纪耶迈特·克莱格说："由于这个原因，皮埃尔·普拉德神甫后来让他母亲纪耶迈特·让来到茹古，在那里一直住到死。他这样做的原因是不让我姨妈成为异端派。"

从纪耶迈特·让这个例子看，当神甫的儿子只是在不得不与她住在一起后，才能对她产生影响，宝贝儿子并不能凭借知识方面的优势说服母亲，皮埃尔·普拉德依靠强制才奏效。

他终于达到了目的。不管愿意不愿意，他不准母亲再会见纯洁派教士。基耶的农民兼牧人雷蒙·德·拉比拉也有个当神甫的儿子，这个儿子对其父的影响更加微乎其微。雷蒙与纯洁派有来往，他激烈反对正统天主教，而且有非常具体的理由，那便是他要为自己的羊群缴什一税。这个极端憎恨本堂神甫的人有一个儿子，在教会里做事，可是这个儿子却并不因此就能说服父亲。雷蒙在生气的时候大叫大嚷："让教会里的那些人全都死掉，连我那个做神甫的儿子也别剩下。"[44]

在上阿列日，堂区神职人员和本堂神甫虽然品行不十分规矩，但一般地说，在文化（就其人类学的意义而言）方面还是很有影响力的。与此相比，上面说到的儿子（哪怕已经成了神职人员）对父亲的影响之小，就更加显著了。但是，父亲对儿子产生单向影响似乎是一条很难打破的规律。年迈的纯洁派信徒蓬斯·克莱格的儿子皮埃尔当上了本堂神甫，可是他根本不受儿子亲天主教的巨大变化的影响，父亲年老时还可能受到儿子施加的压力[45]，可是如果父与子的宗教信仰有异，父亲并不因为受到儿子的压力而改宗。男性农民顶多只会被老婆或岳母所左右[46]，却从来不会被儿子牵着鼻子走[47]。

我们从这些当然不难看出，阿列日人的家庭拥有一种专横的规矩，维护长辈（父亲，有时也包括母亲）的威严。然而，奥蒂埃一家之所以能在传教中取得巨大成功，除了他们的本事之外，这种威严岂不正是原因之一吗？奥蒂埃家的皮埃尔、纪尧姆（兄弟）和雅克（皮埃尔的儿子）这三位阿克斯累太姆的纯洁派传教士，并不企图劝说他们的同龄人或比他们年龄稍长的人加入他们的教派，他们组成了一个有威望的流动传教家庭，到各处去劝说那些名望稍差但稳稳地掌握着自己权力的家庭加入他们的教派。宗教皈依就是这样一个一个地逐一进行的，在这个过程中，父与子的从属关系和年轻人对于年长者的服从关系，在两方面都得到了维护。

* * *

蒙塔尤的文化借助当地社会交往中的等级结构产生和传播，很少依靠书籍和文字。莫里斯·阿居隆在他的如今已成为经典的一系列著作中，对法国南方的这种社会关系做了描述，从17世纪到19世纪，这种社会关系构成了奥克—普罗旺斯地区村庄的宗教、民俗传播和政治化过程中的主要因素[48]。据莫里斯·阿居隆这位原籍埃克斯的历史学家的叙述，在文艺复兴时期，已经出现了类似后来的苦行僧修会那种团体；1550—1700年间，这些团体一直活动在从土伦到图卢兹这个具有巴洛克情结的广阔地区；埋葬穷人的遗体，特别是为蒙面长袍僧侣和孤儿送葬，都是它们特有的活动，在那些有上百个钟楼的城市里，每逢出殡就到处钟声大作。到了18世纪，洛可可文化的地位有了改善，死亡也不那么让人恐惧了，这些苦行僧团体于是面貌大变，有时竟然大吃大喝，寻欢作乐；后来它们甚至发展成共济会，倾向无神论。

不言而喻，在1300年代，法国南方特有的社会交往或者干脆就是一般的社会交往，在蒙塔尤具有很大的活力。但是，当时的社会交往尚不具有后来蒙面僧侣大行其道时出现在奥克西坦尼社会交往中的那种或喜或悲的形式。在图卢兹和奥克西坦尼的主要城市中，从14世纪起，就有许多围绕着社会救助、各种行业和圣人崇拜组织起来的宗教团体[49]。城市中托钵僧修会的好斗精神进一步促成了这些苦行僧团体的社会化。可是在蒙塔尤，小兄弟会的影响几乎看不到，这种影响局限于北边的山脚地区，离佩戴黄十字标志的村庄相当远，或是在它南面的加泰罗尼亚的一些镇子里，例如普伊格塞尔达[50]。这种影响只是偶尔才进入到阿利昂地区。当然，应该说本堂神甫克莱格在完成他的神职人员的主要任务时，还是比较尽心的；他还开了一个出售圣物的小铺子；可是他把太多的精力花费在讨好那些漂亮的女教徒身上，因而没有足够的时间或心思去考虑如何让宗教团体的社交活动在当地扎根了。在上阿列日的其他村子里，也没有任何迹象表明附近堂区激起了人们对那些宗教团体的崇敬，尽管那里的本堂神甫们品行比克莱格规矩，不像他那样风流。何况，本堂神甫们与那些在山里见不到的托钵僧不一样，他们对于此类活动很不在行。由于不存在此类组织（这个空白后来由阿尔比教派填补了），所以最佳的（并非唯一的）社会结构只能是家。在家里，最佳的社交活动时间则是夜晚聊天。

我们先介绍一个这种夜晚聊天的具体实例，它发生在阿克斯累太姆附近的阿斯库。这是一个充满典型的农民气息并且秘而不宣地信仰纯洁派的村子，这就使这里的夜晚聊天完全可以与蒙塔尤相比，而我们对蒙塔尤的夜晚聊天却所知甚少。一天晚上，阿斯库村的西克尔跟老婆吵架[51]时占了便宜，他无缘无故地把老婆叫作“老母猪”。火气消了之后，他出门去瞧一瞧牲口，经过了让一皮埃尔·阿米埃尔（此人也许是家长）的屋子，阿米埃尔同他的母亲里克桑德·阿米埃尔住在这所屋子里（6年之前，这位里克桑德与她丈夫一起离开村子，据嘴碎的人说，他们出走的原因是皮埃尔得了麻风病，也有人说是因为夫妻两人成了异端信徒。不管事实如何，过了一些日子，里克桑德独自一人回来了，从此就在儿子屋子里独居，而皮埃尔·阿米埃尔此后就再也没有露面，谁也不知道他到哪里去了）。

雷蒙·西克尔走到阿米埃尔家门口时，见到里面有亮光，这说明里面有人在聊天；很显然，并没有人请西克尔来参加聊天。西克尔有些好奇，便推开门看一眼，可是一点也看不清阿米埃尔请来的客人是哪些人，因为他们挂着一块粗布当帘子，从屋顶一直拖到门脚下。西克尔不管三七二十一，还是走了进去，站在别人看不见的地方，竖起耳朵听着。这时聊的是吃饭问题，特别是面包。里克桑德·阿米埃尔假装谦虚地对她的客人们说：“我担心你们不喜欢我为你们做的面包，我们山里女人没有细筛，做不出好面包来。”

一个不认识的客人说：“不，不，你做的面包又好吃，又好看。”

里克桑德听了这话很开心：“你喜欢我做的面包，我真高兴。”

雷蒙·西克尔越发好奇起来，非要弄清楚到阿米埃尔家来聊天的究竟是谁不可。他接下去做的事让我们看到了农民居住的窝棚简陋到何等地步，这比长篇描述更为准确而又形象。西克尔说：

“我走到屋门口边上的一个角落里，用脑袋掀起屋顶的一个角，我很小心，怕把屋顶给碰破了。这时我看见（在厨房里）板凳上坐着两个人，面对炉火，背朝着我，他们头上都戴着风帽，我看不清他们的脸。其中一个人说（话题已经从面包转到奶酪了）：‘这块奶酪不错，挺好。’

让一皮埃尔·阿米埃尔说：‘我们山里的奶酪确实很好。’

那人多少有点不客气地说：‘不，奥尔陆和梅朗斯山区的奶酪比这儿的好。’

奶酪不可能聊个没完没了，另一个戴着绿风帽的陌生人把话题拉到了鱼上头，他说：‘你给我们吃的鱼好极了，一点不比你们的奶酪差，真是好鱼。’

第一个戴绿风帽的人接着话茬说：‘是，一点不错，这鱼比我平常在阿斯库山口和奥尔陆山口[52]吃到的更好更新鲜。’

里克桑德是个手艺高明的厨师，当晚招待来客的食品都是她亲手烹调的，她说：‘给我送这些鱼来的人真是做了一件好事。阿斯库的加亚尔德对我也特别好，她为我准备了烧鱼用的油，而且是提心吊胆地偷偷为我准备的。她真是个好人，比村子里哪个女人都好，只不过，她怕丈夫怕得厉害。’

两个戴绿风帽人中的一位表示同意：‘加亚尔德确实是个好女人，不过她的男人不是个好东西，长着一头癣，总想假装好人，还受过割耳朵的刑。’

里克桑德听了这话很尴尬，在她儿子的支持下，她要替邻居的丈夫说几句好话，尽管几分钟之前她还把这个男人说成是让女人害怕的家伙，她说：‘加亚尔德的丈夫是个蛮不错的男子汉，跟他说话时，他很和气；他还是个好邻居，他从来不糟蹋别人家地里的庄稼，当然他也不愿意人家糟蹋他地里的庄稼。’

一时间谁也不作声，气氛显得有些尴尬；为了打破僵局，女主人请大家拿起酒杯喝酒。话题于是又上一个等级，转到当地的教堂和教区问题上来了。从这时起，就只听两位戴绿风帽的人说了，他们慢慢地把话头引到传教上去。第一位戴绿风帽的说：‘阿斯库和索尔嘉两个地方的人要是合起来有一个教堂，那就好了，那样的话，他们就不必到山下阿克斯累太姆教堂去了。’

另一个戴绿风帽的说：‘不，我不这样想。还不如让阿斯库人只有阿克斯教堂呢。要不然就会多出好些花销来，不管怎么说，阿克斯和

别处的神甫本来应该照管阿斯库人，可他们根本不管。就跟拿着羊铲把羊赶到一起的放羊人那样，只要大家有饭吃，这些神甫就不管别的了。’

第一个戴绿风帽的又说了：

‘本堂神甫也不大给老百姓宣道，去听他们宣道的人还到不了全村的一半，听得懂他们说什么的人大概也就这些。’”

事情过去了15年，西克尔记不清阿米埃尔家的两个人和那两个绿风帽接着还讲了些什么，我们当然也就无从知道了。不过，西克尔当时很快就离开了他旁听别人聊天的那个角落，去看他的羊群了（II.367）。我在上面几乎一字不落地转述了那天夜晚聊天的全部内容，原因是这些对话让我们非常清楚地看到，蒙塔尤和阿斯库的农民在夜晚聊天中，喜欢谈吃的问题，说女邻居好话，有分寸地说另外一些邻居坏话，又说当地缺少一个做礼拜的场所，接着就说附近堂区的神甫怎么不负责任。两个戴绿风帽的人是阿米埃尔家请来的客人，也许大家已经猜到了，他们都是纯洁派传教士，其中之一便是公证人皮埃尔·奥蒂埃，他十分熟悉阿克斯累太姆的人和他们的风俗习惯。他本人多少也算是个农民，因为他有一群牛，若不是自己在放养，便是请人放养着，既然是个放牛人，他当然不用费力就能参加到夜晚聊天里去，而且能够把它引到反天主教话题上去。在他看来，谈到这种地步，离说明本意，劝他们宣誓皈依纯洁派也就不远了。

这种传教方式在蒙塔尤和在外地居住的蒙塔尤人群中，常常可以在夜晚聊天中看到，有时甚至还可见到比较正式的仪式。加泰罗尼亚的蒙塔尤人居住区等于是搬到比利牛斯山南麓来的蒙塔尤和居比埃尔，农民和手工艺人可以毫无拘束地在这个居住区里开展社交活动，正餐和早晨、中午的便餐通常是进行社交活动的时间，在有十几个客人的饭桌上，往往会谈到信仰之类的思想问题。说不了几句话，就会马上取下挂在钩子上的火腿，并且还会到市场去搞点鱼来，因为教长不吃肉。好吃的东西弄齐之后，主妇刮鱼鳞，客人们转过身来朝贝利巴斯特喊[53]：

“给我们讲一讲，好好讲讲！”

教长只好老老实实地按大家的要求做，把亚当因堕落而犯下原罪的故事当作纯洁派的神话再讲一遍，尽管在场的人已经听过无数遍了。

蒙塔尤的社交活动形式多样，但是，乌尔泽夫人在她那部尚未出版的关于加泰罗尼亚的阿列日人的著作中正确地指出，作为在男人不断成长过程中的一个细节，晚餐和夜晚聊天在社交活动中具有特殊的重要作用。晚餐是最重要的一幕，与此有关的优秀篇章流传下来的极多。耶稣在迦拿的婚礼上，曾把好酒放在一边，留着最后喝。据阿尔诺·西克尔说（II.37），他们模仿耶稣当年的做法："我们先吃最小的鱼。异端信徒（贝利巴斯特）对皮埃尔·莫里和纪耶迈特·莫里说：

'把大鱼留着，纪耶迈特的两个儿子阿尔诺·莫里、让·莫里和另外一个皮埃尔·莫里，也就是纪耶迈特的兄弟一会儿也要来，等他们来了再吃大鱼吧……'"

又一个晚上，那位好心的牧羊人的兄弟让·莫里[54]背回来一只死羊（偷来的），到纪耶迈特·莫里家里去聚餐……

（在原为蒙塔尤人的老板娘家里）吃过晚饭后，农民们围着炉火长时间的聊天就在圣马多开始了。女主人的亲朋好友皮埃尔·莫里等等参加聊天，她的两个大儿子若是不去看守牲畜，也参加聊天。参加聊天的人还有过路的纯洁派教士、眉开眼笑的本堂神甫和他们的老婆、穷要饭的，还有纪耶迈特雇来在她新开的铺子里梳理羊毛的女工。头一次来参加聊天的人都带着酒，不然就会让人瞧不起（II.24）。

在这种人数不定的夜晚聊天中，话题多种多样。要是彼此都信得过，那就会谈论异端问题；要是心思不在那上头，或是有可能把谈话内容传出去的外人在场，那就聊别的话题。纯洁派的老斗士，某个机灵的女信徒对宗教裁判所的戏弄，谋杀叛教者或者让娜·贝费那样的坏女人的计划，儿子的婚姻大事，畜群的健康状况，为畜群驱魔等等，诸如此类的话题胡乱穿插在一起[55]。夜晚聊天一直持续到压灭炉火的时候；要是有特别能聊和爱聊的人在场，那就可以一直聊到鸡叫（III.208）。可是在这种场合，劲头没那么大的人估摸着非得耗到天亮之前才能去照管畜群，于是便瞅准时机悄悄地两三个人挤在一张木床上睡去了[56]。

然而，在蒙塔尤和奥德、上阿列日的其他村子里，最具地区色彩的夜晚聊天还是自家人之间的聊天。奥蒂埃一家人经常在贝洛（I.319等若干处）家过夜，他们能说会道，所以他们一来，总要聊上一阵。主人陪着他们坐在各种各样的凳子上，围着炉火说话。皮埃尔·莫里的父母家里也常有欢快的夜晚聊天。1303年或1304年的圣诞之夜，一大群孩子围着父母一起过节（III.147，注451）。蒙塔尤人结束在奥德的转场放牧后，阿尔克的雷蒙·皮埃尔在厨房里请人吃饭，皮埃尔·莫里是主人家的座上宾；饭后接着聊天，一位纯洁派教长也一起聊（III.122，124）。在居比埃尔的贝利巴斯特家里，纳尔榜主教的财务助理皮埃尔·吉拉尔师傅也来了，与许多富裕的农民一起吃饭，跟自家人一样（III.139）；准确地说，他来吃饭是完全正常的，因为这里的男女老少全是同一个地区里操同一种方言的人，况且我已经说过，那时城乡之间的社会差别远不如今天这样明显。贝利巴斯特家的这顿饭吃完后，照例要大聊一场，而且还有一位异端信徒参加。吉拉尔师傅身上的异端气息不那么重，主人不大放心，于是一下饭桌，他就被有礼貌地请进去睡觉了。

对蒙塔尤农民的夜晚聊天描述得最为精彩的人，要数好心的牧人的兄弟让·莫里[57]。夜晚聊天时往往要请一位纯洁派教士参加，他可以为大家提供一些关于宗教裁判所的消息；这种夜晚聊天具有常见的一些特征，因而也就具有典型性。夜晚聊天时没有丰盛的食品。1323年，让·莫里在某个场合叙述了两次饭后进行的夜晚聊天，时间大约在1307—1308年间，地点就在那个佩戴黄十字标志的村子中他自己的屋里。参加第一次聊天的人当中，有他的父母，他的四个兄弟皮埃尔、阿尔诺、贝尔纳和纪尧姆（这四兄弟和让本人后来或早或迟地都坐过大牢），还有让·莫里的两个姊妹纪耶迈特和雷蒙德，她俩年纪轻轻，却已经定亲，不久就要出嫁，一个嫁到拉罗克多尔姆，另一个就嫁在蒙塔尤；在场的还有两位纯洁派教长：阿莱拉克的菲利普和鲁西荣的雷蒙·佛尔。两位教长在聊天开始时才到。（由此可以看出纯洁派教士的作风，他们喜欢在小范围内传教，在人家的家里，顶多在一两个家庭的成员面前。）

让·莫里那时12岁，给他父亲放羊，他来到厨房时，别人已经坐在那里了。上桌吃饭的只有男性大人，也就是让的父亲和哥哥纪尧姆，他俩坐在两位教长旁边，母亲和两个女儿忙着上菜端盆。年幼的男孩子坐在炉火边上，毕恭毕敬地吃着父亲不时地让人递过来的面包（也

许已经由异端信徒祝过圣了）。有人给两位教长递圆形大面包和油煎白菜，这些应该说都是好东西了。吃完饭之后，男人坐在一条板凳上，母亲（女人是不干净的人）则坐在另一条板凳上，免得弄脏了两位教长。孩子们早早就去睡了，留下的是要进行严肃的讨论的大人。（我在这里顺便提一下，从这种做法便可看出，蒙塔尤人在教育方面有缺陷，比不上耶稣会学校对青少年进行的教育。夜晚聊天时要谈论到青少年的教育问题，却不让孩子参加讨论。就像如今的大学一样，教育似乎只与已经成年的年轻人和大人有关。这些人被允许与家庭主人和主妇以及白天就已到来的客人一起，从头到尾参加夜晚聊天。）让·莫里进去睡觉之前旁听了一会儿，先是父亲一个人说，接着是阿莱拉克的菲利普教士一个人说。教士们都算得上是个人物，他们总是自己说的时候多，听农民们说的时候少。

年轻的让·莫里没等夜晚聊天达到高潮就上床睡觉了，天不亮他就得起来。第二天一大早他就起床去放羊了。

另外一次夜晚聊天也在蒙塔尤的老莫里家里，情况与刚才介绍的那次差不多（II.469—471）。时间是在1月份，那年的1月下了很多雪。主要人物也还是那几个人，阿莱拉克的菲利普再次路过蒙塔尤，自然就参加了，还有跟每天一样放羊回来的让·莫里。座位分配也跟上次一样：教长菲利普、莫里家的父亲和大儿子，还有冒雪把这位纯洁派教长送来的邻居纪尧姆·贝洛，统统上桌吃饭，年轻的男孩子、母亲和女儿围着火，一边烤火一边吃。由菲利普祝过圣的面包块从桌子上传到炉火边上的年轻人手里。

这种围着炉火把男女和老少分开的夜晚聚会，在蒙塔尤司空见惯。[58] 有炉火就不需要再点灯，所以不存在照明问题。只有那些不是厨房的房间，有时候需要靠月光、火把或蜡烛照明，比如在夜间做临终慰藉时就是如此（I.436—437）。至于取暖，中央那间屋才有这个问题，夜晚聊天的人靠厨房里的炉火取暖，必要时炉火一直生到圣灵降临节（III.99）。

从火到酒，只差一步；这一步很快就跨过去了，至少那些住在离山下葡萄园不远的山民是这样。就此而言，蒙塔尤是个极端例子，因为这个村子坐落在海拔较高的地方。当地人喝的主要是水，不过由于小酒店老板娘法布利斯·里夫的缘故，他们也知道喝葡萄酒。所以，夜

晚聊天时也喝几口酒。[59] 逢年过节，蒙塔尤人的饭桌上也有酒，不过他们从不喝过头；对于一个蒙塔尤人来说，绝不会每天喝“一公斤红葡萄酒”；可是，这个酒量对于文艺复兴时期的平原葡萄种植区的农民来说，实在太普通了。葡萄酒基本上是男人的饮料，妇女特别是年轻姑娘喝起酒来总是扭扭捏捏[60]。通常不给她们上酒……然而在城市里，在葡萄产区，在加泰罗尼亚人聚居区，葡萄酒比较多，所以遇上要与熟人聊天或是结交朋友时，男人们往往到小酒店去买一瓶酒回来，或是在那里“喝一气”（II.29，33）。蒙塔尤的夜晚聊天从来不会如同在诺曼底和佛兰德那样变成狂饮者的聚会。雅克·富尼埃宗教裁判记录簿上记载的几例酒醉事件，都是发生在城里的个别事件，或者干脆是假醉[61]。

在夜晚聊天中，喝酒是次要的，最主要的是看谁能说会道；谁都想显示一下自己滔滔不绝的口才。阿列日的农民那时就对法兰西南方人的口才颇有领教，不过他们更多地是以内行人的眼光欣赏这种口才，自己却并不付诸实践。当一群围着炉火的人要求“说一段，说一段”时（II.33；III.180），贝利巴斯特几乎总要老三老四地说上一段，或是讲一个神话故事，至少当他在加泰罗尼亚是这样。可是，皮埃尔·莫里却不客气地声称，与皮埃尔·奥蒂埃和雅克·奥蒂埃相比，贝利巴斯特简直就是个不会说话的人，他说：“听皮埃尔·奥蒂埃和雅克·奥蒂埃讲话，让人感到光荣，而莫莱拉（贝利巴斯特）却根本没有口才。”[62] 这就是说，皮埃尔·莫里认为，在夜晚聊天中最能说会道的是奥蒂埃兄弟，堪称一流，纪尧姆·贝利巴斯特远不如他们俩，算是二流，而他把自己则以一贯的谦虚态度排在最末一位，不入流。有的时候教长没来，吃完有鱼的晚饭后，纪耶迈特·莫里和客人们就对皮埃尔·莫里这位蒙塔尤的牧人满腔热情地说：“皮埃尔，来一段，来一段！”（III.180）可是，皮埃尔·莫里每次总要客气一番，因为他觉得不应该由他来讲，于是他说：

“你们都知道我说不好，我不会布道。”

* * *

由家庭成员加上客人总共五六个人或十来个人进行的夜晚聊天，对参加者会产生深层的文化作用，不过，夜晚聊天并非只是手工艺人

和农民的特权，乡村里的本堂神甫们也利用他们自己的，也就是神职人员的夜晚聊天，来解决一些很严肃的思想认识问题。各个村庄的在俗教士和神甫们，来到朱纳克的终身副本堂神甫、里夫的阿米埃尔住处，围着火聊天。他们什么都聊，并没有一个确定的话题，有时候聊着聊着就聊到某一本"宣道书"里所说的有关肉体复活的问题上去了。神甫们各执一词，有的认为最后审判之后肉体会复活，有的认为不会。朱纳克的本堂神甫的女佣阿拉扎依也不请自来，听神甫们争得面红耳赤。尽管人们的社会和经济地位存在着不容否认的差异，但是在夜晚聊天时，主人与仆人之间的这种距离却明显地缩短了[63]。我们不应忘记，那是在同一间屋子既做饭，又吃饭，还要接待客人和夜晚聊天的时代。

---

[1] 就其渊源而言，这支朗格多克异端的"根子"通常是在城里。参见P.乌尔夫的文章，收入勒高夫的《异端与社会》，第203页。

[2] 乌尔泽，见本书所附参考书目 。

[3] 乌尔泽，见本书所附参考书目 ；又见本书下文，第二十二章 。

[4] I.339。又见III.187，与贝利巴斯特在一起的唯一织工并非异端信徒。

[5] 勒高夫，见《法国与法国人》，巴黎，加利玛尔出版社，1972年。

[6] 乌尔泽，见本书所附见本书所附书目 ，第109—111页。

[7] 关于社会差距的不存在（至少不算大）的资料：老爷夫人拥抱女农（I.300）；城堡主夫人常常探望女村民，没有给人留下摆"家长"或"上层人物"架子的印象；一个捕鳟鱼人的老婆是朱纳克的一个贵族青年的朋友（II.61）；贝利巴斯特家虽然比较富裕，但终究是种田和放羊人家，可是他们请纳尔榜主教的财务助理来吃饭，却也算不得是什么了不起的大事；与贝尔纳·克莱格经常往来和有姻亲关系的人中，既有蒙塔尤的普通农民，也有富瓦公爵区最高当局的人。在蒙塔

尤和富瓦公爵区，正由于人们的社会地位差距不很大，那里的宗教—社会冲突才更为严重，这种冲突几乎始终存在于熟人乃至亲人之间。

[8] 在上阿列日，尽管不从事体力劳动的人拥有一定程度的威望，但令人惊奇的是，无论是否家道中落，一些“富家”子弟即使当了手工艺人，也并不觉得丢脸（他们甚至从来不曾有过因此而丢脸的观念）。例如，公证人的儿子阿尔诺·西克尔是鞋匠；奥蒂埃家原本也是公证人出身，后来痛痛快快地做了裁缝，一点也不觉得有失身份。这种健康的态度如今在美国青年中还能见到，但对于笛卡尔时代和后笛卡尔的法国来说，却变得难以想象了，那时的法兰西企图把人特别是布尔乔亚改造成为纯粹的“好沉思的人”。

[9] 在一种完全不同的情况下，莫里斯·阿居隆也强调过这一点。见其著作《村子里的共和国》，巴黎，普隆出版社，1970年。

[10] I.223，关于另一个村子里与此相似的事：III.296。

[11] III.173，上文第十二 、十三章 （让娜·贝费反对其母）。

[12] 乌尔泽夫人研究过雅克·富尼埃宗教裁判记录簿中的有关向加泰罗尼亚移民问题，她强调指出，作为庇护所，加泰罗尼亚遇到了城市化、近代化和天主教化等等压力，而对于移居者来说，则面临着异化和分散问题。见乌尔泽所著（见本书所附书目）第103页（与商人的关系）；第80、81和127页（妇女在移居中独有的苦难和贫困）；第85和102页（因加泰罗尼亚人的自负而形成的歧视）；第100和124—125页（家庭分裂）；第104和117—118页（妇女解放的倾向打碎了从上阿列日和蒙塔尤引进的封闭型家庭）；第100和123页（由于大量死亡和生殖率不高，移民人数日减）；第81页（移居到加泰罗尼亚的阿列日青年后裔的解放，导致老少两代人之间的冲突）。

[13] 迪韦尔努瓦：《雅克·富尼埃的宗教裁判记录簿》，卷II，第404页，注366；第197页，注311；卷I，第375页，注159。

[14] A.古隆，1958年；M.格拉曼（图尔大学），写作中的关于13—14世纪贝齐埃农村地区历史的论文。

[15] II.196。关于14世纪用通俗语言书写的书籍特别是圣经，与更为精打细算的13世纪相比，数量有所增长的情况，见莫拉：《14和15世纪的宗教生活与实践》，C.D.U.，影印本，1962年。

[16] II.201。在13世纪，南方的主教会议散布对包括圣经在内的大部分书籍的不信任，原则上人们不得藏有书籍，违者将被怀疑为异端分子（埃弗尔《主教会议史》V—2卷，第1498页）。

[17] II.45，46。总的来说，农民虽然不识字，却把书（从各种意义上理解）当作基本参考物。例如，信奉天主教的牧人雷蒙·德·拉比拉因拒缴什一税而被逐出教门，他不无忧虑地向一位神甫问道："是否在什么书里说到了要逐出教门的事？"（II.318—319）与此相同（I.152，一个木匠的话），"本堂神甫们说，复活是一件已被证实的事，因为书和文书都是这么说的。"关于书籍的权威，参见C.列维-斯特劳斯（编）《悲伤的回归线》，1962年，第27章，第264页。在1300—1320年间的上阿列日，书籍的数量与现在无法相比。但是，书籍的威望和影响却比现在大得多，这在一定程度上弥补了它在数量上的不足。

[18] II.283。关于帕米埃的伏多瓦人的时间和书籍，参见I.102—193和I.121。关于当时以及稍后一段时间中书籍的传播，参见莫拉，C.D.U.，影印本，I，第121页。

[19] 这是J.迪韦尔努瓦提出的很有道理的假设（I.375，注159）。又见III.397，以及迪韦尔努瓦的著作，出处同上，注531：手按一本"历书"宣誓；以及（J.D.）关于富瓦的教堂里的文件集的描述：文件集里有订在一起的一本日历和福音书的摘录和契约。

[20] I.375，注159，据R.莱德菲尔德的研究，1930年前后在一个名叫在山克姆的墨西哥村庄里很少有能看书和真正识字的人，人们互相传阅的是一本新约全书和一本日历。这与蒙塔尤1310年前后的情况相似。R.莱德菲尔德《墨西哥的一个乡村——托波兹兰》（芝加哥大学，1930年）和《一个玛雅村庄——山克姆》（华盛顿特区，1934年）。

[21] I.292。乡村神甫和本堂神甫通常具有一定文化知识这一点，似乎很自然，若布确实曾提到于纳克（今阿列日）的那位经常不参加

日常宗教活动的修道院长和圣奥古斯丁的信（III.9—10）。

[22] 奥蒂埃所拥有的书当中，有一本书一半是拉丁文，一半是罗曼语。

[23] 异端派教长们的讲话很有迷惑力，简直能让人上瘾，见I.219。

[24] I.285。（请注意纪尧姆·安多朗是高声朗读的，如今比利牛斯山区某些受过旧式教育的耄耋老人，依然保留着高声朗读的习惯。）在阿列日的塔拉斯孔，瓦匠A.德·萨维尼昂有一本他已读过的圣诗集（I.164）。请与迪比的《新人文主义的基础》第96页中关于当时圣诗集和讲述时间的书的发展作比较。

[25] 上文第七章 和I.44（伏多瓦人的书籍）；I.180（当地犹太人的书籍）。

[26] II.239。此事值得注意，在谈到前纯洁派教长时使用"可以从他脸上'读'到……"这样说的是一位神甫（巴尔泰雷米·阿米拉克），若是一个普通农民这样说，那就没有多大意义。

[27] 普拉德·塔弗涅自行在他的姓名之前加上了"安德烈"。这样一来，他就从以地方的名字（普拉德）为名变成了以圣人的名字（圣徒圣安德烈）为名了。

[28] I.417。贝利巴斯特（见II.28—29）很可能也被包括他的信徒在内的许多人认为是个识字不多的人。因此，皮埃尔·莫里根据贫困（这里指的是知识上的贫困）的人的传统理想而对他怀有敬意，这种传统理想认为，凡是算得上是半学者和半文盲的人，只要能行善，就跟世界上的任何学者一样值得尊重。

[29] 他们是：本堂神甫克莱格、他的"同窗"贝尔纳·克莱格和普拉德·塔弗涅；塔弗涅在蒙塔尤住过很长时间，但还不能算作蒙塔尤的真正居民，他原籍在一个毗邻的堂区。他的"同窗"本堂神甫克莱格（可能还有贝尔纳·克莱格，此人的学识很受赏识）或许还多少懂一点拉丁文。识字的人总计达到1.6%。请比较一下，在路易十四时代的法国人中，识字的人已占22%了（见弗勒里—瓦尔玛利，1957年；弗雷—萨

希，1974年，第726页；男性与女性平均数）。但是，富瓦公爵区在这方面很落后，这种比例到了1686年还离22％很远。

[30] 见上文第十三章 。

[31] 宗教裁判所让证人和被告手按着福音书起誓（II.358等若干处）。同性恋者韦尼奥尔的朋友们也手按某本圣书起誓（III.14—50）。文明程度差些的人则按着自己的头顶或面包、葡萄酒、面粉起誓。

[32] II.22等若干处。关于智力能力，雅克·富尼埃宗教裁判记录簿也提到了"意思"（II.43）和聪明及不聪明的人。

[33] 雅克·奥蒂埃口才极好，被称为"天使的嘴"（II.406）；皮埃尔·奥蒂埃的口才（II.28—29）；出处同上；贝利巴斯特的蹩脚口才，出处同上。

[34] 在上面关于书籍的章节中，由于缺少资料，我没有提到其他文化传播手段，例如有人利用祭坛上的画像、塑像以及歌曲等等（II.54；III.234）。

[35] 乌尔泽的著作，见本书所附书目，第114—115页。又见M.莫斯的《社会学评论》，第117页。

[36] II.174。正如让·莫里所说，从他孩提时代起就全力把他培养成为异端派的信徒的，确实是他的父亲、母亲和哥哥等全家人（II.461）。

[37] 关于16世纪，见N.迪·法伊的《乡村俗语》。

[38] III.110。关于在田间劳作（种植或收获萝卜）时父子之间的直接文化传播，见I.400。关于母亲和丈夫乃至求爱者在文化方面扮演的角色，见I.469和下文（纪尧姆·奥斯塔兹和让·莫里的母亲等）。关于姨母、姑母在这方面扮演的角色，见III.86—87和下文（A.富雷）。在1973年举行的一次学术研讨会上，克洛德·列维—斯特劳斯先生强调指出，在过去，文化主要通过由父亲到儿子这种垂直的世代相传的渠道逐渐渗透（除了大型集会等场合外）；如今文化则主要通过横向渠

道传播，从而成为产生代沟的原因之一（不过，过去也有一些准横向的文化传播渠道，如哥哥传给弟弟，以及小舅子和小叔子、堂兄弟和表兄弟以及朋友之间的互传等等。见I.147；III.87）。学校教师在文化传播中扮演了特殊的角色，只是仅限于谷地高处的市镇（I.165），在我们所提到的山乡里几乎一点也看不到教师的这种作用（这是不言而喻的！）。关于本堂神甫在文化方面的作用（当然主要指宗教范围内）。

[39] II.129。关于由于大人们过早向青少年灌输这些思想而造成的困难乃至（被告发的）危险，见III.147。关于年轻人受到同代年长者或成年人的教诲（在田间或路上的谈话中），见I.410和I.422；I.444；III.87。关于"同伴"这个词在年轻人中间的使用情况，见III.261。关于对青年人这种往往迟了一些的培养工作的性质，见莫斯的《社会学评论》，第128—129页。

[40] 在这个问题上，当今世界中出现了一些截然不同的"模式"，见人类学家玛格丽特·米德的谈话（载《新观察家》1973年9月18日）。

[41] 见II.459：尽管纪尧姆·莫里对儿媳存有戒心，她倒是对他很好，不过她不是异端派教徒。

[42] I.335—336。

[43] 茹古即今奥德。

[44] II.328。雷蒙·拉比拉作为牧人被认为缴过牲畜什一税，关于他作为名副其实的农民的活动，见II.316。

[45] 上文，第十三章 。

[46] 上文，第十四章 （吉拉贝尔的临终慰藉）。

[47] 有一位母亲是纯洁派的同情者，她的儿子与女儿也是纯洁派的同情者，在儿女们的要求下，她事先就已准备为她的儿子做临终慰藉，到时候当然也就不加阻挠了（I.413—414和I.423）。我们在这里提到的两代人之间的冲突，主要发生在父母是纯洁派而子女却已回归

天主教的两代人中间。关于在这种情况下的母子之间的冲突，见阿尔诺·巴伊—西克尔回忆他的即使受火刑也不改其异端信仰的母亲时的敌对情绪（II.21及以下各页）。

[48] 莫里斯·阿居隆：《旧普罗旺斯的苦修修士与共济会》。

[49] 菲利普·沃尔夫，《图卢兹的贸易和商人》，1954年，第607—609页，以及同书第545页及以下各页（与世俗的行会组织对比）。“同行”一词在雅克·富尼埃宗教裁判记录簿也可见到，不过其含义较泛且具有隐喻性（II.32）。格拉曼夫人（论文，引言）指出，在13和14世纪的朗格多克农村中，行会极少，甚至被禁。但罗尔辛夫人却在她的《14和15世纪里昂地区的村》中提到，当时在里昂的纯农村地区中有许多行会组织。

[50] 见本书第二十二章 。

[51] II.365—366。夜晚聊天时村民们讨论神学问题的另一个例子见于I.191。

[52] III.366。捕鳟鱼在上阿列日山谷和阿尔诺皮基埃地区是一种重要的生产活动，见III.497和III.253—259。又见博纳西的著作，II.109。

[53] 关于12—15人参加的家宴，见II.33和II.184。关于住在市镇里的人邀请住在农村里的人吃饭的事，见III.150，360—361。

[54] 见本书第二十四章 。

[55] 这些都采自乌尔泽的叙述，她则利用了西克尔、纪尧姆·莫尔和莫里兄弟的供词。

[56] 乌尔泽的著作，见本书所附书目，第86、90页。

[57] II.469及以下各页。请与N.德·法伊在《乡村俗语》中介绍的罗宾·舍维家的夜晚聊天做一比较。

[58] 见II.471—472、I.203等若干处。

[59] 见上文，贝尔纳·克莱格给他岳母带来的礼物。

[60] 见上文（阿米埃尔家的夜晚聊天）和第十二章 （J.贝费）。

[61] 关于阿尔诺·西克尔的假醉，见III.209；关于在“忏悔”时酒醉的事例，见III.14—50。

[62] II.28。相反，正如M.安德里欧指出的（第15页），雅克·富尼埃宗教裁判记录簿未曾提及纪尧姆·奥蒂埃擅长辞令一事。

[63] III.9；I.152—153。莫里哀笔下的女佣不是这样吗？

第十六章 社会结构：女人、男人和青年

家无疑是社交活动和文化传播的最主要场所，而且不但因为晚间聊天是在家里进行的。然而，超越一家一户的社交活动显然也是存在的。这些更活跃、更广泛的社交活动有时涉及全村居民中的一半女人和一半男人，而所有的家都是建立在女人和男人的相交点上的。

先说女人。大家都能想到，女人并不是作为女人而组织起来的（即使在女修道院这种极为特殊的场所也是这样）。我遇见过一些女修道士、女隐士和女敲钟人，但都是在离埃荣较远的上游地区，即阿列日和维克德梭交汇处的塔拉斯孔。布律纳·孟泰尔斯和玛丽都在萨瓦圣母教堂，她们都是非常能干的女修士，不但接待神甫，也接待过路的所谓神甫，用萨巴泰特有的食品招待他们。她们对于因拒不缴纳什一税而被革出教门的农民丝毫不讲客气，不让他们进圣母祭坛的大门。不能因为有这两位和蔼可亲的女修士，就说有一个修道院[1]。

无论是事实或仅是一种表面现象，“女性社会”在很长时间里并不存在。即使在俱乐部、咖啡馆和集体住房日益增多的18世纪和19世纪的普罗旺斯农村里，社会网络的发展也几乎仅为男性服务。在我看来，女性此后仍停留在“自然”中，至少是停留在“非正式”之中，当然，这种“非正式”并不是绝对孤独的同义词。在14世纪的上阿列日，在不超出本村的范围内，存在着一种朦胧的女性集体的意识，而且有时还具有某种对抗男性的色彩。阿斯库的里克桑德·阿米埃尔曾说过：“阿斯库的加亚尔德要是不怕丈夫，大概就是本村最好、最勇敢的女人了。”（II.366—367）比这种同属于一个村子的朦胧印象更为重要的，是存在于整个村子内部的友谊核心，它把若干有影响的妇女小圈子团结起来。我在前面已经说过，在芒加德·克莱格、纪耶迈特·贝洛特（贝洛）和娜罗卡这三个蒙塔尤的女家长之间，理应存在或实际上存在着一种农民之间的那种非常亲密的情谊或亲情（I.326，328）。作为村子里的上层和领导集团的代表人物，这三位富有阶层的妇女经常互相串门，一起坐在克莱格家的地窖门口晒太阳；她们当中一旦有

谁被宗教裁判所拘禁，其余两位就给她送吃的用的东西（I.229）。她们都是宗教斗士，又是朋友，因而在蒙塔尤成为阿尔比派女信徒最强硬的核心。受到异端影响的其他妇女（据我们所知，共有十几个）都是在村子里跟着别人走了一段时间之后，才接受了异端影响；她们本来没有什么个人的宗教信仰，别人怎么说，她们怎么听，久而久之，终于被早已接受了异端思想的家人或朋友"亲切鼓动"所打动。

然而，上面说到的那三位妇女所组成的异端朋友小圈子，在蒙塔尤并非独一无二，另外还有一个类似的四人小圈子，她们是：戈奇娅·克莱格、纪耶迈特·莫利纳（莫里）、纪耶迈特·贝内特（贝内）和西比尔·福尔。这四个人在宗教信仰方面也许不如那三位妇女始终如一，她们都是务农的蒙塔尤人，可以看作是"中间"或"中下"阶层的代表人物，彼此之间友情很深，而这个阶层正是村子里的骨干力量。[2] 此外，与那三位女家长组成的小圈子相比，四人小圈子在信仰异端这一点上，远非那么坚定。除了友情之外，干亲关系也很重要，而妇女们结成干亲，在14世纪的农村中已是一种实际存在的现象[3]。

这类各不相同的非正式的妇女联系网络，早在纯洁派进行传教活动之前就已存在，而且广泛地为纯洁派的传教活动所利用。比如皮埃尔·奥蒂埃，他在上阿列日就控制着一个女友和女同情者的联系网，并怀着善良的愿望为他自认为是善良的目的而加以利用。据西比尔·皮埃尔说，这个联系网中有阿克斯累太姆的一个已婚女子和一个姑娘，当然还有其他人（II.425）。又如纪尧姆·奥蒂埃，他善于在蒙塔尤和朱纳克专门为这个或那个妇女小圈子组织地下传教活动（I.477；III.68—69，273）。

妇女的社交活动往往超越社会阶层，在乡间的堂区里尤其如此；城堡主夫人也得经常与当地的其他女人往来，否则就会处于完全孤立状态，当然她无需为此而勉为其难。贝阿特里斯·德·普拉尼索尔曾是这个佩戴黄十字标志的村子的一个城堡主夫人，她在达鲁至少有五个可以倾吐心声的亲密女友[4]。她的这些女友几乎都是已婚的乡巴佬和农民，甚至是女佣。（女佣可以与女主人同宿一屋，因而了解女主人偷情的秘密，她们既是碍事的陪娘，又是穿针引线的红娘，比女主人的丈夫所知道的事情多得多。她们乐于向自己所敬重的人透露主人

家的秘密，因而是信息的重要来源之一，同时也是村子里自上而下地传递文化的渠道之一[5]。）

当贝阿特里斯住在蒙塔尤和后来住在普拉德时，有时毫不犹豫地出远门去往高苏、朱纳克等地，她探望过刚坐完月子的姊妹，也会见过吕兹纳克的雷蒙德，雷蒙德把她紧紧搂在怀里，有时还亲她，因为她们是亲眷（I.237，238）。但是，贝阿特里斯在蒙塔尤交往的圈子更大，她与最普通的农妇也有来往。这位前城堡主夫人在农舍的炉火旁边，长时间地与雷蒙德·莫里、阿拉扎依·阿泽马这些农妇交谈。农妇们把地方上流传的闲言碎语，无论是否纯洁派的，都讲给她听（I.234—237，308）。听了这类通常带有异端色彩的话之后，就像上层人士有时被下层民众的道理所打动一样，这位漂亮的夫人时常被农妇们粗鲁的话语所打动，于是拿出一口袋面粉，让她们送给纯洁派教士。

阿列日的贵夫人们对这类女人之间的交往习以为常，无论在天主教控制的城里，还是在异端纯洁派影响很大的乡间，都是一样（III.26）。在帕米埃，纪尧姆·德·弗瓦赞老爷的夫人到教堂去望弥撒时，总有一些女人陪同，她们都是她的那个社会里的人，或是同伴，或是侍女。不住在同一个村子里的老爷夫人和农妇之间，于是也存在着一种亲热的保护和被保护的特殊关系。蒙塔尤的女零售商阿拉扎依·阿泽马向吕兹纳克的女奶酪商里克桑德·帕拉尔（她是当地一个穷贵族的情妇）买进奶酪[6]，不久以后，她碰见了里克桑德的另一个顾客，那就是前面提到的吕兹纳克庄园主的贵夫人雷蒙德。雷蒙德一见阿拉扎依，就把她紧紧搂在怀里亲她，因为她们两人都很疼爱女零售商里克桑德的儿子，他那时已经走上了修炼异端之路（I.313；I.330）。

妇女，尤其是农妇之间的社交活动，在各种活动领域和各地都很活跃，有人把它叫作聊天，这个说法似乎欠考虑。比方说，奶酪交易使山乡里的小妇人们有了交换重要信息的机会。吕兹纳克的里克桑德·帕拉尔一心扑在奶酪生意上，但她同时也是职业信使，她一刻不停地往来于里姆和罗尔达之间以及阿克斯累太姆和塔拉斯孔之间。她来回奔波，带来各种各样并不一定是正统的思想。在阿拉扎依·阿泽马身上，也可以看到同样的行为，她是个寡妇，养着一些猪，同时也是蒙塔尤的奶酪零售商。她说："有一天，我到索尔嘉去买奶酪，看见雷蒙

·埃斯考涅的老婆加亚尔德坐在自家门口，她是我的堂姊妹。我坐在她身边，她问我：

‘堂姐，奥蒂埃家的人都回来了，你知道吗？’

我回答道：‘他们到哪儿去了？’

她说：‘到伦巴第去了，他们在那儿花光了全部钱财，成了异端派。’

我又问：‘异端派是怎么回事？’

‘那是些好人、圣人。’

我接着就说：‘老天保佑，这么说，这可是一件好事嘛！’

说完我就走了。”（I.318）

我们不难猜想，奥蒂埃兄弟已经回来的消息，不久就会传遍整个埃荣，可能与阿拉扎依卖掉她的奶酪一样快。可见小道消息并非到了20世纪才有。

另一个以妇女为主的聚会场所和闲聊地点是磨坊。在上阿列日的日常劳动分工中，赶着骡子去磨麦子的是女人，然后把面粉带回家[7]。1319年在阿克斯累太姆，来自毗邻地区的一大群女人挤在当地一座属于富瓦伯爵领地的磨坊里（I.151—153）。面对着这群拿着麦子来磨面的女人，只有磨工纪尧姆·高苏是男人。他可是遇上了厉害的对手。这群女人叽叽喳喳地议论着。一个名叫瓦伦丁·巴拉的阿克斯人不久前被人谋杀了，从此之后，一到夜里，埋葬巴拉的那个公墓里就发出巨大的来自阴间的声响，吓得当地的本堂神甫也不敢在教堂里过夜。一个名叫贾盖特·当·卡罗的女人，是当地亲纯洁派贵族的亲戚，她利用这些前来磨面的女人议论纷纷的机会，公开否定人死后会复活的说法，她说：“圣母马利亚，说什么人死了以后能见到自己的父母……死了还能复活……还阳之后依旧是我们这身骨头这身肉，去他的吧！”接着，贾盖特手按着筛出的白面赌咒，说她对于人死后能复活的说法，一点也不相信。磨工听了大为吃惊，他认为复活绝对是真的：“因为小兄弟会的教士和本堂神甫都说，复活是写在书里和文书里

的。”磨工纪尧姆·高苏说不出更多的道理来，拔腿就走，大群妇女跟着也走，过了一会儿才又回来磨面。本堂神甫的女佣是个12岁的女孩[8]，那天她也在磨坊里的那群妇女当中，她后来把贾盖特·当·卡罗告发了，说她亵渎神明，胡言乱语。

另一个为妇女们提供机会交流思想的劳作，是专由女人承担的取水。头顶水罐去取水的地方，通常是村外的水泉。蒙塔尤的雷蒙德·马尔蒂说：“15年前的一天，我取水回来的路上，与蒙塔尤的纪耶迈特·阿尔热利耶走在一起，她对我说：

‘你在你爸屋里见到了教士（也就是异端派）吗？’

我回答说：

‘见到了。’

纪耶迈特于是说道：

‘这些教士都是好基督教徒，他们坚持信仰彼得、保罗和约翰这些圣徒当年信仰的罗马人的宗教。’”（III.103）

妇女的社交活动还出现在其他一些场合里，诸如，男人们下工回来之前晚祷时刻的厨房里，两个农妇和一个贵夫人共寝的床上[9]，互相帮忙捉虱子的时候[10]，本村广场上[11]（广场与政治性的交往和男人之间的交往关系更密切）；在已经装殓、守夜、埋葬和做了一番评头品足的议论之后的遗体周围，因为死者从弥留到埋葬的过程中的梳洗装殓是妇女们的事，就如同他们生前年幼时候的梳洗打扮是妇女们的事一样。甚至那些日常的互相帮忙，也是妇女们彼此交往的机会，这家与那家之间、穷人家与家境略好的人家之间借用筛子，用一下炉子等等，女人们还坐在一起纺线、聊天。在这方面，看看蒙塔尤的阿拉扎依·里夫和布律纳·普塞尔的情况，自然就更明白了[12]。

女人们的闲言碎语从每个村子冒出来，叽叽喳喳到处传播，涉及的事各种各样，某个男人信奉异端啦，某个女人跟人上床啦，等等[13]。为了正确把握这些不容忽视的闲言碎语和流言飞语的分量，我们首先应该指出，那个时代农妇掌握知识的程度，一般地说，既不比

她们的男人高，也不比他们低，后来在长时段中存在的那种歧视，例如女孩子很难进堂区的学校，在那时并不存在，或者说实际上并不存在。在那个时代，女人说话与男人说话一样算数，一样有分量。那时还没有学校，男人还没有因为优先受教育而提高了地位，所以女人的话还没有被人不当一回事。妇女地位的低下就是在那个时代也是不争的事实，但是，原因在于妇女的体力不如男人，她们所干的活计（做饭、种菜、取水、生孩子、养孩子）被认为是低级劳动。女人说的话倒是并不比男人说的话不受重视。

一到中午，村子里便是女人说话的天下。纪耶迈特·克莱格家里没粮食了，要到塔拉斯孔去弄点麦子，于是到她娘家来借骡子；可是娘家门关着。这不奇怪，男人都牵着骡子下地刨萝卜去了。女人们，也就是说女邻居们却都留在村子里，她们叽叽喳喳地在街上或是家门口扎堆儿聊天（I.340）。不过，有时候也会有个把男人走过，跟这些女人说几句不正经的笑话或脏话，有时候甚至把她们压在身子底下"玩"一趟。被"玩"的多半是已婚妇女，她们或多或少有些装模作样地感到害怕，于是说道：

"你真坏！"

为自己干了坏事而洋洋得意的那个所谓开开玩笑的男人回答道：

"跟帕米埃的主教比，我不算坏。"（II.368；II.258）

女人之间的这种交往是在白天进行的，参与的人相当多，而且比较频繁，甚至天天都有。阿拉扎依·富雷说："在蒙塔尤，纪耶迈特·阿尔热利耶、纪耶迈特·贝内特（贝内）、戈奇娅·贝洛特（贝洛）和本堂神甫的母亲芒加德，几乎每天都到雷蒙·贝洛（异端信徒）家里去。"（I.416）

奥克西坦尼的农妇们相聚时，人人都有一种非常强烈的抢着说话而且不让别人插嘴的愿望。她们这样做，在某种程度上是要从男人那里争夺一部分权力和财富[14]，胆大的女人甚至敢于怂恿胆小的女人也这样干，可是，那些胆小的女人却不听那一套……依然对丈夫百依百顺。蒙塔尤的雷蒙德·马尔蒂说[15]："15年前，我到小舅子蒙塔尤的贝尔纳·马尔蒂[16]家里去，看见纪耶迈特·贝内特（贝内）和阿拉

扎依·里夫（贝尔纳·里夫的老婆）坐在那里。她们对我说：‘侄女儿，跟我们一起坐一会儿。’

可是我不坐！她们便对我说：‘你应该给异端信徒一点施舍，不给他们送东西（可是你手里正拿着这个世界上的好东西，也就是说你丈夫的羊毛和其他值钱的东西），这不好！异端信徒都是好人。’

我对她们说：‘异端信徒得不到我的东西。’

她们于是对我说：‘你真坏，你心肠真硬。’

我转过身去，不理她们。”

在妇女们的这类交往中，争取权力和财产仅是极为次要的问题；无论权力或财产，总的来说基本上都得留在男人尤其是丈夫的手中。妇女们的交往处在提供信息和彼此交流的层次上，而不处在争取名副其实的权力的层次上。路易一费尔迪南·赛利纳写道[17]：“妇女们喋喋不休的闲话至高无上！……男人们拼凑出一些法律来，而女人们只关心正经事，那便是舆论！……你们的法律难道是为你们服务的吗？……跳河去吧！……你们的女人都是低能儿，傻得只会嗷嗷叫着要男人？……好极了！她们越是无知，越是固执，蠢得出奇，她们就越是至高无上！……”这位《游记》的作者这番评论显然粗陋、不公正，而且令人作呕地反对女权。不过，我们仍然可以说，蒙塔尤存在着一种与粗野的赛利纳所说的男女之别不无关系的区别。就是说，在这个佩戴黄十字标志的村子里，男人掌握权力的主要结构，女人则在她们的社交活动中担负起了一大部分打听消息的任务。蒙塔尤的女人们对于男人的好奇心，在这方面构成了主要事实。事物恰好转回来了吗？若要审视这种好奇心，看看传言是怎么回事，大概会有好处。雷蒙德·泰斯塔尼埃尔说[18]：“我住在雷蒙·贝洛和他的兄弟家里时，他们兄弟几个在厨房顶上新盖了一个棚子（仅一层）……我猜，异端信徒来时是在这个棚子里过夜的。有一天晚祷的时候，我听见棚子里有人低声说话，于是就走过去，看见贝尔纳·贝洛和雷蒙·贝洛兄弟俩和他们的母亲纪耶迈特在厨房里烤火。我走到院子里，那里有一堆高高的厩肥，站在肥堆顶上可以从墙缝看到棚子里的人在干什么。我爬上肥堆，趴在墙缝上朝棚子里面瞧，看见纪尧姆·贝洛、贝尔纳·克莱格和异端信徒纪尧姆·奥蒂埃在棚子犄角低声说话。突然间，纪尧姆·克莱

格在下面出现了，我害怕了，于是下了肥堆。纪尧姆·克莱格问我：‘你在院子里找什么？’

我答道：‘我找个水罐垫子。’

纪尧姆说：‘走吧，回自个儿家去，是时候了。’”

这类能说明女人这种强烈探密而后广为传播的好奇心的例子多得无法一一列举，这种好奇心正是埃荣地方女性的特点。在普拉德，雷蒙德·卡普朗什对埃麦尔桑德·加尔辛，也对任何愿意听的人说：“在普拉德，我从一个门洞里看见皮埃尔·奥蒂埃和纪尧姆·奥蒂埃给一个病人做临终慰藉。”（I.278）雷蒙德觉得善于饶舌给自己争了脸，她的闲话之多竟至让人担心，迟早有一天宗教裁判所会把她父母的家毁掉。还是在蒙塔尤，纪耶迈特·克莱格头上顶着水从街上走过，看见两个穿绿衣的男人在贝洛家里。她往回走几步瞧个仔细。那两个男人躲起来了，肯定是异端信徒（I.347）。阿拉扎依·阿泽马胆子更大，她不声不响地走进贝洛家，看看那个教士是怎么回事（I.311）。纪耶迈特·贝洛特（贝洛）高声惊叫起来，可是阿拉扎依·阿泽马只当没有听见。在普拉德，芒加德·萨维尼昂和阿拉扎依·罗密欧再次被纯洁派教长纪尧姆·奥蒂埃的老婆加亚尔德强制睡在一张床上（II.149），因为当天晚上纪尧姆要为芒加德的公公阿尔诺·萨维尼昂做临终慰藉，加亚尔德想尽可能别张扬出去。可是，芒加德这个什么事都想知道的包打听，故意不把她的屋子和厨房之间的门关死，留下一条缝，因为老萨维尼昂就要死在厨房里了。于是她就把眼睛贴在门缝上，把慰藉仪式中的所有细节瞧个一清二楚。炉子里的炭火盖满了灰，慰藉仪式就在暗淡的炭火照明下进行。最后还有一件事，依然是在蒙塔尤，那就是女人的两个圈子——其一是信奉天主教的婆姨们，其二是信奉纯洁派的婆姨们——互相打听对方的秘密，在纪耶迈特·贝洛特（贝洛）举行葬礼时，支起耳朵互相听对面那些女人说些什么悄悄话（I.462）。

在上阿列日，这个或那个男人有时也有不怀好意的好奇心，这一点当然也是肯定的。但是与女人的好奇心根本无法相比，女人的好奇心是奥克西坦尼女性的结构之一。只是后来进入了更为资产阶级化的文明时代，当人们专注地关心自己的私生活时，女人的这种喜欢探密的好奇心才日趋减退，至少在某种程度上得到了抑制。

* * *

这就是说，这种探密活动是很积极的。不过，除此之外还有一种提问癖。蒙塔尤的女人，尤其是年轻女人，出于好奇心，总是连珠炮似的你问我，我问你。她们的问题有个特点，那就是重复，一再重复的结果，便是让人厌烦，甚至让人感到太孩子气。请看雷蒙德·吉乌向雷蒙德·利齐耶提的问题，这是在蒙塔尤的收获季节里两人在取水的路上的一段对话：

“你给纪尧姆·贝洛干了些什么？”

“……”

“这些好人（异端信徒）怎么样？”

“……”

“他们怎么就成了有福气的人呢？”（II.222—223）

再如，帮着芒加德·克莱格捉虱子的雷蒙德·吉乌问道：

“你知道那天雷蒙德·利齐耶跟我说了些什么吗？”（回答：“她对你说了什么？”）“……那些好人怎么样？……他怎么就能做到了呢？……手拿耶稣像的本堂神甫是不是比纯洁派教士有能耐？在他们手里，灵魂是不是能得到更好的拯救呢？……”（II.223）

纪耶迈特·克莱格在她与她嫂子阿拉扎依·鲁塞尔以及塔弗涅夫妇的交谈中，跟与她对话的那些人一样，也是用这种方式提问：

“怎么回事，你丈夫打你了？……我舅舅（普拉德·塔弗涅）去哪儿了？……他今晚在哪儿过夜？……普拉德·塔弗涅师傅在哪儿？……你妈妈阿拉扎依怎么不来……普拉德·塔弗涅为什么不织布了？”（I.337—339）

提问可以从最平常的无关紧要的问题开始，一步一步地深入，最后触及宗教和哲学等重大问题。请看纪耶迈特·克莱格，还是她，她与母亲一起割庄稼，一边割，一边没完没了地问：

“我兄弟蓬斯去哪儿了？”（回答：“他跟舅舅普拉德·塔弗涅走了。”）

“普拉德·塔弗涅舅舅跟那个女人斯特法妮·夏多凡尔登在一起做什么？他为什么不要他的房子和职业，还把家产卖了呢？”（回答：“他和斯特法妮都到巴塞罗那去了。”）

“普拉德和斯特法妮在巴塞罗那想干什么呢？”（回答：“他们去找教士，那是些好人。”）

“这些好人都是谁？”（回答：“他们不碰女人，不吃肉，大伙儿管他们叫异端。”）

“既然大伙儿管他们叫异端，那他们怎么又能做教士呢？”（阿拉扎依·里夫的母亲回答：“你真蠢，什么都不知道。他们把好多人的灵魂送到天堂去了，所以他们是教士。”）

“异端怎么就能把灵魂送到天堂上去呢？那些神甫听人忏悔，守着天主的身子，听人说，这么做为的是让灵魂得救。”（母亲听了感到泄气，最后回答道：“这不是明摆着吗？你还年轻，懂的事太少。”）（I.334—335）

两个女人的谈话至此突然中断，继续在自家的地里割麦子，这个地方名叫阿拉戈特，是蒙塔尤的土地，在村子下面。

＊＊＊

除了女性的好奇心或者说女性的社交活动[19]之外，在蒙塔尤，在更大范围的上阿列日地区的山乡里，是否有一种女性特有的价值体系呢？这个问题太大，显然不可能得到明确的回答。然而，各种迹象表明，也许可以对此做出肯定的回答。我们知道，从总体上看，除了若干贵妇人，蒙塔尤的女人是纯洁派传教的受体，而不是传教的主体[20]。与同村的男人不同，她们中的大部分都不把异端看作一种她们发自内心深处热烈赞同或皈依的实体。她们朦朦胧胧地把纯洁派当作一种来自天上或外界的礼物接受下来，因为，她们的丈夫、父亲、兄弟、情人、朋友、雇主、远房亲戚乃至邻居，都把她们连累、牵扯到

纯洁派里面去了，有时候甚至让她们直接参加当地阿尔比教派举行的宗教仪式。除了我在前面谈及的三位女家长另作别论外，蒙塔尤的女人们对这个崭新的教派只是口头上信奉，而且仅仅是一阵子，她们绝不会为了信奉这种教派而在必要时走上火刑台。事实上，她们觉得自己与这个新的异端是不同的，只是从外部受到这个异端的强大影响而已。从女人们的所作所为来看，她们觉得这种难以变更的不同来自心脏，心脏是一个奇怪的器官，在这种情况下它充满了传统思想和顽固的情感性。例如，那个可怜的私生女布律纳·普塞尔一度被阿拉扎依·里夫说动了心，后者直截了当地对她说，只有处于地下状态的纯洁派教士才能拯救灵魂（I.388）。但是，小普塞尔的心比较活，难以接受阿尔比教派，很快又改了主意。她说："还没出阿拉扎依的家门，我就回心转意了，于是对她说：

'这些东躲西藏的教士怎么就真地能拯救灵魂呢？'"

贝阿特里斯·德·普拉尼索尔属于层次较高的人，异端分子同样对她进行传教，竭力怂恿她会见教士，可是，她毫不含糊地说：

"不，我没见过教士，我费尽力气也无法从心里找出要会见他们的理由来。"[21]

可见，无论是千方百计去打听邻居男人的事，还是恪守过去的信仰，蒙塔尤的妇女们常常觉得别人的事与自己有关，而且情绪激动。究其原因，是她们的内心活动非常强烈。妇女们的友谊基本上不具有相互之间的竞争性，它更多地"向着和谐与自我欣赏"发展。可以把它称作同谋[22]。

* * *

与妇女相比，男人的社交活动较为总体化。就村子这个层次的总体而言，男人的社交活动在政治上也更为重要。如同我们所见，这种活动可以是夜晚聊天；纯洁派厌恶妇女的不洁，因而加剧了男人不与女人掺和，自顾自地聚在一起吃喝，或是围坐在炉火边上的古老倾向，而女人们则被撂在一边，蹲着烤火[23]。此外，男人们常在地里见面，尤其在耕地和收获季节里（I.400等若干处）。他们还可以有自己的娱乐活动，或玩或唱。在离蒙塔尤不远处的埃荣的普拉德，七八

个男村民定期到被人叫作“红鬼”的皮埃尔·米歇尔家里来玩骰子、下棋。据雷蒙德·德·普若尔（米歇尔的女儿）说，这些男人玩得十分起劲：“教长普拉德·塔弗涅就藏在我父亲的地窖里，可是他为了去看他们而耽误了玩。”（II.401）他们玩的可能是一种专供男人们在夜晚聚会时玩的集体游戏。另外，男人的聚会往往“伴有音乐”。牧羊人无论年龄大小，行囊里总有一支笛子（在蒙塔尤，当人们说某个牧人穷极潦倒时，就说他“连笛子都没有了”，II.182）。男人在聚餐桌上，总要唱唱歌。圣母升天节那天，来于格·德·苏尼亚家吃饭的有7个男人，没有女人，其中一个是兄弟会的托钵修士；出于慈善心，他被安排在桌子端头（II.123）。吃饭之前，大家让这个小兄弟唱一首“圣母马利亚颂歌”。但是，人们让他唱歌不是出于虔诚，而是因为好听；所以，当这位小兄弟企图在歌里加进宗教意图时，客人们就对他毫不客气。在帕米埃也一样，他们低声吟唱行吟诗人皮埃尔·卡尔德纳尔反对教会人士的“科布拉”，竟是在教堂里的祭坛上（是否只有男人才能上祭坛？）（III.328）。

更能说明问题的是那种堪称市政性的集会，到了星期天，一个地方的男人们聚集在街上或本村广场上的一棵榆树下。这是地中海地区的那种永恒的政治集会，由于做弥撒而带上了基督教色彩。在集会上谈女人，谈得更多的是宗教。奥尔诺拉克的领地法官兼农民纪尧姆·奥斯塔兹在1320年说：“今年在帕米埃，拉考特的异端分子雷蒙[24]被判火刑处死之后，有一个星期天，在本村广场的大榆树旁边，6个奥尔诺拉克人正在谈论那个异端分子的火刑时，我到了那里。我对他们说：

‘我跟你们说吧，被烧死的这个人是个好神甫……’”

另一次[25]，还是在奥尔诺拉克，有7个人（其中5个或6个已在上次露过面）再次在老地方聚会。这次议论的是死后灵魂将会怎样的问题，也议论天堂该有多大才能容得下每天死去的这许多人（那时也许适值瘟疫流行）。还是这位领地法官纪尧姆·奥斯塔兹，他打断了“辩论家”们的七嘴八舌……宽慰在场所有的人。他告诉7位听众，天堂就像是一所又宽又大的房子，从图卢兹一直伸展到比利牛斯山口的梅朗斯。所以，至少在相当一段时间内，用不着担心天上会闹房荒。

在贝德亚克，本村的本堂神甫贝尔纳·让描述了1323年一次男人集会的场景："那年圣一约翰日前的一个星期天，那是过节的日子，我记得，吃过午饭之后，下午至晚祷之间，我、阿尔诺·德·贝德亚克和本村的另一些人，其中我只记得三个名字（他列出了这几个名字），我们在贝德亚克教堂的公墓附近的一棵榆树底下。只有我坐着，其他人都站着。谈的是收麦子的话题，一个人说：

'麦子真让我们担心了一阵，上帝保佑，总算不错。'"（II.51）

在场的阿尔诺·德·贝德亚克于是接着说，上帝跟麦子好不好没有关系，收成好坏全在于大自然！本堂神甫听了此话大为反感，高声叫喊；阿尔诺则恶狠狠地看着他，眼见自己的话惹了麻烦，他悄悄地踮起脚尖溜走了……

在贝德亚克，男人们夏天经常在广场上举行这种非正式聚会。前面提到的那个聚会几天之后，又举行了另一次激烈而热闹的聚会。阿戴马尔·德·贝德亚克说："今年，我、阿尔诺·德·贝德亚克、本堂神甫贝尔纳·让和另外几个我记不起名字的人，在贝德亚克教堂外面榆树底下谈起库兹朗教区的那个水泉，说是从前有人在水泉旁边支起锅来煎鱼，鱼没煎熟却跳进水泉去了。如今还能在水泉里看到这些半边煎焦的鱼呢。"（III.52）

知道事情很多的阿尔诺·贝德亚克插进来，尖着嗓子说道："那时候上帝显灵，出了不少奇迹。"爱着急的本堂神甫贝尔纳·让大声呵斥阿尔诺，阿尔诺却把那些亵渎神明的话又讲了一遍，当然比刚才说的要简短些。可见，村子的广场在那时所起的作用，与19世纪什么都可以聊的咖啡馆很相似。古里埃（维克德梭堂区）有过之而无不及，当地的广场和黍子的收获季节，轮流成为男人们谈论问题的场所和机会，讨论主要是在神职人员兼农民和单纯的农民之间进行，有时还有几个女人参加。在讨论中，纯洁派关于有两个上帝的说法是主要话题，有时甚至还会打起来（I.350—369）。

一家人父母和子女之间在家里或是在干农活的时候争论的问题，也会拿到男人们的广场聚会中来讨论（I.350）。不过，男人之间的交谈往往会避开家庭成员进行，这时，一个地方的男人群体就充分显示了它的特殊性，它不同于家，也不同于女人群体或男女混合的群体。

请听蒂尼亚克的农民雷蒙·德·莱尔的谈话，他是一个非常大胆的自由思想家（II.132）。有一天，在村子广场上，他与三四个同村人交谈。雷蒙毫无顾忌地对在场的人说，灵魂无非就是血，灵魂也是有生有死的，除了我们所在的这个世界或“世纪”之外，再也没有别的世界。这些话在那个场合听来很平常，至少对于在场的这些对正统天主教抱怀疑态度的人来说是这样，可是，后来这些人都在帕米埃受到审问。而当雅克·富尼埃对雷蒙·德·莱尔进行调查时，问题就显得更严重了：

“你跟你老婆西比尔说过这些错话吗？”

雷蒙作了否定的回答，尽管他曾痛快地（而且并不感到羞耻）向主教承认，他的某些错误比夫妻之间说的那些话更为严重。

“雷蒙德·莱尔是你的嫂子，你曾与她姘居过，你对她说过那些话吗？”

回答依然是否定的。

“那么跟你的儿子雷蒙呢？”

“也没有。”

* * *

男人之间的交谈除了就宗教思想进行争论外，还涉及机制问题，尤其是教堂的权力机制问题。男人们讨论教堂的机制问题远远多于讨论世俗机制问题。男人们狠狠批评对那些机制负有责任的人，牧羊人的雇主攻击征收牲畜什一税的高级教士。1320年，在罗尔达一个广场的榆树下，6个当地人在议论马上就要缴付的牲畜什一税，一个人说：“该缴牲畜什一税了。”

另一个说：“别缴，倒不如花十锂钱雇两个人把主教杀了。”

第三个人说：“我愿意凑一份子，花这份钱比干什么都值……”（II.122）

* * *

上阿列日的基耶村处在蒙塔尤的上游，与蒙塔尤没有多少区别，这个村子的男人聚会，最清晰地显示出它的反抗性和结伙性。养羊人和葡萄种植者雷蒙·拉比拉（II.325）为许多次非正式的男人广场聚会提供了详尽的见证，这类聚会在复活节和圣枝主日举行，参加的人时多时少，都是同一社会圈子里的人[26]。我称之为"社会圈子"，而不说"地理范围"，因为在基耶参加聚会的人当中，至少有一部分来自塔拉斯孔，也就是说在地理上已经超出基耶范围了。参与者聚集在被基耶人用作堂区圣殿的萨瓦尔教堂前面的广场上，这个教堂位于阿列日河上的塔拉斯孔这个所谓的"城市"里，他们也常去当地的市场聚会。有时候也能在加贝斯的捻丝机房见到这些人（男人在捻丝房聚会，就跟女人在制呢作坊聚会一样）（II.323，326，327）。这里需要强调的是萨瓦尔—塔拉斯孔"市"的教堂对于基耶的"乡"民的特殊作用，由于聚会地点在城里，参与的人却是农民，所以，男人们这种社交活动具有促进城乡联系的作用。（这种情况也许与古代有相似之处；因为，在基督教兴起于高卢的最初几个世纪里，农民们要跑许多路到城里的圣殿去参加宗教活动……）

不管如何，男人的聚会即使远离居住区中心，教堂、教堂前的广场、弥撒、特别是弥撒之前或弥撒之后，却都是男人们进行社交活动时偏爱的地方和时机。上阿列日的乡巴佬们是否拥有特权在堂区的圣殿（在祭坛上？）里占有一个座位，而他们的老婆只能站在大殿旁边的廊道上？我们不知道。有一点可以肯定：占人口一半的男人认为，村子里的教堂是他们的地方，是他们的财产，因为这是当地的劳动者、服苦役的人和志愿者用长满老茧的手建造起来的……从这个角度看，主教和本堂神甫们对于宗教场所，只拥有某种使用权。拉比拉的雷蒙对一群被逐出教门的男人说："教堂和钟都是我们的，是我们把它建起来的，是我们花钱买来一切必须的东西并且把它们装好的，也是我们维修保养的。主教和神甫把我们赶出堂区的教堂，不准我们在教堂里听弥撒，让我们在教堂外面淋雨；让他们见鬼去吧！"雷蒙同其他人一样，由于没有缴什一税而被逐出教门[27]。教堂尽管是他和与他一样被逐出教门的人建起来的，但是他们被禁止进入教堂了，由于无法参加正规的弥撒，他只得设法在野外田间做不正规的弥撒（II.311，320）。

通过这些愤激的言辞可以看出，在男人们的广场聚会上所表达的，是以男人为主体的整个农民群体的要求。这个群体主要显现在大家共有的场所和时机，也就是教堂里，在参加弥撒时，更多则是在弥撒前后的相聚和集会时。男人们因这些相聚和集会成了半正式的群体，渐渐充实起来，大概由此而产生了包括看青人、宣读公告的人（II.453）和行政官在内的正式的群体，行政官也许是经家长们选举产生的，也许是从参加聚会的人当中挑选的……

共同的群体也就意味着习俗。非正式的男人群体捍卫山民们固有的权利（II.322，324），对抗高级神职人员强行征收新的什一税，农民们甚至企图使用拳脚，用暴力对付教区和神职人员，这些人自称对乡民拥有等级特权乃至寄生性的特权。在一次有十来个男性农民参加的集会上，主教派来的人和行政官前来催缴遭人唾骂的牲畜什一税（II.315），拉比拉的雷蒙当众说道："让神职人员和本堂神甫们试试，他们能不能拿铁锹翻土耕地……说到主教，我要约他到山口见面，咱们问问拳头，到底该不该缴牲畜什一税，我倒要看看他大肚子里都有哪些下水！"

与基耶甚至与罗尔达相比，蒙塔尤乃至整个埃荣地区的这类男人社交活动不甚显著和活跃。在这个异端略占优势的村子里，信仰纠纷相当严重，人们提防密探的活动，教会机构的威望受到削弱，这些是否可以用来解释男人的广场聚会不那么兴盛的原因呢[28]？还有一点：蒙塔尤是个牧人较多的村子，他们的流动性较大，称得上是男人的聚会通常……远离本村，不在教堂前面的榆树下，而是在比利牛斯山口，在窝棚里，在剪羊毛和挤牛奶的地方，或是在城里的羊毛牲畜市场上[29]。然而，这个小小的埃荣地方并不因此而没有自己的男性群体。在普拉德和蒙塔尤，主教关于堂区中异端事件的正式函件，都在公证人和一大群男人和社会名流面前宣读，其中有贝内、克莱格、阿尔热利耶等我们已经熟悉的名字。他们大概是该村居民——这里说的是男人——中"最棒的"人了。由此可见，在官方行政机构下面，还存在着一个有影响的男人群体，这个群体实际上是当地的政治骨干力量。此外，这群人在当地的特殊地位，还可以从他们的名字中得到证实。在蒙塔尤地区，在埃荣的普拉德，至少有7个人的名字与当地的地名相同，即普拉德，例如普拉德·塔弗涅、普拉德·布斯卡依，等

等。此事有力地表明，地名和有影响力的人名与全体居民中的男性之间，存在着重要的、准部族性质的联系[30]。

* * *

谈过了男人和女人的社交活动之后，还应该谈一谈的是青年的社交活动，这里所说的青年，是介乎儿童与成人之间的那些人。前面已经提到，蒙塔尤的社会结构或多或少地被每个人的家所湮没，而在家里，各个年龄段都被长辈所"遮盖"或控制，长辈可以是鳏夫，或是寡妇，或是一对夫妇；所以，在这个佩戴黄十字标志的村子里，没有"年轻人的头头"。此外，把青年农民分割成不同"年龄段"的村镇学校和新兵体检委员会，在后来几个世纪中才出现，当然不可能对14世纪的蒙塔尤成年文盲和不服役的青年产生影响。尽管存在着这些不足，从雅克·富尼埃宗教裁判记录簿中关于上阿列日农民的记载里，却依然能看到青年甚至少年中的某些小心谨慎的社交活动[31]。在拉巴斯蒂德和朱纳克，有一些放牛和放猪的孩子，一起边玩边吃萝卜和蔓青，把萝卜削成小圆片，其中一个孩子把它高高举起，就像神甫高举圣体那样（后来在14世纪比利牛斯山区的巫术中，也用萝卜圆片作为圣体展示）。另有一次，一些受雇收割黍子的年轻农工，在他们睡觉的谷仓里花样百出地玩，雇主让他们几个人合睡一张床，他们的玩笑很快就超出了如同我们今天拿枕头打仗的那种阶段，青年农工皮埃尔·阿赛斯就在这个临时宿舍里，又一次举起萝卜削成的圣体，还拿一个杯子当圣餐杯。在场的其他年轻人觉得他玩笑开过头了，一个个都感到害怕。没过几天，皮埃尔·阿赛斯的雇主认为这个年轻的农工是个危险的多嘴多舌的刺儿头，于是把他解雇了。在刀子的逼迫下，一个目击者提供了证词，于是，这位开玩笑的农工被送上了雅克·富尼埃宗教裁判所的审判庭（III.455—456）。

我们看到，青少年的游戏、欢乐和玩笑并非没有严肃性和文化内容。那么，是否因此就可以说，在阿列日和奥德等地，这些活动表明：青年作为一个特殊的年龄群体实际上是存在的，某些游戏性质的活动是青年所特有的呢？基本上可以这样认为。奥德·富雷是拉法热人，十六七岁时订下婚约嫁给了阿列日的缪维埃尔，那时她还从未领过圣体（II.82—83）。丈夫用责备的口气问她："为什么不领圣体？"她回答道："因为在我们拉法热村，男女青年都没有领圣体的习惯。"这就证明，在这些地区存在着一个青年群体，这个群体又按性别分为

两个次群体。属于这个群体的青年只是在领了“第一次圣体”（19、20岁时？）后，才脱离这个群体，因为第一次领圣体被认为是进入成年时期的一种礼仪（第一次领圣体和出嫁常常在同一个时期）[32]。即使在那些存在这种礼仪的地区，青年群体以及它的两个次群体（小伙子和姑娘）大概也被承认为与众不同的实体。这种情况的出现远在它们得到正式承认之前。所谓正式承认，指的是普罗旺斯后来的那种情况，那里创设了“主管青年的教士”这一职位。20岁和25岁以下的青年喜爱唱歌（我想到了刚刚达到成年年龄的皮埃尔·莫里所唱的饮酒歌，那是他在把“一个女孩子搞到”小酒店去调情时唱的）。此外，这个年龄段的青年能玩，能跳舞，年轻的新婚夫妇也被邀请一起玩，一起跳。生在蒙塔尤、嫁在蒙塔尤的纪耶迈特·克莱格说：“圣保罗一圣彼得节那天，望完弥撒、吃完饭后，我和普拉德的青年男女一起去玩和跳舞；当天晚上我回到普拉德我舅舅家吃晚饭。（I.338）”

同样，那个搞同性恋的阿尔诺·德·韦尼奥尔在满足自己的情欲之前，先摔跤、跳舞[33]。不过，跳舞并非青年独享的唯一权利。1296年，在贝阿特里斯·德·普拉尼索尔的婚礼上，年纪已经不小的纪耶迈特·奥蒂埃也是“起劲蹦跶”的人之一，后来他因善于领舞而在蒙塔尤小有名气（I.218）。

在村子里，除去职业性活动以外，女人的社交活动主要是打听和传递内部信息，男人的社交活动主要是参与政治决策和对付大一统的社会；当年轻人作为青年参与社交活动时，这些活动主要是一些感情交流和没有明确动机的活动，而与获取知识、接受教育以及采取行动没有关系。在此后的几个世纪里，少女的教育，这里说的主要是音乐、唱歌和跳舞，长期带有这种思想状况的痕迹。男青年则与她们不同，对于他们来说，接受一种越来越具有抑制性和知识性的教育，日益成为必需。

---

[1] II.316和III.33。见卡斯泰尔诺达里的那位“厚道的女人”，朱纳克的布朗什·马尔蒂曾一度住在她那里（III.285）。

[2] III.67—68和III.71。这位纪耶迈特·莫利纳不是别人，就是纪耶迈特·莫里，这里说的是她前往加泰罗尼亚之前在家里的情况。从此处引用的文献和I.229来看，村子里妇女的社交活动似乎有两个层次，

这两个都是异端派和农民的层次，从赶时髦和偏爱与谁来往这个角度看，大体上与社会结构中的两个经济层次相对应（一个是上层，另一个是中下层）。芒加德·克莱格、纪耶迈特·贝洛和娜罗卡属于当地乡间的上层，另一个由4人组成的那个小圈子则属于当地农民的“典型”。我们同时还发现，在妇女的社交中，近亲和远亲关系（母女、姑侄、堂表姊妹以及干亲）起了重要的作用。

[3] II.224。例如，芒加德·克莱格就是纪耶迈特·贝洛的干亲。又如，贝阿特里斯·德·普拉尼索尔是芒加德·克莱格的儿子、本堂神甫克莱格的干亲。因此，这位领主的老婆与那几位纯洁派女家长的联系就越发多了（I.253）。

[4] I.214，215。除上述资料外，还应谈及人死之后的鬼或者说女鬼中间的纯属女性的社交关系（见下文第二十七章）。

[5] I.222，256；III.286。参见蒙塔尤的西比尔·泰塞尔，她是贝阿特里斯·德·普拉尼索尔的女佣和心腹、碍事的陪娘和穿针引线的红娘。还可参见奥德·富雷，她是一个富有的村妇，雇有许多女佣和奶妈，这些女佣和奶妈陪她做祈祷，在她痉挛时守在身边……帮她的庄园收获（II.95）。

[6] III.496。里克桑德·帕拉尔还常与阿克斯累太姆的一群接近纯洁派的妇女有来往，从总体上看，这群妇女的社会层次比她高（I.281）。

[7] I.151。参见纪尧姆·莫里（II.21）和戈奇娅·克莱格。

[8] 另一个由女孩子告发的事件，见I.488。

[9] III.67；II.291，366。

[10] I.462—463；III.288。

[11] I.335—337；I.316。

[12] I.254；又见上文第十一章，为死者蓬斯·克莱格死后守夜和妇女们对纪耶迈特·贝洛弥留的议论。又见I.314、315，芒加德·克莱

格埋葬后，蒙塔尤妇女们的七嘴八舌。妇女们从一个垂死者身边回来后的闲谈，I.240。关于互相帮忙，见I.386。

[13] I.310。阿拉扎依·阿泽马传播“蒙塔尤的流言”（原话），说的是贝阿特里斯·德·普拉尼索尔与帕托和皮埃尔·克莱格之间有争议的私情。关于村子里的流言和背后议论，参见II.92。如今可与E.默兰的《奥尔良的流言》进行比较。

[14] 见II.415，其中有一段文字提到两个农妇之间突然产生的基于反对男人的友谊（又见I.338，其中提到一件类似的事件）。

[15] III.107。雷蒙德·马尔蒂是纪尧姆·马尔蒂的老婆，皮埃尔·莫里的姊妹。

[16] 此人并非朱纳克的贝尔纳·马尔蒂。

[17] L.-F.赛利纳：《另一个古堡》，加利马尔出版社，佛里奥丛书，1973年，第10页。

[18] I.459—460。关于此事的可信性，见I.465，467，469。

[19] 蒙塔尤离村外出的牧人均为男性，因而全村人口中女性占多数，妇女的社交活动因此而更具重要性。

[20] 参见本书，芒加德·皮埃尔提到了阿拉扎依·阿泽马、雷蒙德·阿尔森、布律纳·普塞尔、阿拉扎依·富雷、阿尔芒德·吉拉贝尔、纪耶迈特·阿尔热利耶、纪耶迈特·莫里以及戈奇娅·克莱格，这些都是蒙塔尤的女人，她们会见乃至“敬仰”纯洁派教士，远非完全出于自发（I.311，373—375，386，415，423；III.68，99，363）。

[21] I.238；关于贝阿特里斯的“心”，又见II.296。关于中世纪后期和文艺复兴时期人们思想中的“心”概念，参阅D.茹迪亚的意见，见勒高夫和诺拉的《研究历史》，卷2，第156页。但是也应指出，在蒙塔尤和萨巴泰，“心”并不是妇女的专有物（II.328）。

[22] 我在这里不是否认这个堂区里的女人们经常吵架。但是在我看来，阿纳依·楠所说的女人之间的爱，在某种程度上也与蒙塔尤妇女

的社交活动有关，尽管同性恋在这个村子里不被看作同性恋："女人之间的爱是一种藏身之术，为的是逃避冲突和寻找和谐与自我。在男女间的爱情中，存在着抵抗和冲突。两个女人在一起，互相不会彼此评头品足，她们组成一个联盟。这也是一定意义上的自爱。"（阿纳依·楠：《1931—1934年日记》，巴黎，斯托克出版社，1969年；1931年12月30日的注）。

从更为具体和更为政治的角度看，随着行政官制度在13—14世纪的进展，已把广场聚会作为制度的男人社交活动也日趋兴盛，与此同时，妇女的影响是否随之有所减退（见格拉曼夫人的未刊论文），我不敢肯定。行政官制度的民主化是否付出了这个代价？请看贝尔纳·克莱格这个典型的代表（因为他是领地法官），他所代表的权力，就其渊源而言是领主的权力，而非行政官的，也不是前行政官的权力。这个贝尔纳对待妇女和岳母家堪称无微不至。

[23] I.315，I.311。

[24] I.208：雷蒙·德·拉考特是住在帕米埃的伏多瓦派。关于男人对女人的议论，见I.475。

[25] I.202。同一时期中，在下朗格多克也可见到这种在村子的广场上男人（和市政）聚会（格拉曼夫人的未刊论文《村庄和居所》第5页）。

[26] II.319，323，326……等若干处，II.309—328中雷蒙·拉比拉的证词，有女人参加的集会只有一次。

[27] II.310，311，313，316（我将雷蒙·拉比拉的多次谈话糅合在了一起）。

[28] 参见男人之间不着边际的争论，在这些争论中，本堂神甫克莱格冲撞了莫尔家的男人们。又见稍后莫尔家的男人策划的为向本堂神甫报复而作的准备（本书第二章 ）。

[29] III.148—151和378：男人们在往来于集市途中的谈话。又见本书第四章 至第七章 中皮埃尔·莫里和其他牧人的生平。由此我们还可以考虑这样一个问题：蒙塔尤的某些特点（诸如女人的社会性较

强，1320年之前不存在行政机构，男人的社会性不强，正式的广场集会很少，领地法官的传统和领主机构力量较强），是否形成了一个合乎逻辑地构建的整体，而与具有近代特点的村庄的结构逐项对立，那些村庄既拥有行政官也有男人广场聚会等等。

[30] II.237—239，255，256（同龄男性）；II.239，II.256，III.504等若干处（普拉德的以地名为名字现象）；又见I.239，注153；以及II.366（阿斯库的同一现象）萨巴泰人用瓦愣斯（意为价值）一词命名，用以表示本村和本地的名人或望族。

[31] 就此而言，诺埃尔·迪·法伊在《乡村俗语》中所描述的布列塔尼农村中，年轻人的体育等交往远比蒙塔尤发达。同样，在雷蒂夫的《我父亲的一生》中，他所描述的那个村子里的青年，似乎也显得比蒙塔尤的青年更善于表达自己的意识。大概是因为蒙塔尤的青年过早转移到季节牧场去了。……再则，男女青年的结婚年龄相差较大（女孩子一到成年就结婚，而男人则要到25周岁甚至更大才成亲），也妨碍了青年群体的形成，因为，这样一个群体理应特点鲜明，而且男女比例应该大体相等才是。总起来看，在蒙塔尤，青年与非青年的界线不那么清晰，而男女的界线纵然不是更重要，至少是更多地为人所感知。

[32] 见本书第十三章，皮埃尔·奥蒂埃在那里谈到了18岁的青年的主要性格特征，18岁被看作是一个文化上的年龄界线。

[33] 阿尔诺·德·韦尼奥尔的叙述，见III.42等若干处。

第十七章 小酒店、弥撒、小集团

有人对我说，区分男人、女人和青少年这样三个社会群体（它们各自又都是可分的……）只有抽象意义。我将充分运用分析所具有的说服力来作出回答；我还将着重指出，就社会整体而言，存在着一些具体的活动场所，其中有一些是不言自明的，诸如男人、女人和孩子们一起捉虱子、一起下地干活、一起在街上、在家里等等。其他“整体活动场所”则更加确定，那便是小酒店，尤其是堂区的弥撒……

最具规模的小酒店，由一个女人或一对夫妻当掌柜；顾客大多数是男人，但也有女人。在埃彼纳尔的作品中，那时的小酒店就像20世纪上半叶的小酒馆那样，是男人独享的社交场所，看来这并不符合14世纪上阿列日的实际情况，甚至在总体上也不是旧制度时期法国的情况[1]。

一般地说，在需要从外面购入葡萄酒的纯山乡地区，包括蒙塔尤，小酒店那时尚处在萌芽状态。例如，法布利斯·里夫在佩戴黄十字标志的那个堂区开了一个小酒店（I.325—326），她的顾客有真正的小铺子那么多吗？也许吧，但绝对无法肯定。她的小酒店主要是“贩运葡萄酒”，以满足克莱芒、贝内等一些比较富裕人家的要求。我们看到，法布利斯的小酒店装备很差……

设有店堂可供顾客喝酒的名副其实的小酒店，多半只能在小城市、集镇或做买卖的地方才能见到。男女农民们利用赶集的机会到这类小酒店去，或是喝一盅，或是与来自外乡的男人、女人、姑娘、神甫或者在俗信徒随便聊聊。皮埃尔·盖拉和他老婆加亚尔德在富瓦开了一家规模不小的小酒店，老板娘负责量酒。富瓦公爵领地的市民和乡民——其中大多是男人，也有几个女人——在那里议论一个伏多瓦派信徒被处火刑烧死这件事，他们谈到了一些令人惊奇的细节：捆住双手的绳索刚烧断，犯人就朝天高举。有些人，例如富瓦的贝朗热·埃斯库朗，把城里几个小酒店一一走遍（I.174），他们在这些小酒店里收

集和传播各种各样的逸闻传言。他们就这样把小酒店变成了传播口头新闻的共鸣箱（I.169—170）。喝酒时和酒后的谈话通过某些中间媒介传到各个山乡，于是，在农民当中就会引起对于用火刑处死异端分子和对于什一税的抗议[2]。况且，有些小酒店本来就是异端派接头的地方。阿克斯的纪尧姆·埃斯考涅说："我去阿克斯累太姆的路上，在库斯托萨[3]的一家小酒店里喝酒，在那里喝酒的一些人知道我信教（信异端）。他们问我：

'你去哪儿？'

我回答说：

'我去找个异端教徒给我妈做临终慰藉，她已经不行了。'

这时一个年轻人（我想他是皮埃尔·蒙塔尼埃）对我说：

'你别一个人去，我陪你一起去。'

于是，我们两人就一起朝阿克斯走去……"（II.14）

* * *

然而，小酒店并不是主要的社交场合，主要的社交场合是弥撒。每逢星期天，来自各家和各个牧场的村民们都可以松快松快、三三两两地去望弥撒。小酒店虽然也有农民顾客，但是市民和"镇民"顾客更多些。弥撒则不同，弥撒到处都做，又唱又说（I.145），而且是在每个堂区里（但有一点例外：有些村庄没有教堂，信徒们只得到最近的镇子上去）。

无论你是异端分子或是纯洁派，去望弥撒都有好处，那就是去和人碰头，比方说，策划一桩绑架什么的（III.151）。你要是天主教徒，那就更简单了，因为参加宗教仪礼是完成宗教信仰的中心时刻。在富瓦开小酒店的那个加亚尔德·盖拉说："我们能否得到拯救全在弥撒。"（I.169）至于蒙塔尤人，我们看到，具有纯洁派倾向的信徒，例如皮埃尔·莫里、贝阿特里斯·德·普拉尼索尔，无论在家或在外居住，基本上每次都来望弥撒，至少间歇地来（III.136）。他们有时候甚至在祭坛前面表现出天主教徒的虔诚，而且看不出他们对自己的自

相矛盾的表现有什么顾忌（这种“双重属性”在那时丝毫也不令人吃惊）。贝阿特里斯在圣母像前点五颜六色的蜡烛，皮埃尔·莫里向圣安东敬献羊毛束。

对于一个人类学家来说，从这个角度看，埃荣地方的周日弥撒与印第安人部落中定期举行的具有异教色彩的种种宗教仪式，没有本质区别。弥撒比小酒店能聚集更多的男女村民。不错，前面已经说过，教堂之所以与男人关系较为密切，并非无缘无故，那是因为，教堂是他们或他们的男性祖先流汗受累亲手建成的。（今天的情形恰好倒了过来，教堂与女人的关系更密切，因为从19世纪开始，女人参加宗教仪礼的程度比她们的丈夫绝对高得多。）总而言之，弥撒是一种全体参加的仪式，尽管有些人不去——不去的蒙塔尤人大概不少——它毕竟能把男女老少都聚集到一起来。

因此，弥撒非常重要，即使对于那些具有反叛思想的村庄来说，也是如此。异端思想不但不反对弥撒，而且恰恰是利用弥撒进行传播的。稍有些文化的本堂神甫从书本中汲取这种思想，然后在布道时向不识字的教民传播。例如，终身副本堂神甫阿米埃尔·里欧，面对聚集在朱纳克教堂前面的50个乡民，公然否认肉体将来能够复活；他称他的听众为你，而不称你们，就像是在对一个人说话似的：“你应该知道，在你接受最后审判时，肉体将要复活，因此，听取最后审判的是你的肉体。但是，审判之后，你就上了天堂或是下了地狱，而这时你的肉体又回到棺材里，重新变成了骨灰……我读过的书就是这样讲的。”阿米埃尔向他的听众说最后这句铿锵有力的话时，听众纹丝不动，连眉头都不皱一下（III.19）。

听到这个结论，50位教民惊得发呆；就在弥撒进行过程中，他们把这位副本堂神甫传布的异端思想装进了自己的头脑，没有表示任何异议。

当然，有时也会蹦出那么几个倔头来，当他们有机会发表不同见解时，他们就说，所有的弥撒，不管是唱还是说，全都是瞎扯（I.145，148）。然而，即使在蒙塔尤，对于所有的人，无论是最虔诚的信徒，还是不那么相信而且懒得每次都去的人来说，周日的弥撒都是彼此接触和进行交流的最佳场所之一，既与外界接触，也与自己进行内心交流。

* * *

一个村庄的全体村民：男人、女人、青年，就像一枚纹章划分成不同的部位那样，划分成不同的人群。可是，这并不妨碍这些因年龄和性别而分属于不同人群的人全都间接地参加全体性的社交活动，实际上，不同的人群构成了一体化中的各个成分。在上阿列日的蒙塔尤，从来没有关于女人或青年奋起反对成年男性统治的记录，这种统治得到了心甘情愿的同意和接受。

促使社会结构分化的真正原因，需要到村子里的你争我斗的小集团现象中去寻找。每个小集团为了各自的利益聚集了一些家庭或一些家庭中的部分成员。小集团现象发展到极点时，竟然把全部村民分成两半，但事实上他们远非势均力敌。当蒙塔尤各自为政、乱成一团的时候，这两个小集团此长彼消，极不稳定。

我们掌握的资料始于1295—1300年，那时，克莱格的小集团及其同盟者在村子里占据主导地位。借用本堂神甫那句不雅的话说，克莱格的小集团把整个村子“夹在两脚之间”。这个小集团势力很大，几乎足以单独充当全村本地人社会的化身。为了怂恿母亲阿尔芒德·吉拉贝尔给她病中的儿子做临终慰藉，阿拉扎依·富雷对她说：“本堂神甫皮埃尔·克莱格保护着我们，村子里是不会有人去告发我们的。”[4] 对于控制着蒙塔尤的那几个家族（贝洛、贝内、福尔、莫里、马尔蒂、里夫[5]）来说，纯洁派信仰首先是把他们联结起来的一个手段。联成三角关系的贝洛、贝洛和克莱格这三个最强大的家族，彼此之间都通婚联姻。领地法官贝尔纳·克莱格很明白姻亲关系与自己的利益休戚相关，于是娶了他以浪漫情调所爱的雷蒙德·贝洛为妻。以他在本地区所拥有的较高社会地位，他本来完全可以名正言顺地向他要娶的富家小姐索取很高的陪嫁，但他向雷蒙德·贝洛索取的陪嫁却不多。他特地将此事公之于众[6]，他是想通过这桩确有爱情基础的婚姻突出地显示，克莱格家族与贝洛一家之间存在着爱情、集团和宗教信仰等多方面的联系。前面已经提到，在这种想法的推动下，贝尔纳·克莱格为了得到他未来的岳母对这桩婚事的允准，着实花费了不少时间（II.272；II.276）。这位未来的岳母就是纪耶迈特·贝洛特（贝洛），她是寡妇，因而当然就是一家之主。这桩美满的婚姻使两家固有的关系进一步得到了加强。贝尔纳·克莱格拥有一个庄园，出产很丰

富，他常用皮口袋装着小麦、面粉和葡萄酒，前来向掌握着他未婚妻财产的老太太纪耶迈特送礼，多达“百次以上”（原文如此）。纪耶迈特·贝洛特（贝洛）最要紧的事，当然就是把这些东西转送给躲藏在她家的异端信徒们。她想：“我宁可自己饿肚子，也不能让这些教士缺什么。”作为对贝尔纳盛情的报答，纪耶迈特帮他捉虱子，还把女儿许给了他。

这个小集团的另一边是贝洛和贝内两家的关系。这两家也是亲家，小纪耶迈特·贝内嫁给了贝尔纳·贝洛，贝尔纳的母亲老纪耶迈特·贝洛掂量过这桩婚事的危险性（I.455）。她知道贝内家与异端的关系不同一般，如果宗教裁判所加紧镇压，贝洛家就可能因联姻而受到连累，以致毁了全家；因为这桩婚姻把贝洛家与贝内家的命运拴在一起了。老纪耶迈特对儿子贝尔纳说：“贝内家与奥蒂埃家关系太密切，贝内家会给我们家带来不幸。”从较长时间来看，老母亲的话肯定很有道理。不过在1300年之后的几年中，贝内家依然是向全村传播异端的中心。1300年，奥蒂埃一家从伦巴第回来后，首次落脚就在贝内家，尽管纪尧姆·贝内和他老婆很不情愿，也是无济于事（I.471）。一传十，十传百，贝内家把异端思想传遍了全村。依附在贝洛—克莱格轴心上的贝洛—贝内联盟，14世纪初期在蒙塔尤为纯洁派阵线打下了基础。这个纯洁派阵线比较坚实，又因干爹、干娘之类所组成的网络而得到了加强（II.224）。克莱格家借助两个因素控制了这一社会结构的全部，其一是他们家的财富，其二是两个儿子分别握有的权力，由于领主经常外出，领地法官贝尔纳就在村子里拥有大权，而在必要时，本堂神甫皮埃尔还可以助他一臂之力。

可是，早在14世纪初期，蒙塔尤就出现了一个小小的反对派。这个反对派可以称作“圈外人”反对“圈里人”，它由利齐耶和阿泽马两家组成，顽强地对抗三家（克莱格、贝洛、贝内）联盟。利齐耶家由于首当其冲，所以没能坚持多久。一家之主雷蒙·利齐耶被无名杀手谋害了（受克莱格小集团的派遣？）。雷蒙·利齐耶是个普通农民、“痛恨异端的好天主教徒”（III.65；I.296）。他的妻子雷蒙德娘家姓阿尔热利耶，她也许是杀手的同谋。不管是否确有其事，雷蒙刚死，她就迫不及待地改嫁阿尔诺·贝洛。谋杀案最终也没有查清，雷蒙·利齐耶的葬礼简单得不能再简单了：“蒙塔尤的阿尔诺·利齐耶不喜欢异端分子，对他们很不好。他被害不久，尸体就在蒙塔尤教堂门前被人发

现。”（II.427）他一死，纯洁派信徒们就长长地松了一口气，皮埃尔·莫里说：“雷蒙·利齐耶死后，我们再也不必担心他家了。”（III.162）

阿泽马家更可怕，掌管这个家的女主人就是让人害怕的老婆子娜卡米纳卡（雷蒙德·阿泽马）[7]。她的一个儿子是虔诚的天主教徒，这在1300—1305年的蒙塔尤实属罕见。这就引起纪尧姆·奥蒂埃对他的戒心，而且在全村的所有人中，纪尧姆·奥蒂埃几乎只对他一人存有戒心[8]。老婆子的另一个儿子皮埃尔·阿泽马信仰正统的罗马天主教，这也让人不放心。起初，皮埃尔·奥蒂埃把他看作异端的朋友；好些日子以后，克莱格家毫无顾忌地利用他所犯的“年轻人的错误”，把他送进了卡尔卡松的监狱。后来，皮埃尔·阿泽马是否“重新皈依天主教”了？他是否拿起刀子来争夺支配地位？总之，后来克莱格家失势时，他成了一个最主要的“挑战者”，目标就是领地法官和本堂神甫兄弟二人日趋衰败的优势地位和他们的头衔，与此同时，他也成了蒙塔尤最高权力的竞争者之一。

阿泽马一家人都是普通农民，只是因为与主教雅克·富尼埃有亲戚关系，这家人才在本堂区小有名气。与他们有关系的小集团里有本村的佩利西耶一家、富尼埃一家和戈奇娅·克莱格的母亲娜隆嘎[9]一家。

阿泽马家对本村掌权集团的反抗，远远超出了对君主的反对。克莱格一家人对谁也不怕；不过在1305年，他们对阿泽马家却不是这样，那个不讲理的老婆子纳卡米纳卡让克莱格一家人怕得要死，他们一见阿泽马家母子，就赶紧贴着墙走。贝洛家的人也是这样（I.460）。

然而，对于克莱格小集团来说，单是皮埃尔·阿泽马和他一家子并不十分可怕。克莱格小集团在村子里，而阿泽马一家则离家外出了。可是，自从1305年从卡尔卡松来了宗教裁判所的人后，事情就变坏了或者说变得复杂了。克莱格小集团必须加倍提防，于是他们强硬起来了，同时也就开始分裂。当然，这个小集团的头头和老板们仍然竭尽全力保护他们的追随者、朋友和干亲。雷蒙·利齐耶的遗孀雷蒙德·达尔热利耶竟然傻气十足地向本堂神甫皮埃尔·克莱格通风报信，说她发现有几个蒙塔尤的贵妇人形迹可疑，她们同纯洁派教长待在一起；皮埃尔·克莱格毫不客气地让这位多嘴多舌的女人闭嘴：“你要是告发戈

奇娅·克莱格、西比尔·福尔、纪耶迈特·贝内特（贝内）和纪耶迈特·莫里纳（莫里），你会倒霉的，她们都比你强。你要是对这些女人说三道四，小心点，你的性命、房子和财产全都要完蛋。”[10] 雷蒙德不是聋子，本堂神甫的话一听就明白。她的丈夫是因行为不端而被同村人杀死的，用不着再次对她发出警告。

可是，日子越来越不好过了，宗教裁判所的迫害一天比一天加紧，克莱格家人在当地组织的控制和保护体系开始出现裂缝。比如说，贝洛—克莱格联盟剧烈动摇，险些在偶发事故中倾覆。领地法官贝尔纳·克莱格对于他当年心爱的姑娘和如今的妻子雷蒙德·贝洛的感情始终如一。而雷蒙德·贝洛对她的丈夫也是这样。夫妻之间顶多吵了几次嘴（I.399），原因是雷蒙德发现丈夫的思想突然一百八十度转弯后，吃惊得不敢相信。这些不过是些司空见惯的小插曲……贝尔纳与他老婆的关系依然很好，他亲昵地把雷蒙德称作好老婆，而不管她叫老伴，更不叫老母猪。娘家姓贝洛的雷蒙德·克莱格，在丈夫遭难时，倒也对他忠心耿耿。当堂区教民中有人背叛本帮派的“黑手党”规矩时，当有人对帕米埃的宗教裁判所的人进行密探活动时，她就单枪匹马去对这些人进行威胁（I.466）。

领地法官和他妻子的关系因而可称始终非常规矩。可是，他与丈人贝洛一家的关系却搞坏了，尽管他过去曾经很喜欢这家人。卡尔卡松宗教裁判所的人一方面利用克莱格一家人为自己出力，另一方面加紧迫害异端分子……其中就包括贝洛一家人。这种状况难以维持下去，终究要翻脸。到了1306年，贝尔纳·克莱格就跑去威胁岳母纪耶迈特·贝洛特（贝洛），说是要把她送到卡尔卡松关起来，尽管过去纪耶迈特常常亲切地为他捉虱子（I.347）。他越干越起劲，竟然扬言要把纪耶迈特的儿子、他的小舅子纪尧姆·贝洛也送到卡尔卡松关起来。也许有人会说，对这些吓人的话用不着看得十分严重，贝尔纳·克莱格一贯爱说这种话。他对自己的亲娘也曾大耍威风，称她是老异端分子，说什么要烧死她（II.432）。至于那位受人尊敬的芒加德·克莱格，其他几个儿子都很敬重她，对于她来说，那些恫吓的话语都只是说说而已。可是，纪耶迈特·贝洛不久就被抓到卡尔卡松关起来了（那个没良心的女婿究竟在此事中扮演了什么角色，却不清楚）。纪耶迈特·贝洛特（贝洛）只得在卡尔卡松狱中度过她的风烛残年了。直到岳母临终之时，贝尔纳·克莱格才显露出一丝家族观念来，他把奄奄一息的岳母从狱中弄出来，为她作保，郑重其事地用骡子急速驮回蒙塔

尤，为她做了临终慰藉，又亲自为她安排禁食，看着她咽下最后一口气，把她送到墓地安葬[11]。

如果只说克莱芒家人的背叛，就有失公允。由于意识到必须学会跟着潮流走，克莱格一家把自己变成了卡尔卡松宗教裁判所的旗手和打手。然而，他们始终不曾放弃反天主教的信念（后来，贝尔纳·克莱格在狱中以开玩笑的方式说了一连串咒骂罗马天主教宗教仪规的话〔II.283〕）。但是，事情既然已经到了这一步，总得想方设法为自己做妥善安排，所以，克莱格一家有时就不得不阻挠其追随者信仰纯洁派。在一些不同场合，他们干脆诉诸暴力，不再使用旧日行之有效的好方法，诸如送些小礼物，彼此帮些小忙以增进友谊等，而在最初那几年里，这些方法正是他们进行控制的特点。莫尔一家虽然是亲阿尔比教派的信徒，但是克莱格一家及其心腹却把他们视为眼中钉，莫尔家的好几个人被克莱格家人或是打成残废，或是被迫逃离家乡。曾经受到克莱格小集团保护的几个年轻人，厌恶克莱格一家人与卡尔卡松狼狈为奸，起而反对这个小集团。他们从领地法官和本堂神甫的指缝间溜了出去，到山那边去当牧工（参见莫尔、莫里和巴伊等人的情况）。追随者散去对克莱格一家造成了巨大的威胁。后来，贝尔纳·克莱格就进行猛烈反击，他决定孤注一掷。他对胆子小的追随者进行威胁，为此他利用蒙塔尤的农妇，尤其是寡妇和女佣，靠她们把自己对蒙塔尤的控制重新稳住。为了取得一个对他当本堂神甫的弟弟有利的证词，他对许多人软硬兼施，其中有雷蒙德·阿尔森、维萨纳·泰斯塔尼埃尔、法布利斯·里夫、雷蒙德·吉乌、格拉齐德·利齐耶，比这些人层次稍高的则有贝阿特里斯·德·普拉尼索尔[12]。起先他被宗教裁判所的打手软禁在家中，后来又被他们送进帕米埃的监狱。即使到了这步田地，贝尔纳每逢在自家附近和狱中遇见那些软弱的妇女时，依然不惊不慌地对她们又是许愿，又是威胁。这位头头境况极为不佳，这些努力收效甚微。格拉齐德·利齐耶以其固有的农家少女的淳朴对这位前领地法官说："你以为有人会为了你那双漂亮的眼睛把自己送上火刑台？"格拉齐德的母亲法布利斯说得更难听："对于我来说，与其我受火刑，不如你受火刑。"（II.291，293）说完拔腿就走。

1321年，贝尔纳·克莱格在监狱里有了空闲，于是对自己那个小集团逐渐瓦解的那几个可怕的年头进行了反思。这位前领地法官的思索很有道理。他认为，什一税这个令人憎恶的问题对于促使小集团瓦

解起了主要作用。他对一位难友说[13]："雅克·富尼埃主教把我们耍惨了。他使用了一切弹压手段对付萨巴泰老百姓，因为他们拒不向他缴纳牲畜什一税，而他所做的这一切，都是为了抢夺异端信徒的财产……"

他的难友说："也是为了从那些从未见过异端的人手中抢夺财产；卡尔卡松宗教裁判所管辖我们时并不这样。"

这段对话非常清晰地表明：克莱格小集团只要有卡尔卡松宗教裁判所撑腰，就能够在村子里维持自己的霸权，因为宗教裁判所对异端的迫害相当温和，至少在部分意义上是这样；一般地说，它只对领地法官和本堂神甫兄弟二人的死对头进行镇压，在收取什一税问题上，它也并没有全力以赴。可是从1317年起，双方这个瘸腿的妥协就垮了，因为雅克·富尼埃当上了帕米埃的主教之后，无法将就卡尔卡松和克莱格集团之间的安排。他要求严格征收什一税，从而在狠狠打击克莱格之前，就在"客观上"破坏了克莱格的权力。在富尼埃上任之前，教会向村民征收的什一税数额不大，克莱格一家当时充当收税人和包税人，他们不但不趁机盘剥纳税人，反而保护他们，从而减轻了什一税的冲击。他们只是顺便把收税应得的报酬一起收上来，况且，他们还要把税款的一部分交给他们的朋友——异端派教士。

1317年（什一税加紧征收）和1320年（直接迫害克莱格）之后，这些手段便不再采用了，克莱格小集团再也不能保护其利益和朋友网了。明知前景不妙，为了继续生存下去，它依然做了徒劳的努力。

然而，它始终拥有一批坚定的拥护者，不但在蒙塔尤有，在外村也有。比如，奥尔姆的拉罗克村里的蓬斯·加利，他是贝尔纳·克莱格的侄子，在形势发生逆转的最后阶段，他主动挑起担子，忠心耿耿地继续执行叔叔们并不光彩的任务（I.396）。就像贝尔纳·克莱格是蒙塔尤的领地法官一样，皮埃尔·当·于格尔是基耶的领地法官，他是领主官吏党的成员，这些官吏过去曾亲近过纯洁派；在事变发生的那些日子里，他们（原则上）互相挽紧了臂膀。皮埃尔·当·于格尔得知贝尔纳·克莱格被捕后，在证人面前宣布："我很懊丧，我情愿损失一只羊，也不愿意听到贝尔纳·克莱格被关在牢里的消息。"（III.402）

* * *

面对克莱格小集团的衰败，应该提到的是正在上升的阿泽马小集团。（如果严格地使用人种学术语，应该把它叫作阿泽马帮派，因为至少在初期，这个小集团尚不能代表村子里强大的少数派，更不能如同克莱格小集团在1300—1305年间那样代表业已形成的多数派。）

在艰难的1300—1321年间，皮埃尔·阿泽马本人和他的家都得到了雅克·富尼埃的支持，在他的支持下，他们成功地在村子里组成了一个朋友和同谋的网络，在一段时间里与克莱格小集团唱对台戏。在年迈的纪耶迈特·贝洛特（贝洛）的葬礼（约在1311年）上，皮埃尔·阿泽马的妻子纪耶迈特·阿泽马和背叛了阿尔比教派的维萨纳·泰斯塔尼埃尔，遇见了纯洁派的两个多嘴多舌的女人纪耶迈特·贝内和阿拉扎依·阿泽马[14]（这个阿拉扎依与阿泽马家是远亲，所以同姓）（I.462），前者向后者面对面地提出了挑战。皮埃尔·阿泽马为了巩固他的小集团对于克莱格小集团的优势，毫不犹豫地建议采用交换小礼物、相互帮忙……乃至交换老婆等办法，而克莱格小集团当年正是利用这些经典的手段建立起自己的影响的。戈奇娅·克莱格是本堂神甫的表姊妹，皮埃尔·阿泽马把自己的女儿许配给戈奇娅·克莱格的儿子（III.70），条件是戈奇娅·克莱格必须脱离克莱格小集团，转而投向阿泽马小集团；此外，为了不损害阿泽马小集团的利益，戈奇娅不能不分青红皂白地乱告发。皮埃尔·阿泽马最后对戈奇娅说："这样的话，你就能加强我们两家的地位。"（III.367）

皮埃尔·阿泽马还努力把一些家庭拉到自己的小集团中来。这些家庭过去依附在克莱格小集团中，后来闹翻了，不得不把部分家庭成员小心翼翼地送到西班牙去。依附于某一小集团的强烈愿望，使得人际关系出现了一些奇异的组合；所谓的好天主教徒阿泽马一家，现在却在讨好那些曾受克莱格小集团迫害的具有纯洁派倾向的人。反之，克莱格一家人虽然内心深处还是异端，却为卡尔卡松天主教宗教裁判所做事。真可以说是一场抢四角游戏。很明显，在这种情况下，对于这两个彼此对立、各有野心的小集团来说，变幻不定的宗教旗号主要是用来为自己争得荣誉。旗号虽然变幻不定，眼睛始终贪婪地死死盯着当地的权力，却是不难发现的事实。比如，维萨纳·泰斯塔尼埃尔不久就将出庭接受帕米埃主教的审讯。皮埃尔·阿泽马不慌不忙地嘱咐她不要揭发维塔尔·巴伊、埃斯克拉蒙德·巴伊、雷蒙德·利齐耶、戈奇娅·克莱格和莫尔兄弟；这些人都或多或少受到本村纯洁派的牵连，可是，他们的家庭或是早就（利齐耶）或是新近（莫尔）与克莱格有隙

（I.468），对于阿泽马（尽管他们家与富尼埃主教在信仰和亲戚关系上都比较亲近）来说，这正是一个难以估量的优势。与此相似，皮埃尔·阿泽马要求戈奇娅·克莱格与马尔蒂一家搞好关系（他后来利用了这个关系），对她说："别对埃斯克拉蒙德搞侦探活动。"（III.366）如同对其他许多人一样，阿泽马对马尔蒂的态度与克莱格对马尔蒂的态度恰好相反。他对软弱的妇女也施加压力。他之所以这样干，是否因为知道她们没有保护自己的能力？是否因为在本村不可能收买到男性证人（他们死的死，关的关，还有的已经逃离本村）？事实是皮埃尔·阿泽马企图使用暴力对维萨纳·泰斯塔尼埃尔、娜姆瓦什娜、雷蒙德·吉乌、娜罗泽拉[15]和纪耶迈特·贝内等人进行控制，以便让她们在帕米埃的宗教裁判所法庭上提供有利于他的证词。纪耶迈特·贝内原来是阿泽马小集团的对头，对于贝内一家尽失往日光彩大为失望（I.465，468，479；II.226，227，281）。卡尔卡松宗教裁判所的官员（克莱格的朋友）来到蒙塔尤时，娜罗泽拉和娜姆瓦什娜两个本村的妇女向他申诉说，皮埃尔·阿泽马用恐怖手段逼迫她们向他的亲戚富尼埃主教提供伪证（II.281）。

有必要指出，阿泽马在表明决心要让自己一家控制全村和一些无力自卫的妇女时，同他的对手克莱格一家一样，也使用一连串粗野的语言，而且也奇怪地常常说到脚。本堂神甫皮埃尔·克莱格曾说："由于卡尔卡松宗教裁判所的支持，我把蒙塔尤的所有男人牢牢地控制在'两脚之间'。"（I.239）贝尔纳·克莱格获悉雷蒙德·泰斯塔尼埃尔准备提供不利于他的证词时，十分恼火，把对她的称呼由您改成了你，恶狠狠地对她说："我让你只剩一只脚，把你的证词扔还给你。"（I.467）为了动员戈奇娅·克莱格去向富尼埃的法庭提供证词，皮埃尔·阿泽马对她说："别把睡着的野兔搞醒，它会用脚抓伤你的手。"（III.366）

与其对手克莱格一样，皮埃尔·阿泽马不单单依靠他与本村村民的友谊。皮埃尔·克莱格依靠卡尔卡松宗教裁判所，皮埃尔·阿泽马则依靠帕米埃宗教裁判所。不但如此，他在周围一些小城市里还有不少合伙人。他与邻村普拉德的本堂神甫有勾结，与那位原籍阿列日河上的塔拉斯孔不合法的律师、有时也兼作包打听的皮埃尔·德·加亚克也有勾结（II.281，287）。阿泽马在堂区内外都有了自己的人，他很清楚，他的小集团要想彻底战胜克莱格小集团（恐怕没那么容易吧！），必须把当地的权力机构统统夺到手。克莱格的那伙人也懂得

这个道理，他们把领地法官、本堂神甫和对领主庄园的影响力都抓在自己手里。皮埃尔·阿泽马全力以赴地要把自己的对手和新贵统统撵走。在他最显赫时期，他肆无忌惮地操纵那些新人，让他们担任村子里的领导职务，其中有副城堡主、行政长官贝尔纳·马尔蒂和副本堂神甫雷蒙·特里伊，后者补了已故皮埃尔·克莱格的缺（I.406）。

可是，克莱格小集团（长期占多数）和阿泽马小集团（占少数，却咄咄逼人）在蒙塔尤就像是"一山藏二虎"。这两个小集团注定要同生共死，它们听凭各自在卡尔卡松和帕米埃的主子暗中控制，而卡尔卡松和帕米埃的主子则在埃荣地方无需花费多大力气就可通过夹在中间的小头头达到他们的目的。贝尔纳·克莱格从关进帕米埃监狱直到彻底完蛋，依然保持着对自己小集团的控制，他设法让他在卡尔卡松的保护人采取行动，这些保护人按照他的安排行事，把过去在纯洁派问题上并不干净的皮埃尔·阿泽马关进监狱。皮埃尔·阿泽马入狱后，卡尔卡松的监狱官、蒙塔尤前领地法官的好朋友雅克就以折磨他为乐，很快就把他弄死在狱中（II.281）。这样一来，贝尔纳·克莱格就轻松地排除了一直被他叫作"叛徒"的皮埃尔·阿泽马。所谓叛徒，是说他因背叛克莱格小集团而背叛蒙塔尤，因为长期以来，克莱格一家人始终把自己看成蒙塔尤全村的化身（II.285，287，288）。

然而，前领地法官自己的下场也很悲惨。阿泽马在帕米埃还能指望的那些朋友和保护人对自己朋友的敌手，来了个以其人之道还治其人之身，把贝尔纳·克莱格也弄进了大牢，除了手铐脚镣，就只有面包和水。不到一个月，贝尔纳·克莱格就一命呜呼，1324年死在牢里，紧跟他那个当本堂神甫的弟弟进了坟墓[16]。

贝尔纳·克莱格和皮埃尔·阿泽马作为一个准集权体制的牺牲品，被这个体制像柠檬一样榨干之后，先后死于内部争斗中。然而，他们的死并不意味着蒙塔尤的小集团斗争从此偃旗息鼓。以领地法官和本堂神甫为代表的克莱格小集团的头面人物死后，在相当长的一段时间中，这个小集团仍保持着优势；直到1320年，克莱格家的某些成员依然是蒙塔尤村民中的头面人物[17]。阿泽马小集团当初似乎过于野心勃勃，因为他们在金钱和人数方面缺乏实力，朋友也不多，合作者仅限于帕米埃的神职人员和亲法兰西派。首领皮埃尔·阿泽马死在卡尔卡松大牢中，阿泽马小集团受到沉重的打击，此后似乎再也没能恢复元气。不过，在蒙塔尤与克莱格作对的小集团，却由于吉拉贝尔家的若

干成员依然健在而得以重振雄风。阿泽马在世时曾怂恿这家人与克莱格小集团作对。[18]

* * *

蒙塔尤这个实例向历史学家展示了某些不可宽恕的帮派冲突[19]，它同时让我们看到了多数派与少数派的无情恶斗。多数派以本堂神甫、领地法官和城堡主为靠山，为夺取权力而争斗的少数派则力图将这些实力人物拉到自己这边来。帮派成员的重新组合始终伴随着两派的争斗，由于双方对对方施加的压力与日俱增，更由于双方阵营中不断有人改换门庭，在这种不稳定的状况下，重新组合不可避免。

有人会说，蒙塔尤纯粹是个地方性的实例……事实上，在我们能约略弄清其1300—1320年历史的阿列日地区的某些村子里，也能看到大体相似的实例，只是表现形式也许不那样明晰，不那样典型而已。朱纳克的城堡主老爷不仅由一位领地法官代表，他本人也长住此地，那里的大人物、贵族和老爷们长期保护异端，对那些倾向异端的农民、牧民、铁匠等当地被保护人，真心诚意地给予支持和保护。不过，1305—1310年之后，宗教裁判所的威胁日益严重，朱纳克的这些头面人物，终于像许多其他山区的显赫人物一样，开始害怕了。他们企图与宗教裁判所取得某种妥协。他们与过去受自己保护但如今同阿尔比派牵连过于明显的那些人断绝了关系。他们甚至用恐怖手段把一个极端天主教教徒收拾掉，因为此人如将他们告发，他们就会受到损害。皮埃尔·克莱格曾让人把一个过去的同伙的舌头割掉。贝尔纳·马尔蒂老爹被怀疑出卖了他们，他们就假他人之手把马尔蒂老爹掐死了（III.251—259）。

不难想象，在基耶村也出现过类似情况。约在1320年，包括本堂神甫和行政官在内的该村领导集团，想方设法要使该村直接听命于主教；这位主教说，他从该村村民处获悉，他们制作了一支重达15—20磅的复活节大蜡烛，过于糜费（II.324—326）。此事遭到了若干农民的激烈的反对，尤以雷蒙·德·拉比拉为最（II.324，325）。前面已经提到的基耶统治集团，如今虽然在大蜡烛问题上对天主教表现出极大的热情，但他们中某些成员过去的所作所为，依然让人依稀闻到一点异教徒的味道[20]。基耶领导集团中的几个人于是就重新组合他们的

队伍，这样就有可能与最强硬的旧日同伙发生冲突，这些人随后也可能组成为一个反对派。

在上阿列日的高苏，贝阿特里斯的父亲菲利普·德·普拉尼索尔[21]受异端的影响很深，他家的其他成员也是如此。这个家庭通过给予支持，有时也借助暴力乃至杀人，对高苏实行统治。菲利普这个佩戴黄十字标志的不折不扣的阿尔比派，晚年与教会言归于好，教会甚至以菲利普是贵族为由，免除了他的什一税和教会要求人人必缴的杂税。因此，菲利普和他的一伙人受到当地全体什一税缴纳者的强烈非议，这些人对于杂税颇多怨言，有人说："杂税压得我们喘不过气来，把我们刮光了，可是，贵族却用不着缴杂税。"在上阿列日地区极为罕见的反贵族抗议活动出现在一些地方，其表现形式是平民因对贵族得以免除纳税一事不满而发的牢骚。归根结蒂，这种现象应被视为贵族、头面人物、领地法官和领地官员重新组合的后果。这些领头人在13世纪下半叶或14世纪上半叶通常都是纯洁派或纯洁派的同情者，此后当迫害加剧时，他们便在因地区有异而各不相同的日子里，纷纷把纯洁派教士拒之门外。也许他们依然是纯洁派，但是从此只是秘密状态的纯洁派、内心深处的纯洁派。贝特朗·德·塔依克斯是帕米埃的一个贵族，对阿尔贝派教会始终怀着难言的眷恋，他在1290年左右所说的话[22]也许可以说明一些问题："我经过那个年代，那时，这个地区的许多贵族都相信纯洁派教士，与他们谈到纯洁派时一点也不侷促不安……这个年代已经过去了，神职人员毁了这些人，毁了他们的家产。"

谁不明白这一点就会倒霉。在帕米埃，大多数贵族领着支持他们的老百姓和农民与异端教派亲近的日子，从1290年起就已经终结了。上阿列日则不同，由于1300年异端再度抬头，人们与异端亲近的日子一直持续到1305年，乃至1310年。不过即使在上阿列日，也终于发生了信徒的重新组合。由于迫害加剧，山乡的显贵们纷纷改换门庭，有的人仅仅为了装个样子，更多的人却是真心实意地改变了信仰。他们原来的支持者不知所措，面临着艰难的重新站队问题。以往的各个（宗教的和社会—经济的）阵营因发生危机而再度活跃，一些与失去实力的保护者作对的小集团应运而生。这些小集团有时甚至毫无顾忌地来个一百八十度转弯，给自己涂上天主教的色彩（在蒙塔尤与克莱

格小集团作对的阿泽马小集团便是一例）。过去的纯洁派和天主教信徒因此而终于不知所措了。

* * *

上面关于蒙塔尤和其他地方帮派的叙述，有助于我们观察以下两个更为普遍的“问题”或“方法”：

一、费迪南·滕尼斯和另外若干人提出的“问题”[23]：与“社会”相对的“村社”；与“机械团结”相对的“有机团结”问题。滕尼斯认为，社团精神占主导地位是旧农村生活的特征，这种精神表现为一些集体的习俗和约束、团体意识，也表现为大家族所具有的优势，具体地说，这类大家族就是一些规模较大的由一个家长主持的大家庭。只是在本书涉及的时代很久之后，村社才瓦解，由社会取而代之。于是，团体精神消失了，集体财产被分割，一个家长主持的大家庭分化为许多以一对夫妇为主体的小家庭，农民的个人主义逐渐普遍化，帮派、小圈子、小集团、小团体等等之间的内部斗争压倒了集体精神，这种集体精神渐渐淡化，仅仅成为西方社会对于昔日的一种回忆。

二、马克思主义的论断。依照马克思弟子们的意见，在封建主义时代（如同在任何时代一样），阶级斗争是历史发展的动力；就此而言，“封建集团”（贵族、教会和领主）与“农民”（因其处于从属地位而受到损害）之间的斗争便是这种动力。

这种看法虽不无道理，但地处上阿列日的蒙塔尤（这确实仅仅涉及一个专题范围）与这种看法相去甚远。

首先，在这个佩戴黄十字标志的村子里，村社并非不存在。但是，村社不得不腾出很大一部分地位给社会。如果对小集团作如下定义：为争得全部或部分权力而从有利于自己的目的出发，利用和重组亲属、支持者以及朋友的一个集团[24]，那么，帮派斗争自然也就同时作用于蒙塔尤这个村子的组织结构。帮派斗争较大程度上表现在宗教冲突上，可是，帮派斗争却在出现宗教斗争之前就已经存在或已经埋下了根子。因为，纯洁派和正统天主教这类旗号只不过是一个难以完全控制的称谓，在激烈的帮派斗争中是可以彼此更换的。纯洁派趁正统天主教派沐浴之际，拿走他们的衣服藏了起来；反之，正统天主

教派也采取这种手段（参见阿泽马小集团和克莱格小集团的争斗）。在这个实例中，村社与社会的对立并不表现在一系列长期存在的直线发展的事件上，而是表现为现实活生生的矛盾，这种矛盾在蒙塔尤注定要长期存在[25]。

马克思主义的论断有时倒很适用于对我们的问题进行分析。在某些时候，因教会、宗教、什一税等等引发的问题，确实使掌握领主权力的人（领主贵族或代表他们利益的平民领地法官）与一部分被统治者产生对立。可是，在蒙塔尤，这种冲突却是通过村子里的帮派或小集团之间的争斗得到表现的，而这些帮派或小集团并非势均力敌，况且其成员数量多寡也经常变化[26]。从另一方面来说，这种类型的冲突就其确是一类冲突而言，也并非自始至终一直存在。某些时候（例如1300年之后），领主法官及其同僚在什一税和宽容异端问题上一旦取得了有效的妥协，村里的大多数人就都团结在他们周围了。何况，这种斗争并不引发革命，这一点似乎无需赘言。与其说它们是根本利益的冲突，毋宁说是帮派性质的冲突。对于力图争得权力的那个小集团来说，他们的目的不是打碎另一个小集团牢牢掌握的领主、地方法官和本堂神甫权力，而是把这些权力夺过来，据为己有。他们并不想改变世界，而只是扭转局势，通过引入行政官机制来改善他们的世界。向前猛攻的足球队力图把球控制在自己脚下，绝不是为了把球弄破。

最后，正如格拉曼夫人在她的论文中对于她所研究的那个时期的朗格多克（朗格多克离萨巴泰很近）地方史所作的阐述那样[27]，只有从地方史的角度看问题，才能更好地把握蒙塔尤社会生活中的政治问题。这个佩戴黄十字标志的堂区与其同类的罗拉盖、毕泰鲁瓦和萨巴泰等堂区相比，很晚才进入行政官治理市政的时代。迟至1321年，才第一次提到蒙塔尤行政官（何况他还是一个上级任命的人物）（I.406）。因此可以说，在蒙塔尤村民们的头脑中，同属一个团体的意识刚刚萌发，若以市政行政官职务这个具有某些近代特色的代议制机构的尺度来衡量，蒙塔尤村民的这种意识远远落在时代后面。根据格拉曼夫人采用的多少有些简单化但颇为得体的说法，克莱格小集团在当地所代表的是“领主党”，在领主经常缺位的情况下，这个党就等同于领主权力机制（或伯爵机制）。贝尔纳·克莱格占据的领地法官之职是这个机制的核心，它体现了通过区分等级实行专制统治的地方政

府所使用的专权和传统的统治方法。阿泽马小集团则将（刚刚设置的）行政官官署当作自己的机构，把行政官当作吓唬人的稻草人[28]。阿泽马小集团在当地自然扮演了“行政官党”的角色，它支持富尼埃主教[29]，所以客观上具有亲法兰西和亲国王的色彩。在这种条件下，行政官对社会经济生活采取了逐渐市镇化的措施，而社会经济生活的每一个微小的变化，都经过了地方小集团之间不可调和的冲突。总之，这些变化实在微不足道，所以令人不可能忘掉小集团之间你死我活的激烈争斗，而这种争斗始终是当时的一种基本现象。

通过以上的专题分析，我们看到了这类规模并不大，但对于社会细微的结构来说却具有重要意义的争斗。蒙塔尤是一摊臭气扑鼻的污水中的一滴水珠。借助日益增多的资料，对于历史来说，这滴水珠渐渐变成了一个小小的世界；在显微镜下，我们可以看到许许多多微生物在这滴水珠中游动。

---

[1] 参见17世纪上半叶表现“混合”小酒店的版画（私人藏品），这类小酒店是在吉勃莱逢集的日子里临时支起来的。一般地说，男人（过路的）和女人（家庭主妇）相聚时，才在小酒店里一起喝酒，但更多是在家里（III.197）。人们认为，一起喝酒就能很快进入交谈（出处同上）。

[2] 见纪尧姆·奥斯塔兹的档案：I.195。

[3] 如今的奥德。

[4] I.413—414。又见I.416（皮埃尔·克莱格向异端分子提供的支持）。

[5] 见皮耶里《雅克·富尼埃笔下的蒙塔尤》，图卢兹大学，1969年，第61页。

[6] II.427（西比尔·皮埃尔关于这桩婚姻的证词）。

[7] I.460。

[8] I.279。

[9] III.75。女家长娜隆嘎是卡穆拉克的雷蒙·马尔蒂的孀妇（？），长住蒙塔尤，可能住在她已故的父亲家中。

[10] III.71。请注意颇具蒙塔尤特色的顺序：性命、房子、财产。

[11] I.416。

[12] I.466，467，468；II.284，291，293。

[13] II.284。什一税概况，又见III.336—341（注）。

[14] 又见II.467。

[15] II.281。据让·迪韦尔努瓦称（《帕米埃的宗教裁判所》，第147页及注），娜罗泽拉应是格拉齐德·利齐耶。在这个问题上，我赞同手稿出版者富尼埃的看法；但是，我倒认为（鉴于"娜"含有女家长的意思），娜罗泽拉不是别人，正是阿尔热利耶的雷蒙德，即阿尔诺·利齐耶的遗孀，她后来再嫁，与阿尔诺·贝洛结婚。皮埃尔·阿泽马阻止别人告发这个女人，后来他利用她去对别人进行密探活动。

[16] 有关此前的事，参见I.405和注164；II.227和281；III.376。

[17] II.255，256。从14世纪到20世纪初，该村所有家庭中，姓克莱格的最多（所据为阿列日省档案馆和蒙塔尤镇档案馆的资料。参见"19世纪人口普查姓氏录"和书目）。

[18] II.255—257；I.406。参见迪富·德·马吕凯所著《1393年家庭在富瓦伯爵领地的作用》一书中的蒙塔尤1370—1390年姓氏录。

[19] 关于蒙塔尤异端之间的严重分裂，见III.161（皮埃尔·莫里的谈话）。

[20] II.316，324，325和III.487（戈西奥一家）。参见关于皮埃尔·当·于格尔的情况（III.372—373）。

[21] III.351；本书第九章。

[22] III.328。关于贵族“精英”或多或少出于自愿地重新皈依天主教，又见III.52中的一段文字。据这段文字的记述，主教的法庭（临时）设在阿斯通（今阿列日）的一个骑士家中。

[23] 见滕尼斯的著作，1971年版，第12—37页。

[24] 莱德费尔德：《小社区》，芝加哥，1967年，第42页。

[25] 维里：《安茹的一个村庄尚佐》。作者在此书中认为，从时间上来看，尚佐的分裂存在于团结之前，村社存在于社会之前。

[26] 怎么可能不这样呢？倘若马克思主义钟爱的术语“封建制度”不是依靠由某个在当地占主导地位的小集团动员起来的某个农民集团，它就不可能持续很久。仅仅由于它是由少数“精英”孤立地组成的这一原因，它就会很快被打倒。

[27] 格拉曼夫人（正在写作中）的关于12世纪至14世纪下朗格多克的论文。承作者慷慨允诺，我利用了其中关于村社和市镇生活的材料。我感谢这位研究朗格多克历史的专家，她为我提供机会，接触一些内容充实和令人鼓舞的材料。

[28] 实际上，行政官贝尔纳·马尔蒂是由皮埃尔·阿泽马无所顾忌和毫无节制地操纵的（I.406）。

[29] 我在这里有意使用了这些在时间上成问题的称谓，但是它们却颇能说明实质，格拉曼夫人也曾使用了这些称谓（见其著作）。

第十八章 心态工具——时间与空间

前面我们研究了社会结构，社会结构同时也是文化传播方法的基础；现在我们应该探索一下农村文化的内容，或者谦虚点说，研究农村文化的类别。蒙塔尤和萨巴泰的农民对时间、空间和大自然抱有什么样的观念呢？这牵涉到一些心态工具和集体观念的问题……

首先是日常的时间。雅克·勒高夫在他的一篇有名的文章[1]中提出了两个对立的时间观念：教会的时间和商人的时间。但是，农民、牧人和手艺人的时间观念在这两种时间观念中占据什么地位呢？首先应该说明的是，教会只占用卑贱者的一部分时间。已经脱去俗气的塔拉斯孔小市民阿尔诺·西克尔确实谈到过"两次诵经的时间"。不过，他说这话只是为了更好地令人想起神圣的礼仪（这里说的是异端的礼仪[2]）。在萨巴泰，为了表示一段较短时间，通常使用一些不甚精确的词语，诸如一会儿、一小会儿、一大会儿等等[3]；此外还有一些不太常用的表示方法，诸如一里路工夫、半里路工夫等等。这种表示时间的方法无意之中是与亚里士多德和圣托马斯的时间观念相吻合的[4]。贝尔纳·马尔蒂是牧羊人中很能走路的人[5]，他就是用这种方法表示时间的。

用来界定各段时间的，大多是一些与进餐有关的词，诸如中饭、晚饭、点心、正餐等等。此外，与礼拜仪式有关的一些词语也用来表示时间的先后，诸如日课经第三时，午前祷告、晚祷等等。使用这些写在宗教时刻手册中的词语的人，主要是神甫、教士以及某些信教的妇女和念念不忘天主教的人[6]。由此可见，表示白天时间的词语只是部分地带有天主教色彩，而表示夜间时间的则几乎完全是世俗的词语（除了那位极端虔诚的纯洁派信徒贝利巴斯特，他每夜起来念六次经）。为了区分夜间的时间段，蒙塔尤和阿列日的村民们通常只能依

靠视觉、物候和听觉，诸如太阳落山以后、夜深时候、头一觉睡醒时候、头一觉睡了一半时候、鸡叫头遍时候、鸡叫三遍时候等等[7]。

教堂的钟声仅在举行葬礼和弥撒中举扬圣体时才具有表示时间的意义[8]。蒙塔尤的村民似乎并不依靠教堂的钟声来准确地区分时间段，因为对于一种时间观念不甚强的文明来说，没有必要严格区分时间段。1355年，在以纺织为主业的阿图瓦，需要敲钟召唤手艺人上工[9]，但是上阿列日地区没有这种需要。在富瓦伯爵领地，时间不值钱。蒙塔尤人并不畏惧重活，必要时他们会使出全部力气去干。但是，无论是在他们自己的土地上还是在的加泰罗尼亚手工工场里（他们有时去那里做工），他们都缺乏在一段时间中连续干活的观念，他们头脑中的工作日，有许多既长又没有固定长度的间歇，休息时与朋友一边开玩笑或喝酒，一边聊天。不管是否得到同意，撂下活计就走……阿尔诺说："听到这些话，我就把活计收起来，到纪耶迈特·马尔蒂家去了……"他还说："皮埃尔·莫里让人到铺子里来找我，我正在做鞋子……纪耶迈特让我到她家去，我就去了……""听到这些话，我就扔下手里的活计……"[10]

劳动绝非累得让人喘不过气来，以致人们再也不想逃避劳动……这种轻松的劳动态度随处可见，即使在出色的制鞋匠阿尔诺·西克尔面前干活也是这样。有些人却毫无顾忌地声称讨厌自己的活计，普拉德·塔弗涅就是这样，他说他的纺织活计太累人……累得他更换了职业（I.339）。就更普遍的范围看，在这个对工人相当宽厚的奥克西坦尼地区，包括伙计在内的手工艺匠的劳动时间与农民和牧人的劳动时间相差不多。牧人的活计有时相当繁重，但是他们也有轻松的时候，他们只能等着牧草一点点长出来，不必严格地按照时令节气干活。皮埃尔·莫里是当时牧人中的行家里手，他时时准备让他的兄弟或朋友临时照看羊群，自己到别处去走走，有时是几个钟头，有时是几天，有时甚至是几个星期[11]。在蒙塔尤和上阿列日，人们都时兴长时间地散步，午睡更加普遍，尤其在酷热的季节里[12]。

* * *

白昼或"白昼当中"时间的分段，无意中让我们知道了劳动的伦理性和非伦理性。除了一天时间的分段之外，一周当中的七天是否各有

其安排呢？粗粗一看，回答是肯定的。阿尔诺·西克尔、阿克斯妇女贝阿特里斯·德·普拉尼索尔、牧人贝尔纳·贝内和贝尔纳·马尔蒂都使用“星期”这个词[13]。可是，乡间的流行语言却避免使用这个词，不但如此，除了要望弥撒的星期日之外[14]，乡间的流行语言还避免以星期几来称呼某一天，也不使用一星期、半个月之类的字眼，人们更愿意使用八天、十五天、十五天左右[15]这类说法，而不说一星期、两星期等。直到今天我们依然保持着这种习惯。八天、十五天之类的说法最初是与一个月的四分之一和一个月的一半这些概念相联系的；在古罗马的历法中可以找到与此相对应的词语[16]。阿列日人还习惯于将时间对半分，例如他们使用“半年”这个词[17]。这个词具有与转场放牧相配合的优点，因为转场放牧的牧人们通常把一年分为冬夏两个时期。

一年之中，月、季和季节的进程是用十二个月和四个季度来表示的，但是在实际语言中，月份和季度的名称却不一定都说出来。为了表示一年中的某一个日子，人们有时只借助于与农作物无关的植物物候。阿拉扎依·穆尼埃说：“榆树抽叶子的季节里，纪耶迈特·贝内[18]和我坐在小榆树下。这时她对我说，可怜虫啊可怜虫，灵魂不是别的，就是血。”各种农事、秋收和采摘葡萄等等都可以用来作为季节的标志。伏多瓦派女信徒阿涅斯·弗朗古被判火刑，她提到将要与她一起受刑的一个男犯时说：“从1318年的采摘葡萄季节到1319年的圣洛朗节，拉考特的雷蒙一直在帕米埃。”[19]蒙塔尤人经常以收割小麦、刨萝卜等农事活动来说明时间。

为了说明一年中的不同时期，人们虽然利用物候和农事活动，但相比之下，利用宗教活动更为普遍。表明白昼夜间的说法基本上与宗教活动无关，但乡下人对一年之中各个时期的表述则不但充满宗教色彩，而且至今没有消除（当今社会虽然自称以不可知论为信条，但历法依然保持着宗教结构）。在蒙塔尤和上阿列日地区，万圣节、圣诞节、狂欢节、封斋节、圣枝主日（非常普及）、复活节、圣灵降临节、耶稣升天节（无关紧要）、圣母升天节、圣母诞生日、圣十字架瞻礼日等等，组成了一个完整的周期。万圣节是进行忏悔和施舍面包的日子，这个节日似乎是一年中特别重要的日子，在一个特别关心死亡和死后将会如何的社会里，这种现象当属正常，这一点将在下文详

述。圣诞节是全家团聚的节日，复活节则是大吃羊肉的日子。万圣节和圣诞节之间、复活节和圣灵降临节之间，已经成为两个固定的概念[20]。

从封斋节到复活节，再从复活节到圣灵降临节，人们的欢乐与日俱增。夏季虽有一些与圣母有关的节日，但与基督有关的节日不多，欢乐因而不免稍减。14世纪初叶，在节日比较少的春末，尤其在夏季，也在秋季的那些节日里，阿列日人就理所当然地礼拜圣徒，其中有腓力和雅各，还有约翰—巴蒂斯塔、彼得、保罗、西利亚克、米歇尔，可能还有艾蒂安和文森特，但不包括马丁和安东。在比利牛斯地区和加泰罗尼亚地区，从11月初（万圣节和圣马丁节）到5月1日乃至6月24日（圣约翰节）这段时间中，人们通常不礼拜圣徒。冬春之际（11月到5、6月）之所以不礼拜圣徒，原因不难理解：从圣诞节到圣灵降临节，当地有关基督的宗教节日一个接着一个，因而就不能以很大的热情来礼拜相对次要的宗教人物了。由此看来，上阿列日地区的一年之中，明显地分为两个时期，第一个时期（从圣诞节到圣灵降临节）礼拜基督和上帝，接下去的第二个时期（从圣灵降临节以后到万圣节）礼拜圣徒和圣母。我们知道，当时对于圣徒[21]和圣母的礼拜具有一定程度的异端色彩，所以，一年中最具正统基督教色彩的时期当然是第一个时期。

在那些礼拜圣徒的节日里，大都有一些群众性的活动，特别是蒙塔尤牧民总要光顾的牲畜交易集市。拉罗克和奥尔姆的牲畜交易集市，分别于举十字架节和圣西利亚克节举行（II.477—478；III.148），莫里家的兄弟就在这时到阿克斯累太姆去做或大或小的生意。说得直截了当些，节日就是休息日。所以说，圣徒为做工的人和种地的人带来了休息。到了夏末的节日，牧人们从夏季高山牧场返回，在本村的广场上又见到了怀抱婴儿的年轻的母亲们。对于农民们来说，即使是纯洁派信徒，也绝不放弃这些天主教的节日，因为这些节日已经成为公众生活中的一个组成部分了。唯有贝利巴斯特与众不同，这个阿尔比多数派信徒的异端分子狂热得出奇，每逢歇工的日子，他就把自己关在屋里干活，哪里也不去[22]。

我们还注意到，每当有必要时，在村子里负责告诉村民某天是什么日子的人是本堂神甫（他手中有时有日历），这个日子不是用数字

标志的，而是以某个圣徒的名字或者某个节日的名字标志的。由此可见，本堂神甫是时间的看管人。

* * *

宗教裁判所的公证人以数字表明时间，以天为单位，其标准与现今无异，诸如1320年4月2日，1321年9月26日等等。与此相反，蒙塔尤的乡民却只有一种概略的计时法，这种计时法大体上以给他们留下愉快记忆的节日为依据。公证人准确的时间与乡民们概略的时间对比极为明显，一旦涉及大段时间的计算，例如好几个月、一年、好几年等等，这种对比就更加明显了。在这种场合，通常都使用泛而不确的时间概念。例如，身为领地法官的纪尧姆·奥斯塔兹和其他一些人，都不说“1316年或1301年”，而说“三四年以前”或“十七八年以前”[23]。有时甚至说“异端派在蒙塔尤掌权的时候”，“卡尔卡松宗教裁判所大批抓人的时候”等等，后一说法的功能与我们现今所说的“战前”、“战后”、“1968年5月以前”相同。不清晰的程度随着时间久远而增加。同样，谈到一个婴儿多大时，不说六个月或七个月，而说半岁；不说一岁或十八个月，而说一两岁[24]。一些不具统计意义的实例表明，妇女对于过去的时间比男人记得更为精确。比如，贝阿特里斯·德·普拉尼索尔也只有一种概略的时间观念，这是符合传统的，但是，她对以往日期却有相当精确的记忆，当她谈到过去时，她说“19年前的圣母升天节……”，“26年前的8月里……”（I.218，223，232）。有人会说，这很正常，因为她是贵族妇女，比那些泥腿子婆姨文化高。但是，即使在农民中间，也明显地存在着两种习惯。以纪耶迈特·吉拉贝尔的忌日为例，牧人贝尔纳·贝内只说此事发生在“16年到20年以前”（也就是说在1301年到1305年之间），而农妇阿拉扎依·富雷却精确地说出此事发生在16年与20年之间的中间那一年，即“18年之前”（也就是1303年）（I.398；I.410）。

无论精确与否，农民的时间观念总是游移不定的，这些不同的说法表明了这一点。从这个角度来看，人们的时间心态还停留在墨洛温王朝时代，与图尔的格里哥利或传说中的作家弗雷代盖尔所使用的计时方法十分相近[25]。帕米埃的公证人在文书上用“耶稣1320年”和“耶稣1323年”纪年的方法，并不为乡民们所效仿，他们依然只说“12年以前”或“25年以前”。阿涅斯·弗朗古谈到拉考特的伏多瓦派信徒雷蒙时

说："从1318年采摘葡萄季节到1319年的圣洛朗节，他住在帕米埃"，精确度较高（I.125）。可是要知道，阿涅斯·弗朗古本人住在帕米埃，她属于那里的伏多瓦派，而且她的原籍是在里昂影响下的维埃纳教区，她所处的文化环境当然就比奥克西坦尼农村强得多。以基督诞生为起点的现代基督教历法，在本书所描述的山乡里只出现过一次，那是1318年封斋节，原籍帕米埃的塔拉斯孔居民贝尔纳·科迪埃，向聚集在桥旁的镇民们讲述他在家乡听到的消息：

"'1318年'会有一个反基督的人出世，要大难临头了。"[26]

贝尔纳·科迪埃毫不含糊地使用"1318年"这个词语，很可能是受到了来自帕米埃城的影响，而这种影响本身又来自有关至福千年这个预言；贝尔纳·科迪埃说这个预言是海外和东方的修士传过来的。由此观之，采用现代的基督教历法取决于是否接受了城市文化，因为关于世界末日的幻觉是从城市文化中产生的，在1300年代，农民和村民中绝无类似的说法。然而到了近代，历法已广为人知，塞文山区和比利牛斯山区的一个普通农民也会说，今年是"1686年"或"1702年"[27]。这就是说，知识革命此时已经在农村大众的层面上完成了。可是，1302年的蒙塔尤离此尚远……

在这种条件下，古老的或不那么古老的蒙塔尤文化史，自然就不存在，或几乎不存在[28]。除了掌管历史的教会以外，上阿列日人的历史知识主要是基督教或某些宗派编造的关于世界末日的一些内容；蒙塔尤的居民和定期转场游牧的牧民接触过异端，几乎全都知道纯洁派关于原罪的神话[29]。接受了天主教教诲的大量村民，对于新约全书中提及的世俗历史，所知甚少。在家庭日常聊天时，仅仅偶尔提到亚当和夏娃[30]，有关洪水和先知的故事，他们根本不知道（朗格多克的农民后来得知圣经和史前时代时，心灵受到很大创伤……不过那是14世纪新教开始传播之时的事了）。在上阿列日，天主教传授的历史，把创世记的故事一笔带过，实际上是以玛利亚、耶稣和十二使徒作为历史开端的，它的结尾则是极为遥远的未来："当世界经过了许多许多年之后"[31]，便是最后审判和复活。一家人晚上守着炭火聊天时，常常说到这些描绘世界末日的前景（尽管对此表示怀疑的人一再提出不同的看法）。加亚尔德（奥尔诺拉克的贝尔纳·罗斯的妻子）说："大约四年以前，在奥尔诺拉克，我和同乡皮埃尔·穆尼埃的妻子

一起待在我家里，纪尧姆·奥斯塔兹（领地法官）和另外几个我忘了名字的人走了进来。我们已坐在火边，开始聊上帝和全世界的复活……”[32]

可是，村子里一些不相信灵魂的人对复活之说持有异议，他们依据含混不清的一些旧的和新的说法，一致相信世界是永恒的，死后的肉体会化解。长着方向相反的两张脸的司岁神被死亡问题弄得坐卧不安，在雅克·富尼埃宗教裁判记录簿上就出现了这样的话：“我就是复活与死亡。”这也许表明了农民的时间观念。

现在谈一谈时间问题上的宿命论观念。在有知识人的文化中，这种观念等同于异端哲学[33]。可是在蒙塔尤，这种观念与一些大思想家无关，倒是与地中海地区和乡间的一种古老的思想基质有着某种联系。研究了这个佩戴黄十字标志的村子的知识发展史后，我们发现，村民的时间观念有一个层层相叠的发展过程：薄薄的一层纯洁派观念，厚厚的一层基督教观念，关于神谕和命运的古老（？）乃至占星术的理论，这种理论时而用来探测牧人家庭的命运，时而用来探测牧人个人的命运[34]。如同在5世纪的雅典一样，在1300年代的上阿列日，相信个人或家庭的命运，就是拒不相信存在着一种直线发展的以世界末日为尽头的时间，也就是再次把年迈而吓人的克鲁纳斯扔进铁链之中。

说到克鲁纳斯或萨图纳斯，就等于说到了黄金时代，说到了闪闪发光的神秘的往昔。黄金时代与创世记绝不相混。1300年代的蒙塔尤人，对于世界的初始确实抱有一种淳朴而美妙的想法，这个初始时期大体上相当于最早的乱伦时期，那时，兄弟和姊妹一起睡觉。我们看到，皮埃尔·克莱格在床角上对贝阿特里斯·德·普拉尼索尔喋喋不休地谈论这些事。据这位喜欢拈花惹草的神甫说，年轻的男人通过乱伦可以很少花钱而满足肉欲；由于无需为出嫁姊妹准备陪嫁，所以不至于把自己的家搞得一贫如洗。这种情况没有延续多久。兄弟们为得到最漂亮的姊妹甚至酿成流血的争斗，为了制止这种争斗，乱伦被禁止了。最初的家是完整的、完全自我封闭的家，没有门窗，也无需陪嫁，全家人睡在一起。这时的家变了，变成了“现代”不完全的家，为了给非出嫁不可的女儿准备陪嫁，家庭一点一点地被抽空了。众所周知，由完整的家到不完整的家这种观念上的过渡，正是在神话和民间

传说对于社会历史出现所作的解释中，一个常见的过程[35]。最初的家是不可分割的。是社会把家打开了缺口。民间传说中的过去是一个油炸的鱼儿在水泉中游动的时代（III.52）；时间若是往后计算，它就快起来了。罗贝尔·莱德菲尔德说："在玛雅人的查克姆村，历史不超过父辈。从祖父辈往上就是臆造虚构的神话了。"[36]在蒙塔尤和在查克姆村一样，过去的事变成民间传说的速度非常快，说到曾祖父，就是说到很久很久以前死去的一个人。被蒙塔尤人看作历史（现代意义上的历史）的人和事，大多仅限于1300年以后，至多不早于1290年。一个蒙塔尤人在回答主教的讯问时提到了13世纪40年代的事，这是一个独一无二的事例。这是一个关于阿莱斯塔和塞莱娜的催人泪下的故事。这两个女人是夏多凡尔登的异端信徒，她们要到伦巴第去，其中一人不得不为此而离开了自己的婴儿。她们被逮捕后，去掉脂粉，接着被火刑处死。这个故事是雷蒙·鲁塞尔讲给他的贝阿特里斯听的，他在讲述时并未指明故事发生的时间，就像在茅屋里夜晚聊天那样，笼笼统统地说这是过去的事，并没有说发生在什么时候（I.220—221）。

在雅克·富尼埃宗教裁判记录簿中，无论关于蒙塔尤的或是关于阿列日地区的，也无论是古老的或是新近的，真正称得上历史的记载一概没有。帕米埃有学校，奥维德的一部作品在帕米埃流传，所以只有帕米埃人多少知道一些古罗马的事。种田人对于过去的了解不超过上一代富瓦伯爵。这位统治者对待臣民相当宽厚，对教会却非常强硬。他于1302年死后留下了一个忠厚老实的形象，而且坚决反对主教们向山民征收什一税[37]。雅克·富尼埃宗教裁判记录簿中提到百年以前的古老家族之处，实在少得可怜，掰着指头就数得过来（II.367—368；II.110）。从总体上看，富尼埃讯问的证人丝毫不关心1290年或1300年以前的事[38]。有一点需要说明，这些证人中老年人极少，年龄和心态两种因素结合在一起，加剧了对历史的无知现象[39]。

由此可见，蒙塔尤人生活在既与过去割裂又与将来没有联系的一个"时间的孤岛"上，在这个孤岛的上游，只看得到失去的天堂中遥远的博罗梅岛，在这个孤岛的下游，只看得到最终的复活。蒂尼亚克的农民雷蒙·德·莱尔说："除了如今这个世纪，没有别的世纪。"这句话模棱两可，笔者有意让它保持原状（II.132）。这种时间上的孤悬状态不限于某地，一些人类学家遇到过许多"没有历史的社会"（应理解为

没有自为的历史……），这些没有历史的社会都与蒙塔尤极为相似；这些人类学家声称历史女神在他们的研究中没有地位。这个结论似乎下得仓促了一些，成了科学上的谬误，不过，现在这个谬误已经被纠正了。事实上，农民社会也有自己的历史，只不过在他们的意识中历史很不清晰罢了。

乡村文化中这种缺少历史尺度的现象[40]与另一个现象彼此吻合，那就是人们在叙事时[41]，在逻辑上缺乏与此前此后的联系，在上阿列日的农民身上，这种特点非常显著。皮埃尔·莫里、贝尔纳·马尔蒂以及许许多多其他农民在叙事时对有关的人和事都不作必要的交代[42]，他们提到的人究竟是什么身份，开始时总是不明不白，直到故事本身点明了这些人的身份，听的人才明白过来。例如，皮埃尔·莫里把他记得的事讲了好几个小时，鞋匠阿尔诺·西克尔[43]的名字一再出现，直到讲完前两分钟，这个鞋匠才露出了密探的嘴脸，而我们也只是到了这时才恍然大悟，原来他是密探。现代无线电视听信息不提供书呆子气十足的逻辑联系，这类视听信息以及“即时史”和“悬念”、侦探故事和“新小说派”所使用的手法，早在1320年之前就已经是1320年的牧人们所使用的古老而简单化的叙事方法了，而那时谷登堡尚未发明印刷术，这些牧人当然就不但不会印刷，甚至连字都不会写[44]。

* * *

用来表示空间概念——包括身边的、地理方面的社会和文化方面的空间——的基本观工具是身体，特别是手和臂。纪耶迈特·克莱格说：“我看见普拉德·塔弗涅在太阳底下读一本黑色的书，那本书有我的手那么长。”（I.341）这表明，手用来表示较短的尺寸。臂和庹（伸开两臂的长度）用来表示较长的尺寸。雷蒙·维西埃尔说：“我在屋后晒太阳，纪尧姆·安多朗在离我有四五庹远的地方看书。”[45]臂长够不着的距离，就要借助臂力来表示。纪耶迈特·克莱格说：“普拉德·塔弗涅脖子上挂着四五张羊皮走着，总是走在路边一箭远的地方。”（I.341）距离若是比一箭远更大，就得用“古里”（II.27）、从一地到另一地（II.43）或者转场放牧等概念来表示了。由于地处山区，尤其是蒙塔尤，说到走路时，不是简单地只说从甲地到乙地，而是总要把上坡还是下坡交代清楚（I.223，462；III.296等若干处）。

总起来说，刚才提到的若干表示尺寸的概念揭示了一种心态，但是不能对此做过高的估计，上阿列日地区的人都不大关心长度和面积等空间尺寸[46]。他们很少想到培植这种丈量观念，因为日常生活中并没有这种需要。可以这么说，蒙塔尤人用来丈量两端之间的基本观念，就是他们生活中最为重要的身体和家。长着手和臂的身体是丈量世界的工具，当丈量的对象体量或长度大过身体时，作为身体的附属物，家就成为丈量世界的工具。纪尧姆·奥斯塔兹说："要知道天堂有多大，你就想一想，那是一个很大很大的家，从梅朗斯山口一直伸展到图卢兹城。"[47]

蒙塔尤人观念中的空间不但很难丈量，方向也含混不清。在以后的几个世纪里，土地丈量官在为朗格多克的土地造册时，依据东西南北、主导风向和太阳的位置登记土地……我就知道这些。1310年的阿列日人在这方面看来没有这样精细。说到一条很长的路线时，他们从来不说明方向，而是以一系列的城市来表示。比如，贝利巴斯特对皮埃尔·莫里说："若要到拉巴斯唐去，你先到米尔普瓦，然后到波维尔，再到卡拉曼。到了卡拉曼，你就打听一下由哪条路到拉巴斯唐去。"（III.151）雅克·富尼埃宗教裁判记录簿里从来没有出现过太阳升起和太阳落山的方向以及东西南北等字眼，可见蒙塔尤的农民不使用这些词语，他们只说：到加泰罗尼亚（南方）去，到山下（北方）去，到山口那边去，到海边去，到图卢兹去等等。

* * *

基本地理观念是一种地方（terra）观念，地方既指领主管辖的范围，也指一个较小的地区。读者不要误解地方一词的含义。蒙塔尤的农民一牧人以家（domus）为中心，在观念上绝对不受家族的或小块土地的束缚，后来有人把任何时期的农民都描绘成离不开土地的人，实际上是犯了搞错时代的错误。其实，他们的生产方式与其说是在小块土地上耕作，毋宁说是围绕着家劳作[48]。对于他们来说，地方不是自家的范围，而是堂区的范围，稍微扩大一点说，是地方的范围，即总体的范围。地方既指村子，也指一群村落和较小的一个地区；既指人文的地区，也指自然的地区。地方可以是一个领地，甚至可以是一个小公国[49]。提到埃荣（普拉德和蒙塔尤）时，可以说这是一个地区，也可以说这是一个地方。在行政上，它是一个特殊的领地，高

高的城堡俯视着周围那些佩戴黄十字标志的村庄[50]，其中包括萨巴泰（富瓦南部）[51]、奥尔姆、索尔特[52]、拉泽斯、费努耶德、塞尔达涅。富瓦伯爵领地是一个政治单位，这一点人人都知道。但是，南部与北部之间存在着一些差异，南部并不以富瓦这个世俗首府和伯爵的驻地为中心，而是以人口比较集中的阿克斯和塔拉斯孔为中心，北部则以帕米埃为中心，这是主教和神职人员的驻地，是宗教活动的中心，也是反纯洁派的中心，这里盛产平原谷物，征收什一税。南部地区反对什一税，甚至有些亲纯洁派的倾向，北部地区由天主教教会主宰，这两个地区的分界线是在一个被称作拉巴尔关口[53]的位于比利牛斯山前的谷地。贝尔托洛米欧·于贡在1322年说："萨巴泰人愿意与富瓦伯爵搞好关系，这样的话，任何教士都无需到拉巴尔吉列尔关口那边去……富瓦伯爵如果像他的先人们一样有效地管辖他的领地，神职人员就不必到南部去征收牲畜什一税。"[54]

所有蒙塔尤人都接受以比利牛斯山前的谷地为分界线。比如，本堂神甫克莱格站在"山头"上告诫贝阿特里斯，阻止她到受小兄弟会骚扰的"南部"达鲁和瓦里尔去。当变则变的贝尔纳·克莱格蹲在帕米埃大牢里朝分隔南北的山区眺望，这些山区是他的上阿列日"地方"，其中包括萨巴泰和埃荣，尤其还包括他作为领地法官负有责任的蒙塔尤领地，这一点与他关系尤其密切。

上阿列日地区的北部以拉巴尔关口为界，南部则以比利牛斯山的一系列山口为界；客观上起着法兰西国王的宗教重臣作用的帕米埃主教，力图把宗教裁判所的控制范围一直延伸到这个自然形成的分界线。"南部富瓦人"居住在"山口外面"，即比利牛斯山的北侧山坡上，这个地区或多或少受到法兰西王国的影响；比利牛斯山的另一侧（西班牙一侧）则叫作"山口里面"。瓦里尔的公证人蓬斯·波尔对贝阿特里斯·德·普拉尼索尔说："逃到山口外面去吧，你若是住在山口里面，会被主教抓住的。"（I.257）反之，对于外出居住在加泰罗尼亚的人来说，与一系列山口平行的由东向西的比利牛斯山脉，则是他们能否获得自由的分界线，因为，山口外面便是"法兰西王国"（这仅是一种说法，在法律上并非如此）。当时的法兰西王国不但意味着宗教裁判所的治安活动，甚至就是这种活动的代名词。逃亡在外的富瓦人说："我们一旦越过山口进入法兰西王国（实际上是进入富瓦伯爵领地），汗

毛一根根都竖起来了。”这些人逃离故土后，通常流亡在加泰罗尼亚和巴伦西亚（II.71）。

在一些小地区（埃荣）乃至一些较大的自在的或自为的范围（奥克西坦尼或加泰罗尼亚）内部，村民们拥有一定程度的自由来安排自己的活动，某些村庄之间的往来比较方便，例如，蒙塔尤与邻近堂区的普拉德始终保持联系，借助一条小路[55]和少量联姻关系，两地几乎已连成一片。可是，另一个邻近的村庄卡穆拉克虽然也不远，却与蒙塔尤很少联系（不过也有例外，比如有一次，卡穆拉克的本堂神甫前来为一个临死的蒙塔尤农妇做临终圣事，这无异于带来灾祸，结果被这位农妇撵走了）（I.462）。蒙塔尤与上阿列日的首府阿克斯累太姆的联系较多，其中既有商业，也有文化、社交和亲朋之间的往来……普拉德谷地的妇女们到阿克斯去卖鸡和鸡蛋，把自己纺的线送到那里去请人织布。成群的骡子驮着小麦，从蒙塔尤到阿列日地区颇有名气的阿克斯磨坊去，然后把面粉驮回村来。纪耶迈特·克莱格说[56]：“有一天，蒙塔尤村大逮捕前（除了大逮捕，我不知道怎么才能说清楚那个时期）不久，我到人称阿拉戈特的那个地方去割草，路上碰见纪尧姆·莫里，他赶着骡子从阿克斯回来，边走边唱，我对他说：‘喝酒了吧，瞧你这么开心。’

他回答说：‘我到阿克斯磨面去了，赶着骡子驮回来。’

我又问他：‘我丈夫也到阿克斯去磨过面，他回到家时怎么累得一点力气也没有了，是不是熬夜和面粉呛的缘故？’

纪尧姆回答说：‘我在磨坊里待得工夫不大，我顺便找纯洁派教士去了。’”[57]

* * *

转场放牧也对空间概念产生了影响，它使蒙塔尤与一些相当远的地方变得近了，有的几乎成了邻村。牧人的妻子西比尔·皮埃尔是阿尔克人，这个村子如今属于奥德省。蒙塔尤的所有闲言碎语，她没有不知道的。这不奇怪，分属于阿列日地区的蒙塔尤和奥德地区的阿尔克这两个村子，直线距离40公里，但事实上很接近，因为在放牧路线上，一个是夏季牧场，另一个则是冬季牧场。两个村子还互相雇用女

佣和收获季节的临时帮工（II.427）。从总体上看，雅克·富尼埃宗教裁判记录簿就是以纯洁派口气在空间进行的一场大型对话，对话的一方是贝利巴斯特的冬季牧场加泰罗尼亚，另一方为他的夏季牧场萨巴泰，难道不是这样吗？

乡民们除了自己所属的堂区外，还有一种“空间”归属感。雅克·富尼埃宗教裁判记录簿所提供的一切材料，都把我们带到一个与这种归属感有关的重要的字眼上来：萨巴泰。我们实际上已经看到了这个若干局部所组成的社会的几个同心圆：身体、家、村子、地方（II.108）。身体和家人人皆有，村子是蒙塔尤，地方便是萨巴泰[58]。

蒙塔尤和埃荣地区（普拉德+蒙塔尤）都属于萨巴泰，这是毋庸置疑的事实。“皮埃尔·克莱芒是萨巴泰的蒙塔尤本堂神甫。”“蒙塔尤人”也是萨巴泰人。基耶的雷蒙·皮埃尔[59]说：“除了普拉德和蒙塔尤，五年前我没在萨巴泰住过。”当然萨巴泰的中心是塔拉斯孔、阿克斯累太姆和朱纳克，埃荣仅仅处在萨巴泰的边缘上。贝特朗·贝内的话说明了这一点：“纯洁派教长从蒙塔尤到普拉德，又从普拉德到到萨巴泰（阿克斯累太姆方向）去。”[60]因而可以说，有两个萨巴泰，一个是以阿克斯累太姆、塔拉斯孔和萨瓦尔的天主祭坛为中心的小萨巴泰[61]，另一个是从政治着眼的大萨巴泰，其实这也就是富瓦伯爵领地，它包括（拉巴尔山口以南，比利牛斯山脉以北的）阿克斯周围、塔拉斯孔周围、富瓦周围和埃荣地区以及维克德梭地区。[62]这个大萨巴泰地区中各个村庄的居民都怀有属于这个地区的归属感，这种强烈却又平静的感情流露在许多文书中。比如，在奥尔姆的拉罗克小酒店里，一位年轻人问皮埃尔·当·于格尔[63]：“你是萨巴泰人吗？”

“是的，我是基耶人。”

萨巴泰是否由于海拔、土质和植被等自然条件而成为一个地区的呢？戈桑认为是这样，他在自己所绘的植物地理图中[64]也作这样的处理。总之，在我们所研究的年代中，萨巴泰具备了一个界限清楚的地区所需的一切自然因素，从居民成分来看，它也完全符合人种学家和历史学家经常提到的那些条件，住在那里的部族或部落与其他地区有别。蒂尼亚克的雷蒙·德·莱尔清清楚楚地谈到过“萨巴泰人民”

（II.122）。不过，最常用的称呼还是“萨巴泰人”和“萨巴泰的男女”（II.217，309，318，328）。萨巴泰还有自己的民间文化，这在一些有关婚姻和命运的谚语中可以看到。在雅克·富尼埃宗教裁判记录簿中，这些谚语被称作“萨巴泰通用的顺口溜”，诸如：

“古往今来都一样，

男人总要偷婆娘。”（I.167）

“吉凶全由命，

事前早注定。”（I.356）

“远房堂姊妹，

尽管一起睡。”（II.130）

萨巴泰还有自己的半官方信息和公众舆论，既能把一个人捧起来，也能把一个人的名誉毁了。“萨巴泰人都在说，奥蒂埃一家都走了，再也没回来。”（II.196；III.54）“萨巴泰许多有名气的女人，都是皮埃尔·奥蒂埃的女朋友。”（II.425）萨巴泰也有独具特色的食品（鳟鱼和奶酪），在人们的宗教感情上，这些特色食品都是以天主祭坛为中心的，而天主祭坛则是萨巴泰人为之心颤的地方。塔拉斯孔的萨瓦尔圣母院是当地所有人的共同财产，当神甫们把拒不交纳什一税的人赶出这个圣地时，当地人愈加深感不满[65]。萨巴泰还有已亡人的灵魂之家，灵魂之多竟把梅朗斯和图鲁兹之间的所有空间都挤满了[66]。（关于已亡人的民间传说有几种因地而异的说法，埃荣的说法与萨巴泰的东邻索尔特的说法比较接近，因为有埃尔河河谷可通，埃荣和索尔特之间来往相当方便[67]）。萨巴泰有自己的语言，确切地说是自己的方言，统一的语言促进了在本村族内婚以外的婚嫁。玛戴娜·塞尔维尔说：“我的未婚夫让·莫里到冉考萨（西班牙）来是为了领回他的羊群的，他听说我妈和我都讲那边（萨巴泰）的话，他就请人说媒要娶我，其实那时我们根本不认识。”（II.451）萨巴泰的土地高产，奇怪的是，高产竟与纯洁派教士是否在此居住有关系。阿斯库的里克桑德·科尔蒂尔说：“阿克斯的雷蒙·奥蒂埃告诉我，自从纯洁派教士被迫逃离萨巴泰之后[68]，地力再也不如以前那样好了……什么好

东西都种不出来了。”据雅克·富尼埃宗教裁判记录簿的记载，萨巴泰的农业和畜牧业之所以能创造大量财富，与它属于山区经济很有关系。山区经济的基础是转场放牧，通过一些地方首府的市场进行贸易，在市场上进行交换的不仅是羊群，也交换观念[69]，买回来的不仅有谷物，还有各种各样的正经和不正经的消息。

在行政上，萨巴泰是一个可以上溯到卡洛林王朝时代的古老的法官辖区[70]。1300—1330年间，它在富瓦伯爵领地中一直具有特殊地位；它是这个领地的一部分，位于拉巴尔山口内侧（III.331）。由于上阿列日地区的这种地理位置，伯爵派了一名专门官员来管理这个地区，他是塔拉斯孔人，名叫纪尧姆·特隆，其职务是富瓦伯爵领地驻萨巴泰公证人[71]。

萨巴泰人民以其独特的传统和习俗引人注目，其地域处于领地的边缘；它是帕米埃教区下属的一个总司铎区。14世纪的前25年中，该地再次因什一税发生冲突，帕米埃主教企图强征的牲畜什一税遭到坚决的抵制。这一冲突反映出存在着三个等级这一事实。在1311年举行的有关事宜的谈判中，代表聚集在城镇和乡村中的“世俗”人民的，是诉讼代理人和居民代表，这些人的观点主要反映了四个城镇（富瓦、阿克斯、塔拉斯孔、维克德梭）的公证人和法官的意见。主要成分为各村本堂神甫的修会和非修会的神职人员，与世俗人民相对立，他们的代表是富瓦修道院院长和维克德梭隐修院院长。包括青年贵族和骑士在内的贵族是第三种势力，在前述两个主要派别（一派代表民众，另一派代表教士）之间纵横捭阖。三派聚会谈判后，于1311年达成协议[72]，但1312—1323年间对立再次出现，许多萨巴泰人为丢失了免税权而极为不满，盼望（但是落空了）对什一税贪得无厌的雅克·富尼埃死在火刑台上。在这12年当中，他们一再公开支持祖上传下来的反对什一税和牲畜什一税的传统[73]。反对教士征收什一税的公开或隐蔽的斗争，得到了信奉天主教或纯洁派的村民们一致的广泛支持。这场斗争与异端派的一种传统不可分割，而这种传统则在1290—1320年间与萨巴泰这个名字密切相关，此事发生在奥蒂埃一家兴风作浪的前后[74]，这一家子也是萨巴泰人。

包括蒙塔尤在内的萨巴泰何以成为一个地区，萨巴泰人何以有别于地区的人[75]？起决定作用的是横向联系，其基础是群众对于共同

物质、文化传统、语言、城镇、乡村和饮食的感情。我认为，在群众的心目中，与纵向联系相比，这种横向联系同样重要，甚至更重要；所谓纵向联系，是指等级制的、行政的或封建制的联系。况且，萨巴泰在法律上是一个总司铎区，可是纵向联系却来自主张征收什一税的教会，因而这种纵向联系遭到强烈的反对。[76]

* * *

因此，在确定一个较大的空间时，文化因素特别是语言因素的作用很大，在这种较大的空间里，上阿列日特别是蒙塔尤只能是许许多多村庄和村落中的一个。在雅克·富尼埃宗教裁判记录簿所记录的证词中，奥克语就像是汹涌的浪潮，而文学拉丁语则只不过是浪潮表面的白沫，无法将其遮盖。这个佩戴黄十字标志的堂区和萨巴泰人，融入在一个更大的难以对付的奥克西坦尼地区之中，也许他们并没有意识到奥克西坦尼是一个与众不同的地区，但他们却实实在在地生活在其中[77]。纯洁派教士和本堂神甫至少有一个共同之处，那就是必要时他们都用通俗拉丁语布道（I.454；III.106）。蒙塔尤人对于自己的方言有着非常清醒的意识，尽管操这种方言的人至多不超过一千。阿尔诺·西克尔说[78]："在圣马多，我正在当地鞋匠雅克·维塔尔的铺子里做鞋子，街上来了一个女人，她大声喊着：'谁磨面粉？'

有人对我说：'瞧，这个农妇是你老乡。'

我就问这个女人：'你是什么地方人？'

她回答说：'萨韦尔顿人。'

可是，她说的是蒙塔尤方言，我就说：

'你不是萨韦尔顿人，你不是普拉德人，就是蒙塔尤人。'逼得她哑口无言。"

这段对话很有意思，它说明，南部地区（萨韦尔顿、拉巴尔山口以北地区）和萨巴泰地区是两个不同的地区[79]。在萨巴泰地区里，普拉德人和蒙塔尤人讲的大概是一种与加泰罗尼亚语相近的方言。事实上，蒙塔尤人特别是蒙塔尤的牧人，强烈地把自己看成为奥克西坦

尼和加泰罗尼亚沟通了解的人。对于他们来说，从塔拉斯孔和阿克斯累太姆到普伊格塞尔达和圣马多去，不存在任何语言问题。比利牛斯方言可以说是不存在的。方言区别明显的地区在北部，尤其在西部和西北部。奥克西坦尼地区中有人操朗格多克方言和加斯科尼方言。阿列日人对于这两种方言的分界线十分清楚，早在1300年，这一点就已被证实。蒙塔尤人和阿克斯累太姆人，从更大的范围说是萨巴泰人，当他们谈及某人时，就说那个人说的是"加斯科尼话"、"图卢兹话"，或者是"半加斯科尼半图卢兹话"（II.188，475，483）。离阿列日河西岸不远，方言之间的区别就显露出来了，比如，上面提到的那个讲"加斯科尼话"的人也许是拉巴斯蒂德—德—塞鲁人（II.73—74，188，383）。

1320年的奥克西坦尼居民虽多，在政治上却是一片空白。它犹如一艘在黑夜里航行的船，看不见任何灯光，不知道自己究竟在哪里。可是，阿列日的牧人虽然不使用奥克西坦尼这个词，但在他们心目中，奥克西坦尼却是一个十分巨大的地理概念。我们看到，单是从图卢兹到梅朗斯山口这段路，他们就觉得永远也走不到头（I.191，202）。村民们所属的加泰罗尼亚和奥克西坦尼文化共同体，与广大的地中海地区的众多半岛、岛屿和北岸的一些大峡谷都有联系。阿尔克的牧人甚至走到教皇驻地去请求宽恕他们的异端罪。多少有些异端气味的阿列日人渴望远行，死活也要到伦巴第、西西里、加泰罗尼亚、巴伦西亚、马略尔卡去。在转场放牧或外出定居时，他们与西班牙的摩利斯科人有所接触。以神话和关于十字军似是而非的故事为基础的"海外"传说，在穆斯林和基督教的东方广泛流传[80]。

反之，来自法兰西世界的东西在萨巴泰几乎难以见到。当然，法兰西的间接影响还是存在的，卡尔卡松和帕米埃的宗教裁判所"客观上"担负起了在宗教领域里完成法兰西卑劣使命的责任。无处不在的教会和既沉重又轻微的法兰西的影响，在奥克西坦尼相互密切配合。两者串通一气，指望能被大多数信奉天主教的奥克西坦尼人被动地接受，使神职人员和征服者的控制永远延续下去（征服者具有某些优点，因而后来长期受到精英和普通群众的重视）。总之，法兰西的势力远在别处，但很有效，它就像达摩克利斯的剑那样悬在萨巴泰人暴躁的头顶上方。它仅靠劝阻便已足够，无需动用暴力。它能让最坚决的反对者服服帖帖，不必为此而派遣由奥依人组成的军队去占领整个奥克西坦尼地区。

另一方面，除了这种间接压力之外，名副其实的“法兰西”的人文和文化以及移民的影响，在萨巴泰地区非常微弱。当然，众多的移民依然继续通过阿列日和鲁西荣山口，从北方向西班牙一边转移。但是，这些被伊比利亚北部所吸引的流动人群，都是鲁格的奥克西坦尼人，而不是巴黎盆地的法兰西人。蒙塔尤曾有过一位高卢书记员[81]，他通常在卡尔卡松宗教裁判所里做全日工，但是这个独一无二的实例不足以否定我刚才阐明的看法。

各种异端思潮对于这个地区文化的影响更具决定意义。纯洁派虽然多次向欧洲北部伸展，但是，就其根源而言，却是巴尔干意大利和地中海的一种异端，它由东向西来到奥克西坦尼，融入了基本上属于内海的阿列日地区的惯常的空间性之中。

与此相对照，伏多瓦派的来源就不像纯洁派那样偏南，在14世纪最初二十几年间，若干伏多瓦派的信徒依然居住在帕米埃。伏多瓦派事实上来自广义上的罗纳河—中央高原地区，我们所知的当时住在富瓦伯爵领地的几个伏多瓦派信徒，都来自如今法国的中—东部地区（勃艮第、维埃纳、日内瓦教区、多费内[82]）。而且，这些伏多瓦派信徒在帕米埃一线以南没有任何影响，所以，上阿列日当然也在它的影响之外。雷蒙·德·拉考特被火刑处死后，1320年前后有人以此为借口，在萨巴泰的联村大会上煞有介事地反对什一税，这也就是伏多瓦派最大的影响了。

1250年前后的农民流寇，实际上主要来自法兰西北部。1320年他们在巴黎大肆骚乱后，转向西南部和英国占领下的吉耶纳，接着又向图卢兹流窜，图卢兹在行政上属于法国，但在文化上并非如此[83]。他们杀死犹太人，在加隆河谷的一些镇子里声称要为基督报仇（I.179）。但是，农民流寇的“十字军”并没有到达上阿列日。传教僧人和托钵僧人极少光顾上阿列日，这个地区的人对于启示录的狂热信徒们以至福千年说为依据那种的做派，很不感兴趣。萨巴泰的牧人，不管他姓莫里、莫尔或是佩利西耶，在农民流寇问题上只有一个共同点，那就是都把他们叫作羊羔的守护人。这完全是一种社会—职业性的称呼，因为皮埃尔·莫里是奥克人，而农民流寇原来是奥依人。这就足以把他们区别开来了，至少在当时是这样。1300—1320年间在比利

牛斯地区，普通百姓中的奥克人与奥依人是不相混杂的。只是在整整一个世纪之后，甚至更晚，这两种人才开始杂居。

总之，“法兰西世界”在萨巴泰几乎没有任何踪影，它对于这个小地方的影响，首先是以一位宗教裁判官为中介而产生的（这位宗教裁判官是奥克人）。在1320年的蒙塔尤和阿克斯累太姆人看来，法兰西世界是一个凶神恶煞，当然，这一点也不错；在不同场合提到它时，人们或是害怕，或是充满敬意。人们把它与背后操纵伯爵的宗教裁判所控制下的富瓦地区相提并论（有些过分〔II.71〕）。此外，法兰西在这个地区几乎没有任何积极作用，比根本不存在的英国的积极作用也不见得大，然而，英国毕竟在奥克地区的阿基坦占有一些土地。

从“旅游”方面看（如果旅游一词可以用来指称朝圣的话），对于蒙塔尤人来说，奥依语地区也几乎是不存在的。只有一个蒙塔尤人，他也是我们所知的上阿列日地区的全部可疑人当中的唯一一人，他差一点就要到巴黎所在的大区去。他叫纪尧姆·福尔，1320年被主教刑庭强制去北方朝圣。他不但要去弗维尔（今属加尔省），还要到蒙彼利埃、塞利尼昂（今属埃罗省）、洛加马杜尔（今属洛特省）、皮昂弗莱、夏尔特尔、巴黎圣母院、蓬图瓦兹、圣德尼、圣沙佩尔、利穆赞、多费内、塔尔纳（I.453）……可是，福尔没有机会完成这一壮举，因为，第一次宣判的次日，他又被判火刑。于是，他被烧死了。

这就是说，法兰西王国具有政治和宗教方面的威慑和劝阻力，但是没有文化吸引力，没有移民的影响，也没有语言和旅游方面的影响。不过，法兰西却以其货币而在富瓦伯爵领地显示其存在。富瓦伯爵领地所使用的货币大多数（72%）是巴黎铸造的，尤其是银币。这些货币都是与巴黎的君主政权有着或亲或疏的关系的一些铸币工场铸造的。不管愿意与否，阿列日山区早在纳入统治巴黎地区的君主控制下的行政、文化或语言范围之前，就纳入到它的货币范围之中了[84]。法兰西的这一胜利预示着，在以后相当长的时间中，其他所有方面的归并也将逐渐完成。货币方面取得的胜利具有重大意义，蒙塔尤和萨巴泰为数众多的牧人和饲养者，由于进行羊毛和牲畜交易，早已超越了自给自足的经济阶段，因而日益迫切地需要货币，而货币则越来越多地由法兰西供应。

本章先后对计量、地域、地理—文化进行了研究，从而对蒙塔尤人生活于其中的“时间孤岛”和“空间孤岛”做出了界定。彼此兄弟般相处的埃荣和萨巴泰，以其语言、山区和异端的特点，与处于低地的富瓦伯爵领地和加斯科尼地区相对立。与埃荣和萨巴泰相比，富瓦伯爵领地和加斯科尼地区与罗马天主教有更多的联系[85]，那里的方言别具一格。可是，萨巴泰与整个奥克西坦尼和地中海地区都有着血肉不可分的联系。北方的法兰西尽管具有强大的政治、宗教和军事实力，但是对于蒙塔尤人来说，几乎就同英国一样只有一种抽象的概念。法兰西在这个地区的成就仅限于两个主要方面：一是它令人害怕，尽管它在某些场合[86]曾做过一些善意的仲裁；二是它借助货币促成了商业的活跃。货币很好，但有时也会贬值……

---

[1] 见勒高夫的文章，载《年鉴》，1960年5—6月号。

[2] II.27。关于天主经的作用，见II.504及下文第二十 至二十二章 。见鲁尔德镇档案BB（讨论），1660—1670年，天主经用作时间计量单位。

[3] III，259，260，261，272，275，283。

[4] 见勒高夫的前引文章，载《年鉴》，1960年，第430页。

[5] 贝尔纳·莫里的叙述，III.257，260等若干处。长时间步行与白昼的长短有着直接关系，所以谈及夏季长时间步行比谈及冬季的为多（II.42）。

[6] I.335；II.38，338；III.51，67；III.360，364。又见《圣经·马太福音》，20，1。这些妇女中有戈奇娅·克莱格、雷蒙德·达尔热利耶、纪耶迈特·克莱格（她们都是蒙塔尤人）；此外还有阿克斯的贝尔纳戴特·德·里欧。帕米埃的伏多瓦派信徒也用与礼拜仪式有关的词语来表明时间（I.104，121）。不过他们在这些时刻确实是要做祷告的。牧人皮埃尔·莫里有时也说到午前祷告（III.134）。

[7] I.243，465；III.257，258，259，261，283，284，287，363。

[8] 纯洁派信徒将教堂的钟揶揄为牧人的羊角号，参见III.235。

[9] 见勒高夫前引文章，1960年，425页及以下各页。

[10] 引自B.乌尔泽的著作，见本书所附书目，第82页。

[11] B.乌尔泽的著作，第82页。

[12] II.45；I.285，324，341等若干处。

[13] I.226，289，400；II.301；III.280—290。

[14] II.201。比如，戈奇娅·克莱格就不说“星期一”，而说“过了星期天的那天”（III.360）。阿斯库的养羊人雷蒙·西克尔却与众不同，他说“星期四”（II.364）。可是，宗教裁判所的公证人在开场白中经常用“星期几”来指称日子。巴尔泰雷米·阿米拉克（I.256）使用“星期一”这个词，然而他却偏偏是个神甫。

[15] I.400，404；II.23，30，187，367；III.262，278，281，287，290。

[16] 十五天显然就是半月；八天虽与十进制不相干，但与一个月（每月为30天或31天）的四分之一最为接近（4×8=32），而就其严格的词义而言，一星期（4×7=28）则与一个月的四分之一相去稍远。参照罗马共和历中夹在以八天为一周的各周之间的第九天，“十五天”这个词在某些月份中指该月的第13日（《大英百科全书》，日历条，II）。

[17] II.196；III.283，289。关于体积计量中的一半、四分之一等等，参见II.108。

[18] I.260。这个纪耶迈特·贝内与蒙塔尤那个女家长纪耶迈特·贝内同名同姓。

[19] I.125。又见乌尔泽，III.第72页。伏多瓦人似乎比上阿列日的山民更看重圣洛朗这个人物（不过，本堂神甫皮埃尔·克莱格在与贝阿特里斯谈话时，倒也提及圣洛朗，I.227）。

[20] 关于这些节日，参见：I.44（耶稣升天节，但仅在帕米埃）；I.105（同前，普遍）；I.323和III.271（万圣节与圣诞节之间）；I.404（封斋节）；II.306，309，364，450，477—478，479；III.97，104；III.108；III.147（全家团聚的节日圣诞节）；III.182；III.187（复活节和圣灵降临节之间）；III.311（圣枝主日所用的石块）；III.7—10；III.280；III.356和357（万圣节施舍面包）。

[21] 关于礼拜圣徒和与圣徒有关的时间称呼法，见I.157；I.171；I.197；I.247；I.338；II.188，217；III.51，III.148，151，181，188，195。关于创设圣爱蒂安和圣文森特节的（古老）日期的争论，参见范·吉尼普所著《当代法国民俗手册》，巴黎，1937年，卷III，第504页。

[22] I.247；I.335—336；III.51（关于蒙塔尤和其他地方的本村节日，参见上文第一章 中关于1308年8月15日的逮捕时间，这天估计就是该村的节日）；又见II.53（贝利巴斯特的态度）。不管乌尔泽作何说法（见本书所附书目，第88—89页），除了从圣诞节到复活节这个周期以外，确实有一些（与圣徒有关的）闲暇和欢乐的节日（见III.51）。

[23] I.201；I.499；III.271等若干处。I.462—463等处。需要指出的是，村民们虽然不会看书写字，却懂得一点计数，这丝毫不必惊异，因为他们需要清点羊群。

[24] I.382；II.17。关于年纪稍大的儿童，又见II.454。

[25] 菲利普·阿里埃斯，《历史时间》，摩纳哥，1954年，第119—121页；贝尔纳·贝内、纪尧姆·奥斯塔兹和另一些人都用大致的日期记述事件（许多年以前……），这一点与图尔的格里哥利此前的做法一样。

[26] I.160。在另外一个场合中，蒙塔尤的一个农妇似乎谈到了1300年（见III.366）。不过，上下文表明，这个日期是宗教裁判所的公证人添在这位农妇的证词记录中的。

[27] 据于格·讷费称（私人通信），康布雷齐的农民早在14世纪头25年中就已普遍使用数字纪年。

[28] “真正的野性思维是没有时间观念的”（列维—斯特劳斯，《野性的思维》，巴黎，1936年，第348页）。反过来说，文字的使用（蒙塔尤的群众事实上不会使用文字）“解除了现时的粗暴束缚”（施本格勒，《西方的没落》，英文版，1934年，卷II，第149页；转引自J.古迪，1968年，第53页）。

[29] 见下文第二十三 、二十四 和二十七章 。

[30] 这些均由本堂神甫在布道时传播开来（I.224）。

[31] I.191。不过，关于世界的起源，牧人让·莫里和贝阿特里斯·德·普拉尼索尔（I.224）都知道亚当和夏娃。莫里的这个知识来自本堂神甫的布道，而贝阿特里斯则大概由于受到贵族文化熏陶的缘故。

[32] I.191。纯洁派村民也相信有关世界末日的说法，但在他们看来，世界末日是个遥遥无期的未来（I.231；II.491）。

[33] 见勒高夫的著作，1960年，第430页。

[34] 见上文第七章 。

[35] 参见被视为文化英雄的独臂人、瘸子、独眼人；以及被视为引入了一种匮乏的创世记。

[36] 莱德菲尔德，《查克姆村》……第11—12—13页。

[37] III.331。关于奥维德，参见III.14及以下各页中的韦尼奥尔卷宗。还应指出，帕米埃的教士们把Fanjeaux这个名字用拉丁文拼写一事表明，他们懂得这个名字的字根来自丘比特（Jupiter）（I.136）。

[38] 最早的回忆见于I.218。

[39] III.52（《旧时》：关于油炸鱼的民间传说）；II.367—368（百年以上的家族）；I.218：上溯至1294年的故事；富瓦伯爵：

III.331；一般地说，在雅克·富尼埃宗教裁判记录簿中留下了证词的人中，老人极少，只有一则关于年迈的贝特朗·德·塔依克斯的证词，他谈到了自己的青年时代，那时大概在1270年前后（III.327）。还可参见老者B.弗朗卡的事例。

[40] 见勒高夫的文章，1960年，第422页和注3。

[41] 关于此事，参见R.罗宾，《1789年的法国社会》，巴黎，1970年，第290、291、293、294页等若干处。

[42] 实例很多，其中之一见III.287。

[43] III.180及以下各页。

[44] 雅克·富尼埃宗教裁判记录簿中的证人，通常不谈他们过去和当时是怎样想的，只谈他们做了些什么，至多再谈一谈他们过去和当时相信什么。

[45] I.285。请与"一抱麦草"这个说法进行比较（III.262）。

[46] 雅克·富尼埃宗教裁判记录簿中找不到任何关于土地面积的记载，尽管富尼埃说了许多有关田地和葡萄园等问题的话（其他计量单位也是如此，参见I.300等若干处）。可是在上阿列日和其他地方的实用文书（领主认可书等）中，却出现过seteree这个计量单位。雅克·富尼埃宗教裁判记录簿中关于日常生活的内容无所不包，却没有土地丈量单位，这一现象充分说明，当时的乡民虽然善于利用播下的种子数量来估算土地面积，却并不十分关心土地的丈量单位。

[47] I.202。这里，我们在民众思想中看到了亚里士多德的完善而又封闭的宇宙观念。关于身体和家，参见本堂神甫克莱格以威胁的口气对雷蒙德·贝洛（娘家姓阿尔热利耶）说的话："（你若到处打听消息），你就会丢掉自己的身体、家和财产。"（III.71）

[48] 见下文第二十八章（结尾部分）。

[49] 埃荣"地方"是个领地（I.448；II.279）。把埃荣看作"地方"的主要是领主的官员和贵族，而不是普通农民（III.279，286；

III.312—313）。又见II.68（富瓦伯爵“地方”，即富瓦伯爵领地）。

[50] I.448；II.279；又见姆利著作中的若干处；请与博纳西的论文中的第2卷第209—210页进行比较。

[51] 见谢瓦利埃《比利牛斯山阿列日地区的人类生活》，第60页（注），此书指出，萨巴泰是卡洛林王朝时期的一个法官辖区。迪韦尔努瓦指出，法官辖区一词在14世纪指一个相当大的主教区（III.337，509注，1311）（摘自富瓦契约集）。但是，这些行政或宗教区划并不影响萨巴泰人怀有一种同乡的感情。

[52] I.448。见III.142中罗列的“民间地理”对于这些地方的其他类似称呼。

[53] 谢瓦利埃，《比利牛斯山阿列日地区的人类生活》，第64页。

[54] III.331（原件过于分散，我在这里仅仅概述其大意）。

[55] I.462。又见卡西尼的地图。

[56] I.343。关于蒙塔尤的商业往来，见上文第一章 。

[57] 关于上段，见I.343。

[58] 关于“pau”这个用以指称与伯爵不可分的下一级地域单位的词，参见博纳西的著作，卷2，第193页。

[59] 关于前面各点，参见III.182；I.254，343；III.409。

[60] I.402。埃荣（蒙塔尤+普拉德）直到13世纪上半叶才最终归属富瓦和萨巴泰，所以它具有边缘的特征（姆利的著作，1958年）。

[61] 萨瓦尔的教堂以萨瓦尔为名，建在塔拉斯孔—苏—阿列日（III.520）。

[62] III.337及以下各页。（拉丁文的富瓦契约集，第30—35篇，迪韦尔努瓦在III.337注509中予以引用。）

[63] III.375。又见II.68，81，187，208，279，475；III.193。

[64] 谢瓦利埃，《比利牛斯山阿列日地区的人类生活》，第64页，注2。

[65] III.33。

[66] I.201。皮埃尔·纪尧姆（于纳克人）对这个地区已亡人灵魂的数量另有估计（部分），他认为"由于教会人士的错误，致使萨巴泰一万人丧生。"（III.337）

[67] I.448。此外，还应考虑埃荣和索尔特之间曾经有过，但已不复存在的政治联系。

[68] III.307；III.335（另一位朱纳克人所说）。

[69] I.370，II.286（作为山区和"上坡"的萨巴泰）；III.147（萨巴泰低处和高处）；III.148（萨巴泰的转场放牧）；III.108（市场）。

[70] 谢瓦利埃，《比利牛斯山阿列日地区的人类生活》，第64页，注2。又见博纳西著作，卷II，第208页：法官辖区的长官早在西哥特人时代就已存在，他们"直至公元1000年前后一直是伯爵在当地的代表……他们是一个地区的官员和伯爵权力的代表。"还应指出，15世纪之后，在行政事务中，萨巴泰一词在富瓦已极少使用。但是，作为地名，上富瓦伯爵领地或"上部地方"以及后来的"上阿列日"（拉巴尔山口以南），一直继续使用。

[71] 巴里埃尔—弗拉维：《米格罗契约集》，1894年，第181，188，190页，III.45，I，注537。

[72] III.337，注509。直到旧制度末期，三派依然在整个富瓦地区存在，那时定期召开富瓦伯爵领地的"三级会议"，由一位主教主持。（参见埃克斯皮伊的辞典中的词条：富瓦伯爵领地。）关于当时和此前"三个等级"概念的重要性，参见勒高夫：《中世纪的西方文明》，第319—320页；舍里尼的著作，第271页。

[73] I.198，209；II.98，109，316；III.331，338，434。在那个时代不存在“对（萨巴泰或其他地区）家乡神圣的爱”，只有对这个地方（萨巴泰）的习俗和整体利益的忠诚。

[74] 关于萨巴泰或多或少的异端特点，参见与此有关的各种问题：I.207；II.61，76；III.171，250，286；关于这个传统的由来，见III.264，注。特别应参见：I.254，352；II.155，364，446—447；III.112，161（特别重要）；III.427。贝阿特里斯·德·普拉尼索尔曾说：“离开了萨巴泰（包括埃荣），我就离开了异端。”（I.254）。令人吃惊的是，奥蒂埃一家仅在自己的家乡即萨巴泰进行宗教宣传，他们并不到处传教。

[75] II.284：“萨巴泰人”反对牲畜什一税。

[76] 关于以上所述，参见加利古：《关于撒巴尔的小教堂》，1845年和《历史研究》，1846年，第221页等若干处。

[77] 由法兰西国王派到奥克语地区去的官员不在此例，他们操奥依语。本书不研究他们对于这些被压服人民所持的地理观念。但是，在不超出本书范围的前提下，我们要指出，说来令人感到不解，强烈地意识到自己是奥克西坦尼人的并非当地土著人，而是来自奥克西坦尼—加泰罗尼亚以外地区的人，至少是奥克西坦尼西北部边缘地区的人（I.121）。似乎只有从北部看过去，奥克西坦尼才是名副其实的奥克西坦尼。参见II.135（与王国行政当局关于迫害麻风病人的决定有关的文书）。

[78] II.21。圣马多在西班牙属于塔拉戈纳地区。应该指出，在我们所掌握的文件中，没有发现对于方言的歧视，这是理所当然的。

[79] 关于因方言相同而促成了流亡在西班牙的一对蒙塔尤人和塔拉斯孔人的婚姻一事，参见II.45中一件极佳的文书。关于可能存在的加泰罗尼亚方言，参见II.125；II.451和285的注。

[80] 关于本段，参见I.160；II.40，323—324。

[81] I.468—469。高卢人并不一定真是原籍法兰西的奥依人，远非如此。参见帕米埃的染工让·德·帕里（III.37），这是一个非常特殊

的例子。

[82] I.44，100，125；III.482。

[83] 考恩的著作，1957年，第92—94页；迪韦尔努瓦，《帕米埃的宗教裁判所》，第42页，注1。

[84] 关于货币问题，参见III.56；卡斯廷·西卡尔的著作，1961年。他着重指出，在本书所研究的时期里，在朗格多克，在富瓦伯爵领地的大门口，曾强制出现过图尔城铸造的货币。这就是说，图尔铸造的货币沿着一条相似的渠道，胜利地进入了该地区，这条渠道略为偏北，因而在时间上也就稍早一些。见德维利，《贝里地区，10—13世纪》，1973年，第570—577页。

[85] 这种区别并非始终很明显。1260—1280年前后，在富瓦伯爵领地属下的帕米埃，依然可以看到纯洁派的活动（III.327—328）。

[86] 见关于萨瓦尔什一税事件的叙述（普克斯的著作，1901年）。

第十九章 对于自然和命运的态度

在社会化的空间和时间之外，乡民们对于自然，更广泛地说对于大宇宙持什么态度呢？

首先把美感的可能性排除在外，因为，上阿列日的农民们固然有自己的美感，但是他们心目中的美基本上是与愿望、愉悦及感官的快感和来自心底的感情相联系的。所以，乡民们的眼里虽有“漂亮姑娘”、“美味的鱼酱”、“美男子”、“悦耳的教堂歌曲”、“天堂里的果园”等等，但除此之外，再也没有别的了[1]。在大山和大自然面前，他们一点也不“心动”。他们深深地陷入大山和大自然向他们提出的往往是非常严肃的问题之中。

面对包罗万象的大自然，村子里和地方上的乡民们倒是有一种参与感，一种带有以人为中心的不甚强烈的参与感。在蒙塔尤人看来——当然不限于蒙塔尤人——微观世界（换句话说就是人和家）是大宇宙的一个组成部分，在这个大宇宙中，家自然不能没有它的一席之地。这个大宇宙大得连天上的星星都包括在内。前面已经说过，在已故家长住过的屋子里，保存着死者的一些指甲和头发，为的是留住他的星宿，使一家的运气不至于随他而去，这就是拉丁谚语所说的“星宿当然带来好运气。”[2]在萨巴泰人的词汇中，“运气”当然与“晦气”相对。贝利巴斯特说：“用不着对天发誓，谁也不能让星星变大变小。”[3]

一个人，尤其像皮埃尔·莫里这样的牧人，拥有一个引导他在外部世界如何行动的命运。命运[4]即使会把他最终送进监狱，他也心甘情愿地听从命运的摆布。这种命定的理论，完全不应归咎于传入上阿列日地区的纯洁派信仰。但是，不知是否出于偶然，这种为群众普遍接受的理论与纯洁派教士的灵魂转世的教义完全一致。这样一来，民间信仰和远来的纯洁派就很容易地相互交融在一起了（因此，纯洁派

很快就落地生根……）。当贝利巴斯特当着莫里一家人的面，彻底否定只有自己才能帮自己的想法时（在其他场合，他的口气要缓和些，不过也只是说："自己想办法，老天会帮你忙的。"），这位当过牧人的居比埃尔人[5]说："一个人若是拿了、偷了别人的东西，或是做了坏事，没别的原因，只是因为恶鬼附身了。恶鬼让他犯罪，让他不走正道，走邪路。"这种观念认为对自己的恶行没有责任。贝利巴斯特之所以有这种想法，这与纯洁派所持万物有灵论密切相关。这位莫莱拉的移民又缜密地进一步阐述自己的思想："全部空气中充满了好鬼和恶鬼。除非鬼魂所附的躯体生前是个好人（在这种情况下，这个鬼魂就该回到天上去），否则，从死人身上跑出来的鬼魂没有一个不想重新变人的。因为，这个鬼魂若是和恶鬼一起游荡在空气中，恶鬼就要想方设法把它煮死，逼它附到活的东西身上去，不管那个活的东西是人还是畜生。因为，人的鬼魂若是留在活的东西体外，空气中的恶鬼就无法把它煮死，也无法折磨它。"[6]

照贝利巴斯特的说法，空气中到处都是凶恶的火星和暂时在各处游荡的鬼魂，这些鬼魂则直接或间接，总之必然来自人的所作所为。上阿列日地区的村民们的宿命论，从称得上是自然主义的万物有灵论中汲取营养，而不管两者是否有矛盾之处，这种宿命论既有纯洁派的色彩，也有民间信仰的色彩。在上层人士中，如果不考虑异端的影响，这种理论则是一个伟大的建筑师不容分说地控制着的那个大宇宙中必不可少的诸多约束之一。

贝尔纳·弗朗卡的一席话，最清晰、最具有地区代表性地表明了这种世界观。贝特朗·弗朗卡是维克德梭的古里埃村人（I.350—370），他是教士，领着做弥撒，但是，他也是一个地地道道的农民，他亲自动手在自己的地里种黍子，他在本村街上与其兄弟共同拥有一所房子。他在堂区收获季节里与教民们讨论问题，星期天和节日里参加教堂前面的男人们的非正式集会。由于他交往较多，引起密探注意，受到审讯，最后被责令佩戴双黄十字标志。

可是，贝尔纳·弗朗卡深信，一个人不管碰上什么事，命中注定迟早总要碰上的。他说过这样的话：人活在一个不变的大宇宙必然之中，上帝就是这个大宇宙的缔造者。人根本不是自由的，所以人不犯罪。反过来说，所谓的善举并没有给善人带来任何好处，因为上帝早就把这些善举制订在他的计划里了。当我们在帕米埃的档案里读到乡

民对于善举的激烈批评时，有时不免会想到路德。不过，这是一个缩小了的路德。除了文化以外，这位不自觉地成了奥古斯丁门徒的贝尔纳·弗朗卡，实际上不言自明地认为：命运是万能的。

正是在影响和来源这个重要问题上，贝尔纳·弗朗卡很明确。这些否认个人自由的“思想”，他不是从城里某个或许多少受到奥古斯丁学说影响的学者那里得来的[7]，尽管他是乡下人，但作为教士，贝尔纳·弗朗卡总有机会碰到这样一个学者的。事实上，40年来，贝尔纳·弗朗卡一直在宣扬异端思想，这种思想仅仅来自具有地方和民间色彩的萨巴泰农民的人生观，而他对此颇为欣赏[8]。1320年，雅克·富尼埃向年届六旬的弗朗卡发问：

“是不是某个学者向你灌输了这些错误思想？”

年迈的弗朗卡回答说：“不，大家都这样想。在萨巴泰，一个人要是遇上了好事或坏事，别人总是说：‘这是他命中注定的’，‘不这样又能咋样呢？’……再说，我被（宗教裁判所）关起来的时候曾说：‘该怎样就怎样’。接着我又说：‘上帝要我怎样就怎样吧’。”[9]

上帝定下的命运和非发生不可的事，可以借助星星来实现，也可以借助星星下面的空气和空气中的鬼魂来实现。它们分别作用于家和个人。月亮挂在布满星的天和只有空气的天之间。月亮的宏观和微观影响在当时的萨巴泰并非无处不在，这种情况是后来在奥克地区和奥依地区的其他农民文化中才出现的[10]。但是，对于传宗接代这桩大事，也就是婚姻大事，月亮的这种影响在蒙塔尤却并非无足轻重。1320年，阿克斯累太姆的雷蒙·维西埃尔说：“大约十五年前，我在蒙塔尤的雷蒙·贝洛家里，我们泛泛地谈论什么时候该举行婚礼的问题，雷蒙说：‘我们想把妹妹嫁给贝尔纳·克莱格时，去向纪尧姆·奥蒂埃请教，问他这样一个问题：月亮什么样的时候把我们的妹妹嫁给贝尔纳好？纪尧姆·奥蒂埃告诉我们什么日子举行婚礼好，我们就照他说的办了。’”（I.292）

这段话比较清楚地从社会上的一般看法和夫妻关系的角度，对星象的影响做出了说明。在这则故事中，贝洛家实际上只有一伙兄弟，他们共同担负着家庭的责任。去向一个已经升任卜师的教士请教时，全家人一起出动。贝洛兄弟问这位教士，他们的妹妹已经许给克莱格

家的儿子了，他们想让妹妹的怀孕期和月亮的周期协调起来，该怎么办。因为，按照外省人的想法，月亮对一切在地球上出生和生活的东西都有影响。

月亮的圆缺不足以揭示天地间的所有奥秘，所以，蒙塔尤人筹办婚事或外出之前，经常请教真正的卜师，而不只是被称作善人的纯洁派教士，以便得到更可信的预测。前面我们已经说过，贝阿特里斯·德·普拉尼索尔曾去请教过一位改宗的犹太人，他殷勤地为她施了巫术。加泰罗尼亚的外来户请教的一位卜师干脆照本宣科，把用阿拉伯文字写的一本书念给他们听（II.40；III.207）。这位卜师依据一根木棍的来回摆动或走动时步伐的大小，为生病的人和牲畜以及婚事的吉凶作出预言。更为简单的做法，是依据几乎人人都信的说法，从一些不祥的鸟的飞行中来预测吉凶，比如猫头鹰会把亡灵带走，喜鹊穿路而过是凶兆。这类说法在贝利巴斯特家里父子相传。有一次，居比埃尔的教士看到两只不祥之鸟穿路而过，吓得他两腿发软，站都站不起来，而且让他预感到，此后命运悲惨，后来果然如此（II.78；III.210）。

这就是说，上帝、大宇宙和大自然主宰着人和人的家；星星、月亮和空气中的鬼魂为个人和家庭的命运作出安排；猫头鹰和喜鹊的飞行则昭示命运的安排。把某些鸟视为不祥之兆并非孤立现象，因为埃荣人与环境特别是动物，虽然关系非常密切，但并不是始终和睦相处的。[11] 下面我们就来具体地说一说。

先从最常见的牲畜说起。蒙塔尤的牧人当然养着一些狗，这些狗随着羊群流动[12]。独处一隅的农庄有时用大猎犬看门，该叫的时候就大声狂吠[13]。人与狗的关系平时大概不错甚至亲热，这一点我们不清楚。可是总体上看，狗的形象却并不好。“咬人的狗、吃人的狼……老母狗”等等，都是克莱芒兄弟咒骂小兄弟会的人和阿拉扎依·富雷时使用的最客气的脏话。“小心狗，它会把你咬疯的。”牧人让·莫里不是怕老板娘毒死他吗？那就把她给他吃的东西先让牧羊犬尝一尝[14]。帕米埃的代理主教热尔曼·德·卡斯泰尔诺不是在一笔土地收入上骗了同僚们的钱吗？他们要让他受到惩罚，跟他算账：“四只拴着铁链的大猎犬在另一个世界的大门口等着代理主教。”一个采石工不是对于世界末日有怀疑吗？他的同伴就对他说：“你跟狗一样不信上帝。”[15]

可见，狗的形象不讨人喜欢，连好都谈不上。这与18世纪勃艮第一位名叫埃德姆·雷蒂夫的人大不一样，此人喜爱他的母狗已到了无以复加的地步，他竟然毫不犹豫地说："谁碰我的老婆，就像碰我的母狗一样。"尽管有雷蒂夫这样的人，但长期以来，狗始终令人讨嫌，直至今日狗依然被用来骂人[16]。

还有一种不受欢迎甚至令人讨厌的家养动物，那就是猫。据奥尔诺拉克的贝内一家人说，夜里猫打架时的叫声就像是游荡的鬼魂在喊叫。可别弄错，还有别的说法。女老板纪耶迈特·莫里说[17]："啊，卡尔卡松的宗教裁判官若弗鲁瓦·达布利死的时候，谁也不在他身边。可是，第二天发现他的尸体时，两只猫分别守在他的床头和床脚。这是恶鬼在陪伴他的灵魂。"（I.262）还应指出，另一种与人共居的小动物老鼠，也遭人厌恶[18]。

猪的名声也不好，与狗差不多。事实上，狗是人类这个大家族中的一个组成部分，而且，狗还有某种程度的野性，因为它与狼有着某些相同之处，狗和狼常常被用来骂人。猪也是这样。猪既是与人关系密切的动物（用泔水喂养，腊肉是桌上常见的佳肴），又是半具野性的动物（用森林中的橡栗育肥，能与野猪杂交，而野猪的野性是无人否认的）。因此，猪受到双重的厌恶。甚至可以说，这种四脚动物分属两个领域，两只脚属于家养（与人关系密切），两只脚属于大自然（野性十足）。因为木柴和盐罐在厨房里到处乱放而发生口角时，萨巴泰的男人就会对老婆大声叫骂："老母猪！"[19] 奥蒂埃家兄弟以戏谑的口吻对一群养羊人说："你们家碗柜里要是放着猪腿，快点给圣安东送去。"老百姓确实认为猪是圣安东常吃的食物（II.420）。

除了这类不被看好的动物（狗、猫、猪、老鼠）以外，另有一类农民常养的家畜，那就是牛、马、绵羊和山羊。这些动物用处很大，与人的亲密程度却稍逊于包括猪在内的前一类。由此可见，存在着两类被否定的动物，我们不妨把它们看作以人为中心的内外两个圈，然而，在这两个圈之间，却存在着某种轻微的肯定。蒙塔尤的年轻农妇格拉齐德·利齐耶，对这一点看得十分清楚。为了较好地说清她的这种乡下人的想法，她毫不迟疑地用一种浅陋的纯洁派教义和二元论随心所欲地把这种乡下人的想法表达出来了。雅克·富尼埃问她："格拉齐德，你相信世界上一切有血有肉的东西都是上帝创造的吗？"

格拉齐德回答说："我认为，这类东西中对人有用的是上帝创造的，比方人本身和牛、马、骡、绵羊、山羊等等能吃的或是有用的动物，还有地里长的能吃的果实和树木。另一方面，我不相信上帝创造了狼、苍蝇、蜥蜴以及其他对人有害的东西。我也不相信魔鬼是上帝创造的。"（I.304）

在阿列日河对岸，住在萨巴泰地区的古里埃的农民兼教士贝尔纳·弗朗卡重复了埃荣地区的这个年轻的女文盲格拉齐德的话，不过说得更加简单。他也发明了一种带有纯洁派色彩的二元论，但有些古怪。他用这种二元论让名副其实的摩尼教徒回到坟墓去，但又用它来区分好牲畜和坏牲畜，好牲畜包括对农民有用的那些动物，在这一点上他与格拉齐德相同。弗朗卡说："一方面，好上帝创造了天、地、水、火、空气和为人提供吃穿、替人干活的有用动物，其中包括能吃的鱼；另一方面，坏上帝创造了魔鬼和对人有害的动物：狼、蛇、蛤蟆、苍蝇以及所有有害的和有毒的动物。"（I.358）

马显然归在这些有用的动物之中。在萨巴泰的纯洁派小先知们看来，人死后的灵魂复活时，马属于第一类投胎依附的对象。在这方面，马或者说母马的位置列在女人之后，但远远先于母狗和母兔，也先于公牛（或母牛）。贝利巴斯特说："鬼魂从长袍里，也就是说从（死后）的人体中出来以后，又害怕又着急，跑得飞快。打个比方，巴伦西亚（西班牙）的一个从（死者）身上出来的鬼魂，要到富瓦伯爵领地的一个（活的）东西身上复活，这时天上下着大雨，它跑到那里时，身上只有三滴雨水！鬼魂非常着急（它还受着在空气中游荡的魔鬼喷出的火焰的折磨），跑得飞快，见到一个洞就钻进去！也就是说，钻到任何一个已经怀孕、但胎儿还没有灵魂的动物肚子里去，不管这个动物是母狗、母兔还是母马，甚至是个女人。"（II.35）

贝利巴斯特讲的这个鬼魂跑进肚子的神话，在蒙塔尤也流传甚广。雷蒙·鲁塞尔曾讲给贝阿特里斯·德·普拉尼索尔听，不过稍微简单些（I.220）。这个故事表明，在所有能够接纳刚刚从尸体出来的鬼魂的动物中，马显然名列前茅。马的这种优势在有关马的神话中也得到了反映，外出的或是住在本地的阿列日人在讲这个故事时，至少有四种讲法[20]。其中的两种出自蒙塔尤的皮埃尔·莫里之口，简化了许多，这是他讲给贝利巴斯特和普拉德·塔弗涅听的。另一种出自阿尔克的养羊人西比尔·奥蒂埃之口，他是直接从皮埃尔·奥蒂埃那里听来

的。第四种最全，通过阿尔诺·西克尔之口记录在雅克·富尼埃宗教裁判记录簿中，他同皮埃尔·莫里一样，是从贝利巴斯特嘴里听来的（贝利巴斯特则大概同西比尔·皮埃尔一样，是从皮埃尔·奥蒂埃本人那里听来的）。下面就是阿尔诺·西克尔讲述的这则故事：

“有一个坏蛋杀了人。这个人死后，灵魂钻进了一头公牛的体内。这头公牛的主人很厉害，不好好喂它，还用一根大刺棍把它打得浑身上下都是伤。可是，公牛的灵魂记得自己从前是人。公牛死后，灵魂又钻进了一匹马的体内。这匹马的主人是个大老爷，喂养很精心。一天夜里，大老爷遭到对手的攻击，他翻身上马，在崎岖不平的山岩上猛跑。突然，马蹄夹在两块石头缝里，费了老大的劲才拔出来，可是马掌掉了，留在石头缝里了。大老爷接着猛跑了大半夜。马的灵魂总想着自己从前在人体里待过。马死之后，进入到一个怀孕的女人肚子里，附在胎儿身上。孩子长大以后，信了好教（纯洁派），后来当上了教长[21]。有一天，他与同伴一起来到马当年丢掉马掌的那个地方。这个灵魂曾附在马身上的人对他的同伴说：‘我还是马的时候，一天夜里在这里丢掉了马掌，光蹄跑了一整夜……’于是，两人一起在石头缝里找马掌，找到以后就拿走了。”

不清楚这个神话产生于何地，也许是当地，也许很远，但颇受萨巴泰人欢迎。即使不是他们编造的，至少也是在他们的民间传说基础上加工的。因为讲述这个故事的皮埃尔·奥蒂埃非常熟悉上阿列日。他们肯定满腔热情地把这则故事广为传播。事实上，这则故事把阿尔比派的教义（灵魂转世说和教士地位优先）与具有萨巴泰特色的等级思想[22]协调起来了，这种等级不仅存在于人的社会中，也存在于动物中间，这就令人想到了迪梅齐尔的“三个等级表”（见下表）。

职务	（神话中的）等级	（神话中的人或动物）
种地	农民	牛
作战	领主	马
祈祷	教长	人

马的“社会地位”很高，这一点丝毫用不着奇怪，要知道，即使在另一个世界里，富瓦伯爵领地的骑士们也从来不与他们忠心耿耿的马分开。绰号酒瓶子的阿尔诺·杰利斯是帕米埃教堂里的一个嗜酒如命的

虔诚教徒，他有一项特异功能，能看见鬼魂。[23] 他在1319年说："三年以前，我见到了两个原骑士的鬼魂，他们原是端村人，被人劈死了，刀缝从上到下一直裂到肚脐。可是，他们依然骑着战马，因为战马也随着他们到另一个世界去了。"

对马的重视和尊敬也惠及其他"马科"动物，贵族若是缺马，就会毫不犹豫地骑骡子（III.271）。萨巴泰的"大人物们"，在当地被叫作"骑大骡子的人"。根据灵魂转世说，骡子有一个高贵的灵魂，因而有权随意糟蹋邻居的麦田（II.129）。毛驴在蒙塔尤不多见，名声比现今好得多，一旦有病，还能受到很好的治疗，兽医往它们身上注射昂贵的水银。要是梦见一个毛驴头，就等于见到了一座宫殿[24]。公驴和马一样，它们的身体是转世途中的灵魂暂住的好地方，所以，当让·莫里把纪耶迈特·莫里的一头母毛驴打得半死时，她非常生气是很有道理的。她朝他喊道："灵魂不会光顾你的！"[25]

从马到牛，整整降了一级，这情形与从贵族到庄稼汉差不多。不过，都还留在正册里，因为上帝和魔鬼达成协议，鉴于公牛和母牛都要拉犁，都很有用，所以牛应该享有较高的地位[26]。上帝的儿子对他的信徒说（据皮埃尔·莫里，III.137）："男爵，不想扶犁把的人，别来碰它。"撒旦想把天使从天堂引诱出来，便说："我给你们公牛、母牛、财富、老婆、孩子和房子。"[27] 母牛的形象在拉丁文本圣经中比较不错，在信奉纯洁派的地区里差了一些，但是，与完全被否定的狼相比，母牛当然远远高出一头。罗尔达的农民阿尔诺·考古尔说："我有一些母牛和绵羊，狼有时来抓走几只，吃掉了；我不相信上帝竟会创造出狼这种可恶透顶的动物来！"（I.378）

绵羊虽然呆头呆脑，却招人喜欢，至今依然如此。埃麦尔桑德·马尔蒂谈到她的女婿贝尔纳·贝费时说道："我女婿身上附着一个好鬼，他温顺得像只绵羊。"[28] 这个女婿对岳母确实非常好，他老婆对他岳母稍稍凶一点，他就狠命地打她。蒙塔尤的牧人若是献上一只羊羔或一束羊毛，就认为是献给圣安东的最好礼物。

公牛和绵羊更是最好的肉食。饭桌上很难见到的牛羊肉，还被认为具有刺激性欲的作用，比如有人说："她可没少吃肉。"[29] 因此，老百姓喜欢牛羊肉，纯洁派教长却因教义所碍而很讨厌牛羊肉。不

过，教长们并不因此而仇视这两种家畜（在这一点上，与老鼠之类的其他招人讨嫌的小动物不一样），因为牛和羊是灵魂在转世过程中可以依附的载体。蒂尼亚克的阿尔诺·娄弗尔说："一个异端派教徒在里姆城的一家肉铺旁边走过，屠夫正在宰杀，他说：

'真可怜，好好的牲口就这样给杀了，真罪过！'"（II.108）

另一种家养动物母鸡，也得到人们的疼爱。在蒙塔尤的婆姨们和夏多凡尔登的领主夫人这些异端派信徒看来，拧鸡脖子是绝对要不得的（I.458；I.221），她们说，与其如此，不如用火烧，也算是殉难。

前面谈到了两类动物，第一类是与人关系非常密切却又让人讨厌的动物，常被用来骂人，第二类是家畜，种类多了一些，与人的关系稍为远了些，因而明显地被看好。现在说说第三类，这一类全是野生动物，这些非家养的哺乳动物并不太招人痛恨，但无人不恨的狼除外，因为狼吃家畜，有时还吃人。农民们毫不犹豫地把教会里的人比作吃人的狼，可是他们却又认为，狼不吃受过洗礼的人，实在是自相矛盾。[30]

我们注意到，松鼠这种数量很多的猎物很得人心，一些猎人用套子捕捉松鼠，并以此为生[31]。松鼠也被认为是灵魂临时的寄宿载体。阿尔诺·娄弗尔说："两个异端分子碰见一只夹在套子里的松鼠，他们松开套子，把松鼠放了。他们知道下套子的猎人靠逮松鼠为生，于是在套子边上放了一笔相当于松鼠价值的钱。"

与此相反，所有"肚子贴着地"走的动物，诸如蛇、蛤蟆、蜥蜴等等，都遭人讨嫌、害怕、鄙视，与老鼠一样。对这些小动物的厌恶既不令人惊奇，也没有任何特别之处，这些可怜的东西，不管有害或无害，如今依然遭人无情捕杀。然而，蜥蜴有些特别，它一方面跟蛇类爬虫一样非常招人讨嫌，另一方面却又在人的内心深处被看作最亲近的东西（参见萨巴泰纯洁派关于蜥蜴的神话，在这种神话中，蜥蜴不多不少恰好是人的灵魂的化身[32]。）。贝利巴斯特对纪耶迈特·莫里说："只能吃在树上和水里生出来的东西。"这句话表明，"肚子贴着地"爬行的那些动物之所以人人都咒骂，原因在于它们生活在地上，既不在树上，也不在水中[33]。

听了贝利巴斯特这句警告，我们自然会想到，（林栖）鸟类很招人喜欢，实际上并不那么简单。猫头鹰和喜鹊这两种凶狠而阴森的飞禽，与能飞能爬的龙一样，让人忧虑和厌恶。这两种不祥的飞鸟与另一种会飞的小动物苍蝇相比，不见得好多少，而苍蝇不仅被看作是有害的，而且简直像魔鬼一样凶恶[34]（虱子这种长在人身上而不会飞的东西当然就更不必说了）。与此相反，鹈鹕这种鸟在上阿列日被赋予某种神秘的意义。关于它的美丽传说涂上了一层纯洁派的色彩，在比利牛斯山地区广泛流传，从帕拉尔堂区一个人的嘴传到萨巴泰的另一个人的耳朵，并接着往下传（I.357，363）。

“有一种鸟叫鹈鹕，羽毛像太阳一样闪闪发光，跟着太阳飞。鹈鹕生了几只小鹈鹕，为了能自由自在地跟着太阳飞，它把小鹈鹕留在窝里。鹈鹕不在的时候，一只野兽钻进了鹈鹕窝，把小鹈鹕的爪子、翅膀和喙都撕掉了。这样的事发生了几次以后，鹈鹕决定把身上的光彩遮起来，藏在小鹈鹕当中等着，野兽一来就把它杀死。它果然杀死了野兽。于是，小鹈鹕就免除了灾难。同样（听听纯洁派是怎么说的），基督化身为圣母马利亚时也把自己身上的光辉遮起来了，这样他就能抓住凶神，把它关在黑暗的地狱里。从此之后，凶神就不再祸害上帝创造的人了。”

这就是说，鹈鹕是上帝，猫头鹰和喜鹊是魔鬼。这两者之间有许许多多不好不坏的鸟。

鱼生在水里，纯洁派认为，鱼的肉是洁净的；鱼肚子里不怀小鱼，所以，转世的灵魂也附不到鱼身上去。因此，鱼不是游荡的灵魂的临时寄宿载体。民间的这种想法和纯洁派教义不矛盾。蒙塔尤人的骂人话里，没有一句与鱼有关。从海里捕捉的狼（即海豹）也很受蒙塔尤人喜爱，山里的狼就远非如此了，牧人们非常恨山里的狼。[35]

说到植物，看法就各不相同了。在打麦场上聊天时，有些农民认为小麦是上帝让它“开花结穗”的，而魔鬼则专门弄出些雹啊、雷啊、暴风骤雨来，另外一些农民毫不含糊地说，原生的大自然和培育的植物所具有的生命力，来自大自然本身、土地的肥力、善人促使生物繁育的能力和人的劳动……以及肥料的作用。看法尽管不同，却没有任何一种说法可以用来诋毁植物的本质。持绝对二元论的人认为植物的本质是恶鬼造成的（I.283），但是这种说法在蒙塔尤和萨巴泰的山民

中间，得不到多少人的响应。在乡民们眼里，恶鬼做的坏事主要是在动物和人以及一些特殊现象上，诸如老鼠、猫、猫头鹰、狼、蛇和蜥蜴、雷和闪电等等。在萨巴泰，人们当然不把上帝创造的一切东西都看作是魔鬼撒旦搞出来的[36]。远非如此。一种似是而非的斯宾诺莎主义，即不大注意区别上帝和大自然（有人认为是创造者，有人认为是被创造物）的思想，像一根红线贯穿在萨巴泰人的自然主义中。它在群众中自发地传播，并依据不同情况，或是依附于纯洁派教义，或是依附于罗马天主教教义。此外，从中体现出来的二元论也是似是而非的，它比较接近民间观念，与温和的即论证严密的学者的二元论则有一定的距离。它有时认定，一些有害的东西和让人讨厌的东西（暴风雨、猫头鹰、苍蝇等等……），都是魔鬼造出来的。

确切地说，被否定和被肯定的这两个以人为中心而又彼此交错的动物圈，让我们想到了里奇的著作[37]。这位作者把与动物名称有关的骂人话同与禁止乱伦有关的禁忌作比较。事实上，蒙塔尤的农民在赞扬某个教士不再贪图女色、不再吃肉时，所作的也是同一类比较。因为他们自己仅仅不再与近亲女性偷情，不再吃日常生活中接触最多的动物（狗、猫、猪）的肉，这些动物因不同的原因与人共同生活，有时虽不无野性，却受到爱抚，甚至与人有身体接触。吃猪肉会有一些问题；除了猪之外，这些动物成了某些饮食禁忌的原因，也成了骂人的话和恶意讽喻的来源。另一类是役畜，它们与人不那么接近，由于离得远，它们与人的关系难以融洽和亲近，总之，不容易受到善待。鸡窝鸭窝甚至菜园都可完完全全地归在这一类里。（请注意蒙塔尤人对母鸡的好感以及现今的某些表达亲昵感情的词语，如“我的小母鸡”、“我的兔子”、“我的白菜”、“我的鸭子”等等。）

促使人把动物分成不同类别的另一个基本因素是动物的野性，某些动物（狼、蝰蛇、甚至还有苍蝇）[38]处于与人和与人亲近的动物为敌的地位，有些动物被视为属于这一类，其实却纯粹出于神话的影响（无毒蛇、蛤蟆、猫头鹰、喜鹊等等）。

	I	II	III
A层（动物）	共栖动物：贬、骂，甚至被视为恶魔	散养或厩养的好动物。食用家畜，其肉能刺激性欲	野性

	（狗、猫、猪等）		否定和敌对的动物：狼、猫、猫头鹰 其余野兽、植物或水生动植物（中性或受欢迎）
B层（与家庭或家有关）	家庭中禁止乱伦的范围；这个范围本身是令人厌恶的：“魔鬼是我们的兄弟”	本村和整个蒙塔尤地区的大一统社会：也就是家庭之外的范围，在这个范围里不存在乱伦问题（在萨巴泰，这个范围从第二代堂、表姊妹开始）。这个范围里有许多刺激性欲的人（撩人想做爱）	萨巴泰边界以外较远地区的人群： 人群 （敌对）（冷漠或盟友）
C层与社会相关	备忘；（家庭或家）	萨巴泰社会：神甫（天主教）教士（纯洁派）领主与贵族农民	远方社会和（或）压迫性、危险的（或）边缘的社会： ☆法国国王 ☆教皇 ☆帕米埃主教 ☆宗教裁判所

			☆托钵僧修会 ☆杀人犯 各色人等
重复A层		〔教长〕 马 公牛	

我们注意到，狼（AIII）实际上是用来骂托钵僧（CIII）的，狗或狼（AI）则用来骂近亲家庭中的女人。

最后，还有一类确实伤人或其实并不伤人的野生动物。除了这类动物以外，所有植物和水生动物都是中性的，其中有些为人所喜欢。里奇认为，骂人的话和贬义词产生于人与周围的自然和动物的若干不同的断裂点上，他这个看法是正确的。不错，家养动物属于与人和家最接近的一类。狗就属这一类。另一类虽比前一类远一些，但与人也最接近，不过也是兽，所以最危险。狼就属这一类。还需指出一点，那就是与现代人相比，蒙塔尤人对狼更加切齿痛恨，就连狼崽子也丝毫不能容忍，而我们现代人却对狼崽子比较客气，比如我们就用"年轻的狼"表示"少壮派"的含义，例如"社会党年轻的狼"、"保卫共和国联盟的年轻的狼"等等[39]。通过对萨巴泰人借用动物骂人或贬人这一现象，可以比较方便地看出人与大自然这个整体内部的重要界限，还可看出人与最接近的动物之间的界限以及家畜与野生动物的界限。

集体的无意识显然具有"语言般的结构"，这种现象实际上表明，在动物、家庭（或非家庭）、社会的看法之间，存在着一系列对等关系。在蒙塔尤农民的心态中，这种对等关系至为明显。蒙塔尤人事实上并不把这些牲畜看成"动物—机器"，他们认为这些牲畜具有某些能力，而这些能力则使它们可以与人进行比较。关于村子里动物的"识别形象"，请参阅雷第夫和本堂神甫梅里埃的富有启发性的著作，这两位作者对于蒙塔尤农民的世界观都很熟悉。[40]

从上面这张表可以看出，上阿列日人眼里并未言明却实际存在的各种对等关系。

[1] II.44；II.51；II.66；III.235；III.312。马蒂诺在《……死的主题》第27—28页中谈到了行吟诗人唱词里农民心目中的美，但他说的是“文化层次”，与本书所说的美感有异。

[2] 上文第二章 。又见勒高夫《……文明》（命运轮回）。

[3] II.200和上文第二章 （不幸）；II.52（星辰）：借星辰喻事是农民智慧的一个非凡贡献，它对福音书作了重要的补充（《马太福音》，V.36），贝利巴斯特在II.52前后所说的话所据即此段。

[4] 这里说的是外省文化，它在其他方面与萨巴泰文化有较大差别，有必要提一下夏尔·包法利常说的一句话：“这是命运的过错。”这句话远非只是可笑，它来自诺曼底文化的深层；我年轻时在与诺曼底的老农和不太老的农民谈话时，感受到了这一点。

[5] III.179。关于贝利巴斯特在这个问题上的矛盾，参见III.183。

[6] 出处同上。必须指出，阿尔比派表现出一种强烈的否定自由意志的倾向，即使对于天使也是这样。见论述13世纪的第三个25年的著作《论两个原则》第1章，第15—16节，图兹利埃版，第204页。但是，这种倾向只不过（有时）起到了强化在萨巴泰民众思想中占据上风的某种宿命论的作用。

[7] 关于奥古斯丁教义在11世纪以后、加尔文派和冉森派崛起之前的重要性，见诺南《避孕史》，第4章。

[8] I.356—357；又见I.363关于一位从山区帕拉尔教区来到上阿列日的不知名人物的影响。

[9] 这两句话在文件中都是奥克语（I.356—357）。

[10] 见塞尔，《农业舞台》，参见所有关于奥克语地区的人种学调查，从诺曼底开始……

[11] 勒高夫：《中世纪的西方文明》，第406页。

[12] II.485；又见迪韦尔努瓦《帕米埃的宗教裁判所》中关于14世纪图卢兹的同类情况的描述，第64—65页。流传很广的一种看法认为，牧羊人利用狗放羊是很晚的事，我对此说深表怀疑。

[13] III.257。

[14] II.485。又见II.288（骂人话）。有人把准备毒死加斯东·费布斯的毒药先拿狗做试验。莫拉，C.D.U.，卷I，第167页。

[15] I.535；I.160。

[16] 关于这份与狗有关的文书，见II.40（狗引起的疯病）；II.281（骂人的话"娜戈撒"，意即母狗）；I.231；II.420……应该指出，据贝利巴斯特所说，母狗由于是能怀孕的雌性，所以它能接受复活的灵魂（II.35）。但是，无论如何，母狗排在女人、母马和母兔后面（出处同上）。勒高夫《中世纪的西方文明》第406页指出，贵族对狗的看法比乡民好，狗对于贵族来说，象征着忠心。

[17] II.69。同样，在德维克和韦塞特的《朗格多克通史》，卷IX—I，第300—307页中提到：1307年，汤普利埃在供词中说到一个猫形的魔鬼。

[18] III.221（据皮埃尔·莫里）：贝利巴斯特和塔弗涅只许杀死老鼠、蛇和蛤蟆，其他动物一律不许杀。

[19] 上文第十二章 。又见II.288。

[20] II.36；II.408；III.138；III.221。

[21] 文书上写的是"好基督徒"，在雅克·富尼埃的法庭上受审的人嘴里，意思就是纯洁派教士或教长。在这个故事的一种讲法中，从文字本身和上下文来看，"好基督徒"或"教长"是与"普通教徒"很不一样的。

[22] 见萨巴泰实际社会和政治生活中的三个等级，本书第十八章。

[23] I.132，见下文第二十七章 。

[24] II.57。

[25] II.73；III.199。“头脑简单的驴和小心翼翼的牛”这句话，大概应与马槽的形象联系起来考虑（维盖尔的著作，1966年，第100页，关于朗格多克的圣多米尼克）。

[26] 参见本章前述（格朗迪埃·利齐耶的话等等）。

[27] 上文第五章 （奥蒂埃在牧人们面前作的预言）。

[28] II.65。又见由于让·莫里生气时把别人家的羊骂作“异端”而惹出来的麻烦（III.199）。“神秘的羊羔”显然指基督。

[29] III.137；III.230：葡萄酒也享有类似声誉。

[30] II.30等若干处；III.319；II.16（洗礼）。

[31] II.107。又见I.338。

[32] III.223。

[33] II.24；II.35，47；III.137，248；I.283。据记录在雅克·富尼埃宗教裁判记录簿中的某些人的谈话，在灵魂转世中，爬行类和两栖类动物属于最低级。

[34] III.199（龙）；上文第十四章 （喜鹊和猫头鹰）。

[35] II.33：海豹和狼。I.35：贝利巴斯特认为鱼是纯净的，因为鱼是在水中自行生出的，而不是交配而生。

[36] 村民们的看法：上帝作为土地肥力创造者和保证人的主导作用（II.357，461，482；III.307，335：教士的作用）：II.51—52；II.166，168（争议：有人认为开花结穗是上帝的恩赐，有人则认为是大自然的恩赐）；I.230和I.457：是“土地肥沃”还是“人勤快”和“土地心肠好”（蒙塔尤人的不同看法）；I.283（村民中个别人的看法：是

魔鬼让开花结穗的）。I.361和II.36：（大自然中有一些坏事，如下冰雹、暴风雨等，都是魔鬼使坏）（“民间二元论”）。

[37] 里奇，1966年。

[38] II.53。

[39] 现代人的宽容可以用极简单的原因来解释：法国已没有狼了，所以狼不再是我们的敌人。

[40] 雷第夫，《我父亲的一生》，卷II，1970年，第83页；本堂神甫梅里埃著作中的卷III，第99页及以下各页：《向农民略微说一下，他们的母牛只不过是些机器……他们会嘲笑你们的》，等等。

第二十章 巫术与灵魂拯救

本章研究乡民的宗教信仰。他们或信奉天主教，或信奉纯洁派，或兼信天主教和纯洁派。一种广为流传的说法认为，农民和村民们宗教信仰的主要特征是笃信巫术、异端色彩和一套祈求免灾消难和土地丰产的巫术仪式。这套仪式旨在治病和丰收[1]。事实上，与来世无关的祈求丰收或防病消灾的宗教仪式虽时有所见，但萨巴泰居民很少举行。其原因是否因为他们的文化是以家为中心，而不是以赖以为生的土地为中心呢？是否因为他们的宗教所关注的重点是为去往来世架桥，而不是现世的幸福呢？还是暂且不谈原因，先看看实际情况究竟如何吧。在阿克斯、普拉德和塔拉斯孔周围地区，人们心目中的上帝是耶和华，而不是巴力。耶和华是掌管拯救灵魂进入"天堂"的最高权威，他的重要性大于掌管降雨、制止暴风雨和斑疹伤寒的埃德。乡民们纵然举行祈求上帝赐福于土地的祈祷仪式[2]，也总是极为谨慎。

当然，在与聚集在圣一让教堂附近广场上的人聊天时，一个贝德亚克村民也会把庄稼丰收在望说成是上帝的恩赐："今年前些日子，小麦不露头，我们担心小麦要绝收；亏得无所不能的上帝，小麦长势突然好起来，看来今年小麦收成坏不了……"[3]可是，这种想法只是说说而已，人们并不为祈求丰收而专门举行仪式向上帝祷告，他们只是任凭天时和神的安排。在农事方面，人们更多的是听天由命，而不是主动向上帝祈求。

事实上，若说蒙塔尤人中有某些祈求土地丰产的活动，主要不是宗教仪式，而是向巫师甚至向档次很低的巫师问卜。泰鲁埃尔地区的一个巫师告诉纪耶迈特·莫里说："你养的鸡鸭今年要出大毛病，因为一个妒忌你这个养鸡鸭大户的人使了坏……不过，明年会很好。"这位泰鲁埃尔人说完之后，就合上了那本写着这些事的阿拉伯文的书[4]……住在外乡的蒙塔尤男男女女认为，手抄本伊斯兰经文里记载着使畜禽兴旺的神谕。可是，他们之所以这样做，恰恰因为伊斯兰教不是

他们自己的宗教信仰。他们不会对奥克西坦尼的天主教做同样的事，因为天主教在他们看来是神圣的源泉。他们无论是基督教徒还是纯洁派信徒，都不认为自己信仰的宗教会给他们带来耕地或草场的丰产。在蒙塔尤人对掌管土地的圣母崇拜中，对于土地丰产的期望只占边缘的、次要的、甚至无意识的地位[5]。

有人常常把昔日的乡民想象成满脑袋实用主义基督教思想的原始人或半开化人。其实远非如此。纪耶迈特·莫里至少能分清巫术和神圣的宗教，在蒙塔尤人中，她这样的人绝非独一无二。贝阿特里斯·德·普拉尼索尔也是这样，为了打赢官司、给女儿找女婿或治疗癫痫，她会求助于巫术，但是，她把自己认为纯属宗教的对于圣母的虔诚（尽管产后也到教堂去接受祝福）与纯属巫术的把戏（从巫婆或受过洗礼的犹太人那里学来的）分得很清楚。

当然，宗教远非与巫术全然分离，一个神甫远比一个在俗教徒更容易使一个女人入魔，让她看上他[6]。受过洗礼的男人不会淹死或被狼吃掉。阿尔比教派的善人能使土地丰产。圣安东和圣马蒂亚尔能让人得一种疼得火烧一样的皮肤病（他们也能治愈这种病？）（III.234）。圣保罗既让人得癫痫病，也能治愈这种病……尽管在这方面，巫术与宗教有时彼此交错，但是萨巴泰人并不因此而把这些圣人与村子里不可缺少的治病人相混，例如，埃荣地区普拉德的娜菲利亚所起的作用，就不会与在更高层次上起作用的宗教混为一谈；再说，娜菲利亚不是能治百病的人，她只能治眼疾[7]；她既非靠宗教治病，也不是大山里为数极少的真正的医生和药剂师。这就是说，治病既是教会的事、医生和药剂师的事，也是巫术和民间偏方的事。圣女贞德是个虔诚的信徒，但是她并不因此而对盛行于她的村子里和省里的下层民众中的迷信思想不抱怀疑态度，尽管有人说，乡民们所信奉的宗教，其中心内容是迷信，但是这并不影响圣女贞德怀疑迷信思想依然是合乎逻辑的[8]。有人说，圣女贞德是与众不同的精英人物……可是，蒙塔尤的牧人皮埃尔·莫里虽然无缘载入史册，他的想法却与圣女贞德一样。他不相信“老婆子们的信口胡说”，在他看来，这些信口胡说与宗教风马牛不相及，大概仅仅与不吉祥的鸟之类差不多。可是，这位对迷信抱极端怀疑态度的牧人，却非常关注与神有关的事，始终关心自己的灵魂将来是否能够得到拯救。当然，体现在他身上的集体无意识与始终默默地存在于下层民众中的土地和圣母马利

亚的神圣观念有关[9]。可是，毫无疑问，强有力的自觉意识却是向往拯救和天堂的。

* * *

拯救灵魂是实实在在的大事（但并非唯一的大事）。始终萦绕在蒙塔尤人脑际的灵魂能否得到拯救问题，比解决一些具体问题的迷信和巫术重要得多；这个由各种互不相容的宗教通过经书宣扬的问题[10]，最为蒙塔尤人所关心，为了使灵魂得到拯救，他们便接受各种教义，有些人忠于萨巴泰传统的罗马天主教，有些人则认为天主教不能解决这个问题，于是转而在一段时间里信奉纯洁派。这就是说，方向虽不同，最为关心的却是同一问题。

在蒙塔尤和在萨巴泰一样，十余件文字资料都指出，“渴望得到拯救”[11]这个问题存在于人们作出宗教选择之前。在我们看来，阿克斯累太姆的贝尔纳·龚贝尔可以代表作出纯洁派选择的人，他在火边与表姐妹贝尔纳戴特聊天时提到了这个问题（II.32）。他说：“善人是为上帝代言的人……他们能拯救灵魂。死前加入他们教派的人不论做过什么坏事，都能立即进入天堂。纯洁派能宽恕人们作的孽……本堂神甫就不能宽恕。只有纯洁派能宽恕。”龚贝尔算得上是半个阿克斯累太姆市民，已经脱掉了乡气，多少有点像城里人了，他对拯救的关心仅仅代表这类人的想法吗？……不！在地处山区的那个佩戴黄十字标志的村子里，村民们的想法也是这样。贝阿特里斯·德·普拉尼索尔对她的情夫说：“蒙塔尤的一个女人得了重病，她让孩子们替她做件事：

‘去把善人找来，让他拯救我的灵魂。’

孩子们回答说：‘我们要是去找纯洁派教士，家产就全完了。’（由于宗教裁判所）

母亲说：‘你们情愿保住家产，不让我的灵魂得到拯救！’”（I.254）

在天堂里得到拯救，就意味着现世的罪恶得到宽恕，在这一点上，天主教的神职人员和纯洁派教士之间的竞争非常激烈。纯洁派教士在他们的对手本堂神甫活动的地方，想方设法让大家相信，他们能

抹去过去犯下的过错，而且这是符合圣徒的传统的。纯洁派教长纪尧姆·奥蒂埃对阿克斯累太姆那个一贯说话不算数的雷蒙·维西埃尔说："我们跟圣徒彼得和保罗一样，能使任何人的罪恶都得到宽恕。天主教就不行，天主教淫秽龌龊，所以办不到。"（I.282—283）

牧人莫里家几兄弟在他们的谈话中，充分体现出倾向纯洁派的蒙塔尤人这种反忏悔的拯救观念。让·莫里和皮埃尔·莫里都不是单一宗教的信徒，他们程度不同地有时信天主教，有时信阿尔比派。他们坚信灵魂需要拯救，他们对这个问题多次表示关注[12]。皮埃尔·莫里谈起这件事来更是没完没了。说起他花了高价为朋友贝利巴斯特买的一双又好又结实的鞋子时，他谈到了拯救问题。阿尔诺·西克尔接着他的话头说：

"贝利巴斯特在作坊里干活，哪儿也不去，穿什么鞋都行；你，皮埃尔，树林子，草场，你哪儿都去。"

听了这话，皮埃尔说了一大段关于灵魂——自己的灵魂和贝利巴斯特的灵魂的话。他说，"要建一座塔，要紧的不是塔身（终究会死的肉身），而是先得打好地基（永恒的灵魂）。所以，我给13个善人送过鞋、长袍、袜子和外套……其中有几位已经到了圣父面前，并且为我祈祷……贝利巴斯特死后，灵魂肯定能得救，在天使的扶持下升上天去……"接着，他换了话题，但依然不离萦绕在他心头的拯救问题，谈到如何洗刷罪过："向神甫忏悔一点用处也没有，他们玩女人，他们还想把我们吃掉，就跟狼吃羊一样……最好的办法是临死之前加入贝利巴斯特的那个教派，就像他那样……罪过都会得到宽恕，死后三天灵魂就能升到天上，见到圣父。"[13]

莫里的谈话记录里所涉及的，其实只不过是灵魂拯救问题，其中包括圣人的灵魂和普通牧人的灵魂，圣人的灵魂无论如何总会升天的；至于普通牧人的灵魂能否得到拯救，这便是测试纯洁派和天主教各有多大能耐的一把尺子，天主教被认为在这方面处于劣势。能否升入天堂决定着宗教选择。一位牧人有一天对他的朋友说："任何宗教都比不上被人叫作异端的那个教派，信了异端，拯救就没问题了。"因此，大家都来皈依纯洁派吧。

其实问题不难解决，因为小兄弟会的教士们在北部地区说过，对于解决拯救问题，忏悔比慰藉更有效，此话若是当真，信奉天主教岂不也挺好。

在蒙塔尤，本地天主教或其残余势力对拯救表现出极大热情，与村里的纯洁派相比毫不逊色。比如信奉天主教多年的雷蒙德·吉乌在给芒加德·克莱格捉虱子时，向她"重提"拯救问题。雷蒙德一边把虱子一只只捏死，一边咄咄逼人地问信奉阿尔比教派的芒加德：

"纯洁派教士怎么样？"（II.224）

芒加德振振有词地回答道："他们都是有福气的圣人，只有信他们的教，才能得到拯救……"

雷蒙德被戳到了痛处，因为对于她来说，罗马天主教才意味着拯救，于是她又说："怎么会是这样呢？本堂神甫言善心慈，掌握着基督的身体，信他们不是比信善人更能得到拯救吗？……"

还可以举出另一些实例来说明这种思想状态[14]。应该说，在倾向正统天主教的民众中间，关于灵魂拯救的观念大体上是用本地的说法来表述的。皮埃尔·萨巴蒂埃是南部地区瓦里尔村的一个乡村织工，这个村子信奉罗马天主教，他虽不很坚定，但还是信奉罗马天主教，他曾在1318年说过这样的话："大约二十年前，我跟瓦里尔村的贝尔纳·马萨纳聊天（后来他成了我的小舅子，我教他学会了织布这门手艺，现在他已经死了），他问我：

'为什么要把点着的蜡烛举在死人和快要死的人的嘴上边？'

我说：'这根蜡烛表示，临死的人已经做了忏悔，悔恨自己的过失，所以他们的灵魂跟阳光一样，是光明的，既然是光明的，就可以到圣地去。不过，临死的人如果没有做过忏悔，不悔恨自己的过失，蜡烛还是要点的，只是不放在嘴里，而是放在屁股眼里。'"（I.147）

依据罗马天主教的信仰，对临死者的宽恕和他们的赎罪，与最初的一件事有密切关系，那就是上帝的儿子热衷于赎救。雷蒙德·泰斯塔尼埃尔是蒙塔尤村民，给人当女佣，被人叫作维萨纳；名叫阿尔诺·维

塔尔的鞋匠信奉纯洁派，他恳切（简直太恳切）地向雷蒙德提了一个属于个人内心的问题：

“你信奉什么教？”

雷蒙德回答道：“我相信上帝和他的母亲圣母马利亚。上帝为了赎救我们，忍受了苦难和死亡。”[15]

这表明，雷蒙德相信赎救者具有拯救他人的优秀品德（雷蒙德并未说明究竟谁是赎救者，她只是笼统地称之为上帝）。雷蒙德的这个信念是从她母亲那里得来的。她的老母亲叫她不要相信善人，因为他们不能使灵魂得到拯救[16]。老婆子直截了当地说：“孩子，别相信他们，身上长肉，下面拉屎的人拯救不了灵魂，只有上帝和圣母马利亚才有这个本事。”

维萨纳的母亲显然夸大了圣母马利亚的本事，而且厌恶粪便；现在让我们谈一谈她的看法。这位老婆子的话虽然有些笼统，但是她认定上帝是灵魂的救赎者这一点却十分明确。雅克·富尼埃宗教裁判记录簿中有十处更笼统地表明，蒙塔尤—萨巴泰的基督教虽然教义比较粗陋，但却是以拯救、赎罪和宽恕等观念为中心的，这意味着“笃信饶恕”。从11世纪到15世纪，这种观念一直是西方宗教的特征[17]。在我们述及的这个地区出现疏远天主教神职人员而亲近纯洁派教士这种情况，原因在于人们经过观念转变之后，“在神甫为请求宽恕而举行的祝福仪式中（过去和在其他地方）获得了信心，举行这种仪式或是为了圣事意义上的宽恕，或是因死者在某些条件下得到宽容而为他做追思祷告，既已得到宽容，就不必为此进行朝觐请求罗马天主教的宽恕了。”[18]

如同在其他地方一样，对于蒙塔尤人来说，这种千变万化的宽恕至少等于是得到拯救的钥匙，甚至也是进入乡民们无人不晓的天堂的钥匙。萨巴泰地区的奥尔诺拉克的农妇阿拉扎依·穆尼埃抹着眼泪说：“我的孩子在我家着火时烧死了，我在天堂里定能找到他们的灵魂。”（I.203）

* * *

为（在彼岸）得到拯救以及为（今世的）过错能得到宽恕和赎救而举行的种种活动，其中心是赎救者基督的形象。信徒与耶稣的关系无论具有某种意义或完全没有意义，都以狂热的祷告为基础。对于想要懂得一个社会学意义上的村社（例如蒙塔尤）的宗教感情的性质和强度的人来说，这种关系无论是否存在，在任何情况下都是带有根本性的。研究基督教宗教感情的历史学家们都强调指出，上帝儿子的形象在整个中世纪逐渐为人们所重视。乔治·迪比指出[19]，罗马时代的基督是再次降临人间的英雄，他写道："这是满载荣誉在最后一天重返人间为生者和死者评说功过是非的耶稣。到了13世纪，耶稣的形象变得更具学者风范。圣弗朗西斯和圣克莱尔在阿西西传道时所强调的，已经是耶稣受难了，关于受苦的说教始终贯穿在14世纪和15世纪的传教活动中。在这个时期中，救世主头上的王冠也被刺冠所取代。"[20]阿尔封斯·迪普隆写道："从11世纪到14世纪，上帝的形象从伸张正义的英雄变成了受苦受难的基督，天主教成了一种受苦的宗教……，其中心则是耶稣和他的母亲。"[21]德拉鲁埃尔则认为，以耶稣为中心的信仰既是一贯的，又有变化……，他写道："上帝的形象从罗马战胜者变成了钉在十字架上的满腹哀怨的哥特人；从光辉灿烂的上帝儿子变成了忍受着屈辱和苦难的人的儿子……"在德拉鲁埃尔看来，这种演变的原因在于这种宗教信仰的特点，即"它以人为中心，对拯救灵魂的关注（无论对拯救作何想象）甚于对上帝的赞美。"这些看法与我们前面（在较小的研究范围内）对萨巴泰人的拯救观念所作的分析，基本上是一致的。

可是问题恰恰在这里：在1300—1320年间，富瓦、萨巴泰和蒙塔尤这些地方的人知道那些与上帝儿子的形象有关的新的观念吗？

第一点：在这个时期，"上帝受难的基督教"在富瓦伯爵领地已经广为人知，而且也许已经传到蒙塔尤山区，至少已经传到北部地区的边缘，这点可以肯定。

梅尔维埃尔（今阿列日）几乎与拉巴尔山口同处一个地区，拉巴尔山口则将萨巴泰和富瓦伯爵领地分隔为两个地区；梅尔维埃尔有一个有钱的女村民奥德·富雷，每当神甫在祭坛上高举圣餐面饼时，她总是无法向耶稣祈祷，甚至连看一眼都做不到。奥德·富雷于是向她的姨妈埃尔芒加德·加洛蒂（也是当地人）诉说自己的苦恼：

“姨妈，你是怎么向上帝祷告的，神甫高举耶稣圣体时，你念什么祷词？”

埃尔芒加德回答道：“这时候我念的祷词是（她用奥克语说）：主啊，真正的上帝，真正的人，万能的主啊，你从没有丝毫过失的圣母马利亚身上生了出来，在真正的十字架上受尽苦难后死去，你的双手和双脚被钉在十字架上，头上戴着刺，肋上扎着长矛，鲜血和水直流，你就这样赎了罪；请你把从你身上流出来的水给我一滴，把我心里的所有污秽和罪过洗尽……（以下是用拉丁文说的 ）真理的上帝啊，你赎救我了。”（II.87）

讲究实际，求助于承受苦难和对马利亚的崇敬[22]，用鲜血赎罪，所有这一切都已经体现在心灵受着自己的罪过重压的奥克西坦尼人的这段祷词中了，对于普通人和乡民们来说，念这类祷词并不困难。埃尔芒加德·加洛蒂并未掩饰她的心计，她热爱耶稣是因为耶稣流着血。是不是受到了方济各修会的影响？很可能。在蒙塔尤也是这样，维萨纳·泰斯塔尼埃尔这个出身卑微、只从母亲那里受到教育的女人，虽然对于“上帝”受难的了解更加粗浅，却对宗教信仰持有同样的信念，这种信念来自在萨巴泰得到普及的民间信仰的新形式。加洛蒂在既是传统又是革新的信仰方面堪称先驱，她既崇敬具有方济各修会所宣扬的受苦受难新面貌的耶稣，同时也崇敬当时和以前或者说罗马天主教所崇敬的威严的上帝。每天早上一下床，埃尔芒加德就用奥克语向万能的上帝念一段短短的祷词（与她让奥德·富雷学的那段不同）。埃尔芒加德·加洛蒂心中的上帝显然兼容着拥有强大实力的过去和受苦受难的现今[23]。

不过，我们不应产生错觉。埃尔芒加德这位时时不忘祷告的虔诚的女人，在富瓦伯爵领地里的农民群众中只代表先驱中的先驱。从外表看，宗教仪礼的繁简体现在以下这些方面：在餐桌上、在食物前、在床上、进食前、睡觉前都划十字，念天主经、圣母经和“其他经”，在教堂里双膝跪地，领圣体，守斋禁食；最虔诚的信徒不但在斋期禁食，在某些圣徒瞻礼的前夕和四季更迭的前一天也守斋禁食[24]。

在我看来，在一般村民和宗教信仰相对滞后的群众中，瓦里尔的乡村织工皮埃尔·萨巴蒂埃算得上是个典型人物。他的全部宗教观念和宗教实践，局限于罗马天主教一些最浅显的教义和若干非常表面化的

仪礼，他为此花费很大精力，而且非常认真。皮埃尔·萨巴蒂埃相信，死前以悔恨的心情作忏悔有助于灵魂得到拯救，这也是当时富瓦地区的所有宗教信仰一致的基本观点。当然，皮埃尔也有犯浑的时候，比如有一天他喝醉了，他竟然一脸正经地说，弥撒中唱的和念的那些东西全是“蠢话”。（不过，后来他辩解说，那天教堂里跳的是民间舞。）

皮埃尔·萨巴蒂埃曾手按着心口说，尽管他指责过神甫，说他们只是为了得到供品才做弥撒，但是，“他还是认为，教堂的圣事和宗教的信条都是真的。”（他显然对这些都不甚了了。）他的这番话，我们还是应该相信的。

皮埃尔·萨巴蒂埃最终想证明，他的宗教实践与一般“理想型”的基督教徒……或者与老百姓心目中的典型的基督教徒没有什么差别。他说：“我是一个好基督教徒，笃信天主教；我缴什一税和其他各种税，我给穷人施舍，我去朝圣，去年我和老婆一起去蒙塞拉朝拜了圣母，今年又同她一起去了圣—雅克—德—贡包斯泰尔。”[25]

与圣女贞德相比，皮埃尔·萨巴蒂埃的虔诚程度相去甚远，他对于一个文化上和个人行为上的好教徒的理解，主要是人人看得见的那些行动，其中最要紧的是做好事（上供、缴什一税、朝圣等等）。加洛蒂的那种狂热祈祷，时时想着耶稣受难等等，对他来说不但是达不到的理想，甚至根本不知道[26]。

现在的问题是，在蒙塔尤和萨巴泰，究竟是加洛蒂的模式还是萨巴蒂埃的模式呢？大概两种都不是……但离一种近些，离另一种远些……离做好事近些（做得并不起劲），离祈祷远些（经念得更不起劲）。在蒙塔尤和萨巴泰的那些有时或始终信奉罗马天主教的农民中间，如果相信上帝的儿子和他的受难，有时甚至只要公开说明自己的想法就足够了，而这种想法还不一定对（参见前面谈到的雷蒙德·泰斯塔尼埃尔）。信奉上帝的儿子不表现为像老婆子加洛蒂那样没完没了地向耶稣祈祷。在这个佩戴黄十字架的村子里，农民们念给上帝听的经（我在这里暂且不谈对于圣母马利亚的崇敬，也就是说，暂且不谈圣母经），主要是圣父经。这种经往往就是他们的全部宗教知识和宗教实践[27]。可是，这种经的对象既然是圣父，自然与基督没有关系。

很大程度上已由圣子取代的三位一体的信经，由萨巴泰的住持教士在教堂里宣讲（于纳克的副本堂神甫阿米埃尔·德·里欧说："星期日做弥撒时，我用当地语言逐条宣讲信经。"）（III.9）。但是，农民和牧民看来并不因此而熟悉这部概括了基督教教义的信经。既熟悉信经，又熟悉天主经、圣母经和圣经中七个诗篇的，只有阿尔诺·德·萨维尼昂一人，他是塔拉斯孔—苏—阿列日的石匠，很有教养，甚至有些异端倾向（I.164）。

许多资料不容置疑地表明，蒙塔尤人知道圣父经，大概还知道这部经的拉丁文本，至少听说过；但仅此而已。本堂神甫在听取农民的忏悔时，让他们背诵圣父经作为惩罚，而对较有文化的城里人，则要求他们背诵天主经、圣母经和圣经诗篇中的第五十篇"上帝怜我"（II.111；III.36）。

小村子里的小文化人，略懂一点拉丁文，他们也许知道天主经的意义，那么其余人呢？对于蒙塔尤和萨巴泰的普通群众来说，天主经就是神甫在教堂里念的一种祷告，适用于各种不同教派，其中包括真正的罗马天主教徒、异端的同情者、纯洁派信徒和纯洁派教士。罗马天主教的普通信徒念圣父经吗？大概很多人是念的（参见刚才列举的忏悔之后受罚念经的例子）。念这种经的人由此可以作为"祈祷者"与基督建立联系。但念经时只是重复经文，并不默祷经的内容。

请不要忘记，托钵僧在萨巴泰的影响远远小于北部地区。在南部富瓦地区的真正天主教信徒中，很少有人有频繁而虔诚地进行祈祷的习惯。这种习惯在这个地区的只信纯洁派的教徒中比较多见，有这种习惯的人主要而且仅仅是纯洁派教长。贝利巴斯特一夜起来六次，只穿裤衩做简短的祷告；若是住在拥挤的小旅店里，同床而卧的人就会让他睡床边，免得在他半夜起床做祷告时被他吵醒。至于那些旅伴，他们根本不会跟他学，所以，贝利巴斯特这种虔诚的习惯丝毫不具传染性，而他也从不要求他的信徒以他为榜样。恰恰相反，他竟然劝他们不要祷告！因为他们在生活中养就了一张脏嘴，会玷污圣父经。皮埃尔·莫里说得很明白："除了走上了真理之路的纯洁派教士，谁也不该念圣父经。我们这种人若是念圣父经，那就犯了大罪，因为我们没有走上真理之路，我们有时吃肉，和女人睡觉。"（II.37）

因此，贝利巴斯特垄断了念圣父经的权利[28]，犹如现代国家垄断盐和烟草的专卖权一样。在正经的天主教广泛传播之前，萨巴泰的农民们几乎没有做虔诚和注入感情的长祷告的习惯。何况他们只不过是阿尔比派的普通信徒，贝利巴斯特的说法就显得更有道理了。于是，以做一个纯洁派的好信徒为由，他们被要求什么祷告也不要做，这种理由使大多数信徒成了傻瓜，少数几个人成了天使[29]。

* * *

然而，蒙塔尤人并非与基督毫无联系，只是很少以直接的方式，也就是说通过完整意义上的祷告与基督进行联系，而是更多地以间接的方式，即通过彼此交换和承认日常熟悉的手势来进行联系，这种手势当然就是划十字。比如，纪尧姆·莫里（皮埃尔的哥哥）与他全家一样，好歹是个纯洁派信徒，他身上一点正统天主教的气味都找不到。可是，他竟然想要检举一件大事，告发本堂神甫克莱格，说这位本堂神甫用谷物向纯洁派教士付了一笔年金……为了支持这桩恶毒（真实）的控告，1308年8月15日，他在被关押的蒙塔尤古堡里，当着本村其他人的面，“划着十字发誓”（II.173）。蒙塔尤的牧人莫尔兄弟不总是百分之百的天主教徒，可是他们也不忘吃饭之前在饭菜上方划十字。[30] 皮埃尔·莫里长期信奉异端，可是，他保持着划十字的习惯，而且划得十分完整，也就是说，不但用手划，还用嘴念（“以圣父和圣子的名义……”）。这位好心的牧人连进教堂时也边走边划十字，惹得皮埃尔·奥蒂埃看了实在别扭，于是劝他改用一个表面上像是划十字的其他动作：“皮埃尔，到了夏天，你可以（作为划十字的借口）用手赶你脸上的苍蝇，这样你还可以说，瞧，额头有苍蝇，胡子上有苍蝇，这只耳朵上有苍蝇，那只耳朵上有苍蝇。”[31] 蒙塔尤信奉纯洁派的鞋匠阿尔诺·维塔尔看到当地有些人虽然不怎么信天主教，却也在十字架面前恭恭敬敬，于是不得不站出来表示不满，他对维萨纳·泰斯塔尼埃尔说：“十字架什么用也没有，这是倒霉的东西。”可是，泰斯塔尼埃尔并没有全听他的话（I.457）。贝利巴斯特看到乡里零零散散地竖着一些木制十字架就生气。（他说：“我迟早要用斧子把这些十字架砍掉，拿回家去烧饭[32]。”）黄布做成的单十字或双十字的作用是提醒那些受到异端蛊惑，但名字还没有公布在墙上的蒙塔尤人，什么是应该信奉的宗教。雅克·富尼埃宗教裁判记录簿[33]中总共记录了48个人受罚公布在墙上的名字，另外25个人情节较轻，只戴黄十字（其中

的17人曾被拘禁，释放后作为减刑戴上了黄十字）。笔者作过统计，蒙塔尤有7个戴黄十字的男女，只是因为不怕受人嘲弄和欺负，才没有被关押。戴黄十字就如后来戴黄星一样，对于戴的人来说，是一种长期的精神折磨，这就逼得他们不得不用各种各样办法来遮盖黄十字。塔拉斯孔的异端分子石匠德·萨维尼昂说[34]："每逢节日，我把黄十字公开戴在外套上，其他日子里，特别是干活时，我不戴它，因为我穿长袍或衬衣。干活回来，我又穿上外套，当然也就戴上了黄十字；可是，有时虽然戴着，但把它遮起来。还有些时候，我走在塔拉斯孔街上，却没有戴黄十字，因为我穿着长袍。……"

布十字也好，木十字也好，表示惩罚也好，表示崇敬也好，总之，十字在萨巴泰是精神世界和物质世界的一个组成部分。当然，在这个小地方，海外的十字军，只不过是老百姓聊天时开玩笑嘲弄教会，或者作稀奇古怪的预言时的一个话题[35]，但是，无论自觉或被迫，或出于商业需要，向十字架致敬几乎随处可见……，十字架瞻礼日在阿克斯累太姆举行的全地区集市上，这种礼仪最明显，最普遍[36]。

在羊市上也象征性地立着高高的十字架，但通常只是一个空架子，上面并没有受难的耶稣基督。在萨巴泰，只有少数虔诚的信徒在耶稣受难像前面进行默祷，他们受到远在别处的托钵僧的支持。

* * *

事实上，被普遍称作上帝的耶稣因圣体而在萨巴泰还有另一种更加合情合理的存在方式。耶稣的称呼很多："祭坛上的圣事"、"主的身体"、"基督的身体"（蒙塔尤人使用这些称呼的心情不同，相信的人怀着崇敬，不相信的人则带有讥讽）[37]，总之，耶稣是堂区教堂里的一个家喻户晓的人物。举扬圣体的时刻，钟声大作，教堂里的人双膝跪地，戴着风帽的头低垂（III.60，235）。在有路或没路的乡间，他也是无人不晓的人物；在路上，一位神甫迎面走来，他是为将死的人送临终圣体去的。在西方13世纪中战无不胜的圣体崇敬，在这个海拔1300米的山区埃荣也几乎取得全胜，这是来自北部地区文明的这种或那种东西不曾做到过的。首次领圣体作为过渡性的仪礼，自然也就不如后来那样重要，在富瓦伯爵领地，青年们早在18周岁之前就第一次

领圣体。在这方面比蒙塔尤更落后的某些地区，特别是奥德，迟至18周岁才第一次领圣体[38]（II.85）。在萨巴泰，在青壮年时期，每年领一次或数次圣体。住在奥尔诺拉克的加亚尔德·罗斯是个虔诚的告密者，她的一席话清楚地说明了萨巴泰人在这方面的习俗（I.192）。奥尔诺拉克的教长纪尧姆·奥斯塔兹是个富有的农民，过去放过高利贷，算得上是村里的一个机灵鬼，罗斯谈到此人时说："我住在奥尔诺拉克已经12年了，从未见到纪尧姆·奥斯塔兹领圣体！即使生病和过节，他也不领圣体。可是，在这段时间里，别人都领圣体。再说，他若是领过圣体，我肯定知道。想想看，我常常见他进教堂。别忘了，他的岳母和我是姊妹。"

罗斯对亲家的揭发说得一清二楚[39]。除了那些不墨守成规的人（这种人在蒙塔尤的亲异端分子中很多），萨巴泰人与圣体有两类接触，第一，每年领一次或几次圣体，一年中第一次领圣体当然是在复活节期间（广义上的复活节从圣枝主日延续到耶稣升天节，上阿列日地区广泛庆祝[40]），其他领圣体的日子则在那些非复活节或非严格意义上的复活节的日子里，也就是与基督、圣灵、圣人和死者有联系的那些日子里。就此而言，作为对领圣体狂奥德·富雷的惩罚，让她一年之中在复活节、圣灵降临节、万圣节和圣诞节四次领圣体，应该说是次数最多的了[41]。领圣体当然不是经常性的事。第二，有一种领圣体仪式属于临终类型或恐惧类型，也就是说，是一个人看来快要死时完成的，如果领圣体的是许多人，那大概因为那时发生了瘟疫[42]。蒙塔尤人当中最坚定的亲纯洁派分子，大概是不去领圣体的，他们为此需要与本堂神甫串通（不过，这些死硬分子在村子里只是少数，即使在1300—1307年间，大多数村民都可看作纯洁派的同情分子时，死硬分子也是少数[43]）。况且，异端信徒们在必要时也小心翼翼地举行一种与领圣体相似的仪式，对此并不感到厌恶。正如贝利巴斯特所说，他们并不相信面包里面真有耶稣的圣体："吃一小块点心对谁都没有坏处。"（II.55）此外，萨巴泰农民中为数不少的那些敢想敢干的人，还有那些被看作误入歧途的人，比如那时的同性恋者，居然可以十来年不过复活节（III.46）。蒙塔尤的农民在死前进行临终禁食时拒绝领临终圣体，往往是最富戏剧性的场面，他们只要纯洁派教士来为自己拯救灵魂。这时，临死的人就把本不该来的神甫当作魔鬼，甚至当作更糟的泥腿子和乡巴佬，竭力把他从自己和床边轰出屋去（I.462）。这些表示厌恶的行为和出自纯洁派分子和普通百姓之口的

语带讥讽的笑话，矛头所指当然是圣体，他们竟然把圣体贬称“一块萝卜”；其实，这种变态反应和断然拒绝，恰恰更清楚地说明，面包变成圣体这件事在山区的化凡为圣现象中，已经占有相当重要的位置了。这种化凡为圣现象十分粗陋，它经过了来自天主教会及其修会的多次更新改造，其中就有哥特派和方济各派……

萨巴泰的农民西蒙·德·拉比拉既反对教会又反对什一税，他在崇敬基督圣体这个问题上的态度堪称典型。他说，他兴趣十足地等着好戏，看看所有的神职人员，从教皇到本堂神甫，怎样出发参加十字军，撒拉逊人怎样把他们一口吃掉。他等着看教堂如何被夷为平地，连地基也不留下，那时他将会欣喜若狂。（雷蒙颇为自己的想法自豪，他接着说道）到了那时，在耕地和荒地上举行的弥撒中，被革出教门、赶出圣殿的农民终于可以获得巨大的幸福，在广阔的田野上见到神圣的主的身体了（II.311）。这位拒不交纳什一税的乡气十足的农民，他对圣体的崇敬简直是无以复加了。

应该说，鼓吹圣饼的宣传是以当地人的心态作为支撑的，其中包括来自最新的民间习俗中的一些成分。在离萨巴泰不远的梅尔维埃，村民们互相讲述着一些富有启示性的小故事，这些小故事是《金色传说》的作者在数十年前编出来的[44]。埃尔芒加德·加洛蒂对奥德·富雷说：“一个女人做了一个饼子，一个本堂神甫拿去供在祭坛上。这个女人见了大笑，她说：

‘我做的饼子好像变成基督的圣体了，真可笑。’

可是本堂神甫依然要用这个饼子领圣体，于是请求上帝显灵，让奇迹出现。果然，本堂神甫把圣体交给那个女人时，那个饼子变成了一个小孩子的手指模样；圣餐杯里的葡萄酒也变成了黏稠的血的模样。那个女人惊呆了，从那以后，她对领圣体就更加虔诚了。”

* * *

前面说到的蒙塔尤人对于无处不在的圣体所表现的动摇性，大体上也表现在对待弥撒的态度上，在弥撒进行过程中要对基督的圣体祝圣。在这个问题上有必要与1404年在紧挨富瓦伯爵领地的纳尔榜教区进行的调查作一对比[45]。那时纯洁派已彻底消失，纳尔榜人几乎全

都参加乡村教堂的周日弥撒（不过也有例外，那就是那些热衷于打乌鸫、野鸡和松鼠的猎人，到了狩猎季节，他们宁可不参加弥撒，也要到林子里去下夹子）。1400年前后参加弥撒的人数之多，堪称这个不再有纯洁派的地区的一大特征。1300—1320年间对抗天主教的蒙塔尤村，是否也出现了类似情况呢？[46]

首先应该说，在萨巴泰，乃至在蒙塔尤，弥撒颇受重视。上阿列日地区有许多人因拒不交纳什一税而被革出教门，这些人被禁止参加弥撒，以儆效尤（II.311）。经过这种清洗，弥撒的身价就提高了，于是参加弥撒成了一种无意识的行为，甚至是一件不得已而为之的事；当然弥撒也是聚会进行社交活动的机会（见上文第十七章）。过去受到过不同惩处的异端分子，在弥撒中接受祭坛和福音书的教导，学习规规矩矩地做人[47]。前来参加弥撒的村民，一个个都是节日打扮，女人穿长袍，男人披外套（II.440；I.338）。

尽管如此，还是有人若无其事地“忘记”去参加弥撒，至少在平常的周日里，时不时地“忘记”几次。贝阿特里斯·德·普拉尼索尔就是一个例子，她是佩戴黄十字标志堂区的一个异端同情分子，常常不去参加弥撒。北部地区对于参加弥撒的规定比蒙塔尤严格得多，这位萨巴泰的美人下山移居到那里后，为受到她的新堂区副本堂神甫的告诫而颇感吃惊，这位副本堂神甫让要她按时到教堂去参加弥撒，守好天主教徒的本分[48]。在萨巴泰地区的于纳克村这样一个重要的村子里，参加周日弥撒的人数有时竟然不超过50人，而当地人对此丝毫不觉惊奇，这种情况似乎更能说明对弥撒某种程度的冷漠。[49]

总之，尽管人们在弥撒上机械地向耶稣鞠躬致敬，一次又一次敬献供品，尽管人们对十字尤其是圣体表示一定程度的敬意，但是在萨巴泰，特别是在蒙塔尤，受难的耶稣并非虔诚地崇敬的对象，也没有把他等同于基督。

这种冷漠令人惊异吗？当然不。因为，中世纪黄金时期对基督的虔敬和中世纪晚期对基督狂乱的崇敬，从来都只是精英之所为，尽管人数并不少，尤其在人心惶惶时期，人数更多。笃信基督的精英毕竟在总人口中是少数，而且这些人多半是城里人，而不是乡下人，所以，蒙塔尤等山区的民众过去和以后都不包括在这些笃信基督的精英

之中。在这个问题上，我们还可以谈得深入一些：在富瓦伯爵领地的山区，人们既不懂得对基督这位圣人的爱，当然也不存在表示这种爱的具体形式。不过，这方面的“业余爱好者”倒是还有几个。贝特朗·弗朗卡便是其中之一（I.352）。他是萨巴泰的一个农民，但是，与同村的无知乡民相比，他的文化教养高得多。他识字，懂一点拉丁文，思想活跃而大胆，很有灵气。在堂区的教堂里，他也敢当众宣称，爱是各种各样善举的基础；他对同乡们说，真正值得赞扬的是施舍，因为施舍出于爱，而不是出于怕。他接着说，由于害怕即将到来的死而留下遗嘱，把财产馈赠给穷人，去他妈的吧！可是实际上，弗朗卡是以直截了当的暗示，颂扬救世主以其榜样和教诲所宣谕的基督教徒对上帝的爱；他这种人极为罕见[50]。皮埃尔·奥蒂埃与胆大包天的弗朗卡不同，他更鼓励他的那个圈子的成员们互助互爱，要大家一旦进入天堂，就应如同兄弟姊妹、父母子女那样彼此相爱[51]。这就是又一次突现在首位的人们理想中的拯救。

---

[1] 让·德侣牟的著作，1971年，第240—250页等若干处；又见托马斯所著一书中的“中世纪教会的巫术”一节，1971年；莱德费尔德和维拉·罗加斯的著作，1972年；杜邦为勒高夫的著作第2卷所写部分；诺拉：《历史研究》，巴黎，伽利玛出版社，1974年。杜邦在《法兰西》（七星社版）中不同意把农民宗教说得过于“巫术化”。

[2] 为获得丰收，中世纪（以及此后）常在田间举行祈求丰收的游行，参见莫拉，C.D.U.，1962年，第86页。又见贝尔蒙，第88页（他使用了凡·热奈普的资料）。由于在奥克西坦尼（理论上），祈求丰收的游行是一种必须举行的节日活动，所以不去参加的萨巴泰—蒙塔尤人尤其多。（参见埃弗尔《主教会议史》中1229年图卢兹主教会议教规，第2卷，第1500页。）

[3] III.51（贝代亚克在上阿列日）。又见II.362（阿斯库一个农民的类似说法）。又见I.283；III.51，347等若干处关于谁使“土地开花结穗”的争论，是上帝、大自然还是魔鬼？这种争论纯洁派的色彩比天主教的色彩浓。

[4] II.39，40，41。据说一件神秘文书（阿拉伯文）被成功地认读，萨巴泰地区的居民（包括少量识字的精英在内）并不知道这件文

书。此事助长了神圣化，应视为正常。

[5] 见下文第二十一章 。

[6] 在流传至今的蒙塔尤民间传说（1974年口头调查）中，有关本堂神甫会巫术的记忆占有很大分量，比如本堂神甫具有不受厄运折磨的能力，他扔出一把刀就能驱赶雹子，把雹子轰到离村子很远的一个地方去，这个地方被滑稽地叫作“空无平地”。

[7] I.337。同样，村子里想害死人的人和想不生孩子的人使用的也是草或化学物品（是否有效，这里不谈）而不是念咒（II.56，57《毒药》；又见上文第十章 ）。

[8] 托马斯的著作，1971年。

[9] 见本书第二十一章 。

[10] 参见古迪的著作（见下文参考书目 ）。

[11] 此处引用的是勒费弗尔的说法。

[12] 关于让·莫里，参见II.463和II.482—483。

[13] II.33—39。我要指出，皮埃尔·莫里对自己今世的命运抱宿命论观点，但是他坚信别人的祈祷有助于他的灵魂在另一个世界得到拯救，特别适合灵魂已经得到拯救的那些人的祈祷。

[14] 参见III.168，169有关雷蒙德·贝洛的记述。雷蒙德·贝洛是阿尔诺·利齐耶的遗孀，深受正宗天主教的熏陶，纪耶迈特·贝内特（贝内）向她讲述某人如何拯救别人的灵魂时，她全神贯注地听得津津有味。这个细节可以说明蒙塔尤的天主教徒对在“灵魂拯救”问题上的思想状态。

[15] I.457。又见另一个非常相似的文件（甚至把基督和圣父上帝搅混了），此件见于本书的结论部分，见下文第二十八章 。

[16] I.461。关于这段文字和I.147（“蜡烛放在屁股眼里”），应该说明的是，肛门和粪便都与拯救升天明显对立。粪便犹如魔鬼，应

该扔进深坑，见III.163；（又见II.386）。魔鬼常常光顾深坑，把鬼魂推入深坑（I.447；又见II.68）。

[17] 德拉鲁埃尔，收入勒高夫的著作，1968年，第152页。

[18] 德拉鲁埃尔，出处同上。

[19] 迪比，《新人文主义的基础》，第108页。

[20] 许多历史学家审视了这种变化。参见德拉鲁埃尔的文章，收入勒高夫编的著作，第150页；迪比：《新人文主义基础》，第108、115页；施努勒的著作，卷II，第745页，卷III（关于基督—鹅鹕）；弗里施和马丹：《教会史》，卷IX，第356页，卷X，第190页（圣弗朗索瓦及基督受苦）和第399页；卷XIV—2，第614、755页（十字架道路）和第777页；莫拉，C.D.U.,1962年，影印本，I，第40、66、67、71、73页；拉普的著作，第6、40、66、67、71、73、145—149、301页；舍里尼的著作，第224、262、317—318、468—470页；迪普隆：《法国和法国人》，第461、494页；拉特莱尔，第132、136、137页。从15世纪起，蒙塔尤堂区的教堂里就有一个木制基督像，头戴刺冠，惨兮兮地竖在祭坛上。

[21] 迪普隆，《法国……》，第494页。

[22] 这类手段在中世纪末期屡见不鲜。参见乔治·夏斯特兰：《死亡的镜子》（LXII，接近I—2处）；稍晚于本书述及时期的关于欧斯塔什·戴尚（1346—1406年）渎神言论的叙事诗。（以上两条资料最初系马蒂诺向我提供。）

[23] 出处同上。阿尔诺·西克尔是半个城里人，比较开化，对十字架上的基督的崇敬在他身上也可见到（II.37）。

[24] III.57（相反……）。

[25] I.145。位于伊比利亚的这些朝圣地都处于撒拉逊人不曾占领或占领时间不长的地区边缘，也就是说，它们是天主教传播的边界；这一点为西班牙的加泰罗尼亚（加利西亚）对蒙塔尤的文化和经济的重要影响，提供了新的线索。

[26] 请比较迪比《贞德诉讼案》第29页和舍里尼《中世纪西方宗教史》第455页。关于此前（12—13世纪）的民间宗教实践，参见弗里什的著作，第9卷，第353—354页（宣道、忏悔、非经常性的宗教集会、参加弥撒、蜡烛的使用，去圣雅克、夏尔特尔、勒皮等地朝拜）。

[27] 有一点看来可以肯定，比较简单的祈祷，农民们是单个做的，该做祷告的时候，教堂的钟就敲响了。蒙塔尤的牧人纪尧姆·莫尔说："教堂的钟真不错，它催人做祷告。"（II.178）资料证实，蒙塔尤早在1300—1320年间就有钟了，这比南部地区的其他地方要早，那里的某些村子直到15世纪下半叶才有钟（弗里什，14—2，第732页）。在蒙塔尤和萨巴泰乡间，每逢举圣体（III.160）和下葬（上文第十五章 等：纪尧姆·贝洛），都敲钟；可能在另外一些时刻也敲钟。对于那些放肆的异端分子来说，敲钟就像吹放羊号角。贝利巴斯特听到钟声时说："又吹起来了。"（III.235）

[28] 关于贝利巴斯特如何依据正统纯洁派教义再度崇敬圣父，参见II.53。

[29] 关于天主经，参见II.13，27，33，37，123；II.502，504；III.107。关于贝利巴斯特念的经，参见II.33，37；III.196。

[30] II.181。较高的社会阶层中其他人，在进餐和就寝之前划十字（III.57），不这样做会被人怀疑。

[31] II.284，422；又见II.53。夏天苍蝇自然多。

[32] II.53；II.410。参见布昂（布昂是一个村子，在今阿列日省）的十字架。

[33] 见迪韦尔努瓦为I、II、III整理的《供词目录》，置于各卷末尾。

[34] II.440。与上阿列日人相比，西班牙人对黄色十字架不大习惯，所以常常讥讽这种十字架（II.454）。

[35] 参见II.324—325。

[36] II.477—478。又见II.363。关于崇敬十字架的历史，参见勒高夫：《宗教史》，卷2，第842页。

[37] I.214，215，216。请注意，普通农民谈到圣体中的上帝儿子时，使用"上帝"或"主的身体"这两个词，身为贵族的贝阿特里斯文化教养较高，她使用"基督的身体"这个词。基督和笼统的上帝常常混为一谈，这种情况在萨巴泰农民中间很普遍，我在前面已多次指出。

[38] 阿利耶斯，《旧制度时期的儿童和家庭生活》，1973年版，第131—133页。在17世纪冉森派时期，第一次领圣体的重要性显然大于此前的若干世纪。雅克·富尼埃宗教裁判记录簿中奥德·富雷的谈话（II.83）却表明，在本书所研究的时期中，此事在富瓦伯爵领地和朗格多克地区，也绝非一桩无足轻重的小事。

[39] 告发纪尧姆·奥斯塔兹也许是居心叵测的行径。奥尔诺拉克的阿拉扎依·穆尼埃说，她见到纪尧姆"接受主的身体"（I.194）。

[40] 圣枝主日，I.195；II.311，313；从复活节到耶稣升天节的周期，III.7—10，还有III.9；复活节的大蜡烛（II.312）。

[41] II.104。请将从（蒙塔尤、萨巴泰或富瓦）等地区领圣体仪礼中可以想见的做法，与13世纪朗格多克教区会议所作的规定作一比较，规定写道："信徒每年应（在阿尔比教区）领一次圣体，（在阿尔勒省）领两次圣体，一次在复活节，另一次在圣灵降临节。"关于此说，参见弗尔维尔（《方茹手册》，6，1971年，第141页）。此外，1254年阿尔比主教会议规定，信徒一年需三次领圣体，即圣诞节、复活节、圣灵降临节（曼西，卷23，第830及以下各页）。25年前，即反纯洁派的斗争取得胜利的1229年，图卢兹主教会议就已作出过同样的规定（参见埃弗尔，《主教会议史》，1913年，卷5—2，第1498页）。

[42] 神甫从一个生病的女人床边经过，这个女人利用这个机会也领了圣体（II.100）。

[43] 上文第二章 。

[44] II.84。出于篇幅考虑，我压缩了原文。《金色传说》可以看作是13世纪末期以来宗教和民间心态的成分和征象，关于它的重要性，参见拉普，第139页；舍里尼的著作，第318页；迪比的《新人文主义基础》第107页；托马斯，1971年，第26页；弗里什，卷十，第397页；莫拉，C.D.U.，1962年，影印本，I，第46、107页等若干处。

[45] 肖梅尔的著作，1957年。

[46] 毫无疑问，地区性的主教会议当然规定必须参加周日的弥撒（曼西，1779年版，卷23，第830页及以下各页，关于1254年阿尔比主教会议）。

[47] II.440。又见I.453中有关纪尧姆·福尔部分。

[48] I.214—215；关于本书述及时期的参加弥撒的一般问题，参见莫拉，C.D.U.，1965年，影印本，I，第65页；尤需参见曼西前引书，卷23，第830页及以下各页。

[49] III.9。一件资料（不太清晰）提示，在萨巴泰这种郊区里，大约一半普通村民经常参加周日弥撒（II.367）。

[50] 关于本书述及时期的爱基督及遗嘱安排等一般问题，参见弗里什，卷十三，第137页，卷十四—2，第770页；莫拉，C.D.U.，1965年，影印本，I，第156页。在奥克西坦尼中部地区，某些具有一神教倾向的敢想敢说的人，置基督的受难和爱人的形象于不顾，强调他等同于上帝的一面（II.243—244）。尽管如此，萨巴泰人对于上帝依然采取了某些亲近的态度，不过，这种态度更多是"彬彬有礼的崇敬"和友善（III.356），而不是爱。"热爱上帝"这句话倒是在涉及施舍时多次听到，例如，纪耶迈特·莫里和贝阿特里斯·德·普拉尼索尔就用过这句话（I.233）。具有纯洁派倾向的村民喜欢说自己是"上帝的朋友"（I.225；III.356），这既符合上阿列日文化的核心价值观（即友谊，"上帝是好朋友"），也与阿尔贝教派的老教士们使用的一种说法相一致（我们知道，希腊语中的Theophile和斯拉夫语中的Bogomile，都表达"上帝的朋友"这个意思）。

[51] 见下文第二十七章，见本书所附书目。

第二十一章 圣母与圣人

在蒙塔尤和萨巴泰，除了基督之外，圣母也是一个受到普遍崇敬的人物。在整个中世纪的黄金时期，圣贝尔纳、圣多米尼克以及教会人士，都以不同名义在不同程度上提倡对圣母的崇敬，他们满怀热情，和蔼可亲[1]。1254年的阿尔比主教会议，为奥克西坦尼人民着想，进一步扩大了对圣母的崇敬，把圣母经与七岁以上的孩子就应学会的信经和天主经并列为最重要的经文[2]。（研究生育控制的历史学家诺南对于这一点非常肯定，他认为，提高圣母经的地位，旨在端正对纯洁派所非议的生育的认识[3]："应该为母亲腹中的果实祝福……")

这就是官方的规定。那么，萨巴泰的精英们在思想和实践上对圣母的崇敬实际情况如何呢？更加难以捉摸的蒙塔尤和"小地方"的农民在这方面的实际情况又是如何呢？塔拉斯孔的一个公证人和阿克斯的一位妇人的儿子、鞋匠阿尔诺·西克尔属于镇子里的中产阶层，在这个阶层中，对圣母的崇敬不成问题；对于他们来说，会念圣母经是个人天主教文化中最起码的本事。贝利巴斯特问西克尔：

"你怎么向上帝祈祷？"

西克尔这个告密者回答道：

"我划十字，仰仗上帝，他为了我们死在十字架上；我也仰仗圣母，我还念天主经和圣母经，我在圣母瞻礼前一天守斋。"

贝利巴斯特语带讥讽地说：

"羊儿不会说话，所以咩咩叫……要知道，圣母经没有用，是本堂神甫自己造出来的[4]……你守斋，就跟狼饿肚子一样！"（II.37，54）

贝利巴斯特是个阿尔比派，他说这些不三不四的话，是意料之中的事，可是，这倒也表明，西克尔虽是个令人讨嫌的告密者，同时却是个受过教育的天主教徒，他的崇敬固然有些天真，却是配套齐全，他以划十字和念经的方式，向许多神明表示敬意，诸如圣父、救世主圣子、十字架和圣母。

在蒙塔尤，为数不多的当地贵族和神职人员都崇敬圣母，至少从外表来看是如此。本堂神甫克莱格把母亲葬在教堂的圣母祭坛下面，他在祭坛后面听忏悔。贝阿特里斯·德·普拉尼索尔有时忘记去参加周日弥撒，可是，做产后瞻礼时，她却不忘亲手制作彩色蜡烛，敬献给蒙塔尤的圣母（I.223）。像她这样贵族出身、与山林女神一样地觉得自己与基督之母休戚相关的人，在与她身份相似的那些人中间，并非仅此一人；她所属的贵族圈子里的人，大摆宴席，请亲朋好友一起庆祝圣母升天，宴席完全不具宗教色彩，一个小兄弟还特地赶来唱圣母经（II.123）。

普通老百姓和乡民所属的那些社会阶层又是如何呢？塔拉斯孔的泥瓦匠阿尔诺·萨维尼昂既会念天主经、信经和圣经中的几首诗，同样也会念圣母经。他虽然有些文化，好歹算个城里人，信奉异端，还有个当公证人的堂兄弟，但他确确实实出身于“卑贱的乡下人”。农民会念天主经，至少通过耳闻口传知道一些，对圣母经就不大清楚了，不过，还是有些农民知道圣母经[5]。他们都知道有圣母这位神，而且颇受圣母吸引，这是不成问题的。其中有些人不但常提到圣母，而且还向她祈祷，即使算不得狂热，倒也不能说缺乏热情。蒙塔尤的牧人让·莫里是半个天主教徒，他说：“我常跟我哥哥皮埃尔（迷上了阿尔比派）说，伊利诺伊常念天主经和圣母经。”（II.446）他是从母亲那里学会天主经和圣母经的（可是他的父亲在家里却是异端影响的代表）（II.449）。

一件奇怪的资料让我们认识了一个名叫里克桑德·科尔蒂尔的富瓦妇女，她对圣母的崇信在那个时代和那个环境里，可说已到了无以复加的程度。她的父亲是怀西村人，母亲是阿斯库人；她说：“16年前的一个节日，我到阿克西亚教堂去，跪在圣母祭坛前面，向她祈祷。阿米埃尔·奥蒂埃的老婆纪耶迈特（现在已经去世了）就在我身边，听到我在念经，她就对我说：

‘别向玛利亚祈祷，还是向圣父祈祷好。’

但是我依旧向玛利亚祈祷（III.308）。”

里克桑德·科尔蒂尔不是一个严格意义上的正统天主教徒，她把纯洁派教士看作是这方土地获得丰产的保证，她从不忘亲自把麦子给他们送去（III.307）。在这点上对她不必怀疑，她确确实实在教堂里一个专门的祭坛前向圣母祈祷，大声且执著，完全是一副祈求神明的神情。她在这种场合是否干脆念圣母经？很可能，但资料对这一点没有提供细节。

在蒙塔尤，在公开自己对于圣母的崇敬这一点上，没有一个女人能与里克桑德·科尔蒂尔相比。然而，所有蒙塔尤人心里肯定都有圣母。泰斯塔尼埃母女俩都是头脑简单的人，可是她们知道自己想要什么（I.457，461）。她们说，拯救灵魂既靠上帝救世主（即基督，她们分不清上帝与基督），也靠圣母玛利亚。在拯救灵魂这件事上，根据纯正的天主教神学，圣母的作用不限于为别人求情，这两位蒙塔尤女人认为，求情的角色要由她们自己来扮演（她们也许反映了更多人的看法）。圣母另有一个专属她的拯救灵魂的角色。这种模糊而又强烈甚至可以发展到崇敬圣母的观念，在萨巴泰到处可以发现。在富瓦的一个小酒店里当众评说一个受火刑的奥德人时，酒客们说：“他把自己的灵魂托付给上帝和圣母马利亚了……活着的时候，上帝和圣母他都崇敬，这么说，他不是异端。”(I.174)

对于圣母的崇敬在奥克语地区大概由来已久，但并非到处都一样，究竟哪些地方“承认”圣母，从各地的地名上找不出线索来。与法国北方许多地区的情况不同，在中世纪早前期和早中期的法国南方，并没有许多堂区以“圣母”或“玛利亚”命名，这说明对圣母的崇敬在当时并非“官方行动”[6]。不过，在本书所研究的时期和此前不久，地处比利牛斯山峡谷之中的阿列日地区，对圣母的崇敬已相当普遍，因为在此之前，罗马圣母已在这个地区受人崇敬了[7]。在蒙塔尤就有一个朝拜卡尔内斯圣母的圣地。每当产后瞻礼时，蒙塔尤的女人，不管是贵族还是农民，都手拿彩色蜡烛，臂挽着臂，诚心诚意地到那里去朝拜。

塔拉斯孔的教堂，无论叫作萨巴或萨瓦，都来自萨巴泰这个地名，这个教堂里有修女，是比利牛斯山区居民的玛利亚祭坛所在地，这一点从地名可以得到证实[8]。这个教堂是不是总本堂神甫的驻地[9]？据“阿列日的麦考莱”阿道尔夫·加里古的研究[10]，当地有一种传言，说查理大帝打败撒拉逊人后，于775—780年间修建了萨巴教堂。上一世纪，考古学家在原址附近发现了一些11世纪和12世纪的金币和银币。每年9月18日圣母诞辰这一天，依据传统要到萨巴教堂去进行朝拜。把圣母诞辰定在9月18日，这与上阿列日地区的牧民要转场放牧密不可分。让·莫里说：“我哥哥皮埃尔·莫里今年去莫莱拉卖羊的那天，恰好是圣母诞辰。”（II.486）萨巴泰还有一个圣母朝拜地叫蒙戈齐，在富瓦地方的上方。这是一个具有代表性、掺和着泪水和祈求、令人丧魂落魄的朝圣地。看得出来，当年到这里来朝拜的人柔弱无助、令人同情，有时甚至凄凄惨惨。如今的历史学家在研究1300年前后对圣母的感情时，很高兴能在许多地方发现这种特殊的朝拜地。奥尔诺拉克的农妇加亚尔德·罗斯被人偷去了钱和“细软”，于是边流泪边呻吟，到丢失东西的地方去向蒙戈齐的玛利亚祈祷，求圣母帮她把失窃的“细软”找回来。加亚尔德在祭坛边上插了一支长蜡烛，祈求圣母让小偷把“细软”送还给她[11]。不能简单地把加亚尔德的做法说成迷信，一方面在我们今天看来，确有些迷信成分（燃不尽的长蜡烛、能把失窃的东西找回来的圣母），另一方面，当时她似乎是在许愿，这在现今信徒对圣母的崇敬中是很典型的（哭泣、呻吟、求助者自编的祷词、让村子里的无赖们听了心软和感动的效果——这种效果需通过圣母才能产生，或者说希望通过她产生）。[12]无论如何，这个场合下的玛利亚和帕多瓦的某个圣安东毫无相似之处；若是圣安东，就会朝他口袋里扔几个铜子，让他像机器一样把丢失的东西找回来。加亚尔德和陪着她的为数众多的农妇与圣母的关系，要求她们承受一种强烈的痛苦。

在我已经提到的梅尔维埃的村民奥德·富雷身上，这种感情上的关系看得更加清楚。她在最痛苦的时刻发现自己已经不再相信真有耶稣基督的圣体了，“于是她转过身去对奶妈说：

‘快向上帝祷告，让我重新相信基督。’

奶妈正在尽心尽力祷告时，奥德·富雷家的女佣纪耶迈特来了。奥德对她说：

‘纪耶迈特，快祷告，向蒙戈齐的圣母马利亚祷告，让她照亮我的心，让我重新相信上帝。’

纪耶迈特双膝跪地，照主人的吩咐向圣母祷告。她祷告完毕时，奥德的心当即被照亮，从而重新坚定地相信上帝了。她现在仍旧相信自己说过的话。”（II.95）

这个实例充分表明，在这种与众不同的圣母崇敬中，对于宗教的信仰确实出自内心。加亚尔德和女佣纪耶迈特虽然在她们所属的社会集团中是极少数，她们毕竟证明，在这个时期，在这个地区，农妇确实进行一些非正式的祈祷，把对于圣母的崇敬、恐惧和悲怆都倾注在其中。

* * *

在结束有关对圣母的朝拜之前，还应提一下加泰罗尼亚的蒙塞拉祭坛，这个祭坛如同萨巴泰的蒙戈齐祭坛，在阿列日名气很大。还有勒皮、洛卡玛杜尔，甚至还有巴黎圣母院，它当然是其他圣母院所无法比拟的[13]。

与圣母有关的节日在萨巴泰人心中的地位很高，前面已经提到圣母诞辰，这个日子在这个小地方非常重要。全家团聚的圣诞节与圣母产子也有密切的关系[14]。耶稣诞生不久，三王就来朝拜他和他母亲。如今纯洁派的牧人们依旧保持着对三王的尊敬（II.37）。盛夏时节，贵族和牧人一样都过圣母升天节[15]。连一个素质不高的普通女佣，也知道圣母取洁瞻礼日，她说，她到主人家来帮工的那天，恰逢这个节日（II.99）。

在萨巴泰和蒙塔尤，圣玛利亚变成了女人挂在口头的一个诅咒语，这说明圣母已深入人心是一个不争的事实。谈到奥尔诺拉克那位机灵鬼纪尧姆·奥斯塔兹时，阿拉扎依·穆尼埃对她的干亲加亚尔德·罗斯说：“圣玛利亚，那个汉子说脏话。”（I.191，194）蒙塔尤的异端

信徒纪耶迈特·贝洛特（贝洛）临死前，对为她送来临终圣体的邻村神甫说："圣玛利亚，圣玛利亚，我看见魔鬼了。"[16]

前面已经提及，当地的纯洁派信徒虽然都有轻视妇女这个毛病，但他们并不全然回避圣母[17]。他们有时拿圣母开心，把她叫作"玛利亚特"或"耶稣基督待过的大肉桶"[18]。不过，玩笑也就开到这个程度。把圣母从前门赶出去，她马上又从后门走进来。蒙塔尤的纪耶迈特·莫里用从贝利巴斯特那里学来的一句"饭桌上的话"说道："我们这些（纯洁派）信徒，都是圣母的大腿。"纪耶迈特这句话是用来表示圣母的重要性的，在她看来，圣母等于阿尔比教堂，等于所有信徒（II.52—53；I.282）。皮埃尔·奥蒂埃以一种不加雕饰的福音书的风格，为自己提出了一种圣母善意理论。在萨巴泰和阿尔克许多牧人陪同下的皮埃尔·莫里面前，皮埃尔·奥蒂埃借用圣徒路克的话说："上帝的母亲就是善良的意愿。"[19] 阿尔比派信徒皮埃尔·克莱格虽然讥讽天主教教堂里的"官方"圣母，却照样崇敬蒙塔尤的"当地"圣母，还把自己的母亲葬在圣母祭坛下面。他把整个异端和当地的特殊信仰融合在他自己的崇信之中了[20]。

依我看，在这个佩戴黄十字的堂区里，圣母的这种地方色彩非常重要。在埃荣和更大的上阿列日地区，圣母马利亚无疑是在"地上"了，恰如圣父上帝是在天上一样。天上的圣父和地上的圣母是一对，分处在一个垂直空间的两端。蒙塔尤和萨巴泰的圣母马利亚，与当地久远的石头崇敬有联系；石头四周全是母牛和耕田的公牛，作为礼物的一束束羊毛朝着圣母马利亚和这些石头从天上掉下来。圣母在祭坛下面和她的小教堂旁边的墓地里，接受死者的遗体，让他们像回到母亲怀抱那样回到养育过他们的土地里去。圣母女神是地上女神。从蒙塔尤村的上下位置看（上面有领主庄园、天堂以及教会权力和当局的政治权力），当地祭坛上的圣母位置最低最下，她在各家的房屋下面，房屋上面还有高耸的城堡尖塔。作为大肉桶，她要容纳屎尿尸体，还要任奶牛践踏。圣母实际上体现着对于土地的肥力和人的生殖能力的崇拜，由于这种崇拜始终处于不言而喻的状态之中，所以给人以它并不存在的错觉；我曾对此感到惊奇。这种下层人民的崇拜虽然在文献乃至人们的观念中几乎难以见到，却依然是蒙塔尤人将人和物神圣化的基础，而神圣化的上层表象则远比基础明显得多。

* * *

上面关于圣母的论述自然而然地让我们想到了对圣人的崇拜。由于崇拜圣徒，加上节日和周日，一年之中大体上便有90个节假日[21]。在尊奉古老仪规的民众中，对圣人的崇拜往往伴有一些怪异甚至异端的习俗。在萨巴泰人的这类崇拜中，要把方法与名副其实的信仰区别开来并非易事，这里所说的方法是指那些为获得某种物质实惠而使用的多少带有巫术色彩的算不得高明的手段，而这里所说的信仰则是指对于某位领有圣职的能使灵魂得到拯救的中介人的信仰。牧人贝尔纳·马尔蒂在1324年说道："26年前的三王来朝日，我对父亲说：

'我要为圣人儒略守夜，他是我们朱纳克教堂的堂主。'在场的领主听了便讥笑我：

'这么说，你要在墙上点蜡烛了。'"（III.276）

这段对话让我们莫名其妙，关于萨巴泰的朱纳克人对圣人儒略的崇拜，我们以后再也没有获得更多的资料。我们只知道一点，由于崇拜圣人儒略，在还愿节的前夜，要在当地教堂里点蜡烛和守夜。其余就一无所知了。据《金色传说》所记，儒略不是别人，就是那个开旅店的人，上帝面前的那个杀父者和猎人[22]。

* * *

对于蒙塔尤以及蒙塔尤地区的另一种崇拜，我们有幸知道得多些，这便是对圣人安东的崇拜。包括皮埃尔·莫里在内的埃荣地区的牧人心甘情愿地向他献上一束羊毛。此外，由于总有一只猪陪伴着他，村民们便向这位"安东猪"敬献火腿[23]。最后，在萨巴泰和整个基督教地区，圣安东的名字还与一种皮肤病连在一起，这种病被称作"圣安东之火"。据说圣安东受命让人得此病，然后再由他治愈[24]。圣安东这位埃及大隐居修士和君主制之父，在上阿列日地区，既掌管土地又能施巫术；此后若干世纪中，他在西方始终保持着这个形象[25]。

* * *

这就是说，某些圣人在家畜和人的健康方面有特长，是否该说这种本领有些卑劣呢？圣人保罗在萨巴泰被认为是一个既能引起也能治愈癫痫的人，有些圣人跟保罗一样，也不鄙视这类工作[26]。（萨巴泰人十分关心拯救灵魂，因而也关心拯救肉体，所以，这种第二位的而且是与巫术有关的关心是不奇怪的。）但是，除了这一点之外，应该承认，蒙塔尤以及其他地方对圣人的崇敬与农业丰收和身体健康无关。德拉鲁埃尔指出[27]，11世纪以后，圣人崇敬在西方发展很快，这与《使徒传》的发现有关。对圣人的崇敬逐渐扩展到"群众的信仰"中。1300年前后在蒙塔尤和普拉德[28]，山民和牧人都曾崇敬圣人。皮埃尔·奥蒂埃的蒙塔尤朋友为了说服年轻的皮埃尔（那时18岁）支持他们的事业而讲的一段话，恰好能说明这个问题。皮埃尔·莫里的教友们说："好人和好基督徒都到这里来了，他们知道彼得、保罗和其他圣人跟着主走过的路……我们问你，想见见那些好基督徒吗？"（III.120）皮埃尔·莫里是村子里多少有些文化的年轻人，他知道，至少大体上知道，应该如何对待这类对受到他本人欣赏和尊敬的圣人的宣扬活动，他的回答表明了这一点：

"要是真像你们说的那样，纯洁派教士知道圣人走过的路，那么，为什么他们不像当年圣人那样公开布道呢？……为什么他们害怕为真理和公正而死呢？当年的圣人可是不怕为此而献身的。"

皮埃尔·莫里对基督的使徒们和圣安东（他被排在次要地位）以及圣母都一样崇敬，对他们不加区分，时不时地向他们敬献羊毛束（出处同上）。蒙塔尤的纪耶迈特·阿尔热利耶也持这种态度，她与村子里的另一个农妇雷蒙德·马尔蒂聊天时说的话表明，这两位农妇认为，崇敬圣人能为同时信仰纯洁派和罗马天主教提供保障。这种想法当然是从混合教的角度来看的，因而她们把两种信仰混为一谈了，这自然是不正确的（III.91，103）。

奥克西坦尼地区的地区主教会议下令庆祝十二使徒的节日，这些正式规定在这个地区不同程度地得到遵守[29]。圣多米尼克在奥克语地区的影响极大，好坏兼而有之，他曾在这个地区言行并举地宣传过要以《使徒传》为榜样[30]。他所属的修会里的人后来好歹也照他行事。雅克·富尼埃本人也想把这种特殊的信仰灌输给他的"羊群"。于是，他把预定在帕米埃执行的伏多瓦派信徒雷蒙·德拉考特的火刑，安

排在使徒腓力和雅各节那天，熊熊烈火深深留在萨巴泰人的记忆中。山民们普遍朝拜圣一雅克一德一孔包斯泰尔，其实也就是对十二使徒最高的敬意。不过，最受人们狂热崇敬的不是圣雅克，而是圣彼得。在埃荣的普拉德和蒙塔尤各有一个教堂，分别献给圣彼得和圣母，这两所教堂各有一座萨巴泰教堂里的那种大殿，只是规模小些。在比利牛斯山区居民中心的萨瓦尔，高高耸立着两座钟楼，一座叫圣彼得钟楼，另一座叫圣母钟楼。最伟大的使徒圣彼得赢得了埃荣地区女教民们的尊敬（但并非总是合适的）。贝阿特里斯·德·普拉尼索尔的情夫、普拉德的本堂神甫铺好了床，打算与她一起过夜；普拉尼索尔走进大殿时说："啊呀呀，我们怎么能在圣彼得的教堂里干这种事呢。"这位情夫一点也不尴尬，若无其事地说："哦，圣彼得只好委屈一下了。"（I.243）纪尧姆·贝利巴斯特想让蒙塔尤那个围着他转的小集团把他"当作圣彼得来尊敬"（III.258），让·莫里心里明白，贝利巴斯特与圣彼得岂能相提并论，于是不得不对贝利巴斯特说："你这位彼得可真是不怎么样。"在普拉德和蒙塔尤，每逢当地专有的使徒彼得和保罗的节日，农妇们就穿上好衣服，跟她们的男人一起吃顿像样的饭，若是年纪还轻，吃完饭就和其他年轻人一起到广场去跳舞[31]。

这是农村节日里对使徒的一种民间崇拜吗[32]？肯定不是。如果以为农民不可能超过这个水平，那就太蠢，头脑太简单了。其实，我们再次发现，农民对使徒的崇敬，依然体现了他们对"拯救"的关切。前面已经说过，对拯救的关切是这个时期上阿列日地区宗教的中心问题。纯洁派教士们对此十分清楚。每当他们自己或他们的信徒向牧人谈到使徒无可挑剔的榜样时，总忘不了要趁机拨动牧人的那根心弦，即在另一个世界得到拯救的热切期望。雷蒙·皮埃尔和贝尔纳·贝利巴斯特这两位牧人向皮埃尔·莫里说道："使徒们走过的通向真理和公正的道路，只有纯洁派教士知道。他们不拿别人的财产。即使路上见到金子或银子，他们也绝不捡起来放进自己的口袋，他们相信使徒的信仰，也就是说，信纯洁派的人比信其他教派的人容易得到拯救。"（III.122）。皮埃尔·奥蒂埃在这点上得寸进尺，进一步强调通过学习使徒模仿基督的问题，他对两位年轻的牧人说："我把你放在拯救路上，就像基督把他的使徒放在那里一样，圣人们既不撒谎，也不骗人……我们任凭别人拿石头打我们，绝不说一句违背信仰的话，就像使徒们任凭别人拿石头打他们一样。"（III.123）纪尧姆·奥蒂埃对铁匠的儿子、年轻的牧人贝尔纳·马尔蒂提起拯救，说拯救者纯净的肉体

是得到拯救的保证，他说："纯洁派教士拯救灵魂……只有他们能拯救！他们不吃鸡蛋，也不吃肉和奶酪；他们知道使徒彼得和保罗的道路。"（III.253）纪尧姆·奥蒂埃向阿克斯的雷蒙·维西埃尔谈了相似的想法，不过，这次是以使徒式的赎罪作为支持的，赎了罪便能得到进入天堂的钥匙。纪尧姆说（笔者删去了其中的圣言）："我们这些纯洁派的教长，我们与使徒彼得和保罗一样，也有帮人赎罪的本领……跟随我们的人最后必将进入天堂，其他的人则下地狱。"（I.282—283）

向富瓦伯爵领地的本地人传教时，教士们不提拯救、纯洁、贫穷、真诚、信仰、赎罪以及通过基督最亲近的朋友仿效基督等问题，因为《使徒传》中都已说到，再说就是白费力气。由于有民间思想可以利用，为各自教派传教的纯洁派教士和多明我会士就长期加以利用。萨巴泰的牧人不把自己看作使徒，他们在祷告时也不向使徒祈祷，他们向圣父祈祷，有时向圣母和基督祈祷。不过，他们倘若遇见有血有肉的圣人倒是非常高兴，这些圣人在他们看来很像基督的同伴，能为他们充当中间人，抹掉过失，以便更好地获得拯救[33]。

* * *

除了使徒的特殊和优越地位以外，所有圣人在他们以各自的名字命名的节日里，都受到蒙塔尤人的祝福。万圣节在埃荣特别重要。据牧人让·莫里说，在放牧羊群的转场周期中，这一天是重要日子，牧人们从这天起转向冬季牧场，即从游牧的草场转向加泰罗尼亚的冬季牧场（II.479）。这一天是神圣的日子。纯洁派的死硬分子贝尔纳·克莱格一年中极少守斋，可是他在万圣节的前一天却守斋。（神甫巴尔泰雷米·阿米拉克曾是纯洁派教长贝尔纳·克莱格被关押期间的难友，他指出："可是从他脸上看得出来，他不高兴。"〔II.283〕）对于蒙塔尤的农妇纪耶迈特·阿尔热利耶来说，万圣节在她心里标志着一个时段的开始和终结，这就跟与圣母有关的节日一样，她说："我（错误地）接受了一种信仰，根据这种信仰，从万圣节到圣母升天节，本堂神甫们应该亲自动手干活（可是他们并不干）。"（II.97）雷蒙德·马尔蒂（娘家姓莫里）也是在万圣节那天感到，（别人的）罪过和想去告密的念头折磨着她，她觉得，把她的朋友和村子里熟人的异端行为向主教告发是件荣耀的事（III.104，108）。就更普遍的意义而言，作为鬼节的前夕[34]，万圣节标志着充分显示蒙塔尤人的虔诚和民俗的时刻之一即将到来。戈奇娅·克莱格说（III.356—357）："万圣节的第二

天，我把一块大面包送给皮埃尔·马尔蒂家，算是给她们的施舍。这是我们蒙塔尤（鬼节）的习俗。我对皮埃尔说：

‘快收下这块面包，为了替你父母和其他亡灵赎罪。’

皮埃尔问我：‘你要我把面包给谁？’

我回答说：‘拿着，给你，也给你们全家。’

皮埃尔最后说：‘给上帝。’

于是我就走了，路上碰到皮埃尔的老婆埃麦尔桑德，我就跟她说：

‘我给你们的布施是件好事，因为你们是上帝的朋友。’”

真是蒙塔尤的好习俗！这种习俗包含当地文化中的两个成分，其一，将为鬼节准备的食品按照习俗作为全体村民的礼物赠给某一家[35]；其二，赠送礼物是想以做好事来为自己积德，以便将来能让自己的灵魂得到拯救，因为亡人的灵魂能够收到这份礼物[36]。

---

[1] 施努勒的著作，卷II，第523、746页；舍里尼的著作，第292、306、318、346页；莫拉的著作，1962年，C.D.U.，影印本，I，第94—95页；佩鲁瓦的著作，C.D.U.，I，67；弗里施和马丹的著作，卷IX，第330、338页及以下各页，356页，卷X，第398页；拉普的著作，第150页；贾里的著作，收入《法国与法国人》，第461页；图萨尔的著作，第283页。

[2] 曼西的著作，1779年，卷23，第837页。

[3] 诺南的著作，1966年，第193页，1969年，第248页。

[4] 相反，与阿列日地区的纯洁派不同，帕米埃的奥德人很看重圣母经（I.104—105）。

[5] 请与II.111和III.36进行比较。

[6] 参见索格兰词典中修编于17世纪末的法国南部堂区名单（见书目）。

[7] 德尔考尔的著作，1970年：德尔考尔说，从罗马塑像来看，塞尔达涅和孔弗朗是一个真正的“玛利亚花园”。

[8] 关于萨巴圣母院，参见III.33，258，392，434，449。

[9] 下文第二十八章。

[10] 加里古：《古代富瓦历史研究》，卷1（《关于萨巴小教堂的说明》），1845年；杜克洛出版社，1885—1887年，卷5，第667页。

[11] I.192—197；特别是I.192，195。

[12] 纪尧姆·奥斯塔兹对加亚尔德·罗斯的回答使这个想法更加明显（出处同上），在他看来，圣母不可能帮加亚尔德的忙，因为（由于心肠软？）她没有能力杀死小偷。

[13] I.145（M）；I.453（P和R），505（M）；I.546（R）；II.104（R和P）；III.234（M）等。M=蒙塞拉；R=洛卡玛杜尔；P=勒皮。I.453（巴黎圣母院）。

[14] 上文第四章、五、十八章；又见I.226；III.271，280。

[15] II.364（牧人）；上文（贵族）。

[16] I.463。

[17] II.441—442。

[18] II.53；II.409；I.230；I.241—242；II.51。

[19] II.409。还应指出，纯洁派神学摒弃罗马教会的圣母，根据阿尔比派的教义接受虽然不同但却完全肯定的圣母，这是合乎逻辑的，并不自相矛盾。但是，这个纯洁派的神学问题超出了本书的研究范围。

[20] 在农妇里克桑德·科尔蒂尔身上，也可看到这种民间诸说混合论，它兼容纯洁派对圣母的特殊看法和非纯洁派对圣母的真诚敬爱。

[21] 莫拉的著作，C.D.U.，1965年。他在其著作中列举了蒙托邦和圣一弗勒尔两个堂区的统计数字，我们没有帕米埃堂区的统计数字，但包括埃荣地区在内，那里不工作的节假日如同其他许多地方一样，为数甚多。

[22] 参见《天主教百科词典》，雅克迈主编，巴黎，1967年，第1231页，开旅店的儒略（勒芒的儒略）条。马尔蒂的这番话是在三王来朝节前后说的，那也就是1月27日，即圣儒略·迪芒节。（参见凡·热奈普：《法国当代民俗教程》，巴黎，1937年，卷III，第486页。）

[23] 上文，第十九章 。

[24] III.234：圣安东与圣马蒂亚尔共同为这种病负责，这种被称为火的皮肤病恶臭、灼痛。

[25] 关于圣安东崇拜以及他与猪的关系、他对有用的动物（在上阿列日地区是绵羊）的保护、他与以他的名字命名的皮肤病的关系，参见科菲内教士：《对圣安东特质的历史和考古研究》，载《奥德省农业学会学报》，卷28，1864年，第134页和第153页。凡·热奈普《萨瓦地区的隐居修士圣安东崇拜》，《宗教史大会论文集》，巴黎，1923年10月，卷2，第132—165页，特别是第133、138、144、149页；同一作者，《多菲内省的民俗》，巴黎，1932年，卷II，第215—217页等若干处；《佛兰德民俗史》，巴黎，1936年，卷I，第309页；卷II，第513页及以下各页。又见托马斯，《宗教和神奇的衰落》，第27页（圣安东与绵羊）；莫拉的著作，C.D.U，影印本，I，第76页；弗里什的著作，卷10，第397页和第401页；塞比尤，《法国的民俗》，1968年，II，第190页和第378页，III，第244、141、490页，IV，第116页。

[26] II.100；I.249。其他圣人，尤其是圣乔治（蒙戈其的圣母当然更是如此），主要是能帮人找回丢失或失窃的物品（I.156—157）。

[27] 德拉鲁埃尔，收入勒高夫，《异端与社会》，第149页。

[28] 在阅读本书下文和关于“使徒”的段落之前，可参见在埃荣的普拉德举行的庆祝“使徒马太”的节日：II.239。还应提到对先驱者让—巴蒂斯塔的崇拜（III.151）。

[29] I.171。（参见埃弗尔：《主教会议史》，卷5—2，第1500页，1229年图卢兹主教会议）。

[30] 维盖尔《方茹手册》，第1期，第74—102页；参见维盖尔的著作，1965年。舍里尼的著作，第290页和第317—318页；贾里，见《法国和法国人》，第474页。

[31] I.338。皮埃尔·莫里从贝利巴斯特那里听来了许多关于圣保罗的传说，所以他对圣保罗特别熟悉（III.175）。

[32] 关于节日—集市，参见与阿克斯累太姆的集市同一天的十字瞻礼节（II.477—478）。

[33] 参见维盖尔对圣多米克和使徒的生活所作的分析，《方茹手册》，第1期，1966年；《朗格多克的圣多米克》，第76—85页。又见维盖尔，1965年：这位作者指出，在朗格多克，从13世纪初期开始，纯洁派教士和圣多米尼克为了更好地相互争斗，都期望过使徒的生活。我们发现，这种对于使徒和教会的向往有时竟然非常离谱，以致出现意想不到的事，例如，贝阿特里斯·德·普拉尼索尔就说：“那是在使徒彼得和保罗节那天，我在本堂神甫的床上把自己给了他。”（I.226）

[34] 关于中世纪前期鬼节的起源，参见凡·热奈普，《法国当代民俗教程》，册I，卷VI—4，第2808—2809页。

[35] 关于万圣节赠送食品，参见凡·热奈普收集的某些幼稚化和“功利化”的事例，《法国当代民俗教程》，册I，卷VI，第2817页（索纳的幼稚礼物，贝阿恩和朗德的多少带有礼仪性质的地租）。参见下文书目中姆利关于上阿列日地区万圣节的民俗和馈赠的论述。

[36] 为完整地了解蒙塔尤人对圣人的崇拜，应将农民文化（他们在那里只知道使徒和少量圣人）和皮埃尔·克莱格这类文化素质较高的人的文化加以区别，这些人对殉难的圣人也很关心（I.227）。

第二十二章 宗教实践

谈过圣人崇拜之后，再来说说蒙塔尤人的宗教实践。洗礼在蒙塔尤当然始终是无人例外的仪礼。可是当地的纯洁派教士不赞成洗礼，所以，洗礼不仅仅具有宗教意义（I.282；II.410）。尽管有人反对洗礼，洗礼在民间依然极受重视（受过洗的人不会淹死，不会被狼咬，据蒂尼亚克的一个农民说，洗礼能使人的肌肤更健美，面容更姣好〔III.16；II.110〕）。更重要的是，受过洗的人有许多干爹干妈，在极重人际关系的地中海地区，这一点尤为重要。皮埃尔·莫里和蒙塔尤的另外一些牧人都很看重洗礼和干亲关系，贝利巴斯特想劝说他们放弃这种习惯，结果是白费心机。皮埃尔·莫里还可以不费力气地反驳贝利巴斯特这位圣人，说异端在洗礼这件事上一点也不吃亏。行洗礼时结成的干亲关系，以后能扩大成为一张关系网，有利于传播阿尔比教派。萨巴泰的一个牧人说："一次，我到住在阿尔克的干爹雷蒙·皮埃尔家去，我们谈到了异端，干爹对我说：'异端派都是好人，他们信的是好教。'……我妈也跟她干妈和这位干妈的一个姊妹特别好，后来这个人因为信异端而被烧死了。"（II.9）看看，干亲关系带来的是些什么样的交往……

当然，即使仅从理论意义上看，洗礼也与民间对洗礼的理解和干亲关系毫不相干，对于今天"真正"的教徒来说，这种理解和关系会使他们吃惊得目瞪口呆。因为，根据由教皇在13世纪再次肯定的天主教教义[1]，洗礼的作用是洗去原罪。埃荣地方的居民对这种（原罪）观念并非一无所知，芒加德·布斯卡依的一席话就是证明。这位住在离蒙塔尤不远的普拉德村的普通农妇说："我这个还在吃奶的小孩是基督徒（即受过洗），除了我传给他的罪以外，他没有任何别的罪。"她在这里说的当然就是原罪，原罪观念从最早的祖先开始就代代相传（I.499）。不过，在雅克·富尼埃宗教裁判记录簿里，真正的乡下人提到原罪也就只有这一次[2]。事实是，洗礼的用意虽然源出原罪，但是蒙塔尤乡民们知道原罪的人却寥寥无几，比较而言，且不说赞成

或反对，总起来说，知道圣餐中的面包和葡萄酒变成耶稣的躯体和血，以及通过做赎罪圣事可以获得拯救的人更多一些。

* * *

其他圣事包括领圣体和忏悔，领圣体可以一年一次或数次，对此前文已经谈及，不再赘述。这里只作一点补充：领圣体是在每年做过赎罪圣事之后立即进行的；因此，赎罪圣事如同此后不久的领圣体一样，也是一年一次[3]。

阿尔诺·德·韦尼奥尔是帕米埃的一个假神甫和同性恋者，有一次，他问一个原先是乡下人的年轻城里人[4]：

“你愿意在我面前做忏悔吗？”

青年人回答道：“不，今年我已经忏悔过了，再说，你不是神甫！”

在蒙塔尤，人们觉得有必要对每年领圣体（但不涉及其他宗教活动）作出规定，当然不仅仅是对领圣体总是说三道四的那些坚定的异端分子[5]，最具宽容精神而且总是保持缄默的天主教徒也这样认为，这些人在有些年头是村子里的多数，而在另一些年头则是少数。牧人皮埃尔·莫里、让·莫里和纪尧姆·莫尔在不同场合说过：“我每年都忏悔自己的罪过”，可是，这三人对于罗马天主教都不十分热心，甚至有些冷淡[6]，其中两人曾长期信奉异端。在复活节前的一段时间里，本堂神甫克莱格为尽到自己的职责，要听取教民们的忏悔，尽管他并不相信这些忏悔（I.224）。事实上，由于不可避免地与阿尔比派有牵连，这就给蒙塔尤的农妇们带来了一些问题，她们不管在多大程度上信奉天主教，都得前去忏悔。为了躲过这个难题，她们对自己与纯洁派教士和“信徒”的来往避而不谈。为此，她们需要自行摆脱良心上的压力。雷蒙德·莫里（或贝阿特里斯·德·普拉尼索尔）说道[7]：“我忏悔了自己的罪过，但是没有说在异端教派里犯下的罪，我认为那不是罪（原文如此）。”阿尔诺·贝洛的老婆雷蒙德也按规定去忏悔，但是该说的说，不该说的不说。不过，她虽然也不谈自己与异端的来往，但比较老实，不那么滑头。她说：“我忏悔我的罪过，但我不说在异端派那里犯的罪，因为我怕说了以后家产就会被没收。可是我悔恨

自己的异端罪，虽然忏悔师没说什么，我要惩罚自己，为此我两个冬天没穿衬衣……”（III.71）

对于那些与异端毫无瓜葛的蒙塔尤人来说，忏悔当然就不一定只是做做样子，也不能自动赎罪，正如常言所说：“全都抹去了，一切又重新开始。”贝阿特里斯以讥讽的口吻说：要向神甫“把心底里的事统统倒出来”（II.38—39），忏悔师事后可能会和其他神甫一起拿忏悔人那些可笑的罪过寻开心[8]，所以，一些人就因害怕做这种难堪的忏悔而转向纯洁派。纯洁派至少不以忏悔过失作为灵魂最终得到拯救的先决条件。当然，碰到皮埃尔·克莱格这样为人诡诈、骨子里面是纯洁派的“忏悔师”，事情就好办多了。可是，听忏悔的人有时是别的神甫，还可能遇上外来的托钵僧，这些人的要求就严了，全然不像克莱格这个闻所未闻的蒙塔尤本堂神甫那样高抬贵手了。人人都关心拯救灵魂，最不起眼的牧人也知道，若是打算我行我素，忏悔就起不了作用，于是，他们对身边某人（的得罪之处）便不再计较了。神甫或托钵僧路上碰见在外放牧的牧人时，总忘不了向他们提醒这种显而易见的道理。纪尧姆·莫尔与克莱格一家有仇，他（在转场放牧时）就听到了这种忠告。他说：“听我忏悔的神甫不让我领圣体，因为我心里对蒙塔尤的本堂神甫记仇。”（II.103）当然，纪尧姆·莫尔没有一颗“高尚的”心，要他从内心忏悔不那么容易（II.95）。女村民奥德·富雷就不一样了，她在必要时就能对与她年龄相仿的那个女人不再记仇。不过，纪尧姆·莫尔的话表明他不乏真诚，故而，在忏悔师的鼓励下，他终于请求宽恕，而且确实得到了宽恕。一般地说，蒙塔尤人社会学意义上的羞耻心相当重，这并不妨碍他们内心深处对于罪孽也有相当的认识[9]。

当然，与北部地区伏多瓦派相比，蒙塔尤人对忏悔远远谈不上热心，那里的伏多瓦派忏悔时浑身颤抖，若有可能，还要声泪俱下[10]。另一方面，萨巴泰的异端分子常做“无言忏悔”和“滑稽忏悔”，所谓“无言忏悔”是这样的：忏悔人跪在祭坛后面忏悔师的脚下……但是对自己的罪过只字不提（II.196）；“滑稽忏悔”则是这样的：忏悔师面对面看着忏悔人不但忍俊不禁，还会利用忏悔师身份勾引女忏悔人。尽管不称职的神甫在这种稀奇古怪的条件下听忏悔，而且从总体上看，忏悔在蒙塔尤并未受到最高程度的重视，但是它毕竟还是蒙塔尤人最主要的圣事之一。忏悔时难免吐露个人秘密，所以对于本堂神甫来说，

这是获取主动送上门来的告密材料的一个机会。戈奇娅·克莱格就乘忏悔之机进行诽谤，向普拉德修道院院长告发她的那些蒙塔尤的纯洁派朋友（III.357；II.200）。即使对于受到异端诱惑的教民来说，忏悔也可能是在彼岸世界得到拯救的一把钥匙。萨巴泰地区的奥尔诺拉克村的农妇阿拉扎依·德·波尔德说："我男人叫我去锄麦子，我就同一些人一起到阿列日河对岸的地里去了，回来时河水涨得很高，我们在渡船上挺害怕。脚一沾地，我就浑身发抖地跑到纪尧姆·奥斯塔兹家去了。他问我：

'怎么这么害怕？'

我答道：'我怕就这么死了，连忏悔都来不及做。就是死了，也得做了忏悔才行呀。'"[11]

在蒙塔尤和萨巴泰，对于并不十分热心的天主教徒来说，忏悔是他们宗教实践的中心，这情形就像对于普通异端信徒来说，慰藉是纯洁派的主要宗教活动，对于大多数善良的人来说，灵魂拯救是一切挂虑的中心一样。帕米埃的一位笃信异端的人出庭时说的一句话，颇有些莎士比亚的味道："如果没有忏悔和补赎，用罐里所有的水，乃至用全世界的水，也洗不掉罪过。"（II.245）由此可见，阿尔比派的宣传虽然损害了忏悔，但是，对于一心期望在彼岸世界得到拯救的百姓来说，忏悔依旧是他们宗教活动的核心[12]。

由于蒙塔尤异端相当活跃，一些人不参加某些宗教活动，但是，洗礼、忏悔、领圣体、婚礼依然是最基本的圣事。洗礼、初领圣体和婚礼都是人生旅途中的仪礼，分别标志着童年、幼年和成年的开始。洗礼和婚礼被普遍接受，有些人对初领圣体比较谨慎，直到后来反宗教改革的鼎盛时期，初领圣体才被普遍接受[13]。

其他圣事似乎并不为人所知。在北部地区城市里，其他圣事的存在已被证实，但是，蒙塔尤人和与萨巴泰处于同一高度的其他村庄里的人，并不知道还有其他圣事。例如，按手礼在南部地区极少见到。原因很清楚，按手礼应该由主教施行，但是他一年到头在帕米埃忙于宗教裁判案件的调查，很难脱身，不太愿意到自己堂区管辖的山区去。据资料记载，他只去过一次阿克斯累太姆（阿克斯累太姆当然也在上阿列日地区，但是不像蒙塔尤那样在高山上），而且还是为了处

理别的事。他此次是为“清洗”阿克斯累太姆而来，因为该镇教堂的祭坛在一桩谋杀事件中被血污染，他前来施洒大量圣水（花钱买的水！）（II.108）。但是他没有施行按手礼。因为，按手礼本应给受礼的人带来圣灵的礼物。可是，在山民理念中三位一体的天上，圣灵竟然会是这“三位”的穷亲戚？萨巴泰人在圣灵降临节要给圣灵上供，这种做法与其说出于虔诚，莫如说是一种排场。然而，倘若没有这些供品为圣灵增光，人们可能真的会相信圣灵的地位确实不高[14]。

当地人不做的另一件圣事是临终圣事。在当时的蒙塔尤、萨巴泰以及西方的许多地区，这桩“奢华的圣事”很少做，或根本不做[15]。除了极端纯洁派，病笃将死的人总是设法忏悔，神甫闻讯来到已有不少朋友和邻居在侧的病人身边，就宗教信条向病人提问，特别要问病人是否觉得上帝已经到来，病人若作出肯定回答，就合起双手领圣体（I.239，240）。阿尔比派的做法不同，“上帝的躯体”不受欢迎[16]。病人床头竟然也没有圣油。

这就是说，不做临终圣事[17]。不过，除了忏悔和领圣体，临死时或死后还有一些礼仪，这些礼仪或是天主教的，或是世俗的，或是民间的习俗（前面已经谈到的纯洁派礼仪，不再赘述）。

这些礼仪可以包括留遗嘱（此事属于“现代”项目，蒙塔尤太穷，文盲太多，所以留遗嘱的人很少[18]）。死者若是母亲，女儿们低声啜泣也是习俗中的一项礼仪。亲人将死时，要花很多钱买蜡烛；一根蜡烛点在尚未断气的病人嘴巴上方，其余蜡烛在教堂里，或前往墓地时点在遗体周围。此外还要为死者剪头发和指甲。

为死者的灵魂得到安息而进行的向参与者付酬的祈祷和弥撒，主要是城市居民和贵族的做法，蒙塔尤人和农民很少这样做。不过，在我们这个佩戴黄十字标志的村子里，偶尔也可见到[19]。在萨巴泰等地，集体追悼的基督教仪式在斋期开始后的第一个星期三举行，在蒙塔尤也能见到这种名副其实的教会仪式[20]，不过，亡人节的各种活动似乎使这个仪式黯然失色。亡人节那天，家家都按照习俗吃一顿像样的饭，食品以各家送来的礼物为主，享用各家的礼物包含着为死者赎罪的意思。

总的说来，临终圣事在蒙塔尤基本上不为人所知，他们办丧事不以临终圣事为中心，而是更多地关注家庭（也就是首先关注今世生活）与已经去往彼岸世界的死者的关系。彼岸世界观念表明，死者长存生者心中，灵魂拯救问题始终是个难题；当然，这种观念的表现形式多种多样[21]。

＊＊＊

圣事以外的一些宗教活动，层次虽然稍低，却是普遍做到的，诸如朝圣、守斋等等。

前面已经提到，富瓦伯爵领地的农民，把朝圣看作是否"好基督徒"的标准之一。蒙塔尤人基本上不朝圣，即使朝圣也是在本村，但是他们很愿意向外地来蒙塔尤朝拜圣母的人提供布施[22]。贝阿特里斯·德·普拉尼索尔对这种布施的性质作过说明，作为交换，她从一位朝圣者那里得到了一种名叫"依夫"的谷粒，说是能治疗癫痫。她让自己的孙子服了这药，可是疗效不明显，倒是这个小家伙的母亲抱着他去了圣保罗教堂朝圣后，病情才大有好转！[23]这个小家伙若是也算朝圣者，那就得算他是一个半，因为他在妈妈的怀抱里就开始朝圣了。

外出朝圣的念头一点也不让人感到奇怪，蒙塔尤某个女人若是因想扔下丈夫独自去朝拜而受夫家人指责，她只需说一句"我跟我哥一起到马尼洛去朝圣"，指责她的人立即就软下来，不再吭声了（III.151）。话虽这么说，蒙塔尤人的朝圣完全不等于天主教徒的虔诚，他们从未在朝圣方面作出惊人之举。真正的朝圣者要到受纯洁派影响较轻的萨巴泰的其他村子里去找，要到北部地区去找，那里才有真心诚意的朝圣者。在蒙塔尤，某人若是到圣—雅克—德—孔包思泰尔去朝圣，多半是为了执行帕米埃主教的惩罚，背上驮着黄十字，心里想着宗教裁判所，离自愿朝圣何止十万八千里！

守斋是一件很容易让人动感情的事，不少人老老实实地守斋。拒不守斋会惹得那些听命于罗马教廷的信徒勃然大怒。纪尧姆·奥斯塔兹是萨巴泰的罗尔达人，身体壮实，思想大胆，居然在斋期里进食（I.195）。他的哥哥贝尔纳·奥斯塔兹便对他说："你要是敢再吃一点儿，我就把这碗肉泼在你身上。"尽管有这类事，总起来说，为期40天的斋期还是得到遵守的。由于普遍守斋，纯洁派教士的活动反而更方

便了，因为他们在斋期可以公开吃以鱼为主的食品而不受处罚（II.71）。蒙塔尤的牧人若是信奉纯洁派，好像也守斋，不过只是在斋期和星期五不吃肉[24]。就连贝尔纳·克莱格这样胆大包天的反天主教分子，万圣节前一天也守斋，尽管免不了嘟嘟囔囔（II.283）。

一般地说，除了斋期和星期五要守斋之外，蒙塔尤人就不知道还有什么时候该守斋了。在外放牧的蒙塔尤牧人纪尧姆·巴伊说："除了斋期和星期五，我不知道教会还让我们在什么日子里守斋。"[25]那些最坚定的异端分子或是反教会分子，他们可就故意不守斋了，至少一时冲动时会这样做。纪尧姆·奥斯塔兹有自己的财产，但也是个能干的帮工，擅长打麦[26]；他颇为得意地说："我不喜欢吃鱼，我喜欢羊肝；今年斋期的五个星期里，我吃了不少肉。其实，我既不在家里干活，又不为别人打场，不吃肉也不碍事……"（I.198）

总之，尽管各人的选择既非绝对，又会变化，但是对于守斋的态度越来越取决于不同的思想观念，而不同的思想观念则把人分为不同的人群。蒙塔尤的戈奇娅·克莱格在1325年说道："二十三年前的斋期里，我从地里捡萝卜回来，那是刚过完星期日的那一天，路上碰见了纪尧姆·贝内。我问他：

'吃过了吗？'

他答道：'没有，我想守斋……'

纪尧姆接着说：'昨天星期日，有人请我在阿克斯累太姆吃了一顿饭。开始我有些犹豫，不想接受这个邀请（因为在守斋）。于是我去找善人（即找纯洁教士），请他们帮我拿主意。他们对我说：不管怎么说，吃肉总是个罪，倒不在乎是在斋期内还是斋期外。反正，吃过肉嘴就脏了。就别难为自己了。听了这番话，我二话没说就答应去吃这顿饭了。'

可是我不这样想，斋期内吃肉和斋期外吃肉，从罪过大小来看，可不是一回事……"戈奇娅最后说了这么一句富有哲理的话（III.360—361）。

说得再清楚不过了。只要不是习俗，道理便是活的，可以照自己的意思灵活处理。戈奇娅老老实实地按天主教教规守斋；纪尧姆有一阵出于习惯和担心也想守斋。可是，纯洁派教士给了他暗示，于是他便松开自己的手脚，就那么一次[27]，照着异端信徒心照不宣的信条行事了。他说："在我们教派里，既然没有为纯洁的信徒作硬性规定，那就是说，只要不是教长，就什么都不禁止。"说来也奇怪，那些纯洁派教士自己倒是一丝不苟地守斋的。

* * *

圣人（基督、圣母、圣徒……）、圣事、拯救灵魂或表达信仰、朝圣、守斋等等手段，都离不开"战斗机器"，在今生世界里，这部"战斗机器"便是教会，所以有人说教会具有战斗性，这倒是很有道理的[28]。那时的教会通过各个堂区的本堂神甫网络进行活动，上面有教皇主宰，近处有主教管辖。教会还依靠当时为数众多的托钵僧发挥作用，这些托钵僧在当时的奥克西坦尼非常活跃。

就托钵僧的活动而言，蒙塔尤和上阿列日还没有完全达到"标准"。在其他地方，小兄弟会和布道兄弟会的托钵僧们非常活跃，积极地劝人皈依天主教或重新加入天主教；可是在蒙塔尤，他们却只是偶尔露面。蒙塔尤人当然不会不认识他们，可是想要找到他们，可得跑些路才行。维萨纳·泰斯塔尼埃尔在贝洛家听了一些有异端倾向的议论，从而犯了一个大错，于是想要忏悔（I.459），她去找一个小兄弟会士忏悔，此人住在普伊格塞尔达，在加泰罗尼亚的山谷里，离她家很远。皮埃尔·莫里在他转场放牧地阿尔克（今奥德省），被一个托钵僧信誓旦旦的布道说得心里热乎乎的……（III.123）一个穷兮兮的小兄弟会士在一个寻欢作乐的场所大唱圣母经……不过是在山下的阿莱（II.123）。贝阿特里斯·德·普拉尼索尔的第一个丈夫已经去世，她若想与方济各会会士进行接触，就得离开上阿列日，到"北部地区的那些天主教狼和狗当中"去，这句不大好听的话是普罗斯特的朋友皮埃尔·克莱格说的，为的是让普拉尼索尔多加小心。普拉尼索尔这位萨巴泰美人说："我与第二个丈夫在克朗帕尼亚（下阿列日）落脚以后，就能听到小兄弟会和布道兄弟会的会士们讲道了。我不再相信异端的邪说，我在马塞朗教堂里向里姆（今奥德省）圣母修道院的一个小兄弟会士做了忏悔。我的妹妹让蒂尔已在里姆订了婚约，里姆就在教堂附近，我到那里是去看望妹妹的。"（I.232）顺便提一下，贝阿特里斯

的宗教感情既来自北部地区的托钵僧向她的灌输，也来自她与妹妹、圣母马利亚的特殊关系，她妹妹是虔诚的天主教徒，圣母受到她的特殊崇敬。小兄弟会为忏悔者设置了忏悔室，实现了“技术进步”，此事也加深了贝阿特里斯的宗教感情。与此相对照，蒙塔尤的神甫依旧不管三七二十一，总是在圣母祭坛后面听取信徒的忏悔[29]。

在萨巴泰，托钵僧当然并非一个也看不到。他们聚集在帕米埃，有时，也有几个托钵僧到南部地区的村镇去，若有可能，就在那里全力以赴地讲道，听取忏悔（I.205；II.120）。当有人将异端分子因本堂神甫克莱格而受宽容一事告诉他们时，他们感到惊异，不明白为什么要这样做。他们中的一人惊得目瞪口呆，向一个特地从蒙塔尤赶来忏悔并告密的女人问道：“你们的本堂神甫究竟想干什么？”(I.324)

总起来说，小兄弟会和布道兄弟会在南部地区的影响并不很大，他们在北部和拉巴尔山口以下地区都取得了较大成果。且不说是否有道理，反正他们在山区的形象不好。皮埃尔·莫里把托钵僧说成是阔佬、淫棍、锦衣酒肉之徒，说这种话的不只他一个人。尽管托钵僧的修道院公开声称恪守清贫，但是人们对托钵僧依旧骂不绝口。小兄弟会和布道兄弟会的会士如果在萨巴泰有更多的人活动，那么，他们就有可能借助半是侦探、半是自愿的告密，以及遍布各地的会众网创造出奇迹来。他们还可能不让1300—1305年间异端在上阿列日重新抬头，或者把他彻底压下去。他们还可能完全摧毁萨巴泰地区相当活跃的批判精神。他们还可能制造出成批的新型驯服会众来。可是，会士们不可能到处都有，他们要站住脚跟也并非易事。埃荣地区的村子里几乎见不到他们的影子。会士们远离城镇和人群，独来独往，自然与另外两个历史不长的传教修会发生冲突，这两个修会布道时城镇气味较浓，常在北部一些比较富庶和开放的小城镇活动[30]。

* * *

由于山区没有多少小兄弟会和布道兄弟会的会士前来活动，未入修会的教士们就有了自由活动的地盘。首先从中得益的是住堂的本堂神甫，至少是蒙塔尤的本堂神甫皮埃尔·克莱格。他不但住堂，而且哪里也不去，所以对于他来说，这一点是不言而喻的[31]。皮埃尔·克莱格的前任皮埃尔·德·斯佩拉担任本堂神甫是在13世纪末期（I.223），那时已经规定必须住堂。克莱格死后，雷蒙·特里伊照管蒙塔尤期间，

住堂的规定（暂时？）停止执行。特里伊的头衔是普拉德和蒙塔尤的副本堂神甫。既然有副本堂神甫特里伊照管，本堂神甫是否就不必再派了呢？差不多（I.466；II.239）。

在本书所研究的时期中，由本堂神甫换为副本堂神甫，又由副本堂神甫换为本堂神甫，这在上阿列日是制度[32]。大多数堂区有本堂神甫，本堂神甫人在，精神就也在，影响大得多，与人们的来往也就多得多[33]。另一些堂区则只有副本堂神甫。

本堂神甫住堂并不就等于能干[34]。与普通教民相比，皮埃尔·克莱格当然受过教育、聪明、很有教养。可是，与帕米埃的神职人员相比，特别是与偶尔到堂区首府来的有学问的伏多瓦派相比，克莱格就显得满身乡气了。不过，一切都是相对而言的！萨巴泰其他村子里克莱格的同事们，也不是没有毛病，总体上说，其瑕瑜互见的程度与克莱格相差不多。于纳克的永久副本堂神甫阿米埃尔·德·里欧，与皮埃尔·克莱格一样，同他邻近堂区的同事一起，坐在火边读经书，边读边讨论。他们念圣奥古斯丁的书，表现出强烈的求知欲。其中有的人水平很低。贝德亚克的本堂神甫阿戴马尔·贝德亚克说，他在一次讨论中遭到本堂区的一个人的质问时，引用过一段圣经，过后怎么也想不起来了（III.53）。

本堂神甫意味着权力[35]，当然也意味着知识，但更意味着权力。克莱格便是蒙塔尤的这样一个典型。但是，除了这位个性特别明显的本堂神甫外，萨巴泰人心目中的本堂神甫，都是独断专行的形象。纯洁派教士们为了宣传自己的信仰，有意往这种令人讨厌的形象上添油加醋（II.307）。皮埃尔·奥蒂埃说："这个地区的神甫居然让他的教民们吃草，就像牧人拿着棍子放羊一样。"接着，为了说明他厌恶神甫们撒谎的本领，他说："这些神甫让我想到了犟牛，这些犟牛把蹄子伸进奶桶里，把刚刚从它身上挤出来的奶踢翻在地上……"[36]

本堂神甫享有威望，连副本堂神甫也享有威望，这从人们对他们的称呼上就看得出来。在地方上，有钱人管本堂神甫叫"主人"，即使在牢房里遇见因故也在坐牢的本堂神甫，依然这样称呼[37]。这个词到了20世纪，就成了我们常用的"先生"了。许多本堂神甫不但有家，还有一个规模不算小的农场，再加上谷物什一税，他们就有本钱摆谱

了；通常他们还有家产，这就使他们相当富有[38]。本堂神甫可是个人物，有地位的人也得对他称“您”，而他对普通老百姓却称“你”。下面这段对话很典型地显示了双方的称呼。

阿克斯累太姆学校的老师热拉·德·卡瓦尼亚克骂过嫖娼卖淫的人[39]，他当着赶骡子的皮埃尔·维塔尔的面，向奥尔陆的本堂神甫杜朗·德·普莱比特利亚问道：“杜朗‘主人’，这个赶骡子的话您听得懂吧，他说嫖妓不算罪，嫖客付了钱，妓女收了钱，那就不算罪。”

杜朗“主人”答道：“我听明白了。”说着他就转过身子去，狠狠瞪着那个该死的赶骡子的人，训斥道：“你胡说！”

本堂神甫的威望不是一个人的特权。蒙塔尤和萨巴蒂埃一样，好多本堂神甫都出自同一些家族，成了“本堂神甫家族”。这些家族的成员，包括没入教的人和女人，个个都让人又敬又怕，害怕多于尊敬。克莱格一家的姓就很好，让人一下子就想到了他们是神职人员，他们在蒙塔尤（和别地方）就让人又敬又怕。埃麦尔桑德·马尔蒂对戈奇娅·克莱格说：“我什么都不跟您说，您是本堂神甫家族里的人，我怕您。”[40]

有了权就有欲望。女人爱权势。本堂神甫不管是否仪表堂堂、有教养、有能力、和蔼可亲、粗暴、机灵、刚强、温柔，或是又矮又小，猥猥琐琐，总能得到堂区里的女人们的青睐。他们挑女人实在挑得眼花。何况他们还是职业巫师[41]。皮埃尔·克莱格的例子虽然有些极端，但并非不典型，所以很能说明问题。可是，在这个地区，到处都能见到神甫的“女佣”[42]、“神甫的女人”[43]。格里高利改革和反对神职人员淫乱的规定，在萨巴泰绝对不可能不知道，况且口头上还表示拥护呢！然而，说归说，做归做，两者差得很远。当然，行为不检点的神职人员在萨巴泰只占少数，但是，他们招摇过市，谁都看得见，而且人数也不少[44]。

总之，在蒙塔尤，在上阿列日，本堂神甫走到哪里都是吃香的人物。这是一些有权有势、闪闪发光、非同一般的人，他们不同于古老的修道院和反宗教改革者想要扶持的那些牧师，也不同于政教分离后让法国人弄得服服帖帖的教会小职员，更不同于19世纪反对教会人士

一口就能吞下去的那些教士。蒙塔尤的本堂神甫是个颇有影响力的风标[45]。他要是心血来潮倒向纯洁派，哪怕就这么一点点，用不了多久，村里大多数人就会冲破一切阻拦，跟着往纯洁派靠，跟着去犯纯洁派教士的那些“错误”。总起来说，撇开纯属个人的问题，萨巴泰的院长、城堡主[46]和副本堂神甫们，都体现了当地教会的战斗性，而当地教会的面貌，与出现托钵僧和进行格里高利改革之前，没有多少不同[47]。

本堂神甫是中心，在他的上下远近有一些可有可无的或是辅助性的组织，当然，他上面的高级神职人员是必不可少的。在萨巴泰的乡间比较开化的堂区里，一个或若干个神职人员（入了小兄弟会的农民，甚至不懂一点拉丁文）所起的作用（许多作用中的一种），两个世纪以后要好多人才能完成，不但如此，那时的人还更年轻，那就是唱诗班的孩子（自文艺复兴时期起，这些孩子的文化功能越来越大，只不过萨巴泰人并不知道这种文化功能）。担任这种任务的成年人，出现于1300—1320年间的奥尔诺拉克和古里埃[48]，这两处离维克德梭不远，在一个出产铁矿的地区。在阿列日山谷的罗尔达村，有一些“干活的人”（大体上相当于教堂的管家），他们向同村的老乡按人头收钱（有时老乡会嘟囔几句），去买圣餐杯[49]。蒙塔尤也许太小、太不虔诚，那里没有这类唱诗班的孩子和“干活的人”，即使有，（肯定）也起不了多大作用。本堂神甫身边唯一的帮手，是“学生”，一个什么都得干的学生，所谓学生，可能指他跟着“师傅”学一星半点拉丁文（？）。皮埃尔·克莱格在执行本堂神甫的任务中，权力基本上是独享的。

现在来看看上层宗教机构，例如主教和教皇。先从教区说起。蒙塔尤的本堂神甫参加在帕米埃举行的教务会议[50]。皮埃尔·克莱格趁机会会老朋友，到居住在外的女友那里“转一转”。由于教区情况比较特殊，帕米埃主教的权力显得特别大，在蒙塔尤就能感到这一点。蒙塔尤人常常为了一点小事到帕米埃去，他们流着泪应召去拜见主教，或是匍匐在他的脚下，或是被关进大牢。

乡民们对教皇并非一无所知。阿尔克是个相当偏僻的乡村（在今奥德省），这个村的居民觉得自己信奉异端犯了罪，于是去到教皇驻地，凡是可以宽恕的人，真的都得到了宽恕。纪耶迈特·阿尔热利耶是

蒙塔尤的一个农妇，娘家姓卡拉维斯，就连这么一个农妇也不仅知道教皇，还知道教皇是怎么回事。她说了一句大实话："本堂神甫听教皇的，教皇是上帝派来的代表。"（III.95）贝利巴斯特还利用谐音拿教皇开玩笑，说他领别人的钱[51]，逗得听的人开怀大笑，这些人全是蒙塔尤的牧人，都不傻。

＊＊＊

可是教皇很远。主教也很远，在山里很难见到他，教民们壮着胆子到帕米埃去见他，也不一定能见着。主教不来，小兄弟会和布道兄弟会的会士们在当地也没有建立起传教网来，教民们很难听到他们布道，在这种情况下，向乡民们灌输宗教思想的任务就落在本堂神甫的肩上了。传播宗教思想采取两种方法：一是正式布道；二是向大人和孩子讲解重要的教义。奥克西坦尼主教会议对此有明确的规定："神甫应于周日、节日……向信徒讲解教义"[52]，1254年阿尔比主教会议还规定："年满七周岁的儿童应被领到教堂接受天主教教育，学习天主经和圣母经。"[53]

从宗教理论教育到宗教实践，只有一步，可是，这一步并非都能迈过去。纯洁派教士们在夜晚聊天时对农民们说："神甫们不负责任，他们不对教民们进行教育，只知道让他们吃草。"（II.367）听了这些话，教民们似乎很高兴，因为，纯洁派教士说的并非全无根据。

当然，也不能听了纯洁派教士的话，就以为村里教堂不向教民布道。绝非如此。资料表明，做完周日弥撒后，神甫就用通俗语言布道。于纳克的终身副本堂神甫阿米埃尔·德·里欧就是这样做的，他的听众总共有50来人，其中包括一个贵族和一个神甫。他用奥克语讲解信经和其他经典，应该承认，他布道时塞进了一些"邪说"，例如，他说人死后不会复活，新生儿身上没有灵魂等等。听众中一些受过"教育"的人，听了这些"邪说"后疑窦丛生，可是大多数听众却无动于衷（III.9—13）。像里欧这样的布道者并非绝无仅有，另一个乡村神甫反对圣子降生的理论，他在布道时[54]当众宣称，基督（与所有人一样）也吃也喝，只不过"吃相较好"而已（III.55）。多年以后，萨巴泰人说起这件事来，依然忍俊不禁。

可是，也不能因此就把这些周日布道的本堂神甫们，想象成激进的异端分子。资料表明，这种怪事极为罕见，当然资料做这样的记载，也反映了记录者想要有效地消除这类怪事的意图。所以，我们必须对事实有个正确的认识。总起来说，富瓦伯爵领地的本堂神甫们在布道和其他场合所宣扬的，基本上是与罗马天主教相符的教义。例如，布道者巴尔泰雷米·阿米拉克，受到宗教裁判所的怀疑，可是，被怀疑的是他的品行是否端正，而他宣扬的教义是否纯正，却从未受到怀疑。要知道，他可是在达鲁教堂里教授男女"学生"的（I.252）。他的目的（南方主教会议要求他担负这个责任）显然是把天主教教义灌输给他的学生们。奥尔诺拉克的纯洁派教长和农民纪尧姆·奥斯塔兹的一番话，为此提供了有力的证明。他说："受了皮埃尔·奥蒂埃和我妈的影响后，我不再相信人死后能复活。可是，我思想上依然摇摆不定。教堂里的神甫布道时说，人死后是会复活的；再说，纪尧姆·阿尔赞纳克神甫和我妈一起住在罗尔达时，我还年轻，他负责对我进行教育，他也说人死后是会复活的。"[55]

我们看到，异端思想主要是自上而下传播的（在家里和家庭成员之间），长辈传给后辈，年纪大的传给年纪轻的。天主教教义则是由神甫口授的，他们在布道时和周日给学生讲课时，都传播天主教教义。纪尧姆·奥斯塔兹这一实例说明，只要有神甫，天主教教义也可以在家庭内部传播；神甫与奥斯塔兹的母亲同居，顺便也就担当起了家庭教师的责任。奥斯塔兹的母亲是个富有的农妇，她有条件这样做，其他贫困的农民，也就是大多数老百姓，他们没有这种条件，他们花不起钱在自己家里养一个可以随时支使的神甫。

* * *

总而言之，农村神甫的活动是天主教传播的主要途径，是代代相传的文化再生产的一个组成部分。从这个观点看，在这个时期中，两种宗教在蒙塔尤并非势均力敌。皮埃尔·克莱格神甫虽然向他的学生讲授天主教教义，但是，由于他满脑袋激进异端思想，而且对自己的表里不一毫不遮掩，竟然敢说当神甫只是为了挣钱（I.227），因而，他在讲坛上的布道，对于让蒙塔尤人接受天主教教义，作用实在有限。因此之故，蒙塔尤的大多数人更加容易倒向异端，至少倾向于对异端采取宽容的态度。当然，坚定的天主教徒还是有的，例如维萨纳·泰斯塔尼埃尔的母亲和让·莫里的母亲，她们在自己家里总是抱着善良的愿

望[56]，尽力向自己的孩子们传播天主教，可是从她们嘴里讲出来的天主教教义，也多少有些变味了[57]。既然没有一个好神甫，这些好心的农妇怎能敌得过纯洁派教士们的巨大影响呢！

* * *

不管是否通过布道进行传教，这种方式毕竟不是唯一的传教方式。除了布道，还要通过艺术传播宗教。我们只知道教堂里确实唱歌，但不了解详情（I.145，146）。除了唱歌，还有视觉艺术，塑像、壁画、玻璃窗上的彩画和盛典里的各种绘画，都是传教的艺术手段。在萨巴泰，能打动人心的主要是一些用斧子砍出来的简单而质朴的雕像。可是，纯洁派教士们却不赞成。小老百姓们认为，教堂里的木制雕像本身就是奇迹（II.54—55），贝利巴斯特对这种说法嗤之以鼻，他对西克尔说："笨蛋，你相信木头能创造奇迹吗？"皮埃尔·奥蒂埃讥笑一块儿聊天的牧人们："你们自己用斧子砍出来，然后你们自己把这些东西当神供起来！"（II.240）圣母也是木头做成的，阿克斯累太姆的贝尔纳·戈贝尔这样不以为然地说："圣母就是一块木头，没有眼睛没有脚，没有耳朵没有嘴！"[58]

---

[1] 参见教皇英诺森三世的信，他在这些信件中反对伏多瓦派，重申洗礼的意义在于"洗去"或"宽恕"原罪（迪梅热引用了这些信件，1969年，第384—385页）。

[2] 与此相对照，在非乡民人群中，一个名叫让·罗克的绝非农民的人就知道，洗礼被认为可以洗去原罪，不过，他似乎不愿相信（？）（II.245）。还有几个在帕米埃落脚的伏多瓦派信徒也很了解原罪问题（I.51）。

[3] 关于1215年主教会议决定的每年忏悔次数问题，参见卡罗齐的著作，收入《方茹手册》，第8期，1973年，第321页（《普罗旺斯布道者的听忏悔职务》）。又见图萨尔的著作，第106页。

[4] III.27；III.29（斋期忏悔，这大概是一年中唯一的一次忏悔）。

[5] I.226（信奉纯洁派的本堂神甫皮埃尔·克莱格的话；皮埃尔·克莱格还说〔I.227〕，他听忏悔，不过那只是因为完成他的忏悔师的职责能给他带来一些收入）。

[6] II.173；II.446；III.231；皮埃尔·莫里每年都忏悔，这与他有同时信仰两种宗教的习惯有联系，因为在他看来，天主教和纯洁派都能帮他让灵魂得到拯救。

[7] III.104；I.232（贝阿特里斯）。

[8] III.229（根据皮埃尔·莫里）。

[9] I.224—226；关于"罪孽"和"羞耻"，参见下文第二十四章 。

[10] I.61。对于罪孽的个人内心感觉（不敢说这是一种帕斯卡尔式的感觉），不是在乡村地区，而是在这个异端和城市以及伏多瓦派的急先锋这样一个环境中出现的（出处同上）。

[11] I.196；又见II.120；与蒙塔尤的妇女相比，奥尔诺拉克的妇女更忠于天主教，天主教的灵魂拯救观念在她们中间传播更广（参见穆尼埃的情况：I.194）。

[12] 关于本书所研究时期中有关奥克西坦尼以及更广泛的西方在忏悔方面的一般问题，参见《方茹手册》，第8期（卡罗齐的文章，第321—354页）；又见曼西的著作，卷23，第830页及以下各页（领圣体前的忏悔：1254年阿尔贝主教会议）；埃弗尔的著作，卷五—2，第1498页；1229年图卢兹主教会议：每年三次强制性忏悔（比萨巴泰的标准高得多！）；莫拉的著作，C.D.U.，1962年（第42、43页）；1965年，第71页；拉普的著作，第137页；图萨尔的著作，第106页。

[13] 我在本书中把初领圣体看作从此时开始的"过渡性仪礼"，这也许让人感到奇怪，但是，奥德·富雷的谈话（II.83）表明，这是一段重要的插曲，而且当时的人也是这样想的。

[14] 在本书所研究的时期和13—14世纪中，乡村特别是乡村的穷人很少甚至根本不行按手礼，原因之一是主教不喜欢在他的教区里走

动。关于这个问题，参见舍里尼的著作，第306、318页；迪比，《新人文主义基础》，第108页；迪比，《贞德诉讼案》，第9页；拉普的著作，第143页；莫拉的著作，C.D.U.，1965年，影印本，I，第52页；图萨尔，第103—104页。德侣牟的著作，第282页（尽管特兰托公会议进行了改革，17世纪依然崇尚古代）。

[15] 这是舍里尼书中的话，第321页。阿达姆，《法国14世纪的堂区生活》（第97页）也指出，在这个时期的法国南方，临终圣事不甚重要，据说，原因之一是接受了临终圣事的人如果活了下来，就要承担非常沉重的义务（参见有关接受慰藉后没有死的人所遇到的问题）。总之，在II.55（此处记述的是在离蒙塔尤很远的地方，一个神甫和一个病危者之间的一次推心置腹的谈话，这位病危者是贝利巴斯特的朋友）中，临终圣事根本不做。

[16] I.225；I.462。

[17] 有人可能会提出反驳，说之所以不行按手礼，不做临终圣事，是因为当地神职人员缺乏理论知识，对这两项圣事不了解，其实完全不是这样。参见I.514中在主教面前呈递的七项圣事清单（相当完整！）；还可参见I.61。

[18] II.199。曼西的著作，卷23，第830页及以下各页：1254年阿尔比主教会议，朗格多克关于留遗嘱的规定。

[19] III.235。

[20] 斋期开始后的第一个星期三在帕米埃广为人知，埃荣的普拉德大概也是这样（II.238提到此事时，说得模棱两可）。萨巴泰乡村肯定知道并纪念这个日子（III.8）。

[21] 有关丧事和死前的文化习俗细节，可分别参见：I.145（北部地区），III.307（萨巴泰乡村）。在市镇等非乡村地区为死者做弥撒：II.450，455（即使在市镇，某些伏多瓦派对这类弥撒也颇有异议：I.65）；请比较拉普的著作中第155页关于为死者（但在贵族圈子里遭到反对）祈祷（包括圣母经）：II.123；向遗体洒圣水（用洒圣水器）：II.55。

[22] I.255。（向朝圣者施舍很容易就会发展成向纯洁派教士施舍。出处同上）。

[23] I.249。阿纳夫（阿列日）的藏有古老圣物的圣保罗教堂，事实上是一个朝圣中心，来此朝圣的人系为求治癫痫而来（据姆利《阿列日的老圣殿》，维尼奥尔〔阿列日〕，1972年，第17页；阿纳夫的本堂神甫埃斯泰勃的笔记，在该地1860年的婚姻登记簿的开头部分。）

[24] II.382（皮埃尔·莫里的情况）。

[25] II.382。阿尔诺·西克尔是个镇上的小市民，受过很好的天主教教育，他虽然知道底细，却还是在圣母降临节的前一天守斋（II.54）。

[26] 上文第七章 。

[27] “就这么一次”，因为我敢说，正如下面就要看到的那样，这种情况是不正常的。

[28] 在语言发展过程中，“战斗性”一词的含义更加丰富了。教会有“战斗性”，原因是它应保证其成员的灵魂将来得到拯救，与此同时，它又是一个有“战斗性”的组织，此词在这里的含义与当代就没有什么两样。

[29] I.224；参见I.459（一个小城里的忏悔室），作为对比。

[30] 有时也能在这里或那里碰到少量男的或女的修道士，他们属于萨巴泰或富瓦伯爵领地的某个教堂（I.255和II.316），我们不准备探讨这个问题。关于帕米埃的方济各会士，参见同性恋者韦尼奥尔的材料（III.14—53）；关于帕米埃的多明我会士积极支持征收什一税，反对拒不交纳什一税，参见II.321；在此时期中，托钵僧落脚在法国南部（虽然在萨巴泰看不到他们的踪影）城镇里，广泛布道，关于此事，参见勒高夫的文章，《年鉴》，1970年；《方茹手册》，第8期；拉普的著作，第128—130页。与此有关的一般性问题，参见迪比，《新人文主义基础》，第90页和第100页；弗里施的著作，12—2，第459页；舍里尼的著作，第345页。总的说来，在上阿列日，缺

少修会（托钵僧或古老类型的修会）的情况，在女人中比在男人中更为严重。

[31] 皮埃尔·克莱格管辖的堂区很小（请与拉普的著作第123页比较），所以他的强烈的个性所产生的影响也就更大、更糟糕。此外，蒙塔尤长期没有常住领主，罗克福尔死后连庄园主也没有了，这就使克莱格的影响更加巨大。

[32] 关于住堂问题，参见肖梅尔，1957年。在1404年的纳尔榜堂区里，只有四分之一的神职人员住堂，占总数一半的神职人员住在城里。根据我们所掌握的资料（这种资料当然不是准确的统计），在上阿列日，住堂制度执行得较好，可是，一个村子的本堂神甫也依然不住堂（见III.9）。除了住堂，还有一个问题，那就是堂区里是否有神殿。萨巴泰的少量地方没有教堂，原因就是附近有当地名气较大的神殿（II.320：基耶的村民们前去萨巴泰—塔拉斯孔教堂）。古里埃的情况就不甚清楚（I.350，351，352—355？）。

[33] III.50—53，特别是III.53；参见II.199。

[34] 我在这里不谈本堂神甫的培养问题，尽管这个问题实际上与住堂问题有关。许多迹象表明，在富瓦伯爵领地，构想工作远未做好，没有培养出一批数量足够的符合宗教信仰需要的本堂神甫（参见向南部地区输出神甫：I.336；又见巴尔泰雷米·阿米拉克的情况：I.251—259）。

[35] 村民们向本堂神甫忏悔，忏悔对本堂神甫的权力是一种保证（I.223—224；II.200等）。

[36] 本堂神甫的权力、村镇的世俗群众的觉悟以后反对本堂神甫的权力等问题（市政当局反对教会，法反对权），在本书所研究的时期之后的近代和现代，是理解法国南部心态的中心问题。在1300—1320年间，农民的请愿运动已经在萨巴泰初露端倪，这种请愿运动的矛头所向是堂区的神殿，农民们认为圣殿是公有财产，不是教会的财产。一个农民说："教堂是我们的。"（II.316）村民们还善于分辨自己的村民身份（某一地方的居民）和教民身份（堂区不一定与自然村的地域完全相等），参见雷蒙·德·拉比拉：《基耶的村民和萨巴的教民》（II.316）。

[37] 贝尔纳·克莱格在狱中致贝尔纳·阿米拉克（II.237—304）。又见III.8（副本堂神甫尼古拉家），III.297—299。

[38] 上文第三章；及III.173。本堂神甫生活阔绰是不争的事实。但在其他地区（参见皮波尼埃小姐论述14世纪勃艮第乡民死后财产清单的未出版著作）……或其他时期（德塞夫的著作，1970年）。可是，格拉曼夫人在她的论文导言中指出，由于本堂神甫未被领主接纳（除非是情夫），所以与村民相当接近。

[39] III.297—299。杜朗·普莱比特利亚这个名字，大概是名字与职务相结合的产物，也就是说，这个名字可能包括一个别名或地名，或某个有很多人当本堂神甫的家族的姓在内。

[40] III.357；戈奇娅·克莱格实际上是本堂神甫皮埃尔·克莱格的堂妹（III.70）。

[41] 贝阿特里斯·德·普拉尼索尔说到了神甫的巫术（上文第九章）。在20世纪的蒙塔尤民间传说里，仍留有某些踪迹，例如"驱雹本堂神甫"、"避邪本堂神甫"等等。

[42] "神甫的女佣"这个词在帕拉尔很常见（I.251）。这个词在英国也使用（参见弗里施，12—2，第412页）。

[43] 参见迪富·德·马吕凯书中关于富瓦伯爵领地的各种人物在1390年所扮演的角色（他谈到了神甫的老婆、神甫的姘头等）。又见神甫的私生子（III.163）。在蒙塔尤，皮埃尔·克莱格的前任本堂神甫，就与一个女人一起住（也许是女佣？I.223）。纯洁派布道人常常指责本堂神甫轧姘头（II.178等若干处）。离蒙塔尤不远的帕拉尔堂区的神甫，在合法状态中与人姘居（I.252）。但是，他们的宗教和教义也就常常靠不住了（II.318）。与此不同，纯洁派的教士们声称（有时没道理！），他们是贞操的典范。关于这个时期教士婚姻和他们的淫乱，参见舍里尼，第205、210、228、288页。

[44] 莫拉的著作（C.D.U.），1965年，卷I，第45页，他提供了格勒诺布尔、阿克斯累太姆、纳尔榜各堂区在1315—1425年间本堂神甫的姘居数字，数字显示他们在同事中占少数，但人数不少。

[45] 请与梯里《旺代》、布沙尔《不变的村庄》相比较。

[46] 词汇（领主、院长）问题很有意思（II.224，332；III.237等若干处）。本堂神甫皮埃尔·克莱格有时也被称作院长（贝阿特里斯·德·普拉尼索尔特别喜欢这么称呼他），有时又被叫作教堂管事。蒙塔尤教会最早可能具有当地那种敬奉圣母的小教堂地位（关于南方小教堂问题，参见迪比《新人文主义基础》，第93页；关于蒙塔尤，参见姆利《索尔特地区》，1958年）。

[47] 格里高利改革在奥克西坦尼和朗格多克某些地区势力很小，参见舍里尼的著作，第331页。

[48] I.350（这些神职人员主持弥撒）：I.351（在该村至少二人）。关于这个时期的神职人员的一般性问题（儿童唱诗班尚未盛行之时），见舍里尼的著作，第282、457页；弗里施的著作，卷14—2，第736页。奥尔诺拉克的一个神职人员是告密者：I.195—196。

[49] II.198（“干活的人”或教堂管家）。关于这些人的一般性问题，见莫拉的著作，C.D.U.，1965年（朗格多克的情况），第84页；弗里施的著作，卷12—2，第418页。

[50] I.234。理论上说，从雅克·富尼埃的继任者上台起，帕米埃教务会议应该每年举行两次（出处同上，注92）。在此之前，此会举行的频率要低些。蒙塔尤是帕米埃教区的下属，所以它应该与萨巴泰总本堂神甫区保持联系。我们不掌握这方面的资料（关于总本堂神甫区，参见本书第十八章 以及弗里施的著作，卷12—1，第206页；舍里尼的著作，第151页）。

[51] II.54。

[52] 曼西的著作，卷23，第830页及以下各页。

[53] 出处同上，第837页。参见弗里施的著作的12—2中关于整个西方的一般论述（此书中勒布拉撰写的部分《本堂神甫的职责》）。

[54] 此处无需使用“讲坛”一词，因为此词在文中仅为一种比喻，而当时在乡村的教堂里，却实实在在有这种家具（参见莫拉的著作，

C.D.U.，1962年，影印本，I，第45页）。

[55] I.206。蒙塔尤的纪尧姆·福尔也在教堂里听布道者说，死后会复活（I.447）。

[56] 请与拉普的著作中第329页进行比较。

[57] I.461和本书第二十一章 （让·莫里之母）；与拉普第142页比较；莫拉，C.D.U.，1962年，影印本，I，第40—42页。

[58] II.333。关于此时期通过艺术，特别是通过造型艺术在民间传播天主教问题，参见（例如）：迪比，《新人文主义基础》，第96页，第106—107页；莫拉的著作，C.D.U.，1962年，影印本，I，第63页及以下各页，第97页。

第二十三章 沾染异端思想的人和纯洁派教士

迄今我们所讨论的都是蒙塔尤和萨巴泰的正统天主教，当然并不很深入；至于那些“邪说”，我们仅仅把它们放在与“正统教义”对比之下作过一些论述。现在，我们要专门就其本身来进行讨论。

首先讨论千禧年说。一些迹象表明，蒙塔尤等山区居民相信千禧年说，诸如：预计世界末日即将到来而惶恐不安[1]，等待打乱一切之后出现一个幸福的王国[2]，激烈的反犹情绪，等等。那么，千禧年说在山民中的影响达到了什么程度呢？回答很简单：影响很小。山村地区基本上没有受到影响，城镇地区受到一些影响，但不大。贝利巴斯特在西班牙居住时曾预言：“不久以后，部族与部族之间会打仗，王国与王国之间会打仗，到那时，阿拉贡王的一个后代就把他的马赶到罗马的祭坛上来放[3]……”贝利巴斯特向蒙塔尤的纪耶迈特·莫里说这些话时，这位女听众的反应仅仅是一种好奇，她有礼貌地问道：“先生，这事什么时候会发生？”（回答：“随上帝的意愿而定。”）

我们还发现，尽管奥依人中暴烈的牧人普遍相信千禧年说[4]，而且杀戮犹太人，但是这些人的影响没有超过加龙河以及图卢兹地区。不错，帕米埃的虔诚信徒是反犹主义者，这一点可从犹太教徒和基督徒关于鬼的故事中看出来，这类故事在城里的教堂中不难听到。阿尔诺·热利是个与死人对话的能手，他说：“单凭气味，我就能从鬼魂中认出犹太人来。”可是，蒙塔尤人虽然听说过犹太人，但是蒙塔尤没有犹太人。在我们掌握的资料中，与蒙塔尤人有关的犹太人只出现过一次，那是一个受过洗的犹太人，贝阿特里斯.德.普拉尼索尔为他施了一点小巫术，他要向她付费。既然没有犹太人，纵然有千禧年说者，也不存在迫害犹太人的问题[5]。

在我们这个佩戴黄十字标志的村子里，由于没有仇恨犹太人的理由，所以看不出有人仇恨犹太人。可是，对于相信千禧年说的那些狂热分子来说，反犹主义只是问题的一个侧面，而这个问题的中心是世界末日即将到来。由于存在这种想法，就没有充分理由为此进行革命性的准备工作。不过在蒙塔尤，这个问题仅在少量小事上得到反映，与此同时，它也引起了某些人的心理抵制。

在这个时期的朗格多克和富瓦伯爵领地，关于世界末日的流言有所传播，这是可以肯定的事实。看起来，此事与当时的文化传播有关：有关蒙古人入侵的传闻，似乎为此事的可信性提供了依据。行吟诗人蒙唐哈戈尔就对蒙古人的到来深感忧虑，他说："瞧，鞑靼人从东方打过来了。上帝若是不阻挡他们，他们就会把所有的人都拉平，不管你是老爷、教士还是农民。"[6] 这是编出来的故事吗？且往下看。1318年，从帕米埃到阿列日，在两地之间的大片地区里，关于世界末日到来的流言传得很广。原籍帕米埃的贝特朗·科迪埃说："今年在桥那边的基耶堂区里，我碰见四个塔拉斯孔人，其中有阿尔诺·德·萨维尼昂。他们问我：'帕米埃有什么新鲜事？'

我回答道：'有人说……那个反基督的人已经出生了。每个人都得管好自己的灵魂，世界末日就要到了。'

阿尔诺·德·萨维尼昂不相信，他说：'我才不相信呢，世界没有开头，也没有末日，安安稳稳睡你的觉去吧！'"（I.160—161）

阿尔诺·德·萨维尼昂是个受过教育的瓦匠，他相信世界是永恒的，这个坚定的信念既来自一句顺口溜（I.167），也来自30年前在塔拉斯孔开办学校的老师托侣对他的教育。这就是说，他的这一信念有两个基础，一个是民间观念，一个是知识（I.165）。宗教裁判所指责阿尔诺竟然相信世界永存这种奇谈怪论，逼得他走投无路，只好承认自己对宗教无知，这才过了关。他说："我在采石场干活，每次参加弥撒都早早退场，没有工夫听布道。"（I.167）这个辩解实在不高明。事实上，这个不相信世界有末日的异端石匠所反映的，是在萨巴泰民间传播很广的一种看法。我们发现，他曾用当地的一句顺口溜支持自己的观点："古往今来都一样，男人总是偷婆娘。"他还说："我听萨巴泰的许多人说，过去世界一直存在，将来也一直存在。"[7] 阿尔诺还说过："除了我们这个时代，再也没有其他时代。"[8] （I.163）这句

话其实是贾盖特·当·卡罗在别处说过的话。贾盖特是阿克斯的一个普通妇女，她在说这句话时，还无所顾忌地说了类似的另一些话。那是她到磨坊去磨面时，在许多与她一样去磨面的女人面前说的。贾盖特拒不相信来世和彼岸，与她怀疑死后能复活有关[9]。（“到另一个世界去找爸爸妈妈，复活之后就能找回自己的骨头和肉？去他的吧！”）贾盖特和阿尔诺的怀疑，与萨巴泰的本堂神甫们和帕米埃的小兄弟会士们的官方宣传，完全背道而驰（I.206；I.152）。

不相信世界末日、最后审判、来世和复活，这显然就是否定一切关于千禧年的宣传，而这种宣传则是农民流寇和教会人士依据来自北方或南方的预言用各种方式进行的[10]。萨巴泰比较守旧，对天主教的新思想（可以说是越轨的思想）很难接受；可是这些思想在比较开放的北部地区却得到传播，那里有较多的托钵僧[11]，农民流寇队伍有时也到这里来。

山区的怀疑主义是否仅在上阿列日的城镇，诸如阿克斯、塔拉斯孔等地才有呢？不是！阿尔诺·德·萨维尼昂指出，在萨巴泰几乎到处都可见到这种情绪，我也在一些大胆的村民身上见到了类似的情绪。在蒙塔尤，贝阿特里斯·德·普拉尼索尔被指责说过这样一句话：“人死后的躯体就同蜘蛛网一样消失了，因为它们都是魔鬼做出来的。”（I.309）贝阿特里斯不相信死后复活，她的这一信念部分地建立在纯洁派的二元论上，纯洁派认为人的躯体来自魔鬼，所以是要消失的。奥尔诺拉克的纯洁派教长纪尧姆·奥斯塔兹是个富有的农民，他也抱有怀疑态度。一天，在本村的墓地里挖出了一些骨骸，据说这些骨骸是应该复活的，当时奥斯塔兹也在场，他就趁机宣扬他对复活的怀疑，于是对在墓穴前为一个死者下葬的村民说：“死人的灵魂怎么可能有朝一日又回到这些原来属于他们的骨骸里去呢？”（I.206）此外，他也既不相信普遍复活，也不相信千禧年说。对于到处杀掠的农民流寇所主张的反犹主义，他同样持反对态度。支持他的想法的人说：“犹太人的灵魂与基督徒的灵魂一样可以得到拯救。”[12]

当然，贝阿特里斯·德·普拉尼索尔、纪尧姆·奥斯塔兹和阿尔诺·德·萨维尼昂等人（不包括贾盖特·当·卡罗）都是村子里的精英人物，或者说是“镇子里的人”。但是，蒙塔尤和其他乡间堂区的普通老百姓，也与这些精英一样，不相信来自北方的那些革命派传播的千禧年说，

他们虽然接受死后复活的说法，但对此完全没有任何狂热的表现。住在拉巴的贝尔纳·多尔特说："在拉巴，我们几个人在本村的广场旁边让蒂尔家门口，与他妻子玛卡利一起说笑话（那天是圣母取洁瞻礼日）。说笑一阵后，我伸出手指让玛卡利看，并对她说：

'将来我们就能带着这些肉和骨头复活？去你的吧，我才不相信呢！'"（I.258—265）

在蒙塔尤和罗尔达，颇受尊敬的奥蒂埃兄弟也反对肉体能复活的说法（I.206）。村民阿尔诺·考古尔（罗尔达人）听了他们的说教，企图调和两种对立的说法。一方面，他相信罗马天主教，认为在世界末日到来的那一天，肉体会复活；另一方面，他又认为，最后审判结束后，肉体将化为乌有[13]。

在这个问题上的思想混乱，使村民们不可能对天下大乱之后将会出现一个人间天堂的说法，抱有很大热情。因为人间天堂的出现取决于两个条件：一是最后审判，一是普遍复活[14]。总起来说，由于一些各不相同的原因，千禧年说在萨巴泰没有多少市场，精英们表示怀疑，懂道理的农民表示反对，一般群众漠不关心。

* * *

相信千禧年说一点也算不得可怕，比这危险得多的是不相信某些教条，尽管只是部分不相信，而不是全然不相信。在阿列日山谷一带，这种不相信教条的情绪相当普遍。阿列日山谷一带是萨巴泰的文化轴心，而蒙塔尤也是这个文化轴心的一个组成部分。让我们来看看蒂尼亚克的雷蒙·德·莱尔的情况。此人是个地地道道的农民，一年到头在地里干活，种麦、割草、放骡子。他认为灵魂无非就是血；瘟疫流行时，他见到过许多两条腿的和四条腿的动物因缺血而大量死亡。所以，灵魂既然就是血，这些动物死后当然就没有灵魂了。雷蒙·德·莱尔不相信复活。他认为，神甫的话全是"胡说"。活得好就是在天堂里，活得赖就是在地狱里。此外就没有别的了。

这个胆大包天的庄稼汉在反对教会这方面真是毫不妥协。他说，主教算什么，不是和大家一样干那种事吗，要说不尊敬，那就是对红衣主教不尊敬，没什么大不了的事。雷蒙·德·莱尔对宗教的亵渎还不

止这些，他曾在村子的广场上对3个同村的人说，上帝，也就是基督[15]，“跟我们大家一样，是有人干了那种事之后，也就是说，男人和女人睡了觉之后才生出来的。”

雷蒙·瑟吉听了这些亵渎神明的话，大惊失色，马上驳斥：“你再说一句，我就拿锄头砸烂你脑袋。”

雷蒙·德·莱尔也不相信圣母马利亚的童贞，他说，“圣母”玛利亚是和约瑟夫有了事才怀孕的。他对基督在十字架上殉难以及复活和升天，都不相信。对于他来说，这倒很符合他的逻辑。由于他不相信有什么圣体不圣体，所以他在许多年里，根本不领圣体（II.130）。

大胆的雷蒙·德·莱尔其实是个折中主义者，有时候他不相信灵魂，说灵魂就是血，有时候又相信灵魂能转世。这是因为他受了蒂尼亚克其他农民的影响，那些农民不但相信动物是有灵魂的，而且认为骡子的灵魂特别好。其中一个对雷蒙·德·莱尔影响特别大的人，居然毫不犹豫地把自己的骡子赶到另一个农民的地里去放，那块地里的麦子已经长得老高了，他说：“我的骡子灵魂特别好，跟这块地的主人一样好。”

雷蒙·德·莱尔的思想已经接近唯物主义了，或者说接近自然主义或斯宾诺莎主义了。一天，高苏（离蒙塔尤不远）的一个农民和他一起割草，他竟说：“上帝和圣母马利亚不是别的，就是我们看得见和听得着的世界。”（II.129）

在伦理方面，雷蒙几乎没有“罪”的概念，哪怕是杀人和乱伦。他自己就是小姨子（他老婆西比尔的妹妹）的情夫（II.132）。他之所以没犯别的罪，不是因为他觉得那是罪，而是觉得那样的话，就会败害自己的名声。

像雷蒙这样的人在堂区里虽然不止一个，但他毕竟有点让人讨厌，没人喜欢他，有人说他是疯子，说他会巫术。一天，他在村外为他情妇罗蒂埃尔耕地。他拴了两头不听话的牛，两头牛总走不到一起，结果牛轭掉了下来。他毫不在乎，只说了一句：“魔鬼，把它架上去！”牛轭马上回到了牛肩上[16]。年轻时候，他发过两个月疯，不过

从那时已经20年了，他一直把庄稼侍弄得好好的，这说明他没有毛病。

雷蒙与一般蒂尼亚克人的想法总是有些不一样，不过他并不孤立，因为这个村子的人多少有些倾向异端并反对教会。蒂尼亚克村有个思想越轨的人叫让·若弗雷，是雷蒙的亲戚，他信奉一种不三不四的纯洁派，认为令人讨厌的动物都是魔鬼造出来的（II.121）。阿尔诺·娄弗尔与纯洁派常有来往，他把当地一个女人的灵魂说成是雷蒙·德·莱尔的一头母猪（II.132）。纪耶迈特·维拉尔对赎罪券持怀疑态度（II.122）。雅克·德·阿尔岑和雷蒙·菲利普想凑钱雇个杀手去杀主教，他们说："把主教杀了，就不用再缴牲畜什一税了。"[17]

认为灵魂就是血的人，不只是蒂尼亚克的雷蒙·德·莱尔一个，奥尔诺拉克也有，那就是纪耶迈特·贝内。这个女人与蒙塔尤的纪耶迈特·贝内同名同姓，是个普通农妇，有房子，有女婿，还有菜园。她也认为灵魂就是血，而且花样翻新，有所发展。据她说，当你杀鹅的时候，鹅血喷出来，性命也就随着跑了；这也就是说，灵魂=性命=血[18]。纪耶迈特有时又说，灵魂就是气，气也就是风。因为病人吐出最后一口气就死了，最后这口气不是灵魂又是什么呢？气从人的躯体出来后，就像风一样到处游荡，夜里还哼哼，有时又像闹春的猫那样叫，人都能听见，一直要到灵魂找到能安息的"好地方"才算完。

奥尔诺拉克的纪耶迈特·贝内（与雷蒙·德·莱尔一样），脑子里有两种与基督教教义相去甚远的观念。其一，灵魂是一种物质，其二，人死后的灵魂像气一样到处游荡，而且还能转生。这两种观念显然又是彼此不相容的。从这里可以看到萨巴泰、索尔特和蒙塔尤的民间观念中某些占主导地位的想法，这些想法实际上与有学问的人的想法不无某种联系[19]。

阿斯库的牧人和种田人雷蒙·西克尔认为，灵魂既不是血，也不是气，而是面包。灵魂既然是面包，当然也就更加珍贵了，可是，面包会变质，会烂。西克尔曾向聚集在广场上的村民宣扬他的这套理论，那时正值面临饥荒之时。

主张灵魂会死亡的雷蒙·西克尔与纯洁派不无联系（II.360—370）。异端在破坏天主教的独霸地位时，也为接受民间思潮开辟了

道路，民间思潮存在于异端形成以前，它先于基督教，不是基督教，而且反对基督教，它与阿尔比派没有任何联系（也许为集体的无意识提供了某些养分）；但是，它从纯洁派教士到处传播的对抗思想中，汲取了力量和胆魄[20]。乡村的自然主义不同意上帝创造人和干预人的活动的说法，初始的纯洁派加强了这种自然主义。纯洁派后来在萨巴泰转变为一种民间观念，认为自然和物质不是，也不可能是上帝创造的。阿克斯累太姆的一个居民说："促使庄稼开花结穗的是魔鬼，而不是上帝。"这种说法体现了某种二元论的正统思想[21]。倾向纯洁派的贝德亚克人和高苏人，通过贬低上帝的作用，赋予大自然以至高无上的权力。阿尔诺·德·贝德亚克在本村广场的榆树下对村民们说："树木来自土地，不是上帝创造的。"（III.51，60）高苏的埃卡·博莱也曾说："天冷、开花、结果，这些都是季节变化造成的，与上帝一点关系也没有。"这是一个下雪天的中午，一些人聚集在一个朋友家里时，埃卡向他们说的话。打场能手阿尔诺·泰塞尔谈到下雨时，用更加简洁的话语表达了他对上帝能呼风唤雨的怀疑[22]。

* * *

对于圣体的怀疑或嘲弄是个十分敏感的问题，可是，一些普普通通的玩笑就能涉及这个问题。一些年轻的雇工在地里一起干活时，举起一块萝卜装作望弥撒。这类玩笑前面已经提到过，除了宗教裁判官，大家都不把这类玩笑认真对待。可是，我们不应忘记，玩笑归玩笑，真正的问题还是存在的。比如那位敏感而又不好对付的农妇奥德·富雷，当她突然不再相信基督躯体的真实性时，她便觉得后果极为严重。这就不是什么玩笑了。

奥德·富雷住在梅尔维埃，这是富瓦伯爵领地的一个山村，位于拉巴尔山口北边，离萨巴泰的北部边界不远。奥德·富雷是个富有的农妇，丈夫名叫纪尧姆·富雷，家里有两个女佣和一个奶妈。梅尔维埃人管她叫夫人，不过她与农民们关系不错，经常与她的两个女佣拉家常。这两个女佣同时也是收获季节的短工，干完活就回来看她（II.98）。她的乐善好施是有名的，常常给村子里的穷人施舍（II.85），为此竟至花光了家产。

奥德娘家在北边的拉法热（II.92），如今属于奥德省；她在生活中碰到了圣体问题。与她娘家村子里的所有年轻人一样，她很晚才初

领圣体，那是在她举行婚礼整整一年以后，那时她已经十八九岁了。

她17岁上结婚，谨小慎微，有点神经质，有时犯痉挛症，每当这时，她就撕扯自己的衣服。她为自己犯了罪而十分痛苦，其实她确实犯了罪还是仅仅出于她的想象，是老早犯的罪还是不久以前犯的罪，这都说不清楚；总之，她把自己的过失或所谓的过失与复活节前领圣体这件事挂起钩来了。复活节领圣体之前，她犯了一个大过失，而且没有告诉忏悔师。也许这是一种让很久以前犯下的过失不了了之的办法……可是，奥德始终受着这桩过失的折磨，不但如此，她总也摆脱不了一堆污秽的困扰。她说："我听几个女人说，一天夜里，有一个女人来不及回家，就在我们梅尔维埃村的街上生了一个女孩。我总想着女人生孩子时留下的污秽，每当神甫举扬圣体时，我就想到耶稣基督的圣体被这堆污秽弄脏了……过后我又想，这不是基督的圣体。"[23]

由此可见，奥德在幻觉中把圣体饼（圣体）和分娩时的污秽（胎盘等等）联系起来了。

不管怎么说，这桩没有得到洗刷的所谓罪过始终挥之不去，奥德总是疑心重重，备受折磨。奥德此时22岁，她始终相信天上的上帝，不相信神甫所说的做圣事时祭奠的上帝。她说："我有时候会发疯，连向上帝和圣母祈祷都不会了。"[24]

奥德在绝望之中把自己的痛苦告诉丈夫，她管他叫"先生"：

"先生，圣母马利亚，这是怎么回事啊，我怎么不相信上帝了呢？……到底出了什么事？教堂里举扬圣体时，我不会向圣体祈祷，也不能看圣体一眼……我想看，可是眼前总有什么东西妨碍我看。"[25]

是"神经性失明"吗？她的丈夫是个典型的奥克西坦尼地方的丈夫，他对此实在搞不明白。奥德觉得自己走投无路了，于是向他"忏悔"：

"上帝不会饶恕我的罪过，也不会帮助我。"（II.86）

纪尧姆·富雷不知道怎么回答好，只是掺和着“你”和“您”，把老婆训了一顿：

“臭女人，怎么回事！你说这些话，是不是疯了？……我看您是完了！魔鬼要把您连灵魂一块儿带走了。您要是真像您自己说的那样，您要是不马上就忏悔，我也要把您赶走。”[26]

奥德·富雷得了虐待狂症和自我折磨症，她一心想要受辱；后来她果真去恳求主教当众惩罚她，让大家都羞辱她，痛骂她（II.95）。因为，光受丈夫的辱骂，她感到远远不够。于是，她满怀希望地去找姨妈埃麦尔桑德·加洛蒂，这位姨妈准能把女人骂街的本事全都使出来。果然，姨妈除了告诉她该怎样祈祷之外，痛痛快快地臭骂了她一顿：

“臭娘儿们，怎么着，我们家，我们村，跟异端一点儿也不沾，你想让异端来玷污我们家和我们村？快点去忏悔，不然你就完蛋了。滚出去！烧死你，让火烧死你！”[27]

事情看起来就像是可怜的奥德心甘情愿地为自己凑了一对父母，丈夫纪尧姆扮演父亲，姨妈埃麦尔桑德扮演母亲，让他们两人联合起来训斥她。

富雷这件事属于歇斯底里病态，被牵涉进去的不光是她自己，还有她周围的一些人，亲属、女仆、奶妈等等。忏悔师没能把奥德治愈，后来她家的所有女人一起祈求圣母，这才见效；此事证明，作为妇女信仰的保证人和中介人，基督的母亲确实作用不小。

我们所掌握的资料通常对男性农民的不信仰宗教现象提及较多，奥德·富雷事件与此形成鲜明对比。在笛卡尔以前时代的民众心态中，吕西安·费弗尔发现了一种“对神圣的巨大渴求”。我们的资料却表明，在“落后的”山区里的少数人中，在宗教感情上患有一种“厌食症”，在村子里的一些非正式集会上，这些人时而得到听众的赞同，时而引起听众的愤怒。在仇恨方式、讥笑方式上，在性、精神和社会等方面别出心裁的方式上，男性山民不以宗教信仰为圭臬的现象相当普遍，只不过他们并非在所有事情上都不信仰宗教，而是仅在某些事情上。与这些越轨的男性相比，奥德·富雷就是极少数了，她把自己丢失了对于

圣体的信仰看作巨大的不幸，被这种不幸首先压垮的如果不是一个精神官能症患者，那就几乎可以说是帕斯卡尔式的不幸了[28]。

* * *

说了那么些越轨的想法和行为后，应该说一说已为农民普遍接受的核心异端现象，那便是阿尔比派[29]。我们将谈到蒙塔尤和其他地方，但以蒙塔尤为主。先说明一点：纯洁派的教条不是我的研究对象，同样，天主教教条也不是我的研究对象。我的目的依然是通过伦理和信仰，研究村民们的内心世界和社会学现象。我们不应忘记，纯洁派信徒和天主教信徒之间的界线并非泾渭分明，彼此越界的事屡见不鲜，他们毫不犹豫地"在两岸钓鱼"。这种情况在很大程度上取决于一个人的周围环境，诸如与职业有关的人际关系以及亲朋等等。皮埃尔·莫里说："我想用干活挣的钱为这边的人和那边的人（指纯洁派信徒和天主教信徒）都做些好事。因为说实话，我搞不清楚这两种信仰中究竟哪一种更好。我比较倾向异端，那是因为我与异端信徒交往和谈话较多，与其他信徒交往和谈话较少。"[30]

流行在蒙塔尤和萨巴泰的阿尔比派，是一种轻视今世的教派，在这一派的信徒看来，世界不好、低俗、卑劣。就此而言，撇开其中不同的教义背景（特别是有关降生问题），阿尔比派这种否定今生的观点与另一些极端分子对世界所抱的激进态度，并不绝对对立，尽管后者绝非纯洁派，而依然是狭义上的"天主教徒"。与其说两者之间有矛盾，毋宁说两者的激烈程度有异。

蒙塔尤的农民从本堂神甫起，都受到纯洁派教士的影响，当他们倾向阿尔比派时，他们确信上帝的存在，并认为上帝是精灵的创造者；他们也确信魔鬼的存在，并认为魔鬼是今生世界和终将腐烂消失的血肉之躯的创造者。因此，原则上基督不能有血肉之躯，如果耶稣有血有肉，那么，仅就他能降生这点而言，他早就应该自动变成了魔鬼。

蒙塔尤的牧人喜欢讨论神学问题，就像19—20世纪的南方乡下人非要就政治问题争出个是非不可。不过，倾向纯洁派的牧人们在一些教义上，有时显得犹豫（他们自己并不觉得），例如，撒旦是否一直与上帝共同永存（被称为"激进派"的"二元论派"就是这样想的，这种

想法在朗格多克相当强烈）。又比如，魔鬼是不是上帝自己创造的，邪恶和世界是不是魔鬼创造的，这个问题离“真正”基督教教义比较近，可以算作温和的二元论。莫里家的两兄弟以及他们的老乡说话时，常常使用一些引言，既可以这样理解，也可以那样理解。鉴于我不可能在1300年召集蒙塔尤人开一个宗教大会，搞清楚他们所理解的或从奥蒂埃兄弟那里接受的教义的“真正”含义究竟是什么，所以我无法对此作更多的评述[31]。再说，教义应该由职业神学家们来进行解释，怎能向农民提出这个要求呢？

蒙塔尤的纯洁派教义，也是，而且首先是一种历史神话。夜晚聊天时，蒙塔尤人不慌不忙地你讲我听，我讲你听，不断增添一些不同的说法。神话从降生开始：从前，一些精灵在天堂里受了魔鬼的引诱，从天上跌落到地上以后，便被引诱者装进土壳或是用遗忘的泥土做成的肉体（III.132）。一个肉体死了就钻进另一个肉体，一个土壳坏了便钻进另一个土壳，这些从天上掉下来的精灵就这样飞快地更换寄宿体，其中有一些陆陆续续投胎为动物或人。皮埃尔·莫里说：“灵魂进入肉体后便得到了拯救，由于它最终成了异端，所以就得到了正义和真理。灵魂一旦离开外壳（肉体死亡后），就回到天上。可是，灵魂在信奉异端之前一直在游荡，从一个外壳转到另一个外壳（III.220）。”由此可见，灵魂转世是纯洁派教义（一般）和蒙塔尤神话（特别）的核心。降落在人间的灵魂，长时间在地上反复转世，这种痛苦和折磨大体上相等于罗马天主教教义中的炼狱[32]。

神话中灵魂的轮回包括这样几个阶段：从天上降落人间，漫长而又痛苦的一再转世，皈依异端后最后一次死去，重返天上。神话一步步促成了礼仪的产生，神话为礼仪提供依据，礼仪反过来证实神话。蒙塔尤人的异端礼仪比较简单，舍繁就简，仅仅保存了最重要的那部分。慰藉是重中之重，对于村子里普通异端“信徒”来说，慰藉是正式皈依异端的标志，得了重病离开人间之前才举行这种礼仪。1300年前后在上阿列日尤其在蒙塔尤，举行慰藉后还要禁食，也就是慢慢饿死。禁食在教义中虽无明文规定，实际上却是做过慰藉的异端信徒对自己的最终考验，尽管总是在亲人或教士的督促下进行的。禁食往往导致死亡（在13世纪的朗格多克见不到或很少见到禁食），它所表示的是对肉体世界的彻底拒绝，这也正是奥蒂埃兄弟所宣扬的纯洁派的显著特点。1300年后，禁食便成了蒙塔尤的宗教中的常规。

慰藉和禁食都是生命终结前的宗教礼仪。在蒙塔尤和其他地方的日常宗教活动中，有一种“祝圣”仪式，实际上就是由受到“崇敬”的教士为信徒祝福。接受“祝圣”之后，就成了名副其实的信徒，临死才有接受慰藉的资格。除了祝圣，还有“亲吻礼”和“祝饼礼”，这是教士与信徒共同进餐时举行的一种礼仪。前面已经提到，教士始终是沟通信徒与上帝的最佳中介人，教士的话犹如麻醉品，农妇们即使想改信天主教，也摆脱不了这些话对她们的影响（I.238）。总之，普通信徒几乎不能自行祈祷，即使他们会念天主经，也不允许念。原则上只有教士和“虔诚的教徒”才有资格念天主经，临死做了慰藉的人被视为得到了纯化，因而获得了念天主经的资格。专家们尽管可以对过去这些基本教义作出种种不同的解释[33]，不过在我看来，蒙塔尤人把他们所信奉的纯洁派视为基督教教义的一种勇敢而又极端的变种，而不是一种非基督教的信仰。总而言之，蒙塔尤人认为，纯洁派就是纯正的基督教，而不是假基督教，即纪尧姆·贝洛所说的“法利赛人名不副实的基督教”（I.473）。尽管从教义上来看，蒙塔尤人在这一点上是错的，但这并不妨碍他们在内心里确信，他们的宗教信仰和天主教是一样的。对于研究蒙塔尤村历史的人来说，蒙塔尤人的这个信念至关重要[34]。

* * *

蒙塔尤人虽然总想着天上的事，但他们毕竟生活在地上。在这种状态下，所谓神圣的事，其实是披上神圣外衣的社会事物。越是企图掩饰这一实质，这一实质反而越发明显。在萨巴泰，纯洁派教士并非只是能拯救村民们的灵魂并把他们送进天堂的圣洁的人。皮埃尔·奥蒂埃、普拉德·塔弗涅以及所有这类教士，并非纯净无邪、以善为本、不食人间烟火的人，更不是陀思妥耶夫斯基《白痴》里的那位米什金。事实上，这些以其品德而被蒙塔尤人奉为“虔诚的基督徒”的人，也对受到他们影响的村民们负有处理种种彼此矛盾的事务的社会职能。这些虔诚的教士处在一种行政管理不善、形不成一个整体的社会中，那里始终存在着不容忽视的这家与那家、这派与那派的相互争斗，从而导致四分五裂的危险。奥蒂埃一家人的强大实力来自各种关系网，其中有朋友、信徒和自己那个享有威望的家族，这个家族既信奉异端，又家道殷实，甚至可以说已是贵族。这家人的同伙贝利巴斯特一家和普拉德·塔弗涅，门第稍逊一筹。山区的这些圣人携手合作，维护社会

价值，不让村民们越轨，他们平息暴力而不借助危险的暴力弹压，他们接受宣誓，尽力显示他们对于播种、葡萄园和他人妻子的尊重，他们还尊重土地产权。法律史学著作通常认为，当时人们没有多少土地产权观念，事实并非如此[35]。厄内斯特·热尔内有关地中海地区其他山区社会的专著在这一点上与本书看法相似。本书所研究的蒙塔尤山区的村民们愿意当基督教徒，而且愿意被别人称为基督教徒。可是，对于他们来说，被他们激化成异端的基督教或如他们所称的"真正的基督教"，主要是一种（为拯救灵魂所需的）正式身份，而不是今世生活中应该时刻遵守的行为准则。他们不但真诚地、令人感动地承认彼岸世界，承认基督教的教义和伦理的必要性，而且自相矛盾地把它极端化为阿尔比主义。然而，他们的这种承认更多表现在口头上，而不是出自内心深处，如果出自内心深处，他们本应在日常行动中有更多的虔诚的表现。另一个缺陷是这些乡民大多不识字。在萨巴泰，只要是书，肯定是宗教书籍，根本不可能有非宗教的书。所以对于乡民们来说，书是圣物，他们把书放在临死的人头上做慰藉，把手按在书上起誓。可是，书不可能成为他们的读物和帮助他们思考问题的工具。书只能让有学问的人去读，然后将书的内容告诉他们。正因为如此，蒙塔尤人不是严格按照教规行事的，这一点前面已经谈到，下面还将提及。他们依据山民自由自在的习俗行事。他们在两性关系方面固然并非淫荡下流，但显然比较随便，远非基督教教规所要求的那样严谨。他们的本堂神甫都有姘头。萨巴泰人对于基督教教规脱帽致敬，但保留不遵守的权利，直至受到惩罚，如再不煞车，就要被处死了。总之，"这些人都愿意规规矩矩，但还没有做到。"[36]正因为如此，才想出临死做慰藉这个点子来，因为有了慰藉，在世时就可以不依伦理标准而依习俗自由地做人，这样也算不得胡来。有了慰藉，就不必过于操心，因为，去往彼岸世界远游之前，只要做了慰藉，就可以洗掉一切罪恶。许多资料表明，纯洁派教士出于这种考虑，在为人做慰藉时诡谲地尽说好话："他很好，不撒谎，不吃肉，不吃奶酪，不偷女人，不拿别人的钱财……"任何一个村民只要按规矩尊敬教士，明确地表示信奉"真正的基督教"（其实就是纯洁派），通向临死慰藉的道路就算铺好了；而做了慰藉，通向天堂的大门也就为他敞开了。我们甚至可以说，蒙塔尤人为这个由来已久的问题找到了解决办法，那就是："不费力气地进入天堂。"可是，蒙塔尤这个佩戴黄十字的村子，为此却遭到宗教裁判所严厉的弹压，许多人为此而英勇献身；因此，我们用这种戏谑的口吻谈论此事，似有"有失恕道"之嫌。

总而言之，一个地方越是不干净、不纯洁、不道德，就越需要“圣人”，这种圣人不能只是装装样子的，必须是真正的圣人，有血有肉的活人，与神圣的理想越接近越好，例如皮埃尔·奥蒂埃（他确实接近）、纪尧姆·贝利巴斯特（他表面上接近）那样的人。有了这样的人便可弥补这个地方的缺陷。虔诚的信徒虽然为数不多，却足以抵消大多数人放任自流、屡有小过失的习俗造成的后果。两三个好人就可以最终挽救一个群体中的所有成员，不让他们死时是“半个坏蛋”，死后灵魂不能体面地转世，而只能变成卑劣低下的牲畜。因此，普通人无需自己规规矩矩地过日子，因为有人替他当圣人，因为他手中掌握着圣人，诸如奥蒂埃、塔弗涅、贝利巴斯特等等；于是，这些人得到的礼物就数不胜数，他们则反过来为信徒们祈祷，向上帝求情，请上帝为信徒们降福，让土地丰产，帮助他们择偶，为结婚选择吉日良辰等等[37]。纯洁派教士（例如奥蒂埃和贝利巴斯特）还是某种意义上的治安官，他们主持村子里的秘密社团，为其成员带来私下里进行某些活动的愉悦。这样一来，人们就可以保持萨巴泰古老、宽容和富有魅力的生活方式，甚至可以拒不交纳牲畜什一税，以免掏空口袋、橱柜，卖光羊群。有血有肉的当地圣人能解决一切问题，只要送些礼物即可，而送礼的开销终究比交纳什一税轻。在这种万万想不到的地方，竟然也有算盘可打。

圣人、教士、教长或好信徒，比利牛斯山区阿列日的这些“隐士”，用厄内斯特的话说，都是“边界上的精神领主”，他们负责使这个小地方与上帝之间维持良好的联系。我们这个小地方保持着自己的习俗，虽非全然基督教化，却也不是淫荡之乡；“真正基督教”的上帝则是有朝一日为拯救灵魂必须与之谈判的对象。身处此岸与彼岸边界上的教士，是上帝的“朋友”（III.356），也是上帝的特殊顾客和关系网中的一个成员。由于纯洁派教士的存在，地方上与众不同的特殊性才得以与天主教的纯净和严格的普遍性共存。为此而付出的代价并不高……至少当宗教裁判所不来插手干涉的时候是如此。

---

[1] 总的来说，天主教徒和当地的阿尔比派当然相信世界末日说（II.405），不过他们并不认为，世界末日会在未来某一个确定的日子里到来。

[2] 参见《圣经·新约·启示录》，XXI—4。

[3] II.63。贝利巴斯特的这一幻觉，与一桩实有其事的阴谋相符：1304年，贝尔纳·戴里西欧企图加害于马略尔卡岛国王的儿子（莫利尼耶的著作，第144页）。参见有关皮埃尔·莫里谈贝利巴斯特的一段记述（III.237），贝利巴斯特宣称，新皇帝弗雷德里克就要到来，他将为阿尔比派鼓劲并弹压天主教徒，这个消息对于千禧年说派无疑是个佳音。皮埃尔·莫里平常比较谨慎（III.234），对于贝利巴斯特说的这些话，多少也有些怀疑。

[4] 见本书上文第十八章 。

[5] 可是，移居外地的蒙塔尤牧人皮埃尔·莫里，却受了贝利巴斯特布道的影响，也染上了反犹太主义情绪，竟说所有犹太人在最后审判后都得进地狱（II.513—514）。关于犹太人和鬼魂，参见本书下文第二十七章 。

[6] 内利，《行吟诗人和色情》第245页引述了蒙唐哈戈尔的话，XX，6，8。

[7] I.167。1355年，一个"邪人"声称，世界没有末日，人死后也没有什么奖惩，他因此在阿克斯累太姆被通缉（加里古《古老的富瓦地区历史研究》，1846年，第250页）。

[8] I.151。此处的"时代"意为"世界"。这个词还可以兼有世界和时间的双重意义（III.70）。

[9] 见I.151—153页。

[10] I.160（东方）；I.177及以下各页（源出北方的千禧年预言）。

[11] 关于托钵僧在富瓦伯爵领地北部站住脚跟问题，参见阿尼·卡兹纳夫的文章，"奥德和阿列日的托钵僧"，《方茹手册》，第8期，1973年，第147页：小兄弟会士和布道兄弟会士自1269年起便在帕米埃站住脚跟，但作为一个修会，托钵僧从未在萨巴泰和拉巴尔山口以南地区站住脚跟。

[12] 基耶的农民雷蒙·德·拉比拉也希望为基督之死报仇，但他与那些农民流寇不同，农民流寇以替基督报仇为借口，在巴黎盆地和阿基坦盆地大肆迫害犹太人，雷蒙只希望把当地的高级教士派去当十字军，以便为基督报仇（II.323）。雷蒙完全不知道谁是犹太人，他竟然问本堂神甫："希伯来人是人吗？"此外他与当地许多农民一样，也分不清基督和上帝有什么不同，这说明他确实很无知（II.319）。

[13] I.378。

[14] 关于这些问题，参见考恩的著作，1961年；拉普的著作，第158页；关于世界永存问题的信念，参见康托罗维奇，《国王的两个躯体》，第273页。

[15] 在萨巴泰，上帝和基督总是分不清楚，农民们把他们一概叫作上帝。

[16] II.126。此事表明，当时大概有一种训练役畜的巫术，不过，在这则故事中，这种巫术被雷蒙或告发他的人说得走样了。

[17] II.122。关于雷蒙·德·莱尔以及蒂尼亚克的资料，参见II.121，122，126，129，130，132。

[18] "肉体的灵魂在血里"（莱维蒂克的著作，17—11；泰丢里安和奥里杰纳时期也有"血魂"观念：斯潘诺的著作，1957年，第181—182页；奥里杰纳，《希拉克略谈话录》，从9—20到12—14，巴黎，1960年，第77—82页）；会腐烂的灵魂，血的灵魂，据10世纪至13世纪朗格多克的异端（阿兰·德·里尔的文章，I.27，收入米涅的著作，拉丁教会著作集，卷210，第328栏；达舍里，《拾穗集》，巴黎，1666年，卷7，第341页）。

[19] 参见迪韦尔努瓦提供的参考资料，I.260，注99。

[20] 伊斯兰教也起了相同的作用；在不远的加泰罗尼亚或巴伦西亚地区就有伊斯兰教活动，因而对摧毁山民思想上的天主教教条起了推波助澜的作用；参见III.60（有关上阿列日的村民拉巴）。

[21] I.283。可是，牧人让·莫里（II.461，482）相信，是上帝使庄稼开花结穗的。这是一种接近二元混合论的倾向。

[22] III.346—347；II.166。饲养奶牛和绵羊的阿尔诺·考古尔在这个问题上的看法略有不同，他原则上承认上帝创造和推动了我们的世界，但是他不认为袭击他的牛和羊的狼，以及其他凶恶而令人憎恶的动物是上帝创造的（I.378）。

[23] II.94（两件资料）。我们注意到，奥德·富雷不但称上帝或天主，有时也称基督或耶稣基督。正如我在书中多次指出的，这表明在村子里，上层人物的基督教观念比普通农民浓重。

[24] II.101。应该指出，从长时段来看，因污秽而深感不安在当时是比较普遍的现象（参见马蒂诺—热尼耶《1450—1550年法国诗歌中的死亡主题》，第一部分，第四章中"英诺森三世的悲伤"）。

[25] II.83，85（与丈夫的两次对话）。

[26] II.83，86（两件资料）。

[27] II.88等若干处，奥德·富雷的谈话。

[28] 关于"对神圣的巨大渴求"，参见费弗尔，《19世纪的宗教中心》，第37页；又见拉普的著作，第162页。费弗尔，《拉伯雷》，以及其他卓越的中世纪研究家，如莫拉（C.D.U.，1962年，影印本，I，第10、32、37页；1965年，影印本，I，第80—81页）和佩华（C.D.U.，I，第5页）。他们认为，中世纪和16世纪的"不信教问题"的提出与否，其依据是大多数人的心态，这种心态基本上是宗教的、超自然的、巫术的和轻信的。费弗尔在《拉伯雷》1968年版第407页中说，只是从1641年开始（那时西哈诺·贝尔热拉克声称："应该认为，人身上只有属于人的东西。"），人才可能对不可能的事有所认识，因而也就产生了理性的、不信教的观念。可是，西哈诺的这句话，实际上是蒙田在《散文集》（弗拉马里翁1946年版，卷III，第XI章第147页）中说的。可是，费弗尔在他的《拉伯雷》中只有两次引用蒙田的话，而且是在无关紧要的地方。他如果大量引用蒙田的话，也许会使他笔下的16世纪重新处于平衡状态，而他在《拉伯雷》中却是把16世纪描绘成一个相当非理性的时代。有些人认为，旧制度下的

普通人和文化不甚高的人（以农民为首）不可能“不信教”，但我想提醒他们，博絮埃在怀疑圣体问题上的看法，尽管没有受到不公正的鄙视，却是相当敏锐，比费弗尔的看法更有道理。他说：“上帝做了一些了不起的、难以理解的事（如圣体变成面包和葡萄酒），但是这当中并无任何超越他的东西；人们对这种崇高的启示不予理解，并予以抵制，那是人的动物本性所致。”（博絮埃《神圣的星期四——对于福音书的思考》，巴黎，1963年，10—18，第149页。）费弗尔在这个问题上的错误，恐怕在于他没有坚持他自己的研究方法，用启蒙时代的理性主义和当代的不信教结构，去考察中世纪和文艺复兴时代的不信教问题。

[29] 我多次提到关于奥蒂埃兄弟在1300年后把纯洁派再引入萨巴泰和蒙塔尤的（众所周知）资料。可是，许多资料（特别是I.357；I.219：1294年后异端在蒙塔尤的传播）指出，在13世纪和此后，异端始终在这个地区传播，从未间断。

[30] III.209。参见II.420；III.185；III.136（莫里在阿尔克望弥撒），III.360—361。蒙塔尤和萨巴泰的许多人都习惯于在宗教上和政治上脚踩两只船，正如蒂尼亚克的农民娄弗尔所说：“在两岸钓鱼。”（II.109）参见皮埃尔·莫里关于双重归属的谈话：III.234。

[31] 阿奈特·帕莱—高比雅尔，《1325年的富瓦伯爵领地和最初的纯洁教派》（在杜兹里埃指导下于1970年前后完成的论文，未出版。）以及维达尔的那些陈旧、片面，但资料丰富的文章（1909年），都是论述1300—1324年间上阿列日和蒙塔尤人纯洁派教义的最专门、最佳的著作。

[32] I.203，228，283，472；II.408（这份资料指出，灵魂进入动物躯体的原因，是灵魂曾“在天上”犯过罪，因而当灵魂降落人间时，要受此惩罚。）

[33] 参见《方茹手册》，第3期，第31页及以下各页中由德拉路埃尔撰写的介绍默根—东达纳争论的文章。

[34] 参见迪比：《布汶的礼拜天》，第171—172页；伏歇：《中世纪的灵性》，巴黎，1975年，第122页；缪西的文章，载于《历史评论》，1975年，第1期，第52—53页。

[35] II.75—76（誓言）；II.385（尊重财产权）。

[36] 热尔内的著作，1969年，第298页；1970年，全书若干处。

[37] III.104（说情）；I.292（月亮），等等。

第二十四章 羞耻心和犯罪

说完宗教问题，很自然地要谈谈与伦理有关的问题；品行和习惯，或者说或明或暗的价值体系，是所有研究蒙塔尤专著的核心。

蒙塔尤人的言行至少部分地受纯洁派的影响，在这种情况下，从理论分析角度看，在这个村子的每个角落里，普通教徒身上的一些不符合正统天主教教规但为纯洁派所允许的言行放纵现象，是不难想见的。让·舍里尼对这种放纵现象的基础作过如下概括[1]："那里的伦理道德可以分为两个层次，大多数人的生活和品行是自由的，不受约束。纯洁派教长们则循规蹈矩，不随波逐流……他们还担负着为其他信徒（都犯有过失）做慰藉的责任，借助慰藉使他们临终之时复归正宗。"在上阿列日，慰藉之后便是禁食，直至断气。总之，一切都在生命结束前一笔勾销，而且不会重新开始。在这一天以前，什么都可以做！贝阿特里斯·德·普拉尼索尔提到那位纯洁派好友皮埃尔·克莱格时说："神甫对我说，无论男女，活着的时候犯什么罪都没关系，尽管放心地满足人的四种欲望，只要临死能复归基督教就可以了。临终时教士的手在你头上一按，灵魂就能得到拯救，生前的所有罪过也得到了宽恕……"（I.225）

皮埃尔的这番话，充分体现了他对人生的态度，犹如尼采的哲学思想。他对伦理所作的纯洁派的解释不能说是非正统的，但显得极端而且简单化。纯洁派的教士们比较审慎，他们认为，无论从实际效果还是教义角度看，放纵都是有害的，所以他们要求信徒们约束自己的言行（I.386）。

除了罕见的例外，任何一个社会都不可能在放纵状态下正常运转，蒙塔尤更是如此。蒙塔尤人始终以萨巴泰地区的道德观念为言行准则，隐藏在这种道德观念深层的是当时流行的宗教观念，而这些宗教观念可能是天主教的，也可能是纯洁派的，可能是多数人信奉的宗教，也可能是少数人信奉的宗教。道德观念既是价值体系（伦理），

又是习惯行为实体（习俗）；作为两种参照系，它们有时会发生矛盾。

这种道德仅仅部分地建立在内心的罪恶感上。当然，负罪感是存在的，一些讲究品行的人有时还挺受折磨（例如前面提到的女村民奥德·富雷[2]），但是，从根本上说，道德观念并不是每个人日常言行的唯一决定因素。上阿列日农民的伦理基础不只是个人的“负罪感”，它还建立在人们对于羞耻的共识，即社会公认什么言行是羞耻的这样一个基础之上。让我们听听蒂尼亚克的种田人和割草工雷蒙·德·莱尔是怎么说的。若以正统天主教来要求，此人显然是个越轨分子，可是他的极端越轨言行却极为显著地反映了一种集体的道德“情结”。这种“情结”同样存在于萨巴泰人中间，可是他们却是恪守教规的。在因循守旧的信徒中，这种“情结”的效果虽然无法否认，但是这种“情结”只是心照不宣而已，并未被明确承认，因而也未充分发挥其作用。雷蒙·德·莱尔的那番话正是在这一点上特别有意义，在别人看来是习俗的东西[3]，在他这个与众不同的人看来却是伦理，而且分量很重。别人小声嘀咕而说不清、道不明的事，他却毫无顾虑地说出来。本书前面已经谈到过他的一些“看法”，这些看法可以分成以下三点：

1）“我常常向人布施，但不是因为我爱上帝，而是为了在邻里中间有个好名声，让人说我是个好人……同样，我去忏悔并非我真有什么过错，而是让本堂神甫和邻里觉得我是个好人。”

2）“我不相信什么罪过不罪过，也不相信做了好事就能赎罪。在我看来，与母亲、女儿、姊妹或堂表姊妹乱伦也不是罪，只不过这种行为实在很丢脸。”（丑恶的行径）

3）“与远房堂姊妹睡觉，我不觉得这是犯罪，也不是丢脸的事。萨巴泰有句口头禅：‘远房堂姊妹，尽管一起睡。’”（II.130）

由此可见，雷蒙·德·莱尔的“道德观念”主要是三条：邻里面前的名声[4]、羞耻心而不是负罪感、尊重当地习俗。

在“习俗”重于法这一点上，这个蒂尼亚克人与当地普遍接受的一种与道德和政治都有关系的想法是一致的。纪尧姆·奥斯塔兹说：“主教以法的名义向我们征收什一税，我们则以不符合习俗为理由拒绝交

纳什一税。”奥斯塔兹是奥尔诺拉克的纯洁派领地法官，他这番话反映了当地人的普遍意见（I.209）。

羞耻心是一个比较微妙的伦理问题，这个问题在上阿列日也普遍存在。阿克斯累太姆的雷蒙·维西埃尔说：“西蒙·巴拉先后把自己的两个姊妹当情妇，还在蒙塔尤的教士克莱芒和我面前夸耀。我对他说：‘你犯了大罪。’

他说：‘这不是罪，不过我承认，这事挺不光彩。’

于是我们就坐在同一张桌子上吃饭了[5]。”

最没有羞耻心的人要数萨巴泰的法官纪尧姆·贝亚尔，他胆大包天，同女人睡觉竟然找一对一对的姊妹。阿尔诺·德·贝德亚克说：“他告诉我，他与两对姊妹睡过觉，那是两家人，一对叫戈德和布朗什，另一对叫埃麦尔桑德和阿尔诺德。我问他：‘怎么，你先后两次与姊妹两人睡觉？’

贝亚尔答道：‘可不，要是我跟血缘不算远的女人睡觉，我可能干了可耻的事，不过，和姊妹两人睡觉算不得什么，小毛病而已。’”（III.155）

“两姊妹”以及与两姊妹共宿现象[6]，为我们认识乡民的羞耻心和负罪感提供了思考的实例，但这并非唯一的实例。还有人与姑妈和侄女共宿。一个下雪天，几个人坐在火边聊天时说：“雷蒙·德·普拉尼索尔起先与高苏的纪耶迈特鬼混，后来又跟纪耶迈特的侄女加亚尔德偷情，这个女孩子是他家的女佣。真是罪孽啊！”

在场的高苏人埃卡·博莱却不这么看，他说：“这算什么罪。”他的这句话使他被人瞧不起，被人看作“乡巴佬”（粗人）（III.346—347）。

埃卡·博莱本应像大家一样谴责普拉尼索尔的乱伦行为，说这事很“不光彩”（但并不是罪），那样他就不会让人说成是乡巴佬了。若是贝利巴斯特，他大概会承认这确实是件不光彩的事。因为他虽然可以不从神学角度把此事看作“罪过”，但他可以不费力气地在神学外壳下

面看到人类学意义上的羞耻心和人们的基本心态：看重自己在邻里中间的声望。[7]

这种羞耻心与上阿列日地区乃至伊比利亚—比利牛斯—奥克西坦尼地区人们的价值体系有关。我在前面谈到了妇女在婚姻和门第方面的“荣誉感”，这种近乎苛求的观念，主要是贵族的观念，而非农民的观念。但是，普通种田人并非全然不受这种观念的影响[8]，行吟诗人也经常歌颂贵族的高贵出身[9]。在社会等级的另一端，或者说在被人鄙视的末端，羞耻心与被排除、被视为不可接触等联系在一起；被视为不可接触的人中，有麻风病患者和佩戴黄十字的异端分子[10]。阿克斯的一个石匠说：“我有时把黄十字挂在李子树上……因为我觉得把黄十字佩戴在自己身上太丢脸了。”且不说更严重的事件，单是贫穷、卖掉了房子、经济拮据、甚至仅仅由于社会地位下降，都会令人感到羞耻、“无地自容”和丢脸[11]。这些情况确实会使一个人在邻里心目中的地位降低。阿尔诺·德·贝德亚克说：“我因为穷而在萨巴泰被人瞧不起。”阿尔诺·西克尔说：“由于我妈的过失（她卖掉了自己的家），我穷得在本乡抬不起头来。”这两段话很有意思，因为贫穷的意义其实是不确定的。当西克尔和贝德亚克说到他们的贫穷时，贫穷使他们感到羞耻。可是，从苦行主义者的理想角度看，贫穷是执意追求的目标，因而贫穷又具有了积极的意义。从这里可以看出，宗教和社会在这一点上全然对立，对比十分鲜明。如今我们还能见到类似的现象：某些知识分子面对消费社会的态度也是既肯定又否定。

在这样一个价值观外化的世界里，如果当众作了许诺，事后却食言甚至作伪，那就肯定要被人看不起，给自己招来羞耻。阿尔诺·德·贝德亚克说：“我本来就因为穷而被人看不起。可是我又干了一件言而无信的事，萨巴泰人要是知道了，肯定会更加看不起我。我更担心这会是一桩罪过。”[12] 这里我们可以看到一个有趣的逐步降级的现象：第一，因失信而失去人们的尊敬；第二，因穷而得不到人们的尊敬，但不甚要紧；第三，这个认为不应失信的人却做了言而无信的事，于是担心自己犯了基督教所不允许的罪过。

说了话不算数，言而无信（I.308），都会令人感到羞耻。在萨巴泰和蒙塔尤，遇到稍微重要一点的事，就要发誓赌咒，所以言而无信、违背誓言的事时有发生[13]。

* * *

价值的外化与基于邻里和对等的道德观念密不可分[14]。一个人若是很关心自己在邻里心目中的声誉，他就害怕邻里们联合起来对付他，这种担心当然不无道理。说得具体一点，一个人不应该把自己的羊群赶到邻近的他人地里去糟蹋庄稼。萨巴泰人常说："别到人家地里去割草（拿去喂自己的牲畜），也别把在你自己地里锄下来的（杂）草扔到别人家地里去。"（II.107）牧人皮埃尔·莫里经常违反这个规定，所以这个规定越发显得非执行不可。人们总是经常叮咛要搞好邻里关系，正是因为邻里关系常常不好。

更进一步的要求是不但应该做一个好邻居，还要待人殷勤，这一点对于村子里或地方上门第较高的人尤为重要。应该经常开开玩笑，逗人乐一乐，增进彼此的感情。蓬斯·巴伊和那个跳起舞来从不累的教长纪尧姆·奥蒂埃就具有这样的优点，所以他们在蒙塔尤人缘极好。纪耶迈特·奥蒂埃用以逗人的手段应有尽有；首先他有个漂亮的老婆，还有孩子、财产和好脾气，不过，如果没有老婆的姿色，别的都不会起多大作用（I.313）。当然，这一套有效的办法，其中包括聪明、殷勤、逗乐和微笑，与其说是实际生活中的习俗，毋宁说仅仅是价值理论中的伦理道德。在这个强权时代，要想在村子里获得成功，有时候就不能像纪尧姆·奥蒂埃那样单靠尊敬别人，向别人献殷勤，而要像皮埃尔·克莱格那样，凭借奥克西坦尼人特有的诡诈、粗暴、凶狠[15]。

* * *

家既是人（老婆孩子），又是物（房子），这种性质始终不变，所以羞耻心[16]和邻里关系等伦理问题，都与家这个中心环节有关，这一点无需赘述。所有关于羞耻的争论都离不开触犯家庭最为禁忌的乱伦问题。邻里关系则与各家的房舍紧挨、耕地或草场相邻有关。

* * *

从以上这些叙述中，是否可以得出结论，说蒙塔尤和萨巴泰社会是没有伦理道德的社会呢？对于偷窃和"针对物（而不是人）的犯罪"，主张彼此尊重对方财产这种外化的家庭伦理，似乎产生了很好的效果。人们在忏悔时，常常承认自己的小偷小摸行为，例如摘了别人

的果子，割了人家的草，等等。让·莫里和皮埃尔·莫里把跑到自己羊群里来的别人家的1只小肥羊或3只山羊留下来了，他们为此遭到贝利巴斯特或皮埃尔·奥蒂埃的严厉训斥。奥尔诺拉克发现了一件偷东西（或偷钱？）事件，蒙戈齐圣母被请出来解决问题。在集市上，有人偷呢料（I.156—157）。制造假币和在大路上偷窃之类事件也发生过（但是大路不多，货币也很少……）。蒙塔尤人彼此都很熟，外来的人一眼就能认出来，所以，“针对物（而不是针对人）的犯罪”为数极少。当然，人们彼此远未达到完全信任的程度，门恐怕还得上锁。羊群和人践踏别人耕地或草场而受到看守人责备的事时有发生；穷人家的女人在对方不太情愿的情况下，向邻居或亲眷“借”柴草或筛子之类物件的事，也能见到。虽有这些“小事”，从总体上看，蒙塔尤人对别人的财产还是尊重的。

当地有权有势的人对别人的财产就不那么尊重了。克莱格家和阿泽马家的人没收别人的耕地或畜群，归为己有。可是总的来说，这种没收是“合法”的，因为，没收是以领地法官、伯爵或领主的名义执行的，借口是对付异端。实际上，在这种借口掩盖下的是地方上的帮派之争。在这类事件中，“偷”是明火执仗的抢，可是，强占他人财产并非目的。在城市里，侵犯他人财产事件确有急剧扩展之势。但是，蒙塔尤的这种“偷”，事实上是村子里的各个家族争夺权力斗争中的一种手段或一个阶段[17]。蒲鲁东大概会就此大发议论，说“领主或领地法官就意味着偷”。这种偷确实令人憎恶，可是如果仅从习惯法的表面，而不是从习惯法的精神实质看，这种偷绝对不是“非法”的。

* * *

“针对物的犯罪”为害较小，与此相比，针对人的犯罪，或者干脆说“暴力”，在当地就是相当严重的问题了。从总体上说，以家庭为中心的伦理道德，倡导在日常生活中尊重他人的财产，但是，遇有重大事件，这种伦理道德却鼓励复仇，因而复仇事件时有发生。如果是有钱有势或贵族人家向穷人家复仇，危险性就特别大。在这种情况下，受地方上的领主，特别是他们的领地法官管辖的老百姓，可就大难临头了。

我们所掌握的统计资料很不准确，这些资料所提供的有权有势的人所干的坏事被夸大了，或者说有夸大的倾向。资料表明，上层人士

的少量罪行被突出地列为坏事，而大量算不上罪行的非侵犯性事件却都因被视为无辜而略去了。然而，统计资料依然令人吃惊[18]，尤其当我们把它与当今的人身侵犯事件进行对比时，更加令人震惊。在19—20世纪，干这种坏事的主要是下层人民，一般来说不是上层人士。

在蒙塔尤，克莱格家的领地法官和本堂神甫一度控制了全村。芒加德·莫里告发了他们（完全属实），为了惩治他，他们竟然合法地把芒加德·莫里的舌头割掉了。这一家人似乎还谋杀了阿尔诺.利齐耶（这就不合法了！），因为此人是顽固的天主教徒，而且是他们的敌对集团里的人[19]。村子里的大多数人倾向阿尔比派，大都主动或被动地作为帮凶参与了这桩谋杀。在朱纳克，领主和城堡主怀疑皮埃尔·莫里告发他们信奉纯洁派，于是亲自动手或雇佣亲信把他杀害了。除掉这个被怀疑为告发者的人之后，朱纳克的这几个大人物就矢口否认自己信奉纯洁派，堂而皇之地摇身一变，又成了货真价实的天主教徒；从此以后，谁也不敢再说一句反对他们的话。告发者通常都有被杀的危险，杀人者大多是被告发者家族中的幸存者。某人因告发而被人从桥上推下来摔死了，某人因同样原因而被警告也不得好死[20]。

有权有势人士的此类犯罪行为，无论是他们亲自出面或是由忠实的狗腿子动手，不一定都得到严厉惩处。远非如此，克莱格一家人倚仗卡尔卡松的关系网，在许多年里没有受到惩罚。普拉尼索尔一家人是贝阿特里斯的亲戚，他们不但不是白璧无瑕，而且像朱纳克的那些大人物一样，犯下了杀人罪。可是，他们却并不受到良心的谴责，下面这段对话便是证明。

高苏的雷蒙·德·贝克对普拉尼索尔家的帮凶埃卡·博莱说："雷蒙·德·普拉尼索尔犯下了大罪，他掐死了皮埃尔·普朗，埋在他父亲蓬斯·德·帕拉尔的园子里。雷蒙又把他自己的女佣加亚尔德糟蹋了，罪上加罪，真不应该啊！"

埃卡·博莱说："雷蒙和我一起杀了那个人，埋在一个没有祝过圣的地方。不过，我们都不怕，因为我们已经向富瓦伯爵领地的管家纪尧姆·库尔塔德坦白了，跟他说妥了。"（III.347）

花钱打通关节，把事情了了？大概是这样吧。我们从另一处得知，纪尧姆·库尔塔德是个见钱眼开的家伙（III.381）。

某些上层人物犯了杀人罪，花了钱就不易受到惩处。由于宗教裁判所加紧镇压，这类罪行更趋严重。上层人物为了自己不被告发，免遭监禁乃至处死，只要有点社会力量，就亲自动手或雇人动手杀人。不杀人就要被人杀。

与上面这类原因不同的另一类恶性流血事件，发生在牧人身上。牧人之间常常发生殴斗，他们也携手与牧场周围的居民殴斗，严重时（极少）就会死人。定点放牧者和游动放牧者之间的严重对立尚不包括在内。

说完了这些导致杀人和近乎杀人的各种原因后，我们应该说句公道话，蒙塔尤毕竟不是芝加哥，萨巴泰的一般老百姓并非动辄诉诸暴力，非打得头破血流不可。上层人士的犯罪行为，部分原因是他们特异的暴烈性所致，而这与他们当时受到的熏陶有关。在宗教裁判所实施恐怖政策这种特殊环境下，上层人士的罪行呈现日益严重、数量有所增加的趋势。但是，正如我们下面将要谈到的那样，杀人这种念头遇到非常强烈的抵抗，为当时的戒律所不允。杀人绝不像呼吸那样轻松。杀人是非常严重的事件，对于那些下层民众来说尤其如此，因为他们不像贵族和富贵家庭那样可以花钱寻求保护。一般地说，（偷偷地）杀死一个人，那就是剥夺了一个死者在祝过圣的地方安葬的权利，当然也就是剥夺了他接受临终圣事的权利。这两件事显然将迫使他的灵魂四处游荡，甚至打入地狱，不让他得到安息，更不必说得到他本应在彼岸得到的幸福了[21]；这就等于最终不让他的灵魂能有复活的机会。所以，当被谋杀的人一旦处于这种窘境时，他就会不顾一切地“告诉罗马，告诉全世界”，说他很不满意。阿克斯累太姆的磨工和女人们都说：“瓦伦丁·巴拉被人杀死后，每天夜里在阿克斯的墓地里大吵大闹，弄得神甫们既不敢在墓地旁边的教堂里过夜，又不敢走出教堂。”（I.151，156）

所以，杀人之前，都得思之再三。从发出威胁到付诸行动，中间隔着一条大沟，不是轻轻松松地就能跨过去的。以同住一屋为基础的家庭结构，有时会鼓励采用一种象征性的方式复仇，而不杀人流血[22]。那时的蒙塔尤毕竟不是1680—1720年的科西嘉，开枪杀人简直就跟放焰火一样，一百个岛民中每年差不多总有一人死于非命（准确的百分比是0.75％）[23]。蒙塔尤的杀人率低得多，在全村250人

中，整整一代人的时间里，仅仅发生了一桩杀人案（年杀人率为0.013%）。这个比例（根据极不完全的“统计数字”计算出来的）比人最聪明的19世纪和20世纪可能略高些。可是，比起20世纪70年代初期的曼哈顿的哈莱姆区，这个数字却是低得多了[24]。

一般地说，普通百姓和农民比较喜欢以杀人来威胁别人，但是在付诸行动之前却相当犹豫[25]。他们使用暴力主要是象征性的，而不是真要置人于死地。他们身上带着刀或剑，通常只是晃一晃，让对方害怕或是回心转意，并不捅进对手的身体里去。受雇的杀手也是一些胆小鬼，把钱塞进口袋，却并不真的去杀人。也许因为他们心里明白，雇主也并不真想让他们非去杀人不可。除了极个别例外，人们对宗教裁判所也只是消极反抗，而不采用暴力，有时甚至根本不反抗。当然，这个地区有一种常见的“集体”犯罪现象，那就是以多明我会宗教裁判所罪恶的法令名义，堂区的神职人员不分昼夜地进行的镇压，镇压的对象是人、财产和思想。个人之间针对财产的罪行为数不多，而且大多数能通过村子里的领地法官比较容易地得到解决。针对人身的罪行有所增加，其原因主要是犯罪的上层人士不易受到惩罚；因而，他们掐死或勒死下属人员时的麻利远胜今日。不过，这种罪行毕竟依然没有超出可容忍的范围。

* * *

我在前面没有提到蒙塔尤人对于性犯罪的容忍程度，否则我对伦理问题的论述就可以说是相当完整了。村民们对村子里所发生的性犯罪，采取比较容忍的态度，不过限定在一定程度之内。性方面的不轨行为有时是名副其实的犯罪，例如强奸，不过这种事件并不多，在蒙塔尤只发生过两起；稍微轻些的是以强奸进行威胁。我们也发现，在蒙塔尤人的价值观里，劳动和勤奋不占重要地位。从这个角度看，在由众多的人家聚集起来的蒙塔尤村里实际流行的道德观念，与近代很不相同。近代的宗教改革，无论是新教还是天主教，无论是清教还是冉森教派，都在性的问题上持不宽容的态度，都相当关注让人好好劳动。而我们的蒙塔尤人，包括天主教徒和纯洁派信徒，以及“两者之间”的人，对性和劳动都绝不厌恶。真得好好感谢上帝[26]。

---

[1] 舍里尼的著作，1968年，第253页（文字经过浓缩）。

[2] II.97：奥德·富雷的悔恨。

[3] 参见布尔迪厄迪的著作，1972年。

[4] 希望在邻里中间获得好名声，不愿被别人“说三道四”，担心被世俗法庭处罚，这三件心事对犯罪起了遏制作用，参见奥蒂埃引述的皮埃尔·莫里的典型想法（III.132）。

[5] I.277—278。关于羞耻心，参见III.38。

[6] 参见I.418和III.446。

[7] III.241和本书第十章 和第十一章 ； III.132。参见II.411：皮埃尔·莫奥蒂埃关于性关系中的可耻和不可耻行为。

[8] 本书第十章 和第十一章 。

[9] 帕莱一高比雅尔未出版的论文对这一点作了进一步的阐述。关于（传统的）羞耻心问题，参见里斯曼的著作，1964年；罗歇的著作，III.第40—60页。还可参阅纪尧姆·德·图戴尔，《十字军之歌》，卷II，节137（1—3），节184（33—36）：paratge的含义（帕莱一高比雅尔在其未版论文中引用，第185页）。

[10] II.433；II.110（与麻风病的比较）。

[11] II.76：相反，皮埃尔·莫里对阿尔诺·西克尔说的话非常典型；他低声地劝说西克尔（居心不良地企图陷他于不义）向富尼埃主教揭发纪尧姆·贝利巴斯特，为此可以得到一笔钱。他说：“阿尔诺，咱们是不是把那个异端分子带到萨巴泰去？我们可以得到50锂或100锂，以后就可以过上体面的生活了。那个家伙（贝利巴斯特）尽胡说。”50锂或100锂可以买一所或两所房子（每所房子价值约40锂），但不足以从此只管享福，无需劳动。这笔相当于一所房子价值的钱，对于过上体面的生活来说是够了。一个人的财产如果达不到这个水平，“体面”显然不足，就会被人看不起。

[12] III.57（贝德亚克）；II.21和29（西克尔）。

[13] 蒙塔尤的普通农妇发誓时，手放在头上（地中海地区的古老传统，参见《圣经·马太福音》，V，34—36），她们说："手按在头上，事情就会有把握。"（I.314）；蒙塔尤的牧人为复仇或某种集体行动发誓时，手按在面包和葡萄酒上（II.171）；一个女人在磨坊里发誓时，手按在面粉上，于是她被人指控为不相信复活（I.156）。这些情况说明，人们发誓时，手按在身体的某一部分或供身体食用的某一物件上。受过教育的人……例如贵族或市民——发誓时，手按在"日历"上（日历中可能有福音书）；也可以按在4部福音书上（在宗教裁判官面前），参见III.397；III.253等若干处。简单地作口头承诺（这种承诺很容易不兑现，参见I.456），或是以自己的信仰为保证作出承诺（贝阿特里斯·德·普拉尼索尔：I.308）。纯洁派信徒（其中包括贝利巴斯特）以《圣经·马太福音》，V，34—36为理由反对发誓（II.52；III.117和202）。请与拉普的著作第160页进行对照。我们注意到，从遗传观点看，作为法律证据，从11世纪比利牛斯山区东部"封建化"时期开始，发誓就在当地具有重要意义（参见博纳西的著作，V，第851页）。

[14] 顺便提一下，14世纪的阿尔比派异端分子在这一点上与后来的新教徒大不相同，新教徒（包括最普通的新教徒在内）很快就将伦理道德和价值观内化了（参见塞文山区的情况）。

[15] 关于这一段，参见：I.455和II.106，107：纪尧姆是个快活的好伙伴，舞跳得很好；II.107（草和邻居）；II.420和III.193（有效的老一套：殷勤、聪明和高贵……）；II.362和367：践踏他人耕地及邻里和睦相处问题；I.386（尊重他人财产）；III.365和II.62（彼此对等关系问题）。

[16] 外化的价值体系是个人自我约束的基础，但更是羞耻心的基础，对于这个价值体系的问题，还可以联系当地对于撒谎和不撒谎的看法来进行探讨。蒙塔尤人把纯洁派教士看作非凡的人物，因为他们不撒谎，而一般的人都会撒谎，除非由于当着第三者的面发了誓而彼此都受到了约束（参见贝德亚克的实例）在这方面，价值的外化依然是主要原因。

[17] 关于此节，参见：III.35和38（罪过清单）；II.423和III.179（羊群相混合不正当的"捡拾"）；本书第二十一章 （奥尔诺拉克的偷

窃行为和没收）。在贝尔凯尔（索尔特的微型“城市”）似乎有职业窃贼（I.448）。在II.244中，有人提到（但此人来自卡奥堂区）路上的窃贼；参见II.123；修士的私生子，假币制造者。

[18] 其他地区的情况差不多，参见莫拉，《贫困史研究》，II，第535—536页。

[19] 莫尔事件是倚仗领地法官贝尔纳·克莱芒的权力制造的，因而大概是“合法”的。谋杀利齐耶事件则一点也不“合法”。

[20] II.65和423；关于朱纳克的大人物们的犯罪行为，参见贝尔纳·马尔蒂的谈话，III.253—295；又见III.155（年轻而富有的纪尧姆·贝利巴斯特杀人事件）。

[21] 参见本书第二十六 至二十七章 。

[22] 参见本书第二章 。

[23] P.阿里吉，《科西嘉史》，图卢兹，普里瓦出版社，1971年，第275页：在“美丽岛”，从1683—1715年，12万人口中，每年发生900起谋杀事件。

[24] 参见《纽约时报》公布的1971年第四季度和1972年第一季度的犯罪率：在最危险的离中央公园不远的哈莱姆—曼哈顿区，谋杀事件与总人口之比为0.27%。

[25] III.261。

[26] 关于此段，参见：III.347（普拉尼索尔）；I.151，156；II.421：一个非贵族有时带一把剑，但不进行攻击。又见本书第三 、四 、五章 ；II.423；迪韦尔努瓦《皮埃尔·奥蒂埃》，第26页；本书第二 、五章 ：让娜·贝费和纪尧姆·莫尔以杀人进行威胁；本书第二十三章 ：萝卜事件（随身带刀）；II.421（随身带剑）。弗尔采的著作，III.41（纪耶迈特·莫里两次企图杀人，但均未付诸行动）。关于性关系上允许做的事和对卖淫（非犯罪行为）的宽容，参见II.246；III.296。关于不甚看重劳动问题，参见本书第十八章 。

第二十五章 贫穷、施舍、劳动

蒙塔尤的伦理道德通向政治，至少通向咄咄逼人甚至是富有战斗性的社会学。蒙塔尤人和他们的萨巴泰兄弟，既是天主教徒，又倾向纯洁派，他们对"财富"具有一种福音书所宣扬的厌恶情绪。这种厌恶情绪与他们处理人世间财富时以家为中心的具体态度，表现出微妙的一致性。这种厌恶情绪也与当时的社会相一致；在这个社会里，人口在增加，毛产值不高，生产发展缓慢，分配不均，因而事实上始终存在着一批处在社会边缘的穷人。贫穷之所以在那个时代是一个长久性的、长时段的问题，那是因为大家都知道，贫穷难以消灭（20世纪的社会主义者反抗或企图反抗这种宿命论，但是，他们行动的目的是经济，因而与过去同类行动的目的不同）。

乍一看，对于浮华的财富和随之而来或作为后盾的权力，当地人相当普遍地采取谴责的态度。本堂神甫克莱格作为一个纯洁派信徒，在与女友的一次谈话中，对婚姻进行了挖苦，他说，在教堂里举行的婚礼，"只不过是世俗的一种炫耀"（I.225）。世俗的权力（女人、土地和金钱）也是撒旦的馈赠。至少从这个小地方的阿尔比派观点来看，这种权力是可悲的，克莱格这个魔鬼对他力图说服的那些善良的人们说（根据牧人让·莫里转述的一个具有阿尔比派色彩的关于降生的神话，参见II.489—490）："我会让你们心爱的女人嫁给你们，你们有了一只鸟，就会有第二只鸟，有了一头牲口，就会有第二头牲口。我会让你们中的一些人当国王，当伯爵，当皇帝，或是支使别人的领主……"

普通天主教徒与纯洁派信徒一样，认为财富和财富带来的享受必然要导致犯罪。罗尔达的医生泰塞尔羁押在帕米埃的牢狱中，临死时拒不忏悔生前的过错，狱卒便对他说："阿尔诺·泰塞尔先生，你看，你一辈子过得舒舒服服，享尽荣华富贵，该玩的都玩过了，你怎么会没有罪呢？"（II.219）

在富瓦高地，拥有财产，也就拥有权力、影响、知识、朋友和关系网。就此而言，穷人，即不拥有这些东西的人，数量很大。就广义的“穷人”而言，普通农民中的大多数都是穷人。雅克·富尼埃对当了囚犯的贝尔纳·克莱格所说的一席话，也许能为这个估计提供论据。我们知道，贝尔纳·克莱格拥有大量财富，他要求雅克·富尼埃把使他陷于囹圄的告密者的名字告诉他，富尼埃冷冰冰地拒绝了这个要求，理由是：“把告密者的名字告诉你？休想！那样的话，那些告发你的穷人和弱者岂不是太危险了吗？贝尔纳，好好想一想你的权力，你的知识，想一想你给许许多多朋友施加的威胁吧！”（II.302）

但是，在当地人的观念中，“穷人”这个词如果不是从一般意义上理解，而是仅指“缺衣少吃的人”，那么，算得上“穷人”的人为数并不很多。对于蒙塔尤人来说，穷人就是那些就地乞讨或四处乞讨的乞丐[1]。极端贫困的人也是穷人，这些人的个人财产少于一所房子的价值（40锂），没有土地、耕畜、名副其实的羊群、真正的家，也没有手艺[2]。一家之主如果被宗教裁判所拆毁或没收了房子，也就成了穷人[3]。农村的穷人行列里按照顺序包括这样一些人：待雇的牧工和酿酒工，佣人兼帮工，女佣，小伙计，私生女，以及一般靠帮工挣钱糊口的人。贫困显然是农村社会下层的特征。以保守的估计，这些穷人可占总人数的20%—25%[4]。不过，正如夏尔·德·拉龙西埃尔对弗洛朗坦地区所作的分析那样[5]，穷人还有类别，一类是“自己觉着穷”，另一类是“别人看着穷”，后一类是指那些有时能得到富人、生活过得去的人或不太穷的人的帮助的穷人。萨巴泰下层农民中的许多人自认为是穷人[6]。但是，施舍是有选择的，施舍者优先考虑的是理应得到援助的“具有穷人身份的人”，其中包括乞丐、无家可归者、因房屋被宗教裁判所拆毁而沦为乞丐或极端贫困的农民。一个人虽穷，但已受雇帮工，便不再被视为应予施舍的穷人（III.356）。

前面讲到的是事实上对穷人所作的定义，这是一方面。现在还得说说价值观方面。贫穷本身绝非山民们的追求。可是，“反富”心态却又相当普遍。简单地说，这种心态所反对的不是一般意义上的富，而是某些特定的富人或所谓的富人，这些人成了优先攻击的对象：那就是教会。非教会人士的财富不大为人所恨，民众切齿痛恨的是教会的财富。民众的痛恨不是没有道理的，尤其是教皇，他事实上是全世界

最富有的人[7]。贝利巴斯特在蒙塔尤的莫里一家人面前毫不隐讳地说："教皇吸走了穷人的血汗。主教和神甫也这么干，他们有钱，有地位，有福享……可是当年圣彼得却抛弃了妻子儿女、田地、葡萄园和财产，追随基督……"[8]人们谴责从穷人手中抢夺财富的教会人士，同时对圣彼得的使徒生涯大加称颂。贝利巴斯特像通常所做的那样，在谴责教会人士时，添上了斥责他们在性关系上道德败坏的内容，他说："主教、神甫和小兄弟会士以及布道兄弟会士，走进既有钱又漂亮的女人屋子里，拿走她们的钱，要是她们不反对，就和她们一起睡觉，还要装出一副受委屈的样子。"（II.26）纯洁派的教士们说这些带刺的话时，免不了要对天主教徒和纯洁派信徒进行比较，他们当然赞扬纯洁派信徒，贬斥天主教徒，说"（罗马）教会对宽容的教会（阿尔比派）敲竹杠。"贝利巴斯特反对大摆排场，主张修建小型教堂，不筑围墙，不咄咄逼人。他把自己的想法概括成这样两句话："上帝的教堂就在人的心中，石砌木架的教堂没有什么价值。"（II.53）

这种想法在蒙塔尤人、他们的朋友和转场放牧时结识的伙伴中，得到了多方面的反响。皮埃尔·莫里说："小兄弟会士或布道兄弟会士？不！他们自己说自己'小'，其实他们很大。他们不去拯救死者的灵魂，把他们送上天，却在葬礼之后大吃大喝（II.29，30）。他们浑身上下绫罗绸缎。他们的大房子，你相信是他们自己动手盖起来的吗？这些兄弟会士，他们都是狼！他们一个个都想把我们吃掉，不管死的活的，都要吃。"听着皮埃尔·莫里这位阿列日牧人的这些话，就好像有人在一字不差地念《圣经·马太福音》[9]。由于纯洁派教士的布道，也由于罗马天主教徒的传教，福音书的这些内容能够一直传到普通教徒和文盲的耳朵里。罗马天主教的传教活动，实际上是搬起石头砸了自己的脚。

* * *

这就是说，人们怨恨教会。教会是伪君子，善心不多，胃口不小。福音书要求教会以清贫为本，教会却巧取豪夺，搜刮不信教者的钱。首先是募捐。地方上有一些深受民间传说影响的人[10]，积极地为教会募捐，说是捐了钱就可以得到宽恕。他们是否可以从中按比例分得一点儿？皮埃尔·莫里说道[11]："有一天，我给了隆色伏修道院的一个募捐人12个铜子，正好被纪尧姆·贝利巴斯特看到，他对我

说：‘皮埃尔，你这几个铜子算是白丢了！你不如买几条鱼……教皇的赎罪券贵得很，可是没什么用！’”

后来在马丁·路德时代，反对赎罪券的行动声势浩大，在我们所叙述的时代已经有了相当的群众基础，就连山村里的织工们在与顾客聊天时，也反映出这种情绪。1321年，罗尔达的纪尧姆·德·科内杨说：“两年以前，快到圣灵降临节的一天，我正在为纪耶迈特·维拉织麻，她是罗尔达的阿尔诺·考古尔的老婆（这是一个充满‘越轨’思想的地方，阿尔诺·考古尔是个养羊人和剪羊毛人，对纯洁派很有感情；他甚至认为〔I.378〕，一些有害的动物不可能是上帝创造的）。这时来了一个募捐人，听他自己说，他能给我们许多赎罪券。他走了以后，纪耶迈特对我说：‘你相信一个人能给别人带来宽恕，能替人赎罪吗？不能，谁也办不到。这只有上帝能办到！’

我问他：‘那么教皇、主教和神甫呢，他们能吗？’

纪耶迈特没等我问完就说：‘不能，谁也不能，只有上帝能。’”（II.121—122）

维拉是个屡教不改的人！在罗尔达教堂里，本堂神甫企图廉价出售赎罪券（II.122），维拉就曾当众戏弄他。贝利巴斯特也是这样。他在从蒙塔尤来的一些牧人面前痛斥出售赎罪券的人；这些人从罗马教廷里把赎罪券批发来，挨家挨户去兜售，以一个铜子一千个原谅的价格卖出去，从中获利；教皇则以10—20图尔锂（相当于半所房子的价钱）一次就售出数万天的宽恕[12]。

以金钱购买赎罪券的做法遭到强烈反对，与此同时，滥行募捐和要求大量供献的做法也激起了激烈反抗，因为当时在重大节日里，教会人员总是要求信徒们向堂区的教堂大量上供。“奥尔诺拉克的副本堂神甫贝尔纳，抱怨本村村民在复活节那天上的供比平常少。纪尧姆·奥斯塔兹（在奥尔诺拉克的一个居民家中与村民们聊天时）说：‘神甫们只能要求我们上供，多少不论，给他们一小片面包就够，我们就不欠什么了。’”[13]

当主教和神甫规定村民们做的复活节蜡烛必须重达3斤时，同样遭到了反抗。几个大胆的农民说：“我们只做半斤重的蜡烛，而且用羊

脂不用蜡。”（II.312，314）什一税同样引起老百姓心理上的极度反感，教会的忏悔师就像徒有虚名的心理医生那样干着急，拼命想收，就是收不上来。蒂尼亚克的让·若弗雷说：“去年，我们在某人家楼上喝酒，吃杏仁，说起什一税诉讼案，萨巴泰副司铎区的教士们和当地的在俗教徒打官司……

（蒂尼亚克的让·娄弗尔说）：‘尽管让教士们来讨，让他们什么都讨不着；要是把全世界的教士都绞死，该有多好！’”（II.109）

* * *

从什一税遭抵制到教会采取镇压措施，只有短短的一步，神甫们轻而易举地就跨过去了。萨巴泰地方的教会依照令人痛恨的常规，把还不起债的人统统革出教门。是欠在俗教徒的债？也许有时是，但主要是欠教士的债，而且主要是未缴的什一税、幼畜税和牲畜税等款项。教士们毫不手软，敲响大钟，吹灭蜡烛，断然把这些因未缴税款而犯了罪的人革出教门。从此，这些欠下了什一税的上帝的子民，就被赶出圣殿的大门，只能在野地里或打麦场上嘟嘟囔囔地发发牢骚。一些倔强的人，有时还有来自帕拉尔堂区（那里不大计较越轨行为）的神甫，对拒不交纳什一税的人悄悄地说：“好汉，革出教门有什么要紧。”（I.318）因欠债而被革出教门引起的不满情绪，与对当地的高利贷的极度痛恨相差无几。蒙塔尤是一个由许多家庭组成的小世界，各家虽然贫富不等，但毕竟生活在同一个天地里，积累资本的想法被认为是一种怪异的念头，不被看好，也不被容忍。在北部地区的一些城市里，高利贷引起激烈的反犹情绪，在萨巴泰，高利贷既不普遍，也没有遭到强烈的反对。纪尧姆·奥斯塔兹在本村放高利贷时格外小心翼翼。在他当领地法官的奥尔诺拉克，他就不敢放了（I.192）。在蒙塔尤大概很少有人放高利贷，资料中没发现。什一税、未缴什一税欠下的债、因未交什一税欠债而被革出教门，这些就是上阿列日地区导致反对富人剥夺的斗争的主要原因。

* * *

从蒙塔尤的14世纪，经过宗教改革的16世纪，到革命前夜的18世纪的这个长“时段”里，农民反对教会什一税的斗争便是奥克西坦尼地区的特征[14]。反对赎罪券的斗争则使萨巴泰居民……和两个世纪以

后的新教徒兄弟般地结成一体，尽管他们自己不可能知道这一点。就此而言，路德就是胜利地领导了反对赎罪制度，并终于取得了成功的贝利巴斯特。除了其他众多原因以外，路德的成功也得益于谷滕堡，因为，他不仅依靠自己非凡的人品，还借助“传媒”宣传他的改革主张，而如果没有谷滕堡发明的印刷术，“传媒”便不可能达到那样大的规模。贝利巴斯特只有一张嘴，影响有限，这是无可奈何的，他只能满足于此了。

这里我想说几句离题的话。从长远看，1320年遭到失败的纯洁派与1520—1580年获得胜利的德国路德派和朗格多克的胡格诺派之间的相似之处，不仅仅是群众性的反对赎罪的斗争[15]。贝利巴斯特在布道时已经提出了后来为路德进一步发展的圣保罗的“信”说[16]。皮埃尔·莫里曾说：“圣诞之夜，我们和贝利巴斯特过完节后，这位圣人说：‘用水施行洗礼毫无用处，水不能拯救灵魂。只有信才能拯救灵魂。’”（III.202）

还有一种与此相似的现象：1300—1320年间，萨巴泰的普通农民对于两次为黍子锄地松土之间应该做“善事”的说法，已毫不犹豫地不加理会了[17]，这种“善事”后来也成了胡格诺派的重点攻击对象。很久以后的宗教改革中提出的一些基本问题，诸如反对赎罪券、反对什一税、反对“善事”等等，早在当年奥克西坦尼的这个山区就提出来了。那里的人既欢迎昔日的纯洁派教长，同样欢迎明日的牧师。当然，我们并不是荒谬地把纯洁派与胡格诺派说成有直接承继关系，也不是鼓吹系统地“接受祖宗的历史”。但是，我们有充分的理由肯定，在民众心理中确实长期存在着一块肥沃的土壤，在不同时期先后出现的各种异端，都在这块土壤上生根发芽，这些异端之间既有不同之处，又有相似之处。

＊＊＊

让我们回到现在的中心问题，即贫穷问题上来。萨巴泰农民之所以反对什一税、反对赎罪券以及教会其他榨取钱财的手段，根本原因在于，面对在一个无所不包的社会里掌握着财富和权力的人，他们深感没有任何指望。但是，福音书中的一些内容也间接为农民们（包括最老实的种田人在内）的斗争提供了营养。福音书称，富人不能进天堂。管家雷蒙·鲁塞尔对蒙塔尤女领主说：“骆驼穿不过针眼，富人不

能得救。所以，富人、国王、亲王、主教和神职人员，这些人都不能进天堂。”[18] 鲁塞尔说这番话是在1294年，比奥蒂埃在当地进行宣传要早，因而其意义不同一般。这表明，在蒙塔尤和普拉德的村民中，早已存在着一种兼具民主和福音的意识，具有这种意识的人不免会思考贫穷问题，更确切地说，他们会思考财富是否妨碍灵魂得到拯救的问题，而这种意识是长期存在的！在蒙塔尤，这种意识始终是人们谈论的内容之一，连情郎与美人聊天时也不例外。鞋匠维塔尔对维萨纳说：“要是拥有财富，灵魂就得不到拯救了。只有‘信仰穷人’和纯洁派信徒才能得救。”（I.457）

纪尧姆·奥斯塔兹这位奥尔诺拉克的领地法官，由于相信只有穷人能够得到拯救，竟然把彼岸世界与此岸世界看成是正好颠倒的。在一个院子里与奥尔诺拉克的一个女人谈话时，他说：“在这个世界上有钱的人，到了那个世界里就要受苦。反过来，在这个世界上受苦的人，将来就能享福。”（I.197，207—208）

富人们宁愿要财产，也不追求在彼岸世界里得救，所以，他们常常被看成懦夫。阿尔克的一个牧人的妻子西比尔·皮埃尔说：“布昂的撒拉克鲁老爹很喜欢异端分子，可是，他家里一旦来了异端分子，他就大声叫骂。他有钱，他怕失去财产。”（II.425）

这就是说，财富腐蚀人心。生来就穷的人和后来变穷的人，只要安贫乐道，将来就能进入天堂。富人就不是这样，他们活着的时候要失去一些东西，由于失去了个人尊严，他们死后就会非常悲惨。这就是在信奉异端的蒙塔尤流行的极端说法（谈及主动放弃财产的人时），这种说法在周围的一些地方也能听到。就社会而言，人世间没有任何东西会导致阶级斗争，事实上，萨巴泰在俗教徒中的阶级斗争并非一触即发。

不过，难点还是有一个，那便是富有且贪婪的神甫们情况比较特殊。依照只有穷人才能得救的理论，跟所有富人——不管他们是不是教士——一样，这些家财富足的教士和非教士，死后无权得到拯救。很好，而且不仅如此，他们还因富有而遭日益强烈的敌视，而这种敌视又转而变成反对教会、反对什一税的实际行动。之所以造成这种局势，除了物质原因外，还有以下这个非常具体的原因。教士们由于巧取豪夺而获得财富，但因此而失去了死后进天堂的权利，这些居心不

良的人对此当然十分不满，于是便不让他们的教民进入天堂，而且获得了成功。其实，他们金玉其外，败絮其中，本来就没有资格拯救他们教民的灵魂。西比尔·皮埃尔转述了奥蒂埃家人在阿克斯累太姆的一所房子里说的话[19]："神甫们把大家的所有财产全部偷光了。刚给孩子做完洗礼，他们就把东西藏起来，连灯和蜡烛都不留下。不管是做弥撒还是别的什么，他们都要钱，他们本不该这样干，所以他们失去了救赎自己和别人的灵魂的权利。"[20]

福音书关于安于贫穷的人可以得到拯救的说法，促使下层民众对教会人士聚敛财富丑行的不满得以蔓延。但是，这种说法反过来却又被在俗的富人所利用，成了他们防备农民反抗的避雷针。直到贫穷问题采用世俗观念的解释后（17—18世纪中，以蓝皮书形式广泛传播的教士密塞尔的传闻作出了这种解释），自古以来一直存在的，至少是有了福音书就存在的对财富的抱怨，才真正成为促成以所有富人——不管是否教会人士——为对象的阶级斗争的原因。

* * *

蒙塔尤人引以为荣的贫穷，绝非所有穷人在一视同仁基础上的贫穷。皮埃尔·莫里尽管鄙视他自己苟且地享受着的财富积累，却从物质的角度认为："贫穷是一种疾病。"（II.30）当然，在他这位好心的牧人看来，这是小毛病，稍稍机灵一点，就能把它治愈。雷蒙德·贝洛、阿尔诺·西克尔、阿尔诺·德·贝德亚克在物质生活方面不甚宽裕，他们的某些农民、小市民和贵族亲朋也有些拮据。他们与皮埃尔·莫里一样，并不认为这种状况应该受到尊敬。恰恰相反，他们为此感到"羞愧和恼火"，因为，这些亲朋中的这个那个或是另外一个，无不因为贫穷而被人瞧不起。比贫穷更糟糕的是由富变穷，因为这在经济上意味着社会地位的下降，因而被看作丢脸的事。所以，宁可一直穷，也不能由富变穷（III.664；II.21，29；III.57）。

实际上，按照一般规律受到尊重或崇敬的贫穷，即与富有、贪婪、吝啬相对的贫穷，不是笼统的贫穷，而是自愿的贫穷，确切地说，是出于宗教信仰而主动寻求因而为蒙塔尤人所钦佩的贫穷。朝圣者的情况与此有相似之处，他们四出朝圣时，心甘情愿地忍受乃至坚定地寻求清苦，并且以此为荣。换句话说，这是一种信仰贫穷，也就是在纯洁派教士身上见到的贫穷。贝阿特里斯·德·普拉尼索尔在与她

的第二个情夫聊天时说："都说应该给那些朝圣者和信仰穷人做些好事，大家所说的信仰穷人，就是村子里叫作好教徒（即纯洁派教士）的那些人[21]。"

让自己变成"信仰穷人"，即完善的人，也就是要让自己成为耶稣基督那样的穷人，也就是要追随救世主的榜样，也就是想要让自己变成真正获得自由的基督。贝利巴斯特说："一个人想要当纯洁派教士，也就是说想做异端派，就得抛弃老婆、孩子、家产和金钱；这样才符合基督的教导，基督希望别人追随他的榜样。"（II.59）蒙塔尤的"信仰穷人"最关心的当然也是灵魂拯救问题，这是不言而喻的，无需再次赘述。所谓的职业教士也好，长期卧床的或行将就木的病人也好，无一不是如此。一旦做完慰藉，病人就真的与世界上的一切财物分手了，其中甚至包括饮食。村子里那位颇有魅力的鞋匠阿尔诺·维塔尔说："富人不可能得救，只有诚信的穷人和纯洁派信徒才能得救。"（I.457）

* * *

北部地区的天主教徒和山区的纯洁派信徒之间，不但有分歧，甚至互相敌对，然而，对于这两个教派中影响力最大的人来说，对于自愿受穷的重视，却是共同的精神遗产[22]。因此，施舍就显得很重要。施舍通常只具有援助他人的功能，只需散发给穷人即可，无需考虑接受施舍的人是否自愿受穷者。任何人都可以把施舍交给济贫院，由济贫院散发给衣食无着的穷人[23]。即使如此，蒙塔尤的施舍者也还依然怀有宗教目的，甚至可能牵扯到对上帝的爱。皮埃尔·莫里说："一天晚上，我们在纪耶迈特·莫里家吃晚饭，她家的人也一起吃，另外还有一个穷人，纪耶迈特招待他是出于对上帝的爱。"（III.189）因此，作为去往彼岸世界的通行证，热衷于公证制度和文书的人极为重视的遗嘱制度，受到严厉的批评。[24]留遗嘱的人为了自己死后灵魂得到拯救，郑重其事地安排遗赠。可是，这种姗姗来迟的慷慨与其说是出于对上帝的爱，毋宁说是出于对死亡的恐惧。贝尔纳·弗朗卡说："病人的施舍和馈赠不是出于爱，而是出于怕，所以毫无用处。（从这个角度看）只有健康人的施舍才有价值。"（I.352）不过，我们可不能把健康人的施舍说成多么纯洁无私。事实上，以人和神的慈悲之心散发的施舍，首要的动机是为自己的灵魂日后能有一个好去处。从这

里不难发现萨巴泰、蒙塔尤、蒂尼亚克、罗尔达等地居民对于自己灵魂日后得救的考虑。罗尔达的小纪尧姆·德·科内扬说："我和岳父老纪尧姆·德·科内扬一起坐在他家火边守夜，他告诉我，蒂尼亚克一个名叫波尔的人对他说：

'神甫说施舍是为了灵魂得救，哪有这回事，全是瞎说。人一死，灵魂也死了，就跟牲口一样。灵魂是什么？就是血！'"（接着说了一大堆亵渎神明的话。）

且不管那一堆亵渎神明的话，我们从这段火边对话中可以清晰地（从反面）看出，对教堂和个人的施舍，确实具有拯救灵魂的功能[25]，教会的官方理论、人们对于贫穷的迫切需求、神甫们的实际宣传，都证实了施舍的这种功能。神甫们为此所作的宣传被当地民众所接受，得到广泛传播。凡是相信死后灵魂仍存和确有彼岸世界的人（大多数乡民都相信），都关心施舍问题。皮埃尔·莫里说："有时我对赎罪抱有怀疑，但从来不惜施舍。"（III.238）相反，奥尔诺拉克的农民纪耶迈特·贝内根本不相信灵魂不死，当有人劝她为自己的灵魂得救散发些布施时，她付之一笑。

由于上述原因，由于以馈赠换取灵魂得救的道路已经指明，因而，在有可能、有实力大量施舍的人当中，最慷慨的自然莫过于那些十分关心自己的灵魂拯救，却又疑虑重重，毫无把握的人。他们企图在此岸世界里以施舍换取彼岸世界里神的宽恕。奥德·富雷得了痉挛症，在枕头上来回打着滚，请求圣母马利亚帮她把对上帝的信仰找回来，她的女农工对她说："夫人，您犯了什么罪？您瞧，您不是向村里的所有穷人发放施舍吗？"（II.98）

发放施舍，不错。问题是给哪些人。天主教徒奥德·富雷向全村的穷人发放了施舍。纯洁派信徒纪耶迈特·莫里没那么富，她请一个过路的穷人吃了一顿饭。可是，固执的蒙塔尤人没有因为移居而改变习惯，他们依然恪守本村的正统阿尔比教规，对于他们和她们的萨巴泰兄弟来说，最好的办法是只给当地最穷的人发放施舍，其中有乞丐、流民以及被宗教裁判所弄得倾家荡产的家长，而且还要经过挑选，结果得到施舍的主要是信仰穷人，也就是纯洁派教士。原籍阿斯库的里克桑德·科尔蒂尔说："请纯洁派教士做了慰藉后，死后灵魂就能直接上天，给他们施舍可以得到很大的回报，比给别的人施舍得到的回报

大得多。”（III.307）蒙塔尤的阿尔诺·维塔尔所说的话可谓异曲同工。他说：“给纯洁派教士施舍，行，给天主教徒施舍，不行。”（I.457）蒙塔尤的阿拉扎依·吉拉贝尔说：“纯洁派教士拯救了我兄弟纪尧姆的灵魂，他是牧羊人，刚死不久。我觉得，给他们一些施舍作为回报是正常的，尽管我妈不同意。”（I.424）因此，在蒙塔尤这个佩戴黄十字的村子里，出现了一种极不正常的情况：有时，真正的穷人，即“生活上的穷人”把从自己牙缝里抠出来的面包，送给“诚信的穷人”，即纯洁派教士，尽管信徒们送的礼物堆满了他们的屋子。贝阿特里斯·德·普拉尼索尔说：“21年前，我常去蒙塔尤的阿拉扎依·莫里家烤火，她是雷蒙·莫里的老婆，皮埃尔·莫里的妈妈；她陪着我，对我说：

‘只有加入纯洁派、相信纯洁派教士的人才能得到拯救。生前犯过什么罪都不要紧。只要最终被教士接受了，那就得救了。如果想给教士们一点好处，最管用的就是施舍。’”（I.235—236）

为了证实自己这番有关拯救和施舍的话，阿拉扎依向贝阿特里斯讲述了一则有关她丈夫雷蒙·莫里的小故事，他们两口子最近倒了霉，穷得要命。“你听着，我和我丈夫，穷归穷，还是要给善人（纯洁派教士）施舍。我们自己不吃，把省下来的面粉，而且是最好的面粉，送给他们。”

贝阿特里斯简直不敢相信自己的耳朵，便问阿拉扎依，在这种情况下，善人能收下他们的东西吗？阿拉扎依说，他们收下了。贝阿特里斯于是决定也要给那些善人送一些面粉去。阿拉扎依的儿子皮埃尔·莫里学他妈的榜样，毫不犹豫地节衣缩食，还卖掉了一只羊，把凑起来的钱送给了路上遇见的一个善人（II.416）。

“诚信的穷人”收了真穷人送的这么多的礼物后，大概就变成富人了，也许富得流油（只是说说而已？）。教长纪尧姆·奥蒂埃巡回传教结束时，带回一大批金币和银币，藏在箱子里。他和他老婆时不时把脑袋探进箱子去，看着这些金银闪闪发光，心里乐滋滋的，不禁想入非非起来[26]。

很显然，蒙塔尤人的施舍是出于拯救灵魂的考虑，有时竟然十分荒唐。尽管如此，施舍在今生世界的作用却并不因此而消失。真正的

穷人往往因给了施舍而得到宽慰；神明会给慷慨施舍的人降福，给他们的房子带来吉利，使他们的果树丰产；给“诚信的穷人”送麦子，土地就会高产（III.307）；对别人倾囊相助，就是为自己装满谷仓。

* * *

前面谈到了劳动问题上的伦理观念。由于施舍这种社会行为受到极高的评价，所以从另一方面又提出了劳动的伦理与非伦理问题。蒙塔尤人不是劳动狂，他们喜欢睡午觉，喜欢无事闲待，暖和天气在太阳底下捉虱子，冷的时候围着火取暖[27]。若是有可能，他们尽量缩短劳动的时间，变成半天干活，半天休息；若是得了一笔丰厚的陪嫁，他们就不想或不再下地干活，而雇佣别人干活，自己在一边指指点点。那些手上没有老茧的富裕农民就是这样，他们拿着手杖指挥别人干活[28]。可是，现实迫使体力劳动者，也就是大多数人还得干活，特别是在农忙季节或转场放牧季节。

总之，劳动本身不能赢得人们的尊敬。一个能把地侍弄好的农民，只不过表明他不是疯子而已（II.126）。对于一家之主，人们只希望他是个好邻居，并不要求他干活不要命。那时的伦理观念与后来韦伯的或新教的伦理观念尚有很大距离，与冉森派的天主教或近代天主教的伦理观念也相差甚远，这些后来的伦理观念都对勤奋劳动给予很高评价。

然而在蒙塔尤，劳动在相当程度上无疑还是受到肯定的，这还预示着在以后的日子里以不同的方式得到了加强。施舍和劳动呈现出相互排斥的倾向。戈奇娅·克莱格在万圣节那天送了一个面包给蒙塔尤的埃麦尔桑德·马尔蒂（III.356），埃麦尔桑德对戈奇娅说：“给我施舍不会给你增添光彩，因为我能劳动。”一些纯洁派教士因不能公开活动而没有收入，阿拉扎依出于灵魂得到拯救的考虑，给了他们一些施舍。她说：“给善人施舍是件大好事，因为他们不敢劳动，否则就会被（宗教裁判所）抓走。”阿拉扎依说这句话时的想法显然与埃麦尔桑德一样，在她看来，如果能劳动，就不需要施舍（I.424）。

尽管施舍和体力劳动相互排斥，尽管蒙塔尤人十分热衷于慈善性的施舍，但是这绝不意味着他们完全轻视汗流浃背的体力劳动。之所以如此，一则是他们受到乡村文化的熏陶，再则是通过布道者知道到

了圣经的教诲[29]。在这一点上，蒙塔尤人又一次嘲弄了两种实际上或看起来彼此矛盾的观念。他们给教士们以施舍，原因是他们处于到处被追捕的窘境，所以无法劳动。可是，这岂不等于赞扬他们吗？因为他们与那些好吃懒做的天主教教会人士不同，他们“劳动”！皮埃尔·莫里对后来当了告密者的阿尔诺·西克尔说的一番话，非常清楚地表明了这一点：“你以为布道兄弟会士们的大房子，是他们自己动手盖起来的吗？根本不是。可是我们的教士（纯洁派教士）却靠自己的劳动养活自己。”（II.29，30）皮埃尔·莫里的话说明，他的好朋友、好歹是个教士的贝利巴斯特是个靠劳动养活自己的人，他以制作梳子为业。通过这个人的例子可以看出，劳动与想过好日子是联系在一起的。蒙塔尤人惊喜地看到，纪尧姆·奥蒂埃尽管处于秘密活动状态，却依然毫不犹豫地做裁缝，为人补长袍，为本堂神甫克莱格缝制套裤（I.315）。贝利巴斯特不愿意游手好闲，他不理会节日不能干活的规定，信奉天主教的人都在过节时，他用两把锁把自己关在操作间里，照样跟平常一样干活（II.53）。皮埃尔·奥蒂埃认为劳动与拯救之间有直接联系，他对牧羊女西比尔·皮埃尔说：“我们干活受累，不是因为日子过不下去，而是想让自己的灵魂得到拯救。”[30]让·莫里在信仰上来回摇摆，今天是天主教徒，明天信奉异端。当他信奉异端时，他就想当“灵魂接受者”，也就是半个教长（II.73）。于是他就自吹自擂，说他只靠自己的劳动生活，而且到处对人说：“上帝的儿子说过了，人应该靠自己的汗水养活自己。”与皮埃尔·奥蒂埃相比，让·莫里这个牧人文化水平低得多，资料表明，他的这种说法来自圣经的某些教导。这一点也适用于天主教会的神职人员，他们依据《新约》和《旧约》的教导，也从事繁重的体力劳动。两个纯洁派教士在雷蒙·莫里家里说的一番话，纪耶迈特·阿尔热利耶听后深以为是[31]。他们说：“上帝教导我们，本堂神甫应该自食其力，不应该像他们现在那样靠别人养活。那些不让别人灵魂得救的本堂神甫，无非是为了穿好衣服好鞋子，出门有马骑，吃香的喝辣的，才这么干的。”两位教士一口气说的这番话，让纪耶迈特·阿尔热利耶听了大为吃惊，她想：本堂神甫应该劳动，应该贫穷；他们若是生活奢华，就不能拯救别人的灵魂；这些话对吗？她害怕了，终于相信了，于是直截了当地对两位教士说：“要是你们真的能拯救我的灵魂，要是你们真的比本堂神甫强，我就请你们为我拯救灵魂。”[32]

我们注意到，如同蒙塔尤人所说的那样，贫穷问题得到了妥善的处理。之所以给纯洁派教士施舍，是因为他们自愿受穷，或者是大家认为他们自愿受穷，有时还干些活。另一方面，人们希望修士和本堂神甫（但不包括皮埃尔·克莱格）也自己劳动，放弃靠剥夺他人财富过日子的生活方式，希望他们心甘情愿地过劳累而贫穷的生活。基耶的雷蒙·德·拉比拉甚至主张教堂不必有墙，“神职人员和本堂神甫自己耕地，自己锄草。”（II.315）萨巴泰人的反教会言论总是以道出他们的真实意图告终。

* * *

作为一种理想和集体心态，蒙塔尤的贫穷问题的根源有两个，甚至三个。首先，它与这个确实十分贫穷的山乡里的人由来已久而又不曾改变的不满情绪有关[33]。其次，它起因于《新约》和《旧约》中的基督教教义，不过，往往是被阿尔比派曲解的基督教教义：“从《约伯记》和《新约全书》以来，基督教教义就把贫穷看作基本价值之一。”最后，它与当时的具体情况有关，也就是说，贫穷是13世纪特有的价值观之一，而且一直延续到1320年以后：“13世纪是贫穷的世纪，是托钵僧、方济各会和阿西斯的弗朗索瓦所说的‘贫穷夫人’的世纪。”[34]

从天堂观点看，以贫穷为理想，可以使发放施舍（在可能的条件下，把施舍发放给那些自愿受穷因而有资格接受施舍的人）的人的灵魂得到拯救。从世间观点看，崇尚贫穷（有时是自愿受穷，有时是非自愿受穷）可以使赤贫者得到一些缓解（仅此而已），使教士们衣食有着，使当时的一种空想成为理想，那就是：神职人员应该自食其力，这样，他们就可以问心无愧地接受信徒们给予他们的慷慨施舍，反过来，他们也就能保证信徒们的灵魂得到拯救。于是，这个环环相扣的圆圈也就终于画圆了。

在所有这一切中，没有任何东西具有一般的革命意义。颂扬贫穷和家庭的正常运转，与富有的家庭[35]给予贫穷的家庭以物质帮助，与承认艰苦劳动（这种劳动并不要求放弃午睡或在太阳底下休息）的必要性，都完全不相矛盾。对于理想化的贫穷的赞扬，却在以下这一点上引起了不满，那就是：既然只有贫穷的教会才能拯救灵魂，那么，教会人士为何要窜进萨巴泰，强行在山里剪羊毛，作为什一税拿

走呢；很显然，教会人士被逼进了窘境。所以心怀不满的蒙塔尤人和萨巴泰人就宣布：与领主和睦相处，与教会势不两立。不满情绪不向当地非教会的财富和贵族门第发泄，却转向被心怀不满的人看作他们的社会最不该有的，也是最不符合灵魂拯救理想的那些人和事发泄，人们于是起而反对要价甚高却又不能拯救灵魂的教会。有时也反对那些积聚了大量财富的暴发户，因为这些暴发户打碎了原有的各个家庭之间的等级关系，而且实际上是高利贷的化身。尤其反对各个托钵僧修会，因为它们被有理或无理地指控为像贪婪的狼一样，以不正当的手段致富。小兄弟会和布道兄弟会是城市主宰农村的急先锋，是帕米埃富瓦伯爵领地的这个巴比伦压迫无辜的农村的象征。其实，真正遭到攻击的不是财富本身，而是教会人士和托钵僧们等恶毒的富人们的不义之财。他们剥夺村民，但并不向农民提供进入天堂的回报，也不提供帮助和保护（帮助和保护有时几乎没有区别），而非教会的大户人家和富有的家族却经常向村民提供此类帮助和保护 [36] 。

* * *

在这个总的说来并不富有的村子里，在14世纪初期，“贫穷夫人”就是这种样子。她过着艰难的生活，却又长期在这里和那里保存着诱人的魅力，直到此前不久的时代，许多反教会的人之所以谴责教会，不是由于它是教会，而是由于它不是穷教会。因为，在一个挤满着穷人的世界里，教会越是放弃地上的财富，就越是能为穷人打开进入天堂的大门。从更普遍的意义上说，从1300年起就切实地体现在农民身上的真实而又规范的贫穷意识，始终是导致社会斗争的一个可能因素，尽管不是一个必然因素。在这种社会斗争中，教会就是地区性的首要攻击目标 [37] 。

---

[1] 参见纪耶迈特·莫里（III.189）。我们在本书第三章 开头已经对贫穷的含义作了说明，对这个词作了客观的研究后，我们给了它一个比较广的含义，指的是略高于赤穷的水平。

[2] 蒙塔尤的阿尔诺·贝洛是穷，因为他的全部财产不足15锂，而他妻子的财产多达50锂（一所房子价值40锂），所以，嫁给他确实值得褒扬。此外，阿尔诺的穷还因为他没有任何手艺：III.64；还可参见II.59—60：有一个人本来并不穷，但是后来破产了，由于他没有任何

手艺，无法靠劳动挣钱，于是成了穷人。真正的富人是指拥有1000锂的人（II.42）。贝尔纳·克莱格为他的一个兄弟花掉了700锂（本书第三章）。

[3] 失去家的穷人：II.21，29（阿尔诺·西克尔）；蒙塔尤的莫里的双亲是穷人，他们由于是异端分子，房子被毁，财产被没收：见本书第十六章；I.236和II.445。家产失尽，炉火熄灭，这就预示着要外出乞讨了（III.366）；蒙塔尤一个私生女的贫穷：本书第二章。家庭破产后变穷的牧人（本书第四章 等）。

[4] 莫拉，《贫穷史研究》，I.22。所列百分比适用于普罗旺斯山区和朗格多克农村地区。我们不掌握蒙塔尤的数字。

[5] 莫拉前引书，II.后面部分。

[6] 这一点同样适用于最下层的贵族和教会人士（III.57）。

[7] 拉普的著作，第52页。

[8] II.25，26，54……注意：迪韦尔努瓦对II.25作了修正，见《帕米埃的宗教裁判所》，法文版，第162页，注13。

[9] 《圣经·马太福音》，XXIII，6。

[10] 这里应该提及弗雷德里克·密斯特拉尔在《普罗旺斯—法语词典》中对Armassie和Animero两词的释义。前者是西班牙文，含义是为死者灵魂得到安息而请求施舍的基督教徒，后者是（上）朗格多克语，含义是死者灵魂的民间使者，有时也可得到一些报酬（参见本书最后一章的最后一节中关于地上的人与死者灵魂的联系的叙述）。

[11] III.238（两段文字）。富瓦伯爵领地的纯洁派反对赎罪的态度非常激烈，而比较宽容的伏多瓦派在这个问题上的态度则比较缓和（II.64）。

[12] II.24，25，26。关于这个时期赎罪券涨价和由此引起的反抗等一般问题，参见图萨尔的著作，第341页；弗里施的著作，卷14—2，第811页；拉普的著作，第154页；舍里尼的著作，第471页。

[13] I.196。又见I.198和I.201。

[14] 富莱什的论文；勒华拉杜里：《朗格多克的农民》，1966年。

[15] 14世纪的这场对抗运动在朗格多克地区深得民心，依据参加者的要求，“任何人不得为他人赎罪”；有关情况可参阅德维克和韦塞特，《朗格多克通史》，普里瓦版，1879年，卷VIII，第984—985栏，《邪说举要》第15条（原文写作于1300年前后）。

[16] 《新约·希伯来书》，38。

[17] II.130；I.356（参见I.352和I.364，其中谈到持有这种观点的人确实是农民）。

[18] I.219；持同一观点的奥尔诺拉克的领地法官纪尧姆·奥斯塔兹，也引用了《圣经》中的关于骆驼和针眼的话（I.207—208）。管家和领地法官的这番话表明，圣经的教导在富裕的农民中间传播相当普遍，而领地法官、财产管理人以及领主的其他管理人员，大多是从这些人当中招募的；传播的中介人是纯洁派教士还是宣教师？或者这两种人都是？

[19] II.404。又见I.443。

[20] 请与莫拉《贫穷史研究》，卷I，第269页进行比较。

[21] I.255。请与莫拉《贫穷史研究》，I.328（穷人和朝圣者的身份）进行比较。

[22] 在莫拉《贫穷史研究》卷I和卷II中，图泽里埃和德·拉隆西埃尔分别强调纯洁派和兄弟会托钵僧在这方面的贡献。又见芒特费尔的著作，1970年。

[23] II.515：皮埃尔·莫里关于给予济贫院和教堂的施舍的积极作用的谈话。

[24] 勒高夫，《中世纪的西方文明》，1964年。

[25] II.515（皮埃尔·莫里对给予教堂的馈赠的看法）。

[26] II.417。关于同类的另一个异端宝物，参见II.59—60；II.484。

[27] I.458，462，464；I.324和上文；I.327。

[28] 无需自己劳动而拥有一所房子和一个（比较）大的农庄，这是许多贫穷农民的理想（III.121）；另一方面，虽有一些人心安理得地从不从事体力劳动的中等阶级变成手工艺人或牧人，但是对于一个富人来说，这种由富变穷的情况就很难接受（II.59）。这表明，确有一些人不从事体力劳动，却享有财富和特权，因为有了财富就可以不劳动。关于繁重劳动的节奏，参见乌尔泽的著作，III，第82—83页。

[29] 莫拉的著作，卷II，第553页（引用了施密特搜集的《旧约》和《新约》中的一些引语）。

[30] II.406（相连的两段文字）。

[31] III.95，96，97（相互印证的若干段文字）。

[32] 出处同上。怀西的养猪人皮埃尔·杜邦认为，无论对于犹太人、基督教徒或穆斯林来说，“自食其力”都是应该予以积极评价的好事（II.158）。

[33] 关于加泰罗尼亚的比利牛斯地区（离蒙塔尤不远）乡村和山区的贫穷史问题，参见博纳西的著作，卷II，第113副页。

[34] 勒高夫为奥科奈尔等所著《圣路易的话》所作的序言。巴黎，加里马出版社，栏案丛书，1974年，第74页等若干处。

[35] 奥尔诺拉克的领地法官纪尧姆·奥斯塔兹对农村上层人物的精神状态很熟悉，他将正当获得的财产和不正当获得的财产区别对待，这在当时已是一种比较陈旧的观念了。不过，只是当他被宗教裁判所逼得走投无路时，他才作了唯一一次这样的区分；他对这种区分大体上似乎比较熟悉（I.207—208）。

[36] 参见收在莫拉《贫穷史研究》中里特尔的文章，1974年，卷II，第447页及以下各页。

[37] 1974年我们在蒙塔尤作了实地调查，收集到的资料表明，当年民间对贫穷的看法尚有遗存（与蒙塔尤的杜朗夫人的谈话）。当地的一则19世纪的故事说，当地的一个人应征入伍，服役多年后隐姓埋名地返回老家。这则故事令人想起关于穷人圣阿莱克西的那个有名的传说（参见收在莫拉《贫穷史研究》中的吉慈托尔的文章，卷I）。

第二十六章 民俗与鬼魂

在前面几章中我们探讨了时空观念、社会意识、宗教和伦理，从而为进一步探讨民俗作了必要的准备；我们对蒙塔尤民众思想的研究将以民俗探讨作为结束。这里所说的民俗，是指高度一体化社会中的民俗，包括城市和乡村、贵族和平民[1]。一些历史学家曾成功地应用了传统的研究方法，但在我们的研究中却难以应用。因为，在我们对现今阿列日地区或奥德地区的民俗研究中，这种方法本应帮助我们通过历史复原上溯到民俗的中世纪范型。可是，在民俗这个领域里，“复原”只是一种幻想，因而应用这种方法的结果只能是失望。历史一步步走过来，始终处于变动之中，从14世纪到19世纪，历史的发展深刻地改变了民俗的原有面貌。以“小阿尔贝”的秘密为例，1750—1850年间，法语版“传奇文学”广泛传播，若干册讲述“小阿尔贝”的书传到比利牛斯地区，并以口头文学的形式世代相传，这就使离蒙塔尤不远的索尔特农民能在1970年向来自图卢兹的人类学家讲述“小阿尔贝”的秘密[2]。然而，14世纪的蒙塔尤民俗完全是另一个样！新近出版的《阿列日民间故事》中只有极少几处提及虱子和教父[3]……，这在1320年的调查中已经谈到了。这些关于现今富瓦伯爵领地的民间故事，大多数很可能是近代民间故事中尚未被人遗忘的一部分，其来源可能是北方地区，在1500—1800年间传遍阿列日地区。顺着同一思路，我还注意到，1320年前后在萨巴泰和宗教裁判所的资料中，完全没有提到有关熊的神话传说。可是，从18世纪起，熊这种讨人喜欢的动物却是比利牛斯山麓一带农民戏剧中的一个中心人物[4]。

可是，有关死亡的民俗却源远流长，根深蒂固。1300年前后就已存在的这类民俗，直到19世纪依然保存着当时的某些原貌。例如，早在14世纪，面目可憎的黑猫就围着灵床转圈，直到法国大革命以后，这类令人毛骨悚然的民俗仍然可以在朗格多克地区见到[5]。上阿列日从14世纪到19世纪，始终保持着在万圣节那天摆上食品祭奠亡灵，而后由活人享用的习俗[6]。因为历久不变的是家，早在皮埃尔·克莱

格和雷蒙·贝洛生活的年代，家就是整个社会的基本因素，直到20世纪初，家依旧保持着这个堪称第一位的作用。民俗消失了，家依然存在[7]。

这些遗存虽然令人鼓舞，但是想要深入研究民俗，还其本来面目，还得再次从古老的文献中去发掘。某些问题能找到较多的资料，另一些问题却仅有一些极为简略的提示性资料。我们对民间音乐略有所知，比如，从1300年开始，牧人就吹笛子[8]，姑娘们从小酒店回家时喜欢哼小曲，神甫们在教堂里唱歌时几乎离不开书本（贝利巴斯特以嘲笑的口气对皮埃尔·莫里说："神甫们下葬时穿着做弥撒的袍子，双手捧着一本书，以便在上帝面前唱歌。"[9]）。这些零星的资料，有些极为普通，甚至是人人皆知的，可是，除此之外，我们对阿列日人的"音乐领域"就一无所知了。

我们对涉及面甚广的民间俏皮话同样所知甚少，毫无疑问，这些俏皮话大多是讥讽教会的（"神甫说的全是蠢话，尽是瞎说。"），说俏皮话既省力，效果又好，皮埃尔·克莱格就靠俏皮话赢得了能说会道的美誉（II.422）。不过，俏皮话也只不过用来在好朋友之间开开玩笑而已，偶尔还用来打赌。"纪尧姆·奥蒂埃站在阿列日河边，手里拿着一块小石子，跟一个朋友以一块鱼饼打赌，他说：

'你不可能把这块石子扔进河里去。'

两人说定之后，纪尧姆就把石子扔进河里去了，这样一来，那位朋友当然就不可能再把同一块石子扔进河里去了。于是纪尧姆就赢了，得到了鱼饼。"（II.106）听故事的人都笑得"直不起腰来"。

地方上的谚语（雅克·富尼埃为我们保留了其中一部分）常常是一些与男女关系或夫妻关系有关的顺口溜；这些顺口溜大多与这个小地方人的这种伦理观念有关，阐明了某些与世界的永恒性及其内在原因、禁止乱伦、婚姻哲理有关的基本观点。

我们在前面叙述人们的宗教态度时，已经对正统的和非正统的民间信仰进行了探讨。在这个领域里我们看到，萨巴泰人（包括蒙塔尤人）归根结蒂是基督教的虔诚信徒。然而，这并不妨碍人们始终相信某些"奇迹"。比方说，某个泉水里有一种鱼，很久以前不幸被油炸得

半焦，可是至今依然活着[10]。信仰基督教也与健康和人际关系相联系，比如前面已经说过，洗礼能使婴儿皮肤细嫩，容貌漂亮，日后不会淹死，不会被狼吃掉（II.16）。人们在某些教堂里跳舞时，围观的人当中有醉汉[11]。

* * *

关于巫术、魔法，尤其是鬼魂的资料，比较详细。

在萨巴泰和蒙塔尤人的心态和实际生活中，巫术本身并无重要意义，其重要性在于它是用来采取某个行动、获得某个物件或某个信息的一种技艺。巫术的作用之一是治病，传统的男"医生"特别是女"医生"，往往把巫术当作"药"，而且并非总是无效。另一方面，巫术又是名副其实的魔法，在萨巴泰有若干踪迹可寻，但极不明显，甚至应该说是微乎其微。

前面我们谈到过一个名叫娜菲利亚的女"医生"，不过并不知道她使用什么药和办法治病（I.337）。我们还知道，贝阿特里斯·德·普拉尼索尔曾向一个受过洗礼的犹太女人求教，这个犹太女人告诉她，她女儿的儿子的脐带能帮她打赢官司，她女儿的经血能激起未来女婿对妻子的爱。贝阿特里斯还从一个朝圣者那里得到了一粒筋骨草籽，说是有治愈她孙子癫痫病的奇效。不过，据说请教堂里的圣保罗为这个小孙子治癫痫病，效果比筋骨草籽更好。可是，她放弃筋骨草籽转而祈求圣保罗这位圣徒为其孙子治病的结果表明，筋骨草这种巫药不是骗人的，而是确实有效，甚至可以说非常有效。贝阿特里斯还提到过另一些被她当作药的巫术（I.249），据说这些巫术确有疗效，尽管使用方法有些不可思议，她却绝不认为是魔法。前女城堡主（一个犹太女人、一个朝圣者和另外一些人教给了她一些技艺）甚至可以被看作是个小巫师，她到处收集敬重神明而不是装神弄鬼的小秘方和小偏方，用来保障子孙的健康和前程。此外，她还与一个名叫加亚尔德·居克的女先知交往（I.247，257）。

蒙塔尤人中相信先知的并非贝阿特里斯一人。从蒙塔尤移居到比利牛斯山南麓的莫里部族，全都相信一个穆斯林先知，他们有事必向他求教，诸如畜禽和人的健康，外出旅行和缔结婚约等等（II.39）。男女先知都是犹太人和摩尔人，其中以犹太人最多；雅克·富尼埃忙于

其他事务，无暇顾及那些先知，他保持着清醒的头脑，不把他们视为巫婆。经历几代人后，神甫们不再像富尼埃那样头脑冷静，把先知称作巫婆[12]，他们这样做多少有些不够慎重。不过，来自比利牛斯山两侧从事巫术的人，不限于犹太教徒和穆斯林等少数宗教的信徒。阿克斯累太姆的一个公证人和一个教士，相信一种名为“圣乔治术”的巫术，他们不但自己做，也让别人做。阿克斯镇上的人借助这种巫术寻找丢失的物件（I.156），具体地说，就是让一个有特殊才能的姑娘从镜子里探知失物的去向。阿克斯的一个女人和她的女婿在富瓦集市上丢失或被偷走了两块呢料，他们想利用这种巫术把呢料找回来。为了找回失物，不一定非求助于女巫不可，神明也能帮忙。比如，蒙戈齐圣母就能让小偷心肠变软，把赃物还给失主。奥尔诺拉克的一个农妇就这样收回了失物，作为回报，这位农妇就要笃信圣母马利亚，并做祷告致谢。女人和本堂神甫不甚高明的占星术，往往与指甲屑和头发丝之类的“迷信”搅在一起；据说这种巫术可以保护家产。这些巫术花样百出，搞的人主要是妇女，但不限于妇女。

还有“找女人”[13]、找牧人。不怀好意的牧人把某种草放进牛奶里，牛奶就不能凝结成奶酪；把这种草放在女人的胃（？）（胃犹如奶桶）上，精子就失去“生育能力”，不能“凝结”成胎儿……这些巫术中没有任何可怕的东西，所以，忙于追捕纯洁派的雅克·富尼埃对这些小巫术不闻不问。16世纪有一种导致不育的“细绳”，被视为罪恶的魔法，遭到让·博丹等鬼神学家们的严厉追查，甚至把使用这种方法的人送上火刑台。与雅克·富尼埃相比，区别实在太大了。[14]

* * *

蒙塔尤有没有魔鬼撒旦？从巫术到魔法只差一步吗？这一步很容易就跨过去了吗？让我们来看一看。一是相信魔鬼，二是教会和许多人后来常把山区农妇求助妖术的前因后果归咎于魔鬼。

萨巴泰人显然认为，魔鬼附在灵魂里、人身上和财物里，就跟在自己家里一样。同情异端的男女农民见到天主教教士时常说的话是：“滚到魔鬼那里去！”“魔鬼，快走！”“总有一天魔鬼会把一切都弄走。”“圣母马利亚，我见到魔鬼了。”这些也是罗马天主教徒见到善人即纯洁派教士时常说的话。一个阿尔比派女人，一个被人认作阿尔比派的女人，一个家人希望是阿尔比派的女人，若是突然照天主教徒那样行

事，周围的人马上就会知道是什么原因，那就是她被魔鬼附身了，被魔鬼抓住了。信奉阿尔比派的农民认为，我们的世界（原则上）很不好，人的一生就是折磨人的疾病；因而，他们动辄就觉得魔鬼在作祟，在我们周围打转转。一个受阿尔诺·泰塞尔的异端言论影响的山民说："魔鬼是我们的朋友。"[15] 这句话与后来萨特所说的"地狱就是别人"简直如出一辙。

这就是说，魔鬼到处都有，只有当它有朝一日被教会关起来，或者说教会设法把它关起来，你才见不到它，然而，东关西关，很难关得住，信心也不足。从这里我们不难看到，巫术在日常生活中的重要性不容忽视，但是普通百姓不把巫术与魔法混为一谈，教会人士有时虽然想要把它们说成一回事，但基本上也还不把它们混为一谈。在这一点上，14世纪的比利牛斯地区与16世纪有很大区别。到了16世纪，巫婆成了打击对象，比利牛斯地区极端偏执的法官们对巫婆进行迫害，把她们用火刑烧死，视巫术为撒旦作祟。可是在1300年前后，绝对没有这种想法，只有纯洁派信徒才被判处火刑。

当然，以下地狱来吓唬人以达到某种目的的想法，在萨巴泰人中并非绝对没有。高苏的埃卡·博莱把一个对手投进了监狱，他的一个女干亲对他这种做法表示反对，他让她不要多管闲事，并对她说他可能求助于魔鬼。他说："别瞎说，老嫂子，魔鬼有时比上帝还管用，我得求上帝或者魔鬼帮忙。"[16] 不过，埃卡·博莱是个杀人犯，他的情况比较特殊，只是个别现象。

蒂尼亚克的庄稼汉雷蒙·德·莱尔被人指控使用了巫术。据说，牛轭从一条尚未调教好的大耕牛身上掉了下来，他在恶魔的帮助下把牛轭重新套了上去（II.126，373）。此事似乎也没什么了不起，无非是在调教耕牛方面有点令人不解的技巧而已。但是，对于雷蒙·德·莱尔来说，面对有根有据而且说得活灵活现的指控，这种无力的辩解能有多大分量呢？一切都取决于站在什么角度看问题。别人用来使自己受到损害的某种方法，可以被看成是魔法、妖术，然而，当自己把同样的方法使用在别人身上时，却可以说成是丝毫不带邪气的技巧。贝阿特里斯·德·普拉尼索尔对神甫巴尔泰雷米·阿米拉克怀恨在心，因为这位神甫使用魔法，让普拉尼索尔爱他爱得发疯[17]。可是，普拉尼索

尔为使她未来的女婿发疯似的爱她的女儿，竟让他把未婚妻的初潮经血大口喝下去，她却一点也不认为这是魔法（I.248—249）。

总之，魔鬼在萨巴泰是个大人物，但还未被教会与当地日常的巫术活动联系起来，这种活动在一段时间中尚与魔鬼无关。当地教会和某些异端派指控巫术是撒旦的黑货[18]，只是这种做法尚未占据上风[19]……1294—1324年，宗教裁判所在萨巴泰查处异端，但对巫婆还不大留意，单是阿尔比派就已经够主教和宗教裁判所对付的了，他们没有工夫整治山区的巫术，也不把巫术当作妖法进行镇压；在他们看来，蒙塔尤人另有更为严重的过失。

从总体上看，由于妖法的重要性不大，当地经常使用的小巫术利大于弊，治病救人多于置人于死命。在上阿列日，我发现既有先知和治病者，也有能让女人一见就着迷的男子，但很少有撒旦那样专干坏事的巫婆。

文化氛围与妖法不多见有关。富瓦伯爵领地中虽然到处都有魔鬼，而且总围着人转，无所顾忌。但很难"直接"与魔鬼接触。即使那些专门与鬼魂联系的"灵魂使者"（下面将要详述），也不与大量管理鬼魂的魔鬼单独对话。这就是说，在1300—1320年间，关于灵魂的传说与撒旦没有关系。也许以后发生了变化，但富尼埃的审问记录表明，那时尚未发生这种变化。

魔鬼之所以难以介入的一个原因，是在各个山乡里，男人和女人（与巫术有关的事均由女人负责）之间当时在文化上并无差距，16世纪以后设立了堂区学校，男女之间才在文化上有了差距。堂区学校教一部分男孩子识字，而绝大多数女孩却被拒之于门外；女孩子因而成了生来便是非学校的野蛮文化的保存者。识了字、有了一点知识的男人越来越不相信女人，此后只要怀疑女人，就是怀疑妖法[20]。

＊＊＊

除了旨在帮助活人或召唤魔鬼的技艺（据我们所知，召唤魔鬼的技艺极为少见，甚至根本不存在）之外，还应谈一下与亡灵进行联系的技艺。在蒙塔尤和萨巴泰，范围广阔的"神话"或"神奇故事"乃至"奇迹"，在活人的村庄和死人的村庄相互联系中发挥了作用。

先说“神奇故事”，这是以超自然为基础客观地讲述的故事[21]。在我们所见到的资料中，这类故事有些是讲述者直接向雅克·富尼埃讲述的，有些则是讲述者从他人那里听来后向雅克.富尼埃转述的。这些神奇故事当然经常可以听到，在萨巴泰那些带有神话色彩的谈话中也能听到，这类谈话有时涉及官方教会，有时涉及阿尔比派异端，有时也可能与宗教无关。

神奇故事有时也会以奇迹的形式出现，不过这种情形极少。萨巴泰不是罗马天主教的基地，在这个地区里，天主教的奇迹都属于过去。在上游地区的富瓦，我们还发现一种属于异端的类似奇迹的东西。伏多瓦派分子雷蒙·德·拉考特在受火刑时，正如我们可以想见的那样，捆住双手的绳子先被烧断了，犯人于是并拢双手向上帝祈祷。事后在富瓦的小酒店里，人们围着桌子毫无顾忌地说，“这证明他的灵魂已经得到了拯救”（I.174）。

可是，在蒙塔尤和萨巴泰，没有阿尔比派的“具体的奇迹”，换句话说，没有听说过有关纯洁派的奇迹（但有一个例外：在一次做临终慰藉时，山上出现了奇怪的光）[22]。这种不讲奇迹的情况表明了一种值得注意的倾向，那就是阿尔比派传教士和受他们影响的农民（以及未受他们影响的农民）都拒不相信奇迹，都把上帝与物质世界分开（物质世界有时受魔鬼支配）。把上帝与物质世界分开的同时，人们也就摆脱了与具体的奇迹等超自然的因果关系。贝利巴斯特问上阿列日的牧人们：“你们难道相信木柴能出现奇迹？”（II.55）贝利巴斯特完全不想在现今世界用纯洁派的奇迹取代罗马天主教的奇迹，他接着说：“奇迹我是要搞的，不过不是在现今世界上，而是在另一个世界里。”（II.54）

更加普遍的情况是，或多或少受阿尔比派影响的萨巴泰农民都说，“庄稼开花结穗，都不是因为上帝[23]，而是因为魔鬼（有些人这样说），或是因为大自然、天气、肥料和我们的劳动（另有一些人这样说）。”这些农民的看法最终导致否认超自然力量的存在，这岂不就是一种粗陋的奥卡姆主义吗[24]？

* * *

由此可见，富瓦伯爵领地农民的神秘思想，仅仅表现在狭小的范围中，因而，这种思想的涌现尤其值得注意，这一点在探讨亡灵的去向问题时，我们还将再次提及。

这种思想往往通过一再重复的方式，达到为人们接受的目的，最常用的方法是应用实例进行说服。有必要重提一下雷蒙·康塔尔和罗伯特·里嘉图对此所下的定义："实例大体上是一种自成一体的故事，发生在特定的时间与空间中，其（书面）长度大多为10至20行，容易懂，容易记，听起来很有意思。这类实例被用来以生动的方式阐明、解释或补充基督教教诲。"[25] 我在这里想补充一句：这种教诲是"好基督教"式的，也就是说是异端的教诲。

在罗马天主教传教活动中，例如在北部地区周围充分展开的此类传教活动中，村妇们传来传去的"实例"，有的直接来自《金色传说》中的"实例"系列，例如，领圣体时使用的饼和葡萄酒，分别被说成是从孩子手上割下来的指头和血[26]，其目的就是劝说做饼的不信教妇女信教。这个"实例"在转述过程中经历了一系列"结构"的变化。有人说，施洗圣约翰日那天，麦客们本来不该下地干活，但他们依然去割麦子。阿尔岑（奥德）的圣多米尼克在麦地里与这些麦客展开热烈的讨论。一个不信教的麦客发现自己那捆麦子上有血，而他的双手并未受伤……不一会儿，他的伙伴们也发现麦捆上有血而手并未受伤，于是，讨论便以圣多米尼克获胜告终……[27]

阿尔比派的教长们在传教时也大量使用这类"实例"，并由庄稼汉们广泛传播。例如前面已经提到过的关于鹈鹕的神话。这种白色的大鸟（体现基督的形象，I.357—358）突然中断它对太阳的追逐，把自己身上的白色遮掩起来，躲进鸟窝（如同基督躲进其母的腹中一样），以便更方便地把魔鬼（撒旦）消灭掉，因为魔鬼想要吃掉它的雏鸟（上帝创造的美好的生命）。这则故事在萨巴泰流传，古里埃的教士兼农民贝尔纳·弗朗卡把它当作一件"实例"或"故事"讲述。在16世纪基督教讲述有关炼金术故事的绘画中，我们依然能见到这只鹈鹕[28]。

另一则广为人知的"实例"是两个异端派教士和一只猎物在网中被捕的故事。两位教士走在林子里，见到一只被网住的松鼠（第一种说

法）或野鸡（第二种说法）[29]，他们没有为了卖钱、自己吃或仅仅为了取乐而杀死这只猎物；他们觉得，这只猎物身上可能附有某人转世途中的灵魂，出于对人的灵魂的尊敬，他们放走了这只猎物，把与猎物的价值相当的钱放在网穴旁边，让（以狩猎为生）设置猎网的猎人不至于受到损失（II.107；III.306）。

在1300—1320年间，这则“实例”作为实有其事的故事在蒙塔尤、阿斯库、高苏和蒂尼亚克等地广泛流传。说是实有其事，也许可能是这样，但是，无论如何，这则故事实际上是对阿尔比派的一个早已有之的告诫的发挥。这则告诫说：“（真正的）基督教徒若是碰见一只被捕获的野兽或鸟，不必为它担心。”[30]今天我们如果把在巴黎已经流传了10年，或者在整个西方已经流传了500年的一则有趣、怪诞或不文明的故事，当作自己或自己的亲人亲身经历的故事来讲述，我们除了像中世纪的人那样对这样的“实例”感到可乐以外，还能怎么样呢？在蒙塔尤人和流亡在加泰罗尼亚的蒙塔尤人，喜欢讲述基督躯体的故事：“要真是基督的身体，他就不会让神甫吃他；要是他的躯体真的跟达鲁附近的马尔加伊山一样大，那么，神甫们应该早就开始吃他了。”这显然是在说笑话，是在拿教会开玩笑；这种玩笑早在十字军东征之前就流传在朗格多克地区了[31]。关于蜥蜴的“实例”也是这样[32]。这则为牧人和教长在河边蹓跶时经常提及的故事，事实上源出中世纪的一个古老“实例”，只是在口头流传过程中发生了结构变化。一匹马在泥沼中丢了马掌的故事，也被蒙塔尤人不厌其烦地一讲再讲，那是他因为他们对于这则说法变化多端的故事所包含的教育意义十分着迷。

* * *

在蒙塔尤和富瓦地方，神秘思想虽然有限，却实实在在地存在着；神秘思想主要表现在亡灵的去向问题上。首先是鬼魂的“水平”游荡。亡灵偷偷地在今生世界上、在活人中间游荡；这种游荡与“垂直”游荡不同，在基督教（以及一部分异端）的观念中，“垂直”游荡的亡灵像箭那样直奔天堂而去，如果有幸进入天堂，亡灵便得到了最后和最佳的归宿。[33]

蒙塔尤的牧人兼种田人纪尧姆·福尔对亡灵的“垂直”游荡作出了极为精确的定义，他说：“我在教堂里听布道时，听过人的躯体死后能复活的说法，但我不相信，从来都不相信；因为人死后，躯体就会化作泥土或灰尘。可是，我相信，人死后灵魂依旧活着……坏人的灵魂‘翻山越岭’，走上危岩和峭壁，被魔鬼推下峭壁，坠入深渊。

雅克·富尼埃问：‘你为什么相信这种说法？’

纪尧姆答道：‘在埃荣和索尔特，大家都知道一个住在阿莱堂区贝尔凯尔的女人阿尔诺德·里夫，她亲眼见到坏人的灵魂被魔鬼引到山岩和斜坡上，然后把这些灵魂推下深渊。’

阿尔诺德亲眼见到这些灵魂，骨肉和四肢俱全，有头，有脚，有手，还有别的器官，总之都是完完全全的躯体[34]；魔鬼把它们从高处推下去，它们痛苦得嗷嗷哼叫，可是它们永远不死。

贝尔凯尔的本堂神甫罗朗把阿尔诺德·里夫痛骂了一顿：

‘阿尔诺德，你怎么可以这样胡说八道！’

可是，贝尔凯尔的铁匠贝尔纳·唐·阿拉扎依对本堂神甫说：

‘我也见过，灵魂走上山岩和斜坡，被魔鬼推下深渊。’

听了这话，本堂神甫就把阿尔诺德放了。”

纪尧姆·福尔最后说：“我相信贝尔凯尔的这个男人和这个女人说的都是实话……再说，在索尔特和埃荣，大家都是这样传来传去的。”（I.447—448）

这段叙述内容太丰富了，我不可能在这里全部转述。这说明，在索尔特和埃荣等地（包括蒙塔尤在内的埃荣地方，在11世纪属于索尔特，后来由于封建领地的分割，埃荣并入富瓦，直属萨巴泰[35]），确实流传着一些关于亡灵的民间传说。从另一个角度来说，读者不妨再读一下纪尧姆·福尔上面这番话，从中可以看到，一个由于受到民间传说熏陶而不相信死后能复活的庄稼汉，如何在蒙塔尤的朋友和亲人们（贝内家和吉拉贝尔家的人）的影响下，逐渐成为异端的信徒，原

因之一是异端也拒不相信死后复活。这是一个颇能说明问题的过程：外来的文化幼芽被嫁接在原本就具有接受能力的传统心态主干上了。从纪尧姆·福尔的话来看，他相信，无论信奉罗马天主教徒还是阿尔比派信徒，都能同样得到拯救，而他自己信奉的却是民间思想，即一种具有“非基督教”色彩乃至前基督教色彩的思想。就此而言，我们在纪尧姆·福尔身上看到的，乃是一种天下所有基督教徒都是一家的思想。这种情况实属罕见。

纪尧姆·福尔的话虽然不够精确，此外对我们来说，还不够肯定，但是他毕竟终于提到了亡灵在人间逗留问题。据他说，亡灵在人间逗留时，或是幽灵，或是鬼魂，或者既是前者，又是后者。人在死前呼出最后一口气时把灵魂吐了出来，灵魂于是便游荡在山间无人区里（无人区在严格限定的村子区域以外），据对当地的社会学和民俗学研究表明，这个无人区是年轻的牧人、蒙面人、死人和鬼魂居住和游荡的场所，前两种人与后两种东西或多或少是分隔开来的。亡灵被赶到山区的不毛之地，而人的躯体则在耕地范围内变成肥沃的泥土。

由于亡灵逗留（在离耕地不远的）山区（普通百姓生前从来不去的地方），所以需要有一些活人专门承担中介人的使命，这些人被称作“灵魂使者”，他们的任务是与活人周围的亡灵进行联络[36]。

如果能有一两个这样的“灵魂使者”为我们现身说法，对于我们对这个专题的研究来说，那是再理想不过了。这样的人是有的，例如贝尔凯尔的那个女人和为她辩护的那个铁匠，他们当时的活动范围一直延伸到蒙塔尤。对我来说遗憾（对他们来说则是幸运）的是，这两个人不归雅克·富尼埃的宗教裁判所管辖，所以雅克·富尼埃宗教裁判记录簿里没有他们的资料。这个缺陷幸好尚能得到弥补，因为有许多迹象表明（其中包括新近的民俗研究），在富瓦伯爵领地和与之相邻的更为广阔的朗格多克地区，关于鬼魂和它们的使者的传说，是最普遍和最具有生命力的民间传说。帕米埃地区的“灵魂使者”阿尔诺·热利的陈述，将有助于我们了解和进一步明确纪尧姆·福尔以及其他人说得不够清晰的一些问题。此外，热利提供的全面模式，将使我们得以在更好的条件下，就死后灵魂存在问题，对蒙塔尤和埃荣的普拉德的男女农民所提供的不完整的资料，作出解释。

[1] 克莱格一家（他们属于农民中的“上层社会”）和普拉尼索尔一家（他们是贵族）受“迷信”“感染”的程度，不亚于农民中的私生女。同样，我们在下面将要看到，蒙塔尤人和帕米埃人在相信鬼魂这一点上，没有多大区别，形式也差不多。

[2] 皮尼埃斯的著作，1972年。

[3] 若伊斯坦的著作，1965年，第149页和第175页。

[4] 阿尔福特的著作；若伊斯坦的著作，第172页。

[5] 上文第510页；法布尔和拉克鲁瓦：《19世纪朗格多克农民的日常生活》，第147页。

[6] 博尔德纳夫的著作，第231页；上文第二十一章 。

[7] 考拉的著作；普拉东的著作。

[8] 参见迪韦尔努瓦，《帕米埃的宗教裁判所》，第64页。

[9] III.237。在半异教徒式的葬礼中，一些日常用品随死者一起下葬，关于这一点，参见博尔德纳夫前引著作中有关中世纪奥克西坦尼的论述。

[10] III.52和60（原有的新资料？）。关于纪尧姆·奥蒂埃做的纯洁派奇迹，参见I.285。

[11] I.145；又见博尔德纳夫的著作，第257页。

[12] 米什莱，《巫婆……》，加尼埃—弗拉玛里翁出版社，第33页。

[13] 关于另一个不相信圣体的巫婆或所谓的巫婆，参见II.305。

[14] 参见我那篇关于细绳的文章，载于“欧洲”杂志纪念弗洛伊德专辑（1974年3月）。关于与男性精子和凝聚问题，参见上文第十章 。请比较因斯蒂托里的著作，1973年版，第438页（抗乳巫术）。

[15] II.200；关于前述，参见I.338，340，351，364，462；II.73，184，200，244，365；III.174，175，176，177，178。又见乌尔泽的著作，I.69，74，75。

[16] III.348；更为广泛的，则可参见III.347—348。

[17] I.249。又见III.30，注418。

[18] 贝利巴斯特显然很想把通常归之于圣人的好事或坏事（例如被称作圣安东之火或圣马蒂亚尔之火的那种皮肤病）说成是魔鬼造成的结果，于是他把这些事都说成是撒旦在作祟（III.234）。把人无能为力的事归咎于魔鬼，这是中世纪末期和文艺复兴时期查究巫婆的主要原因之一（参见托马斯的著作，1971年）。再者，从雅克·富尼埃企图追查南部地区麻风病人一事（II.135—137）中也可看出，他也把这种病看作与魔鬼有关，并且已经提到了后来在15—16世纪对巫婆的诉讼中经常提到的"魔鬼蛤蟆粉"。不过，追查麻风病人是雅克·富尼埃在法兰西王国政府的逼迫下进行的，这不是他通常的典型行为。只要他能自行做主，他就仅仅以发现麻风病人为限，不像博尔盖和博丹那样把麻风病人说成是撒旦魔鬼。

[19] 卡罗·巴罗查，《女巫和她们的世界》，巴黎，加里玛出版社，1972年，第102—104页（巴罗查公布的资料表明了一种彼此相连的关系，至少在1335年的宗教裁判官身上可以看到这点，他们既折磨别人，自己的精神也受到折磨，这种相连的关系把人们从纯洁派的二元论引导到……羊头人身神的巫魔狂舞）。参见莱阿《西班牙宗教裁判史》，纽约，1907年，卷IV，第207页，注1；1355年的文献首次发表在拉蒙特—朗贡《法国宗教裁判所的历史》，卷III，第231页和第235—240页；原始资料来自亚辛特·塞尔麦在18世纪末收集的《图卢兹宗教裁判所档案摘录》（据拉蒙特—朗贡前引书第232页）。约瑟夫·汉森《巫师幻觉史调查文献资料》，波恩，1901年，第449—450页，第451—453页。汉森也公布了这份资料，他根据莫利尼埃所说，以为拉蒙特—朗贡公布的资料在书出以后已经丢失。但是，科恩在《欧洲的内部魔鬼》，纽约，1975年，第130页中（以证据作为支持）认为，1335年的资料是假的，是拉蒙特—朗贡本人在19世纪编造的。

[20] 关于前文，参见内利的著作，1958年，第199—207页。该书主张区分“灵魂使者”和巫师。关于在本书所研究的时期中偶见于上阿列日的某些雏形的巫术，参见II.126（鬼魂、牛轭及公牛等事件）；关于雅克·富尼埃对麻风患者（他们被指控用蛤蟆粉搞巫术）的迫害，参见II.135—147。关于对巫术的打击（尤其是对女巫追查），特别是本书所研究的时期以后的这类事件，参见弗里施的著作和马丁的著作，卷XIV，2，第833页；拉普的著作，第161—162页；请与图萨尔的著作第363页进行比较；巴罗查前引书，1972年，第102—107页；1355年在图卢兹地区发现了最初的或真或假的羊头人身神的狂舞。

[21] 勒高夫的著作，1974年。

[22] 上文；III.241—242，注490（末段）。又见II.407：一个好基督徒的灵魂（信教不久）做了慰藉后直接升天。但是，这个奇迹纯粹是一种信仰，没有在事实上表现为任何异乎寻常的现象。

[23] I.230，283；II.58，503；III.347。

[24] 关于中世纪末期的“粗陋奥卡姆主义”，参见托马斯：《宗教和神奇的衰落》，伦敦，韦登费德出版社，1957年，第657—663页及以下各页（关于洛拉尔）；关于14世纪前75年，特别是前50年的巴黎唯名论者，参见布雷耶尔：《哲学史》，巴黎，阿尔康出版社，1928年，卷I，重点参见第726—727页：“巴黎的唯名论者将古老的力学在事物的物理理论和宇宙的形而上学结构之间所建立的延续性割断了……这种理论使得上帝对于宇宙正常运转的一切特殊支持归于无效……。”

[25] 《神学辞典》，卷IV—2，巴黎，博舍纳出版社，1961年，第1891—1892页；勒高夫曾将他在高等实验学院举行的一年一度的研讨会用来探讨“实例”（参见高等实验学院，IV部，教程与研讨会，1972—1973年，第224页）。又见勒高夫，收入戴维·奥康奈尔的著作，1974年；维尔特的著作，1927年。

[26] 这则有意被说成“实例”的小故事（II.84），也是《金色传说》的一部分，参见雅克·德·伏拉金：《金色传说》（维兹华翻译），巴黎，1902年，第174页（教皇圣格里高利，3月12日，§XI；

伏拉金的文章中缺少有关葡萄酒和血的叙述，而在奥德·富雷的陈述中提到了这两样东西，这两样东西与圣多米尼克的一生中的某些段落有关系，我在后面提到此事）。

[27] 吉罗，《中世纪的宗教裁判所》，巴黎，1935年，卷I，第356页。

[28] 参见容格的著作，1970年，第240页及以下各页（肖像和炼金术中的鹈鹕—基督）；又见芒泽尔，《基督教的象征》，里根斯堡，卷2，1954年，册II，第206—207页；皮珀，《基督艺术的神话和象征》，1847年，卷I，第363—366页（13世纪以来鹈鹕的基督肖像）。在此我要对奥里热马先生表示谢意，他为我寻找有关文献提供了线索。

[29] 加泰罗尼亚的比利牛斯山地区用网或夹子捕捉野鸡和大松鸡，由来已久，参见皮埃尔·博纳西的论文，册II，第108页。

[30] 克莱达版《圣经》，1887年，第XXI—XXII页。

[31] 皮埃尔·戴·伏·德·塞尔奈的著作，第8页。

[32] III.152，222。

[33] 水平与垂直的区分非常合适，参见马蒂诺—热尼耶，《1450—1550年法国诗歌中死亡的主题》，第554页；巴克蒂纳，《弗朗索瓦·拉伯雷的著作》，巴黎，加里玛出版社，1970年，第402页。

[34] 关于鬼魂有一个肉体形式的精神躯体的思想，在这个时期的上阿列日流传甚广，甚至不限于上阿列日，这种思想也适用于上帝、人的灵魂和好鬼等等；比如可参见III.515—516。在这个时代，平头百姓无法想象灵魂可以不具精神躯体（II.74）。

[35] 姆利的著作，1958年。

[36] 内利，《朗格多克、富瓦伯爵领地和鲁西荣》，1958年，第199页。

第二十七章 死后与彼岸世界

这就是说，热利见过亡灵。他在活人面前充当亡灵的使者，在亡灵面前则充当活人的使者。既然他见到过彼岸世界，那么他在那里见到了什么？

彼岸世界与此岸世界如同兄弟一般，那里的社会层次和此岸世界的社会层次一样明显。事实是，那里的社会层次的区分对“强者”不利。“高贵而富有的夫人们”如同生前那样，依然坐着车行进在山间和平原上，只是，拉车的不再是骡子，而是魔鬼。纪尧姆·富尔还说过，埃荣山区那些生前干坏事的人死后受到魔鬼的折磨，拉车的也就是这些折磨坏人灵魂的魔鬼（I.544，548）。与生前不同的不只是车子，还有这些夫人生前戴在手臂上的丝绸袖套。13世纪塞文山区开始植桑养蚕以来，丝绸在奥克西坦尼已非珍贵的物品。这些贵夫人生前戴着丝绸袖套，簌簌作响，如今死后，戴过袖套的前臂瘦骨嶙峋，像火灼一样疼痛。阿尔诺·热利还在亡灵必经的山口，碰到过阵亡的骑士，他们骑着肋骨毕露的白蹄瘦马，悄然无声地在我们的地界上游荡。致他们于死地的伤口一直裂开到肚脐，整个上午都流着血，痛苦万分，到了晚上才闭合，第二天重新开始痛苦[1]。在彼岸世界还能碰到许多被谋杀的人，例如阿克斯累太姆的蓬斯·马莱，脸上还淌着血（I.131）。还有一些生前当医生的鬼魂，他们依然围着麻风病人转。还有戴风帽的教士，他们穿着下层亡灵的白色麻衣，与这顶教士帽很不相称（I.134）。这些教士生前若是很富有，成了亡灵后可要倒霉了，他们必须经受难熬的时刻：从地狱嘴里吐出来的四条大狗（I.535），使劲折磨一个代理主教，这个家伙生前挪用佃户欠教士的地租进行不正当的交易。帕米埃前主教贝尔纳迟迟得不到安息，因为他生前对他的两个忠实仆人非常刻薄，把他们弄得一贫如洗[2]。

彼岸世界里不但有社会阶级之分，还有长幼之分。某些年龄段因人员空缺而令人羡慕，比如，在既是幽灵又是鬼魂的“双重鬼”中间，

见不到7岁以下（另一种说法是12岁以下）的小孩，与双重鬼进行联系的是“灵魂使者”，而那些孩子死后则直接去往“灵魂使者”不能光顾的“安息地”。热利到过的彼岸世界，与此岸世界极其相似，两代之间常有冲突，年老的亡灵备受压迫，而年轻的亡灵则盛气凌人。年轻亡灵数量很大，他们可以摇晃“椰树”，之所以如此，原因在于那时死亡年龄较低，远远低于1970年。年老的亡灵被年轻的亡灵推推搡搡，踩在脚下，或是由于身体轻得如同刺芹籽而被风吹走，落在另外一些“双重鬼”脚下，任由他们践踏[3]。

还应提到，彼岸世界与此岸世界一样，年轻的亡灵之间也有特殊的社交活动（I.542）。此外，女性之间的社交往来比成年男性之间的往来更加频繁。漂亮而强壮的女性亡灵成群结队地在风中走动，她们中有的衣衫褴褛，有的身怀六甲，有的腰间系着嘉布遣修会的绳子。她们追逐大大小小的仇人，据说她们还掌握着死人和活人的各种信息。活人毫不犹豫地通过职业信使，向他们的已故亲人打听这个或那个活人的消息。帕米埃的一个女人问阿尔诺·热利：“真的，你常与死人往来，你能不能问问我的女儿，我那个出了远门的儿子倒是活着还是死了。他好久没有消息了，真让人急得不行。”[4]

犹太人在彼岸世界自成一体，如同活着的时候一样，受反犹主义的迫害，被当作狗或猪对待。他们身上散发出难闻的臭味，“双重鬼”从他们面前昂首挺胸地走过，而他们只能倒退着走路。那里也有教堂，亡灵们通常就在教堂里聚会，但是犹太亡灵却不能进教堂。富瓦伯爵领地的民间传说具有异端色彩，不是正统天主教的说法，所以在对待犹太人方面，不像罗马天主教那样严厉。热利的亡灵朋友告诉他：“总有一天，犹太人也会像不信教的人那样，得到拯救。”与此相反，天主教的教士们发火时总是说，犹太人应该永远受惩罚[5]。圣母马利亚权势很大，也很仁慈，但是连她也没有办法拯救犹太人。

上述这些关于彼岸世界中等级、年龄差别的叙述，是否预示了以后若干时代中“死神舞”的某些成分呢？总之，据说亡灵在教堂里走动时手牵手（I.535）。在我们的资料中，几乎从未看到人们为骷髅和尸体分解而感到苦恼。然而，在下一个世纪中，这种苦恼却极为明显，以致在人们心灵深处被视为一种生物的和心理的极大灾祸[6]。

死后的生活质量怎么样？依据蒙塔尤的纪尧姆·富尔和帕米埃的阿尔诺·热利所想，亡灵的躯体是完整的，有脚，有头，有手，而且比天生的更好看，甚至比活人的躯体更漂亮，当然身上的伤口、流淌的血和撕破的衣衫都另作别论[7]。不过，不能想得太好了，见过许许多多亡灵的热利所说的话应该是比较可靠的。他说："我们活人的生活比亡灵的生活强。趁我们还活着，尽情地吃吧，喝吧。"死后就不能指望有好日子过了（I.135，545）。

亡灵都挨冻。到了夜里，他们就到一间存放木柴的屋子里去取暖，把活人临睡前用灰盖起来的火种重新点燃[8]。亡灵不吃饭，但喝酒，而且喝最好的酒。一到夜里，他们就把最漂亮、最干净人家的酒桶，喝个底儿朝天（据另一个说法，他们喝酒并不影响酒桶里的存量，不管他们喝了多少，桶里的酒也不会减少）。葡萄收获期前夕，热利参与了一次亡灵们的酒会，围着酒桶大喝的共有近百个亡灵。热利也喝了（也许这就是他的绰号"酒瓶子"的由来[9]）。

可是，穷鬼却没有任何肉体享受，这些"双重鬼"没有权利过性生活，也没有权利过完整意义上的家庭生活，虽然他们经常回去看看自己生前的家，也时而光顾别人的家，但他们都无家可归[10]。无家可归状态加强了这些亡灵以堂区为家的意识，堂区远远超出了家的范围，从而使他们更愿意依附于他们所属的教堂。因此，与活人相比，亡灵是更好的堂区教民。

亡灵死后在最终进入安息地以前，通常处于游荡状态。今天在东，明天在西，他们总是到处游荡，跟他们生前与自己的家难舍难分的情况相比，反差极大。此外还有一个反差，那就是当他们终于有了安息地以后，他们就将在那里安享舒适，不再外出。若是外出奔跑，那只是为了赎罪（参见纪尧姆·富尔的证词，据他说，魔鬼不停地追逐亡灵，把生前干过坏事的亡灵推下深渊）。罪孽深重的亡灵，尤其是高利贷者，跑得最快。他们基本上都眷恋生前住所或墓地附近的堂区圣坛，这种眷恋虽然显得有些怯懦，却是挥之不去的。因此，这些亡灵（不包括犹太人）总是从一个教堂跑到另一个教堂。他们一个接一个地朝拜许多教堂，为的是积累获得的宽恕，以便尽快得到安息。他们的赎罪方法奇特而累人，那便是奔跑（若是富婆，可以乘坐魔鬼拉

的车子）。亡灵也朝圣，某些创纪录的亡灵，五天之内就可跑到圣雅克一德一康包斯泰尔。其他亡灵则去圣吉尔或罗卡马杜等地。

为了便于亡灵光顾教堂，活人应该为圣坛设置夜间照明，可以点蜡烛，最好点油灯。亡灵喜欢油灯，一则油灯着的时间长，再则灯光比牛油或羊油做的蜡烛光稳定。

幽灵们日间不断奔跑，到了夜间才能停下来，他们就在教堂里过夜。天一亮，尤其是晴天，他们离开圣坛，又上路了。教堂就是他们过夜的家。（基督教一面假装与这种民间传说有关系，一面又对它进行歪曲，其实，这个传说的来源与基督教毫不相干，可是话又说回来，什么算是准确的来源，这能说清楚吗？）与活人一样，上午望完弥撒以后比较容易遇到亡灵，这是传统的聚会和社交时间。热利就利用这段时间与彼岸世界的"顾客"交谈。

老年亡灵体质虚弱，跑起来很费劲，难以跟上大队，这就有了问题，不但对亡灵，对活人也是问题。热利对他那些活人听众郑重其事地说："你们走路时，不要随随便便把双臂和双腿分开，肘弯子要紧贴着身子，不然就会把鬼魂摔到地上去。可别忘了，我们走路时，旁边总跟着一大帮鬼魂，只是我们自己不知道罢了，因为，谁不是灵魂使者，谁就看不见他们。"[11]

在所有这些故事中，有一样东西被遗忘了，那就是炼狱。炼狱这个死后必去的地方，是1320年前后的神学新发现，发现者是为罗马天主教界定教条的那些人。与阿尔诺·热利对话的亡灵中唯有一人经历了炼狱中烈焰的考验，此人名叫阿尔诺·杜朗，人称杜朗老爹，他对炼狱的烈焰只留下了难以名状的痛苦回忆，此外再也没有别的了。他从炼狱回来后，也与其他亡灵一样，挨个跑教堂，期待着有朝一日得到安息。从此以后，炼狱这个"发现"在人们心目中就不是个好去处（I.130，131，135）。

安息，这是件大事。地狱在热利心中不占任何位置，至少亡灵们是这样想的。原因何在？包括热利在内的老百姓没有多少罪孽不罪孽的概念？在这种崇尚宽容的氛围中，地狱是否显得过于严厉、太不留有余地了？反正事实上，地狱没有别的作用，它只是专供魔鬼使用的一个地下逗留处，他们不时走出地狱，去迫害游荡的灵魂，或是去为

贵夫人们拉车。热利头脑中也没有明确的天堂概念。事实上，经过最后审判以后，天堂才提上日程，在这个重大的日子以前，亡灵与活人一样，他们的双脚始终不离地面，他们不会冒险地垂直飞升，去往天堂。

亡灵们去过一个教堂，又去一个教堂，为赎罪而奔走一段时间以后，他们就准备迎接第二次死亡。对于他们来说，第二次死亡就是进入“安息处”，安息处也在地上，是一个令人愉悦的去处，但却茫茫然不知究竟在何处。第二次死亡的日子在万圣节那天（活人们特别是穷人们，在这个节日里用佳肴敬神，然后吃掉，其原因即在于此）。热利说，第二次死亡有时由天使宣布，天使们来到游荡的“双重鬼”中间进行挑选，凡是已经赎完所有的罪，还清所有欠账的亡灵，就获得了去往安息处的资格。一旦去往安息处，就永不返回了，所以活人们要请人念弥撒，向穷人发放施舍，还清旧债，以此为故去的亲人送行。亡灵们不曾还清的债，由他们活着的亲人代还。有些亡灵尚需游荡一段时间，然后才能去往安息处。当被选中的亡灵动身前往安息处时，那些暂时还不能走的亡灵格外伤心，低声啜泣，因为同伴们一去便不复返，队伍中留下的空缺令他们伤感。这就是说，得为亲朋离去而再次承受痛苦，不过这次承受痛苦的是“双重鬼”。亡灵到达安息处后，算是真的死了，从此再也不会有人想到他们了。丧事要由活人来收尾，因为灵魂使者从此也失去了联系。这样一来，灵魂使者也就失去了与地上活人的往来，活人们从此再也得不到死了两次的亲人的任何消息了。可是，还需游荡一段时间的亡灵们，却可望有朝一日再次见到先他们而去的伙伴。正如人们所说，游荡犹如把地上生活与安息处隔开的船闸，不过，在船闸这边为赎罪而奔走，也就是说两次死亡之间，可以是一段很短的时间，只不过几个礼拜（I.129）。

再说一遍，安息处远不是一个令人不快的去处，许多兼信异端和正统天主教或圣经的奥克西坦尼人，甚至把它看作是人间天堂，既不更好，也不更坏[12]。

* * *

正如皮埃尔·奈松在15世纪所说，亡灵是无家可归的鬼[13]。可是，人虽死了，家还活着，作为以往的家庭成员，亡灵们不可能不面对家这个重要问题。所以，有些亡灵仍然与老家保持联系，他们每逢

周六就去看望依然活着的妻儿，在生前住过的房间里待一会儿。因此，活人们就应把这个房间或这所屋子尽可能搞得干干净净。对亡灵的追念于是产生了良好的卫生效果（I.137，551）。亡灵还关心并照看尚在世上的亲人们的睡眠。热利说："亡灵来到生前的家，亲吻睡在床上的亲人，把手放在他们脸上，让他们睡得更香，更沉。"（I.545）老婆婆们的亡灵一看到孙子孙女就高兴，她们仔细地端详他们，紧紧地搂他们，亲他们（I.135）。总之，亡灵虽然已经没有固定的家了，但他们依旧藕断丝连，保持着与生前的家的联系，老家的境况时时牵扯着他们的心。一个女人把丈夫扔掉了，这个女人已故的母亲为自己没能把女儿劝说回到丈夫身边而怪罪自己（I.131）；一个心地善良而又善解人意的丈夫，死后通过热利告诉妻子，说他希望她再找个好男人（I.551）。很显然，对于亡灵的追念有助于维护家的一体性。

为他人尽义务也就是帮助自己。对于活人来说，帮助亡灵早日得到安息，也就是早日最终完成丧事。丧事若是久拖，就会变成一种负担，因此，让亡灵早日得到安息，对于家庭来说便是一种解脱。为此，就要请人为死去的亲人念弥撒，以此来帮助他们加速得到安息，使他们成为名副其实的死者。亡灵也能从中受惠，早日结束难熬的游荡阶段，不再整日奔跑，最终得到安息。结果是皆大欢喜！亡灵们在必要时会通过热利告诉活着的亲人，让他们请人为自己念弥撒。这些事不用说都得花钱。神甫们从中可以得到报酬。热利为当地的神职人员充当经纪人，并从神职人员的收入中分得小小的一份，大约占十分之一。神职人员的这种做法，实际上构成了民间偏离正统倾向的一部分。不知趣的雅克·富尼埃后来发现了这种做法，他认为，这种做法与其说是烧香敬神，不如说透着一股异端气息[14]。

为游荡着的可怜亡灵所做的事，不只是请人念弥撒。亡灵们抱怨死时没有穿戴像样的服饰，对于这类正当的抱怨不能听而不闻。阿尔诺·热利的亡母鲁丝就对方儒附近一个村子里的农妇雷蒙德·于贡（这位于贡是个灵魂使者，还是热利的远房表姐，此事说明充当灵魂使者的人多少有些亲属关系）作过这样的抱怨，她说："我下葬时，孩子们把洗完身子后盖在我头上的头巾拿走了，我得要回来。"（I.136）热利在这方面是个内行，于是照章办事，把一块头巾给了一个穷女人，他说："给了穷人，也就是给了亡灵。"

此事让我们想到了一个关键性的问题，那就是死者的债务或债权问题。先说债权，死者若是放高利贷的，他们死后就要经历一段难熬的时光；在那些整日到处奔跑的亡灵中间，他们位居前列，他们被看作罪孽深重，所以跑得飞快，比其他亡灵快得多，因为其他亡灵罪过较轻，抵消了一部分为赎罪而应该付出的代价。放高利贷的亡灵用他们浑身上下的汗水，偿付他们生前给债务人带来的金钱或物质上的损害[15]。

因此，生前放债时索取的利率若是超过10%，死后在两次死亡之间，即直到获得安息之前这段时间里，亡灵的日子可就不好过。然而，生前借了债没有还清，债权人并非高利贷者，而是穷人、同事或上帝，死后的日子也不好过。为此而受罚长期奔跑的亡灵，有的是生前向第三者借了麦子或金钱的人，有的是在教民向教会缴纳的捐税上做了手脚的神甫。至于那些生前没有按时念日课经的神职人员，他们在神的面前也等于没有还清债。他们如果想要在一次大死和一次小死之后进入安息处，就不得不满脸尘土，四段四段地赶快念日课经[16]。

我们于是再次看到，追念亡灵具有促成一体化的效果。这种效果不仅表现在死者的家庭里，也表现在一个村社或一个相互关联的集体中的家与家之间，这就比一个家族集团的范围更大了。巴尔扎克在他的《乡村医生》中提到过一个夜晚聊天时讲的民间故事，说的是一个卖麻女可以在她的农庄里得到好收成，条件是帮助一个亡灵（此人并非她亲人，被人谋杀分尸）申冤，从而改善他在彼岸世界的命运。热利和与他相似的人，推理过程虽然恰好和这个故事相反，说明的事实却是同一个，那就是：亡灵如能让自己的家人还清他们生前欠别人家的债，使得到还款的那家兴旺起来，他们就能在还清债务后缩短在死亡土地上逗留的时间，提前到达安息处，并因此而改善他们在彼岸世界中的处境。

由此可见，对于亡灵的追念有助于“照章办事地”合理解决家与家之间的债务，无需为此求助于耗费惊人的民事或刑事机构。作为灵魂使者的热利，其有效作用在解决债务中又一次得到了充分的显示。

如同所有迟早要死的人一样，一个殷实之家的人所能签订的最神圣的债约，无非是借给穷人的钱。热利多次提到亡灵委托给他的一项

使命，这些亡灵为了自己能松一口气，请热利给他们的家捎一个口信："请你们尽可能多给些穷人。"在这里，给予与回报的相互性至为显著，因为，正如前面已经说到的，给予穷人、乞丐或托钵僧，也就是给予亡灵自己，然后才是给予上帝[17]。

＊＊＊

我们现在对热利所担负的中介人和协商人的职能已相当了解，他在活人与死人之间、死人与死人之间、活人与活人之间、死人与活人之间行使其职能。

热利的职业是议事司铎的仆役，兼作教堂圣器的下级管理人。他算不得穷，大概有属于自己的房子，干活不大卖力气，喜欢晒太阳（I.550）。可是，他的作用却了不得，他能让死人说话。尽管年代不同，文化各异，然而他的这种作用还是可以与当今的历史学家相比的。

热利的客户包括一定数量的家和家族，其成员可能是活人，也可能是死人。活人中有（不包括亡灵的亲属在内）这些家和家族的朋友和关系网里的人。灵魂使者与活人客户之间彼此很随便；当灵魂使者向一个女人提供彼岸世界的信息时，这个女人一边听着，一边还为一个病人做饭，而这个女人的儿子也是一边听，一边剥羊皮。灵魂使者既有来自城里的，也有来自乡村的，客户也一样，城里有，乡下也有。

同意与热利建立联系的那些亡灵，同他的关系也不拘礼节，有时灵魂使者不是如同往常那样为死人和活人相互沟通，而是在死人和死人之间充当中介人，这两个死人当然都与热利很谈得来（I.134）。对他来说，有一个不方便之处，那就是他的客户是"留在此岸世界的彼岸世界人"，这些客户始终处于你来我去的状态中，新近死去的人不断前来充实庞大的亡灵队伍，挤得像野草或谷粒一样，而那些早死的人则被黑影吞没，钻进安息处的孔隙，再也不回来了。

热利办事谨慎，严守职业秘密，除了自己知道以外，有关信息只告诉确属应该知道的人。他的使命完成得非常出色，阴阳两界的人十分满意，都对他充分信任。

不让热利担当这种角色容易，再找一个像他这样的人很难。若是通过宗教裁判所取消专门传递秘密信息的这种灵魂使者，便再也没有中介人可雇了，这就不啻是怂恿人们直接与鬼魂打交道，这样一来，鬼魂就得时时出现在人们的住所里，就像布列塔尼常见的那样。也许就像比利牛斯山民俗专家所设想的那样[18]，在活着的年轻人的支持下，鬼魂可能会竭尽全力设法回来，而这些年轻人也会在假面狂欢节或抢姑娘节离开牧场，返回村子来。[19]

更为严重的是，教会也想赶走鬼魂，代之以基督教神学中的灵魂，人一死，这些灵魂就像离弦之箭飞上天堂，飞进地狱或炼狱去了。若是把鬼魂赶走，教会就将面临另一个麻烦：活人由于再也不可能通过中介或直接与亲人的亡灵对话，会不会（出于对超自然的笃信）产生直接与魔鬼对话的念头呢？在热利和纪尧姆·富尔生活的年代里，这些魔鬼虽与死人有联系（而且只是偶尔有所接触），却并未与活人有任何接触。因而，存在着妖术盛行的危险[20]。

热利以传达亡灵的意愿（还债、施舍穷人、为亡灵念弥撒）而无可争辩地提供了服务，因而他得到一些合理而少量的报酬。他如果向亡灵答应了在活人中完成某项使命，实际上却并未完成，亡灵们于是就用大棒子敲他（I.136，544）。活人比较讲理，他们送热利一块奶酪，或是请他喝几杯，吃顿便饭，或者送他一点钱（出于对上帝的爱，他也就不客气了）[21]。考虑到热利是冒着宗教裁判所追究的风险干这些事的，这点小意思丝毫不过分。况且，他后来到底还是被宗教裁判所抓走了。

不过，在相当长的一段时期中，热利与教会当局的关系远非那么坏，他经常到教堂去，他讲述那些亡灵的故事时，祭坛上的人和女信徒们都听得津津有味。前面已经提到，他这个灵魂使者处在供与求两者之间，一些活着的妇女想请人为死去的丈夫、父亲或孩子念弥撒，他就为她们找人；把她们领到他认识的神甫面前，而那些神甫巴不得替她们念经，赚点零花钱。热利把钱送到神甫手里，他自己分文不取。教会不时地分发赎罪券，这为热利进行宣传提供了意想不到的有力论据，据他说，亡灵最终会得到安息，然后获得天上的拯救，只是需经最后审判才能获得拯救。可是，如果相信他的宣传的话，除了以地狱为永久住所的魔鬼之外，谁也不能永久待在地狱里。热利的这种

“平面”理论，实际上把死后直到最后审判的彼岸世界，始终置于此岸世界上；这种理论与教会的“垂直”理论结合得天衣无缝，因为“垂直”理论认为，天在“上”，此岸世界和地狱则分别在“下”和“最下”[22]。

活人中也有不相信热利的人，可是，普通百姓和精英分子的头脑中已经根深蒂固地埋下了热利的想象，何况他的实际活动于家庭和社会确有实效，所以，他不愁没有忠实的客户，其中大多是女人（I.550）。至于亡灵们，他们虽然有时会发脾气，拿大棍子敲热利这位灵魂使者，可是，能遇上这样一位有用的对话者，时刻准备替他们完成向活人们传递信息的使命，他们高兴还来不及呢。

＊＊＊

从帕米埃到蒙塔尤，从阿尔诺·热利到纪尧姆·富尔，区别都不大。热利是城里人，富尔是乡下人，前者住在山谷，后者住在山上，两人在一些主要问题上没有分歧。他们都认为：存在着一个与此岸世界紧密相连的鬼魂世界，这些鬼魂都是“双重鬼”，一方面，亡灵的躯体不如生前那样清晰，另一方面，亡灵的躯体毕竟与有血有肉的躯体极为相似。这种民间想法传播极广。皮埃尔·莫里说：“自从学会推理以来，我一直相信灵魂也有人形，有脸，有四肢，有肉，跟人的身体一模一样。不过，这可不是异端派对我说的。”[23]当然，由于蒙塔尤和帕米埃的社会—地理条件不同，在这个问题上的说法或多或少也有些不同。帕米埃地区的人说，贵夫人的灵魂可以乘着华丽的鬼车来回游荡。蒙塔尤是山区，既没有路，更没有车，所以蒙塔尤人坚信山区人民的传统说法[24]，灵魂走动时要靠鸟（猫头鹰之类）帮助。两个地方，两种说法，但有一点是共同的，那就是都认为有魔鬼。这边说魔鬼会拉车，那边说魔鬼变成了猫头鹰，驮着灵魂飞。另有一种更加古老的说法，说是魔鬼把灵魂统统推下深渊，只是灵魂并不因此而摔碎。总之，魔鬼守护着高山，尤其是山口等处，这些地方都是分界区，是撒旦盘踞的好地方[25]。

蒙塔尤和普拉德的埃荣人与许多同时代人一样，对炼狱的存在持怀疑态度，其中不少人不相信人死后有可能进地狱（犹太人除外）。让·莫里说：“只有魔鬼和犹大才进地狱。最后的审判结束后，犹太人，所有的犹太人都要进地狱。但是其他人都不进地狱。”[26]这表明

他们的“罪孽意识”相当淡薄。可是，他们却都相信，正如热利所做的那样，死后要经过一段时间的游荡，或者说要作为“双重鬼”在一段时间里为自己赎罪，然后才能进入“安息处”[27]。一种简单化的民间神学把安息处等同于人间的天堂，这种想法来自以书面或口头形式得到普及的《旧约全书》。最后审判之后，灵魂才决定进入天堂。由此可见，在民间传说中，灵魂经历了无数周折之后，最终归宿依然符合基督教的正统神学。

然而，对于死亡和最后审判之间这段漫长的阶段，尤其对于第一次肉体死亡以后，直到“双重鬼”再次死亡后前往“安息处”之前这段较短的时期，在有关彼岸世界问题上，阿列日的民间传说保存了大量不同于基督教的说法。这些民间传说虽然实际上是一些非基督教或前基督教的说法，却不得不与基督教的说法同时并存（基督教也不得不与这些异端的说法同时并存），或是作为一种诸说混合论，与所谓的“好基督教”，即阿尔比派的说法同时并存。当然，这又是另一个问题了。民间传说本身有时也把一些奇奇怪怪的说法糅合在一起。总之，直到19世纪，阿列日人依然保留着当地特有的一些崇信亡灵的说法，诸如鬼魂会隐匿身份前来光顾一些人家，万圣节之夜特别重要，必须为亡灵提供吃喝，以及亡灵随后匆匆离去，寻找安息处等等[28]。

在加泰罗尼亚和奥克西坦尼，人们相信死亡有两次（肉体死亡后，灵魂要经历一段时间的游荡，然后再次死亡，此后才得到安息）。这种信仰与这些地区残存的古老心态是一致的，这种古老的心态中掺有某些基督教成分，但显然有别于基督教[29]。

* * *

然而，民间传说并未独霸天下，即使在它流传的范围里，当地的居民也并非人人都相信。有些持怀疑态度的人认为，灵魂不会真的具有人形，也不会具有比较苍白的“双重鬼”面容。人死之前的最后一口气并未吐出灵魂来，他们对此感到惊奇[30]。另外一些人，或者认为灵魂是面包，或者认为灵魂是风，或者认为灵魂就是临死吐出来的最后一口气。还有人认为灵魂是血。奥诺拉克的纪耶迈特·贝内说：

“这件事到今年收葡萄时就三年了，那时我正在本村的园子里，从墙上脸朝地掉了下来，鼻子摔出了血，一个女人过来拉我一把，我对

她说：

‘这是灵魂，灵魂不是别的，就是血！’”（I.264）

人有灵魂，人们认为，除了特殊例外，灵魂不会死。但是，人不但有灵魂，还有精灵。精灵平时附在人体内，当人在睡梦中时，精灵会逸出体外。蒙塔尤人都对做梦问题和蜥蜴的“实例”颇为着迷，皮埃尔·莫里尤其如此。库斯托萨的菲利普·达莱拉克谈到过蜥蜴[31]。中世纪的说书人在数百年里一直讲述蜥蜴的“实例”，说法各有不同[32]。后来，蜥蜴的“实例”也成了阿列日河两岸牧羊人的话题。菲利普·达莱拉克说：“有一次，两个信徒来到河边，其中一个睡着了，一个醒着。醒着的人看见，从睡着的人嘴里爬出来一条蜥蜴一样的东西。河上横着一块木板（或许是漂着麦秸？），蜥蜴突然沿着木板爬到了河对岸。对岸有一块毛驴的颅骨，蜥蜴在颅骨的孔眼里爬进爬出，后来它又沿着木板爬过岸来，钻进睡着的人嘴里去了。蜥蜴这样干了一两次后，醒着的人想出了一个坏点子。蜥蜴又一次爬到对岸靠近毛驴颅骨时，他就把木板抽走了。蜥蜴钻出颅骨，回到岸边，发现木板不见了，没法过河了。这时，睡着的人浑身乱抖，却醒不过来，醒着的人想尽办法也帮不上忙。最后，醒着的人把木板重新放在河里，蜥蜴于是顺着木板爬过河来，从睡着的人嘴爬进他的体内。睡着的人立即醒了过来，把刚才做的梦告诉一直醒着的那人：

‘我做了一个梦，梦见我顺着一块木板过了河，走进一座宫殿，宫殿里有好多塔楼和房间。等我回到刚才出来的地方时，木板不见了，我过不了河了，若是愣过，就会淹死。于是我就（在梦中）浑身颤抖起来，后来有人把木板放回去了，我这才回来了。’

两位信徒对这桩奇遇惊奇不已，便去告诉纯洁派教长，教长的话使他们恍然大悟。教长说，‘灵魂始终附在人身上，精灵却在人身上进进出出，就像那条蜥蜴，从人嘴里爬出来，爬进毛驴的颅骨，又从颅骨爬出来，爬进人嘴里。’”（III.152）

这就是说，某些人认为，人有蜥蜴精灵，它支配着人醒着时的生活，当人睡着和做梦时，它可能会出去遛遛弯儿。人也有灵魂，灵魂具有双重形态。根据民间传说，人死后，灵魂会回来照看亲人的睡眠。

* * *

由此产生了“垂直”，即拯救灵魂或精灵的念头（农民们有时弄不清究竟是灵魂还是精灵），把灵魂从魔鬼的折磨下解救出来，魔鬼和灵魂都处在我们周围的一个幽灵般的平面空间中，魔鬼以折磨灵魂取乐。农民们对于拯救灵魂的高度关注，首先提高了罗马天主教教义中天堂的身价。天堂是一所巨大的房子，是一个悬在空中的家，上下分为多层。天堂虽大，终究无法容纳所有灵魂，因为从时间存在以来，灵魂实在太多太挤了[33]。

其次，信奉纯洁派的蒙塔尤人在彼岸世界问题上又产生了另一个猜想，把彼岸世界设想成一个循环式的垂直体系；这种猜想对于山区阿尔比派的信徒和同情者具有诱惑力，尽管他们离得很远。根据这种猜想，好人的灵魂总有一天要回到天堂去。他们是从天堂来到人间的，而且有朝一日或许还会再次下到人间来，由此开始一轮新的循环，然后再回到天堂去，周而复始，永无终了[34]。

前面已经说过，在萨巴泰和加泰罗尼亚，那些彼此彬彬有礼的蒙塔尤牧人们，一再讲述精灵从天堂下降人间的神话，一个个乐此不疲[35]。据这个神话说，精灵们因受恶鬼的诱惑，从天堂的一个窟窿钻出来，落到地上，像雪一样遍地皆是。说书人在夜晚聊天时不断添油加醋，把细节讲得十分动听。他们说，上帝起初丝毫没有发觉下降的精灵如此众多，待到发现后，他大为惊奇，不明白其中缘由，最后他终于勃然大怒，用他的大脚把天堂的窟窿堵死。可是已经晚了，一大批精灵已经从天堂落到了人间。这些精灵于是落入了魔鬼为他们精心设置的圈套，披上了人的肉体外壳[36]。从此开始了神话中的第一个循环，即灵魂转世。精灵和（或）灵魂（这两个词的含义基本相同）于是在肉体死去后逸出肉体（III.221），由于受到魔鬼—火星的折磨，精灵们尽力快跑，寻找另一个肉体（这一点与萨巴泰关于魔鬼折磨灵魂的民间故事有相同之处）。精灵们希望尽快钻进胚胎，变成一个动物或完完全全的人。这就是真正的灵魂转世，也就是阿尔比派根深蒂固的特色[37]。然而，我们不能否认，阿尔比派的这个特色与民间传统紧密相关。从第一次转世起，灵魂经过多次“跳蚤蹦跳”，也就是说，在动物或人的肉体上多次转世之后，最终结束了转世过程。灵魂变成人后，就过苦行僧的生活，或是在晚年过异端的生活，临死前

还要做慰藉。死后灵魂就回到他们原来所在的天堂[38]。多次往返的过程以回到天堂为终结，返回天堂途中先后需经七重天（III.245）。当所有好精灵或好灵魂全都返回天堂后，地上就没有正直的人了，人间世界也就失去了一切吸引力，世界末日因而变为可能，四种元素于是相互交混。蒙塔尤牧人们对奥蒂埃兄弟的话深信不疑，他们说，这时天就掉了下来，太阳和月亮都失去了光辉，大火在海上熊熊燃烧，海浪汹涌，急剧上升的海水把大火熄灭，大地变成沥青和硫黄湖；这便是地狱，否则还能说它是什么呢。

蒙塔尤人升天的资格得到了承认，解除了痛苦的信徒们于是成了蒙塔尤人的志同道合的伙伴，在得到最终拯救的那一天，他们一起跳舞庆祝，把不信教的人统统踩在脚下，“就像羊羔在草场或收割后的麦田里蹦跳一样”（II.32）。

正直人的灵魂最终落脚在天堂里。他们的幸福何在呢？皮埃尔·奥蒂埃对一群听得出神的牧羊人说，天堂就像一所硕大的房子，充满着爱，又像一个兄弟姊妹共同居住的家，彼此平等，相互亲热（II.411）。“任何一个灵魂都享有同样多的幸福，大家打成一片，不分你我，彼此相爱，如同爱自己的父母和子女的灵魂一样。”皮埃尔·奥蒂埃这位萨巴泰的天才哲学家，用这番话向我们泄露了天机，这番话再次证明，天堂不是别的，就是人们企盼的人间社会。皮埃尔·奥蒂埃丝毫没有提到上帝降福，至少在这番话中找不出一个字与此有关。天堂就像是蒙塔尤的一个大家庭，大家毫无隔阂，彼此相爱，如同一家人一般，父母子女，兄弟姊妹，人人都是同一个硕大无比的大家庭的成员，这个家庭也就是整个人类唯一的家庭。在皮埃尔·奥蒂埃最能诱惑当地人的思想里，有一种往复循环和上升下降的意思，即从此岸世界的家到天上的家，从村子里小而不完善的家到天堂里大而完善的家。或许正好相反，是从大而完善到小而不完善？是因为普遍乱伦吗？怎么就不可能呢，看看本堂神甫克莱格最主要的幻觉就明白了，布列塔尼的雷蒂夫的幻觉也提供了同样的证明，他离我们更近些。伏尔泰在他的题为《妇女们，顺从丈夫吧》这篇文章里，也用互相爱慕的言辞提出了天堂问题，只是有些戏谑的味道，他说：“人在天堂里大概也做爱，只是方式与人世间不同。你们肯定感到了，我们在人世间做爱的方式实在是极不完善。”[39]

---

[1] I.132和543。参见薄伽丘《十日谈》中《地狱追逐》，这个故事与此处所述有些相似。巴黎，袖珍本，1974年，第220—225页。

[2] 反证的民间传说（包括关于狂欢节的传说），就是关于死亡的民间的传说，维奥莱·阿尔富对于比利牛斯山传说的推测因而得到证实。

[3] 关于此事，参见I.134，135，532，543，544，545。

[4] I.538。有关这些“女性”问题，参见I.538，540—541，544，546，547，550。

[5] 关于犹太人，参见I.135—136，139，141，542，544，547。

[6] 有两个文件涉及这个问题，一件来自贝阿特利斯·普拉尼索尔，另一件来自纪耶梅特·奥斯塔兹，不过，这两个文件言词比较委婉，丝毫不直露。

[7] I.134，136，137，139，543，548。

[8] I.128，139，537，545，548。

[9] I.133，139，548。

[10] 热利的这一想法或看法，在中世纪末的某些诗人笔下也能见到，例如：“你的老婆孩子和房子在哪里？”（摘自皮埃尔·奈松［1383—1422］为一个亡人而作的一首诗，马蒂诺在他的著作中加以引用，第132页。）

[11] I.134—135，533，534，537，543—545，547，548。

[12] 让鲁瓦的著作，黑茨编，1970年，第9页及以下各页；又见I.129，130，132，133，135，136，138，534，535，538；关于人间天堂，参见I.139，538，541和551；关于万圣节的作用，参见I.542，547；关于天使的参与和呻吟，参见I.542—544。

[13] I.538。有关这些“女性”问题，参见I.538，540—541，544，546，547，550。

[14] I.129，135，534，551。

[15] 关于高利贷和借款的一般性问题（不包括鬼魂问题），参见I.269和299；I.190，192，194（奥斯塔兹事件）；II.480（贝利巴斯特反对高利贷）；请比较沃尔夫，《图卢兹的贸易和商人》，第365页，他认为利率超过10％即为高利贷。

[16] I.135，136，540，542，544，548，551。

[17] I.131，132，133，136，538。

[18] 阿尔富的著作，1937年，第113页；这位作者主要利用了拉包德的《贝阿恩的狂欢节》，1914年；凡·热内普，《法国当代民俗教程》，册I，卷III，第1部分，第930页，注3。这位作者在这个问题上不同意阿尔富的看法。

[19] 巴比的著作，1972年。

[20] 有关前述，参见I.128，546（乡村面貌）；138（前往安息处）；537（家庭场景）；551（客户的家族关系）；134（热利为亡灵充当中介人）；136，137，138（乡村的灵魂使者）。

[21] I.137，538，543，544，547。

[22] I.132，133（赎罪券）；533，534（弥撒和所需金钱）；547（弥撒经纪人热利）。

[23] III.243。又见I.264中一个女人关于“双重鬼”从死者嘴里出来（或未出来）的话。萨巴泰人相信灵魂是有躯体的，这正是富尼埃主教责备纪尧姆·奥斯塔兹的重要原因（I.200）。可是，如果否定民间传说中关于灵魂有躯体的说法，（这种说法与民间的天主教并无冲突）就会在事实上滑向纯洁派的灵魂转世说（I.203—204）。

[24] 普劳普的著作，1970年。

[25] I.388；III.210（不吉祥的鸟，其中包括猫头鹰）；请与普劳普前引著作第132页作比较；山上和山口的魔鬼：II.179；关于阿尔卑斯山（不再是比利牛斯山）地区山上和山顶的其他魔鬼，又见艾蒂安·德·波邦（13世纪）的文章，1877年版，第87页。

[26] II.513—514。又见格拉齐德·里齐埃和纪尧姆·奥斯塔兹的观点（I.303：地狱；I.208：炼狱）。

[27] 前引纪尧姆·富尔的供词；让·莫里（II.512）曾说，死后要在炼狱里待三天，然后进入人间天堂，在富瓦和奥克西坦尼的拉丁文本《圣经》中，人间天堂便是民间传说中的安息处。由此可以得出以下结果：

让·莫里：1，死亡→2，炼狱（三天）→3，人间天堂→4，天堂（最后审判之后）。

阿尔诺·热利：1，死亡→2，游荡（15天或更长）→3，安息处，又称人间天堂→4，天堂（最后审判之后）。

纪尧姆·富尔：1，死亡→2，游荡→3，（？）。

围绕着同一个顺序问题，上述四个人的排列却各有不同。这个问题在稍后的奥克西坦尼文献中也有所反映（让鲁瓦的著作，第46—48页），甚至在原籍奥克西坦尼的教皇约翰二十二世与众不同的神学（或多或少遭到非议）中，也有所反映。约翰二十二世去世后，雅克·富尼埃继任教皇，称伯努瓦十二世，他驳斥了前任的这种神学思想。下面是各种不同排列的简要归纳：

让·莫里	1→2→3→4
阿尔诺·热利	1→2→3→4
纪尧姆·富尔	1→2→……?
布斯卡尔（I.499）	……2……
让鲁瓦	1→2→3→4
约翰XXII世	1→? →3→4

我们还注意到，芒加德·布斯卡尔的纯洁派神学荒诞不经，而且吸收了民间思想，他认为，只有做过慰藉的人，死后才能立即去往安息处。如果不做慰藉，死后大概就得如历来所说的那样，在上天之前游荡一段时间。布斯卡尔也持这种观点。关于约翰二十二世，《基督教百科全书》中有一些浅显的材料可供参考，1910年版，1967年版，约翰二十二世条；又见维尔拉克的著作，1883年，第158页及以下各页和第215页（伯努瓦十二世后来的反应）。

[28] 姆利，《传统和习俗……》，1972年，第61页。参见博尔德纳夫的著作，第231页。

[29] 死后三日的"人间天堂"：II.463，481，511，512；参见I.133，注61；对地狱的怀疑：I.303（纪尧姆·奥斯塔兹，I.208）；安息处：（芒加德·布斯卡尔：I.499）；约翰二十二世：维尔拉克前引书；让鲁瓦和维尼奥《圣帕特里斯的炼狱之旅》，图卢兹，1903年，第46—48页（南方文丛，卷VIII）：1397—1398文本（中选者的路线：死亡→炼狱→安息处或人间天堂→天堂）。又见黑茨的著作中论述死亡"初始"表现的章节。

[30] 奥诺拉克的纪耶迈特·贝内（I.264）；皮埃尔·莫里（本书第684页关于灵魂躯体的定义之后的引文）。一般地说，在灵魂死后的命运问题上，对于彼岸世界的看法多种多样，各不相同（罗马天主教、异端、民间、唯物主义等等），然而，在人间观念上却几乎没有分歧，都以家的基本作用为中心。

[31] 古斯托萨，《今日奥德》。

[32] 关于这个问题，参见卡兹纳芙写作中的巨著。

[33] 纪尧姆·贝内那样的农民希望死后有个好去处：I.203，321。蒙塔尤人的宗教信仰主张拯救灵魂，这种信仰的基础是期望死后能进入天堂；参见I.202（纪尧姆·奥斯塔兹）。

[34] 雅克·富尼埃在讯问皮埃尔·莫里时，不经意地提到了"多次循环"这个奇怪的猜想，皮埃尔·莫里回答说从未听说过（III.245）。

[35] II.33—34，199，407；II.489，490；III.130，219及以下各页。

[36] 在成书于12世纪末的《反命题书》（图泽里耶编，1960年，第206页）中，已经提到了纯洁派关于第一次下降人间的神话，而且颇为详尽。

[37] 据一种被称为“家庭转世”的说法，一个孩子死后，他的灵魂将会附在他母亲的下一个孩子身上，这种说法显然与家庭观念密不可分（I.203，205）。

[38] II.411（皮埃尔·奥蒂埃）及以下各页。

[39] 伏尔泰此文见于《哲学杂纂》，1773年，第148页。

第二十八章 家与彼岸世界

“是什么驱使此人奔跑？”，当年大获成功而如今已被遗忘的一本书或一部电影的标题，就是这样提问的。在1290—1325年间，驱使蒙塔尤人行走、奔跑和心灵颤动的是什么？除了基本的生物原因（食、性）之外，是什么根本动机和主要利益，赋予人的生存以某种意义？总之，借用盎格鲁—撒克逊人的一句颇为优雅的话说，蒙塔尤人的行为动机是什么？他们赖以生存的基本物质条件，他们对生命的基本理解是什么？我经常从总体上考虑这类与旧制度下法国农民有关的问题。想要得出一个在全民族范围内贴切而有效的回答，当然是不可能的。可是，1310年前后的蒙塔尤仅仅是个小小的社区，对它的研究已经相当深入，所以我想，就蒙塔尤而言，提出这样一个问题并寻求答案，应该说并不是奢望。

我们从资料中已经了解到该村表层的封建和领主关系。研究古代农民的历史学家们满足于对这些资料作去芜取精的整理，以他们广博精深的学识，长期致力于对这种新鲜的、价值极高的表层关系的探索。透过居民群体，透过应该或实际存在的市政组织（顺便说一句，这种组织对于蒙塔尤其实是无足轻重的），透过村子里数量极少的“精英”，我们从资料中终于发现了农民和民众的基本单位，那便是人人都有的家。房舍既是建筑物又是家庭，它是将财产和人联成一体的本原[1]。与当代农民不同，那时的农民尚未为土地问题所困扰，所以对于他们来说，房舍便是头等大事。在研究过程中，我们碰到过“星座”、“运气”之类的星相问题。继承人为保留房舍而竭尽全力，他们为此力图从家长的遗体上取到一些指甲和毛发。已故房主的肉体和他的家族关系具有一致性，通过指甲和毛发，这种一致性便传给了他死后出现在家中的后人。

我们仔细观察过家长在世时的活动。家长通常是男性和父辈，女性家长极为少见，家长主宰着“家庭群体”的命运，“家庭群体”的基础是作为核心的夫妇和他们的子女。夫妇周围常有另外一些成员，诸如

仆役、女佣、单身的兄弟姊妹、寡居的祖母，有时还有已婚的子女夫妇。拥有这些成员的家庭当然就是扩展型家庭了，不过除了少数特例外，这样的家还算不得是完全的大家庭。每一代女性带走的陪嫁，构成对家的威胁；一般地说，如果有儿子，那么作为继承人的儿子娶亲时女方带来的陪嫁，补偿了这种损失。

家是居住的窝，又是组织农耕的中心，让我们首先考察一下家的物质和基本条件，看看房舍的主人拥有些什么东西。厨房是"家中之家"，厨房里有火炉，此外有住房、畜舍和羊圈。畜舍和羊圈在冬季和有人得了重病时，也用作人的住房。

不过，我们还是回过头来先说说家的"人力负荷"，或称"灵魂负荷"。家的大小因时期不同而发生连环性变化。儿子因年幼而尚不能下地耕作时，家里就得雇佣农工，女儿及笈出嫁，成为蒙塔尤或蒙塔尤以外的另一家人时，就得雇请女佣。在正常情况下，这种连环性变化至少涉及三家人，有时则更多。以没有乱伦现象为前提，与青年人婚嫁直接有关的是两家。第三家则向前两家提供或从前两家接受（依据各家在连环中的地位和财产多寡而定）年轻的牧羊人、放牛娃、女佣等等。当这类受雇的年轻人达到娶亲年龄时，必要时可以招作女婿，继承家业。

相对次要但值得注意的，是把各家或各家成员的上代人联结起来的复杂结构。这里指的是村落群体、家族和亲属。村落群体约束力不大，结构松散；家族将现存的家与此前许多年中代代相传的一对对核心夫妇，连成长长的系列；亲属则因同时代的血缘关系将两个或更多的家连接起来。此外还应提到"家与家之间"的邻里、熟人和朋友、通过联姻结成的亲戚以及具有敌对性质的绝交；绝交有时可能发展成对仇家进行复仇，只是通常并不导致流血事件。宗教裁判所的沉重打击，常使因联姻而形成的牢固联系毁于一旦（克莱格、贝洛、贝内等家互相通婚，建立了良好的关系，可是，宗教裁判所的活动破坏了他们之间的和睦。这种情形不但发生在普通百姓家里，也发生在国王之间。交战状态常使翁婿兵刃相见，堂兄弟、表兄弟反目成仇）。然而，教会的这类打击，反过来却加强了各家的内部团结。文献为我们进行专题研究提供了可能，使我们终于得以了解到两个家庭清晰而有趣的内情，这便是主宰全村的克莱格家和富裕农户贝洛家。

尽管或由于我们所要进行的是专题研究，蒙塔尤这个专题使我们获得了许多线索，进而发现了对于所谓的家庭生产方式极为关心的思想家和经济学家，例如马歇尔·萨林斯，他们就此发表了许多见仁见智的论述。有必要首先研究一下“家庭”这个词，它的原意在英文中保存得比法文好，按其原意，家庭与家相近。马克思谈到古代经济体系时说：“在古代经济体系中，整个经济归根结蒂包含在每一个家庭之中，每个家庭都是一个自主的生产中心。”[2] 但是，《资本论》作者的这段话指的是分散的居住结构，他认为，这种结构在远古的日耳曼占主导地位；至于他的想法是否正确，我们不作评论。地理上的分散状态意味着某些制约，或者说意味着没有制约。每个家庭的家长主持着他的农庄或孤立的家庭，各个家庭的家长之间的合作处于最低水平。然而，蒙塔尤人居住集中，甚至有些拥挤，因此家庭之间的合作虽然不很发达，但极易组织。这种合作主要表现为彼此借用器物和工具、草场禁牧、已播种地禁止通行、约定俗成地共用水泉等等。

卡尔·波兰尼的思想对我们更为适用。他受到了赫西奥德之后的亚里士多德提出的家和经济（即家庭管理）理论的启示[3]。波兰尼的思想可以直接用来分析蒙塔尤的问题，因为，在这个佩戴黄十字的村庄里，家首先是取之不竭的权力和反权力的源泉，不过，人们总是容易忘记这一点。在“正常”时期中，外部和“无所不包”的权力并不具有多大强制性（富瓦伯爵行使的领主权和政治统治），所以，对于这种权力的抵制往往能取得成功，至少也不会毫无所获。但也有“例外”，那就是教会竭尽全力征收什一税，借助宗教裁判所推行集权主义的专断统治；在本书所研究的整个时期中，这种“例外”始终占据主导地位，在这种形势下，上面所说的那种权力就变得具有压迫性，令人厌恶。

一家与其他各家和经济单位间，在经济方面所发生的“自然”关系多于货币关系[4]。这种关系包括一些相互和对等的行为（转场放牧、以物易物、共同使用伯爵的磨坊），也包括有利于政治—宗教中心的对剩余农产品的再分配和强制性提取（我在这里说的提取指什一税）。当然，家在这方面表现出显著的自给自足倾向，属于糊口经济。尽管居住相对集中，蒙塔尤这个村子内部的各个经济细胞，即各家之间的合作很不发达，对此我感到十分惊奇。由于生产活动分散进行，（单个的）家庭观念得到加强，“地方观念”相当薄弱。“地方观

念”若是较强，群体的公民意识本来是可以得到发展的。家与市场的接触虽然时断时续，但并非虚假，市场包括阿克斯累太姆或塔拉斯孔的羊市和谷市等。市场交换借助共同宗教信仰这种非货币因素进行。比如，一个出售谷物的女人（阿尔比派信徒）向她的买主要高价时说道：“我只把便宜让给信我们教的人（当然不给你）。”（II.108）

进一步从总体上看，我们所了解的蒙塔尤，符合恰亚诺夫在《农民经济理论》中提出的模式。他是从农民家庭经济角度来观察农村的，这种观点对于亚当·斯密以后的整个西方，几乎都是适用的。这位俄国经济学家认为，在这种类型的社会里，每个“经济人”都是一个经济单位组织者，雇工在这种经济单位中的作用相当微弱或时有时无[5]。总体经济是由这些家庭经济单位组成的。埃荣地方的家庭，其普遍特征符合“家庭体制”的性质，家庭成员按性别进行分工，女性负责火、家务、烹调、园子、取水以及人和牲畜食用的“草”[6]。男性负责田间农活、砍柴和放牧；男人忙不过来时，女人也需帮忙，帮忙者可以是自家人或当地人，或是流动的和季节性的帮工。总之，如同这方面的专家雷第夫所说，在“家庭体制”中，女“主内”，男“主外”[7]。在这种状态下，人们虽然并不忽视用于交换的剩余产品（主要是羊，其次是鸡和鸡蛋）的生产，但却偏重于自身所需物质的生产，以求大体上能（？）养家糊口，而不是“创造剩余价值积累”。换句话说，人们所从事的是“使用价值的生产”（食物和衣着），而不是从事货币积攒或“农业资本的扩大再生产”。由于日常生活很难说得上富足，所以人们完全可能步亚里士多德的后尘，无视匮乏或对匮乏泰然处之[8]。在这种体制下，人虽然并非生来就懒，但是没有什么东西可以刺激他们的劳动积极性，既没有剩余产品的诱惑，也没有资本不断增殖所带来的愉悦。因此，当一个农民家庭有了相当多的人口，其中不乏“大龄青年”或成年劳动力（尚未婚嫁的子女，例如贝洛家、莫尔家、莫里家）时，这个家庭就在低于其能力的状态下劳动。这种情况证实了恰亚诺夫提出的法则：“在家庭生产体制中，为使用价值而进行生产的劳动强度，随生产单位的劳动能力而作反向变化。”简而言之，为了保证家庭集体必不可少的最低需求得到满足，家庭中能够劳动的人越多，每个人的必需的劳动就越少[9]。长时间的午睡、晒太阳，一年之中大量不干活的节日，都证明无需过多劳动。年幼的孩子犹如劳动力蓄水池，为未来的一二十年储存着闲暇；作为家庭体制的中心，年幼的孩子们享受着无微不至的爱抚。

由于没有不断增长的剩余产品，所以人们更难承受高利贷和什一税。在一个所有的人都穷，但还活得下去，人人几乎都没有致富奢望的社会中，完全由穷人组成的那个阶级和不拥有土地的贫民，好斗性都较弱。因为一般地说，富人需要穷人为他们干活，穷人为了活下去也需要富人。迫于贫穷的蒙塔尤年轻人无怨无艾地外出为人转场放牧，汇入男性独身的牧人文明之中[10]，从而进入市场经济。此外，在蒙塔尤还可看到家庭经济体制的另一个规律，即生产者与生产工具不相分离。以家为中心的人，即便生活比较富裕，也不但拥有房舍，还拥有一块土地；牧童成年后花完了身上的钱，回到家乡时总要带回属于自己的几十只羊。

蒙塔尤没有阿尔卑斯山南部地区的那种大领主和大地主。在这种条件下，政治（政治与权力不同，权力是包括政治在内的更大的范畴）在"生产单位之上"发挥作用。萨林斯指出，建立在家庭这种小颗粒之上的社会结构，基本上处于无政府状态。处于这种结构中的农民，让人想到了马克思所说的土豆口袋。当然，我们不会经常使用这种比喻。每个家庭单位虽然都很强大，但由这些家庭组成的社会，其特点却是一种单独存在方式，这种方式具有孤、脏、惨、短的特征[11]。此外还应考虑到死亡率、瘟疫、贫困以及迫害的打击。萨林斯认为，家庭生产方式容易引起小家庭单位之间的争吵，这是一个分裂的、脆弱的、激烈争执的、具有离心倾向的世界。霍布斯说，这是一个所有的人与所有人作战的社会，我们则说，这是一个每个家庭都可能与每个家庭作战的社会（当然，由于宗教裁判所及其来自外部世界的密探的渗透，各个家庭之间的矛盾更趋尖锐）。在这种条件下，蒙塔尤这个村庄（共有250天左右）的人口不会超出一定限度。然而，由于山区的自然资源比较丰富，超出一定限度毕竟还是可能的。一旦发生这种情况，就会产生比较像样的政治结构，就会产生一种最低限度的要求，即需要一个正式或非正式的领袖。在蒙塔尤，这个领袖身份就体现在克莱格一家人身上。克莱格一家人想方设法操纵或攫取了当地权威性的位置（本堂神甫和领地法官［当时还没有设立行政长官］）。众多家庭所组成的脆弱村社不能没有领袖，因为，对外需要抵抗宗教裁判所的打击，对内需要控制分裂和离心倾向。因此，蒙塔尤有了自己的首领皮埃尔·克莱格和他的助手，即他的哥哥贝尔纳。他们为大家出了力，使村民们在20来年中得以拥有相对安全，村民们则以女色回报他们，保证他们可以亲近看中的女人。

走出由家庭细胞组成的世界，我们来到牧人中间。没有家室的年轻牧人们，跋涉在高山牧场和加泰罗尼亚的转场放牧区里。他们是自由自在的雇工，比固守家门的父辈和兄弟更解放，更“现代”。牧人们远离人间的种种享受，虽然不是为外力所迫，却是无可奈何地与贫穷相伴。不过，他们时而也能成功地摆脱这位难缠的伴侣。宗教裁判所四面出击，竟然使以四海为家的牧人们摆脱了他们的后方基地。宗教裁判所给了皮埃尔·莫里这样的牧人们一种诱人的自主。牧人们的窝棚与村子里的家形成强烈的反差，牧人之间的义气也与常常产生龃龉的邻里关系大不相同。

* * *

在研究行为举止、激情和爱情过程中，我们从彼此友好和具有一定自由度的民风中，注意到了配偶组合的各种问题。配偶是家庭每个阶段的社会（和生物）再生产的保障。我们意外地发现，与历史学家们关于对儿童漠不关心的传统理论完全不同，作为预想中的继承人和未来的劳动力，孩子们充分享受着并非溺爱的爱。

其次是死亡问题，在出生和婚姻之后，死亡是蒙塔尤人口问题的最后一个环节。村民们对待死亡和迎接死亡的态度，使我们看到了村民们行为动机中的另一个“家外”基本问题。在离开各有其家的此岸世界之后，便来到彼岸世界，那里有令人发愁的死后游荡和灵魂拯救问题。这就是通常所说的：无家之后需拯救。

关于文化，我们的调查表明，书籍的作用虽然微不足道，却促使奥蒂埃一家走上了一条艰险的道路，而他们一家的经历对于萨巴泰来说，则是至关重要的。文化基本上通过非书籍的途径传播，其中主要是家和夜晚聊天，此外还有更为简便的途径，那就是几个人坐在厨房或小屋里的火边闲扯。

由于没有帮会组织（大概在北部地区或城里才有这类组织[12]），于是就出现了一些非正式的小集团，其中有男人的（他们争论并作出决定），有女人的（她们说东道西并传播消息），有年轻人的（他们在暗中和背后搞鬼）。这些小集团的形成，表明人们希望在家庭网络以外和以上进行社会交往的要求。全体性（男人、女人和年轻人）的社交活动主要在周日的弥撒和做完弥撒后的一段时间里进行。

但是，这个村子缺乏牢固的凝聚力，村民分成多数派和少数派、天主教和纯洁派两种倾向。村子远非“有机群体”，而是停留在“机械集体”阶段，被两派人牵着鼻子，时而往东，时而向西。两派人互相撕扯，把蒙塔尤搞得四分五裂。两派的人数你增我减，我减你增。借用当时上阿列日人的话说，克莱格和阿泽马分别组成了“党”和“反对党”。他们都给自己挂上宗教派别的名目，其实这些既是他们的根本行为动机，也是变化无常的借口，可以换来换去的招牌。正如常言所说：商品盖住了货船。村子里存在着不同的社会经济阶层，若干相对富有的家庭处于中等和贫穷家庭的上面，有的贫穷家庭甚至没有牛轭。这两个小集团受到这种社会经济阶层的影响。

对于没有亲身经历的空白范畴（空间与时间）的研究，揭示了远近各个时代的宗教特征和名副其实的历史时期的短暂性。人们对于历史的了解，例如上代家族和当今家庭之间，一般不超过两到四代。人们对于空间的了解局限于个人周围的东西，例如躯体、房舍、本村、本乡等等。所谓本乡，就是萨巴泰或富瓦伯爵领地。对于蒙塔尤人来说，除了本村那些互不相爱的当地人以外，本乡就是他们所属的更大人群，他们这样想既是自觉的也是不自觉的。作为基本单位，人的躯体和家始终是衡量世界的空间和时间的尺度。躯体与家又是什么关系呢？无非是原子和分子的关系。

在“空间”分析结束之前，有必要考察一下，家是以什么方式把自己置于一个由水平和垂直两维所组成的范围之中的。

如果我们丢掉浪漫情调，不犯搞错时代的错误，我们就会在村民们的身上看到，命运意识已经侵入他们的自然情感，它表明微观与宏观的联系。有人就人对各种动物的态度进行了专题研究，人们喜欢一些动物，讨厌另一些动物，对另一些动物则既不喜欢也不讨厌。这个专题研究确定了人与动物的分界线，有了这些分界线，人与最亲近的家畜（它们也被象征性地禁止乱伦）区分开来了，人与距离较远的危险或令人厌恶的野兽也区分开来了，这些野兽属于第三类，遭人讨厌和咒骂，第一类是招人喜欢的动物，第二类是人们既不喜欢也不讨厌的动物。

我们随后研究了社会与政治伦理，研究了人们对于该做的事和不该做的事的态度，对于在一定程度上为许多人所共有的对于贫穷的态

度。在这几个方面我们发现，家庭、不进行财富积累和良好的邻里关系，都具有无可争辩的价值。邻里关系的作用在于传递他人的敬重或蔑视。萨巴泰人没有原罪意识，但他们在必要时，懂得羞耻和荣誉。

当我们对宗教和神话进行简短的考察时，再次遇到了民间文化这头五脚羊，一只脚踏在罗马天主教中，一只脚踏在阿尔比派信仰里，一只脚踏在一种农民的唯物主义或自然主义中（我找不到更确切的词称呼它，只得把它叫作粗陋的斯宾诺莎主义），另外两只脚则踏在民俗中。所有一切都受制于彼岸世界。[13] 有些人把这个彼岸世界变成民间传说，有些人对它持根本否定态度。天主教徒和纯洁派信徒以不同的方式，把死后才有的彼岸世界提前到人间世界来了。死后依然具有人形的"双重鬼"失去了住所，到处游荡，萨巴泰人和蒙塔尤人一想起这些鬼魂就心神不宁，纷纷寻找解决办法。办法多种多样，"水平"的解决办法就是如民间传说所说的那样让鬼魂回到人间来，"垂直"的解决办法则是让亡灵进入天主教的天堂。纯洁派把这两种办法融合调和，提出了自己独特的办法：在"水平"方向上，让灵魂通过转世依附在动物或人躯体上，在"垂直"方向上，让鬼魂最终进入高高在上的彼岸世界。拯救灵魂是许多人最关心的事。萨巴泰的一个村民说[14]："我对于上帝的全部了解，就是他是为了拯救我们才存在的。"从以人为中心的思想出发，神明被天真地设想为接受了拯救灵魂的使命。在一个无穷无尽的时期里，先是在家里，以后在外面，人们敬重上帝，归根结蒂是爱护自己；爱你自己，天也会爱你。

简单化地说，人间的家和彼岸世界里的天堂，就是蒙塔尤人的理想。在尊重以人为中心的自然主义前提下，这种理想实际上是一种关心拯救灵魂的人道主义[15]。这种人道主义当时尚未受到蛊惑人心的尸体分解说的损害，这种蛊惑在下一个世纪才更加困扰人心[16]。

人间和天上、家里和天堂里、此岸世界和彼岸世界，这两种因素不但会发生矛盾，甚至会发生冲突。比如对于一个异端分子来说，这两种因素就无法调和，一个人不可能既要家又要拯救灵魂，两者只能舍一保一。

但是，人们作出了努力，企图调和甚至融合家与彼岸世界。在本书所涉及的时代很久以后，在年轻人的支持下，戴着假面具的亡灵在

狂欢节那天，回到家里享用佳肴；亡灵们有时根据性别和季节转换的需要，把自己打扮成“小姐”。于是，在花样繁多的转换过程中，亡灵由死变活，由活变死。可是，在反对派和民间思想终于猛醒（以19世纪阿列日地区的“假面具之战”或“小姐之战”为标志）之前，阿尔诺·热利明确地预见到，亡灵会经常来探望他们生前的家，因为家里始终有活人住着。农妇里克桑德·科蒂尔把土地的肥力与被纯洁派教长拯救的灵魂联系起来，认为没有后者，便没有前者。此外还有一些两者融合的迹象：在阿尔比派看来，罗马天主教的天堂就像是一个巨大的家，所有灵魂都可以进入这个家，大家彼此相爱，如同兄弟姊妹和父母子女一样。雅克·富尼埃甚至提出过这样的问题：蒙塔尤的牧人是否不相信，在人间的小家和天堂的大家之间，可以去而复来，永无休止？可是没人能回答这个问题。宗教裁判所为了给予双重打击，把罪犯家的房舍捣毁，罪犯若已死亡，还要把他的棺材捣毁，这样做的目的是不让他在彼岸世界得到安息处。

* * *

如果要对在蒙塔尤传播的这种两极体系作出一个总体评价，那就只能强调指出它出色的再生产能力，它深深立足并扎根于萨巴泰土地之上的能力。1290年以前的70余年中发生了些什么？1308—1325年间残酷的镇压，在此后的年月里大概逐渐得到了缓和，最后终于消失。不过，有几段时间仍然非常严酷，非常悲惨，1348年黑死病肆虐（我们不知道上阿列日地区是否受到很大损失，也许很小？），接着又是别的传染病，此后还有军人、士兵的抢劫……1390年，蒙塔尤仅剩23家，比1300—1320年间至少减少了一半[17]。尽管流了血，死了人，尽管宗教裁判所严厉镇压，瘟疫和战争造成巨大损失，蒙塔尤的主要家庭却挺过来了。在1390年，我们依然可以在蒙塔尤的居民中找到下面这些人家：贝内、克莱格、莫里、费里埃、巴伊、富尔、阿泽马、普塞尔、里夫、奥蒂埃、阿热里埃。这些人家在世纪之初就已住在蒙塔尤，经受了苦难之后幸存下来了。新来的也许只有一家？家都保存下来了，由于山区不具吸引力，没有移民前来改变这个山乡的面貌。蒙塔尤始终是蒙塔尤。到了20世纪70年代，蒙塔尤还有一个姓克莱格的人，从电话号码簿上可以查到。这个村子走过了漫长的岁月，却没有历史，只有许许多多故事，从建立村子（加洛林王朝时期？）直到当代的故事。以往的思想迫害和有害微生物的侵害，并未使住所损毁，可是如今由于放弃了山上的农田，古老住所的稳定性却受到了

威胁。我们已经看到，蒙塔尤的文化趋向简单再生产，趋向保存自己，使家在这个世界上永存。除了转场放牧之外，这个村子的经济在1305年没有任何增长可言；有所增长的唯一因素与死亡后的彼岸世界有关，与以阿尔比派的天堂为中心的精神升华有关。阿尔比派笃信与众不同的“好基督教”，他们是具有异端倾向的基督教徒，他们的信仰是偏离的、越轨的、扭曲的。

众所周知，主教和宗教裁判官雅克·富尼埃挑起了全面整顿的任务。纯洁派是一颗已经熄灭的星，五百年后的今天，我们重新瞥见了它那冰冷而又诱人的光芒。但是，蒙塔尤虽然在1320年遭到思想警察令人发指的迫害，它却远不只是一个短命和勇敢的偏离正统天主教的村庄，它是小人物创造的历史，是生命的颤动。如今，一部堪称典范的镇压异端的文献把它活生生地重现在我们面前，而这部用拉丁文写成的文献，也成了奥克西坦尼文献中一件珍品。蒙塔尤就是皮埃尔和贝阿特里斯的爱情；蒙塔尤就是皮埃尔·莫里的羊群；蒙塔尤就是家所散发的体温和农民心目中去而复回的彼岸世界[18]，两者互在对方之中，两者互为支撑。

---

[1] 家的观念把社会生活、农业生活和家庭生活统一起来，因此有必要再次提出家的历史渊源问题。我在本书开卷处提到了伊比利亚—巴斯克地区的基质这个老问题，更广泛地说，还包括地中海地区的这个问题。读了博纳西新近发表的关于中世纪早期加泰罗尼亚的论文后，我觉得更有必要强调伊比利亚—巴斯克的基质这个问题的重要性（博纳西的论文，油印本，卷II，第90—98页）。但是，这位作者也指出，从9—10世纪到11—12世纪，家庭结构呈现日益巩固的趋势。

[2] 萨林斯前引书；高德里耶，《经济人类学》，第14页（高德里耶利用了《前资本主义社会》中引用的马克思《政治经济学大纲》，巴黎，社会出版社，1970年，第180—226页）。

[3] 提到这些时代久远的著作也许令人感到惊奇。可是，我不得不承认，在“封建—中世纪”模式和沙宁模式之间，我更倾向于后者。希尔顿在他的著作（1974年）中非常出色地论述了“封建—中世纪”模式；沙宁在1974年出版的著作中论述了他提出的模式，这种模式显现在长达数百年的“农民经济”中。

[4] 关于以下论述，参见波兰尼的著作，1968—1971年，第17页和第99页。

[5] 恰亚诺夫的著作，第226页；参见萨林斯前引书。

[6] “草”在这里指喂牲畜的饲草和人食用的蔬菜。

[7] 雷第夫，《同时代人》，卷II，巴黎（《睁开眼睛》版），1962年，第205页（《庄稼汉的老婆》）。

[8] 波兰尼前引书，第99页。

[9] 萨林斯的著作，第89页；恰亚诺夫的著作，第78页，表2—8。

[10] 关于贝恩，参见图考一夏拉，《加斯东·费比斯和贝阿尔纳子爵领地》，第197页。

[11] 霍布斯的著作，萨林斯在其前引书中作了改写。

[12] 据我统计，帮会兄弟一词在雅克·富尼埃的审判记录中仅出现一次（II.32）.而且是作为广义使用的，上下文使蒙塔尤没有直接关系。

[13] 家在蒙塔尤人头脑中的重要性是无可争辩的，我们的文献（宗教裁判所和教会的文献）则（人为地）强调了彼岸世界的重要性。对于这个反驳，我的回答如下：如果说，如同有人所说的那样，农民在宗教问题的思想，基本上是朝向一个希望给土地带来肥力的与农业有关的信仰，那么，我们所掌握的关于偏离官方基督教的各种异端思想的详尽资料，却让我们看到了这种异端倾向是特别顽固的。事实正是如此，资料表明，在作为乡村文化的一个重要方面的村民宗教（或非宗教）中，彼岸世界有着头等重要的作用，人们以各种方法描述彼岸世界，有时也予以否定。

[14] II.120。这句话又一次把一般意义上的上帝与特指的基督混为一谈了。

[15] 参见马蒂诺的著作。关于双重关注：家和拯救、地和天，参见贝内之父在他儿子死后的反应（上文第十二章）。

[16] 马蒂诺的著作，1974年。

[17] 迪富·德·马吕凯的著作，第137页。

[18] 参见拉德克里夫—布朗，《原始社会的结构和功能》，第162页。库朗日《古代城邦》的前数章。

资料来源和鸣谢

本书的若干注释要求参见一些附录。但由于1975年印刷成本较高，出版者作出了与本书的体量不相称的限制，因此我不得不把这些附录塞进一篇文章中，此文准备交由《农村研究》杂志发表。

我仅就把这个时期（1294—1324年）蒙塔尤的人口定为200—250人这个问题作一点说明。雅克·富尼埃经详细调查，统计出蒙塔尤总人口为204人[1]，这个不完全的数字是这位主教挨家挨户统计出来的。但是，他并未进行人口普查，因此我们也无法得到通过普查取得的数字。受到雅克·富尼埃审问的蒙塔尤证人和被告，可能没有提到某几个成年人，他们还肯定把许多婴儿甚至儿童都忽略了。可是，从另一方面来说，这204人却又显得太多了，因为这些人并未同时生活在蒙塔尤（其中有些人在这个时期开始时就已经死亡或移居别处，另一些人则是在这些人死亡或移居之后才出生或来到蒙塔尤的）。权衡统计中的不足与过量之后，我们把总人口定为200—250人，看来是不无道理的。1390年蒙塔尤的人口仅剩“一百来人”，那是因为1348年前后的瘟疫、战争和其他灾祸使蒙塔尤人口大减（损失50%以上）（参见迪富的著作，1898年），而我们确定的数字是远在1390年以前的该村人口。

下面是参考文献。我所使用的主要资料是雅克·富尼埃的审讯记录（参见本书前言）。不过，我还参考了一些档案，这些档案所涉及的时期大多晚于本书所研究的时期。其中有几件与雅克·富尼埃的审讯记录属于同一时期，有的甚至早于这个时期，这便是热弗鲁瓦·达布里的审讯记录（1308—1309年，巴黎国立图书馆拉丁手抄本部，件号4269），这份档案与蒙塔尤的关系甚微。我所利用的晚期档案资料有如下这些：

——阿列日省档案，J79（17世纪在蒙塔尤征收的领地税，但这是一种典型的中世纪税：参见本书第一章）。

——蒙塔尤镇档案，这些几乎全是19世纪和20世纪的档案（户口、姓名录、纳税清单、非常珍贵的1820年土地册，参见阿列日省档案中的与蒙塔尤有关的某些姓名录〔在10M43〕）。

* * *

最后，我要对向我提出过建议从而给了我许多帮助的诸位表示谢意，其中特别是：让·迪韦尔努瓦、让-马克·娄文、乔治·迪比、阿兰·贝藏松、于格·内弗、弗朗索瓦·吉罗、帕特里克·奥弗雷、安东奈特·沙穆、皮埃尔·费诺、米歇尔·德·拉普拉代尔、达尼埃尔·法布尔、J.拉克鲁瓦，此外还有蒙塔尤镇镇长、杜朗夫人以及蒙塔尤的许多村民。

---

[1] 这个数字包括迪韦尔努瓦在人名索引中列出的所有蒙塔尤人（参见《雅克·富尼埃宗教裁判所审讯记录簿》，卷III末尾），此外还包括人名索引中所无而由本人在审讯记录中发现的几个人。

参考书目

(以作者姓氏为序)

这当然不是一份齐全的关于纯洁派的书目，尽管纯洁派的理论在蒙塔尤是那样重要。如果读者想得到这样一份书目，请参见Grundmann在Le Goff主编的*Hérésies* ...一书中的介绍，以及C.Thouzellier的*Catharisme* ...，1965，p.469—501。

W.ABEL，*Crises agraires en Europe，XIIIe -XXe siècles* （trad.），Paris,1973.

L.D'ACHERY，*Spicilegium* …，Paris，1666，Vol.VII（p.34）.

P.ADAM,*La Vie paroissiale en France au XIVe siècle* ，Paris，1964.

M.AGULHON，*Pénitents et francs-maçons dans l'ancienne Provence* ，Paris，1968.

V.ALFORD，*Pyrenean Festivals...* ，Londres，1937.

M.T.ANDRIEU，*La Doctrine néo-cathare en haute Ariège* ，D.E.S.d'hist.（Univ.Toulouse），sous la direction de G.Caster，1967.

Archéologie du village déserté ，Cahier des Annales，n°27，Paris，1970.

PH.ARIÈS，*Le Temps de l'histoire* ，Monaco，1954.

PH.ARIÈS，*L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime,* Paris，1973（nouvelle édition）.

J.P.ARON，P.DUMONT，E.LE ROY LADURIE，*Anthropologie du conscrit français,* Paris，1972.

F.BABY，*La Guerre des demoiselles,* Éditions de la revue *Folklore* ，automne 1972，Carcassonne.

M.BAKHTINE，*L'Œuvre de François Rabelais* （trad.du russe），Paris，1970.

C.BARRIÈRE-FLAVY（des travaux de cet historien，relatifs au comté de Foix， on retiendra surtout：la *Baronnie de Miglos* ，Toulouse 1894；le *Censier du pays de Foix en* 1385，Toulouse，1898；le *Dénombrement du comté de Foix sous Louis XIV，étude...suivie du texte du dénombrement,* Toulouse，1889［fondamental，sur Montaillou］；*Histoire de Saverdun* ，Toulouse,1890）.

A.BAUDRLLART，voir *Dictionnaire d'histoire...*

P.BEC，*Les Inter férences linguistiques entre gascon et languedocien dans les parlers du Comminges et du Couserans,* Paris，1968（important，pour tracer la frontière linguistique au sud-ouest du Sabarthès）.

N.BELMONT，*Mythes et croyances dans l'ancienne France,* Paris，1973.

B.BENNASSAR《Mentalités...et croyances pyrénéennes》，contribution au recueil collectif *Les Pyrénées* ，Privat éditeur，Toulouse，1974.

L.BERKNER，《The stem family...in Eighteenth Century Austria》，*American historical Review,* avril 1972.

A.BESANÇON，*L'Histoire psychanalytique,* Paris-La Haye，1974.

M.BLOCH，*La France sous les derniers Capétiens* ，1223—1328，Paris，éd.1964.

M.BLOCH, *La Société féodale* , Paris, 1939—1940.

M.BLOCH, *Caractères originaux de l'histoire rurale française* , Paris, éd.1952.

G.BOLLÈME, *Les Almanachs populaires aux XVII*^{e} *et XVIII*^{e} *siècles,* Paris, 1969.

M.BONNASSIE, article dans le recueil édité par J.Schneider (voir ce nom) .

M.BONNASSIE, *Thèse* d'État (inédite) sur l'histoire sociale de la Catalogue médiévale, Univ.de Toulouse-Le Mirail, 1972.

F.BONNEY, *Jean Gerson et l'enfance,* Thèse de 3e cycle (inédite) , Université de Bordeaux-III.

J.BORDENAVE et M.VIALELLE, *La Mentalité religieuse des paysans de l'Albigeois médiéval* , Toulouse, 1973.

A.BORST, *Die Katharer,* Stuttgart, 1953 (trad.française: Paris, 1974) .

B.BOSSUET, *Le Jeudi saint, méditations sur L'Évangile,* Paris, éd.1963.

G.BOUCHARD, *Le Village immobile,* Paris, 1972.

E.de BOURBON, *Anecdotes historiques...apologues,* publiés par A.Lecoy de la Marche, *Soc.de l'Hist.de France,* Paris, 1877.

P.BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique,* Genève, 1972.

P.BOURDIEU, 《Les Stratégies matrimoniale》, *Annales,* juillet 1972.

P.BOURDIEU，*Sociologie de l'Algérie，* Paris，1961，et nouvelle éd.，1973.

R.BOUTRUCHE，*La Crise d'une société.Seigneurs et paysans du Bordelais pendant la guerre de Cent ans，* Paris，1947.

R.BOUTRUCHE，*Seigneurie et féodalité，* vol.II，Paris，1970.

F.BRAUDEL，*La Méditerranée...au temps de Philippe II，* Paris,1966.

E.BRÈHIER，*Histoire de la philosophie，* vol.I，Paris，1938.

Cahiers de Fanjeaux， édités à Toulouse，chez Privat.J'ai utilisé notamment，parus de 1966 à 1973，les volumes I，II，III，IV，VI et VIII.

J.CARO BAROJA，*Les Sorcières et leur monde* （trad.），Paris，1972.

C.CAROZZI，Contribution aux *Cahiers de Fanjeaux*，vol.8（1973）.

M.CASTAING-SICARD，*Monnaies féodales et circulation monétaire en Langusdoc，* Toulouse，1961.

G.CASTER et J.SEGUY，comptes rendus du *Registre* de Jacques Fournier et de la publication de J.Duvernoy，dans *Annales du Midi，* 1968，p.92—94.

The Catholic Encyclopedia， New York，1907 et années suivantes；et *New Catholic Encyclopedia，* New York 1967（notamment l'article de G.Mollat sur Benoît XII）.

Catholicisme...Encyclopédie... voir Jacquemet.

CAZENAVE（A. M.），*Thèse*，en cours，sur le catharisme en France méridionale.Voir aussi l'article de cet auteur sur《Les Ordres mendiants dans l'Ariège》，dans *Cahiersde Fanjeaux，* n°8，1973；

ainsi que ses《Cathares en Sabarthès》*Comité des trav.hist.et scientif.,Bull.hist.et philol.，jusqu'à 1610（1969［paru en 1972］）.*

Chanson de la Croisade，voir E.Martin-Chabot.

G.CHASTELAIN，《Miroir de mort》，dans *œuvres complètes*，Bruxelles，1862—1866（texte utilisé par C.Martineau：Voir ce nom）.

A.CHAYANOV，*Theory of peasant economy*，trad.anglaise，Homewood，Illinois，U.S.A.，1966.

J.CHELINI，*Histoire religieuse de l'Occident médiéval*，Paris，1968.

M.CHEVALIER，*La Vie humaine dans les Pyrénées ariégeoises*，Paris，1956（fondamental）.

V.CHOMEL，《La pratique religieuse en Narbonnais aux XVe -XVIe siècles》，*Bibliothèque de l'École des Chartes*，1957.

L.CLÉDAT，édition du *Nouveau Testament，traduit an XIIIe siècle en langue proven-çale*，*suivi d'un rituel cathare*（notamment page XXI-XXII），Paris，1887（Bibl.de 1a Fac.des Lettres de Lyon.vol.IV）.

N.COHN，*The Pursuit of millenium*，New York，éd.1961.

L.COLAS，*La Tombe basque*，Bayonne，1923.

P.COSTE，《Vie pastorale en Provence au XIVe siècle》，*Études rurales*，avril 1972.

N.COULET，《Pourrières，1368—1430》，*Études rurales*，juillet 1973.

P.DEFFONTAINES，*L'Homme et sa maison*，Paris，1972.

E.DELARUELE, Contribution aux *Cahiers de Fanjeaux* , n°3, 1968 (à propos des études récentes sur le catharisme, et de la controverse Morghen-Dondaine) .

E.DELARUELLE, 《Dévotion populaire...au Moyen Age》 (voir J.Le Goff, Hérésies...) .

E.DELARUELLE, voir A.Fliche.

M.DELCOR, *Les Vierges romanes de Cerdagne et Conflent* , Barcelone, 1970.

J.DELUMEAU, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire* , Paris, 1971.

J.DEMOS, 《Thèmes dans la sorcellerie...》, dans A.Besancon (voir cenom) .

E.DERMENGHEM, *Le Culte des Saints dans l'Islam maghrébin* , Paris, 1954 (notamment, p.165 sq.) .

J.P.DESAIVE, 《Revenus des prêtres de campagne au nord de Paris》, *Rev.d'hist.mod.et cont.* , oct.1970.

E.DESCHAMPS, 《Ballade sur les jurons》, dans *œuvres complètes* , Paris, 1878, vol.I (texte utilisé par C.Martineau, voir ce nom) .

G.DEVAILLY, *Le Berry (X^e -XIIIe siècles)* , Paris-La-Haye, 1973.

C.DEVIC et J.VAISSETTE, *Histoire générale de Languedoc* , t.9 (1 et 2) et 10 (1 et 2) , Toulouse, édition de 1886.

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques , par A.Baudrillart et ses collaborateurs,Paris, 1935, vol.8 (art.Benoît XII) .

Dictionnaire de spiritualité voir M.Viller.

Noël du FAIL, *Propos rustiques* (dans *Conteurs français du XVI*^{e} *siècle*, Paris, [Pléiade, N.R.F.], éd.1965).

I.DOLLINGER, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, vol.II, Munich,1890.

A.DONDAINE, 《Le Registre de J.Fournier, à propos d'une édition récente》 (compte rendu critique), *Rev.de l'hist.des religions*, oct.1970.

Y.DOSSAT, *Les Crises de l'Inquisition toulousaine au XIV*^{e} *siècle*, Bordeaux, 1959.

C.DOUAIS (Mgr), *Documents pour...l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc*, Paris, 1900 (p.104 sq: analyse du Registre de Fournier).

G.DUBY, *Fondements d'un nouvel humanisme*, 1280—1440, Genève, Paris, 1966.

G.DUBY, *Le Dimanche de Bouvines*, Paris,1973.

G.DUBY, 《Techniques...dans les Alpes du Sud en 1338》, *Annales du Midi*, 1958.

G.DUBY, 《Lignage, noblesse et chevalerie au XIIe siècle dans la région mâconnaise》, *Annales*, 1972.

G.DUBY, *Hommes et structures du Moyen Age*, Paris-La Haye, 1973.

G.et A.DUBY, *Les Procès de Jeanne d'Arc*, Paris, 1973.

H.DUCLOS, *Histoire des Ariégeois*, Paris, 1885—1887.

A.de DUFAU de MALUQUER, 《Le pays de Foix sous Gaston Phœbus.Rôle des feux du comté de Foix en 1390》, *Bull.de la*

soc.des sciences, lettres et arts de Pau, 2e série, t.28, 1898—1899 (Foix, 1901).

G.DUMEIGE, *La Foi catholique*, Paris, 1969.

A.DUPRONT, 《La religion, anthropologie religieuse》, dans J.LE GOFF et P.NORA, *Faire de l'Histoire*, vol.II (voir ces noms).

A.DUPRONT, 《Vie et création religieuse dans la France moderne (XIVe -XVIIIe siècles)》 dans M.François, La France et les Français, Paris, 1972.

E.DURKHEIM, *Le Suicide,* Paris, 1897.

J.DUVERNOY, voir Jacques Fournier.

J.DUVERNOY, *Inquisition à Pamiers,* Toulouse, 1966.

J.DUVERNOY, 《La noblesse du comté de Foix au début du XIVe siècle》, *XVIe Congrès de la Fédération des sociétés académiques et savantes, Languedoc, Pyrénées, Gascogne,* Auch, 1961.Parmi les autres publications de J.D., citons notamment sa《Nourriture en Languedoc à l'époque cathare》 (*ibid*., 24e Congrès de 1968, édité à Carcassonne en 1970); et son《Pierre Authié》 (*Cahiers d'études cathares,* automne 1970).Voir aussi ses *Corrections* à l'édition du *Registre* de Fournier (Toulouse, Privat éditeur, opuscule, 1972).

N.ELIAS, *La Civilisation des mœurs,* vol.I (trad.), Paris 1973.

M.ESCALON DE FONTON, *Préhistoire de la Basse-Provence...*, Martigues, 1968.

EXPILLY (Abbé), *Dictionnaire géographique des Gaules et de la France,* Paris, 6 volumes, 1762—1770 (notamment l'article *Comté de Foix*).

N.EYMERICH et F.PEÑA, *Le Manuel des inquisiteurs,* éd.et trad.par L.Sala-Molins, Paris-La Haye, 1973 (ce *Manuel* , élaboré après l'époque que nous étudions, reflète une *théorie* nettement plus atroce que la *pratique* de Jacques Fournier, laquelle n'avait pourtant rien d'idyllique) .

D.FABRE et J.LACROIX, *La Vie quotidienne des paysans du Languedoc au XIXe siècle,* Paris, 1973.

J.FAVIER, *Finances et fiscalité au bas Moyen Age* , Paris, 1971.

L.FEBVRE, *Au cœur religieux du XVIe siècle,* Paris, 1957.

L.FEBVRE, *Le Problème de l'incroyance an XVIe siècle,* Paris, 1942 (éd.1968) .

Ph.de FELICE, *L'autre monde..., le purgatoire de saint Patrice* , Paris, 1906.

J.-L.FLANDRIN, *L'Église et le contrôle des naissances,* Paris, 1970.

J.-L.FLANDRIN, *Les Amours paysannes.Amour et sexualité dans les campagnes de l'ancienne France (XVIe -XIXe siècle)* , Paris, 1975.

J.-L.FLANDRIN, 《Contraception, mariage et relations amoureuses dans l'Occident chrétien》, *Annales* , nov.1969.

M.FLEURY et P.VALMARY, 《Les progrès de l'instruction élémentaire de Louis XIV à Napoléon III》, *Population,* 1957.

A.FLICHE et V.MARTIN, *Histoire de l'Église* , vol.X, XII, XIII et XIV (sur la période qui globalement va de 1198 à 1449) .Particulièrement précieuses nous ont été les contributions de C.Thouzellier (vol.X) et de E.Delaruelle (vol.XIV) .

R.FOREVILLE，《Les statuts synodaux et le renouveau pastoral du XIIIe siècle dans le Midi de la France》，*Cahiers de Fanjeaux*，n°6，1971.

R.FOSSIER,*La Terre et les hommes en Picardie jusqu'à la fin du XIIIe siècle,* Paris-Louvain，1968.

R.FOSSIER,*Histoire sociale de l'Occident médiéval*，Paris，1970.

M.FOUCAULT，*L'Ordre du discours*，Paris，1971.

J.FOURNIER，*Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers*（1318—1325），manuscrit latin n°4030 de la Bibliothèque vaticane，édité par Jean Duvernoy，Toulouse，1965，3 vol.（voir aussi，*supra,* Duvernoy，1972）.

P.FOURNIER，《Jacques Fournier（Benoît XII）》，*Histoire littéaire de la France*，vol.XXXVII，1938，p.174—209.

G.FOURQUIN,*Les Campagnes de la région parisienne à la fin du Moyen Age*，Paris，1964.

G.FOURQUIN，*Seigneurie et féodalité au Moyen Age*，Paris，1970.

G.FOURQUIN，*Le Paysan d'Occident an Moyen Age*，Paris，1972.

G.FOURQUIN，*Histoire économique de l'Occident médiéval,* Paris，1969.

G.FRÈCHE，*La Région toulousaine*（1670—1789*)*，thèse de droit，Paris-Droit，1969.

F.FURET et W.SACHS，《Alphabétisation en France》，*Annales*，mai-juin 1974.

N.FUSTEL de COULANGES，*La Cité antique*，Paris，1864.

A.GARRIGOU (les recherches très variées de cet érudit et historien ariégeois sont contenues dans ses *Études historiques sur l'ancien pays de Foix*, Toulouse 1845 [incluant une *Notice sur la chapelle de Sabart*]; dans ses *Études historiques...* [même titre], 1843—1863, 3 vol.; dans son *Histoire de l'Église de Sabar* [t], Sabart, 1849).

H.GAUSSEN, *Végétation de la moitié orientale des Pyrénées*, Toulouse, 1926 (important, quant au Sabarthès).

E.GELLNER, *Saints of the Atlas*, Londres, 1969 (et du même auteur, un article, sur ce sujet, dans *Annales*, mai 1970).

L.GÉNICOT, *Le XIIIe siècle européen*, Paris, 1968.

A.GIEYSZTOR, Contribution à *Histoire de la pauvreté* (voir M.Mollat).

F.GIRAUD, *Hérésie et société paysanne à Montaillou*, D.E.S.d'hist. (Univ.Paris-VII), 1971.

D.GLASS et D.EVERSLEY, *Population in history*, recueil d'articles, Londres, 1965 (y consulter notamment l'article de J.Hajnal sur l'âge an mariage).

J.GLÉNISSON et collaborateurs, *Histoire de la France*, 1300—1450, Paris, 1971.

M.GODELIER, *Un domaine contesté, l'anthropologie économique*, Paris-La Haye, 1974.

J.GOODY et collaborateurs, *Literacy in traditional societies*, Cambridge, 1968.

P.GOUBERT, *Beauvais et le Beauvaisis au XVIIe siècle*, Paris, 1960.

A.GOURON, *Les Métiers en Languedoc au Moyen Age*, Genève, 1958.

M.GRAMAIN (de l'Université de Tours), thèse, an préparation, sur l'histoire rurale de la région de Béziers aux XIIIe -XIVe siècles.

M.GRAMAIN, 《Demographie de la viguerie de Béziers vers 1300—1340》, dans *La Démographie médiévale, Annales Fac.Let.Nice*, n°17, 1972.

E.GRIFFE, *Le Languedoc cathare de 1140 à 1229*, Paris 1969—1973, 3 vol. (événementiel, et utile en tant que tel).

B.GUENÉE, *L'Occident aux XIVe et XVe siècles*, Paris, 1971.

G.GUI, *Manuel de l'inquisiteur*, éd.par G.Mollat, Paris 1926, 2 vol.

GUILLAUME de TUDÈLE, voir TUDÉLE.

E.GUILIAUMIN, *Le Syndicat de Baugignoux*, Paris, éd.1959.

B.GUILLEMAIN, *La Cour pontificale d'Avignon*, Paris, 1962 (voir aussi, du même auteur,sur Jacques Fournier devenu pape, *La Politique bénéficiale de Benoît XII*, Paris, 1952).

J.GUIRAUD, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*, 2 vol., Paris, 1935, 1938.

A.GUREVIC, 《La notion de propriété pendant le Moyen Age》, *Annales*, Mai 1972.

J.HAJNAL, voir D.Glass.

J.HEERS, *L'Occident aux XIVe et XVe siècles, aspects économiques et sociaux*, Paris, 1963.

J.HEERS, *Le Clan familial au Moyen Age* , Paris, 1974 (notamment p.23, 137, et *passim*) .

C.HEFELE, *Histoire des conciles* , Paris, 1913, notamment le volume V-2.

R.HERTZ, *Sociologie religieuse et folklore* , Paris, 1970 (réédition) .

R.HILTON, 《Mediveval peasants》, *Journal of peasant Studies* , janv.1974.

A.HIRSCHMANN, *The Strategy of economic development* , Yale, Univ.Press, New Haven, 1958.

Histoires et légendes du Chat , textes recueillis par K.Alpar-Ashton, Introduction par R.Laufer, Paris, Tchou, 1973 (ce recueil contient plusieurs contes en provenance de l'aire occitane.et qui recoupent nos documents) .

P.IMBART DE LA TOUR, *Origines religieuses de la France.Les paroisses rutales...* , Paris, 1900.

H.INSTITORIS et J.SPRENGER, *Le Marteau des sorcières* , trad.par A.Danet, Paris, 1973.

K.JACOB, *Studien über Papst Benedikt XII* , Berlin, 1910 (étude solidement documentée) .

G.JACQUEMET et collaborateurs, *Catholicisme... Encyclopédie* , Paris, 1948, et années suivantes.

E.JARRY, 《La Chrétienté médiévale》, dans M.François, *La France et les Français* , Paris, 1972.

A.JEANROY et A.VIGNAUX, édition du *Voyage an purgatoire de saint Patrice* , Toulouse, 1903 (Bibliothèque méridionale, vol.8) .

C.JOISTEN, *Conies populaires de l'Ariège*, Paris, 1965.

D.JULIA, Contribution à J.Le Goff et P.Nora (voir cette référence).

C.J.JUNG, *Psychologie et alchimie*, Paris (trad.), 1970.

E.H.KANTOROWICZ, *The King's two bodies*, Princeton, 1957.

G.KELLER, *Le Petit Chat miroir* (thème du chat et de la chouette), conte fantastique reproduit dans le recueil d'A.et H.Richter, *L'Allemagne fantastique*,Verviers-Paris (Marabout), 1973.

C.KLAPISCH, 《Fiscalité et émographie en Toscane》, *Annales*, nov.1969 (notamment sur les problèmes de l'âge au mariage).

C.KLAPISCH, 《L'enfance en Toscane au début du xve siècle》, *Annales de démog.historique*, 1973.

J.LACAZE, *Les Vaudois d'après le Registre de Jacques Fournier*, D.E.S. hist. (Univ.Toulouse), sous la direction de G.Caster, s.d.

R.LAFONT: parmi les nombreux ouvrages de cet auteur, utiles à toute compréhension (historique également) de la prise de conscience occitane (ancienne et moderne), on peut citer *Clefs pour l'Occitanie* (Paris, 1971), Lettre ouverle aux Français (1973), *La Revendication occitane* (1974).

E.de LAMOTHE-LANGON, *Histoire de l'Inquisition en France*, Paris, 1829 (peu sérieux).

P.LASLETT, *The World we have lost*, Londres, éd.1970 (voir aussi le recueil collectif,sous la direction de P.Laslett, Household and family in past time, Cambridge, 1972).

A.LATREILLE, E.DELARUELLE, J.-R.PALANQUE, *Histoire du catholicisme en France*, vol.II, Paris, 1963.

E.LAVISSE, *Histoire de France* , vol.6 et 7 (par C.Langlois et A.Coville) , Paris, 1911.

M.LAZAR, *Amour courtois et Fin'Amors* , Paris, 1964.

E.LEACH, 《Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse》, dans *New directions in the Study of language* édité par E.Lenneberg, M.I.T.Press, Cambridge (U.S.A.) , 1966.

F.LEBRUN, *Les Hommes et la mort en Anjou, aux XVII*^{e} *et XVIII*^{e} *siècles* , Paris.1971.

J.Le GOFF, *La Civilisation médiévale* , Paris, 1964.

J.LE GOFF, 《Au Moyen Age, temps de l'Église et temps du marchand》, *Annales* , mai-juin 1960.

J.LE GOFF, préface à D.O'Connell, *Les Propos de Saint Louis* , Paris, 1974.

J.LE GOFF, et collaborateurs, *Hérésies et Sociétés* , Paris-La Haye, 1968.

J.LE GOFF, 《Le Christianisme médiéval en Occident...》, dans *Histoire des religions* , vol.II, Encycl.de la Pléiade, Paris, 1972.

J.LE GOFF, articles dans *Annales* , juillet 1970, et dans *Cahiers de Fanjeaux* , n°8, 1973, sur la distribution géographique des couvents des ordres mendiants, notamment dans la France du Sud.

J.LE GOFF, 《Le Merveilleux dans l'Occident médiéval》, communication inédite présentée au colloque de 1974, sur *Le Merveilleux arabo-musulman médiéval* , tenu au Collège de France par l'*Assoc.pour l'avancement des ét.islamiques* .

J.LE GOFF et P.NORA, *Faire de l'Histoire* , Paris, 1974 (voir notamment, an volume III, l'article de D.Julia, 《Histoire

religieuse》，p.156—167）.

E.LE ROY LADURIE，*Les Paysans de Languedoc*，Paris，1966.

E.LE ROY LADURIE，《La verdeur du bocage》，Introduction à A.Tollemer，*Un sire de Gouberville...*，Paris-La Haye，1972.Cette introduction a été reproduite dans *Le Territoire de l'historien*（ci-après）.

E.LE ROY LADURIE，*Le Territoire de l'historien*，Paris，1973.

E.LE ROY LADURIE，《L'aiguillette》，*Europe*，mars 1974（numéro spécial sur Freud）.

C.LÉVI-STRAUSS，*Tristes Tropiques*，Paris，1955.

A.DE LILLE，voir J.-P.Migne.

C.LIMBORCH，*Liber sententiarum Inquisitionis tholosanae，Historia Inquisitionis*，Amsterdam，1962.

M.T.LORCIN，*Les Campagnes de la région lyonnaise aux XIV e et XV e siècles*，Lyon，1974.

Malleus maleficarum，voir：INSTITORIS.

R.MANSELLI，*L'Eresia del male*，Naples，1963（voir aussi，du même auteur，une contribution aux *Cahiers de Fanjeaux*，vol.8）.

G.MANSI，*Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*，Florence,1759—1798.

T.MANTEUFFEL，*Naissance d'une hérésie...，la pauvreté volontaire...*，Paris-La Haye，1970.

E.MARTIN-CHABOT，édition de la *Chanson de la Croisade*；vol.I：《chanson de Guillaume de Tudèle》；vol.II：《poème de l'auteur

anonyme》; Paris, 1931 et 1957.

C.MARTINEAU-GENIEYS, *Le Thème de la mort dans la poésie française de 1450 à 1550*, importante thèse d'État (inédite), soutenue en 1974, à l'Université Paul-Valéry de Montpellier.

Y.MAURIN, *L'Élevage ovin en Languedoc, 1800—1850*, thèse (inédite), Montpellier, 1973. (Voir aussi sur un sujet voisin de《notre》transhumance, A.DUPLAT, *Élevage dans les Pyrénées orientales*, D.E.S., Montpellier, 1963.)

M.MAUSS, *Essais de sociologie*, Paris, éd.1968—1969.

W.MENZEL, *Christliche Symbolik*, Regensburg, 1854.

J.MESLIER, Œuvres, Paris, 3 vol.éd.1970.

J.-P.MIGNE, *Patrologie latine*, vol.210, Paris, 1855 (*Œuvres* d'Alain de Lille).

Ch.MOLINIER, *L'Inquisition dans le Midi de la France au XIII e et au XIV e siècle*, Toulouse, 1880 (ce livre concerne de trèis près notre région).

Ch.MOLINIER, *L'Éndura..., Bordeaux*, 1881 (tiré à part, B.N.).

Ch.MOLINIER《Étude sur quelques manuscrits des bibliothèques d'Italie》, *Arch.des missions scientif.et littéraires*, vol.XIII (tiré à part B.N.),Paris, 1887 (p.89—151: analyse du *Registre de Fournier)*.

M.MOLLAT, *La Vie et la pratique religieuses aux XIV e et XV e siècles*, Paris,C.D.U., fascicules de 1962 et 1963.

M.MOLLAT, *Études sur l'histoire de la pauvreté*, Paris, 1974.

E.MORIN, *L'Homme et la mort*, éd.de 1970, notamment p.137 et suiv. (sur les problèmes du *double*, après la mort).

E.MORIN, *La Rumeur d'Orléans*, Paris, 1969.

E.MORIN, *Le Paradigme perdu*, Paris, 1973.

A.MOULIS (cet érudit ariégeois, bien informé sur le folklore régional, a donné de nombreux opuscules, tels que: *L'Ariège et ses châteaux*, Toulouse, 1964;*Vieux sanctuaires ariégeois*, Verniolle, 1967—1972; *Visages d'Ariège, ibid*., 1964; *Ax-les-Thermes, ibid.*, 1964; *Tradition...de mon terroir, ibid.*, 1972; *Vie et mort d'une maison en montagne, ibid.*, 1974).

P.MOULIS, *Le Pays de Sault*, Narbonne, 1958 (quelques données sur le pays d'Ailion).

R.NELLI, *Le Languedoc, le comté de Foix et le Roussillon*, Paris, 1958 (l'un des livres essentiels de R.Nelli, quant au folklore occitan).

R.NELLI, *L'Érotique des troubadours*, Toulouse, 1963 (et réédition récente, en《10—18》).

H.NEVEUX, *Les Grains du Cambrésis*, thèse inédite (Université de Paris-IV), 1973.

J.T.NOONAN, *Contraception, a history*...Cambridge, U.S.A., 1966; et trad.française (*Contraception et mariage*), Paris, 1969.

ORIGÈNE, *Entretien avec Héraclide*, édité par J.Scherer, (notamment p.77—82), Paris, 1960.

PALÈS-GOBILLARD (M.), *Le Comté de Foix et le catharisme des origines à 1325*, thèse inédite, préparée sous la direction de Mlle C.Thouzellier; et, du même auteur, thèse d'État en préparation, sous la direction de M.Mollat, sur *Le Catharisme au comté de Foix*.

F.PASQUIER (parmi les nombreuses publications de ce grand érudit des problèmes d'Ariège, citons, pour comparaison avec les libertés montalionaises, 《Servage...au comté de Foix, XIe -XVIe siècles》, *Bull.périodique de la Soc.ariégeoise des Sciences, Lettres et Arts*, vol.XV, n°67, Foix, 1907).

R.PASTOR de TOGNERI, article sur《La laine en Espagne avant la Mesta》, dans son recueil *Conflictos sociales...en la Espafña medieval*, Barcelone (Ariel), 1973.

E.PATLAGEAN, 《Sur la limitation de la fécondité》, *Annales*, nov.1969.

J.PERISTIANY et collaborateurs, *Honour and shame*, Londres, Weidenfeld, 1965.

E.PERROY, *La Vie religieuse an XIIIe siècle*, Paris, C.D.U., 1960.

J.M.PESEZ, voir *Archéologie du village déserté...*

B.PIERRY, *Montaillou d'après Jacques Fournier*, D.E.S.d'hist. (Univ.Toulouse), sous la direction de G.Caster, 1969.

J.P.PINIÈS, 《Note sur le livre de magie》, dans *Aspects des collectivités rurales en domaine occitan, étude anthropologique en pays de Sault*, édité par D.Fabre et J.Lacroix, t.I, 1972 (Institut pyrénéen d'études anthropologiques, Université de Toulouse-III).

F.PIPER, *Mythologie der christlichen Kunst*, Weimar, 1847.

F.PIPONNIER, Recherches (inédites) sur les inventaires après décès en Bourgogne à la fin du Moyen Age.

J.PITT-RIVERS, *People of the sierra*, Chicago, 1961.

G.PLATON, 《Du droit de la famille dans ses rapports avec le régime des biens en droit andorran》, *Bull.des sciences économiques et*

sociales du Comité des travaux historiques et scientifiques，1902（publié en 1903：tiré à part B.N.）.

A.POITRINEAU，*La Vie rurale en basse Auvergne an XVIII*^{e} *siècle*，Paris，1965.

K.POLANYI，*Primitive，archaic and modern economics*，présenté par G.Dalton.Beacon Press，Boston，1971.

M.POSTAN，*Essays on medieval agriculture and general problems of the medieval economy*（recueil d'articles），Cambridge，1973.

J.POUMARÈDE，*Les Successions dans le sud-ouest de la France an Moyen Age*，Paris，1972（important，sur le problème de l'*ostal ou oustau*）.

J.POUX,édition des《Lettres de Philippe le Bel pour le Sabarthès》，*Bulletin historique et philologique...*，1900（tiré à part，B.N.Paris，1901）.

V.PROPP,*Morphologie du conte*，Paris，1970.

A.RADCLIFFE-BROWN，*Structure and function in primitive society*，New York，1965.

F.RAPP，*L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age*，Paris,1971.

R.REDFIELD，monographies villageoises sur *Tepotzlan，a mexican village*（Univ.of Chicago，1930）et sur *Chan Kom，a Maya village*（Washington，D.C.，1934）.

R.REDFIELD，*The Little Community*，et *Peasant Society and Culture*；en un volume，University of Chicago，1962.

N.RÉTIF DE LA BRETONNE，*La Vie de mon père*（texte présenté par G.Rouger），Paris，1970.

D.RIESMAN, *La Foule solitaire*, Paris (trad.), 1964.

P.RIESMAN, *Société et liberté chez les Peul...*, Paris-La Haye, 1974.

U.ROBERT, 《Les signes d'infamie...; hérétiques, cagots...》, *Mém.de la Soc.nat.des antiquaires de France*, vol.49 (1889).

G.ROCHER, *Introduction à la sociologie généale*, Paris, 1968.

C.de la RONCIÈRE, Contribution à *Histoire de la pauvreté* (voir M.Mollat).

D.de ROUGEMONT, *L'Amour et l'Occident, Paris*, 1939 (et la réédition récente: 1972).

S.RUNCIMAN, *Le Manichéisme médiéval*, Paris, nouvelle éd., 1972.

M.SAHLINS, *Stone age economics*, Chicago-New York, 1972 (voir aussi, sur les mêmes thèmes, un article de cet auteur dans *Les Temps modernes*, oct.1968).

A.SARRAMON, *Les Paroisses...de Comminges en 1786*, Paris, 1968 (Coll.doc.inéd.hist.écon.de la Révol.française).

C.SAUGRAIN, *Dictionnaire universel de la France*, Paris, 1726; et *Nouveau dénombrement du royaume*, Paris, 1720.

J.-C.SCHMITT, Contribution à *Histoire de la pauvreté* (voir M.Mollat, 1974).

J.SCHNEIDER et collaborateurs, *Les Structures sociales de l'Aquitaine, du Languedoc et de l'Espagne an premier âge féodal*, éd.du C.N.R.S. (colloques internationaux), Paris, 1969.

G.SCHNURER, *L'Église et la civilisation au Moyen Age*, trad., Paris, 1933—1938.

P.SÉBILLOT, *Le Folklore de la France*, 4 vol., Paris, 2e édition, 1968.

J.SÉGUY, *Atlas linguistique de la Gascogne*, C.N.R.S., Paris, 1954—1974.

J.SÉGUY, voir G.Caster.

O.de SERRES, *Théâtre d'agriculture*, Paris, 1600.

Sexualité humaine, recueil collectif avec P.Antoine, etc., Paris (Aubier-Moutaigne), 1970 (voir notamment l'article de L.Thoré).

T.SHANIN, 《Peasant economy》, The *Journal of peasant studies*, janv.1974.

E.SHORTER, 《Amour, sensibilité et classes sociales depuis 1750》, *Annales*, juillet 1974.

H.SODERBERG, *La Religion des cathares*, Upsala, 1949.

J.-F.SOULET, *Traditions et réformes religieuses dans les Pyrénées centrales...*, Pau, 1974.

J.-F.SOULET, *La Vie quotidienne dans les Pyrénées sous l'Ancien Régime...*, Paris, 1974.

M.SPANNEUT,*Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, 1957 (notamment p.181—182).

K.THOMAS, *Religion and the decline of magic*, Londres, 1971.

L.THORÉ, voir *Sexualité humaine*.

C.THOUZELLIER, voir Fliche.

C.THOUZELLIER, articles relatifs au《Liber antiheresis》, parus dans *Rev.d'hist.de l'Egl.*, 1960; et dans *Arch.d'hist.doctr.et litt.du Moyen Age*,t.27 (1960), surtout p.206.

C.THOUZELLIER, *Une somme anticathare, le* 《Liber contra Manicheos》...Texte publié par C.T., Louvain, 1964.

C.THOUZELLIER, *Catharisme et valdéisme en Languedoc à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle,* Paris, 1965.

C.THOUZELLIER, *Livre des deux principes* (texte du XIIIe siècle, édité et présenté par C.T.), Paris, 1973.

C.THOUZELLIER, Contribution à *Histoire de la pauvreté* (voir M.Mollat).

C.TILLY, *La Vendée*, Paris (trad.), 1970.

F.TONNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt, nouvelle édition, 1963.

J.TOUSSAERT, *Le Sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Age*, Paris, 1963.

P.TUCOO-CHALA, *Gaston Fébus et le vicomté de Béarn*, Bordeaux, 1959.

G.de TUDÈLE, voir E.Martin-Chabot.

A.van GENNEP, *Manuel du folklore français contemporain*, Paris, 1937—1958.

R.VAULTIER, *Le Folklore...d'après les lettres de rémission*, Paris, 1965.

P.des VAUX de CERNAY, *Histoire de l'hérésie des Albigeois*, éd.Guizot, *Coll.mém.tel.hist.France*, t.XIV, Paris, 1824.

V.VERLAQUE, *Jean XXII* , Paris, 1883.

M.VICAIRE, Études sur saint Dominique, dans *Cahiers de Fanjeaux* (voir ce mot) , vol.I, 1966 (voir aussi, du même auteur, un livre sur *Saint Dominique, la vie a postolique,* Paris, 1965) .

J.M.VIDAL, 《Une secte...à Pamiers en 1320》, *Annales de Saint-Louis-des-Français* ,Rome, 3e année, fasc.3, avril 1899 (important sur le procès d'A.Gélis) .

J.M.VIDAL, 《Origines de la province ecclés.de Toulouse》, *Annales du Midi* , XV, 1903 (concerne notamment la formation du diocèse de Pamiers) .

J.M.VIDAL, *Le Tribunal d'Inquisition de Pamiers* , Toulouse, 1906 (fondamental) .Volume extrait des *Annales de Saint-Louis-des-français à Moscou,* 8e à 10e année, 1904—1905.

J.M.VIDAL, 《Doctrine et morale des derniers ministres albigeois》, *Rev.des quest.hist.,* vol.85 et 86, de l'année 1909.

J.M.VIDAL, *Bullaire de l'Inquisition française au XIVe siècle,* Paris, 1913 (notamment p.104—105: sur Jacques Fournier) .

J.M.VIDAL, *Note sur la parenté de Jacques Fournier-Benoît XII* , Foix, 1929 (tiré à part, B.N., égaré...) .

J.M.VIDAL, 《Histoire des évêques de Pamiers》, *1312—1467* , Castillon, *Bull.hist.du dioc.de Pamiers,* 1932.

M.VILLER et collaborateurs, *Dictionnaire de spiritualité* , Paris, 1937 et années suivantes.

J.DE VORAGINE, *La Légende dorée* , trad.de M.Wizewa, Paris, 1902.

B.VOURZAY，*L'Émigration des Cathares occitans en Catalogne, d'après le Registre de J.Fournier,* D.E.S.Aix，dirigé par G.DUBY，1969（inédit）.

M.VOVELLE，*Piété baroque et déchristianisation*，Paris，1973.

M.WACHTEL，*Compte rendu de mission en Bolivie*，inédit，1973（important pour l'étude historico-structurale d'un village）.

M.WAKEFIELD，*Heresy...in Southern France*，Londres，1974.

P.WEAVER,*Familia Caesaris...*，Cambridge（Angleterre），1972.

Th.WELTER，*L'Exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*，Toulouse，1927.

A.WEMYSS,*Les Protestants du mas d'Azil*，Toulouse，1961.

E.WOLF，*Peasants,* Prentice Hall（U.S.A.），1966.

Ph.WOLFF，*Commerce et marchands de Toulouse*，Paris，1954.

L.WYLIE，*Un village en Vaucluse*，trad.，Paris，1968.

L.WYLIE，*Chanzeaux, village d'Anjou,* Paris（traduit de l'anglais），1970.

Y.YVER,*Essai de géographie coutumière*，Paris，1966.

A.ZINK，*Azereix*，Paris，1969.

A.Vauchez的专著*Spiritualité du Moyen Age* 和J.Musy的论文Mouvements populaires et hérésies au XIe siècle（*Rev.hist* .Jan.1975），都很精彩，但出版时间较晚，本书未能利用。

法国革命史

（法）勒费弗尔
(Lefebvre, G.) 著

商务印书馆

Georges Lefebvre

LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

Sixième Edition

Presses Universitaires de France, Paris 1968

根据法兰西大学出版社1968年版译出

目　　录

导言

第一编　法国革命前夕的世界

第一章　欧洲和新大陆
一、对地球的认识
二、瓜分新大陆
三、各殖民帝国
四、各殖民帝国的危机和美国革命
五、其他各种文明
第二章　欧洲的经济
一、传统经济及其演变
二、英国的经济革命
三、欧洲大陆的落后
四、欧洲的富裕
第三章　社会
一、教士
二、贵族
三、资产阶级
四、农民
五、英国社会
六、无产阶级
第四章　欧洲的思想
一、传统的精神状态和新思想的崛起

二、经验理性主义
三、泛神论以及自然权
四、英国和德国
五、法国
六、文学和艺术
七、世界主义和民族问题
第五章　国家和社会矛盾
一、开明专制
二、英国
三、大陆的联合省和豪门统治
四、美国革命
五、法国
六、各国间的争夺

第二编　资产阶级在法国的得势

第一章　贵族的革命（1787—1788）
一、卡龙和缙绅会议
二、布里盎和高等法院
第二章　资产阶级的革命
一、爱国党的形成
二、奈克尔和代表名额加倍
三、三级会议的选举和陈情书
四、资产阶级的胜利
五、调动军队
第三章　平民的革命
一、经济危机
二、“好消息”和深切的期望

三、贵族阴谋和革命情绪
四、巴黎的革命
五、市镇的革命
六、农民的革命和"大恐慌"
七、8月4日之夜和《人权与公民权宣言》
八、十月事件
第四章　拉法叶特得势的一年
一、拉法叶特和爱国党
二、革命的进展
三、贵族的阴谋
四、军队的解体
第五章　制宪议会的业迹（1789—1791）
一、1789年的原则
二、政府组织
三、行政组织
四、财政状况
五、制宪议会的经济业绩——土地改革
六、教会的改革
七、殖民地
八、1791年的法国

第三编　反法大同盟形成前的革命和欧洲

第一章　制宪议会和欧洲
一、宣传
二、革命思想的传播
三、反动势力和十字军计划
四、路易十六和流亡者向外国求援

五、制宪议会的对外政策
六、欧洲政治
第二章　国王出逃和对奥宣战（1791年6月—1792年4月）
一、瓦伦事件及其在法国的后果
二、皮尔尼茨宣言（1791年8月27日）
三、立法议会和吉伦特政治（1791年10月—12月）
四、奥普联盟（1791年12月—1792年4月）
五、杜穆里埃内阁和宣战（1792年4月20日）
第三章　第二次法国革命（1792年8月—9月）
一、法军进攻的失利（1792年4月—6月）
二、第二次革命的根源
三、杜穆里埃政府的垮台和吉伦特派的失势（1792年6月—8月）
四、1792年8月10日的革命
五、第一次恐怖统治（1792年9月）
第四章　入侵波兰和法国革命的反击：瓦尔米和热马普之战（1792年9月—1793年1月）
一、入侵波兰和赔偿问题
二、奥普联军
三、瓦尔米之战（1792年9月20日）
四、热马普之战——共和军的胜利（1792年11月6日）
五、第二次瓜分波兰以及奥普联盟的动摇
第五章　反法大同盟的产生
一、国民公会初期的吉伦特派和山岳派
二、党派斗争和处死国王（1792年9月—1793年1月21日）
三、宣传战和领土兼并
四、与英国断交
五、与南方各国断交

第四编　一七九五年和约缔结前的反法同盟和革命

第一章　欧洲反法同盟（1793—1795）

一、反法同盟的形成
二、反法同盟诸国的战争目的
三、反法同盟与波兰问题（1793年4月—1794年10月）
四、反法同盟诸国在对法作战中的胜利和失败（1793—1794）
五、海上战争和殖民战争
六、经济战
七、反法同盟诸国的战时政体
八、欧洲的反动

第二章　革命政府（1793—1794）

一、吉伦特派的垮台，1793年5月31日和6月2日的革命
二、1793年夏季的革命危机
三、山岳派专政的建立（1793年7月至12月）
四、破除基督信仰运动
五、革命政府初获胜利（1793年9月至12月）
六、救国委员会的胜利（1793年12月至1794年5月）
七、革命政府的性质和组织
八、共和二年的军队
九、经济统制
十、社会政策
十一、恐怖统治
十二、革命的军事胜利（1794年5月至7月）
十三、热月九日事变（1794年7月27日）

第三章　热月反动和1795年和约

一、革命政府的解体

二、金融危机、经济危机和白色恐怖
三、热月党的外交
四、巴塞尔协定和海牙协定（1795年4月至5月）
五、共和四年葡月十三日事件和基贝隆之战
六、1795年战役和兼并比利时
七、共和三年的宪法

第五编　革命的征服性进攻

第一章　1795年末的欧洲和革命
一、中立国和反法同盟诸国
二、热月党人的举措
第二章　首届督政府
一、督政府的成立
二、货币危机与平等派密谋
三、督政府的新反动
四、共和五年的选举以及督政府和两院的冲突
第三章　督政府与反法同盟
一、拿破仑·波拿巴
二、督政府的军事胜利和英国的惊慌失措
三、1796年秋的失败
四、奥地利的投降以及累欧本的预备和约
五、英国的危机
六、果月十八日政变的背景
第四章　果月十八日政变和康波福米奥协定
一、果月十八日政变（1797年9月4日）
二、康波福米奥协定（1797年10月18日）
第五章　第二届督政府

一、督政府的恐怖统治
二、第三次反动：共和六年花月二十二日（1798年5月11日）
三、财政问题与国民经济
第六章　英法战争
一、英国的努力
二、法国的计划以及大陆封锁的前奏
三、远征埃及
第七章　革命的扩张
一、荷兰和意大利
二、瑞士
三、拉施塔特会谈
四、共和六年花月二十二日事件的后果
第八章　第二次反法同盟
一、俄国进入地中海
二、意大利战争和帕尔瑟诺佩共和国
三、奥地利参战，反法同盟的性质
四、督政府的战备工作
五、1799年的春季战役
第九章　法国共和七年的危机
一、共和七年牧月三十日（1799年6月18日）事件
二、雅各宾法
三、最后一次反雅各宾运动
四、秋季战役
第十章　雾月十八日政变
一、修改宪法的主张
二、共和八年雾月十八日和十九日（1799年11月9日和10日）

第六编　拿破仑登台时的世界

第一章　法国革命的成果
一、破除行会式的、陈旧的社会结构
二、国家
三、国家的世俗化
四、公共机构
五、军队
六、民族的统一
七、知识生活
八、新社会
九、经济自由和权利平等
十、贫困化和战争
十一、雾月十八日事变的意义
第二章　革命扩张和反动
一、革命扩张
二、反动
三、美国
四、观念的冲突
第三章　战争的后果：国际政治
一、英法战争
二、大陆战争
第四章　战争的后果：英国资本主义的高涨和欧洲向世界的扩张
一、国际贸易
二、生产
三、欧洲的扩张
四、殖民帝国的动摇
结论

索引

返回总目录

导　言

发生在1789年的大革命具有深远的民族历史根源。从其主要成果来看，它加速了民族历史的进程，但没有改变历史发展的方向。正如夏多勃里昂所说，这场革命是由“贵族”闹起来的；它是贵族反抗加贝王朝的长期斗争的最后阶段，因而也是以往的王朝历史的结束。这次由“平民”完成的革命实现了资产阶级的统治。它既是法国近代史的起点，也是前一历史阶段的终点，因为资产阶级在它所破坏的封建世界中的孕育成长，正是长期历史演变的一个基本特点。

法国革命的以上两种性质在欧洲并不是孤立现象。欧洲各国全都是以损害贵族的利益而形成政治国家的，并且都导致了资产阶级地位的上升，虽然上升的速度有快慢的不同。法国革命并不是使资产阶级获得利益的第一次革命；在它之前，英国的两次革命和美国革命已经开辟了这条前进的道路。

就文明发展的总趋势而言，大革命的意义似乎要更加宽广些。从蛮族入侵结束后，欧洲人在征服狂热的驱使下，竭力要统治整个世界，并且努力去发现和制伏自然力量。与此同时，为了求得个人的幸福和人类的完美，他们坚定地怀有统一经济、统一社会和统一习俗的雄心壮志。1789年的资产阶级保障科学家享有研究自由，保障生产者享有兴业自由；它同时还试图对政治组织和社会组织进行合理调整。由此可见，法国革命是决定西方世界命运的一个重要阶段。

然而，资产阶级在扩张其实力的同时，本可以不同贵族决裂而取得政权。在十七世纪的革命后，英国的绅士和资产者联合起来，同国王分享了权力；在美国，绅士和资产者一致主张不要君主制。到了十九世纪，大陆各国的王朝在顺应历史潮流的同时，能够控制住局势，实行了妥协。法国则相反，贵族既想压服国王，又要让第三等级受它

控制。资产阶级鼓吹权利平等，奋起反抗。由于人民群众的介入，旧制度顷刻间土崩瓦解。贵族不仅丧失了特权，财产也受到部分损失，它的社会地位也随之下降了。但是，农民和手工业者在支持资产者进行战斗的同时，又用权利平等的原则武装自己，转过来反对资产者。大革命瞬间导致了政治民主，接着导致了初步的社会民主。

大革命以猛烈的突变加快了历史进程的步伐，它在国境线外唤起了热情的希望，但也激起了遭受威胁的各国国王和贵族的强烈反应。所以，从1789年至1815年，欧洲型文化的各国历史在很大程度上都以这一伟大事件为转移。

大革命在事后的人类生活中仍然有它的影响。作为后人，我们今天容易把它看作是世界史的一个篇章，但我们决不能认为，在本书论述的那个时代里，大革命果真具有这样的性质。当时，欧洲人对地球上相当大一部分地区还并不了解；伊斯兰教控制下的各国文明以及印度、中国和日本等国的伟大文明还没有向欧洲人的思想开放。当时，人类的大多数对在地球一角刚刚点燃的熊熊烈火或者一无所知，或者没有感觉到它的热度。世界的统一是在我们这代人亲眼目睹下开始实现的，真正的世界史因而也只是在这个时候才刚开始。

第一编

法国革命前夕的世界

第一章　欧洲和新大陆

从十二世纪起，欧洲的对外征服已经在各方面跃跃欲试，而到了十六世纪，竟势如破竹地发展了起来；这股势头一度在教会和国王的反动下受到了压抑，但在十八世纪，即在米希勒所说的“伟大时代”或真正的“复兴时代”，它又重新迸发了出来。我们这里先讲述欧洲在探索和征服新大陆方面的进展，以及它的相对说来还很有限的扩张程度。

一、对地球的认识

经过十七世纪的间歇后，远洋探险在科学的推动和技术的帮助下，又重新活跃和组织起来。确定航船的位置是当时的重大创新之一，船舶的导航和地图的测绘均有赖于此。有了圆规、六分仪、纬度仪等新式航海仪器后，人们便可以精确地测量出纬度；随着秒表和船钟的制造以及星座表的制订，人们就能够算出以前仅靠估计的经度。这是一场真正的革命。

库克在1772至1776年间曾进行了多次远洋航行，其中第二次远航曾绕过澳洲大陆，到达了极地的边缘。对太平洋（占地球表面三分之一）的探险正在进行中，库克的第一次和第三次远航正是进行这样的探险；拉佩罗兹不久前曾沿着美洲和亚洲的海岸环游了太平洋。许多岛屿被发现了，只是没有统计其数字和登岸观光。此外，寻找南极洲陆地以及从东北部和西北部穿越北冰洋还尚待进行。

比海洋更难深入的大陆腹地只是慢慢在对外开放。加拿大人到达了温尼伯湖、大奴湖和哥伦比亚河，并越过落矶山脉，到达诺特加海湾，他们在这里与来自阿拉斯加的俄国人以及与来自加利福尼亚的西班牙人相会合。在美国，拓荒者进入了俄亥俄平原，但人们对密西西比和加利福尼亚之间的广阔地带仍一无所知。对于亚马逊河流域，人们知道得很少；对亚洲的了解只是一鳞半爪；至于非洲，除地中海沿岸地区外，还是个未知数。机器还没有把地域的距离缩短：地球依旧是那么大，广大地区被笼罩在神秘之中。但是，大陆和海域的分布已大致被弄清；地球从黑暗中露出了自己的面目；法国的梅尚、德朗布尔和拉朗德就要去测量子午线的长度了。

二、瓜分新大陆

正如十五和十六世纪的发现新大陆一样，这些进步并没有改变欧洲的命运；新大陆的发现使欧洲赢得了对海外的统治，而这个统治的四分五裂也正反映着统治者的四分五裂。对新大陆来说，欧洲似乎是征服者的一个整体，但欧洲并不像最初几次十字军东征时团结一致对付伊斯兰教那样去征服新大陆。诚然，欧洲依旧是基督徒的欧洲，但宗教分化正日趋剧烈：东欧有东正教，北欧有基督教，南欧有天主教，中欧是各教混杂；同时，到处都有自由派的出现。在政治上，各国间的纠纷出现得更早些。随着各政治大国在十八世纪从西到东地逐步形成，统一的欧洲已不复存在，因为各个王朝的立国图强势必引起相互间的冲突。新大陆的发现扩大了敌对的领域。由此产生了两个结果：一方面，在大陆战争之外，增加了越来越复杂的海上的和殖民地的争夺；另方面，瓜分新大陆只对濒临大西洋的沿海各国有利，这些国家的经济得到了促进，从而加强了西方的领先地位。离大西洋愈远的国家，其经济的繁荣和文明的发达就愈加缓慢。地中海已经丧失了对亚洲联系的垄断，不再像以往那样是欧洲生命攸关的中心；更何况，地中海的部分沿岸地区被伊斯兰教占领着，那里的自然资源远没有西方那样丰富。从威尼斯经由布兰耐尔、奥格斯堡和莱茵河谷通向布鲁日和安特卫普的大道如今只供地区间的贸易之用。意大利和德国在欧洲经济中所占的领先地位已消失殆尽，两国在新大陆竟没有插足之地。意大利还勉强保住已得的部分财富，至于德国，它在三十年战争中被搞得民穷财尽后，直到十八世纪的最后几十年才终于恢复元气。只能通过波罗的海进行国际贸易的东欧，困难就更多了。它落后于西方的距离愈来愈大。尽管十八世纪开明君主的努力，东欧仍然是贫困的。人们只是不久前才开始把派别林立的莫斯科人当作欧洲人；

人们没有想到，莫斯科人占领西伯利亚，也是想要建立殖民帝国：俄国的亚洲部分当时只有五十万人左右。

欧洲各国的不幸纷争在旧制度末年造成了两个后果。在十六世纪后，对世界的瓜分不能顺利地进行，这并非因为欧洲人的统治遇到了挑战，而是殖民帝国面临着内部瓦解的威胁。殖民扩张虽仍在进行，但殖民主之间的纠纷阻碍着殖民地的进一步扩大，因而使欧洲未能控制地球上的大部分居民。

三、各殖民帝国

本土狭小的葡萄牙和荷兰只保留了它们原有领地的一部分；前者占有巴西以及非洲和亚洲的一些港口，后者占有安的列斯群岛的部分岛屿、圭亚那的一部分、好望角、锡兰以及爪哇和马鲁古。相反，西班牙不仅继续占有它的属地，甚至还通过占领加利福尼亚和取得路易斯安那而有所扩展。在加利福尼亚，出现了旧金山这个新兴城市；在路易斯安那，有了直达密西西比河的出海口和新奥尔良城；因此，西班牙控制了墨西哥海湾和加勒比海的全部海岸，以及其腰带状群岛中的两块宝地。来迟一步的英国和法国为占有北美、印度和小安的列斯群岛进行了争夺。法国遭到了失败，只保留海地、马提尼克、瓜德罗普和法兰西岛；1783年，法国收复了圣卢西亚岛、多巴哥以及塞内加尔的几个口岸。所以，法国虽然受到了损失，却保住了大部分食糖生产。而且，建立不久的大不列颠帝国似乎被美国的独立运动所震动，对印度的征服已暂缓进行。英国占有孟加拉，逼迫乌德向它纳贡；加尔各答的地位超过了孟买和马德拉斯。但是，继瓦伦·哈斯丁之后的康沃利斯在致力行政改革的同时，休兵歇战，拒绝支持受迈索尔邦铁普苏丹进攻的尼扎姆。另一个同样可怕的敌手似乎是辛提亚，他控制着马拉塔封建王公的联邦，并被蒙古可汗承认为世袭执政官。尽管如此，英国的兴盛在欧洲是不容否认的。

所有这些殖民帝国的开发都主要是为了满足商业贪欲。每个宗主国都从自己的殖民地攫取它所缺少的东西，并在那里推销它的部分出口产品；宗主国原则上禁止殖民地种植和创造与自己竞争的产品，禁止殖民地同外国进行贸易，并强制使用本国的船只。这就是法国的所谓“专营贸易权”。因此，欧洲在海外不仅具有必买其产品的顾客，而且还取得活跃其经济的两种主要资源：贵金属和热带产品。

拉丁美洲提供世界四分之三的金砂开采和百分之九十以上的银矿。随着波托西矿的枯竭，白银主要来自墨西哥。自从一些德国人整顿了阿尔马登矿的开采后，新的矿藏接连被开发，水银的价格下跌了一半，而产量却在1760年后猛烈地增长，并于1780至1800年间达到了年产九百吨的高峰。相反，用淘洗法取得的黄金产量下降了，虽然巴西和非洲的几内亚沿岸新增加了黄金开采。

粮食种植在发展着，畜牧业在潘帕斯草原也有所发展。为了出口皮革而于1778年开放的布宜诺斯艾利斯港开始繁荣起来。但真正为欧洲人感兴趣的只是热带作物：首先是甘蔗，然后是咖啡、可可、棉花、靛蓝和烟草。巴西的食糖、咖啡和棉花补充了西班牙殖民地的供应不足。香草、奎宁、洋苏木、桃花心木等当地的植物产品也属出口之列。被迫定居和从事强迫劳动的印第安人提供了绝大部分劳动力。卡洛斯三世原则上解除了印第安人在矿里的“徭役”，解散了把他们集合成村子以从事种植业的“土著定居村”；实际上，以墨西哥的雇工为例，他们的雇佣条件同奴隶制很少有差别。此外，土著居民要纳付直接税，官吏们勒令他们购买从欧洲运来的、强行摊派的工业品。由于许多印第安人为逃避压迫而移居沼泽或山林地区，人们还使用了更能经受苦役的黑人奴隶。然而，据洪堡估计，黑奴的人数并不多；他认为在拉丁美洲一千六百万居民中，黑人占百分之五，印第安人占百分之四十七，还有百分之三十二的“混血儿”。

安的列斯群岛、路易斯安那以及北美从佛罗里达到马里兰的大西洋地区都没有矿产，那里的热带作物占绝对优势；马斯卡林群岛的情况也是如此。例如，大部分食糖和咖啡来自安的列斯群岛。英法两国把这些岛屿当作最宝贵的殖民地而珍爱着。美国出口烟叶，但还没有棉花，棉花从“海岛”引进只是1786年的事情。在安的列斯群岛，原有的加勒比人已被消灭干净，大陆上的印第安人在殖民主的压迫下向内地迁移；于是，这一地区的全部经济就建立在黑人奴隶制的基础之上。根据洪堡的材料，黑人约占安的列斯群岛居民的百分之四十；这

个百分比似乎小了一点，因为据奈克尔的估计，黑人约占法属各岛居民的百分之八十五；路易斯安那约有百分之五十的居民是黑人，美国至少也有五十万黑人。

从1790年起，估计每年有七万四千名奴隶被“黑奴贩子”运到美洲。非洲成了新大陆的“乌木”仓库，在欧洲人的劫掠下，非洲的居民正急剧减少。被装运上船的黑人一部分死在海上。白人有时也通过他们开辟的口岸同当地的土著进行交易，但他们并不力图征服土著居民。在亚洲，他们长期采用这种纯商业的办法，即不用通过武力征服，而是向当地王公购买开辟口岸的许可证，开展贸易活动。直到十八世纪，这个方法还部分地保留着。此外，美洲原有的许多享有特权的公司，除在加拿大留下少数几家从事皮毛收购外，都已不再存在，而各国的东印度公司却始终保持它们的垄断权。因美洲战争而债台高筑的联合省东印度公司摇摇欲坠；卡龙于1785年重建了法国东印度公司；皮特于1784年改组的英国东印度公司占着主导地位。

这些公司在远东售货较少，而购货很多。在四年里，法国公司的出口额为七百万里佛，购回的货物则达五千万里佛。英国公司在同期只卖出少量毛织品和五金产品，却买进棉纱、靛蓝、食糖、大米以及大量的硝石，每年的贸易逆差达二百万英镑左右。贸易垄断没有扩展到中国：1789年，在停靠广州港的船只中，除去五十艘英国船和五十艘从事邦际贸易的印度船以外，还有二十五艘挂不同国旗的船只。但贸易也出现了逆差：中国人只买少量的鸦片，却卖出成箱的茶叶、瓷器和漆器。所以，欧洲人在美洲大发横财，在亚洲却相反入不敷出。各公司的股东们并没有因此吃亏：他们把货物重新售出，从自己的同胞那里取得巨额利润。

在大革命前夕，荷兰人和英国人采用了一种新的办法。他们像在美洲那样对当地的土著进行统治，直接剥削土著，不必再运送黑奴。荷兰人强迫马来人必须在他们的垦殖园进行劳动，强制农村种植某种作物，并征收一部分收获。英国公司垄断着食盐、鸦片和硝石的贸

易，同织布商签订有利可图的预付合同，尤其代替失势的王公们征收土地税。公司经纪人的敲诈勒索甚至在英国也引起了愤慨；这在克莱武案件和瓦伦·哈斯丁案件中均有所披露，他们两人因以往的功绩而受到了宽恕；但从已暴露的事实看，他们下属的胡作非为也就可想而知了。虽然在亚洲没有“奴隶贩子”，但这里所用的办法不能不令人想起西班牙冒险家在拉美曾用过的那些手段。

雷纳尔教士在其《东西印度哲学史》一书中强烈谴责了征服者的暴行。他们的统治同奴隶制简直一模一样，这使宗教界和慈善界开始看不过去了。长期以来，只有基督教公谊会单枪匹马地谴责奴隶制；后来，一些哲学家也开始说话；最后，于1787年在伦敦成立了一个“黑人之友会”，1788年在巴黎建立了分会。维尔倍福斯和皮特对该会的纲领颇感兴趣，因为这纲领并不要求立即取消黑人奴隶制，而是主张通过废除黑奴买卖使奴隶制逐渐消失。至于殖民体系，由于这同政治家和商人的利益关系甚大，所以没有考虑放弃它，何况，还有人为殖民体系进行辩解。英国殖民者在印度或北美开战寻衅、侵城掠地的行为，在大陆各国人士中找不到很多辩护者。但是，在关于拉丁美洲的问题上，有人反驳雷纳尔说，混战的被禁止以及在工具和经济方面的显著进步，这对土著人不是没有好处的，因为大家公认，尽管有饥荒和病疫发生，土著的人口还是增加了。有人举出为减少弊端而进行的改革，提到一部分种植园主的仁慈，以及教徒们的热心相助，例如巴拉圭的耶稣会教士曾经把印第安人召集到他们的“教会”中进行教育。有人声称，富裕的和受过教育的印第安人和混血儿正形成着中间阶级的萌芽。但不容否认的是，无论本土的欧洲人或当地的种植园主都并不扶持殖民地，他们在殖民地发展生产无非是为了增加自己的利润，从不考虑提高土著人的地位，以为把天主教强加于土著人就足够了。西方的语言和习俗通过交往、利益和社会分化得到了传播；充满种族偏见的白种人对被同化了的土著，甚至对他们生下的混血儿，仍然一概予以排斥。可是，大多数被征服者从没有完全逆来顺受。他们

把外国语改造成为“洋泾浜”，秘密地举行自己的宗教仪式——例如，圣多明各的服图教——甚至还保留他们的司法习惯。

白人不在热带亚洲和非洲定居。气候不允许他们这样做，西方公司的大批士兵和经纪人在那里因病死于非命。这与美洲和马斯卡林群岛的情形大不相同。在那里，除官吏和军人外，还生活着种植园主、商人、技工，以及各行各业的地位不一的“次等白人”。其中的许多定居者在当地传宗接代，因而到十八世纪末，土生土长的白人便大大超过来自宗主国的白人。

据洪堡估计，西属美洲约有百分之十九的居民是白人；在墨西哥，他认为欧洲出生的居民约占百分之七。据奈克尔的计算，在法属安的列斯群岛，白人仅占百分之十二，还有百分之三的有色人种自由民。可是，少数的奴隶主面对绝大多数的奴隶，天长日久就难免要出危险。奴隶不时揭竿而起，进行暴动。图帕克·阿马鲁于1781年在秘鲁举行起义；提拉唐代斯于1792年在巴西被处决。

种植园主对黑奴经常的行凶闹事和此起彼伏的暴乱深感恐惧。在他们看来，这是与制度本身不可分割的缺陷；在适应这种状况的同时，他们对未来充满着信心，因而逐渐摆脱对宗主国的依恋。

四、各殖民帝国的危机和美国革命

各国政府把它们的统治方法——君主专制、官僚集中、军队和警察统治，以及宗教褊狭——搬到海外领地去。唯有实行君主立宪的英国颁布了宪章，给予在美国的英国国民一定程度的自主权。旧大陆还把自己的社会结构的某些特征移植到拉丁美洲：教士享有特权，贵族骄横无忌；法属加拿大甚至建立了领主制。然而，这些特征在新的国土上有了一定程度的缓和，至少在城市中是如此。例如，在法属安的列斯群岛，直接税确实得到了实施，任何人不得减免；教会财产为数甚微；贵族和平民不分彼此地转变为近代的资产者，这些富裕产业主的地位高于"次等白人"。

在非洲和亚洲，仅有少数临时居住的白人不顾一切危险，但求尽快获得私利，他们不会想到向大公司的垄断进行挑战。虽然纠纷也不时出现，那只是个人间的对立和冲突，可是宗主国也一样受到影响。至于在殖民地土生土长的白人后裔，他们的态度就完全不同了。那些事关他们利害的重大问题竟由内阁各部的官僚们作出决定，这使他们愤愤不平。他们嫉妒王国政府的派出代表，渴望独立和自己管理自己。"专营贸易权"极大地束缚着他们，他们特别希望能同别国进行自由贸易。就安的列斯群岛来说，如果能用食糖和罗木酒换取新英格兰的定期食物供应，那对他们将是件有利可图的事。除了利害冲突以外，还有启蒙哲学传到美洲所引起的争执。白人有他们自己的中学和大学；即使在西班牙和葡萄牙的殖民地，书籍也不顾宗教裁判所的禁令到处流传。玻里瓦尔的老师罗德里格斯是卢梭的门生。此外，也有一些白人后裔来到欧洲留学。美国革命终于瓜熟蒂落，促使人们不再满足于抽象的思辨。

与拉丁美洲各色人种杂居的情形相反，在沿大西洋的北美边缘地区，居民是清一色的白人；其中，那些寻找土地或职业的劳动者根本

就不需要黑奴或被奴役的印第安人，居领导地位的白人是一些以商人为主的、一般尚属小康水平的资产阶级。这是欧洲扩张的第三种形式。成群拥来的盎格鲁–撒克逊人组成了新的西方世界的核心，这种“美国型”的新西方不仅继承和发展了欧洲的冒险精神和创业精神，而且以强烈的个人主义为标榜，这种一扫因循守旧的个人主义同旧大陆上曾迫使清教徒离乡背井的教会、贵族和国王的专横统治是格格不入的。他们共同关心的问题是驱逐印第安人和不再同充当教皇走卒的法国人相毗邻。对法国人的痛恨，加上对宗主国的派出代表及其强制推行的重商主义的厌恶，促使当地白人同新英格兰和宾夕法尼亚的殖民主、港口的批发商、弗吉尼亚的种植园主，甚至同南部各州的种植园主接近起来。在南部各州，美国型的特征诚然是存在着的，但被大产业和奴隶制冲淡了。清教徒的独立精神包含着天赋人权的概念，向各殖民地颁发的宪章保留着英国“习惯法”的传统。殖民主们拒绝服从他们不派代表参加的伦敦议会，并进一步同宗主国断绝关系，由此诞生了合众共和国。美国独立的榜样在欧洲深得人心，并有力地推动了未来的社会革新和政治革新，但可以预见，它也将动摇各殖民大国的权威。首先，美国的独立表明，假如英国今后要建立由白人居住的殖民地，它就必须设计一个崭新的帝国结构。当然，这个问题的解决还并不十分紧迫，因为无论法语区的加拿大或来自美国的移民，都毫不使人感到担心：前者信奉天主教，内部十分团结，对外则显得孤立；后者因忠于英国，定居在大湖区的北部。问题仅仅是要防止两部分人之间发生冲突；皮特于1791年通过建立两个独立的地区，终于做到了这一点。

相反，对各拉丁大国说来，美国的解放使它们面临着像英国一样遭到肢解的威胁。群情激愤的白人后裔本能地把他们的目光转向从十六世纪以来与天主教国家在利益上和信仰上始终对立的盎格鲁–撒克逊人。英国人对开放西属美洲的广阔市场怀有野心，对产糖诸岛也馋涎欲滴。毫无疑问，美国不久也会高兴地看到把欧洲人赶出新大陆；

在这以前，美国取得法国人的同意，于1784年进入了安的列斯群岛的某些港口。委内瑞拉人米兰达后来曾向华盛顿和皮特请求给予帮助，1787年，巴西人梅依阿在尼姆试图争取杰弗逊的支持。

其实，“起义者”之所以取得胜利，是因为各宗主国不由自主地要互挖墙脚。法国、西班牙和荷兰一起支持起义的殖民地反对英国，殖民地的白人因而可以指望同其他国家结盟，并从中渔利。欧洲在它所征服的海外领地打上自己的烙印：人们可以看到，以欧洲为形象的人类正在全地球形成着。虽然有色人种觉醒的时代还远没有来到，但欧洲开始发现，它把自己的儿女送往海外，也就为海外脱离自己做好准备。与此同时，欧洲各国间的纠纷也让世界的其他部分能够暂时保持平静。

五、其他各种文明

几个世纪以来，穆斯林和基督徒似乎始终是不可分开的。双方都在宗教狂热的煽惑下进行圣战。继承了希腊和罗马文明和横跨亚欧两大洲的伊斯兰教曾经是中世纪文艺复兴的酵母；地中海的贸易把两个大陆紧紧地连接在一起。当时，伊斯兰教继续在苏丹和马来亚招收信徒；但是，它在欧洲方面被迫采取守势。随着亚欧两洲的贸易绕过了伊斯兰地区，该地区的经济便停滞不前，思想和艺术的活力也日渐衰弱。

当近代的晨曦来到时，奥斯曼苏丹似乎正实现伊斯兰的统一，但他没有成功。摩洛哥对他不予理睬；波斯的什叶派奋起抵抗；柏柏尔人也不再服从他。在阿拉伯中部，阿卜杜·瓦哈伯首先鼓吹伊斯兰教应恢复建教初期的苦修生活，萨乌德接着又准备进行圣战。由于幅员辽阔，奥斯曼帝国保持着强大的外表，但它的衰落却已经显而易见。土耳其武士已习惯在“封地”的定居生活，他们竭力为自己受过学校教育的子弟谋取官职；从此，他们为奥斯曼苏丹建立起来的很有特色的行政结构和军事结构开始摇摇欲坠。外省的帕夏逐渐趋向独立：阿里·泰布兰霸占了亚尼纳；在埃及，马穆鲁克骑兵更为所欲为。土耳其人并不要基督徒改宗伊斯兰教，也不设法去同化他们，却听任他们在自己的神甫和官吏的治理下生活。希腊人和亚美尼亚人在港口经商和开设银行，他们同那些受“特惠条例”保护的欧洲商人进行贸易，逐渐形成资产阶级。此外，帝国仅有的商船——希腊船舶在地中海到处航行。最后，基督教国家为众人所注目：天主教徒受法国的保护，塞尔维亚投靠奥地利，门的内哥罗和希腊倒向俄国。奥地利首先利用奥斯曼帝国的衰落，征服了匈牙利。不久，叶卡特琳娜二世在扩展到黑海和布格河后，吞并了克里米亚和高加索，从而结束了鞑靼人的劫掠，并使

俄国农民能够开垦“肥沃的黑土”。土耳其帝国再也不能把欧洲同穆斯林世界隔离开了。

在非洲，欧洲人仅来到沿海口岸，主要在塞内加尔和几内亚海湾的口岸寻找奴隶。至于内地，除了好望角的荷兰殖民主外，只有苏丹和东部地区的少数阿拉伯商人才冒险深入。那里，一些王国正在形成中，其存在的时间长短不一；例如贝宁王国在十六和十七世纪曾产生了光辉的青铜艺术，到十八世纪一度相当繁荣。豪萨各国十七世纪后在尼日尔东部兴盛了起来；索科托、博努和坎南各国在十九世纪初曾建立了稳固的统治。这些国家对整个历史没有产生过任何影响。

相反，亚洲神话般的财宝和伟大的文明远在欧洲以前就达到了顶点，它继续吸引着人们的好奇心。波斯国王和蒙古可汗的金碧辉煌和奇珍异宝没有丧失其神话般的名声，但人们开始看到，由于几百年来不再前进，世界的这部分地区正是一个供人掠夺的目标。印度正落到英国人的手里。缅甸和柬埔寨决不会进行任何反抗。比尼奥·德·贝海纳主教和本地治里的商人利用越南中部的无政府状态，企图碰碰运气。叛乱的太松族山民在占领了北越和顺化后，向交趾支那发动进攻，阮映于1787年签订了一项同盟条约，答应把岘港、昆仑岛和贸易垄断出让给法国。然而，路易十六没有批准这项条约。其实，这是因为印度支那的吸引力不如中国和日本那么大，传教士和商人在十六世纪已经向中国和日本渗透，但从十七世纪起，他们便不再许可去那里了。

在中国，于1736年登基的乾隆皇帝已接近暮年。这位崇尚武功、治国有方、才学高深的圣明君主成功地继承了康熙的事业，使满族王朝达到了强盛的顶点。他征服了历来骚扰中国和欧洲的蒙古部落和土耳其斯坦部落，并使尼泊尔和越南成为藩属国。

另外，外出的侨民也扩大了中国的影响。在日本，唯有中国人才受到接待，他们在交趾支那定居，远航孟加拉和菲律宾，到处都通过经商和高利贷发财致富。乾隆不准外国人进入中国，甚至严厉惩罚加

入耶稣会和遣使会的中国臣民。对于那些给他带来钱财的“蛮夷”，天子采取宽容的态度，允许他们同本朝臣民从事贸易，但只限广州一地。西方人钦佩中国的纯伦理哲学，钦佩它的开明君主，以及中国社会的民主性，因为中国的贵族只是一个荣誉称号，并不意味着特权和官职，所有人都能通过考试而为国效力。确实，中国的官吏制度当时在世界上是独一无二的，何况中国过去还出现了一些发明家和思想家。

但是，很久以来，中国处于墨守成规和停滞不前的状态，官吏的学识往往流于形式。劳动力过剩使技术不能进步，至今只是使用畜力而已。皇帝的权威实际上得不到制度的保证，在亚洲历来是这样，一切都有赖于他个人的才干。皇帝名义上享有至高无上的权力，实际上却要受带兵理财的督抚们的牵制，而他们只向国库缴纳很少一部分税款。在北京和几个重要城市周围驻扎的军队只拥有陈旧的装备。最后，尽管满族人对汉族实行怀柔和合作政策，无数秘密会党正酝酿着一场民族主义运动。乾隆末年曾不得不镇压了多次暴乱。这个幅员辽阔的帝国也不可能对欧洲人进行有效的抵抗。

日本对欧洲更加敌视。它只向与长崎隔海相望的一个小岛上的几个荷兰人出售少量的铜，但从不向他们购买任何物品。此外，德川家族虽然征服了各“藩”，恢复了秩序，并强迫各“藩”通过国家出售他们领地的多余农产品，但将军和大名的藩政仍保留了下来，幕府继续让他们垄断地权和统治农民，并禁止农民外流，以保证各藩对劳动力的需要。日本具有巧夺天工的艺术，为贵族服务的绘画和木刻在清长、歌麿和北斋时代达到了尽善尽美的程度。但如同中国一样，日本在技术和实验科学方面没有任何进展。尤其，日本的武士还停留在中世纪的阶段。

在十七世纪，这个国家似乎十分欣欣向荣，据说人口达二千三百万左右。但到了十八世纪，困居小岛弹丸之地的日本居民因连年灾荒而成批死亡。随着国家和各藩收入的减少，税收、劳役和田赋加重了

农民的负担；货币不再稳定，币值不断下降。由于各藩财政支绌，向武士提供的俸禄不够他们维持生活，武士们开始不顾自己的门第而就业谋生，有些甚至沦落为社会上寻衅闹事的“浪人”。

到了德川家族的不肖后代德川家治掌权的时候，大将军和幕府官僚们对武士的衰落不但毫不关心，相反穷奢极侈，加速了这一衰落的进程。京都的皇室为了换取大将军和幕府的顺从，也助了一臂之力。1786年，尚未成年的德川家齐出任大将军职，一切事务由他的哥哥一桥代拆代行，据说田沼老中曾提出过一些改革主张。德川家族于1788年推翻了一桥。新任摄政的松平定信着手恢复旧制，他至少通过限制奢侈、缩减债务和巩固币值等法令，整顿了财政。但是，由于与京都不和，又受到前任的抵制，他被迫于1793年引退；那时，德川家齐恰好长大成人。在大城市中（主要在大坂）已存在着商业和金融资产阶级，他们虽颇有影响，但不得出任官职和占有地产。他们是否受到华侨中崇高理性的儒家思想的影响，我们至今还不清楚；据说这些华侨竟敢断言，人在天神面前没有高低之分，他们竟敢怀疑天皇是太阳的化身。田沼和松平定信同资产阶级是否有联系，我们也并不了解，但他们同西方的开明君主却有某些相似之处。总之，一个神秘的和民族主义的潮流开始上升，这个潮流取得了于1769年去世的贺茂真渊的门生、宣扬神话历史的本居宣长的支持。贺茂真渊纯洁了日语，主张恢复“神道”，抵御中国的影响。本居宣长提出，天照大神的子孙天皇应统治世界。这个主张取得了文人和武士们的纷纷支持。这种浪漫主义在政治方面表现为谴责大将军谋篡王权。但是，使幕府制垮台的欧洲的干涉是迟迟在四分之三世纪以后的事。

中国和日本的技术落后使两国人民蒙受侵略的威胁。诚然，在帆船时代，遥远的距离保护着远东：往返中国的旅途需要花十八至二十个月时间，而去地中海的伊斯兰教地区，就不用考虑路程了；何况，俄国继奥地利之后，从陆上向奥斯曼帝国发动了进攻。但是，欧洲内部的敌对延缓了对外的侵略。当时欧洲约有二亿人口；美洲约有二亿

五千万；一亿左右的非洲人和五至六亿的亚洲人还不在欧洲势力的控制之下，因而当法国爆发革命时，世界的大多数人都没有想到，在世界一角发生的这场革命竟会使他们的子孙受到其思想的影响。

第二章　欧洲的经济

随着各大国推行重商政策和从事新大陆开发，在中世纪末年已不断有所发展的欧洲经济加快了前进的步伐。英国经济在十八世纪革命般的迅猛发展开创了机器和蒸汽的新时代。到了法国大革命前夕，英国已处遥遥领先的地位，这对后来出现的长期冲突产生过根本的影响。然而，即使在英国，人们通常所说的工业革命也是慢慢才胜利的。从历史发展的眼光看，它在当时仅是世界变革的萌芽。英国人在工业革命初期所居的优胜地位恰恰意味着，大陆各国还很少受到这一革命的影响。事实上，虽然十八世纪末的经济已相当繁荣，它同旧时代毕竟还相距不远。

一、传统经济及其演变

在旧的生产技术条件下，农业依旧受气候的支配，因而发展缓慢，产量低下，常遭歉收；工业则受原料匮乏和动力不足的限制。农民为满足自己的消费而劳动，他们之所以出售产品，无非因为国王、领主和地主向他们索取现金。手工业者仅能满足当地市场的需求。交通的极端困难迫使每个地区必须自给自足，人们紧紧抓住当地生产的粮食不放，出口既少，进口也没有条件。这种情况在当时较为普遍：如英国进口的羊毛只占所需总量的十分之一；中欧和东欧仍停留于近乎封闭的经济状态中。当然，在万不得已的情况下，人们也得建立一定的互通有无的关系。首先是粮食，据杜尔哥的估计，流通量约为六百万至七百万担。西班牙、葡萄牙、挪威和瑞典经常购买粮食；瑞士和英国六分之一的粮食消费依靠国外进口。除了粮食以外，波兰和俄国的木材、柏油、松脂和钾土，瑞典和德国的矿石和冶金产品也销售甚畅。地中海沿岸地区的产品有西班牙的葡萄酒、烧酒、食盐、苏打和羊毛，意大利的明矾和硫磺。东欧、中欧和南欧主要出售食物和原料；西欧则以制成品和殖民地产品作交换。

欧洲各国间的贸易基本上取海道进行，这对北海、英吉利海和大西洋的港口和商船，对英国、荷兰、汉萨同盟和斯堪的纳维亚等国的商人十分有利。地中海的马赛、热那亚、里窝那等港口也起一定的作用。当时出现的一个重要的新现象，即波罗的海贸易的兴旺，使控制着松德海峡的丹麦受益匪浅。这条要道成了英国海上航运的生命线，它沿着欧洲海岸包括了普鲁士、波兰、斯堪的纳维亚和俄国。相比之下，各国国内贸易显得微不足道。在这方面，英国仍处于领先地位，法国次之。内河航运比较经济，但因河道年久失修和运河很少而深受限制，通常采用的陆路运输则成本要高出一半以上。在英国、法国和荷兰，道路不断在改善；而其他各国只有一些多少铺点石子的小路，

到了冬天便不能通行。例如，那时的阿尔卑斯山区还没有可供车辆行驶的大道。即使在道路较多的国家，大道间的通路和乡间小路也不宜行车，运输通常依靠牲畜驮载。愈是朝东欧和南欧方向前进，这方面的困难就愈加严重。因此，集市贸易虽在西部正日趋瓦解，但在博凯尔等南部地区仍占有相当的地位。在法兰克福和莱比锡，集市贸易甚至还像中世纪时代那样兴旺。在这种状况下，各国的君主和领主开始设立海关（英国除外）和征收关税，虽然这样做没有把国内市场搞得支离破碎，但任何国家都不可能形成真正的民族市场。

几百年来促进欧洲经济变革的因素继续在起作用。西欧各大国从诞生的那天起便立即推行了重商主义政策，十八世纪的君主们完全继续沿用这套办法：禁止进口或课以重税，颁发航行条例和实行专营贸易，设立王家工场或垄断公司，对某些私人企业实行优惠，以某些行会的名义制订行规。在英法两国，行规尚有某些孔隙可钻：行会不能控制所有的城市和行业，乡村对行会更置之不理。重商政策无疑保护了每个国家的新兴工业——首先是奢侈品和纺织品工业——免受外来的竞争，促进了资本的积累，并让本国人独占海运和殖民开发的利益。尽管经济学家在批评重商主义和动摇它的基础，大多数君主却严格按照柯尔培尔的主张，坚持这一政策。此外，批发商和制造商虽然对贸易自由十分神往，他们却不准备接受外来的竞争，并坚定不移地维护关税制度。国家与国家间签订具有自由主义倾向的贸易协定，如维尔琴纳和皮特签订的1786年协定、叶卡特琳娜二世关于同意开放黑海港口的协定等，只是个别例外。

王公权贵们大量购买奢侈品，并为整个统治阶级所模仿，这对奢侈品工业的发展有所促进。但是，政府为扩大军事力量而增加订货对冶金、船舶制造、纺织、制革等工业的帮助则更加可观。最后，由于间接税实行了承包，由于政府以短期偿付、长期偿付和年金偿付的形式委托供应商包办某些公共服务部门和供应军需物资，金融家和银行

家的事业日渐兴旺，他们的经营收益甚至不同程度地影响着王公们的财政收支。

另方面，新大陆的开发恢复了十六世纪时的强大声势。首先，贵金属产量不断增长，并于1780年达到了新的高峰。在整个十八世纪，白银和黄金的产量分别为五万七千吨和一千九百吨，而最后二十年的产量则达一万七千五百吨和三百五十六吨，分别占总数的百分之三十和十九。黄金的身价抬高了，白银在1774年后的英国已成为辅助的流通手段。卡龙于1785年不得不改铸金路易，以减少铸币的重量。十分之九的铸币来自拉丁美洲；西班牙和葡萄牙用铸币支付进口，转手交给英国、荷兰和法国。其中，一部分流向亚洲；另一部分用于积储或奢侈。法国的现金流通量约为二十至三十亿，按人口计算，大于荷兰，但小于英国，虽然英国的流通量不超过十亿。除此以外，还有银行的信用货币。货币的充裕使金融家有了资金；可惜的是，根据传统，他们更喜欢把资金借给负债累累的政府，虽然也部分地向生产投资。在这方面，阿姆斯特丹占据世界的首位；尽管阿姆斯特丹银行在向印度公司和市政当局的贷款中受到很大损失，处境岌岌可危，但阿姆斯特丹的金融家却始终有钱借给外国。据说，他们每年都能提供一千四百万荷盾的贷款，投资总额高达十亿荷盾。热那亚、日内瓦和伯尔尼也输出资金。伦敦和巴黎的金融家以向外借款居多。这些大城市的银行家相互保持紧密的联系，等待有利时机的到来，积极准备建立超国界的国际金融网。他们是伦敦的贝林、阿姆斯特丹的霍普和拉布谢尔、汉堡的帕里什、法兰克福的罗斯柴尔德和贝特曼，以及控制着巴黎的、以瑞士人和新教徒居多的外国银行家。在每个中心城市的交易所，麇集着一批“金钱贩子”；期票交易在阿姆斯特丹和伦敦早已存在。

铸币的增多，加上英国发行信用货币和许多大陆国家发行纸币，再加上银行信贷和商业期票的流通，造成了物价的持续上涨。从1730年左右开始，物价平稳被长时期的不稳定所代替，并一直延续到1820

年。虽然中间曾有周期性的波动，物价上涨为生产打开了有利可图的前景，从而鼓励人们去兴办企业。以1760年为开端的人口增长从扩大消费和增加劳动力这两个方面为兴办企业起了催化作用。但是，物价上涨仍然是刺激欧洲经济发展的主要因素之一。

最后，西欧与新大陆的关系使它的贸易有了巨大的发展。在法国革命前夕，英法两国百分之四十的贸易是同它们的殖民地进行的；在从殖民地取得的产品中，相当一部分又转手出口。英法在向西班牙、葡萄牙提供其殖民地产品的同时，也就在某种程度上间接地支配西、葡两国拥有的产品。此外，还有在西属美洲和巴西的走私活动。欧洲地主从经营种植园和其他殖民开发中取得的纯收入也可计算在内。根据皮特1798年的估计，英国人在美洲种植园的收入为四百万镑，亚洲约为一百万镑。最后，贩卖黑人的收入十分可观。据估计利物浦的"黑人贩子"每年有三十万英镑进益。在1783年至1793年期间，他们装备了一百一十至一百二十艘船只，卖出了三十万以上的奴隶，价值达一千五百多万英镑。这些资本集中在为数不多的人手里，其中一部分被穷奢极侈的开支所浪费，另一部分被借给国库，或被用于购买地产和储蓄；当然，也有相当部分向企业投资。从技术的角度看，棉花进入欧洲工业似乎比任何其他事件都更加重要。印花布的制造便由此开始；不仅如此，英国最早的机器也应用于棉纺织业。

需要大胆和冒险的航海业培育了第一代革新家；大宗批发和向国家投资起着辅助的作用。这些商人改变了历来锱铢必较的习惯，他们为追逐利润敢担风险，并以尚武好胜的气概去赢得竞争，投机已成为他们进取的动力。至此，资本主义的某些特征开始表露出来，也就是说，资本和企业的集中使经营日趋合理，进而使这种经济方式在欧洲文明的发展中占据头等重要的地位。在十八世纪末，国内的批发业和金融业所冒的风险较小，而远洋贸易显然要碰运气。例如，在法国，对远洋贸易的投资被称作"冒险贷款"；作为补偿，这种投资能赚大钱。经营合理化的进程开始已久：复式簿记制和收付记账法的采用完

善了汇兑、商业票据和储蓄银行的技术，并有利于企业的个体化。垄断性的大公司把企业领导权从股东手中夺走，交给了技术人员，这更是一项新的改进。合理化进程远没有结束。由于船主既是商人，又兼营运输，同时还是经纪人、保险人和银行家，职责的混乱依然存在。经营方法的改善速度不快：商品交易所只提供一个聚会地点；期货交易只是个别现象；仅少数商行雇佣推销员。因此，流动赶集的商人仍起重要作用，他们并非在集市设摊售货，而是以批发商身份去拜访零售商。许多零售商，即法国通常所说的“杂货铺”，也并非专一地从事经商。此外，在许多地区，甚至在英国，乡村里竟没有零售商，居民购买物品要靠小贩。

占有远方市场的商业资本主义很早就开始控制手工业，并在农村发展低工资的和不受行会约束的乡村工业。棉花的引进使乡村工业在整个西欧迅猛发展。批发商地位的上升还很不平衡。有些仅满足于收购；而更多的却注重改善生产组织，提供原料和工具，统一规格，负责上浆和印染。他们以辅助工资为诱饵，吸引农民做工，对他们进行培训，增加劳动时间：早在工厂出现以前，妇女和儿童已经被编入了劳动大军。按通常的说法，城市中的所谓“工场”只是指商人在城市中或在城市附近雇佣的工人总体。但“工场”还有另一个含义，因为经过一段时间的演变后，部分或全部工人便集中在同一个车间内，有时甚至居住在附属的建筑物中。工具的昂贵使制造业不适于采用手工业生产方式。采矿、冶金、玻璃、陶瓷、造纸、缫丝、酿酒很久以来就是在企业主直接领导下集中进行的，印花布等新兴工业更是如此。但是，工人的人数一般并不很多。

工商业虽然兴旺了，但农业生产仍然是基础。任何人都十分明白这一点：无论富人或穷人都始终希望成为地主；政治家们也完全懂得，人口的增长要靠农业，而只有人口增加了，纳税人和兵员也能相应增加。可是，重商主义禁止原料出口往往使农业为工业作出牺牲。尤其，当局不顾经济学家和土地贵族的恳求，对取消工商行规犹豫不

决。粮食的贸易自由意味着推行面包高价政策，这会激起饥民的暴动。因此，农民不能自行出售粮食：他们必须去市场出售。在那里，顾客们的讨价还价和当局的必要干预压抑着粮价的上涨。内地的粮食流通要受到种种检查；至于海上运输，运粮人必须出示证明，担保船只在本国港口靠岸。陆上运粮要受到当局的盘查和引起居民的反对；粮食出口原则上是严格禁止的。至于种植自由，政府也不愿给予通融，因为几乎所有的农民对传统惯例仍留恋不舍。

大陆上继续保持着几个世纪以来固定不变的基本特征。唯有佛兰德地区取消了休耕制，开始种植牧草和油料作物，实行集约耕作和牲畜圈养。其他各地主要靠开荒和晒地等粗放的办法来增加生产。在山区或在因土质缺钙而荒芜的地区，农民只在小块土地上耕种，这些土地四周用树桩围着，以防牲畜进入，因为牲畜是在广阔的公共荒地上放养的；人们每隔一段时间，通过放火烧荒开垦出一些地块，然后围起来耕种。在适于耕种的平原，村庄的土地仍实行轮休，北欧三年一次，南欧为二年。每个庄园都有休耕地，北欧的地块呈长条形，比较分散，其余各地比较规则。由于缺少肥料，休耕制似乎是必需的。缺少牧草的农民在冬天只能圈养少量牲畜；其余季节的牧草可取自轮休地、公共荒地和树林。牲畜的自由放牧要求开放耕地。树桩围地的做法在北欧遭到禁止，在其余各地也颇受物议，除非在荒地甚多的地区，例如法国西部，才不受干涉。自由放牧只是在地中海沿岸地区才不如此重要，因为这里耕地不多，位置分散，地块较小，部分耕地可以灌溉或修成梯田，耕地之间还种有葡萄、橄榄和其他果木。由于农民的负担很重，他们没有余力去改进耕作方法，有点积蓄也用于购买土地。他们往往是些文盲，因而极其守旧。尤其，他们顽固地维护自由放牧，认为取消这一传统将使他们无法饲养牲畜。在他们赖以为生的“集体权”中，放牧权占了首位，其次是采伐权，即在森林中伐木，供取暖和建筑之用。

以上是整个欧洲的概貌。然而在十八世纪发生了具有决定性意义的大事：银行组织的发展和新工艺、新机器、新动力的出现导致了生产的彻底变革，工业资本主义代替了商业资本主义的地位，成为促进经济发展的动力；与此同时，近代农业的轮廓也逐渐形成。

这些革新主要发生在英国：英国在开始觉醒的西欧遥遥领先，而中欧和东欧则依然一团漆黑。

二、英国的经济革命

十七世纪末的经济发展明显地对英国有利。在十八世纪，英国拥有的船只数量增加了两倍，吨位增加了三倍。英国造船量仅1788年就达九千六百三十艘，载重量达一百四十五万三千吨。1790年出入英国港口的船只等于1714年的三倍多。进出口贸易额从十八世纪初的六百万英镑增加到进口额一千九百万和出口额二千万。英国由于整个国土离海不远，沿海航运方便，而且优越的地理条件使它容易地建成了运河网，此外还根据麦克–亚当的设计修筑了一些道路，所以，它国内贸易的增长比其他国家容易。英国使用煤炭也比大陆更早和更多。从十五世纪起，英国的商业资本家就不以控制城市手工业为满足，开始发展乡村工业。

据估计，在1740至1800年间，英国的流动资本增加了十四倍。英国从出口贸易、贩卖黑人、开垦种植园、出租船只和经营保险业中取得了大量铸币，因而在十八世纪最后的二十五年已基本上实行了金本位制。然而，早在1694年，商人与国家已经一起在新的基础上创办了伦敦银行：一方面以黄金储备作抵押发行银行券，另方面对商业期票开办贴现业务。到了1789年，银行券的流通额约为一千万至一千一百万英镑，虽然在各郡的流通额不超过一百万。但从1695年起，苏格兰也有了发行银行券的银行，1783年在都柏林又创办了这样一家银行。此外，伦敦约有六十家私人银行，外省约有三百家，苏格兰和英格兰也有，它们往往发行银行本票。如同大陆的金融家一样，伦敦银行在某种程度上也屈服于国库的需要，对大臣签发的财政证券和支票必须一概接受。但是，它还用银行券做商业期票的贴现，从而为企业开放了短期贷款。伦敦银行虽然只与本地客户有业务往来，但它允许某些也从事贴现业务的私人银行在它那里立户，因而实际上起着超级银行的作用。

工业革命进一步巩固了英国的领先地位。随着煤炭代替了木材，钢铁业分别于1783年和1784年采用了搅拌炉和轧钢机。机床的增多使铁的用途更加广泛，人们开始用钢铁建造驳船和桥梁；伯明翰的五金用品名扬四海。工程师的职业地位日渐提高，后来的莫兹利便是享有盛名的工程师之一。棉纺织业技术革新的影响更大：珍妮机、水力机和克伦普敦在1780年发明的骡机使纺纱实现了机械化，卡特赖特接着发明的织布机使织布的效率跟上了纺纱的进步。陶瓷制造和印染技术也在改进中。蒸汽机的发明以及瓦特于1764至1789年对蒸汽机的改进向人们提供了新的动力，并逐渐显示出其无比重要的意义。

工商行规一天天在被破除，商人纷纷向印度公司的垄断挑战。然而，重商主义并没有丧失其全部地位，它继续用保护关税、殖民地的专营贸易权和航行法规对付外来竞争。另方面，随着分散的"自由放牧"地被合并和公地被瓜分，农业正沿着解放和现代化的道路迅猛前进，圈地正逐步成为可能，自由放牧正陆续被消灭。圈地的主张并不新鲜，但它的全面推广却在贵族通过第二次革命掌握了全国政权以后才终于实现，议会于1780年才以法律形式把它固定下来。苏格兰的贵族把圈地扩大到苏格兰高地。由拥有知识和资本的农庄主经营的大庄园取代了自由放牧，他们发展牧草种植，增加牲畜数量，实行圈养和选种；这使英国的畜群名声大振。在1688年后不久，大地主开始主张生产粮食，实行了谷物法：谷物法一反以往的传统，准许粮食出口，但在粮价不利的情况下禁止进口。

新技术的纵深发展要比长期以来人们所想象的缓慢。圈地虽然发展最快，但个体农民在部分地区仍然存在。直到1788年，只有一家棉纺厂使用蒸汽机；二十七座高炉生产五分之一的生铁，其余炼铁设备仍用木材做燃料；织布还没有采用卡特赖特的织布机；毛纺工业根本谈不上使用机器；在伦敦，除酿造业外，手工业方式占着统治地位。英国的银行业虽然十分发达，但仍不能充分满足企业的资金需求，因

而资本主义集中受到一定的限制：合股公司不但必须经过议会批准，而且不能适应英国的国情。

此外，随着蒸汽机的使用，改善交通已成为当务之急。船舶制造有了改进，从1780年起，船身开始包有铜壳。但是，船身依旧由木材制成，造船的数量和大小取决于木材采伐（造一艘大船要用四千根栎树干）和树干的长度（一万根栎树干中只有一根可做桅杆）。大多数船只不超过百吨，只是印度公司才有几艘超过八百吨的船只。还有，帆船行驶速度既慢又不安全。驿车有了一点进步，最大的运货马车载重不到一千五百磅，而且至少要四匹马才能拉动。大批劳动力从事运输，工业一旦实现了机械化，这种状况很可能使工业陷于供应不良和销售不畅的两个极端。

然而，新时代即将到来。英国的人口有了增长，部分居民又从事工业，粮食已不再完全自给。在1789年英国发生的粮食危机中，虽然在一定程度上是由于歉收的缘故，人们却把责任推给机械化的不完善和对机器的迷信。伦敦银行的贴现额从1788年的五千八百万镑下降至次年的三千五百万镑。人们指责私人银行随意放款，造成了生产过剩；人们指责棉纱生产过多，使手工织布消化不了。人们还说，东欧的战事关闭了原有的市场，而新的市场又没有打开，致使经济陷于瘫痪。大英帝国的优势直到法国革命和拿破仑时期才真正建立起来；那时候，英国才向反法同盟诸国提供了财政支持，称霸海洋，逃避大陆封锁和为本国工业打开新的市场。

三、欧洲大陆的落后

欧洲大陆明显地落后于英国经济，即使西欧各国也是如此。法国并不例外，虽然它在大陆占着首位；越往东去，停滞状态就越加严重。

银行最早出现在意大利的热那亚和威尼斯以及荷兰的阿姆斯特丹，但这些银行只是普通的储蓄所，付款凭证虽然允许转手，但毕竟起不了银行券的作用。没有一家银行做商业贴现。法国在1776年后才有了一家“贴现金库”，由国家批准发行纸币，支付存户向他们的客户开出的汇票。这种纸币仅在巴黎及其附近流通。私人银行为数甚少，奥尔良等大城市竟一家也没有。私人银行非在特殊情况下不敢贸然使用本票。法国只有巴黎一个城市由于税款集中而银根充裕；在外省，信用贷款很难得到，利息也很高。商业期票在意大利甚至不能贴现。一般说来，企业主拥有的资金完全是他个人以及亲友的投资，或者由企业主的地产作抵押。另方面，企业主不得不放宽买主的付款期限，即使极其富有的买主也往往采用“骑士式”的通融票据。法律只承认所谓“通用公司”，即合办的无限股份公司。成立有限股份公司必须取得国家的批准；股票是具名的，或至少在公司的同意下才能转让。此外，经理和股东的责任没有法律的明文规定。由于法国的习惯法很不明确，它只是把经理和股东的责任限制在股份范围之内。同英国相反，大陆各国的银行起不了集中游资并向企业投资这样的杠杆作用。

在英国人看来，阿姆斯特丹和汉堡是重要的金融中心；里斯本同样如此，它在伦敦的汇兑市场占着举足轻重的地位，自从梅都恩协定以来，葡萄牙几乎成了英国的殖民地。只有法国依然是英国的竞争劲敌，法国的贸易额在大革命前夕打破了十亿大关，足以与英国相匹敌。法国的贸易诚然有逆差，出口额为五亿四千二百万，进口额达六亿一千一百万，但其中二亿的进口额来自殖民地。法国虽然拥有二千

艘远洋货轮，但海运却发展不快。国内运输也显然落后。通航的运河有南方运河和佛兰德运河；在毕卡第和勃艮第开凿的另外三条运河尚未完工。河道使用很少，在夏托–梯叶里和芒特，每年过往船只分别仅有200艘和400艘。利用农民的劳役修筑王家道路网的巨大工程正在工程桥梁局的工程师指导下继续进行，完工尚颇费时日，大道间的通路和乡村小路则毫无眉目。国内的税卡林立造成了严重的地方主义；省际的粮食交流还刚刚开始，各省几乎普遍种植葡萄。首都的产品主要供应本地及其近郊，向外地的输送不超过七万五千吨，南部地区更鞭长莫及。

按照传统，大宗买卖在法国占着首位，海上贸易在马赛尤其兴旺；到了十八世纪，南特的地位不断上升，接着在十八世纪最后几十年，又出现了波尔多。许多工业，特别是炼糖业，保证了各海港的日益繁荣。为国王服务的金融业已积累了巨额资产。商业资本主义支配着手工业。从十六世纪起，里昂的“制造商”实际上就是买进蚕丝和出口丝织品的批发商：他们把生丝分发给织工加工。乡村工业有了很大的发展，并于1762年获得了御前会议正式批准。许多外省均从中受益，特别是佛兰德的棉麻毛织品，康布雷齐、埃诺和韦芒杜瓦的细麻布，上诺曼底的“鲁昂织品”和呢绒，曼恩和布列塔尼的麻布，香槟和奥尔良的针织品和朗格多克的毛料。此外，还有为国王生产奢侈品而开办的名符其实的手工工场，为海军制造船锚和大炮、为陆军制造枪支和刺刀的兵工厂。私人也创办了冶金等大企业，例如勒克勒佐工厂和佩里埃兄弟的夏约工厂。奥贝坎布在阿尔萨斯和茹依昂若沙开设了纺织厂和花布印染厂。化工业有沙普塔尔在蒙彼利埃开设的工厂。政府当局倾向放宽工商行规，但仍在摸索中。杜尔哥取消了行会；后来，行会又改头换面地复活了。工商界人士在专营贸易权和关税保护的问题上寸步不让，因为英国的现代化生产对他们是莫大的威胁。1786年协定激起了无数人的抱怨。

法国人并不缺乏创造精神：贝尔托莱于1785年改进了漂白工艺；在这以前，蒙戈费埃把气球送上了天。他们对新机器并非无动于衷，英国人向他们提供了棉纺机械。然而，直到1789年，法国拥有的珍妮机估计仅九百台，而英国却有二万台。佩里埃兄弟工厂制造的蒸汽机还只用于昂赞和阿尼希的煤矿和克勒索工厂。冶金业变化很小，一般均使用木柴，而且十分分散。

据皮埃尔·莱翁的考察，1730至1830年间的工业增长速度在不同地区间，尤其在不同的生产部门间，是很不平衡的。传统的纺织业（即毛织和麻织业）发展缓慢：整个法国在一百年内增加了百分之六十一。在技术进步和巨额投资刺激下的“新兴”工业，如煤矿、冶金和新型纺织业则发展甚快。煤炭产量的增长竟高达七至八倍。至于冶金业，直到大革命时还进展不大，后来才飞速前进。在棉布和印花布方面，鲁昂地区的棉布于1732至1786年间增长了百分之一百零七，米卢兹的印花布交易额自1758至1786年增加了百分之七百三十八。丝织业虽然属于旧工业，但在普遍繁荣的带动下，也以新兴工业相同的势头向前发展：里昂的织机数量自1720至1788年增加了百分之一百八十五；多菲内的风动丝织生产量（重量）自1730至1767年增加了百分之四百。

农业生产继续在缓慢地发展。玉米种植使西南部的农业有所改观；葡萄的种植面积不断扩大，但马铃薯和牧草的种植则尚未出现。政府竭力改进畜牧业；农业团体为此提了许多好的建议。然而，传统基本上没有改变。为了增加粮食产量，人们往往盲目开荒，对集约耕作注意不够。贵族很想听取重农学派的劝告，向英国学习。但当局在这方面表现得犹豫不决。路易十五满足于在几个省准许圈地和瓜分公地，因而成效甚微。粮食贸易的问题也颇费踌躇：贝尔坦和杜尔哥先后废除了国内的运粮法规，但在二人去职后，旧法规经略加修改又重新恢复。

法国本质上仍是一个农业和手工业国家。资本主义的发展和经济自由遇到巨大的阻力。这对大革命具有很大影响：第三等级内部的大资产阶级和平民阶级发生分歧；救国委员会的经济统制政策遇到生产分散和运输不畅的障碍；对传统经济留恋不舍的法兰西民族并不认为建立在信贷和出口基础上的“现代伽太基”将能无往而不胜。

周围邻国的发展方向与法国相同，但发展速度却不尽一致。除荷兰外，其余各国从开发新大陆中得利较少。在卡洛斯三世批准了几个港口同殖民地直接贸易和加强了关税保护以后，西班牙似乎有了一点进步，特别是加塔洛尼亚地区。乡村工业，首先是棉布工业，唤醒了瑞士、黑森林、萨克森、意大利北部等地区，但机器生产还只是个别现象：瑞士采用了珍妮机，而在克姆尼茨，珍妮机到1788年才刚刚出现。鲁尔地区开始引进炼焦炉。

除波罗的海毗邻地区外，中欧和东欧还很少参与国际贸易，商业资本家仅在一些港口和少数内陆城市立足，主要从事原料出口。开明君主们效仿西欧推行柯尔培尔主义，但其效果比西欧要差得多。他们鼓励发展手工工场，或直接创办手工工场。西里西亚和乌拉尔的采矿业和冶金业纷纷发展壮大起来。在有些地方，批发商控制了手工业者，例如西里西亚的织工。乡村工业在波希米亚开始发展；普鲁士政府禁止开办乡村工业，因为城市更便于征收消费税。农业的变化很小。曾有少数人，例如德国的塔埃和科尼斯堡的克劳兹，鼓吹采用英国的方法，但响应者寥寥无几。波罗的海贸易的发展鼓励了附近地区的粮食生产：人们用粗放的耕作法扩大粮食生产，贵族竭力排挤自耕农，以扩大他们使用劳役经营的领地。但政府并非始终放任不管；普鲁士国王对贵族圈地作出一定的限制。只是在丹麦的石勒苏益格和荷尔斯泰因，才允许乡绅进行圈地。

在英国经济革命的推动下，欧洲逐渐确立其优势地位，而在十八世纪中叶，能否取得这一优势似乎还值得怀疑。木材变得稀少了，工业生产在缓慢地发展着，农业有不能养活全部劳动力的危险。如果西

欧在新大陆治理不善，殖民开发是否会把新大陆罗掘俱空呢？欧洲是否会像罗马帝国的命运一样，让纯商业和纯金融的资本主义最后以被征服国的破产而告终呢？这似乎不是没有可能的。暂且看来还有希望：煤和铁将取代木材，蒸汽和各种机器将使劳动效率成倍增长，而农业将能养活劳动力。不过，这还需要欧洲大陆推行新的经济政策。假如和平得以维持，这只是个时间问题。

四、欧洲的富裕

无论如何，欧洲正变得富裕起来，西欧当然更是如此。究竟富裕到什么程度，人们却说不清楚。据说，英法两国的国民收入在十八世纪翻了一番；两国增加了税收和发行了公债。英国的公债从1701年的一千七百万镑增加到1784年的二亿五千七百万镑；法国的公债在1721年仅十七亿里佛，而在1789年则上升到四十五亿里佛。人们在伊姆拉的结算中注意到，进出口贸易不是英国致富的主要原因。对外的债务清算对英国也并不有利，因为大量资金被用于经济投资和工业投资，以及购买政府的公债。当然，除了出口商品以外，英国还可赚得运输费、保险费和佣金。但在当时，英国没有向欧洲大陆输出资金。相反，它吸收了荷兰人和日内瓦人的大量存款，这削弱了它在对外债务清算中的地位。从伊姆拉的计算中可以看出，英国在开发海外领地中得到的收入占着最重要的地位：贩卖黑人、种植园投资、印度公司职员的薪俸和退休金、殖民地产品的商业投机。毫无疑问，伊姆拉的结算不仅对英国，而且在不同程度上对其他殖民大国都是有效的。物质生活的优裕和人与人关系的缓和开始向纵深发展，虽然得益的主要是统治阶级。

有钱人历来喜欢炫耀，但十八世纪的风尚却是追求舒适和享乐，而且追求的程度根据各人的知识水平的不同有高低之分。除了供摆排场的大客厅外，人们还要求甚至更喜欢布置一些令人赏心悦目、又可随意取暖的整套房间。家具也为同一个目的在演变，体积由大变小，线条由直变曲，座椅铺上软垫，因而不仅比以往更加舒适，并且因装饰的千变万化和精雕细刻而变得更加迷人。异国情调也给装饰增添奇彩，桃花心木风行一时。在庞贝发现的亚历山大时代的装饰开始流行起来。彬彬有礼使沙龙的社交生活文明化了，男子向妇女的恭维也以巧言妙语的方式而保持含蓄。巴黎咖啡馆中流动的社交关系则比较自

由和混杂。人们的求知欲更广了，学士院、阅览室、各种讲课和报告会如雨后春笋般发展起来。感情、爱好、善行和慈悲使享受具有多种形式。许多不像塔列兰那么富有的人后来也对1789年前“甜蜜的生活”留恋不已。

手工业者、店铺主和富裕农民从普遍的富裕中得到好处，某些食品消费量的增长足以证明这一点。在大革命前夕，茶叶消费在英国开始普及；1784年茶叶进口量达八百五十万磅，走私还不算在内。由于皮特降低了关税，茶叶进口量在1786年就上升到一千二百万磅。咖啡在法国获得了同样的成功。食糖的吸引力也相应提高。据说，英国人的食糖消费等于法国人的十倍多。还要加上巧克力、烟草、啤酒、葡萄酒和烧酒。雇佣工人的增加特别引人注目：法国在七年战争后反而增加了三百万人；在整个十八世纪，英国从五百五十万人增加到九百万人；奥地利从二千万到二千七百万；西班牙从五百万到一千万；意大利从一千一百万到一千八百万。饥荒的减弱和工业发展提供的条件降低了死亡率。

在许多问题上，这里还需作一点保留。中欧和东欧的贵族没有改变他们对“下属”进行体罚的习惯；在西欧，贵族的这种习俗虽然变得温和了，但并不是心甘情愿的。他们总认为自己高人一等，往往以纵情放荡和肆意挥霍而自鸣得意。在平民阶级方面，贫困和无知使酗酒和滋事习以为常。小资产者、手工业者和富裕农民最安分守法，但有时也不免表现得粗野和严酷。

总之，人们因富裕而感到乐观，进步的观念就是这种乐观主义的思想体现，它激励当时的人放心大胆去从事随着社会和精神状态的变革而必须进行的制度改革。

第三章　社会

在欧洲大陆上，社会结构保留着贵族的痕迹；这是旧时代打下的烙印，在那个时代里，土地几乎是唯一的财富，土地占有者把土地耕种者的各项权利一概据为己有。已对国王俯首称臣的教士和贵族依旧享有特权；国家虽然从领主那里夺回了大部分王权，但仍让他们对其领地内的“村野小民”拥有一定的权威。除开瑞典、弗里斯等地区的农民构成单独的阶级外，大陆各国的居民几乎都统称为第三等级，他们在享有特权的贵族面前，始终处于生就低贱的地位。

等级的分立尚不足以概括社会阶梯的全貌。出于某种经济的或政治的考虑，国家不仅对某些省市，而且对每个等级中的某些集团，宽容地给予“豁免”或“自由”的特权。为了达到分而治之的目的，国家维护行会组织，而行会原则从上到下都建立在权利不平等的基础之上。

在西欧，尤其在法国，动产的实力和资产阶级的能力在不断增长，平民阶级在获得解放，生产劳动、创造智慧和科学知识的优先地位更趋明显，这些演变破坏了旧的社会结构。

但是，在这方面，英国仍然不同于大陆各国。几个世纪以来，历史环境（岛国的地位至少可以对此作出局部的解释）使英国社会具有独特的性质，随后的经济高涨又进一步加强了这些特性。

一、教士

君权神授的传统使国王和教会互相依赖，国王强制他的臣民信奉宗教。正统的教会拥有举行宗教仪式和从事民事登记的特权，它主持教育和济贫事业，并控制人的精神活动。除了强制和信仰这两个因素外，教会的影响还在于它拥有土地和收取什一税。教士不仅是三个等级中的第一等级，而且是一个由其自身的等级制和纪律所牢固地统一起来的、并由其特殊的集会和法庭所严格地组织起来的“群体”。

然而，凡在胜利地进行了宗教改革的地区，这种至高无上的地位已经被削弱了。在各基督教国家，担任教会首领的国王把牧师当作自己的附庸；即使在主教出席议会的英国，国教也不再能任意“召集”教徒举行集会。教会的财产已部分地世俗化了，教士的苦修生活已经被取消。独立思考精神使教会内部派别林立。教会容许派别的存在，但还没有实行完全的信仰自由：非国教的新教徒受到种种限制，天主教徒则往往有过之而无不及，他们只是勉强维持基督徒之间的社会联系；至于对犹太人和无神论者，当然是一概排斥的。最后，由大学培养的牧师浸透了理性主义思想。这个变化激起了神秘论者的反对，造成了宗教狂热的“复苏”和反扑。但这个变化并非毫无好处，教会在失去世界统一的宗教领袖以后，开始在各个国家里同正在形成的民族感情紧密地结合在一起。教会为顺应思想的潮流，甚至把教义降低到象征的地位。从此，教会便很少同国家发生冲突，并在社会上保持着伦理的影响。在俄国，沙皇同时是东正教的教主，叶卡特琳娜二世强迫教会把大部分财产交给世俗当局。拥有大量异族居民的俄罗斯帝国听任各民族信仰自己特殊的宗教，仅仅禁止东正教徒改宗其他宗教或转向异端。

在依旧信奉天主教的国家里，情形便不同了。教会保留着自己的财产、特权和独立的组织。法国教会只同意给国王无偿的赠与，赠款

由教会自行征集。德国的红衣主教、主教和教士，如同意大利的教皇一样，是世俗的君主。教义在原则上仍保持统一，诉诸教皇是教会对抗国家的最后一道防线，这种情形在法国革命时将可以看到。

许多人怀有幻想，以为教会的衰落预示着灭亡。教皇的威信在下降。波旁王朝已强迫教皇取消了耶稣会的秘密组织。根据传统，英国国教不得觊觎世俗权力，它的权威仅限于教士的范围之内，国王不受它的约束。约瑟夫二世制订了详尽的规章限制天主教组织，庇护六世竟不敢与他决裂。事实上，信仰褊狭已有所缓和，宗教裁判所只在西班牙尚能猖獗。人们逐渐把神甫看作是从事伦理教育的公职人员，希望解除神甫对教育和济贫事业的领导，以便刷新教会的面貌。对修道士的敌视，首先对隐修士的敌视，已是相当普遍的现象。

此外，教会内部似乎也在解体。主教们程度不同地要维护对教廷的独立，英格兰国教的情形更加突出。德国的费布朗尼乌运动也朝同一个方向发展，并取得了一定的成功，不久前召开的艾姆斯主教会议足以证明这一点。在意大利，李奇主教领导下的皮斯托亚教区会议走上了同一条道路。李奇的主张在法国教士中有一定的影响。教皇至上主义者指责这些顽固分子怀有冉森主义的打算，这就意味着，统一教义并不比执行纪律容易。

教士在各国都只占居民的极少数。据一般估计，法国约有十三万名教士，其中担任世俗职务和教职的各占一半。从社会的角度看，财富使天主教会的影响和团结受到损害。教皇如果同国王发生冲突，就有丧失他在所在国的财产的危险。贵族们把他们的子弟安插在主教、副主教、本堂神甫的要职上；低级教士和教徒们纷纷抱怨教会的钱财被人挪用。教士并不构成一个阶级，而是一个等级，其中贵族和平民各占半数。真正的贵族是拥有封号的贵族。

二、贵族

贵族在大陆各国构成一个等级，往往也是一个群体，但在法国并非如此。贵族世家载入封册，享有特权，不得纡尊降贵。采邑分封制依然存在，封臣向宗主逐级缴纳贡赋，保持世袭的主奴关系。凡在国王允许平民取得封地的国家，往往向平民征收一种特别的捐税，这在法国叫做“采邑捐”。贵族有自己的习俗，其突出的表现是长子权。贵族在其领地内不但主管村庄中部分的司法和公安事务，而且享有某些荣誉性特权，以及从事狩猎、开设磨坊、征收捐税、征用劳役、使用农奴等垄断权（这种情形在东欧和中欧尤其突出），还有由贡赋所体现的对土地的名符其实的领有权。贵族还保留一个庄园，或者自己直接经营，或者出租给他人经营。

贵族是世袭的；在原则上讲，出身决定贵族的地位；为保持血统的纯洁，贵族必须门当户对才能通婚。他们自认为与“卑劣的”平民血统不同，即使在生活方式上也注意显示自己的高贵。他们身佩长剑，毕生以征战为业，或者辅佐国王，出任大臣、总督、特使或巡按使等要职。彼得大帝为迫使贵族就范，笼络他们担任世袭的官职。有的贵族子弟被安插在教会。但是，如果他们屈尊下就或经商谋利，那便是败坏了门风。柯尔培尔曾把海外贸易算作例外，但这没有产生很大的效果。在金钱的有力推动下，经济的飞速发展给封建贵族带来了灾难。他们不再能从战争中夺得战利品和赔款，相反却随着物价的上涨、生活的日益奢侈和遗产的分割，祖业变得越来越小了。于是，在贵族内部产生了财产和生活条件的极端不平衡；贵族的成员在减少，但资产者很久以来一直在贵族队伍中填补空额。

很早以来，国王就有把他的大臣晋升为贵族的权力。为了增加收入，国王把他在行政、司法、财务和军事方面的部分权力作价出让，同时也让贵族担任某些要职，借以抬高官职的价格。例如在法国，捐

纳官职是个十分普遍的现象，由此产生了一些担任行政和市镇官职或徒具其名的长袍贵族，他们的职位或者是世袭的、或者只及个人，但在一定条件下也可传给后代。这些新贵族通过婚姻和职业联系结合在一起，构成一个特殊的集团。他们用自己的财富和影响加强着统治者的力量，并且狂热地把统治者的气派、傲慢和偏见接受下来。但他们同时也改变着统治者的精神状态，并使之资产阶级化。佩剑贵族仍然专一地从事作战，但他们如今出外打仗，不再是出于他们的爱好，而是根据国王的命令和履行自己的义务。

越是接近东欧，经济发展越是缓慢，资产者晋升贵族的机会也越少；捐纳官职根本不存在，统治者保持着紧密的团结。因此，根据不同的国家，贵族的政治势力和政治态度也有明显的不同。在中欧和东欧国家，由于资产阶级人数较少，贵族主要对国王的权威十分眼红。在西欧，特别在法国，贵族同时与国王和资产阶级相对立，一方面对压制他们的王权深怀忌恨，另方面又对咄咄逼人的新兴资产阶级拼命排斥。贵族的人数的确不多，但历来对他们人数的各种估计之间分歧甚大，比对教士人数的估计分歧更大。西哀士认为法国约有十一万名贵族，他大概只算了世袭贵族，非世袭贵族肯定不包括在内。

三、资产阶级

资产阶级既不是等级，又不是群体，而是法国人所说的第三等级中最富有和最能干的那部分人。资产阶级在联合省早已占着压倒的优势，随着经济的高涨，他们在法国的地位也大大加强。意大利和西班牙的情形就远不如法国，在中欧和东欧则更差。资产者来自社会的基层，少数农民和手工业者依靠劳动和积蓄，以及主要靠商业投机的运气，爬上了这个位置，中间商总是比生产者更容易和更快地发财致富。

资产阶级的组成成分远不是那么整齐划一。严格地说，自认为是资产者的那些人无非是少数发了财的平民，他们可以不用做工而靠自己的财产过着贵族式的生活，这些财产或者是土地，或者是年金，少数是动产。他们勉强能接受与以下两个集团的成员为伍，但要求这些人必须同样有钱，而且毫无例外地不从事体力劳动，只担任官职或领导职务。

在这两个集团中，最团结和最稳固的集团是国王的官吏，他们也是整个民族中最有文化的集团。他们在法国人多势众，由于官职是用金钱买来的，官员对王权保持一定的独立性，他们根据自己的职务，分别在审判所、税务所和财务所组成维护自己特权的集团。随着一部分官吏晋升为贵族，资产阶级同官吏中的长袍贵族的交往日益密切。另方面，附属于这些机构的许多法律界人士——公证人、检察官、执达吏、还有自成系统的律师——也购买自己的职务。于是便形成了一个中间阶级，在金钱的保证下，通过中间阶级的途径达到提高社会地位的目的就完全可能了。在其他自由职业者中间，只有少数著名的医生、学者、作家和艺术家才能跻身他们的行列，但始终以收入相称为条件。否则，他们即使能进入沙龙（至少在法国是如此），却不能享受平等的待遇。

另一个集团包括金融家和实业家，他们的名望较低，却往往更加有钱。包税人、王家采办和王家供奉等为国家效力的金融家地位较高，有的甚至晋升贵族，信奉新教的外国人奈克尔被提拔当了大臣。造船主、批发商、制造商的人数虽多，但势力不大。在某些城市中，他们以商会或商事法院为依托，制造商也加入本行业的行会。旧制度下的这个资产阶级就是我们所说的大资产阶级。他们同贵族一样，只占居民中的极少数。行会组织在排外性方面与贵族完全相同。库尔诺写道，一个集团对另一个集团的“种种蔑视”阻碍了团结；而每个资产者历来都梦想跻于上等阶级的行列。在法国，他们的地位如今已上升到这样的程度，以致政府开始把他们同仍然富有的贵族一起统称为“缙绅”，这个由金钱创造的和打破了门第隔阂的社会范畴已经构成现代的资产阶级。

然而，未来却为这些不同的成分准备着不同的命运。旧制度下过着“贵族式”生活的资产阶级将如同贵族一样在大革命中受到损害。至于官吏和自由职业者，他们从十六世纪以来提供了大多数科学研究和启蒙哲学的大师；与此同时，履行公职和经营产业使他们学会了管理行政事务和发号施令，这为他们即将领导大革命做了思想准备。然而，由于他们省吃俭用，并把积蓄用于地产投资，他们毕竟也有了一笔财产，因而在大动乱中不免受累。总之，同金融家和商人相比，他们从革命中得到的利益较少。唯利是图的金融家和商人拼命地扩展他们的势力，他们只看到新思想和新变革对资产阶级有利；而实际上，资本主义的发达和资产阶级的命运取决于他们对兴业、投机和冒险的狂热爱好。

我们所说的中间阶级或小资产阶级也就是缙绅们和革命民主派所说的“平民”，缙绅谈到“平民”时带有轻蔑的口吻，革命民主派则对“平民”显得亲切。资产者把这批人看作是下等人，因为他们从事体力劳动，至少有时要从事体力劳动；总之，他们都是体力劳动者出身。其中的驿站站长，营造商、出版商、印刷厂主、药剂师和少数外科医生

（多数外科医生同剃头匠一样是些穷光蛋）因享有特权，或因特别的行规，或与自由职业者相近，占着首要的地位。人数众多的手工业者和零售商的生活条件差别极大，其中一部分成员组成了行会，专门经营食品、衣着、鞋帽、理发、房修和家具等行业，他们的地位随着顾客的地位而上升或下降。最低级的小资产者是些经营百货、修鞋、饭铺的小店主和小商贩。以上所有的小资产者，不论他们属于哪个范畴，都对资产者的高傲感到恼怒，但他们却以同样的态度去对待无产者。据罗伯斯庇尔的房东勒巴斯夫人说，她的父亲营造商杜普莱如果与他的“仆人”（即他雇佣的工人）同桌吃饭，那会被认为是有失身份的。

对于以上的分类，还需要作一个重要的订正。在十八世纪，有才干的知识分子日益与有钱的权贵们相抗衡，他们主张的等级制与金钱等级制是不同的。在“殷实富户”之外，教授、文人、小说家、学者、艺术家、音乐家、歌唱家、演员和舞蹈家组成一个松散和混杂的团体，他们往往刻苦勤奋，但对品行操守却不很严格。公证处、办事处、商店和工场中的文书也自认为属于中产阶级，因为他们不参加体力劳动，在生活方式上与中产阶级又没有不同，他们中间有不少人还是能说会道和著书立说的人才。这些有才无财的“人物”，或用布瓦西·唐格拉斯的说法，这批“少数野心家”当然积极主张权利平等，他们无论在何时何地都是革命的酵母，而且他们中间后来确实涌现出了相当多的革命家。

最后，人们可以注意到，虽然门第、出身和职业都是决定个人地位高低的一个因素，但富裕程度毕竟是这个无形阶梯的决定性因素。这个阶梯意味着细密的分工，同时也表明各阶层普遍怀有提高自己地位的愿望和日益强烈的个人主义。这个西方文明的显著特点在中欧和东欧方面逐渐趋向淡薄。农民的情况也不相同。

四、农民

农奴制在大陆的西部地区依旧存在，其中包括农奴对土地的依附，对遗产的严格限制，不准私立遗嘱，以及承受各种人身义务。但一般说来，农民还是自由的。农奴也罢，农民也罢，他们都能祈求国王裁判权的保护。自耕农仅占有部分耕地；其余的大部分土地以分成制或租佃制形式由他们承租，因为贵族、教士和资产者很少自己经营。在法国，路易十六废除了对农奴的追及权；三分之一的土地掌握在农民的手里，他们对拥有所有权的土地可以自由支配，世代相传，不受干预，因而法学家们通常称他们是自耕农。法兰西王国农村居民的境遇是相当优越的，虽然各省之间有很大的差别。法国周围的地区，如在加塔洛尼亚、巴斯克地区、皮埃蒙特和莱茵地区，以及特别在尼德兰，情形也是如此。但在卡斯蒂利亚和安达卢西亚，以及在意大利南部，条件简直恶劣极了，贵族听任大片庄园荒芜。

在欧洲各地，资产者、城市居民或贵族全都认为农民是些无知的“村俗”，他们生来就要供养统治阶级，向国库提供比别人更多的钱财和养活城市居民。乡村居民要服从领主的权威，承受种种人身义务。即使自耕农也要缴纳包括领地附加捐、领主年金（即法国所说的田赋）、土地转让捐等各种贡赋。此外，教士还征收什一税（有时什一税归世俗机构），它一般比领主权的负担更重。国王单独征收国税，至少在法国，这种税收不但特别沉重，而且一方面由于缺乏丈量和统计，另方面由于各税区体制不同，负担很不均衡。农村居民几乎全都要缴人头税，贵族只付人丁税和念一税的很少部分，资产者略受照顾，教士完全免除。然而，最使农民恼火的还是盐税和助税。最后，农民被迫将产品供应市场，为城里人服务。农民觉得他们同过去一样在当牛做马。

在对待领主、什一税、国税和城市等问题上，乡村表现得团结一致，但乡村中存在的不平等损害着团结的巩固。村里的若干“首户”往往是些大佃户或自己拥有地产的农庄主，他们操纵地方事务，向村民发号施令。其次是少数占有相当土地、经营农庄和能够自给自足的殷实富户。作为农业资产者，他们不但能出售部分产品，而且能适应农业的革新。但大多数农民则因土地太少难以养家活口，不得不打临工或从事一项辅助职业，如加入乡村工业为批发商服务。他们的劳动所得仅够维持生计，无力出售商品，因而强烈坚持传统的耕作制和集体权，反对合并农庄和扩大经营。葡萄农由于不得不购买部分或全部粮食，往往在粮食贸易问题上站在城市消费者一边。总之，如果以为所有的农民都拥有土地和农庄，这种看法是错误的。当时，在法国的某些地区，尤其在波河平原、意大利南部和安达卢西亚，没有任何土地的农民占农村人口的大多数。他们是名符其实的无产者。

虽然如此，在随着资产阶级的强大而两极分化的西欧，农民的生活条件与东欧和中欧的情形相比，恰成鲜明对照。在莱茵河和易北河之间的地区，在波希米亚、奥地利和普鲁士，乡村的情形从十五世纪以来，尤其在三十年战争以后，变得更加恶劣：农奴制已经普遍推广。在普鲁士王国，农民即使不是西欧通常含义上的农奴，至少也是依附于土地和受贵族任意处置的“家奴”，虽然他们在理论上依旧是国王的臣民，并有权向国王的法官申诉。除了国王特许的某些资产者外，唯有贵族才能拥有土地所有权：他们临时出租部分采邑，而大部分地产则依靠劳役直接经营；这些劳役实际上是任意强加给农民的；此外“仆役”的孩子也必须送到贵族家中充当仆人。波兰和匈牙利的情形更坏，农奴不准向一般司法当局告状。俄国的农奴与奴隶相差无几，因为贵族可以不连带土地单独出售农奴，甚至把农奴送往西伯利亚流放。

五、英国社会

欧洲大陆看到，英国社会的某些特点与西欧相类似；其实，不同点远远超过相似点：几个世纪以来，英国社会显然具有与众不同的特点，经济的发展和革新使这些特点显得更加突出。

从原则上讲，所有英国人在法律面前一律平等，毫无例外地必须纳税，就任官职时不考虑门第出身，贵族和资产者之间不再有不可逾越的鸿沟。等级界限的确是淡薄了。封臣对宗主的隶属和义务已不复存在。贵族从事征战的特点开始消失。有关领主权的陈规旧例已被合并到民法中去，并且同采邑制一起在圈地运动中被取消。各郡的骑士历来同资产者一起在平民院平起平坐。严格说来，贵族的特权只剩下爵士享有的豁免权，爵士的子孙同乡绅一起与平民百姓为伍。另方面，爵士和乡绅从事商业不受限制，并不被认为"有失身份"。社会地位的高低主要取决于财富的多少。

爵士和乡绅保留了土地所有权和地方行政权；国王的官吏为数不多，购买官职仅在军队中盛行，因而没有形成长袍贵族。资产阶级不包括军官在内，晋升贵族和获得封地不如在法国那样对资产阶级有诱惑力。这个阶级由批发商、银行家和制造商所组成，他们尤其热衷于兴办企业和投机获利。特别突出的是，因相当富有而不必躬亲劳动的人对因发财致富而开办公司的人不抱任何偏见。

至于农民，他们早已获得了自由，圈地使他们逐渐离开了采邑。虽然个体农民没有完全被消灭，但他们正逐渐被大庄园所代替，或者充当临工，或者加入乡村工业，或者流向工业城市。从原则上说，英国人在法律面前一律平等，但"人身保护令"并不能使穷人免受"拉伕"之苦，许多穷人被"招工头"骗上王家船队充当海员，不平等在事实上和在习俗中仍占上风。土地所有权仍掌握在几千个大家族之手，爵士和乡绅在郡区和教区为所欲为，领主制的痕迹仍未消失。显贵们在联

姻和社交等方面怀有强烈的排外情绪，并且如同大陆各国那样，霸占着各种名利双收的职务。

六、无产阶级

欧洲各地的贵族和资产者在一个问题上没有分歧，那就是他们都认为无产者天生只配从事体力劳动，因而无产者的文明水平必定低人一等。宗教感情历来倾向对穷人应该以慈悲为怀，何况为谨慎起见，对穷人也不宜逼迫过甚。如今，由于生活条件的优裕，人们更乐于做些善事；哲学家又在慈善中加进了社会义务的概念。然而，在英国的清教徒资产者看来，贫困作为罪获天谴的表现，同上帝选民的富裕恰成鲜明对照。随着资本主义经济在欧洲大陆的发展，所谓穷是对懒和恶的惩罚这种说法广泛地传播开了。总之，在统治阶级内部，对穷人的厌恶和蔑视占着统治地位，人人都对穷人单独干坏事和对“群氓”集体闹事深感恐惧。

除开人数众多的仆役以外，无产阶级的队伍无论在农村或在城市都日渐壮大。从事一般农活、脱粒、造林护林、运输、采矿、乡村手工业的雇佣工人远比今天要多。零工的景况最差，一遇恶劣天气便陷于失业。城市无产者十分分散，多数铺主自己参加劳动或只雇一二名帮工。大部分没有专门技艺的小工保留着农村的习惯，农忙时便离开工场；他们并不集中在某些居民区或大企业。工人只有行帮习气，却还没有阶级意识。在法国，他们同手工业者没有明显的区别，二者在大革命初期采取了一致行动。假如工业资本主义的高涨和无产阶级反对派的形成在1789年以前已经出现，法国资产阶级是否还会同贵族决裂，这恐怕就很值得怀疑了。

经济发展使饥荒不再发生，这对无产阶级当然是有利的，但人口增长却使失业蔓延，阻碍了工资跟上物价上涨的速度。在1730至1789年间的法国，工资至多增加了百分之二十二，而粮价却上涨了百分之六十。根据经济学家的解释，工人的工资理所当然地不能超过工人养家活口的最低标准：杜尔哥为此提出了工资的“铁的规律”。然而，工

人不断用抵制和罢工相对抗，有时甚至破坏机器和使用暴力。在某些行业，抵抗是有组织的。英国的纺织业在十八世纪甚至出现了工会。工会援引“劳工法案”，要求核定工资限额。法国的“帮工会”在建筑等行业势力很大，规定会员必须“周游法国”，并根据约定的暗号与沿途城市保持联络。但是，这些行帮团体往往互相忌妒，甚至发展到流血斗殴的程度。此外，工人还成立了互助团体，这对罢工工人是有力的支持。然而，如同在英国一样，许多工人要求当局进行干预。当局有时为社会秩序考虑也主动出面调解；但当局在原则上总是站在工人的对立面。各种集体反抗的形式，即所谓“同盟”，以及帮工会或工会，都被国家所禁止和遭到教会的谴责。

法国五分之一的居民是贫民，每当经济危机发生时，贫民的人数更大大增加。此外，社会救济显然不够。在英国，教区名义上应把济贫税用于养活贫民。尼德兰也是如此。在大陆各国，一部分什一税理应供济贫之需。实际上，孤老病残者不能保证得到救济，失业工人就更谈不上了。因此，乞丐遍布各地，即使收容也无从消灭。到处流浪的乞丐进一步转化为成群抢劫；此外，还滋生了一些无业游民，他们躲过国内税卡从事走私。只要出现一次歉收，工业危机必定随之而来，生活变得更加困难，甚至手工业者、分成制佃户和自耕农也被迫出门乞讨。对“强盗”的恐惧极其普遍。统治阶级和当局开设了一些慈善工场和布施了一些食物，竭力想安抚穷人。但他们所关心的主要还是提防饥民群起暴乱和抢劫。这种担忧很容易造成畏惧和恐慌心理，大小资产阶级全都胆战心惊。这种恐惧心理成了第三等级内部不团结的根源，同时也阻碍了革命思想向国外的传布。

第四章　欧洲的思想

人的精神状态的转变比经济和社会的演变更加缓慢；大多数人生活条件的变化又赶不上他们思想演变的速度。然而，资产阶级的精神状态同他们独特的活动方式是协调一致的，它从一开始就与贵族和教士的精神状态有分歧。随着商业、金融业和制造业的不断进步，以及对中世纪的经济和社会的破坏，资产者的雄心壮志同传统观念终于彻底决裂。经验理性主义的诞生不仅开创了现代科学，而且力图在十八世纪把它的统治扩张到人的生活的各个领域，它向资产阶级提供的哲学思想唤醒了资产阶级的阶级意识和革新勇气，这种状况在法国特别突出。到大革命前夕，启蒙时代的大师虽然已经去世，但他们的思想却完整无缺地保存着，并且以极其复杂的形式作为遗产被继承下来。另方面，旧制度的卫道士也不乏其人。所以，思想界当时处于一种动荡不定和五光十色的状态，至少在思想活动最为活跃的英国、德国和法国是这样的。

一、传统的精神状态和新思想的崛起

在旧经济制度下，生产水平很低；饥荒、疫病、战争和主人的盘剥把劳动者压得喘不过气来。劳动者蜷缩在家庭、亲邻、同行、教区的小圈子内，以求得互相帮助和保护。他们力图用陈规旧例限制竞争，稳定市价和工资，从而保障自己的安定生活和尊重他人的生存权利。他们为自给自足而劳动。食品和商品在他们看来只有使用价值。他们对前途不抱希望，因而也不求进取。手工业者和商人在利益的引诱下开始懂得交换价值和投机；但大多数人在十八世纪仍保留着许多中世纪的观念。他们满足于慢慢积蓄起来的收入，坐等顾客上门，不做广告，出售的商品既少又贵，不求加快资本的流转。他们的理想仍是购买土地，企图依靠年金安度晚年。资产者很早就希望用新的社会秩序去代替封建主混战的无政府状态和君主专制：商人把他们的货物和现金管理得井井有条，这些方法可以进一步运用到管理国家中来。司法和行政官吏竭力要让法律压倒暴力和专横，并维护他们职务的尊严和利益。然而，这毕竟是个停滞不前的社会，人们对尘世既然不抱很大希望，对来世就容易抱有幻想。由于政治结构和社会结构的专横暴戾和等级森严，平民百姓往往怀有自卑感，因而对世俗压迫逆来顺受，对宗教训诫奉若神明。

到十八世纪的末年，教士虽然部分地受到了新思想的影响，但他们在同平民阶级的关系上仍然是传统思想的坚固堡垒。英国的卫理公会继续在发展，其他教派也纷纷复活；英国国教对“福音派新教徒”再也不能等闲视之。德国的虔信派依旧活跃；康德及其门生赫尔德都带有虔信主义的痕迹。但是，异端教派的滋生繁殖似乎具有更加深远的意义，因为这个发展方向超出了时代的范围。巫术、占星术、炼金术竟与对电流、磁场这类科学发现的胡乱解释和借机行骗结合在一起。继斯维敦布尔之后，出现了帕斯库亚利和圣·马丁。德国的玫瑰十字会

和许多共济会分会对这些糊涂学说趋之若鹜；法国的阿尔萨斯和里昂也有众多的信徒；英国的布莱克竟从中吸取艺术灵感。卡格里奥斯特罗和梅斯梅尔深得群众的信服。尤其在农村，一般百姓仍没有摆脱古老的迷信，他们对各种神鬼巫术笃信不疑。敬神怕鬼的思想远没有消失。

然而，新的前景早已开始出现，并逐渐对更多的人具有吸引力。欧洲的富裕使人们的收入日益增加，随着爱好的多样化，满足这些爱好的欲望也更加强烈。人们对束缚个人发展的种种障碍感到不满，在享乐者的榜样感染下，一切自信有才干的人都宁肯冒点风险，也要过舒服的生活。家庭关系开始瓦解，每个孩子都为自己争合法权益。陈规旧例或者遇到反对，或者已不再起作用。城市的扩展犹如给这一切添加了一份增效剂，因为城市生活削弱了社会的束缚。城市生活越来越脱离传统集团的控制，乡政府最后只负责登录户籍而已。人口的迁移已变得更加方便，新大陆的吸引、工业的召唤和交通的改善使人口流动日益增加。外国人和犹太难民成为革新的积极因素。资产者把骑士的尚武精神移植到资本主义中来，鼓吹侥幸冒险、投机创业和拼力竞争，从而加速了优胜劣败的过程，使一些人发财致富，使另一些人沦落为无产者。资本主义开创了一个充满活力但又动荡不定的社会；建立在金钱基础上的权势随时都有化为泡影的危险，所以只能引起人们暂时的敬仰。资本主义保障人的尘世生活，而把来世置诸脑后。它削弱了原来限制个性发展的种种人身依附，扩大了人与人之间的契约关系，这些关系由于仅仅涉及具体的事务，其范围也就有了明确的界限。资本主义用控股公司取代亲友集资的合营企业，用样品推销取代传统市场，用划一不二的市价取代讨价还价，用商定的工资换取必要劳动力的短期契约取代农奴的劳役制和工场的帮工制。处在专制、封建和行会压迫下的人们以各种途径开始觉醒，渴望独立和自由。“哲学家们”找到了洗耳恭听的听众。

二、经验理性主义

从十七世纪上半叶起，由于物理学和机械工业与技术进步并驾齐驱，理性主义呈现了新的特性，它由天才的笛卡尔上升为一种研究方法，又在随后的牛顿和洛克的著作中得到进一步的强调，终于把信神弄鬼的宇宙观扫除干净：物质从此由精神发现的不可抗拒的规律所决定，只要精神能通过观察和实验证实它的推论或假设。建立在自然和理性相互作用基础上的科学变成对感性世界的一种具体认识，这一认识最终用数学公式表现出来，从而把科学的不同门类归于统一，科学的最大奢望是把宇宙万物列成方程。

科学的进步激发了人们的想象力。在法国，拉格朗日的数学天才光彩夺目，勒让德尔和拉普拉斯的成就声誉卓著。德国人赫舍尔发现了天王星，排列了行星系谱。以库仑为首的物理学家继续进行对电和磁的研究；继加尔瓦尼1786年在布伦亚的试验之后，已经颇有名望的伏打正朝着发现电流的方向走去。拉瓦锡创立了化学，他对呼吸的解释奠定了生理学的基础。尽管布丰名扬全球，自然史和地质学的研究却相对落后，依旧停留在描述阶段，但正在努力订出合理的分类法：亚当森在植物学方面取得了成果。自然科学特别引起公众的关注，因为它被应用到实际当中，例如富兰克林的避雷针、琴纳的牛痘疫苗、蒙戈费埃兄弟的气球。同时，它还开始革新某些工业，例如法国的贝尔托莱。通过积累而获得的经验知识似乎能保证科学无止境地向前发展；人通过经验知识能够完全利用自然的力量。笛卡尔的预言已经实现："人们将毫不困难地享受土地的果实以及人间的各种舒适。"

笛卡尔是位形而上学哲学家，他认为理性是上帝给人的天赋，因而他从不涉猎政治学和经济学，对历史学也不屑一顾；对于在社会中生活的人的认识，他甚至没有想到把它当作一门观察的科学。十八世纪的哲学家则相反，他们把理性主义扩展到各个领域，并开创了所谓

“人文科学”。一位名叫洛克的医生摒弃了思想天赋论，并用感觉的印象来说明精神活动。他的感觉论经伏尔泰介绍到了欧洲大陆，又经孔狄亚克的发挥导致了经验心理学的诞生。爱尔维修、霍尔巴赫、边沁等大胆地把道德世俗化，使道德成为一门建立在个人利益和社会公益基础之上的“习俗科学”。至于历史学，人们很久以来一直在努力整理确凿可靠的资料，同时也展开文献评论和确定考证方法，直到十八世纪继续如此，但著作家还没有充分利用历史考证的成果。至少在伏尔泰的著作里，历史学同资产阶级的想法已十分合拍，它的研究对象不再单纯是王朝的兴亡，而且是文明的进步和社会的演变。与此同时，英国的君主立宪制以及传教士和旅行者在他们的游记中所介绍的异国情趣为人们进行比较提供了方便：《论法的精神》和《论各民族的风格和精神》曾大量运用了这方面的材料，宣告了社会学的即将诞生。关于经济史，人们还很少谈及；然而，经济管理人员由于意识到统计对他们的帮助，开始收集各种数字。随后不久出现的重农学派和亚当·斯密主张通过对现实的观察建立一门经济科学。

理性主义既然采取了经验主义和功利主义的立场，并把人的精神世界和各项活动当作自己的研究领域，它便把形而上学当作不可求证的假设而予以抛弃。康德在1781年《纯粹理性批判》一书中宣称，“自在物”是不可认识的；拉普拉斯接着又写道：“物的首要本原和内在本质将永远不为我们所知。”可见，理性主义正逐渐变成一门实证哲学，但一般舆论还远没有接受这一认识。

三、泛神论以及自然权

感觉论并没有使洛克摆脱“自然宗教”，大多数哲学家也还信奉“泛神论”。他们实际上通过观察和比较为泛神论寻找根据。泛神论的原理在各种宗教的不同教义中既然都可找到，这些原理又被人们普遍地接受，这就证明上帝作为“宇宙伟大建筑师”的存在；证明人的灵魂不灭，以及罪孽在来世必定受到惩罚。从本阶级的利益出发，统治者认为这些思辨概念具有很大的价值，因为它们可以保证平民的驯服。尽管道德是功利的和社会的，但它仍然是强制的；因而人也依旧是自由的和有责任的。随后，卢梭在不抛弃理性的同时，提出了感情至上的主张；“有感情的”人通过对他人的爱达到舍己为人的真正道德高度；意识作为“不灭的上天之声”在现象世界的彼岸向人揭示人的命运的重要真理。康德于1788年在道德意识的岩石上重建了形而上学的大厦。此外，德国的雅科比、荷兰的汉斯坦尤斯、苏格兰的里德继续按传统方式研究哲学。

另方面，革新家们不仅希望认识世界，而且想要改造世界，因而保留了从事改革的自由。更有甚者，他们援引源自斯多葛派的和由中世纪某些神学家所推崇的自然权；在多数大陆国家里，自然权一度被专制主义打入冷宫，但加尔文派仍受其影响。洛克用自然权为1688年革命进行辩护：建立社会的目的既然是为了保障人的自主，社会就应该以公民的自由契约为基础；同样，政府的权威也理应建立在享有主权的人民同受委托人之间的契约基础之上。受委托人仅仅为了维护神赋予人的不可侵犯的权利而行使其权力。美国人和法国人宣称，人权是上帝赋予的。自然权对人类的各个部分不加歧视，这体现着古代的和基督教的普救众生的思想。

如上所述，理性主义者对笛卡尔的形而上学发动了攻击，但同唯灵论仍保持着千丝万缕的联系。其原因是：他们在一定程度上仍受到

教会中学中传统人道主义的影响，他们的科学素养一般也还很肤浅。他们的成长过程加强了阶级偏见或职业偏见，从而使他们把物质生产视为下贱。法国哲学家对重农学派的著作并非无动于衷，百科全书最早赋予工艺和工具重要的地位，但这还不等于说他们已经对技术的进步、社会和习俗的演变、认识的扩展、人和思想的解放进行了综合的考察。正如在自然科学方面还没有接触进化的概念一样，他们并不试图对他们以为在历史中发现的曲折前进作出有机的解释。或者，作为资产阶级的代言人，他们把历史的曲折发展单纯地归结为他们梦想加以消灭的宗教迫害和封建专制。他们认为，一旦实现了以上的梦想，社会秩序和政治秩序将永远合乎理性地建立起来；在这个条件下，进步将得到保障，一切都取决于个人的努力。同所有新兴的阶级一样，资产阶级把自己的胜利看作是历史的终结。

与此同时，毕竟还有一些反对理性主义的人，他们虽然主张对历史使用观察的方法，但在非理性倾向的指导下，认为人没有共同进步的希望，因而力图保存他们认为由上帝创造的或由集体经验孕育的现存体制。在十八世纪初，与笛卡尔主义相敌对的天主教徒维科把历史仅仅看作是一个循环反复的过程，每个王朝都像生物一样，按照上帝的神秘意图，从诞生、成长、衰老，直到死亡，然后让位给另一个王朝。莱辛在宗教演变中看到了一种永恒的启示。接着，赫尔德于1784年撰写了《关于历史哲学的思想》一书。他指出：从直观所能观察到的演变中，自然是社会的创造者，个人则不以自己的意志为转移，像细胞依附于活体那样依附于社会。

在英德法这三个精神活动特别引人注目的国家里，以上的一般特点根据各国的经济、社会和政治条件分别占据着统治的地位。

四、英国和德国

看来，英国知识界很早就十分重视经验研究的价值：例如十三世纪的罗吉尔·培根，十四世纪的奥卡姆派，以及早在笛卡尔以前就讲述过经验论学说的弗兰西斯·培根。不同的是，英国人对建立一门确定科学的统一性和赋予科学结论以绝对价值的哲学不太重视。休谟从印象和感觉共同组成观念这个思想出发，作出以下的推断：由日常经验灌输给人的理性原则从来只允许人进行大致的和临时的推广和应用。从这方面看，经验理性主义与经验主义的区别仅仅在于前者的内容较后者更为丰富；因此，人们往往把经验理性主义笼统地称作经验主义，却把它同纯推理的理性主义对立起来。毫无疑问，英国十八世纪技术发明的活跃使经验论思想进一步深化，但亚当·斯密对政治经济学的研究，显得不如重农学派那么系统。

至于如何调和经验理性主义、形而上学和传统宗教，大多数英国人并不担心会有什么困难。何况，相当部分的资产者仍然是清教徒，他们分别信奉加尔文派的不同支派，普遍的利益要求他们对国教的信徒采取随机应变的灵活态度，当时的历史环境也要求他们朝这个方向努力：随着信奉天主教的斯图亚特王朝被推翻，天主教徒遭到了排斥；洛克主张新教各派间要互相宽容，即使不给非国教的新教徒充分的言论自由，至少也要让他们能生活下去。在十八世纪初，一些泛神论者确实使教会感到担忧；在大革命前夕，吉本对基督教的敌视丝毫也不亚于伏尔泰，他把罗马帝国的灭亡归罪于基督教。然而，过后不久，理性主义者就不再给人这样的印象，似乎他们想要使舆论非基督教化；在英国国教这方面，也逐渐采取了宽容的态度，例如他们的代表佩利竭力证明，国教的教义同理性没有分歧。统治阶级一致认为，宗教对政治和社会的稳定是有益的。当卫理公会复活信仰主义时，人们认为它能避免平民不守教规，因而没有坏处。

在政治方面，英国人始终主张无原则的因循守旧。然而，他们对自然权毕竟早已熟悉了：霍布斯声称，人民通过同国王订立的契约，已把他们的主权永远出让给国王，从而为专制政体进行辩解。洛克接着用相反的理由去证明君主立宪和个人权利的合理，因此，辉格党人似乎至少变成了言论派。但是，当选举改革宣传运动刚刚开始并将危及统治者的权力时，掌握国家政权的少数贵族和大资产者便惊慌起来，洛克也威信扫地。正如伯克所指出的，统治者后退到了经验论的立场；他们断言英国的制度是由英国人民独特的演变而产生的，它同任何理性前提毫无关系。

大陆各国长期以来没有注意英国的变化。孟德斯鸠和伏尔泰提出了奉英国为师的主张。日内瓦人德洛姆在1771年盛赞英国的无比优越。尊重国教和把国王奉为会长的英国共济会在各国开始生根发芽，到处传播宗教宽容、个人自由和代议制的思想。直到旧制度的末期，具有平等思想的法国人才不再把英国看作是自由的母亲。

盛行新教的德国经沃尔弗的介绍才接触了理性主义。但沃尔弗在哈雷宣传的理性主义与其说是受了笛卡尔的影响，不如说是受了莱布尼茨的影响。德国通过英属汉诺威境内的哥丁根大学和汉堡同英国发生联系；德国同英国在教派林立这方面有相似之处，只是德国比英国略逊一筹，因为在德国，路德派的势力远远超过了加尔文派，但加尔文派毕竟使德国接受了宗教宽容。在普鲁士，弗里德里希二世甚至容许哲学思辨相当自由的发展。理性主义者并不攻击启示宗教本身，后者更怕他们对《圣经》的批评，这种情形在德国甚至比在英国更加普遍。另方面，新教牧师大胆地对教义加以理性化。在科学研究、技术进步和经济发展等方面，德国不能同英国相比。在德国的理性主义中，推理和形而上学大大超过经验的成分。以普鲁士为据点的启蒙思想家着重强调理性主义的纯功利性质，开明君主对此颇感兴趣，行政官吏也深表赞同。因此，启蒙思想渗透到了巴伐利亚和奥地利等天主教地区，并争取到部分教士的同情。但是，启蒙宣传毕竟只触及少数

官吏和知识分子；虔信派的神秘主义仍有深厚的社会基础；卢梭的影响十分明显；文学界的狂飙突进运动展现了带有无政府倾向的前浪漫主义；康德以后的哲学很快朝先验论唯心主义的方向发展。

王公的专制政权和封建制的存在决定了德国与英国的根本不同，资产阶级的软弱又使德国不同于法国。德国启蒙思想家从来只是羞答答地批评特权，对农奴制则更少批评。他们把具体的改革寄托在开明君主身上，声称进步取决于个人的修养，而不取决于制度的完善，并以此为他们的谨慎行事和软弱无力辩解。

五、法国

理性主义者在天主教国家里所冒的风险远比在新教国家中严重得多。比利牛斯半岛各王国对理性主义尤其敌视，奥拉维特被迫离国外逃。罗马天主教是反理性主义的灵魂。在意大利，知识界的活力正在苏醒，预告了复兴运动的兴起。贝卡里亚是当时的风云人物之一。在法国，哲学家们向天主教会的宗教迫害和思想控制大胆地发起了攻击。由于教会的权威全靠世俗政权和统治阶级的支持，哲学家们用无情的冷嘲热讽攻击教会的特权、暴戾和教义。伏尔泰分子成倍地增加，对宗教的敬畏已烟消云散。冉森派和耶稣会的争吵，高卢派和教皇至上派的争吵，废除南特敕令的不幸后果，许多新教徒被迫改宗天主教后对信仰的冷漠，这一切都为哲学家的攻击提供了有利条件。共济会也广泛发展起来，因为它的基本主张是宗教宽容和自然宗教。教皇对共济会的谴责竟无济于事，因为教皇谕旨在法国必须根据国王的命令才能生效，而国王却拒不下令，相反对一些大贵族取得共济会分部的领导地位深感满意：许多在俗的和脱俗的神甫竟同时是共济会会员。在狄德罗的主持下，百科全书把理性主义哲学家集合在一个派别中，达朗贝尔撰写的《卷首语》就是这个派别的宣言。他们成功地改变了人们的思想状态，以致新教徒奈克尔在路易十六统治期间能够加入政府，以致宗教镇压机构逐渐走向衰落。世俗政权对望弥撒和参加复活节祭礼等活动不再关心；甚至宗教裁判所也很少追究违教行为。

大多数哲学家已把人看作是自然界的组成部分，但他们并不因此认为人的一切都由自然所决定。伏尔泰始终显得游移不定，狄德罗在其遗著中则鲜明地采取了赞同的立场。但是，对于爱尔维修、霍尔巴赫和拉美特利所坚持的原子说（唯物主义的一种传统形式），哲学家们就更加不能接受了。他们从维护旧道德出发，竭力要保留自然宗教。伏尔泰写道："即使没有上帝，也必须创造出一个上帝。"他们把

天性同禁欲、把人性向善同原罪对立起来，把人的堕落归罪于社会的坏影响，并歌颂原始状态的人的善良。尽管如此，他们对人的德行并不真正抱有幻想，至少在有产阶级看来，他们自己可以不信上帝，但也要让他们所惧怕的平民“迷信”上帝，这是个稳妥的办法。伏尔泰还说：“必须为平民创立一个宗教。”

卢梭的感情抒发给泛神论赤裸裸的功利主义涂上了温情脉脉的色彩：“行善”这个新词使“有同情心的人”从内心感到满足。这个转变甚至帮助了天主教散布宗教感情。人们在不少革命家身上能隐约地看到这种宗教色彩，例如后来为夏多勃里昂的成名助了一臂之力的罗兰夫人就是如此。传统的宗教虔诚并没有消失，这对许多教徒说来并非纯属形式。数量众多而质量低劣的正统出版物居然获得很大成功。宗教信仰在西部以及东部和北部的边缘地区，特别在山区，虽然仍十分活跃，但在巴黎四周、香槟、法国中部和马孔内地区的许多城市以及某些乡村正日趋淡薄，因为在大革命取消信仰强制以后，宗教势力便一落千丈。社会风尚既没有变好，也没有变坏；部分贵族和资产者的穷奢极欲在十八世纪并未带来新的恶果，因为他们在这以前早已如此了。此外，无论功利主义或感情至上都消灭不了法国道德中笛卡儿和高乃依的经验理性，相反，学校里教授的关于普卢塔克等古希腊作家的作品更加强了理性的影响。

封建特权、封建残余、君主专制及其种种弊端也在法国受到最猛烈的攻击。哲学家们异口同声地主张维护自然权，声称人有根据理性从事改革的自主权。《社会契约论》开宗明义就说：“人是生而自由的，但却无往不在枷锁之中。”即使认为气候条件对社会发展具有决定作用的孟德斯鸠，也在《论法的精神》中写道：“有一种原始的理性存在着；智能的存在物可以有自己创制的法律……如果说除了人为法所要求或禁止的东西外就没有正义与非正义可言，那就等于说，人在画出圆形以前，所有的半径并不都是相等的。”

在某些问题上，例如关于税收的不平等和领主权，哲学家们维护的是整个第三等级的利益；但也不容否认，他们更主要的是为资产阶级效力。资产阶级一旦上升到国家的领导地位，就要把金融秩序引进到管理国家中去，并要政治服从生产的繁荣。资产阶级要让经济摆脱一切羁绊，例如：农奴制妨碍工业获得足够的劳动力；教会财产的不可转让和贵族财产的继承妨碍财产的流动。为此，经济学家认为，只有加速财产的流动才能满足人对利益的贪欲，并为劳动和创业精神提供动力。负担的不平等减少了群众的购买力和积蓄；国内的税卡林立和度量衡的不统一延缓了民族市场的形成；宗教迫害妨碍了科学研究。当然，这一切并不意味着资产阶级的改革热情已在他们的头脑中占了首位，工商界人士因此成为大革命的主要动力。追求法治和权利平等其实比这些改革要求更加强烈，也就是说，人们所渴望的既是权利，又是尊严。在这方面，真正左右舆论的力量是旧制度下的旧资产阶级，即那些相对独立的、有一定闲暇的，以及在职业、利益和文化这三方面都竭力坚持以法治代替暴力和专横的官吏和法律界人士。

资产阶级把一切希望寄托在国王身上，他们的代言人——哲学家——多数也信任并赞扬大陆上的开明君主。卢梭诚然是民主制和共和制的旗手，但也应该看到，《社会契约论》的读者比《新爱洛漪丝》或《爱弥儿》的读者毕竟要少得多。此外，他所信任的“普遍意志”只是一种无私的意志，因而在他设想中的民主制只可能在“君子国”中实行。他所主张的共和制是要由人民自己管理自己，因而人民的这种直接统治只适用于幅员较小的国家。至于马布利，他主要在1789年才开始出名，那些在卢梭的启示下抨击财产的私有制和遗传制的作家，那些恪守古代禁欲劝善的共产主义传统的作家，他们对舆论的影响就更加小些。人们认为这些作家只是些乌托邦；人们满足于建立代议机构，以阻止王权蜕化成暴君统治。

对国王的攻击并非来自资产阶级，而是来自贵族。贵族也受到了资产阶级代言人的影响。一旦有了公民自由，贵族将不受君主专制的

某些控制；一旦有了经济自由，贵族从大地产所取得的收益将会增加。政治自由对贵族特别有吸引力，因为他们有自己的律师，其中最著名的就是孟德斯鸠。为了确保公民自由，孟德斯鸠提出了三权分立，这对贵族、法院、官吏、教士这些特权集团和中间集团十分有利。孟德斯鸠援引并不可靠的古代史为依据，说贵族的地位和领主权是日耳曼族入侵时用武力强加给高卢和罗马混血种的。法院以法兰克议会的继承者和被王权篡改的古宪法的保护人自居。在贵族的心目中，政治自由将使他们在政府中重获主导地位，并取得在外省的行政权。贵族和资产阶级在争取自由的问题上团结一致，而在权利平等的问题上有不可调和的矛盾。

六、文学和艺术

新思想的传播和社会经济的演变对文学艺术具有一定的影响。某些文艺体裁的成功足以为证，例如哲理故事、博马舍的新剧作、古典主义不屑使之规范的流行小说、新兴的市民戏剧以及格辽茨的绘画。沙龙的社交生活使纤巧小诗的写作技巧登峰造极。追求舒适使建筑师减少室内陈设的排场，而更讲究实用；画师和装饰师则以色情、肉感和异国情趣投人所好。版画和色粉画的技术更加细腻。此外，在肖像画、风景画和动物画方面，现实主义盛行不衰。英国的油画不受学院派传统的影响，风景画的现代化正在酝酿中。

对理性主义的反动预示着一场更加深刻的变革。英国的约翰逊是古典主义的最后一名代表，扬格的《夜思》、理查逊和斯特恩的小说标志着感伤主义的复兴。在德国，歌德和席勒为初起的“狂飙突进”文学增色不浅，这个运动与依仗法国作家的威望而得以确立的规范彻底决裂。在卢梭的影响下，前浪漫主义情绪遍布各地。人们指责理性主义和古典艺术枯竭想象力，抹杀幻想，否定神秘和黑暗的魅力，使人一味追求功利，斤斤计较。人们陶醉于英国园林里的仿自然景色；人们遨游名山大海，观赏黎明日出或在星空下沉思。伤感和涕泣，绝望和恐怖，怀古的遐想，奔放的热情，这一切打破了日常生活中的沉闷和单调。欧洲的日耳曼作家从古典文艺复兴之外的历史遗产中吸取灵感：但丁和莎士比亚、中世纪作品、假托莪相的诗歌、圣经、波斯文学和印度文学。在音乐方面，基本乐器已经存在，不久前又发明了钢琴，以格鲁克、莫扎特和海顿为代表的音乐家通过交响乐、奏鸣曲和歌剧等形式使浪漫主义在德国到处风行。法国受到了这一浪潮的冲击。英国文学和德国文学被介绍到法国，杜西翻译了莎士比亚的作品。特雷桑伯爵的出版物预示着仿古行吟诗体的盛行。《保尔和薇吉妮》使贝尔纳丹·德·圣皮埃尔一举成名。儿女情长的牧歌和缠绵悱恻

的哀歌为人们所喜闻乐见。音乐家们更加偏爱有大量咏叹调的歌剧和主要供人们消遣的喜歌剧。无论在巴黎或在维也纳，人们依旧为意大利人的美声唱法所倾倒。

被学院派奉为正统的古典主义继续享有威望，尽管它的生命力正日渐衰竭。阿尔菲耶里等剧作家仍在创作古典悲剧，但不再能引起人们的兴趣；史诗、抒情诗以及风行一时的咏物诗也起色不大。至于体裁比较自由的喜剧，哥尔多尼、谢里丹、塞台纳的作品较受观众的欢迎。艺术保持了对传统的敬仰，这个传统在法国由画院和罗马法兰西学院所维持，在英国则依仗弗仑的辉煌声名。建筑师和许多雕塑师仍旧忠于古典主义的传统，历史画始终受官方的褒奖。

复古倾向起源于庞贝遗址的发掘。在德国的温克尔曼、法国的凯尤斯和英国的弗拉克斯曼的推崇下，古典主义在一定程度上又重新风行。巴特雷米于1787年发表的《青年阿纳沙齐游记》取得的巨大成功，恰好与复古风气的抬头相呼应。德国作家，尤其是歌德和席勒，一度被这个潮流所吸引。法国作家几乎不受其影响，因为安德烈·谢尼埃的仿古希腊的诗文只是在后来才出现的。但在艺术方面，情况就不同了，新古典主义的建筑艺术显得更加庄重朴素。以大卫为代表的油画技巧发生了急剧的变化：色彩让位于线条，古代的经典代替了活的模特儿。然而，这种倾向远没有占绝对优势。弗拉戈纳尔和乌东不失为十八世纪的艺术巨匠，他们多才多艺的作品丰富了古典主义的艺术教育。在庞贝出土的壁画为装饰艺术开创了亚历山大风格，这些装饰同埃及的和据说是伊特鲁立亚的图案相结合，形成了与追求舒适并行不悖的路易十六风格。此外，大卫的画作对公民美德的歌颂（例如1784年的《贺拉斯兄弟盟誓》）加深了对普卢塔克笔下坚韧不拔的英雄的怀念，同时也预示着未来的大革命的气氛。演说家的演说和革命节日的宏伟场面将表明，采用古典主义的文艺形式丝毫不等于文艺家在社会和政治领域中必定持保守的立场。文艺生活的丰富多彩反映了

个人主义在社会中的扩展。在法国，以大卫为首的青年一代渴望着挣脱君主专制政体强加于他们的学院派艺术的枷锁。

七、世界主义和民族问题

精神生活具有几个发源地：除英国和意大利外，后起的德国堪与法国相匹敌。由十八世纪体现其特征的哲学运动虽然最初从英国兴起，但英国随着海上实力和发达的经济加强它的霸主地位，它在哲学运动中的作用却相反在削弱；贵族和大资产阶级觉得英国的影响比大胆的法国思想更令人放心，因为英国的制度保证了自由同他们的利益融合一致。然而，法国思想也有它的有利条件，因为它不仅是崭新的思想，而且路易十四的盛世使法语和法国文明名声大振。即使波旁王朝的政治实力在十八世纪屡遭挫折，欧洲的小国君主也无不对凡尔赛宫倾慕神往。哲学的名声和文学、艺术的名声，再加上宫廷和巴黎华丽优雅的魅力，人们几乎可以说："启蒙时代的欧洲是法国的欧洲。"

文化界人士相信，文明的统一正在实现，这不仅适用于业已征服的或准备征服的海外居民，欧洲本身的文化也日趋统一。虽然政治敌对继续使欧洲四分五裂，但人们注意到，国际公法正通过均势思想力图缓和这种敌对。在1783年后，均势已成为维尔琴纳的政治指导思想，皮特同维尔琴纳在维护和平这方面也是一致的。同以往几个世纪相比，战争逐渐文明化。占领军不再在被占国获得给养，而依靠后勤供应；变得"软心肠"和讲人道的军官对平民不再肆意虐待。在一般居民眼里，国家的政策是王公的事情。哲学家也持同样的态度，他们对民族利己主义深感厌恶。由于政治和军事的统一尚未完成，德国人没有扩张好战的思想，德国作家认为这是值得引以为荣的优点。

这当然是一种错觉。世界主义其实不过是贵族和富裕资产者的漂亮招牌和知识界的时髦。欧洲各国间各方面的交往依旧十分有限，因而不能不停留在互不干扰的状态。只是在塔列兰等少数手段高明的金融家和投机家的头脑里，才隐约出现过世界主义的想法，并预见到国界线将会阻碍经济的发展。这些人的思想走在他们时代的前面，因为

资本主义在各国间还没有建立起足够巩固的依赖关系，因而重商主义即使在英国也并未丧失其影响。

我们这里所看到的还不是世界主义，即将在地平线上升起的将是王朝国家向民族国家的转变，赫尔德的有机论和法国的唯意志论正为这一转变准备意识形态。在英格兰，以至在整个英国，由于岛国地位和幅员较小，这种转变已经实现。在荷兰和斯堪的纳维亚各国，在瑞士、西班牙以及特别在法国，这个转变也有很大的进展；没有这一进展，法国大革命或许不可能发生。在德意志和意大利，不受法国影响和独立进行的文学复兴是政治统一运动的前奏。匈牙利的民族感情和多种语言的存在历来是哈布斯堡王朝的隐患。四分五裂的波兰开始觉醒，而在奥斯曼帝国内部，各派基督徒正以不妥协的独立精神与土耳其人相对抗。民族国家普遍形成的最大障碍在于各国的王朝政体和中世纪结构的存在。尽管国王的中央集权有所加强，这种结构仍保留了各省和各城市的地方主义，以及建立在特权基础上的社会等级制。后来的法国大革命动摇和清除了这些障碍。与此同时，世界主义不但没有深入人心，它的影响相反地逐渐减弱了。

第五章　国家和社会矛盾

在欧洲大陆的绝大部分地区，极权主义依然存在，但有了不同程度的改变。哲学家们以为自己的宣传已感动了君主，纷纷赞扬君主的“开明专制”。与此同时，贵族阶级责怪国王对他们约束过严，资产阶级为自己被排斥在政府之外愤愤不平，两个阶级之间的争权夺利也日益严重。通过革命来解决这种三角冲突并不是从法国最早开始的。简略地了解开明君主的观点和英美两国的解决办法，能够使我们认识到法国大革命在世界历史上所占的地位。

一、开明专制

按照君权神授的原则，大陆各国的君主在理论上拥有绝对权力。事实却并非如此，贵族的种种特权以及省议会和市政当局的某些自治权都是对王权的限制；此外，由于交通不便，由于行政体制在陆续建立过程中缺乏通盘计划和迫于形势而造成的机构复杂和混乱，中央集权制极不完善。这种状况在西欧比在其他地区略为好些。到了十八世纪末期，经济和文化的发展使社会风气有所改变，专横暴戾在西欧日趋和缓。在西欧人看来，君主制不等于是专制制，因为君主需要尊重由他自己制订的法律。确实，除非君主认为自己的权威面临威胁，除非君主一时任性或听任官僚们滥用职权，一般说来，臣民的人身安全和财产安全能够得到法院的保护。

另方面，从十七世纪起，法国的奋发图强要求政府以都铎王朝为榜样，推行旨在鼓励资本主义发展的重商主义。路易十四既然让柯尔培尔放手推行其政策，他那已经带有资产阶级性质的君主制也就初具开明专制的轮廓；随着贵族和司法行政官吏的作用日益被削弱，国王派往各省的巡按使的权力在扩大，特别在路易十四统治末年，又强迫贵族缴纳人丁税和拾一税[(1)]，开明专制的性质更加明显。在十八世纪，某些大臣和许多官吏接受了新思想。宗教迫害有所缓和，陈规旧例也开始松动。西班牙的卡洛斯三世放弃了对殖民贸易的垄断。在多数情况下，已允许粮食在国内流通。撒丁国王站在改革家的前列，实行了村社对领主权的集体赎买。最后，在天主教国家，推行政教合一的君主竭力控制本国的教会，并把教皇的权力限制在纯属教义的范围之内，从而使各国保留了各自的特点。在启蒙思想家看来，耶稣会的被取缔和罗马影响的下降是个好征兆。然而，社会冲突仍悬而未决。人们盲目称颂普鲁士和俄国的开明君主，却没有看到，对这两个国家

说来，关键不在于推动社会的现代化或改善国家体制，而在于创立新的国家。

这两个国家的部分疆土依然一片荒芜，在这样落后的情况下，君主的发奋图强足以决定他们应推行怎样的政策。那里的王公从一开始就与众不同地采取了宗教宽容立场，以便吸引来自其他各国的宗教避难者。诚然，他们向荷兰、英国、法国，以及通过哈布斯堡王朝的介绍，向西班牙借鉴很多。此外，弗里德里希二世及其官员受到了法国文化的熏陶，俄国沙皇要求贵族们向老牌君主国学习。他们的开明专制表明，西欧的文明、经济和制度正向东方延伸。他们竭力建立中央集权的官僚体制，励精图治，推行重商主义，从而既取得哲学家的赞扬，又达到自己的目的：充实国库、扩大军队和征掠土地。人们没有想到，这些匆促完成和极不彻底的改革依旧是脆弱的，因为官吏们只是奉命行事而已，一般百姓对改革采取冷淡的或敌对的态度，一旦创立新制度的名臣元勋去世，新制度就有搁浅的危险。普鲁士的情形不久就证明了这点，于1786年继弗里德里希二世任国王的弗里德里希-威廉二世明显地表现无能。总之，经济革新对国家以及对大地主和资产阶级虽然有利，但对其余的居民显然没有帮助，因为革新的目的是要增加出口，而不增加国内消费。此外，税收负担在日益加重；贫困、失业和乞丐问题在普鲁士的严重程度不亚于西欧。

某些德意志王公值得启蒙思想家赞扬：安霍特的利奥波德支持巴泽多夫；卡尔-奥古斯特使知识分子云集魏玛；巴登总督废除了农奴制。但是，其他王公仍专横无道：黑森的选侯竟把他的士兵卖给英国，符腾堡的卡尔-欧仁由于同地方议会发生冲突，把麦捷尔和舒巴尔特投入狱中。

弗里德里希二世的对手主要在奥地利。玛丽-泰莉莎在奥地利王位继承战争中失败后，开始以普鲁士为榜样整顿国家，但在步骤上相当谨慎。相反，约瑟夫二世在其母亲于1780年去世后，迫不及待和全力以赴地加速改革进程。他的整个事业设计周密，富有特色，因而很

难单纯用励精图治和争强好胜之类的考虑来解释；应该承认他是一个目光远大的政治家。然而，约瑟夫二世的大臣们虽然衷心拥护开明政体，但也不能否认，约瑟夫二世对哲学家们，尤其对伏尔泰，怀有戒心。作为虔诚的天主教徒，约瑟夫二世禁止其臣民改变宗教信仰，但他仍容许各种派别的基督徒担任公职。他改善了犹太人的命运；尤其突出的是，他首创了公证婚约。如果一定要说约瑟夫二世未受当时思想的影响，那就应该承认，很少有这样的君主能把个人的品性如此有力地给自己的统治打上烙印。可惜的是，客观条件对约瑟夫二世的改革企图远比人们所能想象的不利，奥地利各地区之间在语言、文化、经济发展、社会结构和政治体制等方面的差别同比利时、伦巴第、德意志各邦、波希米亚、加里西亚和匈牙利的情形不相上下。约瑟夫二世在各地区树立自己的绝对权威，打破地方议会和传统体制的独立性，建立几乎划一的行政机构。在大多数省区，他要求官吏必须学会德语。同时，他彻底改组了教会组织，没收了教区的财产，把神甫改为领取薪俸的职员，并毫不考虑教皇的反对，取消了许多修道院，从而在政教合一的问题上远远走在其他天主教王公的前面。在德语区各省和在波希米亚，不满情绪开始出现，一个咄咄逼人的反对派在教会的领导下形成了。在不属于德意志神圣罗马帝国版图而由姻亲关系同奥地利相结合的匈牙利王国，政治体制和行政机构仍停留在中世纪阶段，政权完全被贵族所控制，那里的反应十分强烈。约瑟夫二世终于向领主权发起攻击，迫使马扎尔贵族群起反抗。

普鲁士和俄罗斯的开明君主在发展经济的同时，通过对旧制度的改造，走上了西欧老牌君主国的道路，但同他们的样板还有很大的距离。西欧各国的国王在法律上仍规定资产阶级的地位低于贵族，但并不禁止资产者购买土地、采邑和领地，法国国王甚至高价出售贵族封号。西欧的国王容许贵族享有特权，但并不以放弃农民作代价去换取贵族的顺从；全体臣民，包括农民在内，都能恳求国王公正裁判的保护，而且这并非是一句空话。在不时发生宫廷政变的普鲁士和俄罗

斯，君主一方面惧怕贵族，另方面又认为不能失去贵族的帮助。为了不得罪资产阶级，君主让他们专门从事自由职业和商业，帮助他们开办手工工场。叶卡特琳娜二世允许资产者实行行会自治和免服兵役；弗里德里希让资产者在军队和行政机构中任职。但是，资产者未获批准不得拥有土地；晋升贵族虽然并非完全没有可能，但机会极少，因为官职不能用金钱买到。相反，司法行政官吏多数由贵族担任，贵族垄断了土地所有权。叶卡特琳娜二世于1785年颁发的宪章特许贵族在由他们推选的大臣的监督下组成特权阶级，且犯罪时由特殊的法庭审判。普鲁士贵族在各省可以为所欲为，并由他们指定行政长官；国王为贵族单独设置了抵押贷款。对农民的奴役最突出地表现了王室同贵族的狼狈为奸。弗里德里希二世曾赞同废除农奴制，主张限制农民的劳役和贡赋负担或用其他方式来代替，但他不敢贸然侵犯容克的产业，听任他们在自己的领地内独断专行，并为国王征收土地税。叶卡特琳娜二世把俄罗斯的农奴制推广到乌克兰，把从王家领地和教会产业上逐走的大批农民分配给她的心腹宠臣；贵族的横行无道比在普鲁士更甚，他们可以任意征派农奴去军队服役。

丹麦、瑞典、波兰等邻国的情形只能使普鲁士和俄罗斯的君主对贵族采取更加谨慎的态度。在哥本哈根，建立君主极权使施特伦泽丧命；在贵族同意下执政的伯恩斯托尔夫虽然取消了农奴制，但仅是为了按照英国的方式兼并土地。在瑞典，农民是自由的，古斯塔夫三世同贵族的冲突表现在政治方面：国王在1772年发动了一场政变，终于执掌了政权，但他还准备发动新的政变。尤其，波兰向王公们提供了一个富有教益的榜样：他们对波兰农民所受的压迫并不关心，但他们注视着波兰封建主的无政府状态，因为他们正是利用了这种无政府状态才瓦解了共和国。

某些君主不但不放松对革新派的限制，相反对德国教会，对资产者和贵族中传统观念的衰落感到惊慌。和由不伦瑞克的斐迪南所领导的共济会的忠君思想并不招惹嫌疑；但激进分子对它的软弱感到不

满，特别在耶稣会仍有影响的巴伐利亚。威沙普特在因戈尔施塔特成立了光明异端会，并同汉诺威人克尼格一起制订了该会的等级和纪律。1782年，他们在哈瑙附近的威尔海姆斯巴得的共济会会员大会上试图争取各支部的同情，但没有成功；然而，他们在德国南部和维也纳的自由职业者、官吏和绅士中争取到二千多名信徒。光明异端会分子尖锐批评已成立的政权和社会，但还没有任何事实能证明他们打算采取革命行动。如同哲学家们一样，他们只是希望通过扩大信徒的办法来取得政府的同情。在巴伐利亚，他们被敌人指控为奥地利的奸细，而奥地利当时正想吞并巴伐利亚选侯国。光明异端会于1785年被禁止，耶稣会掀起了一场反对自由思想的运动；威沙普特亡命出走；其拥护者受到追捕，从1789年起更有问罪判刑的危险。

与此同时，玫瑰十字会在普鲁士挑动政府镇压启蒙运动。弗里德里希二世1786年去世后，玫瑰十字会更掌握了普鲁士王国，因为随之接位的弗里德里希-威廉二世是玫瑰十字会的成员之一。沃尔纳和比硕夫斯威德借机飞黄腾达，前者出任司法大臣兼情报部门的头目，后者任国王军事总监。被迫左右逢源的国王得不到信徒们的谅解；但是，他力图要新教牧师和教师皈依正统。在《宗教敕令》发布后，学生使用的课本受到严格的审查，牧师和教师必须精通教义，而且备受行政当局的种种限制和监督。反动势力在萨克森和汉诺威蔓延猖獗。

尽管强盛的邻国君主对贵族尚且曲意迁就，约瑟夫二世却坚持己见，一意孤行，拒不附和反动势力。他的可悲下场使邻国君主更加谨慎小心。约瑟夫二世决心向领主制开刀，下令废除农奴制，接受农民向法院告状，限制劳役和贡赋，允许并规定将劳役和贡赋改作赎金。1789年，他又把以上改革同土地税改革和建立土地册结合在一起：如果把土地收入按百分计算，其中农民占七十，十二又三分之一归国家，领主只剩下十七又三分之二。这些措施激起了贵族的普遍反对；首先在匈牙利，他们利用1787年开始的艰难的和付出很大代价的奥土战争，促使哈布斯堡王朝土崩瓦解。哈布斯堡王朝的失败以及弗里德

里希二世和叶卡特琳娜二世的成功足以说明，东欧的开明君主只能在牺牲第三等级和同贵族妥协的条件下才能成功。在意大利和西班牙，只要社会等级制不受到严重威胁，早已顺从国王和力不从心的贵族表现尚称安分；但即使在那里，也谈不到取消特权的问题。

二、英国

英国的进步同大陆各国的落后恰成鲜明对照。英国贵族对英国的经济进步起了一定作用，而资产阶级的地位在经济进步推动下上升了，这种上升在英国国教教徒和加尔文派之间的冲突和反对天主教的斗争的掩盖下，导致了最早的两次近代革命。实际上，两次革命最后都以妥协而告终，这个局面一直维持到十九世纪。一方面，贵族和大资产阶级为着自己的利益，同心协力统治社会和领导政府。另方面，国王不得不最终承认立宪制原则。个人自由和法律面前人人平等的原则已经被确认，至少它们已为上层阶级所理解，并且后来也部分地得到了实现。国王同国会——即同组成贵族院的贵族——共掌政权；同时，国王又利用混乱和腐败的选举制度，部分地控制平民院的议席，既尊重富裕缙绅的地位，又巧妙地把某些"腐败选区"或"保留选区"让给大学中出类拔萃的"人才"，例如小皮特。

然而，国王毕竟享有特权，他掌握部分选区，分配"赏赐"、津贴和肥缺，出让包买权，从而使政府能掌握"顺从的多数"。在汉诺威王朝最早两任国王的统治期间，由于托利党人有同情詹姆士二世之嫌，而绅士又与新王朝作对，国王不得不帮助辉格党人控制国会，并在辉格党人中挑选大臣。英国的"议会制"从此粗具规模，真正的权力属于代表议会多数并随着议会多数的变化而变化的内阁。但是，随着斯图亚特王朝的历史教训日渐淡薄，乔治三世以为可以滥用王权，并企图重新执掌政务；皮特在同辉格党破裂后，于1784年协助国王主持国政。他们串通一气，为"新托利党"争得了议会多数，皮特因此获得了巩固议会制的名声。其实，皮特只能指挥少数个人私党，他无非假手国王搞垮他所不赞成的改革而已。他权欲甚旺，并像他父亲一样，以为只有他才能保证国家的强盛和繁荣，因而他对国王的肆意羞辱始终逆来顺受。

社会妥协并不因此被破坏，它贯穿着整个这一时期。贵族或者在政府和国会任职，或者管理地方事务（州郡的保安官，教区的乡绅），他们要把既得利益用法律形式固定下来：圈地法和谷物法就证明了这点。大资产阶级也参与其事：他们竭力维护关税保护、航运法、殖民贸易垄断，以及凡能保证足够劳动力的法律。公债利息、军需供应、对印度的掠夺使大资产阶级的资本大大增加。作为贵族和大资产阶级集团的代理人，老皮特创建了大不列颠帝国。他的儿子小皮特耐心地医治美国独立战争带来的创伤，强迫动产主作出微小的牺牲，力图整顿财政、偿还债务和恢复金融。为此，他一方面认为必须求得和平，另方面仍努力重建海军，伺机加强英国的外交地位。

阴暗面也还不少。在英国，金钱势力比任何地方都更加通行无阻。一切都可用金钱买到，人们钻营进入国会，往往只是为了扩大谋取财利的地盘。由贵族控制的大部分行政机构本身就十分软弱，加上收受贿赂、滥用特权和安插亲信，就变得更加腐败。非国教新教徒仍受限制，针对天主教徒的非常法仍然存在。许多寡头生活腐化，激起了受宗教复兴运动支持的清教徒的愤慨。人们希望纯洁公共生活；社会福利和慈善团体纷纷要求改组济贫和平民教育事业以及改善监狱待遇。有一个社会团体曾要求废止黑人买卖。此外，爱尔兰的状况始终令人担忧；那里的绝大多数居民仍然是天主教徒，他们对于向国教教会交纳什一税和教区税以及被剥夺选举权感到愤慨。新教徒和天主教徒全都抱怨政府封锁英格兰的市场和阻挠爱尔兰工业的发展。他们的领袖格拉坦要求都柏林的国会取得立法自治。在代理贵族收租的管家的中间剥削下，贫苦农户以抗租相报复，因此地方秩序很不安定。他们开始向美国移民。在美国独立战争期间，爱尔兰人组织了志愿军，以抗御法国可能的入侵，这个先例可能产生严重的后果。

在实行选举改革前，人们对英国国会还不能抱太大希望。被赶下台的辉格党人在福克斯、谢里丹、伯克的领导下，如今已成了在野党，他们内部并不十分融洽，但在批评政府时却完全一致：议会制的

基本条件之一正在实现中。他们指责国王偏袒执政党，主张推行经济改革，裁撤闲职，纠正其他弊端。他们完全懂得，关键还在于实行选举改革。但是，他们既然尚能利用现制度，因而也就不急于去动摇它。福克斯宁可把重掌政权的希望寄托在他的朋友、可能就任国王的威尔士大公的身上。不久出现的小资产阶级民主运动使统治者更加感到害怕。在威尔克斯的领导下，这个运动在1760年后十分活跃，虽然它没有波及无产阶级，暂且还处在潜伏状态，但法国大革命将使它变得活跃起来。当时，旧制度面临的威胁主要来自贵族同资本主义资产阶级的可能决裂。资产阶级认为自己在国家中具有的影响同自己的地位很不相称，工业的发达有使制造商转而反对地主的危险，但是这个危险并不紧迫。皮特意识到了其中的困难，他想通过解放非国教的新教徒和天主教徒、取消黑奴买卖、对爱尔兰开放英格兰市场、实行起码的选举改革等方法去排除某些困难。国王推翻了大臣提出的所有这些建议，仅仅同意减轻保护关税和同法国签订贸易协定。尽管资产者对此极不满意，他们仍然希望，随着立宪制和代议制的发展，寡头政治最终和平地投降。

英国领导人的妥协性超过了他们的革命胆略，这种为商人所特有的随机应变的现实主义态度得到一些人的好评。使1789年的法国资产阶级感到特别惊奇的是，英国人根本不喜欢谈论平等。其实，在英国的大资产阶级看来，自由和政治权利应该同出身和富有成正比，而平等却是只会动摇社会等级和为平民谋利的一架战争机器。同贵族合伙的大资产阶级看不到突出平等原则的任何理由，这在法国却不是如此。

三、大陆的联合省和豪门统治

在欧洲大陆上，有几个小国同英国的情形比较接近。不同的是，在英国，出身军人的贵族处于附属地位，出身豪门世家的资产者独掌政权，新兴的资产者也被排斥在政权之外。

联合省是由一些自治国家及其附属地区联合组成的共和联邦，这个以自由著称的国家在文明史上占有突出的地位。那里，尤其在东部地区，贵族依旧存在，并保留部分领主权。但早在十七世纪，正当荷兰在欧洲经济中遥遥领先时，贵族地位就江河日下。母亲是英格兰人、父亲是普鲁士国王内弟的奥伦治亲王威廉五世，虽然仍担任联合省的陆海军统领，并有尊位称王的野心，大资产阶级仍牢牢控制着国家、印度公司和阿姆斯特丹银行。荷兰的衰落如今已显而易见。它在海上和亚洲的优势已不得不让位于英国。由于缺乏煤炭和原料，工业不能革新，资本首先用于向各大国投资。尼德兰资产阶级在向食利者转变的过程中丧失了进取心。任用私人和裙带风使官职集中在少数豪门世家的手里：大资产阶级正变成垄断的和腐化的家族集团。受其排斥的资产者组成“爱国党”，要求改革政治组织，力图分享政权，使政府更有活力，并把联邦制改为统一的共和制。美国独立战争使当局的软弱无力暴露无遗，阿姆斯特丹银行因向印度公司和市政当局贷款而岌岌可危。然而，改革派的要求丝毫未能实现。何况，他们害怕无产阶级，而无产阶级则出于同资产阶级的对立，一直倒向奥伦治亲王的一边。

瑞士没有形成统一的国家，而仅是由互相独立的各州为着共同防御的目的而组成的邦联，其中部分州拥有附属地区。贵族依然存在，但什一税大部分已转入推行新教的政府之手，领主权的负担比什一税较轻。各州的权力由资产阶级豪门世家所掌握，其中以伯尔尼、苏黎世和巴塞尔的大资产阶级尤其富有。但也有一些被排除在政权之外的

资产阶级家族通过长途贩运、经营乡村工业和向外国贷款获得利益，他们渴望实现民族统一和政治改革。在与瑞士邦联结盟的日内瓦共和国，冲突导致了革命："代表"党联合被剥夺政治权利的"本地人"于1782年推翻了"否定派"的豪门寡头。法国和"伯尔尼的先生们"在那里恢复了秩序。日内瓦和瑞士的流亡者不久在动乱的欧洲发挥了一定的作用。

在德国，在许多直属皇帝管辖的共和城市里，豪门寡头也居统治地位。除汉萨同盟各港口和法兰克福外，这些城市大多并不出名。意大利的威尼斯和热那亚也是寡头统治的共和城市；但随着这些城市的逐渐演变，依靠贸易和金融致富的豪门寡头开始自封为贵族。在威尼斯，载入"金册"的豪门构成了世袭的特权等级，他们的警察专制享有理所应得的声誉。

所有这些国家都具有某些共同点。它们或者因地理位置而不能进行海外扩张，或者因国小和人少而受到一定限制；自然资源也不允许它们超出商业资本主义的阶段。封闭的和僵死的寡头统治之得以维持，是因为被排斥在政权之外的资产阶级不但本身十分软弱，而且在军人贵族当中既找不到可效仿的榜样，也找不到同盟者。另外，如同其他各国的情况一样，他们也不信任平民阶级。

四、美国革命

美洲的盎格鲁–撒克逊人提供了一个特别发人深省的榜样。在同宗主国的冲突中，起义者不仅以传统的免税权，而且以在清教徒中依然流行的自然权，同宗主国相对抗；他们在人权宣言中陈述了人和公民的天赋权利，并以主权属于人民的名义创建了共和国。

消息传来，欧洲大陆受到了猛烈的震动，起义胜利激起的浪漫主义热情动摇了人们对旧秩序的服从，并产生了不同的后果。在爱尔兰，当地居民利用英国政府对可能的外来入侵的担忧，组织了志愿军；为此，英国政府认为必须同爱尔兰达成和解：向爱尔兰开放殖民地市场，允许它出口毛织品和其他制成品，缓和旨在限制天主教徒的非常措施。殖民帝国的首次分化瓦解鼓励着各殖民地的白人居民要求自主和独立。美国革命使英国的民主派更加斗志昂扬，托马斯·潘恩公然前往加入"起义者"的行列。因此，美国革命揭开了民主宣传的帷幕，法国革命不久则使这一宣传进一步展开。在大陆上，启蒙哲学的信仰者群情振奋，富兰克林的深得民心便是个证明。他出生在一个小杂货铺家庭，长期充当排字帮工，因经营书店和其他商业而逐渐富裕，进而成为资产阶级的一员；他最初仅在报界和木器业有相当影响，最后在政治界和外交界发挥作用，成为新秩序的象征。法国人之所以愿意帮助起义者反抗英国，重要原因之一是他们对七年战争仍耿耿于怀。但是，通过同起义者的并肩作战，许多出身贵族的法国军官，首先是拉法叶特侯爵，受到了一次深刻的政治教育；他们在回国后，当革命危机迫近时，便自然而然地成为自由派贵族的核心。孔多塞等人在革命过程中提出的某些创议正是从新共和国那里吸取的教益。

正如1688年的英国革命一样，美国革命的成功在于大地主贵族阶级同金融家、大商人、造船主和制造商等大资产阶级实现了妥协；唯

一不同的是：一方面，由于在殖民地从未有过贵族院，当王权不再存在时，美国不保留任何世袭的政治权；另方面，华盛顿等人并不享有任何特权，他们之成为贵族，仅仅因为祖上拥有大量地产而已。在这个社会里，财富等级比旧大陆更加明显，统治阶级所关心的事同英国的主子没有根本性差别，只是要防止共和国朝民主的方向发展。然而，战争的后果比对未来的担忧使统治者更加不敢轻举妄动，因为他们的直接利益在战争中受到了损害。美国各州和联邦国会分别发行了纸币和公债；由于比价不断下跌，债权人在收回债款时，这些证券很可能一文不值。航运、贸易和工业在战争期间已濒于破产。在和平恢复后，英国又是一个可怕的竞争对手。

平民阶级因参加了独立战争而表现很不安分，尤其是作为债务人在通货膨胀中得益的小地主和小庄园主。他们开始与资本主义资产阶级和种植园主相敌对，对那些用低价收买贬值票据或者买进大片土地然后分作小片出售的投机商，则更加愤恨。同不久后的法国革命一样，美国革命也把流亡的保王分子的土地没收和出售。此外，随着"拓荒者"深入到俄亥俄平原，国会于1787年制订了有关占有这些"西部土地"的法规；商人们甚至劝诱欧洲加入对西部土地的开发。最后，由于革命精神与奴隶制互不相容，有一些州在取消黑人买卖的同时，准备根绝奴隶制。

组成合众国的十三个州原则上都是独立的；至于合众国是否如欧洲的瑞士邦联那样仅限于共同防御，这在当时还不清楚。联邦当局由于没有权力，也就不能制止通货膨胀、清理货币、整顿债务、偿付利息、制订关税，以及维持一支对外保障独立、对内保护有产者的军队。1787年宪法的通过和合众国政府的建立具有重大的意义；其创议者为此获得了应得的荣誉，但他们的本意并非单纯为了建立民族国家，阶级利益和个人利益也部分地促使他们这样做。华盛顿本人就是共和国最富有的产业主之一；罗伯特·莫里斯是个大投机商；富兰克林对赚钱的机会从不放过。相比之下，因作出杰出贡献而遭到残酷打

击、最后可怜地死去的汉密尔顿显然是最冤枉的了，他公开推行了发展工商资本主义的政策。大产业主也赞成这个计划，其条件是奴隶问题由各州自行决定，以便通过有效的联邦执行机构防止可能发生的黑人起义。选举权和被选举权在各州均附有财产条件。何况，在居住分散、交通不便和缺乏组织的条件下，群众不可能同有知识、有财产的少数统治者相对抗。城市无产阶级或者表现冷淡，或者追随雇主。反对情绪在乡村居民和退职军人中比较强烈，后者的薪饷是用贬值货币支付的。

主持费城会议的领导人在承认主权属于人民的同时，容许各州保留其独特的选举制，竭力分散联邦权力，以防止独占联邦权力的任何图谋。随后选出的众参两院只是费城会议的延续。当华盛顿于1789年就任总统时，半数以上的宪法起草人加入了他的政府。出任财政部长的汉密尔顿终于开始工作了：在1790和1791两年内，国会稳定了公债的比价，其中包括各州的公债；建立了国家银行，其中四分之三的资金来自联邦公债券；通过了关税税则；出售了公有土地，其中部分土地以公债券偿付；批准了招募陆军和海军；通过对农民私人酿酒征收酒税，弥补了财政收入的不足。在建立国家机器的过程中，统治阶级满足了自身的利益，并尽量堵塞了通向民主的道路。如果完全按汉密尔顿的办法去做，人们或许会走得更远，因为他对英国宪法规定的爵位世袭颇为欣赏。约翰·亚当斯也认为，官吏终身制至少可以使人更加放心。把起义军军官集合在“辛辛纳图斯会”中已是把他们晋升为世袭贵族的一次尝试，虽然这是一次徒劳的尝试。

欧洲的民主派看来并非十分懂得这种政治生活的经济和社会实质。然而，他们觉得，同美国革命初期宣布的原则相比，革命事业尚有其不足之处。美国革命所说的信仰自由仅适用于基督徒；对黑人说来，奴隶制依旧存在。如同在英国一样，美国革命的领导人闭口不谈权利平等，这不仅因为，在一个不存在合法特权的国家里，这是理所当然的事，而且因为，这个原则只能为平民阶级的权利要求提供借

口。为更加保险起见，他们把权利平等束之高阁，并且不给平民选举权。

五、法国

由其本身的性质所决定，法国的君主制界于英国的立宪制和大陆的专制制之间。法国不同于英国，因为国王并不与贵族分享政权；它又不同于俄国和普鲁士，因为国王并不把农民完全交给贵族。法国在保留贵族特权的同时，让新贵族大量滋生，又让资产阶级成长壮大。

在路易十四时代，君主制业已成为中央集权的官僚极权制，似乎已没有任何力量能动摇国王的绝对权威，贵族也似乎已永远服从国王。其实不然，正如资产阶级的上升一样，贵族的反动贯穿着整个十八世纪。贵族固然已不再动用武力，但它用资产阶级的惯用手段——对抗宫廷和诉诸舆论——抵制和破坏国王的权威。那些远祖或近祖原是平民出身的佩剑贵族自然一马当先，购买官职的司法行政官吏则随声附和，因为国王派往各省的巡按使正力图从他们手里夺走地方政务。世袭贵族和主教联合控制着各省的三级会议；在省三级会议业已消失的地区，他们力图恢复这个组织。“太阳王”对世袭贵族的不信任，如今已逐渐被他的继承人所遗忘，他们把高官显职交给世袭贵族。假如圣西门公爵在路易十六统治期间依旧在世，他或许不会再责备国王被“资产阶级宵小”所包围。除奈克尔外，所有的大臣都是四代封爵的贵族。出身同样高贵的巡按使分别在各自的辖区定居、联姻和购买土地，并与当地的贵族称兄道弟。

可见，法国开明专制的行之有效仅仅依靠了个别卓越人物的治理才能。马肖、摩普和杜尔哥推行的结构改革在贵族集团、高等法院、教士会议和各省三级会议的反对下终于惨遭失败。行政组织的改善起色不大，路易十六在任用大臣和听取意见等方面，同路易十四很少差别。随着交通和经济联系的发达，随着学校教育和首都吸引力的加强，民族统一继续有所进步，但法国仍分为“税区”和“省区”两种行政体制。在各个“税区”，巡按使包揽一切，反对高等法院有所畏惧；在

各个“省区”，巡按使必须同日益扩大其自主权的省三级会议进行协商。这种情况在布列塔尼尤其突出。法国南部仍遵循罗马法，北部则在很大程度上按习惯办事。贵族仍享有一定的司法权，教会法庭执行其教规，国王的手谕高于一切。国内的税卡林立和税制不一阻碍着民族市场的形成。大至地区之间，小至教区之间，度量衡均不统一。行政、司法、财政和宗教区划的极不平衡和互相牵制，只能导致一片混乱。一些享有豁免权或自主权的省区和城市把这些特权看作是对抗君主极权的护身手段，顽固地坚持地方主义。卡贝王朝在用武力统一法兰西国土的同时，理应担负起统一行政机构的历史使命；这同正在形成的民族意识本是和谐一致的，因为这既有利于国王行使其权力，又能给所有人带来方便和好处。官吏们对此也求之不得，因为这不仅将加强国王的权威，而且也扩大他们的影响。但是，正因为如此，实现行政统一首先遇到了贵族的拼命反抗。国王的伟大业绩一旦完成，就会危及当时社会的结构，这个结构本身就是对统一的否定。

即使当时的局势能提供统一行政的机会，日趋衰弱的王权也会遇到贵族更加胆大妄为的挑战，而资产阶级很可能支持贵族的反动。佩剑贵族和长袍贵族将坚持历史先例，司法行政官吏将维持其职业传统，法律界人士和哲学家将援引自然权和理性思辨；总之，他们将异口同声地主张用法律限制王权，反对专横暴戾，保障个人自由。大地主和大资本家都赞同经济自由；对于许多行政改革，他们在原则上也并不反对。在这基础上，缙绅们很可能联合起来，强迫国王接受君主立宪，并如同在英国那样，使自由得到尊重。事实上，这种联合在多菲纳地区已开始形成。

但是，英国革命的胜利不仅意味着国王和缙绅之间的妥协，而且也意味着贵族和资产者之间的妥协。然而，法国贵族却不愿同资产者妥协；仅有少数人通过英国和美国的榜样懂得，这种妥协对他们没有任何害处。世袭贵族并非不知道金钱的威力，他们认识到，没有金钱，单凭出身尚不能使他们飞黄腾达。他们在宫廷向国王请求恩赏。

一些贵族开始注意兴办大型企业，塔列兰甚至已从事投机。允许圈地和瓜分公地正是为了满足大地主的利益。地主们力图向农民攫取更多的收益，这就是我们所说的“领主的反动”。然而，正当一些贵族由于商业意识和生活方式日益向资产阶级靠拢时，另一些贵族却不能再保持其身份和地位。米拉波被迫卖文为生；夏多勃里昂面对那些将为他的雄心壮志开辟道路的新事物暗自长叹：“快来吧，期待已久的暴风雨!”多数具有封建军人气质的贵族不知如何适应资产阶级的秩序，何况他们也不愿去适应：宁肯贫苦为生，决不丢失贵族的体面。他们在极端的排外主义中寻找出路。为此，他们力图使贵族等级成为封闭的特权阶级；要求废除买官制度，使平民不能跻于贵族行列，而由贵族垄断与他们的高贵身份相符的所有官职；要求增加专门的贵族子弟学校和修女院。一些地方的高等法院已不再接受平民任职，作为贵族首领的国王对贵族的这些愿望颇为迁就。从此，所有的主教均由贵族担任；自1781年起，只要证明四代封爵，不问有无资历，均可充当司法行政官吏。在这方面，法国贵族同大陆各国的贵族十分相似；他们没有看到，他们的敌对阶级的力量却与盎格鲁-撒克逊各国不相上下。巴纳夫写道：“各条道路都给堵塞了”，沙特尔大教堂堂长西哀士承认，他不会升任主教。既然所有的大门都被关上了，唯一的办法就是把大门撞开。同英美两国的情形相反，法国资产阶级为维护自身的利益，必须强调权利平等，由此决定了1789年革命在世界历史上的独特意义。

六、各国间的争夺

政治大国的形成在破除各国的封建无政府状态的同时，促进了欧洲文明的发展。但是，各王朝的立国图强从一开始就引起了国与国之间的冲突。国王们把国家看作是自己的私产，他们最大的野心便是损害邻国和扩张国土。假如有人告诉这些国王，随着旧制度在法国的迅速崩溃，不仅社会的等级结构和他们自身的权威将会动摇，而且国家也有变成国民公产的危险，国王们一定会回答说，波旁王朝的垮台对他们有利，因为这意味着它将被驱逐出他们时刻注视其动静的欧洲政治舞台。

人们根据经验可以想到，国际纠纷将随之产生。英国怎能不乘机为不久前的失败报仇雪恨？尽管维尔琴纳坚持和平立场，尽管皮特似乎也倾向和平，人们预计到，英法两国将进行一次新的较量；法国将获得其海上盟友的支持，首先是西班牙。西班牙始终为它在美洲的领地担心，此外，它同波旁王朝还有“姻亲”的联系。人们知道，一旦英法交战，英国外交部准备资助大陆联盟，从而通过大陆战争牵制敌方的兵力。自从十六世纪以来，大陆战争在意大利和德国从未间断。在外交家和军事家看来，意大利只是有名无实的一个地理概念，而德意志神圣罗马帝国也正随着普鲁士的崛起和普奥之间的对立而日趋崩溃。法国长期支持德意志各邦的王公，以遏制哈布斯堡王朝；在意大利，法国帮助西班牙拥立其王子分别在那不勒斯和在帕尔玛即位。1756年后，法奥同盟的成立使敌对有所缓和。实际上，法国舆论对这个同盟并不欢迎，人们尤其不甘心把比利时让给哈布斯堡王朝。在人们的思想里，不时出现从十六世纪以来对奥地利的传统敌视，因而法国对那些受奥国武力威胁的国家，特别对德意志各邦的王公，深表同情。与普鲁士结盟的主张仍得到不少人的拥护，凡尔赛宫廷本身就竭力保持在莱茵地区的影响。舒瓦瑟尔和维尔琴纳虽然保留了1756年条

约，但条约的作用已仅限于维持现状而已。维尔琴纳在但辛与叶卡特琳娜二世曾达成协议，阻止奥地利和普鲁士在巴伐利亚继承问题上挑起新的战争，并按照威斯特伐利亚条约的规定，把神圣罗马帝国置于法俄两国的保护之下。后来，由于约瑟夫二世企图开放自1648年后关闭的斯凯尔特河的入海口，维尔琴纳自荐充当约瑟夫二世和荷兰之间的调解人。当弗里德里希二世和德意志王公同盟反对神圣罗马帝国皇帝用奥属尼德兰换取巴伐利亚时，维尔琴纳也没有支持皇帝。人们以为，和平在西欧将能持续下去。

暂且，冲突的危险出现在东部。叶卡特琳娜二世和约瑟夫二世打算重新分割奥斯曼帝国，普鲁士则准备乘机重新瓜分波兰。维尔琴纳拒绝接受叙利亚和埃及提出的调停请求；但是，想到通向印度的古道从此将落在俄国人的手里，皮特深感惊慌；东方问题变成了欧洲的问题，随时都有爆发一场全面战争的危险。

此外，由于约瑟夫二世的匆促改革，哈布斯堡帝国一旦战事失利，就有土崩瓦解的危险。对整个欧洲说来，这又会导致多少内部纷争！

在政治上，不存在统一的欧洲，正如不存在统一的德国和意大利一样。整个欧洲不懂得为维护欧洲和平和奴役海外领地而团结起来，各国君主甚至把革命看作是他们得以浑水摸鱼的机会。盎格鲁–撒克逊人正是部分地借助这种混乱局面，使他们的革命得以成功；如今，法国人也将利用这种混乱局面从事他们的革命了。

---

(1) 这里的人丁税（capitation）和拾一税（dixième）不同于农民向国王缴纳的人头税（taille）和教会征收的什一税（dîme）。——译者

第二编

资产阶级在法国的得势

第一章　贵族的革命（1787—1788）

法国革命最初是在贵族领导下胜利地进行的。但是，第三等级和贵族本身却由于不同的原因竭力把这个具有头等重要意义的事实掩盖起来。革命的直接起因是财政危机，其根源则要追溯到美洲战争：奈克尔为支持战争而接连举债；随后的卡龙又用借新债来偿还旧债。亏空愈积愈大，以致卡龙于1786年8月20日向路易十六呈递一份奏折，指出国家的改革已势在必行。

一、卡龙和缙绅会议

国家的财政管理十分混乱，我们这里只能就收支状况作概略的介绍。根据1788年3月编制的预算——这是旧制度下第一个也是最后一个预算，支出约六亿二千九百万，收入约五亿零三百万，赤字达一亿二千六百万，占百分之二十。当时，人们都把亏空归罪于宫廷的挥霍浪费和金融家的趁机谋利。节省开支诚然是可能的，宫廷也确实作了部分努力；但是，偿付债务一项就占了预算支出的一半以上，达三亿一千八百万：不宣布国库破产不足以削减开支。增加新的税目或许是个办法，但人们觉得税务负担已经过重。唯一的出路是：有些省份纳税较少，资产者比农民少纳税，贵族和教士更少。从技术角度看，实行税务平等或许能使危机得到解决。

卡龙没有这么大的胆量，但他毕竟建议普遍征收盐税，实行烟草专卖，并且用所有地产主毫无例外地必须缴纳的"土地附加税"代替人丁税和念一税。与此同时，他还打算完全开放粮食贸易自由，废除国内的过境税和减免某些间接税，以便刺激经济的活跃，进而增加国家的整个税收。此外，他还打算把税务分配权交给由产业主不分等级地选出的省议会，僧侣的债务则通过出售其领主权来偿还。卡龙的建议如被采纳，国王的权力将得到加强；在财政收支恢复平衡后，高等法院的对抗将变得无足轻重，国家的统一将前进一大步，资产阶级将与行政当局携手合作。

要求特权阶级作出的牺牲虽然是微薄的——他们仍免缴人头税以及代替筑路劳役的劳力捐，但卡龙并不幻想高等法院对他的计划持欢迎态度。假如他能指望国王给他撑腰，他或许会同高等法院进行公开的较量。杜尔哥和奈克尔的前车之鉴使他不敢这样做。何况，虽然法兰西王国仍威名远扬，路易十六个人却威信扫地。除了狩猎、手工和大吃大喝外，他对游艺、舞会等交际活动毫无兴趣，因而受到廷臣们

的窃笑。有关王后的种种流言飞语使他成为人们的笑柄，玛丽–安托瓦内特被人称作是当代的梅萨琳娜，1785年的项链事件使她声名狼藉。因此，卡龙只得采取迂回的策略。他想召集一次主要由各类贵族参加的缙绅会议。他以为，凭着行政当局的影响和贵族对国王的恭顺，由他亲自挑选的代表将会表现比较顺从，一旦他的建议取得缙绅的同意，高等法院也就容易制伏。但是，既然国王不再对贵族下达圣旨，而是向他们征求意见，这毕竟是国王对贵族的第一次投降。

于1787年2月22日召开的缙绅会议对不分等级地选举省议会，对省议会职权的狭小，以及对侵犯教士的领主权，都颇有怨言；当然，他们的批评首先指向土地附加税，并要求先向他们公布国库账目。他们口头上答应为挽救国家而作出贡献，同时却又要求满足他们的先决条件。路易十六明白卡龙将一无所获，便在4月8日将他免职。

二、布里盎和高等法院

在卡龙众多的政敌中，特别引人注目的是图卢兹大主教洛梅尼·德·布里盎；他一心想当大臣，这一愿望很快也就实现了。为了拉拢缙绅，布里盎公布了账目，并答应在省议会中保留等级区分和不触动僧侣的领主权。但他再次提出了增设土地附加税的计划，并要求增加印花税。缙绅会议以他们无权同意加税为推托，暗指此事需交三级会议决定。5月25日，缙绅会议宣布解散。卡龙的迂回策略遭到了失败，布里盎只得正面同高等法院进行交涉。

巴黎高等法院痛快地接受了关于粮食贸易自由、改劳役为纳税和设立省议会等法案，但增加印花税一案却被驳了回去。至于土地附加税，高等法院明确答复需交三级会议讨论。8月6日，御前会议强行通过增税法案，高等法院宣布御前会议无效，接着又传讯卡龙，后者被迫逃往英国。同月14日，高等法院法官被放逐至特鲁瓦。各国王室纷纷支持高等法院，布里盎不久即行退让。9月19日，高等法院接受了这一让步，重新复职视事。

布里盎被迫再次要求借债。他仍遇到了原来的困难：必须征得高等法院的同意。一些法官在接受谈判后，断然提出了先决条件，要求政府同意召开三级会议。布里盎答应，如能在五年内借债一亿二千万，则三级会议将于1792年召开。但是，他对能否取得会议多数还没有把握，于是就迫不及待地让国王在11月8日御前会议上颁发谕旨，而这次御前会议的召开又没有遵守传统的惯例。奥尔良公爵提出了抗议，谕旨被高等法院宣布无效。路易十六以放逐奥尔良公爵和高等法院的二名参议作为报复。高等法院出面为他们进行辩护，谴责国王滥用“密札”捕人，要求保障臣民的人身自由。1788年5月3日，为预防发生政变，高等法院发表了法兰西王国根本法宣言，主要内容如下：国

王的王位世袭罔替，加税需经三级会议通过，臣民不得任意逮捕和监禁，法官终身任职，各省习俗和特权不容侵犯。

人们看到，政府已决心重演摩普的故伎。5月5日，军队包围了高等法院，直到国王下令逮捕的两名参议被交出为止。路易十六决定由王族和廷臣组成的“全权法院”接受掌玺大臣拉摩仰起草的六份谕旨。与此同时，他还决定：改革司法组织，削弱高等法院的权力，但不取消买官制度；废除处决罪犯前的酷刑（审判时的酷刑在1780年业已取消）；原告可不接受领主的司法调解，直接要求王家法庭受理案件。这最后一项决定是对贵族的一个新的打击。

这一次，贵族的反抗比以往更加广泛和更加强烈。各省高等法院和低级法院纷纷提出抗议。教士会议已被不久前颁布的关于给新教徒以公民地位的谕旨所激怒，更大肆批评改革措施，并决定减少给国王的赠与。巴黎和外省爆发了多次骚动。6月7日，格勒诺布尔发生了“抛瓦事件”。与此同时，于1787年末开始成立的省议会丝毫满足不了舆论的要求，许多外省要求恢复拥有决定税收权的省三级会议。多菲内省的贵族同资产阶级一起于1788年7月21日在维齐尔乡墅自行召集了三级会议。布里盎再次被迫作出让步。

国库已空，国王只得减少恩赏；年金被停止发放；透支金库的纸币实行强制流通。由于财政拮据，路易十六听任普鲁士入侵荷兰，支持同法国断绝联盟关系而改同英国结盟的陆海军统领镇压资产阶级。布里盎再一次屈膝投降：三级会议将在1789年5月1日召开。布里盎于1788年8月24日退职，国王召请奈克尔继任。奈克尔上台后，首先将拉摩仰免职并恢复高等法院。9月20日，高等法院马上作出决定，三级会议将如同1614年那样由三个等级组成，每个等级占有名额相等的代表，分别讨论议案，并对其他等级拥有否决权。因此，贵族和教士将主宰三级会议，这是贵族的胜利。

在同国王的斗争中，特权阶级团结一致地展开宣传和组织抵抗，这在布列塔尼特别突出；他们威胁或拉拢各省的巡按使和军事首领，

有时甚至挑动他们的佃户和仆役闹事。这一切为今后的革命行动提供了先例。高等法院尤其具有榜样的作用，法官的策略同第三等级随后在三级会议上采取的策略如出一辙。他们竟敢对大臣提出弹劾，卡龙因此而成为第一名流亡者。

第二章　资产阶级的革命

有些平民，首先是法律界人士，为了同大臣作对而同情贵族的反叛；不打算乘机渔利的许多其他平民，例如罗兰夫妇，则采取中立的立场。直到1788年夏，仍没有任何迹象表明，资产阶级将会介入冲突。但是，三级会议即将召开的消息震动了资产阶级，因为国王将允许他们维护自身的利益。最初，他们同贵族达成协议的可能并未排除。在多菲内省，贵族在按人投票和税务平等的问题上向第三等级作了让步，这个榜样激起了资产阶级的热情。在高等法院9月23日的决定公布后，整个事态发生了急剧的变化；法官们一夜间民心尽失，不满之声响彻全国。马莱、杜潘于1789年1月承认："公众改变了议论的主题。从此，国王、专制和立宪已降到次等地位，第三等级同其他两个等级之间的一场较量已经成为议论的中心。"

一、爱国党的形成

至此，关系还没有完全破裂。一些自由派大贵族仍与大资产阶级联合组成了“国民”党或“爱国”党。在对爱国党具有重大影响的“三十人委员会”中，拉罗施夫柯-良库尔公爵、拉法叶特侯爵和孔多塞侯爵与塔列兰主教和西哀士教士平起平坐，米拉波也是成员之一。后两人同拥有广阔领地、大量钱财和巨大势力的奥尔良公爵保持经常的联系。在巴黎和外省，不但私人间的交往，而且团体同仁间的联系——在十八世纪，学士院、农学会、慈善团体、读书会、共济会等团体日益增多——全都被利用了起来。共济会法国分会会长奥尔良公爵被认为起着主导作用，尽管该会的总干事卢森堡公爵对贵族的事业仍忠心耿耿。贵族在共济会中人数众多，共济会竟站在第三等级一边，这的确令人难以置信；但事实表明，共济会没有因内部冲突而发生分裂。

爱国党的宣传曾遭到反对派的驳斥，但政府方面没有给宣传设置任何障碍。既然国王邀请其臣民就三级会议发表见解，爱国党便大批出版小册子，自由地申述他们的愿望。这些宣传巧妙而又审慎，他们援引省议会和多菲内省三级会议的先例，仅仅要求让第三等级的代表名额等于教士和贵族的总数。他们号召各地向政府请愿，各市镇当局于是也自觉或不自觉地担负起这方面的责任。实际上，爱国党寄希望于奈克尔。

二、奈克尔和代表名额加倍

为了应付最紧迫的需要，财政大臣一方面要求贴现金库同意捐助，另方面让金融家向国家提供贷款和包收税款。这只是为了争取时间，他打算等三级会议召开以后，再废除税务特权。假如贵族在三级会议上占了上风，政府将会受贵族的摆布。因此，奈克尔有点偏向第三等级，但也不完全站在他们一边。只要他同意把第三等级代表的人数增加一倍，又把按人投票局限于财政问题，他就能把各方调解妥帖：税务平等将得到通过，三个等级在体制改革问题上的冲突将由国王作出裁决。在体制问题上，奈克尔私下的盘算是毫不含糊的。他赞赏英国的君主立宪，在他看来，一方面设立贵族院，另方面让所有人不分出身均能担任公职，这就既能使贵族放心，又能使资产阶级满意。

他不想吐露以上的想法。作为一个因投机而发迹的外国人和新教徒，他历来受到贵族、宫廷和国王的猜忌。他的许多同事，尤其是新任掌玺大臣巴朗坦，处处刁难他。为了首先保住权力，他在行动上不得不小心谨慎。如同卡龙一样，他希望能说服缙绅们同意把第三等级的代表人数增加一倍，于是他在1788年11月6日再次召开了缙绅会议。会议使他大失所望。亲王们于12月12日交给路易十六一份奏折。这份意图清楚和语调夸张的奏折可被认为是贵族的宣言："国家处境危急……政府的方针正酝酿着一场革命……所有权不久将受到攻击，财富不均也将成为改革的目标……难道陛下决心牺牲和羞辱您的忠勇可敬的贵族吗？第三等级应该停止攻击其他两个等级的权利……第三等级应该仅仅要求减轻它可能负担过重的税收。在这些条件下，其他两个等级可以承认第三等级是他们亲爱的公民，并以宽大为怀的态度，放弃自己以金钱利益为目标的特权，同意一律平等地承受公共负担。"

奈克尔在一些大臣的支持下，对这份奏折不予理睬；他取得了胜利，这也许因为布里盎的下台使王后十分不满，而贵族的反叛又使国王闷闷不乐。12月27日的大臣会议接受了关于把第三等级的代表人数增加一倍的议案。有人曾责备路易十六没有把投票方式同时加以解决。从法律上看，这项指责是没有道理的，因为奈克尔在其报告中已经提到，根据规定，三级会议应该按等级投票。但是由于疏忽，大臣会议的决定没有就此作出记载，而奈克尔又隐约说过，三级会议可能会认为，在税收问题上实行按人投票是适宜的。

第三等级高呼胜利，以为按人投票已经被确定下来。贵族则拒不承认，并在普瓦图、弗朗什-孔代、普罗旺斯等地区强烈抗议使按人投票得以成立的关于增加第三等级代表名额的决定。在布列塔尼，阶级斗争转化成为内战。1789年1月末，雷恩市已开始有了战斗。愤怒的第三等级开始主张采取激进办法。2月，西哀士在其著名的小册子《什么是第三等级？》中以尖刻的冷嘲热讽，表达了对贵族的仇恨和鄙视："这个无所事事的阶级肯定是自外于民族的。"同时，米拉波在其准备向普罗旺斯省三级会议发表的演说中，赞扬马里乌斯"把以出身为自豪的罗马贵族斩尽杀绝"。这句令人胆战心惊的话预告了内战的即将发生。

三、三级会议的选举和陈情书

如果事先作出规定，三级会议的代表将由各省的三级会议选举产生，或者把第三等级的部分席位留给乡村，资产阶级当选代表的机会就会大大减少。一些贵族曾提出以上的主张，但被奈克尔否定了。

选举程序在各地很不一致，但1789年1月24日的规定大体得到了贯彻执行。选区的划分采取了旧司法区的格局，尽管这些司法区在地域和人口方面极不平衡。同以往的惯例相反，全体世袭贵族，包括不拥有领地的贵族在内，都应召出席本等级的选举大会；但是，人们错误地把封爵只及自身的贵族推到了第三等级的行列中去。至于教士选举会，除了主教以外，还有本堂神甫均全体出席，一般教职人员则仅派代表参加。本堂神甫几乎都出身于第三等级，因而他们掌握着会议的多数，他们往往不选贵族出身的主教。第三等级的选举会由城市代表和教区代表所组成。在乡村各教区，他们由纳税人直接选出，在城市需经二级选举产生。如果属于小司法区（即委托司法区），选举大会仅起草一份陈情书，而派遣其四分之一的代表去出席大司法区（即直辖司法区）的选举大会。在第三等级的选举会上，农民代表占最大多数。由于缺乏知识和不善演讲，尤其在起草陈情书时对辩论往往感到胆怯，农民几乎全都选举资产者。

在僧侣和贵族选出的代表中，也有一些反对改革而颇有才能的人，例如卡查累斯和摩里教士。但是，当时的环境只允许杜波尔、亚历山大·德·拉默和拉法叶特等自由派站在前列。第三等级的代表多数是中年人，一般比较富有或至少小康，有知识，勤奋而且正直。有的已功成名就，例如学士院院士巴依和塔尔热；更多的人在省内小有名望，例如多菲内的穆尼埃和巴纳夫，布列塔尼的朗瑞内和勒霞不列，诺曼底的都累和蒲佐，佛兰德地区的都埃的梅兰，亚多瓦的罗伯斯庇尔。特别引人注目的是，资产阶级长期把里翁的贵族代表拉法叶特侯

爵当作偶像，而资产阶级最著名的代表西哀士和米拉波却是由特权阶级所推荐的。由此可见，贵族同资产阶级相结合，实际上也为自己在现代社会中确立了地位。西哀士和米拉波都是普罗旺斯人。前者是弗雷儒斯一位公证人的儿子，在沙特尔大教堂任司铎，他在巴黎被选为三级会议代表，在革命的最初几个星期里领导了第三等级。他写的小册子使他获得了未卜先知的美名。作为立宪政权的理论家，他主张：主权仅仅属于国民，在宪法起草完成和付诸实行前，国民代表拥有独裁的权威。正是资产阶级的这位忠实代言人把国民分成积极公民和消极公民。但是，由于处事不能专一和缺少口才，他很快便陷于孤立。相反，米拉波却具有政治家的现实眼光，他既善于操纵他人，又有无与伦比的雄辩才华。可惜的是，他青年时代生活放荡，追逐钱财不择手段，因而不受人们的尊敬。任何人都不怀疑，只要宫廷愿意，随时都能把他收买。同西哀士一样，他也领导不了第三等级。大革命是第三等级集体领导的成果。

奈克尔本可以对陈情书的起草施展很大的影响。当时担任里翁市海事总管和第三等级代表的马鲁埃曾向奈克尔指出，必须代表国王提出一份纲要，以便指导舆论，强迫贵族接受，并遏止第三等级的骚动。奈克尔无疑十分赞赏这个聪明的建议，但第三等级代表的加倍给他招来的种种攻击，他还记忆犹新，因而不敢再冒新的风险；他为自己居然能说服路易十六采取中立立场，已经感到十分幸运。

于是，资产阶级自由地参与了各教区陈情书的起草工作。来自巴黎或在本地起草的范本可供人们参考，陈情书往往由法律界人士和本堂神甫执笔。然而，不少陈情书也颇有特色。起草人对体制改革显然不感兴趣，他们仅仅就平民阶级的不堪重负提出批评，虽然这些批评远没有忠实反映平民的内心感情。因为，农民在领主面前始终不敢把心里话说完；此外，无产者也很少参与有关陈情书的讨论。司法区一级的陈情书更不能代表平民的愿望，资产者在起草时早已把下级陈情书所提出的，但他们所不喜欢或不感兴趣的愿望删掉了。城乡平民所

强烈关注的问题不仅有税务平等和减轻税收，而且有取消什一税和领主权，保障农民的集体权，实行粮食贸易管制，以及以增税为手段限制资本的扩张。这些要求对特权阶级的财产和特权是个威胁，对资产阶级的雄心也同样是个威胁。但是，平民毕竟进不了三级会议，三级会议中只有国王、贵族和资产阶级进行角逐，以解决他们的三角冲突。

贵族和资产阶级在他们的陈情书中一致表示对国王的忠诚；但他们还一致要求用取得国民代表同意的法律统治代替国王的极权统治，要求保障人身自由，反对警察和法官的专横无道，给予书报以合理的出版自由，革新包括教会组织在内的各行政部门。在争取实现民族统一的基础上，这里加上了地方自治和市镇自治的强烈要求：希望在放松中央集权的同时，结束大臣的独断专行。他们赞成实行宗教宽容，但还没有达到要求国家世俗化的地步，因为他们仍让天主教享有举行公开祭礼的特权，不打算把教会从教育和济贫事业中排斥出去，甚至也不打算建立非宗教的民事登记。僧侣们对此并不满意，他们不能容忍出版物批评教义，不能容忍异教徒与信徒一律平等。国王不久前关于给新教徒合法地位的谕旨已激起了他们的抗议。除了这些分量不轻的保留以外，他们的主张同其他等级基本一致。经过相当广泛的酝酿后，自由终于成了民族的共同愿望。

但是，阶级冲突仍然是明显的。特权阶级同意在税务方面作出一点牺牲，但对他们纳税的范围和方式仍有不少保留。他们普遍反对三级会议按人投票，并明确表示，必须保留等级，维护贵族的荣誉特权和领主权，而第三等级则认为，权利平等同自由是不可分割的。

这远不等于说，国王的裁决注定要失败。任何人都不否认君主拥有立法批准权和全部行政权。卡贝王朝如果不再独断专行，而在三级会议允许的范围内继续其统治，这只会加强它的民族性质，它的权威也会由于适应现代的需要而不被削弱。不论他们愿意与否，许多人势必会接受贵族和资产阶级之间的妥协。面对国王的决心，贵族中的忠

君思想将会动摇对立情绪。马鲁埃和穆尼埃等资产者的主要愿望是结束专制主义，他们会看到，等级之间的争吵有使专制主义得以永存的危险。他们很少考虑农民，因而对尊重领主权和贵族的荣誉特权并不感到为难。慑于内战的迫近，贵族和资产者暗中主张和解。

路易十六和奈克尔假如主动和解，他们或许成为伟大的国王和伟大的大臣。路易十六不是亨利第四；奈克尔虽然心明眼亮，但他的出身和身份使他备受掣肘。国家处于无人掌舵的状态。

四、资产阶级的胜利

宫廷不但不想进行妥协，反而企图抛弃奈克尔；深感后悔的高等法院也助了一臂之力：同年4月，传说政府即将改组，新政府的首要任务将是无限期推迟三级会议的召开。大臣们在三级会议代表资格审查问题上争论不休。巴朗坦坚持认为，根据先例，资格审查应由大臣会议负责。奈克尔则拒不同意。路易十六最后支持了奈克尔。宫廷革命遭到了流产，代表资格审查权问题仍悬而未决。原定4月27日召开的三级会议被推迟到5月5日举行。上述的左右牵扯大概就是会议推迟的原因。

如果从谨慎考虑，三级会议的会址理应选在远离巴黎的地方。但国王喜欢狩猎，王后及其随从不能离开玩乐，会址结果被选在凡尔赛。宫廷在其他问题上处事不慎，拘泥繁文缛节，因而使第三等级无端受到羞辱：三个等级按规定穿戴不同的服饰，于5月2日分别觐见国王。在5月4日圣灵节的祭仪过程中，第三等级代表一律身穿黑色衣服，除了容貌奇丑的米拉波外，广大群众对其他代表均不熟悉，但以信任的掌声欢迎他们。后面是穿着饰有金边的华贵装束的贵族和默默无声的本堂神甫，在伴随国王的乐队后边，服饰鲜艳夺目的主教们招摇过市。这场小小的礼仪战一直持续到7月14日。当国王御临三级会议时，第三等级坚持同贵族和僧侣一样不肯脱帽行礼。巴依声称，由他带领的代表们将不在国王面前下跪。

面对巴黎大道的游艺厅被布置成僧侣和贵族的会议室。在该厅后方沿尚蒂埃街的另一所大厅原是为贵族建造的，如今经过扩大和装修，供国王主持全体会议之用。可是，人们借口第三等级代表人数众多，没有适当的地点供他们开会，这所“国民大厅”平时也就交给第三等级使用。大厅四周的看台恰好可当作旁听席。旁听者纷纷涌来，逐渐习以为常，并参与会议的辩论，这个惯例一直保留到国民公会结

束。这一安排虽然事出偶然，却提高了第三等级的地位，并把畏缩不前的代表置于无所畏惧、毫不妥协的舆论的压力和监督之下。

路易十六于5月5日前来主持会议开幕式。代表们对他的简短演说鼓掌欢迎。随后讲话的巴朗坦声音简直低得让人听不见。奈克尔的报告中途由他人代行宣读，满怀期望的代表们对他的夸夸其谈很快感到厌倦和失望，因为财政大臣在长达三小时的演说中详细阐述了国库的现状和准备改善的办法，却只字不提体制改革。他把希望寄托于贵族的宽宏气量，因而在表决方式问题上，只是重申了他在去年12月的见解。5月6日，贵族和僧侣分别开始审查代表资格；第三等级拒不从命，三级会议陷入僵局。

布列塔尼和多菲内的代表本想打破按等级投票的惯例，但这样做就会破坏法制，他们出于策略的考虑，不愿匆忙地冒险从事。代表们互相并不认识，谁都不知道究竟其他人准备走多远。布列塔尼代表的狂热已明显地使不少人感到惊恐。为此，必须采取拖延的办法。奈克尔拒绝让大臣会议审查代表资格，这正为布列塔尼代表准备了脱身的机会。第三等级于是主张，每个等级都应对其他两个等级的合法性给予认可，这就等于让三个等级共同审查代表资格。暂且，第三等级代表避免正式开会，既不作会议记录，也不定会议守则，甚至不设会务处，而仅让年长的议员巴依从6月3日起充当召集人。此外，第三等级从一开始就自称是“平民院”，尽管除少数学者外，一般代表并不了解中世纪的平民院究竟是什么东西。这个词反映了人们对以往平民反抗封建主的怀念，以及对近代英国历史的认识。但是，第三等级首先想表明，他们不再承认自己被人贬低到社会阶梯的最后一级。

第三等级的以上做法并非无懈可击，平民可能因此以为，这将使税务特权迟迟不能废除。马鲁埃提议在保障贵族的权利和财产的条件下三个等级进行协商，但遭到了粗暴的拒绝。大家都感到，必须找出一个新的斡旋办法。僧侣等级自告奋勇出任调解。贵族却不为所动，并于5月11日宣布资格审查业已完毕。尽管有相当比重的本堂神甫支

持第三等级，但僧侣等级建议三个等级各派代表联合组成代表资格审查委员会。第三等级为了拉拢僧侣，终于接受了调解。5月23日和25日的讨论未能达成协议，贵族坚守历史先例这道防线，第三等级竭力辩驳，并以理性和自然权作反对的理由。第三等级转而采取新的策略，要求僧侣同意三个等级一起开会；主教们感到自己已丧失对本堂神甫的控制，便恳请国王进行干预。5月28日，路易十六下令三个等级的代表与大臣们一起开会商讨；奈克尔于6月4日提出一项协议草案：每个等级将各自审查本等级代表的资格，把审查结果通报其他两个等级，并听取其他两个等级的不同意见，在不能达成一致意见的条件下，由国王进行裁决。第三等级再次处于进退维谷的地位。可是，贵族却坚持，除了对整个代表团由三个等级共同选出的多菲内和少数司法区以外，他们拒绝国王的裁决，这就反而帮助了第三等级摆脱困境。这是革命行动即将发生的信号。

6月10日，根据西哀士的提议，第三等级邀请特权等级同他们一起开会，拒不出席者将按缺席处理。代表资格审查以唱名方式进行，于12日开始，至14日结束。几名本堂神甫前来应唱，但没有一名贵族。经过两天的讨论，第三等级于6月17日把这个名不符实的三级会议改称“国民议会”，并立即规定，非经国民议会同意，不得增加税收。这是否意味着主权已转到国民的手里呢？并非完全如此，因为巴依在6月20日承认，这些革命措施尚需取得国王的批准。

路易十六没有给予批准的打算。由于王太子6月4日猝然去世，国王守在马尔里宫闭门不出，王后和亲王乘机向他灌输种种谗言。放弃了自身利益并转而支持国王的贵族也要求国王迫令第三等级顺从。6月19日，大多数僧侣代表决定参加国民议会，一些主教赶紧向国王求救。大臣们和奈克尔本人也都认为，国王必须进行干预。大臣会议宣布，国王将于22日亲临三级会议。但是，国王在会上将说什么好呢？在蒙穆兰和圣普里斯特的支持下，奈克尔向国王表示，为了迁就第三等级，国王可对其决定置之不理，但不宜断然予以否定。国王最终决

定出面表态，他准备实行税务平等，同意所有法国人均可出任公职，允许三级会议按人投票决定未来的组织形式，但附有两项条件：三级会议将包括两个议院；国王将拥有全部行政和立法批准权。他还把贵族的财产和特权置于按等级投票的保护之下。国王的以上主张仍遭到巴朗坦的反对，后者认为这会导致英国的立宪制。尚在犹豫的路易十六迟迟不能作出决定，于是把会期推迟至23日。

6月20日，第三等级代表见到会议厅大门紧闭，而事先他们又未接到任何通知。他们当即借用附近的网球场开会。有人主张将会议地点迁至巴黎，以便取得平民的保护。穆尼埃挺身而出，建议会议不制定出宪法决不解散。代表们对国王即将御临三级会议表示愤慨，几乎一致同意了穆尼埃的建议。如同高等法院一样，第三等级不等国王表明态度，就进行了反抗。

6月21日，路易十六召请他的几个兄弟一起参加了大臣会议，终于决定免去奈克尔的职务，并于次日推翻了奈克尔的计划。23日，游艺厅四周出现大批军队，禁止公众靠近。在一片静默中，路易十六让人宣读了两项清楚地说明冲突实质的决策性声明。声明内容如下：今后增税、举债以及决定财政拨款，包括宫廷经费，均须经三级会议同意；保障个人自由和出版自由；省三级会议将保证地方权力；一项庞大的改革计划将提交三级会议讨论。这样，立宪制、公民自由和民族统一将成为君主和国民的共同权利和义务。路易十六只是例外地照顾了僧侣，指出有关宗教和教会的任何决议必须得到僧侣的同意。此外，国王装出一副不偏不倚的姿态：第三等级的决议案虽然被他所否定，但特权等级为推行按等级投票和延缓税务平等而提出的代表委托书问题也同样被撤销。代表资格的审查将按6月4日的方案进行。三个等级可以就普遍利益的问题共同会商。国王强烈希望僧侣和贵族将同意承担他们那部分公共负担。

但是，国王没有强制推行税务平等，对出任公职问题保持沉默，明确主张维持三个等级，不肯把未来的三级会议的组织形式以及领主

制和贵族的荣誉特权等问题交给三级会议按人投票决定，这就等于把自己的砝码放在天平的一端，起着保护传统的社会阶梯和贵族的高贵地位的作用。从这项决定可以看出，革命的目标将是争取权利平等。

路易十六最后命令各等级散会，并且以解散议会相威胁。他走出了会场，后面跟着贵族和大部分僧侣。第三等级仍安坐不动，当大司仪官布勒泽前来重申国王的命令时，巴依回答说："代表国民的议会不能接受命令。"西哀士一针见血地说："你们至今旧习未改。"正如前不久的高等法院一样，第三等级宣布会议无效，坚持他们已经通过的决议，并宣布会议成员人身不受侵犯。巴依和西哀士的反驳完全合情合理，值得传诸后世。可是，后代人却往往记住了米拉波的那句名言："除非迫于武力，我们决不离席。"第三等级当时本没有提出这种挑战的能力；但是，由于骚动的威胁已是如此严重，宫廷不得不认为，暂且以不接受挑战为好。于是，特权阶级更加分化，大多数僧侣和四十七名贵族代表追随了第三等级；到了27日，甚至国王也劝说顽固分子去参加国民议会。

由法律界人士进行的资产阶级革命似乎已取得胜利，这场和平的革命是他们采取了向高等法院借用的法律手段而实现的。7月7日，国民议会任命了宪法委员会，穆尼埃于9日提出了该委员会的第一项报告。国民议会从此在历史上被称作制宪议会。11日，拉法叶特提出了人权和公民权宣言的草案。

五、调动军队

第三等级保持了镇定。西哀士关于建立宪政独裁的主张并未占得上风。因为国王的批准仍被认为是必需的；所谓先立法、后执法的现代宪法观念尚未产生。由于历史原因而拥有特殊权力的路易十六将与国民缔结一项契约。此外，第三等级在召集了三个等级的代表开会后，并未宣布取消三个等级，它甚至不敢提出改选议会。可见，资产阶级没有实现阶级的专政，相反，议会似乎有可能组成温和的多数派：僧侣已表示了同意，自由派贵族同样如此，还有第三等级的部分代表。但是，大多数贵族对既成事实显然不肯善罢甘休，人们怀疑路易十六正准备发动一场政变。人们看到，在巴黎和凡尔赛的四周，军队调动十分频繁。发动政变的借口似乎随时都可以找到：骚动在日益扩大；饥荒使社会秩序混乱；到了6月底，法兰西卫队的抗命在巴黎激起了暴乱。

宫廷固然没有制订一个周全的政变计划，而要制订这个计划，就必须赶走奈克尔及其一伙。国王召见了布洛利元帅和布勒特依男爵。为了谨慎从事，他们决定先在暗中组织政府，等调集到足够的军队后，随时准备上台。这是关系重大的一个回合。大家知道，国王把第三等级代表看作反叛，而贵族则把投降视为耻辱。但是，一旦图谋失败，流血的责任就会落在国王和贵族的肩上。7月11日，奈克尔被匆匆免职，并被逐出法国，中枢要职改由布勒特依及其一伙担任。任何事件都没有发生。但是，国民议会作了最坏的准备，资产阶级革命似乎遭到了挫折。平民的力量将挽救国民议会和资产阶级革命。

第三章　平民的革命

调动军队使三个等级的冲突演变成一场内战；法国革命不但因此具有突变的性质，而且革命的深远程度也超出资产阶级的初衷和预见。在平民加入革命后，旧制度顷刻间土崩瓦解；然而，群众是在经济危机和三级会议召开的双重影响下逐渐动员起来的。这两项原因的结合为起义做好了思想准备。

一、经济危机

法国在七年战争后出现的生产高涨，即路易十五的盛世，自1778年起在重重困难的阻挠下停止了。传统经济的周期性危机和农业的丰歉失调导致了历史学家所说的“路易十六的衰落”。最初，葡萄的特大丰收造成酒的销售不畅，酒价下跌一半。1781年后，酒价虽略有回升，但葡萄农的境遇没有好转，因为酒价回升完全是由供不应求造成的，但偏在那时，葡萄农却没有许多酒可供出售。法国几乎普遍种植葡萄，这是大多数农民收益最大的商品生产。酒贱伤农：农民收入大大减少，分益佃农更没有出路。此外，粮食价格也下降了，粮价过低的状况一直持续到1787年。最后，在1785年，一场旱灾造成了牲畜的大量死亡。

乡村居民占消费者的最大多数，由于乡村购买力的削减，工业生产从1786年起也直线下降。英法贸易协定虽然并非如人们历来所说那样是工业不景气的根本原因，但它毕竟使法国工业暂时处于困境，迫使它实行现代化的改造，以适应外来的竞争。失业现象变得愈加严重，在乡村工业已获发展的农村，困难情形并不比城市好。

因此，当1788年农业出现灾难性歉收、平民阶级面临饥荒时，粮食却没有一点储备。面包价格不断上涨。到1789年7月，在政府赔本抛售进口粮的情况下，巴黎每磅面包售价仍高达四苏，而在某些外省则要加倍。据估计，要使雇佣劳动者的生活得以维持，面包价格每磅不得超过二苏。面包是他们的主食，每人每天平均消费一磅半，重体力劳动者甚至需要二至三磅。奈克尔下令向国外购买大批粮食。如同通常那样，人们开设赈济所，布施汤粥。严寒过后，青黄不接，物价继续暴涨。我们不能再被所谓经济发达产生社会富裕这个假象所蒙骗了。半个世纪以来，特别由于饶勒斯的努力，我们已经清楚地看到，法兰西王国的繁荣是资产阶级力量壮大的根源。在这个意义上，我们

有理由反驳米希勒的断言，并进一步指出，大革命不是在一个因天不佑人和灾难丛生的社会中，而是在一个蒸蒸日上的社会中出现的。应该看到，殖民开发的高额利润首先要通过转手出口才取得，因而本国的劳动者从中不能得到人们想象的那么多的好处。何况，长时期的物价上涨增加了大地主和资产者的收入，而工资却没有相应地提高。大家知道，在大革命前的十年里，法国的生产既不稳定又不景气，群众的生活更加拮据，饥荒的袭击终于到来。

不论平民（手工业者、小店主和职员）和无产者（下等平民）还是农民（收成不足自给的小自耕农和分成制佃户，不生产粮食的葡萄种植者）和城市居民，他们一致把灾难归罪于政府和统治阶级。税收丝毫不减，收入却一落千丈。在诸物昂贵的时期，征收消费税更令人痛恨。酒之所以卖不出去，是因为酒税限制了消费。面包之所以不够，是因为布里盎在1787年解除了对粮食贸易和粮食出口的一切限制。奈克尔固然禁止了粮食出口，对进口给予了奖励，并恢复了集市贸易制度，但那已为时过晚！囤积居奇者早已乘机钻了空子。只要一名官吏从事囤积，所有的官吏，包括政府在内，都有囤积的嫌疑，“结党营私”毕竟不是一句空话。收取什一税的僧侣和领主也同样激起人们的愤怒。什一税从本已微薄的收成中提出一定比例，势必危及耕种者的生计；尤其，僧侣和领主把收得的实物地租囤积起来，耕种者的贫困愈严重，他们所得的利益就愈大。总之，第三等级的团结发生了动摇。粮商、面包商和磨坊主感受到威胁；主张经济自由的资产者遭到平民的敌视，平民反对资本主义，自然就倾向实行征购和限价。奈克尔曾允许各地酌情征购部分粮食以保证市场供应，但各省的巡按使和市政当局却置之不理。

1789年一天一天地在过去，骚动使地方当局胆战心惊，难以招架。4月28日，巴黎市郊圣安东尼区的雷威永工场和昂利奥工场被洗劫一空。全国各地的市场随时都有闹出乱子的可能。此外，由于加工和运输的需要，粮食往往在饥民众目睽睽之下经水陆往返运送。军队

和骑警四出保护，疲于奔命；尤其，他们同乱民一样食不果腹，因而往往对他们表现得十分宽容，甚至无意识地慢慢同乱民站在一起。旧制度的大厦已摇摇欲坠。

动荡的局势在农村特别严重。农村被税收压得喘不过气来，什一税和领主征收的贡赋更令人不堪忍受。作为一个整体，农民包括了短工、分成制佃农、小自耕农和大农庄主，尽管他们已经感到他们内部存在着种种分歧，但他们在反对国王的税收和贵族的问题上却团结一致。早在7月14日前，反抗运动已风起云涌，例如3月末在普罗旺斯，4月在加普地区，5月在康布雷齐和毕卡第，均有农民暴乱的发生。在凡尔赛和巴黎四郊，猎物被捕杀尽净，树林被大批砍伐。但是，在另一方面，暴动使平民自己也担惊受怕，因为乞丐转眼间如瘟疫般遍布全国，许多零工和小自耕农也纷纷外出行乞。穷人们离乡背井，流离失所，麇集城市，劫掠村庄，纵火行凶，宰杀禽畜，偷割青苗，无所不为。地方当局对这些不逞之徒无可奈何，于是同意各村庄武装自卫。恐慌情绪十分普遍，人们往往无惊自扰，谈虎色变，草木皆兵。胆怯者以为大难临头，逃难者又把惊慌带往他乡。

二、“好消息”和深切的期望

假如三级会议的召开没有深刻地触动平民的感情，经济危机还不一定会推动平民去帮助资产阶级。平民虽然选举了资产者，资产者却为着自己的目的，对平民很少关心。但是，三级会议的召开毕竟被当作一个预示着人的命运将发生奇迹般变化的“好消息”在平民中传开了。这个奇特的事件激起了人们既鲜明又模糊的希望；希望所有人都比以往生活得更加幸福。资产阶级同样怀有这个希望；它把第三等级中各种不同的成分凝聚在一起，从而成为革命理想主义的源泉。但在平民中间，希望还赋予革命所谓“神秘幻想”的性质，这种“幻想”孕育着主动性和坚毅性，以及有关未来的一系列观念。可以说，在其开始，这些观念堪与处在创始阶段的宗教运动相比拟，穷人们乐于从中看到人间天堂的恢复。

7月14日，阿尔蒂尔·扬格在去阿尔贡省的依丝莱脱的途中遇到一名贫穷的妇人；她向他诉说自己的苦难：“听说，一些大人物将为减轻穷人的苦难做点好事”；但是，她不知道究竟大人物是谁和他们要做什么好事。她又说：“愿上帝给我们带来好世道，各种赋税实在太重了。”

既然国王向其臣民征询意见，这说明他有怜悯之心。而国王所能帮助臣民的，无非是减轻其负担，即国税、什一税和贡赋。假如有人能猜出他的意图，他一定会感到高兴。可是，在三级会议代表选出后，贵族从四面八方纷纷报警，因为农民公开宣布，他们对一切税款将概不缴纳。

与此同时，深切的期望燃起了强大无比的激情，资产阶级也毫不例外。这一期望充满着革命情绪，并给这一阶段的历史打上了深刻的烙印。

三、贵族阴谋和革命情绪

第三等级立即相信，贵族将顽固地维护他们的特权。反对第三等级代表加倍和反对按人投票证明了这个预见。人们由此产生了种种怀疑，而且人们又很容易由怀疑转变为肯定：贵族将不择手段压垮“村俗小民”；他们将包围善心的国王，要求解散三级会议；他们将拿起刀枪，坚守城堡，挑起内战，在“盗匪”中招募军队，监狱和流放地为他们提供士兵。为了使第三等级陷于饥饿，贵族已把他们的存粮囤积，而且希望把即将收获的粮食也抢劫干净。人们迅速把对贵族的怀疑同对盗贼的恐惧联系在一起，把召开三级会议的后果和经济危机的后果联系在一起。此外，外国将应贵族的请求出力相助，亚多瓦亲王不久果然流亡国外，争取其岳父撒丁国王、西班牙和那不勒斯的波旁王族以及王后的兄弟神圣罗马帝国皇帝的支持。等待着法国的将是遭受普鲁士践踏的荷兰的命运。在大革命的历史上，同外国的冲突占着举足轻重的地位；这种情形从革命开始就已经出现，人们在7月就普遍担心外国的入侵。整个第三等级都相信，贵族在搞阴谋。

在第三等级看来，国王的中央集权和三个等级的冲突是出现危机的主要原因。他们不把危机归罪于自然条件，又不懂得分析经济条件，却把责任推到了国王和贵族身上。这个看法虽然不够全面，却不能说不正确。显然，布里盎规定的粮食贸易自由有利于投机商人。如果有人借口这项规定能促进生产，平民就会反驳说，生产的发展首先对贵族和资产者有利，而平民却为此付出代价。同样，虽然贵族并不像第三等级所断言的那样具有“倒转乾坤”的能力，但不容否认，宫廷同贵族确实正合谋惩罚犯上作乱的第三等级，何况被过早揭露的贵族阴谋不久就会变成现实。总之，这种思想状态对历史学家具有重大的意义，因为它表明，导致新事实出现的直接原因并非寓于以往的历史先例之中，而表现在串演新事实的人物身上。

贵族阴谋和“盗贼”横行的确使不少人惊惶万分，但也有一些人并不感到特别害怕，并坚定地正视这个危险。因此，如果说“大恐慌”竟把整个第三等级吓得不敢动弹，这就未免言过其实。实际上，革命情绪使人们能够以自卫本能去克服恐惧心理。第三等级从他们代表的来信中了解到时局的演变，又以大批复信鼓励他们的代表。资产阶级很想让事态进一步发展，希望从少数司法行政官吏的手中夺走市镇的权力。缙绅们也有组织“民兵”的打算。巴黎的选举人曾向制宪议会提出过这个建议，但制宪议会不敢给予批准。这是个一箭双雕的图谋：抵抗国王调来的部队，镇压平民的暴乱。在建立民兵前，缙绅们竭力争取军队。这一努力居然取得了一定的成功，因为下级军官们没有升迁的任何希望，士兵们则深受物价上涨之苦，薪饷早已因购买生活用品而预支干净。在巴黎，法兰西卫队在罗亚尔宫与平民一起联欢；6月底，平民把因参加这次联欢而被关在阿培监狱的士兵释放出来。据了解，一些知名人士曾向士兵慷慨解囊，或出资赔偿七月起义者的损失。当然，其中部分钱财来自奥尔良公爵，这已是无可怀疑的了。

除自卫的本能外，还要有惩戒的决心，换句话说，平民既要挫败贵族的阴谋，挫败囤积居奇者和一切人民公敌，就必须惩办这一批人。从7月起，惩戒的决心表现为一些平民擅自进行监禁、施刑和杀人。

“恐惧心理”、自卫本能、惩戒决心是革命情绪的三个特征，认识这三个特征是了解下阶段历史的关键。到了1789年底，阴谋似乎已被挫败，镇压也逐渐放松。随后，阴谋又重新抬头，其性质未出人们所料，而且外国也拔刀相助了。出于自卫本能，各地涌现出大批义勇军，接着又宣布了大举征兵。惩戒决心导致了1792年的屠杀，而在1793年局势再次恶化时，国民公会只是通过恐怖统治才预防了新的屠杀。“恐惧心理”以及伴随着它的自卫本能和惩戒决心，直到法国革命取得肯定无疑的胜利后，才逐渐消失。

四、巴黎的革命

群众的思想状况既然如上所述，奈克尔被免职一事起了在火药库点燃导线的作用。贵族的阴谋开始付诸行动。巴黎谣传纷纷。7月12日（星期日），天气晴朗，在罗亚尔宫门前，特别在奥尔良公爵不久前刚对外开放并成为娱乐中心的花园和长廊，聚集了成群游人，他们围在即席演说者的四周（其中的一位演说者卡米尔·德穆兰名垂青史）。过后不久，游行队伍走上了街头。在圣奥诺兰街，骑兵开始驱散群众，接着又在路易十五广场向人群发起冲锋，但遭到了法兰西卫队的反击。巴黎驻军司令伯桑瓦尔男爵当晚把所有部队带到了马尔斯广场。

巴黎人没有想到赶赴现场援救国民议会，他们只是间接地帮助了国民议会脱离险境。他们忧虑的只是他们自己的命运，因为他们深信，处在国王部队和强盗包围下的巴黎城，将遭到来自蒙马特尔高地和巴士底狱的炮击，以及强盗的抢掠。在这些天里，市内惊恐频生，演出了“大恐慌”的第一幕。此外，警察早已绝迹，人们纵火焚烧税卡，并把圣拉扎尔看守所的囚犯全部释放。人身安全和财产安全似乎都受到了威胁，无人管理的首都笼罩在一片恐惧之中。

自卫本能立即作出了反应。街头建起了街垒，武器商店被抢劫一空。选民们任命了一个常设委员会，开始组织民兵。14日晨，人们从伤兵院取来三万二千支枪武装民兵，接着又要求巴士底狱交出武器。由于驻军较少，堡垒的指挥官德洛内一边进行交涉，一边下令守军撤出前院，群众随即进占。高达三十米的垒墙，围有二十五米宽的堑沟，沟内放满了水，德洛内对骚乱并不害怕。但是，由于失去镇定，他下令开了枪。一些人中弹倒下，其余人在混乱中后退；人们大骂指挥官不讲信义，以为他故意让人群靠近，以便随后枪杀群众。人群中携带武器的也开始射击，战斗在力量悬殊的情况下继续进行，围攻方

面死伤一百多人，被围困者仅一人受伤。据事后的调查，在我们所知道的“攻打巴士底狱”的许多战士中，社会的各阶级都有其代表，但大多数战士属于市郊圣安东尼区的手工业者。

正当双方胜负未决时，法兰西卫队和国民卫队在原下级军官乌兰和爱利上尉的率领下，从市政厅赶到现场，进入了巴士底狱前院，冒着枪林弹雨，把大炮对准大门架了起来。惊慌失措的德洛内表示愿意放下武器。爱利同意了，但士兵们纷纷抗议：不许投降！德洛内在慌乱中命令放下了吊桥，群众于是涌进堡垒。大多数防守者保全了性命，三名军官和三名士兵被杀。德洛内被人群带到市政厅门口，并在那里处死。不久，巴黎市商会会长弗莱塞尔遭到了同样的命运。人们割下他们的首级，刺在矛尖上，在市内游街示众。

伯桑瓦尔男爵将部队撤到了圣克罗。选民们接收了市镇权力，任命巴依为市长，并请拉法叶特任国民卫队司令。拉法叶特后来把代表巴黎的红蓝二色作为国民卫队的徽饰，而在红蓝二色的中间，他又加上了代表国王的白色。由他设计的和作为大革命象征的三色旗把新旧法国结合在一起。

任何人事先都没有想到，攻打巴士底狱竟在冲突中起了关键的作用。任何人最初也没有想到，巴士底狱的陷落竟决定了冲突的结局。惊惶情绪仍然存在。攻下巴士底狱本身虽然没有重大意义，但它却粉碎了宫廷的反抗。宫廷掌握的武力不足以占领巴黎，何况这些部队也并不可靠。国王对是否逃出巴黎犹豫不决。他不顾亚多瓦亲王的反对，决意退让。7月15日，他亲临制宪议会，宣布把军队调走。16日，他召回奈克尔；17日，他来到巴黎接受三色徽饰。

至此，还不能说贵族已经甘心失败，种种可怕的谣传仍纷至沓来。亚多瓦亲王和其他许多贵族亡命国外。据传说，一支英国舰队在布雷斯特港外游弋。常设委员会命令搜索巴黎四郊，追捕盗贼，结果仅找到一些流浪汉，被遣送回原籍了事。由于郊区害怕强盗出没作案，惊惶情绪有增无减。巴黎巡按使贝蒂埃·德·苏维尼同他的内弟富

隆·德·杜埃以及伯桑瓦尔本人均被逮捕，屠杀又重新开始。7月22日，前二人在格雷夫广场被处绞刑；30日，由于奈克尔及时赶到，第三人才幸免于难。一些资产者在他们亲身经历的危险的刺激下，参与了平民的狂暴举动。巴纳夫当着制宪议会厉声说道："难道说这血不是污浊的吗？"在这种情况下，怎能使人同意必须停止任意杀人。7月23日，黎塞留街的一位公证人代表本街区来到议会，要求设立平民法庭。30日，巴依又重新提出这个法案。议会对此置若罔闻，直到10月才决定对叛国罪进行追究，并交付巴黎的沙特累初级法庭审理。虽然如此，制宪议会于7月建立了一个"追查委员会"，这是未来的公安委员会的雏形；巴黎市政当局另设了一个委员会，从而成为最早的革命委员会。与此同时，在通信秘密问题上，各种政治色彩的议员，从古依·达尔西侯爵和学士院院士塔尔热到巴纳夫和罗伯斯庇尔，都强烈主张战争和革命时期的治理方式应不同于和平时期，也就是说，人们准备承认的公民权在实施范围上要顾及当时的局势。革命政府的理论便由此产生。

五、市镇的革命

奈克尔的免职在外省同样也激起了强烈而迅速的反响。人们不再以呈递威胁性请愿书为满足。在许多城市，人们开始夺取银库、弹药库和军需库，成立常设委员会来负责组织民兵和向邻近市镇以至农民请求帮助。第戎的驻军司令被逮捕，贵族和僧侣被禁止外出，这为拘禁嫌疑犯提供了最早的先例。在雷恩市，居民鼓励士兵开小差，发动了民变，军队指挥官被迫离开了这个城市。

当攻下巴士底狱和国王亲临巴黎的消息传开时，外省居民纷纷热烈庆祝，从此变得大胆的资产阶级在各地接收了政权。我们所说的"市镇革命"在大多数情况下都是和平地完成的。市镇当局或者吸收部分缙绅参加，或者改由选举产生。市镇当局往往被迫或听任成立一个常设委员会，以负责组织国民卫队，但该委员会逐渐把全部行政事务包办起来。也有这样的情况，平民配合资产阶级的示威行动，要求降低面包价格，当他们的要求迟迟得不到满足时，骚乱就随之发生，乱民不但袭击官吏和囤积居奇者的房屋，同时也往往解散旧的市镇机关。

各地的市镇革命具有不同的性质，而且往往半途而废。这一革命在某些城市是彻底的。例如在施特拉斯堡，旧的市镇机关被武力解散；在第戎和帕米埃，旧的市镇机关虽保持其职能，但旧官吏在常设委员会中只占少数；在波尔多，市镇权力被削减为只管"一般的警察事务"，而常设委员会则具有革命权力机关的性质。在诺曼底的某些城市，市镇革命尚不彻底，旧政权和革命政权同时并存。在麦斯和南锡，两个政权的并存反映了两种不同社会成分的对立处于势均力敌的状态。在蒙托邦和尼姆，社会对立之外还存在宗教对立。在里昂和特鲁瓦，爱国党在7月的胜利遇到了旧势力的反扑。最后，在相当数量的城市，市镇革命没有进行。例如，图卢兹的旧市政机关得到爱国党的信任；艾克斯的市镇机关因得到军队和法院的支持而得以维持。这

多种多样现象的出现，其原因可以用旧制度下市镇结构的多样性和社会对抗的演变来说明。在佛兰德地区，资产阶级的政治要求同平民群众的社会要求在时间上并不合拍。因此，市镇革命的规模较小。一般说来，在法国北部和南部那些具有市镇自治传统的地区，革命运动相对地显得较为和缓。

市镇革命的结果在各地却都是相同的。人们不再听从国民议会的命令，国王也丧失了任何权威。与此同时，中央集权在逐渐削弱，每个市镇不仅在本市镇，而且在附近的教区也行使绝对权力。从8月开始，城市之间开始订立互助协议，从而使法国自发地变成一个市镇联邦。这种自治为少数办事果断的人打开了方便之门，他们不等巴黎的命令，强制推行他们认为对救国必须采取的措施，这是保卫革命的一般基本原动力。

但是，也应看到事情的另一面。制宪议会享有任何其他机构所没有的威望，但居民只遵守适合他们的法令。居民的最大愿望是什么呢？改革税制，废除间接税，统制粮食贸易。当时，赋税已停止征收；盐税、间接税、入市税已被取消；粮食流通已被阻止或禁止；当局的公告和命令已不起任何作用。巴黎的情形更有过之而无不及，在为选举三级会议代表而划定的各选区中，公民们以选民为榜样自动集会，企图代替选民而监督选出的市镇机关。在他们看来，主权属于国民意味着直接民主，这一观念将为后来的无套裤汉所珍视。

六、农民的革命和“大恐慌”

乡村紧跟城市的步伐，但巴黎革命在乡村的影响更加深远。许多地区发生了土地暴动。在诺曼底西部、埃诺和上阿尔萨斯，农民袭击贵族乡墅和修道院，焚毁文契档案，强行取消领主权。在弗朗什–孔代和马孔内，农民烧毁或洗劫许多贵族乡墅。资产阶级也并不始终得以幸免：农民要求他们提供捐赠。亚尔萨斯的犹太人受到很大损失。此外，农民清楚地表明他们对资本主义的敌视，从而为反动领主所利用。自由放牧的旧规矩被重新恢复，圈地遭到了破坏，树林被任意砍伐，瓜分了的公地又被收回。农民革命是一把双刃的利剑。为此，缙绅们开始互相靠拢。城市的民兵下乡恢复秩序。在马孔内，除了正常的刑事法庭外，资产阶级又成立了特刑庭；三十三名农民被判处绞刑。农民暴动诚然令人触目惊心，但消极抵抗的影响更大；整个法国的农民普遍抵制什一税和田赋，缴纳赋税全凭自愿。“大恐慌”进一步给了抗租运动不可抗拒的力量。

巴黎的事态发展加强了人们的恐慌心理，在贵族的阴谋策动下，外国可能为支持他们而入侵法国，“盗贼”也可能受他们的收买。现在，小麦已经成熟，巴黎和其他大城市又宣布驱赶乞丐和流浪者，盗贼之祸变得一天比一天可怕。饥民骚乱和土地暴动，城市的国民卫队下乡查抄贵族乡墅和征集粮食，更使乡村里人心惶惶。大恐慌的产生是由六次地方事件引起的，这些事件本身与曾经带来种种虚惊的以往的事件大同小异；不过，这次的恐慌风潮在流传中经过添油加醋变得更加骇人听闻，流传的路线竟长达几百公里，扩散的面广达几个省份。犹如连锁反应一般，惊恐由一地传至另一地，流传的地域又如此广大，这不能不说明“大恐慌”的独特性质，同时也说明何以产生“大恐慌”的思想状态。

南特发生的一次“惊人事件”使整个普瓦图地区人心不安；博韦齐地区的埃斯特雷-圣但尼的另一事件把恐慌传诸四方；香槟南部的又一事件使惊恐遍布加蒂内、布尔博内和勃艮第；邻近拉费尔丹-贝纳尔的蒙米拉依林区发生的另一事件使曼恩、诺曼底、昂儒和都兰等地区警报频传。惊恐从希赞树林四周传到昂古莱姆、贝里和中央高原，又向阿基坦和比利牛斯地区蔓延。在东部，弗朗什-孔代和马孔内的土地暴动把惊恐一直传到地中海沿岸。

革命者和贵族互相指责对方制造了恐慌。革命者说，革命的敌人在散布无政府状态，借以搞垮国民议会。贵族说，资产者要平民提高警惕是为了推动他们进行武装暴乱，而贵族自己则只求平安生活。这后一种说法容易被人们所接受，因为大恐慌激起的自卫本能使平民转而反对贵族。在勒芒附近和在维瓦雷，三名贵族被处死，多菲内的农民四出烧毁贵族宅第，从而惊动了附近地区。根据人们事后的说法，恐慌是在秘密信使的串联下在各地同时爆发的，它同时为土地暴动起了推波助澜的作用。实际上，恐慌远不是那么普遍，布列塔尼、洛林、下朗格多克等地区就没有发生。从时间上看，它从7月20日延续到8月6日。一些文件往往指名道姓地说出那些散布了恐慌的人。奇怪的是，在原已发生暴乱的地区却反而没有出现恐慌，多菲内的农民起义是恐慌引起的唯一的一次骚乱。恐慌对农民革命虽然有所促进，却不是它的起源。当时，农民已经站立起来了。

七、8月4日之夜和《人权与公民权宣言》

正当平民革命在全面铺开时，制宪议会的辩论却议而不决。应该立即公布人权宣言，还是推迟至宪法完成以后，以保证宣言和宪法的一致，两种方案究竟何种为好呢？议员们停留于泛泛而谈，不讲明产生不同意见的真实理由：宣言的原则将谴责等级的存在和特权。因此，贵族主张推迟发表，希望能保住他们的一部分特权。失去耐心的爱国党人指责贵族设置障碍，一些头脑清醒的人则怀疑第三等级中有部分议员为维护本省或本市的特权而与贵族秘密串通。8月4日早晨，制宪议会决定就宣言问题先行表决；可以预料，辩论将会遇到新的阻力。

另一方面，平民革命总应该有个结局。平民革命既然挽救了制宪议会，制宪议会也只能肯定平民革命；但必须恢复秩序，以便让平民平静地等待他们的代表决定适当的改革。在城市中，资产阶级有控制平民的可能。农民的情形则不同，他们不顾制宪议会，自作主张地破除了领主制。这该怎么办呢？制宪议会假如诉诸军队和法院，就会同平民决裂，使自己受国王和贵族的摆布。另一个方案是满足暴动农民的要求，但为第三等级的胜利助了一臂之力的本堂神甫和自由派贵族又决不肯答应。

在8月3日至4日的夜晚，一百多名议员聚集在阿摩利咖啡馆，商讨决议案的措辞以及力争使决议获得通过所应采取的策略。阿摩利咖啡馆又名“布列塔尼俱乐部”；在4月末，布列塔尼的议员到首都以后，逐渐养成了到这里来共同协商的习惯，其他省区的议员不久也加入了他们的会商。总之，议员们决心“用一种神奇的魔力”带动整个制宪议会，厄基养公爵答应就解决封建权问题提出倡议。

8月4日晚间，由于诺亚依子爵抢先提出了议案，厄基养公爵只能给予附议。议会在热烈气氛中一致同意：在法律面前人人平等，除人

身依附应无偿取消外，其他封建权实行赎买。接着，其他提案也纷纷获得通过：刑罚平等，人人得以出任公职，废除官职捐纳制度，将什一税改作可予赎取的贡赋，宗教仪式一概免费，禁止教士兼职谋利，废除首岁捐，即新任主教把任职第一年的全部收入赠送教皇的陋习。最后，各省和各城市也同意作出牺牲，放弃自己享有的特权。“魔力”居然成功地发挥了作用。

以上的决议尚待见诸文字，因而议会于次日继续开会，直到8月11日为止，法令的最后文本在篇首写道：“国民议会完全废除封建制度。”这一表述远不符合事实，因为长子权和领主的荣誉特权依旧被保留下来，贡赋的赎取又颇费时日。相反，什一税却无偿地被取消；但是，正如在赎偿方式尚未制定前，贡赋仍需缴纳一样，在法律尚未就公开祭礼作出规定前，教会仍收取什一税。

总之，在8月4日晚间，议会原则上实现了国家的法律统一，推翻了贵族在乡村的统治，迈出了财政改革和教会改革的第一步。在一切准备就绪以后，议会如今可以讨论宣言了；讨论于8月20日开始，直到26日为止。这个文件既是自由、平等和国民主权的宣言，又是被平民革命所消灭的旧制度的“死亡证书”。

八、十月事件

路易十六对8月5日至11日通过的议会法令和人权宣言一概不予批准，危机再次产生。议会认为这些文件具有宪法的效力。穆尼埃声称，立宪权是至高无上的，高于君主的宪法不需要取得国王的同意。西哀士的论点占了上风，宪法从此不再是一项契约，而以近代的面目出现在人们的面前。

鉴于爱国党面临着分裂，路易十六便力图争取时间。一些自由派贵族、本堂神甫以及拥有领主权和官职的资产者集合成了一个旨在停止革命的派别，他们赞同奈克尔在6月提出的关于国王享有立法批准权，即“绝对否决权”的主张，以便与国王妥协；他们还同意奈克尔关于建立上议院的主张，以便与贵族妥协。人们把这伙议员称作是“英国派”或“王政派”。其中最著名的有拉利–托伦达尔、克莱蒙–托内尔和马鲁埃等人，穆尼埃后来加入了他们的行列；米拉波在绝对否决权问题上也支持他们。杜波尔、巴纳夫、亚历山大·德·拉默三巨头一跃成为爱国党的领袖，并取得了胜利。9月10日，关于两院制的提议被否决了，第二天，议会只同意赋予国王对法律的延缓否决权，并通过奈克尔说，国王在接受议会的八月决议的同时，已默认了放弃宪法批准权。事实当然并非如此。议会只是在10月1日，而不是更早，才决定向国王“递交”八月法令，而国王既可以给予批准也可以拒绝接受。因此，唯一的出路只有再次强迫国王退让。

在巴黎，群众的激动情绪并没有平息。报纸和小册子到处散发。马拉在9月创办了《人民之友报》，猛烈攻击巴依、拉法叶特和奈克尔。8月末，有人在罗亚尔宫鼓动群众向凡尔赛行进，结果这次尝试失败了。但事后不久，贵族的阴谋再次显得咄咄逼人，国王调来了军队，佛兰德率领的团于9月23日到达。由拉法叶特选派的资产阶级子弟所组成的国民卫队和由他招募的雇佣兵都相信将有发生新事件的可

能。尽管十月事件发生的原委和经过至今不很清楚，但无可怀疑的是，巴黎的革命者和爱国党议员之间已有默契。米拉波大概为了奥尔良公爵的利益也参与其事。不论拉法叶特如何表白，看来他和巴依都没有反对这项计划，因为他们没有采取任何措施加以制止。

可见，政治形势是发生十月事件的基本原因。然而，正如7月的情况一样，如果没有经济困难这个因素，动乱的规模或许会小一些。外国人、贵族和富人纷纷辞退仆人，离开首都。钱财或者流往外国或者被藏匿起来。奢侈品工业一落千丈。失业人数空前增多。此外，面包不但价格昂贵，而且有时供不应求。小麦收成很好，但尚未收获，市场空空如也，粮食流通十分困难。由于风小水浅，磨坊转转停停。人们再次把粮食匮乏归罪于阴谋：揪住国王不放似乎是个合理的办法。经济危机和政治危机又一次互相促进，互助推动。

10月1日，宫廷卫队的军官设宴欢迎佛兰德的军队；当宴会临近结束时，国王全家在一片欢呼声中亲临宴席。宾客们纷纷对国民表示敌意，并把其象征——三色帽徽——抛在地下践踏。犹如奈克尔被免职一样，在事件的经过传开后，巴黎群情激愤，立即准备起义。10月5日，哈勒区和市郊圣安东尼区的妇女拥到市政厅前要求面包。这可能不是件偶然的事，但对其筹备经过，我们至今一无所知。巴依和拉法叶特均不在场。妇女们让攻打巴士底狱的一名“勇士”马雅尔领头，向凡尔赛进发。在正午左右，国民卫队已集中完毕，当拉法叶特刚刚赶到时，他们向拉法叶特表示也要前往凡尔赛。群众愈聚愈多，并提出种种威胁。公社最后下达了出发命令，并派两名代表陪同拉法叶特前往，负责把国王带回巴黎。运动的政治性质至此已十分明显。

在妇女到达凡尔赛前不久，议会再次要求路易十六接受八月法令。马雅尔仅要求议会保证巴黎的供应和调离佛兰德的军队，并没有谈到国王。议会却立即派遣会议主席穆尼埃前往宫中。正在狩猎的路易十六被召请回宫，他和善地接见了妇女，向她们许诺供应巴黎的急需。部分群众已开始返回，宫廷尚不知道国民卫队已经出发，以为事

情已经解决。不久，国王接到了拉法叶特派人送来的通知；在圣普里斯特的劝说下，他决定前往朗布叶宫，但随即又改变了主意。他大概以为，国民卫队无非是要他接受八月法令，因而只要把同意及时通知穆尼埃，就能结束危机。但是，当拉法叶特与公社代表于晚间十一时到达时，他们却要求国王搬到巴黎去住。人们向他提出这样的要求还是第一次，他推托等第二天再说。国民议会在那天得到的唯一实际好处，就是国王接受了八月法令。10月6日清晨，示威群众进入王宫大院；宫廷卫队予以制止，冲突随之发生。一名工人被打死，接着又有几名卫队队员丧命。群众打开一条通道，直奔王后的卧室前厅，王后被迫逃到国王的房间里躲避。最后，国民卫队把宫中其他人赶走。这时拉法叶特也出面了，他同国王全家一起到阳台上与群众见面。群众以"国王到巴黎去！"的呼声作答复。路易十六被迫让步，议会宣布跟随国王前往巴黎。

午后一时，一支杂乱不堪的队伍出发了。一些在刺刀尖上挑着面包的国民卫队队员护卫着装有小麦和面粉和盖有树叶的四轮货车在前面开道，一些坐在或骑在炮筒上的搬运工人和妇女同赤手空拳的宫廷卫队、佛兰德的军队以及瑞士雇佣兵混杂而行，拉法叶特骑马紧随国王和王后的御辇在一旁侍候，代表国民议会的一百名议员驱车前进，接着是国民卫队，最后是群众。天下着雨，队伍在泥泞中行走；天色很早就暗了下来。平民对这凄凉的景色似乎毫无感觉，他们显得平静而有信心，分享着胜利的欢乐。他们把"面包房的老板、老板娘和小老板"一起带了回来。巴依在市政厅欢迎国王，后者当晚住在杜依勒里宫。制宪议会于10月19日才离开凡尔赛，暂借大主教府做会址，于11月9日正式迁至杜依勒里宫的骑术院。

部分资产者同贵族一起愤怒抗议对国王施加暴力。一些保王分子脱离了爱国党，转而反对革命，穆尼埃回到了多菲内，不久从那里亡命国外。当时，人们普遍认为，平民的革命行动既然已使资产阶级摆脱了困境，危机将很快结束。其实，革命行动只是使危机更加严重。

由于取消了等级和特权，贵族的财产和威信都受到了损害，大部分贵族对革命恨之入骨，贵族的阴谋从此见诸行动，并准备向外国求助和挑起内战。与此同时，第三等级发生了分裂。既然无产阶级和小资产阶级全都参加了战斗，他们不再甘心被排斥在政治生活之外，民主运动在巴黎各街区和各选区开始萌芽。议会享有无限的威望，人们只服从议会的命令。但这种服从是以议会的命令与舆论相一致为条件的。人们仍然拒绝缴纳捐税和贡赋。一项法令恢复了粮食贸易自由，而任何人都不遵守它。

正如米拉波所指出的，资产阶级需要建立一个强有力的政府，以巩固自己的统治；但是，从路易十六在7月的举动看来，他还很值得人们怀疑。他几个月来一再声称忠于宪法，议会也担保自己的忠诚以安抚胆怯者，而怀疑却始终存在。制宪议会由于对国王怀有戒心，将行政权力置于议会各小组委员会的监督之下，实际上施行了议会专政，虽然这种专政还并不十分有效，因为大臣及其部属仍能暗中阻挠。为此，西哀士、米拉波等人想逼迫路易十六同意把王位交给太子，而让一位取得国民信任的摄政代替他发号施令。他们的计划没有成功，因为他们唯一的人选奥尔良公爵不但没有威望、没有骨气，而且遭人唾骂。革命已使路易十六无力招架，但到1793年止，革命也使法国处于没有政府的状态。

第四章　拉法叶特得势的一年

旧制度在原则上已经被破坏，但在法律制订出替代的法规前，大部分行政机构和行政人员仍原封未动。几个月来，制宪议会继续从事自9月开始的建设性工作，同时密切注视贵族的阴谋和平民的骚动。资产阶级革命派已经转化成为君主立宪派，他们把深孚众望的拉法叶特当作崇拜的偶像，而拉法叶特则竭力调和矛盾，并自以为得计。这就是这一阶段的特点。

一、拉法叶特和爱国党

拉法叶特自认为在10月6日救了国王和王后，便以他们的恩人自居；国王和王后对拉法叶特虽然痛恨万分，却装出宠信这位“宫相”的样子。1790年4月，在法夫拉斯的阴谋暴露后，路易十六就对国民议会唯命是从，并宣誓忠于宪法。这位“新旧大陆的英雄”的豪侠仗义使资产阶级为之倾倒，他们以有这样的领袖而骄傲。这位神态优美和豁达大度的贵族使平民肃然起敬。他的得势似乎是秩序的保障。他梦想成为法国的华盛顿，争取君主和贵族赞同革命，争取议会赞同组织一个强有力的政府。他充满天真的乐观，又自认为才华出众；他在玩走钢丝的把戏，杰弗逊在奉召回国前曾为他捏了一把冷汗，美国的新任代表、喜爱讽刺的戈文诺、莫里斯刚到巴黎，恰好目睹他的垮台。

像典型的美国人一样，他深信掌权要靠舆论，因而完全以实用主义的态度去积极活动和操纵舆论。许多家报纸，例如布里索的《导报》、《法兰西爱国者》、孔多塞的《巴黎消息》都受他的影响。不善演说是他的最大弱点，但他在西哀士的帮助下，为他的拥护者创立了一个协商和活动中心，即“1789年社”，议员、文人、贵族和银行家在那里畅怀交谈。他不惜出钱收买帮佣：当民主派崭露头角时，他发表文章予以制止，捧场者一时竟使议会讲台有人满之患。如果他能紧密团结爱国党人，调解议会中的分歧意见，加快议会的辩论过程，并把各派的首领吸收到一个稳定而积极的政府班子中去，他或许有成功的一线希望。但在当时，即使多数派内部的意见也不能完全一致，因为怀有浓厚个人主义的革命党人始终极端厌恶党派纪律。议会也不可能正常地进行工作。除了内部对立和外部环境不断引起种种事端外，同舆论保持联系的紧迫必要使议会不得不停下日常工作，去接待成批的代表团，听取他们宣读请愿书。奈克尔的声望正日益下降，他在8月提出的两项借款已遭到失败，于9月29日决定筹集的爱国捐也不能

长期支持国库的需求。改组政府的机会出现了。拉法叶特同杜波尔、拉默、米拉波进行了磋商。他先派奥尔良公爵出使伦敦，借以摆脱他，接着又建议米拉波出任驻君士坦丁堡大使，企图把这位人所共知的公爵排斥在外。米拉波不但不肯接受，反而于10月24日把改组政府的问题提交议会讨论。他指出，为使君主立宪制同存在一个有效率的政府并行不悖，国王应该从议员中挑选大臣，以便保证两种权力的信任合作。这个论点本身是无可非议的，因为它符合议会制的方向，而且已为英国所采用。但米拉波暴露了自己的野心。爱国党人觉得他更加可疑，并正确地认识到，诱饵还会使其他的变节者上钩。11月7日，制宪议会决定禁止议员充当大臣。拉法叶特的计划终于流产，但他的贪欲却进一步受到刺激。米拉波接受了宫廷的收买，由拉马克伯爵牵线，不断向宫廷递送报告（第一份报告写于1790年5月10日），虽然这些报告并未为宫廷所重视。最初，路易十六要米拉波同拉法叶特合作，企图使议会承认国王有决定和平和战争的权利。但两人合作不久，对拉法叶特心怀嫉妒的米拉波向国王大骂“假恺撒”，竭力破坏拉法叶特的名誉。他建议路易十六成立一个大规模的宣传机构，广泛开展贿赂和收买工作，纠集王党，然后离开巴黎，解散议会，向国民发出呼吁，必要时甚至挑起内战。但他同时请国王不要靠近边境，以免沾上勾结外国的嫌疑。杜波尔、巴纳夫和拉默这三巨头对拉法叶特的嫉妒不亚于米拉波。他们同拉法叶特虽然没有本质的分歧，但为了同他故意作对，往往提出极端的主张。

二、革命的进展

制宪议会的工作逐渐走上正轨。11月7日法令明确规定，等级从此不再存在。1790年2月28日的另一项法令宣布，军队中的捐纳制度已经废除，人人都有晋升军官的机会。同年9月23日，四分之一的少尉军衔决定留待由军士晋升。1790年2月，每个市镇按照1789年12月14日的法律选举市政府，领主在乡村享有的司法行政权也被废止。自11月至2月，制宪议会调整了地方区划和改组了行政机构，州、县二级的政权机关在夏初开始就职。7月12日通过的《教士法》确定了僧侣的地位。最后，8月6日，司法机关的改造也告一段落。

此外，爱国党加强组织并展开宣传。他们纷纷加入国民卫队和各俱乐部。1789年11月，布列塔尼俱乐部迁至巴黎的雅各宾–圣奥诺兰修道院，改称“宪法之友会”，各大城市纷纷建立了类似的组织，并很快成为“宪法之友会”的分会。各俱乐部和社团的成员都是追随拉法叶特的自由派贵族和富裕的资产者；钻进行政机构的贵族和保守派分子对温和、谨慎而又忠于革命的国民议会尚且经常挑剔和刁难，他们对这些俱乐部和社团的监督和催促更看不顺眼。报刊的出版量在成倍增长，其中有路斯塔洛的《巴黎革命》、卡米尔·德穆兰的《法兰西和布拉邦特的革命》、哥尔萨的《通讯》、卡拉的《年鉴》。爱国党的主要成功表现在“联盟”运动，这足以证明他们取得全国的拥护。最早的“联盟”组织产生于1789年。第一个组织于11月29日在瓦朗斯出现。接着，蓬蒂维和多尔在1790年2月，里昂在1790年5月30日，施特拉斯堡和利尔在1790年6月，陆续成立了大批“联盟”组织。这个运动最后导致了以庄严而明确的形式体现着法兰西统一的1790年7月14日全国联盟节。拉法叶特容光焕发地出席了全国联盟节大会；当塔列兰面对祖国的神坛做完弥撒后，他代表人民军队进行宣誓，国王不得不跟着宣

誓。尽管当时大雨倾盆，充满信心的群众热情洋溢地高唱《前进曲》。

然而，革命的画面上也出现一些阴影。可以看到，第三等级还没有受过公民教育；他们只想从革命中图得预期的好处，但对革命要求他们作出的努力却缺乏热情。十分之九的积极公民没有参加选举，国民卫队对服役很快感到厌倦。在消极公民方面，他们对自己被排斥在市镇生活之外深感委屈。小资产阶级和自由职业者对罗伯斯庇尔和某些民主派徒劳地坚持的普选制并不感兴趣，同时却对使他们不能当选公职的选举保证金制度愤愤不平。总之，关心公共事务的公民主张实行公民的直接统治；他们的各种牵制使当选的代表日子很不好过。巴黎各区经常同巴依和拉法叶特分庭抗礼。由丹东领导的科特利埃区于1790年1月将马拉藏匿起来，对抗司法当局的传讯。制宪议会于6月改组了首都的行政机构，用四十八个行政区代替原来的六十个选区，但各行政区不久也同样表现得争强好斗。

最令人关心的事毕竟是人身安全和财产安全。国民议会刚搬到巴黎不久，在其会址大主教府的附近，一名面包商被人杀害。议会十分震惊，于10月21日立即通过了著名的“戒严法”。当社会出现动乱时，市镇当局有权执行戒严法，就是说，先打出红色旗帜，经三次警告后即可下令开枪。但是，国民卫队能否服从，还是个问题。在巴黎，拉法叶特幻想能够取得国民卫队的支持。他把国民卫队削减至二万四千人，有购买制服能力的富人才能参加；此外，他又主要在法兰西卫队中选拔了六千人，组成领取薪饷的常备营队。但在其他各地，情况则不同。国防大臣为了解除平民的武装，声称军火库已告空虚，同时又削减军事订货。各地市镇当局固然可以请求军队给予帮助，但它们往往不愿这样做。右派公然要求让军队自动进行干预，国民议会意识到右派心怀叵测，因而坚决不予同意。至于原有的重罪法庭，它在1789年10月9日已被勒令停止工作，到了1790年3月，更禁止它受理任何刑事诉讼。

骚扰市场和阻碍粮食流通的事件仍不断发生；1790年的丰收使国内总的形势有所好转，但地方性危机仍此起彼伏，土地暴动尚未停止。一些胆小的农民缴纳了贡赋，但1790年3月15日法重申贡赋必须赎买，这使农村继续处于混乱状态。1790年1月，在凯尔西、佩里戈、上布列塔尼，以及在普洛埃梅和雷东之间的地区，爆发了农民起义；同年5月，在布尔博内及其附近地区，也有类似事件发生。加蒂内地区的农民在收割后拒绝缴纳什一税和田赋。到了年底，凯尔西和佩里戈再次发生暴动。日益严重的威胁促使贵族以更加强硬的态度进行抵抗，由此引起的贵族的反动和流血惨案使混乱局势进一步恶化，使阶级对抗更加严重。拉法叶特试图推行的妥协正成为幻想。

三、贵族的阴谋

“黑党”[1]对那些与革命“沆瀣一气”的王政派分子表示蔑视。

在“黑党”的演说家中，摩里教士坚持抵制的立场；卡查累斯倾向采取更灵活的策略，但他的意见没有被接受。他们的记者蒙茹瓦、里伐罗尔和罗若教士在《国王之友》报攻击一切新事物，鼓吹旧制度，甚至把贵族的革命也一概否定。苏录在《使徒行传报》和《小高蒂埃报》放肆辱骂爱国党人，并讥讽他们是“败国主义”。1789年10月和11月，“黑党”力图利用多菲内和康布雷齐的高等法院和省三级会议。他们要求进行新的选举。次年春，第三等级指责国王派去建立新行政机构的官员在那里组织选举。接着，本笃会修士热勒于4月13日建议制宪议会承认天主教仍为国教，遭到了议会的否决；包括议会主席维里厄伯爵在内的二百四十九名议员签署了抗议书。维里厄伯爵被迫提出辞职。后来，贵族又败坏指券的信誉，试图阻碍国有产业的出售；他们对穷人说，特权阶级的破产将使穷人失去劳动和施舍。反革命的“和平之友”俱乐部在各地纷纷建立。

在那些因对革命不满而流亡国外的人中间，一些人是为了求得安静；另外一些人则是为了组织武装，等待外国干涉，例如在都灵定居的亚多瓦伯爵正向各方联络；还有些人同亚多瓦伯爵相配合，准备在法国南部挑起内战。最早的一次阴谋是“朗格多克计划”，其依靠对象有原里昂市长安贝尔–科洛美、孔塔地区的莫尼埃·德·拉卡累、艾克斯的帕斯卡里、马赛国民卫队司令里厄都，以及打算在尼姆煽动天主教工人反对基督教厂主的佛罗孟。这次阴谋造成了5月10日在蒙托邦和6月13日在尼姆的流血冲突。接着又有“里昂计划”。7月25日，里昂发生了一起因拒付入市税而引起的骚动，国防大臣拉都尔·杜班派遣一名心腹军官和可靠的军队前往弹压。布西伯爵和奥利埃兄弟分别在博若莱和热伏唐活动。马尔博斯于8月把维瓦雷的天主教徒召到雅勒斯集

会。普瓦图和奥弗涅地区的贵族组织了许多活动小组，准备联合向里昂进军，亚多瓦伯爵打算率领撒丁部队同他们在那里会师。他们还希望国王也来到里昂。在十月事件后，奥日尔和马依·德·法夫拉斯曾先后企图使国王逃出巴黎。1790年初夏，革命党允许国王一家住在圣克罗宫；外逃似乎并不困难，“黑党”的俱乐部“法兰西沙龙”早就提出过这个建议：里昂暴动的日期定在12月10日。但是，路易十六拒绝了这项建议和米拉波的劝告。他在10月另行准备外逃计划。爱国党非常警惕。人们不断揭露国王可能出走。法夫拉斯已被判处绞刑，许多阴谋分子陆续遭到逮捕，其中博恩·德·萨瓦丹在4月，特罗阿·德·里渥尔在7月，布西在9月先后被逮捕；最后，里昂的阴谋分子在12月被一网打尽。奥弗涅地区的贵族在前往里昂的途中转道流亡国外。亚多瓦伯爵离开都灵，于1791年5月在曼图亚求见利奥波德二世，随后便前往科布伦茨。

平民的担忧造成新的恐慌浪潮。1790年7月和8月，在蒂埃拉什、香槟、洛林等地区，特别在瓦伦附近，谣传派往攻打比利时人的奥地利军队将入侵法国。群众仍准备采取自卫行动；马拉在7月号召群众先发制人。总之，惩罚行动时有发生，例如帕斯卡里在艾克斯被杀。

四、军队的解体

拉法叶特的幻想不幸落空了，冲突蔓延到了军队。一些贵族坚持效忠革命；但大多数军官从一开始就对革命持保留态度，随着制宪议会的改革触犯了他们的利益，更赤裸裸地采取敌对立场。他们的士兵也分裂成两个阵营：一些军人蔑视国民卫队，说他们是"不堪一击的蓝军"[(2)]，另一些军人则经常光顾俱乐部，转而反对他们的长官。军港士兵和弹药库工人中也出现了不稳定现象。爱国党对贵族军官很不放心，越来越多的贵族军官流亡国外。爱国党或者攻击贵族军官，或者与犯上作乱的士兵相联合。但是，面对虎视眈眈的欧洲，制宪议会不敢贸然接受罗伯斯庇尔关于清洗贵族军官的要求。制宪议会不把从穷人中招募的士兵放在眼里。杜布瓦-克朗赛建议采用义务兵役制，以便把国王的军队改造成为国民的军队，这个建议也未被制宪议会采纳，因为议会知道，法国人对旧制度下的民兵十分敌视。议会认为，只要采取增加薪饷和改革行政和纪律，就足以解决问题。

兵变在军港和驻军中时有发生。作为职业军人，拉法叶特在纪律问题上一点也不含糊。1790年8月，他决定采取断然措施。当时，南锡驻军发生暴动，拉法叶特便支持其表兄布叶侯爵进行武力镇压，处决了几名闹事士兵，又把夏托维厄的四十一名瑞士雇佣兵遣送苦役场。制宪议会最初曾同意这个行动，但拉法叶特的名声从此受到了损害。爱国党在事后立即提出抗议，制宪议会的多数议员也开始感到怀疑，因为他们听说，布叶在南锡把所有拥护革命的人统统打成嫌疑犯。10月，默努男爵对全体大臣提出弹劾；议会最后宣布，除蒙穆兰一人外，全体大臣已不受国民的信任。旧的大臣们辞职了，新上任的大臣仍不受欢迎。就在那时，《教士法》导致了教会的分裂，路易十六向外国求助：大革命正走向一个新的高潮。

---

(1) 指1789年制宪议会中比保王党更右的议员，他们创设反革命的俱乐部，参与策划1790年末的里昂暴动，失败后大批亡命国外。——译者

(2) 国民卫队穿蓝色制服，又名蓝军，旧式正规军穿白色制服，又名白军。——译者

第五章　制宪议会的业迹（1789—1791）

伯克和泰恩曾先后指责制宪议会，说它为了执行脱离实际的抽象原则而使法国社会经历一场大乱。我们这里不打算研究1789年的原则究竟是否具有普遍价值的问题，但这些原则确实释放了能量，并塑造了一个经久不衰的社会。至于那些制宪议员，他们诚然读过哲学家的著作，但这种文化素养并没有影响或削弱他们的现实精神。面对反革命的威胁和平民的不受约束，他们既要照顾僧侣和爱国贵族，又要关注经济利益和殖民利益，因而从未脱离过现实的环境。甚至，正因为带着环境的深刻烙印，制宪议会相当部分的业迹才终于落空。

一、1789年的原则

在旧制度被推翻后，用武力夺得权利的制宪议会需要证明他们的胜利的合法性。同时，用巴纳夫的话来说，法国人需要从“国民教义问答”中学习新秩序的原则。既然美国人已经提供了榜样，制宪议会随即颁布了《人权和公民权宣言》。然而，大家将会看到，他们的思想并没有完全包括在宣言中，制宪议会的其他法律和1791年宪法的前言也容纳了这些思想。

制宪议会参考了美国的独立宣言，拉法叶特曾把自己的宣言草案交给了当时驻凡尔赛的美国代表杰弗逊。两个宣言的亲缘关系远比文字对照所能反映的要深刻得多。它们一致确认人的尊严和主动精神的价值，都带有希腊哲学和基督教给欧洲思想打上的烙印，并接受上帝的保护。大部分起草人或者笃信启示宗教，或者是形而上学的唯灵论者，他们把自由看作是人的自由意志的结果和保障。此外，还必须指出，从历史考察的观点看，个人主义象征着欧洲人为用知识和发明去征服世界和征服自然，最终达到治理国家和社会，并为自己管理自己而冲破一切阻挠的奋斗精神。在这个意义上，新的原则提出了一个理想，即人在经过千百年坚持不懈的努力后，将逐渐变成自己的上帝，并在尘世中获得拯救。

制宪议会的业迹也显示了它的独创性：它把平等和自由紧密地结合在一起；平民的革命在推翻封建特权和封建制度的同时，突出了平等的重要地位，而这正是盎格鲁–撒克逊人所未能做到的。革命党人和资产阶级全都寄予平等无比的价值。在他们看来，除了以法律——共同体自愿接受的法律——的名义外，自由人不能接受任何其他人的发号施令。对法国农民说来，领主权的取消是大革命的基本成果。

由此可见，我们可以把1789年的原则归纳成两条。首先，“人生来是和始终是自由的，并应享有平等的权利”：人是自身的主人，在尊

重他人自由的条件下，人应该不受任何阻拦地从事其体力活动和脑力活动。人可以说话、写作、劳动、创造以及取得和拥有财产。法律对所有人同样有效。不论出身如何，所有人都可担任公职。其次，国家本身不是目的，国家的存在是因为它负有保障公民享受其公民权的使命。主权属于全体公民；国民把他们的权力委托给一个负责的政府；如果国家不履行自己的义务，公民将反抗国家的压迫。

由其哲学的和非物质的价值所决定，自然权一词具有普遍的意义；如同美国的"起义者"一样，制宪议员在援引自然权时使用了一般的术语，因而有人以此为借口，说他们是在抽象中迷失了方向的意识形态家。《宣言》的"历史"性质毕竟是显而易见的：在《宣言》的每项条款背后，制宪议员以及与他们同时代的人心里都想着他们为之感到痛苦的具体事实。例如，非经出示司法传票，任何人不受逮捕和拘禁，这意味着不准再发"密札"随意捕人。公民在法律面前一律平等，这就是说，特权将受到谴责。反抗压迫是合法行动这项条款为7月14日起义提供了合法根据。正如奥拉尔所说，宣言首先是旧制度的"死亡证书"。所以，制宪议会不按推理的顺序进行阐述，各项原则强调的程度也各不相同：个人自由占三条；信仰自由在我们看来似乎十分重要，但制宪议员却为了照顾爱国的本堂神甫，只是含蓄地提到宗教宽容。《宣言》的缺点也相当突出。它难道不应该就财产及其继承问题作出说明和规定吗？其实，《宣言》的第二条已简单地谈到了财产，但没有下一个定义，因为这个问题在当时还没有被提出。到最后才加上的《宣言》第十七条重新又谈到财产，确认了对领主贡赋的赎买，同时又规定，财产如因公共事业的需要而征用，必须事先给予公平的补偿。制宪议会直到1791年才宣布资产阶级最迫切要求的经济自由，这是因为，旧制度并不反对这个要求，而第三等级在行会问题上意见又不一致。《宣言》没有提到集会权和请愿权；制宪议会在1791年才同意建立公共教育制度和公共救济制度：这些条款不涉及过去，而关系到未来。

然而，为谴责旧制度而申述的原则也是新制度必须执行的原则。在前一方面，人们对原则的解释不产生任何含混，因为所有人都不赞成原则所谴责的事实，但在涉及后一方面时，原则就没有确切的解释，因而也就容易产生分歧。为此，有些人曾坚持等宪法完成后再起草《宣言》，以便二者之间不出现任何矛盾。另一些人建议至少应对《宣言》的内容作进一步的补充。西哀士要求规定，在财产问题上没有平等可言，以便堵塞通向社会平等的道路；格雷古瓦教士希望，在列举公民权利的同时，也应列举公民的义务。制宪议会的大多数议员对这些建议未加理睬，这就再次暴露了《宣言》的本质。在《宣言》起草人的心目中，它的意义是不容讨论的，因而对各种警告都无动于衷。这是资产阶级在胜利气氛中怀着对未来的充分信心所写下的作品；他们相信，由他们设计的、符合自然法则和上帝的合理意志的新秩序将永远保证人类的幸福。

总之，资产阶级关于自由和权利平等的原则不但符合自己的利益，而且也为革命吸引了无数拥护者。它为个人的力量、智慧和创业精神披荆斩棘，吁请出类拔萃的人才担负起社会的经济和政治的领导。竞争和选拔将使领导阶层避免出现与世袭制不可分割的老化现象。从此，每个人都有被选拔的机会，这一前景激起了人们的希望和进取心。尤其，由革命引起的动乱为有效地利用各种机遇提供了极大的方便。大量的地产被出售；货币流通使资本倍增，这为投机事业开辟了广阔的前景。行会垄断已被废除，永久租约已遭到禁止，取消长子权和继承平等使财产不断分割；从此以后，所有的财产都摆在人们的面前，只要努力就能取得。随着人人都可担任公职以及公职数量的不断增加，随着政界人物的周期性更新，随着报纸的发展以及科学和机械工业的发达，那些没有金钱而有知识的人从此就有新的道路可走了。在当时的欧洲，君主制的旧框架仍束缚和阻碍着社会的进步，以上措施所唤起的个人主动性将成为大革命和现代社会的生命和力量的

无穷源泉。这个事业的保卫者将涌现出一些杰出的组织家、学者和将军；这个事业还将激起各国怀才待时的优秀人物的热情欢迎。

个人主义的竞争狂热带来了不容忽视的后果。强者排斥弱者，而强者往往又是富人和他们的子孙。人们在宣布权利平等的同时，却让每人自己去设法取得享受权利的手段。这种幻想不久就破灭。但是，当资本主义集中尚未在经济中占统治地位时，所有缺少竞争条件的人开始并不都对前途丧失信心。何况，面对贵族的阴谋，第三等级内部还保持一定的团结和友爱，从而部分地掩盖了阶级对抗。因此，自由和平等对人们的想象具有不可抗拒的魅力。法国人民以为他们的生活将能改善，他们的子孙将生活得更加幸福，他们甚至希望其他各国人民也将有同样的命运，自由和平等的各国人民将永远和睦相处。那时候，世界将从压迫和贫困中解脱出来，和平的阳光将普照大地。革命的幻想犹如鲜花盛开。许多人为着这个如此崇高的事业甘愿作出牺牲，它所激起的热情鼓励着其他人继续英勇奋斗，把革命的光芒传遍世界。米歇尔·博比依在出发去同暴君作战前，先把这个好消息告诉了沃兹华斯，人们在长诗《序曲》中可以看到革命幻想那令人炫目的光芒。革命把热情同脚踏实地的努力结合在一起，这是它胜利的双重秘诀。它在各国都获得一些人的同情和理解，许多人主动为革命奔走宣传。

至少有一部分资产阶级怀有这样的希望。资产者不把自己看作是一个特权阶级，他们甚至以为，随着等级被废除，阶级也将被消灭，资产阶级的大门对所有人都是开放的。虽然如此，他们从没有忘记现实，也没有忘记资产阶级的最高主宰权。为了反对旧制度，资产阶级宣布人的权利是天赋的和不受时效限制的。那么，这是否意味着，人权是对每个人都确认的、高于社会的和不可触犯的国民主权呢？这个问题经常引起争论，但从未得到彻底的和令人满意的解决。在实践中，人们通常根据情况去执行原则，从而把人权置于公众利益之下和限制它的普遍应用。《宣言》指出，权利受法律的制约。貌似绝对的

权利由此就变成相对的了，权利的阐述不构成一部法典，而反映着一种理想或一种意向，其价值则不可避免地要根据具体的环境和按照统治阶级的利益进行调节。大量事实证明，在制宪议会看来，他们可以根据不同的情况和以不同的方式去执行他们的原则，甚至可以延缓和反对执行这些原则。

在个人自由的问题上，制宪议会通过对刑事诉讼的改革表现了对《宣言》的完全忠诚，这是他们立下的丰功伟绩之一。除现行犯外，必须持有法官的传票方可执行逮捕；法官必须在二十四小时内审讯被告，请他或为他指定一名律师，律师可以同被告自由交谈。提出起诉和立案定罪不再由法官负责，这一职权交给了公民陪审团。法庭根据书面卷宗审理案件的方式被原告、证人、被告和律师之间的公开辩论所代替。《宣言》在宗教宽容问题上落后于形势。制宪议会于1789年12月27日才同意给新教徒公民权；法国南部的犹太人在一个月后也取得了公民权，东部的犹太人一直等到1791年9月27日才取得公民权。但是，信仰自由没有完全取得胜利；民事登记仍由教会负责，公共祭礼仍为天主教所垄断。个人主义把结社当作居心叵测，行会组织被取消，教会内部的修会也大部被解散。但是，既然反革命的威胁依然存在，人们也就听任政治性社团大量发展，并容许它们集体请愿。后来，制宪议会对民主派很不放心，因而在解散前针对俱乐部通过了一项镇压法令。经济自由最终导致了行会的废除，但资产阶级并不掩饰禁止“同盟”[(1)]的矛头是针对帮工组织和罢工。

在奴隶制和选举制这两个问题上，对《宣言》的歪曲表现得特别明显。制宪议员不仅用法律限制自由，而且主张人应该在“德行”即“公民精神”的指导下，根据理性去享受自由权。在他们看来，很多人尚未达到完全行使权利的成熟程度。从新秩序的利益着想，同时也为资产阶级的利益着想，他们便限制和不准这些人享受权利。农奴制在法国已无偿地被废除，但黑人买卖和奴隶制却依然存在；因为一旦加以取消，殖民剥削就会受到损失。制宪议会最后把“有色人种”——包括混

血儿和自由黑人——的政治地位问题交给殖民主去决定，决定的结果当然是可想而知的。《宣言》承认，“全体”公民有权“亲自或通过他们的代表”参加法律的制订。“亲自”二字是很可怀疑的。制宪议会所建立的是彻头彻尾的代议制，国民仅仅在选举时才行使主权，代表一经人民选出，就不受任何监督。制宪议会甚至不把1791年宪法交给人民批准，更何况修改宪法要受种种过细的限制，完全超出了一般公民的能力范围。至少，议员能否代表全体公民呢？完全不能。西哀士指出，选举和当选是履行职责的一种方式，而履行职责则需要有能力。资产阶级特意说明，能力必定意味着富裕，因为如果才能不同财产相结合，很容易就变成革命的酵母。制宪议会剥夺了“消极公民”的选举权，凡纳税额不足三天工资收入的公民或充当仆役的公民不但没有选举权，而且不能参加国民卫队。“积极公民”的意见也要经过两级选举的过滤，尤其，由第一级选举选出的人数有限的“选举人”，纳税额应在十里佛以上，这就更加有利于缙绅们当选。最后，议员的选举保证金竟高达一马克白银（约等于五十二里佛），他们还必须拥有地产。有些人主张实行职务“阶梯制”，即必须先在下级行政机构中任职，然后才能当选上一级的职务。

为了同贵族斗争，或者为了遏制平民，或者为了同平民取得和解，制宪议会有时不惜歪曲和否定《宣言》的原则，这些原则毕竟不是抽象的，而是实在的。类似的例子读者在本书的下文将会见到。

二、政府组织

宣言规定，政府全体成员应“明确”认识到，他们的权力来自国家，他们应对国家负责。毫无疑问，在十月事件后，宪法的现代概念已经明确，路易十六必须“接受”宪法。政权从此由宪法“创立”，国王将被称作“国家的第一名公务员”。这个名称毫无贬义，因为在当时，人们只把人民的政治代理人称作公务员，而不包括他们雇佣的职员。虽然如此，国王毕竟是世袭的、不对委托人负责的和神圣不可侵犯的公务员，甚至对国王犯有叛国罪行时应如何处置也没有作出规定。制宪议会的每个议员都想到了这种可能性，但在欢庆国王和议会团结一致的时候，怎能去承认这个可能性呢？《宣言》规定了许多预防措施：公务员对国家负责；警察只服从法律；征税必须取得议会同意；立法、行政、司法三权完全分立，即令使政府机构陷于瘫痪也在所不惜。但是，路易十六仍保留着重大的特权：支取高达二千五百万的年俸，决定外交方针，挑选和任命六名大臣以及军事长官和大使。制宪议会甚至不顾三权分立的原则，授予国王对立法议会的决定的延缓否决权，为期两届，即不超过四年。

国王单独不能行使这些大权，因为他下达的命令必须经一名大臣副署，而大臣则可能被议会提出弹劾，大臣去职时必须向议会提出报告，在把职责移交清楚后才准许离开巴黎。可是国王对议会却一点也把握不住。议会是常设的、不可侵犯的和不得解散的；唯有议会才能决定法律，议会提出的税收法、弹劾令和宣言书，即使否决权也对之无可奈何。规章制订权也属于议会，就是说，议会有权解释法令并就执行法令作出具体规定。高等法院的阻挠将不再出现，因为法庭应无条件地遵循法律来审理案件；与美国的情形不同，法国司法机关的存在并非为了研究法律是否符合宪法。司法权的次要地位和立法权的纯代议性，这是法国公法中的两项永不变更的原则。

由此可见，立法议会是国家的主宰，而这个议会也就是资产阶级。据估计，在排斥了三百万名“消极公民”后，还有四百二十五万名积极公民组成“初级选民会”，由积极公民选出约五万名“选举人”，再在州县的首府选举议员。为了把议席留给缙绅，选举制确实经过了十分周密的考虑。这种君主立宪制也就是资产阶级的共和国。

可是，这个共和国却没有一个真正的政府，因为没有议会的信任，大臣就无能为力，而大臣又偏偏得不到议会的信任，由国王任命的大臣同国王一样是可疑分子。他们在议会中受到批评，被议会召来质询，并且受议会各小组委员会的密切监视，而英国的议会并不设立小组委员会。此外，大臣们还看到，议会欢迎各行政部门直接向它请示，并且不征求大臣的意见就给予答复。此外，行政组织也使大臣们不能有效地发挥作用，甚至不能有效地贯彻下达的命令。

三、行政组织

制宪议会确实完全改变了行政组织的中央集权制。议会之所以乐于这样做，因为它想使国王失去一个可能的帮手，而且这也符合全国的深切愿望。各省区和各教区一致要求摆脱巡按使长期以来大权独揽和高高在上的状况。各地对中央政权的敌视态度在陈情书中往往以褊狭的地方主义形式而出现；前面已经谈到，地方主义利用了市镇革命，这种情绪即使在8月4日晚以后也没有完全消失。法国人之所以放弃他们的地方特权和赞同民族统一，这是因为他们认为从此可以自己管理自己了。

1789年12月14日法令给予各市镇广泛的权力：负责分配和征收税额，领导国民卫队和维持秩序，召请军队和宣布戒严，以及审理一般违法案件。然而，在市镇当局和中央政权之间，不能没有适当的中间环节。陈情书承认这一必要性，因而要求成立省三级会议。法国已被划分成八十三个州，州又划分为县，县再划分为区。国王在创设税区时，早已开始打破省的传统格局，新的组织形式进一步完成了这一事业。但是，改革的直接目的并没有那么大的奢望。正如都累所指出的，法国人仅仅希望能明确划定各行政单位，使各村庄就近集合在一个设有市场的市镇的周围。自从创立了国民代表机构以后，设置选举区已势在必行，所有人都承认，原来的税区已不再适应要求。各地区的议员纷纷协商确定选区的划分，这些讨论是十分实际和自然的。

1789年12月22日法令规定：各州将设立州议会、州政府和一名州检察官，各县将设立县议会、县政府和一名县检察官；检察官负责贯彻执行法律，实际上成为州、县政府的秘书长或办公室主任。所有地方行政官员全都由“选举人”在他们中间选出；因此，地方行政部门完全被缙绅们包办。州级机构的政治态度往往比县一级更加温和；而市镇机构中表现出的民主精神往往比国民议会更强，因为由市（镇）长

和市镇官员组成的市镇机构，以及他们同缙绅们和检察官共同组成的市镇委员会是由当地的积极公民选出的。在农村，由于没有纳税额能达到十天收入的候选人，往往就不顾法律的规定，在一般积极公民中遴选市镇官员。在革命蓬勃发展的情况下，穷人看到自己竟被排斥在选举之外，不免感到惊异，因为在旧制度下，他们至少还能参加居民大会。革命时期的市镇政治生活十分活跃，这是当时的特点之一。

以上的组织形式也有它的缺点。选举会议往往开得很长，间隔时间又短，因为行政机构的成员每二年就改选一半，每次会议都必须唱名检查投票人数。大多数公民对此不感兴趣；有的"选举人"甚至不肯支付来往首府的旅费。当选者对从事费力费时而影响自己的事务的公职开始感到犹豫。许多太小的市镇找不到办事干练的市镇官员。市镇委员会会议往往一拖再拖，最后干脆不再举行。有人提出设立"大市镇"的建议，以便把几个市镇合并起来，组成一个集体的市镇当局；这个建议没有被接受，因为每个市镇都坚持它的自治权利。

所有的行政部门都根据新的行政区划进行了调整。新的行政区划还为各级法庭规定了适当的职责范围。当时的法国人喜欢打官司，十分希望能就近找到法官。因此，每个区设置一名治安法官处理民事诉讼就特别受到欢迎。在区上一级的县设置常设法庭，不服判决时可就近向县级法庭上诉，制宪议会不愿设立使人回想起高等法院的高级审判庭。在刑事诉讼方面，市镇当局负责审理违章案件，治安法官审理轻罪，州法庭审理重罪。全国范围有两个法庭，即终审法庭和最高法院。商事法庭仍予保留，但行政诉讼，包括有关国有产业和流亡贵族的问题，则由州县政府处理。

官职捐纳制度已被废除，人们已不再容忍国王派遣旧时代的法官去新法庭任职。因此，法官和行政官员一概由选举产生。新法官在已有五年以上职业经验的法律界人士中选出，任期六年。公证人须经考试录用；检察官改称诉讼代理人，成为自由职业者。职业律师不再存在。国民强烈希望能更直接参与司法工作，以保证司法机关办事公

平、迅速和经济。制宪议会仅仅同意在审理刑事案件时成立由公民组成的陪审团，陪审团在县级法庭负责提起公诉，在刑事法庭负责审理。在民事诉讼方面，制宪议会仅同意陪审团对家庭纠纷享有裁决权和审理权，在前一种情况下，裁决须经县级法庭复查，在后一种情况下，审理须经县级法庭核准。

中央政权对地方行政部门的权力减少到几乎等于零。国王仅仅有权勒令地方行政官吏停职，而国民议会还能恢复他们的工作。把审理民事和刑事的司法机构同行政机构分开，这是一项根本的改革。然而，检察部门的职能无疑被削弱了，并且分散在个人出身和社会关系各不相同的四个人手中，他们是宪兵军官，县法庭庭长，刑事法庭的公诉人或公诉团主任，以及国王派驻每个法庭的代表。议会同国王一样不掌握有效地迫使法国人纳税或遵守法律的手段。甚至，有些被反革命掌握的市镇机构竟援引反抗压迫的原则来对付国民议会。只要危机更加恶化，国家的存在将因地方分权而蒙受危险。造成分权和受分权所鼓励的思想实质上是一种联邦主义倾向。幸而，革命党人在分权过程中发挥了主动精神，这就是人们所说的雅各宾联邦主义。

四、财政状况

地方分权不仅加剧了局势的动乱，而且给财政带来了灾难。手持武器的平民拒不缴纳间接税，并拖欠其他税款，市镇当局也不想动用强制手段。有人说，制宪议会不该承认拒纳间接税的既成事实，而匆忙去改革其他税制，因为间接税本可以提供一笔立时可用的收入。其实，在当时，征收盐税和助税与领主收取什一税和贡赋至少是同等困难的事。至于直接税，当局还能勉强按旧例征收，因为陈情书中最坚决的要求之一就是改革直接税。

土地税仍是最主要的税目，因为土地毕竟是主要的财富形式。这项收入大致有二亿四千万。此外，还有按个人收入征收的动产税，约五千万，以及按利润比例征收而并非平均分摊的工商企业所得税。这些税目在原则上是根据实际财富征收的，但在动产税方面，滥行征税的情形也并非完全没有。税制改革引起了众多的非难。陈情书曾要求编制土地册。

在进行土地丈量和登记前，制宪议会决定先根据纳税人的自报，建立一本土地底账。这一措施在各市镇取得了实在的成绩，因为它使税务负担分配得比较公平，特别是使特权阶级从此也承受他们的那部分负担。但是，陈情书还反对各省间和各市镇间的极端不平等。在没有进行全国土地丈量登记前，如何做到“填平补齐”呢？制宪议会以及市镇当局不得不参照原来的征税总额，经酌情调整后，临时规定应收的税额。人人都希望少纳税，而不少市镇的税额却同以往一样多，甚至更多。奇怪的是，农民承受的动产税竟特别沉重，城市的资产阶级却受到照顾。不满情绪的蔓延使革命的名声受到严重破坏。

实施新税制需要时间。乡村的市镇当局既没有加快实施新税制的愿望，也没有办好新税制的手段。制宪议会本身也并不着急：旧税制于1791年1月1日被取消；新土地税则、动产税则和营业税则分别于

1790年11月23日、1791年初和1791年3月2日制订完毕。1789年设置的爱国捐规定居民应将其收入的四分之一缴给国家，但各人的收入全凭自报，无法检查，上缴款项远不能满足国家的需求。国库仍然空虚。国家在平时因税收不足而采取的应急手段如今也无法运用。1789年8月发行的两批公债遭到失败；制宪议会又禁止用税收作抵押向金融家借款。制宪议会取消了用金钱捐纳官职、在税务收益中截留和提取一定比例的包税人，并用领取工薪的职员代替他们，从而丧失了包税人以税收保证金形式向国库提供的贷款，而这种贷款可以在银行贴现提取。与此同时，财政开支增加了僧侣年金和宗教费用。最后，除了已偿清的债务外，旧制度还留下一大笔余欠。例如，议会因下令续付年金在两年内就付出了三亿七千万。为了偿还僧侣的欠债，赎回卖出的官职，偿还旧官吏的就职保证金，以及赎买被"封赏"的即出让给在俗教徒的什一税，国家承担的浮动债务竟高达十亿。

1789年10月，财政状况已恶化到无可挽救的地步。奈克尔依靠贴现金库的垫支，仍惶惶不可终日。贴现金库发行的流通券已达一亿一千四百万，其中八千九百万交给了国家，不得不宣布财源已经枯竭。而为了完成革命，势必要寻找新的财源；在这种情况下，唯一的办法就是发行纸币。制宪议会总算发现了为纸币作保的手段。财政危机迫使它采取两项根本性措施：出售教会产业和发行"指券"。

议会指出，由于教会不再构成一个群体，它的产业已因无主而属于国家；只要国家把教会的教育和济贫事业同时接受下来，财产捐赠人的本意就得到了尊重；最后，普遍利益也要求把不可转让的法人财产付诸流通，这是最无可反驳的论据。11月2日，教会产业被"收归国家支配"。僧侣在所有权问题上仍持有异议，因而悬而未决；接着，议会答应僧侣领取适当薪给；在此条件下，大多数议员投票通过了法令。奈克尔建议将贴现金库改作国家银行。议会不想让国王支配纸币的发行事宜。12月19日，议会创办了"特种金库"，划定价值四亿的教会财产和王家产业作担保，发行以借据形式出现的"指券"，年利为百

分之五。指券的推销很不容易。教会仍在经营其产业，教会改革又尚未开始，人们不知道究竟那块土地将交给债权人。为此，制宪议会取消了除教育和济贫机构以外的各个修会（1790年2月13日），剥夺了僧侣对其财产的经营权（3月17日），增设了教会费用的预算（4月17日）和规定了出售指券的具体办法（5月14日）。从此，制宪议会就能强制债权人接受国家用指券偿债。

显然，许多债权人更需要现金，以债券形式出现的指券仍不能应付国库的日常需要。议会于是在8月重新开始辩论，这一次，问题总算得到了彻底解决：指券将变成银行券，发行量订为十二亿。杜邦·德·纳莫尔、塔列兰、拉瓦锡、孔多塞等人预言将出现通货膨胀，以及由此产生的种种灾难。但是，政治利益和财政困难都要求必须这样做。如果说第一批指券的发行意味着把教会财产交给国家的债权人，即交给金融家、供应商和官职拥有者，那么发行新的指券将使所有人都能取得这份产业。于是，人们甚至主动购买指券，以便把纸币脱手，而纸币的贬值既有利于穷人，也有利于投机者。从金融的观点看，发行指券愈是注定要彻底失败，它在当时就愈能得到成功。

指券的贬值是不可避免的，人们对约翰·劳的失败记忆犹新，贵族到处声称，他们一旦掌握政权，将不承认革命的货币。制宪议会准许指券买卖加快了指券的贬值。5月17日，国家自己收购指券，给部队发饷。铸币被藏了起来。制宪议员对发行小额票据颇感不快，因为他们希望不用纸币支付工资。于是，私人银行便发行大量信用券作为补充；制宪议会于1791年终于通过法令，发行票面为五里佛的指券。随着食品价格的上涨，出现了铸币和纸币的两种不同价格。生活用品的昂贵不久产生了饥荒的同样结果，并把相对平静的人民群众重新发动起来。

发行指券的计划尽管相当周密，它却是一项冒险的政策，因为它不仅用于清偿债务，而且也为了弥补财政赤字。人们设想，在几年以后，随着税收的恢复、国有产业的出售和公债的发行，将能控制通货

膨胀。这样就不但为革命争取到时间，而且在初期对经济也是个促进。汇兑率确实降低了。1790年初，一百里佛在伦敦的汇值为九十；到1791年5月，汇值只剩七十三。出口商在国外收进大量铸币，而他们在国内付出的工资却增长缓慢，这对他们是十分有利的。直到战争爆发，由于指券泛滥成灾，这一政策才终于失败。在那以后，战争给许多其他货币带来了同等的厄运，而这些货币却不像指券那样有无可怀疑的价值作担保。

五、制宪议会的经济业绩——土地改革

人权宣言没有谈到经济自由，这是因为平民阶级对工商行规仍留恋不舍，属于资产阶级的法律界人士对金融家很不信任，对大耕作和大工业也并不全都怀有热情。经济自由只是逐步得到实现，并最终在1791年宪法和9月27日的乡村法典中得到确认。

1789年10月12日，有息借贷取得了合法地位，但行会和工厂法规只是在1791年2月16日才被取消。从此，资本和工具得到了广泛的应用，在发明专利权保障下的新技术也得到了自由推广。粮食贸易于1789年8月重新恢复了布里盎所规定的完全自由，但仍禁止出口。一些垄断被废除了，国家保留了对制硝、火药和造币的垄断，但放弃了烟草专卖。印度公司丧失了外贸垄断，好望角以远的贸易已自由开放。马赛对中东各国的贸易特权也被取消。自由港仍然存在，立法议会将负责监督执行普通法。在矿藏方面，1791年法保留了1744年由国王同意的租让原则，但露天矿列为例外，而露天矿的数量相当多。

此外，统一的民族市场正在形成，所谓“栅栏后撤”，即把税卡推到边界线上，使原来被称作“事实上的外国”的阿尔萨斯省和洛林省（因为这两个省可以同外国自由贸易）包括进国界线之内。国内的商品流通从此摆脱了通行税，免除了有关盐税和助税的重重检查（盐税和助税的税率因地区而不同），取消了“内地”和“外省”以及“外省”和“事实上的外国”之间的关税。

国家仍保护本国产品免受外国竞争。制造商十分希望废除1786年同英国签订的贸易协定，但制宪议会仍按1791年确定的税率征收不多的关税，仅禁止少量货物的贸易，例如不准进口棉纱，不准出口某些原料。

解除束缚生产的障碍不等于变革生产。人们一再说，从这个观点看，革命不具有变革生产的划时代意义。革命的确并没有开创和推动

生产的变革，战争甚至延缓了生产的发展。制宪议会的功绩在于它为未来的生产发展开辟了道路。我们认为，在欧洲第一次宣告经济自由，这是资产阶级已上升为统治阶级的最好证明。

当时的人不可能预见到这一事件的全部深远意义，他们看不到这将是机器的胜利和资本的进一步集中。经济自由遇到了强烈的反抗。在某些行业，废除行会具有民主的性质，因为帮工开办作坊或店铺并不十分困难，但并非所有的行会师傅都甘心丧失他们的垄断。对粮食的贸易自由，不论无产者或手工业者，不论城市居民或乡村的零工和收获不足以养家活口的自耕农，普遍持敌视态度。当局无法把这一措施付诸实施。在农民方面，大多数人感到不安：耕作自由意味着彻底确认地主对土地的全部所有权和突然结束十八世纪以来旨在解除对土地的一切束缚的法律的演变过程：从此，不再强制实行土地轮作，允许取消休耕，地主有权任意圈地。自由放牧似乎再也行不通了，乡村法典甚至明确规定，人工草场不允许他人进入自由放牧。实际上，制宪议会并未保证该原则的执行。它大概知道，在英国，土地兼并为执行该原则提供了前提条件；但是，它并未作这方面的暗示。为了安抚农民，制宪议会一方面允许圈地，另方面又特意规定，凡因实行圈地而不准他人牲畜进入其土地者，不得让自己的牲畜进入他人的土地，因为这样做会引起公愤。即使如此，也毫无效果。农民坚持维护他们的集体权。集体权后来延续了很长时间，甚至拿破仑也不敢贸然下令剥夺农民的这个权利。但是，农民们关于分割大农庄、改革分成制租契和确定地租限额的希望却完全落空了，制宪议会对所有这些要求一概置之不理。

正如改革税制一样，制宪议会在废除领主权和出售国有产业问题上作出的具体规定也使大部分农村居民深感失望。制宪议会毫不犹豫地取消了什一税，因为在它看来，什一税或者是一种税，或者是教会的群体所有权。对于贵族土地的免税待遇、采邑分封等级和其他特殊法规，特别是长子权和非贵族采邑主所缴纳的采邑捐，制宪议会也痛

快地下令取消，但它对由宗主权演变而来的领主权却要求实行赎买。它担心因牺牲宗主权而树立一个有害的先例，从而进一步危害一般的个人所有权。因此，当它通过1790年3月15日法令最后确定执行1789年8月5日至11日有关领主权的法令时，制宪议会根据都埃的梅兰的报告，把领主权分成两种。一种是贵族损害了国家利益而攫取和强占的权利，其中包括领主的司法权和荣誉权、狩猎权和捕鱼权、猎兔权和养鸽权、磨坊权、通行捐和入市捐、人身劳役以及农奴制的其他形式，都一概予以无偿废除，此外，还命令取消三十年来违背1667年敕令进行的公地抽签。但对另一种领主权，即对那些负担要重得多的土地贡赋或"实在"贡赋，例如年贡、田赋、年金、"节敬"或转让权，情形就完全不同了，因为制宪议会认为这些是领主租让其采邑而换得的权益。为此，制宪议会决定对这部分领主权实行赎买，并于5月3日确定赎买费为现金贡赋的二十倍和实物贡赋的二十五倍，"节敬"则以重量按相应比例增加。这种分类使人们从法律和历史的角度提出了种种非议。总之，农民坚持他们的主张，认为，原则既已确定，领主必须出示其租让的原始凭证，而一般说来，原始凭证或者从未存在，或者已不复存在。在没有见到凭证前，农民便不进行赎买，也不再缴纳贡赋。

制宪议会还规定，取消什一税的利益将归地产主所有，而与佃户无关。不仅如此，立法议会和国民公会后来在废除对实物贡赋的赎买时，也作出了同样的规定。取消人身劳役对农民的好处并不大，无地农民更得不到任何其他好处。只要出售国有财产确能增加自耕农的人数，这就对废除封建制具有一定的社会意义。在绝大部分农民没有土地或拥有土地而不足以独立生活的情况下，分配国有财产的意义就更加重大，因为它能缓和土地危机。假如议会把土地交给村社进行分配，假如议会命令把土地分成小块，由乡村政府负责估价出售、拍卖或出租，贫苦的零工就能得到一块建造其茅舍的土地，赤贫农户甚至也能无偿地分得一小块土地。

这个设想同国家的财政需要和债权人的利益是水火不相容的。1790年5月14日法律和11月2日法令使这个梦想破灭。为了不得罪农庄主，土地租约仍被保持，整块大地产在县的首府进行拍卖。制宪议会希望一部分农民能成为自耕农，从而使他们依附革命和资产阶级的秩序。它允许实行十二年分期付款，并且规定，假如地产作价超出了一次拍卖的范围，也可分成几个份额零碎拍卖。除非联合起来，农民是买不起大块土地的。幸好，许多土地，尤其是教区的土地，原本就分成小块出租，一些投机商又在买下以后，再分成小块重新卖出。但是，在某些地区，也有农民联合起来把本村的土地全部买下。土地暴动终于达到了它的最高目标。在1791至1793年间，康布雷齐农民取得的土地比资产阶级多两倍以上。劳诺瓦和毕卡第平原的情况也同样如此。在赛诺内，在佛兰德和埃诺的部分地区和在圣高丹县，农民取得土地的份额占了很大比重。

尽管有关土地问题的精确研究至今不多，但毫无疑问，以上事例仅是个别现象。自耕农的人数有了一定增加；由于大产业被划小，农庄主的人数也有所增加。但是，拍卖首先有利于富裕的耕作者。在大多数县，绝大多数农民，尤其是零工，都受到排斥。土地问题没有得到彻底解决。这对乡村中的革命热情是最严重的打击。

至于无产者，人们几乎没有想到他们；唯一例外的是议会在1791年6月14日通过勒霞不列法，明确禁止帮工会和罢工。制宪议会在拒绝实行食物限价的同时，又剥夺工人维护自己工资的手段。它暂时保留一些慈善工场，给工人提供部分工作，但不打算承认工人有劳动权，因而在1791年5月下令关闭了慈善工场。同意给予残废人的帮助仍不幸地停留在原则上；济贫事业不但没有发展，反而因取消了教会施舍而受到严重损害。在所有这些方面，雇佣工人和贫民没有从革命那里取得任何利益。制宪议会曾答应建立平民教育，但塔列兰的报告当时只是一纸空文。民主派利用了群众的幻想破灭，但贵族和顽固派神甫也力图利用群众的不满情绪。

六、教会的改革

教会眼看自己至高无上的地位受到削弱，不能不感到懊恼。天主教已不再是国教，宗教宽容已作为法律记载下来，教会的独立性受到了损害，因为它不再构成一个群体，教士也因教会财产的世俗化而降低到领取薪俸的公务员地位。制宪议员既没有预见到会发生对反革命如此有利的宗教冲突，更不愿意看到这些冲突的发生，因为他们从小受到神甫的教育，受到轻视他们的古罗马文化的灌输，政教分离的观念对他们依然是陌生的。他们不但不想把宗教同国家分开，相反希望把二者紧密地结合起来。哲学家们承认，没有宗教，社会便不能生存，而在法国，这一宗教只能是天主教。诚然，他们或许更喜欢公民的宗教，而革命的理想主义正以祖国的神坛、革命的节日和象征，趋向于建立一种新的崇拜。但人民自发地把这些仪式同天主教的祭礼结合起来，而爱国的本堂神甫则用福音书充当人权和公民权的根据。制宪议员意识到，他们在每个市镇都需要通过一个中间人向无知的群众解释他们的法令，并命令群众服从法律。没有人能比本堂神甫更成功地担负这个使命。何况，许多制宪议员本身是教徒，甚至是恪守教规的信徒。因此，天主教保留了举行公开祭礼的特权，唯有天主教会由国家供养；天主教负责的民事登记不移交给世俗当局，教会至少暂时仍兼管教育和济贫事业。

然而，卡缪的一句名言说得好："国家包括宗教，宗教不包括国家。"他还说："我们肯定有改变宗教的能力，但我们不这样做，因为抛弃宗教是有罪的。"法国的哲学家历来主张，除宗教教义外，国家完全有权改革教会的组织和纪律；约瑟夫二世曾行使过这个权力，法国国王在十八世纪也曾给过天主教修会猛烈的打击。人们至多承认，在国家和教会之间，存在一些界限从未划清的"混合"领域。法国教会必须改革，这是得到僧侣同意的。教会在新社会中的作用愈大，就愈不

能让国王挑选主教；既然国家在出售教会产业后负责供养教士，就必须削减教士的人数，以使国家的开支不致过大。1789年8月12日，制宪议会选出了一个宗教事务委员会。

人们已经看到，“政教协议”将不再存在。1789年8月5日至11日的法令废除了首岁捐、教廷费和多俸制。任何人都不怕同教皇发生冲突。庇护六世没有丝毫威望：他不敢同约瑟夫二世和叶卡特琳娜决裂，后者没有征求教皇的意见，就擅自打乱了波兰的教区组织。法国的僧侣只是部分地反对政教协议，何况高卢派教会既没有违背教义，又有十分雄厚的势力。

制宪议会首先打击的是脱俗修士，政治家和经济学家很久以来一直对他们恶言相加；何况，他们的没落已确定无疑，尤其是他们中的隐修士。1790年3月13日，制宪议会宣布取消各种修会，凡愿还俗的修士将发给年俸；其他修士则集中到暂时保留的几个修道院中。从事教育和济贫事业的教团暂时得以保存，由于禁止了加入修会，这些组织的成员的来源也将逐渐枯竭。

从1790年5月29日开始，制宪议会在极其平静的气氛中讨论了在俗教士的改革问题。7月12日，议会通过了《教士法》。行政区划从此同时成为教士组织的区划：各州均有自己的主教，每个市镇有一至几名本堂神甫。他们将如同其他公务员一样由选举产生，本堂神甫将任命其司铎。制宪议会恢复了教会内部的议事权，规定各州应召开教士会议；教务会议被宣布取消，代之以一个理事会协助主教，理事会的决定对主教具有约束力。教皇不能再从法国攫取钱财；教皇从此只是有“位”无“权”的一个名义。当选的主教将同教皇进行协商，但不能向他请求核准；主教的就职仪式由本国主教主持，主教核准本堂神甫的任命。

但是法学家心目中的教会自主同高卢派教会心目中的教会自主有着深刻的不同。高卢派教会虽然维护自己对罗马教廷的自主，但却不准备为国家而牺牲教廷，因为罗马能帮助它抵制国家的侵犯。此外，

主教们对减少自己的特权并不心甘情愿。出席制宪议会的主教们对以上的议案没有正式表示反对，而在投票时弃权。其他许多主教准备和解。埃克斯大主教布瓦日兰明确指出，这些改革应经过教皇批准。换句话说，教会并不拒绝同国家保持和谐的关系，但它否认国家的至高无上。剩下的问题是：谁能代表教会，是主教会议还是教皇？主教们对召开主教会议一事求之不得，但制宪议会不予同意，害怕全部是贵族出身的主教们操纵会议，使之成为反革命分子手中的战争武器。布瓦日兰又说，在这种情况下，唯有教皇能够为《教士法》行"洗礼"。议会自己不愿向教皇提出这一要求，但默许国王和主教们向教皇疏通。于是，制宪议会和法国教会就把本该自己决定的事交到了教皇的手中，教皇也就可以对他们挑拨离间。按照规定，制宪议会通过的法令只请求国王接受，而不需要国王批准。7月22日，路易十六在布瓦日兰以及在波尔多市大主教兼司法大臣尚比翁·德西赛的劝告下，终于接受了法令。8月1日驻罗马大使贝尔尼主教接到命令去请求庇护六世的批准。

庇护六世采取了反对的立场。根据国王的要求，他在去年取消首税捐时没有提出抗议，但这次的事关系到他的权威。尤其，阿维尼翁地区否认了教皇的主权，于6月11日要求并入法国版图。庇护六世对他的精神特权和世俗权力同样斤斤计较。人权宣言触怒了他，他在3月29日秘密谴责了这份宣言，又在7月10日接连下了两道敕令，宣布不能接受《教士法》。当敕令送到巴黎时，国王已通知议会接受法案。为国王出谋划策的主教们仍不丧失希望：他们将教皇敕令保密，而在教皇方面，也不透露消息。制宪议会和外交大臣蒙穆兰知道，教皇指望法国能帮助他恢复在阿维尼翁的权力，因而认为教皇最后必定会让步。教皇在等待对方提出建议，而建议又处于难产之中。尽管议会暂缓讨论阿维尼翁事件，它总不能支持那里的反革命。此外，与亚多瓦伯爵保持联系的贝尔尼鼓动教皇进行对抗。庇护六世虽然担心得

罪高卢派教会，因而不敢匆忙地公开表明态度，只是打算先了解法国僧侣的立场。

事情被拖了下来，制宪议会要求颁布法令。由于一些主教和本堂神甫的去世，必须选举新的主教和本堂神甫去填补空缺。抗议纷纷而起；教皇的沉默使持调和立场的人也发生动摇。10月30日，兼任制宪议员的主教发表了一项原则宣言，他们不正面否定《教士法》，仅要求在付诸实施前等待教皇的批准。但是，由于僧侣负责民事登记，人们不能让本堂神甫的位置长期空着。在行政当局的缠磨下，制宪议会终于下决心采取了断然行动。

11月27日，制宪议会要求所有神甫以公务员身份向法兰西王国宪法和包括在宪法中的《教士法》宣誓尽忠；否则，他们将被撤职并不再能主持圣事，但仍领取年俸。议会于12月26日迫使国王批准执行。鉴于高级僧职人员中不乏徇私舞弊之辈，神甫之间又争权夺利，制宪议员对僧侣相当轻视，以为他们从利害出发也会屈服。实际上，仅有七名主教进行了宣誓，本堂神甫中接受和反对的各占一半，但在地区分布上有很大的不平衡。例如，拥护《教士法》的神甫，即宣誓派或宪政派，在法国东南部占绝大多数；相反，在佛兰德、亚多瓦、阿尔萨斯，以及特别在西部，宣誓者为数甚少。比例的不同看来与主教的名望和教士的思想状态，以及与高卢派、冉森派和教皇至上派教士之间长期纠纷所留下的隔阂有一定关系。李奇派的影响也没有消失。尽管一些原来的修道士给予了帮助，有些州竟不能配齐各教区的教士班子。眼看民事登记有中断的危险，人们只得让拒绝宣誓的顽固派神甫继续任职。

然而，奥登的主教塔列兰和里达的主教戈培尔同意了为当选的主教主持授职仪式：宪政派教士开始组织自己的教会。那时候，庇护六世打破了沉默，公开谴责革命和《教士法》的原则（1791年3月11日和4月13日）。分裂已经成为事实，罗马教的教义同人权和公民权宣言相对立，这个事实具有不可估量的意义。

宗教分裂对反革命宣传具有极大的推动作用。顽固派教士竭力笼络教徒，并秘密举行圣礼。其中，朗格勒主教等人甚至要求把民事登记移交给在俗教士管理（以便从宪政派教士手中夺走）。安排宪政派教士就职往往需要动用武力，而他们还很可能备受虐待。至今意见一致的工人和农民发生了分裂，许多人不愿舍弃他们"善良的神甫"，以免灵魂得不到拯救。当然，他们并不想恢复什一税和领主权。即便如此，他们仍上当受骗，在贵族的裹胁下举行暴动。更糟糕的是，路易十六最终受到了牵连。他的姑母克服了种种困难，于1791年2月流亡国外。国王于4月17日在一名顽固派神甫的主持下望了弥撒；当他于次日前往圣克罗时，竟被聚集的人群所阻止。

在革命党方面，他们把拒绝宣誓的教士当作公敌。某些地方行政机构建议将这些教士逐出教区。群众开始了行动；在4月，一些修女在巴黎街头遭人鞭打。这一事件发生后，议会试图居间调停，使不符合《教士法》的宗教活动合法化。5月7日法令规定，凡在做圣礼时攻击宪法的教堂一概加以封闭，但法令还宣布，拒绝宣誓的教士可以与宣誓的教士在教堂里共同举行祭礼。人们可以想到，在一起履行圣职所引起的强烈争执。由于法令并不允许拒绝宣誓的教士主持圣礼，也不允许他们掌管教徒的民事登记，这些教士仍然感到不满意。已宣誓的教士唯恐失去自己的地位，往往摆出一副好斗的姿态，其中许多人倒向了支持他们的雅各宾派的一边。在某些雅各宾分子看来，《教士法》仍过于胆怯；他们希望，在举行圣礼时使用法语，神甫可以结婚。因此，宪政派教会从它诞生那天起，就面临着威胁。尤其，那时又出现了一个完全反对僧侣和反对基督教义的新派别。他们认为，既然两派教士奉行的是同一种宗教，而其中一派同革命发生了决裂，这个宗教本身就行迹可疑。

七、殖民地

资产阶级没有预见到资产阶级革命竟会威胁殖民地的繁荣，而殖民地的繁荣正是资产阶级的力量的主要源泉之一。对海外领地说来，三个等级的争夺、特权和领主权等问题都并不重要，它们所关心的是能否与本土合作，共同反对行政当局的专制统治。最初，海外领地和本土的联系似乎更加紧密。圣多明各的殖民主由于在三级会议中没有取得议席，便联合在巴黎居住的种植园主，自动指派了几名议员。制宪议会接受了其中六名，接着又接受了其他殖民地的代表。从此，各殖民地便成为统一的法兰西的组成部分。

严重的困难不久就出现了。行政权力的下放可能扩展到殖民地。国民议会保留了立法权，而且显然要继续独占立法权。殖民地代表在议会中只占极少数。人权宣言的普遍性使人可以预见，包括混血儿和黑人自由民在内的有色人种将要求享有人权。“黑人之友会”并不要求立即废除奴隶制，但希望做好这样的准备，首先取消黑人贩卖。总之，不能设想制宪议会将把这一原则载入宪法。港口的船主和大城市的批发商同种植园主有着紧密的利害关系，但在议会独占立法权的问题上，他们的意见却同种植园主截然相反。此外，在法国本土，人们不主张剥夺有色人种的平等权利，因为法国不存在种族偏见。面对这个混乱局面，议会避不表明立场。这正是最糟的办法，因为种植园主乘机得寸进尺，借以压迫议会和要求自治。

在巴黎，种植园主把他们软弱的议员撇在一边，单独在马西亚克家中集会，组织了以马西亚克命名的俱乐部。在巴纳夫的一手策划下，议会于1790年3月8日通过了一项法令，接着于23日又制订了具体的规定，同意设立殖民地议会，并许诺在讨论有关殖民地问题的议案时向殖民地议会征求意见。殖民地议会将由纳税人选出。由于制宪议

会没有明确指出有色人种应包括在纳税人之内，种植园主和混血种全都高呼胜利。但在海外领地，这项模棱两可的法令已经落后于形势。

圣多明各的种植园主利用中央政权的软弱无力，在圣马克市成立了议会，选举了巴纳夫的亲戚巴贡·德拉·什瓦勒利为主席，并于3月28日通过了一部宪法。他们无视国民议会的权威，把宪法只交给国王批准。在马提尼克，殖民地议会夺取了政权，并派军队占领圣比埃尔城，因为城内的商人反对这个议会。法兰西岛议会也自己发号施令，丝毫不把本土放在眼里。法国的统一已变成对国王一人的共同忠诚。制宪议会丧失其专一的立法权，将损害本土资产阶级的利益。白人排斥了有色人种，独占了海外领地的统治，并保留了奴隶制。

他们走得委实太远和太快了。圣多明各总督于8月6日用军队驱散了圣马克议会，并把部分议员押送法国。10月11日，制宪议会宣布解散圣马克议会。11月29日，宣布马提尼克议会暂停活动，并派遣了民事专员前往向风群岛。1791年5月15日，根据巴纳夫的提议，制宪议会决定，非经殖民主要求，在人身地位问题上不再制订新的法律。接着，反对派也提高了嗓门，制宪议会退一步承认，父母为自由民的黑人将享有公民权。但到了9月24日，人身地位问题又无保留地交给殖民地议会处理。至少在这个问题上，议会终于屈服了。

在这以前，各殖民地都处于混乱的无政府状态。圣马克议会的“红帽党”与不愿同法国断绝关系的“白帽党”展开斗争。混血种也加入了战斗：1790年10月，曾先后旅居英国和美国的奥热取道巴黎回到圣多明各，试图发动起义，因时机尚不成熟而失败，他自己也被活活打死。瓜德罗普和马提尼克的总督克罗尼和贝阿格加入了反革命派，并勾结种植园主夺取了政权。此外，奴隶中也出现了骚乱。1791年8月末，圣多明各的法兰西角发生了奴隶暴动。混血种往往站在奴隶的对立面，但有时也调转枪口反对白人。奴隶暴动使殖民地普遍遭到蹂躏，从而使本土的主要财源之一陷于枯竭。

八、1791年的法国

人们从春天就开始感到，制宪议会建造的大厦在完工前已出现了裂缝。宗教分裂加剧了贵族的反抗，拉法叶特的政策濒临破产。内战烽火虽未严重到使全国惊慌的程度，但不满情绪在与日俱增。废除封建制和官职捐纳制度不仅打击了贵族，也损害了不少资产者的利益。取消旧有的政治体制使更多的人丢了饭碗，他们必须找到一个维持生计的职业，但却不一定都能找到。例如，取消盐税使走私盐商陷于绝望的境地，舒安党的名称就是来自一个走私盐商的名字。更严重的是第三等级开始瓦解，民主派的兴起即是其表现之一。

反革命派早在1789年就对资产阶级提出警告：如果他们为废除贵族特权而否认出身的优越，他们迟早会看到这个论据转过来反对他们自己。因为，人们会说，通过财产继承，出身同样保证富人享有事实上的特权。人们援引人权宣言的平等原则最初并非为了直接批评社会制度。人们只是从政治角度对选民的法定纳税额提出异议，因而间接地攻击社会制度。罗伯斯庇尔等几名议员以及一些记者虽然一贯主张普选制，但更使他们感到愤懑不平的还是选举保证金制度，根据这个制度，才能如果不同财产相结合，就没有当选的资格。民主派主要通过建立俱乐部而逐渐发展壮大，平民俱乐部的创始人不是议会议员或雅各宾派成员，而是一些默默无闻的鼓动家。随着时间的推移，急躁冒进情绪更加活跃。一些至今未能引人注目和获得权势的人——演员、写作家、艺术家和教师，一些刚被选进市镇委员会的新人，他们由于资历不深、亲属不多和关系不广，还没有受到因循守旧思想的束缚。在巴黎，一个名叫唐萨尔的寄宿学校校长于1790年1月2日创立了第一个“两性联谊会”，类似的团体接着逐渐增多。1790年4月和1791年3月，先后成立了科特利埃俱乐部和贫民俱乐部。这两个俱乐部接纳消极公民为会员，会费十分低廉。随着制宪议会即将改选，骚乱更

加严重。各平民团体在5月联合选举了中央委员会，并在6月15日向制宪议会提交了反对选举保证金的请愿书。另方面，设在罗亚尔宫的“社会俱乐部”开办了公共演讲会，福歇教士在会上讲解《社会契约论》。博纳维尔在《铁嘴报》宣传民主思想。马拉在《人民之友报》鼓励民主运动。到了秋天，以罗伯特为首的民主分子在《国民信使报》开始自称是共和派。

某些作家的作品已隐约接触到真正的社会问题：对于没有享受权利条件的人说来，权利平等只是幻想。贵族乘机向平民挑拨说，他们将对失去旧时代教会的施舍和贵族的宽厚而感到留恋和惋惜。过后不久，有人指责经济自由将为富裕雇主的利益制造“新的封建制”，并把他们的工人置于奴隶地位。虽然平民群众的眼光还看不到那么远，但他们鼓掌欢迎对“金钱贩子”和“囤积居奇分子”的攻击。即使资产阶级内部的殷实富户、旧官吏和法律界人士也像民主派一样对以上两种人十分仇视，并对他们进行猛烈的攻击。

正如通常发生的情形一样，“形势”对雇佣劳动者起了动员的作用。市场供应暂且还不引起普遍的忧虑，但在通货膨胀刺激下的经济活动使无产阶级感到，改善他们地位的时机已经来到。巴黎的排字工人首先组织起来，要求订出工资的最低限额。冬末，建筑工人开始罢工，接着又有马蹄铁匠。帮工会试图把外省发动起来。民主派的社团和报刊纷纷给予支持。实际上，当时任何人都还没有提出罢工权的问题。雇佣劳动者已习惯于当局进行干预，并比较倾向求得政府的调解。因此，民主派的宣传就更加深入人心：假如平民阶级争取到选举平等，国家的力量将转而为平民阶级服务。正是这一点使资产阶级感到惶惶不安。米拉波更加热衷于为宫廷出谋划策，但宫廷只接受了“从事收买”这一条意见。塔龙用国王的年俸豢养了一批奸细，并不断收买同伙。米拉波于1791年4月2日去世，这位演说家真是死得其时，他的夭折挽救了他的政治家的声誉，因为他像拉法叶特一样，没有摸清路易十六的意图，失败正在等待着他。他的地位立即被杜波尔、拉默和

巴纳夫所取代。这三巨头正为民主派的发展和工人的骚动而惊慌不安，因而想制止革命的前进。他们接受了宫廷的金钱，创办了《字谜报》；到了5月，他们已接近同拉法叶特重归于好。在他们的带动下，大多数制宪议员同意向右派让步，并通过5月7日法令正式承认顽固派神甫的宗教活动。与此同时，消极公民今后将被开除出国民卫队；集体请愿遭到禁止。巴依把科特利埃俱乐部从其集会的修道院中驱逐出去。6月14日，勒霞不列法禁止"同盟"和罢工。宪政派报刊也同反革命派一起指责平民运动企图实行"土地法"，即企图以抢劫手段均分财产。惊恐万状的资产阶级希望把平民收拾服帖。第三等级的分化更趋严重。拉法叶特和三巨头进而想到，必须重新审查制宪议会的业绩，提高选民的法定纳税额，取消各俱乐部，限制出版自由。但是，在"黑党"的帮助下击破平民的攻势，这已不是制止革命的前进，而是要革命后退。于是，他们想扩大国王的权力和建立上议院。在答应改选制宪议员的同时，他们必须首先保住自己的权力和抓住大臣的职位，因而重申了11月7日法令。业已成为民主派首领的罗伯斯庇尔使改选的建议遭到否决，从而给他们一个致命的打击。但他们仍坚持自己的主张。同米拉波一样，他们把1789年原则看作是神圣不可侵犯的原则，因而他们的计划也意味着路易十六将忠于这些原则。国王的突然出逃使他们的计划全部落空。

---

(1) 这里指的是著名的《勒霞不列法》。——译者

第三编

反法大同盟形成前的革命和欧洲

第一章　制宪议会和欧洲

路易十六之所以出逃，是想向外国君主乞求，最终得到他们的支持。外国君主反对革命，这是任何人都毫不怀疑的。革命所宣告的和推行的原则革新了有关权利、政府和社会的全部观念。但各国间的争夺使君主们无暇顾及法国的内乱，直到路易十六主动向他们求援，他们才开始予以重视。瓦伦事件给了法国君主制致命的打击，它对革命和欧洲的关系也具有决定性影响。

一、宣传

最使国王们感到放心不下的还是革命的国际影响。他们很早就对“俱乐部分子”的宣传横加指责，并怪罪法国政府的姑息和纵容。其实，正如十八世纪的启蒙思想一样，革命思想的传播是自发地进行的。法国的事态发展自然也刺激了人们的好奇心。无论在德国还是在意大利，纯文学报刊的读者不断在减少。法国出版商对他们所能得到的这批新主顾决不肯轻易放弃。西班牙驻巴黎大使努内兹于1789年8月指出，有人将书刊译成西班牙文，准备运往加塔洛尼亚。人们耍尽种种花招逃脱警察的追查，即使宗教裁判所对书报走私也束手无策。成千上万的法国侨民是革命的义务宣传员，旅法的大批外国人为革命宣传出力更大。

成群的外国人拥向法国，这是空前的盛况。巴泽多夫的继承人岗普司铎带着他的学生威廉·洪堡于7月14日后从德绍来到法国。因随同库克作了环球旅行而名扬四海的乔治·福斯泰从美因兹前来参加联盟节。施特拉斯堡吸引着莱茵人和施瓦本人；波恩大学教授、嘉布遣会教士欧洛格·施奈德尔于1791年到该地定居。来自英国的有丹东的朋友霍尔克洛夫脱（1789年到达），布里索的朋友、贵格会教士皮戈，诗人沃兹华斯和威廉斯小姐（1790年到达），后者不久对罗兰夫人钦慕备至。甚至从俄国也来了作家卡拉姆津，以及由其家庭教师罗默陪同的斯特罗加诺夫大公的儿子。在这些客人中，竟有不少人公开参与法国人的内部纷争。这在风行世界主义的当时是不足为奇的。革命党人以为世界的振兴将以他们为榜样，因而热情欢迎一切愿意加入革命的新人。当然，并非所有的外国人都被革命所诱惑。格里姆男爵坚持反对革命；拉马克伯爵收买了米拉波；科尔夫男爵夫人和英国人克拉福特帮助了国王出逃；《信使报》社长马莱·杜潘最后转向反革命一边。外国人中间还有一些间谍，如英国间谍埃利沃脱和米尔纳，普鲁

士间谍埃弗拉姆，荷兰间谍埃尔台男爵夫人。但是，大多数外国人对自由事业怀有真诚的热情，特别是沃兹华斯。他们分别参加了“1789年俱乐部”、“雅各宾俱乐部”、“社会俱乐部”和“科特利埃俱乐部”。有些人很快一举成名，如人所共知的马拉；克洛兹男爵于1790年6月19日带领一群世界主义者来到制宪议会，以“人类演说家”的名义要求荣幸地代表世界各国参加联盟节活动。通过他们同自己祖国的联系，或者通过他们回国后从事的活动和撰写的游记，这些“爱国分子”分散地、几乎不自觉地变成了革命的宣传员。

在外国人中表现突出和惹起较多麻烦的是那些政治避难者。由于1781年和1782年的动乱，一些纳沙特尔人和日内瓦人逃到了法国。1787年有荷兰的难民；1790年又有萨瓦、列日和布拉邦特的难民。这些因深受迫害、离乡背井而满怀怨愤的人把宣传当作发泄怨气和怒火的机会。他们往往因不了解法国的情况而把希望当作现实，并以自己的幻想来感染他们的法国朋友。瑞士的政治避难者于1790年就在巴黎成立了“海尔维第俱乐都”，卡斯台拉律师在瑞士各州进行了串联。当年夏季，伯尔尼和弗里堡正式提出了抗议。

秋天很快来到了，一些民主分子似乎也想到要展开宣传。社会俱乐部的讲演者以及博纳维尔的《铁嘴报》分别发出号召，要求各国人民通过自由实现世界和平。随后，庞卡尔·台依萨尔曾试图在伦敦建立该俱乐部的分部。社会俱乐部是由共济会组织“真理之友社”创立的；博纳维尔在共济会的另一组织“苏格兰圣约翰社”中颇有影响，该社出版的小册子由施特拉斯堡市长底特里希负责向德国散发。光明异端会于1787年曾试图在法国共济会中吸收会众，博纳维尔同他们建立了联系。在萨瓦方面，革命宣传看来利用了苏格兰共济会——该组织在旧制度末年就以里昂为中心，并演变为法国共济会的一个分支组织。大革命时代的著作家往往过分强调秘密会党的影响，却不能提供任何证据。这些团体可能对革命有所帮助，但也不应过分夸大，队伍比较整

齐和能起一定政治作用的会党肯定不多。总而言之，在瓦伦事件前夕，宣传正逐渐成为战斗的工具。

二、革命思想的传播

革命宣传并不一帆风顺，事实证明它所遇到的障碍是根深蒂固的。人们由于看不到或轻视这些障碍，往往把浮夸和狂热的罪名加在革命者头上。确实，攻克巴士底狱曾激起了一些贵族和资产者的热情，这种热情甚至使法国人自己也上当受骗。“向自由朝圣”的各国使者向革命党人保证，革命的拥护者遍布全世界。他们当然有权这么说，但是，革命的拥护者在东欧显然人数不多，影响不大。诺维科夫、诗人拉季舍夫、哥里津大公等少数俄国人对革命泛泛地表示同情，他们所希望的仅是由中央政权来推动革命，也许他们还等着拉哈尔普一手教育成人的、叶卡特琳娜二世的孙子的上台。女沙皇把波兰贵族当作雅各宾分子看待，因为贵族们在拉捷维尔家里设立了一个俱乐部，并且以西欧为榜样制订了1791年5月3日宪法。可是，城市的权利要求呼声不高，在柯仑泰的努力下，贵族仅接纳了几名资产者参加议会有关贸易和市镇事务的讨论。至于农民，他们得到的不过是在理论上受法律保护而已。匈牙利的局势在1790年仍十分动荡。数百篇政论以“人民”的名义要求恢复代议制和接受马扎尔语为国语。但这里所说的人民仍然指贵族。费克蒂·德·加朗塔等一些贵族对伏尔泰和卢梭赞叹不已，他们在约瑟夫二世统治期间曾是反对派领袖，但在同利奥波德二世重归于好后，却要他放弃解放农民。诚然，在约瑟夫二世和法国人的双重影响下，巴提亚尼和哈日诺齐等作家如今在大叫大嚷地反对贵族。其中有些人，如出身旧官吏家庭的拉兹科维奇以及加入了光明异端会和在巴黎同孔多塞结为好友的博学教授马尔提诺维支，表现得尤其咄咄逼人。但他们在群众中没有任何影响。这些国家毕竟远离法国，革命宣传不易达到。老实说，革命党人对这些国家也并不重视，关键在于争取邻国的舆论。邻国的敌对是极其可怕的，因为这是

外国入侵的温床。在这方面，首先需要争取的是德国和英国，恰巧就在这两个国家，革命思想的传播可能获得最大的成功。

法国革命在德国无疑激起了许多达官名人的好感。其中包括一些贵族和王公，例如哥达公爵和公爵夫人，但多数是作家、记者和教授。在当时最自由的知识中心美因兹，有瑞士史学家和埃塔尔大主教的秘书约翰·弥勒以及大学图书馆馆长福斯泰；在哥丁根，有施略策尔和诗人施托尔贝格；在不伦瑞克，有米拉波的朋友毛维雄少校；在汉堡，有克洛普什托克。表现最冷淡的恐怕要算魏玛的一批文人：首席牧师赫尔德、《德意志信使报》社长维兰特和让-保尔·李希特尔支持革命；歌德和席勒首鼠两端，不肯公开反对。在易北河彼岸的基尔，大学里也分成了两派，尼布尔表示不赞成革命。在普鲁士，许多人乐于向沃尔纳的权威提出挑战，他们同《智慧女神报》编辑阿尔申霍兹、德意志丛书出版社社长尼古拉和柏林歌剧院院长雷哈德一起盛赞革命。康德和费希特这两位伟大的哲学家没有改变他们对革命的信念。即使在维也纳，启蒙运动也蓬勃高涨。唯独受耶稣会教士控制的巴伐利亚长期抵制革命的宣传。

革命宣传不是单纯的思想运动。汉堡的资产阶级于1790年7月14日举行了庆祝活动。一些报刊作家发表了言辞激烈的演讲；不久，有人控告光明异端会在准备起义。更严重的是，莱茵地区的群众正酝酿反抗。由于饥荒蔓延，城市陷于混乱，寡头统治面临着挑战。在阿尔萨斯的影响下，莱茵地区的农民开始拒绝缴纳贡赋，这种情况在帕拉丁地区和莱茵河沿岸地区尤其严重。动荡正逐渐深入德国内地：吕根岛、迈森市郊和萨克森选侯国都爆发了规模不等的土地暴动，汉堡于1791年出现了罢工。

如果比利时和瑞士的起义能为宣传助一臂之力，革命思想在德国的传播还将会更加容易些。巴黎一度曾对此寄予希望。列日主教国在1787年前局势始终平稳，随着法国消息的传来，逐渐变得动荡起来。那里的贵族比较软弱，而资产阶级却随着工业的发展变得十分强大。

后来成为吉伦特派大臣的勒布伦当时在列日出版《欧洲总汇报》。在攻克巴士底狱和8月4日晚的消息传到后，群众在柏桑日、法布里和朗松内的领导下，于8月18日举行了起义。主教逃往特里尔避难，但骚乱不久又蔓延到了特里尔。工人和农民正自己解放自己，列日公国正走上自发响应法国革命的道路。这种情况固然是独一无二的，但继法国的榜样之后，列日的榜样鼓舞了比利时人反抗帝国皇帝的压迫。于1787年建立的中央集权的官僚统治激起了一场猛烈的政治风潮；至今默默无声地忍受约瑟夫二世统治的僧侣乘机起来造反。省三级会议对君命时有抗拒，布拉邦特的省三级会议于1789年6月18日被撤销。在布雷达避难的律师万代·诺脱向英国和普鲁士请求支援布拉邦特，英普两国为了使奥地利陷于困境，接受了这个请求。省三级会议完全听命于贵族，第三等级并不真正代表资产阶级。在布拉邦特，第三等级的议员由布鲁塞尔、安特卫普和卢万三大城市的行业公会所选出。但在当时，还有一个由冯克领导的改革派，这位布鲁塞尔的律师受到富裕资产阶级、部分低级僧侣和少数贵族的支持，他在列日地区组织了几支部队，由曾在法国和奥地利担任军官的汪德曼什指挥，正准备发动起义。万代·诺脱勉强接受了他们的帮助。冯克的队伍于11月偷袭了根特城；蒙斯和布鲁塞尔同时举行了起义。奥国军队于12月撤出了比利时各省。

不仅在莱茵地区，而且在瑞士德语区，阿尔萨斯的榜样都具有很大的影响。奥克什和未来的巴黎省主教戈培尔在巴塞尔大肆活动，迫使当地主教请求奥地利派军占领他被改良派逐出该城后仍保留的国土。在苏黎世，罗兰的朋友拉瓦代把新法国的拥护者团结在自己的周围。在日内瓦，“消极派”被迫同意于1789年2月和12月先后两次修改宪法。远在圣彼得堡的拉哈尔普煽动沃州和瓦莱州居民进行反抗。在联邦中左右一切的各大州感到尤其恐慌，因为它们发觉革命的火种有可能在自己身边点燃：饥荒导致了萨瓦州的骚乱，农民拒绝纳付取消

领主权的赎金。萨瓦的医生杜班同许多人一起逃出瑞士，到巴黎去寻求支持。

英国的情形正相反，那里没有发生任何平民骚动。革命接触群众只能通过激进运动的介绍；革命对激进运动的复活虽然有所促进，但这需要足够的时间。统治阶级对法国人为建立立宪制所作的努力最初曾宽宏大量地表示赞同。福克斯及其朋友谢里丹、斯坦霍普、罗德戴尔和厄斯金均给予同情。边沁起草了一份司法改革计划，请米拉波交给了制宪议会。最热情欢迎革命的是那些非国教的新教徒。普莱斯于1789年11月4日作了一次布道，非国教的新教徒们接着推动"1688年革命会"向法国国民议会寄送支持信，于1790年7月14日举行庆祝活动，并与巴黎各俱乐部建立联系。他们坚持要求取得已经许诺的改革，但托利党却随着革命的向前发展而逐渐变得冷淡。皮特保持沉默。于是，非国教的新教徒的态度逐渐强硬起来。他们在1791年重建了由选举改革派成立的"伦敦宪政宣传促进会"。当时，在大多数城市，都有一些由通常不信国教的知识分子组成的团体，程度不同地主张刷新政治制度。在伦敦，站在普莱斯一边的有霍恩·图克、葛德文、托马斯·潘恩，以及女权运动的主持人玛丽·沃斯托恩克拉夫。在伯明翰，有著名的化学家普列斯特莱。曼彻斯特的"宪政会"于1790年宣布成立。苏格兰本是邓达斯的禁脔，这位大臣巧妙地使用种种拉拢和腐蚀手段，使那里陷于一片死气沉沉；如今，政治生活也开始活跃起来。然而，在瓦伦事件发生前，没有任何迹象表明群众受到了宣传的影响。只是在1791年末，群众才开始关心法国革命。爱尔兰的反应比较敏锐，因为自1782年以来，群众的情绪从未真正安定过。那里的天主教徒支持法国人实行宗教宽容和废除什一税。与此同时，在主权属于国民这一思想的启示下，天主教徒菲茨杰拉德和新教徒沃尔夫·汤恩提出了爱尔兰独立的要求。辉格党俱乐部在1789年已在都柏林和贝尔法斯特成立。议会领袖格拉坦竭力把独立要求限制在合法范围之内，到1791年末，他也失去了控制。

南欧各国受宣传的影响更少。革命在意大利文学界博得一些同情。例如，那不勒斯的齐亚加和戈伐尼伯爵，意大利北部的帕里尼、品德蒙脱兄弟、阿尔菲耶里等人至少在初期是拥护革命的。皮斯托亚的主教会议对教皇政权仍怀有敌意；该市的主教希比昂·李奇同格雷古瓦和凡尔赛宪政派主教克莱芒都保持通信联系。分散在各地的革命党人准备伺机而动，例如著名的邦纳罗蒂。然而，革命思想长期没有深入人心。比利牛斯半岛的情形更差；无论是自称启蒙思想之友的霍韦利亚诺斯和康波曼内斯，还是伏尔泰分子阿兰达，都不敢公开表示拥护革命。

革命党人知道意大利当时自顾不暇；认为西班牙也不在话下。因此，他们毫不害怕这两个国家。但是，他们不能不看到，在英国和德国，反动势力正与革命势力在同时增长；尼德兰的革命使他们深感失望。

三、反动势力和十字军计划

1789年的事态发展，特别是平民起义，播下了革命党人幻想的种子。他们说，人民已站了起来，推翻了暴君。他们显然已经忘记，人民只是在最后关头才加入了革命，甚至资产阶级也只是由于三级会议的召开才开始行动，而三级会议又是国王在贵族的逼迫下才同意召开的。随着土地暴动的发生，特别在制宪议会于8月4日晚通过了废除封建权的法令后，人们就能衡量出欧洲贵族为对抗极权主义而炫耀的"哲学"的价值。除个别例外，欧洲的哲学家都摇身一变而成了反革命派。出售教会财产的法令更使各国僧侣惶惶不可终日。欧洲的王公贵族从法国贵族所犯的错误中吸取了教训，从此不再抱怨君主的专制主义，而与国王共同努力保护他们的特权和财产。因为，一旦国王的权力陷于瘫痪，整个旧制度就会崩溃。在这些国家，资产者的力量还很薄弱，贵族采取以上的态度已足以使他们不敢轻举妄动。何况，即令资产者并不绝对否定新原则，他们毕竟害怕平民的骚乱和要竭力保护自己的产业和利益。麦考莱说过，在二十个有身份和有产业的英国人中间，有十九人是反对革命的。平民的行动稍有越轨之处，统治者便齐声叫嚷要把不轨分子镇压服帖。可见，在革命胜利之前和之后，法国在其邻国引起了完全相反的反应。

法国流亡者竭力把警报传到各国。在都灵的亚多瓦伯爵以及法国驻罗马和马德里大使贝尔尼主教和拉伏古荣公爵尽力保护他们。他们于1790年开始在特里尔选侯国集结流亡武装。但大多数流亡者仍迷恋于玩乐，以为流亡生活不久就能结束。他们一掷千金的挥霍竟使物价为之上涨。许多流亡者表现得傲慢、放肆、轻佻和糊涂，因而任何人都不喜欢他们。当地贵族把他们当作活教材，他们讲述的耸人听闻的故事充斥于报刊和书本，令人不能不信以为真。他们断言，国内同胞早已不能忍受少数坏分子的暴政，只要派出相当的部队，便能长驱直

入地攻下巴黎。他们在国外的表演与流亡法国的外国政治避难者确实有着异曲同工之妙。

尼德兰事变对革命者应该是一次极好的教育。在奥地利军队撤退后，冯克向万代·诺脱提出了改革计划：实现权利平等，改造省三级会议，第三等级代表加倍并由各教区直接选出，召开联省议会。冯克丝毫不想用法国的方式去对待贵族和僧侣。尽管他的改革要求十分温和，万代·诺脱领导的"国家派"却认为一无是处；1790年1月12日，当他们宣布"比利时合众国"独立时，"国家派"只是单纯恢复了省三级会议，然后由各省代表参加的国会负责处理政务；他们甚至不去争取列日代表的参加，而列日的革命者本可以给他们宝贵的帮助，以完成比利时的统一大业。万代·诺脱像以往一样向英国和普鲁士寻求支持，但毫无成果。同样，冯克向法国争取帮助也不成功，除了拉法叶特派几名前来出谋划策的使者外，就只剩一心想当国王的比顿·夏洛斯特公爵。冯克派在一些城市建立了委员会。资产阶级内部发生了分裂，行业公会纷纷宣布拥护旧制度。僧侣在司铎万厄本和耶稣会教士费勒的领导下，发动了一场反对改革的运动，猛烈攻击改革的目的是要推翻教会；万代·诺脱成了他们的工具。工人和农民附和了这个运动，因为冯克的改革计划中没有任何东西可以打动工农群众。同他的对手相反，冯克没有充当群众领袖的天赋。"国家派"对汪德曼什率领的"义勇军"存有怀疑，指责他们图谋不轨。最后，1790年3月16日至18日，数百名暴动者在布鲁塞尔追逐冯克分子，冯克本人被迫流亡法国。特权阶级保住了政权，但他们没有抗御奥地利的能力，只得被动地等待自己最后的失败。1790年11月和12月，奥军恢复了列日主教大公的权威，并重新占领了比利时各省。

在英国，也是教会首先发出了警报，接着是土地贵族。1790年大选时，托利党的多数地位得到了加强。关于废除对非国教的限制和改革议会制的主张比以往任何时候更无成功的希望。皮特声称，采取这些措施将是软弱的表现，在目前形势下，应该暂缓执行。确实，这种

状况维持了整整一代人的时间。辉格党发生了分裂。温德海姆夸大地渲染教会所面临的危险，借以恐吓下议院，这使福克斯深感不快。接着，在议会讨论有关组织加拿大的立宪政治的议案时，伯克郑重宣布同福克斯绝交，由此引起了辉格党内的一系列分裂。在这以前，伯克已于1790年11月发表了《法国革命感想录》，这部著作已成为反革命派的福音书。他有力地指出，单凭一纸法令，不足以使人们学会行使自由权利和履行公民责任，从而把进化的概念引进到历史学和政治学的领域中去；在这方面，他不愧是个思想家。但是，他给社会的进化确定了一个限度，而这恰恰是他的著作获得成功的原因。在他看来，阶级的尊卑贵贱完全是神的安排；他谴责法国革命是大逆不道，说它破坏了全部社会等级，因为革命使贵族沦于破产。他比任何人都更加清楚地看到了问题的关键和要害。伯克的成功并不妨碍他遭到了出乎意外的反驳。在持反对意见的人中间，多数只是为适应资产阶级的要求，对伯克就1688年革命和社会进化论所作的解释提出异议。苏格兰人马根多士的《高卢的要求》就是一个例子。但是，因参加了美国独立战争而享有盛名的托马斯·潘恩却独树一帜，他对政治和社会不平等的谴责，以及对国王和贵族的猛烈攻击，深深地打动了平民的心。《人权论》的第一部分于1791年发表，全书以廉价的普及本形式在全国广为发行，使群众懂得法国的榜样在哪些方面能对他们有用。

在德国，施略策尔从1790年初开始攻击法国的“暴民统治”，但仍不否定自由的原则。人们批评“哥丁根的风标”，但越来越多的报刊作家却反而站在他的一边。他们是：奥托卡尔·赖哈德、吉尔塔梅、汉诺威的秘密顾问布兰德，以及耶拿《文学评论》的主笔德国人伯克雷贝尔。在维也纳，得到利奥波德保护的霍夫曼在《维也纳报》展开了猛烈攻击自由派的宣传运动。秘密会党和大学到处都成了嫌疑对象。一篇题为《游人来信》的匿名短文指责秘密会党在法国煽动混乱。“魔笛”社因举行共济会仪式而在维也纳被查禁。最严重的征兆也许是：自由派在称赞制宪议会的改革同时，却拒绝把改革引进德国，仅仅强调

要努力推动个人在文化和道德方面的进步。法国革命的直接目的——改变制度——被推迟到可望而不可及的遥远将来。这就充分表明了自由派的软弱。

舆论的转变只能有利于普鲁士自1789年前业已开始了的对启蒙运动的反动。在弗里德里希-威廉二世的全力支持下，沃尔纳不顾牧师和教授们的强烈反抗，努力迫使他们重新接受严格的宗教教规。国王下令修改弗里德里希法典，删除有损国王和容克的权威的条文。他明确表示，不准备对封建制作任何更改。在哈布斯堡王朝各国，1789年的比利时暴动以及匈牙利起义也导致了改良主义政策的后退。约瑟夫二世于1790年2月去世前，停止执行或废除了他曾采取的几项革新措施。在继承其兄弟就任皇帝前，利奥波德二世曾是托斯卡纳公国的开明君主。但他首先要保住帝国的遗产；他不得不同贵族和解，满足地方主义的要求，以便尽可能挽救约瑟夫二世的事业。为了安抚僧侣，他取消了新的祈祷文和神学院，把已被取消的修道院交回给教士管理，并答应今后不再取消任何修道院。但他仍坚持教会的世俗化，不允许破坏宗教宽容，不改变国家对教皇的独立。他恢复了帝国议会以及匈牙利和各州区的独立体制，允许比利时在平定暴动后恢复传统的行政结构；因此，在帝国的各领地，又重新出现了各行其是的松散状态。最后，利奥波德二世放弃了税务改革和土地改革；尽管波希米亚和匈牙利不断发生农村骚动，领主制仍确定不变，但已被废除的人身奴役不再复活。

在其他天主教国家，政府采取了防守的立场。1790年12月，巴伐利亚重申对光明异端会的镇压措施，甚至巴黎的《总汇报》在这里也禁止发行。同年，撒丁国王要求共济会不再举行集会，约瑟夫·德·梅斯特尔劝诱他的朋友科斯塔·德·博雷加尔投入了反动阵营。教皇敕令教徒为拯救教会而斋戒祈祷，并对不守教规的异教徒明令申斥。在意大利，反动浪潮迅速遏制了革命激起的微弱同情。共济会、冉森派和自由派统统受到报刊和学院的谴责。许多法国人被逮捕或被驱逐出

境。然而，如同德国一样，意大利也有一些王公不主张采取镇压措施。例如托斯卡纳大公。西班牙的情况正相反，弗洛伊达·勃朗卡和宗教裁判所于1789年末共同决定，取缔法国书报；检查来自外国的信件和商品。霍韦利亚诺斯被流放，康波曼内斯被逐出卡斯蒂利亚省政府。法国侨民受严密的监视，卡瓦鲁斯等人被逮捕，更多的人被驱逐出境。葡萄牙的情况也是如此。一个法国人不知为了什么原因于1790年6月18日刺伤了弗洛伊达·勃朗卡，镇压于是变得更加严峻了。1791年3月，西班牙在比利牛斯沿线部署警戒部队，防止“法国瘟疫”的渗透。

伯克希望各国都这样做，希望英国政府主持旨在对付革命宣传的和平封锁。他认为，这仅是一项预防性措施。他主张对这个向野蛮倒退的民族发动十字军征讨。格里姆男爵及其顾问原瑞士医生后成为汉诺威贵族的齐美尔曼立即在德国响应伯克的创议。1791年春，当庇护六世公开谴责革命的原则时，各国国王不能不表明自己的立场，为了保护自己的利益，他们也跟着宣布反对新的叛教分子。问题已到了应该解决的时候了。

四、路易十六和流亡者向外国求援

问题的提出并非仅仅由于论战的需要和国家利益的需要。流亡者和路易十六分别以公开和秘密的方式敦促各国国王采取行动。在都灵，亚多瓦伯爵曾向撒丁国王恳切陈词，他还派遣伏特勒依前往罗马和马德里。1791年5月，他在曼图亚向利奥波德二世求见。他虽然主要想乞求经济资助，但也希望奥国进行军事干涉，以支持法国南部掀起的暴乱。6月，他同波拉斯通夫人一起前往申博恩比斯特府邸，在他叔父特里尔选侯的领地定居，随行的还有一批挥霍无度的近臣，而孔代亲王在沃尔姆斯集结的渴望战斗的流亡者部队却被抛在一边，缺少最起码的供应。于1790年末为孔代亲王出谋划策的卡龙主要寄希望于普鲁士，但也不忽视奥国皇帝可能给予的支持，同时还准备以出让某些殖民地为代价，争取实现英法联盟。他认为，有了孔代的部队为外国军队开道，就能复辟旧制度。流亡者一方面对本国同胞进行声色俱厉的威胁，另方面对顺从地忍受议会压迫的路易十六嗤之以鼻。

其实，路易十六的屈服只是表面现象。由于害怕发生新的"事件"，他不得不采取两面手法，而结果却使自己威信扫地。但是，早在1789年11月，他就向他的亲戚西班牙的卡洛斯四世表示，他对被迫作出的让步概不承认。玛丽–安托瓦内特向她的朋友瑞典伯爵阿列克赛·德·费逊以及向奥地利驻法大使梅尔西·阿尔让多倾诉了她对拉法叶特和宪政派的仇恨。携带国王抗议书前往马德里的丰脱布律恩教士受命向西班牙宫廷试探是否可能给予国王支持和贷款。丰脱布律恩于1790年再次出使维也纳。于同年2月继位的利奥波德二世同先皇约瑟夫二世同是玛丽–安托瓦内特的兄弟，还有另一名兄弟当时任科隆大主教。玛丽–安托瓦内特的两个姐妹分别是尼德兰和那不勒斯的统治者。然而，丰脱布律恩所得到的仅是好言安慰而已。那时6月即将结束，由此可见，路易十六决定向外国求援，根源并不在《教士法》。

当然，信仰方面的考虑更加强了他的决定，但其他原因也促使他义无反顾。由于制宪议会建立的行政机构开始履行职权，国王挑选的大臣相继去职，路易十六不得不承认，这场革命与通常的贵族反抗已不可同日而语。10月，已经流亡国外的帕米埃教区主教达戈重返巴黎，敦促国王行动；他不费唇舌就说服了国王。布勒特依男爵全权负责指挥一切，向各外国宫廷派出了特命使者。路易十六决定秘密逃出首都，指定麦斯军区司令、镇压南锡事件的刽子手布叶侯爵采取迎候圣驾的各项措施。12月，德·费逊着手进行外逃的准备工作。

路易十六和玛丽-安托瓦内特一直抵制流亡者展开的外交努力，亚多瓦伯爵为此曾与法国驻威尼斯大使蓬倍尔侯爵大闹一场。蓬倍尔虽然不顾职守。积极为亚多瓦伯爵效力，但他毕竟要服从国王的秘密命令。国王和王后责备流亡者只顾逃命而把他们扔下不管，又责备流亡者采取急躁和莽撞的行动而危害他们的安全。他们还担心在胜利后会沦为贵族的附庸。与其让孔代亲王率军入侵法国，他们宁肯要各国联合陈兵边境，胁迫制宪议会根据国王的意志修改法令。路易十六准备驻跸蒙梅迪，居间进行斡旋，并操纵事态的发展。他一再强调指出，他不要求外国军队进入法国。但是，如果国王没有想到，至少王后已经想到，一旦议会不肯就范，已陈兵法国边境的各国国王难免会命令部队越过边界。在这种情况下，法国无疑要酬答各国给予的帮助，割地赔款也就在所不免。出让几个省份，这是路易十六很不愿意的事。但是，根据布叶的建议，国王于1791年5月派人出使英国，准备以部分殖民地做代价换取英国的中立。

各国国王对支持路易十六或支持流亡者意见很不一致。叶卡特琳娜二世热烈欢迎流亡者，积极主张发动一次无情的十字军讨伐。她说："铲除法国的无政府状态将是一件万世不朽的勋业。"瑞典国王古斯塔夫三世持相同观点，他于1791年春亲临斯巴和亚琛，表示愿赴前驱。撒丁国王维克多-阿梅代和教皇已经表示赞同亚多瓦伯爵的主张。弗里德里希-威廉二世装出一副见义勇为的样子，似乎迫不及待

地要帮助路易十六，但他同他的近臣比硕夫斯威德一样，对流亡者也言听计从。相反，西班牙的弗洛伊达·勃朗卡对流亡者不理不睬，认为他们是些成事不足败事有余之徒。至于利奥波德二世，他也无意同流亡者合作。这位皇帝于1791年1月拒绝接见卡龙，并命令卡龙离开维也纳。同年5月，他在曼图亚又不肯召见亚多瓦伯爵。在英国，国王、大臣和议会的想法不尽相同，却一致主张，除非出于国家利益的需要，否则决不进行干涉。伯克向他的同胞鼓吹十字军讨伐，响应者屈指可数。

流亡者的朋友们显得十分起劲地反对革命，但没有利奥波德的首肯，他们将办不成任何事情。叶卡特琳娜二世把别人推在前面，自己却决心落在后面。弗里德里希–威廉二世于1790年8月热情接待了罗尔男爵，并于9月同维也纳进行了初步会商，但他由于未得到奥地利的同意而不能作出承诺。就国土的地理位置和同玛丽–安托瓦内特的兄妹关系而言，利奥波德理应是反法同盟的当然领袖，而他却偏偏最不主张动武。从他以往在托斯卡纳推行的政策来看，制宪议会的大部分改革措施并不使他感到可怕。何况，他不认为旧制度在法国复辟是有益的或可能的。当然，他并不想放弃自己一丝一毫的权威，但他又觉得法国国王权威的削弱对他并非是件坏事。最后，他在本国为解决约瑟夫二世留下的难题已伤透了脑筋。因此，他不鼓励他的妹夫倒行逆施，而希望后者同宪政党达成妥协。他借口别国意见不一或行动迟缓，又借口英国态度不明，竭力推托拖延。在玛丽–安托瓦内特的信件中，以及在努内兹大使的信件中，人们可以看到王室的种种努力和有限的选择逐渐都陷于落空。王室本身也有意见分歧，伊丽莎白王姐和国王的姑母站在流亡者的一边，王后则抱怨各国君主的自私和不明事理，特别是她的兄长利奥波德。后来，有人为了把挑起冲突的责任加在革命党头上，曾竭力强调各国君主对革命并不怀有敌意。其实，对于革命宣传的危险，以及对于自己因血缘联系和君主间的声援而应尽的义务，利奥波德并不是无动于衷的，但他像其他君主一样正确地

看到，他们没有任何必要害怕法国革命。当时，他正忙于重新征服比利时和平定匈牙利的暴乱，因而认为，在着手去管路易十六的事情以前，理应先管好自己的事情。

五、制宪议会的对外政策

在各国君主和革命法国之间，确实在有关公法和领土等问题上出现了一些冲突。废除领主权侵犯了在阿尔萨斯留有领地的某些德意志王公的利益；他们援引威斯特伐利亚条约向帝国议会提出控诉，施特拉斯堡、凡尔登等地的法国主教也跟着这样做。此外，阿维尼翁和孔塔地区由于放弃旧制度，同教皇发生了冲突。1790年6月12日，阿维尼翁要求并入法国；卡彭特拉只是宣布接受法国的宪法，但不考虑教皇的否决。制宪议会没有表明态度，阿维尼翁和卡彭特拉之间便爆发了战争，阿维尼翁的贵族和爱国党也互相残杀。

这两次冲突的发生促使大革命从革命原则中推导出一种新的国际法，虽然1789年科西嘉被接纳为法国的一个行省已使人们预感到这一点。杜埃的梅兰于1790年11月代表制宪议会向德意志王公作了如下答复：阿尔萨斯之所以属于法国，并非因为1648年条约把这块领土交给了路易十六，而是因为阿尔萨斯人通过他们参加联盟节的特派代表表达了和自己的同胞团结一致的决心。革命不仅是人和公民的解放，也是民族的解放，它甚至认为民族具有生存权。在这以前，法律只承认国家的存在：人跟随土地一起被征服或被割让。1790年5月22日，制宪议会庄严地否定了征服权。从此，自由表达的人的意志反过来主宰土地；王朝的地理国家也就被民族国家所取代。为此，左派要求制宪议会根据阿维尼翁人的愿望，将阿维尼翁并入法国版图。1791年5月，议会以微弱多数拒绝了这个要求，但仍决定占领阿维尼翁和孔塔，以便恢复秩序和征询居民的意见。合并的建议于当年9月终于被接纳。那时，教皇早已请欧洲各国出面干涉。在国王们看来，实行这种新法等于宣布法国可以和平地和无代价地兼并所有国家，只要这些国家的居民同本国君主发生冲突，也想搞一场革命。在法国同欧洲各

国之间，所有的条约完全被撕毁，所有的法律联系全部被割断。各国君主和外交官怎能不感到愤怒呢？

然而，他们口头上不作空洞的表示。让阿尔萨斯和阿维尼翁问题悬而未决对他们只会有好处，因为他们可以随时找到宣战的借口。但是，各大国的利益并未受到损害：除非法国实力完好无损，大国才会感到威胁；而在当时，法国在陆军、海军和财政方面已无实力可言，原来的同盟关系又完全断绝。革命党人实在狂妄得令人可怜，只要一有机会，人们就会打消他们的气焰。

制宪议会看来确实害怕战争。这不仅因为它在原则上就反对战争，而且因为战争将加强国王的地位。为此，它拒绝接受比利时三级会议的通告；它虽然不准奥国派往尼德兰的部队从法国过境，却又听任这些部队占领巴塞尔主教国。它在原则上否定德意志王公的权利，却又主动提议给予赔偿，路易十六则赶忙派奥日尔劝说德意志王公拒绝接受。在阿维尼翁并入法国的问题上，制宪议会也尽最大可能进行拖延。1790年5月，为了不让国王把既成事实强加于议会，它又规定国王行使宣战和缔约的权利必须交立法机构批准。它让国王继续领导外交事务，但于8月1日设立了外交委员会。最后，由于旧制度原有的同盟关系有使法国不由自主地卷进某个冲突中去的可能，制宪议会宁肯陷于孤立，也不肯去冒这个风险。实际上，法国同哈布斯堡王朝的同盟已经自动解除。一方面，皇帝不再把衰弱的法国放在眼里，而法国革命党人从法维埃等作家的著作中接受了反奥传统，加上他们对王后的仇恨，就更加倾向普鲁士。另方面，普鲁士大使戈尔兹和间谍埃弗拉姆也在鼓动亲普情绪。这种反奥传统十分强大，甚至流亡者也像敌对方面一样偏向普鲁士。法国和西班牙的同盟曾使两国在上次战争中打败了英国，尽管没有人反对法西同盟，制宪议会却放弃了这一联系。看来，许多革命者转而同情英国，塔列兰以及金融家和批发商自然都是亲英分子。1790年5月，西班牙在皮特咄咄逼人的威胁下，曾向姻亲波旁家族求援。制宪议会于8月6日同意武装四十五艘战舰，但

又宣布王朝间的同盟已经不再有效，必须重新谈判两国的同盟条约。任何人一眼就能看出，皮特的间谍密尔斯和埃利沃脱肯定已经收买了米拉波，并同他通了气；他们对法西同盟从此不再存在深感庆幸。

法国显然已不再是个强国了。人们认为，自古以来，衰弱是革命的后果。对各国国王说来，聪明的策略是放任不管，只追求自己的目的；如果法国国王能够先顶住革命，然后再去恢复他的权威，那也还为时不晚。

六、欧洲政治

法国革命在最初几年远没有吸引欧洲的全部注意力，因为人们以为一场全欧大战即将来临。约瑟夫二世于1782年与叶卡特琳娜二世结成了同盟，逐渐被“希腊计划”所迷惑。这项计划的内容包括：恢复东罗马帝国，由沙皇的孙子任皇帝；重建达西亚古国，波将金正窥视该国的王位。另方面，这项计划还准备把奥斯曼帝国的塞尔维亚各省以及威尼斯的领土交给奥地利。因此，威尼斯将和伦巴第连成一片，奥地利自1715年以来企图征服意大利的野心也将加速实现。

维尔琴纳和皮特二人都不赞成肢解土耳其。法国在土耳其占有特殊的地位；皮特希望不让俄国靠近地中海和印度航线。但是，由于荷兰陆海军统领于1787年同资产阶级发生冲突，并要求英国和普鲁士给予支持。普鲁士军队开进了联省共和国，皮特乘机施展外交手腕，使联省共和国脱离法国。他声称，如果法军向普军开战，英国将进行干涉。布里盎当时正与高等法院闹翻，维尔琴纳不久前刚去世，接任外交大臣的蒙穆兰只得承认现实。陆海军统领重新执政后，荷兰与普鲁士和英国结成了三边同盟。这场失败使法国国王的威望受到很大损失，同时又使约瑟夫二世相信他的盟友不想在东方起任何作用。总之，西方各国间和睦共处的可能从此被排除了。

如果说法国因国内的困难而无能为力，皮特同样也处境艰危。1788年，国王乔治三世精神失常，王太子要求出任摄政。尽管王太子十分低能，他的这个要求却很难加以拒绝。但是，皮特一再坚持，摄政的人选应由议会决定。在无法排斥王太子的情况下，他让议会通过一项法令，限制摄政的权力。皮特之所以取得议会制保护人的名声，这件事无疑起了相当重要的作用。其实，他是个善于执行国王意图的人，他主要想约束势必会将他免职的王太子以及可能接替他担任首相的福克斯。但是，他们之间长篇大论的争执只是空吵了一场，因为国

王于1789年恢复了健康，皮特始终主持着政府。在这期间，欧洲的危机已经开始了。

1788年8月，早已忍无可忍的土耳其人抢先挑起了战争，最初战争形势对土耳其有利。俄国军队向位于第聂伯河和布格河入海口的奥恰科夫猛扑，但要塞久攻不下。奥地利军队的情况更糟；在攻打贝尔格莱德失败后，奥军被迫且战且退，土耳其占领了巴纳特。后来，土军终于势衰力竭。洛顿夺取了贝尔格莱德，苏沃洛夫攻克了奥恰科夫。但是，希腊计划显然不会实现。此外，约瑟夫二世的军事失败鼓励了各附属国纷纷起来反抗，哈布斯堡王朝面临瓦解的危险。就在这时，约瑟夫二世于1790年2月猝然去世。由此又产生了出现新动乱的可能。

瑞典和普鲁士利用了这个局面。瑞典向俄国进攻，直达圣彼得堡城下。瑞典贵族乘机向古斯塔夫三世夺权，部分军官拒绝在军队服役，从而缓解了叶卡特琳娜二世的困难。但是，瑞典国王通过一场新的政变，巩固和加强了自己的权威，战争又继续进行。瑞典军队在陆上打了败仗，但于1790年取得了海战的胜利。至于普鲁士，它于1789年支持了列日的起义者，又在比利时策动反对奥地利的阴谋；它希望不让俄国控制波罗的海。皮特也持同样的立场，因为英国和荷兰的贸易在波罗的海占着绝对的统治地位。由于皮特的以上立场，丹麦也就不敢帮助俄国去反对瑞典。然而，普鲁士首先主张，如果奥地利和俄国向土耳其方面扩张，普鲁士应该在波兰方面得到补偿。叶卡特琳娜二世自从波兰被瓜分后一直占领着这个国家，对普鲁士的主张自然不能接受。因此，普鲁士竭力怂恿波兰贵族举行暴动，并答应同他们结成同盟。“爱国党”的势力在波兰日益壮大，它改善教育组织，煽动民族感情，主张通过废除“自由否决权”来结束无政府状态。叶卡特琳娜二世扶植的傀儡斯塔尼斯拉夫·波尼亚托夫斯基国王虽然正谈判缔结一项协定，准备把原来留给“共和国”的部队派去同土耳其作战，但在1788年9月议会（即所谓“四年议会”）开会时，爱国党看穿了弗里德里

希–威廉的建议的虚伪性，不愿作任何考虑。1789年5月，他们要求占领军撤出波兰。人们普遍以为普鲁士决不肯就此罢休，因为在人们的心目中，普鲁士不但野心勃勃，而且国力强盛。但是，历史进程表明，普鲁士的领导人十分无能，他们迁延不决，动摇犹豫，终于导致了1792年的惨败。根据海尔兹伯格于1789年5月向国王呈递的"伟大计划"，奥地利从土耳其方面得到扩张后，就把加里西亚归还波兰，后者则把但泽、托伦、波兹南让给弗里德里希–威廉。海尔兹伯格以为，只要普鲁士军队一调动，就足以使这笔交易成功。国王则相反，他并不把事情看得如此简单，何况他还想从奥地利手中夺走尼德兰，在可能的情况下，甚至还要占领波希米亚。为此，他鼓动比利时人和匈牙利人反抗奥国，争取英国的支持，并于1789年8月在西里西亚集结军队。正当需要他作出决断和拿出勇气的时候，他把军事行动推迟到次年春季。在此期间，约瑟夫二世突然去世，英普同盟的计划终于搁浅。

皮特认识到英普同盟的可贵，因为同盟能帮助他遏制俄国和在尼德兰扩大影响，但他不想超出这个限度，尤其不愿冒武装冲突的危险。荷兰由于向叶卡特琳娜二世出借了巨额贷款，更不希望发生战争。它为哈布斯堡王朝的瓦解感到担忧，因为这将打破大陆的均势，并使取得独立的比利时成为法国的势力范围。对荷兰说来，重要的是维持现状。另方面，皮特的注意力集中在海上和殖民地。他首先是个事业家和金融家，因而不希望打仗；但当他觉察到对方有软弱的迹象时，也愿意显露自己的胆气，在美洲战争中的战胜国自然首先是他的打击对象。为此，他在1787年曾对法国进行威吓，并抓住荷兰事件大作文章。接着就轮到西班牙了。西班牙于1790年在太平洋沿岸加利福尼亚北部的诺特加海湾扣留了几艘英国船只。尽管该海湾的归属历来存有争议，皮特却要求给予赔偿，并于1790年5月进行军事动员。英国拥有战舰九十三艘，西班牙仅三十四艘。由于法国竭力回避，马德里归还了被扣船只，并于10月24日在最后通牒的威胁下出让了海湾。

既然皮特的注意力集中在以上方面，人们也就可以理解，在整个这一年里，为什么皮特不断告诉普鲁士，说普方的计划不符合同盟的精神。

然而，假如弗里德里希–威廉利用约瑟夫二世的去世立即采取行动，皮特恐怕也很难阻止他这样做。由于他放过了这个机会，皮特就有了同利奥波德磋商的时间，从而在普奥之间进行调解。利奥波德不像他哥哥那样容易冲动和急躁。为了挽救奥地利，他必须尽可能保住在对土战争中夺得的利益，同时又要首先孤立普鲁士。4月，当英国提出在恢复原状的基础上进行调解时，他赶紧接受了建议。此外，他把“恢复原状”作了“简单恢复”和“改善恢复”的区分，因而打算在同普鲁士谈判时力争第二种方案。科尼兹反对这个政策，但利奥波德有他的“秘密”：副首相菲利浦·科本泽尔和掌玺大臣斯皮尔曼不顾“老头”的反对，竭力为皇帝效劳。谈判会议在西里西亚的赖兴巴赫召开，同时，十七万普军在那里同十五万奥军相对垒。海尔兹伯格修改了计划，以期达成全面和解：奥地利将仅仅交出加里西亚的六分之一，在土耳其夺得的利益也相应减少；普鲁士将仅仅占有但泽和托伦。英国人立即变了脸色，波兰人提出了抗议。弗里德里希–威廉慌了手脚，突然放弃一切割地要求，斯皮尔曼只得于7月27日伤心地接受了“简单恢复原状”。

实际上，利奥波德从这场会谈中得到了他想得到的全部好处。6月，他同马扎尔贵族实现了和解；11月，奥军开进了比利时，12月初，相继占领了布鲁塞尔和列日。12月10日，海牙三边联盟迫使他同意实行大赦和维持尼德兰各省的特权，但他拒不批准协议书。他在西斯托瓦同土耳其人的谈判没有签订和约。奥地利局势恢复了稳定，这对普鲁士是个可悲的失败。

普鲁士为自己准备了新的失败。叶卡特琳娜二世收到了要她接受调解的通知。沙皇对此已有准备，由于看到利奥波德作了退让，便同古斯塔夫三世讲和。于1789年在福克沙尼打了胜仗并把战线推向多瑙

河的苏沃洛夫，于12月22日占领了伊兹梅利亚，对驻军和居民进行了骇人听闻的屠杀。叶卡特琳娜于是不再迁就普鲁士，相反普鲁士却向她表示，在不牺牲波兰的条件下，准备达成一项协议。1791年3月26日，沙皇向普鲁士发了一份照会，提出第二次瓜分波兰的建议，但照会到达柏林已为时过晚，否则，整个反革命行动就会以另一种面目出现。

处在犹豫不决中的弗里德里希–威廉仍然拿不定主意。他周围的亲信纷纷向他建议同奥地利接近，以便孤立叶卡特琳娜，他自己也制订了一项“秘密计划”，甚至把海尔兹伯格也完全蒙在鼓里。比硕夫斯威德于1790年向利奥波德作了初步试探，接着于1791年2月前往维也纳。利奥波德不想同俄国搞坏关系，又认为以不得罪普鲁士为好。因此，他在接待普王的宠臣时只听而不作任何许诺。这一态度足以使比硕夫斯威德头脑发热。利奥波德在回国后报告说，一旦普俄发生战端，奥地利将持中立立场。3月11日，普鲁士国王要求英国答复，如果普国对俄国采取惩罚行动，英国将持何种立场。

在羞辱了法、西两国和挽救了奥地利以后，皮特的气焰已嚣张得不可一世。英国舰队仍处于动员状态，驻彼得堡大使惠特沃思保证俄国已无力进行新的战争。至今只靠虚声恫吓就取得成功的皮特被胜利冲昏了头脑。在驻柏林大使依瓦特的怂恿下，他决心由英国发起，联合瑞典、波兰、土耳其和普鲁士等国，组成反俄同盟，彻底打退俄国的扩张。内阁于3月21日和22日作出决定，向叶卡特琳娜二世发出最后通牒。普鲁士立即表示响应。但皮特没有考虑到辉格党会反对。在俄国驻英代表沃龙佐夫的合谋下，辉格党煽动舆论反对这场战争。俄国四分之三的进口商品来自英国，英国人难道要支持土耳其异教徒反对购买英国商品的俄国吗？在那时，只有皮特一人预见到俄国是对印度航道的威胁。在下议院，拥护皮特的多数派出现了分化，大臣也分成了两派。为了保住首相的职位，皮特于4月6日无可奈何地收回了成命。丹麦大臣伯恩斯托尔夫作出保证，叶卡特琳娜将以德涅斯特河的

东侧为界，这算为皮特保全了面子。依瓦特于20日再次出使波茨坦，通知普鲁士英国已抛弃了它。叶卡特琳娜用以下的话表达了对胜利的兴奋："爱吠的狗不一定都咬人。"通过雅西协定（1792年1月9日），她守住了奥恰科夫和德涅斯特一线。

遭罪的这次不仅是普鲁士一个国家，波兰首当其冲面临着叶卡特琳娜的报复。外来的威胁促使国王斯塔尼斯拉夫同爱国党领袖让·波托茨基、马拉霍夫斯基、科伦泰和恰尔托雷斯基重归于好。1791年5月3日，他们起草的新宪法获得了议会的通过，决定废除自由否决权和实行君主立宪制，斯塔尼斯拉夫的王位由萨克森选侯的女儿继承。人们当时预计，波兰将没有足够的时间组织防御，俄国将重新占领波兰。对奥地利和普鲁士说来，这将是一个灾难性的结局，两国终于决定团结起来。由于海尔兹伯格已经失宠，比硕夫斯威德于5月12日经国王同意，向利奥波德提出建立普奥同盟的建议。6月11日，他前往米兰觐见奥地利皇帝，后者接受了这一建议，并答应同土耳其签订和约。双方同意，两国君主将在萨克森的皮尔尼茨会面。另方面，利奥波德要求普鲁士同奥地利一起承认波兰宪法，有关萨克森选侯的女儿继承王位的问题也包括在内。最后的协议将在维也纳签署。德意志的两个大国已同意一致对付俄国。但是，他们的合作建立在一个误会的基础上。利奥波德希望保全波兰，而弗里德里希–威廉则力图肢解这个国家。后者认为，波兰议会既然已于1790年9月6日禁止出让任何国土，同波兰结盟也就丧失了任何价值，相反，这只会有利于波兰的复兴。他打算把奥地利从俄国那里分化出来，从而迫使俄国同意重新瓜分波兰。总之，事态发展很可能重复1772年的历史先例，即在奥地利作出让步后，重建的三国同盟将集中全力共同对付法国。但是，反革命的计划已经渗透到了欧洲政治中去；在波兰问题尚未解决前，普奥两国就冒险在西线作战，这对叶卡特琳娜极其有利，而反法同盟却在缔结前就注定要破产。

在赖兴巴赫会议失败后不久，普鲁士首先提出了干涉法国的建议。弗里德里希-威廉附有两项条件：奥地利的合作；还有必要的军费补偿。具体地说，巴伐利亚将把茹利埃和贝尔格两地割让给普鲁士；作为报偿，奥地利将和巴伐利亚一起在阿尔萨斯和洛林取得部分领土。这一主张成了普奥两国于1790年9月开始接近的借口。不容否认，普鲁士国王对路易十六和流亡者的个人感情促使他提出了这项创议，但赖兴巴赫会议的失败也反过来使普王觉得，反对法国革命是他求得主动的一个机会。一方面，普奥同盟可以使他获得一个盟友，以代替态度日渐软化的英国；另方面，为了个人的荣誉，必须扩大普鲁士的版图。后来，尽管东方的形势出现了种种波折，他对这个方案始终不能忘情。1791年2月，比硕夫斯威德向奥皇重申，普鲁士在对法干涉问题上将随奥皇马首是瞻。6月，他在米兰再次申述了这个意见。

利奥波德最初对干涉法国装聋作哑。5月18日，他在曼图亚谢绝了亚多瓦伯爵的拜访。叶卡特琳娜二世不断催促他出兵法国，这反而使他增加了拖延的理由。突然，他在米兰热情地欢迎比硕夫斯威德的建议，并把反对法国革命作为两国协议的基础之一。原因是，他接到了玛丽-安托瓦内特关于王室即将出逃的来信。人们过分夸大了利奥波德对法国王室的冷淡；其实，为了避免受到前后夹攻，他不得不尽量克制自己，这是个聪明的策略。一旦他的妹妹和路易十六的处境更加恶化，他当然有义务去援救他们。这个思想状态使他的行动受路易十六的摆布；由于路易十六的外逃，他必须立即动手。

第二章　国王出逃和对奥宣战（1791年6月—1792年4月）

无论对欧洲或对革命说来，路易十六的出逃是本阶段的举足轻重的大事之一。革命知道各国君主全都反对革命，但由于国王们忙于他事，革命希望至少在一段时间里能和平地推进其事业。路易十六的主动出逃加速了冲突的爆发，而冲突的直接后果就是国王的垮台。

一、瓦伦事件及其在法国的后果

费逊为王室出逃已作了很长时间的准备，消息不免有所泄露，马拉等人又不断向人们提出这样的警告。6月20日晚，忧心忡忡的巴依派遣拉法叶特前往杜依勒里宫；就在国王全家逃出宫门时，拉法叶特却还认为宫廷的守卫十分严密。这究竟是疏忽或是合谋，恰恰在这个最重要的问题上，情况也最不清楚[(1)]。一辆华丽而笨重的轿式马车带着王室朝夏龙方向奔驰而去，准备经夏龙转赴蒙梅迪。留在斯特内恭候王室的布叶派出了几支小分队，在圣梅内乌德前方迎接。但是，马车迟到了五个小时。1789年以来在东部地区接连发生的骚动使居民处在风声鹤唳、草木皆兵的惊惶状态。小分队的带队军官对国王的姗姗来迟感到迷惑不解，因而下令队伍撤退。当国王一行于深夜到达瓦伦的高岗时，因找不到约定等候的驿马，被迫停止前进。出逃计划便落空了。

国王没有设法躲藏，在认出国王的人中间，除德鲁埃一人外，再没有任何人愿意或敢于采取行动。正是圣梅内乌德驿站的这位站长的坚毅和果断才决定了国王的命运。他飞马赶上停下的轿式马车后，又冲到埃尔河的桥头设防把守。当路易十六终于到达桥头时，道路已被堵住，他便承认自己是国王。警钟声把农民聚集了起来。赶到现场的轻骑兵同农民携手合作。拉法叶特的使者在天亮时赶到，宣读了议会的命令：国王必须重返巴黎。国王处在愤怒群众的包围之中，路上的情景十分凄惨。丹比埃尔伯爵前来向国王问安，竟被农民杀死。6月25日，王室再次回到了受严密看守的杜依勒里宫。

在获悉王室出逃后，议会表现的镇定堪称典范，它宣布国王停止履行职务和否决权，直接向大臣发号施令，把法国实际上变成了一个共和国。接着，它按原定日程继续开会。但是，这一事件震动了全国，直至穷乡僻壤。大家立刻想到，国王的出逃是外国入侵的预兆。

边境沿线的要塞自动开始警戒；议会于21日决定从国民卫队中抽调一百六十九个营充当野战部队。贵族们转瞬即逝的欢乐加强了群众的惩罚反应：贵族和顽固派神甫往往被无故毒打，一些贵族乡墅也被付之一炬。从此，最可怕的敌人不正是路易十六吗？群众一鼓作气把他抓了回来，他已不再是国王，而是人质。

国王出逃的消息在巴黎激起了一场攻击国王和王后的风暴，有些攻击甚至是粗俗的谩骂。共和分子欣喜若狂。科特利埃俱乐部宣称："我们已经自由，不再有国王。"他们希望带动整个民主派，于21日要求制宪议会宣布共和国的成立，或至少在选举前对政体不作任何决定。布里索、博纳维尔和孔多塞侯爵先后表示拥护共和制。外省的一些俱乐部也不同程度地明确表示了相同的立场。但国王的归来和议会的态度阻碍了共和运动的发展；何况，并非所有的民主派都能接受建立一个没有普选制的和由拉法叶特出任总统的共和国。罗伯斯庇尔就不赞成这种主张。不少人始终想让奥尔良公爵上台，马拉则坚持必须拥立一位独裁者。罗伯斯庇尔强调，应该把路易十六交付法庭审判，迅速选出立法议会，以抛开形迹可疑的制宪议会。

制宪议会仍毫不动摇，对各种请愿置之不理。在它看来，宣布共和制就是挑起内战，为民主开辟道路，鼓励农民暴动和工人罢工，而资产阶级对今春发生的罢工还心有余悸。从出逃事件发生起，制宪议会的第一个本能反应就是指责"对国王的劫持"，借以制造一个神话，准备为国王开脱。议会的三巨头同拉法叶特实现了和解。21日晚，巴纳夫向雅各宾分子发布了"以宪法为指针、以议会为中心"的号令。接着，他又在议会指出，革命已经结束，再前进一步只会导致社会的倾覆。为了阻止业已召开的基层选民会议表达拥护共和制的愿望，议会下令推迟选举。国王回巴黎后，杜波尔和巴纳夫在幕后为国王出谋划策，巴纳夫同王后秘密通信。路易十六自己承认，他对法国的民心作了错误估计，并表示将接受宪法。7月15日和16日的议会法令决定对"劫持者"提起公诉，并宣布国王和王后无罪。

但是，15日晚，经科特利埃俱乐部发起，并取得社会俱乐部的支持，群众拥到了雅各宾俱乐部，后者同意参加一次新的请愿活动，要求议会撤换路易十六。第二天，布里索对请愿书作了最后修改，加上了“以合乎宪法的各种手段”的字样。当请愿书在马尔斯广场征集签名时，科特利埃俱乐部提出了抗议，反对增加以上的话，因为这只会为奥尔良伯爵所利用。人们征求雅各宾分子的意见，后者刚接到议会为国王开脱的法令，便放弃了请愿的计划。罗伯斯庇尔也赞成这个决定，但科特利埃分子仍坚持原议，于17日来到约定地点。他们在马尔斯广场的祖国神坛前，立时起草了新的请愿书。

群众赤手空拳地前往制宪议会请愿；在当时，即使发动起义，也没有任何成功的希望，因为纯粹由资产者组成的国民卫队正积极准备镇压“恶棍”。但是，由于不久前失业的慈善工场工人加入了行动，秩序井然的请愿逐渐变成了吵吵嚷嚷的群众游行。游行队伍中不时发出威胁的言论，并出现了严重的事端：在祖国神坛下抓获的两名嫌疑分子于当天早晨被群众处死。巴依和拉法叶特在制宪议会的鼓动下决心杀一儆百。国民卫队冲进马尔斯广场，向群众开火，打死打伤多人。屠杀结束后，他们又大肆逮捕，使监狱一时有人满之患。民主派的许多出版物被迫停刊，科特利埃俱乐部也暂停活动。雅各宾俱乐部则因内部意见分歧而濒于瓦解。绝大多数议员后来前往福扬修道院另组新的俱乐部。唯有罗伯斯庇尔独支危局，挽救了雅各宾派的组织。爱国分子从此分成了两个部分。一方面是宪政派和有缴纳选举保证金能力的资产者，他们为了维护自己的利益，准备同国王和“黑党”妥协；另方面是民主派，其中共和分子的势力将逐渐扩大，正是他们在马尔斯广场撒下了鲜血，也正是他们将主持三色旗的恐怖。

在控制了局势后，杜波尔、巴纳夫和拉默兄弟试图联合右派修改宪法。他们希望扩大国王权力，提高选举保证金，设立上议院，恢复贵族爵位，允许议员连选连任和兼任大臣。他们的图谋基本上遭到了失败，因为贵族仍顽固不化，部分爱国分子又不愿走那么远。那时，

路易十六已被迫接受了宪法，并重新行使其职权。但是，人们对他的真实思想已不再有任何幻想。瓦伦事件已“撕破了面纱”。

二、皮尔尼茨宣言（1791年8月27日）

路易十六的被捕震动了整个欧洲，这在英国更触犯了人们的忠君思想。各国君主纷纷来了个一百八十度的大转弯。普鲁士国王惊呼："这是个多么可怕的先例！"西班牙首先作出反应，弗洛伊达·勃朗卡于7月1日照会法国进行威胁。对事态深感不安的蒙穆兰和努内兹大使试图缓和紧张的气氛。大使受到了申斥，并被召回国内。然而，卡洛斯四世并未坚持强硬立场，只于7月20日要求法国侨民对他宣誓尽忠，否则就驱逐出境。所有人的目光都转向了利奥波德皇帝。瓦伦事件虽然使他十分丧气，但他没有犹豫：7月6日，他在帕多瓦致函各国宫廷，要求采取一致行动，以拯救路易十六全家和法国君主制；8月4日，他在西斯托瓦同土耳其谈判媾和。帝国议会再次进行了热烈的讨论，决定要皇帝采取行动，保护那些因法国革命而权益遭受损害的德意志王公。比硕夫斯威德看到利奥波德终于亲自出马，未经请示便赶到维也纳，于7月25日签署了原在米兰草拟的协议书。普鲁士国王于8月12日不顾许多大臣的反对，批准了协议书，并动身前往皮尔尼茨，随行的竟没有一名外交官，却有许多军官。

然而，利奥波德又改变了主意。各国君主给他的答复并不令人鼓舞。乔治三世指出，英国将保持中立，尽管他本人对路易十六深表关心。西班牙国王卡洛斯四世和撒丁国王维克多–阿梅代三世等着奥地利先投入战争，以免本国首先挨打。只有叶卡特琳娜二世和瑞典国王古斯塔夫三世热烈支持一致行动。利奥波德完全明白，在同法军开战前，俄军将占领波兰，普鲁士对波兰的态度也使利奥波德感到担忧。弗里德里希–威廉于6月已通知波兰，1790年的盟约不能保证事后通过的宪法；8月9日，他又向奥地利指出，只要俄国保持沉默，他便不能就波兰宪法表明态度。

假如制宪议会废黜了路易十六，利奥波德或许会不顾一切地硬干；制宪议会表现的谨慎和温和使利奥波德有可能去考虑自己的利益。7月11日，巴纳夫、杜波尔、拉默和拉法叶特对奥皇驻布鲁塞尔代表梅尔西指出，议会即将讨论有关宣布国王无罪的报告；如果各国君主把事情闹僵，他们的臣民将从法国学到“废黜国王”的危险榜样。7月30日，巴纳夫等四人又请王后向利奥波德写了一封请求和解的信件，并派路易教士前往布鲁塞尔把梅尔西召来巴黎。

玛丽–安托瓦内特于当天就否定了她所采取的正式步骤。她在8月26日声称：“那个步骤仅是为了麻痹他们，使他们的阴谋不能得逞……我们除了向外国求援，再也没有任何别的出路，必须不惜一切代价争取外国前来援救我们，但应该由皇帝出面牵头。”利奥波德觉得，为路易十六和他自己的利益着想，还是接受福扬派的建议比较策略。他在8月20日宣布，只要路易十六接受了宪法，各国也将予以承认；因此，弗里德里希–威廉在皮尔尼茨也就不再鼓吹武装干涉。

在以上的条件下，聪明的策略应该是保持沉默，进行威胁只能导致福扬派的垮台，这恰恰正是亚多瓦伯爵所希望的事。利奥波德和科尼兹没有察觉这个陷阱。他们相反以为，发表宣言进行威胁将慑伏乱党和扩大宪政派的权威。两国君主于是决定发表8月27日的皮尔尼茨宣言。鉴于恢复法国秩序与欧洲的利益休戚相关，两国君主吁请各国国王与他们同心协力，“那时候和在此情况下”，他们将采取行动。由于至少英国始终拒绝参加一致行动，利奥波德仍保留了回旋余地。他还说，“那时候和在此情况下，我将有必胜的把握和信心。”他相信雅各宾派必定会感到害怕，因而听任法国王公把这项宣言解释成是最后通牒。

9月14日，路易十六接受了宪法，并重新就任王位。9月30日，制宪议会宣布解散。利奥波德为国王的决定感到欣慰，竭力让王后打消一切幻想。王后写道：“多么不幸，皇帝出卖了我们。”12月3日，国王亲自写信给普鲁士国王，要他出兵镇压法国的叛乱。弗里德里希–威

廉答复说，他不能单独行动。利奥波德仍未放弃奥普同盟的计划，于11月重开谈判，准备最后签署协议。但对他说来，关键是要俄国作出维持波兰现状的保证。

利奥波德相信，他对制宪议会的恐吓已挽救了路易十六，因而坚持用威吓手段来遏制乱党的胆大妄为。11月12日，他再次通告各国宫廷，敦促实现一致行动。皮尔尼茨宣言被分发各国；根据各国的意见，准备在来年春天开始战争。雅各宾派的表现完全超出了利奥波德的意料之外，他们不但不在威胁面前忍辱退让，反而主动向他挑战，从而把利奥波德的计划全部打乱。

人们往往责备雅各宾派的笨拙和愚蠢，这几乎已成了老生常谈。雅各宾派固然可以向外交家请教，后者也可以告诉他们办外交的诀窍，但是，他们毕竟正确地看到，革命正面临威胁；这个威胁实际上主要来自普鲁士，而在这方面，他们恰好犯了严重的错误。当然，波兰问题一旦解决，利奥波德也可能转过身来对付他们。由于对各国宫廷的秘密一无所知，法国人势必根据流亡者的解释去理解皮尔尼茨宣言，何况宣言的作者对流亡者的解释予以默认。最后，我们不能忘记，任何干涉威胁，即使其语句并非咄咄逼人，也是一种侮辱。为谨慎起见，法国人或许应该置之不理，但任何一个民族都不能忍受这样的侮辱。

三、立法议会和吉伦特政治（1791年10月—12月）

马尔斯广场事件发生后，福扬派似乎已控制了法国政局。共和制问题已不再提起，科洛·德布瓦公开出版持王党立场的《钱拉老头箴言录》。在1791年10月1日召开的立法议会中，真诚的宪政派人士占绝大多数。杜波尔、巴纳夫和拉默以为国王和王后对他们将言听计从。他们推举了几名大臣，特别是接替蒙穆兰和杜博塔伊出任外交和国防大臣的德莱萨尔和纳尔蓬。实际上，他们的影响并不很大：巴纳夫指责反革命派擅自招收王室卫队，主张吸收部分宪政派人士组成王室管理处，国王竟不予置理。他们同拉法叶特的关系也不好；在修改宪法的问题上，拉法叶特并不始终支持他们。另方面，他们也不支持拉法叶特，而让著名的民主派人士佩蒂昂当选了巴黎市长。尤其，他们并不出席立法议会，在议会中不占有多数。据统计，二百六十四名议员属于福扬派，一百三十六名议员参加雅各宾派和科特利埃俱乐部，余下占议会一半的宪政派议员归属不定。但是，瓦伦事件记忆犹新，皮尔尼茨宣言言犹在耳，大部分议员对国王抱有不可克服的怀疑。

群众情绪仍不安定。贵族和顽固派神甫蠢蠢欲动。他们在8月挑起了旺代暴乱后，又于1792年2月组织了洛泽尔暴动。1791年10月16日，他们在阿维尼翁杀害了莱斯古雅市长，爱国分子接着以格拉西埃街屠杀作报复。瓦伦事件后，贵族外逃的现象更趋严重，特别是军官。国王在政府中安插亲信，由贝尔特朗·德莫勒维尔担任海军大臣。人们对国王的奸细和三巨头统统表示怀疑，攻击他们策划组织所谓“奥地利委员会”，从而使温和派也乱了方寸。外国的干涉威胁使怀有强烈民族自尊心的拉法叶特怒火中烧。指券不断在贬值。圣多明各暴乱的消息传来使本土感到愕然：混血儿居然也同白人相对抗。太子港于11

月被乱民洗劫一空。革命派终于被政府的动摇畏缩所激怒；当左翼议员提出以“有力措施”恢复秩序和信任时，温和派立即作了让步。

这部分左派中有一些新人物开始脱颖而出，直到1792年6月前，他们起着决定性的推动作用，特别是巴黎选出的议员布里索和吉伦特省最著名的议员维尼奥。人们当时称他们是布里索派，后来拉马丁改称他们为吉伦特派。制宪议会规定议员不得连选连任，为这些第二代革命家当选议员开辟了道路。他们有些人原是律师或报刊作家，家境清寒，但曾受过很好的教育。随着他们进入政界，他们不仅更加野心勃勃，渴望出人头地，而且对沙龙社交生活的雅兴也日渐增加。他们同造船主、批发商和银行家等商业资产者过从甚密，而商业资产者所希望的是要镇压反革命和恢复指券的比价，即使挑起一场战争也在所不惜。如果战事发生，只要它不蔓延到海外，军需商将能大量赚钱，而港口的繁荣仍不受影响。马赛和南特，尤其波尔多，是当时资本主义的命脉所在，这些港口对法国革命中的党派斗争具有极大的影响。

从其成员的社会出身和哲学信仰来看，吉伦特派似乎能接受政治民主，但他们的爱好和联系又决定了他们要求尊重财产和承认才能。布里索和维尼奥都不是无能之辈，但他们的性格比较软弱。布里索最初以卖文为生，没有固定的收入来源，只是在“黑党之友”和《法兰西爱国者报》的帮助下才一举成名。他曾先后为奥尔良公爵、克拉维埃等投机商以及为拉法叶特效力。有人认为他不够清白正直，但他临死时仍两袖清风。他曾游历英国、瑞士和美国，自以为对宫廷和平民均有了解，并以吉伦特派的外交家自居。言谈诙谐和平易近人使人们觉得他和蔼可亲；交谊宽广和精力过人使他成为吉伦特派中的“忙人”。可惜他容易冲动，吉伦特之所以给人处事轻率和糊涂的印象，原因主要在他那里，虽然吉伦特派的政治浪漫主义同其大多数成员的年轻和阅历不深是完全合拍的。维尼奥的缺点更多地表现为软弱和犹豫。他诞生在利摩日的一个商人家庭里，经过长期的摸索和徘徊后，决定在波尔多开设律师事务所，并与葛瓦代、让索内、格朗日纳夫相结交。

大革命发生后，他又与杜科、博瓦野–冯弗雷特等商人抱成集团，并成为该集团最好的演说家。他的一些演说往往采用充满激情的叠句形式，因而具有强烈的煽动性。他多次作为国民的代表慷慨陈词，申述吉伦特派的政策，要求革命作出关系自己生死存亡的决定。但是，讲究风雅的文人习性却使他在紧要关头行动迟缓。他在万多姆广场都登夫人（一位已故包税人的遗孀）家的豪华沙龙里和餐桌旁会商吉伦特派的大政方针；他们往往被自己的巧言令色所迷惑，因而忘记作出应有的决断。

为了说服立法议会，吉伦特派没有别的选择，只有向革命的敌人发动攻击。从10月20日起，布里索、维尼奥和伊斯纳尔把矛头指向亚多瓦伯爵，指向同国王一起出逃的普鲁旺斯伯爵以及全体流亡者。议会为此通过了10月31日和11月9日两项法令。他们还攻击顽固派神甫，这并非因为他们对《教士法》特别坚持：吉伦特派的大多数成员没有真正的宗教信念，与其说他们受到卢梭的影响，不如说他们继承了伏尔泰和百科全书派的思想。葛瓦代后来在1792年3月26日严厉地批评了罗伯斯庇尔，指责他在向雅各宾各分部散发的一份通知中断言上帝保佑了革命。松都纳克斯大声疾呼："不要虚伪的虔诚。"1791年11月3日，让索内含沙射影地批评了《教士法》，建议改行世俗的民事登记，并把世俗化推广至教育和济贫部门，但他仍主张保留信仰事业费。可是，杜戈在几天以前已提出了政教分离的要求。由于制宪议会在修改宪法过程中已把《教士法》同宪法分开，立法议会本可以将《教士法》撤销，但它不打算抛弃忠于革命的神甫。此外，宣誓忠于1790年11月27日的宪法已不再意味着同时忠于《教士法》，神甫们已不再有理由拒绝宣誓。尽管如此，没有一个顽固派神甫打算同意宣誓。冲突已转到了政治领域，拒绝宣誓的神甫充当了贵族的帮手。在这方面，虽然立法议会没有接受关于将这些神甫处以监禁的提案，但它于11月29日决定结束两种神甫同时供职的现状，并威胁说，一旦发生骚乱，将对拒绝宣誓的神甫进行惩处。

国王行使了否决权，不同意惩办流亡者。其实，人们十分清楚，“惩办”二字完全是句空话。责令特里尔选侯解散流亡者的军事集结或许对流亡者是一个更实际的打击。为此，议会于11月29日要求路易十六向特里尔选侯发出警告。由于选侯是神圣罗马帝国的一名王公，他肯定会向帝国议会和皇帝报告和请求援助。饶勒斯写道：吉伦特派发动的这场“色厉内荏”的攻势煽起了舆论的反奥狂热。他们想从这个策略中得到什么呢？他们首先想为自己谋得声誉和威望，但他们也想把国王逼到走投无路的地步，以解除革命的一块心病。因为，只要国王向选侯提出了警告，他实际上就放弃了否决权；吉伦特派接着就能迫使国王同意让爱国分子出任大臣，并由他们主持战争事务。布里索认为，如果对奥国进行突然袭击，法国肯定可以迅速获胜；革命对被压迫民族的号召将具有不可抗拒的威力。他在11月31日说：“进行一场新十字军东征的时机已经来到，这将是为世界争得自由的一场十字军东征。”各国在巴黎的流亡者对此欢欣鼓舞，吉伦特派吸收了日内瓦银行家克拉维埃加入他们的俱乐部。12月18日，由瓦特的儿子率领的一个英国代表团在雅各宾俱乐部受到热烈的欢迎。在北方，比利时人纷纷组织起来，准备投入战斗，列日人要求成立一个外籍军团。比利时和莱茵河地区首先将门户洞开。这一切当然使那些理想主义者头脑发热，以为他们定能把自由带给世界，同时也使那些现实主义者对法国的扩张利益垂涎欲滴。

然而，没有同拉法叶特一伙的勾结，没有宫廷的默认，吉伦特派恐怕也还不能改变航船的方向。拉法叶特一伙打算抓住军队。吉伦特派想通过战争削弱国王的权力，而在拉法叶特一伙看来，战争相反可以加强国王的权威。因为，战争一旦发生，他们便可以振振有词地采取各项措施，必要时调回打了胜仗的军队镇压犯上作乱的平民。斯塔尔夫人的沙龙正是这伙人的会聚场所，她的情夫纳尔蓬伯爵是一位与波旁家族有亲戚关系、但又同情革命的宫廷贵族。纳尔蓬于12月9日出任国防大臣，其政见与拉法叶特完全一致。孔多塞侯爵在他们和布

里索派之间起着联系的作用。作为出版伏尔泰著作的主持者和哲学的化身，孔多塞后来成了吉伦特派的思想家和改革公共教育的创始人。在拥护共和制以前，他曾加入了“1789年俱乐部”，担任了制币局局长，同金融界保持密切的联系。他把布里索和克拉维埃带到了斯塔尔夫人家里。虽然双方追求的目的完全相反，但他们都把挑起战争当作首要的目标，他们在这个问题上达成了一致的意见。11月29日，一位名叫达维乌德的拉法叶特派议员提出了关于向特里尔选侯警告的议案。由于拉法叶特一伙同巴纳夫等三巨头一起反对议会通过关于剥夺顽固派神甫年金的法令，双方的原定协议险遭搁浅。吉伦特派作了退让，仍全力支持纳尔蓬伯爵。

杜波尔、巴纳夫以及政府的其他大臣均反对纳尔蓬的政策，但他们勉强同意了向特里尔选侯发出警告。杜波尔和巴纳夫向利奥波德皇帝寄发了一份备忘录，恳请他驱散流亡者。这个行动标志着三巨头共同努力的结束，从此，杜波尔继续反对纳尔蓬和吉伦特派，而巴纳夫则退出政界，回到了家乡多菲内省。他在那里经过思考，得出了与拉法叶特相同的想法，终于建议他的朋友们支持主战派大臣。

12月14日，国王亲临议会宣布，他将向特里尔选侯发出警告。纳尔蓬要求成立三支大军，其中一支就归拉法叶特指挥。如果有人向福扬派和吉伦特派透露，国王十分乐意作出这个让步，他们肯定会感到意外。路易十六向各国国王恳求援助竟毫无效果，他在失望之余，决心迫使他们联合行动：他们一旦自己受到打击，那就不能不出兵了。王后在12月14日信中对费逊说：“这班愚蠢的家伙，他们竟不懂得战争对我们有利。”路易十六同日在给布勒特依的信中说：“这将是一场政治战，而不是内战，整个事态只会向好的方向发展。就现状而言，法国在物质上和精神上都不能支持半个战役。”

唯有左派才始终如一地坚决反对战争。罗伯斯庇尔于11月末从阿拉斯回巴黎时，最初并未持反战立场。不久，拉法叶特、纳尔蓬和国王的态度使他对战争的后果有了清醒的认识。12月16日，他在雅各宾

俱乐部发表了第一篇反战演说。丹东、卡米尔·德穆兰以及部分报刊一度支持他的立场，但他们逐渐沉默了，只有罗伯斯庇尔单枪匹马地坚持到底。他以惊人的预见指出了可能产生的各种危险：群众对“武装输出”革命的抵制，不可避免的独裁，沉重的军费负担，以及厌倦和失望。他尤其激怒了吉伦特派，指责他们的骑墙立场：他们借口战争要求团结，竟为一手制造了马尔斯广场事件的拉法叶特开脱罪责；要大家对国防大臣纳尔蓬寄予信任。他以敏锐的眼光洞悉了福扬派的奸计，一再坚持在开战以前，必须先控制国王的行动和在军队中清洗反革命军官。

然而，他对吉伦特派的攻讦未免过激。他固然正确地看到了革命面临的威胁，但他也过分强调了各国国王的和平意图。他进行的宣传虽然不能令人满意，却仍然有一定的影响。他未能明确揭露布里索同宫廷的勾结，只是含混地给人这样的印象，而吉伦特派则以同样的手段对他反唇相讥。总之，罗伯斯庇尔的努力未能阻止战争宣传取得大多数爱国分子的拥护。他所揭示的真实而遥远的危险打动不了法国人的心：既然志愿参军作战的人很多，他们就不必为战争担心，却没有想到自己最后也将应征入伍。罗伯斯庇尔在雅各宾俱乐部仍有其拥护者，但他在制宪议会末期所享有的巨大威望在7月前却明显地在下降。

吉伦特派鼓吹的防御战和思想战对革命党人具有毋庸置疑的魅力，即使这个政策在给法国带来了无穷的灾难以后，它的魅力仍没有消失。直到今天，主战派领袖仍深得人心，因为他们是朝气蓬勃、追求解放和把自由带给各兄弟民族，并以此为光荣的法兰西民族的象征。他们的失败并非由于举措失当，而是由于行动不力。他们之所以挑起战争，是想揭露和打击卖国贼。葛瓦代于1792年1月24日大声宣告：“让我们先向卖国贼指出，他们的下场将是上断头台。”布里索已经说过：“我们需要揭发重大的卖国案件，人民将给予制裁!”罗伯斯庇尔反驳说：“作为人民的代表，你们难道不能制裁卖国贼吗？如果你们

只会让人民行使可怕的起义权，那你们还有什么用处？”吉伦特派在关键时刻却胆怯了。

四、奥普联盟（1791年12月—1792年4月）

路易十六和主战派以为选侯和皇帝会拒绝法国的警告。事实恰恰相反，法国的警告使莱茵河各国恐慌万状，贵族们深信，法国一旦出兵，平民将起而响应。选侯恳请皇帝给予援助，而皇帝对流亡者既不同情又不器重，只同意在流亡者于12月底前解除其军事集结的条件下给予保护。因此，流亡者的队伍纷纷瓦解，虽然仍不远离这个地区，被允许留在科布伦茨的仅剩下路易十六的几个兄弟。此外，立法议会又下令解散麇集在布拉邦特北部的流亡者的武装。

利奥波德虽然又一次推迟了军事干涉，但仍不放弃其恫吓手段。12月10日，他批准了帝国议会的决议，宣布帝国政府将保护在阿尔萨斯拥有领地的德意志王公。21日，他警告法国，他在尼德兰的驻军将保护特里尔的安全。与此同时，他严厉斥责雅各宾派行动越轨，重申了皮尔尼茨宣言中的种种威胁，声称希望雅各宾派不要迫使他动手把他们压得粉碎。接着，科尼兹于2月17日和3月18日用更激烈的言辞进一步陈述了以上的警告。

在另方面，利奥波德继续同普鲁士进行预备性谈判。12月20日，他敦促普鲁士签订一项至此他似乎很不重视的协议。这一次，轮到弗里德里希–威廉推托拖延了，他说奥地利误解了7月25日协议的含义：奥普两国所保证的波兰宪法不是1791年3月3日的自由宪法，而是尚待草拟的另一个自由宪法。这就意味着要奥地利牺牲波兰。利奥波德没有提出任何异议，而以牺牲波兰为代价，换取了2月7日的协议；根据这项协议，缔约双方如任何一方受他国攻击，另一方将派遣三万大军给予支援。人们或许会说，这项防卫措施是针对法国而作出的。但是，不能忘记，奥普联盟从没有真正起过作用。就在协定签订的时

候，它已经落后于形势。因为早在1月17日，大臣会议已在维也纳通过了一项关于欧洲联合行动的计划，计划书于25日交给了普鲁士。从种种迹象看来，这一计划的成功希望似乎越来越小。俄西两国在年初已一致宣布，它们仅同意让流亡者自由行动，必要时再给予支持。更何况，关于联合行动的请求一直拖到4月12日才向各国发出。奥地利向普鲁士所建议的实际上是由两国发动进攻，双方各派五万军队，其中六千人立即出发。两国将向法国发出警告，责令法国把德意志王公和教皇的领地归还原主，保障王室安全和维护君主政体。普鲁士立即予以响应，进一步要求禁止雅各宾俱乐部的一切活动，从而使战争的发生更确定无疑了。看来，利奥波德始终指望能避免打仗，他大概以为，雅各宾派会像玛丽–安托瓦内特所说的那样是些“怯懦之辈”，在联军面前肯定会吓得屈膝投降。但也不容否认，进行军事干涉的全部准备现在业已完成。2月16日，弗里德里希–威廉在波茨坦同预定担任联军统帅的不伦瑞克公爵进行会商，共同制订了军事计划。18日，他又派比硕夫斯威德前往维也纳，敦促他的盟友迅速行动。利奥波德于3月1日去世，弗朗斯瓦二世的即位更加速了走向冲突的步伐。新皇帝缺少他父亲的稳重和自由思想，对法干涉获得了他无保留的赞同。

出于他的意料之外，革命的法国竟抢在他的前面。3月16日，玛丽–安托瓦内特通知奥皇，法国内阁已决定宣战和入侵比利时。帝国宫廷会议在震惊之余，于4月13日决定将现有部队全部开往比利时，而把原定发动进攻的部队减少到一万五千人。

普鲁士提出了抗议。仅靠一支六万五千人的军队入侵法国是不可能的，普鲁士不愿仅仅为了保卫奥地利而出兵。弗里德里希–威廉于4月18日宣布，在奥地利准备用于进攻法国的五万军队尚未确定开拔的日期前，普鲁士将不实行军事动员。过后不久，他又作了让步，决定在7月底发动进攻。普鲁士于5月4日至5日的晚间发出了动员令。这使法国人取得了三个月的喘息时间。

局势已经无可挽回。随着普奥两国军队纷纷向西部开拔，波兰已完全听任叶卡特琳娜二世的宰割。沙皇热烈欢迎对法武装干涉，同时于3月15日接见波兰代表。自从去年夏季以来，一些波兰人竭力争取沙皇支持他们反对新宪法，例如全力维护贵族利益的费利克斯·波托茨基和泽乌斯基，以及贪得无厌的卖国贼勃兰尼茨基。所谓“塔尔哥维查同盟”于4月27日在圣彼得堡成立，只是为了顾全面子，成立的正式日期推迟到确定入侵的前一天，即5月17日。早在2月28日，叶卡特琳娜二世就含糊地向戈尔兹和路易·科本泽尔两位大使宣布她将干涉波兰，但谁也没有想到她竟能占领波兰全国。普鲁士国王对此感到高兴，以为沙皇会分给他一份。2月15日，他从戈尔兹处获悉，叶卡特琳娜二世决心第二次瓜分波兰。他在第二天就作出了命定的决策。一方面他口口声声要求取得儒利埃和贝尔格两地，要向路易十六索取赔款和割地；另方面他打算，假如路易十六无力满足他的要求，从波兰方面取得出兵法国的军费补偿。3月12日，他把以上意图通知了叶卡特琳娜二世。

弗里德里希–威廉丝毫没有想到等待着他的将是怎样的厄运。至于奥地利，它却做好了最坏的准备，因为在这场战争中，它冒着领土得失的全部危险。普鲁士随时都可能抛弃它，弗里德里希–威廉打的各种算盘足以说明这一点。可是，忠于利奥波德政策的科尼兹不同意分割波兰的土地，他坚持主张给予金钱补贴，这就排除了普鲁士扩大版图的可能。在此情况下，叶卡特琳娜进入波兰就意味着奥普联盟的垮台。科尼兹手下的施皮尔曼和菲利浦·科本泽尔清楚地看到了这个危险。按照利奥波德生前的惯例，施皮尔曼背着他的上级进行了谈判，并于1月17日通知普鲁士，奥地利愿意用比利时换取巴伐利亚。3月28日，他第一次暗示了俄普两国对波兰的瓜分。奥地利在内部意见分歧的情况下，既没有提出自己的条件，又没有签订一项正式的协议解决赔偿问题，就匆忙地投入了战争。实际上，在瓦尔米战役前，奥普两国并不相信法国人会顽强抵抗，没有想到战争会如此严酷。人们往往

毫不留情地指责吉伦特派处事草率，但同旧欧洲的老练政治家相比，他们何尝有逊色之处？

五、杜穆里埃内阁和宣战（1792年4月20日）

1792年1月6日，立法议会获悉流亡者正纷纷溃散。德莱萨尔可以认为，法国的要求已得到满足。但是，在12月31日，人们已知道了利奥波德的外交文书及其新的威胁，吉伦特派乘机可以向利奥波德寻衅。让索内于1月13日代表外交委员会建议对奥地利发出最后通牒，限它在3月1日前公开宣布是否愿意维持1756年的同盟和放弃预定的联合行动。布里索和维尼奥坚决支持了这项建议，议会于25日通过了有关法令。接着，2月9日，议会决定查封流亡者的财产。纳尔蓬保证部队已整装待命；他派库斯丁伯爵的儿子去劝说不伦瑞克公爵就任法军司令。与此同时，德莱萨尔终于决定派赛居尔前往柏林贿买普王的宠臣，争取普鲁士的中立，又派塔列兰前往伦敦，企图安抚英国和求得贷款。塔列兰同英国在多巴哥殖民主的代表以及同一些金融家协商了一项秘密交易，准备用出让该岛换取贷款。

然而，德莱萨尔对利奥波德仍怀有希望。1月21日，他低声下气地对利奥波德干涉法国内部事务提出了抗议，并表示法国愿意和平。这就使科尼兹更加趾高气扬。2月27日，科尼兹公开谴责“乱党”阻挠修改宪法，从而点燃了火药的导线。拉法叶特和纳尔蓬对国家蒙受的耻辱高声抗议，并同杜波尔和贝特朗·德·莫勒维尔大闹一场。纳尔蓬在大臣会议上向路易十六当面宣读了一份备忘录，逼迫国王以行动表明他对宪法的忠诚，特别要清洗近臣，并在福扬派的帮助下改组王室事务处。然而，被解职的竟不是贝特朗，而是纳尔蓬自己。作为报复，吉伦特派和拉法叶特于3月10日对德莱萨尔提出了弹劾。其他大臣陷于一片恐慌之中，纷纷退出了政府。杜波尔劝说路易十六发动政变。

国王无能为力，自己也害怕了起来，于是只得让步。但是，他仍不接受拉法叶特提出的人选，而把组阁的全权交给了杜穆里埃。

杜穆里埃在七年战争期间曾初露头角，后从事秘密外交，寻机发迹。他接着担任瑟堡驻军司令，湮骞多年而毫无建树，突然革命发生，给他开辟了新的历程。在投身革命后，他被派往旺代推行雅各宾的政策，同制宪议会驻旺代特派员让索内建立了合作关系。与此同时，经他的朋友王室财务总管拉波尔特和银行家圣特–福瓦的介绍，他向国王表示愿意效力，国王派他担任了德莱萨尔的副手。他的打算同拉法叶特和纳尔蓬完全一致，他想速战速决，然后带领打了胜仗的军队回国，恢复国王的权力并以国王的名义执掌政权。宫廷对拉法叶特十分厌恶，而杜穆里埃这个新人却以他的充沛精力和直言不讳深得路易十六的好感。他把几个大臣的职位交给了吉伦特派，以便使民主派无从反对。他甚至让丹东和科洛·德布瓦担任大臣。圣特–福瓦说：担任大臣的雅各宾分子将不是雅各宾派的大臣。杜穆里埃个人仅推荐克拉维埃就任税务大臣和原王家工场总监罗兰任内政大臣。其他的大臣职务由王党担任，但安插了几名雅各宾分子担任助理，例如博恩卡雷尔、勒布伦–东杜以及丹东的朋友诺埃在外交部任职，朗特纳斯和巴什在内政部任职。

杜穆里埃的希望实现了。这对罗伯斯庇尔指责“阴谋家”同宫廷狼狈为奸十分有利。民主派的分裂已不可挽回：山岳派和吉伦特派你死我活的斗争从此开始。吉伦特派担起了政府的责任，却又指挥不了这个政府，只得在重重的危险中迂回前进。“吉伦特政府”一词至今仍是个含糊的概念。罗兰夫人敏锐地看到了这个矛盾，并竭力加以克服；在她的一手策划下，赛尔文于5月9日担任了国防大臣，她自己则在幕后操纵内政部。早在1791年春，她在盖内戈街的沙龙里就曾怒气冲冲地责备她的朋友们精神不振。在她丈夫担任了财政总监后，她更成了吉伦特派的智囊。她以为，依靠她的坚毅果敢，她一定能大有作为。但在当时，妇女干预政治是惹人耻笑的，罗兰夫人的活动反而削弱了

吉伦特派的影响。更何况，她也许仅有掌权之才，而无执政之力，因为她拿不出一个明确的政纲。最后，她一方面鼓吹团结，另方面却凭个人好恶取人，因而导致了民主派的分裂。她不喜欢维尼奥，讨厌丹东，而对那些拜倒在她石榴裙下的阿谀奉承之辈却关怀备至。

宣战无疑已不可避免，吉伦特派却毫不着急，未作任何准备。杜穆里埃于3月18日发出一份语调相当温和的照会，这份照会恰好同科尼兹的照会互相错过。25日，政府决定向奥地利提出最后通牒，奥地利置之不理。4月20日，立法议会通过了向波希米亚和匈牙利宣战的法令，也就是说，法国仅向奥地利，而并非向整个神圣罗马帝国宣战。如同其他人一样，康蓬、卡诺、沙博、巴齐尔、蒂翁维尔的梅兰等未来的山岳派也投了赞成票。法国和欧洲的历史从此进入了一个新阶段。

---

(1) 专攻这段历史的专家们对这个问题没有作出任何解释。圣普里斯特伯爵在其《回忆录》中说，拉法叶特在杜依勒里宫留下一道门不加看守，以便费逊随时去王后那里。

第三章　第二次法国革命（1792年8月—9月）

战争使交战双方的预计都落空了。除了短暂的间歇外，这场大战一直延续到1815年，整个欧洲因此陷入了极大的混乱之中。战争的后果首先在法国表现了出来：国王的垮台和政治民主制的实现。

一、法军进攻的失利（1792年4月—6月）

自命有外交家才能的杜穆里埃主管了对外事务。他力图孤立奥地利和鼓动比利时举行反奥起义；由于奥地利在比利时的驻军不过四万左右，他以为不打大仗就能迫使弗朗斯瓦二世签订和约。他的代表柏努瓦在柏林就修改宪法发表的谈话透露了这个意图。

普鲁士、撒丁和土耳其历来是反奥联盟的积极参加者，但这一次，法国派出的使者却到处碰壁。英国也拒绝了与夏夫兰侯爵一起再次出使伦敦的塔列兰的贷款要求。古斯塔夫三世于3月16日被一名瑞典贵族所刺杀，弗洛伊达·勃朗卡已经失宠，其职位被阿兰达所取代；由此展示的前景对杜穆里埃似乎是有利的，但他至多也不过能希望争取两国的中立而已。总之，在外交方面，法国遭到了全面失败。

杜穆里埃和布里索还对业已公开组织的宣传活动抱有很大期望。比利时、列日、日耳曼、荷兰、萨瓦等外籍军团纷纷成立。列日的反动势力较为强大，比利时的情形略为好些。在奥地利，由于当局对教会的态度仍不明朗，群众的不满情绪十分强烈。施特拉斯堡是对德宣传的中心，由市长底特里希、雅各宾分子拉沃、德国难民欧洛格·施奈德尔主持其事。巴黎的埃尔维第俱乐部于8月10日左右改组为亚洛布罗吉俱乐部，在克拉维埃和杜班的领导下，对瑞士和萨瓦进行宣传。原阿维拉军校教师尚特罗带着秘密使命前往加塔洛尼亚。米兰达宣布，他将领导西属美洲举行起义，敌国逃兵可领取奖金。总之，法国人坚信，他们将作为解放者在边界的对面受到欢迎。问题是法军能否越过边界。

尽管纳尔蓬作出了保证，法军却并未完成战争准备。野战部队中缺额甚多，因为人们更愿意参加义勇军；那里的待遇较好，军官由士

兵选举，战后又可以退役。即使有这些好处，义勇军的组织也十分缓慢；真正怀着革命热情志愿投军者只占一小部分。国民卫队不愿意离开家乡，通常必须采用悬赏办法才能征集足够的兵员，而且招募工作也颇费时日。军队装备尚待地方当局筹集，武器严重不足。新编的部队缺少训练。义勇军军官由资产阶级的优秀子弟担任，其中不少人后来成为共和国的著名将领，但暂且，他们首先要学会打仗。杜穆里埃知道这一切，但军队会在作战中学会作战，关键在于要有必胜的勇气。在敌人方面，野战部队不到三万人，分散在从海边到洛林的弧形防线上。法军五万余人兵分四路，于4月29日分别从富尔纳、利尔、瓦朗西安和吉万出发，力图突破敌军防线。但是，只会打正规战的将军们对杜穆里埃的这个计划一窍不通，军官们对自己所带的纪律松弛的部队缺乏信心。在法军的九千名军官中，至少有一半已流亡国外；有的在发动进攻前夕开了小差，有的在5月率领三团人投降敌人。4月29日，刚与奥军发生接触，迪永和比隆即下令撤退；部队以为遭到奸细暗算，在一片叫骂声中纷纷溃逃，迪永在利尔被溃兵所杀。卡尔勒和拉法叶特未等见到敌人就慌忙后撤。莱茵军团按兵不动，以免刺激帝国议会。唯有库斯丁部队成功地掩护了波朗特鲁韦的撤退。

将军们把失败完全归罪于部队纪律松弛和政府处理不力。吉伦特派下令追查杀害迪永的凶手和鼓动士兵抗命的马拉。议会通过了法令，决定加强军事法庭，允许将领自行制订纪律，对违令士兵给予包括判刑在内的处分。这一措施显然也反映了立法议会的无能。5月18日，法军将领云集瓦朗西安，竟不顾国防大臣的命令，公然宣布已不能再发动进攻，并建议国王立即媾和。6月，卢斯克内决心攻下库尔特累，但占领后不得不立即退出。吉伦特派在军事上也遭到了全面失败。诚然，将领们有他们不可辩驳的道理，但他们的无能也是一个原因。他们把真正的原因掩盖了起来。拉法叶特在政治上作了个一百八十度的大转弯。

二、第二次革命的根源

吉伦特派的宣传鼓动使法国国内局势更加动荡。在“对祖国的神圣热爱”的号召下，群众情绪空前热烈。鲁日·德·里尔于4月26日在施特拉斯堡用《莱茵军团战歌》表达了这一热情情绪。这首歌后来以另一个名称变成了共和国国歌。1792年的爱国者是革命的拥护者。贵族们通过国王来反对祖国，并践踏民族，他们迫切希望德国军队的到来，或者干脆加入德国军队的行列。鲁日主张对敌人宽大：“饶恕那些被迫从军作战的无辜受害者”，而对“背信弃义”、“残害父兄”和“勾结暴君”的奸贼则应严加惩处。民族狂热和革命热情在歌曲中占着同等的地位。法军在4月的失败由于被归罪于“奸细破坏”，一名顽固派神甫在利尔被愤怒的群众杀死；当天，北方省政府决定，将拒绝宣誓忠于宪法的教士监禁在康布雷。贵族们在报刊上和言谈中公开对法军的失败幸灾乐祸，并且积极进行活动。这进一步加深了群众对贵族阴谋的怀疑。拉鲁里、莫尼埃·德·拉卡累、沙里埃兄弟等分别在西部、东南部以及在维瓦雷、热伏唐、符累等地区准备暴动和帮助入侵者。依辛戈于5月发生了反革命暴动。瓦伦事件以来，反革命分子控制了阿尔勒市，并在那里建立了据点。

自卫和惩罚情绪再次甚嚣尘上。马赛的雅各宾分子在2、3月间自发地在整个普罗旺斯地区采取了行动，他们用武力镇压了阿维尼翁和阿尔勒市的反革命分子。从此，爱国分子把马赛看作是他们的希望。民主运动在不断深入发展。在吉伦特派的首创下，戴红色圆形便帽成为无套裤汉的时髦。吉伦特派还怂恿消极公民用长矛武装起来。各种社团又日趋活跃。议会应群众的要求，决定赦免因南锡事件而判处苦役的瑞士兵。人们不顾安德烈·谢尼埃的怒骂，于4月5日在巴黎庆祝这些瑞士兵的重获自由。制宪议会关于赦免政治犯的法令，如今被推广应用于孔塔事件中双方的杀人凶手；因此，格拉西埃街屠杀案的凶犯

也就免受刑事处分，以“杀人狂”闻名的儒尔当同马赛人一起回到了阿维尼翁。

在平民阶级中，革命行动具有比1789年更强烈的社会性，这引起了资产阶级的惴惴不安。富人到处被勒令捐款，作为奖励和装备义勇军的资金。土地暴动一触即发；到了冬末，凯尔西地区的骚乱日趋活跃。后来，一艘满载国民卫队的船只在前往援助马赛的途中在罗纳河沉没，人们再次大声指责这是奸细破坏，农民暴动的巨大风暴席卷了加尔、阿尔台什和埃罗等州。库通提议必须让贵族出示土地转让的原始凭证，从而实质上要无偿地取消几乎所有贡赋的赎买。议会于6月18日接受了这个议案，但规定仅取消“节敬”一类的赎金。

一场新的经济危机使群众深受震动，其后果比农村骚乱更加严重，因为它直接威胁到城市。这次经济危机的发生，原因不再是饥荒，而是通货膨胀。从10月以来，通货已增加了六亿。指券的价格继续在下跌，汇兑下跌的速度更快。在瓦伦事件前，巴黎的一百里佛在伦敦可换兑七十里佛左右，在3月已跌至五十里佛，4月至8月间略有回升。信用券泛滥成灾使不安全感进一步加剧，投机倒把者趁机渔利。3月，“济贫所”已入不敷出，国家不得不花一年时间为济贫所偿还债务。幸而，物价远没有跟着黄金市价上涨：黄金价格增加了一倍，物价一般只提高三分之一或二分之一。但是，在工人很难得到增加工资的情况下，这也足以引起他们的愤懑。此外，安的列斯群岛的局势仍处在动乱之中。布里索于3月24日终于使议会通过了关于让有色人种享有平等权利的法令，但对稳定局势无济于事。随着殖民地产品的货源不断减少，投机商人大肆囤积居奇，食糖已成为稀有之物。1月，巴黎有几家商店被抢劫；2月，肥皂供应不足又惹起了新的乱子。粮食供应更加令人担忧。自耕农大户如今不再缴纳贡赋和税款，货币地租可用指券支付，尤其他们可以不在市场出售粮食，于是就把大量粮食囤积起来，坐等粮价的上涨。粮食流通也出现了困难。2月，努瓦荣附近方圆十里之内的居民拥到瓦兹河边阻止粮船启碇。在

敦刻尔克，平民骚动使驶往西部和南部的船只停止装货。佩尔什和曼恩一带的工人拥到博斯地区，在市场强制限价购粮。埃当普市市长西莫诺于3月3日被杀。战争使经济形势进一步恶化，征集马匹和车辆使粮食脱粒和运输进行迟缓，购买军粮促使粮价上涨。于是，有人主张实行深受平民喜爱的限价和限购制度。5月，巴黎圣尼古拉–台尚教堂的司铎雅克·鲁要求对囤积居奇者处以极刑。6月，里昂市政官员朗日建议规定粮食的全国最高限价。一些人认为，不能容许通过囤积而滥用所有权，并主张对所有权实行限制。例如，莫尚的本堂神甫比埃尔·杜里维埃曾积极为埃当普市的乱民辩护，声称必须迫使产业主将他们的大农庄划小。

福扬派的报刊比任何时候都起劲地叫嚷，说限制所有权是对宪法的侵犯，并用“土地法”的幽灵恐吓资产阶级。吉伦特派也忧心忡忡。6月3日，他们为西莫诺的去世举行正式的悼念仪式。他们既然参加了政府，就要对社会秩序负责；他们既然同资产阶级紧密结合，就要无保留地宣传经济自由（特别是罗兰）。他们害怕无套裤汉，逐渐转变为保守派。但是，反革命的危险暂且在他们的头脑中仍占统治的地位。

三、杜穆里埃政府的垮台和吉伦特派的失势（1792年6月—8月）

拉法叶特自己未能受命组阁，而罗兰等小人物却居然出任大臣；他对此怎能不耿耿于怀。军队的失败使他忧心如焚。福扬派的激动情绪感染了他。他在吉万接见了杜波尔，认为必须发动军事政变，封闭各俱乐部和修改宪法。他派出一名使者向梅尔西建议停战，以便带领部队向巴黎进军。梅尔西没有答复，他知道路易十六不愿意让拉法叶特扮演救星的角色。国王完全可以利用他同雅各宾派的关系破裂，而把吉伦特派的大臣免职。杜穆里埃在看到这种可能后，摇身一变，转过来反对吉伦特派的大臣。

在5月的下半月，爱国党十分担心会发生政变。5月18日，治安法官拉里维埃尔竟下令逮捕科特利埃俱乐部的三员主将：巴齐尔、沙博和蒂翁维尔的梅兰。吉伦特派在百般无奈之中，被迫又回到了在上台时所采用的虚声恫吓政策。23日，维尼奥和布里索指责了“奥地利委员会”；26日，立法议会下令，凡经二十名本州公民检举的顽固派神甫一概处以流放；28日，议会宣布永不闭会，第二天又宣布解散国王卫队；30日，让索内提议委托行政部门负责政治治安，并有权逮捕嫌疑犯；最后，6月6日，在赛尔文的建议下，议会决定向各州征召二万名国民卫队，来巴黎参加联盟节活动和拱卫首都。这一系列措施显然是为了保护巴黎免受敌军进攻而采取的，但在敌军到达前，也能帮助爱国党对付反革命。因此，在巴黎的国民卫队的鼓动下，提出了所谓《八千人请愿书》，声称他们足以维持首都的秩序。路易十六拒绝牺牲顽固派神甫，不同意成立首都卫戍部队。6月10日，罗兰写信给国王，威胁他必须作出让步，否则将导致王政的倾覆和对贵族的屠杀。13日，罗兰、克拉维埃和赛尔文被免职。15日，议会的反应十分强

烈，杜穆里埃担心政府将受到弹劾。国王仍坚持己见，只同意解散国王卫队，杜穆里埃提出了辞呈，前往北方军团担任司令。福扬派夺回了政权，拉法叶特认为时机已到，于18日责令议会粉碎民主运动。

早在5月底，巴黎市郊各区的群众已随时准备采取行动，吉伦特派一直通过佩蒂昂进行劝说，阻止骚乱的发生。如今，他们便撒手不管，听任群众在6月20日举行示威，纪念网球厅宣誓三周年。群众不顾州政府的禁令，列队在议会的门口游行，接着冲进了杜依勒里宫。面对种种斥责和威胁，国王仍镇定自若，坚持不收回他的否决，拒绝召回吉伦特派大臣。对国王的侮辱不但毫无结果，反而激起了部分怀有忠君思想的群众的强烈抗议。国王甚至勒令巴黎市长佩蒂昂和公社检察长马奴埃尔二人停职。28日，擅自离开部队前来巴黎的拉法叶特气势汹汹地出席了议会。在宫廷的阻挠下，他未能把巴黎西部富裕居民区的国民卫队调来议会会场，最后失望而归。但他并不就此罢休。7月底，他在敌军面前突然率领部队同卢斯克内的部队交换了阵地，转道向贡比涅推进，并恳请国王前往该地。国王拒绝了这个请求。福扬派想把国王带到卢昂，进而渡海离法，国王也不为所动。他以为，依靠自己的力量，依靠威胁和收买以及吉伦特派的犹豫，他可以一直坚持到普军进入巴黎。

在6月20日的失败后，吉伦特派曾一度慌了手脚，但他们仍夺回了大臣的席位。7月2日，议会通过法令，准许各地国民卫队来巴黎参加联盟节。其实，许多国民卫队已经动身。7月5日，议会又决定，当国家危急时，将实行全面征兵和征集武器。11日，议会果然宣布祖国在危急中。维尼奥和布里索在3日和9日慷慨激昂地揭露了国王和大臣的叛国行为，要求大臣对国王的否决负连坐责任，威胁将弹劾大臣和废黜国王。因此，政府在10日提出了辞呈；在此情况下，路易十六只得召回了吉伦特派的大臣。同过去的左派三巨头一样，维尼奥、葛瓦代和让索内于7月20日通过与国王首席随从梯叶里·德维尔–达弗兰有联系的画家博兹，向国王转达信件，秘密通气。维尼奥于29日又写了

第二封信；据说，让索内曾去杜依勒里宫探望国王全家。路易十六不把组阁的使命交给他们，但留下一线希望，从而捆住他们的手脚。他们果然从国王的反对者一变而成了国王的保护人。国王看到，虽然召回了吉伦特派的大臣，但在敌军入侵的情况下，谁也不能阻止他将他们再次免职。参加联盟节的各省代表和巴黎各区对此看得更加清楚，他们决定结束这种状态。一些吉伦特分子试图加以阻挠。7月26日，布里索威胁将对共和分子进行法律处置，公开表示反对废黜国王。8月4日，议会根据维尼奥的提议，撤销莫孔赛依区关于“不再承认路易十六为法国国王”的决议。伊斯纳尔声称要对罗伯斯庇尔提起公诉。因此，正当革命人民力图贯彻吉伦特派的政策时，吉伦特派却同革命人民一刀两断了。葛瓦代在1793年1月3日解释说，吉伦特派写信给国王是因为担心，一旦暴动失败，其后果将比6月20日后的形势更糟。然而，吉伦特派的张皇失措有着更加深刻的原因。这些“政治家”对无套裤汉的同情是有限的，暴动使他们感到害怕，因为他们担心不能控制局势，从而像福扬派所预言的那样，使财产和所有权蒙受损害。但是，在这千钧一发的时刻后退，无疑是为自己和本派宣告死刑判决。

四、1792年8月10日的革命

在瓦伦事件发生后，外省对巴黎的共和分子几乎没有帮助，但在6月20日后，鼓励就源源而来了。虽然各州县当局对6月20日事件感到愤慨，许多市镇却明确表示反对国王，这在东南部地区尤其如此。当无套裤汉的处境危急时，他们向取得了春季斗争胜利而闻名全国的马赛，向蒙彼利埃和尼姆请求声援。当时在巴黎的巴巴鲁要求他的家乡派五百名不怕死的战士前来首都。蒙彼利埃的雅各宾分子派了共和国未来的将军米勒尔前往马赛磋商。他把鲁日·德·里尔的《莱茵军团战歌》教给了马赛的义勇军兄弟，这就是马赛义勇军向巴黎进发时所唱的歌曲。义勇军于8月10日出发不久，马赛市首先提出了建立共和国的主张。其他各地的义勇军赶在南方义勇军的前面早已到达巴黎。7月11日，罗伯斯庇尔发表了告联盟节代表书。这些全副武装、热情洋溢的代表是革命巴黎的一支重要援军。他们在17日和23日向议会递交了请愿书，主张停止国王的职务。从这个意义上讲，8月10日的革命不是巴黎的革命，而如同7月14日革命一样，是全国的革命。

各地义勇军的代表成立了中央委员会和秘密的指挥中心，同首都各区保持联系的巴黎领袖也加入这两个组织。现在，巴黎各区每天都在开会；7月15日，议会承认了各区的“常设性”；27日，佩蒂昂答应在市政厅设联络办事处。各区并不全都反对国王，但越来越多的消极公民参加了各区的活动。7月30日，法兰西剧院区决定在本区实行普选制。雅各宾分子和无套裤汉终于同温和派人士展开了斗争，并逐渐占领各区阵地。议会于7月30日通过法令，接受消极公民加入国民卫队。

四十七个区陆续同意废黜路易十六和任命一个执行委员会。但罗伯斯庇尔指出，不把议会抛开，仍将一事无成。他主张，必须经普选选出一个立宪议会，即美国人所说的国民公会。在7月的最后几天

里，形势急转直下，终于使群众情绪达到狂热的程度。自22日至24日，人们在街头宣布祖国在危急中，征兵开始了。普军即将从科布伦茨开拔；8月1日，不伦瑞克的宣言传到了巴黎，宣言威胁说，如果国王全家蒙受“最小的屈辱”，他将对巴黎实行“军法处置和全面破坏”。另方面，布雷斯特义勇军于25日到达巴黎；马赛义勇军于30日高唱战歌在“光荣的市郊”列队游行。《马赛曲》从此闻名于世，并始终同王政的倾覆和政治民主制的建立联系在一起。在26日和30日，起义已处于一触即发的状态。准备于8月3日代表各区呈递请愿书的佩蒂昂劝说大家耐心等待。巴黎市郊圣安东尼区确定9日为最后期限，要求议会下令废黜国王。让索内后来说，他在小组委员会会议上曾同意废黜国王，但在当时，没有任何希望能促使议会通过这样的法令。8月9日，议会甚至拒绝弹劾拉法叶特。到了晚间，警钟便敲响了。

无套裤汉领袖不但对起义的成功没有把握，相反，他们在最后关头还害怕这是贵族用以对付市郊和议会的一场新阴谋。这种“恐惧”不是毫无道理的：瑞士雇佣兵在杜依勒里宫已集结完毕，数百名王党分子正前往支援（其中许多人后来领导了旺代暴乱），宫廷完全可以相信国民卫队司令芒达的忠诚。即使不能发动进攻，宫廷至少有打退进攻和解散议会的能力。如果有巴拉斯或波拿巴这样果断有力的人物在掌舵，路易十六本可能作为胜利者迎接普军的到来。在这个意义上，8月10日起义仍然是平民的自卫反应。革命党人看到这个危险，勇敢地投入了拼搏。

圣安东尼区邀请各区派代表前来市政厅协助合法的公社指挥起义。芒达被传到市政厅后，随即被逮捕和处死，已下的命令也一概撤销。杜依勒里宫的国民卫队纷纷溃散。那时候，检察官罗埃德累为了吉伦特派的利益而出面调解，劝说国王全家前往议会躲避，希望因此避免动武，而把冲突留待议员解决。

在杜依勒里宫，只剩下少数瑞士兵同由肖梅特和哥尔萨带领的马赛义勇军对垒。瑞士兵让义勇军进入王宫大院，甚至走到楼梯口上，

假意表示准备握手言和；接着，他们突然开枪射击，冲出王宫，把义勇军一直逐出卡罗塞尔广场。在市郊各区的增援下，义勇军重新发起攻势，迫使守军再次退进王宫。如同巴士底狱的战斗一样，义勇军大声谴责国王设置埋伏的阴谋。上午十时许，当国王下令守军停火和撤退时，义勇军拒绝给予宽恕，当场杀死了许多瑞士兵。五十名瑞士兵被带到市政厅，并在那里处死。部分守军被监押起来，幸免一死。

如果说7月14日事件挽救了制宪议会，那么，8月10日事件则埋葬了立法议会。胜利者企图解散议会，以便独掌政权。但是，新公社中的无名之辈害怕这个举动会使外省感到惊恐，因为吉伦特派在外省仍深得民心。因此，革命派只得实行妥协，将吉伦特派当作保证人留了下来。立法议会暂时也不解散，但它承认了领导起义的公社的合法地位。公社成员经补造后扩大到二百八十八名，其中包括罗伯斯庇尔在内。路易十六没有被废黜，而仅仅被停职。公社把他全家禁闭在丹普尔堡，留待普选产生的国民公会再作决定。议会任命了一个临时执行委员会，增选蒙日和勒布伦-东杜二人协助原吉伦特派大臣工作。为了利用丹东和拉拢公社，议会又增选了丹东为大臣。

丹东是阿尔西一名检察官的儿子，曾任枢密院律师，于1791年任州政府委员，后任公社代理检察长；他从1789年起就以民主分子而著名。但是，人们突然发现他十分有钱。据说这钱是从国王那里得来的。米拉波在一封密信中证实曾收买过丹东。但究竟宫廷从他那儿得到了什么，却至今是个谜。关于他在8月10日扮演的角色，他在革命法庭面前夸耀自己是事件的策划者，但有关的旁证不但很少，而且说法不一。无论如何，吉伦特派既然需要他的帮助，他同起义者的关系必定很深，并深得起义者的欢迎。如同米拉波一样，丹东是个容易冲动、贪图享乐、不讲道德和性格随和的人。他没有著述，因而我们往往抓不住他的政治思想和真实意图。作为一名老谋深算的政治家，他在作出决定前总要窥测方向。但他也表现了政治家的才华：目光敏锐、处事果断、注重实际、不择手段和擅长演说。他从不记仇和嫉

妒，始终主张为行动而团结。这位“平民的米拉波”（革命的敌人给他的名称）至今仍得到法国许多中产者的同情，他的爱国主义、他那奋勇向前但又不作无谓牺牲的现实考虑使人们觉得他特别亲切。丹东实际上主持了执行委员会，并为革命立了功劳。

在外省，主要的危险来自拉法叶特，他煽动阿登州反对革命，准备向巴黎进军；同时，他的朋友底特里希试图在施特拉斯堡发动叛乱。这些行动全都失败了：拉法叶特被部下所抛弃，于8月19日投奔奥军，并被囚禁。内地还有几个州政府不服从议会命令，后被勒令停职而告终。虽然如此，许多地方当局仍掌握在宪政派手里，它们同雅各宾俱乐部经常发生冲突。为此，议会决定援引军队的先例，向各地派遣特派员。丹东向执行委员会推荐了一些起义者担任这一职务，罗兰也派出了他的几名亲信，公社则另行选派自己的特派员。某些特派员采取了革命的措施：逮捕嫌疑犯，任命监视委员会，清洗地方当局。地方当局对特派员进行了抵制，有时甚至下令将他们逮捕。如同巴黎一样，各地也处于几个政权互相敌对的混乱状态。

8月10日事件的确是一场“第二次革命”。革命带来了普选制，实际上也是共和制。不同的是这次革命得不到全民族几乎一致的热烈拥护。自从1789年以来，革命队伍中许多人追随了顽固派神甫；在仍然忠于革命的这部分人中间，一些人谴责8月10日事件，另一些人战战兢兢地采取观望立场。敢作敢为和坚定不移的革命分子只占少数。他们决定不惜一切手段打败反革命：恐怖统治便由此开始。但是，人们看到，在救国委员会成立前，基本上仍是无政府状态。

五、第一次恐怖统治（1792年9月）

起义的胜利者首先着手建立专政。公社从一开始便取消了反对派的报刊，封锁了交通，并通过多次搜查，捕获了许多顽固派教士和贵族缙绅。8月11日，立法议会同意授权各市镇当局逮捕嫌疑犯。这项法令的执行在各地很不一致。科尔多州对嫌疑犯发出了许多逮捕令，但大多数地方当局表现谨慎，或根本不行使这项权力。随着外国军队的入侵和选举的迫近，议会于8月26日决定将顽固派一概放逐。在巴黎，被捕的顽固派仍被关在狱中；在外省，大多数顽固派流亡国外，个别留下未走的也未受到迫害。此外，许多被捕者并未长期被关下去。即使在巴黎，在押犯的人数也被夸大了。9月2日，当行刑队巡视九个监狱时，在押犯不过二千六百人左右，其中将近一千人还是在8月10日后入狱的。总之，尽管第一次恐怖统治使人不寒而栗，但如果这场恐怖让行政当局主持，本可能温和得多，因为市镇官员一般尚未改选，而资产阶级共和派不愿意取消人和公民的权利。

不幸的是，这场恐怖同平民的忿激情绪有关。在8月10日前后，外省曾出现过多起杀人暴行。8月30日，当隆维陷落的消息传来时，康布雷市差一点导致了把在押神甫斩尽杀绝的事件。义勇军往往最容易不问是非而随意杀人。巴黎决心为8月10日中了埋伏而牺牲的起义者报仇雪恨，这更增加了随意杀人的危险。起义者最初威胁说，如果不把犯人迅速移交人民法庭审判，就把犯人一概处决。议会于8月17日勉强同意由各区推选代表组成人民法庭。出人意外的是，法庭的审判进展缓慢，论罪又十分宽大。当外国军队入侵的消息传开时，群众更加迫切地要求杀一批犯人。而且，议会中关于使用暴力的呼声也日益提高，蒂翁维尔的梅兰建议将流亡者的妻子儿女作为人质关押；德布里要求成立暗杀团，专门谋刺各国国君。马拉早已反复陈述，杀尽贵族是拯救革命的唯一手段。这位“人民之友”备受贫困、疾病和司法

迫害的折磨，但他具有相当的影响，因为他的不祥预言往往竟化为现实，因为他反映着群众的真实痛苦和内心愿望。人们通常把9月事件归罪于他，但是，事件的发生毕竟起因于群众的集体精神状态，而集体精神状态取决于当时的环境，不取决于个人的意志。

隆维陷落后，人们于9月2日（星期日）获悉，被包围的凡尔登也将支持不住。警钟和警炮响彻天空，义勇军整装待发。谣言纷传，说犯人们在义勇军离开后将进行暴动，向爱国分子反扑。其实，犯人虽然渴望普军的到来，却并不想冒险举行暴动。但是，由于监狱的看守的人数少，素质差，越狱逃跑和捣乱反抗的事时有发生，当局曾表示担心刑事犯会成群结队地在城内流窜。在此情况下，谣传也就变得可信了。对平民说来，除反革命分子外，最可恶的就是这些刑事犯；既然进出监狱是那么容易，他们在狱中伪造大批指券，拿到巴黎各区流通。

当天下午，一批犯人从区政府被押往阿培监狱，刚到目的地就被聚集的人群处死。各区当时正在开会。普瓦索尼埃区作出决定，要求将犯人立即交付审判；在其他各区，持类似主张的人也一致同意执行这项决定。临近傍晚时，屠杀行动开始了，人群先后向卡尔姆、阿培、福尔斯、沙特累、孔西埃日等监狱拥去。人民法庭成立了，犯人未经审判就立即处决。屠杀一直延续到6日为止，并扩展到比赛特尔和萨尔佩特里埃两监狱。从事屠杀的人数有限，其中多数是小资产者和义勇军。丹东听任群众滥施暴虐；至于吉伦特派，他们简直噤若寒蝉，因为自己也受人怀疑。罗伯斯庇尔于2日揭发布里索和卡拉是敌人的同党，卡拉曾经令人难以置信地主张推举不伦瑞克或约克公爵任国王。布里索被抄了家，有人甚至主张逮捕他，因丹东反对而作罢。根据现有的资料，被杀的人数约在一千零九十人至一千三百九十五人之间，约占在押犯人的一半。在被害者总数中，神甫和其他政治犯有二百二十名，占四分之一，剩下四分之三为刑事犯。在马拉的参与下，公社监视委员起草了告外省爱国分子书，号召他们前来保卫巴

黎，并在出发前将当地的反革命分子收拾干净。吉伦特派后来曾借题发挥，但没有事实能证明这篇文告对外省有过什么影响。直到敌军退出国土后，外省的屠杀和流血事件仍继续发生。集体的精神状态足以对此作出解释。

恐怖使8月10日事件在政治、宗教和社会等方面产生的反响更加强烈。从此，再没有人敢于维护君主制。立法议会于9月4日表示，希望国民公会废除君主制；巴黎的议员在唱名投票当选时都接受了明确的委托。外省的一些选民会议也在同一气氛下进行，甚至已开始了清洗。弃权票的数量很大。因此，与其说国民公会的议员选举标志着普选制的实现，不如说这意味着8月10日起义的拥护者建立了专政。

议会于8月11日封闭了留下的所有修道院，于15日取消了从事教育和济贫事业的教团，并把被国王否决的惩治顽固派神甫法令付诸实施。在8月26日的放逐令发布后，大批顽固派神甫横遭逮捕和屠杀。原来不必对1790年11月27日宪法宣誓的罗马教神甫，如今却根据8月4日法令，必须宣誓忠于自由和平等（8月4日法令原来仅对公职人员有效，但从9月3日起，适用于全体公民）。教皇从未公开谴责这种宣誓，教会中再次出现了分裂。部分神甫表示服从，例如圣苏尔皮斯教堂堂长爱姆里。从此，许多顽固派盘踞的教堂也不得不接纳宪政派神甫。但是，由于宪政派神甫人数不够，议会于9月20日通过了讨论已达数月之久的关于把民事登记移交世俗机构办理的法案。在同一天，议会还颁布了离婚法。就在战胜顽固派的同时，宪政派神甫自己也受到了打击。国家对教会的权威变得越来越大：国家禁止教会接受“节敬”，教士除履行教职外不得穿着教服，不得登录教徒名册，婚姻除尊重法律规定的条件外，没有别的条件，也就是说，离婚后再婚和神甫结婚均不得拒绝。教堂的钟和银器被夺走，慈善工场的财产被拍卖。共和分子同宪政派神甫的决裂只是个时间问题。

制宪议会建立起来的社会秩序也受到平民所取得的胜利的打击。农民朝着解放的路上迈出了一大步：8月25日，农民对贵族的贡赋，

除原始契约依然存在的情况外，全被无偿废除；27日，布列塔尼停止了租地退佃制度；28日，市镇当局将领主非法占用或占有的公共产业全部收回。此外，8月14日，决定为乡村无产者取得土地提供方便：根据7月27日法令规定，流亡者的地产将被分成小块出售，以年金形式分期付款，市镇产业也允许交给农民平分。在巴黎，公社征募失业者修筑城防工事。

由于一日三餐已成为一个尖锐的问题，公社于8月11日要求禁止金银贸易和市场的双重价格。一场大暴动使南方运河的交通陷于瘫痪。其他骚乱接连发生，里昂和图尔实行了强制限价，各地均自动恢复了限价制。最后，议员通过了9月6日和16日法令，允许各县政府实行粮食普查和强制出售，以保证市场供应。议会拒绝实行限价，不敢再前进一步。以上措施似乎预示着其他措施将接踵而来。一些雅各宾分子的言论让人很不放心。在厄尔州和卡尔瓦多斯州，杜福尔和莫姆洛声称，工商业所有权得到了国家的保障，但国家在暂时尊重土地所有权的同时，应对土地产品享有节制权。兰代主教写道："留神，可别又搞土地法。"在歇尔州，本堂神甫普蒂让竟请本教区的教徒实行财产公有和不再缴纳地租。

在巴黎当选的山岳派议员不同程度地跟不上形势的发展。他们即使对屠杀能予原谅，却不能容忍街头的无政府状态。他们从未想过要取消所有权，哪怕马拉和埃贝尔也是如此。他们不主张实行限价，尤其不主张由当局强制推行限价。但是，一旦同平民决裂，他们就会成为温和派的掌中玩物，就像福扬派是反革命的掌中玩物一样。另方面，他们想到，为了保卫革命，平民要求采取的某些措施或许是有用的。敌人在国内的同谋者确有自觉和不自觉之分。8月21日，第一次旺代暴乱的叛军占领了夏蒂荣；拉鲁里在布列塔尼的叛乱阴谋已向丹东揭发；凡尔登的投降是王党活动的结果。许多人鼓动抗拒征兵征实，幸灾乐祸地预言奥普联军必将胜利。在恐怖的威胁下，嫌疑分子不敢也不能恣意妄为。征实和限价保证了军需供应，减少了开支和维

持了治安。可以说，从那时起，共和二年的制度已粗具规模。公社和议会一致同意在巴黎四郊征召三万军队，敦促义勇军开往边境。法国东部和北部地区正组织全民性的国民卫队。公社开始总动员的尝试，普遍征集武器和马匹，以及教堂的铜器和银器，并成立了被服工场。最后，执行委员会下令对军需粮秣实行限价征购。这些努力虽然需要时间才能见到成效，但这样强有力的支持对国防毕竟是有帮助的。约有二万军队出发前往香槟。在瓦尔米战役后，这些援军动摇了普鲁士的军心，加强了对比利时的攻势。军队感到政府已下了战斗到底的决心。丹东比任何人都更加坚定地表达了这种必胜的意志。某些大臣表现软弱，他们在8月28日曾考虑撤退至卢瓦尔河一线，如果没有丹东的反对，全国的斗志将彻底崩溃。丹东并不像他所说的那样对胜利有充分把握，他的坚毅镇定表明，他当之无愧地起了领袖的作用。

恐怖无论作为平民的自卫反应或统治手段，毕竟是应付危急局势的临时措施，它在胜利后势必要结束。瓦尔米战役的胜利是局势缓和的信号。何况，吉伦特派未等这一时刻的来到，就开始反扑了。乱杀滥捕激起了强烈的反对；实物征集制和倾向社会主义的言论使资产阶级惊慌不安：他们本能地成为吉伦特派的后盾，吉伦特派同前不久的福扬派一样，谴责社会祸害。在议会和执行委员会中，吉伦特派占了多数，议会改选的结果对他们是个鼓励，因为大多数当选议员拥护吉伦特派。外省的革命分子并不详细了解巴黎内部的党派斗争；由于他们人数少，处境险恶，对团结战斗有更深的感受，所以对党派斗争不很关心。在他们看来，吉伦特派是8月10日起义的代表，因为正是这场起义才使吉伦特派的大臣复职。

9月13日，罗兰对公社特派员横加指责；17日，维尼奥对监视委员会肆意攻击。公社立即屈服：解散了监视委员会，诚恳地承认了错误。但在20日，公社又决定选举新的监视委员会。这仅仅是个开端。布里索分子不能原谅巴黎无套裤汉抛开他们而选了山岳派。罗兰夫人对罗伯斯庇尔简直恨之入骨；她对丹东的仇恨更深，因为他把她的丈

夫完全架空了。罗兰夫人想出了建立州国民卫队以保护新的议会的主意；这样，吉伦特派就可以在新的议会中指控山岳派。国民公会开幕前，一场不可调和的内部斗争已经开始了。

第四章　入侵波兰和法国革命的反击：瓦尔米和热马普之战（1792年9月—1793年1月）

法军的作战不力使普奥方面得以不慌不忙地继续备战。但同盟国没有很好地利用这个间隙；他们的迟缓使共和派有充裕的时间推翻国王，他们的分歧马上使革命军得以再次发动进攻。

一、入侵波兰和赔偿问题

在柏林，尤其在维也纳，不但行动迟缓，而且各执一词，分歧甚多。弗朗斯瓦二世在整个夏季忙于在布德、法兰克福和布拉格接受加冕。他对出席大臣会议感到厌烦，对决断政务十分勉强。斯皮尔曼坚持联普政策，决心把身家性命寄托于此，菲利浦·科本泽尔小心翼翼地追随着他。科尼兹和其他大臣则忠于传统，对身居要津的幸臣十分憎恶。在普鲁士方面，大臣们对国王的宠臣，尤其对无能的比硕夫斯威德十分嫉妒，尖锐地批评与奥同盟。由于国王主张对法作战，他们只能服从命令，但始终认为这场战争是多余的，甚至是危险的，因为波兰问题现在又提上议事日程。应该承认，叶卡特琳娜的大胆妄为确实超出所有人的意料之外。

面对形势的发展，俄国女皇始终处于主动地位。一方面，她怂恿德意志各国反对法国革命；另方面，等德意志各国刚刚转过身去，她立即着手入侵波兰。就在立法议会对奥宣战的当天，叶卡特琳娜发文通知德意志各国，她将干涉波兰。在5月18日至19日的晚间，将近十万俄军从立陶宛和乌克兰越过边界。波兰议会在把全部权力交给斯塔尼斯拉夫独裁后，于29日宣布解散。两支波兰军队约有三万多人，南方战线的波军司令波尼亚托夫斯基既无经验，又不果断，但他部下的科希秋什科是个参加过美国独立战争并能征善战的军官；波兰军队经过不断回旋，巧妙地避开了俄军的包围。最后，波军退守布格河一线；7月18日，俄军强渡布格河，迫使波军向华沙方向撤退。波兰的形势至此并非已毫无希望，因为俄军远离了他们的基地，而义勇军又蜂拥而起，波兰全国群情振奋。不幸，国王斯塔尼斯拉夫叛国投敌。战端刚起，他就打算牺牲波兰而保全个人地位。6月19日，他向叶卡特琳娜恳求饶恕；7月22日，他接到了无条件加入塔尔哥维查同盟的命令；23日，国王的决定获得了大臣会议的同意。俄国军队占领了波

兰全国，同盟派分子恢复了旧宪法，掌握了政权，解散了各地的军队。大多数爱国党领袖被迫流亡国外。

普鲁士和奥地利一时被惊得目瞪口呆。两国君主业已同意不再维护5月3日的宪法，并把这个决定通知了华沙；他们原以为叶卡特琳娜至少会就波兰的命运同他们磋商，没有想到她竟取得如此迅速和全面的成功。他们徒劳地建议俄国加入2月签署的奥普协议，从而恢复三国同盟。俄国女皇对此建议置若罔闻，却于7月14日提出续订俄奥和约，又于8月3日建议重修俄普联盟。换句话说，叶卡特琳娜想同奥普两国分别谈判。由于两国互有猜疑，它们只得向强悍的女皇迁就讨好。

叶卡特琳娜周围的人在处理波兰的问题上意见并不一致，她自己大概也犹豫不决。人们通常认为，叶卡特琳娜想把波兰作为保护国完整地保留下来。实际情形显然要复杂得多。她知道，只要一有机会，波兰将会在邻国的支持下脱离俄国，就像1789年那时一样。吞并乌克兰也许更加可靠，她在面子上也很有光彩。另方面，她真诚地希望狠狠地给法国人一番教训；她也清楚，如果不让普鲁士在波兰得到一点好处，普鲁士会放弃对法作战。因此，第二次瓜分波兰本来很可能加强三国的勾结和联盟；可是，为了使科尼兹不能反对，斯皮尔曼突然灵机一动，主张放弃从波兰取得一片土地，而要求用尼德兰去换取老首相垂涎已久的巴伐利亚。

这是一个后患无穷的主张。叶卡特琳娜立即抓住了这个良机，因为根据这个主张，在俄国保护下的波兰疆土只会扩大。于是，奥地利敦促俄国女皇同普鲁士单独谈判，以便立即进占巴伐利亚。然而，交换只能在同法国媾和以后才能进行，更何况，巴伐利亚大公的继承人双桥公爵反对并入奥地利，沿海各国也反对让一位无力守土的王公登上比利时王位。如果战事迁延不决，奥地利将眼看其盟国的利益得到满足，而自己却两手空空，除非它请求各盟国等待，以便同奥地利一起分享利益。无论如何，这对三国同盟都是个精神上的打击。但在当

时，人们以为联军能势如破竹地进入法国。因此，普鲁士痛快地答应，奥地利和普鲁士将同时获得相应的战争赔偿。斯皮尔曼终于在迷路上愈走愈远。如果他得到充分的授权，他或许会同普鲁士方面达成一项正式的协议。

在波茨坦会议（5月12日至15日）后，许伦贝格提出了正式的建议，斯皮尔曼那时必须把他私下活动的经过报告皇帝和科尼兹。首相恼怒万分，叫嚷奥地利上了大当。弗朗斯瓦二世于8月接受了科尼兹的辞呈，但这没有影响他听取反对斯皮尔曼计划的其他大臣的意见。巴伐利亚的收益不能同比利时的相提并论。为此，奥地利要求"额外"的补偿，弗里德里希-威廉刚继承的昂斯巴赫和贝勒脱这两块领地恰好能满足奥地利的要求。在动身前往法兰克福前，问题仍悬而未决；妥协终于在7月17日达成，但弗朗斯瓦二世仍坚持要英国表示同意。许伦贝格对普鲁士负担奥地利索取的额外补偿深感不快，但勉强同意将此事报告国王。双方没有签署任何协议就分了手；因此，在8月初，当俄国问及法兰克福会议对战争赔偿有何结果时，普鲁士的答复是：在奥国方面，问题仍悬而未决，而普鲁士方面则已经作出了决定。这个答复使柏林和彼得堡之间的谈判得以开始。那时候，许伦贝格明确指出，国王不会出让他的两块领地，奥地利或者接受交换，或者另提方案。双方在维也纳再次进行了长时间的讨论。9月9日，皇帝终于表明立场：如果奥地利不能取得两块领地，就谈不上交换，因而也谈不上割地赔偿。如果普鲁士不肯让步，它也只能同奥地利一样仅得到一笔赔款。斯皮尔曼于12日动身把这份计划交给弗里德里希-威廉。与他同行的有普鲁士新任驻奥大使豪格维茨，后者是奥普联盟的坚决支持者。他们并没有失望：皇帝怎么可能会不要阿尔萨斯和直到摩泽尔河的洛林这大片土地呢？在他们的想象中，他们将在巴黎会见普鲁士国王。

二、奥普联军

欧洲其他国家没有给奥普联盟提供任何援助。3月6日瑞典国王遇刺，使反革命失去了一根重要的支柱：苏但马尼公爵担任摄政后，向法国靠拢。西班牙的阿兰达竭力同法国和解，至于皮特，他仍持超然事外的立场。唯有俄国和撒丁积极响应了4月12日的通告。但是，在法国入侵威胁下的维克多·阿梅代仅答应奋起抵抗，并要求给予援助。叶卡特琳娜同意提供一万五千人，比订立俄奥同盟时答应派遣的一万二千人仅增加了三千人，但她又表示，这支军队要等波兰平定后才能出发。于是，奥普方面建议用资助军费代替出兵，沙皇慷慨地给了四十万卢布。

在德意志人和意大利人看来，这场战争不是民族的战争，而是阶级的或意识形态的战争；而在他们的王公看来，这则是一场政治战争。反动势力在德意志各国更加猖獗，在反动势力的鼓动下，弗里德里希·根茨于1791年末翻译了伯克的著作。同情法国革命的人仍然不少，而且他们仍然敢作敢为，特别在莱茵各国是这样。他们谴责干涉，预言雅各宾派必将取得胜利。法军在4月的失利使他们深感痛心，毕尔格尔在《责备之歌》中表达了他们的失望心情："谁不能为自由去死，就只配忍受奴役。"反革命分子则赠给无套裤汉一句新的格言："战不胜，就逃命。"至于王公们，他们看到从中无利可图，不肯参与战事。维克多–阿梅代于1791年10月曾试图组织意大利半岛各国的邦联，但没有取得成功。奥普联盟以为至少能指望莱茵各国的君主给予帮助；可是，只要奥普方面不能保护他们，他们便同法国举行谈判，以免法军侵入他们的国土。他们后来虽然同法国绝交，但只有黑森公国勉强派了几个团的军队交联军指挥。

奥普两国军队在名义上分别拥有二十二万三千人和十七万一千人，但两国都不想把全部兵力投入战争。根据协议，不伦瑞克公爵只

能调动十万人，黑森部队和尼德兰驻军不包括在内。当他在7月到达科布伦茨时，他发现他所能调动的兵力还达不到这个数字。在扣除守卫部队后，普鲁士所提供的战斗部队仅四万二千人。由于匈牙利议会和比利时各省三级会议的抵制，奥地利暂时不能集结军队。普鲁士国王并不富有，他把老弗里德里希的遗产在1789至1791年间花掉了一部分，但他还能在荷兰借到一笔贷款。奥地利已被土耳其战争搞得民穷财尽，甚至日常开支也难以应付。何况，它还要向尼德兰增援，而部队的逃亡现象又十分严重。奥国仅交给不伦瑞克二万九千人，其中一万五千人由霍亨洛赫-基尔什贝克指挥，一万一千人来自尼德兰，由克勒腓率领。在普王的坚持下，不伦瑞克勉强接受了四五千名流亡者，他认为这些人的军事价值很小。一万六千六百名奥军留守莱茵河，二万五千名奥军驻扎尼德兰。尼德兰总督萨克森-但辛公爵阿尔伯派出其中的一万三千人攻打利尔。

人们当时判断，联军的训练有素足以弥补数量的不足。普鲁士军队是欧洲公认最精锐的部队。这支部队在演习和操练时不仅令行禁止，一丝不苟，而且纪律严明，秩序井然；但正因为如此，军官和士兵的能动性不能有任何发挥。弗里德里希二世把士兵训练成一架完美无缺的战争机器，并为各国军事家所赞叹和竭力模仿。其实，这种练兵方法主要是为了适应普军的兵源条件，因为士兵或者来自目不识丁的农民，或者来自身份不明的投军者。同时，这种方法也为了适应线状队列的需要，通过排枪和快速射击最大限度地提高步枪的射击效率。然而，弗里德里希-威廉二世的军队从未经过实战，一上战场，许多严重的缺点便暴露了出来：炮兵低劣、工兵无能、救护不足、指挥平庸。早在1790年，军事动员中的种种弊端导致了国防大臣的自杀。普军士兵不在战地就食，而随身携带九天军粮，不足时再用现金洽购。为此，普军必须设立兵站、仓库和面包房，然后用军车运送。军官的随身行李太多，部队行军速度很慢。人们认为奥军素质不如普军，因为它完全照抄弗里德里希的一套办法。玛丽-泰丽莎于1753年

曾要德意志各省根据普鲁士的分区团练制推行抽签征兵，练兵的办法也模仿普鲁士。可是，奥军刚同土耳其打过仗，这同普军相比无疑是个优点。奥地利的民事部门已经学会了在资源不足和交通不便的地区保证部队的粮食供应。因此，在法国的边境上，奥军的处境比普军略为好些。

不伦瑞克公爵对军事进展缓慢并不担心。从王朝政治出发，他首先要避免轻举妄动，因为建立一支军队需要花费很多时间和金钱；此外，政治战的目的与其说是消灭敌人，毋宁说是为在今后的谈判桌上抓到几张王牌。部队的训练条件和战术条件也不鼓励他寻求决战，他必须找到类似练兵场的合适地形，才能考虑决战。线状队列利于防守而不利于进攻，因为在行进中，线状队列势必被打乱，不能发挥排枪的威力，经不起骑兵的袭击和不适宜追击敌人。这些缺点早有人指出过，但弗里德里希有他无法克服的困难：纵深队列固然利于步兵冲锋，但射击时火力不强：散兵队列也不可靠，因为它不能组成对付骑兵的方阵，士兵又容易临阵脱逃，这个方法只能用于前哨战或攻坚战。在这方面，奥军也比普军优越：它拥有一支由蒂罗尔人和克罗地亚人组成的轻步兵，只是兵员尚嫌不足。因此，根据军事规范的要求，部队应避免决战，而应设法威胁敌军的交通，压迫敌军后退，使敌方要塞陷于孤立，然后从容地加以围攻。由于敌方采用同样的战术，他必须注意保护侧翼的安全，特别要保护仓库和运输线。不伦瑞克因把部队沿战线平均铺开，丧失了进攻的能力。在法国方面，吉伯特伯爵曾指出，当一支军队成为国民的军队时，由于战士的爱国热诚和忠实可靠，它将能革新战略和战术。大革命终于使吉伯特的预言得以实现。在普鲁士方面，弗里德里希的军事主张不能被任何人接受：人们指出，他不但吃过多次败仗，而且在晚年变得更加谨慎小心；他所打的胜仗同他提出的军事原则无关，只是由于敌人无能或者由于侥幸而已。不伦瑞克就有这样的想法，他是一位勇敢善战的名将，但他缺少伟大军事家的基本品质，即缺少进取精神。由于害怕有损自己的

名声，他推卸责任，而让霍亨洛赫负责执行既定的军事计划。他对国王深怀敬意，不敢把国王撇开或违抗他的命令；因此，联军实际上竟有三名主帅。

根据不伦瑞克公爵于2月和5月两次在无忧宫会议上陈述的计划，普军应经隆维向凡尔登进发，由霍亨洛赫和克勒腓两路分割麦斯和色当的两支法军，在到达默兹河后，再围困尚未攻下的要塞，并采取必要措施，准备于春季进军巴黎。这个计划是符合战略原则的。但舆论界普遍认为法国军队将如同1787年的荷兰军队那样不堪一击。布叶甚至断言，他对夺取堡垒已胸有成竹，大多数法国人渴望着解放。人们以为，只要发表一纸宣言进行威胁，就能把那些犹豫不定的人争取过来。因此，弗里德里希–威廉要求普军在夏末就进入巴黎。公爵认为兵力不足和限期过早，但他既不反对，又不放弃其计划。普军未等作出最后决定便开始进攻。

就在德意志帝国庆祝弗朗斯瓦加冕的那几天里，最后的军事准备已经完成。马莱·杜潘把路易十六从福扬派那里接到的宣言草案交给了各国君主；里蒙侯爵另行起草了一份宣言，取得了费逊的赞同。外交官们心不在焉地比较了两份宣言，莫名其妙地采纳了第二份。7月25日，不伦瑞克就任联军司令：他对此感到后悔终生。

三、瓦尔米之战（1792年9月20日）

7月30日，联军终于从科布伦茨出发，于8月19日才越过边界。天开始下雨，连续不断的滂沱大雨使笨重的联军逐渐陷入伏埃福尔和阿尔贡地区的泥泞之中。这场雨是革命最宝贵的同盟者。公爵于22日攻打隆维；由于没有攻城器械，他下令炮轰，隆维于23日投降。凡尔登于29日被围，9月2日投降，城防司令博尔贝尔一说自杀，一说被杀。洛林的居民并不与革命为敌，就连入侵军也不得不承认这一点。但城市居民在敌军炮击下软弱了，当时也没有革命政府激励士气和镇压王党，王党乘机威吓军事当局。“凡尔登的处女”虽然没有用玫瑰花为普王铺路，但也对他笑脸相迎，她们后来都被送上了断头台。

不伦瑞克至此没有放弃他的计划。在卡龙和布勒特依的影响下，普王坚持加快进军，公爵终于让步了。此外，色当和麦斯的法军正在后撤，他不再害怕被包抄。于是，他把霍亨洛赫召来，后者伪装屯兵蒂翁维尔城下。9月8日，联军向阿尔贡地区进攻，霍亨洛赫进占夏龙至巴黎途中的依斯莱脱，公爵突破埃尔河防线向格朗普累推进，克勒腓则向北攻击前进。三支大军与杜穆里埃指挥的法军正面遭遇。

杜穆里埃由于被路易十六所抛弃，同吉伦特派也闹翻，眼看自己的地位已岌岌可危，但他并不因此泄气。他在摩尔德兵营创造了奇迹：不但挫败了拉法叶特的阴谋，而且重新获得了雅各宾派的信任。那时，色当法军正群龙无首，执行委员会便派杜穆里埃出任驻军司令。杜穆里埃于8月28日来到军中，他的意图仍然是想入侵比利时，以为不伦瑞克公爵会率军援救萨克森–但辛公爵。相反，为了安抚舆论，赛尔文却敦促杜穆里埃加强对巴黎的掩护。从战略上看，不伦瑞克似乎不可能绕道回守尼德兰：一旦普军进入巴黎，即使杜穆里埃占领了比利时，那也没有什么用处。当普军向默兹河进逼时，杜穆里埃不得不改变主意；9月1日，他离开色当，率领二万三千人从侧翼向阿

尔贡转进，麻痹大意的克勒腓竟没有给予丝毫阻挠。杜瓦尔和勃农维尔从法国北部带来了一万援军，凯莱尔曼率领一万八千人从麦斯赶到。

春天以来，经过一系列前哨战的锻炼，法国军队有了一些进步。尽管立法议会拒不同意将义勇军编入野战部队，将领们却开始对不同体制的营队实行混合编制和统一指挥。临阵胆怯还时有发生，杜穆里埃认为部队仍不宜进行野战，但至少已能进行防御战，特别在阿尔贡这类地区。同敌军相比，法军的大炮占了很大优势，拉法叶特已给法军配置了用马牵引的炮队。法军将领仍保留许多传统的战术：根据吉伯特的军事思想制订的1791年8月战术规程仍主张步兵采用两行三排的狭长队列，进攻时有时采用以营为单位的纵深队列。但是，形势迫使法军逐步改变其作战方法。由于法军在防御战和前哨战中需要使用义勇军，而满怀热情和主动精神的义勇军却从未受过线状队列的训练，部队就让越来越多的战士以散兵队形投入战斗。杜穆里埃作为指挥这支军队的将军，确实显示了杰出的才干。他不但勇敢顽强，而且善于亲近士兵，因而深获士兵的爱戴。他性格开朗活泼，即使在最险恶的环境下仍信心十足，从不张皇失措。可惜，如同在执政期间一样，他在处理军务时也有点莽撞和草率，这个缺点使他险遭失败。

由于过分信任部下，杜穆里埃在克瓦奥博瓦隘口竟没有加派重兵驻守，致使克勒腓于9月12日得以攻下隘口，杜穆里埃全军被断了后路。经过连夜的急行军，杜穆里埃总算从格朗普累逃出险境，来到圣梅内乌特一带驻扎，背靠据守依斯莱脱的迪永；不久，勃农维尔和凯莱尔曼也率领援军赶到。通向巴黎的大道从此已畅通无阻。但是，不伦瑞克在其后方有受攻击危险的情况下不能长驱直入，因而在17日前仍按兵不动。接着，他穿过阿尔贡地区包抄法军阵地，威胁法军的唯一后方通道维特里大路，以胁迫法军撤退。19日，急于求成的普鲁士国王竟不顾军事准则，下令向敌军展开正面攻击。20日，普军向法军发动了进攻，凯莱尔曼率部在瓦尔米和依弗隆的高地上摆开阵势迎

敌。一场猛烈的炮战开始了，普军步兵从下午开始冲锋。法军岿然不动，加强了炮兵火力。攻击部队在强大炮火下畏缩不前，不伦瑞克看到计划受挫，便下令撤退。瓦尔米在军事上不算是一场大战，但在心理上却是革命对其敌人的一次大胜。据歌德自称，他立即看到这次胜仗将激起无穷的反响。当然，这场胜利在军事上的意义也不可低估，因为它使法军争取到时间，而使敌军士气受挫。

人们最初以为，瓦尔米之战已使战局趋向缓和。杜穆里埃却心惊未定，力图延长作战间隙。他一心想利用普军的士气低落，逼迫普军撤离法国；在此有利条件下，他便能把战争引向比利时，进而同普鲁士缔结和约或反奥同盟。22日，他提出了谈判的创议。普方作了积极的响应，以为杜穆里埃也像拉法叶特一样，想向巴黎进军，以复辟君主制度。为此，普方宣布，只要路易十六重登王位，谈判随时均可开始。但在23日，杜穆里埃获悉共和国已经成立，并把这个消息通知普鲁士国王。普王于28日发表了一篇措辞激烈的文告，宣布谈判破裂。然而，不伦瑞克的部队在泥泞的香槟平原上不但供应十分困难，而且困于秋季的滂沱大雨，病员不断增加，士气一落千丈，尚能作战的士兵只剩下一万七千人。为此，不伦瑞克决定在10月1日全线撤退，普军的形势十分险恶，他们能否通过阿尔贡森林，完全在杜穆里埃掌握之中。于是，普军主动重开谈判，就在那时，执行委员会在了解情况后，于25日和26日连下了两道停止谈判的命令。

丹东对战局怀有与杜穆里埃相同的忧虑。早在月中，勒布伦已向普王进行了停战试探；赛尔文始终希望把军队调回马恩河一线或陈兵巴黎城下；奥军已经侵入诺尔州，正在攻打利尔。8月10日事件在国外引起的不幸后果开始表现出来：英、俄、西、荷和威尼斯纷纷同法国绝交；瑞士各州开始武装起来，伯尔尼人占领了日内瓦；撒丁军队正准备发动进攻。孟德斯吉乌和安塞姆接到命令，率军向萨瓦和尼斯挺进。库斯丁已获准向斯皮尔进发。但是，这种四面出击的形势又会带来怎样的结果？在此情形下，执行委员会认为谈判是扭转局面的意

外机遇，因而让杜穆里埃全权处置。然而，执行委员会没有想到敌军会自动撤退，也就忘记嘱咐杜穆里埃，在没有保证的情形下，不能让敌军脱逃。

杜穆里埃以及丹东的特派员威斯台尔曼正是把这个问题给疏忽了。双方的会谈至今是个谜，但事实表明，普军不费一枪一弹就退回了科布伦茨。不伦瑞克赶紧跟着后撤，分别于8日和22日放弃了凡尔登和隆维。谈判仍在正常进行，直到普王脱离险境后，才终于停止。能否认为普王玩弄了法国人呢？那也未必如此。普军一旦撤出法国领土，法军就能向比利时进攻，甚至进一步离间普鲁士与奥国的同盟，这一切可能促使杜穆里埃以及支持他的执行委员会决定放过普军。某些历史学家由于怀疑这项政策的背后隐藏着不可告人的目的，往往抓住不放，大做文章。但是，这场令人惊异的撤退毕竟是年轻的共和国的辉煌胜利；应该承认，正是这次胜利才推动了另一次胜利的到来。

四、热马普之战——共和军的胜利（1792年11月6日）

孟德斯吉乌于9月22日攻克蒙梅里安后，于24日又占领了尚贝里。整个萨瓦像迎接解放者一样欢迎他。人们请求他把伯尔尼人从日内瓦驱逐出去，他选择了谈判的方式，使伯尔尼人自动离开日内瓦。安塞姆于9月29日进入尼斯。库斯丁于30日占领了斯皮尔。奥国军队退回到莱茵河东岸，接着从沃尔姆斯继续后撤，于10月21日到达美因兹，最后一直退到法兰克福。

与此同时，萨克森-但辛公爵仍炮轰利尔，但始终未能将该城合围。正在勒奎斯诺尔开会的诺尔州选举会议决定将会址迁到利尔。虽然会议代表只剩下少数雅各宾分子，但他们在诺尔弗本堂神甫的领导下，动员了四分之一的国民卫队，坚定地守卫着城市。奥军于10月8日退守蒙斯。杜穆里埃集中四万大军，于11月6日在利尔前方向敌人发起进攻，一举攻克了热马普高地。从此，占领整个比利时已如探囊取物。杜穆里埃占领了亚琛，锋芒直指罗埃河。

战局的转折在法国内外引起了强烈的震动。继瓦尔米大捷后，热马普之战是革命军以正面攻击而并非巧妙的包抄战术所取得的一次真正的胜利；高唱《马赛曲》和《卡马尼奥曲》的无套裤汉奋勇前进，终于以优势兵力压倒敌人，大举征兵的思想以及不依赖科学和组织的人民战争思想便从此产生。

五、第二次瓜分波兰以及奥普联盟的动摇

瓦尔米之战使奥普联盟摇摇欲坠。当豪格维茨和斯皮尔曼于10月8日到达凡尔登时，他们看到部队已溃不成军，普王恼恨交加，失宠的比硕夫斯威特已被反奥派大臣卢谢西尼所取代。豪格维茨立即改变了立场。对普鲁士说来，现在的问题已不再是入侵法国，而是保卫德意志帝国和尼德兰！从此，奥地利在战争中便首当其冲；普鲁士既然只是奥国的帮手，即使不求平等，至少也能抛开利益共享的原则，放心大胆地向其同盟国进行勒索，在尚未得到波兰的一块割地前，不再参加新的战斗。弗里德里希–威廉虽然比他的大臣更讲信义，明确表示了他将不停止对法作战，但他知道俄国已迫不及待，戈尔兹还说叶卡特琳娜同意与普王单独谈判。10月17日，普王委托大使全权进行谈判；25日，他在卢森堡的梅尔勒大本营将他的意图通知了奥国方面。如果奥国拒绝他的要求，普王将援引2月8日协议的规定，只提供二万军队，或者在帝国议会决定对法宣战的情况下，只提供作为帝国成员国所应提供的军队份额。

11月20日，普王的照会和热马普战役的消息同时到达维也纳，这就加重了照会的分量。奥地利或者将失去其盟国，或者将暂时失去取得战争赔偿的权利，二者必居其一。面对这个可怕的选择，斯皮尔曼等大臣仍不死心，他们希望普王回心转意，因而竭力拖延时间，于12月11日才作出答复：同意普鲁士“必要时”可进占波兰。表面上，普鲁士似乎已取得了任意行动的许诺。其实，奥地利秘密请求英国出面反对瓜分波兰，又请叶卡特琳娜推迟瓜分和减少分给普鲁士的地盘。人们知道，在瓦尔米战后，叶卡特琳娜也还担心弗里德里希同法国和解，担心英国从中插手。她最迟于12月13日作出了决策；奥斯特尔曼于16日向戈尔兹指出，俄国要取得其领土相当于普鲁士四倍和人口达三百万的乌克兰和白俄罗斯。弗里德里希得到的好处也不小，共有但

泽、托伦、波兹南和卡利什。谈判只花了六天时间，协议于1793年1月23日签署。普鲁士保证在西线继续作战，但实际上，它抽调部分军队前往波兰，一心不给奥国任何切实的帮助，使奥国得不到任何补偿。俄普两国仍请奥皇赞同这次瓜分，表示对奥国在进行可望而不可及的交换时，两国也将给予通融。维也纳接到俄普协议的照会后，愤怒和惊诧的情绪简直难以形容。

第五章　反法大同盟的产生

如果革命当局在取得军事胜利和占有敌国土地的形势下，能够观望等待，直到第二次瓜分波兰的发生；同时以尊重它的独立为条件而主动归还其占领地，它或许能拆散奥普同盟，从而取得和平。丹东在10月初显然就想到过这一条出路。但要采取这个方案，就绝对不能被胜利冲昏头脑，不能被宣传战和吞并别国的企图所迷惑，以致同英国决裂。同时，也应该赦免路易十六。总之，这项政策意味着共和派必须保持团结一致。在四分五裂的情况下，国民公会不可能向欧洲提出和平建议。

一、国民公会初期的吉伦特派和山岳派

9月20日下午，正当瓦尔米战役接近尾声时，国民公会召开首次会议，宣布自己正式成立；21日，它已代替了设在骑术院大厅的立法议会。在格雷古瓦的热烈支持下，科洛·德布瓦在会议结束前提出了废黜国王的建议，轻而易举地获得了与会代表的同意。第二天，比约–瓦伦又毫不困难地取得国民公会的同意，规定今后的议会法令改从共和元年开始算起。因此，共和国的建立并非根据郑重宣布的理由直接作出的抉择，而是由于革命的法国为了自身的安全，在推翻路易十六后不得不采取的统治形式。

国民公会不能忠实地反映全国的意愿。8月10日革命势必把勾结外国或有通敌嫌疑的王党统统排斥在外。没有参加选举的群众深深地感到忧虑和不满，他们不想为革命承受重担，却想享有革命带来的利益。新议会是面对危险拒绝一切妥协调和的少数人的产物。根据西哀士的理论，国民公会是体现国民主权的制宪议会，它享有无限的权力：它在事实上和法律上都拥有独裁权。但是，国民公会的成员远不能满足公社和10月8日起义者的要求。一方面，不少议员只是迫于形势才赞成共和。另方面，无套裤汉和主张恐怖与限价的平民在国民公会中没有自己的代言人。山岳派还没有真正的社会和经济纲领，只是部分地代表他们的意见，而迷恋《土地法》的“狂徒”则遭到一致的谴责。排斥在国民公会门外的极端分子不久控制了科特利埃俱乐部；随着形势的发展，他们在1793年推动山岳派和巴黎各区的前进向议会施加压力，强迫议会按照他们的意志办事。

议会中山岳派和吉伦特派这两个司令部立即发生了冲突。他们都不构成有组织、有纪律的政党，而是内部意见不一、行动散漫的派别。他们的政见并不截然相反，而只是代表了不同的倾向，由于互不相让和遇到难以解决的问题才变得分歧越来越大。他们之间的对立最

早可追溯到布里索和罗伯斯庇尔在宣战问题上的冲突，两人互相指责对方同宫廷勾结。接着，发生了8月10日事件：罗兰夫人不能容忍丹东的地位不断上升，因而在她的周围集合了同丹东势不两立的巴巴鲁、蒲佐和卢维等一伙人，佩蒂昂对巴黎人没有选他当议员始终耿耿于怀；他们对9月的恐怖全都心有余悸。两派的争执愈演愈烈。吉伦特派在反对中央集权问题上取得了地方行政当局的支持，即使在国民公会下令改选后，地方行政当局仍由温和的资产阶级所盘踞。吉伦特派鼓动自1789年以来广泛发展的地方自治情绪，他们中间虽然有些人对联邦制感兴趣，但整个吉伦特派却从未有过在法国实行联邦制的打算。他们更多地强调地方的独立性，其结果自然更糟。他们同商业资产阶级联系紧密，同平民很少交往，自从离开了雅各宾俱乐部以后，便经常在都登夫人、罗兰夫人或瓦拉泽家中会商；他们坚持经济自由的主张，因而同热衷限价的平民百姓不相融洽。两派的冲突具有一定的社会性。资产阶级几乎全都紧跟吉伦特派；在国民公会，尤其在外省，吉伦特派的名称为资产阶级中的王党分子充当屏障。在巴黎当选的山岳派议员自然偏向各区的无套裤汉群众。他们以雅各宾俱乐部为基地，同这些群众交换意见，并为群众的利益辩护。吉伦特派对他们不但是个威胁，而且他们认为，吉伦特派不可能投票赞成或至少不可能有力推行因战争而必须采取的措施，他们终于不无勉强地接受了平民的主张，成为在议会中没有席位的革命极左派的首领。当然，他们同平民的联合并非亲密无间，随着外省人的不断加入，山岳派就更加不是整齐划一的集团了。

处在两派之间的中间派拥有举足轻重的多数，他们的选择又经常出现反复。这些议员在维护革命和国王完整的问题上态度坚决，但对采用什么手段却游移不定。他们实际上害怕平民，十分接近资产阶级。他们厌恶暴虐和流血，把经济自由奉为准则。但是，在共和国处境危急的情况下，他们又认为不宜同8月10日的起义者分道扬镳，更何况后者的要求在胜利前暂时尚有用处。所以，中间派的巴雷尔、卡

诺、兰代、康蓬等部分议员归附了山岳派。大多数议员比已被仇恨迷了心窍的派别领袖较为明智，他们认识到，共和派本来人数太少，如果发生内讧，只会彻底垮台。为了面对现实，他们不断改变立场，从而使国民公会令人难以置信地出尔反尔。

二、党派斗争和处死国王（1792年9月—1793年1月21日）

吉伦特派在最初几个星期享有威望，国民公会似乎已被他们所控制。外省对公社和无套裤汉的嫉妒，屠杀引起的惊恐，由于所有权蒙受威胁而激起的愤怒，军事胜利迅速带来的安全感以及全国性的反恐怖情绪，这一切使大多数人向吉伦特派靠拢。丹东选择了国民公会议员的职务，离开了执行委员会，“德高望重”的罗兰从此成为执行委员会的领袖。公社直到11月底才被解散，但在这以前它已失去了它的特殊权力，并撤销了监视委员会。中央政权派往各地的特派员纷纷被召回。警察由罗兰和议会公安委员会接管。查办嫌疑犯已经停止，被捕人犯已陆续释放，许多被流放的神甫和流亡贵族已允许回国。随后，8月17日成立的人民法庭已经取消，正常的法院恢复了工作，不再有镇压反革命的专门司法机构，高等法院也被取消。粮食贸易法规已不再适用，9月法令从未得到真正执行。罗兰始终反对限价；由于限价在厄尔河和卢瓦尔河之间的地区再次引起了重大的骚乱，罗兰于12月8日下令恢复粮食贸易自由。战争开始以来，军需供应商简直福星高照；在比利时战场，依靠杜穆里埃的配合，他们更是财运亨通，特别是爱斯泊涅教士。新任国防大臣巴什一度曾设立“采购署”代替军需供应商，遭到了杜穆里埃将军的不断抗议，国民公会最后让他自行处置供应军需的必要开支。

与此同时，由于不必再加固巴黎城防，负责挖壕筑垒的工人均被解雇，罗兰并在国家工场中恢复了计件工资。他竭力主张取消公社规定的每磅三苏的平价面包，不再把这大笔开支转嫁到纳税人身上。农民的利益也遭受损害：平分公地和出售流亡者产业已被推迟。这项政策使无套裤汉对罗兰分子更加怨恨。但在国民公会，这项政策却没有

遇到人们所设想的抵制；在粮食贸易的大辩论中，作为正统经济学家的圣茹斯特指出，对付价格上涨的唯一办法是紧缩通货。罗伯斯庇尔虽然雄辩地反映平民的怨愤，并要求制止囤积居奇，但没有提出征购和限价的建议。共和派在对待教会的问题上意见比较一致。他们拒绝了康蓬关于取消从国家预算中开支信仰费的建议。但是，在12月，他们平静地讨论了孔多塞所作的关于建立世俗的、免费的和义务的公共教育的报告，这项报告没有被通过。最后，丹东不同意罗伯斯庇尔处处与吉伦特派为敌的立场，主动向吉伦特派提供支持。

正如勒瓦舍尔所指出的，丹东实质上属于中间派。他一心想抛弃极端措施；当泰奥都尔·德·拉默在10月从伦敦赶来向他说情时，他曾答应尽全力去救护路易十六。他知道这是和平的条件之一。为了求得和平，他甚至会同意恢复君主立宪，例如让沙特尔公爵就任国王。早在10月4日，他就建议宣布祖国不再在危急中。但是，从相反的角度看，必须有了和平才谈得上稳定局势和采取温和政策。这个困难必须通过共和各派的团结才能够解决，至少也要使山岳派不公开反对。丹东于9月21日和25日在否定联邦制的同时，否定了专制和土地法。从理智出发，吉伦特派应该同丹东握手言和。

但吉伦特派却想压倒他们的对手。他们要求清算丹东的秘密开支，而丹东又交不出账目；罗兰夫人还把王室失窃的财物说成被丹东所偷盗，这就把丹东推到了左派的一边。9月25日，马拉和罗伯斯庇尔受到了猛烈的攻击，说他们企图擅权独裁；对公社的攻击成倍增加；卢维于10月29日再度向罗伯斯庇尔开火。吉伦特派的目的十分明显，他们企图把屠杀和革命专政的罪名加在那些没有像卡拉和巴巴鲁一样投靠他们的8月10日起义者身上，并进一步加以惩办。他们完全懂得，在这样的威逼下，巴黎的无套裤汉忍无可忍时会冒险再次闹事。因此，罗兰于9月23日要求国民公会设置守卫；因爱上罗兰夫人转而反对其旧伙伴的蒲佐鼓吹成立旨在保护国民公会的“州国民卫队”。

国民公会大多数议员虽然与吉伦特派一样讨厌无套裤汉，但不同意让吉伦特派处置对手。这就暴露出第三派的存在，即与山岳派相对而言的平原派，或用贬义的名称，即沼泽派。他们暗中承认罗伯斯庇尔11月5日的发言是篇出色的辩护词：8月10日的某些后果令人惋惜，但对于推翻了路易十六和制止了通敌阴谋的人们，绝对谈不上予以法办。否则，国民公会岂不等于谴责起义和葬送自己的权威；此外，如果它对巴黎的无套裤汉使用武力，就会使自己受王党的摆布。因此，国民公会仅对马拉表示鄙视。罗伯斯庇尔没有被法办。经过这场考验，罗伯斯庇尔名声大振，一跃成为山岳派的领袖。为了避免挑动外省反对首都，国民公会对外省寄来的支持吉伦特派的文告只能表示欢迎，并听任外省自发派遣许多联盟军前来巴黎。

吉伦特分子这次由于未能说服国民公会，他们的势力开始下降。在执行委员会，国防大臣巴什和海军大臣蒙日脱离了罗兰。巴黎资产阶级坚持不参加选举，雅各宾分子掌握了州政府，公社选了一名温和派分子任市长，但又配备肖梅特和埃贝尔任正副检察长。更糟糕的是山岳派在反驳时指责他们的对手拖延审判国王。

吉伦特派确实希望拖延审判。他们的国内政策要求宽赦路易十六。丹东曾对拉默说过："一旦把国王交付审判，怎么再能救他？国王出庭受审，他就必死无疑。"事实上，国民公会只有宣布国王有罪这条路可走，除非它对8月10日的起义、它自身的存在、共和国的成立统统加以谴责。罗伯斯庇尔于12月2日以不容置辩的逻辑向国民公会指出："假如国王无罪，推翻国王的人便有罪……制宪议会禁止你们去做已经做过的一切……你们应该向路易十六跪下，恳求他的饶恕。"在认定国王有罪后，国民公会就很难不判国王死刑，因为他召请外国入侵法国，因为力争为同伴报仇的无套裤汉认为他是杜依勒里宫设伏袭击的主谋。为了救国王一命，必须不提审判的问题，这正是吉伦特派的愿望。但是，他们既要排挤山岳派，就不能阻止山岳派打破沉默：国王的脑袋成了党派斗争的赌注。

国民公会到11月才开始讨论这个问题。在听取了瓦拉泽和梅勒的平庸乏味的报告后，辩论开始呈胶着状态，一直拖到11月20日，从宫中发现了装有罪证文件的铁柜；由于疏忽，罗兰没有先独自检查文件的内容，从而铸下了大错，使审判国王成为不可避免的事情。12月11日，路易十六出庭受审：他或者矢口否认，或者以宪法作掩护。他获准聘请了特隆歇和马勒谢尔伯为咨询律师。26日，德歇兹律师提交了辩护词：他也否认国王犯有叛国罪，但他主要指出国民公会无权审判国王，并强调国王人身不受侵犯。作为制宪议会，国民公会理应拥有全部权力，大多数议员对此毫不怀疑。在瓦伦事件后，布里索和罗伯斯庇尔一致主张，君主仅在其文书符合宪法、并经一名大臣副署时才能免于追究责任。1792年7月3日，维尼奥曾愤怒指出，宪法中恭敬地对叛国罪只字不提，这竟被解释成国王免受法律起诉。尽管如此，吉伦特派采取了阻挠的手段。他们要求将波旁家族一概放逐，其借口是：主张处死路易十六的那些人打算让已当选巴黎议员、改称菲力浦-平等的奥尔良公爵代替路易十六。这样，山岳派便被迫为奥尔良公爵辩护，吉伦特派就能指责山岳派是王党。随后，他们又坚持判决须交人民批准。巴雷尔于1793年1月4日用他最杰出的演说对他们进行了反驳。在迫不得已的情况下，他们又说，弑君将导致全欧性的反法同盟，使共和国再次处境危急。这是避免审判的决定性理由，但到现在提出已不合时宜，它只会使吉伦特派理屈词穷，因为他们在11月主张把战争进行到底。

投票在1793年1月14日开始，每一名议员都登台陈述理由。认定国王有罪获一致通过，诉诸人民的建议被否决。决定国王生死命运的投票从16日开始，延续了二十四小时之久。在出席的七百二十一名议员中，三百八十七人主张判处死刑，三百三十四人反对。但是二十六名主张判处死刑的议员曾建议考虑缓期执行，其中梅勒最早想出这个巧妙的主意。如果他们以此为条件，真正主张判处死刑的票数只多半票，因此必须让他们明确表态。经过协商，决定就缓刑问题举行了投

票，议案以三百八十票对三百一十票被否决。每次投票，吉伦特派都发生一次分裂。

在审判期间，巴黎各区动荡不安，谣传纷纭，都说议员们将因害怕而退让。一位名叫勒佩蒂埃·德·圣法戈的山岳派议员于1月20日被王党刺杀，但受害丧命的毕竟仅他一人。另方面，收买政策使少数派人数不断增加。西班牙驻法代办奥卡里茨不仅公开拉拢议员，而且从银行家勒戈特那里借到二百万巨款，广为散发。直到最后时刻，王党仍抱有希望，而投票结果使他们感到意外。

1月21日上午，公社在通向断头台的路上布置了全部国民卫队。路易十六在革命广场引颈受刑。除个别地区例外，全国都保持沉默，但人们在思想上震动很大。处死国王的后果如何，将始终是个争论不休的问题。可以肯定，这刺激了一些人对国王的怜悯，又加强了另一些人的信念。但总的看来，忠君思想无疑受到了决定性的打击：既然一位国王已像一个普通人那样被处决，君权也就永远丧失了“神授”的性质；而在处决路易十六以前，即使法国革命也未能将君权神授予以勾销。随着国王的被处决，投赞成票和投反对票的两派议员之间结下了不可解开的仇恨；整个欧洲决定发动一场剿灭弑君者的战争。面对这些后果，大多数法国人被惊得目瞪口呆。审判国王其实是“调和派”和“不调和派”之间的一场斗争：前者为了实现和平，多少有意识地准备同反革命派妥协；后者则切断任何后路，使民族危亡同战争胜败联结在一起。

三、宣传战和领土兼并

吉伦特派希望避免专政和不杀国王，这一政策的前提是实现和平。然而，他们却偏偏主张战争：他们眼看无套裤汉在远离他们，便大胆抬出法国是世界的解放者这个幽灵，竭力把无套裤汉争取过来。这里并不单纯是派性在起作用，浪漫的梦幻迷住了他们的眼睛。他们凭本能感到，宣传战仍为革命人民和许多山岳派分子所珍爱，革命人民之所以责备吉伦特派，并非因为吉伦特派开展了宣传战，而是由于他们未能打好这场宣传战。

国民公会对有关革命前途的某些紧迫问题迟迟不肯作出决策。人们相信，被占领的国家渴望摆脱旧制度。但是，究竟让这些国家自己解放自己，还是迎合它们的愿望，直接在那里"设置政府"？此外，法国究竟应该自己出钱，即通过输出铸币的办法，去解放这些国家，还是应该用征购实物和索取赔款的手段去养活自己的部队？巴黎的外国难民十分活跃，其中的克拉维埃竟是法国政府的一名大臣，他下令将迁就日内瓦贵族的孟德斯吉乌免职。在11月，尼斯、萨瓦和莱茵诸国提出了一个新问题：它们要求并入法国。由于接不到指示，将领们便各行其是。安塞姆改组了尼斯当局，设置了市政府；孟德斯吉乌在萨瓦则听任各俱乐部自行成立，并于10月20日召集"亚洛布罗吉国民议会"。在莱茵地区，库斯丁亲自着手组织俱乐部——其中最著名的是美因兹俱乐部——积极主张废除封建制。杜穆里埃希望成为独立的比利时的首脑，他商得冯克派的同意，决定选举各省议会，以代替三级会议，这一行动足以使他同国家派闹翻。此外，他阻止不了反教会的民主派在列日取胜，更不能阻止他们在其他各地开设立即引起教会敌视的、大吵大嚷的俱乐部。在财政方面，所采用的方法也因地而异：安塞姆、孟德斯吉乌和杜穆里埃尽量少向当地居民索取；杜穆里埃试图向教会借款，他的军需供应商用纸币购买物品。相反，在莱茵地区，

库斯丁在占领区就食，向富有的资产者，例如法兰克福的银行家，征收税款。直到11月中旬，国民公会仍不表明态度。

就在这时，发生了热马普战役。信心和热情顿时大增。山岳派也同样兴奋，罗伯斯庇尔不再试图抵挡这股滚滚洪流。人们甚至不肯花时间认真思考。11月19日，当鲁勒陈述美因兹俱乐部的担忧以及它希望取得法国的保证时，拉雷韦里埃–勒卜当即让国民公会通过法令，决定向争取自由的各国人民提供“博爱和救援”。由此，革命向世界进行了挑战。27日，格雷古瓦在接见前来祝贺共和国取得成功的一个英国代表团时，预祝一个新的共和国不久将在泰晤士河两岸诞生。布里索全力推动同西班牙断交，他说：“只要波旁家族还有一人留在王位上，我们的自由便不得安宁。同波旁家族决没有和平，因此必须考虑讨伐西班牙。”他要杜穆里埃派手下的军官米兰达去组织拉丁美洲的起义。德意志帝国和意大利没有被忘记。布里索于11月26日写道：“只有整个欧洲着了火，我们才能安宁”；肖梅特在16日已经预言：革命政权不久将在全欧建立，直到俄国为止。各国在法的政治难民有力地鼓动法国东征，其中最引人注目的是克洛兹；荷兰人要求杜穆里埃侵入他们的国家。马谢那和黑维亚在巴约讷组织对西班牙的革命宣传。

自然，国民公会首先要解决被占领国家的命运问题，由于占领地区已延伸到阿尔卑斯山和莱茵河沿岸，有人主张将法国的疆土扩展到“天然边界”为止。从此以后，许多历史学家都把这种理论说成是王朝遗产和民族传统。其实，法国的历代国王似乎从未有过这个设想。曾经有几代国王向尼德兰扩张他们的势力，在十六世纪前，尼德兰的佛兰德公爵曾是法国国王的附庸，尼德兰的边界曾十分靠近巴黎，甚至影响法国国王的安全。但是，到了十八世纪，路易十五不再效法先王。由于偶然的机会，亨利二世进占了三个主教国，黎塞留又占了阿尔萨斯。但在更接近北部的地区，法国从来只求保住莱茵河左岸的几块领地。因此，所谓天然国界命定地构成法国框架的说法，大概是在军事胜利的影响下产生的浪漫想法。这种影响的存在是不容怀疑的。

何况可以肯定，人们的思想也已经有了准备，因而乐于接受以上的说法。天然边界的概念至少在为黎塞留效劳的一些文人那里已经出现过；被十八世纪奉为经典的史学家梅泽兰作出了明确的表述。此外，或许人们对学校时代听到的关于《高卢战记》的解释没有完全忘记。在这部著作的开头，恺撒确实如同革命党人所要求的那样，划定了高卢的界线。总之，布里索在11月写道："法兰西共和国只能以莱茵河为界"，执行委员会为了讨好安特卫普人，竟将威斯特伐利亚条约置之不顾，于16日决定开放斯凯尔特河的入海口，似乎比利时已经并入了法国。因此，解放事业就有演变为征伐战的危险。宣传的失败和军事的需要加速了这种演变：几星期后便见了分晓。

如同吉伦特派一样，国民公会本希望在法国四周出现几个姊妹共和国。但人们不久明显地看到，被占领国的居民对此表示反对，或谨慎地持保留态度。再说，军事占领给各地带来了痛苦或困难，人们希望从这种痛苦和困难中解脱出来。唯有萨瓦直截了当地废除了旧制度，要求并入法国。相反，比利时派出代表团，于12月4日向国民公会要求承认该国的独立：这些代表本身因害怕教会，不准备采取全部革命性改革。莱茵地区的情形同样如此。总之，各国人民既不能自己解放自己，又不愿别人解放他们。共和派为此怒不可遏。丹东于9月28日惊呼："我们在给予人民自由的同时，我要说，我们有权告诉他们：'你们不会再有国王了'。"革命的外国朋友想到，如同反法联军获胜一样，独立会使他们受敌人的摆布。尼斯人于11月4日就说过这样的话；美因兹俱乐部感到十分孤立，福斯泰终于建议同法国合并。

11月27日，国民公会跨出了决定性的一步，同意萨瓦并入法国。格雷古瓦在为法令辩护时援引的理由如下：主权属于国民，萨瓦天然就是法国的一个地区，法国和萨瓦具有共同的利益。这些条件至少要求，在决定每个被占领国并入法国时，应分别进行讨论。可是，军事和财政的需要却加快了兼并的步伐。

11月30日，正当杜穆里埃及其军需供应商大吵大闹，责备“采购署”置军队于缺衣少食的境地时，国民公会派遣了几名特派员来到比利时。卡缪代表特派员回国报告时指出，部队确实备受饥寒之苦，因此杜穆里埃推翻了康蓬的决定，获得便宜行事的权力。但是，卡缪通知政府各委员会，杜穆里埃不会借到足以应付其开支的钱：这些开支应该由共和国负担。康蓬回答说，在这样的条件下，法国不能把战争再继续下去了。战争应该伴以革命的措施。教会、王公以及“助纣为虐者”的财产要一概没收，充当指券的抵押，而指券要在被占领国流通，以免法国向那里输出铸币。什一税和领主权要废除，旧税收要取消，改变为向富人征收捐税。新的行政官员要推行改革：凡向自由宣誓和放弃特权者才享有选举权和被选举权。这样，群众就会感受到革命的好处。“向宫室开战，给茅屋以和平”这个著名的法令于12月15日在欢呼声中被通过。在法国刺刀的保护下，少数革命分子着手建立专政，他们不顾人民愿意与否，硬要人民出钱去换得幸福。这一次，杜穆里埃终于碰了壁。他不但要取得经济独立，而且竭力迁就比利时人，以便将来有建立独立政府的可能时，自荐出任政府首脑。战争进行了还不到一年，他已开始玩波拿巴的那套把戏。眼看自己的计划全遭搁浅，杜穆里埃于1月1日赶回巴黎，最终一无所获。

正如罗伯斯庇尔所预言的，采取以上的措施，结果是场灾难，就连平民也拒绝接受这份得不偿失的赠礼。三十名特派员分布在比利时各地，强制推行国民公会的法令。康蓬于1月1日为从比利时榨取六千四百万里佛而自鸣得意，但他剥夺教会财产，势必同约瑟夫二世一样失去居民的支持。同月17日，特派员毫不掩饰地指出，只要法国打一次败仗，比利时居民就会群起造反。其他各国的情形也同样如此；萨瓦开始同法国疏远。国民公会不得不作出这样的结论：兼并是在被占领国预防反革命的唯一手段。尼斯于1月31日并入法国。当天，丹东要求对比利时采取同样措施，他用特别简短的话语提出了一个理论，即共和国必须把版图扩大到天然边界。2月14日，卡诺援引历史为

证，补充了这项声明：从这天然范围中离弃的各部分，“纯粹是非法侵占的结果”。由于不敢召集比利时全国议会，合并的问题在法国代理人的亲法分子主持下被交付各省分别表决。莱茵地区在同样条件下选出了一个议会，于3月17日同意并入法国。国民公会在当月完成了批准手续。于1792年11月刚成立罗拉西亚共和国的原巴塞尔主教国在1793年3月23日变成了蒙代里布尔州。

就在那时，反法大同盟已基本形成，开始向共和国发起进攻；从此，只有军队才能保证这个政策的成功。当国民公会经过六个月的讨论终于采纳这个政策时，军事失利已经开始了。

四、与英国断交

局势的发展使皮特感到突然。他在1792年2月17日作预算报告时曾断言英国能安享十五年和平。为此，他削减了二千名水兵和五千名士兵。当大陆爆发战争时，他严守中立。他大概像所有人一样，以为革命不久将被镇压下去，他对此感到高兴，因为这反过来会使英国的骚乱气馁。

民主派的宣传在日趋扩大。好几名辉格党领袖在4月组织了“人民之友社”。但这些激进分子控制不住局面：就像在法国那样，民主派从天然的斜坡上往下滑，开始触及社会纲领。潘恩于2月发表《人权》的第二部分时，猛烈攻击英国贵族，建议征收累进税，凡收入超过二万三千英镑的部分一概归公。葛德文正在写作其主张实行空想共产主义的《政治正义论》一书，该书于1793年出版。然而，早在1791年末，伦敦的一名穷修鞋匠托马斯·哈第在一家小酒铺集合了几名工人，他们于1792年1月25日成立了共有八人参加的“伦敦通讯会”，规定每星期缴纳会费一便士。与此同时，谢菲尔德有五六名工人也组织了起来。无产者或至少手工业者参与公共生活，这是一件大事：社会问题已成了政治现实。斯托克波特俱乐部指出：“正是我们的劳动养活了君主、贵族和教士，我们不是伯克先生所说的群氓。”苏格兰诗人彭斯以更加粗犷的言词表达了平民的感情。新人物的涌现推动了民主运动的蓬勃发展。3月24日，各俱乐部代表在诺威奇举行会议，希望实现自由之友的大团结。平民联合的思想不久成了贵族的心腹之患；贵族担心十七世纪的“平等派”将会复活。如同法国一样，民主宣传的抬头是由当时的经济形势造成的。谷物法的执行在1791年变得特别严格；这也是英国出口小麦的最后一年。从冬天开始，面包价格日益昂贵；1792年预计将会歉收。到了5月，骚乱此起彼伏，罢工也成倍增加。那些不住在兵营而仅靠薪饷维生的士兵深受物价上涨之害。他们在各

俱乐部的鼓动下，纷纷在请愿书上签名，军纪逐渐松弛了。爱尔兰的形势也不妙，土地暴动在那里重新出现。天主教的抵抗分子和新教的“黎明之友”[(1)]开始同政治团体携手合作。这些团体——例如沃尔夫·汤恩于1791年末组织的“爱尔兰人联合会”，还有于1792年2月由各地方分会派遣代表组成的“天主教委员会”——一致要求废除对非国教的新教徒的限制和给天主教徒选举权。格拉坦在议会为这个纲领辩护，但同时又不赞成骚动。天主教徒的要求在对法宣战前不久终于得到了满足，但其他建议均未被接受。

直到1792年5月，皮特似乎没有感到惊慌。就在5月，虽然他拒绝了格雷关于选举改革的新动议，他仍让关于文字案件需交公法团审理的福克斯法案得以通过。但在21日，国王在一篇文告中突然检举有的出版物“混淆视听”，并下令追查。同时，政府开始津贴保守派的宣传。6月，在赶走了长期同他作对的掌玺大臣梭罗后，皮特开始同波特兰领导的辉格党右翼谈判，企图组织联合内阁。如果没有国王的反对，皮特本想接受福克斯加入内阁；由于排斥了福克斯，联合内阁也就组织不成了。

法国民主派的胜利促使英国形势进一步恶化。这一次，皮特和格伦维尔不再隐藏他们的个人感情，因为他们反映着乔治三世和广大选民的感情。驻巴黎大使高威被召回国内，同肖夫兰的一切官方关系全告断绝。皮特的冷淡和格伦维尔的倨傲使非正式会谈难以进行。何况，法方又提出承认新政府作为先决条件，英方则指责肖夫兰支持在野的辉格党和资助民主宣传。9月屠杀事件后，大批难民涌向英国——总数达三千七百七十二人，其中神甫约二千人，舆论界反应十分强烈。人们传说，巴黎的雅各宾分子竟以人肉为食。沃森主教等对革命同情者发生动摇，开始转变立场。丹东的使者诺埃在9月承认，局势正变得日益危险。

虽然如此，民主宣传在秋季仍进展迅速。革命的初步胜利，无论在法国或英国，都激发了人们的革命情绪，革命者公开组织庆祝活

动，哈第的通讯会派遣代表向国民公会祝贺。在苏格兰，缪尔于10月3日创立了“宪法和人民社”，彭斯集资购买大炮送给法国，并在剧院中高唱《前进曲》。据揭发，有人在私造武器；伯克于12月向下议院进行检举，并拿出一把匕首掷在地上当作证据。11月24日，诺埃断言革命运动即将兴起，贵族和资产阶级一面毫无根据地硬说英国的俱乐部分子企图暴动，一面又指出皮特能够应付局面。历史学家里夫斯建立了“反平等社”。大批忠君的和排法的团体纷纷出现。随着战争的迫近，统治阶级十分乐于制造惊慌，这对他们有利，因为他们既能就此向法国报复，夺取它的殖民地，又能乘机镇压民主派。出于这个打算，皮特和格伦维尔为同法国绝交而高兴。他们宣布，向各国人民许诺友爱和援助的11月19日法令是一份“宣战书”；这实际上就等于指控英国的民主派犯有叛国罪。潘恩因在加来海峡州当选国民公会议员，被缺席审判。缪尔刚动身前往巴黎，司法追查便接踵而至。此外，对法开战还可以加强政府在议会中的权威，因为部分辉格党人将抛弃福克斯和投靠多数派。

然而，皮特只是为了维护英国的特殊利益，才下了断交的决心。11月6日，格伦维尔还对驻海牙大使奥克朗声称，他认为放弃中立没有任何好处。皮特在10月16日说过，如果法国兼并萨瓦，事情就会发生全盘的转折。尽管如此，即使法国兼并了阿尔卑斯和莱茵地区，皮特恐怕也不会断然动武。但是，杜穆里埃和国民公会如果以为皮特会听任他们征服或兼并比利时，那就大错特错了。人们至多可以设想，皮特或许能容忍杜穆里埃把战争引向比利时，但他要杜穆里埃的正式保证作交换：法国未得英国的认可，不能支配比利时的命运。勒布伦曾派马雷向皮特保证，共和国将不把比利时据为己有；开放斯凯尔特河入海口一事使马雷的使命失去任何价值，在皮特看来，执行委员会的这个决定具有象征的意义。国民公会12月15日的法令证明了皮特的看法是正确的。何况，英国是荷兰的盟友，开放斯凯尔特河直接有损

荷兰的利益。一支法国舰队闯过了荷兰设置的各道关口，陆海军统领面临法国的入侵威胁，要求英国给予支持，皮特立即答应了请求。

吉伦特派在12月显得犹豫不决：他们曾希望争取英国和普鲁士。波尔多和其他港口的资产阶级已因殖民地的动乱受到了损失，他们对海上战争不能怀有好感。热马普战役以来，杜穆里埃一再坚持进兵荷兰；阿姆斯特丹是欧洲最大的银行中心，不少人以为入侵荷兰后军费便有了着落。然而，执行委员会于12月5日却推迟作出决定；后来，国王审判案终于促使吉伦特派用外来的威胁进行恐吓。恰恰在这个问题上，吉伦特派内部又出现了分裂：海军军官盖尔森于1月1日列举种种理由说明法国可以认为英国不堪一击，这个建立在信贷基础上的现代迦太基将如同纸糊的大厦那样彻底倾覆。至于山岳派，他们对必然导致扩大战争的措施都不反对，甚至鼓掌拥护。罗伯斯庇尔保持沉默。吉伦特派为了掩饰自己的犹豫，只要对方有反对的一点表示，肯定会加以揭发。这一次，党派斗争又起了决定的作用。杜穆里埃赶到巴黎后，于1月10日取得了执行委员会的赞同，但命令于31日才终于发出。吉伦特派因此丧失了两个月时间，否则，占领荷兰就不会遇到任何困难。

皮特和格伦维尔表现得非常果断。格伦维尔于11月29日接见了肖夫兰，向他指出16日的决定和19日的法令必须撤销。皮特于12月2日向马雷作了同样内容的谈话。在前一天，他已下令召集民兵。议会于13日开会，除个别例外，辉格党议员决定支持政府。福克斯、兰斯多恩、谢里丹谴责了法国的行动，但在荷兰不受侵犯的条件下，他们坚决反对战争。皮特轻而易举地占了上风：20日，要求增加水兵二万人；31日，议会通过了外侨法案；1月，停止装载粮食和原料的船只开往共和国。路易十六之死加速了事态的发展进程。肖夫兰于1793年1月24日开始收拾行装；勒布伦预计事情已不可挽回，于25日将肖夫兰召回国内。在肖夫兰到达的当天，即2月1日，国民公会通过了宣战法令，议案的报告人竟是布里索!

五、与南方各国断交

对英国说来，处死国王只是一个借口；西班牙则不然，处死国王是它同法国宣战的真正原因。8月10日以来，阿兰达仍处处迁就法国，他甚至采取了一些不利于流亡神甫的措施。勒布伦不顾布里索的反对，要布古安大使采取克制态度，并建议在西班牙承认共和国之前，两国同时裁军和宣布中立。但在11月15日，一场宫廷政变迫使阿兰达下台，由王后帕尔玛的玛丽–路易丝的情夫戈多伊接任。接着，路易十六审判案又激起了反法示威。戈多伊决定根据审判结果再考虑中立问题，并于1月22日拒绝了法国的建议。布古安于2月22日离开了马德里，国民公会于3月7日对西班牙宣战。地中海的大门从此向英国打开，意大利各王公认为从此可以毫无顾忌地反对法国。

同罗马的绝交已是既成事实。由于教皇监禁了法兰西学士院的两名学生——随后即行释放——法国驻那不勒斯的代表马科派了他的秘书胡古·德·巴斯维尔前往罗马交涉；巴斯维尔不但公然佩戴三色绶带，而且坚持要树起三色国旗。巴斯维尔于1月13日在一场暴乱中被杀。由罗兰夫人起草的执行委员会抗议书斥责了“罗马的凶残和虚伪”。

于12月处在拉图什–特雷维尔率领的法国舰队威胁下的那不勒斯等着英国舰队的到来。费迪南四世及其大臣阿克通加入了反法同盟。托斯卡纳也不得不同法国绝交；威尼斯同样如此。帕尔玛和莫德纳分别以西班牙和奥地利为榜样行事。即使在遥远的土耳其，什瓦塞尔–戈费埃大使无疑会警告大公要提防继任大使台什科希。除了瑞士和斯堪的纳维亚半岛的两国外，法国几乎同整个欧洲开了战，而法国军队却日趋崩溃。义勇军参加了野战，但到冬季即开始撤退，因为他们看到祖国已不再在危急之中。吉伦特派也不再像在春天那样积极主战。

吉伦特派的政策是自相矛盾的，他们希望恢复自由体制和挽救国王，这就应该实现和平，而他们却挑起一场全面战争。他们唯有达成各派共和分子的一致，才能赦免国王和缔结和约，而他们却拼命攻击山岳派和无套裤汉，从而使团结完全没有了希望。反法同盟出师作战初期取得了辉煌胜利，这些胜利对未能克服其自身矛盾的吉伦特派是个致命的打击。

---

(1) 1784至1795年间英国非国教的新教徒团体，他们往往在清晨活动，故称“黎明之友”。

第四编

一七九五年和约缔结前的反法同盟和革命

第一章　欧洲反法同盟（1793—1795）

绝大多数欧洲国家现在已向法国开战，但它们之间尚不团结：英国是组织反法同盟的发起人，由于它自己的错误，它未能给反法同盟灌注旺盛的生命力。各盟国对战争的目的始终未能取得一致意见，因而作战时兵力分散。它们对波兰、海战和殖民战争的关心至少等于或甚至超过对法的陆上进攻。结果是，在取得某些初步胜利后，同盟军便停止进攻或向后撤退。1794年后，同盟军开始抵挡不住革命军的攻势，并像瓦尔米和热马普战役后的奥普联军一样土崩瓦解。

然而，反法同盟诸国间的争执尚不足以说明它们的失败。这里还有更深一层的原因。通过比较，我们可以从中看出革命的独特性质。反法同盟诸国未能利用自己的物质优势，看不到这是一场崭新的战争，它们因循守旧，丝毫不改变其统治方式和作战方法。当然，反法同盟的作战不力也并不完全出于因循守旧：它们不敢要自己的臣民作出过分的牺牲，因为它们担心臣民们在胜利后会反过来要它们作出相应的让步。

一、反法同盟的形成

根据历来的传统，英国同法国作战总要挑动大陆各国与法国为敌，必要时还不惜出钱收买。荷兰早已是英国的盟友，格伦维尔在11月曾向奥地利进行了试探。宣战后，他先后同各交战国结成同盟：3月25日同叶卡特琳娜二世；4月25日同撒丁国王；5月25日同西班牙；7月12日同那不勒斯的波旁；7月14日同弗里德里希–威廉二世；8月30日同奥地利；9月26日同葡萄牙。德意志帝国于1793年3月决定对法宣战后，巴登和黑森两公国也同英国一致行动。至于汉诺威，它本是乔治三世的领地。由此逐渐形成了欧洲第一次反法大同盟。这个大同盟以英国为主体，共同对敌的需要使各国在一定程度上互相声援，但这种团结从未以正式的条约形式固定下来，更谈不上建立统一的指挥和共同使用各国的资源。

在英国与同盟诸国的关系上存在着明显的不平等。萨丁、那不勒斯、葡萄牙、汉诺威、巴登和黑森以领取津贴为出兵的条件，皮特把它们看作是英国的雇佣军。荷兰在财政上资助战争，但不能守住自己的国土。奥地利和普鲁士则相反，它们希望取得经济援助，但不准备接受别国的命令。英国同西班牙和俄国的协定仅规定组织禁运。实际上，假如德意志和意大利实现了统一，假如这两大民族倾全力对付法国，它们足以左右大陆的战局，法国革命很可能遭到失败。在欧洲当时的形势下，只有英国在战争目的问题上同不受其霸权控制的各国协调一致，反法同盟才能有效地发挥作用。可是，情况却偏偏不是如此。

二、反法同盟诸国的战争目的

两个战争目的对反法同盟诸国可能是一致的。一个目的是要拯救欧洲的文明，即正如伯克和法国流亡者早已鼓吹的，破除法国的革命事业，重建贵族的统治；这就是所谓理想主义的十字军战争，实际上也是一场阶级的战争。另方面，皮特和格伦维尔主张进行一场政治战，其目的是要重建国际法和恢复欧洲均势，这意味着要法国遵守国际协定，放弃宣传和归还从别国夺取的土地。

不容否认，同盟诸国对两个目的都没有成见。皮特拒绝了伯克建议发表的文告，因为英国贵族并无理想主义的倾向，不想为法国贵族报仇雪恨。更何况，坚持在法国复辟旧制度只会使战争难以取胜。大陆国家则不同，它们决心推行反革命。但在1793年4月的安特卫普会议上，英国人没有反对大陆各国的意图。这一意图主要在诺尔州得到执行：一个由奥国官吏组成的委员会，即瓦伦西安军政府，在该州部分地区统治了一年之久。军政府恢复了什一税和领主权，让顽固派神甫返回家乡，把尚未售出的国有财产交还原主，并宣布将收回已出售的国有产业。由此可以看到，一旦法国沦陷，将会发生怎样的事情。至少就其内心而言，皮特也决意在法国复辟君主制，并像在英国那样，建立贵族和大资产阶级的立宪体制。对于皮特所设计的政治战，大陆国家肯定不如皮特自己那样感兴趣。各国都没有认识到法国的扩张损害了它们自己的利益。版图有所扩大的俄国、普鲁士和撒丁只是在获得同等利益的条件下才予以容忍的。最后，各国都明白，英国主张大陆均势是为了保障它的海上霸权。但是，皮特的原则在表面上显得十分合理，因而任何人都从未提出异议。

虽然如此，参加反法同盟的每个国家都指望取得一块割地。伯克曾预言，领土野心将在同盟诸国间制造分裂和刺激法国的民族精神。但是，皮特不能鼓吹放弃利益，因为他需要盟友，最初仅处次要地位

的赔偿问题已变成大陆各国最关心的事情，它们甚至不等英国投入战争，就把问题解决了。此外，人们不久看到，皮特也赞同赔偿的原则。他指望夺取科西嘉岛和法国的殖民地，以便扩张大不列颠帝国。尽管他一再否认，人们仍怀疑他还想兼并敦刻尔克和土伦。总之，在安特卫普会议上，英国代表同其他代表一起反对了科布尔大公的主张：为了促使杜穆里埃同国民公会对立，与会各国宣布保证法国的领土完整。因此，奥地利人在诺尔州拒绝了让路易十七登基即位，甚至拒绝让原来不住在该州的法国流亡者进入这个地区。在土伦，豪厄承认了路易十七，并挂出了白旗；皮特不但不予批准，反而不许普罗旺斯伯爵进入该城。由于割地赔偿成了同盟诸国的战争目的，事态的发展比伯克的预见更加糟糕。

革命显然只能在大陆上被扑灭。皮特却忽略了这一点，他迫切希望先占领法国的殖民地，消灭法国的海军和夺取法国的市场。这种做法惹恼了坚持既定原则的西班牙，使它对自己的海上利益和殖民利益感到担心；由于缺少西班牙的真诚合作，英国的海战不能取得决定性的胜利，卡洛斯四世终于脱离了反法同盟。英国的榜样促使同盟诸国首先寻求自己的利益。由地理位置所决定，它们不愿意也不可能从法国取得领土利益。斯皮尔曼计划承认了这一点。因此，虽然它们理应集中力量对付共同敌人，俄国和普鲁士——甚至奥地利——却认为袭击波兰对它们更有利可图。斯皮尔曼计划要求俄普两国负有关心西线战事的道义责任：为使交换尼德兰成为可能，必须先从法国手中夺回这个地区。根据1793年1月23日协定，叶卡特琳娜确实曾要求普鲁士国王在西线出力。不幸的是，皮特既然接受了割地赔偿的原则，他对割地赔偿的方式就不能漠不关心。他廉价出卖了波兰。在1792年底和1793年2月12日，格伦维尔始终还反对瓜分，但在7月与普鲁士结盟时，他只得表示赞同。相反，在交换尼德兰的问题上，皮特寸步不让。为了鼓动奥地利保留尼德兰，他向奥地利建议，把尼德兰国界扩

展到索姆河。但普鲁士不同意这个新计划，并以此为借口，摆脱了西线作战的义务。遭到玩弄的奥地利于是跟着把部分兵力调回东线。

因此，大陆诸强国在波兰和法国之间平分兵力；英国主要从事海上战争和殖民战争，不能给革命以决定性打击；其他盟国懂得，英、俄、普、奥四强不打算分给他们一杯羹，因而只是看准了才肯下赌注。这是革命军胜利的基本原因之一。

三、反法同盟与波兰问题（1793年4月—1794年10月）

第二次瓜分波兰直到1793年9月方告结束。随着但泽的投降，普鲁士于4月4日完成了军事占领，兼并公告于7日发表，余下的事便是让波兰议会正式批准。根据叶卡特琳娜的指示，西韦尔斯费了很大力气才勉强完成这项任务。尽管各种离间和收买，仍有二十五名爱国分子当选议员，斯塔尼斯拉夫以及塔尔哥维查分子羞于充当卖国贼的角色，也在议会召开后，暗中加以阻挠。西韦尔斯为了克服种种抵制，冻结了国王的收入，逮捕了几名议员，并威胁要查封反对派的财产。对俄盟约于7月22日批准。对普鲁士的抵抗继续在进行，西韦尔斯的态度现在显得比较和缓了。9月2日，在叶卡特琳娜的命令下，部队包围了波兰议会，议会终于屈服，但仍要普鲁士在贸易方面作出某些让步，而普鲁士又拒不接受。于是，在23日再次采用了暴力手段。倒霉的波兰人已经精疲力竭，终于以沉默表示认可；协定在25日签字。急不可耐的弗里德里希–威廉已于22日动身前往波兰，把对法战争撂在一边，他实际上离开了反法同盟。

在此期间，普奥之间的摩擦正日益增加。普鲁士于2月向维也纳宣布了瓜分波兰的决定，但它一直等到尼德兰战役开始、奥地利不能再出兵波兰时，才说明瓜分的条件。3月23日，俄普两国将协定内容通知了奥地利，激起了一场轩然大波，因为两国所得的利益远远超过了奥国的一切预计。科本泽尔和施皮尔曼于27日失去了皇帝的宠信，并被新任外交大臣图古特所取代。

图古特是个只顾自己升官发财的暴发户，他以为只要用武力或用肮脏的交易攫取几块土地，满足哈布斯堡王朝的领土欲，自己的荣华富贵便得到了保障。他比他的几位前任确实较为高明，但用贪得无厌

的利己主义去代替施皮尔曼和科本泽尔的软弱无能，其结果只能使反法同盟诸国间的联系更加松弛。

图古特一上台便指责豪格维茨玩弄两面手腕，并同他进行了猛烈的论战。普鲁士采取后发制人的策略，耐心地等待奥国恢复理智。叶卡特琳娜指出，奥地利假如固执己见，恐怕会被弗里德里希–威廉所抛弃。图古特知道有这个危险，因而不打算拒绝承认1月23日协定。他只是设法拖延，希望普鲁士对他作出给予补偿的正式保证。普鲁士仅答应支持奥国打赢正在进行的战役，而图古特却已预见到第三次战役即将开始：在皮特的压力下，他既然已秘密放弃了用尼德兰作交换的原议，他就必须让法国同意把尼德兰的边界推进到索姆河和摩泽尔河一线。弗里德里希–威廉的大臣们借口波兰局势未稳，怂恿国王决不可加强皇帝的地位；他们高兴地从英国那里听说，奥地利已放弃了用比利时作交换的原议。当奥普两国于8月开始谈判时，卢谢西尼宣布普鲁士仍坚持原议，既然比利时已被重新占领，普鲁士认为已忠实地完成了作为盟友的义务。随后，由于华沙的事态日趋混乱，普王终于被说服，并明确向奥地利表示，1月23日协定的许诺从此一笔勾销，奥地利假如要从法国取得领土，可自己设法去夺取。但他仍然接受，如果奥地利为他提供必要条件，他可以考虑参加第三次战役。普王不久离开了莱茵河前线，不伦瑞克跟着一走了事，听任武尔姆泽尔挨打，并把联军司令一职让给了最坚决的对法主和派之一莫伦道夫。

图古特至此仍不死心，希望依靠英国的支持夺取法国领土。同时，他开始寻找较易得手的猎物，并像以往的约瑟夫二世一样，把目光转到了威尼斯。他发觉叶卡特琳娜现在对普鲁士的态度十分冷淡。女皇在帮助了普鲁士扩大版图后，认为应该转而向奥地利靠拢，借以遏制普鲁士。图古特为了推动这个转变，承认了1月23日协定有关俄国的条款。1794年2月27日，奥俄两国达成了建立新同盟的初步协议，同意把威尼斯交给弗朗斯瓦二世，如果奥地利在法国不能夺得土地。此外，图古特肯定有私下的盘算，他还想从波兰分割到一块土

地。他显然对西线的战事越来越不感兴趣。就在同一天，他不顾英国的劝告，拒绝了弗里德里希–威廉提出的关于津贴军费的要求，声称他只要求普鲁士根据1792年2月7日协议的规定，提供二万名军队。作为反击，普王下令莫伦道夫把军队撤至威斯特伐利亚境内。后来只是由于皮特答应提供军费，普军才参加了1794年的战役。英国白白作出了牺牲，因为波兰的危机又重新开始了。

波兰的爱国分子不甘心让国土任人宰割。在萨克森避难的科希秋什科正准备起义；1794年3月，遣散波兰军队触发了这次起义，科希秋什科立即赶到克拉科夫。4月4日，俄军在腊茨瓦维采战败；华沙发生了暴动，俄军于29日撤出华沙。接着，起义者向普鲁士占领区渗透。科希秋什科认为，如果得不到两个德意志大国的中立，起义必定会失败。因此，他让普奥两国仍占有在前二次瓜分中取得的外省土地，并建议在此基础上谈判。弗里德里希–威廉拒绝了这个建议，图古特作了敷衍推诿的答复。显然，他们仍想把波兰起义镇压下去，并把剩下的国土据为己有。这一次，叶卡特琳娜吃了大亏，她在波兰驻军太少，要把苏沃洛夫的部队从乌克兰调来，还需要时间，而奥普两国却左右着局面。图古特急匆匆地从尼德兰赶到波兰，皇帝也接踵而至，命令能够调动的部队一万五千至二万人全部向加里西亚开拔。奥俄协议日趋明朗，双方一致同意，奥地利将占领以克拉科夫为中心的帕拉丁南部地区。可是，普鲁士却捷足先登，华沙起义消息传来后，大臣立即开会，军队立即出发，国王亲自率领五万人于6月3日到达沃拉，并于15日进入了克拉科夫。7月，普军一万五千人和俄军一万三千人包围了据守华沙的科希秋什科。波兰内部不幸出现了分裂：起义者准备按法国的模式制订民主宪法和解放农民，而贵族却坚决不肯接受。在“自由之友”和王党之间发生了流血冲突。虽然如此，华沙的守卫者进行了出色的防御；如同1792年一样，运输的迟缓和国王的犹豫使普军久战不胜。前沿防线在7月28日仍未被打开，进展十分缓慢，而波兹南的一次起义却威胁着普军的后方交通。弗里德里希–威廉于9

月6日终于撤围退兵。接着，东布罗夫斯基夺取了勃隆贝尔，普军甚至对自己能否守住维斯杜拉河和保护奥得河感到怀疑。

然而，俄军却攻势凌厉，苏沃洛夫于10月在马切约维采打败了波军，生俘科希秋什科。11月4日，他又一举攻下普拉加，放肆屠杀居民；起义者控制下的华沙于6日投降。另方面，图古特在丢失尼德兰后，曾于8月照会英国，请求英国帮助收复这个地区。由于普军始终留在克拉科夫，图古特没有一分钟时间可以耽搁。他从此竭力拉拢叶卡特琳娜，准备进行第三次瓜分波兰。如果能把弗里德里希–威廉排斥在外，奥地利也就报了大仇。

柏林对这一企图十分清楚。为了对付这可能的打击，普鲁士的唯一办法是把本国军队全部调到东线。只要普鲁士在东线拥有强大武装，奥地利在西线又面临革命军的进攻，就不敢轻举妄动。富有预见的莫伦道夫已于7月31日向法国驻巴塞尔的代表巴特勒米进行了谈判的试探。普王仍犹豫不决；普军从华沙撤围，加上皮特恰巧在这时又笨拙地断绝了粮草供应，终于使瓦尔米战后开始的谈判试探得以成功。1794年10月25日，国王下令同“弑君者”举行正式谈判。

就这样，波兰危机不仅使俄国军队，而且使普鲁士和奥地利的部分军队被牵制在远离法国的波兰；它终于使大陆的反法联盟陷于瓦解。波兰牺牲了自己的独立，却为拯救法国革命作出了贡献。

四、反法同盟诸国在对法作战中的胜利和失败（1793—1794）

反法同盟诸国在1793年向法国发动了十分猛烈的进攻。科布尔率领的奥军五千五百人和普军一万一千人投入了作战。英国、荷兰、汉诺威和黑森又陆续向他派出援军。1793年8月，他在北海和默兹河之间部署的兵力达十一万人。普鲁士国王带领四万二千人向美因兹进军，另派三万三千人留守威斯特伐利亚。武尔姆泽尔率奥军二万四千人以及各德意志公国的军队一万四千人前往增援普王。英国在撒丁和那不勒斯收集的雇佣军分别达二万人和六千人。西班牙提供五万军队，葡萄牙派出一个师。但是，革命政权之所以在秋季前形势十分危急，也还由于它受到了与联军携手合作的国内敌人的夹击：从3月开始，旺代暴乱者请求英军登陆；6月2日后，整个南部燃起了暴乱的熊熊烈火，这使撒丁和西班牙有了大可利用的机会。

然而，这场战役却以高唱《卡马尼奥曲》的法国革命军取得胜利而告终。人们当时认为，普鲁士和奥地利应负失败的主要责任：驻守威斯特伐利亚的普军开往了波兰；尼德兰的普军擅自离开阵地，去同莱茵前线的普军会合，而莱茵前线的普军对作战仍然表现消极。为了增援武尔姆泽尔，图古特后来把准备在土伦登陆和协同撒丁部队作战的军队从意大利调回。撒丁部队因而感到惊慌，不敢全力投入作战。在土伦登陆的部队还不足一千六百人。皮特也理应受到责备。在外交方面，他的声望从1791年起便直线下降。作为一名军事领袖，他只具备他父亲具有的许多品质中的一种：固执；他的坚毅使他不甘屈服，但他的能力却不容他控制局势。

他看不到这是一场新的战争，问题已不再是把某个国王拖垮，从而求得和平。雅各宾派拒不接受任何妥协，只愿在战胜和战死之间作

一抉择。为了进行谈判，就必须先推翻他们的政府，也就是先夺取巴黎。富于远见的伯克说得好："这是一场旷日持久的和危险的战争。"可是，皮特和格伦维尔却偏偏看不到敌人的强大，在他们看来，只消一二个战役便足以解决问题。他们还没有充分认识到反法同盟的弱点。皮特在一块小纸片上就各国许诺的出兵人数想当然地算了一笔账。根据他的计算，10月底将有三万四千二百人在土伦登陆；实际到达的部队却只有一万七千人，真正可用的仅一万二千人。

由于皮特以为能够在未来的战役中轻易取胜，他首先关心的是如何确保英国在战争中的利益和领导地位。他让盟国军队和雇佣兵在陆上进攻，而英国则负责在海上和殖民地作战。英国部队固然也参加了欧洲的战事，但这是为了取得英国的直接利益，或者为了夺得战利品，而且军队人数不能太多。皮特对比利时战役的态度最能说明问题。虽然他非常坚持要把法国军队从比利时赶走，但约克公爵却拖到1793年2月20日才率领三营部队出发，而且有不得越出荷兰边界的命令。在尼温顿战斗后，约克公爵终于获准向安特卫普和根特挺进。直到4月末，他所指挥的英军仍不超过六千五百人。皮特拥有的部队确实不多，但他至少可以避免分散兵力。

皮特的政策带来了两个不幸的后果。首先，他错过了一个极好的机会：响应旺代的召唤。在当时的反法同盟诸国中，唯有英国能够援助旺代。伯克和温德海姆指出，虽然出兵旺代会有一定困难，因为英国舰队并不掌握制海权，但冒这个风险还是值得的。伯克和温德海姆的努力未见成效：军人们对暴乱分子只是以一笑置之，统治阶级也不抱好感。后来，胡德海军上将应普罗旺斯地区王党的请求占领了土伦。面对这个新局面，皮特终于动心了，因为土伦的陷落使法国舰只损失了一半，且不说港口本身就是战利品。但是，他仍只肯动用少量兵力，仅在都灵、米兰、那不勒斯征集部队和船只。直到12月，他终于从爱尔兰抽调增援部队，但已为时太晚。与此同时，英军七千人却于1793年11月26日在海地登陆。

另外，他使同盟军处于瘫痪状态。同盟军在军事行动方面的致命弱点是互相缺乏配合。由于当时交通很不发达，伦敦的命令至少需十一天时间才能到达土伦，因此，各条战线同时发起进攻是不可能的。但在进行决战的东北战场，各部队的指挥官却完全可以经过协商，同时向前推进。这里确实有许多不可克服的困难：普军和奥军互相敌对；将领们过分看重要塞的得失，而不注意消灭敌人，力图夺得战利品，而不愿改变陈腐的战略。英国既然是反法同盟的中心，皮特本应该代表英国去敦促各军配合全面进攻，而他却丝毫没有这样想过。因为如果他这样做，英国就必须派出一支大军前往尼德兰，必须带头停止为攻打敦刻尔克而进行的运动战。

其实，反法同盟诸国在几个月内之所以能接连取胜，这是由于法军的内部分裂和指挥不当。不伦瑞克和科布尔的大军插在库斯丁和杜穆里埃两支部队的中间，十分利于发动进攻。当库斯丁向美因兹进发时，杜穆里埃的部队沿着罗埃河一线分散掩护。尤其，当科布尔于2月26日发动进攻时，杜穆里埃却进入了荷兰。人们对指挥这场战役的马克（科布尔的参谋长）的军事天才大事赞扬，其实他只是长驱直入而已。3月1日，同盟军沿罗埃河一线把敌人打得丢盔弃甲，接着便向列日进逼。杜穆里埃只得从荷兰后撤，未等集中兵力就仓皇应战。3月18日尼温顿一战失利，接着卢万一战又败，杜穆里埃勉强守住了斯凯尔特河防线。但在那时，他刚同国民公会闹翻，准备向巴黎进军。他同马克达成了停战协议，并从比利时撤军。根据协议，科布尔到达边界后即停止前进。

反法同盟诸国的外交官当时正在安特卫普开会。他们于4月28日对科布尔的按兵不动提出了抗议。图古特于9日批准了协定，但于次日又立即推翻。杜穆里埃进军巴黎遭到了失败，停战协定也就自然失效。科布尔随即越过了边界，而援军却姗姗来迟。丹比埃尔在斯卡普河附近的树林抵抗了几星期，法马尔兵营坚持到5月23日，法军随后退向斯凯尔特河和桑赛河之间的恺撒兵营。科布尔现在可以腾出手

来，不慌不忙地围攻孔代和瓦伦西安。由于枪支弹药和攻城器材都不足，科布尔在那里停留了二个月，直到7月10日和28日，才迫使两地先后投降。8月，科布尔的部队经康布雷齐迂回运动；可是，他既没有夺取康布雷，又没有在该城以北渡过斯凯尔特河，却从该城以南渡河，而且没有使用骑兵，这使四万名法军得以退守斯卡普河。但是，前往巴黎的大路从此被打通，科布尔指挥的野战部队现在已有十一万人。

正在那时，在宾根以北渡过莱茵河的普军包围了美因兹。武尔姆泽尔也在曼海姆以北渡河。遭到前后夹击的库斯丁匆忙向兰道撤退。美因兹的围城战从此开始，战斗直到7月23日方告结束。兰道在8月已被切断后路，武尔姆泽尔曾深入到凯什和兰道之间的边瓦尔特。在其他战线上，同盟军也节节胜利。撒丁部队推进到塔朗代士、莫里埃纳和伏西尼地区，但里昂的围城战刚刚开始。8月29日，王党把土伦港交给了英国人，马赛险遭同样的命运。在比利牛斯山以西，卡洛率军进抵尼维尔河，里卡多攻克了鲁西荣地区的前方据点，并于9月包围了佩皮尼昂。最后，旺代叛军击退了政府军的多次进攻。革命政府刚刚建立，科布尔还有展开进攻的充裕时间。

就在这时，他的部队却开始解体。英国人只是勉强同意推迟敦刻尔克的围城战，他们现在变得更加急不可耐，约克公爵接到了前往该地参战的命令。荷兰的部队跟着英军一起行动。普军则转而增援不伦瑞克。由于兵力的削弱，科布尔于9月12日迫使勒奎斯诺瓦要塞投降后，只是从莫伯日方向出击。不伦瑞克在帕拉丁仍取守势，武尔姆泽尔不敢在劳特河以北渡过莱茵河，只从正面进攻维桑堡的防线。他于10月13日才决定发起进攻，等到把战线推进到了佐恩河，时机已经错过。法军利用了同盟军的驻足不前，在诺尔州集结了大批部队，先于9月6日至8日在洪兹肖特击败了约克公爵，后于10月16日在莫伯日附近的瓦提尼击败了科布尔。武尔姆泽尔接着挨打，重新退守维桑堡防线。12月底，由于防线被法军攻破，他被迫解除对兰道的包围。南方

的战事同样对同盟军不利。撒丁部队因得不到奥军的支援，停止了前进；里昂于10月9日失守后，撒丁部队被赶出法国，退往萨瓦。在比利牛斯山方面，卡洛退守比达索亚河，里卡多则回军布洛兵营。法军随即加紧围攻土伦，于1793年12月19日攻克该地，从而标志战役的结束。反法同盟诸国收复了比利时和莱茵河左岸，仍占领着法国北部的三个要塞。但是，革命军重新展开的攻势显得比以往更加凶猛。

应该承认，皮特正努力改善同盟军的作战方法。他尖锐地批评了科布尔的无能。但他不能撤换科布尔，因而派马克充当科布尔的副手，而马克却因作战受伤，于1793年5月回到了奥地利。弗朗斯瓦二世亲临尼德兰前线，统一指挥同盟军各支部队。反法同盟诸国先后在布鲁塞尔和伦敦举行了两次会议，准备在莱茵河和北海之间发动新的战役。马克坚持主张把全部兵力，即至少二十万大军，集中在尼德兰，并从那里向巴黎挺进。由于普鲁士以退出反法同盟相威胁，新的战役前景并不美妙。皮特派了马姆兹伯里爵士向普方疏通，暂时弥补了同盟的裂痕。图古特拒绝承担弗里德里希–威廉索取的十万士兵的军费，即二千二百万塔勒，莫伦道夫因此接到命令，率军回渡莱茵河。在马姆兹伯里的劝说下，普方总算没有退兵；马姆兹伯里和豪格维茨一同来到海牙，签署了1794年4月19日协定。英国负责向六万二千四百名普军发饷，除一次付清三万英镑外，再按月付给五万英镑。

这一切并没有从根本上改变局势。英国在尼德兰的兵力始终不超过一万二千人，因而没有足够的权威。弗朗斯瓦二世的近臣对马克谗言中伤；当皇帝于3月底因波兰危机返回维也纳时，马克也离开了部队，使同盟军的指挥又恢复原状。皮特不但无力消除波兰事件引起的种种后果，他的笨拙处置反而加剧了普鲁士的离心倾向。他于5月22日批准了马姆兹伯里签订的协定；随后，他声称有权任意调动由英国发饷的部队。最后，他决定将普军从帕拉丁移防尼德兰；诚然这一决定是明智的，但普王却对皮特擅自调动普军一事深感震怒。莫伦道夫耍了一个花招，借口在法军面前不能进行侧翼行军，拒绝了皮特的要

求。由于图古特迟迟不派援军，科布尔在北海至卢森堡的前线只剩下十八万五千人，这同与他对垒的法军人数相当。科布尔企图实行中心突破，但未能集中足够的兵力。他先在桑布尔河发起攻势，夺取了朗德兰西；接着他让部队朝利尔方向穿插，结果于1794年5月13日在图尔昆打了败仗。莫伦道夫的消极避战像1793年时的不伦瑞克一样，是同盟军失败的决定因素。在法军方面，摩泽尔军团已开到桑布尔河前线，在阿登军团的配合下，对科布尔前后夹攻。共和军通过6月26日在弗勒留斯的一场大战，打开了比利时的大门。皮特丝毫没有放弃他的幻想：他估计奥地利在年底将派十万军队前来尼德兰。但是，当他看到奥军退回莱茵河一线和约克公爵回守荷兰时，便慌了手脚；他把失败的责任栽在普鲁士的头上，并于10月17日取消了军费补贴。这一举动终于促成了弗里德里希–威廉同法国进行谈判。人们当然可以想到，皮特个人的努力终究挽回不了反法同盟的失败。他对保证反法同盟取得胜利贡献甚少，而对促使它的破产却显然起了推动作用，这表明他还算不上是个伟大的政治家。

五、海上战争和殖民战争

皮特留给自己的基本任务是轻松的。在美国独立战争期间，法国为恢复均势需要取得西班牙和荷兰的支持。如今，西荷两国却反对法国，法国的失败也就毫无疑问了。然而，在战争的最初几年里，英国不但不拥有绝对的制海权，而且还打过几次败仗。

反法同盟诸国给英国的帮助甚少。荷兰拥有四十九艘舰，但火力很弱，仅用于护航和封锁。那不勒斯只提供了四艘，葡萄牙提供了六艘，由英国军官指挥。唯独西班牙拥有远洋船只七十六艘，其中五十六艘于1793年已改作军用。它本可以成为英国的有力帮手，并为英国打开地中海的大门；假如西班牙坚决支持英国在地中海的作战，英国就能把大部兵力用在英吉利海峡和大西洋。但是，西班牙对英国怀有戒心，不愿意让英国占有科西嘉。胡德企图把土伦的法国舰队带走，朗格拉同他发生了争吵。霍桑得不到西班牙的任何帮助。英国吞并法属安的列斯群岛和海地加深了西班牙的忧虑，且不谈西班牙海军大臣瓦尔德斯是个不折不扣的反英分子。

同法国舰队相比，英国舰队在数量上占有明显的优势。战争初期，从可动员的船只数量看，英国有一百一十五艘，法国仅七十六艘。在技术方面，英国也略为领先，虽然大炮的火力不如法国：英国船只的桅杆较轻，附属器材较好，航行时进退自如，利于进行接舷战，船上的炮火不再是以破坏敌方的桅杆为目标，而是击沉敌船。但是，英国舰队要完成作战、封锁和护航这三重任务，仍不敷使用。最后，作战准备尚未全部完成，英国在海上还面临重重困难，它需要经过几年努力，才能适合战争。造船技术变化不大，标准船仍备有大炮七十四门，船身长二百英尺，横梁宽五十英尺，装有双层甲板，船员约六百人。原为斯宾塞爵士的巴朗爵士继米德尔顿之后于1792至1801年间担任了海军大臣，他不太困难地解决了船只的建造问题。除了本

国的栎树和苏格兰的松树可供造船外，英国还可购买波罗的海诸国的木料和美洲的白松，法国则不能做到这一点。但英国的武器制造尚不发达，因此在1793年至1801年间造出的二十四艘远洋船只中，只有两艘被交付使用。英国招募水兵也有困难：舰队于1792年拥有一万六千名水兵，于12月又增加了九千名，而在1790年同西班牙作战时动员的水兵达四万名；后来在1799年，雇佣的水兵超过十二万名。英国舰队在宣战后之所以立即占有优势，是因为法国舰队在军官外逃投敌和水兵纪律松弛的影响下，处于群龙无首的状态。即使如此，在战争初期，英国舰队也只限于监视敌人，把几乎所有船只用于巡逻和护航。后来，它才逐渐转入进攻；直到1795年，它仍未将共和国的船只在海上清扫干净。

海军部的行政长官查塔姆和里士满不但无能，而且轻敌，部队的部署和指挥均不得当。当然，海军的素质比陆军还略为强些。由于需要很多军官，人们不再过分重视出身，甚至开始从商船抽调军官。一些杰出人才已担任下级军官，例如科林伍德、康沃利斯、特鲁布里奇以及当时年仅三十四岁的船长纳尔逊；他们将革新海军战术，尤其纳尔逊将成为最著名的海军将领。在美国独立战争期间涌现出的老一代军官中，有邓肯和杰维斯两位出色将领；但豪厄显得已不能胜任其职，霍桑则更是如此。海军大臣命令英国舰队寻找敌人加以消灭。豪厄却首先想到保存实力，坚持不把法国海军困在港口，深怕自己的船在海上巡逻中过分疲劳。他继续采用陈腐的战术，即船对船地摆开阵势作战。胡德虽然比较灵活，但也没有打过大的胜仗。

这最初几年里出现的重要转折是英国联合西班牙开辟了地中海战场。胡德于7月将脱洛戈夫封锁在土伦港内。在叛国分子向他出卖了法国舰队后，他带走四艘，另在撤退时又焚毁九艘。因此，他顺手征服了科西嘉岛，正在该岛领导分离主义运动的帕奥利把王冠交给了乔治三世。由于英国登陆部队不多，三座要塞进行了持久的抵抗，卡尔维直到1794年8月才落入纳尔逊之手。英国驻守该岛的官长仍像在土

伦一样内部不和，皮特又几乎不给他们增援。法国人乘机积极活动，并于1794年6月重新在海上出没。胡德迫使法国舰队退进儒昂海湾，却不能进一步发起攻击。1795年初，当法国从布雷斯特开来六艘军舰时，胡德的处境日益危急。胡德因表示不满而被撤职，其继任者霍桑虽然得到了增援，却于5月和7月在科西嘉海域面临海军上将马丁的挑战，霍桑不敢贸然进行决战。杰维斯于11月重新恢复了对土伦的封锁。

英国人在大西洋海战中也没有占决定性优势。豪厄在贝勒岛海域不愿同莫拉尔·德·加尔交战；他接着又拒绝在布雷斯特港口外巡航。在遭到严厉申斥后，他于1794年5月出海拦截从美洲开来的法国船队，并同从港内开出保护船队的、由维拉雷–儒瓦依厄士率领的法国舰队相遇。两支舰队于5月26日、29日和6月1日进行了三次激战。豪厄虽然俘获六条法国船只，并以十五艘舰对付法国的九艘，维拉雷仍然安全无损地掩护船队开进布雷斯特。维拉雷在12月再度出海迎战，因风暴而被迫折回港口。1795年夏，布里特博尔和康沃利斯在基勃隆登陆，终于迫使维拉雷逃往洛里昂藏身。可是，在1796年1月，奥什的远征军在爱尔兰成功登陆。

在以上情况下，法国坚持殖民地战争的时间远比人们意料的长。这场战争争夺的中心是英国垂涎已久的、盛产食糖的安的列斯群岛。自从圣多明各发生奴隶起义以来，种植园主纷纷向外国求援。西班牙出于对革命的仇恨，宁愿帮助起义的奴隶。皮特在宣战前袖手旁观；后来，他同殖民主谈判，企图取而代之，彻底征服这些岛屿。他在这里使用了大量兵力，而这些兵力如果用在土伦和旺代，就会对欧洲战局产生巨大的影响。英国军队从1793年9月开始陆续占领了圣多明各的各个港口，并于1794年6月占领了太子港。但在5月，杜山–路维都尔在同西班牙人决裂后，投靠了拉伏将军。国民公会废除了奴隶制，使黑人重新回到法国人的一边。此外，疫病使英军减员甚多。到了1795年末，英国军龟缩在沿海城市，等待撤出海地。向风群岛的情况

略为好些。从1793年4月起，英军兵不血刃地占领了多巴哥。英军在马提尼克首战失利，但杰维斯于1794年3月及时赶到，夺取了这个岛屿。随后，圣卢西亚和瓜德罗普也被英军攻占。维克多·雨盖使局面稍微好转，他夺回了瓜德罗普，坚守该岛，并以此为基地，不断骚扰敌人。荷兰的殖民地自从被共和军占领后，成了英国争夺的新对象。英军于1795年9月16日占领了好望角和荷属圭亚那。形势对英国越来越有利，但最后的结局仍不可预测。继荷兰之后，西班牙离开了反法同盟。

六、经济战

皮特和格伦维尔长期认为，法国的经济困难是他们对前途持乐观态度的根据。指券贬值和饥荒将使法国束手就擒。何况，人们正力促这一时刻的到来。法国流亡者早在1792年已向普鲁士国王建议伪造指券，遭到了普王的拒绝。至于皮特，他不择手段地印造了大批指券，运往法国流通。此外，在1793年7月，国民公会指责皮特向银行家发放贷款，以便银行家把伦敦的证券向巴黎出售，压低法国的汇率，造成法国资本外流。这一指责看来是有根据的。可以肯定，皮特同巴黎的金融家，例如同英国人博伊德、瑞士人培勒戈等，始终保持着联系。根据七年战争和美国独立战争的传统，皮特还使用另一个更有效的手段，即用封锁来削弱法国。鉴于法国政府有权征用国内资源，粮食进口可直接为军队服务，皮特于1793年6月8日下令将粮食列入禁运范围，并于1795年4月25日重申了这一法令。这个措施实际上是第一次把整个敌国的和平居民当作被包围的城市居民对待。封锁变得比以往任何时候都更加严密。在过去历次战争中，法国的陆地边界至少大部分始终是开放的，许多大陆国家或者保持中立，或者同法国有联盟关系，地中海又不受英国的控制。现在，反法同盟诸国封锁法国的港口，冻结法国人的财产，禁止向法国出售禁运商品和断绝一切借贷关系。除瑞士一角外，法国的边境被大军团团围住，英国舰只在地中海游弋。包围几乎涉及所有的领域，在拿破仑时代尚且从未间断的银行业务往来，这时却至少在原则上被割断了。

尽管如此，封锁远不是密不通风的。反法同盟诸国在执行封锁措施时并不同样热心。例如，奥国皇帝一直拖到1794年3月17日才下令在尼德兰禁止向法国人付款。汉堡参议院不顾帝国议会的三令五申，仍允许商人和银行家同共和国做生意；里窝那港只是在下了最后通牒和派了军舰巡航后，才向法国关闭；即使在荷兰，人们也设法逃避封

锁。在军舰仍使用船帆的时代，封锁网难免疏漏，对近海航运阻碍不大，例如热那亚的近海航运就从未间断过。当时，既没有国际的商业间谍组织，又没有足够的通讯手段，向巡航军舰提供情报。何况还有中立国的存在，瑞典、丹麦和美国只是在不得已的情况下遵守禁运，热那亚和瑞士则利用它们的地理位置逃脱禁运。法国可以通过瑞士向德意志诸国、奥地利和意大利购买物品。

此外，还必须看到，英国推行封锁政策并非单纯是，甚至主要不是为了对付敌人的军事抵抗；封锁政策和重商政策相配合，可以使英国摆脱法国的竞争和占有法国的市场。它把种种苛刻的规章强加给各国商船，其目的是为了英国的利益而消灭中立国乃至同盟国的商船。1793年11月6日关于殖民地贸易的"内阁命令"在重申1756年规定的同时，充分暴露了封锁的本质。通过禁止中立国同法国殖民地进行贸易（法国在战前不准外国同其殖民地贸易，国民公会现在让殖民地对外开放），英国便能对殖民地产品实行垄断。然而，从商业的角度看，绝对的封锁政策是愚蠢的。禁止敌国出售商品诚然有利，尽可能将英国商品运往敌国也同样有利，这使英国可以从敌国取得现金和自己缺少的产品。因此，政府酌情向一些驶往敌国港口的船只发放通行证。实际上国民公会也禁止同英国贸易，但商品很容易从中立国转道。例如，大宗贸易在埃姆登十分活跃，不过收取百分之一至二的佣金而已。海上运输一般由中立国船只承担。从1792年至1800年，英国对法国和尼德兰的出口在出口总额中的比重实际上只是从百分之十五下降为百分之十二。甚至可以认为，当局为了顾及商业利益，对走私活动相当宽容。中立国既然在帮忙，尤其为了避免海盗的抢劫，英国不得不作出某些让步。关于不准向法国出口粮食的禁令被推迟到1794年8月执行。可见，英国人乐于放宽封锁，继续出口商品，而法国人破釜沉舟的决心，特别是他们推行的经济统制政策，却阻止了英国人这样做。

在当时情况下，封锁给反法同盟诸国造成种种困难。首先，它们同中立国发生了纠纷。丹麦大臣伯恩施托尔夫和瑞典摄政王坚决维护自己的权益，并于1794年3月27日共同签署了一项协议，决定派遣十六艘战舰武装保护两国的贸易和对交战国关闭波罗的海。格伦维尔对此毫不惊慌，因为他知道，伯恩施托尔夫并不真想同英国绝交，而且协议规定的措施要等次年春季才付诸实施。美国的态度显得更加强硬。当同法属安的列斯群岛进行贸易的三百艘美国商船被扣留时，美国对英国船只采取了同样的措施。1794年4月29日，斯堪的纳维亚诸国照会美国表示支持；据传说，这些国家准备与美国采取一致行动。但是，法国驻美代表的态度令华盛顿不快，国务卿汉密尔顿也不惜一切代价，竭力避免同英国发生冲突。杰伊于1794年6月来到伦敦，并于11月19日达成了著名的杰伊协定。美国保证其港口不再收留法国海盗，但对同英国交战的船只仍予开放。协定对封锁只字未提而予以默认。杰伊甚至答应把美国同安的列斯群岛的贸易降低到几乎等于零，不再向欧洲运送殖民地产品。参议院拒绝了如此屈辱的条件，但仍批准了协定的其余条款，因为英国保证，为了和平的利益，将从它占领的美国北部几个要塞撤退。

另方面，法国采取的措施，在海盗活动的配合下，给同盟诸国的贸易造成了严重的损害。尽管远洋船队有战舰护航，英国在1794年和1795年损失的船只每年都在六百艘以上。保险金平地飞涨，在英国港口交货的贸易中，中立国的比重在1792年仅占总吨位的百分之十，而在1793年则一跃为百分之二十五。

英国在宣战后的第一年内遇到了极大的困难。信贷紧缩导致了一百多家银行的倒闭和大批企业的破产。伦敦银行的库存现金于1793年2月降低到四百万英镑。港口停泊总吨位在这一年里减少了百分之十七，出口额从1792年的二千四百万英镑下降到一千九百万英镑。殖民地产品的价格一落千丈，汉堡港有货满之患。伦敦银行顶住了以上的冲击，它放手开展商业期票的贴现业务，发行票面五英镑的纸币，从

而缓和了对货币的需求。随着法国黄金大批流入英国，伦敦银行动用了四百万英镑进行收购，使库存现金重新上升。它交给皮特五百万英镑贷款，用以帮助企业主。在渡过了这个难关以后，英国的进出口贸易不断增加，贸易额从1794年和1795年的二千五百万回升到1796年的二千八百万。在法属安的列斯群岛发生骚乱后，奴隶贸易从1792年起有了飞跃发展，至此仍兴盛不衰。运到美洲的奴隶总数1789年为一万一千人，1792年为二万七千人，1794年为一万四千人。

当然，有些工业日趋衰落，例如，斯皮塔尔费德的绸缎织工陷于失业。但大陆各国的处境要更加困难得多。历来从法国购买商品的西班牙和意大利货物供应严重不足。输出贵金属和化学产品的德意志诸国从此失去了一个重要的市场。这时又恰好发生了波兰危机，更使这些国家备受封锁之苦。德意志诸国的纺织业，特别在西里西亚，几乎陷于停工状态。某些国家食品供应不足：普鲁士和波兰的粮食不能大批运出，需要供应军粮的荷兰和尼德兰也不能出售粮食。从1793年春天开始，巴塞罗那开始吃杂面面包。1794年和1795年，西欧各国普遍歉收，粮食形势更加暗淡。英国所受的影响特别显著，小麦价格不断上涨，于1796年每公担高达二十八英镑，等于法国共和二年的最高限价的二倍。1795年的物价指数超过1790年的百分之二十六，涨风仍不能刹住。英国的日子开始难过了。

失业和物价上涨在各国产生了相同的后果。正如在法国一样，平民阶级中出现了骚动。这正是处在旧制度下的各国政府最担心的事情，这种担心对战局有所影响。它使反法同盟诸国不敢按照革命法国的榜样，发动民众展开民族战争。

七、反法同盟诸国的战时政体

反法同盟失败的直接原因是互相缺乏配合，以及外交官们不能打破陈规陋习，但根本的原因却在旧制度本身。法军在这场战争中采用了崭新的作战方法，而同盟诸国却在长期内丝毫没有变更其统治方法。

君主和贵族被世袭、特权和偏见捆住了手脚，不懂得调动和发挥新生力量的作用。大陆各国政府没有进行革新，这是不足为奇的：除了口头上起劲地叫喊反对革命的叶卡特琳娜以外，各国的王公碰巧都是些低能儿，比较能干的还是奥国皇帝和普鲁士国王。前者弗朗斯瓦二世受皇后（那不勒斯费迪南大公的女儿）和他的副官洛林人洛兰将军的操纵，他们二人同图古特一起，任意干预军事决策，极力排斥马克。至于弗里德里希-威廉，在瓦尔米战役以后，是唯一主张继续对法作战的普鲁士人；他的大臣在王太子昂利的支持下，不断向他劝驾；普国军队几乎成为国中之国，其统帅莫伦道夫竟敢自作主张同法军举行谈判。更加令人诧异的是，英国虽然不存在同样的无政府状态，却没有及早觉悟到应该顺应战争的要求，进行必要的改革。

皮特改组了内阁，但这仅是议会的策略需要。战争使辉格党终于彻底分裂，福克斯、谢里丹、兰斯多恩经常提出和平动议，温德海姆准备同意加入政府。皮特很愿意让温德海姆当他的副手，但遭到了邓达斯的反对；掌管内务部、陆军部、海军部和爱尔兰事务部的邓达斯坚决拒绝减少其众多的兼职。邓达斯在陆军部其实只是挂名，他对军队一无所知，把陆军部事务完全交给不参加内阁的该部首席书记官荣吉。皮特和格伦维尔负责实际的军事指挥。可是，即使在外交问题上，他们的意见也并不始终一致。两人都无指挥才能。乔治三世趁机为所欲为：他强行决定围攻敦刻尔克，随意把莫伦道夫于1794年调往尼德兰，阻止召回约克公爵达一年之久，尽管后者在军中遭人耻笑。

海军主帅也任用不当：在两名行政长官中，皮特的兄弟查塔姆爵士平庸得令人可怜，里士满公爵的懒散和无能也堪称一绝。英国舰队不派一兵一卒参加敦刻尔克的围城战；正当土伦急需增援时，莫瓦拉爵士却在朴次茅斯按兵不动，驻守英吉利海峡诸岛的四营军队无所事事；当爱尔兰部队整装待发时，竟没有运输工具协助登陆。一直等到弗勒留斯战役失败和比利时陷落后，皮特才决心改变这个局面。邓达斯终于放弃了陆军部的行政职务，改由温德海姆任陆军部的国务秘书；约克公爵不久被召回；斯宾塞和康沃利斯接替了查塔姆和里士满。事实证明，斯宾塞和康沃利斯堪当重任，而温德海姆却是个很不高明的大臣。他根据自己的一贯主张，仓促地组织了旺代的远征，结果导致了基勃隆的惨败。

同盟诸国丝毫没有改变他们的征兵方法。德意志诸国在1794年有过全民武装的主张，但未付诸实施。志愿兵越来越少，抽签征兵日益频繁。征兵的困难部分地说明了兵员的严重不足和派遣援军的迟缓。直到1794年，英国仍满足于招募志愿兵和由购买官职的贵族充当军官；它共新建了三十四个联队。爱尔兰的新教徒表现了忠君爱国精神，提供了二万五千名士兵。还有三万名民兵在绅士的领导下担负地方防务；居民们自发组织营队，配合民兵维持秩序。海军除了不分国籍地广泛接收志愿兵以外，还违背法律对海员和非海员，甚至不顾美国的抗议，用“拉伕”的办法强迫外国人入伍。海军还把犯人送到舰上服役，在暂停实行“人身保护令”后，更派政治嫌疑分子充当水兵。英国终于被迫推行了抽签征兵制：最初在1794年征召民兵已激起了多起反抗事件，接着在1795年征集三万水兵，最后在1796年推广到正规陆军。抽签征兵势必产生在大陆诸国业已出现的营私舞弊，沉重的负担压在穷人头上。新兵由于缺乏训练，往往被派往殖民地换回训练有素的职业兵。他们因水土不服而大批减员。不习海上生活的水兵受苦更大：军饷被层层克扣，食物不堪下咽，既无医务设施，又无假日。兵变在英国舰队中如疫病蔓延，也就毫不奇怪了。

虽然同盟诸国的征兵人数远不能同法国相比，各国却都遇到很大的困难；它们不能通过正常途径装备军队，甚至养活士兵也很不容易。这些国家没有发动人民，人民对战争也漠不关心，到处都在消极抵抗，奥军在尼德兰不能征集到足够的军粮。人们发现，产生这些困难的根源几乎都在于财力不足。普鲁士本是个穷国，又因波兰市场的关闭而受到很大损害，财政收入大幅度下降。由于普鲁士每年用一千八百万至二千万塔勒向外国购买军需，它不久就处于货币危机之中。此外，财政大臣施特伦泽在财务管理上遇到很大的困难：弗里德里希二世把唯一真正能提供财政收入的西里西亚省划为国王私人产业，设立没有正常用途也可动用资金的特支金库，从而削弱了其父亲（士兵王）好不容易才实现的中央集权。施特伦泽实际上只能支配军队和领地的经费；由于这笔经费十分有限和早已超支，需要从弗里德里希-威廉二世的特别金库取得补充，而国王的特别金库却由沃尔纳经管。施特伦泽花费九牛二虎之力才缩减了王室的奢侈费用。他不得不把1792年末剩下的一千九百万塔勒的军费全部花光，并先后于1793年和1794年向荷兰和法兰克福借贷五百万和八百万盾，短期贷款尚不算在内。1795年发行的国内公债遭到了失败。普鲁士全靠英国的军费补贴才能勉强维持。1794年10月补贴被取消后，施特伦泽除了废除特权外已别无出路：战争迫使他采取革命措施，他在万般无奈之下，只得停战求和。

需要兼顾比利时和匈牙利的奥国皇帝也同样捉襟见肘。财政赤字从1793年的三千万盾上升到1795年的六千六百万盾。自1793年起，不断向国内和国外借款：债务从1789年的三亿六千二百万盾上升到1796年的四亿七千七百万盾。然而，奥地利仍只能依靠发行纸币过日子，纸币流通量从1789年的二千三百万增加到1796年的三千五百万。假如图古特在巴塞尔协定后得不到英国的军费补贴，奥地利也将不能把战争继续进行下去。

西班牙大笔动用圣卡洛斯银行的“现金”，当局于1794年没收教会的部分银器；在教皇的同意下，国王于1795年将空缺教职的收入据为己有，并决定在一年内不再任命新的教职。总之，西班牙逐步开始变卖教会的产业。西班牙人曾责备法国人不该采用这项权宜之计，如今在形势逼迫下，终于向法国人学习了。

人们可能会认为，支持宣战并从战争中获利的英国富裕阶级一定会同意负担军费开支的，但皮特却通过借款来弥补赤字，尽可能长久地使富裕阶级免于承担这一义务。国库收入不但没有增加——1792年为一千四百二十八万四千英镑，1795年为一千三百五十五万七千英镑——，同期的海军支出却从一百九十八万五千英镑提高到六百三十一万五千英镑，陆军支出从一百八十一万九千英镑增加到一千一百六十一万英镑。借款总额1793年为四百五十万，1794年为一千三百万，1795年为一千九百五十万。皮特用新的借款分期偿还原有借款，利率越提越高，现有的资金即将告罄。与此同时，伦敦银行同意发放贷款和接受“财政证券”，总数在1793年达一千八百万。英国也朝着货币危机的方向前进，皮特理财家的名声将经受考验。

八、欧洲的反动

贵族不敢像雅各宾分子那样采取革命措施，于是就装模作样地对这些措施表示愤慨，并以此恐吓群众。在整个欧洲，报刊文人、作家、演说家和布道者纷纷谴责吃人的生番，硬说雅各宾分子用断头台胁迫本国同胞从军打仗，用纸币使他们沦于破产，用征集军需使他们陷于饥馑，总之，使他们回到野蛮时代。法国流亡者竭力推动这一宣传运动。在维罗纳，昂特雷格伪造了大批告发信，译成法文后广为散发。巴吕埃尔教士积极收集霍夫曼对共济会和光明异端会以及对新教徒的指控。接着，在洛桑领导皮埃蒙特间谍的约瑟夫·德·梅斯特尔集整个宣传运动之大成，把法国革命描绘成撒旦妖魔缠身。日内瓦人伊佛诺瓦和马莱·杜潘以及穆尼埃等宪政党人向自由资产阶级进行政治灌输。这些宣传产生了很大的影响，不仅在观念上，而且更多地在物质利益上使人们惊恐不安。即使对自由和权利平等怀有同情的人也不得不承认，法国人付出的代价实在太大了。至于那些隔岸观火的人，他们则认为恐怖统治总是不能持久的。最有勇气的人仅仅在谴责的同时，试图作一番解释。

恐惧和怜悯使更多的人改变原来的主张，但在各地，自由和民主的拥护者毕竟依旧存在。战争带来的出人意外的后果不久将为他们提供新的机遇。人们指控法国的种种罪状，如征兵、征粮、失业、发行纸币、物价上涨和饥荒等，也将在欧洲各地陆续出现。富人和生活尚称优裕的人在法国和反法同盟诸国之间划了一道鸿沟，因为同恐怖分子相反，旧制度尽了最大的可能使他们免受以上的灾难。但在痛苦中煎熬的平民阶级也作了比较，他们对贫困已忍无可忍，随时准备揭竿而起。随着战争的旷日持久，反动统治变得愈加严酷，当局有时甚至实行血腥镇压。在整个欧洲大陆上，只许人们安分守己，服从专制统治。英国暂停执行宪法规定的自由，如同在法国一样，自由的相对性

在英国已变得显而易见。英国贵族为了维护自身的利益，用恐怖措施建立起本阶级的专政，并试图用最低工资限额去平息平民的怒火，同时却厉声斥责实行食物限价的法国煽动家。

在东欧和北欧，反对派早已销声匿迹。叶卡特琳娜封闭了共济会组织，监禁了诺维科夫，并把主张废除农奴制的拉季舍夫流放到西伯利亚。在斯德哥尔摩，托利特律师于1793年1月被捕。在哥本哈根，鲍杰逊如今写的是反对恐怖统治的诗歌。马尔脱–布吕恩逃往法国。在挪威，对农民运动领袖拉福图斯的审判在继续进行。

在西班牙，战争没有带来任何变化，在宗教裁判所面前不甘屈服的人们早已逃往法国避难，国民公会给了奥拉维特政治避难权。在战事发生后不久，戈多伊在教会的支持下动员民众参战。但平民们看到，无套裤汉没有入侵西班牙，因而很快表示冷淡，不满情绪逐渐在平民中滋长。统治阶级和军队也感到不满，这主要是因为他们对英国人很不放心。戈多伊的政敌趁机设法推翻政府。戈多伊于1795年声称发现了一个旨在召集议会开会的阴谋。假如他没有及时缔结和约，戈多伊大概不能维持下去，但反政府倾向似乎并不具有革命的性质。

意大利出现的征兆更有威胁性。从表面上看，自由派似乎已经不再存在，他们或者不敢说话，或者背离原来的信仰。品德蒙脱兄弟改换了阵营；阿尔菲耶里由于在1793年侨居巴黎期间指责革命者，同“生来只配当奴隶”的法国人断绝了关系，尽管他的《憎恶高卢》一诗只是在较晚些时候才发表。在巴斯维尔被杀害后，蒙蒂为了向反动派献媚取宠，写了《哀悼乌哥·巴斯维尔》的长诗，一度曾轰动文坛。罗马仍是反革命宣传的中心。贝尔尼、埃斯米维·多里博等几名法国人在那里坚守阵地，各地的学士院和报刊也同样为反革命宣传服务。但是，革命思想的影响仍在不断扩大。托斯卡纳长期对法国人开放，热那亚的报刊走私一直在进行，该地已成为救国委员会对外联系的主要窗口。皮埃蒙特受到了热那亚的感染，都灵、萨卢佐、阿斯蒂、维切利都成为传播革命思想的中心。不满情绪在军队中蔓延，警察的无法

无天激怒了所有人。宫廷对奥地利又恨又怕，很想签订和约，但又不敢这样做。在罗马涅和威尼西亚，人们的思想也开始觉醒。1794年11月，波伦亚的两名青年打起了意大利的三色旗，号召人民举行起义。即使在南部，那不勒斯的政局也不稳定。据说，1795年曾在巴勒莫发现一起密谋，巴西利卡塔的起义农民高呼："我们要像法国人那样去干！"然而，自1793年以来，恐怖统治笼罩着整个王国；特别军事法庭审理了八百一十三项案件，判处了五十一人死刑。撒丁国王于1794年采取了同样的措施：特别刑事法院于7月判处十四人死刑。两名波伦亚青年被处以绞刑，但其他青年踏着他们的足迹继续从事他们的事业。现在问题已不仅是推翻暴君和废止特权，人们将会看到，民族统一与革命理想已同时成为意大利奋斗的目标。

瑞士也出现了动乱。1791年末，沃州和瓦莱州开始进行镇压，五人被判死刑。1793年末，圣加伦地区出现了土地运动。格里松斯人民于1794年起来反抗。日内瓦起义于1794年7月19日取得胜利，革命法庭判处了十一人死刑。在这一榜样的鼓舞下，苏黎世州斯塔发的居民于1795年向贵族递交了陈情书；作为答复，贵族进行了大逮捕，幸而经拉瓦代的阻止才投有判处死刑，但仍有二百六十人被判徒刑。

在德意志诸国，莱茵地区的俱乐部分子的态度导致和加剧了反动镇压。皇帝于1792年10月即在其领地禁止法国报刊。1793年2月，他建议帝国议会禁止各种形式的宣传，特别是俱乐部。皇帝于4月30日发布文告，斥责"无知的哲学家传播危险的革命原则"。6月14日，帝国议会决定取消各种学生社团。到处都有人在监视和告密；警察私拆信件，搜查民宅；许多市镇禁止"在旅店、街头散布不轨言论"；书店受到严密监视。维也纳大主教主持书报检查；各地的共济会组织普遍受到攻击，卡尔斯鲁厄的共济会被封闭。1794年，反动恐怖在巴伐利亚日益猖獗，开始了对叛国案的审判，特别在维也纳和布达佩斯，开始了血腥镇压。一个宣传委员会因传抄和散发了马尔提诺维支起草的共和主义教义问答，受到了司法当局的查究；1794年11月，大批嫌疑分

子被逮捕，马尔提诺维支和拉兹科维奇等七名自由派分子于1795年5月被送往刑场处决，其他嫌疑分子仍在狱中关押。布德的教师受到了清洗；康德的著作或者被禁止，或者被焚毁。图古特不许约瑟夫二世的朋友阿尔辛格和桑南费尔公开讲话，而霍夫曼则在根茨的支持下，继续进行反动宣传。

反动恐怖使自由派的人数大大减少。艾瓦德被迫离开德特莫尔德，波赛特被迫放弃卡尔斯鲁厄的教职。于1794年应聘到耶拿大学执教的费希特不久也成为众矢之的。雷伯曼取道阿尔顿纳逃往巴黎；克拉麦尔、雷哈德、特伦克男爵也跟着出逃。此外，法国的事态发展使革命的同情者深感失望，克洛普什托克和赫尔德起而反对恐怖分子，至于歌德和席勒，他们同“刽子手的走卒”简直势不两立。

虽然如此，自由运动并没有销声匿迹。匿名小册子不断在流传；康德坚定地忠于1789年原则，李希特尔继续为吉隆特派唱赞歌；维兰特至少仍反对武装干涉；即使达尔贝格和穆尼埃也为共济会和启蒙思想家辩护。当时在不伦瑞克任宫廷内侍的本雅明·贡斯当出于对愚民政策的恶感，对共和分子颇表同情。最后，同别处一样，战争终于激起了德意志诸国平民的骚动。1793年春，西里西亚的批发商由于不再能出口织物，把织工的工资压到极低的程度，因而遭到了织工们的暴力报复。布雷斯劳的工人在1794年举行了起义，全省实行了军事占领，暴动遭到了血腥镇压。在德意志诸国，没有任何人利用这种局势去反对旧制度。萨克森各大城市和汉诺威的资产者和农民在1793年仅提出税务平等的要求，但毫无效果。巴伐利亚的贵族于1794年向地方议会呈递了一份意见书；符腾堡的地方议会同公爵争吵不休；但特权等级只考虑他们自己的利益。

英国的情形完全不同，这和英国的历史有很大的关系。辉格党的分裂表明，战争进一步加强了统治阶级内部的反革命感情。福克斯及其党羽，还有谴责战争的维尔倍福斯，显然由于国民公会兼并外国、处死国王和滥施恐怖而感到为难。诗人们最初尚能顶住反动逆流；沃

兹华斯支持处死路易十六，并宣布拥护共和国。这种思想在沙赛的《边境居民》和《瓦特·泰勒尔》中均隐约可见。然而，由于被“社会”视作异端邪说，他们逐渐泄气了，柯尔律治和沙赛于1794年为自己的梦想破灭而痛哭流涕；科尔律治为罗伯斯庇尔的垮台而庆贺。相反，民主派的领袖却毫不动摇；俱乐部的数量仍成倍增长；哈第及其助手——裁缝普拉斯——于1794年售出潘恩的《人权论》达二十万册，诺威奇地区共有三十多个民友社组织，谢菲尔德的民友社竟拥有五千名会员。

托利党很早就主张进行追查。皮特最初并未采取非常措施，满足于让邓达斯和掌玺大臣劳格博罗格在义勇军组织的配合下进行镇压；这些组织不久演变为真正的监视委员会，从事检举、告发、密探以及搜查可疑的书刊和招贴等活动。法官们积极受理种种密告，并作出了罚款、示众和监禁的大批判决。在苏格兰，布拉克菲尔特和邓达斯（内务大臣的侄子）以判案不公和营私舞弊而闻名。福克斯惊呼：“让上帝保佑不幸遇上这类法官的人民吧！”他们往往使用内奸，思想不轨即可定罪，一切有关改革的宣传均被看作煽动叛乱。苏格兰人比英格兰人更加大胆，他们因此首先受到打击。1792年1月2日，律师缪尔在动身前往法国时被人告发；被押回国后，尽管他勇敢地进行了辩护，仍被判处流放澳大利亚十四年。敦提的牧师帕尔梅因起草一份招贴，遭到了同样的判处。民心更加不稳。三十五个民友社团体于10月组织了新的苏格兰国民代表会，约克郡、伦敦和爱尔兰也派遣代表参加。与此同时，伦敦的平民举行集会，要求实行普选和成立一年一度的国会。11月底，在内奸的怂恿下，苏格兰国民代表会通过决议，组织整个联合王国的国民代表会。邓达斯和布拉克菲尔特用武力加以驱散，并趁机将三人判刑。

英国的俱乐部纷纷举行群众大会，以示抗议；并于1794年3月27日决定召集新的国民代表会。辉格党拒绝在议会中维护民主派的愿望，硬说民主派企图使用暴力和秘密制造梭镖，但始终不能提供证

据。以在爱丁堡准备暴动的罪名被处决的瓦特其实是一名内奸，他因从事挑拨性破坏活动而被卷入旋涡，终于不能自拔。皮特亲自过问了这一案件，正是这一案件为托利党人和辉格党人正式达成联合提供了机会。这就表明，组成国会的两个政党本质上是团结一致的。5月12日，当局逮捕了哈第、杜克、赛尔威尔等人并查封了俱乐部的文件；议会委员会对这些文件进行了审查，16日，皮特配合议会委员会的行动，宣布暂缓施行人身保护令。然而，他尚不敢成立非常法院，当局在遴选伦敦的法官时也没有或未能作弊。由于厄斯金的出色辩护，10月，案件以宣判无罪释放而告终。仅哈第的一名伙伴事后被判处二年徒刑。政府放弃了司法起诉，但它从此可以任意逮捕和监禁嫌疑犯，或把他们押上军舰充当水手。

尽管如此，政府未能把民主派完全镇压下去，由经济混乱带来的失业和食品价格上涨使人民深受痛苦。自1793年起，粮食批发商的囤积居奇激起了群众的强烈不满，皮特决定对中立国开往法国的粮船行使先购权。1794年和1795年的歉收以及出口困难使形势更加恶化，而在1795年达到了令人担心的程度。骚动正成倍增多，尤其在伦敦、伯明翰和敦提；在农村中，威胁保安官的事件时有发生，圈地并地往往激起民变，土地纠纷有时导致凶杀。抽签征兵当时也遇到反抗；利物浦不得不停止“拉伕”。由于军队变得更容易接受宣传，当局用抗命不服的罪名处决士兵。反法同盟的军事失败对士气是个很大的打击。到1795年10月议会开会时，危机达到了顶点。伦敦于27日举行群众大会，国王和皮特于29日遭到乱民的羞辱。反动派于是加强镇压：11月4日，当局宣布，大型集会和煽动性刊物一概禁止；12月14日，国会通过法案，五十人以上的集会须经申请并由官吏在场方得举行。民主派纷纷提出抗议，但毫无结果。马姆兹伯里以极大的遗憾指出，民主派始终不肯采取武装起义的手段。

民主派的影响从此日逐下降，其原因与其说是镇压的结果，不如说人民的生活条件有了相对的改善。一方面，1796年的粮食收成尚

好；另方面，当局的济贫措施使英国工人免受食品价格上涨之苦。1795年5月26日，伯克郡的保安官参照每个工人的家庭负担和根据面包的价格，制订出生活必需品的指数，决定动用部分税收，弥补工人工资的不足。惠特布雷德于12月建议定出最低工资限额，勒令雇主执行，这一建议遭到平民院的拒绝。皮特却赞同在伯克郡推行的制度，并在1796年11月建议将该制度写入法律，他甚至主张，应准许乡村教堂给贫民提供一头奶牛和开设从事职业教育的学校。国会认为皮特的主张过分慷慨了，但各郡纷纷学习伯克郡的榜样。这个做法也许是由宗教感情所推动的、并同统治阶级利益相协调的一种恩施，其结果也十分明显：统治阶级由此解除了民生派的武装，巩固了贵族制度，同时又使工业家取得了廉价的劳动力，而吃亏的只是中产阶级，因为济贫费用大部分由中产阶级承担。地主高价出售小麦；军需商和制造商摆脱了法国的竞争，名正言顺地谋取暴利；他们全都不用负担军费，因而主动向政府提供利率优厚的贷款。反法同盟遭到了失败，但贵族和大资产阶级的利益并未因此受到损害。

爱尔兰的情形却大不相同。皮特于1793年1月对改革运动作了让步，同意给天主教徒以选举权。这一让步似乎足以恢复平静，天主教委员会宣布解散，格拉坦甚至保证，爱尔兰在对法冲突中忠于英国。但自从加入内阁后，辉格党人要求任命菲茨威廉为爱尔兰总督，后者甚至表示将把政权交给格拉坦和解放天主教徒。爱尔兰贵族公开提出抗议，国王以否决权撤销了任命。皮特一如既往地顺从了，于1795年1月4日到达都柏林的菲茨威廉于2月19日被召回。当时，早已觉醒的天主教徒提出了自己的权利要求。当新任总督坎登就职时，都柏林发生了暴动。北爱尔兰的奥伦治王族在责怪天主教徒的同时，也蠢蠢欲动。1796年的饥荒终于使爱尔兰陷于无政府状态。在另方面，救国委员会于1795年派了原新教牧师杰克逊前往爱尔兰，杰克逊被捕后服毒自杀。沃尔夫·汤恩在美国积极筹款；菲茨威廉在汉堡同法国进行谈判。爱尔兰处在暴风雨的前夜，但英国本土仍一片平静。假如英格兰

在1794年也出现旺代式的叛乱，贵族的处境将十分危险，他们推行的镇压措施也许会是流血的，而不是不流血的了。

同法国相比，反法同盟诸国在统治手段方面显得比较宽容，人们确实可以认为，同盟诸国通过预防措施避免了最严酷的恐怖镇压。但是，措施虽然温和，其目的却总是为了遏制民主运动的兴起，这使同盟诸国未能煽动民族感情和动员人民参加战争。当法国革命随意利用人才和调动法兰西民族的全部力量时，同盟诸国却固守其传统偏见和信用那些唯唯诺诺的无能之辈。马莱·杜潘说得好："他们害怕本国臣民甚于害怕敌人"，这是他们失败的根本原因。

第二章　革命政府（1793—1794）

革命刚向欧洲宣战不久就面临死亡的威胁：外敌入侵、国内战争、经济危机，这一切都把它推向深渊。它曾幻想解放世界，如今却被逐出比利时和莱茵地区，国土随时有遭入侵的危险，而且如米希勒所说，旺代叛乱又从背后给它插上一刀。组织革命政府的目的正是为了进行反击。从法律上讲，革命政府是一种临时体制，一旦新宪法被通过，就将自动引退。在这个意义上，革命政府的成立应从8月10日算起。另方面，临时政府也是一种战时体制，它通过限制或暂停人权的非常措施来保卫革命和打击国内外敌人。因此，敌人的威胁同非常措施的严厉程度成正比。在瓦尔米和热马普的胜利后，吉伦特派转而谴责8月和9月间采取的权宜之计，而山岳派却于1793年继续和进一步推行这样的策略。结果，尽管新宪法已被通过，政府体制却取得一定的稳固性，人们甚至同意这个体制一直延续到战争结束。革命政体是在形势逼迫下逐步形成的，它经历一段漫长的孕育阶段。这里，我们将首先研究它的孕育过程，然后再探讨这一制度的性质和业迹。

一、吉伦特派的垮台，1793年5月31日和6月2日的革命

1793年1月25日，杜布瓦–克朗赛的一份报告指出，必须征集三十万新兵，以便把军队总数增加到五十万。报告还要求将义勇军同野战军合并，恢复统一的军事组织，但骑兵和炮兵仍实行募兵制。国民公会接受了“混编”的原则。作为准备，它首先于12月21日统一了军饷和晋升制度，采用了国民卫队的蓝军服作为统一的军服，并定出了新的番号和军衔。但是，由于新的战役即将开始，关于建立新联队的措施决定暂缓执行。征集三十万新兵的工作一直拖到2月23日才决定在二十至四十岁的单身或丧偶男子中进行。虽然人人都懂得服兵役是件令人生厌的差使，但没有人想到征兵会激起强烈的抵制。

人们对海战的前景和殖民地的命运不能抱有幻想。甚至连科西嘉岛也离开了共和国。制宪议会把帕奥里放回科西嘉，这位曾经领导反对热那亚和法国统治的领袖把该岛看作是自己的属地，并在副检察官波佐·迪波尔哥的配合下，请求英国帮助科西嘉脱离本土。法国曾指望海盗对它有利。事实也并非如此：海盗虽然给敌国带来了损失，但法国商船所受的损失甚至更为严重。中立国船只已成为对外贸易中的主要中间人。在以往的战争中，法国国王历来以“海洋自由”的保卫者自居，站在中立国的一边，坚持“国旗掩护货物”的原则，从而取得中立国的帮助，逃避英国的封锁。国民公会采取的政策恰恰相反，它不仅废除了和敌国过去签订的贸易协定——首先是1786年协定——和禁止了来自英国的许多商品，而且于5月9日通过法令，声称把服从英国命令的中立国船只一概当作敌对国财产加以没收。主张实行贸易保护政策的制造商，特别是棉纺厂主自然感到十分高兴，其中原商事裁判官杜歇自荐在《总汇报》和巴雷尔身边充当代言人；相反，港口的大资

产阶级却怨言颇多。从这个角度看，国民公会的不妥协政策正是吉伦特派软弱的表现。

加强封锁只能使经济形势变得越来越坏。处死国王和向全欧宣战造成了指券的贬值；指券愈贬值，人们的生活也愈困难。在1月初，指券的牌价还等于面值的百分之六十至六十五；到了2月，已降低到百分之五十，2月至10月间更是不断下跌。革命派把指券贬值归罪于外国银行家，说伦敦的贝林银行、阿姆斯特丹的霍普银行、汉堡的帕里什银行不但互相串通，狼狈为奸，而且勾结巴黎的金融家——其中相当部分也是外国人——为皮特的利益大搞投机活动。但是，明眼人都能看到，相当多的法国人同样在搞指券投机，更多的人抛售货币，抢购实物。物价上涨的速度之快已使工资的增长无法跟上。里昂工人于1月要求制订最低的工资限额。惊慌不安的各地居民完全切断了粮食的流通；政府力图依靠进口粮食来缓和粮荒，但外国粮食也越来越少。在巴黎，公社争取国民公会拨款，仍维持每斤三苏的面包价格，但在2月25日至27日，发生了抢劫食品店和肥皂船的事件。

政府日渐衰弱。罗兰于1月22日辞职，吉伦特派因此失去了一员大将；但是，吉伦特派于2月把巴什从国防大臣的职位上赶走，接任的勃农维尔对两派玩弄两面手法，把无套裤汉从部内各司局赶走，而对军需商的要求一概满足。担任内政大臣的加拉虽然内心倾向右派，却不打算受到牵连；担任司法大臣的戈叶同蒙日一起投靠了雅各宾派。勒布伦和克拉维埃受到越来越多的攻击，担任指券局局长的拉马什遭到了弹劾。国民公会于1月1日成立了由吉伦特派操纵的国防委员会；但是，为了尊重三权分立，国防委员只是对越来越暮气沉沉的各部实行监督。孔多塞于2月就宪法草案作了报告。这项报告并未取得人们应有的重视。山岳派认为当前的时机不宜考虑宪法问题。对宪法草案的讨论至4月方才开始，吉伦特派那时想赶紧颁布宪法，以为通过选举就能排斥山岳派。其实，双方都不希望对方建立一个强有力的

政权。党派斗争无休止和无结果地在继续下去。外来的力量对这场斗争的胜负起了决定作用。

在审判国王案后，无套裤汉不断攻击那些主张“处决国王应诉诸人民”的议员，接着又要求将这些议员逐出国民公会。他们认为，只有这样，政府才能恢复团结，逮捕嫌疑犯，建立革命法庭，并击破贵族的阴谋。作为平民的领袖，无套裤汉同普通百姓保持直接的联系，他们懂得群众当时最关心的问题是维持生计。群众要求实行食品限价、征集粮食、救济贫民和士兵家属，以及组织革命军队。最后一项要求具有双重的好处，它既保证群众掌握权力，又使群众不致失业。至于资金来源，他们主张向有钱人征税，其中表现最积极的是所谓“忿激派”，即雅克·卢神甫和瓦尔莱（家境小康的驿站职员），以及他们在外省的党羽，例如里昂的沙里埃和勒克莱尔，奥尔良的律师塔博罗。他们并不要求实行《土地法》；3月18日法令早已规定，提出这类建议的人将被判处死刑。但在他们看来，社会问题的重要性胜过政治问题：现在主权已经属于人民，假如人民仍不免饿死，那要主权又有什么用处？已取得一定社会地位的俱乐部分子或已有一定名望的报刊文人，如埃贝尔和马拉等，虽然对忿激派心怀妒忌，但他们最终还是照忿激派的愿望行事。大多数无套裤汉注视着山岳派和雅各宾派，随时准备响应他们的号召。也有部分无套裤汉表现急躁，特别是瓦尔莱，他们认为山岳派过于谨慎和温和，主张自己采取主动，即令解散国民公会和夺取政权也在所不惜。有些曾参与9月屠杀的无套裤汉甚至企图利用当时的危机，把吉伦特分子和其他嫌疑分子送交临时组织的革命法庭或人民法庭审判。

丹东直到最后关头仍希望恢复所有共和分子的团结。在雅各宾派和公社的支持下，罗伯斯庇尔和山岳派认为恢复团结已不再可能，因而同无套裤汉一样，力图搞垮吉伦特派，并根据救国的要求，建立独裁政府。由于他们同样面临着被对方排斥和指控的危险，出于对自身的安全考虑，他们也不能不这样做。共和分子在社会纲领问题上更难

达成一致意见，因为这涉及是否实行限价的问题。作为信奉经济自由的资产者，山岳派并不相信限价有任何好处。在他们看来，政治高于一切。罗伯斯庇尔在2月的骚动期间愤怒地指出，不该让“无足轻重的商品”转移人们对反革命活动的注意；肖梅特在公社会议上仅提出了查究囤积居奇者和雇佣失业工人从事公共建设的建议。他们于4月在限价问题上作了让步，但十分勉强，以后几个月的事态足以表明，他们从未完全赞同这个做法。此外，平原派是否愿意消灭吉伦特派，这还是个问题。罗伯斯庇尔曾长期希望在国民公会内部解决这个问题：一方面他也许在理论上有所顾忌，因为强行解散国民公会不符合代议制原则；另方面他对起义会带来什么后果，也很不放心。如同在8月10日前一样，他反复重申，从各方面看，对人民负责都比对选民负责更加重要，他的任务是根据人民合法表达的意志，引导选民服从人民。这里包含着很大的幻想成分，雅各宾派对他鼓掌欢迎，无套裤汉却公开指责他是巧言令色的骗子。实际上，罗伯斯庇尔最后仍支持举行强大的群众示威，迫使国民公会就范。但是，万一国民公会坚决顶住，又该如何办好？山岳派不同意驱散国民公会，更不愿意重演9月的惨剧。在此情况下，政权就会旁落，公社和无套裤汉头目就会得势。外省将不能容忍9月事件的重演；为了团结外省，必须保留国民公会，并让它保证山岳派的专政。这些错综复杂的倾向极其重要，它们说明吉伦特派为什么在4月后才垮台；由于这些倾向的存在，革命政府的稳定始终得不到保证，且不说这些倾向后来还促使了革命政府的垮台。

在处死国王后，局势一度趋于相对平稳；随着国内外的威胁再度出现，危机又重新发生。3月1日，杜穆里埃刚刚进入荷兰，他的后方在罗埃河一线被科布尔突破：科布尔不久又占领列日，渡过了默兹河。勃农维尔和吉伦特派在最初几天曾竭力安抚舆论；但是，丹东在7日从比利时赶回巴黎后，立即发出了警报，接着又反复重申1792年说过的那句名言：“我现在只知道要对付敌人；让我们先把敌人打

败。”由于时间紧迫，他要求巴黎爱国者作出新的努力，以挽救比利时。但是，如同9月那时一样，爱国者回答说，他们不能让卖国贼利用他们离开首都的机会来制造奸计。丹东因此建议成立革命法庭，以防止出现新的屠杀。巴什于9日代表巴黎各区支持丹东的建议。与此同时，起义运动正在街头酝酿：9日晚间，吉伦特派几家报馆的印刷厂遭到了袭击；各区代表在主教府集会；瓦尔莱于10日说服了科特利埃俱乐部带头举行起义。起义失败了，因为公社和雅各宾派都不赞成。国民公会根据兰代的报告，同意设立终审的非常法庭，但保留对法官、陪审团和公诉人的遴选权。丹东还要求国民公会设立一个拥有行政全权的委员会，这一建议取得了罗伯斯庇尔和康巴塞雷斯的一致赞同。吉伦特派大肆鼓噪，高呼反对独裁；拉雷韦里埃–勒卜于11日推翻了这一动议。危机终于流产。

那时候，国民公会代表派往比利时各省的特派员正忙于搬迁公共金库和查抄教堂的财物；当地居民或者抗议，或者抵制，到处都乱成一团。杜穆里埃从荷兰撤出后，赶到了布鲁塞尔；他把教会置于自己的保护之下，压制俱乐部分子的胡作非为。接着，他于3月12日向国民公会寄出一封语含威胁的信件，除了大发一通牢骚以外，还专门攻击12月15日法令。国防委员会于15日就该信进行了辩论；丹东在发言中保证能让杜穆里埃回心转意。但他终于失望而归，从此一直保持沉默。杜穆里埃于18日和21日分别在尼温顿和卢万战败后，同奥军签订了停战协定，企图回师巴黎，拥立路易十七为国王和恢复1791年宪法。国防委员会决定将杜穆里埃解送法庭受审，国民公会于31日派遣勃农维尔和四名议员送达这一命令。杜穆里埃于4月1日把他们统统交给了敌人。他看到巴黎大门已开，没有任何军队能阻拦他重演拉法叶特的故伎。由于部队拒绝随他行动，杜穆里埃于4月5日越过边界投敌。与此同时，库斯丁于3月27日和28日在纳厄河打了败仗，放弃莱茵左岸防线向兰道撤退，听任普军围攻美因兹。

在法国国内，征募三十万新兵引起了居民的普遍惊慌。征兵法令规定，入伍新兵应由合格壮丁互相推选。因此，有的地方采取推举的方式，其结果十分荒唐；多数情况是出钱购买壮丁；也有因互相推诿而导致无穷的争执。但是，有的壮丁对免服兵役的地方官员群起攻击，甚至举行暴动，这类事件曾多次发生过。3月9日，国民公会通过法令，派遣八十二名代表去各地执行法律；3月19日法令接着宣布，对为首闹事者处以极刑。一般说来，事态很快平息下去了，即使在布列塔尼也是如此，但在3月10日至15日间，整个旺代地区闹了起来。旺代的农民既不留恋国王，又不拥护旧制度；但他们对城里的雅各宾分子和行政当局制造的教会分裂以及严厉镇压顽固派神甫的做法，从内心感到愤慨。宗教改革在普瓦图地区有很深的影响，由格里尼翁创立的玛丽亚会以及各种修女会自十七世纪末以来一直狂热地向居民进行宗教灌输。在1791年8月，乡村的人并没有支持贵族造反；他们在1792年也没有为使善良的神甫免遭流放而起来反抗。但在1793年8月，征兵却第一次在农民中激起了反抗运动；可以预见，他们决不同意为革命打仗。就在那时，所有的部队都已向边境开拔。

叛乱在整个旺代地区同时爆发，这表明事先肯定经过了协商。但从表面看来，这场暴动似乎使贵族感到意外，因为他们也在密谋叛乱，只是认为时机尚不成熟。叛军攻陷了好几座县城；肖莱陷落后，行政机关被解散，担任公职的资产者遭到虐待；在马什科尔，官员甚至被毒打或处死。一些贵族很快成为叛军的首领，但平民也并非完全被排斥。斯托弗莱和卡特里诺等人原是旧军官，容易成为独当一面的首领。沙列特在马雷地区称王称霸：罗亚朗和萨皮诺兄弟占领着整个灌木丛地区；莫日地区仍被天主教军所占领，该军在蓬尚、代尔贝、斯托弗莱、累斯库尔、拉罗什雅克林的指挥下，与培尼埃教士一起组织了政府。居约·德·丰维尔也前来投奔叛军，他自称是主教，大概同法国流亡者有联系。叛军立即向英国求援，一些叛军领袖曾主张向巴黎进军，另一些则企图进入布列塔尼。但他们不能组成一支常备军：

当“蓝军”出现时，农民们蜂拥而来；打了胜仗后，农民即各自回家。这种状况使共和国终于得救。叛军打了不少胜仗，在灌木丛生的丘陵地区，道路曲折稀少，农庄分散隐蔽，地形利于进行防御和突然袭击。如同义勇军一样，旺代叛军自发地采用适于发挥其特长的战术：以散兵队形接近敌人，布置埋伏，当敌人出现动摇时群起攻击。国民公会在最初几个星期仅派出了国民卫队或新兵前往清剿；除努瓦莫提埃外，勉强能守住或夺回海岸线。到了夏季，蓝军在蒙吕松连打三个胜仗。这对改变战局具有根本的影响，但在4月向莱荣河发起的进攻失败了。旺代军占领了布雷絮尔和帕特内；5月5日，又攻克杜阿尔。丰特内一战失利后，叛军又卷土重来，在丰特内城大肆劫掠。6月9日索米尔战役获胜不久，叛军进入了昂热城。最后，叛军于6月29日进攻南特，遭到了失败。政府于5月不得不从边境调回部分军队，但国民公会派驻索米尔和图尔的众多代表不但互不服气，而且同据守尼奥尔基地的比隆意见相左。威斯台尔曼于7月3日夺取夏蒂荣后，于5日被击溃；桑台尔于13日在维依埃遇到同样的命运。罗西涅尔和龙森于是出任政府军正副指挥，但这些无套裤汉将领仍不济事；截至10月前，旺代叛军仍未被消灭。

杜穆里埃的投敌叛国和旺代的内战对共和派震动极大：这是一次新的“恐慌”，共和派又开始逮捕嫌疑犯。这两个事件比外敌入侵更加触到了共和派的痛处，他们不能不采取非常措施。即使在国民公会中，反对非常措施的人也越来越少。国民公会于3月18日决定，流亡分子和被判流放的神甫，凡在共和国国土上被捕者，一经验明正身，即可处决；第二天又决定，对手持武器的叛乱分子也一概处决。21日，出现了由选举产生的各监视委员会，负责检查护照，监视陌生人或外国人，后来的人惯于称它们为革命委员会。无套裤汉在这些委员会中人数众多，很快垄断了这个政治警察机构。国民公会于28日通过了惩治流亡者法，对流亡者一概判以褫夺公权终身，他们从祖上获得的遗产在五十年内由共和国保管，如回法国则处以极刑。最后，国民

公会于4月5日决定，向革命法庭解送人犯的任务不再由国民公会自己担任，变为交给公诉人富基埃–丹维尔负责，但涉及政府大臣的案件属于例外。

在雅各宾派分子的影响下，外省的行政当局自发地建立了名目繁多的救国委员会，负责征兵事务和地方安全。埃罗州于4月19日通过了一项著名的决定，委托救国委员会征募五千名士兵，供本州调遣，并强行摊派五亿公债。先后于3月9日和4月30日派往外省的两批国民公会代表推动了革命措施的酝酿和制订。吉伦特派为了削弱山岳派在国民公会中的力量，故意将山岳派分子送往军中效力，结果搬起石头砸了自己的脚。5月6日的政府命令规定，国民公会代表有权任命特派员和建立特派员办事处，其人员自然也在雅各宾分子中遴选。因此，特派员在各地清洗行政当局，逮捕嫌疑犯，征收捐税和征发军需。他们的活动多次遇到了依旧追随吉伦特派的地方当局的强烈抵制。像卡诺这样的资产阶级保守派开始认识到把战争进行到底的必要。他于3月18日写道："只要敌人还存在，就不能指望得到和平，外部的敌人是如此，内部的敌人更是如此。必须把敌人彻底歼灭，否则我们就会被他们所压垮。"

只要政府仍然软弱无力，即使努力作战又有什么用处？杜穆里埃的叛变激化了国民公会中的党派斗争。吉伦特派因与杜穆里埃关系密切受到了牵连；万一政变得以成功，那些借将军的名声保护自己的吉伦特议员肯定会拍手叫好。他们如今采取了以攻为守的策略。在杜穆里埃的亲信中，有些是菲力浦–平等的亲友，后者的儿子沙特尔公爵甚至跟随将军一起叛逃：这是再次指控山岳派搞奥尔良主义的极好借口。丹东由于多次出使比利时，回来后又保持沉默，也引起了人们的怀疑。4月1日，拉索斯揭发了阴谋，遭到丹东的猛烈反击；丹东不但不为自己辩护，反而在山岳派疯狂的掌声中，明确表示他同那些曾企图挽救暴君的人断绝关系。第二天，罗伯斯庇尔要求弹劾吉伦特分子，他的建议未被采纳。

平原派不想追随罗伯斯庇尔，但形势使他们向丹东靠拢。4月6日，国民公会终于接受丹东的提议，成立了救国委员会；同丹东一起选入该委员会的还有巴雷尔和康蓬等人。他们虽然不同程度地倾向山岳派，但仍被认为是独立的。丹东在救国委员会占有十分明显的优势，因而该委员会几乎可被看作是第二届丹东内阁。丹东依旧推行妥协和拖延的政策，尽管他在4月1日作了引人注目的表态。平原派对这个政策十分满意，新成立的救国委员会不能直接下达逮捕令，但可对大臣实行监督，从而徒劳无益地削弱了大臣的权威。这个办法当然不是山岳派所希望的，也遭到吉伦特派的反对。斗争继续在进行中。

4月1日，应比洛托的要求，国民公会通过了一项法令，规定凡议员有叛国嫌疑者，人身不受侵犯的条款不再适用：这个规定为国民公会议员的互相残杀打开了畅通无阻的道路。比洛托一伙指望利用这项法令来对付山岳派，机会不久便来到了。4月5日，马拉以雅各宾俱乐部主席的名义发表一项通令，请求外省的爱国者前来援救蒙受杜穆里埃威胁的巴黎，他同时还揭发在审判国王案期间持“诉诸人民”意见的议员是卖国将军的同谋者。吉伦特派立即进行反击，于4月13日取得国民公会同意，把马拉解送革命法庭受审。在这以前，巴黎麦市口区已于4月10日发起请愿，要求把持“诉诸人民”意见的议员交给他们的选民，让选民收回对议员的委托。平原派肯定不能接受这项请愿，而吉伦特派却一再要求用这项措施处置山岳派议员。罗伯斯庇尔对这种无理纠缠提出了抗议，但巴黎各区的代表却通过了请愿书。这项文件本是丹东派执笔起草的，丹东的另一名亲信却建议国民公会拒绝接受请愿书；国民公会于4月20日宣布，请愿书是对持“诉诸人民”意见的议员的“污蔑”。丹东显然想把水搅浑，仍然希望把吉伦特派争取过来。至于马拉，他于24日被宣布无罪释放。

就在那时，山岳派终于彻底与无套裤汉和科特利埃俱乐部合流，决定实行经济统治。这一重要事实改变了整个局势。罗伯斯庇尔于24日建议在人权宣言中增加四项条款：规定所有权是“法律保障公民享有

的那部分财产的权利”，也就是说，所有权的范围受法律的限制；规定所有权“不能损害我们周围人们的安全、自由、生存和财产”，从而以含蓄的方式为经济统治进行辩解。4月11日，国民公会下令禁止通货买卖和两种物价并存，对拒绝接受指券者将予严惩。18日，巴黎地区各有关当局的代表决定举行请愿，要求实行限价。国民公会于25日前进行分组讨论，接着举行全体会议。30日，市郊圣安东尼区的群众拥进国民公会会议厅，以进发凡尔赛闻名的巴黎妇女也及时赶到。5月4日，一项法律确定了本州粮食草秣的最高限价，各县负责对粮食实行登记和征购，以供应市场，市场外的粮食交易从此一概禁止。

无套裤汉当时正忙于应付在旺代军事失败后出现的骚乱。4月25日，蓬孔赛依区要求巴黎出兵镇压“盗贼”，公社于5月初决定征募一万二千名新兵，并根据埃罗州的原则（已取得国民公会批准），委托各革命委员会强行摊派公债。骚乱在巴黎到处蔓延。无套裤汉首先想把公证所办事员和店铺伙计送进军队，这些年轻人坚决进行抵制，并于5月4日至6日在卢森堡公园和香舍丽榭大街举行群众大会。各区的无套裤汉自己也不准备从军出征，他们历来主张实行直接民主，如今在征兵的问题上，却要由他们代替别人作主。国民公会终于接受了他们的要求，按照老习惯悬赏五百里佛征集“英雄”。为了加快征兵工作的进行，议会同意垫出这笔资金，尽管毫无偿还的希望。从那时起，各区的集会变得吵吵嚷嚷，无套裤汉的敌人决心在会场上进行一番较量，双方在本区结帮成派，互相对立，有时不惜大打出手。5月8日，罗伯斯庇尔指出了这个危险，要求由“身穿金饰套裤的富人”承担建立革命军队的一切费用。

这些骚乱事件表明，群众对为共和国作战缺乏热情。政府既要依靠群众，又要强迫群众：这一矛盾不是个好征兆。但是，山岳派和无套裤汉当前最担心的事，还是在许多外省城市早已出现、而在巴黎正酝酿中的“地方自治运动”。

地方自治运动最早出现在第一次恐怖时期，处死国王使这一运动重新活跃起来。吉伦特派的紧急呼救、山岳派代表与地方缙绅的对立促进了地方自治运动的发展。征集新兵、港口封锁以及由此产生的失业，更使地方自治运动的拥护者日渐增多。一些外省试图组织营队派往巴黎，菲尼斯太尔曾派出了一营士兵。早在3月16日，国民公会派出的代表在奥尔良市受到侮辱，莱奥纳尔·布东被刺受伤。人们对地方自治机构逐渐重视起来，积极参加它们的集会，并要求各区都有常设的区公所：既然巴黎自1792年7月以来已存在常设的区公所，为什么外省就不能呢？人们不等国民公会的同意，便立即见诸行动。

在波尔多，各区公所满足于在5月9日发表一篇咄咄逼人的宣言。在马赛，由于雅各宾分子与巴巴鲁关系破裂，他们失去了对城市的控制，国民公会派出的代表于4月29日离城出逃；各区公所组织了联区委员会，并用1792年9月未经许可建立的人民法庭镇压无套裤汉。里昂的情形更糟：该城于5月29日发生了反对雅各宾公社的暴动。经巷战后，国民公会代表暂时把暴动镇压下去。沙里埃被投入狱中。5月24日，汝拉州建议在布尔日召开候补议员会议；安州表示赞同，科多尔州建议派军队保护。5月30日，卡昂在是否派一营新兵前往巴黎的问题上出现了分歧。一些真诚的共和分子像平原派一样反对极端民主派，他们参加了地方自治运动，但在其中仅占少数。地方自治运动的主力是仍然拥护君主制的资产者、顽固派神甫的信徒以及旧制度的拥护者。他们全都自称是吉伦特派，但这只是障人耳目的招牌而已。加尔州副检察长格里约雷写道："争夺我们的两大派都十分恶劣；布里索、佩蒂昂和葛瓦代与马拉、丹东和罗伯斯庇尔同样令人可恨。"假如吉伦特派在其盟友的帮助下压倒山岳派，反动派也将很快压倒吉伦特派。米希勒说得好，吉伦特派"已不再有革命精神"。无套裤汉清醒地看到，大多数国民既依恋制宪议会的业迹，又急于求得平静和安逸的生活，假如能通过妥协达成和平，他们会乐于接受。假如地方自治运动在外省和巴黎同时发展起来，吉伦特派迟早会以地方自治的名义，

把他们的意志强加给国民公会。由此可见，6月2日的革命是山岳派和无套裤汉针对所谓“贵族阴谋的变种”而采取的防御行动和惩罚行动。

吉伦特派像以往一样轻率，在胜利条件尚未完全具备前，就仓促上阵，企图进行最后决战。根据罗伯斯庇尔的要求，公社已决定建立一支革命军队和逮捕嫌疑犯；各监视委员会的代表举行了会议，会上提出了各种建议。5月19日，两名警察官员甚至主张把吉伦特派的主要首领绑架和秘密处死，然后就说他们已流亡国外。这一主张当即遭到一些人的反对，巴什终于使会议转入正题。但是，获悉这一秘密策划的葛瓦代于18日揭发了阴谋；根据巴雷尔的建议，国民公会任命一个十二人委员会负责进行调查。该委员会由清一色的吉伦特分子组成，其决议也就可想而知；它于24日下令逮捕包括瓦尔莱和公社副检察长埃贝尔在内的四名无套裤汉，后者所办的《杜歇老爹报》十分风行。公社于第二天提出了抗议，当时任国民公会主席的伊斯纳尔在一篇“不伦瑞克式的宣言”中对巴黎大肆威胁。群众于27日聚集在杜依勒里宫四周——国民公会自5月10日后一直在那里开会，并于晚间拥进了会议厅。由于丹东的干预，国民公会在深夜十二时决定撤销十二人委员会。实际上，国民公会不久又推翻了这一决定，但释放了被捕人犯。事情已闹得不可开交，无套裤汉于当晚在主教府开会，成立了起义委员会，瓦尔莱大概是该委员会的关键人物。

在5月30日至31日的那个晚上，各区的代表停止了公社的职权，接着又让公社暂时恢复职权，并表示服从公社的指挥。昂里约出任国民卫队司令，下令管制和逮捕嫌疑分子。尽管山岳派赞成排斥吉伦特派，但他们对事态深感忧虑。他们在革命委员会的联席会议上提请注意，万一国民公会进行抵制，事态将变得不可收拾。必须避免解散国民公会，尤其不能重演9月的屠杀。因此，巴黎州召集各有关当局代表开会，任命了一个委员会，协助起义委员会工作。巴什和肖梅特将协调两委员会的活动。巴黎各区迟迟没有行动起来，5月31日又是个星期五，工人们都已出门工作。游行队伍于下午才开始出发，国民公

会并未受到很大威胁。十二人委员会被再次撤销，至于逮捕吉伦特分子的问题，国民公会把这个要求交给救国委员会研究，在三天内提出报告。这是一次失败。第二天，起义委员会再次提出要求，仍无结果，便决定于6月2日星期天围困国民公会，勒令立即解决问题。这是大革命中组织得最好的一次“行动”。丹东放任不管，内部意见不一的救国委员会对围困杜依勒里宫的各区群众毫无办法。在一些议员的建议下，国民公会决定列队走出杜依勒里宫，企图强行突破围困。形势一度变得十分紧急，万一出现不测，国民公会就会垮台。但昂里约仅满足于挡住通道，这使瓦尔莱深感遗憾。议员们回到大厅后，被迫下令逮捕二十九名议员以及克拉维埃和勒布伦。建立革命军队的要求已原则通过；至于忿激派的社会纲领，国民公会未予采纳。

山岳派从此占了上风：他们于6月8日建立了巴黎州救国委员会，以代替和取消原来的起义委员会，瓦尔莱及其一伙均被排斥在外。国民公会已名存实亡，山岳派以国民公会的名义操纵一切。其实，国民公会永远不能原谅山岳派的专权；更何况，它只是把吉伦特派议员软禁在家，而不提出起诉，根据议会制原则，法律起诉是开除议员的唯一方式。在另方面，无套裤汉仍一无所得。山岳派有受两面夹攻的危险，对他们说来，“五月三十日革命”仅是一个过渡阶段而已。

二、1793年夏季的革命危机

山岳派的胜利不久又成了问题。七十五名议员签署了一份抗议书；其他议员离开了巴黎或故意逃会。各区群众反对征兵和建立革命军的活动又日趋活跃；外省传来的消息更令人震惊。6月6日，以巴雷尔和丹东为首的救国委员会建议撤销监视委员会，并向逮捕了议员的各州派送人质。罗伯斯庇尔力主拒绝这些措施。忧心忡忡的山岳派始终不能作出决断。被捕的吉伦特分子虽然在逐渐增多，但他们的命运仍悬而未决。直到7月8日，圣茹斯特仍主张仅打击内战的煽动者。革命军队尚未组成，摊派公债的问题议而不决。尤其，国民公会匆忙讨论了于6月24日完成的1793年宪法。宪法在前言中用信仰自由和经济自由补充了1789年的人权宣言，从而建立了政治民主制：立法团由选民以单名投票方式直接选出；执行委员会由立法团在选民推举的候选人中遴选。根据孔多塞的建议，为放宽人民行使主权的范围，将以美国的某些州为榜样，采用公民投票的形式：宪法将交给人民批准；紧急法令可由公民投票批准，但对一般法律则伴以严格的条件予以限制。宣言没有特别强调社会民主，仅满足于宣布：社会的目的是共同幸福；救济是“一项神圣的债务”，也就是说，贫民有获得救济的权利。国民公会自成立以来，反复重申民族团结的原则，答应抚恤残废军人和“祖国保卫者”的亲属，救济战争难民和其他灾民。罗伯斯庇尔对他以前提出的可能使资产阶级害怕的几项条款从此不再吭声；巴雷尔于6月27日愤怒斥责土地法，尽管3月18日法令已经规定，对土地法的拥护者处以死刑。山岳派希望宪法将扫除人们对无套裤汉专政的恐惧，但他们并不因此忘记满足农民的愿望，因而无论在5月31日革命或7月14日和8月10日的革命中，农民都得到实在的好处。6月3日，国民公会通过法令，将流亡者的产业分小份出售，价款分十年付清；6

月10日的法令规定，地方公产可按人口平均分配；7月17日又规定，无偿废除剩下的一切领主权。

虽然如此，新的内战仍不可避免。我们已经看到，地方自治运动在5月已挑起内战。山岳派首先在巴黎动手必然地刺激了反叛思想的抬头。外省对首都的嫉妒以及地方主义的残余显然起了推波助澜的作用。此外，地方当局在同国民公会断绝关系后便各行其是。从统一的和不可分割的共和国的观点看，人们确实可以给这种倾向加上“联邦主义”的罪名。不容否认，联邦主义观点对某些革命分子具有魅力，比约-瓦伦于1791年就有过这种主张，拉雷韦里埃等吉伦特分子则更加积极。可是，“联邦主义者”无非是想掌握政权；在环境的逼迫下，他们把1789年以来兴起的地方自治推向极端，他们表现出的独立性和主动性既是革命党人历来具有的特点，也是雅各宾派不断采用的手段。随着群众骚动的接连出现，地方自治运动把那些为自己财产担忧的资产者、反对普选制的福扬派、依恋顽固派神甫的天主教徒和旧制度的拥护者都集合在一起。除了这些人以外，还应该加上对残害国民代表的罪行感到愤慨的那部分民主分子，他们的加入大大壮大了地方自治运动的力量。革命队伍中如此错综复杂的党派分野损害了内部团结。忠于1789年革命和关心民族独立的吉伦特派拒绝与挑动内战的旺代叛乱分子同流合污，不愿向外国求援。因此，巴黎四周、卢瓦河流域和边境的三十多个州顺利地接受了既成事实；在东南地区，没有这类顾忌的反革命分子领导了暴动，并顽固地坚持下去。

然而，布列塔尼、诺曼底、弗朗什-孔代和法国南部各州的行政当局纷纷独树一帜。他们同首府的地方当局一起向周围各县发出号召，召集初级议会的议员开会。业已变成“联邦主义”的地方自治运动仍旧模仿雅各宾派的种种做法。他们纷纷成立救国委员会或监视委员会，逮捕嫌疑分子，封闭俱乐部，决定征集部队；在里昂、马赛和土伦，“人民法庭”把爱国分子送上断头台或处以绞刑。分裂活动的结果相当可悲。群众对吉伦特分子和山岳派分子的派别斗争不感兴趣；分

裂主义的头目如同国民公会一样，因下令征兵而使群众感到厌恶，因不能解除饥荒而引起群众不满。何况，为使分裂得以成功，就必须在布尔日召开前面刚提到的候补议员会议和建立新的中央政权。但是，法国西北部和南部被忠于中央政府的几个州所隔开，在布列塔尼和阿基坦之间插着一个旺代，里昂被与阿列州相邻的索恩–卢瓦尔州所隔开而不能同科多尔州连成一片，被与伊泽尔州相连的德龙州所隔开而不能同普鲁旺斯州相接壤。即使地区间的合作也实现不了：图卢兹终于拒绝了波尔多的请求，切断了阿基坦和下朗格多克之间的联系。最后，各州仍有一些县和市镇不肯参加分裂活动，一些爱国官员或者抵制叛乱，如图卢兹的台孔贝尔，或者拥护无套裤汉，如瓦朗斯的约瑟夫·培扬。许多联邦主义者因力量太弱而迷途知返，他们在山岳派谨慎地给予宽恕的期限内承认了错误；同时也因为，随着宪法的通过，他们希望利用下届立法团的选举，抛弃国民公会。

在国民公会看来，直接的危险是在诺曼底：当时已没有部队防卫巴黎，又没有粮食运来首都。蒲佐、佩蒂昂、巴巴鲁在卡昂会面后，敦促各省加紧行动。但下塞纳州不受他们的控制，仍让粮食通过。旺代叛军于6月9日攻占了索米尔，牵制了奥恩和曼恩两州，唯有菲尼斯太尔表现得特别积极。诺曼底叛军在同布列塔尼叛军会师前，已开始进军。7月13日，正当他们在厄尔河上的帕西毫无戒备地休息时，由救国委员会勉强拼凑的一支几千人的共和军突然出现在他们的面前，诺曼底叛军不战而逃。法国西北部从此平服，吉伦特分子离开了卡昂和布列塔尼，前往波尔多。在向法国东部的科多尔州、杜州、上索恩州、汝拉州和安州进攻和向南部的图卢兹和下朗格多克进攻时，共和军也一帆风顺。陷于孤立的波尔多于8月19日让国民公会的代表进入该城，接着又加以驱逐；雅各宾派于10月重占优势，波尔多城于19日才被占领，该城已无力进行武装抵抗。

真正对爱国党的事业有致命威胁的是东南部。在阿尔卑斯山和意大利作战的法国军队被切断了后路。里昂的叛军司令普莱西向撒丁求

援，马赛和土伦以及科西嘉的帕奥里则请英国出兵。在德龙州各俱乐部的支持下，卡尔图于7月27日打退了马赛的叛军，并夺回了阿维尼翁；里昂叛军除直至9月还在西部占有卢瓦尔州外，已处在被包围之中。卡尔图于8月底再次发动攻势，于25日恰好赶在英军到达前占领了马赛。相反，土伦向外敌打开了大门，并于8月29日交出了地中海舰队。共和军于10月8日进入了里昂，而土伦则一直坚持到12月19日。在这个地区，内战的激烈程度不亚于旺代，也导致了流血的报复。从8月份起，叛乱的范围总算被控制住了。但在7月，整个法国简直四分五裂。

边界上的形势也十分危急。丹东自重掌政权后，始终在进行谈判。根据丹东的要求，国民公会于4月13日变相撤销了1792年11月19日法令，共和国将不再干涉他国的内部事务。丹东虽然试图争取瑞典、土耳其、皮埃蒙特和科希秋什科，努力拉拢那不勒斯和佛罗伦萨两国的宫廷，但成效甚微，因为小国对失败者的话不容易听得进去。丹东也向英国、普鲁士和奥地利方面进行和平试探。格伦维尔傲气十足地把谈判推给了参谋部，福斯泰竟未能同参谋部取得联系。丹东怎么可能把交回共和国夺得的土地作为和谈的条件呢？反法同盟诸国已经收复了失地，并准备肢解法国。他们把已经陷入绝境的弑君者提出的不值一文的建议当作笑柄。这种外交实际意味着，在战争中如不能胜利，便只有以妥协面目出现的投降。因此，山岳派怀疑丹东想释放王后及王子，甚至想复辟君主制：丹东于4月13日曾声称，人民的主权应该被承认，但这与君主制不相矛盾。罗伯斯庇尔于是让国民公会作出决定，禁止进行可能牺牲共和制的任何谈判，并重申兼并的既成事实。早在4月10日，他已要求把玛丽-安托瓦内特送交革命法庭审判。6月，宪法的一项条款宣布，法国人民不同占领其国土的外敌媾和。丹东仍坚持主和。在此期间，军火制造毫无进展，对军需商的攻击日趋猛烈。根据都尼埃的一项报告，国民公会下令逮捕了爱斯帕涅。法军在前线接连败北。杜穆里埃失败后，科布尔正围攻孔代和瓦

朗西安；法军向雷姆和维科涅树林中的进攻也遭失败，丹皮埃尔阵亡。5月23日，接任的法军司令撤出了法马尔兵营，退至斯凯尔特河和桑赛河之间的恺撒兵营，使康布雷和通向巴黎的大道暴露在敌人面前。尽管库斯丁为援救美因兹而再次发动的进攻遭到失败，救国委员会仍委托他主持北方军团。这位大贵族的努力获得了一定的成功，但他对政府的态度十分放肆，对只有少校军衔的国防大臣布硕特、国防副大臣埃贝尔分子文森，以及对在利尔支持发伐尔州长反对拉摩利尔将军的雅各宾军官和军事特派员全都不屑一顾。因此，库斯丁虽然得到国民公会特派代表的支持，不久便以嫌疑罪被控，于7月12日被召回巴黎，终于一事无成。撒丁军队威胁着萨瓦和尼斯，西班牙军队越过了比利牛斯山，正向佩皮尼昂和巴约讷挺进。在西线，威斯台尔曼在夏蒂荣一战取胜后，于7月吃了败仗。接着，桑台尔在维依埃战败。

经济危机一天比一天更严重。5月4日的法律未被严格执行。持温和立场的地方当局对征发粮食往往敷衍了事，因而限价最后只是导致了市场的空虚。由于最高粮价由州政府统一规定，不考虑运输费用，越是缺粮地区就越没有粮食运来。在普遍的无政府状态下，各地行政当局便禁止粮食运出。国民公会不但不加强法律，反而干脆放任自流：7月1日，它允许地方当局在市场外购买粮食，军粮的筹集也以同样办法进行；它还让特派代表和州政府有权暂停执行限价法。巴黎和各大城市的面包铺门前排起了长队，骚动随时可能爆发。与此同时，指券的比价于7月已下降到百分之三十；资金纷纷流往国外；交易所的投机活动十分猖獗；人们囤积商品；物价不断上涨。6月25日至28日，肥皂涨价在巴黎触发了新的暴乱。

国民公会越是表现无力，群众请愿就越多和越强烈：政府必须作出新的努力以应付局面。和平已不再可能：同盟诸国要复辟旧制度，奥军在诺尔州已见诸行动。无套裤汉因为只能在胜利或屈服两者中作选择，便孤注一掷，宣布把战争进行到底："不自由毋宁死。"在这生

死存亡的关头，为什么不动员全国的力量呢？大举征兵的思想开始抬头；平均主义的本能和对热马普胜利的怀念也有助于这一思想深入人心。无套裤汉认为“自私的富人”居心不良，要求对囤积居奇者处以死刑，要求封闭交易所和取消股份公司。运动在不断深入，因为用镇压手段结束投机活动似乎十分容易。全国性的反动正在形成中；革命派对盲目追随暴君的“奴隶”，以及对抢购商品准备出口的外国人怀着鄙视和仇视的感情。因此，法国似乎理所当然地应该禁止投机活动和保留自己的食品。在里昂人勒克莱尔·道兹的帮助和在演员克莱尔·拉孔勃领导的“革命妇女社”的支持下，忿激派竭力拨旺人民的怒火。雅克·卢于6月25日在国民公会旁听席上，代表科特利埃俱乐部。以极大的愤慨指责国民公会的软弱无力：“山岳派的议员们，请不要以屈辱结束你们的议员生涯！”人们纷纷斥责雅克·鲁散布反革命言论；罗伯斯庇尔要雅各宾派对此提高警惕；马拉、埃贝尔和肖梅特也随声附和，趁机中伤他们的政敌。抢劫肥皂的事件恰好在那时发生，人们把责任加在雅克·卢的头上。但是，人们后来称之为埃贝尔党的那派人——尽管埃贝尔从来不是该派的首领——主张把战争进行到底和消灭所有贵族，他们不久就把忿激派的社会纲领接过手来，因为无套裤汉对忿激派唯命是听。在他们尚能希望通过山岳派操纵国民公会时，他们宁肯同山岳派一致行动；虽然如此，他们也并非不想再发起一次新的“行动”。他们或许会就此上台执政，因为他们已控制着科特利埃俱乐部，在布硕特主持的国防部内党羽甚多，他们还可以把公社带动起来；总之，国民公会的命运已在他们的掌握之下。

这种形势具有严重的危险。全靠无套裤汉的奋力猛进，共和国才得以拯救；无套裤汉的生硬简单的思想作风以及他们自身的需要推动着共和国沿着笔直的道路前进。圣茹斯特大声疾呼：“勇敢!”在1793年7月，国民公会表现得优柔寡断，山岳派则争吵不休，革命的推动力来自外部。但是，没有一个采取统一革命行动的政府，没有取得为革命提供干部的大小资产阶级的同意，平民的热情终究不能持久。由第

三等级发动的革命，其生死存亡取决于第三等级的团结。国民公会是第三等级的象征，因为它是各派爱国分子不得不接受的唯一权威。由国民公会接受的并经一百八十万张选票批准的宪法把共和分子结合成一个集团。如果解散或分裂议会，就有使内战重起和使革命力量在无政府状态下互相抵消的危险。皮特清醒地看到了这一点。银行家培勒戈竟出钱雇人，专门负责"煽风点火"；在7月末，利尔查获一名英国间谍的皮包，其任务就是挑动骚乱。一名自称巴兹男爵的冒险家在试图援救国王失败后，正准备组织王后越狱；他看到，只有挑动共和分子互相残杀，才能扑灭革命。这位狂热的阴谋家和投机家同许多贪恋声色之乐的腐化分子建立了联系，其中包括一些企图浑水摸鱼的议员、俱乐部的演说家和外国难民；他们积极主张采取极端措施，企图利用公司股票下跌谋取暴利。德洛内和法布尔·代格朗丁分别于7月和8月在国民公会的讲坛上揭露了他们的阴谋。罗伯斯庇尔从一开始就怀疑，极端分子中可能混有反革命的代理人。

法国终于建立了一个革命政府。在7月初，形势的日益恶化使人们对国民公会的批评更加尖锐。此外，人们指控迪永将军正为援救王后和王子而策动兵变，这一下使形势出现了新的转折。国民公会于7月10日改组救国委员会，把丹东等人开除出去。共和二年的大救国委员会花了二个月时间才逐渐组成。忠于库斯丁的加斯巴朗很快宣布退出；丹东的朋友杜里奥于9月相继退出；贝尔加拉特夫人——其丈夫在撒丁军队中任职——的情夫艾罗·德·塞舍尔很快变得形迹可疑。库通、圣茹斯特、让蓬–圣安德烈和马恩的普里厄组成了取得巴雷尔和兰代支持的坚定的山岳派核心，随后加入这个核心的有罗伯斯庇尔（7月27日）、卡诺和科多尔的普里厄（8月14日），以及比约–瓦伦和科洛·德布瓦（9月6日）。在不少问题上，他们的意见互不一致。兰代厌恶恐怖主义；比约和科洛倾向无套裤汉。他们虽然都属于资产阶级，但在社会问题上，主张实行社会民主制的罗伯斯庇尔和圣茹斯特同具有明显保守倾向的卡诺和兰代之间存在着深刻的分歧。他们的脾性也不

尽相同，个人好恶最终转化为仇隙。但在几个月内，危急的形势使最终导致革命垮台的分裂暂时得以避免。这是一些廉洁勤奋但又独断专行的人，他们有着明确和坚定的目标，并为实现这些目标而发号施令、坚持奋斗和夺取胜利。共同的工作、面临的危险、因掌权而沾沾自喜和自命不凡，这一切使他们在救国委员会这个独立的机构中创造了某种团结气氛。他们一致反击旨在国民公会和第三等级中制造分裂，从而乘机推翻他们的任何势力。他们大部分都兢兢业业地处理繁重的行政事务。人们往往为了贬低一些成员而过分赞扬另一些成员的功绩，似乎这些人对维持政局的安定能无动于衷。应该看到，政局的安定是他们成功的保障，特别是罗伯斯庇尔，他在巴雷尔、圣茹斯特和比约的辅佐下，反复向国民公会和雅各宾派宣讲和维护他们的政策，使革命政府得以保持下去。

马克西米里安·罗伯斯庇尔曾靠助学金在路易十四中学上学，成绩优异，毕业后在故乡阿拉斯的律师公所享有颇高的声誉；自1789年当选三级会议代表以后，他在制宪议会、雅各宾俱乐部以及在报刊上坚持不懈地维护民主原则，深受革命人民的尊敬。可是，在吉伦特派雄辩的鼓动下，革命人民陷入了宣传和战争的狂热之中，罗伯斯庇尔未能加以阻止。如今，他的种种担心都得到了证实。可悲的是他担负着比任何人都更重要的责任，要在他曾徒劳地努力予以制止的风暴中挽救革命。出于自尊和自信，罗伯斯庇尔勇敢地坚持他所主张的原则，但他并非如人们所想象的那样是一个抽象的理论家。相反，人们可以看到，在接踵而来的漫长的危机中，他专心致志地注视环境的变化，并善于用政治家特有的灵活性去适应环境。长期以来，他始终认为，为了保持稳定，革命政府应该以国民公会的名义去行使权威，但是为了加强这一权威，还应该同无套裤汉群众密切结合；救国委员会必须置于国民公会和无套裤汉之上，有选择地接受平民的愿望，并交议会通过，从而实现救国委员会的目的：镇压共和国的敌人和使贵族的最后希望破灭。打着国民公会的名义并强迫国民公会就范，控制人民而

又不打消人民的热情，这是罗伯斯庇尔的统治秘诀。作为经受过种种考验的议员，他同他的亲密同事全都懂得，一场“变乱”正在准备中。在极其动荡的局势下，他们勉强统治了一年之久。

但是，我们不能忘记，在1793年7月那时，虽然指导方针早已确定，但这些方针尚待在执行中加以具体化，因为政府还没有足够的有力的手段去付诸实行。由政治危机、军事危机和经济危机触发的群众运动终于在夏季迫使救国委员会采取更强有力的措施。

三、山岳派专政的建立（1793年7月至12月）

新的救国委员会刚成立，灾难便接连发生，救国委员会差一点被国民公会所推翻。7月13日，马拉被诺曼底的一名年轻的女王党分子夏洛脱·科代所刺杀。16日，里昂的叛乱分子砍了沙里埃的脑袋。愤怒的群众纷纷要求报复，吉伦特派首先倒了霉。联邦主义在法国西北部已立足不稳，但旺代叛军于17日在维依埃把桑台尔的军队打得落花流水。国民公会派驻卢瓦尔河前线的代表同在尼奥尔指挥军事的比隆不能合作，他们在对待无套裤汉龙森和罗西涅尔问题上的分歧反映着国民公会内部的分歧。一方面是菲力波的指责，另方面是舒蒂欧的支持。龙森一度被送回巴黎，罗西涅尔被逮捕。边境的形势更糟，孔代、瓦朗西安和美因兹先后于10日、23日和28日投降。

救国委员会召回了比隆，又于22日逮捕了库斯丁。这些将军的朋友以及支持他们的国民公会代表立即提出了强烈抗议，加斯巴朗退出了救国委员会。与此同时，人们大肆攻击布硕特、国防部以及无套裤汉军官。国民公会甚至决定撤换国防部长。全靠罗伯斯庇尔的干预，局势方告平复，他也正在那时才加入了救国委员会。25日，罗西涅尔代替了比隆；28日，国民公会下令对库斯丁和吉伦特分子提起公诉，对逃亡的议员进行通缉。8月1日，恐怖措施断然开始执行：国民公会把玛丽-安托瓦内特送交革命法庭，下令平毁在圣但尼的历代国王坟墓。国民公会还命令爱国军队在撤出旺代后把该地区化作一片焦土，并派被普军放回的美因兹驻军前往清剿。巴雷尔检举了英国的间谍活动，救国委员会于3日决定对英国人一概施行逮捕，又于7日宣布皮特为“人类公敌”。在此以前，人们对里昂叛乱一直比较宽容，叛军在7月

底倾向实行停战，以求得和解。但在8月4日，救国委员会下令凯莱尔曼围攻里昂。

尽管救国委员会推行了这些严厉措施，骚乱看来仍随时可能爆发。反革命分子在各区顽强抗拒。据谣传，他们正准备一次圣巴特罗米之夜，拿爱国分子开刀；又谣传，爱国分子为预防反革命暴动，将再次屠杀嫌疑分子。当时，大卫正筹备一次盛大的节日，以庆祝8月10日一周年和宪法的颁布，各地方议会的代表届时将来巴黎报告公民投票的结果。这可能成为利用食物匮乏制造“事变”的一个机会。这一次，救国委员会成功地维持了平静，终于使庆祝仪式顺利进行。

各地初级议会的代表已把装有宪法文本的“方盒”郑重地交给了国民公会，现在是否应该准备选举呢？丹东的朋友德拉克鲁瓦要求立即准备选举；忿激派、埃贝尔和许多平民领袖也持同样的主张，并对拖延选举提出一连串的抗议。他们全都以为选举将对他们有利。其实，不把反对5月31日革命的人排斥在选举之外，立即选举纯粹是一种儿戏。企图取代救国委员会成员的幻想使他们迷了心窍。罗伯斯庇尔在雅各宾俱乐部的一篇演说终于使人们的头脑清醒起来：宪法将在恢复和平后方可执行。

不仅如此，各区的代表和无套裤汉还狂热地要求逮捕嫌疑分子，实行大举征兵和对日用品全面限价。在外省的某些地区，人们自发地采取了这些措施。在诺尔州，国民公会特派代表于8月4日推行了前两项措施，使该州陷于一片恐怖之中；阿尔萨斯于18日也出现了同样情形。逮捕嫌疑犯的问题不难解决：根据丹东的提议，国民公会于8月12日发布了监禁令。至于大举征兵，救国委员会感到犹豫，国民公会则设法拖延：征集一伙乌合之众，究竟能有什么用处？国民公会不能不让步，卡诺被召回起草8月23日法令。应征服役的新兵仅限于十八至二十五岁的未婚男子，其他公民必要时可应召参加兵工制造和后方勤务。从此，救国委员会的作用开始明确了。在平民的推动下，救国

委员会支配着国家的全部力量；但是，救国委员会从大举征兵这个简单的主张中，吸取了有组织的全民动员的思想。

还有限价问题，这一措施似乎已势在必行，因为大举征兵势必导致征集大量的军需，军费开支极大，仅靠征税已不能遏制通货膨胀；国家利益与人民愿望在这个问题上没有矛盾。仍然抱住经济自由原则不放的救国委员会和国民公会只得一步步地后退。7月26日，国民公会通过了惩治囤积居奇法。根据这项法令，拥有食品和日用品的商人，凡不作申报和不把商品列单张贴在其店门者，一概处以死刑。各市镇当局将任命专人负责追查囤积行为。但是，这种专横的经济统制能否平抑物价还是个问题。8月1日，国民公会通令禁止资本外流；15日，许多产品被勒令停止出口，由此造成的禁运中止了至今由中立国维持的海上贸易。9日，另一项法令决定建立以丰补歉的谷仓。在8月下半月，终于对燃料、盐和烟草实行限价。军需商和金融家遭到了沉重的打击。交易所自6月27日起被关闭。7月底，军邮和军运划归国家经营；8月24日法令取消了透支金库、印度公司和所有的股份公司。康蓬利用争取到的这段时间，致力于回收流通的指券和缩减开支。他于7月25日决定，印有国王头像的指券不再作为货币流通，仅用于纳付税款和购买国有财产。8月24日，他采取了一项重大的政治和财政决策：国家的所有债务，除终身年金外，一概由共和国将债权人应得的全部定期利息（不是本金）转为公债；但到了共和二年花月二十三日（1794年5月12日），终身年金也不再作为例外。在当时环境下，许多证券已不能兑现，许多息票也同地产一样须扣除税金。康蓬被人恨之入骨，被冠以“租息刽子手”的恶名。此外，9月3日，发行了强制认购的公债十亿里佛，还有一笔自由认购的公债，总额不限，可用于购买国有财产，认购者可不再认购强制公债。但是，赤字的数目仍大得惊人。人们不得不承认，在恢复和平前，共和国注定要有通货膨胀。因此，如不实行征购和限价，又有什么办法？要解决这个问题，还必须经受一场新的危机。

虽然粮食收成尚好，但在青黄不接时，骚动仍经常发生；8月底，由于干旱和风小，磨坊纷纷停工。忿激派再次煽动群众的不满，埃贝尔现在同他们一鼻孔出气。如同过去一样，食物匮乏使群众蠢蠢欲动，闹事的头目首先想到采取政治措施：库斯丁于8月27日被送上了断头台，但审判王后和吉伦特分子的要求未获满足，救国委员会被斥责为"巧言令色的骗子手"，即使丹东和罗伯斯庇尔也未能幸免。在这以后，传来了骇人听闻的消息：土伦发生叛变，舰队被交给敌人。比约和科洛以及公社和雅各宾俱乐部一致赞成采取行动。9月4日，无套裤汉占领了市政厅，决定于次日举事。国民公会在游行队伍团团包围下，于5日开始讨论实行恐怖统治的问题，并通过了一项纲领；救国委员会接着赞同了这一纲领，并在随后的几天中付诸实行：6日至8日，逮捕敌国的侨民，没收他们的财产，查封银行家和经纪人的家产；9日，组织革命军队，由龙森任司令，17日，发布嫌疑犯法，其规定有很大的弹性，因而革命委员会几乎能为所欲为；21日，公民必须佩戴三色徽饰。在经济统制方面，也采取了更加激进的措施：11日，改进粮食和草料的征购办法，在整个共和国境内实行统一价格；22日，以英国为榜样制订航行法，排斥中立国船只，使海上进口几乎不能进行；22日，开始讨论主要食品和工资的最高限额。

但是，事情至此并未结束。审判嫌疑犯问题仍未提上议事日程，忿激派的批评比以往任何时候都更加尖锐。丹东于5日取消了区议会的常设制，代之以每周开会二次。另方面，由于出席区议会的无套裤汉如今领取四十苏的津贴，救国委员会在巧妙地吸收了比约和科洛两人后，认为抛弃忿激派的时机已经成熟；于是，雅克·鲁和瓦尔莱被逮捕；勒克莱尔失踪；克莱尔·拉孔勃的革命妇女社被撤销。

沙博、于连等"腐化分子"在国民公会中组成的山岳反对派对救国委员会是个更大的威胁，他们让国民公会废除了或减弱了打击外国人和金融家的各项法令。9月14日，救国委员会终于把这伙人从他们盘踞的公安委员会中驱逐出去。此外，救国委员会同许多被认为可疑的

国民公会代表分道扬镳，因而失去了他们的支持，例如从美因兹回来的勒贝尔和蒂翁维尔的梅兰；从瓦朗西安召回的布里兹；库斯丁的支持者杜海姆；曾下令逮捕罗西涅尔的瓦兹的布尔东。在洪兹肖特战役胜利后，战局转而对法军不利：胡沙特先让英军脱逃，又在梅嫩吃了败仗。勒奎斯诺瓦要塞投降。康布雷的驻军试图援救要塞，结果在阿韦斯纳–勒赛克被歼灭。胡沙特将军当即被撤职并被逮捕。消息传来，一场反对救国委员会的总攻击随即发生。杜里奥宣布辞职，并于9月25日挑起辩论，攻击救国委员会扩大经济统制的范围和壮大无套裤汉的声势。国民公会热烈欢迎杜里奥的演说，增选布里兹为救国委员会成员。罗伯斯庇尔起而反对，指出国民公会如果坚持这个决定，就请它将救国委员会彻底改组。这是罗伯斯庇尔最出色的演说之一："我曾答应把全部真相告诉你们，现在我将履行我的诺言：国民公会没有表现出它应有的坚定性。我可以告诉你们，在敌人进入瓦朗西安后仍留在该地的那个人不配当救国委员会的委员……这样做似乎过分严厉，但对一名爱国者说来，更加严厉的是以下的事实：两年以来，十万公民因叛国事件和行动不力而惨遭杀害；如果对卖国贼宽容，我们就必定失败。"这篇有力而明确的演说使国民公会惊呆了；国民公会当即宣布，救国委员会仍得到国民公会的信任。但是，一些议员对强迫他们负起责任的罗伯斯庇尔从此怀恨在心。他们把罗伯斯庇尔的行为称作"舆论专政"。

虽然如此，事情已不可挽回。29日通过了最高限价法；10月9日，英国商品被查禁，英国侨民被关禁，他们的财产被没收；6日，重申逮捕一切敌国侨民的法令。重大的叛国案件开始审理。10月10日，根据圣茹斯特的报告，国民公会正式宣布："法国将保持革命政府，直到恢复和平为止。"

在救国委员会的默许下，恐怖分子从此横行巴黎。直到9月，革命法庭的审判进展不快，庭长蒙塔内因处事不力受到了牵连。在二百六十名人犯中，六十六名已被处死，约占总数的百分之二十六。在9

月5日那天，人们决定增加革命法庭的工作人员，并设立四个分庭；埃尔曼出任庭长，富基埃·丹维尔仍任公诉人。自10月至12月，处决加快了步伐。王后于10月16日被送上断头台；一项专门法令决定不准为维尼奥和布里索等二十一名吉伦特领袖辩护，二十一人于31日处死。对吉伦特派的残杀在巴黎和外省延续了几个月时间；罗兰夫人、拉博、勒布伦等人被斩首示众，罗兰、克拉维埃、佩蒂昂、蒲佐等人以自杀毕命。巴依和巴纳夫等福扬派分子以及菲力浦–平等和比隆走上了断头台。在三百九十五名被告中，第三季度共判处了一百七十七人死刑，占总数的百分之四十五，比例的增加是因为对吉伦特派首领的镇压已经开始。逮捕在继续进行，在押犯的总数从8月1日的一千四百一十七人猛增到雪月一日（12月21日）的四千五百二十五人。各区公所、平民团体和行政机构纷纷实行清洗，虽然国民公会拒绝把前贵族统统开除公职，但对他们的使用却十分慎重。巴黎的秩序正日趋平稳，因为无套裤汉逐渐重新找到了谋生的手段：大举征兵和建立革命军队使无套裤汉的队伍有所减少；许多无套裤汉或者在兵工厂工作，或者在救国委员会和政府各部的下属机构工作，这些机构都有了极大的膨胀。各区又用“革命捐”养活了一批无套裤汉，后者分别充当脱产的国民卫队、区代表或查封房产的看守。各区的慈善委员会还发放救济。人们试图用严密的警察制度监督最高限价的执行，公社规定了面包和食糖实行凭证定量供应的办法。但是，店铺的商品售完后，已不再有新的货源。肖梅特威胁商人和厂主说，将把他们的企业收归国有。在打击了“自私的富人”以后，同样的命运如今落到一般店铺主，甚至落到属于无套裤汉的小商人的头上。这正是救国委员会感到担心的事情。

救国委员会的权威仍不稳固。事实上，无套裤汉领袖在代替忿激派的同时，建立了街区的平民团体，从而恢复了区公所的常设性质。在巴黎地区，革命军队正在发展；人们认为，革命军司令龙森很可能像克伦威尔一样搞军事政变。救国委员会采取经济统制措施，显然主

要是为了军队和公共机构的利益，对于平民，它所关心的仅是保证面包的供应。另方面，它还想照顾农民、小手工业者、小店铺主以及富裕消费者的利益。因此，国民公会于雾月二日（10月23日）决定牲畜可自由出售；物资管理委员会虽然一再表示反对，国民公会仍寸步不让，这使肉类限价成为徒具空名的欺骗。再者，救国委员会禁止在巴黎按家搜查食品，对黑市贸易没有采取任何措施，对追查囤积居奇的专员不给任何支持。供不应求和商品匮乏的现象仍然存在。无套裤汉的愤慨情绪使政府随时可能陷入危机。

外省的困难表现在另外一方面。那里的无套裤汉对国民公会和救国委员会的权威并未提出挑战或构成威胁；但是，地方上往往不经请示就自行其是。国民公会派出的大批代表主持大举征兵的工作。他们拥有相机处置的权力，一切均以“革命的方式”行事，也就是说，他们自己负起责任，迅速有力地采取非常措施，迫使全体公民为救国事业服务。由于通讯迟缓和事出紧迫，还由于他们掌握着全权，救国委员会不能密切监督他们的行动。当然，人们可以想象，这些独立行事的特派代表程度不同地以山岳派的思想为行动指南，他们在一定程度上像是黎塞留和柯尔培尔时代的巡按使，在非常环境下充当中央集权的工具。他们和平民团体互相配合，清洗地方当局，逮捕嫌疑犯，征集新兵，以征购手段为军队提供装备和武器，并且以同样的手段使居民能有饭吃。但是，不同的地区有不同的情况和不同的环境，国民公会特派代表的政治倾向、个人品性和道德水准也各不相同。许多代表满足于推行为国家安全和抵抗外敌所必需的措施；另一些代表则坚定地执行在巴黎占据优势的社会政策。富歇在涅夫勒，博图和塔依菲在西南部，依佐雷和夏斯尔在北部把失业者组成革命军队，向富人征收捐税，创立工场和济贫所，强制执行最高限价；这类情形远不仅限于以上少数地区。与巴黎最明显的不同表现在恐怖措施的执行方面，真正导致流血的仅是个别例外。大多数国民公会代表满足于进行逮捕；另一些代表，例如瓦兹州的杜蒙，虽然令人生畏，却作恶不多。还有的

代表仅严厉惩处了一些暴乱分子和叛国分子，例如首次出使外省的勒蓬。特别对联邦主义者，处置的方式往往完全相反：在某些地区，联邦主义者被斩首示众；在别处，他们同革命派重归于好，兰代和弗兰芒瑞在诺曼底对联邦主义者不予处置。但某些国民公会代表自行决定设置了革命法庭。在内战盛行的地区，例如科洛·德布瓦、富歇、巴拉斯和弗雷隆等在土伦大批处决犯人，卡里埃在南特甚至不经审判就下令处死俘虏。此外，巴拉斯和弗雷隆在普罗旺斯、洛万在沃克吕兹、塔里安在波尔多的政绩是否清廉，确实令人生疑。

如果说不同的国民公会特派代表在不同的时间和不同的地点推行不同的政策，每个代表推行其政策的力量也各不相同。由于他们不可能亲自主持和照管一切，他们便依靠曾参加过8月10日事件、后被国民公会派往家乡协助征兵的本地雅各宾分子。他们为这些雅各宾分子撑腰或承担责任，例如卡里埃在处理溺死事件上就是如此。库通在安倍尔让本地的雅各宾分子在各行政部门任职，并授权他们组织并无法律根据的州、县两级的救国委员会或革命委员会。在特派代表的纵容下，本地的雅各宾分子坚决推行革命的措施，随心所欲地对待国民公会的法令，甚至公然置之度外。如同特派代表一样，他们的作风也互不相同；他们住在城里，对乡镇只能实行遥控，而他们在乡镇又没有可靠和能干的党羽。因此，有的乡镇对追随雅各宾派毫无热情，有的乡镇则制造借口，胡乱捕人。即使在城里，也往往出现两派，持激烈主张的不一定就是原来的民主派，却往往是新加入无套裤汉行列的原福扬派分子，他们持激烈的主张，无非是为了让人们忘记他们的过去，为了逃避革命捐税或享有权力。温和派和激烈派在各行政部门平分秋色。于是，监视委员会、市政机关和县政府开始互相争权；它们争夺平民团体，包围特派代表，要求逮捕对立派和清洗机构。即使最忠诚的爱国分子也没有免遭不测的安全感。特派代表同地方实权派发生冲突的事也时有发生：圣茹斯特和勒巴斯取缔了以欧洛格·施奈德尔为首的亚尔萨斯极端分子的职务，亨兹和居约在北方省也同样如此。

派别对立并非是唯一的原因；当巴拉斯和弗雷隆宣布解散“南方平民团体代表会”时，当塔里安和富歇同地方恐怖分子闹翻时，个人间的争权和嫉妒大概也是个重要因素。外省的雅各宾分子，特别在里昂，想在本地当家作主，对外来的巴黎人看不入眼。还不应该忘记，某些地区有数名特派代表在一起共事；他们之间也多次出现争吵：勒巴斯和圣茹斯特同博图和拉科斯特闹得不可开交；亨兹和居约在诺尔州同夏斯尔和依佐雷又针锋相对。还有在同一地区的前后任特派代表之间也表现出不同的倾向，后任程度不同地修改前任的做法，一些人因此失宠或受到惩罚，另一些人被开释或重新得到重用。

在政府暮气沉沉、毫无作为的情况下，正是雅各宾派和特派代表的主动性于1793年夏季拯救了共和国。他们恢复了民族的统一，招募和补充了军队并使人民免于饥饿。然而，当时政出多门、互不配合和纪律废弛的情形十分严重；逮捕和捐税激起了人们的愤怒；革命军队有调转枪口反对国民公会的可能；地方冲突可能使行政机关趋于瓦解，或至少使革命努力归于徒劳。平民的自发行动曾经起过积极的作用，但正如勒瓦舍尔所指出的，无政府状态已不能再延续下去了。救国委员会认为必须健全政权机构和加强中央集权。但问题在于，这样做会挫伤革命精神，阻碍主动精神的发挥，以致削弱对反革命的镇压。从政治角度看，救国委员会感到左右为难，但经济形势已使它不再有其他的选择。

根据9月29日的法令，各县政府主管食品限价，市镇当局则负责确定工资限额；一般说来，食品价格比1790年上涨三分之一，工资则提高二分之一。人们立即发现，各地确定的价格和工资标准有很大的不平衡。各县往往抬高本地产品的价格，贬低外地货物的价格。此外，法令对运输费用和商业利润率均不作规定；因此，商品生产者、批发商和零售商对限价不能达成一致意见。相反，9月11日法令却对粮食草秣规定了划一的全国最高限价，甚至对运输费用也没有忽略。那年的粮食收成较好，但部分地区因受战争破坏或需筹集军粮而感到

不足。新兵的开拔使粮食的脱粒迟迟不能完成。因此，各县的征粮工作仍困难重重，地方当局只是勉强供应本地市场；邻县前来采购粮食很难获得批准。在某些地区，特别在法国南部，由于从国外进口粮食几乎没有可能，居民势必将陷于饥馑。然而，人们总不能坐以待毙，对外贸易于是又自发地活跃起来。派驻波尔多和马赛的国民公会代表在征求了商人的意见后，分别于10月和12月建立了专门的委员会，负责通过中立国对外购买粮食。由于中立国拒绝接受指券，特派代表同意让某些商品出口，同时还征购外国证券，搜括教堂的贵金属用以制造铸币，甚至强行规定铸币必须换作纸币流通，企图使纸币的市价得以回升。

救国委员会不能放弃限价，否则就会同无套裤汉闹翻，让极端分子的奸计终于得逞。由于需要制造大批军事装备和筹集大批军粮，救国委员会不能放弃实物征购和征用制。不实行限价，指券将彻底崩溃；相反，实行了限价，指券行市于12月回升到面值的百分之五十。因此，救国委员会必须切实健全经济统制，统一食物的最高限价，并以由中央政权决定的实物征购和征用制为手段，在共和国各地区之间公平地分摊资源。对外贸易也应收归国有，救国委员会在决定从各种渠道进口原料和物资后，又制止地方自行其是，以免个别州为自己的特殊利益而穷竭交换手段。经济的需要比政治的需要更有力地推动救国委员会把整个国计民生掌握在自己手里，由此建立的绝对权威确实是前所未有的。

在10月至12月间，有关经济统制的理论、行动计划和执行机构在逐渐形成。继圣茹斯特之后，比约在雾月二十八日（11月18日）的报告中陈述了革命政府的原则和目标；共和二年霜月十四日（1793年12月4日）法令进一步确定了革命政府的基本特征：一切违法行为均得依法惩处；行政机构间或平民团体间的串联活动一概禁止；外省的革命军队全部解散，额外的捐税一律取消。于10月22日成立的物资管理委员会主持经济统制事务。该委员会分别于11月18日和12月10日获得

了进口贸易的垄断权和出口贸易的批准权。从雨月二十四日（1794年2月12日）起，除地方的市场供应外，它又获得了实物征购和征用的全权。雾月十日（1793年11月1日），根据国民公会的法令，物资管理委员会负责制订各种商品在其产地的标准价格，并为此展开了一次广泛的调查。国民公会拒绝停止铸币在市场的流通；但在雪月五日（12月25日），康蓬通知银行家，决定征用他们的外汇。革命政府的形式在年底业已确定。

但是，革命政府的支柱——救国委员会——却费了极大努力才能勉强维持；从9月开始，山岳派的分裂已显而易见，并且日趋严重，两个对立的派别都想压倒对方，伺机取而代之。

四、破除基督信仰运动

破除基督信仰运动于11月猛烈展开，触发了一场出人意外的社会动荡，最后的危机也因此开始。危机延续至冬季方告结束；在此期间，救国委员会的立场曾多次左右摇摆。

这场运动的发生有着深刻的原因。除少数“红色神甫”外，8月10日事变使宪政派神甫普遍感到惊慌；他们既不赞成处死国王，又不主张推翻吉伦特派，自然就成了嫌疑分子。国民公会于10月25日通过了惩治顽固派神甫的法律，同时还规定，凡经六名公民检举的宪政派神甫，也一律处以流放。另方面，越来越多的共和分子认为不必继续进行制宪议会开始的试验：康蓬早在1792年11月已经建议，不再向教士发薪，虽然这一建议未成现实。由于人们对是否实行政教分离尚在犹豫之中，由于大多数无套裤汉已不参加宗教典礼，人们的传统信仰逐渐同自1789年起开始孕育的革命信仰发生对立。1793年举行的8月10日事变一周年纪念首次成为纯世俗的庆祝活动：新宗教有它的象征和仪式，崇拜“神圣的山岳”及其先烈勒佩蒂埃、马拉和沙里埃。雾月三日（10月24日），国民公会听取了罗默和法布尔的报告后，接受了共和历法。共和历法试图把共和国成立的第一天，即1792年9月22日代替耶稣的生日作为纪元，从而把破除基督信仰运动推广到日常生活；它用法国人熟知的生产和工具的名称代替宗教节日和圣徒纪念日的名称，并且用“旬末休息日”代替“周末礼拜天”。玛丽–约瑟夫·谢尼埃在雾月十五日（11月5日）所作的关于公民节的报告预示着民族信仰的正式形成。在这之前，天主教徒的宗教信仰尚未受到任何法律限制。

然而，山岳派分子已越来越不能容忍天主教徒的信仰。9月22日，富歇同前往讷韦尔呼吸“故乡空气”的肖梅特一起，在大教堂举行了纪念布鲁土斯的盛大仪式；10月10日，富歇禁止在教堂外举行任何宗教典礼，即使送葬和下葬也一概举行世俗仪式。肖梅特返回巴黎

后，把以上措施向公社大加推崇。其他特派代表也采取了类似的措施，革命军队也不例外。一些神甫自动辞职，科尔贝县宣布，该县的大多数居民不愿再信仰天主教；雾月十六日（11月6日），国民公会表示，各市镇有权自行决定是否放弃天主教。于是，某些极端分子便迫不及待地采取了行动。在16日至17日的深夜，他们强迫巴黎主教戈培尔退职。大主教同他的助理司铎于17日来到国民公会郑重宣布辞职。雾月二十日（11月10日）被定为"自由节"，庆祝哲学对宗教狂热的胜利。公社占领了巴黎圣母院，在祭坛上树起了一座山岳，一名女演员装扮成自由神。国民公会获悉后来到了被命名为"理性庙堂"的大教堂，参加了国民节日的庆祝活动。一些区公所也依此榜样行动。雾月三十日（11月20日），团结区（前称四国区）的公民披着教堂的饰物在国民公会门前载歌载舞地列队游行。接着，霜月三日（11月23日），公社封闭了各种教堂。

国民公会的多数派接受了共和历法，这已表现出他们对基督的敌视。但他们对化装游行这类胡闹感到不快，并认为在破除宗教信仰的问题上犯了政治错误。共和国已经树敌太多，不宜再把那些愿意望弥撒的教徒推到反对派方面去。议会拒绝取消神甫的薪俸，救国委员会也持同样的主张。卡诺一类的保守分子同伏尔泰以及同后来的拿破仑一样，深信为了预防社会动乱宗教对人民是必需的。罗伯斯庇尔在这个问题上更加高瞻远瞩；他怀疑在破除基督信仰运动的背后有无神论——这是与平民格格不入的富人的理论——在作祟，在他看来，无神论同伤风败俗的不道德行为是分不开的。为此，他在雅各宾俱乐部让人把爱尔维修的胸像砸碎。

对救国委员会说来，它有更加紧迫的问题要考虑：破除基督信仰运动是否掩盖着一种政治阴谋？毫无疑问，这一运动反映着无套裤汉的感情；上等阶级的伏尔泰主义在平民阶级中历来几乎没有信徒，而现在，平民阶级对教会的敌对情绪却更加强烈，这就是一个证明。因此，信仰问题上出现的危机加剧了各区和各俱乐部中旨在威胁救国委

员会的鼓动。更糟糕的是，在10月12日左右，法布尔·代格朗丁由于同极端分子反目，指责他们是为皮特和巴兹男爵服务的“外国阴谋集团”的同谋，救国委员会严密监视外国政治亡命者的行动，特别是布拉邦特的富人普罗里，据说他是科尼兹的私生子，古兹曼已被逮捕。在参加逼迫戈培尔主教退职的那些人中，尚有德意志男爵克洛兹和葡萄牙人佩雷拉。另方面，在赞同破除基督信仰的议员中，有搞投机嫌疑的沙博，以及丹东的朋友、以温和著称的杜里奥，他们在国民公会中同时向救国委员会发起攻击。处决吉伦特分子在议员的心里留下了忧虑的阴影：他们能否允许救国委员会任意逮捕议员，并且在不让有关议员进行辩护和不让议会了解案情的情况下提起公诉？如果听任救国委员会大批处死议员，救国委员会岂不将用恐怖手段把议员压服，而使自己摆脱议员的监督？雾月十九日（11月9日），国民公会不得不把奥斯兰——他让当了他情妇的一名贵族夫人免于被逮捕——交给了救国委员会。第二天，国民公会突然反悔，决定今后将听取被控议员的辩护；巴雷尔于22日费了好大力气才说服国民公会撤销这一法令。随后不久，因与嫌疑甚大的奥地利犹太人弗雷兄弟的妹妹结婚而受到猛烈攻击的沙博，为了给自己开脱，于雾月二十四日（11月14日）向救国委员会进行告密，巴齐尔进一步确认了沙博对法布尔的指控。据沙博说，德洛内和图卢兹的于连在巴兹的串通下，曾给法布尔一笔贿赂，要他在一份关于印度公司清账的伪造法令上签字。救国委员会和公安委员会决定把原告和被告一概逮捕。在夏季重新结婚和在10月起住在阿尔西的丹东立即于雾月三十日（11月20日）赶回巴黎，显然是为了援救他的密友巴齐尔和法布尔。救国委员会开始怀疑，“外国的阴谋”牵涉到两个派别：一方面是沙博与之结党的埃贝尔派，另方面是同一个沙博与之串通的贪污分子，这些贪污分子与巴兹男爵以及丹东的朋友结合在一起，作为国民公会中的反对派向贵族提供帮助。

罗伯斯庇尔把革命的航舵转向右方，并在丹东的配合下反对破除基督信仰运动；应该看到，反法同盟的威胁当时极其严重。法布尔承

认，他未经过目，便在德洛内伪造的法令上签了字。救国委员会不但不动法布尔的一根毫毛，反而让他参加调查工作，贪污分子也没有送交法庭审判。罗伯斯庇尔带领雅各宾分子一起抵制破除基督信仰运动，丹东则恳请国民公会“放下栅栏”。国民公会的霜月十六日（12月6日）法令确认信仰依然是自由的。霜月二十九日法律宣布，教育也是自由的，神甫不受歧视和排斥；救国委员会雪月四日（12月24日）的通告再次指出暴力的危险。

救国委员会的成功实际上完全是相对的。国民公会于霜月十八日（12月8日）指出，国民公会代表关于封闭教堂的命令仍然有效。公社承认，宪政派神甫可以在私下举行宗教仪式，但巴黎的教堂仍然关闭。国民公会的一些代表遵从了救国委员会的意向，但大多数代表认为，安全措施不能与暴力相混淆。在他们看来，宪政派神甫的影响对革命不利，因而他们肆意虐待或监禁拒绝放弃信仰的教士。国民公会甚至在芽月六日（3月26日）停止发放圣职津贴，不少县政府甚至停止给神甫发薪。但是，我们已经指出，破除基督信仰运动发展很不平衡，一切还取决于地方当局的态度。在一些地方，人们很快就关闭教堂，甚至对原来不参加弥撒的人也滥加逮捕；在另一些地方，停止举行宗教仪式的命令执行得很慢，也很勉强。在个别地区，破除基督信仰运动激起了骚动，这使人们不得不慎重行事。直到热月，仍有一些教堂对外开放，虽然其数量越来越少。总而言之，埃贝尔的主张占了上风，这对山岳派专政没有任何好处，破除基督信仰运动只能在平民阶级中制造分裂。

救国委员会主要在政治方面取得了胜利：它击破了旨在把它架空、然后再把它打倒的温和派阴谋。这是皮洛士式的胜利[(1)]，因为温和派在帮助罗伯斯庇尔同无套裤汉斗争的同时，希望把罗伯斯庇尔争取过来，使救国委员会丧失主心骨。军事形势的改善为他们提供了论据。建立革命政府难道不是为了战胜敌人吗？既然革命军在战场上

接连取胜，革命政府还有什么存在的理由？这对救国委员会说来是一个新的危险。

五、革命政府初获胜利（1793年9月至12月）

征集三十万新兵的决定在夏季终于得到执行；在7月前后，兵员总额达到了六十五万人。救国委员会正是使用这些部队才胜利结束了1793年的战役。征集的新兵由于缺少武器装备，长期留驻国内。困难确实很大，于9月开始动工的军火制造业，到年底才取得重大的成果。指挥系统处在清洗的危机中。出身第三等级各阶层和穷贵族家庭的新一代将领初试锋芒，一些杰出的军事领袖崭露头角，但许多无能之辈也打了败仗。救国委员会一方面为在未来的决战中取胜做好准备，另方面又不能不立即打几次胜仗，以阻止外敌入侵和内战蔓延。任凭它如何坚毅果断，它毕竟需要时间和机会。波兰的起义，反法同盟诸国的内部分裂，以及同盟军将领的平庸无能，为救国委员会提供了它所需要的时间和机会。

反法同盟诸国于8月已各行其是，它们的部队已完全投入围城战。约克公爵竭力要攻下敦刻尔克；从路易十四以来，这一海港的造船速度始终遭到英国同行的嫉妒。科布尔先向勒奎斯诺瓦发起进攻。工兵军官卡诺对要塞寄予极大的重视。他利用革命的动员措施，集中大量兵力守卫要塞，但他不想为打开比利时的通道而同科布尔进行一场决战。他首先率军增援胡沙特的军队，再派胡沙特去援救处境危急的敦刻尔克。胡沙特打退了掩护围城英军的弗雷塔格，并于9月8日在洪兹肖特把弗雷塔格彻底击溃。胡沙特没有切断英国和汉诺威军队的后路，听任其脱逃。不久，他在梅嫩被荷兰军队打败，接着被送上了断头台。勒奎斯诺瓦要塞陷落后，科布尔向莫伯日进攻，进驻桑布尔河以南，截阻法国援军。由于不伦瑞克作战并不积极，卡诺把部分军队从摩泽尔河北调。因此，一支机动部队朝吉兹方向集结，由茹尔丹

指挥，卡诺本人则于10月8日与茹尔丹会师。共和军先于15日向科布尔的部队发动正面进攻，但被打退；又于16日在瓦提尼从左翼包抄，莫伯日之围因此被解除。莫伯日驻军没有出兵夹击敌军，驻军司令尚赛尔将军也被送上了断头台。在这期间，自7月以来同莱茵军团在劳特河以北不断交战的奥军发动了攻势；武尔姆泽尔于10月13日攻占了被称为"维桑堡防线"的坚固阵地，并在封锁兰道的同时，进入阿尔萨斯境内；法军或者被迫退守孚日山区，或者龟缩在施特拉斯堡的炮火保护之下。幸而，不伦瑞克作战不力，没有向摩泽尔军团争夺萨尔河防线。赶往施特拉斯堡的圣茹斯特和勒巴斯，以及在洛林地区主持战事的博图和拉科斯特及时准备了反击；当战役在北部结束后，卡诺率军东进。庇什格律负责指挥莱茵军团，于11月18日发起了进攻，但战果不大。摩泽尔军团已由在敦刻尔克建立卓著战功的奥什将军充任司令。他于28日至30日攻打不伦瑞克守卫的凯泽斯劳滕，普军打退了进攻，但未敢穷追。于是，奥什翻越了孚日山，取道弗勒什维莱和弗尔特袭击武尔姆泽尔的后方，迫使他且战且退。奥什同庇什格律会师后，被博图和拉科斯特推举为总司令，他夺回了维桑堡防线，于12月29日解除了敌军对兰道的封锁，并占领了斯皮尔。入侵的外国军队到处被打退或停止前进。西班牙军队退到了巴约讷以南，在东比利牛斯一线，则退到了台什河。凯勒尔曼于10月已解放了萨瓦。

王党的暴乱同时也被镇压下去了，但花了几乎同前线作战一样大的力气。杜布瓦·克朗赛于8月宣布里昂已迅速投降；实际上，炮轰里昂并未平息市内的抵抗；何况，只是在库通从奥弗涅抽调的军队于9月17日到达后，该城西面的通道才完全封闭。9月29日的总攻终于使富尔维埃等地落入共和军之手，而共和军进入里昂则是10月8日的事情。救国委员会对久攻不下里昂感到十分恼怒，因为这牵制了阿尔卑斯前线的军队，妨碍了卡尔图出兵援救土伦。最令人气愤的是普莱西竟得以逃跑；他手下的部队虽然已被分割包围，但人们仍担心残部会窜入普罗旺斯。救国委员会为此召回了杜布瓦·克朗赛。国民公会下令

里昂改名为“被解放的城市”，城内的富人住宅一概平毁。罗伯斯庇尔要求在里昂组织镇压。库通在进行镇压时显得有点手软；但从11月起，科洛和富歇接替了库通，对犯人的处决便成倍增加。截至3月前，革命特派员共判决了一千六百六十七名犯人死刑。在攻下里昂后，共和军已能加紧围攻土伦。杜戈米埃在炮兵上尉波拿巴的协助下准备向土伦发起总攻；总攻于12月15日开始，城市于19日落在共和军的手中。巴拉斯和弗雷隆下令枪决了几百名叛乱分子。

第一次旺代战争在几经曲折后也同时结束。美因兹驻军的到达给叛乱的天主教军一个致命的打击。由于国民公会代表同指挥围攻的将领之间意见不和，叛乱仍未真正平定。龙森和桑台尔在科龙战败，克累贝在托尔富失利（9月18日和19日）。蓝军于10月17日在旭雷会师，并打垮了白军，白军的首领几乎损失殆尽。但拉罗什雅克林和斯托弗莱率领约二三万人渡过了卢瓦尔河，在曼恩河一带与舒安党人会合。叛军于10月25日在拉瓦尔以南的恩特劳姆被尾随的共和军所赶上，接着于11月13日和14日，叛军给了共和军严重的打击，以致它后来可以在据守该地的国民公会代表勒卡邦蒂埃的保护下放心地向格朗维尔进发。由于在前进中被击败，叛军回师向南，接连打败了企图阻击它的分散的共和军部队。叛军最后到达了昂热，于12月3日和4日又打了败仗。马尔苏这时已取代了无套裤汉将领，他率领经过整编的部队及时赶到。旺代叛军扼守通向勒芒的大道，但在一场激烈的巷战中遭到彻底失败，叛军残部窜至萨维内附近，于23日被歼灭。可是，拉罗什雅克林和斯托弗莱又回渡卢瓦尔河，沙列特尚未离开马雷地区。沙列特甚至还偷袭努瓦莫蒂埃，但该地于1794年1月3日由哈克索收复。游击战仍绵延不绝，共和军司令图罗在旺代全境派出清剿部队，执行8月1日法令规定的扫荡计划。

军事特派员将大批“土匪”处死。仅昂热一地，“清查委员会”不经审判下令处死的就有二千余名。国民公会代表弗朗卡斯台尔的名声虽然不像卡里埃那么坏，但他的手段却同样毒辣。在旺代叛军最后溃败

前，不经审判的处决在南特已经开始；在这次最著名的大屠杀中，等待处决的犯人之多竟使军事委员会穷于应付，南特法庭的被告席也有人满之患。监狱中疫病流行，犯人食不果腹。为了加快处理，当局竟让监狱把犯人丢进罗瓦尔河溺死。第一次溺死犯人的行动可能是由地方恐怖主义分子搞起来的，但卡里埃听任他们继续干下去，被处死和被溺死的犯人总数，包括顽固派神甫、嫌疑犯、“土匪”和一般刑事犯在内，至今说法不一，而各种传说更使这些夜间的屠杀令人毛骨悚然。在12月和1月期间，被杀害的人数至少有二三千人。

旺代叛乱没有完全被征服，人们毫不怀疑，反法同盟诸国到来年春天将进行新的反扑，但当前的威胁已经消失了。因此，政府是否还要把弦拉紧呢？救国委员会作了肯定的回答，其理由是必须付出沉重的代价去争得决战的胜利。事态的发展将证明救国委员会的决策是正确的。至少，人们是否能够缓和镇压措施呢？国民公会的许多议员有这样的想法，一些山岳派议员更把这种想法付诸言辞。对此，无套裤汉大叫大嚷地指责叛变。救国委员会再次处在前后夹攻之中。

六、救国委员会的胜利（1793年12月至1794年5月）

破除基督信仰运动已被救国委员会所否定，这在极端分子中带来了恐慌；科特利埃俱乐部以变节罪将肖梅特开除。丹东一伙在罗伯斯庇尔的默认下，向科特利埃分子展开反攻。卡米尔·德穆兰创办了《老科特利埃报》，头几期获得惊人的成功：法布尔、布尔东、菲力波揪住龙森和文森不放，并于霜月二十七日（12月16日）让国民公会下令将二人逮捕。

与此同时，温和倾向开始抬头：霜月二十五日（12月15日）出版的《老科特利埃报》第三期对惩治嫌疑犯法提出了指责；三十日，许多妇女前来恳求国民公会释放无辜被捕的犯人，在罗伯斯庇尔亲自建议下，国民公会任命了一个负责复查案情的委员会。雪月二日（12月22日），根据国民公会的决定，一名因囤积居奇而被判刑的商人恢复了自由，7月26日法令不久也停止执行。

通过对布硕特部长以及对海隆（政府的一名官员）的攻击，温和派的矛头所向已暴露无遗。布尔东早在霜月二十二日（12月12日）就提出清洗救国委员会，蒂翁维尔的梅兰主张救国委员会成员每月改选三分之一。罗伯斯庇尔似乎已同“宽容派”妥协，丧失了保证救国委员会内部团结的仲裁者立场。就在霜月二十二日那天，他把克洛兹从雅各宾俱乐部驱逐出去。比约和科洛当然不同意这个做法。救国委员会内部出现了分裂，人们就可以要求改选，所有的人都以为，丹东将重新成为救国委员会的领袖。

如同在瓦尔米战役胜利后一样，丹东认为，既然祖国已不再处在危急之中，人们可以缓和镇压措施。他于12月2日大声疾呼：“我要求减少流血。”结束革命统治意味着对外和平；关于和谈的传闻到处在散

布；伯恩施托尔夫在哥本哈根暗示他可以出来调停。如同埃贝尔一样，丹东也不是派别的领袖。但宽容派的策略和希望同丹东的一贯政策以及同他那见风使舵的调和立场正不谋而合。不幸的是，在主张宽容政策的人中有一批“腐化分子”，他们“因害怕自己被送上断头台而想砸碎断头台”；由于丹东也有“贪赃枉法”的行为，人们只要把宽容派向前推进一步，便足以把它当作一个为“外国阴谋”服务的集团，并说这个集团同过激派怀有相同的目的，领取同等的津贴，只是采用不同的途径而已。

科洛·德布瓦从里昂赶回巴黎后，形势发生了急剧的转变，他于雪月一日（12月21日）在雅各宾俱乐部勇敢地为恐怖分子作了辩护。罗伯斯庇尔显然也有所退缩，再次揭露来自右翼和左翼的双重危险。雪月六日，比约大概在取得公安委员会的一致赞同后，让国民公会撤销了负责复查案件和持宽容立场的“司法委员会”。不久，人们在雅各宾俱乐部对《老科特利埃报》大兴问罪之师；罗伯斯庇尔最初装出一副责备卡米尔不该乱捅娄子的样子；但是，卡米尔·德穆兰听到罗伯斯庇尔要他焚毁已出版的各期报纸时，立即对这种劝说进行反驳：“烧毁报纸不能代替对问题的答复。”第二天，即雪月十九日（1794年1月8日），罗伯斯庇尔再次陈述了两派的论据，指出二者的势不两立，但他仍设法避免撤除卡米尔的职务。政府在同宽容派的斗争中掌握着更加有效的手段：它知道在已被逮捕的贪污犯中，一些人是宽容派的朋友，因而把贪污犯留作人质。对贪污犯的查处开始加紧进行。人们完全明白，法布尔所谓未经过目就在伪造的法令上签字的借口是站不住脚的。法布尔于雪月二十三日至二十四日（1月12日至13日）的夜间被逮捕归案。丹东要求援引11月的先例，在逮捕国民公会议员前听取被告的申诉，比约用明确的言辞对丹东进行威胁。另方面，到了雨月，马絮埃尔、龙森和文森先后被释放出狱。

救国委员会在局势稳定后，因派别斗争白白浪费了两个月时间。德穆兰和菲力波继续在进行宣传活动；为了反击，埃贝尔分子大肆检

举囤积居奇者，要求通缉反对6月2日行动的七十五名议员（罗伯斯庇尔没有把他们解送革命法庭受审），通缉在1792年的所谓八千人请愿书和二万人请愿书上签字的人以及路易十七。相反，兰代在救国委员会会议上要求，在他就联邦主义分子的活动提出报告前——这份报告始终没有提出——暂缓审理有关联邦主义分子的案件。对于去冬押来巴黎的一百三十二名南特人，也没有进行审判。政府在外省同艾贝尔分子的决裂使无套裤汉处境不利。善于见风使舵的富歇同里昂的无套裤汉断绝了关系，果利在布尔也如法炮制。经过反复估量，宽容派并未丧失希望。虽然救国委员会没有对他们作出让步，但它至少在遏制平民的行动。雅克·鲁在狱中自杀。卡里埃、塔里安、雅伏格、巴拉斯、弗雷隆等以推行恐怖政策而闻名的国民公会代表纷纷被召回巴黎；奥古斯丹·罗伯斯庇尔让贝尔纳·德·圣得在弗朗什–孔代地区结束恐怖政策。

到了冬末，经济形势更加恶化，政局不稳已发展到了非彻底解决不可的地步。面包量少质次，肉类奇缺，农民由于害怕各区征购专员的横征暴敛，提供的食物越来越少。科特利埃分子煽动无套裤汉要求政府采取强硬措施。军火制造厂爆发罢工。罗伯斯庇尔正在病中，人们显然把希望寄托在比约、科洛和圣茹斯特身上。救国委员会当时的态度十分和缓。雨月十三日（1794年2月1日），国民公会决定拨发救济款一千万；风月三日（2月21日），巴雷尔提出了新的全面限价法令。8日，圣茹斯特让国民公会通过法令，没收嫌疑犯的财产，平均分给农民。9日，一项新的反囤积居奇法草案在国民公会宣读。科特利埃分子认为，如果施加更大的压力，他们将彻底取得胜利。风月十二日（3月2日）龙森扬言要发动起义；十四日，埃贝尔指名攻击了罗伯斯庇尔。十七日科洛代表雅各宾派前往科特利埃俱乐部争取两派实现和解，但对方仍威胁要如同9月那样组织一次新的示威行动。在这种情况下，警察当局一再声称有人已武装了起来，而且狱中的犯人也正蠢蠢欲动。人们可以设想，救国委员会是何等的惊慌，即使逮捕一

些人，也不足以使它安心。总之，救国委员会丧失了耐心，罗伯斯庇尔于风月二十二日（3月12日）出席了救国委员会，决定同埃贝尔分子作最后的较量。他把普鲁里、克洛兹、佩雷拉等外国亡命者列入埃贝尔、龙森、文森和莫姆洛集团，以便指责他们“勾结外国、图谋不轨”。所有这些人于芽月四日（3月24日）均被处死。无套裤汉竟毫无反抗，这一事实说明，国民公会的法令、对埃贝尔的指控、食物的分发以及革命军的分散都是为达到同一目的而采取的措施。

五天前，法布尔、沙博、巴齐尔、德洛内等“腐化分子”已被提起公诉。在芽月九日至十日（3月29日至30日）的晚间，救国委员会决定增加丹东、德拉克鲁瓦、菲力波和卡米尔·德穆兰为委员。在公安委员会的支持下，科洛和比约显然觉得，在打击了左派后，必须也压服宽容派。比约从圣马洛出差回来后，得知埃贝尔分子已被处死，感到十分惊诧，他后来责备罗伯斯庇尔不该拒不对宽容派进行新的镇压。罗伯斯庇尔被说服后，立即负起了责任，他帮助圣茹斯特起草了报告，并在国民公会中使那些被惊呆的和吓得发抖的议员不敢为“早已腐化的偶像”辩解。被列入宽容派的还有：爱斯帕涅教士，他是著名的投机倒把分子；威斯台尔曼，据信此人历史上有污点；艾罗·德·塞舍尔，此人虽是救国委员会的成员，但救国委员会早已把他撇在一边，因为他泄露会议的机密；古兹曼和弗雷兄弟，他们一起被控参与了“外国阴谋集团”。正如过去不让吉伦特分子辩护一样，人们以有人正阴谋进行劫狱为借口，阻止丹东进行公开辩护。丹东和其他被捕人犯于芽月十六日（4月5日）一起被送上了断头台。这仅是检举阴谋的一个序幕，另一批犯人，其中包括肖梅特、埃贝尔的遗孀和吕西·德穆兰，接着被处死。

这场危机具有决定性意义。在革命运动历史上，埃贝尔分子的垮台标志着革命运动开始走下坡路。从1789年以来，政府第一次抢先行动，把平民领袖消灭掉。接着，它又采取果断措施，完成自己的胜利。革命军于芽月七日（3月27日）被宣布解散；临时执行委员会，

即各部部长，于芽月十二日（4月1日）被撤职；陆军部各司局在文森被捕后，已不受布硕特的控制，布硕特本人也于热月三日（6月21日）被关进监狱。州政府、市政府、公社议事会和警察局均经过清洗，改派可靠的人组成。巴什市长于花月二十一日（5月11日）被捕。自芽月八日起，物资管理委员会控制了巴黎的面包和肉类供应。科特利埃俱乐部已降到无足轻重的地位，各区俱乐部在政府的压力下，于花月末和牧月纷纷宣布解散。被指控为埃贝尔分子的平民领袖从此感到心虚胆怯。巴黎的一些平民领袖被监禁，有的甚至被送上了断头台。在布尔，自从国民公会代表阿尔比特离职调往萨瓦后，平民领袖被投入狱中。在里昂，富歇清洗了平民团体和市政府。在奥尔良耐，救国委员会特派员德马约将恐怖分子武装押送巴黎。经过这次打击，无套裤汉再也无力威吓救国委员会，政府的权威得到了恢复。

诚然，罗伯斯庇尔及其一伙仍指望沟通同平民的联系。但他们没有估量到风月惨剧的道义影响：在忿激派之后，杜歇老爹[(2)]和科特利埃分子已是无套裤汉的真正领袖。其中的幸存者不能原谅救国委员会杀害了他们的朋友。既然他们自己不能主持革命专政，他们便开始与革命专政对立，并且不遗余力地反对革命专政。眼看这些爱国分子被当作卖国贼而遭到打击，群众怎能不感到泄气和失望？救国委员会的经济政策现在已赤裸裸地暴露了它的真实面目，这项政策完全是为了支持战争，毫无满足平民愿望的打算。在社会政策方面，救国委员会的措施是否足以使平民追随山岳派，那就更成问题了。

救国委员会实际上已受国民公会的任意摆布。救国委员会迫使国民公会先后交出了吉伦特分子和丹东，以为能掌握国民公会的多数。这个估计完全错了；不但如此，国民公会不能饶恕救国委员会强迫它作出这些牺牲。国民公会出现那么多的空缺席位，这在议员的心中播下了恐怖的种子，而恐怖的种子很容易长出反抗的果实。救国委员会之所以有力量，这是因为它在议会和无套裤汉之间处于调解人的地

位。它一旦同无套裤汉断绝了关系，议会也就获得了行动的自由；加上内部又出现分裂，救国委员会的末日终于来临了。

七、革命政府的性质和组织

自共和二年芽月十六日至热月六日（1794年4月5日至7月27日），革命政府还没有在环境的影响下随波逐流，相反，由于救国委员会的专政地位的确立，革命政权显得相当稳固。

救国委员会的基本思想是要建立一种战时政体。无论在边境或在内地，革命都处于守势。罗伯斯庇尔指出："内部的敌人同外部的敌人难道不是一致的吗？"革命必须为自身的存在而奋斗，这种"必要性"使非常措施成为合理。在共和国获得胜利、和平到来的那天，宪政制度将重新施行。

议会已投票通过了一些重大的非常措施，但这仍不足以支持战争，必须有一个强有力的政府协调各方面的努力和贯彻执行这些措施。波拿巴于热月一日（7月19日）曾向马克西米利安的弟弟指出，"在我们所进行的巨大斗争中，绝对必须有稳定的革命政府和中央权威"。由于时间紧迫，这个政府的行动必须如闪电般迅速和雷击般有力。所有行政部门都应服从中央的权威；一切反抗都要被强力手段，也就是被恐怖手段所粉碎。任何人违抗法律都将作为"人民公敌"而被处死。革命政府实质上是要恢复权威。

政府的官吏必须仅仅为救国目的而行使权威，他们的"美德"是保护爱国者。除叛国外，渎职便是最大的罪恶。罗伯斯庇尔于1792年写道："共和国的灵魂是对祖国的热爱，是把一切私人利益汇集在普遍利益之中的无限忠诚。"这些高尚的情操同私生活的不道德是不可调和的。因此，私生活不道德的政府官吏便有犯罪的嫌疑；"共和国的敌人是那些卑鄙的利己主义者，是那些野心家和腐化堕落分子。"孟德斯鸠和卢梭早已这样说过。

革命政权虽然是个临时的和必须灵活地适应环境的政府，它仍需要有一个有机的框架。它的施政准则是共和二年霜月十四日（1793年

12月4日）的法律。比约于11月18日和花月一日（1794年4月20日），罗伯斯庇尔于雪月五日（1793年12月25日）和雨月十七日（1794年2月5日）以及圣茹斯特、巴雷尔、卡诺、库通等人曾反复解释过这条法律，救国委员会的历次通告和特派代表的各项宣言也先后援引过这条法律。这条法律在原则上是符合民主的，因为国民公会拥有最高权威，下属的各委员会则在国民公会的监督下分掌政权；同样，爱国者可以在平民团体中讲话，他们的报纸不受新闻检查。但行政机构是革命政权的根本机构；它的行动不受任何阻挠，它的威信不受任何损害。因此，在芽月后，国民公会的会议变得死气沉沉；各委员会分别在默默地工作；各俱乐部纷纷消失，唯独雅各宾俱乐部例外，但光顾者大部分是执行恐怖政策的官员。在外省，各革命委员会和平民团体协助当局工作和向当局提供建议，但稍有批评便招致嫌疑；独立的报刊已不再存在。国民公会设置的委员会在共和二年达二十一个之多，但掌握大权的仅救国委员会和公安委员会而已。在艾罗·德·塞舍尔被处死后，救国委员会剩下的十一名成员每月都连选连任，从未有所变更。作为“行政权的中心”，救国委员会负责颁发逮捕令，掌管外交事务；它通过其陆地测量部指挥战事，通过军火管理委员会管理武器弹药，通过食物管理委员会主持经济生活（后者在花月十一日即4月30日被“贸易和供应委员会”所代替）。芽月十二日后，救国委员会下属的十二个管理委员会代替各部部长发布命令；它的秘书处逐渐设置了大批局、处级机构。救国委员会拥有发布行政命令和为执行法律制订细则的权力；因此，它有时甚至歪曲法律或公然自行立法。公安委员会负责执行嫌疑犯法，领导革命的治安和司法工作，实质上是“恐怖统治部”。在长时间内，公安委员会不像救国委员会那么稳定，现在也同样稳定下来了。

革命政权在外省的组织比较简单。州级行政机构由于有搞联邦主义的嫌疑，被缩减成一个州政府，丧失了大部分职权。主要的行政机构设在县和市镇两级，它们同中央政权直接发生联系。革命委员会仍

然存在；但大多数村庄没有这类组织。在每个行政机构中，都设有“国民代表”一职，代替原来的检察官。国民代表由各级行政机构选举产生，但应负责执行政府的决定，县级国民代表每隔十天向政府递送一份报告。所谓选举纯粹是个形式，清洗实际上已使所有公职人员的任免权集中到中央政权及其特派代表手里。圣茹斯特曾设想在每个行政区划中任命一名官员，代表国家执掌该行政区的全部权力。在地方行政机构和国民公会的各委员会之间，还有特派代表起着承上启下的作用。国民公会最后一次派出大批特派代表是在1793年12月末，其目的是为了贯彻霜月十四日法律。但这项法律本身意味着要限制特派代表的主动权：不准委托授权，撤销革命军队和废除革命捐税。花月十九日（5月8日），地方革命法庭也被取消。那时，大多数特派代表已回到国民公会：富歇于芽月七日（3月27日）被召回，其他的二十一名特派代表于三十日（4月19日）被召回。比约于1793年11月18日说过，国民公会派出的代表人数愈多，这些代表的权威愈被削弱，代表的人选也就不能十分恰当。实际上，救国委员会的成员对国民公会特派代表的擅自行动和各行其是感到不快，因为这妨碍着中央集权。他们宁肯派遣救国委员会的办事员，例如茹连·德·巴利（德龙地区的一名国民公会代表的儿子）促使了卡里埃和塔里安的被召回。或者，在需要“重新装配机器”时，救国委员会成员亲自前往外省和军队作现场指导。

救国委员会实际上没有彻底推行中央集权的时间。在芽月前后，它不得不迁就国民公会和其他委员会。康蓬控制了财务委员会；既然国家的财政需要独立，财务委员会被认为是反革命分子的巢穴。公安委员会抵制救国委员会对其职权的侵犯，二者的冲突将导致革命政权的垮台。国民公会特派代表在外省推行他们个人的政策，地方冲突从未停止。革命政权远不如拿破仑统治那么有秩序。然而，制宪议会时代推行的地方分权早已成为人们留恋的往事。无套裤汉曾要求实行专

政，这个要求如今已成为现实，但行使专政的却是国民公会各委员会的官僚，无套裤汉则同其他人一样只是默默地服从而已。

各委员会确实尽了一切努力争取无套裤汉心悦诚服的赞同。尽管革命政权在理论上十分严密，但在事实上却并非那么完备，即使领袖们在执行时也不能完全步调一致。救国委员会的大多数成员一心想着战争；对于那些在爱国心驱使下表示服从的人，甚至包括前贵族在内，救国委员会自然乐于接受他们的效力。于是，无论富人、商人或金融家，只要他们表现顺从和忠实，救国委员会一概委以要职。它仅对日用必需品实行限价，但不把限价当作社会改革的工具，以免使第三等级各阶层互相冲突。对它说来，“不反对我们，便是赞成我们。”这种倾向是如此明显，人们简直可以认为革命政府仅仅是个普通的国防政府而已。当然，革命政府确实是个国防政府，但又不仅仅是国防政府。假如仅仅是国防政府，那么，在芽月后，人们希望看到破除基督信仰运动的停止，恐怖统治也会得到缓和。但是，事态的发展却完全不是如此。

问题在于这场战争不仅是民族战争，而且是阶级战争。第三等级在守土卫国的同时，继续在进行从1789年开始的反对贵族的斗争。它已看到自己的部分成员——富人和穷人——投靠了敌人：无套裤汉更加强烈地要把敌对阶级和所有的背叛者铲除干净。对“贵族阴谋”的恐惧，由此产生的自卫决心以及恐怖镇压的本能反应，始终存在着。因此，埃贝尔的思想也始终不能被扑灭：所有的无套裤汉都满脑子这种思想；即使在国民公会及其下属的委员会，这种思想也在散布分裂的种子。

从经济和社会的观点看，战争只是推动建立专政的部分因素：无套裤汉要求实行限价，远不是为了国防和革命的利益，而更多地为了他们自身的利益，哪怕让资产阶级付出代价也在所不惜。山岳派领袖则主要为国家的利益而利用限价，这终于使无套裤汉失望。因此，无论从社会的角度或从政治的角度看，山岳派领袖都悬在空中。

八、共和二年的军队

然而，打赢战争的决心却是一致的。在军队中，山岳派分子无不甘愿作出一切牺牲。凡对革命多少怀有一点忠诚的人，都不能不心悦诚服地承认他们做得对。共和二年的军队是革命团结的象征。

在救国委员会中，两名工兵军官卡诺和科多尔的普里厄在陆军部长布硕特（芽月前）的协助下，负责组织和指挥这支军队。普里厄主管军火，有关粮秣车马的事务由兰代襄助；卡诺以主帅身份统一部署军事行动。

在大规模征兵后，法国拥有的军队超过了一百万人；但兵源五花八门，有的是行伍出身的老兵，有的是义勇军或刚征集的新兵，即所谓"混账的白军"和"不堪一击的蓝军"。1793年2月，国民公会通过了混合编制的原则，同正规军相比，义勇军热情有余，耐力不足，尤其纪律较差。由于士兵中偏见很深，军官人数过多，作战指挥相当困难。义勇军战士为打败入侵者临时当兵，却不认为自己是个"军人"；行伍兵对他们不免侧目而视，何况，在实行清洗前，行伍兵能否恪守公民职责尚令人担心。组织新部队的工作暂且停止了。已征集的三十万新兵被编到现有的部队中去。到了1794年春，军队的混编工作开始进行，前后花了很长时间。两营义勇军同一营正规军混编成一个团；接着是改编连队，有时打散原有连队编制，以便使混合更加彻底。从此，军队名义上只剩下蓝军，但由于蓝色军服不足，原有的白军服仍沿用很长时间。

指挥系统的改组也同时完成。清洗工作告一段落后，贵族纷纷被撤职，但芽月二十七日（1794年4月16日）法令仍允许救国委员会保留它所认为有用的贵族军官。新一代的军官现在允许达到最高的军阶，"马尔斯军校"从每县招收六名青年，以改善军事干部的素质。行伍军官为1793年的军事训练出了力气；他们陆续被主要从义勇军战士

中提拔起来的新军官所取代，这些新军官是在战争中出类拔萃的青年人。1793年2月21日法令统一了正规军和义勇军的晋升制度，它强调正规军所注重的资历，大大减弱了选举在任命军官时的作用。士兵仅选举他们的班长；对于班长以上的军官，三分之一按资历晋升；在剩下的三分之二中，士兵可推举三名候选人，但候选人必须在低一级军官中挑选，然后由现任的同级军官决定晋升。校级军官一律按资历晋升；将级军官三分之一按资历，三分之二采取推选的办法。正在作战的部队是否能完全遵守如此复杂的步骤？这个问题确实值得怀疑。随着军官权威的加强，晋升大概主要采用推选的办法。军团长的任免权由国民公会掌握。

军队的纪律正在恢复中。恢复纪律必须从高级指挥官开始。拉法叶特和杜穆里埃背叛国家和实行军事独裁的企图至今记忆犹新，救国委员会对高级指挥官处处提防。库斯丁因有步二人后尘的嫌疑而被处决，军事首脑只能消极地服从文职政权机关。在军情极其紧急的1793年夏季，一些高级指挥官因无能和疏忽而被认为缺少爱国心，受到了同样的惩罚。国民公会特派代表像过去国王派驻军队中的监军一样成为共和国权威的体现。此外，陆军部特派员以及公社于1793年派驻旺代的专员也参与监视军事指挥，散发无套裤汉的报刊，并且在俱乐部中向士兵发表演说。但在1794年春，他们全都被撤销了。国民公会代表的监督工作并非完全没有缺点，特别是某些代表有时干预了军事指挥，但共和国在对指挥官的忠诚尚无把握以前，就不能赋予指挥官全权。此外，在制订旺代的作战计划时，由于国民公会的许多代表全都插手，大家意见纷纷，莫衷一是。但这种情况毕竟不是普遍的，不少代表确实对胜利作出了决定性的贡献，其中特别突出的是圣茹斯特。国民公会于1793年12月21日决定，禁止部队进行集体请愿。卡诺指出："武装部队应绝对服从法律，贯彻执行法律，决无讨论的余地。"俱乐部不再干预军队的管理；军事法庭的陪审团制度仍被保留，但在形势紧急时，国民公会代表也设立秘密审判的军事法庭，例如共和二

年花月十八日（1794年5月7日）摩泽尔军团就曾经这样做。但是，救国委员会并非就像欧洲反动派所宣传的那样，仅仅依靠断头台来推动将领的积极作战和维持军队的纪律。救国委员会所依靠的，首先是信任以及对祖国和革命的热忱。在共和二年，它对共和军的将领已相当信赖，不再把战斗的失败归罪于叛卖。卡诺简单扼要地指出："当人们作了一切努力去争取胜利时，即使打了败仗也不算有罪。我们不能单纯以胜败来判断一名军人，还要看他是否努力和是否勇敢。"至于军事法庭，虽然在审理叛逆分子、流亡者、携枪脱逃者的案件时，它根据法律的规定，作出严厉的处置，但在对待士兵的一般过失时，特别在对待抗命不服的士兵时，却表现得相当宽大。从雾月七日（1793年10月28日）到风月十六日（1794年3月6日），莱茵军团的军事法庭共审理了六百六十名被告，其中二百八十二人被宣布无罪释放，一百八十八人被送回原来部队，一百九十人被判有罪，仅六十二人披处以死刑。军队保持了它的民主性质：共和二年的士兵继续参加俱乐部的活动；政府让他们了解政治形势，向他们分发爱国报纸。国民公会答应为士兵保留十亿巨款的流亡者产业，向残废军人和爱国军人家属发放津贴。圣茹斯特指出："胜利的取得不能仅仅依靠军队的人数和纪律；唯有共和精神在军队中不断深入人心，才是胜利的保证。"共和二年的军队并不仅仅由热烈的共和分子所组成；但其中的共和分子确实相当多，他们与国内其他共和分子是同呼吸共命运的。人们往往把一心保卫祖国的共和二年士兵同集中精力打击贵族的无套裤汉对立起来，这是完全错误的。从军作战的革命者忘不了他们的仇恨；后方的共和分子也同样忠于祖国和不怕牺牲。奥什曾是马拉的拥护者；克累贝和马尔苏高度赞扬卡里埃的坚毅：波拿巴对罗伯斯庇尔深为爱慕。问题的实质是军队中的共和分子的任务比较简单，团结也比较容易保持。因此，在事情过去了许多年以后，马尔蒙和苏尔特等人在回顾往事时，无不以激动的心情，陈述他们为保卫"不可分割的共和国"所立下的丰功伟绩。

一支真正全民皆兵的部队开赴前线，这是史无前例的；一个民族竟能养活和武装如此众多的士兵，这也是自古以来首创的新事物，然而这正是共和二年军队的特点。军事技术的革新首先是兵员众多的结果，许多革新没有维持很久或只是缓慢地和不稳定地形成。武器没有明显进步，步兵仍用有效射程为一百米的1777年式步枪；炮兵仍使用能把四磅重的炮弹发射到四五百米远的格里博瓦尔式大炮。战术的运用取决于部队的训练。一般说来，共和二年的士兵作战时善于利用地形，以散兵队形冲锋，然后在有利时机同敌军拼刺刀肉搏。但1791年的军事条令对军官来说仍是必须遵守的法律。在条件许可时，尤其在进行决战时，他们仍采用线状队形。他们认为，由于士兵没有经过足够的训练，在运动时不宜布置攻击纵队，而在对付骑兵时不宜排列方阵。这些战术到了1795年又重新出现；可见，随着共和军逐渐训练有素，它又回到了旧制度时的战术。如果说有新的创造，那主要是系统地成立了师旅两级的建制，这是由兵员众多所必然产生的。作为战术单位，师级组织在1793年仍不十分明确，而到1794年才正式确定。茹尔丹当时规定，每师下辖二个步兵旅、二个骑兵团、一支马拉炮队，附属于各营的大炮不计在内，总共约八千至九千人。至于战略原则的革新，问题在于如何充分利用优势兵力。因此，攻坚战和围城战的陈旧作战法已不受重视。处在反法同盟诸国各军空隙中的法军可以通过内线运动，让一部分军队沿边境进行穿插，并利用一部敌军的无所行动而击败其余各部。密集行动和以多胜少，这就是卡诺的原则。当然，执行这个原则并非一帆风顺，在波拿巴以前，人们仅取得了局部的成功。卡诺及其助手——例如阿尔松——是些名符其实的工程师，在他们看来，要塞具有头等重要的地位。守卫“钢铁的边界”在1793年仍是他们作战的出发点。他们仍像在旧制度下那样指挥战事，最初想采用迂回运动去解除敌军对要塞的包围，当要塞行将陷落时，他们又想在二十万机动兵中抽调部分援军，派遣四万人前往洪兹肖特，五万人前往瓦提尼，剩下的部队则列阵待敌或驻守其他要塞。结果，敌人

虽然被击退，但未被消灭。在1794年，由于过于重视依普雷的地位和一心想夺取佛兰德，他们让法军向左翼运动，而置右翼于不顾；在当时，唯有通向沙勒罗瓦的右翼才能切断科布尔的交通和歼灭其部队。经过一段时间的摸索后，当他们决定从右翼威胁敌军时，时机已经错过：科布尔在失败后，撤出了比利时，其军队未受损失。指挥技术的高明显然比行动迅速和坚毅果断所起的作用要小，而后面的两项恰好是革命政府的基本力量所在。卡诺在率军到达瓦提尼的第二天便发动了攻击，圣茹斯特驱使桑布尔和默兹军团“如狼似虎地”向沙勒罗瓦猛扑。他们不但是真正的常胜将军，而且在战场上表现得英勇顽强；人们将能看到，他们在国内动员了全民族的人力物力，为军队在前线作战提供条件。

在海上作战方面，救国委员会不但行动迟缓，而且成效很小，纪律松弛使造船工场混乱不堪，舰只在迎敌时往往出现抗命事件。海军军官严重不足；1791年4月法令允许商船船长在海军服役一年后担任大副，在服役二年后担任舰长。到了1793年，有的商船船长甚至可以担任舰队指挥。但多数船长宁肯沦为海盗，例如絮尔科夫。先后在布雷斯特和土伦领导海战的是最初担任商船船长、后来改任牧师的让蓬·圣安德烈。他整顿了纪律，命令造船工场开工，并让舰队出海巡航。但临时拼凑一支舰队比组织一支陆军要困难得多，让·蓬·圣安德烈未能改变海军的落后状况和弥补土伦叛乱所造成的损失。

九、经济统制

救国委员会在同意大举征兵的同时，已意识到它为养活如此众多的部队，尤其为解决军服、装备和武器等问题，将遇到极大的困难。大部分兵工厂集中在莫伯日、夏尔维尔、杜埃、克林根塔尔等地，敌人几乎近在咫尺。圣艾蒂安掌握在叛军手中；炸药制造供不应求。封锁使法国得不到德国的钢、印度的硝石、波罗的海的苛性钾、西班牙的苛性钠和意大利的硫磺。必须发展军火制造，复活对外贸易，并在法国找到新的资源。时间十分紧迫，任何人的努力都不足以克服这么多困难，更谈不上恢复均衡生产。如果把军需采办交给私人负责，军需商将勒索高昂的手续费；在此情况下，通货膨胀将在1793年末使指券的价值降低到等于零。此外，整个法国犹如一个被团团包围的堡垒，如果救国委员会不进行干预，先为部队留下军粮，然后把剩余部分进行合理分配，以维持社会秩序，那么，即使非军事人员也会为争夺食物而动起武来。形势逐渐迫使救国委员会不得不实行全国的经济统制。这是它采取的最富特色的一项政策。这同组织一支庞大的军队是分不开的。

部队只征十八至二十五岁的未婚男子入伍，但在许多情况下，那些需要留在后方的人也可缓征或免征；舞弊由此应运而生。许多人设法受雇于运输部门，逃避去军队服役。此外，公职人员仍留任原职。

对所有其他公民说来，大举征兵的决定无疑是一项军事动员令。所有人都是动员的对象，为有效起见，征兵必须从速进行。虽然整个征兵工作处于临时应付的状态，人们仍努力注意才能的发挥，但对政治方面的因素却很少考虑。大工业家佩里埃和沙普塔尔，银行家培勒戈，都得到救国委员会的重用，虽然人们知道沙普塔尔同联邦主义有所牵连，培勒戈是一名同皮特有联系的外国人。科学家尤其得到器重，许多科学家站在革命的一边。哈森弗拉茨是巴黎武器制造工场的

主要组织者之一。蒙日、旺代蒙德、贝尔托莱、达尔赛、富尔克鲁瓦改进了冶金业和军火制造业；伏克兰同沙普塔尔和台斯克瓦齐尔一起领导硝酸盐的研究。卡尔尼想出了精炼硝酸盐和制造火药的新工艺。救国委员会在默东设立了研究实验室，贝尔托莱、孔台、古依东·德·莫尔伏都在那里工作。人们试图用氯酸盐炸药制造炮弹，并在弗勒留斯战役中第一次把气球用于军事目的。沙普继续进行光线通讯的试验，并在巴黎和北部边界之间建立了第一条通讯线路。

所有的实物资源自然都进入征用之列。农民必须交出粮食、草料、羊毛、亚麻、芝麻乃至牲畜；手工业者和商人必须出售他们的产品；私人的武器、国民卫队的制服，有时甚至被褥，也被征作军用。圣茹斯特曾勒令施特拉斯堡居民提供二万双鞋。原材料的征集范围十分广泛，不仅包括各种金属和教堂的钟，甚至还收集绳索、废纸、破布和草木；墙脚的硝土和厨房的炉灰被用于制造钾盐，板栗用于炼糖。所有的企业都为国家服务：森林、矿山、采石场、各种锅炉和冶金炉、染坊和造纸工场，织布工场和修鞋作坊。国家此外还积极建造新的工厂。必须加紧制造武器弹药，这就要求现有企业不仅达到最高的生产水平，而且采用科学家发现的新工艺，进一步提高产量。共和二年的制度有利于工业技术的进步。

人的劳动和物的价值都受限价法令的制约。最高限价让商人仍有利可图，并给生产以一定的奖励。同流行的说法相反，在共和二年，并非所有的企业都亏本，它们只是不能损害国家谋取巨额利润而已。归根到底，任何人没有搞投机倒把和发国难财的权利。

军队的服装和一般装备主要由地方当局通过开设被服和皮件工场负责解决。中央政权勒令屠宰场交出畜皮，用于制作皮鞋；染坊从国家经营的林场取得树皮充当鞣革的材料，保证日夜开工，不得停顿。塞甘在比扬古的一个小岛上，试验成功了一种快速鞣革法，该岛后来以塞甘命名。制鞋作坊的每个伙计每十天必须做出两双鞋。

武器问题仍令人十分担忧。1793年9月，巴黎动工建造一家生产步枪和刺刀的大工场。除利用私人作坊外，还安排工人在杜依勒里宫和卢森堡宫的两个公园，以及在原罗亚尔广场和残废军人院前面的空地上工作。此外，在外省，不仅让已有的工场复工，而且积极开设新工场；例如诺埃尔·普恩脱和拉克纳尔分别在穆兰和贝日拉克作了这方面的努力。厂址设在夏约的佩里埃工厂同位于卢昂附近的罗米依工厂开始使用青铜铸炮。费烈、普恩脱和罗默大大促进了法国中部和西南部的维埃宗、勒克勒佐、吕埃尔和阿布扎克等工厂的铸铁炮制造。

救国委员会显然在弹药工业方面遇到了最大的困难，但也正是在这方面，它取得了最惊人的成就。由于硝盐货源不足，必须在国内自行解决。大量硝土终于在都兰地区发现，伏克兰亲临现场查勘；根据他的建议，科多尔的普里厄下令建立全国性组织，并实行统一管理。各地市镇当局指定硝土专家领导硝土的普查和淘洗工作，并设置干馏工场。部分硝土专家于风月前来巴黎参加实习训练班。二十八所炼硝工场在巴黎成立，其中最大的一所设在圣热尔曼的大教堂。炸药制造工场同时在发展，最重要的工场设在格勒内尔和里博脱。

这些成就虽足以使欧洲惊慌万状，但仍远未达到人们所希望的目的。例如，巴黎的步枪制造厂本应每天生产一千支枪，但实际生产量不超过六百至七百支，修理的枪支也包括在内。春季战役期间，部队的弹药供应仍感到极大困难。困难表现在多方面。救国委员会不掌握生产进度；没有统计数字，经济统制也就不能进行。它不得不通过仓促的调查和大量的报表作粗略的估计。法国当时基本上还是个农业国，资本集中刚刚开始起步，工业分散在全国各地。此外，工人还有待培训，以使之适应新产品的制造和新工艺的采用，因此必须调动和集中工人，以保证生产的同步进行。最后，运输问题尤其严重。国内几乎没有运河，陆路交通很少维修，马匹车辆不但要满足军队的需要，而且要保证一般居民的衣食供应和土地耕种。当局不得不征用船舶和车辆，设立全国运输管理处，并为这一机构筹集必要的物资。假

如救国委员会不用恐怖手段强迫所有公民作出应有的努力，它就既不可能压抑投机心理，又不可能克服消极抵抗。

国家的经济大部分归国家支配：或者直接地通过创办国立工场，或者间接地通过供应原材料和劳力，以及通过征购和限价对生产实行监督。有人认为，救国委员会有意识地实行生产社会化，以便偷偷摸摸地把法国引向共产主义，而共产主义在他们的心目中是民主的顶峰。虽然经济统制在无套裤汉看来具有社会的价值，但它同共产主义毕竟毫无联系，因为它只是全面调节经济的各个环节，用今天的话来说，只是一种结构改革。在风月前依然存在的物资管理委员会以及国民公会的某些代表可能对国家主义怀有好感；相反，救国委员会从来认为，经济统制只是为保卫革命而必须采取的临时措施。尤其，它在推行这些措施时也极其勉强。对于资产阶级所珍爱的经济自由，救国委员会始终留恋不舍，因而在几个月内曾背离了限价政策。救国委员会一方面在客观环境的推动下不由自主地走向国家主义，同时却注意限制国家主义的扩张。如同地方行政当局一样，作为最高政治权威的救国委员会成员只是出于救国的考虑才执掌了经济部门的职责；他们在思想上始终认为，这些职责超出了他们自身的职权范围，只是额外地增添了他们的工作和责任；因此，一旦危机有所缓和，他们十分希望从中解脱出来。事实上，生产和运输状况不允许他们许诺满足消费者的所有需求。在埃贝尔分子垮台后，他们的观点更赤裸裸地暴露无遗。显然，工业的分散迫使他们向许多小工厂的老板求助。这在蓬提厄、莫雷兹、蒂埃尔是如此，甚至在巴黎也是如此。救国委员会只要下道命令，就能将矿山收归国有和增加国立工场，而救国委员会却毫无行动。相反，卡诺公开反对国家直接经营由国民代表创设的工场，因为他认为，这样做不但费用浩大，而且容易滋长官僚主义。救国委员会对待以下两个问题的态度是明朗的。首先，人们看到，救国委员会对于把外贸管理交回给批发商真是求之不得；其次，它在市场供应方面无疑对扩大经济统制的职责感到厌烦。

从1793年11月起，外贸完全集中在物资管理委员会的手里，该委员会为复活对外贸易，向国外派出受权经商的代理人；他们有权征用商船，在港口开设国家货栈。中立国商船重新备受欢迎：航行法暂停执行。交易双方在自愿基础上以铸币或货物充当支付手段。在波尔多和自由镇（阿尔萨斯的圣路易），设有专门委员会负责接待各种客商。法国同热那亚、瑞士、汉堡、哥本哈根和美国都达成了大笔购货协议。在货物进口恢复后，物资管理委员会为保证购货的支付能力，采取了以下措施：在国内征购中立国希望得到的葡萄酒、白酒、丝绸和毛毯；动用缴获或没收的英国货物；在犯人和流亡者的已被充公的财产和国王的动产中挑选宝石、珍贵家具和艺术品用于出口。此外，根据康蓬雪月六日（1793年12月26日）的提议，用等价指券强行收购外汇。风月八日（1794年2月26日），为防止资本外流，强迫巴黎各银行家交出五千万里佛的外国票据。尽管无套裤汉反对，许多法国的和外国的批发商已开始重操旧业；在埃贝尔分子垮台后，救国委员会更加毫无顾忌地干起来。巴雷尔和罗伯斯庇尔指出，遏制贸易对共和国损害甚大，相反，正确的政策是要发挥批发商的智慧和调动他们的积极性。在风月二十一日和二十三日（逮捕埃贝尔分子的决定恰恰是在二十二日晚间作出的），救国委员会准许除物资管理委员会统制的生活必需品以外的产品出口，条件是或者进口受限价管理的等量商品，或者为共和国换回铸币和外国期票，统一上交国库。在各大商业城市和港口，批发商组成的贸易经理处必须先垫出一笔兑换券，然后通过出口商品进行支付。物资管理委员会的贸易经纪人纷纷回国，向中立国购货的业务从此移交给充当掮客的私商。在这些措施尚未获得重大成果前，雾月九日的命令终于下达了，但是对制造商说来，这个发展趋向仍没有变化。人们指出，用“贸易和供给管理委员会”取代物资管理委员会是换汤不换药。诚然，只要维持限价，即使容许私商活动，也不能起多大的作用。救国委员会不惜违背法律通过放宽限价的

措施为商人提供方便，并根据国家的需要，尽可能缩小经济统制的执行范围。它推行的供应政策就是一个证明。

当某个县拥有足够数量的粮食时，物资管理委员会便向该县征集粮食，供应军队和缺粮的各县。当然，供应的主要对象是军队，缺粮的县很少顾及。鉴于运输的困难，粮食分配不能做到绝对平均。物资管理委员会往往优先考虑供应邻近地区的军民，不惜使产地居民冒挨饿的危险，或者用以后再行救济的诺言敷衍塞责。可见，物资管理委员会丝毫不关心消费者的利益。雾月二十五日（1793年11月15日），国民公会发布了磨坊管理法规，勒令磨坊将各种粮食混合加工，以便生产所谓“平等面包”。但物资管理委员会对这项法令置若罔闻，不予贯彻执行。它对居民甚至不实行定量供应，其中的道理是容易猜出的。在统计数字、交通工具和工作人员均感不足的条件下，怎么保证粮食的混合加工？在大多数村庄拥有磨坊的条件下，怎么实行对磨坊的监督？如果在全国给每个法国人分发粮食供应证，人们是否在所有地方都能保证取得应该供应的份额？对于资本主义集中在今天使政府能愉快胜任的事，在当时的技术水平下却是不可能做到的。

因此，有关粮食供应的全部事务都交给各县政府和市镇当局去完成，前者负责征购粮食和供应市场，后者负责监督磨坊、面包房和点心作坊实行混合加工，必要时实行定量供应。中央集权因而仍停留在浮面。危机在各地产生了同样的后果，但在不同的时间和以不同的严重程度表现出来。在土地肥沃的地区，市场供应有时能维持到夏末，殷实富户仍自己烤制面包，面包商也保留相当的自由。在大城市和法国南部，市场收市很早：农民的粮食一概由市镇当局收购入仓，经混合加工后，交面包房烤制，然后凭证供应居民。面包商实际上成了市镇当局雇佣的工人。市政当局有时也在济贫所或自设烤房制作面包：例如，特鲁瓦市的食品供应完全由当局一手包办。乡村的粮食种植者迫于无奈，使用了种种狡诈手段，当局则以抄家、管制、逮捕等措施作对策。在许多村庄，恐怖统治主要表现在这些方面。农场主至少为

自己留下足够的粮食，最可怜的则是那些管家和农业工人。他们被城市拒之门外，不得不恳求农场主出让一点粮食；至于是否按最高限价购买，任何人都不能加以干预。

对于其他食品和商品，物资管理委员会于风月仅公布了产地的最高限价。在这基础上，各县再加上运费、批发利润（通常为百分之五）和零售利润（百分之十），编成大本的价目表。这项工作直到夏末仍在进行，但实际上对大部分商品不起任何作用。对于有关国计民生的有限几种商品，国家尽量采用征购和征用的方法实行限价；救国委员会还容许许多宽免。至于一般消费者，国家听任他们自己去争得限价。最初，物资管理委员会曾给予消费者一些帮助。例如，委员会在奥尔良扣压了糖厂的食糖，在马赛勒令肥皂厂制造肥皂，产品在法国实行全国分配。但后来，救国委员会很快停止推行这些措施，并规定地方当局不得进行征购和征用。因此，无套裤汉除对商人进行警察监督和恐怖威胁外，就没有任何其他办法，而警察监督和恐怖威胁又几乎没有任何效果。商人即使不克扣斤两或以次充好，还可以进行秘密的黑市交易。这也正是农民最喜欢使用的手段。农产品的地下交易有了飞速的发展。某些市镇向商人提供货源，对消费者实行定量供应。巴黎在实行了粮食的凭证供应后，于春季又增加了肉类供应证。在克莱蒙费朗，当局曾试图将屠宰场收归市有。由于缺少通盘筹划，各地没有取得令人满意的结果。

经济统制的受益者主要是军队。冬季的军粮似乎勉强能够维持。莱茵和摩泽尔军团把在1月新占领的帕拉丁地区的粮食资源罗掘俱穷。服装、靴鞋和其他装备显然仍嫌不足，但从各方面看，士兵在共和二年的生活远没有共和三年那么困苦。相反，救国委员会却不肯包办民用供应。困难肯定是不可克服的，但各州的地方当局确实做了值得称道的努力。为什么诺尔州当局对燃料油不肯实行征购，从而使投机盛行？为什么它坚持议价收购牲畜，而不实行肉食的限价？因为它要迁就手工业者和农场主的利益，就不能不这样做，还因为该州的无

套裤汉主要不是工人，而是手工业者和佃农。店铺主和手工业者推行限价本是为了对付农民和批发商，没有想到在执行限价时自己却先受其害。鞋铺和面包铺对自己竟沦落到雇佣劳动者的地位感到愤愤不平。对于受到更大限制的农民说来，牲畜和其他农产品的议价贸易是一种补偿。如果限价真正严格执行，无论农民或店铺主都将难以忍受；至于资产阶级，它早已渴望取消经济统制。所以，救国委员会最初为维护第三等级反对贵族的革命团结，长期不肯断然实行限价，而在被迫实行了限价后，也尽可能把利益留给国家。

在雇佣劳动者看来，限价似乎有百利而无一弊，因为根据限价的规定，工资比1790年增加二分之一，而商品价格只上涨三分之一。但是，既然除面包价格外救国委员会并不强制执行限价规定，雇佣劳动者如果不利用战争时期劳力不足的有利时机，岂不反而吃亏！由于各市镇确定的最高工资限额很不平衡，工人便乘机谋取较高的工资。但是，至少由国家控制的企业不能对工人作出让步，否则整个经济大厦以及指券体系会全部崩溃。工人骚动因此日益增加。救国委员会正确地看到，这里有敌人在趁机捣乱，在巴黎则尤其严重。它在征兵征粮的掩护下，坚决抵制罢工浪潮，对拒不复工者以解送革命法庭相威胁。当收割季节临近时，它还想控制农业工人。它勒令农业工人受国家统一调配，而让各县政府去确定该县的工资，这样做是违背法律的。实际上，救国委员会未能完全遏制工人的斗争行动，雇主一般不可避免地要作些忍让。革命政府为工人阶级提供了工作和面包，使之免受极度的贫困；假如恢复经济自由，受苦最深的恐怕还是工人阶级。这无疑是个事实，但工人阶级不免要尥蹶子：商人既然破坏了限价而不受惩罚，怎么能强迫工人必须接受限制工资呢？

十、社会政策

从社会的角度看，无套裤汉曾寄于限价很大希望，这是他们争取生存权的一种法律形式。限价在历史上已有过先例，在无套裤汉看来，救国委员会的经济统制是他们用传统法规对资本主义得寸进尺的侵犯所取得的一个胜利；这个胜利同时也给后代留下了一个榜样，即把经济统制当作支持民族战争的必要措施。既然限价政策必将失败，为了使无套裤汉不致失望，救国委员会必须设计出一种面对未来的新方案去争取他们。

出身于资产阶级的山岳派分子并不喜欢共产主义。他们认为，共产主义无非是乌托邦式的道德说教。他们把共产主义看作是中学教科书上讲到的在罗马共和国末期曾昙花一现的“土地法”，其内容不过是平分土地而已。根据1793年3月18日法令，凡鼓吹土地法者将处以极刑。罗伯斯庇尔始终反对实行土地法，他承认世袭的私有财产制有缺点，但又说，这是不可弥补的缺点。经济统制带来的困难足以表明，共产主义所要求的生产集中比资本主义尚未实现的机械化生产在程度上还更进一步。同样，由于无产阶级的分散，建立阶级政党的条件也尚未具备。无套裤汉和雅各宾分子只是组成了一个“人民阵线”，通常殷实富有的批发商、手工业主、法律界人士和公职人员在其中无疑占有优势。何况，无地农民的唯一希望只是取得土地，而各行业的雇佣劳动者所期待的民主也无非是取消行会，因为只是在行会取消后，他们才有自己开业的前景。

但是，所有这些人和山岳派分子都对坐享其成的“豪富”和“大户”怀有敌意。圣茹斯特的《共和体制》一书明确地表达了这种意向，罗伯斯庇尔同样也认为，随着社会不平等的日趋严重，大多数公民的自由和平等也就不再存在。因此，共和国一方面要限制财产和扩大小产业主的行列，另方面则要向所有人提供通过教育提高其社会地位的手

段，并通过国家的适当救济为不幸者提供一定的生活保障。他们理想中的社会民主制是要保存农民、手工业者等独立小生产者，但他们没有看到，这个理想是不可能实现的，因为它同为资本主义集中开辟道路的、以竞争为特征的经济自由相矛盾。

国民公会仍在冠冕堂皇地投票通过种种法律。根据雾月五日（1793年10月26日）和雪月十七日（1794年1月6日）的法律规定，遗产将在直系子嗣——私生子包括在内——间绝对平分，遗嘱赠与仅对族外亲朋有效。此外，1793年6月3日通过的关于将流亡者产业分成小块出售的法令，自霜月二日（1793年11月21日）起被推广应用于所有国有产业，已被收归国有的慈善机构和教育事业的财产以及已被处决的犯人和被流放的神甫的财产均按同样办法处理。把地块分小诚然使相当数量的农民从此能拥有土地或使更多的农民能扩大其农庄，但地块的出售仍采用拍卖方式，因而绝大多数农民从中没有得到任何利益。1793年6月10日法令允许按人口平分市镇公地，使每个居民都能分得一份土地，但并非所有的市镇都有公地可分，有些公地不宜耕种，有些地区则认为平分公地会影响牲畜放牧而加以反对。6月3日法律虽然同意穷人可购买二十至五十公亩土地，地价分多年付清，但到了9月13日，国民公会又从财政考虑出发，收回了这个让步，改作发给他们一张分二十年偿还的票面为五百里佛的无息借据，权充购买国有产业之用。这些借据在拍卖行使用的希望极小，因而任何人都未作过这种尝试。一些思想开明的行政官员徒劳地指出，这种虚幻的宽宏只能在农村造成失望。

大多数国民公会议员看来并不感到担忧。他们注意到，大农庄主和制造商正寻找劳动力；他们觉得，在人口不断增长和资本主义日趋发展的社会里，让所有的无产者变成独立生产者将是个幻想。有些议员还强词夺理地指出，只有大农庄才能向城市出售足够的粮食。当然，资产阶级的眼睛正盯住大片的地产，许多县仍有意无意地不分小

块出售，尽管救国委员会在夏季曾通令全国，要求地方当局遵守分块出售国有产业的法令。

与此同时，贫苦农民不断要求无偿地或至少以他们力所能及的价格和以分期支付的形式取得部分国有产业。但是，有购买能力的农民，特别是雇有零工的农庄主，对支持贫农的要求丝毫不感兴趣。曾迫使国民公会下令彻底废除领主权的团结精神如今在农民中已分崩离析。更何况，把维护指券看作是首要任务的山岳派也对以上情形装聋作哑。

唯有罗伯斯庇尔分子也许已经觉察到，必须给予贫苦的无套裤汉某些满足。圣茹斯特于风月让国民公会通过法令，“赤贫者”将从没收的嫌疑犯的财产中得到“救济”。这类“危害共和国”的嫌疑犯大约有三十万人。国民公会当真考虑要剥夺那么多人的财产吗？看来未必如此，它作出这种许诺，只是针对埃贝尔分子的宣传。圣茹斯特在其演说中宣布，这些土地将无代价地出让，但法令却对此只字不提，巴雷尔于花月二十二日（5月11日）所作的关于国家济贫工作的报告却相反暗示，这些土地也将投标拍卖。总之，人们没有确定处置的方法，而且即使已作出的明确规定也不能使众多的农民满意。首先，许多嫌疑犯并不拥有地产，因此，国民公会的法令在许多村庄等于无的放矢；其次，分成制佃户和已有小块土地的农民是否算在“赤贫者”之列？他们的恳切要求是把大农庄分给小农经营和改革租佃分成制。第一种要求同分块出售国有产业一样遭到了反对，第二种要求所提出的问题必须加紧解决，因为如同制宪议会和立法议会一样，国民公会认为，废除收成分配前首先扣除什一税和支付领主权制度的收益自然归地主所有，而佃户却相反认为，今后的分成应以全部收成统一计算。热尔州已出现了骚乱；骚乱被镇压后，资产阶级保住了它从废除领主权和什一税中获得的全部利益。特别值得注意的是，罗伯斯庇尔分子一方面想到了赤贫农民，另方面却对赤贫农民的愿望置之不理。这大概同他们对自由经济的依恋有一定关系。他们也许像讨厌限价那样讨

厌限制地产。但他们并不要求废止1793年4月24日法令；根据这项法令，村庄不得集体购买国有产业，而私人间合伙购买则完全允许。他们对乡村的实际情形了解不多。至于为公共利益需要而征购和均分大地产，这类建议任何人都从未提出过。革命没收私有财产的起因始终是为了惩罚卖国贼和叛乱者。总而言之，无论罗伯斯庇尔分子或忿激派和埃贝尔分子都没有一项足以使农民群众动心的土地政策。在城市里，罗伯斯庇尔分子一方面听任放宽限价，另方面又不向无产者提供任何生活保障，无产者既不能组织工会，又没有罢工的权利。山岳派假如关心工人运动，他们当然会废止勒霞不列法。但他们至少仍试图履行制宪议会许下的诺言。花月二十二日（1794年5月11日）法律把救济事业交给国家经营，并发起"全国济贫募捐"。这项法律规定医生免费出诊，发放养老金和多子女家庭津贴，从而为今天实行的"社会保险"奠定了基本原则。霜月二十九日（1793年12月19日）法律下令开办世俗的、免费的和义务的小学。创设科研机构和高级文化机构的工作正在继续进行；但山岳派把改组中学教育的事推迟到以后去做。他们首先需要教育人民，振奋民众精神和加强国民团结：雨月八日（1794年1月27日）法令规定，凡在居民不讲法语的地区，一律开设法语课。可惜的是，人力物力都很不足。组织救济和开展平民教育需要很多的时间和金钱。

山岳派不仅重视学校教育，"旬末礼拜"和公民节日都是学校教育的延续。罗伯斯庇尔打算以上帝主宰一切、灵魂不灭和为来世修善等思想为主体，利用各种场合宣传共和主义思想。花月十八日（5月7日）法令规定了公民节，并以法国人民的名义确认了罗伯斯庇尔的主张。这些主张同某些百科全书派的唯物主义和实证哲学显然是对立的，它们反映罗伯斯庇尔的个人信念，并由罗伯斯庇尔实用主义地加以论证，他那今世不幸求来世的思想反映了他对现实生活的悲观。任何人都没有反驳罗伯斯庇尔，但国民公会的许多议员根本不信这套说教，甚至暗中怀疑罗伯斯庇尔企图同天主教徒握手言和。天主节庆典

于牧月二十日（6月8日）在大卫主持下举行，当时任国民公会主席的罗伯斯庇尔以新宗教的教皇身份出现，这个庆典在形式上同圣体瞻礼的游行几乎完全一致，人们因此得出结论，破除基督信仰运动即将结束。把新的偶像崇拜同天主教混为一谈无疑是荒谬的；假如不采用这种办法，精神至上的宣传便不足以争取乡村的无产者。归根到底，革命政府不但没有满足其创始人——城市无套裤汉——的愿望，反而在无套裤汉深感失望后，对他们进行了镇压；这个政府当然更谈不上去满足乡村无产者的愿望了。

经济形势在夏季更加恶化。即使在博斯、利马涅、佛兰德滨海州等土地肥沃的地区，也开始出现缺粮。当时，脱粒打场的唯一工具是连枷，加上劳力不足，新麦上市还可能拖很长一段时间。此外，由于收成不好，从长远来看希望也很暗淡。救国委员会为保证土地的耕种作出了很大努力，并让地方当局必要时动员市镇劳力提供帮助。国民公会为扩大耕地，下令填池干塘，拔除花卉，改播粮食。人们利用《种植者需知》积极进行宣传，试图改良耕作方法和扩大土豆消费。当局有时甚至制止农民放弃粮食种植而改种非限价作物或改营畜牧。对饥荒的恐惧给政府助了一臂之力。但情况仍不十分美妙。由于缺少车辆、农具和劳力，也由于战争的破坏，相当部分土地仍被荒废或耕作不善。再加上天气失常，人们可以预见共和三年将是一个荒年。通货膨胀虽然有所缓和，但仍在继续，指券再次贬值：在塞纳州，指券在雾月已降到面值的百分之三十四。

革命政府争取到一年时间，战胜了外敌；如今它又面临被经济危机拖垮的危险。由于和平的前景依旧遥远，为了保住革命制度，政府只得让恐怖统治继续维持下去。

十一、恐怖统治

我们一开始就已经指出，革命者的心理状态是面对“贵族阴谋”而出现的惩罚决心和自卫反应的结合：根据不同的环境和不同的个人性格，两种因素既不可分割，又交替起着主导作用，从而产生出千变万化的表现形式。镇压行动早在1789年7月已经出现，巴黎各区的常设委员会开始满足于进行秘密监视和调查；但在少数情况下，也有过愤怒的群众随便杀人的事。当局即使动员治安部队，也往往不足以避免此类现象的发生。必须认真破获阴谋，迅速而严厉地惩办阴谋分子，以平民愤。历届议会均设置了调查委员会或公安委员会，并把“危害民族”的罪犯解送专门法庭审判：最初的沙特累审判庭、后来的高等法院和最后的1792年8月17日法庭。在这第一阶段，镇压尚未走上正轨。由于资产阶级对威胁个人安全的临时处置感到厌恶，往往危险刚过去，镇压便停顿下来，惩罚也就敷衍了事；但一旦发生地方事件，平民又故态复萌，随意处决犯人。这类不经审判就地处决的事件随着战争和外国入侵而日益增多，并以巴黎的九月大屠杀而达到顶点。吉伦特派不但不加强政府的镇压行动，反而取消了高等法院和8月17日的革命法庭，把政治犯的审判纳入一般法庭的职权范围之内。

1793年的危机再次提出了实行恐怖统治的问题，平民的惩罚决心和自卫反应的结合使革命政府得以产生，并使革命政府的领导人和拥护者头脑发热。九月大屠杀差一点把他们自己搞垮；他们决不容许屠杀事件的重演，于是便着手组织恐怖统治。镇压的第二阶段从此开始。最初，于3月21日建立的监视委员会掌握着逮捕嫌疑犯的权力，在9月17日法律通过后，这些组织在公安委员会的怂恿下为所欲为。控告的理由一经提出，由国民公会任命的革命法庭（3月10日成立，9月5日改组）立即就开庭审判。各州刑事法庭也以同样的革命手段对某些罪行进行审判。最后，在内战横行的地区，军事特派员更直接主

持审判。总之，审判程序被简化了，陪审团已不再存在，法官代行陪审团的职责，判决后不得上诉。此外，国民公会还规定，对于在逃犯人、叛乱分子、流亡者和被流放的神甫，凡在共和国的国土上抓获，一经验明正身，即可处以极刑。

实际上，政府部分地失去了对镇压的控制。由于时间紧迫，镇压大权被下放给地方当局：地方委员会的成员熟悉当地情况，只有他们才能更好地执行权力。离心倾向在原则上受到国民公会特派代表的遏制。在几个月内，权力主要集中在地区一级。革命委员会在许多市镇或者徒具空名，或者根本不存在。在乡村中，特派代表很难找到可靠和能干的行政机关，往往让县区两级的革命委员会，或者让当地革命者自发成立的救国委员会充当政治警察机构。大权在握的特派代表随心所欲地主持恐怖统治：他们同地方的恐怖分子有时合作，有时对抗。这种变化无常的状况造成了镇压的扩大化，镇压的严厉程度也极不平衡。

当时的所谓嫌疑犯并非指那些可能犯有某种罪行，但对犯罪时的特定环境尚需经过查究对证加以澄清的人，而是指那些由于其思想观点，甚至由于其模糊不清的冷淡态度被认为可能犯罪的人。在普通司法程序下，由于调查十分细致和处理需要时间，很少有武断的危险和搞错的可能，这些危险和可能如今都大大增加了。尤其，如果动辄对嫌疑犯提起公诉，武断的危险就变得更大和更加严重。当询问犯人的历史时，人们把犯人原本无可指责的言行——如赞同八千人和二万人的请愿书——和在法律上符合宪法的言行——如反对8月10日事件或6月2日事件——统统当作嫌疑记录下来，尽管这些所谓的“福扬派”和“联邦主义者”事后再没有任何反对革命的事可被指责，许多人却因此坐牢，甚至被送上断头台。

此外，“贵族阴谋”不再是恐怖统治的唯一对象。在经济危机及其社会后果日趋严重的情况下，藏匿钱财、资金外流、逃避限价以及拒收指券如今都可被指控为“人民公敌”。恐怖统治已成为经济统制的支

柱，无套裤汉指望依靠恐怖保障自己的生存。虽然经济犯罪分子并不全都解交特别刑事法庭审判，但他们往往作为嫌疑犯被拘押；如果他们的政治观点和外界环境恰好使人认定他们怀有反革命企图，他们就有被砍头的危险。同其他因素相比，破除基督信仰运动对普及恐怖统治起了更大的推动作用：过去的修士、宣誓忠于宪法的神甫、虔诚的教徒统统被当作危险分子或罪犯对待。恐怖镇压无疑是有效的，许多敌人或者被消灭，或者不敢和不能乱说乱动；但它毕竟打击面过宽，使许多虽然因不同的理由反对革命政府，但准备采取逆来顺受态度或至少不想搞阴谋活动或武装暴动的人备受惊吓和感到愤慨。

但是，由于恐怖统治的执行者拥有较大的机动余地，恐怖的严酷程度往往取决于执行者的个性和外界的形势。从一开始，群众的惩罚行动中便夹杂着公报私仇的成分；某些人的专擅弄权有时使惩罚无端加重，或者使早已平定的事端出现反复。另方面，容忍、友谊和宽宏也往往使镇压措施趋向缓和，国民公会的许多特派代表满足于杀鸡吓猴或只关不杀。各级救国委员会的特派员在镇压问题上的态度也各不相同：在圣波尔县，一名特派员仅在弗雷旺一个区就逮捕了一百四十一人，而其他区的特派员一般只逮捕二至三人，甚至一人。相比之下，外界形势所起的影响要大得多；某些特派代表不完全出于个人的性格，而更多地根据敌人的危险程度，独自决定建立革命法庭或人民法庭，并把巴黎的革命法庭撇在一边，加速处决嫌疑犯。人们注意到，几次搜捕嫌疑犯同局势都有一定的关系：1793年8月的搜捕行动发生在国难当头和大举征兵的时期；秋季大逮捕发生在恐怖统治刚被提上日程的时候；风月大逮捕发生在战事刚开始的时候。格里尔关于死刑判决的统计更突出地表明了环境所起的作用：在所有的死刑判决中，两个内战地区占百分之七十一，其中东南地区占百分之十九，西部地区占百分之五十二，而巴黎则仅占总数的百分之十五。从判刑理由去分析，人们也得出相同的结论：在处死的犯人总数中，百分之七

十二属于叛乱罪。相反，有六个州没有死刑判决，三十一个州处死的犯人不到十人，十四个州低于二十五人。

当然，数字本身的比例更能说明镇压对舆论的影响。格里尔的统计可惜只涉及死刑判决：总数约在一万七千人左右。死于恐怖统治的人数实际要高得多。即使两军交战中死去的叛乱分子不计在内，这里至少应加上未经审判而被处死的人：有的是仅凭一纸命令而被直接处死的，例如在南特和在土伦就有这种情况；有的是在战场上、在追捕过程中或在搜查中不肯放下武器而被打死的。此外，监狱的恶劣生活条件使犯人的死亡率很高。这类死亡不可能作出确切的统计，格里尔认为总数约在三万五千至四万人之间。我们还知道，流亡者、被流放的神甫和已决犯的财产已经被没收，流亡者亲戚的财产已经被封存，甚至应由流亡者继承的遗产也被提前扣除。关于嫌疑犯的人数，圣波尔一个县共关押一千四百六十人，估计全国约有三十万，这个数字是可信的。不言而喻，生活在大革命时代的人对他们经历的恐怖永远不能忘怀，他们的怨恨也传给了他们的后代。

但是，格里尔的统计之所以重要，还因为它证实了恐怖统治的性质。正是在反革命分子拿起武器和公开进行叛乱的地区，恐怖以最疯狂的形式盛行。尽管少数人的轻率处事造成了镇压的扩大化，但直到革命胜利前，恐怖统治始终保留了它原有的性质，这是对“贵族阴谋”的惩罚行动和自卫反应相结合的产物。有人也许会反驳说，在被处死的名单中，百分之八十五属于第三等级，即是资产者、手工业者和农民，而教士仅占百分之六点五，贵族占百分之八点五。但我们应该理解，在这样一场斗争中，背叛者比原来的敌人更难得到宽恕。

以上种种在某种程度上只是恐怖统治的外在表现。如果我们注意到，同革命政府相结合的恐怖统治在赋予革命政府以“强制权”的同时恢复了国家的权威，并能强迫国民为救国作出必要的牺牲，那么恐怖统治便以另一种面目出现在我们的面前。虽然大多数法国人要求革命，反对外国干涉，他们的公民意识毕竟尚不能克制利己主义和处处

服从纪律。恐怖统治采用了强迫手段，从而大大推动他们养成一致对外的习惯和发扬团结对敌的精神。山岳派无疑赞同无套裤汉的惩罚决心，但从这个观点看，恐怖统治毕竟是治理国家的一种手段，其目的是强迫全民族服从这个政府，无套裤汉自己也不能例外。这也许就是恐怖统治的实质。

随着救国委员会专政的确立，恐怖统治表现了第三方面的性质。一些山岳派指责它过于严酷，一些无套裤汉则抱怨它不够有力。恐怖统治的矛头开始转向其创立者。风月和芽月的事变标志着它进入一个新的历史阶段；恐怖统治的目的转而变成维护盘踞在救国委员会中的作为革命专政化身的少数人的政权。

然而，即使在第三阶段，恐怖统治的原有性质依旧存在。中央集权更进了一步。公安委员会要求对逮捕人犯提出罪状；救国委员会派人作了一些实地调查：茹连·德·巴利被派往南特和波尔多；德马约被派往奥尔良耐；卡里埃、巴拉斯和弗雷隆、富歇、塔里安等最著名的恐怖主义者陆续回到了巴黎。芽月二十七日（1794年4月16日）法令决定取消州革命法庭，到了花月十九日（5月8日），这项法令在几乎所有的外省已被执行。不久，局势再次要求采取非常措施。在诺尔州，战事进展不利：朗德兰西于花月十日投降，康布雷已处在敌军威胁之下。匆匆赶到当地主持军务的圣茹斯特和勒巴斯召请勒蓬从阿拉斯革命法庭中抽调部分人员来到该城，康布雷的革命法庭直到穑月二十二日（7月10日）方告结束。在普罗旺斯，梅尼埃指出不可能把几千名犯人解送巴黎，救国委员会于花月二十一日（5月10日）建立了奥伦吉人民法庭，该法庭至雾月九日仍在行使职权。另方面，救国委员会和公安委员会互相争夺对镇压的领导权。为了集中权力，救国委员会必须把镇压大权从公安委员会那里夺走，因而于花月末建立了警察总局。公安委员会不肯让步。革命政府内部从此出现了裂痕。这将加速革命政府的崩溃。

恐怖只是一种统治手段，救国委员会在胜利条件下本应保持清醒的头脑。所有的独裁制度都采用恐怖方法。其他的制度在战时或遇暴乱时也采用这种方法，但是，政治家们必定注意以往的先例，既要保证大多数人的服从，又不使他们陷于绝望。一些迹象表明，救国委员会中某些人已觉察到其中的危险。罗伯斯庇尔曾因一些议员反对6月2日事件而把他们逮捕审判。由于兰代的反对，避免了对“联邦主义者”的全面迫害。抵制破除基督信仰运动和召回主要的恐怖主义分子也是为了同一个目的。雪月五日（1793年12月25日），救国委员会曾商定要“完善”革命法庭。这是否意味着将明确限制必须镇压的罪行，扩大对辩护的保障和复查已捕的人犯呢？事情完全不是如此。环境再次作为重要的砝码左右着人们的立场。直到6月底，战争仍胜败未决，要求人们勉力作最后的拼搏，松劲的时刻尚未到来。因此，国民公会于芽月二十七日通过法令，将贵族和外国人驱逐出巴黎和各个设防城市。救国委员会在迫害宽容派和极端派的同时，并不打算对反革命分子手下留情。它同无套裤汉一样狂热地主张惩罚，不愿被人抓住把柄而受到背叛的指控。巴黎在花月期间出现了几次轰动一时的审判案。一些议员因1789年时立场不稳而被交付审判，对包括拉瓦锡在内的原包税人的审判，对伊丽莎白夫人的审判，这些审判无不表明，恐怖统治在保持其原有性质的同时，已不再是单纯的统治手段。贵族阴谋这个概念已广泛地应用于被控反对政府的所有人。不顾真正的司法程序把不同案件和互不相识的被告“混杂”在同一案件中判决的现象日益增多，这些被告除“阴谋反对法国人民”这个罪名以外，在言行方面竟毫无共同之处。随着暗杀开始威胁着革命领袖的个人安全，恐怖主义的精神状态被进一步激化。恐怖镇压在程序上确实发生了变化，但只是变得更加简单而已。

牧月一日（5月20日），一个名叫亚德米拉的人用手枪行刺科洛·德布瓦，但未击中。四日晚间，赛西尔·雷诺一再要求见罗伯斯庇尔，遭到了逮捕；她拒绝透露求见的意图，但声称对反法同盟的胜利坚信

不疑。就在当天，巴雷尔揭发亚德米拉是皮特收买的旨在反对共和国的阴谋分子。七日（5月26日），国民公会通过法令，决定对英国和汉诺威士兵格杀勿论，这项史无前例的法令虽然不可能被军队所执行，但它反映国民公会的反英情绪达到了何等强烈的程度，勒佩蒂埃和马拉的被刺显然也是促使国民公会议员感情冲动的原因之一。这种感情冲动还表现在救国委员会于六日向正在前线指挥作战的圣茹斯特发出的召唤中："自由正面临着新的危险；救国委员会需要集中全体成员的智慧和力量。"他们把暗杀事件归结为无法抓到的巴兹男爵主持的阴谋，尽管没有令人信服的证据。在革命者看来，这种暗杀显然是企图在决战前夕瓦解法国的防务。圣茹斯特于十日到达巴黎。他同一些人进行了秘密会晤，其内容我们一无所知。定于二十日举行的天主节庆典的筹备工作使会晤的成果未能立刻表现出来。圣茹斯特于牧月二十二日（6月10日）终于露面。库通提出了著名的大恐怖法案，法案的原稿出自圣茹斯特之手。主持会议的罗伯斯庇尔上台作了演说，争取国民公会通过法案。后来，救国委员会一些成员在反对派的威胁下，推托法案事先没有征询救国委员会的意见，声称它是由已被处死的几名成员一手炮制的，这种托词并不能使热月党人信服。但可以肯定的是，这项法案的确没有征求公安委员会的意见，公安委员会并因此怀恨在心。

根据牧月二十二日法律的规定，开庭前的预审一概取消，法庭可自行决定是否听取证人的证词，被告不得请律师帮助辩护，从而使辩护的法律保障彻底破产。此外，法庭除宣布释放和判处死刑外，别无选择余地。既然恐怖统治被认为是政府为保卫革命而使用的工具，它就不需要采取以上措施去加强它。库通曾经说过："问题不在于采用杀鸡吓猴的办法，而是要把暴君周围的保护人斩尽杀绝。"这种无视政治家风度、彻底陷入镇压狂热的言论是在个人面临被刺威胁时发出的胡言乱语。此外，在国民公会中，牧月二十二日法律使议员们的担忧心情达到了顶点：反对救国委员会的议员指出，这条法律的实质是准许

救国委员会不需通知议会就对议员提起公诉。第二天，罗伯斯庇尔好不容易才排除了这种指控，但怀疑仍然存在。由此得出的结论是：救国委员会加强恐怖统治的目的是为了维持自己的政权，这种性质在处死埃贝尔和丹东后已隐约可见，如今则暴露无遗了。

牧月二十二日法律造成了“大恐怖”。从二十九日起，被控图谋暗杀和参与巴兹阴谋的五十三名犯人被依法处死。然而，人们对监狱的关注进一步扩大了恐怖的影响。就其本身而言，事情并不新鲜：犯人发生暴乱，自然是贵族阴谋的结果，这在1789年7月和1792年9月早已被公认。嫌疑犯的数量众多——巴黎约有八千多人——只是加强了这种恐惧心理。关押制度的松弛足以表明，这种恐惧并非没有根据，牧月的一份报告承认，犯人随时都可进行暴乱。于是，有人便检举埃贝尔分子和吕西尔·德穆兰有搞暴乱的动向。比赛特尔监狱在6月破获了一起越狱阴谋，三批犯人为此被解送革命法庭。既然人们把牧月的暗杀事件归结为反革命阴谋，整顿监狱被重新提上议事日程也就不足为怪了。但是，库通关于斩尽杀绝的这类话也表明，人们欢迎对奸细进行检举。经救国委员会批准同意，在民事和司法事务委员会主席埃尔曼的主持下，自穑月十九日（7月7日）至雾月八日（7月26日），共有七批犯人从卢森堡、卡尔姆和圣拉扎尔等监狱被提出处决，其中包括安德烈·谢尼埃。大恐怖期间处死的犯人总计达一千三百七十六人，而从1793年3月至牧月二十二日，巴黎处决的犯人不过一千二百五十一人。

成批处决令人触目惊心，镇压手段也增添了恐怖气氛：双轮推车带着犯人在圣安东尼区示众，缓慢地行进到“推倒王位”的栅栏口上，这里新近设置了断头台。刽子手当众行刑，开动断头机，割下犯人的首级，污血四溅，令人不寒而栗。可是，恰巧在这个时候，革命在战场上已稳操胜券，对贵族阴谋的恐惧正在消失，群众的惩罚决心在逐渐缓和，平民的狂热开始下降。

十二、革命的军事胜利（1794年5月至7月）

有人曾责备救国委员会不该放弃丹东的政策，认为它应试图通过外交途径，用较小的代价求得胜利：它本可以利用反法同盟诸国间的分裂，支持波兰，促使斯堪的纳维亚各国采取行动。格鲁威尔从哥本哈根，巴特勒米和巴歇从瑞士分别向救国委员会作了报告；他们认为，普鲁士和奥地利倾向同法国谈判，丹麦大臣伯恩施托尔夫愿意居中斡旋。救国委员会竟置若罔闻。在国内，谈判可能使宽容派得到鼓励，同时使国民放松努力：1793年末，关于和谈的谣传和关于宽容的主张曾同时出现。在国外，谈判决不能达成任何结果：普鲁士国王已表示，只有在打败弑君者以后，他才能接受谈判。对于波兰人，救国委员会仅让巴朗蒂埃把科希秋什科派来巴黎，但拒绝给予任何资助。它曾酝酿一项同中立国结盟的计划，并通过格鲁威尔做中间人，推动丹麦和瑞典的团结。它曾准备出资帮助瑞典建立武装，但它无从取得这笔资金。何况，斯堪的纳维亚同美国一样，无非想不动干戈地做点生意而已。一旦形势严重，英国只消作出某些让步，便会使法国的牺牲陷于徒劳。波兰对法国或许更加有用，但法国哪有帮助波兰的力量？受贵族和国王操纵的波兰“共和国”也不值得革命者的同情。救国委员会大概还有它私下的考虑：一旦同普鲁士谈判，就必须牺牲波兰；因此，为诚实起见，它不肯向波兰作出任何许诺。

救国委员会对外交活动虽然不太重视，但它毕竟有一定的对外政策，那就是拉拢中立国和尽可能减少敌人。罗伯斯庇尔以历史传统为例，于雾月二十七日（1793年11月17日）提醒小国注意：万一法国失败，它们的独立将随之葬送。他痛斥那些主张搞破除基督信仰运动的人，说他们使共和国在国际舆论中陷于孤立。在那以后，法国恢复了

同中立国的贸易往来，中立国船只受到相当的优待。尤其，革命宣传也不再进行。瑞士主要对法国的宣传感到恐慌；因此，罗伯斯庇尔勒令埃罗州停止旨在兼并与巴塞尔相邻的米卢斯的各项活动。蒙贝里亚尔公国决定并入法国，并采取了相应的行动，国民公会却不予宣布。在苏拉维任法国驻日内瓦代表期间，民主派推翻了日内瓦的寡头政治，救国委员会却不主张占领该城。巴特勒米终于平息了瑞士各州的怀疑，大批经纪人向瑞士各州订货，法国则向瑞士供应它所需要的食盐和其他产品。伯尔尼贵族领袖施泰格尔的活动遭到了苏黎世和巴塞尔两州的抵制，后者坚持同法国自由贸易。在美国，吉伦特派的使者热内联合共和分子反对华盛顿，力图把美国拖入战争。热内在美国的港口武装海盗船只。两国关系濒临破裂的边缘，这对法国特别不利，因为美国是法国唯一可以取得信贷的外国债主。热内被撤职后，不敢再回法国。

救国委员会停止宣传活动，并不仅仅出于谨慎。“被奴役国家”人民的麻木不仁和外国的阴谋唤醒了民族利己主义，使革命初期的世界主义幻想逐渐破灭。人们从商业利益出发对撕毁1786年协定和断绝对英贸易感到由衷的高兴。救国委员会赶紧利用这种情绪，使战争具有“民族的”或“人民的”性质。巴雷尔在他的《卡马尼奥》中不断丑化敌国和煽动民族自豪。罗伯斯庇尔在雅各宾俱乐部大声叫嚷：“我不喜欢英国人。”既然敌国人民不反对他们的政府，革命将像对待敌国政府那样去对待敌国人民。救国委员会于1793年9月通令各军团没收其占领区的全部财物，并将军队消费剩余的全部财物运回法国。帕拉丁地区在冬季受到了残酷的搜括。当进攻即将开始时，救国委员会在每个军团附设了一个专门机构（花月二十四日，即5月13日），该机构于穑月三十日（7月18日）正式开始往法国运送财物，在被占领的国家滥施劫掠。在西班牙的比利牛斯地区，凡不能被利用的金属熔炼厂均遭到了破坏。革命政府的这些措施为今后热月党人的兼并政策开辟了道路，并使欧洲冲突迟迟不能结束。革命政府的本意与热月党人不同。

它清楚地看到国家已疲惫不堪；罗伯斯庇尔曾对吉伦特党人预言，如果斗争旷日持久，“人民将会感到厌倦”。救国委员会担心出现军事独裁，丝毫也不希望把战争继续打下去。卡诺写道：我们要在今年结束战争；否则，“就会死于饥饿和疲劳”。

他命令庇什格律率领北方军团十五万人进攻佛兰德，以夺取依普雷斯并最后到达纽波特。在战线的右侧，阿登军团二万五千人应威胁沙勒罗瓦，摩泽尔军团四万人则向列日挺进。法军仍采用旧制度时的战略，以敌人的要塞为攻击目标，采用平行的线状队形包抄科布尔战线的两侧，企图迫使敌军后退，而不集中兵力攻打沙勒罗瓦，切断敌军退路，最后加以歼灭。共和国军队集中了三分之二的兵力在左翼，使敌军掌握了作战的主动权，因为战线中央一旦被敌军突破，指向巴黎的道路便畅通无阻。根据马克的建议，奥军在夺取朗德兰西后，在卡托河附近击溃了法军。但是，科布尔却把进攻指向利尔，他的部队于花月二十九日（5月18日）被庇什格律在图尔昆击退。在此期间，圣茹斯特终于使右翼的包抄行动变成一场真正的猛攻：阿登军团逐渐增加到五万人；他曾四次率领阿登军团回攻沙勒罗瓦，但均未成功。

如同1793年时那样，普鲁士军队的驻足不前决定了战役的命运。茹尔丹率领摩泽尔军团一部顺利地朝阿登省推进，在追击博里厄过程中，又转而朝迪南方向进军。救国委员会决定将茹尔丹部同阿登军团合并，这支拥有九万人的部队不久便成为著名的“桑布尔和默兹集团军”。在一次进攻失利后，茹尔丹终于迫使沙勒罗瓦的敌军投降。这时候，庇什格律正夺取依普雷。两翼包抄的传统战路通过种种摸索取得了成功：科布尔开始向后撤军。但现在，从沙勒罗瓦堵住科布尔的后路已为时过晚。科布尔看到了这个危险，于穑月八日率军在弗勒留斯平原向据守沙勒罗瓦城的茹尔丹进攻；进攻虽然被击退，科布尔却因此平安地撤出了比利时。庇什格律和茹尔丹在布鲁塞尔会师；卡诺当时提出了一个令人不可思议的建议，主张抽调茹尔丹部的主力沿海岸

向泽兰发动进攻，由于罗伯斯庇尔和圣茹斯特的反对，这项建议才被否决。

反法同盟军已兵分两路，奥军朝亚琛方向撤退，英国和汉诺威联军朝莱茵河下游发展。法国军队也如法炮制，由茹尔丹尾追奥军，庇什格律紧随英国和汉诺威联军，两支部队于雾月九日（7月27日）同时进入了列日和安特卫普。接着，法军暂停前进，以巩固在比利时的基地，并在后方收复诺尔州的各个要塞。茹尔丹于9月再次发动进攻，在乌尔特河和罗埃河一线击败博里厄后，随即抵达莱茵河。正在那时，普军回师威斯特伐利亚；莱茵军团和摩泽尔军团趁势前进，并封锁了美因兹。庇什格律等待河流冰冻后再进入荷兰。他于12月和1月不费一枪一弹占领了荷兰，英军已退至汉诺威。

在东比利牛斯地区，杜戈米埃在攻克布洛兵营后，于花月十二日（5月1日）重新拿下被占要塞并入侵加塔洛尼亚。在西线，蒙赛避开正面，从侧翼驱散敌军，分别于热月六日和七日（7月24日和25日）占领了丰塔拉比和圣塞巴斯蒂尔。入侵意大利一度已近在眼前。现已担任旅长的波拿巴通过罗伯斯庇尔两兄弟促使卡诺接受了他的计划。但在雾月九日后，卡诺又回到了他原来的打算，即加强杜戈米埃的兵力。西班牙军队在9月的黑山战役中惨遭大败。菲格尔宣布投降。杜戈米埃阵亡后，由佩里贡接任，后者率军包围并攻克了罗扎斯。

海战的情况不同于陆战。在西班牙和那不勒斯的协助下，英军控制着地中海，先迫使托斯卡纳和热那亚就范，后同帕奥利勾结，征服了科西嘉全岛。然而，在大西洋方面，共和舰队仍能开出港口。牧月初，一支满载粮食的船队自美国开来，豪厄企图拦截，维拉雷–儒瓦依厄士从布雷斯特出海迎战（5月28日、29日和6月1日）。法方损失较重，“复仇者”号在海战中被击沉，但豪厄主动撤离了战场，使船队得以逃脱。

在殖民地方面，英国占领了法国在印度的商行以及圣比埃尔和米克隆岛，但置塞内加尔于不顾，也并未染指马斯卡林群岛。双方的争

夺集中在安的列斯群岛。制宪议会于1791年9月24日解散前夕，曾经重申有色人种的地位问题委托殖民地议会解决，对维护奴隶制没有提出异议。但是，特派员们既不能恢复秩序，又未能压服起义的黑人。吉伦特派于1792年3月28日承认了有色人种和自由黑人的公民地位，并改派了一批新的特派员，其中最著名的是松都纳克斯。当特派员到达海地时，8月10日事件的消息把白人推到了反革命的一边。立法议会的代表以混血儿为依靠对象，而埃斯帕佩斯和加尔博等将领则偏向对立方面。内战导致了太子港和法兰西角的被破坏。英国同当地殖民主勾结，并在伦敦同殖民主派出的使者马鲁埃和杜比克（马提尼克人）进行了会谈。英军开始占领各港口，松都纳克斯勉强同意给帮助驱逐外国军队的黑人以自由。随后，国民公会于共和二年雨月十六日（1794年2月4日）无条件废除了奴隶制。这项法令在除瓜得罗普外的向风群岛和马斯卡林群岛均未得到执行，前者因已被英军占领，后者因被当地种植园主宣布无效。但在圣多明各，法令产生了共和分子预期的效果。最杰出的黑人领袖杜山–路维都尔在同西班牙闹翻后，投诚了拉伏将军；其他黑人领袖纷纷以杜山为榜样，到了1795年底，法国夺回了全部失地。在向风群岛中，法国只剩下由维克多·雨盖收复的瓜德罗普；果阿朗一度收复了圣卢西亚岛，但于1796年经长期抵抗后重新失守。雨盖不给英军任何安宁；他虽未夺回马提尼克，但给敌国贸易造成了重大损失。

尽管英国占着优势，法国仍未认输。为了使海上霸主不能为所欲为，法国必须首先重建大陆和平。这在当时却是不可能的：普鲁士和西班牙将接受谈判；尼德兰拥有丰富的资源，法国通过尼德兰同汉堡和波罗的海地区恢复了贸易；共和国本可以推迟金融和经济的崩溃，并以最后的努力迫使奥地利接受和平，从而取得军事胜利。但要达到这个目的，法国的革命骨干必须依然存在。

十三、热月九日事变（1794年7月27日）

法国绝大多数国民反对革命。除了那些从1789年起就对抗第三等级的人，或那些因利害关系、个人好恶、留恋国王和忠于教会而逐渐转到反革命一边的人以外，即使那些原则上忠于革命的人也因渴望恢复兴业自由和谋利自由而对国内混乱感到厌倦和希望和平。人数达百万之众的雅各宾分子内部也出现了意见分歧：手工业者和店铺主想方设法要躲开最高限价；至于无套裤汉，他们对救国委员会的统治感到失望和不满，责备救国委员会竟然逮捕他们的领袖；工场里怨言颇多，各种事件层出不穷。在国民公会方面，由资产者选出的议员们希望停止经济统制，恢复资产阶级的政治权威和社会权威。他们不能容忍山岳党人利用群众压力架空议会或迫使议会就范：牧月法律发布后，谣传将进行新的清洗，议员们胆战心惊，朝不保夕。山岳党如今已同无套裤汉闹翻，国民公会觉得东山再起的时机已到。当革命处境危急时，各个派别需要以国防大局为重，不得不对自己的野心有所克制。现在，军事胜利解除了各派的顾虑，派别斗争便变得肆无忌惮。在那些长期明哲保身、躲避危险的人中间，有谁不认为自己理应进入救国委员会和摘取革命果实呢？

那些对革命政府切齿痛恨的人首先把矛头指向了罗伯斯庇尔。这也十分自然，因为正是罗伯斯庇尔在国民公会和雅各宾俱乐部勇敢地和富有远见地为各委员会的政策进行辩护。推崇最高主宰和发布牧月法律便是最后的证明。由于牧月法律是维护现有领导人当政的一个手段，种种罪名便栽在罗伯斯庇尔的头上，似乎罗伯斯庇尔真的想搞个人独裁。其实，罗伯斯庇尔在救国委员会并不享有任何特权；他是进入救国委员会的最后一名委员，既未推荐其他人担任委员，又不主持

该委员会的会议，他必须先取得其他委员的同意才能采取行动。当然，他的声望无疑在上升；他有雄辩的口才；坚持原则，决不调和，从而赢得“铁面无私”的美名；对卖国贼处置严厉，决不手软；性格多疑，以致把反对派与卖国贼相混同。这一切使他甚至在雅各宾俱乐部也受到“独断专行”的指责。

由于不再有独立的报刊和选举，所有的决策都由国民公会作出，而国民公会则按月延长各委员会的权力。但是，在没有政党组织的情况下，国民公会的每名议员都感到孤立和为自己担心。谁敢以专横的罪名去赶走和取缔各委员会呢？在派往外地执行使命后回来的国民公会代表中，不少人对各委员会怀有怨恨；那些被召回的主持恐怖镇压的人更认为自身也面临威胁，他们到处活动，拼命拉拢其他议员，其中最突出的有塔里安和富歇。塔里安因其情妇卡瓦鲁斯不久前被捕需要他营救，人们往往认为他是热月九日事变的策动者；而事变的真正策动者还是富歇，他的活动更要聪明得多。当然，单靠他们二人，事变也不会成功。平原派并不喜欢主持恐怖镇压的那批议员，因为其中不少人品德低下，不值得受他人的尊敬。随后的事实将证明这一点。他们的行动之所以成功，这是因为各委员会的部分领导人充当了他们的同谋：分裂使各委员会把自己葬送，而使国民公会重新获得了主宰一切的大权。

公安委员会对救国委员会心怀嫉妒，在牧月法律发布后，双方的冲突更加尖锐。中央集权的倾向对独掌财政委员会和国库大权的康蓬也是个威胁。仇恨又一次集中到罗伯斯庇尔身上。毫无疑问，罗伯斯庇尔和圣茹斯特确实想到，组织一个清一色的中央政权将能促进革命政府的团结，并将进一步加强中央集权。公安委员会的许多成员仍有埃贝尔主义的倾向；反对破除基督信仰运动和推行对最高主宰的信仰使他们感到愤慨。他们对罗伯斯庇尔的个人作风也感到不满，而这种个人作风又偏偏使罗伯斯庇尔在革命小资产阶级中深得人心，因为小资产阶级把罗伯斯庇尔看作是他们的化身。虽有才能而无财产的罗伯

斯庇尔住在圣奥诺兰街一位名叫杜普莱的木匠家里，过着俭朴的生活。民主派的这位创始人同下层百姓亲切相处，但注重外表修饰，讨厌无套裤汉那种衣着不整，大吵大嚷和标新立异的作风。

假如救国委员会本身尚能保持团结，它或许会占有优势：平原派不会追随公安委员会或搞恐怖镇压的那一伙人。可是，救国委员会也发生了分裂，多数委员也反对罗伯斯庇尔，忠于他的只剩下库通和圣茹斯特二人。比约反对罗伯斯庇尔是因为后者迟迟不肯抛弃丹东；科洛·德布瓦曾与富歇在里昂同舟共济，他反对罗伯斯庇尔并不令人奇怪。比约和科洛二人同公安委员会进行了串联。至于救国委员会的其他成员，马恩的普里厄、让蓬·圣安德烈正在外地巡视，与事无关。惯于见风使舵的巴雷尔拖到最后才表明态度。余下的兰代、卡诺和科多尔的普里厄三人，同巴雷尔一样，都属于为拯救革命而投靠山岳派的那部分平原派，他们仍抱住资产阶级的保守思想不放，始终认为经济统制只是临时的应急措施，共和二年民主政治的社会政策至少应予修改，他们对风月法令肯定非常反感。兰代对热月九日事变始终冷眼旁观，科多尔的普里厄仅起帮手的作用，真正发难的人是卡诺。发难的原因除了社会观点的分歧外，无疑还有在极端个人主义刺激下产生的个人恩怨。罗伯斯庇尔和圣茹斯特虽然能干正直，却未免太独断专行。卡诺对他们寸步不让地批评他提出的各项计划尤其感到恼火。他们被工作搞得疲惫不堪，在危险面前又精神高度紧张，往往难以控制自己。罗伯斯庇尔随着身体的衰弱，便好发脾气，轻易不肯饶人。他在私下表现得和蔼可亲，但在公开场合却显得冷淡隔膜，从不微露笑容。争吵便接连不断地发生。

当时有个名叫卡特琳娜·苔奥的老年妇女，自称是“上帝之母”，广收门徒。瓦蒂埃于牧月末借题发挥，耻笑最高主宰及其教主。罗伯斯庇尔反对立案开审，经过大吵一场后，取得了胜利；此后不久，他便不再出席救国委员会的会议。在整个穑月，他始终一言不发，长时间的沉默只能便于敌人进行宣传和加强配合。到了热月初，反对派曾试

图填平相互间的沟壑；圣茹斯特和库通也有这种意向，但罗伯斯庇尔却认为反对派没有诚意，要求国民公会作出最后裁决。热月八日（7月26日），罗伯斯庇尔要求实现“政府的团结”，同时又揭露有人反对他。议会投票同意将他的演说印发各市镇当局。当议会要他说出对方的姓名时，罗伯斯庇尔却予以拒绝；这一软弱表现导致了罗伯斯庇尔的垮台，因为人们由此得出的结论是罗伯斯庇尔想取得任意处置权。平原派开始不听号令了，业已通过的决定被推迟执行。可是，当罗伯斯庇尔和圣茹斯特进行反扑时，平原派是否会像以往那样屈膝投降呢？为了避免自己受害，反对派决心先下手为强。他们估计公社或许会号召巴黎各区拿起武器，巧妙地制订了应变的策略，因而让同谋的议员扮演主角。当国民公会于热月九日（7月27日）正午开会时，他们阻止圣茹斯特和罗伯斯庇尔二人发言。在乱哄哄的一片嘈杂声中，各委员会一致决定撤销昂里奥国民卫队司令的职务，下令逮捕革命法庭庭长迪马。接着，一名隐秘的丹东分子提议对罗伯斯庇尔兄弟二人、圣茹斯特和库通起诉论罪，这个提议获得了各委员会的赞同，勒巴斯挺身而出，自愿同以上四人一起受审。到下午三时，事变的全过程已告结束。

公社宣布随时准备起义。昂里奥到处活动，企图解救他的朋友，却愚蠢地反而被人抓获。国民卫队仅有两名区队指挥响应了他发出的号召。因此，国民公会的权威仍占了上风，而罗伯斯庇尔分子这时才意识到镇压埃贝尔分子和分散革命力量造成了多大的危害。然而，在七时左右，约有三千群众带着三十多门大炮来到格雷夫广场集合。这支人多势众的武装力量群龙无首。在科菲纳尔的率领下，人们前往国民公会援救昂里奥，但因犯人已被关进监狱，便中途折回，没有去解散国民公会。深感后怕的国民公会于是宣布，对在押犯人和起义分子将依法严惩不贷。巴黎各区和各雅各宾俱乐部惊惶失措，议而不决。群众虽然救出了被捕的议员，而且后者也于晚九时至凌晨一时陆续来封了市政厅，但他们当中无人站出来领导起义。他们并不否认起义的

必要性，大概他们认为起义也不是出路。他们历来声称自己以国民代表的名义执掌政权，而面临的矛盾使他们无所作为，听天由命。在放任自流的情况下，无套裤汉陆续离去，到凌晨一时，广场已空无一人。国民公会的武装力量恰在那时赶到。富裕居民区的国民卫队提供了一支分队，由旧军官巴拉斯指挥，后者作为热月党人的救星从此官运亨通。据米希勒说，格拉维利埃区由于不忘雅克·鲁的旧情，同时也派来了一队人。勒巴斯在绝望中自杀；罗伯斯庇尔对自己开了一枪，仅伤及下颚。国民公会的部队未用一枪一弹就进入了市政厅，把留在那里的人统统逮捕。接着，在整个巴黎开始对公社和雅各宾俱乐部的支持者进行大搜捕。

热月十日晚间（7月28日），罗伯斯庇尔、圣茹斯特、库通、迪马同其他十八人一起在革命广场的断头台引颈受刑。第二天，又有七十一人被杀，这是革命期间处决的最大一批犯人。第三天，又有十二人被执行死刑。三名逃犯在事后被抓获处决，从而结束了这场屠杀。

在整个法国，曾主持过恐怖镇压的人都被吓了一跳：罗伯斯庇尔居然步埃贝尔和丹东之后尘成了共和国的叛逆！他们大部分都对此难以置信。但绝大多数国民都认为这是对革命政府的致命打击，因而感到满意：他们确实没有看错。

---

(1) 皮洛士系伊皮罗斯的国王。公元前278年曾战胜罗马人，但损失惨重，耗尽全部力量。“皮洛士式的胜利”意为得不偿失的胜利。——译者

(2) 杜歇老爹为埃贝尔的别号。——译者

第三章　热月反动和1795年和约

热月党人正迫害雅各宾党人，瓦解革命政府。他们打着反对“嗜血凶犯”的旗号推行白色恐怖，破除经济统制和社会民主。资产阶级从此奠定了和巩固了1789年革命赋予他们的统治权，这是热月九日事变的真实本质。在这个意义上，迫害忿激派和科特利埃集团正是热月事变的前奏。可是，由于失去了经济统制作后盾，货币便随即彻底崩溃，共和国丧失了继续作战直至实现全面和平的能力。热月党人自称要重建自由制度，但他们带来的经济破产和战争却只会损害自由制度。

一、革命政府的解体

罗伯斯庇尔的敌人在平原派的帮助下渡过了难关后，仍紧紧抓住政权不放。国民公会决心对雅各宾党和无套裤汉进行必要的处置，拒不恢复立宪政府；由于特别担心又一次落入圈套，国民公会赶紧把行政权力置于自己的控制之下。从热月十一日（1794年7月29日）起，它通过法令，规定各委员会每月改选四分之一的成员，而且每名委员落选后必须间隔一月才能重新当选。一个月以后，除卡诺一人仍留用一些时候外，曾主持过恐怖统治的人全部被除名。国民公会的议员们为自己终于能粉墨登场而高兴，接二连三地走马上任。都埃的梅兰和康巴塞雷斯等人从此得势，但当权者已不再享有以往的那种权威。

果月七日（8月24日），救国委员会失去了统辖一切的大权，只管作战和外交事务。行政机构随着实行了清洗，内政和司法的权力移交给了法制委员会。代行各部职权的十二个执行机构分别置于议会的十二个主要委员会的管辖之下。议会再次向外省派遣大批特派代表；如同以往一样，他们任意曲解中央政权的政策。权力的分散使国家陷于无政府状态。

最后，舆论界猛烈向恐怖主义的强制手段开火。热月九日事变的第二天，牧月法律便停止执行。大伤元气的革命法庭暂停了工作。改组后的革命法庭也不再动辄杀人，而以犯人没有反革命动机为借口，给予宽大释放。嫌疑犯陆续获释出狱。监视委员会遭到了猛烈的攻击，从果月七日起，每县只保留一个。革命政府的名义依然存在，但已失去了它的三个主要特征：稳定、集权和强制。

平原派对热月反动是否会被反革命所利用自然不无戒心，因而号召全体共和分子团结起来。国民公会决定给予已故的马拉以先贤祠名人的荣誉；彻底实行政教分离，教会事业费于共和二年“无套裤汉二日”（1794年9月18日）正式取消。但从热月末开始，山岳党人和雅各

宾派对释放嫌疑犯群起抗议。在马赛，无套裤汉发动暴乱，反对国民公会特派员。共和派的分裂使右派——吉伦特派的余党或自称的吉伦特派——重新抬头，塔里安、弗雷隆、洛万便是右派的最早发言人。报纸也变得多了起来，几乎清一色地持热月党立场。沙龙又重新开张。节日庆典在平等宫举行。卡瓦鲁斯如今已是塔里安夫人、“热月的圣母”和全巴黎的风流人物。金融家和投机家重新登上被政客们占去的宝座。平原派的共和分子自觉自愿地接受上流社会的感染；他们对道德说教早已听厌，自然愿意开戒取乐。

反动分子不仅要平原派把山岳派的成果全部破坏，而且还要把恐怖的矛头指向雅各宾派和无套裤汉，借以报仇雪恨。果月十二日（8月29日）和共和三年穑月十二日（1794年10月3日），勒库恩特尔两次指出，各委员会原来的成员关于他们与罗伯斯庇尔意见并不一致的说法纯属谎言，并要求对他们提出控告。平原派却不肯走得那么远：他们过去让各委员会放手去干，现在当然不情愿自己来审判自己。对于那些搞恐怖统治的从犯，平原派的政策只是主张惩罚其中为非作歹、触犯刑律的分子。但外部的压力再次迫使他们改变了决定。

反动分子力图复活地方自治运动，并让“纨袴子弟”结成武装团伙，其中除逃兵外，还有许多在老板的鼓励下来凑热闹的店铺伙计。这帮人在各区发号施令，横行霸道，街上见到爱国分子便棍棒交加，紧追不舍，而警察则旁观怂恿。雅各宾派无力进行抵抗，他们尚不是具有严密纪律的阶级政党；尽管经过多次清洗，俱乐部的成分仍很复杂。何况，人们在俱乐部始终只是发点议论，至于行动，这要在公社、革命委员会、各区、国民卫队的范围内民主地作出决定；而这种政治民主制之所以能够实行，完全是由于政府的软弱和容忍。如今，这些手段已不复存在。国民公会于共和三年穑月二十五日（1794年10月16日）重申制宪议会临解散前发布的禁令，不准各俱乐部互相串联和进行集体请愿，从而使俱乐部陷于瘫痪。最后，无套裤汉各自要去

上工，群众行动只能“偶一为之”，而他们的敌人则随时随地都处于动员状态。

前年冬季，卡里埃曾把一百三十二名南特人解送巴黎革命法庭受审；南特人在开审后均获释放，但法庭的辩论却又涉及卡里埃是否有罪的问题。国民公会在修改了有关议员的诉讼程序后，开始审理这一案件，由此引起的一场风波终于使温和的热月党屈从于新的恐怖分子。弗雷隆为威逼温和派不再犹豫，于雾月二十一日带领一伙“纨袴子弟”冲击圣奥诺兰街的俱乐部，政府趁机封闭该俱乐部。卡里埃被解往革命法庭，后来于霜月二十六日（12月16日）被押送断头台处死。八天前，国民公会刚恢复了在5月31日革命后被捕或被开除的七十八名议员的资格；在这批备受迫害和报仇心切的议员的增援下，右派的攻击更变本加厉。雪月七日（12月27日）成立了一个调查组，负责审理比约、科洛、巴雷尔和瓦蒂埃的案情。调查在不慌不忙地进行中，而武装团伙在街头则大打出手，砸毁马拉的胸像，把他的骨灰从先贤祠迁出；在剧院里，《人民觉醒曲》代替了“嗜血凶犯”的《马赛曲》。反动势力在外省正日益加强；纨袴子弟同回国的流亡者和顽固派神甫相结合，开始采取行动。在南方出现了“耶稣团”和“太阳团”，他们的攻击矛头不仅指向雅各宾派，而且指向国有产业购置者、宪政派神甫和1789年的全体爱国分子。共和三年雨月十四日（1795年2月2日）发生的首次大屠杀标志着白色恐怖在里昂的开始。

既然天主教徒站在反动分子的一边，右派便想改善他们的处境，而西部的局势恰好帮助右派从平原派那里争得一些让步。这是本阶段的最后一个特点。沙列特和斯托弗莱始终控制着旺代地区的乡村；在热月九日事变发生前，舒安党的活动在卢瓦尔河以北地区有了发展。该地区的政府军司令奥什和属于热月党人的国民公会特派员一致认为，如果不把教堂还给顽固派神甫，如果不给他们传教的自由，叛乱将永远不能结束。共和三年雨月二十九日（1795年2月17日），同沙列特缔结的拉若内协议获得了国民公会的批准，除同意停战外，还答

应把叛军发行的公债当作赔偿战争损失由国家负责偿还。共和国甚至给叛军官兵发饷，并许诺永远不把他们派往边境。后来，同斯托弗莱和舒安党也达成了类似的协议。

从此，怎么能不让其他法国人恢复信仰自由呢？何况，信仰自由在名义上从未被取消过。宪政派神甫不顾地方当局采取什么态度，纷纷在各地恢复做弥撒，顽固派神甫则在暗中举行宗教仪式。国民公会于风月三日（2月21日）根据布瓦西·唐格拉斯的报告，重申宗教庆典不受干扰。但它同时确认政教分离原则：共和国既不给教会盖教堂也不给予任何津贴；祭礼仍严格地限于私人行为，不得在公众场合扬幡，敲钟或穿教服。

妥协毕竟不是长久之计。在旺代地区，奥什预见到，妥协并未解除民众的武装，叛党随时有重开战事的手段。叛党头目也正有这种想法。奥什从截获的信件中证实了科尔马丹男爵的不轨行为，于牧月五日（5月25日）将他逮捕。此外，风月三日法律不能满足天主教徒，他们所希望的是要收回教堂和恢复公开布道。还有，虽然顽固派神甫在西部已重新立足，而针对他们的法律却仍然有效。到了春末，热月党即使对众所周知的王党分子也没有任何要求可拒绝了。一场经济危机又使平民蠢蠢欲动，整个资产阶级正团结起来对付平民。

二、金融危机、经济危机和白色恐怖

上面已经说到，排斥恐怖分子虽然引人注目，但不是热月反动的实质。城乡大小资产阶级最痛恨的还是经济统制。国民公会也有同样的想法；在终于能够自己做主以后，它又回到了它所念念不忘的经济自由上来。

国民公会从雾月开始调整限价和修改实物征集制。随着恐怖的矛头转而指向雅各宾派，限价和实物征集制变得越来越难以执行。反对经济统制的人直接攻击官僚机构、贸易管理委员会和国有化企业，指责它们专权、渎职和浪费。何况，经济统制的推行者不正是应予排斥的恐怖分子吗？春季将发生饥荒；必须使商人和中立国都能任意进口，以便取得粮食和利用藏匿在国外的资本。国民公会根据兰代的报告，同意增设一个由商人组成的理事会协助贸易管理委员会工作，并由佩勒戈出任理事长。但在执行限价的条件下，怎么能做买卖？限价终于在共和三年雪月四日（1794年12月24日）宣布废除。在几个星期内，对外贸易、汇兑业务和铸币交易先后获得了自由，交易所也重新开放。军火制造厂停办了，政府于风月又同朗歇尔和赛尔·比尔等军需商洽谈合同。大资产阶级得到了满足，但没有完全满足。在国内，为了供应市场，征购制度依然执行。新成立的“供应管理委员会”仍以国家名义享有先购权，人们不得不依赖该管理委员会供应物资，因为军需商不能履行合同。

放弃经济统制必然导致一场可怕的灾难。物价暴涨，汇兑下跌，共和国注定要发生通货膨胀和货币破产。在共和三年热月，指券的价值只等于面值的百分之三；农民和商人只接受铸币。共和三年穑月三日（1795年6月21日），国民公会根据发行日期的先后，按“比例级数”降低指券的面值，从而自己把指券搞垮。热月二日（7月20日），它规定地产税和地租的半数必须用实物缴付，接着又恢复了山岳派所

取消的开业税和动产税。公职人员的薪金按面包价格指数浮动。货币崩溃造成的冲击非常猛烈，使经济生活几乎停顿下来。工资当然不能跟上价格的上涨，由购买力下降造成的市场紧缩甚至迫使某些企业停产。例如，律特里矿区便停止了开采。

饥荒大大加剧了危机。市场征集的做法最初准备仅维持一个月，后不得不延长到穑月一日；农民几乎不把任何东西送往市场出售，以免被迫接受指券。政府继续向巴黎供应粮食，但已不能保证宣布的配给数量。其他城市的供应极端困难，于是又开始向农民登门购买或从外国进口。政府给各城市发一点购粮补贴，还允许他们借款购粮，但不得使用强迫手段。因此，市镇限价变得比共和二年时更加严厉，尽管仍不能保证配给足够的数量。农村零工处于无人雇用的状态，他们的贫困往往达到惊人的地步。不少农民如同往常一样，由于在售粮时收进铸币，交租纳税却付指券，从通货膨胀中获利颇丰。通货膨胀使债权人破产，而使债务人占了便宜。由此带来的空前活跃的投机产生了新富人，养活了一些过花天酒地生活的纨袴子弟，他们的挥霍无度同平民阶级的穷极潦倒形成鲜明的对比。

轻率地恢复经济自由所造成的不可克服的困难使政府陷于极度的衰弱之中。没有财力和物力，政府不能进行有效的统治，危机产生的社会动荡差一点使政府垮台。食物匮乏在初春已使国内民变蜂起。巴黎再次发生骚动；无套裤汉听任热月党人打倒了山岳党，如今却开始怀念共和二年的制度，因为他们没有工作，也没有面包。热月党人指责山岳党挑动无套裤汉铤而走险：国民公会于芽月二日（3月22日）开始讨论关于对救国委员会四名原成员提出指控的问题，并于八日开始审讯富基埃–丹维尔和革命法庭的法官。反动分子声称准备起草新宪法。关于雅各宾派的活动，虽然查无证据，但起义者的口号确实是“要面包和1793年宪法！”在贫困和政治骚动的配合下，1789年和1793年的气氛又重新出现。但这一次，从共和分子到旧制度的拥护者的整个资产阶级都团结起来对付平民运动，共和二年的经验使他们懂得了

阶级纪律的重要。他们现在还掌握着政权。相反，平民阶级却由于其最年轻和最活跃的成员已经从军而处于组织涣散的状态，因而在芽月十二日（4月1日）的起义行动中，一群乌合之众在冲进国民公会后，很快就被富人街区的国民卫队所驱散。这次行动的结果只是使反动更变本加厉。在十二日至十三日的夜间，国民公会决定把比约、科洛、巴雷尔和瓦蒂埃不经审判放逐到圭亚那；几天后，国民公会又下令逮捕康蓬等二十余名议员；二十一日（4月10日），下令将参与恐怖行动的暴徒解除武装；二十七日任命一个由十一人组成的宪法起草小组。花月十八日（5月7日），富基埃–丹维尔和革命法庭的十四名法官被送上了断头台。

巴雷尔并未被放逐；瓦蒂埃则躲藏了起来，从此销声匿迹；康蓬跑到了瑞士。平原派犹如惊弓之鸟，再也不敢吱声。但是，随着饥荒的蔓延，民心更加不稳，必须采取对策。部队在实行混合编制和恢复纪律后，已掌握在国家手里，政府认为可以让巴黎西部各区的国民卫队配合军队进行镇压。军队自1789年以来第一次开进了巴黎，接受了打击起义平民的任务。牧月事件是具有决定意义的转折点。

牧月的平民起义来势更加凶猛，但仍像芽月十二日起义那样一哄而起。牧月一日（5月20日），群众冲进议会，杀死了议员费罗。政府等着山岳党受到牵连，再着手驱逐群众，结果闹事被轻而易举地镇压下去。牧月二日，群众被当局关于和解的甜言蜜语所说服。军队于三日包围了巴黎市郊圣安东尼区，疲劳和饥饿迫使群众在第二天放下武器。如果要确定革命在哪天最后失败，人们或许应该说是在牧月四日，因为革命的活力正是在那天被扼杀的。

从那天起，白色恐怖大肆猖獗。一次军事审判竟判处三十六人死刑，其中包括六名山岳党人，他们是“牧月的烈士”。牧月五日至十三日，巴黎各区展开了广泛的清洗运动，一千二百人被逮捕，一千七百人被缴械，巴黎的平民运动从此一蹶不振。国民公会下令逮捕除卡诺和科多尔的普里厄以外的原救国委员会全体委员以及十余名议员。在

外省，原奥伦吉委员会的委员和勒蓬等恐怖政策推行者均被处决。许多雅各宾分子被追查和撤职，受虐待和威胁，被迫纷纷出逃。在法国东南部的里昂、隆勒索尼埃、布尔、蒙贝里松、圣艾蒂安、艾克斯、马赛、尼姆和塔拉斯贡等地，雅各宾分子先遭监禁、后遭屠杀。耶稣团和太阳团任意捕杀爱国分子。土伦的无套裤汉拿起了武器，起义失败后，被押送军事法庭受审。

右派始终把对敌严和对己亲巧妙地结合在一起，国民公会决定偿还流亡者和服刑者的财产，赦免联邦主义者，取消革命法庭和公民证。它于牧月十一日（5月30日）决定把教堂交回给教徒。恢复祭礼虽然加快了宗教的复苏，但教会内部的和睦却未能实现。一方面，关于不准公开举行宗教仪式的禁令依然存在；在重新开放的教堂里，法令规定每旬的庆典由宪政派神甫和罗马教神甫共同主持，从而引起教徒间不断的冲突。此外，法令还要求祭礼的主持人必须声明服从法律。宪政派神甫接受了法令，并在格雷古瓦的领导下恢复了教会组织。至于罗马教神甫，一部分跟着原圣苏尔皮斯教堂堂长爱姆里表示服从法律，至于那些拒绝服从法律的教士，他们继续从事地下传教活动。

平原派再次感到惊慌。在里昂恢复秩序后，公安委员会不顾巴黎各区的反对，开始释放雅各宾分子，外省的地方当局也纷纷这样做。但是，对于仍然主张实行共和制的热月党人来说，最可怕的事还是王党不再掩饰他们的希望。在国民公会的议员中，打算同王党结成同盟的人为数不少，他们自然不甘心束手就缚；王党内部在关于作出多大让步的问题上，意见也很不一致。有的主张修订制宪议会制订的各项法令和以路易十七的名义进行统治，有的则坚持恢复旧制度。尚未登基的太子于牧月二十日（6月8日）在丹普尔堡不幸夭折，这对君主立宪派是个打击。普罗旺斯伯爵便在维罗纳自称路易十八，并于6月24日发表宣言，声称将惩罚革命党和复辟旧制度。温和派别无出路，只得同平原派的热月党分子妥协，企图通过一个双方都能接受的新宪

法。他们认为，主张推行君主专制的王党分子如果再次勾结外国挑起内战，将会犯莫大的错误。而王党中的极端分子确实有这样的企图。巴黎王党的一个联络站于6月曾向莱茵军团司令庇什格律进行策反；在弗朗什–孔代和南部地区，王党竭力准备暴动，以迎接外国入侵。舒安党于牧月初又拿起武器，以配合亚多瓦伯爵在泽西设立的联络站的活动和响应英国终于宣布的远征。他们的暴动偏偏选错了时间，因为反法同盟正在瓦解。王党极端分子的冒险举事对革命反而有利。

三、热月党的外交

既然法国同欧洲仍处于战争状态，革命政府的垮台、经济统制的放弃和货币的破产自然给军队带来了灾难性的后果。军队中不断有违抗命令和临阵脱逃的事情发生：在共和二年，逃兵要受追究，到了共和三年，却听任他们回家，参加巴黎各区纨袴子弟的团伙，甚至投靠王党和舒安党。其中许多人当然有各种借口。祖国已不再处于危急之中。战争也似乎暂停进行。而且，在大举征兵命令发布的周年日，年满十八岁的未婚男子不再应征入伍：唯独1793年入伍的士兵将无限期地在军队服役。总之，从3月起，军队名义上有一百一十万人，而真正在编的只剩四十五万，缺额现象在夏季变得更加严重，因而法军在莱茵前线终于丧失了兵员众多的优势。物资和装备状况也大同小异，军需的制造和运输已交给商人经办，但又不能给商人付账。

幸而，军队的混乱没有立即影响战局，热月党仍能占领荷兰以及几乎整个莱茵河左岸地区。正当法国已无力同反法同盟作战时，反法同盟却自行瓦解了。正当法国陷于被迫谋和的绝境时，许多敌对国家也同样急切地希望和平。普鲁士自1794年11月起开始在巴塞尔同法国谈判；身在巴黎的卡莱蒂伯爵有意代表托斯卡纳进行谈判。最后，西班牙也联系谈判事宜。

热月党打算同各国分别进行谈判，以便分化敌国的同盟。此外，全面谈判会旷日持久，英国和奥地利会趁机从中作梗。热月党还打算建议普鲁士和西班牙同共和国采取联合行动：这是丹东外交的复活，也是反奥传统和家族同盟的复活。丹东的政策在1793年春不但没有任何成功的希望，而且使法国的处境更加危急，因为在当时，法国连战连败，国土遭到了入侵。如今，军事胜利使丹东的政策不但变得无害；而且完全可能被接受。实际上，能否如此迅速地使各国国王答应同弑君者握手言和还是个疑问，但人们可以试一试。

无论是和谈或结盟，热月党都打算以此为手段，迫使以奥地利为首的其他参战国放下武器。至于其他参战国能坚持多久，这取决于法国的条件。英国肯定会在最后才肯让步；如果法国企图吞并已占领的大片土地，即使经过多年以后，英国也还不肯善罢甘休。国民公会在1793年不由自主地把法国版图扩展至“自然边界”，并兼并了萨瓦、尼斯、比利时和莱茵河左岸地区。共和二年的救国委员会大概认为，在未经公民投票通过和具有宪法效力前，这些决议与己无关。但在热月九日事变后，这些决议迅速成了派别之争的焦点。反革命派大肆鼓吹不惜一切代价实现和平（在这个问题上，大多数国民赞成他们的主张）和放弃占有的外国领土（这一立场是由他们同敌人的勾结所决定的）。共和派则谴责这些“恢复旧边界”的论调是叛卖，他们力图把取得自然边界同保卫革命联系在一起。

共和二年救国委员会的政策已朝这个方向迈出了第一步，它激发民族感情，命令把甘愿忍受奴役的人民当作敌人对待。出于对国家的安全、利益和荣誉的考虑，人们终于把自然边界作为军事胜利的保障和奖励而肯定下来。何况，军队决不会同意放弃自然边界，而军队在共和国占着越来越重要的地位。即使革命政府恐怕也难以解散军队，在共和三年危机四伏的岁月，这更是件不可能办到的事情。何况，正因为共和精神在军队中保存得最好，热月党才号召军队保卫国民公会。如果要原封不动地维持军队，就必须使军队有仗可打。尤其，现在军队反而成了国家的供养者。在军队的保护下，有关部门把被占领国家的物资，包括艺术品在内，统统搬回法国；救国委员会曾发出通令，对于人们把被占领国家同法国合并的愿望要置之不理，因为立即实行兼并会妨碍搬迁工作的进行。热月党撤销了原有的搬迁部门，斥责雅各宾分子的劫掠行为；法国在比利时的布鲁塞尔和莱茵地区的亚琛分别设置了行政机构，莱茵地区被划分为七个县；这两个行政机构向地方当局强制征集实物，支付指券，在1795年前始终按限价付款。指券在巴达维亚共和国也实行强迫流通；热月党在同该共和国谈判

中，首先强调战争赔偿，把该国的大批热那亚汇票和瑞士支票据为己有，以应付莱茵战役和阿尔卑斯战役的军费开支。在把被占领国家的油水榨干后，法国又跃跃欲试地企图实行兼并，防止当地反法情绪的抬头，进一步再征服其他国家，以保证军需供应和充足国库资金。这样，困难自然越来越大，而热月党已失去了控制局面的能力。

最初，他们对1793年的兼并避而不谈，经过长时间的犹豫后，他们内部出现了意见分歧。分歧的焦点并不在有关萨瓦和尼斯的问题上，而在于如何对待比利时，特别是莱茵河左岸地区。在征服和放弃之间，还有另一个方案，即根据战略需要局部调整边界：只要把桑布尔河和默兹河之间的地区（那慕尔和卢森堡）并入法国版图，法国的安全也就有了充分的保障。因此，温和派和君主立宪派都热衷于这个中间方案。对于比利时，共和派普遍主张实行兼并。但在1795年夏季，都埃的梅兰和蒂翁维尔的梅兰等人都认为莱茵地区的日耳曼居民不可能被法国所同化，反对把该地区并入法国；另方面，亚尔萨斯人勒贝尔则坚持主张兼并，认为不把莱茵地区并入法国，就不能保证亚尔萨斯不受外来的入侵；西哀士则决心把国界推向莱茵河边，以便利用普鲁士由此取得的补偿，调整德意志帝国的版图。这些问题一直拖到督政府成立仍迁延未决。由于热月党人始终拿不定主意，他们从一开始就注意不束缚自己的手脚。同普鲁士签订的巴塞尔协定虽然没有就上述问题作出任何决定，却为热月党人指出了前进的方向。他们从此同反法同盟诸国怀有共同的意图，只要自己能得到一点好处，就可以谈判讲和。人权已被抛到九霄云外；被兼并地区的人民所能获得的利益掩盖着各有关民族将遭受的践踏。救国委员会同托斯卡纳缔结和约所造成的既成事实在1795年2月19日终于被国民公会所追认。该委员会在风月二十七日（3月13日）还争取到了起草秘密条约的全权，签订的条约从此不再提交国民公会批准。

四、巴塞尔协定和海牙协定（1795年4月至5月）

普鲁士的使者梅耶因克于1794年11月22日到达巴塞尔，但谈判并无进展。弗里德里希–威廉愿意谈和，却不知如何谈好。像往常一样，他周围的大臣分成对立的两派，而他则在两派之间摇摆。一味追求领土利益的大臣把注意力集中在波兰，主张不惜一切代价同法国立即单独媾和。他们不打算防守美因兹，如果法国坚持要莱茵河左岸地区，他们认为正好借机要求向德意志帝国方面扩展。在这些问题上，豪格维茨同其他大臣现在是一致的。相反，当时主管普鲁士在法领地的哈登堡却力排众议，指出国王不该在德意志帝国中一意孤行，从而丧失自己对其他王公的影响。他只同意全面媾和，或至少由整个德意志帝国对法媾和。12月22日，帝国议会要求由普鲁士居间对法谈判；莱茵的王公也希望和谈。巴伐利亚对奥军进驻曼海姆处处刁难，不给支持，致使该城于12月24日投降。哈登堡主张保护其他王公的利益，希望以此扩大普鲁士的势力；但是，为了争取王公们的信任，他必须首先排除肢解德意志帝国的一切可能。由于他出身于汉诺威王族，大臣们纷纷指控他把德意志帝国置于普鲁士之上。普王仍不甘心同弑君者妥协和抛弃盟友，因而乐于听从哈登堡的意见。

其他大臣的主张终究占了上风，因为促使弗里德里希–威廉进行和谈的理由丝毫没有减弱：普鲁士在东线的处境变得越来越糟。攻陷华沙后，叶卡特琳娜二世在波兰又为所欲为，到处推行恐怖统治；大肆逮捕爱国派贵族，把他们遣送到西伯利亚流放，没收被流放的和逃往国外的贵族的土地，分封给她的宠臣。她决心进行第三次也是最后一次瓜分波兰，以便把俄国边界推进到布格河一线；她并不打算把普鲁士完全排斥在外，因为这样会引起普俄两国兵刃相见，而她对此既

不愿意又无可能，打一场俄土战争更合她的心意。何况，尽管内部分歧重重，三国狼狈为奸的局面毕竟依然存在。叶卡特琳娜始终希望粉碎法国革命；为了牵制普鲁士，她本应该让奥地利也同法国和谈。无论如何，她决意把弗里德里希–威廉限制在一隅之地，而把普军占领的帕拉丁地区的克拉科夫和桑道米尔划归奥地利。叶卡特琳娜缩小普鲁士占领区既能恢复德意志两强之间的均势，又能不付任何代价同奥皇实现和解。自年初以来，图古特接二连三地向圣彼得堡表示善意，聆听女皇的意旨。他在1794年11月29日给路易·科本泽尔下达的指令中表示，只要俄国女皇赞同奥国用尼德兰换取巴伐利亚，并从法国方面或威尼斯方面额外割取一块土地，奥国准备承认对波兰的第二次瓜分。对于第三次瓜分波兰，图古特强调必须扼制普鲁士的野心和让奥地利同时取得克拉科夫、桑道米尔以及卢布林和腊多姆。双方毫无困难地达成了一致意见，并于1795年1月13日签订了协定。协定的前半部分事后向普鲁士作了通报，确定了解决波兰问题的最后方案，仅同意分给弗里德里希–威廉包括华沙在内的波兰北部，以涅曼河和布格河为界。后半部分准备暂时保密，由奥国作出保证，在未来的对土战争中同俄国结盟。自8月以来被撂在一边的普鲁士大使陶恩青已把俄奥密谋通报了国王。弗里德里希–威廉因而于1794年12月18日决定把众所周知的亲法分子戈尔兹派往巴塞尔。在准许巴特勒米开始谈判前，救国委员会要求对方先派人来巴黎接洽：它想亲自摸清普鲁士的意图，并想借以表明，是普鲁士主动要求和平，从而加强自己的威望。因此，哈尼埃于1795年1月6日来到巴黎，听取共和国方面的观点；几乎就在同时，莫伦道夫放弃了美因兹和向威斯特伐利亚撤退。巴特勒米于是接到通知，普鲁士准备同意法国对莱茵河左岸地区的兼并。救国委员会为诱使普鲁士作出不再反悔的保证，向哈尼埃表示可让普鲁士获得补偿。巴特勒米起草了协定草案；为了铺平道路，他特意指出，此项条款暂时保密，因为要奥地利割让土地的问题势必等到德意志帝国同法国缔结和约后才能解决。

可是普王仍在犹豫。英国派人在柏林活动，但还不敢出钱收买，因为收买反而会促使普鲁士倒向法国一边。在这期间，戈尔兹于1795年2月5日去世，普王选了哈登堡接任谈判代表，这显然是主战派的一个胜利。哈登堡确实竭力拖延和谈，设法延至3月18日才到达巴塞尔，并提出了一个新方案，企图确保普鲁士的中立和使普鲁士至少同部分王公保持一致，也就是说，要划定一条分界线，使作战双方在包括汉诺威在内的德意志帝国北部地区脱离接触。救国委员会大声提出抗议；芽月十日（3月30日），尽管在威斯特伐利亚还有八万名普军，救国委员会一致主张对普鲁士下达最后通牒。哈登堡对此正求之不得，便利用法国的反对竭力拖延时间。但在3月31日，国王发信通知哈登堡，只要法方有所让步，便应立即谈判签约：国王急于要把威斯特伐利亚的军队运往波兰。巴特勒米没有把救国委员会的最后通牒送达对方，断然承担责任，于芽月十五日至十六日（4月4日至5日）夜间签署了和约。巴特勒米的处置显得尤其恰当，因为芽月十二日事件已使救国委员会改变了主意。救国委员会确实感到高兴，因为普鲁士是承认共和国的第一个大国。但往深处一想，有人又拉长了面孔。普鲁士对外仅宣布了中立，它甚至依靠分界线保护了汉诺威。巴特勒米正确地指出，分界线也保护着荷兰，而根据秘密条款，弗里德里希–威廉抛弃了陆海军统领。

实际上，救国委员会所以下令加快完成巴塞尔的谈判，这是因为它怀疑荷兰会依赖普鲁士。达代尔斯和省三级会议于风月二十日（3月10日）派往巴黎的代表勇敢地拒绝了救国委员会的严酷要求，声称他们曾对本国同胞作了保证，要用他们对法国的忠诚换得共和国的宽宏。他们于芽月十日接到了最后通牒，并立即获悉巴塞尔协定已经签订。勒贝尔和西哀士动身前往海牙，迫使荷兰于花月二十七日（5月16日）签订和约。荷兰割让了佛兰德、马斯特里赫特和文洛，并与法国订立了攻守同盟，答应扩大海军和陆军，并供养一支二万五千人的占领军至战争结束。尤其，荷兰还偿付了一笔高达一亿荷盾的赔款。

此外，为了整顿货币，荷兰不得不自己掏钱赔偿三千万里佛的指券。在卷入对英战争后，荷兰立即被夺走了部分殖民地，贸易因此大伤元气。

与此同时，巴特勒米同西班牙的使者伊利奥特在巴塞尔开始了会谈，谈判同时也在巴约讷举行。戈多伊在黑山战役前进行的试探无非是想在法国南方为路易十七开辟一个王国和恢复忠于罗马教廷的天主教。救国委员会方面则要求取得吉普斯夸、圣多明各和路易斯安那。路易十七的夭折使第一个困难自动消失；接着，蒙赛发动了攻势，打破了西班牙中部防线，把左翼推向毕尔巴鄂，沿埃布罗河占领了维多利亚，直至米朗达。基贝隆之战终于使救国委员会降低了要求。法国满足于对方宣布中立，仅从西班牙方面取得圣多明各。

剩下的问题便是同奥地利和谈。在这方面，成功的希望看来不大。图古特在穑月刚拒绝了救国委员会的建议，因为提出的条件总是过高。叶卡特琳娜在听到关于巴塞尔和约的消息时非常愤怒，当即向不久前并吞的库尔兰地区增兵四万。至于皮特，除了在伦敦已答应给奥地利一笔贷款外，又把他笨拙地拒绝给予普鲁士的补贴送给奥地利。英奥两国于5月20日订立了一项新的同盟协定，英国答应出资六十万英镑，供奥地利维持二十万军队之用。俄国于9月28日在同盟协定上也签了字。图古特在其盟国的撑腰和保护下，对在波兰分得的土地也心满意足，认为自己完全有能力去恢复比利时。然而，关于第三次瓜分波兰的决定尚未通知普鲁士，图古特对威尼斯也还怀有觊觎之心，假如法国提出平分尼德兰的方案，他或许会同意接受。可是，救国委员会既然排除这个方案，它至少可以试图联合德意志帝国的各王公，使奥地利陷于无能为力的地步。哈登堡在花月二十八日（5月17日）签署了划界而治的协议后，正朝这个方向努力。帝国议会于7月3日决定接受普鲁士的调解，在保证帝国完整的基础上同法国缔结和约。奥国皇帝对这一决定持保留的立场；假如皇帝断然拒绝，王公们无疑会不听他的号令，黑森–卡塞尔诸侯国于8月28日已作出了榜样。

哈登堡指出，一切都取决于法国，只要法国放弃莱茵地区的领土要求就够了。巴特勒米对此正中下怀，而救国委员会则在牧月和穑月仍下不了决心，都埃的梅兰认为兼并莱茵地区不无缺点；程度不同地追随君主立宪派的奥布里、昂利–拉里维埃尔、加蒙、布瓦西·唐格拉斯则坚持恢复原来的边界。但是，勒贝尔和西哀士在雾月回到了救国委员会，兼并的主张在委员会中又占了多数；恰巧在那时候，君主极权派和英国开始策动叛乱，这反而稳定了国民公会中平原派的革命感情。

五、共和四年葡月十三日事件和基贝隆之战

温德海姆于1794年7月参加政府后，英国政府中终于有人明确主张推行出征旺代和布列塔尼的计划了。邓达斯反对这一计划，皮特表示冷淡。他对保王党给予反法同盟的帮助不屑一顾；从1794年10月起，他派驻巴塞尔的代理人维克海姆用巨款资助君主极权派和君主立宪派。皮特个人希望君主立宪派能取得成功；因为热月党打算恢复选举制，和平复辟的希望又重新抬头。如果君主极权派坚持动武，皮特预计这类行动必遭失败，他并不愿意去牺牲原已感到不足的那一点兵力。但是，在普伊泽的怂恿下，皮特终于作了让步。普伊泽虽然属于君主立宪派，却建议招募几团部队搞一次登陆行动，兵员大部分来自德意志各国的流亡者，也有一些自愿入伍的囚犯。

英国海军击败了维拉雷的舰队，穿着英国军服的埃尔维利师于穑月九日（6月27日）在基贝隆半岛登陆。因埃尔维利和普伊泽争夺指挥权，登陆行动耽误了时间，第二批登陆部队松勃勒依师于7月中旬方才行动。奥什从截获的情报得知这些行动后，挫败了舒安党的计划：舒安党仅搞了几次偷袭，绝大部分居民没有起来响应。共和军挖壕设防封锁了半岛，于热月二日至三日（7月20日至21日）晚间突破对方防线：流亡者或者被俘，或者跳海逃命。军事法庭下令枪决了七百四十八名被俘者，其中四百二十八名为贵族。另一支登陆部队占领了耶岛，亚多瓦伯爵一度在那里出现。沙列特为配合流亡者的登陆，重新展开了军事行动。但伯爵不敢冒险向大陆发展，部队于12月被运回英国。从长远来看，整个事件的结果只是挑起了一场新的旺代战争。

但在当时，群众中的反应相当强烈：人们对王党的危险不能再视而不见。在7月14日的周年纪念日，《马赛曲》又大声高唱，无套裤汉和士兵又到处追捕“黑衣领”。平原派仍未同右派决裂；《人民觉醒报》保持了自己的地位；国民公会于热月二十一日和二十二日（8月8日和9日）又下令追捕了富歇等六名山岳派分子。此外，布瓦西·唐格拉斯于穑月五日（6月23日）作了关于宪法草案的报告，国民公会一致同意对草案的讨论一直进行到果月五日（8月22日）。同一天，国民公会还决定，被控告和逮捕的议员将不能参加未来的立法团；次日，国民公会勒令取消各平民团体。

宪法应由公民投票批准，然后再选举新的议会。出于保住个人地位的考虑，热月党人猛然觉察到，他们最危险的敌人并非是那些手持武器反对共和国的王党分子，而是准备通过选举取代国民公会的那些隐秘的王党分子。热月党人虽然已排斥了山岳派，但国民公会毕竟要对以往的一切负责；在镇压恐怖主义分子方面，热月党人不如王党那么坚决。更何况，货币危机和饥荒都会使任何多数派陷于绝境。通货膨胀犹如决堤之水已无法控制：在取消限价时，纸币流通额约为八十亿，到了雾月一日（1795年10月23日），估计高达二百亿。由于许多地区农业歉收，人们为保证市场供应，被迫恢复了粮食征集制和关于必须在市场出售的规定。根据共和四年葡月七日（9月29日）法律——一直保留到1797年为止，除不再实行限价外，粮食仍按共和二年的办法由国家统一管理。这使议会很不得人心。

因此，国民公会于共和三年果月五日和十三日（1795年8月22日和30日）决定，新任议员的三分之二共五百名必须在原国民公会议员中产生；在产生方式的问题上，由于意见不一，便同意交给选民挑选，但又指出，如果选民不遵照以上比例选举，连任的国民公会议员可自行聘任，补足缺额。因此，议员聘任制虽然在共和八年才正式实行，但人们实际上早已想利用这种方式来排挤民主派和王党，使忠于革命和共和国的“缙绅”得以当选。可是，右派投票赞同宪法恰恰是为

了通过选举取得政权；因此在整个法国，右派的拥护者对国民公会规定的选举办法提出了强烈的抗议。

宪法恢复了选举保证金制度，但公民投票却由全民参加，陆军和海军也不例外。投票结果表明宪法获得多数拥护。由于新政权迟早总要把反对派排挤出国民公会，许多反对派大概也就心甘情愿地接受宪法，或至多表示弃权。共和四年葡月一日（1795年9月23日），国民公会宣布宪法及其附属条款均已被通过。

在巴黎，骚动日益发展。在勒佩蒂埃区（位于交易所附近，银行家和投机家聚居的街区）的带动下，巴黎各区创议成立联区中央委员会，并邀请共和国的各初级议会响应首都的创议。果月二十七日（9月17日），夏托纳夫–昂–提姆雷区发生了暴动。在这样的威胁下，平原派与右派决裂：它重申针对流亡者和神甫的各项法律，于共和四年葡月七日（1795年9月29日）通过了有关信仰问题的新法律，强迫神甫承认人民的主权，并明确规定，凡反对出售国有产业或主张复辟君主制者，将受到刑事处分。平原派不再轻视无套裤汉的支持：葡月十二日（10月4日），它撤销了关于解除恐怖主义分子武装的措施，从而点燃了火药的引信：王党于葡月十三日发动了暴动，所有害怕革命政府反扑的人都追随了王党。

军队再次进行了干涉。由于军方的首脑默努对反对派相当迁就，巴雷尔再次挺身而出，拯救了国民公会。他让当时闲住巴黎的波拿巴充当副手，后者采取果断的行动，粉碎了暴乱，并为自己的发迹作了准备。镇压行动并不严酷，仅枪决了两名暴乱头目，但事件本身却具有深远的意义。国民卫队被解除了武装；巴黎处于军管状态：巴黎的革命作用从此结束。平原派对右派积恨未消，逮捕了三名右翼分子。弗雷隆前往普罗旺斯制止白色恐怖。据认为，于葡月二十日（10月12日）开始的选举仅保留了三百七十九名国民公会议员，而且几乎全都是右派或有追随王党的嫌疑。因此，有人主张全面否定这次重选，塔里安甚至要求采取“救国”措施。面对这些耸人听闻的言论，骚动逐渐

趋向平稳。国民公会只是在雾月四日（10月26日）的最后关头才同意实行大赦，释放已被逮捕的原国民公会议员和许多恐怖主义分子。虽然如此，就像热月九日事变后一样，全体爱国分子团结起来反对王党分子；罗马教会的要求又被提上了议事日程；在这一要求的推动下，又开始实行独裁制。

王党的反扑所造成的结果还不限于此：共和派态度的转变对外交政策产生了深远的影响。

六、1795年战役和兼并比利时

由于士兵生活条件日益恶劣和物资供应严重不足，茹尔丹和庇什格律率领的桑布尔–默兹军团和莱茵军团自冬季以来驻足不前。庇什格律如今背叛了热月党，开始接受孔代亲王的补贴，这使热月党的力量大大削弱。孔代亲王的收买没有达到预期的效果，庇什格律不敢交出胡宁格一地。但是，庇什格律不同茹尔丹一起利用现有条件准备进攻，这对敌人至少也是一种帮助。

到了8月，作出决断的时候来到了。德意志帝国皇帝同意了帝国议会关于在尊重帝国完整的条件下实现和平的议案。哈登堡重申，如果法国不放弃对莱茵地区的领土要求，普鲁士就不能同法国结成联盟。然而，瓜分波兰的协议导致了奥普两国的不和：1月3日协议终于在8月3日通告了柏林，两国接着在会上发生了激烈的争吵。救国委员会本可以放弃莱茵地区，同奥地利缔约谋和。可是，革命精神在基贝隆战役后有了新的高涨，兼并主义倾向占了上风，因而唯一的出路仍是战斗到底。明确的作战命令接着下达给了将军们。

果月二十日（9月6日），茹尔丹强渡莱茵河，克勒腓因退守迈恩河，使美因兹失去防御能力。庇什格律本可从曼海姆出击，抄克勒腓的后路；但他没有集中兵力，仅派两个较弱的师进攻，结果被敌军坚决的抵抗所击退。两位将军于9月27日会晤后，向救国委员会请示行动方针，却迟迟得不到答复。

应该承认，救国委员会正忙于监视巴黎各区，无暇顾及前线的军事。但是，它却抽出时间准备吞并比利时。都埃的梅兰刚提出这一建议，就得到了卡诺的赞同。右派纷纷提出抗议。勒萨日指出：“救国委员会怎么竟成了强盗窠？”他把罪责加在山岳派头上，忘记了兼并政策的发明权应属于吉伦特派。国民公会于共和四年葡月九日（1795年10

月1日）接受了关于吞并比利时的提案。此外，梅兰还主张把边界推向莱茵河一线，但又说此事可待全面和平实现后再作决定。

过后不久，事态表明这一和平不会迅速到来。在10月初，武尔姆泽尔从上莱茵赶到曼海姆城下；克勒腓也把茹尔丹打回了莱茵河彼岸，并击溃了围困美因兹的部队。庇什格律不再轻举妄动。在11月，奥军反守为攻，进入帕拉丁地区，迫使法军退回凯什河，并夺回了曼海姆。在这期间，俄国加入了英奥同盟，普鲁士国王在无奈中于10月24日接受对波兰的第三次瓜分。普国分得了华沙和纳雷夫河以北地区。图古特在东线已无后顾之忧，在西线也取得了胜利，并夺回了莱茵河左岸地区，因此他全力准备春季战役。不能用武力实现和平的热月党人也把目光转向并吞别国领土上，不再考虑和平。可是，他们将付诸实施的宪法是否允许他们把战争打下去呢？

七、共和三年的宪法

国民公会在其生存历程中所出现的反复，在议会史上也是极其突出的；它所推行的政策是那么自相矛盾，因而乍一看来几乎不可能找出其连贯性。但是，有一项政策毕竟是共同的：第三等级决心维护它在1789年对贵族的胜利。制宪议会与国民公会之间的鸿沟并不像人们所说的那样深；从这一观点看，甚至山岳派也主张实现革命派之间的团结。

在山岳派看来，国内战争和对外战争都要求有一个集权的政府，只要战争尚在进行，革命派就必须实行专政。山岳派一方面依靠无套裤汉建立革命专政，另方面准备实现社会民主。第三等级内部出现了分化。按照制宪议会的想法，1789年革命已奠定了自由，并赋予大资产阶级政治的和社会的权力。国民公会大多数成员的想法与此没有什么不同。这里暴露了热月反动的重大意义：它只是结束雅各宾专政和恢复制宪议会传统的过渡阶段而已。制宪议会的君主立宪派同热月党的共和派虽然在行政首脑的名称和职权问题上似乎有分歧，但在起草共和三年的宪法时，他们却一致同意必须重建一个由选举产生的自由政府，并且要让“缙绅”，即让富裕的产业主掌握国家的政治和经济领导权。布瓦西·唐格拉斯说：“我们要让最优秀的分子来治理国家，而所谓最优秀的分子也就是最有教养和最关心维护法律的人。除去个别例外，你只是在产业主中间才能够找到这类人，因为产业主关心其产业所在的国家，关心旨在保护其产业的法律和社会安定；他们依靠自己的产业和富裕而能够受到教育，教育又使他们能够明智地和公正地来衡量决定着国家命运的法律的利弊……一个由产业主治理的国家必定是个法治社会，一个由非产业主统治的国家必定流于自然状态。”

这个观点对热月党人的施政方针起了重大的影响。像山岳派一样，忠于十八世纪精神的热月党人继续在准备制订民法和统一度量

衡；他们还恢复和新建了一些科研和高等教育机构：经度局、自然博物馆、法兰西文物馆、多种技术学校和医科学校。国民公会在临近解散前，还决定成立了法兰西学院。但是，他们为培养门生后辈而下令在各省开设的中心学校只对资产阶级子弟开门；他们在共和三年减少公立小学的数量后，又于共和四年雾月三日（1795年10月25日）通过法案，取消了小学教师的津贴，使公立小学陷于破产。在国家财政拮据的借口下，布瓦西·唐格拉斯等许多热月党人实际上认为，不宜把穷人的孩子培养成“一小撮寄生的野心家”。他们还以财政为理由取消了国家济贫机构。在民法草案未被正式批准前，他们通过了试行草案，放宽了共和二年的遗产继承法，不再把国有产业分割出售，甚至曾提到停止平分公有土地。

共和三年的宪法既标志着热月反动的圆满成功，又为反动势力的发展作了准备。在作为宪法前言的《人权宣言》中，“人生来是和始终是自由的并享有平等权利”这项著名的条款因担心造成危险的后果而被取消了。1793年宣言中被认为可能适用于社会民主制的条款也统统不见了；至于经济自由，那自然得到了明确的肯定。最后，宣言又加上有关公民义务的内容，虽然一部分公民参与制订法律的权利被横遭否定，但全体公民却接到了必须遵守法律的命令。

选举已不再实行普选制。热月党人在某些方面比制宪议会更讲民主：他们在立法选举的问题上虽然取消了诉诸人民的办法，而重建了简单代议制，但他们在立宪问题上仍征询民意，仅要求积极公民纳付一定数额的税款，是否纳税甚至也听凭自愿。但这只是表面现象，因为选举仍以两级投票的方式进行，由积极公民指定的选举人拥有的地产收益必须高于居民总数为六千人以上的市镇中二百个劳动日的价值，其住房的租金高于二百人居住一百五十天的房租或拥有二百人以上的农庄。因此，约三万名选举人符合以上的要求，他们必然地都是从缙绅中选出的，选举人无须缴纳保证金，选举产生立法团，下设两院，其好处是，现在不必担心因出现贵族院而带来的弊病。“五百人

院”（议员年龄不低于三十岁）投票通过“决议”，再交给由二百五十名年龄不低于四十岁的议员组成的“元老院”认可和制订成法律。至于政府，则由元老院根据五百人院提出的候选人名单（候选人数为当选人数的十倍）确定五人（年龄也不低于四十岁）组成“督政府”，督政府任命各部部长，部长仅对督政府负责。

热月党人采取了针对雅各宾派和反革命派的预防措施，尤其针对前者。他们决定，在巴黎和各大城市不再成立“公社”，不再设置市长，而采取划市为区的办法。城防部队将负责保护政府和议会，元老院还有权决定将政府和议会迁出首都。俱乐部已获准重新活动，但其作用仅限于普通的公众集会。立法团获得了暂停出版自由一年和批准搜查的权力。督政府有权不经司法当局直接下令逮捕谋反的嫌疑分子。由于内战仍在进行，反革命派处境毕竟最为恶劣：针对流亡者和神甫的非常法依旧有效；共和四年雾月三日（1795年10月25日）法律进一步禁止流亡者亲属担任公职，流亡者的财产遭到封存。此外，针对雅各宾派的各项措施对主张君主极权和君主立宪的王党也同样有效。

总而言之，在热月党人看来，只有排斥共和国的创始人，共和国才能生存；只有使部分资产者不能掌权，共和国才能是资产阶级的共和国；只有打着自由的名义，共和国才能保持专权。他们的敌人对他们极尽冷嘲热讽之能事，在国民公会给法国仅留下破产和战争这一种选择的条件下，他们究竟能争取到多少人的拥护？采取选举制对热月党人无疑是一场危险的赌博，关于保留三分之二国民公会议员的法案对此提供了最好的证据。他们曾指责山岳党人停止选举和建立专政，而他们恢复选举却只是为了在选举中作弊；他们离采用简单的议员聘任制仅一步之差。如果他们在未来的选举中遭到失败，他们将只能通过政变和重建专政来保住政权。

由于国内战争和对外战争仍在继续，能否维持政府的稳定，使之迅速果断和行动坚决，这又是一个关键。选举每年都举行，改选三分

之一的议员，二分之一的市镇当局，以及督政府和州级行政长官的五分之一。尤其，资产阶级为了防止使国家成为万能，故意增设互相独立的权力机构。热月党人看到了这个危险，宪法赋予督政府广泛的权力：根据“调节权”，它可以在外交、军事、警务等方面任意发布政令，并对州级行政当局严加控制。随着各州当局和市镇当局改由选举产生，地方分权的倾向有所抬头，督政府便加强政府的集权和控制。在各州首府，仅设立一个由五名成员组成的“行政中心”，县级建制被撤销；居民在五千人以上的城市仅设市镇官员，其他城镇一概设联络员和联络助理，在区的首府，由联络员会议组成市镇当局。督政府可取消地方当局的决议，免除地方的全体或部分行政官员的职务；在全体被免职的情况下，新的官员由督政府任命，否则，缺额通过聘任途径补足。它还有权任命特派员，常驻各州主持政务。虽然如此，这同雅各宾的或执政府的中央集权制却相差甚远：税收仍掌握在由选举产生的地方当局的手里，督政府不能支配财政收支。督政府除非采用特别军事法庭的方式，但还缺少足够的强制力，因为法官依旧由选举产生。更糟糕的是督政府同两院之间的合作没有任何保证。前者无权提出立法动议，并且同后者只有文书来往，不能延缓执行或取消两院通过的法案。后者除拒绝政府预算或对行政长官进行弹劾外，没有迫使行政当局接受其观点的任何手段，两院同各部部长不发生任何关系。那么，能否修改宪法呢？这是可以的，但这至少要等六年时间。因此，为了改变宪法，必须搞一次新的政变，而政变的结果也就使宪法不再继续存在。

第五编

革命的征服性进攻

第一章　1795年末的欧洲和革命

在法国革命与贵族的欧洲之间的冲突中，巴塞尔协定是一个转折点。在这之前，几乎所有的欧洲国家从四面八方向法国进攻。法国革命能否支持得住呢？敌人以为革命必定要失败，革命政府却证明他们的估计是错误的。在巴塞尔协定后，取得了胜利并壮大了的法兰西共和国开始向业已四分五裂的欧洲发动攻势。在热月党的领导下，共和国能否攻城略地呢？昨天的失败者萌发了新的希望。

一、中立国和反法同盟诸国

瑞士、斯堪的纳维亚、热那亚和威尼斯等国利用中立地位谋得了利益，如今，普鲁士、西班牙和托斯卡纳也加入到它们的行列中来。特别是普鲁士，它在军事分界线后面把北德意志诸王公集合在自己的周围，为能筹组北德意志邦联而庆幸，因为肢解德意志帝国对普鲁士是有利的。至于荷兰，它现在已落在法国人的手里。于1795年夏末重整旗鼓的反法同盟，主力只剩下英俄两国。

反法同盟的骨干始终是英国，它出钱收买大陆国家，争取它们继续作战，自己则集中部队和船舰控制海面和占据殖民地。叶卡特琳娜二世也只顾自身利益，她名义上加入了反法同盟，竭力主张对革命进行十字军征讨，但总让别人去打头阵，自己则满足于给奥地利一点钱和派几条船去北海和英吉利海峡。南德意志诸王公坐等入侵和投降；撒丁等着奥军开走，然后投降；意大利的其他国家也纷纷避战。因此，共和国军队的作战对象只剩哈布斯堡王朝的军队。

维也纳和伦敦的行动不十分协调。英国仅要求奥地利从法国夺回比利时和荷兰。除此以外，奥军便可尽力而为。图古特对尼德兰却偏偏兴趣不大，他对意大利甚至比对德意志更加关心，他的注意力首先放在威尼斯的领地。作为一个帝制国家，哈布斯堡王朝同普鲁士一样具有多面性，只要能用遥远的比利时换得巴伐利亚或赛莱尼西姆的领土，它对这场战争也就无所抱怨了。在瓜分波兰结束和部队津贴可望解决后，奥地利就不再考虑和平了，除非法国放弃其占领地和让它自由行动。

英国在1795年末的情形不完全是这样。这并非因为英国自身面临威胁：这种担心只是在康波福米奥和约后才产生，英国的立场也在那时候才变得强硬起来。战争对统治阶级还是有利的。在国王的同意下，温德海姆和格伦维尔希望坚持到底，他们想利用伯克创导的这场

十字军征讨，把扰乱社会秩序的分子从世界上消灭掉。皮特显得忧心忡忡。且不谈基贝隆和葡月十三日的失利，大陆作战的前景也并不光明：为了夺回比利时，图古特要求俄国出兵支援，要求英国许诺奥国能向荷兰和法国方面扩张领土和确保斯凯尔特河和安特卫普港的自由通行。尤其，国内的形势逐渐暗淡。在那以前，由于法国的竞争已被排斥，英国贸易欣欣向荣；虽然债务在增加，国家的财政状况却仍然良好，人们以为伦敦银行决不会被压垮。共和军的征服战和巴塞尔协定使局面发生变化；英国失去了对大批市场的控制，而法国在中立国当中又重新开始了贸易竞争。此外，1795年的收成相当坏：在水深火热中挣扎的人民群众蠢蠢欲动；大规模的群众集会接连举行；10月29日，英王乔治三世在前往出席议会开幕式时，乘坐的四轮马车遭到石块袭击。国王在演说中表示，如果法国提议，政府将同意谈判。

二、热月党人的举措

根据共和三年的宪法，督政府在缔结秘密协议时不得放弃共和国的任何一块国土；宪法并指出共和国的版图包括殖民地在内（塞内加尔因被遗漏，属于例外）。在热月党人看来，这项规定也适用于提交两院批准的各项协定：在这方面，他们的想法同雅各宾派是一致的。他们甚至进一步认为，共和四年葡月九日的法律实质上已同宪法一起由公民投票批准，因而原属比利时的九个州属于“宪法保护的范围”之内。在这种情况下，怎么可能同英国妥协呢？后来的事实证明，只要在海上和殖民地满足英国和在大陆确立巩固的和平，妥协是可能的。但是，法国人由于对资本主义实力的无知，始终把建立在信贷和出口基础上的大不列颠帝国看作是泥足巨人，因而特别不愿意承认“不讲信义的阿尔比昂”[(1)]对世界的霸权，更何况法国如今已占有荷兰和阿姆斯特丹银行，并打算迅速把西班牙争取过来。

此外，所谓“自然边界”的观点很可能成为实现大陆和平的障碍，图古特不愿因放弃莱茵地区而使帝国威信扫地。在这方面，热月党人的意见并不十分一致，特别在1795年秋季战争惨遭失败后，许多热月党人更感到灰心。后来，两院和督政府本身都不顾勒贝尔的反对，表现得十分谨慎。总之，任何人都不想越过自然边界和再搞吉伦特派和埃贝尔派的宣传。但是，热月党人当时认为，在共和国版图有了扩大和可望与普鲁士、西班牙结盟的情况下，不宜在公开场合压低自己雄心勃勃的气势。

各国都已回过头来在搞传统的外交。双方都倾向和平，但又都等着对方降格以求地走出第一步。非正式的和谈探索毫无结果：一切都取决于下一场战役；但在反法同盟诸国看来，也取决于共和三年宪法将如何在法国执行。

---

(1) 阿尔比昂是不列颠群岛的古称。“不讲信义的阿尔比昂”是法国共和分子对英国表示蔑视的称呼。

第二章　首届督政府

共和四年雾月四日（1795年10月26日），热月党人交出政权，但又立即收了回去；热月党政权和督政府政权是一回事：同样的人，同样的目的，同样的手段。他们为破坏革命政府和迫害雅各宾派，终于通过了非常法和关于保留三分之二的国民公会议员的法令。首届督政府的历史同这些先行步骤是一脉相承的。

一、督政府的成立

按照法令规定，各州选举人大会首先提出占应选议员三分之二的一份名单：候选人均为原国民公会议员。但是，预计到最著名的反动派和温和派分子将在几个选区同时得到提名——果然，三十九个州提名朗瑞内，三十七个州提名昂利-拉里维埃尔，三十六个州提名布瓦西·唐格拉斯——又制定了高于原数三倍的一份补充名单；根据他们得票多少的顺序，补足原国民公会议员进行选择后余下的空额。在这以后，选举人再自由地选出最后的三分之一议员：在这部分议员中，除四人例外，原国民公会议员均被排除在外。

根据雾月六日公布的正式名单，史学家们以为仅有三百七十九名原国民公会议员继续当选。其实，选举结果在那天并未全部揭晓；由于选举的程序十分复杂，当时很少有人能作出十分确切的统计。约·苏哈托研究证实，共有四百一十三名原国民公会议员进入了新选出的两院，其中三百九十四名由选举人大会选出，十九名为科西嘉和各殖民地的代表，根据法律规定延长议员任期。由于立法团应包括五百名原国民公会议员，以上数字远未达到足额。已当选的原国民公会议员组成了“法兰西选举人大会”，在各州提出的补充名单中，以健康等理由为借口，任意剔除部分原国民公会议员，而让另一些原国民公会议员递补，毫不考虑由此产生的议席地理分布的不平衡。由他们指定的新议员达一百零五人，其中十一人已经当选，因而实际上只保留了九十四人。在另外的三分之一新选议员中，只有四名原国民公会议员当选，两院总共包括五百一十一名原国民公会议员。

各州选举人大会普遍赏识那些平庸之辈；“法兰西选举人大会”在指定递补人选时有点偏向左派；而另外三分之一新选的议员加强了右派（著名的君主立宪分子或反革命分子）的势力。总的算来，在主张处死国王的原国民公会议员中，留任的有一百五十八人，比人们所说

的要多，此外还有三十七人先投了处死国王的赞成票，后又主张缓期执行。这里应该补充指出，其中有些人已经改变了阵营。在我们比较有把握确定其政治观点的议员中，三百零五名是共和分子，其中多数为热月党人；一百五十八名是王党，其中多数属于自由派；在这两大部分中间，有二百二十六名忠于共和三年的宪法，只要当局采取温和的政策。可见，没有这后一部分人的支持，热月党便不能稳掌政权。于是，热月党在热月九日后不得不根据形势的发展对他们曲意迁就，以免导致最坏的结果。热月党在葡月十三日的胜利一时使反对派慌了手脚，也使温和派感到紧张；他们因而顺利通过了督政的人选，这是一件大事。

除了为元老院敬服的五名"弑君者"——拉雷韦里埃、勒贝尔、勒图尔纳、巴拉斯和西哀士——以外，五百人院还提出了一份由二流人物组成的候选人名单。西哀士拒绝担任督政：他在热月期间曾建议在宪法中加上一些旨在削弱国家权威的条款，因这项建议未被采纳而怀恨在心；他坚持冷眼旁观，随时准备充当新政权的掘墓人。卡诺接替了西哀士。督政府同伟大的救国委员会一样，其内部关系不大融洽。一方面有集团中的铁腕人物勒贝尔，另方面有虽然为人正直、却既无才干又无威望的拉雷韦里埃，两人的意见远不完全一致，前者原是山岳派，后者是强烈反对雅各宾主义的吉伦特派。同他们对立的有受勒图尔纳支持的卡诺。由于人们怀疑卡诺同情民主派，便让他主持作战事务；但思想保守、作风专横的卡诺后来却转向右派。作为热月九日和葡月十三日的救星而得到提拔的巴拉斯处在这两派之间，所有人都认为他不可靠，因为他从来只考虑自己，他周围的男女都有劣迹在案，自己又肯定贪赃枉法。

这五人组织了一个秘书处（后为波拿巴服务），设立了六个部，不久又增设了第七个部——警务部。都埃的梅兰先任司法部长，接着改任警务部长，该职后来交给了科雄。拉梅尔-诺加雷出任财政部长，直至共和七年。建立地方行政机关和法院要困难得多。由于各州

选举人大会的会期不能超过十天，许多州未能完成选举任务，而宪法又不准举行非常会议，两院只得委托督政府补足缺额。在拒绝任职、辞职和免职层出不穷的情况下，当某机关多数成员出缺时，督政府便掌握了挑选递补者的大权。督政府的权力变得越来越大，它的行政命令甚至侵犯了两院的职权，即使两院提出抗议也纯属徒劳。

内战在继续进行。奥什平息了沙列特和斯托弗莱的叛乱，斯托弗莱被执行枪决。通过收缴居民的枪支，舒安党也被敉平。在6月，西路军已能解散，但仍有一些零碎的叛乱分子沦为盗匪。共和分子的团结再次被提上议事日程：政府允许雅各宾派重开俱乐部（首先是先贤祠的俱乐部）和出版报刊（例如巴贝夫的《人民的保民官》），甚至让他们在各地出任公职。但是，不到几个星期，货币危机又将打破和谐的局面。

二、货币危机与平等派密谋

当督政府成立时，通货膨胀达到了最后的阶段。票面一百法郎的指券仅值十五苏，物价在一日三涨。必须暂停国有产业的出售，并采取延期偿付的办法使债权人免于破产。货币流通量在四个月内增加一倍，总数达到了三百九十亿。人们连夜赶印次日所用的纸币。强行摊派的公债需等很长时间才能筹齐。指券在雨月三十日（1796年2月19日）被放弃。

立即恢复铸币看来也行不通，因为当时的铸币流通量据说仅三亿，而在1789年则至少有二十亿。金融家们表示愿意成立一个银行，负责国有产业的出售事宜，从而回笼纸币和向共和国提供贷款：这个超级银行只要接受金融家提前兑现的商业期票，便能使金融家增加其营业额。这一尝试仍遭失败：两院坚持把新发行的纸币掌握在自己手里。风月二十八日（3月18日），两院决定以国有产业作保证发行二十四亿“土地票”，用六亿里佛以三十比一的兑换率赎回指券，其余则归国库支配。土地票得不到任何人的信任，兑换率全靠外国贷款维持。到了7月，已无人接受纸币。两院于是下决心恢复铸币，前一措施的主要结果只是把剩下的大部分国有产业奉送给资产阶级和投机分子。

冬季的日子更加难过，尤其农民不再服从征集制，以致市场上已见不到粮食。在农村里，无业游民沿村乞食，到处抢劫，即使出动国民卫队和发布死刑命令也不能阻止。据统计，共和四年，塞纳地区死亡一万多人，虽然进行了食物分配。由贫困带来的社会动荡使雅各宾派的指责显得更加可怕。被剥夺了被选举权的山岳派，特别是兰代，积极进行活动，反对银行家的计划；这一计划于风月三日（2月22日）被否决。督政府于七日以封闭俱乐部为报复，接着又下令追查雅

各宾的报刊和撤销雅各宾分子的公职。因再次遭受迫害而进行密谋活动的雅各宾分子使热月的局面重新出现。

然而，这次在巴贝夫和邦纳罗蒂的领导下的革命行动具有崭新的性质。他们主张实现事实上的平等，并以“平等者密谋”作为团体的名称。从此，以乌托邦形式出现的社会主义从书本进入了政治历史。他们两人信仰的共产主义思想尊崇个人的道德操守，曾使许多十八世纪的作家为之神往。他们认为，革命所宣布的公民平等和政治平等并不有效；他们深知地主占有土地的贪欲；共和二年实行的部分经济国有化，共和三年的通货膨胀和人民生活的极度贫困使他们的思想进一步成熟。巴贝夫主义带有时代的烙印：它主张农民继续经营土地和把收获送交公共粮仓。由于资本主义集中尚未动摇生产的个体性质，巴贝夫主义的注意力集中在分配上，而不是在生产上，这表明它仍是一种空想。虽然如此，它在许多方面具有先驱的性质：根据它的计划，革命将重视无产者的利益，并在无产者的指引下，进一步解放被奴役的人民；鉴于不能依赖被奴役的人民，它把革命的使命交给少数起义者去完成，从而使马拉和科特利埃俱乐部关于人民专政的思想更加明确了。起义的秘密指导委员会成员看来接受了巴贝夫和邦纳罗蒂的思想，但大多数密谋分子并不主张共产主义，他们或者属于资产阶级民主派，或者坚持建立在个人劳动基础上的小私有制，其中还有几个是企图重新夺权的原国民公会议员。密谋团体超出了民族的范围，在邦纳罗蒂的串联下，吸收了部分外国人参加，特别是意大利人和巴达维亚人。

卡诺接到告密后着手进行镇压，并拼命迫害其原来的斗争伙伴。巴贝夫和邦纳罗蒂于花月二十一日（5月10日）被捕；警察根据搜获的文件又逮捕了一大批人；8月末，把被告移交旺多姆高等法院审判。巴贝夫分子于果月二十三日至二十四日（9月9日至10日）夜间去格勒内尔兵营，企图争取士兵的支持，他们的计划被卡诺获悉：谋反者在骑兵的袭击下死伤甚众，大批被捕者被押送军事法庭审判。终审

法庭事后宣布军事法庭无权判决，但三十一名被捕者已被处决。旺多姆高等法院于1797年2月才开始审判，三个月后，即共和五年牧月八日（1797年5月27日），巴贝夫和达尔泰被送上了断头台。

三、督政府的新反动

如同共和三年的热月反动一样，督政府分子与雅各宾派的决裂改变了政治均势。左派只是勉强地跟着走，右派势力正在抬头。由返回法国的斯塔尔夫人扶上政治舞台的本雅明·贡斯当主张联合君主立宪分子，以形成一个稳定的保守派。督政府罢免了反动分子所检举的官员，并委派他们推举的人接任。例如，维约被派往普罗旺斯指挥军事，以致白色恐怖在那里再度猖獗。右派在两院中要求撤销共和四年雾月三日法律和雾月四日赦令，但仅取得了关于获赦者不得担任公职的禁令。右派尤其关心改善神甫的命运。卡诺也希望同教皇和解，当庇护六世在波拿巴的大军威胁下提出和谈要求时，他乘机予以接受。当时，达成事实上的和解完全是可能的，因为教皇的使者在皮包中装有一份要求教士承认共和国政府的敕令。但他没有把这份敕令通知督政府，而督政府又要求教皇撤销1789年来有关法国事务的各项决定，谈判因而破裂了。敕令后来仍交给了督政府公布，结果再次加剧了顽固派神甫与宪政派神甫之间的冲突。在右派的坚持下，两院废除了雾月三日法律中关于对教士仍然严惩不贷的条款，但整个法律应否同时废除仍是个问题。忠于共和主义的行政官员否认有这样的必要。但根据科雄的命令，实际执行又变得对教士有利。信仰管制业已放弃。流亡者和被流放者可自由回国。国有产业已停止出售。

如同共和三年一样，新的反动对王党有利。在布兰肯堡的不伦瑞克公爵家里暂住的路易十八坚决拒绝同宪政派作任何妥协，这丝毫不能阻止部分王党在选举中获胜；另方面，他准许极权派王党采用暴力手段。他在巴黎的代理人在督政府的警卫中进行秘密策动，事情暴露后，阴谋集团的首领勃罗蒂埃教士及其主要成员均被送进监狱，其中的杜凡纳·德·普累尔供出了英国和王党的阴谋，政府在果月十八日前始终不予公开。

此外，路易十八的奸细还组织了“秩序之友社”，宪政派王党丹德莱与舒安党人一起将这个团体改组成“慈善会”，并在波尔多打下了很深的根基。维克海姆出资支持办报和组织竞选宣传。但是，各个地区的反动分子也都根据各自的理由自发展开活动。

大多数国民对旧制度并不留恋，对路易十八也不关心。他们不再担心王政复辟，只想少付捐税和不再打仗。国内战争正日趋缓和，对外作战也接连胜利。舆论因而把实现国内和平、恢复安定和复兴经济置于首位。宗教纠纷令人十分担忧。许多顽固派神甫和共和分子所坚持的革命与天主教势不两立的说法对大多数国民已不起作用。宪政派神甫认为这种说法不能成立；以埃姆里教士为首的“顺从派”神甫把教会与世俗、宗教与政治加以区分，不再强调二者之间的冲突。关于在家庭和社会中必须以神的名义灌输道德和培养服从的信念——或毋宁说习惯和确信——使大多数法国人留恋传统的信仰。一些资产者奉行的旬末礼拜的公民宗教——例如，重新开张的共济会以及由书店老板什曼于1797年成立的和受到拉雷韦里埃保护的有神博爱教——不能打动群众，因为群众宁愿每七天而不是每十天休息一天。最后，宗教分裂甚至引起了家庭的内部纠纷。宪政派教会失去了一些阵地，但它依旧存在，并于1797年举行了全国主教会议。在某些城市，例如在色当，宪政派教会仍保持着上升的势头。罗马教徒为内部分裂而激怒，等级制度开始发生动摇。和平的魅力使好战的督政府所推行的政教分离政策也注定不得人心。

更多的人把货币危机和财政困难造成的种种恶果都归罪于督政府。土地票的灾难已使一次新的延期偿付成为必要，两院至今仍想方设法调和债务人与债权人之间在利益上的对立。此外，对流亡者亲属的遗产问题，两院也感到左右为难。在通货膨胀后，接着又出现通货紧缩的困难：由于铸币不敷流通的需要，信贷几告枯竭，物价一落千丈；尤其，1796年的农业收成极好，因而粮食限价已能停止执行。这种情况使政府更难维持公共事业和应付军费开支。政府向两院指出，

必须保持财政收支平衡和找到新的军费来源。两院对此不予置理，随意批准军事拨款，拖延增税法案，拒绝恢复间接税，同时对督政府横加指责，似乎政府只要节省支出，国库就能保证开支。右派打算通过切断财源，迫使政府接受和平。左派对政府百般挑剔，借以降低它的威信。左右两派都害怕选举人。虽然纳税人并不像人们所说那样逃避纳税，国家的财源却始终不足。至于军费，于共和五年雾月十六日（1796年11月6日）再次开始的对国有产业的拍卖成为唯一的来源。

督政府同以往的国王一样穷于应付。它坚持通过发放征用券来征集实物。尤其，它用官职为诱饵同形形色色的金融家作交易；对他们的贷款，督政府根据旬末确定的库存现金零敲碎打地予以偿还，由于国库出纳情况十分混乱，督政府自己对拥有现金的确切数额也不清楚。它还把一些国有产业，例如荷兰根据海牙协定交来的前摄政王的王冠钻石和“付款书”，出让给金融家，使他们能用以作典押，从而取得贷款。它允许金融家签发“通融票据”在银行贴现，国库居然愿为这种空头汇票作保。预售国有产业的凭证终于付诸流通，人们又回到了旧制度下的“预付制”，即把国有森林的采伐权和某些州的收税权交给债权人。供货的商人根据所冒的风险计算价格，借口他们必须应付穷职员的居间勒索而向国家大敲竹杠。当然，他们不免要贿赂公职人员，而且也不放过同政客打交道。巴拉斯和塔列兰等人贪污受贿已尽人皆知；乌佛拉尔和海盖洛不择手段的手腕也臭名昭著。迪戎公司和弗拉沙公司通过其与共和国的肮脏交易使督政府同自古以来所有在财政上染有污点的政府一样威信扫地。

普通百姓本已深受货币危机和银根紧缺之害，加上政府的贪污受贿，所受损失更大。一般的放款食利者倒了大霉：在他们收回的票据中，四分之一能否换成铸币取决于国家的支付能力，四分之三只能作为“征用券”用于纳税和购买国有产业。为了换取现金，食利者和农民只能把这些票据廉价出让给转手买卖的商人。全国的公用事业都残破不堪：宪兵因无力喂养马匹而将坐骑卖掉；道路因无力维修而毁坏严

重；法庭、学校和救济事业完全由同样穷困的地方当局负担。没有钱就办不成任何事情，而钱照例应从纳税人那里收来。但是，困难和亏空照例都被看作是政府的过错。

四、共和五年的选举以及督政府和两院的冲突

督政府对反对派的宣传毫无反应。它也许以为，波拿巴的胜利会减少宣传的效果。共和五年芽月的选举——改选三分之一的议员，其中“常任议员”占半数——使右派获得大胜。在九十个州中，仅有一半仍忠于共和国；六十三个州推举了一百八十二名反动的或反革命的议员；二十个州选出了三十四名游移不定的议员；在十四个州，共有三十四名不同倾向的共和分子当选。庇什格律、维约、安贝尔·科洛美、罗瓦叶–科拉尔等人的当选充分表明，右派在选举中占了压倒优势。督政府发生了分裂：勒贝尔主张采取专政措施，卡诺倾向同新的多数派协商一致。凑巧的是，两院于牧月一日（1797年5月20日）用外交官巴特勒米代替了卡诺的朋友勒图尔纳的职务，使卡诺失去了后者的臂助，作为君主立宪派的巴特勒米处事缺乏魄力。至于巴拉斯，他将站在谁的一边呢？他对王党的劝诱毫无推拒之意。

在右派方面，他们在克里希俱乐部多次会商，仍不能对所应采取的策略达成一致意见。新任五百人院议长的庇什格律始终不敢冒险发动政变。君主立宪派听任舒安党发展，但拒绝给予援助。组成所谓“肚腹派”的那部分人宁愿等待时机。反动分子在外省气焰特别嚣张。“慈善会”到处建立据点。许多地方当局和法院纷纷设法镇压共和派。共和派也试图在巴黎和法国南部建立“宪政俱乐部”等抵抗团体。两院下令予以解散。

两院先撤销了禁止流亡者亲属担任公职的共和四年雾月三日法律，随后又废止了有关惩治神甫的各项法律。仍然拥有众多议席的左派得到一些让步：为保持平衡，两院同意于共和四年雾月四日获赦的人也可担任公职，教士仍必须声明服从法律。在共和派看来，主要的

危险还在于右派力图夺去督政府维持统治和继续战争的手段。行政权力机关的瓦解为复辟作了准备，而在复辟前，这对自累欧本停战后开始谈判的英、奥两国说来也是莫大的帮助。为此，吉贝尔-德斯莫里埃于牧月三十日（6月18日）确实从督政府那里收回了全部的财政管理权，转而交给了充斥着反革命分子的国库。元老院否决了这项决议。但是，勒贝尔和拉雷韦里埃已下定决心作最后一次较量。

巴拉斯同他们是一致的。由于波拿巴把在昂特雷格的文件中找到的关于庇什格律叛变的证据交给了巴拉斯，显然，后者因此而害怕自己被王党所排斥。不能考虑动员人民的力量：拉雷韦里埃甚至不能像葡月十三日那样争取无套裤汉的帮助。唯一的办法是使用军队。督政府不能相信莫罗：莫罗听任王党在莱茵军团进行宣传；他在作战中从一名流亡者的行李里也缴获了对庇什格律不利的文件，但他在果月十八日前始终没有报告督政府。相反，波拿巴和奥什则表现得比较可靠。现在担任桑布尔-默兹军团司令的奥什离巴黎最近，他于穑月十三日（7月1日）率部赶回。然而，对三巨头的图谋一无所知的卡诺坚持通过更换部长同右派和解。穑月二十六日（7月14日），面对三名督政官的一致主张，卡诺深感失望：反动分子的亲信均被免职，而梅兰和拉梅尔则被留任。巴拉斯让刚从美国回来的、与他同气相求的塔列兰任外交部长。奥什出任国防部长。但其前任佩蒂埃赶紧向两院透露了有关调动部队的消息，危机因此进入了关键的阶段。

危机如何解决不仅关系着政权的存亡，而且决定着外交方针。反法同盟诸国比任何时候都更迫切希望看到督政府的衰败。至于波拿巴，他之所以反对两院，无非是为了把决定战争与和平的大权抓到自己手里。

第三章　督政府与反法同盟

战争在继续进行，督政府为了养活军队、实现和平、保住比利时和自然边界，就必须先入侵德意志和意大利。但要从事这些新的征服，必定会产生新的危险。军队一旦远征，将领们便成为军队的主宰，共和国的命运将由他们来决定。此外，宣传的精神，各国难民的请求，以及某些将领以杜穆里埃为榜样在军需商的支持下推行个人政策，都促使法国在被占领国家废除旧制度，并像共和二年那样剥削这些国家，这就势必导致法国对这些国家实行军事占领。热月党在出兵争夺自然边界的同时，法国就注定要进行旷日持久的战争。他们如果能像对待普鲁士那样至少让奥国取得它所要求的利益，和平或许尚有一线希望。越过天然边界，也就排除了同奥国和解的任何可能，最好的结果也只是在漫长的战争中订立几项停战协定而已。

一、拿破仑·波拿巴

督政府已看到了这些危险。勒贝尔坚持要统一莱茵地区，但坚决反对其他的兼并。在他的影响下，督政府在几个月内曾表示决心，征服自然边界以外的领土仅仅是为了换得别国对自然边界的承认。至于将领和军需商，救国委员会曾派遣特派代表对他们进行约束；督政府没有忘记这个先例，并设立了“驻军特派员”：儒贝尔和亚历山大前往北方军团和桑布尔–默兹军团；霍斯曼前往莱茵–摩泽尔军团；萨里赛蒂和加罗前往意大利。督政府最初在原则上只赋予他们监视权，但不久便委托他们签订停战协定，征集军费和镇压劫掠行为。他们的职权虽然小于原来的国民公会特派代表，但这已足以使他们同将领发生冲突。共和二年的革命法庭曾迫使将领服从国民公会代表的命令；如今，督政府本身的地位尚且不稳，特派员的后台不硬，便总是被骄横跋扈的将领所顶回。

一个偶然事件使形势急转直下。根据卡诺的计划，茹尔丹和莫罗应率领桑布尔–默兹军团和莱茵–摩泽尔军团朝维也纳方向发起主攻；由凯莱尔曼和谢雷率领的军力较弱的阿尔卑斯军团和意大利军团将相机夺取皮埃蒙特和伦巴第。但是，督政府于共和四年风月十二日（1796年3月20日）派波拿巴接替了谢雷的职务，并让波拿巴首先发起进攻。由于革命影响已波及南德意志，督政府希望同那里的王公进行谈判；不出督政府之所料，奥地利于5月20日撕毁了去年12月在莱茵前线签订的停战协定，并从这里开始向法军进攻。波拿巴以迅雷不及掩耳之势击溃了敌军，这一胜利决定了他的未来。

拿破仑·波拿巴于1769年生在阿雅克肖，当时法国刚占领了科西嘉岛。他的父亲很早就归附了法国，在被承认为贵族后，他把拿破仑送进布里埃纳军校。拿破仑在军校毕业后获炮兵少尉军衔。贫苦无望的拿破仑全靠大革命才有了一切。但他对法国人深恶痛绝，最初只想

利用革命之机，在帕奥里的领导下解放故乡和服务桑梓。帕奥里对波拿巴一家很不放心，宁愿同波佐·迪波尔哥家族合作，当他同国民公会断绝关系并向英国求助时，波拿巴全家被逐出科西嘉岛。正是那时，拿破仑才真正归化法国，为山岳派效劳。他在围攻土伦之战中崭露头角，接着指挥意大利军团打了萨奥吉乌和德戈两次漂亮的胜仗。他一度作为罗伯斯庇尔分子而被捕和失去军职，在葡月十三日事变时才重上战马，并于风月七日负责封闭雅各宾俱乐部。五天后，他被任命为军团司令，离巴黎前娶了于1794年被处死的博阿尔奈子爵的遗孀约瑟芬·塔斯歇·德拉·帕热里为妻。如果说拿破仑对约瑟芬同巴拉斯的暧昧关系一无所知，或者说约瑟芬的影响对拿破仑没有帮助，这是令人难以相信的；但是，拿破仑确实狂热地喜爱着约瑟芬；卡诺一反常态转而赞同拿破仑的计划和任命他当军团司令，显然也不是无缘无故的。

革命法国实行的全民皆兵打破了战争的种种限制，虽然卡诺并未真正领会这一变化的深远意义。直至1796年，卡诺派了两个军团向德意志推进，结果被各个击破。拿破仑天才地制定了新的战略，他以空前的自信心把周密和合理的行动同无比丰富的想象力结合在一起。他那指挥战事的高超技巧简直盖世无双，更何况他接连几年都遇到机会的帮助。早在共和二年，他指挥的意大利之役已初步具有以上的基本特征：平定皮埃蒙特，征服伦巴第，接着放下意大利半岛不顾，率部向维也纳挺进。

二、督政府的军事胜利和英国的惊慌失措

意大利军团占领了热那亚河的大部分地区，自从谢雷在拉乌诺一战得胜后，更控制了塔纳洛河上游以及通向博尔米达河的两处隘口。波拿巴集中法军三万八千人，猛攻驻守科利的一万二千名皮埃蒙特部队。博利厄指挥奥军三万五千人；由于法军第一旅正窥伺热那亚，企图夺取该城的钱财，博利厄赶紧前往阻击，并派阿让图切断法军后路。在兵力分散的情况下，博利厄既救不了科利，又救不了他的部下阿让图。波拿巴于1796年4月12日在蒙特诺脱击败了阿让图部，后者被逐出德戈后，与皮埃蒙特部队失去了联系。与此同时，奥热罗把皮埃蒙特部队从米莱齐莫逐走，塞律里埃则沿塔纳洛河向下游发展。于16日和18日分别在切瓦和圣米格尔应战的科利使拿破仑遭受了惨重的损失，但因受到侧后包抄，科利最终退守芒多维一隅之地，并于21日向都灵撤退。革命军军威大振，奥国宫廷开始感到惊慌，便于28日在切拉斯科签订停战协定。博利厄退到特辛河；波拿巴利用奥军回渡波河之机，从背后包抄，在普莱桑斯进行偷袭，但预感到这一危险的奥军已经撤退，逃脱了法军的追击，仅留其后卫部队驻守阿达河。5月10日，洛迪的桥梁被拆毁。波拿巴回军进入米兰。撒丁国王已于5月15日签订了和约，并出让了萨瓦和尼斯。法军继续进军，一路势如破竹，直达明西奥河：曼图亚围城战即告开始。由于博利厄不尊重威尼斯的中立，一项协议把维罗纳交给了法军，并允许法军借道。帕尔玛和莫德纳两公国求得了停战。波仑亚和弗拉拉的教皇城市不费一枪一弹被打开。热那亚同意借款并对英国封闭港口。

到达米兰时，波拿巴的政策已经定型。他允许当地组织一个俱乐部，许诺米兰实行独立，并把意大利的三色徽授予国民卫队。但他也勒令富人交出二千万赔款，军队在驻地就食。矛盾立即表现了出来：居民进行了暴动，受到严厉的镇压，特别在帕维亚。法国不能指望意

大利雅各宾派的支持，后者明确表示他们要对整个意大利进行革命的改造，使之成为统一的共和国。督政府指出它的意图恰恰与此相反：征服意大利只是得到一个抵押，在交回以前，必须充分地加以利用；事后不久，督政府同罗马开始谈判，没有表示破除教皇世俗权力的愿望。它对获取战利品的关心是那么迫切，因而下令波拿巴让凯莱尔曼留守伦巴第，而要他亲自前往半岛索取偿金。当奥军准备卷土重来时，这个命令是愚蠢的。尤其，这使波拿巴可以不冒任何风险地炫耀武力。波拿巴以辞职相威胁，督政府立即屈服了。然而，督政府的愿望得到了部分的满足：帕尔玛和莫德纳公爵以及教皇被迫缴纳了巨额赔款，手稿和艺术品的出让还不算在内。法军一个师占领了英国的主要贸易中心里窝那。波拿巴大约从意大利榨取了五千万里佛，督政府得到约一千万里佛。将军的解放事业因此大大加速。在抵达洛迪的当晚，他意识到了自己的命运："我看到世界在我的脚下陷塌，而我则在空中展翅飞翔。"一批军需商和趋利奉迎之徒在他左右追随不舍，其中有后来担任军团财务长的哈雷尔，以及通过买通约瑟芬而跟来的哈姆兰。波拿巴自己发了大财，军队成了他的私产：他给士兵发饷，一半用铸币支付，这是督政府对其他部队所不能做到的。

督政府并不感到担忧，因为它在整个夏季诸事顺利。茹尔丹于5月31日渡过莱茵河后，卡尔大公虽把法军击退，但未完全占领莱茵河左岸。在意大利战况传到后，正同莫罗作战的武尔姆泽尔率领部分部队前往意大利。孤立无援的卡尔便放弃了帕拉丁地区。莫罗于6月24日渡过了莱茵河。茹尔丹转守为攻，前锋抵达纳布河；莫罗则攻占慕尼黑。在意大利方面，从蒂罗尔河出发、沿加尔达湖两侧运动的武尔姆泽尔部在洛纳都首战失利，并于8月5日在卡斯蒂利奥内再战再败。回到特伦托后，武尔姆泽尔曾想绕布伦塔河谷进占曼图亚。波拿巴紧追不舍，迫使武尔姆泽尔躲在要塞内不敢出战。胜利者在雅各宾分子萨里赛蒂和加罗的协助下推行自己的政策，不把政府放在心上：10月15日，莫德纳和由教皇割让的管辖区组成了西斯帕纳共和国。但将军

仍希望摆脱特派员；意大利的财力渐告枯竭，军队的状况开始恶化；萨里赛蒂已派往科西嘉，只剩加罗一人应付种种怨望。波拿巴于10月25日跨出了重要的一步，他委派伦巴第驻军司令巴拉盖监督全国行政事务，对特派员不再顾及。

同奥地利的情况一样，英国也在走下坡路。督政府于8月19日与西班牙结成了同盟：英国舰队在放弃科西嘉后离开了地中海，法军于10月重新占领了该岛，波拿巴在这方面已无后顾之忧。自7月以来，他一直在组织一次登陆行动，以配合沃尔夫·汤恩在爱尔兰的起义。关于法军即将登陆的消息于9月在伦敦引起了普遍的惊慌。经济状况也令人担忧。1795年末，汇兑率开始下跌；银行力图通过提高贴现率的办法维持汇率，但金融活动受到了相应的损失。更严重的是货币状况：1796年2月，银行的黄金储备降低到二百五十万。9月，前景变得更加暗淡：叶卡特琳娜二世于7日去世；她的儿子保罗一世即位后仅与普鲁士一国亲善，全靠俄国驻伦敦和维也纳的大使沃龙佐夫和拉佐莫夫斯基的努力，才勉强避免了绝交；反法同盟至少不能对俄国有所指望。这些可怕的打击迫使皮特决定谈判，督政府同意在利尔开始商谈：马姆兹伯里于10月14日动身。

三、1796年秋的失败

就在这时，形势已开始变得对共和国不利。茹尔丹和莫罗没有力争会师，卡尔大公集中主力先攻打茹尔丹，因行动迟缓，使桑布尔–默兹军团得以平安撤退；茹尔丹部于9月末渡过了莱茵河。卡尔大公着手切断撤退较迟的莫罗的后路，但他仍未能集中兵力采取迅速行动；莱茵–摩泽尔军团经瓦尔唐费尔转进，于10月26日到达胡宁格。奥军因此随时可以进入意大利的大部地区。可是，奥军仍坚持要夺取凯尔和胡宁格这两个桥头堡，攻守战延续了整个冬季。

奥军新任统帅阿尔文齐在同波拿巴作战中取得了一定的胜利。波拿巴陈兵维罗纳城下，在卡尔迪埃罗击败了敌军的多次猛扑。通过11月14日至17日的阿尔科勒激战，阿尔文齐终于迫使法军撤退。波拿巴险遭全军覆没，物资损失惨重，士气极度低落。

在这种情况下，图古特拒绝了同英国一起参加利尔的谈判。皮特也变得强硬起来，要求法国放弃比利时和出让殖民地。督政府于12月19日勒令马姆兹伯里回国。在奥什的率领下，爱尔兰远征军已扬帆出海；舰队在海上被风暴所阻，无功而返。随后不久，一个名为塔脱的美国人（他在独立战争时曾任军官）所组建和指挥的“黑人军团”在威尔士登陆，但塔脱很快被英军抓获。与此同时，杰维斯于1797年2月14日在圣文森特角击败了西班牙舰队，地中海的大门重新洞开。

在其他将领连战连败、而波拿巴却突出地取得胜利的情况下，波拿巴便成了唯一的希望。更何况，那些败军之将也不比波拿巴表现得更为驯服。克累贝和贝尔纳多特在败退中居然敢向茹尔丹提出辞职，并把他丢下不管。接替茹尔丹的勃农维尔同特派员亚历山大发生了冲突。莫罗未向霍斯曼征求意见便与符腾堡签订了停战协定，接着又与霍斯曼彻底闹翻，径自返回法国。督政府迫于无奈，撤销了特派员，将领们从此便独立行事。另方面，在秋季军事失利后，卡诺开始掌

舵。他企图同图古特取得秘密联系，于11月要求派遣其军事处处长克拉尔克前往意大利负责停战谈判和调查军情。克拉尔克很快被波拿巴争取了过去；督政府重申了用伦巴第换取莱茵地区的意图，并要克尔拉克征询将军对和平条件的意见。

四、奥地利的投降以及累欧本的预备和约

不久，幸运又一次从一个阵营转到另一个阵营。阿尔文齐于1797年1月沿阿迪杰河向南发展，普罗弗拉则从弗留利地区向曼图亚前进。这是意大利军团取得的最出色的战功。1月14日，波拿巴将进攻里沃利高地的奥地利几路大军打得丢盔弃甲，儒贝尔于第二天把奥军残部收拾干净。波拿巴立即又率领马赛纳师于16日迫使普罗弗拉投降。曼图亚终于投降。胜利的陶醉，加上勃罗蒂埃阴谋案的暴露，促使督政府改变了既定方针。克拉尔克接到了维护西斯帕纳共和国的指示；共和五年雨月15日（1797年2月3日），督政府又致信波拿巴，要他摧毁教皇政权，但不久又收回成命。波拿巴和克拉尔克要求督政府准许他们为伦巴第颁布宪法，督政府仅允许以将军个人名义设置临时行政机构。随后，交给奥什指挥的桑布尔–默兹军团于4月16日和18日渡过了莱茵河，迅速进逼法兰克福；20日，莫罗也渡过该河。督政府下令克拉尔克推迟停战，因为德意志再次成为主要的战场。时间已经太晚了，波拿巴抢先采取了决定性行动。

波拿巴在夺取曼图亚后，乘胜向罗马进军，但无意走得太远。他从克拉尔克处得知，如果他自己不签订和约，督政府会把伦巴第转让给维也纳；因此，他必须赶在奥军的前面。他在托伦蒂诺与庇护六世匆忙地实现了和平。教皇除出让阿维尼翁和几个管辖区外，只付了几百万赔款。3月20日，波拿巴开始向卡尔大公指挥的奥军发起进攻，莱茵方面派出的援军已使他在兵力上占了优势。他顺利地到达了塔尔维河，马赛纳师更深入到赛姆林山谷的脚下。双方全权代表于4月7日在累欧本全面谈判。和谈建议是由波拿巴于3月30日主动向卡尔大公提出的。由于莱茵军团的援军尚未开始进攻，奥军能够从容地进行阻击，法军的后方也不甚稳固。波拿巴看到，如果对图古特不以利相诱，就不能实现自己的计划，因而在开战之前，曾先向图古特表示可

让出威尼斯的部分土地。他的部下于3月在布雷西亚和贝加莫挑动的革命自然先得到他的认可。接着，他们还试图煽动大陆的农民起义；但是，农民在教士和贵族的影响下，对军事占领十分不满，转而反对法国人。4月17日，维罗纳驻军遭到偷袭，死伤甚众。波拿巴的地位不稳，加上他决心不惜代价平定意大利和守住已占领的地区，促使他向哈布斯堡王朝提出了以下的选择：或者出让比利时和伦巴第，以保留伊斯的利亚、达尔马提亚和直至奥格利亚河的全部陆地，但威尼斯除外；或者收回伦巴第，仅保留威尼斯以及塔利亚门托河，但放弃比利时和莱茵地区。这就等于要奥地利用威尼斯的土地去换回伦巴第，把莱茵地区留给德意志帝国，使皇帝能保住面子。波拿巴在既没有委任、又未征询克拉尔克（当时在都灵）意见的情况下，断然于4月18日签署停战协定和预备和约。事情已经定局：共和国在阿尔卑斯超出了自然边界，而它最想得到的莱茵地区却没有得到。这项协议是瓜分波兰的可耻翻版，它任意牺牲一个独立国家，把意大利部分国土拱手交给了德意志帝国。

波拿巴立即发信通知莱茵前线法军停止前进，并且不让督政府知道就抢先公布和议成立的消息。共和五年的选举刚刚结束，督政府能否对舆论和将军有所冒犯呢？它没有这样的胆量，于是便不顾勒贝尔的反对，批准了协议。如今，波拿巴在蒙贝罗的克利威立宫驻跸设帐，俨然以国君自居。他在伦巴第颁布了宪法，兼并了西斯帕纳共和国、瓦尔特利纳和部分威尼斯领地，进而成立了西萨尔平共和国。他力图说服瓦莱州让新成立的国家从辛普龙取得一条同法国联系的通道；失败后，他立即萌发了出兵瑞士的打算。但是，热那亚的雅各宾分子发动了革命，成立了置于波拿巴保护之下的利古里亚共和国，波拿巴的出海通道也已经随之而打开。

正式的对奥和约尚待签订。为了迁就督政府，波拿巴表示他打算占有曼图亚和取得莱茵地区。5月2日，他自动向威尼斯宣战；12日，威尼斯的共和分子推翻了寡头统治，欢迎法军入境。波拿巴于16日同

前政府的代表进行了谈判，这使他可以不承认新政权。波拿巴既已把威尼斯掌握在手，便打算实现自己的目标。图古特并不拒绝谈判，但同时还想得到教皇管辖区。和谈会议在乌迪内开始举行。

五、英国的危机

正当奥地利放弃斗争的时候，英国刚从一场严重的危机中脱身，这场原因复杂的危机从1796年已经开始。巴塞尔协定和海牙协定的签订以及西班牙的参战给英国的贸易带来了一些困难：1797年的出口额同上年相比略有下降，虽然仍高于1792年。法国的海盗船只最多达七百艘，英国议会已禁止没有护航的商船航行。但困难主要来自财政方面。皮特不主张用提高捐税的办法来维持军费开支。他于1796年12月略为增加了由富人负担的附加税。财政收入由1792年的一千九百万英镑上升到1797年的二千一百五十万，增加部分主要来自关税和间接税，同1792年相比，进口额和出口额分别提高了百分之十七和十四。可是，支出却由1792年的二千六百万增加到1797年的七千五百万。

皮特依靠借债弥补赤字：1797年发行的统一公债达四千三百万，占支出的百分之五十七。公债仍嫌不够，他主要以未来的税收作抵押，要求伦敦银行借款二百万；他又发行财政证券——短期国库券——一千五百万至二千万，其中部分留给银行，余下的由他支配。伦敦银行拥有的银行券1795年末约为一千三百万，1797年约为一千零五十万，但其流通额并未增加：1795年为一千四百五十万，1797年2月甚至下降为九百六十万。同1790年相比，1797年的物价上涨了百分之四十一——只是由外省银行造成的通货膨胀就能促进物价的上涨。但伦敦银行的黄金储备正在减少。

国库必须用黄金维持国外部队和资助反法同盟诸国，这使黄金储备更加减少：自1794年至1797年，价值约二千一百万英镑的黄金流向欧洲，总数至少高达五百万英镑的奥地利两笔借款尚不计在内。此外，还有殖民地部队的垫款、外国人拥有的统一公债的利息，为英国服务的中立国船只的运费和保险费，也都要用黄金支付。更糟糕的是，1796年必须花二百五十万英镑从海外购买粮食。金币在国内日渐

稀少，伦敦银行出现了用银行券挤兑铸币的现象。黄金储备已告枯竭。

奥什的远征企图也许触发了信用危机的出现。塔脱在威尔士登陆的消息于1797年2月25日在伦敦造成了普遍的惊慌。伦敦银行只剩下一百零八万六千英镑现金。根据大臣会议的命令，自27日起停止兑换铸币；这项命令直到1823年才停止执行。经济形势也不容乐观，但比1793年略好些，皮特认为尚不需国家提供贷款，伦敦银行放宽其贴现政策已足以解决问题。后来，随着铸币越加减少，纸币的币值开始疲软。暂停执行金本位制没有造成不可收拾的灾难。企业界人士从公民的责任心出发，没有忘记资本的利益与共，在收款时同意接受纸币和铸币各一半。在1812年前，不需要实行纸币的强制流通。国民情绪的恢复镇定，期票的流通和存款的复原，以及由于大陆战争的停止而英国不需再出钱资助，这一切终于使伦敦银行于1797年8月重新把黄金储备增加到四百万英镑，并逐渐补足亏空。

英国刚渡过以上难关，便遇到奥地利的背盟，它的痛苦是可以想象的，尤其皮特刚提出全面谈判的新建议。英国陷于与法国孤军作战的境地，而法国则随时可能利用已经开始的爱尔兰暴动。就在那时，岛国的屏障——海军舰队——也闹出了乱子。这与政治动荡没有关系：水兵不但伙食恶劣，薪饷停留在十七世纪的水平，而且没有任何假期，动辄遭到无情的打骂，这种苦难的生活使水兵感到绝望。眼看无人理睬他们的怨愤，他们于1797年4月16日在斯皮梯特举行暴动。经过一个月的坚持，在部分要求得到满足后，水兵终于归顺。但在此期间，北海舰队在泰晤士河口也闹了起来，邓肯率领在荷兰沿海巡航的部分军舰参与了北海舰队的行动，陆军部队也开始不稳。当局作了一些让步，赦免了包括其头目派克在内的部分闹事水兵，但仍有二十三人被处以绞刑，直到6月中旬才恢复了秩序。当时，督政府正与两院发生纠纷，错过了这个千载难逢的机会。但在英国，议会和舆论向政府进行猛烈攻击。鉴于法国的局势和巴特勒米就任督政官，皮特决

定建议和平，以寻求国内的稳定。马兹姆伯里再次前往利尔，其使命是尽力而为，即使法方拒绝一切，也不使谈判破裂。谈判于1797年7月7日开始。英方希望得到锡兰和好望角，督政府因与其盟国有约在先，不牺牲它们的利益，因而予以拒绝。塔列兰任外交部长后，气氛立即发生变化：在同英国政府联系后，他让督政府请求荷兰和西班牙给他一定的自由。协议似乎已可望达成，特别是英国的最后盟友葡萄牙代表也已与法国议和签约。

六、果月十八日政变的背景

在乌迪内和利尔举行的谈判都毫无结果，因为图古特和皮特对巴黎的动向一清二楚。前者试图转移谈判的地点；一名秘密使者会见了卡诺和巴特勒米，要求否定波拿巴的和平条件，表示愿意用莱茵地区换取教皇管辖区和德意志境内的割地。两位督政官声称无能为力，除非两院能制伏波拿巴。利尔谈判中出现了通敌行为：塔列兰（也许还有巴拉斯）接受了贿赂，许诺力争让督政府同意放弃一些殖民地。在巴特勒米的授意下，马雷把协议的内容透露给了葡萄牙，格伦维尔赶紧辟谣。同图古特一样，皮特也等着看督政府的命运如何确定。从大革命开始起，法国的对外政策总是同国内的政局变化相联系，这种联系如今变得更加密切了。如果督政府在英国和王党的阴谋打击下垮台，外国为和平付出的代价自然将便宜得多。

右派纷纷攻击将领们的抗命行为。威尼斯事件已点燃了导火线。穑月五日（1797年6月23日），迪莫拉尔在一篇充满愤怒的演说中历数波拿巴的种种罪行。作为反击，将军发表了一篇咄咄逼人的公告，并于7月14日那天向全军将士宣读。其实，他在玩弄两面派手腕：他同卡诺保持通信联系，并派奥热罗去面见督政府和执行政变使命；但是，他又根据随同来到巴黎的副官拉瓦莱特的建议，不交出他曾许诺的三百万里佛。奥什对其中的曲折一无所知；如果督政府聪明一点，奥什近在咫尺，政变行动本可以由他来领导。共和国的命运很可能因此而变化。这位士兵公民在果月十八日政变过后几天就不幸去世，忠于共和主义的国民至今仍亲切地怀念着他，认为他是忠勇兼备的青年的象征。

士兵们完全追随他们的将军。意大利军团的各师分别发出了语气强硬的宣言；桑布尔–默兹军团不久也跟着这样做。许多战士始终对革命和“不可分割”的共和国怀有无比的忠诚；他们为革命和共和国浴

血奋战，认为自己有权阻止由百姓造出的王党胡作非为。情况当然并不都是如此：在有些部队中，军官的态度也起一定的影响，例如莫罗指挥的莱茵–摩泽尔军团远没有同其他两个军团采取一致行动。

将军们在共和国中的政治影响大部分来自他们在部队中的威望，而他们威望的提高又在于士兵心理状态的迅速变化。这种变化最初是随着部队实行混合编制后出现的；从那时起，志愿兵和应征新兵都必须根据革命政府关于整顿军纪的规定，严格遵守正规军的纪律。热月党人执政后不断强调自下而上的绝对服从。军事法庭开庭时不再设陪审团，法官中不再有普通士兵。此外，在督政府统治期间，由于逃兵甚多，留下的士兵几乎可以说都是志愿兵。他们之所以留下，只是因为他们喜爱打仗和冒险，或者因为一旦离开部队，他们不知道干什么是好。他们逐渐变得不同于普通百姓，特别在共和二年的大举征兵后再没有征召过新兵，军事胜利又使他们离法国本土越来越远。这些驻守国外的职业军人怎能不以他们的军官马首是瞻呢？但是，他们毕竟不是雇佣军，士兵和将军只是应资产阶级的召唤，才在果月十八日和雾月十八日发动了政变。

第四章　果月十八日政变和康波福米奥协定

共和五年果月十八日（1797年7月4日），督政府在军队的帮助下粉碎了两院中的反对派，把革命重新引向专政的道路。政变的后果与其原因同样复杂。它暂时导致了对英谈判的破裂，并使波拿巴得以迫使奥地利接受和平条件，但这样的和平只能是一种休战。

一、果月十八日政变（1797年9月4日）

当右派获悉他们所信任的部长全遭解职，奥什的部队开始调动，骑兵已到达科尔贝附近的拉费尔代–阿莱（根据宪法部队不得进入的地区）时，他们已能断定督政府准备搞一次政变。他们企图与卡诺合作，对督政府下弹劾令。但是，卡诺已从巴拉斯处得知庇什格律的叛国行径，改变了主意，并明确表示决不赞同复辟。在另一个阵营，奥什以为调动部队已获卡诺的同意，在受到后者的责备后，与巴拉斯大吵了一场。此外，右派又指责奥什任国防部长为非法，必须予以撤换，因为将军还不到四十岁。督政府以向布雷斯特增援为名解释部队的调动，并说进入禁区是"误入"。这样一场风波才暂告平息。

政府利用了这一点。奥什率部兼程前进。他的朋友谢雷担任了督政府警卫长，奥热罗任巴黎卫戍第十七师师长。部队、武器和弹药以各种借口进入了巴黎，对"黑衣领"寻衅之事重又开始。右派对军队散发的非法公告提出抗议，督政府则把扰乱秩序的罪名归诸反革命。拉雷韦里埃声称他同共和国的敌人决不调和。怎么办？两院决定重建国民卫队的精壮营，以武装富裕街区的资产者和准备一次新的葡月行动。但是，三巨头对法律已置之不顾；其他的有效措施或者议而不决，或者在元老院搁浅。果月十七日，右派终于决定对督政府提出弹劾，但后者已抢先动手。

在十七日至十八日的夜间，巴黎被置于军事管制之下。奥热罗在凌晨逮捕了巴特勒米、庇什格律及其同伙。卡诺只身脱逃。一项公告宣布，对复辟王政或恢复1793年宪法的捣乱分子将格杀勿论。两院感到十分惊诧，左派也不能不承认宪法受到了致命的践踏；根据三巨头的建议，两院通过了果月十九日非常法，接着于二十二日又通过了新闻限制法。

四十九个州的选举结果被全部撤销，其他各州的任命也经过清洗。六十五位知名人士被勒令流放圭亚那，其中十七人被押送前往，八人死于流放地，包括庇什格律在内的少数人得以脱逃。总计有一百七十七名议员被除名，并且不被替补。有些议员不再出席两院会议或保持沉默。四十二家反对派报刊被取消，报社社长和主编均被判流放，但他们几乎全躲避了起来。此外，既然宪法允许，报刊在一年内由警察当局任意主宰。

已回国的流亡者接到必须在十天内离开法国的命令，违者将被处死。共和四年雾月三日法又重新生效，并进一步剥夺流亡者亲属的选举权。关于撤销镇压神甫法的命令被收回后，被流放的神甫又不得不再次离乡背井。但是，对违背这一法律的神甫不再处死，改为流放圭亚那。另方面，督政府取得了以命令形式遣送任何神甫流放的权利；从此，神甫不但必须答应服从法律，而且必须宣誓仇恨国王和1793年宪法，这使又一批神甫坚决进行抵制。行政部门的权威扩大了：政府从此负责撤换行政官吏和法官；终审法院也遭清洗，唯独国库仍保留原班人马。政府还从两院夺回了随时随地发布戒严令的权力。

果月十八日事变不惜践踏宪法，结束了热月党推行的自由化尝试，用武力建立了专政，但这个专政终究没有得到巩固。如同5月13日后的国民公会一样，立法团决不甘心自己地位的下降。它比以往更不能同督政府合作，最终推翻了督政府。军队的作用使军事专政的前景进一步明朗，波拿巴的威望正与日俱增。

二、康波福米奥协定（1797年10月18日）

既然王党同外国的勾结部分地说明事态的演变，对外政策也间接受到了影响。勒贝尔主持外交事务后，塔列兰采取委婉顺从的态度。新任全权代表在利尔通知马姆兹伯里，必须交回法国及其盟国的全部殖民地，而共和国的战果则不让分毫。谈判因此而破裂。在莱茵地区，随着奥什的去世，由他支持的和由戈尔策划的建立西斯莱茵共和国的计划也烟消云散。图古特忍气吞声地派遣科本泽尔前往乌迪内附近的帕沙里亚诺乡间别墅，同波拿巴继续商谈。

督政府在自然边界问题上不再左右摇摆。它不但保留西萨尔平，而且坚持不放弃威尼斯。它要求取得整个莱茵河左岸，只让奥地利占有依斯的利亚和达尔马提亚，并恢复赛莱尼西姆共和国。冬季战役即将进行。

波拿巴完全知道冬季战役将在德意志境内进行，他不愿因此而使自己处于次要地位。他擅自把包括首府在内的阿迪杰河以东的威尼斯领地交给奥国，但把爱奥尼亚群岛留给法国。作为交换，奥地利同意出让除科隆地区外的莱茵河左岸。科本泽尔终于接受了条件。肢解德意志的问题将在拉施塔特同帝国议会讨论解决。双方于10月18日在帕沙里亚诺签字；但协定以小村庄康波福米奥命名，因为签字仪式原定在那里举行。

督政府虽感失望，但仍批准了这一协定。政变以来，督政府面临着重重困难；它怎能同飞扬跋扈的将军闹翻？尤其是现在，奥什已经去世，莫罗又居心叵测，不可重用。可是，协定有关莱茵地区的条文在外交上会导致不可收拾的后果。图古特把科隆地区作为例外，不予出让，因为普鲁士的领地就在那里；人们不能不担心普鲁士会反对出

让和离开法国。在这种情况下，只要同英国的战争仍在进行，反法同盟就有复活的可能。

共和国既然没有完全达到自然边界，这就更加促使它在自然界之外扩大占领区。它必须相信作为它屏障的保护国：巴达维亚和西萨尔平共和国的情况就是如此。为了把西萨尔平同法国连接起来，波拿巴企图夺取瑞士或至少瓦莱州，如能在皮埃蒙特立足对他更加方便。新任大使们——驻海牙的德拉克鲁瓦、驻都灵的让格内、驻马德里的特罗盖——到处以主人的身份颐指气使。

此外，雅各宾分子虽然没有接到当局的正式请求，却为政变拍手叫好，并随时愿意出力效劳。督政府强调王党的危险，也就激发了革命热情，并鼓励人们同暴君决战到底和普及革命宣传。正是在共和六年，共和分子开始为自己属于负有解放世界使命的"伟大民族"而感到骄傲。拉雷韦里埃感到吉伦特的理想主义在觉醒；巴拉斯不反对闹个天翻地覆。勒贝尔同他们一样乐于展望教皇政权的垮台；与巴塞尔的民主派相联系，他势必经不住入侵瑞士的诱惑。最后，从自身的利益和倾向出发，将军们和军需商对于使他们得以名利双收的宣传运动自然表现得十分积极。

在果月十八日后不到六个月，法军在波拿巴的赞同或唆使下，进入了伯尔尼和罗马。波拿巴自己出征埃及，促使了第二次反法同盟的迅速形成。

第五章　第二届督政府

在热月党建立的政权的历史上，果月十八日是两个截然不同的时期的分界线：政变结束了比较自由的立宪制尝试。第二届督政府——我们惯于这样称呼它——不但采用了已被其前任多少放弃的非常措施，而且又想出了迫使它的敌人不敢讲话的新镇压措施。由于大陆和平的实现，它已能把更多的精力集中在内政方面，但它始终不能取得舆论的支持。

一、督政府的恐怖统治

督政府虽然以恐怖手段支撑其独裁统治，但它毕竟没有把恐怖主义发展到1793年的程度，因为外国的威胁暂时已不再存在，国内的叛乱者也已沦为打家劫舍的盗贼。最高法院办事拖沓，态度暧昧；人们有时诉诸普通的刑事法庭，那里也有类似的缺点；革命法庭始终没有恢复。人们对非常案件采取军法审判；在果月十八日后，军法审判主要用于对付地方骚乱，虽然只是在南部的个别地方曾出现过比较严重的骚乱。立法团只是在共和六年穑月这一个月内准许抄家，但这种准许其实完全是可有可无的形式，正如乡村中打猎不需经过任何人批准一样。地方当局虽然无权捕人，但它们步督政府之后尘，下令对嫌疑犯执行为期不等的关押。通信秘密和个人自由均不被尊重。政府分批取缔了许多报刊，留下的几家变得没有政治色彩。书刊和戏剧也逃不过警察的专横检查。

以下三种人是主要的打击对象：强盗、流亡者和神甫。

一项新的非常法规定盗匪按军法审判，两人以上作案者处以死刑，这使人不能不联想到过去的重罪法庭，并使人想象到未来执政府的特刑庭。

惩治流亡者的问题在理论上似乎是清楚的，但在实行中却不无困难，因为流亡者的名单常有差错。督政府历来反对任何玩忽法律的行为，军事法庭和地方当局也就审慎从事。尽管如此，至少在共和六年，对流亡者的处决仍在进行。流亡者亲属仍受共和四年雾月三日法的约束，在遗产预分前不能支配他们的财产。督政府的一些成员准备走得更远。尤其是西哀士，他甚至主张驱逐所有贵族。这个建议遭到了强烈的反对，两院于共和六年霜月九日（1797年11月29日）仅决定取消贵族的居住权，除非他们像外国人加入法国国籍那样提出申请；

这对那些对革命有功之人自当别论。由于名单迟迟定不下来，这项法律也就成了一纸空文。

神甫的地位比流亡者更不明确：1792年和1793年的有关法律是否仍可执行，始终没有作出决定；警务部长于共和七年重申，被流放的神甫返回国内者将遣送圭亚那。但是，许多神甫同时也出现在流亡贵族的名单上，据说约有四十余人因此丧命。军事法庭和地方当局对另一些神甫网开三面，警务部长于共和七年表示，被告可对其身份提出异议。

在另方面，督政府往往根据特别法令，将拒绝宣誓仇恨王政的，甚至其他遵纪守法的神甫遣送流放地。但是，它也曾一次把九千二百三十四名比利时教士统统判处流放。在共和国的其他地区，约有一千七百至一千八百名神甫受到同样的打击。实际上，仅有三艘船开往圭亚那，英国截获了一艘，其他两艘共载有二百六十三名流放者。另有一千一百余名被禁闭在雷岛和奥列龙岛。老弱病残者悉遭关押。犯人待遇恶劣，死亡甚众（年老病死也是其中的原因之一）。

对教徒们说来，新的恐怖统治还表现为重新执行共和四年葡月七日法——禁止公共的宗教仪式，破除信仰的外部象征，出售不再有神甫定期举行祭礼的教堂。督政府分子对共和历和旬末礼拜的热衷也使教徒感到愤懑。督政府明令规定，各政府部门必须严格使用共和历；共和四年热月十七日（1789年8月4日）法和果月二十三日（9月9日）法确认了旬末休息一天，并规定了应予庆祝的节日。此外，督政府既无力负担公立学校的经费开支，又鉴于公立学校遭到坚持教会教育的家长的抵制，便对私立学校——几乎全部由天主教主办——横加限制。它下令将私立学校置于市镇当局的监督之下，禁止公职人员的子女进私立学校上学，并表示政府官员今后将从公立学校毕业生中选拔。这些措施看来并未真正奏效，但也有一些教会学校因此关了门。

被称作“不流血的断头台”的流放政策给人们留下很坏的印象，但督政府的恐怖统治毕竟杀人不多。由军事法庭判处枪决的至少有一百

六十人，刑事法庭的死刑判决尚无统计。随着时间的推移，人们对最残酷的刑罚越来越明显地表示反感。1798年8月后，不再有人被遣送圭亚那流放；1799年3月后，仅一名流亡者被处死。督政府分子比雅各宾分子更加聪明，他们的恐怖不针对特定的社会阶层，因而广大居民并不觉得受到威胁。镇压完全由政府执行，没有设立监视委员会。监视委员会固然因熟悉当地情况而有效率，但往往夹杂着个人恩怨和种种敲诈。只是到了共和七年末，当王党同外国的勾结激起普遍的愤慨时，恐怖统治才有重新加剧的危险。然而，许多法国人把恐怖统治同督政府的宗教政策联系在一起，这在很大程度上造成了督政府的不得民心。

拉雷韦里埃等部分共和分子对推行镇压政策仍嫌不够，还要像“暴君罗伯斯庇尔”那样用最高主宰的公民宗教反对天主教。大多数共和分子始终不同意这么做。但是，少数人仍跃跃欲试，并于1797年1月创立了“博爱教”。这一与共济会具有类似信条的新教会从未深入群众；自1796年起，在罗蒂埃·德·蒙塔洛的创导下，共济会恢复了活动。政府把主要精力放在改善小学教育方面，但因经费支绌而毫无作为。实际上，它仅开办了几所高等学校和筹建了由“观念学派”所控制的法兰西学院。在推行共和历和旬末礼拜的同时，政府打算扩大宣传，但也没有结果，因为这不但遭到天主教徒的反对，而且也打乱一般人的习惯，使人们感到不便。

督政府虽然得不到舆论的支持，却至少用恐怖手段使反革命在大陆和平期间无力反抗；一旦实行恐怖，谁也阻止不了督政府转移目标，当雅各宾派重新成为它的可怕对手时，恐怖措施也就转而针对这些人了。

恐怖是专政的必要手段，但恐怖却弥补不了领导者的无能和政权组织的不完善。梅兰参加督政府后曾起过一定的作用，但他的副手弗朗索瓦·德·纳夫沙杜只是一名行政官员。共和四年的部长中仅留用了拉梅尔，除比利时人朗布莱奇外，人员更替并未使督政府有新的起

色。许多督政府分子表示，不该像山岳派那样暂停执行宪法，而应修改宪法，以便不断加强行政权。西哀士和塔列兰，大概还有斯塔尔夫人和本雅明·贡斯当，共同进行了周密的策划。塔列兰通知波拿巴说，西哀士打算去拜访他，策划者对将军的答复早已心里有底。波拿巴主张取消立法团对战争与和平的决定权和对税收的批准权。他说："根据我的设想，政府应该是国民的真正代表。"两院自然不打算这么做，因而两次建议督政府在若干年内暂停选举。三督政在果月十八日曾要求议员赞同这一创议，但不敢同时要求扩大他们自己的职权。机会既已错过，那就必须发动一次新的政变，因为合法地修改宪法需要很长时间。三督政在政变问题上意见不能一致。拉雷韦里埃认为，破坏宪法正是为了保存宪法；勒贝尔对巴拉斯，尤其对波拿巴，很不放心。尽管督政府变得更强有力了，但对两院和国库仍毫无办法，各州的地方当局也很不稳定。

在几个月内，共和派的团结至少在表面上已经恢复。丧失被选举权的山岳派得到了平反；一些雅各宾派被政府重新录用，对报纸的控制也有所放松。在冬季结束前，人们几乎可以认为，督政府最害怕的还是军事将领。奥热罗因为没有当上督政，正大骂忘恩负义。波拿巴在共和六年霜月二十日（1797年12月10日）对巴黎给他的隆重接待表现冷淡和傲慢，并针对巴拉斯的演说，讲了下面这句名言："一旦法国人民的幸福有了最好的组织法作保障，全欧洲都将获得自由。"在随后的几个月里，人们仍征询他对外交事务的意见，他比任何人都更加有力地推动共和国走上他所主张走的那条道路。

二、第三次反动：共和六年花月二十二日（1798年5月11日）

选举制度原封未动，政界满怀焦虑地等着改选的到来；这次改选很可能在春末改变果月十八日的结果。

改选涉及的面相当大：由于不久前撤销了部分议员的职务，应该补足的议席达四百三十七个，其中包括“终身”议员的一半。人们决定采用在共和五年被认为背离代议制原则而遭否定的预防措施。共和六年雨月十二日（1798年1月31日），立法团宣布自己负责对新任议员的资格审查，因而二百三十六名原国民公会议员将同二百九十七名现任议员一起参加对即将代替他们的新选议员的清洗。二十四日（2月12日），在职的两院确定于花月二十七日（5月16日）选举新督政，也就是说，把改选权抓住不放。改选结果是让特雷拉取代弗朗索瓦·德·纳夫沙杜。

人们逐渐觉察到，王党分子或者已经被排斥，或者因害怕而不再投票，但对现政权不满的人仍不选现任议员。这种状况岂不对雅各宾派有利？他们领导着许多宪政小组，在行政官员中朋友甚多，他们的宣传也使人担心，拉雷韦里埃总以为恐怖分子会暗杀他，因而惴惴不安。梅兰或许真的感到担忧，或许出自策略需要，扮演了卡诺的角色，他警告资产阶级应防止共和二年民主制的再现。《政府通报》提醒有产者注意，“无耻的无政府主义正宣扬罗伯斯庇尔的平均和平等，向一无所有者许诺将把有产者的产业分给他们”。本雅明·贡斯当从理论上作了进一步的论述。其实，新雅各宾派同无套裤汉已不再有联系，但“社会恐惧”过去对热月党人有用，现在对督政府分子有用，将来对波拿巴依然有用。巴拉斯高声反对在共和派内部制造分裂，但也毫无用处，因为其他几名督政另有自己的小算盘。督政府与两院争吵

不休：问题在于督政府不仅要排斥雅各宾派，而且要排斥拉马克这样的独立派（尽管拉马克原是吉伦特分子），以便在议会中取得驯服的多数。波拿巴后来指出："决不容许反对派的存在。"打定主意以后，督政府对这次选举作了认真的准备。它免除许多官员的职务，在许多城市宣布戒严，并借口检查路捐执行情况，派遣巡视员携带命令和经费送交各地的特派员。梅兰的拿手好戏正是大搞分裂，以便操纵对立的各派。

选举的结果没有任何地方可以使资产阶级感到惊慌，但人们认为，新的立法团大概不会像以往那么顺从。由于议会将在牧月一日（5月20日）开会，必须赶紧动手。督政府的亲信拟出了一份应予剔除的议员名单，提交两院通过。共和六年花月二十二日（1798年5月11日）法规定：在未发生分裂的八个州中选出的议员均被除名，议席空缺待补；在十九个选区中当选的分裂分子准予取得议员资格；在别的选区中也有个别当选议员被撤销；另有六十余名行政官员和法官被驱逐。总计共有一百零六名当选议员受到花月法的制裁；约有六十名反对派逃过了厄运。花月二十二日选举进一步表明，政府的势力——六十八名特派员、十七名一般官员以及一百零六名行政官员和法官，其中大部分都依靠督政府才谋得官职——进入了两院。立法权的地位正继续下降，国家官吏闯入立法机构将长期毒化代议制的气氛。

失望接踵而来。多数议员眼看许多备受他们尊敬的人竟被除名，他们在不满之余，暗中对他们服从的领导人怀有怨望。在反对派方面，吕西安·波拿巴危言耸听地抨击当局。督政府达到了权力的巅峰，它的垮台也就为期不远了。

三、财政问题与国民经济

然而，督政府的业绩主要是在果月十八日后的二十个月内完成的；人们对此没有作出公正的评价，尽管督政府远不止在经济方面为执政府作了准备。

当务之急是要恢复经济。两院迅速采取措施，再次削减债务。国家债册仅留有或登记有债权人三分之一的证券，这些证券可用于纳税和支付购买国有产业时必须用铸币偿付的部分，余下三分之二的证券改作银行券，可与其他“死价值”一样抵偿购买国有产业的其余部分价款。这就是所谓“拉梅尔清账”或三分之二的信用破产，也就是共和六年葡月九日（1798年9月30日）对世袭年金和霜月二十四日（12月14日）对终身年金、养老金以及对待积欠债务和浮动债务提出的解决办法。

预算因此减少了一千六百万，并且不留尾欠。余下的事是争取财政收支平衡。为了加快征收直接税，各州均成立了税务局：督政府的特派员与纳税人代表一起确定课税基数和制表造册。但特派员往往忙于其他事情，对征税业务也不在行，因而这次改革没有取得预期的成果。看来，派遣税吏前往欠税人家里索取的措施比较有效。两院还决定开征新税，特别是路捐，但仍毫无计划地批准各种开支以及缓纳税款。两院始终不愿增设间接税，后来虽勉强予以同意，但也只是由市镇当局征收。共和六年的财政赤字高达二亿五千万。共和七年初，正值秋季，也许因为大陆战争又迫在眉睫，两院终于批准了关于征收营业税、印花税、注册捐、地产税、动产税等基本法，其中一些税则或者长期有效或者至今有效。此外，两院还设立了一项门窗直接税。增税措施在短期内仍不能使财政收入显著增加，出售国有产业不足以应付非常开支；主要财源来自对英作战的一笔八千万借款以及对“姊妹共和国”的榨取。

国库罗掘俱空，“金钱”主宰一切：督政府继续对金融家曲意奉承，听取他们的要求。乌佛拉尔、海盖洛、保莱、范勒尔贝格、塞甘和朗热小姐的丈夫西蒙的名声都与日俱增。官员和政客中贪污成风：1798年8月，国防部长谢雷的几名助手被撤职，其中就有部长的兄弟，人们认为他是受贿的主犯；许多丑闻暴露了军需供应中的舞弊行为。督政府制伏不了国库，叛国者混迹其中：共和六年热月，国库中的叛国分子用拒付军费的办法，导致了第二次爱尔兰远征的失败。

大陆的和平仅维持了一年半时间，而不是执政府时期的四年，执政府还取得一年的海上和平。督政府的政绩较为逊色原是不足为怪的。更何况，由信用破产和价格下跌带来的通货紧缺使督政府面临重重困难。货币不足使贷款利息超过百分之十，短期借款的月息也高达百分之七。培勒戈和雷卡米埃于1796年创办了“往来客户银行”，1797年又出现了“商业透支银行”；外省也开办了几家货币发行银行。但两院始终拒绝承认这些银行发行的纸币为货币，国库也不予接受，这些银行只是以透支形式为其股东的商业往来服务。

价格下跌还促使了经营积极性的下降。1796年和1798年的丰收导致粮食过剩，加上1798年葡萄酒销售不畅和出现干旱，农民被迫卖掉牲畜。政府从中得到好处：生活好过了，社会秩序也日趋安定。但是，收入长期不高使大农庄主、富裕农民和大地主对督政府十分不满，而他们多数又都是选举人。

农业危机反过来影响到工业，制造商很难弥补增税、征购和战争给他们造成的亏损。国内运输遇到许多困难：道路破坏严重、运河年久失修、盗匪出没抢劫。海上贸易困难更大：商船日益减少；殖民地与本土几乎不再有联系；远征埃及切断了法国同土耳其和中东的来往。

鉴于以上情况，督政府在经济方面所做的努力无法取得重大成果。出力最多的要算是在共和六年就任内政部长的弗朗索瓦·德·纳夫沙杜。他曾设想过许多计划，但最终只能发些通报和给人们一些鼓励

而已。共和七年葡月二十四日（1798年10月15日），他主持了国家博览会的开幕式。法国基本上仍是个农业国，生产水平仍低于1789年，农业发展十分缓慢。经济萎缩势必影响财政收入，而沉重的军费又使财政陷于百孔千疮的境地；哲学家关于国民教育和社会救济的理想原则曾由山岳派付诸实施，如今越来越显得只是好大喜功的空想。必须像过去那样，踏实而缓慢地去争取进步。在这方面，弗朗索瓦·德·纳夫沙杜是最能干的组织家：在他的创导下，设置了公共教育委员会，筹建了“法兰西子弟学校”，接受奖学金生入校寄宿，以补充中心学校的不足；每个市镇均设立“济贫办公室”，负责救济事务，其开支有时由市镇征收的税款提供。

法国人的生活改善不大。督政府只是依靠和平才能维持下去，因为它的部队大部分由其附庸国供养。随着战火重起和军事失利，军队退到了国境线内，军事负担再次加重，使政府走投无路。

第六章　英法战争

英国在被大陆国家抛弃后感到处境危急，便在国内推行一定程度的卫国措施，皮特终于开始增加税收和扩大征兵。实际上，督政府动摇不了这个海上贸易强国，远征埃及虽使英国感到不安，但也给它提供了重建反法同盟的良机。

一、英国的努力

法国扩大了疆土，控制着荷兰，并与西班牙结成联盟；英国政府同这个强敌孤军作战，不能不正视面临的危险。大西洋的局势看来还不用担心，但假如土伦的舰队联合西班牙舰队一起前来增援布雷斯特舰队，局势将会变得严重起来。此外，法国的扩张很可能使英国的出口减少，并进一步减少公债的财源——利润。因此，对英国说来，复活反法同盟实是上策。奥地利已疲惫不堪，普鲁士一心等着在德意志境内得到补偿，它们对英国的建议都置若罔闻；在远征埃及前，保罗一世始终持观望态度，尽管他一贯反对革命。英国在一年内只能指望自己，它因此必须加倍努力。

统治阶级在春季危机期间已显示了精诚团结，如今更患难与共；政府多数派内部的勾心斗角暂时消停了。历来有亲法嫌疑的坎宁劲头十足地投入了反对均产革命的战斗，并着手出版《反雅各宾》杂志。报纸和漫画家——特别是吉尔莱——虽然不放弃批评的权利，却都为“正义事业”服务。法军对瑞士和日内瓦的入侵，加尔文主义在罗马的抬头，激起了许多有识之士的愤怒，例如柯尔律治为此创作了一首诗歌，反对亵渎神圣的法国。

另方面，国民的情绪仍不稳定。在这之前，大部分居民不关心战争：旧制度下的人民历来认为战争是政府的事。皮特对平民审慎地采取安抚政策，避免使国内同胞承受强制和牺牲，以待他们终于觉悟到大难临头而自愿为国献身。法国的入侵威胁加快了这一时刻的到来。继续呼吁和平和表示同革命者休戚与共的民主派被指为卖国贼而遭到唾骂。福克斯本人及其辉格党朋友也未能免遭非难。

从年底开始，皮特利用了国民的觉醒来提高税收。1798年的财政预算以多种名义增加附加税——这一措施被称作“三重附加”，还号召富人自动认捐。认捐结果仅得到预期数字的三分之二。皮特于是在

1799年开征所得税，凡收入高于二百英镑者按百分之十的税率——即每英镑缴纳二先令——计征，低于此数者税率递减，六十英镑以下免征。统治阶级所作的牺牲仍然有限：以1801年为例，直接税收入仅一千零五十万，而间接税竟达二千三百万；所得税的征收额由乡绅确定，由财政部派员监督；此外，皮特还准许以认购公债的形式赎买土地税，这对地主十分有利。

改善征兵制度更加困难。军人认为民兵毫无用处；1794年后，许多志愿者为了避免转入民兵，自发地组织起来，答应在家里等着，一旦有事，便在划定的战区内同入侵者作战。看来，比较有用的还是在战争期间按正规编制组织起来的国防自卫队，这支拥有二万五千人的队伍只在国内服役。这些军事组织的出现使正规军的兵源枯竭。在1796年，决定以抽签方式向各地招募一万五千名新兵，违令者将处以罚款。这一措施遭到彻底失败，因为各地宁肯缴纳罚款。政府于1798年又建议民兵自愿从军，响应者将受到奖励。这个办法取得了成功，并于1799年7月12日以法律形式肯定下来，一直执行到1815年为止。部队的兵员自1793年的三万九千人增加到1801年的十四万人，但大部分新兵均用于殖民地；扣除留守部队后，真正能出征作战的部队仅一万人左右。英军于1799年第一次（这也是1794年至1801年间唯一的一次）。试图登陆进攻荷兰。国防自卫队也同意配合正规军作战。英军在战术上有了一些进步：炮车于1797年开始出现，炮兵于1799年成为独立的兵种；但在部队的管理和指挥方面，群龙无首的状态仍未结束。

不容否认，英国的确作了努力，但这种努力仍很有限。军事准备仍不能保证战胜入侵者，义务兵役制没有实行。英国继续相信自己的舰队，这诚然不无道理，但只要法军的登陆威胁仍然存在，只要能够助法军一臂之力的爱尔兰起义尚未被粉碎，英国人就不免要提心吊胆。沃尔夫·汤恩及其朋友仍同英格兰的民主派，以及同督政府保持联系。政府注视着他们的一举一动，并利用奸细的告发：奥康纳和菲茨

杰拉德先后被捕。爱尔兰人等待着波拿巴，而波拿巴却于1798年5月19日扬帆启航前往埃及。爱尔兰人因不明情况，于月底在东南各郡揭竿而起；英格兰的援军来得很慢，起义者的抵抗坚持到六月底；当康沃利斯前来担任指挥时，起义已经被扑灭。鼓动起义的两名神甫米歇尔和墨菲，前者战死，后者被绞杀。康沃利斯的作战对手只是在亨倍尔率领下于8月登陆的一支小部队，这支部队于9月8日全军覆没。皮特乘机加强镇压和取缔英国的雅各宾分子。政府于1798年宣布，继续暂停执行人身保护令。翌年又规定印刷机必须申报登记，非法结社者将受到流放七年的处罚。

从此，英国可以安下心来赞赏他们的水兵的战功了。纳尔逊歼灭了波拿巴的舰队。马耳他岛被团团围困。到了年底，尽管皮特下了救援的命令，那不勒斯仍然失守；但英国舰队保护了西西里岛，并占领了梅诺卡岛：地中海已成为英国的内湖。殖民帝国不断在扩大：圣卢西亚岛被收复；荷兰失去了圭亚那、锡兰以及通向印度之路的主要中途站好望角，韦尔斯利在印度完成了对迈索尔的征服；西班牙失去了可利用其邻近海岸从事走私的理想储运站——特立尼蒂岛；被督政府驱逐的米兰达现在正争取英美两国的支持，把起义引向南美大陆的西属殖民地。英国的出口在持续增长，1798年和1799年的出口额分别比1792年增加百分之二十三和三十七。同土耳其结盟为英国打开了中东的门户；全部殖民地贸易都在英国的控制之下。

英国坚定地经受了考验，但如果没有大陆国家的帮助——即令是雇佣军，它还是制伏不了自己的对手；在1798年底，各种迹象表明，英国将能得到这样的帮助。

二、法国的计划以及大陆封锁的前奏

在法国这方面，自从敌国只剩下英国后，战争形势立即有了改观。海上和殖民地战争使它遭受了严重的损失。军舰只能偷偷摸摸地航行，再也不敢轻易挑起战端。远洋贸易已降低到等于零。除维克多·雨盖坚守的瓜德罗普外，除马斯卡林群岛（法兰西岛的殖民主拒绝解放奴隶，已责令督政府特派员登船离开那里）外，所有的殖民地均已陷落；荷兰丢失的圭亚那和好望角以及西班牙丢失的特立尼蒂岛尚不计在内。法国名义上还留在圣多明各：杜山–路维都尔同坚守南部的拉伏一起迫使英军撤退。但过后不久，杜山–路维都尔在当地自行其是：他借口拉伏将军和回任就职的特派员松都纳克斯已当选立法团议员，硬把二人送回法国。从而前来接替以上二人的埃杜维尔将军不久也离职而走。杜山强迫黑人劳动，积极恢复生产，不同督政府断绝关系，宗主国仅在名义上保留权威。法国人不能不承认，那时的景况同路易十四为征服海洋和世界而进行的第二次百年战争的最后一幕已相差无几了。

法国人历来把英国人当作最可恶的仇敌，共和派更责难不讲信义的阿尔比昂为满足其利己的欲望而组织雇佣的反革命十字军。早在共和二年，雅各宾派和无套裤汉已明确表示，共和国的军队将在岛国登陆，推翻那里的商人寡头。现在，大陆既然实现了和平，摧毁现代伽太基的时机已经来到。亲英分子塔列兰在共和六年风月的一篇通告中大骂英国是世界的暴君和海上的吸血鬼。督政府为准备这场战争发行了八千万公债，一些发明家建议制造导航气球或潜艇。一支五万人的大军朝布雷斯特方向集结，波拿巴被任命为“英格兰军团”司令。

经济战因此具有了新的特点。热月党人名义上继续抵制英国商品。两院在关税问题上有时表现出自由化的倾向，共和六年的关税率甚至比1791年略低；但官员们仍坚持重商主义，持强烈的关税保护主

义立场的制造商，特别是棉布厂商，包围着政府。共和五年雾月十日（1796年10月31日）通过的一项法律把追查英国货重新提上议事日程，追查范围包括货物数量和真实产地，并要求其他货物必须备有各领事颁发的产地证明书。随之而来的是对英国国民的抄家、查封和逮捕。到了夏季，督政府通知各中立国，如果他们继续顺从敌国的要求，他们的财产将予没收，即使在海上也不例外。尽管如此，中立国没有停止他们在法国港口的交易。督政府不得不考虑到两院的反对，帕斯托雷在两院明确反对已宣布的强暴措施，指出这会导致同美国的决裂。但在果月十八日后，主战热浪使威胁转化为行动：共和六年雪月二十九日（1798年1月18日）法批准，凡服从英国法规的或夹带英国物品——即使是水手的小刀或船长的餐具——的中立国船只一律予以扣留。这项空前严格的措施在1807年的米兰敕令中将再次出现。拿破仑再次实行的战争封锁不仅给殖民地产品的消费者带来不便，而且引起了制造商的不满。制造商必须取得必要的原料，尤其是棉花，他们主张推行英国那种有利于本国商业利益的封锁。应该规定出禁运当中的许多例外。督政府采取的政策削弱了出口，使法美两国处于战争的边缘；作为报复措施，美国对法国船只也不放过。但美国仍想谈判，这给了塔列兰向美国使者索取贿赂的机会。这些使者的信件在送交参议院后被泄露了出去，于1798年春掀起了一场轩然大波。断交已迫在眉睫。

没有大陆各国的合作，没有旨在推动革命扩张的宣传相配合，这样的经济战不可能获得圆满的成果。为了推行总体战，必须采取以下措施：完成对意大利的征服，控制汉萨同盟诸城市，进而割断德意志诸国同英国的贸易。法国于1798年吞并了米卢斯和日内瓦（后者成了莱蒙州的首府），原因之一正是为了摧毁两个走私据点。督政府的封锁范围虽然比1793年大得多，但远不能削弱英国的出口，甚至阻止不了它的发展，封锁因而不是一种长久之计。

三、远征埃及

向英国本土登陆的准备工作即将结束。1797年10月11日，邓肯在坎贝尔敦打败了荷兰人。杰维斯封锁了卡迪斯，纳尔逊的舰队进入了地中海。布律克斯声称不能率舰只前往布雷斯特。将领们认为登陆没有成功的希望。共和六年风月五日（1798年2月23日），波拿巴从西部视察归来后，决定放弃原定计划。结果，只是派了亨倍尔将军率军救援爱尔兰起义：在法军登陆时，起义已失败了两个月。为失败辩护的理由似乎很多：海军不肯出力，大陆和平尚不稳固，共和国不能派出一支大军和最优秀的将领。然而，波拿巴却指出，应该把战争引向埃及。但是，如果以上理由不利于在英国本土的登陆行动，它们至少应该成为反对远征埃及的更有力的理由，且不谈许多其他的理由。

早在意大利期间，波拿巴的心就步亚历山大的后尘飞向了神奇的东方。他占领着爱奥尼亚群岛，又窥测着马耳他岛。他当然更想征服英格兰，这个计划既然必须放弃，东方也就上升到首要地位。无所作为会使他的威望黯然失色。他决定选择埃及，大概是受了塔列兰的影响，后者的作用始终是个谜。埃及无论在十字军东征以来的法国传统中，或是在实行特惠条例后的马赛贸易中，都占有重要的地位。商人们对马穆鲁克抱怨不已，这些雇佣军以苏丹的名义剥削当地居民。麦加龙领事断言，法国出兵埃及必将取得成功。此外，从埃及还可以打开通向印度的道路，铁普正据守迈索尔，抵抗韦尔斯利的进攻。共和五年穑月，塔列兰在法兰西学院发表演说，主张重振殖民扩张的旧业。难道埃及不正是最好的猎物吗？但是，塔列兰希望同英国讲和，并坚持保留自然边界（这正与传说相反）。他不可能看不到，远征埃及将使同英国的和解化为泡影，东方问题还会导致法国同土耳其和俄国开战，从而使法国不能保住已征服的国土。塔列兰也许只想为波拿巴效劳；但也有可能，塔列兰想把威胁英格兰的军队转移到埃及，以

便使英国取得重建反法同盟的条件。他的情妇格朗特夫人在一封信中说，他想“给他的英国朋友帮忙”；这封信落到了督政府的手里，后者在暗中把事情掩盖了过去。在共和六年选举的前夕，督政府认为不能把塔列兰和波拿巴推向反对派的一边。无论是出于软弱或是为了调走野心勃勃的将军，督政府采纳这个冒险的建议对自己没有任何不利之处。

在共和六年风月十五日（1798年3月5日）作出决定后，经过极其秘密的准备，远征军于花月三十日（5月19日）离开了土伦，共有战列舰十三艘，护卫舰十七艘，其他战舰三十五艘，运输船只二百八十艘，水兵一万六千名，陆军官兵三万八千名，还有包括贝尔托莱、蒙日和若弗鲁瓦-圣-伊莱尔在内的一百八十七名文人、学者和艺术家。由于队伍庞大，行进缓慢，远征军于6月6日才抵达马耳他。马耳他骑士团大首领已被收买，不战而降。法国舰队继续前进，凑巧躲开了纳尔逊的拦截。纳尔逊未发现落在自己后面的法国舰队，先在亚历山大港停泊，接着向爱琴海驶去。波拿巴占领该港后，率军沿尼罗河进发，并与马穆鲁克发生前哨战。法军于7月21日在金字塔附近击溃马穆鲁克，进入开罗。波拿巴追击易卜拉欣至地峡附近，德赛则把穆拉德驱逐到阿斯旺的另一侧。

与此同时，业已回军西西里的纳尔逊在王后卡罗莉娜和大臣阿克通的帮助下进行了整休。7月31日，他终于出现在阿布基尔港的外海，他已获悉布律埃斯的舰队在那里停泊待命和准备返回科孚岛。8月1日，法国舰队全军覆没，主将阵亡。这场大败使波拿巴的远征丧失了后退和取得增援的任何希望，在整个欧洲也激起了极大的反响。9月9日，土耳其对法宣战。纳尔逊在那不勒斯会见了汉密尔顿夫人，这位在那不勒斯王宫发号施令的风流女子指望依靠英国军队促使那不勒斯向法国人刚建立不久的罗马共和国发动进攻。

波拿巴似乎仍准备长期经营其占领地。他让当地居民成立行政机构，由他实行监督，换句话说，他把埃及当作一个保护国。他的意图

逐渐明朗：他建立了一个由他遴选的缙绅组成的代议机构，这也正是他所设想的立宪制和社会等级制。在宗教政策方面，他表示完全尊重伊斯兰教，并给宗教领袖许多优待。他采取了一系列开明专制措施，着手对埃及进行现代化改造：防治鼠疫，整修水渠，设置邮政驿站，推广印刷和风车，计划用灌溉代替水淹肥地，并把尼罗河同红海连接起来。随行的科学家成立了“开罗学院”，起草著名的《埃及风物志》。穆斯林始终持怀疑态度，并在土耳其的号召下投入了圣战；他们袭击零星士兵和孤立哨所，游牧部落从未放下武器。假如法军不靠征税、征粮和没收等手段维持生存，埃及人或许还能忍耐。可是，波拿巴勒令居民申报地产，并对财产转让、公证文书和户籍登记开征税收。由此导致了10月21日在开罗爆发的一次大起义，起义遭到血腥镇压。

由于土耳其准备在英国舰队的支持下侵入埃及，波拿巴决定前往叙利亚，企图消灭在那里集结的土耳其军队。他于1799年2月率军一万五千人出发，穿过沙漠后，抵达圣让达克尔城下，途中未遇到重大的抵抗。但是，杰扎尔巴夏和流亡者菲力波坚守城防，西德奈·史密斯又截获载运攻城大炮的船只。波拿巴于5月20日被迫退回埃及，法军伤亡不小。但土耳其向地峡的进攻被推迟了。另一支军队不久在阿布基尔登陆；波拿巴于7月25日将该军歼灭。然而，处境仍十分危险，督政府曾试图派布律克斯前来增援，但未成功。波拿巴于8月把军队丢给了克累贝，独自回到法国去从事新的冒险。

那时，由于波拿巴的远征埃及，第二次反法同盟业已形成，并且向共和国发动了进攻。对此，革命的扩张至少应与波拿巴一样负有不可推卸的责任。

第七章　革命的扩张

为使对英战争有取胜的一线希望，督政府同以往的维尔琴纳一样需要大陆的和平。从1798年初开始，督政府又着手新的扩张行动；奥地利认为，在奥国疆土得不到相应扩大的情况下，法国的行动违背了康波福米奥协定，主战派在维也纳又逐渐抬头。因此，如果说远征埃及促使土耳其和俄国同英国结成了新的同盟，那么，督政府的外交政策则推动了奥地利参加这个同盟，而唯有奥地利加入反法同盟，同盟诸国才能对共和国的领土造成严重的威胁，从而使英格兰和大不列颠王国免遭任何攻击。

波拿巴当初坚持保住伦巴第，正是为了准备入侵意大利。他还推动了对瑞士的入侵。人们承认波拿巴对促成这两件事具有很大影响，但这个影响还比不上他在埃及的冒险，因为在法国的边疆，还有其他因素也促使督政府走上入侵的道路。首先，为了同英国作战，督政府需要取得各姊妹共和国的帮助，需要夺取敌国的市场，而使本国的贸易从中得益。其次，波拿巴的榜样使将领们都希望建立听命于自己的其他附庸国；军需商和金融家也正窥测机会，从附庸国大捞一把。最后，果月十八日后兴起的革命狂热感染了督政府，革命宣传再次变得活跃；在依然处于贵族和专制统治下的地区进行政治革新又一次被提上了议事日程。

一、荷兰和意大利

督政府从西班牙方面得不到很大的帮助。戈多依及其后任萨维德拉和乌尔基霍都不同意入侵葡萄牙和参加对英作战的准备。另一个海上盟友巴达维亚共和国因而更加引人注目：必须使它有一个稳定的和能够协助其保护人的政府，而情况偏偏又不是如此。于1795年上台的临时领导人已让国民公会投票通过了宪法，准备于1797年8月交公民投票批准。但是，奥伦治王族的拥护者与统一民主派相联合，利用法国统治者要钱要人而激起的不满情绪，使宪法遭到了否决。在果月十八日后，资产阶级稳健派因宪法遭到否决而丧失了督政府的支持。派往海牙的德拉克鲁瓦在商得民主派的同意后，向巴黎建议搞一次政变。荷军司令达代尔斯和法国占领军司令儒贝尔答应给予合作。共和六年雨月三日（1798年1月22日），巴达维亚议会宣布为立宪议会，经清洗后，起草了新宪法，这一次终于获得了通过。

确保西萨尔平也同样必要。风月三日（2月21日），督政府与西萨尔平缔结了同盟条约，规定维持一支二万五千人的占领军，费用由新共和国承担。同时还签订了一项相当宽容的贸易协定，但西萨尔平政务会议认为代价太高而予以否决。现政权原是波拿巴一手炮制的产物，既未经过人民的认可，又未取得法国的同意。督政府便进行干预，改组了政务会议。经过清洗，又逮捕了一些人，条约和协定也就被批准了。

另方面，波拿巴的征服埋下了一颗火种。西萨尔平的保守派居然以为，凭他们同法国的融洽关系，理应扩张领土；共和国在巴黎的谈判代表塞尔贝洛尼和维斯孔蒂提出了对皮埃蒙特、教皇领地和热那亚的领土要求。怀有统一意大利理想的人从半岛的四面八方云集西萨尔平，他们纷纷同法军将领和军需商拉关系，成群结队地进入马尔凯地区。人们希望革命者在罗马采取行动。革命者于1797年12月28日曾试

图暴动，但被反革命派所镇压。反革命派把暴动归罪于法国人，威胁由波拿巴的哥哥约瑟夫主持的大使馆；杜福将军在冲突中被打死，约瑟夫离开了罗马城。对教皇怀有强烈敌意的督政府乘机下令贝尔蒂埃率领意大利军团向罗马进军。但是，督政府不打算为贝尔蒂埃建立一个新的西萨尔平。它立即派遣多弩和蒙日等一批文职专员前往组织罗马共和国。贝尔蒂埃对身负的使命并不满意；当他到达罗马城下时，他更感到为难，因为庇护六世已接受他的全部条件。然而，一些革命者却在罗马广场面对好奇的人群宣布了共和国的成立，并向法军求援；贝尔蒂埃给予了承认，占领了城市，在把教皇遣送至锡耶纳后，即自动卸职，由马赛纳接替。专员们颁布了由梅兰起草的宪法，成立了法院、参议院和任命了执政官，但规定政府的各项法令须交法国将军批准，因而罗马共和国在各姊妹共和国中享有的自由最少。它受到的勒索却又最大：法军将领和军需商从一开始就四出劫掠。下级军官纷纷抗议，马赛纳一到任，就发生了兵变：马赛纳以强抢豪夺而著称，下级军官中多数来自莱茵军团，他们在1797年初早已与马赛纳师团结下了不解之仇。文职专员们不能恢复秩序，督政府便让莫罗部下的一名军官古维翁-圣西尔代替马赛纳。可以说，罗马共和国从一开始就遇到厄运。

皮埃蒙特的丧钟尚未敲响，但已为期不远。撒丁国王于1797年严厉镇压了一场革命运动，他与法国的同盟协定也因此搁浅。果月十八日后，他赶紧批准了这项协定；但是，让格内不久赶到都灵，他同新任意大利军团司令的布律纳一起积极帮助雅各宾分子，成批的雅各宾分子因此进入了皮埃蒙特。经过督政府几个月的调解，让格内终于使惊恐万状的国王接受一项协议，把都灵炮台交给法军，督政府认为法军有据守该炮台的必要。

二、瑞士

督政府对瑞士邦联各州也有许多不满；它几经周折，如今得到一些让步：维克海姆、流亡者以及反革命的雇佣文人马莱·杜潘离开了瑞士；双方谈判达成一项协议，把巴塞尔主教同所属的汝拉地区和比安市划归法国，成为蒙代里布尔州。瑞士民主派把目光转向督政府，特别是巴塞尔人奥克什。他们希望把瑞士各州改造成为统一的共和国，并结束寡头家族的统治，但他们不依靠本国同胞的主动性，而希望法国用威胁手段（但不是发动入侵）迫使寡头统治集团下台。沃州人拉哈尔普走得更远：他援引十六世纪的一项条约——根据这项条约，法国国王在承认伯尔尼对沃州的权利的同时，应保证沃州的自由，要求法国进行干预。直到果月十八日为止，法国对这些要求未置可否。

波拿巴的态度显得十分蛮横：他不顾瑞士人关于建立"灰色同盟"的要求，断然把瓦尔特利纳并入伦巴第。他决心在瓦莱州开辟一条联系西萨尔平和法国的自由通道，但他未能控制辛普龙山口，因而乐于给瑞士的求援者以大力支持。1797年12月8日，波拿巴和奥克什在勒贝尔家共进晚餐时谈成了这笔交易。奥克什接着四处奔走，争取瑞士各州接受由他和梅兰起草的宪法。不少州表示可以同意。与此同时，意大利军团的一个师开到了沃州的边境，但规定如不受到攻击则不得侵入沃州。沃州人赶紧赞同新宪法。伯尔尼方面派兵前往制止；法方派出一名谈判使者，在黑暗中因误会受到对方的射击。沃州全境立即被法军占领。不仅如此，督政府于1798年2月13日至14日的晚间突然向伯尔尼进军，这大概是波拿巴的坚决主张。布律纳从洛桑以及从汝拉地区的绍恩堡出动，经过相当激烈的战斗，终于攻克了伯尔尼城。

督政府立即任命原国民公会议员勒卡里埃为文职特派员，由勒贝尔的表兄拉皮纳充当副手。为人正直的拉皮纳后来受到了许多很不公正的责难。两人查封了伯尔尼的金库，夺取这笔钱财显然是法国出兵

的原因之一，这笔钱后来用于远征埃及。由于金库包括部分外国财产，需要通过谈判解决，塔列兰乘机从中捞了一把。各州被勒令助饷一千五百万。在阿劳召集的议会决定把宪法付诸实施。但奥克什和拉哈尔普都不得人心，两人在海尔维第共和国督政府中均未占有一个席位。特派员们竭力取消强征暴敛和镇压抢劫行为，但内战爆发了：乌里、施维茨、翁特瓦尔登等信奉天主教的州举行了起义；瓦莱州单独制订宪法，宣布独立。这些反抗必须镇压下去。

伯尔尼人更加机智，他们收买了塔列兰，进而达成一项协议，减少助饷的数额。接替勒卡里埃不久的拉皮纳担任了警务部长，他对这一协议表示愤慨，并且拒绝执行，这使他同海尔维第的督政府闹得很僵。他不向巴黎请示，径自于牧月二十八日（6月16日）发动了政变。奥克什和拉哈尔普接掌了行政机构。海尔维第共和国的处境虽然比罗马共和国略为好些，但它的地位从一开始就显得很不稳定。取消封建的人身依附、小什一税和劳役，停付实物贡赋和大什一税，这些措施固然能使农民满意；但是，实物贡赋和大什一税按规定仍需赎买。此外，又增设了土地税，农民得益十分有限。

三、拉施塔特会谈

在康波福米奥协定签订后，奥地利似乎已甘心失去比利时和莱茵地区。拉施塔特会谈于1797年11月6日开始，督政府的使者准备就德意志帝国割让莱茵河左岸的问题同帝国议会代表磋商。波拿巴曾露过一面，以同意奥地利占有维也纳换取奥国放弃美因兹，接着便让特雷拉代替他。督政府在包括奥属尼德兰、列日主教国和荷兰转让地在内的九个州推行法国的体制，开始在那里出售国有产业；困难主要在于宗教冲突，虽然暂且并不严重，但为今后的动乱埋下了种子。督政府把莱茵地区的政务交给了特派员鲁德勒，他采用了法国的行政体制，把该地区划分成四个州。不等帝国政府作出决定就采取这个行动将会引起争议。法国把势力范围扩展到康波福米奥协议规定的界线之外，奥地利怎么能够无动于衷？

为此发怒的不仅图古特一人。图古特始终想向意大利方面扩展，只是坐等索取补偿的机会罢了。在罗马和瑞士建立表面上独立的共和国当然是个机会，但还不是最好的机会，督政府在拉施塔特的谈判立场公然违背了协定的条文。勒贝尔对科隆地区留在帝国版图之内感到遗憾：他的同事不能否认，从一般政策的观点看，假如他们放弃这个要求，就会使等着在德意志帝国内部取得有利补偿的普鲁士失望，从而同法国疏远。因此，特雷拉要求得到整个莱茵河左岸，并于共和六年风月十九日（1798年3月9日）取得了帝国议会的原则同意。科本泽尔立即要求补偿。特雷拉的回答坚决果断而又出人意外：早已被军事占领的科隆地区不能被看作是新的征服。如果这样，战争怎能不加快爆发呢？就在四月，当法国驻维也纳大使贝尔纳多特因在升三色旗时遭到暴徒的袭击，且没有得到适当的赔偿而离开这个城市时，战争确实已迫在眉睫，波拿巴甚至为此推迟了出征埃及的日期。但危机接着平息了。无论是图古特还是督政府，都不想让形势恶化。因为前者尚

没有准备好，后者正忙于选举。此外，巴黎的风向又一次发生了变化，督政府既同雅各宾派一刀两断，它的对外政策自然也跟着变化。

四、共和六年花月二十二日事件的后果

督政府确实已站在保守派一边，开始打击各姊妹共和国——特别是意大利——中的雅各宾派，它对鼓动革命宣传的将领和军需商也怀有戒心。巴达维亚共和国首当其冲：统一民主派在同达代尔斯和儒贝尔闹翻后，被缙绅们指控为危险的乱党。德拉克鲁瓦接着被召回。牧月二十四日（6月22日），巴达维亚政府实行了清洗，新的选举使政府获得了多数。在瑞士，督政府挫败了拉皮纳的政变；后者虽被革职，但仍留任，因为没有人去接替他，8月19日的同盟协定仍由他签署。反革命并不甘心屈服；在信奉天主教的州区里，人们又拿起了武器：他们在斯坦兹遭到惨败，死伤甚众；但寡头们于10月让奥军开进了格里松斯州。

督政府的态度的急剧变化在西萨尔平导致了一片混乱。督政府派往意大利的财务经纪人一般都很能干，但将领们对他们的监督极为憎恶。他们出身于贵族家庭，同雅各宾派势不两立，因而被视为反革命，特别是前部长费布尔特·德·梅松塞尔、阿迈罗·德·夏约（路易十五时代一位大臣的儿子，曾任勃艮第的财务总管，制宪议会时期任非常金库主任）、罗蒙（先在审计署任职，后接替德·夏约任非常金库主任）和埃马尔（他的哥哥埃马尔教士曾是制宪议会中“黑党”的成员之一）。此外还有志大才疏的特鲁维，他是拉雷韦里埃的亲信，当时任驻西萨尔平大使。在伦巴第贵族的影响下，督政府宣布波拿巴的宪法无效，责成特鲁维另行起草，并不顾布律纳的反对，把新宪法强加给西萨尔平。但过后不久，布律纳大概通过巴拉斯争取到把新宪法提交公民投票决定，并让富歇和阿迈罗接替特鲁维和费布尔特，后两人提出了抗议。布律纳勾结富歇于10月17日至18日晚间发动了一次新的政变，特鲁维之流全被赶走。接着，公民投票批准了新宪法。与此同时，让格内和布律纳的部下在都灵组织了一次示威，企图挑起骚乱，

趁机占领皮埃蒙特。这一次，督政府终于发怒了；它撤了让格内的职，召回了富歇，又把布律纳调驻荷兰。虽然如此，热那亚政府仍遭到了清洗。

那时，敌对行动已经开始，那不勒斯正入侵罗马共和国；督政府所采取的措施只能表明，它费力不小，却收效甚微。共和六年霜月五日（1798年11月26日），督政府恢复了驻军特派员制度，分别派遣拉皮纳、阿迈罗和费布尔特前往瑞士、米兰和罗马。同以往的特派员相比，他们得到的权力并不更大，而后来的下场却更坏。接替布律纳的儒贝尔不能容忍特派员的监督，提出了辞职。督政府于1月终于接受了他的辞职；但是，它始终左右摇摆，便让罗蒙替代了阿迈罗。儒贝尔的后任谢雷对特派员相当客气，这也正是他招致其部属仇恨的原因之一，他将为此付出沉重的代价。马赛纳一到瑞士，便把拉皮纳撇在一边，拉皮纳只得要求将马赛纳召回法国。最糟糕的是负责击退那不勒斯进攻的军事首脑尚比奥内同特派员费布尔特之间的冲突，这在当时引起了很大的震动。

可见，督政府在一定程度上遏制了宣传家的活动，它阻止他们在皮埃蒙特煽动革命和向托斯卡纳发展。但是，它不改变既成事实便不能把奥地利争取过来，这无论如何是办不到的。花月二十二日后，督政府和图古特商定，派弗朗索瓦·德·纳夫沙杜和科本泽尔去阿尔萨斯的赛尔兹会谈。纳夫沙杜接到的命令是仅讨论维也纳发生的事件，而把补偿问题留待拉施塔特去解决。奥地利在会上只能提出德意志范围内的领土要求，但它所看中的却是意大利。在督政府看来，意大利显然已是自己的猎获物。

督政府并不真正改变其对外政策；担心战事过早发生曾使它稍有收敛，但拖延不等于悔过。姊妹共和国中雅各宾分子的失势；以及某些雅各宾分子转而与法国为敌，这只是以花月二十二日事件为标志的督政府对内政策的逻辑结果，督政府试图对将领实施的监督似乎主要

是对专政的补充。反雅各宾运动未能推迟战争，却增加了混乱，损害了共和国的威望，并使督政府遇到了新的劲敌。

第八章　第二次反法同盟

与法国对峙的英国并没有忘记，为了压倒对方，必须在大陆重新燃起战火。尽管德意志国家迟迟不肯动手，远征埃及和成立罗马共和国却为英国重建反法同盟提供了机会。已成为土耳其盟友的保罗一世从此能进入地中海，并以马耳他骑士团和那不勒斯王宫的保护人自居。那不勒斯已在纳尔逊的鼓励下开始了敌对行动，意大利的局势再次不稳，图古特也接受了俄国人的帮助。

一、俄国进入地中海

保罗一世同他的母亲一样憎恨法国革命。在康波福米奥协定后，他豢养了孔代的军队，并准许路易十八在米塔瓦安居。有人向他报告说，一些波兰的重要人物混迹在波拿巴的军队中，并受到法国驻维也纳大使的款待。他的近臣——其中就有约瑟夫·德·梅斯特尔——挑拨他对法国的仇恨。他同试图说服他皈依天主教的耶稣会教士结为朋友，并于1797年置马耳他骑士团在他的保护之下：他对该岛的陷落深为震怒，开始调兵遣将。1798年10月，骑士们推举他任大首领。鉴于那不勒斯处境危险，他决定给国王以支持。

这个方针并非纯属一时任性的产物。自从叶卡特琳娜扩张到黑海之滨以后，俄国的目光便转向地中海。保罗一世把克里米亚辟为对外的商埠，让希腊的商船在港口从事贸易；他十分希望能打开海峡的通道。这一经济政策只是自凯纳吉条约以来向奥斯曼帝国进行渗透的必然后果，这项条约给了沙皇为保护基督徒而进行干预的权利。土耳其的瓦解使沙皇有了得寸进尺的可能。塞利姆三世自1793年以来一直致力于建立一支现代化的军队，但他在许多省并不掌握实权。阿里·泰布兰在阿尔巴尼亚和埃皮鲁斯割据自立；帕斯万·奥格卢占有维丁，向亚得里那堡进军，并自封巴夏；杰扎尔统治着叙利亚；瓦哈比教派的首领阿卜杜勒·阿齐兹已征服了内志，并威胁着圣城和巴格达的巴夏。希腊人，特别是塞尔维亚人，也让人很不放心。前者利用土耳其在战争中的中立，趁机在地中海各大港口积极活动，并在那儿建立商业据点。他们从柯勒爱斯和来格斯的作品中知道了法国革命，并且看到了飘扬在爱奥尼亚群岛上的三色旗。至于被土耳其近卫军所激怒的塞尔维亚人，他们早已帮助了约瑟夫二世：卡拉–格奥尔吉和奈纳多维奇只求充当俄国人的帮手。

远征埃及使莫斯科的扩张取得意外的成功。土耳其在向法国宣战后，认为必须同俄国结盟，而这正是保罗一世求之不得的事。1798年12月23日协定为俄国开放了两海峡和奥斯曼帝国各海港，双方同意让进入地中海的俄国海陆军攻占爱奥尼亚群岛；科孚岛于1799年3月3日最后陷落。俄国在奥斯曼帝国的欧洲部分有了立足之地，取得了前所未有的有利地位。马耳他和那不勒斯已唾手可得，还有意大利的其他公国，这都将为保罗一世称霸地中海提供基地。

与此同时，那不勒斯的马丽亚-卡罗莉娜听信了纳尔逊的保证，下达了入侵罗马共和国的命令。此举使保罗一世深受鼓舞，他于1798年12月29日同那不勒斯和英国结为同盟，答应派兵前往那不勒斯和伦巴第。

二、意大利战争和帕尔瑟诺佩共和国

那不勒斯军队在奥地利将军马克的指挥下，于1798年11月26日占领了罗马，又取得纳尔逊的协助，在里窝那登陆。这一行动为革命宣传达到最大的成功作了准备。督政府向那不勒斯国王及其同谋撒丁国王宣战，撒丁国王退守卡利亚里。皮埃蒙特全境被占领。尚皮奥内带领其小部队自罗马退回台伯河。他在契维塔–卡斯台拉那一举歼灭了进攻的敌军，重返罗马，转而采取攻势，于1799年1月23日占领了那不勒斯。他对文职特派员费布尔特故意不予理睬。军队和许多军官一路上滥施劫掠；那不勒斯的凡尔赛——卡塞特宫——被洗劫一空；将领们夺占了那不勒斯全部的公有金库。尚皮奥内表明他以南意大利的波拿巴自居：他同资产阶级和开明贵族一起宣布了帕尔瑟诺佩共和国的成立，让资产阶级和开明贵族组织政府，自己只要一笔六千万的贡金。费布尔特提出了异议，要尚皮奥内尊重他的职权和督政府的意图。督政府不希望成立新的共和国，要把占领地留作交换的筹码，并下令进行深入的搜括，也就是说，恢复1796年的政策。费布尔特责令上交战利品，封存王室和追随西西里国王的流亡者的财产，并要全国按月纳贡。尚皮奥内予以拒绝，并把费布尔特逐走。督政府召回了两人，经调查后，下令逮捕将军，解送军事法庭审判。尚皮奥内的多名部下遭到了同等的命运，均被革职。督政府第一次对将领们采取强硬手段：将领们将为推翻督政府出力。

三、奥地利参战，反法同盟的性质

为了向共和国进攻，反法同盟必须有德意志国家的帮助。

格伦维尔本希望普鲁士能够出力，但普鲁士却闪烁其事。弗里德里希–威廉三世对督政府于1798年5月派来游说的西哀士也不予理睬。在“分界线”背后的普鲁士蒸蒸日上，居北德意志诸邦之首，它一面窥伺汉诺威，准备吞并纽伦堡，一面耐心地等着因放弃其贫瘠的莱茵属地而取得应有的补偿；它坚持中立，毫无内疚地为促使德意志帝国寿终正寝助一臂之力，戈尔不无嘲弄地为帝国填发了死亡证书。

图古特长期不肯表态，因为皮特对提供军费补贴很不积极。奥地利首相暗中同那不勒斯互通声气，却不给任何帮助。在没有普鲁士的条件下，他要确有把握地取得俄国的支持。在保罗一世出动第一支军队后，他终于作出了决定，让俄军从奥地利借道。当督政府以此作为宣战理由时，一个月的时间已经过去：共和七年风月二十二日（1799年3月12日），督政府向奥地利宣战，奥地利也就在未经签署任何条约的情况下，加入了反法同盟。法军立即占领了托斯卡纳，把庇护六世裹胁到瓦朗斯，庇护六世于8月在那里去世。

在革命的法国看来，4月28日的流血悲剧具有冲突的性质。那天晚间，当法国全权代表离开拉施塔特时，遭到了奥地利轻骑兵的袭击；其中一人让·德布里受伤逃命，另二人罗伯若和布尼埃当即丧生。督政府高呼“报仇”，指出谋杀事件是国王和贵族对共和国盲目仇恨的表现。其目的无疑是要使德意志帝国卷入战争，至少也要把南德意志的诸侯牵进去，因为普鲁士坚持置身事外。图古特知道这些王公根本不想打仗：符腾堡公爵弗里德里希二世陷于同省三级会议的纷争中不能脱身；于1799年接替查理–特奥多尔就任巴伐利亚大公的马克西米利安–约瑟夫担心哈布斯堡王朝不承认他的继承权。

第二次反法同盟终于形成了。瑞典的古斯塔夫四世最后加入，但不提供参战部队。图古特未签署任何协议。这次反法同盟比第一次更加脆弱。英国始终是同盟的轴心，至少应向俄国提供一笔二十二万五千英镑的现金军费，还有每月七万五千英镑的饷银。反法同盟一开始就有裂痕，在其拼凑过程中又增加新的裂痕，终于导致同盟的瓦解。格伦维尔向保罗一世保证，英国围困马耳他，但不打算占有该岛；格伦维尔终于争取到两海峡对英国商船的开放。人们怎能相信，英国资助莫斯科军费，竟是让后者称霸地中海？至于图古特，他之接受援助，却是为了夺得意大利。但保罗一世又怎肯拱手相赠？英国并不比沙皇笨，他只想从法国那里夺回荷兰，而奥国首相又对此不感兴趣。

反法同盟拥有足够的兵源；尽管俄国因距离太远仅派八万人前来西欧，同盟军在兵力上仍占优势。但他们的军事组织和作战方法没有任何进步。卡尔大公计划改编奥军，实行师团编制，因战争发生而未及贯彻。金钱尤其缺乏。保罗一世在位期间把债务从四千三百万卢布增加到一亿三千二百万，他还发行了五千六百万纸币。奥地利每年都有财政赤字，债务自1792年的三亿七千万盾上升到1798年的五亿七千二百万盾，军费开支全靠发行银行券，其流通量自1793年的二千七百万提高到1801年的二亿。

作为反法同盟的支柱，英国经济在1799年遇到了困难。随着金本位制的暂停执行，铸币在逐渐减少，小面额的银行券越来越多，通货略有膨胀；这与地方银行的增多有关，这些银行增发了货币和扩大了信贷。此外，汉堡在冬末发生的危机波及到了英国：伦敦一地至少有二十起破产事件；工业受到了影响；面包价格因年成不好而上涨。鉴于工人的骚动，皮特决定强化镇压措施，并把范围扩大到无产者：1799年7月12日的“结社条例”重申禁止罢工、结社以及旨在筹备或支持结社的募捐。年关将近，政府不得不向国外购买粮食，为此支出了三百五十万英镑。虽然如此，英国资本主义在政府的巧妙支持下，总算经受住了冲击。皮特被迫放弃了银行券的兑现办法，堵住了通货膨

胀；但通货仍在增加，随着价格的上涨，企业避免了使督政府摆脱不了的那种银根紧缺的沮丧局面。国家财政状况仍然健康，银行通过接受适当数量的财政证券支持了国家的财政预算。

四、督政府的战备工作

从秋季开始，共和国立即准备抵抗，但其努力程度不能同救国委员相比。督政府不愿仓促投入战争也就可想而知了：当春天到来时，它还没有准备好。果月十八日使全民武装的问题重新提上议事日程；当时任议员的茹尔丹于共和六年雪月二十三日（1798年1月12日）提出了一项草案，经退回修改后，于果月十九日（9月5日）才被通过。茹尔丹法或征兵法规定，除共和六年雪月二十三日前结婚者外，二十至二十五岁的男子均有服兵役的义务。这项法律使1793年8月23日的征兵令具有永久的性质。应征服役的新兵登入国防部的名册，并根据出生日期分作五等。如果需要用兵，立法团先确定人数，国防部长则从最年轻的开始，按数召用。另一项法律取消了1793年以来采用的各项免征规定。

不久，共和七年葡月三日（1798年9月24日），决定征发新兵二十万人。征兵工作又一次遇到了极大的困难。户籍登记已经散失或者不很完整；体格检查没有具体规定。国防部长在适龄青年家长中找人组成审查委员会，产生了众所周知的弊端。开列全国的应征名单实际上是不可能的。共有十四万三千名新兵经审查合格，留下的缺额依旧很大。可是，真正前往兵站报到的仅九万七千人；新兵按小分队向各军团输送，这为逃兵开了方便之门。最后，约七万四千人到了部队，占总数的百分之五十一。共和七年芽月二十八日（1799年4月17日），立法团下令补足缺额，同时对征兵法作了重大修正：允许应征青年提前集中，实行自愿报名或抽签决定。被确定的人选可找人替换。这也就回到了1793年2月的征兵办法。可是，仅七万一千人应召报到，其中五万七千人去了前线。

督政府时期的军队早已是一支职业军队，随着新兵入伍和实行混编，军队又有了共和二年那时的某种平民性质。但是，在会战开始

前，新兵尚未完全到达，因而部队也就不像以往那样在兵力上占有优势。军需供应不能令人满意；为解决新兵的服装、装备和武器等问题，立法团出售了价值一亿二千五百万的国有产业，共和七年的增税法大体上也反映了这方面的努力。时间已经太晚，供应仍嫌不足。新兵不能整装出发，原有的军队在备受搜括的附庸国和敌国驻扎，生活条件十分困苦。在意大利，军需物资主要来自占领不久的皮埃蒙特，那里也已被罗掘俱空。

五、1799年的春季战役

新的战争在作战方针上没有一点新思想。茹尔丹率领多瑙河军团四万五千人进入南德意志，贝尔纳多特率三万人沿莱茵河中段掩护其左翼。谢雷从意大利驻军十万人中只能抽调四万五千人沿阿迪杰河列阵。处在两人中间的马赛纳将占领格里松斯州，继而进逼蒂罗尔。法军全线出击，没有利用瑞士的地理位置，在那里集结大量机动兵力；而这本可以使法军任意向意大利或德意志扑去，从而稳操胜券。人们可以想到，奥地利军队是同样的守旧。卡尔大公率七万五千人驻巴伐利亚，克雷率六万人驻威尼西亚，另留二万人守蒂罗尔。他们似乎不知道他们兵力的优势，等着俄军到来，再采取进一步行动。图古特的外交考虑使战役迟迟不能全面展开，这种零敲碎打的作战方法同旧时代的战争一模一样。

相比之下，马赛纳打得最出色：他占领了格里松斯州；但在进入福拉尔贝格后，即在费尔德吉柯失利。茹尔丹步步为营，前锋抵达康斯坦次湖，于3月25日在斯托卡克向卡尔大公进攻，失败后率军退回莱茵河，并提出辞职。卡尔大公没有乘胜追击，因为图古特派他前往瑞士。谢雷攻下了帕斯特朗戈和里沃利两个要塞，但他向维罗纳的包抄行动却因配合不周遭到了重大损失。4月5日，谢雷在马尼亚诺遇敌军进攻，未决胜负即行撤退，不加抵抗地一直退到阿达河，接着把部队交给了莫罗。克雷并未紧追不舍，他等着苏沃洛夫率俄军一万八千人前来主持军事指挥。苏沃洛夫这位老将因在俄土战争和在波兰作战中屡战屡胜而闻名，他带兵有方，但不是一位战略家。他于4月25日至27日向阿达河的渡口进攻，在卡萨诺等处强渡该河，歼灭了塞律里埃师团。莫罗撤出米兰地区后，在亚历山德里亚收集残部。苏沃洛夫在米兰举行了隆重的入城式，派出相当数量的部队分散布防，于5月12日才向莫罗进攻，战果不大。与此同时，法军再次后撤至热那亚和

康尼奥。督政府的对内和对外政策使法军在意大利吃了亏。主张意大利统一的人通常持雅各宾派的观点，他们因对督政府的立场感到失望，转而站在反法同盟一边。拉贺兹将军向法军开了火；皮埃蒙特的雅各宾分子组织了暴动，与旧制度的拥护者并肩作战。

莫罗指望同麦克唐纳会师，后者正历尽艰辛把那不勒斯军团从暴乱丛生的意大利半岛带回。莫罗没有要麦克唐纳直接向自己的防区靠拢，而让他在亚历山德里亚附近等着会师。麦克唐纳翻越了亚平宁山后，在特雷比亚河岸被苏沃洛夫阻住去路。自6月17日至19日激战三天，麦克唐纳未能突破防线，便重新翻过大山，沿海岸曲折前进，到达热那亚。已经进抵马伦哥的莫罗率军后退，同麦克唐纳会合。

德意志和意大利前线战事的失利牵动马赛纳跟着后撤；他退出格里松斯后，由于卡尔大公已渡过了莱茵河，便继续退至利马特河后方。6月4日，面对敌军的进攻，他赢得了苏黎世首次战役的胜利；但为谨慎起见，他又回渡利马特河，放弃苏黎世城，而在莱茵河和楚格湖之间布防，侧翼以利马特河和苏黎世湖为掩护。然而，由于勒克布被迫放弃了圣戈塔德和罗伊斯河谷，马赛纳的后方可能被来自意大利的军队所包抄。

夏季到了，人们以为会有几场大仗要打。结果却完全不是如此：同盟诸国的政府花了几个星期讨论作战计划，在计划未定前，各支部队便在原地作战。苏沃洛夫围攻的几个要塞，包括曼图亚在内，纷纷投降，其迅速程度令人难以置信，这在法国激起了人们对背叛的厉声斥责。苏沃洛夫接着粉碎了儒贝尔的反攻，后者已前来担任意大利军团司令，莫罗留任副职。儒贝尔因急于返回巴黎——西哀士准备让他扮演政治角色——尚未完成军事集结，便于8月5日攻打诺维。战斗刚开始，儒贝尔率先阵亡。莫罗挡住了敌军，但损失兵员近三分之一，不得不连夜撤退。苏沃洛夫占领皮埃蒙特后，遵照沙皇的旨意，让查理–埃曼努尔的官吏复职，并准备入侵多菲内。

苏沃洛夫的做法不合图古特的心意；在图古特的眼里，苏沃洛夫只是一个普通的帮手，他打算独自主宰意大利的命运。奥地利的文职官员拒绝承认撒丁国王派出的接收人员。图古特对意大利南部的局势也深感不安。麦克唐纳在那里仅留下少量部队，一支英国舰队进入了那不勒斯港口；吕复主教正发动农民起义；俄国和土耳其军队从科孚岛源源运到。首都的守卫部队被困在堡垒中，于6月终于投降。纳尔逊撕毁了协议，对爱国的资产者和贵族进行残酷镇压。但国王费迪南并不以此为满足：他想部分地或全面占有教皇的领地。他的部队于9月开了进去，奥军也立即从北方侵入教皇领地。

英国倾向接受沙皇关于扶植意大利正统王公的主张，但它尤其希望反法同盟诸国集中力量夺回瑞士和尼德兰。伦敦开始希望复辟波旁王朝，反革命分子如同以往一样积极卖身投敌。维克海姆又回到瑞士居住，他正准备在弗朗什–孔代和法国南部发动暴乱；布尔蒙准备再次挑起西部的叛乱；还有人打算收买巴拉斯。英国政府坚持要把法军逐出瑞士，并从勃艮第入侵法国。英国把意大利交给了图古特，换取卡尔大公同意对马赛纳作战，又说服保罗一世派科尔萨科夫率另一支俄军二万八千人接受同一项任务。为了抄法军的后路，它还建议苏沃洛夫离开意大利和向圣戈塔德推进。这正合图古特的心意。人们对沙皇说，解放瑞士各州的功绩堪称欧洲的救星，这个理由把保罗一世说服了。

这一计划尚未执行，英国却用另一个计划相阻挠：夺回荷兰和比利时。沙皇早在5月已同意派兵一万八千人参加约克公爵准备的远征。图古特对奥属尼德兰的兴趣本来不大，但这些领地一旦从法国手中夺回，他当然要据为己有：7月30日，卡尔大公接到离开瑞士和向美因兹推进的命令。由于俄军在9月才能赶到，卡尔大公并不急于去冒危险，整个8月仍用于讨论作战计划。

同1793年一样，同盟诸国的行动迟缓给了共和国找出对策的时间。法军将领不顾督政府的命令，坚持认为在夏末前不能采取任何行

动，而在此期间，战争早已使法国国内局势发生了决定性的变化。

第九章　法国共和七年的危机

大陆和平为督政府的专政提供了喘息之机，却未能使它取得群众的拥护。既然战争重起，人们便把责任归罪于它，其领导人自然首当其冲。随着战事的接连失利，由热月党创始的政权便陷于困境。内战又将重开，入侵威胁严重，新的救国措施已被提上议事日程。最后一场反雅各宾运动将为军人专政扫清道路。

一、共和七年牧月三十日（1799年6月18日）事件

直到共和七年芽月初（1799年3月末），法国打了几次败仗，但任何一次都不足以使人忘记征服那不勒斯之战的胜利。然而选举对督政府相当不妙；去秋以来，由战争威胁带来的商业停滞和捐税加重，特别是征集新兵，使不满情绪更趋强烈。茹尔丹法的成效甚微表明了人们对服兵役的恐惧，且不谈这项法律在各地使骚乱闹得越来越凶。早已因宗教冲突而动荡不安的部分比利时乡村，无论在瓦隆地区或在弗拉芒地区，都发生了暴动，这场“农民战争”延续了两个月，局势陷于一片混乱。在法国本土，人们十分担心出现新的旺代叛乱，因而允许政府在西部暂不执行茹尔丹法；舒安党的活动仍有加强：夏托–贡蒂埃城于3月遭到突然袭击。在各地，抗命士兵和逃兵结帮成伙，凶杀事件日益增多。

广大舆论责备督政府挑起了战争，而雅各宾分子则指责督政府备战不力，听任反革命为敌人效劳。两院的多数议员对来自不同方面的责备并非无动于衷，他们对督政府的专政尤其不能容忍。督政府照例揭发王党和乱党的狼狈为奸，并为讨好资产阶级而把攻击矛头首先指向后者。弗朗索瓦·德·纳夫沙杜在一篇通告中说：“难道你们愿意看到最高限价法的再次出现吗？”人们仍按老办法准备选举，但已不如共和六年那么起劲，这大概因为官吏们觉得施加压力并不十分有效。候选人若是由官吏们推荐，往往在选举中反而落榜。那么，是否能再搞一次花月二十二日行动呢？两院的态度使人们不能作这样的考虑。有些选举人再次想搞分裂的选举人会议，但他们选出的议员都遭到排斥，缺额仍由原议会议员充任。

既然督政府主要同雅各宾派为敌，督政府的失败势必被看作是雅各宾派的胜利。实际情况却并非如此。人们将会看到，热月党仍占多数。他们起劲地反对督政府，甚至同雅各宾派协商推翻督政府，但他们并未改变自己政治和社会的倾向。危机将分三幕展开：第二届督政府的垮台；左翼表面上的胜利；猛烈的反雅各宾运动的胜利。

在选举后的几个星期里，共和国的形势变得十分危急：米兰和那不勒斯先后失守，瑞士已遭敌军入侵。对督政府的指责越来越凶：无能，犯罪，甚至叛逆。各州纷纷发来信件，明确指控原国防部长谢雷有罪。吕西安·波拿巴厉声斥责各驻军特派员，得到了将领们的响应。将领们同反对派的勾结不仅见诸报刊和演说，五百人院在危机期间提出的督政候选人名单中军人所占的位置也是一个明显的佐证：在名单的十名候选人中，陆海军将领就有七人。到了芽月末，当必须审查政府的财政措施时，督政府与两院的关系已紧张到了极点。谣传将发生新的果月事变，尽管这在当时是不可能的，因为政府同将领们的关系搞得很僵，而将领们也因吃了败仗而威信尽失。

在新的两院于牧月一日开会前，形势已对它们有利：勒贝尔离开了督政府，元老院让西哀士接替了他。大家知道西哀士与现领导势不两立，两派的敌对马上公开化了。大家还知道西哀士希望修改宪法，巴拉斯为他的当选助了一臂之力：特洛伊木马被送进了城。从柏林回来后，巴拉斯于牧月二十一日（6月9日）开始全面进攻，不到十天就达到了目的。人们可以怀疑，这只“革命的鼹鼠”大概早已策划了阴谋。

牧月二十八日（6月15日），普兰–格朗帕雷突然指出，要求督政府报告形势的牧月十七日咨文至今没有答复，五百人院应继续开会等待；元老院仿效五百人院，也不肯休会。当晚，特雷拉在共和六年的当选受到了攻击，理由是他离开立法团未满一年。这种意见在去年已被否决，因为期限的计算应从离职到任职为止，而不是到当选为止。特雷拉终于被赶走，终审法庭庭长戈叶进入了督政府，此人在共和二

年曾任司法部长，被认为属于雅各宾派。牧月三十日，攻击再起，这次，矛头指向拉雷韦里埃和梅兰。前一天，西哀士和巴拉斯已敦促他们辞职，以免遭到弹劾。元老院也派出了代表团，劝说他们退让。梅兰首先屈服，拉雷韦里埃跟着顺从。接替他们的是由西哀士保举的罗热–迪科和由巴拉斯推荐的穆兰，后者是个默默无闻的将军和雅各宾分子。各部部长跟着全部开缺，塔列兰也不例外。

共和七年牧月三十日（1799年6月18日）事变不是一次政变：两位督政不敢无视合法的弹劾。这是热月九日事变的重演，它使两院能监督行政权，但又不凌驾于行政权之上或削弱行政权，正如当年国民公会对待热月党的救国委员会一样。在西哀士的坚持下，葬送旧政权的计划终于实现了；他所表现的灵活坚定与他在雾月十八日那时的委琐软弱恰成鲜明对照。

牧月三十日事变也是将领们所希望的。贝尔纳多特接任了国防部长，儒贝尔担任了意大利军团司令；尚皮奥内被释放出狱，负责组建准备同苏沃洛夫作战的阿尔卑斯军团。驻军特派员终于失去任何权力：拉皮纳提出了辞职。儒贝尔到达意大利后，将罗蒙遣送回法国。

最后，牧月三十日事变表示对花月二十二日事变的反动。三位新督政在花月事变中曾受处分。原救国委员会委员罗伯特·兰代出任财政部长具有象征意义。许多官员被解职，并由众所周知的雅各宾分子所取代，更加深了人们的印象。在元老院批准恢复出版自由以前，报纸已纷纷复刊。俱乐部也重新开始活动；其中最著名的一个就设在骑术院；五百人院已于共和六年从这里迁往原波旁宫。该俱乐部的第一位“召集人”正是曾卷入巴贝夫阴谋案中的德鲁埃。

二、雅各宾法

左派以共和国处境危急为理由，让议会通过了一系列法律，这似乎证明了雅各宾派的胜利；其实，正如国民公会时期一样，多数派的部分议员对此并非毫无觉察，加之他们受反对督政斗争的激发，已经意识到了这一点，他们正朝着新的革命政府的方向滑去。

由茹尔丹提议的穑月十日（6月28日）法实现了“大举征兵”：五批新兵已征召完毕，替代服役已被取消。据估计，应征入伍的新兵为二十二万三千人，实际出发的仅十一万六千人，约占总数的百分之五十一。一个月后，又一项法律规定改组国民卫队：这不是一句空话，因为国民卫队是用于镇压叛乱的机动部队。

在征兵的同时也征用财产。实物征用制如今已公开推广，督政府为此向各州当局发了通令。茹尔丹在建议征兵的同时，还让立法团同意发行一亿强制性公债。经过诸多周折，公债发行办法于热月十九日（8月6日）才确定下来。公债在缴纳地产税三百法郎以上的纳税人或流动收入在一万法郎以上的公民（收入数字由不需认购公债的公民秉公评议）中累进摊派，对投机收入从严要求，甚至可以责令其主人全部认购公债。

接着是穑月二十四日（7月12日）的惩治法或人质法。当立法团宣布某州全部或部分发生暴动时，中央当局应在流亡者和叛乱者的亲属中挑选若干人质，予以监禁；如有官吏、军人或国有产业购买者遭到杀害，督政府就把四倍的人质发送流放；此外，其余人质一概处以罚款或负责赔偿全部损失。政府发布了一项赦令，规定所有叛乱者，除为首者外，只要交出武器均可免予治罪；否则，捕获后立即解送军事法庭，一经验明正身，格杀勿论。

最后，在同一天，根据各方面的要求，提出了一项弹劾报告，确定对四位已开缺的督政官和谢雷进行弹劾。五百人院同意据此定罪，

但按法律规定，需在三十三天预审期后，案件方可移交元老院。反对派有足够的时间进行抵制。

三、最后一次反雅各宾运动

在穑月末，反对派的力量已很强大；二十六日（7月14日），西哀士提出了第一次警告。他对救国措施并无反感，多数派也是如此，但有一个条件，这些措施必须由他自己执行，以便严格控制。雅各宾派惊呼，如果不在人民中唤起往日的热忱，新法律仍将是一纸空文；由此得出的结论是，他们要与人民共掌政权，至少也要让革命委员会再现。上面提到的牧月十八日报告建议像8月10日后那样派专人去外省促进地方当局，并特意补充说：这些人应在“正直和富裕的阶层”中选拔，“他们应保护人身和财产的不受侵犯”。在反对派方面，拉马克的话讲得同样明白：“一些人希望动员民众力量去打退野蛮人；另一些人害怕使用这股无比强大的力量，也就是说，他们怕共和派群众甚于怕北方的蛮族。”

大举征兵征实无疑在全国使恐惧和愤慨倍增；但这些情绪在唯一受到强制性公债打击的大资产阶级中特别强烈。兰代让一些银行家和军需商同意在账面上耍个花招，把一部分公债利息折算公债，培勒戈首先接受了这个要求。但一般说来，怨声载道和消极抵抗预示着公债必将失败，实际完成的认购额只到预计额的三分之一。许多有钱人将职工解雇，动身离开巴黎，一些手工工场即将关闭。

督政府及其拥护者最担心的还是有人对牧月下台的一伙人扭住不放，因为这会有重立断头台的危险。巴拉斯和西哀士开始成为攻击的对象；尤其是西哀士，有人说他在柏林同意放弃全部或部分新占国土和让奥尔良公爵或不伦瑞克复辟君主制。在多数派议员和将领中间，有人的确想到了复辟。但这个罪名对西哀士则无论如何也是担当不起的。大部分报刊、小册子和张贴都对着穑月的法律破口大骂。俱乐部分子也蠢蠢欲动，不惜采取挑衅行动，发表敌对言论；例如，茹尔丹在7月14日的祝酒词中公然提议“为举矛起义干杯！”纨袴青年前来骑术

院门前闹事，双方大打出手。在卢昂、亚眠、卡昂等许多城市，类似的冲突扰乱了社会秩序，波尔多甚至发生了流血事件。尽管敌人说这是新的5月31日事件，左派却不能组织和举行一次群众性行动，因为群众在经历了长期的反动后已灰心丧气和麻木不仁。参加左派示威行动的仅有几百名依恋往日革命的手工业者、小店铺主和小职员。政府把全部行政机构抓在手里；在果月十八日后，它在巴黎留下了一支二万人左右的卫戍部队。唯一需要采取的预防措施是让多数派处于警戒状态，并以坚定的态度防止多数派出现分裂。这正是西哀士果断地去做的事情。

热月八日（7月26日），西哀士的一名同党科尔内突然要求元老院作出决定，任何政治团体不得进入立法团所在地。由于骑术院是元老院院址杜依勒里宫的一所附属建筑，俱乐部便迁往巴克街的教堂开会。继科尔内之后，给丹东帮过倒忙的科多瓦断言有人阴谋行刺督政官和召集国民公会开会。为此成立的调查组于热月十三日仅找出两张被认为煽动叛乱的公告，但仍提请督政府“执行宪法”。两天前，警务部长已由富歇担任，马尔波将军于二十四日（8月11日）被撤职，所遗第十七师师长的职务交给了勒费弗尔。就在那天，对“牧月下台的一伙”是否起诉的问题开始最后一轮辩论。富歇于二十六日封闭了俱乐部，起诉的提案于果月一日（8月18日）以二百一十七票对二百一十四票被否决；这就表明，如果西哀士没有采取果断行动使犹豫的人坚定起来，这个提案有很大可能被通过。从此，俱乐部便无声无息，左派的抱怨也纯属徒劳。西哀士同雅各宾派终于彻底决裂；两面不讨好的巴拉斯陷于孤立。

左派还有两次反扑的机会。在前将军鲁热和博罗伯爵的领导下，王党于热月十八日（8月5日）突然在上加龙州及其附近地区举行了暴动。暴动来势很猛，图卢兹一度被包围，但叛乱毕竟孤立无援：布尔蒙只是在8月底到达法国西部，起义日期确定在10月中旬。图卢兹自共和四年以来一直掌握在雅各宾派手里，轻易不能攻下；附近地方的

共和派官吏又坚决抵抗，叛乱者在占了一点便宜后便逐渐溃散。最顽固的一伙于果月一日（8月18日）在蒙特雷若打了一仗，彻底失败。

消息于热月二十六日传到巴黎，正是俱乐部被封的那天。两院当即准许在一个月内实行按户搜查，后来又宣布许多州区处于暴乱状态，但未真正实施人质法。西哀士下令根据共和五年果月十九日法将三十四家王党报纸的主编遣送流放，但他乘机一箭双雕：第二天，另一项命令又以阴谋活动罪逮捕了十六家其他报纸的人，雅各宾派的报纸也被列入这个名单。

热月二十八日（8月15日），诺维一战失败，但其影响比果月十日（8月27日）英军在荷兰登陆为小。如果英军迅速向南挺进，就有入侵法国的危险，情况相当紧急。茹尔丹于二十七日（9月13日）建议五百人院宣布祖国在危急中。会场出现了混乱，议员上台发言受到了干扰：这是大革命中最后一次戏剧性的冲突。吕西安·波拿巴转而反对雅各宾派，多弩要多数派表明立场：宣布祖国在危急中或者纯属夸大其词，或者只是为了进一步采取已有先例可援的革命措施。布莱终于使五百人院同意推迟宣布的日期。然而，群众越聚越多，雅各宾派猜测贝尔纳多特或许会断然采取行动。平时好说大话的贝尔纳多特却害怕冒险，为自己留有退路。西哀士当机立断，用书面通知贝尔多纳特，督政府已接受他的辞呈，尽管他本人并未提出辞职。茹尔丹的提议于二十八日被否决。突然，法军接连打了几个辉煌的胜仗，从而使局势发生彻底改观，并使左派威信扫地。

四、秋季战役

卡尔大公在离开瑞士前，曾于8月17日试图打垮马赛纳，但未成功；法军30日的一次进攻也告失败。到9月初，卡尔只得服从命令，沿莱茵河南下，离开了战场。在英军的一再要求下，图古特同意让卡尔大公的部下霍兹率军二万五千人留守原阵地。霍兹守着林特河，科尔萨科夫进占苏黎世和利马特河。与此同时，勒克布在来自瓦莱的图罗部队的帮助下，已夺回格里姆赛尔和圣戈塔德两个山口，再次控制了罗伊斯河谷，前锋莫利托尔部抵达格拉里斯。苏沃洛夫直到9月11日才离开意大利，但退路已被切断。马赛纳暂时已无后顾之忧，等卡尔大公一动身，便袭击了利马特河的渡口蒂埃提孔，把科尔萨科夫的部队截成两段，将其右翼驱逐到莱茵河一带，把左翼围困在苏黎世。科尔萨科夫勉强脱逃，率领残部渡过了莱茵河。第二次苏黎世战役自共和八年葡月三日至五日（1799年9月25日至27日）持续了三天。

然而，苏沃洛夫在通过圣戈塔德山口后，步步进逼，紧追勒克布至阿尔特多夫。由于沿湖没有道路可通，苏沃洛夫只得翻过大山，与莫尔蒂埃部发生遭遇，刚打了胜仗的马赛纳赶来支援莫尔蒂埃。苏沃洛夫让罗森贝格对付马赛纳，自己率军进攻莫利托尔，莫利托尔沿林特河背水作战，在内费尔斯击退了敌军的冲锋。苏沃洛夫终于获悉霍兹打了败仗，便想取道阿尔卑斯山逃跑，全靠罗森贝格的奋力抵抗，挡住了马赛纳的前进道路，苏沃洛夫总算全师退回。已很疲劳的俄军于10月7日到达莱茵河边的伊兰兹，接着进驻福拉尔贝格。

英国远征军于果月十日（8月27日）在荷兰的赫尔德登陆；巴达维亚舰队不战而降，这是英军在远征中取得的唯一的一点便宜。俄国援军来到后，由约克公爵指挥。约克公爵的攻势于9月19日在贝尔根被布律纳指挥的法国和巴达维亚联军所阻。10月2日，布律纳撤向卡斯特里康姆；但在6日，他再次击退了敌军。奥伦治分子准备举行的

暴动未能实现。海堤决口、阴雨连绵、供应不足和疫疾蔓延使登陆部队无法坚持下去。约克公爵于共和八年葡月二十六日（10月18日）在阿尔克马尔签署了一份撤军协议。俄军被运往泽西，准备在布列塔尼重启战端。

保罗一世对苏沃洛夫的失利十分不满，于10月23日下令召回俄军，同时致函奥地利，宣布断绝关系。反法同盟开始瓦解。

在一片胜利声中，法国又得到另一个奇迹般的消息：波拿巴于葡月十七日（10月9日）在弗雷儒斯登陆，正在返回巴黎的途中。这个消息引起了举国欢腾。“常胜将军”的回国终于使人确信，共和国已经得救了。

自从战争开始以来，局势似乎总离不开这样一个节拍：吃了败仗后要采取极端措施，打了胜仗又使这些措施成为多余；局势危急时，雅各宾派的地位必然上升，因为他们勇敢坚定；一旦危险过去，稳健派便轻而易举地取得胜利。如今，反动派又开始强硬起来。五百人院决定修改人质法和惩治流亡者法令。在元老院，一份报告于雾月九日（10月31日）建议用增加直接税的办法代替发行强制性公债。勒萨日–塞诺惊呼：“反革命已大功告成。”辩论在十六日和十七日继续进行；十八日那天本应接着辩论，想不到却发生了政变。

第十章　雾月十八日政变

督政府已无紧迫的危险，但这个局面又能维持多久？果月十八日后推行的专制统治显然并不十分有效，因为督政府还想把它的专制统治同造成权力之争和政局不稳的共和三年的自由宪法结合起来。既然热月党同山岳派一样承认在战争时期必须实行革命专政，他们势必让革命专政的组织不损害资产阶级的利益。这也正是雾月十八日政变的目的所在。资产阶级从这场他们所要求的，并取得他们同意的政变中获得了长久性利益，但政变又从资产阶级那里夺走了国家的领导权，因为在政变过程中出现的形势变化突然使军队——也就是波拿巴——扮演了主角。

一、修改宪法的主张

共和七年的难关已经渡过，但在经历了一场如此严峻的考验后，同样的原因是否会导致新的危机呢？开春以后，法国的作战对象就只剩下奥地利，但战争也会在种种偶然因素的作用下重新扩大。内战烽火没有停息。10月14日，在布尔蒙的一声号令下，舒安党先后夺取了勒芒、南特和圣布里厄。这诚然是短暂的胜利：塔拉伏迅速敉平了旺代的叛乱，埃杜维尔通过谈判平定了卢瓦尔河以北地区。但反革命的威胁始终存在。更何况，各路大军如今已退到了国界之内，它们又从哪里去筹措军费？公职人员和年金收入者纷纷叫苦，公共机构欠账很多。国民要求和平，却不考虑如果仍要尊重制宪议会的社会业绩，政府又怎么能去取得和平。资产阶级看得比较远，他们暂且一点不慌。西哀士稳掌着舵盘，穑月法律或者将推迟执行，或者将适当通融。但是，雅各宾的阴影仍使他心怀恐惧。共和八年的选举将会产生怎样的政府呢？这对热月党说来是个首要问题，因为他们要保住政权，目的自然不仅为了保卫共和国和革命，而且也有着个人的打算。总之，人们已不能忍受每年循环一次的那种不安定局面。

最后，对波拿巴又该怎么办？他于10月14日到达巴黎后，处处装出一副谨慎从事的共和分子的样子；他经常出入法兰西学院，同那里的意识形态家建立了亲密的关系。然而，所有人都把目光注视着他，似乎谁也没有想起，波拿巴对重启战端负有主要责任，而在共和国不久前取得的胜利中却无点滴之功。人们没有责备他去冒险远征埃及：可恶的督政们把他远遣异乡客地，而他却能挫败阴谋，这是怎样的奇迹？他两次意外地逃过了纳尔逊的拦截，的确是福星高照。再没有比这更好的机会使人们确信，对波拿巴说来，重要的不是去说服才智低下的芸芸众生，而是用令人难以置信的功业使他们佩服得五体投地，用令人无从预料的出奇制胜使他们耳目一新。波拿巴在康波福米奥和

约后曾任政府的顾问，现在可以让他作为大元帅统一指挥军事。但人们怎能相信他会就此满足。他还年轻，不到担任督政或部长的法定年龄。

修改宪法变得一天比一天更加紧迫。在果月十八日后，持这种主张的人不断增多。三督政不相信法国可能实现共和三年的宪法，他们早在起草姊妹共和国的宪法时已表达了这样的见解。因此，姊妹共和国的宪法在共和三年宪法的基础上作了重大修改，以便扩大行政权的权限。本雅明·贡斯当、斯塔尔夫人以及继承启蒙哲学思想的思想家也有同样的倾向。在这方面，最典型的还是西哀士，他从共和三年起就一贯反对议会通过的宪法，他的想法后来有所变化，我们只是在布莱、多弩、罗埃德累转述的西哀士在政变后的谈话中得知，这些想法部分地被写入了共和八年的宪法。

鉴于不可能立即修改宪法，西哀士在当选督政后就考虑搞一次政变。两院中的多数派虽然认为政变十分必要，却不肯采取主动。因此，政变必定如同果月十八日事变那样是军事的和反议会的，而且更带冒险性。两院在共和五年曾以拯救宪法为借口，向督政府作了让步。这一次，问题就不仅是要破坏宪法，而且要限制两院的职权。如果两院进行抵抗，就必须将它们解散。西哀士是否看不到这种后果呢？政变只要一搞成，势必会导致军事独裁，这是显而易见的。即使西哀士事先同军事首脑达成了协议，那也没有任何办法能约束军事首脑完全遵守协议。看来，他可能希望两院在政变威胁下会同意与他一起起草新宪法。既然西哀士没有作这方面的准备，人们怀疑他是否真有这种幻想；在以上情况下，他的草率从事使他自己反受其害，轻易葬送了自己的前程。

对军队说来，形势也与共和五年那时大不一样。军队曾乐于帮助驱逐王党，而现在的问题是要对付共和派，甚至雅各宾派。军队并不喜欢“律师”，它需要一位具有崇高威望和无可指摘的革命经历的统帅。从各方面的条件来看，任何人都比不上波拿巴：机遇促使他取得

成功。除了与谋反者结合在一起，他别无出路。由于擅自离开了部队，他的合法地位岌岌可危。作为停职待命的将领，如果在督政府和两院中找不到同谋，他便不能担任巴黎卫戍司令。困难在于他不肯同巴拉斯合作，对西哀士也很讨厌。塔列兰从中进行了调解。司法部长康巴塞雷斯显然参与了秘密。他们看来想瞒着富歇，后者打听到了消息，成为非正式的同谋者。在元老院方面，院长勒梅尔西埃以及议院的几名督察起了决定性作用。在五百人院则有担任院长的吕西安可以依靠。茹尔丹、奥热罗、贝尔纳多特等几名将领保持沉默；大多数将领热烈地拥戴波拿巴；莫罗因旧恨未消，不肯出力。军需商科洛拿了一笔钱出来，这当然不是仅他一人。雾月七日（10月29日）通过了一项法律，规定在清账前暂时收回发给金融家的委托书，这些委托书于十九日晚又交给他们。

二、共和八年雾月十八日和十九日（1799年11月9日和10日）

为了给政变寻找根据，人们便散布恐怖分子在图谋不轨。很多人对这项指控没有怀疑，因为从穑月以来这类传闻已充斥报刊，斯塔尔夫人的一段话可以证明当时的恐慌情绪达到何等程度："在这种情况下，残酷的迫害随时可能发生；我对此深信不疑，因而把我存在经纪人那里的钱全部收回，由我的两位最亲密的朋友和我分别保管，随时准备动身前往外国。我每时每刻都在注意来自圣克鲁的消息，根据消息的好坏，决定提前或推迟动身的时间。"

政变看来在巴黎之外进行更有把握，恐怖分子图谋不轨可作发难的理由。元老院召集了非常会议，对有嫌疑的议员故意迟发通知。非常会议于雾月十八日通过决定，把会址迁往圣克罗宫，这一措施是合法的。但是，会议任命波拿巴为巴黎卫戍部队司令却属非法，因为任命只能由督政府作出。将领们已在胜利街波拿巴的家里会聚，部队则以检阅的名义已经集结完毕。如果多数督政拒绝承认元老院的违宪决定，或许会有某个将领站出来反对波拿巴。一切都取决于巴拉斯，而巴拉斯却辞职出走。戈叶和穆兰在交出辞职书前始终在莫罗的看管之下。

十九日，军队前来包围两院的会址圣克罗宫。谋反者因未作任何防范，事态转而恶化了。未能出席十八日会议的元老院议员提出了抗议，指出该院不拥有动议权。波拿巴在发言中再次指责雅各宾派，却提不出任何积极的建议。正如他自己所说，他只是在下达命令或在无人顶撞的情况下才善于讲话。当有人援引宪法时，他怒气冲冲地说："你们践踏了宪法，宪法已不再存在!"五百人院的情形更糟：未经传召，波拿巴有什么权利进入会议大厅？在成群议员的围攻下，他离开

了会场，到处响起一片斥责“不法之徒”的叫声。吕西安为他的兄弟辩护，那也无济于事；他在卫兵保护下离开了。波拿巴向部队作了鼓动演说，效果不大。吕西安骑在马上讲话，指责议员受英国收买，发动叛乱，要用匕首刺杀将军，这才使士兵跟着他走。立法团的卫队终于跟着行动，吹起冲锋号，把在橘厅中正在开会的五百人院驱散。

元老院以及在晚间才好不容易集中的五百人院少数议员共同决定两院休会，开除六十二名议员，新成立两个委员会代行议会职权，负责投票通过三执政提交的法律，并与三执政一起起草新宪法。波拿巴、西哀士和罗热-迪科三名执政名义上一样平等，但任何人都不会信以为真。从图谋不轨到匕首行刺统统都是谎言，政变是谎言的节日，也是受骗的节日。波拿巴的地位压倒了西哀士。

第六编

拿破仑登台时的世界

直到雾月十八日，法国革命还远没有到达资产阶级于1789年为它确定的终点：新秩序只是在波拿巴的统治下才开始定型；由此可见，留待波拿巴完成的事业显然是使本书已描绘了其曲折过程的危机告一段落。

此外，没有任何迹象能够表明，革命与旧制度的欧洲之间的和平即将实现。斗争促使贵族、教会和国王的敌对情绪更加激烈。战争促使督政府走上了吞并别国领土和建立附庸国的道路；除革命思想的自发传播外，武装力量也参与破除被占领区的传统秩序和推广法国的政体。冲突既然如此严重，双方几乎结下了不解之仇；只是由于人民已经精疲力竭，各国才考虑谋求妥协，在照顾各自利益的条件下，至少暂时休战。波拿巴的个人作用在这方面具有举足轻重的影响；人们因此可以把执政府和帝国时期看作大革命历史的一个阶段。

本书没有讲完革命的全过程。既然我们要在拿破仑统治前告一段落，这里似乎应该就危机的后果及其悬而未决的问题作一概括的阐述。

第一章　法国革命的成果

本书在前面各章中已经阐述了制宪议会在1789年为资产阶级所要建立的秩序而确定了的原则。这些原则始终是大多数国民的指导方针，但在如何解释这些原则以及调整政治体制和公共生活的问题上，都存在着重重困难。这首先因为革命是破坏有余、建设不足的一场内战；又因为第三等级内部出现了分裂，山岳派在共和二年推行的经济统制和公有化法律损害了资产阶级秩序的基础。

为了阐明雾月十八日政变的历史意义，我们一方面应该概略地指出社会结构的重大变化和新国家的特色，另方面也不能忘记，错综复杂的形势、不同的阶级利益和不同的思潮造成制度改造过程中出现了众多的曲折，延误了改造的进程，而只要制度未能最后确立，资产阶级的要求也就得不到满足。

一、破除行会式的、陈旧的社会结构

在新秩序的原则宣布后，革命的资产阶级始终认为，不搞垮建立在门第出身和特权基础上的等级制和行会制社会结构，个人就不能得到解放。有人说，这是抽象的和虚妄的个人主义，因为人们迟早总要按照各自的利益、信念和爱好去组成集团。实际上，资产阶级并不反对结成集团，只要这对它有利。资产阶级在自己的统治确立后，将恢复许多集团。但为建立这一统治，它必须摧毁一切障碍。在8月4日夜晚后，法国人分作三个等级的状况不能再维持下去，1789年11月7日法令终于宣布彻底取消三种等级。如果采用妥协的办法，旧社会的许多特征本可以得到保存。内战使资产阶级为战胜贵族而逐渐走向极端，甚至不考虑由此产生的后果对它自己也有损害。

受害最深的是僧侣。在这以前，僧侣有自己的评议会和法庭，有任意赠与的表决权和独立的财政管理，有什一税和大量地产收入，俨然是个国中之国。随着僧侣等级的消失，由它体现的“教会”便丧失了作为法律存在的任何资格，而仅是一个“信仰群体”。国家的世俗化是大革命的基本特征之一，是大革命所建立的新社会的基本特征之一；可是，国家世俗化的日益深入却使人们对教会的怀念更加强烈。僧侣内部存在着不同的派别：1790年2月18日法令取消了各修道会；7月12日的教士法取消了评议会组织；从事教育和慈善事业的教团虽保留了一段时间，但在8月10日事件后也不能幸存，终于在18日被取缔。素称无主的教会产业一律被交给国家，各种例外被陆续取消，其中包括留给基金会的产业（1791年2月10日），慈善工场的产业（1792年8月19日），马耳他教团的产业（1792年9月19日），教会学校的产业（1793年3月8日），医院和其他救济机构的产业（共和二年穑月二十四日，即1794年7月12日）。在俗的和脱俗的教士统统恢复了普通公民的地位，虽然有一部分仍接受国家的津贴；此外，赞同教士法的神

甫已成为领取薪俸的公职人员，但在共和二年“无套裤汉二日”（1794年9月18日），国民公会取消了他们的公职人员资格。

法国贵族不组成行会团体，但他们在三级会议、省三级会议或在1787年创建的省议会中都构成一个等级。世袭封号、特权和领主权使贵族成为一个特殊的社会范畴。革命使他们丧失了这种地位，制宪议会于1790年6月19日废除了贵族的世袭封号和徽饰纹章，并准备进一步取消贵族和平民之间的任何畛域。然而，最受大多数法国人——处在领主压迫下的农民——欢迎的还是取消领主制。1789年8月5日至11日通过的一系列法令记录了著名的8月4日之夜作出的决定，要求立即无偿地结束农奴制以及农民对领主的人身依附；1790年2月关于市镇当局由选举产生的法令剥夺了领主在乡村中的行政权；3月15日和6月19日法令撤销了领主的荣誉性特权；8月16日的司法改革废除了领主法庭。

贵族同神甫一样成了普通公民，他们的产业也就不再与众不同。随着封建制的灭亡，贵族土地和平民土地之间的区分不再存在，采邑的等级及其有关习俗，如长子权、采邑转让和贡赋减免等等，跟着也取消了。许多家族的财产减少了，因为它们的主要收益就靠领主权。土地贡赋在领主权中占主要地位，而土地贡赋是需要赎买的，1790年3月15日法令就赎买金额作出了规定，但农民并不执行。1792年6月18日，立法议会取消了节敬一类的领主权的赎买，能出示原始凭证者除外；接着，议会于8月25日把这项规定扩大应用于各项贡赋，并于27日把下布列塔尼地区可退佃的领地列入普通租地的范围。最后，国民公会于1793年7月17日彻底废除了残存的一切领主权。

贵族拥有的土地从此像其他土地一样需要纳税；不仅如此，贵族根据领主对领地内的全部土地享有的领有权（不论有无国王的命令）所霸占的部分市镇产业也一概退归市镇所有。制宪议会于1790年3月15日宣布，国王三十年来违背1669年敕令擅自许可的抽签一概无效。立法议会于1792年8月28日取消了抽签后三十年不变的柯尔培尔法

规，承认市镇对其辖区内空地以及道旁树木的所有权。1793年6月10日，国民公会作出了关于把争执交付仲裁的决定，从而再次有利于农民。流亡国外是对贵族更沉重的打击，尽管这仅限于某些贵族家庭。立法议会于1792年3月决定查抄流亡者的财产，国民公会于1792年12月把动产交付出售，1793年6月3日开始出售不动产。此外，1793年3月28日法令给了流亡者褫夺公权终身的处分，同时把他们亲属的财产中可能归他们所有的部分划归共和国所有，因此，他们的亲属在分割遗产前也被禁止动用财产。

未受以上处分的贵族家庭也前景不妙，因为革命派采取的措施旨在把大产业分小。资产阶级当时或许认为，新的经济秩序需要财产的流动，而增加产业主的人数将有利于社会的稳定，但削减贵族影响的决心，内战激起的对贵族的愤恨，以及连带引起的对被视为贵族帮凶的富裕平民的愤恨，这一切虽然也起了很大作用。制宪议会于1790年12月18日禁止签订永久租约，认为这会使采邑制死灰复燃。制宪议会接着制订的乡村法典甚至取消了租约的自动延长。1791年4月5日法令的意义更加重大，它规定遗产在没有遗嘱的情况下实行平分。同年3月17日，遗嘱权以及直系亲属间的生前赠与在原则上均被取消。决定性的打击来自国民公会：1792年10月28日法令谴责为保证长子继承而使用的各种替换和转手的办法，从而使偷偷摸摸地推行长子权也成为不可能。山岳派关于遗产继承的法律走得更远；共和二年雾月五日（1793年10月26日）法和雪月十七日（1794年1月6日）法确认了有关继承人平分遗产和无限代理的规定，立遗嘱人只是在没有直系或旁系继承人的情况下，才能在遗嘱中将其十分之一或六分之一的财产转赠给非继承人。1793年6月4日又决定接受私生子继承遗产，雾月十二日（1793年11月2日）法进一步给予他们以婚生子女的同等份额；此外，这些法律的生效日期可追溯到1789年7月14日，并允许为重分遗产而查找生父。

宪法的和体制的改革不仅使贵族丧失了与其特权相联系的声望，而且也意味着他们收益的减少。国王不再能向国库任意提款，给贵族以馈赠和俸禄；他虽然仍可从王室经费中开支，但不能对仅有二千五百万的经费抱有奢望。当路易十六仍保留一定的任免权时，大贵族喜欢在外交界、军界和王室担任高级职务。最初，资产阶级出于传统的恭敬、感激或政治机敏，推举贵族在地方机构或国民卫队中任职，贵族在当选后也乐于接受。部队的改组使居乡贵族受苦不浅；这不仅因为捐纳官职的办法已被取消，而且因为从1790年2月28日起人人都有出任官职的可能；同年9月公布的升迁条例开始重视资历，而不再考虑门第出身。遭受打击最重的肯定是在行政和财经部门任职的长袍贵族，他们多数通过捐纳才取得了官职。捐纳官职的办法取消后，他们失去了官职，而得到的补偿却是按官价折算的指券。司法官吏改由选举产生，原有的法官不再保留；财政部门的官吏也同样如此；在旧制度下，他们除了领取与他们经手的收入成正比的俸禄外，还对这些收入享有一定的支配权，可根据自己的利益发放贷款。在旧制度末期，还有许多贵族是包税人，他们随着间接税的被取消而失去了收入来源。

贵族的境遇在逐渐恶化；除非能对革命作出毋庸置辩的保证，他们由于嫌疑越来越大而很少担任公职。罗伯斯庇尔在国王出逃前已要求清洗军队。无套裤汉于1793年主张剥夺贵族的公民权。救国委员会没有予以同意，继续使用它所信任的人。流放、监禁和判刑接踵而来，共和二年芽月二十七日（1794年4月16日）法决定将贵族逐出巴黎和军事要塞。达武等一些人采取了明哲保身的态度。热月反动在法律上并未使前贵族的处境有明显的改善。共和四年雾月三日（1795年10月25日）法禁止流亡者亲属担任公职；王党议员在共和五年曾使这项法律暂停执行，但果月十八日后又恢复了。过后不久，西哀士让默尔特的布莱提出建议，对在旧制度下曾担任显职的贵族一概处以流放，并把其他贵族贬低到外国人的地位。共和六年霜月九日（1797年

11月29日）法采纳了后一项措施，但对革命有功的贵族例外。由于上述豁免未作明确规定，所谓例外并未产生任何效果。直到雾月十八日为止，绝大多数贵族或者逃往国外，甚至同共和国的军队作战，或者蛰居国内，在国家的政治生活中不起任何作用。

根据格里尔提供的数字，他所统计的七十二个州约有流亡者十万零九千七百二十人；如果加上对其他十五个州的估计，总数应达到十二万九千人。考虑到遗漏的因素，泰纳所说的十五万人这个数字似乎是可信的。有三十六个州（涉及六万八千一百五十四名流亡者）可作分期统计。在局势比较平稳的二十四个州，约有百分之七十二的流亡者于1793年1月1日前离开法国，其中十分之九是贵族和神甫。在曾遭到入侵或打过内战的另外十二个州，百分之八十三的流亡者在1793年1月1日前出逃，其中十分之九以上属于第三等级，特别是农民；贵族仅占流亡者总数的百分之十七左右（二万一千六百二十四人），僧侣略为多些（三万二千五百九十七人）。

这里显然还不能就贵族和僧侣所受的打击得出一个完整的印象。我们不仅应该看到平民的滥施屠杀和恐怖统治的处决，而且还应该注意所谓“革命的破坏”：贵族宅邸被毁坏或被焚烧，教堂被抢掠或被捣毁，文献散失，塑像被砸碎，徽饰纹章被践踏。在革命风暴最猛烈的阶段，立法议会和国民公会对破坏行为竟随声附和。为满足国防的需要，人们拿走了钟铃，铁器和其他金属制品，甚至用漂亮的羊皮纸包火药。1793年7月17日法曾命令焚毁封建文书。雾月四日（1793年10月25日）和雨月八日（1794年1月27日）法令作了纠正，焚烧文书事件不再发生，但所受的损失已无可挽回。

我们还看到，在摧毁行会或社会的过程中，受到打击的不仅仅是僧侣和贵族，资产阶级也被强烈的震动所波及。不少资产者在旧制度下正力图挤进贵族行列或取得个人封号，他们眼看历来让发财致富者为之神往的美妙前景毁于一旦。不少资产者，甚至某些人民代表，拥有采邑或某块领地的全部或部分领主权（例如开设磨坊、面包房

等），还有些资产者受虚荣或利益所驱使，在订立土地租约时采用了采邑（因为领主的年金不经领主同意不得赎买的形式），例如规定承租人必须缴纳年金。1793年7月17日法剥夺了他们的这些权利。许多官吏并不是贵族，取消捐纳官职的办法以及官职不再与社会地位和个人收益相联系，使担任官职的资产者同其他官吏一样遭受损失。公证人成了公职人员，诉讼不再必须经过检察官，随着机构的撤销，许多执达吏失去了职业。其他自由职业历来不需捐纳，但也受到一定的影响。律师公会解散后，所有人都能扮演"非正式辩护人"的角色。医生不再构成封闭的团体。在大卫的领导下，艺术家们自1791年起对垄断着画院和罗马法兰西学院的学院派提出了强烈的挑战。国民公会终于在1793年8月8日取消了各学士院和大学，从而使一部分艺术家、学者、文学家和教授失去固定职业。在山岳派当政时期，商业资产阶级也觉得自己的前程面临威胁。国民公会于1793年8月24日废止了资本主义最先进的形式——股份公司。贴现金库的关闭比印度公司的取消给资本主义的打击更大，因为它担负着发行货币的职能，是高于一切银行的银行。经济统制、限价和实物征集限制了企业的活动和利润，阻碍了资本主义的发展。

至于平民，即手工业者、零售商和小职员，他们也受到了损失。在盐税、入市税、通行税、过境税、什一税、田赋等间接税停止征收后，许多胥吏不得不另谋生路。1791年2月2日，制宪议会取消了行业公会。这项法令似乎是符合民主的，因为当时的技术条件已允许雇佣劳动者自己开设铺子。但它使那些师傅、小老板丧失了垄断，他们的利益和自尊受到了伤害：他们历来为拥有特权和受人尊敬而自傲，如外科医生、书商和印刷厂主、首饰工匠、理发师等。

第三等级的私人生活也受到了干扰。遗产继承法对贵族和对平民既然同等适用，平民在分割遗产时不免受到种种限制。上面已经提到，许多资产者向国外流亡；在曾被入侵的地区，当革命军返回时，各种身份的群众却分批离开法国；在遭受恐怖统治迫害的人中间，绝

大多数不是神甫和贵族。此外，革命党十分重视放松旧制度下盛行的妻子儿女对家长的从属关系，这种考虑对贵族和对第三等级也同样有效。限制行使遗嘱权正是出自这种考虑：在历届议会的讲台上，总是有人提议应阻止家长剥夺其拥护革命的近亲的继承权。“家长为一家之长”的传统被削弱了；从此，根据1790年4月16日法令规定而建立的家庭会议有权同父亲分掌家法。子女在年满二十一岁后不再受父亲的管束，没有父亲的孩子年满十八岁后解除监护，并收回对自己财产的管理权。妻子不再因被人密告而关在家里，子女的婚事也需征询母亲的意见，她同丈夫一样有权提出离婚；国民公会为此还先后发布了共和二年雪月七日（1793年12月27日）法和花月四日（1794年4月23日）法令。最后，为私生子恢复名誉进一步动摇了家庭的稳固性。任何社会革命终究都会触及家庭：革命需要使个人——尤其使青年——摆脱因循守旧，以便无牵无挂地适应新秩序，而毫不顾及由此可能产生的危险；等到目标达到以后，人们再在新社会中重建纪律。

至此，我们对社会动荡还没有完整的认识。通货膨胀的后果十分严重。雾月十八日后，尽管恢复了金属货币的流通，通货膨胀却继续肆虐，督政府让市场充斥着纸币、付款单和征用凭证，这对有钱人是个沉重的打击。共和三年，指券贬值激起了挤兑风潮，指券持有者纷纷低价抛出，不仅用于缴纳税款和收买国有产业，而且用偿回本金为手段赎取土地年金。正因为资产阶级愿意把积蓄用于抵押贷款，又把贷款的利息用来赎取土地年金，政府不得不于穑月二十三日（1795年7月11日）禁止偿还1792年7月1日前的借款，禁止提前偿还其他借款。法国的大部分地区一般采用分成制租约，佃户在租约期满时（通常一年为期）必须如数退回地主提供的附属于土地的牲畜农具，否则应按清单照价赔偿。从共和二年起，佃户纷纷高价出卖未列入限价范围的牲畜等物，然后用贬值的纸币进行赔偿。救国委员会于共和二年热月二日（1794年7月20日）禁止出售这类牲畜，并于果月十四日（8月31日）将禁令的范围扩大至农具，但成效甚微。共和三年芽月十五

日（1795年4月3日）法令重申了以上禁令，无数的请愿书充分表明了土地出租者的怨愤。现金制佃户也以损害地主的利益为乐事，因为他们完全用纸币支付地租。共和三年穑月三日（1795年6月21日），佃户按规定用六倍的纸币缴纳地租；热月二日（1795年7月20日），租金和税款改为一半缴粮食，但佃户仍有权以收成不好为理由拒缴粮食。在整个督政府时期，两院曾多次讨论应采取什么手段仲裁租佃双方的利益冲突。他们对保护既得财产的关心——这种关心在当代已不再见到——再次证明热月党人懂得如何恢复资产阶级的优势。但在当时情况下，产业主的损失是不可能完全弥补的。房产主的利益受到更大的侵犯。旨在帮助房产主摆脱困境的共和三年穑月三日法维持用现金和指券各半纳付房租，从而造成了严重的房荒，尤其在巴黎。直到督政府末期，房屋的损坏情况仍十分严重。最后，由于大部分公债证券掌握在资产阶级手里，康蓬关于调整永久债务和终身债务的措施，拉梅尔的“清账”，督政府期间年金的不断贬值和用不值一文的票据偿还息金，都首先使资产阶级吃亏。

这些变化的范围之大和影响之广触及到每个人的灵魂。因此，贵族对现代社会始终感到格格不入，一部分旧式资产阶级倒向反革命的一边，其他资产者则希望通过保守派的反动恢复社会稳定。这种反动倾向从热月九日起已经开始，到雾月十八日还没有结束。只有购买国有产业和从事军需供应的资产者占了便宜，但这些投机活动的大部分利润并未落到旧式资产阶级的手里。接连不断的战争和货币动荡使一批新富人应运而生，他们闯进了资产阶级的行列，而原有的资产阶级却由富变穷，这一社会大变动确是资产阶级所未可预见的。

二、国家

在旧制度末年，以君权神授为象征的极权国家仍具有个人的性质。十七世纪以来，随着中央集权的日益加强，逐步确立了一系列的官僚体制，并按照资产阶级的方式，对国家实行合理的改造。这一变革遇到的障碍不仅有某些省或城市保存的部分独立性，有因历史环境发生变化、国家疆土不断扩大而统治方法依旧不变所造成的层出不穷的混乱，更重要的还有等级阶梯的特权。国家本是为了执行人为法和维持社会秩序而建立的，但统治阶级却始终把国家看作是维护其特权的堡垒。主权和贵族利益之间的矛盾导致了革命的发生，资产阶级把国家掌握在自己的手里，终于解决了这个矛盾。

资产阶级取消外省和城市的特权，剥夺贵族的特权，宣布全体法国人在法律面前一律平等；孟德斯鸠认为唯一能遏制国家主宰一切的中间等级不再存在；传统政体被彻底推翻，民族统一通过行政统一而实现。除通讯方面的距离和技术困难外，国家的意志从此不再遇到任何障碍。正是在这个意义上，托克维尔可以说，制宪议会最终完成了卡贝王朝几个世纪以来所追求的事业。

这仅是制宪议会的部分成就。制宪议会还宣布了人权，特别是人的自由权，这是为了保护人权不受国家的侵犯，也就是说，为了改变国家的本质，把主权从君主手里转移到人民手里，并消灭个人政权。国家已由君主的私产变成接受臣民的委托的职能机构，君主的权威应服从宪法的规定。国王在名义上没有被取消，但路易十六却成了国家的头号官吏和代表。他的命令仍交行政机构去执行，但他的臣民却不仅要求自由，而且反对中央集权。他们希望的与其说是掌握中央政权，不如说是争取地方自治。平民的革命赶走了国王的代理人，并根据制宪议会的规定，用民选的市镇委员会去代替。这种自治倾向反映着人的本能；中央集权（即使由人民的代表掌权）总是阻碍自治的发

展，这不仅因为官僚主义往往以墨守成规的和颟顸迟钝的办事方式侵犯或无视自治权，而且因为划一不二的政令必定激起爱好独立的个人的愤怒，遇到全国各个具有不同利益和不同习惯的小团体的抵制。

因此，1789年革命没有使国家变得更加强大，却反而使国家的力量有所削弱：国王和议员暂且共掌政权，他们必须尊重人权，实行权力下放，征收税款和维持社会治安由市政当局负责。许多公民走得甚至更远；他们借口主权属于人民，援引人权宣言第六条关于不排除直接民主的条款，主张议员的决定应交给选民修改，选民有权撤换议员。这种极端自由的无政府倾向在反革命派、温和派和无套裤汉中都有表现，它同中央政权必要的集中势必发生冲突：自由和权威、个人和国家之间的矛盾是社会的永恒矛盾。

资产阶级并非看不到困难，只是它敢冒风险。确实，一个阶级为取得胜利总要冒点风险。国家体制经受的十年动荡不能证明制宪议员的无能或过于大胆，真正的原因还在于：第三等级同贵族的斗争，路易十六给贵族的支持以及贵族同国王、同外国的勾结。国民不能不觉悟到，为了保障边界的安宁和统一国民的意志，必须有这样一个政府，它的职权应该随着危险的扩大而扩大。

资产阶级不给穷人选举权，只让富人在缙绅中挑选议员。他们不但夺得了政权，而且自信能维持政权；既然新国家应保护资产阶级的经济统治和社会统治，他们就不愿意看到国家的政治机构和行政组织运转不灵。实行严格的三权分立和过分的权力下放有使行政当局瘫痪的危险。议会制度本可以改善三权分立和限制权力下放，而制宪议会却没有朝这两个方向努力。他们既不能信任路易十六，又不敢更换国王或成立共和国，因而组织不起一个真正的政府。在很长时间里，大多数法国人并不感到遗憾，因为这种状况使他们可以随心所欲地批评他们所不喜欢的议会法令；他们以为动乱只是暂时现象，因而并不十分放在心上。直到内战加剧和面临入侵，他们才感到进退两难：或者妥协投降，或者恢复国家的权威。可是，资产阶级内部很早就出现了

分裂：王政派和福扬派选择了第一个方案，坚定派则力促第二方案的实现。

在恢复国家权威的同时，坚定派损害了国家的社会基础。由于掌握着国家权力的许多缙绅拒绝追随坚定派，后者只得依靠平民和推行政治平等。8月10日事件似乎解开了死结：国王已被推翻，组织一个有效的行政机构似乎不会再遇到阻力。此外，实行普选制似乎也使缙绅们不再能任意支配国家。而实际上，共和党内部也四分五裂。第一次恐怖浪潮使吉伦特派胆战心惊，他们从此对专政深恶痛绝，并把经济自由奉为首要的信条。相反，与无套裤汉相结合的山岳派强迫国民公会建立革命政府，赋予政府对经济的领导权，并同意与自己的盟友在政权中平分秋色，让平民阶级从革命中得到好处。

国家掌握在雅各宾派手中时，又变得有了权威，它的公职人员在某些方面变得民主起来；此外，国家使有些人员带有社会民主的性质。在革命政府的短暂生命中，人们猛然看到，资产阶级为废除贵族特权而在1789年宣布的权利平等将对未来具有无限深远的意义。山岳派没有许诺取消财富的不平等，但已着手缩小财富的差距。他们并不希望让所有人享有完全的平等权利，但他们指出，民主共和国至少有部分实现这一原则的义务。

雅各宾专政仅是大革命中的一段插曲。雅各宾派的许多领导人也认为专政只是救国的权宜之计。为使社会民主制取得成效，需要付出许多金钱和时间。暂且，必须为夺取胜利而牺牲一切。雅各宾国家愿意接受所有人给予的帮助，即令是贵族；它不支持破除基督信仰运动；它所推行的经济统制只是为了满足军队的需要，而无套裤汉却要满足自己的需要。雅各宾国家加强中央集权，停止选举，执行无情的纪律；倾向极端自由和野心勃勃的平民领袖对此深感不满和失望，当平民领袖起而反抗时，国家立即予以镇压。此外，无论雅各宾派或无套裤汉都没有组织真正的政党来推行他们的专政。他们在政治民主的范围内从事活动，同其他公民一起参加街区、国民卫队和俱乐部，虽

然这些组织曾有过几次清洗。他们企图以国民公会的名义发号施令；当他们对国民公会失去控制，国民公会转而动摇国家的统治时，他们便陷于无能为力的境地。他们并不代表一个阶级，他们的成员来自从富裕的资产者到无产者的第三等级各阶层，因而在限价问题上出现了分裂：自耕农、手工业主和商人同工人和消费者发生了冲突。

在热月九日后接管全部政权的共和党资产阶级赶紧取消国家的经济统制。共和三年宪法恢复了制宪议会首创的选举和自由制度。热月党人否定了普选，这是因为他们要建立一个纳税人的共和国，也就是布瓦西·唐格拉斯所说的有产者共和国。这个共和国的坎坷经历给人留下了痛苦的回忆：暂停执行人权宣言已在人们的预料之中，非常法依旧有效，矛头既针对拥护旧制度的立宪派王党和罗马教神甫，又针对民主派。热月党看到，在战争继续进行和指券日趋崩溃的情况下，必须有一个强有力的政府。共和国和革命的前途以及他们自己的前程和生命均有赖于此，因为他们一旦被逐出政府，就会落到与山岳派同样的下场。他们不能不加强督政府的地位。但是，他们又不惜自相矛盾，想方设法在督政府和两院之间维持权力平衡，以阻止国家妨碍资产阶级在国内的行动自由。西哀士修正了他在1789年反对贵族时提出的理论，指出主权属于人民丝毫不等于人民拥有国王曾窃取的极权，享有主权的人民应尊重社会诞生前早已存在的自然权，首先是财产权；从这个观点出发，他声称热月党采取的防范措施不够有力。

然而，行政权和立法权的对立仍使国家无所作为。督政府在有利形势的帮助下扩大了权力：除派遣特派员外，它还任命了许多行政官员和法官；如同救国委员会一样，它通过发布政令扩大其制定法规的权力，而不愿两院勉强同意或表示反对，共和七年牧月三十日事变正是两院对督政府的一次报复。督政府对战争一味临时应付，既不能彻底遏制国内的反革命，又不能实现普遍的和平。政权的社会基础也过于狭窄：平民创立了共和国，而共和国却推开平民的帮助；共和国力图充当资产阶级的代表，而大部分资产者却与共和国为敌。现政权的

领导人依靠在选举中舞弊或践踏宪法来维持自己的统治。立法权正日益成为附属品，而督政府却仍未取得它所认为必不可少的特权（它在附庸国建立的体制足以为证）。最后，共和七年的军事失利和雅各宾派的回光返照促使享有选举权的资产阶级同波拿巴携起手来，他们企图在不危及资产阶级优势地位的条件下给行政权注入新的活力。

战争决定了革命必须实行专政，已被共和二年的经验所吓怕的资产阶级宁愿接受军事专政。实现他们在1789年憧憬的那种政府暂且还见不到一线希望：那将是很久以后的事情。

三、国家的世俗化

国家的政治改造诚然值得重视，但用今天的眼光看，国家的世俗化似乎也同等重要。

既然哲学家们对教会的褊狭大兴问罪之师，信仰自由似乎理应与研究自由和批评自由在1789年的人权宣言中并列首位，世俗的国家似乎理应作为革命的基本特征而产生。可是，制宪议员们在这个问题上却表现得羞羞答答，仅把宗教宽容轻描淡写地一笔带过；直到1789年底和1790年初，他们才前进了一小步，同意给新教徒和南部犹太人以公民权。尽管如此，他们仍不建立世俗的民事登记，因而即使每个人都有选择宗教的自由和改宗的自由，但每个人却都必须信仰一种宗教。

议会暗示今后的法律不受教会的干预，并于1790年4月13日不把天主教当作国教。但议会远没有抛弃天主教，它仍然承认天主教对公共祭礼的垄断，唯有主持公共祭礼的天主教神甫才领取薪俸和配给住房。直到1792年，教会的慈善工场的财产仍未触动；本堂神甫继续为出生、结婚和死亡办理登记；教会学校和济贫事业仍予保留，学校和医院中的教团依然存在。

制宪议员明显地迁就爱国的本堂神甫；他们知道僧侣享有很高的声誉，担心因措施过激而引起群众的不满；他们还认为，宗教至少对平民是必需的。此外，他们在世俗化问题上显然没有明确的想法。大多数人民代表是法学家，他们认为国家包括宗教，只要不去触犯教徒公认的教义，国家就能节制教会。更何况，法国教会自主运动早已表现了较大的独立性。旧制度留下的这一传统促使制宪议会通过了本质上与国家世俗化背道而驰的教士法。可是，作为推动国家演变的酵母，由教士法导致的教会分裂不但使革命派把顽固派神甫当作敌人，而且使他们逐渐排斥宪政派神甫，并最终摆脱对基督的信仰。

早在1791年，当制宪议会仍允许顽固派神甫进入教堂时，某些外省地区已自发采取了针对顽固派神甫的强制措施；战争进一步使这些措施全面推广；8月10日后，顽固派神甫遭到了取缔。看来，革命党对在革命中遭受损害的神甫仍十分照顾；相反，因一些神甫拒绝宣誓而激起的对整个天主教的敌对却使宪政派神甫跟着受害，因为他们毕竟也信仰天主教。1792年9月20日，立法议会终于创设了世俗的民事登记，并允许离婚：这是向世俗化走出的决定性的一步。

已宣誓的神甫的处境变得愈加困难；在政治上，他们很快被认为有留恋王政和支持吉伦特派的嫌疑。1793年10月，国民公会允许将被控通敌的神甫处以流放；创立革命历法和实行旬末礼拜的规定给宗教活动增添了新的困难；无套裤汉后来干脆封闭了教堂。国民公会和救国委员会不赞成使用暴力，12月6日法令重申了信仰自由。这个法令实际上只是一纸空文。热月九日政变也无济于事；相反，康蓬在共和二年"无套裤汉二日"（1794年9月18日）又进一步取消了僧侣预算，从而使教士法名存实亡。政教分离至此终于完成。

随着反动的开始，信仰又重趋活跃。热月党制订了详尽的信仰法规，并归还了教堂。顺从派和宪政派神甫趁机公开活动，顽固派神甫则从事秘密活动。直到雾月十八日前，督政府随着形势的变化左右摇摆，有时安抚，有时压制。

与此同时，8月10日后学校和慈善事业中教团的废除以及教会学校和教会医院财产的出售，导致了教育和济贫事业的世俗化。私立学校仍然存在，但在国民公会创设的公立学校里，教士不再有任何地位。山岳派通过"全国慈善募捐"，把济贫的职责交给了共和国。督政府把这一事业又移交给市镇当局，创设了慈善办事处，但世俗化原则保留不变。

国家的世俗化表面上似乎已全面完成。其实，这项任务并未真正完成，因为大多数共和派认为必须为功利主义的公民道德提供一个精神基础。他们从幻想出发，以为自然神论能使教徒的精神有所寄托，

旬末礼拜和革命节日至少能有效地代替天主教的种种仪式，因而极力推行在革命初年自发形成的这种国民宗教，用以反对传统的信仰形式。但是，在内战压力下逐渐实现的世俗化并没有开始时曾有过的那种咄咄逼人的气势。由此可见，世俗化运动同信仰自由或者同无视精神因素的实证理性主义并不协调，这确实证明，十八世纪的思想在当时并未真正达到家喻户晓。

革命的急风暴雨没有把基督教传统连根铲除，但它使一部分法国人脱离了这一传统。当国家不再强迫人们在周末望弥撒和在复活节领圣体后，传统势力在许多地区立即大大削弱，巴黎地区和法国中部则尤其明显。在雾月十八日前，僧侣已无扭转局面的能力：僧侣丧失了财产，部分地转入地下和流落异乡，很少接纳新的成员；神甫的人数本就不足，许多年老神甫又后继无人；僧侣内部四分五裂，等级制度发生动摇；一些顽固派教士不受宪政派主教和本堂神甫的约束，自行其是。信徒行圣礼的次数日益减少；儿童的宗教教育往往不能进行；宗教习俗日益淡漠，因而在十九世纪上半期需要花很大力气才能恢复。但是，无套裤汉坚持与教会为敌，并把这种敌对情绪传给了他们的后代。不信宗教在1789年前仅限于贵族和资产阶级，如今在平民阶级中已十分普遍；这一意义重大的新事物，加上革命与教会的决裂，其后果是不可估量的。革命的资产阶级开始认识到，1789年原则同天主教义是互不相容的；教会也得出相同的结论：庇护六世在1790年谴责了人权宣言；至于法国僧侣，他们最初曾表示接受人权宣言，或至少大部分没有反对，但随着教会的分裂、镇压措施的严酷和世俗化的加剧，逐渐采取了与革命为敌的立场，除少数宪政派神甫例外。

绝大多数国民对国家的世俗化并不关心，他们对原则不感兴趣，对原则的冲突兴趣更小；日常的经验告诉他们，他们在生活中注定要左右徘徊。他们已进行了1789年的革命，革命的社会成果基本上符合他们的要求。但他们同时坚持要保留自己的宗教，这既出自一种信仰，又出自与信仰相联系的利益，而更普遍的则出自习惯和求得平

静：宗教争执造成了家庭分裂、夫妻不和乃至父子反目。许多人希望国家设法结束这种状态，以便只举行共同的弥撒。

宗教和睦看来不能很快实现，因为部分僧侣仍服从流亡的主教和支持英国豢养的王党。当前可行的办法是同教皇达成协议，让教皇要求神甫在政治上服从国家或保持中立。督政府在1796年已有过这方面的考虑，但事情却留待波拿巴去做。

四、公共机构

不管时局使中央政府发生了多大的变更，任何人都不能否认，资产阶级在政府中安插了一些有能力的人，他们在执掌政权当中更增长了才干，其中的出类拔萃者后来又被拿破仑接纳到他的班子当中。但是，在一般百姓的生活里，立法部门的决策和政府的命令不是唯一起作用的因素，行政机构的效率以及行政人员办事的认真程度至少是同等重要的，甚至是更加重要的。下级官吏同平民百姓直接接触，他们对一个政权的名声好坏关系十分重大。

如同各级议会一样，州县的行政官员也来自资产阶级，其范围直到1793年才略有扩大，且主要是县级行政官员。在各大城市中，一些手工业主、零售商和自由职业者进入了市镇委员会；甚至市政府。一些职业地位和经济地位较低的人——胥吏和少数帮工——加入了他们的行列。这种状况使缙绅感到特别恼火。但是，督政府不能完全改变它，因为大多数缙绅是王党。公民们在这些民选机构中逐渐学会管理公共事务，并提拔有才干的人担任高级职务。为此，在制宪议会和共和三年的国民公会中，人们曾主张实行"阶梯制"，这个主张并未被采纳，但大多数政治家实际上都是逐级提升上来的。在农村，市镇机关的官员往往令人失望，有些是目不识丁的农民，有些甚至不懂法语。针对这个缺点，孔多塞等人早在1789年就提议建立"大市镇"。他们的主张到共和三年才付诸实施：每个市镇派正副联络员各一人参加区级行政机构的工作。这一尝试因遭到地方自治思想的激烈反对终于被搁浅。

地方议会并不经常开会，开会的时间也不长，议员承担的任务也不繁重。后来，革命政府命令改设常务机构。市镇、县、州三级行政机构是不可缺少的，它们不仅要处理日常事务，而且承担着司法职能：县州两级政府除执掌行政和司法职责外，还负责经营和出售国有

产业，开列流亡者名单，贯彻各项革命法律，工作极其繁忙；市镇当局通常处理各项违章行为，在1793年后，还处理轻微的违法行为。行政官员们在革命的急风暴雨时期对工作的认真负责值得人们尊敬。尽管选举人资格受财产的限制，革命的资产阶级（尤其是民主派共和分子）始终反对以政务繁忙为理由，只让富人当选；专职的行政官员同议员一样领取薪俸；但是，仍有许多官员为避免影响自己的事业而不得不辞职。

另方面，也有一些新提拔的官员能力不够或缺乏主见，需要稳定一段时间后才能熟悉自己的职责。可是，选举十分频繁：根据制宪议会的规定，州县两级官员每两年改选一半，市镇官员每年改选一半；共和三年的宪法改为州级行政官员每年改选五分之一，市镇官员每年改选一半。1793年至1795年间的历次清洗加剧了行政机构的不稳定性。频繁的改选固然符合民主思想并能弥补代议制的缺点：这使更多的公民有参与管理公共事务的机会和使他们关心公共事务，这使当选的行政官员不是终身任职，而是定期更换。但是，时间久了，这不但使弃权者日益增多，而且有使当选的官员不能积累经验的危险：在对国民进行公民义务教育刚刚开始的时候，这个缺点显得特别突出。

在任何制度下，行政管理方法的连续和完善部分地取决于下级官员，即人们所说的“职员”。最初，旧制度下的胥吏均被留任；随着各党派更替执政，它们在各办事机构大批任用亲信。革命政府职能的扩大使各类书记的人数成倍增长，这是革命政府的特征之一。许多书记任职不久，由于能力和责任心不强而远不能胜任。共和三年后，情况有了一点好转：督政府的特派员负责领导下级行政人员，他们比民选机构较为稳定。可惜，货币混乱和财政支绌使营私舞弊现象日益普遍，而1789年以前远没有现在这么严重：特派员及其同伙的贪赃枉法闹得人人皆知，怨声载道。雾月政变的目的之一正是为了取消选举，巩固行政机构的权威，以重建国家的威望和保证各级机构的效率。谁也不会否认，取消念一税的督察员严重地损害了直接税的计征工作，

革命时期的行政官员忽略了他们的先辈所创立的统计工作。经济统制一度使救国委员会重新抓紧统计工作，但直到督政府末期，弗朗素瓦·纳夫沙杜却还在提出这方面的建议。

选举的原则在司法组织中也一直维持到执政府成立，而且没有遇到那么多困难。治安法官不算真正的司法官员，对他们没有任何技术要求；1790年8月16日法要求各级各类法庭的在职法官必须有担任法官职务或从事法律工作五年以上的历史。这一规定于1792年9月22日被取消，但选举人会议在选举法官时仍按老办法行事。治安法官任职期限仅二年，法庭法官的任期则要长得多：按1790年法为六年，按共和三年宪法为五年。他们都可连选连任，总的说来比较稳定。治安法官制度颇受人们的欢迎，至少选举时投票的踊跃程度同市镇选举不相上下，拿破仑直到1804年才取消这个制度。县级法庭本身似乎没有引起太多的抱怨，如果说有不满，主要因为法律的日趋统一和革命立法的不断变化造成了司法程序的极其复杂。镇压性的非常法无疑引起强烈的愤怒和怨恨。但是，一般刑事法庭及其法官似乎没有遭到众多的责难。雾月党所以要取消选举，主要是想加强国家的权威和保障资产阶级对司法职位的垄断，其最终目的则是巩固资产阶级的社会威望和地位。

制宪议会力图让诉讼人不通过法官和法律界人士而自己解决争端，以便减少诉讼开支，这一努力并不成功。治安法官的仲裁和家庭会议在督政府时期已不复存在，因为被请来为诉讼人做主的人或者不懂法律，得不到诉讼双方的信任，或者自己感到胆怯，充当了代替他们作主的法律界人士的傀儡。检察官、“诉讼代理人”、律师和“非正式辩护人”虽属可有可无，但仍有人向他们请求帮助，因而法律费用仍然昂贵。共和三年宪法规定每州仅保留一个民事法庭和三至六个轻罪法庭；同时，随着县级行政机构被取消，全部民事纠纷集中到州级部门处理：办事变得旷日持久，旅费开支变得更加高昂。雾月党人为了资产阶级的利益，正式批准检察官重新收取诉讼费。

在雾月十八日前后，对司法机构的批评主要是镇压不力。被制宪议会废除的“检察院”尚未恢复；案犯先由刑警和治安法官预审，后交民事法庭庭长主持的起诉庭受理，公诉人由起诉庭组成人员选出；于1792年10月被废除的国民特派员又被共和三年宪法所恢复，其职责为监督遵守法律和执行判决。检察院只是在随后的十年中才逐渐恢复。

制宪议会从一开始就十分关心刑事诉讼的改革，这一改革成为它名垂青史的成就之一。设置审判团从未有人反对，尽管对审判官的选任往往因保守利益的力图控制而引起种种争议。普通法庭看来比较注意遵守新的规章。议会仍努力保护一般被告免受军法审判，在陆海军中则采用有士兵和水手参加的陪审团制度。议会最后为叛国罪设立了最高法院，并为诉讼程序制定了规章。

虽然如此，内战还是使一般法的保障受到限制、被抛弃或被践踏。历届议会的查究委员会、监视委员会或公安委员会往往不经司法官员的允许，擅自下令搜查和逮捕；救国委员会自然更不例外。每当形势需要时，地方当局也依此办理，1793年至1795年间的恐怖法律给了它们便宜行事的权力。督政府实际上继承了这个传统，甚至为准备选举而不惜采用预防性拘留。至于特刑庭，司法程序更加简化，国民公会竟然下令，凡流亡者、流放犯、手持武器的叛乱分子和通缉犯一经验明正身即可处决。督政府也实行军法审判，在处理巴贝夫分子时丝毫不顾法律。在和平尚未恢复前，舆论界并不幻想当局会有任何法律顾忌，也不认为政府会把司法大权交给独立的法律界人士。

然而，自1789年以来，民法变动频繁，始终不能形成法典，舆论界对此啧有烦言。制宪议会仅于1791年9月通过了乡村法典。国民公会在1793年和在热月九日后曾讨论过民法典，但未得出结果，只是后来的两院才通过了抵押法典。民法典迟迟不能制订出来，其原因不能完全归结为任务繁重和局势混乱，具有追溯性的山岳派法律的提出，热月党的首鼠两端以及因货币危机而必须对权益进行的许多调整都与此有一定关系。总之，民法典始终有待制订。

制宪议会建立的税务组织经常在变动中。土地税和动产税的征收额随税区的不同而不同，这势必引起很多不满；营业税完全根据纳税人自报确定，弊端自然极大。如果考虑到这两个因素，税务机构的改组就不足为怪了。国民公会于1793年3月21日废除了营业税，接着于共和二年花月二十一日（1794年5月10日）取消了动产税和调整了土地税。征税工作在内战期间进展缓慢，山岳派用强制性公债、革命捐、征粮征实和通货膨胀等手段取得财源。共和三年热月，由于指券已经破产，又在新的基础上恢复了动产税和营业税；土地税改为一半用实物缴纳：这些措施在共和五年葡月三日（1796年9月24日）暂停执行前曾给督政府帮了大忙。热月党共和国虽然退回到制宪议会时的制度，种种抱怨却并不因此停止。它两次修改了动产税的税则，营业税则修改的次数更多；两院在共和七年终于决定对这三种税以及对登记捐和印花捐进行一次全面调整，同时又增设第四种直接税，即门窗税。这次调整比以往有了可观的进步，共和七年的法律在半个多世纪内将基本保持不变。纳税人仍不满意。国家的征税额从1791年到共和七年确实在减少。土地税由二亿四千万降至二亿一千万，并稳定在这个水平上，实现了耕种者所希望的承包制。动产税由六千万下降到三千万；虽然具体的纳税人对税额减少感到满意，但抱怨并未完全平息，因为这项措施主要有利于城市的富人。此外，制宪议会对动产税中的所得税实行一定程度的累进制，这种累进制经过共和五年热月十四日（1797年8月1日）的改革变得更加突出；共和七年雪月三日（1798年12月23日）的改革取消了房产税的累进制，改行比例制，从而为执政府制订长期的规章作了准备。但是，由于土地税仍是财政收入的主要来源，土地税如何分配的问题始终是不满的主要原因：在市镇内部，分配做到了大致公平，但各市镇间和各省间的比例尽管进行不断的修正，却始终不能完全合理。人们早在1789年就提出编制土地册的要求，因为土地税的合理分配取决于土地册的制订，但这是一件

需要花费大量人力、财力和时间的事。拿破仑在恢复国内稳定后才开始这项工作，工作延续了将近半个世纪。

国家最关心的事是征税、筹集军费和保证国库收入。制宪议会委托市镇当局制订税册和负责征收，这一做法带有旧制度的特征，更何况，在这个根本问题上，平民的革命不能同意削弱市镇的自治。在1789年前，国王不但可以派出税务督察，在纳税人的帮助下，根据各种文书，按部就班地制订出详尽的税册，而且可以要求专职的税吏负责征收税款。税吏不能不加快征税，因为纳税通知书是由他们签署的；他们也希望早日把税款收齐，因为他们的个人收益取决于税收状况；他们可以派员督催拖欠的税款，必要时甚至没收欠税人的财产。大革命用领取薪俸的职员代替了税吏，这些职员既没有独立的地位，又不能使用强制手段，他们自然就没有那么大的积极性。直到果月十八日后，各州才设置了"税务局"，税册的制订由督政府的特派员负责，专业税收人员并不参与其事，而税务局则起保证的作用，这个做法虽然恢复了派员催督拖欠的制度，但也没有取得预期的成效。税款的征收额毕竟有了明显的增加，执政府成立不久，又立即建立独立于地方当局的专门税务机关，负责制订税册和征收税款。

由于直接税的征收工作进展缓慢和很不稳定，国库更加注意通过向消费品征收间接税来增加收入。可是，平民革命却把废除间接税作为首要问题提上议事日程，制宪议会不得不予以同意。督政府时期的两院因不得人心而不敢同意征收盐税，经犹豫再三才决定征收低额的烟草捐。即使拿破仑也直到1804年才断然走上这条道路。此外，国库自己不能签发纳税通知书，发行公债只能采取摊派的形式。但是，它又必须清偿债务和提供额外的军费支出。国家的财政状况日益恶化；对于金融家的贪污中饱和营私舞弊，对于他们贿赂和勾结国家职员和人民代表的行为，山岳派表示了合理的愤慨，他们禁止国库向金融家求助；据说，金融家当时曾同意给国库短期贷款，以保证必要的军需供应。国库只得依靠发行指券和出售国有产业来维持日常开支和军费

支出。人们说大革命依靠这两项措施渡过了难关，这种说法并非没有道理。热月党人恢复了兴业自由后，放心大胆地使用军需商。“金钱贩子”一再要求成立拥有发行纸币垄断权的国家银行，但两院拒不同意，督政府只得采用旧制度所惯用的应急措施，结果造成国有产业被出售一空，没有偿还能力的息票充斥市场，信用破产接连发生。

通货膨胀和国库空虚造成了严重的社会后果：关于这个问题，下面还将谈到。这是大革命之外的又一次革命，它使受害者或者离开革命，或者对革命感到失望，而几乎全体国民都不同程度地受到影响。执政府的首要任务正是力争财政状况的好转，随着国家的强盛，波拿巴使自己深得民心。尽管如此，大革命的事业却因财力不足而部分地失败了：制宪议会和山岳派都不敢放手出售国有产业，进而增加产业主的人数；1791年宪法在前言中曾就教育和救济这两大公共事业许下了诺言，山岳派也认为这是民主共和国的要害部门，但公共教育仅实现了一半，公共救济则完全失败。

百科全书派的门生赋予国民教育崇高的使命，孔多塞用最精辟的语言表达了这样的希望：大革命应该组织国民教育，从而使“知识的不断进步为满足需求、克服弊病、实现个人幸福和共同繁荣开辟无限广阔的前景”，并为“接近一切社会制度所追求的最终目标——人类的普遍完善——作出贡献”。孔多塞的民主思想反映了宽宏的人道主义，这同金钱至上的利己主义势不两立；他接受并进一步发挥了笛卡尔的思想，主张赋予教育以新的使命：“保证人人都能充分发挥自己的天赋，从而在公民间建立事实上的平等，使法律承认的政治平等得以实现。”也就是说，教育的使命是向所有人提供在资产阶级社会中享受人权的手段。

问题还在于要确定教育制度的性质。教育究竟由国家主持，还是委托地方当局和家长负责，或者是否应该独立自主？为了达到教育的目的，学生入学是否必须是义务的和免费的？假如回答是肯定的，费用应该由谁负担？向所有人开门的国立学校不能是教会学校，而只能

是世俗的学校。但是，教育是否应该变教会垄断为国家垄断？在当时的形势下，教育的世俗性质已不成问题，但在其他问题上，意见分歧始终存在。

制宪议会于1791年9月10日听取了塔列兰宣读的一项报告。立法议会于1792年4月20日和21日让孔多塞陈述其著名的计划。吉伦特派当政时期的国民公会曾听取过公共教育委员会的多次报告，并在1792年12月正值审判国王期间进行过讨论，但未能得出结论。孔多塞虽然没有明确谈到义务教育，但看来是同意这个原则的；然而，他反对实行国家垄断，主张任何公民都可开办学校。关于国民教育，他建议首先对男女儿童实行包括基础教育和普通中学在内的初等教育；接着是由“专门学校”组成的中等教育；最后是由九所“公立学校”组成的高等教育。一些出类拔萃的青年人将作为“祖国的儿女”由国家负担学费，逐级升学。至于其他青年，他们将通过演讲会和国家庆典逐步完善早已开始的国民教育，直到成年为止。“全国教育协会”将主持全国的教育工作和科研工作，上下共分四个等级，其人员一概实行聘任制。各级教师的聘用和监督由上一级机构决定。可见，孔多塞是要创立一个独立的行会，使教育不受政治波动、家庭干预和教会检查的影响。人们对他的指责也正是如此。

山岳派对建立科研机构也相当热心，他们于1793年6月10日开始把“王家花园”辟为自然博物馆。但他们认为当务之急还是创建初等教育。他们无疑需要通过初等教育对未来的公民进行公民教育。此外，他们希望教育应该是实践的和功利的，因为他们打算通过职业教育使青年获得一技之长。山岳派中最激进的分子从平等思想出发，主张建立单一的学校。罗伯斯庇尔在1793年7月13日把勒佩蒂埃·德·圣法戈草拟的计划提交国民公会审议，并于29日以公共教育委员会的名义要求通过这项法案。法案主张实行国家对教育的垄断：共和国将负责全体儿童的教育，女孩自五岁至十一岁，男孩自五岁至十二岁，但学校将作为某种合作组织置于家长会议的领导之下，学生将部分出卖其劳动

果实，尽可能做到自食其力。学校主要不是向学生灌输知识，而是使他们掌握伦理原则和职业技能。这里可以明显地看到《爱弥儿》的影响。勒佩蒂埃赞成孔多塞设计的高等教育，但对高等教育如何组织却只字不提。

在共和二年霜月二十九日（1793年12月19日）法令中，国民公会既未采纳孔多塞的计划，又未接受勒佩蒂埃的方案；这一法令仅涉及“初等学校”。教育将是自由的，对小学教师不要求任何技术准备。家长至少应让孩子上学三年，但学校可以自选。共和国根据学生人数多少发放教师津贴。如果某个市镇没有人担任教职，市镇当局可聘请一名小学教师，由国家付给固定的薪俸。法令未规定实行世俗教育，不禁止神甫主持学校，但教师必须具有公民证书。市镇、区和家长共同对学校实行监督。小学教师必须使用由救国委员会批准发行的课本，首先是《人权宣言》。教育一方面受国家的严格控制，另方面又实行分散管理，这同无套裤汉的精神状态完全合拍。已把全部精力投入战争的山岳派仍不时强调教育的实用性，要求科学研究应促进教育的发展。由于时间紧迫，他们总是把革命急需解决的问题首先提上议事日程。例如，他们把从事熬硝的公民从外省召来，交给著名的化学家培训数十天；他们在征集的新兵中选拔一些青年在“马尔斯学校”集中训练，准备提供后备军官。

热月党最初并不否定山岳派的业绩。共和三年葡月十日（1794年11月17日），他们通过了关于开办高等师范学校的法令，派深孚众望的学者培训各县送来的一千三百名教师。共和三年雾月二十七日（1794年11月17日）法真正开始了公共教育，决定共和国在每个市镇（至少在千人以上的居民区）开办一所学校，教师领取薪俸；受县督学团监督。私立学校仍予保留，有人公开表示，他们希望资产阶级的孩子有可能在自费学校上学。

但是，热月党从一开始就十分重视高等学校：工艺博物馆建于共和三年葡月十九日（1794年10月10日）；为陆海军和桥梁工程部门培

养人才的公共服务学校（后称公共工程学校）于雾月一日（10月22日）成立，该校就是今天的综合技术学校。不久又增加了矿业学校。霜月十四日（12月4日）成立了三所医科学校，接着是聋哑人学院和兽医学校。穑月七日（1795年6月25日）成立了纬度局，附设的天文台开设天文课。有关语言、考古和艺术的学校也纷纷出现：东方语言学校于芽月十日（1795年3月30日）成立，法国文物馆早在共和二年果月十五日（1794年9月1日）已经创设，音乐学院也在这个时期开办。国民公会在解散前曾于共和四年雾月三日（1795年10月25日）建议成立法兰西学院，领导全国的知识生活，从而实现孔多塞关于建立“全国教育协会”的愿望，但法兰西学院并不具有孔多塞主张的那种行政性权威。

组织中等教育也刻不容缓：资产阶级子弟为准备从事自由职业不能不上中学；学术界为了后继有人和推广知识也不能没有中学。共和三年风月六日（1795年2月24日），国民公会根据拉克纳尔的报告，决定各州均可设置一所“中心学校”，费用由各州负担，教师可在督学团认可的人选中聘用。中心学校原则上不实行免费制。

热月党显然不同意孔多塞在1792年表达的民主意向；货币危机和保守势力抬头是变化的原因之一。普及教育接着也受到影响：国民公会于共和四年雾月三日（1795年10月25日）停止向小学教师发薪；教师仅保留住房，于是重新向家长收取学费，数额由市镇当局确定。在此情况下，人们也就再不谈论义务教育了。

督政府成立后，热月党没有修改法律，却把重点放在贯彻执行法律上。高等教育基本上已安排就绪；督政府首先创设了法兰西学院，除原有的数学和物理班外，新开办了伦理和政治班以及文学和艺术班。中心学校也纷纷出现，有几所办得十分成功。课程共分三个阶段，每阶段为两年，学生可自由选课。因此，有人指责这些学校没有正规的学业，不像中学，倒更像大学，尤其它们既不设预备班，又不收寄宿生。有的学校自发地弥补了这些缺陷，但整个教育改革还有待

进行；这个问题虽几经讨论，但终未得出结果。至于小学，可以预见的后果终于出现了：教师的素质越来越差；由于没有师范学校，教师素质怎能得到改善？如果不是因为督政府与教会冲突而维持学校的世俗性质，学校很可能会回到旧制度去。因此，私立学校（其中多数是教会学校）的学生人数猛增。政府把私立学校置于市镇当局的监督之下，禁止公职人员送子女上私立学校，并决定政府官吏将仅在公立学校毕业生中选拔。最后两项措施虽然并未真正实施，但市镇当局的监督以及强制推行旬末礼拜导致好几所私立学校自动或被迫关门，而这并不能使国民教育有所起色。

教育制度的民主化演变带有过渡阶段的痕迹。战争、经费不足和时间过短极大地限制了这项试验的成果。但是，应该看到，绝大多数资产者认为新制度是可以接受的，或至少感到满意。新制度与旧传统有着深刻的不同。革命结束了教会的垄断，开创了世俗的公共教育。革命让教育首先重视实证科学，同时也不忘记，除了自然知识以外，还应该有人和社会的知识。革命奠定了以下的原则：教师应把科学研究、技术应用和向青年传授方法结合起来。这是革命的独创之一。尽管这远没有达到尽善尽美的地步，但毕竟反映了百科全书派的思想。

救济事业的情况较差。随着教会不再取得募捐（尽管为数有限）和不再征收什一税，随着教堂的产业以及医院和济贫所的产业被出售，救济事业受到了沉重的打击。地方议会作了一定的努力，不时让市镇当局拨款接济和资助慈善工场。山岳派在共和二年花月二十二日通过的法令描绘了社会保险的草图，但在热月九日后已化为泡影。热月党仅限于把尚未出售的一部分产业退回给医院和济贫所。后来，督政府建立了济贫办事处，允许市镇当局开征慈善捐，用于救济事业，市镇当局实际上也把这笔费用通常列入预算。救济事业实现了世俗化，这是革命给它打上的烙印；1793年的人权宣言承认穷人有权要求救济，当时的资产阶级更希望把救济限于救急，并且主要以慈善的形式而出现。

五、军队

在法国革命的建设性事业中，1799年建立的国民军无疑是最成功的创举。法国人在1789年还没有这个打算：他们讨厌民兵抽签，他们热爱平等并不等于希望人人都服兵役。战争本是王公们的事情，新政权难道不正是要争取世界和平吗？制宪议会取消了民兵，但否定了杜布瓦·克朗赛的建议，继续实行志愿募兵制。1790年2月，制宪议会废除了捐纳官职的陋习，宣布所有人都能晋升军官；接着从9月开始，每四名少尉的缺额留一名由士官升迁，在晋升中重视资历。除了这些能使下级军官和资产者满意的改革外，军队中的旧秩序很少触动。路易十六仍是军队的统帅；贵族军官只要不流亡国外，一概保留原职。第三等级和贵族的冲突逐渐向军队中渗透，制宪议会始终不肯决定清洗。作战部队正日益瓦解，兵员在不断减少。

然而，为了对付贵族和盗匪，革命的平民成立了国民卫队。议会通过了有关的法律和规章。国民卫队作为不脱产的地方部队，凡能手持武器的公民均可参加，穿蓝色军服，军官由士兵选举，他们自认为完全不同于正规军队。历届议会因对军队很不放心，把国民卫队看作是革命的堡垒，不同意把他们交给正规军官指挥。但是，国王的出逃预示着外国的入侵，制宪议会从国民卫队中抽调十万名义勇军，以州为单位组织营队。战争开始后，立法议会扩大了义勇军兵员；在此基础上，制宪议会于1793年2月23日又增调了三十万人。国民卫队仍然存在，虽然各地的国民卫队在1792年和1793年间曾局部动员，后来又为督政府提供巡防队，它们仍保持自己的特点。因此，革命的法国具有两种守卫国土的作战部队。8月10日后，国王不再是军队的总指挥，瑞士团队也遭解散。共和二年的一次清洗清除了可疑分子。但军队还远不是国民军；为此，必须实现义务兵役制和部队的统一。这是一件不易做到的事情。

国民公会于1793年2月下令正规军和义勇军实行混合编制；两种部队在原则上统一了规章，但混编工作进展缓慢，直到督政府初期方告完成。在这期间，由于1793年8月23日的大举征兵，已要求适龄的非婚男子服义务兵役，但这仅是一项非常措施。第二年，热月党不再规定年满十八岁的青年必须参军，也没有发布征兵命令。追查抗命士兵的措施今后可能对那些新征入伍者有效；但他们大多数都能有把握地逃离部队，而1793年入伍的士兵却始终留在部队，至少直到执政府成立为止。共和六年果月十九日（1798年9月5日）的茹尔丹法才把二十至二十五岁的男子必须服兵役的规定改变为经常的制度。在共和六年雪月二十三日（1798年1月12日）两院开始讨论该法案前，已婚男子可免予服役，并允许找人替代；有关替代的规定在共和七年穑月十日（1799年6月28日）被取消，义务兵役制的演变至此告一段落。实际上，义务兵役制并不意味着必定要服兵役：茹尔丹法仅规定两院有权根据情况需要征集必要的兵员补充和扩大部队。两院于共和七年穑月再次大举征兵，向各年阶的适龄男子发出了征召令；鉴于这一措施引起了强烈的不满，波拿巴不但恢复了替代制以安抚缙绅，并且在帝国战争开始前始终限制征兵的数额。

山岳派指望通过部队混编把义勇军的平民性普及到整个军队；实际上，正如后来的经验所证明的，混编使这种平民性在某些方面有所减弱。但是，革命毕竟给军队打上了深刻的烙印，军队即使在沦为拿破仑的私产以后，仍与前贵族和神甫为敌，他们始终是普遍留恋革命的国民。民主精神没有被磨灭：军人只要具有智慧和勇敢就能求得晋升，知识尚在其次。混编仍是军队的一大特点。新兵入伍后不过兵营生活，立即开赴前线参加战斗。

革命军队的以上特点决定了必须改变作战方法。首先，在战术方面，义勇军的主动精神是个始终起作用的因素。当然，骑兵不能不经过长期的训练；法国骑兵尽管在督政府期间有所进步，但直到帝国期间仍不如奥军。战略方面需要革新之处更多。卡诺的战略思想还不完

善，波拿巴在意大利一战仅初露头角；在这以后，战略进步暂告停止，1799年战役几乎使前功尽弃。一切还有待于拿破仑的天才，由革命锤炼的军队只是在拿破仑的战略思想指导下才所向披靡。帝国期间的几次战役充分地显示了这支军队具有攻无不克的威力。

六、民族的统一

法国革命的破坏或建设从多方面完善了民族的统一，正因为如此，它在法国历史上起着承前启后的作用。国内各地区之间的隔阂从此被打破了。在法律面前一律平等的全体居民都要服从国家和统一的行政机构。国内从此不再有重重关卡，在交通条件允许的情况下，民族市场业已形成。法国同外国的边界已明确划定：邻国的领主和主教失去了他们在法国的封建权和司法权。随着“樊篱”已撤至政治边界，阿尔萨斯和洛林停止了同德意志方面的交往，紧密地同法国经济结合在一起。第三等级以联盟的形式团结在国民议会的周围，这对促进民族统一是个十分重要的心理因素，但最重要的因素毕竟是国民军的建立及其进行的战争和取得的胜利。从物质方面看，许多人因为当兵或因为形势所迫而离开家乡，这使他们对历来一无所知的法国其他地区开始有所了解。

但是，必须承认，民族统一的任务至此尚未完成。中央政府和地方当局之间的协调还有待完善。法典的编纂工作几乎完全没有开始。对公民教育至关重要的初等教育体制尚未建立。至于统一市场，尽管陈情书早已提出了统一度量衡的要求，这项工作至今仍未完成。制宪议会曾委托一个委员会就此问题作专门研究，该委员会于1791年3月19日提出了两项新的基本原则：采取十进位制和以科学观测为基础。根据第二项原则，丈量单位将等于地球子午线的四分之一的一个整分数（即千万分之一），称作“米”，而整个度量体系则称作“米达制”。重量单位“克”将由一立方厘米的蒸馏水在特定条件下测出。其实，在测量必然不甚精确的条件下，即使以自然物体为依据，人们也只能得出约定俗成的单位。十进位制的确是个合理而方便的创造。丈量子午线于1792年开始；科学院于同年列出了明细表。十进位制后来出现了一个缺口：国民公会于1793年8月1日确定货币单位为“法郎”，相当于

十克银的价值；但国民公会于共和三年热月二十八日（1795年8月15日）将法郎贬值一半，使之大致等于旧制度时的“里佛”，其目的显然是为了照顾习惯，使传统的货币单位能永远保留。直到督政府结束时，整个计量制度还没有完全确定，这方面的事也留待执政府去完成。

此外，推广法语仍无进展。十八世纪的世界主义以及所谓民族以自愿结合为原则的观点最初并末使革命者关心语言问题，地方自治的自由主义倾向也促使他们对推广法语不感兴趣。相反，制宪议会于1790年1月14日命令把各项法令翻译成在王国中使用的各种方言。国民公会在推行民族战争时才改变了主意；有人甚至指责，主要为教会所坚持的方言俚语会助长反革命；国民公会的特派代表，特别是派往阿尔萨斯的圣茹斯特，对方言俚语持反对态度。共和二年雨月八日（1794年1月27日），根据巴雷尔的提议，国民公会决定今后的政府文件和公证文书一概使用法语起草，私人文书也须用法语起草才能归档。国民公会还规定，在使用方言的各州，每个市镇必须在十天内接受一名教法语的小学教师。格雷古瓦走得更远，他于牧月十六日（6月4日）建议议会让各机关团体努力取消俚语，他的请求没有被采纳。雨月八日法令能否执行显然取决于小学教师，而在热月九日后，这项法令便被束之高阁。法语的推广和民族心理的形成应归功于中心学校（以及后来的公、私立中学）的建立以及国家的行政统一和经济统一。

然而，就在民族统一日趋完成时，内战却使少数法国人离开了本国，他们是流亡者及其亲属，还有顽固派神甫，照共和六年的法律的说法，其中大多数是贵族。实行大赦固然能使他们回国，但可以预见，回来的人只会在表面上敷衍新政权，而暗中准备东山再起。总之，如果把目光放远些，人们很容易会看到，利害冲突将随事态发展而加剧，并最终导致势不两立，宗教对立、政治对立、社会对立以及传统和理性主义的对立使新法国比旧法国在精神上更加四分五裂。

七、知识生活

革命党在不同程度上全都坚信理性主义原则。共和二年葡月十一日（1793年10月2日），国民公会给予笛卡尔配享先贤祠的荣誉。孔多塞于1794年写下了《论人类精神的进步》一书，这部堪称十八世纪思想的最高体现的著作虽然遭到取缔，却表明作者对人类的命运充满着信心。自然神论的形而上学丝毫没有丧失其影响，只是以寻求道德（罗伯斯庇尔等人主张还应加上感情或希望）的立论依据的实用主义形式而出现。沃尔内在1791年的《废墟》一书中指出，在专制政治和神权政治下的各个帝国因放弃了自然宗教而最终纷纷灭亡。沃尔内于1793年发表了《公民的教义问答》，主张实行对最高主宰的崇拜、旬末礼拜和有神博爱教。

到了督政府时期，以法兰西学院为基地的“观念学派”为使认识完全得到实证，牵强附会地使用经验科学的研究方法（不考虑经验科学家对此作何感想），硬是把认识拉回到感性世界的边缘。德斯杜特·德·特拉西主张采用观测的方法来确定观念的形成过程：观念学派便因此而得名。卡巴尼斯医生首创了经验心理学，在萨尔佩特里埃研究精神病的皮内尔于1798年发表了有关病理心理学的第一部著作。在他们看来，道德是一门旨在研究伦理的科学。让格内和福利埃尔把历史批判主义应用于研究文学和艺术。斯塔尔夫人于1800年出版了《论文学与社会建制的关系》。迪皮伊于1794年在其《一切宗教的起源》中试图把历史批判主义方法推广应用于宗教史。

不断进步中的科学成了理性主义的堡垒。拉格朗日、勒让德尔、拉普拉斯等数学家推动了函数分析的发展，为法国在代数、几何、机械力学和天文学等方面争得荣誉。蒙日的画法几何学创立于1799年，拉普拉斯于1796年出版的《宇宙体系解说》使传统的机械力学达到了顶点，直到二十世纪仍无匹敌。物理学至此还没有出现大科学家。化

学的创始人拉瓦锡虽不幸去世，但贝尔托莱和其他化学家都还健在。在自然博物馆讲课的有居维叶、若弗鲁瓦·圣–伊莱尔和拉马克等，但他们关于物种进化的争论尚未开始。

憎恶革命的思想家普遍把理性主义——即使停留在唯灵论和多神论——看作是罪魁祸首。他们背叛了启蒙哲学，主张回到传统和启示宗教那里去：拉哈尔普已沦为信仰主义者，丰塔纳则大谈其社会功利。在流亡的知识界中也出现了类似的现象。博纳德和梅斯特尔正是在国外于1796年发表了他们最早的著作。他们步伯克之后尘，歪曲经验理性主义，为传统辩护，后来被十九世纪的反革命奉为至圣先师，但他们在督政府时期尚未出名。巴吕埃尔教士于1797年所写的《雅各宾主义的历史回顾》较快地取得了成功，作者企图把大革命说成是共济会搞的阴谋。

在思想界，同理性主义作对的主要是卢梭的影响：尽管卢梭的政治理论业已声誉扫地，人们欣赏他作品中所表现出的缠绵悱恻和多愁善感；其实，卢梭只是崇尚直观，并不赞成精神至上。那些对革命心怀不满的人，那些责备理性主义不能给他们带来感情安慰的人——每当时运不佳，人们总是要寻找精神寄托——，大多把哲学思辨看得无足轻重，因而容易倒向传统宗教或形形色色的神秘主义的一边。天主教会在竭力恢复其已被大大削弱的影响（削弱的原因前面已经谈到）。教会的四分五裂妨碍着这种努力。原有的宪政派教会始终存在，还有四十四名主教，其中最有名的就是格雷古瓦。他们于1797年举行了一次全国主教会议，出版《宗教年鉴》刊物。罗马教神甫拼命反对宪政派，但其内部也不团结。以布洛涅教士为首的不妥协派出版《教会年鉴》，谴责以爱默里教士为首的顺从派（顺从派也有自己的报纸，即西卡尔教士主办的《宗教年鉴》），对那些在果月十八日后宣誓仇恨王政的“仇恨派”更大肆攻击。但是，不再受教会纪律约束的人在思想上并不一定信奉理性主义；他们对以神怪为中心的宇宙观十分留恋，不加选择地接受五花八门的神秘主义学说，其统称即是“光明

异端派”。圣马丁尚未去世，阿尔萨斯和里昂是神秘主义的两个活动中心。此外，预言和通灵的巫师不时出现；苏珊娜·拉布鲁斯在大革命初年招收了一些愚民为门徒，卡特琳娜·苔奥在恐怖的巴黎也这样做。但值得注意的是，不能把两种思想方法绝对地看作是对待大革命态度的分野。库尔诺曾指出，大多数法国人不能理解党派斗争中错综复杂的和细微曲折的变化，却分成具有截然不同观点的两个对立阵营。他们或者拥护革命，或者反对革命；家庭的传统，加上学校教育、私人关系乃至职业影响，促使两派的对立变得根深蒂固。何况，观念的冲突在1789年前业已开始，它的延续只是顺理成章而已。

以上情形在语言方面也有所表现。在革命初年，语言发生了明显的变化。总是同复兴、进步、造福社会等观念相联系的某些词，由于人们怀有的希望和热情在含义上有所扩大，并充满激情。例如，贵族、独裁者、暴君、封建制、旧制度、革命等词具有时代的感情色彩；法律、宪法、公民等词能给人一种肃然起敬的感觉，这种感觉不久便消失了；但也有的词，如民族、祖国等，始终保持崇高的价值。由于感情冲动，人们毫无节制地使用夸张、狂热和过激的言辞，从而产生一些令人不可忘怀的奇谈怪论：“你们同胜利缔约了吗？”——“不，我们同死亡缔了约。”平民的言谈一度使传统的语言受到影响：这种状况推动了简单过去时和虚拟式未完成时的衰退，尽管这两种时态在议会演说中仍照常使用。总的说来，发展的连续性占着主导地位。除个别例外，革命家们都曾上过私立中学，他们力求字斟句酌，遵守语言规范。他们从教义问答和共济会术语中借用词汇以及类比、转喻、暗喻等修辞形式，大量引证古代作家的作品，迎合近几十年来流行的多愁善感的风格。在雾月十八日前，不守语言规范已被当作是雅各宾派和无套裤汉的耻辱，因而越来越少见了。

大革命开创了政论文、政治新闻等新的文学形式，向作家提供了新的题材：安德烈·谢尼埃写的是网球场，他的兄弟却写了查理九世，法布尔·代格朗丁写了《菲兰特》。除了杂志、小册子、游行和庆典

外，人们还用戏剧作为宣传手段：一些活报剧应运而生，其内容都猛烈抨击贵族、国王和教会，在热月九日后转而反对雅各宾派；这些剧本毫无成就可言，其中演出时间最长的《自由祭》无疑是最为重要的。在督政府末年，大演说家已纷纷去世，留下的任何一名时论作家都不能与德穆兰同日而语。古典的文艺形式和千篇一律的题材占着统治地位；一些小有文采而无天才的作家，如杜西、阿尔诺、昂德里厄、德里尔和勒勃伦-潘达尔保持着古典文学的传统。但古典主义正在消亡中，使古典主义得以诞生的社会已经灭亡，其影响也日趋削弱。新富人和小资产者因未上过中学，欣赏不了古典主义的文学灵感，也理解不了希腊文和拉丁文的典故。他们更喜欢毕克塞雷古和杜克莱-杜米尼的传奇剧——最早的浪漫主义戏剧。贝尔纳丹·德·圣皮埃尔于1787年创作的《保尔和薇吉妮》始终获得读者的热情欢迎。特雷桑伯爵的仿古行吟诗体因配有小曲和木刻而广为风行，预示着浪漫主义对中世纪的留恋。外国的浪漫主义作家也开始使法国读者入迷，麦克孚生于三十年前编造的《莪相诗歌》在督政府时期获得空前的成功。旧制度末期的复古倾向未能让文学面目一新：安德烈·谢尼埃的仿希腊诗歌尚未问世。但复古倾向却使革命时期的演说家和时论作家更加怀念过去的中学。这种状况在督政府时期仍继续存在。

在绘画和雕塑方面，复古倾向也十分顽固。人们或许会说，艺术教育和艺术创作中的继承性肯定会因文物遭到破坏而受到损害。其实，历届议会有时虽放任不管，但毕竟也采取了一些制止措施。制宪议会设立了“文物委员会”，专门负责保护文物；后来的国民公会于1793年12月18日成立了“临时艺术委员会”，代替了“文物委员会”；格雷古瓦曾多次提出报告，要求制止对文物的破坏。国立图书馆、国家档案馆、卢浮宫博物馆和亚历山大·勒努瓦领导的自然博物馆、法国文物馆都收集和保存了不少历史文献和艺术珍品。随着画院和罗马法兰西学院的消失，由大卫领导的一大批艺术家终于获得了解放，这同时也预示着，艺术意境和创作技术从此将面目一新。绘画家和雕塑家都

从当时发生的事件中取得灵感和题材，大卫的《网球场的宣誓》和《马拉之死》等杰作就足以证明。在大卫的推动下，艺术家们组织了庆典：1793年8月10日的复兴节、共和二年牧月二十日（1794年6月8日）的最高主宰节都极其出色地表现了革命的精神状态。人们可以认为，大卫在1789年前后展出的历史画《贺拉斯兄弟盟誓》和《处死自己的儿子布鲁特斯》中对公民尽忠报国的歌颂，同革命的精神状态也完全合拍。

然而，传统没有丧失自己的权利。弗拉戈纳尔、乌东、克洛迪翁、帕儒始终忠于十八世纪的艺术。大卫一派在1789年前具有的那种复古和重画面轻色彩的特征仍保持了自己的魅力。古罗马建筑艺术在革命节日的装饰中仍占重要的地位。在督政府时期，为古典主义所特别推崇的历史画再次以古代题材为楷模：大卫就是于1799年展出了《萨比纳》一画。钱拉、吉罗代和格罗尚未脱颖而出，普吕东也尚未成名。复古风尚使亚历山大艺术以及所谓伊特鲁立亚图案或埃及图案深受欢迎，因而在装饰和家具方面，没落中的旧制度的传统竟同时得以保存，并为“帝国风格”的出现做好准备。正如“路易十六风格”一样，“督政府风格”是多种风格的混合物。

同文学和塑雕艺术相比，音乐更容易被革命热情所感染。戈赛克、梅乌尔和格雷特里为革命节日谱写了赞歌；直到督政府时期，这类歌曲仍有新的创作。共和派总是用自己的歌声压倒《人民觉醒报》，著名的《马赛曲》（鲁日·德·里尔词曲）和《出征歌》（梅乌尔曲，玛丽–约瑟夫·谢尼埃词）在革命后经久流传。但是，在室内音乐和咏叹喜剧方面，传统势力还很强大：格雷特里和德莱拉克仍然健在。

八、新社会

同旧社会相比，雾月十八日前的新社会的一个明显特征是天主教僧侣的消沉。他们过去人数众多，备受尊敬，有钱有势，现在不但陷于贫困，流落异乡，而且被督政府当作嫌疑犯和敌人对待，世俗化的国家只允许教会享有教徒所承认的精神权威。暂且，贵族的命运似乎并不比他们强。门第和封号虽然已被取消，但前贵族仍保持一定的潜在影响，此外，这种影响的物质源泉并未完全枯竭。有些贵族家庭，例如费里埃尔侯爵家，照常过着佣仆成群的生活，他们受到佣仆的暗中保护，或至多受到逮捕或临时骚扰，但地产却未受任何触动。一些流亡者的妻子甚至用假离婚的办法，保住自己的陪嫁或原丈夫的遗产。一些回国的流亡者，不论是否已在户籍册除名，竟在白色恐怖时期胁迫别人归还他们原有的产业，更多的是借他人之名赎回产业。此外，还有不少居乡贵族仍为共和国效力。

大革命对资产阶级有利，这固然是不言而喻的事，但有利的程度对所有人却并不完全一样。那些以“家景颇丰、生活阔绰”自夸的资产者如今不再趾高气扬了：他们开始满足于“年金收入者”、“土地出租者”这类更符合他们社会出身和社会身份的名称。旧制度时期的一些资产者或者因反对革命，或者因停留在1789年阶段和主张君主立宪，最后被人当作贵族看待。其中，有些流亡国外，丧失了家产，甚至让亲属受到牵累；另一些在果月十八日后仍被资产阶级共和派视为嫌疑分子。明哲保身的资产者也因取消行会、增收革命捐税、摊派公债和通货膨胀而受到财产损失。对商人说来，除了部分地受到以上几方面的损失外，还因经济统制而吃尽苦头，只要战争不停和信贷紧缺，他们不能期望以往的繁荣。由于英国封锁海洋和拦截商船，尤其由于殖民地的丢失，远洋贸易濒临破产。资产阶级的优势地位未受动摇。货币混乱带来的后果不像今天那样普遍，因为动产在整个国家富源中只占

较小的地位。地主保留着他们的土地，一旦货币恢复正常，便能重新获得收入。在督政府末期，物价下降使资产阶级陷于困境，但这类有得有失的事在任何时候都会出现。何况，许多资产者显然通过购买国有产业和参加共和四年风月二十八日法开创的分赃弥补了损失。商人有更多的机遇，因为他们在日常活动中学会了投机，他们留在或流向国外的资金在原封未动地收回后，无论用于资助督政府或向国家供应货物，都能获取利润。例如，培勒戈和雷卡米埃等银行家，佩里埃兄弟和沙普塔尔等制造商都能逢凶化吉，甚至捞得油水。另一位被称为“贵人”的佩里埃在旧制度末年曾是多菲内工商界的巨头，并于1788年在维齐尔乡墅接待了革命解放的创导者，他赶上了种种机遇，后来使他的家族成为资本主义上升时期政治生活中享有盛名的一个大家族。

可见，资产阶级只是丧失了自己的部分代表，包括一些杰出的代表在内，阶级的内在结构也有所变化。不从事生产而依靠官职或祖业为生的那部分资产者，如年金收入者、旧军官、国家官吏、法律界人士等，虽然他们的地位并未真正动摇，但已不如旧制度下那么富裕。关于这一点，我们今天可以看得更加清楚。他们从思想上为大革命作了准备，提出了革命的原则，充当了革命的领导，最后却发现自己的领导地位逐渐被操纵经济活动的新富人所取代，因为这些新富人正购置地产，在缙绅中扩大影响和提高声望。从另方面看，资产阶级的地位也随着新富人加入自己的行列而更加巩固。当然，这些暴发户的类型也有不同。

最大多数的暴发户原是旧制度下所谓平民出身的小手工业主和小商人，他们利用机会买下了自己的住房、城里的其他房屋和市郊的土地。投机活动总是对中间商（特别是粮商和磨坊主）十分有利。个别小手工业主和小商人挤进了批发商和制造商的行列，大多数则沿着普通的道路向前发展：在商业和财产都得到扩大后，他们自己感到心满意足，他们的进过中学的儿子如果不继承父业，便进入行政机关或从事自由职业。他们竭力利用联姻、关系和习俗的途径取得更高的社会

地位；正因为如此，他们对纳税人选举制并不反感。文学家、时论作家、演员、艺术家和教授确实通过大革命提高了他们在人们心目中的地位，只要能够功成名就，他们自然乐于为统治阶级服务。可以说，统治阶级也变得比以往较为民主；但是，大批新人的拥入并没有从根本上改变该阶级的性质。资产阶级化是法国社会演变的一大特征，法国大革命只是这个演变的一个历史阶段而已。

在所谓"新富人"中，还有另一种性格类型的人。他们往往不愿通过勤劳刻苦和节衣缩食逐渐发家致富，而企图在社会中一蹴而至，通过冒险的途径达到自己的目的。这类人虽然在任何时代都是有的，但在社会和经济出现重大动荡的时期，即使平时谨小慎微的人也会不顾冒险而孤注一掷。在热月政变后，冒险家急剧滋生。他们爱虚荣，图享乐，摆排场，成为戏剧、漫画和歌曲的攻击目标。从那时起，昂戈夫人已是讽刺画中的著名人物。这些侥幸发了横财的人多数很快把家产挥霍干净，落到悲惨的下场。但是，情况也不尽如此，一些骗子手靠督政府发财致富，其中最著名的是乌佛拉尔。不少人在社会上神气了很长一段时间。最聪明的一些冒险家后来把资金投入商业，成为生财有道的批发商和制造商。他们不同于旧的资产阶级，因为他们没有文化，对无利可图的知识不感兴趣，对革命理想也一窍不通。他们死守着狭隘的功利主义，贪得无厌，不择手段。然而，即使蔑视他们的人也不能不承认，他们毕竟是资产阶级的一支新生力量，给资产阶级带来了新鲜血液；没有他们，资产阶级将会衰竭，因为暴发户的后几代子孙就不再像第三等级中的富裕家族那样拼命想挤进贵族行列中去了。

乡村社会中也发生了类似的演变，但规模更加巨大，因为农民占法国人口的大多数，正是农民的反抗才给了旧制度以致命的打击。实行税收平等，取消什一税和领主权，使革命精神在乡村有产者的头脑里丧失干净。他们同贫苦农民之间的鸿沟日益加深，贫苦农民所得的唯一好处只是废除了农奴制和对领主的人身依附。农民共同体的解体

更加速进行。在实行了瓜分公地的村庄里，农民普遍有了小块土地；但多数村庄不愿瓜分公地，或者因公地面积过少，或者农民更希望保留公共牧场。国有产业的出售使自耕农户以及他们自有的土地有所增加，尤其在革命的第二阶段，即在实行山岳派法律的时期。到了督政府时期，购买国有产业的主要是资产者，除部分土地外，城市的住房、乡村的贵族宅第、修道院和树林全部落到他们的手里。即使在有利农民的那个时期，国有产业在拍卖时也总是让富裕自耕农和大农庄主占了便宜，因而农民资产阶级的地位正在不断上升和巩固。在实行限价以前或以后的时期，商业自由同样对这些人有利。根据租约法的规定，凡土地出售转让，土地租约同时失效，但教会产业例外。经营教会产业的农庄主获悉制宪议会要求教会土地购买者维持原租约后，感到十分高兴。山岳派国民公会表现得比较严厉：它允许国有产业购买者撤销原租约。经济统制给农业生产者带来了沉重的负担，这使农业生产者更清楚地看到，共同的保守利益把他们同整个资产阶级联系在一起。

在这少数人的强有力的帮助下，新秩序将在下一个世纪中逐步巩固。但也不能否认，大多数法国人的生活状况暂且没有很大改善。地位始终低于资产阶级的手工业主和零售商不但人数众多，而且生活方式也没有变化。据认为，他们的人数可能略有增加，这在原来行会领袖为保持其地位而禁止别人开业的行业和地方至少是如此。农村的前景看来较为暗淡，因为土地危机没有得到根本解决：许多农民仍感土地不足或租不到土地。前面已经讲到，分成制佃户对法律不能感到满意。

至于无产者，他们像其他人一样因取消间接税而有所得益，至少在城市，征税工作还没有全面铺开。乡村无产者摆脱了对领主的人身依附。工资没有随物价下跌，仍比1790年约高四分之一到三分之一，督政府的最后几年恰逢丰收，穷人得以有暂时的喘息。然而，失业威胁仍然存在，特别是零工，济贫事业的衰落更使他们的生活没有保

障。最后，工人的状况没有任何改善：帮工会逐渐在恢复，互助会正在开始建立，有些互助会成为支持工人反抗的互助组织，但禁止工人“同盟”和罢工的法令仍然有效。

雾月十八日前夕，法国社会的上等阶层还处于重新组合的状态，缙绅们希望在改组中夺回对社会的领导，重享荣誉和利益；他们正确地看到，关键在于如何维持国民的生计和习惯。国民为消灭贵族而容忍了对行会旧秩序的打击，也容忍了为他们鄙视的少数人飞黄腾达，但他们始终认为这是令人遗憾的权宜之计。除了在奥特依区的斯塔尔夫人、雷卡米埃夫人和孔多塞夫人的沙龙外，巴黎还有其他一些沙龙，各种出身和各种文化程度的人均混迹其中，核心人物则是巴拉斯、乌佛拉尔以及他们得宠的轻浮女子，如塔里安夫人、哈姆雷夫人和约瑟芬·德·博阿尔内。她们的敞胸露臂和放荡不羁成为督政府时期种种传闻轶事的最好题材。但是，这个由几百人组成的上流社会并未用他们的伤风败俗影响法国人民。悲观论者认为传统的习俗已被动摇；其实，货币的混乱以及大批人经济地位的改变会使社会风气不可避免地偏离正轨。人们希望减轻道德败坏的严重程度，这无疑部分地说明了对基督教和教会学校的留恋，因为它们同道德教育是不可分割的。离婚在村镇尚未开始流行，虽然它把旧制度下被认为是见不得人的丑事合法化了。即使在城市，许多人也把它看作是避免被没收财产的权宜之计。最热烈的革命者尽管在公共生活中积极争取自由和平等，但一回到家里，仍像1789年前那样坚决维护自己作为丈夫、父亲和老板的权威，而且丝毫不觉得这有什么矛盾。雅各宾分子反对私生活中的不道德，无情地取缔妓女，但不主张家庭解体，也不赞成妇女解放。虽然妇女在某些“群众行动”中起了重要作用，雅各宾分子仍把她们排斥在政治生活之外，并封闭了她们的俱乐部。

九、经济自由和权利平等

人们往往单纯用逻辑雅理来判断制宪议会宣布的原则将会产生怎样的必然后果；其实，继承性的意义远比人们所想象的要深远得多。资本主义集中的发展只是在后来才改变了社会的结构，经验科学的技术革新也只是在后来才在改变物质生活条件的同时，扩大了个人的独立性。同这些后果相比，经济自由显然是新秩序的一个根本特征；何况，商人们也认为经济自由是制约其他一切因素的因素。但是，在十八世纪末，即使思想最大胆的人也没有充分认识到经济自由的重大意义，它的直接后果甚至得不到人们的普遍重视。

毫无疑问，经济自由有一个方面对法国人很有吸引力：只要具备了创业的条件，每个人都可以碰碰自己的运气，即使雇佣劳动者也有权决定在自己喜欢的时间和地点就业。当然，个人的抱负决不是大革命的产物，它存在于人的内心；但是，大革命既然给人以各种自由，它也赋予个人抱负以合法的地位。在这个意义上，经济自由便与其他各项自由不可分割地联结起来，成为最宝贵的自由，甚至是各项自由的象征。

技术革新如今已摆脱了一切障碍，而人们却对此十分冷淡。由于谨小慎微、因循守旧、自以为是或缺少资本，小手工业主不经深思熟虑决不肯轻易接受技术革新。他们逐渐由不愿革新转变为反对革新，因为采用新技术，特别是蒸汽机，势必会导致资本的集中。小手工业主害怕自己沦为雇佣劳动者；工人懂得，机器将扩大失业队伍；农民看到，在集体权被取消后，他们将只能放弃土地。资产阶级希望革新农业耕作技术，因为土地仍是最宝贵的财富，因为农业生产提供国民收入的主要部分；但是，工业资本主义的情况就不完全如此。从事自由职业的资产者曾受过经济学家和百科全书派的熏陶，他们相信大企业能使科学同生产相结合，并有招收部分穷人做工的优点。然而，他

们对扩大企业仍然犹豫，担心大企业会被金融家所操纵；担心企业的迅速致富会背离传统；担心经济的优势地位会削弱他们引以自豪的精神生活的作用；担心经济有朝一日会把政治垄断起来。即使在商人中，兴办事业的进取心也很不够。不建立银行足以表明他们的胆怯。很少有人想当工业巨头。法国人对英国经济普遍抱有偏见，相信建立在信贷基础上的英国经济势必会因采用机器而导致生产过剩，而欧洲一旦停止接受英国的出口，英国经济就会垮台。这种心理状态十分说明问题。假如法国像英国一样拥有丰富的煤矿，假如法国加速引进英国的机器和技术，大革命或许会给法国人一个心理冲击，从而打开他们的视野。可是，战争相反却中断了外来的进步影响。在督政府末期，技术进步有所恢复，但几乎仅限于棉纺业；蒸汽机仍未被利用，水力也往往不足：长期作为最重要的工业中心的巴黎正属于这种情况。一些资本主义大企业家，例如巴黎的里夏尔和勒努瓦，巴黎和根特的鲍文斯，图卢兹的博瓦野-冯弗雷特，占用国有的厂房和雇佣贫苦的劳力，特别是济贫所收留的弃儿，开始建立起大工厂。如同英国一样，这些工厂还远没有实行严格的专业化生产；有些企业家，如泰尔诺，仍保留商业资本主义的传统，除实行工场制造外，还利用家庭加工和农村劳动力，把制造、批发、销售、运输和借贷结合在一起。他们取得的实际成果给不少历史学家留下印象，但也不应忘记，工场企业毕竟规模较小，而且极其分散，小手工业在国内仍占主导地位，法国基本上是个农业国。耕作技术的停滞不前突出地表明了资本主义发展的迟缓。历届议会虽然对英国的耕作方法很感兴趣，却不敢用圈地运动普及这些方法。制宪议会准许实行圈地，但为了缓和群众的反对，同时规定凡实行圈地借以逃避自由放牧的地主不再有让自己的牲畜进入他人土地的权利。制宪议会还决定，人工草地仍将不许自由放牧，因而不必圈起篱笆。随着耕作规章被取消，强迫轮作制也跟着取消，因而自由放牧只能在市镇公地才可进行。但是，由于没有用行政命令推行土地兼并，以上措施的进展极其缓慢，其效果在当时简直微

乎其微。国民公会允许瓜分公地，以便增加小规模经营的数量。供不应求鼓励农民种植土豆、菊苣和油料；助税的取消使葡萄种植大大增加。这些演变没有打破传统的约束，丝毫不意味着现代农业的诞生。

可见，在革命的十年中，资本主义发展并未加快；相反，时局的动乱只是延缓了这一发展。大企业继续让小手工业主和农民很不放心，但并没有给他们带来比革命前更多的损害。大企业还没有把劳动力集中起来，严格意义上的无产阶级尚未形成。总之，在当时人们的心目中，大量的小手工业主同他们的佣工之间的界限仍然是模糊的。

经济自由和权利平等之间的矛盾尚未明显地暴露出来。在资产阶级看来，两者之间没有任何矛盾，因为他们认为，平等意味着所有人在法律面前一律平等。然而，当他们为废除贵族的血统特权而宣布这一原则时，却暴露了第三等级内部各社会阶层之间的利益对立，并加速了乡村共同体的瓦解；换句话说，经济状况的不平等上升到了首要地位。因此，即使在1789年7月，当资产阶级庆祝平民革命拯救了国民议会时，他们也没有摆脱他们历来对"平民"和"贱民"怀有的恐惧。在《人权宣言》宣布全体公民有权参与制订法律以前，制宪议员们接受了西哀士的意见，把能力（即财富）作为选举公职人员、特别是当选公职人员的先决条件。

选举保证金制度把国家的领导权交给了资产阶级，正是在这个问题上，权利平等首先出现了矛盾：政治民主制是解决矛盾的一个方法。但是，从开始起，一些民主分子就走得更远。他们揭露有产者对雇佣劳动者的为所欲为，这些猛烈的批评堪称未来的社会主义理论的序曲。他们指出，对不具备享有权利平等能力的人说来，权利平等和自由只是一句空话。然而，他们的思考仍停留在富人和穷人之间的传统对立上；他们虽然经常为穷人辩护，却始终不能为穷人下个确切的定义；他们的分析显得软弱无力，因为他们维护旧的经济，而不突出强调生产资料的私有制和生产的技术进步。只是在食物危机的压力下，他们才离开泛泛的空谈，站在消费者一边去反对生产者，实际上

是站在城市人一边去反对农民，并要求把土地收归集体所有；他们的目的不是要剥夺耕种者的土地，而是为国家征集农产品寻找合法的理由。值得指出的是，莫姆洛于1792年9月提出这个论断时曾补充说，工商企业的所有权仍受国家的保障：这就证明，当时的经济基本上是农业经济，即使在形势极其紧迫的情况下，也改变不了这个事实。最后，山岳派企图把民主共和国的意志强加于有产者和雇佣者。他们保护有产者，宣布对支持"土地法"者处以极刑，但同时又试图用继承法限制有产者的财产。他们向雇佣者提供免费的公共教育，并给生活最没有保障的人提供初步的社会保险。这种社会民主制构成解决权利平等问题的第二个方法，这个值得怀念的方法长期受到资产阶级的反对。尽管如此，山岳派虽然没有像后来的圣西门那样对财产的继承原则提出异议，他们并不反对经济自由，因为他们只是把限价制度当作战时的权宜之计。手工业者和零售商大致也有这种想法：他们不喜欢"大老板"，但又很愿意加入这些人的行列，这是他们的根本性矛盾。许多农民进行请愿，抱怨出售国有产业时没有给他们留下一份，可见他们也希望成为产业主。无套裤汉确实比山岳派更重视限价，百物昂贵和失业直接损害了他们的利益，物质利益在平民运动中所占的地位大大超过意识形态观点和对未来的憧憬。但是，他们强制推行的办法经不起实践的检验，因为在人们的回忆中，这些办法总是同物品匮乏和官僚主义的分配混乱联系在一起。此外，无产者纷纷反对限制工资；从这个角度看，那些从自由经济制度得益最少的人也不由自主地赞同自由经济。

当政治民主和社会民主已面临穷途末路的绝境时，巴贝夫和邦纳罗蒂提出了共产主义是实现权利平等不可缺少的条件的主张。但是，他们的预言仍带有时代的烙印。他们建议实行"土地法"，其目的是要把土地平分给耕作者，而并非主张集体生产。他们的共产主义仅限于实行产品的社会化，这就等于把共和二年的经济统制加以全面推广。在当时，唯有他们持这第三种方案。

雅各宾派的试验足以使绝大部分资产者不再像在大革命前那样乐善好施和对未来充满乐观，也不再像在革命最初几个月那样为维护第三等级的团结而鼓吹博爱。缙绅们永远忘不了经受的这场惊吓。热月九日标志着长时期的政治反动和社会反动的开始。共和三年宪法恢复了选举保证金制度，并特地给平等和所有权下了一个符合资产阶级要求的定义。在督政府统治期间，余下的国有产业多数都落在资产阶级的手里。共和七年风月十四日（1799年3月4日），共和国把君主时代典押的产业无偿或廉价出让给典据持有人，得到好处的也还是资产阶级。共和国本可以按照1793年7月17日法案收回那些因带有封建语汇而已失效的土地租约，但这个方案长期议而不决。但是，共和国却强制拒不退佃的布列塔尼农民同意地主必要时可赎回租约。值得注意的是，关于租佃双方洽商租约的新法律于果月十八日前由五百人院通过，又在果月十八日后被元老院通过。资产阶级在这类问题上总是意见一致的。乡村居民的集体权再次引起争议，在树林问题上尤其如此；瓜分村社公产已经停止。司法改革略有改变：家庭会议被逐渐取消；治安法官的裁决逐渐减少；立案审理恢复了收费制度。家庭问题引起了人们的注意：有人反对离婚，共和二年通过的便利离婚的法律被废止；康巴塞雷斯指出，1793年关于准许私生子寻找生父的法律仅对过去有效，他提出的法典草案在一定程度上恢复了父权和夫权，同时也限制了私生子的权利。

但是，反动并未走得太远，因为缙绅内部也四分五裂：怀念旧制度的一些人不能原谅另一些人，坚持君主制的1789年革命者对共和派有很多不满，并恨透了“弑君者”；督政府分子害怕新雅各宾派；许多革命者所共有的强烈反教会倾向更增加了混乱。

十、贫困化和战争

当十八世纪行将结束时，绝大多数国民认为旧制度已一去而不复返，他们对政治生活和社会对抗也不再关心，资产阶级已胜券在握。青年人完全没有1789年的激情。他们不幸生长在动乱的年代，每当回顾童年时经历的磨难，无不充满着怨艾；这一代青年十分贪图享乐，比通常的青年更加容易同他们的父辈对立。许多成年人已对动乱感到厌倦；他们希望安享晚年和重见繁荣。

革命让他们付出了沉重的代价，革命使法国变穷了。公共设施破败不堪，即使巴黎的建筑物和道路也年久失修。死亡率上升了：据说，仅在军队中就有六十万人死亡或失踪。共和国虽然把疆土扩展到了“天然边界”，但它失去了殖民地，海上封锁使法国出口额比1789年减少一半。此外，为了保住新占领的土地，法国必须继续打仗；在上一次战役里，法国丢失了整个意大利以及瑞士的一半，勉强避免了国土遭到入侵。

可是，人们的最大希望是先结束国外战争，再结束内战。只有军需商和害怕英国竞争的制造商才对敌对行动称心如意。即使在多次依靠军队渡过难关的督政府中，也有不少人主张为建立和平不惜放弃全部或部分兼并土地。共和八年雾月二日（1799年10月23日），元老院否决了五百人院的一项议案，该议案提出对主张或支持割让国土的人，以及对接受包含这类条件的人处以死刑。波尔歇在反对该议案时直截了当地指出，在他看来，如果在谈判过程中硬是不肯把部分同胞交给外国统治，那将是荒唐的。雾月十日（10月31日），据说热月党人多弩在《十年》发表一篇文章，责备国民公会不该宣布共和国的边界不可更改，因为这就等于宣布“把战争无限期延长，直到所有法国人死光为止”。这些对战争已感厌倦的法国人认为，1793年共和派的英雄主义是可笑的蠢举。

十一、雾月十八日事变的意义

除军队以外，革命的建设性业绩尚未完成；人们对宪法的许多条款持有异议。热月九日后的反动仍未使宪法满足资产阶级的愿望。此外，共和三年宪法的自由化尝试并不成功，督政府只是用一些权宜之计弥补该宪法的缺陷，未能赋予制度以必要的效率。最后，一年一度的选举使督政府成员面临被反革命派或被民主派排斥的危险。他们在策划新的政变时，首先就想到用聘任制代替选举制，以便稳掌政权。反对派指责他们企图玩弄花招谋取"终身职务"，这确实正中他们的要害。这伙人其实并不单纯为自己谋利：反革命派或民主派的胜利会使整个资产阶级受害。因此，雾月十八日事变，或更确切地说，雾月十九日事变，在历史的远景中具有广阔的意义，因为它更加符合法国当时的社会发展，波拿巴的上台又为它增添了光彩。

当时的形势使波拿巴政变变成军事独裁，而波拿巴的大权在握又对资产阶级十分有利。没有雾月党的帮助，波拿巴不能建立和巩固其政权；但是，为了登上皇位，他又必须摆脱对雾月党的依赖。波拿巴因此与教会重归于好，大赦流亡者，任用所有愿意投靠他的人，不论他们是贵族或资产者，是王党或共和分子。这样，他促使了当时统治阶级的不同派别达成暂时的团结，而他则以监护人身份，督促这个阶级根据他的意愿创建体制和制订法典，并让其成员担任国家和各级行政机构的高级官员，以便加快经济复兴，巩固阶级统治，进而实现资产阶级在1789年所确定的最终目标和完成大革命的任务。

内战终于结束，欧洲和平也一度实现，而法国的占领地和殖民地却未受丝毫损失，波拿巴的深得人心与此关系甚大。

然而，雾月党人对波拿巴的专横跋扈和耽于幻想却估计不足。他们以为波拿巴在处理政务时会同他们协商一致，而波拿巴对他们却不予理睬；他甚至剥夺资产阶级起码的自由。最令人失望的是，他竟越

过“天然边界”重启战端，肆无忌惮地和无限期地把战争进行下去，终于把国家引向了灾难。

第二章　革命扩张和反动

战争刺激了各国的领土野心，这使得革命的法国与旧制度的欧洲之间的斗争本质变得模糊不清。当时的人清醒地意识到，这首先是一场社会冲突，即以贵族为一方同取得第三等级特别是得到农民支持的资产阶级为另一方的冲突。这也是一场政治冲突，因为国王的专制主义受到了威胁，国王在保护贵族的同时，有同贵族一起灭亡的危险。最后，这还是一场思想斗争，革命的敌人把革命视为理性主义的产物，理性主义的大逆不道的批判揭示了世界的奥秘，并使支持旧秩序的传统观念陷于破产。如果说君主之间的战争仅仅为了扩展版图，那将是错误的。利己主义固然破坏了君主间的联盟，但他们对伯克鼓吹的以及马莱·杜潘和弗里德里希·根茨等御用文人不断推崇的十字军征讨也并非无动于衷。何况，如有必要，贵族也会提醒他们，这是一场保卫社会和文明的“意识形态”战争。皮特和格伦维尔声称，只是在恢复欧洲均势和维护英国利益的条件下，他们才能接受和谈；但他们从不放过机会大骂革命把法国搞得疮痍满目，并要求对方恢复社会等级制的不可缺少的基础和复辟君主制。“神圣同盟”是反法同盟的指导思想，正如它将是反拿破仑同盟的指导思想一样。

一、革命扩张

旧制度在比利时和列日已不再存在，这两个地区已并入法国版图，被划成行省，并推行共和国的全部法律。莱茵地区的情况并不完全如此：莱茵河左岸的割让问题还悬而未决，行政改组刚刚开始，但那里的贵族已经被消灭。在依靠法国军队的保护新建立起来的巴达维亚和海尔维第共和国，革新正在进行之中。在西萨尔平，革新曾取得很大进展，但奥军和俄军在夺回意大利后，破坏了革新的成果；同时，他们还在利果里亚、罗马和那不勒斯制止了革新的进行。

然而，革命只是通过武力征服，付出巨大代价和经历艰苦曲折才得以扩展自己的影响。在法军占领的地区，革命唤起的同情被战争带来的破坏、占领的负担以及文武官员的横行不法所损害。在其他各国，事态的发展使一般居民深感恐惧，使新秩序的拥护者不免痛心和失望。并非所有人都否定革命的原则。德国的康德和费希特仍坚定不移；在英国，集合在福克斯周围的辉格党始终为革命原则辩护。但是，越来越多的人转而保持沉默或承认自己的失望，甚至投靠敌对阵营。何况，当时很少有人相信能够不要国王，人们把共和国看作是昙花一现的怪物。革命的平民性质以及对权利平等的解释莫不令人愤慨；民主一词在其他各国比在法国更使资产阶级感到恐慌。革命尤其成为寡头统治借以进行恐吓的稻草人，这在英国和美国特别突出，因为那里的立宪制已根据资产阶级的需要推行了和平的改革。华盛顿和联邦派以这个理由反对杰弗逊和共和派，同样，热内的活动在平民中也并非毫无反响。大陆各国的情况自然更不在话下。

督政府的成立及其在军事和外交方面的成功使新法国的拥护者增强了信心。共和三年的宪法使资产阶级共和国容易被人们所接受；法军的接连胜利和辉煌战果证明，一个国家在破除君主制以后，未必就

会垮台。兼并地区的资产者和开明贵族同督政府携手合作，接受归化；附庸国的资产者和开明贵族则创建与共和国类似的制度。

革命虽然在恢复声望，但我们不能把自由思想的传播完全归功于它。英国的影响并未减少；1789年原则的许多信奉者仍持亲英立场，因为他们认为，英国政府实行的民主比较缓和，不那么使人感到害怕。贵族和官吏历来对英国十分向往，贵族认为那里仍是贵族统治，官吏把英国当作革新经济的楷模。美国的榜样也令人神往；拉丁美洲的白人后裔同时吸取美国和法国的经验。最后，推动舆论转变的主要因素还是战争的进行及其后果，革命的思想渗透有时当然也起作用，但不能说它起主要作用，尽管推行旧制度的各国政府把一切都归罪于它。

在普鲁士，巴塞尔协定助长了启蒙思想家中与法国和解的倾向：例如，里埃姆牧师曾毫不隐讳地提出过这种主张。在军官中，甚至在宫廷里，这种意见也相当强烈，不过以维护国家利益的面目出现而已。督政府在1796年曾希望南德意志的骚动继续发展，因为入侵的前景正使不满情绪日渐加剧；巴伐利亚贵族和符腾堡三级会议始终反对入侵法国，但他们从没有想过要放弃自己的特权。汉堡仍是法兰西影响的中心，既然政府不让商人从军需供应中谋得利益，商人也就对继续战争公开表现出不满。基于同样的理由，和平请愿运动在英国正日益高涨：厄斯金于1797年1月发表的《简论当前对法战争的起因和后果》获得了巨大的成功。税收加重，经济困难，特别是饥馑，造成了人心不稳：本书在前面曾经谈到1794年西里西亚的织工暴动以及1795年秋季伦敦出现的严重骚动，伦敦骚动对皮特决定和谈有一定的影响。当形势在1797年变得对英国极端危急时，皮特强迫英国作出的努力确实非同等闲；鉴于自己越来越不得人心，为谨慎起见，皮特再次把马姆兹伯里派往法国。

同大陆的情形相反，法国革命在英国的影响只能导致民主；英国政府的反应因而与其他各国不同，它担心手工业者的不满以及工人阶

级因百物昂贵而掀起的零星骚乱，因为这种状况只会有利于反寡头统治的宣传。1797年5月18日，在伦敦的一次宴会上，有人提议为选举改革、为爱尔兰自由和法国联盟而干杯。各种社团秘密地或合法地存在着；有一篇政论文自称代表八百名坚定的雅各宾分子讲话。假定这种说法并无夸大，那就不说明一场暴动正在准备当中，而且，大批送往内务部的使人不安的报告也并没有证据。但是，政府却草木皆兵，故意制造紧张为实行镇压寻找理由。

任何人都不能再否认，资产阶级的上升是欧洲文明的一个主要特征；盎格鲁–撒克逊的革命已经证明了这一点；法国革命以更加激进的方式表现了资产阶级的强大，因为这场革命要消灭贵族。法国革命将在未来激起无穷的反响。但在雾月十八日前夕，吉伦特派怀抱的希望竟全部落空，没有任何一国的人民按法国人的榜样行事。旧制度的拥护者在各国牢牢地掌握着镇压机器，显然不肯轻易放手。

二、反动

革命政府以个人权利的相对性作为在革命时期或在国内外战争时期暂停行使权利的依据，从而引起了各国君主和作家们的一片鼓噪。英国政府显得尤其不满，因为英国在十八世纪被认为是人身得到尊重的少数国家之一。实际上，经验表明，如果国家利益需要，英国政府也同样践踏个人权利，反动的出现正是一个新的证明。“人身保护令”停止执行后，警察横行无忌；忠于政府的顺民及其组织通过监视和告密赋予自己类似俱乐部和革命委员会的使命。在1799年，又加强了对煽动暴乱的集会和出版物的镇压措施，勒令印刷商必须申报登记。英国没有发生旺代叛乱，因而不必设立特别法庭，镇压措施仅限于法国督政府时期使用的所谓“不流血断头台”，即把嫌疑犯送上国王陛下的船舰服役和把为首者流放到澳大利亚。只是在爱尔兰才出现流血事件，那里的起义者遭到了屠杀和处决。

大陆诸国的专制君主没有宪法的约束，他们的镇压机器随时都可以开动：他们只要根据形势的需要决定镇压的严厉程度。在伊比利亚诸国和教皇领地，宗教裁判所无须接到新的命令。在拉丁美洲，纳里尼奥被判处十年徒刑，罗德里格斯在一次密谋失败和同党多人丧命后，于1797年离开本国避难；他的门生玻里瓦尔在两年后跟着出走。沙皇保罗一世同样转向反动。他最初曾释放了诺维科夫、拉季舍夫和科希秋什科；但他同他的母亲一样极端仇恨革命，不久就加强了镇压，接纳了孔代的军队，并让路易十八在米塔瓦定居。哈布斯堡王朝的首席顾问大臣科洛雷多完善了约瑟夫二世的警察制度，后来的梅特涅为他担了恶名。警察的权威高于一切，暗中操纵内阁，实行新闻检查，普遍监视官吏的言行和任意实行逮捕。在匈牙利杀了一批人以后，世袭领地陷于一片沉寂。帝国的其他各邦也根据君主的不同态度，不同程度地以匈牙利为榜样。甚至在耶拿，费希特因被指控为无

神论者，于1799年离开了学校的讲台。不甘屈服者流亡国外，例如雷伯曼于1796年来到了巴黎。在普鲁士，启蒙运动继续在抵抗；弗里德里希–威廉于1797年去世，他的儿子弗里德里希–威廉三世继位后，沃尔纳开始失宠，迫害政策也告停止；即使如此，康德仍必须极其谨慎小心。在法军被逐出意大利后，白色恐怖便横行无忌；在罗马，特加在那不勒斯，白色恐怖就在纳尔逊的眼皮下猖獗。

维护政府的权威并不等于要放弃一切改革。皮特不能否认，辉格党主张的某些改良能取得他的赞同。在大陆上，效法英国革新农业的主张引起了政府和开明贵族的重视，其中包括废除农奴制、赎买领主权、小块土地合并和取消集体权。制宪议会和救国委员会的某些建设性措施也适用于开明专制，战争暴露了旧时代遗留下来的行政体制的种种积弊。

在特权阶层中，大多数人憎恶变革，深怕雅各宾主义的蔓延会引起连锁反应；英格兰主教霍斯雷于1795年声称，平民百姓对法律唯有服从，无权说三道四。政府也持同样的主张；皮特认为改革只会助长平民运动；何况，即令他有别的看法，他已被乔治三世的盟约捆住了手脚。改善行政机构和施政措施十分缓慢，成效甚少，几乎可以说毫无进展，官僚们上下勾结，暗中加以阻挠。

在奥地利，弗朗斯瓦坚持事必躬亲，同大臣的交往都以书面形式或由科洛雷多转达。他想方设法让贵族担任高级官职。他放弃了土地改革，并于1798年作出规定，减轻劳役须经领主和农民协商一致和取得当局的批准。

人们对保罗一世不能寄予更高的期望。虽然他表面上似乎偏向农奴：确实，他禁止在小俄罗斯不附带土地出售农奴，并规定劳役为每周三天。但是，这些规定实际上无人遵守。他满足于让里沃尼亚省议会略为减轻对农奴的压迫，他派驻多瑙河公国的特命大臣吉谢廖夫并未作更多的努力。保罗一世还把皇家农奴分配给臣属，使这批农奴的处境更加困苦。行政改革也完全落空；他对臣属喜怒无常，即使潘

宁、罗斯托契尼和苏沃洛夫这样的近臣也不免突然失宠。这种走马灯式的更替不仅造成人人自危，而且使政府无所适从，终于以沙皇遇刺而完成了一场宫廷革命。

改革思想在普鲁士高级官员中仍相当活跃；例如，在科尼斯堡受过康德和克劳斯的熏陶的舍恩和施勒特尔鼓吹经济自由。一些来自西德意志的流亡者，如莱茵人施泰因、汉诺威人哈登堡和丹麦人施特伦泽等人，也有同样的想法。弗里德里希-威廉三世最初准备同意实行税务平等；后来仔细一想，又改变了主意。施泰因只是在金融管理上作了一点技术改革，甚至未能取消国内税卡。贵族保留了高级职位：在1800年，在六七千名官员中，非贵族仅占六百九十五人。当时谣传，新国王希望结束农奴制度，请愿书便纷至沓来。土地改革在国王领地继续进行，但容克的财产不受影响。普鲁士同奥地利一样，行政体制没有任何进步。相反，由于归化的困难，不久前从波兰割让的土地另设总督单独管理，同西里西亚一样不受政府各部的节制。1794年的起义导致了教会的土地和让给贵族的王室领地一概没收，仅把收入的百分之三十五作为薪俸留给教士，把百分之六十一留给未参与叛乱的贵族。国王成了被兼并地区最大的地主，拥有土地一千五百平方公里。这片领地的经营人在出租时只收极低的贡赋；农业大臣助理泽尔伯尼曾揭发营私舞弊，但他因此被控参与秘密会社，并被判终身监禁。

只有两个公国属于例外。在巴伐利亚，蒙特热拉于1799年执政，开始行政改组，奠定了新任的选侯和未来的国王马克西米利安的统治：他用大臣代替了政务官，并建立了枢密院。在丹麦，特别在荷尔斯泰因和石勒苏益格地区，土地改革正深入进行；人们定出了劳役的赎买价格，土地兼并加快了，其结果与英国的圈地运动相类似，农民变成了为贵族地主做工的农业工人。可见，改革者与革命的同情者几乎同样软弱无力。正是共和国的军队才使世界的面目为之一新。可

是，既然法国人渴望和平，这将会带来什么结果呢？雾月党在拥立波拿巴的同时，决心让革命大军在所到之处推翻旧制度。

三、美国

美国的保守派领导人——如今称作“联邦党”——虽然恪守中立，却不免对革命的事态发展感到不满；路易十六的处死，拉法叶特的出走，流亡者（例如塔列兰和原来的杜邦·德·纳莫尔）的叙述使他们愤慨莫名。民主派的暂时胜利尤其使他们恼怒，因为平民骚动在美国正此起彼伏。俱乐部纷纷成立，处处可以感到法国事态的影响。禁酒令更激化了矛盾，乡村中酿酒户有成千上万，他们的激烈抵制实在令人担心。在宾夕法尼亚西部边区，华盛顿于1794年不得不派出军队，粉碎反对派的抵抗。吉伦特派的使者热内要求美国预付应偿债务和给法国购买食物的贷款，或至少根据同盟条约给法国必要的援助，当他的要求被华盛顿拒绝后，他竟诉诸舆论。总统把因禁酒令激起的骚乱的责任加在俱乐部身上，声称要像法国的福扬派、拉法叶特和热月党一样取消俱乐部。

联邦党在党内和本阶级中都不能保持一致意见。作为种植园主的杰弗逊不赞成汉密尔顿的政策，辞去了国务卿的职务：他责备政府歪曲宪法，一味为商业资本家谋利，不惜损害农场主和小自耕农群众的利益。麦迪逊也分裂出去。杰伊协定呼吁维护民族尊严，指责汉密尔顿卑躬屈膝地为英国人效劳。于是，便逐渐形成了一个反对党，即以民主为号召的“共和党”。华盛顿于1797年离职后，约翰·亚当斯接任总统，但他仅以微弱多数战胜了杰弗逊。他同汉密尔顿关系不和，后者接着辞职。但是，亚当斯对平民运动和法国革命都怀敌意，他利用与督政府的关系破裂，使国会不仅通过了外侨法案，以驱逐可疑的法国人，而且通过了惩治叛乱法案，以查禁被认为危险的俱乐部和书刊。弗吉尼亚州和肯塔基州相继提出抗议，均属徒劳。这为1800年的选举作了准备，杰弗逊在那次选举中当选了总统。

如果把极不相同的新旧两大陆的自然条件和历史环境撇开不谈，人们会发现，有产者的担心虽然会因为悲观而加重或因为乐观而减轻，（其程度自然因各人的性格不同而异），但这种担心却到处都是历史的普遍运动的原动力。联邦党对伯克的思想怀有好感。他们没有国王、勋爵和教会需要保护，假如不是法国革命的曲折进程和反宗教措施已把他们吓怕，他们本来会更加靠拢已持保守立场的法国资产阶级及其代言人西哀士。

杰弗逊的民主思想远不如人们所想象的那么彻底。他并不坚持普选制，他的理想是要建立一个乡村独立小生产者的共和国，这同山岳派和某些制宪议员没有太大差别。作为地主，他对工业资本主义怀有戒心，深怕由此而形成人数众多的无产者；如同卢梭、罗伯斯庇尔和圣茹斯特一样，他认为这同政治民主是决不相容的。他以为找到了一条脱身之计：让欧洲去搞工业，而美国仍停留于农业国家。这当然是个幻想。只图近利和不顾将来的商人不由自主地登上历史推动者的宝座。杰弗逊至少希望乡村的小产业主能大批增加；在这方面，他比最有宽阔胸怀的法国革命者更有理由采取乐观主义的立场。

在旧大陆，扩大耕地需要以艰苦的垦荒为代价，而且这种代价正变得越加高昂，但在美洲，辽阔的处女地和丰富的自然资源均有待人们放手大胆地去开发，这种状况减轻了社会的压力。所以，虽然大西洋地区的小农仍反对大农庄主，并拥戴杰弗逊任总统；虽然新边疆人民的艰难和冒险的生活促使他们更明确地转向政治民主，资产阶级却仍能最完美地和最无阻力地奠定在美国的统治。

四、观念的冲突

政治冲突和社会冲突继续在观念世界中得到反映。在统治阶级内部，权威和传统又重新变得时髦起来，越来越多的作家或者出自信念，或者为了迁就读者，对法国革命表现得冷淡和敌视。坎宁在英国创办了《反雅各宾报》，后来成为激进派领袖之一的科贝特猛烈斥责革新派。政府有鉴于宣传的重要，从经济上给予资助。皮特给最著名的漫画家吉尔莱发放津贴。来自日内瓦的避难者约瑟夫·台萨尔、伊佛诺瓦和马莱·杜潘在宣传运动中占了重要地位。维也纳人霍夫曼、瑞士人吉尔塔内和汉诺威人齐默尔曼声称法国革命是光明异端会和共济会阴谋的结果，这种说法在德意志诸国传播甚广，一个名叫罗宾逊的军官于1797年在爱丁堡再次申述了这个观点。

法国流亡者也是反革命宣传的参与者。但他们之间的意见并不一致。例如，穆尼埃后来为共济会辩护；君主立宪派与君主专制派相对立。布瓦日兰在伦敦策划了一项宣传计划，夏多勃里昂继1796年发表了《论古今革命》后，于1799年开始撰写《基督教的真谛》，这些也许就是以上计划的一部分。另方面，维里埃热烈地信奉了康德主义。但大多数流亡者都毫无例外地诅咒大革命，巴吕埃尔于1797年和1799年出版的著作获得了经久不衰的成功。

新制度的最杰出的捍卫者主要在英国出现。潘恩的《人权论》的第二部分于1792年问世，这是法国革命唤起的最热烈的同情表现。葛德文于1793年发表了《政治正义论》；他在次年发表的《卡莱布·威廉斯》中对当时的社会作了辛辣的讽刺。在他看来，社会不平等是最大的不公平，而传统的所有制是罪恶的发源地。同巴贝夫一样，他的主要目标是实现土地所有权的平等；但作为极端民主派，他对政府和政党不寄任何希望，而想通过个人的完善与和平而合法的演变达到共产主义。如果说他在当时已成为独立的派别，这恐怕还不尽然，他的

妻子玛丽·沃斯托恩克拉夫是最早的女权主义者，但其影响更要小些。程度不同地倾向民主派的律师和演说家直接接触群众；尽管警察的查禁，秘密出版从未停止过。自从英国认为不再有入侵的危险后，宣传运动的势头有明显下降。彭斯于1796年去世；其他诗人默不作声；科尔律治在听到法军进入瑞士的消息后，竟公开承认错误，并在一篇“自嘲诗”里谴责敌人的大逆不道、出尔反尔和轻佻残忍。在现存的大批漫画中，有反革命画家讽刺宫廷和大臣的对内政策或对外战争的作品，却几乎见不到民主派的作品，他们即使有作品，恐怕也无人印刷和购买。

在欧洲大陆，革命的同情者不能公开投入论战，只是从事一些地下活动，还要冒很大的风险。黑格尔不能发表抨击符腾堡大公暴政的檄文。赞同新原则的思想家往往只谈哲学，不谈时事。而哲学几乎完全被德意志所垄断。赫尔德、康德和费希特至少仍忠于启蒙运动，但不免遭到他人的指责。费希特于1793年发表了《确立争取思想自由的原则》和《对法国革命公众评价辨谬》。深受卢梭影响的费希特主张国家以契约为基础，反对特权，认为只有劳动所得才合理合法。总之，他似乎是一个强烈反对国家的个人主义者。但是，他于1796年在《根据认识原理谈天赋人权的基础》一书中奠定了先验论唯心主义的基础。他在该书中不再谈论法国革命，他的政治观点已转到另一个方向：人们只是在社会中生活；人与人在发生关系时便出现权利，国家则用强制手段保障权利；因此，个人的实现有赖于国家。到了1800年，费希特甚至主张，为了保障生存权，应该让封闭的商业国家来领导经济。

赫尔德于1793年至1797年期间所写的《论人类进展的通讯》更接近启蒙运动。康德在1795年的《论永久和平》、1797年的《道德的形而上学》和1798年的《学院之争》阐述了关于“法权国家”的原则和国家间法律关系的原则，这些原则同1789年展望的理想是一致的。威廉

·洪堡在其未发表的《论国家的界限》一书中提出了关于个人不受任何限制的主张，这种主张肯定不会使雾月十八日时的西哀士感到不快。

然而，所有这些思考都不促使人们采取行动。德意志思维的特点在于它强调人的解放从属于个人精神和道德的进步：自由首先是个人努力服从康德的“绝对要求”的产物。积极投身政治生活、甚至为法国出力的人，如福斯泰、雷伯曼和戈尔等，声称法国大革命之所以名声不好，是因为法国人的道德低下。这种说法同哲学家们的说教遥相呼应。康德认为，即使国家首脑推行暴政，反抗也应受到谴责。费希特指出，人民不能自己管理自己，因为一旦人民破坏权利，又有谁行使否决权呢？

其他一些思想家虽然并不打算维护旧制度，却甘愿与反动派携手合作，因为他们对法国发生的事怀有强烈的反感。其中主要有魏玛文人，首先是歌德和席勒；两人在经历了狂热的青年时代后，已适应了环境：歌德担任了魏玛的卡尔·奥古斯特的大臣，席勒在耶拿执教。他们声称从古希腊文化中发现，艺术能使人的不同倾向和谐一致，使生命的冲动和人的激情同理智互相协调。这种新兴的人道主义要求个人独自进行全面的修养；在哲学方面，它具有泛神论的倾向。歌德于1794年至1796年发表的《威廉·迈斯特》以及席勒于1789年和1799年发表的《华伦斯坦》三部曲和《钟之歌》曾轰动一时，人们争相阅读。威廉·洪堡加入了古典主义的潮流，贺尔德林也不置身事外。这些作家强调思想修养和艺术修养，但在政治上墨守成规。

人们在阅读这些作家的作品时总有这样一个感觉，似乎在聆听一些在旧制度下过着安逸生活的人的对话：他们对旧制度不抱幻想，但特别害怕自己的平静被搅乱。他们默认自己的软弱无力只能表明他们的孤陋寡闻，他们的见解远不像他们所想象的那么独具一格。公民道德很难同个人道德相分开，没有公民道德，就不能设想有自由和民主：这类的话自亚里士多德以来已是老生常谈。德国人本该承认他们已熟知孟德斯鸠、卢梭和罗伯斯庇尔的主张。法国人也完全了解，如

果没有维护个人自由和提高人的精神水平的政治制度，“道德”之花便不能盛开。德国作家要他们的同胞作出精神的和道德的努力，却又不想把他们从农奴制下解放出来，这岂不是件令人啼笑皆非的事！此外，人归根到底还不能仅仅依靠精神，人的行为也取决于人的感情、感觉和肉体，这本是古人早已知道的事，特别在文艺复兴以后，自由派难道不正是大谈特谈这些东西吗？总之，每当历史环境还不允许人们打破暴君的统治时，便一定会有某种哲学或宗教出来向民众指出，他们应该把内心的自由和精神的拯救放在首要地位。从这个意义上看，德意志的思想家虽然否定禁欲主义和愚民政策，却仍然在军队的残酷统治下，奉行摒弃一切人间希望的斯多葛主义和基督教义。

在其他各国，理性主义的统治似乎不如法国那么稳固。首先，各国科学发展的程度十分参差不齐；在这方面，法国暂时占着无可争议的领先地位。德国的高斯在数学方面仅仅初露头角。避居美国的英国化学家卡文迪什和普里斯特莱年事已高。才华出众的尼科尔森尚未完成水的分解。戴维和道尔顿只是初出茅庐，瑞典人柏采留斯也属同样情况。只有盎格鲁–撒克逊的沃拉斯顿和伦福德才能和法国物理学家平起平坐。在意大利，对电的认识正酝酿着一场革命，波伦亚的解剖学教授加尔瓦尼的试验最早从1786年开始；正在帕维亚任教并已有起电盘和气体燃化计这两项发明的伏打即将向世界揭示电流的奥秘，但他在1801年已发现了电池。至于博物学家，亚历山大·洪堡正在拉丁美洲旅行，另一名德意志人帕拉斯正漫游俄罗斯帝国。这些观测和实验虽然具有很高的价值，但在思考的深度上毕竟比不上拉瓦锡所表现的综合天才以及意识形态家们的科学实证观。善于收集新事物的普里斯特莱直到临死仍顽固地抱住司塔尔的燃素说，拒绝接受近代的化学。

此外，正如人们所知道的，英国的经验主义从休谟开始早已变得保守，而到了边沁那时则更是如此，他们否认法国哲学关于人有主宰自己命运能力的主张，竭力重建道德的规范和权威，他们持这种观点

并非出自形而上学的考虑，而是有历史观察和政治经验作依据。人们通过实验找出物理世界的规律，从而加以掌握和遵循；在观察社会生活时，同样的方法也能使人们注意到，旧体制既然存在已久，早为人们所习惯，它不但“顺乎自然”，并且在事实上具有相对的“真理性”。在伯克那里，这种实用主义由于增加了从医学上借来的生机论而变得复杂起来，蒙彼利埃学派曾在十八世纪的法国传播过这种生机论，比夏在督政府时期还坚持这个观点，因为拉瓦锡开创的实验生理学当时还没有占压倒优势。生机论认为，生物是一种叫做生命的非理性的和神秘的力量逐渐和自发成长的结果。伯克指出，社会像是一株植物或一种动物，而个人只是它的器官之一，因而社会的权威作为个人的生存条件而强加于个人，个人却不能摆脱社会的权威，正如他不能拒绝其躯体的需求一样。这种经验理性主义经过同神秘主义相杂交，开始与浪漫主义相衔接，并从英国经汉诺威传到了德意志：雷贝尔和布兰德受到生机论的深刻影响。费希特承认国家对公民具有至上权，这一新转变表明他的哲学也走上了同一条道路。于1793年翻译了伯克著作的弗里德里希·根茨抛弃了神秘主义倾向，而用功利主义的观察为政治保守主义辩护。人们认为政治哲学便由此产生，后来成为根茨得力助手的梅特涅就用政治哲学为哈布斯堡王朝效劳。甚至政治经济学也忍不住要压一压理性的傲气。马尔萨斯通过对当时英国的观察于1798年指出，人类的无限进步只是一种幻想，因为尽管技术在进步，人口增长的速度要比生活资料的增长快得多。一切社会改良既然促进人口的繁衍，便只会使祸害加剧，而疾病、恶行、饥荒和战争却能促使社会恢复平衡。作为一名自由主义者，马尔萨斯找到的解决办法是规劝穷人节欲和忍耐。恪守传统的思想家认为，马尔萨斯给了孔多塞和葛德文的希望一个致命的打击。

正流亡国外的博纳特和约瑟夫·德·梅斯特尔于1796年分别发表了《关于政权和教权的理论》和《论法兰西》，这两部著作与以上保守的经验论也有一定的联系。例如，博纳特经常以所谓“顺乎自然”为理

由。他们要个人从属于社会，正是在这个意义上，有人竟把他们列入“社会主义”的范畴。但是，他们用上帝造物论代替了生机论。既刻板又武断的博纳特还醉心于天主教的王政传统；在他看来，上帝为社会确定的结构将永恒不变，家庭作为社会的原始结构是社会基础在人类存在中的延续，国王则是家庭扩展成社会的一家之长。作为一名忠实的教权主义者，富有历史感的约瑟夫·德·梅斯特尔对世俗政府的形式不大在乎；在他看来，明智的上帝满足于用极其灵活的行动维护社会现状，因而必须服从现实。

反对知识至上的运动在各国远比在法国更为强烈地同实证科学和理性主义相对立，不管实证科学和理性主义的方向是什么；这个运动在1789年前曾启发了卢梭和“狂飙突进”，如今为各种事件通过宣扬投机冒险和不健康的东西所加强，安娜·拉德克里夫的小说风靡一时正是个证明。多少不幸的情景重新刺激了人们的悲剧感，促使人们去思考人同自然力和命运作斗争的意义。然而，我们只有充分认识追随这个倾向的人的精神状态和社会地位，才能充分衡量出这个倾向的力量：他们多数不能适应环境，因自己的病态或精神不定而陷于苦恼或企图自杀；他们是些渴望自立和贪图享乐的青年，但在谋求出路时因遇到社会的限制或受到地位、财产、名望和特权的阻挠而郁郁不乐。他们对锄恶扶善的“绿林英雄”怀有好感，这并不奇怪；其中许多人到了成年或在事业上取得成功后，自己就会清醒过来。在任何时代，都有一些耽于幻想的人，但随着资产阶级的上升，原有的社会框架被打破，许多青年人容易变得愤世嫉俗或心灰意懒，耽于幻想的人也就成倍增长。

这种思想状态在德意志比在任何其他地方表现得更加突出。它清扫了启蒙运动的影响和歌德人文主义的短暂魅力。事情并非出自偶然；因为神秘主义在德意志比在其他各国更加强大。神秘主义是路德教派的核心；通过虔信派和摩拉维亚修士派，人们可以发现十七世纪自称有神附身的鞋匠雅各布·伯梅同浪漫主义之间的亲缘关系。维尔

纳、里特尔和巴德尔等学者对他们的经验认识居然作了最出人意外的上帝显圣的解释。因此，渗透进共济会和光明会的种种愚妄暗昧竟自称有科学理论或科学发现为依据：他们从医学那里借用了生机论，从物理学借用了磁力学，磁力也被认为是一种非理性的力量。催眠术把精神引向心荡神驰的无意识状态，进而接触超自然世界。这些有知识的人竟以自己的方式同神秘主义的宇宙观相妥协了，而神秘主义的宇宙观只能反映同启蒙运动始终格格不入的普通居民的原始迷信思想。神秘主义侵入了哲学领域。康德在破除了形而上学以后，又声称道德意识归根到底是神的直觉，从而为新的形而上学奠定基础。继康德之后，德意志哲学朝着这个方向走上了先验论唯心主义的道路。费希特在1794年出版的《知识学基础》一书中，通过精神的幻觉，把"自我"当作唯一的实体；活动中的"自我"赋予自己活动的理由，并在竭力吸收"非我"的同时创造出"非我"。接着，谢林又赋予"非我"一个独特的但又纯观念性的存在；自然和自我从此成为绝对的两个表现方面，思考把绝对的无意识统一分割为二，但艺术天才却能凭直觉达到绝对，并在其作品中表现绝对。最后，这种思潮对器乐的进步大有好处；作为典型的浪漫主义艺术，器乐的规则完全取决于自身，因为它没有固定的形式，需要人们意会，着重在打动人的情感，即所谓以声娱人。德意志在器乐方面取得了无比光辉的成就。

十八世纪的最后十年尚未完全过去，已有一群作家背离歌德和席勒，打出了浪漫主义的口号，并因此交上了好运。弗里德里希·施勒格尔在其兄弟奥古斯特的帮助下，于1798年在柏林创办了一个名叫《雅典娜神殿》的杂志，该杂志共维持了三年。他们于1798年在德累斯顿，1799年又在耶拿同诺瓦利（他的真名是哈登堡男爵）、谢林和蒂克交往频繁。当时，蒂克刚出版了他的已故朋友瓦肯罗德留下的遗著《一个艺术之友、世俗修士的倾诉》，他们共同讨论哲学，但始终未能得出一个能够自圆其说的哲学体系。作为古典作家的门生，他们最初认为世界是生命力的变化无穷和永不枯竭的创造物；接着，在谢林

和其他学者的影响下，他们又认为创造物之间具有某种“普遍的同情”，其表现形式有化学亲合、磁力吸引和人类之爱等。后来，他们被施莱尔马歇的宗教狂热所感动，终于从伯梅那里借用了中心一词充当世界的灵魂和神的本原。总之，只有天才的艺术家才能通过直觉，甚至通过梦幻和奇迹，接触到真正的实在，而这种神秘的体验又通过艺术家转化成为艺术品。诗人变成了传教士，哲学也屈服于奇迹。这些假道学家如同被他们不屑一顾的穷人一样在坐等奇迹的出现。可惜的是，人们不能说他们等到了奇迹；他们没有留下伟大的作品。较受欢迎的只是诺瓦利的作品，特别是1798年和1799年写下的《夜之颂歌》。

造型艺术没有突破性的进展。新古典主义的建筑风格继续遥遥领先；卡诺瓦的塑雕把十八世纪的美色传统同学院派的题材结合在一起。然而，在英国，风景画正刷新绘画艺术；布莱克的超自然视野与浪漫主义的梦幻相当接近。德意志的音乐也有进步；海顿当时创作了他最伟大的作品《四季》和《创世纪》，他的灵感使人想起十八世纪那种怡然自得、充满信心的乐观主义，而贝多芬的悲壮激越的灵魂已活跃在他的奏鸣曲中。

就其本身而言，浪漫主义不是一种政治学说。但是，由于浪漫主义在政治领域中也诉诸人的感情，浪漫主义者的政治立场往往随环境而转移。当反动派得势时，他们为了在事业上有所成就，很快变成了狂热的反革命分子。但是，由于不满现状，他们力图在虚幻的过去中寻找藏身之地。诺瓦利发现了神圣罗马帝国和中世纪教廷，他于1799年曾为以往几个世纪增添荣耀的基督教统一大唱赞歌。天主教的祈祷书和音乐使他们深受感动；诺瓦利甚至为圣母玛利亚写了赞美诗，尽管他仍然是新教徒。后来，随着奥地利有更多的官职交给他们，诺瓦利的许多朋友转而为奥国服务，并皈依了天主教。

这些新动向虽然值得重视，但决不能夸大它们对舆论的影响。憎恶法国革命的人多数并非出自哲学方面的原因；如果他们感到有这种

需要，他们本可以向教会提出要求。在十八世纪末期，自行萌发的宗教情绪在保守的实用主义和直觉主义的推动下逐渐重新抬头，这种状况在其他各国比在法国更加明显。贵族在向国王靠拢的同时，深感与国家的信仰休戚相关，大家一致同意：魔鬼是雅各宾派的始祖。更何况，各种灾难和旷日持久的战争总是把胆战心惊的群众拉回到祭坛的面前。

天主教十分需要这样的复兴，因为它在革命中是主要的受害者。法国及其占领的各国只不过是"传教区"而已。在德意志，新的灾难迫在眉睫：巴塞尔协定和康波福米奥协定宣告了一场普遍的世俗化运动即将来临，甚至反革命的新教徒也都热切盼望"把黑袍军赶出莱茵地区"。另方面，开明专制一直把教会置于自己的监护之下；巴伐利亚向教会征税；在西班牙，历来以哲学家自居的萨维德拉和乌尔基霍于1798年接替了戈多伊：他们于1799年禁止向罗马教廷上诉，力图攫取教会的产业以开辟财源。庇护六世作为督政府的俘虏刚刚死去，奥地利几乎毫不掩饰它想同那不勒斯王国平分教皇世俗领地的愿望。可是，同敌人的期望相反，教会的不幸变得反而对教会有利，因为不幸引起人们的同情。英国热情欢迎被放逐的法国神甫，从而为天主教的复兴播下了第一批种子。为了安抚爱尔兰人，伯克不断主张给予他们宗教自由，皮特个人也持同样的立场。在德意志，集合在菲尔斯滕贝格和奥韦尔贝格周围的一小批狂热分子在明斯特建立了"神圣家族"，哥里津郡主和蒙塔居侯爵夫人（拉法叶特夫人的妹妹）在其中十分活跃。在1800年，施托尔贝格很有改宗天主教的希望。保罗一世也使他们相信，复兴天主教可大有作为；俄国沙皇允许波兰人信仰天主教。约瑟夫·德·梅斯特尔和格律贝尔神甫已说服他提议重建耶稣会，沙皇已把马耳他骑士团置于他的保护之下，并当选为该骑士团的大首领。

新教在大革命期间未受重大冲击，宗教情绪的抬头对它只有好处。在德意志，施莱尔马歇于1799年出版的《论宗教》一书再次激发了神秘主义狂热，而瓦肯罗德和浪漫主义者又通过美学直观把人们重

新引向宗教。在英国，卫斯理已于1791年逝世；他在保留世俗传教士的同时，创立了由教士互相推选的等级体系，从而使卫理公会逐渐向英国国教靠拢；因此，卫理公会于1797年发生了第一次分裂。这个教派竭力煽动平民中的神秘主义情绪，并继续取得进展，它对"英国非国教的新教徒"具有广泛的影响。浸礼会派步卫理公会之后尘，也有相当的进展，而普利斯特莱的索西长老派和普莱斯的卫理公会长老派却正迅速消亡。甚至在英国国教内部，也形成了一个以维尔倍福斯为首的福音派集团，他们试图恢复国教的活力，但未成功。脱离英国国教的革新派教徒抛弃了对法国革命的同情；他们对人民群众的影响虽然被人夸大了，但这种保守主义影响的存在毕竟是无可争辩的。在德意志，雷文特洛在荷尔斯泰因的恩肯多夫建立的新教徒团体与明斯特的"神圣家族"相呼应。斯托尔贝格在皈依天主教前常与这个团体交往，后来在波拿巴统治期间主持宗教事务的天主教徒波塔利斯也和该团体有联系。雷文特洛的宗教热情扩展到整个荷尔斯泰因公国，基尔大学因此受到了清洗。与此同时，雷文特洛坚决维护荷尔斯泰因的自主权，反对丹麦政府的干预；这并不奇怪，因为他要使德意志贵族至高无上的权威免受任何冲击。

在君主们和形形色色的反动派看来，革命党人为之自豪的民族观念引起了敌对或强烈的反感。君主们认为，民族观念意味着主权属于人民，他们明白这对他们统治的国家具有何等的危险。形形色色的反动派认为，民族观念必然和平等相联系："民族这个词，听起来像雅各宾。"在尼德兰，贵族和教士宁愿回到奥地利的奴役之下，也不肯丧失他们的特权；同样的恐惧削弱了波兰的民族抵抗事业；匈牙利的大贵族仍然忠于哈布斯堡王朝，只要保住对农民的奴役，即使实行部分的日耳曼化也在所不惜。匈牙利议会徒劳地要求维也纳作出让步：以马扎尔语为国语，给予关税优惠，合并达尔马提亚和阜姆以取得出海通道。弗朗斯瓦不顾摄政王约瑟夫大公的谏劝，对这一要求置若罔闻。

在爱尔兰起义后，皮特决心取消都柏林的政府和议会，进而摧毁爱尔兰残存的自治地位：联合将于1800年实现。

然而，战争正逐渐使民族主义代替世界主义。革命党人又一次作出了榜样。英国在同革命军作战中终于染上了民族主义的狂热。在福克斯领导下的辉格党残余分子长期附和平民阶级，认为战争是皮特和托利党的事情；但在康波福米奥协定后，当英格兰处境孤立、爱尔兰起义蔓延、尤其法军登陆日近时，舆论开始感到恐慌，战争便具有了民族性质。此外，法国在荷兰、西萨尔平和瑞士根绝了旧制度，实现了领土和国家的统一，大大促进了民族觉醒。法国入侵对意大利十分有利，持统一主张的意大利人远比人们通常想象的要多得多，他们指望这次入侵能对他们有所帮助。迫于战争的需要，法国把意大利当成了军事竞技场，让意大利养活它的士兵；这使意大利人明白了独立所需付出的代价；正如罗伯斯庇尔预言的那样，战争必然使意大利人转而反对法国：意大利人于1799年把奥军和俄军当作解放者欢迎。但是，传染才刚开始，德意志还未受到影响。文学艺术的蓬勃发展，浪漫主义推崇的“复古”，以及由怀念历史而对神圣罗马帝国的强烈眷恋在文学家中激发了民族感情，但这种民族感情尚未具有政治的形式。它把作为“文化古国”的德意志同陷于野蛮厮杀中的新建民族国家对立起来；德意志人甚至把自己的弱点当作优点，并以此找到自己负有神圣使命的证据。这种傲慢自大和自甘落后的狂妄情绪在德意志遭到入侵后再也不能存在下去了。

第三章　战争的后果：国际政治

反法同盟诸国始终幻想打垮法国革命。可是，一方面，它们沿用老一套的作战方法，反而被救国委员会的军事成就打乱了阵脚，另方面，它们一味注意扩张领土，念念不忘传统对立，以致互不配合、四分五裂和各行其是。英国在海上和殖民地占有优势，但唯有大陆战争才能制伏法国。法国在陆上扩大了地盘，第二次反法同盟刚夺回意大利，很快又面临瓦解。正如国内的情形一样，法国革命的对外战争仍胜败未决，欧洲还有待建立新的均势。

一、英法战争

我们已经看到，英国像以往那样进行战争。它首先关心扩大远洋舰队，接着又逐渐增加驱逐舰，用以对付海盗、保护商船和监视敌国港口。直到十八世纪末，它才开始大量增加陆军。为了应付舆论，皮特避免采用义务兵役制，不敢大举增税；公债和银行的流动债务勉强维持着巨大的军事预算。如同往常一样，英国的兵力主要用于追逐海上的敌人，占领殖民地和封锁海岸线。除了战争初起和1799年在荷兰登陆这两次例外，英国只是资助它的盟友在大陆对法作战。格伦维尔在为这种传统政策辩护时毫不隐讳地指出，与其向盟友派遣援军，不如为他们支付军费，因为英国如果缺少劳动力，工业会受到损失；而资助的钱却并非白白扔掉，因为它将用于向英国购买军需品。

这一政策确实取得了重要的成果。法国、荷兰和西班牙的殖民地接连陷落。从1798年起，圣文森伯爵杰维斯在敌方海港附近组织了辅以军需供应和定期轮换的不间断巡逻，如果敌方舰只企图冲破封锁，巡逻舰队就奉命在英吉利海峡集结。英国海军于同年重返地中海，占领梅诺卡岛，夺取西西里，在葡萄牙和那不勒斯船只的配合下，军容颇盛。巴达维亚的舰队于1799年全部被俘，纳尔逊在阿布基尔摧毁了布律埃斯的舰队：埃及远征军被隔绝在海外，马耳他也遭包围。若不是保罗一世的反对，地中海简直成了英国的天下。商船有了军舰护航，交通线基本上保持畅通；英国每年仅损失五百条船，占总数的百分之三，与通常的海上遇难相差无几。在美国独立战争期间，保险费曾高达百分之五十；自1793年到1800年，保险费从未超过百分之二十五（1802年，在亚眠和约后，更下降至百分之十二）。英国捕获了七百四十三条海盗船；截至1798年，共俘虏水手二万二千名。最后，封锁使中立国船只听命于伦敦政府，英国从此取得了渴望已久的对殖民地产品的垄断，并大大增加了出口。

海战看来不会很快结束。法国仍与西班牙保持同盟，并掌握着荷兰。它的舰队仍然出海；例如，布律克斯于1799年从布雷斯特启航到达土伦，又回到原泊港口。法国的殖民地并未全部丢失，其盟友受的损失更少。法国商船损失较大，但沿海航运仍在继续。如果法国能保住已有战果和重建大陆和平，它就不但能求得生存，并且能达到新的繁荣。此外，大陆和平将使法国集中全力投入海战。法国人不但不想投降，而且始终希望有朝一日派大军在大不列颠或在爱尔兰登陆；他们鄙视“不讲信义的阿尔比昂”的经济，指望通过停止贸易给予其打击：英国商品被禁止运往法国，督政府于共和六年雪月二十九日（1798年1月18日）的决定断绝了利用中立国名义进口英国商品的途径。这项“大陆封锁令”并非仅仅出于战争的需要，具有强烈保护主义倾向的制造商资产阶级对1786年条约始终耿耿于怀，乐于取消英国对手的竞争。棉织厂主尤其狂热地主张，即使暂时不能不进口细纱，至少也应禁止进口棉布和其他织品。鲁昂大批发商丰特内是他们的代言人，在雾月十八日后，他们仍然左右着波拿巴的政策。大陆封锁令是项利弊各半的政策，因为它使法国失去了原料和来自殖民地的消费品；何况，人们将不得不承认，这项政策如果仅限于共和国，就不能真正有效，必须让整个欧洲都加入进来。于是，法国便在被占领地区强制推行禁运，西班牙在原则上表示赞同。人们注意到，如果夺取汉萨同盟诸城市，法国将能阻止敌国货物进入德意志的市场。

英国的成功取决于其盟友能否在陆上取胜；法国要实现其计划，就必须取得欧洲的支持，不论是采用和解或强制的办法。总之，战争有旷日持久的危险，“第二次百年战争”的结束取决于国际政治。

二、大陆战争

在大陆上，革命的敌人也遵循历来的传统在继续作战。他们有充裕的兵力。据估计，自1792年至1799年，约有十四万人战死，二十万人受伤，十五万人被俘。损失虽然很大，但兵员远未枯竭。他们缺少的主要是金钱。在奥地利，尽管提高了税收，财政赤字仍不断增加，政府发行了公债，有时实行强制摊派；英国除给予军费补助外，还允许奥国在伦敦推销债券，甚至由伦敦银行提供担保。尽管如此，奥地利还是依靠发行纸币维持局面，为了进行1800年战役，决定实行纸币的强制流通。奥盾开始贬值，汇兑比价于1801年在奥格斯堡下降了百分之十六。卢布更加疲软；在莱比锡，人们仅按票面的百分之六十接受卢布。保罗一世在位期间主要向荷兰借贷，债券由四千三百万增加到一亿三千二百万荷盾，他每年还增发一千四百万纸卢布。瑞典也大批印发纸币，币值于1798年降低了四分之一还多。没有皮特的资助，反法同盟诸国很难继续作战。可是，这个同盟是否还能存在下去?

保罗一世刚把苏沃洛夫召回，不能指望他重返前线；反对向法国出兵的罗斯托契尼接替潘宁出任外交大臣。俄奥断交有导致英俄不和的可能。在两海峡门户洞开后，沙皇在土耳其和地中海的影响之大，为他的继承人从未达到过。爱奥尼亚群岛已成为他保护的共和国，他参与占领那不勒斯王国，支持撒丁国王反对图古特，垂涎科西嘉，并打算以大首领资格定居马耳他岛。1799年11月3日，格伦维尔表示，英国在占领该岛后，将不留在那里。可是，保罗一世现在已停止对法作战，他是否打算改变立场还是个问题。由此产生的后果可能十分严重，只要俄国复活中立国同盟并关闭波罗的海，英国的出口和供应将遭到可怕的打击。

至少，奥地利暂时已陷于孤军作战的境地。帝国议会表面上支持奥地利，但在巴塞尔和约订立后，德意志帝国已徒具空名。普鲁士出

面保证了包括汉诺威在内的北德意志的中立。处在分界线以北的这些地区——奥地利的胡德里斯特称之为“迷人的区域”——竟利用偏安局面，取得很大的商业利益；随着普鲁士的威望日益提高，弗里德里希-威廉正成为一颗“与帝星相抗衡的北极星”：他指望充当北德意志邦联的首脑。当然，他还做着扩张领土的美梦，迫不及待地实现教会产业的世俗化，垂涎汉诺威，阴谋吞并纽伦堡。奥地利既被逐出了北德意志，又因丧失了莱茵河左岸而在南德意志威信扫地，它对巴伐利亚的权利要求也被断然拒绝。于1799年接替查理-特奥多尔就任巴伐利亚国王的马克西米利安-约瑟夫一度曾担心能否继承王位。至于符腾堡公国，省议会因与公爵弗里德里希二世纷争不息，曾向巴黎派遣专使。在这种情况下，南德意志诸王公只是出于恐惧才追随奥地利，并等待机会同法国和解。因此，德意志诸邦肯定不能团结一致反对共和国，反而德意志帝国很可能灭亡。首相图古特并不为此过分担忧，尼德兰的丢失更不放在心上。他力图在波兰求得补偿，吞并威尼西亚诸邦，并想利用法军被逐出意大利之机取而代之。他想，此举如能成功，主人在算总账时也就没有什么可抱怨的了，这个想法不能说完全没有道理。

共和国必须同奥地利再打一仗：雾月党把政权交给波拿巴，其部分原因正是要他打好这一仗。胜利取得后，法国将处在十字路口。如果它放弃以莱茵河为“天然边界”，实现大陆和平将毫无困难；在相反的情况下，只要法军不越过这一边界，只要法国按旧制度的惯例，同意让其他大国获得相应的好处，大陆和平也并非不能实现。这样，孤立无援的英国可能因厌战而接受妥协，法国将保住其占领地和殖民地，而让对方称霸海上和彻底征服印度。另一种选择将是越过天然边界，先拼命控制欧洲大陆，然后用“大陆封锁”去迫使英国投降。

毫无疑问，法国的舆论主张第一种选择。虽然大多数共和派不想放弃天然边界；在他们看来，取得天然边界同革命事业是不可分割

的，但他们毕竟懂得民族利益要求他们作出这个让步。眼下，一切就看波拿巴如何决定了。

第四章　战争的后果：英国资本主义的高涨和欧洲向世界的扩张

战争堵塞了国际贸易的渠道，也阻碍了大陆资本主义的发展。英国从战争中获得很多利益，并扩大了势力范围，但是，欧洲向世界的扩张却停滞不前，殖民体系进一步动摇，拉丁美洲正朝着解放的方向走去，法国甚至废除了奴隶制。

一、国际贸易

英国丧失了法国控制的市场，但却摆脱了与法国的竞争；它通过损害其盟国和中立国的利益取得补偿。它利用汉萨同盟诸港口，全力夺取德意志的市场，英国驶向汉堡的船只在1800年达五百艘，而1789年仅四十九艘。在法兰克福和莱比锡的博览会上，英商与瑞士、奥地利、波兰和俄国商人开始洽谈贸易；英国的棉织品，特别是棉纱，排挤了瑞士和萨克森的产品；英商和德意志的贸易额由1789年的二百万英镑提高到1801年的一千三百五十万。阿姆斯特丹落入共和国之手后，金融中心正向伦敦转移：黑森选侯把财产存入伦敦银行，迈耶·阿姆谢尔·罗斯柴尔德在帮助黑森选侯转移资金的同时，又在法兰克福扩大自己的业务。他的儿子内森于1798年前往英国定居，很快成为富翁。波罗的海在英国贸易中的地位变得更加重要：十九世纪初叶，英国进口商品百分之七十二来自普鲁士和俄罗斯，四分之三的粮食由但泽一个港口运输。汉萨同盟和斯堪的纳维亚诸国的船只也接受运输任务，在督政府同中立国闹翻前，这些船只不论有无许可证，继续在法国港口停靠。荷兰的景况日趋衰落，阿姆斯特丹的地位已被汉堡取而代之；阿姆斯特丹银行的库存现金由1793年的一千三百万荷盾下跌到1799年的一百五十万。

英国在大西洋的海上优势进一步加强。在中立国的配合下，英国掌握了欧洲、贩运黑奴的非洲海岸和盛产热带作物的南美地区之间的三角贸易。新兴的美国在一定程度上能与英国相抗衡：美国商船也开辟了北美港口、安的列斯群岛（或南美）和欧洲之间的三角航线。在杰伊条约签订后，英国竭力迁就美国，因为督政府的立场正使约翰·亚当斯与法国决裂。在大西洋南部地区，西法同盟使英国几乎切断了西班牙与其殖民地之间的联系，经由好望角的海道几乎只剩下清一色的英国船队：法国和荷兰的印度公司先后于1791年和1798年不再存在。

在热那亚和里窝那以及在柏柏尔人和希腊人的帮助下，法国在地中海的处境略为好些。法国通过意大利战役使敌人陷于困境，但未把敌人完全消灭。接着，法国于1798年被逐出地中海东部诸国，并于1799年失去了意大利。

海战正使地中海和北方诸海之间的陆地联系变得更加重要。在这以前，陆地联系主要经由法国、意大利、瑞士和荷兰，如今却因莱茵通道的关闭而阻塞。法国从1790年起就在莱茵河左岸设立关卡，阻止货物过境。法军占领莱茵地区和荷兰给这条通道带来新的障碍。督政府于1798年开始征收莱茵河通行税。由于该河的入海口已被关闭，科隆的货运业务大幅度下降，在1800年已不到原来的三分之一。只有从埃姆登到法兰克福的部分贸易还断断续续地在进行，或者是走私，或者转运至瑞士。另方面，瑞士通往热那亚的道路被切断。正如路易十四那时一样，横贯大陆的通道在向东部推移，即经由汉堡和莱比锡到达威尼斯，或更多地到达的里雅斯特。

二、生产

据官方统计，在1800年的英国贸易中，进口额超过三千万英镑，出口额超过三千五百万，比1792年增加百分之五十三，而信贷逆差却几乎等于原来的一倍。但是，前面已经谈到，从1798年起，已有依姆拉的计算可作依据：1798年的实际进口额应为五千六百五十万，出口额为四千二百六十万，入超额达一千三百九十万。1799年的数字是：进口额五千六百九十万，出口额四千六百三十万，入超额一千零六十万；1800年进口额为六千六百五十万，出口额为五千二百三十万，入超额一千四百二十万。可见，英国的进出口贸易处于入超状态。但是，由于有运费、保险、回扣和通过剥削殖民地所获得的收入，英国的外汇结算仍有顺差。船只吨位增加了三分之一，总吨位达到将近二百万。伦敦码头及其仓库设施正是在战争期间建造的。这些进步的取得部分地有赖于市场的扩大，尤其在中立国和走私的帮助下，英国对法国及其控制的国家的出口没有太大的减少。英国正朝合理化和机械化生产的方向发展，资本主义的集中加快了步伐。

物价上涨也是一个有利因素。战争刺激了各国的物价上涨，从而间接地使几乎所有国家都增发货币。受通货膨胀之苦的决非仅仅法国：在西班牙，圣卡洛斯银行在1799年几乎濒于破产。英国正相反，货币状况和银行的发展恰好有利于兴办企业。随着外国资本的大量流入，伦敦银行于1794年买进了价值三百七十五万英镑的贵金属。当荷兰被法国占领后，英国已成为资本的最可靠的避难所，对外贸易的支付手段正趋向平衡。金币铸造又重新开始：1797年为二百万英镑，1799年将近三百万。在渡过1793年的危机后，地方银行又大批增加，据说其数量于1800年达三百八十六家。它们继续放手地印发纸币，因而伴随着通货膨胀出现了信用膨胀。伦敦银行正逐渐扩大业务范围：在1800年，来往客户已达一千三百四十户。1797年停止兑换银行券本

可能给经济带来可怕的打击；但是，前面已经谈到，它并没有造成恐慌；由于通货膨胀率始终不高，货币仍得以维持，这反而使英国避免了像督政府那样苦于银根紧缺。更何况，英镑的贬值对出口有好处，因为企业主收进的是铸币，而支付工人的工资却用纸币。英国金融政策的老谋深算确实为当时任何一个国家所望尘莫及。

物价几乎不停地上涨，如果以1790年的基数为一百，1793年上升至一百零九，1799年则达一百五十六。1780年至1789年间，每夸脱小麦平均价格为四十五先令，而在随后的十年里却上涨到五十五先令。

然而，贝弗里奇认为，战前不断上升的工业指数（以1785年为一百，1792年达到一百一十二）于1797年已下跌到八十五，后来于1803年又回升到一百零七。应该承认，出口的增加在相当程度上来自转手出售殖民地产品，战争使英国几乎垄断了这些产品，因而尽管国内食糖消费在不断增加，种植园主却抱怨糖价下跌。此外，陆军和海军也需要更多的工业品。德意志钢铁货源的断绝有利于冶金业的发展，冶金业开始推广使用煤炭，这对采矿业是个推动。英国于1800年还出口了二百万吨煤和一百五十万吨生铁和熟铁。棉纺织工业比任何工业更加繁荣：出口额由一百五十万英镑上升到1800年的六百万；英国于1797年仅进口价值七十三万四千英镑的棉花，三年后竟激增至一百六十六万三千英镑。

总之，工业革命继续在发展，这是不容怀疑的事实，但必须重申，它的发展速度并不如有人想象的那么快。棉纺业一马当先，但织布仍使用手工：卡特赖特织机于1801年才在格拉斯哥首次被采用，直到拉德克里夫在1804年发明了整理机以后才得到推广。机器纺毛停留在试验阶段，珍妮机还很少使用，卡特赖特的梳毛纺纱机于1803年才真正完善。煤矿开采虽然逐渐采用铁轨运输和使用蒸汽，但仍相当落后。蒸汽动力最初仅限于少数棉纺工场，其他行业仍满足于使用水力机。在交通方面，人们侧重于开凿运河，完好的道路寥寥无几。运输

缓慢和工资低下使传统制造业得以顽强地维持下去。资本集中主要表现在商业方面。真正的现代工厂尚待建立。当时的一些工业巨头，如罗伯特·欧文的岳父达维·戴尔和斯托克波特的拉德克里夫，都是依靠分散的家庭作坊起家的。纺棉机虽然还没有被普遍采用，但已使棉纺处于遥遥领先的地位；针织机和花边织机正蓬勃发展。冶金业正广泛地向现代化发展。工程师们——特别是水压机的发明者布拉默——创造了各式各样的工作母机。

物价上涨也有利于农业的发展。英国当时生产的粮食已不能满足本国的消费，而战争又使购粮更加困难，因而“谷物法”已不起作用。由于小麦价格很高，种植小麦比从事畜牧业更加合算，所以小麦种植面积有所增加。圈地以空前的规模在扩展：这是地主和农庄主的黄金时代。耕作技术不断在改进。约翰·辛克莱和阿瑟·扬格于1793年开始主管农业部。土地革命已蔓延到苏格兰，那里的部族首领兼地主为全力从事畜牧业而竭力排斥当地农民，迫使他们流落他乡。农业繁荣加强了英国的国力，因为它使英国在生活资料方面可较少地依赖他国，使小产业主得以维持生计；在某些郡，小产业主的人数甚至有所增加。其实，小产业主已剩不多，但他们至少能满足现状；这些人和农庄主构成了社会的稳定因素。

英国资本主义虽然有所进步，但还没有想到实行自由贸易。产业主和农庄主不但不要求废除“谷物法”，反而希望强化它。工业家仍忠于重商主义，甚至要求禁止机器出口。但在国内，他们设法逃避限制徒工人数和准许确定最低工资的规定。在工人方面，他们继续援引《劳工章程》，并且以抵制和罢工为手段，坚持自己的要求；这样做在原则上虽然是非法的，但治安法官往往不予判罪，因为雇主本身已经违法在先。因此，这里值得提到1799年7月12日的《结社条例》，这项法案重申，凡工人罢工或组织社团者均应判刑。与此同时，当局却废止了有利于工人的条款。由于贫苦儿童、妇女和破产农民拥入劳动市场，工资远远落后于物价上涨的速度，实物工资制和专横的罚款

更使工资受到克扣。但是，从1795年开始，实行了用济贫税收入补贴工人工资的不足，补贴额随面包价格水涨船高；因此，平民阶级相对地尚能安于现状。

英国的优势地位更加稳固，因为大陆各国的工业革命所遇到的障碍要比法国更大。瑞士和萨克森为抗拒竞争，也想革新棉纺机器：针织机和水力机分别于1797年和1798年在克姆尼茨出现，该地的棉织业日趋集中。一般说来，资本主义仍未超出商业形式。传统产品的生产困难很大，西西里的棉布业从此一蹶不振。在农业方面，唯有丹麦真正以英国为榜样，英国对此十分满意，因为英国粮食主要从丹麦进口。英国也以赞许的目光看待美国的进步，特别是于1786年从巴哈马群岛移植的"海岛棉"在1792年第一次运到格拉斯哥后，立即深得棉纺业主的赞赏。自从惠特尼于1793年解决了机器轧棉的问题后，美国棉花出口额即达到八百万英镑，并于1800年达到二千万英镑，相当于五百万美元。这对美国是件了不起的大事，因为从那时起，奴隶制变成了一项基本制度，种植园主开始垂涎佛罗里达和路易斯安那。但是，北方暂且只是有了一个利于投资和发展航运的机会；英国的机器才刚被引进：斯莱特于1790年根据阿克赖特的原理创造了第一台纺纱机。美国至此仍是个农业国，英国加倍地向美国出口工业品。阿斯托尔家族和吉拉尔家族的巨额财富正在靠贸易、航运和土地投机积聚起来。

当波拿巴上台时，英国的局势相当危急。战争正在大陆进行，饥荒又迫使它进口粮食，价款将近三百五十万英镑。银行现金储备不断减少，汇兑率急剧下降：英镑汇率在汉堡降低百分之八，在卡迪斯降低百分之五。在国内，一二英镑的小面值银行券广为流通，其总额到年底已等于货币发行总量的百分之十；铸币日益成为奇货可居，违禁的双重价格逐渐普遍。此外，皮特认识到必须加强税收工作。局势变得更加严峻，因为汉堡遭受的打击反过来又影响到伦敦。国际贸易的状况不大健康：伦敦、汉堡和阿姆斯特丹以互相贷款的方式从事囤积殖民地产品的投机活动，造成资金流转不畅。1799年冬，因易北河已

经封冻，货物不能运到，殖民地产品的价格直线上升。该河解冻后，在春季交易会前，船只大批进港，价格又出现狂跌：食糖价格竟降低了百分之七十二。在这期间，战争又重新开始；在英俄联军于8月入侵荷兰前，阿姆斯特丹银行停止了贷款。汉堡的一百三十六家商行先后倒闭，帕里什银行损失达一百多万马克。这场危机波及欧洲各地，伦敦受害更大。棉纺工业或者解雇工人，或者降低工资，面包价格却大涨特涨：每夸脱小麦的价格从1799年初的四十九先令提高到1800年2月的一百零一先令。

这场危机不久影响了英国的作战士气，同时又使法国人更加相信英国的经济地位已岌岌可危。

三、欧洲的扩张

称霸海洋的英国是当时唯一能够把白人的权威强加于世界的国家，但它却并不热衷于此。重商主义的舆论不愿接受边沁敌视殖民地的立场，美国的独立又使英国不愿占领更多的殖民地。在1791年法案通过后，除新苏格兰、新不伦瑞克、爱德华太子岛外，加拿大已分别设立两个仅有议会而没有政府的省，即法语省和英语省，国内形势相当稳定；天主教会对革命的法国不表同情。英国商人对加拿大不感兴趣；他们关心的只是产糖的各岛屿；他们一心谋取利润和扩展商业：英帝国主义更多地具有商业性质。

英帝国的版图有所扩大：法属安的列斯群岛以及库拉索岛和特立尼蒂岛都值得夺到手；英国向1796年至1800年间占领的荷属圭亚那投放了巨额资本，使那里的生产增加十倍。海军需要好望角这样的停泊港：英国于1795年占领了好望角。殖民地官员多数是贵族子弟，他们自发地推动殖民征服，以求有所作为。

在非洲，1792年建立了塞拉利昂殖民地；芒戈–帕克的尼日尔河探险已深入到廷巴克图。1788年，菲利普运送第一船流放犯在悉尼登岸。英国的殖民扩张重点放在印度。康沃利斯虽不十分积极，却也不得不支持尼扎姆抵抗铁普于1789年末发动的进攻。总督于1791年亲自指挥战事，并于次年迫使敌人割让三分之一领地和交纳三百万英镑赔款。欧洲战争又使他得以占领法国的属地。印度公司因欧洲战争而债台高筑：1797年的收入虽高达八百万英镑，但仍靠借债勉强维持，当年债务已达一千万英镑，至1805年又翻了一番。康沃利斯致力于改革，在孟加拉建立了由英国法官和印度陪审官组成的法庭。1793年孟加拉的“永久解决”是康沃利斯最著名的政绩，也是剥削殖民地的一个成功范例。征服者与土著居民的统治阶级互相勾结，共同剥削土著居

民：历来靠出租土地、收取贡赋和捐税的“税务官”已被承认是土地的主人，农民只能向他们租地耕种。

康沃利斯于1793年离开了印度，他的继承人日子过得相当太平。然而，局势开始变得阴暗起来；铁普同巴黎取得了联系，波拿巴在埃及的出现不能不令人担忧，印度和马拉塔人居住的地区出现了骚动，尼扎姆也不能使人放心。1798年，莫宁顿伯爵，即后来又被封为韦尔斯利侯爵的理查德·考利，来到了这里，他强迫尼扎姆接受同盟，并占领了海德拉巴。接着，他于1799年向迈索尔发动进攻，于8月4日攻占首都塞林加帕坦，铁普苏丹当即毕命。考利将其占领地交给印度公司和尼扎姆平分，然后又进攻马拉塔人。他密切注视着旁遮普，那里的兰吉特·辛格于1794年迫使阿富汗人割让了拉合尔。马尔科姆于1801年迫使波斯接受一项协议，允许英国在海湾沿岸从事贸易。红海中的丕林岛于1798年被英国占领。在远东，马六甲和马鲁古相继陷落。

如果没有欧洲战争，远东可能早已受到欧洲的侵凌。在印度支那，阮映逐渐夺回了中越和北越，法国在那里的影响已荡然无存。于1793年被派往北京的英国人马戛尔尼未能从清廷取得任何让步。但在乾隆死后，他那酗酒和残暴的儿子嘉庆（1796—1820）因受会党暴动的威胁，已无力抵御外国的大举进攻。更加衰弱的日本对来到库页岛和千岛群岛的英国船只，特别是1792年来到北海道的俄国船只深感不安。

传教士仍主要在美洲活动。在中国，乾隆对耶稣会教士的继承者遣使会修士进行了迫害，该修会因法国革命而停止吸收修士，至1800年便不复存在。但是，新教的影响开始抬头，在那以前，新教在海外只有莫拉维亚兄弟会的几名教士。改变这种状况的依旧是英国人：浸礼会于1792年首先向海外传教；英国国教于1795年成立了“伦教布道会”；马香于1799年在孟加拉登陆，那里的东印度公司对可能激怒土著居民的传教士的来到不大关心，且表现得极其冷淡。

白人移民几乎毫无增加。只是由于出生率过高，北美的殖民主才大量增多；他们用武力驱赶印第安人，不断向内陆深入。肯塔基州和田纳西州先后于1791年和1796年加入了美国，俄亥俄在十八世纪末方才建州。直到1800年，在全国三百多万居民中，西部仅占三十七万人。温哥华于1790年至1795年间踏勘了太平洋沿岸，俄国也刚在那里出现；大西洋与太平洋之间的联系全靠赫德森海湾公司的驿站，最远可到达哥伦比亚河。在北方，麦肯齐于1793年前往北极区的荒僻孤岛探险。

四、殖民帝国的动摇

欧洲占有的殖民地略有增多，一次新的瓜分正在酝酿中，受到损失的将是各拉丁大国。

三级会议的召开鼓励了法国殖民地白人的独立倾向。随后，种植园主不但希望摆脱“专营贸易权”，而且有鉴于革命的事态发展，力图维持有色人种的低下地位和防止解放奴隶的任何尝试。他们终于同英国站在一起。法兰西岛因拒绝承认共和三年宪法，后来竟驱逐了督政府的代表。

西班牙暂时尚未失去它在美洲的属地；但暴风雨即将到来。法国革命的影响，加上启蒙哲学和美国独立的影响相配台，只能启发某些当地白人的独立精神，鼓励种植园主为保障贸易自由而反对宗主国的压迫。于1789年旅居西班牙期间接受了新思想的贝尔格拉诺在布宜诺斯艾利斯鼓吹贸易自由，并于1794年任该地商会秘书。卡洛斯四世与督政府结盟更使舆论大哗。英国的封锁使西属美洲各海港的出口几乎完全停顿：布宜诺斯艾利斯的出口额由1796年的五百四十七万皮阿斯特下降为1797年的三十三万五千。中立国和同盟国的船只获准进入港口，这一措施仍无济于事，而且于1800年被取消。贸易危机的持续是独立运动的主要原因之一。

一些大胆的当地白人很早就策划密谋；1796年委内瑞拉的一起密谋失败后，多人被处决，罗德里格斯和玻利瓦尔被迫先后出走。1794年至1799年间，墨西哥发现了三起密谋。一些比较谨慎的当地人企图利用英国对西属美洲的贪欲以及美国的商业利益和欧洲各国间的冲突。早在1792年，布里索曾考虑委派当时在杜穆里埃军中任职的米兰达返回故乡发动起义。在巴塞尔协定签订后，特别在西班牙加入共和国阵营后，这个委内瑞拉人便公开倒向英国，虽然他同英国的联系从未间断过。1795年，他和奥拉维特一起在马德里建立了南美军政府；

在卡迪斯，又成立了另一个密谋小团体，智利人奥希金斯于1799年加入了这个团体。在果月十八日后，米兰达因被督政府所驱逐，便以殖民地“总代表”的身份要求皮特给予帮助；英军占领了库拉索岛和特立尼达岛，这些岛屿本是走私活动中心，如今更成为派遣起义分子最好的根据地。伦敦成了殖民地白人避难的大本营，纳里尼奥终于前往伦敦；他们共同创建互济会“劳达罗分会”，准备解放殖民地。皮特在阿布基尔战役后才接见了米兰达，要他转向美国求助（美国因刚同法国绝交），也许能满足他的愿望。但是，美国也一味推诿，直到雾月十八日，事情仍悬在空中。

宗主国和殖民地的白人在革命初期都没有想到土著居民会要求独立。在拉丁美洲，只有少数人接受了新思想，为印第安人仗义执言；有色人种的权利在法国首次有人为之辩护。“黑人之友会”谴责黑人买卖，但对奴隶制却仅表示不赞成而已：制宪议会停止了旧制度为鼓励黑人买卖所发放的奖金，这种奖金在8月10日后由立法议会正式取消。1791年圣多明各的黑人起义未能使奴隶制问题的讨论进一步展开，因为人们首先想把起义镇压下去。镇压没有取得成功，而英国人却勾结种植园主着手征服该岛，这使局势又有了新的变化；松都纳克斯向反叛者表示，只要他们站在法国一边，就给他们自由。制宪议会接着于共和二年雨月十六日（1794年2月4日）废除了奴隶制，这不仅为了与人权宣言保持一致，而且显然希望把黑人争取到共和国方面，并挑动英国殖民地的奴隶举行起义。英国人因此放弃了圣多明各，而杜山·路维都尔在成为殖民地的主人后，却仅在名义上承认法国的权威。无论松都纳克斯、瓜德罗普的雨盖或杜山·路维都尔都并未完全解放奴隶，因为他们仍强迫奴隶服劳役。在马斯卡林群岛，国民公会的法令只是一纸空文。然而，法国革命毕竟最终把平等权利推广到有色人种和黑人，而且首次导致土著居民建立了一个不受欧洲人控制的独立国家。

结　　论

波拿巴将要宣布革命已经结束，也就是说，革命的破坏工作已告一段落。但是，资产阶级在1789年设想的新秩序还很不完善；此外，共和二年的民主尝试尚需作重大的修正。拿破仑时期是十年革命的补充，原因之一就在这里。在主宰一切的波拿巴的同意下，缙绅们将改组行政体制，并按他们的意愿恢复社会等级制。但是，政府不受他们的驾驭。1814年的宪章才能使人相信，缙绅在政府中有了一席之地，但贵族对此仍不甘心。在这个意义上，可以说复辟时期是革命动乱的尾声：1789年开始的革命直到1830年才真正结束。缙绅们把一位接受革命原则的亲王拥上王位后，终于成为法兰西的主人。

在这以前，拿破仑率领大军征伐欧洲。他所妄想建立的帝国虽然完全瓦解，但在时间允许的情况下，他毕竟废除了旧制度；从这个角度看，拿破仑统治是大革命的继续；正如他的敌人所不断指出的，他是大革命的卫士。

拿破仑失败后，1789年原则的威望并未消失殆尽。社会进化、民族觉醒和意识形态的吸引力不是使1789年原则的威望犹存的唯一原因；无论在法国国内或国外，每当人们想起平民起义和为自由而战时，心里总是充满着强烈的浪漫激情，拿破仑的神话更为这种回顾增添了传奇的色彩。然而，资本主义秩序之逐渐走向世界，不能仅仅归功于法国革命。盎格鲁–撒克逊人的革命出现在法国革命之前，虽然它们的保守性和妥协性使有产者感到安稳放心，但正因为如此，这些革命的影响才是不能低估的。此外，资本主义在逐步扩大其统治的同时，也在符合其代表人物利益的条件下，强制推行被认为最适合生产发展的制度。

在资产阶级全面上升中的所有插曲中，法国革命是一段最为响亮的插曲，这不仅因为它悲壮曲折，而且正如1793年事件所能让人预见到的，因为它还包含着子孙后代将遇到的一种新冲突的萌芽。法国资产阶级用权利平等作武器反对贵族，用经济自由作手段为资本主义开辟道路，这本身也为未来的思想运动和社会改造作了准备，观念的矛盾将最终作为新时代的特征出现在历史的辩证运动中。除了资产阶级对权利平等的解释外，法国革命中还出现过另外两种解释——社会民主和共产主义；在雾月十八日那时，人们以为这两种解释将永远不再出现，它们却在十九世纪又重新抬头，并始终成为憎恨平等和赞扬平等的论据：持两种不同观点的人都认为，权利平等是平等的革命。因此，随着时间的流逝，虽然平等的革命将成为往事，但平等的呼声将久久不能平息。

索　　引

译名后的数字，均为原书页码（即本书边码）。

Aarau　阿劳（瑞士）　522.
Abbaye（l'）　阿培监狱　140，264，402.
Abd-el-Wahab　阿卜杜·瓦哈伯，瓦哈伯教派领袖　17.
Abd-ul-Aziz　阿卜杜勒·阿齐兹，瓦哈伯教派领袖　528.
Aboukir　阿布基尔（埃及）　515，516，635，649.
Abzac　阿布扎克（法国）　401.
Académie de France　法兰西学士院　302.
Académie des sciences　法兰西科学院　590.
accaparement　囤积居奇 136，288，371，386.
accapareurs　囤积居奇的投机商人 136，144，196，344，361，367，386.
accise（l'）　消费税　42.
actions（sociétés par）　股份公司　35，38，361，561.
Acton　阿克通，那不勒斯大臣　302，315，515.
Adams（John）　约翰·亚当斯，美国政治家，曾任总统　106，610，621.
Adanson　亚当森，法国植物学家　70.
Adda（l'）　阿达河　481，534，535.
administration　行政机构　172—176.
Admirat　亚德米拉，一名刺客　420.
Aelders（baronne d'）　埃尔台男爵夫人，荷兰间谍　201.
Afghans　阿富汗人　647.
Afrique　非洲　4，10，11，13，14，21，640，646.

agence des contributions　税务局　505，580．
agence d'évacuation　搬迁局　425，445．
Agoult（d'）　达戈，帕米埃教区主教　215．
agrier　“田赋”　59．
aides　助税　59，136，145，176，182，605．
Aiguillon（duc d'）　厄基养公爵　149．
Ain（département de l'）　安州（法国）　352，358．
Aire（l'）　埃尔河　229，277．
Aix-en-Provence　艾克斯（法国普罗旺斯地区）　145，160，161，442．
Aix-la-Chapelle　亚琛（德国）　216，281，426，445．
Ajaccio　阿雅克肖（法国）　480．
Alaska　阿拉斯加（美国）　4．
Albanie　阿尔巴尼亚　528．
Albert，duc de Saxe-Teschen　萨克森–但辛公爵阿尔伯　274．
Albitte　阿尔比特，国民公会议员　388．
Alembert（d'）　达朗贝尔，法国启蒙思想家　79．
Alexandre　亚历山大，督政府特派员　479，485．
Alexandre　亚历山大大帝，马其顿国王　514．
Alexandrie　亚历山大港（埃及）　515．
Alexandrie　亚历山德里亚（意大利）　535．
alexandrinisme　亚历山大时代的风格　84．
Alfieri　阿尔菲耶里，意大利剧作家　84，208，333．
alien bill　外侨法案　301，621．
Ali Tebelen ou Tepeleni　阿里·泰布兰，亚尼纳巴夏　17，528．
Alkmaar　阿尔克马尔（荷兰）　546．
Allemagne　德意志　7，25，37，42，49，66，67，68，72，74，76，83，84，85，87，94，95，111，112，199，200，202，

205，206，209，212，214，273，276，294，306，324，326，328，334，335，446，447，459，462，478，480，486，487，490，496，508，513，524，534，535，589，613，622，624，627—632，639．
Allemagne du Nord　北德意志　530，637．
Allemagne du Sud　南德意志　531，534，614．
Allier（frères）　奥利埃兄弟　160．
Allier（département de l'）　阿列州（法国）　357．
Allobroges（club des）　亚洛布罗吉俱乐部　249．
Allobroges（Assemblée nationale des）　亚洛布罗吉国民议会　293．
Almaden　阿尔马登（银矿）　10．
Almanach du Père Gérard　《钱拉老头箴言录》　235．
Alpes　阿尔卑斯山　20，294，445，447，541，546．
Alsace　阿尔萨斯（法国）　40，68，182，190，206，207，218，219，226，241，272，294，366，381，403，404，526，591，594．
Alsace（Haute-）　上阿尔萨斯（法国）　146．
Alsace et Lorraine　阿尔萨斯和洛林　589．
Altdorf　阿尔特多夫（德国）　546．
Altona　阿尔顿纳（德国）　335．
Alvinczy　阿尔文齐，奥军将领　484，485．
Alxinger　阿尔辛格，奥地利大臣　335．
amalgame dans l'armée　军队混合编制　278，341，394，420，441，491，532，587，588．
Amaterasou　天照大神　21．
Amaury（café）　阿摩利咖啡馆　149．
Amazonie　亚马逊河流域　4．

Ambert　安倍尔（法国）　373．
Amelot de Chaillou　阿迈罗·德·夏约，督政府驻军特派员　525，526．
Amérique　美洲　11，13，14，21，98，102，212，319，622．
Amérique du Nord　北美　9，12，14，648．
Amérique du Sud　南美　649．
Amérique espagnole　西属美洲　13，16，28，250，649．
Amérique latine　拉丁美洲　5，10，12，14，27，204，294，614，617，626，639，640，650．
Ami du peuple（L'）　《人民之友报》　150，196．
Ami du roi（L'）　《国王之友报》　159．
Amiens　亚眠（法国）　543．
“Amis des noirs”（société des）　“黑人之友会”
Amsterdam　阿姆斯特丹（荷兰）　27，28，37，39，101，301，342，632，640，645．
Andalousie　安达卢西亚（西班牙）　58，60．
Andrieux　昂德里厄，法国作家　595．
Andrinople　亚得里那堡（土耳其，今埃迪尔内）　528．
“anglomanes”　“英国派”　150．
Angot（Mme）　昂戈夫人　600．
Angoulême　昂古莱姆（法国）　147．
Anhalt　安霍特（德国）　92．
Aniche　阿尼希（法国）　40．
Anjou　昂儒（法国）　147．
Annales de la religion　《宗教年鉴》　594．
Annam　越南中部　18，19，647．
Annates　首税捐　149，188．
anoblis　新晋贵族　124．

anoblissement　晋升贵族　52，94．
Anselme　安塞姆，共和军将领　280，293．
Anspach　昂斯巴赫，普鲁士领地　272．
Anti-jacobin（L'）　《反雅各宾报》　622．
Antilles　安的列斯群岛　8，11，14，16，640．
Antilles françaises　法属安的列斯群岛　13，14，646．
Antilles（Petites-）　小安的列斯群岛　9．
Antiquité　古代　80，81，595，625．
Antraigues（d'）　昂特雷格，法国流亡者　331，477．
Anvers　安特卫普（比利时）　6，207，307，308，314，316，463．
Anzin　昂赞（法国）　40．
Apennin（l'）　亚平宁山　535．
Aquitaine　阿基坦（法国）　147，357，358．
Aranda（d'）　阿兰达，西班牙大臣　208，249，272，302．
Archenholz　阿尔申霍兹，《智慧女神报》编辑　205．
Archives nationales　国家档案馆　596．
Arcis-sur-Aube　奥布河上的阿尔西（法国）　259，379．
Arcole　阿尔科勒（意大利）　484．
Arçon（d'）　阿尔松，法国工兵军官　398．
Ardèche（département de l'）　阿尔代什州（法国）　252，476．
Ardennes（département des）　阿登州（法国）　261．
Argenteau　阿让图，奥军将领　481．
Argonne　阿尔贡（法国）　138，276，277，278，279．
Arkwright　阿克赖特，英国企业家，自称发明了水力纺纱机　645．
Arles　阿尔勒（法国）　251，252．
armateurs　造船主　54，104，193，236．
Arméniens　亚美尼亚人　17．

Arnauit　阿尔诺，法国作家　595．
Arras　阿拉斯（法国）　240，363，419．
Artois　亚多瓦（法国）　125．
Artois（comte d'）　亚多瓦伯爵　139，142，143，160，161，190，210，214，216，226，233，237，443，451．
Arts（Joseph des）　约瑟夫·台萨尔，法国流亡者　622．
Asie　亚洲　4，6，11，12，14，16—19，21．
assessed taxes　附加税　488，509．
assessment（triple）　三重附加税　509．
assignats　指券　157，178，179，180，185，187，236，252，253，296，323，342，343，351，360，375，399，404，411，413，415，437，439，440，445，449，469，470，479，562，568，579，581．
assolement obligatoire　强迫轮作制　605．
Assouan　阿斯旺（埃及）　515．
Asti　阿斯蒂（意大利）　333．
Astor　阿斯托尔，美国资本家　645．
Athenaeum（l'）　《雅典娜神殿》　629．
Atlantique（océan）　大西洋　6，319，321，427，508，640，648．
Aubry　奥布里，君主立宪派　450．
Auckland　奥克朗，英国驻海牙大使　300．
Aufklärer，Aufklärung　启蒙运动，启蒙思想家　77，92，95，206，212，614，617，624，628，629．
Augeard　奥日尔，王党　160，219．
Augereau　奥热罗，法军将领　481，491，494，502，551．
Augsbourg　奥格斯堡（德国）　6，637．
Aulard　奥拉尔，法国历史学家　166．

Australie　澳大利亚　336，616，646．
autel de la Patrie　祖国的神坛　158．
Auteuil　奥特依，巴黎市内的一个区　602．
Autriche　奥地利　17，18，21，60，77，89，92，95，111，199，206，217，220，222，224，225，226，232，233，238，241—244，247，270，271，278，279，281，282，302，306，308，309，311，312，317，324，330，333，359，428，444，448，450，455，462，477，478，480，483，485，487，489，493，496，508，518，523，524，526，530，531，547，618，619，630，636，638．
Auvergne　奥弗涅地区（法国）　160，161，382．
Avesnes-le-Sec　阿韦斯纳–勒赛克（法国）　369．
Avignon　阿维尼翁（法国）　189，190，218，219，236，252，358，486．
Avila　阿维拉（军校）　250．
Baader　巴德尔，德国作家　628．
Babeuf　巴贝夫，法国空想社会主义者　469—471，479，541，607，623．
Bac（rue du）　巴克街（巴黎）　544．
Bacher　巴歇，德国外交官　423．
Bacon（Francis）　弗兰西斯·培根，英国哲学家　75．
Bacon（Roger）　罗吉尔·培根，英国哲学家和自然科学家　75．
Bacon de La Chevalerie　巴贡·德拉·什瓦勒里，圣马克议会议长　193．
Bade　巴登公国　92，306．
Bagdad　巴格达（伊拉克）　528．
Baggesen　鲍杰逊，丹麦作家　332．
Bahamas　巴哈马群岛　644．

Bailly　巴依，国民议会议长　124，129，130，132，142，143，150，151，152，158，197，229，231，370．
Baireuth　贝勒特，普鲁士领地　272．
bakoufou（le）　幕府　20．
Bâle　巴塞尔（瑞士）　101，207，219，297，313，350，424，444，446—450，451，461，463，488，521，614，631，637，649
Baltique（mer）　波罗的海　7，25，42，222，299，320，325，428，637，640．
Banat　巴纳特（南斯拉夫）　221．
Bancal des Issarts　庞卡尔·台依萨尔，共济会首领　202．
banque d'Amsterdam　阿姆斯特丹银行　100，464，640．
banque de Londres　伦敦银行　33，34，36，325—326，463，488，489，642．
banque de Saint-Charles　圣卡洛斯银行　330，641．
banqueroute des deux tiers　三分之二的破产　504—505．
baptistes（les）　浸礼会派　648．
Baraguey　巴拉盖，法军将领　483．
Barbaresques（les）　柏柏尔人　17，640．
Barbaroux　巴巴鲁，吉伦特分子　257，285，287，289，352，358．
Barcelone　巴塞罗那（西班牙）　326．
Berentin　巴朗坦，法国掌玺大臣　122，128，129，131．
Barère　巴雷尔，救国委员会成员　286，290，342，349，353，355，362，363，379，386，390，404，411，420，424，430，436，441，591．
Barham（lord）　巴朗爵士，英国大臣　320．
Baring　贝林，英国银行家　27，342．

Barnave　巴纳夫，制宪议会三巨头之一　109，125，143，150，156，164，193，196，228，230，231，233，235，239，370．
Barras　巴拉斯，督政官　258，372，373，382，386，419，432，453，465，466，468，469，475，476，477，479，480，490，493，497，502，503，525，536，540，543，544，551，552，602．
Barruel（abbé）　巴吕埃尔教士，法国流亡者　332，593，623．
Barthélemy　巴特雷米，《青年阿纳沙齐游记》的作者　84．
Barthélemy　巴特勒米，法军将领　312，423，424，428，449，450，476，490，494．
Basedow　巴泽多夫，德国教育家　92，201．
Basilicate　巴西利卡塔（意大利）　333．
Basire　巴齐尔，立法议会议员　247，254，379，387．
Bassange　柏桑日，列日起义的领导人之一　206．
Bassville（Hugou de）　胡古·德·巴斯维尔，法国外交官　302，333．
Bastille（prise de la）　攻克巴士底狱　141—142，144，203，206，259．
Batave（république）　巴达维亚共和国　445，496，519，524，613．
Batthiany　巴提亚尼，匈牙利作家　205．
Batz（baron de）　巴兹男爵，王党　362，365，378，379，421，422．
Baudot　博图，国民公会特派员　372，373，382．
Bauernlegen　圈地　42．
Bauwens　鲍文斯，法国大企业家　605．
baux perpétuels　永久租约　558，601．

Bavière　巴伐利亚　77，95，111，206，213，226，244，271，334，335，447，448，462，531，534，619，638．
Bayonne　巴约讷（法国）　294，360，382，449．
Beaucaire　博凯尔（法国）　26．
Beauce　博斯（法国）　253，413．
Beauharnais　博阿尔内子爵　480．
Beaujolais　博若莱（法国）　160
Beaulieu　博利厄，奥军将领　425，426，481，482．
Beaumarchais　博马舍，法国剧作家　83．
Beaupuy　米歇尔·博比依　168．
Beaurepaire　博尔贝尔，凡尔登城防司令　277．
Beauvaisis（le）　博韦齐地区（法国）　147．
Beccaria　贝卡里亚，意大利经济学家和思想家　78．
Beethoven　贝多芬，德国音乐家　630．
Behague　贝阿格，马提尼克总督　194．
Belfast　贝尔法斯特（爱尔兰）　208．
Belgique　比利时　14，37，93，206，213，217，219，222，223，224，238，239，243，249，267，271，273，277，278，279，280，281，287，292，295，296，297，300，310，314，316，317，318，330，340，345，346，349，381，398，426，444，445，450，455，462，463，466，478，484，486，523，536，613．
Belgrade　贝尔格莱德（南斯拉夫）　221．
Belgrano　贝尔格拉诺，阿根廷爱国者　649．
Bellegarde（Mme de）　贝尔加拉特夫人　362．
Belle-Isle　贝勒岛（法国）　321．
Bengale　孟加拉（印度）　9，19，647，648．
Bénin　贝宁　18．

Benoît　柏努瓦，奥地利官员　249．
Bentham　边沁，英国哲学家　71，207，626，646．
Berg　贝尔格（德国）　226，243．
Bergame　贝加莫（意大利）　486．
Bergen　贝尔根（德国）　546．
Bergerac　贝日拉克（法国）　401．
Berkshire　伯克郡（英国）　337．
Berlin　柏林（德国）　206，225，245，249，269，272，312，448，455，540，543，629．
Bernadotte　贝尔纳多特，法国将领　484，524，534，541，545，551．
Bernard de Saintes　贝尔纳·德·圣得，国民公会特派员　386．
Bernardin de Saint-Pierre　贝尔纳丹·德·圣皮埃尔，法国作家　84，595．
Berne　伯尔尼（瑞士）　27，101，202，280，497，522．
Bernier（abbé）　培尼埃教士，旺代叛乱首领之一　347．
Bernis（cardinal de）　贝尔尼主教，法国驻罗马大使　189，190，210，333．
Bernstorff　伯恩斯托尔夫，丹麦大臣　94，225，325，385，423．
Berry　贝里（法国）　147．
Berthier　贝尔蒂埃，法国将军　520．
Berthollet　贝尔托莱，法国化学家　40，70，400，515，593．
Bertier de Sauvigny　贝蒂埃·德·苏维尼，巴黎巡按使　143．
Bertin　贝尔坦，法国大臣　41．
Bertrand de Moleville　贝特朗·德·莫勒维尔，法国海军大臣　236，245．
Berzélius　柏采留斯，瑞典化学家　626．

Besenval（baron de） 伯桑瓦尔男爵，巴黎卫戍司令 141，142，143．
Bethmann 贝特曼，德国银行家 27．
Béthune-Charost（duc de） 比顿·夏洛斯特公爵 210．
Beurnonville 勃农维尔，法国将军 278，343，345，346，484．
Beveridge 贝弗里奇，英国经济学家 642．
Bibliothèque nationale 国立图书馆 596．
Bicêtre 比赛特尔（巴黎的一个区） 264，422．
Bichat 比夏，法国解剖学家 627．
Bidassoa 比达索亚河 317．
Bienne 比安（瑞士） 521．
biens communaux 市镇公产 34，41，109，146，184，266，288，356，410，457，557，601，605，608．
biens nationaux 国有产业 183，184，307，367，368，410，411，436，453，457，446，470，472，474，475，504，505，523，532，542，562，564，574，581，598，601．
Bienwald 边瓦尔特（德国） 316．
Bilbao 毕尔巴鄂（西班牙） 450．
Billancourt 比扬古（巴黎的一个区） 401．
Billaud-Varenne 比约–瓦伦，救国委员会成员 284，356，362，363，368，369，375，385，386，387，390，392，430，436，441．
Bingen 宾根（德国） 316．
Birmanie 缅甸 18．
Birmingham 伯明翰（英国） 34，208，337．
Biron（duc de） 比隆公爵，法军将领 250，348，365，370．
Birotteau 比洛托，国民公会议员 350．

Bischoffswerder　比硕夫斯威德，普鲁士大臣　95，216，224，225，226，232，242，269，281．
Blake　布莱克，英国画家　68，630．
blancs（“petits-”）　“次等白人”　13，14．
Blankenbourg　布兰肯堡（德国）　472．
“bleus”　蓝军　161，347，348，394．
blocus　封锁　306，319—321，323—326，342，352，358，399，512—513，635，636，638，649．
Board of Agriculture　农业部　643．
Bocage（le）　灌木丛地区　146，347．
Boehme　伯梅，德国神秘主义者　628，630．
Bohême　波希米亚　42，60，93，203，213，222，247．
“bois d'ébène”　“乌木”　11．
Boisgelin　布瓦日兰，法国主教　189，623．
Boissy d'Anglas　布瓦西·唐格拉斯，君主立宪派　56，437，450，452，456，457，467，568．
Bolivar　玻里瓦尔，南美独立战争领袖　14，617，649．
Bologne　波伦亚（意大利）　70，433，482，626．
Bombay　孟买（印度）　9．
Bombelles（marquis de）　蓬倍尔侯爵，法国驻威尼斯大使　215．
Bonald　博纳特，法国作家　593，627，628．
Bonaparte（Joseph）　约瑟夫·波拿巴　520．
Bonaparte（Lucien）　吕西安·波拿巴　504，537，545，551，552．
Bonaparte（Napoléon）　拿破仑·波拿巴　258，296，378，380，382，397，398，426，453，465，468，472，477，478，479—480，481—483，484，485—487，491，493，495—497，502，511，512，514—517，518，520，522，523，524，527，548—

552，553，569，572，589，610，611，619，632，636，638，645，647，651．
Bon-Conseil（section de）　蓬孔赛依区（巴黎）　351．
Bonchamp　蓬尚，旺代暴乱首领之一　347．
Bonn　波恩（德国）　201．
Bonnecarrère　博恩卡雷尔，雅各宾分子　246．
Bonne de Savardin　博恩·德·萨瓦丹，黑党分子　161．
Bonne-Espérance（cap de）　好望角　182．
Bonneville　博纳维尔，《铁嘴报》主编　195，202，230．
Bordeaux　波尔多（法国）　39，144，236，237，301，352，357，358，372，374，403，419，466，473，543．
Borderer（The）　《边境居民》　336．
Bormida　博尔米达河　481．
Bornou　博努（西非的一个地区）　18．
Bouche de fer（La）　《铁嘴报》　195，202．
Bouches-du-Rhône　罗纳河口　498．
Bouchotte　布硕特，法国国防部长　360，361，365，385，388，393，394．
Boug　布格河　18，221，270，447，448．
Bouillé（marquis de）　布叶侯爵，王党　162，215，216，229，276．
Boulay de La Meurthe　默尔特的布莱，五百人院议员　545，550，559．
Boulogne（abbé de）　布洛涅教士　594．
Boulou（camp du）　布洛兵营　317，426．
Bounier　布尼埃，法国谈判代表　531．
Bourbonnais　布尔博内（法国）　147，159．

Bourbons（les） 波旁王朝 49，86，110，111，139，239，290，294，536．
Bourdon（Léonard） 莱奥纳尔·布东，国民公会代表 352．
Bourdon de l'Oise 瓦兹的布尔东，吉伦特分子 369，384，385．
Bourg 布尔（法国） 386，388，442．
Bourges 布尔日（法国） 352，357．
Bourg-Libre 自由镇，即阿尔萨斯的圣路易（法国） 403．
Bourgogne 勃艮第（法国） 147，536．
Bourgoing 布古安，法国驻西班牙大使 302．
“bourgs de poche”，“bourgs pourris” “保留选区”，“腐败选区” 97．
Bourmont 布尔蒙，王党分子 536，544，549．
Boyd 博依德，英国银行家 323．
Boyer-Fonfrède 博瓦野–冯弗雷特，法国工业家 237，605．
Boze 博兹，法国画家 256．
Brabant 布拉邦特（今荷兰和比利时接壤的地区） 202，206．
Bramah 布拉默，英国工程师 643．
Brandes 布兰德，汉诺威的秘密顾问 212，627．
Branicky 勃兰尼茨基，波兰贵族 243．
Braxfield 布拉克菲尔特，苏格兰官员 336．
Bréda 布雷达（荷兰） 206．
Brême 不来梅（德国） 526．
Brenner 布兰耐尔（位于奥地利和意大利边境的东阿尔卑斯山的一个山口） 6．
Brenta 布伦塔（意大利） 483．
Brescia 布雷西亚（意大利） 486．
Brésil 巴西 8，10，13，28．
Breslau 布雷斯劳（波兰） 335．

Bressuire　布雷絮尔（法国）　348.
Brest　布雷斯特（法国）　143，218，321，398，427，494，508，512，635.
Bretagne　布列塔尼（法国）　40，107，119，123，125，147，149，266，346，347，357，451，546.
Bretagne（Basse-）　下布列塔尼（法国）　265，557.
Bretagne（Haute-）　上布列塔尼（法国）　159.
Breteuil　布勒特依男爵，王党　133，215，240，277.
Brezé　布勒泽，国王司仪官　132.
Bridport　布里特博尔，英国海军上将　321.
Brienne（Loménie de）　洛梅尼·德·布里盎　117—119，182，221.
Brienne　布里埃纳军校　480.
Briez　布里兹，救国委员会委员　369.
Brissot　布里索　58，84，122，136，139，155，201，230，231，235—241，244，245，249，253，254，256，264，285，290，294，295，301，302，352，370，649.
Brissotins　布里索派　236，239，267.
Broglie（maréchal de）　布洛利元帅　133.
Bromberg　勃隆贝尔（波兰）　312.
Brottier（abbé）　勃罗蒂埃教士，王党　473，485.
Brueys　布律埃斯，法国海军将领　514，515，635.
Bruges　布鲁日（比利时）　6.
Bruix　布律克斯，法国海军将领　517，635.
brumairiens（les）　雾月党　611.
Brune　布律纳，法国元帅　521，522，525，546.
Brunswick（duc de）　不伦瑞克公爵 95，242，245，264，273，274，275，276，277，278，279，280，281，311，315，317，

353，381，382，472，543．
Brutus　布鲁土斯，古罗马政治家　377．
Bruxelles　布鲁塞尔（比利时）　207，211，224，233，317，346，426，445．
Budapest　布达佩斯（匈牙利）　334．
Bude　布德（今布达佩斯）　269，335．
Buenos-Aires　布宜诺斯艾利斯（阿根廷）　10，649．
Buonarroti　邦纳罗蒂，意大利空想社会主义者　208，469—471，479，607．
Bureau des longitudes　经度局　457，584．
Burger　毕尔格尔，德国诗人　273．
Burke　伯克，英国政论家　76，99，209，211，214，216，273，298，299，307，308，314，315，462，593，612，621，627，631．
Burns　彭斯，苏格兰诗人　298，299，623．
Bussy（comte de）　布西伯爵　160，161．
“buveurs de sang”　嗜血者　436．
Buzot　蒲佐，吉伦特分子　125，163，285，289，358，370．
Cabanis　卡巴尼斯，法国思想家　592．
Cabarrus　卡瓦鲁斯，西班牙银行家　213．
Cabarrus（la），Mme Tallien　卡瓦鲁斯夫人，塔里安的情妇　429，435．
cabotage　沿海航运　33，635．
Cadix　卡迪斯（西班牙）　514，645，649．
Caen　卡昂（法国）　343，352，358．
Cagliari　卡利亚里（意大利）　529．
Cagliostro　卡格里奥斯特罗，意大利人，共济会党　68．
Ça ira（le）　《前进曲》　158，299．

Caire（Le） 开罗（埃及） 515，516．
caisse d'escompte 贴现金库 38，118，121，178，367，561．
Calcutta 加尔各答（印度） 9．
Caldiero 卡尔迪埃罗（意大利） 484．
Californie 加利福尼亚（美国） 4，8，223．
Calonne 卡龙，法国大臣 11，27，114，115—116，117，119，122，214，216，277．
Calvados 卡尔瓦多斯（法国） 266．
Calvi 卡尔维（法国） 321．
Calvinisme 加尔文派 76．
Cambacérès 康巴塞雷斯，督政官 346，434，551，578，608．
Cambodge 柬埔寨 18．
Cambon 康蓬，雅各宾分子，国民公会财政委员会主席 247，286，288，296，349，367，368，375，376，392，404，430，441，563，570．
Cambrai 康布雷（法国） 251，263，316，354，369，419．
Cambrésis 康布雷齐（法国） 40，160，185，316．
Camden 坎登，爱尔兰总督 339．
Campe（chanoine） 岗普司铎，德国教育家 201．
Camperduyn 坎贝尔教（荷兰） 514．
Campoformio（traité de） 康波福米奥协定 462，495，496，518，523，524，527，549，631，633．
Campomanès 康波曼内斯，西班牙启蒙思想家 208，213．
Camus 卡缪，国民公会议员 188，296．
Canada 加拿大 4，11，13，211，646．
canal du Midi 南方运河 266．
Canning 坎宁，英国外相 509，622．
Canova 卡诺瓦，意大利雕刻家 630．

Canton　广州（中国）　11，19．
canton　区　173，175．
canuts（les）　织工　40．
Cap（Le）　好望角　8，18，322，490，511，640，646．
Cap français　法兰西角（圣多明各）　194，427．
Capitulations（les）　特惠条例　17，514．
Caraïbes（les）　加勒比人　10．
Carle　卡尔勒，法军将领　250．
Carletti（comte）　卡莱蒂伯爵　444．
Carlsruhe　卡尔斯鲁厄（德国）　334，335．
Carmes（les）　卡尔姆监狱　264，422．
Carnot　卡诺，法国陆军部长，督政官　247，284，286，297，349，378，380，381，382，394，396，398，403，425，426，430，431，434，442，455，465，468，471，472，475，476，477，480，485，490，491，493，494，503，589．
Carny　卡尔尼，法国化学家　400．
Caro　卡洛，法军将领　316，317．
Caroline（la reine）　卡洛利娜王后　515．
Carpentras　卡彭特拉（法国）　218．
Carra　卡拉，吉伦特分子　264，289．
Carrier　卡里埃，国民公会特派员　364，372，383，386，392，397，419，436．
Carrousel（le）　卡罗塞尔广场　259．
Carteaux　卡尔图，法军将领　358，382．
Carthage（la moderne）　“现代的伽太基”（指英国）　301，512．
Cartwright　卡特赖特，织布机的发明者，英国人　34，35，643．
Caserte　卡塞特宫（那不勒斯）　529．
Cassano　卡萨诺（意大利）　535．

cassation（tribunal de） 终审法院 175，577．
Castella 卡斯台拉，律师，瑞士人 202．
Castiglione 卡斯蒂利奥内（意大利） 483．
Castille 卡斯蒂利亚（西班牙） 58．
Castricum 卡斯特里康姆（荷兰） 546．
casuel（le） “节敬” 265．
Catalogne 加塔洛尼亚（西班牙） 58，201，250，426．
Cateau（Le） 卡托河 425．
Catéchisme du citoyen（le） 公民教义问答 592．
Cathelineau 卡特里诺，旺代暴动首领之一 347．
Catherine Ⅱ 叶卡特琳娜二世，俄国女皇 11，18，49，94，111，188，204，216，220，223—226，243，244，270，271，273，282，308，309，310，312，327，332，447，450，462，483，528．
catholicité（registres de） 天主教徒名册 187，265．
Caucasie 高加索（俄国） 18．
Cavendish 卡文迪什，英国化学家 626．
Caylus 凯尤斯，法国考古学家 84．
Cazalès 卡查累斯，王政派议员，黑党分子 124，159．
cens cognitif 领地附加捐 59，105，158，170，184，197，231．
censure 书报检查 95，213．
“Cercle social”（le） 社会俱乐部 195，201，202，231．
Cerf-Beer 赛尔·比尔，军需商 439．
césaro-papisme 政教合一 91，93．
Ceva 切瓦（意大利） 481．
Ceylan 锡兰 8，490，511．
Chabot 沙博，山岳派议员，丹东分子 247，254，369，378，379，387．

Chaillot　夏约（法国）　40，401．
Chalier　沙里埃，无套裤汉首领　344，352，365，377．
Châlons-sur-Marne　马恩河畔夏龙（法国）　229，277．
Chambéry　尚贝里（法国）　280．
Chambre des Communes　平民院（英国）　61，97．
chambres de commerce　商会　54．
Champ-de-Mars（le）　马尔斯广场　141，231，234，240．
Champagne　香槟（法国）　40，80，147，161，267，279．
champart　“田赋”　59，146，159，184，561．
Champion de Cicé　尚比翁·德西赛，波尔多大主教　189．
Championnet　尚比奥内，法军将领　526，529，530，541．
Champs-Elysées（les）　香舍丽榭大街　351．
Chancel　尚赛尔，法军将领　381．
Chantreau　尚特罗，阿维拉军校教师　249．
Chappe　沙普，法国物理学家　400．
Chaptal　沙普塔尔，法工业家　40，400，599．
Charette　沙列特，旺代叛乱首领之一　347，383，436，437，451，468．
Charleroi　沙勒罗瓦（比利时）　398，425，426．
Charles III　卡洛斯三世，西班牙国王　10，41，91．
Charles IV　卡洛斯四世，西班牙国王　215，232，484，486，649．
Charles，archiduc　卡尔大公　483，531，534，536，537，545．
Charles-Auguste de Weimar　魏玛的卡尔–奥古斯特　92，625．
Charles-Emmanuel de Sardaigne　撒丁的查理–埃曼努尔　536．
Charles-Eugène de Wurtemberg　符登堡的卡尔–欧仁　92．
Charles-Théodore de Bavière　巴伐利亚的查理–特奥多尔　531，638．

Charleville　夏尔维尔（法国）　399．
Charrier　沙里埃，王党分子　251．
Chartres　沙特尔教堂　109．
Chartres（duc de）　沙特尔公爵　349．
Chasles　夏斯尔，国民公会特派员　372，373，384．
Chateaubriand　夏多勃里昂，法国文学家　1，80，109，623．
Château-Gontier　夏托–贡蒂埃（法国）　538．
Châteauneuf-en-Thimerais　提姆雷地区的夏托纳夫（法国）　453．
Château-Thierry　夏托–梯叶里（法国）　39．
Châteauvieux（les Suisses de）　夏托维厄的瑞士兵　162，252．
Châtelet（le）　沙特累监狱　143，264，414．
Chatham（lord）　查塔姆勋爵　320，328．
Châtillon　夏蒂荣（法国）　266，348，360．
Chaumette　肖梅特，埃贝尔分子，科特利埃俱乐部著名活动家　259，289，294，344，354，361，371，377，384，388．
Chauvelin　肖夫兰，法国驻伦敦大使　249，299，301．
Chemin　什曼，有神博爱教创始人之一　473．
Chemnitz　克姆尼茨（瑞士）　42，644．
Chénier（André）　安德烈·谢尼埃，法国著名诗人　84，595，596．
Chénier（Marie-Joseph）　玛丽·约瑟夫·谢尼埃，法国作家，安德烈·谢尼埃之弟　377，422，597．
Cher（département du）　歇尔州（法国）　260．
Cherasco　切拉斯科（意大利）　481．
Cherbourg　瑟堡（法国）　245．
Chérin　谢雷，督政府卫队长　494．
cherté　百物昂贵　130，135，136，326，332，607．
chicorée　菊苣，可作咖啡代用品的一种植物　605．

Chine　中国　2，11，18，19，20，647．
Chizé　希赞树林（法国）　147．
Choiseul　舒瓦瑟尔，法国大臣　111．
Choiseul-Gouffier　什瓦塞尔·戈费埃，法国驻土耳其大使　302．
Chouan（Jean）　让·舒安　383．
chouannerie，chouans　舒安党　195，437，443，451，538，549．
Choudieu　舒蒂欧，国民公会议员　365．
Chronique de Paris（La）　《巴黎消息》，孔多塞主办的报纸　155．
Ciaja　齐亚加，意大利作家　208．
Cincinnatus（Société de）　“辛辛纳图斯会”　106．
Cisalpine，Cispadane，Cisrhénane（républiques）　西萨尔平、西斯帕纳、西斯莱茵共和国，见républiques-soeurscitra（les）　温和派　373．
Civita-Castellana　契维塔–卡斯台拉那（意大利）　529．
Clarke　克拉尔克，督政府军事处处长　485，486，487．
classicisme　古典主义　83，84，596，625．
Clavière　克拉维埃，瑞士裔金融家，吉伦特派执政时任财政部长等要职　237，238，239，246，249，255，293，343，354，370．
Clément　克莱芒，凡尔赛主教　208．
Clerfayt　克勒腓，奥军将领　274，276，277，278，455．
clergé（le）　僧侣　48—50，115，116，119，121，124，126，130，132，133，186—192，555，560，597．
Clermont-Ferrand　克莱蒙费朗（法国）　406．
Clermont-Tonnerre　克莱蒙–托内尔，三级会议议员，主教　150．
Clichy（club de）　克里希俱乐部　476．
Clive　克莱武，英国大臣　12．

Clodion　克洛迪翁，法国绘画家　596．
Cloots（Anacharsis）　阿那卡雪斯·克洛兹，普鲁士男爵因同情革命流亡巴黎　201，284，294，378，385，387．
clôture　圈地　31，34，41，109，146，183，605．
“clubistes”（les）　俱乐部分子　200．
Clugny　克罗尼，瓜德罗普总督　194．
“coalition”（droit de）　反同盟法　64，169，197，602．
Cobbett　科贝特，英国新闻记者　622．
Cobenzl（Louis）　路易·科本泽尔，奥地利驻俄大使　243，310，447，495，496，524，526．
Cobenzl（Philippe）　菲利浦·科本泽尔，奥地利副首相　223，244，269．
Coblence　科布伦茨（德国）　161，241，258，273，276，280，281．
Cobourg　科布尔，萨克森大公　308，313，315，316，317，345，381，398．
cocarde tricolore　三色徽饰　142，143，368．
Cochinchine　交趾支那　18，19．
Cochon　科雄，督政府司法部长　468，472．
Coffinhal　科菲纳尔，罗伯斯庇尔分子　432．
Colbert　柯尔培尔，法国经济学家，大臣　51，91，372，557．
Coleridge　柯尔律治，英国诗人336，509，623．
collèges　教会中学　73，80，84，107，595．
“collets noirs”（les）　“黑衣领”　452，494．
Colli　科利，反法同盟军将领　481．
Collingwood　科林伍德，英海军将领　320．
Colloredo　科洛雷多，奥地利大臣　617，618．

Collot d'Herbois　科洛·德布瓦，救国委员会成员　235，246，269，284，362，368，385，386，387，420，430，436，441，551．
Cologne　科隆（德国）　215，496，524，640．
colombier（droit de）　养鸽权　184．
Columbia（la）　哥伦比亚河　4，648．
combination act　“结社条例”　532，644．
comitats（hongrois）　匈牙利的州区　213．
common law（le）　习惯法　15．
Commune de Paris（la）　巴黎公社 151，152，174，211，225，255，258，261，264，267，287，288，289，291，299，341，343—345，353，361，368，372，377，379，385，388，432，435，458，574．
“communes”（les）　市镇　130．
communisme　共产主义　81，402，409，471，607，608，652．
Compagnie des Indes anglaise　英国东印度公司　34，35，43，646—647．
Compagnie des Indes française　法国东印度公司　182，365，367，379，384，561，640．
Compagnie des Indes hollandaise　荷兰东印度公司　27，100，101，640．
Compagnie de Marie（en Vendée）　玛丽亚会　347．
compagnonnages　帮工会　62，63，64，69，169，185，196，602．
compiègne　贡比涅（法国）　255．
Comtat　孔塔地区（法国）　160，218，219，252．
Conciergerie（la）　孔西埃日监狱　264．
concordat　政教协议　188．
Condé　孔代（法国）　359，365．

Condé（prince de） 孔代亲王 214，216，316，454．
Condillac 孔狄亚克，法国经济学家和哲学家 71．
Condorcet 孔多塞，法国著名思想家，倾向吉伦特派 121，155，179，205，230，239，284，288，343，350，592，602，627．
Confédération helvétique 爱尔维第联邦 104．
confucianisme 儒家 20．
congrégations charitables 慈善性的修会 556．
Coni 康尼奥（意大利） 535．
Conjuration des Egaux 平等者密谋 469—471．
conscription 征兵 532，538．
Conservatoire des arts et métiers 工艺博物馆 584．
Constance（lac de） 康斯坦次湖 534．
Constant（Benjamin） 本雅明·贡斯当，法国文学家 335，472，498，502，503，550．
Constantinople 君士坦丁堡（土耳其） 155．
constitution de 1791 1791年宪法 148，150，167，170，171—172，346．
constitution de 1793 1793年宪法 355—356，440．
constitution de l'an III 共和三年宪法 456—458，464，467，575，576，577，608，610，614，648．
constitution de l'an VIII 共和八年宪法 550．
Constitution civile du clergé 教士法 157，162，188—190，215，238，556，570．
constitutional society 宪政促进会 208．
constitutionnels（prêtres） 宪政派教士 290，379，437，570．
Conté 孔台，法国化学家 400．
Cook 库克，英国探险家和航海家 4，201．
Copenhague 哥本哈根（丹麦） 94，385，404，423．

“coqs de village” “首户” 59.
Corai 柯勒爱斯，希腊作家 528.
Corbeil 科尔贝（法国） 377，493.
Corday（Charlotte） 夏洛脱·科代，刺杀马拉的王党分子 364，365.
Cordeliers（club des） 科特利埃俱乐部 158，195，197，201，230，231，236，285，345，350，361，384，387，388.
Cordelier（Le Vieux） 老科特利埃报 384，385.
Corfou 科孚岛（土耳其，今希腊克基拉岛） 515，528，536.
Cormatin（baron de） 科尔马丹男爵，旺代叛乱首领之一 437.
corn-laws 谷物法 35，97，298，643，644.
Cornet 科尔内，元老院议长 544.
Cornwallis 康沃利斯，英国大臣 9，320，321，328，510，646，647.
Coron 科龙（法国） 383.
corporations 行会 26，40，62，169，182，210，409，561.
“corps municipal” 市镇官员 174.
corps intermédiaires 中间等级 564.
Corse 科西嘉 218，308，319，321，342，358，427，467，480，483，637.
Cortès（les） 西班牙议会 333.
cosmopolitisme 世界主义 85，86，201，590.
Costa de Beauregard 科斯塔·德·博雷加尔，法国作家 213.
Côte-d'Or 科多尔州（法国） 262，352，357，358，466.
Coulomb 库仑，法国物理学家 70.
Cour（la） 宫廷 196，215，239，240，246，255，258，285.
Cour（Haute） 高等法院 175，287，414，415，471，498，577.

cours souveraines　王室　107．
Courlande　库尔兰（俄国）　450．
Cournot　库尔诺，法国历史学家　54，594．
Courtois　科多瓦，国民公会议员，热月党分子　544．
Courtrai　库尔特累（比利时）　251．
Couthon　库通，救国委员会委员　362，364，373，382，390，421，422，430，431，432．
Cowley　考利，韦尔斯利侯爵　647．
Cracovie　克拉科夫（波兰）　311，312，447，448．
Cramer　克拉麦尔，德国音乐家　335．
Crawford　克拉福特，英国人，路易十六出逃的策动者　201．
créoles　白人后裔、当地白人　13，14，15，16，648，649．
Creusot（le）　勒克勒佐（法国）　40，401．
Crimée　克里米亚（俄国）　18，528．
Crivelli　克利威立宫　487．
croisades　十字军东征　514．
Croix-aux-Bois（défilé de la）　克瓦奥博瓦隘口　278．
Crompton　克伦普敦，骡机的发明者　34．
Cromwell　克伦威尔，十七世纪英国资产阶级革命领袖　371．
“culs blancs”（les）　“混账的白军”　394．
Curaçao　库拉索岛（荷属）　646．
curés　本堂神甫　124，125，130，148，150，163．
Custine（comte de）　库斯丁伯爵，法国贵族　245．
Custine（marquis de）　库斯丁侯爵，法军将领　250，280，281，293，315，316，346，359，362，365，368，369，395．
Cuvier　居维叶，法国自然科学家　593．
Czartoryski　恰尔托雷斯基，波兰贵族　225．
Dacie　达西亚，古国名（今罗马尼亚）　220．

Daendels　达代尔斯，荷军司令　449，519，525．
Dahlberg　达尔贝格，瑞典贵族　335．
daïmios　大名，“藩”　19，20．
Dale（David）　达维·戴尔，英国工业家　643．
Dalmatie　达尔马提亚（今南斯拉夫）　486，496，632．
Dalton　道尔顿，英国物理学家　626．
Dampierre　丹比埃尔，法军将领　229，316，359．
Dandré　丹德莱，宪政派王党　473．
Danemark　丹麦　25，42，94，199，423，618，619，644．
Dansart　唐萨尔，“两性联谊会”发起人　195．
Dante　但丁　83．
Danton　丹东　158，201，240，246，259，260，262，266，267，279，280，283，285，287—290，295，297，299，319，344，345，346，349，350，352，353，354，355，362，368，369，378，379，384，385，386，387，389，421，422，430，432，444，544．
Dantzig　但泽（波兰）　222，224，282，309，640．
Darcet　达尔赛，法国化学家　400．
Darthé　达尔泰，巴贝夫分子　400，471．
Daunou　多弩，国民公会议员，五百人院议员　520，545，556，610．
Dauphiné　多菲内（法国）　41，108，118，120，121，125，147，153，160，239，536，599．
Daverhout　达维乌德，福扬派议员　239．
David　大卫，法国著名画家　84，284，366，413，561，596．
Davout　达武，法军将领　559．
Davy　戴维，英国物理学家　626．
Debry　德布里，法国谈判代表　263，530．

décentralisation　权力下放　131，176，192，357，392，459，565，566．
déchristianisation　破除基督信仰运动　376—380，384，393，413，415，420，424，430，567．
Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789　1789年人权和公民权宣言　133，148—150，163—170，190，191，572，583，650．
Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1793　1793年人权和公民权宣言　350，355．
Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de l'an III　共和三年人权和公民权宣言　457．
Dego　德戈（意大利）　480，481．
déisme　自然神论　71，571．
Delacroix（Charles）　夏尔·德拉克鲁瓦，法国驻海牙大使　496，519，525．
Delacroix（Jean-François）　让–弗朗斯瓦·德拉克鲁瓦，国民公会议员，山岳派，丹东分子　366，387．
Delambre　德朗布尔，法国天文学家　5．
Delaunay　德洛内，王党分子　362，379，387．
Delille　德利尔，法国诗人　595．
Delolme　德洛姆，瑞士法学家　76．
Demaillot　德马约，雅各宾分子　388，419．
départements（administration）　州的行政体制　174，573—574．
départements（formation）　州的建立　173．
dérogeance　纡尊降贵　50．
Desaix　德塞，法军将领　515．
Descartes　笛卡尔，法国哲学家　70，75，76，581，592．
Descombel　台孔贝尔，图卢兹地方官员　358．

Descorches　台什科希，法国驻土耳其大使　303．
Description de l'Egypte　《埃及风物志》　516．
Descroizilles　台斯克瓦齐尔，法国化学家　400．
Desmoulins（Camille）　卡米尔·德穆兰，国民公会议员，丹东分子　141，157，240，384—387，595．
Desmoulins（Lucile）　吕西·德穆兰，卡米尔·德穆兰之妻　388，422．
Dessau　德绍（德国）　201．
Destutt de Tracy　德斯杜特·德·特拉西，法国思想家　592．
Detmold　德特莫尔德（德国）　335．
Détroits（les）　两海峡（博斯普鲁斯和达达尼尔）　528，531，637．
Deux-Ponts（duc de）　双桥公爵　271．
Diderot　狄德罗，法国启蒙思想家　79．
Dietikon　蒂埃提孔（瑞士）　546．
Dietrich　底特里希，施特拉斯堡市长　149，202，261．
Dijon　迪戎（法国）　144．
Dillon　迪永，法军将领　250，251，278，362，422．
Dinant　迪南（法国）　426．
Directoire　督政府　466—469，478—492，498—507．
directoires de département et de district　州县政府　174．
Disposionskasse　特支金库　329．
dissent（le）　非英国国教的新教徒　75，98，207，208，213，632．
division des grandes fermes　分割大农庄　183．
Djezzar Pacha　杰札尔巴夏　516，528．
Dniepr　德涅伯河　221．
Dniestr　德涅斯特河　225．

Dodun（Mme） 都登夫人，吉伦特分子 237，286．
Dole 多尔（法国） 157．
Dolivier，curé de Mauchamp 杜里维埃，莫尚的本堂神甫 253．
domaine congéable 可退佃的农庄 265，557，608．
Dombrowski 东布罗夫斯基，波军将领 312．
donation entre vifs 生前赠与 558．
Doppet 杜班，萨瓦的医生 207，249．
Dornier 都尼埃，国民公会议员 359．
Douai 杜埃（法国） 399．
Doubs（département du） 杜州（法国） 358．
drame bourgeois 市民戏剧 83．
Dresde 德累斯顿（德国） 629．
Drill（le） 操练 274．
Drôme（département de la） 德龙州（法国） 357，358，392．
Drouet 德鲁埃，驿站站长 229．
Drouet 德鲁埃，法军将领 541．
Dublin 都柏林（爱尔兰） 34，98，208，339，633．
Dubois-Crancé 杜布瓦·克朗赛，国民公会议员，五百人院议员 162，341，382，393，587．
Dubuc 杜比克，马提尼克人，当时在伦敦 427．
Ducher 杜歇，关税保护主义者 342．
Ducis 杜西，法国作家 595．
Ducos 杜戈，吉伦特分子 237，238．
Ducray-Duminil 杜克莱–杜米尼，法国剧作家 595．
Dufour 杜福尔，雅各宾分子 266．
Dugommier 杜戈米埃，法军将领 382，426．
Duhem 杜海姆，国民公会特派代表 369．
Dumas 迪马，革命法庭庭长 431，432．

Dumolard　迪莫拉尔，五百人院议员　491．
Dumont　杜蒙，国民公会特派员　372．
Dumouriez　杜穆里埃，法军将领　235，244，245，246，248，249，250，254，255，277—281，292，293，294，296，300，301，308，315，316，345，346，348，349，350，359，395，478，649．
Duncan　邓肯，英国海军将领　320，490，514．
Dundas　邓达斯，英国大臣　208，328，336，451．
Dundee　敦提（英国）　336，337．
Dunkerque　敦刻尔克（法国）　253，308，315，317，328，381，382．
Duphot　杜福，法军将领　520．
Duplay　杜普莱，罗伯斯庇尔的房东　56，430．
Du Pont de Nemours　杜邦·德·纳莫尔，流亡贵族　179，620．
Du Port　杜波尔，制宪议会三巨头之一　124，150，155，156，196，230，231，233，235，239，245，254．
Duportail　杜博塔伊，法国防大臣　235．
Dupuis　迪皮伊，法国作家　592．
Duval　杜瓦尔，法军将领　278．
Duverne de Presle　杜凡纳·德·普累尔，王党分子　473．
Ebre　埃布罗河（西班牙）　450．
écobuage　放火烧荒　31．
Ecole de Mars　马尔斯军校　394，584．
Ecole de Rome　罗马法兰西学院　84，561，596．
Ecosse　苏格兰（英国）　34，72，208，320，336．
Edimbourg　爱丁堡（英国）　337，622．
Egée　爱琴海　515．
Eglise anglicane　英国国教　67，95，188，632．

Egypte　埃及　17，111，497，506，508，510，518，524，527，528，647．
Elbe（l'）　易北河　60，205，645．
Elbée（d'）　代尔贝，旺代叛军首领之一　347．
électeur de Trèves　特里尔选侯
“élèves de la patrie”“祖国的儿女”　582．
Elie　爱利，攻打巴士底狱的参加者　142．
Elisabeth（Mme）　伊丽莎白夫人，路易十六的姐姐　217，420．
Elliott　埃利沃脱，英国间谍　201，220．
embargo　禁运　325．
Emden　埃姆登（德国）　324，641．
Emery（abbé）　爱姆里教士　265，442，473，594．
Emile（l'）　《爱弥儿》　81，583．
Enckendorf　恩肯多夫（德国）　632．
enclosures　圈地　34，35，42，61，97，619，643．
encomienda（l'）　“土著定居村”　10．
Entrammes　恩特劳姆（法国）　383．
Ephraïm　埃弗拉姆，普鲁士间谍　201，219．
Epire　埃皮鲁斯地区（今阿尔巴尼亚和埃及）　528．
Erskine　厄斯金，英国勋爵　207，337，615．
Erthal　埃塔尔大主教　205．
Escaut　斯凯尔特河　111，295，300，316，359，463．
Esclaves（lac des）　大奴湖　4．
Espagnac（abbé d'）　爱斯泊涅教士，军需商　287，359，387．
Espagne　西班牙　4，8，16，25，27，28，42，53，87，90，9l，96，111，199，203，208，213，216，220，223，224，232，242，249，272，280，291，292，294，302，306，308，313，

319，320，321，322，330，333，426，428，444，461，464，478，483，488，490，508，512，519，631，635，636，641．
Esparbès（d'） 埃斯帕佩斯，法军将领 427．
espionnage，espions 间谍活动，间谍 324，332，334，336，362，366，617．
Esprit des lois（l'） 《论法的精神》 80．
Essai sur les Révolutions 《论古今革命》 623．
Estrées-Saint-Denis 埃斯特雷–圣但尼（法国） 147．
Etampes 埃当普（法国） 253．
étatisme 国家主义 403．
Etats généraux 三级会议 118，119，120，122．
Etats pontificaux 教皇领地 520．
Etats provinciaux 省三级会议 107，123，131，173．
Etats-Unis 美国 1，2，4，10，11，14—16，58，88，102—106，165，172，194，200，204，237，325，404，422，424，427，511，513，614，619—622，640，644，645，646，648，649．
“Etats-Unis belgiques” 比利时合众国 210．
Eure（département de l'） 厄尔州（法国） 266，287．
“évangéliques”（les） 福音派新教徒 67．
Evêché（l'） 主教府 345，353．
Evêchés（les Trois—） 三个主教国 294．
Ewald 艾瓦德，德国作家 335．
Ewart 依瓦特，英国驻柏林大使 225．
exchequer bills 财政证券 34，330，488，532．
“exclusif”colonial（l'） 殖民地产品的“专营贸易权” 9，14，26，34，40，193．
exotisme 异国情调 44，71．

Eymar　埃马尔，督政府特派员　525．
Fabre d'Eglantine　法布尔·代格朗丁，法国作家　362，377，378，379，384，386，387，595．
Fabry　法布里，列日起义领导人之一　206．
“faïence bleue”“不堪一击的蓝军”　394．
Faipoult　费布尔特，督政府驻军特派员　526，529．
Famars（camp de）　法马尔兵营　316，359．
faubourg Seint-Antoine　圣安东尼区
Fauchet（abbé）　福歇教士，国民公会议员，倾向民主派　195．
Faucigny　伏西尼地区（法国）　316．
Fauriel　福里埃尔，法国哲学家　592．
Favart　发伐尔，诺尔州州长　360．
Favier　法维埃，法国作家　219．
Favras　法夫拉斯，王党分子　154，160，161．
Fayettistes（les）　拉法叶特的拥护者　239，245．
fébronianisme　费布朗尼乌运动　49．
Feketi de Galantha　费克蒂·德·加朗塔，匈牙利贵族　205．
Feldkirch　费尔德吉柯（奥地利）　534．
Feller　费勒，耶稣会教士，比利时人　211．
Femmes révolutionnaires（société des）　“革命妇女社”　361．
fencibles（les）　国防自卫队　509，510．
Féraud　弗罗，国民公会议员　441．
Ferdinand IV de Naples　那不勒斯国王费迪南四世　302，327，536．
Ferrare　弗拉拉（意大利）　482．
Ferrières（marquis de　）费里埃尔侯爵　598．
Ferry　费里，法国工业家　401．

Fersen（Axel de） 阿列克赛·德·费逊，瑞典伯爵 215，228，240，276．
Fête-Dieu（la） 天主节 413．
Feuillants 福扬派 231，233，234，236，240，245，255，256，266，267，276，357，370，415，566，620．
Feuille du cultivateur（la） 《种植者需知》 413．
Fichte 费希特，德国哲学家 206，331，335，613，617，624，625，627，629．
Finistère（département du） 菲尼斯太尔州（法国） 352，358，426，498．
Fitzgerald 菲茨杰拉德，天主教徒，爱尔兰独立运动领袖 208，510．
Fitzwilliam 菲茨威廉，爱尔兰总督 339．
Fiume 阜姆（今南斯拉夫里耶卡） 632．
Flachat 弗拉沙公司 475．
Flandre 佛兰德（今法国和比利时接壤地区） 31，40，125，185，190，338，425，449．
Flaxman 弗拉克斯曼，英国作家 84．
Flesselles 弗莱塞尔，巴黎商会会长 142．
Fleurus 弗勒留斯（比利时） 318，328，400，423，426．
Florance 佛罗伦萨（意大利） 359．
Florida-Blanca 弗洛伊达–勃朗卡，西班牙大臣 213，214，216，232，249．
Floride 佛罗里达（美国） 10，645．
Flûte enchantée（La） “魔笛” 212．
Foczany 福克沙尼（罗马尼亚） 224．
Fontanes 丰塔纳，法国作家和政治家 593．
Fontarabie 丰塔拉比（西班牙） 426．

Fontbrune（abbé de） 丰脱布律恩教士，路易十六的使者 215．
Fontenay 丰特内（法国） 348．
Fontenay，négociant rouennais 丰特内，鲁昂批发商 636．
Force（la） 福尔斯监狱 264．
Foreign Office 英国外交部 111．
Forêt-Noire（la） 黑森林 42．
Forster 乔治·福斯泰，英国探险家 201，205，295，359，624．
Forum（le） 罗马广场 520．
Fouché 富歇，督政官 284，372，373，376，377，382，386，388，392，419，429，430，452，525，544，551．
Foulon de Doué 富隆·德·杜埃，法国贵族 143．
Fouquier-Tinville 富基埃–丹维尔，革命法庭公诉人 348，370，440，441．
four à coke 炼焦炉 42．
Fourcroy 富尔克鲁瓦，法国化学家 400．
Fourvière 富尔维埃，里昂市内的一高地名 382．
Fox 福克斯，英国辉格党领袖 97，207，211，221，299，300，301，327，335，336，509，613，633．
Fragonard 弗拉戈纳尔，法国绘画家 84，596．
“franc”（le） 法郎 590．
Francastel 弗朗卡斯台尔，国民公会特派代表 383．
France（île de） 法兰西岛，今毛里求斯岛之古名 9，193，511，647，648．
Francfort 法兰克福（德国） 26，27，101，269，272，280，293，330，485，639，641．
Franche-Comté 弗朗什–孔代（法国） 123，146，147，357，386，443，536．

franc-maçonnerie　共济会　66，70，79，95，121，202，335，501，595，596，623，628．
François II　弗朗斯瓦二世，奥地利皇帝　242，249，264，271，272，276，311，317，318，327，618，632．
François de Neufchâteau　弗朗索瓦·德·纳夫沙杜，督政官　501，503，506，507，526，539，576．
Franconie　弗兰科尼亚（德国）　447．
Franklin　富兰克林，美国政治家和发明家　70，103，105．
Frédéric II　弗里德里希二世，普鲁士国王　11，76，92，94，95，96，111，274，275，329，531，638．
Frédéric-Guillaume II　弗里德里希–威廉二世，普鲁士国王　92，95，212，216，220，222，223，224，226，232，233，234，242，272，276，282，310，311，318，327，329，446—449．
Frédéric-Guillaume III　弗里德里希–威廉三世，普鲁士国王　530，617，618，637．
Frei（les frères）　弗雷兄弟，犹太金融家　379，387．
Fréjus　弗雷儒斯（法国）　125，547．
Frémanger　弗兰芒瑞，国民公会特派员　372．
frères moraves（les）　莫拉维亚兄弟会　648．
Fréron　弗雷隆，国民公会特派员　372，373，382，386，419，435，436，454．
Frévent（district de Saint-Pol）　弗雷旺（法国）　417．
Freytag　弗雷塔格，法国军官　381．
Fribourg-en-Brisgau　弗里堡（瑞士）　202．
Frioul（le）　弗留利地区（意大利）　485．
Frise（la）　弗里斯地区（今荷兰和德国接壤处）　47．
Frœ schwiller　弗勒什维莱（德国）　382．
Froment　弗罗孟，煽动叛乱的王党分子　160．

Furnes　富尔纳（法国）　250．
Fürstenberg　菲尔斯滕贝格，德国神甫　631．
Galbaud　加尔博，法军将领　427．
Galicie　加里西亚　93，222，224，312．
Galitzine（prince）　哥里津大公　204．
Galitzine（princesse）　哥里津公主　631．
Galles（pays de）　威尔士（英国）　484，489．
gallicanisme，gallicans　高卢派教会　79，188，189，191，570．
Galvani　加尔瓦尼，意大利物理学家　70，626．
Gamon　加蒙，君主立宪派议员　450．
Gand　根特（比利时）　207，314，605．
Gap　加普（法国）　137．
Garat　加拉，法国内政大臣　343．
Gard（département du）　加尔州（法国）　252，352．
Garde（lac de）　加尔达湖（意大利）　483．
garenne（droit de）　禁猎兔权　184．
Garonne（Haute-，département de la）　上加龙州（法国）　544．
Garrau　加罗，督政府驻军特派员　479，483．
Gasparin　加斯巴朗，救国委员会成员　362，365．
Gâtinais　加蒂内（法国）　147，159．
Gaule（la）　高卢　295．
Gauss　高斯，德国数学家　626．
Gazette littéraire（la—, d'Iéna）　《文学评论》　212．
généralités　税区　173．
Gênes　热那亚　25，27，37，101，324，333，404，427，445，461，478，481，520，535，640，641．
Genet　热内，法国驻美国的代表　422，424，614，620．

Genève　日内瓦　27，101，202，217，280，334，424，509，513．
Génie du christianisme（Le）　《基督教的真谛》　623．
Gensonné　让索内，国民公会议员，倾向吉伦特派　237，238，245，254，256．
Gentz（Frédéric de）　弗里德里希·根茨，德国评论家和外交官　273，612，627．
Geoffroy Saint-Hilaire　若弗鲁瓦·圣–伊莱尔，法国科学家　515，593．
géométrie descriptive　画 法 几 何　593．
Georges III　乔治三世，英国国王　221，232，299，306，321，328，463，618．
Gérard　钱拉，法国绘画家　596．
Gerle（dom）　热勒，国民公会议员　160．
Gers（département du）　热尔州　411．
Gesindedienst　仆役　60．
Gévaudan　热伏唐（法国）　160，251．
Gibbon　吉本，英国历史学家　75．
Gibert-Desmolières　吉贝尔–德斯莫里埃，五百人院议员，王党　477．
Gillray　吉尔莱，英国漫画家　509，622．
Ginguené　让榕内，法国驻都灵大使　496，521，525，592．
Girard　吉拉尔，美国商人　645．
Girodet　吉罗代，法国绘画家　596．
Gironde（la）　吉伦特派立法议会期间　234—240，244，245，250，252，253，254，258，259，264，267，277．国民公会期间　283—286，288—293，295，301，303，335．　垮台和追查

340—354，355，356，363，365，368，370，376，378，387，389，413，427．热月九日后435，455，566，570，616，620．
Girtaner　吉尔塔内，瑞士政论家　622．
Girthammer　吉尔塔梅，德国评论家　212．
Givet　吉万（法国）　250．
Glacière（massacre de la）　格拉西埃街的屠杀　236，252．
Glaris　格拉里斯（瑞士）　546．
Glascow　格拉斯哥（英国）　643，644．
Glück　格鲁克，德国音乐家　84．
Gobel　戈培尔，巴黎大主教　191，207，377，378．
Godoy　戈多伊，西班牙首相　302，333，449，519，631．
Godwin　葛德文，英国小资产阶级政论家　208，298，623，627．
Goethe　歌德，德国作家　84，205，279，335，625，629．
Gohier　戈叶，法国司法大臣　343，540，552．
Goldoni　哥尔多尼，意大利喜剧作家　84．
Goltz　戈尔兹，普鲁士驻俄大使　219，243，282，448．
Görres　戈尔，德国评论家，浪漫主义者　495，530，624．
Gorsas　哥尔萨，国民公会议员，倾向吉伦特派　157，259．
Gossec　戈赛克，法国音乐家　597．
Gotha　哥达（德国）　205．
Göttingen　哥丁根（德国）　76，205，212．
Gouly　果利，国民公会特派员　386．
gouvernement révolutionnaire　革命政府的成立和性质　364—376，389—393．革命政府的经济政策　399—408.革命政府的社会政策　408—413．革命政府的瓦解　433—437，443，566，567．
Gouvion Saint-Cyr　古维翁·圣西尔，法军将领　521．
Gouy d'Arcy　古依·达尔西侯爵　143．
Govani　戈伐尼，那不勒斯伯爵　208．

Gower（lord） 高威爵士，英国驻法大使 299．
Goyrand 果阿朗，法国军官 427．
“gradualité” “阶梯制” 170，574．
Grande-Bretagne 大不列颠 9，15，22，25，62，87，88，96，99，106，110，122，300，307，324，325，339，342，428，463，483，508，514，518，531，612，614，636．
Grand Mongol（le） 蒙古可汗 9，18．
Grandpré 格朗普累（法国） 277，278．
Grangeneuve 格朗日纳夫，吉伦特分子 237．
Granville 格朗维尔（法国） 383．
Grant（Mme） 格朗特夫人，塔列兰的情妇 515．
Grattan 格拉坦，爱尔兰政治活动家 98，208，298，338，339．
Gravilliers（section des） 格拉维利埃区（巴黎） 432．
Grèce，Grecs 希腊 17，18．
Grégoire（abbé） 格雷古瓦教士，国民公会议员 167，208，284，294，295，442，591，594，596．
Grenelle 格勒内尔（法国） 402．
Grenoble 格勒诺布尔（法国） 118．
Grenville 格伦维尔，英国大臣 299，300，301，306，307，309，314，325，328，359，462，490，530，531，612，635，637．
Grétry 格雷特里，法国音乐家 597．
Greuze 格辽茨，法国画家 83．
Grève（place de） 格雷夫广场 143，432．
Grey 格雷，英国辉格党人 299．
Gribeauval 格里博瓦尔式大炮 397．
Grignion 格里尼翁，法国传教士 347．
Grimm 格里姆男爵，德国作家和文学评论家 201，214．

Grimsel（col du） 格里姆塞尔（瑞士） 546．
Griolet 格里约雷，加州副检察长 352．
Grisons（les） 格里松斯（瑞士） 525，534，535．
Gros 格罗，法国绘画家 597．
Grouvelle 格鲁威尔，法国驻丹麦公使 423．
Gruber（le P．） 格律贝尔，德国神甫 631．
Guadeloupe（la） 瓜德罗普 9，194，322，427，511，650．
Guadet 葛瓦代，吉伦特派议员 237，238，241，256，352，353．
Guénégaud（rue） 盖内戈街 246．
guerre de sept ans 七年战争 103，134，245，323．
guerre de Trente ans 三十年战争 7，60．
guerre coloniale 殖民地战争321—322，427—428．
guerre économique 经济战 322—326，512—513．
guerre maritime 海战 308，319—321，426—427，634—636，640．
Guibert（comte de） 吉伯特伯爵，法国军事学家 275，278．
Guillaume V，prince d'Orange 威廉五世，奥伦治亲王 100．
Guillot de Folleville 居约·德·丰维尔，旺代叛乱首领之一 347．
“guillotine sèche” “不流血的断头台” 500，616．
Guinée 几内亚 10，18．
Guiot 居约，国民公会特派员 373．
Guipuzcoa 吉普斯夸（西班牙） 449．
Guise 吉兹（法国） 381．
Gustave III 古斯塔夫三世，瑞典国王 216，222，224，232，249．
Gustave IV 古斯塔夫四世，瑞典国王 531．
Guyane 圭亚那 8，441，494，495，499，500，511．

Guyton de Morveau　古依东·德·莫尔伏，法国化学家　400．
Guzman　古兹曼，西班牙金融家　378，387．
habeas corpus　“人身保护令”　61，329，337，510，616．
Habsbourg　哈布斯堡王朝　87，96，111，219，462，531，610，617，627，632．
Haïderabad　海德拉巴（印度）　647．
Hainaut　埃诺（比利时）　40，146，185．
Hainguerlot（d'）　海盖洛，法国金融家　475，505．
Haïti　海地　9，315，319，322，427．
Hajnoczy　哈日诺齐，奥匈帝国作家　205．
Halle　哈雷（德国）　76．
Halle-au-Blé　麦市口（巴黎的一个区）　350．
Haller　哈雷尔，意大利军团财务长　482．
Halles（les）　哈勒区（巴黎市内的一个区）　151．
Hambourg　汉堡（德国）　27，39，76，205，206，323，326，339，342，404，428，532，615，639，640，641，645．
Hamelin　哈姆雷，军需商　482．
Hamilton　汉密尔顿，美国务卿　105，106，325，620，621．
Hanau　哈瑙（德国）　95．
Hanovre　汉诺威（德国）　76，95，97，212，306，335，416，448，449，530，627．
Hanriot　昂里约，国民卫队司令　353，354，431，432．
hanséates，hanséatiques（ports，villes）　汉萨同盟　25，101，513，636．
Haoussas　豪萨（西非部分地区）　18．
Hardenberg　哈登堡，普鲁士大臣　447，448，449，450，454，618，629．

Hardy（Thomas） 托马斯·哈第，“伦敦通讯会”发起人 298，299，336，337．
Harnier 哈尼埃，普鲁士谈判代表 448．
Hassenfratz 哈森弗拉茨 400．
Haugwitz 豪格维茨，普鲁士驻奥大使 272，281，282，310，318，447．
Haussmann 霍斯曼，督政府驻军特派员 485．
Haute-Cour 高等法院 175，287，414，415，471，498，577．
Haxo 哈克索，法共和军将领 383．
Haydn 海顿，德国音乐家 84，630．
Hébert 埃贝尔，巴黎平民运动活动家 266，289，344，353，361，366，368，385，387，388，421，432．
Hédouville 埃杜维尔，法军将领 512，549．
Hegel 黑格尔，德国哲学家 624．
Helder（le） 赫尔德（荷兰） 546．
hellénisme 古希腊文化 84．
Helvétius 爱尔维修，法国哲学家 71，79，378．
Hemsterhuis 汉斯坦尤斯，荷兰哲学家 72．
Henri II 亨利二世，法国国王 294．
Henri IV 亨利四世，法国国王 127．
Henri de Prusse（prince） 普鲁士王太子昂利 327．
Henriot 昂利奥，国民卫队司令 136．
Henry-Larivière 昂利–拉里维埃尔，君主立宪派分子 450，467．
Hentz 亨兹，国民公会特派员 373．
Hérault（département de l'） 埃罗州（法国） 252，348，351．
Hérault de Séchelles 艾罗·德·塞舍尔，救国委员会成员 362，387．

Herder　赫尔德，德国作家，狂飙突进运动发起人之一　68，74，87，205，335，624．
Herman　埃尔曼，革命法庭庭长　370，422．
Héron　哈隆，革命政府官员　385．
Herschel　赫舍尔，德国天文学家　70．
Hervilly（d'）　埃尔维利，法军将领　451．
Herzberg　海尔兹伯格，普鲁士大臣　222，224，225．
Hesminy d'Auribeau　埃斯米维·多里博　333．
Hesse　黑森（德国）　92，273，306，639．
Hesse-Cassel　黑森–卡塞尔（德国）　450．
Hévia　黑维亚　294．
Highlands（les）　苏格兰高地（英）　35．
Hitotsoubachi　一桥，日本大臣　20．
Hobbes　霍布斯，英国政治哲学家　76．
Hoche　奥什，法军将领　321，380，382，397，436，437，451，468，477，484，486，489，491，493，494，495，496．
Hoffmann　霍夫曼，奥地利政论家　212，332，335，622．
Hohenlohe-Kirchberg　霍亨洛赫–基尔什贝克，普军将领　274，275，276，277．
Hokusaï　北斋，日本版画家　20．
Holbach（d'）　霍尔巴赫，法国哲学家　71，79．
Holcroft　霍尔克洛夫脱，英国文学家　201．
Hölderlin　贺尔德林，德国诗人　625．
Hollande　荷兰　5，7，12，16，18，19，25，27，37，38，41，72，91，100，111，118，200，202，223，273，276，280，300，301，306，315，316，318，319，322，323，326，330，345，346，446，449，462，463，464，474，490，508，510，519，525，536，545，546，635，637，640，642．

Holstein　荷尔斯泰因　42，619，632．
Home office　英国内政部　328，615．
Hondschoote　洪兹肖特（法国）　317，369，380，381，398．
Hongrie　匈牙利　18，60，87，96，204，205，212，213，217，247，330，617，632．
Hood（amiral）　胡德，英国海军上将　315，319，321．
Hope　霍普，荷兰银行家　27，342．
Horaces（les）de David　《贺拉斯兄弟盟誓》，大卫的名画　84，596．
Horne Tooke　霍恩·图克，英国政治活动家　208．
Horsley　霍斯雷，英格兰主教　618．
Hotham　霍桑，英国海军将领　319，320，321．
Hotze　霍兹，奥军将领　546．
Houchard　胡沙特，法军将领　369，381．
Houdon　乌东，法国绘画家　84，596．
Howe　豪厄，英国海军将领　308，320，321，427．
Hudelist　胡德里斯特，奥地利评论家　637．
Hudson（compagnie de la mer d'）　赫德森海湾公司　648．
Hué　顺化（越南）　18．
Hugou de Bassville　胡古·德·巴斯维尔，法国外交官员　302．
Hugues（Victor）　维克多·雨盖，法国官员，曾任圭亚那总督　322，427，428，511，650．
Hulin　乌兰，攻打巴士底狱的参加者　142．
Humbert（général）　亨倍尔，法军将领　510，514．
Humboldt（Alexandre de）　亚历山大·洪堡，德国博物学家　626．
Humboldt（Guillaume de）　威廉·洪堡，普鲁士政治活动家，亚历山大·洪堡之兄　10，11，13，201，624，625．
Hume　休谟，英国哲学家　75，626．

Huningue　胡宁格（法国）　454，484．
Ibrahim　易卜拉欣，埃及马穆鲁克首领　515．
idéalisme transcendantal　先验论唯心主义　77，624．
idéologues（les）　意识形态家　501，549，550，592，626．
Iéna　耶拿（德国）　335，617，625，640．
Ilanz　伊兰兹（瑞士）　546．
Iles（les）du Ven　向风群岛　193，322，427．
illuminés（les）　光明异端会　95，202，205，206，213，332，594，622，628．
Imbert-Colomès　安贝尔–科洛美，里昂市长，王党分子　160，476．
Imlah　伊姆拉，英国统计学家　641．
Inde　印度　2，9，12，18，111，221，225，427，511，515，638，646，647．
Indiens（les）　印第安人　10，12，15，648，650．
Indochine　印度支那　18，647．
Indulgents（les）　宽容派　385，386，387，420．
Invalides（les）　残废军人院　141，401．
Ioniennes（îles）　爱奥尼亚群岛（意大利）　496，514，528，637．
Irlande　爱尔兰　34，98，99，103，208，298，315，321，328，336，339，481，483，484，489，514，615，616，632，633，636．
Isère（département de l'）　伊泽尔州（法国）　357．
Islam　伊斯兰　2，6，16，17，21，516．
Islettes（les）　依斯莱脱（法国）　277，278．
Ismaïlia　伊兹梅利亚（埃及）　224．
Isnard　伊斯纳尔，吉伦特分子　237，256，353．

Isoré　依佐雷，国民公会特派员　372，373．
Istrie　伊斯的利亚，即亚得里亚半岛（今南斯拉夫）　486，496．
Italie　意大利 7，28，37，49，53，78，85，87，89，96，101，111，112，200，204，208，213，220，333，334，518，519，617，634．
Ivernois（d'）　伊佛诺瓦，法国流亡者　332，622．
Iyeharou　德川家治，日本幕府将军　20．
Iyenari　德川家齐，日本幕府将军　20．
jachère　自由放牧　31，35，183．
Jackson　杰克逊，英新教牧师　339．
Jacobi　雅科比，德国哲学家　72．
Jacobins（les）　雅各宾派　制宪议会期间　157，192，195，201，230，231．　国民公会期间　289，299，314，330，344，345，346，348，349，350，352．　热月九日后　433，435，439，440，442，458．　督政府期间　463，466，469，470，472，479，487，496．　果月十八日后　500，501，502，503，512，521，525，526，539，541，542，544，545，550，552．
jacquerie　农民骚动　148，159．
Jalès　雅勒斯（法国）　160．
Janina　亚尼纳（希腊）　17．
Jansénisme，jansénistes　冉森主义，冉森派　66，79，191，213．
Japon　日本　2，18，19—20，647．
Jassy　雅西（罗马尼亚）　225．
Jaurès　饶勒斯，法国社会主义运动领袖，历史学家　135，238．
Java　爪哇（印度尼西亚）　8．
Javogues　雅伏格，国民公会特派员　386．
Jay　杰伊，美国谈判代表　325．

Jean Bon Saint-André　让蓬–圣安德烈，山岳派分子　284，362，398．430．
Jefferson　杰弗逊，美国政治家　6，16，155，165，614，620，621．622．
Jemappes　热马普（比利时）　269，280—281，282，294，301，305，340，366．
Jenner　琴纳，英国医生　70．
jenny（le）　珍妮机　34，40，42，643．
Jersey　泽西（英国）　443，546．
Jervis　杰维斯，英海军将领　320，321，322，484，514，635．
Jésuites（les）　耶稣会教士　12，19，49，79，95，206，527，631，647．
Johnson　约翰逊，英国古典文学家　83．
joint-stock　合股公司　35．
Joseph II　约瑟夫二世　49，92，95，111，112，188，205，213，215，217，220，223，296，311，335，528，617．
Joseph（archiduc）　约瑟夫大会　632．
Joseph des Arts　约瑟夫·台萨尔，瑞士政论家　622．
Joséphine Tascher de la Pagerie　约瑟芬·塔斯歇·德拉·帕热里，拿破仑·波拿巴之妻　480，482．
Jouan（golfe）　儒昂海湾　321．
Joubert　儒贝尔，督政府驻军特派员　485，519，525，526，535，541．
Jourdan　茹尔丹，法军将领　381，397，426，454，455，483，484，532，538，541，543，545，551，588．
Jourdan Coupe-tête　杀人狂儒尔当　252．
journées du 14 juillet 1789　1789年7月14日事件　141—142．
journées d'octobre 1789　1789年10月事件　150—153

journées du 20 juin 1792　1792年6月20日事件　255．
journées du 10 août 1792　1792年8月10日事件　256—261．
journées de septembre 1792　1792年9月事件　263—264．
journées des 9 et 10 mars 1793　1793年3月9日和10日事件　345．
journées des 31 mai-2juin 1793　1793年5月31日至6月2日事件　353—354．
journées des 4 et 5 septembre 1793　1793年9月4日和5日事件　368—369．
journées du 9 thermidor an II　共和二年热月九日事件　428—432．
journées des 12 germinal et 1er prairial an III　共和三年芽月十二日和牧月一日事件　441．
journées du 13 vendémiaire an IV　共和四年葡月十三日事件　453—454．
Jouy-en-Josas　茹依昂若沙（法国）　40．
Jovellanos　霍韦利亚诺斯，西班牙启蒙思想家　208，213．
juges de paix　治安法官　175，576．
Julien de Toulouse　图卢兹的于连，腐化分子之一　369，379．
Juliers　茹利埃（德国）　226，243．
Jullien de Paris　茹连·德·巴利，救国委员会办事员　392，419．
Junker　容克　94，212，619．
Jura　汝拉山　522．
jury　陪审团　169，175，576，577．
justices of peace　“保安官”　97，337，338．
Kaïnardgi（traité de）　凯纳吉条约　528．
Kaiserslautern　凯泽斯劳滕（德国）　382．
Kalish　卡利什（波兰）　282．
Kanem　坎南（西非的一个地区）　18．
K'ang-hi　康熙，清朝皇帝　18．

Kant　康德，德国哲学家　68，71，72，77，206，335，613，617，618，624，625，629．
Kara-Georges　卡拉–格奥尔吉，塞尔维亚民族领袖　528．
Karamzine　卡拉姆津，俄国作家　201．
Kaunitz　科尼兹，奥地利首相　223，233，242，244，245，246，269，271，378．
Kehl　凯尔（法国）　484．
Kellermann　凯莱尔曼，法军将领　278，279，280，366，382，482．
Kentucky　肯塔基（美国）　621，648．
Kersaint　盖尔森，吉伦特分子，海军军官　301．
K'ia King　嘉庆，清朝皇帝　647．
K'ien-Long　乾隆，清朝皇帝　18，19．
Kiel　基尔（德国）　205，632．
Kioto　京都（日本）　20．
Kisselev　吉谢廖夫，俄国驻多瑙河公国特派代表　618．
Kiyonaga　清长，日本画家　20．
Kléber　克累贝，法军将领　383，397，484，517．
Klingenthal　克林根塔尔（德国）　399．
Klopstock　克洛普什托克，德国诗人　205，335．
Knigge（von）　克尼格，光明异端会分子　95．
Kollontaj　科伦泰，波兰民族主义分子　204，225．
Königsberg　科尼斯堡（普鲁士）　42，618．
Korff（baronne de）　科尔夫男爵夫人　201．
Korsakov　科尔萨科夫，俄军将领　536，546，617．
Kosciuszko　科希秋什科，波兰将领　270，309，311，312，319，423．
Kouriles（les）　千岛群岛　647．

Kraus　克劳斯，德国经济学家　618．
Krause　克劳兹，德国思想家，哲学家　42．
Kray　克雷，奥军将领　534．
Labouchère　拉布谢尔，荷兰金融家　27．
Labrousse（Suzanne）　苏珊娜–拉布鲁斯，女巫师　594．
Lacombe（Claire）　克莱尔·拉孔勃，忿激派　361，369．
Lacoste　拉科斯特，国民公会特派员　373，382．
Lacs（les Grands）　大湖区（美国）　15．
Laczkovicz　拉兹科维奇，奥地利评论家　205，334．
La Fayette　拉法叶特　103，121，124，125，142，150，151，152，154—162，194，196，197，210，215，229，231，233，235，236，237，239，240，245，246，250，251，254，255，258，261，277，278，279，346，395，620．
La Fayette（Mme de）　拉法叶特夫人　631．
La Ferté-Alais　拉费尔代–阿莱（法国）　493．
La Ferté-Bernard　拉费尔丹–贝纳尔（法国）　147．
Lagrange　拉格朗日，法国数学家　70，593．
Laharpe　拉哈尔普，瑞士民主派领导人　204，207，522，523，593．
La Haye　海牙（荷兰）　224，300，318，474，488，496，519．
Lahore　拉合尔（今巴基斯坦）　647．
Lahoz　拉贺兹，意大利民军将领　535．
La Jaunaye　拉若内（法国）　437．
Lakanal　拉克纳尔，国民公会派出代表　401，585．
Lalande　拉朗德，法国天文学家　5．
Lally-Tolendal　拉利–托伦达尔，制宪议会议员，王政派　150．
Lamarche　拉马什，指券局局长　343．
La Marck（comte de）　拉马克伯爵，王党　156，201．

Lamarck　拉马克，法国生物学家　593．
La Marlière　拉摩利尔，法军将领　360．
Lamarque　拉马克，法军将领　503，543．
Lamartine　拉马丁，七月王朝时代的法国政治家，历史学家　236．
Lambrecht　朗布莱奇，督政府司法大臣　501．
Lameth（Alexandre）　亚历山大·德·拉默，制宪议会三巨头之一　124，126，150，155，156，231，233，235，290．
Lameth（Théodore）　泰奥都尔·德·拉默，制宪议会议员　288．
La Mettrie　拉美特利，法国医生和哲学家　79．
Lamoignon　拉摩仰，法国掌玺大臣　118，119．
Lanchère　朗歇尔，军需供应商　439．
Landau　兰道（德国）　316，317，346，381，382．
Landrecies　朗德兰西（法国）　318，419，425．
Landsdowne　兰斯多恩，英国辉格党议员　301，327．
land tax　土地税　509．
Langara　朗格拉，西班牙海军将领　319．
Lange　朗日，里昂市政官员　253．
Lange（Mlle）　朗日小姐，戏剧演员　434，505．
Langres　朗格勒（法国）　191．
Languedoc　朗格多克（法国）　40，160．
Lanjuinais　朗瑞内，制宪议会议员，倾向吉伦特派　125，467．
Lanthenas　朗特纳新，雅各宾分子　246．
Laonnois（le）　劳诺瓦（法国）　185．
La Pérouse　拉佩罗兹，法国航海家　4．
Laplace　拉普拉斯，法国数学家　70，71，593．
Laporte　拉波尔特，法王室总管　246．
La Révellière-Lepeaux　拉雷韦里埃—勒卜　294，346，356，465，468，473，477，494，497，501，502，503，525，540．

Larlvière　拉里维埃尔，治安法官　254．
La Rochefoucauld-Liancourt　拉罗施夫柯–良库尔公爵　121．
La Rochejaquelein　拉罗什雅克林，旺代叛乱首领之一　347，383．
La Rouërie　拉鲁里，法国贵族，布列塔尼叛乱的头目　251，266．
Lasource　拉索斯，国民公会议员　349．
Latouche-Tréville　拉图什–特雷维尔，法海军将领　302．
La Tour du Pin　拉都尔·杜班，国防大臣　160．
Lauderdale　罗德戴尔，英国外交官　207．
Laudon　洛顿，奥军将领　221．
Laumond　罗蒙，督政府特派员　525，526，541．
Launey（de）　德洛内，巴士底狱卫队长　142．
Lausanne　洛桑（瑞士）　332，522．
Lauter（la）　劳特河　316，317，381．
Laval　拉瓦尔（法国）　383．
Lavalette　拉瓦莱特，波拿巴的副官　491．
Lavater　拉瓦代，瑞士诗人和哲学家　207，334．
La Vauguyon（duc de）　拉伏古荣公爵　210．
Lavaux（général）　拉伏，法军将领　322，427，512，513．
Laveaux　拉沃，雅各宾分子　249．
Lavoisier　拉瓦锡，法国化学家　69，70，179，420，593，626，627．
Law　约翰·劳，英国投机金融家　179．
Layon（le）　莱荣河　348．
Lazaristes（les）　遣使会　19，647．
Lebas　勒巴斯，国民公会特派员　284，373，382，431，432．
Lebas（Mme）　勒巴斯夫人　56．
Lebon　勒蓬，国民公会特派员　372，414，419，442．

Lebrun（Lebrun-Tondu） 勒布伦–东杜，吉伦特派，曾主管外交部 206，246，254，279，292，300，301，302，343，354，370．
Lebrun-Pindare 勒勃伦–潘达尔，法国诗人 595．
Lecarlier 勒卡里埃，原国民公会议员 522，523．
Le Carpentier 勒卡邦蒂埃，国民公会议员 383．
Le Chapelier 勒霞不列，著名的《勒霞不列法》的起草人 125．
Leclerc d'Oze 勒克莱尔·道兹，无套裤汉 344，361，369．
Lecointre 勒库恩特尔，热月党分子 435．
Le Coulteux 勒戈特，银行家 291．
Lecourbe 勒克布，法军将领 535，546．
Lefebvre 勒赞弗尔，法军将领 544．
Legendre 勒让德尔，法国数学家 70，593．
Leibeigenschaft 农奴制 94．
Leibnitz 莱布尼茨，德国哲学家 76．
Leipzig 莱比锡（德国） 26，637，639，641．
Léman（département du） 莱蒙州 513．
Le Mans 勒芒（法国） 147，383，594．
Lemercier 勒梅尔西埃，元老院院长 551．
Lenoir（Alexandre） 亚历山大·勒努瓦，法国建筑师 596．
Leoben 累欧本（奥地利） 477．
Léopold II 利奥波德二世 161，205，212，213，214，215，216，217，224，225，226，232，233，239，241，245．
Léopold d'Anhalt 安霍特的利奥波德 92．
Lepeletier de Saint-Fargeau 勒佩蒂埃·德·圣法戈，山岳派议员 291，377，427．
Lepeletier（section） 勒佩蒂埃区 453．
Le Quesnoy 勒奎斯诺瓦（法国） 317，369，381．
Lesage-Senault 勒萨日–塞诺 455，547．

Lescure（de） 累斯库尔，旺代叛乱首领之一 347．
Lescuyer 莱斯古雅，阿维尼翁市场 236．
lèse-nation（crimes de） 叛国罪 143，414，577．
Lessart（de） 德莱萨尔，法外交大臣 235，244，245，246．
Lessing 莱辛，德国作家 74．
Letourneur 勒图尔纳，督政官之一 468，476．
lettres de cachet 密札 118，166，562．
Levasseur 勒瓦舍尔，法国历史学家288，374．
Liège 列日（比利时） 202，206，211，224，238，249，293，316，345，425，426，523，613．
Lieutaud 里厄都，马赛国民卫队司令 160．
lignes de Wissembourg 维桑堡防线 380，381．
Ligurie 利果里亚 613．
Lille 利尔（法国） 250，251，274，279，281，318，360，362．
Limagne 利马涅（法国） 413．
Limmat（la） 利马特河 535，546．
Limoges 利摩日（法国） 237．
Limon（marquis de） 里蒙侯爵 276．
Lindet 兰代，救国委员会委员 266，284，286，345，362，372，386，420，430，439，470，541，543．
Linth 林特河 546．
Lisbonne 里斯本（葡萄牙） 39．
liste civile 王室经费 171，196，246，558．
Lithuanie 立陶宛 270．
Littry 律特里（法国） 440．
Liverpool 利物浦（英国） 28，337．
Livonie 里沃尼亚（俄国） 618．

Livourne　里窝那（意大利）　25，323，482，529，640．
Locke　洛克，英国哲学家　70，71，73，75，76．
Loano　拉乌诺（意大利）
Lodi　洛迪（意大利）　481，482．
Lofthuus　拉福图斯，挪威农民运动领袖　333．
loges maçonniques　共济会　68，121，473．
Loire-et-Cher（département du）　卢瓦尔和歇尔州　376．
Loire　卢瓦尔河　267，287，357，365，383，436，549．
Loire（département de la）　卢瓦尔州　287，358．
Loire（Haute-，département de la）　上卢瓦尔州　466，498．
Loire Inférieure（département de la）　下卢瓦尔州　364．
Lombardie　伦巴第（意大利）　93，220，480，482，483，485，486，487，518，522，529
Lonato　洛纳都（意大利）　483．
Londres　伦敦　12，15，27，28，34，35，39，155，179，208，245，252，288，315，317，325，336，337，342，427，450，462，483，489，536，537，615，623，636，639，641，645，649．
Longwy　隆维（法国）　263，276，277，280．
Lons-le-Saulnier　隆勒索尼埃（法国）　442．
lords（les）　地主，贵族，勋爵　61，98，212．
Lorient　洛里昂（法国）　321．
Lorraine　洛林（法国）　147，161，182，226，250，272，382．
Loughborough　劳格博罗格，英国掌玺大臣　336．
Louis（abbé）　路易教士　233．
Louis XIV　路易十四　86，91，107，218，381，512．
Louis XV　路易十五　41，141，294，525．

Louis XVI　路易十六　18，58，79，115，116，118，122，123，127—129，131—133，150—153，156，162，171，189，191，196，197，199，200，214，215，216，217，226，227，228—233，234，238，246，254—257，276，277，279，283，284，288—291，301，303，335，558，565，566，587，620，641．
Louis XVII　路易十七　308，346，386，438，442，449．
Louis XVIII　路易十八　442，472，473，527，617．
Louisiane　路易斯安娜（美国）　9，10，11，449，645．
Loustalot　路斯塔洛，《巴黎革命》报主编　157．
Louvain　卢万（比利时）　207，316，346．
Louvet　卢维，吉伦特分子　285，289．
Loyers　房租　563．
Lozère　洛泽尔（法国）　236．
Lublin　卢布林（波兰）　448．
Lucchesini　卢谢西尼，普鲁士大臣　281，310．
Luckner　卢斯克内，法国军官　251，255．
Luçon　吕松（法国）　348．
luthéranisme　路德派　76．
Luxembourg　卢森堡　282，318，445．
Luxembourg（duc de）　卢森堡公爵　121．
Luxembourg（le, à Paris）　巴黎卢森堡宫　351，401，422．
Lydda　里达（法国）　191．
Lyon　里昂（法国）　39，41，68，144，157，160，161，202，253，266，316，317，342，344，352，357，373，385，386，388，430，436，438，442，594．
Mably　马布利，法国空想社会主义代表人物　81．
Mabouchi-Kamo　贺茂真渊，日本哲学家　20．
Mac-Adam　麦克–亚当，苏格兰工程师　33．

Macartney　马戛尔尼，英国外交官　647．
Macaulay　麦考莱，英国历史学家　209．
Macdonald　麦克唐纳，法军将领　529，535，536．
Machault　马肖，路易十五时代的大臣　107．
Machecoul　马什科尔（法国）　347．
Maciejowice　马切约维采（波兰）　312．
Mack　马克，奥军将领　316，317，318，327．
Mackau　马科，法国驻那不勒斯代表　302．
Mackenzie　麦肯齐，英国探险家　648．
Mackintosh　马根多士，英国哲学家，辉格党人　212．
Mâconnais（le）　马孔内地区（法国）　80，146，147．
Mac-Pherson　麦克孚生，英国作家　596．
Madison　麦迪逊，美国国务卿　620．
Madras　马德拉斯（印度）　9．
Madrid　马德里（西班牙）　210，214，215，223，302，496．
Maëstricht　马斯特里赫特（荷兰）　449．
Magallon　麦加龙，法国驻埃及领事　514．
Magnano　马尼亚诺（意大利）　534．
magnats hongrois（les）　匈牙利贵族　205．
Mahrattes　马拉塔人（今印度马哈施特拉邦）　9，647．
Maia　梅依阿（巴西）　16．
Maignet　梅尼埃　419．
Mailhe　梅勒，吉伦特分子　290，291．
Maillard　马雅尔，攻打巴士底狱的参与者　152．
Maine　曼恩（法国）　40，147，253，258，283．
Maistre（Joseph de）　约瑟夫·德·梅斯特尔，法国作家　213，332，527，593，627，628，631．
Malacca　马六甲　647．

Malachowski　马拉霍夫斯基，波兰爱国党领袖之一　225．
Malais，Malaisie　马来人，马来亚　12，17．
Malbos　马尔博斯，里昂叛乱的组织者之一　160．
Malcolm　马尔科姆，英国外交官　647．
Malesherbes　马勒谢尔伯，国王的辩护律师　290．
Mallet du Pan　马莱·杜潘，瑞士政论家　120，201，276，332，339，521，612，622．
Malmesbury（lord）　马姆兹伯里爵士，英国外交官　318，338，483，484，490，495，615．
Malouet　马鲁埃，王政派议员　125，127，130，150，427．
Malte　马耳他岛　511，514，515，528，531，635，637．
Malte-Brun　马尔脱–布吕恩，丹麦评论家　332．
Malthus　马尔萨斯，英国经济学家　627．
Mameluks　马穆鲁克　17，514，515．
Manche（la）　英吉利海　25，319，328，462，635．
Manchester　曼彻斯特（英国）　208，438，470．
Mandat　芒达，国民卫队司令　258．
Mandchous　满洲（中国）　19．
Manège　骑术院　284，541，543，544．
“manieurs d'argent”“金钱贩子”　28，505，581．
Mannheim　曼海姆（德国）　316，447，455．
Mantes　芒特（法国）　39．
Mantoue　曼图亚（意大利）　161，214，216，226，482，483，485，486，487，535．
Manuel　马奴埃尔，巴黎公社检察长　255．
“Marais”（le）　沼泽派　289．
Marais vendéen（le）　旺代的马雷地区（法国）　347，383．

Marat　马拉，法国革命时期的平民运动领袖　150，158，161，196，201，228，230，250，263，264，266，283，289，344，350，352，361，365，377，421，435，436，477，596．
Marbot　马尔波，法军将领　544．
Marceau　马尔苏，法军将领　383，397．
Marchenña　马谢那　294．
Marches（les）　马尔凯（意大利）　520．
Marengo　马伦哥（意大利）　535．
Maret　马雷，法国外交官　300，301，490．
Marie-Antoinette　玛丽–安托瓦内特，法国王后　116，215，216，217，226，228，233，234，240，242，243，357，358，359，365，370．
Marie-Caroline　马丽亚–卡罗莉娜，那不勒斯王后　515，529．
Marie-Louise de Parme　帕尔玛的玛丽–路易丝，西班牙王后　302．
Marie-Thérèse玛丽–泰莉莎，奥地利女大公，神圣罗马帝国女皇　92，274．
Marius　马里乌斯，古罗马执政官　123．
Marly　马尔里，国王的乡墅　131．
Marmont　马尔蒙，法军将领　397．
Marne（la）　马恩河　279．
Maroc　摩洛哥　217．
Marseillais（les fédérés）　马赛义勇军　257，258，259．
Marseillaise（La）　马赛曲　251，257，281，436，452，597．
Marseille　马赛（法国）　25，39，160，182，236，252，316，352，355，374，406，435，442，498．
Marsham　马香，英国国教牧师　648．
Martin（amiral）　马丁，法国海军上将　321．
Martinique（la）　马提尼克　9，193，194，322，334，428．

Martinovics　马尔提诺维支，奥地利自由派作家　205，334．
Maryland　马里兰（美国）　10．
Mascareignes（les）　马斯卡林群岛　10，13，427，511，650．
massacres de septembre　9月屠杀　140，262．
Masséna　马赛纳，法军将领　485，486，520，521，526，534，535，536，545，546．
Massiac（club）　马西亚克俱乐部　193．
Maubeuge　莫伯日（法国）　317，381，399．
Mauchamp　莫尚（法国）　253．
Mauconseit（section de）　莫孔赛依区　256．
Maudsley　莫兹利，英国工程师　34．
Manges（les）　莫日地区（法国）　347．
Maulde（camp de）　摩尔德兵营　277．
Maupeou　摩普，法国大臣　107，118．
Maurienne（la）　莫里埃纳地区（法国）　316．
Maury（abbé）　摩里教士，黑党分子　124，159．
Mauvillon　毛维雄，德国工程师，早期曾同情法国革命　205．
Maximilien-Joseph de Bavière　巴伐利亚的马克西米利安–约瑟夫　531，619，638．
Mayence　美因兹（德国）　201，205，280，293，294，295，313，315，316，346，359，365，366，369，380，383，426，446，448，455，523，537．
Mazuel　马絮埃尔，无套裤汉，埃贝尔分子　386．
Méchain　梅尚，法国天文学家　5．
Méditerranée（mer）　地中海　6，17，147，221，302，319，321，323，358，426，484，489，511，514，527，528，531，635，637，640．
Méhul　梅乌尔，法国音乐家　597．

Mein（le） 迈恩河 455．
Meissen 迈森（德国） 206．
mélodrame 传奇剧 595．
Menin 梅嫩（比利时） 369，381．
Menou 默努男爵 162，453．
mentalité collective 集体精神状态 68，134，138—140，263．
Menus Plaisirs（hôtel des） 游艺厅（凡尔赛宫） 129，131．
mer d'Hudson 赫德森海 648．
mer du Nord 北海 25，313，318，462，490．
mer Egée 爱琴海 515．
mer Noire 黑海 18，26，528．
mer Rouge 红海 117，516，647．
mercantilisme 重商主义 15，22，26，30，34，91，92，644．
Mercure（le） 《信使报》 201．
Mercure national（le） 《国民信使报》 196．
Mercy-Argenteau 梅尔西·阿尔让多，奥地利驻法大使 215，233，254．
“mère de Dieu”（la） 上帝之母 431．
Merkur（le） 《德意志信使报》 205．
Merle（camp de） 梅尔勒大本营 282．
Merlin de Douai 都埃的梅兰，救国委员会委员 125，184，218，434，446，450，455，468，477，501，503，520，522，540．
Merlin de Thionville 蒂翁维尔的梅兰，国民公会特派代表 247，254，263，369，385，446．
Meamer 梅斯梅尔，德国医生，神秘主义者 68．
métayage，métayers 分成制租佃 58，64，119，135，136，177，183，184，411，563．
méthodisme 卫理公会 67，76，632．

Methuen　梅都恩，英国外交官　39．
métis　混血儿　12，13．
Metternich　梅特涅，奥地利大臣　617，627．
Metz　麦斯（法国）　144，215，276，277，278．
Meudon　默东（法国）　400．
meunerie，meuniers　磨坊　136，137．
Meurthe（la）　默尔特（法国）　284．
Meuse（la）　默兹河　276，278，280，281，313，345．
Mexique　墨西哥　10，13，649．
Meyerinck　梅耶因克，普鲁士谈判代表　446．
Mézeray　梅泽兰，法国历史学家　295．
Michel（prêtre irlandais）　米歇尔，爱尔兰起义的鼓动者　510．
Michelet　米希勒，法国历史学家　3，135，340，352，432．
Middleton　米德尔顿，英国海军大臣　320．
Milan　米兰（意大利）　225，226，232，315，481，482，526，535，539．
Miles　密尔斯，英国间谍　220．
Millesimo　米莱齐莫（意大利）　481．
Milnes　米尔纳，英国间谍　201．
Mincio（le）　明西奥河　481．
Minerva（la）　《智慧女神报》　205．
ministère public　检察院　175．
Minorque　梅诺卡岛（西班牙）　511，635．
Mirabeau　米拉波，法国著名活动家　109，121，123，125，128，132，150，151，153，155，156，160，196，197，201，205，207，220，244，259，260．
Miranda　米朗达（巴西）　450．

Miranda　米兰达，委内瑞拉民族运动领袖　16，250，292，294，511，649．
Mireur　米勒尔，法军将领　257．
Misogallo　《憎恶高卢》　333．
Mississipi　密西西比（美国）　4，9．
mita（la）　“人身依附制”　10．
Mitau　米塔瓦（俄国，今苏联耶尔加瓦）　527，617．
Modène　莫德纳（意大利）　302，482，483．
Moira（lord）　莫瓦拉爵士，英国海军将领　328．
Moleville（Bertrand de）　贝特朗·德·莫勒维尔，法国海军大臣　236，245．
Molitor　莫利托尔，法军将领　546．
Mollendorf　莫伦道夫，普军将领　311，312，318，327，448．
Moluques（les）　马鲁古群岛（印度尼西亚）　8，647．
Mombello　蒙贝罗（意大利）　487．
Momoro　莫姆洛，埃贝尔分子　261，387，607．
“monarchiens”（les）　王政派　150，153，566．
Moncey　蒙赛，法军将领　426，449．
Mondovi　芒多维（意大利）　481．
Monge　蒙日，法国科学家　259，289，343，400，515，520，593．
Mongol（le Grand）　蒙古可汗　9，18．
Mongolie　蒙古　18．
Moniteur（Le）　《导报》　155，213，342，503．
Monnier de La Quarrée　莫尼埃·德·拉卡累，煽动叛乱的贵族　160，251．
Mons　蒙斯（比利时）　207，281．

Montagnards，Montagne　山岳派　247，266，267，283—286，288，290，293，294，301，303，340，343，344，345，349，353，354—356，358，359，361，362，377，384，388，393，408，409，410，418，419，428，435，440，441，452，455，459，470，480，501，502，504，507，554，558，566，567，568，571，578，580，583，588，607，621．
Montagne Noire（la）　黑山（法国）　426，449．
Montagu（marquise de）　蒙塔居侯爵夫人　631．
Montané　蒙塔内，革命法庭庭长　370．
Montauban　蒙托邦（法国）　144，160，414．
Montbéliard　蒙贝里亚尔公国　423，424．
Montbrison　蒙贝里松（法国）　442．
Monténégrins　门的内哥罗（南斯拉夫）　17．
montenotte　蒙特诺脱（意大利）　481．
Montesquieu　孟德斯鸠，法国启蒙思想家　76，80，81，564，625．
Montesquiou　孟德斯吉乌，法军将领　280，293，390．
Montgelas　蒙特热拉，巴伐利亚大臣　619．
Montgolfier　蒙戈费埃，法国发明家　40，70．
Monti　蒙蒂，意大利诗人　333．
Montjoie　蒙茹瓦，黑党分子　159．
Montmartre　蒙马特尔（巴黎市内的一个高地）　141．
Montmédy　蒙梅迪（法国）　216，229．
Montmélian　蒙梅里安（法国）　280．
Montmirail　蒙米拉依（法国）　147．
Montmorin　蒙穆兰，法国外交大臣　131，162，190，221，232，235．
Montpellier　蒙彼利埃（法国）　40，257，627．

Montréjeau　蒙特雷若（法国）　545．
Mont-Terrible　（département du）　蒙代里布尔州　297，521．
Morard de Galles　莫拉尔·德·加尔，法海军将领　321．
Moreau　莫罗，法军将领　477，483，484，485，486，491，496，521，534，535，536，551，552．
Morez　莫雷兹（法国）　403．
Morris（Governor）　戈文诺·莫里斯，美国驻法大使　155．
Morris（Robert）　罗伯特·莫里斯，独立战争时期的美国政治家　105．
Mortier　莫尔蒂埃，法军将领　546．
Moscovites（les）　莫斯科人　7．
Moselle（la）　摩泽尔河　272，310，381，382，426．
Moser　麦捷尔，德国作家和政治家　92．
Moulin（général）　穆兰将军，督政官　540，552．
Moulins　穆兰（法国）　401．
Mounier　穆尼埃，王政派议员　125，127，131，132，150，152，153，332，335，623．
Mourad　穆拉德，埃及马穆鲁克首领　515．
mouvement des idées à la veille de la Révolution　革命前夕的思想运动　65—87．
mouvement des idées pendant la Révolution　革命期间的思想运动　591—597，622—633．
“mouvement sectionnaire”　地方自治运动　351，352，357，435．
Mozart　莫扎特，德国音乐家　84．
Muir　缪尔，英国“宪法和人民社”创始人　299，300，336．
mulâtres　黑人和白人的混血儿　13，92，170，192，193，194，236．
mule（le）　骡机　34，643．

Mulhouse　米卢斯（法国）　424，513．
Mûller（Jean de）　约翰·弥勒，瑞士历史学家　205．
Mungo-Park　芒戈–帕克，英国探险家　646．
Munich　慕尼黑（德国）　483．
Mûnster　明斯特（德国）　631，632．
Murphy　墨菲，爱尔兰起义的鼓动者　510．
Musée du Louvre　卢浮宫博物馆　596．
Musulmans　穆斯林　16，516．
Mysore　迈索尔（印度）　9，511，515，647．
Naab（le）　纳布河　483．
Näfels　内费尔斯（瑞士）　546．
Nagasaki　长崎（日本）　19．
Nahe（la）　纳厄河　346．
Namur　那慕尔（比利时）　445，466．
Nancy　南锡（法国）　144，162，215，252．
Nantes　南特（法国）　39，147，236，364，372，383，418，419，438，549．
Naples　那不勒斯　111，208，215，302，306，315，319，348，359，426，478，511，527，536—539，613，617，631，637．
Napoléon　拿破仑　183，480，513，573，576，580，588，612，651．
Narbonne（comte de）　纳尔蓬伯爵，法国防大臣　235，239，240，245，246，250．
Narev（la）　纳雷夫河　455．
Narino　纳里尼奥，南美洲的政论家　617，649．
Necker　奈克尔，法国大臣　11，13，59，79，107，114，116，119，121—123，127—133，135，136，141，143，150，151，155，178．

Nedjd　内志（沙特阿拉伯）　528．
Neerwinden　尼温顿（比利时）　314，316，346．
“négriers”　黑奴贩子　11，26．
Nelson　纳尔逊，英海军将领　320，321，511，514，515，529，536，549，617，635．
néo-jacobins　新雅各宾派　503，609．
Nénadovitch　奈纳多维奇，塞尔维亚民族运动领袖　528．
Népal　尼泊尔　19．
neutres　中立国　323，325，404，423—424，461—463，512，513，640．
Nevers　讷韦尔（法国）　377．
Newton　牛顿，英国物理学家　70．
Nguyen-Anh　阮映，越南国王　18，647．
Nice　尼斯（法国）　280，293，295，297，360，444，445，481．
Nicholson　尼科尔森，英国化学家和物理学家　626．
Nicolai　尼古拉，德意志丛书出版社社长　205．
Niebuhr　尼布尔，德国历史学家　205．
Niémen　涅曼河　448．
Nieuport　纽波特（荷兰）　425．
Nièvre　涅夫勒（法国）　372．
Niger　尼日尔　18，646．
Nil　尼罗河　515，516．
Nîmes　尼姆（法国）　16，144，160，257，442．
Niort　尼奥尔（法国）　348，365．
Nivelle（la）　尼维尔河　316．
Nizam（le）　尼扎姆（印度）　9，646，647．
Noailles（vicomte de）　诺亚依子爵　149．

Noël　诺埃，法国外交官，丹东分子　246，299，300．
Noirmoutier　努瓦莫提埃（法国）　348，383．
“noirs”（les）　“黑党”　159，160，197，231，232，525．
Nolf（le curé）　诺尔弗神甫　219．
Nootka Sund　诺特加海湾　4，223．
Nord（département du）　诺尔州（法国）　279，281，307，308，372，373．
Norinaga Motoori　本居宣长，日本思想家　20．
Normandie　诺曼底（法国）　125，144，147，357，358，365，372．
Norvège　挪威　25，332．
Norwich　诺威奇（英国）　298，336．
motables　缙绅　2，55，108，115—116，117，122，129，146，170，172，352，369，453，456，516，566，574，599，608，651．
Nouveau-Brunswick　新不伦瑞克（加拿大）　646．
Nouvelle-Angleterre　新英格兰（美国）　14．
Nouvelle-Ecosse　新苏格兰（加拿大）　646．
Nouvelle Héloïse（La）　《新爱洛漪丝》　81．
Nouvelle-Orléans（La）　新奥尔良（美国）　9．
nouvellistes　报刊作家　236，595，600．
Novalis　诺瓦利（即哈登堡男爵），德国作家　629，630．
Novi　诺维（意大利）　536，545．
Novikov　诺维科夫，俄国作家　204．332，617．
Noyon　努瓦荣（法国）　253．
Nuñez　努内兹，西班牙驻法大使　200，217，232．
Nuremberg　纽伦堡（德国）　530，537．
Ocariz　奥卡里茨，西班牙驻法代办　291．

“ochlocratie” “暴民统治” 212.
Ochs 奥克什，瑞士民主派领导人 207，522，523.
Ockamistes 奥卡姆派 75.
O'Connor 奥康纳，爱尔兰将军，“爱尔兰人联合会”领导人之一 510.
Oder 奥得河 312.
Offrande à la Liberté（l'） 《自由颂》 595.
Ogé 奥热，海地政治活动家 194.
Oglio（l'） 奥格利亚河 486.
O'Higgins 奥希金斯，智利独立斗争领导人 649.
Ohio 俄亥俄（美国） 4，104，648.
Oise（l'） 瓦兹河 253.
Olavide 奥拉维特，南美军政府成员 78，333，649.
oléagineux 油料作物 31，605.
Oléron（île d'） 奥列龙岛（法国） 500.
oligarchie 寡头统治 76，100，614，615.
open-field “自由放牧”地 34.
Orange 奥伦治 414，419，442.
Orangerie（de Saint-Cloud） 圣克罗宫橘厅 552.
ordre linéaire 线状队形 274，275，397.
ordres religieux 修会 188，556.
organicisme 有机论 87.
organisation judiciaire 司法组织 175，576—578.
Orléanais 奥尔良耐（法国） 388，419.
orléanisme 奥尔良派 349.
Orléans 奥尔良（法国） 38，344，352，406.
Orléans（duc d'） 奥尔良公爵 118，121，140，141，151，153，155，230，231，237，290，543.

Orne（département de l'）　奥恩州（法国）　355，358．
Osaka　大坂（日本）　20．
Osselin　奥斯兰，国民公会议员　379．
Ossian　莪相，苏格兰诗人　83，595．
Ostermann　奥斯特尔曼，俄国外交官　282．
Otchakov　奥恰科夫（俄国）　221，225．
Oude　乌德（印度）　9．
Ouest（territoire de l'）　西部地区　104．
Oural　乌拉尔（俄国）　42．
Ourthe（l'）　乌尔特河　426．
Outamaro　歌麿，日本绘画家　20．
Overberg　奥韦尔贝格，德国神甫　631．
Ouvrard　乌佛拉尔，法国投机金融家　475，505，600，602．
Owen（Robert）　欧文，英国空想社会主义者　643．
Pache　巴什，法国防大臣　246，287，289，343，345，353，354，388．
Pacifique（océan）　太平洋　223，648．
Pacy-sur-Eure　厄尔河上的帕西（法国）　358．
Padoue　帕多瓦（意大利）　232．
Paine（Thomas）　托马斯·潘恩，英国进步思想家　103，208，212，298，300，336，596，623，626．
Pajou　帕儒，法国绘画家　596．
Palais royal　罗亚尔宫　140，141，195．
Palatinat　帕拉丁地区　206，317，318，380，407，425，455，483．
Palerme　巴勒莫（意大利）　333．
Paley　佩利，英国剑桥大学神学教授　76．
Pallas　帕拉斯，德国博物学家　626．

Palmer　帕尔梅，英国牧师　336．
Pamiers　帕米埃（法国）　144，215．
pampa（la）　潘帕斯（南美洲）　10．
Panine　潘宁，俄国大臣　618，637．
Panthéon（le）　先贤祠　435，436，469，592．
Paoli　帕奥利，科西嘉地方主义领导人　321，342，358，427，480．
papauté　教皇制　79，91，213，472，520．
papier-monnaie　纸币　104，178，332，275，470．
Paraguay　巴拉圭　12．
Parandier　巴朗蒂埃　423．
paratonnerre　避雷针　70．
Parini　帕里尼，意大利诗人　208．
Parish　帕里什（银行）　27，342，645．
Parker　派克，英北海舰队闹事水兵之一　490．
Parlement（anglais）　英国议会　97，216，298，301，336，337，338，490．
Parlements（les，—en France）　法院　81，82，116，117—119，131，132，160，172，175．
Parme　帕尔玛（意大利）　111，302，482．
Parthenay　帕特内（法国）　348．
Pascalis　帕斯卡里，煽动叛乱的贵族　160，161．
Pas-de-Calais（département du）　加来海峡州（法国）　300．
Pasqualis　帕斯库亚利，法国神秘主义哲学家　68．
Passariano　帕沙里亚诺（意大利）　495，496．
Pastoret　帕斯托雷，五百人院议员　513．
Pastrengo　帕斯特朗戈（意大利）　534．
Pasvan Oglou　帕斯万·奥格卢，维丁巴夏　528．

patriciat，patrlciens　豪门世家，豪门统治　100，101．
patriote（le parti）　爱国党　120—121，150，153．
Patriote français（Le）　《法兰西爱国者》报　155，237．
pâture（vaine）　自由放牧　31，34，146，183，605．
Paul Ier　保罗一世，俄国沙皇　483，508，527—530，536，617，618，631，635，637．
Paul et Virginie　《保尔和薇吉妮》　84，595．
Paulée　保莱，法国金融家　505．
Paulo（comte de）　博罗伯爵，王党分子　544．
pauvres（taxe des）　济贫税　64．
Pavie　帕维亚（意大利）　482．
Payan（Joseph）　约瑟夫·培扬，法国地方官员　358．
Pays-Bas　尼德兰　26，58，64，209，215，219，222，223，241，271，273，274，278，281，294，308，309，310，312，313，315，317，318，323，324，326，328，329，448，450，455，523，531，536，537，612，632，638．
pays basque　巴斯克地区　58．
péages　过境捐税　39，107，182，184，561，589．
Pékin　北京（中国）　19，647．
“pèlerins de la liberté”“自由朝圣者”　203．
Pennsylvanie　宾夕法尼亚（美国）　15，620．
Perche　佩尔什（法国）　253．
Père Duchesne（Le）《杜歇老爹报》　353．
“Père Duchesne”（le）　“杜歇老爹”　388．
Pereira　佩雷拉，同情革命流亡巴黎的葡萄牙人　378，387．
Périer　佩里埃，法国大企业家　40，400，401，599．
Pérignon　佩里贡，法军将领　426．
Périgord　佩里戈（法国）　159．

Périm　丕林岛　647.
permanent settlement　永久解决　647.
Pérou　秘鲁　13.
Perpignan　佩皮尼昂（法国）　317，360.
Perregaux　培勒戈，瑞士银行家　323，362，400，439，543，599.
Perse　波斯　18，647.
Petiet　佩蒂埃，督政府的国防部长　477.
Pétion　佩蒂昂，巴黎市长　235，255，257，258，285，352，358，370.
pétitions collectives　集体请愿　169，197.
Petitjean（le curé）　普蒂让，神甫　266.
“peuple”（le）　平民　55，136，561，566，599，606.
Philadelphie　费城（美国）　105.
philanthropie　慈善　44，62.
Philipp　菲利普，英国殖民主义者　646.
Philippe-Égalité　菲力浦–平等　290，349，370.
Philippeaux（émigré）　流亡者菲力波　516.
Philippeaux　菲力波，国民公会议员，丹东的亲信　350，365，384，386，387.
Philippines　菲律宾　19.
Picardie　毕卡第（法国）　137.
Pichegru　庇什格律，法军将领　382，425，426，443，454，455，476，477，493，494.
Pie VI　庇护六世，教皇　49，149，188—191，214，216，218，242，265，330，472，482，486，520，530，572，631.
Piémont　皮埃蒙特（意大利）　58，333，359，480，496，520，521，525，596，529，532，535，536.

Pierre le Grand　彼得大帝　51．
piétisme　虔信派　67．
Pigneau de Behaine　比尼奥·德·贝海纳，法国主教　18．
Pigot　皮戈，公谊会教士　201．
Pillnitz　皮尔尼茨（德国）　225，236，242，244．
Pindemonte　品德蒙脱兄弟，意大利诗人　208，233，
Pinel　皮内尔，法国心理学家　592．
Pistoia　皮斯托亚（意大利）　49，208．
Pitt　皮特　11，12，15，16，26，28，44，86，97，98，99，110，111，208，211，220，222，225，272，297—30l，306—309，310，311，313，314，315，317，318，319，321，322，323，326，327，328，330，336，338，339，342，362，400，420，450，451，462，484，487—490，508—511，530，532，612，615，617，618，622，631，632，633，637，645，649．
Pixérécourt　毕克塞雷古，法国剧作家　595．
Place（le tailleur）　裁缝普拉斯，哈第的助手　336．
Plaine（la）　平原派　289，344，349，350，352，429，430，431，433，434，435，436，441，442，443，450，453，454．
Plaisance　普莱桑斯（意大利）　481．
“plan de Lyon”“里昂计划”　160．
plantations　种植园　10，12，28，33，43，192．
planteurs　种植园主　13，15，104，322，642，648，650．
plébiscite　公民投票　366，452．
Ploërmel　普洛埃梅（法国）　159．
Plutarque　普卢塔克，古希腊作家　80，85．
Pô（le）　波河　481．
poésie épique　史诗　84．
poids et mesures　度量衡　81，108，590．

Pointe（Noël） 诺埃尔·普恩脱，国民公会特派代表 401．
Poissonnière（section） 普瓦索尼埃区（巴黎） 264．
Poitou 普瓦图（法国） 147，160，347．
Polastron（Mme de） 波拉斯通夫人，亚多瓦伯爵的情妇 214．
Pologne 波兰25，38，60，87，94，203，222，225，226，232，234，242，243，244，269—271，281—282，305，308，309—313，318，326，381，424，446，447，449，462，487，619，631，632，638．
Pompéi 庞贝（意大利古城） 44，84．
“pompons blancs”（les） 白帽党 194．
Pondichéry 本地治里（印度） 18．
Ponthieu 蓬提厄（法国） 403．
Pontivy 蓬蒂维（法国） 157．
Poor tax 济贫税 644．
Ponts et Chaussées 土木工程 39．
Porcher 波尔歇，元老院议员 610．
Porrentruy 波朗特鲁韦（瑞士） 250．
Portalis 波塔利斯，德国神甫 632．
Port-au-Prince 太子港 236，322，427．
portes et fenêtres（impôt des） 门窗税 505，579．
Portland 波特兰，英国大臣，辉格党右翼领袖 299．
ports francs 自由港 182．
Portsmouth 朴次茅斯（英国） 328．
Portugal 葡萄牙 7，25，27，28，39，90，200，203，213，306，313，319，490，519．
Posen 波兹南（波兰） 222，282．
Posnanie 波兹南省（波兰） 312．
Posselt 波赛特（德国） 335．

potasse　钾盐　25，399．
Potemkine　波将金，俄国大臣　220．
Potocki（Félix）　费利克斯·波托斯基　225．
Potocki（Jean）　让·波托斯基，波兰爱国党领袖　243
Potosi　波托西银矿　10．
Potsdam　波茨坦（德国）　225，242，271．
Poullain-Grandprey　普兰–格朗帕雷，五百人院议员　540．
Poulo-Condor　昆仑岛（越南）　18．
pouvoir constituant　立宪权　125，133．
pouvoir exécutif　行政权　131．
pouvoir judiciaire　司法权　171，172．
pouvoir législatif　立法权　171．
pouvoir réglementaire　法规制订权　171，459，568．
Pozzo di Bergo　波佐·迪波尔哥，科西嘉岛副检察长　342，480．
Praga　普拉加，华沙的一个街区　312．
pragmatisme　实用主义　592，627．
Prague　布拉格（捷克）　269．
prairial（loi de）　牧月法　420—421．
prairies artificielles　人工草场　183，605．
pratique des sacrements　举行圣事　571．
preachers　传教士　632．
Précy　普莱西，里昂叛军司令　358，382．
“prérogative”royale　国王特权　97．
presbytéranisme　长老会　632．
“presse”（des matelots）　拉伕充当水兵　61，329，337，616．
Price　普莱斯，英国新教牧师　207，208．
Priestley　普列斯特莱，英国化学家　208，626，632．

Prieur de la Côte-d'Or　科多尔的普里厄，山岳派分子　284，362，394，401，430，442．
Prieur de la Marne　马恩的普里厄，山岳派分子　362，430．
Prince-Edouard（île du）　爱德华太子岛　646．
principes de 1789　1789年原则　163，197，572，651．
procédure criminelle（réforme de la）　刑事诉讼改革　169，577．
procès de Louis XVI　路易十六审讯案　287—291．
prolétaires，prolétariat　无产者　62—64，101，105，125，136，153，160，183，185，196，298，409，412，532，567，602，607，621．
Proli　普鲁里，布拉邦特在巴黎的避难者　378，387．
protection douanière，protectionnisme　关税保护主义　26，40，41，635．
protestants　新教徒　79，126，569，631．
Provera　普罗弗拉，奥军将领　485．
Provence　普罗旺斯　123，137，252，315，355，357，372，382，419，454，472．
Provinces-Unies　联合省　11，53，100，221．
Prud'hon　普吕东，法国绘画家　597．
Prusse　普鲁士　25，42，68，76，77，91，92，94，95，106，111，205，206，210，212，214，219，221—225，232，234，242—244，249，270，273，275，277，280，281，282，306—311，326，329，330，346，359，424，428，444，446—449，454，455，461，462，464，483，496，508，524，530，531，614，618，637，640．
“Prytanée français”“法兰西子弟学校”　507．
Puisaye（de）　普伊泽，法流亡贵族，叛乱分子　451．
Pundjab　旁遮普（印度）　647．

Punktation d'Ems　艾姆斯条约　49．
Pyrénées　比利牛斯山　147，214，316，317，360，425．
Quakers　贵格会　12．
Quatre-Nations（section des）　“四国区”　377．
Queich（la）　凯什河　316，455．
Quercy　凯尔西（法国）　159，252．
Quiberon　基勃隆（法国）　321，328，450，451—452，455，463．
Rabaut Saint-Etienne　拉博，吉伦特分子　370．
Radcliffe　拉德克里夫，英国工业家　643．
Radcliffe（Anne）　安娜·拉德克里夫，英国小说家　628．
radicaux anglais　英国的激进派　207—208．
Raditchev　拉季舍夫，俄国作家　204，332，617．
Radom　腊多姆（波兰）　448．
Radziwill（prince）　拉捷维尔，波兰爱国贵族　204．
Raglawice　腊茨瓦维采（波兰）　311．
Raisme　雷姆（法国）　359．
Rambouillet　朗布叶宫，国王乡墅　152．
Ramel　拉梅尔，督政府财政部长　468，477，501，505，563．
Randget Singh　兰吉特·辛格，印度王公，锡克人领袖　647．
Ransonnet　朗松内，列日起义领导人之一　206．
Rapinat　拉皮纳，督政府特派员　522，523，525，526，541．
Rastatt　拉施塔特（德国）　496．
rationalisme　理性主义　29，65，69，75，76，77，83，571，591，593，612，626，627，628．
rationnement　食物配给制　405—406．
Rauracie（république de）　罗拉西亚共和国　297．
Raynal（abbé）　雷纳尔教士，法国历史学家和哲学家　12．

Razoumovski　拉佐莫夫斯基，俄国驻奥地利大使　483．
Ré（île de）　雷岛（法国）　500．
Rebmann　雷伯曼，德国思想家　335，617，624．
Récamier　雷卡米埃，法国银行家　506，599．
recherche scientifique　科学研究　582．
recrutement　招兵　274，328—329，341，346，347，532—533．
redevances　贡赋　59，184．
Redon　雷东（法国）　159，389．
Reeves　里夫斯，英国历史学家　300．
référendum　公民投票　170，356，457．
réfractaires（prêtres）　顽固派神甫　191，229，236，237，238，251，254，255，262，265，307，347，352，357，428，436，437，473，570，571，591．
réfugiés politiques　政治避难者　201，210，235，238．
régicides（les）　“弑君者”　609．
régime constitutionnel　立宪制　155，614．
régime parlementaire　议会制　97，155，566．
régime représentatif　代议制　345，575．
régime seigneurial　领主制　14，132，148，212．
régiment de Flandres（le）　佛兰德团　151，152．
réglementation économique　经济规章　26，30，31，40，41，126，145，181，253，266，285，287，344，375，393，403，408，411，460，474．
Rehberg　雷贝尔，德国作家　212，627．
Reichard（Ottokar）　奥托卡尔·赖哈德，德国报刊作家　212．
Reichardt　雷哈德，柏林歌剧院院长　206，335．
Reichenbach　赖兴巴赫（德国）　224，226．
Reid　里德，苏格兰哲学家　72．

relativité des droits　权利的相对性　164．
remembrement　地块合并　34，94，183，605，617，619．
Renaissance（la）　文艺复兴　3，82，625．
Renault（Cécile）　赛西尔·雷诺，女刺客　420．
Rennes　雷恩（法国）　123，144．
représentants en mission　国民公会特派代表，特派员　261，346，349，360，365，366，371，372，373，379，389，390，391，395，434，435．
“républicains”（aux Etats-Unis）　美国“共和派”　621．
République（établissement de la）　共和国的建立　283—284．
républiques-sœurs　姊妹共和国　295，505，518，526，550．
républiques batave　巴达维亚共和国　445，496，519，524，613．
républiques cisalpine　西萨尔平共和国　487，496，520，525．
républiques cispadane　西斯帕纳共和国　483，485，487．
républiques cisrhénane　西斯莱茵共和国　495．
républiques helvétique　海尔维第共和国　523，613．
républiques ligurienne　利古里亚共和国　487．
républiques parthénopéenne　帕尔瑟诺佩共和国　529．
républiques romaine　罗马共和国　516，520，521，525，527，529．
réquisitionnaires　应征服役的新兵　394，443，491，588．
réquisitions　实物征集制　136，266，267，288，293，323，332，349，360，367，368，372，375，380，402，405，412，439，440，452，543，561，607．
réserve trentenaire　三十年不变　557．
rétroactivité des lois　法律的追溯性　578．
Reubelle　勒贝尔，热月党人，救国委员会委员，督政官　369，446，449，450，464，466，477，487，495，497，502，522，

540．
Reuss（la） 罗伊斯河 535，546．
Réveil du peuple（Le） 《人民觉醒报》 435，452，597．
Réveillon 雷威永，工场名 136．
Reventlow 雷文特洛，德国新教牧师 632．
révolte agraire 土地暴动 137，146，159．
Révolution économique en Angleterre 英国的经济革命 32—36．
Révolution de Paris（Les） 《巴黎革命》报 157．
Rhénanie 莱茵地区 58，207，273，292，295，297，340，446，455，464，466，485，486，487，490，495，523，524，613，640．
Rhigas 来格斯，希腊作家 528．
Rhin（le） 莱茵河 60，206，274，280，293，294，295，311，316，317，318，426，443，445，446，450，454，455，483，484，486，487，534，535，545，546．
Rhin（Haut-，département du） 上莱茵州 455．
Rhône（le） 罗纳河 252．
Ricardos 里卡多，法军将领 310，317．
Ricci（Scipion） 希比昂·李奇，意大利大主教，费布朗尼乌运动代表人物之一 49，208．
Richard et Lenoir 里夏尔和勒努瓦，法国大企业家 605．
Richardson 理查逊，英国小说家 83．
Richelieu 黎塞留，红衣主教，路易十四的近臣 294，295，371．
richérisme（le） 李奇主义 49．
Richmond 里士满，英海军部行政长官 320，328．
Richter（Jean-Paul） 让–保尔·李希特尔，德国作家 205，335．
Riem（pasteur） 里埃姆牧师，德国作家 614．
Riom 里翁（法国） 125．

Ripault　里博脱（法国）　402．
Risorgimento　意大利复兴　78．
Ritter　里特尔，德国地理学家　628．
Rivaud　里伏，圣多明各抗英力量的领导人　512．
Rivarol　里伐罗尔，黑党分子　159．
Rivoli　里沃利（意大利）　485，534．
Roberjot　罗伯若，法国谈判代表　531．
Robert　罗伯特，民主派，《国民信使报》撰稿人　196．
Robespierre（Maximilien）　马克西米里安·罗伯斯庇尔　56，125，158，161，195，197，230，231，235，238，240，241，246，256—259，264，267，283，285，288，289，290，294，296，301，336，344，346，349—353，355，356，361，362，363—366，368，369，378—380，382，384—390，397，404，409，412，413，414，420，421，424，426，428—432，433，435，501，503，540，559，583，592，621，625，633．
Robespierre（Augustin）　奥古斯丹·罗伯斯庇尔　386，431．
robespierristes（les）　罗伯斯庇尔分子　411，412，432．
Robinson　罗宾逊，英国军官　622．
Rocheuses（les）　落矶山脉　4．
Rodriguez　罗德里格斯，南美思想家　14，617，649．
Roederer　罗埃德累，塞纳州副检察长　258，550．
Roër（la）　罗埃河　281，315，316，345，426．
Roëttiers de　Montaleau　罗蒂埃·德·蒙塔洛，共济会分子　501．
Roger-Ducos　罗热–迪科，督政官　540，552．
Roland　罗兰，吉伦特分子，内政大臣　120，207，235，246，253，254，255，261，267，286—290，343，390．
Roland（Mme）　罗兰夫人　79，201，235，246，267，285，286，289，302，370．

Roll（baron de） 罗尔男爵 217．
Rollin 洛兰将军，奥皇的副官 327．
Romagne 罗马涅（意大利） 333．
romantisme 浪漫主义 627，629，630．
Rome 罗马（意大利） 42，210，214，333，482，486，497，520，523，524，526，529，613，617，631．
Romilly 罗米依，工厂名 401．
Romme 罗默，国民公会议员 201，284，377，401，438．
rônin（le） 日本浪人 20．
Ronsin 龙森，埃贝尔分子 348，365，368，371，383，384，386，387．
Rosas 罗扎斯（西班牙） 427．
Rose-Croix（les） 玫瑰十字会 68，95．
Rosenberg 罗森贝格，奥军将领 546．
Rossignol 罗西涅尔，共和军将领 348，365，369．
Rostoptchine 罗斯托契尼，俄国大臣 618，637．
Rothschild 罗斯柴尔德，国际金融家 27．
Rouen 鲁昂（法国） 255，401，543．
Rougé 鲁热，法军将领 544．
Rouget de Lisle 鲁日·德·里尔，马赛曲作者 251，257，597．
Roumanie 罗马尼亚 204．
Rousseau 卢梭，法国启蒙思想家 14，72，77，79，81，83，205，237，409，413，593，621，624，625，628．
Roussillon 鲁西荣地区（法国） 316．
Roux（Jacques） 雅克·鲁，革命时期的平民运动领袖 253，344，361，369，386，432．
Rovère 洛万，国民公会特派员 372，435．
Royale（place） 罗亚尔广场 401．

Royaume-Uni　联合王国　336．
Royer-Collard　罗瓦叶–科拉尔，君主立宪派分子　476．
Royou（abbé）　罗若教士，王党分子　159．
Royrand　罗亚朗，旺代叛乱首领之一　347．
Rudler　鲁德勒，督政府特派员　524．
Ruelle　吕埃尔（法国）　401．
Ruffo（cardinal）　吕复主教，曾领导意大利抗法运动　536．
Rûgen（île de）　吕根岛（德国）　206．
Ruhl　鲁勒，制宪议会议员　294．
Ruhr（la）　鲁尔地区（德国）　42．
Rumford　伦福德，美国物理学家　626．
Rzewuski　泽乌斯基，波兰贵族　243．
Saavedra　萨维德拉，西班牙首相　519，631．
Sadanobou　松平定信，日本幕府摄政　20．
Seint-Antoine（faubourg）　圣安东尼山　136，142，151，258，351，422，441．
Saint-Brieuc　圣布里厄（法国）　549．
Saint-Cloud　圣克罗（巴黎市郊）　160，191，551，552．
Saint-Denis　圣但尼（巴黎市郊）　366．
Seint-Domingue　圣多明各　13，192，193，236，322，427，449，450，512，650．
Saint-Gall　圣加伦（瑞士）　334．
Saint-Gaudens　圣高丹（法国）　185．
Saint-Germain（abbaye de）　圣热尔曼大教堂
Saint-Gothard　圣戈塔德（瑞士）　535，536，546．
Saint-Honoré（rue）　圣奥诺兰街（巴黎）　141，430，436．
Saint-Jean-d'Acre　圣让达克尔（即阿克，今以色列境内）　516．
Saint-Jean d'Ecosse　苏格兰圣约翰会　202．

Saint-Just　圣茹斯特　283，284，288，355，361，362，363，370，373，375，382，386，387，390，391，395，396，398，400，411，419，421，425，428—432，591，621．
Saint-Lazare　圣拉扎尔监狱　141，422．
Saint-Louis　圣路易（法国）　403．
Saint-Malo　圣马洛（法国）　387．
Saint-Marc（l'assemblée de，à Saint-Domingue）　圣马克议会　193，194．
Saint-Martin　圣马丁，法国神秘主义哲学家　68，594．
Saint-Nicolas-des-Champs　圣尼古拉–台尚教堂　253．
Saint-Pétersbourg　圣彼得堡　207，222，225，243，272，447．
Saint-Pierre（à la Martinique）　圣比埃尔（法国）　193．
Saint-Pierre-et-Miquelon　圣比埃尔和米克隆岛　427．
Saint-Pol　圣波尔（法国）　414，417，418．
Saint-Priest　圣普里斯特，法国大臣，后流亡国外　131，152，229．
Saint-Sébastien　圣塞巴斯蒂尔（法国）　426．
Saint-Siège　教廷　49，631．
Saint-Simon（duc de）　圣西门公爵，宫廷贵族，历史学家　107．
Saint-Simon（comte de）　圣西门伯爵，法国空想社会主义者　607．
Saint-Sulpice　圣苏尔皮斯教堂　265，442．
Saint-Vincent（cap）　圣文森特角　484．
“Sainte-Alllance”　神圣同盟　612．
Sainte-Foy　圣特–福瓦，银行家　246．
Sainte-Lucie（île de）　圣卢西亚岛　9，322，427，511．
Sainte-Menehould　圣梅内乌德（法国）　229，278．
Sakhalin　萨哈林岛，即库页岛　647．

salaires　工资　63，136，179，253，288，332，338，342，374，399，407，439，561，602，603，604，607
Saliceti　萨里赛蒂，督政府驻军特派员　479，483．
Salpêtrière（la）　萨尔佩特里埃监狱　264，592．
Saluces　萨卢佐（意大利）　333．
Sambre（la）　桑布尔河　318，381．
samouraï　（日本）武士　20．
San-Franoisco　旧金山（美国）　8．
San-Michele　圣米格尔（意大利）　481．
Sandomir　桑道米尔（波兰）　447，448．
sans-culottes　无套裤汉　145，252，253，257，268，281，285，286，289，290，292，303，343，344，345，348，350—352，355，356，360，361，366，368，369，373，375，376，380，386，387，392，393，396，402，404，406，407，408，409，413，415，418，419，420，428，429，433，436，440，450，452，477，503，512，559，565，566，567，570，572，607．
Sans-Souci（château de）　无忧宫　276．
Santerre　桑台尔，共和军将领　348，360，365，383．
Saône（Haute-，département de la）　上索恩州　358．
Saône-et-Loire（département de）　索恩–卢瓦尔州　357．
Saorgio　萨奥吉乌（意大利）　480．
Saoud　萨乌德，瓦哈比教派首领　17．
Sapinaud　萨皮诺，旺代叛乱首领之一　347．
Sardaigne　撒丁　91，213，214，216，249，272，280，306，307，334，462，481，521，529，536．537．
Sarre　萨尔河　382．
Saumur　索米尔（法国）　348，358．
Savenay　萨维内（法国）　383．

Savoie　萨瓦（法国）　202，207，249，280，293，295，297，300，317，360，382，388，444，445．
Saxe　萨克森（德国）　42，195，206，225，311，335，644．
Saxe-Teschen（duc de）　萨克森–但辛公爵　277，281．
Scandinaves，Scandinavie　斯堪的纳，维亚　25，87，303，325，401，423，461．
Scarpe（la）　斯卡普河　316．
Schauenbourg　绍恩堡（瑞士）　522．
Schelling　谢林，德国哲学家　629．
Schérer　谢雷，法军将领　481，505，526，534，539，542．
Schiller　席勒，德国作家　84，205，335，625，629．
schisme　分裂　194，346，473，523，572．
Schlegel（Auguste）　奥古斯特·施勒格尔，德国作家　629．
Schlegel（Frédéric）　弗里德里希·施勒格尔，奥古斯特之弟　629．
Schleiermacher　施莱尔马歇，德国神秘主义者　630，631．
Schlözer　施略策尔，德国作家　205，212．
Schneider（Euloge）　欧洛格·施奈德尔，施特拉斯堡市长　201，249，373．
Schön　舍恩，普鲁士官员　618．
Schönbornbust　申博恩比斯特，乡墅名　214．
Schrötter　施勒特尔，普鲁士官员　618．
Schubart　舒巴尔特，德国作曲家和诗人　92．
Schulenburg　许伦贝格，普鲁士外交官　271，272．
Schwytz　施维茨（瑞士）　523．
sea island（le coton）海岛棉　10，644．
secours mutuels（sociétés de）　互助会　64，602．
sections parisiennes　巴黎各区　158，264，351，352，353，354，366，370，371，377，435，440，441，567．

sécurité sociale　社会保险　412，607．
Sedaine　塞台纳，法国剧作家　84．
Sedan　色当（法国）　276，277，278，473．
sedition bill　惩治叛乱法案　621．
Seguin　塞甘，法国金融家　401，505．
Ségur　赛居尔，法国外交官　245．
Seine-Inférieure（département de la）　下塞纳州　358
sel　盐　12，25，367，580．
Sélim　塞利姆三世，奥斯曼苏丹　111，528．
Seltz　赛尔兹（法国）　526．
séminaires　神学院　213．
Semmering　赛姆林山谷（奥地利）　486．
Sénégal　塞内加尔　9，18，427，463．
Sénonais（le）　赛诺内（法国）　185．
Sensée（la）　桑赛河　316，359．
séparation des pouvoirs　三权分立　81，171，173，566．
séparation de l'Eglise et de l'Etat　政教分离　238，239．
Serbelloni　塞尔贝洛尼，西萨尔平谈判代表　520．
Serbes　塞尔维亚人　17，528．
Sérénissime　赛莱尼西姆，威尼斯古名　462．
serfs　农奴　58，60，69，93，618．
Seringapatam　塞林加帕坦（印度）　647．
Sérurier　塞律里埃，法军将领　481，535．
servage　农奴制　57，77，80，92，94，95，170，184，196，213，332，601，617，618．
Servan　赛尔文，法国防大臣　246，254，255，277，279．
service militaire obligatoire　义务兵役制　162，532．
servitudes personnelles　人身奴役　149．

Sèze（de） 德歇兹，国王辩护律师 287，290．
shah（le） 波斯国王 18．
Shakespeare 莎士比亚，英国文学家 83．
Sheffield 谢菲尔德（英国） 298，336．
Sheridan 谢里丹，英国作家和政治家 84，99，207，301，327．
shinto（le） 神道 20．
Shogoun，shogounat 日本幕府将军 20，21．
Sjbérie 西伯利亚 7，60，332，447．
Sicard（abbé） 西卡尔教士 594．
Sicile 西西里（意大利） 515，530，635．
Sienne 锡耶纳（意大利） 520．
Sierra Leone 塞拉勒窝内 646．
Sievers 西韦尔斯，俄国外交官 309，310．
Sieyes 西哀士 52，109，121，123，125，130，132，133，150，153，155，167，170，285，446，449，450，468，499，501，502，530，536，540，542，543，544，545，550，551，552，559，568，606，621，624．
Silésie 西里西亚（德国） 42，223，224，325，326，329，619．
Simoneau 西莫诺，埃当普市市长 253．
Simons 西蒙 469，479，505．
Simplon 辛普龙（今瑞士） 487，522
Sinclair 约翰·辛古莱，英国大臣 643．
Sindhia 辛提亚，印度王公 9．
Sistova 西斯托瓦（今保加利亚斯维希托夫） 224，232．
Slater 斯莱特，美国发明家 645．
Slesvig 石勒苏益格（德国） 42，619．
Smith（Adam） 亚当·斯密，英国政治经济学家 71，75．

Smith（Sidney） 西德奈·史密斯，英军将领 516．
socialisme 社会主义 267，607，608．
société d'ancien régime 旧制度下的法国社会 46—60．
société des Amis de la Constitution 宪政之友社 157．
société des Amis des noirs 黑人之友社 12，193，237，650．
société des Amis de la paix 和平之友社 160．
société des Amis de l'ordre 秩序之友社 473．
société dite"de 89" 1789年社 155，201，239．
société fraternelle "des deux sexes" 两性联谊社 195．
sociétés populaires 平民社团 195，196，252，370，371，372，373，375，388，391．
sociétés secrètes 秘密会党 19，212．
Sokoto 索科托（西非的一个地区） 18．
Sombreuil 松勃勒依，法军军官 451．
Somme（la） 索姆河 309，310．
Sonnenfels 桑南费尔，奥王约瑟夫二世的顾问 335．
Sonthonax 松都纳克斯，驻圣多明各军事特派员 238，427，512，650．
Soudan 苏丹 17，18．
Soulavie 苏拉维，法国驻日内瓦代表 424．
Soult 苏尔特，法军将领 397，546．
soumissionnaires（prêtres） 顺从派神甫 442，472，473，570，594．
Southey 沙赛，英国诗人 336．
souveraineté du peuple 人民主权 356，359，565．
Souvorov 苏沃洛夫，俄军将领 221，224，312，535，536，541，546，618，637．
Spa 斯巴（比利时） 216．

Spencer　斯宾塞，英国大臣　320，328．
Spielmann　斯皮尔曼，奥国掌玺大臣　223，224，244，269，271，281，282，308，310．
Spire　斯皮尔（德国）　280，282．
Spitafields　斯皮塔费尔德（英国）　326．
Spithead　斯皮梯特（英国）　489．
Staël（Mme de）　斯塔尔夫人，法国作家　239，472，501，550，551，592，602．
Staffa　斯塔发（瑞士）　334．
Stahl　司塔尔，德国医生和化学家　626．
Stände　等级　47，531，615．
Stanhope　斯坦霍普，英国外交官　207．
Stanislas Poniatowski　斯塔尼斯拉夫·波尼亚托夫斯基，波兰国王　222，270，309．
Stanz　斯坦兹（瑞士）　525．
stathouder（le）　荷兰陆海军统领　100，118，221，300．
Steiger　斯泰格尔，伯尔尼贵族领袖　424．
Stein　施泰因，普鲁士官员　618．
Stenay　斯特内（法国）　229．
Sterne　斯特恩，英国作家　83．
Stockholm　斯德哥尔摩（瑞典）　332．
Stockport　斯托克波特（英国）　298，643．
Stofflet　斯托弗莱，旺代暴乱首领之一　347，383，436，437，469，479．
Stokach　斯托卡克（奥地利）　534．
Stolberg　施托尔贝格，德国诗人　205，631，632．
Strasbourg　施特拉斯堡（法国）　144，201，202，218，249，251，261，382，400．

Stroganov　斯特罗加诺夫，俄国贵族　201．
Struensee　施特伦泽，丹麦大臣　94．
Struensee　施特伦泽，普鲁士财政大臣　329，330，618．
Stuarts（les）　斯图亚特王朝　75，97．
Sturm und Drang　狂飙突进运动　77，83，628．
style Louis XVI　路易十六风格　84．
“subvention territoriale”　土地附加税　115，117．
successions（partage égal des）　平分遗产　558．
Sudermanie（duc de）　苏但马尼公爵，瑞典摄政王　272．
Suède　瑞典　25，47，94，200，216，222，225，232，249，272，325，359，423，531，637．
suffrage censitaire　选举保证金制　170，172，458，568．
suffrage universel　普选制　158，195，230，257，258，259，265，355，453，457，566，568，621．
Suisse　瑞士　25，42，85，101，152，200，204，206，207，237，249，259，292，303，323，324，334，404，423，424，441，445，461，487，496，497，509，518，521—523，525，526，534，536，537，539，609，633，640，641．
Suleau　苏录，黑党分子　159．
Sund（le）　松德海峡　25．
Surcouf　絮尔科夫，海盗　398．
suspects　嫌疑犯　254，262，266，343，348，353，366，372，391，411，414，417，422，434．
Swedenborg　斯维敦布尔，瑞典神秘主义学者　68．
Sydney　悉尼（澳大利亚）　646．
Syrie　叙利亚　111，516，528．
système décimal　十进制　590．
système métrique　米达制　457，590．

Système du monde de Laplace　拉普拉斯的《宇宙体系解释》　593．
Tabago　多巴哥　9，245，322．
Taboureau　塔博罗，无套裤汉　344．
Tagliamento（le）　塔利亚门托河　486．
Taillefer　塔依菲，国民公会特派员　372．
Taine　泰恩，法国历史学家　163，560．
Talleyrand　塔列兰　44，86，108，121，158，179，186，191，220，245，249，475，477，490，495，501，502，512，513，514，515，522，523，551，561，582，620．
Tallien　塔里安，国民公会特派员　372，373，386，392，419，429，435，602．
Talon　塔龙，王党分子　196．
Tamise（la）　泰晤士河　294．
Tanaro（le）　塔纳洛河　481．
Tanouma　田沼，日本大臣　20．
Tarascon　塔拉斯贡（法国）　442．
Tarentaise　塔朗代士地区（法国）　316．
Target　塔尔热，制宪议会议员　24，143．
Targovitza　塔尔哥维查同盟　243，270．
tarif douanier　关税率　105．
Tarvis（le）　塔尔维河　472．
Tatars（les）　鞑靼人　18．
Tate　塔脱，美国人，“黑人军团”指挥　484，489．
Tauentzien　陶恩青，普鲁士驻俄国大使　448．
“taupe de la Révolution”（la, -Sieyes）　“革命的鼹鼠”　540．

taxation　捐税　26，126，136，183，253，266，267，268，286，288，343，344，351，368，371，374，375，401，402，452，561．
Tay-Son　太松族　18．
Tech（le）　台什河　382．
Temple（le）　丹普尔堡（巴黎）　259，442．
Tennessee　田纳西（美国）　648．
Tenno（le）　日本天皇　20．
Ternaux　泰尔诺，法国大企业家　605．
Terreur　恐怖　285，287，289，332，352，360，368，372，390，391，393，402，406，413，435，566．
Terreur blanche　白色恐怖　433，436，437，441—442，454，472，598，617．
Terreur directorale　督政府恐怖　498—501．
Terreur “Grande”　大恐怖　421—422．
Terreur “tricolore”　“三色”恐怖　231．
Teschen　但辛　111．
Tessin（le）　特辛河　481．
Thaër　塔埃，德国农学家　42．
Thelwall　赛尔威尔，英民主运动的参加者　337．
théocratie　神权统治　592．
théophilanthropie　慈善事业　473，501，592．
Théot（Catherine）　卡特琳娜·苔奥，女巫师　431，594．
Thiérache　蒂埃拉什（法国）　161．
Thierry de Ville-d'Avray　梯叶里·德维尔–达弗兰，国王首席随从　256．
Thiers　蒂埃尔（法国）　403．
Thionville　蒂翁维尔（法国）　277．

Thorild　托利特，瑞典自由派律师　332．
Thorn　托伦（波兰）　222，224，282．
Thouars　杜阿尔（法国）　348．
Thouret　都累，制宪议会议员　125，173．
Thugut　图古特，奥地利外交大臣　310，311，312，314，316，318，327，330，335，346，447，450，455，462，463，484，485，486，487，490，495，496，524，526，527，530，531，534，536，537，546，637，638．
Thuriot　杜里奥，丹东分子　362，369，378．
Thurlow　梭罗，英国掌玺大臣　299．
Tibre（le）　台伯河　529．
Tieck　蒂克，德国诗人　629．
Tiers Etat　第三等级　2，41，47，53，64，80，96，114，120—126，128，129，130，132，133，136，138，148，153，160，168，195，197，361，363，381，392，393，407，418，428，456，561，562，566，587，589，600，606，608，612．
“timars”“封地”　17．
Tippou Sahib　铁普苏丹　9，515，646，647．
Tiradentes　提拉唐代斯，巴西民族起义领袖　13．
Tirol　蒂罗尔河　483，534．
titres féodaux　封建文书　560．
Tocqueville　托克维尔，法国历史学家　564．
Tokougawa　德川家族　19，20．
Tolentino（traité de）　托伦蒂诺和约　486．
tolérance　宗教宽容　76，92，126，166，169，187，208．
Tombouctou　廷巴克图（马里）　646．
Tonkin　东京，即北越　18，647．
Tooke　杜克，英民主运动的参加者　337．

Torfou　托尔富（法国）　383．
tories　辉格党　97，297，337，633．
Toscane　托斯卡纳　213，217，302，333，427，444，446，461，526，530．
Toulon　土伦（法国）　308，314，315，316，317，319，321，322，328，335，357，358，368，372，382，398，418，442，480，508，515，635．
Toulouse　图卢兹（法国）　145，357，358，466，544，605．
Touraine　都兰（法国）　40，147．
Tourane　岘港（越南）　18．
Tourcoing　图尔昆（法国）　318，425．
Tours　图尔（法国）　266，348．
Toussaint-Louverture　杜山–路维都尔，黑人领袖　322，427，512，650．
trafic triangulaire　三角贸易　640．
traite des noirs　黑人买卖　28，33，43，98，170，193，326，650．
Travot　塔拉伏，法军将领　549．
Trébie（la）　特雷比河　535．
Treilhard　特雷拉，督政官　503，524，540．
Trenck（baron de）　特伦克男爵　335．
Trente　特伦托（意大利）　483．
Trésorerie（la）　国库　392，430，579，580，581．
Tressan（comte de）　特雷桑伯爵，法国作家　84，595．
Trèves　特里尔（德国）　206，241．
triages des biens communaux　公产抽签　109，184，557．
tribunal du 17 août 1792　1792年8月17日法庭　263．

tribunal révolutionnaire 革命法庭 343，344，345，348 350，352，364，366，370，386，415，420，431．
tribunal après le 9 thermidor 热月9日后的法庭 434，436，440，442，498
tribunaux de cassation 终审法庭 175，577．
tribunaux de commerce 商事法庭 175．
tribunaux de famille 家庭会议 175，562，576，608．
tribunaux extraordinaires 非常法庭 578．
tribunaux militaires 军事法庭 396．
tribunaux populaires 人民法庭 264．
Tribun du peuple（Le） 《人民的保民官》 469．
Trieste 的里雅斯特（意大利） 641．
Trinité（la） 特立尼蒂岛 511，512，646．
“triumvirat”（le），“triumvirs”（les） 三巨头 150，156，196，197，230，477，494，550．
Trogoff 脱洛戈夫，法国海军将领 321．
Trône renversé（barrière du） “推倒王位”的栅栏口 422．
Trouard de Riolles 特罗阿·德·里渥尔，黑党分子 161．
“troubadour”（genre） 行吟诗体 84，595．
Troubridge 特鲁布里奇，英海军将领 320．
Trouvé 特鲁维，法国驻西萨尔平大使 525．
Troyes 特鲁瓦（法国） 117，144，405．
Truguet 特罗盖，法国驻西班牙大使 496．
Tudors（les） 都铎王朝 91．
Tuileries（les） 杜依勒里宫 152，229，255，258，290，353，354，401，544．
Tupac Amaru 图帕克·阿马鲁，秘鲁民族运动领袖 13．

Turgot　杜尔哥，法国大臣，经济学家　25，40，41，63，107，116．
Turin　都灵　160，161，210，214，315，333，481，487，496，521，525．
Turkestan　土耳其斯坦　18．
Turquie，Turcs　土耳其　17，87，96，221，222，224，225，232，302，447，448，506，516，518，527，528，637．
Turreau　图罗，共和军将领　383，546．
typographes　排字工人　196．
Udine　乌迪内（意大利）　487，490，495．
Ukraine　乌克兰（俄国）　270，271，282，312．
ultramontains（les）　教皇至上主义者　79．
unions　工会　63，64．
unité nationale　民族绕一　107，126，131，149，173，374，412，564，589—591．
Unité（section de l'）　团结区（巴黎）　377．
universités　大学　14，48，97，212，561，571，585．
Untertan　农奴　60，94，95．
Unterwald　翁特瓦尔登（瑞士）　523．
Uri　乌里（瑞士）　523．
Urquijo　乌尔基霍，西班牙首相　519，631．
usure　高利贷　19．
utilitarisme　功利主义　80，600．
utilité sociale　公益　71，98，593，594．
Vadier　瓦蒂埃，山岳派议员　431，436，441．
vaine pâture　自由放牧
“vainqueurs de la Bastille”　攻克巴士底狱的英雄　142，151．
Val d'Enfer　瓦尔唐费尔（法国）　484．

Valais　瓦莱州（瑞士）　334，487，496，522，523，546．
Valazé　瓦拉泽，吉伦特分子　286，290．
Valdès　瓦尔德斯，西班牙海军大臣　319．
Valence　瓦朗斯（法国）　157，358，530．
Valenciennes　瓦朗西安（法国）　250，251，307，316，359，365，369，380．
Valmy　瓦尔米（法国）　244，267，269，276—280，281，282，284，305，313，327，340，385．
Valteline　瓦尔特利纳（意大利）　487，522．
Vancouver　温哥华，英国探险家　648．
Vandermersch　汪德曼什，布特拉邦起义将领　207，211．
Vandermonde　旺代蒙德，法科学家　400．
Van der Noot　万代·诺脱，比利时政治家　206，207，210，211．
Van Eupen（chanoine）　司铎万厄本　211．
Vanlerberghe　范勒尔贝格，法国金融家　505．
Varennes　瓦伦（法国）　151，161，200，208，228—232，236，252，256，290．
Varlet　瓦尔莱，忿激派分子　344，345，353，354，369．
Varsovie　华沙（波兰）　270，311，312，313，447，455．
Vaud　沃州（瑞士）　207，334，522．
Vaudou（culte du）　服图教　13．
Vaudreuil（comte de）　伏特勒依伯爵，法国流亡贵族　214．
Vauquelin　伏克兰，法国科学家　400，401．
Velay　符累地区（法国）　251．
vénalité des offices　捐买官职　50，61，94，109，118，149，157，175，195，558，559，587．
Vendée　旺代（法国）　236，245，314，317，322，339，340，341，346—348，355，357，359，366，383，384，395，436，

437，451，538，549．
Vendôme　旺多姆广场（巴黎）　471．
Vénétie　威尼西亚（意大利）　333，486，534．
Venezuela　委内瑞拉　649．
Vengeur（le）　“复仇者”号　427．
Venise　威尼斯（意大利）　6，37，101，215，220，280，302，311，450，461，486，487，491，523，641．
Venloo　文洛（荷兰）　449．
Vent（îles du）　向风群岛　193，322，427．
vebtôse（décrets de）　风月法令　411，417．
Verceil 维切利（意大利）　333．
Verdun　凡尔登（法国）　218，266，276，277，279，280，281．
Vergennes　维尔琴纳，法国大臣　26，86，111，221，518．
Vergniaud　维尼奥，吉伦特分子　235，236，237，245，246，254，256，267，290，370．
Vermandois（le）　韦芒杜瓦地区（法国）　40．
Vérone　维罗纳（意大利）　331，442，482，484，486，534．
Versailles　凡尔赛（法国）　86，111，128，133，137，150，151，152，165，208，351．
veto　否决权　229，255，256．
veto absolu　绝对否决权　150．
veto suspensif　延缓否决权　171．
Vico　维科，意大利哲学家　74．
Vicoigne　维科涅（法国）　359．
Victoire（rue de la）　胜利街（巴黎）　551．
Victor-Amédée III　维克多–阿梅代三世，撒丁国王　216，232，273．

Vienne　维也纳（奥地利）　84，206，212，215，216，224，225，232，242，269，272，282，310，318，334，462，466，480，483，486，518，594，526，527，632．
“vierges de Verdun”（les）　“凡尔登的处女”　277．
Vierzon　维埃宗（法国）　401．
Vieux Cordelier（Le）　《老科特利埃报》　384，385．
Vihiers　维埃（法国）　348，360，365．
Villaret-Joyeuse　维拉雷–儒瓦依厄士，法海军将领　321，427，451．
Villiers　维里埃，法国思想家　623．
Vincent　文森，埃贝尔分子　360，384，386，387，388．
Vindiciae Gallicae　《高卢的要求》　212．
vingtièmes　念一税　59，115，576，580．
Virginie　弗吉尼亚（美国）　15，621．
Virieu（comte de）　维里厄伯爵　160．
Visconti　维斯孔蒂，西萨尔平谈判代表　520．
visites domiciliaires　抄家　262，334，371，406，499．
Vistule　维斯杜拉河　312．
Vitry　维特里（法国）　279．
Vittoria　维多利亚（西班牙）　450．
Vivarais　维瓦雷（法国）　147，160，251．
Vizille　维齐尔乡墅　118，599．
volontaires　义勇军　140，248，250，263，278，328，341，346，347，394，395，491，532，587，588．
Volney　伏尔内，法国哲学家　592．
Volta　伏打，意大利物理学家　70，626．
Volaire　伏尔泰，法国启蒙思想家　71，75，76，79，92，205，237，239，378．

Vonck　冯克，比利时政治家　207，210，211．
Vorarlberg　福拉尔贝格（奥地利）　534，546．
Vorontzov　沃龙佐夫，俄国驻英大使　225，483．
Vosges　孚日山（法国）　381，382．
Wackenroder　瓦肯罗德，德国作家　629，631．
Wahabites　瓦哈比教派　528．
Wallenstein　《华伦斯坦》　625．
Warren Hastings　瓦伦·哈斯丁，英国政治家　9，12．
Washington　华盛顿，美国第一任总统　16，104，105，154，325，424，614，620，621．
Watson　沃森，英国主教　299．
Watt　瓦特，英国发明家　34．
Watt，agitateur　瓦特，从事挑拨活动的奸细　337．
Wat-Tyler（le）　《瓦特·泰勒尔》，英国诗人沙赛的剧作　336．
Wattignies　瓦提尼（法国）　317，381，398．
Weimar　魏玛（德国）　92，205，625．
Weishaupt　威沙普特，德国神秘主义者　95．
Wellesley　韦尔斯利，英国殖民主义者，印度总督　511，515，647．
Werner　维尔纳，德国神秘主义者　628．
Wesley　卫斯理，英国新教牧师　632．
Westermann　威斯台尔曼，驻军特派员　280，348，360，387．
Westphalie　威斯特伐利亚（德国）　311，313，426，448，449．
whigs　辉格党　76，97，98，211，225，297，299，300，301，335，336，337，338，509，613，617，633．
Whitbread　惠特布雷德，辉格党议员　338．
Whitney　惠特尼，美国发明家　644．
Whitworth　惠特沃思，英国驻俄大使　225．

Wickham　维克海姆，皮克派驻巴塞尔的代理人　451，473，521，536．
Widin　维丁（保加利亚）　528．
Wieland　维兰特，《德意志信使报》社长　205，335．
Wiener zeitung　《维也纳报》　212．
Wilberforce　维尔倍福斯，英国新教牧师　12，335，632．
Wilhelm Maister　《威廉·迈斯特》　625．
Wilhemsbad　威尔海姆斯巴得（德国）　95．
Wilkes　威尔克斯，英国激进政论家　99．
Williams（miss）　威廉斯小姐　201．
Willot　维约，国民公会议员　472，476．
Winckelmann　温克尔曼，德国考古学家　84．
Windham　温德海姆，英国大臣　211，315，327，328，451，462．
Winnipeg（lac）　温尼伯湖　4．
Wissembourg　维桑堡（法国）　317，380，381．
Wœrth　弗尔特（德国）　382．
Woëvre（la）　伏埃福尔地区（法国）　276．
Wola　沃拉（波兰）　312．
Wolf　沃尔弗，德国文献学家　76．
Wolf Tone　沃尔夫·汤恩，英国激进思想家，爱尔兰独立运动创导者　208，299，339，483，510．
Wollastone　沃拉斯顿，英国物理学家　626．
Wöllner　沃尔纳，普鲁士大臣　95，205，212，329，617．
Wolstonecraft（Mary）　玛丽·沃斯托恩克拉夫，女权主义领袖　208，623．
Wordsworth　沃兹华斯，英国作家　101，168，335．
Worms　沃尔姆斯（德国）　214，280．

Wren　弗仑，英国建筑家和画家　84．
Wurmser　武尔姆泽尔，奥军将领　311，313，314，316，317，381，382，455，483．
Wurtemberg　符腾堡（德国）　92，335，485，531，615，624，638．
Yéso　虾夷，即北海道（日本）　647．
Yeu（île d'）　耶岛（英国）　451．
Yonge　荣吉，英陆军部首席书记官　328．
York　约克郡（英国）　336．
York（duc d'）　约克公爵，英军将领　264，314，317，318，328，381，537，546．
Young（Arthur）　阿瑟·扬格，英国农学家　38，83，643．
Ypres　依普雷（比利时）　398，426．
Yriarte　伊利奥特，西班牙谈判代表　449．
Yssingeaux　依辛戈（法国）　251．
Yvron　依弗隆（法国）　279．
Zélande　泽兰（荷兰）　426．
Zerboni　泽尔伯尼，普鲁士官员　619．
Zimmermann　齐美尔曼，汉诺威贵族　214，622．
Zorn（la）　佐恩河　317．
Zug（lac de）　楚格湖　535．
Zurich　苏黎世（瑞士）　101，207，334，424，535，546．

汉译世界学术名著丛书

分科本◎历史

两次世界大战之间的国际关系

1919–1939

〔英〕E.H.卡尔 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
绪论 和平安排
对欧洲的安排
近东和非洲
美国与远东
第一部分 强制时期：联盟国家（1920-1924）
第一章 法国和它的盟国
保证体系
联盟体系
波兰
小协约国
第二章 战败中的德国
战争罪行和战争罪犯
裁军和非军事化
赔偿
第三章 欧洲的其他风暴中心
多瑙河国家
意大利
苏联 [4]
第二部分 和解时期：国际联盟（1924-1930）
第四章 和平的基础
道威斯计划
协约国之间的债务
日内瓦议定书
洛迦诺公约
第五章 全盛时期的国际联盟
鼎盛时期的国联
作为调解者的国联
国联的其他活动

第六章 反战运动
国联的协定
巴黎公约
杨格计划
第三部分 危机时期：回到强权政治（1930-1933）
第七章 经济崩溃
德国的危机
灾难之年
赔款的终结
世界经济会议
最后的阶段
第八章 远东危机
华盛顿会议后的中国
日本占领满洲
对国联的影响
第九章 裁军会议
裁军问题
裁军会议
四国公约
第四部分 德国的重新崛起：条约体系的终结（1933-1939）
第十章 纳粹革命
波兰和苏联
奥地利和意大利
法国、意大利和小协约国
巴尔干协约
第十一章 毁约
德国的毁约
意大利的毁约
洛迦诺公约的终结
第十二章 欧洲以外的世界
中东
远东
美国与世界政治

英联邦
第十三章 战争重新开始
西班牙内战
大国的对抗集团
德国开始侵略
战争爆发
附录1 门罗主义
附录2 威尔逊的“十四点”
附录3 国联盟约摘录
第一条
第四条
第五条
第八条
第十条
第十一条
第十二条
第十四条
第十五条
第十六条
第十七条
第十九条
第二十一条
第二十二条
大事年表
索引
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏版）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏版”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

绪论 和平安排

第一次世界大战持续了四年零三个多月——从1914年7月28日奥匈帝国向塞尔维亚宣战，到1918年11月11日协约国接受了德国的要求而签订停战协定。停战之后，协约国需要五年多的时间去完成全面的和平安排。1919年协约国和参战各国同德国签订了凡尔赛条约（6月28日），同奥地利签订了圣日耳曼条约（9月10日），同保加利亚签订了纳伊条约（11月27日），1920年同匈牙利签订了特里亚农条约（6月2日）。但是直到1923年7月23日，才在洛桑与土耳其签订了最后的和平条约；随着该条约于1924年8月6日生效，和平最终得以在全世界正式重建。与此同时，1921-1922年冬天，与太平洋有利害关系的各国在华盛顿召开会议并缔结了一系列条约，旨在将维持远东的现状建立在坚固的基础之上。或许可以说，所有这些条约，以及由它们派生出来的许多较小的条约和协定，构成了战后的和平安排。在第一次和第二次世界大战之间的年代里，几乎每一件国际性的重大的政治事件，都是这些安排的直接或间接的产物；因此，我们的研究就有必要从简洁概述这一和平安排的最重要的内容开始。

对欧洲的安排

具有某些特殊性质的凡尔赛条约，决定了其后的大部分历史。

首先，借用一句由于德国的宣传而家喻户晓的话来说，那就是凡尔赛条约是一个“强制的和平”。它是由胜利者强加给被征服者的，而不是在他们之间经过平等的谈判而达成的。从某种意义上说，几乎每一个使战争得以结束的条约都是一个强制的和平；因为战败国很难自

愿接受其战败的结果。5但是凡尔赛条约中的强制成分，比任何近代以来的和平条约中的强制成分都更为明显。在凡尔赛的德国代表团被允许就战胜国交给他们的条约草案提出一组书面意见。这些意见中的某些部分得到了考虑；然后战胜国就把修改了的条约正文交给德国代表团，并威胁说，如果在五天之内不能签订条约，战争将重新开始。除了在两个正式场合，即递交条约草案和签订条约的场合之外，没有一个德国代表团的成员与协约国的代表面对面地进行过谈判。即使在上述两个场合，也没有遵守正常的社交礼节。在签字仪式上，两位德国的签字者未被允许与协约国的代表一起坐在桌旁，相反，战胜国以对待战犯的方式将他们押送到被告席，再将他们押解出去。这些不必要的羞辱只能用这场战争遗留的强烈的痛苦之感仍未消失来解释，然而无论是在德国还是在其他地区都产生了深远的心理影响。这些羞辱在德国人的意识中强化了"强制的和平"的观念，并有助于建立这种信念，这种信念在德国已经相当广泛，在其他国家的主流媒体中也已被心照不宣地加以接受，即在这种形势下从德国勒索而来的这个签字画押，在道义上对德国没有约束力。

其次，凡尔赛条约与以往的任何和平条约都不相同，它声称建立在战争过程中宣布的大量普遍原则的基础之上，这些原则中最有名的就是威尔逊总统的"十四点"，它在停战协定签署之前便为德国所正式接受并作为和平安排的基础。多亏了威尔逊坚持这些原则，该条约才得以建立在真正的理想主义的基础之上。它规定建立国际联盟，其主要宗旨是确保维持和平；它建立国际劳工组织以规定劳工的状况；还建立了对德国放弃的殖民地的政府委任统治制度。1919年以后，这些机构和制度便成为新的国际秩序的正常的和基本的组成部分了。然而，条约的制定者们企图把理想主义和战胜国的苛求混杂在一起所带来的其他后果则是不太妙的。对于批评家们来说，把该条约的某些部分和"十四点"的正文加以比较从而怀疑它们，这并不困难。或许人们容易提出这样的问题：是否德国割让给波兰的那些领土仅仅包括"由无可争辩的波兰人口居住的"地区，是否对德国所有海外领土的剥夺是"对所有殖民地要求的一种自由的、不存偏见的和绝对公平的调整"；而且由于协约国曾经宣布以民族自决作为解决领土问题的指导原则，那么，禁止德—奥合并就是站不住脚的。上述这些在原则和实际运作

之间的矛盾与其他差异很容易给一些人以口实，他们想要论证凡尔赛条约是一个被玷污了的文件，而且想要论证协约国已经破坏了停战协定的签订所依据的那些条件。

凡尔赛条约强加给德国的奴役性状况，最终几乎毫无例外地被协定、或随着时间的流逝、或由于德国方面的毁约而得以废除。它们当中的最重要的部分（惩罚，赔偿，非军事区，裁军）将在以后 的各章中加以讨论。这里只需概述关于欧洲的领土规定。在西部，德国把阿尔萨斯和洛林归还法国，在欧本和马尔梅迪割让两块极小的领土给比利时，并放弃了它过去与卢森堡的关税同盟。萨尔煤矿区由国际联盟的一个委员会管理15年，期满时其命运将由全民公决来决定。矿产的所有权转让给法国作为对战争期间法国的煤矿区遭到破坏的补偿。在南部，德国割让了一窄条领土给新建的国家捷克斯洛伐克，并禁止与奥地利合并，除非得到国联行政院的一致同意。在北部，过去的大公爵领地石勒苏益格的一部分（普鲁士于1864年夺自丹麦），由全民公决来决定其归属。公民投票在1920年2月和3月举行，其结果泾渭分明，令人满意。在其北部地区，75%的票数同意归属丹麦，在其南部地区则以一种甚至是更大的多数拥护归属德国。

在东部，德国割让给主要协约国和参战各国的是默麦尔的港口及其邻近地区，这一地区最后转让给了立陶宛。德国将波兹南省和西普鲁士省的大部分地区割让给波兰，并带有一条大约40英里宽的海滨地区——即所谓的"走廊"，它把东普鲁士和德国的其他领土分隔开来。但泽 [1] 是一个德国人居住的城市，但又一直是波兰的港口（它在"十四点"中已被许诺成为"一个自由的"和安全的出海口），成为一个与波兰有条约关系的自由市，进入波兰的关税体系，并由波兰指导其对外关系。另外，要在西普鲁士的马里沃德地区，东普鲁士的阿伦施泰因地区，以及整个上西里西亚地区进行全民公决。马里恩维尔德地区和阿伦施泰因地区的公民投票于1920年7月举行，其结果是同意归属德国的占压倒优势，在每个地区都只有几个村庄表明大多数人同意归属波兰，于是这些村庄就被转让给了波兰。在上西里西亚的公民投票被推迟到下一年，而且在双方都激起了强烈的情感并爆发了严重的暴力冲突。上西里西亚与其他全民公决的地区不同，它蕴藏着丰富的煤、

铁资源并包括一个巨大的人口稠密的工业区。投票的结果证明是不能令人信服的。大约60%的投票者赞成归属德国，约40%同意归属波兰。但是除了某些明确划定的农村地区之外，计算出来的结果是拼凑起来的数字，这使做出决定极为困难。以英国和意大利的特派员为一方，以法国的特派员为另一方，提出了相去甚远的看法。协约国最高委员会对这些看法未能取得一致意见，于是便依靠一个令人不愉快的指示而把整个问题提交给了国联行政院。行政院在经过另一次危险的僵局之后，在法国特派员提出的界线和英国一意大利特派员提出的界线之间做出了一个近似公平的折中办法。由于英一意的界线是一条精心计算的尽可能接近实际投票结果的界线，相反法国的界线则明显地偏向波兰的要求，因此根据严格公平的原则，行政院的决定也并非无懈可击。德国以愤怒的情绪接受了这个决定，但是在国联的早期年代中，这一决定增加了德国的舆论对国联抱有的成见。凡尔赛条约的领土条款使德国在欧洲失去了2.5万多平方英里的土地和大约700万人口。

我们可以对欧洲的其他和平条约给以更简洁的说明。

1918年11月奥匈帝国君主政体的崩溃留给德意志、奥地利一个孤立的和不均衡的残余地区。它的700万居民中有200多万集中在维也纳。波希米亚，摩拉维亚和原奥地利西里西亚已经脱离奥地利而组成了捷克斯洛伐克的核心部分。斯洛文尼亚已联合塞尔维亚和克罗地亚一起组成了南斯拉夫国家。意大利占领了的里亚斯特及其邻近地区。圣日耳曼条约所做的就是把这些既成事实记录在案。它只有两项明显与民族自决原则相抵触的条款，一是重复凡尔赛条约的禁止奥地利与德国合并的禁令，另一个是把清一色讲德语的南蒂罗尔割让给了意大利，其目的是使意大利拥有布伦纳山口这一战略边界。但是奥地利的经济状况已经惨到（数月以来维也纳几乎完全处于饥饿之中）几乎对这个和平条约的政治侮辱麻木不仁的地步了。由于担心与德国合并的运动会呈现出不可控制的规模，协约国并未打算认真实行该条约的非领土条款；而奥地利的赔款委员会则把自己变成了一个救济组织。

古老的匈牙利王国（它的1700万居民中至少有一半是匈牙利人）也已经按其种族分成了各个部分。特里亚农条约对斯洛伐克转让给捷克斯洛伐克，克罗地亚转让给南斯拉夫，以及特兰西瓦尼亚转让给罗马尼亚予以确认。就其主要方面来说，这些决定是公正的。但是，匈牙利的边界比德国的东部边界甚至更为明显地证明了条约制定者们的某种渴望，即渴望在任何地方都尽可能地把他们的原则滥用得有利于协约国而不利于敌国。这种灵活性所积累的影响是不可忽视的；而且匈牙利的媒体已经充分利用了那些少数的不公正行为。

保加利亚的损失几乎与匈牙利的损失一样严重。而且这些损失中的大部分并非始于1919年的和平安排，而是始于1913年结束第二次巴尔干战争的和平协定。在1912年的第一次巴尔干战争中，保加利亚与塞尔维亚、希腊、罗马尼亚联合起来，将土耳其驱逐出了巴尔干，并把它赶回到离君士坦丁堡大约50英里一线。但是胜利者为瓜分战利品而发生争吵。在第二次巴尔干战争中，保加利亚同时受到它过去的三个盟国和土耳其的进攻，并在最后的条约中被迫割让领土给所有这四个国家。1919年的纳伊条约重新确认了保加利亚的损失。它把保加利亚同塞尔维亚和希腊的边界做了进一步不利于保加利亚的修改，并原封不动地保留了1913年的明显不公平的与罗马尼亚的边界。导致所有保加利亚人强烈不满情绪的就是失去了马其顿地区，这是因它参加第一次巴尔干战争而许诺给它的报酬；我们在这里涉及的领土问题在性质上不同于此前我们讨论过的任何领土问题。在德国与波兰之间，或者在匈牙利人和罗马尼亚人之间确定合理而公平的边界或许是困难的，但至少不用怀疑考虑到了所涉及的人口的种族性质。但是在马其顿是否遵从这个首要之点是极有争议的。马其顿人是斯拉夫民族的一支，但是他们的民族意识已经相当淡漠或者根本就不存在，而且他们的方言已经逐渐地融入了塞尔维亚语或保加利亚语。总有一天他们能够毫无差别地变成真正的塞尔维亚人或保加利亚人。为1919年所确认的1913年的解决办法，把马其顿的大部分给了塞尔维亚，其余的大部分给了希腊。但是马其顿人是不发达的民族，他们崇尚强盗行为。他们当中的忠诚于保加利亚的人逃到保加利亚并在那里成立了一个马其顿革命组织，并周期性地在南斯拉夫或希腊领土上发动袭击，采取恐怖手段对付边界两边的居民，因此使战后保加利亚和其邻国的关系严

重恶化达10年以上。在这段历史时期，与欧洲的其他任何地方相比，在马其顿的生命和财产或许更没有保证。

在纳伊条约的其他条款中唯一需要提及的，是协约国同意“确保保加利亚到爱琴海的经济出海口”这一条。保加利亚人认为这意味着给保加利亚一条像波兰一样的领土走廊。而协约国提出的建议是在希腊的一个港口为保加利亚建立一个自由区。但是保加利亚人宁愿没有面包也不要半个面包；结果便不曾做任何事情使这一有争议的条约付诸实施。

最后需要提到的是那些新建的国家——波兰和捷克斯洛伐克——以及其他增加了大量领土的国家——南斯拉夫，罗马尼亚和希腊，它们被要求与主要协约国和参战各国签订条约，在这些条约里它们保证给予居住在其领土之上的“种族上的，宗教上的和语言上的少数民族”以政治权利，宗教信仰自由，受教育的权利，以及在法庭上和在同当局打交道时使用他们自己的语言的权利。同样的条款也包括在与奥地利、匈牙利、保加利亚和土耳其的和平条约之中。而德国则并未被要求同意对任何少数民族承担义务。具有足够讽刺意义的是，这几乎是凡尔赛的和平缔造者们唯一承认德国与其他大国拥有平等地位的方面。

近东和非洲

1923年7月与土耳其签订的洛桑条约，是和平条约中唯一持续了13年之久并被它的所有签字国承认是有效的和切实可行的条约，而且即使在1936年，它也是在自愿同意的情况下并只在一个方面进行了修改。从历史上看，洛桑条约的这种有别于其他和平条约的优点是由于以下几个因素：它在冲突结束近五年以后才得以签订，这时强烈的愤怒情绪已经随着时间的流逝而减弱；它不是强加的，而是在各方之间经过长时间的讨价还价的谈判之后达成的；它的签字地点也不是某个

协约国的首都，而是一个中立国的领土。在这里不妨概述一下导致这种令人满意的结果的那一系列长期而复杂的事件。

在1919年5月和平会议期间，在列强紧张地全神贯注于德国问题的同时，也一直在插空讨论土耳其的前途，希腊首相文尼泽洛斯说服协约国允许希腊军队占领位于小亚细亚的士麦那[2]。土耳其人以最不能宽恕和最蔑视他们的敌人的心情，强烈愤恨在达成停战协定很久以后还对他们的领土的这种入侵。从这种愤恨情绪中诞生了一场大规模的民族起义，并造就了一位有才华和有实力的领导人穆斯塔法·凯末尔。在一年的时间里，凯末尔主义者便横扫整个国家，只剩下一支协约国的守备部队还保卫着仍在伊斯坦布尔的土耳其傀儡政府。协约国无视警告，于1920年8月在色佛尔与伊斯坦布尔政府签订了一个和平条约。它建立在凡尔赛条约的模式之上，尤其是规定士麦那仍由希腊占领五年，此后它的命运将由公民投票来决定。

然而，希腊国内发生的一系列事件打碎了强制实施色佛尔条约的任何一点的可能性。1920年10月，希腊国王亚历山大被其宠物——一只猴子咬伤而死亡。在随后举行的大选中，文尼泽洛斯被剥夺了权力；而曾在战争期间因其亲德倾向而被驱逐的前国王康斯坦丁则回来重登王位。这种做法失去了协约国的同情心——这种同情主要是由于文尼泽洛斯的个人魅力。第二年，首先是法国人，然后是意大利人，同已经在安卡拉建立的凯末尔主义者的政府签订了秘密协定。在英国劳合·乔治的希腊政策遭到了严厉的批评；而且尽管希腊军队已经不顾一切地从士麦那挺进到小亚细亚腹地，但是形势已经很清楚，那就是它不能再指望得到协约国的有效支持。在这种情况下，溃退是不可避免的。希腊人慢慢向后撤退；并在1922年9月，在经过了几场特别残酷的战斗之后，凯末尔把最后一支希腊军队赶出了亚洲的土地。在胜利的鼓舞下，现在凯末尔主义者把注意力转向伊斯坦布尔。法国和意大利的政府仓促撤退了他们的守备部队，形势相当危急。一时间，英国和土耳其之间重新开始敌对行动似乎不可避免。但是穆斯塔法·凯末尔及时停止了行动。双方签署了停战协定，这就为在洛桑召开和平会议铺平了道路，第二年夏天和平条约得以在洛桑签订。

像奥匈帝国一样，在1918年停战协定签订时，奥斯曼帝国已处于解体状态，它的巨大的阿拉伯领土已经处在英国和法国军队的占领之下。然而幸运的是，凯末尔主义者的运动从一开始就排除了奥斯曼帝国的这块古老的伊斯兰教的发祥地，并宣布了民族自决的现代世俗原则。新的土耳其国家明确宣布放弃对包括大多数阿拉伯人的领土的一切要求；因此使缔造和平并未出现不可克服的困难。土耳其的欧洲边界以牺牲希腊为代价而向前推进到阿德里安堡；也没再听说士麦那有什么公民投票。色佛尔条约中涉及的惩罚、赔偿和裁军等条款也被取消了。但是土耳其政府有点令人不可思议地接受了在土耳其的领土上建立两个非军事区的要求，一个在色雷斯，另一个在海峡地区。在安卡拉召开的国民大会相当满意它所获得的东西，宣布土耳其是一个以凯末尔为其总统的共和国，并开始了强有力的世俗化进程，1924年春天，土耳其废除了奥斯曼哈里发——伊斯兰的宗教领袖的职务，他曾在四个半世纪中一直在伊斯坦布尔拥有他的教权。

前奥斯曼帝国的阿拉伯各行省的命运可以用来作为对委任统治制度的介绍。国联盟约规定，由战败国割让的那些领土“其居民尚不克自立于今世特别困难状况之中”的那些地区，应该被置于“各先进国”的保佐之下，而这些先进国家“即以受任统治之资格为联盟施行此项保佐”。实际上，受托国在多大程度上能宣称他们代表国联行动，是令人怀疑的。这些讨论中的领土是由德国和土耳其割让给协约国和主要参战各国的，它们负责选择委托管理国。国联批准了委任管理条款，并接受来自受托国的有关在它们保护之下的那些领土状况的年度报告。但国联的作用仅仅限于温和的批评。因为国联并未转让这种托管权，但是显然它也不能取消委任管理。对被委任统治的领土的主权归属于哪的问题，是一个解决不了的法律难题。

国联盟约规定三种委任统治（通常称为A、B、C三类委任统治），根据对委任统治所实施的居民的发展阶段来加以划分。

前土耳其的诸省份处于“A”类委任统治之下，规定委任管理的任务是“提供行政指导和帮助……直到它们能够自立的时候为止”；并明确规定“当地居民的愿望必须是选择委任管理时的主要考虑”。不能说这最

后的条件被充分地满足了。阿拉伯的领土在战争期间就已经被英法之间的秘密协定而预先安排了；而且尽管在战后对实行该协定存在着大量争论，但是争论的关键并非在于当地居民的愿望。叙利亚的委任统治被分配给法国，伊拉克和巴勒斯坦及外约旦 [3] 的委任统治被分配给英国，而英国对巴勒斯坦的委任统治是以英国政府于1917年做出的要在巴勒斯坦建立"一个犹太人的家园"的保证为条件的。奥斯曼帝国的其他阿拉伯省份则获得了它们的独立。位于红海沿岸的长条阿拉伯边界——它因其包括圣地麦加和麦地那而被所有穆斯林看成是一块重要的土地——成立了独立的汉志王国 [4] 。土耳其在其他阿拉伯地区的主权只不过是名义上的；对于那些由定居人口居住的地区来说，实行统治的是一些自治的苏丹、酋长和阿訇。

"B"类委任统治被运用于德国在非洲的大部分领地，其居民被认为不能胜任任何形式的行政管理自治，但是委任统治国不仅有义务禁止奴隶贸易和武器交易，不得招募当地人从事"除警卫目的或保卫领土以外的"活动（这是一个有点含糊的规定），并且有义务给予国联其他成员国以贸易和商业上的平等权利。在东非，整个前德国的殖民地坦葛尼喀被委托给英国，除了两个西部的毗连比属刚果的省份被委托给比利时，南部的基永加港完全让给葡萄牙之外。西非的喀麦隆和多哥均在英、法的委任统治之下分而治之。

"C"类委任统治设立于德属西南非洲，其委任统治权属于南非联邦，而德国在太平洋上的岛屿属地被委托给澳大利亚、新西兰和日本。"C"类委任统治地区"在受托国的法律之下进行管理"，而且"B"类和"C"类委任统治的实际区别在于：受托管理后者的国家没有义务给其他国家以托管领土上的贸易和商业方面的平等权利。

美国与远东

在对待战后做出的安排方面，美国人民的态度摇摆于极其理想主义和极其谨慎之间，在某种意义上这似乎是这个时期美国人对待外交

事务的特点。美国首先通过总统说明它坚持将国联盟约写进凡尔赛条约之中；然后它又通过国会以该盟约所强加给它的义务为理由而拒绝了凡尔赛条约。美国这种不合作态度的最终影响是巨大而深远的。但是它并没有对欧洲的安排产生直接影响。美国与德国、奥地利和匈牙利分别签订了主要是形式上的条约（它并未与保加利亚和土耳其交战）；于是和平得以恢复而又未使美国卷入不受欢迎的欧洲的义务之中。

在远东，美国却不能保持同样的平静而超然的态度。战争的结束使日本成为太平洋上占有优势的国家，在战争中，日本自己的军事力量的使用不过是名义上的。根据凡尔赛条约，日本从德国获得了中国山东省的胶州"租借地"，这个决定使中国拒绝在该条约上签字。它还同时得到了对北太平洋上的前德国岛屿属地的委任统治权。由于沙皇俄国的消失，日本成了接近中国边界线的唯一大国；而且由于俄国和德国的海军同时遭到了毁灭，这就使日本不仅成为远东最强大的海军国家，而且成为世界第三海军强国。日本对中国的威胁和它争取获得太平洋上的海军霸权的企图引起美国有识之士的极度不安；于是1921年下半年美国政府邀请其他大国（英帝国、日本、法国和意大利），再加上其他三个在太平洋上有领土利益的国家（中国、荷兰和葡萄牙）以及比利时（它要求包括其中完全是出于感情上的考虑），一起"参加一个关于限制军备的会议，而与此有关的太平洋及远东问题也将得到讨论"。该会议于1921年11月在华盛顿召开了。

华盛顿会议的结果签订了三个条约。第一个条约被称为《四国条约》，在美国、英帝国、法国和日本之间签订，它们同意相互尊重它们在太平洋上的岛屿属地的权利，并同意一旦它们之间对这些权利产生任何争论、或因任何其他国家的侵略行为而使这些权利受到任何威胁之时，四国共同进行磋商。这个简单的文件的重要性是双重的。自美国拒绝国联盟约之后，该条约第一次把美国拉进了一个与其他大国就共同关心的问题进行磋商的有限体系，并且它为现在已经是多余的英日同盟的终结提供了一个相当体面的借口，英日同盟在美国、自治领以及英国的大部分公众舆论中已变得极不受欢迎了。第二个条约即《五国协定》，该协定为海军的裁军规定了一个广泛的限度，其基本

要点是：在主力舰方面确立英帝国和美国之间的海军对等，并规定日本的主力舰力量为英国和美国的60%。法国和意大利的定额为35%。对轻巡洋舰、驱逐舰、潜水艇和其他辅助舰只则没有规定限制。签字国进一步同意在太平洋上的指定区域维持防御工事和海军基地方面的现状。第三个条约是《九国公约》。出席会议的所有国家保证尊重中国的独立与完整，并"不得因中国状况，乘机营谋特别权利，而减少友邦人民之权利"。在这些条约之外，还有另一个文件也在华盛顿签订；尽管它并不是会议正式议程的一部分，但是如果没有来自英国和美国代表团的巨大压力，肯定不能达成协议。在这个由日本和中国单独签订的协定中，日本同意将凡尔赛条约中由德国让与它的胶州领土归还给中国。

华盛顿会议作为一个杰出的成功而受到欢呼，不是没有道理的。它看起来恢复了太平洋上的战前力量平衡。迫于坚定的英—美联合阵线以及世界舆论的道义压力，日本被迫接受了这样的结果，这即使不是一个公开的失败，无论如何也是对它的野心的严重抑制。日本被说服放弃了它在中国大陆的唯一战利品。它未敢要求与英帝国和美国的海军对等；而且它要求达到英国和美国海军吨位的70%的比例被削减到60%。日本对中国的完整和对太平洋上英—美海军优势的威胁都被排除了。但是，就华盛顿诸条约所确立的形势是建立在日本并不愿意放弃它在亚洲大陆的急进政策这一点来说，这种形势是不安全的。日本早晚将意识到它的力量，将憎恨在华盛顿解决方案中给它带来的威信损失。是盎格鲁—撒克逊人还是日本人在远东拥有优势影响这一根本问题仍然没有得到解决。但是感谢华盛顿会议，它把这种未定的形势保持了几乎整整十年。

---

[1] 今格但斯克。——译者

[2] 今伊兹密尔。——译者

[3] 其领土构成了今日之约旦的大部分。——译者

[4] 今沙特阿拉伯。——译者

第一部分 强制时期：联盟国家（1920-1924）

第一章 法国和它的盟国

在1919年以后的年代里，欧洲事务中的最重要的和最持久的一个问题就是法国对安全的追求。在17世纪和18世纪，法国有理由把自己视为欧洲最大的军事强国；而且这种传统观念在拿破仑战争之后仍然存在，因为当时它只是屈服于反对它的全欧洲的联盟。1870年，法国对它的力量的这种幻觉因法国—普鲁士战争而猝然破灭。一个新的国家已经在中欧兴起。它的民族意识和法国的民族意识同样强大而凝聚，而它的自然资源要比法国丰富得多。德国的丰富的矿产资源使它的工业得以发展并赋予它生产战争物资的能力。在这些方面，法国别指望和它竞争。法国的人口几乎总是停留在不到4000万的水平上，而德国的人口却以每十年500万的速度增长着，到1905年已经超过了6000万。不仅如此，德国人还显示了他们拥有组织军事力量的天赋。德国的战争机器不仅在装备和人员方面优于法国的战争机器，而且在其运转方面也超过法国。1914年，法国人——就像他们完全意识到的那样——如果不是英国的迅速介入，他们将会在六个星期内再次成为一个战败国；而英国的介入简直是千钧一发。对1918年的胜利的欢呼是昙花一现的。而且即使在欢庆胜利的时候，人们也听到了一种深深的担忧之声。自1870年以后——更不必说自1914年以后——法国已经可怕地意识到它在德国面前的虚弱地位。法国已经将1871年的失败转为胜利，那么，它能够找到什么办法才能阻止德国在某一天将1918年的失败转为胜利呢？

法国对这个问题的第一个回答是明确而坚决的。它希望获得它称之为“天然屏障”的地区，即永远拥有莱茵河及其河上的桥梁，因为任何来自东方的对法国的入侵之敌都必须经过它们。一份法国于1919年2月提交给和平会议的备忘录指出：“危险来自德国拥有莱茵河左岸和莱茵河上的桥梁……在目前情况下，对西方和海外的民主国家来说，它们的安全使由它们来守卫莱茵河上的桥梁成为必须之事。”令法国深

深失望的是，它的盟国拒绝将莱茵河作为法国的安全边界，理由是这种安排将使一直居住在莱茵河左岸的500多万德意志人从德国分离出去。在经过激烈的争论之后，法国被迫放弃了它的要求。作为交换条件，法国得到了：

（1）在凡尔赛条约的条款中包括规定由协约国的军队占领莱茵河左岸15年，并规定了它的永久非军事化（即禁止在莱茵河西岸驻扎军队或修建工事）；

（2）法国与英国和美国分别签订条约，其中规定"一旦德国对法国采取任何未经挑衅的侵略行为时"，英、美同意立即对法国实行援助，这两个条约与凡尔赛条约同时生效。

美国未能批准在凡尔赛签订的条约致使英国和美国对法国的上述保证无效。法国感到自己受了欺骗。法国仅凭一纸并未兑现的诺言就放弃了它的要求；而这种不满则成为以后所进行的、法国和英国有关安全问题的讨论中贯穿始终的基本因素。

由于法国不得不就这样放弃了它对获得"天然屏障"的追求，因此在随后的四年中，法国进行了疯狂的努力去寻求它对德国天生劣势的补偿措施，并减少它对德国报复的担心。它采取了双管齐下的方式：建立条约保证体系和联盟体系。

保证体系

大约在1920年初，当时的情况已经很清楚，即英国和美国针对未经挑衅的侵略的保证决不可能生效，因此除了在国联盟约中具有的保证法国免遭德国侵略的条款之外，法国处于没有任何条约保证它免遭德国侵略的状态。而法国从一开始就认定这是不够的。法国的判断的确不错，盟约第10条规定，国联成员国保证"尊重并保持联盟各会员国领土之完整及现有政治上之独立，以防御外来侵犯"，盟约的第16条和

第17条还规定了对任何无视它的义务而诉诸战争的国家实行制裁或惩罚。但是英国（它被视为最重要的国家）只是勉强地接受了第10条；而法国关于建立一支国际部队的建议则遭到了英国和美国的断然拒绝，但只有这支国际部队才能使制裁成为有效之事。第16条规定国联成员国有义务与某个侵略国断绝财政和经济关系。但是军事行动（只有它才能制止德国）取决于行政院的“建议”，而该建议要求全体一致的投票，而且在投票时，该建议是否被接受则取决于每个国家是否愿意这样做；另外，美国拒绝履行义务也引起了对国联的财政和经济封锁的功效，甚至对国联是否会实行财政和经济封锁的可能性的极大怀疑。

当国际联盟正式开始工作时，法国进一步加深了对盟约效力的怀疑。在1920年12月国联于日内瓦召开的第一届大会上，第10条和第16条立即成为攻击的目标。加拿大希望完全删掉第10条；斯堪的纳维亚的代表团们则要求规定根据第16条自动实施经济制裁的例外情况。这两项建议都引起了长时间的磋商。第二年，国联大会通过了一个决议，它特别规定，如果需要，国联行政院将建议一个期限，到此期限将开始实行第16条所规定的强制经济压力，其结果是使行政院可以在推迟经济制裁和减轻经济制裁的实施程度方面自由行事。1923年提出的决议宣布，需要采取何种措施去履行第10条的义务，必须由“每个成员国的政府裁定”。这个决议的结果是把整个军事援助问题留给每个政府自由决定；而且只要一个小国投票反对，这种行动的采取就会受到阻挠。尽管第10条和第16条都未被正式修改，但从这些讨论中可以清楚地看到，在危机期间实际实行这些条款的程度将大大落后于盟约的严格的字面含义。这个在日内瓦的机构显然不可能发动那种迅速的军事行动，但只有这种行动才能挽救法国免遭侵略。

在这种情况下，法国继续催促英国给以某种追加的援助保证以反对德国的侵略，这是不奇怪的。然而这些努力的结果与初衷相悖。1922年1月，英国政府终于鼓足勇气提出给法国一个保证，它大体上相当于1919年那个夭折的条约中的条款。碰巧当时的法国总理是固执而短视的普恩加莱——他信奉要么全要、要么全不要的政策——他要求该保证必须附加一个规定英国军队提供明确援助性质的军事协定，

并且宣称，如果没有这个协定，单纯的保证条约对法国是没有意义的。然而英国政府并不打算使自己在承担义务方面走得这样远。它已经还清了它欠法国的道义债；现在它暂时放弃去完成这个明显是毫无希望完成的任务，即满足法国对安全的追求。

联盟体系

普恩加莱之所以采取这种不妥协的态度，部分原因在于当时法国在其他方面寻求安全并获得了成功。这个成功就是一个联盟体系的建立。一个军事联盟政策比起一个更多是抽象色彩的反对侵略的安全保证来说，更适合法国的气质和法国的传统。对法国来说，正是这种政策使它在18世纪的欧洲获得了霸权，当时它借助与奥地利周围的小邻国的联盟而牵制了奥地利。现在它也正是依靠这种政策寻求包围德国。在西部，法国依靠1920年9月同比利时的军事联盟确保了安全形势。而在其他地区则必须开辟新的天地。俄国已经不再作为一个军事强国而存在。但是在它原来的地域中，新的波兰共和国出现在德国的东部边界。在南部，多亏协约国取得了胜利，才出现了三个新的或领土大大扩展了的国家——捷克斯洛伐克、南斯拉夫和罗马尼亚，它们是法国的天然盟友和法国的附庸国。法国利用这种形势，在战后三年的时间里建立了一个有效的和相互利益攸关的联盟体系。

波兰

战争结束时诞生的波兰共和国并不是一个新的国家，而是一个古老国家的复活。从10世纪到18世纪，波兰曾经是一个幅员辽阔的强大王国。18世纪后半期，它召来了俄国、普鲁士和奥地利的联合敌视；并在它的越来越多的领土因三次“瓜分”而被夺走之后，波兰于1791年失去了它的独立。1918年俄国、德国和奥地利帝国的同时崩溃是一次

意外的幸运，这使波兰的复国成为必然之事。但是最初的年代是一个非常困难的时期。原属俄国的、德国的和奥地利的波兰人现在联合在一起形成了一个国家，但是他们在大约125年的时间里生活在不同的法律和行政管理体制之下，曾服役于不同的军队并站在敌对面进行战斗，而且已经养成了不同的传统和忠诚于不同的国家。这需要巨大的共同的爱国之心才能战胜那些意识上的分歧。另外，处于欧洲大平原上的波兰，除了南部的喀尔巴阡山脉把它同斯洛伐克分开之外，并没有明确的地理边界。它的西部和北部与德国的边界已经根据凡尔赛条约所规定的方法得以划定，而在其他任何地方，新的波兰的边界都是它同其邻国激烈争执的问题。

在西南部，一小块原属奥地利西里西亚的地区，是由混杂的捷克—波兰人居住的重要产煤区，引起了波兰和新建国家捷克斯洛伐克的争端。1919年初，波兰和捷克斯洛伐克的军队在这块有争议的地区相互开战；只是由于法国和英国官员的调解，一场互有准备的激战才得以避免。决定通过公民投票来解决这一争端。但当投票的日期日益临近时，双方的情绪是如此激昂以致被迫放弃了这个计划；不过在法国的压力下，双方同意达成一个协定。根据这个协定，捷克斯洛伐克获得了煤矿，而波兰得到了重要城镇切什青（尽管不包括它的火车站，该火车站仍然留给捷克斯洛伐克）。这是一个妥协，它除了是一个妥协之外没有任何价值；而双方继续把自己看成是深受伤害的一方。

在原属于奥地利的波兰地区则产生了不同的问题。原奥地利的波兰被分成了东、西加里西亚两个省份，在西加里西亚居住的人纯属波兰人。在东加里西亚定居的地主贵族和大多数知识分子（除了犹太人之外，他们在这里人数众多）是波兰人。但是居住在整个西南俄罗斯地区的是属于同一种族的农民——他们被不同地称为小俄罗斯人[1]，乌克兰人和罗斯人[2]。东加里西亚的无地的罗斯农民憎恨波兰地主，是由于他是地主而并不是由于他是个波兰人，这种情况是很可能的。但是这种深深的仇恨是不容怀疑的。1919年初的几个月，东加里西亚成了占统治地位的少数波兰人和占被统治地位的多数罗斯人之间的持续内战的战场。波兰的增援部队很快开了进来，而罗斯人没有获得任何有价值的援助，只有来自巴黎的协约国对波兰高压政策的温和

的抗议。于是罗斯人于5月底结束了他们的抵抗。协约国并没有帮助去改变既成事实，而是建议波兰作为委任统治国对东加里西亚管理25年，25年以后这块土地的命运将由国际联盟来决定。波兰人拒绝了这个建议并继续占领着该地区。1923年协约国最终正式承认波兰对东加里西亚的主权，作为回报，波兰保证（但该保证从未实行）在那里建立自治制度。

在波兰的东部边界，同样的问题以更为严重的程度出现了。在波兰王国的强盛时期，它的国土并不限于其土著居民为波兰人的土地。它曾包括整个立陶宛、大部分白俄罗斯和远至黑海的整个乌克兰。在这些土地上，极其广阔的农村地区归波兰地主所拥有——这种情况一直持续到1917年的俄国革命。革命之后，这些地主在波兰避难。他们自然向波兰政府施加强大的压力，要求其为他们重新占领他们的土地；而狂热的爱国分子们则梦想着一个复兴的从波罗的海伸展到黑海的波兰王国。来自巴黎的协约国的建议是，应当将波兰东部的边界划定在只包括波兰人口占多数的土地上，波兰接受了这个建议，但认为这是对它的深深伤害。

正是处于这样的情绪中，波兰国家的首脑、陆军总司令毕苏斯基元帅于1920年春天开始为波兰而征服乌克兰。因内战而处于混乱状态的苏维埃军队进行了无力的抵抗；于是波兰的军队很快就到达了基辅。然而到6月，苏维埃的军队就能够发动一场大规模的反攻，这场反攻不仅把狼狈的波兰人赶出了乌克兰，而且将苏维埃的军队开到了距华沙几英里之处。但是战争的命运在这里经历了另一次突然的逆转。苏维埃的进攻就像此前波兰的进攻一样精疲力竭了。波兰军队再次挺进。这一次他们避开乌克兰而向正东进军进入白俄罗斯；当最终宣布停火时，这条停火线在协约国建议的所谓“寇松线”以东约150英里。但是苏俄政府不吝惜土地而需要和平。1921年里加条约确认这条停火线为波兰与苏俄的永久边界。波兰放弃了它对乌克兰的要求，但得到了一块巨大的、尽管是人口稀少的白俄罗斯的广阔地区。

下一个轮到了立陶宛。这里的主要争端是维尔纽斯城及其周围地区。维尔纽斯曾是中世纪立陶宛帝国的首都（16世纪它通过一次门当

户对的皇室联姻而与波兰合并）；而当1918年一个独立的立陶宛重新复国时，它立即宣布维尔纽斯为其首都。不幸的是维尔纽斯对波兰也有着同样强烈的感情吸引力。维尔纽斯是有名的波兰大学的所在地和波兰学术的古老发源地。但是从人种学的角度看，无论是立陶宛人还是波兰人的要求都不太站得住脚。这个城市的居民是犹太人（犹太人占绝对的多数）、波兰人和白俄罗斯人；它周围地区的居民是白俄罗斯人和立陶宛人。但是在激起如此多种感情的地方所涉及的居民的愿望（即使他们确实有任何愿望）也不可能成为决定性的因素。

1920年7月，在苏维埃俄国向华沙挺进的过程中，立陶宛和苏俄政府签订了一个条约，根据该条约后者承认立陶宛对维尔纽斯的要求。但随后波兰的推进完全切断了立陶宛与它的苏俄朋友的联系，并使它单独面对波兰人。战斗很快在苏瓦乌基附近打响了。对波兰人来说，战斗进行得并不比他们期待的那样顺利；于是在10月签订了停战协定，该协定使维尔纽斯和这一地区留在了立陶宛手中。三天以后，一个自作主张的波兰将军泽林格维斯基召集了一些军队，以突然袭击的方式完全打败了立陶宛人并占领了维尔纽斯。波兰政府在公开场合对这种彰明较著的背信弃义表示惋惜。但它厚颜无耻地坚持不放弃这个战利品；若干年以后毕苏斯基承认，这个突然袭击是在他了解并同意的情况下进行的。由国际联盟指导下的长期谈判也未能把波兰人赶出去；随后在1923年，当时立陶宛因其占领了默麦尔（自凡尔赛条约签订以后一直为协约国所占领）而做出了让人瞧不起的事，协约国正式承认了维尔纽斯是波兰的一部分。

这样建立起来的波兰国家拥有3000多万人口——这个数字几乎使它有资格进入大国行列。在自然资源方面它是富足的，它的西南部藏有丰富的煤和铁，在东加里西亚蕴藏着石油，东部有广袤的森林，几乎到处都是良田。但是它仍然存在明显的弱点。在它的人口中不少于25%是非波兰人，其中包括400万犹太人；而且大部分少数民族事实上或潜在地存在对立。另外，在波兰复国的早期年代，波兰与其周围邻国的关系无一例外地都不和睦。与德国人就德意志少数民族的待遇问题和但泽问题存在着连续不断的摩擦；而且看起来值得怀疑的是，是否任何德国政府都会无限期地忍受由于波兰走廊而把东普鲁士和德

国的其余领土分割开来。苏俄或许有一天会后悔它的慷慨大方。捷克斯洛伐克是暗自神伤而愤怒的，立陶宛则大声吵闹愤愤不平；而且麻烦事可能再次发生在东加里西亚。波兰是东欧最强大的国家。但是它几乎不能单独面对世界。

在这种情况下，法国同德国的邻国结盟的政策就与波兰自身的需要完全一致了。1921年2月的法波同盟条约是两国进行密切的政治合作的文件。它附有一个秘密的军事协定，根据这一协定，法国随后以宽大的条件向波兰提供大量战略物资以装备波兰军队。一些谨慎的法国人抱怨说，如此爱争吵的一个盟国与其说是一个财富倒不如说是一个负担，而且没有一个法国士兵会愿意为波兰而死。一些波兰人则抱怨他们的法国盟友的以恩人自居的傲慢态度，以及在华沙的人数众多且花费巨大的法国军事代表团。但是该联盟建立在如此坚固的共同利益的基础之上，因此不可能为一些小小的不满所动摇。在每一件重要的国际政治事务中，法国和波兰都使他们自己相互站在对方一边。在日内瓦，法国和波兰的代表团在每一次秘密谈判中都会密切合作，而在每一场公开的辩论中他们都彼此协商并意见一致地投票。

小协约国

“小协约国”是最受益于奥匈帝国崩溃的三个国家——捷克斯洛伐克、罗马尼亚和南斯拉夫——之间的联盟的非正式名称。

捷克斯洛伐克就像它的名字（一个新创造的词）所表明的那样，是由两个相邻的民族联合而成的。捷克和斯洛伐克是同一斯拉夫种族的两个分支，说着相同语系的关系极为密切的方言。然而这两个民族的历史却是完全不同的。捷克人在中世纪就组成了独立的波希米亚王国的核心，从1620年起转而处于奥地利帝国的德意志的影响之下。古老的捷克贵族阶层已经完全德意志化了；而现代的捷克人是节俭的、努力工作的、受过良好教育的中产阶级和工人阶级。另一方面，斯洛伐克在1918年以前的长达1000年的时间里一直是匈牙利的一部分。斯

洛伐克人是不识字的农民阶层；而斯洛伐克的文化是由少数居住在海外（主要是居住在美国）的知识分子所代表的。这些背景情况就使新的捷克斯洛伐克国家的军官、公务员和教师将主要从捷克人中间选拔的情况成为不可避免之事。但是这种不平等遭到了斯洛伐克人的憎恨；最有代表性的斯洛伐克党派坚持要求给斯洛伐克以“民族自治”。

捷克斯洛伐克的大部分土地是农业用地；而新的国家依靠大规模的土地改革来加强自己的力量，包括没收较大的地主，主要是德意志人和匈牙利人的土地，并把这些土地分配给捷克或斯洛伐克的小土地所有者和农民。但捷克斯洛伐克也是一个高度发展的工业国家，并且是巨大的战争物资制造厂。它过去的奥地利省份囊括了前奥匈帝国的近80%的煤、铁工业和重工业。但是这些有利条件却被其虚弱的地理位置和居民的混杂性质而部分地抵消了。在它的超过1400万的居民中，形成统治阶级的捷克人为650万，而斯洛伐克人为200多万。其他居民由生活在波希米亚边缘的300多万密集的和工业化了的德意志少数民族，以及匈牙利、罗斯和波兰的少数民族所组成。在一场危机到来之时，斯洛伐克人的作用是不能肯定的；而且几乎在任何一场捷克斯洛伐克发现自己可能卷入的战争当中，那些少数民族都将是敌对的。首都布拉格的位置距离边界是如此之近，以致可能在同德国的敌对行动爆发几天甚至是几小时之内就能被德国的军队所占领，另外狭长的斯洛伐克领土也很难防御来自匈牙利的进攻。在所有的中欧国家中，捷克斯洛伐克的民族成分是最复杂的，而且从军事观点来看也是最易受攻击的。

罗马尼亚更有理由去庆贺自己的和平解决方案而不是去庆祝它在战争中的经历。在战争过程中它曾两次改变立场；但是在战争结束时它从匈牙利获得了特兰西瓦尼亚的大部分，并且不顾苏俄政府的抗议而从俄国获得了比萨拉比亚，因此它的领土增加了一倍，其人口从700万增加到1700万。同捷克斯洛伐克一样，罗马尼亚实行了大规模的农业改革并重新把土地分配给小自耕农。它的少数民族——匈牙利人、俄罗斯人和犹太人——并未强大到足以成为它的国家安全的威胁。但是罗马尼亚政府有一个腐败的坏名声，而且根据巴尔干的标准

来判断，罗马尼亚军队的质量也不高。罗马尼亚是欧洲仅次于苏联的石油生产大国；石油和小麦是它的主要财富来源。

在国内，南斯拉夫必须解决与捷克斯洛伐克同样的问题：联合同类的种族。在组成南斯拉夫国家的三种成分中，塞尔维亚人自1867年土耳其的驻军最后撤走之后一直享有独立。而在1918年以前，克罗地亚人始终处于匈牙利的统治之下，斯洛文尼亚人则一直处在奥地利的统治之下。从一开始就在这个联盟中占据主导地位的塞尔维亚人特别英勇善战，而且具有一种粗制滥造的组织天赋。但是在政治上和文化上他们不如克罗地亚人和斯洛文尼亚人，后者藐视塞尔维亚人为半野蛮人。这三个伙伴之间的摩擦成了建立新国家的严重障碍，加上塞尔维亚人本身政治上的不成熟，就使得任何议会体制都无法工作。克罗地亚领导人坚决要求自治；因此他们当中的许多人在监狱或在流放中度过了许多年——这种不愉快的事态的责任应该由双方共同承担。这个国家的繁荣主要是依靠它的坚强而勤劳的农民，尽管它的矿产资源也相当丰富。

在国外，南斯拉夫是小协约国中拥有最多样的和最广泛利益的成员。捷克斯洛伐克主要属于中欧，罗马尼亚属于巴尔干，而南斯拉夫则同时属于双方。它的北部边界离维也纳不到100英里，其东南部离爱琴海不到50英里。这种多样性的利益使它在其伙伴关系中处于一种特殊地位。小协约国的创立是为了共同防御匈牙利；而且匈牙利是组成这个联盟的条约中唯一被指名道姓的国家。但是，对于南斯拉夫来说，匈牙利从来不是其首要担忧的国家。南斯拉夫从匈牙利分得的领土财产少于捷克斯洛伐克和罗马尼亚。因此它并不担心匈牙利的领土收复主义。另一方面，它极其嫉妒意大利在亚得里亚海的统治地位。在南斯拉夫看来，意大利占有的斯拉夫领土大大多于它应当占有的面积；而且意大利希望分裂南斯拉夫国家是出了名的，并可能正在密谋此事。南斯拉夫人是爱记仇的人。南斯拉夫对意大利的敌视是两次世界大战之间的年代中欧洲的所有世仇中持续最久的世仇之一。

小协约国是通过1920年和1921年它的每对成员国之间签订的联盟条约而诞生的。直到很久以后法国才同小协约国家签订了政治条约。

但是从一开始就存在着正式的或非正式的军事协定，就像波兰的情况一样，规定任命法国的军事代表团并对小协约国的军队提供战争物资；于是捷克斯洛伐克、罗马尼亚和南斯拉夫就成了在日内瓦和其他场合的法国外交事务中的忠实卫星国。法国同小协约国的关系建立在不同于它与波兰关系的基础之上。同波兰联盟的基础是在保持遏制德国方面的直接的共同利益。而另一方面，同小协约国的谅解含有一种心照不宣的交易。三个小协约国家支持法国巩固凡尔赛条约，在该条约中它们自己的利益是微不足道的。法国则支持小协约国作为一个整体防范匈牙利，而南斯拉夫则特别要反对意大利。这个行动的重要性在于它扩大了法国自己的安全概念。现在法国不仅有明确的义务去维护凡尔赛条约，而且要维护整个欧洲的和平安排。它不再只是关心将德国遏制在莱茵兰并阻止它在东方加强其地位。而且它要支持波兰反对立陶宛，支持捷克斯洛伐克反对匈牙利，支持南斯拉夫和罗马尼亚反对保加利亚，以及甚至把它的朋友们从过于严峻地解释他们对其少数民族的义务的麻烦事中解救出来，上述这一切都变成了公认的法国的利益。鉴于法国能够在所有这些问题上施加有力的影响，法国就成了这些国家的一个非常值得拥有的保护人。

在1920-1924年的时期里，法国这个拥有一支强大的、装备良好的并取得了胜利的陆军，以及拥有大量军火储备的国家，其威望和力量在欧洲都达到了顶点。它是现状的维护者和最终被称之为“修正主义”的死敌。它的地位类似于1815年和平安排之后的梅特涅的地位；而且依靠它与波兰和小协约国的协定，它建立起了一个现代的神圣同盟。

---

[1] 乌克兰人的旧称。——译者

[2] 又称罗斯尼亚人，罗塞人，是乌克兰人的一支。——译者

第二章 战败中的德国

法国占优势的年代也正是德国最蒙受羞辱的年代。国内政治并不包括在本书的范围之内。但是在两次世界大战之间的年代里，德国的内政是如此直接地影响到国际形势，因此我们在这里必须就它们说几句话。1914年以前德国处于议会民主与军事独裁的双重统治之下。这种情况或许正适合德国人民所达到的政治发展阶段。战后对民主的普遍热情席卷全国；并且从1918年11月的混乱中产生的政体是由社会民主党组成政府的共和国，它的总统是一个从前的皮匠，名叫艾伯特。

“魏玛共和国”（这种称呼来源于魏玛城，1919年在那里召开国民大会批准了它的宪法）在最令人沮丧的情况下开始了它的存在。它到处面临着无秩序、无政府状态与贫穷匮乏。它的第一个任务就是去批准凡尔赛条约；于是在德国人的心里，它的名字也就和民族的耻辱连在了一起。1815年推翻了拿破仑的那些国家意识到，如果他们希望恢复了的王朝能够在法国生存下去，他们就必须以关心和尊重的态度来对待它。但是1918年的胜利者们并没有表现出这种明智。在德国巩固地确立和平的魏玛民主政治是符合胜利者的利益的。然而胜利者并没有运用它们的力量去做每一件事情以增加魏玛共和国的威信，相反他们却使它遭受了如此持续不断的羞辱，以致魏玛共和国决不可能指望赢得德国人民的忠诚与爱戴。凡尔赛条约中的领土条款已在绪论中加以说明。本章将涉及该条约中的其他条款，这些条款构成了1920-1924年间德国的国际关系中的最重要的部分。

战争罪行和战争罪犯

英国和法国同样热衷于批准凡尔赛条约中关于“战争罪行”和“战争罪犯”的条款。然而，以往战争的胜利者们尽管无情地对待他们战败的仇敌，却认为宣布道义上的任何罪名都是多余的。但无论是英国还是法国的战争宣传已经如此持续地强调德国的道义罪责（特别是德国侵犯比利时中立，放肆地蹂躏被占领土，以及通过空中轰炸和对商船的无限制潜艇战杀害平民），致使公众舆论要求对它的行为给予某种正式定罪；另外，坚持德国有犯罪行为的英国和美国的政界提供了一种他们认为是必需的证据，以证明这个和平条约的苛刻性是有道理的。根据赔款一章的第一条条款，德国必须对“德国及其各盟国使协约及参战各国政府及其国民因德国及其各盟国的侵略，以致酿成战争之后果，所受一切损失和损害，承担责任”。这一条款的意义重大。该条约的赔款条款是使大多数美国政界人士和一些英国政界人士感到极为疑惑不安的条款。

第一次世界大战的起源可能会由以后几个世纪的历史学家们去辩论。历史的评判或许是有道理的，即在所有的交战国当中，德国和它的盟国负有最大的责任。但是历史的真实却不能由国际条约所确立——尤其不能由战胜国强加给战败国的条约所确立。但是当时的协约国政府为情绪所支配，未能认识到强行使德国承认罪行不能证明任何东西，却必定会引起德国人心中更深的愤怒。德国的学者们开始工作以论证他们的祖国无罪，并天真地相信，如果这能成立，整个条约的框架就会崩溃。在协约国当中，人们也很快就认识到了战争罪行条款的毫无用处。但它从未被正式废除，而是听任它与条约本身一起灭亡。

条约关于战争罪犯的条款（那一章的标题是“罚款”）是更具有直接的现实意义的。其中第一条就是协约国“公开谴责前德国皇帝、霍亨索伦王朝的威廉二世是国际道义和条约的神圣性的最大破坏者”。前德皇将受到由美国、英国、法国、意大利、日本的5名法官组成的法庭审讯，他们将“确定惩罚”措施。在该条约即将生效之时，协约国正式要求荷兰政府把前德皇（他在1918年11月避难于此）引渡给协约国。如同所预料到的那样，荷兰政府回答说，对他们来说，引渡一个“政治避难者”将有悖国际惯例；几个月以后，该条约的这个最有名的条款之

一便被置于脑后了。这是一个幸运的结局。由协约国的公开审讯很可能恢复前德皇在德国失去了的威望，并使他变成一个德国的民族英雄和殉道者。

根据后面的条款，德国同意向协约国军事法庭交出要审判的、在德国被协约国指控为“从事违反战争法和战争习惯法的行动”的任何个人。无论怎样合理的解释，值得怀疑的是，是否能够实施这个条款而又不会引起德国的革命。但是当人们发现协约国准备的名单中包括皇太子、兴登堡、鲁登道夫以及几乎在战争期间德国方面的每一个重要人物的名字时，迸发出的愤怒情绪是如此激烈，以致使协约国根本不可能遵照这个名单提出自己的要求。德国与协约国政府经过长期的争吵之后达成了妥协，根据这一妥协，德国政府同意把12名被告（他们被指控涉嫌有明确的彰明较著地违反战争法行为）带到设在莱比锡的德国最高法庭，协约国政府则作为起诉人。审讯于1921年进行。6名被告被定有罪，并被判处有期徒刑。以后就再也没有听到有关该条约的这些条款的消息了。如果在群情激昂的日子里，协约国政府同意做出相应的安排，而且如果他们自己也愿意把被德国政府指控犯有同样违法行为的他们自己的任何国民交付审讯，那么整个诉讼程序或许会成为一种有价值的创新，并且会成为人类要求使国际法成为一种现实有效的法律的保证。

裁军和非军事化

协约国将要求使他们战败的敌人尽可能长时间地失去军事行动的能力，这是他们的胜利所带来的自然而必然的结果。在停战协定中，德国已经交出了它的大部分舰队和重型大炮。该条约对德国的军事力量强加以长期的限制。它的陆军被限制在由志愿兵补充的10万人之内（禁止征兵），其海军被限于六艘战列舰以及与此相应数量的六艘巡洋舰和六艘驱逐舰。它不能拥有潜水艇、军用飞机和重炮，也不能修建防御工事。允许它保留的每一种战争物资的数量，以及能够生产战争物资的工厂的数量也都受到了严格的限制。协约国的海、陆、空军

代表团——其成员人数曾达到近2000人，驻扎在德国以便监督这些条款的实行情况，直到1927年才最后撤离。德国人尽一切努力逃避严格实行这些措施。可能有相当数量的战争物资由于被隐藏起来而免遭销毁；而且在每个地方都进行着秘密的准备，以便在一旦放松控制时重建德国的军事力量。但是从整体上来讲，可以这样说，到1924年，德国裁减军备的程度比起近代史上任何有案可查的裁军都更为严厉也更为全面。

要记住的是，根据凡尔赛条约，莱茵兰不仅永久非军事化，而且被协约国占领15年。占领区的民政管理仍留在德国当局手中。但是一个由法国、比利时、英国和美国的代表所组成的协约国之间的最高委员会，有权就协约国的军队“为确保给养、安全和必需品供应等需要”发布公告；而且这些公告具有法律效力。尽管美国没有批准这个条约，但是美国的军队仍然在莱茵兰待到了1923年，而且美国的委员继续出席最高委员会的会议，尽管他没有表决权。

联合占领莱茵兰第一次把英法对德国态度的潜在分歧表面化了。这种分歧是自1920年以来欧洲政治生活中最令人不安的一个因素。在战争结束时，伦敦的反德情绪完全像巴黎一样强烈；而且凡尔赛条约中的一些最令人反感的条款，即使不是英国政府授意提出的，也是英国政府全心全意地加以批准的。但是这种情绪在英国方面很快就减少了。当法国甚至对一个战败的德国都感到担忧时，德国舰队的毁灭却使英帝国获得了一种十足的安全感。英国不愿看到任何一个大国在欧洲大陆处于垄断地位是出了名的；而且允许法国将德国屈辱地完全踩在脚下将有违于这种传统。英国的历史悠久的以公平合理和骑士精神对待一个战败国的原则，与法国渴望完全合法地从德国身上榨取条约所规定的最后一磅肉的心态，是相互冲突的。当占领莱茵兰南部的法国军队在一块怀有敌意的土地上摆出一副征服者的神气活现强大无比的样子时，总部设在科隆的英国军队却很快就与德国当地的居民建立了最友好的关系。尽管照理说英国的士兵是不受欢迎的客人，但是从整体上讲他们又使自己成了极受欢迎的人；而且人们不断注意到，英国的士兵也发现与他的前敌人的交往比和他的前盟友的交往更加令人

愉快。于是发生一系列插曲的条件已经成熟，而这些插曲将在法国和英国的对德态度中打入一个楔子。

这些插曲中的第一个事件就是在法国的占领军中雇佣了一支黑人部队。法国的传统并不承认种族歧视，而且法国当局也不太可能故意派黑人士兵去莱茵兰以使德国人民受到进一步羞辱的打击。但是德国人却这样看待这件事；并且知道他们自己的种族偏见甚至在更强烈的程度上受到英国和美国舆论的支持，于是他们不失时机地强调这种委屈。“黑色耻辱”以及断言黑人部队有恶劣行为，为德国的媒体提供了大量话题。自战争以来，英国和美国的舆论第一次坚决站在德国一边反对法国。

第二个插曲是法国鼓励的所谓莱茵兰地区的“分离主义分子”的运动。由于未能在和平谈判中成功地强行使莱茵兰脱离德国，现在法国的一些将军和官员便在法国政府的默许下，寻求通过引导当地居民脱离柏林当局并要求成立一个独立的莱茵兰德意志国家的方法达到同样的目的。这个运动几乎纯粹是编造出来的。莱茵兰的大部分地区并入普鲁士已经有一个多世纪了，因此几乎没有一个莱茵兰人妄想得到一种在法国庇护下的假自治。但是法国人找到或是向莱茵兰输入了一小撮德国的叛逆者，他们准备玩法国的游戏以回报法国支付给他们的慷慨津贴；于是一个表面上的分离主义运动持续了三年。到1923年秋天，形势向着丢脸的方向发展。在巴列丁奈特——它不是普鲁士的组成部分而是巴伐利亚的组成部分——当地协约国最高委员会的法国代表宣布承认分离主义分子是一个独立的政府；而为此目的由法国军事当局武装起来的分离主义者赶走了德国官员并接管了当地的行政机关。1924年1月根据一次多数投票（法国和比利时反对英国），最高委员会正式承认了巴列丁奈特的“自治政府”。这对英国的舆论和英国政府来说实在是太过分了。于是英国对法国政府施加了强大的压力，在这样的压力下，法国政府只好指示它在莱茵兰的代表们放弃对分离主义者的支持。结果是毁灭性的。整个运动在几个小时之内就崩溃了。在巴列丁奈特的几个主要城镇都发生了骚乱；并且在军队能够介入之前，20多个分离主义分子就被公众处以私刑。1924年2月以后便没有再听到莱茵兰的分离主义运动的消息了。

在此期间，在德国与协约国之间，以及法国与英国之间互相关系的第三个而且是最重要的事件，便是纠缠不休的赔偿问题。现在我们便转入这个问题。

赔偿

在战争过程中，许多国家的民众舆论都强调他们自己反对包含在大部分和平条约中的战胜国强加给战败国的那种用“战争赔款”作为惩罚办法的惯例。协约国政府顺应了这种民意，并在凡尔赛条约中把他们对德国的要求限制在“对协约及参战各国的国民和对他们的财产所造成的所有损失进行赔偿”的范围之内。但是这只是一种没有实际意义的让步；因为很快就清楚的是，德国的资源甚至连支付这种赔偿也是不够的。在规定由战败国要支付给战胜国赔款这一问题上，凡尔赛条约和以前的和平条约的重要区别就在于，凡尔赛条约本身并没有规定赔款的总数。这个问题留给了协约国的一个委员会，被称为赔款委员会，去草拟赔款清单并决定支付它的形式。赔款总额将在1921年5月1日决定，在此之前德国应先支付的数额为10亿英镑。人们预期最后的支付至少要拖延30年才能完成。

在凡尔赛条约签订之前的协约国与德国代表团的互换照会中，协约国同意考虑德国可能提出的任何“一揽子解决它的全部债务”的建议，这样一个建议将取代赔款委员会所建议的数额。对这个建议可能规定的条件的讨论，以及对德国希望“以实物交货（特别是以煤炭交货）”——德国希望以此免除先支付10亿英镑——的讨论，是1920年有关赔偿问题讨论的主要内容。当年7月在斯帕召开会议，德国总理和外交部长第一次以平等的身份在圆桌会议上与主要协约国的部长们一起开会。但是他们之间达成的唯一协定是确定在以后的6个月中关于实物交付煤炭的决定；而由斯帕会议在赔款问题上做出的重要决定是作为协约国自身内部的、迄今为止从未兑现的分配额。法国将获得赔款的52%，英帝国为22%，意大利为10%，比利时为8%，余额则留

给其他较小的协约国之间进行分配。鉴于比利时受到的损害特别严重，将有权优先获得1亿英镑。

德国政府对“赔款总额”的看法和协约国政府指望德国人会明智地提出的“赔偿总额”的看法之间分歧太大，以致双方未能达成一个协定；于是1921年3月，以德国未能完成预先规定的赔款的支付以及未能实施某些裁军条款，协约国的军队占领了莱茵河东岸的三个城市——杜塞尔多夫、杜依斯堡和鲁尔奥尔特。1921年4月27日，根据凡尔赛条约，赔款委员会决定德国的赔款总额为66亿英镑。至此在协约国中也终于形成了更为明智的看法，即认识到德国只能支付这个巨大账单中的一小部分。尽管协约国政府还没有足够的勇气公开宣布放弃他们要求的任何部分，但是德国的债务被分成了三个部分，并用“A”、“B”、“C”三种债务来表示。“C”种债务的总数为40亿英镑，由赔款委员会掌握，直到德国拥有支付能力之后才兑现，于是整个债务的2／3就这样被无限期地搁置起来了。至于其他部分，协约国政府草拟了一个“支付时间表”，根据这个时间表，德国应当每年支付一亿英镑，再加上它的全部出口价值的25%。协约国把这个时间表交给德国政府时附有一个最后通牒，即如果到5月12日德国仍不接受，协约国的军队将占领鲁尔盆地，这是德国冶金工业的心脏，是它的80%的煤炭和钢铁工业的所在地。德国爆发了内阁危机，并于5月11日接受了这一要求。

到8月，德国按时间表支付了应付的第一笔分期付款的5000万英镑；不过这注定是它在三年多的时间里的最后一次现金支付。不久德国便陷入了通货危机的痛苦之中，到1920年年中，马克已经从它的正常值——20马克兑换1英镑下降到约250马克兑换1英镑。上述比价保持了一段时间，这主要是受到了外国投机分子的支持，他们轻率地认为终有一天马克会回升到它最初的比价。但是1921年夏天，形势就已经很明朗，德国将需要大量的外币才能按照时间表履行它的义务，马克重新开始了它的下跌过程。11月，马克跌到了1000马克兑换1英镑的地步；而到了1922年夏天，马克的下跌速度则是迅速而灾难性的。

到此时，各国的财政专家们都承认德国用现金支付赔款的能力已经完全枯竭了。马克对协约国已经一文不值；而且德国政府即使有支付的愿望，也没有办法去购买其他的货币。英国政府要求对德国的所有现金支付给以两年的延缓期。法国的公众舆论则拒绝接受债务人能够因此而逃避它应当承担的义务，却让战胜的协约国去承担能压死人的巨大的战争费用和重建的负担。法国政府的欲望受到了1921年最后通牒的刺激。如果协约国占领鲁尔区，不仅会增加法国的安全，而且德国工业的巨大利润也会通过强制手段而流入协约国的国库。这个计划被似是而非地说成是一种"生产保证"（或"产品抵押"）政策，并证明对一些法国的政治家们具有不可抗拒的吸引力，普恩加莱便是其中之一。1922年12月，德国由于一个小差额而未能完成已经达成协议的实物支付计划；于是赔款委员会在反对英国代表的提案的同时，宣布德国是"故意违约"。这个做法的重要性就在于凡尔赛条约的这项条款，该条款使协约国有权"在一旦德国故意不履行条约的情况下"采取"各自政府认为是必要的那些措施"。

现在法国人决心进行尝试的方式是很清楚的。1923年1月11日，在企图获得英国政府的合作或至少是同意的努力徒劳无功之后，法国和比利时的军队开进了鲁尔。德国政府宣布实行消极抵抗政策。禁止德国人以任何方式与入侵者合作，并停止一切无偿支付的赔款和实物。法国人则以各种方式进行反击，并在占领的和非占领的德国领土之间画了一条线，不许任何货物通过这条线。占领区的不服从的官员和工厂主被赶走或被关押；还成立了一个机构从鲁尔区的工业产量中榨取赔偿。

英国政府认为法国和比利时的这种孤立行动是违反条约的行为，它的借口并不充分而且没有获得协约国的批准；而且英国也不相信用这种方式获得赔偿支付的效力。法—英关系明显地紧张了。在莱茵兰的形势也变得极其困难。1923年几乎所有的最高委员会的决定都是由反对英国的多数票做出的；至于来自鲁尔占领军的〔法、比占领军的〕决定，英国占领区的当局则拒绝执行它们。

占领鲁尔使德国的整个经济生活陷入停顿。在法国方面，从鲁尔运出的煤和铁也不足以支付占领行动的费用。在德国方面，最直接的后果是德国财政的完全破产。在占领前夕，马克已经跌到35000马克兑换1英镑，整个1923年下跌一直在继续，其价值有时隔一天就缩水一半。外国人用他的“硬”通货以这种荒谬的汇率兑换马克，用几个便士就能在德国奢侈地过一天，用几个先令就能周游全国。到1923年底之前达到50兆马克才能兑换1英镑。

毫无疑问的是，马克的最初下跌是由于德国政府没有能力控制的因素——战争引起的经济混乱，国家机器的无序运转，以及最后协约国的要求。然而一旦这个过程继续进行，德国当局很快就放弃了努力去阻止它。数额巨大而又没有明确规定的赔款债务使德国不可能让其财政机构正常运转；并使它以任何认真的努力去这样做的愿望成为泡影；因为它的财政越是正常运转，它就越是要更多地去支付赔偿。德国当局以冷酷的满足感注视着马克的下跌速度，他们认为随着马克的下跌被冲走的是协约国最后的赔款希望。这个过程的最后阶段提供了“通货膨胀”这个词的严格意义上的典型事例，即无限制地印刷纸币，不计后果地保全对眼前资金的需求。

对德国来说，通货膨胀是比凡尔赛条约更大的灾难。每一种抵押契约，每一种带有固定利息的投资，每一种以马克结算的银行账目，都变得一文不值。所有的储蓄都被一笔勾销。这种打击最严重地落到了中产阶级头上。贵族尽管已经穷困，但仍然拥有他的土地、他的牲畜和他的房屋。一小部分实业家和投机商人从通货膨胀中发了财。工人阶级习惯于现挣现吃的生活，他们根本也没有什么可以失掉的东西；并且为了适应价格的增长而对工人工资的调整速度比对职员和官员们的工资调整速度要快。中产阶级则失去了他的积蓄，这就剥夺了使他高于无产阶级的地位之上的那一点点差距，并使他因此而遭受了失去其社会地位的所有耻辱。他看不起工人阶级，尽管他自己已经降到了工人阶级的水平，他也轻视犹太人，他们（在大多数情况下错误地）认为犹太人是通货膨胀的暴发户。从这种被剥夺和被降低了身份的中产阶级当中，总有一天纳粹党将会从中吸收它的大部分新党员。

无论如何，使德国完全崩溃的鲁尔占领也是战后欧洲历史的转折点。到1923年9月，德国的抵抗已经崩溃。在柏林，一个新的内阁刚刚掌权，古斯塔夫·斯特莱斯曼，一位迄今不为海外所了解的政治家，成为总理和外交部长；于是结束“消极抵抗”的任务便落到了斯特莱斯曼的肩上。但是这种退却并没有解决协约国政府的问题。在按照任何认真考虑的数额重新开始支付赔款之前，显然将不得不彻底审查德国的财政情况；于是在该年年底美国同意与英国、法国、比利时和意大利政府一起任命一个“专家”委员会，它将完全从经济的而非政治的角度去考察使德国的财政机构正常运转的方法。为了避免刺激法国的敏感问题，在该委员会的审查范围里没有提到必须考虑德国支付赔款的能力问题。但是每个人都知道这是什么意思。美国“专家”道威斯将军是这个委员会的主席，而他则是在该委员会被称为道威斯委员会之后才为人所知的。该委员会于1924年1月在巴黎开始了它的工作。

斯特莱斯曼作为外交部长（他很快就放弃了总理职务而使自己专心于外交事务）以及道威斯委员会的成立是预示着时代精神正在改变的三个事件中的两个。第三个事件发生在法国。法国人民也开始认识到占领鲁尔是一个代价昂贵的错误，而且德国的破产就意味着“生产保证”政策的破产。法国自身也受到财政危机的威胁，越发需要来自德国的大量赔款支付；但是显然要去尝试获得赔偿的某些其他办法。1924年5月的法国大选导致了左派的胜利。普恩加莱的内阁倒台了，代之而起的是赫里欧领导下的激进内阁；而该内阁上台的日子——1924年5月11日，可以看做是结束试图通过武力确立和平的战后第一个时期的标志。后来，一些法国人竟然后悔放弃了普恩加莱的不惜任何代价强制实行条约的政策。但是在1924年，公众则普遍认为并承认普恩加莱的政策已经失败；而且认为如果继续实行该政策将会引起法国和英国关系的公开破裂。

第三章 欧洲的其他风暴中心

在法国与德国之间的争斗占据了欧洲政治舞台的中心时，与这个主要事件几乎没有或完全没有联系的其他冲突，正在欧洲的各个侧翼争斗出结果。这些冲突可以分属于三个标题之下：多瑙河国家，意大利和苏维埃俄国。

多瑙河国家

1914年以前，中欧，或者更严格地限定为多瑙河流域的中部，是拥有5500万居民的奥匈两元帝国，在该国与黑海之间是小国罗马尼亚。战后多瑙河流域包括5个国家，按人口多少依次为南斯拉夫，罗马尼亚，捷克斯洛伐克，匈牙利和奥地利。这种面目全非的重新安排导致了海关关卡的林立和经济生活的混乱，而多瑙河国家从未完全从这种情况中恢复过来。在1920-1924年这段时期内，南斯拉夫，罗马尼亚和捷克斯洛伐克受到法国的保护才得以免遭这种剧变的最糟糕的后果；多亏了法国的军备物资和法国的贷款，它们才得以在这整个时期之内保持了相对强大与繁荣。这些形成小协约国的国家，我们在第一章中已经作了论述。尚待给以一些说明的是多瑙河的两个前敌国：奥地利和匈牙利。

奥地利共和国从一开始就具有人造的性质，这使它的永久存在受到怀疑。它没有要存在下去的民族凝聚力和民族意识。它由旧奥地利帝国的说德语的人民所组成。但是这些德意志人——只要维也纳作为一个讲多种语言的哈布斯堡帝国的首都，他们就是哈布斯堡帝国的忠实臣民——从未指望看到德意志的奥地利成为一个小的独立国家。新

的共和国分为两个部分：它的畸形发展的首都——几乎包括了它的全部人口的1／3，其中社会主义者和反宗教的势力占有优势，以及它的受到强大的天主教影响的农村，还有几个倾向于跟随维也纳领导的乡下小城镇。奥地利的主导民意在于它的居民几乎一致的要求与德国合并的愿望，这体现在他们时时进行的非官方的“全民公决”之中。在协约国看来这是一种无声的讹诈。由于协约国（特别是法国和意大利）决心阻止奥地利和德国的合并，因此对它们来说，必须使一个独立的奥地利有足够存在下去的理由。

因此，这是一种政策而不是一种怜悯，这种政策就是要使奥地利成为从协约国政府领取养老金的人。首先，邀请中立国的合作建立了一个“国际救济委员会”；奥地利的“赔款委员会”也放弃了由圣日耳曼条约赋予它的首要责任“在于对奥地利的所有资产和国家收入”的第一管理权，以便使发行以这些资产和收入作为担保的“救济债券”成为可能。1919-1921年间，奥地利政府以“救济信贷”的形式获得了大约2500万英镑。然后协约国政府打算把整个问题交给国际联盟；而且在来自英、法、意、捷等国的大量贷款使奥地利的经济继续保持了几个月的运转之后，国联的财政委员会制定出了一个重建该国的财政、稳定它的货币和发行国际信贷的完整计划，该计划于1922年10月为奥地利政府所接受。贷款议定书包括重要的政治条件。奥地利不仅重申在圣日耳曼条约中承担的义务，即没有国联行政院的允许不得“转让它的独立”，而且保证不加入与其他国家的可能危及这种独立的经济协定。在这个议定书的基础上，一笔票面价值为3000万英镑的对奥地利的贷款于1923年春天得以向10个国家的投资界发行。这笔贷款由英国、法国、意大利和捷克斯洛伐克以及一些中立国的政府根据某种比例给以保证，而且到处都被大大地超额认购。这种辉煌的成功不仅在几年内解决了奥地利的问题，而且为以后在国联的主持下向其他欧洲国家发行贷款提供了一个先例。

匈牙利实际上比奥地利处于更好的状态。它几乎失去了战前的一半人口和一半以上的领土。但是这在某种意义上成了力量的源泉；因为它现在没有对政府不满的异族人民。在经济上，匈牙利是一个富有的农业国。按比例计算，它的城镇人口不算太多。在政治上，大部分

的民主形式得以维持。但是真正的权力掌握在由大小地主组成的统治阶级手中，他们既控制军队又掌管政府。匈牙利农民的生活条件比任何其他现代的欧洲国家都更接近于农奴的地位。城市里的工人阶级不但人数很少也没有组织；而且在1919年的一场流产的共产主义革命——当时贝拉·库恩控制布达佩斯近5个月——之后，任何形式的革命宣传都被严厉镇压。

自和平安排之后，匈牙利是仅次于德国的、对强加给它的条款极其愤怒并决心一有机会就废除它们的国家。这种决心使它成了由于特里亚农条约而获得了匈牙利领土的三个国家——捷克斯洛伐克、罗马尼亚和南斯拉夫——担心的目标，而且正如我们所知，这是组成小协约国的原因。但是小协约国还为其他的恐惧所困扰。1918年11月废黜了最后的哈布斯堡王朝的国王卡尔四世，但是这并没有破坏匈牙利人民对他们的君主的传统忠诚。新的匈牙利宪法在形式上是君主政体；它的国家首脑的称号是摄政，这暗含着以后复辟的希望。另一方面，被割让的领土斯洛伐克、特兰西瓦尼亚和克罗地亚的居民，尽管他们或许并不热爱他们从前的匈牙利主人，但是也认为要保持对哈布斯堡王朝的缠绵不去的忠诚；于是小协约国政府也因此而担心哈布斯堡王朝在匈牙利的复辟会成为他们新的国民中潜在的骚乱根源。

小协约国的紧张并非没有根据。1921年冲动而鲁莽的卡尔曾经两次尝试夺回他的匈牙利王位。每一次他都未经通报就从他的居住地瑞士来到匈牙利，并显然确信整个国家将增加对他的支持。但事实上，匈牙利政府并不打算面对一场因哈布斯堡王朝的复辟而将导致的与小协约国的战争；因此卡尔的出现对他们来说是一种严重的进退两难。第一次，他被劝说而悄悄离境。第二次，他被逮捕并交给了协约国处理，协约国将他送到马德拉群岛，从此他就在那里生活。匈牙利政府在协约国的压力下被迫通过了一项法律，即从匈牙利的王位上永远排除哈布斯堡家族的成员；而卡尔的越轨行为的唯一结果，是小协约国的一次引人注目的力量与团结的示威。六个月之后卡尔死于马德拉群岛，留下九岁的男孩奥托大公作为他的继承人。显然，在以后的若干年中，中欧将不再为哈布斯堡问题所烦恼。

现在重整财政的道路已经开通。国联对奥地利发行贷款的成功提供了一种相似的援助匈牙利的办法，尽管匈牙利的财政形势不像奥地利那样严重，但是也被战争和革命搞得混乱不堪。1923年国联的财政委员会拟订了一个重建计划；第二年春天，便成功地向八个国家的投资金融界发行了1200万英镑的对匈牙利的贷款。它与奥地利的贷款有一个重要的区别：没有国际保证；对这笔贷款的唯一保证是匈牙利政府的信誉。

意大利

意大利是制定和平条约的五个"主要协约及参战国家"之一。然而像日本一样，它的欲望被战争的结果所刺激，却没有得到满足；因此在随后的整个时期内，意大利必定像日本和前敌国一样，被列为心怀不满的和"制造麻烦的"国家当中。这种不满情绪成了国际事务中的非常不安定的一个因素，所以我们必须对它不满的原因给以一些说明。

首先，意大利像德国一样，在1870年才形成了它现在的政治版图。1848年的意大利半岛仍然分为八个不同的国家，而意大利的统一只是几个热衷于此的人的梦想。19世纪到20世纪，意大利仍然处于骚乱与冒险的青年时期。它还没有养成古老国家的令人尊敬的热爱和平的传统。它只记得它是通过为统一而战斗才赢得了它的统一；因此它仍然指望通过战争去扩大它的权势和它的领土。如果问为什么意大利从一开始就不像其他大国那样忠实于国联，那么一个回答就是，如果国际联盟在19世纪就存在，而且如果它的盟约得到遵守，那么意大利就决不可能成为一个国家。

其次，意大利的不满存在特殊原因。意大利在1915年加入协约国的时候向协约国勒索给它的价码。根据伦敦密约，协约国同意意大利将在和平安排中从奥地利获得由德意志人居住的南蒂罗尔、的里雅斯特和它的腹地、以及达尔马提亚海岸，这里（除了的里雅斯特城之外）主要由斯拉夫人居住。这笔交易明目张胆地违反了民族自决原

则。这个原则是1918年由威尔逊总统提出并为其他协约国所接受而作为和平的基础的。威尔逊拒绝承认伦敦密约。法国和英国在忠诚于威尔逊的原则和忠诚于它们的签字之间存在分歧；于是在和平会议上便发生了长期的争吵。威尔逊对南蒂罗尔让了步，以牺牲一个敌国为代价做成了对那个地区的交易。但是他对新的南斯拉夫国家作为竞争对手而提出要求的那个地区 [3] 是无情而不妥协的。由于意大利将它的要求扩大到阜姆从而破坏了它自己原来的要求，因为伦敦条约并没有同意把阜姆让给它；当这个要求在巴黎遭到拒绝后，1919年9月一支非官方的意大利军队在诗人邓南遮的率领下，并且是在意大利政府佯装不知情的缄默情况下夺取了阜姆。1920年初，协约国不再管意大利和南斯拉夫的边界争端之事，而是让两国自己解决这个问题。双方的谈判拖延了几年并经历了许多阶段。法国因支持南斯拉夫而招致了意大利的深深仇恨。直到1924年才达成了最后的协定。意大利把除了扎拉港（Zara）以外的整个达尔马提亚海岸让给南斯拉夫，而在其他地方，它获得了比伦敦密约有利得多的让步，包括拥有阜姆城。

与此同时，意大利和南斯拉夫——在此之前它们的关系已经在慢性恶化——在阿尔巴尼亚问题上又发生了新的争端。1913年阿尔巴尼亚就被承认是一个独立国家。但是在战争期间它陷入了全面的混乱。根据伦敦条约，同意意大利将获得发罗那港并将负责指导阿尔巴尼亚的外交关系；到战争结束时意大利几乎已经占领了整个阿尔巴尼亚。但是无论是面临来自阿尔巴尼亚国内的反对还是面临来自南斯拉夫人的反对，意大利人都不可能保持这种占领，南斯拉夫人把意大利在亚得里亚海东海岸的军事存在视为对他们自己安全的威胁。1920年意大利的军队撤退了，而阿尔巴尼亚则被允许作为一个独立国家进入国际联盟。

但是仍然存在一个微妙的问题。作为意大利放弃它在伦敦条约中的利益，它要求协约国承认它在阿尔巴尼亚事务中的“特殊地位”。1921年11月，在巴黎接替协约国最高委员会的协约国大使会议，作为协约国政府的主要机构，通过了一项解决方案，其中宣布，一旦出现任何对阿尔巴尼亚独立的威胁，英国、法国和日本政府将指示它们在国联行政院的代表，建议把维持这个国家独立的任务委托给意大利。

无论如何，这个决议即使在形式上也不具有实际意义。这的确是一件荒谬的事。因为唯一可能威胁阿尔巴尼亚独立的大国就是意大利自己。但是意大利将这一点解释为承认它有权干涉阿尔巴尼亚的事务并把任何其他国家排除在外；于是这种声称的权力就成了南斯拉夫经常不断的愤怒和担忧的根源。

伦敦条约的第三款也使意大利产生不满，并助长了它的那种认为自己并没有得到其盟国的公正对待的情绪。该条款规定，一旦英国和法国以牺牲德国而增加了它们在非洲的殖民地，意大利也将获得公平的补偿，办法是在它现有的非洲殖民地和毗邻的英国和法国的殖民地之间做出有利于意大利的调整。这种承诺相当含糊，并为解释它留下了很大余地。直到1924年意大利和英国之间才达成了一个协定；在履行该协定规定的义务的过程中，朱巴兰的领土从英国的殖民地肯尼亚转让给了意大利的索马里兰。事实证明意大利和法国之间达成协定是困难得多的。1919年根据伦敦条约第三款在北非的边界修改并没有使意大利的广泛要求得到满足；而且意大利的不满一直持续到1935年，那时在法—意关系中又注入了另一个有害的因素。

1922年10月，当时意大利—南斯拉夫的边界问题尚未解决，而意大利的政府形式却发生了重要变化。它的民主政权由于未能维护国内秩序而丧失了威信，并被法西斯党所推翻；于是意大利在法西斯党的领袖本尼托·墨索里尼的个人独裁统治下度过了20多年。这个事件具有两方面的国际影响。从民主向独裁的变化很快就被其他几个欧洲国家所效仿，第一个效仿的就是西班牙；而墨索里尼的上台也预示着一种更具侵略性的意大利外交政策。无休止的不满情绪曾经是战后民主制的意大利外交政策的特征。而在墨索里尼的统治下，在意大利决心利用其他大国的需要和困境为意大利自己牟取利益方面，这种不满则变得更加野心勃勃，更加一意孤行，更加为自己打算。

墨索里尼很快就让欧洲尝到了他的本事。1923年8月，希腊的暴徒打死了划定阿尔巴尼亚与希腊边界委员会中的意大利代表和他的三个助手。意大利的舰队立即炮轰了科孚岛，打死了几个平民并占领了该岛，还要求赔偿损失——这一要求得到了在巴黎的大使会议的支

持。希腊完全被吓坏了，而且由于首相文尼泽洛斯的倒台，希腊在欧洲没有一个朋友，于是便贸然地同时将此事诉诸国际联盟和大使会议。这种裁决机构的不一致使墨索里尼能够宣布他不承认国际联盟的司法权。后来通过私下的谈判达成了一个协定，根据该协定，在设于海牙的国际常设法院就意大利要求的合理性进行裁决期间，希腊将把5000万里拉的保证金交由该法院保管。但是，在最后时刻意大利政府拒绝了这种解决办法；而希腊在大使会议的压力下，被迫把这笔赔偿直接支付给了意大利。这些行为显示出来的意义在于：协约国政府并不准备通过国联或其他途径对它们的一个伙伴提起诉讼以保卫一个小国。

苏联 [4]

过去作为俄罗斯而为人所知的这个国家，1923年的正式名称是苏维埃社会主义共和国联盟，在1918年以后的年代里，该国必须被列入欧洲政治生活中使人不安的国家的行列，尽管是出于完全不同的理由。直到1920年，内战才告结束，在内战中反对苏维埃的武装力量曾得到英国、法国、日本和（在短期内得到）美国政府的积极支持。在以后的许多年中，苏维埃政府和协约国之间的关系继续带有相互敌对和互不信任的特点。这种敌对是固有的和不可避免的。自宗教改革以来，欧洲国家已经把它们自己并相互看成是完全独立的国家单位。通过在另一个国家的人民中散布不满情绪去破坏那个国家的安全，在战争期间或许可以被认为是一种权宜之计，但这是完全有悖于正常的国家关系的原则的。苏维埃的理论大胆地反对这些基本的前提。它否认苏联是一个国家单位。它把这个国家看成是与实现共产主义理想相矛盾的过渡的政治组织形式。每一个优秀的共产主义者的责任是把已经在俄国获得成功的同样的革命推广到全世界；而且由于第一代苏联领导人相信除非资本主义在其他地方被推翻，否则革命政府在俄国就不能保持它的存在，因此，在他们的传教士般的热诚中也存在着某种自私自利的因素。

然而，只要资本主义国家继续存在，就需要为了实际的目的而在它们与苏联之间建立某种关系体系。尽管其总部设在莫斯科的“共产国际”（简称“第三国际”）通过它在当地的支部去推翻其他国家的资本主义政府，但是苏联政府——它的领导人也是共产国际的指导者——却努力与这些国家的政府建立正常的外交关系。在整个这段时期内，这种双重政策严重地困扰着苏联当局处理他们与外国的关系。

最初，苏维埃政府只能与它的较小的邻国建立正常的国家关系。苏维埃政府放弃国家野心的真诚体现在它准备承认已经脱离俄罗斯帝国的新组成的国家。1920年它同芬兰（曾经是俄罗斯帝国下的一个半自治的大公国）、爱沙尼亚、拉脱维亚和立陶宛（它们的领土曾经是俄罗斯的不可缺少的组成部分）签订了和平条约；接着在第二年与波兰签订了条约。三个高加索国家——格鲁吉亚、阿塞拜疆和亚美尼亚却不走运。它们当中或许除了格鲁吉亚之外没有一个拥有任何独立的因素。协约国军队的撤退——在协约国军队的庇护下这三个国家在战争的最后一年已经成立——决定了它们的命运；它们的领土重新回到了苏联和土耳其。1921年初，苏联与土耳其、波斯[5]及阿富汗签订了友好条约。与波斯和阿富汗签订条约的结果，即使不是故意的，却也鼓励了这些国家抵制英国影响的压力；于是一时间就活像是19世纪一样，俄国与英国在亚洲的对抗好像就要重新开始。

列强仍然避开与苏维埃政府建立正式关系。但是不能忽视与苏联进行贸易的可能性（尽管后者拒绝承认沙皇俄国的债务）。1921年英国与苏俄政府签订了一个商业协定，并派出了一个“贸易代表团”访问莫斯科。这个榜样为意大利所效法；于是到第二年苏联已经有足够的资格被承认作为国际大家庭中的一员，并被邀请出席包括德国在内的所有欧洲国家的经济会议，这个会议于1922年4月在热那亚召开。英国首相劳合·乔治希望利用这个会议使苏联和其他国家签订一个协定。但是由于法国和比利时代表团的不妥协态度而使这个希望破灭了，他们坚持要求苏俄政府承认俄国战前的债务作为与苏俄进行任何谈判的条件；而该会议的唯一结果是它的召集者既未预料到也不希望发生的。在该会议召开一个星期之后，德国和苏联的代表团私下在一个离热那亚几英里的海滨胜地拉巴洛会晤，并在两国之间签订了友好条

约。该条约的条款并不重要。但它的签订是一个重大事件。条约使苏联获得了一个大国对它的最早的正式承认；而且该条约也是德国第一次企图冲破凡尔赛各国对它的包围圈的明显努力。协约国对这个条约表示愤怒是可以理解的。但是，这正是它们自己把德国和苏联作为下等国家来对待的政策所产生的直接后果。两个被排斥的国家自然联手；而拉巴洛条约在这两个国家之间确立的友好关系则持续了10年以上。

现在英国对苏联的政策不幸地变成了一种政党政治的打羽毛球的游戏。热那亚会议之后不久就发生了劳合·乔治下台的事件，其原因被部分地归咎于他"与布尔什维克调情"的政策。接下来上台的保守党政府认为需要采取更为强硬的路线，而作为对保守党政策的反应，于1924年2月上台的工党立即同意正式承认苏联政府。整个夏天谈判一直在伦敦进行；8月，英国和苏联代表签订了一个协定，规定相互放弃未解决的问题并给苏联政府一笔保证贷款。

与此同时，反对工党对苏联的态度成为保守党政纲中的主要内容。1921年的贸易协定包括一项条款，根据这项条款，苏联政府保证制止在英帝国领土上的任何形式的革命宣传。无论是保守党还是工党政府都不接受苏联的观点，即苏联政府和共产国际是两个完全独立的实体，而且不能认为后者的行动是对上述保证的破坏的观点。1924年夏天，保守党不断通过将注意力吸引到共产国际在英帝国中的宣传的方法使工党政府陷入困境；而且在1924年大选前夕，一份保守党的报纸公布了一封声称是来自共产国际主席季诺维也夫的信件，信中他对英国共产党如何引导在英国的共产主义宣传给以指导。苏联政府坚决否认这封信的真实性。但是人们普遍相信确有此信，这有助于保守党获得压倒多数的选票。这个事件，以及保守党政府重掌政权，便破坏了批准夏天谈成的协定的全部可能性。英国和苏联的关系再次紧张了，尽管并没有实际的破裂。

然而，这种紧张关系并不是1924年底苏联的国际处境的象征。英国对苏联的正式承认为意大利、法国、日本以及大多数欧洲国家所效法。美国是唯一仍然拒绝与苏联政府发生任何关系的大国。另外自

1924年1月列宁逝世以后，在苏联方面也存在着在党的纲领中将世界革命置于第二位的明显倾向。有关“季诺维也夫信件”事件的最重要的方面是在苏联的每个人都渴望否认它的真实性；因为无论是真的还是假冒的，在这封信中都不存在与迄今为止苏联领导人宣布的政策相抵触的东西。1924年开始的托洛茨基与斯大林之间的权力之争其关键正是在这一点上。托洛茨基坚持传统的理论，即苏联政府在资本主义世界中不可能无限期地保持它自己的存在，因此继续革命是苏联行为的主要目的。斯大林则主张新的政策，该政策最终被人们称为“一国建成社会主义”的政策。1927年将托洛茨基开除出共产党的行动就是向世界宣布这个政策取得了胜利，而且尽管没有正式放弃世界革命的希望，但是将不允许它干扰苏联和资本主义国家之间建立正常的关系。于是，苏联终于接受了国际关系的基本原则，那么它完全回到国际社会便只是个时间问题了。

---

[1] 指的里雅斯特港及其腹地。——译者

[2] 严格地说，苏联这一名称是在1924年1月宪法批准之后才开始正式使用的，因此在此以前都应当称为“苏俄”。但作者在叙述1924年以前的历史中，多次使用“苏联”一词。为了避免繁琐，本译文照译。特此说明。——译者

[3] 今伊朗。——译者

第二部分 和解时期：国际联盟（1924-1930）

第四章 和平的基础

两次世界大战之间的欧洲历史的第二个时期——和解时期，是从解决曾在第一个时期引起最大烦恼的两个问题开始的，即赔款问题和法国的安全问题。1924年和1925年找到的解决这些问题的办法——“道威斯计划”和洛迦诺公约——是不完备的，而且正如我们现在所知，是短命的。但是在随后的5年之内，它们作为最后的解决办法而被接受；而且，尽管这些条约的所有不确定性和缺点一直存在，但是这些年也是战后欧洲的黄金时代。

道威斯计划

1924年5月11日正是法国的大选日，这一天赫里欧成为法国总理，而道威斯委员会也刚好在这一天向赔款委员会提出了它的报告。在德国，外交部长斯特莱斯曼已经成为政治生活中最有影响的人物。在英国，拉姆齐·麦克唐纳的工党政府掌权。这三位政治家现在开始认真工作，根据道威斯计划的方针来解决赔款问题。

道威斯委员会首先要解决的问题是重建德国的通货，很明显，没有这一点，德国对外国的支付就根本不可能。到1923年底，德国的马克实际上已经一文不值，德国政府临时在旧的20马克兑换1英镑的比价上发行了一种新的货币，称为“地产抵押马克”[1]。但是除非有某些纯金储备或者外国资产能作为对它的支持，“地产抵押马克”是不稳定的。道威斯委员会建议在同样的兑换价上创建一种新的马克，即“德国马克”，它将由一个独立于政府的货币发行银行所控制。

以确立稳定的货币为先决条件，该委员会认为德国便能够根据赔款账单向协约国支付赔款，从第一年支付5000万英镑开始，然后逐年增加，从第5年开始达到标准为最高1.25亿英镑的数目。这些赔款的抵押品将采取三种形式：国家铁路债券，德国工业投资债券以及关税和对酒、糖及烟草征收的国家税收的收入。然而，由于唯恐这些赔款支付会再次扰乱外汇市场，该委员会建议，这些赔款应由德国以马克的形式准备，而把赔款总数兑换成外币的责任应当是协约国政府的权限。为了确保这些安排的顺利运作以有利于债权国，赔款委员会将有权任命协约国的特派员到发行银行董事会、铁路和受控制的岁收（即已经指定了用途的税收）的管理部门中；而且要有一个"赔款支付事务总管"来负责整个计划。最后，有两个对这一计划的成功必不可缺的条件：必须放弃鲁尔的占领，使德国恢复对它的全部领土的经济控制力；以及德国应当获得4000万英镑的外国贷款，其目的有两个，即提供货币储备金并有助于它支付第一年的款项，这笔款项将在该计划有时间体现出它的好处之前付清。

在麦克唐纳与赫里欧之间进行了初步讨论之后，"道威斯计划"被提交给7月和8月在伦敦召开的一个会议，斯特莱斯曼也出席了这个会议。在新的和解气氛中，该计划在没有太多困难的情况下被接受，尽管还有许多复杂的细节需要解决，而且念念不忘鲁尔的德国人寻求并获得了一个保证，即除非在蓄意大规模违约的情况下不得再次强行惩罚。10月，给德国的贷款得以发行，而且（除了法国，在那里它由银行私下认购）到处都超额认购。美国认购了这笔贷款总数的一半多，英国认购了1／4强，法国、比利时、意大利、瑞士和瑞典认购了其余部分。尽管道威斯计划的贷款并没有在国联的主办下发行，但毫无疑问，国联对奥地利和匈牙利贷款的先例实际上有助于它的成功。11月中旬，法国和比利时军队最终撤出了鲁尔。

道威斯计划有许多优点。它限制了它对德国赔款总数的要求，对德国来说，这个总数在有利的条件下或许是有能力支付的，尽管需要满足法国的愿望可能鼓励了专家们失之乐观。道威斯计划把支付问题和外币兑换问题分开，并把后者留给债权国去处理。它给债权国以某些具体规定的国家收入的担保——而不是对德国资源的一种模糊的全

面征税。尤其重要的是，道威斯计划使赔款脱离了政治争论的领域，而把它当成是一个普通的商业债务来对待。道威斯计划使整个赔款问题脱离了不能令人满意的赔款委员会的控制，并保证将从一种公平的、非政治的角度来对待它，更特殊的是该计划的"赔款支付事务总管"将是一个美国公民。

在这些方面，道威斯计划对任何以前发生的事情来说都代表了一种如此巨大的进步，因此它受到热情的欢迎是不难理解的。但是它也有严重的缺点。它规定了年度支付额，但它未能规定它们的持续时间，也没有对德国负债总额作出任何宣布；因为在这个时期没有一个法国政府胆敢宣布它已正式放弃了所要求的全部66亿英镑赔款的任何部分。德国仍然处于无望的处境之中，因为在它的财政中的任何平稳的增加都将引起一种赔款义务的增加，于是这就使它失去了积累储蓄金的任何动力，因为这些储蓄金只会流入协约国的国库。还有更糟的是，道威斯计划开创了借贷给德国资金去支付赔款的致命的先例。随着道威斯贷款成功而来的是德国的无节制的借债。在以后的五年中，每一个德国大城市的市政当局，以及几乎每一个重要的德国实业界财团，都在美国、有时也在英国发行了大量的公债或信贷。资本的这种注入似乎是天意。它带来了一个繁荣的高潮，这种繁荣使德国能够支付道威斯计划的年赔款额，同时在它的资源方面也没有造成过度的紧张，并且由于有充裕的外汇置于它的自由支配之下从而解决了兑换问题。道威斯计划在整个这些年中似乎是一个绝对的成功。几乎没有人有这种洞察力能够看出德国正在用来自美国的钱支付债务，而且它的偿付能力取决于在华尔街继续大量发行德国的公债。

协约国之间的债务

在这里提及另外一系列债务要求是最适宜的，尽管起因不同，但是这些要求与赔款问题纠缠不清地缠绕在一起，而且最终与赔款的命运密不可分。在战争中，英国借给它的包括俄国在内的欧洲盟国大量款项，它也从美国借了这些总数一半以上的款项，一些协约国家也从

美国直接获得了贷款。这个借债的复杂性很快就要变成一种如同赔款的负担那样庞大而不易控制和难于处理的问题。就协约国之间的战争债务而言，美国是唯一的债权人，而大陆协约国只是债务人（法国由于一小笔钱也是债权国），而英国居于中间地位，它既是债务国，也是债权国。

当1922年美国政府开始严厉地催逼还债时，法国宣称，只要德国支付赔款，法国就支付战债；因为如果战败的德国未能付给它赔款，而战胜的法国却要支付给它的盟国债务，这是法国不堪忍受的。英国在借方与贷方之间进行比较，愿意看到一笔勾销所有的战债。1922年8月，英国向它的欧洲盟国发出了一个通知（该通知通常作为"巴尔福照会"而被提到），宣布它希望从其欧洲盟国那里获得的清偿它们的债务的数目就是它自己应当偿还给美国的债务数目。这种过于明显地要把征收债务的全部憎恨置于美国身上的企图在美国引起了广泛的愤怒，并进一步强化了美国的舆论去反对取消战债。

鉴于美国的态度，英国政府认为他们别无选择，只有如期偿付他们的债务。1922年12月，英美达成了一个协议，该协议规定英国欠美国的债务连同利息一起将分62年还清，每年大约偿付3300万英镑。但是直到1926年英国也没有从它的欧洲盟国那里得到一分钱。于是，继道威斯解决方案之后，达成了若干协议，根据英—美协议的同样的方针，以每年分期支付的方式，把应当从法国、意大利、罗马尼亚、南斯拉夫、希腊和葡萄牙收集的债务支付给英国和美国。在这里不可能提及这些交易的详细账目和过程。但是值得一提的是，尽管美国与英国的解决办法（按5%的标准利率计算利息）使英国最初的债务减少了不到30%，但英国与其他国家的解决办法，则使意大利债务的减少超过了80%，其他协约国债务的减少超过了60%。而且英国来自协约国内部的债务和来自赔款的总收入从未达到它支付给美国的债务的程度；因此实际上所有的债务支付，无论是从哪里支付的，都进入了美国的国库。

在这些债务协议中提供的巨大的资金流动转移，就像在道威斯计划下提供的资金转移一样，使美国向债务国提供贷款和信贷成为可

能。国联继续实行它在奥地利和匈牙利创始的如此得意的政策。1924年到1928年之间，在国联的主持下，希腊、保加利亚、爱沙尼亚和但泽自由市发行了公债，并主要在美国和英国被认购。穿过大西洋流入德国与其他欧洲国家的大量信贷，不仅支持了整个复杂而讨厌的赔款和战债支付体系，而且给欧洲带来了普遍的繁荣和生活平安幸福的氛围；而这种繁荣是主要欧洲国家之间政治关系取得进展的一个基本条件，这是这一时期最为明显的特征。

日内瓦议定书

1924年8月在伦敦签署了批准解决德国赔款问题的道威斯计划之后，麦克唐纳和赫里欧出席了下个月在日内瓦召开的国联大会；并在那里做出了重要的努力去解决另一个突出的问题，即法国的安全问题。

自从1922年法国拒绝英国的关于一个保证条约的建议后，寻求法国的安全便转向了不同的途径。1921年国联开始其努力（这将在下面一章加以叙述）去处理使人烦恼的裁军问题；1922年，法国政府第一次提出这种论点，并且以极其顽固的态度坚持这个论点，即只有法国的安全得到加强，法国才能减少它的军备。自1919年人们第一次听到法国对安全的要求之后，法国的要求已经扩大。现在法国在东欧和中欧有受它保护的国家，它们的安全已经成为法国自己安全的组成部分。法国要求得到的东西是对法国本身以及对它的盟国的一个全面的附加的安全保证。日内瓦关于裁军的讨论对于要求这样一种保证来说提供了一个极好的机会。如果获得了这个保证，法国的政策将取得显著的成功。如果没有获得这种保证，法国和它的盟国将不承认有裁军的义务。

在日内瓦的英国代表团可能并没有领悟到它的行动的全部含义，默认了这个前提；而且“临时混合委员会”（被任命去调查裁军问题的机构）向1923年的国联大会提交了一份“相互援助条约”草案，该草案

包括某些对未来裁军的模糊的规定以及对当前安全的极其明确的保证。任何爆发的冲突都将在以后四天中由国联行政院做出哪一方是侵略者的判决，然后国联成员国将有一种自动的义务〔对被侵略者〕给以军事援助以反对这个侵略者。因此其结果不仅直接阻碍了1921年国联大会决议中逐渐取消根据盟约第16条采取行动的进程，而且依靠使军事制裁成为自动的和强制性的规定而强化了这一条款。

1923年的大会没有任何大国的负责任的官员出席，因此不能做任何事情，只是把这个草案交给各国政府去考虑。该草案得到了法国、法国的大部分盟国以及东欧小国的热情批准。但是被英国、英国的自治领以及斯堪的那维亚国家和荷兰断然拒绝——对这些国家来说，它们更关心的是避免增加它们的义务，而不是增强它们的安全。但是当第二年麦克唐纳与赫里欧一起出现在大会上，周围的气氛已经得到如此巨大改善的情况下，在两种反对意见之间的妥协似乎就在眼前；于是1924年的大会草拟了一个协定，并一致同意将其推荐给各国政府以获得它们的同意，该协定被通称为"日内瓦议定书"。它的全称是"和平解决国际争端议定书"。

该议定书的主要新奇之处在于它打算通过强制诉诸仲裁来改进国联盟约并提供附加的安全。国联盟约给战争造成机会，这不仅在当事国不在场行政院就不能对一个争端做出一致判断的情况下，而且还在于争端的起因被判定属于争端一方的国内司法权限范围的情况下。该议定书寻求弥补这两个"缺陷"。它规定一切争端的司法性质都必须提交国际常设法院，它的判决将具有效力。在其他争端中则坚持国联盟约的规定程序。但是即使行政院未能达成全体一致的决议，这也不意味着能够像国联盟约规定的那样使争端双方具有进行战争的自由。行政院将把该争端提交给仲裁委员会，它的决定具有约束力。关于第二个缺陷，该议定书规定（这个建议来自日本代表团），关于国内司法权限问题的争端，尽管根据盟约排除行政院根据第15条做出正式的判决，也应该根据盟约第11条提交调解程序，而且如果根据此款已把问题提交国联，那么在这样一个争端中就没有国家应当被认定是侵略者。最后，为了保持安全与裁军之间的平衡，该议定书建议，裁军会

议应当在1925年6月15日召开，只要到那时有足够的国家批准了该议定书。

“日内瓦议定书”并没有做什么事情去加强国联盟约第16条规定的行政院的权力，也没有做什么事情去使军事制裁成为强制性的；因此它对满足法国的安全要求来说还没有达到“相互保证条约”草案的程度。然而它被1924年的法国政府看做是一个足够加以接受的事实是一个强有力的证明，即自普恩加莱垮台之后，和解的看法已经进入了法国的政策。但是该议定书的确满足了法国和它的盟国的一个生死攸关的利益——维持1919年的和平安排，尤其是它的领土安排。修改凡尔赛条约条款的要求不是一个“争端”，在该议定书中（或实际上在国联盟约本身当中）规定的程序不适用于它；而且唯恐将会存在对这一点的任何怀疑，这一点在草拟该议定书的委员会的报告中被特别强调。换句话说，该议定书着重强调了以后被抨击为国联盟约的弱点的东西：它的把安全和保持1919年的安排等同起来的倾向，以及它未能提供足够的方法去修改那个安排。但是在1924年几乎听不到这种批评。德国还不是国联成员，那些较小的前敌国仍然更担心遭受侵略而不是希望强大到足以去进行侵略；因此它们欢迎签订这个议定书。

对该议定书的普遍热情始终笼罩会议，直到大会的结束。当时不同的反映开始出现。最初的麻烦发生在那些条款，即规定关于国内司法权限的问题的争端可以根据盟约第11条的规定提交国际联盟。日本提出这个建议的目的是十分清楚的。加拿大、澳大利亚和新西兰近来效仿美国的做法从它们的领土上驱逐日本移民；而日本希望在日内瓦确立它对这种限制提出抗议的权利。第11条的正文在其本身授予那种权利方面似乎足够宽泛。但是英国自治领最不愿意接受在条款上写明它们关于移民问题的国内立法在任何情况下都可以由国联讨论或受到国联的挑战。而且很快就变得清楚的是，即使没有其他理由，就以此为理由，它们也将拒绝批准该议定书。

对该议定书的其他条款的研究，也在自治领和英国激起了谴责之声。强制仲裁是一个新奇的事物，英国的公众舆论并不容易接受它；而且尽管一届一届的英国政府都宣称它们始终不变地忠实于盟约，但

是制裁在英帝国的任何地方都从未受到过欢迎。该议定书并没有改变第16条，这是事实。但是它也不能避免这种看法，即行政院能够断定谁是侵略者的争端数目的增加，就意味着可能不得不实行强制制裁的争端数目的增加。

在这种情况下，自治领的反对、加上众所周知的下院并不愿意同意在国联盟约下的英国义务的任何增加，这就完全可能阻止批准这个议定书，即使签订它的政府仍然掌权。然而11月在"季诺维也夫信件"之后举行的大选中，麦克唐纳的工党政府被鲍德温的保守党政府所接替。这就注定了该议定书的命运。1925年3月，新的外交大臣奥斯汀·张伯伦正式向国联行政院宣布英国决定不接受该议定书。

洛迦诺公约

日内瓦议定书已成一纸空文。法国对安全的寻求再次走进了死胡同；而且在法国看来，这一次又是英国的错误。出路只能是再次回到最初的计划，即英国对法国的莱茵兰边界给以明确保证的计划中去寻找。但是这种保证采取了一种新的形式，足以令人惊奇的是，被找到的解决办法竟是在一个建议当中，而这个建议是两年前由德国政府首先提出来的。

1922年底，德国政府向法国政府建议开始进行一个相互保证公约的谈判，在这个保证公约中将包括英国和比利时，它保证在一代人的时间里双方不诉诸战争去反对另一个国家。这个建议是通过美国政府提出来的，美国被邀请作为这种安排的"保证国"而行动。在占领鲁尔前夕，这个方案似乎对德国比对法国更有利（因为存在着更多的法国侵略德国的危险而不是相反）；于是它被普恩加莱不礼貌地拒绝了。在以后的两年中，德国政府坚持这个建议，但没有成功。当日内瓦议定书被拒绝，而且人们又认为除了财政之外，与德国达成政治和解的时机已经到来时，这个方案便具有了新的吸引力。在影响欧洲的政治问题上，美国的合作实际上已不再被考虑。但英国——它作为法国和

德国之间的调解人的作用已经由于它在鲁尔占领时期的独立态度而得到了明显的确立——则准备填补这个空缺。英国准备单独行动（因为自治领在这个问题上不会支持它）去保证法—德边界免遭德国的侵略（这是法国一直要求的东西）。而且为了保持天平的平衡，它也准备去保证同一边界不受法国的侵略。

这就是有名的洛迦诺公约的基础。1925年的整个夏天，谈判一直通过外交途径进行，而且这个方案的细节逐渐具体化。德国和比利时的边界被置于同样的基础之上，并且像德国和法国的边界一样享受同样的保证。这个保证不仅适用于这些边界，也适用于非军事区，在这里德国被禁止保持军队和修筑工事。意大利以另一个保证人的身份加入其中。该方案的先决条件是，在公约签字后德国将加入国联并获得行政院常任理事国的席位。

存在着两个主要的困难。第一个困难发生在德国和捷克斯洛伐克与波兰的边界问题上。尽管德国愿意重申它接受凡尔赛条约规定的西部边界，但不准备接受凡尔赛条约对其他边界的规定。它坦率地承认它并不认为它的东部边界是最终的边界，尽管它否认有任何用武力来改变它的打算。在这方面德国与英国的态度相吻合。英国准备保证德国的西部边界，但不准备保证它的其他边界。这个问题在尽可能圆满的程度上得到了解决，办法是在德国和波兰之间以及德国和捷克斯洛伐克之间签订了仲裁条约，并且在法国和这两个国家之间签订了保证条约。

第二个困难产生于德国和苏联自拉巴洛条约以来就存在的友好关系。德国担心西方大国有一天会要求根据盟约第16条对苏联采取军事行动，并要求德国参加这样的行动。这种担心用一份照会的方式得到了解决，在这份照会中其他洛迦诺国家通知德国，根据他们的解释，国联成员国有义务为支持盟约而进行合作，但只有“在符合本国军备情况和照顾本国地理形势的范围内”才这样做。不用说，这当然就意味着德国作为一个被解除了武装的国家，不能被指望参加任何对苏联的军事制裁。

10月，所有这些国家的政府首脑在瑞士的湖边小城洛迦诺开会，并于10月16日拟定和草签了下列协议：

（1） 保证法国—德国和比利时—德国的边界条约（这就是所谓真正意义上的“洛迦诺公约”）；

（2） 德国作为一方，法国、比利时、捷克斯洛伐克和波兰作为另一方的一系列双边仲裁条约；

（3） 法国作为一方，与捷克斯洛伐克和波兰作为另一方的双边相互保证条约。

1925年12月1日，这一系列条约在伦敦正式签署。

如此签订的条约包括某些重要的但没有一个签字国愿意承认的含义，但是随着时间的推移这些含义将变得更为明显。首先，存在着心照不宣的想法，即由德国对它的西部边界的自愿保证，赋予这条边界以一种迄今为止赋予它的或目前赋予德国的其他边界的更为神圣不可侵犯的性质；而且这意味着凡尔赛条约强加的义务，即使不是法律的而是道义的义务，也比自愿接受的义务更缺乏约束力。第二，英国准备保证某些边界而拒绝保证另一些边界，具有使边界等级化的实际影响，即从安全的角度出发把边界分为第一等级和第二等级；而且尽管英国政府坚定地声明，它在国联盟约下承担的义务将得到尊重，但是洛迦诺公约给人的印象却是英国并不准备采取军事行动以保卫东欧边界。归根结底，洛迦诺公约对凡尔赛条约和国联盟约是有破坏作用的。它鼓励了两种观点：第一，除非得到具有自愿性质的其他条约的保证，凡尔赛条约缺乏约束力；第二，不能指望各国政府为保卫那些不直接与它们自己的利益有关的边界采取军事行动。十年以后，几乎所有的政府似乎都是按照这些含义而行动的。

在1925年充盈着普遍友好与乐观的气氛中，这些含义的确可以被忽视；但夸大洛迦诺公约对欧洲和解的贡献将是困难的。自战争以来，它第一次在法国的需要和德国的需要之间形成了公正的不偏不倚的平衡。它完成了由道威斯计划而开始的使德国回到大国行列中的工

作，这固然不是根据完全平等的条件（因为裁军和解除武装的奴役状态仍然存在），但毕竟是作为一个正式的和受尊敬的成员。奥斯汀·张伯伦对他的成功带有可以原谅的自豪感，把它说成是“战争年代与和平年代的真正分界线”。

---

[1] 又称“地租马克”，是一种值1金马克的纸币。——译者

第五章 全盛时期的国际联盟

1924年到1930年是国联最有威信和权威的时期。1924年以前，国联的成员国通常是由在日内瓦的代表们所代表，但是不管他们是多么的杰出，都不是那些国家的负责外交政策的政府官员。当麦克唐纳和赫里欧亲自到日内瓦出席1924年的国联大会时，他们开创了一种具有深远的重要影响的先例。从此英国、法国以及德国（在它是国联成员的日子里）的外交大臣（或部长）通常出席每一届大会的某些会议，并出席几乎每一次行政院会议。这个先例很快就为其他大多数欧洲国家的外交部长所效法，于是日内瓦在9月就变成了一个公认的欧洲政治家们的聚会场所。有一年（1929年），每一个欧洲国家的外交大臣（或部长）都出席了那次大会。在大多数情况下，非欧洲的国家必须由它们常驻欧洲各国首都的外交官出席，或由专职代表常驻日内瓦。

鼎盛时期的国联

当洛迦诺公约得以签订时，1926年3月召开了一届特别的国联大会，同时行政院也召开了常规会议，以便正式批准接纳德国为国联成员和行政院常任理事国。这个时刻被认为是国联历史上的转折点。迄今为止，中立国成员的影响，以及在和平的头几年便被接纳的较小的前敌国的影响，还不足以强大到驳斥那种共同的指责，即国联主要是为了维护1919年和解条款的战胜国的联盟。德国作为国联的成员当选为行政院的常任理事国将纠正这种不平衡状态，并在更为公平的基础上给国联一个新的开端。

在这个决定性时刻，由于判断上的严重错误，存在着可能毁坏这些安排的障碍。在国联盟约最初的文本中，行政院应该由五个战胜的大国——英国、法国、意大利、美国和日本——作为常任理事国成员，以及由国联大会选出的四个非常任理事国组成。对行政院常任理事国成员的增加应当由行政院的全体一致的赞成票并获得国联大会的大多数批准来决定。美国不履行义务使常任理事国的数量减少到四个；而1922年由于较小国家的压力，非常任理事国的数目上升到六个。在这种情况下，1926年3月，行政院召开会议宣布德国申请成为一个常任理事国。

在国联盟约中对实际增加行政院常任理事国成员的数目的规定显然是为缺席的大国——德国和俄国考虑的。在洛迦诺会议期间接纳另一个大国成为常任理事国的可能性从未被讨论过。然而，当了解到德国的申请尚未被批准时，波兰、西班牙和巴西都对行政院的常任理事国的席位提出了要求。特别是波兰的要求似乎并不缺少合理的根据。尽管波兰不属于大国的怪圈，但是它在欧洲的政治中占有关键地位，而且它在人口和财富方面并非大大低于意大利。洛迦诺公约已经表明，一旦需要，法国准备使波兰的利益从属于它自己的利益；而波兰则认为，它需要行政院的席位，以便阻止法国和英国方面以牺牲波兰为代价而与德国达成协议的任何倾向。另一方面，德国能够辩解说，只限于对德国作出的使之成为一个常任理事国的保证是洛迦诺交易成交条件的组成部分。如果由于允许使某个大国也拥有对所有重大问题进行投票的同样特权而使德国自己的这种特权失去效力，从而使那个常任理事国的席位的价值已经贬值的话，那么在达成洛迦诺公约所依据的精神实质上，这个公约并没有得到实行。

毫无疑问，英国的公众舆论，以及在日内瓦的大多数代表团都认为德国的辩解是有充分根据的。并且反对行政院常任理事国的任何其他的增加。不幸的是，奥斯汀·张伯伦本人致力于支持西班牙的要求；并因此鼓励了新任法国外交部长的白里安相信波兰的理由。无论是西班牙还是巴西（不像波兰）都是行政院的非常任理事国，因此对批准德国的要求来说，它们的投票是必不可少的；但是它们拒绝给以这种投票，除非它们的要求得到满足。纷乱的形势达到了极点。行政院没

能做出任何决定，而国联大会也毫无建树地散了会。德国尽管有洛迦诺公约，但仍然留在国联之外。

1926年夏天，行政院的一次会议做出了极大的努力去解决这种困难的形势。最终找到的解决办法是把非常任理事国的成员从六个增加到九个，并根据国联大会2/3的投票同意，其中三个非常任理事国可以在它们三年任期期满之时重新当选。于是便产生了行政院半常任理事国的新种类，以满足处于大国和小国之间的中等国家的需要。波兰和德国都接受了这种妥协方案，波兰的条件是它将获得一个半常任理事国的地位。西班牙和巴西拒绝接受它，但是又不愿意面对用它们的投票去阻止德国进入国联而引起的憎恨，便退出了国联。在1926年9月的国联大会上，德国在热烈欢迎的气氛中走进国联并作为一个行政院常任理事国而就座。不过在德国人的心中还是留下了一种不愉快的印象，即他们不能指望在日内瓦获得公平对待。尽管斯特莱斯曼的影响暂时还足以医治这种创伤，但还是鼓励了德国已经很强大的反对国联的党派活动。尤其重要的是1926年4月，在对常任理事国席位的争端达到顶点时，德国和苏联签订了一个新的条约，其中双方重申忠于拉巴洛条约，并且每一方都保证在另一方一旦遭到进攻的情况下保持中立。

德国获准进入国联使国联达到了它力量的顶点；借此机会我们可以对以后20年中的国联成员国做一番简洁的评论。在北美洲和南美洲，三个最大的国家——美国、阿根廷和巴西——仍全不在其中；那一群中美和南美洲的较小国家没有什么物质上的贡献（因为它们的会费几乎总是拖欠），而且也没有什么对国联的道义上的支持。在远东，日本、中国和暹罗 [2] 以及印度是国联成员；在中东是波斯 [3]；但土耳其对它是敬而远之。在非洲，南非联邦通常派出活跃的代表团出席国联大会；但利比里亚和阿比西尼亚 [4] 是有某些不确定因素的成员。澳大利亚和新西兰代表第五块大陆。但欧洲是国联的核心；而且在欧洲，当西班牙于1928年浪子回头时，欧洲的成员国全都是国联的成员国，除了苏联之外——这是唯一的仍然公开敌视国联的大国。

苏联政府对国联的态度是它对创建国联的资本主义国家的态度的反映。从1924年起，苏联和英国的关系继续恶化。1926年由于苏联支持总罢工而激起了愤怒。第二年，英国政府横暴地突然查抄了苏联贸易机构的官员阿科斯的住宅；并在那里发现了证明苏联阴谋反对英帝国的文件，于是他们废除了1921年的贸易协定并突然终止了与苏联的外交关系。然而这种反目争吵在这一时期苏联国际关系的整体进程中是个例外。苏联与法国和意大利的关系继续逐渐改善，与德国的关系也未因德国加入国联而受到严重损害。1927年，尽管苏联的发言人继续嘲笑国联本身，但苏联政府已经开始效法美国的做法，在国联的经济、人道主义和裁军活动中进行正常的合作。在那一年，苏联代表第一次来到日内瓦出席一个普遍的经济会议（见第110页）和裁军大会的筹备委员会会议。

作为调解者的国联

国联的主要工作，而且应该继续去做的工作，是用和平解决争端的办法阻止战争。实际上，即使是在国联最有力量的日子里，国联的权限也不是普世的。当1926年尼加拉瓜政府将墨西哥告上国联——指责墨西哥政府涉嫌支持尼加拉瓜政治反对派时，美国政府立即派出一支舰队去尼加拉瓜“以保护美国人和外国人的生命和财产”；而国联便接受了这种暗示，即维持中美洲的和平与秩序不是国联本身需要关心的事情。英国和埃及（它已于1922年被承认是一个独立国家）之间的独特关系把埃及排除在国联成员国之外，而且阻止了英国和埃及之间的不同意见被当做国际争端来对待。中国和列强之间有关给外国人在中国的特殊权利的条约的争论也不被认为是正常的问题而要提交国联来解决。但是，尽管有这些例外，国联采取行动的范围仍然是广泛的；而且在这些年中，来自世界许多地区的争端被提交给国联。作为说明问题的例证，在这些争端中有三次争端，它们全都包含可能进行战争的危险，将在这里得到评述。

第一个争端是在与土耳其的和平条约下产生的，该条约规定，在英国和土耳其政府没有达成协定时，土耳其和被英国委任管理的伊拉克领土之间的边界应当由国联行政院来决定。1924年秋天，国联行政院召开会议，尽管当时土耳其还不是国联成员，但它也出席了这次会议，任命了一个中立的边界委员会对一条边界线提出建议。有争执的地区是旧土耳其帝国的摩苏尔行省，它由混合的库尔德人、土耳其人和阿拉伯人所居住，并且自停火以来便处于英国的占领之下。当边界委员会正在工作时，在土耳其境内的库尔德人，一个善于登山的强壮民族，发动叛乱反对土耳其政府。该叛乱以传统的土耳其式的残暴方式被镇压。许多库尔德人逃到了摩苏尔地区，并且在已经存在的临时边界线上发生了严重的冲突。形势似乎非常危险以致国联行政院在1925年初便派出了第二个委员会就这些动乱提出报告。该报告彻底否定土耳其的管理方式，并且可能有助于行政院确定一条边界，这条边界实际上把整个摩苏尔行省包括在了委任领土之中。在这个进程的最后阶段，土耳其从行政院会议撤走了它的代表，并抛弃了它最初的接受国联的决定作为最后决定的保证。事情被提交给国际常设法院，该法院提出的意见是，根据洛桑条约，并不需要双方表决去使国联行政院的决议具有约束力。在经过一番犹豫之后，土耳其尽量把损失减少到最小，于是接受了这条新的边界。这条边界在1926年6月由英国、土耳其和伊拉克之间的条约而得到确认。

第二个争端来自巴尔干。在战后的许多年中，希腊和保加利亚的边界是持续不断的小规模袭击和骚乱的地点，主要是马其顿土匪的活动。1925年10月发生的杀死一个希腊边防哨所的指挥官和他的一个士兵的事件使这些活动达到了顶点。作为报复，希腊军队长驱直入保加利亚的领土。保加利亚政府根据国联盟约第11条诉诸国联。行政院立即在巴黎召开会议，力劝希腊政府撤出它的军队，并要求英国、法国和意大利政府派出军事官员去现场看看发生了什么事。这些措施对希腊政府起到了威慑作用。希腊军队撤出了保加利亚的土地，而希腊政府则被宣布根据一个国联委员会规定的数额，为它对保加利亚领土的侵犯而支付给后者赔偿金。希腊接受了这个裁决。但是也存在着关于这个裁决是否公正的不同看法的尖刻评论，这些评论在两年前就曾流行过，当时在丝毫不差的相同情况下，希腊受到了意大利的侵略。

第三个争端的起因在于我们已经叙述过的一些事件之中。立陶宛政府在拒绝了协约国政府作出的波兰拥有维尔纽斯的决定后，断绝了与波兰政府的关系，并宣布两国处于“战争状态”。从那时起，边界一直保持公路、铁路与河流运输的关闭状态；而且这种不正常的形势又由于频繁的边界冲突和双方的挑衅性声明而更加恶化。1927年秋天，沃尔德马拉斯，立陶宛的倔强的小独裁者，抓住一些立陶宛人从维尔纽斯被驱逐的机会，根据盟约第11条把整个问题诉诸国联。12月10日行政院召开了重要会议，立陶宛和波兰（这是毕苏斯基唯一一次在日内瓦出现）的独裁者们面对面地出席了这次会议，这种面对面的讨论带来了一个一致同意的决议，它的最突出的特点是宣布“在两个国联成员国之间的战争状态是与盟约的精神实质和形式都相矛盾的”，于是立陶宛以后便不再认为它自己处于与波兰的战争状态了。这个决议的其他部分是没有什么约束力的。对于维尔纽斯的“不同意见”并未受到这个决议的影响。向两国政府提出的“对其他问题进行直接谈判”的建议没有得到实行，外交与商业关系也未得到恢复。然而，在日内瓦公开讨论这种波兰—立陶宛之间的长期争吵实际上导致了两国之间紧张关系的长时间的持续缓和，即使并没有导致一个和解；因此它是国联的一大成功。

国联对这三起争端的处理可以得出一些概括性的看法。无论是摩苏尔还是波兰—立陶宛争端都是在两个力量极不对等的国家之间的争端。在这两种情况下，力量更强大的国家不仅占领着有争议的领土，而且无论如何在它一边有着形式上的权利。在这两种情况下，国联发挥了有效的作用，使较弱的国家能够放弃那种站不住脚的主张而又不失尊严。希腊—保加利亚争端发生在两个弱国和势均力敌的对手之间，它们当中没有一个在行政院中有力量强大的朋友。这些因素使它特别适于国联采取行动。这使国联容易做出一个公平的决定并确保它被双方接受。以后再也没有这种情况的幸运结合发生在一个有爆发冲突危险的争端之中，因此这个事件仍然是国联在阻止战争方面取得成功的最高标志。

然而，关于国联的这些成功的最值得注意的事实是，它们是用调解的方法取得的成功。在后两种情况下，诉讼程序是由盟约第4条和

第11条指导的。争端双方坐在行政院的桌前，如第4条规定的那样，拥有充分的成员国权利，包括投票权；这就意味着，根据全体一致的原则，如果没有双方本身的同意，任何决议都不能被做出。在摩苏尔争端的早期阶段，尽管土耳其不是一个国联成员国，但也确实履行了同样的程序；而且尽管在最后一个阶段，由于国际常设法院根据洛桑条约的条款做出的某些事先并未预料到的裁决而使这一程序终止实行，但决不存在任何强迫做出一个决定的问题。在所有这些事件中，人们承认行政院只能靠劝导说服的方法才能继续进行工作。在国联最有力量和最有威信的时期里，国联只依靠它的道义权威；因为盟约第11条没有授予它其他权利。在1932年以前，从不曾打算凭借盟约第15条和第16条中的规定行使判决和惩罚程序。

国联的其他活动

尽管维持和平是国联最重要和最显著的工作，但是如果不提到国联的某些所谓的日常工作，那么1919年以后的国际关系史就是不完整的，这些日常工作中的许多工作是国际生活中公认的组成部分。

在这些工作中有一些工作是政治性的。委任统治管理委员会，这是一个由11名在殖民管理方面的专家组成的机构，每年在日内瓦开两次会，接受关于受委任国对其管理的领土的年度报告，并附上该机构的评论和建议后把这些报告提交给行政院。行政院对此进行考虑，而且如果需要，就对这些报告提出建议，而受委任国（无论其是否为行政院的正式成员）则为此目的而出席行政院会议。为了实行少数民族条约也制定了不同性质的工作程序。代表少数民族的请愿书连同他们控告的那个政府的回答一同被提交给行政院的一个三人委员会。该委员会与那个政府（而不是与那个少数民族，没有听说它们有那个资格）讨论这个问题，并通常做出两种结论：或是证明该政府无罪，或是从该政府那里获得消除所抱怨的不满情绪的保证。如果该委员会未能得到令人满意的结论，它可以把该请愿书提交行政院，被告的政府当然出席行政院的会议。无论是委任管理问题还是少数民族问题的程

序同样基于盟约第11条的基础之上，即应当用劝导的方法做出决定并得到有关政府的同意。

国联还有其他特殊的政治作用。从1920年到1935年，它通过一个管理委员会成功地管理了萨尔地区，并于1935年1月指导了那里的公民投票。没有其他地区曾经置于国联的直接管理之下。但国联保证了但泽自由市的宪法，它的权威由驻那里的一个最高专员来代表，该代表的任务是在自由市和波兰之间的纠纷中实行仲裁。双方都有权诉诸行政院反对最高专员的决定。1934年以前，没有比波兰和但泽之间的纠纷更经常地出现在行政院的议事日程之中的事了，直到1934年德—波条约才改变了形势；而且在处理这些纠纷中，国联这台机器的运转取得了最大的效率。

国联为在经济领域中的国际合作提供了一个新的和认真运作的机构。由来自不同国家的专家组成的财政和经济委员会每年在日内瓦开会，并指导国联秘书处的财政和经济部门的工作。财政委员会负责发行和监督国联发行的各种公债。1920年在布鲁塞尔召开了一次全面的财政金融会议，1927年在日内瓦召开了一次经济会议，前者涉及战后财政金融的重建，后者涉及减少关税和其他贸易壁垒。

国联的社会的和人道主义的工作部分是配合战前便已经开始的零星的国际活动，部分是着手新的事业。反对奴隶制度是所有这些活动中最古老的。1925年在日内瓦签订了废除奴隶制度公约；1932年国联决定设立一个常设奴隶问题委员会。其他国联机构处理在世界范围内的危险的毒品贸易、贩卖妇女、保护儿童、救济和安排难民，以及健康和疾病问题。

最后有两个国际组织，尽管他们依靠国联的预算，但在行政上独立于国联之外，这就是国际劳工组织和国际常设法院。

国际劳工组织的办事处设在日内瓦，它是根据和平条约而建立的，目的是依靠国际协定去改善劳工的条件。它的组织构成仿照国联的组织构成，它的年度大会、管理委员会和办事处分别相当于国联大会、行政院和秘书处。国际劳工组织现在由所有国联成员国加上美国

和巴西组成。每个国家派出的出席年度大会的代表团由四名代表组成，其中两名由政府任命，一名由雇主组织任命，一名由工人组织任命。大量的各种有关劳工问题的国际公约被签订，但并不是所有的公约都被普遍批准。

国际常设法院是根据盟约第14条由国联建立的，其目的在于裁决“当事者到那里向它提交的任何具有国际性的争端”，并对行政院和国联大会委托给它的问题提供建议。它有一个由行政院和国联大会每九年任命一次的15位法官组成的陪审团，其院址设在海牙。该法院的规章包括一项所谓的“非强制性条款”，签订此条款的国家有义务使他们自己服从这一条款，以解决他们自己和其他国联成员国之间的任何法律性的国际争端；大约有50个国家，包括绝大多数的大国，签订了这一条款，但其中的一些国家带有某种保留意见。美国政府曾两次采取行动要遵循于国际常设法院（在该法院总是有一位美国法官）。但每一次目的都落空了。1922年至1939年之间，该法院宣布了50多项判决和意见。

---

[1] 泰国的旧称。——译者

[2] 伊朗的旧称。——译者

[3] 埃塞俄比亚的旧称。——译者

第六章 反战运动

洛迦诺公约并没有使有关安全问题的要求得以终结。法国并不准备把对洛迦诺公约的依靠发展到放弃它的大陆联盟或裁减它自己的军备的程度。安全仍然是法国工作计划的中心。对法国的盟国来说，这是必要的，因为洛迦诺并没有为它们做任何事；法国本身也需要利用安全问题作为抵御正在增加的裁军压力的防波堤。日内瓦的法国代表团在1922年第一次遵循的策略现在成了法国政策的正常的部分。每一次英国（以及1926年以后的德国）代表团提醒国联或它的机构裁军的重要性时，法国、波兰和小协约国的代表团便反复强调对安全的需求是裁军的一个先决条件。国联成员国倾向于分为两个阵营：一些人认为裁军将带来安全的增加，而另一些人则认为必须先增加安全然后再裁军。但是没有人反驳裁军与安全密切相互依赖的原则，这个原则是相互援助条约草案和日内瓦议定书的不言而喻的基础，而且在洛迦诺以后的时期内该原则继续支配着国联的行动。

有关裁军的谈判将在下一章得到讨论，这些谈判由于1926年为裁军会议建立的一个预备委员会而得以着手进行。但是在这里必须提到的是国联为解决安全问题而同时做出的努力；因为这些为解决争端而提供新的方法并企图阻止战争的学理上的努力是洛迦诺之后的那段乐观主义时期的特点，而且也是在上一章中叙述的国联的实际行动的姊妹篇。

国联的协定

从1926年到1929年，在为加强安全反对战争方面所制订的方案是特别多产的，每一次代表大会都欢呼某些新建议的诞生。

1926年芬兰代表团提出了一个计划——显然是受到了国联贷款成功的启发——目的是使那些可能受到进攻的国家能够从它们在国联的其他成员那里以优惠的条件得到财政援助。这样的援助将是对国联盟约第16条规定的拒绝对进攻国家提供财政便利的实际补充。该建议最终具体化为财政援助协定，并为1930年的国联大会所通过。然而由于它的实施以裁军协定的签订为条件（根据裁军与安全相互依存的原则），因此它始终仅仅是一个计划。

当1927年国联大会召开的时候，裁军会议筹备委员会已经看到了前途的危险，而且夏天在日内瓦召开的一次限制海军军备会议已经遭受失败。这些麻烦事把国联大会大大地拉回到安全问题。自1924年以后第一次听到企图恢复日内瓦议定书的私下议论；而且荷兰代表团请求国联大会“继续研究在盟约中表达的裁军、安全和仲裁原则”。因此国联大会请求筹备委员会设立一个仲裁和安全委员会，“它的任务将是考虑采取有计划的步骤，在一个国际裁军条约中给所有国家那种将使它们能够把它们的军备水平固定在最低的可以接受的数字之上的安全保证”。

在1927年和1928年国联大会的间歇期，仲裁和安全委员会以不知疲倦的热情开展了它的工作。它在挪威代表团于大会期间提出的一个建议中找到了灵感。1924年的经验已经表明，并不是所有的国联成员国都准备沿着仲裁的道路走得同样远。现在提议，通过起草一系列将由彼此认为是适合自己情况的几对或几组国家接受的“模范条约”，而不是起草一个像日内瓦议定书那样由国联作为一个整体而接受的全面协定，将使事情取得更多的进展。于是走在最前面的国家可以签订将它们之间的所有纠纷提交仲裁的协定。走得不那么远的国家可能同意将它们所有涉及法律问题的纠纷提交仲裁，那些还根本不准备接受强制仲裁的国家，可能接受调解程序或把战争限制在最小限度的其他措施。该委员会准备了不少于十个这样的宽严不等的“模范条约”以备1928年的大会所用。

面对这种过多的内容，国联大会选择了一种方针，它似乎有意把“模范条约”的好处和一个全面协定的优点结合在一起。它挑出了三个最有希望的草案，并把它们变成“和平解决国际争端总议定书”的头三章。第一章规定每两个条约签字国都应建立一个常设调解委员会，它的职责是提出一个友好的、尽管是没有约束力的解决它们之间的纠纷的办法。第二章规定把所有法律纠纷提交国际常设法院，它的判决将具有约束力。第三章规定把非法律的纠纷提交给一个仲裁者委员会，对该委员会主席的选定如果不能取得一致意见，将由国际常设法院来选择。第四条部分规定国联成员国可以同意该议定书的一章或更多章节，而且如果它们愿意，它们能够做出保留，把特殊类型的纠纷排除于该议定书规定的要处理的纠纷之外。

这似乎灵活到足以满足所有的情况。但是该议定书并没有取得巨大的成功。第一章被认为其本身便没有价值。在战前美国与其他国家的条约中以及在德国与其邻国的洛迦诺公约中已经做出了关于调解委员会的规定。但是从来也没有利用过它们。第二章被认为已经包括在接受国际常设法院法规的非强制性条款之中。第三章恢复了日内瓦议定书的主要障碍之一，并带有令人吃惊的不同，即它完全漏掉了国联行政院，因为行政院甚至未被请求（如日内瓦议定书所规定的那样）去任命仲裁者委员会。在批准1928年国联大会提出的总议定书的两年时间里，只有比利时、挪威、丹麦和芬兰接受了它的全部内容，而荷兰和瑞典则同意它的头两章。

巴黎公约

同时，一个新鲜的举措来自另一个方面。就在1928年的国联大会召开的前几天，巴黎成了一个引人注目的重要仪式的地点：在此签订了关于放弃战争的条约，通常被称为巴黎公约或白里安—凯洛格公约。公众对这件事情致以极其热烈的掌声，但这种掌声没有给以国联，这是有点不公平的。因为在1927年大会期间，此时国联已经对阻止战争问题给以了如此之多的考虑，波兰代表团曾提出一个庄严的宣

言，宣布“禁止、并将永远禁止一切侵略战争”；而且这个宣言获得了全体一致的通过。然而从历史上看，巴黎条约有不同的起源。1927年4月，受到一个有影响的美国民间机构的鼓励，白里安向美国政府建议，在法国和美国之间签订一个条约，宣布在两国之间废弃以战争作为实行国家政策的工具。由于很难想象任何国家利益能导致法国和美国之间的战争，因此这样一个条约将没有什么实际的重要性。但是该条约将给法国带来某种声誉，并使法国成为美国在欧洲的特殊朋友和伙伴；或许正是由于这个原因，美国国务卿凯洛格在长时间的拖延之后，提出了一个反建议作为回答，即已经建议的这个条约应当是普遍适用的。这个建议被及时接受了。1928年8月27日，六个公认的大国（美国、英国、法国、德国、意大利和日本）和三个其他“洛迦诺国家”（比利时、波兰和捷克斯洛伐克），以及英国的自治领和印度的代表们在巴黎召开会议签署这个条约。世界上其他每一个独立国家都被邀请加入它。

各签字国对它们保证废弃战争“作为实行它们与另一个国家关系中的国家政策的工具”的意义的解释，在它们之间先于该公约签订的通信中得到了说明。条约的始作者已经宣布并不禁止自卫战争。它们并不接受不抵抗的和平主义原则。英国进一步说明，对它而言，自卫的权利包括有权保卫“世界的某些地区，这些地区的繁荣和完整对我们的和平与安全构成了特殊和巨大的利益”。在美国看来，自卫包括为阻止侵犯门罗主义而要求采取的任何行动。这些解释（由于它们并不被当成正式的保留意见来对待）使条约的普遍性受到削弱。它被许多国家看成是一种原则声明而不是一种责任的规定。每一个国家仍然是它自己的行动的唯一判断者。没有建立或考虑建立任何旨在解释或实行这个公约的机构。

尽管有缺点，但巴黎公约是一个划时代的界碑。它是历史上第一个几乎全球范围的政治协定。阿根廷、巴西、玻利维亚和萨尔瓦多由于重申门罗主义而感到受了委屈并对该条约敬而远之。但其他每一个国家，几乎毫无例外地迅速参加进来。苏联在经过最初的犹豫之后，对条约竟是如此热心以致它建议并同它的邻国签订了一个特别协定，以使巴黎公约在普遍批准之前就在它们之间生效。不下于65个国家批

准了这个条约——这个数字比当时的国联成员国多出七个。某些国家参加进来更多地是出于要去顺应它的愿望而不是出于对条约有效性的任何信任，这的确是可能的。日本和意大利很快就采取行动彰明较著地破坏了它，一个以易于为人识破的借口，伪称是采取一次警察行动，另一个甚至以更易于为人识破的借口，伪称是进行一场自卫战争。但是这并没有破坏这一事件的重大意义：共同采取行动的那些国家已经准备宣布禁止把战争作为解决国际争端的正常的合法的手段。由条约的美国发起人使用的"宣布战争为非法"的术语意味着存在一种普世的、未成文的法律，违反这一法律而进行的战争被宣布是一种犯罪。并不存在惩罚对这一法律的侵犯行为、甚至去宣布该法律已被侵犯的任何权威机构。但是这一观念本身已经扎根于国际政治的思想之中。

热情地加入巴黎公约自然看起来像是对国联的挑战。国联盟约不包括绝对禁止利用战争作为实行国家政策的工具。它只是把战争限定在最狭窄的范围之内，这些限定对其始作者来说似乎具有实用性，于是在某些情况下国联的一个成员国便可以合法地进行战争。现在实际上每一个国联成员国都接受了一种根本不去进行战争的义务（除了自卫），普遍的想法似乎是要求通过将这个新义务纳入到国联盟约中而加强盟约。当英国代表团为此目的而向1929年的国联大会提出一系列对国联盟约的修正案时，没有一个国家感到惊讶。刚刚在英国掌权的工党政府，渴望完全改变它的前任的消极政策。

然而，其过程证明，它远不像看起来那样简单。巴黎公约是一个道义宣言，它基于一种认为战争是邪恶的共识。国联盟约是一个政治条约，在它的基本条款中，它基于1919年的政治家们认为是切实可行的权益之计。巴黎公约谴责一切战争，但不惩罚任何战争。国联盟约允许一些战争并禁止另一些战争；但它禁止它惩罚的战争。把精神上如此不同的文件融合在一起，而且还要融合得十分精巧，这是一种超人的工作。如果你只是把巴黎公约的条款硬塞进国联盟约之中，你就制造了一个文件，它的一部分完全禁止战争，而另一部分在某种条件下允许战争——这是一种明显的自相矛盾。如果你打算进行一种更有机的融合，你就留下了一个修正的盟约——它禁止一切战争，但是只

让某些战争受到惩罚——这是一种不受欢迎的允诺，即国联盟约的某些部分可以被侵犯而不受到惩罚。

这两种方法使国联看起来既懦弱又无价值。尚有的选择是使盟约第16条的制裁不仅诉诸现有盟约所禁止的战争，而且诉诸巴黎公约所禁止的所有战争。这将不仅要加强国联盟约，办法是使禁止战争绝对化，而且要给巴黎公约以新的力量，办法是如果国联成员国之间违反了巴黎条约就要受到惩罚。这就是1929年英国代表团提出的建议，并得到了法国代表团的热烈支持，后者在这个建议中看到了一种受人欢迎的对安全的贡献。最强烈的反对理由是那些已被证明对日内瓦议定书来说是致命的理由中的一个，即对国联盟约第16条实施范围的任何扩大，都会自动地增加那些将与实施制裁最有关系的国家的义务。但是这时的英国政府，1925年的主要反对者，并没有让自己被这种担忧所阻止，因此这些建议的修正案看起来能够很容易得到通过。

如果这些修正案在1929年交与表决，它们确实可能会获得一致的批准，尽管这或许并不阻碍它们后来落得与日内瓦议定书同样的命运。但是委员会对它们的讨论一直拖到1930年的国联大会，到那时一种怀疑主义的气氛已在蔓延。英国和法国代表团坚持己见。但强烈的反对意见来自斯堪的纳维亚国家和日本。该修正案仍然能够被相当大的多数所通过。但是对能否获得正式通过批准该修正案的那种大多数票则存在严重怀疑；于是做出了一个谨慎的决定，即把这个问题推迟到下一次国联大会。到1931年9月，英国已经处于财政危机和政府变更的痛苦挣扎之中。乐观主义时期已经过去了；于是对建议的修正案的讨论一直拖到闭会仍然悬置不决。

由英国代表团领导的要把巴黎公约纳入国联盟约中的勇敢尝试是通过国联寻求增加安全的最后的重要事件，它开始于1922年，并在日内瓦议定书大失败后于1927年重新开始。1930年国联大会之后阴云迅速聚集。1931年夏天，英国和法国代表团批准了那个总议定书，以及在1931年国联大会上签订的一个不很重要的“增进防止战争措施公约”（它已作为仲裁和安全委员会的 “模范条约”中的一个而开始生效），是不再能激发原有热情的几星火花。1930年的国联大会是最后一次在

会上可能产生下述感觉的大会（如许多人在洛迦诺之后感觉到的那样），即这个世界正在一年一年地变成一个更安全的地方，而且国联正在慢慢地建成将被证明在制止战争方面是一个有效的机构。

杨格计划

我们称之为“和解时期”的两次大战之间的稳定和乐观主义的历史时期，像我们已经看到的那样，主要是由于道威斯计划和洛迦诺公约而带来的法国—德国关系的突然改善。洛迦诺的三人政治家小组——斯特莱斯曼、白里安和奥斯汀·张伯伦继续指导他们各自国家的外交事务直到1929年夏天。在这三人之间培养起来的相互信任和友好关系是那些年中欧洲稳定的一个重要因素；而且这份财富必定被归功于国联，因为只有行政院和国联大会的定期会议才使这些个人关系的发展成为可能。在法国和德国之间的根深蒂固的敌对被悬置起来，而且除了在有关裁军的讨论中，在日内瓦几乎看不到这种敌对。

然而，尽管法—德问题暂时置于幕后，但却从未被忘记。1926年国联大会期间，这次大会同意德国加入国联，白里安和斯特莱斯曼在靠近日内瓦的小村镇图瓦伊进行了一次长时间的私人会晤。根据发表的公报所说，两位官员讨论了两国共同关心的所有问题，并把“他们的观点写进了关于全面解决这些问题的协定之中”，而且已经提交给他们各自的政府去批准。关于这份临时协定的原始文本从未公开泄露过。但不言自明的是，斯特莱斯曼要求立即从莱茵兰撤军并把萨尔归还德国，同时建议以支付赔款的形式作为对这些让步的回报，而白里安个人显然倾向于同意这个建议。然而，法国政府并不准备把凡尔赛条约规定的协约国占领莱茵兰和国联控制萨尔的期限做这种大大的提前，而且斯特莱斯曼提出的关于赔款账单大数额的资金支付在财政上也是不现实的。图瓦伊会谈没有结果。但是这种挫折并没有立即引起法—德友好关系的倒退。12月达成协定，结束协约国在德国的军事管制；1927年1月31日撤走了协约国委员会。

图瓦伊会谈的两个主要议题——莱茵兰和赔款——在以后的两年中左右着法德关系。凡尔赛条约把被占领的莱茵兰分为三个区，分别在该条约生效后的5年，10年和15年撤军。在晚了几个月之后，第一区于1925年底撤退完毕。第二区和第三区在1930年和1935年才到期撤军。现在关系已经改善，德国的基本目标已经变成要使整个莱茵兰立即从协约国的占领下解放出来；而且在这个计划中的一个次要目标就是使法国政府立即把萨尔归还德国而不要等到1935年的公民投票。斯特莱斯曼仍然希望用一个新的赔款协定来购买这些让步。道威斯计划显然是临时的。一个德国债务（其总额仍未确定）的最后解决是有利于双方的；而且现在赔款支付已经在正常而顺利地进行，德国还希望能够解除在道威斯计划中包括的对它的财政的令人烦恼的监督。

时间在德国方面起了作用。英国的公众舆论渴望看到结束莱茵兰的占领；甚至在法国，人们也终于认识到占领是一笔巨大的费用，这笔费用应该尽可能快地被用在它能发挥作用的地方。1928年国联大会期间，德国与五个主要的接受赔款的国家的代表达成了一个协定：应当开始谈判"早日从莱茵兰撤军"问题；应当任命一个财政专家委员会去准备"彻底明确地解决赔款问题"。该协定意味着同时讨论两个问题。但是法国政府从一开始就说明只有赔款问题解决之后才能撤军；因此注意力便首先集中在解决赔款问题之上了。

1929年2月"财政专家委员会"在巴黎开会。该委员会由签订日内瓦协定的每个国家派出两名专家以及从美国来的两名专家（然而美国政府否认对他们的任命是官方的责任）所组成。美国的资深专家欧文·杨格被选为主席；此后该委员会便被称为"杨格委员会"。该委员会的艰苦磋商持续了4个月。1929年6月7日它通过了"杨格计划"并将其提交给了各国政府。

由杨格委员会提出的"彻底明确地解决赔款问题"的办法是采取下述支付形式：前37年每年平均支付1亿英镑（代替道威斯计划的每年1.25亿英镑的最高数字），后22年每年支付较少数量但足够协约国对美国的战债支付，整个赔款应一直支付到1988年。由道威斯计划强加给德国的外国的〔财政〕监督被取消。将不再由债权国而是由德国政

府来负责转付这些支付的赔款。但是提出了一种保障防止交付困难的方法。每年大约有1/3（3300万英镑）的赔款作为“无条件的”赔款必须支付。其余是有条件的，即允许德国在一旦交付困难的情况下可以在最多两年的时间内延期支付。最后，该计划建议成立一个国际清算银行，其任务是接受和分配赔款的支付，在无条件年金的担保下发行国际信贷，并大体上履行一个国际中央银行的职责。

现在剩下的就是获得各国政府对专家报告的批准，并解决从莱茵兰撤军的细节问题。为了这些目的而召开的会议于1929年8月在海牙举行，英国的主要代表是新的工党财政大臣菲力蒲·斯诺登和新的工党外交大臣阿瑟·亨德森。

除非经历严重的和意想不到的困难，杨格计划就不会得到通过。这些困难并非来自德国，而是来自英国。在最近的一些年中，英国的政策已经表现出一种明显地倾向于同意法国对国际问题的看法（为此奥斯汀·张伯伦曾在某些方面受到批评）。杨格委员会的英国专家似乎过于受到这种传统的影响。为了制定符合法国口味的计划，他们以牺牲英国为代价，同意在1920年斯帕协定规定的分配给法国的赔款额的百分比方面有一个相当大的增加。在无条件支付的年金中，将多于3/4的部分给予法国；尽管也做出了安排，在一旦有条件的年金未被支付时补偿英国的这种牺牲，但是这些安排是复杂的且不能令人满意的。斯诺登表示不考虑法国的特殊待遇，他要求回到斯帕会议的百分比；并以一种好斗的和顽强的姿态为他的主张而战斗。这使他在几周之内便成为法国政治家们极其讨厌的人和在英国最受欢迎的人。他获得了他的要求的大部分；而该会议则以通过对杨格计划的修订版本而结束。

同时，在该会议的一个政治委员会上，在斯特莱斯曼、白里安和亨德森的指导下进行了从莱茵兰撤军的谈判。工党政府在英国掌权加强了结束占领的普遍要求；而由亨德森发表的无论在任何情况下英国军队都将撤军的公开声明则有效地解决了这个问题。法国政府企图使撤军取决于建立一个委员会去核实〔德国方面〕遵守永久限制莱茵兰军事化的要求被拒绝。该会议达成了一项协议：到1930年6月30日

（比预定的日期大约提前五年）所有协约国的军队都应该从莱茵兰撤出，如果到那时杨格计划实施的话。

不存在进一步的障碍。德国帝国银行总裁、杨格委员会的资深德国专家耶尔马·沙赫特警告世界，杨格计划的要求将证明是超过德国的支付能力的。但是这种预言并未被非常认真地对待。1930年1月在海牙召开第二次会议解决几个未解决的问题，并达成一个类似的几乎没有什么遗漏的关于匈牙利和保加利亚赔款的解决办法。5月17日杨格计划开始生效。六个星期以后，最后的协约国军队离开了德国的领土。

从莱茵兰撤军，以及注定将很快就被取消的赔款问题的"最后"解决办法，是和解时期的最后的重要事件。在进入到下一个时期以前，还要注意几个具有界标性的突出事件，它们预示着从一个时期向另一个时期的过渡。三个政治家的合作是1925-1929年中取得如此之多的成功的重要因素。其中，奥斯汀·张伯伦首先离去了，与保守党政府一起在1929年5月辞职。在10月，在第一次海牙会议结束后五个星期，在它取得任何成果之前，斯特莱斯曼故去了。几乎与此同时，纽约证券交易所发生了大恐慌。它在欧洲的影响是更加直接的，如果你认识到整个赔款结构和协约国的战债支付是如何完全取决于美国的投资者和投机商人是否愿意把美元送过大西洋的话。在更长的几个月中，这个世界继续处于一种自以为是非常幸福的生活之中。1930年1月至4月在伦敦成功地召开了海军会议。同年夏天，当最后的法国军队准备离开莱茵兰时，白里安宣布建立欧洲合众国的时机已经到来，并传阅了一份有关这个问题的备忘录，这份备忘录被国联大会礼貌地提交给了一个委员会。

但是这种幻觉并没有持续更长的时间。在1930年国联大会期间，德国国民议会的选举结果揭晓；由一个名叫阿道夫·希特勒的有吸引力的演说家领导的、迄今为止无足轻重的小党——民族社会主义党或称纳粹党——获得了100个席位，这引起了普遍的惊讶。12月，裁军会议筹备委员会制定出了一份协定草案，它的几乎每一项条款都是意味深长的和引起激烈争论的主题。到1931年，这场经济风暴已经以其最

大的力量席卷了整个欧洲；而“危机”一词则变成了国际事务词汇中最流行的一个词。

第三部分 危机时期：回到强权政治（1930-1933）

第七章 经济崩溃

1931年达到其顶点的这场经济危机的起因在经济学家中仍然是一个争论的问题。本章只讨论它在国际关系领域中的一些征兆和影响。这场经济危机的第一个国际现象就是1929年秋天美国完全停止了对欧洲的贷款；随之很快到来的就是全世界购买力的枯竭，并导致了价格的全面而灾难性的下跌。欧洲的债务国受到双倍打击。它们不再能够从美国借美元去支付它们的债务；而它们曾经能用以支付债务的商品现在只具有价格暴跌前它们拥有的价值的一小部分。只有一种可能性仍然存在。1930年的大部分赔款和战债已被兑换成黄金；而这种兑换又再一次加倍恶化了形势。首先，〔黄金的〕这种不正常的向美国的流动造成了人为的黄金缺乏，这种情况（因为黄金是价值的标准）继续进一步压低了商品的价格。第二，它迫使那些在黄金储备方面受到这种枯竭影响的国家禁止出口黄金；在1931年一年之中欧洲的大部分国家采取了这一步骤。而且这些国家在拼命努力保持它们自己的农业和工业继续生产下去并保持有利的贸易顺差的过程中，被迫使用每一种有利的关税形式，进口限制和定额，出口补助和外汇管制，有时就变成了国家对外贸的完全控制。正常的贸易往来几乎被完全终止。失业数字到处都在飞速地上升。半个欧洲破产了，而另外半个欧洲也受到破产的威胁。

德国的危机

在德国，由于几个原因，危机是特别严重的。德国是最大的债务国，而且在过去的五年中是最大的外国贷款的接受者。道威斯计划没有排除当时债务国能承受支付的债务的不明确的威胁，也未给德国以

指导去遵循一种节约的和谨慎的财政政策；而在匮乏时期达到顶点的大量借债的机会，是一种不可抗拒的诱惑。据推算，在道威斯计划的五年中，德国只支付了五亿英镑赔款，但获得了大约九亿英镑的外国贷款和信贷。这些多出来的钱被用在由国家、市政当局和私人企业进行的建设和重建方面。没有做出认真的努力去平衡预算，因为亏空能够很容易地被短期借贷所弥补。德国的财政，无论是公家的还是私人的，都漂浮在一条不断借钱的河流之上。

于是这场崩溃便找上了处于一种特别脆弱状态的德国。它第一次不得不面临这样的状况：没有外国贷款的援助，一年一亿英镑的赔款债务，它每年支付海外的其他政府和私人债务也比这个数字低不了多少，还有六千万英镑的预算赤字。这个国家没有可以求助的国内资金来源。储备金和公积金已由于1923年的通货膨胀而被彻底毁灭，而且再也未能积累起来。德国的工业不能对政府进行援救，它也失去了来自海外的大量贷款的刺激；同时由于普遍的衰败和关税与定额壁垒的产生，它被剥夺了它的最好的外国市场。德国的出口价值在1929年已经达到6.3亿英镑，到1932年下降到2.8亿英镑；在同样的年代里，德国的进口以更快的速度下降，从6.7亿英镑下降到2.3亿英镑。登记的失业人数从1929年的200万人以下上升到1932年3月底的最高点，超过600万人。

在一个政治局势总是不稳定的国家里，如此巨大的经济剧变必定要产生严重的后果。1930年3月组成的一届政府，在魏玛共和国的历史上第一次不包括社会民主党人，中央党的成员布吕宁成为总理，同时已接替斯特莱斯曼的柯蒂斯保留了外交部长的职位。在4月份，实现了全面的增加关税和农业补贴——德国成了第一批用这些令人怀疑的特殊方法对付经济萧条的国家之一。在1930年9月的大选中，民族社会主义党或称纳粹党——其政策由严厉指责犹太人、社会民主党和凡尔赛条约所组成——把他们在国民议会中的席位从12个增加到107个。政府仍然没有变化。但是现在民主实际上已经崩溃；德国在许多个月之内仍然由总统法令制度统治着，尽管这种制度可以在字面上与魏玛宪法相一致，但几乎不能在精神上与其相一致。

1931年初对德国的政治稳定存在新的打击。由1930年国联大会任命的考虑白里安的欧洲合众国计划的委员会于 1931年1月召开了它的第一次工作会议。这个计划最初主要是政治性的。但是当时的紧急需要显然是经济合作；于是该委员会开始讨论在欧洲国家之间降低贸易壁垒的计划。会议没有取得具体结果。但这些讨论在一个未预料到的方面开始了一系列新的考虑。柯蒂斯和奥地利总理（他为这个委员会而来到日内瓦）都想到：德国和奥地利之间更密切的经济联盟不仅会有助于减少贸易壁垒，而且会做一些事情使那些人感到满意，他们热望两国之间形成被和平条约禁止的政治联盟。会谈在极秘密的情况下进行；3月21日，一个吃惊的世界了解到德国和奥地利已经签订了一个条约为在它们之间建立关税同盟做准备。其他邻国将被邀请加入这个同盟。

在1930年的国联大会上，欧洲合众国的支持者已经提出了建立区域经济协定的原则。但该原则的这种应用最不合法国政府和小协约国的口味。众所周知的事实是，在一个大国和一个小国之间的关税同盟将不可避免地导致前者对后者的政治统治。如果这个计划得以贯彻，奥地利的独立就将变成一个神话。而且，以德国和奥地利为其主要市场的捷克斯洛伐克几乎不能承受留在该同盟之外的后果。其他多瑙河国家可能紧随其后；而德国将取得经济的、而且最终是政治上的对多瑙河流域的控制。法国和它的伙伴国准备不惜任何代价阻止这种结局。它们能找到反对该协定的合法理由，因为不仅在条约中禁止奥地利转让它的独立，而且在1922年的贷款议定书中，奥地利也保证不加入可能危及它的独立的经济协定。

英国政府的态度是犹豫的。一般说来，英国可以从排除多瑙河流域的关税壁垒中得到任何东西。无论这个计划本身还是它扩大到其他国家都不会不利于英国的利益。但是该计划看起来很可能在中欧引起严重的政治动乱，即使不是战争；而且诉诸呼吁遵守条约义务的要求也不能被忽视。5月，国联行政院一致决定把已经建议的德奥之间的关税同盟是否违反和平条约和1922年的议定书的问题提交国际常设法院。

然而事情并没有靠法律判决来解决。法律条款是含糊的；而且法国也不准备冒可能做出一个有利于该同盟的判决的风险。它加倍努力诱导奥地利放弃这个计划；这些努力被奥地利发生的严重的财政危机所支持，这场危机将在这一章的后面给以论述。准确地说，只能猜测在这个夏天法国和奥地利政府之间有什么磋商。但9月3日，在德国代表的同意下，奥地利总理对欧洲合众国委员会宣布该计划被取消。两天以后国际常设法院宣布了它的判决。以8票对7票的多数，它判决关税同盟将是有违于和平条约和那个议定书的。在多数票中包括法国、意大利、波兰和罗马尼亚的法官，在少数票中包括英国、德国和美国的法官的事实，给这个判决带上了某种政治色彩，它并没有加强该法庭作为一个独立法庭的威望。

否决德奥关税同盟的直接后果对欧洲是一场灾难。在中欧，该计划被拒绝预报了一个无法避免的长期政治动乱和经济混乱的时期的来临。在德国，它促成了魏玛共和国的最后崩溃。在1920-1933年之间的每一届德国政府的威信最终取决于其外交政策的成功或失败。当关税同盟的计划失败时，柯蒂斯，这位斯特莱斯曼的政策和原则的最后代表，由于这个丢脸的事件而辞职。总理布吕宁接替外交部长的职位；而纳粹党加倍进行他们的宣传来反对凡尔赛条约的耻辱。

灾难之年

整个1930年，人们仍可能相信：尽管这场危机是难对付的，但是正在过去，世界经济生活中的糟糕形势将被克服而不会有任何结构方面的根本混乱。但1930-1931年的冬天粉碎了乐观主义的最后防线；而认真的人们开始议论即将到来的文明的崩溃。在1931年中重大的事件如同雨点一般接连不断地落到一个发狂的世界上，以致这一年的历史成了一个几乎是不断灾难的记录。

到1931年春天，超负荷运转的国际支付机制正在慢慢地走向停止，唯一不确定的是这个机制将崩溃的那个准确地点。这个地点证明

是维也纳；这场崩溃在关税同盟争论最激烈的时候到来，尽管没有证据证明这两个事件之间的联系。5月，最重要的奥地利私人银行，克雷迪特—安斯塔尔银行被认为处于无力支付的地步。为了避免一场普遍的金融恐慌，奥地利政府通过一个法令保证克雷迪特—安斯塔尔银行的外国债务；英格兰银行也预支给奥地利国家银行600万英镑，以一种无益的努力去阻止破产的倾向。法国银行以关税同盟的计划为由而拒绝提供帮助。

但是到此时，克雷迪特—安斯塔尔银行的崩溃被认为只是世界范围内的破产和缺乏信心的一个标志。恐慌穿过边界扩展到德国。外国的债权人们加紧收回它们的短期贷款，在三个星期内德意志帝国银行便失去了价值5000万英镑的黄金。中欧和东南欧的较小国家，除了捷克斯洛伐克以外，都面临拖欠支付它们的外债，其中包括匈牙利、希腊和保加利亚依靠国联的帮助而获得的贷款。

在南半球，澳大利亚和阿根廷由于农业价格的悲惨下跌而被迫于1929年底暂停黄金支付；巴西由于咖啡市场的崩溃而在第二年效仿它们。这些灾难是对英国的严重打击，因为它在这三个国家中都有巨大的财政利益。最近几个月来，从英格兰银行不断有黄金外流，主要流向法国，它是目前欧洲在财政上最强大的国家；而到1931年夏天这一过程加速了。据估计在6月世界黄金储量的60%（不包括苏联手中的黄金）不是在美国就是在法国。进一步用黄金支付很快将变成不可能的事。

当普遍不履行支付的情况似乎就要到来时，美国总统胡佛向全世界发出了一个建议，把外国政府应向美国政府支付的所有债务延期一年支付，条件是同样的拖延也适用于包括赔款在内的所有其他政府之间的债务。这种在经济危机中对协约国的战债部分的默认，是一种具有伟大勇气和政治家风度的行动。但这种承认是过时的，而且该建议的目的之一显然是为了恢复德国的以及总的说来是欧洲的信心和购买力，以利于美国的债券持有者和出口商。但这些照顾并没有减少由胡佛带来的信心。协约国政府在国际财政形势的现实面前同样反应迟钝，而且在意识到它们的真正的利益之所在方面也远非明智的。

胡佛的建议唤起了普遍的乐观主义。它的道义影响是如此巨大，以致似乎在几天之内信心就会完全恢复。但法国再次成为一个障碍。与任何其他国家相比，法国获得的赔款收益大大地超过了它的战债负担。它比英国，更不用说比美国更关心继续支付赔款，而不是关心德国财政和商业的复苏。在欧洲只有法国反对胡佛的延期偿付。当它最终同意时，它附带的条件是，杨格计划的无条件年金应在形式上由德国支付给国际清算银行，但立即再借给德国国家铁路公司，而且应按全部拖欠支付的年金总额收取利息。它花了两个星期的艰苦的讨价还价，只为了获得这个结果；而这个拖延对胡佛的建议已经引起的瞬间的信心是致命的。危机的气氛比以前增长得更加剧烈。就在胡佛延期偿付建议为所有国家接受仅仅一个星期以后，最大的德国银行中的一家便停止了支付。

胡佛的缓债令暂时对政府之间的债务做出了安排，但即使在这个障碍被排除的时候，私人债务仍然存在，并引起了一个不能解决的问题。德国所处的状态是：马克向海外的任何进一步的输出都将引起1923年灾难的重演。它的外国债权人除了同意延缓支付所有的德国债务之外别无他法；而这就引起了伦敦的财团的严重困难，因为他们在短期债务方面有大量的固定资金被套牢在德国。

英国本身现在正处于严重的财政危机之前的困斗之中。在1925年4月繁荣时期开始之时，英国政府采取了已被证明是蛮干的措施，即把英镑以其战前的价格重新建立在黄金的基础之上。不久以后，法国、意大利和其他几个欧洲国家也恢复了金本位，但条件是在它们的通货中相当大地减少了最初的黄金价值。于是法国的法郎，由战前25法郎兑换1英镑，到现在则变成了125法郎兑换1英镑。几乎毫无疑问的是，法国和其他一些国家尽管可能不是故意的，但却是把它们的货币建立在过低的汇率的基础之上。这种做法的结果将是在大多数欧洲国家中把工资和工业品的价格保持在实际上大大低于英国的工资和工业品的价格的水平上，并在牺牲英国出口的情况下刺激这些国家的出口贸易。而且，除了英国之外的每一个大国都遵循通过高关税使进口处于不利地位的政策。1927年的经济会议提出的降低关税和排除其他

贸易壁垒的建议无人理睬；而英国政府在1929年提出的“停止关税战”的建议，即签订不增加现有关税的协定，几乎没有获得支持。

只要繁荣继续下去，只要世界贸易继续发展，英国就仍然能够做到不负债。但它比任何其他大国都更少地享受了1925-1929年的贸易繁荣。它的贸易逆差年复一年地增加。1930年德国第一次超过它（大约3000万英镑）而成为最大的出口国家；而美国是这个名单上的第三大国，在除了英帝国、英帝国自治领（除了加拿大）和斯堪的纳维亚之外的所有市场全都处于领先英国的地位。当危机爆发时，这种竞争力的下降证明对英国的稳定是致命的；世界贸易的崩溃特别严重地打击了总是从运输和向其他民族的商业提供资金的方法中获得巨大利益的国家。支付平衡日益变得不利起来。信心因税收的迅速减少而受到进一步削弱，到1931年7月，税收的减少导致了1亿英镑的财政赤字。外国的债务人感到惊恐。在7月底的一周之内，从英国流失了2100万英镑的黄金。来自法兰西银行的一大笔借款几乎没有阻止英镑的外流，外流一直持续到整个8月。8月24日工党政府辞职并由国民政府作接替，国民政府提出了一个追加预算，打算以节约开支和增加税收的办法平衡7000万英镑的预算赤字。但是在舰队中的一次由于对减薪不满而发生的小暴动再次破坏了信心；于是9月21日，英国政府禁止黄金出口。用一句熟悉的话来说，英镑“逃离了黄金”；在几天的时间之内，英镑的价值，黄金和金本位货币的价值下降了大约25%。

英镑作为一种重要的国际货币的地位是如此强大以致产生了反常的和预料不到的结果。英镑的下跌，而不是英国价格水平的上涨（一种国家货币跌落的正常的和自然的结果），引起世界价格水平的随之而降。但是在另一方面，它在英国的影响完全是有利的，它给正在逐渐衰落的出口贸易以刺激并给缓慢的但实实在在的复苏打下了基础，它的第一个海外影响仍然是继续进一步恶化了低廉的和无利可图的价格灾难。另外，1931年10月的大选使国民政府获得了压倒多数的胜利，从而为英国放弃它的传统的自由贸易政策和实行对工业制品全面征收关税和对许多农产品实行定额铺平了道路；而且在1932年渥太华会议上，英国和英国自治领签订了若干特惠关税和进口定额的协定，外国不能从这些协定中获利。这些措施十之八九是恢复英国贸易的必

要条件。但是，尽管为时已晚，英国现在坚持的几乎是世界性的经济民族主义的政策，在恢复迄今为止所理解的正常状态的道路上设置了一个新的难以克服的障碍。

英国放弃金本位是这场危机的顶点，这个“榜样”很快就为斯堪的纳维亚国家、新西兰和（稍晚些时候）南非联邦所效法；而1931-1932年的冬天或许是自1918年以来最黑暗的时期。它有其要处理的政治和经济的急务。9月19日[1]，日本开始军事冒险，这场冒险使它在不到一年的时间里便占有了富饶的中国满洲[2]。1932年2月2日，裁军会议在日内瓦开幕；没有什么消息灵通人士能看到它有任何前途，而只是深深的悲观主义。日本在满洲的行动和裁军会议将是以后两章的主题，本章剩下的内容将是勾勒到1933年中期的经济危机的进一步发展。

赔款的终结

欧洲国家现在分成三种类型：一些国家保持黄金自由出口并实际上处于金本位制——法国、意大利、比利时、荷兰和瑞士（有时称为“黄金集团”）；一些国家正式放弃金本位制——英国、瑞典、挪威、丹麦、芬兰和爱沙尼亚（有时叫做“英镑集团”），加上西班牙、葡萄牙和希腊；剩下的国家由于禁止黄金出口而实际放弃了金本位，但通过控制所有的外汇兑换而把它们的货币保持在一种人为的与黄金价值对等的地位。

在最后的和由人口最多的人形成的类型中，德国是一个突出的例子；而且长期赔款争论中的最后阶段给债权国政府提出了一个新的争论题目。通过帝国银行，德国政府现在对德国的外汇有实际的垄断权。法国主张德国政府有义务在支付一切其他外债之前优先转付杨格计划的无条件年金。英国的回答是，首先，这个要求即使在法律上是合理的，但也是荒谬的，因为显然首先必须为基本的德国进口付款；其次，比起德国应当支付的赔款来说，恢复对德国的借贷以使它能够

清偿它的商业债务（在这方面英国远比法国更加关心）是更紧要的。关于优先次序这个微妙的问题可能从未达成协议。但1932年1月，在胡佛延期偿付令到期之前，布吕宁用宣布德国既不能也不会在任何情况下恢复赔款支付的方法解决了这个问题。这个态度部分是受到了对国内政治考虑的支配。民族社会主义分子反对凡尔赛条约的运动正在取得进展；而且没有一个政府能经受得起在赔款问题上采取一种非“爱国主义”的路线。

因此，紧要的问题是在1932年7月1日胡佛延期偿付结束之前达成某些协议。法国政府尽管私下里已经认识到赔款已成空文是不可避免的，但还不能面对公开承认赔款已经死亡的事实。直到6月才在洛桑召开了一个会议，并同意取消所有的赔款要求，作为回报，德国以发行年利5%的可兑换债券的形式一次支付1.5亿英镑。债权国政府单独签订了取消它们之间的战债的协定，而使它们批准这个主要协定的先决条件是它们对美国的战债得到圆满地解决。但是现在诸如批准还是不批准洛桑协定（实际上它从未被批准）的主张都是不现实的考虑。任何人想要使德国恢复支付赔款的打算都是不可想象的。历史上的长长的一章就这样一劳永逸地结束了。

然而，胡佛缓债令的到期的确以一种实际的形式重新提出了协约国对美国的战债问题。幸运的是下一笔分期支付金要到12月15日才支付；不幸的是总统选举应在11月中旬举行。尽管美国首先听到了这场经济危机的隆隆雷声，但美国感受到这场风暴的最大威力却稍稍晚于欧洲；而且它在1932年秋天以前就达到了它的顶点。大选在一种极为悲观的气氛中举行。大多数选民认为他们很难相信胡佛总统所做的任何一件事情是正确的。无论如何，胡佛的缓债宣言并没有帮助美国，这是很清楚的；而且当美国财政部面临8亿英镑的财政赤字时，这不是谈论取消欧洲债务的时候。无论选举的结果如何（事实上富兰克林·罗斯福赢得了一个彻底的胜利），协约国政府修改他们的债务的要求只能遇到断然拒绝。在这种情况下，英国有些不情愿地支付了12月的分期支付金。法国政府建议也这样做，但下院拒绝了这个建议；于是法国和其他主要债务国一起不履行债务的支付。

由英国在1932年12月支付的债款是任何一个债务国最后一次全额支付。在1933年6月和12月，英国每次名义上支付200万英镑，这被美国政府认为足以逃避承认不履行债务的事实。在下一次分期偿付金应支付之前，美国的新立法阻止了这种象征性的赔款的重复；而且再不曾有款支付。实际上，1932年看到了折磨这个世界达10年以上的赔款和协约国之间战债的混乱而戏剧性事件的最后一幕。洛桑会议把它们都埋葬在同样的被拒绝支付的坟墓之中。

世界经济会议

洛桑会议决定在下一年召开全面的经济会议——这是自1927年日内瓦会议后的第一次；美国政府接受邀请参加会议，但条件是不能讨论协约国之间的债务。在该会议召开之前，在美国发生了许多事。1932-1933年冬天，危机在美国达到顶峰，据推测（因为没有留下官方记录）失业人数达到1500万人。当富兰克林·罗斯福在1933年3月就任总统时，整个财政体制处于崩溃的边缘。到下一个月，美国放弃了金本位，而美元的价值很快就贬值了大约30%。

正是在这个事件的阴影之下，1933年6月，世界经济会议在伦敦开幕了。这是空前的最大规模的会议，有64个国家出席；这是送给仍然对集中人类的智慧抱有信心的人们的一个引人注目的礼物。但是在经济问题和裁军问题之间的不可思议的相似很快就显示了出来。正像法国和它的盟国多年来主张安全是裁军的必要前提条件一样，在世界经济会议上法国也作为一个国家集团的领袖出现，它坚持货币稳定是任何关于减少关税或放弃定额的协定的前提条件。最初前途似乎并不是特别无望。英国政府尽管强烈要求减少关税，但同时对希望货币稳定表示赞赏并公开表示愿意进行谈判。美国国务卿和美国代表团团长科德尔·赫尔也这样做。但美国财政部初次体验弹性货币，更敏锐地注意到它的优点而不是它的缺点。罗斯福总统发表了一个声明等于否认了美国代表团的调和态度；而一位专家匆忙地从华盛顿赶来为财政部的观点辩护，使之免遭稳定货币者的攻击。这种稍稍有损尊严的事件

是对该会议的致命打击。会议一直拖到7月底，在签订了关于小麦市场和白银价格的次要协定后，便无限期地休会了。这次会议的重要作用在于：它无可置疑地证明世界经济危机不能用任何的万能药来治愈。

最后的阶段

世界经济会议失败了，因为无论各代表团对下一步有什么看法，他们都寻求最终把现在不可改变的形势拉回到过去——低关税和固定货币时期。它的失败把政治家们的思想转向新的途径。显然，经济的民族主义和国家的贸易管制已经稳定下来，而且作为未来的国际体制的基本事实必须被面对。尽管有这些障碍，但是情况已经开始改善，虽然这种改善最初并不被人注意，然后不断发展。在英国，这种改善的起点似乎是1932年7月，当时按3.5%的利率把按5%的战争贷款发行的大量公债进行了成功的兑换。在美国这种改善的起点似乎是从1933年3月起，商品价格上涨并恢复了对外贸易，而且从美元贬值和罗斯福总统的"新政"中获得了有力的刺激。复苏开始慢慢扩展到其他地方。最初复苏限于那些放弃了金本位的国家。但是包括被称为"英镑集团"的国家，以及美国和日本等国家，它们的贸易不可忽视地占了世界贸易的一半以上（英国一国就占了大约1/4），便决定了潮流的基调。在两个国家之间通过直接谈判而达成的双边商业协定取代了大规模的国际合作计划。国际资本投资实际上仍然暂时停止。每一个国家都只照料自己。医治经济的万应药渐渐失效；而国联的财政和经济组织则使它们自己专注于日常的工作和研究。

英国在双边协定的新政策中起了带头作用。在世界经济会议的第二年，英国与阿根廷、斯堪的纳维亚国家和波罗的海国家，以及同苏联和波兰签订了包括相互降低关税和保证购买〔对方货物〕的双边协定。与法国、德国和荷兰的协定是防御性的措施，旨在对付那些抵制英国货物的国家实行的使英国受到威胁的不公正待遇，但并未导致贸易的任何实质性增长。1934年罗斯福总统从国会得到授权去同其他国

家签订包括降低美国关税的贸易协定；于是美国就与许多美洲国家、包括加拿大，以及与一些欧洲国家签订了这样的协定。繁荣以更缓慢的速度在仍然坚持金本位的国家中得到恢复。1934年和1935年，意大利、波兰和比利时都脱离了黄金集团，前两个国家确立了外汇管制；后一个国家对它的货币实行了官方贬值；金本位最终在1936年9月停止存在，当时法国、瑞士和荷兰都贬值了它们的货币。

然而，尽管人们不能断言经济和财政稳定未曾完全恢复，但是1933年可以说是标志着当代历史的一个特殊时期——众所周知的世界经济危机时期的结束。在这三年的时间里，这个世界一直在焦急地考虑如何解决它的经济困境，但是没有找到解决的办法。1933年，经济阴云中的第一道裂口与政治地平线上的一道新的阴云同时发生。日本与德国退出国联和裁军会议的即将崩溃作为政治方面首先要处理的急务，再一次主宰了国际事务，而且尽管这些政治急务本身在很大程度上是由于经济因素所引起的，但是它们使这场经济危机的纯经济方面的考虑在人们的思想中处于了一种从属的地位。

---

[1] 即中国的9月18日。——译者

[2] 中国东北的旧称。——译者

第八章 远东危机

日本在远东的地位可以与德国和意大利在欧洲的地位相比。它的自然资源不足以维持人口的迅速增长。它认为它被作为一个暴发户来对待，而且其他大国妒忌地拒绝满足它的愿望。在华盛顿会议上盎格鲁—撒克逊国家联合施加压力迫使它放弃它在战争中的战利品并同意中国领土完整的原则。1923年一场灾难性的大地震进一步迫使它放弃采取任何军事冒险行动的打算。但1924年美国的移民法——该法案最终拒绝日本的移民进入美国——被认为是一个巨大的侮辱；而且美国在这个问题上的政策被几个英国的自治领所效法。1925年，英国政府决定实行一项在新加坡修建第一流的海军基地的长期计划，似乎是对日本野心的另一个障碍。亚洲大陆仍然是日本扩张的唯一区域；是日本不仅能以平等地位，而且能作为征服者而出现的唯一地区。但是直到1931年9月，日本才重新开始发动华盛顿会议已经劝诱它放弃的进攻；在谈到这个事件之前，有必要对在此期间的几年里中国与列强关系的主要线索予以评论。

华盛顿会议后的中国

1911年的革命使中国成为国内冲突的牺牲品；到1919年，广州地区已经完全独立于北京政府，该政府对这个国家的其他地区实行有名无实的统治。1922年在华盛顿会议召开的几个月中，内战爆发并蔓延到中国的整个北部和中部，这些地区分别属于相互对抗的督军或各省总督的权力范围，在最北方，满洲在精力旺盛的张作霖的统治之下实际成为独立的地区。在中部，吴佩孚是几个督军中最有实力的，但从未能够成功地统一这个国家。在南部，广州是国民党，换句话说就是

民族主义党的大本营，它由年轻的中国知识分子们领导，他们曾在西欧或美国、或在中国的美国人办的学校中接受教育，并吸收了民主和民族自决的思想。国民党的主席孙中山在中国是最杰出的人物，他集幻想家和先知以及一个机敏的政治家的性格于一身。1923年孙中山成为广州政府的首脑，他任用一个名叫鲍罗廷的俄国人作为他的主要顾问，后者很快在苏联的国际主义和中国的民族主义之间建立了有效的联盟。

这些国内纷争和中国政治中的另一个重要问题——反对外国控制——有极密切的关系。在19世纪，列强强加给中国一系列所谓的“不平等条约”，根据这些条约，中国不得不承认在中国的领土上生活和进行贸易的那些国家的国民享有许多特权。在这些特权当中，有两项是最重要的。第一，中国的进出口关税被协定限制在最高5%的水平上。第二，列强在中国享受治外法权。它们的国民不受中国法律的约束和中国法庭的审判，而且除了征收那些间接税之外不缴纳税款。在涉及外国人的案件中，无论外国人是作为原告[3]，或是作为被告，都由他自己国家的法官并根据他本国的法律审判。而且，中国同意在所有主要的港口划出为外国人居住的区域；而且在一些港口的这些区域已经发展成在外国自治政府管理下的“租借地”和“租界”。在其他地方还有面积相当大的“租借地”，其租借权实际达到把主权在若干年的时期内转让给有关列强的程度。

在第一次世界大战之前，这些特权已经令受过教育的年轻一代中国人深恶痛绝；而且在这场战争结束时，德国和俄国失去了它们在中国的特权，旨在取消其他国家的“不平等条约”的民众运动迅速发展。华盛顿会议寻求用来对付这种民众运动的办法是维持〔中国民众的〕早日减少这些外国特权的希望。特别是列强承诺召开特别会议，目的是批准在现有的5%的关税上直接附加2.5%的附加税，并最终使关税增加到12.5%；另外，更有点儿含糊的是，他们保证建立一个委员会去调查和报告在中国的外国人和司法机构的治外法权问题。然而，华盛顿会议一结束，便再也没有紧迫感去履行这些诺言了。内战为这种拖延提供了充分的理由；而且在这种不安定的条件下似乎也不可能取

消厘金（即对国内运输的货物征收的税），这是提高关税的条件之一。

无论能为这种拖延找到多么好的理由，它都使国民党占了便宜。国民党似乎成了中国民族独立的斗士。1925年3月孙逸仙逝世了。但他的逝世使他在中国享有了中国民族主义保护神的公认地位；而且他的名字成为反对外国控制的民族起义的象征。在苏联的影响下，排外情绪发展成严重的毫不留情的仇恨。鲍罗廷尽其所能地将这种仇恨首先指向英国，这个“不平等条约”的最初倡导者，同时也是他自己国家的主要敌人。英国在中国利益的巨大发展使它很容易成为众矢之的。但是如果不是1925年5月在上海的公共租界发生的一个不愉快的事件，鲍罗廷的影响也许并不一定有效，当时中国学生参加一场和平示威游行，反对在日本人所属的纱厂的工人的工作条件，他们被英国官员领导下的工部局巡捕房〔的巡捕〕开枪射击。巡捕房的这种过激行动似乎缺少正当的理由；而英国当局随后对事件的处理更是火上浇油。一场远为严重的开枪事件在几周之后发生在广州的英国租界。愤怒的浪潮席卷全国；并开始了一场抵制英货的运动。

同时，在鲍罗廷的巧妙支持下，国民党的影响不断扩大，并对北方督军的力量产生了崩解性的作用。1925年秋天在北京终于召开了修订关税的特别会议。但1926年初由于没有与之谈判的任何权威性的〔中国〕政府的出席，该会议被迫放弃了它的工作。北京尽管仍然是外国公使馆的所在地，但已不再是中国的首都。重心已经向南方转移。1926年10月，广州的国民政府再次首先采取行动，在未等到列强批准的情况下，就在它控制的港口开始征收2.5%的附加税。

英国政府现在才明智地认识到，现在是与正在发展的民族主义的浪潮——中国唯一现实的力量——达成协议的时候了。1926年12月，它采取了两个引起巨大影响的步骤。英国公使去汉口与国民政府的外交部长会晤——这是承认国民政府作为中国政府的第一个行动；而且在北京的英国公使馆发表了一个备忘录，强调英国政府同情中国的民族主义运动。该备忘录宣布强加给中国的外国保护的想法是不合时宜

的，表示准备讨论条约的修改，并建议各国应立即同意在全中国征收2.5%的附加税作为修改条约的第一步。

在这个被宣布的政策生效之前，风暴来临了。1927年1月1日，国民政府把它的大本营从广州迁到汉口，作为国家的首都，汉口处于更中心的位置。几天以后，中国的民众冲进汉口的英租界；于是一个师的英国军队赶到上海去保卫公共租界以免受到同样的袭击。2月，英国政府与国民政府签订了一个协定，从法律上认可在某些条件下，英国把汉口租界转交给中国管理。这种妥协政策，通过保卫英国人的生命和财产的决心来调节，很快就被其结果证明是有道理的。事实证明，1927年在两个重要的方面成为转折点。

第一，1927年看到了鲍罗廷影响的突然的和戏剧性的结束。莫斯科的革命的国际主义和国民党的爱国的民族主义之间的联盟总是有些人为的性质。只要目标是把中国从外国的控制下解放出来，他们就能有足够好的合作。但是在1927年初，国民政府已在汉口站稳脚跟并打算使自己变成全中国的中央政府时，国民党便分裂成了两派。左派的目标是继续党的革命传统与鲍罗廷合作。右派受到英国新的态度的强烈影响，渴望获得列强的尊敬和承认。恰巧这时右派发现了一个强有力的领导人蒋介石将军，他并不赞同共产主义，也不寻求俄国顾问的帮助。蒋介石在南京建立了对抗的国民党政府，并向汉口政府发出了一个开除鲍罗廷和共产党员的要求。7月，这个要求得到执行。鲍罗廷和他的俄国顾问们被送回了莫斯科，而许多中国共产党人被投入了监狱。政府所在地从汉口移到南京，之后南京一直是中国的首都。

第二，1927年亲眼目睹了在中国的国际关系中的重大变化。两年来，英国在中国对外国的憎恨中首当其冲。日本确实遵循着它在华盛顿会议上接受的自我克制政策，一直处于幕后，而它的贸易却由于中国抵制英货而受益。但在中国重建一个统一的国民政府的前景改变了英日双方的位置，并且在英国和日本的中国政策方面也显示了基本的不同。英国的在华利益只是商业的，它真诚地希望中国是一个有秩序的和统一的国家，只有在这样的国家里贸易才能得到繁荣。而日本对它的邻居的事务的关心首先是政治的，它更希望看到中国的衰弱、分

裂和无力与日本的霸权相抗衡或挫败日本的野心。特别是日本讨厌看到华北处于一个中央政府的有效控制之下的任何前景。

因此，当1927年5月国民军队北伐并到达距北京以南大约500英里的黄河之畔时，日本政府感到吃惊。日本军队在山东省登陆，并带有阻止民族主义者前进的明显企图占领了某些战略地点。这个行动表明，日本在华盛顿会议上迫于列强的压力而放弃的对山东的野心仍然未死，这引起了全中国的强烈反应。前两年表现出的对英国的敌对情绪现在转而针对日本，轮到日货受抵制了。面对日本的敌对，远至北京的整个华北承认了国民政府的权威。但是关于满洲，日本是坚决的；而且当1928年4月张作霖表现出要与南京达成协议的迹象时，他就在一场神秘的炸弹爆炸中被炸死了。很多人认为这是日本的一个阴谋。

于是到1928年中期，中国的形势本身已经明朗化，而且为1931年的引人注目的事件布置了舞台。内战继续断断续续地进行着。在华中的一些省份，共产主义仍然有旭日东升之势。在一些边远省份，国民政府的控制力是虚弱的或是不存在的。在满洲，日本的势力阻碍了与南京方面的任何合作。但名义上中国再一次统一在一个中央政府的管理之下。在国际上，日本恢复了作为中国最主要的妖魔的角色；常常出现的对日本的担心在中国对其他外国利益的态度方面起到了使之冷静的作用。自1919年以来中国在处理国际关系方面所产生的摩擦，没有一个时期像1927-1931年那样少。

日本占领满洲

准确地说，是什么情况使日本决定采取第一个公然的侵略行动的日期是一个令人猜测的问题。在日本的文官当局和军人当局之间存在长期竞争。二者都同样渴望确立日本作为一个大国的地位。文职的政治领导人认为与英国和美国的意见协调一致就能最好地达到这个目的，而军部（军队并不对文官政府负责而直接对天皇负责的事实使军

部的地位得到加强）则寻求把日本的伟大建立在军事征服政策的基础之上。文官一方在华盛顿会议上取得了胜利，并且在几乎长达10年的时间里有足够的力量去抑制军队的行动。但自1927年以来，中国对日本利益[4]的挑衅性态度使日本生气。那场经济危机在1929-1931年之间砍掉了日本外贸价值的几乎一半，存在着严重的国内动乱的危险。1931年夏天，在满洲的中国土匪杀死一个日本官员的事件被用来煽动舆论；而9月，军队则把形势掌握在它自己手中。这个选择的时间无论是有意还是无意，都是英国正处于财政和政治危机的苦斗之中。

根据结束俄日战争的条约，日本获得了在满洲驻扎大约15000名士兵的权利，以保卫南满铁路，这条铁路线从横穿西伯利亚的大铁路向南到旅顺港。这些警卫队被限制在铁路区域内，其司令部设在沈阳。1931年9月18日-19日夜里，一支日本的巡逻队在靠近沈阳的地方发现或声称他们发现一支中国士兵支队打算炸毁铁路干线。日本警卫队迅速动员，跟着就发生了一场小规模的战斗。作为这场战斗的结果，在沈阳的一万名中国士兵被缴了械或被解散。四天之内，沈阳北部200英里之内的所有中国的城镇——它们当中有一些远在铁路的区域之外，落入日本的占领之中。中国的省政府的首脑是张作霖的一个儿子，撤出了沈阳，并在锦州保持一种虚幻的存在。到11月中旬，北满的广大人烟稀少的领土便落入日本人的手中。然后日本军队转向南方，在这一阶段的军事行动中，日本使用了轰炸机。12月28日，锦州陷落。1932年1月4日，日本人到达了长城上的山海关——满洲和中国本土的边缘车站。[5]日本人完成了对满洲的征服。

日本无视国联行政院的窘境而坚决实施了它的军事行动计划，在这段时间里的行政院几乎一直在开会。中国政府立即根据盟约第11条将此事诉诸国联——这一条款规定，只有获得全体一致的同意，国联的决定才能被采纳，而且国联在过去的所有成功都是在这一条款下取得的。[6]日本代表代表他的政府否认有任何吞并中国领土的打算，并解释说日本军队的行动是由于需要保护日本人的生命和财产免遭中国土匪的侵犯。行政院重新使用它在希腊—保加利亚争端中取得成功的方法，拟订了旨在为日本撤退铺平道路的决议。该决议说明，日本代表保证“只要日本国民的生命和财产的安全得到有效保护”，他的政

府将“尽可能迅速地继续把他的军队撤退……到铁路区域”，并表示希望这种解决办法和其他为“恢复正常关系”而制定的措施能够迅速得到完成。1931年9月30日，该决议得到一致通过，而行政院则休会两个星期，尽管担忧但并非垂头丧气。

巴黎公约禁止利用战争手段；在华盛顿签订的九国公约要求其签字国尊重中国的独立与完整。正是由于这个原因，日本才如此顽固地坚持它的满洲冒险行动不是战争行动，而是“警察行动”，而且它并不打算兼并中国的领土。然而在以后的日子里，这种虚伪的理由变得越来越难以维持。当行政院在10月13日复会时，日本显然不仅继续破坏国联盟约，而且破坏巴黎公约和九国公约；于是这立刻引起了美国的登场。美国领导人很快就意识到，日本的行动已经在争夺太平洋的权力斗争中打开了新的一章。美国政府不仅以少有的热情欢迎行政院的努力，而且以在北平和东京发出外交抗议来支持这些努力；并暗示行政院主席白里安，向美国发出参加行政院活动的邀请在华盛顿也并非不受欢迎。

行政院因这种讨好的和令人意外的建议而感到兴奋，于是犯了它的第一个错误。当白里安在行政院面前提出邀请美国政府派一个代表团出席行政院会议的建议时，日本代表团立即反对这个建议，理由是该建议违宪。国联盟约第17条规定了非国联成员国能够被邀请出席行政院会议的唯一条件，而这种条件并不存在。在长时间的辩论之后，这种反对被驳回。理由是有点诡辩的，即行政院的其他成员国认为对美国的邀请是一个程序问题，它由大多数同意就能实行；于是10月16日，美国代表在行政院的会议席前就座，并宣称他将只参加有关支持巴黎公约的讨论。热情是巨大的。乐观主义者私下里说，国联即使失去了日本，但赢得了美国。但事态的发展很快表明乐观主义是为时过早的。美国政府过于害怕在美国的反对国联的舆论，以致不允许它的代表扮演任何积极的角色；于是当行政院在下个月复会时，美国的合作再次仅限于同行政院的各个成员进行私人的和非官方的会谈。

同时，有关美国参加行政院会议的争论已经扩大了日本和行政院其他成员国之间的分歧。双方的态度都变得强硬了。日本要求与中国

直接谈判作为撤军的预备行为，并拒绝通知行政院它的条件是什么。而行政院其他成员国则继续坚持日本军队撤退到铁路区域作为谈判的准备。10月24日，一个决议被提交表决，要求日本“在规定的下一次行政院会议的日期前”，即在11月16日之前完成这种撤退，但为日本代表的唯一反对票而否决。显然调解已经失败。盟约第11条的程序已经用尽。

然而，盟约第11条在国联兴盛的日子里获得的威信是如此巨大，而且如此不愿意诉诸盟约第15条的程序——在该程序下能够做出否决当事者投票的决定——是如此的强烈，因此没有立即作出诉诸盟约第15条程序的决定。在巴黎召开的行政院的冗长会议从11月16日一直延续到12月10日，行政院继续想方设法在第11条的规定下解决这个问题。结果是彻底的僵局。但是对失败的公开承认被拖延了，原因是行政院一致同意向远东派出一个国联调查团去现场调查“影响国际关系，威胁到扰乱中日之间和平的任何情况”。对该调查团的权限的唯一限制是它不能“介入双方的军事安排”。该调查团由五大国的代表组成（英国、美国、法国、德国和意大利），它的主席是英国的代表李顿勋爵。

在李顿调查团能够开始它的工作之前，形势发生了其他引人注目的发展。中国用它的传统武器——抵制日货来回答日本的侵略；而且这种反日情感如此高涨以致事件频频发生。1932年1月底，发生了这样一个事件，在上海的一伙日本僧侣被袭击，其中一个被打死，该事件给了日军一个理由去教训中国人。大规模的日本军队在上海登陆，并利用公共租界作为它的基地，进攻闸北近郊，闸北受到空中轰炸并燃烧起来。但是长期占领上海并不是日本当前计划的部分；而且李顿调查团于3月初到达中国也刺激日本希望结束这种不光彩的小事件。在经过有英国公使作为调解人而进行的拖长的谈判之后，5月，日本军队从上海撤出。与此同时日本在满洲巩固了它的占领，办法是建立一个傀儡的“满洲国”，并任命前清王朝的最后遗族溥仪为其“执政”。在这一年的晚些时候，日本正式承认了这个“共和国”[7]，它实际上作为一个独立国家被日本顾问管理着。

日内瓦的形势也发展了。1月29日，在上海的战斗进行过程中，中国政府最终要求履行国联盟约第10条和第15条，并乘此时机要求召开一次特别国联大会。中国要求把该事件转交给国联大会的目的是明显的。小国最担心侵略，它们从一开始就表现出比大国更热衷于对日本实行高压政策并对日本进行强制制裁的打击；而且在国联大会中小国占绝大多数。特别大会于3月召开并听取了许多精彩的发言。但是在它得到李顿调查团的报告之前它不能恰当地做出它的裁决，可是直到秋天，李顿调查团的报告才准备好。整个夏天，日内瓦处于裁军会议的挣扎之中，赔款问题也正在洛桑得到处理，因此远东问题在相当程度上被忘记了。

1709月底，李顿调查团的报告到达日内瓦，11月提交到行政院。它是一份冗长的详尽的文件，不仅涉及满洲事件，而且几乎涉及了中日关系的各个方面。它毫不犹豫地拒绝日本力图说明它对满洲的入侵行为是合理的各种借口，并宣布"满洲国"的独立是一个完全伪造的事实。在其他方面，它并不否认过去中国对日本的态度是不正确的和挑衅性的。它宣称无论是恢复原状还是维持伪满洲国都不是对争端的令人满意的解决办法，并建议应在满洲建立一种自治制度作为在国联主持下中国和日本谈判的结果。

李顿报告书依次被国联行政院、国联大会和一个国联大会的委员会考虑，根据盟约第15条的要求，该委员会受托草拟一份报告的任务。这份报告紧密遵循李顿报告书的方针。它建议中国和日本应当在国联大会成立的一个委员会的主持下谈判日本军队的撤退和在中国的主权下在满洲建立一个自治制度等问题。它提议国联成员国应当拒绝在满洲的现有政权；但它同样拒绝任何原状的恢复。

然而，这份报告的最重要的特点是它的那种技巧，它用这种技巧避免了任何可能引起的要求按照盟约第16条实行制裁的表示。它直截了当地讲述了国联盟约、巴黎公约和九国公约的义务。但它并未得出日本已经侵犯了这些义务的结论。它并未正式接受日本的关于满洲的军事行动只是一个警察行动的论点，但它引用并同意李顿报告书的看法，即"当前的事件并不是一个国家在没有预先竭尽全力地利用国联盟

约中提供的和解机会便向另一个国家宣战的事件，也不是由一个邻国的武装部队侵犯一个国家的边界的简单事件”。这一段话的重要性是很明显的。如果日本没有诉诸战争，它就没有破坏盟约，就不能提出使用盟约第 16条。事实上，从未讨论制裁。在该报告中建议的唯一惩罚是最初由美国国务卿建议的惩罚，而且美国政府准备在这个建议的惩罚中给以合作：不承认“满洲国”。

1933年2月24日，该报告由国联大会投票。在出席的44国的代表团中，有42票同意该报告。暹罗 [8] 弃权，而日本投票“反对”；但是争端双方之一方的否决票不能影响一致通过这个报告。这个结果刚一宣布，日本代表团就全体离开了会场。一个月后，日本正式声明终止它的国联成员国的身份。

通过这个报告之后，国联大会任命了一个委员会“注意形势发展……并帮助国联成员国协调它们之间以及它们与非国联成员国之间的行动和态度”。苏联政府仍然拒绝与国联的政治机构发生任何关系。美国政府真诚同意合作，并为该委员会任命了一个代表。但国联的努力现在实际已经用尽。该委员会的考虑仅限于两个特殊问题：对远东的武器出口，以及不承认决议的实际结果。对于第一个问题，没有获得任何结果。英国政府有点缺乏逻辑地禁止从英国运输武器到中国和日本。但是，当没有人仿效这个榜样时，禁运就被取消了；而且没有做出进一步的努力去限制对双方提供武器。至于第二个问题，该委员会解决了某些与一个不被承认的国家的复杂的邮政和商业关系问题，以及驻节在那里的外国领事的地位问题。“满洲国”享受了与外部世界交往的最大的实际利益，但它的存在并没有得到除了日本以外的任何大国的正式承认。

对国联的影响

日本占领满洲是第一次世界大战以来最重要的历史界标之一。在太平洋，它意味着重新开始曾经被华盛顿会议暂停的权力之争。在整

个世界，它预示着回到“强权政治”，自战争结束以来，“强权政治”，无论如何在其赤裸裸的形式上曾被搁置起来。自和平协定以后第一次大规模地进行了战争（尽管是在警察行动的借口之下），而且巨大的领土被这个征服者所兼并（尽管是在一个独立国家的借口之下）。对国际联盟来说，它的盟约和它的理想被嘲弄，其后果是不可预测的。很难反对这种结论，即国联成员国（而且特别是大国，保卫盟约的主要担子必然落在它们身上）并不准备抵抗由一个强有力的和武装齐备的国家采取的侵略行动。

为了减轻这种失败，可以强调许多理由。考验到来的时刻是整个世界正在遭受大规模的和灾难性的国际贸易萎缩时期。似乎有道理的缘由是，如果像盟约要求的中断与日本的财政和经济关系，将意味着无必要地恶化普遍的经济灾难。英国的海军与日本相比，是一个国联成员国拥有的唯一的第一流的舰队；但如果日本用进攻制裁国家在中国的财产的方法对付经济制裁，英国海军是如此地远离它的正规基地，因此几乎不能提供足够的防御。不断增长的看法是，这是一个例外事件，它不能作为一个惯例来对待。距离太远了。盟约第21条的拟定者和洛迦诺公约的制定者明智地承认安全的区域性。任何国家都不能被指望对世界的其他地区实行制裁；而在国联大会的报告中小心强调的中国的反常状态，证明了未能严格实行国联的规则是有道理的。并不因为国联盟约已经在远东失败，就由此证明盟约在离家更近的地方也不是一个有效文件。在满洲争端的后期阶段，这种令人安慰的看法似乎使除了中国代表团以外的每一个人都得到满足，中国代表团伤感地说，“不能指望中国承认那些条约、盟约和已被接受的国际法原则的有效范围停止在满洲的边界上”。

此外，国联已经从满洲事务中得到了无可争辩的好处：美国的友善。的确，一个美国代表参加行政院的活动是一时的。仍然不能肯定的是如果经济制裁得以实行，美国是否会在这些经济制裁活动中与国联合作。显然，无论如何也不能指望美国的军事合作。美国的国联成员国的地位仍然十分遥远。尽管存在所有这些限制，但美国的舆论对国联的态度已经发生了决定性的变化。美国政府公开欢迎国联关于这

个问题的每一个决定——这是美国政治中的一个新动向。如果不是美国参加裁军会议的令人沮丧的结果，这个行动可能已经走得更远了。

在满洲争端的进程中，国联发现自己同时还要处理另外两场战争——都在南美；而在这里美国政府也鼓励和支持国联的行动。这两场冲突的第一场是关于查科 [9] 地区的冲突，查科是多年以来在玻利维亚和巴拉圭之间争夺的一个偏僻的无人居住的地区。1932年爆发常规战争，次年巴拉圭正式宣战。这场争端由国联最初在盟约第11条款下、然后在第15条款下处理。几乎所有的国联成员国以及美国都对交战双方强加了对军事物资供应的禁运。但每一种努力都证明是无效的。战争继续按照它的进程发展，并于1935年底以巴拉圭的胜利而结束。另一场争端起源于秘鲁占领小块哥伦比亚领土莱蒂西亚以及其毗邻的土地。哥伦比亚依据盟约第15条诉诸国联行政院，1933年3月，行政院发表了一个通告要求秘鲁撤退。最初，秘鲁无视这份传票。然而不久，秘鲁的国内事件使它有了一种更理智的心境；当年的下半年，一个国联委员会访问了莱蒂西亚并监督它回到哥伦比亚的管区。不过，无论是国联在查科的失败，还是它在莱蒂西亚的成功，都未能把公众的担心从更严重的满洲问题和裁军会议转移开。

---

[1] 原文为accused被告，但似应为accuser原告。——译者

[2] 所谓的“日本利益”，实际上是日本凭借不平等条约获得的所谓“条约权益”。——译者

[3] 在一些西方学者的著述中，常常把中国东北地区与中国长城以南的地区分割开来，将后者称为“中国本土”。这是一种误解。——译者

[4] 实际上这里所说的规定只有获得全体一致的同意国联的决定才能被采纳的条款，是国联盟约的第5条的规定，而不是第11条的规定。——译者

[5] 1934年改称“满洲帝国”，“执政”改称“皇帝”。——译者

[6] 泰国的旧称。——译者

[7] 旧译“厦谷”。——译者

第九章 裁军会议

裁军会议如果在1925-1930年期间召开，它是否会取得成功，这是一个令人推测的问题。但是有一点是肯定的，那就是，当它最终于1932年2月召开时，正值经济危机的高峰和日本最激烈地进攻上海的时候，因此它成功的可能性便几乎消失殆尽了。在经过满洲的丢脸的大失败之后，裁军会议的失败标志着开始于1930年的危机时期达到了顶点。然而，在叙述裁军会议本身之前，必须先简要回顾一下裁军会议10年的筹备工作，这些筹备工作为大会的召开铺平了道路。

裁军问题

在凡尔赛条约中，协约国曾宣布，严厉裁减德国军备的目的是"推动所有国家普遍限制军备成为可能"；同时根据盟约第8条，国联成员国承诺"为了维持和平，要求把国家的军备减少到足以保卫国家安全的最低限度"。因此，一方面，协约国政府曾向德国保证（即使不是法律上的也是道义上的保证），当德国解除武装时，他们也开始普遍的裁军。另一方面，他们也承认"国家安全"在任何裁减军备中都是一个压倒的因素。这两个原则之间的冲突构成了裁军问题的主要内容。

国联盟约第8条责成国联行政院制定裁军方案，"供各国政府考虑和实行"。1920年11月行政院任命了一个"临时混合委员会"，它由文官和陆海空三军的代表组成，以帮助行政院完成这个任务。但在裁军领域中赢得的第一个胜利是在华盛顿会议上。在那次会议上，主要海军大国的海军吨位和比例为明确的数字计划所限制。它使国联能够在处理陆军编制（因为空军仍在其初期阶段）的所有重要问题上运用同样

的原则；于是在1922年，英国在“临时混合委员会”的代表为陆军的限制提出了一个数字方案。把陆军分成设想中的以三万人为一个单位的若干个单位；每个大国被分配给这些单位中的若干个（就像战舰一样）。于是法国将拥有六个单位，即有陆军十八万人，意大利拥有四个单位，英国有三个单位，等等。但遗憾的是，这个简单的计划遭到了几乎每一个欧洲国家的军事专家的谴责。他们似有道理地强调，就一艘已知吨位的战舰来说，它或多或少是一个可以衡量的标准的东西，而且它装备的大炮的最大限额已为人所知，但是一个三万人为单位的部队本身并不是可测算的力量，而且它的实力的改变几乎可以无限地与其武器装备的改变成正比。第一个具体的地面部队裁军方案就这样被不光彩地搁置了。

但盟约第8条仍然存在，而且必须对它做点什么。正是在这个时候，法国代表团根据“国家安全”的条款，提出了以增加安全作为裁军的必要条件的理论，并得到了英国代表团对他们的看法的赞同。以后的三年是草拟相互援助条约、日内瓦议定书和洛迦诺公约的年代。在这个时期，除了企图在华盛顿条约的基础上限制小国的海军军备的失败的努力，以及一个从未生效的旨在控制国际军火贸易的协定之外，在裁军领域无所事事。

正是洛迦诺公约的签订和德国即将进入国联，再次推动裁军机器开始运转。在洛迦诺会议的最后议定书中，签字国都同意这种看法，即这些协定的签订将“有效地促进由国联盟约第8条规定的裁军”；于是从此以后，德国坚持要求其他国家裁军便成为裁军进程中的一个决定性因素。1925年12月，国联行政院任命了裁军会议筹备委员会，它于1926年5月召开了第一次会议。德国、美国和苏联都被邀请成为这个委员会的成员。前两个国家很快就接受了邀请，而苏联则在第二年才同意参加。

然而进展是缓慢的。1926年的大部分时间被两个“技术”分委员会所占据，他们花了大量精力来确定要被限制的和被减少的军备的种类。直到1927年3月，当时英国和法国代表团提交了裁军公约草案时，筹备委员会才真正开始它的主要工作。实际上这些草案只是空洞

的东西。它们没有具体数字，只是提出框架用来表明应当限制什么以及如何去限制它们。但即便如此，这些草案也暴露出广泛的意见分歧，而且其中的许多分歧是基本的。在军队人员的问题上，法国代表团希望只限制现役人员；而英国、美国和德国则希望限制所有受过训练的预备人员。在军备问题上，德国代表团要求对凡尔赛条约中强加给德国的所有重要的武器类别都加以明确的数量限制；法国代表团希望用限制在军备方面预算开支的间接方法（这是迄今为止尚未强加给德国的唯一限制形式）去限制军事物资；英国和美国代表团则认为任何对军事物资方面的限制都是不实际的。在海军军备问题上，法国和意大利的代表团只希望限制海军的总吨位；英国和美国的代表团希望对每一种类的舰只实行分别限制。在预算问题上，法国代表团希望限制开支；英国和意大利的代表团希望用一致同意的形式详细公布开支情况；美国和德国的代表团不希望对预算做任何种类的规定。该委员会记录了这些分歧意见后休会，以做进一步的考虑。

同时，美国政府提出了一个出人意料的建议。由于对这个拖延的厌烦，美国邀请其他华盛顿海军条约的签字国出席一个会议，目的是对那些未曾受到该条约限制的类型的军舰做出安排。法国拒绝了这个邀请。它准备用海军的让步作为最后的手段去换取对它来说更为至关重要的问题上的对等让步；但是把海军裁军作为一个单独的问题加以讨论，这对它显然是不利的。意大利也随之仿效。但英国和日本接受了邀请；于是三国会议于1927年6月在日内瓦开幕。

美国和英国政府似乎都严重低估了将华盛顿海军条约的限制扩大到非主力舰的困难。美国代表团提出一种简单的把华盛顿的5:5:3的比例扩大到巡洋舰、驱逐舰和潜水艇的建议，并在此基础上提出限制数字。英国的方案更为复杂。英国政府坚持，由于英帝国的交通线，在巡洋舰方面英国的最低需要是70艘——这个数字大大超过了已经建成的和正在建造的巡洋舰的数字。因此他们建议巡洋舰应该根据吨位和大炮口径分为两个类型——大型的巡洋舰应接受华盛顿比例的限制，但小型的应不受任何限制。他们还建议缩减主力舰的规模。简言之，英国政府希望通过全面缩减舰只规模以节约开支，但要求在小巡洋舰方面不受限制，或无论如何给以一个高额度的限制。美国政府认为没

有理由缩减任何种类的舰只的规模。他们拒绝考虑对巡洋舰的限额超过现有的数量，并怀疑英国政府的要求是想逃避在华盛顿已经接受的对等原则。日本代表团处于中间人的地位，并且给人的印象是愿意接受两个主角可能达成的任何协议。但是关于巡洋舰问题的分歧证明是不可调和的；于是会议以承认失败而结束。这是裁军事业的第一个公开的挫折。

日内瓦海军会议的失败使1927年的国联大会罩上了一层阴影，在日内瓦的国联大会现在采取的方针是通常只要裁军前途看起来黯淡便会采取的方针，即建议进一步研究安全问题。筹备委员会的秋季会议由于苏联代表团在M.李维诺夫率领下第一次出席而有了生气，李维诺夫雄辩地提出全面和普遍裁军的要求。这个建议没有得到支持；但按照更传统的路线发展又受到春季会议的未解决的僵局的阻碍。在这种情况下，委员会根据国联大会的决议任命了一个“仲裁和安全委员会”，它的工作前已叙及。在以后的两年时间里裁军再一次退居幕后。

直到1929年形势才出现了转机的迹象。那年3月，赫伯特·胡佛成为美国总统，三个月后，麦克唐纳的第二届工党政府在英国执政。这些变化或许促进了双方长期希望得到的和解。在那年秋天麦克唐纳访问了美国；作为这次访问的结果，双方决定于1930年1月在伦敦召开另一次海军会议。这次法国和意大利、以及日本都接受了邀请，尽管法国仍反复重申它的海军、陆军和空军的军备相互依赖的看法。

伦敦海军会议的过程与上一次完全不同。英国已经把它在巡洋舰方面的要求从70艘减到50艘；这个数字使达成协议成为可能，尽管无论是对英国还是对美国来说，它都表明了是一种重整军备的措施而不是裁减军备的措施。现在正是法国接替了从前英国扮演的角色。它的代表团坚持它的殖民地范围广大，因此保持一支大规模的巡洋舰队对它来说是必须的，而且法国既反对英美关于把华盛顿的比例扩大到非主力舰的建议，也拒绝意大利提出的与法国对等的要求。更为重要的是，日本第一次公开表示不满意华盛顿条约强加给它的不平等，并提出了一个与英国和美国在所有种类舰只方面对等的试探性要求。它最终被相当困难地说服接受将华盛顿比例（它允许日本的吨位达到英美

吨位的60%）用于大型巡洋舰，条件是允许它在小型巡洋舰和驱逐舰方面为英美的70%，以及在潜水艇方面与英美对等；4月，在这个基础上签订了限制条约。然而法国的反对证明是难以对付的，因此该协定只限于英国、美国与日本。同时出席会议的五大国都同意把华盛顿条约延长五年。

这种部分的成功鼓励国联重新开始它的努力。德国已经获得了莱茵兰撤军的胜利，可以自由地集中精力于裁军问题；因此在日内瓦，德国要求更加迅速地取得进展的压力日渐强大。于是决定筹备委员会应在1930年秋天举行最后的会议，而且无论结果如何，随后都应该召开已长期拖延的裁军会议。筹备委员会的最后一次会议几乎并没有解决紧紧纠缠着该委员会早期会议进程中的那些关于限制原则的分歧。但一个空洞的摆摆样子的公约草案（其中仍然没有具体数字）被大多数国家不同程度地予以通过，而反对者则在脚注中记录了他们的反对与保留意见。这样一个文件是没有什么实际价值的；而且当大会召开时，它实际上并未被大会所使用。但是它的作用就在于记录和说明了那些关于裁军的基本意见分歧，这些分歧必然为大会所面临。筹备委员会五年的工作所取得的成就也就是这么多了。现在道路已经畅通。裁军大会于1932年2月2日得以召开。

裁军会议

裁军会议由61个国家的代表，包括五个非国联成员国的代表出席，以阿瑟·亨德森为主席。当1931年夏天亨德森获得这个任命时，他是英国工党政府的外交大臣。但工党政府于8月辞职，而且在接下来的大选中，亨德森失去了他在议会的席位。因此他是以个人的身份作为会议的主席的。这是一个意外的不幸。一个在英国政府中担任要职的主席，在责成会议面对问题并做出决定方面将处于一种强有力的地位。尽管最后的结果或许是相同的。但使会议丢脸的拖延的犹豫不决和借口推诿或许能被避免。无论是法国还是英国政府都由于没有任命部长级的代表团常驻日内瓦并且未能采取连续一贯的政策，从而加

重了会议的困难。德国的内部形势产生了更加不幸的影响；因为1932年5月，布吕宁的软弱而温和的政府被狡猾而残暴的巴本所取代，巴本敏锐地意识到抢在民族社会主义者们之前行动的重要性。这些较次要的小障碍，加上经济危机和日本对满洲的侵犯等更为严重的大灾难，决定了裁军会议未来的命运。

筹备委员会给裁军带来的是隐藏的危险而不是有希望的进展；而且毫不令人惊讶的是，尽管裁军会议通过了一项决议，接受筹备委员会的公约草案作为它工作的一个"框架"，但实际上会议的进程则完全不同。法国代表团先发制人，在一份提交会议传阅的备忘录中提出建立一支国联的警察部队的建议。那些拥有主力舰、大型潜艇和重型大炮的国家应当将这些武器置于这支国联部队的支配之下，而且这支部队还应该独家拥有轰炸机。该建议得到几个欧洲小国的支持。但是英国和美国对这个建议极为反感，他们历来反对建立一支超国家的武装部队的主意，德国也持反对态度，它认为这个计划是把真正的裁军问题搁置起来的另一个花招。法国并不想为建立国联武装部队的建议施加压力。但是只要会议开始讨论一些具体的裁军措施，法国代表团就准会提醒说，增加法国的安全是法国同意裁军的一个不可变更的条件。

英国外交大臣在他的公开讲演中提出的一个建议，更直接地影响了裁军会议的进程。约翰·西蒙先生建议，会议应该考虑的是即将为人所知的"质量裁军"，即不是在数量方面限制军备（这是筹备委员会考虑的主要裁军形式），而是通过完全废弃某些类型的武器，特别是那些用于进攻而不是用于防御的武器来裁军。这个清晰的建议得到了广泛的支持；于是，一些代表团提出诸如重炮、坦克、潜艇、轰炸机和毒气等武器是特别有攻击性的武器。然而，当这个问题提交给由海军、陆军和空军专家分别组成的三个委员会讨论时，情况很明显，在如何区分进攻性武器和防御性武器方面不能获得一致意见。例如，当英国和美国代表团认为潜艇是进攻性武器而战列舰是防御性武器时，其他代表团却持完全相反的看法。许多代表团将所有的坦克都视为进攻性的武器。但法国代表团提出只有超过70吨的坦克（一种迄今为止还不存在的坦克）才具有进攻性，而英国代表团则建议以25吨为限。

德国代表团单有一个固定不变的评判标准：所有被凡尔赛条约禁止的武器都是进攻性的，其他都是防御性的。但是，即使这个评判标准也不能使他们免于明显的自相矛盾；因为当他们坚持所有的军用飞机都是进攻性武器的同时，他们却坚决反对任何控制民用飞机的建议，而民用飞机在凡尔赛条约中也是被监督的对象。只有化学武器委员会一致建议，应该禁止在战争中使用毒气（一个已经通过1925年的国际公约取得的成果）。但是，并没有制定限制生产或拥有毒气的计划。

直到6月份各个委员会才报告了这些可怜的结果。但由于人们的兴趣转向了洛桑会议，裁军会议被进一步拖延。美国提出的一个基于全面裁减现有武装力量和军备的1/3的原则的建议，被英国礼貌而冷淡地接受，英国在其中看到了削减它的巡洋舰数量的阴谋；而且当7月中旬，各代表团开始考虑一个决议去报告到夏天休会前所取得的进展时，他们由于没有任何值得记录下来的成就而陷入困境。7月20日提交大会的一份决议记录了达成一致的意见：（1）禁止空中轰炸，限制飞机数量并管理民用航空；（2）限制超过最高限额（尚未决定）的重型大炮和坦克；（3）禁止化学战。41个代表团投票支持这个决议，八个代表团（包括意大利）弃权，两个代表团（德国和苏联）反对。德国代表团自始至终地坚持其他国家必须裁减军备到凡尔赛条约的水平或承认德国重整军备的权利的原则，宣布“只有清楚而明确地承认各国拥有平等权利”，德国才能参加裁军大会的进一步工作。

在休会期间的谈判没有任何结果；于是当会议于10月复会时，德国没有出席。在两个月的时间里，会议实际处于停滞状态，唯一值得注意的东西是法国的一份新的安全计划，以及法国提出的将所有国家的武器制造业置于国家垄断之下的建议。德国问题占据了支配地位；并最终在12月11日找到了一个解决办法。英国、法国和意大利承认德国关于“在一个为所有国家提供安全的体系中拥有平等权利”的要求，于是在这些条件下德国同意重返裁军会议。尽管需要“安全体系”仍然是留在法国手里的一张王牌，但它已经勉强接受了平等的原则。裁军会议的第一年就带着这种有限的希望结束了。

1933年1月裁军会议再次复会。但12月妥协的唯一实际后果，是使法国对安全的要求与德国对裁军的要求尖锐对立。当3月中旬大会已经完全陷入僵局时，英国首相来到日内瓦并向大会提交了后来被称为的“麦克唐纳计划”。这个计划使大会第一次拥有了一个包括实际裁减欧洲的每一个国家的军队和军备数目的公约草案。它得到了诚恳的对待。但是人们几乎已经失去了对达成裁军公约可能性的信心。在接下来的四周里对该计划的辩论再次表明，在基本问题上存在的共同之点是如此之少；6月，会议休会，并用现在已经习以为常的方式表示，希望在休会期间通过私下的谈判澄清那些明显的分歧之点。

从1月底以来，希特勒已经成为德国的总理，现在纳粹政权的地位已经得到巩固。这个事实自然使法国更加不愿意对德国的要求让步。然而，这也使不再拖延地与德国达成协议变得更为必要。不幸的是，在1933年夏季休会期间唯一发展的计划是法国的把裁军公约分为两个阶段的计划。在为期四年的第一阶段，或称为试验阶段，将建立对军备的国际监督体系，并开始重组国家的军队；严格意义上的军备限制将只在第二阶段进行。英国和意大利政府赞成这个建议。在10月14日裁军大会的常务委员会会议上约翰·西蒙正式表示支持它；但是几个小时之后德国就宣布退出裁军会议和国际联盟。

德国的退出是一个重大的打击；因为德国已经越来越成为裁军问题的焦点。大会休会了6 个月，同时包括德国在内的主要大国通过外交照会交换他们的意见。1934年2月，艾登访问了巴黎、柏林和罗马。他在柏林停留期间，希特勒主动提出，接受对德国陆军的任何限制，只要这种限制也平等地被法国、意大利和波兰所接受，并提出德国的空军将保持在其周边国家联合空军力量的30%，或法国空军力量的50%的水平上，而不管哪个数字更低一些。法国政府的回答是抗议这个“使德国重整军备合法化”的建议，并坚持安全保障和对违约的惩罚是裁军公约的基本条件。英国政府询问，如果满足了安全保证的条件，法国是否倾向于同意希特勒的建议。最后法国政府在4月17日答复说，最近公布的德国的军事预算清楚地表明了德国重整军备的打算，因此法国不准备讨论德国的建议。

这个回答是裁军大会的真正结束。大会又拖延了几个月，期间它的各个分委员会考虑的是诸如军火的制造和贸易以及公布军事预算等次要问题。但是会议的进程变得断断续续，而且它的整个存在都变成了间歇不定的和不现实的。1934年过去以后，裁军大会再也没有开过会，尽管它从未正式宣布闭幕，甚至也不像世界经济会议那样宣布休会。会议的主席于1935年秋天逝世。

裁军会议苟延残喘地死去是开始于1930年经济危机爆发的战后历史时期的最后插曲；而且在时间上和开始于希特勒在德国夺取政权的新时期有几个月的重叠期。的确，这两个事件相互之间有着紧密的关系，而且共同标志着从一个时期向另一个时期的转变。协约国未能履行他们的裁军保证，为德国的重整军备提供了一个正当的理由，或无论如何也提供了一种辩解的理由。德国的重整军备必然导致增加其他国家的已经增长的担忧并增加他们已经扩充的军备；而且1919年的政治家们希望打破的恶性循环再次开始了。回到强权政治，这个1931年在远东首先表明的东西，在1933年遍布了整个世界。

四国公约

在这里还要简要地附带提及一个事件，尽管该事件与裁军会议只有偶然的联系，但也处在两个时期的分界线上，并且表明了在德国重新作为一个军事大国出现之前的意大利的政策。当1933年3月英国首相带着他的“麦克唐纳计划”到日内瓦之后，他继续在西蒙的陪同下去了罗马，与墨索里尼讨论裁军问题。墨索里尼本人从不相信裁军，而更愿意讨论其他问题。他们刚一到达意大利，意大利方面就向这些客人们提出了一份建议在意大利、英国、法国和德国之间缔结四国公约的草案。

在过去的十年里，意大利政策的主要目标是坚持与另一个拉丁大国——法国的平等。意大利特别痛恨法国的殖民优势和法国通过它与波兰和小协约国的联盟在欧洲获得的力量。它的殖民野心必须等到更

合适的时机。但是与此同时，意大利通过支持匈牙利反对小协约国来抵消法国在中欧的影响，通过支持保加利亚反对南斯拉夫来抵消法国在巴尔干的影响。匈牙利和保加利亚这两个受它保护的国家的整个外交政策的目标就是要修正凡尔赛和平条约，这使意大利成了“修正主义”的斗士。这也使意大利与德国这个最大的修正主义强国有了一个共同的基础；于是从1929年起，意大利与德国的关系便越来越密切。因此，1933年春天，意大利的目标就是尽可能快地恢复德国与其他大国的平等地位；削弱法国的卫星国，波兰和小协约国；以及促进对和平条约的修改。

在交给英国大臣们的公约草案中，这些目标是十分明显的。根据公约草案的条款，四国宣布，它们打算以确保“在必要时其他国家也同样”接受的那种方式彼此协调他们的欧洲政策。很明显，这样它们就使自己攫取了欧洲的霸权；而法国的盟国则被降为二流角色。其次，四国公约宣布它们的共同政策的要点之一将是考虑修正和平条约。这是对小协约国和波兰的又一个打击。第三，四国保证，如果裁军会议不能找到一个解决问题的办法，它们将承认德国有权分阶段重整军备。最后，它们承诺，在所有“欧洲以外的问题上”，以及“在殖民地领域”，将协调它们的政策。由于四国中的两个国家怀有殖民地野心，因此这就意味着打算去研究如何能够满足这些野心的方法。

除了有关殖民地的条款之外，在这个公约草案中再没有什么直接影响英国利益的东西了。但是英国的大臣们从中看出，它的大部分内容极不合法国政府的胃口（也不合德国政府的胃口），但该草案已经同时送交法、德两国；而且它们明智地拒绝承担义务。实际上，法国的反对是非常强烈的，这种反对由于波兰和小协约国的愤怒抗议而得到强化。然而，法国政府不是直接拒绝该建议，而是决定为消除它的令人讨厌的部分而工作；在经过两个多月的一系列外交磋商之后，这个目的达到了。在修改了的文本中，四国承诺，“在国际联盟的框架内”与所有的国家合作。它们重申了盟约的第10条和第 16条，这些条款保护了现有的秩序，它们还重申了盟约的第19条，该条款表明了对修改盟约的保护。它们将在一起讨论裁军会议留下的尚未解决的、与它们特别相关的任何问题。有关殖民地的问题完全没有提及。因此这

个修改了的文本能使任何一方都不受到伤害。该文本是如此地温和，以致在最后的时刻，德国几乎拒绝接受它。但是，1933年6月7日，四国的代表终于在罗马顺利草签了这个条约。

小协约国宣称它满意这份最后的无害的文本。但是不愉快的情绪在小协约国中蔓延，因为意大利向它们的至关重要的利益进攻，而法国却对保护它们过于冷漠。波兰的自尊心受到了更严重的伤害。波兰这个小国中的最强大者，深深痛恨意大利这个大国中的最小国家把它成功地排除于精选的欧洲政策领导者的集团之外。它向法国发泄它的忿恨，因为法国以牺牲波兰的尊严去满足墨索里尼的虚荣心。因此，尽管四国公约从未生效（法国和德国都未能批准它），但是它达到了它的一个目的，那就是通过在法国和它的盟国之间播种仇恨而削弱了它们之间的同盟关系。这种做法同时为大国之间的新组合铺平了道路，而这种新的结盟是德国政策新方向的结果。

第四部分 德国的重新崛起：条约体系的终结（1933-1939）

第十章 纳粹革命

1933年1月30日，希特勒成为德国总理，该政府由3名纳粹党人和8名民族主义者所组成；国民议会被解散以准备新一届大选。在去年7月的大选中，纳粹党获得了230个席位，在国会中成为唯一最大的政党。它现在希望确保一个绝对的多数。2月27日，大选正在进行，国会大厦在一种可疑的情况下被烧毁；而这个行动就被用来作为大肆逮捕被指控的共产党人和共产党的同情者的一个借口，搜捕行动部分由警察执行，但主要是由身着褐色纳粹制服的非正规的武装力量指导的。这次大选使纳粹党的议员增加了92席；从这一点来看，所有尊重法律和宪法形式的虚伪假象都消失殆尽了。犹太人、社会民主党人和共产党人实际上都成为非法。他们中的大多数人被赶出自己的家园，被关进集中营或在肉体上遭受长期的非人虐待。发生了大量暗杀活动，但却没有任何人打算将这些凶手绳之以法。其他党派中的那些抵制和批评这个新的独裁统治的成员也遭到类似的对待；于是到1933年年中，除了纳粹党之外的所有政党和党派组织都被迫解散了。从此，国会除了偶尔开会为总理宣布的政策热烈鼓掌之外，没有任何作用。1934年8月兴登堡去世后，希特勒以压倒性的多数票被选为德国总统，并兼任总理职务。

在外交政策领域，新政权的第一个声明就是对和平的再次保证。希特勒强调放弃任何要求以武力修改凡尔赛条约安排的企图。但是不能忘记的是他的心灵自传——《我的奋斗》，该书写于1924年，现在已经发行了几百万册，其中指责法国是德国的不共戴天的仇敌，宣称要把生活在德国境外的所有散居的德意志少数民族都并入德国，并将东欧作为适于德国殖民的地区。另外，德国已经秘密进行了几年的重整军备，现在以更快的步伐加速进行，而且毫无顾忌，一点也不加以隐蔽，还不顾条约的禁令而公开组建了一支空军力量。只有在一个方面希特勒一直表现了自我克制。由于意识到德国政策中的使英国成为

德国敌人的根本性错误，希特勒坚决反对再发生任何企图与英国海军力量竞争的想法。

纳粹革命给整个文明世界打下了深深的印记。它的影响分为两种性质。在一些国家中，主流的情感是对独裁统治的残忍和暴行的道义愤怒；在另一些国家里，则是对这种公然挑战1919年和平安排的更深切的担忧。看起来第二种反应比第一种反应是更具实质性的。在英国和美国，主要的情感是义愤，而不是担忧，因此在他们对德国的政策中并没有明显的变化。在意大利和苏联，他们的政府本身就是依靠暴力而上台执政的，没有道义指责德国的余地。但是这些国家受到希特勒掌权的国际后果的强烈刺激，并因此对政策实行了突然的逆转。本章将涉及其他几个欧洲国家并阐述它们因纳粹革命所引起的在政治取向方面的明显变化。

波兰和苏联

在这些变化中，第一个变化就是一种出人意料的和解。自1919年以来，欧洲没有一个地方比德国和波兰之间的互相仇恨更深的了。通向大海的波兰走廊，把东普鲁士和德国的其他领土分割开来，造成了德国人对凡尔赛条约的最引人注目的不满。没有一个地方的少数民族比在波兰的德意志少数民族把对他们的不公正待遇更持续地诉诸国联。没有什么问题比波兰和但泽之间的争端更频繁地被列入国联行政院的议事日程。在纳粹革命的初期，发生了这些争端中最严重的一个争端，当时200名波兰士兵未经授权就在但泽港口的一个地点登陆。然而在这个事件发生几个月之后，双方就迈出了通向和解的第一步；1934年1月，就在希特勒任德国总理一周年纪念日的前夕，签订了德国—波兰条约，该条约完全改变了波兰的外交政策和东欧的外交布局。该条约最为明显的结果是停止了由德国和波兰新闻界所导演的过去长达15年的相互辱骂的运动，在波兰的德意志少数民族的抱怨和关于但泽的争端也从国联行政院的议事日程中消失了。

需要对导致双方签订这个条约的动机给以一些说明。希特勒使西欧震惊并招致了反抗；而且由于他迫害共产党人，他也不可能像他的在拉巴洛的前任那样结交苏联以恢复平衡。他陷入完全孤立的危险之中。而且他已经得出了一个结论——这个结论可能受到了他自己的奥地利血统的影响——即德国首先应当向南方发展。每一件事情都表明应当与他的东方邻国和解。他获得了波兰的友谊，代价是承诺十年之内抑制任何反对波兰的行动，无论是通过宣传还是通过其他的方式。

波兰的动机同样是无法反驳的。15年以来它一直不安地生活在两个敌对的大国之间。它的一个盟国——法国，离它太远。在洛迦诺公约中法国已经表明了一种让波兰的利益服从于它自己安全的倾向；而它近来又因为签订四国公约而伤透了波兰的心。德国重新作为一个大国，使麻烦发生时法国的援助比以往更不可靠。波兰再也不能承受招致它的两大邻国的敌意的后果了。它必须在它们之间进行选择；而且它选择的那一个是它认为更强大的和更可靠的。的确，德—波条约唯一承诺给波兰的是十年的缓和期。但是能使形势稳定地发展十年则要走过一条相当长的路。这是值得尝试的事情。

必须对苏联的反应给以更详细的评论。到1927年，苏联政府已经与除了美国之外的所有主要大国建立了正式关系，而且在那一年苏联的代表团第一次出现在日内瓦。同年还看到了斯大林的“在一个国家建成社会主义”政策的胜利。1928年10月开始实施的第一个五年计划，意味着开始启动巨大的工业化进程，在这一进程中，国家的现实利益必须超越革命的理论原则而居于优先地位。1929年，苏联与英国重建正式关系是迈向正常国家关系的又一步骤。苏联当局还要做的就只是要与美国和国联达成协议了。

在以后的三年中没有取得进一步的发展。但是1932年秋天，苏联与意大利和法国签订了互不侵犯条约；而在第二年的第一季度里发生的两个事件，使苏联的政策完全转到了新的方向。希特勒在德国上台，以及受到国联大会谴责的日本退出了国联。这两大事件在莫斯科都引起了它们特有的反应。1933年夏天世人目睹了一种迅速的和解，基于共同的对德国的担忧，苏联和法国重建友好关系；而且在苏联的

新闻宣传中出现了一系列反对修改条约的声音。与此同时，最担心日本的两个国家——苏联和美国——相互走得更近了。1933年11月李维诺夫访问了华盛顿，并代表苏联政府作出适当的保证，禁止在美国进行革命宣传，并给以在苏联的美国侨民宗教信仰的自由；而美国政府则正式承认了苏联政府。于是苏联的外交就获得了两个潜在的盟友——一方面防御德国，另一方面防御日本。

苏联政府需要进一步消除以往国际社会对苏联的偏见；这就是苏联加入国际联盟。法国坚决要求实行这一步骤。法—苏同盟会带有太强的战前外交的味道，而且很可能使英国不愉快。在防御德国侵略方面的共同利益必须通过拥有共同的国联成员国的资格而表现出来。1934年7月，法国劝说英国和意大利与它自己一道去游说国联的其他成员国允许苏联的加入；在9月的国联大会上，苏联的如期加入获得批准，只有三个国家——瑞士、荷兰和葡萄牙投票反对。波兰采取了两个预防性措施。其一，它从苏联政府获得了一个私下的保证，即后者将不鼓励或不支持在波兰的俄罗斯少数民族对国联的任何请愿活动；其二，波兰还在国联大会公开宣布，它不再承认国联有权干涉波兰的少数民族问题——这实际上是宣布废除少数民族条约的通告。

由国联成员国的身份提供的安全保证并不足以消解苏联对希特勒的担忧；苏联政府继续敦促法国签订一个直接的双边协定。法国不愿意拒绝这个要求。法国确信，只要邀请德国加入，英国政府将不会反对法国和苏联的一个保证条约，而且根据洛迦诺公约的先例，这个保证条约在两个方向上都可以适用。于是法国和苏联准备了一份东方公约草案，其中法国和苏联不仅相互保证反对德国的侵略，而且每一国都保证德国免遭另一个国家的侵略。这个计划看上去有些虚伪；因为很难设想德国将获得法国的帮助去反对苏联，或者将获得苏联的帮助去反对法国的任何情况。然而，该草案于1935年2月得到了英国政府的批准，并连同其他一些建议（后面将会提到）一起交给了德国政府。德国提出了异议，这就等于是一种拒绝。这个结果是法国和苏联政府预料到的而且或许是希望见到的结果。它们利用这一点，于1935年5月签署了法—苏条约，该条约规定，双方保证，一旦一国遭到任何

一个欧洲国家的进攻，另一个国家将对其提供援助。纳粹革命的结果是重建了战前的法俄协约。

奥地利和意大利

希特勒决定把奥地利作为他的外交政策的第一个目标，这在许多方面都证明是不恰当的。毫无疑问，从1919年到1933年，绝大多数奥地利人希望与德国合并；而且在和平条约中没有任何条款比禁止这种合并的条款更多地受到法律层面的批评。但是纳粹革命疏远了奥地利的主体民意。无论是奥地利议会中的第一大党社会民主党，还是生活在维也纳的人口众多、影响颇大的犹太人，都不希望与他们在纳粹德国的同志们有同样的命运；在奥地利政治生活中扮演重要角色的天主教会，由于其信徒在德国纳粹党人手中所遭受的待遇而产生了敌意。除了这些产生不信任的特殊原因之外，有着悠闲自在的生活传统的奥地利人斜眼看着德国的新政权的粗暴而残忍的效率。也许自希特勒上台以来的任何时候，在奥地利的一场自由投票仍然会有多数人支持与德国的合并。但是这个多数决不意味着像1933年1月以前的那种压倒性的和毋庸置疑的多数。

然而，奥地利对纳粹革命的第一个反应是进行仿效。1933年3月，奥地利的总理陶尔斐斯在议会通过搁置宪法而驳回了社会民主党的反对意见。从此以后，奥地利政府主要依靠一个民间军事组织“保国军”的支持，“保国军”于几年前组成，是作为对社会民主党人的武装力量的一个补充。不久德国政府就上阵了。攻击奥地利政府的宣传变成了慕尼黑广播节目的一个持续的特征。德国的飞机在奥地利的领土上散发纳粹的传单。金钱和武器通过走私越过边界到了奥地利的纳粹分子手中。对打算前往奥地利的德国游客强行征收相当高昂的签证费用。1933年6月，奥地利政府以镇压奥地利的纳粹党给以回击。

虽然有“保国军”和一部分人民的反抗，但是，如果不是大国的介入，奥地利可能很快就会向德国的压力投降。对纳粹政权的暴行的普

遍忿恨现在已经达到了顶点，并且由于德国的反奥地利运动而更为强化。在保持奥地利的独立这一重要问题上英国的舆论变得几乎与法国的舆论一样坚决。在柏林的外交抗议没有多少效果。8月，奥地利得到了另一笔由英国、法国、意大利和几个小国担保的国际贷款。

从这时开始，意大利成了奥地利的主要庇护者。在过去的一些年代里，意大利一直是一个不满的和"修正主义"的国家；而且最近它几乎在所有的重要问题上都使自己站在德国一边。现在，在纳粹革命的刺激下，意大利的外交政策像苏联的外交政策一样发生了引人注目的变化。意大利可能希望修改条约的非洲或东欧部分。但是，如果允许德国得到奥地利，那么，对一个已经合并了奥地利的德意志省份南蒂罗尔的国家来说，德国就可能是一个危险的邻国。于是在1933-1934年冬季，意大利政府开始向"保国军"支付秘密津贴，该组织被认为是维持奥地利独立的保障。作为对这些秘密津贴的报酬，墨索里尼要求颠覆奥地利的社会民主党——他们仍然控制着维也纳的市政当局，并要求在奥地利建立一个法西斯路线的政权。这个要求在1934年2月得到了满足，不存在严重的抵抗。几百名主要的社会民主党人被捕入狱，而且所有的社会主义机构都被取缔。奥地利的内政外交政策都置于意大利的控制之下。

这些行动的后果是使奥地利失去了迄今为止它所享受的英国的大量的同情之感，尽管英国政府继续宣布它关心奥地利的独立。纳粹分子受到鼓励而做出进一步的尝试。1934年7月25日，一帮奥地利的纳粹分子占领了联邦总理府，并使陶尔斐斯在试图逃跑时受了致命伤。但是，这种反叛行动并没有赢得军队和大部分民众的支持；当天晚些时候，政府重新控制了维也纳。其他地方只有一些零星的骚乱。人们普遍认为，没有希特勒的支持，叛乱就不可能组织起来；许多人认为希特勒对陶尔斐斯的死负有道义责任。意大利的增援部队紧急开往边界。如果这场叛乱取得了成功，意大利的军队是否会进入维也纳，对此人们有许多推测。

1934年7月的一系列事件证明是奥地利事务中的另一个转折点。希特勒对其奥地利的政策产生了严重的怀疑，而且如果这一政策继续

推行，他或许担心意大利会进行军事报复。于是德国改变了它的策略。没有进一步鼓励奥地利的纳粹分子去从事暴力行动；德国对奥地利政府的攻击实际也停止了。希特勒不止一次地否认他有威胁奥地利独立或干涉奥地利国内事务的任何打算。这个政策坚持了两年。1936年7月，当时意大利在阿比西尼亚的冒险行动已经削弱了它在中欧的势力，奥地利与德国签订了一个和解条约；不久以后，“保国军”由于意大利不再能够支付津贴而解散。这些事件的结果是确立了一种德国和意大利对奥地利的国际共管。但是由于这种国际共管是随着德意关系的改善而建立的，因此在一段时间内没有机会去检验谁是占有支配地位的伙伴。

法国、意大利和小协约国

1933-1934年冬天意大利与德国的疏远，以及意大利对奥地利准保护国地位的确立，在中欧和南欧产生了重要影响。

第一个影响就是法国与意大利关系的迅速改善。战后由于法国支持南斯拉夫的要求而使法—意之间的对抗突然爆发。自此以后，这种对抗扩展到许多其他的领域。在非洲，法国未能满足1915年伦敦条约中的意大利的要求，在对待法属突尼斯的意大利人的地位问题上存在着不断的摩擦。在海军问题上，意大利由于法国拒绝承认它的对等要求而感到受了耻辱。在整个欧洲的问题上，意大利一贯支持前敌国的不满情绪并保持它对法国的盟国南斯拉夫的敌意。直到1933年，两国的关系一直持续恶化。但是希特勒对奥地利的野心是法国和意大利同样能够察觉得到的威胁。在奥地利独立问题上的共同利益使两国很快走到了一起；1934年9月，双方详细讨论了法国外长巴尔都正式访问罗马以解决一些棘手问题的可能性。

但是问题的解决并不像表面看起来那样简单。双方在中欧都有自己的保护国。捷克斯洛伐克、南斯拉夫和罗马尼亚是法国的盟国。意大利长期支持匈牙利；而且在1934年3月，意大利、奥地利和匈牙利

在罗马签署了一系列半政治性、半经济性的协定。因此，除非法国和意大利都准备放弃它们的保护国，否则，在法—意达成圆满的和解之前，必须在中欧的对立的集团之间先达成和解。意大利能够对奥地利和匈牙利施加压力。法国能够对小协约国做些什么尚待观察。

尽管不像波兰那样激烈，小协约国对法国加入四国公约也是相当不满的；而且当前法国对意大利的接近行动也受到怀疑。但是这种怀疑并非在三个小协约国家中同样存在。事实上，希特勒对奥地利的威胁在这种伙伴关系之间造成了第一道裂痕。如果德国兼并了奥地利，捷克斯洛伐克将受到危险的包围；因此它欢迎意大利和法国采取任何能采取的步骤去阻止这种事件的发生。南斯拉夫并不担心奥地利被德国合并。但是如果意大利成了奥地利的主人，南斯拉夫将会认为它自己被意大利所包围；因此它不喜欢法国和意大利的和解，这种和解明显地旨在加强后者对奥地利的控制。罗马尼亚距离太远不会受到直接的影响，它只关心维持小协约国的团结一致来对付匈牙利。简言之，所有这三个小协约国的成员对维护奥地利的独立来说所能做的只是口惠而实不至。但是一旦这种独立失去了实际意义，而且奥地利转而处于某个其他大国的直接影响之下，那么捷克斯洛伐克宁愿这个大国是意大利，而南斯拉夫则希望这个大国是德国。

1934年10月，在问题尚未解决的时候，南斯拉夫的国王亚历山大对法国进行了正式访问并把他的观点摆在了法国政府面前。巴尔都在马赛会见了他；但是当他们一同下船驱车离去时，两人都被一个克罗地亚的恐怖分子的左轮手枪打死了。众所周知的是，无论是意大利还是匈牙利都窝藏、甚至资助心存不满的南斯拉夫人，因为他们可能在某一天对煽动叛乱是有用的。很难确定意大利人或匈牙利人与马赛的犯罪行为有直接的牵连。但是南斯拉夫决定向国联提出抗议；而且如果不是两个有关的大国——法国和意大利的坚定的决心——不容许这个悲剧妨碍两国之间刚刚出现的和解，形势可能会变得相当危险。一个心照不宣的交易达成了。南斯拉夫被劝说把它的指控完全针对匈牙利，它在日内瓦的抗议中也没有提到意大利。作为回报，意大利将敦促匈牙利接受诸如谴责这样的能够足以平息南斯拉夫愤怒情绪的办法，而如果没有意大利的支持，匈牙利将是孤立无助的。在日内瓦，

整个事情的处理过程依照这个计划而行；而且在经过艰苦的磋商之后，国联行政院能够意见一致地宣布，“无论如何，由于失职，某个匈牙利当局已经承担了与准备马赛的犯罪行动有关的某些责任”，并且责成匈牙利政府惩罚它的任何能被确认是有罪的官员。

在法国的领土上暗杀亚历山大国王产生了三个主要的后果。它增加了南斯拉夫对意大利的怀疑；它导致了南斯拉夫与法国关系的某种程度的冷淡；它加快了法国与意大利的和解。1935年1月的头几天，巴尔都的继任者赖伐尔访问了罗马，并与墨索里尼签订了一系列协定，这些协定标志着法—意长期不和的结束。关于德国，两国同意，一旦德国推行重整军备的政策，两国将“协调他们将要采取的态度”。关于中欧，他们同意，建议奥地利和它的所有邻国（除了瑞士）缔结一个条约，保证不干涉其他国家的事务，并且不支持破坏他们各自国家的独立、或颠覆他们的“政治和社会制度”的企图。（事实上，甚至从未做出努力去谈判这个建议的条约。）与此同时，他们承诺，一旦威胁到奥地利的独立，他们将与奥地利以及与那些愿意参加协商的奥地利的邻国一起协商。关于非洲，在伦敦条约意大利要求的殖民地中，法国将法属赤道非洲的毗邻意属利比亚省份的一条带状地区，以及邻近厄立特里亚的法属索马里的一小块三角地区割让给意大利；在突尼斯的意大利人的状况得到改善；另外赖伐尔告诉墨索里尼，法国对意大利在阿比西尼亚获得的任何让步都不感兴趣。然后法国方面声明说，这个谅解只涉及经济让步，谅解的具体条款是保密的。

法国与意大利之间达成的和解是受到希特勒攫取政权的刺激的最后重要的外交政策转向；现在可以简要地概述整个过程的结果。波兰已经与法国离异（尽管并没有正式取消法—波同盟），并开始与德国建立密切的关系。苏联已经放弃了它传统的修正主义立场，全心全意地接受法国的坚决维持凡尔赛安排的政策。意大利也加入了反对德国的阵线，尽管它继续把奥地利和匈牙利作为它在中欧的前哨阵地。在小协约国当中，捷克斯洛伐克支持法—意的立场，并且更加接近奥地利（虽然没有更加接近匈牙利，它并没有放弃其修正主义的要求）；另一方面，南斯拉夫走向反对意大利的方向，远离法国并迅速与德国接近。1935年5月，通过捷克斯洛伐克与苏联签订的条约——该条约

的条款与两周前法国与苏联签订的条约的条款相同，这种国家集团的重组得以完成。该条约突显了小协约国中的日益增大的裂痕；因为罗马尼亚拒绝了签署一个同样协定的邀请，而南斯拉夫甚至仍然是拒绝承认苏联政府的为数不多的欧洲国家之一。

巴尔干协约

1934年也见证了巴尔干地区的新的国家组合，尽管在这里纳粹革命的影响并不是一个决定性的因素。正像战后捷克斯洛伐克、南斯拉夫和罗马尼亚由于共同担忧匈牙利而走到一起一样，南斯拉夫、罗马尼亚和希腊也由于对保加利亚的一致敌视而联合在一起。1913年的巴尔干战争后，土耳其是在瓜分保加利亚的领土中的第四个获利者，1918年它成了战败国；多年以来它一直远离其巴尔干的前伙伴国，只同苏联发展密切的关系。但是1930年，它与希腊——这个它最难宽恕的仇敌——实现了和解。1932年它加入了国际联盟。1934年，土耳其、南斯拉夫、罗马尼亚和希腊签订了一个相互保证彼此的巴尔干边界的条约。保加利亚拒绝参加一个确定边界的条约，因为它从未停止抗议对这些边界的不公正的修改。阿尔巴尼亚没有被邀请参加，在它的事务中意大利继续处于支配地位。

但是，通过这个条约所确立的“巴尔干协约”证明在结构上是脆弱的。对南斯拉夫来说，该条约的主要目标是确保它反对意大利干预巴尔干的事务。另一方面，希腊没有能力去冒一场与意大利海军发生冲突的风险，于是希腊在批准这个条约的同时发表宣言，声称它认为它没有义务介入与一个非巴尔干国家的冲突；因此这导致了希腊与南斯拉夫之间关系的冷淡。与此同时，南斯拉夫与保加利亚的关系好转了。一个获得南斯拉夫同情的新的保加利亚政府，摆脱了迄今为止在索菲亚至高无上的意大利的影响，并且自战争结束以来，第一次坚决处理了出没于南斯拉夫边境的马其顿恐怖分子。此后巴尔干的形势仍然是变动而不确定的。巴尔干协约幸存下来。但是南斯拉夫与保加利亚而不是与希腊的关系更近，前者仍然处于该协约之外，而后者却是

该协约的成员。1935年3月希腊爆发了内战，随后恢复了君主制，但是并没有打破总体的稳定。

1936年6月，在蒙特勒会议上，应土耳其的要求，洛桑条约的主要签字国同意修改该条约的有关海峡非军事化的条款。土耳其获得了在海峡修筑防御工事的自由，并且做出了在战争与和平时期战舰通过海峡的规定。

第十一章 毁约

上一章叙述的历史发展已经表明，这个世界是多么普遍而迅速地意识到，纳粹革命意味着德国在经过15年的黯然失色之后，重回大国的行列。开始于1935年3月的短暂而戏剧性变化的15个月的时期，其开端是以战后历史中前所未有的规模，公开违背国际条约为标志的。迄今为止，和平条约的条款已经被共同的协定、心照不宣的默认或无声的逃避而搁置一旁。现在德国已经强大到足以采取正式的方法推翻条约，不仅要拒绝凡尔赛的强制的和平，而且要扩展到推翻自由谈判的洛迦诺公约。同时，另一个欧洲大国侵略并兼并了另一个国联成员国的领土，它的这个行动甚至比1931年日本的行动更为疯狂。于是，同时来自两个方向的巨大打击一起落在和平安排本身和其组成部分——国联盟约的身上。这15个月的时间证明，1919年的政治家们大大高估了对一个战败国强加长期拖延的惩罚性限制的可能性，也大大高估了在维持现状的共同行动的基础上建立一种新的国际秩序的可能性。

德国的毁约

希特勒在发动对凡尔赛条约的进攻之前，必须等待一个突出问题得到解决。在条约生效15年之后，萨尔地区的命运将由一场公民投票来决定；1935年1月，15年已经过去了。公民投票如期举行，在英国指挥下的一支国际部队驻扎在该地区以维持秩序并保证投票的自由进行。请求公民们在回归德国、与法国合并以及继续由国联管理这三种情况中做出选择。在50万张选票中，90%的选票同意回归德国，只有不到9%的选票同意国联继续管理。从3月1日开始，这块领土回到德

国。现在，就像希特勒不止一次宣称的那样，德国在西方没有别的领土野心了。德国从凡尔赛条约中也没有任何更想要得到的东西了。

2月初，英国和法国的政府官员在伦敦会晤，并发表了一个政策声明，该声明向德国和其他相关政府做了通报。他们表示希望德国政府在已经建议的东欧和中欧条约中进行合作；他们还建议把一个空中公约补充到洛迦诺公约当中，在这个公约中，洛迦诺各国将同意，当他们中的任何一个国家受到来自另一个国家的空中攻击时给以空军力量的支援。这个建议的主要新奇之处是，英国不像在洛迦诺公约中那样只是作为保证人出现，而是由法国和比利时保证英国免遭德国的空中袭击，并由德国保证英国免遭法国和比利时的空中袭击。

德国政府欢迎这个空中公约，并且含糊地保证研究其他的提议，还建议与英国政府会晤以讨论整个问题。使法国政府多少有点儿吃惊的是，英国政府同意了这个建议；外交大臣西蒙和国联事务大臣艾登接受了访问柏林的邀请。但是在这次访问成行之前，许多大事发生了。英国政府有必要发表一个备忘录向议会解释他们重整军备计划的原因；在这份备忘录中只强调了德国军备的威胁，完全排除了其他因素。德国对这个抨击表现出极大的不快。希特勒以一点小病为借口，取消了已经确定日期的英国大臣们的访问。与此同时，法国议会正在辩论增加法国陆军的问题。希特勒决定给以强烈的反击。1935年3月16日，他宣布德国不再考虑它本身受到凡尔赛条约的军事条款的限制，德国的陆军在和平时期的力量今后将固定在36个师约55万人左右，而且将通过征兵使其增加。

这个声明在法国引起了相当大的惊恐。在英国，公众舆论长期低估德国的重整军备是裁军会议失败的不可避免的结果。现在希特勒重新对西蒙和艾登发出他的邀请；英国政府认为没有理由拒绝他。这个决定在法国、意大利和苏联的政界引起的担忧几乎并未由于艾登还要访问华沙、莫斯科和布拉格而减轻。对柏林的访问按时于3月25日进行。但其实际成果是很少的。希特勒重申他欢迎空军公约，但不喜欢东欧的条约，而且更不同意中欧的条约。他再次重申他的和平意图。德国陆军的规模被不可改变地固定了。但是德国将同意在地面上的、

为其他国家所接受的军备的任何限制。在空军方面，他宣布与法国对等，尽管苏联空军力量的迅速增长可能使他不得不重新考虑这个问题。在海上，他将满足于在所有类型的舰只方面达到英国海军力量35%的比例。

与此同时，法国要求在4月召开国联行政院的特别会议去考虑德国的行动；作为对这次会议的准备方式，英国、法国和意大利在斯特莱沙举行了会议。斯特莱沙会议重申它同意已经建议的东欧和中欧的条约。会议讨论了现在是否应当正式允许较小的前敌国重整军备的问题，但没有结果，意大利（受到奥地利和匈牙利的鼓动）赞成这个步骤，而法国（受到小协约国的鼓励）表示反对。但是会议的主要工作是草拟一份提交国联行政院的决议案，以谴责德国违背了它在凡尔赛条约中的义务。三个国家按时向行政院提交了该决议案并得到了全体一致的通过，只有丹麦弃权，并把下面的意见记录在案：它认为由于德国的原告所说的那些已经发生的事情，德国应该受到谴责。这个决议案是一个空洞的姿态，因为并没有行动相跟随或打算去跟随。但是它却大大激怒了德国。特别令德国感到迷惑的是，英国已经通过派遣外交大臣访问柏林的行动表现出对德国行动的宽恕，现在竟会在日内瓦提出的一个完全不信任的决议方面充当了领导。

然而还有一个更让人吃惊的事情。英国刚刚通告柏林，英国政府准备接受希特勒的提议，即限制德国的海军力量在所有种类的舰只方面都达到英国力量的35%的比例，并欢迎在这个基础上达成一个协定，这个消息就在国联行政院中传开了。德国代表团按时来到伦敦，并于6月签订了英—德海军协定。于是，英国政府刚刚用严厉的措辞谴责德国违反了凡尔赛条约的裁军条款，现在又明确地承认德国有权无视（可以达到英国力量的35%的比例）该条约加给它的海军限制，并能够拥有各种类型的舰只，包括条约完全禁止的潜水艇。这个协定本身似乎是对英国的通情达理的一个赞扬。因为当法国拒绝每一种让步而激怒德国无限制地重整陆军军备的时候，英国却准备达成协议，从而获得了一个对德国海军力量的重要限制。但是，这个协定看起来与以前的行为是如此的前后矛盾，以致它在法国、意大利和苏联引起的

混乱，甚至比德国由于英国作为日内瓦决议案的保证人所引起的迷惑不解更为严重。

1935年的上半年英国对德国政策的这种摇摆不定是如此明显，以致需要对此做出解释。似乎能够说明这一现象的原因是两种对立的政策在起作用。在纳粹革命后的头两年，英国的整个舆论都被纳粹的暴行深深震撼，所以对德国的抱怨和愿望没有多少同情；英国政府尽管并不希望承担任何义务，但是鼓励法国、意大利和苏联政府努力建立一个维持现状的防御联盟体系，特别是在中欧这个看来最直接受到威胁的地区。但是到1935年1月，当时这个联盟体系已经由于法国和意大利的和解而最终完成，而英国国内对纳粹政权的愤怒情绪也已经平息。不断增长的舆论主体转向了这种看法，即法国与意大利和苏联达成谅解的唯一作用是孤立和包围德国，并继续巩固凡尔赛和约的不平等——简言之，维持恰恰对纳粹革命负有主要责任的状态。那些持这种看法的人，尽管并不否认德国可能是对和平的一个危险，但相信法国、意大利和苏联的政策只会加重这种危险，并认为英国政府的首要目标应该是打破这个对德国的包围圈，就德国的抱怨进行友好地讨论，并使德国回到国际联盟。西蒙对柏林的访问就是对这种舆论倾向的让步。但是在许多地方也强烈地存在着另外一种看法，即认为英国对付德国危险的正确方法是向其他那些认为他们自己受到威胁的国家提供尽可能的支持；这种看法是英国在斯特莱沙和日内瓦的代表团的主流看法。于是与德国达成协议的政策以签订英德海军协定而再次得到最先考虑。这种结果的不确定性不仅使法国和它的伙伴国严重地怀疑英国的意图，而且鼓励德国希望尚未具体化的英国政策的逆转。

意大利的毁约

对意大利在伦敦条约中要求的最后解决并没有使它的殖民野心得到满足。再也不能指望从英国或法国那里得到更多的东西了。但是墨索里尼常常期待意大利自己谋取殖民地的可能性。迄今为止他总是考虑法国的妒忌和反对。他的鼓励和支持德国的政策的确可能部分地受

到这种愿望的刺激，即希望法国在欧洲有太多的烦恼，这样对意大利在其他地区的野心来说法国就不是一个障碍了。但是形势在其他方面发生了变化。到1935年初，法国太需要意大利在欧洲的友谊，所以它准备在非洲做出几乎每一种让步。墨索里尼很快就抓住了这个机会，并且在罗马会晤中，获得了赖伐尔对意大利在阿比西尼亚的急进政策的默许（在这个阶段或许并没有明确界定政策的限度）。

意大利选择阿比西尼亚受到几种考虑的驱使。阿比西尼亚是除了利比里亚之外在非洲剩下的唯一独立的国家。它位于已经存在的意属索马里殖民地和厄立特里亚殖民地之间；它被认为拥有迄今为止尚未开发的国内矿产资源。另外，近来发生的事件，无论是否起因于意大利的故意挑衅，但却给了意大利在那个地区动手的一个借口。1934年12月，阿比西尼亚的军队和来自意属索马里的一支军队在瓦尔瓦尔附近的村庄发生了冲突。在这场冲突中几个意大利人被打死；于是意大利政府要求来自阿比西尼亚的道歉和实质的赔偿。阿比西尼亚诉诸国联，并要求根据盟约第11条将这一争端提到行政院的议事日程上来。

除了国联盟约和巴黎公约之外，还有两个条约也是对意大利战争行动的阻挠。1906年英国、法国和意大利签订了一个协定，其中它们宣布"维持阿比西尼亚的完整无损"是它们的共同利益；1928年意大利与阿比西尼亚签订了一个条约，其中双方保证"持久不断的和平和永恒的友谊"，同时双方保证将所有的争端"提交调解与仲裁程序"。意大利还是1923年允许阿比西尼亚成为国联成员国的主要支持者之一。因此，当阿比西尼亚的诉求于1935年1月提交到行政院面前时，意大利的代表反对在盟约第11条下讨论瓦尔瓦尔事件，因为他"并不认为该事件可能影响两国之间的和平关系"，而且声称愿意在1928年的公约的基础上通过调解与仲裁解决这个争端。在这种情况下，行政院暂停讨论这个问题。

在以后的3个月内，意大利政府拖延对仲裁者的任命；并且从意大利派出大规模的部队和战争物资以增援在厄立特里亚和意属索马里的军队，这表明严重的军事行动正在计划之中。3月16日，阿比西尼亚政府呼吁援引盟约第 15条。三个星期以后，英国、法国和意大利的

大臣和部长们会首斯特莱沙。然而，尽管非洲的形势很严峻，但是没有任何一个代表团提到这种形势。会议的“最后宣言”写道，他们反对“任何单方面的可能危及欧洲和平的破坏条约的行动”；无论如何，对墨索里尼来说，最后附加的这两个字[1]很难说是偶然的。英国代表团专注于欧洲，毫无疑问是不愿意由于提及不受欢迎的阿比西尼亚问题而发出不和谐的声音的。但是墨索里尼认为，英国代表团在意大利赤裸裸的战争准备面前的沉默，就意味着英国像法国一样，对他的非洲冒险采取善意的容忍态度，或者至少是视而不见。

在斯特莱沙会议之后举行的会议上，由于意大利政府做出另一个保证，即它准备启动仲裁瓦尔瓦尔事件的程序，于是国联行政院再次制止去研究阿比西尼亚的控诉。实际上，这时已经任命了仲裁者；仲裁者们最终于9月3日达成了一致决议。大意是说，双方的政府都不能对发生在瓦尔瓦尔的事件负责。事实上，这个事件并不具有真正的重要性。它的作用是为意大利军队的大量集结提供了借口，现在它可以被草草了解了。

同时，已经在其他方面做出努力去讨论真正的问题，即意大利对阿比西尼亚的军事威胁问题。1935年6月，艾登访问了罗马，并提出了一个建议，即英国将割让英属索马里的泽拉港给阿比西尼亚，作为交换，阿比西尼亚将把它的南部的奥加登省割让给意大利。墨索里尼拒绝了这个建议，理由有两个：建议割让给意大利的领土总的说来是不够的，而且阿比西尼亚将由于获得出海口而增强它的力量。8月，英国、法国和意大利的代表团以1906年的协定签字各方的身份在巴黎会晤。这次会晤的结果是法国—英国提出一个建议，即将要求阿比西尼亚向国联申请在促进“该国的经济发展和行政管理的重组”方面进行合作，并建议根据这样的合作，国联将“特别考虑意大利的特殊利益”。但是该建议再次被意大利政府所拒绝。因此，9月4日——瓦尔瓦尔事件的仲裁者发表他们的报告之后的那一天，国联行政院最终开始研究阿比西尼亚在3月16日提出诉求，但形势已经发展到大大超过了日内瓦的程序所能解决的范围，以致程序已经不能对解决该问题起作用了。新任英国外交大臣塞缪尔·霍尔爵士在国联大会上发表了一个意想不到的声明，强调英国政府打算履行它在盟约下的义务。行政院的

一个委员会草拟了一些建议，这些建议获得了行政院的支持，即要求制定对阿比西尼亚“提供援助的计划”，以及在阿比西尼亚和意大利之间的“领土调整”。10月2日意大利开始侵略阿比西尼亚。

外交大臣在国联大会的讲演，以及该讲演在日内瓦得到小国的热情接受并在英国获得公众舆论的积极支持，表明墨索里尼预料国联将保持沉默是错误的。一旦冲突开始，行政院就迅速行动，这与它以前借口推诿逃避真正的问题，以及它不愿意在满洲问题上通过反对日本的裁决，形成了对照。10月7日，行政院的一个委员会草拟了一份报告，宣布意大利“无视它根据国联盟约第12条所定的契约，诉诸战争”；第二天行政院的成员国接受了这份报告，只有意大利表示反对。两天以后，国联大会提醒国联成员国他们在盟约第16条下的义务，并建议他们成立一个委员会，目的是协调他们采取的措施。到10月19日，这个协调委员会要求所有的国联会员国：（1）各国禁止对意大利提供一切贷款和信贷，（2）对向意大利出口的每一种战争物资、以及某些特别需要用于战争目的的商品实行禁运，（3）对所有从意大利的进口实行禁运。这些措施得到除了奥地利、匈牙利和阿尔巴尼亚之外的国联所有欧洲成员国的批准，而且除了一些微不足道的异议之外，也被欧洲以外的国联成员国所批准。法国对于不得不对它的这个新盟国（法国得到这个新盟国还不到一年）实施制裁并不感到高兴。但是长期以来它一直声明它忠实于国联并要求将盟约第16条变为现实，因此法国现在不能提出反对。1935年11月18日，在国联历史上第一次，制裁——尽管仅仅限于经济性质而且远不全面——开始实施。

对意大利来说，战争进行的头三个月，形势的发展并不像它所预期的那样顺利。意大利的军队在空军飞机轰炸的支援下远远深入到阿比西尼亚的国内，并摧毁了它在各地所遇到的抵抗。但是阿比西尼亚的主力部队仍然未受损失；而且军事专家们怀疑是否两支分别来自厄立特里亚和意属索马里的意大利军队能够到达阿比西尼亚的一条铁路线（这条铁路线从亚的斯亚贝巴伸到海岸），而且在6月的雨季到来之前在那里会师。

12月，法国十分担忧意大利在阿比西尼亚的失败可能在中欧形势中产生的反作用。英国政府似乎也有同样的忧虑，并且唯恐墨索里尼在一旦绝望的情况下，将会对英国这个制裁的主要发起国发动进攻。霍尔访问了巴黎的赖伐尔；两人制定了和平条款以便交给意大利和阿比西尼亚的政府。他们的谈判主要涉及的是制定足以吸引墨索里尼的条款以使他放弃这场战争。他们建议割让给意大利的阿比西尼亚的领土大大超过了意大利的军队已经侵略的领土，而给阿比西尼亚一颗加了糖衣的苦药丸，即建议给它一条通过英属索马里到达海岸的出海走廊。这些建议被泄露了出去并在英国引起了一场愤怒的风暴。公众舆论认为该计划旨在以此交易帮助意大利从危险的处境中抽身；而且认为，作为国联成员的英国，没有责任去帮助一个侵略者获得它侵略的战利品。于是霍尔辞职了，并由艾登接任外交大臣；以后就再也没有听到关于"霍尔—赖伐尔计划"的消息了。

直到1936年3月，意大利人在阿比西尼亚的推进才明显加快了。在4月底之前，厄立特里亚的军队已经到达能够打到那条铁路和首都的地方了。国内秩序已经崩溃；5月1日，阿比西尼亚的皇帝离开了这个国家。他的离去意味着有组织抵抗的结束。几天之后意大利的军队占领了亚的斯亚贝巴。5月9日宣布意大利国王为阿比西尼亚的皇帝，而整个国家则正式并入了意大利。

意大利的胜利对国联是一个严重的打击并使英国陷入窘境。尽管经济制裁使意大利的贸易陷于瘫痪并花光了它的黄金储备，但是这些制裁并不足以阻止它的军事行动。显然，除了战争之外，没有什么东西能够迫使意大利放弃它的战利品；然而在决心避免与意大利进行战争方面，英国与法国同样坚决。在7月的国联大会特别会议上，英国政府建议撤销制裁。尽管有阿比西尼亚皇帝个人的控诉，英国的建议仍得到了一致同意；并且通过了一项决议案，要求国联各会员国向下一届国联大会提出它们关于"改进运用盟约原则"的最佳措施的看法。

洛迦诺公约的终结

其他大国对意大利的明显的怯懦态度可以通过类似的德国的毁约得到部分解释，德国的毁约发生在阿比西尼亚战争的最后阶段。1935年5月法—苏条约从一开始就被德国认为是一个完全针对它的军事联盟，并因此而认为该条约与洛迦诺公约相矛盾——法国和英国政府并不认同这个观点。德国越来越猛烈地对法—苏条约提出抗议；当1936年初该条约提交法国议会批准时，希特勒再次决定大胆反击。

凡尔赛条约规定，禁止德国在莱茵兰保持军事力量或修建防御工事；洛迦诺公约规定，缔约各方"集体地或个别地保证"遵守这些条款。1935年3月，希特勒已经推翻了强加的凡尔赛条约，但是他重申他忠实于通过自主谈判的洛迦诺公约。1936年3月7日，德国政府通知英国、法国和比利时政府：法—苏条约涉及的义务与法国在洛迦诺公约中保证承担的义务相违背，洛迦诺公约也就失去了其条约的"实质意义"。因此德国认为它不能再受这个条约的约束，而且就在同一天，德国的军队重新占领了莱茵兰。通报这个消息的备忘录还包括若干建议。德国建议：就边界两边延伸到同样距离的地方建立一个新的非军事区问题达成协议（由于法国和比利时被认为不愿意在他们的领土上建立任何非军事化的地区，所以这个建议与其说是一个建议，不如说是一个争论的问题）；根据洛迦诺公约的原则谈判一个新的条约，但删去有关莱茵兰的条款；与德国的东方邻国（而且正如希特勒后来所补充的，与奥地利和捷克斯洛伐克）签订互不侵犯条约；以及德国重回国联。

法国虽然发出了警告，但是并没有认真提出实施制裁或军事性报复的建议。英国的公众舆论被这种撕毁一个通过自主谈判而缔结的条约的行动所震撼，但是就整体来说，他们更关心的是考虑希特勒对未来的建议，而不是谴责他过去的行为。3月，英国、法国和比利时政府举行了会谈。国联行政院也在伦敦召开特别会议，宣布德国"通过使……军队进入并驻扎在非军事区"而违反了凡尔赛条约。为了减轻法国和比利时的担忧，英国政府同意在总参谋部之间进行会谈，讨论一旦德国进攻法国和比利时他们将采取的措施问题。德国和法国也拟订了"和平计划"。但是这些文件是如此地含糊不清和涉及广泛，所以没有什么实际的用处。5月初，在与法国政府协商之后，英国政府向德

国政府发出了一份问题清单，希望得到对它的那些建议的进一步解释。这封信的调子似乎使希特勒很不高兴，他将其搁置一旁而没有回答。整个夏天，政界全都关注阿比西尼亚的崩溃而把洛迦诺谈判排除在外；而当9月打算重开这些谈判时，困难似乎是难以克服的。尽管德国准备签订一个新的对西方的保证条约，但是不准备与苏联签订一个协定。而一个没有某种东方条约所伴随的西方条约，法国是不能接受的。

与此同时，出现了一个新的复杂问题。像大多数小国一样，比利时也深深感到了集体安全的失败和德国力量的增长。它认为它在法一比联盟和洛迦诺公约中对法国承担的义务可能更是一种危险而不是一种安全保证，特别是如果法国卷入一场与德国的战争作为法一苏条约的结果的话。1936年10月14日，比利时发表了一个声明：比利时在未来将遵循独立的比利时的政策，将采取不结盟政策，并将像瑞士与荷兰一样，在它的邻国之间的纠纷中采取完全中立的态度。于是这就使在旧的形式上恢复洛迦诺公约成为不可能的了。比利时准备接受〔安全保证〕、而不再给予保证。11月，艾登公开宣布："如果比利时成为未经挑衅的侵略的受害者，它能指望我们的帮助"，几天以后他给法国以同样的保证。法国外交部长在议会的演说中回答了艾登的声明：在同样的情况下，法国将不仅援助英国，而且援助比利时。这些声明能够被认为是代替了目前不现实的西方条约。

---

[1] 指the peace of Europe，"欧洲的和平"。——译者

第十二章 欧洲以外的世界

到1936年底，形势已经变得很清楚，第一次世界大战后强制性的全面安排已经失去了任何有效的基础；而且我们将不得不考虑随着可怕的行动而摧毁条约是如何颠覆了这些条约旨在确立的秩序的。但是，由于本书几乎与其他每一本论述这个主题的书一样，看起来不成比例地对欧洲的事务给以了太多的关注，因此在我们回到人们仍然关注的焦点问题之前，本章有助于恢复平衡；因为比起任何其他的领域，国际政治领域中的领导权不论好坏都仍然在欧洲的手中。现在我们要讨论的一些国家在本书中只是稍加提及。其他一些国家则已经给以了过多的叙述；因此在这种情况下，唯一需要的是对近来的历史发展作一论述。

中东

被人们简称为“中东”的、位于从东地中海延伸到印度西北边界的那一系列复杂的国家，1919年以后变成了一个持续沸腾的地区并发生了一些惊人的变化。在这些国家当中，土耳其深思熟虑，放弃了伊斯兰的宗教和传统，并且通过将自己与穆斯林世界的分离，承认它的志向是成为一个近东和欧洲国家，而不是成为一个中东和亚洲大国。伊朗是东半球幸运地拥有最丰富的石油储备的国家之一，在1925年篡位的专横的国王礼萨·汗的统治下一片繁荣。阿富汗缺乏自然资源并夹在苏联的中亚地区和英属印度之间，享受着有点危险的独立，然而，由于1934年允许它加入国联，其独立地位得到了加强。

其他中东国家是前土耳其帝国的阿拉伯行省，它们的命运已经得到叙述。在所有这些国家中，阿拉伯民族主义是两次世界大战之间的年代中的主要问题。将主要的阿拉伯领土在英国与法国的委任统治之间进行划分，使那些期待着建立统一的阿拉伯王国的阿拉伯领导人极度失望。英国政府进行了一些努力来减轻这种失望情绪。汉志国王侯赛因的一个儿子成为伊拉克的国王，而另一个儿子成为外约旦的埃米尔。但是，由于不同地区的阿拉伯人之间——从文明开化的城镇居民到原始的游牧民——存在着传统和发展的巨大差异，因此使问题变得更为复杂。阿拉伯的政治统一仍然是一个未来的梦想。但是，在战争当中为了使土耳其人为难，协约国刻意鼓励阿拉伯的民族主义，而这种民族主义在战后曾多次使阿拉伯人民卷入与委任统治国和生活在他们中间的非阿拉伯少数民族的冲突之中。

伊拉克作为英国第一块委任统治领土，其地位从一开始就不同寻常。从没有正式授予英国对伊拉克的委任统治，取而代之的是英国和伊拉克之间的一个得到了国联批准的条约，在该条约之下，英国承诺“在收到请求……并且不损害伊拉克的国家主权的情况下”，向它提供“建议和帮助”。伊拉克对英国的重要性部分是由于它所拥有的丰富的石油资源，部分是由于它处于从欧洲到印度的直飞航线上的有利的地理位置。然而，英国的大部分舆论反对无限期地延长英国对一块几乎处于亚洲内陆领土的统治；伊拉克则受到鼓励而期待着那一时刻，用国联盟约的话来说，就是“能够自立”的时刻的到来。这个结果终于在1932年达到了。委任统治得以结束，伊拉克与英国签订了为期25年的同盟条约，并成了国联的成员国。伊拉克的独立引起的最困难的问题是它的非阿拉伯少数民族问题，其中以库尔德人和亚述人的问题最为重要。不幸的是，伊拉克加入国联不到一年，在亚述人当中发生了骚乱，并导致了500名亚述人被伊拉克军队屠杀的惨剧。这个独立国家大家庭的新成员——同时也是国联的第一个阿拉伯成员——的持续稳定，看来在很大程度上要取决于保留富有经验的英国顾问们，他们继续在政府的许多机构中帮助伊拉克政府。

英国在亚洲的第二块委任统治领土被约旦河从地理上和行政区域上分为两个部分，巴勒斯坦位于河的西岸，而外约旦在河的东岸。外

约旦是一个纯粹的阿拉伯国家；它的国际关系的历史只限于偶尔与它的邻国发生的边界争端。另一方面，巴勒斯坦却出现了比其他任何委任统治地区都更为严重的问题。

有关巴勒斯坦的委任统治条款（这是为了履行英国政府1917年对犹太人的承诺）规定，委任统治国的责任是“将该地区置于那种将确保建立犹太民族之家的政治、行政和经济的条件之下，同时保证巴勒斯坦所有居民的公民的和宗教的权利”。即使协约国政府在战时并没有鼓励阿拉伯民族独立的渴望，这个责任可能也是很难完成的。但是，对犹太人做出的保证和给以阿拉伯人的更为含糊的承诺（无论对错，这种承诺被认为包括巴勒斯坦）之间相互矛盾，给未来带给了严重的麻烦。1919年巴勒斯坦的居民几乎都是阿拉伯人，估计大约不足70万人。委任统治制度的建立使巴勒斯坦成为犹太人公认的中心，并因此而使这个地区向犹太移民打开了大门。在最初几年中，犹太人的移入相对谨慎，但是当经济危机笼罩整个欧洲时，犹太移民迅速增加，而德国的纳粹革命开始之后，更多的犹太人离开德国涌入巴勒斯坦。到1934年底，在巴勒斯坦的犹太人已经达到30万人，而且如果当局不进行严厉的限制，移民人数还会进一步增加。犹太移民把西方的文明带到落后的东方的土地上。柑橘的生产变成了建立在现代化生产线上的繁荣的大规模的产业；巴勒斯坦也很有希望成为中东的商业中心。犹太人的城市特拉维夫的建立和海法港的发展在现代世界中堪称奇迹。在整个经济危机期间，巴勒斯坦是一个国内外贸易都飞速增长的地区。

在这种繁荣的浪潮中，非犹太居民也分享一杯羹。1919年到1934年，非犹太人口上升到90万人，所以他们仍然以3:1之比在数量上超过犹太人。但是，阿拉伯农民缺乏训练，目光短浅并缺少资金，不能和犹太人相抗衡，而且发现他们在自己的家园里已经令人烦恼地降到了低人一等的地位。如果小冲突忽略不计，在1921年、1929年和1936年都发生了导致几百人死亡的、严重破坏和平的骚乱。关于这些骚乱的最为严重的事实是，它们不是针对着犹太移民的到来损害了阿拉伯人的利益并随之带给阿拉伯人的苦难，而是针对着在巴勒斯坦建立犹太民族之家的整个原则。

1936年底，英国成立了一个皇家委员会去调查阿拉伯人骚乱的起因并提出建议。他们的报告于1937年7月发表，建议将这个地区一分为三：圣地永久地处在英国的控制之下，同时在加利利[2]和沿海的平原建立犹太人的主权国家，其余的部分与外约旦合并成为一个阿拉伯国家。这个计划遭到了各方面的攻击，而且在提交给国联委任统治委员会之后也没有获得它的支持。与此同时，暴行仍在继续；不仅犹太人和英国人遭到谋杀，就是阿拉伯人也被谋杀，如果他们被认为是支持这种妥协的话。英国任命了另一个委员会去调查这个计划的可行性；但是1938年该委员会的报告极为坚决地反对这种分割方案，使该计划最终作废，于是英国政府在伦敦召开了一个会议。犹太人和阿拉伯人的代表分别获得邀请，并分别就他们的情况向英国政府陈述意见；如果有可能，以后将在一个联席会议上制定解决问题的方案。但是没有达成协议，于是英国政府决定强制实行它自己的解决办法，该办法的妥协的基础，是规定五年之内犹太移民限制在每年一万人的数字之上。与此同时，通过更为严厉的军事控制而成功地恢复了秩序；但就整体而言，穆斯林世界也在某种程度上得到了安抚。对他们来说，巴勒斯坦本来就是他们的阿拉伯祖国的最根本的部分。然而在大部分的西方世界，特别是在说英语的国家的新教徒，他们熟悉《旧约全书》和《新约全书》叙述的历史，但是对自彼拉多[3]时代以来小亚细亚的事态发展知之甚少，他们同样确信巴勒斯坦自然应该属于犹太人。另外，残忍的逐步升级的种族迫害看来也使向犹太人提供某种避难场所成为一种国际需要。

委任统治本身规定把法国的委任统治领土一分为二：叙利亚和黎巴嫩。黎巴嫩是与叙利亚和巴勒斯坦边界相邻的狭长海岸，其居民中的大多数是阿拉伯的基督徒；这块领土实行的是共和政体，在得到委任统治国通过定期的干预而给以支持的情况下继续发挥作用。黎巴嫩的基督徒由于其宗教信仰而远离了阿拉伯的民族主义运动，他们似乎对法国的保护而提供的安全是满意的，尽管也稍有微词。

另一方面，叙利亚的阿拉伯民族主义却证明就像伊拉克和巴勒斯坦的阿拉伯民族主义一样强大有力。在伊拉克，英国以牺牲少数民族为代价组建了一个统一的国家。在叙利亚，法国实行相反的政策，法

国从叙利亚划出原有的主要由非阿拉伯人居住的三个区域。其中的两个区域——沿海的拉塔基亚和南部的德鲁兹山区——置于法国政府的直接管理之下。第三个地区——北部的土耳其人居住的行政区亚历山大勒塔——成为一个自治省，处于叙利亚政府的名义上的宗主权之下；1939年6月，作为法国的整个地中海政策的一部分，法国签订了一个协定，根据该协定法国把这个行政区的大部分，即亚历山大勒塔的桑贾克，割让给了土耳其，条件是土耳其人要放弃对叙利亚的所有其他要求并停止在该国中的宣传。这种肢解政策激起了叙利亚阿拉伯人的强烈愤慨。不时发生严重的反抗事件，最严重的事件发生在1925年，当时法军炮轰了大马士革；而且，从1933年起，叙利亚的宪法被完全停止实行。1936年，法国政府与叙利亚领导人之间开始了新的谈判，并于11月以英国—伊拉克条约为蓝本签订了一个条约。该条约批准之后，叙利亚将要求法国支持它加入国联。但是批准条约的时间拖延得太久，以致到1939年初，大马士革发生了民族主义者的暴动，于是协约国最高专员发布法令解散了议会并将行政权置于“五人执政委员会”的手中——法国控制了叙利亚的国防。

在阿拉伯半岛，这一时期最令人瞩目的事件是前内志的苏丹伊本·沙特的崛起。在第一次世界大战期间，伊本·沙特支持协约国反对土耳其，同时他也接受协约国的津贴。在和平协定中他并没得到承认。但是，在这个游牧人口居住的边界模糊的地区，他通过不断的蚕食和有力的管理扩大了他的版图；1926年他打败并驱逐了汉志的国王侯赛因，兼并了汉志的领土并自封为汉志和内志的国王，随后整个国家的名字也变成了沙特阿拉伯。伊本·沙特明确地实现了他的要求，被公认为是最强有力的、独立自主的阿拉伯的统治者。沙特阿拉伯并没有申请加入国联。但是在1936年，它通过与伊拉克、外约旦和埃及签订条约而巩固了它的国际地位。阿拉伯国家所表现出来的这种团结，在某种程度上似乎是由于担心意大利在阿比西尼亚得手之后的野心；而同样的前提也使英国与阿拉伯国家之间的关系增加了诚意。

尽管“中东”这个术语在通常情况下并不包括埃及，但是在这个对讲阿拉伯语国家的简短地概述中也必须提及它。苏伊士运河的开通使埃及成为大英帝国交通的中枢；而且在战前的大约30年中，尽管土耳

其在名义上是埃及的宗主国，但埃及却一直处于英国的占领之下。当1914年12月土耳其卷入战争的时候，土耳其的宗主权被取消，并宣布英国成为埃及的保护国。战争之后，风起云涌的民族主义潮流使英国很难再维持这种保护国的地位；于是1922年，在与埃及的民族主义领导人达成协议的努力失败之后，英国发表了一个宣言，承认埃及的独立，但保留了英国对该国的国防权利、保护外国人和少数民族的权利以及英国与埃及联合保持对苏丹的主权。紧随这个宣言之后的是对外国的一个通告，宣布任何外国对埃及事务的干涉都将被英国视为对其自身安全的威胁。

从这个宣言中产生的混乱形势使双方都陷入了困境。它们不止一次地企图通过签订一个条约来使局势正常化。但是直到1936年，当时意大利在阿比西尼亚的胜利激起了英国与埃及改善它们之间互相关系的强烈愿望，这些努力才获得了成功。根据1936年8月签订的条约，英国承诺：在某些条件下，从埃及内陆撤出英国的军队，英军只在运河区内驻扎；英国帮助埃及确保废除治外法权条款，即废除在这个国家的主要外国的国民所享有的治外法权；支持埃及成为国联成员的要求；与埃及官员共同管理苏丹。

在1937年5月8日蒙特勒召开的会议上，这些承诺得到了履行，当时有关各国宣布放弃他们的治外法权；5月26日批准埃及作为一个主权国家进入国联。1938年埃及与英国谈判了一个关于供给英国军队的协定，这些英军是在以前的条约中留下来保卫苏伊士运河的；于是尽管埃及坚持其独立地位，但仍然完全忠实地履行它对英国的义务。

远东

1933年3月日本退出国联，使远东的局势日益紧张。日本很快巩固了它对满洲的征服并坚持它作为东亚主导国家的地位。它的第一个重要的政策宣言包括在1934年4月日本外务省对新闻界发表的声明之中。该声明在谈到日本“在东亚负有特殊责任”之后，明确宣称“除了中

国以外，没有任何国家处于与日本共同承担维护东亚和平的责任的地位之上”，而且日本“反对”由外国单独地或联合地援助中国的任何行动。这种反对涉及“在技术或财政援助的名义下”采取的行动（诸如近来由国联提供给中国的）以及以提供战争物资或贷款，或以派遣教官或顾问的形式提供的军事援助。该宣言后来被称之为“日本的门罗主义”，在随后的一些场合得到多次重复。1935年夏天，面对中国人的被动的抵抗，日本企图将中国北部的几个省份从中国其他部分分离出去的努力失败了。但是在毗邻满洲的一条狭长的中国领土上，当地的日本军事机关成功地建立了一个名为“冀东自治政府”的傀儡政权；随后他们进一步通过蓄意干预中国海关当局活动的办法，在这一重要的地区怂恿大规模的走私贸易——这是一个巧妙的花招，目的是将非法的利润流入日本商人的口袋并使中国政府的资源枯竭、威望受损。1936年在中国的一些地区不时发生的谋杀日本人的案件，证明了中国人被激起的强烈的仇恨之感。

在中国内部，对日本的担忧起到统一力量的作用，尽管比人们所希望的效果更慢而且更不完全。在华中地区，在鲍罗廷离开很久以后，许多当地的苏维埃政权仍然是南京政府方面的眼中钉肉中刺，而且广大的区域仍然在中华苏维埃政府的控制之下。1933年以后，这些地区的大部分重新为南京政府所吞并。有组织的中国共产党的武装力量仍然活动在中国西北；但是根据1935年共产国际大会制定的政策，现在这些武装力量并不寻求推翻南京政府，而是加强和支持南京政府在华北的抗日行动。在华南，1936年夏天发生的反对南京政府的武装起义没有获得支持，最终遭到了半独立的广州政府的镇压。在南京和广州之间的合作似乎比近年来的任何时候都更加密切。于是到1936年底，在南京的中国政府在蒋介石将军的领导下，逐渐加强了它对华中与华南的控制，并继续保持着它对华北抗日的影响。12月，在西北前线发生了一场短命的叛乱；蒋介石本人被造反的军队羁押了几天。然而，叛乱者的屈服反而加强了他的地位，于是中国似乎走上了统一之路，统一在抗击日本侵略的旗帜之下。

但是1937年7月，日本军队和中国军队在北京附近发生冲突，并进而引发了一系列事件；于是在没有宣战的情况下，战争开始了。北

京的人口被疏散，继续抵抗的中国人逐渐撤退到黄河一线，同时，日本的海军和空军进攻了上海。到这一年的年底，日本人不仅占领了上海，而且攻陷了首都南京。空中轰炸使大量手无寸铁的民众遭到大屠杀，而且，不知是出于事故还是出于错误的热情，日本的轰炸还附带炸伤了英国驻华大使并在长江上游炸毁了一艘美国船只和一艘英国船只。但是欧洲事态的发展迫使英国将自己的愤怒限制在外交抗议的层面，而美国则接受了日本的道歉。与此同时，在中国代表把事实摆在国联面前的情况下，国联正式谴责了日本破坏条约义务的无理行动，并请求国联成员国考虑它们各自能够在多大程度上帮助侵略行动的受害者。

尽管日军在装备和训练方面占有优势并到处继续大举进攻，但中国的抵抗意志依然高涨。首先，已经成为临时首都的汉口及其卫星城镇于1938年7月陷落，然后到10月，日军出人意料地轻取广州。日本逐渐控制了所有港口，致使中国军队只能依靠他们能够通过陆路得到的来自苏联的供应，或通过滇越铁路的进口，或通过一条新建的滇缅公路获得来自缅甸的英国的物资。到1939年底，日本人切断了滇越铁路；滇缅公路运输压力过大；而且不再能够指望苏联的援助。但是中国继续抵抗。

日本占领满洲引起了苏联方面的严重忧虑并迫使它考虑各种对策。主要有以下几种。首先，苏联寻求并获得了美国政府的正式承认。其次，通过出售给日本（名义上是出售给“满洲国”）横穿满洲的中东铁路的俄国的股份，以减少与日本发生摩擦的机会。第三，它扩大了苏联在中亚的影响。由许多不同民族杂居的中国最西部的省份新疆，长期以来实际独立于南京政府，并成为相互争夺的当局进行周期性内战的战场。1933年，苏联军队和飞机介入一次当地的冲突，并使南京政府承认当地中国的地方长官能够恢复秩序并重建他的权威。一时间苏联在新疆的政治和经济的影响达到了顶峰。1936年3月外蒙古——尽管在名义上仍然处于中国的主权之下，但实际上自1921年以来就已经成了苏联的一个共和国——与苏联签订了一个同盟条约，规定一旦遇到外国侵略，双方相互保证给另一方以援助；而且大约与此同时，斯大林直截了当地告诉一位美国记者，日本对外蒙古的任何干涉

都将意味着与苏联的战争。于是，就像日本在“满洲国”建立的前哨基地一样，苏联在新疆和外蒙古也拥有了前哨基地，尽管苏联对当地政府的控制不像日本在“满洲国”的控制那样直接。

美国与世界政治

1930-1933年的经济危机在许多国家中导致了比美国更为灾难性的后果。但是它在国家职能的普遍观念上引起的变化，任何地方都不如美国的变化更为直接也更为激烈。在危机爆发之前，除了唯一的保护关税的条款之外，美国保持着几乎纯粹的自由放任主义和不限制私人企业的原则。国家干预工商业仍然被普遍认为是不受欢迎的，非美国式的，甚至是不道德的。但这场危机暴露了这种观点的明显谬误之处。当工业和金融的整个结构摇摇欲坠，十分之一的人口处于失业状态时，劳资双方都指望国家的救济；于是罗斯福总统的施政历史便成为一种在新的基础上重建美国经济生活的长期努力。当经济开始复苏时，保守的势力试图重申他们自己反对最终被称之为“新政”的政策。美国宪法授权国会“管制国内外贸易”。这只是一个能够涉及诸如价格控制和规定劳工状况等问题的有点牵强附会的解释。政府对控制工农业以及保护劳工的一些更为激进的措施被最高法院裁决为违宪，并不得不被取消。但是1936年11月罗斯福总统以压倒多数重新当选表明，大多数美国人是如何全心全意地接受了国家调控的新原则的。

1933年以后的一些年中，国内的和平变革占用了美国政府的主要精力，以致外交事务降于次要地位。日本在满洲冒险的最初影响是鼓励美国与国联合作。1932年夏天，无论是共和党还是民主党都宣布，一旦巴黎公约受到破坏或受到破坏的威胁时，他们自己赞同美国政府与其他政府进行协商；而且在1933年5月出席裁军会议的美国代表团宣布，一旦达成裁军公约，美国政府将同意在未来的突发事件中与其他政府进行协商，并且不会阻碍它们可能决定采取的任何行动。但是，当裁军大会失败，欧洲和太平洋的形势变得更加阴暗和更加危险时，美国的舆论却迅速转向了孤立主义方向。1935年12月在伦敦召开

了海军会议来研究当伦敦海军条约于该年底到期时将产生的形势。1934年底日本已经根据条约规定，提前两年发出要终止1921年华盛顿五国海军条约的通知；而且已经证明不可能让日本继续接受华盛顿条约的比率，或把它的舰队限制在低于英国和美国舰队的任何比率之上。伦敦会议的唯一结果是在英国、美国和法国之间达成了一个协议，规定事先通知他们彼此建造的或得到的战舰，并限制不同类型战舰的最高吨位。到1936年底，各缔约国在其他方面将不受限制。

自1935年初开始，美国政府在国际事务中的主要目标就是避免卷入战争的任何可能性。在这一年，遵循减少它的义务的政策，美国决定从菲律宾——这个美国在西太平洋上的唯一基地——撤退，并且承诺在10年试行期满之后让这个岛国完全独立。同样重要的是1935年夏天通过的中立法案，该法案授权总统，在战争爆发的情况下，禁止对交战双方出口战争物资和关键性产品。总统在意大利—阿比西尼亚战争中行使了这种权力；1936年2月对该法案的一个修正案进一步规定，在未来的战争中这种禁运不仅是可选择的而且是强制执行的。该法案对交战国附加了禁止贷款的条款，但意味深长的是，它把美洲的共和国排除于该法案的实施范围之外。

与美国方面力图把他们自己从欧洲和远东的政治麻烦中孤立出来的做法相伴随的，是他们同样明显的要求与其他美洲国家拉近关系。许多年以来，在中美洲和南美洲的各国中存在着对美国的传统的不信任。门罗主义被广泛解释为含有美国为了维持秩序和保护外国人的生命和财产有权利并有责任去干涉中南美洲事务的意思。于是1903年古巴和美国之间的条约明确给以后者为了这些目的而进行干涉的权利。美国的海军陆战队甚至从1912年起就驻扎在尼加拉瓜，只有一次短期的间歇，而自1915年以来就一直驻军海地；但在其他国家没有进行长期干涉。泛美会议（它的第一次召开是在1889年）并没有消除被直率地描绘成“大棒”政策和“金元帝国主义”政策所产生的怨恨。

大约在1930年，部分是作为经济危机的后果，美国的舆论开始脱离在中南美洲进行干涉的政策。1933年初，美国海军陆战队撤离尼加拉瓜；而且就在那一年3月罗斯福总统的就职演说中，他宣布“美国致

力于睦邻政策”，这些话被认为预示着传统态度的明确改变。同年，阿根廷共和国发起了一个新的公约，规定放弃侵略战争并且不承认利用武力造成的形势。该公约受到美国的欢迎，并由许多美洲的以及一些欧洲的国家所签署。1933年底在蒙得维的亚召开的第七次泛美会议是美国国务卿发表和解讲话的机会。第二年人们就看到美国从海地最后撤军并废除了1903年美国与古巴的条约。1936年12月，在罗斯福重新当选总统之后不久，他便亲自出席正在布伊诺斯艾利斯召开的第八次泛美会议，以此向拉丁美洲表示出非同一般的注意力；这次会议通过了一个条约，它规定：一旦发生威胁任何一个美洲共和国和平的事件，签字各国将“在它们之间协商采取和平合作的方法解决”。尽管在1930年代有两次战争损害了南美洲的形象，但在美洲大陆的国际关系比以往的任何时候都变得更加真挚友好。

与此同时，在美国的领导下，把美洲共和国之间的关系变得更加紧密一致，以及阻止它们卷入其他国家的战争的双重趋势继续发展，而美国自身也进一步发展了旨在保持中立的立法。1935年的法案条款和其后对它的修正案只采用了两年；1937年又通过了一个新的中立法案。它重申在武器出口和贷款方面实行禁运。它禁止武装美国商船，也禁止美国公民乘坐任何交战国的船只旅行——因为对他们的伤害可能使美国卷入战争。它授权总统对禁止用美国船只向交战国出口物资有自行决定权，根据“现款自运”的原则，那些能够运输这些物资的国家在付款之后将自行解决运输问题。总统还被授权允许把物资运到“与美国接壤的土地上”——换句话说，可以运到加拿大——因为不可能从中断运输中产生冲突的理由。

然而，避免在欧洲承担政治义务并不意味着完全的孤立。美国的舆论几乎一致同意与欧洲的经济合作政策，就像与其他大陆的经济合作政策一样。国务卿科德尔·赫尔充分利用于1934年首次通过、并于1937年重新续订3年的“互惠贸易协定法案”，与包括大多数美国对外贸易伙伴在内的22个国家进行谈判，以解决涉及在相互降低关税和限制对贸易施加其他限制的最惠国待遇的基础上的贸易协定问题。他相信经济民族主义在最终导致战争的政治危机的发展过程中是一个主要因素，并认为在最大可能自由的、并兼顾合理的保护关税的基础上重建

多边贸易，将比单纯的政治和领土的重新安排更能够阻止独裁政权、侵略与战争的重现。

在远东，美国也表现出反对1934-1937年减少承担义务的政策的迹象。总统有意避免承认日本在中国的军事行动所造成的战争状态，因为这样的承认将导致中立法条款的实施并中断美国对中国的援助。在中国人进行的战斗中，美国对他们表现出了明显的偏爱，并通过进出口银行使他们可以得到贷款。美国政府坚决拒绝放弃它在中国的任何传统权利并在中国的通商口岸和水域完全保留着它的海军和陆军力量。1939年7月美国发表声明宣布废除日美通商条约，于是该条约于1940年1月最后终止。在国会以及这个国家的权势集团的强烈要求下，美国与日本的贸易关系一直处在过一天算一天的基础之上，而且对日本进口实行禁运的威胁或实行歧视性关税的威胁也一直作为对日本进一步侵犯美国权利的一种威慑。在菲律宾群岛和在美国国内，也一直存在着日益发展的、反对根据法律到1946年就要兑现的菲律宾的完全独立的运动。在此期间，对菲律宾贸易的特惠待遇将继续发展，要求政治和军事撤退的对该法案的修正案也被反复讨论。

英联邦

在严格的字面意义上，英国与其自治领的关系不是国际关系，因此不属于本书论述的范围。但是由于这些自治领是国联的成员（印度也是国联的成员）并拥有独立的外交权，因此在这里必须提及它们的一些情况。

1919年，加拿大、澳大利亚、新西兰、南非联邦和印度第一次作为国际社会的成员出现，当时它们依据自己的权利签署了凡尔赛条约，但是它们并没有按照正确的字母顺序出现在其他签字国的行列之中，而是被一起排在了“英帝国”的标题之下，这一事实表明国际社会并没有把它们作为独立的主权国家来对待；但是国联盟约的第一条款使国联向“一切国家，自治领或殖民地”敞开大门，这就显然打算考虑

它们所处的特殊地位。当爱尔兰自由邦[4]在1923年申请加入国联时，它的申请得到了国联大会的批准，理由是“爱尔兰自由邦是一个自治领，是组成英帝国的一部分，与其他已经是国联成员的自治领具有同样的情况”。直到1926年才打算进一步阐明自治领的地位。同年帝国会议规定，大不列颠和自治领“作为英帝国范围内的自治共同体，彼此地位平等……以共同效忠英王而联合，在英联邦中是自由联合的成员”；1931年的威斯敏斯特法把这种地位建立在法律和宪法的基础之上，该法案获得英国议会的投票批准并为自治领所接受。

但是从这种定义中产生的国际形势并非没有受到这种模棱两可的解释的影响。英国政府（1926年以后它的正式名称是“大不列颠与北爱尔兰联合王国的英王陛下政府”）始终坚持，无论是国联盟约本身还是在国联成员之间签订的国际协定，都不适用于英联邦的成员相互之间的关系。然而，这一看法一直受到爱尔兰政治家们的攻击；而其他自治领则基本上避免对这个原则问题表态。当1929年英联邦的所有成员签署国际常设法院的“非强制性条款”时，这种分歧是非常明显的。英国在澳大利亚和新西兰的追随下发表了一个保留意见，拒绝接受英联邦成员之间的争端。加拿大和南非联邦发表了同样的保留意见，但附有一个声明，暗示他们并不认同这样的看法，即这样的争端本身是属于国际常设法院的权限之外的。爱尔兰代表团则根本就没有对这样的争端发表保留意见。关于该问题的另一个方面是存在这样的疑问（幸运的是该疑问注定停留在学理上），即如果英联邦的一个成员诉诸战争从而违反了国联盟约，英联邦的其他成员是否要履行盟约第16条所规定的义务。

尽管存在这些理论上的困难，但是在基本问题上并没有什么重大的意见分歧。一些外国人认为国联的章程给了英联邦6个投票权，并对此感到担忧，但是实际上，这种担忧被证明是没有道理的；因为在具体的问题上——只有这些具体问题才需要在日内瓦以大多数赞成票来决定——英联邦的成员是很少完全站在同一立场上的。在财政和经济问题上，自治领和印度完全捍卫它们自己的国家利益并不惜反对英国的利益。在政治领域阻止印度的独立行动；而且证明，英联邦成员之间的差别是强调的重点不同而不是本质的不同。加拿大自我感到安

全并与美国接壤，强烈要求把保卫其他国联成员的安全限制在最小程度。澳大利亚和新西兰似乎过于遥远，以致长期以来不关心国际事务。但是它们时时担心日本，并总是对任何批评它们的排斥有色人种的移民政策表现敏感。南非联邦或许更强烈地关注安全问题，并且是少数几个在1936年7月反对取消对意大利制裁的国家之一。爱尔兰似乎更为关心确立它们独立的原则而不是实行它们自己的国际政策。三个自治领——澳大利亚、新西兰和南非联邦管理着委任统治领土，它们每年向国联提交有关这些委任统治领土情况的年度报告。1927年以后行政院的一个非常任理事国的席位总是由英联邦中的一个自治领所拥有。

1939年战争的爆发最终表明，这些自治领并不认为它们自己应当自动地遵循英国的领导，它们每一个成员都根据自己的权利、遵从它对自己的声誉和利益的判断而采取行动。

---

[1] 巴勒斯坦北部的古罗马地名。——译者

[2] 彼拉多是古代罗马统治的巴勒斯坦南部的审判耶稣的总督。——译者

[3] 1922-1937年。——译者

第十三章 战争重新开始

人们已经看到，到1936年底，那些对1919年的安排心怀不满的国家已经宣布它们不再接受这一安排的任何限制；现在它们宣称有权报复，并暗示以战争作为一种选择。在这种威胁下，英国政府最终放弃了它们打算以自己作为裁军样板的努力。1937年3月财政大臣尼维尔·张伯伦宣布，国防开支将不再只由税收来提供资金。他建议为此目的而提供四亿英镑的贷款，并计划在五年的时间里总的费用将达到15亿英镑。首相鲍德温为这些计划进行辩护，他说，这些计划的目的是防止侵略，同时在限制开支若干年以后，这个国家现在能够为国防提供资金而又不会影响到生活水平或社会慈善救济事业。无论是鲍德温还是外交大臣艾登都拒绝承认英国已经放弃了国联。但是，当鲍德温表示希望国联的行动能够得到一些"地区条约"的补充，并建议来自某些大国对某些区域的保证时，艾登则不得不承认在此方向上没有取得什么进展；而且他为英国的军备就是对和平的最好保证这一观点进行辩护。

这时，战争的威胁尚不清晰；德国的精力完全放在构建针对法国的"马奇诺防线"的防御工事上。这条"齐格菲防线" [5] 完成的时候，它将使德国能够用一支混合部队守住西线并把它的努力集中于东线。但是整个欧洲，而且特别是法国和英国，还不能肯定在战争的新剧场里将上演什么样的剧目。

西班牙内战

1936年下半年的最重要的事件，发生在一个过去多年来在国际事务中扮演微不足道的角色的国家里。1923年在西班牙建立的独裁统治于1930年被推翻。第二年，国王阿方索十三世退位并建立了民主共和国。但是在西班牙，民主的传统从不强大；从1931年到1936年，民主政体通过在保皇党和其他保守分子组成的右派，以及由无政府主义者和共产主义者组成的左派之间的有点危险的平衡来保持自己的存在。国家的财政混乱，公共秩序也经常受到威胁。1936年7月，西班牙驻摩洛哥军队的指挥官佛朗哥将军宣布军事叛乱，并率领一支主要由摩尔人的部队组成的军队进入西班牙。他没有遇到多少抵抗就占领了西班牙的南端，并逐渐控制了西班牙的整个西部。11月中旬，叛军到达马德里郊外，政府撤到巴伦西亚，看起来首都即将沦陷。但是从这时开始，政府军队的抵抗加强了；而且到这一年的年底，三种可能的结果——左派的胜利，右派的胜利，或他们之间的僵持局面——看起来几乎都是可能的。

在其他的环境中，西班牙内战可能不会成为一个国际事件。使它成为一个国际事件的原因有两个。第一个原因是意大利，它刚刚在阿比西尼亚取得了胜利，这使地中海的战略地位更为突出，因此意大利欢迎有一个加强它在西地中海地位的机会。第二个原因是，自第一次世界大战以来一种观念已经得到发展，即一个国内体制建立在某种政治学说之上的国家期望鼓励和支持这种学说在其他国家也取得胜利。1927年以前苏联一直遵循这种政策，其后这种政策也被其他国家所接受。1933-1934年德国向奥地利纳粹党提供资金和武器；而意大利则更为成功地坚持在奥地利建立一个法西斯政权。1936年意大利和德国以多少不能令人信服的理由，即作为共产主义和法西斯主义之间的斗争而介入西班牙内战，并认为它们应该支持叛军。在几乎所有这样的情况下，似乎很难区分一种政治学说的想象的利益和干涉国的国家利益之间的区别。

毫无疑问，无论如何意大利是暗中参与佛朗哥将军的叛乱的；从一开始，佛朗哥就在意大利飞机的帮助下从摩洛哥运送他的军队。在几个星期之内，西班牙内战就使所有欧洲国家面临分为两大阵营的危险，意大利，德国和葡萄牙公开同情叛军，而苏联站在政府一边。8

月15日，英国政府急于不惜一切代价保持中立，对所有从英国运输战争物资到西班牙的船只实行禁运，法国随后效仿英国的做法。然后这两个国家邀请所有的欧洲国家缔结一个不对交战双方提供战争物资的协定，并且在伦敦成立了一个不干涉委员会来监督该协定的执行。主要是由于葡萄牙的不情愿，该协定拖延了一些时候才得以签订。在几周之内，这似乎遏制了对西班牙的武器供应。但很快西班牙政府和苏联政府就开始指责意大利、德国和葡萄牙破坏了这个协定；但是那些受到谴责的控诉，很快就证据充足地被用来针对苏联政府了。从10月以后，意大利和德国就有点公开地向叛军提供武器，而苏联则向政府方面提供武器；11月，当时马德里的陷落似乎就在眼前，意大利和德国就正式承认了佛朗哥将军建立的政府。相当多的意大利和德国的军队在叛军的队伍里进行战斗，而由俄国人、反法西斯的意大利人和反纳粹的德国人，以及来自其他国家志愿者组成的队伍，则站在政府一边。西班牙内战表现出一场发生在西班牙领土上的欧洲内战的方方面面。

大国的对抗集团

1936年的最后几个月中发生的第二个令人震惊的事件是德国和日本之间缔结的协定。在政治上，该协定是法—苏条约的结果和其对应之物；而对此感到惊讶的唯一理由是它不应该达成得如此之快。但是这个谅解没有采取联盟条约的形式，而是采取一个相互支持反对共产主义协定的形式，这正是这一时期的特点。

于是在1936年底，人们看到这个世界相当大的一部分分成了两个集团，一个由德国、意大利和日本领导，另一个由法国和苏联领导。第一个集团有时被称为法西斯国家，尽管这个词汇未必适用于日本。第二个集团不能被如此简单地贴上标签。因为尽管苏联于1936年通过了一部宪法，其中含有遵守某些表面形式的民主内容，但是它在本质上仍然被西方民主视为异端，就像法国对共产主义的看法一样。通常根据由其政府公开宣称的政治学说的类型来划分国家类型的习惯做法

很容易使人误入歧途。站在相互对抗的集团的原因并不是由于共同的政治信仰，而是基于这个事实，即由于各种原因，第一个集团不满意1919年对世界的领土安排，而这种安排正是第二个集团所要求维持的。它们之间的根本分歧在于一些人总体上满意现有的对世界资源的国际分配，而另一些人不满意这种分配。

当时，英国政府拒绝使自己承担任何一个集团的义务并保持着谨慎的中立，直到其他大国的令人不安的行动才迫使它走出中立。1937年初，由于谣传德国的注意力集中于西属摩洛哥而引起了英国的担忧；它担忧的是佛朗哥将军会通过讨价还价把这块领土作为德国提供帮助的回报而让与德国。法国政府则公开重申1922年的协定，该协定在西班牙获得法国帮助的里弗战争之后签订，在该协定中西班牙被禁止转让这块具有重要战略价值的领土。然而，德国否认自己有任何这样的野心；而佛朗哥将军也声明他决心保持西班牙领土的完整。到这一年底，德国把在西班牙扮演的主要角色留给了意大利；它的贡献主要限于物资和技术人员，而意大利的军队则分散成独立而有特色的部队作战，他们的成功使他们在罗马受到了胜利者般的欢呼。在西班牙政府一边则很难清楚地分辨国际纵队成员的国籍；但是大部分的物资可能主要是通过法国而由俄国提供的。

欧洲的总体形势还深受法国政治危机的影响，这场政治危机在1936年6月变得尖锐起来，当时一个代表“人民阵线”（由激进主义者、社会主义者和共产主义者组成的联盟）的政府在莱昂·勃鲁姆的领导下上台执政，并迅速进行劳资关系方面的法律修改，这被有钱阶级认为是革命的行动。在这种情况下，勃鲁姆这个富有而有教养的犹太人，被指责为莫斯科的代理人。在西班牙，胜利偏向了所谓法西斯国家支持的一边，这主要是因为在不干涉国际委员会的正式成员保证自己不介入的时候，德国和意大利却在提供物资和增援部队，并且把这种援助提高到他们认为必须达到的、能够起决定作用的程度。法国或许有能力向政府方面提供同样的援助。但是无论勃鲁姆本人对西班牙问题的感觉如何，他就像所有的法国人一样，认为法国至关重要的利益是与英国保持步调一致；而英国政府则竭尽全力，即使不能保持不干涉成为现实，至少也要防止因干涉而导致全面的欧洲战争。紧张局势一

直持续到1939年春天，当时共和国在加泰罗尼亚的根据地已被攻陷，马德里最终被佛朗哥的军队所占领。英国和法国正式承认了佛朗哥的政府。

但是世界形势仍然朝着危险的方向发展。正当西班牙的战争激烈进行之时，日本发动了对中国的军事行动，这一行动并不因为没有宣战就不是一场侵略。1937年11月，意大利加入了德国和日本签订的“反共产国际协定”；作为这一行动的结果，意大利于12月11日宣布退出国联。通过墨索里尼亲自到慕尼黑会见希特勒的正式的官方访问，意大利与德国的团结一致得到强调。作为回报，1938年希特勒在罗马也接受了盛大的欢迎仪式；人们能够证实柏林—罗马轴心的力量，但不能忘记的是，至少在理论上，日本也是附着在这个轴心之上的。那些不满意的国家为了获得满足而采取行动的时间日益迫近；在捷克斯洛伐克的德意志人已经宣布了他们的不满，并要求把他们包括在第三帝国之内。苏台德区德意志的领导人汉莱因变成了一个欧洲的人物，并对英国进行了一次宣传性的访问。

与此同时，苏联正在进行一场值得注意的大清洗。1936年苏联政府就已经审讯了许多政治家，他们是列宁的最杰出的革命战友；1937年，又有一批久负盛名的将军被处决。值得思考的问题是，是否法—苏联盟的军事价值没有被严重地削弱。也存在着日益增长的怀疑，即是否意大利会保持对奥地利独立的兴趣，1934年意大利已经通过把它的军队部署在布伦纳山口而表明了这种兴趣。

但是，就整体而言，1937年只是为一系列未知事件进行准备的一年；战争的威胁似乎在地中海最为严重，意大利在那里大声宣泄它对现存的权力分配的不满。它声称它新获得了阿比西尼亚，这使它有权去分享苏伊士运河的控制权，有鉴于此，它还声称，意大利人在突尼斯的人口中占有优势，这表明这块殖民地最应当属于意大利。意大利的激烈宣传直接针对英国，英国大规模的重整军备被认为预示着一种积极抵抗德国和意大利的新政策。1938年1月16日，在日内瓦的国联行政院面前，英国外交大臣艾登解释了英国的军事准备，说明这些军事准备是对促进国联所基于的国际安全的合作原则的支持。但是在英

国议会的辩论显示了英国内阁的意见分歧，于是，众所周知，艾登于2月20日辞职。他频繁地受到德国和意大利的新闻报刊的指责，说他是这些国家实现其合法要求的一个障碍，在艾登向下院解释他辞职的原因时，他说明，在意大利兑现它的诺言停止敌对宣传并从西班牙撤出它的军队之前，他反对开始和意大利的任何谈判。但是，接替鲍德温任英国首相的尼维尔·张伯伦宣布他打算开始和意大利谈判，并与接替艾登的哈里法克斯勋爵态度一致；2月22日张伯伦说，鼓励小国相信它们能够得到国联的保护而反对侵略的想法是错误的。由于两年前鲍德温曾经宣布国联是英国外交政策的主锚，所以存在着明显的政策改变；而且张伯伦承认他以前相信这样的保护是可能的，但是他改变了他的看法。作为保证接受英国的从西班牙撤出外国军队的计划的回报，英国承诺它自己支持国联承认意大利对阿比西尼亚的征服。

德国开始侵略

与此同时，对国际安全的新威胁发展了。在1935年签订的斯特莱沙协定中，英国宣布它关注奥地利的独立和领土完整，这与法国和意大利的态度一致。现在这种独立受到了纳粹德国对其他国家的第一场侵略的严重挑战。

1938年初，希特勒掌握了第三帝国所有武装部队的最高指挥权，并因此而声称他将反对那些怀疑他的行动总路线的官员们；曾为德国驻英国大使的里宾特洛甫取代牛赖特成了外交部长。随后侵略行动开始了。在奥地利纳粹党组织的骚乱性的示威之后，奥地利的总理舒士尼格被传召到伯希特斯加登会见希特勒，并接受了某种形式的最后通牒，根据这个最后通牒，在他的政府中将包括纳粹党的代表。但是，这也没有能够挽救他。3月12日，德国的军队开进并占领了维也纳。其中的一支部队立即开到了布伦纳山口并与意大利的哨兵互致敬意；自1934年以后意大利的态度已经发生了根本的变化。奥地利没有进行抵抗，而且把奥地利并入第三帝国可能在这里受到了大多数人的欢迎。但是很明显，接下来在另一个国家的侵略行动将受到激烈的反

对。德国吞并奥地利的行动对捷克斯洛伐克的影响是，现在它在相当长的边界线上与德国的军队直接面对。在这条边界线的一部分，即沿着面对德国的喀尔巴阡山一带筑有坚固的防御工事；但是在其他方面，即面对奥地利的边界线则是开放的。捷克斯洛伐克的总人口不到1500万：其中大约350万是苏台德区的德意志人，而且密集地聚居在边界一线。通往南方的多瑙河流域有100万马扎尔人，他们要求重新与匈牙利合并；在东部，波兰对位于切什青的重要矿区提出要求，该矿区是捷克斯洛伐克在1920年通过协约国强制实行的一个协议而获得的。

在这种形势下，德国准备在沿捷克斯洛伐克边界一线进行大规模的军事演习。捷克斯洛伐克的政府则动员了他们的一些后备部队，同时作出急切的努力去与苏台德人达成协议。但是捷克人不仅能够维持国内秩序，还准备抵抗武力入侵；而且一旦捷克斯洛伐克受到攻击，法国和苏联保证援助他们。英国并没有直接采取行动的义务。但是3月24日张伯伦在下院说，如果英国的盟国法国由此原因而卷入战争，事实的无情的压力很可能证明比正式的声明更有力量。这种措辞被分析为传递了这样一个保证，即如果法国援助捷克斯洛伐克，英国也会同样如此。

然而，对欧洲战争的担忧仍然主要与西班牙的斗争有关，在那里英国的船只在共和国政府控制的港口运输货物时，频频遭到叛军飞机的轰炸，据说这些飞机是由德国或意大利的飞行员驾驶的；而由英国提出的从双方撤出外国军队的时间表还在讨论之中。为了化解中欧日益增长的麻烦迹象，朗西曼勋爵作为调解人和顾问被派往布拉格（名义上是应捷克政府的要求）。但是在同德国政府磋商之后，苏台德人提出的要求越来越坚决，而且尽管捷克政府提出了新的妥协方案，但是9月12日，希特勒在纽伦堡的一次大型集会上，仍然建议苏台德人坚持他们回到第三帝国的要求并保证德国的军队将会支持他们。由于法国和苏联保证支持捷克人，这就预示着战争的危险。为了英国的利益，现在张伯伦主动采取了行动。9月14日，他建议亲自去德国寻求和平解决的办法，15日他乘飞机前往慕尼黑并被带到伯希特斯加登会晤希特勒。然后他于第二天再次乘飞机返回伦敦，并于9月18日会见

了法国总理达拉第和外长庞纳。在此期间国联大会正在召开；李维诺夫公开重申了他已经给以捷克斯洛伐克政府和法国政府的保证——如果法国为了援助捷克斯洛伐克而介入，苏联将利用自己的一切资源来帮助捷克人。但是没有关于军事合作的磋商。整个这一年，直到年底，斯大林的大清洗仍在进行，并引起了对苏联军事机器效率的广泛的不信任。

张伯伦和达拉第共同制定了一个计划，他们将联合向捷克斯洛伐克政府提出这个计划。该计划涉及割让相当大的一片由苏台德德意志人居住的领土，张伯伦后来把这种割让说成是一个剧烈的但必须实施的外科手术。捷克斯洛伐克政府在英国和法国的难以抗拒的压力下，宣布他们被迫勉强接受这个计划；于是张伯伦飞回德国，在莱茵河畔的葛德斯堡第二次会晤了希特勒。这一次元首提出的要求是如此令人吃惊，以致张伯伦除了把他们的一份备忘录交给布拉格之外拒绝做任何事情。已经决定的是，如果希特勒实施立即进军捷克领土的威胁行动，法国和英国将支持捷克人的抵抗：英国的海军已被动员，同时在伦敦采取了紧急的反空袭措施。但是张伯伦仍然坚持认为，已经作出的妥协没有留下什么值得进行一场战争的明显争论，他呼吁墨索里尼召开一次新的会议；这一呼吁得到了响应。9月29日，在希特勒、墨索里尼、张伯伦和达拉第出席的会议上制定了一些将强加给捷克人的条件。在这个讨论中既没有捷克代表出席，也没有苏联代表出席；屈服于这些条件的捷克斯洛伐克政府无力面对愤怒的人民，辞退了他们的官员。捷克军团的杰出领导人西罗维将军宣布接管政府。几天以后，自马萨里克去世后就接替总统职务的贝奈斯也辞了职并离开了这个国家。现在张伯伦看起来已经取得了胜利。当他飞回英国时，他受到了巨大而热情的欢迎并骄傲地展示了一个由希特勒和他本人签署的文件，该文件宣布了这两个国家希望避免所有可能的争执之源并为欧洲的和平作出贡献的强烈愿望。尽管达拉第没有这样一个相似的文件，但是他在法国也受到了同样的欢迎。

人们后来知道，希特勒向张伯伦保证获得苏台德的领土是他在欧洲的最后的领土野心，而且除了德意志人以外，他并不希望把其他种族的人民包括在第三帝国之内。1938年9月26日他本人在柏林的帕拉

斯特体育馆的讲演中说："我已经对张伯伦先生保证，而且我现在再强调一遍，在这个问题解决之后，德国在欧洲就不再有领土要求了。我将不再对捷克国家感兴趣，而且我能保证这一点。我们不想再要任何一个捷克人。"

捷克斯洛伐克国家遭受了巨大的领土损失。在东部，波兰以武力行动相威胁，要求得到带有重要煤矿区的切什青地区，这个要求得到了满足。在南部，匈牙利要求居住着近100万马扎尔人的一大片领土，该地区也不得不割让出去。斯洛伐克一直是捷克斯洛伐克国家的一个不安定的和不满的伙伴，现在要求自治。相比较而言，斯洛伐克是一个落后的区域，而且它的政府机构主要在捷克官员的管理之下；由此而导致的嫉妒被德国的代理人不断地煽动起来。斯洛伐克越来越与捷克地区相分离，而且现在处于严重的无政府状态。根据在慕尼黑强加给捷克斯洛伐克的条款，一个由英国、法国、意大利和捷克斯洛伐克再加上德国的代表组成的国际委员会，将决定苏台德区和捷克领土的分界线。但是实际上德国的军队已经开了进来，并占领了它选定的地区，包括几个捷克人口占压倒多数的城镇。没有作出努力为捷克国家建立一个有效运转的行政机构；同时波兰人和匈牙利人通过军事占领而确保自己的要求得到满足，但遭到捷克军队的抵抗。特别是位于这个狭长的捷克斯洛伐克领土的最东部的凸出部分，即落后的省份罗斯尼亚尚在争论之中。匈牙利要求这个地区是因为拥有它将使匈牙利和波兰有一条共同的边界；但是德国更希望这块伸展到罗马尼亚边界的楔形地区仍然在名义上属于斯洛伐克，而斯洛伐克正日益处于德国的控制之下。因此，尽管这个由大国在慕尼黑做出的强加的安排确实避免了战争的爆发，但是除了300万德意志人，以及对巨大的斯科达兵工厂的控制将永久属于德国之外，没有解决任何问题。英国和法国承认他们已经蒙受了巨大的外交失败，正在采取积极的措施完成他们自己的重整军备任务；而一个又一个继任捷克政府首脑的处于窘境的政治家们则在所有的场合表达了他们遵从德国政策的愿望。

但是，屈服是不够的。希特勒声称他担忧仍然处于捷克统治下的大约25万德意志人的安全，并在1939年3月15日传唤继任贝奈斯成为国家总统的哈查去见他，在希特勒的猛烈的军事行动的威胁之下，哈

查被迫同意波西米亚和摩拉维亚的旧省区应置于德国的保护之下，并由德国军队占领。实际上，当时德国军队已经进军穿过了边境并占领了一些捷克的城镇。斯洛伐克只剩下名义上的独立；而650万捷克人现在又一次处于德意志的统治之下——这种统治完全不同于他们曾经作为奥地利帝国的一部分所经历的那种统治。

战争爆发

希特勒作为一个征服者进入布拉格之后，立刻向立陶宛政府发出了一个最后通牒，要求它割让默麦尔及其周边地区。3月21日，德国占领了该地区，并立即开始重新武装这个波罗的海的港口城市。大约与此同时，里宾特洛甫专横地向波兰大使口授了德国要求强加给波兰政府的条款。这些条款是：把控制维斯杜拉河口的但泽归还给德国，德国应得到穿越"波兰走廊"连接东普鲁士和德国其他地区的一长条领土。波兰的回答是拒绝接受任何强制性的条款。

由于事情已经很清楚，希特勒对张伯伦的个人保证毫无价值，而且对捷克斯洛伐克采取的策略开始用于对付波兰，因此英国政府现在采取了决定性的步骤，宣布"如果发生任何明显威胁波兰独立的，而且波兰政府因此而认为亟须以他们国家的力量来进行抵抗的行动"，英国将尽其全力给以所有的支持。法国已经与波兰结盟；但是张伯伦被授权宣布他也代表法国讲话。

仅仅几天以后，意大利在没有任何被激怒的情况下发动了迅速的进攻并占领了阿比西尼亚的多个港口，从而使自己成了这个国家的主人，通过一个可笑的讽刺，意大利把保护这个国家独立的任务特别委托给了它自己。侵略行动就是这样在一个新的地区公开宣布了自己的存在；于是英国将它的新政策扩展到与法国一起保证援助希腊和罗马尼亚，该保证与他们给波兰的保证相似，尽管由于波兰有它自己的骄傲之感，使英法与波兰的保证是互相的，即如果英法受到攻击，波兰也将援助它们。看起来南斯拉夫受到的威胁似乎并不比希腊受到的威

胁小，但它声明它觉得不需要援助。南斯拉夫与德国和意大利的商业关系继续发展；并将捷克斯洛伐克的例子记在心头，很难相信这样的保证是一个相当充分的保护。然而，由于希腊拥有自己的港口，使它能够获得英国的援助；而罗马尼亚则有理由接受任何主动提出的帮助，因为它控制着曾经属于俄国的比萨拉比亚，曾经属于保加利亚的多布罗加，以及曾经属于匈牙利的特兰西瓦尼亚。另外，在这个时候，英国成功地与土耳其签订了一个条约，其中规定一旦在地中海地区出现对他们任何一方的利益威胁时，双方保证对另一方提供援助。在土耳其对亚历山大勒塔的桑贾克的要求得到充分满足之后，土耳其与法国也签订了一个相似的条约。

通过4月20日英国提出的一个让所有适于服兵役年龄的男子义务接受军事训练的法案，上述准备得到了加强；在这个法案通过后，年龄在19-20岁之间的男子立即被动员。这个根据欧洲大陆的模式在和平时期进行征兵的行动，被认为是英国决心运用它所有的力量抵抗进一步侵略的最强有力的证明。德国政府把英国的这个行动说成是"英国人不再认为由英国发动战争是不可能的了，而是相反，英国把发动战争视为英国政策的首要问题"的证明；于是4月27日德国宣布废除1935年的英一德海军协定，在该协定中德国同意把它的海军力量限制在英国35%的比例上。希特勒抱怨说，英国无视他和张伯伦在慕尼黑会议之后签订的那份协定，该协定"象征着两国人民永不再次向对方发动战争的愿望"，而且英国已经重新回到包围政策。

这种政策确实是实际正在实行的政策，而且有充分的理由；因为很明显，如果德国进攻波兰，无论是英国还是法国都不能对波兰提供直接的援助。他们的保证只具有可能的威慑作用。同样相当清楚的是，如果苏联与两个西方民主国家联合起来，一支拥有大规模空军的人数众多的军队将位于能够打击侵略者的射程范围之内。法国仍然与苏联有同盟关系，而且从3月起，有关联合行动的谈判一直在莫斯科进行，并深信能够取得一个好结果，特别是宣布法国和英国的军事代表已经派去参加讨论之后。但是出现了使人困惑的拖延；而且情况越来越清楚，苏联不愿意签订任何条约，除非条约包括苏联对波罗的海国家立陶宛、拉脱维亚、爱沙尼亚，以及对芬兰的领土完整的保证。

但是这些国家宣布它们并不愿意接受这样一个保证，因为这种保证似乎会削弱它们的独立；它们建议与德国签订互不侵犯条约，而且这样做了。波兰也拒绝考虑在任何情况下苏联军队进入波兰领土的问题。同时由于希特勒总是宣称他的政策的主要目标是反对苏联所主张的一切，那么似乎很自然的是可以指望苏联去支持任何压制第三帝国不断增长的力量的行动。继而人们突然得知，里宾特洛甫已经到达莫斯科去谈判德国和苏联之间的互不侵犯条约。该条约于 8月23日签署。这不仅把德国在东方可能遇到的抵抗限制在波兰自己的资源之内，而且保证了德国的物资供应来源，这将大大削弱海上封锁对德国的威胁。

了解到期待这个条约的公布将使英国决心撤回它对波兰的义务的愿望是如此强烈，以致张伯伦亲自写信给德国总理，警告他："如果情况发生，英国政府将毫不拖延地动用所有他们能够支配的力量。"他还补充说，根据他的判断，德国和波兰之间没有什么争论的问题"如果不诉诸武力就不能也不会解决的"。

当时的争论是关于但泽和所谓的"波兰走廊"，它们是根据凡尔赛条约从德国分离出去的。德国人一直愤恨东普鲁士与德国其他部分的分离：另一方面，希特勒本人也再三承认波兰需要一个出海口。但是，波兰在它自己领土上的格丁尼亚小渔村建设了一个新的港口，不仅妨碍了但泽作为维斯杜拉河沿岸的港口对贸易的垄断权，而且在实际效率方面也超过了但泽。商业竞争和政治理想都成为这个问题的一部分。但是将但泽包括在第三帝国中的要求标志着德国的一个野心，即建立这样一个军事力量中心，该中心将能够为德国所控制并用以切断波兰与海洋的联系。波兰还拒绝德国对穿过"波兰走廊"的治外法权区的进一步要求，这是更加广泛地吞并行动的第一步。在这种情况下，波兰拒绝让步；于是德国通过在三条分开的战线上同时入侵波兰领土而开始了战争行动。这个行动发生在9月1日。9月3日英国宣战，几个小时之后法国宣战。

---

[1] 齐格菲是德国传说的英雄。——译者

附录1 门罗主义

（摘自1823年12月2日门罗总统的宣言）

……我们认为这是适当的时机来提出与合众国权利有关的这样一个原则，既是：今后欧洲任何列强不得把美洲大陆业已独立自由的国家当做将来殖民的对象。

……只有当我们的权利被侵犯或者受到严重的威胁时，我们才因所受的损害而愤慨，或准备自卫。西半球所发生的事件，当然更是直接和我们相关联着的，至于原因，所有开明而公正的观察者都会一目了然的。同盟各国 [1] 的政治制度在这方面和合众国是基本不同的。这种不同是由于他们有各不相同的政府而产生的。我们自己的政府是由许多鲜血和财富的牺牲换来的，它是由其最开明的人民的智慧造成的，在它的下面我们享受了无比的幸福，所以全国人民为了保卫它是可以牺牲一切的。为了开诚相见，为着合众国和列强之间现存的友好关系，我们应当声明：我们认为列强方面把它们的政治制度扩展到西半球任何地方的企图，对于我们的和平和安全都是有危害的。我们没有干涉过任何欧洲列强的现存殖民地和保护国，将来也不会干涉。但是对于那些已经宣布独立并保持着独立的，同时它们的独立，我们经过仔细考虑，根据公正的原则，加以承认的国家，任何欧洲列强为了压迫它们或以任何方式控制它们的命运而进行的任何干涉，我们只能认为是对合众国不友好的态度的表现。 [2]

---

[1] 指"神圣同盟"诸国，即奥地利，法国，普鲁士和俄国。

[2] 译文摘录自周一良、吴于廑主编：《世界通史资料选辑·近代部分》·上册（蒋相泽主编），北京：商务印书馆，1972年，第348-

349页。——译者

附录2 威尔逊的“十四点”

（摘自1918年1月8日威尔逊总统在国会的演说）

1.公开的和平条约，必须公开缔结，缔结后不得有任何种类的秘密的国际谅解，而外交也必须始终在众目睽睽之下坦率进行。

2.领海以外，无论平时或战时，必须保持公海航行的绝对自由。只有在执行国际条约时，才能以国际行动全部封锁或部分封锁公海。

3.在一切赞成和平和参加维护和平的国家当中尽可能地消除一切经济壁垒，建立平等的贸易条件。

4.充分互相保证，各国军备必须裁减至符合维持国内安全的最低限度。

5.对所有关于殖民地的要求做出自由的、坦率的和绝对公正的调整。此项调整的基础，就是要严格遵守这样一个原则，即在决定所有这样的主权问题时，有关居民的利益必须与管治权待决定的政府的合理要求同等重视。

6.必须从俄国的全部领土上撤出外国军队。在解决有关俄国的一切问题时，世界上的其他国家须保证最良好的和最自由的合作，使俄国能够得到一个无阻碍的和顺利的机会来独立决定它自己的政治发展和国家政策，保证它在自己选择的制度下进入自由国家的社会时受到诚挚的欢迎；它不仅会受到欢迎，而且还可以获得它所需要的和渴望取得的各种援助。在未来的日子里，各姊妹国家对俄国的待遇，将严峻地考验它们是否抱有良好的意愿，是否理解俄国那些与它们本身利益有所区别的需要，是否具有理智的和无私的同情。

7.全世界都会同意，必须从比利时撤军，比利时的领土必须恢复，比利时享有与其他一切自由国家相同的主权，不得加以任何限制。要想恢复各国对于它们自己曾经制定并决心用来处理相互关系的那些法律的信任，再没有其他任何行动可以比这一行动更为有效的了。设无此项表示和好的行动，国际法的整个体系与效力，将永远受到损害。

8.全部法国领土必须解放，被侵占的那部分领土必须归还法国。1871年普鲁士在阿尔萨斯一洛林问题上对法国的侵犯曾扰乱世界和平几达五十年之久，现在为了再次保证有利于全世界的和平，必须予以纠正。

9.意大利边界的重新调整，必须按照显然可识的民族界线来实现。

10.对于我们希望保障其国际地位的奥一匈帝国治下的各民族，必须给予最自由的机会，使之获得自治的发展。

11.必须从罗马尼亚、塞尔维亚和门的内哥罗撤退军队；被占领的领土必须归还；塞尔维亚应获得自由而安全的出海口；巴尔干各国之间的相互关系应以历史上建立起来的政治归属和民族界限为准则，通过友好的协商来决定；对巴尔干各国的政治和经济的独立与领土的完整，亦应予以国际的保证。

12.对目前奥斯曼帝国的土耳其部分，必须保证它有稳固的主权；但是对现在受土耳其统治的其他民族，则必须保证他们生活的真正安全和在自治的基础上绝对不受干扰的发展机会。达达尼尔海峡，必须在国际保证下作为对所有国家的船只和商业的自由通道，永远开放。

13必须成立一个独立的波兰国。它必须包括无可争议地是由波兰人所居住的领土，它必须获得一个自由的和稳固的出海口。它的政治和经济独立以及领土完整必须由国际条约来保证。

14.为了大小国家都能相互保证政治独立和领土完整，必须成立一个具有特定盟约的普遍性的国际联盟。[1]

---

[1] 译文摘录自齐世荣主编：《世界通史资料选辑》·现代部分·第一分册，北京：商务印书馆，1998年修订第二版，第3-11页。——译者

附录3 国联盟约摘录

（包括正文中涉及的所有条款）

第一条

……凡一切国家、自治领或殖民地，为附件中所未列入者，如经大会三分之二之同意，得加入为国际联盟会员国，惟须确切保证有遵守国际义务之诚意，并须接受联盟所规定关于陆海空军实力及武装之规则……

第四条

……凡未列席于行政院之联盟会员国，如遇该院讨论一事件与之有特别关系时，得请其派一代表，以行政院委员名义列席……

第五条

除本盟约或本条约 [1] 另有明文规定者外，凡大会或行政院开会时之决议，应得出席会议之联盟会员国全体之同意。

关于大会或行政院开会之程序问题，并包括指派审查特别事件之委员会在内均由大会或行政院规定，并由出席会议之联盟会员国大多数之同意决定之……

第八条

联盟会员国承允为维护和平起见，必须将本国军备减至最少之限度，以足以保卫国家之安全及共同实行国际义务为限……

第十条

联盟会员国有尊重并保持所有联盟各会员国领土之完整及现有政治上之独立，以防御外来侵犯之义务，如遇此种侵犯或有任何威胁或危险之虞时，行政院应筹划履行此项义务之办法。

第十一条

兹特声明：凡任何战争或战争之威胁，不论其直接或间接涉及联盟任何会员国，皆为有关联盟全体之事，联盟应采取措施，以保持各国间之和平；如遇联盟任何会员国之请求，秘书长应即召集行政院会议。

又声明：凡涉及国际关系上任何足以扰乱国际和平或危及国际和平所依赖之良好谅解之情势，联盟任何会员国有权以友谊名义提请大会或行政院注意。

第十二条

联盟会员国约定倘联盟会员国间发生争端，势将决裂者，应将此事提交仲裁，或法律裁判，或交行政院审查，并约定无论如何非俟仲裁员之裁决或法律判决，或行政院报告三个月以后不得从事于战争……

第十四条

行政院应制定设立国际常设法院之计划，交联盟各会员国采用，凡各造提出属于国际性质之争端，该法庭有权审理并判决之，凡有争端及行政院或大会对于各问题有所咨询，该法院亦得发表意见。

第十五条

联盟会员国约定，如联盟会员国间发生足以决裂之争议而未照第十三条提交仲裁或司法解决者[2]，应将该案提交行政院。为此目的，各方中任何一方可将争议通知秘书长，秘书长应采取一切措施，以便详细调查及研究……

行政院应尽力使此项争议得以解决。如其有效，须将关于该争议之事实与解释并此项解决之条文酌量公布。

倘争议不能如此解决，则行政院经全体或多数之表决，应缮发报告书，说明争议之事实及行政院所认为公允适当之建议……

如行政院报告书除争执之一方或一方以上之代表外，该院理事一致赞成，则联盟会员国约定彼此不得向遵从报告书建议之任何一方从事战争。

如行政院除争执之一方或一方以上之代表外，不能使该院理事一致赞成其报告书，则联盟会员国保留权利施行认为维持正义或公道所必需之行动。

如争执各方任何一方对于争议自行声明并为行政院所承认，按诸国际法纯属该方国内管辖之事件，则行政院应据情报告，而不作解决该争议之建议。

对于本条所规定之任何案件，行政院得将争议移送大会。经争执之一方要求，大会亦应受理；惟此项请求应于争议送交行政院后十四日内提出……

第十六条

联盟会员国如有不顾本约第十二条、第十三条或第十五条所规定而从事战争者，则据此事实，应视为对于联盟所有其他会员国有战争行为。其他各会员国应即与之断绝各种商业上或财政上之关系，禁止其人民与破坏盟约国人民之各种往来，并阻止其他任何不论其为联盟会员国或非会员国之人民与该国人民之财政上，商业上或个人之往来。

如遇此情形，行政院有向各有关政府建议之责任，俾使联盟会员国严格地派遣陆海空军，组织军队以维护联盟盟约……

第十七条

若一联盟会员国与一非联盟会员国之间，或两国均非联盟会员国，遇有争端，应邀请非联盟会员国之一国或数国，接受联盟会员国之义务，依照行政院认为正当之条件以解决争端……

第十九条

大会可随时请联盟会员国重新考虑已经不适用之条约以及长此以往将危及世界和平之国际形势。

第二十一条

国际条约，如仲裁条约及如门罗主义之类的区域谅解，均属为维持和平，本盟约内任何规定不得影响其效力。

第二十二条

凡殖民地及领土，于此次战争后不复属于从前统治该地之各国，而其居民尚不克于今世特别困难状况下实行自治，则应适用以下原则：即将此等人民之福利及发展视作文明之神圣任务，此项任务之履行，应载入本盟约。

实现此项原则之最妥善途径，莫如将此种人民之管理，委诸资源上、经验上或地理上足以承担此责任且乐于加以接受之各先进国，该国即以受任统治之资格，为联盟施行此项管理。

委任统治之性质，应以该地人民发展之程度，领土之地势，经济之状况，及其他类似情况而区别之。

以前属于土耳其帝国之各民族，其发展已达可以暂被承认为独立国之程度，惟仍须由受任统治国予以行政之指导及帮助，至其能自立之时为止。该受任统治国之选择，应先由各该民族之志愿决定之。

其他民族，尤其是中非洲之民族，依其发展之程度，受任统治国必须负地方行政之责，惟其条件应为：保其信教之自由，而以维持公共安全及善良风俗所能准许之限制为衡，禁止各项弊端，如奴隶之贩卖，军械之交易，酒类之贩卖，并阻止建筑要塞或设立海陆军根据地，除警察或国防所需外，不得以军事教育施诸土人，并保证联盟之其他会员国在交换上、商业上之机会均等。

此外土地，如非洲之西南部及南太平洋之数岛，或因居民稀少，或因幅员不广，或因距文明中心辽远，或因地理接近委任统治之领土，或因其他情形最易受治于受任统治国法律之下，作为其领土之一部分；但为土人利益计，受任统治国应遵行以上所载之保障。

受任统治国须将委任统治土地之情况，制成年度报告送交行政院。

倘受任统治国行使之管辖权、监督权或行政权，其程度未经联盟会员国间订约规定，则由行政院规定之。

设一常设委员会，专任接受及审查各受任统治国之年度报告，并就关于执行委托之各项问题，向行政院陈述意见。[3]

---

[1] 指凡尔赛条约。——原编者注

[2] “或司法解决”一句是1921年10月5日修改议定书所增加的。——原编者注

[3] 译文摘录自方连庆、杨淮生、王玖芳编：《现代国际关系史资料选辑》上册，北京：北京大学出版社，1987年，第55-60页；其中第十五条和第十九条摘录自《国际条约集（1917-1923）》，北京：世界知识出版社，1961年，第271-272页，第273页。——译者

大事年表

1918年 1月18日 威尔逊总统提出十四点计划

11月11日 德国接受停战协定

1919年 6月28日 与德国签订凡尔赛条约

9月10日 与奥地利签订圣日耳曼条约

11月27日 与保加利亚签订纳伊条约

1920年 1月10日 交换凡尔赛条约批准书：国际联盟正式成立

6月4日 与匈牙利签订特里亚农条约

1921年 3月16日 英国和苏俄签订贸易协定

3月18日 波兰和苏俄签订里加条约

12月13日 在华盛顿签订四国太平洋条约

1922年 2月6日 在华盛顿签订海军条约和对中国的九国公约

2月28日 英国承认埃及独立

4月16日 德国和苏俄签订拉巴洛条约

1923年 1月11日 法国和比利时军队占领鲁尔

7月24日 与土耳其签订洛桑条约

1924年 2月1日 英国承认苏联政府

8月30日 在伦敦签署道威斯协定

10月2日 国联大会通过日内瓦议定书

1925年 3月10日 英国拒绝日内瓦议定书

12月1日 在伦敦签署洛迦诺公约

1926年 9月10日 接纳德国进入国际联盟

1927年 1月1日 在汉口成立中国国民政府

12月18日 将托洛茨基开除出苏联共产党

1928年 8月27日 签署巴黎公约（白里安—凯洛格公约）

1929年 8月31日 海牙会议批准杨格计划

1930年 4月22日 在伦敦签订海军条约

6月30日 协约国军队撤出莱茵兰

1931年 3月21日 德国和奥地利签订关税联盟

6月20日 胡佛总统宣布延债令

9月19日 日本开始在满洲的军事行动

9月21日 英国放弃金本位

1932年 2月2日 裁军会议开幕

7月9日 在洛桑签订赔款协定

8月20日 英国和自治领在渥太华签订贸易协定

10月3日 英国对伊拉克委任统治结束

1933年 1月30日 希特勒成为德国总理

2月24日 国联大会关于满洲的决议；日本代表团退出国联

6月12日 世界经济会议开幕

10月14日 德国宣布退出裁军会议和国联

1934年 1月26日 德国—波兰协定签订

9月18日 苏联被批准加入国联

10月9日 南斯拉夫国王亚历山大在马赛被暗杀

1935年 1月7日 西格勒·墨索里尼与M.赖伐尔在罗马签订法—意协定

3月16日 德国推翻凡尔赛条约的军事条款

5月2日 法—苏条约签字

10月2日 意大利军队侵入阿比西尼亚

11月18日 对意大利实行经济制裁

1936年 3月7日 德国重新占领非军事区

5月9日 意大利兼并阿比西尼亚

7月4日 撤销对意大利的制裁

7月18日 西班牙内战爆发

1937年 7月8日 日本开始对中国不宣而战

1938年 3月12日 德国吞并奥地利

9月29日 签订关于捷克斯洛伐克的慕尼黑协定

1939年 3月15日 德国占领波西米亚和摩拉维亚

4月1日 西班牙内战结束

4月7日 意大利占领阿比西尼亚

5月26日 英国实行征兵制

8月23日 签订德—苏条约

9月1日 德国侵入波兰

9月3日 英国和法国对德国宣战

索引

（条目后所注页码为原书页码，即本书边码）

Abyssinia，阿比西尼亚，102，207，212，222-8，230，241
Addis Ababa，亚的斯亚贝巴，227-8
Adriatic，亚得里亚海，69
Aegean Sea，爱琴海，12，41
Afghanistan，阿富汗，74，234
Albania，阿尔巴尼亚，69-71，213，226，274
Alexander，King（of Greece），亚历山大国王（希腊），14
Alexander，King（of Yugoslavia），亚历山大国王（南斯拉夫），210
Alexandretta，亚历山大勒塔，239，275
Alfonso XIII，King，国王阿方索十三世，259
Allenstein，阿伦施泰因，8
Alsace，阿尔萨斯，6
Ambassador' Conference，大使会议，69，71-2
America，United States of，美国，18-22，27-8，38，45-7，49，51，59，72，77，83-7，92-4，99，102-4，111-12，118-20，126，129，133，138，140-1，143，147-53，162，165-7，170-71，173-4，178-82，184-6，199，201-1，247-53
Angora，安卡拉，16
Arabs，阿拉伯，15-17，234-41；*see also* Saudi Arabia也见沙特阿拉伯
Arbitration and Security，Committee on，仲裁和安全委员会，115-16，123，181
Arcos raid，93
Argentine，阿根廷，102，119，140，151，250
Armenia，亚美尼亚，74
Assyrian，亚述人，235
Australia Commonwealth of，澳大利亚自治领，18，92，140，254-6
Austria，奥地利，3，6，8-10，13，19，30-31，8-9，61-3，65-6，68，83，136-40，200，204-12，226，260，267-8

Azerbaijan，阿塞拜疆，74
Baldwin，Stanley，斯坦利·鲍德温，93，258，266
Balkan Entente，巴尔干协约，213-14
Balkan War，First，第一次巴尔干战争，11
——，Second，第二次巴尔干战争，11，213
Bank of International Settlements，国际清算银行，127
Barthou，Louis，路易斯·巴尔都，208，210-11
Bavaria，巴伐利亚，51
Bela Kun，贝拉·库恩，64
Belgium，比利时，6，18，20，30，45，49，52，54，56-7，59，83，94，96，117-18，146，152，229-31
Benes，Dr.Eduard，爱德华·贝奈斯博士，271，273
Berchtesgaden，伯希特斯加登，267，269
Berlin，柏林，59，188，205，217，219
Bessarabia，比萨拉比亚，40，275
Black Sea，黑海，34，61
Blum，Léon，莱昂·勃鲁姆，264
Bohemia，波西米亚，10，38-9，278
Bolivia，玻利维亚，119，174
Borodin，鲍罗廷，154，157-60，244
Brazil，巴西，100-102，111，119，140
Briand，Aristide，阿里斯蒂德·白里安，100，118，123，128-9，165
Briand-Kellogg Pact，白里安—凯洛格公约，*see* Pact of Paris，见巴黎公约
British Empire，see Great Britain，英帝国，见英国
Bruning，Heinrich，海因里希·布吕宁，135，139，147，183
Brussels Financial Conference，布鲁塞尔财政金融会议，110
Budapest，布达佩斯，64
Buenos Aires，布伊诺斯艾利斯，251
Bulgaria，保加利亚，3，11-12，19，43，87，105-6，128，140，191，213-14
Cameroons，喀麦隆，18
Canada，加拿大，28，92，143，152，252，255-6
Canton，广州，154，157-9，244-5
Carpathian Mountains，喀尔巴阡山脉，31
Chaco，查科，174
Chamberlain，Austen，奥斯汀·张伯伦，93，97，100，123，127，129
Chamberlain，Neville，尼维尔·张伯伦，258，266，268-71，274，276-7

Chang Tso-lin，张作霖，154，161，163
Chapei，闸北，167
Chiang Kai-shek，蒋介石，160，244
China，中国，19-22，102，104，145，153-73，243-7，253
Chinese Eastern Railway，中东铁路，163，246
Cologne，科隆，50
Colombia，哥伦比亚，174
Communist International（Comintern），共产国际（第三国际），73，76，244
Congo，Belgian，比属刚果，18
Constantine，King，康斯坦丁国王，14
Covention on Financial Assistance，财政援助协定，114
——to Improve the Means of Preventing War，——增进防止战争措施公约，122
Corfu，科孚岛，71
Croats，Croatia，克罗地亚人，克罗地亚，10，40，41，210
Cuba，古巴，250-51
Curtius，柯蒂斯，135-6，139
Czechoslovakia，捷克斯洛伐克，8，10，12，30，33，37-43，61，64，95-6，118，137，140，209-10，212-13，230，268-74
Daladier，Edouard，爱德华·达拉第，269-71
Dalmatia，达尔马提亚，68
Damascus，大马士革，240
D'Annunzio，邓南遮，68
Danzig，但泽，8，37，87，110，199-200，274，277-8
Dawes，General，道威斯将军，59-60
——Plan，道威斯计划，81-5，87-8，97，123，125-126，134
Debts，Inter-Allied，协约国之间的战债，85-7，129，133，141，147-9
Denmark，丹麦，8，117，146
Disarmament，裁军，88，90，113，115，175-89； Germany，德国裁军，48-9，124，175-6，217-20；Preparatory Commission，筹备委员会，103，114，130，177-84；Disarmament Conference，裁军会议，91，145，152，174-5，183-90，192，248；*see also* Naval Treaties，也见海军条约
Dollfuss，Engelbert，恩格尔伯特·陶尔斐斯，205，207
Duisburg，杜依斯堡，54
Dusseldorf，杜塞尔多夫，54
Ebert，Friedrich，弗里德里希·艾伯特，44
Eden，Anthony，安东尼·艾登188，217，224，231，258，266

Egypt，埃及，104，241-2
Eritrea，厄立特里亚，211，223，226-7
Estonia，爱沙尼亚，74，87，276
Eupen，欧本，6
European Union，Committee on，欧洲合众国，欧洲合众国委员会，129，136，138
Finland，芬兰，74，114，146
Fiume，阜姆，68
Four-Power Pact，四国公约，190-93，201
France，法国，6，16-17，20-21；demand for security，要求安全，25-30，81，88；alliance with Poland，与波兰的联盟，30，37-8；with the Little Entente，与小协约国，40-43，44-5，47；occupation of the Rhineland，占领莱茵兰，49-52，54，56-62，68，70，72，75，77，83，86，91，93，96，98，100，103，113，118，122-5，127-8，137-8，140-43，146-9，152，167，176，178-9，181-2；Disarmament Conference，裁军会议，183-9；*rapprochement* with Soviet Union，与苏联的和解，202-4，205-6；*rapprochement* with Italy，与意大利的和解，208-212，217-18，220-24，228-31，234，239-40，249，262-4，269，270，275，278
Franco，General，佛朗哥将军，259-261，263-264
Franco-Soviet Pact，法—苏条约，204，212，228-9，231，262
Galicia，East，东加里西亚33-4，37
Gdynia，格丁尼亚，278
General Act，总议定书，116-17，122
Geneva，日内瓦，28-9，38，42，88，98，110-11，123，145，149，179，182，187，201，220-21，256
——Economic Conference，日内瓦经济会议，103，110，143，149
——Protocol，日内瓦议定书，88-94，114-15
Genoa Conference，热那亚会议，75
Georgia，格鲁吉亚，74
Germany，德国，3-11，19，21，25-7，30，37，39，44-52；reparetion and inflation，赔款与通货膨胀，52-60，61-2，64，66，74-5；Dawes Plan，道威斯计划，81-5，87-8，91；Locarno Treaty，洛迦诺公约，93-7；enters League，加入国联，98-102，110，113，118，123-4；Young Plan，杨格计划，125-9，130；economic crisis，经济危机，134-44，146-147，152-3，156，167；Disarmament Conference，裁军会议，175-9，182-90；Four-Power Pact，四国公约，190-93；Nazi revolution and its consequences，纳粹革命及其结果，197-212；repudiates

military clauses，废除军事条款，215-21；repudiates Locarno Treaty，废除洛迦诺公约，228-31，236，259-278
Godesberg，葛德斯堡，270
Great Britain （British Empire，United Kingdom，英国（英帝国，联合王国），17，20-23；attitude to French security，对法国安全的态度，27-30，88-9，92-3；attitude to Germany，对德国的态度，45，47，49-52，54-7，59-60，68；attitude to Soviet Union，对苏联的态度，72，74-8，102-3；Dawes Plan，道威斯计划，81，83-5；inter-Allied debts，协约国之间的战债，85-7，148；Locarno Treaty，洛迦诺公约，93-7，99-100，113，118，121-2，127-8，137；economic crisis，经济危机，140-46，148-52；interests in Far East，在远东的利益，153，157-60，167，171；disarmament，裁军，113，176-9；Disarmament Conference，裁军会议，183，189，190-92，198-9，202-3，205-6，216；attitude to Nazi Germany，对纳粹德国的态度，199，217-21；Italo-Abyssinia question，意大利—阿比西尼亚问题，222-5，227-8；German repudiation of Locarno，德国废除洛迦诺公约，229-31，234-6，238-9，241-2，249，254-9，261，263-4，266-70，273-8
Greece，希腊，11-12，14-15，71-2，86-87，105-7，140，146，213-14，274-5
Hacha，哈查博士，273
Hague，The，海牙，72，112
——Conference，海牙会议，127-8
Haifa，海法，237
Haiti，海地，250-51
Halifax，Lord，哈里法克斯勋爵，266
Hankow，汉口，158-9，245
Hapsburgs，哈布斯堡王朝，62，64-5
Hedjaz，汉志，17，234，240
Henderson，Arthur，阿瑟·亨德森，127-8，183
Herriot，Edouard，爱德华·赫里欧，60，81，83，88-9，98
Hindenburg，Marshal von，冯·兴登堡元帅，47，198
Hitler，Adolf，阿道夫·希特勒，130，188-9，197-200，202-4，207-9，212，216-219，229-30，265，267，269-271，273，276-8
Hoare，Sir Samuel，塞缪尔·霍尔爵士，225，227
Holland （Netherlands），荷兰（尼德兰），20，46，89，115，117，146，152，203
Hoover，Herbert，赫伯特·胡佛，141-2，147-148，181
Hopei，East，河北东部（冀东），243

Hull，Cordell，科德尔·赫尔，150，252
Hungary，匈牙利，10-11，13，19，38-43，61-6，83，129，140，191，209-13，226，271
Hussein，King，侯赛因国王，234，240
Ibn Saud，伊本·沙特，240
India，印度，102，232，235，254，256
Inter-Allied Debts，see Debts，Inter-Allied，协约国之间的战债，见协约国之间的战债
International Labour Organisation，国际劳工组织，5，111
Iraq，伊拉克，17，234-5，239-40
Irish Free State，爱尔兰自由邦，254-6
Italy，意大利，10，20-21，41-2，47，54，59，61-3，66-72，74，77，83，86，94，99-100，103，106，118-19，138，146，153，167，176，178-9，181，186-93，202，206-13，218，220-28，241-2，260-67，274
Japan，日本，18-22，66，70，72，77，90，92，99，102，111，118-19，122，145，151-3，157，160-72，179-82，184，202，225，242-7，253，262，264
Jebel Druse，德鲁兹山区，239
Jews，犹太人，17，33，37，59，197，204，236-9
Jubaland，朱巴兰，70
Karl IV，Ex-Emperor，前国王卡尔四世，64-5
Kellogg，Frank，弗兰克·凯洛格，118
Kemmal，Mustapha，穆斯塔法·凯末尔，14-16
Kenya，肯尼亚，70
Kiaochow，胶州，19，21
Kiev，基辅，35
Kionga，基永加港，18
Kredit-Anstalt，克雷迪特—安斯塔尔银行，139-40
Kuomintang，国民党，154，157-60
Kurds，库尔德人，104-5，235
Latakia，拉塔基亚，239
Latvia，拉脱维亚，74，276
Lausanne Reparation Conference，洛桑赔款会议，147，149，168，186
——Treaty of，洛桑条约，3，13，15，105，108，214
Laval，Pierre，皮埃尔·赖伐尔，211，222，227

League of Nations，国际联盟，5-6，8-9，16，19，27-9，34，36，63，66，69，71-2，83，88-93，95，97-117，119-23，129，136-8，151-2，163-77，182，188，192，199-203，213，215-16，218-19，221-228，230，234，235，240，242-243，238，254-7，266-7；admissions to，获准进入，69，95，99-102，203，213，234，235，254；Assembly of，大会，28，88-9，92，101，112，114-17，120，122-3，129-30，136-7，168-70，173-4，181，203，225-6，228，254；Council of，行政院，8-9，27-9，89-93，95，98-101，104-10，112，117，123，138，163-6，168-9，174，199，218-19，222-3，225-6，257，266；Covenant of，国联盟约，16，19-20，27-9，89-93，95，97，99，106-8，110，112，115，120-22，163，165-6，169-70，172-7，192，215，222-3，225-6，254，256；Economic Committee of，经济委员会，110，151；Financial Committee of 财政金融委员会，63，66，110，151；Loans，贷款，63，65-6，87，110，140；see also Arbitration and security;Committee on;Disarmament;European Union;Committee on;International Labour Organisation;Mandates;Minorities Treaties;Permanent Count of International Justice;也见仲裁和安全委员会；委员会；裁军；欧洲合众国委员会；委员会，国际劳工组织；委任统治；少数民族条约；国际常设法院
Lebanon，黎巴嫩，239
Leipzig，莱比锡，48
Lenin，列宁，77
Leticia，莱蒂西亚，174
Liberia，利比里亚，102，222
Libya，利比亚，211
Lithuania，立陶宛，8，35-6，43，74，106-107，273，276
Little Entente，小协约国，38-43，62，64-5，113，137，191，193，208-12
Litvinov，Maxim，马克西姆·李维诺夫，180，202，269
Locarno，Treaties of，洛迦诺公约，81，93-8，100-101，113-14，117，123，172，177，200，203，215-16，228-9，231
London，伦敦，49，76，83，88，96，129，149，248-9
London，Naval Treaties of，*see* Naval Treaty，伦敦海军条约，见海军条约
——，Secret Treaty of，伦敦密约，68-71，211，221
Lorraine，洛林，6
Ludendorff，Mashal，鲁登道夫元帅，47
Luxemburg，卢森堡，6
Lytton Commission，李顿调查团，167-70

MacDonald，Ramsay，拉姆齐·麦克唐纳，81，83，88-9，93，98，181，187，190，
Macedonia，马其顿，11-12，105，214，
Madera，马德拉群岛，65
Madrid，马德里，260
Malmédy，马尔梅迪，6
Manchuria （Manchukuo），满洲（"满洲国"），145，161-4，167-71，173-5，184，242-8
Mandates，委任统治，16-18，109-110，234-240
Mecca，麦加，17
Medina，麦地那，17
Mein Kampf，《我的奋斗》，198
Memel，默麦尔，8，36，273
Metternich，梅特涅，43
Mexico，墨西哥，103
Minorities，少数民族，37，39，199-200，203，235，239
——Treaties，少数民族条约，12-13，43，109，199，203
Mongolia，Outer，外蒙古，246-7
Monroe Doctrine，门罗主义，118，243，250，281-2
Montevideo，蒙得维的亚，251
Montraux Conference，蒙特勒会议，214
Moravia，摩拉维亚，10，273
Morocco，摩洛哥，263
Moscow，莫斯科，74，159-60，218，276-7
Mosul，摩苏尔，104-5，108
Mukden，沈阳，163
Munich，慕尼黑，205，265，269
Mussolini，Benito，本尼托·墨索里尼，71，190，193，206，211，221-5，227，265，270
Mutual Assistance，Draft Treaty of，"相互援助条约"草案，89，177
Nanking，南京，160-61，244-5
Naval Agreement （Anglo-German），海军协定（英—德），219-20，276
——Treaty of London，伦敦海军条约，129，181-82，248
——Treaty of Washington，华盛顿海军协定，20，179-82，248
Nejd，内志，240
Netherlands，*see* Holland，荷兰，见荷兰

Neuilly，Treaty of，纳伊条约，3，11-12
New York，纽约，129
New Zealand，新西兰，18，92，145，254-7
Nicaragua，尼加拉瓜，103-4，250
Norway，挪威，117
Ogaden，奥加登，224
Optional Clause，非强制性条款，112，117，255
Ottawa Conference，渥太华会议，145
Otto，Archduke，奥托大公，65
Pacific，太平洋，3，18-22，165，171
Palatinate，巴列丁奈特，51-2
Palestine，巴勒斯坦，17，236-9
Papen，Franz von，弗兰茨·冯·巴本，183
Paraguay，巴拉圭，174
Paris，巴黎，49，59，68，71，126，166，188，224，227
Paris，Pact of （Kellogg Pact），巴黎公约（凯洛格公约），117-22，164-5，169，222，248
Peking，北京（平），154，158，161，165
Permanent Court of International Justice，国际常设法院，72，90，105，108，111-12，117，138，255
Persia，波斯，74，102，233-4
Peru，秘鲁，174
Pilsudski，Mashal，毕苏斯基元帅，34，36，107
Poincar　Raymond，雷蒙德·普恩加莱，29-30，56，60，91，94
Poland，波兰，6，8-9，11-12，30-38，42-3，95-6，100-101，106-7，110，113，117-18，138，146，151-2，189，191-3，199-201，203，212，271-2，274，275-8
Portugal，葡萄牙，18，20，146，203，261
Posen，波兹南，8
Prague，布拉格，39，218，269，273
Prussia，East，东普鲁士，8，37，199
——，West，西普鲁士，8
Pu Yi，溥仪，168
Rapallo，Treaty of，拉巴洛条约，75，95，102，200
Reparation，赔偿，52-60，81-5，88，124-9，134-5，146-9
Rhine，莱茵河，26，43，54，129

Rhineland，莱茵兰，49-51，57，93，124-5，128-9，132，229
Ribbentrop，里宾特洛甫，267，274-7
Riga，Treaty of，里加条约，35，74
Riza Khan，礼萨·汗，234
Rome，罗马，188，211，224
Roosevelt，Franklin，富兰克林·罗斯福，149，151-2，247-8，251-2
Roumania，罗马尼亚，10-12，30，38，40-43，61，64，86，138，209，213，274-5
Ruhr，鲁尔，54-7，59-60，83，94
Ruhrort，鲁尔奥尔特，54
Runciman，Lord，朗西曼勋爵，269
Russia，see Soviet Union，俄国，见苏联
Ruthenes，罗斯人，33-4，39
Saar，萨尔，6，124-5，216
St.German，Treaty of，圣日耳曼条约，3，10，63
Salvador，萨尔瓦多，119
Saudi Arabia，沙特阿拉伯，240-41
Schacht，Hjalmar，耶尔马·沙赫特，128
Schleswig，石勒苏益格，8
Schuschnigg，Herr，舒士尼格，267
Serbs，Serbia，塞尔维亚，塞尔维亚人，3，10-12，40-41
Sèvres，Treaty of，色佛尔条约，14-15
Shanghai，上海，157，159，167-8，175
Shanhaikwan，山海关，163
Shantung，山东，19，161，*see also* Kiachow，也见胶州
Siam，暹罗，102，170
Silesia，Austrian，奥属西里西亚，10，31，33
——，Upper，上西里西亚，8-9
Simon，Sir John，约翰·西蒙爵士，185，188，190，217-19，221
Singapore，新加坡，153
Sinkiang，新疆，246
Slavery Convention，废除奴隶制度公约，111
Slovaks，Slovakia，斯洛伐克人，斯洛伐克，10，31，38-40，272-3
Slovenes，Slovenia，斯洛文尼亚人，斯洛文尼亚，10，40
Smyrna，士麦那，14-15
Snowden，Viscount，斯诺登子爵，127-8

Sofia，索菲亚，214
Somaliland，British，英属索马里兰，224，227
——，French，法属索马里兰，211
——，Italian，意属索马里兰，70，222-3，227
South Africa，Union of，南非联邦，18，102，145，254-7
South-West Africa，西南非洲，18
Soveiet Union （Russia），苏联（俄国），19，30-31，35-7，40，61，72-8，85，95-6，102-3，119，140，151，154，156-7，160，170，178，180，186，199，201-4，212-13，231，246-7，260-62，265，270，176-7；*see also* Franco-Soviet Pact也见法—苏条约
Spa Agreement，斯帕协定，54，127-8
——Conference，斯帕会议，53
Spain，西班牙，71，100-102，146，259-262
Stalin，Josef，约瑟夫·斯大林，77，201，246，270
Strits （Dardanelles），海峡（达达尼尔），16，214
Strsa Conference，斯特莱沙会议，218，221，223-4，267
Stresemann，Gustav，古斯塔夫·斯特莱斯曼，59-60，81，83，101，123，128，135，139
Sudan，苏丹，241-2
Sudeten Germans，苏台德德意志人，265，268-70
Suez Canal，苏伊士运河，241-2，265
Sun Yat-sen，孙逸仙（孙中山），154，157
Supreme Council，最高委员会，9，69
Suwalki，苏瓦乌基，36
Sweden，瑞典，83，117，146
Switzerland，瑞士，65，83，146，152，203，211
Syria，叙利亚，17，239-40
Syrovy，General，西罗维将军，271
Tanganyika，坦葛尼喀，18
Tel-Aviv，特拉维夫，237
Teschen，切什青，33，268，271
Thoiry，图瓦伊，124
Togoland，多哥，18
Tokyo，东京，165
Transjordania，外约旦，17，234，236，241
Transylvania，特兰西瓦尼亚，10，40，64-5，275

Trianon，Treaty of，特里亚农条约，3，10-11，64
Trieste，的里雅斯特，10
Trotsky，Leo，利奥·托洛茨基，77
Tunis，突尼斯，208，211
Yurkey，土耳其，3，11，13-17，19，74，102，104-5，108，213-14，233，240，175
Tyrol，South，南蒂罗尔，10，68，206
Ukraine，乌克兰，33-5
United States，see America，United States，美国，见美国
Valencia，巴伦西亚，260
Valona，发罗那港，69
Venizelos，Eleftherios，艾勒夫西奥欧斯·文尼泽洛斯，13，71
Versailles，Treaty of，凡尔赛条约，3-7，9-10，19，26-7，31，36，42-50，52-3，96-7，124，136，139，147，175，178，186，199，212，215-17，219-20，229，254，277
Vienna，维也纳，10，41，62，139，204，207
Vilna，维尔纽斯，35-6，106-7
Voldemaras，Augustin，奥古斯丁·沃尔德马拉斯，106
Walwal，瓦尔瓦尔，222-4
Warsaw，华沙，35，38，218
Washington，华盛顿，3，150，161，164，180，202
Washington Conference，华盛顿会议，20-22，153-4，156，160，162，171，176
——Four-Power （Pacific），华盛顿四国条约（太平洋），20
Washington Five-Power （Naval） Treaty，see Naval Treaty，华盛顿五国（海军）条约，见海军条约
——Nine-Power （China） Treaty，华盛顿九国（中国）公约，21，164-5，169
Westminster Statute of，威斯敏斯特法，255
White Russia，白俄罗斯，35-6
William II，Ex-Emperor，前国王威廉二世，46-7
Wilson，Woodrow，伍德罗·威尔逊，5，19，68
Wilson's Fourteen Points，威尔逊的"十四点"，5，8，283-5
World Economic Conference，世界经济会议，149-51，189
Wu Pei-fu，吴佩孚，154
Young，Owen，欧文·杨格，126
——Plan，杨格计划，126-9，141，146

Yugoslavia，南斯拉夫，10，12，30，38，40-43，61，64，68-71，86，191，208-14，275
Zara，扎拉港，69
Zeila，泽拉港，224
Zeligowski，泽林格维斯基，36
“Zinoviev letter”，“季诺维也夫信件”，76-7，93

汉译世界学术名著丛书

法国大革命讲稿

〔英〕阿克顿 著

Lord Acton

LECTURES ON THE FRENCH REVOLUTION

根据Macmillan and Co., Limited（St. Martin's Street, London）1910年版译出

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从20世纪50年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行，至2011年已先后分十二辑印行名著500种。现继续编印第十三辑。到2012年出版至550种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出得更好。

商务印书馆编辑部

2012年1月

目　录

汉译世界学术名著丛书出版说明
原编者注
第一章　革命的前奏
第二章　美国的影响
第三章　三级会议之召集
第四章　三级会议之集议
第五章　网球场誓言
第六章　巴士底狱之陷落
第七章　8月4日
第八章　宪法大辩论
第九章　进军凡尔赛
第十章　米拉波
第十一章　西哀士与《神职人员民事宪章》
第十二章　逃往瓦朗纳斯
第十三章　斐扬派与战争
第十四章　迪穆里埃
第十五章　君主制之毁灭
第十六章　国王之受死
第十七章　吉伦特派之垮台
第十八章　恐怖统治时期
第十九章　罗伯斯庇尔
第二十章　旺代
第二十一章　欧洲战争
第二十二章　大恐怖之后

附录　法国大革命文献概述
索引
返回总目录

原编者注

以下讲稿系阿克顿爵士担任剑桥大学钦定近代史讲座教授之时，于1895—1896、1896—1897、1897—1898、1898—1899学年授课所用。1789—1795年间的法国大革命，是当时剑桥大学历史学荣誉学位考试的特别科目之一，这就决定了这些课程的时间范围。而关于大革命文献之讨论，通常是在谈话式课堂上所讲，或单作讲座讲授。还有一些相关散篇，汇集起来作为附录印出。各讲标题均系编者所拟。

J. N. 菲吉斯
R. V. 劳伦斯
1910年8月10日

第一章　革命的前奏

法国的财政收入已经达到2000万了，可路易十六仍然觉得不够花，要求国民继续掏钱。于是，在短短的一代人时间中，财政收入飙升到超过1亿，尽管如此，国民收入也在以更高的速度增长着；这种增长的动力来自一个阶层，而古老的贵族却拒绝给予这个阶层以奖赏，他们剥夺了这个使国家繁荣富裕的阶层的权力。这个阶层的勤奋使得财产分配格局发生了变化，财富不再只是少数人独有的特权，因而，这些被排斥的多数人认为，他们之所以处于不利地位，是因为社会不是建立在正当与正义的基础上的。他们提出，政府、军队和教会的荣誉应该颁发给社会中比较积极的、为社会所必不可少的人们，而那些不劳而获的少数人不应该再保留任何伤害他们的特权。由于双方的比例差不多是一百比一，所以他们认定，他们事实上已经是国家的栋梁了，他们要求获得与自己的人数相称的权力，要自己治理自己。他们提出，国家应当进行改革，统治者应当是他们的代理人，而不能是他们的主子。

于是，就爆发了法国大革命。它并不是一颗自无人知晓之处飞来的流星，而是各种历史力量汇集的产物；这些力量如果联合起来，就具有足够强大的破坏力，但如果分开来，却疲软得没有任何建设的力量。要认清这一点，我们必须稍事追溯一下那个时代之前涌现出的种种观念，而这些观念也服从连续性的法则，是一种持久发挥作用的力量。

如果说法国人在其他国家成功的地方失败了，如果说法国从封建和贵族制社会向工业社会的转轨出现了反复，那根源也不在那个时代的人，而在于他们所生活的那个社会。只要专制的国王们在国外获胜，在国内，他们也能被民众接受。革命思想的第一个信号朦胧地潜

藏在大灾难间隙被压制的少数人中间。冉森派信徒（Jansenist）是忠诚的，也是具有忍耐力的；但他们中间著名的法学家多马（Domat）是一位哲学家，我们也都知道，他是一位学者，他在那个时代混乱不堪的法学领域恢复了理性的至高无上地位。他从圣托马斯（St. Thomas），他所属的那个教派的一位伟大人物那里知道，立法应当服务于人民，也应当由人民来立法；废弃一位恶劣的国王不仅是正当的，也是人们的义务所在。他坚持认为，法律应当来自于判断力（common sense），而不是来自于习俗，应当从永恒的法典中获得其律令。高级法的原则具有革命的意义。任何政府的实证性法令都必须在经受这一原则的检验后才有效力，它指出了通往那种不证自明的、普遍的、不可剥夺的权利体系的一条道路。在多马之后，国民议会的法律家们将这一体系写进了宪法中。

法国国王在颁布南特敕令[(1)]之后，新教徒成了铁杆保皇主义者；因而，即使在撤销该敕令之后[(2)]，一位热心鼓吹宗教宽容的人士培尔（Bayle）在流亡鹿特丹之际，依然对国王忠心耿耿。他的对手儒里厄（Jurieu），尽管作为神学家不怎么宽容，但在政治上则是位自由主义者，由于跟奥兰治的威廉[(3)]过从甚密，具有了某种大陆辉格党人的气质。他的学说是，主权来自人民，并归属于人民。那些滥用权力的国王的权力应当被褫夺。国民的权力是不可能被褫夺的。只有人民拥有某种无条件合法的权力，即使在他们作恶的时候，他们的行为也是正当的。儒里厄的煽动性言论经常为人谈及，这些话保留在波舒哀（Bossuet）那些显然预示着危险的回信中，也能成为经典留之永恒了，总有一天，它会催生出下面的理论：民主制度是不用承担责任的，一切都须为其让路。

那个时代最出色的教会法律家莫尔特罗（Maultrot）在1790年发表了一部论述人民的权力高于国王的三卷本著作。在这部著作中，他深入地研究了他自己非常熟悉而别人不怎么熟悉的文献，说明了教会法规是如何支持1688年（英国光荣革命）的诸原则而反对现代的神授

权力观念的。他的著作可以很好地解释教士们在大革命期间的心态，这些著作也曾经风行一时。

不过，文人中反叛思想的真正创始人是费纳隆（Fénelon）。他既不是一位具有创新精神的改良家，也不是新真理的发现者；但他是一位特立独行而又聪敏过人的见证人，他洞悉了宫廷中冠冕堂皇的虚伪，并且断言，法国正走向毁灭之路。在君主的荣耀被阴云遮蔽之前，他就开始了良心的反叛。他的观点源于他在判断人时的过人的敏锐和细腻。对于政府的问题，像对待私人生活中的行为一样，他都根据纯粹的道德标准进行判断，并且比任何人都更坚定地根据文明的美德来判断一切问题。这种做法很朴素，但也相当危险。尽管他对政策和国际关系科学一无所知，但他总是能够告诉人们，设想中的那些完美的人会怎么做。费纳隆觉得自己是一位信奉基督教的欧洲公民，但他循着自己的思想而越出他的国家和他的教会的界限，他最发自内心的言论，听起来仿佛出自异教徒之口。他所期望的是，既保持对自己的信仰的真诚，又能仁慈对待不赞成自己信仰的人士。他既不赞成教会开除教徒教籍的权力，也不赞成惩罚教徒的失误，他宣称，教会最需要的不是战胜什么，而是自由。他透过他的朋友弗勒里（Fleury）和谢弗勒斯（Chevreuse），支持召回新教徒，他建议应该采取宗教宽容政策。他也希望世俗权力超然于宗教事务之外，因为权力的保护会导致宗教上的奴役，而权力的迫害则会导致宗教上的虚伪。有那么几次，他似乎已经逼近了国家和教会应该分离这么一个尚不为人知的思想领域之边界。

费纳隆曾经写道，历史学家应当在自己的国家与别国之间保持中立，他希望政治家也具有这种素养，因为爱国主义不能解除他对于人类的责任。因为没有任何战争是正义的，除非这场战争纯粹是为了自由而不得不应战。费纳隆希望法国放弃它通过不正当手段获取并曾为之自豪的领地，尤其是应当从西班牙撤出。他宣称，西班牙人是堕落而弱智的，但这并不能赋予违反势力均衡和各国安全的做法以正当

性。在他看来，荷兰似乎是欧洲的希望，组成一个同盟把法国王室从西班牙驱逐出去是正当的。出于同样原因，他也认为，也没有任何法律能够证明菲力浦二世要求占领英格兰的诉求是正当的。他希望他的国家采取一种真心谦卑的姿态，他对胜利可能会对好胜的法国人的气质产生的影响深感惊恐。

费纳隆断言，权力是毒药。而由于国王几乎都很糟糕，所以，他们就不应该进行统治，而只能执行法律。因为野蛮人的标志就是遵守先例和习俗，文明的社会必须由坚实的法典来管理。能够防止专断权力的，没有别的，只能是宪法。在他看来，路易十四的专制统治令人厌恶，是无耻的，也是国家所遭受的一切灾难的根源。如果本应属于国民的统治权力被归还给国民，它就能够通过自己行使这种权力而拯救自己；而绝对的权力却无可挽回地侵蚀它的根基，这种权力正在招致一场革命，而这场革命不会是温和的，它会摧毁一切。尽管费纳隆并不希望看到君主制或贵族制被埋葬，但他对自己以醒世危言的方式预见到的几种趋势却表示出某种同情。他承认自然状态，并认为市民社会不是人的原始状态，而是从野蛮生活到农业时代的一个过渡阶段。他希望将治理的权力交给地方和中央的国民会议；他要求保证完整的商业自由；教育应当由法律明文规定，因为孩子首先属于国家，其次才属于家庭。他没有放弃通过国会的法案促人向善的希望，他相信公共机构是塑造个人的性格、使他与遥远的未来保持尽可能密切关系之手段。

他是革命思想理论上的奠基人。尽管人们对他的真实看法所知不多，他却被人们广为传颂。然而，有一些人则控诉说，费纳隆的力量是一种离心离德的力量。他们也抱怨，国家需要靠自由与正义来维护，同样，教会则需要靠谦和与荣誉来维护。这些人经常告诉我们，路易十六的灭亡正好为他的祖先们赎了罪。他之所以灭亡，不是因为他把从他祖先那里继承下来的权力使用得过了头，而是因为这种权力本身已经声名狼藉，已经遭到了破坏。而使他们声名狼藉的一位就是

费纳隆。在他出现之前，最能干的人，波舒哀、甚至培尔都推崇贵族制度。费纳隆对这种制度的抨击则登峰造极，他对无比高贵的路易十四的态度，比伏尔泰的门徒们对待十分堕落的路易十五的态度还要严苛。从他开始，嘲弄和羞辱君主的态度流行起来。他后面一代人中最聪明的人都以他为楷模，将反对的基础建立在宗教动机之上。他们跟红衣主教杜布瓦（Dubois）所描写过的异想天开的康布雷（Cambray）大主教一样，是跟他做着同一个梦的梦想家。不过，到了那个世纪中叶，在那场巨变之前，他们的影响逐渐衰微了。

从那时起，怀疑宗教的情绪就大行其道，连那些并没有公开攻击过宗教的人士，比如孟德斯鸠、孔狄拉克（Condillac）、杜尔哥（Turgot）等人，也都对基督教敬而远之。这种气氛在政治上的结果就是：人们认为有关教会的问题没有什么重要意义，因而也从来没有对教会与国家得出明晰的概念，从来没有认真地研究，在什么样的条件下，国家可以树立国教或废除国教；人们从来不知道，是否存在着一个普遍的解决办法，或者依据什么样的原则来决定这些问题。在革命的转折关头，这种知识上的缺陷显示出了其致命性。关于国家与教会间关系的理论与宗教宽容理论有密切关系，而关于宗教宽容问题，18世纪的研究只是断断续续的，总是受到妨碍，其看法也不尽科学。由于宗教自由同时涉及宗教和自由两种东西，因而，在意见领袖们那里，两个因素中的任何一个都从来没有成为不带感情色彩地考察研究的对象。他们更喜欢怀疑一个论点，而不喜欢确信一个论点，他们试图通过驱赶神启来挫败宗教不宽容，就像他们曾试图通过驱赶魔鬼来挫败对巫婆的迫害一样。在他们的自由主义中，依然存在着一个缺陷，因为，脱离了信仰的自由，就是将其大量实质性内容拿走了的自由。这个问题没有那么复杂，其解决办法也不需要那么激进、那么深奥。当时就已经有一些学者粗略地形成了某种看法，后来又由托克维尔将这一看法确定为一项基本原则：还没有宗教的自我治理力量的国民，恐怕还没有为享有自由做好准备。

这早期的改革观点在法国继续发展，这些观点试图利用现有的社会组织形态，利用议会制的贵族制度，复兴法国议会和各省立法议会。但继续延续古代制度、在古老制度基础上安放一个新法国的计划，却不能不面临这么一个事实：这些制度在法国不管有过什么样的发育，后来都受到妨碍而停滞下来。因此，假如中世纪的政体确实能够使国家繁荣昌盛，那也是其他国家采摘到了果实，因为在这些国家，很久之前就已经开始实施这些观念了。因此，需要做的第一件事就是学习模仿外国的典范；我们可以说，这种想法从18世纪就出现了。伏尔泰第一个提出，英格兰具有优越性，孟德斯鸠又进一步证实了这一观点。因为，英格兰最近已经创建了一个政府，比仍然停止在古代的法国的制度要强大得多。尽管是靠欺骗和叛逆，但它却确立了法律的保障，并且比历史上曾经存在过的、根据正统性、根据继承权或宗教认可所建立的所有制度都要稳固。这个国家的繁荣依赖的是人们尚不熟悉的信念：神学上的争吵并不会分散国家的力量，而政治上的不同意见正是其繁荣昌盛的奥秘所在。那个生性多疑的人[(4)]完成了这场巨变，并统治了16年，他成功地维护了公共秩序，尽管是用阴谋和反叛；英国人已经建立起广泛的国家信贷体系，并在欧洲大陆的战争中获胜。詹姆斯二世党人的学说（Jacobite doctrine）是欧洲君主制度的基石，它一直是由法国的军队来捍卫的，但它却没有能够撼动这个刚刚建立的王朝。一场伟大的试验让人们有了全新的发现。一种公然违背几个世纪以来的智慧的新奇经验已经完全站稳了脚跟，就确保社会稳定而言，革命已经成为比传统更奏效的原则。

孟德斯鸠试图让政治科学中被搞混的事实重新发挥作用。他珍视政治科学，因为它能使他与君主制和谐相处。他最初的信念是：国王是一种恶，而且不是一种必要的恶，他相信，他们的末日就要降临了。而他在走访沃波尔[(5)]时代的英国之后，形成了一个新方案，根据这一方案，他决定暂缓判决那些国王们死刑。他一直宣称，共和国乃是美德的统治，他所说的美德就是热爱平等，抛弃私我。但他看到

的却是一个由于腐败而繁荣的君主制。于是，他说，君主制的突出原则不是美德，而是荣誉，他曾将其描述为一种精心设计的装置，驱使世界上最能干的人不受惩罚地从事一切令人反感的事情。依据用气压和纬度解释制度与民族性格的那个著名理论，对英国的赞赏并没有伤害法国人的爱国精神。孟德斯鸠详尽研究了本国和外国，却没有更进一步，他那对于所有实证性事实给出理由的令人尊敬的才能，有时却扰乱了他为捍卫自己的论点而提出的理由。他对那么多要求获得特权的借口非常了解，却几乎完全忽视了没有任何特权的那个阶层：由于对教士阶层没有好感，因此，他赞成给予他们豁免。他认为，仅靠贵族制度就可以维护君主制，并且正是这一点，使英国比其他国家更为自由。他阐明了伟大的保守主义基本原理，而一般来说，它要成功，却必须深入地了解施行这一原则的时代；在他的著作中，他阐述了最纯正的辉格党人原则：如果公民的义务遮蔽了其作为人的义务，那么，公民的这种义务就是一种犯罪。这也是费纳隆的看法。他心目中的自由是哥特式自由，而不是贪得无厌的自由。但他的著作中的格言Prolem sine matre creatam（无母而自生）旨在表明，唯一应当追求的东西就是自由；而他关于税赋、平等、权力分割的观念，使他在1789年产生了划时代的影响。然而，他提出的忠告——单一的立法机构可能比行政机构更为危险——却无人记得。1767年，他的《论法的精神》就失去了风头，当时卢梭如日中天。这位作者的心智一直活动在他所熟悉的社会状况中，并没有留意到即将到来的民主制度。他向休谟保证说，不会有什么革命，因为贵族们并不具备公民的勇气。

达尔冈松（d'Argenson）更有预见性，他于1745年任外交大臣，他是从政府内部观察政治的。他那位聪明的同代人只是默许承认革命的可能性，而他则有意识地提出了一个实行根本变革的方案，我们可以从他的方案中看到1789年制度的最早雏形。在他之前，也有些人认识到革命迫在眉睫，但只有达尔冈松预言说，这场革命将以巴黎街头的教士遭到杀戮而拉开序幕。38年后，这一预言在圣日耳曼大修道院

变成现实。他没有受到亲英思想的多大影响，他是那位觊觎王位者[(6)]的支持者，他没有将其归咎于英国的自然神论者（Deist）和辉格党人，而是归罪于教会及其分裂与不宽容，他认为，拒绝信仰的精神既危及教会也威胁到国家。在欧洲大陆，人们一般都认为，1688年的革命是不信奉国教者发动的一场起义，辉格党则在安妮女王驾崩之前被认为属于长老会。人们很容易推断，更为狂暴的神学争论必然导致更为狂暴的动乱。早在1743年，他在他那可怕的预言中就指出，国家将土崩瓦解，他对于这种结局确信不疑，并开始思考在其他的统治者下面寻找一个避难所。他希望废黜贵族、教士和法律家，将他们的权力交给群众。尽管政治科学还处于婴儿时代，他却根据刚刚诞生的启蒙运动思想论证了理性的自由和所有阶级、宗教一律平等的思想，认为这才是政治的完美状态。这个世界不应当由羊皮纸和既定权力来统治，而应该由清晰的理性来统治，这种理性能够化繁为简，能够拆除横亘在国家与民主制度之间的一切东西，给予每部分国民以治理自己事务的权力。他渴望改变一切，只有君主制度除外，因为只有君主制度能够改变一切。一个审议性的议会（delibarative assembly）的水平不会比其社会普通成员的水平更高。它既不会很愚蠢，也不会很明智。如果国王使自己成为理性（philosophy）和正义的不可抗御的工具并致力于改革，那就可以万事大吉。然而，他的国王却是路易十五。达尔冈松觉得没有多少东西值得保留，他不能不退而作出全面的判断和抽象的命题。他信奉理性主义，他对于习俗的成见和财产权漠不关心，他提出了一条基本原理：可以设想，每个人都能理解涉及他自己的利益和责任的事情。他对民主、平等和简单性的狂热辩护，他厌恶横在中间的权力，凡此种种都表明，他不属于他那个时代，而属于下一代人。他预示了那些历史事件的到来，但对那个时代却没有发生多大影响，因为他的著作充其量也要到我们这个时代才为人所知。

就在孟德斯鸠达到活着的学者所能获得的声望之巅峰状态、满足于思考历史之际，在巴黎神学院，有一个学生则教导人们将自己的希

望和努力投向未来，他在23岁的时候就开始指导着这个世界。当杜尔哥宣称，不断的增长和进步是人类生活的法则的时候，他正在攻读神学课程。我们生活在科学的时代，很难设想除了心灵之外没有发展、没有改进社会的能力的基督教世界。然而，这种观念被人接受的过程是很缓慢的。在原罪的重负下，人们一直认为自己是堕落的。每一代人都承认，他们是他们的父母的微不足道的孩子，都急不可耐地等待着末日的降临。从卢克莱修和塞涅卡一直到帕斯卡和莱布尼茨，我们只能看到，学者们在若干零星、孤立的段落中提出了人可以趋向于完美状态的观念；照耀人心的这些光亮从一个人手里传到另一个人手里；但它们没能占据主流地位，也没有大放光明。杜尔哥则很快使这种观念广为流传，在好学深思的才智之士中间产生了强大的穿透力，而新的科学之兴起又确证了这种观念。他给予历史以深层的意义，给予其以统一的趋势和方向，历史的运动获得了一种连续性，历史是在发展，而不是在任意变化。他所说的进步既指知识，也指道德。他公然认为，他那个时代的恶棍相对于以前的世纪来说，也可能是神圣的榜样。他得出这样的结论之时，没有考虑到人的邪恶。他的分析给未来的探索者们，为莱辛、更为黑格尔留下了一个深不可测的深渊；不过，他教导人类要认识到，未来跟过去不同，未来要比过去好，历史上的经验可以作为经验或教训，但不能让它来指挥或控制未来。他显然大大地推动了历史学研究；但他也锻造了一件武器，一件具有清除历史产物和现有秩序的武器。历史具体体现的是不完美状态，而摆脱历史的束缚就成了即将到来的时代的口号。这位大师的弟子孔多塞就认为，烧掉历史档案，世界将获解放。

杜尔哥还是相当慎重的，尚没有到如此过分的地步，他还到历史中寻找能证明他的法则的证据。他最早在神学研究中偶然提到了这些，但很快就放弃了神学研究，他说，他不能戴着一个面具。基佐（Guizot）曾经把拉芒内斯（Lammennais）称为坏蛋，因为他扔掉了自己的教士法衣，而成了一位自然神论者（free-thinker），经历跟他

差不多的谢雷（Sch6rer）曾评论说，“他恐怕不知道那件衣服值多少钱。”而这么一个巨大转变，在杜尔哥那里，几乎没有经过什么斗争就完成了。自印刷术发明以来最庞大的书籍《百科全书》当时已经出版了，杜尔哥曾为其撰写过词条。但他后来与百科全书派决裂了，他拒绝与公然敌视神启宗教的团体为伍，他也不喜欢狄德罗和雷纳尔（Raynal）等热衷于夸夸其谈的怪人。他在重农学派的人士中找到了自己的精神家园，在当时所有的团体中，只有这个团体拥有一套最为坚实的内在一致的思想，他也已经知道了政治经济学中后来被人接受的学说中之大部分，尽管他们最后是为亚当·斯密开辟了道路。对我们而言，他们极为重要，因为他们把政治科学建立在即将形成的经济科学之上。哈灵顿在一个世纪以前就已经认识到，统治的艺术能够被化约为一个体系；而法国的经济学家在所有人之前就认识到了这一点，他们对于与政治相关的问题及属于经济学领域的问题，都形成了一套相互关联、并经过证实的观点，他们并将其扩展适用于各个领域：用于管理财政问题的原则，同样也可以用于处理政体问题。他们说，一个人最神圣的财产就是他的劳动。它甚至先于财产权，因为，即使那些一无所有的人也拥有劳动。因而，他必须能够自由地利甩他所能拥有的东西。一个人对于他人的干预、社会对其成员的干预、国家对其臣民的干预，都必须降低到最低水平。权力只能为了限制上述干预、为了保障个人免受压迫而出面进行干预，且这种干预是按规章行事，而不是为了其自身利益。自由地劳动及由此引申出来的自由交易，是合法政府的首要目标。让事情保持其自然的秩序，让社会自己治理自己，国家的主权功能仅限于执行自然的法律以保护自然。政府绝不能是专断的，但它必须有足够的权力以镇制其他方面的专断行为。如果最高权力受到不必要的限制，那么，次一级的权力就会掀起暴乱。最高权力的地位不应当受到制约。问题在于启蒙统治者，而不是强制他；启蒙一个人总比启蒙多数人要容易得多。通过反对派、通过制衡和控制进行治理，是违反基本原则的：绝对君主制（absolutism）可

能是实现他们所向往的高尚目标的前提条件。除了集中的权力之外，没有任何东西能够克服他们打算进行的那些有益的改革所面临的障碍。那些仅仅追求普遍之善的人必会伤害到分立的、大有区别的每个阶级的利益，也会狂妄地摧毁他们能够指望得上的唯一的一支力量，到最后，会丧失一切能够阻止邪恶的手段。如果把事情留给舆论和群众的感情，结果只能如此。他们一点都不热爱绝对的权力本身，但他们已经算计清楚，他们只要把这种权力用上五年，法国就能获得自由。他们认为，拥有不可抵挡之权力但又不受感情影响的国家，是不同于专断的君主制度的。

这将是一个改过自新的君主制时代。国王成为首席公仆，为了人民的利益而去干人民自己无法完成的事情。应该进行一场改革运动，最终建立起很多昌盛的、明智的行政管理机构。对于那些知道恶劣的法律将带来何等罄竹难书的痛苦的人来说，对于那些生活在没有教养的、愚蠢的群众的恐怖统治之下的人来说，自上而下的改革看起来要优于由纽卡斯尔和诺斯所控制的议会制政府，这样的政府在保护英格兰地主的利益。显而易见，这些经济学家的自由主义没有孟德斯鸠那样彻底，因为那个时代的丑恶行径给他们的印象要深刻得多，因而他们要求进行广泛而根本性的变革。他们希望借绝对君主制之手让专制制度停止运转。他们不是专制主义的反对者，而是专制主义的出谋划策者，他们希望通过自己的谋划逆转绝对君主制的方向。不可剥夺的自由权利就是那些构成国家之财富的权利：受害人自己救自己，痛苦反而会持续得更长，必须由制造痛苦的人来救他们。那些已经干下坏事的权力，正好足以用来消灭坏事。比维持现状显然要困难得多的大转型，在这些经济学家看来，并不是那么令人望而生畏的，因为，这项工作主要就是废除黑暗时代形成的邪恶的东西而已。他们认为，他们的使命并不是制定新法律，因为这是上帝的使命，不是人该干的事；人所能做的唯一事情，就是揭示社会中已经存在的内在一致的法律，并使其发挥效力。

社会和经济机制中的缺陷，显然被这些经济学家及后来的国民议会议员们清楚地指出来了，他们也提出了几乎所有的补救之道。然而，有人却说服他们相信，要使法国获得重生的唯一的办法是来一场大动荡，国民性格也应该来一次巨大的转变。他们希望进行一次大规模的民众教育计划，因为命令不可能在毫无准备的土壤中扎下根。政治上的真理可被完全揭示出来，受过这些真理教育的大众的意见将是不可战胜的，将彻底消灭权力的滥用现象。要抵制压迫，就需要与天（heaven）结盟，而所有那些有违自然之自由秩序的东西，都属于压迫性的。因为，社会只可保障权利，它既不可能赐予权利，也不能限制权利。权利是义务的直接后果。只有通过揭露反对者的错误和缺陷，才能说服其信服真理，因而，自由是真理的至关重要的卫士。社会的基础不是人的意志，而是人的自然和上帝的意志：忠实于神定秩序，必得奖赏。救济那些蒙受痛苦的人是所有人的天职，是最重要的事情。

这就是那群著名人物的思想，尤其是梅西埃·德·拉·里维埃勒（Mercier de la Rivière）的思想，狄德罗曾经说过，只有里维埃勒掌握了真理，掌握了帝国长治久安和幸福的秘密。杜尔哥在政府任上确实不怎么成功，但他的声望丝毫未受影响，在大革命爆发时，他的名字的力量超过任何人。他提出的利用王权改革国家的政策立刻遭到国民议会的拒绝，代表们更青睐其他方针，但在国民议会颁布的很多法案中，都可以看到他的影响力。不过，在两个令人难忘的领域，他们的影响却不值得恭维。重农学派的主要学说是，土地是财富的真正源泉，或者像阿斯吉尔（Asgill）所说的，人所拥有的东西只有土地。于是，当法国的大部分土地成为国家的财产后，人们便轻易地相信，政府有了土地，就可以大肆借钱、不受限制地任命官员。根据我们前面已经提到的他们的一个重要看法，当法国革命处在重大历史转折关头时，法国人拒绝考虑英国和美国的范例，而决心建立一个单院制的、不加分割的立法机构。这是宾夕法尼亚模式，而伏尔泰曾经公开宣

称，宾夕法尼亚模式是世界上最好的治理模式。富兰克林曾经说，他那个州的宪法是一个奇迹，杜尔哥则是这种模式在欧洲的热情宣传者。

是国王君临一律平等的大众之上，还是大众通过国王的代理自己统治自己，这是第一届国民议会中一直争论不休的两种观念。一个是杜尔哥所主张的君主制，另一个则是卢梭所提出的君主制，后者一度占据上风。卢梭是一个只由一个小镇构成的小共和国的公民，他却希望用这种模式来治理整个世界。这个共和国就是日内瓦，这个日内瓦不是他亲眼所见的日内瓦，而是他从基本原则中推想出来的日内瓦，是森林州和州民大会（Landesgemeinde）所体现的日内瓦，而不是写在它自己的特许状上的日内瓦。在他的想象中，日内瓦的成年人在市场上集会，就好像格拉鲁斯（Glarus）[(7)]农民在大树下集会一样，自己管理自己的事务，任命或罢免官员，授予或收回权力。他们是平等的，因为每个人都拥有平等地行使自己的投票权以反映自己利益的权利。所有人的福利掌握在所有人手中是安全的，因为他们没有出于对财富的迷恋而滋生出的分立的利益，也没有从某种扭曲的教育而形成的排斥他人的看法。所有人的天赋平等而目标同一，不可能有什么正当的理由让有些人跟大家闹别扭，使整体分裂为几个派别。那里存在着某种隐含的契约：部分永远都不能优越于整体，少数必须永远服从整体。那里不会让聪明过头的人来制定法律，因为这些人和他们的法律是一切祸害的根源。与文明相比，自然是更好的指南，因为自然源于上帝，而他的作品总是健全的；而文明出自人手，总是糟糕的，其糟糕程度与人偏离自然的纯真无邪的距离成反比，因为他的欲望会压倒他，因为他总是追求过分讲究的享乐，并想储存太多无用的财产。文明导致了不平等、自私自利和公共精神的灭亡。

通过这些似是而非且不严谨的推理过程，隐含在瑞士某些地方的社会理念形成了下面的理论：人在从造物主那里诞生的时候是纯洁无瑕的，他们最初是平等的，而他们从平等到文明的过程就是从美德堕

落为邪恶、从自由沦落为暴政的过程；人民是至高无上的，对于治理权，他们可以予取予夺；个人或阶层可能会犯错误，可能会抛弃共同的事业和普遍的利益，而人民必然是诚挚的、真诚的、纯洁的，永远不可能犯错误；对于所有犯错误的政府，人民都有反抗的权利，因为这样的政府总是偏向一方的；但没有人会反抗人民自己治理自己的政府，因为这个政府没有统治者，也没有法官，归根结底，是人民并且只有人民才能自己作出裁决；造反是所有建立在错误的原则或违犯契约之上的非民主的社会的通则，只有在建立于人民意志之上的正当的社会，才会有顺服；不能存在违反自然法则的特权，也不能存在违背所有人的权力的权利。经过这么一个推理的链条，再加上其他一点点要素，卢梭将那一套纯粹民主制度的理念运用到了国家的治理中。

今天，最显著、大家最熟悉的历史事实已经证明，小城镇的直接自治模式是不能推展至一个大帝国的。这么一套方案，甚至不能超出行政堂区（Parish）的范围。一个区要么由另一个区治理，要么两者都由为此而专门挑选出的某些人来治理。这两者都与直接民主的原则不合。服从是对民主的直接否定；代议则是对民主的间接否定。因而，一个英国人要接受议会的约束，洛桑市要受伯尔尼的约束，在美国对英国还交税的那个时候，美国要接受英国的约束，他可以依法恢复自己的自由，但七年才能有一次机会。因而，卢梭如果始终坚持他的理论的逻辑和瑞士的成例，他就应该是个联邦主义者。在瑞士，如果一个州的半数人跟另一半人发生意见分歧，或者农村与城镇发生分歧，那么，他们一分为二就应当是自然的，因为普遍意志不能压迫少数。卢梭应当承认自治共同体的这种繁殖，因为这样才能保持一致同意，也才能维护自由。爱尔维修的观念可以为卢梭提供一些支持：人依其本性而言不仅是平等的，也是一模一样的；社会是多样性的根源；由此得到的结论是：借助法律和教育，可以达到一切目的。

卢梭提出的政治思想在人们中间引起了最强烈的反响。我们不能说他的推理过程如何精当，但他确实知道如何使他的论点看起来具有

说服力、令人满意而又不能抗拒。他文笔流畅、充满激情，是其他人的散文中所罕见的，即使是博林布鲁克（Boling-broke）或弥尔顿（Milton）也无法与他媲美。他的著作发出了某种颠覆活动的第一个信号，这不管是对于共和国还是对于君主制都是致命的。尽管他终生都在宣扬社会契约和抵抗的法则，他的影响也主要在于他的观念的极端性和系统性，但他晚年的著作则不乏健全的政治智慧。他的名气并不是来自思想的新颖或原创性。不管是将他的观点放在一起还是分开来看，都似曾相识，在下面这些流派的理论中，都可以看到他的某些观念：在他之前的沃尔夫学派（school of Wolf），英国内战期间的基督教教义学者和对西德尼（Algernon Sidney）一往情深的耶稣会决疑论者，反对上面这一派的新教教徒莫尔奈（Duplessis Mornay），那些听过我们的最后一位经院学者圣安德鲁的梅杰（Major of St. Andrews）讲课的苏格兰人，他们振兴了教派分裂时代的思辨，这种思辨曾让教会陷入分裂，然后按照非常有利于政治革命的模式重建；甚至在亚里士多德《政治学》——它可是在历史上第一个议会时代发表的——的早期阐释者那里，也能看到卢梭的某些观念。

卢梭最进步的观念是人民永不出错的学说。朱里厄曾经说过，人民做的事从来不会错。卢梭又补充说，他们是绝对正确的。这种观点跟他的其他观点一样，不是什么新东西，也可以追溯到中世纪。当时的学者提出一个问题：如果主教团四分五裂，教皇位置空缺，那么，什么才能保障传统的真理得以维护？答案是，信仰将被民众安全地呵护着。人民的声音就是上帝的声音，这种看法，阿尔昆[(8)]早就说过。在实行民主制度之前的其他一些伟大学者也都重述过这种思想，比如胡克[(9)]和波舒哀，到了我们这个时代，纽曼[(10)]又用这种理念来支持他的发展理论。卢梭则将其用于国家。

公众意见的至高无上地位观念，是随着当时国民债务的增加和政府信贷的日益重要而逐渐形成的。它的意思就是，贵族才是野蛮的，南太平洋诸岛的野人则是清白无瑕的；这种观念也打消了少数人企图

靠着自己的精明智慧指导广大群众的念头。事实终将证明，这是建立代议制政府的最严重的障碍。能力的平等当然也要求财产的平等，但社会主义运动在卢梭之前就已经出现了，卢梭对此倒并没有帮什么忙。在大革命期间，有些严肃的理论家，如马布里（Mably）和摩莱里（Morelly）有时也会被人提到，但财产分配格局的变动其实跟他们无关。另一个具有相当影响的力量来自意大利。在意大利人看来，正是由于接连出现了维科（Vico）、吉亚诺纳（Giannone）、杰诺维西（Genovesi），他们才有了属于自己的18世纪。萨丁尼亚人早在法国人之前就解决了封建制的问题。阿瑟·杨也说，利奥波德（Leopold）大公在十年前所采取的措施使托斯卡纳地区的产量翻了一番；在米兰，费尔米安（Firmian）伯爵算得上是欧洲最出色的行政管理者。一位米兰人贝卡里亚（Beccaria）由于进行了刑法改革，而成为法国的意见领袖。长期以来，大陆的法学一直笼罩在两个观念的阴影之下：酷刑是发现事实真相的最有把握的方法，刑罚的震慑力不是来自于它的正义、它的迅速和它的确定性，而是与其严酷性成正比的。即使到了18世纪，玛丽亚·特雷萨（Maria Theresa）和约瑟夫二世的刑法制度也是野蛮的。因而，对于司法制度的攻击，主要的并不是针对传统惯例的核心，而是针对法庭的处理方式。它迫使人们得出结论：司法当局愚蠢得让人作呕，现在仍然极端地残忍；应当受到控告的是现在的政府，真正的罪犯是法律——不管是宗教法庭还是世俗法律——的卫士和大臣们，而不是犯人。人们认为，过去的时代一直处于地狱般权力的统治之下，人们指控，那些本该受到惩罚的罪恶却长期没有遭到惩罚。法律中没有任何神圣的东西，那些残忍地捍卫法律的人也没有一点仁爱；如果他们落入复仇女神之手，以他们的罪行，他们遭受任何劫数都不算过分。很明显地，大革命期间，布里索（Brissot）和马拉（Marat）就受到了这种激烈观念的影响，他们投入到一场争取人道的斗争，这场斗争提出的要求是，建立一种不受种种恶行玷污的政府，颁布新的法律，创立新的权力，建立一个新王朝。

而由于宗教与这些残酷行径有关联，因而，这个领域的新观念运动变成了一场讨伐基督教的运动。部分正是由于这一点，屈雷·梅利耶（Curé Meslier）写的一本书那时广泛流传，但到1864年才由斯特劳斯印行，这本书吹响了不信仰宗教也正当的号角；另一位神父雷纳尔（Raynal）则希望，教士们应当被压碎在他们的祭坛的废墟之下。

因而，这场思想运动在费纳隆时代开始之时，还只是警告、进谏和热情地要求保王，它形成了两大变革方案，一种是由国王进行变革，另一种则是靠推翻国王来进行变革。这场运动最后的结局，则是狂暴地呼吁进行报复，激烈地要求火与剑。这么多不同的思路最后都汇聚成毁灭旧制度的呼声。这一点可以解释，为什么在法国议会开幕之时，各方尚意见一致，而1789年的改革之后则是大爆炸，然后是1793年的覆灭。没有任何对立能比宪法与开明的绝对君主制之间，旧法律的修修补补与从头起草新法律之间，代议制与直接民主之间，人民控制与人民治理之间，通过契约进行统治的国王（kings by contract）与接受指令进行统治的国王（kings by mandate）之间的冲突，更无法调和的了。

然而，所有这些看法却被认为均属于自由主义：孟德斯鸠是自由主义者，因为他是一个聪敏的托利党人；伏尔泰是自由主义者，因为他严厉批判了教士；杜尔哥是自由主义者，因为他是个改革家；卢梭是个自由主义者，因为他是个民主主义者；狄德罗是个自由主义者，因为他是个自然神论者。然而，这些人唯一的共同点是：他们都对自由本身漠然置之。

---

(1) 1598年4月13日，法国国王亨利四世在法国西北部城市南特颁布的一道敕令，指天主教为法国国教，但承认属于新教的胡格诺派享有信仰自由，可以出任官职。——译者

(2) 指1685年法国国王路易十四废除南特敕令。——译者

(3) William of Orange，1650—1702年，为荷兰低地若干省份之公爵，1689年成为英格兰和爱尔兰国王，即威廉三世。——译者

(4) 指克伦威尔。——译者

(5) Robert Walpole，1676—1745年，英国辉格党领袖，1721年成为英国第一任首相，任职至1742年。——译者

(6) 指克伦成尔。——译者

(7) 此为瑞十一个州。——译者

(8) Alcuin，732？—804年，英国神学家和教育家，改革了天主教礼拜仪式，并将盎格鲁·撒克逊的人文主义传统介绍到欧洲大陆。——译者

(9) Hooker，疑为Thomas Hooker，1586—1647年，北美殖民地康涅狄格的清教徒牧师，宣称人民选举行政官员是上帝授予的权力，被誉为"美国民主之父"。——译者

(10) John Henry Newman，1801—1890年，英格兰神学家，高级教士。1845年发表著作《基督教学说发展论》，以宗教学说发展之，理念捍卫天丰教教义。——译者

第二章　美国的影响

在法国兴起、并在革命进程中互相冲突的几类不同政治思想，并没有直接导致革命的爆发。这些理论如同阴云悬在天空，在路易十五王朝的关键时刻，人们都觉得，一场大灾难正在逼近。在他的继任人那里，只来了一点点刺激，它就降临了；而将思想变成行动的那个火花，则是美洲《独立宣言》提供的。这是一个超越国界的、世界性的辉格党人理论体系，它的简单和严密远远超出了英国模式。它的力量也超过了巴黎和日内瓦的一切哲学思辨，因为它已经受了现实的考验，它的胜利是人们所见识到的印象最深刻的历史事件。

美洲殖民者早就产生了分离的期望。一个世纪前，哈灵顿就写道，“他们还是孩子时，如果不从他们的母邦那里吸奶，他们就无法活下去；但我可不会错误地说，他们长大成人之后还不想断奶；这使我怀疑，君主可能被这件事拖得筋疲力尽。”1759年，老米拉波说过一段话，他的意思是，英国征服了加拿大，导致它丢失了美国，因为只要法国人在他们后面，殖民者就会忠于英国。他已经非常接近说出实情了，因为在加拿大战争中就能看出这种迹象。英国殖民者已经在考虑与法国人合并，他们痛恨国王的政府进行的那场战争使他们合并的机会落空。五十年后，亚当斯总统说，英国对美洲官员的态度让他血液沸腾。

焦虑不安始于1761年，是受了创造性观念的刺激，这种观念后来传到国外，与《独立宣言》一样重要，这些观念就是宪法大论战。从自由制度的发展水平看，殖民地比大不列颠更为先进，完全是由于他们能够躲避母国的种种缺陷之害，他们的制度才得以形成。他们没有封建的残余值得珍惜或需要反抗。他们拥有成文宪法，其中不少具有引人注目的原创性，这促进了民主制度的广泛发展，以至于乔治三世

也觉得，他作为罗得岛那样的民主制度的最高统治者，有点怪异，因为在那里，所有的权力每年都必须交述人民，政府必须全盘改选一遍。康涅狄格则从斯图亚特王朝接受了一部具有那么强烈的自由主义色彩的宪章，构造出了那么完美的一套地方自治方案，它后来成为联邦宪法的基础。贵格会教徒们提出了一套以权力的平等、没有压迫、没有特权、没有迫害异己、没有奴隶制为基础的方案。他们宣称，如果他们不能提供一些优越于英国的东西，他们就不值得进行自己神圣的试验。他们的方案提出，要获得自由，良心的自由，要获得自己征税的权利，并且，他们已经开始谈论其优点。从形成这些方案的一些想法中，我们已经可以看出某种更加不受约束的民主制理论的迹象了，因为，他们的政府不是建立在约定俗成的惯例之基础上的，而是建立在神圣的权利之基础之上的，而这些，据说是不会出错的。一位康涅狄格的传道士在1638年写道，“公共官员的挑选权属于人民，上帝允准人民的选择。人民有权委任官员和治安官员，他们也有权对权力设置边界和界线，并可以随意安排其官衔。”下面这段话写于1736年，出现在富兰克林的一本书中：“全体人民、尤其是全民自由人的判断，是不可能出错的。这一点是放之四海而皆准的，只要他们处于正确的范围之内，不偏袒任何一派，不上诡诈家伙的阴谋的当。因而，不可能设想，作为一个整体的人民对于任何重大问题的判断会有错误。即使他们作出有利于他们自己的判断——这是极其自然的——他们的决定也是正当的，因为这些决定不管给他们带来什么样的好处，这种好处都是普遍的，会增进真正普遍的利益。”一位评论家补充说，人民对自己的利益的认识不可能有错误、在追求这种利益时也不会犯错误的观点，在那个地方非常盛行，美国独立后，也一度在各州非常流行。

尽管具有民主精神，这些共同体却同意对他们的贸易进行管制和限制，以保护自身的利益和英国商人的利益。他们曾经提出抗议，最终遭到压制。而今，亚当·斯密则宣称，禁止一个伟大的民族去制造他

们自己能够生产的各种各样的产品，或者按他们自己认为对自己最有利的方式利用自己的储备和精力可做的事情，是对人的神圣权力的明显的侵犯。导致美洲殖民地人民潜伏的屈辱感爆发的因素，除了干涉其商业自由之外，还是一点，是英国企图行使征税的权利。一位美国人后来写道："导致那场革命的不满的真正起因是从1750年起，大不列颠试图阻止职业的多样化，限制制造业和商业艺术的发展。最根本的原因则是，英国企图在没有代议士的情况下征税，仅次于这一原因的，就是航海法。"英国认为，管制的苦头要比征税的苦头更大，因此，那些能够忍受前一种苦头的人，从原则上说，也可以忍受后一种苦头。对此，富兰克林回答说，美洲人并没有这种看法，但如果让他们进行选择，他们情愿将两者都予以拒绝。但他知道，他的同胞所提出的理由还是不够充分。他写信给法国经济学家莫雷莱（Morellet）说："你的看法表述得再好不过的就是这一点，你认为，交易、垦殖、制造等等的自由，甚至比公民自由更重要，公民自由只在较少时候会受到限制，而其他自由却经常会受到限制。"

这些美洲独立的早期鼓吹者普遍地钟情于英国宪制，他们在柏克之前就喜欢将其视为典范，将其夸赞为世界各国的理想榜样。约翰·亚当斯在1766年说："英国的宪制与其他国家政府形态之间的区别在于：自由是它的目的，是它的功能，是它的终极归宿，是它的主旨和范围，就好像磨谷物就是磨的功能一样。"另一位著名的波士顿人曾认为，英国宪法就是自然之法，好像孟德斯鸠说民法是成文之理性一样。、他说，"英国君主的荣耀和英国臣民的幸福就在于，他们的宪法的根基在永恒的自然法中；其最高立法机构和最高行政机构的权力都来自其宪法，因而似乎可以说，任何有违自然之根本法的法律，都不可能被制定出来，也不可能被执行。"写出这些话的詹姆斯·奥蒂斯（James Otis）正是革命学说的创始人。美国第二任总统是这样形容他写的一本小册子的："审视一下国会于1774年发布的权利和陈情宣言；读一读1776年的独立宣言；看一下普赖斯博士和普雷斯特利博士

的著作；观察一下法国政府的组织结构；更有甚者，看看托马斯·潘恩的《常识》、《危机》和《人的权利》，你发现的东西，有哪些在《众议院陈情书》（Vindication of the House of Representatives）的坚实论证中找不到？”而当这些人发现，诉诸法律和宪法并不能有助于他们的事业，当他们发现，国王可以用人民的钱来贿赂人民的代表之后，他们开始诉诸更高级的法庭：从英国法律转向自然法，从英国国王转向万王之王。奥蒂斯在1762年、1764年和1765年说：“事实上，绝大多数政府都是专断的，因而也是对人性的祸害和羞辱；而没有一种专断是正当的专断。根据上帝的法律和自然法，政府绝不能在未征得人民或其代表同意的情况下征税。任何再古老的规定也不可能先于自然法和上帝的授权。万能的上帝已经赋予所有人获得自由的权利。即使一个人可能没有什么财产需要保护或捍卫，但他的生命和自由本身就是重要的东西。”大约同一个时间，加兹登（Gadsden）也说：“我们可以通过诉诸早期的各种宪章来确定我们作为英国人的基本而共同的权利；但如果还继续依靠它们，可能是致命的。我们应当将这些自然权利建立在更为广泛的基础之上，作为人和英国人的后裔，我们都能感觉到、也都理解这些自然权利。”

美国最早的建国之父们最初更喜欢谈论抽象的道德原则，而不是法律条文和英国宪制的精神。但随后，他们又前进一步。他们的愤懑不平很难在法律中找到伸张的依据，这种不平其实在程度上也是微不足道的。英国人的要求并不是明显地没有道理，即使这种要求是不正义的，这种不正义事实上也不是不能承受的。屈从所可能带来的痛苦，绝对要小于反抗所可能带来的不幸，反抗所可能带来的不幸更加不能确定，也更为深远。当时，实用主义的说法甚嚣尘上，这些人倾向于顺服和忠诚。但如果说利益是一个方面，那么，另一个方面显然就是原则，这是一个如此神圣而明确的原则，要求他们必须不惜为此而牺牲人的生命，牺牲他们的家人和他们的财富。他们决心放弃一切，并不是为了躲避已有的压迫，而是为了给不成文法的律令增光。

大西洋两岸都发展出了这种关于政治义务的理论，它的光芒照耀着大西洋。它指出，自由并不是暴政的相对放松，而是一件非常神圣的东西，因而，社会的存在必须要能有助于阻止对其至高无上的权利的哪怕是最小的结构性破坏。狄金森说："自由的人民永远不可能那么容易地接受、也不可能那么坚定地反对最初在形式或实质方面的些微改变，而是会尊重为他们的安全而逐渐形成的各项制度。而第一项改变会导致最后一项改变。通常，对于被统治者的权利的侵犯，在刚开始的时候不仅是貌似有理的，也是微不足道的，他们会逐渐扩展到很多人身上，而让每个人都觉得无所谓。每个自由国家都应当时刻保持警惕，应当永远对行之于他们头上的权力之任何增加保持警觉。"那么，谁是自由的人民？不是政府合情合理地、平等地统治的那些人民，而是那些生活在受宪法制约、控制的政府之下的人民，宪法作出了明确的规定，不得以其他方式行使权力。这场争执完全是一场原则之争，而双方都在完全依据自己的原则行事。伟大的宪法学家马歇尔曾说过，"英国提出要增加之税收的数量，不管是对于人民还是对于国家，实在是不值一提。"我还想补充宪法的伟大阐释者丹尼尔·韦伯斯特的一句话，他是美国最雄辩的人，在政治上则与柏克引为同道，他说，"不列颠议会声称自己具有任意对殖民地征税的权利，恰恰是在这一问题上，他们使革命出现了转折。税款数量确实微不足道，但他们的要求本身是有悖自由的，而在殖民地人民眼里，这就足够了。这场革命并不是在反对任何立法所带来之痛苦，而是为了反抗议会的一部法案中的说法，因此才奋起武装反抗。他们之所以投入战斗，是为了防范暴政于未然。他们为反抗一份声明而战斗了七年。他们从英国议会的要求中看出了暴政的端倪，看出了不正义的权力之萌芽。"

这些人追求的目标是自由，而不是独立。杰伊（Jay）在其致大不列颠人民的信中表达了这种感情："让我们跟你们一样自由，那么，我们将永远将把与你们的团结视为我们最大的光荣和最大的幸福。"在1775年以前，没有什么分离的问题。即使在革命过程中，亚当斯也宣

称，一旦获得安全保障，他将让一切事情恢复至原状；杰斐逊和麦迪逊两人也当着英国大臣的面说，在英国议会两院中有那么一些个座位，也许就足以解决整个问题了。

美国人在诉诸高级法的时候，表现了最纯正的辉格党理念，他们声称，他们之抵制下院和西敏寺的司法体系的斗争，不过是把辉格党人与托利党人之间那种持续的冲突推进了一步。他们靠着仔细的分析和对于逻辑推理结果的无惧，使辉格党的理论移形换位，并改造了辉格党。这个移居他乡的辉格党，剥离了其原来的僵硬的规定和成例，摆脱了其祖先的家谱和历史条件，而显示出了新的品质；妥协的时代让位给了原则的时代。当法国外交机构在波士顿的茶叶骚乱事件中寻找反抗英国的力量之时，查塔姆（Chatham）[(1)]和坎登（Camden）[(2)]都感觉了狄金森和奥蒂斯的影响，而没有认识到两者间的差别。这一点在查塔姆伯爵1775年的一个讲话中看得出来："其实早就应该预见到这次普遍地反对你们专横的税收制度的斗争。从事物的本性、从人的天性看，最重要的是，从与你们相同的思想习惯看，从在美洲盛行的辉格党理念的精神看，这是最明显不过的结果。现在已经渗透于美洲的这种精神，就是英国以前反对国王借款、恩税[(3)]和造船费[(4)]的那种精神，也是激发所有英格兰人奋起参加革命的那种精神，正是这种精神，在古老的时代曾建立了你们的自由，正是在这种精神的基础上，英格兰宪法才确立了那一伟大的根本原理：所有的英格兰臣民未经其同意不纳税。维护这一原则是大洋彼岸和大洋此岸辉格党人的共同事业。这是与上帝和自然结成的同盟，不朽、永恒，牢不可破。反抗你们的法案实有必要，因为这是正义的；你们会发现，你们宣布议会之全知全能是徒劳的，你们要求我们无条件顺从的跋扈的学说，不能使你们在美洲的同胞信服，也不可能奴役他们。"

美洲的行动在欧洲最突出的代言人是埃德蒙·柏克。我们一向都认为他是这样一个人，早年拒绝所有的普遍原理和抽象的命题，后来则成为最激烈、最热情的保守主义者。但在这中间有一段时期，当英国

与殖民地的争吵如火如荼之时，柏克则是华盛顿那样的革命家。这种前后不一，并不像乍看起来那样可耻。他的同道们一直说，他强调三思而行的美德，强调必要的中庸，人们也说他强调妥协，说他的思想不够彻底，比如他曾要求应具有征税的权利，但并不去使用它。当他强烈要求在所有的场合、对所有的问题强调差异性而不承认共同点和共通的原则时，他与他的同道们尚保持步调一致。作为一个爱尔兰人，他曾将女儿嫁人一个爱尔兰天主教家庭，对他来说，比较可取的做法是不去支持美洲的任何理论，这种理论可能使爱尔兰陷入动荡。他一直教导人们说，借助政党的治理几乎是神圣的教条，而政党是禁止造反的，因为这违反游戏法则。他良心上的不安和他的抗议，他对理论的公然蔑视，都是一个有意识保持克制而不让自己完全自由地超出周围环境之上太多的人想到的办法和预防措施。但随着争吵日趋尖锐、美洲人走上自己的路，柏克选择了与其同行，从而提出了一些他从来都没有公开放弃、但与他在大革命蔓延至法国时所表达的看法很难调和的观点。

在致殖民者的信中，他说："我们不知道如何才能证明这几百万人是我们的同胞，他们正由于一些可憎的、毫无价值的理由，而一心一意地拒绝承认我们一直视为自己的幸福和荣誉所系的特权。相反，我们高度尊重你们赖以采取行动的原则。我们倒愿意视你们为完全独立于这个王室和王国，而不觉得你们属于这个王国，两者间的关系是如此地不自然，因为这是自由与奴役的区别。我们认为，英国殖民地是根据自由原则建立的，而这个王国是根据奴役原则建立的，在未来必将遭到报应。相比较而言，我们的好战的祖先或我们自己这一代的所有战功和征服都是野蛮的、粗野的，在这些活动中，对于很多民族，我们都不抱敬意，认为他们不值一提，而其实，他们跟我们是一样的，甚至还要优越于我们。不管他生活在大洋的哪一岸，只要他信奉并坚持这一共同的自由基础，我们都认为他是真正的、并且是唯一真正的英格兰人。而凡是背离这一原则的人，不管他是生活在这里还是

那里，都玷污了英格兰人的名声，污染了我们的血脉，完全背弃了他们最初的身份和价值。他们才真正践踏了英格兰的公正的宪法和正义的统治。与这个国家的行政当局之间漫长的战争，可能只是你们中间一连串战争和争执的序曲，最终会（这样的情景最后总是以此收场）以某种不光彩的静寂状态而告终，那些幸存下来的心灰意冷的少数人，只能无奈地接受以前的灾难。然而，当合情合理的自由危在旦夕的时候，为了人的荣誉，即使是这种灾难也是值得的，而我们认为，目前的形势就是如此；我们并为此而痛心不已。”

在另一个场合，他又说过下面的话：“能够从根本上震动整个地球的事情，无过于整个欧洲国家恢复其曾经声名远扬的自由状态。”西方世界一直是自由的中心所在，直到另一个更具有西方精神的世界被人发现。当原来的西方被追杀的时候，这另一个西方可能是原来的西方的庇护所。令人高兴的是，当欧洲处于最恶劣的时代，这另一个西方还可能为人类保留一个最后的避难所。爱尔兰人之反抗威廉国王，跟英格兰和苏格兰人之反抗詹姆斯国王，乃是基于完全相同的原则。爱尔兰天主教徒如果不是为了针对那些有违他们的宗教和他们的自由的种种措施，而仅仅是为了他们种族的极端的偏见，因此而不支持一位眼看正在受到攻击的国王，那他们肯定是最低劣、最不合乎自然的叛乱分子。在其他方面值得赞许的君王们侵犯了那个民族的自由，并已经由于这种侵犯而被合法地废黜了。我知道，没有人可以不受法律之约束。我认为议会是国王正当的裁判者，他们必须经得起议会的审查。以违反一个民族的性情的方式治理这个民族，世界上不会有这样的事情。不管他们的看法是什么，只要是他们共有的，那就是正确的。基督也显示了对于人民中的最低下者的同情，因而使下面这一点成为一个坚实的、主宰一切的原则：他们的福利是所有政府追求的目标。

“在所有形态的政府中，人民都是真正的立法者。行之久远的、有效的条款都是人民同意的条款，或者是真正地投票同意，或者是隐含

地同意，而这种同意对于其效力来说是绝对至关重要的。辉格党人的理念并不是支持议会的权力或随便什么权力，而是支持人民的权利。如果议会成为侵犯人民的工具，那它就一点都不比其他专断权力的统治工具更好，从某种意义上说，甚至更坏。那些呼吁你们完全归属于人民的人士，正是在请求你们进入你们正当的领域，履行你们义不容辞的责任，从事与你们的荣誉相称的活动。让议会所召集的下院议员们都属于平民百姓，并且与广大的平民百姓融为一体。除了人民自己出面进行干预之外，我看不出有什么别的办法能够保证代议士们严肃地关切公众的利益：不管什么时候，人民都可以采取丑恶的、可耻的行动，或者提出某些重大的创新来表明，那些代议士们正在逾越法律的界限并行使专断的权力。人们的这种干预总是最不合人意的补救办法；但如果说它是一种合法的补救办法，那它也是在某种情况下才可以使用的，即在除此之外显然再没有别的办法能够使宪法的真正原则得以实现的那种情况下可以使用。能够补救议会之滥权行径的，并非只有议会自己；事实上，它不大可能自觉地纠正自己的错误。因而，权力源于大众并不只是大众代议制的本质特征所在。其他所有的政府部门及其他所有形态的政府也具有这种特征。众议院的优点、精髓、本质在于，它公开清晰地表达着国民的感情。建立它并不是为了使它君临于人民之上。设立它并不是为了控制人民。国王的特权和议会的特权只有在为了人民的利益而行使的时候才是真正的特权。应当听取人民的声音，而不是遵循议院中的投票和决议。它需要完全彻底地维护人民的每项权利，因为这些权利是公认的权利，并被写进王国的法律中；它应当支持它，不光要使其不受国王或贵族阶层的侵害，也使其不受人民自己的代表的侵害。这并不是各种力量保持均衡的政府。如果两百名议员认为自己有能力通过自己的反对废除英国人民所立的规则，那才是一件怪事。为了推进正义和理性的统治，我也一直参与着政治上的合纵连横，我希望，我永远不会只惦记着种种手段，或者只想着在这些手段中逐渐形成的那些感情，而忘记了根本的目的本

身。立法者能够做法律家所不能做成的事情，因为除了理性和公正的伟大原则及人。类的普遍感觉之外，他们不会让任何其他规则约束自己。我们可以正确地说，所有的人间法律都只是宣示性的；它们可能会改变人的行为方式和惯例，却没有高于实体之上的力量，也不具有基础性正义的力量。保守及安全地享有我们的自然权利，是文明社会最大的和终极性的目标。”

“令具有压迫色彩的东西进入这个世界的一大缺口，就是一个人假装自己可以决定与另一个人的幸福有关的事情。我愿意给予犹太人、穆斯林甚至异教徒以充分的政府保障，包括使他们的公共宗教性礼拜活动不受任何骚扰，也给予他们在学校和庙宇中讲经布道的权力。基督教是在没有建制的情况下兴起的，甚至是在没有宽容的气氛下兴起的，它自己的原则当时就不能得到宽容，但它征服了一切黑暗的力量，它征服了整个世界上的强权。而在它背离这些原则的时候，它的建制就变成了暴政，从那一刻起，它自己破坏了自己的根基。政府的权力在于防止恶行：在这方面，它实在做不了什么积极的事，或许在任何方面都做不了积极的事。不仅国家和国务活动家是如此，所有的上等阶层和所有的富人都是如此：他们是靠穷人养活的，靠穷人的剩余产品维持自己的生活的。他们绝对地、世世代代地、须臾不可缺少地依赖着那些勤苦劳动并被贬称为穷人的人们。这个被称为富人、靠人养活、依赖成性的阶层的人数很少，即使他们全部被杀，并把他们在一年所消费的东西进行分配，也不可能给那些辛勤劳动的人们供应一顿晚餐的面包和奶酪，事实上，辛勤劳动的人们既养活着自己，也养活那些靠人养活的人。因而，我们把减轻神灵的不满的希望寄托在他们身上，不算违背商业法则，这些法则是自然的法则，因而也就是上帝的律法。这是自然之法则，是上帝之律法。”

引用这些话之后，我不能不提到一点：1770年后，柏克所具有的影响力不同于他所尊敬的那些大师，即1688年时的辉格党人的影响力。如果我们在一个后来为古老的秩序唱赞歌，并在宽容和奴隶贸易

问题上犹豫不决的人那里，都能发现一种比较少见的思想的紧张，我们就可以设想，同样的情形也在法国能够看到。

当《一位宾夕法尼亚农民的信》[(5)]在欧洲为人所知的时候，狄德罗说过，让法国人读这样的东西简直是疯了，因为他们除非喝醉了酒变成了另外的民族，否则不可能做那种事情。然而，法国对于该事件的印象，要比与它同时代的文学的印象更深刻。美洲在一种根本不足以发动一场叛乱的挑衅面前奋起反抗取得了独立，而法国政府承认，美洲人的理由是正当的，并为此而投入到战争中。如果法国国王在美洲的行动是正确的，那么，他在国内的做法就完全是错误的；而如果美洲的行动是正当的，其理由很充分，那么，这个理由在法国要充分一百倍。所有那些证明美洲人的独立为正当的理由，都不利于美洲的盟友——法国政府。根据没有代表就征税属于强盗行径这一原则，那么，再也没有任何政府像路易十六这样更不正当的了。这种论证的力量是无可辩驳的，由此导致的结果是，英国的榜样在法国不灵了。在革命的最初阶段，英国的理论被置之脑后了，人们采用了美国的理论。法国人从美国人那里拿来的是他们发动革命的理论，而不是他们切割又缝合政府的理论。很多法国贵族参加过美国独立战争，回国之后，从信念上看，他们成了共和主义者，甚至成了民主主义者。正是美国使贵族皈依了改革方针，为大革命提供了领导人物。华盛顿曾说，“美国革命，或者说这个时代的世俗之光似乎打开了欧洲几乎所有国家的眼界，平等的自由精神似乎迅速地在各个地方生根。”当法国军官离开波士顿的时候，库珀（Cooper）用警告的语气对他们说：“不要让我们在这块处女地上的胜利激发出你们自己的希望。你们可以让你们保持我们的这种思想感情，但如果你们试图将这种感情移植到你们那已腐败了几个世纪的土壤上，你们所要遭遇到的障碍要比我们的更难克服。我们已经用鲜血赢得了自由；而你们恐怕不得不用激流冲刷，才能使自由在旧世界扎下根。”亚当斯在就任美国总统后对于使美

国获得独立的这场革命深以为憾，因为它给法国树立了榜样；尽管他相信，法、美两国所奉行的并不是同一个原则。

恰恰相反，可以确信，没有任何东西像美国的榜样那样更深刻地影响了法国，决定了革命的方针。正是从美国那里，拉法耶特搬来了一句话：现在就发动一场起义，抵抗是神圣的使命。还有下面的理论：政治权力源于受权力统治的人民，权力应当取决于人民的意愿；凡非据此构建的政府，都是不正当的，都是根基不稳固的；历史更多地是一种提示，而不是范本；这个世界属于行走在地球上的一切人，而不属于那些已经到了地下的人。这些都是两场革命的共同特征。

法国人一度也信奉并欢呼美国人的观念：政府的目的就是自由，不是幸福、权力，也不是维护历史传统，不是调整国家的法律使之适应国民的气质，也不是启蒙的进步和美德的提高；个人不应当感受到权威的压力；个人不应当根据他周围的影响，而应当按照自己内心的设想去安排自己的生活。

还有一种政治理论由美国人传给法国人。在早期的殖民地时代，行政机构的权力和司法机构的权力来自本社区以外，因而大家有一个共同的目标，就是缩减这两种权力。议会则在人员组成和性质上是民众性的，因而议会的权力每增加一份，似乎是给权利增加了一层保险。曾参与起草宪法并阐释过宪法的詹姆斯·威尔逊曾这样告诉我们："在革命时期，同样存在这种深切的偏爱，也同样存在着这种强烈的憎恶。现在，不管是立法权，还是行政权、司法权，都是人民之子，然而，人民对待后两种权力的态度却有点像继母。立法机构依然获得了过分的偏爱。"这种偏爱心态尽管事出有因，却是非理性的，自然会导向一院制。美洲人民和他们在国会的代表的看法是，一院制国会就足以应付管理其联邦事务的一切需要了，因而当有人提议设立参议院的时候，富兰克林表示坚决反对，他写道，"至于两院制，我跟你的意见一致：只要一院其实更好；但是，我亲爱的朋友，人类的事务和计划中没有什么是完美的，也许这也是对我们的看法的一个证明。"

亚历山大·汉密尔顿是那批美洲政治家中最能干、也最保守的一位，他一直希望实行君主制，他希望建立一个全国性政府并彻底取消州的权利。然而，对于美洲人的精神——也是弥漫在整个法国的那种精神——的描述，恰恰再也没有比他的一段话更合适的了："我认为公民的自由，即名副其实、完完全全的公民自由，乃是人世间最大的福祉，我相信，每一个人都有资格享有它，而任何人强夺他人的这种自由，都是最不可饶恕、最令人愤怒的罪行。人的神圣权利不可能在古老的羊皮卷或发霉的历史记载中找得到。它们就像光一样，是借上帝本人之手写在整卷人性的大书上的：任何世俗的权力都不能擦去它或遮蔽它。"

不过，当我们笼统地说美国革命的时候，我们实际上是把不同的、互相抵触的东西混在了一起。从1761年的第一次激烈争论，到发表《独立宣言》，然后到1782年战争结束，美国人的措辞一直富有进攻性，比较激烈。他们喜欢谈论抽象的原理，喜欢谈论可以普遍适用的、并无处不构成破坏性力量的理论学说。而恰恰是这些初期的观念引起了法国人的关注，并由拉法耶特、诺埃勒斯（Noailles）、拉梅特（Lameth）等后来的革命领袖传播到法国，这些人曾在约克镇降下英国国旗。他们在美洲所经历的就是流行着奥蒂斯、杰斐逊和《人的权利》的美洲。

1787年以后，美国发生了变化，这时候，制宪会议正在起草宪法。这是一个建设时期，人们作出一切努力，设计出种种方案来阻止不受约束的民主制度。总的来说，参加这次会议的人都是些审慎而机敏的人士。他们不属于那种好走极端的人，汉密尔顿的天才也根本没有能够打动他们。他们最令人难忘的发明创造不是出自机巧的设计，而纯粹是不彻底的折中办法和互相妥协的产物。西沃德（Seward）曾指出过革命时代与此后的制宪时代的这种区别："我们的祖先所声称的那些权利，并不是只有他们所拥有。它们是人类共同的权利。宪法是建立在比根据当时互相冲突的利益和偏见确立之上层建筑宽广得多的

基础上的。宪法和联邦政府的法律实际上并没有将这些原则扩展贯彻到新的政府体系中：这些原则只是在《独立宣言》中宣传过而已。”

因而，法国尽管受到美国革命的深刻影响，却没有感受到美国宪法的影响。法国受到的是令人不安的影响，却没有受到保守主义的影响。

1787年夏天起草的美国宪法于1789年正式生效，当法国陷入危机的时候，美国还没有人知道这部宪法将如何发挥作用呢。长期以来，整个世界都不大了解美国国内为解释宪法的每个意图和内涵而进行的辩论。而且，美国宪法也变成了比最初印刷的文本更为厚实的东西。除了宪法修正案之外，法院也对它进行解释，公共意见对其进行修改，一会儿沿着这个方向发展，一会儿又改向另一个方向。美国宪法中最值得珍视的规定，正是通过这种方式发展出来的，而在法国人迫切地需要其他国家的经验指导的时候，这些发展却根本看不出来。一些限制政府权力的设计并没有在一开始就建立起来。

这其中最重要的一条是最高法院可以作出宣布违宪性法律无效的裁决。威灵顿公爵曾对本森（Bunsen）说过，仅靠这种制度，美国就能改正其政府的一切弊端。自马歇尔首席大法官之后，美国司法机构无疑获得了巨大的权力，对于这种权力，杰斐逊等人认为是违宪的，因为宪法本身并没有赋予法院这种权力。这种观念在美国是逐渐发育成长起来，我相信，主要是在弗吉尼亚州。1782年在里奇蒙德，威特（Wythe）法官说：“暴政的基础已经被摧毁了，政府各部门能够谨守自己的权力范围，公民受到了保障，普遍的自由获得了增进。但当那些拿着钱袋和持有刀剑的人对于每个人可以行使什么样的权力发生争执的时候，由不拥有任何特殊利益的法庭在他们中间就法律问题作出不偏不倚的裁决，则上述有益的结果当可更臻完美。如果整个立法机构因试图逾越人民给他们划定的界限而遭人起诉，那么，护持着这个国家的正义的我，将把所有的权力集中到我的位置上，我将指着宪法

对他们说：‘你们的权力的界限在这儿；你们可以随便怎么走，但不要越出界限。’”，弗吉尼亚州立法机构让步，废止了那个法案。

在联邦宪法完成起草工作后，汉密尔顿在《联邦党人文集》第七十八篇中论证说，这种权力属于司法机构，但直到1801年之前，这种权力都不被认为是合宪的。麦迪逊说，“这将使司法部门事实上凌驾于立法机构之上，而宪法从来没有过这种意图，这也永远不可能是正当的。对于政府而言，其根本性的原则是责任制，因而永远不能允许立法和行政部门完全从属于司法机构，那样的话，就分不清责任了。”另一方面，威尔逊则根据高级法原则论证这种做法的正当性：“毫无疑问，议会应当接受自然或神启之法的约束，这些法源于神圣的权威。这种高级权威不也约束着法院吗？如果法院也遵守那个高级权威，我们就不能说是他们在控制着低级权力，这种说法是不妥当的：他们不过是宣示——他们的使命就是宣示——这一低级的权力要受另一个权威的约束，这个权威就是那高级权威。他们并不是在废止议会的法案，他们只是宣布它无效，因为它违反了那主宰宇宙的律法。”因而，司法机构的功能就是给民主制度设置一个障碍，而按照托克维尔的说法，这一点是未来才能看得清楚的，当时并不是显而易见的。同样，现在已经与美国完全合二为一的宗教自由，也是逐渐发育起来的，而在法律的条文中是看不到的。

对于绝对民主制真正起着天然制约作用的是联邦制，它通过州政府保留权力来限制联邦政府的权力，又通过出让部分权力来限制州政府的权力。这是美国对政治理论作出的不朽贡献，因为州的权力既是民主的实现，也是民主的保障。因此，一位军官在布尔河战役[(6)]之前几个月写道：“南方各州人民显然形成了一致的看法，即目前的事态进程已经危及奴隶制，却无人能够纠正他们的这种看法。由于我们的政府是建立在人民意志的基础之上的，这一意志就决定了，我们的政府对此无能为力。”这些话出自谢尔曼将军之口，当时他正率军穿过佐治亚州，将南部邦联一分为二。就在这个时期，林肯本人也写道：“我

宣布，这一占领侵犯了各州的权利，尤其是侵犯了每个州仅仅根据自己的判断管理和控制本州机构的权利，这一点对于确保我们的政治结构完善、稳固所赖以为基础之权力的平衡，是至关重要的。”这就是州的权利在那些将要全力投入战争的废奴主义者的心灵中所产生的力量。

在这场革命中，有很多法国人从联邦主义中看到了调和自由与民主的关系、将政府建立在契约之上、并使国家不受巴黎当局和巴黎居民的压倒性优势之左右的唯一办法。我所说的并不是吉伦特派，而是跟他们的看法大相径庭的人，最重要的是米拉波。他的设想是保留王权，但把各省与首都的狂乱分离开来，他主张，联邦制是唯一一种能够在一个大帝国中维护自由的制度。然而，美国的影响尽管很大，这种理念却并没有能够发扬壮大；而最激烈地反对这种理念的人，莫过于拉法耶特；见证过美国革命的莫里斯（Morris）也攻击联邦主义，认为这对于法国来说是危险的。

美国的政治思想除了影响美国本国的宪法之外，受其影响最大的就属法国人了。它并不全属一种思辨，而是一种人们用生命捍卫过的制度，事实已经证明，它是可行的，它具有强大的力量，足以压服所有的抵制力量。美国革命既从思想上、也从行动上向法国人展示了一套完美的革命模式，它也表明，在旧世界看来似乎是极端的、颠覆性的东西，可以用来建设一个健全的、明智的政府，可以与对社会秩序的尊重、与国民的性格和习俗相容。这种迷住了法国、并使之强烈震动的观念，对他们来说，几乎就是现成的，这种观念，你们现在也都非常熟悉了。对于这些观念，我已从法国之外的另一个国家的角度进行了论述，下一周，当我们来到法国议会的时候，我们又会看到这些熟悉的观念。

---

(1) 指英国政治家威廉·皮特（William Pitt，1708—1778年），他受封为查塔姆伯爵，支持美洲殖民者的反抗事业。——译者

(2) 指英国法律人、政治家查尔斯·普拉特（Charles Pratt，1714—1794年），受封为坎臀伯爵，积极为公民自由奔走呐喊。——译者

(3) benevolence，旧时英国国王向其臣民强行征税的一种税款。——译者

(4) ship-money，英国战时对港口、沿海城市等征收的税，以供应建造军舰，1640年废除。——译者

(5) 作者为宾夕法尼亚律师、议员约翰·狄金森（John Dickinson），发表手1767到1768年间。在这些信中，狄金森承认国会在涉及整个不列颠帝国的事务上的权力，但主张殖民地在其内部事务上享有主权。因而，国会为筹措财政资金目的对殖民地征税是违宪的。——译者

(6) 美国南北战争之初1861年7月21日发生于Bull Run地方的战役。——译者

第三章　三级会议之召集

导致君主制被推翻及随后的大动荡的，并不完全是当时法国的现状。因为，当时人民所遭受的痛苦并不比以前更大；恶政和压迫比以前还小了，在对英战争中，取胜也已使查塔姆之败带来的屈辱基本上一扫而空。

但美国的榜样与法国的理论合在一起，导致了革命的爆发，不是在人民愤怒和绝望的时候，而是在国民与国王之间的感情趋好的时候。法国人并不是不计后果，心血来潮，相反，他们是忠实的追随者，他们用以进行冒险的观念正是柏克和汉密尔顿一致同意的观念，也是柏克与他那几位卓越的同胞——亚当·斯密和威廉·琼斯——能够达成一致的观念。柏克曾说，与英国相比，法国的政府是奴役性的，要恢复欧洲的自由，除了革命，没有别的办法；而法国人也说过同样的话，并据此采取了行动，他们都不认为自己过甚其词了，他们可能完全相信自己恰恰遵守了高贵而神圣的权威保存在历史中的戒律。其实，他们已经超出了这种共同的基础，而依靠的是一种天真的看法，这种看法已经严重偏离了上述戒律，引起了一场无法控制的冲突。我们必须研究一下这些并非完全不同的动机，研究一下这些并非闻所未闻的理论，概括而言，就是研究一下这些有坚定信仰的、普普通通的人。

法国之所以召集三级会议，是因为政府要得到所需之钱，没有别的办法可想。赤字是坏政府的标志，因而，召集三级会议的首要目标就是调整税率。自从现任国王登基以来，一直就有人提议恢复那个古老而被人遗忘的机构，不仅仅是为了解决财政问题，也是为了解决法国的一切难题。

国王一直反对建立一套司法体系，声称这会使政府的行动受到法律的制约。高级教士阶层也反对杜尔哥、内克尔（Necker），并反对解放新教徒；贵族们则成了所有主张改革的派别中最活跃的一群人。而民众中的大多数则默默地忍受着困苦。他们不拥有表达自己的意见的渠道。他们没有举行公共集会的权利，没有出版报刊的自由，政府特许出版的报纸完全局限于报道官方人物的活动，即使是对于网球场上的咒骂，这些报纸也从不报道。那种令民众骚动的情绪并没有出现，除非它表现为秩序的混乱。没有这种情绪，法国的未来仍是未知数。国王感受到了来自享有特权和既得利益的阶层的抵触情绪，这些阶层也是他满足自己需要的源泉，但他并不认为全民都有这种反感情绪。国王准备依赖第三等级，他对此满怀希望，甚至对他们信任有加，他准备为获得他们的支持而不惜付出很高代价。从某种程度上说，他们两边的利益是一致的。国家之所以手头拮据，是因为法国有超过一半的财产并没有正常纳税，对于政府来说，取消这些税收豁免，让贵族和教士交出他们的特权，跟其他人一样纳税，这是至关重要的。从这个角度看，国王的目标就是取消特权，实现法律面前的平等。在这一点上，平民阶层是站在他一边的。如果他们不用再承担那些被豁免的人的税收负担，如果打破源远流长的由穷人替富人纳税的习惯，他们就可以大大减轻自己的负担了。因而，他们与国王结成同盟是一眼就能看得出来的，是自然而然的。但不管是对君主制还是对民主制来说，取消特权都意味着财政上的平等，这对民众有更大的意义。他们在不得不掏钱养活上层阶级、给上层阶级带来好处和安慰之外，也会要求把他们交的税款花在他们自己身上。除了房屋和土地租金之外，早在这之前，从遥远的记不清的。某个时代起，他们还要交纳很多税费，那时，权力来自于占有土地，土地的所有者就是当地的政府，是人民的统治者和保护者，人民因此都向他们交钱。除此之外，还有一类需索，间接地起源于同样的历史渊源，即要掏钱代偿和

补偿古老的权利，因而，这种费用具有合法的性质，不是以暴力为依据，而是建立在契约基础之上的。

每一位有头脑的政治家都知道，这些税费中的第一类，也即受益权是多余的、不公正的那一类，是不可能维持下去的，贵族们不仅要放弃他们可以豁免某种税费的特权，还得放弃他们没干多长时间或没干什么有价值的工作却可以领取年金的特权。另一方面，那些不完全是在中世纪形成的、而是建立在契约之上的税费，则应被视为合法的权利，人民应当继续交纳。在国家的眼里，特权就是逃税的权利。而对政治家来说，特权更意味着强制他人代他交税的权利。对于乡村民众来说，它具有更为广泛的重要意义。对于他们来说，所有这些特权都是同一个原则的结果，是同一种结构的遗迹：它们都是封建制的遗风和残余，封建制就意味着权力附着在土地上，就意味着拒绝资本和工业。它意味着等级治理（class government），而否定国家与民族的概念；它意味着外国入侵者的征服和统治。没有人能否认，很多伟大的家族在服务其国家的过程中因战功而被册封；实际上每个人都知道，这些家族中最高贵的蒙莫朗西[(1)]曾佩有法兰西的盾形纹章，因为在布维纳（Bouvines）大捷中，他们的祖先身受重伤，国王将自己的手指放在他的伤口上，用他的血在他的盾牌上画了百合花徽图案[(2)]。以后当我们碰到西哀士神父（Abbé Sieyès）的时候，我们将会看到，人们是多么坚定地相信，贵族就是法兰克人，就是条顿暴君，就是凯尔特当地的掠夺者。在他们看来，对封建制，不是进行修修剪剪的问题，而应连根拔除，因为很多贵族的起源是极为可憎的，是与公共政策、社会利益和正当的理性完全不相容的。对于接受了杜尔哥、亚当·斯密或富兰克林的生活观念的这一代人来说，为了某些仅仅出于久远的历史和发黄的羊皮纸而存在的特权利益而让人们接受痛苦，这完全是违反理性的。

尽管对于封建特权存在着三种不同解释，因而在不久的将来将引出一个危险的问题，不过，迈出第一步还是比较容易的：国王向平民

阶层求援，请求他们帮助他重建国家。与那个时代的多数君主一样，路易十六也是个锐意改革的君主。他登基之后挑选的第一位大臣就是马肖（Machault），大家都知道马肖有一个广泛的变革方案，都知道马肖一直盼望着由一位认真的君王占据王位。后来，他又委任杜尔哥以官职，杜尔哥可是那个世纪最深刻、也最彻底的改革者。他也委任马勒泽布（Malesherbes）为官，马勒泽布是一位身体非常虚弱的人，但却是政府工作人员中最有教养的；在加冕仪式上，他曾发誓要依法处置内克尔，但后来也给了内克尔一个官职，内克尔是一位新教徒，外国人，也是一位共和主义者。当路易十六开始通过马勒泽布取消宗教上的资格限制条件时，他对内克尔说："现在你已经是个新教徒了，我宣布你是个犹太人。"他已经准备采取措施解放犹太人，这些犹太人到任何地方去，都不得不像只猪一样交过路费。他实施了一个庞大而复杂的司法改革计划，他帮助发动叛乱的美洲赢得了独立。后来，科隆选帝侯曾向一位法国流亡者抱怨说，他的国王的政策实在令人痛恨，他的政策引发了殖民地、荷兰和布拉班特（Brabant）等地对政府的反抗，他没有资格要求欧洲的君主们支持他。

但在自由主义方向上进行改革的动力只是一阵风，由于目标的分歧和不坚定，改革进程受到了阻碍。被派去征召马肖的国王的使者，就在马肖已经为马备鞍的时候又被召回了。国王罢免了杜尔哥，为的是讨好皇后。内克尔组织的第二个行政管理团队被拖了一年半时间不能上任，在最后一刻，被他的政敌取而代之。国防大臣圣热尔曼（Saint Germain）深得国王宠信，国王也希望保住他，"但我能干什么呢？"国王写道："他的政敌要求我罢免他，我只能听从多数的意见。"莫勒帕（Maurepas）在临终前留下一张纸，上面写了四个人的名字，他奉劝他的主子不要任用这四个人。路易却让他们全当上了最高级别的官员。路易因为查塔姆之败而对英国很反感，他那时甚至反感对法国毕恭毕敬的福克斯，他之所以投入战争支持美洲独立，仅仅是为了一雪七年战争[(3)]之耻，而绝不是因为同情美洲人的事业。臣

民们请求他不要到处冒险，他予以拒绝，并坚持认为，这些损失大多数都应当由他的这些臣民们来承担。他实行的那些向自由主义妥协的政策，在很多情况下，其代价都不是落在国王身上，而是由那些妨碍国王的权势力量来承担。他宣布取消酷刑，自己什么损失都没有，却限制了反对他的执法官员可以利用的手段。他解放了新教徒，并让一位瑞士的加尔文派教徒做自己的顾问，让天主教教士们大为不悦；但他对教士们的这种不满却满不在乎。天主教主教们发现，他根本不在乎他们，于是，就不去参加早起后的觐见了。他也拒绝任命法国的红衣大主教。到过凡尔赛宫、罗米利（Romilly）和瓦普利（Vaply）的英国人注意到，在大庭广众之下，路易总是漫不经心，当着廷臣的面说笑个不停。在枢密会议上，他会睡着，如果讨论比较枯燥，他甚至会打起鼾来。他曾对内克尔说，他之所以想召开三级会议，是因为他想有人给他领路。1788年，在与执法官员和高级教士发生冲突之后，他作出了一个引人注目的决定：向远离权力中心的人民求助，迫使充斥着他的宫廷、构成社交圈、主宰舆论的那些阶层向他让步，这是一个没有十足勇气的人才会作出的决定，他天生就只有不确定而微弱的理性。内克尔只好说："你可以把你的理念借给一个人，但你不可能把你的意志力也借给他。"

路易十六所要进行的事业是他的能力和素质远不能承担得起的，不过，他倒还不至于搞不清他那个时代存在的问题，而自他开始以那套不变的绝对君主制的话语发号施令之时起，他已经学到了一些东西。他解放了王室的农奴，他实行了省和乡村理事会制度，他不惜冒犯一直仍然庞大的阶层而宣布地主不得进入地方政府，他在改革刑法典的时候为了使之具有可行性，没有邀请专家而是邀请公众予以协助；所有这些举措显示了他身上的另一种精神。所有这些都反映了他真实的心态。他已下定决心，必须以尽可能小的代价剥夺上层阶级的财政特权。为了实现这一必要而又深思熟虑的目的，他向法国的平民阶层开出了条件，这是法国历史上任何一位君主都不可能向他的臣民

开出的条件。他后来宣称，事实上，他也有资格宣称，正是他迈出了与法国人同心协力建立一个稳固政体的第一步；正是他取消了专断的权力，取消了税收方面的特权，不再根据功劳之外的标准提拔官员，也不再实行未经同意即行征税的惯例。当他听说，应召显贵（Notables）中只有一人投票支持增加第三等级的代表人数时，他说了一句："你可以加上我一票。"马卢埃（Malouet）是大革命时期情操最为高尚、也最具洞察力的政治家，他作证说国王是诚心的，他说，国王完全赞成他的看法。

路易十六提出的一部自由宪法中包括了宗教宽容，人身保护令状，平等纳税，取消酷刑，中央权力分散，地方自治，新闻出版自由，普选权，在官方不提出候选人和不施加影响的情况下进行选举，定期召开三级会议，议会有通过投票决定拨款、提出立法动议、修改宪法的权利，大臣责任制，平民阶层在法国议会中拥有两倍代表人数等等，国王在提出所有这些内容的时候，既没有议员们从旁顾问，甚至也并不总是在公众支持下提出的；这些都是那位国王主动作出的让步，这些让步更多地出于国王自己施政的考虑，而不是民众的要求。有人说，权力是所有具有强烈欲望的人所追求的目标，从心理学上看，主动让出权力是荒唐的，在历史上也不曾有过。路易十六当然计算过他的行为可能带来的收益和成本，并说服自己相信，他的决定是精明的，而绝不是慷慨的。普鲁士特命全权公使在1789年7月31日的一封快信中公正地描述过国王。这位公使说，国王有意削弱行政部门在国内的权力，为的是增强法国在国外的力量；更有效地进行管理的行政当局可能会使大臣们丧失权力，但这样的政府却能使国民受益；一个政府权力受到限制、而力量更为强大的国家，要好于一个具有绝对专制的权力、却遭人痛恨、财政混乱到无法解决的政府；他决心让祖先流传下来的专断的政府容纳当时新兴的各种力量。在建立自由政体的道路上，他已经推动王室走到了尽头，剩下的只能交给国民了。他没有试图去影响选举，没有试图去训导三级会议，也没有想到去指

挥和控制三级会议。面对三级会议，国王已主动地放弃了自己的权力。他赋予这个新成立的立法机构以如此之多的权力，以至于没有什么保留给国王了，国王的权力实际上已经被暂时中止了，并且永远也不可能恢复了。国王把关键问题交给了互相对立的各个等级去自己较量，而一直以来，只有国王才能调和和约束这些等级。

1786年，政府的财政赤字攀升到了400到500万法郎，采取极端补救措施的时候显然快到了。显然不可能继续在账目上大规模地做手脚以掩藏这个秘密了，财政大臣卡隆（Calonne）于1787年2月召开紧急应召显贵会议。应召显贵是从显要人物、主要是上层等级的大人物中挑选出来的，不过，他们并没有司法权或提出法律动议的权力。政府召集他们是为了加强政府的力量，他们赞成的事情也应当是他们那个等级会接受的事情。政府希望以此避免召开法国三级会议。因为已经有175年没有召开过的法国三级会议，是昔日政治舞台上的角色，既不大可能恢复了，也不可能适合现代社会的要求。如果应召显贵可以决定征税，他们就能够决定征税的条件，他们就会从辅助性机构变成主宰者。但政府很快就发现，应召显贵会议不能达到增加税收的目的，而那位大臣由于没有能够控制住他们也被免职了。他的死对头、并且显然应该继任财政大臣一职的内克尔却被赶走，委任图卢兹大主教（后来的桑斯大主教）来想办法避免召开立法会议。实在是没有办法可想了，只有召开那令人惊恐的三级会议。拉法耶特在召开显贵会议的时候就曾经要求召开三级会议，现在又重提这一要求，并要求代表范围更为广泛。

1788年8月8日，国王宣布明年召开三级会议，他宣布，最终，国民将永久性地自己解决自己的治理问题。这些话的意思就是说，1788年的绝对专制政体，到1789年将让位于代议制君主政体。但通过什么样的途径达到这一目标，国家到底如何组织，却不大清楚。国王邀请公众提出建议，报纸可以自由出版，不用受其出版周期的限制。国王立即提名内克尔继任那位大主教，他是事物之新秩序当然的执行者。

于是，一天之内，政府收入增加了30％。他是一位外国人，不受法国传统和思维方式的限制，作为一位日内瓦人，他不仅不受天主教的影响，也不受当时占主流的自然神论者的左右，普雷斯特利曾形容内克尔是他在巴黎知识界中所见到的唯一一位信仰宗教的人。他是最早研究并看清现代舆论力量的外国政治活动家；他认为，公众舆论反映着信心，甚至可以说跟城市是一回事；他认为资本家的看法最灵敏地记录着公众信心的变化；而由于巴黎是商业活动的中心，所以，尽管他是位联邦主义者，他却高度重视这个中心城市的支配地位，因为它对于自由和秩序具有至关重要的影响。

内克尔非常熟悉共和制度的运转机制，他也崇拜英国的模式。但国王不想听人说起向那个最近刚打败法国的民族学习，这些人总是把他们的失败不仅归咎于军事上的无能，也归咎于政治上的无能。因而，内克尔只好抑制自己的政治热情，不急于召开三级会议。他说，如果当初就让他继任卡隆的职位，由他组织召开应召显贵会议，恐怕就不需要召开三级会议了。而现在，他乐于看到三级会议将使国家的整个财产平等地交纳税款，如果在公众强大的压力下，可以立刻实现这一目标，那么，以他讲究实际的精神，就不会急于作更进一步的变革。

第三等级被恳请发挥更大的财政作用。如果这使上等阶层产生了必要的使命感，答应国民的要求，对于支持政府财政的阶层来说也就足够了，他也就会反对涉及其他更为让人望而生畏、而又极具诱惑力的目标，尽管这是他自己向往的。并不是因为这些目标是危险的，而是因为，问题明摆在那儿，如果他在1787年就执掌权力，只需用较小的代价就能获得靠召开更广泛的议会才能获得的东西。正是内克尔心中的这样一种想法，使他在掌握那么大权力的时候却出人意料地软弱，当危机爆发的时候便束手无策。人们将会发现，他以为只会进行中庸的、有限度的改革的那种力量，其实却像尼亚加拉大瀑布的激流，法国已经陷入无可抵挡的剧烈变革进程之中了。

一切都取决于政府决心根据什么样的方式组织、选举和管理国家。为了能向社会明确宣示这些方式，内克尔要求再次召开应召显贵会议，公开提出这个问题，征询他们的意见。显贵们后来积极地支持自由主义的改革方案，他们作出的回应看起来似乎有可能把他从极为沉重的责任中解救出来，并阻止冲突公开爆发。显贵们给他提出了种种建议。他们决定，应当通过选举产生下议院，实际上这可以是不作任何资格限定的普选，堂区神父应当是选举者，也有资格当选，贵族中地位较低者也应当跟地位较高者一样有自己的代表。他们也把选举权扩展到包括不识字的大众，因为他们认为，危险主要来自中产阶级，而不是下等民众。但计票的时候，他们的三张票折合为一张票；每个阶层的代表的数量应当相等。排行紧在国王之后的御弟普罗旺斯伯爵则附和少数派的意见，他认为，平民阶层代表的人数应当等于其他两个阶层的人数的总和。这成了一个争论激烈的问题。如果平民阶层不能取得支配地位，那就没有办法保证其他两个阶层让路。另一方面，如果要实现重大的突破，承认堂区神职人员的地位，承认我们称之为地方绅士的人士的地位，等于是对平民势力让步。教士阶层中的两个分支之间的对立，与贵族内部两个分支之间的对立，要远远比这两个等级中的下层与第三等级之间的对立更严重，后面这些人都有可能成为自由主义事业的推进者。到了恰当的时候，人们将会看到，民主制度两个最强有力的领袖人物，一个是古代的贵族，另一个就是加尔都（Chartres）大教堂的教士。应召显贵们在12月12日得出了双方都可以接受的结论之后散会。5日，组成巴黎议会的行政官们（magistrate）在严肃地列举了宪法的大原则后，请求国王确认他们是未来任何立法机构的基础。政府的处境是显而易见的。城墙已经倒塌了，至于会不会有什么认真的抵抗，实在值得怀疑。

与此同时，各省出现骚动，各种政治小册子大量非法出版，长期被压抑的感情爆发了出来。这些都表明，公众舆论已经走到了两大保守力量的前面。事态已经要求，政府应当尽早作出显示自己决心的决

定，应当占领或许可以遏制迫在眉睫的民主制的阵地。内克尔的判断是，只要他坚守应召显贵会议确定的方针，局势就将固若金汤。他下定决心，平民阶层的代表的数量应当跟其他两个等级相等，而不能等于其他两个等级之和。他想征求一位具有政治家气质的高级教士波尔多大主教的意见，他起草并寄给他一份报告，报告中拒绝增加平民阶层的人数。但当他心情焦急地坐待狂风大浪降临的时候，他也开始犯起了嘀咕；随后他收到回信，大主教警告他，如果作出有利于贵族的决定，贵族们必将遭受屠戮。他惕然惊醒。他对他的朋友们说："如果我们不主动将平民等级的人数增加一倍，他们就会自己起来将自己的人数增加十倍。"圣诞节期间，大主教又见到内克尔，内克尔向他保证，政府已经不再强大到足以抵制平民的要求了。但他也决定，三个等级应当分开进行投票，在讨论到特权问题的时候，或者在各个等级的利益不一致的时候，平民阶层不应该占有数量上的优势。他希望，贵族将按照自己的比例平等地纳税，他将站在这些目标与任何希望获得平等政治权力的过分的要求之间，居中调停。

12月27日，内克尔的方案被御前会议采纳。存在着不同看法，但国王批驳了这些看法，王后这次则没有说话，显示她在当时支持采取这些措施。路易十六没有意识到这些重大行动的意义，而这些措施将使他倒向民主制度。国王这种举动等于直截了当地对法国人民说："让我得到我所需要的帮助，因为我们具有共同的利益，只要你们给予我有限而适当的帮助，你们就能得到丰厚的回报。因为你们将立刻得到你们自己制定的一部宪法，这宪法将会限制国王的权力，我们将一起来制约那些对人民只有坏处的家伙。"这是一个隐而不彰的约定，其条款和界限都不怎么明确；有的人认为这是给予人民豁免权，别的人却觉得这是在压迫人民。如果要维护建立在自由原则之上的宪法，就必须彻底地全盘改变和救治社会机体。而调整国王与人民的关系反倒不是什么艰巨的任务。更深层次的问题是人民与贵族的关系。在政治改革的背后，要进行一场社会革命，因为唯一能够具有益处的自由，乃

是建立在平等之上的自由。这时，身为内克尔最信赖之顾问的马卢埃对内克尔说："你已经使第三等级的影响力跟其他等级可以相提并论了，之后就应该进行另一场革命，而要完成这场革命，你就必须向下拉平那个等级的巨大特权。"内克尔却并没有这种雄心，他显然想捍卫所有的特权，只有税收特权除外。

国王在御前会议上的决定受到广泛的喝彩；公众相信，他们所要求的一切都已得到了，最起码也已有指望得到了。但只要不让平民等级有机会让自己的数量说话，他们的代表人数加倍就只是幻想而已。普罗旺斯伯爵、即后来的路易十八明确地指出，老的三级会议之所以没有发挥作用，就是因为第三等级没能在其中占据优势。因而他强烈要求第三等级应当深思熟虑，应当统一投票，他也提出，第三等级应当占有多数席位。人们普遍地认为，这就是代表人数加倍的正确含义，这其中的逻辑是无法抗拒的。国王的这次大妥协赋予平民等级的实际权力已经超出了他们名义上的、法律上的权力，因而它也被接受并加以利用。

选举的形式在1月24日确定了。教士等级将得到300个代表名额，贵族也有300个，而平民等级将有600个。候选人的资格并没有任何限制或例外；但由于选民人数比较多，较低等级的选举实际上是间接的；在平民等级来说，一般每一百个选民中才能产生一位具有选举权的人。除了选举产生议会代表之外，还应选举出代表的代表，即后备代表，以备代表出缺时补充。正是这种独具特色的安排，使得平民等级在自己的正式代表人数不能加倍时，可以依托这些后备代表。他们可以号召自己的后备军来参战。有几个省的权利和特许权暂时受到限制，这样，所有省都处于同一水平。

法国从来没有进行过比这更真诚、比这更为名副其实的选举。总的来说，选举是有秩序地进行的。教士们有点忧心忡忡，贵族更是提心吊胆，但整个国家总的来说都对未来充满信心。一些最具有自由主义色彩、最先进、最为直言不讳的宣言，都出自贵族和教士阶层之

手。2月9日，威尼斯公使报道说，教士和贵族都已经准备接受平等纳税的原则了。选举将要持续两个多月，从2月一直到5月。

根据古代的习俗，议会代表更多的是人民的授权代表（plenipotentiary），而不仅仅是代议士（representative）。为遵守这种习俗，所有选举活动的第一步是先起草授权指导（议员活动的）原则。法国的每一个角落都行动起来，都在寻找自己的想法。乡村将自己的想法告诉他们选出的选举人，选举人会在挑选议会议员的过程中对这些想法进行比较、充实。这些授权指导原则是一个行将死亡的社会留给后来社会的一笔最重要的遗产，它们通常都是那些杰出的公众人物的作品，比如马卢埃、朗瑞奈（Lanjuinais）和迪蓬（Dupont）。其中，迪蓬是杜尔哥的好朋友，提出过1786年的商业条约。奥尔良公爵则将西哀士写的一篇文章印行散发至全国。

就这样，在杰出的、富有经验的人物的领导下，整个国家似乎已经形成了共识。整个法国都希望建立起王权受到限制的制度，实行代议制和分权，所有这些都是1814年宪章的先声。几乎看不出有什么迹象显示，人们已形成了抛弃绝对君主制的精神，也没有迹象显示共和制度即将降临。对于某些比较重大的具体问题，比如上议院的问题、教会与国家关系的问题以及基础教育的问题，还没有形成明确的看法。人们确实提出了免费学校（free school）、累进税、废除因贫穷而沦为奴隶的制度、消灭无知等等问题。享有特权的阶层已经准备在税收问题上作出巨大让步，似乎没有人把未来议会中派出代表的权利与其财产之占有状况联系在一起。十有九成的人都认为，对于一部宪法来说，重要的是获得某种普遍的同意。唯一形成巨大分歧的问题是，平民阶层希望，国会只应当由一个单一的国民议会组成，而其他等级都认为，应当有三个议院。不过，对于这个至关重要的问题，平民阶层已经完全形成了一致意见，而其他阶层却仍然众说纷纭。在这里，出现了一种不祥的裂痕，而我们已经提到过的贵族和教士中的少数派，将在冲突的时刻主导整个欧洲的命运。从团结一致的法国的所

有这些文章和授权指导原则中我们可以看出，真正的政治家的功能就是提炼概括充分自由之本质。

这些授权指导原则本来应当是强制性的。9年前，柏克在退出布里斯托尔议员竞选时曾明确提出了关于选民及其选举产生的议员之职能的宪政学说；查尔斯·萨姆纳说，当柏克发表这番讲话的时候，他是在立法。作为这些授权指导原则之基础的古老的观点则使国会议员成为其所获授之权力的代理人，法国众多历史事实能证明这一点。刚开始，人们感觉不到这种做法的危险：因为，这种授权指导原则经常是议员自己撰写的，又由他来执行。它们更像是一项承诺，而不是一项命令。

国民已经对王室的请求作出了回应，报价与需求之间已经达成了一致。上等阶层一直在反对和抵制国王，人民则渴望支持国王，人民与国王有望共同迈出第一步。代表授权指导原则比较中庸、平静，这掩盖了理念上无法弥合的冲突和正在下面沸腾的狂暴的激情。

选举出来的都是上等阶层和中等阶层中的精英；宫廷非常满意地将创造新制度、并永久解决财政问题的任务交给他们的聪明智慧。宫廷一直坚守着不干预的方针，它没有任何政策，只有满心的希望。主动权交到了每个人手里。国会将由新成员组成，他们互相没有联系，也没有党派组织。他们需要一定的时间摸索自己的道路，他们也将失去调停者和引路人。在那一时刻，统治权后退了，为的是实现政府的最高目标；君主制自行转入无政府状态，静观着下一步将出现什么情形；国王既想避免自己站到那些经常围绕着宫廷的阶层的对立面，也不想站在那个它希望获得其帮助的阶层的对立面。

政府放弃了选举和中庸的授权指导原则赋予他们的优势；政府希望特权阶层最起码也会跟其选举人一样地讲究情理，他们因此而丧失了最大的机会。人性总是倾向于低估那些尚不明显的危险。米拉波即使不算一位深刻的思想家，起码也算一位敏锐的观察家，但他也曾想象，三级会议的整个使命在一个星期内就能完成。很少有人看出“特

权”这个词背后隐含的野心，也没有谁看清财政改革与社会变革之间的巨大差别。中等阶层在攻击野蛮的残余封建制时向往的是颠覆那种将财产和权力赋予少数人的环境。对于自己在权力分配中受到的限制提出批评，实际上是在攻击财富的集中化。这两种互相关联的想法，正是大革命的隐秘的动机。在那个时代，根据法律，有权就有财富，这一点是自印刷术发明以来人类作出的最重要的发现，当时却未被人们清晰地了解。但那种在地下翻腾的力量，已经被那些机智的保守分子认识到了，他们时刻保持警惕，为王国可能抛弃他们而进行着准备。因而，如果议会分为三院，就不大可能实现国王召开三级会议所欲实现之目标。如果分为三院，最后要么四分五裂，要么中等阶层的议会代表可能无法完成他们的主人和雇主——下等阶层——为他们所提出的目标，那时，下等阶层就会利用暴力来实现自己的目标。

在三级会议开会之前，马卢埃又一次对内克尔提出严肃的忠告：“你现在已经知道了法国的愿望；你知道授权指导原则，但你不认识那些议会代表。不要把所有事情都交给你不了解的人来随意决定。应当立刻将人民的要求转向制定一部宪法，赋予它们以法律的力量。在你还拥有不受约束的行动权力的时候，赶快行动。在君主已对尚保持忠诚并充满希望的国民作出最重大的让步的时候，你所采取的行动会获得人民的喝彩。今天，你是至高无上的，也是安全的。而到了明天，就时不再来了。”

马卢埃尤其建议政府控制那些已被证明为正当的权力，而将只会引起争议的权力交给代议士们去决断。内克尔则信守自己经过深思熟虑而定下的中立立场，他希望，在获得完全的自由后，问题就会迎刃而解。他不愿意支持某一方，因为他不能确信支持一方并不会冒犯另一方，他因此而错失了成为各方均可接受的仲裁人的良机。他也认为，自己没有作出任何决定，那他的敌人也就找不到借口。上等阶层或许会明智地得出一个结论，尽管王室和他们自己面临这么多危险，

但现在应当把国家的利益放在自己的利益之上，承担起作为普通人所应承担之义务和负担。

然而，没有一方会退让。平民阶层不可能看不出，时间在他们一边；也不可能认识不到，他们可以迫使其他等级与他们合作，从而确保摧毁这些等级的特权，让游戏按自己的规矩玩。根据很多选区全体居民的强烈要求，其他两个等级被禁止联合投票。他们的抵制是正当的，只能通过国王或人民的干预才能予以克服。如果他们立刻就作出退让，并借助深思熟虑在5月份就完成到8月份的动乱中才实现的目标，那他们的政策就有可能是正当的。尽管存在这些难题，上等阶层也面临这些危险，三级会议还是在令人难忘的日子——5月5日召开了。内克尔希望会议在巴黎举行，因为这里是金融家们的聚居地。人们提出了四五个开会的地点。这时候，国王终于打破了沉默，说应当在凡尔赛举行，他考虑的是方便自己打猎。他看不出有什么值得担心的事情正在迫近首都。不过，自那之后，一些地方时不时爆发的骚乱和某些选举人的公开言论，开始使他改变了看法。

在会议开幕那天，王后进入会场时得到的是难堪的沉默，但她的反应是显然非常高兴、极为优雅地对会议致以迟到的祝贺，这给她赢得了热烈的欢呼。当她经过国会代表中的平民代表时，他们都对她表示喝彩，只有普罗旺斯省的第三等级议员除外，因为他们中间有米拉波。只有他发出嘘声。还有两位女士从同一扇窗户观看议会开会，她们是内克尔的女儿和外交大臣蒙莫兰（Montmorin）的妻子。一个人对于自己见证了近代史上最伟大的一幕而自豪，另一个人则对不祥的预兆忧心忡忡。她们两人都是正确的；那议员们中间弥漫着一种自信而热情的情绪。跟我关系很亲近的一位亲戚1846年在罗马，当时，正是新教皇进行改革的那段激动人心的时期，当时的教皇是整个欧洲最受欢迎的人物。他们问一位跟他们住在一起的一位意大利女士，为什么她对所有这些示威游行这么忧心忡忡，她回答说，“因为，1789年，我在凡尔赛”。

一直反对内克尔的大臣巴朗坦（Barentin）始终对三级会议心怀忧惧和厌恶，他继国王之后讲话。他是一位法国法官，他除了古代法兰西实行过的制度之外，对于任何治理形式都不感兴趣。尽管如此，他也承认，大家团结起来进行思考是合乎理性的解决办法。他又说，仅靠共识并不能解决问题，他强烈要求其他两个等级放弃自己的豁免权。内克尔则把他的听众们搞糊涂了，他背弃了首相一直坚持的立场。他向其他两个等级保证，只要他们作出已经许诺的让步，那么，由于实行分开投票，他们不会被第三等级吞没。他说话的口气好像是他们的保护人，条件是，他们必须服从一般的法律，按与自己相称的比例交税。尽管他没有明说，但却暗示，他们拒绝给予国王的东西，将被人民抢走。在他的财政预算报告中，他低估了赤字水平，对于宪法，他也未置一词。伟大的一天就这样草草收场了。议员们返回之时，应当由司仪官引领，我们很快还会再次看到这位官员。平民等级议员却拒绝了这位司仪官，因为前一天，他曾要求他们腾出他们在教堂的中殿占据的地方。于是，他们把司仪官的训令置之脑后；因为政府权力的批准权已经交给了议员们，他们成了一个杠杆，借此，那个人数最多的等级推翻了君主制；就这样进行了七周之后，由于一篇讲话，终于爆发了世界历史上所进行过的最大一场宪制斗争。

---

(1) Montmorency，1493—1567，法国陆军元帅，弗朗西斯一世、亨利二世和查理九世时的重臣，曾镇压波尔多反抗盐税的叛乱，在与胡格诺教派的战争中负伤而死，称号为Duc de Montmorency。——译者

(2) 该图案象征法国王室。——译者

(3) 1756—1763年间英国、普鲁士、汉诺威与法国、奥地利、俄国、瑞典、西班牙之间进行的战争，法国在其中丧失了很多海外殖民地，而英国则成为海上霸主。——译者

第四章　三级会议之集议

1789年5月6日拉开帷幕、6月27日闭幕的那场戏中传达出来的看法就是：国王将使法国人民享有自由，因为国王将听取他们的每一个呼声；应召显贵们已经提出了没有任何条件限制的普选权，最高司法机构也公布了未来的宪法，教士和贵族在大选期间已经作出了最严肃的承诺；还有孟德斯鸠和伏尔泰所称赞的英国的样板，还有更有说服力的美国的榜样；当然还有本国的经典作家们，他们一直七嘴八舌地宣称，所有权力都必须受到控制，群众必须被从贫穷中拯救出来，个人决不能受到强制约束。

当第三等级出现在凡尔赛时，他们在那里要求得到自然赋予人类的共有资产，而他们一致认为，他们以前被不公正地剥夺了享有这种资产的权利。他们并不想跟国王过不去，国王已在受到打击之后屈服了，不敢跟他们叫板了。他们是希望与国王也公然所反对的那些阶层达成协议。在他们跟国王、跟贵族一样自由之前，他们不可能得到真正的自由。现代的绝对君主制已经退却了，但土地的古老所有者却仍然存在，他们仍然在国家中占据着特殊地位，仍然有一个复杂的荣誉和强征暴敛的制度，他们仍然可以通过这套制度羞辱中产阶级，使下等阶层一无所有。有教养的大众可以自己养活自己，只需要削减这些特权以使贵族阶层不再占有优势地位他们即可满意。但乡村民众所考虑的却是废除早已过时的封建制加给他们生活之上的每一样负担。

这两个阶层并没有分裂。他们共同选举产生了他们的国会代表，政治意义上的民主党人与社会意义上的民主党人之间的裂缝还不显眼，尽管在现代社会，这已经成为一个重要的问题。构成两个阶层之政策的是同一个原则，他们使用着具有相同含义的用词。他们要求既在国家活动中，也在社会生活中，都享有自由。他们提出，必须停止

压迫，不管是打着国王的旗号的压迫，还是打着贵族制度的旗号的压迫。一句话，他们除了要求自由之外，还要求平等，要求同时消灭封建制和绝对君主制。平等是这两个阶层最迫切、最主要的要求，因为国王事实上已经让路了，而贵族却还没有。

以后还将持续进行的战斗，立刻就在平民与贵族之间爆发了。这是那些由于法律的压迫而注定要陷入贫穷的人，与那些以牺牲他们为代价而获取自己财富的人之间的战争。如果法律保持不变，则一方就将因为匮乏而丧生；而另一方如果作出让步，就会被消灭。因而，这是一场生死攸关的冲突。

攻击的真正目标并不是活着的地主们，而是还没有被埋葬的过去。这与社会主义没有多大关系，也不关地租高昂、年景不好、地主贪婪的事。人们所考虑的并不是所有这些，而是希望摆脱不合理的、模糊不清的法律，正是由于这些法律，一个贵族的土地只用交纳3法郎的税，而一个平民的土地却要交14法郎，仅仅因为一个人是贵族，另一个人不是贵族。人们主要是针对这一点，而提出了自由主义的要求。

选举已经突然使下面一点变得明确了：如果说这个国家的一部分财富曾经被国家拿走，那么，另一部分就将被人民拿走；一个自己制定自己的法律的自由社会，将不会允许统治阶级对无人保护的民众进行那种由来已久的强征暴敛了。当应召显贵们建议给予每个人投票权的时候，这一后果，对于他们来说，并不是显而易见的。在事态发展过程中，人们才逐渐看清这一点，而在大众的要求中，没有任何有关贵族利益的规定。

面对巨大的危险，特权阶层收紧了自己的队形，向国王施加压力，要求他抵制变革，以确保其不受伤害。特权阶层人士变成了保守派。廷臣都站在他们一边，其领袖是达尔托瓦（d'Artois）伯爵，包括王后及其最亲密的圈子。

国王仍然坚定地相信，民众政府（popularity）是最好的权力形态，他要依靠富裕的贵族们对于民众的深刻恐惧迫使他们服从他的意志。因此，在第三等级施加压力使贵族不能采取行动之际，他都在静观事态的变化。在经历了冗长乏味、一无所获的五周之后，第三等级发起了自己的进攻，国王则可能失去了信心，也可能是出于同情，一步一步地站到了贵族一边。面对即将到来的前景不明的变革，国王退缩了。

当第三等级的代表们在5月6日早上相聚讨论国是的时候，他们彼此互不相识。当时他们必须谨慎从事，并占据一些阵地，使自己不至于分裂。不过，只要他们的权力仅限于认可政府的权力，而并不讨论更为复杂的问题，他们的一致同意就不会怎么危险。其他等级代表当时都觉得，他们很快就可以检阅自己的收获。但这次投票，贵族以141票的多数表示赞成，教士则只以19票的微弱多数赞成。人们立刻就注意到了，特权等级也已经出现了裂痕，教士等级中站在第三等级一边的人数，几乎跟站在贵族一边的人数相当。明智的做法是给他们时间，让他们在妥协的办法用尽之前，在他们还找不到团结行动的理由之前，就放弃暴力。中庸的政策是马卢埃所主张的，他具有洞察力和实际经验，长期服务国家使他老练成熟。但人们却说，他曾经为奴隶贸易辩护，他企图排斥公众参与政治辩论，他甚至在未经授权的情况下，就宣布保护上等阶级实际的和形式上的要求。他的话很快就在议会中没人听了。但他是个具有正确判断力的人，因为他既不受古代的成见的影响，也不为现代理论所左右，他从来没有忽视可能有利于某个阶层的公共利益。有利于穷人的最慷慨的一个提案就是他后来提出的，正是在他的推动下才召集了议会，为的是与其他等级进行协商。

他得到了穆尼埃（Mounier）的支持。穆尼埃是那个时代思想最深刻的人，在议员们中也最有声望。他是格勒诺布录（Grenoble）的地方行政官，他曾用高明的艺术和智慧管理多菲内省（Dauphiné）的

地产，使所有等级、所有派别的人都能和谐共事。他们要求平等的代表权，他们给其选出的国会代表授以全权，而并没有写什么书面授权指导原则，他们仅仅要求应当建立一个自由政府，以使他们能够最充分地发挥自己的能力；他们已经作出决定，他们省获得的特许权，是不应与国民新的、理论上的权利相提并论的。在穆尼埃的指导下，高级教士和贵族们联合宣布，人的主要自由是由自然赋予人的，而不是由容易朽烂的头衔证书授予的。旅行者曾将有关英国制度运转的知识传授给他，他属于孟德斯鸠学派；但他是个不受教条束缚的信徒，是个有识别力的崇拜者。他认为，孟德斯鸠是激进的非自由主义者（illibreral），他相信，孟德斯鸠提出的那个分权而又不使之分离的著名理论，其实是古人早早发现的很普通的见识。他认为，国家的不同，不是表现为性质之不同，而更多地体现为进步阶段之先后，英国那样的政体不是适用于某个地区，而是适用于一个时代的。他属于华盛顿所代表的那一类政治家，以一种保守的气质而提出了一种具有如此强烈革命色彩的学说。在政治舞台的中心，掌权的大人物显示出他们缺乏同情心和吸引力。穆尼埃则拒绝见西哀士，并一直在公开抨击及贬低米拉波。他立刻获得了影响力，在公众中得到了声望，在建设性那一派中，他自然而然地成为领袖，这一派也一度占了上风。然而，在遭遇挫折之后，他那严厉而刚毅的性格却导致了不幸，由于他只有一条防线，因而战术上的失败就轻易埋葬了他的事业。他尽管早早就陷入绝望之中，曾对自己在伟大的6月中发挥的作用大声表示忏悔，在欧洲面前展示他的沉痛之情，但他从来没有动摇过自己的信念：任何等级、任何家族、任何人的利益都不能高于国民的利益。拿破仑曾用讥讽的口气对他说："你还是1789年时代的人。"穆尼埃回敬说："是的，阁下，那些原则是不会因为时代而变化的。"

他希望采用英国的模式，这就意味着：按财产选举代表，根据功劳而不是根据血统原则组建上议院，国王拥有否决法案的权力和解散议会的权力。光有保守主义力量的积极合作，是不能保证建立这一模

式的。要使自己的想法获得多数支持，需要其他等级的人改变立场，不是被征服而勉强改变想法，而是经过说服之后自愿改变想法。但米拉波和他的朋友们唯一的愿望是让贵族们出丑，揭露他们的顽固和傲慢，然后在没有贵族的情况下处理问题。而穆尼埃要实现自己的计划，却需要一种真正的和解。

教士们准备召开一次会议，在他们的干预下，贵族也同意参加这个会议。5月23日，非常信任穆尼埃的维厄内（Vienné）大主教宣布，教士们已经认识到了须履行平等纳税的义务。为贵族辩护的卢森堡公爵也作出了同样的声明。他说，他们的目标是不能改变的，不过，他又补充说，在宪法问题解决之前，这个问题也不可能得到解决。贵族们拒绝放弃以前实行的各个等级分开批准政府权力的模式。当平民等级反驳说，在国内纷争不已的时代效果不错的办法，未必适用于1789年这种田园牧歌般的太平时代，此时，如果他们轻看这些观点，是不能怪罪别人的。

这次会议失败之后发生了一件事，这件事证实了内克尔的想法：他的等候并不是徒劳的。他接受了米拉波的提议。在这之前，米拉波一直因为他私生活中显眼的丑闻而声名狼藉，他出于生存压力而写的著作，也没有能够恢复他的良好名声。人们对他敬而远之，不是因为他跟他那帮人一样残忍和道德败坏，而是因为他有谎话大王和剽窃的恶名：在一次蹲监狱期间，他在与迪蓬·德·内穆尔（Dupont de Nemours）的通信中得到了一份重要的备忘录，其中体现了杜尔哥关于地方政府的思想。他抄写了一遍这份手稿，把它呈送给首相，说是自己的作品，又将另一本作为杜尔哥的作品出售给书商。后来，他威胁说，他要到普鲁士出版他的信件，但如果政府愿意掏出他能从出版这些书信中挣的钱，他可以不出版。蒙莫兰拿出了这笔钱，但条件是他放弃自己在普罗旺斯的候选人资格。米拉波答应了，后来把这些钱花在游说上，又通过出版他写给国王的信挣了更多的钱。在竞选期间，他靠着自己的冷酷、厚颜无耻和钱财，很快就占了上风。那些反

对他的贵族们未来都将感受到他的能力。骚动爆发后，他亲自去抚慰他们，他在200名随员的护从下从马赛跑到埃克斯（Aix）。他同时被两个地方的第三等级选上。于是，他来到了凡尔赛，希望弥补自己投入大选的钱财。在那儿，人们很快就看出了，他拥有的精神上的能力之高，与他行为之卑劣，实在不相上下。马卢埃曾形容他是唯一一位从一开始就认识到大革命将通往何处的人，他的政敌穆尼埃也坦率承认，他从来没有遇到过比米拉波更聪明的政客。他总是时刻准备着发言，总是充满生气，精明过人。他的最新言论经常被人引用，因为他的周围是一群能干的人，大多数是日内瓦人，他们擅长政治斗争，向他提供情报，密切关注公众的动向，帮他在报纸上说话。里瓦罗尔（Rivarol）说，他的头脑是一块巨大的海绵，里面吸满了别人的观念。由于即席讲话是一门新兴的艺术，最聪明能干的人争相阅读他的讲话，于是，米拉波立刻成了一位给人印象深刻的辩论家，或许是法国议会辉煌历史上最出色的辩论家，尽管他可能并不是最完美的演说家。他的父亲是一位非常出色的经济学家，他继承了经济学家对于一个获得大众支持的、积极的君主制的热情，同样也继承了经济学家们对于单院制议会的偏爱。

米拉波曾在1784年访问过伦敦，与辉格党人来往频繁，柏克曾引用过他的一段话。他并不喜欢英国，但他觉得，英国令人信服地证明了成文宪法的功效，证明了只要有不多几部保护人民自由的法律，就足以使堕落而无知的人民繁荣富裕起来。

米拉波思想的要旨是取消特权，获得至高的权力；因为他只希望使君主制倒向另一边，而并不想摧毁他愿意服从的君权。因而，他有的时候是最狂暴、最鲁莽的人，有的时候又无疑是温和而又知道克制的人；这两者都是精心筹划的。由于他一心追求一个固定的目标，因此，不管是原则，还是良心上的顾虑，或者是紧急事态，都不能令他半途而废，他也不会让某个内在一致的基本原理束缚自己而让自己陷入困境。在日常生活中，他是不可靠的、不能信任的人，但在危机之

中，他却是最稳固、最有用的力量。从第一刻起，他就走到了最前面。在国会开幕的那一天，他就已经准备好了第二天的事：他创办了一份报纸，形式是他给自己的选民的报告，政府试图压制它的出版，但他获得了胜利。这样，5月19日，他在法国确立起了新闻出版自由。

在他的推动下，第一个政治性俱乐部，也即后来的雅各宾俱乐部得以创建，而当时创建它的人们还不知道这样一个俱乐部的含义。米拉波只是对他们说，十个人同心协力行动，能够让成千上万一盘散沙的人发抖。米拉波开始的时候还比较谨慎，因为这个俱乐部是新兴的东西，他还没有多少支持者。他相信，国王才是真正的巨头，第三等级还完全没有准备好直接面对宫廷或发动革命。他觉得，与他认为注定要灭亡的秩序进行协商是没有成功希望的，他打算让国王与这种秩序分离开来。当调和的努力失败之后，他的机会来了。他请求马卢埃介绍他与首相直接沟通。他告诉马卢埃，他将严肃地警告首相，贵族们打算将其抵制行动推到极端，他的靠山只有国王。他许诺说，只要政府承诺信任他，他就将运用自己的全部力量来支持政府。、蒙莫兰拒绝见他。内克尔勉强同意见他，态度却相当傲慢，完全不是和解的样子，他见到这位可恶的访客后就问他能提出什么建议。米拉波对马卢埃说："你的朋友是个笨蛋，他很快就会得到有关我的新闻的。"内克尔一辈子都在后悔，自己错失了这个良机。而在当时，这次谈话只是让他相信，第三等级已经知道了他们的软弱无能，觉得他需要人来解救。

就在这时，教士等级的请愿书送到了他手中。当时，人们已经看出，贵族不可能接受平等纳税条件的约束，因此，第三等级觉得，自己跟教士有更多共同语言。5月27日，他们派出大批重量级代表去见教士代表，以和平的上帝和国民福利的名义请求他们不要放弃团结一致行动的计划。这一次，教士对政府提出了异议。

30日，又召开了会议，大臣们都出席了。跟从前一样，讨论也没有任何结论，6月4日，内克尔提出了自己的一项计划。他的建议是，大体上分开投票，国王则有最后的裁决权。这是一个有利于特权等级的解决方案，是其中一个特权等级请求他出面提出的。国王只是想得到他的钱，而并没有想取消他们的权力。教士们支持这一方案。这一方案让第三等级陷入困境，但他们很快就释然了，因为贵族们对此方案的答复是，他们已经下定决心证明只有自己的做法是正当的。由于这一决定，到6月9日，谈判破裂了。

贵族们的这一决定是在波里纳（Polignac）公爵夫人的公寓中作出的，她是王后最亲密的朋友，这一决定打破了宫廷与大臣们在三级会议召开之初达成的妥协。在这之后，贵族们还是明智的、前后一贯的。但当他们意识到这一妥协走得太远，让他们的命运落入充满敌意的多数民众的掌握之中，而他们的特权又没有任何保障的时候，他们就不再屈从了。马卢埃给他们作出了担保，他的同僚们却拒绝对这一担保承担责任，他们警告他，贵族们是不可信的。

没有人能够说，特权大厦中到底有哪些应当予以摧毁，或封建财产权中的哪些核心要素——不管它们是由契约还是由权威的因袭性习惯予以保障——应当继续维护。贵族们觉得，他们捍卫法律赋予自己的、或几百年来都无人质疑、或通过购买和继承得来的、或得到政府批准的、或由他们的选区居民明确予以认可的那些东西，是完全正当的。他们完全相信，维护他们所代表的那个阶级的利益，以及捍卫那个利益之存在本身，完全是合乎真正的自由精神的，因为自由依赖于各种权力之互相制约；他们也有理由相信，他们是在拯救国王。他们已经答应放弃财政上的豁免权，承担起平等纳税的义务，他们不能再退让了，他们现在也要求国王支持他们。属于他们这一等级的蒙特洛西埃（Montlosier）宣称，他们的理由很正当，论据却很糟糕。他们两次给了敌人以可乘之机。当他们看到教士们摇摆不定的时候，他们以197票对44票的多数投票通过，每个等级都拥有否决权，这样他们

就不再坚持三个等级各自投票表决的主张，而承认了对方提出的共同投票的主张。显然，整个国家都会支持那些不承认这种否决权、并准备驳回它的人士，于是，那个准备行使否决权的等级根本不可能做成任何事情。第二件事是，他们拒绝了政府的建议，这样，他们就使自己陷入孤立状态，成了一个障碍。他们已经失去教士的支持，现在，他们又让首相大为反感。除了对国王心存希望之外，他们没有别的指望了。他们既害了自己，也害了国王。这并不等于说，因为他们支持君主政体，他们就信任这位君主。他们犯了一个严重的错误，以为常规军要比没有训练的暴民有更强大的战斗力，他们错误地以为，八英里之外的群情汹汹的巴黎人，面对全副武装的军队，不可能保护这些议会代表；因为，这些军队是由英勇的法国绅士统帅的，几百年来，他们已经习惯了浴血奋战，现在也当然会为了他们的事业而战。

已经没有更多可做的了。和平手段已经用尽了。现在，只有故意触犯正统，才能满足国民的要求。整个国家已经对这种拖延策略和长时间的无所作为越来越厌倦了。第三等级、教士和政府竭力追求的妥协已经是徒劳无益的了。现在已经到了必须在采取强力手段与屈服之间进行抉择的时候了，第三等级要么利用他们所能利用的手段打败种种抵制力量，要么干脆就承认，这场伟大的社会运动在他们手里已经失败了，人民选出的是名不副实的人选。无所作为和拖延并不是一项政策，而是在为一项政策做准备。我们可以合理地说，他们在采取进攻性措施之前，希望尝试一切可能的办法；但如果以为他们开始的时候没有做某些事情，就得出结论说他们以后也不会做这些事情，那就太荒唐了。他们的敌人已经在他们之先犯了错误，现在他们做这些事情所要冒的风险要小得多了。

贵族和教士们的错招实际上已经保证了第三等级的胜利。贵族等级中有近50个人、教士等级中有100多人已经准备改变立场了。因而双方的人数对比已经不是势均力敌，而是2比1了。600名第三等级的代表不可能控制同等数量的特权等级的代表，但800名代表完全可以

打败400名代表。于是，6月10日，第三等级公开发起了攻击，并召集卫戍部队。米拉波报告说，有一位巴黎来的代表要提出一项重要的动议准备付诸表决。提出这项动议的人比这个动议本身更为重要，因为这标志着西哀士登场了。他可是最早提出革命思想的政治家，他在进入议会两个星期后所发表的第一次讲话中，彻底打倒了古老的法国君主政体。他是议会新成员，因为巴黎的选举推迟了，在议会已开幕3个星期后，巴黎的40位议员才坐进他们的座位，而西哀士是最后才被选出的。他对目前的停滞状态大加抨击，他相信，议员们对贵族的义务绝不能压倒他们对法国的义务。他提议，对其他等级发出正式加盟的邀请，然后，国会就开始着手赋予自己以合法性，如果别的等级参加，就跟他们一起行动，如果他们拒绝，那就在没有他们的情况下采取行动。他得到的答复当然是同意，于是西哀士提出一项动议，他们自己应当宣布自己是国民议会（National Assembly），这是它应有的恰当的名字。

尽管马卢埃甚至米拉波提出反对，但6月17日，这项动议以491票对90票的结果获得通过。所有的税收项目均须由国民议会决定。西哀士据以采取行动的深层次的原则是，第三等级事实上就是全体国民，上等等级则不算国民中重要的组成部分。

在他看来，上等阶层甚至不是自然而然地、正常地生长发育出来的，而是一种令人作呕的赘疣，是一种负面的东西，应该被割除，而不能增加。不应当存在的东西当然也不应该有代表权。第三等级的代表就能代表全体国民。他们就足以治理国家，因为他们就体现着公共利益。

西哀士从来没有担心过，其他等级与会可能占据多数地位而使自己的动议得不到支持。那些拥有强大说服力的人士经常使用他的策略：西哀士之所以征服他的听众，靠的不是坚实的论据，而是自明之理的简明易懂。

第五章　网球场誓言

上周我们已经看到，花了很多时间进行的毫无结果的协商，最后陷入僵局：第三等级拒绝采取行动，除非其他两个等级与他们一起行动；其他两个等级却坚持分开行动，因为这是他们的授权指导原则和国王所规定的。

在西哀士的推动下，第三等级改变了他们的方针。西哀士向他们提出，他们不应当再等待其他等级了，而应当在其缺席的情况下自行行动。他在自己那本著名的小册子[(1)]中论证说，他们事实上就等于整个国民，他们有代表国民的权利。而他的理论就要转化为实践了，因为现在，他们不仅有这个权利，也有了权力。他们了解这一点，因为教士们正在转变立场。6月18日，星期四，即宣布国民议会成立的次日，是个节日。星期五，教士们在是否加盟的问题上分裂了。加盟提议遭到否决，但反对该提议的人士中有12人却声明，只要共同投票决定的事务仅扩展到包括审议政府收入，他们就可以站到另一边。少数派立刻接受了这一条件，并因此而变成了多数派。其他人于是也同意联合投票，到晚上6点钟，149名教士投票支持第三等级。6月19日是决定性的一天，因为，这一天教士转向了革命的立场。这之前，第三等级由于自己受到质疑的、胆大妄为的行动而受到所有人的指责，就在此时，下层教士却放弃了自己的特权，加入了他们的事业。

王太子刚刚去世，国王一家躲避到马尔里（Marly）。就在教士们投票当晚10点，巴黎和鲁昂大主教赶到那儿，向国王描述了这一事件，并安慰他说，高级教士中，除了四个人之外，还都仍然坚守本等级的立场。在他们之后，又来了一位跟他们完全不同的访客，他觉得国王有必要了解此事。这个人命中注定了将在好几个政府中担任最高级别的国家官员，成为后来的共和国、帝国和君主国中最杰出的部长

（大臣），将在维也纳主宰欧洲各国元首，将在伦敦支配欧洲各国的国务活动家，他将作为世界上最精明的政客，而被人广泛地恐惧、憎恨或崇敬。

这个访客就是塔列朗，他也在深夜赶到马尔里，请求与国王密谈。他是宫廷不喜欢的人物。只是在法国教士集体请求下，他才获得奥顿（Autun）主教的职位，教皇曾想挑选他为红衣主教，但路易不许提名他。现在，国王也拒绝见他，而让他去见自己的兄弟。达尔托瓦伯爵已经上床了，但主教是他的朋友，所以同意见他。塔列朗说，政府有必要采取强硬行动。国民议会的做法是非法的、愚蠢的，除非现在就解散三级会议，否则，君主政体就要被摧毁。塔列朗愿意跟他的朋友们一起组成一个新的行政管理当局。有几位朋友跟他一块来了，现在就在下面等着。通过最近的暴乱才组成的、也因为这种暴乱而声名狼藉的国民议会，应当被解散；应当依据某个经过修改的选民资格规定，选举产生一个新议会；只要充分地展示一下力量，就能防止他们的反抗。塔列朗提出，要扭转内克尔的政策。他认为，这种政策是软弱的、摇摆不定的，它已经把法国交给西哀士随意处置。他希望恢复国王的主动权，由国王控制局面，从而实现人们所期望的宪政变革。

伯爵穿上衣服，把这些建议告诉国王。国王也讨厌内克尔的一味退让，也希望看到他被赶走，但却希望代之以从他自己的圈子中选出的亲信。因此，他一口回绝了塔列朗的建议。当时塔列朗就相信，再效力于国王已是徒劳的了，并对伯爵说，此后，每个人都会为自己想办法了。伯爵承认他说得对。在阔别25年之后，他们又回忆过这次谈话，当时，其中一位手执法国王冠虚位以待，另一位则以路易十八的名义从他手里接过了这个王冠。

国王之所以断然拒绝塔列朗，是因为他自己已作出了一个重大决定。内克尔等候的时机已经降临了，也即，提出一部被广泛接受的、有明确界定的、忠实地反映人民深思熟虑之意愿的宪法，赶在国民议

会之前下手，并压倒国民议会，因为国民议会可能导致危险的动乱和长期的议而不决。早在5月份，内克尔就曾提出过这些措施，却遭到拒绝，他当时也没有继续坚持。但现在，曾被不明智地拖延的政策显然时来运转了。面对迫在眉睫的危险，信奉自由主义的政府官员秘密提出了建议，他们也确信，国民议会很快就会走向极端。米拉波本人对国民议会的活动大为震惊，马卢埃也有充分的理由期望采取坚定的措施击退西哀士的革命观点，遏制其地位迅速上升。王后本人和宫中权势人物都请求内克尔修改他的宪法方案；但他不为所动，国王也支持他。他们已经决定，下个星期一，将由国王宣布这些被认为远远超过国民议会所提出、并将因而宣告国民议会为多余的全面措施。

正是这块大石头挡住了塔列朗出任首相之路，它摧毁的是坚固的基础结构本身，而不是那虚幻的影子。这个计划体现了政治家的才干，是内克尔政治生涯的巅峰之作。但他却没有与他本来可以充分信任的人进行沟通，对这一计划严守秘密。这被证明是致命的，因为这个秘密只保守了12个小时。由于亲王们拒绝让三级会议使用他们的骑术学校，所以，三级会议只能使用三处建筑，而不是四处建筑，第三等级由于人数最多，所以准备占用举行正式仪式的大厅。但现在却有人开始收拾这个地方，因为国王马上要使用。

6月20日，星期六，天还很早，宫廷司仪官找到国民议会主席、天文学家贝利（Bailly），说国王下周一要用大厅，并说，原定那天要开第三等级的会议也得暂停。贝利对此并不惊奇，因为，他的一位做眼线的朋友已经警告过他将要发生什么事情。但国民议会会期已经一再推迟，才定在那一天，议员们已经准备来参加会议了，这个通知来得太晚了。贝利认为，这是有意侮辱国民议会，是政府恼羞成怒发动的反击，是对最近的投票的惩罚，他推断——而根据我们所了解的情况这完全搞错了——国王将要发表的讲话将是敌意的。因此，在接下来发生的那著名的一幕中，他表现得极为庄重。他是高贵的议会代表的领导人，却被挡住不让进去。大厅的门只开了一个小缝，让他取走

自己的文件。代表着整个法国的国民议会发现，根据王室的命令，在预定的开会时间，自己被挡在走廊上不能进入大厅。

这个时候，西哀士盛气凌人的逻辑还没有引起国民议会议员们的怀疑和分裂。温和派和革命者都愤怒了，他们都有一种被某种荒唐的权力冒犯的感觉。包括西哀士在内的一些人提出，他们应当把会址迁到巴黎。不过，他们在附近一个无人打球的网球场上找到了活动场所。在那里，穆尼埃俨然成了领袖，他提出了一种观念，既防止了一些危险的方案出笼，也使他自己重新恢复了一度有所削弱的影响力。他提出一项动议，议员们在给法兰西制定出一部宪法之前，应该信守永不分裂的誓言。议员们立刻就发了这个誓，只有一人例外，他给自己的名字加了个"持异议者"，后来他从后门猛推开人群跑了，要不然会被他愤怒的同事们给撕碎。这一戏剧性的行动，对于他们完成三天前要做的事情，并没有多大帮助。代表们明白，制宪议会只能是单院制，为了制宪，必须将立法权转让给他们，不能受到约束，也不能被罢免。他们的权力不能受到上议院的限制，因为两个上院都被吸收进来了；也不能受国王限制，因为他们无须国王的认可，也不接受他的否决；也不受国民的限制，因为他们已经发誓不能解散。

网球场上真正发生的事件是，各个派别都团结起来反对国王。他们采取了更加激进的、进行不受限制的变革的政策，甚至超出了西哀士本人的想象。宫廷的处理不当推动它的支持者成了这场政治运动的急先锋。最后一位坚持给予王室以保障措施的保王主义者只能从后门溜走。

马卢埃曾想提出一项条款来挽救国王的权力，但他决定不提出来；即使提出来，也会被拒绝。在米拉波看来，17日的议会决定预示着一场内战，但现在，他也勉强跟其他人一起投了赞成票。

就在国民议会在凡尔赛举行其临时的、非正式的会议的时候，国王在马尔里的御前会议上研究内克尔的重要建议。经过一番抗争，在作出了一些重大让步后，首相保住了他的建议的主要内容。他们正在

收拾文件，准备散会的时候，一位私人信使来叫国王。国王走出去，并叫他们等着他回来。蒙莫兰对内克尔说："这是王后的信使，一切都完了。"国王回来了，将御前会议改在星期一于凡尔赛举行。政府就是通过这种形式得到那天早上发生的事情的报告的。网球场上的狂热，使欧洲具有最强烈自由主义色彩的首相所深思熟虑的计划功亏一篑。确实，正是这位王后，就在这么一刹那间决定了，本来在那年的6月份已经接近实现目标的法国，最后却坠人长达25年、基督教国家历史最恐怖的岁月。

由于网球场会议而改期的大臣们的御前会议倒向了贵族，决心为了贵族们的利益而恢复旧政制的原则。它作出决定，国王应当废除国民议会最近作出的种种决议；应当坚持三个等级分开开会的原则不变，只有在不涉及特权和宪法等问题的时候才可以一起进行辩论；国王也应当再次确认封建主的权力，甚至确认其税务豁免权，除非是其自愿放弃这些特权，国王也应当拒绝承认不分哪个等级均可从事公共管理的原则。

内克尔的宏伟计划的一部分被保留下来，国王所作的那些让步如果放在几周前，肯定会受到人们的热烈欢呼，而自由制度所具有的不可避免的逻辑也使得很多人觉得，国王6月23日的讲话应当被承认为一个更为伟大的法国宪章。这是阿瑟·杨的看法，也是古弗尼尔·莫里斯（Gouverneur Morris）的看法，他曾给美国宪法打上了最后的印记；这也是杰斐逊的看法，正是他起草了《独立宣言》；连西哀士本人后来也这么看。

正是考虑到这一点，一直到最后一刻，内克尔都犹豫不决，他还在准备着星期二早上去参加国王的会议。但他的朋友、家人、女儿，那个时代的奇才，都说服他，让他明白，他去参加会议，也不可能得到认可。在这样一个严重的危机时刻，这种举动只会使他的方针中被保留下来的重要内容受到损害。于是，他卸下了他的马车，脱掉了自己的宫廷礼服，留下那个空缺的位子，宣示自己的失败。那天晚上，

他得到了被免职的命令。内克尔惹人注目地缺席会议；国王讲话中不容讨论的措辞；国民议会的政令被宣布废除，这一命令是有效力的，并且立刻就生效，而国王作为补偿提出的那些妥协却是遥远的，算不上法律；国王也公开表示支持贵族：所有这一切，让国民议会大为惊恐。在各方已经存在严重对立的情况下，将宪法问题从国民议会的议题中取消，而交由各等级分别展开辩论，等于宣告了自由政府的终结。国王所持的立场实际上是根本守不住的，因为三个等级分为三院的制度已经终结了。因为，就在22日，星期一，以波尔多大主教和维厄纳（Vienne）大主教为首的149名教士代表已经加盟第三等级。教士代表已经获得过合法的授权，并有能力采取这一步骤。现在，革命派不仅在民众一个一个的投票中取得了优势，也在按等级进行的投票中占了上风。因而通过强制措施将他们分开，几乎没有任何成功的希望。

路易十六最后宣布，他决心维护人民的幸福，而如果代表们拒绝合作，他将独自承担这一使命；他指控代表们离开三级会议。第三等级现在坐在自己的国民议会中，多数教士代表仍然留在三级会议中，但对未来却心中无谱。他们的不确定性立刻非常幸运地得到了缓解。司仪官德勒 - 布雷泽（Dreux-Brézé）又出现了，他戴着他那紫红色的帽子，带来了国王的口信。大家吵吵闹闹，要他脱帽致敬，但他的答复却非常傲慢，很多年后，他的儿子在一个公开场合描述说，他拒绝重复他已经说了一遍的话。于是，当他问，他们是否已经听清了国王要求他们离开的命令，他得到的是令他难忘的回敬。米拉波大声喊道："是的，但如果这是在强迫我们，那就请用暴力把我们赶走。"布雷泽的答复是——这是正确的——他不承认米拉波是国民议会的领导人，他转向议会议长。而贝利走到米拉波前头，并说，"站在这里的是全体国民，它不接受任何人的命令。"听到这些话之后，司仪官好像突然意识到陛下还在里面，于是他不再争论，返身回到大厅中。就在这一刻，旧秩序已经变了，并为新秩序腾出了地方。西哀士具有一种给

自己的思想安上一个锐利的刀锋的天赋，十天前他刚进入议会的时候就说过一句话，“到了砍断绞索的时候了”；现在他又开口了，他以极为简洁的话语概括了目下的形势：“你们昨天是什么，今天也是什么。咱们就别理今天的命令[(2)]了。”就这样，作为一种力量而非作为一种政府形态的君主政体，没有受到责骂，没有被消灭，也没有受到谴责，而是根本就被人们故意视而不见。随之而来的将是君主政体遭到攻击、被消灭、被谴责，而洞烛先机的人士此刻已经看到了断头刀落下的第一道冷光了。米拉波说，“国王已走上通往断头台之路。”

国王在6月23日的讲话中答应削夺特权，但人们要求的是交出全部特权。国民议会接受了西哀士提出的几何学般严谨的推理，网球场上又发生了令人吃惊的事件，结果吓得国王跟贵族结成了同盟，他将自己的事业与贵族们的存亡捆在了一起。他选择了支持跟他的利益不一致的利益，他选择了跟一个根本不可能帮助他的等级站在一起，他们不可能为他替他们作出的牺牲给予任何回报，他们根本不可能再保护自己一分钟，而他就要被毁在这些人手里了。6月23日的失败在当时就已能看得很清楚了。国民议会在赶跑布雷泽之后，倒也并没有继续闹事。内克尔同意交出职位，使他的声望猛增。在国王的声明影响下，有47位贵族投向了第三等级，他们只是贵族中自由主义少数派中的一部分。塔列朗也率领25名高级教士转而支持第三等级。于是，国王屈服了。他下令还在顽固的权贵们也加入国民议会。这些权贵以非常真诚而严肃的口吻警告国王说，如果就这样屈服，他将失去自己的王冠。达尔托瓦伯爵则反驳说，如果他们竟死硬坚持，国王的生命就将处于危险境地。只有一位因为言谈优雅、举止令人敬畏而声名鹊起的年轻贵族说了下面这句话，但也仍然没有能够打动国王的心。卡扎莱斯（Cazalès）喊道，“国王可死，但君主政体不能亡。”

路易十六在6月27日撤销了他在6月23日堂而皇之地宣布的东西，让自己脸面丢尽，因为，已有一个致命的秘密。整个巴黎都愤怒了，人民向议员们保证，只要需要，他们就将跟议员们并肩作战。但他们

会对住在凡尔赛、又拥有那么多军团的国王有什么影响呢？正好在这个时候，首都训练最精良的一支军队——法国近卫团发生了一次哗变，将王室的存亡交到了手无缚鸡之力而又不稳定的政府顾问们手里。军队是不可信赖的，内克尔早在2月份就对此有所察觉。6月的最后一周，英国、普鲁士和威尼斯公使都报告本国政府说，国王已经无能为力了，因为他已指挥不动军队了。手头可以支配的军队已不足以对付国民代表。国王下令征召瑞士、阿尔萨斯和瓦龙[(3)]等地比较忠诚的军队，有10团外国军队，总共有3万人，紧急驰援凡尔赛。他们是王室的最后希望。王室曾告知其可信赖的朋友，只要前线的卫戍部队退守凡尔赛，就可以坚守下去。达尔托瓦暗地里对其中一人说，将会有很多人头落地。他说了一句不祥的谚语，这句谚语在另一场悲剧中名垂青史了：想吃到煎鸡蛋，就不能害怕打碎鸡蛋。

---

(1) 可能是指当年初发表之《第三等级是什么》。——译者

(2) order，也有秩序的意思。——译者

(3) Walloon，主要居住在今比利时东南和南部以及临近的某些法国地区的一个民族。——译者

第六章　巴士底狱之陷落

在出现了布雷泽那段戏剧性插曲之后，国民议会已没有心思认真对待国王6月23日的讲话了。研究哲学的观察家一定会对国王作出的合乎政治进步精神的让步感到满足了，在英国历史上，从来没有过由国王出面进行这么广泛的变革的事。然而，这些妥协仍然不能安抚人民。在那些日子，人们有一种普遍的看法，而重农学派的经济学家们显然会认可这种看法，也即，对于自我治理的原则来说，次要的自由，如果受到足够充分的保障，要比正式的保障措施更有用；它的优势在于能够在日常生活中经常被用到，能带来实惠；而那种正式的保障措施则仅存在于理论领域，其益处是没有把握的，不能保证其开明和正义。一个明智的、诚实的、有悟性的政府所能带给人的益处，大于由某种不确定的观点全盘统治可能带给人的益处。不过，哲学家们容易接受这种观点，而议会代表们却听不进这种观点，因为他们已经下定决心：他们必须制定出一部宪法。国王主动给予的一切，还有更多的东西，他们都打算获得。而国王坚持要维护的很多东西，他们也决心予以摧毁。国王主动给予的东西，说得好听点，也已经掺杂了各种杂质；因为那些拥有令他们生气的特权、豁免权和好处的等级，将会继续存在下去。正是为了反对这些东西，革命运动中的最暴烈力量已经擂响了战鼓。为了消灭这些东西，国民已经对其代表给予了谁也无法废除的支持，给予了他们以不受质疑的权力。

假如国民议会满足于国王给予的那些好处，无条件地屈从于贵族，并为了换取进行一些政治改革，听任民主制度在整个社会面前丢脸，那它就算是背叛了它的选民。正是出于这种考虑，它必须有所作为。它也是根据一项原则而采取行动的，这个原则并不是什么新东西，它实际上源出于中世纪的上帝，但刚刚被授予世俗权威，这一原

则就是：法律并不是发号施令的最高统治者的意志之体现，而是服从命令的国民的意志之体现。这一学说的精髓就在于，妨碍自由乃是罪恶行径，绝对的权力不是一种可与其讨价还价的东西，而是应予消灭的东西；而对于这种绝对权力之反抗，并不关涉利益，亦非为了方便，而是一种神圣的义务。美洲独立战争中流出的每一滴血都是比其事业低级得多的一项事业中所流的，是为了反抗一种比6月23日的法王讲话中所承诺之制度更为正当的制度而抛洒的。如果华盛顿不是一个一般意义上的谋杀犯，那么，如果第三等级可以并且必须使用暴力反对宫廷提出的有违内克尔建议的、既有让步也有顽固的措施，那这正是他们的使命。第三等级的胜利是全盘性的：他们已经使三个等级合而为一了；他们已经迫使国王收回了自己的声明，让他那曾经蒙受耻辱的大臣官复原职；他们已经暴露了他们的对手的脆弱，他们已经使国民成了他们的靠山。

6月27日，米拉波散发了一份结合了胜利与妥协的致辞，这是他作为国务活动家采取的第一项行动。他说，国王讲话中包含着大量慷慨宽宏的主张，这些主张能够证明国王确实是个慷慨大方的人。他希望国民议会以感激之情接受这些主张，而拒绝那些没头脑的国王顾问们强加于国王的那些倒退的主张，并尊重贵族的那些正当权利。他想取精去芜，因而把路易十六与他周围那些妨碍他的人区分开来，如果按这条道路走下去，他或许会取得伟大的成就。他说，“过去的岁月一直是野蛮的兽类的历史，我们正在开启人的历史，因为我们不用武器战斗，而是进行讨论。我们所面对的不是敌人，而是偏见。”

这场胜利在给第三等级带来好处的同时也带来了损失。我们有理由认为，西哀士的忠告很有智慧，即让其他等级的人各走自己的路。而现在，在强大压力下加入到他们一边的那些原来的反对者，既有办法、也有意志对他们造成伤害。

教士一度曾广受欢迎。出身于农民的乡村教士也很贫穷，跟第三等级有一样的感受。国家的恩惠都给了那些出身高贵的人士，而他们

中有一位，即埃克斯主教曾公开宣称他的信念：如果说有什么人可以不用交税的话，那也应该是生活日益恶化的俗人，而不应该是富裕的教会阶层。当第三等级偶然发现，选举产生的宪法委员会中竟然没有一位教士之后，他们立刻发出呼吁，指出教士在这个委员会中也应当按其人数比例拥有相应名额。他们出于兄弟情谊而拒绝了这番美意。而实际上起草纲要的第二个宪法委员会，就由5位俗人与3位教士组成。贵族则不愿和解，拒绝与持有英格兰托利党人观点的人士结成同盟。对他们而言，各个等级分立，是保证他们已经继承到的、并且要遗传下去的东西之安全的最根本原则。他们坚持各等级分开开会的惯例。7月3日，有138名贵族出席了国民议会，到11日，还有80人出席。他们拒绝在联合组成的国民议会的分组表决中投票，因为他们的授权指令禁止他们这样做。他们的顾虑是真诚的，拉法耶特也有这种顾虑；但其他人则将这种拒绝理解为一种抗议，似乎是宣布国民议会不是合法建立的。于是，7月7日，塔列朗提出了一项废除授权指令的动议。不能允许这种指令控制国民议会，这些东西也不应当左右个人的选择。选区居民对一项决定已经发挥了一份作用，那他们就不可能再反对它。不管选举人最初的意愿是什么，最终的法案是由立法机构作出的。国王本人也在6月27日宣布，强制性授权指令是违宪的。然而，代表们宣布自己是永久性的，等于切断了自己与其选举人的联系。授权指令本来就已经是确保宪法保持在国民所划定的界限之内的唯一保障，这是防止出现不确定变化的唯一保险。只有国民才能决定前进的方向，给予君主政体、财产和宗教以保护，使之不为心血来潮的想法和民众感情的一时冲动所左右。

西哀士本来就没有指望从与他所谴责的其他等级的合作中得到什么结果，他觉得，某个贵族或高级教士不投票，要好于他们投票给错误的人选。因而他强烈指出，贵族拒绝投票，受影响的不是国民议会，而是贵族们的选区居民的利益。于是，他的修正案以700票对28票获得了通过。

与此同时，6月23日已经占了上风但在6月27日又丧失了这种优势的一派，现在则努力想挽救已经丧失的局面。路易十六又让内克尔官复原职了，又没有免除那些跟他作对的同僚们的职位。他告诉内克尔，他现在不能接受他的辞职，他会相机行事。内克尔不够敏锐，他没有能明白，一旦国王的敌人觉得他们已经足够强大到不需要国王了，国王自己就会被赶走。一个国王，如果仅仅因为他没有力量可以依赖而背弃自己的朋友，抛弃他已经接受的政策，那他很快就该去认罪了。国王成了那些不喜欢他、现在甚至鄙视他的那些人手里的一件工具。

然而，在这个关键时刻所需要的资源，其实是伸手可及的。几天前那个深夜，那位足智多谋的主教向达尔托瓦伯爵提出的计划，被一些水平稍差的密谋者重新捡了起来。7月1日，人们都知道，在德·布罗里埃（de Broglie）元帅率领下，正在靠近凡尔赛的地方修建一个容纳25000人的兵营，这位将军曾在七年战争中屡建功勋。街道上很快就聚集了来自北部和东部的军官，他们自吹自擂，说已经磨快了自己的军刀，一定能迅速解决掉那些野心勃勃的律师、恣意挥霍的贵族和已经脱去圣袍的教士们。他们竟然胆敢摧毁国家！

国王在采取这些措施的时候，并不觉得自己是暴力的始作俑者。巴黎已经出现了骚乱，在凡尔赛，巴黎大主教也遭到过袭击，被迫答应在国民议会上改变立场。另一方面，波尔多大主教尚皮翁·德·西塞（Champion de Cicé）找到他，恳请他不要向党派利益屈服，不要遵守在受到威胁之下作出的承诺。巴黎大主教却回答说，他已经答应了人家，而他打算遵守诺言。

40年后，查理十世声称，他的兄长之所以被送上断头台，是因为他在这个危急关头，没有断然骑上他的战马。路易十六确实相信，用大军将国民议会代表与巴黎隔离起来，就可以使他们屈服。他觉得，一大批犹豫不决的人会受到影响，会作出妥协，会听进劝告，从而获得奖赏。因而，用恐吓吓唬一下国民议会而不解散它，可能会更安全

一些。他已经拒绝听从塔列朗的建议，他仍然拒绝他的计划中比较强硬的那部分。他希望通过明智的运作，国民议会或许会放弃其发动叛乱、干那些不必要的傻事的想法。他也许能够恢复6月23日他发表讲话之后出现的那种局面，那一天，是他最后一次按自己的意愿自主制定自己的政策。

对于军队的部署，内克尔了解的情况并不比别人多。7月7日，已经集中了30个团，还有更多军队几天之内就会赶到，那位元帅[(1)]要他的一位立功心切的参谋在其设在凡尔赛的总部中研究巴黎郊区的地图。

危机一天一天地在加剧，国民议会到了必须采取行动的时候了。它确实手无寸铁，但它可以依赖整个巴黎的人民，它也指望军队会士气低落。它的朋友们已经控制了金钱，它已经花了大量钱，用于为一场武装冲突进行准备。资本家站在他们一边，只有它才能阻止宫廷和贵族导致的国家破产的危险。奥尔良公爵的宅第——王宫（The Palais Royal）是一个活跃的组织活动的中心。事实已经证明，国王能力低下，不够真诚，已经没有多大希望了。因而，人们现在把这位公爵看成是王族中最受欢迎的人，他很富裕，又雄心勃勃，完全能够拯救已被路易十六搞得声名狼藉的君主政体。国王的朋友们都倾心于这种想法，在整个世界都已经由于他的性格中的缺点而对他心生厌恶之后，仍然为了他的利益密谋策划。过了一段时间之后，他们又想到了他的儿子，而他跟他父亲的性格完全相同，所以也同样不合适。不过，这一点要到一代人之后我们才能看清楚。

国民议会领导人清楚地知道自己的处境，他们并没有过高估计他们所处的险境。7月10日，他们那位敏锐的美国顾问莫里斯写道："我想，危机在人们没有察觉的情况下正在过去；现在，可以肯定必然会出现一个自由政体了。"不过，仍有一位法国元帅率领3万军队正在准备采取行动，几团瑞士士兵也在宫廷信任的军官伯桑瓦尔（Besenval）率领下部署在巴黎，这些士兵以可信赖和勇敢而著称，

命中注定他们要在这场事业中继续扬名立万。7月8日，米拉波打乱辩论秩序站起来，他开始采取行动，这个行动改变了整个世界的面貌，其不朽的效应，我们今天所有人，直到其生命的最后一天，仍能感受到。米拉波提议，向国王发去一份正式请愿书，警告国王，如果他不撤走军队，巴黎街头就将血流成河；请愿书中也提议，要维护秩序，就应当建立国民卫队（civil guard）。次日，国民议会投票通过了这份正式请愿书。10日，觐见团团长克雷蒙特·通纳勒（Clermont Tonnerre）伯爵向国王宣读了这份请愿书。7月11日，星期六，早上，国民议会收到了国王的答复。他需要用三天时间来加紧进行军事准备。而在巴黎，煽动家和密谋组织者们也抓紧这段时间组织自己的反击力量。

国王拒绝撤走他有充分理由而调集的军队。不过，他也准备按照国民议会的要求，将军队调动到离骚动的首都稍微远一些的城镇。国王的答复遭到一阵冷嘲热讽，代表们决定根本不去理它，尽管米拉波还希望予以讨论。在受过这次冲击之后，路易十六准备拔剑出鞘了。这一天，在御前会议上，人们注意到，路易十六紧张不安，用假寐来掩饰自己的疲惫和焦躁不安。会议结束后，国王把一位大臣叫到一边，让他带一封信给没有出席会议的内克尔。在这信中，国王宣布内克尔已被免职，还有一道将他驱逐出境的命令。

内克尔早就知道这一天会到来的，他是在吃晚饭的时候接到这封信的。跟往常一样，他对自己的亲朋什么也没有说，就起身了。然后他直奔边界，马不停蹄，来到布鲁塞尔。有两个人一直在悄悄地监视着他，只要他改变行程，就将立刻逮捕他。他沿莱茵河溯流而上，进入自己的祖国瑞士，回到自己在日内瓦湖畔的家。在进入瑞士后入住的第一家旅馆，他就碰到了德·波拉纳公爵夫人。在凡尔赛期间，他曾见过她，她是王后最要好的朋友，也是反对他的阴谋的主谋。现在，她也倒台了，不得不流亡国外，成为这个国家后来众多流亡者的先驱。从她那里，从后来接到的国民议会发来的信件中，他得以了解他

倒台之后发生的种种事情。此刻他才知道，在一个极度混乱的时候，他本来同时是国王、国王的敌人及整个国家的主宰者。

这就是内克尔在巴勒（Bale）的“三王旅馆”听到的最惊人的新闻。他的朋友们已经由于受他牵连而失宠了，新任财政总监是布勒特伊尔（Breteuil），他曾在科隆纳和弗尔冈纳斯（Vergennes）手下干过，曾处理过钻石项链事件[(2)]。他一直支持奉行那些反对国

民议会的人士的政策，但在那个模糊局势下，他一直克制着自己，等待着一种更有力的措施和一位强人的出现。现在他终于迈出一步，他提出，贵族应当整个退出国民议会，以抗议三级会议竟然被某些人搞成了国民议会。在一天之内，他大概说服了少数派中的26个人支持他的观点。还有少数人仍留在国民议会中，对于一个具有信念和资源的人来说，说服他们是一件轻而易举的事情。看到布勒特伊尔如此坚决，巴黎的民主人士也下定了决心，加快了行动步伐，尽管他们还不清楚具体的目标是什么。12日，人们都知道，内克尔已经被驱逐出境了，而军队现在掌握在那些打算对人民使用暴力的人手里。巴黎陷入混乱状态，但中产阶级成立的国民卫队开始维护巴黎的秩序。他们曾与军队遭遇，并出现了流血冲突。

新面孔开始涌现，他们代表着新兴阶级的利益：这其中有卡米勒·德斯穆兰（Camille Desmoulins），一位能言善辩的新闻记者，他只有文学才能而没有政治天赋，他在王宫花园中对民众发表了慷慨激昂的演说。历史上的另一位强人丹东（Danton）则初步显示了他知道如何操纵和指挥群众。

13日这一天被政府浪费掉了，巴黎则在进行紧锣密鼓的准备。人们热烈地谈论着摧毁巴士底狱，行动的迹象马上就可以看到了。14日上午，很多人冲进荣军院，抢夺了28000件武器和若干大炮。巴士底狱位于巴黎的另一端，它古老的城堡俯视着整个工人居住区，控制着整个城市。只要军队从它高耸的城垛上开火，任何抵抗都会被消灭，抢来的那些武器也没有多大用处。

巴士底狱不仅控制整个首都，还笼罩在人们的心灵上，因为它臭名昭著，几个世纪以来，它都是暴君的工具和象征。尽管目前关在它的铁栅后面的囚徒人数很少，也都是无关紧要的人物，但整个世界都知道它历史上的恐怖情形，都知道那些被毁灭的生命、家庭，还有它四周那三千座耻辱的坟墓。因而，民众普遍地要求捣毁它，以此作为获得解放的象征。在贵族和第三等级的大选中，选民们都要求将巴士底狱夷为平地。

早在7月4日，伯桑瓦尔（Besenval）就获得情报，说巴士底狱将遭到进攻。他派出一支瑞士小分队，将其守卫部队人数增加到138人。他没有派出更多军队。就在那天上午，曾经冲人军械库的人已经分发了抢来的武器弹药，派间谍以探视狱中犯人为借口打人巴士底狱，以探查其防御情况。一位谈吐温文尔雅的访问者被带到那可怕的塔楼顶上，从那里，他看到了林立的枪炮，它们在防御士兵的射程之外。这些枪炮已经把巴黎的命运掌握在其手里了，整个巴黎已经失去了防御，已经不可能开火了。

大家都已经知道了，大约在中午时分，进攻开始了。进攻由弗朗塞瑟斯团（Gardes Francaises）士兵指挥，他们是最早哗变的，已经被遣散了，现在则成了民众军队的骨干。围困行动开始后，民众一直试图放下吊桥。几个小时之后，城堡的主城墙依然完好无损，这个地方仍然跟遭到轰炸之前一样安全。不过，守卫部队知道，他们已经失败了。伯桑瓦尔不是那种会率军从几英里外的地方杀过来救援他们的人。他们缺乏给养，士兵们强烈要求指挥官在被打败之前与进攻者达成妥协。他们已经挫败了一百多人的进攻，自己没有损失一个人。但很显然，不管是死伤一百人还是一千人，都不会影响民众坚定的决心，反而会激起他们更大的愤怒。陷入绝望之中的德洛内（Delauney）抢过一根火柴，想点燃军火库。他手下一位士兵反复劝他，说如果发生爆炸，会造成巨大的破坏。这个劝说其那绝望的指挥官住手的士兵叫贝卡尔德（Bécard），与他再过一阵得到的命运相

比，其实，这本应是较好的结局，因为，他是后来遭到屠杀的四五个士兵中的一位。这个人击鼓要求进行谈判，他摇起了白旗，并获得了对方以法国军官的荣誉作保证给予其安全的口头承诺。

于是，胜利者蜂拥通过了吊桥，他们战胜了这些瑞士士兵，这些伤残退役军人也战胜了已实行13个世纪的君主政体和世界上统治时间最长的王室。那些曾在常规军中服役并负责抓捕犯罪分子的人，现在则救出了这些囚犯，把他们带回自己的居住区，让他们躺在自己的床上休息。正是这些军官指挥了这场装模作样的进攻，但对方却可怜地向他们投降了。然后，他们奋力穿过已经杀红了眼的人群，把那位政府军军官带到市政厅（Hêtel de Ville）。后人一直相信，正是德洛内，让人民第一次走上法庭成了审判者，经过他们审理之后，有四五位政府军士兵被背信弃义地枪杀了。在推搡中，德洛内碰伤了一个旁观者，碰巧这个旁观者是个厨师。于是这个人拔出他的刀，切下了德洛内的头，与其说是出于憎恨，倒不如说是出于职业技巧的自豪感。由国王任命的旧市区长官弗勒瑟勒斯（Flesselles）也被枪杀了，人们怀疑他曾下令德洛内进行抵抗。

一位当时身在法国王宫的英国人瑞格比博士（Dr. Rigby）描述过他亲眼所见的情形。先是过来了一大群人，高举着那个被征服的城堡的钥匙，作为他们胜利的象征。“巴士底狱被占领了，”人们的喜悦是难以描述的，陌生人握着他的手说：“我们也是自由人了，我们两国之间再也不会有战争了。”然后来了另一个游行队伍，也大喊大叫，喜不自禁，但旁观者却满怀恐惧地看着他们，因为他们手中的战利品是那些被谋杀的军人的头颅。由于国民已经成为国家的最高统治者了，因此，任何向他们开火的士兵都应算叛乱分子和卖国贼。外国公使们对于人民热衷于报复而不是致力于正面获得某些东西的想法，无不感到震惊。夜里，元帅下令撤出巴黎，伯桑瓦尔已经全线后撤了，首都已经不再在法国国王的掌握之中了。

与此同时，国民议会已经意识到了它周围的民众情绪的力量，但在此危险时刻，它依然相当平静。国民议会的势力在缩小，几乎就在自己的眼皮底下，历史彻底地改变了，并且由那些比它更强大的力量来重写了。14日早上，国民议会推举产生了一个八人委员会来负责起草宪法。穆尼埃和喜欢英格兰模式的人士依然占据上风。但到了晚上，他们的机会就消逝了，因为英格兰模式中竟然还有国王的位置。

那天晚些时候，诺埃勒斯（Noailles）带来了他自己亲眼见到的真实发生的事情；国民议会这才在充满焦虑的寂静之中知道了，坚不可摧的巴士底狱城堡守卫部队军官的头，已经被挂在长矛上，在巴黎街头四处游街示众了。拉法耶特从座位上猛地跳了起来，议长则和诺埃勒斯立刻直奔王宫。但在那里，他们什么也没有得到。路易十六告诉他们，他已经召回了军队，现在他准备上床睡觉了。他仍然非常平静，他一直没有搞清楚，他必须做些什么，他已经错失了什么。

但到了第二天早上，国民议会乱糟糟地聚会，准备派出几位代表。这时候他们才发现，就在那个值得铭记的夜晚的短短几小时中，事情已经发生了变化。两点钟，王宫一位高级官员将国王从睡梦中叫醒，闯入者是利昂库尔特公爵罗舍富科（La Rochefoucauld），他不是一个才华出众的人，却被公认是这个王国中拥有头衔的贵族中最仁慈、最善良的。他想让他的主子搞清楚目前的事态及其重要意义，要国王明白，政府的权威那一天是如何在巴黎丧失的，明天又将如何在各省丧失。路易十六这才醒悟过来，并大喊道："但这是一次严重的叛乱！"利昂库尔特回答说："不，陛下，这是一场大革命！"正是用这些具有历史意义的措辞，这位忠实的臣子使国王摆脱了大臣的愚弄，在随后那个决定性的日子里获得了自己的控制权。在这位公爵的指导下，路易十六与自己的兄弟一起，没有伴随什么盛大的王家礼仪，来到国民议会，向议会表示屈服。面对这令人怜悯的严肃的一幕，代表们一度忘记了自己正当的愤怒以及他们更为正当的蔑视。随后，国王

自己走回王宫，他突然有一种胜利之感：议会赦免了他，并全体起立护送他回宫。

斗争结束了，符咒已被破解，国民议会已经统治了法国。为了建立秩序，一大群议会代表赶到市政厅，在那里，拉里·托朗达尔（Lally Tollendal）发表了一篇演说，激发了人们强烈的兄弟情谊和喜悦之情，他头上戴着花冠出现在群众面前。

为了加强巴黎与凡尔赛之间的联系，国民议会第一任议长贝利被任命为新选出的市政当局的长官，而副长官拉法耶特则被任命为国民卫队指挥官。这是迈向注定要对法国命运产生巨大影响的革命委员会（Commune）的第一步。在政府的活动已陷入瘫痪状态、它留下的空白还无人填补的时候，成立这个机构也确有必要。

国民卫队也是一个具有重大意义的发明创造，因为它不再是国家的军队，而是社会的军队；不再是服从权力的军队，而是服从民意的军队。它是中产阶级组织的一种暴力力量，为的是对抗在它之上和在它之下的各个阶层；它既要保护自由不受国王侵犯，又要保护财产不受穷人侵犯。它自成立起，就是要捍卫秩序、颠覆政府，因为它就是国民本身，没有任何人胆敢与它抗衡。在巴黎圣母院的祭坛前，拉法耶特起誓效忠于人民，而不是国王。他从来没有展示过保卫和平或指挥打仗的才能，但在他多变的漫长一生中，他确实是最早接受华盛顿之信念的人。

议会代表们从巴黎返回凡尔赛后，有人报告说，人民要求召回内克尔。于是，国会罢免了布勒特伊尔，责成国民议会负责向这位被贬谪的财政总监写一封信。他被驱逐刚刚五天，现在该他的政敌倒霉了。当天也即16日夜里，遭受挫折的阴谋家纷纷流亡出走。路易十六也让他的弟弟出走，既为了他本人的安全，也为了王朝的安全。其他人也纷纷出走。王后被迫罢免了德·波里纳夫人，王后曾对她过于宠信了。现在，王后自己独自置身于其政敌的包围之中。这是第一次大逃

亡。剩下的贵族们宣布，他们放弃抵抗，国会议会终于团结到一起了。斗争结束了，第三等级胜利了，而胜利者要得到战利品。

但国民议会并不是胜利者；对于内克尔被罢黜到又发函召回他之间所发生的巨变，它并没有作出什么贡献。议员们不过是靠清谈来谋划国事，而巴黎的普通民众却在为国家奉献生命。威胁生命、并被战胜的暴力没有降临到凡尔赛，是巴黎制服了降临的暴力，因而它也拥有统治它自己、统治国民议会、统治法国的权力。首都占有突出地位，因而首都的这种新性质，将使国家从君主政体转变为共和国。

国王现在成了两个主子的奴仆。他已经向凡尔赛的主子表示臣服了，现在他还必须向在市政厅形成的神秘的新权力当局表示臣服。他已经不得不屈从于代议民主制度。他还得屈从于直接民主制度。如果让奥尔良的大本营也落在他们手里，那就没有安全可言了。在即将逝去的政府与即将到来的政府之间如何选择，路易十六根据利昂库尔特的建议采取了行动。

7月17日早些时候，他下定了决心，他听过弥撒，领受过圣餐，便开始准备回到他的都城。王后跟在后面，带着他的整个扈从，为的是只要发现蛛丝马迹，就立刻自己远走高飞。到城关的时候，国王的目光垂下了，因为平生第一遭，有无数武装人员不把他视为他们的统帅，他们在街两边排了几里长，穿着五颜六色的服装。不管是国民卫队，还是站在后面的密集的群众，都没有发出致敬的欢呼。现在，除了对国家和议会代表们，他们对任何人都不表示敬意。

在这里，国王与国民议会之间的和平已经不算数了。所有的人都已知道，已然存在着一个完全不同的权威了，人们对它更为忠诚，甚至国王也得向它表示效忠。在市政厅，国王向新政权表示敬意。在那里，国王确认了新选出的市长，并认可了它所做的一切。国王还向人民展示了由拉法耶特戴在他头上的新帽花，这等于宣告，自克洛维[(3)]皈依基督教以来统治法国的王权，再也不能统治法国了。他在国民卫

队总司令操纵的欢呼声中踏上回家之路，而这位司令也曾操纵民众给他以阴郁、可怕的沉默。

一个新的统治时期开始了。伟大的波旁家族的领袖，建立在路易十四的传统之上的那么多权力和荣耀的继承者，在严密的控制下，甚至无法行使一点点权力了。因为在那个时刻，已经没有国王了。首都的无政府状态已经向各省发出了国家陷入无政府状态的信号，而在那个时刻，无政府状态具有可怕的含义。

那些来到巴黎并感受到那个时期的狂热的国民议会议员们没有能够注意一个事实：那支给予法国以自由、给予国民议会以权力的大获全胜的军队，基本上是由杀人犯组成的。他们的成就的光芒遮掩了他们的犯罪事实。人们仍然需要他们的保护。告诉人们，他们也是流氓，似乎为时太早，可能会伤害这些爱国人士和大英雄。于是，心情复杂的民众就让自己相信，可憎的大屠杀是在危急关头不得已才采取的行动。俄国公使在7月19日写道，在两个世纪前，法国人曾经展示过同样的残忍[(4)]。

7月22日，布勒特伊尔的一位同道富隆（Foulon）和他的女婿，也是一位高级官员的伯蒂埃（Berthier）在大街上被人有预谋地杀害了。不管是贝利还是统领着国民卫队的拉法耶特，都不能保护一位遭到厄运的人的生命。不过，一位举着伯蒂埃的心脏游街示众的龙骑兵，却遭到了报应，他回到营房时，被他的一位战友给收拾了。

拉里·托朗达尔把这件事报告给国民议会。他的父亲秉承了一位流亡的詹姆斯二世党人反对汉诺威王室统治的传统。在佛尔柯克（Falkirk），他跟查尔斯·爱德华在一起，曾领导爱尔兰旅，专门破坏英国在丰特努瓦（Fontenoy）的船队。七年战争时期，他在印度指挥作战，与库特（Coote）率领的英军对峙，坚守庞蒂切里（Pondicherry）长达十个月。拉里被作为俘虏交换回国，后来他被释放，条件是接受审判。结果，他被判处死刑，他的并不了解他的为人的儿子也被带到行刑之处，让他们在今世见上最后一面。为了抗议正

义遭到践踏，拉里刺伤了自己。他被拉出去处死，就在行刑前几个小时，有人用一件东西塞到他嘴里，不让他出声抗议。

拉里之死是法国司法制度长期以来遭人谴责的一件事，他的儿子多年来一直想给这个案子翻案。小拉里顺便访问过英国，对我们的制度的理解比他的任何一位同胞都准确全面。因而，当没有演说才能的穆尼埃提出他的宪法草案供讨论后，正是小拉里用他那充满激情和感染力的雄辩才能详尽阐述了它，并使他暴得大名；在滑铁卢战争那一年，他在敌对的思想气氛中，出任派驻根特[(5)]的公使（Minister of State）。后来，他成了法国贵族，但1830年去世的时候，他已经默默无闻了。也就是几年前，有一个不幸的人在伦敦的一个地下室死于贫困，没有人认识他，他也没有求任何人帮忙。他就是拉里·托朗达尔的儿子。

据说，7月22日，托朗达尔在公开抨击巴黎暴行的时候做得太过火了，谈到了他自己，他的父亲，他自己的感受。巴尔纳弗（Barnave）为人正直，也是个引人注目的人物，他对这种表演大为恼火，于是大喝一声："他们以前流出的血就那么纯洁？"

早在巴尔纳弗在断头台上因他的罪而受刑之前，他就感受到了并承认断头台的威力。而正是通过他及像他那样的人，而不通过社会最底层的那些人，我们才能理解那个时代的精神。有两个比巴尔纳弗更为有名的人物，甚至更为清楚地展示了这种精神。伟大的化学家拉瓦锡（Lavoisier）曾写信给普雷斯特利（Priestley）说，如果说确有什么过火之处的话，那也是出于对自由、哲学和宽容的热爱；在法国，出于一个更为卑俗的目的而做这样的事情，也没有什么危险。杰斐逊对9月份的屠杀也是这样看的："很多罪人没有经过审判就被处死了，他们中有的人确实是无辜的。对此，我跟其他人一样痛心。但当时必须利用人民的武装，这台机器并不像炮弹和炸弹那样不长眼睛，而难道不正是某种程度的盲目，才以这么一点无辜者的血而取得了如此巨大的成就？"还有一本厚达12卷的巨著，专门论证这些暴行都是古典思

想的后果，将这些暴行归咎于哈莫狄奥斯[(6)]、布鲁图[(7)]、泰摩利昂[(8)]。

不过，你会看到，经过批准、认可的谋杀盛行一时，并不是某个时代、或某个国家、或某种观点所特有的。为了证明这是现代君主政体的一大特征，我们也不必去援引性格暴躁的南方各国的例子了，你们只要追溯一下法国历代国王即可，弗朗西斯一世、查理九世、亨利三世、路易十三世、路易十四世，还有神圣罗马帝国的费迪南一世、二世、都铎王朝的伊丽莎白女王和斯图亚特王朝的玛丽女王及詹姆斯国王和威廉国王。你们还应该再想想另一群人，而根据一般的看法，他们倒也并不比他们的邻居更坏，他们就是历史学家。他们对所有这些经过涂脂抹粉的犯罪分子赞美有加，当作英雄一样崇拜。执剑的强人后面，总是追随着一群拿着抹布的懦弱之辈。先是犯罪分子进行屠杀，随后是一大群学者来为凶手辩护。

在整个革命时期，保王党人遵循的是同样的传统。塞吕蒂（Cérutti）曾建议，应当用毒药除掉米拉波和塔尔热（Target）；夏多布里昂（Chateaubriand）曾希望刺杀孔多塞；马勒舍尔伯斯（Malesherbes）则为此而称赏夏多布里昂；热奥尔热·卡杜达尔（Georges Cadoudal）备受保王党人尊重，因为他曾打算刺杀拿破仑。拉·罗什雅克兰（La Rochejaquelein）曾有过同样的计划，并且对将军塞居尔（Ségur）也并不隐瞒。阿代尔（Adair）发现他们在维也纳进行密谋，因为福克斯（Fox）反对刺杀皇帝，并将这一阴谋透露给了他。

在那些根据动机来判断是否道德的人士那里，权势人物所犯罪行引起他们的震惊，会小于反抗压迫的人们所犯同样罪行所引起之震惊，对于前者，诱惑是强烈的，而危险是如此之小。可以肯定地说，被人热爱、并为人所追求的最美好的东西是宗教和自由——我认为，就是这两点，而不是幸福或财产，也不是知识或权力。然而，获得这

两者的道路上，都沾满了血污，两者都经常变成对屠杀的呼唤。人类中之最邪恶者，常出现在那些要求追求这两项神圣事业的人士中间。

千万不要让那些错误的学说渗透进你们的心灵，这种学说谎称，为了他们的政体而谋杀人，与为了他们的宗教或他们的钱财而谋杀人相比，不那么无耻，或者声称，有勇气完成那种事情，总比因为怯懦而不能实施那一计划更糟糕。在我们一刻不停、毫不宽恕地谴责马拉和卡里埃（Carrier）的时候，我们也不要饶过巴尔纳弗。由于在那些著名人物，比如沉默的威廉[(9)]和法尔内塞[(10)]的一生中，在克伦威尔和拿破仑的一生中，都可能做出过应被判处死刑的事情，因此，我们不该撇开公正只看我们将要研究的那些人物的活动，更不要说只看他们的思想。

说过这些之后，下面我将向你们描述令人觉得丢脸的景象，披露那些让人愤怒、厌烦、令人伤心的暴虐行径。我希望在作出判断的时候诉诸良知而不是光耍嘴皮子，这是为了我们自己，而不是为了夸示。泰纳曾经说过，“人是一种野兽，天生是食肉的，见血就兴奋。”历代王朝和基督教的历史证实了这段刺耳的话，我们上面谈过的历史事件同样证实了这句话。

在我们发现这场大革命与普遍的法则之间的契合之处之前，在我们认识到这场大革命并不是绝对独一无二、并不是偶发事件之前，在我们承认历史上有很多幕跟它一样恐怖、有很多人一样坏之前，我们不可能明晰地理解这场大革命。

---

(1) 指德·布罗里埃。——译者

(2) 发生在宫廷的一桩丑闻，一个从良的妓女Jeanne De La Motte Valois和她的军官丈夫知道红衣主教罗盎因受到王后的阻挠而不能当上首相，便伪称自己是王后的闺室密友，欺骗罗盎主教，并使其为假冒王后购买了一只价值160万里弗尔的项链，该项链被妓女和她丈夫拿到英国出售。王后从珠宝商处得知此事，但人们却相

信，妓女不过是王后的替罪羊，真正的骗子是王后，正是王后的奢侈使国家背负沉重的债务，此事促进了革命情绪的发展。——译者

(3) Clowis，约465—511年，法兰克国王，墨洛温王朝的创立者，约在5世纪末建立法兰克王国，507年在巴黎建都。——译者

(4) 疑指1572年8月24日发生于巴黎之天主教徒屠杀胡格诺教徒的"圣巴托洛缪惨案"，这种屠杀并蔓延到外省。——译者

(5) 位于今比利时西北部。——译者

(6) Harmodius，古希腊人，曾刺杀了当时的僭主。——译者

(7) Brutus，罗马人，刺杀了凯撒。——译者

(8) Timoleon，古希腊科林斯将军，曾推翻其兄弟。——译者

(9) William the Silent，1533—1584年，奥伦治亲王，领导荷兰反抗西班牙统治，缔结北方七省乌得勒支同盟，成为尼德兰联省共和国第一任执政，后被西班牙刺客刺杀。——译者

(10) Farnese，1545—1592年，出身意大利贵族，西班牙腓力二世统治下的尼德兰摄政，1585年攻陷安特卫普，但未能征服英格兰。——译者

第七章　8月4日

今天我们将讨论那场大革命中最具有决定性意义的一天，在这一天，历史中形成的法国的社会制度崩溃了，代之而起的是人的诸项权利。

国民议会完整地建立起来之后，就开始为它自己制定议事程序。萨缪尔·罗米利爵士（Sir Samuel Romilly）是迪蒙（Dumont）的朋友，一度也是米拉波的朋友，他派人送来了描述英国议会惯例的文件：有哪些例行公事的程序，可以对通过议案设置什么样的障碍，如何便宜行事以照顾少数派，如何能使反对派与政府大体上势均力敌。然而，法国人需要的是一种更为便捷的方法。他们只有一个单院制的国民议会，它具有一个众所周知的、明确界定的使命，而在当时，对它危害最大的就是阻碍和拖延。每个代表都具有提出动议的权利，也都能把动议写成书面形式。在经过辩论之后，国民议会可以拒绝考虑它，但如果没有在门槛上拦住它，就可能列入讨论并在24小时之内获得投票通过。深思熟虑的讨论只能在议事局（Bureaux）内进行。国民议会已经分成三个群体，或三个委员会，每个大约有40名成员，他们分开开会，上午是国民议会，晚上是议事局。这一方案可确保进行深入而认真的讨论，因为在议事局会议上，人们说出了自己的真实想法，在这里没有什么形式化的框框，没有记者，也没有站在走廊中的陌生人的干扰。但被排除在外的公众却不喜欢并怀疑议事局。选民们历史上第一次体验到那种有代表在按他们的意志进行活动的感觉，所以，他们希望盯住这些代表，他们坚持自己拥有主人监督其仆人的权利。代议制是一种新生事物，而在读过卢梭、杜尔哥或马布利的著作的人看来，代表们关起门来讨论国事，完全是对选民的背信弃义。这种要求将选派代表的权力置于代表的权力之上、将选民置于其代表之

上的愿望，正是双方所有人共同继承的独特的思想遗产。由于代表授权指令最初就是强制性的，所以，发出指令的人声称，自己有权监督其指令之执行过程。他们要求对权力，不管是已经明确规定的、受到限制的权力，还是临时性的、可收回的权力，都要进行详尽的审查，保持直接的控制。

议事局无法继续存在下去了，而它的消失实在是一大灾难。当时，政党，即在宪法词汇表中所指的政党还没有发育出来；没有任何组织拥有向国王提名大臣、轮流坐庄的权力。使议员们意见分歧的主要的画线标准，在9月毫无结果的议会辩论中清晰地显现出来，国民议会分成不同帮派，各有各的俱乐部。议长的任职时间只有两个星期，而每次议长选举都反映了舆论的变动、派系地位的浮沉和议员个人声望的升降。统一后的国民议会蛮照顾后来加盟的那两个等级。最早的议长基本上都是高级教士和有身份的人物。到9月底之前，六次选举出来的议长，只有一位属于第三等级。9月底，议员们选举自由主义的保守派穆尼埃为议长，而当时的形势已经相当危急了。同样，议事局的30位主席除了一个例外，剩下的全部出自教士或贵族等级。

由于穆尼埃和他的同道们一直主宰着30人组成的宪法委员会，现在则在新成立的8人宪法委员会中占据绝对优势，因而一度有望实现和解，即贵族协助制定一部效仿英格兰模式的宪法，作为回报，他们可以在清算特权的时候获得比较宽松的条件。这就是当时议会中的格局。这就是我们下面将要分析的交易的起始状态。

在国王、国民议会和首都之间讨价还价的那些日子，外省则靠巴黎获得了消息、看法和行动的指令。他们知道，巴黎人已经自己成为城堡的主人了，已经褫夺了国王的权力；他们也知道，国王和国民议会已经接受、认可了这些行动；他们还知道，首都现在是自己负责自己的安全、自己管理自己的市政事务。各地的城镇很快就起而效仿首都已被证明成功的破坏秩序的活动了。但他们很快被镇压了，因为各地城镇是中产阶级的天下，而他们是既有财产的天然的保护者，是秩

序和安全的天然的捍卫者。在乡村地区，社会解体的过程进展得很快，而自发的恢复过程则相当缓慢。因为乡村地区一直分裂为富裕的贵族与贫穷的农民。一个等级之所以贫穷，归根到底，是由于另一个等级用尽种种手段来增加自己的财富。而现在，压在他们头顶上的权威不复存在了，也就没有什么能够维持他们之间的和平状态了。

攻占巴士底狱、褫夺国王权力、废除政府行政机构的第一个后果，就是村舍日益强烈地对抗城堡。受到屈辱的农民日益明显地反对拥有特权的地主，这些地主，除了自己亲手所犯的罪行之外，还得对漫长的历史过程中的所有罪恶、为法律条文中的所有暴虐承担责任，在农民们看来，这些贵族是自己永恒的、无可回避的敌人。7月11日到18日那一周发生的历史事件已经宣告了，使用暴力获得你希望得到的东西，是一种可以获得认可的手段。假如这一切足够地彻底、迅速，那可能还不会遇到目前的抵抗，也不会有后来的抱怨。如果确实有某些过火之处，属于残酷行径和惩罚过当，那也可以说是人们在面对无法忍受的挑衅和持续了那么长时间的痛苦时，无法避免的过火，因而应对其实行大赦。而国王已经坦然接受了对他的羞辱，仿佛这种羞辱完全是咎由自取。因此，不要说为别人，就是为他本人，他都已经无计可施了。他与贵族的短暂的同盟最终破裂了。他其实无力保护他们，因为他们只考虑自己的利益。而7月16日他们加入国民议会的决定再次表明，他们不得不承认，他们的事业已经随着巴士底狱的陷落而失败了；他们在还占据场上主动权的时候，没有抓住机会与他们的敌人谈妥条件。

法国大革命中最骇人的事情不是动乱，而是精心策划。透过所有的火与烟，我们可以看到某些组织在进行精心策划的证据。操纵者依然刻意地掩饰着自己，躲在面具后面，但毫无疑问，从一开始，他们就登场了。他们活跃在巴黎的骚乱中，他们再次活跃在各省的起义中。上层等级的残余分子在凡尔赛形成了一个力量强大的少数派，假如他们就作为力量强大的少数派而采取行动，假如他们紧密团结、保

持合作，那他们有可能保留社会方面的特权而弥补税务豁免权方面的损失。人民将继续由其主人来控制，也就是说，人们将仍然不是他们自己的主人。人们将仍服从以前形成的权力，而政府本身又获得其兴旺发达时期所具有的权力，这样，在国民与最高统治者之间，仍将有一个中间性实体。通过法律手段照顾某一阶层使其积累财富，并限制这种财富在所有人中间分散，如此人为地形成的财富，仍会继续居于主导地位。

如果是这样，则法国可能仿照英格兰的模样实行转轨；而英格兰制度的本质恰恰就是建立在不平等之上的自由。而法国人的理想之实质则是民主，也就是说，跟美国的制度一样，希望获取建立在平等之上的自由。于是，民主人士或革命派的兴趣就在于，下一步，应当将曾经很好地对付过国王的终极手段，即强制，用来对付贵族们；将曾经运用于巴黎的办法，推广到外省，因为在那里，贵族仍然占据统治地位。在这个有人喜欢有人反对的时刻，一场目标明确的风暴猛烈袭来，此时，整个国家处于无人治理状态，这场风暴可能从根基上永远改变社会的整个结构。自由已经得到了保障，而平等也触手可及。政治革命推进了社会革命的迅速成功。在整个欧洲，人们从来没有经历过这么一个可以废止一切承诺、可以彻底摧毁历史积淀的机会。

就在地方的权力正在艰难重建的时候，出现了一种其后果无法估量的插曲。国王已经让位于中产阶级了；贵族已经向低等人低下了头，乡村大众已经跟城里人一样获得了解放。诚如马卢埃说过的，这是从攻占巴士底狱开始的恐怖时代的第二阶段。巴黎成功的经验已经证明了，攻击城堡比攻击人更有效。在绝对君主制的堡垒已经倒塌之后，封建制度的堡垒又受到了攻击。

据说，一位国民议会代表，来自巴黎议会的执法官迪波尔（Duport）拿出40万法郎用来资助国家在贵族们最虚弱的时候打击贵族；其实，根本用不着这些钱，因为暴乱分子本来就相信，他们的行动是完全合乎法律的。一位受害人在8月3日写信给克雷蒙特·通纳勒

说，他们对采取那样的方式对付他们的好主人确实很抱歉，但他们必须遵守国王发布的具有强制性的指令。他又说，在他家周围已经有七八座城堡遭到其农奴的攻击，而所有这些人都相信，是国王要他们这么干的。特许令状和契据是他们掠夺和毁坏的主要目标，因为他们相信，如果权利证书没有真凭实据，地主就不能再强迫他们了。城堡经常和其中的法律文书一起被一把火烧掉，有些地主也被烧死。

这种混乱状态蔓延到法国很多地方。法国本土的东部和东南部最严重。而混乱持续时间最长的则是帝国的各个部分，我们后面将会看到这一点具有什么意义。法国东部的农民武装起来，推翻了古老的社会结构，而西部的农民则用生命维护这种制度。

这些动乱的传言立刻传到国民议会。8月3日的一份官方报告说，财产现在都掌握在那些抢劫团伙手中，没有一处城堡、修道院、农舍是安全的。有一个委员会提出一项动议，要求正式宣布，任何借口都不能证明，拒绝像以前那样履行封建义务是正当的。迪波尔提议，这一提案应送给议事局。国民议会最后没有得出什么结论。事实上，提出的这个议案根本就不可能通过。现在才占据上风的第三等级在刚刚坐稳三个月之后，不可能重新强加、或者仅仅是重申那些已经臭名昭著的义务，这些义务都是他们的授权指令要求予以取消的，他们也都知道，这些义务是没有正当的辩护理由的。他们本来是有时间对此作出规定的，但现在，在危急关头，他们发现自己毫无准备。宫廷给贵族们的建议则是，除了马上投降之外，没有东西能够拯救他们。通过巴雷尔（Barère），人们也都知道，他的一些朋友正打算提议取消封建和税务上的特权。贵族们回答说，他们会自己做这件事的。维里厄（Virieu）在里昂被围困期间——他后来在突围中丧生——曾对一位朋友说："只有两种办法来安抚这些激动不安的大众，或者是仁慈，或者是暴力。我们现在不拥有暴力，我们希望仁慈能够获得成功。"贵族们知道，宝贵的时机已经丧失了，他们下定决心，让步应该足够大，必

须能够发挥作用。这并不仅仅是对现实中的冤屈不平的一种洗雪，而是将完全确立新的原则，即平等原则。

在8月3日晚上召开的一次会议上，贵族们已经达成协议，将由拥有大块产业的戴吉永（d'Aiguillon）公爵为法国古老的贵族制作出自我牺牲，取而代之的是建立一个绝对民主的社会，他每年将丧失几千法郎的收入。不过，到8月4日，第一个宣布让步的却是诺埃勒斯，然后是戴居伊隆，他之后是一位来自布列塔尼的议员。这位布列塔尼人说，你不可能抑制暴力活动，除非你消除了导致它的不公正。如果你打算张扬人的权利，那先从那些受到最明显侵害的人开始。他们提出，那些应该交还给国家的权利，应当无条件地交出去；那些理应交还给人民的权利，则当交给人民而不谋求获得补偿。他们知道，这样的区分只是原则性的，而从来没有人搞清靠哪些标准来辨析哪些是他们具有财产权的东西，哪些是他们滥用财产权所获得的东西。贵族们要求对此进行明确界定，这使得有些地主借机要求恢复很多引起争议的土地。结果，经过长期争执之后，最终导致他们失去了一切。

这一计划涉及范围很广，需要几年时间才有可能完成。贵族们赢得了他们可以要求补偿的时机，但迪波尔已经说过下面的恐吓性话语："不公正是无权继续存在下去的，不正义所付出的代价也无权获得补偿。"这些变化已经表明了，革命的波及范围极其广泛，这一点一眼就能看出来。因为革命意味着，一直以来都是以特权的形式存在的自由，从今往后，将等于平等。贵族已经丧失了他们的司法权；法官群体已经丧失了其花钱买官的权利。所有阶层的人都获得同等的受雇权利。在特权崩溃之后，各省既失去了特许权，也失去了秩序。多菲纳、普罗旺斯、布列塔尼、朗格多克等一个接一个省都宣布，它们正式放弃自己源远流长的权利，除了所有法国人都享有的一般权利之外，不再享有任何特权。农奴制被废除了；根据同样的原则，所有人都可以平等地站在法律面前，正义则被宣告为免费的。

西哀士的朋友和资助人、夏特勒斯（Chartres）主教吕贝尔萨（Lubersac）提出废止狩猎法（game laws），因为这些法律维护的是一个人在另一个人土地上的权利。根据那天晚上的动议，这是必然有人提出废止的一种权利；不过，这一提议可能会引起别人的议论，说是教士阶层拿属于别人的东西大慷其慨。于是他又提议，应该取消什一税。教士们想向世人证明，他们跟俗人一样热情，为了贯彻那种要人们作出巨大牺牲的学说，他们宁可自己蒙受损失。

8月4日，古老的法国消失了，取而代之的是一个实行新兴民主制度的法国。相当多的地产从上等阶层手中转移到了下等阶层手中。农民的收入大约提高了60％。对于巨大的损失，没有人提出异议，也没有人提出应该减少这种损失。每个等级都意识到这种损失是不可避免的，只能接受这种损失，并希望人们看到他们在作出这些牺牲的时候是多么的心甘情愿、是多么的诚心诚意。没有人希望给别人借口，让别人说自己不够彻底，或者让别人说自己在这场大扫除中有所保留、有所遗漏。在这场放弃特权的竞争中，只有匆忙和混乱。这个时代的一个特征是，在与教会有关的问题上，人们不够明智。人们不知道教士们受平等原则的影响到底有多大，也不知道，只要一触动什一税，就是在引发一场大雪崩。比较清醒的拉里曾给议长写过一张便条，请求延期讨论这一问题，因为议员们这时候已经失去自制力了。我们后面将会看到，当夏特勒（Chatelet）公爵提出保留什一税的时候，危险终于出现了。

第二天，贵族们才惊恐万分地醒悟过来，发现自己走得太远了。他们对教士则有那么一点嫉妒，这些教士失去的较少，而他们却弥补了教士们的损失。8月7日，内克尔出现在国民议会前，提出需要筹措资金，需要借钱，因为8月4日形成的财富重新分配方案对于财政总监眼下的紧迫需求没有任何用处。但教士们在与他们的对手竞赛慷慨的时候已经答应，国民有权使用教会的财产供国家急用。

次日，德·拉科斯特（de Lacoste）侯爵提出，应当用教士的财产归还政府新借的债款，而什一税应当完全废除。不过，他表达了自己的一个愿望：每个教士都不应当成为遭受损失者，堂区教士应当得到固定的工资收入。教士们自己对此没有提出反对，其他人当然也就不可能提出反对了。教士们提出以国家的名义借款；不过他们考虑的是，此举将会使他们能够发挥更大的影响，而贵族们肯定不会对此举高兴，他们正在寻找门道，想从教士那里找回他们所承担的损失。在这场辩论中，西哀士发表了他那篇最著名的讲话。他与他的教内兄弟们没有一丝兄弟情谊，相反，他希望，用什一税来充实国库。这笔钱不应当归还给土地本身，如果那样的话，土地所有者们每年大概能够获得总额为300万法郎的收入，这样分配将使最富裕的人得到与自己的财富成比例的收入。相反，他认为，这笔钱应当补偿给俗人。现在，承担8月4日计划的代价的人，将不再是俗人，而将是教士们。有一位议员算了一下，根据这样的安排，他每年能增加3万法郎收入。那些购进了应交纳什一税的地产的人，无权获得这笔补偿。由于议员们没有耐心听完他的论点，因而西哀士说出了下面一句话，这句话无助于提高他的道德形象："他们自以为他们能获得自由，但这是不公正的。"在过去三个月中，他一直是这个国家最著名的人物。他注定在几年后，在局势发生了奇异变化之后，再次成为法国的独裁者。他将再一次不是靠着公众的狂热，而是靠政治思考的力量，掌握这个国家的命运。在那之后，他再也没有能深深地抓住人民的心灵了。

国民议会认识到，将什一税交还给土地，是一笔好买卖；教士们则清楚地知道，他们已经没有盟友了，因而在8月11日，他们郑重其事地放弃了他们的特权。就这样，国民议会开始与教会离心离德了，而这正是大恐怖和内战的主要起因。

不过，所有这些事情都不过是插曲而已。从7月底开始，国民议会的当务之急是制定宪法。制定宪法的第一步是明确界定宪法为之服务的人们的权利。这样一个宣言受到了美国的启发，选民们在几份代

表授权指令中明确地提出了这一要求，穆尼埃在7月9日的讲话中又曾给予忠实的复述。8月12日，拉法耶特的兜里似乎已经揣着那份大家期待的文件了。10天以后，西哀士又起草了另一份文本，穆尼埃也有一个文本，是对拉法耶特文本的修改版。不久，还出现了几份草案。

7月27日，波尔多大主教在阐述新宪法的大致结构时说，有必要将宪法建立在明确界定的、固定的原则之上。同日，克雷蒙特·通纳勒提出了他自己对体现在议员授权指令中那些可利用的观念的分析。他立刻触及到了问题的核心。他说，有些授权指令提出的方案不过是对现有宪法进行一些改良而已，仍要继续维持人控制人的传统和古老的锁链。其他人则提出建立全新的法律体系和政府。上述两派人之间的区别在于，有些人要求有一套原则体系来指导这部宪法的起草工作，另一些人则觉得不需要这种东西，他们认为，是有可能将过去与未来结合为一体的。主要的冲突其实就是：历史的权威与人的权利，两者孰重孰轻。这份宣言是那些为了将法国从老祖宗那里拯救出来而发出的一个信号，因为这些老祖宗给法国带来的遗产不过是暴政和奴役而已。而反对这一派的人则仅追求良好的治理，他们秉承的是杜尔哥和他那个时代的开明改良主义者的精神：只要能使国民富裕，只要在追求自由的过程中不损害繁荣与和平，他们也乐于追求自由。

那些认为法国拥有一套可以从其历史记载中提炼出来的被遮掩的宪法的人士，面临着艰难的任务。朗瑞奈（Lanjuinais）试图仅靠一座灯塔来航海，他提出用公元864年的宪章来指导1789年的政治。有一个特殊的理由使人们反对制定这份宣言，这个理由倒没有朗瑞内的考古学那么荒诞。这个理由是说，自由就是国民意志的统治，而国民就体现在国民的习俗中。法律应当来源于习俗，应当受习俗的支配，而不能听任无所依傍的、个人的玄想暗中侵蚀习俗。你只能宣告法律，而不能创制法律，你只能宣布经验告诉你的东西。用理性建构起来的最好的政府，也比由时间遗留下来的糟糕的政府更少自由。非常不幸的是，在其他历史时期曾获得权力、并培育出民族的伟大力量的那些

观念，现在却迎头碰上那种决定抛弃时代和地方影响的、新兴的普遍的制度。这场战争瞄准过去的人，瞄准历史，在他们看来，这部历史不过就是不断地损害、妨碍自由的活动的记录。然而，权利宣言其实更应该防范来自另一边的威胁，应该针对即将到来的威胁，而不是那些已经消逝的威胁。人民已经决心不再受君主政体或贵族制度的压迫了，他们却从来没有经历过、也没有清醒地认识到民众的压迫。等级制度已经不可能造成危害了，而出现了新的敌人——国家。

没有一个欧洲人知道要保护个人不受人民的集体意志之侵害，需要什么样的保障机制。他们受到保护，不受权力或少数之统治，然而，他们却使多数所向披靡，公民投票（plébiscite）成了一种暴政。

美国人已经意识到了，民主制不仅可能是虚弱无力的和不明智的，也可能是专制的、压迫性的。于是，他们找到了限制它的办法，即联邦制，它使得任何地方都不存在完全的民主制。中央政府只从州政府的权力中拿走了若干明确列举的权力，州政府则保留着中央政府拿走的权力之外的所有权力。罗马人知道如何让君主制无害，那就是使其分立；美国人则将民主制度一分为二，从而解决了更为难缠的问题。

很多法国人都确信，联邦制对于他们来说也是真正的自由主义制度。但这一概念立刻被穆尼埃推到一边，没有任何人听得进去。他们不愿意承认，一种力量应该受到另一种力量的制衡。他们没有谋略，只有普遍的原则，这个原则就是：消灭过去，保护未来。他们宣布了这一原则，并将其上升为一种高于政府和国民的理想权威，确立为使宪法的缺陷和未来的统治者的权力不受挑战的保障机制。反对颁布这一宣言的人士则试图在这项宣言中加进一些义务。这种想法是由国民议会中最为博学的冉森派教徒卡米斯（Camus）提出的，教士们也热情地支持这种设想。国民议会则认定，权利体系属于政治范畴，义务体系则属于伦理范畴，因而在8月4日早上，以570票对433票否决了这项提议。

这就是在人权问题上出现的决定性分歧。几天后，鉴于贵族制已陷入危机，心神烦乱、精疲力竭的国民议会再次放弃令人激动的有关事实与利益的讨论，而转向理论探讨。议会又任命了一个五人委员会来修改八人委员会拟定的宪法草案，由它来起草整部宪法。

8月17日，米拉波向议会报告了他们的方案。他对它可一点都不喜欢，对于将纠缠不清的普遍原则和道德规范塞进有关治理的复杂的经验科学中的做法，他很恼火。他建议，宪法应当先制定出来，宪法应当确定指导原则而不是程序。国民议会拒绝了其任命的几个委员会的提案，也拒绝了由大人物们提交的所有方案。这其中最有名的一个是由西哀士提出的，它曾得到普遍的认同，但在最后投票中获得采纳的，却是另一个不那么著名的人物的草案，它甚至没有起草者的署名。议会选择出的这个文本没有那么多玄想，也不那么深奥，它引起的反响要比其他草案小得多；但它比较简短，比较平淡，议员们觉得，它较少涉及容易引起争议的问题，不大容易产生可怕的后果。从8月20日到26日，议会对它进行了进一步的删节，从24条减少到比较适中的17条。这份草案曾经压倒了那些著名人物提出的草案，对它进行的删节对于了解国民议会的意图至关重要，也是我们分析的基础。

最初的方案中包含了有关国家教会的规定，这一条未被采纳。它区分了人的不均等与权利的平等。后者被认为是不证自明的、显而易见的。它从人相互的义务中推论出了人相互的权利；关于权利、义务世俗的定义也消失了，从而为某种更高尚的事业留下了余地。经过修订的条文是不完备的，结构也是混乱的，面对它的七零八落，边沁感觉到了一种恶意的愉悦。总的来说，它更多地属于精神性的，无法以它作为治理的基础，它也无法被人们普遍地遵守；它投入更大热情坚持一些先于国家、与国家无关的最基本的原则，这些原则都是一些人世间的权威既不可能授予也不可能拒绝的权利。它是一种理论学说大获全胜的宣言，这种理论学说认为，人的义务根本不是契约、利益或暴力所能决定的。

《人权宣言》一开始诉诸上帝，人在万能的上帝面前、并在上帝的支持下，规定这些权利。序言的含义是，我们对于上帝的义务构成了我们关于人类的权利的基础，它提到了法律的神圣起源，却并没有坚持这一点。权利宣言列举了种种普遍的权利，它们源于自然，而非源于人。这些权利有四项：自由、财产、安全和自卫。人之所以建立政府、制定法律，就是为了使所有人都拥有的这些原始的、基本的、至高无上的东西得以维系。

起保证作用的制度与它们所保护的诸权利一样神圣。这就是代表们促成立法和税收、宗教宽容、新闻出版自由的权利的正当性之所在。由于权利是平等的，确保这些权利的权力也必须是平等的。因此，所有人都拥有同样的代议权，所有人都可以担任官职，所有人都必须按同一比例纳税。法律对所有人应该同等对待。由此可见，平等原则是人权宣言最为坚定地坚持的一个理念。特权必须立刻被打翻，当务之急是对通过种种间接手段恢复特权的企图予以反击。为了确保这一点，所有权力都必须由人民授予，而人民不能行使任何权力。他们只能通过他们的代理人采取行动。那些行使权力的代理人必须承担责任，必须接受授权它的最高权力机关的控制。由此似乎可以得出下面一些必然的推论：有限的普选权、累进税、有组织的教会等等，是不可能与被人们如此深刻地构想的平等相容的。不过，这一点并不是很明显。有关教育、济贫、宣言修订等问题，都不被认为是根本性的问题，都留给了以后的立法机构来解决。其中最独特的一段是规定，任何人都不可因为他的意见而受到干扰，哪怕是有关宗教的看法。看来，对于自由主义基本原则的一个组成部分的宽容，国民议会的议员们只作了很不起眼的规定。

经过一段短暂的辩论后，在没有遇到多少反对声音的情况下，8月26日，《人权宣言》获得通过。国民议会在本月初就已经与历史决裂了，到了月底，它则试图构建未来，并为未来制定规则。这是它一

直在从事的工作，也是大革命永恒的遗产。正是通过这些原则，一个新时代展露在人类面前。

就是这印出来不足一页纸的宣言，其分量要重过所有的图书馆，其力量要强于拿破仑的所有军队；然而，它却并不是卓越的心智的产物，没有打上狮爪的标记[(1)]。从中可以看出笛卡尔式的明晰，却没有逻辑，不够精确，也没有法国思想的彻底性。它没有说明，自由是目标而不是出发点；也没有说明，左右人的整个生活的，应当是他所获得的天赋，而不应当是可以投资的某种资本，或者不应当是得靠无数条件合在一起才能形成的某种东西。因而，那些说它存在缺陷、并且它的缺陷已经成为一种威胁和陷阱的人士的指责，是完全正当的。

追求下面的目的才是正当的：为了消灭特权，所以需要一个权利宣言。当那些排他性的、不平等的特权被废除之时，就有必要明确规定并坚持下面的原则：所有人都是平等的，所有人的财产都受保护。法国在毁灭过之后，法国人不得不进行重建，而他们只能把他们的新架构建立在以前的法律中没有体现出来、人民也不熟悉的原则之上，这些原则既不同于他们的历史经验，也完全不同于法国最为强大的那些时代的所有经验。这个新架构不可能建立在传统、利益或任何一种持久的万有引力之基础上。那种即将主宰未来的观念尚没有极端清晰地呈现在所有人的思想中，所以，他们也不可能搞清楚如此毁灭性、无可抗拒的变革所可能带来的后果。于是，他们就将像没有罗盘那样随波漂流。这个国家一直为它的国王、它的贵族和它的锁链而自豪，也就不可能无师自通地知道，民众权力之危害与个人权力之危害是相同的。

---

(1) 意谓其不是出自名家之手。——译者

第八章　宪法大辩论

国民议会通过了《人权宣言》，这是议员们最后一次和谐共事。基本原则上达成的一致，并不意味着他们在政策上也是一致的；在将这些原则运用于宪法的时候，派别间的分歧就出现了。

从网球场誓言到宪法大辩论这段时间，占据主导地位的是温和派，或者也可以称为自由主义者。穆尼埃是他们的谋略家，克雷蒙特·通纳勒和拉里·托朗达尔是他们的雄辩家，马卢埃则是他们不那么显山露水的顾问。他们希望通过分权和多重制衡，能使他们的国家跟英国、美国一样自由。他们希望用三种办法来控制代议士：成立另一个议院，国王拥有否决权，国王拥有解散议会的权力。不过，他们的成功有赖于大臣们的支持和保守分子的配合。在他们看来，宪法只是调节和约束国民意志的一种手段；然而，在他们的对手、那些在浪潮汹涌之际掌权的人士看来，宪法则是实现民众意愿的一种工具。

民主派拒绝约束人民，不愿用英国的方式或美国的分权模式治理人民自己。当时，工人阶级并没有集中到城镇，因为工业化时代还只是刚刚露出晨曦，因而我们很难理解，第三等级为什么会有这么多兴趣，为未来的冲突准备了素材。民主派领导人是迪波尔、拉梅特（Lameth）和巴尔纳弗；有时，他们也得到西哀士的帮助；有时，塔列朗也会帮上一把；有时，他们的死敌米拉波也能助一臂之力。

不擅长处理国事的贵族则拥有两位强有力的辩论家：卡萨莱斯（Cazalès），人们说他是富克斯的人，但他在不演讲的时候，很少跟富克斯在一起；另一位是莫里（Maury），后来成为红衣主教和巴黎大主教，他的人品要比他的才能更低劣。贵族的人数占到国民议会的近三分之一，保持着议会内的均衡，他们其实是有力量制定一部1814年那样的宪法的。

这三个派别在多事的9月都干了些什么，导致了什么样的后果，就是我们下面要讨论的问题。

从8月27日到10月1日这五个星期中，大家都投入到宪法大辩论中。宪法要维持在《人权宣言》所限定的狭窄界限之内，那个宣言宣称，人民授予全部权力，但它却不能行使任何一种权力。各方都有人对这一限制大为不满，因而他们对这一条给出了相反的解释。有些人希望设计出一种能够保证国民的意志通过其代理人始终主宰一切的机制，有些人则觉得，他们可以阻止这种情形发生。他们竭力争取建立一种更为宽泛的结构，试图沿着共和主义或保王主义的方向，打破那道壁垒。

这场讨论是由与教士的一场小小争执拉开序幕的。教士们注意到，在《人权宣言》中，引人注目地删除了国家教会的条文。他们担心，他们可能遭到剥夺，国教建制可能被打破。他们最开始时的那股热情立刻降温了。神职人员一次又一次地要求对天主教的地位予以承认。然而，他们的努力每次都遭到拒绝。教士们迅速地形成了一种情绪，莫里曾说过下面一句话，即表达了这种情绪："现在提出的措施能够使宪法获得生命；但是，我们将投票否决它。"

8月31日，委员会提出了一个方案，拉里在一篇讲话中进行了解释，这个讲话属于当时最出色的演讲词之一。他坚持立法机构应该分立，而行政机构应当统一，他认为，这是自由政府的本质所在。几天后，米拉波也提出了同样的看法。他说，危险并不来自国王，而来自代议士们，因为他们可以像英国法律所允许的那样，排斥陌生人而自己关门秘密讨论；他们也可能宣称自己是永恒的，并可以逃避任何控制。而借助国王，共和国将能拥有一种牵制他们的手段。国王是人民反对僭权的议员们的天然盟友，这些议员有可能形成一个新兴贵族阶层。立法机构应当只享有临时的强制权。国王才应当是人民的永恒的代表。从公众利益的角度看，拒绝给予国王以权力是错误的。在这里，我们已经能够部分地看出后来被拿破仑大大引申的理念了。

9月4日，穆尼埃站出来为自二己的方案进行辩护。在几个问题上，各方的看法其实并没有太大分歧。人们事实上都承认，没有国会，不能进行统治；国会必须每年开会；国会通过的法案需征得国王的批准；国会应当由平等的选区、间接的选举产生，选举权应与财产有一定联系。穆尼埃又进一步退让说，宪法不应赋予国王以否决权，大臣不能成为国民议会代表；能够提出法律动议的不能是国王，而只能是国民议会，国民议会应该有权拒绝接受提案。大家争论的真正重要的问题在于，人民的代表是否应当受到上议院、受到国王的解散权和某种绝对的或临时的否决权的制衡？

反对穆尼埃的人中间，有几位是他的私人朋友，他们提出跟他进行谈判。他们准备接受他的两院制和国王绝对否决权的设想。但作为交换条件，他们要求，参议院对众议院通过的法案只具有暂停性否决权（suspensive veto），国王也不能拥有解散议会的权利；应当定期召开立宪会议，以修改宪法。这些让步表示了他们的虚弱。立宪派仍然处于上风，8月31日，竭力鼓吹设立上议院的朗格勒斯（Langres）主教以499票对328票当选为议长。如果说立法机构一分为二的设想确实属于多数意见，那么，他们提出的讨价还价条件则是单边的，民主派得到的将多于其付出的。穆尼埃为了继续维持那些认为他能够成功说服的人士的支持，拒绝做这笔交易。由于盟友们的背叛，他已经放弃了很多本应坚持的东西，而他提出的方案已经非常接近于后来使法国繁荣发展的那套宪制。

尽管如此，这次谈判的失败在宪法历史上也是一桩致命事件。如果有更灵活的技巧，对局势有更全面的了解，穆尼埃或许能够拯救他所依赖的保障自由的措施之一半。而最后，他却失去了全部。在那次会议上他拒绝作出让步的东西，在国民议会上却遭到了拒绝，再也没有人跟他开出他所拒绝的那个出价了。这个立法机构的会期为两年，于是，解散议会的权力也就没有用了。修订宪法的权利到了现实中，也没有想象中那样会导致剧烈的变化，因为在过去的86年中间，法国

已经制定了14部宪法，也就是说，平均每六七年就有一个根本性变化。最后一点，在还没有决定参议院该如何组成之前，讨论参议院的否决权完全是无的放矢。自由派事业的这次惨痛失败，乃是由于他们缺乏必要的行事技巧，而不是由于他们的计划太过保守。穆尼埃倾心于某种世袭的贵族院；而8月4日以后，根本不会有人再考虑这一设想。而他也知道这一困难，尽管相当勉强，还是让步了。他又把国王的绝对否决权看得过于重要，不过，并不是这一点导致那次会议谈崩。他得到过拉法耶特的支持，这个拉法耶特的表现跟在消灭王权时一样令人畏惧；他所厌恶的米拉波有时也支持他。连西哀士都乐意设立两个议院，甚至可以设立三个，只要它们本质上仍是一院就行，也即分三组进行讨论，但选票则统一计算。西哀士还提出，到了一定时候，应当重新恢复一院三级的制度，这样，就会形成三个等级的人民的融合，就跟孕育万物的大地一样。

穆尼埃和他的一些朋友值得我们铭记，这些人并不像他们说过的观点那样为人周知，他们真诚地热爱自由；我的意思是说，他们渴望自由，并不是因为自由能给他们自己带来什么好处，而是为了自由本身，尽管获得自由的过程是艰难的，要付出高昂的代价，充满了危险。他们让手段服从于目的，从来不把实现原则的条件当成终极原则的某种显现。为了保证《人权宣言》的实施，他们对未来的立法机构保持着警惕，因为立法机构不可能改进《人权宣言》，而只会危及它。他们希望制宪议会能够尽可能约束和限制以后成立的议会，因为任何人都不应当获得如此巨大的权力，竟然以整个人民的真正代言人的身份说话。

由于某种异乎寻常的运气，国民有时会作出明智的反应。但可以肯定，他们不会总是这样。国民是有感情的；他们也有偏见；他们经常是非常无知的；他们也不能不考虑自己的利益；他们可能会由于某种邪恶的传统而堕落。他们不大可能会同意，权力掌握在他们自己手里，反而不如掌握在对他们行使权力的那些人手里；他们也不大可能

承认，作为一个整体的人民，并不能高于人民所遵守之法律。我们可以想象，他们会乐于通过立法机构，削弱《人权宣言》所规定的那些旨在保护少数和弱势者的保障措施。民众的意见是会迅速变化的，现在，它就已经变得更有利于暴力，更诱人犯罪了。《人权宣言》的一份草案就已经显示了这一点，它的起草者也承认，根据自然的法则，一个人为了追求自己的幸福，可以做他喜欢做的事情；为了逃避压迫，可以进行压迫、监禁和破坏。

于是，那个写下这一条的人很快就获得了居高临下地支配人民的可怕权力，能够公然对抗政府的政策、政府本身和国民议会：马拉就是这样亮相的。社会上已经流传着一份应当被剥夺公权者的黑名单。有人向国民议会代表投递威胁信；8月底，巴黎正准备向凡尔赛进军，以赶走那些让人讨厌的议员们，只要在他们不再是不可侵犯的时候，他们就会立刻被推上审判台。这些就是自由的第一批果实，这就是自由主义者的应得之份和报酬。谁都不敢断言，在哪个国家，这样的事情不会导致这样的后果。在法国，人们一直相信，社会所急需的正是公民的勇气。复辟时期伟大的演说家德·瑟勒（De Serre）曾在讲坛上强调，代议士群体永远是健全可靠的。他的话被他的一位保王主义听众愤怒的喝声打断了，这个人质问他，这些健全的议会是否也包括制宪会议，它以多数表决判处了国王死刑。他的回答在国会历史上是非常著名的："是的，即使制宪会议也是健全的。如果它不是在短剑下进行思考，我们本来也就用不着那最可怕的犯罪活动了。"

反对上述观点的一方看起来组成了一个团结的阵线，然而，这一阵线由于一步一步地倒向民众而分崩离析了。一般来说，民众也都迫切希望实现政治自由，哪怕为此要付出很大的牺牲。而他们所说的自由，最重要的含义就是摆脱现有的、积习很深的东西的压制。自由可能确实还有些别的内容，但他们不大清楚，也不大有把握。欧洲所有的经验都宣示了，行政部门一直在主宰立法部门，即使英国也不例外。因而，以为那些在几百年中有助于维护绝对君主制的力量，在两

个月中就已经被摧毁，未免过于荒唐。它们需要被连根拔起，因而，冲突就将是持续不断的。

拯救之道似乎在于下面的原则：所有的权力都来自于人民，任何权力都不得悖逆人民。大众的意志应该通过某些形式表达出来，它不能受到任何障碍的妨阻。它的行动或许可能会被推迟，但不能被取消。它是一切东西的终极的主宰，它不需要向别的什么承担责任，也没有任何东西可以例外；即使《人权宣言》没有列举的权利，也都是不受限制的。《人权宣言》中规定的那些限制已经足够了，个人自由不需要更进一步的保护了。而国民自己已通过某种方式遴选其代表并对其作出授权指令，因而，国民就没有理由不信任其代表。

在研究这群未来还将发挥作用的公共人物的时候，我们不得不承认民族性的因素。将一切历史变化都归结为不同的民族类型或不同民族类型之混合，这样的哲学当然是最为粗鄙不过的，也过于含糊其辞了。有人谈论什么腐朽病态的希腊人、不忠贞的西西里人、傲慢而懒惰的西班牙人、精于算计的瑞士人、爱虚荣而活跃的法国人，都属于这种哲学的表现。然而，在法国，新闻出版自由确实体现了那些知道这种自由之脆弱和力量、那些曾经见识过斯威夫特、博林布鲁克[(1)]和朱尼厄斯[(2)]的人们所不熟悉的一种权力。莫里曾经说过："我们享有新闻出版自由，因此，我们就享有一切。"1812年，当拿破仑看到他的大军穿过涅曼（Niemen）入侵俄国的时候，正吹着马尔布罗克（Malbrook）的旋律，他突然停下来大声喊道："这支军队的力量还没有巴黎的那些歌曲的力量大。"夏多布里昂（Chateaubriand）后来也说，有了新闻出版自由，就不会有值得人们去摧毁的滥权现象了。因为他写的是从来没有人写过的那种法语，他那洪亮而节奏感强烈的句子，冲击着他的同胞们的耳朵，具有巨大的说服力。1824年，他被免除外交部职务时，他的朋友，《辩论杂志》（*Journal des Débts*）编辑写信给外交大臣维莱勒（Villèle），警告他："我们已经推翻了你的前任，我们也有足够的力量推翻你。"维莱勒回敬说："你们是靠保王

党人的支持才推翻了我的前任的，现在，除非你们有革命撑腰，否则你们休想搞倒我。”不幸的是，这两个预言最后都变成了现实。夏多布里昂在报纸的协助下，先在1827年搞倒了外交部长，随后在1830年又搞倒了君主制。

1789年9月份，新闻出版自由仅确立四个月，舆论的专断统治就开始在欧洲大陆初显端倪。法国人错误地以为，新闻出版自由是一种不可战胜的力量，是全面保障人权的保护神。然而，如果它没有像自由主义的其他机制一样，没有在保护权利之时削弱权力，那它就没有价值。法国人认为，只要人民不受来自上面的压迫，他们也就不用防范来自他们周围的侵害了。于是，舆论所向无敌，人们轻易地屈服了，对于每天包围着他们的舆论，不得不忍气吞声。来自同类人的压迫，似乎不像来自上面的迫害那样令人憎恶。多数派在某种程度上吸收同化少数派，被认为是正当的。由于限制权力的工作已由《人权宣言》完成了，而创制权力的工作则留给宪法，于是，具有不同看法的人们得出了一个一致的结论：源出于人民的权力，不应当被多此一举地分割开来。

除了善于提出想法的西哀士和善于找到权宜之计的塔列朗之外，还有几个群体曾在不同时期与迪波尔领导的派别合作过的。其中包括一些最著名的法学家，他们希望改革法国长期施行的诸多法律和习惯制度，他们成了历届国民议会中的立法者，最后到拿破仑时代，他们终于完成了那部大法典。在敌视君主政体的一切派别中，他们是最有条理、也是最有韧劲的。巴黎律师界的领袖塔尔热（Target）是他们中间最活跃的政治人物。当他听说有人计划使政府财政收入处于良好状态时，他说：“如果谁有这么一个计划，那就立刻将其扼杀掉。正是由于财政混乱，国王才给了我们权力。”经济学家跟法律家们一样系统、精确，他们想摧毁的东西更多。通过迪蓬·德·内穆尔，他们的各种理论获得了持久的影响力。

还有两三位未来的吉伦特派人士则主张，人民比议会代表更可信赖，应当由人民来批准宪法，甚至通过投票的方式由人民来决定是否采用某部法律。有两个人，现在还没有跟他们未来的牺牲品分道扬镳，他们提出更进一步的理由反对《人权宣言》，而倾向于将各种权力混为一体。在他们看来，代议和代表是对真正的民主制的背叛。由于人民不可能直接治理自己，由此推导出的原则是，应当让人民不间断地控制其代表，从而尽最大限度让人民接近于自己治理自己。国会代表在国会的投票，应当始终与在报刊、旁听席和人群中表达出来的选民的意愿保持一致。凡是有意识地违背选民授予之权力的行为，都是背信弃义。巴黎人是最高权力中最大的一个组成部分，它所表达出来的意志，要比国会代表间接表达出来的意愿真切得多。这些人士中有一位是巴雷尔，他提出了一个巧妙的方案：每一部法律，必须等待下一次选举结束之后才能审议通过，因为这时，国民已经通过强制性授权指令对这些法律表明了态度。因而，他也反对国王拥有否决权和解散议会的权利。

罗伯斯庇尔不主张推迟通过法律，而是提出将法律留给下届议会来正式批准，他们也可以废除上一届的错误立法。他指出，对权力应当依其所显现的危险的程度而予以监督约束。罗伯斯庇尔认为，目前，不能体现民意的权力所潜藏的危险，超过了他们所代表的权力本身可能带来的危险，这些代表本来应当更好地代表群众的需求和意愿的。他认为，国民应当自己统治自己，国民的意志只有一种，而不能有两种。假如整体不能主宰局部，那么，局部就会主宰整体。因此，罗伯斯庇尔的结论是：现在必须创建足够的权力，以镇压外部的敌人，也镇压内部的敌人；前者威胁着国家的安全，后者威胁着国家的进步；而穷人要改善自己的境遇，就必须牺牲那些曾经压迫过他们的少数。他终于走到了这个逻辑的尽头，经过一番复杂的思想过程，自由的观念转化成了暴力的观念。从西哀士到巴尔纳弗，从巴尔纳弗到卡米尔，从卡米尔到比佐（Buzot），从比佐到吉伦特派和后来屠杀吉

伦特派的雅各宾党人罗伯斯庇尔，我们看到了一条长长的政治上可能的线索，尽管其间的转换过程被层层遮掩着，其逻辑却是一以贯之的。

9月的第二周，穆尼埃的宪法草案被所有这些力量的同盟给打败了。主要的问题，即是否设立参议院的问题，根本就没有得到认真的讨论。议员们担心，参议院将成为被打败的等级的庇护所，甚至这些等级自己都不为它辩护。因为，他们不希望看到在他们的废墟上又建立起一个新的贵族制度；他们怀疑，政府可能会偏爱那些及时改变立场的少数贵族，而在其他人眼里，他们却是变节者。人们普遍认为，就抵御行政权力而言，单院制议会比两院制力量更为强大。人们设想，到了已经垮台的贵族不再顽固抵抗、国王已经接受其权力削弱的状态之时，再行考虑设立一个参议院。

9月8日，国民议会议长、朗格勒斯主教拉·吕泽纳（La Luzerne）受到攻击被迫辞职。次日，议会在贵族弃权的情况下，以499票对89票通过决议，采纳了单院制方案。

9月11日，决定性分裂出现了。穆尼埃坚持要规定国王的不受限制的否决权。辩论形势对他不利。他自己一边的人也承认，国王或早或晚总得屈服于议会。其他人都一致认为，国王只可以在前后两次选举都决心坚持国王所否决的措施之前，坚持自己的意见。他可以抵制一届国会的意志，甚至可以抵制两届国会的意志；但如果第三届国会继续坚持，他就必须让步了。大臣们不可能再坚持国王非要获得绝对的否决权，否则，恐怕连暂停性否决权都没有了。国王自己也给国民议会写了封信，告诉大家，他对临时否决权已经很满意了。穆尼埃不允许朗读这封信，而最后尽管朗读了，也没能影响投票结果。穆尼埃的动议以673票对325票被否决了。在捍卫上议院时，保守派人士背弃了他；穆尼埃在捍卫国王权力的时候，国王又背弃了他。这是一次全面的、最后的惨痛失败。因为他失败之后，也就没有人再致力于追求那种贵族权力受到限制的贵族制的事业了，也无人致力于追求那种国

王权力受到限制的君主制的事业了。上一次，民主派以410票的优势获胜，这一次，他们又以350票的优势获胜。为在法国实行英国模式的政制而进行的这番奋斗，最终失败了。

9月12日，穆尼埃和他的朋友们退出了宪法委员会。从获胜的多数中立刻选举产生了一个新的委员会。在这一关键时刻，国王召开了一个秘密的御前会议，在会上，保王党人建议国王到外省寻求庇护。路易十六拒绝听取他们的建议。而现在对自己的胜利洋洋得意的多数派则要求国王正式批准8月4日的政令。9月18日，他以不大常见的才能起草了自己的回复。他采纳了西哀士关于取消什一税的论点。他说，如果大量收入都给予土地，那么，本应当承担最大份额负担的富人，却会得到最多。小地主只能得到一点点收入，而那些根本没有土地的人却会遭到榨取以供养教士。因此，那种做法不能减轻国民的负担，而只是牺牲一个阶层而解除另一个阶层的负担，富人受益，穷人却付出代价。

国民议会坚持认为，废除封建制是宪法的一个组成部分，国王也应当对此无条件地予以认可。不过他们许诺，在立法机构完成该政令的过程中，会对国王的看法给予最大限度的尊重。国王在次日就对其给予了正式批准。此后，国民议会作出了相当大的让步。9月21日，议员们表决通过，暂停性否决权应当对两届议会均有效。表决结果是728票对224票。

9月15日任命的新宪法委员会花了两周时间完成了他们的宪法纲要，而他们所采纳的原则是，实行单院制，国王没有解散权，授予国王在无法阻止一项立法的情况下搁置它的权力。9月29日，该委员会书记员图勒（Thouret）向议会阅读了他们起草的宪法。会场上响起的是图勒的声音，但背后操纵的人却是西哀士。在那个关键时刻，他的成功预示着大革命的灾难，并改变了他在其中的地位。以前，他提出的《人权宣言》草案未被采纳；他提出的取消什一税、恢复国家信用的建议也遭到了拒绝；他提出分开国民议会，部分重建三级会议，并

且永远不允许通过普选像一个巨人获得新生那样产生新议会，他的这个有利于行政部门的提议，也没有得到支持。但他依然想给自己的基本理论创造出实施机制，这个理论就是：法律应该体现遵守法律者之意志，而不代表颁布法律者之意志。为此，西哀士废除了历史上形成的省界，而将法国分成区（department，省一级单位）。除了巴黎之外，还将设立18个区。这些区要尽可能按45英里方圆大小来平均划分，因而，其人口和财富大相径庭。而每个区平均地选出9位代表：3位按照地区划分，3位基本上按人口，还有3位则按该地区对于国家收入的贡献来确定。这样，地区、人口数量和财富都分别有所体现。

国民议会代表经过三个层次选举产生。纳税人在最低级的市镇议会中选举产生市镇（Commune）的选举人，市镇是一种政治单位，方圆大概15英里；市镇的选举人派出代表到区里，由此选举产生国民议会代表。那些不纳税的人没有资格参与国事，像女人和未成年人，他们享受政府的好处，但由于他们不能自立，所以，他们也就不具备作为积极公民的能力。按照平行的程序，各级议会选举产生地方行政当局。在这里，他所依据的原则是，行使权力的权利必须自下而上获得，而权力的实际行使只能自上而下。

正是这些措施，形成了我们今日所看到的法国的制度；当这些内容在12月成为法律的时候，新宪法的主体已经完成了。它主要是8月4日到9月29日这两个月的成果。而最后颁布实施要到两年之后。没有任何立法性文件比法国人的智慧在第一届制宪国会上之结晶失败得更悲惨的了，因为它只实行了仅仅一年就被废除了。

就在议员们为这部没有经受得起1792年风暴袭击的宪法之制定起草纲要的时候，还发生了很多事情。国家的财政已经崩溃了；神职人员和教会派已经被迫走向了激烈对抗的路线；军队几乎完全解体了，当战争爆发的时候，政府手中根本就没有军队可用。在瓦朗纳斯（Varennes）之后，国王在和平的时候没有用处，在危急和遭受入侵的时候，又什么事也办不到；这种局面不仅仅是由于他遭到逮捕、监

禁而使王权被废黜，也是因为他的逃跑等于公开承认了他自己对于他所管理的机构的敌意。

9月29日的宪法方案的核心想法，即小省大市的想法，从来没有获得过好评，也一直没有被采纳。西哀士将行政单位放在市镇，这是他起的名字，每个区有9个市镇。他的用意是，这样一来，整个法国就只有720个自治单位。而国民议会所设立的市镇却不是720个，而是44000个，市镇比行政堂区也就大不了多少，这使得行政管理体系支离破碎。乡村的政治智慧取代了拥有35000位居民的镇或地区的智慧。

之所以会出现这种可悲的结果，既有立法机构的责任，也有宫廷的责任；问题既在于立法本身，也在于我们已讨论过的当时决定重大问题的方针政策。自国王逃亡瓦朗纳斯失败之后，任何君主制政体都不可能获得成功了；但我们正在讨论的这一政体，即引起穆尼埃和西哀士激烈争论的政体，却并不是一种失败的政体。拒绝英格兰模式并没有导致法国迅速从1791年的政体转向共和政体。然而，曾经占据主流的那个宪法纲要确实存在种种缺陷，它必须承担部分罪责。政治科学强烈要求，必须靠多元和分立来操纵权力，国民议会却青睐整体性和单纯。

法国国会的古老政策几乎已经暗示了某种司法审查法院（a court of revision）的存在，但这种概念在美国最高法院中还没有显示出来呢，要到西哀士提出那些看法之后很久，才能看得出来。可以在各省的议会中建立一个有实权的参议院，但古代的省已经遭到了毁灭，而新的行政区划还没有出现，或者还只是隐藏在人们心照不宣的想象中而已。

立法机构与行政部门之间并不存在真正的权力分立，因为国王面对国民议会的多数无计可施。没有参议院，国王没有立法提案权，没有解散议会权，没有有效的否决权，也无法依靠司法因素或联邦因

素。这些缺陷的意义各不相同，但合在一起，却背离了分权原则，而这一原则对于稳定是有益的，对于自由是至关重要的。

应该受到责备的不仅是那些实施了这些措施的人士，还有那些反对这些措施的少数派。穆尼埃把大臣们与国民议会隔绝开来，又拒绝授予国王——也就是他们自己——以提出法案的特权，从而刺激了大臣们的疑心和猜忌。他也赋予了绝对否决权以本来就不具有的重要性；而由于大家都知道他希望第二个议院的议员是世袭的，从而堵塞了设立上议院的一切可能性。当然，曾经为贵族制的崩溃而满心喜悦——尽管这不能说不正当——的人士，更应受到责备。为了不让国王随便进行干预而选择了暂停性否决权，国王当时接受了下面的论点：宪法只能掌握在国民议会手中。但当路易十六对8月4日的政令正当地予以驳回的时候，他却遭到这种论点的反击，国王的否决遭到国民议会的断然拒绝。

在保守派犯下道德上的错误之前，民主派就犯了知识上的错误。他们拒绝设立上议院，因为他们害怕它会被用来奖赏那些在一定程度上被他们打败的那些人士中之某些。他们不希望宪法建立在稳固的基础上，于是，他们也没有投票支持那些有可能拯救宪法的措施。革命者大可以把他们算作自己反自由主义的同盟军。

出自宫廷的口号及他们所采取的令人遗憾的方针政策都遭到了报应，这些报应最后都落在了国王头上。9月下旬，一位贵族告诉国王，他对他看到的一切忧心忡忡，准备回到乡下，国王说，“是的，”国王让这位贵族躲避风头，“事态确实日益糟糕，除了采取不受限制的暴行之外，没有别的办法能改进我们的处境。”针对这一段话，著名的教条主义者罗耶尔·科拉尔德（Royer Collard）[(3)]曾在后来说，在大革命中，所有的派别都是真诚的，只有保守派是例外。

从8月底开始，那些在急剧变革过程中操纵着暴民之兴致的巴黎煽动家们，对凡尔赛持续地施加压力。国民议会中非常著名的一位律师图勒在8月1日当选为议长，但他拒绝了这一荣誉。有人曾警告说，

他不那么受人欢迎，于是，他面对这一威胁退缩了；面对米拉波所说的有些人正在抵制的那股汹涌而来的潮流，他屈服了。他改变立场投向了另一边，很快成为他们的领导人之一。这个著名人物的这一经历，是刚刚开始的变换门庭的一个例子而已。其后，那些没有个人信念或者缺乏坚持自己信念的人格力量的人，经常会上演这样的戏剧。

由于向下堕落的趋势是如此地显眼，用暴力成功地打倒国王和贵族这一事实教给人们的经验，完全有可能被用于对付国民议会。因此，一些非常严肃的政治人物试图采取某些办法遏制这样的活动。沃尔内（Volney）不是一位能言善辩的人，但他是国民议会的文士中最有名的一位，他在9月18日作出了这样的努力。他提议，应当举行一次新的议会选举，这个新议会不应当包括这么乱七八糟的成分，在这里，阶级利益是不应予以考虑的，也不应被人所知。他提出动议，这个新议会应当体现平等。议员们则提醒他不要忘记他们的网球场誓言，也即在法国成为一个宪政国家之前，本届国民议会不能解散。于是，他的抗议无果而终。但在当时的法国思想界，没有谁比这个发出了高声警告的人更完美地属于主流哲学的了。

10月2日，宪法的前几章准备提交国王批准。这一部分包括《人权宣言》，包括整个9月所采纳的那些重要措施。新当选为议长的穆尼埃拿着这些条文去见国王，而正是这些条文，断送了他自己的理想。路易同意作出回复，穆尼埃也没有催促国王。他们两人都幻想，可以拖延下去，最终可能不了了之。5月份的时候，浪潮还很平缓，他们没有意识到，1月份，已经变成了汹涌的激流。到了这个时候，在所有保王党人中自由主义色彩最浓厚的这位人士领导下的议员们，对于这种拖延，是按小时计算的。

整个9月份，在巴黎，由拉法耶特领导的维护秩序的武装力量，与王室控制的蠢蠢欲动的军队之间，彼此高度戒备着对方，准备进行一场殊死搏斗。不断有传言威胁说，要进军凡尔赛，每有这传言，拉法耶特就保证说，他能够平息这场风暴。随着风暴的动静越来越大，

他一天一天地使自己成了国家的主宰者。政府对于这种保护关系越来越不满，它的判断是，进攻的危险是可以避免的，不能通过国民卫队司令可疑的忠诚和更为可疑的指挥才能，而应直接诉诸国王。他们召集以效忠国王著名的佛兰德斯步兵团，要其在10月某日开进，这样就有了一千精兵强将。他们抵达之后，军官们被他们在凡尔赛的同事们邀请参加在剧院举行的接风晚宴。这些军官同意了，并提议为国王的健康而干杯。就在这个感人肺腑的时刻，国王和王后驾到。这些人随后表露出来的感情表明，他们对国王的感情，并不仅仅是对待一位获得授权、没有不可废止的权力的政府官员的那种冷静、得体。从这些军人和情绪激动的保王党人的喊声中，人们可以清楚地感受到个人效忠的口气和那种骑士的忠诚与信念。巴黎的煽动家们看到了这一点，他们再次决心攻占他们觊觎已久的这个地方。

曾经孤独地坚持分权和自由原则的财政总监内克尔，则一天一天地让阵地丧失在自己的敌人和朋友手中，而他自己手中尚存的那点权力，已经成为被遗弃的宫廷的一丝希望所在。内克尔已经知会国民议会，他无法借到贷款，他请求大幅度提高直接税。没有人耐心听他讲话；他就是对米拉波讲的，但米拉波一点没有被他打动。9月26日，内克尔又作出一次努力，获得了他政治生涯中最辉煌的胜利。在一次显然是没有预先准备的讲话中，他描绘了一幅即将到来的国家破产的悲惨图景，他以下面的话结束了自己的讲话："这些危险就在你们面前，请你们三思！"国民议会被他的这种情绪感染了，全体一致通过了他的提案，他被救了一把。没有任何人知道，在这个人身上竟然还有这么一股强大的力量。

在生命留给他的最后十八个月中，米拉波的影响力和偏好经历了多次变化；但在危急时刻，他有能力控制各个派别。从那一天起，宫廷终于明白他是什么样的人，知道他能够干什么了；他们也知道他的飞扬跋扈的精神如何渴望服务于王室的事业，我们现在就会看到，什

么人将试图在为时已晚的时候讨好他并战胜他，什么人在时间未到的时候试图排挤他。

至此，大革命的第一阶段就告结束了，国王遭到囚禁的事就要发生了。接下来的两天，10月5日和6日的事态，构成了一幕完整而连贯的戏剧，是不能分离的，这将是我们下一章讨论的内容。

---

(1) Bolingbroke，疑为Henry St. John Bolingbroke，英国托利党政治家、自然神论哲学家，反对传统的宗教信仰。——译者

(2) Junius，1769年到1772年间在伦敦一家报纸连续发表猛烈抨击英国内阁信件的作者的笔名，其真实面目始终不为人知。——译者

(3) Doctrinaire，法国波旁王朝复辟时期的一群保王党人，他们希望调和君主制与革命，权力与自由，其领袖正是此处提及的科拉尔德。——译者

第九章　进军凡尔赛

法国大革命最初获得了人类普遍的认可。欧洲经验最丰富的国务活动家考尼茨[(1)]曾宣称，它将持续很长时间，也许永远持续下去。克洛普施托克[(2)]说得更欠审慎了，他说："我明白，几代人都将投入战斗；也许，战争和破坏要持续几个世纪；但最终，在遥远的地平线上，我看到了自由的胜利。"甚至在圣彼得堡，巴士底狱的沦陷也受到人们喜不自禁的欢呼。柏克开始的时候也曾叫过好。他不愿听信托马斯·潘恩的说法，潘恩本人正是那场革命的思想源泉，他曾向柏克保证，三级会议必然会促成另一个议会的建立。后来柏克曾说，《人权宣言》才让他睁开了眼睛，看清了真相。而在荷兰议会，他们相信，这场变化其实早就该到来了，在教会遭到攻击的时候就该到来。美国人的看法与柏克的看法差距不大。在那个夏季中间，杰斐逊就觉得，所有应该得到的东西都已经得到了。富兰克林在7月的时候对当时的事态警觉起来。华盛顿和汉密尔顿不久以后也产生了怀疑。

因为9月份的各项政令不仅有违英格兰模式，也背离了美国模式。1787年美国制宪会议已经提出了一套保障机制，旨在保护联邦免遭不受约束的民主之侵害。而法国的国民议会却决心扫荡所有这些保障机制。除了国王保留下来之外，没有任何东西可以约束大众意志的直接表现，也没有任何东西能使分权制度得以实现。于是，自由派跟保守派一样寄希望于国王，希望强化国王的力量，他们的这种希望跟保守派一样殷切，甚至更殷切。他们的理论要求建立两院制议会。在这一点上失败之后，他们就转向孟德斯鸠，接受了他的立法、行政和司法三权分立的理论。不过，法国民众可搞不懂这些理论上的深奥精妙之处。那些在6月份曾对国王深恶痛绝的人物，到10月份，却对国王一往情深。在民众眼里，他们就成为叛徒。他们无法设想，长期以

来压迫他们的那个权威，那个他们付出了那么大努力要消灭的权威，现在竟然应该委以重任，其权力竟然应该增加。他们无法说服自己相信，他们真正的朋友正是这些突然改变立场支持他们那长期的敌人和压迫者的人士，而一直以来支持国王的那些人，反倒早已不再支持他了。

公众的舆论也反映到了国民议会中：废黜国王；从6月23日以来，民众就有这种要求。由于国王已经失去了对国民议会的控制权，所以，国民议会更多地听命于选民，尤其是那些塑造法国舆论的选民，而在这些人中间，民主精神是非常强烈的。8月份之后，事情是显而易见的：凡尔赛面临着来自巴黎的日益强大的压力。10月份，巴黎准备伸手捕食它的猎物。有几周时间，国王一直在琢磨逃跑的念头。国王向国民议会中最重要的32位保王党人征询意见，他们建议国王离开凡尔赛，到外省去避难。后来的财政总监布勒特伊尔和奥地利公使梅西（Mercy）也都是这种看法。他们也说服王后接受了他们的看法。但内克尔却有不同意见。

大臣们不准备逃跑，而准备保卫国王，他们召来了佛兰德斯步兵团。然而，指挥它的上校却是激进派的议会代表。那天早上，负责指挥凡尔赛卫戍部队的德斯坦伯爵接到警报，说佛兰德斯步兵团已经决定不管国家的安危了。普鲁士公使写道，卫戍部队军官们已经不再打三色旗了，这非常明显地表露了这种倾向。以某种略带憎恶的口气向公众再现这一幕是不需要夸张的。康庞（Campan）夫人回家后以赞美的口气描述了她刚刚看到的事情，国民议会代表、塔列朗的朋友博默茨（Beaumetz）听完后则心情沉重，他离开后就开始考虑，自己是否应当立刻移居国外。抱有敌意的目击者在次日的报刊上描述了详情，据报道——其中既有种种修辞手法，也引用了原话——国王的卫戍部队已经把国王的旗帜踩在了脚底。马拉到处打探虚实，卡米勒·德斯穆兰说，他得立刻赶回巴黎，要奋力吹响末日的号角。

星期四，国王举行了一场盛宴。10月4日，星期日，巴黎陷入某种骚动之中。盛传国王将攻击国民、正在征召军队、计划逃跑——现在据说要逃往梅斯的城堡——所有这些，都意味着国王要发动内战，复辟专制制度。在巴黎的王宫，煽动家中谈论着要发动民众进攻凡尔赛，惩罚那些傲慢无礼的卫戍部队。星期日晚上，在巴黎城的一个区，丹东控制的科尔德利（Cordeliers）俱乐部准备发动进攻。其他区的人还没有做行动的准备，或者说还没有这么狂热，想为新的帽徽报仇。丹东这些人之所以这么干，不是因为国王准备逃往梅斯的谣言，甚至不是因为象征性的暴行，而是为了把整个民众扯进来。

巴黎80万居民正忍受着饥荒，因为上一年的粮食已经吃完了，而今年的庄稼还没有收割。迪蒙特（Dumont）说，没有一个人考虑，这样严重的灾难是否会导致动乱。其实，这场不幸更多源于贫困而不是由于匮乏；拉法耶特则公开说，每周应该拿出2000法郎给面包师傅或磨坊主，让他们减少供应，以激发民众的不满情绪。有些人觉得，这样花钱可能会激起民众对于无能的、不积极的国民议会的愤怒。9月份中有16天时间，面包店铺不得不由国民卫队把守着。人数已经减少的贵族家庭，现在也不得不压缩他们家庭成员的数量。在攻占巴士底狱后的两个月中，市政管理当局向那些准备逃离的人发放了大约20万张通行证。

最早遭到攻击的是无法提供必需品的首都市政当局，这里的办公室是最初的攻击目标。星期一早上，一群气势汹汹的妇女冲到市政厅。她们想烧毁一大堆文件，因为这些东西对她们来说不能带来一点好处。她们劫持了一位神父，准备将他吊死。她们拉响了警报，把全部受过训练的军队和城市参差不齐的各路武装召到格雷弗广场（Place de Grève）。她们携带着数百支火枪，还有几门不能用的大炮；她们举着火把，很可能会把这幢建筑付之一炬。这里是选举产生的市政当局的总部，然而，民众逐渐意识到了，他们并不属于第三等级；在财富与劳动之间存在着一种利益上的冲突，于是，这群妇女就开始将她

们还不能明确表达出来的怒火，发泄到高居她们之上的中产阶级身上。不过，现在看起来，这些具有革命精神的英雄人物，帮助操纵未来的断头台的伙伴，并没有多大火气，也不是根本无法安抚的。她们抢出来的成箱的纸币又被送回去了，那位神父没有被吊死，那曾经照耀这场冲突的火把，也毫不费力地就被熄灭了。她们很轻易地就被人说服，她们的行动的正当目标在凡尔赛，及设在那里的国民议会，国民议会能够做成任何事情，却不为穷人做一件事情。她们本来应当是真正的母亲，却让自己的孩子们在破烂的屋子里活活饿死。于是，她们被人灌输了行动的一种动机，而她们本来并没有这些种机，也不理解这些动机的含义。在这把金刚石刻刀的帮助下，任何东西都经受不住。于是，历史上第一个由气势汹汹的妇女组成的队伍，允许梅拉尔德（Maillard）带领她们出发。

所有城镇都早已知道梅拉尔德是巴士底狱的攻占者，后来他获得了一个更为邪恶的名声。但在10月5日，他以自己的精明控制了这场衣衫破烂的妇女发动的骚乱，他给那些看见他的人留下的印象是，他具有超乎寻常的力量。他召集了驻扎在爱丽舍宫的他的军队，并派人在大街小巷招募兵员，市政厅的一个密使飞奔到凡尔赛，向那里的政府发出警报。国王得到报告，国民卫队马上就会赶到。

拉法耶特到达现场比较晚，他没有做任何事情阻止梅拉尔德的出征。他觉得，这样的危险不值一提，他相信，凡尔赛拥有足够的兵力可以阻止这场进攻，尽管进攻者有七八千妇女和几百名男人。内克尔和议长穆尼埃也都这么想。

当消息传来，已经赶到的大臣们准备进行防御的时候，国王却出去打猎了，离凡尔赛有几里远，而没有他，什么事情都做不了。有人曾在特里阿农（Trianon）看到过王后，后来却再也没有看见过她。一位军官从巴黎跑出来，向国王报告了他的险境。他拒绝听他的话，反而说，任何一位在军中服役的人，即使有更大的理由，也不能有所抱怨。但一位使者也骑马从内政部赶来报告，路易十六这才骑马疾驰到

凡尔赛。大街小巷已经挤满了乱七八糟的人群，当他经过的时候，还有人向他开枪。

从巴黎到凡尔赛的路要在三个地方穿过塞纳河，内务部的将级军官们声称，他们可以利用手头掌握的部队进行防御。内务大臣圣普里埃斯特（St. Priest）建议国王，与驻扎在塞弗勒斯（Sèvres）的巴黎军队接触，命令其撤退。如果他们拒绝，他觉得，可以将他们打败。

内克尔反对开战，他的两位同僚也支持他。他准备带国王到巴黎，但遭到了反对，就跟他提出的所有意见一样；他曾预料，如果国王出现在巴黎，几代时间都没有在巴黎看到过国王的民众将会受到鼓舞，舆论将会有利于国王而不利于国民议会。内克尔从一开始就提出过这种想法，他可不愿意承担发动内战的责任。路易十六拿不定主意，去跟王后商量。如果打仗的话，她将跟她的孩子一起被送走。但王后宣布，如果国王留下来，那她也留下来，她不会让国王一个人承受危险，自己却不跟他同甘共苦。这种决心使得国王不可能作出果断而勇敢的决定。御前会议没有作出任何决定就散会了。

就在这一切进行的过程中，梅拉尔德率领着他的妇女队伍，在下午三点到四点之间到达凡尔赛。沿途招来的人使这支队伍的素质又下降了，一大群凶残的力量加入进来。从市政厅跟着梅拉尔德来的妇女中有些人相信，饥荒是由坏政府造成的，可以通过建立一个好政府予以缓解；除了这些妇女之外，其他妇女则举着围裙，意思是要把王后带到巴黎，撕成碎片。还有一群人比什么人都要重要，他们带着充足的钱，把钱分给本来是守卫凡尔赛的佛兰德斯步兵团士兵，让他们充当这些暴民的军官。

在进军途中，梅拉尔德一直阻止劫掠，他率领他的队伍直奔国民议会，国民议会允许他的追随者组成的一个代表团进去。他们是在一个骚动的时刻抵达的。国王已经接受了宪法的十九款，规定他将原封不动地保留行政权力。国王一直拖延批准《人权宣言》，想看看还没有通过的宪法其他条款是否会对《人权宣言》产生影响。他的答复没

有财政总监副署；国民议会的议员们则认为，这是国王企图要求得到修改根本性法律的权利。他们联想到欢迎军官宴会上的厚颜无耻，他们认为，国王一定在搞什么阴谋。

米拉波所处的局面从来没有比这一次更难办的了。他倾心于君主制，却不喜欢这位国王。他可以效忠于普罗旺斯伯爵，哪怕是奥尔良公爵，而不是一位性格软弱的君主；他清楚地看到，如果事态这么发展下去，很快就会没有国王可以效忠了。通过他的朋友拉马克（La Marck），他试图吓唬宫廷，迫使他们接受他的效劳。拉马克向王后讲述了这样一个人物的巨大的价值，王后则果断地回答说，她希望他们永远不要堕落到竟然要求米拉波这种人帮忙的地步。

米拉波曾对国王的答复进行过辩护，理由就是他以前提出过的一个看法：《人权宣言》应当在宪法之后公布，而不能在宪法之前公布。谈到军官宴会上的那一幕，他说，国王是不可亵渎的——是国王，而不是任何其他人。由于这句话影射的意味太明显了，保王党人不得不保持沉默。最后，国民议会作出决定，对《人权宣言》，国王应当无条件地予以批准。而议会派去觐见国王的代表团刚刚离开，梅拉尔德就走进了国民议会。

米拉波早就得到报告，说大批巴黎人打算发动进攻，他已经建议穆尼埃将会议改期。穆尼埃则错误地以为米拉波害怕了，便说，每个在他那个位置上的人都会死的。当梅拉尔德带着几位妇女出现在国民议会的时候，穆尼埃允许他讲话。梅拉尔德代表着那些将他从市政厅带来的妇女们发表讲话，要求得到便宜的面包。他公开抨击人为制造饥荒的行径，也谴责了国民卫队。当穆尼埃打断他的话，说他应当使用“公民”一词的时候，他说出一段非常有力的看法，他说，任何人，如果对作为公民没有自豪感，都应当立刻被废黜。但他承认，他不相信他的追随者所提出的所有罪名。他展示了一顶带有三色帽章的步兵团三角帽，获得了皇家卫队的喝彩。

国民议会让步了，派出以穆尼埃为首的一个代表团请求国王关注他的遭受痛苦的臣民们的要求。代表们——其中有几位妇女——站在雨中等候着宫门打开，这时候，人群中有人喊道：当他们有一位国王的时候，他们从来就没有缺过面包，但当他们有1200位国王[(3)]的时候，他们却忍饥挨饿。看来，有些人的敌意并不是针对国王的，而是指向人民选举出来的议员的。

国王立刻答应了穆尼埃代他那些陌生的同伴们提出的所有要求，他们满意地走了出来。于是，他们在外面的朋友就开始埋怨他们，指责他们被收买了；我们又一次清楚地看到了两种潮流的激荡，有些人实实在在地是为面包而来的，有些人却不是。有些人在得知国王已下令向巴黎供应生活必需品后，就心满意足了，并要将这个命令转达给市政厅。他们是乘坐国王的马车回家的。梅拉尔德与他们同行。我们现在完全可以看出，靠着自己的狂暴和残忍，他已经成了一个难以对付的角色。

穆尼埃继续留在王宫。他并不急于再次看到国民议会让人丢脸的场景，在那里，吵吵闹闹的妇女们占据了议员的席位，要求给她们供应晚餐。他希望国王马上接受《人权宣言》，而不要等到国民议会派出的代表到来后才被迫宣布承认。尽管这个代表团在一定程度上也是他参与派出的，但他已经跟他们不是一路人了，他跟米拉波一样觉得，他们现在不过是一种障碍而已。然而，一场危机已经降临了，只有在这一点上让步，或许才能够拯救君主制本身。在这个多事之夜，他一直在外面等候着，一直到晚上10点才回来。结果发现，朗格勒斯主教由于对发生在他眼前的一幕极为厌恶，已决定将国民议会改期了。穆尼埃不停地敲鼓召集他们。除了《人权宣言》之外，他还有别的事情要说；因为他知道，一个比梅拉尔德更难对付的入侵者，带着他那蛮勇好战的部队，就要逼近了。

9月份的后两周，拉法耶特施加自己的影响力，尽力保护那些试图加强行政权力的人士。当他手下的人威胁要去支持国民的时候，他

制止了这些人的冲动。他知道，屈从于这些冲动，就等于承认自己的失败，自己也将失去已经得到的名声和权力。他来到市政厅，他发现，他的部队正准备出发。他反对这项计划，几个小时内，他一直坚持自己的立场。他指挥的这些人感兴趣的并不是国王答应每天供应他们的食物，让他们愤怒的是皇家卫队，他们的目标是要打败皇家卫队。而事实上，在当时，国王并没有抵制议会的政令或逃往外省的想法。拉法耶特作为他们的首领，如果现在带领他们出现在国王面前，不可能不表现出明显的敌意和叛乱，因为他们群情汹汹，他很快就要失去控制了。他不断地延宕、推拖，最后倒也有一些收获。他到国王那里，不是作为一个攻击者，而是作为一个传达信息的人。在他的劝诫下，他的士兵们说，他们并不打算伤害国王，但国王也必须遵守议会的政令，否则就得退位。他们将推举自己的将军为摄政；而如果拉法耶特拒绝作为他们的首领，他们就要取他的性命。他们告诉他，他一直在发号施令，现在也该学会遵守命令了。拉法耶特没有屈服，一直到士兵的骚动情绪越来越高涨，他的权威快撑不下去的时候。

就在那天下午早些时候，那些曾经跟着从那座教堂塔楼出发游行示威的妇女对在一旁看热闹的人报告说，她们没有遭遇任何抵抗就穿过了塞纳河。于是，大家都知道了，大路已经敞开了，国民卫队也可以打着跟这次一样的旗号接近凡尔赛，这样就不会有引起冲突的危险。

大约4点钟，拉法耶特派人到市政厅——因为他的手下不允许他离开现场——报告说，现在到了给他下达命令的时候了，因为他无法再阻止这些士兵了。于是，他得到了一份命令，这时候，在雷弗广场，他已经稳坐在马鞍上，他以一种非常惊恐的表情宣读了这一命令。这份命令写上了士兵们的一切要求，尤其是其中他被迫提出的四点，将使他成为法国的独裁者。不过，这份命令又加了一句说，之所以发布这一命令，是因为他要求发布这一命令。拉法耶特没有更动这份文件。他把文件交给送信人，强烈要求加上一条：把朝廷设在巴黎。

大约5点钟，拉法耶特动身出发，手下约有两万人。在他走出城关离开巴黎的时候，他又用铅笔写了一张便条，再次确认应该按他的意图设立政府。这次行军大约花了7个小时。准备通过塞纳河的时候，他又派了一位军官作进一步的解释。他宣称，他是在强逼之下才采取这次行动的，如果大桥已经被皇家军队武装占领，他就会返回。到了凡尔赛，他要他的手下停下来，并让他们起誓效忠于国王和国民议会。

凡尔赛的人已经得到了他即将到来的消息，满怀惊恐。一个工人打扮、在队伍中一直跟拉法耶特在一起的人，飞奔到王宫门前，并被立刻召见。他正是未来的里舍里奥（Richelieu）公爵，在时隔一年之后，将再次出任财政总监。他的描述又增加了人们的惊恐气氛。国王立刻又召开了一次御前会议，多数人的意见是国王应该逃跑。圣普里埃斯特说："陛下，如果你去巴黎，很可能丢掉你的王冠。"内克尔则说："逃跑的建议则可能让你丢掉人头。"没有人怀疑，逃跑便意味着内战。但圣普里埃斯特的观点占了上风，他骑马离开，为国王一家逃往朗布伊勒（Rambouillet）作准备。由于他知道，这个决定是下下策，而内克尔的话可能是正确的，于是，他就下马步行，被他的妻子追上了。从她那里他得知，这个蕴涵极大危险的决定已经被推翻了，国王将留在凡尔赛。国王与妇女代表们的见面已经取得了巨大的成功，并鼓舞了人们，他们高喊"国王万岁"（Vive le Roil）。从那之后，在里昂库尔特——他曾在夏天让国王到过一次巴黎——的协助下，内克尔恢复了自己曾经失去的权力。已经准备好要逃跑的马车又被下令撤回。后来，马车又再次准备出发（去巴黎），然而，这一次，他们却被人群挡住了。

当时，国王的顾问们曾经乱作一团，其中一位大臣后来甚至声称，如果当时奥尔良公爵在场，并坚持要求的话，他就可以得到一切[(4)]。据说，在拉法耶特这次进军之前的骚乱中，奥尔良公爵的手下就已经看出了这一点，并向他说明了他的机会。甚至有人说，他的手下

已经带着他走到了召开御前会议的会议室的门口。不过，就在摄政王的位子触手可及的时候，他退缩了。而当国民卫队抵达之后，他的机会一去不复返了。

拉法耶特根本没有办法证明，公爵在那天夜里曾与人密谋篡位。当公爵问他有什么证据的时候，拉法耶特回答说，如果他有证据的话，他就直接将其送到法庭上去了；但他有充分的理由表示怀疑，因而他要求公爵离开法国。由于得到米拉波的有力支持，所以，公爵一连三次拒绝走人，而拉法耶特则三次坚持他必须走人。最后，公爵只好起身去了英国。米拉波对人说，他才不愿当人的跟班。后来进行了长时间的调查，最后什么结果也没有。勒德雷尔（Roederer），一位对那个时代知之甚详的人，后来曾深信不疑地向拿破仑说，如果说有什么奥尔良党人的阴谋的话，那奥尔良公爵自己肯定没有卷入其中。

在妇女们冲到凡尔赛之后，现在又来了成群结队的男子，在巴士底狱陷落之后，这些人热衷于种种残暴的行径。随着夜幕降临，他们越来越难以控制，他们与皇家卫队发生了争执，试图冲进王宫。妇女们闹事时，国王的军官们曾要求他下达驱散人群的命令，但路易十六没有听从他的妹妹的建议，而是回答说，他不想对女人动武。而这一次，是全副武装的男人，而且显然是些危险人物。保卫凡尔赛的指挥权掌握在曾参加过美洲战争的元帅德斯坦手里，但他在这个危急时刻却没有显示出必要的才干。他反对他手下的将士自卫，下令他们撤退。圣普里埃斯特逐渐失去了耐心。现在就指望他们来弹压骚乱了，而根本指望不上巴黎的军队来救援。他请求元帅用武力击退对方的武装进攻。德斯坦却说，他得等候国王下令。国王却没有下达任何命令。这位大臣于是对元帅说："即使国王没有下令，作为一位将军，必须自己作出判断，并为了自卫而采取行动。"国王再次保持沉默。还是在同一天，但过了一段时间后，国王才采纳了圣普里埃斯特的意见，让他们自己相机行事。他说，德斯坦伯爵应当根据自己所承担-的职责而采取行动。但他仍然没有下达一位忠心耿耿、明白自己职责的人所

需要的命令。路易十六一直希望，将自己交到一位比自己更强壮的人手里，即使他自己已经懵了，这个人也应该知道如何救他。

穆尼埃已经得到了国王对于《人权宣言》毫无保留的认可，他强烈要求国王抓住时机到值得信任的外省去避难。形势确实比较危险，但现在还算保住了体面，有他撑着，国民议会还有希望阻止战争的爆发。他向国民议会转达了国王的意思，巴黎来的访客不断出现，搅扰了当天夜里的会议。就在这时，拉法耶特带着他手下那帮气势汹汹的人到了。他向穆尼埃和他的朋友们保证，他率领的这些人现在很容易就会被满足。而他对他出现在这里的真实目的却一字未提。他从国民议会出发去见国王。他把他手下那两万多人留在漆黑的夜幕中，自己出现在宫门前，仅仅带着市政厅派出的几位委员。

站在栅栏后面的瑞士卫兵警告他，让他好好想想他要干什么。由于他来到的这个地方挤满了狂热地反对这位主张革命的将军的人，因此，不管他到这里是来拯救还是来毁灭的，他都不再是个臣子，而是个主子了。这位将军只是告诉皇家卫队，他要进去。他进去后，听见有人大喊："克伦威尔来了。"拉法耶特停住脚步，回敬说："克伦威尔是不会孤身一人来的。"当他走进王宫见国王的时候，斯塔尔夫人（Madame de Stal）看见了他。她说，他的面容是平静的。如果是别人，不可能表现得如此平静。路易十六看到他之后，如释重负，因为他感觉得到，拉法耶特是保险可靠的。他的措辞是恭敬的、恰如其分的。他让他的同伴们来完成那项令人不快的差使，向国王提出强制接受的条件。于是，他们向国王讲述了这些全副武装的中产阶级这次突如其来的行动的目的。国王回答说，他已经正式批准了《人权宣言》，财政总监也将会与市政当局一起安排向巴黎供应生活必需品的事，他本人也将把他的人交付给国民卫队看管。第四点，也是最重要的一点，把朝廷搬到巴黎一事，则悬而未决。这件事留待明天再来商讨。于是，他们送信给市政厅，说一切进展顺利。

一直掌握着整个事态进展的拉法耶特没有表现出一丝急躁，他克制自己没有提出不必要的要求。他的人设置了外围防线，但王宫仍然由皇家卫队守卫。国王当时并没有马上认清局势的性质，还试图把新秩序与旧秩序结合起来。于是，在那天晚上后半夜，形成了各自为政、责任不清的局面。外面是拉法耶特，里面是德斯坦，在他们的中间，则是一道无人防卫的大门。

拉法耶特相信，他已经做到仁至义尽了，到了早上，可以很轻松地收获已经成熟的果实。他得知，国民议会还在开会，秩序已经恢复，便回家上床睡觉。这一天够漫长，也够累人的了。但他的这一觉注定很短暂。天破晓之前，一小群暴徒，也就是大革命时期常见的那类装备着适合搞阴谋的武器的家伙，从花园入口闯进了王宫。这群想杀害国王的家伙撞到一个卫兵房间，里面满是熟睡的士兵，他们给吓跑了。群众憎恨的真正目标是王后，所以，那些企图杀害她的人却不是那么容易放弃自己的打算的。两个向他们开火的卫兵被拖到大街上杀害了，他们的头作为战利品被悬挂在王宫前。他们的战友们为了安全起见逃进宫内，有一位士兵却坚守自己的岗位，他的岗位就在王后玛丽·安托瓦内特的门口。他的名字叫米奥芒德勒·德·圣马里埃（Miomandre de Sainte Marie），他的名字现在已经家喻户晓了。王后身边有一位女官，她的妹妹留下了关于那一幕的记录：当时这位女官被嘈杂声惊醒，打开门想看个究竟。她看见了这位卫兵，他的脸上淌着血，把一群人挡在侧厅。他叫她赶紧去救王后，然后就倒下了，她听到了这群暴徒用火枪砸他的头的声音。她飞快地拉上门栓，叫醒王后，王后连衣服都没有穿，就跑到国王的房间。

从巴黎来的国民卫队驻在宫外，没有保护那两位最先遇害的卫兵；但现在他们介入了，弗朗塞瑟斯团是最早哗变的士兵，他们现在已经成为巴黎民军的坚定的核心，他们冲人了王宫。他们今天出征的时候，除了想迫使国王的军队撤退、给他们腾出地方之外，并没有别的目的。也没有人告诉他们，在两军相遇的时候该怎么办，而国王的

卫队也躲在栅栏后面挡住这些新来的人。但一位军官提醒了弗朗塞瑟斯团，让他们想起两个团在联手抵抗英国人时，他们被考普斯团（Gardes du Corps）救出的故事。于是，他们就喊："记住丰特努瓦。"[(5)] 另一边对这一口令作出了回应，打开了大门。

拉法耶特睡得可真不是时候，待他被叫醒赶到现场的时候，他手下的人已经控制了整个王宫，他们将两派隔开，一边是国王一家，一边是疯狂挣扎的暴徒。他释放了那些被俘的皇家卫队士兵。尽管他是总司令，也无法恢复宫外的秩序。市政厅指令他争取的条件之第四点还没有实现，这一条要求是废弃这个朝廷，而将其关进杜伊勒里宫看管，他本人则被提升至高于国王的地位；对于这一点，国王还没有让步。而在这一问题解决之前，他手下的将士不可能完全忠诚于他。他没有逮捕任何人。他听任那些手上沾满了瓦里库尔特（Varicourt）和米奥芒德勒的鲜血的家伙公然蔑视正义。混乱沸腾的人群在国王的窗下喧嚷了好几个小时。他们提出的要求现在只有一样没有实现，那就是去"巴黎"，现在是该完成这一任务的时候了。国王已经无法逃跑了，因为拉法耶特的部下把守着所有宫门。国王也无法进行反抗，因为所有的士兵都听从拉法耶特指挥。拉法耶特没有强行要求国王答应这一点，他过于谨慎了，甚至没有参加讨论这一问题的御前会议，他似乎仍给了国王选择的自由。这时候，内克尔走进来，他走上前来对开会的人宣布，朝廷应该马上搬到巴黎去。路易无计可施，一言不发，在他的座位与阳台之间走来走去，最后说话了，认可了这一提议。

就在这胜利的一刻，拉法耶特显示了自己是一个直觉敏锐和敢于行动的人。借助这些人，他已经完全实现了自己的目标，但这些人激动的情绪却没有得到满足，在他们看来，王后是一切敌对和不受欢迎的力量的化身。国王的认输已经是一个板上钉钉的事了，王后却没有服输。拉法耶特对王后说："陛下，您有什么想法？"王后回答说："我知道我的命运，我愿意死在国王的脚下。"于是，拉法耶特领她走上前

来，面对群众的怒潮，不过，讲话是不能被人听清楚的，于是他尊敬地亲吻了她的手。人群看到了这一幕，并发出欢呼声。在他的庇护之下，宫廷与大众之间实现了和平。

在这些决定法国前途的交易中，国民议会却始终没有参与。他们既没有提出什么倡议，也没有人征求他们的意见。他们的议长不知道如何阻止妇女闹事；他虽然已经向她们供应了面包，在国民卫队到来之前，他却想不出办法让她们离开。凌晨两点钟，他听说宫中已经平静下来，便将会议改期。次日他提议，他们应当跟国王一道去巴黎。米拉波却不想让国民议会这样做。有一百名议员护送着国王一家，尽管一点用处也没有；国民议会不久也动身去巴黎。权力已经从他们手中转移到了巴黎那些受过军事训练的人手里了，然而并不是转给这些人和他们的指挥官，而是落入那些操纵群众的人手里。国民议会的统治从6月16日开始，到10月6日就结束了。

花了七个小时时间，国王一家才从凡尔赛来到巴黎，他们徒步行走，周围是那些获胜的妇女们，她们高喊："我们带来了面包师傅、面包师傅的老婆和面包师傅的孩子。"她们说得很正确。食品供应已经很充裕了；而这个巨变使很多人相信，以前的食品短缺并不是经济因素造成的。

---

(1) Kaunitz，1711—1794年，奥地利人，曾任驻法公使，后于1753—1792年间长期担任奥地利首相，支持君主立宪制。——译者

(2) Klopstock，1724—1803年，德国诗人，德国启蒙运动代表人物，其创作成为狂飙突进运动的先声。——译者

(3) 指议员。——译者

(4) 指取代路易十六。——译者

(5) 奥地利继位战争中最重要的战役，展开于今比利时境内的丰特努瓦，时为1745年5月11日，法国军队获胜。——译者

第十章　米拉波

国王受尽屈辱又丢脸，将政府迁到巴黎，这立刻使王后成为巴黎最为引人注目的人物。10月的那些日子，在她的性格和她的生命中是特别重要的时期，因此，我们必须专门谈谈她。因为她产生了那么大影响，她的命运又是那么令人悲伤，她是欧洲历史上所有女性中——也许只有一位除外——最吸引人类、也最令人伤感的。在她权势最大的时期，事实已经证明，她的才能不足以掌控那么大的权力，由于她与人串通赶走了杜尔哥，因此，即使在她的母亲眼里，她也已经把脸丢尽了。宫廷中流传着种种有损于她的清誉的轶闻；在钻石项链事件中的栽赃诬陷，也太明显了。一位教会贵族以他的信仰打赌，觉得她怎么也能洞见真相，但她却没有，以至于她自己的亲妹妹也对她心存猜忌，两人形同陌路。她所信奉的宗教也没能抑制她的轻浮；但在她的不幸降临之前一两年，她开始变得谨严持重了；在那些不幸终于得到最后解脱的时候，神父进入囚室，而她已经从容准备就死了。革命刚开始的时候，她作为宫廷中最强大的一股反自由主义势力而令人畏惧，巴黎的国会则将她视为镇压活动的幕后主使。在1789年6月份决定性的日子中，正是她说服路易十六，为了贵族的利益而放弃了那些本来可以拯救他自己命运的改革机会。逃亡者则让她孤独地面对怒火中烧的人民。10月份那可怕的经历让她那么近地看到了死亡，使她那么清楚地感受到了她给自己招来的那么强烈的憎恨，刹那间，她从自己轻浮的生活中清醒过来了，她的性格大变。就在那一刻，她开始提醒她周围的人，她是谁的女儿[(1)]。确实，她既无知，又容易情绪化，因此，她从来不会成为国王可靠的顾问。但她具有决心、勇气和自制力，因而，她有时能够让她的丈夫那容易摇摆不定的精神坚定起来。她非常勇敢，因而不容易被吓倒，因此，她一开始拒绝了米拉波

伸出的援手；而在她屈尊俯就请求帮忙的时候，为时已晚；她自己已清楚地意识到了这一点，因而她本来就没有抱多大信心和希望。对于那个时期突然崛起的种种力量，对于那种本来可以拯救她的观念，也即将贵族制度中最好的成分与共和制度中最好的成分融为一体的治理模式，她既不喜欢，也没搞明白过。但她并不固执于那些过去曾使她的国家强大的根本制度，王公贵族与流亡者的敌意，反而使她对旧政制没有那么深厚的感情。孔代（Condé）曾说，她是个民主人士；而她也确实乐于用类似于托利党控制时期的英国那样的政体，来取代法国1791年的政体。她更多地是由于缺乏诚意，而不是由于对传统权力的渴望而灭亡的。国王被砍头之后，有人听到，一向被认为是帝国高级教士中间最有洞察力、也最开明的邦贝与维尔兹堡主教兼大公（Prince Bishop of Bamberg and Wurzburg）曾说过："应被砍头的其实是王后。"但我们看到了后来发生的事情，因而，我们不能让她因自己的愚蠢和失误而遭到的报应影响我们的判断。

玛丽·安托瓦内特与米拉波之间的谈判及米拉波为维护立宪君主制而进行的努力，将是本章我们要探讨的话题。

在成功地迫使宫廷搬到巴黎之后，民众变成了主宰一切的力量。外地的无政府状态与本地主要的反对力量的消散，也加强了他们的力量。其中，穆尼埃是第一个离开的人。在凡尔赛陷入混乱状态的时候，他是国民议会议长，他不得不在羞愧之中辞去议长职务。他曾试图挑动他所在的省抵制国民议会，因为它已经背离了人民对它的训令，背弃了选民们的意志；然而，他的家乡和权力根据地多菲纳拒绝了他的要求，他只能流亡。拉里·托朗达尔和一批比较中庸的人士也步其后尘。他们对自己的国民绝望了，他们拒绝承担进一步的责任。于是，他们也助长了他们已经预见到的那些暴行更快地到来。

曾经遭到保守分子反对的制宪活动，现在又遭到了自由主义者的破坏。马卢埃仍然坚守着自己的岗位。他一直就没有穆尼埃那么有名，也没有穆尼埃那么热忱，但他也不像穆尼埃那样轻易地就灰心丧

气。左派现在已经能够在国家的方方面面贯彻他们自己对《人权宣言》的解释了。他们主要受两种观念的控制。首先，他们不信任国王，认为他是多余的，犯下了不可饶恕的罪行，因而他们不可能屈从于国王对他们施加太多约束和控制；其次，他们也相信，在个人专断统治下保障个人自由所必需的那些机制，在人民统治的政体中是多余的，因为，在这样的社会中，唯一的力量就是公众的意见。这两种观念会导向同样的政策结果：两者都倾向于加强代表国民的议会的权力，也倾向于削弱由国王代表的行政性权力。米拉波在其有生之年中全力以赴所要做的，就是遏制这种倾向。令他内心忧惧的危险，已经不再是国王的强权，而是国王的弱势了。

旧秩序已经崩溃了，人们习以为常的那些办法和势力已经不复存在了。这个国家将由新的原则、新的政府形态、新的人物来统治。有助于社会维持秩序的习惯和传统、乡里联系和个人信用也都消逝了。社会已经进入一个危险而混乱的时期，在这个时期，迫切需要的正是一种强有力的行政管理。这正是成熟的政治家的想法，主宰米拉波的正是这种想法；在他生命最后那段曲折而充满冒险色彩的岁月，指导他的活动的一直就是这个想法。他认为现在不需要戒备行政权力了。大臣将由国民议会遴选，他们应当引领国民议会，也将由国民议会来控制，这样一来，就没有理由再担心他们、限制他们的活动。这并不是从孟德斯鸠那里学到的观念，主张分权的理论家却常将这荣誉归于孟德斯鸠。其实，米拉波是在1784年到英国旅行期间熟悉这种观念的，那时他看到，英格兰人支持国王对抗国会。从那之后，他开始形成了一种具有爱国精神的国王的概念，这位国王是国民的真正的代表和受托人；事实上，这位国王看起来应当像一位皇帝。如果他的这一设想变成现实，那么，他的那位代表民意的君主将跟任何专制君主一样地危险，事实会证明，他的行政权力对于议会统治所造成的妨碍，与自拿破仑以来法国历届行政管理当局对议会统治的妨碍一样大。不过，在当时，米拉波的目的确实是明智，的、正当的，只有他还在捍

卫着宪政的原则。在9月份整个一月内，米拉波在国民议会和报刊上提出了建立议会制内阁的问题。他已经准备了一份杰出人才的名单，他们将充当各部大臣，其中，他自己是一位无任所的内阁成员。根据这个计划，他本人和塔列朗成为政府的主宰者。但当时的大臣们不信任他，他们不希望他上台，而在10月6日他提出大臣应到国民议会听会的建议时，波尔多大主教怂恿蒙特洛西埃和朗瑞奈起来反对他。这两人都是道德高尚之士，两人都有一些造诣；他们之所以对米拉波心生反感，是因为米拉波显然在替自己打算盘。因此，他们提出一项动议，禁止议员担任政府官职。就在11月7日，对这一动议进行投票从而永远使米拉波不能参加国王御前会议的时候，国王的权力已经被剥夺了。这是制宪议会的一次具有决定意义的议案，因为它埋葬了立宪君主制。

米拉波被迫将解散议会权作为保障某些美好东西的唯一机制。他知道，那次投票的失败在一定程度上应归罪于他本人的坏名声，但也是由于议员们普遍地不喜欢英格兰模式。现在他面临的问题是，他能否通过宫廷完成由国民议会完成不了的任务。他立刻起草了一份文件，敦促国王自己成为革命的领袖，成为革命的协调者和指挥者。普罗旺斯伯爵拒绝将他的建议转交给国王，不过，他推荐米拉波与国王的一位亲密顾问见面。恰在这时发生了一件事情，当时来看非常神秘，但它所带来的影响使米拉波与国王的弟弟建立了更为密切的关系。圣诞节期间，法弗拉斯（Favras）侯爵被捕，人们发现，他是这位亲王忠实的手下，亲王曾雇佣他筹措一笔贷款，但他始终没有泄露其目的。有人说，他想用这笔钱把国王带出送到边界线一座城堡；其他人则怀疑，亲王正在策划一场反对革命的阴谋。

由于选举法已剥夺了无知和贫困者的选举权，可以发挥政治作用的公民仅限于那些交纳了相当数量税款的人。显然，这种将权力限制在有产者手中的排斥做法，为未来的社会主义提供了很好的攻击靶子。总有一天，一只机敏的手将操纵巴黎那些遭到排斥的民众，起来

推翻中产阶级的统治。制宪会议将有被推翻的危险，它必然会引起人们的猜疑。[(2)]

根据米拉波的建议，普罗旺斯伯爵立刻发表了一篇公开声明，其中很有革命气概，并否认了法弗拉斯的说法。他的讲话是在维尔旅馆发表的，人们相信了他的话，他在公众心目中的形象也得到了提高。与此同时，他那位不幸的忠仆则被指控背叛国民，并被确认有罪。法弗拉斯在一份坦白而明确的供词中问，他的生命是否已到尽头。他被告知，任何人也救不了他。法官劝诫，他最好像一个勇敢的人那样沉默地死去。曾经在最后一刻为他送行的神父后来曾公开说，法弗拉斯救了普罗旺斯伯爵一命。法弗拉斯坚韧地接受了自己的命运，至死都保守着秘密。那些有可能连累到亲王的证据都被人拿走了，没有一位历史学家看到过。在他成为国王之后，这些至关重要的文件由那个掩藏这些文件的人的女儿还给了他。

有几个星期，普罗旺斯伯爵对权力相当热衷，他让米拉波推举他到首相那样的职位，或者到某种类似于17世纪罗马帝国的红衣主教 - 侄子[(3)]的地位。他有能力，审慎，在某个时期，也相当受人欢迎。但他优柔寡断，贪图安逸，自视甚高。如果说有什么东西让他跃跃欲试，那显然是米拉波积极怂恿的结果。国王和王后既不喜欢、也不信任普罗旺斯伯爵，但他身边有米拉波这样一位忠仆，他就变得令人生畏了。内克尔提出了一个计划，这个计划很容易地就挫败了米拉波的计谋。国王应当免去一切客套，来到国民议会，发表一个出人意料的政策声明，认可这场革命的全部成就，不管它走得多远，尤其是支持最近将省分为区的做法。

在这一天之前，国王迈出的每一步都是勉强的，都是面对强迫不得不退让的结果。每一次让步都是一次失败、一次投降。2月4日，国王没有面临眼前的压力，所以，他有意走到了运动的前列。这不是一次软弱的行动，而是一次深谋远虑的行动；这不是一次被迫接受或默认伤害的行动，而是发动了一次成功的行动。国民议会立刻作出反

应，以公民的名义宣誓维护宪法。现在，由于那些特权等级已不复存在，所以，没有谁能够说清，这种表演想达到什么目的。那个宪法本来是为了保护那些遭到抗议的特权等级的残余而制定的。

米拉波的贵族兄弟们已经扔掉了他们的刀剑，他们说，在国王已失去他的权杖之后，绅士已经没有什么可做的了。米拉波本人对于这种局面——他曾说这太滑稽可笑了——非常气愤；他说，大臣们无权逃避自己的责任，让国王任人侵凌。米拉波看到，他的主人已被人巧妙地扔到一边，无依无靠；他也意识到，自己的深刻考虑已经遭到挫折。而他从来就不缺乏的敏锐，这一次却没有表现出来。因为，实现人民与国王的和解，让行政机构赢得人民的支持，并由国王指导革命实现其目标，这些本来就是他以前提出的建议的翻版，是从他的众多宣言中抄来的。

这一点的重要意义立刻被王后的外籍顾问们感觉到了。梅西·阿尔根托（Mercy Argenteau）在那个王朝一直是奥地利驻法公使，是王后忠实而又机敏的朋友。他建议，如果他们真诚地接受这一方针，他们就完全能够争取到那位政客，这样，他们就可以夺走普罗旺斯伯爵的幕后策划人，从而使他无所作为。因为，魔术并不表现在那根魔杖上，而表现在耍它的人的手里。

王后犹豫不决，因为米拉波在她还住在凡尔赛的最后几天曾威胁过她，而且现在并不能证明，他没有产生过谋杀她的企图。她宣称，任何东西也不能让她见米拉波，她希望有人能想办法驯服米拉波，但他也应当对他的行为承担责任。梅西可不管她的顾忌，派人去找拉马克，拉马克住在比利时的家中，他反对神圣罗马帝国皇帝[(4)]，积极支持建立一个联邦的共和国，因此，他并不怎么喜欢玛丽·安托瓦内特。拉马克跟米拉波很熟，一直向他提供金钱资助。他安排了这次谈判，但根本就没有指望会产生什么结果。在他的家里，梅西与米拉波进行了一次秘密会谈。他们相见之后，彼此极为投契。米拉波建议说，国王应当离开巴黎，这一建议后来有了结果。梅西并没有透露宫

廷的意图，米拉波则继续按自己的方式做事。他与拉法耶特商讨资金或外交公使的问题，他也攻击教士，此时，国王与教士的事业之间越来越没有共同之处了。就在这一时期，出现了那著名的一幕，米拉波宣称，从他所站立的地方能够看到那扇窗户，一位法国国王曾由这扇窗户向那些抗议的臣民开枪射击。莫利没有意识到那个圈套，他从他的座位上跳起来大喊道："胡扯！从这里根本就看不到！"

他发表这番讲话的时候，显然尚没有表明自己是宫廷的可靠的忠实朋友。那年春天，有几周时间，谈判没有什么进展。最后，拉马克说服王后相信，他的朋友米拉波被错怪了，10月份的犯罪行径不是他搞的。国王则提议，应该请他书面写下他的看法。国王最后决定，拒绝拉马克提出的应当向大臣们公开这个秘密的建议。他公开向梅西表示，他打算很快就用那些能够跟米拉波合作的人替换他们。但他并没有下定决心，立刻把自己无可挽回地交付给那个他不信任的人，他自己却是这场试验的唯一对象。结果，米拉波攻击的第一目标就是内阁，支持国王的势力分裂了。局势就这样从一个误会走向另一个误会；而这种对内克尔的敌意遮蔽了现实。1790年5月10日，米拉波起草了一份文件，由拉马克转交给王后。这份文件产生了效果，促使宫廷积极完成了整个交易。拉马克问米拉波，他的条件有哪些。米拉波回答说，如果他的债务能够被清还的话，他对每年收入1000法郎就很满意了；但他担心，自己来偿还这些债务是一个太过沉重的负担。经过打听，宫廷发现，米拉波欠别人的债务也就是小小的8000法郎。路易十六掏钱替他偿还了这笔债务，并答应，只要他在国民议会，每年就可以得到3000法郎，不管国民议会什么时候闭幕，他都可以得到100万法郎。

就这样，双方都觉得踏实了。米拉波不能搞砸了，否则，他不仅会丧失每年的收入，还将丧失总共4万法郎的收入。国王也不能与他断绝联系了，否则，他就要损失那笔支付给米拉波债主的钱。图卢兹

大主教承担了处理这笔交易的微妙的任务。他不断地与米拉波的债主见面，两个人之间因此有了一种奇异的亲密关系。

摆脱了债务负担后的米拉波欣喜若狂，忘记了审慎和小心。他在城里买了一套房子，在乡下买了一套房子；他大量购买书籍、绘画，买进马车和马，用六个仆人伺候的晚宴招待他的客人。几个月之后，他又缺钱了，国王没问一声就又给了他一笔钱。最后，政府提议，为他购买一份终身年金，其中的四分之一在议会解散之后支付。但这一计划没有能够付诸实施。到去世时为止，米拉波共从国王那里拿到过12000法郎。作为回报，从1790年6月1日到次年2月16日，米拉波共为宫廷撰写过51篇备忘录，讨论时局，从某种程度上说，也提出了大量政策方案。半个世纪之后，这些备忘录为人所知，令米拉波的名声大增，有人将他对国王的提携与指导，与马萨林[(5)]的最后10年，或执政府（the Consulate，1799—1804年）开始那一段，梅特涅的头6年[(6)]或俾斯麦的头8年[(7)]相提并论。

米拉波本人对自己的新职位很自豪，他依靠这种交流逐渐恢复了自己的好名声。他是因为自己的意见而获得了那些分内应有之报酬的。国王已改变立场倒向了他，他却并没有改变自己的看法以迎合国王的意愿。他的目的完全是为了在绝对君主制的废墟上建立一个稳固的代议君主制。对于与特权同流合污的国王，他毫不妥协地予以反对。而对于不与特权串通一气的国王，他则是可以信赖的、古道热肠的朋友。

库克船长为米拉波提供了一个证明自己忠诚的机会。在库克进行最后一次远征时，领航员访问了那个以他手下的海军中尉温哥华的名字命名的岛屿，驶进了努克塔海湾（Nookta Sound）。他的报告让法国政府不能不关注那里。三四年前，西班牙人就已到了那里，并已正式占领了那个地方，而一直向南扩展达到了海岸的俄国人也承认了他们的权利，并撤退了。但这个地方在离他们实际占领的地区极远的北方，因而英国探险家们得到法国政府的允许定居在那个地方，与中国

人进行皮毛生意。一两年后，西班牙人全副武装地到来，赶走了这些英国人，没收了他们的轮船和货物，并声称他们拥有合恩角中部到阿拉斯加的整个太平洋沿岸地区，他们要求英国大臣惩罚本国这些侵入西班牙占领区的家伙。他们也装备了一支由14只帆船组成的舰队，并向英国代办保证，这是保护他们免受大革命冲击的唯一办法。英国首相皮特并没有因为这些保证或因为西班牙人释放了那些被没收的船就善罢甘休，他已经下令贸易商采取一切行动，旨在抵制西班牙人对超出其实际占领区之外的地方的占有权。现在，他要求对那里的占有权进行重新分配，并派出了一支势力比当年纳尔逊击溃西班牙、法国联合舰队的那支舰队更强大的舰队。根据1761年的条约，西班牙要求法国提供支援。如果法国人开始备战，就像西班牙人那样，那么，就有理由期望英国人在胜负没有把握的情况下，接受西班牙人开出的条件；而如果法国人在这样一个显然应该介入的局势下拒绝支持西班牙，西班牙就有权自由地去结交新盟国。神圣罗马帝国皇帝支持这项请求。如果英国因为分神而无法关注中欧，如果法国专注于西方事务，对皇帝来说当然求之不得。于是，法国大臣们承认自己负有支持西班牙的义务，并开始备战。

5月4日，就在米拉波与宫廷刚刚进行了第一次谈判之后，这个问题就摆在国民议会面前。人们普遍地相信，战争将加强行政部门的权力。民主派领导人拒绝承认家族之间的这种协议，他们认为，这种同盟不是国家间的同盟，而是王室之间的同盟，而这些东西，正是他们要从根本上予以消灭的。他们向英国议会发出求和信，并声称，由人民选举出来的国民议会有权决定战或和。

米拉波与其他人不同，他认为一场欧洲大战将对君主政体构成危险。但他正准备进行一场议会内部的战争，打算将陆军和海军的指挥权保留给国王。他要求，国王应该拥有宣布战争或和平的行政性权利；这正是由议员来充任大臣的那种政体[(8)]中的一项原则。但在法国，大臣被排除在议会之外，因而并不适用于这一原则。巴尔纳弗就

是这样反击米拉波的，并使米拉波无言以对。5月22日，米拉波发表了他最为有力地论述立宪君主政体的讲话，他坚持认为，即使将战争的最终决定权授予国民议会，国民议会也只能根据国王的提议作出决定。在立法活动中，国王没有提案权。米拉波却确立了国王在决定战争、和平问题上的创议权。这是那项秘密协议结出的第一个果实。这个新的同盟证明了，米拉波不仅是个才干出众、意志坚强的人物，也是个忠诚的人物。由于这一次他提出了超出他所能获得的范围之外的要求，他一度严重丧失了信誉。从那一天起，他对君主制的过分忠诚反而使他成了猜疑的对象。为了恢复自己的名誉，他发表了他第一次讲话的修订本，不过有人却并排印出了两个不同版本，揭露了这一骗局。他为国王作出了重要贡献，为此，本人付出了沉重代价。这一事件巩固了双方的结盟关系，把他的地位与国王紧密联结在一起。

国民议会投票通过了一份措辞严厉的声明，说法国永远不会为进行征服或反对自由而开战。看到这份声明，西班牙就没有多大指望了，皮特变得目空一切。谈判一直持续到10月，国民议会成立了一个对外关系委员会，米拉波则控制了这个委员会，他发挥自己的全部影响力追求和平，获得了英国的感激和黄金。最后，布勒斯特[(9)]舰队的哗变倾向也被解决了。

伟大的波旁同盟解体了，皮特的这一标志性胜利应该归功于大革命的精神和米拉波的影响力。他对君权的捍卫理应获得奖赏，在秘密觐见时，他也被玛丽·安托瓦内特接受了。这次见面安排在7月3日，在圣克卢德（St. Cloud）。米拉波并不信任他的这些新朋友，他吩咐化了装给他驾车的侄子守在后门，如果他在三刻钟内没有出来，就去叫警察。然而，谈话进行得相当令人满意，米拉波在亲吻王后的手时非常殷勤地说，君主政体已经安然无恙了。谈话中他很诚恳。王后是个滑稽演员和骗子，但并不是诡计多端的人，也不是肆无忌惮的阴谋家，而不过是神圣罗马帝国皇后的没有经验的女儿而已。她从来不相信他说的是实话。当他继续大声抨击右派的时候，国王和王后大摇其

头，并一再说，他实在是不可救药了。在他的有生之年，他们作出的最后一个决定是，拒绝了他提出将他们带往瓦朗纳斯的计划。而在那年快要结束的时候，他们终于看清楚了，这个深通世故的自由撰稿人、提出过那些曾经受到轻视的建议的那个人，是他们在这个世界上所能依赖的力量最大的人，在法国，他们再也找不到像他那样的人了。大家现在都能意识到这一点，因为他的才干和资源在迅速增长——自从他转而追求一个明确的目标以来，自从他与宫廷达成那个没有理由打破的协议以来。敌视宫廷的报纸三天后知道了他拜访圣克卢德的事情，并谮称已经知道了他用多少钱出卖了自己。他们得出这种结论未免过于无稽，不过，他们倒也十分接近了解事实真相了；至少有20个人知道或者猜到了他与宫廷来往的秘密。

尽管这把剑悬在他的头上，这根绳子套在他的脖子上，1790年秋天和冬天，米拉波的地位仍然不断上升，超越了所有的派别。在写给国王的便条中，他流露出了要打击那两个妨碍他的人的意图。对他来说，拉法耶特的实力太强大了，在攻占巴士底狱一周年的时候，拉法耶特得到了热烈的赞颂。有4万国民卫队成员从法国各地聚集到巴黎参加这个联盟节。在修建于战神大道（the Champ de Mars）的一个圣坛上，塔列朗作了他的最后一个弥撒，法国认可了巴黎所做的一切。国王也出席了，但所有人都在为这位曾在两个半球上驰骋的英雄、向他那白色的坐骑欢呼。11月份，政府设立了一个新部，由拉法耶特的同党控制。米拉波试图与他结盟，但拉法耶特觉得不需要他的友情。拉法耶特说："我曾经抗衡过拥有强大军队的英国国王，我也曾经抗衡过拥有一切权力的国王，我又抗衡过愤怒的民众，我才不会向米拉波低头呢。"

内克尔已经不能强有力地控制政府了。他不同意增加指券（assignat）的发行量。为了更多地保住自己的荣誉，他过起了默默无闻的退休生活。米拉波获得了胜利。米拉波最初反对指券，尽管克拉维埃勒（Clavière）在他的报纸上为指券做辩护。现在，他改变了自

己的态度。他不仅肯定，教会的土地是发行货币的合适的担保，能使货币与黄金等价，他还希望完全用指券购买货物，从而完全废除金块。但当米拉波向国王拍胸脯保证，他所捍卫的这个计划将会失败、将会毁灭法国的时候，恶魔的马脚露了出来。他的意思是说，这个计划将使国民议会陷入难堪境地，从而使国王能够解散它。米拉波同样本着这种马基雅维利式宗旨处理教会问题。从内心深处说，在良心问题上，他是个自由主义者，他觉得，用宽容一词来形容那个与宗教不可分离的权利，太缺乏力量。但他希望搞一个宪法誓言，然后强加于教士，以刺激教士拒绝这一条。他拒绝作出国民议会不干涉宗教学说的保证，他准备提出僧侣立誓不婚的问题和离婚问题，为的是激怒教士们。他提议要通过内战恢复权力，而通往战争之路就是让人民破产和进行宗教迫害。与此同时，军事调查法庭裁定他诽谤当年攻击凡尔赛的行为；作为外交委员会主席，他是外交政策的主宰者；内克尔和他的同僚——只有一位除外——面对米拉波，都甘拜下风；11月，他当选为雅各宾俱乐部主席，当他请求休假离会之时，在巴尔纳弗的提议下，国民议会请求他不要离会。内克尔的内阁中唯一还保留职位的蒙特莫兰（Montmorin）向他主动示好，于是，他们达成了谅解。在他写给国王的那些便笺中，最令人难忘的是记录他们谈话的一张。他们同意了一项联合行动的计划，据此，米拉波起草了第47篇便笺，这是一份论述如何操纵宪法、搞阴谋的专论，在这份他们往来的倒数第二份文献——最后一件是在圣诞节——中披露了他的方案。

米拉波从来没有背离过1789年的基本信念。假如路易十六倒向反动的逃亡贵族，米拉波肯定会成为一位共和主义者。而他希望自己能够退隐到外省的某个城镇，希望自己可以不再掌握国民议会的权力，或许能够依靠乡村地区对于国民议会的日益强烈的愤怒而分散它的权力。就在此时，舆论已经发挥作用，万事俱备，他开始投入精力，想在议员们组成的形形色色的派系之外，组织一个中间派。蒙特莫兰与有些派系的人物有比较密切的关系，他也掌握着金钱。米拉波竭力争

取其他人加入。一天深夜，他与马卢埃举行了一次长时间的会谈，马卢埃让他赞叹不已，而且，马卢埃也能够影响相当数量的票源。

另一方面，蒙特莫兰游说到巴尔纳弗的头上来了。下面这种想法看起来蛮有道理的：组织一个把左翼的巴尔纳弗与右翼的马卢埃联合起来的党派，从而使其强大到足以救济任何一方的失误，甚至可以与宫廷一道，彻底打败左、右两派。

1791年1月底，米拉波第一次当选为议长，他进入了自己政治生涯的巅峰。在这个位置上，他表现了人们没有预料到的尊严和卓越。就在这个时候，国王的叔母们宣布，她们将离开法国去罗马。有很多人不同意她们离开，因为，如果能把她们留住，就可以更容易地把国王留在巴黎。米拉波则说服议员们，让他们觉得，干预这些王太妃们的事未免太无聊了。但她们上路之后，在路上两次被人拦住，两次又被放行。每个人都看得出来这是怎么回事了，巴黎陷入愤怒。在杜伊勒里王宫花园，爆发了一次骚乱，米拉波则从桌子上站起来。人们立刻安静了。他对自己的力量充满信心，当国民议会讨论采取措施阻止王室外逃的时候，他向他们发誓，他绝不会遵守这种多管闲事的规定。他大喊一声，平息了左派的咕哝："噤声！"（Silence aux trente voix！）正是在这一天，他与左派分道扬镳了。这一天是2月28日，他准备参加代戴吉永公爵的晚宴，但到达的时候却发现，大门对他紧闭。根据拉马克的建议，那天晚上他去了雅各宾俱乐部，希望离间俱乐部与那些领袖们。但他已经露出了自己的底牌，而他的政敌们则知道了该如何利用这个机会。迪波尔和拉马克极其粗暴地攻击他，目的是想开除他。对于这场讨论，报纸并没有报道，但与会者中的三位则一致认为，面对反对他的力量，米拉波似乎已经惊慌失措、吓得魂不附体了，他坐在那儿，脸上直淌冷汗。他的反应跟平常一样，嘴上占了便宜，却没有能说服听众支持他。他灰心丧气地回家了。雅各宾派分裂了。

3月4日，英国公使戈韦爵士写道，统治权已经转移到米拉波手中了，但同一天，米拉波自己却向拉马克公开承认，他失算了，已经丧失了勇气。25日，国民议会中又就摄政王问题展开辩论，这一次，他说话相当谨慎，吞吞吐吐。同一天，那位公使又写道，米拉波已经展示了，他是唯一适合掌握权力的人。然而，就在那时，末日将至。就在雅各宾俱乐部那一幕过后不久，蒂索（Tissot）跟米拉波见过一面，他觉得，米拉波看起来像个将死之人。劳累过度加上生活过于放荡，他的身体江河日下。他的兄弟劝诫他不要再酗酒，他却回答说，“为什么你对我这唯一的罪过心怀不满，而不能正确地评价我？”人们后来才想起来，3月份，当他遭到怀疑的时候，他曾受过病魔的几次攻击。3月26日，他被从乡间带回巴黎，他的身体状况已经相当危急了。拉马克关心的是定于明天要进行的关于矿产资源的辩论。已经与托凯（Tokay）安排好了，米拉波重复着这句话。这是最后的时刻了。米拉波又叫他的朋友回来，对他说：“你的事已经办成了，而我却完了。”当人们得知他病危之后，人们作出的反应似乎表明，任何东西都没能减少公众对他的信赖，也没能使他的名声失去光泽。聚集在他家门前大街上的人群，几乎堵住了出入他家的路。得知巴尔纳弗看望过他，他很满意，听到巴黎人民显示了对他那么深厚的感情，他也很高兴。4月1日，医生进行了一次会诊，他已经决心赴死了，他最后签署了遗嘱。塔列朗来看望他，呆了很长时间，拿走了一篇关于遗产法的著作。在国民议会中，他向依然忠于米拉波的朋友们诵读了这篇著述，他们反应冷淡，把它当成一个外行的作品。跟他那大约三十来篇讲话一样，这篇作品没有得到应有的荣誉。他曾经与塔列朗争吵过，所以，塔列朗的到来令米拉波很高兴。因为，尽管他不是个信徒，但他也不希望让人家以为他拒绝宗教的慰藉。堂区神父也赶来了，但听说高级教士在里面，就走了；有一篇报道说，这个垂死的罪人已经接受了比奥顿主教更高级的教士主持的宗教仪式。

米拉波从来都不知道，他所服侍的那些王室成员是如何评价他的那些计划的；他直到临死的时候都相信，只有他，才能拯救君主政体，现在，它将随着他的死亡而灭亡。他说，如果他还能活下去，他就要给英国首相皮特添点麻烦，因为，米拉波他的外交政策已经有一些改变了。1月28日，他还在谈论与英国永恒的兄弟友爱；但到了3月份，他已经为了俄国的利益而下令集结舰队，只是由于他遭到导致他死亡的那场疾病攻击才歇手了。不管他是支持英国对付西班牙，还是支持俄国反对英国，他的支持都是为了获取黄金。对于他的盟友们来说，他身患重病可真是一件可怕的事情。假如他的政敌假扮成债主获准查看他的文件，那一定会发现很多致命的东西，足以毁灭很多人的声誉、要很多人的命。他死死地抱住那些机密文件，因为他觉得，自己的名声就全靠这些了。在他快死的那一天，他把这些文件交给拉马克处理，曾经誊写过这些文件的秘书则自杀了。4月2日，星期六，上午，已经没有希望了，米拉波要求给他吃鸦片，在鸦片配好之前，他就咽气了。几位进行尸体检验的医生相信，他有中毒的迹象，但他们受到警告，他们可能会被撕成碎片，国王也会被撕碎。他们便噤声了。

尽管让人讨厌，并且人们已经预料他将遭到失败，但米拉波仍然是那个时代的超级人物。托克维尔曾写过关于法国大革命的一本最出色的著作，或者是两本最出色的著作中的一种；他看到了这场革命的长远的后果，他形容这场革命乃是通过强化权力的统一，来延续并完成君主政体的任务。其实，更正确的说法可能是，这场革命最初的、也是最根本的精神乃是权力分散（decentralization）——剥夺行政性政府的权力，将其给予地方当局。行政当局不能进行统治，因为它必须将命令传达给不属于它本身的代理人，这些代理人不是它任命的，它也不能免职，更不能控制。国王被剥夺了行政性权力，也已经被剥夺了立法性权力。如果由国王任命的大臣都是国民议会推举的议员，那么，就不应该再有旧政体下合情合理的对行政机构的那种不信任。

如果米拉波有这种想法，他或许可以将大革命拯救出来，使其不至于从过分的权力分散而堕落为暴政。假如他是大臣，他或许能够拯救那部宪法。其实，使他的天才无用武之地的原因，并不是国民议会对他不信任，而是他自己的生活激起了别人的强烈反感；他的事业之所以失败了，是因为议员们认为他太坏了，不能让他掌权。

如果用公共伦理的检验标准——这是人们有望同意的用于衡量政治行为的唯一的标准——衡量米拉波，最后的判断不可能有什么疑问。他的政策归根到底就是一场巨大的阴谋诡计，他公然地做那些可能会带来好结果的坏事。左翼中间派的这位创始人所做的事情，与莫利及其肆无忌惮的右翼同仁们所做的事情相比，同样地声名狼藉。他的事业从来都不会有成功的希望，因为他从来没有让国王或王后跟他同心同德。

我们用纯粹政客的标准来考问他所得到的答案，与我们问他是渴望得到整体的强权实力、还是希望得到部分的自由这个问题所得到的答案，会有所不同。米拉波不仅是自由之热爱者，还是联邦制的拥护者，而孟德斯鸠和卢梭都曾认为，联邦制是实现自由的条件。如果让米拉波说真心话，他会说，舍此之外，不会再有任何办法能使法国这样的大国成为一个自由的国家。如果在这一点上他是真诚的——我也相信，他确是真诚的——那么，他就完全有理由在他的同胞的记忆中获得崇高的地位。

---

(1) 她是奥地利女王Maria Theresia的女儿，这位女王在国内行开明专制，并竭力扩张奥地利的势力。——译者

(2) 不知何故，这一段与上下文无关，请读者鉴别。——译者

(3) Cardinal-nephew，16、17世纪最为盛行的一种习俗，教皇会将其首席大臣或最重要的顾问认领为侄子或类似的亲戚，并将他提升为红衣主教，让他来监督管理他的重要行政管理事务。——译者

(4) 奥地利皇帝利奥波德二世，玛丽·安托瓦内特的兄长。——译者

(5) Mazarin，1602—1661年，路易十四年幼即位，他以红衣主教的身份任首相，自1643年起至1661年，加强王权，确立了法国在欧洲的霸权地位。——译者

(6) Metternich，1773—1859年，1821年任奥地利首相，一直到1848年被解除首相职务。——译者

(7) Bismarck，1815—1898年，1862年起任普鲁士首相；1871年建立德意志帝国后任宰相。——译者

(8) 英格兰议会式政体。——译者

(9) Brést，法国西部港口，是重要海军基地。——译者

第十一章　西哀士与《神职人员民事宪章》

在讨论教会与国家即将到来的冲突——1790年的立法机构就是由于这一冲突的爆发而告终结的——之前，必须谈谈一个人，在政治思想史和政治活动史上，他比米拉波的名气大得多，他是那场大革命最完美的象征。我这里说的就是西哀士神父。作为一位没有职位的教士，他主要进行的是世俗思想的研究，精通并深思当时法国和英国的著述家、政治学家、经济学家和哲学家的思想。由于学问渊博，所以他不是任何人的门徒，而完全自成一家，他的眼光也超越了他那个世纪，远远超出他所偏爱的卢梭、亚当·斯密和杜尔哥的视野。他将政治理解为一种探讨国家之应然状态的科学，他拒绝接受历史形成的结果，即国家之实然状态。没有一位美国人会像他那样坚定地信奉下面的原则：经验不足以充当统治艺术的老师。他完全是背对历史，他拒绝受那些曾经拥护过奴隶制、相信过巫术、搞过酷刑和宗教迫害的人所立的规矩之约束。他认为，历史学是一种误人子弟、百无一用的学问，他对历史上的成功范例和历史的警告知之甚少。但他向世人保证，未来将截然不同于历史，且可能会更好。秉持着同样的蔑视精神，他也拒绝宗教，认为它不过是人类幼稚时期的遗产之堆积而已，他相信，宗教贬低世俗的目标，因而妨碍了进步。尽管如此，他却获得了特雷居伊埃（Tréguier）主教吕贝萨克的信任，后来又获得了夏特勒斯主教的信任，他们推荐他当上蒙特福特的神职人员，充任他们的副手。

西哀士更喜欢站在巴黎第三等级一边，在那里，他是所有候选人中最后一位被选上的。他早期的一本政治小册子发行了3万多本，使他大为出名，因为就其重要性来说，它跟维滕堡的九十五条论纲[(1)]

不相上下。他的历史哲学只有一种观念：来自日耳曼的野蛮人突然袭击了文明而优越的高卢，并且征服和掠夺他们，那些入侵者的后裔就是现在的封建贵族，他们现在仍然掌握着权力和财富，继续压迫本地人。这种将拥有特权的贵族等同于征服高卢的法兰克人的说法由来已久，而在这个世纪，它已经成为揭开近代史秘密的关键所在。梯也里[(2)]在对从疯子瓦姆巴（Wamba the Witless）到古尔特（Gurth）的历史评注中发现了我们民族发展的秘密，于是，西哀士便将这一公式套用到他自己的民族历史上。基佐也总是将法国历史说成是敌对的民族间不断争斗的历史，直到18世纪历史，才开始修补5世纪犯下的错误。

不管是对是错，西哀士的理论又被后来一些非常博学的人所信奉，而这决非由于无知。他的看法是：真正的国民就是那些没有特权的群众，他们有获得补偿的权利，他们有报复那些曾经拥有压迫和掠夺他们的特权的人的权利。第三等级就等于三个等级之总和，因为其他等级没有代表第三等级的权利。未经人民同意的一切权力，不是来自人民并仅为了人民之利益而行使之权力，均属僭权行为，因此，前两个等级必须被看成坏蛋。它们应当遭到压制，而它们遭到伤害乃是咎由自取。

尽管西哀士文笔不好，口才也不出色，但在他于国民议会的第一次讲话发表之后两周内，他就摧毁了法国古老的社会秩序。面对他的观念所具有的气势磅礴的连贯性，宫廷、教会和贵族崩塌了。他很快就对国民议会失去了信心，因为国民议会已经落入非法侵入的各股势力的控制之中了。他对国民议会失去了兴趣，对其采取一种有保留的、不信任的态度。国民议会采纳了他的很多措施，但西哀士认为，这些措施在执行的过程中都走了样。他也认为，那么多一心想获得民众喝彩的人，其实已经背离了他们的议员授权指令。

从本质上说，西哀士是一位革命者，因为他认为，政治压迫永远是不正当的，而抵抗压迫则永远不会有错。而他又是个保王主义者，

这并不是因为他相信朝廷具有专有的统治权，而是因为，对于君主如果予以适当的限制和控制，就是保障自由的机制之一。自由乃是社会赋予个人的，而非自然赋予的。他是一位自由主义者，因为他认为，自由就是政府的目的。而他给自由下的定义是，让人们最完整地支配自己的天赋，获得最大的自主活动空间。他也是位民主主义者，因为他希望每代人都可以修改一次宪法，他把法律形容为受治者已经确定之意愿，而治人者则无权参与法律之制定。不过，西哀士的民主色彩要弱于他的自由主义色彩。他拒绝将选举权授予未纳税者，从而牺牲了平等原则。他也偏爱一种间接的、分层选举的复杂制度。他设想，通过后续的补充、而避免解散的方式，来打破舆情的直接冲击。按照他的理论，真正的国民意志源于辩论，而非出自选举，它只能通过细致的思想活动才能被阐释清楚，而无法用粗略的、平淡的算术搞清楚。这套制度的目标并不是要搞清楚国民在想什么，而是要知道，如果国民派出一个所信任的人来参加讨论，它会怎么想。因而，不存在什么强制性的议员授权指令，相反，是议员来统治选民。他用这样一种令人注目的东西来中和民主制度。美国让法律的卫士来充当立法者的监督人，将保护宪法免受立法机构侵害的责任交给了司法权力。西哀士则为同样的目的发明创造了由一群特殊的人组成的机构，他称之为宪法陪审团（constitutional jury）。不过，里面并不包括普通法官，因为他怀疑这些法官会执行法国古老的法律。相反，这个机构是由经验丰富的政治家中的精英人物组成的。

因此，尽管一切权力都只源自人民，也绝对不能将其授予世袭的、不负责任的君主，但他也决意要在每一步限制人民的权力之行使，以确保其永远不会草率、暴虐，以确保少数的呼声始终能被倾听到。就其将逻辑贯彻到底的勇气而言，西哀士有点类似边沁和黑格尔。他没有太多的想象力，他不讲情面，稍不宽宥。他似乎借鉴哈林顿而划成了自己的知识范围；又吸取了杜尔哥的精华，即由纳税人统治那些在他们之上的不事生产的群体；他同时借鉴了富兰克林和亚当·

斯密都提出的观点，认为劳动是财富的唯一源泉。尽管如此，他具有深刻的原创性。虽然论天赋、辩才和知识，现代很多研究政治问题的学者要超过他，但没有一个人能在创见与谋略方面可与他相提并论。在立法会议期间，他被排除在政治生活之外，于是，他充当吉伦特俱乐部的顾问。他因此而招来了罗伯斯庇尔的厌恶，在丹东垮台之后，罗伯斯庇尔开始攻击他，并要求巴雷勒看看能不能给他定个什么罪名。因为，罗伯斯庇尔曾说过，比起那些已经遭到法律严惩的人，西哀士才更像是自由的敌人。

西哀士的神经从来没有从那个时代给他留下那么深刻的印象中恢复过来。40年后，他病倒在床，并且开始说胡话，当时，他差人告诉门房，如果罗伯斯庇尔来召他，就说他不在家。他对1795年宪法提出了一些设想，却无人支持。他耐心地等待着自己的机会的到来，而拒绝在督政府中获取一官半职。1799年，当事态似乎最为糟糕的时候，他从柏林公使任上回国，开始发号施令，从而成为显赫一时的人物。但他一点都不渴望权力。他说："我渴望得到的是一把剑。"他一度希望自己成为不伦瑞克公爵和查尔斯大公，最后选定了儒贝特（Joubert），他派遣儒贝特到意大利攻打苏沃罗（Suworow）。假如他凯旋而归，他就可以召集国民议会的残余分子，把路易的女儿扶到他父亲曾经呆过的位置上。

在诺维（Novi），儒贝特打的第一仗失败了，莫罗（Moreau）便下令撤退。而西哀士跟他有牵连。莫罗并不是霍亨林登（Hohenlinden）之战的胜利者，他的地位为什么会蹿升，本来就令人生疑，因而他犹豫了。当波拿巴已逃出埃及将要回到巴黎的消息传来之时，他们正在一起商谈此事，西哀士非常放肆地大喊道："法国有救了。"莫罗则反驳说："我可不希望他回来。他是你喜欢的人。"波拿巴最初对西哀士还有所保留，过了很长时间才想清楚，担任着政府首脑、曾把他称为厚颜无耻之徒的西哀士，是个值得拉拢的人物。

塔列朗把他们撮合到一起，他们很快就达成了某种谅解。在这个决定性时刻，仅仅由于西哀士，布鲁梅勒（Brumaire）的阴谋就注定了要失败。当议会威胁将宣布波拿巴为非法并砍掉他的脑袋的时候，西哀士平静地告诉波拿巴，赶走这些抱敌对态度的议员。于是，这个军事家听取了这位和平人士的意见，拔出了剑，赶走了议员们。

从此，在制定那个时代的宪法的时候，每个人都向这位1789年时的议员讨教。经过这么一个绝无仅有的观察机会，他根据1795年被拒绝的方针原则，慎重地思考治理法国的方案。他拒绝写下任何东西，但同意进行口授。他口授，布莱·德·拉·默尔特（Boulay de la Meurthe）在一旁记录。这些记录稿在很久以后才整理为一本书发表，但现在在巴黎或伦敦却找不到一本。

我上面所说的这些事情，向你们展示了一个比任何书本上讲过的那个西哀士都更讨人喜欢的形象。西哀士算不上一个情操高尚的人，在他自己的国家，他也没有多少追随者。有些人之所以不喜欢他，因为他是个教士；另有一些人不喜欢他，又因为他是个脱掉了僧袍的教士。他是个革命分子，所以保王党人憎恨他；但他又是个变节分子，所以共和分子讨厌他。我说过他是个政治思想家，而没有说他是个作家、演说家或具有管理天赋的人。温特沃斯·迪尔克先生（Wentworth Dilke）和巴克尔先生（Mr. Buckle）[(3)]曾指出，在柏克的性格中有很多远非“缺点”一词所能概括的东西。即使他们所说的确实有点道理，但我还是要毫不犹豫地承认，柏克是他那个时代最杰出的政治思想家。同样，我前面谈到西哀士，有几页似乎给人一种印象，让人以为他跟那个时代的其他人一样邪恶；不过，这些说法不应该影响我对他作为一个思想家所作出的杰出贡献之评价。

就是以这种口授的方式，1799年的宪法问世了，（它是很糟糕，但）那并不是他的错，拿破仑强有力的权力玷污了它。西哀士任命了三位执政官（Consul），而拒绝自己出任执政官。他只担任元老院的议长，承担一些礼仪性事务。

当皇帝与他这位最能干的顾问争吵失和之后，他才后悔，他摒弃了这样一位辅佐者的帮助。拿破仑觉得，进行统治不需要这种帮助，他所需要的只是剑和马刺；但他也承认，西哀士经常会有新颖的、睿智的想法，对于他很有益处，这种好处不是他的大臣能带来的。塔列朗并不喜欢西哀士，刻薄地攻击他的贪婪，但他对布鲁汉姆爵士（Lord Brougham）说起西哀士时也认为，西哀士是那个时代长于治国的人物。法国大革命留下的最珍贵的政治遗产，也就是他的那个成果。其他人只管推倒，他却是个建设者。正是他，在1799年结束了他自己在十年前所开启的那个时代。政治理论史上，几乎每一章都等着人去书写，而没有任何人能比他最早提出的观念更清楚地展示了什么是永恒的、进步的。

制宪议会的功能就是按照《人权宣言》重新铸造法律，清除绝对君主制的一切残余，清除无知的传统中的一切遗产，因为它们不合乎《人权宣言》。在政府的每个部门，都必须彻底埋葬那些传统，完全消灭那些因素，从根本上建立起一套全新的架构。要从暴力的统治转向民意的统治，从习俗的统治转向原则的统治，从而经过一番混乱、不确定和迟疑，而建立起一套新秩序。一开始，人们可能感觉不到将要建立的新制度的功效。革命政府的士兵曾经一看到开火，就迅速一哄而逃，而在很短时间内，他们就成为有史以来最出色的军队。近代法国富裕的财政也是从破产开始的。但对于公共生活的一个领域来说，大革命不仅开了一个坏头，而且一步一步地走向了一个糟糕的结局，陷入内战、无政府状态和暴政之中，这一结局埋葬了它所追求的目标。（这个领域就是宗教。）教士中的大多数人对于新观念是真诚的，在几个具有决定性意义的时刻，比如6月19日和8月4日，他们都推进了新观念的胜利。很多高级教士都是开明的改良主义者，连罗伯斯庇尔也相信，低级教士总的来说都属于民主派。尽管如此，国民议会却出台了一连串敌对措施，这些措施都经过仔细研究并且是一些人

长期以来都在争取的，这些措施将教士变成了大革命的死敌，因此而使大革命遭到法国人民中很大一部分的厌恶。

敌我阵线的这种渐进的但决定性的变化刚开始好像看似不大可能，最后则证明是一大失策，这一点才是那场使1789年的政治运动终结的灾难性冲突的真正起因。当然，即使没有教士的权势需要对付，光是雅各宾党人的理论的发展，或者说社会主义的逻辑，也可能导向同样的结局。实际上，它们不过是导致后来发生的大灾难的次要原因。在受到伏尔泰、狄德罗、爱尔维修、霍尔巴赫和雷纳尔熏陶的那一代人中，存在着某种对于教会的强烈的仇恨，对此，无人会表示怀疑。但在那些具有当下影响的人物中，比如杜尔哥、米拉波、西哀士等人所表现的更多是对宗教的蔑视，而不是怨恨；正是通过这种潜移默化的过程，厌恶的全部力量控制了自由主义者的情绪和宽容的誓言。然而，即使自由主义的趋势更为强大，宽容的信念更为坚定，仍有很多理由使教会与当时盛行的观念之间出现碰撞成为不可避免。法国天主教会与国民议会不惜一切代价要摧毁的那些秩序之间，存在着太过紧密的联系。在法国建立起绝对君主制以来的三个世纪中，国王们拥有所有高级教士的任命权。而在建立宪政制度之后，这样的特权不可能继续留给国王。因此，很显然，必须确立一套委任一般教士和高级教士的新办法，而这就要求对教会法规体系进行一次彻底的变革。

主要有两类事情让人们记忆中的君主制度声名狼藉：王朝战争与宗教迫害。不过，在阿尔萨斯被征服之后，在法国国王确立了对西班牙和那不勒斯的统治权之后，王朝战争就基本结束了。而宗教迫害的臭名声则依然如故；即使人们并不总是将宗教迫害归咎于教士的权力，这种迫害也总是因教士而起的，而就在大革命的前夜，他们还曾试图重施宗教迫害。国王权力的削弱确实极大地改变了那些依赖国王权力的教士们的处境；事实上，教士可以说是严重依赖于国王的权力，这种依赖甚至有点过分，因此，他们做了很多努力试图提高和维

护国王的权力。于是，人们开始相信，自由的事业所要求的，不是解放，而是镇压教士。这就是人们采取那些敌对措施背后的动机。而财政利益则发出了信号。教士阶层与贵族一样是特权等级，因此，他们也得到了同样的结局。跟贵族一样，也是在8月4日的国民议会会议上，教士等级在纳税权问题上投降了，决定放弃不纳税的特权。

在税务豁免特权被废除之后，经济学家算了一笔账，政府总共欠教士1亿法郎。他们的什一税被取消了，政府承诺给予他们补偿。但地主却不用承担这笔费用，相反，他们从这种交易中得到了很大好处。这之后，教士不再是一个有权势的、富裕的等级，而成了领取薪水的公务员。他们的收入成了国家的一项负担；由于（教士或唱诗班成员所穿的）法衣费也跟什一税一同被取消了，所以，堂区教士对堂区居民提供的宗教服务也成了义务劳动。教士确实成了失败者，但人们没有想到，这笔交易对于公众来说也是糟糕的。这涉及每年至少200万法郎的一笔开支，而总有一天，政府得偿还拖欠人家的钱。结果是显而易见的。正在筹划如何从日益下降的财政收入中给低级教士发工资的政府，有强烈的动机去没收什一税被废除之后残留在教会手中的财产。这些资源用来给低级教士开工资是绰绰有余了。但政府主要盯上了高级教士和宗教等级，他们跟贵族和专营公司一样，正好遭到了民意的诅咒。他们的财富正好可以用来清偿拖欠教士的钱，可以用来支付他们的工资和年金，可以加强国家的信用。在经过8月份的第一次分裂之后，所有人都看清了这一结果。教会财产的世俗化已经是一个不可避免的结论了。

10月10日，塔列朗提出一项动议，国家应当没收教会的财产。他计算了一下，在教士慷慨捐出其财产之后，一年将得到200万法郎的盈余，以后还会增加。教士们很难拒绝这一动议，因为在8月份，他们已经同意，国家应当供养他们。巴黎大主教已经承认，应当由国民来处置什一税，他后来又加上了黄金、银器和装饰品，价值达几百万；于瑟兹（Usez）主教伯蒂齐（Béthizy）也已经宣布将教会的财产

赠送给国民，现在只有国民能够支配它；莫里也曾经很随意地说过，财产权乃是法律的产物，由此必然可以得出一个结论：也可以通过修改法律而改变其归属。结果，别人就提出强烈的要求，社会上的财产是由法律创造的，而不是由个人创造出来的，因为个人生来就具有享受某些东西的权利。教士们抱怨说，8月份的让步带给他们的只有10月份的毁灭，而由于他们改变了阵线，他们才蒙受了损失。埃克斯大主教布瓦斯热兰（Boisgelin）提出了一个比较实际且具有政治头脑的安排。由于教会的信用一直比国家的信用好，他提出，由教会向国家提供1600万法郎的贷款，以换取国家保障教会财产的安全，这样，国民议会也就不大可能随便干预教会财产了。如果采取这种做法，国家将会摆脱目前的困境，教会也将在未来继续享有其财富。

人们相信，这一计划将可恢复财政的稳定和政府的权威，从而确保革命取得成功，阻止已经迫在眉睫的崩溃局面出现。内克尔一度对此很感兴趣。他的妻子却提醒他说，教会与国家之间的这种关系，将使法国天主教将成为永久的法国国家宗教，于是，他中断了双方协商的会议。塔列朗的动议被修改了一下，以一种比较温和的形式重新提了出来。1789年11月26日，国民议会以558票对346票通过决议，教会的财产将由国家处理。12月1日，国民议会决定，通过出售新没收的这些国家财产筹措1600万法郎，作为发行纸币的准备金。由此就出现了指券，开始的时候，它仅仅起记账作用，两年后，它就崩溃了。现在已经可以看得很清楚了，解决财政问题只是表面的考虑，在这个考虑的背后还有更深层次的设想。有些人希望打碎那个强大的组织，解除那些具有贵族气派的主教们的武装，让孤零零的教士们都服从于这场革命。因而，马卢埃曾强烈地指出，他们的做法不仅拿走了教士的生活依靠，也拿走了穷人的依靠；但没有人听得进他的话：因为在革命者看来，只要还有一个法国人在挨饿，就不允许任何人有剩余。

1789年8月，国民议会指定成立了一个有关宗教问题的委员会。到次年2月份，由于内部存在分歧，国民议会增加了委员人数，于

是，委员会内的少数派成员被压倒了。这之后，这个委员会就不断地告发修道会。于是，修道院的数量开始减少，几年时间，僧侣人数就从26000人下降到17000人。在12年时间中，有9个修道会消失了。1790年2月13日，废除了民事法律支持教会针对僧侣作出的裁决的原则。修道会成员可以自由地离开修道会，只要他们自己愿意，当然也可以自愿留下。而那些选择离开的人将得到一笔退职金。那些留下来的修道士的地位则依据一系列政令来管理，而这些政令却有害于教会的制度，而有利于离职的修道者。而到国王倒台之后，所有的修道会都被解散了，它们的房屋也都被强占了。

在教会的财产成为国家的财产之后，该委员会起草了一个分配这些财产的方案。这被称之为《神职人员民事宪章》（the Civil Constitution of the Clergy），意思是说，这是根据新宪法调整教会与国家间关系的章程。

5月29日起，国民议会就此展开辩论，7月12日，进行最后的投票表决。首要目标是节约金钱。主教们比较富裕，人数又很多，却不受欢迎。但他们中有些人却被教会挑选出来，担任其高级职位，担任红衣主教职务的人——比如罗昂（Rohan）、德布里安纳（Loménie de Brienne）、蒙特莫朗西（Montmorency）和塔列朗——都是些口碑不好、声名狼藉的人物。因此，在这里，该委员会提出节约开支，将他们的人数减少50名，将他们的收入减少到每年1000法郎。新创建的每个区都将成为一个由主教管理的教区。将不再设立大主教。他们让所有的主教处于同一水平，以降低教皇的权威。由于冉森派教徒主宰了国民议会，而他们在一个多世纪以来一直遭受迫害，所以，他们对教皇和高级教士心怀反感，因为他们曾吃过这些人的苦头，而他们对长老制度却不那么反感。他们已经剥夺了国王对教会的任命权，但他们并没有把这种权力转让给教皇，因为，教皇是个比国王的权力还要专断的权威，而且，他还是个外国人；而实行选举原则的时候又碰到了困难，因为这种选举应当由上级机构来主持，这种选举在以前的时代

曾经发挥过重要作用（但现在却不存在这样的上级）。这部法律规定，主教将由区的选举人来选举产生，堂区神父则由本堂区里的选举人选举产生；这种选举应当在教堂做完弥撒之后进行。这等于假定——当然并不是规定——信奉其他教派的选举人将被排斥在选举之外。而在斯特拉斯堡，由新教多数派选举产生了一位牧师当主教。于是，按照波舒哀的设想，教会机构的权利被从罗马那里抢了回来。

与教皇协商是国王的职责。如果他谈判时比较明智的话，或许可以拯救革命，拯救有限君主政体，也拯救他自己的性命。然而，国王后来却接受了这种新的主教制度和新的教士收入制度。拒绝教皇任命高级教士职位，合乎法国天主教的精神。选举产生主教的原则在法国有深厚的传统，是法国所青睐的，也是它所需要的保障机制。有几位主教希望和解，希望召开一次国民大会来讨论这一措施。另一些主教则恳请教皇不要让步。路易很少让他自己去配合别人，当大家都看出，罗马希望拖延时间之际，8月24日，他却对这宪章予以正式批准。就在同一天，他也决定出逃，打算依靠外省的不满和教士的愤怒来恢复自己的统治。

11月27日，国民议会决定强制教会接受这部《民事宪章》。几乎每位担任教会差使或承担着公共职能的教职人员，都被要求必须宣誓效忠于法国宪法，国王已经批准了这部宪法。那些隐约涉及教会的条款，现在已经成为这部宪法的一个组成部分，而这些条款已经遭到了大多数主教的反对；不过，罗马还没有公开提出反对。从罗马来的信件被压了下来，11月的政令获得通过，并由国王在12月26日正式批准，而教皇仍然没有正式表态。

1791年1月4日，教会人员的代表被召集起来按规定宣誓。不准他们提出任何条件或有所保留。米拉波提得尤其苛刻：他一心希望这些教士们起来反抗。看到国民议会并不打算正式宣布它将不会干涉宗教领域的事务，议员中的大多数神职议员拒绝宣誓。大约有60名神职议员无条件地宣了誓，没有宣誓的人的数量也差不多。我们知道，在45

个区中，有13426名获得认可的神职人员。由此可以推断，整个法国大约有23000名神职人员，也就是说，只达到满员的三分之一，根本不足以满足所有教堂的需要。现在的问题是，法国的教会到底是一个实行主教制的教会，还是一个实行长老制的教会。有四位主教按规定起了誓，但他们中只有一位得以继续担任新设立的教区的主教。塔列朗拒绝在巴黎竞选，他摘下了自己的主教冠和神职人员衣袍。在他退职之前，他为两位效忠于宪法的主教祝圣，并提升戈伯尔（Gobel）为巴黎大主教。不过，他后来曾说，在他看来，法国的合宪教会将会变成长老制教会，从而会成为民主的教会，成为反对君主政体的教会。

论起反对王权之决绝，没有人能超过一些当选的高级教士，比如卡尔瓦多斯主教福舍（Fauchet），他跟吉伦特人携手并肩，也跟他们一起覆灭了；还有布卢瓦主教格雷瓜尔（Grégoire）。格雷瓜尔最为引人注目，他一直以“宪政教士”而著称于当时。他是一个谨守自己信念的人，他对信念的真诚甚至有点狂热。他尽管见多识广，却并不是一个思路缜密的作家；尽管在大恐怖时期他表现出了勇气，不过，他却并不是一个能给人留下深刻印象的演说家。他坚守最基本的自由主义信条，在恐怖分子们垮台之后，致力于宗教的恢复和宽容原则之确立。他因为驻外使命而缺席，因而他并没有投票支持处死国王；但他却曾说过，他同意处死国王，到了晚年，他却又掩饰、否认自己有过这种说法，结果，他搞得自己声名狼藉。巴黎主教戈伯尔的名气远低于格雷瓜尔。他希望拯救自己的性命，于是，宣布放弃前任们一直在使用的官署，在这之前，他已经向教皇提出辞职，但希望得到12000法郎的补偿。人们一度曾相信，这两个教会[(4)]能够友善共处，政府也能向那些拒绝宣誓效忠者发给适当的退职金。然而，在尼默斯（Nimes）和法国的其他地方，还是出现了混乱和流血冲突。人们也看到，国民议会的那些教会立法已经创造出了内战的动机和机制。拒绝宣誓效忠的教士很快就被视为叛国者和叛乱分子，而暴民们是不会容忍他们在整个巴黎尚留于其手的唯一教堂中作弥撒的。贝利说，法

律在谈到良心问题时，必须保持沉默。塔列朗和西哀士则坚持宗教宽容的原则，并成功地使这一原则为国民议会所采纳。但第二次立法根本没有遵守这一原则，甚至完全忽视了。这一原则。

《民事宪章》损害了革命，因为它不仅在这个国家创造了一种强烈的敌对情绪，还驱使国王寻求欧洲列强的保护来对付他的人民。后来导致1792年全面战争的谈判计划，正是形成于1790年秋天的宗教危机时期；仅仅是由于列强之间不团结，由于利奥波德皇帝[(5)]格外谨慎，这场战争才一再推迟。我们要搞清楚的问题是，国民议会，及它指导下的宗教委员会为什么没有认识到，它所通过的法律正在导致教会既有建制——不管是法国天主教会还是罗马教会——的破裂？而这种结果是明显有悖于革命的首要原则的；为什么在这个自由主义激情大爆发的时代，却没有宗教自由的一席之地？议员们相信，只要国王的使节行事明智，向教皇解释清楚，他们的方案中是没有什么东西会让教皇存有异议的，从而可以避免大灾祸。庇护七世（Pius VII）向波拿巴作出的让步，庇护六世本来是能向路易十六作出的。意大利教廷作出的裁断，在很多情况下，都倒向了国民议会通过的政令，红衣主教团并没有一致地反对这些政令。他们的看法也传到了巴黎，并且正是罗马派来的代表讲出来的。在1801年的宗教协定[(6)]达成之时，孔萨尔维（Consalvi）非常高兴，他觉得他干得太漂亮了，因为他本来已经被授权，在必要的时候可以作出更大的让步。具有革命精神的宗教法规学者已经说服了教皇，教皇相信，如果他不承认法国人推翻其国王，就等于充当了贵族派的工具，那时，法国教会就将由斤斤计较的利益来统治，而不再由良心来统治。查理九世时代的谢尼埃（Chénier）悲剧[(7)]又将上演，狂热的不宽容中最糟糕的一幕将会重现。1791年春天庇护六世说过的一番话，也不能掩盖教廷对这一幕的恐惧，当时，他谴责了《民事宪章》，但此时为时已晚，已经不能影响事态了。然而，由于他公然抨击自由和宽容，革命者现在终于能够理直气壮地说，他们之间不可能存在和平了，罗马已经站到了革命者

所坚持的首要原则的不可调和之对立面了。1791年5月，有议员提出，如果教皇拒绝《民事宪章》，就吞并教皇在法国的领地。这一建议最初被议会拒绝了，9月14日却又被采纳了。我们后面将会看到，正是这一点开启了革命者与教会之间的冲突，而这场冲突加速了王权的崩溃，引发了宗教迫害和内战。

我已经一再将对于国王的猜忌指为导致致命的灾难的根源。而在宗教问题上，这种猜忌所造成的伤害最大。教士的任命权不可能完全交到国王手里，而根据利奥十世的宗教协定，显然应当交给国王；但如果将这个权力交给国王，国王通过他的大臣来行使，那就会有很多困难和危险需要克服；根据拿破仑与教皇达成的政教协定作出的安排，就已经显示了这一点。因此，这种想法一直遭到拒绝，而更为奇怪的是，却几乎从来没有人想到过废除国教制度（disestablishment）或让教会与国家分离的办法。整整一代人之后，在美国和爱尔兰的范例影响下，在法国天主教中才出现了一个自由主义派别，它既有别于教皇至上论者，也有别于法国天主教会，只是它才提出了解决教会与国家永恒敌对的方案。对我们来说，一个重大的事实就是，革命并没有找到这样的解决方案，而正是它在解决这个问题上的失败，导致它走向了毁灭。

---

(1) 指马丁路德于1517年10月30日在维滕堡大学贴出的质疑天主教会赦罪价值的文章，由此引发宗教革命。——译者

(2) Thierry，1795—1856年，法国历史学家，著有《诺曼人征服英国史》、《论第三等级的形成及其胜利》等，认为在历史上，征服者成为特权阶层，而被征服者沦为被压迫阶层。——译者

(3) Dilke, *Papers of a Critic* , vol. ii. pp. 309—384; Buckle, *History of Civilization* , ed. J.M. Roberston, pp. 258—269。

(4) 疑指效忠宪法的教会与拒绝效患的教会。——译者

(5) 系1790—1792年在位的神圣罗马帝国皇帝利奥波德二世。——译者

(6) 指庇护七世与拿破仑签订的政教协定。——译者

(7) 或指法兰西国王查理九世于1572年制造的屠杀胡格诺教徒的圣巴托洛缪惨案。——译者

第十二章　逃往瓦朗纳斯

国民议会通过教会立法的直接后果是国王出逃。从1789年10月国王搬到巴黎起，有人就开始研究用什么办法来救他，他手下的大臣们已经准备好了必要的通行证。1790年整个夏天，他都呆在圣克卢德，大臣们提出了好几种方案，但都被否决了。这些方案是被王后否定的，因为她说："离开巴黎，国王没有了深入的了解、没有了那种气氛，没有了支配地位，还能干什么？不要再谈这些东西了！"然而，8月24日，突然发生了一项变故：国王正式批准了那份《民事宪章》。7月份它获得投票通过，米拉波就告知路易十六，他将公开地带他到鲁昂（Rouen）、博韦斯（Beauvais）、科姆皮埃纳（Compiègne），在那里，路易十六就可以摆脱控制，可以宣布解散议会，并公布一份更好的宪法制度。当然，随之肯定会爆发内战，但米拉波相信，只要国王能够让自己掌握驻扎在梅斯的布伊莱（Bouillé）侯爵的部队，内战就将使国王的权力得以恢复。布伊莱在西印度成功地抗击了英国人，从而获得很高声誉，他又有力地镇压了南锡卫戍部队的哗变，从而获得更高声誉。由于他的功劳有利于国家、有利于维持秩序，因此，在米拉波的敦促下，国民议会对他进行了表彰。国王请求米拉波继续维护自己的声誉，以备将来进行更伟大的事情。这是他第一次暗示自己的秘密计划。就在国王正式批准《民事宪章》那一周，伊丽莎白公主又确认了这一点。不过，尽管在9月份，路易十六已经准备逃离巴黎，接受大家一致向他提出的建议，却没有采纳这个方案的其他部分；因为他觉得，这些内容将使他依赖米拉波。在这个时刻，他最大的动机就是希望从宗教的纠缠中摆脱出来；他希望让教会恢复其已丧失的地位，条件是，这个被压迫的等级用其财产买下全部指券。有人曾经计算，教会既可以花上四千万法郎

挽救政府的财政，也会因为拒绝这样做而令那些倾向于革命的投资者倾家荡产。因此，国王不愿意接受米拉波的建议，因为他并不是一个会执行有利于教士阶层恢复其影响力的政策的国王。这个任务应该交给另一位政治家。

内克尔的政敌布勒特伊尔是个比米拉波更合适的人选。他住在索勒勒（Soleure），被公认为支持国王的保王党人的领袖，他曾拒绝追随王公们和流亡者及他们中最大的阴谋家卡隆。现在，国王征询他的意见；他建议，国王秘密出走巴黎，躲到边界线的城堡中，那里有忠诚的部队，奥地利人也能够提供支持。如果按照这个计划，成为主宰者的将是布勒特伊尔，而不是米拉波；而以后恢复的政体将倾向于旧政体，而不是立宪君主制。这两位顾问只在一个问题上看法相同：布勒特伊尔跟米拉波一样向国王推荐，布伊莱是能够采取行动的人。布伊莱的答复是由帕米埃主教带来的，这位主教是18世纪那种善于处世的高级教士，后来，不伦斯瑞克取胜之后，他被委任为财政大臣。10月23日，这位主教被派往梅斯去鼓动布伊莱。

不管是就才能还是名声而言，布伊莱都是很多将领逃亡之后残留下来的法国军队中的第一干才。在新秩序中，他勉强应付，他觉得，新政权可能会让他到俄罗斯去建立新功勋。不过，他雄心勃勃，因为他一向都是胜者，国王和布勒特伊尔派来的密使让他看到了一个很诱人的前景。他提出了三个方案供国王选择：国王可以选择逃往北部的瓦朗西安（Valenciennes），这是一条最安全、也最快捷的路线；也可以选择贝桑松（Besanécon），到那儿就在友好的瑞士人可救援的范围之内，而瑞士人已经同意，只要国王提出要求，就会派出一支强大的军队；也可以逃往蒙特梅迪（Montmédy），一个接近边界线、筑有防御工事的小镇，离卢森堡不远，而卢森堡则是帝国最坚固的堡垒。经过比较，所有人都倾向于蒙特梅迪。贝桑松太遥远，敌人有充足的时间，能够追上；瓦朗西安则不在布伊莱的防区范围内。但在春天之前，什么也干不了，因为皇帝还不是他那些反叛的省份的统治

者。梅斯的将军与巴黎的费桑（Fersen）伯爵之间，进行了长时间的书信来往。费桑伯爵代表路易十六，全权负责一切事务。圣诞节期间，布伊莱派出他的大哥到巴黎与费桑伯爵商讨事宜。

1791年头几个月，也正是米拉波生命的最后几个月，他的地位也迅速上升，以至于国王在他与布伊莱之间犹豫不决。2月份，拉马克来到梅斯，向布伊莱和盘托出了米拉波的大胆计划，而实施这个计划，全需仰仗布伊莱的剑。布伊莱立刻喜欢上了米拉波的计划，而放弃了布勒特伊尔的计划，并准备实施米拉波的计划。费桑却坚持按照国王最初要求他策划的方案，即晚上秘密离开巴黎；他态度坚决，也非常冷静，他消除了大家的一切疑问。3月下旬他宣布，国王已经决定逃往蒙特梅迪。国王已经不再犹豫了，他拒绝了米拉波的援助之手。路易十六如果接受米拉波的建议，就不得不放弃自己的主要目标：恢复法国的天主教会。而米拉波政策的实质就在于要牺牲教会。2月23日，即去世前5周，米拉波向国王提出了最后的建议。他建议说，如果国王要出走，也应当是因为被人民所迫无法回家。更好的借口是，暴民们聚集在杜伊勒里宫前，阻止他外出。米拉波希望，这样一种暴行将促使国民议会出台措施，更为有力地保障迁徙自由，而这种原则在适当的时候可以为他所用。

4月8日，出现了这样的机会，当时，整个巴黎都知道，王室要去圣克卢德。复活节就快到了，在复活节，法国国王要公开领受圣餐。但路易十六却无法领受圣餐了。这是他本人正式批准的《民事宪章》规定的，而教会已经开始分裂了。因此，即使从自己的良心上说，他也必须回避，否则的话，人民就会认为，不管是他本人还是那些赦免他的罪的教士，面对这场正在兴起的风暴，都没有一丝悔改之意。因此，为了避免尴尬，最好的办法就是在这个时间外出。果然像米拉波所设想的那样，国王一家刚到门口就被群众拦住了，有一个多小时，他们坐在马车中，遭到暴民的阻拦和侮辱，拉法耶特想驱散人群，开辟一条道路，根本就不管用。国王一家回到宫中，王后脱口对那些围

在他们周围的人说："你们现在必须承认了，先生们，我们已非自由身。"这天的事件更强化了逃亡的决心。除了知道米拉波建议的人之外，在别人眼里，这一天的事简直就是一场滑稽剧。他们纳闷，国王吃了多大的亏啊，那些狂呼乱喊的暴民竟然当着他的面称他是肥猪。

神圣罗马帝国皇帝如果不诉诸残酷手段，就不可能解救他的妹妹。现在，他接到了法王的请求，请他将军队集结在接近边境线的地区，以使布伊莱能够从容地在蒙特梅迪的防线上修建营垒。法王也请求他筹措一笔钱供应最基本的花销。利奥波德对他的这位妹妹实在没有多少了解，因而极力地推拖磨蹭。他也从东方腾不出手来。他对大革命的很多东西表示同情，对于法国的衰落，他可一点都不难过，即使他不会同意革命采取的一些措施。路易十六夫妇的话也自始至终让人丧气。在他们没有成功地逃出之前，他不作出任何保证，而他相信，他们不大可能逃出来。但王后则决心要看看，她已经遭受的这么多的极端侮辱，能不能打动她的兄弟。于是，她派迪尔福（Durfort）伯爵到皇帝在意大利的领地上去找他。不过，王后挑选这个人当代表可实在不够明智。他在曼图亚[(1)]找到了皇帝，皇帝正在跟达尔托瓦进行商谈，而他则落入到流亡的保王党领袖卡隆的控制之中。回来的时候，他带了一份有21段的报告，实际上是由卡隆起草的，里面捏造了皇帝的答复，说皇帝将在夏天统帅10万大军入侵法国，就让国王一家等着他的到来，等等。实际上，国王接到的不过是流亡者们的计划而已。

王后现在已经被人说动，她相信，在她兄弟的军队攻入法国的时候，如果她呆在巴黎，她可能会被谋杀。她也相信，流亡者们憎恨她，他们将会为了他们的事业而牺牲她和她的丈夫；因而，如果他们的做法取得成功，这些新主人将比现在的主人更为恶劣。她写信给梅西说，她有可能成为一个不被饶恕的奴隶。她决心承担那遥远的危险，而不愿意让自己落入达尔托瓦及其追随者之手。玛丽·安托瓦内特对于流亡者们的想法估计得很正确，古斯塔夫三世[(2)]曾经说过的一

段话就是很好的证明："国王和王后本人确实可能身处险境，但这种危险却并没有危及所有国王的头。"

国王和王后在瓦朗纳斯被追上之后，费桑非常吃惊地看到，流亡布鲁塞尔的法国人欣喜若狂，对于国王和王后被抓住，很多人公然表示心满意足：因为与布伊莱商定的那个计划是要拯救君主政体，而不要挽救贵族制度。王后极为反感达尔托瓦、孔代（Condé）、卡隆那一伙人，她甚至都觉得自己已然成了人民君主制（popular royalism）的信奉者了。用当时的话说，她不过是反对宪法而已，而他们则是反对革命。还有人事上的纠葛。王后指望布勒特伊尔将她从卡隆那儿救出来，她怀疑，卡隆曾想收买国王的告解神父（confessor），以打探宫廷的秘密。她一看到曼图亚的回复，就立刻看出卡隆插过手。如果这真是她兄弟的政策，那么，现在到了该奔向自由的时候了。雅各宾党人的枷锁是可以忍受的，流亡者的枷锁却不可忍受。布勒特伊尔警告国王和王后，如果他们真心想逃往他们的朋友那里，他们不能再浪费时间了。玛丽·安托瓦内特认定，在逃跑中被抓住，也好过让这些家伙救出来，此时，她只了解事实真相的一半。迪尔福从曼图亚带回来的文件其实是伪造的，它一直流传了100多年，直到1894年，真本才被发现。我们现在知道，背后有达尔托瓦伯爵撑腰的卡隆编造了这个答复，引诱国王和王后走向其覆灭的命运。6月9日，梅西写信说，国王和王后已经上当了。面对恐惧和不确定，他们逃跑了。促使路易十六出逃的最主要的动机是，对自己伤害自己信奉的宗教的震骇。当他签署那份强制教士宣誓、因而引发宗教迫害的政令之时，他曾经说过，"恐怕它不会存活多长时间。"

下届国民议会的选举已经定在7月5日。如果允许第一届国民议会实施它自己通过的法令，那么，曾经得罪一派而获得另一派支持所得到的一切，米拉波费尽心机玩的计谋，都将毁于一旦。让他们踏上逃亡之路的最后的决定性事件是在曼图亚策划出来的那个叛君阴谋。国王为的是"曲线救国"，建立有限君主政体，避免在革命与反动中作出

选择，但这种设想却受到方方面面的攻击；也正是为了这一事业，米拉波才强烈要求国王出逃；也正是本着这种精神，布伊莱才决定伸出援手；也正是这种想法，让王后招来那些流亡者的强烈反感。但这并不是布勒特伊尔的想法。除了恢复那不可分割的王权之外，他拒绝任何设想。局势变得复杂起来。几股相反的力量在这个时刻交织到一起。在反动的政治家与支持宪政的将军之间，国王的性命没有任何保障。

逃往蒙特梅迪的算计本身也存在不合理之处。在国民议会中，存在着一个可以与之协商的力量强大的派别。在罗纳（Rhone）河流域、在卢瓦尔河流域，在法国的西部和南部，有很多勇敢无畏的民众愿意为他们的圣坛和他们的君主政体献出生命。但他们可不愿意为这样一位君王献身，因为，在他的手里，最美好的事业已经归于失败，而他作为国王最后的行动，竟然是背叛他那些忠实的捍卫者。在布伊莱的怂恿下，王后请求他的兄弟借给她一些部队，与忠于王室的部队并肩作战，准备进行抵抗。她希望得到3万人。这是一个重大举措，能够给圣梅纳乌尔德（St. Ménehould）的驿站长和瓦朗纳斯的爱国者们壮胆。逃往蒙特梅迪是通往内战和外国入侵的第一步，而这些逃亡者是在被拦住时才清楚地认识到这一点的。

关于这次行程的安排，最好的建议总是得不到采纳。保王党人们没有安排国王一家乘坐两辆轻便马车，而是乘坐一辆大马车，结果费桑就这样安排。至于路线，经由兰斯（Rheims，法国东北部城市）比较好，因为瓦朗纳斯不在主驿道上。但他们选择了瓦朗纳斯，因为兰斯是国王加冕的地方，害怕国王会被人认出来。去蒙特梅迪的最快捷的路线是从比利时境内穿过，但他们觉得穿越边界线太危险。保王党人们强烈地认为，在路上有军队护送，可能会招来麻烦，但最后作出决定，过了夏隆（Châlons）后，有必要让军队护送。布伊莱的建议并不总是很好，但他提出的一点建议遭到拒绝，事后被证明这是致命的。他希望，旅途上应当跟随一位有经验的军官，他比较了解这位军

官，他机警、精力充沛、碰到紧急情况的时候反应敏捷。国王觉得可以考虑，但王后却不希望自己的马车中坐上一位陌生人。不过，她也请求布伊莱派出三位身体强壮的军官，让他们充当驾车手，并且说，他们不必特别机敏。这句话后来果然应验了。这三位赶车的军官回答问题的时候太诚实了，暴露了行藏。

出发的时间定在6月的第二周。布伊莱一直希望皇帝的部队采取行动，因而，他提出推迟行程。6月16日，他得知，国王一家将在20日午夜动身。此时，他已经派出他手下一位上校，舒瓦瑟尔（Choiseul）公爵赶往巴黎听候调遣。国王到瓦朗纳斯的时候，舒瓦瑟尔将带来马匹，他也将在蒙特梅迪自己的家中负责接待国王。他已经给从蒙特梅迪到夏隆的路上的最遥远的骑兵小分队下达了命令，而他自己的职责则是在国王通过之后，为国王一家的马车断后，防止有人跟踪，收容在路上掉队的人。到达这趟旅途终点之时，他将率领至少400人。他的最后一项任务是，如果布伊莱举事失败，就送国王越过边界。穿过边界几里路，就是奥瓦尔（Orval）大修道院，人们设想，至少到了最后时刻人们可能会发现，那个地方要比法国充满敌意的境内更为安全。

舒瓦瑟尔不足以胜任他自己必须承担的这些艰难任务。星期一下午，他开始为自己的任务做准备，他带着一根元帅节杖，它曾经属于他的叔叔，王后的发型师利奥纳德。星期四将举行一个庄严的圣体节仪式，军营中将举行一次军中弥撒，将检阅军队，因为布伊莱将被任命为法国元帅。如果没有艺术家的帮助，王后是不可能让自己出现在这样的场合中的。于是他急忙离开，一个字也没有解释，因为这是有违他的意愿的6同一天，国王的妹妹知道了要出走的消息。曾经有人提出一个想法，把她和孩子们，或与普罗旺斯伯爵夫人一起送走。这位公主是一位非常善良的人，但并不总是很殷勤，所以，得不到王后的宠信。她属于那些认为让步是对原则之放弃的人士中间的一位，在亲王们与玛丽·安托瓦内特的不和中，公主不会站在妥协的一边。普罗

旺斯伯爵来吃晚餐，这是兄弟俩最后一次见面。那天晚上，他们就各奔东西了，其中一位走向了断头台，另一位则走向了王座，曾被拿破仑提升为整个地球之王。普罗旺斯伯爵和伯爵夫人也与其他人同时启程了，他们最后安全抵达了比利时。

费桑在处理这些事情的时候表现出了才干和深谋远虑，却也犯了一个错误。国王的孩子在两名侍从陪伴下，乘坐一辆租来的马车赶往克雷厄（Claye），这是东路的第二站；而正是给他们赶车的人透露了这些逃亡者准备要走的线路。

当整个巴黎沉浸在睡梦之中，灯光都已熄灭之际，国王一家从一扇通常不用的小门出来，上了一辆出租大车。最后一位走来的是王后，她实在害怕碰到拉法耶特。后来她曾问拉法耶特，她是否能认出她。拉法耶特回答说，如果他只见过她一面，而不是见过三次，他绝对认不出她。他这是在暗示她在逃跑前一天对他说过的话，她当时说，他们一家是不会逃离的。巴黎市长贝利呆在家中，生了病，由于始终有谣传说国王可能要逃跑，所以他再三提醒拉法耶特加倍保持戒备。在进行过最后一遍视察后，拉法耶特向市长保证，有古万（Gouvion）在守卫着，一只老鼠都逃不走。新闻记者马拉和弗雷龙（Fréron）也接到了警报。弗雷隆当晚晚些时候还来到杜伊勒里宫前，但他很满意地发现，一切平静。没有谁会注意到一位正在跟他的同伴东拉西扯的车夫的，也不会有谁猜到他是位瑞典王家军队的上校。十二点钟，王后到了。那个曾在幸福的岁月中让她心动的男人也爬进车厢，消失在黑暗之中。但他们的秘密已经被人知道了，有一双警惕的眼睛一直在观察着他们的动静。王后的服装保管员跟古万将军关系很亲密，她曾在两人亲热的时候警告过他，她也曾对王后身边的人说过，她知道王后将要去哪儿。凌晨两点钟，有人获得了消息，不过，可能并不是她泄露的，警报是以一种迂回曲折的方式拉响的。来自马赛的一位旅行者在他的租住公寓中被一种友好的声音弄醒。他不想爬起来，又睡过去。几小时后，那位访客回来了，弄醒了那位酣睡

者。他是从王宫来的，报告说国王已经跑了。他们把这个消息报告给一位议员，他赶紧通知了拉法耶特，此时，从王宫出来的人已经消失了。拉法耶特赶紧穿好衣服，与市长和国民议会议长商量了一番，这位议长就是后来的（拿破仑的）约瑟芬皇后的第一任丈夫博哈尔内斯（Beauharnais），他们两人说服拉法耶特，除非抓住国王，否则无法避免内战。于是，拉法耶特起草了一道命令宣布路易十六正在逃跑，他下令所有良好公民见到他后应将他送回。他相信，已经损失了太多时间，但除此之外，也没有别的办法，这等于一份逮捕授权；而对于他缺乏警觉让国王逃走，民众恐怕也会对他不客气。他派出他的军官，主要往利勒（Lille）方向追去。其中一位罗默弗（Romeuf）奉命往瓦朗西安方向追去，却被民众们拦住了，被带到国民议会前。在那里，他接受了一项新使命，他拥有了将国王囚禁的权力。等他骑马出来的时候，他知道已经耽误了太多时间，逃亡者大概已经上了通往莫克斯（Meaux）的路，因为他们在晚上12点就出发了。

在这个过程中，发生了一系列非常可疑的事情。拉法耶特在其他人施加压力之前，竟然没有下定决心去干点什么。而他派出追赶的军官都没有走对方向，巴黎革命委员会的使者贝隆（Baillon）却立刻就发现了车辙。他告诉罗默弗，已经太晚了，于是，罗默弗慢腾腾地骑马走路，不过是装装样子而已。罗默弗是贝隆家一位佃户的儿子，他路上麻烦不断，在听到新消息前的四个小时中，仍然慢腾腾的，没有策马快追。到了瓦朗纳斯，他公然声称，他从来就没打算追上逃亡者，国王的军官们都相信他说的话。古万是国民卫队副司令，他早就知道保王党人打算从哪道门出逃，他向国民议会保证说，他已经派了几位军官整夜紧盯着这道门。路易十六甚至吩咐图尔泽尔（Mine de Tourzel），如果在上车的路上碰到他，就缠住他。柏克后来曾经指责拉法耶特故意让国王逃跑，这样，他就可以靠抓住国王立功。即使不这么感情用事的批评家也怀疑，华盛顿的这位战友到底是自己想当摄政王，还是觉得，王位空缺才是建立共和国的最可靠途径。

等在门外的那辆马车是由一位俄国女士考尔夫（Korff）夫人预订的，正是她跟费桑一起苦心经营了这次逃亡。她不仅提供了那辆马车，还提供了12000镑钱和一张通行证。她还想为自己家人办一张通行证，于是，俄国公使就向贝利提出申请。这位市长拒绝了，她不得不去向蒙莫兰求情，谎称她刚刚拿到的那张通行证不小心给烧了。编号和外貌描述都吻合，但目的地写的是法兰克福。逃亡者到达通往瓦朗纳斯的最后一站——克雷蒙特（Clermont），是不可能去法兰克福的，这是很明显的错误。

已经浪费了半个小时，但必须在一点半赶到第一站邦迪（Bondy）。到这里，坐在赶车人旁、不停地赶马快跑的费桑下了车，他耗费了那么多精力要拯救的这家人，不再受他的保护了。他本来希望陪他们走完全程的，他也已经请古斯塔夫穿上瑞典卫队的制服留下来同行。但路易十六不许他留下来，他显然低估了这样一位护送者的作用。费桑向北前进，没费多少劲就到了比利时。次年冬天，他又出现在杜伊勒里宫。不过，作为政治顾问，他却不怎么幸运，因为他跟一些人一起曾参与写作不伦瑞克宣言，而这份声明中的话让国王付出了代价。

逃亡者一路没有遇到什么麻烦，就到了夏隆。到了这里，他们将很快地碰到他们的士兵，于是，他们错以为，危险已经过去了。实际上，他们已经铸成大错，由于他们自己的失误，他们的命运已经注定了。因为肯定会有人来追他们，所以，他们的安全取决于速度。出危险的地方正好就是瓦朗纳斯，因为一位好骑手如果全速前进，在13个小时中可以跑146英里，如果他在早上接到命令后就出发追赶，那么，晚上9点钟他就能赶到这儿。我们可以计算一下，国王一家每小时走7英里半，在八九点钟时可以到达瓦朗纳斯。真是间不容发，岂能浪费时间？国王却觉得，在他们抵达布伊莱部署的前哨基地之前，巴黎派出的军官追不上他们，而只要一出夏隆，就能遇到布伊莱的士兵。那么，为了确保碰上头，就必须抓紧时间。时间是精确地计算出

来的，如果不遵守约定，部队就没有用处。在到达夏隆之前，就浪费了4个小时——原因则不是保王党人所说的那样是出了意外，因此，骑马侍从瓦洛里（Valory）花了几分钟时间来修理。布伊莱当然知道他自己被毁灭并且是如此悲惨地被毁灭的不光彩原因。但他到伦敦后，却故意误导那些追根究底的人，他也让他儿子发誓，将这个令人痛心的秘密保守50年。小布伊莱信守自己的诺言，直到1841年，他才向一位朋友吐露了那个秘密，说当时广泛流传的说法是正确的，确实是国王在埃托热斯（Étoges）停了下来，在他王室一位军官夏尼里（Chanilly）的家中用了一顿开饭很早的正餐，后来他的名字曾出现在国王的遗嘱中。在人们想知道到底发生了什么的时候，那里的真相却被竭力地掩饰，害得后人胡乱猜测，直到布伊莱讲出那个传奇故事为止。

到了蓬特·德·索默 - 弗斯勒（Pont de Somme-Vesle），离夏隆只有八九英里远了，进入了舒瓦瑟尔的控制区。舒瓦瑟尔手下的人在圣梅纳乌尔德碰到麻烦，他们的出现搅扰了当地村民。没有人相信他们编的借口，派这么多骑兵来仅仅是为了保护财宝通过，村民们开始怀疑，这个财宝可能就是打算逃往奥地利的王后本人。舒瓦瑟尔提高了警惕，因为国王如果出现在这种群情汹汹的地方，很可能发生不测。根据事前得到的指令，国王应该在两点半时通过这里。费桑曾经说过，他完全可以放心，而且，还将派一位传令兵，赶在前头提前一个小时给他来报信。然而，已经到3点钟了，连国王或传令兵的影子都没有。舒瓦瑟尔决定离开这个地方，他希望，他离开这里，能够平息村民的怒火，保证国王安全通过。于是，他派利奥纳德去传令，告诉部署在圣梅纳乌尔德、克雷蒙特和瓦朗纳斯的军官，说他将要启程与布伊莱会合。又嘹望一阵之后，他撤走了他的所有手下。由于这一决定，布伊莱后来才说，舒瓦瑟尔应当交付军法审判。

我们可以确定，如果国王没有在那天凌晨两点半赶到邦迪，那么，在他前面开路的传令兵应当先赶过去，警告沿途的军官不要撤

走。假如传令兵在下午没有露面，那么，这些军官也应该知道，尽管逃亡者已经逃出了巴黎，但他们仍然身处险境。即使舒瓦瑟尔觉得有必要撤走自己的手下，他也应当留下一名军官戈居厄拉特（Goguelat）在这里，等候国王到来，然后充当他的向导。但舒瓦瑟尔却把戈居厄拉特也一起带走了，而没有留下一位向导。这之后，他也没有守候在大道上，在下一个汇合点等候，而是跑上一条偏僻小路，结果，瓦朗纳斯的一切都结束之后，他再也没有露过面。他的错误是严重的，但这也是因为他的主子犯了个更愚蠢的错误。舒瓦瑟尔撤走自己的哨兵没多长时间，国王就到了，没有受到任何阻拦就顺利通过了。在下一个城镇，他们也没有遭到什么骚扰，就换马继续前进，这个镇就是圣梅纳乌尔德。他们向克雷蒙特进发。路旁的人觉得，尽管车里的人化了装，但还是觉得他面熟，其中嗓门最大的是德鲁厄（Drouet），他是驿站站长，刚刚跟一位守候的军官吵过架，他处于愤怒的情绪中，他正想找碴出气呢。镇议事会马上开会，听他讲了自己的怀疑的根据，然后，就派他去追踪这些旅行者，阻止他们继续逃跑。他们毫不怀疑，路易十六是想投奔奥地利的军队。其实，这并不是路易十六最初的打算，因为他还希望在蒙特梅迪歇上一站；然而，成功走出法国国境线的希望已经越来越渺小了。

布伊莱的控制范围其实很狭窄；他不敢相信自己的手下；而利奥波德皇帝又没有采取行动。这一计划的基础已经瓦解了。不管他们是在边界线内还是边界线外，要想获得成功，都需要奥地利军队入侵。布伊莱的计划从一开始就没有什么意义；要想完成这个计划，就必须把路易十六完整地交到精于算计的皇帝手中。事态已经越来越清楚了：国王的目的地不应该是蒙特梅迪的兵营，而应该是卢森堡的奥瓦尔大修道院。圣梅纳乌尔德那些决心阻止国王逃跑的人根据自己确凿的怀疑采取了行动，但我们不能说，作为法国公民，他们这样做不对。他们是拿不准那人肯定就是国王，他们也没有追捕国王的权力；但就在他们还在商量的时候，一个骑马追捕的人冲进了镇子，带来了

他们需要的确切消息和授权。一位国民卫队的军官贝隆当天早些时候已经奉贝利和拉法耶特之命从巴黎出发，而且走的是正确的道路。路上，他碰到了国王的一位手下德布里热（de Briges）先生，成功地将其逮捕，为此耽误了两个小时。为了赶时间，他派出一位体力充沛的骑手，换上一匹体力充沛的马，去追赶逃亡者。这位从夏隆赶来的信使给圣梅纳乌尔德带来了确切消息，而此刻，国王的大马车刚通过没多久。那位驿站站长德鲁厄骑马上路，开始这趟给他带来好运的旅程，此时，他已经知道了，车里的那个人就是国王，而巴黎并不想让他逃脱。一个小时以后，他碰到了从克雷蒙特回来的驿兵，从他们嘴里他得知，那辆大马车的目的地是瓦朗纳斯，而不是维顿。他从森林中抄近路及时赶到了。就在这个时候，圣梅纳乌尔德也已经沸腾了：指挥的军官已经被看管起来，他手下的士兵也没有办法上马。有一个士兵名叫拉加舍（Lagache），听接待他的主人的女儿警告说，军队财宝箱里的“财宝”已经不见了，真相已经泄露了。于是，他立刻骑上马，每只手拿着一把手枪，从人群中冲开了一条路。

德鲁厄向国民议会讲述的故事经过则添油加醋，他说，他早就认出了王后，因为他在巴黎曾见过她；他也认出了国王，因为他的头像出现在指券上。到后来，他却说不是自己要去追，他只是接到了从夏隆传来的命令行事，他并不是自己主动去追的，他也猜不出那些人是谁。他在说这第二种说法的时候，已经成了奥地利军队的俘虏，而向他提问的人正是费桑。在这样的时刻，即使像德鲁厄这样坚毅的人，也会竭尽全力争取减轻别人对自己的憎恨。因而，费桑留下的审讯记录并不能取代广泛流传的那种说法。不过，罗默弗却证实了费桑的这种说法，他清楚地说过，这位圣梅纳乌尔德的驿站站长得到了贝隆送来的消息。罗默弗的证词收入了国民议会的报告中，我曾在国民议会看到过这份报告。但这些报告已遭到删节，以保证没有任何东西会损害这些不谨慎的逃亡者、不可靠的纸币、外省警觉的爱国者的传奇，

这些爱国者那个时候被认为维护了自己的国家不受侵略、免遭内战，是当时的偶像。

跟其他驿道上的城镇一样，克雷蒙特对骑兵的出现也感到愤怒。在国王通过之后，该镇当局派出一位信使去提醒瓦朗纳斯。他全速超过国王的马车，到了瓦朗纳斯之后，大声喊着镇上居民搞不明白的话，但这已足以使居民们觉得，出了什么事情。不过，具有超人的体力和能力的德鲁厄已经赶在他前头了，因此，那个信使在这场惊险故事中其实并没有发挥什么作用。克雷蒙特有一位军官尚知道自己的职责，但他手下的人背叛了他，他只好只身一人赶到瓦朗纳斯。在瓦朗纳斯，布伊莱秘密地部署了两个人，一个是他的小儿子，一个是雷热库尔特（Raigecourt），他们带着马，呆在镇子另一头的桥上，而没有仔细观察镇里的情况。因为他们指望着戈居厄拉特、指望着舒瓦瑟尔、指望着部署在圣梅纳乌尔德镇上的当杜安（d'Andouins）、守候在克雷蒙特镇的达马斯（Damas），当然，最重要的是指望事先安排好的传令兵，他应该提前一个小时赶到，及时地提醒他们做好准备。他们觉得，那天晚上不会有事。即使他们自己有那么一点警觉性，但利奥纳德的到来却坏事了，他让他们去睡觉了，他在得到舒瓦瑟尔那个关键性消息之后一个小时就离开了。结果，国王就在离他们住的旅馆几百码的地方被抓住了，而他们却一点都不知道。他们得知出事了，就沿着大路飞奔到斯特内（Stenay），在那里，他们得知，将军正在焦急地等待着。德鲁厄就在镇子入口处赶上了马车，当时传令兵正在跟左马驭手争吵，在黑暗中寻找接替的那组马。在六七个刚刚在酒馆中喝完酒的当地人帮助下，德鲁厄拦住了大马车。

在这里，国王的通行证害了他，因为上面写的目的地是法兰克福，而瓦朗纳斯却根本就不在通往法兰克福的路上。这群人于是就被扣押起来，当晚就呆在索西的家中，镇上的警官和杂货店主看着他们。最初，索西拿来一瓶酒，让国王消磨时间，然后，就叫来镇子上一位经常旅行、见过国王的人。随后发生了情绪激烈的一幕，镇上的

居民们用他们手里的武器逼迫这位君主。他们讨论着要派一百个人护送他到蒙特梅迪，路易十六差不多要相信他们的话了，他说，只要五十个人就够了。随着夜幕散开，几位军官汇合了：舒瓦瑟尔，戈居厄拉特，他们从蓬特·德·索默一弗斯勒骑马赶了很长的路才赶来；德·达马斯伯爵也从克雷蒙特赶来了，最后是德斯隆（Deslon），他是布伊莱最信得过的一位日耳曼骑兵上尉。舒瓦瑟尔的手下比较忠诚，其中有些人就驻扎在瓦朗纳斯，他们觉得，在王后的鼓动下，马车有可能冲过街道，达马斯也希望尝试一下。这件事情过去很久以后，达马斯向一位英国朋友保证说，他很后悔没有不顾国王的乐观情绪、不管国王是否愿意让人用剑来解救他，而领导那次进攻。他用德语对德斯隆说："上马，攻击！"但德斯隆明白，此刻为时已晚了。戈居厄拉特威胁要切断他的后路，被一枪打到马下。

德鲁厄现在控制了局面。正是他指挥着那些磨磨蹭蹭的士兵和犹犹豫豫的镇民。早上5点钟，罗默弗和贝隆赶到了，他们带来了拉法耶特的命令和至高无上的国民议会的政令。国王已失去了一切幻想，不可能再继续逃跑了，国王全部的希望都寄托在布伊莱可能会派人来解救他。布伊莱呆在离这里20英里远的斯特内，他整夜都在路上观望，他的武器就放在他的马鞍上。他已经想尽了种种有可能扰乱行程安排的情形，这时候。，他的儿子带着瓦朗纳斯的消息赶来了。号角吹醒了皇家日耳曼士兵，然而，他们的上校却对他抱有敌意，结果浪费了宝贵的几个小时时间。布伊莱将他的全部钱都给了这些士兵，告诉他们将如何采取行动。他告诉他们，他们的国王现在成了囚徒，他将带领他们去解救国王。当他抵达能够俯瞰整个埃勒谷地的高地的时候，已经过了9点了，战马都跑累了，镇头的小桥已经被堵住了，他们也不知道可以从哪里涉水过河。瓦朗纳斯镇上一片宁静，国王早已在几英里开外，在通往克雷蒙特的路上。一个白日梦结束了，那个以战无不胜而著名的将军的军事生涯也宣告终结了。

将军的运气实在不佳，他仅以咫尺之遥与胜利失之交臂，他掉转马头踏上了流亡之路，他对他的儿子说，“你还会称赞我的好运吗？”那天晚上，他与一群军官骑马越过边界线，当他经过的时候，他手下的士兵向他开枪射击。他发表了一个愤怒的宣言，主要是对他的行为进行辩护，他说，除了他本人外，没有谁能继续呆在他的位子上。不过他知道，由于他不在现场，国王和宪法将会失败，国王已经把一些没有经验的人安排在本来需要他掌管的位置上。他一直无法恢复内心的平衡，他变得跟其他人一样不明智且脾气暴烈。流亡者们信不过他，所以也没有让他在随后几年的入侵战争中扮演重要角色。但他的名气在英国却很高，因为他曾在西印度与英国人打过仗，皮特曾想任命他为圣多明各司令，不过，波特兰公爵说服他放弃了。

路易十六则被一群无礼而凶猛的人带回巴黎，与这些人相比，想起索西的那点点礼貌，已经让国王满怀感激之情了。这一趟路一共走了4天，就在这4天，王后的头发变灰了。国民议会派出的三位议员到半路上遇到了这些忧伤的战利品，由他们来接手负责国王一家。国王立刻向他们保证，他本来就是打算留在蒙特梅迪的，打算在那里修改宪法。巴尔纳弗说，“就冲这些话，我们也将保留君主制。”拉图尔·莫布尔（Latour Maubourg）不准国王坐在王家马车上返回，他的借口是，他的腿舒服的时间已经太长了，他也建议国王，利用这段时间多跟自己的同行者熟悉熟悉。这种建议在一定程度上成功了，因为巴尔纳弗成了国王的朋友。佩蒂翁（Pétion）是不可能变成朋友的，不过，他在记叙这件事时声称，公主爱上了他。迪马兹（Dumas）将军显示了指挥才能，他让护送的士兵堵在一座桥上，然后拉着马一阵小跑，从而把暴民甩在后面。

他们到邦迪的森林、即法国奥恩斯洛（Hounslow）灌木荒原时，从首都来的一群歹徒发动了一次袭击，费了很大劲才把他们打退。最后，勒弗布弗勒（Lefebvre），即后来的当茨克（Dantzick）元帅公爵带着一支精锐部队与他们会合。由于在巴黎狭窄的大街上仍会有危

险，所以，拉法耶特带他们绕道从爱丽舍兵营穿过。已经下达了命令，不得对国王表现出憎恨或是崇敬的情绪，将由一个人骑马在前面静悄悄地引路。民众敢怒不敢言，遵守了这一命令。就在这葬礼般的一幕发生之前一天，普鲁士公使向国内写信说，出于政策考虑，国王可能会被饶恕，但没有任何东西能救王后了。他们到达杜伊勒里宫前的街道时，发生了冲撞和斗殴，迪马兹丢掉了自己的帽子、皮带和剑鞘，他的衣服差不多被人从后背扯开。一大群议员赶来帮他的忙，不过倒也并没有流血。随后来了一辆马车，马上坐着德鲁厄，他高高地站着，一副洋洋得意的样子，非常引人注目。他得到了1200法郎的奖励，次年当选为制宪会议代表。他被普鲁士人俘虏后，在逆境中所表现出的冷静曾给歌德留下深刻印象。在围困莫伯热（Maubeuge）时，他又被奥地利军队俘获，奥地利人用他换回了国王的女儿。在巴贝夫策划的阴谋中，他几乎丢掉自己的性命，有一段时间生活在一个地下洞穴里。拿破仑授予他荣誉勋位，让他成为圣梅纳乌尔德的副行政长官，拿破仑访问瓦尔米（Valmy）时，也邀请德鲁厄叙谈。在百日王朝时期，德鲁厄又成为国会议员，后来就隐姓埋名隐居起来。直到他于1824年去世时，他的邻居才惊讶地得知，他们一直跟那位在那场可怕悲剧中罪孽最深的人住在一起。

---

(1) Mantua，意大利北部城市。——译者

(2) 系瑞典国王，1771—1792年在位，压制贵族，建立绝对君主制。——译者

第十三章　斐扬派与战争

6月21日，星期二，这一天，整个巴黎都知道，国王逃跑了，这一天，成为国民议会历史上最伟大的一天。国民议会议员那么迅速地聚集起来开会讨论目前的危险局势，他们是那么地冷静，他们所采取的措施是那么的全面，因此，他们立刻获得了公众的信赖。中午时分，街道上的骚动情形就已经平息了，各国使节们对于巴黎的平静甚感惊异。他们向本国报告说，各个派别都暂时搁置了争执，真心诚意地团结起来挽救国家。当然，这只是一时的表面现象而已。右翼人士并没有参与这些行动，他们认为，由此必然会使国民议会篡权，从而取代君主政体，他们会利用这场危机来建立共和国。他们的数量几乎达到300人，他们签署了一份抗议信宣布，他们不会再参与以后的协商活动。他们的领导人卡扎莱斯（Cazalès）出走科布兰兹（Coblenz），却遭到冷遇。当地人觉得，他已经向国会的要求作出了那么多让步，而国会的目的现在已经昭然若揭了，他们现在才后悔，为时已晚。

国王的出逃，在使保守党四分五裂的时候，却为共和派的形成创造了条件。因为路易十六曾经留下一份宣言，这是他琢磨了几个月的东西，在这里他强烈地批评宪法的缺陷，抨击他在凡尔赛遭到暴力攻击之后正式批准的全部政令。其实，除了路易十六之外，很多人早就注意到了这些缺陷，并希望对其进行修正。但他要放弃这么多他本人正式批准过的东西，放弃这么多他曾经严肃地、再三地确认的东西，却使他被斥为口是心非和虚伪。他不仅蒙受了被抓住、被示众的耻辱，从此之后，他也总是被视为一个可疑的作伪者。如果国王已经再也不能信赖了，那么，君主政体也就没有指望了。奥尔良派提供不了可以替换他的人选，因为他们的人选同样声名狼藉。有人开始议论，

不可避免地要建立的那种制度，现在就立刻予以承认，要好于以后通过暴力手段建立，那时节，受到危害的就不仅仅是君主政体了，它也将让广大民众面临最为惨烈的牺牲。我们现在当然知道第二年发生了什么事情，因此在我们看来，这种说法的说服力和正确性是显而易见的。但这种说法却没有打动国民议会。支持这种看法的只有可怜的30人，而不管是巴雷勒还是罗伯斯庇尔，都不在其中。这场新运动的骨干是科尔德利俱乐部[(1)]。而绝大多数立宪派人士仍然忠诚于立宪君主制的理想，而且这个事件拉近了他们的距离，在国民议会中，拉梅特和拉法耶特表现得团结一致。有人攻击拉法耶特将军疏于防卫杜伊勒里宫，巴尔纳弗为他进行了有力的辩护。由此就形成了斐扬派（Feuillants），这是最后一个致力于维护君主政体的组织。他们决心按照加强行政权力的原则修改宪法，而为了实现这一目标，就必须保留国王。即使国王逃跑成功了，他们也要提出与他进行谈判，因为他能够利用他手中的权力，使法国陷入与外国的战争，或引发内战。如果跑到边界线上，国王就比在巴黎拥有更多谈判的筹码。他们已经准备派出最机敏、也最令人尊敬的保王党人马卢埃去以国民议会的名义进行谈判，这样，通过折中谈判，既能避免流血冲突，同时又能实现革命的基本宗旨。不过，第二天晚上，一位筋疲力尽的骑手在国民议会入口处勒住了缰绳，外面响起了兴奋的喧嚷声，他已经无法下马了，但他告诉国会议员们，他带来了关于国王的新消息。原来，他是瓦朗纳斯的医生，拂晓时分，镇上就派他来报告那个镇上发生的跟国王有关的事情。

国王的处境不那么危险了，却相当尴尬。他不能立刻恢复自己的统治权。由于无法准确地预测未来，人们已经决定，在宪法完成、修订并送交他无保留地同意之前，他将被软禁在杜伊勒里宫中。于是，有10周时间，他的权力被暂时中止了。国民议会无须经过他的认可，就直接进行治理、立法。王权中断的时间这么漫长，君主政体恐怕是无法恢复了。因此，到9月份，路易十六恢复其国王的职权之后，他

已经不再是国家制度中一个不可分割的组成部分了，而是个新发明出来的东西，是个试验品。那一天，他站在国民立法者们面前，未戴王冠，宣誓效忠于他们所制定的宪法；而这种局面在议员们看来，是再自然不过的。当着这位蒙受耻辱、权势衰落的陛下，他们坐了下来，戴上自己的帽子。而那些曾经挫败了米拉波的胜利者，在米拉波死后，却立刻开始秘密地支持国王的事业。在拉梅特地位上升之前，蒙莫兰就去拜访他，立刻开始进行协商。巴尔纳弗频繁光顾蒙莫兰家，却总是很小心地安排有人陪伴着，为的是避免人家说他接受了贿赂。他有两天去参加国王的社交聚会，这一趟也让他对自己的设计方案充满信心。在王权过大的时候，他们就削减之；在王权过于软弱的时候，他们就为他增加一些权力。至于国王本人，现在已经引不起任何担心了。他们已经着手为遭到损害的王位创造新的道具。拉法耶特曾经说过，“即使没有路易十六，我们也可以搞个路易十七。”西哀士则说，“这个国王没了，我们就另找一个。”这就是当时占据主导地位的情绪。

在雅各宾俱乐部对国王发动又一轮攻击之后，其中的全体议员，除了六人之外，退出了该俱乐部，组建了一个新俱乐部——斐扬俱乐部。7月15日，巴尔纳弗发表了一篇讲话，这被认为是自米拉波之后所发表的最为精彩的演讲，他对君主政体给予了强有力的论证。他说，革命运动如果再进一步推展，就不可能不剥夺富人的财产。他担心，那时，穷人将会统治富人；因为巴尔纳弗的政治哲学的基础是让拥有某类财产的中产阶级居于统治地位，这些财产是靠自己的勤劳、诚实、远见和禁欲才创造出来的。共和派在雅各宾俱乐部和国民议会中落败了，于是他们就筹备在战神大道举行一次游行示威，并在那里签署一份要求国王逊位的请愿书。国民议会由于担心凡尔赛的那一幕重演，就派出贝利和拉法耶特去驱散聚会。7月17日，双方发生了冲突，国民卫队开枪，有几位请愿者被打死。雅各宾党人当即被震慑住了，罗伯斯庇尔、马拉甚至丹东，都不敢抛头露面了，他们都觉得，

斐扬党人一定会乘胜追击。然而，这些能够下决心向他们的主人——巴黎人民——开枪，的人，这些有能力制定法律的人，却在精神上如此软弱，目光如此地短浅，他们甘愿放弃自己的优势，重新开始与被打败、受到伤害的对手们在平等的基础上展开竞争。

从此以后，斐扬党人占据了优势，一直到次年的3月18日，吉伦特党人推翻了他们。他们的俱乐部的规则是，不接纳别的人，只接纳那些向国家纳税并拥有选举权[(2)]的人。于是，广大民众就倒向了雅各宾俱乐部。拉法耶特和他的新朋友们则由于7月17日在战神大道上的表现，激起了那个怀恨在心的派系的怨恨。拉法耶特这一派没有利用他们所激发出的恐惧心理，因此，恐惧消失了，而怨恨心理却保存了下来。他们已经达成协议，由马卢埃提出了宪法修正案。斐扬党人将提出反对，然后他们再让他在辩论中获胜。但马卢埃却被他的朋友们出卖了，他们没有履行自己的承诺，这次修宪在国民议会中没能取得成功。宪法委员会只是提出，应当废除那道著名的11月7日政令，根据这一政令，任何议员不得担任政府官职。议会决定，仍将维持这一法令，但将允许大臣们参加国民议会的会议，就本部门的问题作出答辩。除此之外，没有再完成任何重大的修宪措施，也没有认真地就这两年来匆忙通过的条款予以调整，使之互相衔接。他们提出了若干改革措施，却都没有付诸实施；他们的行为以及马卢埃与巴尔纳弗之间达成的短暂谅解已经表明了，他们对于自己制定出来的宪法，都不怎么忠诚信仰。他们对它已经厌倦了。他们已经不再站立浪头，他们的权力已经落入各个俱乐部和报刊之手。他们注定是要消失的。由于罗伯斯庇尔与卡萨莱斯之间已经结成了不那么神圣的同盟，国民议会的成员已经不适合组成未来的立法机构了。法国实际的统治者注定要走向政治上的灭亡。因而，斐扬党人由于机敏地控制国王逃跑后的局势而获得的权力，不可能再维持下去了；时间已经在那些激进地反对他们的人一边，他们的得势具有必然性。

路易十六在丢人现眼之外，已经不是一位可以接受的国王了。共和派未来一定可以成为多数，只要现在被排斥在外的阶层获得其在1789年根据平等乃根本律法而曾行使过的选举权即可，而他们完全可以根据《人权宣言》要求获得这种权利。现在，瓦朗纳斯事件又正好给敌视王权的人士提供了一个新理由。所有人都已经清楚地看到，路易十六实在是不称职，王后都看出了这一点。她毫不犹豫地取代了他的位置，因而，当人民谈论宫廷的时候，说的其实是她。他们的逃跑，让他们作出逃跑决定的政策，背后都是依靠外国尤其是皇帝援助的政策，而这次失败让他们更加倚重这一政策。王后是牵线者，也是主要的谈判者。她所追求的目标是要利用皇帝对列强的影响力来约束法国人民，办法则要么是某次国际会议上不光彩地炫耀实力，要么是入侵。大家觉得，王后正在追求这个目标；于是，除了争取自由的冲动之外，国家将失去独立性的担心，也使得宫廷更加不得人心。人民公开咒骂奥地利阴谋集团，而王后正是其核心。人们相信，她不仅希望通过恢复王权来进行统治，更希望借助外国压迫者来恢复国王的权力。革命现在与整个欧洲迎头相撞。革命已经通过起义而开始运转起来，现在，革命将不得不通过战争来完成其使命。欧洲陷入混乱的开端，就是法国国王逃亡瓦朗纳斯。

宪法早在9月份就已经提交给路易十六了。宫门现在已经打开了。那些看管他的卫兵也已经撤走了。表面上看，他现在已是个自由人了。如果他接受该宪法，就应当算是他自愿接受。皇帝、考尼茨和马勒塞伯斯（Malesherbes）建议国王接受它，它是马卢埃所青睐的，跟平常一样，奉行的是一种相当公正明断的中间路线。柏克则倾向于拒绝。他说，同意就意味着灭亡，他后来也认为，他的看法是正确的，因为国王同意了，也被消灭了。但国王没有听柏克的建议。因为柏克是科布朗兹（Coblenz）的顾问，而由于科布朗兹也同样声称国王和王后欠自己的情，所以，他也被算在国王与王后的敌人之列。梅西则向国王呈递了几封信，这些信目前仍保存在法国档案中，他请求国

王，不要让这些影响了自己的决策。在经过十天不慌不忙的考虑之后，由于国民议会领导人拉梅特和巴尔纳弗已经安排好了一切，所以，路易十六毫不犹豫地对1791年宪法予以正式批准。议会宣布解散，而这一宪法也只维持到1792年。国王政治上的失当，包括瓦朗纳斯的事情，都被过往不究了。

凭着三级会议所带来的巨大变化，凭着代表们的活力和真诚，凭着他们对理性的忠贞和对习俗的拒斥，凭着他们对提高国民权力的深切的渴望，凭着他们的理想主义和他们对于宣布永恒律法的雄心，1789年召开的三级会议成为历史上给人印象最为深刻的政治性集会。他们摧毁了法国的历史，他们颁布了2500条政令，为那些在旧世界中成长起来的人们勾画了一幅新世界的蓝图。他们的机构已经消失了，但他们的影响力仍将长在；他们的发展历史或许可以解释一个问题：为什么这场如此真诚地追求人世间最崇高之善的事业，最终却令人痛心地失败了。埋葬他们的事业的错误也许可以归结为一点。由于历史上法国把整个国家交到国王手中，因此，现在，他们也将不受限制的权力授予国民议会，而没有建立保障机制；对于自下而来的压迫也没有建立起救治手段；他们以为，或者是相信，一个真正地代表着人民的政府，是不可能做错事的。他们仿佛认为，权力，只要是正当地建立起来的，就不需要制约；对于国民，也不能有任何防范戒备。在他们中间广泛流行着下面的观念：自由就是制定一部良好的民法典；斯塔尔夫人这样著名的自由主义者也用这种观念来解释，为什么那么多革命者会那么轻易地改变立场支持拿破仑。不过，后来发生的急剧转变并非由于那种观念，而是另有理由。法国的新秩序与它周围的愚昧世界之间陷入势不两立的对立之中，冲突是不可避免的。在法国的原则与欧洲的惯例之间不可能存在调和，也不可能彼此信任。每一方都是对对方的持久威胁，只有超人的智慧和政策才能约束那种敌意的大爆发。

英国辉格党的解体表明了，在不存在辉格党人的欧陆君主国中可能会出现什么情形。我们现在都能清楚看到，正是由于遭遇到这块暗礁，法国革命不可避免地会陷入分崩离析状态。曾亲眼目睹那个罪恶时期之暴行的政治家中最为明智的一位，罗耶尔·科拉尔德（Royer Collard），在很久之后曾说过一句话：革命中的各个派别都是诚实的，只有保王党人例外。他的意思是说，只有右翼是在有预谋、有计划地做坏事。在国王从瓦朗纳斯返回之后、由斐扬党人掀起的那场令人惊奇的革命中，正是保守派靠自己的力量赋予了立宪君主政体以生命力。而这，也正好是他们走向失败的时刻。他们做了那么多努力来挽救一位拥有绝对权力的国王；他们似乎有意让一位立宪君主走向他的末日。

法国人上次挑选的1150名代表就此从我们的视野中消失了。720名立法议会（Legislative Assembly）成员都是些新人，普遍地是些默默无闻的人物。贵族、教士、保守派人士没有能够再次出现，他们的位置已被斐扬党人占据了，而在上届国民议会中，他们属于左派。现在，重心已经极大地移向了革命一边。宪法已经制定出来了。关于原则的讨论已经结束了，现在各方将不再为学说而争执，而是为权力而争斗。发言者将不再具有先前那种原创性或说服力；他们不再是政治科学的创新者了；他们也不再是人类的开路先锋了。他们超越他们的前人的，只是文学才能，而不是政治天赋，他们被人记住的也只是他们的雄辩而不是其治国方略。

一位德国旅行者莱因哈德跟一群新当选的议员们一路同行至巴黎，他为他们的魅力所折服，他决心将自己的命运交付给将由这些人统治的国家。而当他被提升为大使和外交部长之时，他的这些朋友们却立刻就跟他断交了，因为他们是来自波尔多的议员，他们把自己区的权力交给了吉伦特派。他们靠着自己从事议会活动的天赋，很快就成了新成立的议会的骨干人物。由于他们几乎没有想法，也没有手腕，所以，他们就让西哀士来指导他们的方针政策。

罗伯斯庇尔通过雅各宾俱乐部成了极左派的领导者，而曾在7月份失势的雅各宾俱乐部，现在又重新扩大了地盘。这些极左分子逐渐与布里索和吉伦特特派拉开了距离。内阁控制在拉梅特领导的斐扬党人手中，而巴尔纳弗则成了王后的秘密顾问。王后听从了他的意见，但充满敌意和不信任。她把他视为一位敌人，急于掀开面具，向他展示，他是如何上当受骗的。因为她实在无法搞明白，这些曾想削弱君主政体的人，怎么又会竭力地维持它。她发挥了一种双重的、不光彩的作用。而正是靠着这位斐扬党顾问的手腕，民众产生了一种有利于宫廷的情绪，国王和王后在大街小巷受到欢呼，在剧院，人们则高呼“国王万岁”而不怎么喊“国民万岁”了。此时是1791年10月，立法议会还没有四分五裂，或者说还没有找到一种方针政策。

1月份，立法议会呼吁流亡者回国，对此，国王表示赞成，尽管他不赞成惩罚这些人。后来，有一个委员会向议会报告了教士的情绪，描述了外省不同派系的教士之间正在酝酿的冲突，议会便出台了针对拒绝宣誓效忠的教士的严厉措施，这一次，国王却予以否决。上一届的国民议会已经剥夺了教士等级的财源，发给他们退职金。这一届议会则把他们看成煽动分子，决心像对待流亡者那样处置他们。在这个问题上，一直拒绝进行宗教迫害的路易十六得到斐扬派的支持。但议会并不是斐扬派控制的，国王的否决导致了议会与国王的疏远。议会强行塞给他一位新大臣，纳尔邦纳·德·拉拉（Narbonne de Lara）伯爵，他是法兰西贵族中最睿智的一位，他的魅力后来甚至迷住了拿破仑。塔列朗认为，目前宪制下的局面让人失望，他推荐了他的这位朋友。宪法协会之女王斯塔尔夫人也为他争取战争部长职位。纳尔邦纳的任命是对斐扬派的一次打击，他们一直希望改革政府机构，他们已经决心追求和平。与此同时，拉法耶特已经卸任国民卫队总司令职位，而宣布竞选贝利离职后空出来的巴黎市长位子。不过，拉法耶特曾下令逮捕国王一家，这一点是宫廷不能饶恕的。王后更青睐佩蒂翁而不是拉法耶特，而佩蒂翁的靠山却是丹东。斐扬派丧失的

权势，现在都归了吉伦特派，现在它还没有跟雅各宾派拉开距离。而由于斐扬派支持两院制、爱好和平，支持行政部门独立于单院制议会并有权否决议会的法令，因此，反对斐扬派的势力就希望将国王置于立法机构之下，镇压那些心怀不满的教士，也让贵族、教士逃亡以寻找打仗的理由。

新推举的大臣纳尔邦纳被任命为战争大臣，而他在外交部的斐扬派同仁德勒萨尔（Delessart）却是一位固执的和平主义者。12月1日，路易十六莅临立法议会，并宣布，他坚持自己的看法，流亡者越过边界线时不应受到惩罚。这是他第一次与国会对立、蔑视国会的行动，这表明，国王与他的斐扬派朋友就要分手了。但德勒萨尔特却破坏了这种影响，他在十天前就向皇帝发回了照会，然后就小心戒备地来往通信。

利奥波德二世是世间最精明、也最谨慎的人之一。他知道如何等待，如何退让。他可不希望自己的妹夫再次强大起来，对于法国由于内部分歧而瘫痪，他可一点都不伤心。但他如果抛下自己的妹妹不管，也不可能不被人耻笑；他也担心在比利时的法国流亡者们的恶劣影响，对这些人，他可是很难控制、也很难安抚的。而在法国问题上联手行动——这种联手行动最终可能就是战争——也是一条结束与普鲁士长期的敌对状态，用与它的结盟来替代已经变得无用的与法国的结盟的办法。因此，他也开始为战争做准备，如果国王一家成功逃出，就帮助他们回国复辟；他也准备引诱普鲁士国王签署一份保证，不过这份保证却超出了他的指令。

不幸的消息从瓦朗纳斯传来后，利奥波德向列强发出呼吁，与普鲁士结成同盟，并参与签订了庇尔尼茨宣言[(3)]，根据这份宣言，除非让法国国王恢复其应有之地位，否则，法国将面临欧洲各国联合行动之危险。这个威胁其实并没有多大危险，因为它必须以列强一致同意为条件。有一个强国却是不可能同意它的。英国正等待时机从法国的困境中获益。在获得路易十六的认可之后，逃亡的布伊莱确实已向

英国提议过，让出法国的一切殖民地，以换取乔治三世的援助。因而利奥波德认为，他这么表示一下，不用冒什么风险，而真正警醒、激怒法国人民的，仍然是流亡者们。然而，在国王自愿接受了宪法之后，庇尔尼茨宣言就成了无的放矢。如果他本人对自己的地位已经心满意足，列强也不可能有义务浪费鲜血和财富去试图修改它。最好的办法就是法国人自己解决自己的问题。于是，并没有什么激动人心的事情传到比利时，其他王公们也没有理由比国王本人更不容易满意。科尼茨说："国王是个好人，他亲手帮助我们解决了我们的难题。"而且，在发生6月份的事件后，国王不可思议地又重新受到人民的欢迎，他可以自由地否决他自己不支持的法案，看起来，他似乎与一个强大的、并将一直占据主导地位的派别完全协调一致。根据这些迹象，帝国政府以为，危机已经结束了。这就是10月份和11月份的局势。

流亡者们意识到了他们在庇尔尼茨遭到的冷遇，因此，他们把促使皇帝放弃幻想作为他们的主要任务，以使他重新回到出兵干预的计划上来。西班牙的波旁王室支持他们的做法，已经召回了驻法大使，并向地中海派出了一支舰队。瑞典的古斯塔夫急于率领一支瑞典军队入侵法国，但需由俄国舰船运送，为此他愿意支付墨西哥的皮阿斯特[(4)]，而布伊莱对他的计划表示支持。俄国的卡瑟琳二世百般怂恿日耳曼诸强卷入与法国的冲突，以使她可以不受牵制地在波兰和土耳其采取行动。最早逃亡出国的是达尔托瓦伯爵和他的朋友们，他们曾密谋反对内克尔及其新宪法。他们之所以逃亡，是因为他们的生命处于危险之中。8月份，农民和抢劫分子起义之后，又有一批人逃亡出国。随着局势越来越严峻，议会用严厉的敌对态度来解决封建权利问题，逃亡潮扩散到低等贵族群体中。而在国民议会与教士阶层关系破裂、教会的财产被世俗化之后，高级教士也加入流亡者行列，紧随他们之后是他们的朋友。到横跨1790—1791年的冬天，他们开始在莱茵河地区将自己组织起来，与一些较小的强国，尤其是萨丁尼亚，商谈入侵

的事。较晚到达的人并没有受到欢迎，因为他们竟然承认过那个立宪政府。真正的流亡者之目标是恢复旧秩序，恢复古代的原则和制度，不仅是没有经过改革，而且也没有经过任何破坏的原则和制度。这是把流亡者与列强连结在一起的纽带，正是基于这一点，流亡者寻求绝对主义君主们的援助。他们不认为，在民众的操控下国王自己拥有改变这些根本法律的权利。一些心地最善良、最能干、最可敬的人也加入到他们的行列中，他们接受这个世界上最伟大的学者埃德蒙·柏克的点拨和激励，他是最地道的自由主义者，也是具有最纯正的革命精神的政治家。此时，他并不是一个反动分子，而是一个辉格党人，他曾经对华盛顿的胜利举杯庆祝，他曾经身穿蓝、黄相间的制服(5)，他曾经为英军在萨拉托加的投降表示欣喜，他曾起草了致殖民地人民的信，从修辞上看，那是一篇最出色的国务文献，在这封信中他告诉殖民地人民，攻击他的国家并让他的这些同胞流血是合法的。

流亡者们有形形色色的看法，却一致地厌恶王后，看不起国王，他们希望宣布他的弟弟为摄政王以取代他。他们希望能够同时挽救这两个人，不过，他们考虑得更多的是原则而不是具体的人，因此，巴黎发生的事情并不能使他们放弃自己的计划。皇帝曾谈到过他的妹妹及其丈夫逃跑过程中的种种危险，卡斯特尔诺（Castelnau）回答说："即使坐在王位上的是达尔托瓦，又有什么关系？"他们不仅拒绝服从路易十六，还经常连累他；他们宣称，路易十六想的跟他说的是两回事，这就使国王与他的人民之间的调和成为不可能。在这种极端情况下，连国王的弟弟都拆其后台，他劝阻这些流亡分子不要回国。正是这些流亡者的政策渲染了庇尔尼茨发生的事情的意义；既然他们已经让后人相信了，这个宣言等于宣布他们打算发动一次进攻，当时国内的人当然会更容易相信这一点。面对这些威胁性措辞，法国相信自己陷于危险境地。这些王公贵族们是否想到那个宣言的这种效果，则无人知晓。

法国民众可能已经发现，没有了这么多贵族，他们行动起来更方便了；不过，由于这些流亡贵族正竭力使法国卷入与其邻国的冲突中，而后果如何是显而易见的，所以，议会也作出种种努力迫使流亡者回国；对于那些拒绝回国的人，首先是威胁对他们征收三倍的税，然后是威胁没收财产，最后是11月9日，威胁要处死他们。在公众心目中，拒绝宣誓效忠的教士跟流亡者是一路货色，同样是敌人和阴谋分子，他们甚至更危险，因为他们仍然留在国内。上一次的国民议会已经煽动起边界线上的敌对情绪，第二个议会又煽动起国内的敌对情绪。第一个议会还给那些拒绝宣誓效忠的教士发放退职金，在没有委任堂区神父的地方继续任用他们。而立法议会则在11月29日发布命令，这些拒绝宣誓效忠的教士，不管地方当局认为他们如何合适，都必须被剥夺退职金，并被剥夺神职。西部大骚动就是由这一政策引起的。这一政策更多的是宗教性政策，而非政治性政策，议会希望以此迫使流亡教士回国。

议会中好战派的头目是布里索，他以了解外国而著称，而他则肯定地说，法国一定能够获胜，因为不会有哪个真正强大的欧洲国家卷入这场战争的。此时，他已经在努力地孤立奥地利，派遣塞古尔（Ségur）到柏林，塔列朗到伦敦，打算将法国的天然盟友们团结在自己周围。布里索（Brissot）谈论的主题是其他国家的虚弱和分裂；第一个预言到了法国具有的庞大的资源与不可战胜的力量的人，是个慷慨激昂的普罗旺斯人伊斯纳尔（Isnard）。11月29日，他发表了一通讲话，提出了他的预言式看法：在法国人民还被专制的主子们视为奴隶的时候，他们就展示了最高尚的品质；不会有谁担心他们成为自由人之后会堕落；这只是使他们改而为原则而战斗，而不再为国家的政策而战斗。他们中间所蕴藏的力量将会改变整个世界。埃罗尔特·德·塞舍勒（Hérault de Séchelles）无意中泄露了好战派的政治动机。他说，出于国内政治的考虑，希望爆发一场与外国的冲突。这样的冲突将使得比和平时期强硬得多的戒备措施被人所接受，在其他情形下根

本不可能被认可的措施，在那种情况下也会因为公共安全的理由而获得正当性。这是未来将要发生的恐怖统治投射出的第一道阴影。不过，让法国卷入这场注定将是历史上最惨烈的战争的，既不是吉伦特派的残暴，也不是他们的阴谋。真正的根源在于玛丽·安托瓦内特已经下定决心不向新宪法屈服。她最早曾希望法国被列强的联合所吓倒。她曾警告她在国外的朋友们，不要被她与斐扬派政治家们的虚与委蛇而捆住手脚。因此，当利奥波德皇帝将国王接受宪法当成真事，并决定不进攻法国之时，她指责皇帝背叛了她。9月8日，路易十六就在他接受那部宪法之前真诚地写信给皇帝说，在法国，除了他自己的权力之外，他不会容忍任何人进行统治，他希望借助外部援助来恢复这种权力。

召开一次军事强国之正式会议的想法一直持续到11月底。不过，从12月3日到10日这一周中，国王和王后写信给列强，希望他们不要管他们的表面行动，两人恳请列强不要理睬他们在公开场合提出的要求，而大胆发动战争；两人也向他们保证，法国会很容易就被制服，并被吓住。他们希望通过这种投敌行为，恢复他们已被打碎的权力。所有这些信件都受到了费桑的影响，几乎就是由他授意的。

由于利奥波德皇帝已经更为清晰地看透了他的妹妹的真实意图，所以他改变了自己的和平政策。10月25日，他谈到要通过在法国境内的一场反革命活动来增加国王的权力。11月17日，他要求普鲁士派出两万部队支援他。12月10日，他公开谴责法国吞并阿尔萨斯的日耳曼领土。与这种逐渐发生的变化相一致，科尼茨也越来越固执强硬了，他公开表示，任何因特里尔[(6)]选帝侯保护流亡者而攻击他的行为，都将遭到帝国军队的反击。步调逐渐加紧了。从和平到战争、从没有效果的劝诫到强有力的挑战的转变过程，是缓慢的、渐进的。这个过程始于10月下旬，当时，人们已经知道了国王接受新宪法的真实意图；但直到次年1月之前，仍然没有发生决定性变化，口气仍然是比较含混的。1月3日，王后寄的一封信终于使皇帝下定了决心。同样是

这一吁请，使得梅西改变了态度，他又在1月7日写了封信，迫使科尼茨让步。科尼茨对于法国与普鲁士之间到底是同盟还是对手，已经搞不清楚了。他对柏克先生和所谓革命蔓延欧洲的理论嗤之以鼻。他希望让这种使法国瘫痪的局面永久化，而办法就是让国王与民众继续斗下去。如果恢复国王在国内的权力，也等于恢复他在境外的实力。因此，科尼茨倒是情愿让国王永远处于立法机构的制约之下；然而，事态已经发生了变化，他意识到，反对派的力量在增长，人们曾不加区别地将其称为雅各宾派，其实更准确地说是吉伦特派，这使重心出现了变化。曾经落在君主头上的那些措施，第二个议会又提了出来，国民的力量，国民与他们的代表团结的力量，又开始显现了。

科尼茨尽管最初没有注意到这些变化，不过最后终于警醒了，他终于认识到，挫败法国的办法就是帮助法国的国王。1月5日，在收到王后12月16日的来信后，他宣布，奥地利将支持特里尔选帝侯，如果他因为保护流亡者而遭到武装进攻，奥地利将用武力击退这种进攻。与此同时，利奥波德皇帝也决心与普鲁士结成一个进攻性同盟。他用王后写来的那些表明她的真实心态的信件来解释他自己政策的变化。1月16日，科尼茨仍然相信，其他强国会拒绝合作。然而，普鲁士却表示，如果奥地利放弃5月3日的波兰新宪法，普鲁士愿意加入新同盟。利奥波德答应了普鲁士开出的这个价码。2月7日，他抛弃了波兰人，他觉得，这样可以腾出更多力量对付法国。其实，1月25日，利奥波德就已经迈出了决定性一步，完成了从防御到进攻的转换。他没有过多谈论国王恢复行动自由的问题。他提出的要求是恢复教皇在阿维农的领地问题，这块领地在教皇反对国会通过的教会法之后被法国吞并了。他要求，日耳曼公侯们应当收复他们在阿尔萨斯的领土，法国也不得擅自闯入帝国的领地。他以一种一般化的用词要求恢复君主政体。2月17日，他本着同样的耀武扬威的、挑战的精神又说了一遍，此时，他已经满足了普鲁士提出的条件，他正期望着英国也会为了保护比利时而提供援助。与此同时，那位曾经帮忙搞到那张致命通

行证的俄国大臣西莫林（Simolin），也应王后的迫切要求来到维也纳。当时王后并没有觉得，他们的生命已经处于危难之中，他们只想到自己的权力受到了威胁。她曾写信给忠实的费桑说，她希望敌人入侵，这样，处于惊恐之中的法国人将会乞求他们的国王去代为求情。

科尼茨已经根据国际纠纷的理由而发出了最后通牒，还声称，他并不想干预法国内部事务。然而，西莫林在25日拜会了利奥波德，于是，皇帝承认了他的首相已经宣布拒绝的东西，他说，这场事业是欧洲所有戴有王冠的人们的共同事业。说完这些意义重大的话之后，他就退出了历史舞台。5天之后，利奥波德驾崩。

奥地利所采取的迈向战争的每一步，都强化了法国立法机构的好战情绪。但德勒萨尔特却缓和了这种情绪；避免煽动性言辞，而与列强打交道的，只能是他。即使巴黎在25日收到17日的照会，也没有立刻导致立法议会异常激动的情绪。但纳尔邦纳则认为，让他的战争政策付诸实施的时机已经到了，因为多数人现在都站在他一边。他威胁说，除非贝特兰退职，否则他就要辞职，贝特兰是六位大臣中由国王提名的；只是在拉法耶特等控制国民卫队的将军们的敦促下，他才收回了自己的威胁。而路易十六对于这一阴谋极为愤怒，他宣布撤职的不是贝特兰，而是纳尔邦纳。作为报复，吉伦特派弹劾德勒萨尔，结果，3月10日，他被监禁起来。9月份，他死于狱中。斐扬派的大臣辞职了。罗伯斯庇尔已经预计到了宫廷的算计，并担心战争可能会加强那些拥护君主的军队的力量，所以，他抵制这种好战情绪，并使雅各宾派跟他保持一致。在这个问题上，吉伦特派和雅各宾派分裂为两个不同的派别，吉伦特派也倾向于最终建立共和国，因为他们不信任国王；但他们又承认现行宪法，并不准备拒绝一个处于强大压力下的国王，这是辉格党人发明创造出来的制度。他们相信，只要爆发战争，路易十六就可能跟敌人串通，但只要他们一发觉，就可以将他完全控制起来。“我们被背叛是再好不过了，”布里索曾这样说，“因为那时候，我们就可以消灭那个叛国者。”韦尼奥（Vergniaud）的用词之庄

严和高贵已使他成为一位经典人物，他针对杜伊勒里宫说，“从那个宫廷中以一位专制君主的名义制造的恐惧已经太经常了，今天就让我们以法律的名义来进入恐怖时代。”他们怀疑，真心地怀疑，维也纳发来的威胁性照会，实际上是受了巴黎的鼓动。他们组成了一个新内阁，由迪穆里埃（Dumouriez）主掌外交部。迪穆里埃发给奥地利一个照会，要求其在限定时间内撤销其与列强携手强迫法国的政策。而由于科尼茨已经站稳了脚跟，并坚持以前的政策宣示，于是，4月20日，（根据国民议会的法令）路易十六向他的王后的侄子，匈牙利国王弗朗西斯宣战。玛丽·安托瓦内特通过对她的家人施加影响，终于如愿以偿了。表面上看，这场战争不是为解救她而起，而是由法国率先宣战的，但最后却可以为她所用。为了使这场战争对自己有用，法国就必须失败；而为了确保法国失败，她背叛了国家，将几天前御前会议上讨论的行动计划透露给了维也纳宫廷。

---

(1) 因成立于巴黎方济各会的科尔德利修道院而得名。——译者

(2) 这个词也有“特许经营权”的意思。——译者

(3) 1791年8月25—27日，利奥波德二世与普鲁士国王弗里德里希－威廉二世与流亡贵族阿图瓦伯爵在普鲁士的庇尔尼茨（Pilnitz）会商后所发表之宣言。——译者

(4) piastre，货币单位。——译者

(5) 这是独立战争期间美洲殖民地军队的制服，英军则穿红衣。——译者

(6) Treves，位置在今德国西部。——译者

第十四章　迪穆里埃

由于战争更经常是政治事件的起因而不是其后果，所以，比较有益的做法是穷追军事局势的进展情况直至迪穆里埃的倒台，至于君主政体的灭亡，我们下周再讲。

1792年2月17日，英国首相皮特告诉下议院，欧洲的局势从来没有像今天这样，完全可以有把握地说，将继续维持和平。他还没有认识到法国新宪法所带来的危险。根据新宪法，任何政府，除非它致力于自由，否则就不能被认为是合法的；政府的全部权力均来自国民的意愿。除此之外的一切权力都是僭权，而面对一个僭权的统治者，奋起反抗乃是一种义务。人权应该普遍地适用，就像乘法表那样，而不仅仅适用于法国。这些权利不取决于民族性格和民族的历史，其基础是理性，是所有人都具有的普遍的理性。革命从根本上说是普遍的、具有进攻性的；尽管这些革命基本原则的逻辑推论经常受到国民议会的压制，但立法议会却公开地宣扬这些，从而招来了感受到威胁的欧洲列强之干预。除了这一让人极度激动的起因之外，这场国际性冲突的爆发并没有什么决定性因素。帝国皇帝所强调的不过是阿维农问题，在阿尔萨斯拥有地产的日耳曼统治者受到的伤害，法国在比利时混乱状态中的串通活动，以及当法国否弃欧洲政体之根基之际欧洲团结的必要性。

迪穆里埃提议，如果奥地利不再集结更多兵力，法国将从边界地区撤退其军队；然而，就在这个时刻，王后却送来了法国准备进攻列日[(1)]的消息。此刻法国提出这个条件似乎是背信弃义，于是，双方的对立情绪更加严重了。玛丽·安托瓦内特派出那个在国王一家逃往瓦朗纳斯途中离开岗位的戈居厄拉特去恳请列强进行干预。她也告诉梅西她对奥地利应该发表的声明的构想。在这封注明写于4月30日的信

件中，并没有担心的迹象，也没有说，法国将会因为有人利用过分的威胁手段而被吓倒。希望与奥地利开战的迪穆里埃竭力想离间奥地利与其盟友。他请国王仲裁阿尔萨斯纠纷，并承诺会给他予以奖赏。他提出，将会扩大君权，使那些王公贵族免受追究，将会允许流亡者回国。普鲁士国王弗里德里希·威廉（Frederic William）却不为这些好处所动，他想吞并阿尔萨斯和洛林以抵消他的两个盟友的影响，而且他觉得自己能够成功，因为他的军队是欧洲所有军队中最卓越的。他希望继续留住这些流亡者，他们会支持他对付奥地利，他们也尊敬他，因为他建立了在法国已经崩溃的那种秩序。他们说，“失去一个省要好过生活在那样一部宪法之下。”

同盟军由不伦瑞克（Brunswick）公爵指挥，他是那个时代最受人尊敬、也最有名的亲王。他自己的盛名反倒使他无所作为。很多年前，麦克马洪元帅曾对一位军官说，一支军队，如果是由从来没有闻过火药味的士兵，富有经验的、而又未受军衔的军官，以及靠自己的能力挣取荣誉的将军组成，就是最好的军队。而不伦瑞克则是在伟大的国王手下挣来名声的，他总是担心会失去这一名声。成就功业的渴望，反倒使他不适合担任这一职务，尽管没有人怀疑他的才能。在法国，人们也认为他是指挥同盟军的合适人物，甚至可以担任更高职位。尽管发生了我后面将要描述的惨败，普鲁士人仍然信赖他，当他们与拿破仑相遇的时候，他又成为他们的领军人物。他统帅的这支渡过莱茵河的军队，人数还不到预定的35000人。新登基的皇帝弗兰西斯并没有履行自己的承诺；不伦瑞克就在这种各国心怀鬼胎的状态下，开始了远征。

科尼茨现在已经82岁高龄了，他对欧洲事态的了解比任何人都要深入，他对他的新主子的政策提出了批评。他认为，他们根本不知道自己将要与什么样的人作战。路易十六从来就没有说明过，宪法作什么样的变动可以让他满足。光有不满是不会有任何结果的，对于一个已经消亡的制度，也没有任何事情可做。8月2日，科尼茨宣布退职，

为那个企图肢解法国、从而希望在北方看到一个萎缩的君主政体、在南方看到一个结盟的共和国的人让路。

最后集结起来参与入侵的军队人数达到了8万人，其中一半是普鲁士军队。他们集结在莱茵河畔时，觉得有必要向法国人民解释一下：他们为什么要进入法国，他们打算干什么。同盟军总部设在法兰克福，路易十六派来的一位可靠的密使马莱·迪潘（Mallet du Pan）赶来。他既不像柏克或梅斯特（de Maistre）、根茨（Gentz）那样是出色的学者，也不像西哀士那样是一位原创性的、建设性思想家；相反，他是所有见证过法国大革命的政客中最有洞察力的一位。作为一位出生在日内瓦的共和派人士，他通过对法国问题没有偏见的研究而转向了君主政体、贵族制和天主教。一开始，他跟穆尼埃和马卢埃一样是自由主义者，后来也跟他们一样遭到敌视。在他的事业失败之后，他的那些本来还算开明而明智的证词，变得越来越阴郁而单调，那些与他交往的奥地利政治家也对他越来越狭隘的想法厌烦了。他最后定居于英国，并老死于此。看起来，他并不是一个喜欢提出愚蠢建议的人，所以，人们对他的建议还是比较看重的。他提议，同盟国应当宣布，他们是向雅各宾主义开战，而不是与自由为敌；在国王重新获得他的正当权力之前，是没有讨价还价余地的。如果国王受到伤害，那他们将遭到可怕的报复。

就在聚集于法兰克福的欧洲外交官们研究马莱之建议时，玛丽·安托瓦内特通过费桑搅乱了他们的考虑。王后当然知道如何控制她的笔，并抑制情绪化措辞。但6月20日之后，她已经毫无保留地相信，另一场更为狂暴的暴乱正在逼近，她相信，共和派这次的目标是想要国王的命。她用来表达自己想法的那些词句，压倒了那位冷静的日内瓦人的建议，她写道："救救我们，趁现在还来得及；但已经刻不容缓了。"她要求宣言的措辞必须非常严厉，从而压垮巴黎的放肆。蒙莫兰和梅西都相信，她的看法是正确的。在保王派政治家中，只有马卢埃预计，她所提出的措辞有害无益。代她前来求情的费桑请一位名叫利

蒙（Limon）的流亡人士帮他为此而起草了一份宣言，得到梅西信任的利蒙将他起草的宣言交给了同盟国君主。他宣称，共和派将被消灭，巴黎将被摧毁。而柏克早已写过下面一段话："如果有哪位外国君主踏人法国一步，那他就进入了一个充斥着暗杀者的国家。法国不会实行文明战争的模式，也不应该指望法国人在目前的体制下会奉行这种模式。"马莱·迪潘本人也宣称过，不应当有任何有害的仁慈，讲究人道就是犯罪。事实上，他的论调与那些取代他的狂热分子之间，没有多大差别。

这份由王后提出、经过费桑、梅西、布伊莱等人认可的宣言，立刻被皇帝接受了。普鲁士人进行了一点修改，最后不伦瑞克于7月25日签字画押。当时他就有点忧惧，他后来曾后悔，他为什么没有在落笔签字前就死去。梅西也曾希望用另一份宣言取代它，但为时已晚。普鲁士大臣们没有让这份文件在柏林发表，他们听任他的起草者陷入贫困和默默无闻状态。而他是根据流亡人士的精神写那份文件的。

7月27日，各国君主发布了他们自己起草的一份声明，它给人这样一种印象：不仅巴黎将遭到军法的严厉管制，而且，凡是国王被从首都赶出后可能会停留的那些城镇，都将受到这种惩罚。布勒特伊尔尽管觉得入侵者们已经展示了一种令人无法容忍的仁厚，但他也不同意这第二条。而利蒙则要求摧毁瓦朗纳斯，流亡者希望，国王所经行的地方的人口中，70％的人应处以刑罚。利用恐吓手段的想法如此丑恶，必然激起三百英里方圆内的恐慌，而事实证明，这种想法对于那些提出者才是致命的；对于那些正在从土伦（Toulon）和布勒斯特（Brest）向巴黎进军并最终袭击了杜伊勒里宫的革命者来说，危险是眼前的，无所作为的后果是确定的。而再确定不过的事情是，国王不可能自己保卫自己。这份宣言是这个事业归于失败的一个令人痛心的根源，他们当时没有搞明白，更明智、更温和的措辞会更有好处。在8月3日之前，巴黎一直没有发表宣言文本。同盟军离得还很远，因而他们的威胁没有被认真对待，他们还不必对他们已经准备付诸实施的

行动并希望看到的结果承担责任。但他们的宣言却强化了丹东的权力，确保了那些狂暴的派系的胜利，并向他们表明：需要将恐怖运用到革命中。这份宣言推动了君主政体的垮台，更导致了三周后保王党人遭受大屠杀。它锻造了某种武器，自己却不能使用，结果被他们的敌人所用。他们的努力不过是让自己走向灭亡而已。

这份宣言让法国人民团结起来反对他们的国王。该宣言试图恐吓并予以谴责的共和派，现在却被委任为国防领导人，共和派的事业现在跟国家的安全画上了等号。为了抵抗侵略，为了使巴黎免遭耶路撒冷的命运，军队开始成为主宰一切的力量。保王分子被从部队中清理出去。拉法耶特作出了最后一次坚持宪法的努力，但他的手下背弃了他。他后来逃进帝国领土，被作为宪法的始作俑者而监禁起来[(2)]。迪穆里埃继承了他的总司令位置，并效忠于新政府。在国王军队中服役的9000名军官中，有6000人已经离职了，其中大多数逃亡国外，他们的位置均由新人填补。1791年，已经征募了10万志愿人员，他们还享有选举自己的军官的特权。这成了一支大众的军队，在募集士兵的时候也执行这一原则。在这支军队中，纪律非常严厉，而新当选的指挥官也不为外界所知。这些从行伍中提拔上来的军官终于证明了，比起他们取而代之的那些绅士军官来，他们是更为优秀的职业战士。有才能的人终于有了脱颖而出的机会。1791年和1792年的这些志愿人员中有很多人在后来漫长的战争中飞黄腾达。拿破仑手下的26位元帅中共有17位出自这些人中。

8月19日，在宣战4个月后，同盟军终于通过摩泽尔河[(3)]一线进入法国领土。在他们的左翼梅斯，有一支法国军队，在他们的右翼，沿沃邦（Vauban）的一连串要塞，也有法国军队防守，中间则是一个无人防守的地带。为了拓宽这一地带，同盟军包围了一座距离最近的有堡垒的地方——隆维（Longwy），在打败了一些软弱无力的守军之后，于8月24日攻占该地。当消息传到巴黎的时候，一度引起了恐慌，国防委员会曾考虑撤出首都。丹东宣称，他宁愿一把火烧毁巴

黎，也不会把它拱手让给敌人。那个在隆维防守不力的将领拉韦纳（Lavergne）后来被判处死刑。令他伤心欲绝的不是自己的死亡，而是他妻子的哭喊，她表示自己愿与他同死，法官最后成全了她。在上刑场的路上，她竭尽全力让他放松，给他勇气，最后两人一同上了断头台。

普鲁士军队从隆维逼近韦登（Verdun），在经过一天炮击之后，该城于9月2日投降，现在，在他们与首都之间已经没有什么可防御的城堡了。过了韦登几英里往西的道路，就横亘着阿尔贡纳河（Argonne），一片森林密布的低山地带，五处隘路将其切开，这里比较容易防御。过了这一带后，就是香槟省开阔的田野，然后是梅纳（Maine）谷地，直通巴黎，再也没有任何自然或人为的屏障可守了。

9月7日，皮特写信说，他希望不伦瑞克能够不久就到达自己的目的地。在他的正前方已经没有敌人了，而在他的侧翼，迪穆里埃仍然固守着边界线上的堡垒，迪穆里埃相信，只要他威胁到布鲁塞尔的普鲁士军队，他就能遏制住这次入侵，而在布鲁塞尔，由于最近发生过起义和内战，防守比较薄弱。法国政府拒绝了他提出的这个太过冒险的计划，而命令他向夏隆方面移动，防御法国的心脏地带。在色当（Sedan），迪穆里埃已经能够听到远处的重炮开炮的声音了。他很快就改变了自己的计划，放弃了比利时，不过，并没有离开太长时间。他绕到森林的通道后面，此举很快令他一举成名。他说，“这里是法国的温泉关，而我要做得比列奥尼达[(4)]更好。”

布勒特伊尔在韦登组织了一个新的管理当局，然而此时，不伦瑞克的军队却行动迟缓，向南进军推迟了10天，结果给了法国人充裕的时间来加强其防守。在出发之前，不伦瑞克指着地图上他打算在16日拿下的地方，他的手下第一次听说了这个地方历史上的名字——瓦尔米（Valmy）。14日，克雷法伊特（Clerfayt）与普鲁士军队一起突破了一条隘路，绕到法军左翼。夜幕降临的时候，迪穆里埃非常迅速地

撤出了他的温泉关，而没有成为一位可以媲美列奥尼达的人物。他在与通往夏隆的道路相交叉的地方布下防线，对面就是阿尔贡纳的南隘路，这条隘路一直延伸到克雷蒙特和圣梅纳乌尔德之间。正是在这里，德鲁厄追上了路易国王。迪穆里埃的步兵部队与普鲁士骑兵遭遇并溃散。他写道，他的1万将士被1500名普鲁士轻骑兵打得四散而逃。

拿破仑后来在圣埃勒纳说，他相信，尽管他比当时的任何一位将军都大胆，但他永远不会大胆到采取迪穆里埃所采取的那种态势。迪穆里埃的军队在数量上被人超出，是一对三；在谋略上，他也被人超出，他被同盟国最有进取精神的将军们打得根本站不稳脚跟。他招募的士兵不敢与敌人对阵。他一度自己都对自己丧失了信心，而他在韦登浪费的时间又让他的对手得以从容采取行动。他向率领梅斯军队的克雷芒（Kellermann）和率领由里勒（Lille）赶来的1万部队的伯尔农维勒（Beurnonville）求援，他们也在19日及时赶到了。当伯尔农维勒从望远镜中看到一支排开战斗队列的常规军时，便惊慌起来，立即撤退，他以为这一定是不伦瑞克的军队。其实，那是迪穆里埃的军队，9月20日上午，他统帅着53000人，在他的正对面则是同盟国军队。普鲁士军队已经通过他放弃的一个隘路穿过了森林地带，他们现在回过头来面对着他，他们的身后就是广阔的卡塔洛尼亚平原，通往巴黎的大路就从这里穿过。他们已经进入法国境内一个月了，他们没有遭遇到什么像样的抵抗。拉法耶特已经被抛弃了。军事方面的衰弱是如此明显，那位从隆维跑出来的步兵团上校投河自尽了，韦登市长则开枪自杀。

克雷法伊特的胜利与次日敌军的溃败增加了日耳曼人的希望，他们在19日写道，他们正在追击敌人，只要敌人还有胆量等着他们进攻，肯定会被消灭。拉法耶特在卢森堡监狱中希望普鲁士人尽快推进，他设想，这样一来，迪穆里埃或许会与他们合作去拯救国王。史新纪元的一个开端的人。就靠这36000人的军队和40门大炮，法国人

阻止了欧洲的推进，他们靠的不是纯熟的策略或冷酷无情，靠的是他们遭遇到截止到目前欧洲最为训练有素的军队时表现出的那种坚毅。法国人现在发现，整个欧洲大陆都在自己的掌握之中了；一场最初是为了拯救君主政体的战斗，却变成了扩大共和制度的战争。这种制度是在巴黎建立的，但在瓦尔密获得了巩固。而如果没有军事行动，它不可能获得决定性胜利。法国人坚守了自己的阵地，因为没有人来进攻他们；而他们之所以没有遭到进攻，是因为他们坚守了自己的阵地。普鲁士人遭到了一场战略上的而非战术上的失败。由于他们退出了战斗，他们就背弃了他们投入这场战争的目标本身，背弃了他们所占领的省份和弗里德里希大帝的荣誉。他们不再占有人数上的优势，而如果没有人数上的优势，他们就不可能逼近巴黎。

侵略的目的通过武力是不可能实现了，但有些东西是可以在武力还没有完全失败之前通过谈判得到的。就在他们因为疾病和供应匮乏而不断损兵折将的时候，法国招募的新兵正在源源涌入军队。因此，迪穆里埃希望赢得时间。国王的秘书被抓住了，迪穆里埃派他带了一封主动示好的信给普鲁士国王，信中说，原定推进到巴黎的计划已经没有实现的希望了，与普鲁士有更多共同利益的是法国而不是奥地利。普鲁士国王威廉立刻放弃了原来的要求。他现在才不管法国未来的政府是什么样，早也忘了跟流亡者的协议。他只要求保留路易十六，因为这样对法国更好，而革命的宣传也应当就此结束。这种宣传是法国人用来制约和牵制欧洲绝对君主制奉行者们的一件武器，而很显然，这种宣传从瓦尔密的胜利中得到了鼓舞。按理，对于被囚禁的国王来说，这是一个光荣的时刻。然而，这场胜利对于他来说，已经没有关系了。迪穆里埃在一份报纸上发布了一道废除君主制的政令。没人知道同盟国现在呆在法国的领土上还有什么用。不伦瑞克说，“我们只想替国王做点事情，然后我们就走人。”哪怕国王只是一位执政者，奥地利人都会心满意足。克雷芒曾许诺，只要国王回到杜伊勒里宫，就可以实现和平。但所有这一切都太晚了。同盟国侵入法国所要

拯救的这位君主，现在已经成了掌握在其敌人手的一位人质。他们现在所能做的，不过是乞求这些革命者不要将革命扩散到外国。他们的处境一天比一天危险，迪穆里埃的权势越来越强大。

到9月底，弗里德里希·威廉放弃了路易十六，让他听天由命。同盟国入侵法国导致路易十六遭到废黜，而他们离开法国则让路易十六遭人杀害。国王并不觉得，自己应该蒙受这么大的屈辱。如果奥地利人像最初答应的那样派遣10万大军，那么，在一位强悍的指挥官的率领下，或许还可以打进巴黎。国王完全可以正当地说，他确实支持过那个勇敢大胆的方案，但这个计划却让那位犹疑畏缩的总司令给搞砸了。这位总司令企图在不再蒙受任何进一步损失的情况下撤出法国，因此放出了中立的口风。迪穆里埃则知道，每次进攻都会使同盟国更紧密地团结起来，所以他克制自己，没有去妨碍他们撤退。10月初，他们撤离被占领省份，回到莱茵河地区，后来只有零星的射击；与此同时，迪穆里埃则赶回巴黎，作为整个国家的救世主而受到热烈欢呼。

1792年的入侵唤醒了一头蜷伏的狮子：在那么轻易地击败了同盟国入侵之后，法国转向了进攻。同盟国军队在进攻的时候是那么软弱无力，但在撤退的时候是那么高敖，它仍然保持着实力，不过，革命者对欧洲的征服已经开始了。达尔托瓦伯爵的义父萨丁尼亚国王一直奉行反对革命的政策，并积极支持进攻里昂的方案。自古斯塔夫被谋杀之后，在欧洲所有君主中，他是对革命最为仇视的。于是，孟德斯鸠（Montesquieu）统帅的一支法国军队攻占了萨沃伊和尼斯，没有遭到任何抵抗，因为人民早就准备实行新制度了。一周以后，屈斯蒂纳（Custine）攻占了莱茵河左岸，这里分裂为很多世俗和宗教地区，根本没有凝聚力，很容易被征服。古弗尼尔·莫里斯曾经说过，历史将会证明，《人权宣言》要比约书亚[(5)]的战鼓更有力量。10月21日，门茨（Mentz）陷落，居斯蒂纳攻占了法兰克福，补充了自己的军用物资。这种深入帝国腹地的行动，并不是国家的政策所授权的。下面

的观念已经开始初现端倪：法国的安全需要可以防守的、历史上形成的莱茵河的天然屏障；而与奥地利的大冲突将会转向意大利。因为德国是个全民武装起来的国家，因此，最好先把它放到一边。而在意大利，奥地利军队只能靠自己带的物资装备打仗。意大利最致命的一点是它属于帝国最边远的领地，它离维也纳那么远，而离巴黎是那么近。

现在，迪穆里埃已经完全可以随心所欲地发动进攻了，他希望以此来阻止敌人的入侵，就仿佛当年西庇阿登陆非洲从而迫使汉尼拔撤出意大利一样[(6)]。通过将战争引向这个方向，他就可以攻占帝国领土，却又不会激起普鲁士的怨恨。这个国家将不再有和平可言了，它将呈现出一种异乎寻常的特征，保守分子和自由主义者将既被看成爱国者，又被视为反叛者。在这个国家，不满推动了战争，而欧洲革命的进程此刻已在这个国家开始了。10月19日，迪穆里埃统帅一支7万人的大军出现在那个他从侧翼进攻阿尔贡纳之前曾经占领过的那个地方。他的部下中有一位中尉是秘鲁的冒险家米兰达[(7)]，他的使命是运用欧洲的这场运动去解放西班牙人统治的美洲。另一位人物是那位大出风头的老平等亲王[(8)]，迪穆里埃和丹东两人已经预示了他辉煌的未来。

在香槟省的战斗进行之时，奥地利军队已经开始围困里勒，在潮流变换之后，他们撤出了边界线，在蒙斯（Mons）之前的热马珀斯（Jemmapes）构筑了坚强的防御线，共有13000守军。克雷法伊特再次成为他们的指挥官。11月6日，他看到法国军队正在逼近，大约有4万人，他像纳尔逊在死亡前那样，佩戴着自己的全部勋章和金色绶带出现在战场上，他想，这种情形，可能会激发他的手下的斗志。但他仍被打败了。次日晚上，在蒙斯剧院，佛兰芒爱国者对迪穆里埃欢声雷动。一周以后，他出现在布鲁塞尔，到月底之前，他已经成为比利时的主人。荷兰几乎没有什么防御能力，他提出占领荷兰，但安特卫

普已经处于法国人的控制之下了，他的政府担心英国人将会赶来保护荷兰人。他们下令他进攻科隆，完全占领莱茵地区。

根据11月19日的政令，国民公会（Convention）对每个在为自由而战的战斗中牺牲的人予以表扬并提供帮助。不过，吞并领土的马脚很快就暴露出来了，政府公开承认，战争还将继续进行下去，只有这样，才有可能满足法国的财政需求，代价则由那些法国军队所解放的人来承担。这些东西冒犯了迪穆里埃的政治甚至道德情操；他与国民公会出现了裂痕。国王被处死后，英国投入战争，法国却没有考虑到保卫荷兰的政策。法国军队入侵荷兰，但很快就失败了。奥地利军队在科布尔格（Coburg）——就在这一天，在科布尔格的住宅中发现了大量财宝——率领下又杀了回来，在靠近兰登（Landen）和拉米里埃（Ramillies）战场的纳埃万登（Neerwinden）发生了战斗。在这里，3月18日，克雷法伊特重创迪穆里埃的左翼，迅速收复了比利时各省，跟他4个月前丧失这些地区一样地迅速。

迪穆里埃终于下定决心与帝国采取共同行动对付巴黎的那些弑君者。在被打败5天后，迪穆里埃通知科布尔格，只要他提供支持，他本人将率领军队打回巴黎，解散国民公会，建立一个立宪君主政体，不过，要将流亡者拒绝在外。他承诺，他的军队中大多数人将会追随他。他的军队中，志愿人员都是雅各宾党人，而常规军则看不起这些志愿者，他们会听从将军的命令。由于已经察觉到他的计划，那些对他抱有敌意的军官开始监视他，向巴黎报告新建的瓦伦斯泰因（Wallenstein）军营中正在发生的事情。雅各宾党人曾两次试图避免这个险情。他们邀请迪穆里埃到巴黎，这样，他可能自己成为吉伦特派领袖，压制吉伦特俱乐部中的多数派，他们就可以找人暗杀他。后来他们派出战争大臣，在四位国民公会成员的陪同下前去逮捕他。本来还有第五个人，但他没有及时赶到，而他的缺席却拯救了法国。因为迪穆里埃已经拘捕了国民公会密使，并把他们交给了科布尔格，作为保住王后性命的人质。那位没有赶到的议员是卡尔诺（Carnot）。

在上述事件之后，迪穆里埃被他的手下废黜了，逃往奥地利军营。他又活了30多年。他成了拿破仑军事生涯的敏锐的观察家，他与威灵顿经常通信，讨论他理解得如此深刻的战争的艺术。在两人多变的一生中，曾与他进行过讨论的那位未来的“法国国王”始终对他保持着忠诚。在复辟之时，迪穆里埃曾提出一个要求，应该让自己成为一位元帅，高傲的迪穆里埃曾这样说过：“你怎么能认为人们已经忘了阿尔贡纳呢？”

次年6月20日，路易·菲力浦[(9)]从特维肯汉姆（Twickenham）赶到城里了解低地国家的消息。路易·菲力浦的儿子现在还记得他父亲看到他的老司令官的地方，当时，在位于汉默斯密斯的走廊上，这位老将军打着手势说着话。从这里他才知道了，那场大战是如何从瓦尔密的胜利开始，又如何以拿破仑的滑铁卢失败而告终的。

---

(1) Liège，比利时东部城市。——译者

(2) 他在奥地利监狱被囚禁了5年，直到1797年才获释。——译者

(3) Moselle，源出法国东北部，流经卢森堡，在德国境内的科布伦茨注入莱茵河。——译者

(4) Leonidas，古希腊时代斯巴达国王，第三次希腊 - 波斯战争中，他率领约4000名伯罗奔尼撒士兵，扼守北中部希腊交界的Thermopylae，在大军溃散之后，与300勇士全部战死。——译者

(5) Joshua，旧约《圣经》中人物，摩西的继承者，以色列人的军事统帅。——译者

(6) 此指迦太基与罗马爆发的第二次布匿战争后期，罗马人派西庇阿率军攻入非洲，正在意大利作战之汉尼拔被迫撤出意大利返国驰援，终遭败绩。——译者

(7) Miranda，1750 1816年，西属南美殖民地独立战争领导人。参加过北美独立战争、法国革命，长期活动于欧洲，曾主持成立委内瑞拉第一共和国，后被西班牙逮捕死于狱中。——译者

(8) Prince Egalité，指路易·菲力浦·约瑟夫，1747—1793年，波旁王族奥尔良支系贵族，路易十六的堂兄弟，但支持革命活动，参加雅各宾俱乐部，放弃贵族称

号，改名菲力浦·平等，投票赞成处死国王，但因其子与迪穆里埃逃亡而遭逮捕处死。——译者

(9) 上述平等亲王之子，与迪穆里埃一同逃亡。——译者

第十五章　君主制之毁灭

吉伦特党人的估计是正确的。宣战后四个月，王座就坍塌了，国王被囚禁起来。在新内阁中，权力仅次于迪穆里埃的大臣是日内瓦人克拉维埃勒（Clavière），他曾是米拉波的一位顾问，是指券的积极推动者；下面是塞尔旺（Servan），一位战功显赫的军官，不过，对我们来说，他更以军事史家而著称；还有罗兰（Roland），他的妻子的社会影响力和在知识界的名声在一个较低的层次上享有斯塔尔夫人的影响和地位。

外交大臣迪穆里埃是大革命时期的大人物之一。他属于极端聪明的人，而算不上伟大人物，也不讨人喜欢；他足智多谋，在身临险境时不仅非常冷静——这是指挥官应当具有的素质——当希望已经丧失时，还依然保持着坚定和乐观心态。他与弗里德里希的王牌军队遭遇之时，他的手下都是些没有经过训练的志愿人员，他手下的军官则仍然是国王军队中逃跑后残留的。如果没有原则或信念或良心上的顾忌，他就不会对那些教条的革命者手下留情。他曾对他所蔑视的国王说过："我可能会经常让你不高兴，但我永远不会欺骗你。"他并不是那个通过发动战争来危害国王、毁灭国王的阴谋的合谋者。他开头做得并不怎么好，不管是在打仗的艺术还是雒持和平的技巧方面。他曾利用自己的一切外交手段、动用一切秘密活动经费，竭力想使普鲁士保持中立。但没有任何东西能阻止普鲁士人在对法政策上的恼怒，及他们对法国军队的蔑视。普鲁士军官接到命令，准备向巴黎进军，私下里他们被告知，这将纯粹是一次军队检阅而已。在比利时境内与奥地利军队的第一次遭遇战证明了他们的这种信念：法国人转身逃跑，并且还杀了他们的一位将军。

迪穆里埃的名声开始动摇了，吉伦特派现在没法再指望利用他来发动下一场战役以执行自己的计划了，于是，他们又提起教士的问题。5月27日，韦尼奥提出制定一道政令，将拒绝宣誓效忠的教士交给地方当局处置，并威胁他们，在国家危急关头，作为人民公敌，他们可被任意驱逐。假如国王批准这一命令，国王本人就将被孤立，遭到伤害。而只要国王否决，他们就有借口煽动巴黎来对付他，而不用等待战局的变幻莫测或迪穆里埃的配合。6月10日，罗兰夫人向国王写了一封信，她的丈夫也在这封信上签了名，信中说，为了教士们自身的安全，应当将他们从那种危险的做法中解救出来。罗兰对自己的这封信非常得意，将其送到报社发表。吉伦特党派的内阁立刻被国王解散了。迪穆里埃试图组成一个没有他的吉伦特同党的行政管理当局，但他无法解决国王对于法案的抵制。6月15日，他宣布辞职，到前线去充当指挥官。立法议会中的大多数人依然忠于1791年宪法，反对进一步的变革；但在这关键时刻，他们对于针对保王的教士们的那部法案的抵制，让他们陷入孤立。路易十六和他的朋友们失去了地盘，他激怒了吉伦特党人；他也已经失去了最后一位具有足以拯救他的力量的人物的支持。

6月15日，区行政当局的一位高级官员来到莫伯热（Maubeuge）来拜访拉法耶特。他的名字叫勒德雷尔（Roederer），我们还会遇到他。在拿破仑时代，他升到高位，我们对于皇帝的性格和我下面将会谈到的事件的了解，都来自于他的记载。他与将军的谈话被巴黎传来的一个消息打断了。拉法耶特被叫了出去，从隔壁，勒德雷尔听到了军官们欣喜的欢呼声。原来，他们听到的是吉伦特党人倒台的消息。为了加强国王的支持者，拉法耶特写信给立法议会，劝告他们要抵制当时的反自由主义、反宪法的倾向。18日，议会朗读了他的信。这时已经组成了一个新内阁，由斐扬党人和拉法耶特的朋友们组成，其中一位是特里埃·德·蒙特西厄（Terier de Montciel），他也忠于国王。对此予以反对的，则是吉伦特派，他们对自己失去权力感到愤怒和惊

恐；还有更加不妥协的雅各宾党人，佩蒂翁是这个革命委员会的首领。在佩蒂翁的背后，则是巴黎真正的主子丹东，周围是他的一群同党：控制警察的帕尼斯（Panis）和塞尔让（Sergent），控制报纸的德斯穆兰和弗雷龙（Desmoulins and Fréron），还有桑泰尔（Santerre）、勒让德勒（Legendre）之流的民众领袖，而他们中最重要的是则是阿尔萨斯的军事家威斯特曼（Westermann）。

讨论到丹东和他的追随者，我们就看到了现在仍可被称之为意见冲突的最低级阶段，我们开始接触到罕见的贪婪和报复心，残酷的本能和见不得人的动机。在革命的前几个阶段，所有这些因素都已经非常接近于浮现出来。而在这一刻，它们就要占据上风了，那些敢于行动的人将挤上前台，取代了彼此争吵不休的玄想家家。罗伯斯庇尔和布里索都是些从不惧于犯罪的政客，只不过他们将其用于实现某种形式的民主制而已。他们中间最可怖的人是马拉，他不仅要求实行大屠杀，还要求使用酷刑，他的那些残暴行径令人作呕，纯属变态，但即使是这位马拉，也是遵循着他自己的逻辑。他所信奉的也只是当时人们普遍信服的自然状态和原始契约之理论。穷人确实同意放弃在野蛮的、暴力主宰一切的生活状态下所曾享有之权利，希望从文明生活中获益；但他们发现，这个契约被另一方撕毁了。他们发现，上等阶级纯粹为了自己的利益而进行统治，留给他们的只有不幸和无知。于是，他们就可以重新回到社会出现之前的野蛮状态，他们可以随心所欲地拿走自己需要的东西，他们可以随心所欲地将惩罚施加在那些曾从他们的痛苦中获益的人的头上。丹东不过是个强人而已，他希望出现一个维护人民利益和他自己利益的强大政府。对于理论问题，他从来不关心，他只关心通过压迫富人来解救穷人。他对于在这个背景下聚集起来的那个派别，并无多少同情，他的目标不仅要减少不平等，还要确立真正的平等和社会的均一。这为民主的逻辑之更为极端的发展留下了余地；不过，可以说，近代世界最大的变化乃出自丹东之手，因为正是他，推翻了君主制，建立了共和国。

在路易十六解散了他的大臣之后，丹东立刻大声疾呼，到了发动恐怖打击的时候了。6月20日，他的这个威胁变成了现实。这一天是网球场誓言周年纪念日，有人要组织一场规模庞大的游行示威，要种植一棵自由之树，或提出一份请愿书，事实上想以此吓住议会和国王。他们希望，国王会在这场骚动中灭亡；不过，并没有想出任何明确的办法，也没有派人去进行暗杀。只要他退让，赶走他的教士们，接受民众推举的大臣就行了。这就是吉伦特党人的全部要求，他们不会同意提出更多要求。国王不得不在他们与他们暂时的盟友——那些一心弑君的家伙——之间作出选择。如果他退让，就可以不受伤害；如果他抵制，他将被杀死。他们没有想到，他会抵制，因为他已不想苟活下去了。国王明白摆在他面前的选择，他作出了抉择，准备赴死。在他的住宅被看管起来之后，6月19日，他写道，他已经对尘世厌倦了。

路易十六天生就缺乏制定政策的能力，也没有努力贯彻这种政策的勇气，但他却有理解原则的能力。到了最后，他觉得，他脚底下的土地是坚实的。他不再动摇，不再接受任何劝诫，也不再接受任何令人烦扰的要求。即使他死了，他也要为宗教事业、为良心的权利而死。良心权利的恰当名字就是自由，因而他对自己是忠实的；从他准备赴死之时起，从人格上说，他就是一位自由主义的，一位具有改良精神的君王。那个早晨到来的时候，他曾有过一刻的犹豫。当时还比较平和的暴乱分子曾问他们的头目桑泰尔，如果卫队向他们开枪，该怎么办。桑泰尔回答说："继续前进，不要害怕。佩蒂翁就在那儿。"他们递上了他们的请愿书，在议会前以单列纵队前进，开往王官方向。他们没有想到，他们在获得国民的代表们的承认之前，一个低级的权力却不让他们接近。他们越过了一道又一道屏障，涌入了一个房间，国王在此等候他们，他站在一扇窗户的阳台上，有四五个卫兵站在他前面。他们严密地保护着他，尽管人群中不断有人用剑和长矛攻击他，却都没有触及他。他们提出的要求是，国王应当让罗兰复职，

收回他的否决，这是吉伦特党人与他们那些狂暴的伙伴们共同的要求。勒让德勒宣读了一份侮辱性宣言，他称国王为卖国贼。这一幕一直持续了两个小时。然后，韦尼奥和伊斯纳尔德才出现，他们的出现对国王是一种保障。最后，佩蒂翁赶来，踩在精锐部队的肩膀上来到国王面前。他向这些暴民保证，如果整个国家都表明支持巴黎，则国王将会执行人民的意愿；他告诉他们，他们已经完成了他们的职责，然后，用一种圆滑的技巧把他们赶了出去。

这次令人难堪的侮辱，是路易十六一生中最为高贵的一刻。他站在那里，在扑了粉的头上戴着象征自由的红帽子，他不仅毫不畏惧，反而表现得愉快而安详。他在他的敌人的掌握之中，却以耐心挫败了他们。在他的生命受到威胁时，他没有投降，也没有退让。吉伦特党人并没有被召回内阁，那场运动归于失败。此刻，这种结果对于革命党人造成了损害，给国王则带来了好处。事情已经很清楚了，恐吓和凌辱已经不能对他发挥作用，因此，需要采取比吉伦特人半心半意的办法更为严厉的措施。

6月20日暴行是对拉法耶特16日来信的一个侮辱性回复，在这个时刻，他写这封信，可不仅仅是写封信的问题。因此，他的来信备受重视，议会下令将该信公开出版。吉伦特派谎称这封信不可能是拉法耶特本人所写，试图阻止议会就是否将该信印发各区进行表决。他不能代表斐扬党人的多数，不能代表主要由他的同党组成的内阁，也不能代表国民卫队将士。由于他是一支军队的首领，所以，他建议国王采取抵制政策，等于说他将支持国王这样做。他现在再次写信说，除非首都局势发生某种变化，否则，他永远没有办法义无反顾地抵抗普鲁士军队。6月28日上午，他的信被公开之后，他立刻来到议会，抨击那些煽动破坏秩序的人正在使国家走向分崩离析。在获得339票对234票批准之后，他呼吁国民卫队跟他一道反对雅各宾党人。他召集他的朋友们开会，但宫廷事件的影响使这次会议没有开成。他被迫回到自己的兵营，什么事情也没有做成。他设想可能还有机会。于是，

他找来他的同事吕克内（Luckner），他的能力虽然不怎么样，但不是政客，也不是不可信赖的人。他们准备一起去救国王，把他带到某个城市去避难。

革命者们现在已经有了他们的计划，且不惧怕军队了。在7月14日革命纪念日那天，他们召集了各个区的民军（fédérés），试图作出安排，如果这些顽固的家伙想发动最后一次打击，就应当从布列斯特和马赛派人来制服他们，因为巴黎已经指望不上了。但他们却遭到了彻底失败。6月21日和6月25日，激进的科尔德利俱乐部成员试图再发动一次攻击，他们在20日就曾实施一次，却因为目标被分散而遭到挫折，他们希望这次收到较好效果。但他们的人却动不了。大臣蒙特西埃发布命令，各区不能派民军成员到巴黎来，他成功地阻止了他们的大多数，只有一两千人到巴黎。在港口城市派出的支援队伍到来之前，激进分子们什么也不敢做。于是，危机被暂时拖延了，7月份的几个星期，各派在议会中继续斗争。在议会中，吉伦特党人是议长，斐扬党人却在议员中占多数，雅各宾派则在巴黎占了上风。吉伦特派被迫奉行一种让他们痛苦的、软弱的政策。共和制度被迫将权力交给他们的敌人，就好像当初君主政体将权力交给其他人一样。吉伦特派所能做的唯有不断地积聚对国王的仇视，他们希望这能迫使国王与他们进行交易。他们在公然的进攻、秘密谈判和防守意图之间犹豫不定。

路易十六倾向于接受他的大臣与将军们共同策划的出逃计划。他将被带到科姆皮埃纳（Compiégne），由军队予以保护。军队就是指拉法耶特，而拉法耶特只会同意保留国王作为国家的世袭元首，他可以充当国家元首，但不能进行治理。王后拒绝充当受到这种条件限制的国壬，也拒绝被这样的人拯救。在她看来，安全取决于掌握权力，而不在于对权力的限制。神圣的东西是古老的王权，而不是现在的宪法。拉里·托朗达尔已经不再钟情于马卢埃和克雷蒙特·通纳勒所鼓吹的英格兰模式，他劝诫王后接受莫里斯的方案，莫里斯的方案是现成

的，早在五年前，就提出了一种仿照美国政体的方案；托朗达尔希望王后找到他起草的一份经过修正的政府方案，在他们获得自由之后予以公布。然而，王后坚强的意志和更为强烈的激情占了上风。这个时候，一切都精确地配合着，瑞士军队正在向预定地点进发，国王已经收回了他的命令。7月10日，斐扬派内阁辞职，但吉伦特派发现，权力仍然在斐扬派掌握之中。于是，他们非常激烈地抨击国王是国家一切麻烦的根源。7月6日，他们的这种攻击一度被充满感情的一幕所打断：这一天，里昂主教提出了一份宣言，表示在面对敌人时应当同仇敌忾。

7月11日，议会投票通过了一项宣告国家处于危急状态的提案，22日，议会在大炮声中公布了这一政令。这是召集武装力量的宣言，它将独裁的权力交到了政府手中。议员们提出了种种建议以使这种权力独立于行政部门之外，后来发展成公安委员会的那种想法，现在已经初露端倪。7月14日，在战神祠举行了纪念攻陷巴士底狱和1790年成立联盟的活动，国王来到祭坛前，他宣誓将诚心效忠于宪法；这将是民众最后一次在公开场合看到他；下一次他们看到他时，他已在断头台上。到7月底，吉伦特派明白了，国王不会向他们让步的，而雅各宾派发动的骚乱也日益逼近，这种骚乱既针对国王，也针对他们。他们的最后一张牌是设立摄政王，即由他们打着王储的名义发号施令。韦尼奥提出，国王应当让四位立宪议会成员进入他的御前会议，不担任官职，以弥补他的新大臣没有名气的缺失。就在这个时刻，不伦瑞克声明为人知晓，巴黎48个区中有一些区的民众正在考虑提出废黜国王的要求，30日赶到巴黎的五六百马赛人则使实现这一要求成为可能。

这些几乎在同一天发生的事件，将权力从议会手中转移到了市政府手中，也即从吉伦特派手中转移到了雅各宾派手中，因为雅各宾派已控制了市政府，他们已掌握了在那几个区活跃的势力。在呈交给国王的一封信中，韦尼奥申明，国王与那些为他而来的同盟国之间不可

能没有联系，因为他们如果取得胜利，将对他带来很大好处。这是保王党人无法予以反驳的论点。国家处于危急关头，而危急的根源就是国王。宪法在6月20日就已遭到践踏。国王绝不可能忠实于这种如此粗暴对待他的政体，这种政体将使他的敌人可以支配所有的武力，从而使他任由那些最傲慢无礼、最声名狼藉的暴民肆意侮辱攻击。当然，他并不天生就是一位专制者，他或许可以很容易对合理的变革心满意足。但他作出变革的限度却无人知晓，是个未知之数，他也没有解释过。于是，他就被简单地被视为他曾发誓要遵守的宪法的敌人。

这个时候，王后是比她丈夫更重要的人物，她更为公开地从事反动活动。那场伟大试验的失败驱使她重新回归绝对君主制。她在1791年曾拒绝接受流亡者，现在她又拒绝接受立宪派。她宁可选择灭亡，也不愿意让她憎恶的这些家伙来拯救自己。她唯一的指望是外国军队，他们正磨磨蹭蹭地往摩泽尔河地区汇合。她派出的代表已要求在列强的声明中取消暗示将保留立宪自由的字句，她也已经暗示，巴黎的居民将遭到报复。

国王本人也已正式邀请了入侵者。他的密使就骑马跟在不伦瑞克身边，当然假扮了一番，穿着普鲁士军人的制服。他的兄弟们带着敌人提供的大量辎重进入法国，他最信任的密使甚于对他的兄弟们的信赖——布勒特伊尔正准备治理他们所占领的各省。9月份，他也确实在敌人的刺刀保护下，对这些省实施治理。而他们之所以发动进攻，并不是为了国王的安全，而是为了他的绝对权力。同盟国及那些积极怂恿他们的流亡者的目标已经昭然若揭了。他们是在为无条件地复辟而战；而不管是入侵者，还是那些绝对君主制信奉者，国王都跟他们串通一气。那么，国家的军事力量如果掌握在卖国者手中，是不可能全力以赴投入战争的。国王不可能保护国民免于入侵者的暴行，因为这些入侵者本来就是为了救国王而来的。入侵者不认为他是法国行政部门的元首，而把他看成人民手中的人质。因此，在王宫中，他是一个危险，只有在监狱中，他才是保险的。所有这一切在那时是显而易见

的，其后果就是使那些支持立宪君主制的人士失去了手中的武器。所以，当这场攻击降临之时，没有任何人出面反对，尽管采取这一行动的只是少数人。吉伦特派已经不再坚持自己独立的政策，他们的政策与他们的伙伴[(1)]已经没有什么不同了，而在6月份，他们还只是希望暂时中止国王的权力，而没想废黜国王。到底是继续实行君主政体、是设立摄政还是建立共和制度，这个终极问题交给了即将召开的国民公会。佩蒂翁相信，他自己很快就会成为法国摄政王。他接受了宫廷的大量金钱；而正是由于对他和某些不那么有名的人寄以希望，国王和王后仍然固执地呆在巴黎。在这最后时刻，利昂库尔特愿意为他们在诺曼底提供庇护，但利昂库尔特在制宪时曾是个自由主义者，因而是不可饶恕的。玛丽·安托瓦内特更愿意信赖佩蒂翁和桑泰尔。

早在8月份，巴黎最有革命精神的派系就已决定，必须将国王处理掉。议会却撤销了这次投票，于是，这些派系的人及其他人公告民众，他们将自行执行自己的政令，除非议会自己动手，使他们不必自己动手，由议会自己完成至高无上的人民、超越于一切权力、高于一切法律之上的人民想干的事情。给议会规定的最后时间是8月9日。如果到了那天晚上，国王仍然在位，巴黎人民就将敲响推翻国王的警钟。

8月8日，议会就拉法耶特的行为——即在他的国内政敌受到战争威胁的时期放弃他的军队——进行了表决，他以406票对224票获得支持。这也是自由派最后一次露面。构成议员中多数的400名议员在这关键时刻被排斥在外，剩下吉伦特派和共和派在没有自由派的情况下自行其是。关于拉法耶特问题的决议表明了，议会不准备废黜国王。面对这种令人焦虑的局面，吉伦特派想不出合乎宪法的解决办法。因此，下一步只能由巴黎民众来迈出了，而他们的胜利将对吉伦特派带来严重危险，对于极端的革命派来说，则是一场胜利。在这一刻之前，两派一直在为控制权而进行斗争，此刻，他们则是为生存而战。两派的结局取决于这场斗争的胜负。而在斐扬派被赶跑之后，已在立

法机构占据优势的吉伦特派却没有再抗拒他们所惧怕的革命，他们也未采取任何主动政策。

8月9日，雅各宾派领导人确定了他们的行动计划。他们在各个区的同党将选出三位代表，与革命委员会一起维持公共秩序，以加强——在必要的时候甚至取代——目前的市政当局的力量。巴黎一半的区都派出了代表，当夜他们聚集在市政厅，与议会分庭抗礼。根据当时的政治学理论，此刻，选民已经暂时中止了他们所建立的政府，收回了所授出的全部权力。这些革命的城镇代表们现在走到了前台，在未来两年中，他们就将是加之于法国头上的种种暴行的罪魁。他们是丹东创造出来的。我们现在靠近了一群作恶多端之人和恐怖委员会，而我们必须谨记一点：我国的法律像惩罚杀人犯一样惩罚那些在实行绝对政府的道路上迈出的哪怕是最小的一步；因此，从道德的角度看，这两类极端行为之间的区别其实并不大。这些代表是一群残忍的暴徒，他们的领导人也好不到哪儿去，他们却都受到共和主义信念的左右，单就这一点而言，他们倒是跟流亡者一样值得尊敬。这个力量大为增强的革命委员会的活动本身，并不会导致暴动或直接导致攻击，而是会使对方无法进行防御。因为国民卫队总司令只接受市政厅的命令，尽管他自己是位保王党人。

革命的力量并没有横扫一切。从马赛和布列斯特赶来的人确实打算投入战斗，从别的区赶来的人也有这种想法。但在午夜刚过、各教堂的警钟响起之后，巴黎的战斗人员集合得很慢，能不能发起进攻都成问题。市政厅已经向发动暴动的人提供了一批军火，却没有向国民卫队提供。佩蒂翁说，让一支民众的力量来对付另一支公众的力量，这是极其危险的。在杜伊勒里宫中，只有不到1000名瑞士雇佣兵，但他们肯定会履行自己的职责；另有200名绅士会赶来保护他们的国王；几千名国民卫队，则不能确定他们效忠于谁，会不会英勇作战。佩蒂翁本人到过王宫，又出现在议会，然后，就不见踪影了。他突然灵机一动，说服桑泰尔将他逮捕，用400人组成的一支卫队将他保护

起来，使自己不用再冒承担责任的危险。这件事是他自己亲口讲的，他觉得这足以证明他是多么足智多谋。不过，即使市长是个卖国者和懦夫，总司令芒达（Mandat）却明白自己的职责，并决心履行自己的职责。他准备保卫王宫，而他的手下极有可能乐于战斗。只要他们投入战斗，他们的力量足以打退进攻。因而早在8月10日上午，芒达就被市政厅他的上司们召去。他出现在他们面前，汇报了情况，然后被带到单独办公的革命委员会。他宣称，他已经得到过用武力击退武力进攻的命令，而他将会这样做。革命委员会却要求他签发一项命令，把他们将要守卫的地方的国民卫队撤走一半。他拒绝用这种背信弃义的行为救自己的命，于是，丹东下令将他当场枪杀。他被指控明目张胆地背叛人民，怂恿人民建立的政府抗拒他们的主人。在发生了第一桩流血事件之后，王宫的守备部队被撤走了一半。国民卫队失去了司令，卫队自己管自己的事。现在没有人能确定，到底会有多少人对巴黎人民开枪。

在处死国民卫队总司令之后，新成立的革命委员会任命桑泰尔继任司令一职，然后就取代了以前的革命委员会。现在，已没有什么力量能够阻止暴动分子会合、前进，他们很快来到卢浮宫与杜伊勒里宫之间的地方，私人住宅中聚集着很多人。此时大约是晚上七八点钟。整整一个晚上，国王一家都在等候着暴民们的进攻，而国王什么也没有做。有几千瑞士部队就部署在库尔伯沃瓦（Courbevoie），其实是能够发挥作用的，但他们却没有及时被调来。最后，王室一家聚集在国王身边，国王孤苦伶仃，企图发动他的卫队进行战斗。这是整个历史上最令人不能忘怀的时刻，因为，这是克洛维王朝的最后时刻了。他的妻子、他的孩子、他的妹妹都在那里，他们的生命就全赖这些站在他前面的士兵们了，他或许可以靠一句话、靠一个眼神来激起他们的勇气。然而，国王却什么也没有说，士兵们对着他的脸大笑。王后回来后，愤怒的泪水夺眶而出，“他已经绝望了，”王后说，“一切都完了。”其他人很快就得出了同样的结论。勒德雷尔来到士兵们中间，他

发觉，这些士兵根本不愿为这样一种事业而战。他已经被政府授权成为一名高级官员了，尽管大臣们都在现场，但只有他还有点想法。但芒达的消失和炮兵的犹豫使他确信，守卫者已经没有希望了。

当时有一位旁观者，后来就在那天被攻陷的地方又建立起了一个王朝，成为主宰杜伊勒里宫的另一位君主。1813年，拿破仑告诉勒德雷尔，他当时就在骑术比赛场的窗户后面看到了那一幕，他相信，勒德雷尔当时犯了一个致命的错误。国民卫队中很多官兵是忠实可靠的，国王一边的力量应该超过了他自己在葡月[(2)]曾制服的那支军队的力量。因此，他当时觉得，防御的一方应该能够获胜。我不敢说，拿破仑真的是在为这个大错而难过，因为他自己从这个大错中得到了那么多好处。而勒德雷尔也是一个聪明人，有一些理由让人怀疑，他是否一心一意地希望阻止这个结局未定的冲突。王后热切地希望进行战斗，对每个人都说一些鼓舞士气的话。后来，当她站在议会记者席中听到从她的庇护所传来的枪声，她对德尔维利（d'Hervilly）说，“唉，你现在是否认为我们留在巴黎是个失误？”他回答说，“上帝保佑，殿下，您不应为此为后悔。”勒德雷尔已经猜透了她心里在想什么。失败的结局将是可怕的，因为没有任何东西能够救国王一家。但国王的胜利对于革命也是一件危险的事情，因为它将使君主政体复辟其全部权力，旧贵族又将聚集到王宫，靠王权获得更多东西。实际上，宫中现在只有一些残余分子，在这个关键时刻，本来是有望来7000人的，但只来了可怜的120人。未来的旺代（Vendée）英雄沙雷特（Charette）也在这些人中间，他还没有意识到，这场战争将给他带来异乎寻常的好运。

勒德雷尔有他所在部门的同僚们的大力支持，他将他所看到、听到的事情告诉了国王。他告诉国王，靠现在的力量是不可能守住杜伊勒里宫的。除了议会之外，没有安全的地方了，那是唯一受人尊重的权威。也就在两天前，议会还以绝对多数认可了拉法耶特的行动。他觉得，他们肯定会保护国王的。不能在这里留下什么东西引发战斗，

但他向国王保证，躲在议会背后的人不会有危险。他不会让守备部队撤退的，因此，他没有下达任何命令，让这些瑞士官兵听天由命。玛丽·安托瓦内特却激烈地反对这一提议，因此，路易十六也很难拿定主意。最后，他说，已经没有什么可做的了，他下令准备出发。但盛怒之中的王后却向国王大发脾气，她大喊道："现在我知道你是什么人了！"路易十六告诉他的贴身男仆等他回来；在他们穿过花园的时候，有人正在清扫砾石，路易十六说："今年的树叶落得真早。"罗德雷尔听到了他这句话，也明白了他的意思。

有一家报纸曾经说过，王权不会撑过树叶飘落的季节，而就是这句貌似不经心但却具有重大含义的话，让已经垮台的国王意识到了这个时刻具有某种可悲的庄严感。他知道，他现在走出他的王宫所迈出的每一步，都是没有回头路的。一位议员在议会门口遇到了国王，国王走了进来，并说，他来这里是为了躲避一场犯罪行径。斐扬党人已经被赶走了，吉伦特派控制着议会，议长韦尼奥用一些庄重的词句接待了他。国王退到记者席上，平静地观看着议会的办事程序。韦尼奥也提议，国王应当被暂时剥夺权力，就像以前那样，也应当召集一次国民公会，以宣告成立未来的法国政府。议会作出决定，将举行一次没有财产权资格限制的大选。罗兰等吉伦特派部长又回到了他们从前的岗位，丹东以222票的优势被任命为财政总监，因为丹东是胜利者。尽管佩蒂翁已经不见了踪影，却正是他从市政厅下达的命令，而在桑泰尔犹豫不决的时候，正是丹东的朋友威斯特曼带领他的部下赶到骑术比赛场来汇合。在国王已经离开后，他们开进了杜伊勒里宫，与守备部队进行非正式谈判。如果有什么人留在那里的话，是可以避免流血冲突的。但双方的对峙非常紧张：瑞士士兵拒绝放下他们的武器，有人开了一枪，于是他们失去了耐心，向入侵者开火。10分钟后，他们从王宫和花园中赶走了闯入者。而国王听到了枪声，派人去传令他们停火。传达命令的人是德尔维利，他却具有战士的精神。他发现局面根本没有那么让人绝望，因此，他并没有立刻传达国王的命

令。而等他传达命令的时候，却为时已晚。暴动者已经占据了靠近塞纳河的卢浮宫长廊，此时，瑞士士兵已经没有退路了。于是，他们在王宫中、在花园里被杀死，他们就死在高大的栗树下面。宫中的妇女们，有的被送到了监狱，有的被送回了家。胜利者们畅饮国王的美酒，然后，放水冲进地下室，因为有一些避难的贵族就躲藏在地下室。死于他们之手的男女约有七八百人，他们自己则有140人被杀死。

保王党人最初还没有认识到这就是君主制的终结。他们还幻想，国王这次的遭遇会跟从瓦朗纳斯被抓回一样，只不过将住到卢森堡宫而不能住在杜伊勒里宫；跟一年前一样，他仍然会留下一条命。立法机构中的多数议员是忠诚的，因而还可以指望整个法国对首都的行动表示愤怒。然而，由组织入侵活动的市政当局所代表的巴黎，已经抓获了它的猎物。议会本来允许国王住在卢森堡宫，但这一决议遭到了压制，因为那里有地下通道，被认为不够保险。于是，他被安排住在太庙。议会投票决定花费2万法郎来安置国王，等待9月份国民公会召开之后再来处理。

路易十六其实不需要做任何事情，只需要签署一道命令就能召来更多的瑞士部队，他们有可能成为君主制不被攻破的栋梁。而且，在那天拂晓之前，他还是有可能逃出巴黎，领导一支获胜的军队，并立刻宣布进行开明的大臣们曾提出的改革方案。他的王后很积极，也有决断力，但她在逆境中想的仍然是恢复国王的权力和古老的权利。她跟柏克一样，强烈地憎恶那些对保王活动有所保留的人。因此，他们的处境之所以每况愈下，其实都是自食其果。法兰西共和国并不是各种社会力量自发演进的结果。到底是选择最珍贵、最灵活的政治形态——立宪君主制，还是采取那种最僵硬、最贫瘠的制度——共和制度和权力不可分的（也就是说，不是联邦的）制度，这个问题，却由人类中的犯罪分子决定了，由比犯罪活动更为可怕的恐怖行径决定了。

确实有一个来世可让人赎回自己的罪孽，然而，愚蠢的代价却是要由后代偿付的。

---

(1) 指雅各宾派。——译者
(2) 法国共和历的一月，相当于公历的9月22日到10月21日。——译者

第十六章　国王之受死

路易十六时代所进行的整个欧洲大陆最早的立宪试验，主要因为人们对于行政部门的不信任，对于分权机制的安排失误而失败了。政府已经瘫痪，财政已经陷入混乱，军队已经解体，自由的本能已经让位给暴力的本能，自由主义运动已经完全被逆转了；君主制召来了一场入侵，共和国现在的使命就是打退这一入侵。巴黎对于欧洲的第一次联合大为震惊，这种震惊所导致的变化，比从君主制转型为共和政体本身所带来的变化更为重要，人们的感受也更为尖锐。在这样的时刻，显然需要权力的统一，而由于这种权力不可能被授予一位与敌人里应外合的国王，就不得不在民众中寻找某种专注而积极地解决民众最关心之问题的人。于是，那个最敏捷地掌握了一切资源、最有决心粉碎一切抵抗的政治派别，就获得了至高无上的权力。受到威胁的不仅仅是公共利益。列强的大军正在逼近，这些军队由复仇心切的流亡者指挥着，他们扬言巨大的恐怖将降临到巴黎民众头上。

除了巴黎之外，法国其他地方也希望建立一种能够应付目前危急的权力，哪怕是独裁者，只要能拯救法国就行。新成立的巴黎市政当局满足了人们的这种要求，它已经在8月9日夜间取代了旧市政府。他们都是由丹东提名的。他们任命马拉为宣传部门的头目。8月11日，罗伯斯庇尔当选为该组织的成员。这就是革命的骨干。严格说来，它是一个非法组织，他们的权力是僭夺而来的。但他们本来就是巴黎的主子，而且，他们已经废黜了国王。立法机构已经认可了他们的行动，现在也被迫遵守他们的指令，并根据他们的旨意撤销了自己的政令。议会已经召集选民选举产生一个国民公会，这样，它自己已经解散了自己。它现在不过是一个垂死的议会而已，它的日子可以精确地计算，它的信誉和影响力就要终结了。

一边是已被废黜的国王，一边是即将解散的议会，只有革命委员会尽情展示着自己可以拯救法国的精神和实力。由于他们本来就是非法的，所以他们只能用暴力来镇服反对派；他们给了马拉一个官职，这本身就向世人表明，他们打算使用哪些残暴手段。这个家伙曾经写过科学方面的著作，歌德曾经称赞过他的聪慧和天赋，但值得注意的是，歌德在这段话中却根本没有涉及他的政治生涯。马拉认为，富人是无权享用从穷人那里剥夺来的东西的，自私自利和压迫这样的罪恶，只能用死亡来抵赎。一年前他曾提出，对那些可憎的议员，应该用酷刑将其折磨至死，他们的尸体的碎块应当被钉在墙上，以警示胆敢步他们后尘之人。不过现在，他却似乎让安全与仁慈并存，他宣称，只要处死议员总数的十分之一，他就很满意了。对于保王党人和那些属于特权等级的人，他却似乎没有这么仁慈。他说，如果让身强力壮的人都当兵被派到前线，谁在国内保护我们不受卖国者的欺压？要么必须在国内保留数千人，不让他们上前线，要么必须立刻消灭这些内部的敌人。8月19日，马拉开始散布这种论点，而一大群招募来的人也附和他，抗议将自己派到前线去，因为他们的家人被控制在保王党人手中。于是，下面的呼声变得很普遍：如果法国不得不用一部分军队来对付国内的卖国者，那它就只能用一部分军队与外敌作战。正是这种借口，导致了后来将发生的处决犯罪分子的事。但这只是借口，而并非动机。如果保王党人密谋策划的破坏活动被视为一种战争行为，需要国家加以防范，那么，温和的人就没有任何理由阻止大屠杀了，否则他就会被斥责为不爱国的公民。

当雅各宾党人准备在监狱中实施大屠杀时，他们的目的是要让整个法国处于恐怖之中，从而确保他们在国民公会中占据多数。正是这个压倒一切的想法左右了未来几周的局势。议会已经颁布了一道政令，指定卢森堡宫为国王的暂时住所，革命委员会却要求交出国王。于是，国王被带到他们面前，他们将他监禁在太庙，这是一座古代城堡，瓦罗亚王室[(1)]曾将他们的财宝藏在这里。雅各宾派采取措施镇

压了反对他们的报纸，剥夺了曾经签署过反对他们也即反动请愿书的选民们之公民权利，也关闭了海关关卡。他们将自己的敌人投入监狱，他们创建了一间新法庭，专事惩罚那些反对革命的犯罪分子，并花费巨资，为它提供了一种新式刑具。这种刑具可以更为有效地让犯人无痛苦死亡，而且也合乎人人平等的规定。罗伯斯庇尔自战斗结束后那天出现在市政厅那一刻起，就成了主宰一切的灵魂人物和组织者。人们立刻就感觉到，在马拉的滔滔雄辩和咒骂声的背后，有一个具有独一无二的有条不紊、前后一贯、耐心细致、系统彻底之精神的人在发挥作用，指挥着革命活动。

8月26日，巴黎知道了隆维陷落的消息，就在这一天，司法部长丹东修改了囚犯名单；他下令在全城挨家挨户搜查武器和可疑人员，到28日，已有将近3000人被逮捕；一件更为不祥的事情是，很多（普通刑事）囚犯被释放了。没有人能怀疑，没有人能认真地否定这些措施的重要意义。立法机构看到，所有这些并不单纯是激情的狂乱，而是一个深思熟虑的有预谋的计划。于是在，它在8月30日下令解散革命委员会，要求它必须重新进行一次选举。他们也保留了各部的治理机构，用来约束巴黎市政当局。法律和宪法在他们一边，因而，他们的行动属于合法的政府行为。现在到了吉伦特派与市政厅斗争的关键时刻和决定性时刻了。次日，即8月31日，议会却收回了成命。塔利安（Tallien）宣读了罗伯斯庇尔起草的一个讲话，他宣布，革命委员会是由巴黎人民正当地建立起来的，具有人民全新的、明确的授权，因此不可能接受议会的命令。因为，议会已经丧失了权力，已经丧失了提案的权力。议会现在完全束手无策，从8月10日起到废黜国王，他们跟雅各宾派串通一气，他们已经作出了太多让步。坐镇革命委员会的罗伯斯庇尔威胁要将吉伦特派关进监狱，于是他们崩溃了。布里索的文件受到搜查，内政大臣罗兰也遭到同样的羞辱。

在8月份最后几天，在挨家挨户搜查逃亡分子的同时，基层选举则在进行中。雅各宾党人强烈反对间接选举的原则，但他们并没有成

功地消灭这种制度。他们规定第一阶段进行普选，他们又给予基层议会否决第二阶段选举结果的权力。对于其他人，则依靠恐吓。9月2日，900名选举人集中到主教的办公地。但这里没有旁听者呆的地方，而选举则要求，由人民提名的这些代表必须当着公众的面进行他们的活动。罗伯斯庇尔提议，选举团应当在雅各宾俱乐部举行它的会议，这样可以充分地公开化。随后几天，代表们就聚集在这个地方。在这里，他们变成了雅各宾党人；这条路引领他们来到一座桥上，在这里，有一幕奇异的景象等着他们，这一景象乃是经过精心的算计而专门让他们看到，以协助他们思考问题的。他们发现，他们置身于很多死人中间，这些死人是在隔壁监狱中被处死的。

这些人之所以被处死，是因为发生了一些事情。9月2日，韦登已经陷落了，但巴黎人还不知道这件事。不过，报纸上已经报道过普鲁士军队出现在那座城堡前，而法军很难守得住。韦登是通往巴黎的大道上的最后一道防线，比利时战争的第一幕让人怀疑，刚刚招募到的法军士兵，面对弗里德里希大帝所锤炼的军队，能否坚守自己的阵地？警报枪打响了，警钟也拉响了，黑色的旗帜宣告，国家处于危难之中，战鼓咚咚召集巴黎人去登记参军保卫国家。

丹东会英语，也能读懂英语书，他似乎记起了斯宾塞（Spenser）的一段话。他宣称必须在巴黎拯救法国，他告诉底下那些有点害怕的听众说，要大胆、大胆、再大胆。然后，他就自己出去视察征兵活动，留下革命委员会的代表们去完成那一天预定的工作任务。关在梅纳（Maine）的24名囚犯被转到阿巴耶（Abbaye），这个地方是圣日耳曼[(2)]古老的本笃会[(3)]修道院，他们坐在出租马车中；其中有22人是教士。路易十六之所以垮台，就是因为他拒绝剥夺这些被指控散布不满情绪的倔强的教士们的公权>除此之外，这些教士也被认为是法国失败的根源。因而，革命委员会已经决定，这些人应被处死。有大量教士已被监禁起来，这是消灭他们的第一步。这些教士是由马赛人从梅纳押送到阿巴耶的，他们是第一批遭到杀害的教士。尽管民众并

不喜欢这些教士，但他们从街上通过的时候，倒也没有遭到什么侮辱；不过，一到目的地，马赛人就抽出了他们的剑，冲上了马车，除了3个人之外，所有人都被杀害了。其中两个人夺路跑进一个房间中，在这里，一个委员会正在开会，他们坐在开会的人中间，躲过了劫难。聋哑儿童教师锡卡尔（Sicard）被人认了出来，捡了一条命；正是通过他，我们才得以知道那一天发生的事情。他们是由梅拉尔德下令从那个大修道院押送到卡尔默里特（the Carmelites）的，这里是个关满了神职人员的监狱。在这里，他们被登记，然后被有条不紊地屠杀。不过，教士们秩序井然，没有一丝慌乱。那里有一个大花园，16名囚犯越墙逃跑了；但14个人又被抓了回来；最后，有120人被处死。他们的尸体碎块被收集在修道院附属的小教堂，并展示着杀死他们的刀剑刃上留下的缺口。

这一天，梅拉尔德有3个小时不在场。就在这期间，阿巴耶出现了未经授权的、自发组织的屠杀活动。这些人声称自己是在继续他留下没有完成的消灭敌人的事业。他们迫使狱卒自己随便押来一些囚犯，为的是节约时间。梅拉尔德回来之后，组建了一个法庭审判这些囚犯，而杀人犯则在外面等着，人数超过200，尽情地杀戮交到他们手里的死囚。至于教士、至于8月4日事件中幸存的那些瑞士卫兵，几乎未经过任何手续就被拉出去杀掉了。在阿巴耶和拉福尔西（La Force）的监狱中有很多政治犯，他们中有一部分被故意留下来没有处决。有几个监狱没有留下记录，但在比塞特尔（Bicêtre）和萨尔佩特里埃（Saltpêtrière），那里关押的是地位最为低下的犯人，也发生了恐怖的大屠杀。

由于这种大屠杀完全没有明确目的，是毫无意义的，因而，后来就流行着一种理论，说9月的大屠杀都是几百名狱卒们疯狂的、自发的行动，这些家伙担心自己被清算，所以就胡作非为，为的是逃脱自己的罪责。因此，应该受到责备的是犯罪行凶的巴黎，而不是革命的巴黎。然而实际上，这些大屠杀是革命委员会组织的，应该受到谴责

的正是革命委员会，大屠杀就是由其派出的人员指挥进行的。我们现在知道，从9月2日到9月5日，监狱里来过多少位革命委员会的代表，也知道了这些做法的代价又是多少。不管怎么样，这一切都是深思熟虑的、有条不紊地进行的，妇女们被饶恕了。有几个人也在最后时刻被释放了；有些人在法庭上出现了一下就被放走了。一个例外是朗巴勒（Lamballe）亲王夫人，她是王后的朋友。但同为王后朋友的图尔泽尔（Tourzel）夫人却被饶恕了，因此，朗巴勒亲王夫人为什么被处死，我们迄今不得而知。但她终生都不能完全免于人们的猜疑，人们一直推测她掌握着一些可能会伤害奥尔良公爵的秘密。

而问题在于，我们并不知道这些刽子手为什么会从事这些屠杀活动，只知道他们为什么会允许他们的有些猎物被救出来。有一个囚犯通过与看守他的马赛人说家乡话而成为他的朋友。在问他是什么人的时候，他回答："一位忠诚的爱国者！"而梅拉尔德摘下他的帽子说："我们在这里审判的是行为而不是意见！"于是，他被送给外面嗜杀成性的刽子手，他们发出一阵欢呼声。一位保王党大臣的弟弟贝特朗（Bertrand）得到的是同样的待遇。有两个人放下他们的工作到他家去，在他与家人团聚的时候，他们在外面等候，然后他走出来，他们感谢他让他们看到了这么幸福美满的情景，并拒绝了金钱报酬。另一个囚犯被用马车拉到他自己家门口，有六七位湿淋淋的爱国者爬到他家屋顶上，把他吊死在房子后面。除了一杯烈酒外，他们临死前什么也得不到。没有人比韦伯（Weber）的处境更危险的了，他是王后的义兄弟，也曾参与保卫杜伊勒里宫，在王后被从花园押往监狱的肃穆行程中，他一直陪伴在王后身边。他清楚地知道王后把什么留在了身后，她将去往什么样的地方，他实在有点受不了；但伊丽莎白公主则悄悄地鼓励他，要他控制自己的情绪，做一个男子汉。然而最后，他却得以活了下来，向我们讲述他在那个可怕的法庭上的传奇故事。他被抓住之后，一想到自己会被砍头，就快要发狂了。然而，他们却对着他欢呼；他们授予他兄弟会的荣誉，在他通过警戒线时，他们摘下

帽子向他致意，有一个人高喊：“小心看他跑到哪儿去了！你们难道没有看到他一直穿着白色长袜吗？”

在所有幸存者中，有一个人的事迹最令人难忘。在法国的每所学校和每个托儿所，都一直在讲述着残废军人院（The Invalides）指挥官索姆勃勒伊（Sombreuil）的传奇故事：他已经被法官定罪，如果不是他的女儿用一杯盛满前一位受害者犹有余温的鲜血祝福国家，他就会被等候在外面的暴民砍成碎块。他们获救了，被送回家。但索姆勃勒伊最终仍死于大恐怖时期。他的女儿嫁作人妇，1823年死于阿维农，当时，正是保王党甚嚣尘上的时候。她一生中这个勇敢时刻的事迹传遍整个法国，她的遗体也被送回巴黎，安葬在她孩提时代祝福国家因而成为英雄的那个地方，她的遗体上覆盖着曾在拿破仑遗体上覆盖过的金色华盖。很多人都相信，这是保王党人编造的传奇故事之一，是企图用伪造的历史以假乱真。因为当时的人并没有提到这个故事，直到1801年才有人讲起。据说，德·索姆勃勒伊小姐得到了国民公会发给的一份年金，但这却并不包括在她发表的索赔声明中。一位曾目击索姆勒伊被释放过程的英国人只提到，这对父女被带走的时候，由于过于激动，已经筋疲力尽了。如果我相信这件趣闻轶事是真实的，那我就不会费这么大劲去深入研究它。但如果不信此事，也会碰到一个难题，因为这位女英雄的儿子曾写过一封信，似乎坐实了他母亲的事迹，因为他母亲后来从来不碰红葡萄酒。在这里，我们需要记住的一点是，这些残暴的犯罪分子从拯救一个人中所得到的喜悦，不亚于从杀死一个人中得到的愉悦。他们是一项事业的奴仆，他们的屠杀是得到授权的。

在革命首领中，罗伯斯庇尔的目标似乎主要是摧毁教士阶层。曾有人提出，可以把这些囚犯都关到地下室中，然后放水直到淹死他们为止。马拉则建议，这些囚犯应当与关在监狱中的其他人一起被烧死。科洛·德尔布瓦（Collot d'Herbois）宣称：“9月2日，是自由事业掀开的第一章。没有这一章，就没有国民公会。”丹东在一次令人难忘

的谈话中说："法国并不是一个实行共和制度的国家。我不过是通过消灭共和制度的敌人而建立了一个共和国而已。"他们碾碎了立法机构，他们通过这些恐怖活动已经向日耳曼人发出了警告，即使打到巴黎，也不能拯救国王，因为他现在就被掌握在可以干这等事情的人手里，他们也借此确保了雅各宾党人在巴黎选举中的胜利。马拉发表了一份讲话，号召各省都学习他们的榜样，这篇讲话以司法部的名义被分发各地。丹东本人也发布了同样的命令。这篇讲话稿目前保留下来的似乎只有一件，如果不是他本人曾公开向路易·菲力浦承认他是9月大屠杀的始作俑者，人们恐怕很难确定，丹东应该为此承担责任。

外省倒也并没有广泛地学习巴黎的榜样，不过，关在奥尔良的国家囚犯被押送到了凡尔赛，在这里，他们被处死。整个这场大屠杀中被处死的人数约在一千三四百。我们现在触及到了大革命最丑恶的一幕了，再也没有什么东西比这更丑恶的了。我并不想再说什么，你们也应该能够留下一种印象，这些共和派一出场就干下的这些暴行，和绝对君主制被指控犯下的罪行一样残忍，而君主制已经因此而被消灭了。但我们必须牢记的一点是，大革命期间犯下的滔天罪行，跟其他国家历史上所曾经出现过的罪行一样丑恶；然而，几乎各个派别的政治学家和历史学家都一直在为这样的行径辩护，论证其正当性；因此，从根本上说，如今的世界一点都没有比过去有多少进步。

大屠杀在巴黎获得了成功，在法国其他地区却没有展开。在这场大屠杀的冲击下，在首都，除了雅各宾党人之外，其他派别的人无一当选。选举委员会的主席和副主席分别是罗伯斯庇尔和科洛·德尔布瓦，马拉则担任秘书。最后的选举结果是，罗伯斯庇尔第一个当选，重新回到议会；第二个当选者是丹东，第三个是科洛，第四个是曼奴埃尔（Manuel），第五个是比约 - 瓦雷纳（Billaud-Varennes），第六个是卡米里·德斯穆兰，第七位是马拉，他击败了普里斯特莱，后者又被两个省选出，但他拒绝了这个席位。巴黎选出的第二十位、也即最后一位议员是奥尔良公爵。

巴黎民众认可并支持这些杀人犯，法国其他地区的人民却没有做这样的事。在很多地方，选举活动从唱弥撒曲开始，以唱感恩赞曲结束。有17位主教和31位教士人选国民公会。汤姆·潘恩（Tom Paine）尽管不会说法语，也在四个地方当选。三分之二的议员都是新人，没有参加过从前的两届议会。五分之四的基层选举人都投了弃权票。

9月20日，国民公会在骑术学校开幕，议会以前曾在这里开过会。1793年5月，它搬到了杜伊勒里宫。议会中大约有五六十名雅各宾分子。议会中多数人尽管不是吉伦特派，但只要吉伦特派出面领导，他们仍然准备追随吉伦特派。佩蒂翁立刻被推举为议长，6位秘书都属于同一派别。吉伦特派大获全胜。他们仍然占据着优势。但这个派别没有多少凝聚力，尽管有西哀士替他们出谋划策，他们也不懂得策略。除了比佐（Buzot），或许还有韦尼奥之外，他们在后来的文献中几乎都激不起人们的兴趣，因为他们都没有原则。对于立法机构的无助状态，他们非常尴尬，他们没有起而抵制那场大屠杀。当罗兰、孔多塞和戈尔萨（Gorsas）谈到这场大屠杀时，都将其形容为时局之迫切需要，他们说，这些行为尽管很残酷，却绝对是正义的。当流血事件正在进行时，内政大臣罗兰却叫宴席承办人为他举行盛宴，他曾提出，在他经过的街道挂上一道帷幕。这种人物是不可能与罗伯斯庇尔这样冷酷无情的恶棍争雄的，他们同样也不可能公开谴责他，揭露他的罪行。这就是他们奉行的政策，正是这样的政策，让他们走向了灭亡。

除了巴黎城区之外，向共和政体变革的趋势并不是很明显。除了犹拉地区之外，各地的选民们并没有提出这样的要求。另有两个地区宣布反对君主政体。34个区都没有给议员授权指令；36个区赋予议员以广泛的或者说是不受限制的权力。包括巴黎在内的3个区则要求宪法性政令应当交给民众来正式审核批准。国民公会采取的第一项行动就是奉行了这样一条新原则。根据丹东提出的动议，议员一致投票同意，宪法必须经过国民在各地的低级议会中讨论通过。不过几个星期

之后，10月16日，当曼奴埃尔提议，是否建立共和国的问题应当征求国民意见的时候，却被国民公会驳回。9月21日，废除君主制的法令也未经任何讨论就颁布了；因为格雷瓜尔主教说，历代国王的历史都是迫使国民殉难的历史。22日，在听到军队在瓦尔密胜利的消息后——这个消息是法国未来的国王[(4)]带回来的——议会立刻宣布建立共和国。在那个旧政府招来的入侵者被击退之后，建立了新政府。

吉伦特党派掌握了议会中的控制权后，开始对反对党领导人展开一系列攻击。他们说，众所周知，马拉是个声名狼藉的流氓无赖，丹东始终没有讲清楚他退出官场到进入议会之前这段时间干的事情，而罗伯斯庇尔则是个人人皆知的杀人犯。丹东确实引起了人们的怀疑，但这些攻击者们在利用这些材料时却太没有技巧了，所以他们与罗伯斯庇尔甫一交手，就一败涂地。雅各宾党人将他们从自己的俱乐部中驱逐出去，卢维（Louvet）提出的针对罗伯斯庇尔的动议也在11月5日被议会否决了。于是，次日在讨论审判国王的问题时，他们就疲软下来。这是两派之间冲突的第一个重要阶段，也是决定性的一次。路易十六应该去死还是可以活下来的问题，其实关系到是雅各宾派还是吉伦特生存下去并进行统治的问题。

就在我们刚刚讲过的事情与我们下面将要讲到的悲剧之间这段时间，法国的局势和法国国民的精神发生了巨大的变化。9月份，日耳曼军队已进入法国，最初没有遇到任何抵抗。危机显然是极端严峻的，而唯一的安全保证就是国王的那条命。但在那之后，普鲁士和奥地利军队被可耻地打退，比利时已被征服，萨沃伊已被占领，阿尔卑斯山和莱茵河及遥远的梅斯成了共和国的边界线；从日耳曼海一直到地中海，已经没有任何一支军队或堡垒可以抵抗革命者了。9月份看起来还合情合理的恐慌，现在已经转换成一种过分的自信心了。整个欧洲的军事力量都没有什么可担心的。法国人现在准备与整个世界开战，他们认为，除了丢失几座产糖的海岛之外，他们不会遭受任何严重的挑战。在这种情绪下，处死国王就是自然而然的，就像他们以前

以国王为人质一样自然。11月9日，他们决定向每个决心获得自由的民族提供援助和帮助。这项实际上开启了后来的大战的政令，是受来自门茨的抗议书之刺激而颁布的，在那个地方，法国人组成的党派害怕自己被抛弃。但是，这项命令对英国不利，它正好打在英国的软肋上，因为它鼓励爱尔兰人的分离倾向，从而将削弱英国的战争能力。

早在8月12日，勒贝基（Rebecqui）就曾提出，应当由即将召开的国民公会来审判国王，国王则可以向人民提起上诉。10月1日，这个问题摆到国民公会面前，国民公会任命了一个24人组成的委员会来核查证据。11月6日，该委员会向国民公会提出了报告；自那一刻起，事情就无可挽回了。次日，马耶（Mailhe）以法官的名义说，即使从宪法公开承认的不可侵犯性上说，也不存在法律上的障碍。穆松（Mousson）回应说，由于路易十六已被废黜了，所以他已不承担国王的责任了。13日，一个非常年轻的人则一语惊人，他说，国王之所以应该被处死，并不是因为他干的事，而是由于他的身份。发表这番讲话的人是圣茹斯特（St. Just）。11月26日，就在议会将就路易十六死活进行辩论的时候，罗兰出现在议会，说有一个重大发现。国王在宫中有一个铁保险柜，而锁匠已经打开它。路易十六在其中收藏有625份文件。一个12人组成的委员会去审查这些文件，从中他们发现了他策划罪恶活动的证据，也发现了米拉波接受贿赂的证据。12月3日，国民公会投票通过决议：国王将接受国民公会的审判。16日，公布了有关审判程序的指令。10日，拟定了起诉书。第二天，路易十六被带到法官面前，由议长进行问讯。在回答议长提问时，路易十六说，他对铁保险柜的事一无所知，他从来没有贿赂过米拉波或别的议员。回到监狱中后，这个可怜的人激动地说，“他们怎么会问到我根本没有准备的问题，让我束手无策”。给他10天的时间来准备作出答辩。为他辩护的有马勒埃伯斯，有著名法学家特隆歇（Tronchet），还有比较年轻的德赛兹（Des6ze），他代表国王发言。他们的辩护无法令

人信服，因为辩护律师认为，再也没有比对他们的委托人所提起的指控更有力量，也没有比他们的委托人更危险的了。

人人都相信，是路易十六让侵略者踏上法国领土的，却始终找不到证据。如果这个证据那个时候就公开，并且为人所知，那么，辩护就只能仅限于国王是不可侵犯这一条；而辩护方得到的回复肯定是，他确实可以用他的大臣来推卸责任，但他得对他背着他们干的事情承担责任。在最后时刻，几位吉伦特党人提出，应当由国民在各地基层议会中宣布判什么刑，这是富尔（Faure）在11月29日提出的一个想法。这是违背代议民主制精神的，这种制度只就人选问题征求选民意见，而不能再由选民来决定只应由议会辩论决定采取的措施。这是直接民主制的做法，而这个制度是雅各宾主义理论所主张的。不过，雅各宾党人却没有要求这样做。因为迫使就死刑问题进行投票，他们就可以摧毁自己的对头。假如吉伦特人投票赞成处死国王，他们就附和该派，同样坚定地要求处死国王；而假如他们投票反对，就可以指控他们具有保王倾向。于是，当“国王有罪还是无罪”的问题提出之后，吉伦特派没有犹豫：683位议员都认定国王有罪，只有一人，即朗瑞奈回答说，他是立法者，而不是法官。让人民来决定刑罚的动议——这个动议有利于吉伦特派而不利于国王——以423票对281票遭到否决，竭力追求这一点的吉伦特人被埋葬了。判处何种刑罚的表决活动从1月17日晚上开始，每位议员都必须到法庭上表达自己的意见，因此，一直持续到第二天，最后由韦尼奥宣布结果，他说，赞成处死的意见以5票优势占多数。两派对此都不满意，都怀疑对方做了手脚。于是，又进行了仔细核对，然后宣布，赞成死刑的票数是361票，而认为应当判处其他刑罚的是360票，一票决胜负。不过，当就处决时间是否应当推迟一事进行表决时，赞成立即处决的人以70票优势占据多数。

这个判决是个令人恐惧的结果，即使是由布里索和卡尔诺（Carnot）宣布的。奥尔良公爵向议长写信说，他不能在有关他的亲

人的审判中投票。这封信被退了回来。他向他的儿子保证，他不会投票赞成判处国王死刑的，但当他们再次见面的时候，他却对儿子说："我不配当你的父亲。"就在那关键的一天吃晚餐时，韦尼奥还说，他将力保国王的命，即使坚持这一立场的只有他-一个人。但几个小时后，他却投了赞成票。不过，韦尼奥很快就会发现，容易受到恐吓影响的人并非他一个。事情的真相是，无人会怀疑国王有罪，刑罚不过是个政治问题，而不是一个司法问题。

军队倾向于饶过国王，屈斯蒂纳在11月23日提出，只要普鲁士承认法兰西共和国，就应当让路易十六活下去。然而，这一提议却是徒劳的。迪穆里埃在1月份来到巴黎，他发现，已经没有什么可做的了。他后来说："国王确实是个十恶不赦的坏蛋，但砍下他的头却是愚蠢的。"西班牙的波旁王室竭尽一切努力来救他们的家族首领，他们保证自己保持中立，并愿意进行斡旋。他们也下令他们的密使花费几万镑寻找贿赂议员的机会。他们承诺，只要把路易十六交给他们，他们一定会严厉看管他，不让他干涉法国事务，并且为了保证他履行承诺，愿意送来人质。他们恳请乔治三世跟他们一道进行这项关系到君主制和人道的事业。兰斯道纳（Lansdowne）、谢里丹（Sheridan）和福克斯（Fox）都强烈要求英国政府进行干预。格伦维尔（Grenville）说过众所周知的话：只要法国人放弃其要求，就可以维持和平；不过，他没有替国王说过一句话。皮特从可信的一个人那里得到一份情报，说丹东愿意以四万英镑为酬劳救国王一命。但当他决心拿出这笔钱时，丹东却回答说，已经太晚了。皮特向法国外交官——后来曾担任外交大臣——马雷（Maret）解释说，他的行动太犹豫了。法国国王被处死在英国掀起了汹涌波涛，辉格党人被淹没了。

路易十六已经将自己交给了命运，但他还侥幸希望自己会被饶恕，他说他会退隐到莫勒纳山（Sierra Morena），或者年老之后到瑞士忠实的共和派人中间寻找隐居之所。当他的辩护律师告诉他，他已经没有希望了，他却不相信他们的话，他说："你们说得不对，他们不

敢对我怎样。”他很快就恢复了镇静，拒绝提出探望家人的要求，他说：“我可以等等，再过几天，他们就会放我。”一位曾申请留下来陪伴他的牧师被派到监狱来。由于外国人似乎不大可能受到骚扰，所以，国王请求将他送往爱尔兰境内费尔蒙特（Firmount）的埃奇沃斯修道院，这样，他可以继续在法国度过余生，但将被视为一位爱尔兰人。内政部长加拉（Garat）去接国王，在走出监狱的路上，他说：“他大权在握的时候是那么软弱，而现在，他披枷带锁时，却是那样地强大。”

次日，路易十六被人带着从成排的军队士兵和大炮中穿过，来到协和广场的断头台前。这儿离爱丽舍大街不远，离卢克索（Luxor）方尖碑矗立的地方稍远一些。在路上他花了将近一个小时。西班牙公使与那些曾对他提出要多少钱给多少钱的贿赂条件所吸引的人没有能够达成协议，在国王徒步沿着布勒瓦尔（Boulevard）大街走过时，这位大使还花了大量金钱企图救出国王。还有一位同样勇敢的人，德·巴兹男爵（De Batz），他曾经协助组织过旺代的起义，只是由于遭到波拿巴的镇压才失败了。这次，他试图带领四五百人冲破防线。他们准备从一条小巷冲出来。但在拉着囚犯的马车经过的地方，每条街道都有人巡逻，每个地方都有人把守。德·巴兹信守着约定会合的时间，时间一到，他猛地站出来，拔出剑来喊道，“跟我冲啊，去救国王！”但无人响应他。他消失在了人群中；他的一位同伴被抓住，并在断头台上被处决。不过警察却报告说，在路上没有发生任何意外。

1月21日为国王的事业献身的，不是保王党人，而是国王本人。他尽管没有很好地完成自己作为国王的使命，但到了监狱中，到了断头台上时，他总算表现出了与他那高贵血统相般配的气质，众人也证明了路易·布朗基（Louis Blanc）的一句话是正确的：“除了死人，不会有谁悔过的。”宽恕他是不可能的，因为我们比公诉人更清楚地知道，他曾密谋通过对他统治的人民带来大灾难、大毁灭，来恢复自己不受制约的权力。最大的悲剧不是巴黎所看到的那一幕：桑泰尔举起

了他的剑，下令敲响了战鼓，而这个将被处死的人说出的第一句话，让鼓声停了下来；最大的悲剧在于，路易十六在走向毁灭的时刻，内心依然盲目自满，他仍然没有意识到自己的罪恶，对于他所浪费的机会和所引起的痛苦依旧懵然无知；他死的时候也不是一位表示悔过的天主教徒，而不过是一位死不悔改的国王。

---

(1) Valois，1328—1589年间统治法国。——译者
(2) St. Germain，巴黎附近城市。——译者
(3) Benedictine，由Saint Benedict于529年创建的天主教修会。——译者
(4) 指拿破仑。——译者

第十七章　吉伦特派之垮台

1791年的政体已经垮台了，因为那个政体实行的是分权原则，然而，针对君权集中制而采取的种种限制措施，却使行政部门陷入瘫痪。在一个新制度被组建起来之前，已经采取了一系列革命性措施，正是这些措施终结了国民公会的统治。路易十六被处死之后，国民公会立刻就向外地各个区派出拥有不受限制之权力的代表。3月份，议会创建了革命法庭，专门审理政治事件，对该法庭的裁决不得上诉；4月份，在迪穆里埃被打败并叛逃之后，又建立了秘密的公安委员会。不过在这个时期，吉伦特派仍然占据着国民公会中多数席位。审判国王的事件对于他们来说是灾难性的，因为它证明了他们的软弱，不是指他们在数量上处于劣势，而是指他们的性格软弱，缺乏决心。罗兰立刻被免职了，这已经表明了他们的失败。不过在倒台之前，他们还坚持了4个月。在这场引人注目的斗争中，斗争的焦点是，法国应当由暴力和血腥来统治，还是由那些热爱自由的人来统治。吉伦特派要求彻底调查9月份的大屠杀，这立刻触及了问题的核心。这是一件有效却危险的武器。毫无疑问，那些敢于靠杀害上千人而夺取权力的家伙，在保护自己的时候也会无所顾忌。

吉伦特派的算计严重失误。如果他们答应不惩罚犯罪分子，就可能分化瓦解他们的对手。直到差不多最后时刻，丹东都竭力避免双方的冲突。然而，吉伦特派一次一次地拒绝了他的条件。韦尼奥说，公开的战争要好过空洞的停战协定。他们一再地拒绝，让犯罪分子们心情紧张，这是他们失败的根源，但这也是他们复兴的标志。他们总是缺乏见识，总是不够团结，总是不够果断；但他们也屡次是最诚实的人。他们攻击的第二条战线选择得也不够好。政党政治还是一种新东西，理解对方的科学技巧还没有发展出来；吉伦特派也相信，山岳派

[(1)] 是铁杆保王党人，企图建立一个奥尔良王朝。马拉接受了王室的钱，所以，西哀士直到最后都一直认为，马拉是君主政体的一位伪装的代言人。丹东本人则向年轻的沙特尔公爵（Duc de Chartres）保证，共和国维持不了多长时间，并建议他时刻准备着某一天去收获雅各宾派播下的种子长出之果实。

雅各宾派的目标是建立独裁统治，这是君主政体的一个全新替代品。吉伦特派曾经付出那么大努力反对的奥尔良王朝的幽灵，不过是一个幻想而已。作为报复，雅各宾党人指责吉伦特派搞联邦主义。其实，这也是一种错误的猜疑。在法国的政治学文献中，在孟德斯鸠、卢梭、米拉波等人的论著中，美国独具特色的联邦制观念已经被认可为一种最伟大的观念。但在国民公会中，唯一一位明确的联邦主义者只有巴雷尔。9月10日，雅各宾党人曾讨论过联邦的方案，不过并没有进行表决。但吉伦特派或者它的不管哪位成员，却从来就没有信奉过这种观念，唯一的例外是比佐。他们所喜欢的东西在雅各宾派看来糟糕透顶。雅各宾派倾心于权力的分散，地方自由，希望对巴黎那些压倒外省的活动予以约束，希望由拥有主权的人民之代表来进行治理，而不是由这些主权者自己进行治理。所有这些都是与权力集中截然对立的，然而，自从入侵和叛国的恐慌出现之后，集中权力就成了雅各宾派压倒一切的目标。这种主张很容易与主张各省权利和权力分立的理论发生冲突，这种冲突非常激烈，是那个时期最大的危险所在。雅各宾党人以“联邦主义”的罪名指控吉伦特派，其实是抬举了他们；因为联邦主义意味着，在一定意义上，他们属于立宪主义者，意味着他们认为，存在着不同等级的权力，存在一定程度的压迫，但对此，连吉伦特派都会提出反对。

在这方面，雅各宾党人比他们犹豫不决的反对者要占有优势。因为他们所倾心的制度是简单的，是容易操作的，而上代人写作的那些最著名著作就已使这种制度广为人知了。在他们那里，没有什么不确定性，不需要暗中摸索，也没有妥协折中。他们声称，广大人民群众

任何时候都有权利表达并强制贯彻他们的意志，他们的这种权利优先于一切临时性权力，高于一切政府官员。由于他们不得不带领一群四分五裂的群众与整个世界作战，因此，他们要求将权力集中到那些能够按照人民意志行动的人手中，而那些在国内敢于抵制这种权力的人，将被视为敌人。他们必须被无情地镇压，就像无情地击退一切侵略一样。较好一些的雅各宾党人并不否认自由，但他们给自由下的定义却与众不同。在他们看来，自由不在于对统治权力的限制，自由本身就是由至高无上的权力构成的。他们不愿意让国家的行动不确定、迟缓、变化无常，仰赖轮流坐庄的多数和互相争雄的力量，从而削弱国家的力量；相反，他们觉得，只有由国民的整体来行使权力，国家才能获得安全保障，这个整体结合了农民，大革命已经赐给他们意外的收获。这是人数最多的一个阶层，这是一个利益一致的阶层，他们的利益与反抗特权的运动相一致，他们必会忠实于新制度。雅各宾党人觉得，他们在国民公会中确实是少数派，但他们却是体现着团结和共和制度的少数派，是议会外面的多数民众支持的少数派。他们没有把自己划人最善良或最卓越的人士之列，他们认为自己属于致力于权力之运用的人，而不是操纵观念的人。很多杰出的行政管理人才都属于这一派，其中最著名的是卡尔诺。拿破仑理解他们的能力，他曾经说过，没有人像经历过大革命的那群人那样精力充沛、那样有效率，因此，他向127位弑君者授予了官职，其中大多数是山岳派。

犹豫不定、内讧不止的吉伦特派从来没有使共和制度在整个欧洲和半个法国获胜。他们立刻就遭遇到一场全面战争和一场令人生畏的暴动。他们并不是害怕战争。欧洲军事力量最强大的国家就是普鲁士和奥地利，而这两国的军队已经被法国三四万军队赶到了莱茵河。在他们之后，西班牙和英国的军队看起来不是那么令人生畏。事实证明，这种想法是正确的。法国人同时对欧洲三大军事强国——英国、西班牙和荷兰——宣战，表现了他们的大无畏精神。直到1797年，也即过了4年之后，英国舰队才确立起优势地位。但吉伦特派一直希望

与英国的战争能被避免，并派出几位密使与英国进行谈判。法国人有一种想法，觉得英国的政府不管是从其起源还是从其性质上来说，都是革命性的。他们处死国王就是效仿英国的榜样，作为一个新教国家，英国必然会尊敬那些奉行新观念的民族。布里索跟1815年时的拿破仑一样，将自己的希望建立在英国反对派身上。福克斯先生[(2)]不可能公开抨击建立一种共和制度；这个政党曾经为美国人战胜本国而欢呼，那应该也可以指望他们会对一个部分地效仿英国、部分地效仿美国的国家表示一点同情。

与欧洲大陆绝对君主制的战争，也是革命应该付出的正当代价；但1789年以来法国发生的变化，就是沿着某种与辉格党相同的原则在变化的呀。当乔治三世[(3)]告诉法国国民公会，不希望看到弑君的人继续充任大臣，他们没有就这个问题进行辩论，就将其直接交给了一个委员会。他们这样做不仅是出于民族自尊，也是因为他们认为，这不是一件严重的事。吉伦特派觉得，这场战争在英国国内是不受欢迎的，具有革命精神的群体——辉格党人和爱尔兰人会让这场战争很快终结。熟悉英国的马拉曾说，这是一个幻想。但在法国陆续与英国、西班牙、荷兰宣战时，却无人提出反对；西班牙和那不勒斯的波旁王族是2月份和3月份投入战争的。国民公会立即投票通过发行8亿法郎指券，由流亡者被没收的财产来担保。当时，法国在战场上只有15万军队。2月24日，国民公会颁布了一道征召30万人的命令，要求各区都要征发一定比例的兵员。在以后20年中一直维持着这样一个令人咋舌的水平的法国军队，就是从这一天诞生的。不过，这一政令颁布的最初结果，却是国家的军事战斗力受到严重削弱。因为，大革命给人民带来了很多好处，而没有给他们强加任何负担。强制征兵则是第一个负担。在很多地方，只是在施加了强大的压力后，才供应了所需之兵员。有些地方提供的兵员人数还超出其规定比例。

3月10日，这项征兵令在普瓦图（Poitou）区比较偏僻的堂区公布，一度引起这里的乡村陷入骚动。在这个地区，根本没有大的城

镇，农民们对于推翻贵族、教士和国王早就心怀怨恨。驱逐他们的神父已经引起了不满。现在又要求他们到异国他乡去，在他们不信任的军官手下打仗，要为一个迫害他们的政府而战死，他们的怒火爆发了。他们拒绝按规定数目提供兵员。在随后的几天中，他们成群结队，攻击他们憎恨的两类人，一类是政府官员，一类是政府新委任的教士。到3月中旬，大约有300名教士和共和派官员被杀害，旺代战争爆发了。在革命的法国，最后一个坚守自由的地方正是这里，而不是巴黎。

不过，我们必须先观察一下，在即将到来的冲突阴影下国民公会中发生的事情。10月1日已经任命了一个委员会为共和国起草一部宪法。丹东是委员会主席，但他大部分时间都不在，他跟军队到了比利时。汤姆·潘恩带来了美国的启示；通常情况下，巴雷勒自己没有一点主意，总觉得别人说得有道理。国民公会中的多数派是吉伦特派，西哀士则跟他们有密切关系。2月15日，孔多塞起草了一份报告。吉伦特派的主要目标是巩固自己的权力，三个月来，他们都在国民公会中空耗着。而让辩论长期久拖不决，表明了这一派的软弱。罗伯斯庇尔和他的朋友们反对他们的政敌提出的草案，并用冗长的议论让对手无法得手。他们要求把自己的观点塞进宪法序言中，重新表述了一遍《人权宣言》。结果，他们的做法大获成功。最终，宪法中没有任何一部分被付诸表决。我们看得出来，这场辩论中最有趣的部分是关于宗教自由原则的辩论，草案强调了这一原则，韦尼奥却提出反对。就在这一没有结果的讨论正在进行之时，其他地方爆发了战斗。于是，雅各宾派携优势力量发动了反击。

在战场上，迪穆里埃的形势已经急转直下，于是又出现了一次新的紧急状态，要求集中权力。丹东与罗伯斯庇尔达成了谅解，他们决定建立一个革命法庭。这个法庭将由国民公会任命的法官组成，负责审判国民公会送审的犯罪分子。对其作出的裁决，罪犯不得上诉。丹东说，这是一项必须采取的措施，为的是打击公众中的暴力和复仇行

为。他打着人道主义的旗号向国民公会提出了这一建议。当国民公会听到丹东在谈论“人道主义”时，出现了一种厌恶感，在可怕的寂静中，朗瑞奈说出了一个词：“9月。”丹东则回答说，只要新法庭及时地建立起来，就不会发生大屠杀。国民公会作出决议，这些案件应当由陪审团来审理，而且，不经它同意，不能审判议员。罗伯斯庇尔的目标没有实现。他原来的打算是，革命法庭将在没有陪审团的情况下进行审判，并且要对议员有司法管辖权。对他来说，吉伦特派还是太强大了。于是，丹东向他们让步。最后，他们同意成立一个强大的委员会，来监督和控制政府。3月25日，他们拟定了一份25人组成的委员会名单，其中大多数是他们的朋友。于是，他们基本上让议会服从一个委员会的领导，他们再一次获得了主导权。就在这之后，迪穆里埃失败的消息传到巴黎，国民公会正确地预计到，他们恐怕很难躲得过一场大危机了。因为迪穆里埃曾打算将荷兰和比利时境内他所能支配的所有力量团结起来进军法国，建立一个他自己的政府。他曾与丹东保持着密切的联系，因此，这是攻击丹东的一次再好不过、不容错过的机会了。4月1日，拉苏尔斯（Lasourse）指控丹东有叛国嫌疑。两派之间的休战状态终结了，而其结果立刻就看得很清楚了。25人委员会显然太臃肿了，其中有来自各派的人物，因此，有人提议减少该委员会的人数。于是，4月6日，又选举产生了一个9人委员会，这才是真正的公安委员会，其中没有一个吉伦特派人物。同一天，首次执行了新法庭判决有罪的犯人之死刑。革命政府的两大工具就在同一天启动了。不过，这两大工具却并不能使雅各宾派把吉伦特派怎么样，因为议员是不可侵犯的。但除议员之外的所有人的生死，现在都在公共起诉人的掌握之中。

吉伦特派对丹东的攻击失败了，现在他们转而攻击马拉。他们以220票对132票通过决议，将马拉送上革命法庭，指控他犯有煽动叛乱罪。24日，马拉被捕。而马拉的朋友们则发动了针对吉伦特派的请愿，他们要求将其中24人驱逐出议会。议会对此展开辩论，韦尼奥拒

绝将他的朋友们的命运交给基层议会去决定。该请愿遭到拒绝，他的理由是，这将引起内战。确实，旺代人的怒火正在喷发。在法国很多地方，也都能够感受到反对共和的怒火爆发的危险。

就这样，一直到6月份，吉伦特派攻击个别议员的做法无不遭到失败，而他们在国民公会中的地位仍然是不可撼动的。靠着吉伦特派的内讧，靠着偶尔形成的多数支持，尤其是靠着丹东不确定的、断断续续的帮助，罗伯斯庇尔已经采取了一些重要措施——建立革命法庭，成立公安委员会，派国民公会代表到外地各区征税、征兵。通过这一系列有利于穷人、容易被人接受的政令，罗伯斯庇尔和他们的朋友们已使自己成为新秩序的创建者。巴黎人民作出的回应是创建一个起义委员会，以通过施加合法的压力或任何手段，实现驱逐那22个吉伦特党人的目标。5月22日，国民公会任命了一个12人组成的委员会，来证明国民公会的权利理应高于巴黎市政当局。吉伦特派占据了多数位置。他们的候选人从104人增加到325人，而雅各宾派的候选人仅为98人。不过，这是吉伦特派在议会斗争中的最后一次胜利了。看来，通过合法途径是不可能消灭吉伦特派的了。这项使命只能交给马拉那样的煽动家，交给起义委员会了。在雅各宾派内部就此达成共识之后，吉伦特派的末日就临近了。国民公会的机构即主要由温和派组成的12人委员会已经逮捕了好几位最为狂暴的煽动者了。5月26日，罗伯斯庇尔号召巴黎人起来打倒这些叛国的议员们。第二天，巴黎人就上街了，他们冲到国民公会，宣读了他们的要求。那些煽动家被释放了，12人委员会宣布解散。但28日，国民公会觉得自己驯服地屈从太丢脸，证明了它不具备压倒一切的权力，于是，它又以279票对239票同意恢复该委员会。

现在，革命者决心采取一项更具有决定意义的行动，雅各宾派准备发动一场他们所说的精神起义。他们希望避免流血事件，因为之所以设立革命法庭，就是为了让事态纳入司法范围，从而防止出现流血冲突。吉伦特派在被议会开除之后，可以被交给革命法庭，可以享受

到陪审团审判的一切安全保障。此时，吉伦特派起草的宪法草案被弃置一旁，宪法委员会又增加了5位新成员，起草了一部新草案。然而，5月30日，自大革命爆发以来，议会议长第一次被从主席位置上赶了下来。5月31日，起义的群众冲人议会。他们倒并没有实施暴力活动，也没有遭到抵抗。吉伦特派没有做任何事情来捍卫他们自己的事业，他们的12人委员会又一次宣布解散。议员们并没有遭到什么伤害，但罗兰逃跑了，他的妻子遭到监禁。两天后，即6月2日，革命的精神力量得以完胜。杜伊勒里宫被大炮包围起来，议员们被勒令不得走出，部分吉伦特党人同意交出自己的议席，以避免议会解体。他们的这种做法被称为自愿流放。

吉伦特派就是如此极端地软弱，只有朗瑞奈一个人充满勇气和果决，只有他在说话、行动。就在他说话之时，勒让德勒走上法庭，威胁要杀了他。勒让德勒曾经当过屠夫，所以，朗瑞奈回敬他说："这就你的第一条命令：我是一头肉牛。"曾经当过嘉布遣修会修士（Capuchin）的沙博（Chabot）高声辱骂这位即将垮台的政治家，朗瑞奈对他说："古代人会给他们的牺牲者戴上花冠，教士是不应该侮辱他们的。"不过，这位勇敢的政治家一直活了下来，活到见证他的政敌们之毁灭，并且又被很多区推选为议员，主持国民会议通过了拿破仑下台的政令。到了最后时刻，一位暗地里支持吉伦特派的人去找丹东，呼吁他出面干预，以免国民公会被暴力冲垮。丹东回答说，他无计可施，因为雅各宾派并不信任他。6月2日深夜，更多遭到怀疑的吉伦特党人遭到逮捕，尽管没有被关进监狱。在首都，雅各宾派终于获得了完胜。在起义委员会帮助下，他们终于大功告成。在这个起义委员会看来，凡是不赞成9月大屠杀的人，都是不能容忍的。

随后，溃败和彻底毁灭的命运就降临到吉伦特派头上。他们一直犹疑不定，不敢用武力来保护自己。他们只想到了共和国，而没有想到他们自己的党派。他们中有些人仍然留在首都，成为雅各宾派手里的人质。其他人则走出首都，想弄清楚法国各地对于他们组成的议会

之分崩离析有何反响。他们的力量分布在各个区，在一些区，民众正在武装。在法国西部地区，他们是没有希望的，因为正是他们制定了激起旺代人反叛的法律。他们转向北部各区。在诺曼底，保王党人正在那位著名的阴谋家皮赛（Puisaye）的领导下组建一支军队。在这样的人与比佐之间，是不可能达成什么共识的。但他们之间没有时间吵嘴，因为这场运动立刻就失败了。诺曼底民众非常冷漠，不过，他们中有一位却具有足以改变法国面貌的志气、干劲、勇气和激情。这个超乎寻常之人就是达尔蒙侯爵（M. d' Armont）的女儿，她以夏洛特·科尔黛[(4)]的名字而成为历史上不朽的人物。她当时芳龄24。她的父亲是个保王党人，却读过雷纳尔的著作，具有那个时代及其他时代受过普鲁塔克[(5)]著作熏陶的人士所具有之古典激情。她拒绝祝福路易十六，因为她认为，他是个好人，却是个坏国王。她更喜欢跟男性家属一起生活，不喜欢跟自己的家人在一起，她已经打定主意终身不嫁。她的成长环境具有深厚的宗教色彩，但在她的新家中，宗教的影响似乎减弱了。在那种强烈的念头形成的五天中，看不出一点迹象。从5月31日起，她就已经把马拉视为驱逐吉伦特派的罪魁祸首，其中有些吉伦特派人士到了卡昂（Caen），头上则顶着爱国者的荣耀。7月7日，民众自愿组成的准备进军巴黎的军队进行了检阅，然而，这支军队的人数太少了，进军巴黎的希望破灭了。夏洛特由此形成了一种想法：有某种东西可能比全副武装的男人的力气和心灵更为强大。吉伦特派的命运掌握在杀人犯们手中，在法国，除了匕首之外，没有东西能够保护他们。取去一个人的性命，可以拯救很多人的性命。刺杀一位谋杀犯，刺杀一位已经谋杀过人并打算继续谋杀人的家伙是正当的，对这一点，她从来没有产生过怀疑，他们本来就应该接受这种刑罚。她没有将自己的决心告诉过任何人，她没有说过任何激动人心的话，也没有说过任何自吹自擂的话。她只是这样回敬佩蒂翁拙劣的俏皮话："公民，你这样说话，说明你似乎没有理解我。总有一天，你会理解的。"她找了一个普通的借口去了巴黎，并看望了一位吉伦特派

议员。为了报答他的照顾，她建议他立刻返回卡昂。他的朋友们已经被捕了，他的文件也已经被拿走了，但他告诉她，他不能抛弃自己的职责岗位。她继续劝他，哭诉说："相信我的话，赶在明早之前离开。"他不明白她的意思，于是，他就成了那些跟韦尼奥一同被送上断头台的人士中的一位。第二天是7月13日，星期六，早上，夏洛特买到了她的匕首，并去拜访马拉。尽管他正躺在浴缸中——他的大多数时间都消磨在浴缸中——但她还是进了他的住所。她解释说，她之所以非要见他，是因为她要向他报告她在诺曼底见过的阴谋家的情况。马拉记下了他们的名字，并向她保证说，用不了几天，他就会把他们送上断头台。听了这话之后，她拔出了她的匕首，刺入他的心脏。当十分愚蠢的首席公诉人宣告说，这么准确的一刺只有受过训练的人才干得出来，她当时大喊："丑八怪！是他让我成了女杀手！"她唯一想到的是，她取一人之命会保住千人之命。她被打倒在地，被拉着穿过愤怒的人群送到监狱。最初，她对自己仍然活着感到很惊奇。她曾以为自己会被撕成碎块，她一心希望，当这些令人尊敬的巴黎居民看到她的头被挂在长矛上示众时能够记住，她年轻的生命是为他们而献出的。在所有的谋杀犯中，在所有的受害者中，夏洛特·科尔黛是最为沉着镇静的。当刽子手来为她梳洗打扮之时，她借他的剪刀剪去了自己的一绺头发。当马车缓慢穿过人群骚动的街道之时，刽子手对她说："你会发现这条路很长。"她说，"不，我并不担心迟到。"据说韦尼奥曾写过下面的墓志铭："是她杀了我们，但她也教会我们如何去死。"

在诺曼底起事的计划——这是仅剩的一点希望了——失败后，比佐和他的同道们从海路逃到了纪龙德河[(6)]。7月28日，吉伦特派被宣布为非法组织，该派的人被随心所欲地未经审判就处死，他们不得不躲到户外和地窖中。几乎所有人都被抓住。曾经带领马赛人来到巴黎的巴尔巴鲁（Barbaroux）在被逮捕的那一刻开枪自杀，但没有马上死去，于是，仍然被拉到断头台上。比佐和佩蒂翁在垮台之后又活了一年。就在大恐怖时期快结束时，在法国西南部一个偏僻地方，几条狗

不断咆哮，引起人们的注意。在这里，人们发现了这两位吉伦特党人，他们被人认了出来，尽管他们的脸已经变样了。就在他们被拉去处死之前，比佐将罗兰夫人的信件藏到一个安全地方。70年后，在一次拍卖中，这些信件得见天日；她在自己的回忆录中讲过一些她生活中遭人怀疑的秘密，最初出版时，这些内容被编辑删节了。如今，这些内容终于重新为世人所知。她在1793年11月10日被处死，此前四天，奥尔良公爵已被处死；她在最后时刻表现出的令人振奋的尊严，已经使得人们原谅了她以前的夸夸其谈、矫揉造作和反人道表现。她的丈夫在靠近鲁昂的藏身地倒很安全；但他在听到妻子被处死的消息后，他用一把手杖里藏的剑自杀了。而在这之前几天，吉伦特派大多数人物都已被处死。180位吉伦特派议员中，有140人被监禁或被消灭，24人想办法逃跑了；73人是10月3日在巴黎被逮捕的，但没有被审判；在那些比较有名的人士中，有21人在10月24日被送上革命法庭，一周以后，他们被处死。即使他们得到这样的命运并不算有什么不对，但对他们的审判是不正常的。从韦尼奥、布里索和他们的同仁们开始，革命者采取一种新做法，就是将很多人立刻送上断头台。在随后的5个月中，又有98人被处死。

在自己的党派垂死之时，孔多塞在巴黎一处寄宿公寓中找到藏身之地，在这里，在恐怖统治气氛中他写了薄薄一本论述人类进步的书，这里面包含了他对人类作出的思想贡献。他从他的朋友杜尔哥那里汲取了主要想法，然后又将其传给孔德。在他看来，也许有20来个决定性的、各具特色的观念主宰着整个世界，每个人都将按着次序来理解他的时代，而这个时代就是其中之一。这本书写完后，他觉得，作者的本分已经尽到了，他活着已经没有什么可追求的了。至少有一位山岳派议员知道了他躲避起来的事，他担心会连累到那些曾经冒着生命危险保护他的人士。于是，孔多塞化了装，蹑手蹑脚地走出那家，一只口袋里装着一本贺拉斯的诗，一个口袋里装着一瓶毒药。天黑之际，他来到乡下一位朋友家门口。在这里发生过什么事情，后人

一无所知，不过，这位逃亡者没有在这里住。在离巴黎几英里远的地方，他因受到怀疑被逮捕了，并被投入监狱。早上人们发现，他躺在地上已经死了。是卡巴尼斯（Cabanis）帮助他逃跑的，后来，他又同样帮过拿破仑逃跑。

这就是吉伦特派悲惨的结局。他们轻易地被打败了，无情地被摧毁了，而根本无力奋起拯救自己。他们垮台之后，自由也就不复存在了；不过，自由在他们的手里，本来也就只有一点微弱的残余而已，而现在，这一点火花几乎完全要熄灭了。尽管吉伦特派既很软弱，又很糟糕，但任何国家都没有遭受过由于他们的失败和毁灭而降临于法国头上的不幸那么巨大。吉伦特派是实行恐怖统治的最后一块绊脚石，也是当时专制权力一步步地集中到罗伯斯庇尔手中的最后障碍。

---

(1) Montagnards，激进派，因在国民公会中集中坐在会场左边的最高处而得名，代表人物有罗伯斯庇尔、马拉、丹东等人。——译者

(2) 当为Sir Charles Fox，1749—1806年，英国政治家，具有激进倾向，曾广泛支持大西洋两岸的革命者。——译者

(3) Geoge III，大不列颠和爱尔兰国王，1760—1820年在位。——译者

(4) Charlotte Corday，1768—1793年，刺杀马拉的法国女子。

(5) Plutarch，46—120？年，古希腊传记作家，著有《希腊罗马名人传》。——译者

(6) Gironde，位于法国西南部。——译者

第十八章　恐怖统治时期

大革命所掀起的自由主义和立宪浪潮，随着吉伦特派的失败而告终了；自由反对权力、正义反对暴力的事业失败了。就在吉伦特派失败之际，整个欧洲都武装起来，从陆上和海上对抗法国；保王党人在法国西部取得了胜利；南方的起义也在蔓延，普雷西（Précy）率领四万人坚守里昂。现在已经主宰了国民公会的多数派[(1)]给自己所定的主要目标是扩张和集中权力，他们认为，只有这样，才能将国家从危机状态中拯救出来，而在夏天那几个月，这场危机几乎摧毁了国家。在这一年剩下的时间中，这个超越一切的、迫切的目标决定了他们要做什么样的事情，也决定着他们将出台什么样的政策，其结果就是我们所说的恐怖统治（the Reign of Terror）。获胜的山岳派采取的第一项措施是制定一部新宪法。他们在四五月份就批评和反对吉伦特派起草的宪法草案，只有新起草的《人权宣言》获得了通过。整部宪法现在都需要重新制定。新增加了5名成员的公安委员会着手筹备起草一部适应目前局势的宪法纲要，其中要能够体现目前已经取得优势的原则。他们以孔多塞的宪法方案作为自己的基础，按照雅各宾派演说家在议会辩论中所指出的原则予以修改。因此，他们在几天内就完成了起草宪法的任务，6月10日，他们将这一草案提交给国民公会讨论。向国民公会作宪法草案报告的是埃罗·德·塞舍勒斯（Hérault de Séchelles），但在随后展开的辩论中，最经常发言的却是罗伯斯庇尔。这个草案经过了短促的辩论，不过也进行了一些重大修改。6月24日，1793年共和国宪法获得通过。这场大革命的所有成果，在这部宪法中得到了最集中的体现，它的重大意义也远大于它所得到的名声。

吉伦特派——由孔多塞执笔——在其宪法草案中没有提上帝之名，仅仅将良心自由作为意见自由予以保护。在这个方案中，遴选行政官员和立法机构成员的办法是一样的，都是由全体人民直接选举产生，从而将官员的委任权交到这些官员将要治理之人民手里。将由基层议会选举国务委员会（Council of Ministers），基层议会也有法律提案权。这个方案是为了有利于权力分散化才限制国家的权力的。而公安委员会的草案尽管保留了孔多塞方案的很多内容，但要采取措施防止出现过分的离心力量。根据这个方案，立法机构是由直接普选产生的，但公务员不由选举产生，这样的投票太随意，因而也是靠不住的。他们已经决定，由24人组成的高级行政委员会应当由立法机构从一个候选人名单中提名，每个区间接推举一个人，由它来任命和控制政府所有的部和行政官员；立法机构可以就所有必要的问题颁布具有法律效力的政令；但只有经过民众的认可才能成为真正的法律，不管是明确的还是隐含地认可。这样，他们就把直接民主制与代议民主制结合了起来。他们限制了公民投票决定的范围，取消了民众的提案权，限制了需要民众认可的事项，剥夺了选民对行政部门的任命权，取消了秘密投票制度。这些措施规定了权力的组成方式，不过它们也是有利于个人自由的。新闻出版将是自由的，人民将享有完全的宗教宽容和结社权利。教育将成为普及性的，将制定济贫法；如果出现压迫，起义不仅是一种权利，也是一种义务，篡权行为将被判处死刑。所有的法律都是临时性质的，都必须不断地进行修正。罗伯斯庇尔抛弃了他在4月份的社会主义倾向，现在又回到了他以前的说法，也坚持要求保护财产权，实行比例税制而不是累进税制，也拒绝给穷人免税。4月份，一位由殖民地选举出来的不知名的议员要求宪法序言中应该承认神；6月份，在吉伦特派被消灭之后，这一想法得到了采纳。与此同时，调整了几个词之间的次序，平等成了《人权宣言》的第一个原则。宣言又宣布，文明社会的最高目标是幸福而不是自由。

不过，最高目标之类的东西完全是精神性的，乞灵于这种东西于事无补。

埃罗曾提出应当由全体国民选举产生一个大陪审团，专门听取针对政府及其官员的申诉，并决定哪些案件应送交法庭审理。这种设想是西哀士最早提出的，获得了罗伯斯庇尔的支持。不过，国民公会却拒绝了，于是，罗伯斯庇尔又建议，每位议员都应当由其选民作出评判，只要被选民公开谴责，在别的地方也就没有当选的资格。这是与下列原则相违背的：议员属于全体国民，理应由全体国民选举，只是由于这样做面临一些实际操作上的困难，才不得不将全体国民分成不同的选区。辩论最后得到的结果是，议员仍然是不可侵犯的，也不用接受选民的制约，尽管有一位年龄最长的议员仍然固执地要建立大陪审团，这位议员的年龄之大，甚至能够清楚地记得路易十四。

这部宪法明智地撤销了一贯坚持的支持各个起义民族的立场，也放弃了一切干预和侵略他国的目标。有一段说，和侵略者是不能讲和的，在读到这一段时，有一个人喊道："你是否跟胜利有约？""没有，"巴齐尔（Bazire）回答说，"我们跟死神有约。"社会上立刻出现一种批评之声，这种批评尽管是匿名的，却很容易看出有孔多塞的影子。这个人抱怨说，法官比陪审团更受青睐，官员不是由民众普选来委任的，宪法没有规定固定的修正时限，民众对法律的认可沦为单纯走形式。孔多塞相信，几乎所有的财富不平等——这正是不幸的根源——都是由不正当的法律造成的，而社会治理艺术的目标就是减少这种不平等。还有人提出另外的反对意见，认为这部宪法没有造福于穷人。关于财产和其他问题上的规定，被人贴上了公然倒向保守主义的标签。但在全国选民的投票中，这部宪法以1801918票对11610票获得通过，8月10日，举行了一个隆重的仪式，庆祝这一宪法诞生。但却并没有规定这一宪法生效的具体日期。丹东的朋友们已经在谈论提前解散议会了，但国民公会却拒绝解散，而这部宪法也就一直没有得到实施。尽管当时立法机构颁布的其他法律不失为良法，但法国的法

官却从来没有适用过1793年6月24日和8月10日通过的那部伟大宪法。当年秋天，它被正式宣布暂时停止实施，而后来也再没有恢复过。于是，法国就不是由这宪法来治理，而是由一系列具体的法令来统治，这些法令创造出了异乎寻常的权力，镇压了各种反对力量。

议会被解散之后，下一个要摧毁的东西是新闻出版自由。在议员受到侵害并不得不退让的情况下，新闻编辑记者是不可能自己具有神圣性的。马拉还在，他仍对巴黎发挥着影响力，他在6月2日的活动增加了他的影响。他有他自己的追随者，有自己的权力基础，因而，他并不是丹东或罗伯斯庇尔的追随者。凭着他在弄垮吉伦特派的事业中的贡献，他成了跟罗伯斯庇尔和丹东并驾齐驱的人物。他死之后，新闻出版领域和街道革命舞台上空出来的地方，立刻被他的一位稍逊一筹的竞争对手埃贝尔（Hébert）占领了。有一阵时间，埃贝尔获得了巨大权力。马拉的报纸几乎无人问津，埃贝尔却经常能卖出60万份《杜歇老爹报》（*Rèe Ducesne*）。他又通过自己的盟友肖梅特（Chaumette）控制了巴黎市政当局，而现在，这里掌控着一切。通过布绍特（Bouchotte）和文森（Vincent），他还控制着战争部，掌握了广泛了军官任命权和拨款权，他把他的报纸也订到每个军营。对于讲究秩序、比较刻板的罗伯斯庇尔来说，这个家伙是令人厌恶的，因为他是个无政府主义者，是个堕落的家伙，还是那些无能的将军们迫切需要的保护伞。不过，如果罗伯斯庇尔没有这个家伙在巴黎的报刊的支持，也什么都干不成，所以也只好容忍他。但在埃贝尔和丹东之间，则爆发了公开的冲突，而丹东却处于劣势。吉伦特派被推翻，削弱了丹东的力量，因为他曾想挽救吉伦特派，所以，丹东被迫退让。不过，在国民公会中，他依然是最强有力的人物，一度所有的问题都由他来决定。不过，在失去了实际进行统治的公安委员会中的位置之后，他就无法再得到官方的信息情报了，他的权力最终也就无法与罗伯斯庇尔相抗衡了。整个夏天，他明显地黯然失色了，而肖梅特、埃贝尔和文森等人结成的同盟却几乎所向无敌。

从25岁到30岁的所有男子待命。正是根据丹东和卡尔诺的命令，法国拥有了一支人数超过整个欧洲大陆各国总数之和的军队。到这年年底，这支军队成为世界上最好的军队，而奥什（Hoche）、莫罗（Moreau）、波拿巴等人则被提升到指挥岗位上。

8月份，在国内秩序方面，还发生了一件事情，它对人类的影响，与法国军队的创建一样深远。在公安委员会忙于制定宪法之时，立法委员会正在起草一部《民法典》，它正是拿破仑法典的基础。康巴塞雷斯（Cambecérès）与后来跟他完成这部法律的人士一起，在通过宪法的那一天，也向议会提交了民法典第一稿。还有，8月24日，共和国财政顾问康邦（Cambon）完成了共和国债务的转换和统一。

这些都是那些接受罗伯斯庇尔领导的人士在他的政府进行统治的最初一段时间所从事和完成的影响很大的措施。也正是凭着这些措施，罗伯斯庇尔才得以巩固自己的权力。

9月初，公安委员会的成员增加了，它接纳了比约－瓦雷纳、后来推翻丹东的科洛·德尔布瓦，最后，它也接纳了罗伯斯庇尔。任命科洛是对埃贝尔作出的一个让步。这一派相信，政府的权力太软弱了，面对其敌人，应当加强权力。丹东本人也说，每天都应该有一个贵族、一个恶棍用他的脑袋来偿付他们所犯下的罪行。委员会立刻制定了两项措施，显然是为了实现这一目标。9月5日，对革命法庭进行了改组，不再只有一个革命法庭，而是产生了四个革命法庭。9月17日，《嫌疑犯法》（Law of Suspects）获得通过，该法能使地方政府随心所欲地逮捕人，即使在被宣告无罪后仍可被投入监狱。在巴黎，9月13日总共关押着1877名囚犯，到10月20日，囚犯人数上升到2975名。9月25日，旺代战争的失利——即使是芒茨的精锐部队也被打败了——在国民公会中引起一场激烈辩论。这场辩论以丹东派的进攻而结束，罗伯斯庇尔却窃取了胜利果实，在投票中获得了全体一致的支持；从这一天到1794年7月26日，可以算作罗伯斯庇尔稳固统治时

期。在此期间，国民公会让位给了公安委员会，该委员会成为一个临时性政府。

鼓吹暴力的一派因为南方的起义而坚持要处死他们视为人质的那些吉伦特派人士，因为西部的起义而坚持要处死王后。而政府在丹东的认可下曾试图挽救玛丽·安托瓦内特一命。他派马雷（Maret）去与意大利的诸小国谈判，让他们保持中立，法国将为此释放王后。奥地利却不希望这些小国宣布中立，所以，在格里松（Grisons）山的隘口抓住了马雷和他的同伴塞蒙维勒（Sémonville），并把他们关在曼图亚一个地牢中。此时，王后已被押送到孔西埃日监狱（Conciergerie），这是送上革命法庭的最后一步了。而由于她的侄子、神圣罗马帝国的新皇帝一点没有软化立场的迹象，所以，10月份，她被送上法庭，随后被处死。王后被处死是令人恶心的，因为这完全是一场交易，是罗伯斯庇尔为还清那个时刻比他还狂暴的人的人情而作出的一个让步，是为了转移他们攻击的目标。我们已经看到了，王后在关键时刻给国王出的主意是灾难性的，她从来就不相信国民应拥有权利，她密谋策划针对她的人民的战争和破坏。她有很多理由惹人憎恶。但如果我们自问，谁可以在那个时期及其他时期从审判国王和王后们的法庭上毫发无伤地走出来，如果我们记得，她是如何经常地反对保王党人和流亡者，从而取悦于、也有益于国民的事业，她甚至反感那位伟大的爱尔兰人[(2)]对她在凡尔赛宫的描写——这本书由迪唐（Dutens）翻译、由费茨詹姆斯（Fitzjames）公爵夫人呈给她——则我们必须承认，她理应得到一个比那些与她立场差不多的人物更好的结局。

1793年10月份，是埃贝尔派大获全胜的时期，在这个月中，出现了一轮新的、史无前例的大屠杀。他们公然主张的政策就是全面逮捕，快速审判，立刻处决。与他们相比，罗伯斯庇尔倒似乎算是个感情丰富、优柔寡断的人了，只有在压力推动下，才会采取行动。他最终果然遂了他们的愿，不过这个功劳是他们的，报酬也应该是他们

的。他们中的一位——文森如此地嗜血成性，他发现，撕咬小牛的心脏，会让他身心舒畅，仿佛他咬的是保王党人的心。不过，这个派系并不是唯一一群残忍的家伙。他们有两大敌人，教士和贵族；他们有两种激情：消灭上层阶级，消灭宗教。有一批人一直在攻击教士，还有一批人一直在攻击宗教。这些人的原创性在于，他们试图创造出一个替代宗教的东西，他们希望给人们提供某种跟上帝不同的东西让人信仰。他们更渴望将新宗教强加于人，而不是摧毁旧宗教。事实上，他们相信，旧的信仰体系正在迅速走向灭亡，那些传播这种宗教的人自己都从内心深处抗拒它。埃贝尔是个无政府主义者，而肖梅特却属于非宗教性信仰的热情洋溢的创始人。他认为，革命从本质上说是与天主教信仰不共戴天的，他以为，革命从一开始所奉行的原则就是他现在宣布的东西。然而，实际上，1789年，教士一度颇受欢迎，尽管国民议会拒绝宣布法国是天主教国家。1792年6月，雅各宾俱乐部拒绝了一个取缔国家宗教、并用富兰克林和卢梭取代壁龛中天主教圣人的提议。12月份，一位议员大谈取消上帝崇拜的话，却无人支持。1793年5月30日，时值纪伦德河地区危机时期，圣体节[(3)]游行队伍在穿过巴黎的大街小巷时并未受到骚扰。8月25日，在罗伯斯庇尔的主持下，国民公会公开拒绝了一项要求取缔以万能的上帝之名传教的请愿。

9月20日，罗默（Romme）向议会提交了新历法，他说，从这一刻起，平等不仅主宰了人间，也主宰了天国。11月24日，该历法被采纳，其中那些响亮的称呼，都是由法布勒·德朗蒂纳（Fabred d'Eglantine）发明出来的。它标志着用科学取代基督教。葡月（winemonth）和果月（fruitmonth）并不比尤利乌斯和奥古斯都或者比维纳斯和土星包含更多反基督教的色彩，但实行这种历法的结果是废除了星期天和各种节假日，让理性压倒了历史，让天文学家压倒了教士。这种历法完全是一种冒犯性武器，因而从来没有人想过那些名字是多么荒唐，根本不可能适用于纬度不同的其他地方，到了法兰西

海外诸岛和旁迪切里地区[(4)]，人们根本不知其所云。尽管国民公会摇摆不定，一会儿沿着一个方向前进，一会儿又从这个方向上后退，不过，革命委员会却坚定地一往直前，因为肖梅特受到了他的朋友们在9月和10月份所取得的胜利的鼓舞。他觉得，现在已经到了关闭教堂，建立一种新型世俗化敬神体系的时候了。在一位比他还狂热的日耳曼人克洛茨（Anarcharcis Cloots）的支持下，他对巴黎主教说，他手下的教堂将像拒绝宣誓效忠者的教堂一样注定会毁灭，他说，那些信徒已经不信仰它了，整个国家都已经抛弃了它。肖梅特还可以再加上一句：革命委员会准备消灭这位主教了。这位主教戈伯尔屈服了。11月7日，他带着一群他手下的教士出现在国民公会旁听席上，向人民辞去了他从人民那里得到的职权。另有一些教士和主教步其后尘，看起来，有些人确实是戴着面具活动的，现在他们很乐意抛弃自己本来就不相信的信仰。西哀士宣布了人人皆知的一件事：他既不信仰那些宗教学说，也从来没有实践教会的戒律；当然，他也交出了一大笔圣职收入。有些人一直怀疑，戈伯尔是否也同样对信仰没有兴趣。他们说，戈伯尔曾向教皇提出，他交出主教职务，但教皇得给他一笔适当的金钱回报。这一点被下列事实所证实：他通过克洛茨和肖梅特获得了补偿金。对于这两人来说，能让他彻底投降，就已经是一笔很好的交易了。不过，他的榜样的力量却多少受到了布洛瓦主教格雷瓜尔的抵消，因为这位主教强烈地反对这种做法，跟他反对国王时一样地坚决。他站在主教座上，坚决拒绝放弃他的神职岗位。在国民公会中，他自始至终穿着法国高级教士的彩色长袍。

在巴黎主教举行放弃主教职务的仪式之后三天，肖梅特向理性宗教（religion of Reason）打开了巴黎圣母大教堂的大门。国民公会对此敬而远之，对此不屑一顾。而一位女演员发挥了最重要的作用，她被很多人形容为理性女神或自由女神，然而，她可能自己都不知道自己是什么。她从她在这座教堂的宝座上俯视着众人，她被抬到议会，在议长旁给她安排了一个位置，议长在巨大的欢呼声中向她行了一个

非常热情的见面礼。在经历过这次奇袭之后，曾经犹豫不决的议员们屈服了，大约一半议员也跟着众人一起护送这位女神回到她在一座哥特式塔楼下的住宅。肖梅特取得了决定性胜利。他早已禁止在建筑物之外从事宗教活动，现在，他又废黜了国家任命的神职人员，在他们留下的空位上代之以一位巴黎女演员。他已经克服了议会明显的犹豫态度，迫使议员们积极参加他举行的仪式。12月23日，他着手关闭教堂。革命委员会作出决定，任何人，只要打开教堂之门，就将被视为嫌疑犯而遭到惩罚。由此，肖梅特主义达到登峰造极的地步。

但有两个人出人意料地联合起来反对肖梅特，成了基督教世界的捍卫者。他们是丹东和罗伯斯庇尔。罗伯斯庇尔当然乐意看到出现一个比他更极端的人，有了这个家伙，他就可以靠几辆囚车的囚犯，来廉价地收买人心。但他并不打算压制宗教，而去照顾没有上帝的敬神活动。这是违背他的政策的，这也是违背他的信念的；跟他的导师卢梭一样，他是个一神论信仰者，甚至对他的信仰，也是容不得异说的。不过，这一点并不是让他和丹东团结起来的纽带，因为丹东没有那么强烈的唯灵论信念，他尽管是一个钟爱理论的人，却属于18世纪一个完全不同的思想流派。不过，丹东始终受到埃贝尔一派的攻击，所以，对他们的狂暴行为深恶痛绝。吉伦特党人之死令他惊恐万分，因为他实在看不出有什么理由可以使他免于他们的下场。对于未来的共和国，他已不抱什么希望，他已没有了激情，没有了信念。从10月份那个时候起，他开始变得温和了。他认为，不是罗伯斯庇尔，而是埃贝尔会导致不尽的流血事件，他乐意与他的对头罗伯斯庇尔合作，推倒这些狂热的极端分子。从9月底起，他离开位于阿尔西斯（Arcis）的家中外出。回来之后，他跟罗伯斯庇尔一起公开谴责了这种反宗教的骗人勾当，并替教士们说话，说既然反对宗教的人士可以得到宽容，那教士们也完全有理由得到宽容。

当罗伯斯庇尔宣布国民公会从来没有打算禁止天主教宗教活动时，他是真诚的，这是迈向至高无上者（the Supreme Being）的节日

盛宴的第一步。丹东则仅从政策角度采取行动，只是为了反对那些与他为敌的人。肖梅特和埃贝尔畏缩了，革命委员会宣布，教堂不会被关闭，12月初，持续了26天的理性崇拜活动终于退场了。人们清楚地感受到了伤害。肖梅特说，子弹和毒药是对待进攻国民的教士们的武器。对待这些叛国者，绝对不能仁慈。这是一个攸关生死的问题。让我们推倒横亘在我们中间的那道永恒的壁垒。不能在公众场合做弥撒，只可在冬天到2月份期间在私人小教堂中做弥撒。次年4月份针对肖梅特提出的控诉中之一大罪状，就是他干涉平安夜宗教活动。

罗伯斯庇尔在镇压埃贝尔主义的行动中得到了丹东的支持。他们两人达成共识的迹象，可从两人共同出现在12月份的《老科德利尔党人》（Vieux Cordelier）杂志上看出来。在这本著名的杂志上，卡米勒·德斯穆兰相当热诚地为仁慈的事业提出辩护，看起来似乎相当真诚；他也当众嘲笑埃贝尔是那种喝断头台上滴下的液体喝醉了的人。罗伯斯庇尔还看了正在校对的那一期稿子。但到了圣诞节，他已经拥有足够的支持，可以进行讨价还价了。国民公会在12月20日竟显示出某种仁慈的倾向，但在26日又退缩了。于是，德斯穆兰在第六期的最后大声收回了自己以前的说法。这个联盟解体了，它打败了埃贝尔，让丹东丢了脸，从而有利于罗伯斯庇尔实现自己的目标。而到1月份，《老科德利尔党人》被勒令停止出版。

现在，罗伯斯庇尔站在两个敌对的派别之间，一边是丹东、德斯穆兰和他们的朋友，他们希望建立一个正常的政府；另一边则是埃贝尔、肖梅特和科洛，他们不再坚持设立一位可怕的总督，但仍然希望由七十人[(5)]进行统治。科洛充沛的精力赋予了他的党派以新的活力，丹东却没有想出对策来。就在这个时候，罗伯斯庇尔病倒了，从2月19日到3月13日，他关在自己家中。罗伯斯庇尔是一位精于算计的人，是一位谋略家，他做事的方式有条不紊，他所追求的目标是明确的、有分寸的。他的决断力和勇气不是那么令人注目，因而，两个具有异乎寻常的活力的人物现在脱颖而出。他们是比约 - 瓦雷纳和圣茹

斯特。圣茹斯特在军中之时，他的同伴博多（Baudot）总喜欢讲述，他们以他们在炮火下的勇猛无畏而让士兵们大为吃惊。他又说，他们不想要勋章，因为他们知道，他们的生命有魔法保护，炮弹不可能伤到他们。圣茹斯特从战场上带回巴黎的，正是这种诚挚、狂热的精神。在他的领袖患病期间，他掌握了主动权，他提出了下面的理论：派别政治就已经构成了权力分立，他认为，这种分立削弱了国家的力量，联合起来才是合情合理的。

3月4日，埃贝尔号召人民武装起来推翻温和派控制的政府。他的这个企图失败了，罗伯斯庇尔花费了巨额资金，让巴黎站在自己一边。他一度甚至考虑与这个危险的对手寻求妥协。还有一种说法是，他吓破了胆，寻思着要逃往美洲。在这个特殊的危急时刻，金钱发挥了作用，埃贝尔获得了外国银行家的支持，让他来结束罗伯斯庇尔的暴政。3月13日，埃贝尔被捕，18日，肖梅特被捕；17日，罗伯斯庇尔让人告诉丹东的朋友、正赶往公安委员会的埃罗·德·塞舍勒斯，他最好退职，因为他们正在考虑逮捕他。19日，丹东派指使逮捕了忠于罗伯斯庇尔的警察局长埃龙（Héron），罗伯斯庇尔一直想争取释放他。3月24日，埃贝尔被送上了断头台。在上刑场的路上，他对龙桑（Ronsin）哀叹说，共和国快要完蛋了。龙桑却说："共和国是永恒的。"迄今为止，断头台一直都被用来摧毁敌对的派系，从而使人们陷入明显的敌对状态中。很自然地，现在，它也可以成为解决自己个人恩怨的工具，而这些人却都是最出色的共和主义者和雅各宾党人。3月份的受害者共有127人。

丹东没有做任何事情来阻止这场大屠杀，这种无所作为也毁了他，使他失去了人们因他遭受不幸对他产生的同情。比约和圣茹斯特声称，应当逮捕丹东，并要求在公安委员会晚上开会之时逮捕他。只有一个人拒绝在这个决定上签字。丹东早就收到了多次警告。蒂博多（Thibaudeau）、卢瑟兰（Roussellin）曾经告诉过他将要发生什么事情。到了最后时刻，帕尼斯专门到剧院找到他，愿意为他提供一个

藏身之地。弗斯泰芒则建议他发动武装民众来进行抗衡。塔利安恳求他采取自卫措施，他是国民公会议长。马拉的结局就已经向他发出了警告。阿尔贝蒂纳[(6)]找到他，并告诉他，她哥哥一直嘲笑说，罗伯斯庇尔是个说到做到的人。她对他说："在塔利安主持议会会议时，走上讲台，粉碎公安委员会！要拯救你自己，除此之外，没有别的办法了！""什么，让我杀了罗伯斯庇尔和比约？""如果你不杀了他们，他们就会杀了你。"丹东却对他的一位顾问说："法庭将会宣告我无罪。"他又对另一个人说过："让人送上断头台，总好过送别人上断头台。"在两人最后一次谈话中，罗伯斯庇尔指责丹东鼓动德斯穆兰的反叛活动，并曾对吉伦特派的失败表示同情。丹东说："是的，现在到了结束流血的时候了。"罗伯斯庇尔说："那么，你就是个阴谋分子，你是自找的。"丹东知道自己已经失败了，泪水夺眶而出。整个欧洲都将因此而蒙受损失，因为他曾经说过，他不是那种把自己的国家踩到自己脚底下的人。他有一个难以抵赖的罪名：有人称他为英国的皮特先生的保人，因为皮特曾经说过，如果有机会进行谈判的话，那么，最好的谈判对象就是丹东。3月31日晚上，丹东被逮捕，同时被捕的还有卡米勒·德斯穆兰及其他朋友。勒让德勒次日提出一项动议：丹东应当由国民公会审讯，而如果国民公会来聆讯，丹东就将仍是那里的主宰者。罗伯斯庇尔当然意识到了此刻的危险，在右派支持下，他驳回了赋予丹东的这一特权。在法庭上，丹东为自己所作的辩护是那样的有力，法官仓皇失措。他那令人难忘的声音，在法庭之外都能听见，令人群骚动起来。公安委员会拒绝要求为他辩护的证人出庭作证，并简化了审讯程序。只有践踏法律，才有可能将丹东及其朋友们定罪。

在法国，恐怕没有谁比丹东更爱国的了；几乎所有人都看得出来，他之所以被处死，完全是由于私人的恩怨、嫉妒和恐惧。自此之后，那位胜利者除了磨快断头机之外，没有别的保住自己权力的办法了。尽管我们要把同情给予那些名气更小的被处决者，不过，我们必须承认，正是丹东的答辩促成了1794年4月5日他被处决之后的4个

月，恐怖逐渐升级；这一天，罗伯斯庇尔站在杜伊勒里宫的一个角落，观看着他的犯罪同谋的末日。

丹东突然垮台，并且他是毁于那个能力和勇气明显低他一等的人之手，这个事实太令人惊讶了。或许一个故事能够解释这一点，因而有必要讲讲这个故事，尽管这个故事未必真实，因而不足以影响我们的叙述。1793年6月份，吉伦特派刚刚垮台，丹东结婚了。他的新娘子坚持说，他们的结合应当得到那些没有宣誓效忠于国家的教士的祝福。丹东同意了，找到了这样的教士，并去做忏悔。从此，他就有点不大适应他在革命中的角色了，他被赶出了公安委员会，意志消沉，满腔愤慨，退隐到乡村。在王后、罗兰夫人和吉伦特派被处死之后，他回到巴黎，并站到被定罪的教士一边，鼓励这场革命运动向着仁慈的方向发展。就这样，他不大受人欢迎了，也失去了影响力，他也拒绝采纳那些能够恢复自己权力的办法。他甚至拒绝采取措施保障自己的个人安全，就像一个厌弃了生命的人一样。就在这个时候，巴黎的七名教士——有人提到过他们的名字——轮流跟随着从监狱到断头台的大车，化装成狂呼乱叫的暴民，为的是抚慰和慰藉这个将死之人。而曾经为他主持过婚礼的德·克拉弗南（de Keravenant）神父也随他一起走上了断头台，丹东认出了他，他在最后时刻赦免了丹东的罪。

---

(1) 指雅各宾派。——译者

(2) Burke, Reflections on the French Revolution。

(3) 天主教节日，三一节后的第一个星期四。——译者

(4) Pondicherry，印度东南部一港口，时为法国殖民地。——译者

(5) seventies，犹太教公会，《圣经》中指犹太最高法院和司法机构。——译者

(6) Albertine，马拉的妹妹。——译者

第十九章　罗伯斯庇尔

现在我们已经到了恐怖统治的末日，热月9日[(1)]是近代史上最值得庆祝的一天。4月份，罗伯斯庇尔就已经是绝对至上的了。他已经将埃贝尔处死了，罪名是煽动破坏秩序；他也处死了肖梅特，罪名是压制宗教；又处死了丹东，罪名是企图限制血腥的屠杀。他所奉行的政策就是借助于对恐怖活动与放松迫害的自如操纵，维持秩序和自己的权力。治理国家的权力现在已经集中到了公安委员会手中，因为政府各部已被撤销，代之以12人组成的行政管理委员会，而该委员会则向公安委员会负责。现在几乎不存在与他抗衡的力量了，巴黎市政当局也经过改组，权力掌握在追随罗伯斯庇尔的人手中。议会的代表中，各地市政厅中人民的直接行动中，仍然存在着对立。革命委员会的一位成员说，教堂的警钟再敲响时，国民公会也将不复存在。换句话说，只要大人物插手，他就可以换上自己的人。两个政府的观念是自相矛盾的，将两个机构联系在一起的，只有彼此的仇视。但只要罗伯斯庇尔站在它们中间，它们的冲突就可以暂不爆发。

经过改革的革命委员会立刻查封了除雅各宾俱乐部之外的其他俱乐部。所有的党派都被粉碎了：保王党人、斐扬党人、吉伦特派、弑君者。被分别关押在法国各地的残余分子则被转送巴黎，在那里，由罗伯斯庇尔从容处理。不过，尽管已经不再存在一个完整的反对派，但仍然有一个反对他的群体，他们的人数并没有减少，也不想妥协。这些人主要是那些被国民公会派到外地镇压1793年各省起义的代表。国民公会的这些代表可以行使巨大的权力：他们拥有不受控制的生杀大权，他们毫无顾忌地从活人和死人手中聚敛土地。也正因为这一点，他们成了高居国家之上的那位生性严厉的人物猜疑的对象；而且，大家也都知道，他们是一群最肆无忌惮、也什么都敢干的人。

心思极为缜密的罗伯斯庇尔当然早就看出了危险潜藏在什么地方，他也知道，他的敌人中哪一个最有理由令人担心。但他一直没有拿定主意该如何应付这一危险；在发动打击前，他先进行威胁；但这样就促使其他人联合起来，推翻了他。正是他，一直推动他的这些敌人团结起来，因为他试图在这个显然——至少在表面上——不存在观念冲突的时代，引入一种观念的冲突。每个人都成了共和主义者和雅各宾党人，但现在，罗伯斯庇尔本人却坚持信仰上帝。他就是毁在自己稀奇古怪的招摇撞骗行径中：他企图将他那罪恶的血腥统治与神的认可结合起来。他不用费多大神就想到了这个方案，因为他对于这种想法向来情有独钟。早年他曾在埃默农维勒（Ermenonville）见过卢梭，那时就接受了萨瓦人的非决定论的宗教（indeterminate religion）。1792年3月，他提出一份决议，说对万能的上帝与来世的信仰，是雅各宾主义的必要条件。11月份，他指出，宗教信念衰落后留下的都是有利于自由和公共美德的观念的残余，政治的根本原则可以在基督隐晦的教诲中找到。他反对不准向教会捐赠财物的规定，因为这对于维持超越于人之上的权威的收入是必需的。因而，12月5日，他说服雅各宾俱乐部将爱尔维修的头像打碎了。

尽管革命的伟大导师卢梭是日内瓦的加尔文教徒，却没有人想过以某种新教形态来维护基督教。胡格诺教派的大臣们没有在这方面做过任何努力，罗伯斯庇尔对他们格外地厌恶。在处决丹东之后、审判肖梅特之前，宗教的复辟是由库通[(2)]预示的。一周之后，雅各宾派决定：新型宗教的创始人——卢梭——的遗体应当被奉祀人先贤祠（Pantheon）。

5月7日，罗伯斯庇尔提出了他那著名的动议：国民公会应当承认存在着一位至高无上者。这就是他的论点，这一论点将剥去议会制的一切装饰。共和国生命的奥秘在于公共和私人美德，也即正直，意识到自己的义务，自我牺牲精神，服从权威的纪律。这是淳朴的民众的自然状态；但在文明的发达阶段，如果没有对于上帝、对于永恒生

命、对于上帝的主宰的信仰之约束，就很难保持那些美德。社会将被激情和利益撕扯得四分五裂，只有借助宗教的普遍的根基，才能够调和、控制这些激情和利益。透过诉诸更好的权威，罗伯斯庇尔希望加强国家对内、对外的力量。就后者而言，他达到了目的，他对无神论的严厉斥责，给整个世界留下了深刻印象。这明显地是在保守主义方向上迈出的一大步，因为它承认了宗教自由。它可能确实未必有利于教会，但也不属于宗教迫害。事实上，它对民众中的基督教徒比较有利，至于反宗教活动，尽管并没有禁止，却遭到挫折。革命似乎要倒退，似乎想在那些曾在现已崩溃的秩序中获得其习惯和思想的人们中间寻找朋友。这种变化的迹象是毋庸置疑的；但这种变化只获得了一个人的意志的支持，而没有获得任何一股舆论的支持。

一个月后，即6月8日，巴黎人拿出其最庄严的精神举行了“至高无上者节”。罗伯斯庇尔也在队列中，从杜伊勒里宫步行到战神大街，他后面跟着国民公会议员们。由于其他人都落在后面，他孤独地走着，头发上扑了粉，手里拿着一个巨大的花束，穿着天蓝色的大衣和紫花布衣服，我们最好记住这身衣服，因为在热月危机中，我们还会看到这身打扮。他已经得到了一个人所能得到的最高的荣耀和尊崇。欧洲任何一个君主的权力都不能与他相提并论。过去五年中曾经挡住他的前路的人，都已经被一古脑儿地消灭了；大革命的幸存者现在都对他俯首帖耳。在上一次国民公会议长选举中，只有117人投票；但罗伯斯庇尔此次获选，却得到了486张票，因此，那一天，他可以走在他们前头。就是在这儿，在这个最重要、最令人陶醉的时刻，一道鸿沟出现在他面前，而他也意识到了危险的极端严重性。因为他听到了走在他背后、对他抱有敌意的前排议员们的说话声，他们低声地对他所得到的狂热表示诅咒和蔑视。而派到里昂、纳韦（Never）、南特、土伦的那些残暴的总督，在压服了所有人之后，现在也要迫使他们的主人对他们表示崇敬，他们发誓要为他们所受的屈辱而进行报复。这些总督说，这是建立某种神权的开端，是在为某种新的宗教迫害提供

理由。他们觉得，他们正在铸造一件针对他们的武器，正在从事一项自杀行动。前一阵发布的那道政令并没有造成这样严重的后果；但这个大肆张扬的挑衅性仪式，却被认为是一个宣战声明。

有经验的观察家立刻就预计到，罗伯斯庇尔时日不多了。他已经没有时间预防即将到来的危险了。他提出了那部著名的牧月22日法令，该法令由库通提交给议会，在提交之后两天，6月10日，就毫无异议地获得了通过。这是大革命期间颁布的最残暴的法令，君主政体历史上的一切残暴与它相比，都黯然失色。因为牧月法令取消了政治审判中的一切正式手续。库通是这样说的：私人利益处于危急关头时还是可以拖延的，但在保护公共利益时是不能有任何迟延的。公共的敌人必须被揪出来。国家派他来拯救自己。因而应授权公安委员会将它甄别出来的人送上法庭，只要陪审团满意，就不需要在证人、书面证词或法庭辩论上浪费时间了。罗伯斯庇尔认为应当处决的任何人，都不得借口进行答辩而拖延判决；他可以任意逮捕并立即判决，不得有任何例外和豁免，以前关于审判程序的政令全部作废。这一条是关键所在，因为它剥夺了国民公会保护其成员的权力。罗伯斯庇尔只需要把某位议员的名字交给公诉人，第二天，他就会进坟墓。这一点掩藏得很巧妙，竟然没人看出来。后来，经过大法学家梅兰（Merlin）的提醒，议员们才恍然明白自己都干了些什么。6月11日，他们规定，未经国民公会允准，任何议员不得遭到逮捕。库通和罗伯斯庇尔没有到会。6月12日，他们两人以辞去公安委员会职务相要挟，迫使国民公会废除了前一天通过的政令。不过，他们也向议会保证，议会的担心是多余的，他们的意图被人误解了。他们坚持自己的法案，他们也实现了自己的目标；但获得成功的其实是另一方。议会的图谋已经显露出来了；国民公会进行了抵抗，这还是第一次。准备反抗的议员们在得到警告之后表示，他们已经理解了他的意思。而从此以后，他们就盯着他。他们的敌人却不能利用这个条款来对付他们，因为他自己已经否认了它对他们的效力。罗伯斯庇尔给了他们充分的时间联

合起来。在巴黎之外的其他地方，他则不受控制地行使新获得的那种权力。受害者的人数迅速增加。截至6月中旬，在4个月时间中被处死的人大约为1200人；在牧月法令通过后七周时间内，被处死的人数则达到1376人；也就是说，每周处死的人数从32人上升到196人。不过，断头台已经搬到城市比较偏僻的地方了，在那里，专门挖了一个沟渠，让血流走。

然而，在这段时期，革命法庭并没有用来对付真正从事政治活动的人物，我们不必去研究法庭的相关判决，因为这些受害者没有创造历史。但在这些毫不防备的人民默默无闻地遭受不幸之时，暴君的敌人正在密谋将这些人民从他们如此近距离地看到的可怕命运中拯救出来。将他们团结在一起的，没有别的，只有对于那个掌管所有人生杀大权的莽撞的教条主义者的恐惧和共同的憎恨；而且，不是每个人都明显地意识到，他们正在从事同一事业。不过，他们中间有一个人，尽管现在还多少隐没在背景后面，但他生就一种令人难以置信的机灵，他在1815年将拿破仑从权力宝座上推翻，在1794年，他则要将罗伯斯庇尔推翻。

富歇（Fouché）从前是一位奥拉托利会会友（Oratorian），他是教会选出的最无耻的议员了，他在夺取教会财产的运动中树立了一个榜样。因为他说过，现在已经没有法律了，他们现在可以回到自然状态了。在埃贝尔被处死后，他被从里昂召回。罗伯斯庇尔曾想娶他的妹妹，因而，4月6日，罗伯斯庇尔曾在雅各宾俱乐部为富歇辩解。6月6日，作为一位被免去圣职的神职人员，他当选为俱乐部主席，俱乐部以此对罗伯斯庇尔向教会让步的倾向表示抗议。6月11日，在奉祀至高无上者的游行和牧月法令通过之后，富歇在一次讲话中攻击罗伯斯庇尔，他说，拔剑刺向一位压制自由者的心脏，是对至高无上者致敬的方式。这是他第一次流露出对罗伯斯庇尔的敌意，而这种敌意似乎有点来得太早了。当时，富歇并没有得到整个俱乐部的支持，几周后，罗伯斯庇尔称他为反对自己的阴谋的首脑，他被俱乐部开除。

但他是命中注定的人物，尽管他的命似乎已经掌握在罗伯斯庇尔的手中，他却采取了更为隐秘的战斗方式。7月19日，在他被开除5天后，科洛当选为俱乐部主席。一种神圣的纽带将他和富歇联结在起来，因为他们两人一起在里昂屠杀了1682人。大约在同一天，还有一些同谋者加入他们的行列，7月20日，公安委员会的演说家巴雷尔，眼看着潮流正在发生转变，发表了一个野心勃勃的声明，预示了双方的决裂。不过，阴谋者们其实还没有就行动计划达成一致，罗伯斯庇尔还有时间。现在，他已经充分地意识到了正在逼近的危险，并决定发动无可抵挡的一击。

最近几周，这个国家的局势正在经历某种变化。6月1日，维拉勒·茹瓦瑟（Villaret Joyeuse）在于桑（Ushant）与英国人展开战斗。这是后来展开的一系列海战的开端，在这些海战中，法国人在单场战斗中经常取得胜利，但从整个战争的进程看，却经常失败。他们失去了时间，不过并没有丢失他们所要保卫的地方，美国的谷物因而得以安全地运进法国港口。这方面巨大的成功和旺热河（the Vengeur）幸运的奇迹拯救了政府，使之没有受到民众咒骂。到了6月底，圣茹斯特带来了法国军队在弗勒吕斯（Fleurus）战胜奥地利军队的消息，在这里，发生了多起战斗。这场胜利多亏了儒尔当（Jourdan）和他手下的军官，如果他们听了圣茹斯特的话，可能会失败；不过，圣茹斯特却及时赶到巴黎，大讲了一番自己如何如何的故事。然而，多年之后，敌人的大炮将再次在比利时边界线上响起。圣茹斯特恳请他的同道（指罗伯斯庇尔——译者注）抓住机会，在人民享受胜利喜悦的时候，摧毁他的敌人。然而，后来的事态表明，法国军队自路易十四时代以来所取得的最大胜利——弗勒吕斯大捷——并没有给他个人要保卫的政府带来多少好处。这场胜利使法国领土获得了20年的安全，于是，对侵略的恐惧和实行恐怖统治的必要性也就不复存在了。有危险的时候，似乎有根据搞恐怖统治；现在危险结束了，恐怖统治也该结束。

公安委员会对牧月法令深为不满，而他们提出的禁止该法适用于议员的要求也遭到拒绝。罗伯斯庇尔从来没有想过调整一下该法，而他却并不占据多数。他威胁并辱骂卡尔诺。由于各种权力当时都是以合法的形式设立的，因而他在对付自己敌人时，没有人能帮上忙。革命委员会和雅各宾俱乐部确实还效忠于他，但国民公会已提高了警惕，两个委员会也各自为政。人们又发现了一个将被剥夺公权的人士的名单，但名字出现在这份名单上的那些人却并没有投降。

在巴雷尔发表表明自己已开始动摇的讲话——此时，科洛当选为俱乐部主席、富歇正在秘密进行活动——后两天，晚上，两个委员会联席召开了一次会议。圣茹斯特提议，应该推举一位独裁者。罗伯斯庇尔已经准备接受这一头衔，但在革命委员会的11名委员中，只有5人投了票，其中3人支持这一提案；在雅各宾俱乐部的12名委员中，只有两人支持该提案。雅各宾俱乐部派了一位代表到国民公会，要求加强行政权力；他们用巴雷尔的话将这个代表打发回来。但罗伯斯庇尔还有一种办法。不管牧月法令是多么巨大的一个失误，他仍然有可能获得国民公会的逮捕授权，即获得审判和处决其部分成员的权力。议会已经交出了丹东、德斯穆兰、埃罗和肖梅特。四个月后，他们也可能会抛弃康邦、富歇、布尔当或塔利安。

那两个委员会已经拒绝了罗伯斯庇尔，公然违抗他的意愿。他的反对者们也在议会中与他作对。不过，议员中的大多数不属于山岳派，而属于平原派，而平原派却站在罗伯斯庇尔一边。他们没有理由在眼前就觉得恐惧，他们也不抱什么希望。他们中有70个人被逮捕了，但都是因为牵涉到吉伦特派，而且，罗伯斯庇尔一直拒绝将他们送上法庭，他们将自己能够活下来归功于罗伯斯庇尔。他们现在仍在监狱中，他们的生死仍在他的控制之下。因此，他们在议会中的朋友们为了拯救他们而不敢拒绝他提出的任何要求。他们在春天已经交出了一些恶棍，现在再多交出几个恶棍，他们不会有良心上的不安的；这就是罗伯斯庇尔的如意算盘。山岳派将会瓦解，平原派中最诚实正

直的人将会让他成为多数，从而让他彻底清除另一帮恶徒。他在家待的最后一个晚上，他对跟他同住的朋友们说："我们没有什么可担心的，平原派将跟我们站在一起。"

在遭到长期以来一直对他言听计从的两个委员会的断然拒绝后，罗伯斯庇尔坐下来撰写一篇讲话，他的胜利和生存都端赖这一讲话；此刻，他的敌人的计划已趋于成熟了。富歇告诉他妹妹，南特人正在策划什么事情。7月21日，他说，他希望很快就能取得胜利。23日，他在一封信中写道："只消几天工夫，最正直的人们将会时来运转。那一天，卖国贼也会被揭露。"一个如此精明的人似乎不大可能写出这样明目张胆的信，因为这些信件可能会被截获，并作为重要情报送到罗伯斯庇尔那儿。不过，这件事也表明，富歇对时间算计得多准，等这封信到巴黎之时，罗伯斯庇尔已经死了。

平原派议员们保持中立，对于一方的重要性显然大于另一方，各省同盟也企图跟他们进行谈判。但这些人的提议遭到了拒绝。他们再次进行接触，又遭到了拒绝。由于顾忌自己尚在罗伯斯庇尔手中掌握的朋友们，所以，平原派不敢有所作为。而且，他们也从他目前实行的政策中看到了有利于宗教的前景。他们对罗伯斯庇尔给予了过分的称赞，他们说，看到他身穿海蓝色和紫花衣服在奉祀至高无上者的队伍中行进，让他们想起了奥菲士[(3)]。他们甚至觉得，他应当一直活下去，从而清除掉更多最为肆无忌惮的家伙，而现在准备攻击他的，正是这些家伙。他们相信，时间在自己一边。塔利安、科洛、富歇遭到了挫折，平原派的固执己见使局势进入一种极端严重、无疑是非常危险的时期。就在他们犹豫的时候，塔利安接到了一份用他能认出的笔迹书写的便笺。就是这片纸救了无数人的性命，改变了法国的命运，因为它里面有下面的字句："懦夫！我明天就要遭到审判了！"在波尔多，塔利安发现有一位女士关在监狱中，她的名字叫丰特内（Fontenay）夫人，她是马德里银行家卡巴鲁斯（Cabarrus）的女儿。她当年21岁，那些第一眼看到她的人，无不为她惊人的美丽而惊

呼不止。她被释放后，与丈夫离了婚，嫁给了塔利安。后来，她成为德希迈（de Chimay）王妃；而因为写了这个便条，她得到了一个亵渎神灵、但却令人难忘的称号：热月的圣母玛利亚（Notre Dame de Thermidor）。

7月26日，塔利安与他的朋友们与平原派的布瓦西·当格拉斯（Boissy d'Anglas）、迪朗·德·梅拉纳（Durand de Maillane）举行了第三次会议，他们最后终于让步了。但他们却提出了自己的条件。他们将投票推翻罗伯斯庇尔，条件是恐怖统治也应随之结束。对于另一方来说，在这个极端危急的关头，任何条件都不是不能答应的。而正是由于这一妥协，当权力落入这些血腥残忍的家伙手中的时候，法国政府就堕落为嗜杀成性的机器。这是个紧要关头，因为就在这天早上，罗伯斯庇尔发表了他准备了很长时间的指责其敌人的讲话，多努（Daunou）曾对米什莱（Michelet）说，这是罗伯斯庇尔发表过的唯一一份精彩讲话。他谈到了天国，谈到了永恒，谈到了公共美德；他谈到了自己；他公开谴责他的敌人，但除了康邦和富歇之外，倒没有点谁的名。他到最后也没有提出任何指控，也没有要求议会交出其成员中的这些罪人。他的目的仅仅在于发出警告，引起敌人的惊恐，却并不想让他们绝望，他想以此争取平原派，获得山岳派的选票。下一轮攻击留待明天再发起，那时，国民公会将投票决定散发他的讲话稿，这样，它卷入太深，就身不由己了。次日，国民公会果然立即投票同意，将这份讲话印刷两万五千份，送到法国境内的每个堂区。正是通过这种形式，议会表明自己接受了罗伯斯庇尔的讲话，完全地、不加保留地接受了。现在，如果他再次点那些敌人的名，议会就不能再拒绝牺牲他们中间的这些败类了。

后来人们才看出来，这位演讲者点康邦的名字，实在是犯了个大错误。因为康邦极有自制力，直到议会就此投了赞成票之后，他才站起来作出反击。他驳斥了罗伯斯庇尔对他的攻击，并扭转了整个舆论的走向："让共和国瘫痪的，就是刚刚讲过话的这个人。"

在整个议会的历史上，再也没有比这更为坚韧的行为了。事实证明，这个榜样具有很强的传染性。国民公会收回了其决定，将这份讲话提交给委员会进行处理。罗伯斯庇尔跌坐到座位上，咕哝说："我失败了。"他已经看清，平原派不再是可以信赖的人了。他的进攻被击退了。如果国民公会拒绝迈出第一步，他们就不可能迈出第二步了，而他在次日却提出了这一要求。他来到雅各宾俱乐部，向挤得满满当当的与会者重复了那个讲话。他告诉他们，这是他临死前的遗言了。他知道，邪恶的人们联合起来的力量太强大了。他已经丧失了他的盾牌，准备吞下毒药。科洛站在主席台下面的台阶上，逼近他说："为什么你把委员会抛到一边？为什么你没有知会我们就把那种意见公之于众？"罗伯斯庇尔纹丝不动，沉默不语。他确实因为委员会拒绝扩大他的权力，因而没有征求委员会的意见，他那天的行为本来就是诉诸国民公会来对付委员会的。雅各宾俱乐部也出现了最初的分裂，并决定支持他，对他表示热烈欢迎，粗暴而傲慢地开除了科洛和比约一瓦雷纳。罗伯斯庇尔正是受这一胜利的鼓舞，才敦促雅各宾派开除那些坏蛋，以纯洁国民公会的。这是他第一次诉诸民众的力量。劲头十足的科芬阿（Coffinhal）恳求他立刻发动进攻。他却回家上了床。此时已到午夜，他没有采取任何防备措施。他错误地以为，自己在下一次会议上可以争取到多数的支持。

科洛和比约两人都是俱乐部最高统治机构中的成员，在俱乐部激烈的争执结束后，他们来到开会的地方，发现圣茹斯特正在聚精会神地写东西。他们打断他，要求知道他是否正在琢磨如何给他们定罪。他回答说，这确是他正在干的事情。不过，他向他们保证，在他向国民公会提交他的报告之前，会先知会公安委员会的。得到了这个保证，他们才放圣茹斯特走。第二天早上，圣茹斯特放出话来，他是在遭到他们严重胁迫下才作出了那个承诺的。此时，巴雷尔也开始着手准备一份针对圣茹斯特的报告。

在国民公会于热月9日即星期天上午开会之前，塔利安就在走廊中游说组成了一个能够确保自己得到多数支持的同盟，布尔当走过来与迪朗握手，并说："啊，右派的好心人。"会议一开始，圣茹斯特立刻走上讲台，开始宣读他的报告。塔利安从外面看到他，就大喊："是时候了，快来看啊，这是罗伯斯庇尔的末日！"圣茹斯特的报告是对委员会的一个攻击。塔利安打断了他的话，宣布在他讲话之前，应当通知今天缺席的人，并召他们来开会。圣茹斯特不是个敏捷的发言者，他遭到挫折、被人打断之后，就说不出话来了。罗伯斯庇尔竭力想帮他的忙，不断地鼓励他，塔利安却滔滔不绝。随后，比约代表政府上台发言，他之后是巴雷尔和瓦迪埃（Vadier），罗伯斯庇尔和圣茹斯特要大家让他们讲话，却无人理睬他们。插话的人乱作一团，讲话都具有挑衅性，现场十分混乱。这是一群绝望的人在为自己的生存而战。议长科洛·德尔布瓦没有制止他们，他把自己的位子让给他可以信赖的这些人，自己也加入到吵架队伍中。因为他清楚，此刻，只要国民公会再次犯错误，听取罗伯斯庇尔致命的讲话，没有任何人敢保证，他不会恢复自己的优势地位。这些策略取得了成功。罗伯斯庇尔始终没有机会发言。双方彻夜开会，情形一直都是如此。从早上5点钟起，走廊里也挤满了人。巴雷尔提出一项动议，分散革命委员会的将军昂里奥（Hanriot）的指挥权，而三巨头靠的正是他手中的剑。随着激动情绪不断高涨，国民公会宣布剥夺昂里奥和他的副手的指挥权。这时候是中午刚过。在知道了这里的情形后，革命委员会召集其武装，巴黎开始起义了。

不过，在整个这段时间，罗伯斯庇尔本人都没有受到攻击。国民公会提出并获得通过的政令仅仅针对他的属下。斗争已经持续了很多小时了；他觉得，他的对手已经筋疲力尽了，所以鼓足勇气走上了讲坛。这时候议会已经知道，支持他们的人正在武装，于是，议员们开始喊："打倒暴君！"议长摇起他手里的铃，不准他上台讲话。最后，他的嗓子说不出话来。有一位山岳派议员喊："他是让丹东的血给噎住

了。”罗伯斯庇尔立刻回敬说：“什么！你是要为丹东报仇吗？”他说这句话的口气仿佛是对他们说，“那么，你们为什么没有保卫他？”当他明白山岳派的打算、明白长期遭到压制的想法已经恢复了其力量时，他向平原派求助。他们是最诚实的人，他们一直保持着沉默，他们一直是如此顺服。他在以前的投票中一直得到他们的支持。然而他不知道，这仅仅是他们为了阻止断头台铡刀落下而作出的令人感佩的妥协。尽管他们现在还没有充分的理由改变自己的阵营，但对于有人喊出致命的“打倒暴君”的口号，他们颇感满意。这句口号显然具有决定性意义，在罗伯斯庇尔直接向平原派求助的请求被回绝后，结局就迅速降临了。当一位不知名的议员提议应将罗伯斯庇尔逮捕时，没有一个人出面反对。他的兄弟和几位朋友跟他一起被拘禁起来，他们中没有一个人进行过抗拒或提出过抗议。他们知道，不大可能出现什么冲突。巴黎的革命委员会、雅各宾俱乐部、革命法庭都在他们的掌握下，至于有多少武装民众，更是无人能说清楚。但在知道这一切之后，所有这些力量就都瓦解了。5点钟，经过一天的斗争、已经筋疲力尽的国民公会宣布休会，吃晚饭。

革命委员会得到了机会，他们开始收复失地。他们的军队正在逐渐集结。昂里奥曾经被捕，现在又被释放了。他成功地回到了市政厅，而曾经被捕的议员们已经聚集在此。他们曾经被押往不同的监狱，但除了一位典狱长之外，所有的监狱都拒绝收监他们。罗伯斯庇尔坚持要求把自己关进监狱，卢森堡宫的监狱看守却不为所动，让他走人。他害怕自己被置于非法或叛乱的地位，因为这样一来，他的政敌就可以剥夺他的公权。一旦被剥夺了公权，那么除了造反之外就没有别的路可走了，而这条路的结局却是不确定的。相反，走上革命法庭，风险倒比较小，因为每个官职都是他设置的，每个官员都是他提名的，如果他在这里也得不到保护，那也就不必指望敌人的仁慈。那些当着他的面关上监狱大门的看守已经决定了他的命运；有人推测——不过我并不知道——另一方的武朗（Voulland）要他去拿他的议员

授权书，这样就可以违反他的意愿，给他安上个蔑视法庭的罪名。尽管已被监狱看守轰了出来，他却不愿成为自由人，他来到了警察局，在这里，从技术上讲，他仍然处于被拘留状态。圣茹斯特曾经上过战场，曾经让他的同仁对他在猛烈炮火下表现出的冷静大感惊奇，这次却没有准确地预计到事态的这种变化。他带着罗伯斯庇尔的弟弟一起赶到市政厅，已经有一支数千人的队伍聚集在那里了。他们派人去接自己的领袖，罗伯斯庇尔却拒绝回来。他觉得被关起来更安全；不过，他却建议革命委员会的朋友们敲响警钟，封闭关卡，取缔新闻报纸，占领邮局，逮捕议员。一个自己处于和平状态的人，却鼓励他的同志们去践踏法律，并告诉他们怎么做，这简直太荒唐了。一位地位更高的人科芬阿跑来，以朋友的身份把他强迫带了回来。

10点钟，被捕的议员们聚集到一起。库通是个跛子，他已经回家了。他们派人把罗伯斯庇尔叫了回来，罗伯斯庇尔签署了一封信，他借这封信宣告，起义现在已经全面展开了。这封信及他在警察局时给他的朋友们出的主意表明，他已经下定了战斗的决心，不准备为了遵纪守法而成为一位烈士。不过，即使罗伯斯庇尔在这个紧要关头已准备投入战斗，他也不知道该如何着手。对他有利的时机已经悄悄失去了；他没有大炮可开，而国民公会在经过几个小时的无所作为和危险之后，又开始收复流逝的权力。根据武朗的提议，凡在监狱之外的犯人均被剥夺公权，巴拉斯（Barras）被任命为可信赖的部队的首长。指定了12名议员来宣布管治巴黎的一切政令。他们骑着警察的战马，披着显眼的三色围巾，举着火炬，跑遍巴黎的大街小巷，让所有市民都知道，罗伯斯庇尔现在是个被剥夺了公权、被判处死刑的犯人。这一招终于发生了效果，巴拉斯可以报告说，现在人民已经转而支持合法的权威了。当时有人散布这样一个编造的故事，说罗伯斯庇尔有一枚刻着法国王室的百合花徽记的印章。巴黎西部各区和比较富裕的人支持国民公会，但穷人区、东部和北部却支持革命委员会。不过，他们并没有开战。勒让德勒来到雅各宾俱乐部，锁上了大门，把钥匙扔

进他的衣兜，此时，革命委员会的成员们悄悄地走人了。大约凌晨一点钟，布尔当（Bourdon）带领曾经坚定支持肖梅特的一群人，沿着塞纳河冲到格雷弗广场。市政厅的暴动者们没有做任何抵抗就放下了武器，聚集在大厦内的暴动领导人们知道，大势已去。

垮台也就是一瞬间的事。就是此前一刻，戈丹（Gaudin）——后来的加厄塔（Gaeta）公爵、拿破仑最信赖的财政大臣——派出一位信使报告说，他发现，罗伯斯庇尔已经取得了胜利，正在接受人们的祝贺。其实，即使到了最后关头，罗伯斯庇尔也一直没有采取行动。有人起草了一份具有宣战意味的声明，他的朋友们都签了字，并放到他眼前。他却拒绝签字，除非是以法国人民的名义。库通便说："那么，除了等死之外，我们什么也不用干了。"犹疑不定的罗伯斯庇尔写下了他的名字中的头两个字，剩下的字则是飞溅的血迹。布尔当两手各拿一支手枪，嘴里则咬着他的剑刃，骑马带领他的部队冲到市政厅的台阶前，勒巴斯（Lebas）拔出手枪，把一支给了罗伯斯庇尔，一支则对准自己开枪自杀。接下来发生的事情，却是一件引起很大争论的历史事实。我相信，罗伯斯庇尔向自己头部开了一枪，不过，只伤了下颌。但很多杰出的批评家都认为，这块伤其实是跟随布尔当来的一位警察开枪所致。罗伯斯庇尔的弟弟脱下鞋，试图从屋子的檐板逃出去，不幸却掉到了走廊。昂里奥将军用一跟水管猛砸自己，结果，第二天早上，他在地上被拖得浑身肮脏不堪。只有体力最好的科芬阿逃了出去，在某个藏身之地躲了一段时间。其他人则没费什么劲就被抓住了。

罗伯斯庇尔被押到杜伊勒里宫，被放在桌子上有好几个小时，人们纷纷跑来观赏他的样子。医生跑来处理他的伤口，他镇静地忍受着痛苦。从开枪的那一刻起，他没有说过一句话；但到了孔西埃日监狱，他则用表情告诉看守，他想写东西。他们拒绝了他的要求，于是，他就带着自己的秘密离开了这个世界。一直有人喜欢提出某种神秘的猜测，说我们上面讲的罗伯斯庇尔的故事只讲了一半。他们总是

觉得，在我们表面看到的粗鄙而无用的犯罪活动背后，存在着更深刻的东西。拿破仑喜欢罗伯斯庇尔，相信他的意图很好。帝国的首席大臣、当皇帝上战场时治理法国的康瓦塞雷斯（Camvacérès）有一天曾对他说："这是一个他决意追求、却从来没有提出过理由的事业。"

那些扳倒这位暴君的一些人士，比如康邦和巴雷尔，在很久以后，为他们在推倒罗伯斯庇尔的活动中所发挥的作用追悔莫及。在欧洲北部，尤其是在丹麦，有很多热烈崇拜罗伯斯庇尔的人。欧洲上流社会都相信，他跟他们有很多类似之处。他们将他视为一位有威信、正直、讲究秩序的人，他是一位反感腐化和战争的人。他之所以垮台，就是因为他企图妨碍反对宗教信仰的观念的发展，而这种观念正是那个时代最为强大的一股潮流。他的私人生活是无可挑剔的、正派的。他是个可以与皇帝和国王们媲美的人物；一支70万人的军队曾对他唯命是从；他控制着数百万从事秘密活动的经费，他可以借赦免他人而获得他希望得到的一切，但他却只靠议员每年80法郎的工资生活着，他留下的财产不过是一些不值钱的指券，价值不到20几尼。那些对他保持敬意的敌人说，他通过合法的没收、通过分割财产、通过累进税，使国家的财政收入增加到2200万斯特林，其中没有一个子儿取自广大的小自耕农，他们因此也始终拥护这场革命。然而，毫无疑问，他顽固地坚持平等原则，这就意味着由穷人来统治，由富人来买单。他也渴望权力，而这仅仅是为了保住自己；跟路易十四、彼得大帝、弗里德里希大帝一样，他是靠血腥暴力来维持权力的。对于人的生命的毁灭，他无动于衷，看到鲜血，他甚至感到愉悦。这种情形在他周围的人那里非常普遍，而这种情形在革命开始前就已经出现了。社会如他所设想的那样实现了转型，只是所付出的代价是在12个月中有数千人掉了脑袋。比起拿破仑所发动的战争中一天的伤亡来说，这也许不是那么更严重，而这些战争除了实现自己的野心之外，没有任何理由。罗伯斯庇尔的私人笔记已被出版，但从中我们看不出他对未来有何设想。这是在1794年6月28日的断头台上也没有解决的问题。

只有下面一点是可以确定的：他将站在自马基雅维里将公共人物之道德准则降至最邪恶状态以来那群最可憎的人物之前列。

---

(1) 即公历7月27日。——译者

(2) Couthon，1755—1794年，雅各宾派领导人之一，恐怖统治的主谋之一。——译者

(3) Orpheus，希腊神话中的诗人和歌手，善弹竖琴，其音乐能令猛兽俯首、顽石点头。——译者

第二十章　旺代

那位残忍的暴君在牧月的覆灭，并不是国内原因造成的；迪穆里埃的失败和溃逃为其终结做了铺垫；次年7月份法军在边境线堡垒带的失败促其每况愈下；最终，当农民在弗勒吕斯获胜、战争的潮流倒转之后，覆灭的命运就降临了。因此，我们下面要来讨论这一连串对法国政府产生了巨大影响的战争。最初，尤其是在1793年夏天，最大的威胁不是来自国外军队，而是内战。在这四年期间，总是革命掌握着暴力。唯一活跃的反对力量是流亡者，但他们人数很少，而且代表的是一个等级的利益。他们没有一兵一卒，只有在不伦瑞克攻占法国部分省份时，才跟随他一起行动；在新秩序之下，广大乡村民众纷纷起义，试图达到他们以前从来不敢想象的生活状态。效法以农为本的罗马，这场革命的纲领之核心内容是，那些辛勤耕耘土地的人，应该拥有自己的土地；他们应该享有在自己的土地上收获自己的劳动果实的确定性。然而，现在，使革命摇摇欲坠的这场冲击，却恰恰就是一场那些得到了益处的农民的暴动；那曾经具有强大的力量、足以打败欧洲所有君主政体的民主制度，现在却发现，它的军队被一支由农民和伐木工组成，由从来没有在军中服过役的不知名指挥官领导的乌合之众打得四散而逃。

有一位法国人曾在华盛顿手下于过，他在拉法耶特之前就出了名，大家都知道他是阿芒德上校（Colonel Armand）。他的真名是德·拉·鲁埃里（de la Rouerie）侯爵。他那饱经风霜的一生充满了冒险与磨难。他曾出现在歌剧院的舞台上；他曾跟猴子结伴而行；他曾跟人进行过决斗，以为自己已杀死了对手，其实人家是吞毒而死的；在经历过一场情场失意的短暂痛苦之后，他曾经被拉·特拉佩（La Trappe）修道院收容；他曾跟那些心怀不满的布列塔尼人一起被送进

巴士底狱。在坐船到美洲大陆的旅程中，在已经看到陆地之时，他的船被暴风吹沉了，他游泳上了岸，但这个人上岸之后，却充满了大无畏精神和谋略。他很快就被提升为大陆军的团长；回国之后，他则由亲王们授权担任西部省份保王党人暴动的组织者，他曾到科尔布朗茨拜访过亲王们，他准备在布列塔尼组织一个秘密协会，与中部省份的其他人进行合作。

就在拉·鲁埃里调整他的组织、准备使复杂的机构趋于完善时，入侵者进入法国，随后又撤走了。在他们控制了夏隆的时候，却没有发出采取行动的信号。当政府征召志愿人员抵抗入侵者时，戴着黑色帽花的人却冲出来打断了征兵活动，他宣称，任何人拿起武器，都只能为解救国王。他们的神秘的领导人科特罗（Coterreau）成了拉·鲁埃里的左膀右臂，他是第一个打出了那个具有历史意义的让·舒昂（Jean Chouan）旗号的人。看到列强军队被迪穆里埃打败，这场密谋的性质发生了变化，人们开始认为，只有他们能够与国民公会决一死战，此刻，国民公会的军队正在莱茵河和默兹河[(1)]一带作战。布列塔尼拥有200英里海岸线，可以看到海峡群岛，英国巡洋舰可以提供援助。

拉·鲁埃里是个具有创造力的奇才，他将自己的阵营组织得极为严密坚固，因而才能在他去世后爆发舒昂起义，从而掀起了1793年春天爆发的一场从塞纳河到卢瓦尔河的起义，并持续了十年之久，只是面对拿破仑的进攻，这场起义才开始瓦解。事实上，我们恐怕也不能说，他们是被拿破仑的天才打败的。1815年的起义也被称为小舒昂起义（Petite Chouannerie），它对拿破仑的垮台发挥了重要作用；因为拿破仑被迫派出两万部队去对付起义者，而假如这支军队当年出现在滑铁卢，或许会改变他的命运。

然而，1793年1月份，拉·鲁埃里病倒了，国王被处死的消息使他神智失常，30日，他死了。而为了使那场暴动在预定时间能够爆发，他的同伴们隐瞒了他已死亡的消息，夜深人静之时把他埋葬在树林中，坟墓中填满了生石灰。不过，消息还是泄露了，敌人找到了他的

遗体，跟他密谋的那些人逃跑了，那些被抓住的人则至死都没有背叛自己的事业。

就在这个时候，布列塔尼人的起义已经失败，保王党人控制的卢瓦尔河流域北部还没有从所遭之打击中复原，旺代人起义了。2月26日，埋在灌木丛中的尸体被挖出来；3月2日，他们的文件被搜获；3月12日，就在布列塔尼人的行动已陷于瘫痪之际，政府强制征兵却打响了内战的信号。不过，这两件事情完全没有任何关系。在另一个地方，有人密谋了很久，最后却没有任何结果；在另一个地方，却在任何人没有准备的情况下爆发了一场起义。旺代人并不是卢瓦尔河北岸的密谋分子发动起来的。它是在政府突然的挑衅行为刺激下完全自发地爆发出来的。不过，布列塔尼人的密谋也让人们对这场起义的发展方向产生了分歧，一直有人强烈地期望两个地方能够携手行动。走私者、偷猎者、乞丐等人都信守那个秘密誓言，他们带的通行证上都写着下面这句话："为了阿芒德，信赖本证的持有人，给他提供协助。"他们是由偏僻地方的无名乡村绅士领导的，而由于他们的起义，他们的名字很快就传遍了全世界。他们中间有一位，叫做德尔贝（D'Elbée），后来成为义军总司令；他一直把3月份成功的起事视为命运的差错，因为它根本就不是深思熟虑地谋划的结果。也正因为此，这位绅士最初踟躇不前，他是被农民使劲推着往前走的。现在，没有从前为进行战争而成立的组织的支持，没有布列塔尼更多人手的支持，却竟然要与国民公会相抗衡，似乎太疯狂了，尤其是布列塔尼控制着海岸线，可以与英国强大的海军力量保持联系。国民公会的政治和宗教政策确实激起了很多人的不满，不过，激起民众第一次以实际行动起而反抗的，却是2月23日颁布的、历史上新出现的强制服役原则。

将要上演这么一幕辉煌而又悲壮的历史剧的这个地区，位于卢瓦尔河左岸和大海之间。从索米尔（Saumur）到大西洋东西长100英里，从南特到普瓦蒂埃（Poitiers）宽五六十英里。政府军从来没有攻

进其最南端的乡村地区，尽管这里的旺代人的骑兵很弱小，也没有训练有素的枪手；主要的战斗都发生在叫做博卡热（Bocage）的地区，这里的地形破碎、林木茂密，很难通行。在这里，没有几个城镇，也没有像样的道路。这里的民众构成了那支义军的骨干，旺代人的英勇事迹大多出现在这里。沿着海岸线是一片沼泽地区，这里居住着一群更为粗鲁的人，他们与内陆的同志们几乎没有多少往来，也几乎很少共同采取行动。他们的领袖沙雷特（Charette）是起义军中最积极、也最勇敢的人，他更多是为战斗本身带给他的狂喜而战，而不是为某项事业而战。他从海路与英国保持着公开的联系，并与英国进行谈判。他也向波旁家族表示，只要他们中一个人挺身而出，他就可以让他成为20万大军的首领。他认为其他指挥官对教士俯首帖耳，认为他们无法跟他相提并论。

旺代80万居民是比较富裕的，比起法国东部民众来说，他们受堕落的封建制度的剥削比较轻。他们与地主的关系也比较融洽，因而对革命也就没有那么大的热情，因而也就倾向于拒绝宣誓效忠的教士。他们打心眼里是保王党人，拥护贵族制度和教士，除此之外，他们也具有其他地方人所不具有的反对革命的动机。这就是他们会发动起义的根源；而他们之所以具有强大的力量，秘密在于他们具有军事天赋，一种比勇气更为罕见的东西。征兵时在几个地方爆发的骚乱都是由普通人组织起来的。其中最早的一位领袖卡特里诺（Cathelineau）是一位送信人，是他所在村庄的教堂司事，在他挺身而出统帅自己的几百名邻居之前，他从来没有开过枪，他的助手则是肖莱（Cholet），他曾当过兵，来自东部前线。由于他的名字叫什里斯托费（Christopher），日耳曼人将其错误地发音为斯托费尔（Stoffel），结果他就以斯托菲厄（Stoffiet）而著称于世。当时，冲突规模还比较小，也不会有更好的人来领导他们。他和沙雷特坚持的时间最长，在他们为之而战的教士背叛之后，也没有屈服。

不过，这种民众的、大众的自发行动维持时间很短。几天之后，贵族就承担起了领导责任。其实，他们中间没有一个人曾经密谋策划过起义行动，但也几乎没有一个人拒绝加入这场起义。我们知道得最详尽的一位是莱斯屈尔（Lescure），因为他的妻子的回忆录曾广为流传。莱斯屈尔让贵族与教士团结了起来，因为在他看来，这项事业既是政治性的，也是宗教性的。他本来应当担任第三位总司令，不过由于他身体受伤而行动不便，他推荐他的侄子亨利·德·拉·罗什雅克兰（Henri de la Rochejaquelein）替换了斯托菲厄特。我们现在将会看到，严重的猜疑使他们的名声受到了玷污。与莱斯屈尔一样，德尔贝是个足智多谋、处事手段高明的人，而不是个狂热分子。他希望实现的是合理地恢复原状，而不是某种反动。他临死前曾说，如果政府采取绥靖政策，那就要采取措施让狂热分子服帖。

在军事才能上与所有这些人不相上下、而在人格上与最卓越的人士又能相提并论的，则是邦尚侯爵（Marquis de Bonchamps）。他精通巧妙地操纵群众的艺术，在斗争进入生死攸关之际，他则努力为进行这场斗争而引导群众。他让群众变成了他们没有想到过的样子，并为他们从来没有想到过的事业而奋斗。正是由于他这种无师自通的指挥才能，这场战斗才得以在较大规模上展开。那些在最开始时只能进行偷袭和夜间发动进攻、而一碰到敌人的正面进攻就四散溃逃的起义军，后来却能够打败自莱茵河调来、在法兰西共和国最出色的将军指挥下的军队。邦尚一直强烈认为，有必要派出一支部队去发动布列塔尼人；然而，这支部队渡过卢瓦尔河之时，他却死了。

旺代远离普鲁士、奥地利军队入侵所经之路线，这里也不会受到日耳曼人的威胁。他们不用担心自己的家庭生活和家园遭革命破坏，对于这些没有卷入欧洲战争的人民来说，也没有经受过革命的恐怖。因此，如果他们必须投入战斗，那他们是决意为他们所热爱的理想而战。他们憎恶革命，这确实并不足以使他们拿起武器反抗它，但却足以使他们拒绝保卫它。他们被革命逼着必须作出选择：要么必须反抗

压迫，要么为革命去当兵，为一个与他们的朋友为敌的政府去卖命，这个政府与整个欧洲的保守主义作对，而这些保守人士为流亡的贵族们提供了援助，为那些遭受迫害的教士提供了保护。因此，他们的反抗并不是个政策、策略问题。如果其中没有原则考虑，他们是不可能坚持那么长时间的。革命政府的征兵令不过迫使他们作出了抉择而已。在他们的起义背后，有一种厌恶和复仇的心理，尽管起义最后的爆发是自发的。开始是愤怒的农民孤立地进行反抗，但这种局面只持续了很短一段时间，然后很快就出现了更为有力的理由，它背后出现了一股更强大的力量。教士和贵族们提出了良心自由的权利，于是，那些曾经与拉·鲁埃里密谋过的保王党人开始编织了一个新的网络。那场起义密谋获得了流亡王公们的授权，他们希望恢复旧秩序。而这并不是旺代人最初的目标。这场起义从来就没有认同过复辟绝对君主政体的目标。这支军队最初被人称为基督教军队，后来，它则变成了天主教和保王军队。他们的祭坛更贴近自己的心灵而不是王座。有一个迹象可以证明这一点：教士在其理事会中占有较高位置。有些领导人还是1789年的自由主义者。其他人在政府保证宗教自由之后就立刻放弃了保王主义，接受了共和政体。因而，在整个起义过程中，尽管起义队伍中有一些不宽容的狂热分子，也曾经有过不顾后果的愤怒情绪发作的事，但旺代起义总的来说是一项高尚的事业。有一个旺代人被包围了，政府军要求他放下武器，他回答说："那先把上帝还给我！"

神职领导人中最有名的贝尼耶（Bernier）确实是个阴谋家，但他并没有狂热地坚持那些已经过时的制度。在他看来，这场起义的正当目标是恢复宗教，仅此足矣。他一度非常小心地使旺代人与布列塔尼人之间拉开距离，因为两者的目标不同，一个是为了宗教理想，一个是为了王朝的事业。在督政府时期，他看到了实现自己目标的机会，便走出了自己的藏身之地，推进达成一项协议。在波拿巴谋划签署宗教协定过程中，他是波拿巴的代表和助手，这个协定既大大放弃了宗教不宽容，也大大偏离了保王主义。作为奥尔良主教，他再次出现在

卢瓦尔河流域的乡村，离他建立自己功业的地方不远。但他的老战友们对他心怀猜忌，他们觉得，他一直在利用他们的忠诚追求其他目标，而不曾是个保王党人。

旺代的乡村绅士们要么根本就没有外逃，要么在思考清楚逃亡的后果后，又回到了自己家乡。他们关心自己的利益，他们坦然接受了这一局面。他们具有全部的勇敢无畏精神，这使他们为信仰而战的历程是如此的壮丽，而他们中很少有人显示出暴戾或极端的想法。旺代人的精神最主要地体现在这样的人身上。他们既不畏惧革命的本质，也不害怕其持久的后果。相反，他们努力要将他们的国家从宗教迫害狂和谋杀犯手中解救出来。当然，有的时候，他们表现出了跟巴黎的战斗者一样的残忍。尽管他们非常虔诚，但他们仍然具有残酷和报复的倾向。在法国，这种倾向经常跟宗教联系在一起。从一开始，在沙雷特那些粗野的追随者中就可以看到这一点；昂儒（Anjou）和上普瓦图（Upper Poitou）等地的狂热分子更为糟糕，甚至已经是嗜杀成性了。他们都憎恨城市，因为正是那里的市政府逮捕了教士，征用军需和兵员。

暴动始于一系列对城镇的小规模攻击，这里是政府所在地。在1793年春天的两个月中，共和派都被消灭了，旺代整个乡村地区都掌握在这些旺代起义者手中。他们没有秩序，也没有纪律，也没有经过任何形式的训练，他们厌恶有军官骑在马上对他们发号施令。他们自己没有重型武器，但他们缴获了400门大炮。到4月底，其人数估计达到了10万人，战斗人员与人口之比，只有美国内战（War of Secession）时期才达到过。信号只要一发出，600个堂区的教堂警钟都会敲响。尽管形势随时都有可能逆转，但他们还是抢得先机，于6月9日占领了索米尔，这个堡垒使他们得以控制整个卢瓦尔河。在这个属于他们家乡最偏远的地方，他们以4万将士和大批武器装备进行防守。如果要想进一步向前推进，就必须超出邻里之间的纽带，需要一种更为强大的组织，需要比撞大运当上头领的当地人更为有力的领

导。他们建立了统治机构，主要是由教士构成；他们也推举出了总司令。这一重任最后落到了卡特里诺肩上，因为他是个淳朴的农民，他得到了那些仍然占据主导地位的教士们的信任。由于教士们都是平等的，因此他们需要有一个主教凌驾于他们之上。拒绝效忠的主教在法国很少见了；莱斯屈尔竭力要满足这个紧迫的需要。现在，就在这个如此令人叹为观止的时刻，在这个捷报频传的时刻，我们要讲述那位阿格拉（Agra）主教令人困惑而又荒诞不经的冒险过程。

在靠近圣马罗（St. Malo）的多尔（Dol），有一位年轻神父，他曾向宪法宣过誓，不过后来他抛弃了这个圣职，满怀喜悦地来到普瓦蒂埃，并结了婚。他志愿加入共和国军队中，并走上了消灭保王党人的战场。他骑着马执行任务，并由羡慕他的朋友们配备了装备。5月5日，他被起义军俘虏，从他身上搜出了他加入雅各宾俱乐部的证书，他以为自己这下完了。他告诉抓住他的人说，他跟他们是一边的；由于他属于教士等级，所以，伤害他可是亵渎神圣；毕竟，他不仅是位神职人员，还是位主教，是教皇委任他为主教来解救蒙受痛苦的法国教会的。他的名字叫居约（Guyot），但他谎称自己叫福勒维勒（Folleville）。在起义军看来，这样一位俘虏要比一个团的骑兵还有价值。莱斯屈尔在他的家乡抵抗共和国军队已经好几天了；5月16日，居约穿上法袍，重新成为一位主教，带着主教冠、戒指、牧杖等等一切能够彰显他的尊贵的装饰。

对白旗阵营来说，这是意义重大的一天；敌人透过望远镜看到，旺代步兵成行地跪下，一位身体魁梧的高级教士大步从他们中间走过，为他们祈福。看到这种场景，敌人大为惊异。在旺代人投入战斗之际，这位主教向他们发表讲话，他向那些将投入战斗的人保证会取得胜利，那些战死的人会登上天堂，因为他们从事的是这样一种美好的事业；他手执十字架出现在战火纷飞的战场上，为那些受伤者主持宗教仪式。于是，他们推举他为理事会首领，并要求每个教士都必须服从他，否则就要被监禁起来。贝尼耶曾经跟居约是同学，他当然不

会上当。在罗马，他写信给莫里（Maury），揭穿了他的真面目，莫里当时正在旺代，享有很高的声誉。这场骗局立刻就被揭露了。教皇庇护十一世宣布，并没有什么阿格拉主教，对于这个假冒阿格拉主教的人，他一无所知，只知道他是个冒名顶替者，是个无赖。在贝尼耶写信的那个时候，居约仍然掌握着权力；但到了10月份，他将教皇的拉丁文信件翻译给了将军们。他们决定不理睬这封信，但已被揭露的这位冒名顶替者不能再作弥撒了。拉·罗什雅克兰打算将他弄到船上，在第一个海港就将他弄死。但他们却没能走到海边。在格朗维勒（Granville），居约遭遇了险境，他的腰带成了那个战场上的收藏珍品了。虽然军官们已经知道了真相，但士兵们还没有发现真相。在他凑巧占据了重要职位的那六个月，他忠诚地为他们效力，他与他们同生共死。他本来可以靠戳穿他的同伙的谎言和这些容易受人愚弄的人的低能而救自己一命，但他宁可自己去死，也不愿意揭露他们。

6月份，获得胜利的旺代人攻占了索米尔，现在，他们应当有一项政策和一个计划了。他们有四个选择：他们可以围困南特，从而打开与英国舰队的联络通道；他们也可以与法国中部的保王党人汇合；他们可以在布列塔尼发动起义；他们也可以进军巴黎。通往首都的大路已经是敞开的；被押在太庙中的囚犯们需要有人解救，君主也需复辟。大概描述旺代人事迹的报告，已经有人呈送给了王后，激起了王后脱出苦海的希望。在一份偷递出来的便条中，伊丽莎白公主曾问，西部的民众是否会攻进奥尔良；在另一份便条中，她又问——这个问题并非没有道理——英国舰队到底怎么样了。据说，斯托菲厄曾提出过这个大胆的建议。拿破仑相信，假如他们真的采纳了这个建议，那么，没有任何东西能够阻止白色军旗在巴黎圣母院的塔楼上飘扬。但这是一支没有组织的军队；士兵们没有军饷，只要他们乐意，就可以回家。将军们陷入令人绝望的分裂状态，沙雷特不愿意离开自己的地盘。一直领导他的手下并在每场战斗中都受过伤的邦尚离开了，由于伤病，他无法再行军打仗。他的建议是众所周知的，他觉得，他们唯

一的希望是派一小支部队去发动布列塔尼人。只要把布列塔尼人和旺代人的力量结合在一起，就可以向巴黎进军。起义军最后采纳了这种方案，决定围困南特，这是一个不设防的城市，是与西印度进行贸易的商业中心城市，也是非洲奴隶贸易的中心。只要攻下南特，就有可能激发布列塔尼人起义；而且，这样一次远征，沙雷特也愿意参加。这是卡特里诺提出的一个灾难性建议。他们沿着卢瓦尔河右岸顺流而下，从索米尔向南特进军。6月28日夜，他们发出信号，要沙雷特次日采取行动。他并没有拒绝，但他却在河对岸，无法渡过卢瓦尔河。他抱怨说，这样的安排等于把这座富裕城市的战利品，都交给了来自昂儒和普瓦图地区那些虔诚的士兵，他却只能从远处看着干着急。

起义军在索米尔考虑的时间太长了，行军速度又太迟缓，南特抓紧时间修筑了防御工事，其居民的心灵中也已经建起了堡垒。进攻失败了。卡特里诺攻入一个市场，人们从窗户向外看，一个鞋匠击中了昂儒的这位英雄。旺代人失去了他们的主心骨，他们的事业从此就没有了前景。卡特里诺死亡之后，德尔贝被推举继承他的位置。他承认邦尚具有更为高级的地位，但他并不喜欢邦尚提出的将战争引向北方的政策。其他人更喜欢德尔贝，因为对他的支配地位和意志力不用太担心。他们的分裂不仅出于嫉妒，也出于互相敌视。沙雷特一直远离那个决定性的战场，当大军沿卢瓦尔河而下的时候，他很高兴，因为他们把整个乡村都留给了他。沙雷特和斯托菲厄找机会处死了炮兵司令马利尼（Marigny）。而莱斯屈尔曾宣称，如果不是他因为受伤而没法动弹，他就会杀了德·塔尔蒙（De Talmond）亲王。斯托菲厄向邦尚发出了决斗邀请；斯托菲厄和沙雷特两人最终被他们的同志抛弃了。起义的胜利靠的是德尔贝、邦尚和莱斯屈尔三人之间经过所有人事、政策变化之后依然保持的信赖。他们在海湾抵抗共和国军队达两个月之久。他们一直没有抵达普瓦蒂埃，在吕松，他们遭到共和军重创，但他们却攻占了图阿尔斯（Thouars）、帕尔特内（Parthenay）、夏蒂隆（Chatillon）、布勒絮伊勒（Bressuire），从

而在西南方向构筑了一道城镇防御线。有一条道路，从北向南贯通博普罗（Beaupréau）、夏蒂隆和布勒絮伊勒；另一条大路则从东到西，连通杜埃（Doué）、维伊埃（Vihiers）、科龙（Coron）、莫尔塔纳（Mortagne）。所有这些，都是曾经发生过著名战斗的地名。位于旺代省中部、上述两条道路交叉处的肖莱（Cholet），起义军曾取得过第一场胜利，也打过最后一场仗。

旺代起义者的有利之处在于，没有良好的军队来对付他们，共和军中也没有好军官。罗伯斯庇尔早期的政策是压制军事才能，这种才能在一个共和国中可能是危险的，相反，他喜欢利用那些会说大话的爱国者。他可没有让他们给蒙蔽，但他信任他们，认为他们是靠得住的人。只要他们狂热地、残酷地履行自己的职责，效仿在巴黎取得巨大成功的做法，就不会碍事。比起谋略家的技巧来说，这是彻底消灭保王党人的一种更为可靠的办法，因为一位谋略家可能会讲究人道，而且几乎可以肯定是个野心勃勃、令人不能放心的家伙。于是，巴黎接连派来无能之辈，这使得德尔贝的名声越来越大。他本来应该拿出时间跟英国首相皮特联络，人们本来就相信，皮特到处都在搞阴谋，而巴黎政府的各个委员会也确实越来越强烈地担心，英国军队将在西海岸登陆。

7月底，一场灾难性疫情袭击了法国军队，芒茨让普鲁士军队占领了，瓦朗西安纳斯很快也落入奥地利军队之手。他们的精锐部队尽管不能应付外国军队，却能对付国内的敌人。从马扬瑟（Mayence）调来的军队被派到南特。这支军队有8000人，他们带来了克莱贝尔（Kléber）。旺代起义到了最关键时刻。到9月中旬，法国政府所拥有的最好的士兵和最好的将军与邦尚和德尔贝经验丰富的老兵遭遇了。从18日到23日这一周之内，他们进行了5场战斗，其中最著名的一场以所在村庄的名字托尔富（Torfou）命名。在这场战斗中，保王党人取得了令人惊异的战果，这样，他们就取得了每场战斗的胜利，缴获了100多门大炮。在某次战斗中，克莱贝尔和马索（Marceau）头一次

互相看到了对方。看起来邦尚似乎更应该能够打败克莱贝尔和马索，因为他曾经打败过弗斯泰芒和罗西尼奥尔（Rossignol）。这时候，却发生了一件奇怪的事情。有一些人化装偷偷地来到旺代前线。后来发现，他们是来自马扬斯（Mayence）的精锐部队。他们说，他们更愿意效力要求他们攻打的保王党将军，而不愿意在他们那些无能的将领手下卖命。但他们希望得到一大笔钱好带给他们的战友。邦尚和沙雷特很认真地考虑了这一提议，希望接受他们的条件。但这笔钱只能靠熔化教堂的器皿来筹集，而教士们拒绝这样做。有些人认为，这是一次严重的失算。导致他们失败的其他原因也是明显的、决定性的。他们应该获得布列塔尼人的支持，但布列塔尼人却没有做好准备。他们本来应该团结一致，却陷入严重的内讧之中，缺乏协调。他们本来应当在卢瓦尔河两岸的高地上建立起坚固的堡垒，但他们不懂得防御策略。他们占领一个城镇后，不应当停止进攻，而应该撤出城镇，只有把敌人赶走才算真正成功。最为重要的一点是，他们应当寻求英国的支持。德尔贝的第一封信被中途截获，直到4个月后，英国政府才行动起来。流亡者和那些王公们不喜欢这些农民和继续留在国内的贵族和教士，而这些人也确实在很长时间中一直宣称自己不是保王党人，自己的主要或终极目标不是恢复君主制度。皮赛向纳皮耶（Napier）展示过一封信，路易十八在信中下令将他秘密处死。

英国人应该早一些、也即在夏季风小的时候，就在海岸线上采取行动，但英国却希望找到一个更为安全的登陆地点，因而没有给起义者提供任何帮助。沙雷特费了很大劲坚守努瓦穆蒂埃（Noirmoutier）岛，此时，皮特本来是能够成为法国的主宰者的。等他作出一些承诺和建议的时候，已经是10月了，机会早已经消失了。

10月中旬，克莱贝尔的力量大大加强了，部队人数已经达到25000人，邦尚认定，现在必须撤退到布列塔尼去了。他派出一只部队去保卫位于圣洛朗（St. Laurent）的卢瓦尔河渡口，他率领自己的全部人马退守肖莱，同时，他派人向沙雷特报警，现在已经到了决定

性时刻了。在这里，10月16日，他打了自己的第一仗。德尔贝的身体被子弹射穿了，他被安全地运送到努瓦穆蒂埃岛，一直逗留在那里，直到1月份共和军收复该岛。他在被处死前与打败他的人的对话，是这段历史时期最有价值的一次谈话。莱斯屈尔的头部已经被子弹打穿了，在肖莱，邦尚也受了致命伤。但在那个时刻，命运仍然在摇摆不定中，他们的事业最后的失败应该归咎于沙雷特不愿救援。斯托菲厄和罗什雅克兰率残部从肖莱撤往卢瓦尔河。他们整整走了一天，这一天，都没有敌军追赶。他们赶到河边时，邦尚仍然活着，仍然能够发出他最后一道命令。从肖莱带出的被俘的政府军有4500人，他们被关在圣洛朗教堂中，军官们一致认为，应将他们处死。毕竟，国民公会也不会同意让这些被保王党人释放的人再回军中服役的。而文明战争的种种规矩早就已经被摧毁了，这些俘虏也肯定又会被用来对付饶恕他们的人。邦尚却下令饶过这些人，就在这一天，他死了。德尔贝、莱斯屈尔和邦尚在同一时刻永远离开了起义军，拉·罗舍雅居厄兰接过了指挥权。曾在拉瓦尔被他击退的克莱贝尔形容他是个非常有才能的军官；但他率领义军离开卢瓦尔河，进入乡村地区，不知道该往哪儿去。拉·塔尔蒙亲王——他是拉特勒穆瓦勒人（La Tremoille）——向他保证，只要他们接近他的家族的领地，一同打算起事的布列塔尼人就会加入他们的队伍。更重要的是，有两位拄着拐杖的农民现身。这两位农民其实是乔装打扮的流亡者，他们的拐杖中藏着从白厅[(2)]来的信，在这封信中，皮特答应，只要义军占领一个港口，他就将援助他们。他建议他们攻占格朗维勒，因为这个地方位于离圣米舍尔（St. Michael）山不远的一个海角。这两位信使不愿意进一步确认他们带来的令人鼓舞的信息。不过，拉·罗舍雅居厄兰仍然向海边进发，尽管被成千失去家园的妇孺所拖累；他开始进攻那个地方的堡垒。但他发动的进攻失败了。尽管在泽西岛[(3)]就能听到法国那边的炮声，却没有英国战舰赶来。现在，最后一线希望也破灭了。这支伟大的起义军的残部一边诅咒着英国，一边撤回自己的家乡。已经有数千布列塔尼人

加入到他们的队伍中，斯托菲厄也一直抗击着阻拦他的共和派军队。他和拉·罗什雅克兰、萨皮诺（Sapinaud）一起乘坐一艘小船渡过了卢瓦尔河。然而，他们的军队发现，没有办法渡过这条河，他们就在没有军官指挥的情况下，无助地游荡着。直到12月26日，在萨维内，被敌人打败，并被全部处死。莱斯屈尔一直坐在车上跟着这支队伍，最后，他听到了王后被处死的消息。他在弥留之际说："我们就是为了拯救她而战；我希望活着替她报仇。现在看来是没有机会了。"

卡里埃（Carrier）同样是以这种精神在南特进行反抗革命的斗争的。但我实在无法去讲述那些取得胜利的共和分子是如何报复这些曾令他们颤抖的勇敢的人们的。同样的残暴行径也曾在南方上演。里昂人曾经推翻了雅各宾派，将其中最恶劣者处死，并在共和派军队的围困下坚持了一段时间。在南特互相敌视的吉伦特派和保王派，在这里却并肩作战；这个城市的防御十分坚固，他们一直坚持到10月9日。8月29日，土伦的保王党人召来了一支由英国和西班牙人组成的精锐部队，并将舰队和军火库交给了胡德爵士（Lord Hood）。10月份，共和派军队开始围困这座城市。土伦港海水很深，也很开阔，但有一座要塞扼受着出海口。不管是谁，只要控制了莱居伊勒特（l'Aiguillette）要塞，就控制了码头中的每条船和军火库中的每支枪。12月18日午夜，在狂风暴雨之中，法国军队发动进攻，并占领了这个要塞。土伦再也无法防守得住了。英国人迅速摧毁了他们无法带走的法国船只，不过，他们并没有完全摧毁之，留下的东西就成了后来法国军队远征埃及的装备；英国人冒着要塞上的枪林弹雨，飞快地撤出了港口。波拿巴的运气就始于这一战功，他军事生涯中看到的第一个重大事件，就是在冲天大火的掩映下，英国舰队在他眼前逃跑。至此，1793年胜利地结束了，国民公会成了整个法国的主宰，只有靠近大西洋的沼泽地带例外，沙雷特在那里打退了所有进攻，并成功地按自己的条件与共和国达成了停战协议。不过，危险已经降临，并扰

乱了罗伯斯庇尔的睡梦，人们发现，这个家伙使革命仅仅成了军人攫取权力的一块垫脚石而已。

---

(1) 源自法国东北部，流经比利时，在荷兰西南部注入北海。——译者注
(2) 英国首相官邸。——译者
(3) Jersey，英国海峡群岛中的最大岛屿。——译者

第二十一章　欧洲战争

法国大革命试图在欧洲公法中确立那种在法国人协助下在美洲获得胜利的基本原则。根据美洲《独立宣言》的原则，任何一个政府，只要其妨碍自由，就丧失了要求人民顺服的权力，那些为了摧毁它而不惜令自己的家园被毁、甚至献出自己生命的人，无非是在尽自己的义务而已。美洲革命并不是由暴政或不可容忍的罪行所激起的，因为殖民地的境况要好于欧洲任何国家。人们拿起武器反抗的乃是一种推定的危险（constructive danger），对该危险本身，他们可以忍受，却不能接受其可能的后果。美国人据以控告乔治三世的原则，对于路易十六来说是致命的。法国大革命的理由要比美洲革命的理由强有力得多。而且，法国革命产生了国际性后果。它宣告，其他国家的政府也是不正当的。如果法国的革命政府是正当的，那么，其他国家保守的政府就不是正当的。它们必然会彼此感受到对方的威胁。根据其维持自身生存的法则，法国鼓动针对其邻国的内部暴动，已有的欧洲势力均衡不得不按照某种更高级的法则来重建平衡。

在法国获得成功的大动荡，最终导致了欧洲的大动荡；国民公会在第一场胜利的鼓舞下，曾许诺将为那些为自由而战的邻国提供援助；这种做法尽管不够策略，却并非不合逻辑。事实上，雅各宾派不过是把君主政体为支援并未受到压迫的美洲殖民者所创造的先例，移植到被压迫的欧洲民族身上而已。没有谁会错误地以为，不通过抵抗或付出牺牲，会建立起新的国际关系体系，而狂热地追求自由——不管是真正的自由还是假冒的自由——之人士无不认为，为此而付出任何代价都是值得的，哪怕其代价是一场持续20年之久的战争。这种新的教条乃是法国与英国决裂的真正原因，因为英国对革命造成了极大危害。比较明智的雅各宾党人，比如丹东和卡尔诺，都看到了为原则

而放弃策略考虑的危险所在。他们曾费尽心机地重新解释那个威胁性宣言，以使其看起来不冒犯英国。他们提出，两国天然地是具有共同利益的盟友。但那个宣言本来就是革命精神的本质所在，其性质是任何人都无法否认的。

英国对庇尔尼茨声明和不伦瑞克统帅的远征军敬而远之，但8月10日之后，英国开始对法国不那么友好了。戈韦爵士（Lord Gower）并没有立刻被免去法国驻英大使之职，一直到年底，他还能领到自己的薪水。然而，由于他是国王正式委派的，因此，在国王被囚禁之后，他被召回。看起来，国民公会根本就没有考虑怎样让这一步显得不是太唐突。新派来的肖弗兰（Chauvelin）不被英国政府承认。英国政府不让他递交新国书，他想觐见国王的要求也被冷冷地拒绝。皮特和格伦维尔不是那么容易和解的人。他们非常高贵，以至于有点桀骜不驯。而当他们桀骜不驯的时候，他们就表现得傲慢无礼。比利时被法军占领、舍尔特河[(1)]的入海口被打开，及革命法庭审判国王，在英国，都激起了某种更为仇视法国的情绪。不过，12月间，大臣们依然觉得，只要他们顺应时势，他们就是安全的。对于舍尔特河的人海口被打开，荷兰人并没有提出反对，因而，英国也就缺乏派军的有力借口。但法国现在正在威胁荷兰，而考虑到英国对法兰西共和国、对其对外政策中的共和原则、对其吞并尼德兰的憎恨，如果考虑到战争可能确实是不可避免的，那么，通过海上和陆路立刻掌控荷兰的资源，就具有重大意义。

当时的法国，一派希望退出被征服的国家，与英国实现和解，另一派则希望，立刻侵占联省共和国（The United Provinces，即荷兰），打败英国。这两种设想一度陷入相持不下的状态。如果退让，温和派，也即吉伦特派就会获胜。雅各宾派则早已经推断出两种设想的不同后果，他们也急于希望用从荷兰人手中抢来的战利品来恢复财政平衡。因此，在投票处死国王之后，他们就开始追求他们的目标。处死国王这件事正好是一种让英国人的激动和愤怒走向沸腾的东西。

不过，到1月底，英国政府仍然准备与法国签订协定，条件是法国退出其占领地区。英国为此已经接待了几位法国密使。其中最值得一提的是马莱，他后来成为巴萨诺（Bassano）公爵。1月28日，隐居在里特希德（Leatherhead）的塔列朗通知英国首相说，马莱已经再次上路，为迪穆里埃本人打前站。他承担的是一项友好使命，即宣布法国将放弃荷兰。然而，马莱来得太晚了，而正在赶往海岸的迪穆里埃也接到了一份指令：他的目的地是阿姆斯特丹，而不是伦敦。

23日晚上，从巴黎来的消息传到了伦敦，在剧院观众的坚持下，演出中断了。本来计划国王次日正式接见法国大使，现在取消了这次接见安排。国王召开了一次御前会议，终于作出了一个具有重大意义的决定。格伦维尔本来就拒绝承认法国大使肖弗兰的官方身份，他已经通知肖弗兰，他必须服从《外国人法案》。24日，格伦维尔发给肖弗兰通行证，并下令他离开英国。正是据此，杜穆里埃也被召回了。29日，肖弗兰回到巴黎，讲述了他的遭遇。2月1日，国民公会向英国宣战。由于英国的决策者们不是那么狂暴，由于他们还在痴心等着迪穆里埃的消息，所以，战争的爆发被推迟了。但英国不可能开出任何条件，使法国觉得足以弥补其放弃荷兰的船队和财富的代价。

英国大臣们在谈判的素质方面一向有所缺失，驱逐肖弗兰等于把战争责任加在了自己身上，而这本来是很容易就可避免的。也许他们确实不可能一直避免与法国人陷入敌对状态。也许福克斯有可能取得成功，因为福克斯能够理解法国所奉行的政策背后的新观念。但这个国家已经没有心思再遵循辉格党人的政策。有人不公正地指控皮特，说他是出于个人野心而走向战争的。对于这一重大指控，他是无辜的。但他的确没有竭尽全力阻止战争的爆发，因为他非常清晰地认识到了战争将会带来的好处。他也理应因下面的决策而受到指责：他倒向了实行绝对君主制的列强，在第二次大分裂（the Second Partition）之时，将英国与这些国家捆在一起，将这些国家对付波兰的那些原则，用到了法国头上。科布尔格（Coburg）亲王在比利时与

他的盟友们举行第一次会议时宣称，奥地利声明放弃一切征服的想法。英国立刻提出抗议。他们让大家都知道了，为了使敌人不是那么难以对付，他们准备吞并尽可能多的领土。英国驻法大使奥克兰爵士（Lord Auckland）是一位具有温和看法的人，他一直建议英国政府与法兰西共和国进行谈判。他劝告科布尔格，在稳固地建立起一条令人满意的防御线之前，不能松懈，因为英国将要占领敦克尔刻和诸殖民地，并打算长期固守。4月27日，乔治三世清楚地表达了这种打算。他说，法国必须受到极大的限制，这之后，我们才可能讨论跟这个危险的、失信的国家达成什么样的条约。2月份，格伦维尔明确提出肢解法国的建议，要求法国将边界线上的要塞及整个阿尔萨斯和洛林地区都交给奥地利。正是英国给人留下了一种自私自利、巧取豪夺的形象，由此，战争爆发了。

只有这个岛国无所畏惧，因为除法国之外的海上列强都在她这一边，而她的海军的优势地位是无可置疑的。法国人在开战之初拥有76艘战舰，英国则拥有115艘，双方的火炮则分别是8718门和6002门。但在总炮数上，双方的差异并没有这么大，因为英国舰队的一次齐射炮弹重量是89000磅，法国是74000磅。但英国还能利用拥有56艘战舰的西班牙舰队和拥有49艘战舰的荷兰舰队。西班牙的战舰建造得很好，但操纵得实在太差劲；荷兰的战舰是为浅水区建造的，但船员素质很高。除了这些力量之外，还必须算上葡萄牙舰队，它也追随英国；还有那不勒斯，其国王属于波旁王族，是西班牙国王的兄弟。因而，从一次齐射炮弹重量的角度——这是仅次于智谋的最重要的东西——看，英法的比例至少是2比1，从战舰数量看，双方的比例更达到3比1，也即230艘对76艘。这可以解释，为什么不列颠岛国的政治家们会投入战争。与欧洲大陆那些暴露在法国面前、容易遭到攻击的盟友们相比，英国并没有更大的进取心和劲头，却有更坚定的决心和勇气。两者之间的区别在于，英国不会担心法国打来，它拥有2比1的优势，而欧洲大陆各国的领土却可能遭到一支人数比它们多得多的敌军

的攻击。因而，正是处于有利位置上的皮特推动着其他国家前进，在他们遭受挫折时，用金钱和战利品的承诺来鼓舞他们。对于他的政策来说，与海上诸强国结成同盟是至关重要的。然而，到了真正的战争中，这支强大的舰队却没有任何用处。荷兰人和西班牙人从来就没有投入过战斗；英国人尽管将本国的安全归功于与海上列强的同盟关系，却将战场上的胜利归功于自己。这样的胜利越来越频繁，也越来越辉煌。于是，在与我们维持了两年没有多大用处的友谊之后，西班牙人和荷兰人加入到我们的敌人行列。英国卷入这场战争中，并以坚忍不拔的决心坚持着，因为她认为可以从中获得可耻的收益。战争使房地产租金提高，有利于统治阶层。战争也使贸易商从征服海上的附属地和领地中获得了好处。

1793年，英军没有从海上捞到任何好处。英军在当地居民的邀请下占领了土伦，在那里，他们掌握了法国海军近一半的战舰和军火。然而，就在这年年底，英军被法军赶走。法国在西印度的领地立刻落入英军手中，1793年、1794年，英国占领了西印度的向风群岛[(2)]、马提尼克岛[(3)]、桑塔卢西亚（Sante Lucia），最后又占领了瓜德罗普岛[(4)]。不过，一位雅各宾派律师却从法国出发，重新占领了瓜德罗普岛，法国人以令人难以置信的顽强精神坚守着该岛，一直到1810年。他们丢掉了海地，但该岛却从来没有成为英国人的囊中物。他们领教了黑人的力量，黑人发动了有史以来最为伟大的一场起义。同一年即1794年夏天，科西嘉岛成为英国的附属地，它能大大地加强英军在地中海的地位。但英军没有能够守住这个岛屿。英军的元帅也没有做任何事情帮助旺代起义。几乎没有人知道下面一件事，12月19日，英军还在争论，是否派一位军官到邦尚手下帮忙，而当时，邦尚已经去世两个月了。

在这段光怪陆离、令人不齿的历史中，有一个时刻是值得记住的。1794年4月11日，130艘商船满载着粮食从切萨匹克湾起锚驶往法国港口。豪伊爵士（Lord Howe）奉命率军去拦截它们；5月16日，法

国舰队驶出布列斯特港保护它们。豪伊兵分两路，他派蒙塔古（Montagu）去截获商船队，自己率领这支驱逐舰中队的余部去迎战维拉勒·茹瓦瑟。经过5月28日的遭遇战后，6月1日，他们在离陆地400英里的海域再次交战，双方势均力敌。法国舰队司令在甲板上有一位辞去圣职的胡格诺教派牧师，他年轻时曾出过海，现在则负责将革命的激情灌输给整个舰队，就像圣茹斯特向陆军灌输革命精神一样。持续了三个小时，这场海战收场了。维拉勒一直坚持到晚上，而豪伊爵士有几艘战舰失去行动能力，既不能重新投入战斗，也无法追击敌军。法军损失了26艘战舰中的7艘，其中最著名的是旺热尔·迪·珀普尔（Vengeur du Peuple）号。它与不伦瑞克号交战，由于一艘战舰的索具与另一艘战舰上的锚缠得死死的，两艘船被捆死在一起，并且漂离了整个交战线。他们挨得太紧了，法国战舰无法发射其低舷炮，他们没有地方装填弹药。英国人已经预备了在这种紧急情况下会用到的备用推弹器，所以，继续向敌舰的炮眼中开火，而法国舰长则把他的手下从底下叫出来，在上甲板占有居高临下的优势。最终，汹涌的波涛使这对都不服输的敌人分开了。不伦瑞克号上的600名水兵中有158人丧生，74门大炮中有23门被打翻。它退出战斗时已经失去了战斗能力，回国修理去了。旺热尔号则继续留在战场上，它的桅杆已全部被打断了。现在它的吃水线以下又遭到撞击。它的大炮已被抬到甲板上，但几个小时之后，旺热尔号发出信号：它正在沉没。英国船只驶来，其723名水兵中的400人被救了出来。人们看到，这些没有死伤的幸存者站在已经折断的桅杆上，在战舰下沉的时候，大喊着“共和国万岁”。这并不是传奇故事，而是发生在旺热尔号上的真实历史，任何夸大和任何缩小，都会玷污这一场景给人印象深刻的壮丽。

6月1日的海战是第一次同盟战争中那些给英军带来荣耀的陆战或海战中的一场。英军当时所获得的优势地位一直没有丧失。英军在西印度、在维尔德角群岛、在地中海、在法国海岸线的失败，甚至英国的海上盟友们的背叛，都没有能够影响到这一点。此后，就在所有人

都与英军为敌时，那些比豪伊更具有创造性、更具有进取心的舰队司令却扩大了英国的海上优势。这场胜利，与纳尔逊在特拉法尔加海战中所战胜的那支更为强大的海军力量的战役比起来，不那么辉煌，也不算大获全胜，当时，法国损失了全部战舰。蒙塔古并没有拦住法国的商船队，也没有能够帮助主力部队攻击法国舰队。维拉勒·茹瓦瑟和其来自朗格多克（Languedoc）的精神饱满的牧师尽管在那场战斗中失利了，他们却获得了实质性好处。在海岸大炮的掩护下，那些商船驶入海港，而共和国急需这些商船上运来的粮食。尽管在两年时间中，法国海军面对的是比自己强大的对手，但他们的损失却少于预期，并没有削弱国内政府的力量。因此，他们有理由相信，只要他们的与西班牙和荷兰海军联手，在海战中他们的运气也会跟在陆战中一样顺利。

我们现在正在研究的这场战争经历了三个不同阶段。1793年间，法国苦苦支撑着，因为它不得不对付国内的那场暴动；1794年间，潮流则转而对他们有利了；到了1795年，则是法军占据优势并捷报频传的时期。共和国从君主制那里继承了一支20万人的常规军，但由于军官逃亡，它已经受到严重损害，士气极为低落。然而，不断有人加入这支军队，最早是1791年的志愿者，他们很快就成了能征善战的士兵。这支军队被输入了一大群卓越的军事天才，在1815年之前，他们声名鹊起，不管是在美国内战期间，还是在19世纪70年代的德国，都无人能与他们相媲美。至于在不伦瑞克宣言和9月份征召中涌现的第二批志愿者，则无法与第一批相提并论。两批合起来共增加了30.9万人。在全面战争爆发之初，即1793年3月，政府建立了引起旺代起义的强制征兵制，由于在其他区也遇到了麻烦而在中途停止执行。它没有能够征集到30万人，但也征集到了16万人。1793年夏天，当边界线的要塞陷落之时，首先进行了第一次全面征兵，然后，到了8月23日，又建立了征兵制度，通过这套制度组织的征兵活动，又征召到45万人。这样，在一年半时间中，法国将110万人送到了前线；在最关

键时刻，即第二年年底，共有超过70万人在军中服役。这支军队由卡尔诺控制着。他是一个精力充沛的人，一个正直诚实的人，也是一个具有工程师般专业技巧的人，不过，他并不是一个具有指挥才能的人。卡斯尔雷爵士[(5)]甚至无礼地称他为愚蠢的数学家。他一度与他从前的同志富歇闹翻，并已经宣判要将富歇赶走。他们两人有过这么一段对话："我该到哪儿去，叛国者？""随你便，白痴。"作为一位严厉的共和派人士，在拿破仑帝国时代，他不受青睐；但他却守住了安特卫普，使那里成为拿破仑衰落时期的一个亮点。拿破仑从埃尔巴回来之后，他出任内政部长，他提出的建议本来是有可能改变世界历史的。因为他希望皇帝在英军集结之前先击溃英军，然后再从容地打败俄国。一天夜里，他正在玩一局惠斯特牌时，听到滑铁卢传来的消息，眼泪从他的脸颊流下。

卡尔诺将胜利归功于两个东西：可以随意控制军官的升迁，法国人生命的廉价。只要他觉得有必要攻占某个地点，他可以不计任何牺牲。一位奥地利军官，如果身在离家1000英里外的萨姆布勒河（Sambre），就不大可能被免职。而法国军官却随意可被撤换。马克（Mack）上校曾评论说，同是损失了一位战斗人员，对法国来说，不过是损失了一个人而已，而对于奥地利，则是损失了一位战士。旺代起义就已经表明了那些没有组织、没有机动能力的人，仅靠不断的活动、拼杀和勇气，也一样能够取得胜利。卡尔诺只会要求他的手下一遍又一遍地发动猛攻，他根本就不考虑人员死伤情况。低级指挥官很快被清理了一遍，有时，革命政府的刽子手也会在这方面帮他的忙，于是，最能干的人脱颖而出。所有军队中最善战的这支军队，在默兹河的桑布勒与伦米瑟（Sambre et Meuse）战役时，这是由克莱贝尔、莫罗、雷尼耶（Reynier）、马尔科、内伊（Ney）等人指挥着；在莱茵河更进一步了，是由奥什（Hoche）、德塞克斯（Desaix）和圣西尔（St. Cyr）等人指挥着；在亚平宁半岛；则是这支军队最辉煌的时代，由波拿巴和马塞纳（Masséna）指挥着。

在内尔温登（Neerwinden）大捷和迪穆里埃的逃跑导致奥地利军队推进到法国边界线上时，所有这些部队基本上还没有形成，卡尔诺的才能还没有显山露水，出色的将领还没有脱颖而出，国民公会还没有想到全民皆兵制。当科尔布格亲王在荷兰人支持下，在约克公爵统帅的英国一汉诺威联军兵临边界要塞之时，法国军队在战场上几乎无所作为。7月底，孔代和瓦朗西安陷落，对于胜利者来说，通往巴黎之路已经洞开。他们可以凭借着这支占有压倒优势的军队于8月中旬攻到巴黎。但英国军队却拐了弯，没有进攻巴黎，而转向进攻敦刻尔克，约克公爵率领3.7万人北上围困敦刻尔克。科尔布格亲王则与它背道而驰，去围攻勒奎斯诺瓦（Le Quesnoy）。他听从格伦维尔的劝告，准备逐一攻占这些保护严密的城镇，然后与普鲁士军队汇合。他已经强烈要求当他深入法国境内时，普鲁士军队必须与他合力行动。与此同时，普鲁士军队攻占了门茨，那里的守军跟瓦朗西安的法国驻军一样，盛名之下，其实难副，只抵抗了很短时间。不过，普鲁士军队对上一年的那次入侵记忆犹新，所以不敢贸然前进。这个同盟各有自己的利益，各有自己的小算盘，于是，给了其敌人以喘息之机。几年后，拿破仑已经打败了皮埃蒙特人，并在切拉斯科（Cherasco）提出了停战协定，现在正在等候皮埃蒙特人送回他们签过字的这份协定，他对对方的拖延极不耐烦。皮埃蒙特军官对于拿破仑缺乏自制力表示惊讶，并向拿破仑说明了这一点。拿破仑的回答是："我经常会在战斗中失败，但从来不想浪费一分钟时间。"

法国人很好地抓住了他们的敌人留给他们的这个时机。8月14日，卡尔诺执掌军权，23日，他促使国民公会通过了那份通常被称为全民服役，实则建立了征兵制的政令，使所有身体合乎要求的人都入伍服役。在军队中也立刻可以感受到严格管理的新气氛了。围攻勒奎斯诺瓦和敦刻尔克的两支军队相隔得太遥远了，法国军队可以从容地将其各个击破。敦刻尔克的守军打开了水闸，淹没了整个乡村，将英军与掩护它的汉诺威军队分割开来，让约克公爵除了沿唯一的一条堤

道逃跑外，没有任何退路。9月8日，法国军队在洪兹肖特（Hondschooten）打败汉诺威军队，解了敦刻尔克之围。英军仓皇逃跑，丢了自己用来攻城的大炮；不过，法国政府本来是能全歼英军的，所以，法军指挥官还是被砍了头，他的继任者茹尔丹（Jourdan）率军直指科尔布格亲王。10月16日，他采用新的、不计死伤代价的战术，在瓦蒂尼埃（Wattignies）打败了亲王的军队。卡尔诺不信任他手下的将军们，及时赶到，就在这一天强行改变了指挥官及其参谋们的命令，从而赢得了那天的胜利。法国的小孩现在都会讲他是如何把自己的帽子挑在剑尖上，徒步率领军队冒着霰弹的射击冲锋陷阵。从那一天开始直到巴塞尔和约签署为止，卡尔诺都控制着军队。他们已经遏制了敌人的入侵。盟国军营中没有人再谈论通往巴黎的最短路线了，不过，他们仍然占领着他们此前征服过的地方。两个月以后，在敦刻尔克一举成名的奥什指挥了沃兹热斯（Vosges）战役，猛攻魏森堡（Weissenburg）防线，1870年战争的第一场战斗就是在这里打响的。到11月底，普鲁士军队已被打退到马扬西（Mayence），乌尔姆塞尔（Wurmser）已经退守莱茵河。也就是在这个时候，旺代人的起义已经失败，里昂和土伦也已经落入共和军之手。1794年，法军得以全力对付外敌。

这年秋季和冬季，卡尔诺尽管没有意识到自己周围发生的事情，也没有特别在意自己签署的命令，他却逐渐组织起了一支由征兵令提供的数量庞大的军队，他所提出的计划使他在法国历史上写下了浓墨重彩的一笔。他将共和军队分为13个军队。他们称之为14个军队，我相信，这是因为有一支教导队作为预备队留在国内。西班牙战争需要投入两个军，因为炮兵无法从比利牛斯山通过，只能从山脉两端通过，那里有两条狭窄的峡谷从法国通往西班牙，一条经过圣塞巴斯蒂安[(6)]附近，另一条则通过靠近地中海狭长的、开阔的乡村。那里发生的战斗并没有影响整个事态的进程。不过，众所周知，里卡尔多（Ricardos）统帅下的西班牙军队在1794年获得了重大的胜利，要比

他们在与拿破仑进行的战争中的任何一仗都打得更好。第三个军部署在意大利边界线上，第四个军在莱茵河，第五个军则用来对付部署在佛兰德斯的盟军。卡尔诺只能增设更多部队，因为找不到合适的人，可以胜任指挥大部队的职责。他认为，他部署在各个方向上的力量都必须足够强大，但在比利时，则应该占据压倒性优势，因为那是最危险的地方，在这里，集结着奥地利、荷兰、英国和汉诺威军队。神圣罗马帝国皇帝也在5月份亲临该地，他的弟弟查尔斯大公则是盟军方面最出色的军官。

4月底，科尔布格亲王攻占了朗德勒西埃（Landrecies），曾经陷落的堡垒防线中的第四座堡垒。5月18日，法国军队在图尔科安（Tourcoing）获胜，英军损失惨重，约克公爵仓皇而逃，寻找藏身之处。当时甚至有人谈论要把他送上军事法庭。这一天之所以失败，一个原因是查尔斯大公没能亲临指挥，因为他就跟尤利乌斯·凯撒一样，疾病突然发作，据说，他在几英里之外的地方躺着，几乎不省人事。但大约有一个月时间，盟军坚守着自己的阵地，不断击退茹尔丹的进攻，茹尔丹试图从萨姆布勒渡河。不过，沙勒鲁瓦（Charleroi）最终落入法军之手，次日，即6月26日，法军赢得了弗勒吕斯大战的胜利。7月1日，蒙斯陷落；5日，盟军决定撤出比利时。8月，法军收复了四座要塞；科尔布格亲王由里埃热（Liége）撤退进日耳曼地区；约克公爵借道安特卫普撤退到荷兰。10月份，茹尔丹追击奥地利军队，迫使其退过莱茵河。就如同6月1日的海战确立了英国的海上优势一样，弗勒吕斯战斗确立了法国在欧洲的优势地位。他们开始发动进攻，并将这种优势保持了20年。不过，在经历了不错的运气和那么多胜利之后，仅仅一个弗勒吕斯的失败，却不能解释为什么盟军突然泄气，大败而归。原来，列强中的一个准备抛弃这个同盟。普鲁士本来已同意在那年春天接受英国的财政援助。英国将立刻支付30万镑，然后每月再掏15万镑，条件是普鲁士派出五六万人的部队，听候英国调

遣，英国打算以其进攻比利时。然而，马尔梅斯伯里（Malmesbury）协议的墨迹未干，这时局势却发生了变化。

公安委员会已经在敌人阵营的大后方制造了麻烦。在法国人的金钱援助和指导下，科兹塞尤斯科（Kozsiusko）在波兰发动了起义，普鲁士军队的手脚被捆住了。对他们来说，比起法国问题来，波兰问题才是心腹之患，因此，他们的整个心思都转向了相反方向。奥地利人则开始明白，普鲁士将会把他们遗弃在莱茵河地区，就在自己将最好的军队投入到弗兰德斯战场时，普鲁士却会在波兰再次捞到好处。皮特不得不增加对普鲁士的许诺。他派斯宾塞爵士（Lord Spenser）到维也纳，安排增加财政援助的事情。然而，普鲁士已经开始撤兵了。默伦多夫（Moellendorf）元帅于9月份通知法国说，奥地利军队正准备进攻特里尔（Treves），他保证自己不会去做任何可能帮助他的盟军的事。20日，奥地利的霍亨洛赫（Hohenlohe）在凯塞斯洛滕（Kaiserslautem）与奥什开战，并将其击败，这位总司令却派人向法国进行解释和道歉。于是，10月份，皮特停止了供应，普鲁士则完全从对法战场上消失了。

1794—1795年冬天非常寒冷，连荷兰的海面都结冰了。1月份，皮舍格吕（Pichegru）从结冰的莱茵河上通过，不管是荷兰军队还是英国军队，都没有进行像样的抵抗。奥兰治亲王被迫逃往英国，约克公爵则撤退到布勒芒（Bremen），并在那里上船撤走；28日，阿姆斯特丹的民众开门欢迎法国军队。一支骑兵策马来到冻结在海面的舰队，接受了英军的投降。这些英军也实在没有什么可保卫的了。荷兰现在已经成了法国人信用的大救星了，它让法国人有了贸易，又给了法国一支舰队，还让法国占据了有利位置，可以从德国人根本没有设防的方向进攻日耳曼地区。现在，牌桌上的形势明显地不利于皮特和他的政策。他的普鲁士盟友已经在4月份与法国讲和，将莱茵河以西的全部日耳曼领土割让给了法国，并盘算着，如果作为选帝侯的英王乔治三世拒绝保持中立，就出兵占领汉诺威。西班牙几乎立刻步了普

鲁士的后尘。曼努埃尔·戈多伊（Manuel Godoy）后来是一位捍卫者，但自1792年11月份出任首相和阿尔考迪亚（Alcaudia）公爵起，他就拒绝皮特提出的与西班牙结盟的要求，他一直以为，通过向法国保证保持中立，可以救路易十六一命。在这一希望破灭之后，他同意入盟。然而，双方联合出兵占领土伦时就闹得不愉快；乔治三世宣布成为科西嘉国王，更是对西班牙作为地中海霸主地位的一种侵犯。于是，西班牙人对弑君的法国的憎恨渐渐消退了；这场战争成了不受欢迎的事情，而阿尔考迪亚公爵在万众欢腾声中成了和平之王（Prince of Peace）。

我们已经看到了，1792年的入侵如何将最恶劣的人推上了法国的权力顶峰。1793年，恐怖统治与公共危机局势的持续时间几乎完全吻合。就在要塞失陷消息传来那一天，罗伯斯庇尔成了政府首脑，而在弗勒吕斯战役胜利、1794年7月11日法军占领布鲁塞尔之后，他很快就倒台了。我们不能把这些事情分开，我们也不能否认下面的论点：恐怖统治拯救了法国。确实，1793年3月份吉伦特派当政时颁布的征兵令，只征召到所需之一半兵员；而次年8月份由山岳派发布并执行的征兵令，则让整个国家都变成了士兵，他们被国内的大屠杀逼迫着去面对前线的大屠杀。这就是保守的欧洲进攻法国所得到的结果。法国已经征服了萨沃伊、莱茵河地区、比利时和荷兰，而普鲁士和西班牙则争相与法国媾和。英国确实夺取了法国的殖民地，却失去了军事强国的声誉。只有奥地利和它周边那些依赖它的近邻一起，在更为恶劣的条件下，继续在欧洲大陆上进行着前所未有的战斗，而除非俄国伸手援助，他们是绝无胜利希望的。

---

(1) Scheldt，发源于法国北部，经比利时，在荷兰注入北海。——译者

(2) the Windward Islands，在小安的列斯群岛中部。——译者

(3) Martinique，在向风群岛中部，1635年沦为法国殖民地。——译者

(4) Guadeloupe，位于小安的列斯群岛中部，1635年沦为法国殖民地。——译者

(5) Lord Castlereagh，1769—1822年，1812年至1822年任英国外交大臣。——译者

(6) San Sebastian，西班牙北部港口城市。——译者注

第二十二章　大恐怖之后

最后我们探讨恐怖分子垮台后，从共和三年的宪法，到1795年10月份国民公会闭幕期间法国政治变化的历史。在经过狂风暴雨之后，国家随风漂流，很长时间没有正常的政府，也没有一个指导社会生活的意见团体。人们的第一感觉就是从此可以随心所欲了。监狱大门打开，成千上万因私事而被判刑的犯人被放了出来。人们的新感受以一种极端夸张的形式表现出来，人们急切地追求着从前那个严厉而沮丧的时代所没有过的愉悦。塔利安夫人创造着流行时尚，成为巴黎上流社会的女王。人们拒绝前代的服装，因为它们代表着那令人憎恨的年月，人们现在穿起了紧身衣。他们用折叠整齐的领结遮住了下巴，并戴起高帽子，为的是跟敌方裸露的脖子和红色睡帽作对。粉还保留着，辫子却被齐茬剪掉，以纪念那些在断头台上丧命的朋友们。代表着新的时代精神的年轻人则穿起一种制服，胳膊上别着徽章，手上则拿着圆头棒，这种圆头棒也出现在雅各宾俱乐部的骷髅画中。他们后来就成为著名的"时髦青年"[(1)]。报纸对他们大加吹捧，革命者用他们来对付反动派的领导人，用来强迫提出反对意见的人，他们代表着公共生活状态的一种巨大的变化。

这仅仅是外在的变化。深层次的变化则是社会中具有威望的人逐渐地恢复了元气，权力逐渐从参与消灭罗伯斯庇尔的那些可耻家伙手中转移到他们手中。那些热月党人倒也忠于他们与平原派达成的协议，他们正是靠着平原派的支持才获胜的。他们中有些人曾是丹东的朋友，而丹东在上个冬天曾一度同意，在使用断头台时采取一种更为温和的政策。塔利安认为，不管是为公众考虑，还是出于国内局势考虑，都应实行仁慈政策。但大批真正的山岳派却不愿意改弦易辙。在罗伯斯庇尔不能保护他们的时候，他们毫不犹豫地抛弃了他；但他们

并没有抛弃他创建的那套制度，他们相信，只有靠这套制度，他们才能保护自己不受伤害，因为他们当政时招来过强烈的敌意。

现在，集中了全部权力的国民公会中的多数议员没有治理的能力。恐怖统治时期所向无敌的手段已经不能再用了，却没有新东西能够取而代之：没有一部正常发挥作用的宪法，没有获得认可的政府权威，没有享有优势地位、获得民众尊重的政党，也没有手上不沾血的政府官员。好几个月之后，那个垮台的党派的废墟才被彻底清除掉，并建立了一个具有真正的政策及实施这一政策的手段的有效政府。革命委员会和革命法庭的头目们——大概有近一百人——也步罗伯斯庇尔的后尘，被送上了断头台。

政府各个委员会已经失去了其最有活力的成员，因而没有能力实施急剧变革的计划。权力在议员们变幻无常的帮派之间摇摆着，所有议员的组合都是转瞬即逝，他们很快就声名狼藉。主要的分歧在于，是报复，还是赦免。随后几个月，议会越来越明显地倾向于报复，因为曾经被罗伯斯庇尔囚禁或判刑的人陆陆续续重新掌权。但山岳派中有一些人通过组织、武装和控制军队，已经使法国成为欧洲第一大强国，不可能立即替换他们。巴雷尔提出，应当保留目前的机构，富基耶 - 坦维尔（Fouquier-Tinville）可以继续行使自己的权力。8月19日，曾率人进攻罗伯斯庇尔的卢谢（Louchet）强烈呼吁，有必要继续全力坚持恐怖政策，因为这种政策是明察秋毫、思想深刻的马拉所制定的。一个月以后，9月21日，国民公会举行了隆重的仪式，将马拉奉祀为圣人，他的遗体被迁葬到先贤祠，而米拉波的遗体则被迁出。三个星期以后，罗伯斯庇尔的导师卢梭也被迁入，以同样隆重的仪式被移葬在马拉旁边。残存的犯罪分子中最恶劣的巴雷尔、科洛·德尔布瓦、比约一瓦雷纳在公安委员会中的席位遭到剥夺。尽管勒库安特（Lecointre）和勒让德勒遭到公开谴责，国民公会却拒绝将他们除名。

整个9月份和10月份的大部分时间，山岳派依然稳稳地掌握着权力，阻止政府进行改革。比约因此而受到鼓舞，他宣称，狮子可能在打瞌睡，但敌人会唤醒他的。他所说的狮子，就是指他自己和那些热月党朋友。进行治理的各个委员会根据频繁变动的原则不断地调整人员，赋予政府以任意逮捕和无条件释放之权利的牧月法令被正式废除，国民公会派出代表到各省让他们学习巴黎的榜样。

除了这些措施之外，国家的活动基本陷入停滞状态。那些靠恐怖进行统治的家伙的垮台，最初并没有产生多大政治影响。变革的过程反而是由南特的某些公民推动起来的。卡里埃押送132名囚犯来供应巴黎的断头台，其中有38人死于他们所承受的残酷折磨。剩下的人在热月期间仍被关押，现在，他们请求由法庭对他们进行审理。于是，法庭开庭。根本就没有他们犯罪的证据，因此，对他们予以平反是不可避免的了。9月14日，这些南特人被开释。由此就必然产生了一个问题：如果卡里埃的这些受害者是无辜的，那么，卡里埃本人算什么？他的残暴行径已被暴露无遗，11月12日，公民公会以498票对2票通过决议，卡里埃应被送上法庭。但是因为卡里埃是议员，根据一般法律，他是不可侵犯的。这次审判拖长了，因为法庭所审判的不是一个人，而是一种制度，是一群人，而他们仍然享受着豁免权。

那些可以证明卡里埃犯罪活动的证据，都给了热月党人以对付其政敌的力量，给了他们控制公共舆论的力量。12月16日，卡里埃被送上断头台。他只能乞求神鬼保佑他。这一案件的力量在于，起诉他的人几乎跟他一样有罪；他们随后都遭到反对共和制的人的清算。因为卡里埃竭尽全力将自己的罪行归咎于他的党派，不过，他的同伙们被革命法庭放过一马，因为他们声称，他们的违法行为不是政治性的，因而他们被押上了普通法庭。国民公会就在作出南特的刽子手应当被送上革命法庭之决议的那一天，也查封了雅各宾俱乐部，现在，终于到了走回头路的时候了。

12月1日，在听取了卡尔诺的一份报告后，议会提议赦免卢瓦尔河流域的起义者；8日，曾经遭到追捕的吉伦特党人被召回。这些措施具有决定性意义。在平原派真心诚意的帮助下，吉伦特派又成了国民公会的主宰者，因为他们有73人，而且跟平原派不同，对于清算，他们可不愿受到约束、也不愿中止。他们可不是恐怖统治的同伙，因为那个时代，他们已经被关了起来。在坚定地行使那些犯罪分子理应得到的惩罚措施时，他们不用担任何心，他们有一种强烈的冲动要进行清算。仍然有16名议员被比佐和其他人禁止参加议会，现在他们被赦免了，3个月后，即3月8日，他们恢复了他们在议会中的席位。于是，他们跟曾经迫害过他们的家伙面对面坐在一起，这些家伙曾经根据一项法案要置他们于死地，而该法案现在已被宣布为不正当了。

随着上一年的政策发生逆转，要求进行报复的呼声已经越来越强烈。旺代人的起义则实现了政策的这一转折。2月17日，在拉·约纳耶（La Jaunaye），法兰西共和国与沙雷特达成了停火协议。沙雷特被视为一支与国家平等的力量。他获得了宗教信仰的自由，获得了金钱上的补偿，当地人不用服兵役，可以拥有2000人的地方自卫军，由他来指挥，费用还是由政府来支付。斯托菲厄及布列塔尼人领袖科尔马坦（Cormatin）也很快接受了同样的条件。在那个胜利的时刻，沙雷特骑马进入南特城，展示着保王党的白色徽章；他受到政府的表彰，也得到了群众的欢呼。拉约纳耶条约给了西部人民宗教信仰的自由，这个条约签署后，这种自由很快就扩展到整个法国。几个月后，教堂归还给了教士；据说在东部一个区的某个堂区，教堂从来就没有关闭过，宗教仪式也从来没有中断过。

3月份，吉伦特派已经拥有了足够的力量，可以对付他们的政敌了。反动的幅度可以从下列事件中看出：马拉的遗体又从先贤祠中迁出，年轻人则在费雷隆的鼓动下，将巴黎城所有的马拉塑像悉数捣毁。3月份，那些以前一直难以扳倒的罪大恶极的犯罪分子科洛·德尔布瓦、比约和巴雷尔被投入监狱。卡尔诺为他们辩护，理由是，他们

很难说比他本人还恶劣。国民公会作出决定，将他们流放到卡扬纳（Cayenne），巴雷尔中途逃跑了。接下来是富基耶 - 坦维尔，这年春天，他的案件对他的党派构成的伤害，跟去年秋天卡里埃案一样巨大。他求情说，他不过是公安委员会当权者手中利用的一个工具而已，而且该委员会的三位成员只是被流放，他不过是听命于他们，那对他也不能惩罚得比他们还重。但法庭没有理会议会通过的政令中的刑罚规定，5月份，判处他死刑。

山岳派看出了，如果他们不进行斗争，就活不下去了。4月1日，他们袭击国民公会，但很快被击退，不少罪大恶极者被收监。更加令人生畏的进攻发生在5月20日。有4个小时时间，国民公会被暴民控制，一位议员为保护议长而死。那些属于山岳派的议员通过了一系列政令，高度赞扬群众。深夜，议会才恢复了安全，混乱中投票通过的决议被宣布取缔，那些曾经提出这些动议的人则被送交一个军事委员会。不过，他们并没有怂恿叛乱，他们强烈表示，他们那么做，是为了平息群众的愤怒，反而拯救了反对他们的人。共和历的发明者罗默是其中最有名的人物。他们是否有罪、对他们的刑罚是否正当，确实有一些可疑之处。其中一个人的妻子曾探过监，留下了让他自杀的工具。他们被带出法庭之后，每个人都用刀刺自己，然后，默默地将刀子递给别人。等卫兵注意到狱中的异样时，已经有三个死去，其他人浑身是血，被拉到了刑场。这一天是6月1日，吉伦特派取得了至高无上的地位。在清算的过程中，有62名议员遭到判决。雅各宾派暴民的统治，即以平等取代自由的治理，终于宣告结束了。中等阶层又恢复了权力，法国的这些新主宰者是否愿意再进行一次共和国的试验，是非常可疑的。上次的试验已被证明遭到了可怕的失败，最为简便也显而易见的办法是在君主政体下寻求庇护，而不是坠人变幻莫测的陷阱。

保王党人则在南方竭力地报复他们的敌人，后来被称为白色恐怖；在巴黎，他们也展示了自己的实力。有一段时间，用来对付山岳

派的每一项措施，都对他们有利。人们也在公开地谈论8加9等于17，意思是指1789年的革命最终将以路易十七登基而告终。然而，在吉伦特派和保王党之间，横亘着国王的血，弑君者们知道复辟对他们意味着什么。党争仍然是不可调和的，双方的观念也是截然对立的。他们现在所要对付的不再是山岳派了，该派已经被打压下去了，他们的对手现在是他们以前的老对手，坚持君主制的改良者。不过，他们中有一些领导人物，可能是出于信念，更大的可能是出于政策考虑，与流亡的王公们建立了联系。大家都知道，或者人们都怀疑，山岳派的塔利安和康巴塞雷斯、吉伦特派的伊斯纳尔（Isnard）和朗瑞奈、平原派的布瓦西·当格拉斯、常胜将军皮舍格吕、法国最出色的谈判家巴泰勒米（Barthélemy），都在与住在维罗纳的普罗旺斯伯爵进行讨价还价。报纸普遍报道说，委员会正在摇摆，政体可能倾向君主制，布列塔尼人和旺代人准备再次起义，皮特则准备向他们提供军事援助。不过，这其中最重要的是，有一位年轻的僭位者，他从来没有与任何人结怨，他早年的经历使他同时博得了保王党人和共和派的同情，对于逃亡者和外国入侵者，他都不用承担任何责任，他甚至从来就没有见过这些人，这是再好不过的了。

此时，法兰西共和国提高了它在整个世界的地位。它所征服的地方包括阿尔卑斯山脉、莱茵河、比利时，国运之鼎盛甚至超过了君主制的路易十四时代。欧洲国王们之间的结盟关系已被打破。托斯卡纳是第一个表示服帖的，随后是普鲁士，它的屈服又使整个北日耳曼保持了中立。然后是荷兰，西班牙也已经答应进行谈判。不过，对西班牙来说，有点麻烦。与一个将波旁家族的掌门人关进监狱的政府，总不大可能签订条约吧。只要国王[(2)]被释放，那份条约就可以签署、生效。因而，在1795年春天，人们的注意力开始转向太庙的一个房间，年轻的国王被关押在这里，缓慢地、但无可置疑地走向死亡。狱卒曾问过政府的有关委员，他们的意图到底是什么："你们是否想放逐他？""不。""杀了他？""不。"狱卒赌气地问，那么，"你们到底想怎

样？”“把他处理掉。”于是，5月3日，政府接到报告说，那个年轻的囚犯病了；第二天，又有报告说，他病得很严重。但他对于与西班牙签订条约是个障碍，而这份条约却是绝对必须的，所以，政府这两次接到报告后都没有任何表示。5日，人们相信，他的病情危急了，政府派去了一位医生。这个医生选得很好，因为他很才能，并曾给国王一家看过病。他的诊断意见是，除了让他呼吸点乡村空气之外，没有任何办法可以救这位国王。有一天，他又说过一句：“他死了，但有些人可能不会难过”。三天后，路易十七还活着，但这位医生却死了，由此生出了很多谣言。有人说，他是被毒死的，因为他知道了一个可怕的秘密：太庙中关押的那个男孩并不是国王。连路易·布朗基[(3)]都相信，国王早已被秘密释放了，在医院死去的那个人其实是他的替身。迄今仍然有人相信这个说法。最受欢迎的剧作家[(4)]的一部戏剧现在仍然在巴黎上演，且吸引很多观众，在这部戏中，这位国王被藏在一位洗衣妇的篮子里救了出来。但历史的真相是，这位年轻的国王于1795年6月8日死去。共和国终于达到了自己的目的，与西班牙的和平协定签署了；而立宪委员会中支持君主制的人士立刻宣布，他们不会投票批准该条约。

就在布瓦锡·当格拉斯向议会提交宪法草案时，一支运输船队在军舰护航下驶抵西海岸。英国首相皮特曾经听任旺代的起义者被政府军打败、屠杀，现在，他终于下定决心帮助他们，而且规模相当引人注目。他派出了两支远征船队，满载着军用物资。每支船队都运载着三四千名流亡者，由英国提供武装，并穿着英军制服。其中一支由代维利（d'Hervilly）率领，我们曾经提到过他，因为正是他在8月10日传达了路易十六下达的王宫卫队停火的命令；另一支则由年轻的索姆勃勒伊率领，他的父亲在9月份的那场大屠杀中被女儿救了出来。他们两人的上司是皮赛伯爵，流亡者中最有头脑、也最有影响力的人物，在诺曼底时曾跟吉伦特派有过联络，他引起了白厅大臣们的注意。他们尽管再三解释，但在旺代人中具有正当性的那些纯正、排外、心胸

狭窄的人，却既不能谅解他，也不能信任他。他们带来了大笔资金，都是伪造的法国指券；想到那位阿格拉的虚衔主教进行的宗教活动引起的混乱，他们也带来了一位真正的主教，他已经认可了他们伪造货币的活动。

第一支舰队于6月10日从考威斯（Cowes）启航，23日，布里仍然有人相信这个说法。最受欢迎的剧作家[(5)]的一部戏剧现在仍然在巴黎上演，且吸引很多观众，在这部戏中，这位国王被藏在一位洗衣妇的篮子里救了出来。但历史的真相是，这位年轻的国王于1795年6月8日死去。共和国终于达到了自己的目的，与西班牙的和平协定签署了；而立宪委员会中支持君主制的人士立刻宣布，他们不会投票批准该条约。

就在布瓦锡·当格拉斯向议会提交宪法草案时，一支运输船队在军舰护航下驶抵西海岸。英国首相皮特曾经听任旺代的起义者被政府军打败、屠杀，现在，他终于下定决心帮助他们，而且规模相当引人注目。他派出了两支远征船队，满载着军用物资。每支船队都运载着三四千名流亡者，由英国提供武装，并穿着英军制服。其中一支由代维利（d'Hervilly）率领，我们曾经提到过他，因为正是他在8月10日传达了路易十六下达的王宫卫队停火的命令；另一支则由年轻的索姆勃勒伊率领，他的父亲在9月份的那场大屠杀中被女儿救了出来。他们两人的上司是皮赛伯爵，流亡者中最有头脑、也最有影响力的人物，在诺曼底时曾跟吉伦特派有过联络，他引起了白厅大臣们的注意。他们尽管再三解释，但在旺代人中具有正当性的那些纯正、排外、心胸狭窄的人，却既不能谅解他，也不能信任他。他们带来了大笔资金，都是伪造的法国指券；想到那位阿格拉的虚衔主教进行的宗教活动引起的混乱，他们也带来了一位真正的主教，他已经认可了他们伪造货币的活动。

第一支舰队于6月10日从考威斯（Cowes）启航，23日，布里德波特爵士与法国舰队遭遇，英军将其打回港口。4天后，流亡者在卡

尔纳（Carnac）登陆，这里是早期凯尔特人活动过的地方之一。这是一处不高的岬角，法军在一座要塞中把守狭长地带，这座要塞以庞蒂埃弗勒（Penthièvre）公爵的名字命名。它可以被舰队的大炮摧毁。有数千舒昂人加入他们的行列；但旺代人仍有猜疑，袖手旁观。他们本来以为舰队会开到他们这里，却开到了布列塔尼，而在这两个省之间、在路易十八的支持者和他的兄弟达尔托瓦伯爵的支持者之间、在教士与政客之间，都存在着强烈的嫉妒心理。教士们阻止沙雷特、斯托菲厄与皮赛汇合，教士们指控他们试图让约克公爵成为法国国王；他们保证，只要他们稍等一会儿，达尔托瓦伯爵就会赶来。于是，他们埋葬了自己成功的希望；不过，皮特也难辞其咎。皮赛拒绝让英国士兵踏上他的国土，皮特则接受了他的这一顾忌。而为了壮大自己的力量，这位流亡大臣武装了一两千法国囚犯，他们都是共和派，但声称自己准备加入反共和国的行列。他们当然高兴摆脱监禁，否则，政府将会干掉他们。保王派军官反对这些人加入，但他们的反对意见没有被听取。等他们一到自己家乡，这些人就逃跑了。他们向共和国军指了一个地方，从这里，在水位较低时，共和军可以从那个要塞下面通过，从而进入保王军未设防的一侧。晚上，在猛烈的暴风雨中，共和军通过了这地方，共和国的三色旗很快就飘扬在城墙上。

保王派被驱赶到半岛顶头，有一些人——实在是没有多少——乘小船逃到了英国军舰上。人们都觉得，英国舰队没有竭尽全力，本来它是有可能补救大大有损于英国的威望和影响力的那次决策之严重后果的。索姆勃勒伊一直在进行抵抗，直到一位共和军军官要求他停止抵抗，他答应了，因为没有任何胜利的希望；但双方没有谈拢，因为对方要求的是无条件投降。塔利安当时正在营中，他驰往巴黎替这些俘虏求情。在上国民公会之前，他回了趟家。他妻子告诉他，她刚刚拜访了朗瑞奈，西哀士已从荷兰被带回来了，塔利安与波旁家族来往的那些谋反信函也被发现，他的妻子已处于危险之中。他立刻赶往国民公会，要求当场惩罚那些被俘的流亡分子。

奥什是一位宽宏大量的对手，对于索姆勃勒伊，不管其品格，还是其政策，他深为敬佩。他秘密地让他逃跑。但这位俘虏拒绝在自己的同志继续被囚的情况下自己逃跑。他们在靠近奥雷（Auray）的一个地方被集体枪杀，这个地方一直被当地民众视为烈士牺牲之地。他们总共有六七百人。开枪的这伙人唤起了旺代人的愤怒，沙雷特立刻枪杀了他抓获的俘虏；而舒昂人后来则到处寻获杀死执行枪决任务的那四营法军的所有官兵。

基伯龙（Quiberon）战斗发生于7月21日，此役引发的战斗于8月25日结束之后，另一支冒险的部队从朴茨茅斯港启航，达尔托瓦伯爵也在其中。他在旺代外海登陆，沙雷特率领15000人到海边去迎接他，其中包括一些狂热地捍卫君主政体的老战士。然而10月10日，那位伯爵却送来一封信通知这位英雄，他决定离开这里，在安全的地方等候更好时机。5天前，这个问题就在巴黎争论过，并产生了结论，一个人只有受到神启，才会提出比现在看起来过时的君主政体与共和政体之间的争论更深刻、更重大的问题。在布列塔尼海岸发生的事情的强烈影响之下进行的宪法辩论，也对这个问题纠缠不休。保王党人已清楚地显示了他们的性质，他们是打着英国旗帜启航的，但他们的英国盟友并没有攻击法国。保王党人表现出了一种令人诧异的政治低能，他们的精神之高尚与他们的战争技巧之拙劣，形成了鲜明的对比。

在多方支持下，宪法委员会已于4月23日选举产生，当时，国民公会正在跟沙雷特、科尔马坦进行谈判，也在与几大强国讨价还价。而就制宪来说，按说西哀士是最合适的人选，但他以身在行政委员会为由拒绝了。梅兰和康巴塞雷斯也同样如此，这样，议会中最能干的三个人都没有发挥作用。

选出来的11人都是温和但不怎么出名的人物，草案基本上是由多努（Daunou）执笔起草的，并获得蒂伯多（Thibaudeau）的大力支持。多努是古老的奥拉托利会的一位会友，即使不是一位强人的话，

也是一位好学深思的人，他成了档案保管人，一直活到1840年。他被人指控为了学问而非法盗用档案。蒂伯多现在则开始崭露自己的才智，他的作品是我们所见的关于共和国后来这几年及帝国初年历史之最权威的记载。他们的方案的突出特征是，主要受经验的影响，而不是被理论所左右，他们竭力要将权力与财产联系起来。6月23日，他们向议会作了报告；7月4日，议会开始辩论；20日，西哀士介入。他的建议主要是成立宪法陪审团的想法，这个陪审团大约由100人组成，用来监督宪法的实施，成为与立法者相抗衡的宪法的守护者。它将受理少数派和个人针对立法机构的诉状，以保持这些机构的锐气，使之不被国民代表无所不包的权力侵害。这一在欧洲发展某种类似于美国最高法院之职能——而这种职能在美国还没有发育成熟——的值得纪念的努力，却在8月5日遭到拒绝，几乎全体一致地拒绝。

8月17日，这部宪法被国民公会采纳，它包含了一个义务宣言，它完全是建立在思维混乱的基础上的，议员们却提出了下面的理由为其辩护：光有权利宣言会摧毁国家的稳定。关于宗教问题，它根据迄今为止所发生的事件而搞了一个发明，因为它把教会与国家分离开来，让所有的宗教自己去寻找自己的活路。权力的分立更进了一步，因为立法机构被分为两个，行政部门被一分为五。普选受到了限制；最穷的人被排除在选举之外；9年之后，将进行一次教育水平测试。不过，这部法律却没有那么长的寿命。每200位选民推举一位选举人组成一个机构，仅财主有资格进入。其督导则由立法机构指定。实际上，比起以前的宪法来，这部宪法更多地关注自由，而较少关注平等。公共舆论已经发生了变化，从下面一点就可以看出：在对两院制问题进行投票表决时，只有一位议员提出反对。

在国民公会将要解散时，由于各区已不存在保王党的威胁，所以它作出决议，立法机构的三分之二成员应当出自国民公会。这样，他们就自己延长了自己的权力行使时间，并确保鼓舞他们行动的观念继续占据主导地位。与此同时，他们又表明，他们希望不去触犯国民热

爱共和的感情，这激怒了保王党人，又给了他们为自己谋私利的勇气。9月23日，国民接受了这个宪法，他们投票时无精打采，但宪法仍获得了多数支持。

新宪法为法国提供了它从来没有享受过的秩序和自由之保障。大革命所肇始之自由主义，与其说是一种哲学，不如说是一种激情，第一个议会——国民议会致力于通过削弱权威、弱化行政部门、分散权力来实现那种理想。在吉伦特派统治时期，当国家陷于危急关头时，这一政策破产了；雅各宾派则依据下面的原则进行统治：权力即使来自于人民，也应当集中到尽可能少的人手中，使其成为绝对不受制约的。平等取代了自由，于是产生了下面的危险：最受欢迎的平等，就是平等地分配财产。这一派的思想家即雅各宾派的政客们在消灭财产权时，不能不堕入社会主义。他们占有了教会财产，以其充当国家信用的基础。他们占用了王室领地，没收了流亡者和不满分子的地产，没收了公地和林地。在战争时期，他们则劫掠富裕的邻国的财产。通过这些措施，农民的收入翻了一番。人们以为，这样大概就可以使民众不用再纳税，而通过财富的大规模转移，巴黎也不会再有穷人。但这种措施最后走到了尽头，共和三年的宪法为革命时期画上了句号。

首都的保王党人和保守分子在希望破灭之后，本来应该默认这一宪法。然而附加条款却有可能将权力永久掌握在现有议员的手中，且该条款只需经过范围小得多的投票即可通过，而不用进行议会组织法本身所规定的投票程序。恐慌和屈辱感达到了极点，保王党人在点算了自己的力量之后觉得，他们得到了推翻已经权力衰落的议会的大好时机。他们集结了大约3万人，并由一位经验丰富的军官来指挥。有人曾提出，将此权交给科尔贝·德·莫勒里耶（Colbert de Maulevrier）伯爵，斯托菲厄以前曾效力于他。但此提议遭到伯爵拒绝，理由是，他们并不是绝对君主主义者，也不是流亡者，而是自由主义者，是立宪君主政体的拥护者，仅此而已。

国民公会的军队只有可怜的6000人，其中很多人是雅各宾派暴徒。指挥权被授予了梅努（Menou），1789年时贵族等级中少数派之一员。但梅努已经晕头转向，他竟然更同情自己的敌人，他竟然要求进行谈判。于是，他被撤职，由巴拉斯（Barras）接替，他是热月那场没有流血的战斗中的胜利者。

已经被撤职的波拿巴正在巴黎百无聊赖地消磨时间，他从剧院走出，发现自己置身于一群拿枪的人中间。他赶紧跑到总部，在那里，他那些斩钉截铁的话具有神圣的权威，于是，他立刻被任命为副总司令。于是，10月5日，天刚破晓，卢浮宫和杜伊勒里宫就变成了堡垒，花园变成了防守严密的兵营。已经成为欧洲战场上最杰出人物的年轻军官缪拉（Murat）从乡下调来了大炮。桥梁、码头和每条通往王宫的街道都由成排的大炮严密把守着，简直可以用霰弹清扫大街了。他又派出军官征集军需用品，征集弹药，征集医院和急救要用的一切东西。胆敢逃跑者，格杀勿论，一支强大的小分队把守着通往圣克卢德的道路；武器则大量分发给国民公会和比较友好的圣安托瓦纳区。暴动者尽管由机敏的阴谋家领导，却缺乏一位伟大的军事家作统帅名因而无法靠近塞纳河；那些从富裕的城市中心来的人已经失去了他们的机会。在圣奥诺雷大道（Rue St. Honoré）经过一番激战之后，他们逃跑了，在后面追赶他们的，只有比空弹壳更为致命的子弹。巴黎第一次感觉到自己在那个主子的掌握之中。那个打败了他们的人，由于打败了他们而使王位空缺的人，正是波拿巴。正是借助他的天才，这场革命将要征服整个欧洲大陆了。

---

(1) the Jeunesse Dorée，意为有钱而时髦的年轻人。——译者

(2) 指路易十六的儿子。——译者

(3) Louis Blanc，1811—1882年，法国政治家与历史学家。——译者

(4) 萨尔杜（Sardou）。

(5) 萨尔杜（Sardou）。

附录　法国大革命文献概述

在我们搭船渡过波涛汹涌的大海之前，我们应该先获得海图和罗盘。因而，我先探讨了这场大革命的历史，这样你们立刻就知道该接受哪些看法、拒绝哪些看法。你们可能已知道，我们置身何处，我们如何才能走得更远却又不至于走偏，哪个领域已经结满了丰硕的果实，哪棵知识之树上的果实还正在生长。我希望将你们从属于个别学派和特殊历史时期的学者的记述中拉出来，将你们从总是依赖仅能满足最肤浅需要的现成的、容易找到的叙述中救出来。

随着人类的经验越来越丰富，随着人们的好奇心越来越强烈，而资料越来越多，每代人都对我们的历史认识有所贡献。对于微不足道的事件，身在其中的那些人即可理解清楚，而伟大的事件则需要更长的时间来凸显其伟大。

拉马丁（Lamartine）曾经说过，这场大革命有神秘之处，但无令人费解之处。尽管不无唐突先贤，但我们不得不承认，现在看来，这些话未必就比刚写下之时更接近事实的真相。人们从来就没有停止过有关这些历史事件之根源和性质的争吵。有人说，是因为预算赤字；有人说，是因为饥荒；有人说，是因为那个奥地利团伙；有人说，是因为钻石项链，因为七年战争令人屈辱的记忆；有人说，是因为贵族的傲慢或教士的不宽容；有人说，是由于启蒙哲学；还有人说，是共济会策划的；有人说，是英国首相皮特策动的；更有人说，是因为法国国民性中不可救药的轻率和狂暴；最后有人说，是由于构成法国历史之整体的各等级之间的斗争。

我们不得不在所有这些解释中找出自己的一条路来；不过，还有很多细节问题，对此，我不得不告诉你们，我尚没有找到确凿的证据。

* * *

除了当时人的回忆录之外，第一位撰写那个时代之权威历史的学者是德罗兹（Droz），他对此用力30年之久，始于1811年。当时，巴黎充斥着种种变幻莫测、不易把握的信息，他对其知之甚详，以至于该著作直到他死后很久才能出版。他曾咨商过拉里·托朗达尔，并获准使用马卢埃的回忆录。这份回忆录当时尚是手稿，在有关国民议会的文献中，该手稿之智慧和可信度是无可比拟的。德罗兹是个有辨析力、又有阅历的人，他具有真诚的、甚至是强烈的精神；就健全与准确性而言，他的著作是当时人所写的所有相关著作中最出色的。该书记录的是路易十六尚有可能使革命受到控制的那一段历史。作者以绝对精确的判断力向我们证明，局势的转折点是国王在1789年9月份拒绝第一个宪法大纲。在他看来，这场革命在最初4个月还能被控制。他本来是打算写一本政治学专著来讨论大革命的自然发展过程（natural history）的。他打算论述，提出合乎公正的要求是一门高深的艺术，因而，不公正的、危险的要求不可能具有任何力量。不过，最后，它却变成了一本记录历史机会不会被错失的历史，变成了一位英国学派的立宪君主主义者对法国大臣们的智慧和国王的懦弱之指控。他对历史学的贡献在于，他揭示了，社会失序和犯罪横行是如何从措手不及、从缺乏干劲、从缺乏明智的思考和准确的设计中产生出来的。德罗兹承认，他写在扉页上的哲学中存在某种缺陷。国王在1789年夏天丧失的地位，再也没有恢复。但1790年间，米拉波还在努力地争取保留君主制的方案，而他并没有说明，这种努力是否永远都不可能成功。因此，德罗兹又加了一卷，研究米拉波的议会活动历程，他称之为附录，因而依然存在着他最初理论中的致命的局限性。我们现在对这位大演说家的了解要比德罗兹在1842年的了解更深入，因而，德罗兹的杰出著作的价值仅限于第二卷。但是，即使我们不接

受激发他的灵感的那种观念，它的价值也一点不会减少。根据他的观念，他倾向于认为，君主制是有可能获胜的。即使在经过8月10日名副其实的战斗之后，他也这么认为。不管怎样，德罗兹的这本著作属于少数实际价值大于其名声的著作之列，下面一本则从一开始就跟其具有截然相反的命运。

对我们来说，下一个历史事件是革命爆发。诗人拉马丁属于正统主义者（legitimist），这些相信路易家族才是正统君主的人士相信，1830年彻底埋葬了君主政体。他们认为，奥尔良王朝是赝品。他们立刻使自己向前看，他们认为，共和制度是不可避免的。塔列朗曾提醒他，要时刻准备着迎接新变化的到来，这个变化不再只是在一个没有根基的王朝中用某位侄子取代某位叔叔。他具有天才的直觉，因此，他比绝大多数人更迅速、比所有人更准确地看到了即将到来的信号。他说，我们将在6年内成为主人。这个估计只有几个星期的误差。时机到来，他抛出了自己的方案，立刻成为公认的领袖。至于使革命纯洁化、理想化及为建立共和制度而进行的种种努力，对于人类来说，不应当是一场灾难，相反，应当很轻松地承认悦耳动听、引人共鸣的滔滔雄辩之魅力。于是，他写出了《吉伦特派史》（*History of the Girondins*）。对于一本历史著作来说，这本书所取得的成功是最迅速、也最辉煌的。人们再也读不下去其他历史著作了；亚历山大·迪马（Alexandre Dumas）很精明地说出了自己的不满，他说，拉马丁将历史学提升到了浪漫文学的水平。拉马丁则达到了他的目的。他对建立一个和平与人道的共和国作出了贡献。这个共和国会被格言警句的魅力所感动，俯首于书写过吉伦特派之荣耀的大师之权威。他一直相信，如果没有他的著作，恐怖统治就会重演。

从本世纪初以来，有一个接一个的法国学者知道如何以英国的拉斯金先生（Mr. Ruskin）和斯文伯纳先生（Mr. Swinburne）根本不懂的那种技巧进行写作。他们高度重视语言的铺排及其重要意义，使得散文体作品读来更为铿锵有力，更加具有穿透力，大概只比该国最伟

大的诗歌稍逊一筹。这样的作者不下六七位，他们始于夏多布里昂，我怀疑，终于圣维克托（Saint Victor）。拉马丁也成为这一科林斯风格流派[(1)]的历史学家，他书中辞藻华丽的段落要比那些论证严密的段落好得多。不过，法国人在讲究辞句之华丽时，似乎也知道有一些陷阱，这只有用更为平淡枯燥的文笔才可以避免。卢梭曾将元老院比喻为二百位国王，但他灵敏的耳朵却不允许他说三百是三百王（trois cents rois）。夏多布里昂在一封私人信件中描绘他的阿尔卑斯山之旅，谈到了山顶上的月亮，并补充说："确实如此，我曾经研究过历法，发现确实有一个月亮"。保罗·路易·库里耶（Paul Louis Courier）说过，普鲁塔克应该让庞培[(2)]在法萨罗[(3)]获胜，这样，读起来会更有气势。夏多布里昂认为，库里耶的想法是完全正确的。库里耶这种苛求历史的趣味，完全可以在拉马丁那里找到。拉马丁完全知道，玛丽·安托瓦内特于1770年嫁为太子妃时是15岁；但他却描述说，她就是在马札尔权贵们发誓要为他们的王后而战死之时王后紧紧抱在怀中的那个孩子。然而，这一幕发生在1741年，是在她出生前14年。文献史上一定要给这个令人吃惊的巨大错误留下一笔。

到了晚年拉马丁重提这本书，并写了一个表示道歉的文字，他对批评他的人作出了答复。他公开承认，有些段落就是为了赚他们的眼泪。有充分的理由收回这本书。写这本书是为了给大众民主——他本人也属于其中——罩上一圈光辉，因而，有时，他在揭露那些出于公众利益而进行的犯罪行径时，就吞吞吐吐。他所设想的共和制属于那种不给少数派任何保障的制度，在这样的制度下，除了被国家赐予权利的人之外，任何人都没有权利。在议会犹豫不决时，他曾大声疾呼，拒绝设立摄政来履行合法政府的职能。他也迫使奥尔良公爵夫人逃亡。当有人报告说，她已被抓住并请他下令将其释放之时，他却拒绝了，他说："是人民要抓住她的，必须把她交给人民。"

他在那篇自我辩解的文章中说，他曾经走访过丹东的未亡人，并发现了吉伦特派最后一次宴会的一位目击者。在他的书中，他将这一

幕戏剧化了，他展示了这些失败的政治家在他们活在人世的最后一个夜晚的行为举止。格拉尼耶·德·卡萨尼亚克（Granier de Cassagnac）宣称，这整个描述都是虚构的。同样的故事，诺迪埃（Nodier）也讲过，而他是个职业编造者；梯也尔（Thiers）也讲过，但他并没有给出任何权威性证据——任何人也都不可能发现这样的证据。不过，据拉马丁说，当时有一位教士坐在门外，等着给这些将死之人提供最后的宗教慰藉。50年之后，他仍然健在，拉马丁找到了他，并记录下了他的回忆。有一位老吉伦特党人，叫蓬特库朗（Pontécoulant），夏洛特·科尔黛曾要求他为自己辩护，最后他又成为第二帝国的元老院议员；他曾对他的朋友们说，拉马丁讲的是历史真相，再现了他犹能记起的那个时代的真实情况。同样，迪马将军也认可了梯也尔对8月10日的记录。将军是美洲独立战争的老战士，革命时期的政治活动家，是拿破仑信赖的手下，他撰写过拿破仑的军事史，留下过我们认为很有价值的回忆录。不过，我还是怀疑，这些遗老太容易对这位机灵的作者表示满意了，因为他让他们回忆起了自己早年的生涯。拉马丁的叙述中可能确实不乏真相，但总体来说，他笔下的那些吉伦特党人是生活在文学作品中，而不是生活在历史中的。而他关于国民议会的四卷本著作不过是纯为书商而写的，根本不值一评。

在这本吉伦特派史掀起的雷鸣般响声渐渐消散之前，出现了两本站在同样立场写作、但具有稍微持久价值的著作。路易·布朗基是个信奉社会主义的政客，他曾在1840年之后协助创建社会主义者与共和主义者的联盟，正是这一联盟推翻了君主制度，并使1848年6月的路障土崩瓦解。他被驱逐出国流亡之后，定居在伦敦，花了好几年时间在伦敦博物馆进行研究。对这段时间，他可一点都没有觉得有什么不幸，因为这里正好有他要找的东西：它会给你一种鼓舞你进去的想法，因为有那么多资料等着你去爬梳。克罗克（Croke）在辉格党上台后搬出自己在海军部的房子时，将自己收藏的有关大革命的1万册图书卖给了该博物馆。然而，收藏家的狂热却并没有因为政府的更替或

收入的减少而稍有改变。6年以后，克罗克又收藏了跟上次同样多的文献，这些也由该博物馆的理事们买走。在去世之前，这位无可救药的收藏家又收集到跟前两批不相上下的文献资料。最后，这三批文献被集中在同一个地方。在伦敦博物馆一个房间中，我们能看到500个书架，平均每个上面放120多本书籍，所有这些都是有关我们所关注的那个时代的文献。除去复本，记录革命踪迹的文献总数量在四五万种。我相信，即使巴黎也没有可与之媲美的收藏。当布朗基和托克维尔查阅利用这些资料时，已经有一半收藏进来了。克罗克所收藏的同一时期的手稿，在他去世的时候卖了50镑，他们很快也成了中山（Middle Hill）著名的收藏品。

路易·布朗基因而得以在英国继续进行其在本国开始的研究，最终写出了12卷本的著作。它包括大量辅助性的细节和很多文献参考资料，这使它能成为一本可供查阅的非常有用的著作。不过，本书极为丰富详尽的材料和文采的力量，并不能弥补作者的理论和意图所导致的沉闷乏味、强加于人的感觉。

一位有名的法国大人物曾对我说过，他的国家的国会一门心思压制教育自由。我问他什么东西使得他们反对自由主义，他回答说："那是因为他们都是自由主义者。"路易·布朗基也带有几分这种混合心态。他所赞颂的正是这场大革命表现出的强制性的、反自由主义的一面。他希望建立的政府是能够为了人民而做任何事情的政府，不能限制政府，不能阻止政府伤害少数。广大群众所遭受的苦难不幸，更多地源于财富的滥用，而不是权力的滥用。他们需要国家的保护，而不是防范国家。掌握在恰当的人手里，也即掌握在代表全民的人手里的权力，决不能为了某一部分人的利益而受到限制。因而，路易·布朗基是罗伯斯庇尔的崇拜者，为他大唱赞歌；写到9月大屠杀时，他的语气是欢欣的，他也命令我们想象一下圣巴托洛缪大屠杀。

米什莱（Jules Michelet）同一时期所写的一本著作跟布朗基一样为这场革命进行辩护，尽管没有布朗基那种令人不寒而栗的激情，也

没有布朗基那种卖弄学问的研究，没有布朗基那么具体的意图，而具有更为深刻的洞察力和更为站得住脚的看法。他在档案馆中的职位，使得他占有其他人所无法比拟的优势。他失去自己的职位后，便定居到法国西部，开始研究旺代省起义。他毫不在意证据，他认为毫无价值的单纯事实本身，对他的论点或他所描绘的图景没有多大用处。由于阿拉斯是教权主义者控制的城镇，因此，他称罗伯斯庇尔是个教士。因为在阿雅西奥（Ajaccio）有迦太基人的坟墓，所以，他说拿破仑是汉尼拔的老乡。在他看来，历史学有用的地方在于判断，而不在于描述。如果我们听任历史事实的摆布，如果我们更多地考虑已做完的事情而不是它所提示的问题，那我们就会变成胜利和暴力的卑躬屈膝的同谋。历史学是最后的审判，历史学家被召来管理审理过程，改变刑罚，因为人民是一切历史学研究的对象。他们恍然大悟，意识到了他们的失误和他们的能力，奋起报复过去的一切。历史学也是一种补偿。权力趋于暴虐，国民已经遭受了苦难不幸；而大革命则是正义的降临，它是人类历史中最关键的事件。米什莱宣称，根据他的印象，经过这场革命，空洞无物的偶像已被打碎了，被暴露在光天化日之下。行尸走肉的国王们现了原形，被揭开了被单，被撕下了面具。他说，他不得不强忍着那么强烈的愤怒、那么多的憎恶之情，那么多心如蛇蝎之人和那么多国王；他写作的过程中反复接触到的这种东西，似乎对他本人都会产生不利影响。他所想象的图景中充满了人类残酷的痛苦不幸，而当他写到那些没有被折磨致死的受害者以狂暴的惩罚行动报复千年来所受的磨难时，他发自内心地为之狂热欢呼。人民获得理论上的权利，尚不及惩罚历史上的错误更能激动他的心灵。对有些人竟然抗拒意识到自己巨大力量并奋起抗争的人民，对这些家伙，他决不轻言饶恕。源出于广大群众的一切都是好的，而源出于个人的一切都是坏的。人类，尽管对于自然是如此无知，却依然能充当人类事务的公正的审判官。学识渊博之士从反思中得到的知识理应归于无知无识之人，这更多地乃是由自然所启示于我们的；权力之所以

应归于群众，不是由于其人数较多，而是由于其本性善良。它们是正当的，此乃上天之安排，遭受它们伤害之人如果还记得旧时代，就不要怨天尤人。米什莱不能容忍有些人试图在宗教中寻找这场革命之本质的做法。他曾比较过教会在处死人时犯人所受的痛苦，与革命的断头台瞬间落下赐给犯人的仁慈。他也更喜欢断头台掌握在丹东的手里，而不喜欢其落入路易十四或托尔居厄马达（Torquemada）之手。

所有这些，加上他对民众的感受之深切理解、他的观点之彻底性及他那给人强烈印象的语言，使他成为民主派历史学家的典范。我们经常读到这样的情节，某人之所以发生了变化，仅仅由于某本书偶然落入他们之手，或者如有人所说的，因为他们落入某本书的控制之中。这可并不总是一种令人欣喜的偶然事件；我们会觉得，如果他们仔细地研究过约翰·卢伯克爵士的《好书名单》（Sir John Lubbock，*List of Best Books*），或者，研究一下我更喜欢提到的圣赫勒拿岛[(4)]的图书馆，其中所有的藏书，都是能够满足最能干的人在其心智完全成熟时之需、并适合其利用的书籍，那么，他们或许就会走上一条不同的道路。在这些书中，在有关大革命的书架上，也许有两本书具有足够强大的力量，能够改变读者的生活，在读者的生命历程中成为一个值得纪念的事件，其中一本是泰纳的书，另一本就是米什莱这本。

革命党人的第四本书是维尧姆（Villiaumé）的著作，几乎与上述作品同时完成。拉马丁崇拜韦尼奥，路易·布朗基崇拜罗伯斯庇尔，米什莱崇拜丹东，维尧姆更进一步，崇拜马拉。他跟革命英雄中幸存下来的家庭生活了很长时间，他说，他吸到了那个已经灭绝的传统的最后一口气。他也从夏多布里昂那里收集到他回忆起来的很多东西；双目失明的蒂埃里，让人把这本书从头到尾读了两遍。

比谢（Buchez）的28卷著作中关于马拉的部分是由维尧姆撰写的，并赢得了阿尔贝蒂娜·马拉（Albertine Marat）的赞许。在大革命的文献中，最珍贵稀少的东西是马拉办的报纸。它经常是在隐蔽的地方在艰难的处境下印刷的，因而很难找到。几年前，连巴黎图书馆都

没有一套完整的报纸。一位书商告诉我，它曾经将一全套报纸以240镑卖给一位英国政治人物。马拉自己的那一套上面有他亲笔校对的字迹，还有其他一些材料，保存在马拉的妹妹手中。1835年，她将其转让给维尧姆。他在完成他的著作后，1859年，将其以80镑的价格出售给收藏家索拉尔（Solar）。后来，拿破仑亲王拥有了它；最后，它辗转流入一座苏格兰古城堡，我很幸运地在那里查阅过它。

* * *

在法国，在政治事件的影响下，倾心革命的历史学家大行其道，保守派则难以与其争锋，最初也没有一本站在保守立场的革命史著作成功过。热努德（Genoude）长年担任主要的保王派报纸的编辑，通过这份报纸，他开启了政治思想的一个新阶段。当波旁王族由于其死不悔改的绝对君主主义恶名而被赶下台之时，正统主义者发现，在人们心目中，他们只愿意给予人民某种勉强的慷慨和受到限制的投票权，他们处于极为不利的地位：于是，在他的报纸《法兰西时报》（*the Gazette de France*）上，热努德立刻采纳了完全相反的政策，并压倒了自由主义的奥尔良分子。他论证说，王位不应该好像一个人占有他的地产似的，仅根据继承的正当性而被占有，而只能以其表达法国人民的意志而获得其正当性。因而，他提出，王位之正当性要诉诸国民，他坚持人民主权，坚持最广泛的普选权。当他的朋友库尔默南（Courmenin）起草1848年宪法之时，正是热努德说服他采纳了新的普选制原则，大革命时期还没人提到这一点呢。失去妻子之后，他被授予圣职。有一天，他说，所有这一切都会终结的，不是经由一位军事家，也不是经由一位雄辩家，而是经由一位红衣主教。他为人们还记得黎世留而举杯庆贺。

借助民主制复辟正统王朝的想法——他借鉴自博林布鲁克，1873年的时候，这种设想差点变成现实——使热努德那本关于大革命的著

作得到补救并具有原创性。当然，你们可能不大喜欢看这部著作。塔列朗的回忆录出版后，大多数人才第一次知道，他曾深夜赶到国王那里表示愿意为他效力，并使国王在国民议会中占据上风。回忆录编辑将这件事放在7月中旬。似乎无人注意到，其实，热努德已经讲过这个故事了，而且他也把这场午夜发生的权力讨价还价过程放在正确的日期，一个月前。

阿梅代·加布尔（Amédée Gabourd）的历史叙述则是一本好得多的书，也许是保王派所写的最好的著作。加布尔以前曾写过一本法国史，关于19世纪写过很多卷书。他没有故作研究状，因而对于初步地了解各个国家和各种事件很便利。他写得很认真，很有灵性，对他人的研究也很熟悉，他的著作胜过查尔斯·奈特的《通俗英国史》（Charles Knight, *Popular History of England*）。实际上，我认识的一些进行深入研究的学者，也有经常引用其著作的习惯。他曾说——这话很有道理——没有任何一位作者在追索真理和正义的过程中比他更真诚，也没有人能比他更仔细地避免不受党派原则和社会成见的影响。由于他是一位宪政主义者，因此，二月革命意味着他希望永远维持下去、并一直主宰这个世界的那种体制的毁灭。但他仍然忠诚于自己的原则，他写道："我会热爱人民，我会赞美国王；我对来自上面的暴君与来自下面的暴君，会作出相同的裁判。我并不是那种要在自由与宗教中间设置一道深渊的人，仿佛上帝不接受发自内心的崇拜，而只接受卑躬屈膝的心灵。我不会对抗我所描述的这些历史事件导致的结果，我也不会否认以如此巨大的痛苦为代价才换来的东西之好处。"

* * *

在所有人中，教条主义者在理解大革命并对其作出正确的判断方面，占有最为有利的位置。他们既不偏爱古老的君主政体，也不特别热爱共和制；他们平静地接受结果，而不问其动机。他们为理性的统

治而喜悦，但他们也要求君主权力应当受到恰当的限制，要求根据政教协定确立教会的地位，为的是保持历史发展的连续性，让习俗发挥影响。他们是这个国家的政治人物中学问最渊博的人，但跟皮尔派保守党人[(5)]一样，他们是没有追随者的领袖，有人曾这样形容他们，他们只有四个人，却假装有五个，试图借人数吓唬人。他们中间最伟大的人物是基佐，晚年曾为他的孙子编过一本法国史。这本书没有完稿，但其中关于法国大革命的部分由他的家人编辑出版，这是他毕生都在思考的题目。不过，作为一位祖父编写的传奇故事，不能算是他作为一位历史学家正经的研究成果，跟尼埃布尔（Niebuhr）性质相似、水平相当的那些讲座一样，这本书大体上只是反映了一位伟大人士的零散看法而已，我们只能为无法看到反映他真实水平的著作而扼腕叹息。

我们要谈的教条主义历史学家不是基佐，而是巴朗特（Barante）。他具有他的朋友们所具有的声誉和尊严，具有他们的著作所具有的博学，也跟他们一样有公共事务的经验；他关于勃艮第（Burgundy）历代公爵的著作受到了赞誉；不过，尽管那些研究有可取之处，但还比较幼稚。他早年曾协助罗舍雅居厄兰夫人撰写她的回忆录。他写的革命第一年间内政大臣圣普里厄斯特（Saint Priest）的短篇传记极其公道，其记述也极为权威。1848年后，他出版了9卷本关于国民公会和督政府的历史著作。与他的同仁一样，巴朗特一直认为最初的革命精神正是法国各项制度之本。然而，1848年的革命运动却拂逆这些理论家的意愿，冲击着他们的君主政体和他们的政府。于是，他们逐渐发展出保守主义的因素，此后，这种因素在他们的著作中一直比较强烈。

在那个时代，蒙塔朗贝尔（Montalembert）取代了基佐在法兰西学院（the Academy）的位置，并有机会发起攻击。照他的说法，他不是要攻击1793年，而是要攻击1789年。他说，基佐，这位流芳百世的人物中最能言善辩者，对此却未置一词。考虑到这一点，为了抵制

雅各宾派观念之死而复生及雅各宾派人物重又招摇过市，他写出了自己的著作。这是一个令人敬佩的决定，因为潮流已经明显地转向了另一边；然而，这本书尽管出自这样的人物之手，却仍令人失望。写到对国王的审判时，他完全忽略了对方的看法，仿佛历史学家可以手持辩护状充当辩护律师一样。好在就在此时，海因里希·冯·絮贝尔（Heinrich von Sybel）脱颖而出，一位更为卓越的保守主义历史学家出现了。

* * *

大约在50年代中期，当絮贝尔早年著作出版之时，托克维尔也在法国开始进入更为深入的研究[(6)]。正是他第一个确切地证明了，甚至是他第一个发现了，这场大革命并不完全是个断裂、逆转，一个令人惊奇的新生事物，相反，它不过是旧的君主政体时代就已经开始形成的趋势的一个发展而已。他在这场大革命与法国的过去之间看到了非常密切的关联，他相信，在路易十六登基之初，革命就是不可避免的了；他相信，这场革命运动的成功和失败都源于以前就已经存在的因素。人们对政治自由的渴望是真诚的，但其中掺进了杂质。这种追求与其他目标交叉在一起，并受到其他目标的妨碍。次要的、从属性的自由权利妨碍了人们获得最重要的目标：自我治理。因为托克维尔是一位最纯正的自由主义者，而且，只是自由主义者而不是任何其他主义者，因此，他对民主及与其相关的平等、集权和功利主义，均表示深刻的怀疑。在所有的作者中，他被人们最普遍地接受。他总是极为明智，总是完全正确，就跟亚里士多德一样。他的知识是没有任何缺陷的。不过，他的知识也是有限的、受到了制约。他对政治文献与历史的了解，要强于对政治生活的了解；他那些新颖别致的见解，并没有多少原创性，他并没有激发出人们灵光的闪现，也没有提出发人深思的暗示。

两年以后，即1858年，有一本著作出版了，比起托克维尔的著作来，它并不算新颖，也不那么精致，但对于每位研究政治学的人士来说，却更具有启发性。迪韦吉叶·德·奥朗纳（Duvergier de Hauranne）具有长期公共生活的经验。他还记得有一天，居维叶（Cuvier）穿着黑色丝绒套服跳上主席台开始讲话，完全是一位杰出演说家的风范，他使选举法获得了通过，这就是1817年的改革法案。奥朗纳曾经与教条主义者争论过，他领导了针对基佐的批评，他是梯也尔赖以护持王位的三人中之一，当时，国王乘坐一辆轻便两轮马车出走，把整个王朝托付于他。他晚年致力于研究法国议会史，写到1830年就已经有了10卷，其中包含着比我在查阅文献时所知道的任何作者都要深刻的思想和更鲜明的政治科学色彩。他分析了每次宪法辩论，并提供了大量可信的历史细节。他也非常熟悉各个时期的宣传小册子和重要文章。他家中的藏书并不是很多，但他不允许一个聪颖的想法或一个坚实的论点逃过自己的注意。复辟时期爆发了所有时代都争论得最为激烈的讨论，理性与习俗之间的冲突在一个更高的层次上展开。那个时代的问题不是两者中间哪一个应该获胜的问题，而是两者如何协调的问题，理性的思考与国民的生活是否可以取得协调的问题。在第一卷中，他概述了大革命，追溯了法国每届政府之演进、变化，从西哀士脱颖而出，一直到拿破仑登基。

拉布莱（Laboulaye）同样是一位有才能、有分寸感的人，他担任大臣时，沃丁顿（Waddington）就曾说他是托克维尔真正的后继者。与托克维尔一样，他的思想中浸透着美国的观念。同样跟托克维尔一样，他相信，革命时期的集权遗产是建立自由制度的主要障碍。他用薄薄3卷书描写了美国的历史，这是对他在班克罗夫特和伊利德雷特（Ilildreth）所学到的东西作出的一个极具悟性的抽象概括。他的文笔极为流畅，条理分明，他从来没有用搪塞撒谎的诡辩来玷污自己的劝告。因而，如果我们要学习历史，没有比读他的著作更方便、也更易于接受的了。他关于大革命早期历史的讲稿在一本评论杂志上连载发

表，我相信，它们一直没有结集出版。拉布莱既是个政治家，也是个学者，他总是非常了解他所研究的题目，要说入门的指南，我们不可能找到比他那些没有讲完的课程更有助益的了。

* * *

卡莱尔（Carlyle）的著作记录了英国王位之争事件。50年后，我们仍要依靠他来了解克伦威尔。在《过去与现在》（Past and Present）一书中，他给我们提供了英语文献中最令人注目的历史学思考。但在他开始撰写他最著名的著作之时，研究的奇迹还没有降临到他头上。在大英博物馆，他被一位无礼的家伙吓坏了，那家伙曾在阅览室中一个劲打喷嚏。由于法语小册子还没有分类编目，于是他请求让他自己人库仔细翻检，自己从书架上去选要看的书。结果，他抱怨说，这一条只适用于德高望重的官员，他则遭到拒绝。帕尼齐（Panizzi）对于卡莱尔将自己说成一位高官而大为光火。他宣称，他决不会允许一位不知名的文人到他的图书馆中乱翻。最后，一位私人收藏家的普普通通的收藏品满足了他的要求。不过，这本书鲜明生动的描写，交织着精妙与荒唐，使得某些不喜欢这本书的人忘却了我们的先辈们——从奴役时代（thraldom）到柏克——所撰写的著作中同样存在的判断之有失仓促和事实考证之贫乏。它们依然是那种令人失望的雷雨云，雷声大而闪电少。

* * *

我们的知识是否进步了，要看历史手册和学校的课本是不是有所改进。有三本这样的书必须在此提一下。本世纪中叶，任教于军事学院的拉瓦莱（Lavallée）为学生们写了本法国史。他引用拿破仑的话说，法国的历史只能写4卷，或者必须写100卷，而他倾向于写4卷。

在整整一代人中间，他的这本书都是同类著作中最出色的。他曾任教于圣西尔——这里曾经是最著名的女校，晚年的拉辛曾以这里为背景写过一出悲剧。他用多年时间为德·曼特农（de Maintenon）夫人的著作作注，并发现了她那些曾被人篡改过的书信。他关于革命的论述收入第四卷，共有230页。卡尔诺曾编写过一个篇幅适中的缩写本。这个卡尔诺是后来担任议长的卡尔诺的父亲，是那位曾经组织过战争的卡尔诺的儿子，他在1815年曾向拿破仑提出一个令人难忘的建议：如果他对英国发动猛攻，他将会看到，英国人会惊慌失措，措手不及。他是一位好战的共和派人士，曾编写过他父亲的回忆录，格雷古瓦及巴雷尔的回忆录，奥拉尔先生（M. Aulard）抱着对一位同派教友的同情而称赞过他的著作，说这是目前所见的最出色的描述。但另外一些健全的共和派人士则更喜欢亨利·马尔坦（Henri Martin）在其法国通史中的相关描写。不过，我可以毫不迟疑地说，达雷斯特（Dareste）的7卷本法国史要比上面那几本书好得多；不过，这样我们得进行挑选、甄别了，这可是我不愿意做的事情。

我们已经看到，不管是哪一派，都写过很多出色的著作，都有两三本相当精彩。也有少数几位富有洞察力、并保持公正的人士，他们在各派之间走出了一条狭窄的小径：托克维尔关于革命的起源的分析，德罗兹和拉布莱关于1789年那个重大时期的描述，迪韦吉埃·德·奥朗纳的政治思想，达雷斯特对于战争与和平时期重大政治事件的提纲挈领。这些加起来也就不到5卷，还不到梯也尔或米什莱单本书的篇幅，还没有路易·布朗基那本书的一半篇幅。我们可以很轻松地将其通读一遍，我们将会发现，他们将所有的事情都清晰地呈现到我们面前。我们可以信赖他们，我们似乎没有什么需要研究的了。但如果我们因为我们觉得我们可以同意他们的看法，将自己局限于这些引导我们走上中道的人士，那我们的见识就不够健全，我们就永远无法理解其他人士的力量之所在。任何人，如果不读米什莱的著作，是不可能知道大革命的壮丽的；如果不读泰纳的著作，则不可能知道大革命之

恐怖。不过，我要把最好的东西留到最后，下周再来谈谈泰纳，及两三本可以跟泰纳一较高下的著述。

＊　＊　＊

在看过这么多站在党派立场上撰写的、别有意图的著作之后，明察事理的人士当可对于这场革命的善恶对错作出某种合情合理的判断。由迪韦吉埃·德·奥朗纳这样的立宪君主主义者所提出的观点，由托克维尔、拉布莱等在固守门户之见的保王派和共和派之间保持同等距离的人士所提出的看法，很大程度上也可在那些明智的民主派人士那里能够看到，尤其是在朗弗雷（Lanfrey）的著作和基内（Quinet）关于大革命时期杰出人物的两本著作中可以看到。在他们生活的那个时代，即第二帝国时期，没有任何东西可以当得起历史学之名。尤其是因为无法去查阅档案，人们也不想付出巨大的努力进行认真的研究。第一位根据巴黎革命委员会的文件写出原创性著作的人是莫尔蒂梅·泰诺克斯（Mortimer Ternaux），他的探讨恐怖统治的八卷本著作于1862年至1880年间陆续出版。他所揭示的真相是如此地确凿不易，以至于絮贝尔不得不据此改写自己关于9月间发生的事件描述。

我说过，关于大革命的真正研究始于托克维尔和泰诺可斯，我这样说的意思是，从他们开始，才利用真实的、官方的资料来进行研究。当然，回忆录很多，可能有一百多部。但回忆录不能提供历史的确定性。这种确定性只能通过考证的手段来获得，而如果没有当时的官方文件，是没有办法进行考证或验证的。一直到本世纪中叶，私人信件和官方文件始终相当少见。而到了1851年初夏，两份重要的文献几乎同时面世。

第一件是马莱·迪潘（Mallet du Pan）的回忆录，他是一位自由主义者，不偏不倚而富有洞察力的观察家。泰纳曾说，除了文风上的天

分之外，他跟柏克可以相提并论，而且他也跟柏克一样，倒向了另一边。

随后，米拉波与宫廷的秘密通信被披露出来。作为民众的领导人却收取国王的金钱，他撒谎欺世，两面讨好，这件事，人们早就知道了。至少有20个人保守着这个秘密。有一个人在匆匆离开巴黎时，把一份文件遗漏在他的房间中，这是其中最重要的一份。在国王的那个铁箱中也装了一些文件，其中可以找到明显的证据。有一位大臣曾在其回忆录中提到过这件事，其中一封信曾在1827年被人发表。拉马克在临死之前向蒙蒂尼展示过这些文件，蒙蒂尼在其论述米拉波的著作中谈到过这些信件。德罗兹在1842年写作其著作时也从马卢埃那里了解到主要事实。在我们看来，共和派人士的兴趣不在于揭露大家已知道的事情，而在于揭露米拉波在临死前所奉行的那些居心叵测的、巧妙的政策之细节，以揭露他试图拯救国王和那部宪法的计划。在革命党人看来，在当事人死后揭露这样严重的变节行为，就相当于一位僧侣在临死之时获得了圣人声誉、在葬礼上却掀开裹尸布站起来，向其教友公然承认，他一直就是个无耻的伪君子。

不过，私人文件始终不能弥补无法使用公共档案的缺憾；一直到1865年，政府、外交和战争的秘密，几乎原封不动地被保守着。他们被挖掘出来的方式，是革命史研究中最离奇古怪的事情。它是手迹热和收藏热的结果。从1822年到1850年，这28年间，巴黎通过拍卖共售出7万件手迹。而从复辟那天起，人们最热衷于索求、最引以为荣的，莫过于王后的手迹。巴黎保王派的上流社会将她视为一位威严、具有英雄气质而又无辜的受难者，而将君主制的毁灭归咎于她那些情操高尚的顾问们的疏忽。盗取那些盖有她的印鉴的信件，成了一门有利可图的职业，有些富人专门收集这些东西。王后写于1784年的一封信，1850年的售价是52法郎，到1857年，则以107法郎售出，1861年，更上涨到150法郎。1844年，有一封信以200法郎被人买走，还有一封卖了350法郎。一封致德·朗巴勒亲王夫人（the Princess de

Lamballe）的信，1860年的售价是700法郎，1865年涨到760法郎，而此时，人们对其是否属于真迹开始表示怀疑。流人市场的王后写给德·朗巴勒夫人的总共41封信，没有一封是真迹。如果只是偷来的信件，还比较值钱，这总比造假更加有利可图，因为如果开始造假，供应就没有什么限制了。

王后活着时就知道，仇视她的流亡者在模仿她的手迹。1801年，在朗巴勒夫人所写的一本极为珍贵的回忆录中印出了三封这样的信件。从1822年起，这些假冒信件就开始流入市场。模仿手艺达到了非常高的水平，人们很难辨清真伪，公众由于贪得无厌而轻易受骗上当。在德国，有一个人模仿席勒笔迹达到了完美的地步，以至于席勒女儿一见到他们造出的信件，也会出手收购。在巴黎，这种邪恶的生意大约在1839年活跃起来。

1861年3月15日，一位仿冒高手贝特伯代（Betbeder）发出一份挑战书，他将利用纸、墨水、手迹或文章，模仿出一个根本辨不出真伪的作品来。这次试验当着专家的面进行，1864年4月，专家们宣布，他的仿作与真迹根本无法区分出来。这个时期，有一个著名的数学家，他的名字叫夏斯勒斯（Chasles），他对几何学的历史很感兴趣，也热衷于为法国争取荣誉。一位聪明的家谱学家看出发财的机会来了，他造出一些信件，从这些信件上看，其实法国人在牛顿之前就提出了牛顿的几大发现，但他们没有名气，所以荣誉就被牛顿抢走了。夏斯勒斯收购了这些信件：为了爱国，他是不在乎金钱的。他一次一次地收购了那位江湖骗子弗朗·吕卡斯（Vram Lucas）假造的所有信件。他把他收购的这些文件提交给学会（the Institute），学院宣布，这些信件是真迹。这些所谓的真迹，有亚历山大写给亚里士多德的，有凯撒写给韦辛热托里克斯[(7)]的，有拉萨路[(8)]写给圣彼得[(9)]的，有抹大拉的马利亚[(10)]写给拉萨路的。造假者的想象力简直是自由驰骋，他竟然制造了一篇毕达哥拉斯的手迹，其中毕达哥拉斯竟然能写出一手糟糕的法文。最后，有一些不喜欢夏斯勒斯的博学之士才

让他弄明白，他被人骗了。当真相大白、犯罪分子被投入监狱之时，他已经拿着这些东西炫耀了七年，花了几千镑，创造了一个匪夷所思的有2万7千件赝品的市场。

就在这些神秘的伪造品市场兴旺发达之时，于诺尔斯坦（Hunolstein）伯爵花3400镑从一位巴黎经纪人手中购买了玛丽·安托瓦内特的148封信件，并于1864年6月将其出版。拿破仑三世和皇后厄欧仁尼（Euégnie）也附庸风雅，对这位不幸的王后的遗物表现出浓厚兴趣，因为他们所奉行的政策旨在安抚意大利革命所冒犯的那些正统主义者；凑巧，他们宫廷中一位高级官员福伊勒特·德·孔舍兹（Feuillet de Conches）先生也又有同样嗜好。早在1830年，他就在购进这些东西了，他从热月党人库尔托瓦斯（Courtois）手里搞到了很多，这位库尔托瓦斯曾掌管过罗伯斯庇尔的文件。瓦克斯穆特（Wachsmuth）曾于1840年到巴黎进行其历史研究，他在一本德语杂志中就福伊勒特的收藏品的价值作过报道；1843年，他被形容为法国手迹（autographophiles）收藏第一大家，这个词可不是我杜撰的。众所周知，他准备写一本有关国王一家的作品。他走遍整个欧洲，在很多地方都被允许鉴定那些严密保护的手稿和摹本。他的第一卷书在于诺尔斯坦的书出版两月之后面世，第二卷于9月份出版。在这年夏天和秋天，保王主义最为时髦。有24封信被这两本书同时收入，但两处的文字却不完全吻合，于是，人们开始提出质疑。

能够解开人们心中疑团的人只有阿尔内特（Arneth），他当时是维也纳档案馆副馆长，他曾被人邀请撰写了玛丽亚·特雷萨的伟大历史，使他一举成名。由于玛丽·安托瓦内特写给她母亲和家人的信被很好地保存着，就在他的照管之下。就在这年年底前，阿尔内特出示了王后写给女皇的那些信中的那些句子；结果人们立刻就发现，巴黎出版的书中印刷出来的那些信件上的词句，跟阿尔纳特出示的完全不同。

由此引发了一场情绪激动的争论，最后人们确定，于诺尔斯坦版本中的大多数、福伊勒特版本中的一部分，都出自一位造假高手之手。有传言说，那位经纪人夏拉瓦伊（Charavay）出售给于诺尔斯坦的所谓真迹，其实就来自福伊勒特。是圣伯弗（Sainte Beuve）最先上的当，并曾赞叹不已。从那之后，他愤怒地与自己的熟人翻了脸，并发表了让他上当的那封信。福伊勒特更为小心翼翼了，因此，他的后四卷书中充满了极具价值的材料；他所收藏的拿破仑的难以辨认的手迹卖了1250镑，现在收藏在迪尔当（The Durdans）。

就这样，一位最为厚颜无耻的窃贼的欺诈行为，导致帝国档案对公众开放，而大革命的真实记录就存放于此。由于皇帝——约瑟夫和利奥波德——是王后的兄弟；她的妹妹又是低地国家的摄政，她的家族派来的大使甚得她的信赖，那场导致了大战的诸多事件及先后在克雷法伊特、科布尔格公爵和查尔斯大公领导下进行的战争本身，可以、并且只能在这里搞清。档案一旦开放，阿尔内特就不会轻易让其大门对学者们再度关上了。他本人发表了很多资料，他也鼓励他的老乡们前来仔细研究他的宝藏，他也欢迎、并一直欢迎柏林的学者。由于那些招摇撞骗的法国人的欺诈行为而得以被披露的这三四十卷奥地利档案，构成我们研究大革命时期及大革命之前法国国内外历史的最权威资料。

法国外交部不容易打交道。两位最精明干练的外交官巴泰米尔和塔列朗的文件都已经公开了，已经公开的还有费桑、莫利、沃德勒伊（Vaudreuil）等诸多流亡者的文件；几位国会代表写给其选民的信正在编辑出版。

在外交官中，仅次于奥地利大使的最有价值的人是美国大使、威尼斯大使，还有瑞士大使，这位瑞士大使是内克尔那位有先见之明的妹妹的丈夫。从1865年到1885年或1890年间发生的这一文献格局的变化，除了促使我们重新关注国际事务之外，也在相当大程度上降低了回忆录的价值，而我们对这段历史的看法正是建立在回忆录之上

的。因为回忆录是事后为世人而写，因而其中不乏事后诸葛亮，自我辩解，工于心计，有意欺骗。信件则是当时所写，是诚实的，因而它们能使我们验证回忆录的真实性。一个根本原因在于，我们发现，很多回忆录不是本人所写，或者不是由书上标明的作者所写。声称为哈尔当贝（Hardenberg）亲王之回忆录的书，其实出自两位见多识广的文人博尚（Beauchamp）和达卢维勒（d'Allouville）的手笔。博尚也写过号称是福基（Foucki）回忆录的东西。罗伯斯庇尔的回忆录是雷伯德（Reybaud）所写，巴拉斯的回忆录是卢瑟兰（Rousselin）所写。罗舍（Roche）写过勒瓦瑟尔德·拉·萨尔特（Levasseur de la Sarthe）的回忆录，拉菲特（Lafitte）写了弗勒里的回忆录。国王信任的贴身男仆克雷里（Cléry）留下过一本日记，这本日记被人发现，有人据此编成了假冒他的回忆录。连刽子手桑松（Sanson）都有六卷本的回忆录，这当然是假冒的。

当韦伯的回忆录在博杜安（Baudoin）长长的文集中被再版时，韦伯本人提出了抗议，并提起了诉讼。被告却否认他的指控，并出示证据证明，头三章是由拉里·托朗达尔所写。不过，我们不，能因为书名上所写的那个人名并不是真正的作者，就断定它们一定没有价值。名副其实的作者也未必就靠得住。马卢埃是历史上罕见的那种人，我们对他了解得越深入，越是对他肃然起敬。日内瓦的迪蒙特（Dumont）是一位敏锐的观察家，是米拉波信赖的人，并且经常是他的赞助人。但这两人都误导了后人，因为他们的回忆录很晚才动笔写，他们的记忆难免出错。迪穆里埃在回忆录中为自己的失误百般辩解，塔列朗则对自己在复辟时期的不光彩行为蒙上了一层相当漂亮的帷幕。内克尔的家人总是让人恼怒，因为他们总是把日期搞错。孔庞夫人则希望恢复自己的地位，她的地位是由于帝国的垮台而被埋葬的。因此，有些曾经看到过她的回忆录手稿的人证实，那些被删除的段落都对王后颇有微词；由于同样的原因，在费桑的通信集中有些段落被删除了，代之以一些令人生疑的星（*）号。弗里埃勒斯

（Ferrières）一直被公认为最值得信赖的见证人，正是他对别人讲，议员们在网球场宣誓后正在举行第一次会议，却被王室赶了出来，以便让达尔托瓦伯爵进行一场比赛。然而，现在，从最近出版的一位议员的信件中我们发现，这个表明国王傲慢无礼的故事，根本就是编造的。事实的真相是，教士们通知议员们，他们马上就要到了，大家觉得在这样的场合让神职人员在一个网球场上列队前进有点不相称，于是，议员们决定将会场改到旁边的一个教堂。

蒙洛西耶曾被柏克称为具有荣誉感和骑士精神的人，他告诉我们说，他从奥韦纳（Auvergne）来的同伴在一场决斗中几乎被人杀死，并在自己的床上躺了三个月。这个受伤者的老乡比奥扎（Biauzat）则在写给家乡的信中说，他仅有10天缺席了国民议会的会议。然而，事情的真相是，这个弄伤了受伤者的手的对头，正是蒙洛西耶本人。

罗兰夫人在狱中所撰写的东西，只是对子孙后代的呼吁，而非一本深思熟虑的著作，也没有揭示她生活中的秘密。它于1863年出版，这时候，有三四封信出现在拍卖会上，不久后，人们在一家蔬菜水果商店的废弃物中发现了一幅小画像——上面还写了点什么。那些信件都是罗兰夫人所写，比佐曾在出逃、自杀时将其送到一个安全地方，而那幅小画像则是她的画像，逃亡时他曾随身携带。

海军部长贝特朗（Bertrand）曾说，王后曾写信给皇帝，告诉他应该采取哪些措施来救他们。他发表了皇帝的回信。有一百年时间，人们都以为那封信是利奥波德皇帝的意图之真实反映。那份文件确实是信使带回来的，但并非皇帝所写。真正的回信被阿尔内特发现了，并由伦兹（Lenz）教授于两年前向柏林一_批幸运的学生讲授大革命课程时予以发表，其文本大大不同于误导了所有历史学家的那封假信。絮贝尔将其插入自己的评论中，并重新发表了伦兹的文章，而这篇文章推翻了他自己的著作的根本结构。

德·布伊莱侯爵在1797年写出自己的回忆录，把自己对瓦朗纳斯逃亡失败应承担的责任摘了个一干二净。而保存在费桑文件中的来往

书信则显示，他在回忆录中的说法是不真实的。他曾说，他希望国王公开离开，就像米拉波所建议的那样；他又说，他曾建议走经过兰斯的那条路线，但国王却拒绝了；他曾反对走那条军用驿道，这条路线最终导致了灾难。而那些信件却证明，他建议的正好就是秘密动身，走瓦朗纳斯那条路，并由骑兵护送。

* * *

我正在描述的这个时期的总体特征是，回忆录声名狼藉，而我们已从那些依赖回忆录的学者那里解放了出来。这个阶段代表性的历史学家有三位，絮贝尔、泰纳和索勒尔（Sorel）。他们超越了他们的前辈，因为他们可以查阅更多的私人和外交来往信函。但他们也达不到后来者的水平，因为他们缺乏官方的信息。

絮贝尔[(11)]是兰克（Ranke）的学生，他在研究自己并不喜欢的中世纪史时，就已经知道了怎样彻底清除传奇故事、虚构的故事和谎言，并严格依据确凿证据再现历史。他早年曾研究过隐士彼得（Peter the Hermit）的故事及其对十字军的影响，而正是这样的技巧，使他得以揭穿，王后信件乃是伪造的。他确实是一位一丝不苟的批评家，他根本就不读那部虚构的哈尔登堡回忆录，尽管其中包含着很可靠的材料。他完全秉承那个学派所坚持的非精神的（unsipiritual）的气质，对于历史学的唯物主义和宗教基础，他表示同样的担心。他坚持要让历史叙述合乎历史事实本身。他更看重的是制度，而不是其操纵者，他是一位适应时代的才智非凡之士，他是最早一批从研究文本转向研究现代历史及其热门话题的人士。就学问与深奥的研究而言，他完全可以媲美于那些被称为学者和批评家的人，而毫不逊色；但他的趣味却使他选择了另一种职业生涯。他这样形容自己：他身上的四分之三属于政治家，只有剩下的那可怜的部分使他成为教授。絮贝尔是通过柏克关于法国和爱尔兰政策的论述而开始研究法国大革命的。他

坚定地坚持下面的理论：人应当按照血统进行治理，历史上的国民必然会战胜现实存在的国民，我们不可能与我们的祖先割断联系。因此，在他看来，普鲁士的自然发展过程才是比较正常的，是可以接受的，那些企图按照自己的想法构造自己的民族的状况与此恰成对照。不管是他的政治理论还是民族性剖析，都使他对法国人没有好感。所以，毫不奇怪，他在法国也普遍地不受重视。他对高高在上的巴黎敬而远之，他更重视1789年发生在中欧的大冲突，及其给整个世界带来的麻烦。法国权力的分配状况对他的触动远不及欧洲权力格局的变动，他认为政府形态的变化没有国界线的变化重要。他把罗伯斯庇尔的垮台形容为瓜分波兰过程中的一个插曲。他竭力要把大革命置于国际关系变动的框架中。

有人为了贬低尼埃布尔等历史学家，曾说过这样的话：如果你去问一个德国人要一只黑色大衣，他会给你一只白羊，让你自己等着它变成你要的衣服。絮贝尔属于上年纪的一代，他可以写得非常精彩，但却很沉重，一点都不轻灵鲜活。他的第一卷出版于1853年，先于托克维尔那本著作几年，两者中间有很多相似之处，以至于有人提出，他可能读到过托克维尔早先发表的一篇文章，这篇文章由约翰·密尔翻译、发表在《威斯敏斯特评论》（*Westminster Review*）上。不过，絮贝尔曾亲口向我保证，他从来没有读到过那篇文章。他曾经查阅过重要文件，在他成为一个大名人之后，什么东西他都可以查阅得到。在外交问题上，他比所有其他学者都先知先觉，只有索雷尔（Sorel）[(12)]是个例外。他曾经是反对派领袖，在普鲁士被称为自由主义者，后来他倒向了俾斯麦，并撰写了俾斯麦推动新日耳曼帝国成长的历史，直到皇帝将他从档案馆赶走。而在他活跃的那些年月，他一直担任档案馆馆长。不算他为了充实和辩护而写的大量论文，他写了5本著作，它们构成了一个连续的历史记录。由于不断地修订，所以一直写到1880年的某一天。它们一度占据着第一的位置。在不断修订出版的各版中，一经发现错误，就立刻予以更正；不过，即使在第四版

中，穆尼埃仍被说成是来自普罗旺斯议员，尽管众所周知，他是多菲纳省议员。由于絮贝尔既不喜欢梯也尔，也不喜欢西哀士，所以他声称，将1799年宪法比作英国宪法是荒唐的，因为梯也尔一直在这样说。梯也尔认为，那部宪法是执政府和帝国时代最有思想的一部宪法，并认为西哀士的杰作已达到英国的水平。在提及这一点的那一页中，絮贝尔则认为，这是过甚其词了。絮贝尔说，他的主要目的就是要揭示，作为经验和不断地调适之产物的政府，要优越于根据政治逻辑人为地构造出来的政府。

絮贝尔的看法是：大革命走向错误是非常自然的，新秩序并不比旧秩序好，因为它源于旧制度，是从贫瘠的土壤中生长出来的，是由那些在旧制度腐烂过程中培植出来的人所操纵的。他利用法国大革命展示了保守而开明的德国的优越性。他并没有说过什么青睐普鲁士的话，因为普鲁士通过一种不光彩的和平而圆满地结束了一场不光彩的战争。他是通过罗列法国民众从一开始就表现出的愚蠢和邪恶而取得上述效果的。即使他的著作存在种种缺陷，也仍然是富有启发性的。他的一位同胞曾听过丹尼尔·韦伯斯特（Daniel Webster）的邦克尔山演说，这个人曾这样形容这篇演说：每个单词都值一镑钱。我们几乎可以用这句话来形容絮贝尔的历史著作，不是由于其语言的力量或思想的深度，而是由于他极度的认真：每个段落都经过深思熟虑，每个证据都经过了考证。这位作者在有生之年看到，自己的作品赶上并超过了泰纳的法国国内史和索雷尔的外交史。

泰纳[(13)]是在黑格尔和孔德的思想体系中接受的训练。他的基本观点是，不承认自由意志，物质力量绝对主宰着人类的生活。在他看来，竭力按照自己的意图和方案塑造未来，而不是让过去塑造未来，这是再愚蠢不过的了。从创世的次日重新开始，把个人从群众中解放出来，将活着的人从死去的人中解放出来，所有这些想法都背离了自然规律。人要由他周围的环境、他的祖先、他的民族所教化、所培育，也必须适应它们。在泰纳看来，大革命所发现、并使之浮现的自

然的人，是某种邪恶的、破坏成性的野蛮人，他们是不能容忍的；必须抓住那些年轻人，对其进行持之以恒的训练和控制。

泰纳并不是一位历史学家，而是一位病理学家，他的著作是我们所见到的最科学的、在一定程度上也是最详尽而彻底的，但却不是历史学著作。他投入很大精力来总结公式、积累知识，他投入绝大多数精力收集那些能够支持他的结论的材料。因此，他是当时法国最有说服力的人，他对大革命的控诉也是有史以来最有分量的。因为他并不是君主制或帝国的辩护者，他的毫不留情的判断就没有受到党派倾向的影响。他的著作是这一代人所能写出的最杰出的著作。但它并没有替代历史学著作。这位造诣极高的（实验室、医学院的）示教老师，钟情于解剖法国人的大脑，因而将很多我们关心的东西弃之不顾，他对欧洲的文献和一般事务的分析也是不完整的。

不过，在泰纳失败的地方，索雷尔却取得了辉煌的成功，他占据了法兰西科学院中的空位，也在研究大革命的学者中占据了无可置疑的至高地位。他是元老院的秘书，他不是一个喜欢玄想的哲学家，而是一位政治家，他感兴趣的是登上报纸、吸引公众注意的那些事情。他没有去探究人的内心世界，而是警觉地留意着阿尔卑斯山两侧和莱茵河两岸的动向，他写作的时候仿佛是站在外交部的角度。当他在想象中指导外交官纵横捭阖的时候——他自己也确实当过外交官——他最为兴奋。不过，关于国内政治过程的研究，在发展政治观念方面，他并没有超过他的前辈。他的研究晚于絮贝尔，所以，他在文献资料上占有优势。他对革命的原则更为同情一些，尽管他并未对其高声欢呼。他更欢乐、更乐观，他的著作阅读起来也更令人愉悦。一年前我曾经说过，絮贝尔和泰纳死后，索雷尔将是在世的最高历史学权威。不过，今天，我不能再说这些话了。

在兰克90岁诞辰之际，莫穆桑（Mommsen）送给他下面的格言："您可能是最后一位通史大家。毫无疑问，您也是第一位。"这句优美的话可做两种解释，他的意思可能是贬低通史；不过，关于大革

命的文献，我最后要说的恰恰是通史。目前正在法国出版的8卷本《通史》中，奥拉尔[(14)]勾勒了大革命的政治概貌。它可以被称为典型的1889年的作品。当时正值周年纪念日；是第一百个纪念日了，人们也看到，共和国已经稳定地建立起来了，并创造出了其创建者从来没有想象到的力量，于是，人们就开始以一种新的精神来研究这段历史。人们投入了巨大的人力和资金来收集、整理、出版最为确凿和精确的文献资料；人们也不再有太多的强烈感情和党派色彩了，人们由于变成了绝对的胜利者而更中庸、更公正了。这一新兴学派的核心人物正是奥拉尔先生。他在巴黎大学担任革命史教席，他也是专门推动革命史研究的组织[(15)]的主席，又是其学术杂志《法国革命》（*La Révoltion*）的主编，该刊物已经出版到第31卷。他也已经组织出版了大量雅各宾俱乐部和公安委员会的档案文件[(16)]。论起对已出版文献的熟悉程度，从来没有人能超过他，而他对未出版档案的了解也无人可以企及。党派偏见这个恶魔的马脚只在几个地方偶尔露了一下。比如，他曾说，人民是因为国王的做法而起来报复的；他不承认丹东是9月犯罪活动的同谋。尽管丹东本人曾向包括未来法国国王在内的多人承认自己有罪，而他却说，这违反了批评的主要规范：不能根据一个人的口供而将其定罪。奥拉尔的描述并不完整，缺乏细节；但他的描述要比其他人的描述更聪明，更有启发性，并显示了经过一个世纪的研究后所形成的标杆。

那么现在，我们处于哪个方位，采用多大的射击仰角才能使我们指望某一天成为具有较高权威的人物？现在，回忆录的供应已经终结或接近终结了；现在我们所知道的尚存于人世的手稿也所剩无几了。除了西班牙之外，我们已经拥有相当完善的外交和国际关系往来函件了；不过，自费桑以降，还有很多私人来往信件。对于革命时期法国政府每一法案的形成过程，我们却只有很少了解。

对此我想谈一点想法。30年前，1789年的议会议事录（Cahiers）或者说议员授权指令（Instructions）出版，共有六厚本。编者抱怨

说，他们并没有找到全部材料，四个省的十几本议事录丢失了。新任编者则在其两卷本的导言中说，仅在那四个省，前任编者就遗漏了120份授权指令；他说，整个法国应该有5万份。已经出版了一本关于巴黎选举的文献资料集，另一本是关于巴黎选举人的文献集。所谓选举人，即由选民选出、再由他们投票选举议员的人，这些议员后来就组成了巴黎市政府，并使他们的地位永久化。随后又出版了革命委员会、几个政府委员会、雅各宾俱乐部、战争部的法令集，旺代起义则单出了几卷。

所有这些资料都将在几年内出齐，那时，所有人就将知道该知道的历史真相了。也许那时会有人编撰一本史书，其水平远超我们现在所看到的最新著作，就好像索雷尔、奥拉尔、朗伯德（Lambaud）、弗朗梅蒙特（Flammermont）超过了泰纳和絮贝尔。或者泰纳和絮贝尔超过了米什莱和布朗基一样。或者也会超过我们在英语中看到的最好的著作，即巴克尔[(17)]第2卷的那3章，或勒基[(18)]的第5卷的那两章。到了那个黄金时代，我们的历史学家将是公正诚实的，我们的历史将是确凿的。最糟糕的东西将会显出原形，那时，刑罚就毋须再拖延了。随着我们知识的圆满，说情者的职业将会消失，辩护士也将失去其饭碗。谎言端赖掩饰证据。只要这种局面结束，谎言就不攻自破，那时，正常的学术分歧的缺口就会缩小。

对那些具有党派偏见的学者，我们不要有太多菲薄，因为他们对我们助益良多。即使他们是不诚实的，也是有益的，如同辩护人有助于法官作出裁决；如果他们仅靠与利益无涉之诚实而进行研究，他们或许还做不了那么好呢。我们或许要等待很长时间才能看到这样的人出现：他了解全部的事实真相，并有讲出真实的勇气。他除了关心自己的利益之外，也会照料他人的利益。他会为讨好反对者而辛勤工作，他对那些犯过错误、对那些作恶多端、对那些失败者绝无偏见。他会对朋友和敌人一视同仁——假定这位诚实的历史学家还可能有一位朋友的话。

(1) Corinthian school of style，科林斯属古希腊城邦，其艺术风格流于华丽藻饰。——译者

(2) Pompey，公元前106—前48年，罗马统帅，政治家。——译者

(3) Pharsalus，公元前48年，庞培在此被凯撒打败，逃往埃及，被杀。——译者

(4) St. Helena，1815—1821年间拿破仑被放逐于此而终老该岛。——译者

(5) Peelites，尤其指支持英国首相Sir Robert Peel于1846年废除谷物法的保守党党员。——译者

(6) 即《旧制度与大革命》。——译者

(7) Vereingetorix，约死于公元前45年，高卢人首领，曾率众反抗罗马。——译者

(8) Lazarus，《圣经·约翰福音》中人物。——译者

(9) 《圣经》中所记耶稣的门徒。——译者

(10) Mary Magdalen，《圣经》中所记耶稣的门徒。——译者

(11) 其关于法国大革命的名著是《法国大革命史，1789—1800年》，另著有《威廉一世所建立之日耳曼帝国的基础》7卷。——译者

(12) 1842—1906年，其关于法国大革命的经典著作是《欧洲和法国革命》八卷，另著有《普法战争外交史》、《18世纪的东方问题》等。——译者

(13) 1828—1893年，其关于法国大革命的经典著作是《法国的起源》，另著有《英国文学史》、《艺术哲学》等文艺批评著作。——译者

(14) Aulard，1849—1928年，以《制宪议会、立法议会、国民公会中的演说家》闻名，关于法国大革命还著有《法国革命政治史》。——译者

(15) 革命史研究会。——译者

(16) 《雅各宾俱乐部文献记录》、《公安委员会文件汇编》。——译者

(17) Henry Thomas Buckle，1821—1862年，其历史学经典著作为《英国文明史》两卷。——译者

(18) William Edward Hartpole Lecky，1838—1903年，其代表作为《18世纪英国史》八卷，另著有《欧洲理性主义精神的兴起和影响史》二卷。——译者注

索引

Adams, John 约翰·亚当斯
Agra, bishop of 阿格拉主教
Aiguillon, Due de 戴吉永公爵
Alsace 阿尔萨斯
Amsterdam 阿姆斯特丹
Anglas, Boissy d' 布瓦西·当格拉斯
Archives, Austrian 奥地利档案馆
Argenson, d' 达尔冈松
Argenteau, Mercy 梅西·阿尔根托
Armand, Colonel, the Marquis de la Rouerie 阿芒德上校, 德·拉·鲁埃里侯爵
Arneth 阿尔内特
Artois, Comte d' 达尔托瓦伯爵
Auckland, Lord 奥克兰爵士
Aulard 奥拉尔

Baillon 贝隆
Bailly 贝利
Bgde, peace of 巴塞尔和约
Barante 巴朗特
Barbaroux 巴尔巴鲁
Barentin 巴朗坦
Barère 巴雷尔
Barnave 巴尔纳弗

Barras 巴拉斯
Barthélemy 巴泰勒米
Bastille 巴士底狱
Batz, Baron de 巴兹男爵
Baudot 博多
Bazire 巴齐尔
Beaumetz 博默茨
B6card 贝卡尔德
Beccaria 贝卡里亚
Belgium 比利时
Bentham 边沁
Bernier 贝尼耶
Bertrand 贝特朗
Besenval 伯桑瓦尔
Beurnonville 伯尔农维勒
Billaud-Varennes 比约 - 瓦雷纳
Blanc, Louis 路易·布朗基
Bonchamps, Marquis de 邦尚侯爵
Bordeaux, archbishop of 波尔多主教
Bouillé, Marquis de 布伊莱侯爵
Bouillé, de, the younger 小布伊莱
Bourbon, House of 波旁王族
Bourdon 布尔当
Breteuil 布勒特伊尔
Bridport, Lord 布里德波特爵士
Brissot 布里索
Broglie, Marshal de 布罗里埃元帅
Brunswick, Duke of 不伦瑞克公爵

Brussels 布鲁塞尔
Burke, Edmund 埃德蒙·柏克
Buzot 比佐

Cabanis 卡巴尼斯
Calonne 卡隆
Cambacérès 康巴塞雷斯
Cambon 康邦
Campan, Madame 康庞夫人
Camus 卡米斯
Carlyle 卡莱尔
Carnac 卡尔纳
Carnot 卡尔诺
Carnot the younger 小卡尔诺
Carrier 卡里埃
Cassagnac, Granier de 格拉尼耶·德·卡萨尼亚克
Castlereagh, Lord 卡斯尔雷爵士
Cathelineau 卡特里诺
Cazalès 卡扎莱斯
Cérutti 塞吕蒂
Chabot 沙博
Charette 沙雷特
Charleroi 沙勒鲁瓦
Charles, Archduke 查尔斯大公
Chartres, Duc de 沙特尔公爵
Chateaubriand 夏多布里昂
Chatelet, Duc de 夏特勒公爵
Chatham 查塔姆

Chaumette 肖梅特
Chauvelin 肖弗兰
Choiseul, Duc de 舒瓦瑟尔公爵
Cholet, battle of 肖莱战役
Chouans, Chouannerie 舒昂, 小舒昂
Clerfayt 克雷法伊特
Clermont, Count Tonnerre de 克雷蒙特·通纳勒伯爵
Clermont 克雷蒙特镇
Cloots, Anacharsis 克洛茨
Coburg, Prince of 科布尔格亲王
Coffinhal 科芬阿
Collot 科洛
Condé 孔代
Condorcet 孔多塞
Cook, Captain 库克船长
Corday, Charlotte 夏洛特·科尔黛
Cordeliers, the 科尔德利俱乐部
Cormatin 科尔马坦
Corsica 科西嘉岛
Cottereau 科特罗
Courier, Paul Louis 保罗·路易·库里耶
Courmenin 库尔默南
Couthon 库通
Croker 克罗克
Custine 屈斯蒂纳
Cuvier 居维叶

Damas 达马斯

Danton 丹东
Dareste 达雷斯特
Daunou 多努
Delauney 德洛内
Delessart 德勒萨尔
Desaix 德塞克斯
Desèze 德赛兹
Desmoulins, Camille 卡米勒·德斯穆兰
Diderot 狄德罗
Domat 多马
Dreux-Brézé 德勒 - 布雷泽
Drouet 德鲁厄
Droz 德罗兹
Dumouriez 迪穆里埃
Dunkirk 敦刻尔克
Dupont de Nemours 迪蓬
Duport 迪波尔

Égalité, Prince 平等亲王
Eglantine, Fabre de 法布勒·德朗蒂纳
Elbée, de 德尔贝
Elizabeth, Princess 伊丽莎白公主
Émigrés, the 流亡者
Estaing, Count 德斯坦伯爵

Favras, Marquis de 法弗拉斯侯爵
Féerés, the 民军
Fénelon 费纳隆

Fersen, Count 费桑伯爵
Feuillants 斐扬党人
Fleurus, battle of 弗勒吕斯战斗
Fontenoy, Madame de, her note to Tallien 丰特内夫人, 她给塔利安的便条
Fouché 富歇
Foulon 富隆
Fouquier-Tinville 富基耶 - 坦维尔
Fox 福克斯
Francis, king of Hungary 匈牙利国王弗朗西斯
Franklin 富兰克林
Frederic William 弗里德里希·威廉
Fréron 弗雷龙

Gabourd, Amédée 阿梅代·加布尔
Garat 加拉
Genoude 热努德
George III. 乔治三世
Gobel 戈伯尔
Godoy, Manuel 曼努埃尔·戈多伊
Goethe 歌德
Goguelat 戈居厄拉特
Gouvion, General 古万将军
Gower, Lord 戈韦爵士
Grégoire, bishop of Blois 布卢瓦主教格雷瓜尔
Grenville 格伦维尔
Guadeloupe 瓜德罗普岛
Guizot 基佐

Gustavus III. 古斯塔夫三世
Guyot, bishop of Agra 阿格拉主教居约

Hamilton, Alexander 亚历山大·汉密尔顿
Hanriot 昂里约
Hauranne, Duvergier de 迪韦吉叶·德·奥朗纳
Hayti, island of 海地岛
Hébert 埃贝尔
Herbois, Collot de 科洛·德尔布瓦
Hervilly, de 德尔维利
Hoche 奥什
Hohenlohe 霍亨洛赫
Holland 荷兰
Hood, Lord 胡德爵士
Howe, Lord 豪伊爵士
Hunolstein 于诺尔斯坦

Isnard 伊斯纳尔

Jansenists, the 冉森派信徒
Jefferson 杰斐逊
Jourdan 茹尔丹
Joyeuse, Villaret 维拉勒·茹瓦瑟
Jurieu 儒里厄

Kaiserslautern, battle of 凯塞斯洛滕
Kaunitz 考尼茨
Kellermann 克雷芒

Kléber 克莱贝尔
Klopstock 克洛普施托克
Korff, Madame de 考尔夫夫人
Kozsiusko and the Polish insurrection 科兹塞尤斯科与波兰起义

Laboulaye 拉布莱
Lafayette, General 拉法耶特将军
Lally Tollendal 拉里·托朗达尔
La Marck 拉马克
Lamartine 拉马丁
Lamballe, Princess de 朗巴勒亲王夫人
Lameth 拉梅特
Lanfrey 朗弗雷
Langres, bishop of 朗格勒斯主教
La Jaunaye, treaty of 拉·约纳耶条约
Lanjuinais 朗瑞奈
Lasource 拉苏尔
Latour Maubourg 拉图尔·莫布尔
Lavallée 拉瓦莱
Lavergne 拉韦纳
Lavoisier 拉瓦锡
Lecointre 勒库安特
Legendre 勒让德勒
Léonard 利奥纳德
Leopold 利奥波德
Le Quesnoy 勒奎斯诺瓦
Lescure 莱斯屈尔
Lewis XIV. 路易十四

Lewis XVI. 路易十六
Lewis XVII. 路易十七
Lewis XVIII. 路易十八
Liancourt, Duc de Rochefoucauld 利昂库尔特公爵罗舍富科
Limon 利蒙
Longwy 隆维
Louchet 卢谢
Louis Philippe 路易·菲力浦
Louvet 卢维
Lubbock, Sir John 约翰·卢伯克爵士
Lubersac, bishot of Chartres 夏特勒斯主教吕贝尔萨
Luckner, General 吕克内将军
Luxemburg, Duke of 卢森堡公爵
Lyons 里昂

Machault 马肖
Mack, Colonel 马克上校
Mailhe 马耶
Maillane, Durand de 迪朗·德·梅拉纳
Maillard 梅拉尔德
Malesherbes 马勒泽布
Mallet du Pan 马莱·迪潘
Malmesbury 马尔梅斯伯里
Malouet 马卢埃
Mandat 芒达
Mantua 曼图亚
Manuel 曼奴埃尔
Marat 马拉

Marceau 马索
Maret 马雷
Marie Antoinette 玛丽·安托瓦内特
Marigny 马利尼
Martin, Henry 亨利·马尔坦
Masséna 马塞纳
Maulevrier, Count Colbert de 科尔贝·德·莫勒里耶伯爵
Maultrot 莫尔特罗
Maurepas 莫勒帕
Maury, Cardinal 莫里红衣主教
Mayence 马扬瑟
Menou 梅努
Mentz 门茨
Mercier de la Riviere 梅西埃·德·拉·里维埃勒
Merlin 梅兰
Michelet 米什莱
Mirabeau 米拉波
Moellendorf, Marshal 默伦多夫元帅
Mons 蒙斯
Montagu 蒙塔古
Montalembert 蒙塔朗贝尔
Montciel, Terrier de 特里埃·德·蒙特西埃
Montesquieu 孟德斯鸠
Montlosier 蒙特洛西埃
Montmédy 蒙特梅迪
Montmorin 蒙特莫兰
Moreau 莫罗
Morris 莫里斯

Mounier 穆尼埃
Mousson 穆松
Murat 缪拉

Nantes 南特
Napier 纳皮耶
Naples 那不勒斯
Napoleon Bonaparte 拿破仑·波拿巴
Narbonne de Lara, Count, Minister of War 纳尔邦纳·德·拉拉伯爵, 战争部长
Necker 内克尔
Neerwinden 内尔温登
Ney, Marshal 内伊元帅
Niebuhr 尼埃布尔
Noailles 诺埃勒斯

Orange, the Prince of 奥兰治亲王
Orleans, the Duke of 奥尔良公爵
Orleans, the Duchess of 奥尔良公爵夫人

Paine, Tom 托马斯·潘恩
Pamiers, bishop of 帕米埃主教
Panis 帕尼斯
Panizzi 帕尼齐
Paris, archbishop of 巴黎大主教
Penthièvre, Duc de 庞蒂埃弗勒公爵
Pétion 佩蒂翁
Pichegru 皮舍格吕

Pilnitz, declaration of 庇尔尼茨宣言
Pitt 皮特
Pius VI. and the Civil Constitution of the clergy 庇护六世与《神职人员民事宪章》
Plain, the deputies of the 平原派议员
Poland 波兰
Polignac, the Duchess of 波里纳公爵夫人
Pontécoulant 蓬特库朗
Portugal 葡萄牙
Précy 普雷西
Priestly 普里斯特莱
Prieur 普里厄
Provence, the Count of 普罗旺斯伯爵
Prussia 普鲁士
Puisaye, Count de 皮赛伯爵

Quiberon, battle of 基伯龙战斗
Quinet 基纳

Ranke 兰克
Raynal, Abbé 雷纳尔神父
Rebecqui 勒贝基
Reinhard 莱因哈德
Reynier 雷尼埃
Richelieu, Duc de 里舍里奥公爵
Rigby, Dr. 瑞格比博士
Robespierre 罗伯斯庇尔
Rochefoucauld, La, Duke de Liancourt 罗舍富科, 利昂库尔特公爵

Rochejaquelein, Henri de la 罗什雅克兰, 亨利·德·拉
Roederer 勒德雷尔
Roland 罗兰
Roland, Madame 罗兰夫人
Romeuf 罗默弗
Romilly, Sir Samuel 萨缪尔·罗米利爵士
Romme 罗默
Rouerie, Marquis de la 德·拉·鲁埃里侯爵
Rousseau 卢梭
Royer Collard 罗耶尔·科拉尔德

Saint Victo 圣维克托
Sainte Marie, Miomandre de 米奥芒德勒·德·圣马里埃
Santerre 桑泰尔
Sardinia, the king of 萨丁尼亚国王
Sauce 索西
Saumur 索米尔
Savenay 萨维内
Scheldt, opening of the 舍尔特河之开放
Séchelles, Hérault de 埃罗·德·塞舍勒斯
Sémonville 塞蒙维勒
Sergent 塞尔让
Serre, De 德·瑟勒
Sieyès 西哀士
Simolin 西莫林
Smith, Adam 亚当·斯密
Sombreuil 索姆勃勒伊
Sorel 索雷尔

Spain 西班牙
Spencer, Lord 斯宾塞爵士
St. Cyr 圣西尔
St. Just 圣茹斯特
St. Ménehould 圣梅纳乌尔德
St. Priest 圣普里埃斯特
Staël, Madame de 斯塔尔夫人
Stofflet 斯托菲厄
Swiss Guard 瑞士卫队
Sybel, Heinrich von 絮贝尔, 海因里希·马

Taine 泰纳
Talleyrand, bishop of Autun 奥顿主教塔列朗
Tallien 塔利安
Tallien, Madame 塔利安夫人
Talmond, Prince de 塔尔蒙亲王
Target 塔尔热
Ternaux, Mortimer 泰诺克斯, 莫尔蒂梅
Thibaudeau 蒂伯多
Thierry 蒂埃里
Thiers 梯也尔
Thouret 图勒
Tocqueville 托克维尔
Torfou 托尔富
Torquemada 托尔居厄马达
Toulon 土伦
Toulouse, archbishop of 图卢兹主教
Tourzel, Madame de 图尔泽尔夫人

Tronchet 特隆歇
Turgot 杜尔哥
Tuscany 托斯卡纳

Ushant 于桑

Vadier 瓦迪埃
Valenciennes 瓦朗西安纳斯
Valmy 瓦尔米
Vancouver Island 温哥华岛
Varcnnes 瓦朗纳斯
Vendée, La 旺代
Verdun 韦登
Vergniaud 韦尼奥
Versailles, the march to 进军凡尔赛
Villarct-Joyeuse 维拉勒·茹瓦瑟
Villiaumé 维尧姆
Vincent 文森
Viricu 维里厄
Volney 沃尔内
Voulland 武朗

Washington 华盛顿
Wattignies 瓦蒂尼埃
Weber 韦伯
Webster, Daniel 丹尼尔·韦伯斯特
Weissenburg 魏森堡
Westermann 威斯特曼

Wilson, James 詹姆斯·威尔逊
Windward Islands 向风群岛
Wurmser 乌尔姆塞尔

York, the Duke of 约克公爵

汉译世界学术名著丛书
世界征服者史
上册
〔伊朗〕志费尼 著
商务印书馆

目　录

上册目录
下册目录
返回总目录

上册目录

汉译世界学术名著丛书出版说明
汉译本序
中译者前言
英译者序
转写法说明
英译者注释中引用的书目
缩写表
第一部
颂词
绪言
1．成吉思汗兴起前蒙古人的情况
2．成吉思汗制定的律令和他兴起后颁布的札撒
3．成吉思汗的兴起，世界众帝王的国土落入其手的开端——一个简要纪事
4．成吉思汗的诸子
5．畏吾儿地的征服和亦都护的归顺
6．畏吾儿历史的续篇
7．亦都护和畏吾儿地的起源——据他们自己的说法
8．屈出律和脱黑脱罕

9．殉教的伊祃木——忽炭的阿老丁·穆罕默德
10．阿力麻里、海押立和普剌诸地的征服，以及有关这些地区统治者的记述
11．征讨算端诸地的原因
12．征服世界的汗征讨算端的国土和讹答剌的陷落
13．兀鲁失亦都出征钻的以及钻的地区的征服
14．费纳客忒和忽钻的陷落以及帖木儿灭里的传奇
15．征服河中简述
16．不花剌的陷落
17．塔剌必的叛乱
18．撒麻耳干的征服
19．花剌子模的命运
20．成吉思汗进兵那黑沙不和忒耳迷
21．成吉思汗在忒耳迷渡河以及巴里黑的陷落
22．成吉思汗转击算端之战
23．成吉思汗的回师
24．朵儿伯·朵黑申追击算端扎兰丁的征伐
25．哲别和速不台追击算端摩诃末的远征
26．拖雷征服呼罗珊简述
27．马鲁及其命运
28．你沙不儿的遭遇
29．世界的皇帝合罕登上汗位和世界帝国的威力

30．世界的皇帝合罕出征契丹以及契丹的征服
31．第二次忽邻勒塔
32．合罕言行录
33．合罕的宫室和驻地
34．脱列哥那哈敦
35．法迪玛哈敦
36．贵由汗登上汗位
37．斡兀立海迷失后及其诸子
38．术赤及其继承人拔都的登基
39．不里阿耳以及阿速、斡罗思领域的征服
40．克列儿和巴只吉惕的骑兵
41．察合台
第二部
1．花剌子模算端朝的起源
2．阿老丁花剌子模沙的登基
3．古耳算端们的国土怎样落入算端摩诃末之手
4．算端回师后哈迷尔的遭遇
5．阔思立及其结局
6．祃桉答而和起儿漫的归并
7．河中的征服
8．算端第二次回师与菊儿汗之战
9．俾路斯忽和哥疾宁的征服
10．哈剌契丹的诸汗，他们的兴起和他们的衰亡
返回总目录

Juvaini

THE HISTORY OF THE WORLD-CONQUEROR

Manchester University Press, 1958
本书根据曼彻斯特大学出版社1958年版
J. A. Boyle英译本译出

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年至1998年先后分八辑印行了名著三百四十种。现继续编印第九辑。到2000年底出版至三百七十种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

2000年6月

汉译本序

13至14世纪蒙古族的兴起与强盛时期的历史，在波斯文方面最重要的史料是志费尼书、瓦萨甫书和拉施特书。在这三部史书中，志费尼的《世界征服者史》占有突出的地位，它成书最早，所记述的史实大部分是著者亲见亲闻的，因此它是最原始的，也可以说是最有价值的史料。

阿老丁·阿塔蔑力克·志费尼，公元1226年出生于波斯的志费因省。他的祖辈历仕塞勒术克朝和花剌子模朝，相继任"撒希伯底万"（财政大臣）的职位，因此，"撒希伯底万"差不多成了他家族的代号。他的父亲巴哈丁在蒙古统治时期，实际也担任呼罗珊、祃桫答而的"撒希伯底万"。志费尼本人在20岁前已开始为蒙古政府服务，不久成为蒙古人派驻乌浒水以西诸省长官阿儿浑的秘书。阿儿浑几次入朝哈剌和林几乎都携带志费尼同行。正是在他们第三次哈剌和林之行中，志费尼应友人之请，开始撰写这部巨著《世界征服者史》。

志费尼生活的时代，距他撰述的史实，十分接近。很多材料是他在旅途中所采集到的，其中包括当时社会上流行的传说，读起来仍给人一种栩栩如生的感觉。成吉思汗西征的过程，志费尼是第一个予以完整、详尽报导的史家，也是这方面的权威。例如，他记布哈拉遭到蒙古兵的洗劫后一个幸存的逃生者，当他被问及布哈拉的情况时，回答说："他们到来，他们破坏，他们焚烧，他们杀戮，他们劫掠，然后他们离去。"简短的几句话，反映了当时战争的残酷破坏和人们的恐惧心理。

《世界征服者史》所叙述的年代，起自成吉思汗，止于旭烈兀平阿杀辛人的阿剌模忒诸堡。全部可分为三部分：第一部分的内容包括蒙古前三汗，成吉思汗、窝阔台汗和贵由汗时期的历史；第二部分实际是中亚和波斯史，其中包括花剌子模的兴亡、哈剌契丹诸汗，以及那些地方的蒙古统治者，如成帖木耳、阔儿吉思、阿儿浑、舍里甫丁，等等；第三部分内容庞杂，它从拖雷开始，以较大的篇幅谈到蒙哥的登基及其统治初期的史实。鉴于志费尼随阿儿浑的第三次哈剌和

林之行是去朝贺蒙哥即位，而且他们在哈剌和林滞留了整整一年半，这部分应当是最有价值的，比《元史》的记载要详尽许多。然后是旭烈兀西征，阿剌模忒诸堡的攻陷，被伊斯兰教视为异端的亦思马因人，即阿杀辛人在亚非的统治。第三部分没有完成，按原书的计划，它只是第二大卷的一部分。志费尼活到公元1283年，而且长期担任报达长官的职位，但他再也没有写下去了，这是一件令人遗憾的事。

《世界征服者史》长期只有抄本传世，由于米尔咱·穆罕默德·可疾维尼的辛勤校勘，1912年、1916年、1937年，先后出齐了全书三卷的波斯文排印集校本。过了20多年，1958年才出来了波伊勒根据这个集校本的英译本。60年代初，中国社会科学院历史研究所何高济同志已着手这部巨著的汉译工作。计划第一步先将英译本转译为汉文，然后第二步再根据波斯文本进行研究、考释和重译。由于林彪、“四人帮”的干扰破坏，工作被迫停顿达十余年之久，现在只完成了第一步工作。自洪钧《元史译文证补》问世（1897年）后，我国治蒙元史者已经知道有志费尼的《世界征服者史》这部波斯文史料，但一直没有可能读到原书。现在这个译本的出版，可以初步弥补了这个缺陷。我们殷切地希望这个译本的出现，将成为我们今后有计划地进行对波斯文史料的翻译、研究和校注的开端。

翁独健

1980年4月于北京

中译者前言

志费尼的《世界征服者史》是研究蒙古历史的一部重要著作。他的三卷波斯文本，由米尔咱·穆罕默德·可疾维尼校勘，分别刊行于1912年、1916年和1937年，收在吉伯丛书中。波伊勒的英译本就是根据这个权威的波斯文本翻译的。

尽管《世界征服者史》早已为学术界公认为具有第一手的史料价值，而且为多桑和巴尔托德这样的著名学者所引用，它长期来没有一个欧洲文字的译本，因此波伊勒是第一个把全书用一种欧洲语言介绍给广大读者的人。据波伊勒自己的叙述，他最早接触到志费尼书是在1938年秋，而到1958年英译本问世，其间足足有20年。从译文本身看，也从译者所加的注释看，英译者在这部著作上确实花费了巨大的劳动，致使这部因辞藻过于华丽而难以卒读的史书能够为欧洲读者所接受，同时给研究工作者提供了便利条件。我们看到英译本问世后，立即受到重视，有人甚至评论它为20世纪最重要的一部译著。

波伊勒是波斯语专家，而他在史学范围内的专长是13世纪的波斯史和蒙古史。他的翻译，没有满足于依样画葫芦，也就是说，没有满足于机械地把可疾维尼校勘的波斯文本译为英文。在翻译过程中，波伊勒对志费尼书及有关的史实作了进一步的研究，订正了可疾维尼编本中的一些错讹，提出了自己的见解。举几个例子就能说明这点。

志费尼最早记录了成吉思汗西征后分封他的四子：术赤、察合台、窝阔台和拖雷；第三子和他的继承人窝阔台的封地，据原波斯文的记载（第1卷第31页）是在AYMYL和QWNAQ地区。前一地名无疑地就是《元史》中叶密立（Emil）的对音，今新疆的额敏河流域，在元代也是一城名。后一地名QWNAQ，波伊勒据伯希和的意见把它订正为QWBAQ，即Qobaq，额敏河以东一条河名，清代文献中的霍博克河或和博克河，发源于和博克赛里山。据《元史》《太宗本纪》，成吉思汗死后，窝阔台“自霍博之地来会丧”，可以证实志费尼的Qonaq为Qobaq之误，而窝阔台系从他的分地去赴丧。

这类订正还可举出若干。察合台的一个孙子Yesün-Toqa，在原书（第1卷。第205页）中讹为YSNBWQH，即Yesün-Buqa，其残名保存在《元史》卷三《宪宗本纪》的〔也〕孙脱〔花〕中。他因反对蒙哥登基，据志费尼说先跟脑忽和失烈门囚在一起，后来又给充军。又如西辽在八剌撒浑兴建的城市Quz-Baligh、Ghuz-Baligh，即虎司八里（虎司斡耳朵），在原书中均误为Qur-Baligh（第1卷，第43页），Ghur-Baligh（第2卷，第87页）。显然，这些订正对阅读原著是有帮助的。

波伊勒指出如下一个事实：为避免提到一些蒙古宗王的真名，志费尼常使用他们死后的称号。最显明的是窝阔台，他在《世界征服者史》中又叫做Qa'an。Qa'an是我国北方少数民族统治者的称号，突厥人的可汗。《元朝秘史》中汉译为合罕，成吉思汗及其继承者均有此尊称。但当志费尼单独使用它时，那就是特指窝阔台了。这必定是窝阔台死后在社会上流行的称呼，因为我国的历史文献中有许多例证。1276年龙门神禹庙蒙汉文令旨碑中曾提到"成吉思皇帝匣罕皇帝圣旨里"，这里的匣罕，正如冯承钧的注释说，即太宗窝阔台。另两块碑，即1296年和1297年河南安阳白龙王庙圣旨碑，又写作哈罕皇帝。此外，刘秉忠在和林的上书中两次出现合罕皇帝之名，也指的是窝阔台（《元史》卷157《刘秉忠》）。王恽的《秋涧大全集》卷87，更明确地把窝阔台称为"太宗合罕皇帝"。

拖雷在志费尼书中有时被称作Ulugh-Noyan。波伊勒指出，突厥语的Ulugh训为大，Ulugh-Noyan义为大那颜，它的蒙语同义词是Yeke-Noyan，这是拖雷死后的称呼。据《元史》《祭祀志》，睿宗（拖雷）题曰"太上皇也可那颜"，也可那颜当即Yeke-Noyan的音译。王国维据此证实《圣武亲征录》中的"四太子也可那颜"七字连读，指拖雷而言，非为两人。可见拖雷死后常被称为大那颜。他的寡妻，唆鲁禾帖尼，在志费尼书中写作Sorqotani Beki，省称Beki，义为后妃。查《元史》《顺帝本纪》，我们看到这样的记载："至元元年（1335年）三月，中书省臣言，甘肃甘州路十字寺奉安世祖皇帝别吉太后于内，请定祭祀，从之。"别吉显然就是Beki的对音，唆鲁禾帖尼死后的称号。

但是，波伊勒的考订并不都是正确的，值得商榷的地方也不少。在这方面我们仅举一两个例子。

在《合罕言行录》一章中，志费尼极力颂扬窝阔台的乐施好善。除去那些浮夸之辞和不实之处外，这章内包含了窝阔台统治时期的一些重要史实。其中有如下一个有趣的事件。志费尼说，在契丹国有个叫做TAYMW的城市，该城的居民上书称，他们欠了八百巴里失的债，请求下诏给债主，缓期归还。窝阔台说，如果叫债主缓期，那债主要受到损失，如果置之不理，那人民又要倾家荡产，因此，好心的窝阔台吩咐从国库中偿付。诏令一下，欠债的和收债的都前去国库领取现金。这个故事，我们从《元史》中找得到若干条类似的例证，例如，《太宗本纪》曾载录公元1240年窝阔台"以官民贷回鹘金偿官者岁加倍，名羊羔息，其害为甚，诏以官物代还，凡七万六千锭。"

志费尼提到的城名TAYMW，波伊勒把它订正为TAYNFW，即Tayanfu，山西的太原府。这个订正是缺乏根据的。志费尼书的各个抄本在著录这个地名时均保留了鼻音M，拉施特的《史集》同。维尔荷夫斯基俄译拉施特书把这个地名转写为Tai-min-fu，至少拉施特书的一个抄本实作此形（维尔荷夫斯基译拉施特书，第52页注㊼）。志费尼书的一个抄本（D本）作TANMΓW，我们可以把它看作是Taminfu的讹误。从这些线索看，志费尼所说的这个城市，不是山西的太原府，而应为河北的大名府，志费尼和拉施特均无错误。按《元史》卷152《王珍传》载："岁庚子（1240年），入见太宗，……珍言于帝曰：'大名困赋调，贷借西域贾人银80铤，及逋粮5万斛，若复徵之，民无生者矣。'诏官偿所借银，复尽蠲其逋粮。"这里说的官偿所借银，和志费尼的记述颇有相同之处，但志费尼的记述更为生动和详细。大概在窝阔台统治时期，确实有过由政府偿还大名府百姓欠债的事。

贵由登上宝座后，派遣两名将官去攻打契丹蛮子国，其一是速不台，另一名，原波斯文作JΓAN（第1卷，第211页），波伊勒把它读作jahan，蒙语的"象"。此人当即蒙古初期著名的大将，《元史》中的察罕。据《元史》《察罕传》，定宗（贵由）即位，"命（察罕）拓江淮地"，与志费尼的记载吻合。考虑到汉语对这个人名的转写，伯劳舍把它读作ČΓAN即chaghan"白"，是更为正确的。拉施特和《元史》对察罕的生平，所述极为近似，二者所依据的应为同一史源。

上述例子说明，波伊勒未能广泛地参考和利用《元史》之类的汉文史料。尽管他在这方面作出了努力，并曾就教于一些学者。对于《世界征服者史》、《史集》等波斯史书的考订和研究，汉文史料始

终具有头等重要的参考价值，例如蒙哥的异母兄弟拨绰，他母亲名字在拉施特书中为一空白，但据《元史·牙忽都传》、“拨绰之母曰马一实，乃马真氏”，可以知道他的母亲是个乃蛮人，足以补拉施特书之缺。不仅在史实的订正方面，就连志费尼和拉施特所述的蒙古风俗习惯等，都能用《黑鞑事略》、《蒙达备录》等书来作对比研究。在这个领域内，前人虽已作了不少工作，总的说来还大有探索的余地。从这个角度说，波伊勒的翻译和考释显得不足和逊色。

中国学者是经过洪钧的介绍才知道志费尼的。洪钧给志费尼作的简短介绍，现在已无多大的意义，而且包含了一些明显的错误，为后人盲目地承袭下来。志费尼的父亲，名叫Baha-ad-Dīn，按《元史》的译音是宝合丁，但洪钧把他考证为《元史》《宪宗本纪》中辅佐阿儿浑管治阿母河等处行尚书省事的法合鲁丁。法合鲁丁也是个常见的回教人名，其对音为Fakhr-ad-Din，在志费尼书中另有其人，不是志费尼之父。尽管这样，读者仍能从洪钧的《元史译文证补》中间接地得知志费尼书的一些内容，作为开拓者，他的功劳是不可埋没的。

继洪钧之后，冯承钧翻译出版了多桑的《蒙古史》。多桑书中大量引用志费尼的话，使读者能够更多地接触到他的著作。但是，多桑只能根据巴黎图书馆当时保存的一个无足道的抄本，进行工作，因此有很大的局限性，一些重要的内容仍不能为中国读者所知。60年代初，翁独健先生提出翻译志费尼书的计划，由我来具体作这项工作，因种种原因，特别是“四人帮”的干扰破坏，工作时断时续，任务一直未能完成。近年来，在翁先生的关怀和指导下，这项工作终于得以继续进行。现在，我们根据波伊勒的英译本，把《世界征服者史》译为中文，使我国读者得窥这部波斯文史书的全貌。至于根据原波斯文本作进一步的考订和研究，则有待今后努力。

在译名方面，我们主要采用《元史》的译音，兼采《元朝秘史》。原则是尽量做到名从主人。如一些人名、地名，等等，在《元史》、《元朝秘史》及其他史料中没有著录，或者没有考证出来，那就采用洪钧、冯承钧等的译法，或自行翻译。为便于查阅英译本，我们在这个中译本的页边上，标出英译本的原页数。在注释中及索引中提到的“见……页”，指的是英译本的原页数，并非指中译本的页数，这点是需要说明的。

中译者

1980.2.1.于北京

英译者序

一、作者生平

阿老丁·阿塔蔑里克·志费尼非常可能诞生于1226年。这是西利亚史学家达哈比提出的时间[1]，并且它与志费尼自己的说法相一致：当他开始撰写他的史书，也就是当他在1252年5月和1253年9月之中居住在哈剌和林期间，他是27岁。如志费尼的名字所表明，他的家族和呼罗珊的志费因县有关系。这个县，今天叫做扎哈台，位于你沙不儿西北，在哈尔达和扎哈台群山之间的一个盆地中；首镇在当时是阿萨德发，后来此地的重要性下降，但仍然在大型地图上找得到。著名地理学家、志费尼的同时代人牙忽惕，把他曾访问过的阿萨德发描写为一个繁荣的小城，有清真寺和一个市；城门外有一所供商人住宿的大客栈。就在这里，志费尼的高祖巴哈丁迎候了花剌子模沙帖乞失，当时后者在向波斯最后一个塞勒术克王算端脱黑鲁勒开战中，途经于此。这里也是著名的兄弟俩，伊儿汗的丞相苫思丁和蒙古侵略史家阿老丁，诞生之地[2]。

他们出身的家族是波斯最显赫的家族之一。志费尼一家子在塞勒术克和花剌子模沙统治下都身居高位；同时他们自称是剌必阿之子法即勒的后裔，他继巴密赛族人之后为哈仑拉施特服务，而且他又依次把他的系谱追溯到第三个哈里发斡思蛮的一个自由民。他们是那样经常任撒希伯底万，即财政大臣的官职，以致该头衔已变成一种家族的别名，志费尼之兄苫思丁有这个称号，他实际担任此职，尽管他也是旭烈兀，还有旭烈兀之子和第一个继承人阿八哈的大丞相，志费尼本人亦有此称号，他实则是八吉打的长官。

志费尼的祖辈中，前已提及的他的高祖巴哈丁，有个舅父穆塔哲伯丁·巴的阿，是塞勒术克算端桑扎儿的书记和宠臣。在志费尼书中叙述说，他怎样进行调解以挽救诗人瓦特瓦特的命，诗人因他的诗句得罪了算端桑扎儿。作者的祖父苫思丁·穆罕默德在不幸的摩诃末花剌子模沙手下，当后者从巴里黑逃往你沙不儿时，他跟随着他。临死前花

剌子模沙任命他为撒希伯底万，并且摩诃末之子，鲁莽的冒险家扎兰丁，批准他任该职，在摩诃末死后他又为扎兰丁服务。他死于今东土耳其凡湖岸边的阿黑剌忒前，时值他的主子围攻该城，据史家伊本额梯儿，围城是从1229年8月12日延续到1230年3月18日。扎兰丁的秘书和传记作者讷萨怖是苫思丁的遗嘱执行人。按照死者的愿望，他把他的遗骸运回他的故乡志费因，而他的财产，通过可靠的中间人，被交给了他的后人[3]。

这后一情况表明，他的儿子巴哈丁，即志费尼之父，不可能随他在阿黑剌忒，而事实上我们完全不知道巴哈丁的活动和踪迹，迄至他父亲死后大约两年，我们才得知他出现在呼罗珊的你沙不儿。他当时约摸40岁。看来他可能靠志费因的家产平静地生活。志费因距你沙不儿不远，是它的一个属县。

在入侵时期惨遭破坏的呼罗珊，现在处在一片混乱中。该省尚未完全降服，仍不时发生反抗蒙古人的行动。乱上加乱，当时刚死的扎兰丁有两个将官，经常袭击你沙不儿，杀戮蒙古官吏。1232—1233年，成帖木儿，新任命的呼罗珊和祃桫答而的长官，派出一个叫做怯勒孛剌的将官，指令去驱逐或消灭这些武装。听说他到来，巴哈丁和你沙不儿的一些首脑人物，逃往徒思，在那里，他们企求一个塔术丁·法里扎尼的庇护，后者在废城中占有一座堡垒。同时候，怯勒孛剌赶走了敌人，获悉逃亡者在徒思。他派人向法里扎尼索还他们，而法里扎尼不管他所作的保证，马上把他们交给怯勒孛剌，“以为”，志费尼说，“他会把他们处死”。倘若这是他的期望，那他落了空。怯勒孛剌极礼遇地接待他们；同时巴哈丁被蒙古人录用。成帖木儿立即任他为撒希伯底万，1235—1236年，他陪同成帖木儿的副手、畏吾突厥人阔儿吉思入朝大汗窝阔台——成吉思汗之子和第一个继承人。窝阔台很礼敬地接待他：赐给他一面牌子，即马可波罗所说的“权力牌符”，及一道札儿里黑，即圣旨，批准他作为“诸地的撒希伯底万”的任命。

辞朝返回恰好和成帖木儿之死同时，于是阔儿吉思又被召回蒙古去上报形势。他是个聪明的有雄心的人，故此他决定利用这个机会来发展他自己的事业。他对志费尼的父亲——明显地他跟他的关系很好，说：“幸福像一只鸟。没有人知道它将降落在哪个枝头。我决心作出努力去找到天命确实注定的、天道循环所需要的东西。”他获得这样的成功，以此他作为这些西部领土的实际长官，从哈剌和林返回。

1239年，他再次到蒙古本土，回答对他的一些指控；当他不在时，巴哈丁代行他的职务。他又一次胜利返回，巴哈丁准备盛筵为他洗尘。在1241年，第三次赴哈剌和林，他在路上得到大汗逝世的消息，并回到呼罗珊。但因旅途中得罪了察合台王室的一名官员，他不久后就被逮捕，并被押送到今新疆伊宁附近的阿力麻里，那是察合台的孙子和继承人合剌旭烈的驻地，奉后者之命，他被野蛮地处死。

巴哈丁的情况没有因他保护人的垮台而受到影响。他的职位为阔儿吉思的继承人异密阿儿浑所批准，由于帝国摄政者、窝阔台的寡妻脱列哥那皇后的诏旨，阿儿浑这时受命管辖从乌浒水到法儿思、不仅包括呼罗珊和祃梦答而，也包括谷儿只、亚美尼亚、小亚细亚及上美索不达米亚部分地方的疆域。在一次巡视的过程中，阿儿浑抵达阿哲儿拜占的帖必力思，这时他被召去出席忽邻勒塔，即诸王大会，此次会上窝阔台之子贵由被选作大汗当他的继承人（1246年）；于是当他离开期间，志费尼的父亲撒希伯底万代他管理所有这些领土。当他满载新汗所赐的荣誉返回时，巴哈丁远至祃梦答而的阿模里去欢迎他，在那里，他准备了盛大的宴会迎他归来，一如七年前他在同样场合欢迎他的前任阔儿吉思。

在阿儿浑能够继续他到阿哲儿拜占的旅行前，他得到消息说蒙古首都有反对他的阴谋；因此他决定立即返回那里。在这次旅行中，他不仅由巴哈丁，也按他的明确愿望，由志费尼本人所陪同，那时志费尼约22岁。一行人抵达答剌速，今哈萨克斯坦的江布尔，这时得到贵由的死讯，于是听从蒙古大将宴只吉带的劝告，阿儿浑回到呼罗珊，为宴只吉带统率的军队准备粮饷。1249年晚夏，他再向东行，最后到达斡兀立海迷失后的斡耳朵，作为贵由的寡妇，帝国的摄政权被授予她。他的案子得到充分审查，他的敌人失败了，阿儿浑自己完全昭雪清楚，在返回的旅行中，他们一行人（其中有志费尼）在也速的斡耳朵停留了一两个月，后者现在统辖察合台的封地。就在这里，今伊宁附近，仅在十年前，阿儿浑的前任阔儿吉思过早地结束了他自己的生命。一行人在1250年晚夏或初秋到达阿力麻里；他们离开时已是冬天，道路被雪封锁，他们仍然速行，很快就返回呼罗珊的马鲁。

阿儿浑没有在波斯久留。在1251年8月或9月，为参加推选新汗的大忽邻勒塔，他再度东行。这次旅行他也由志费尼陪同。他尚未到答剌速就得到消息说蒙哥已被推选。时值隆冬，大雪使旅行几乎成为不

可能。然而他急行，终于到达畏兀儿古都别失八里，此地相当于今天的济木萨，在新疆古城西北不远。阿儿浑从这里送使信把他的到来通知新汗，但一行人迄至1252年5月2日才抵达蒙古宫廷，即在蒙哥登基后已将近一年了。

阿儿浑向汗报告西方诸地的经济状况，作为随后的讨论结果，蒙哥在税收制度方面制定了一系列的改革，这些审议延长了很久，以致到1253年8月或9月阿儿浑才离开[4]。正是在蒙古都城的这次长期逗留中，一些朋友劝志费尼编写一部蒙古征服的历史。当一行人动身返回时，蒙哥给他一道札儿里黑和一面牌子，批准他的父亲任撒希伯底万之职。

巴哈丁现在60岁了，在给蒙古人服劳20年后，他想退休回家，但这没有做到。这时在实施财政改革，因此巴哈丁，和一个叫做乃麻台的蒙古人一起被派去接管波斯的伊剌克——即中波斯，和耶兹德的政事。他已抵达亦思法杭县，这时他害了病，并且死了。

波斯经历那么多的乱世而获得她的生存，多半要归功于像巴哈丁那样的行政官。朝代有兴有亡，但始终找得到这样的官吏：他们因和新政权合作，在国家的政府中维持一种连续性，使它不致完全崩溃和瓦解。在花剌子模沙统治下，在花剌子模沙以前的塞勒术克王统治下，或者也在更早的王朝统治下，他的祖先的传统，在一个过渡时期，由巴哈丁保持下来，他死后又由他的儿子们在一个新朝代，即波斯的蒙古伊儿汗朝的统治下，继续下去。

该朝代的创建者、大汗之弟旭烈兀王子，这时正率领一支大军西征，他的第一个目的是消灭阿剌模忒的亦思马因人，即阿杀辛人。1255年10月，他在后来因跛者帖木儿的出生地而知名的、撒麻耳干以南的碣石，和阿儿浑相会。阿儿浑再度成为宫廷中陷害的对象，并在旭烈兀的鼓励下，他现在赴哈剌和林跟他的控告者对质。西方诸地的行政权，他交给他的儿子克烈灭里，一个异密阿合马，以及志费尼，隶属于旭烈兀。从那以后，志费尼一直为旭烈兀及其子孙服务，到死为止。

一个事件发生了，它说明这个蒙古征服者对他之重视。有个扎马剌丁，他是阴谋陷害阿儿浑的一党，把一份他要在大汗面前控告的官员名单交给旭烈兀。旭烈兀马上回答说，这些是阿儿浑自己权限内的事。这时，看到名单上志费尼的名字，他补充说："倘若控告他，那就

当着我的面说吧，以此这事可以在此时此地得到审查，作出决定。”于是扎马剌丁撤回他的指控，狼狈退出。

大军已渡过乌浒水，正经过呼罗珊，在那里，他们途经哈不珊城（今库强），“它自从蒙古军首次入侵迄至该年，已经荒芜破坏，它的建筑物凄凉，哈纳特无水，除礼拜五清真寺的墙外，没有仍然站立的墙。”“发现国王对兴复废址的兴味和乐趣，”志费尼促使他注意哈不珊的情况。“他听了我的话，颁发一道札儿里黑，叫修整哈纳特，重建屋舍，设立市场，减轻民瘼，许他们在城中重聚。所有重建的费用，他从国库开支，故此一毫不取于民。”

最后，在1256年晚秋，蒙古人从四面八方包围了在可疾云东北阿剌模忒（“鹰巢”）中亦思马因的诸堡。可畏的哈散萨巴的最后一个软弱继承人鲁坤丁，曾拖延时间，希望冬雪会帮助他，使围攻不能进行；但气候反常地温暖，于是，在11月中，他决定投降。为此目的，他请求得到一份免他不死的札儿里黑，这是由志费尼起草，他必定也参加了实际谈判。撰写法忒纳美，即胜利宣言，公布最后击败和消灭阿杀辛人者，也正是志费尼。他还说，得到旭烈兀的允许，他检查了著名的阿剌模忒图书馆，从中他挑选了很多“珍本”，同时把那些“叙述他们邪说异端、既无传统根据又乏理智支持”的书籍，付诸一炬。然而，在后一类书中，他幸运地保存了一本哈散萨巴的自传，在他的史书第三卷中，他从中大量予以引用。

完成了对阿剌模忒的平毁，旭烈兀转向他的第二个目的：征服八吉打和推翻阿拔斯哈里发朝。“鞑靼的大王”旭烈兀，怎样攻克报达（八吉打），并把哈里发饿死在“一座满是金银财宝的塔中”，可从马可波罗书中读到。事实上，倒霉的哈里发可能被包在一张毡子里，用棍子给打死的，这是蒙古人处决自己宗王的作法。然而，马可波罗对旭烈兀和哈里发初见面的说法和著名波斯哲学家纳速鲁丁·徒昔的记载，非常吻合，后者曾为阿杀辛人服务，他现在随旭烈兀到八吉打。

志费尼也曾陪同这个征服者，并在一年后即在1259年，旭烈兀任命他为哈里发曾直接拥有的所有疆域，即八吉打本城、阿拉伯伊剌克即下美索不达米亚、胡济斯坦的长官。旭烈兀死于1265年，但在他儿子阿八哈统治下，志费尼保留了他的职位，尽管名义上是蒙古人速浑察的副职。20年来，他一直治理这个大省，其间做了大量工作去改善农民的命运。他从幼发拉底河畔的安八儿开一条运河到苦法和圣城奈

杰夫，在它的河岸建立150个村子；据有点夸大的说法，他把该邦恢复到比在哈里发治下它所享有的更大繁荣。

志费尼本人，还有他的身兼大丞相和撒希伯底万二职的兄长苫思丁，都不是没有政敌的，而在他们长期任职中，有几次将使他们遭遇毁灭的攻击。然而，这类阴谋没有让兄弟俩受到什么伤害，迄至阿八哈统治后期，有个麦术督木勒克，原系志费尼兄弟的手下，成功地首先打动了阿八哈之子阿儿浑，然后打动了阿八哈本人，并对苫思丁进行了老一套的攻击：与蒙古人最可怕的敌人、埃及玛麦鲁克算端勾结，以及从国库侵吞大量款项。苫思丁得以打消伊儿汗的怀疑，同时，发现他没有受到打击，麦术督木勒克现在转而盯住他的弟弟。他使阿八哈相信，志费尼在他任八吉打的长官期间，曾贪污了250万的那的巨款，这笔钱就埋在他家里。

1281年10月，阿八哈在上美索不达米亚狩猎，想赴他在八吉打的冬季驻地；志费尼被派先去安排膳宿。他刚一走，麦术督木勒克就重复旧的控告，于是伊儿汗马上派他的几个异密去追志费尼，调查这事。他们在塔克里特赶上了他，把阿八哈的命令告诉他。“我认识到”，志费尼说，“事态是严重的，一些持偏见的人所说的话，已深深打动了国王的心，对这些‘余款’的要求，只不过是他们企图向我要钱的借口，这笔钱，他们自以为就放在我家的水槽里。简短说，我陪检察官从塔克里特到八吉打，在那里，我把我家里和库里的一切，金银财宝、器皿和衣物，一句话，我继承的或得来的所有东西，都给了他们。”[5] 他这时写了一份保证书，说是今后在他家里哪怕找到一个的儿海姆，他就应负责和受惩。

得知他的处境，在伊儿汗身边的他的兄长苫思丁，马上赶往八吉打，从他自己和子女的家里，把他们所能找到的一切金银器皿集中起来，并从贵人那里尽他所能借来财宝，把这笔财富统统奉献给现正进向八吉打的阿八哈，希望使他缓和下来。这毫无用场。志费尼被囚在他的家里，同时蒙古官员搜寻据认为他埋藏起来的金钱，拷打他的奴仆，挖掘他的子女和亲人的坟墓。一无所得，他们便把志费尼转移到哈思儿·木桑纳去过囚犯的悲惨生活，而他们则转去向阿八哈报告。然而，一些蒙古宗王和后妃，包括阿八哈的宠妃，替志费尼求情，于是在最后，1281年12月17日，伊儿汗被劝下令释放他。

这个攻击失败后，麦术督木勒克现在告发志费尼和埃及的玛麦鲁克保持书信往来，于是在1282年3月，他从八吉打到哈马丹，由伊儿汗的检察官护送，去回答他的控告人的这个攻击。4月1日，一行人刚通过哈马丹附近的阿撒达巴德山口，阿八哈的一些廷臣就迎着他们，带来好消息说，伊儿汗，最终相信志费尼无罪，已恢复对他的宠信，解除了监官对他的看守。然而，抵达哈马丹时，志费尼获悉阿八哈刚死去；在变化的形势下，决定把他拘囚。这次囚禁为时不长，因为很快传来消息说，阿八哈之弟台古觻儿，一个伊斯兰信徒，也以穆斯林名字阿合马著称（他是马可波罗的阿合马算端），已登上宝座，而且他的第一件事就是下令释放志费尼。

新君主当时在亚美尼亚。志费尼到那里去见他，后又陪他出席在凡湖东北、东幼发拉底河源附近的阿剌塔黑牧地举行的忽邻勒塔。这里，新长官被派到他们的各个省份去；志费尼又得到他过去担任的八吉打长官职务。台古觻儿得知麦术督木勒克及其同伙的活动，下令作调查。麦术督木勒克被判有罪，并被处死，但在判决能够执行前，他被一群穆斯林和蒙古人抓住，受到私刑，他们扑向他，“甚至在他们竞相接近他时相互受伤，把他撕裂成碎片，乃至炙而食其肉。”

在两篇文章中，志费尼叙述了反对他本人和他兄长的各种阴谋，这段关于他自己获胜及其敌人失败的话，是第二篇文章的结尾。他自己的末日现在也即将来临。在新君主和他的侄儿阿儿浑之间爆发了公开的对抗；因为志费尼一家子很得到他叔父的欢心，也因他相信苫思丁毒死其父阿八哈的广泛传说，阿儿浑决定把他们毁掉。到八吉打后，他翻出志费尼侵吞公款的旧案，并开始逮捕他的代理人，对他们施加酷刑。其中一人新近刚死，他叫把他的尸体挖出来，抛在大道上。得悉这个暴行，据一种说法，志费尼害了剧烈的头痛，因之他很快就死了。然而，据达哈比，他之死是由于从马上摔下来。不管原因是什么，他在1283年3月5日死于木干或阿兰，享年57岁，并被葬于帖必力思。他的死总之不会拖很久的。次年，阿儿浑废黜和继承了他的叔父，他下令把苫思丁和他的四个儿子处死，志费尼一家人就全被消灭了。

二、他的著作

《世界征服者史》是1252年或1253年在哈剌和林开始撰写的；而志费尼在1260年仍在撰写它，这时他刚受命为八吉打的长官。在那年或其后不久，他必定放弃了继续撰写他的史书的念头，因为没有那个日期以后的事件。至于撰写他的大部分史书所处的环境，我们有志费尼自己的证明。在评述蒙古人征服呼罗珊时，他用下面的话来谈他自己：

即使有那种无事务缠身，能将终生献给调查研究，专致于记录史实的人，他仍不能在一个长时期内做到对个别县份的叙述。这远非本作者的能力所能及，他尽管有此嗜爱，却没有片刻从事研究的时间，除了在长途跋涉中，当旅队休息时，他抓住一两个钟头，写下这些史实！（第I卷，第118页，第i册，第152页）[6]。

这些情况在书中留下了它们的痕迹。日期有时省略了，或者不准确，而作者偶然自相矛盾。这些缺点在一部未校订的书中是可以理解的；在一部证明是永未完成的书中，缺点更可以理解。

在一个早期抄本（B本）中，谈阿儿浑的一章内有相当于原文七、八行的空白（第II卷，第262页；第ii册，第152页），而在谈蒙哥诸大臣的一章末尾，有一个更长的空白（超过一页）（第III卷，第89页）。穆罕默德·可疾维尼指出，这些空白可能是作者留下来供以后增补的，这永远没有做到。也提到一些不存在的篇章：第I卷中是谈也里陷落的一章（第I卷，第118页；第i册，第151页），第III卷至少有五章——一章是谈迦儿宾的书记镇海（第III卷，第58页；第ii册，第158页），一章是谈遣使给路易九世的蒙古统将宴只吉带（第III卷，第62页，第ii册，第590页），另一章是谈往朝蒙哥的各个使节（第III卷，第82页；第ii册，第602页）[7]。第III卷证明未完成。在原文的划分中，它形成该书的第II卷。至少在三个抄本中原文仍是这样划分的，其中一个（E本）是以作者同时的一个抄本为根据；而我们有志费尼本人在他的第III卷序言中对这个划分的证明，他在那里概括“前卷”中的内容时，列举在原文第I卷和第II卷中所载录的史实，这在大多数抄本和在刻印本中均能找到。按原文的这种划分，第II卷比第I卷要少得多，但它们很可以篇幅相同，倘若以上提到的五章实际写了出来，又倘若志费尼如大家所期望那样，以对旭烈兀西征的高潮、八吉打的攻陷及阿拔斯哈里发朝的覆灭叙述，来结束他的著作；上述事件后志费

尼又多活了大约27年。“也许”，如可疾维尼所说，“八吉打行政的实职……使他没有余暇去继续他的巨著”。[8]

引用巴尔托德的话，他的著作“尚未得到它应有的估价，”[9]而至少在西方，志费尼被后来的拉施特所压倒，拉施特的庞大著作，“一部中世纪时，在亚洲和欧洲单个人不能完成的巨大历史百科全书，”[10]大部分很早就有了欧洲文字的翻译。拉施特能够利用志费尼看不到的蒙古材料；他对成吉思汗早年的叙述，比这位较早的史家的叙述，要完整得多，详尽得多。另一方面，志费尼则更接近他叙述的事件，他关于入侵的大部分描写，必定根据目击者的报道。至于在入侵和旭烈兀西征之间的波斯史，他能够依赖他父亲的追忆和他本人的回想；而到最后，如我们所看到，他自己变成了事件的参加者。有意义的是，拉施特在谈这个时期的历史中，经常满足于几乎逐字逐句地追随他的前辈。志费尼更有两次访问东亚的方便。他对突厥人和蒙古人的大部分报道，必定是在蒙古宗王的宫廷中，以及他到那里去的旅途中所搜集到的；同时他的日期的准确性，不仅拿拉施特，也拿诸如迦儿宾、卢不鲁克、马可波罗等西方旅行家，以及拿中国和蒙古史料相比较，可以得到证明。

《世界征服者史》一下子成了叙述蒙古入侵的权威著作，乃至为同时期的和后来的阿拉伯、波斯史家自由地利用。在波科克的把儿赫不烈思书拉丁译文中（牛津，1663年），志费尼书的部分内容也为西方学者间接地得知。然而，直至19世纪多桑《蒙古史》（1824年第一版，1834—1835年第二版）问世，他的作品才为欧洲人直接使用；多桑书至今仍提供了有关整个蒙古时期的最好的，肯定也是最易读的概述。不幸的是，多桑不得不使用一个无足道的抄本，当时保存在皇家图书馆（今国立图书馆）中唯一的一个本子，该馆后来获得了可疾维尼编本所依据的一些优良抄本。多桑以后，巴尔托德，在他的《突厥斯坦》中，是唯一广泛利用志费尼原书的史家，但因仅仅关注那些成为实际入侵的事件，他没有涉及在成吉思汗继承人统治下帝国的历史。在他的著作的英文本中，他能够参看可疾维尼不朽的波斯文本头两卷，但到1937年第III卷的刊行，整个志费尼书才甚至为东方学者所接触到。现在，在一部英译本中，把他介绍给更广大的读者。

译文中不可避免地有许多损失。不像后来的拉施特——他的语言极其简朴，志费尼是那种已成为传统波斯散文体的大师。它是一种使

用修辞家所知的所有修辞技巧的文体。凡有可能时，就加进双关语，而这些不仅是我们所理解的双关语，而且是仅供观看的、叫做可视双关语的东西：两个字在形状上相同，尽管在发音上也许完全两样。文中杂有来自阿拉伯和波斯诗人的引句，有作者自己写的诗，也有引自《古兰经》的章句，同时诸章在开始、结尾或者插在中间，有对人类愿望落空和对命运残酷这类题目的感叹。然而，志费尼是个有鉴赏力的人；他使他的修辞有所节制，并且能够在情况需要时，用极朴素的和最简明的语言来讲述他的故事。在这点上他不同于他的崇拜者和续撰者瓦撒夫，后者被说成是"文体雕琢过甚，以致只见树木不见森林"。[11] 布朗说："我们能够更容易地原谅这位作者，倘若他的史书作为它所处理的这个时期（1257—1328）的原始材料说，不那么有价值的话；但事实上它之重要一如它之难读。"[12] 在志费尼中，另一方面，常有个把观点甚至隐藏在看来仅为修饰的话中。例如，引用民族史诗《沙赫纳美》即《列王纪》，他能够发泄那种不能公开说出的情绪。

三、他的观点

伊本额梯儿，在他谈蒙古入侵的前言中——他就是入侵的同时代人，表示说他多年来回避提起那个可怖到难以形诸笔墨的事件。他坚称，那是自古以来落到人类头上的最大灾难。[13] 实际上为蒙古人服务的志费尼，很难指望对这种感情发生共鸣，而事实上他说了很多恭维他主子的话，甚至力图证明入侵是实现天意。另一方面，他是个虔诚的和正统的回教徒，所以他的真实感情不能在本质上不同于伊本额梯儿的感情。再者，拿志费尼的情况说，跟花剌子模沙的王室又有着传统的关系——如我们所看到，他的祖父曾陪同摩诃末从巴里黑逃到你沙不儿，并且终生为摩诃末之子扎兰丁服务——因此他很难在回顾过去时对该王朝的覆灭不感到惋惜。确实，尽管没有伊本额梯儿所享有的言论自由，志费尼并不苦心地掩盖他喜欢穆斯林的过去，不喜欢蒙古人的今天。

关于入侵本身，他自然不能发表意见，但是那么多陷落城市遭到的总屠杀，连同所有兼带的暴行，始终如实地记录下来。也正是志费尼讲述了成吉思汗在不花剌清真寺中的著名故事（第I卷，第80—81

页；第ii册第103—104页）。关于入侵的后果，他常常直言不讳。他两次提到征服者把他的家乡，一度繁荣的呼罗珊省，蹂躏到绝望的荒凉境地（第I卷，第75页，第II卷，第268页；第i册，第96—97页，第ii册，第533页）。他也提到对学术研究的灾难后果，并在这时对新一代的官吏，大社会变动的产儿，发动猛烈的攻击（第I卷，第4—5页；第i册，第68页）。他用了整整一章（第II卷，第262—282页；第ii册，第525—546页），来谈这类人当中的一个，花剌子模的舍里甫丁，其中把他抹得漆黑，用最粗鲁的辱骂来攻击他。挑夫之子舍里甫丁曾随成帖木儿从花剌子模到呼罗珊，其时"没有一个有名望的书记"愿作这次旅行，因为"它目的是蹂躏一个穆斯林国家。"他是靠他的突厥语知识发迹的（第II卷，第268页；第ii册，第532页）。另一个官吏得到他的任命，因为他能够书写畏吾儿字的蒙语，如志费尼讽刺地补充说，这"在当今是博学多识的根本"（第II卷，第260页；第ii册，第523页）。

倘若不管一两句诋毁的话[【14】]，那么蒙古人本身从未遭到公开的攻击，但是，在各种对他们耽溺于酗酒的讽喻中，也许有一种讥刺的味儿，因此就是反对的意思。例如，让窝阔台对他酗酒提出辩解。他说，那是因为"由惨痛离别引起的哀伤打击。"他因此为减轻那种哀伤而喝酒（第III卷，第4页；第ii册，第550页）。他所说的"惨痛离别"是指他的弟弟拖雷之死，据志费尼说，拖雷是狂饮致死的（第III卷，第4页；第ii册，第549页）。

但是志费尼的真实感情最清楚地表现在他对失败的花剌子模沙的态度上。摩诃末不时受到批评。他的征伐被说成是替蒙古人入侵铺平道路（第I卷，第52页；第i册，第70页）。特别是他对哈剌契丹所进行的战役，是不顾警告说，这支民族形成穆斯林和"凶猛敌人"之间的一道"长城"，因之应当和平相处（第II卷，第79和89页，第i册，第347、357页）。扫清了蒙古入侵途中的一切障碍后，他因下令处死成吉思汗的使者而使那场入侵变得不可避免（第I卷，第61页；第i册，第79页）。当风暴最后爆发时，他恐慌起来，决定分散他的兵力，逃亡以求生；而他的儿子则发表一篇讲话，其中他强烈反对这种策略的软弱性，并自愿亲自率军去抵挡入侵者（第II卷，第127页；第ii册，第397页）。摩诃末，总而言之，被谴责为不必要地招惹蒙古的入侵，而且被谴责为沮丧地不能抗拒它。志费尼的态度实际是一个失望

的同党态度；同时只有一个同党才能写道，因摩诃末之死，伊斯兰肝肠寸断，就连石头都流下血泪（第II卷，第117页；第ii册，第387页）。

对摩诃末之子扎兰丁，志费尼的态度是毫无保留地赞美。他在处处都被说成是一个有巨大勇力的人物。在战争爆发前和术赤的遭遇中，他把他险几被俘的父亲救了出来，同时志费尼从《沙赫纳美》中引用一首附诗来发泄他的情绪（第I卷，第51—52页；第i册，第69页）。当他在向蒙古人作最后一次攻击后跃入申河（印度河）时，赞美之辞就出自成吉思汗本人之口（第I卷，第107页；第i册，第134—135页）。而且志费尼再引用《沙赫纳美》，把扎兰丁比作伊朗人的神话英雄鲁思坦。这些引句当然不是偶然的；用这种方法志费尼能够把花剌子模沙说成是伊朗，把蒙古说成是世敌都兰。【15】

但并不是每个讽喻都含有敌意。有一些志费尼极力赞扬蒙古人的章节；而一般来说没有理由怀疑他的诚意。举例说，清楚的是，他真正崇拜成吉思汗的军事天才，他说，连亚历山大本人都甘愿给成吉思汗当学生（第I卷，第16—17页；第i册，第24页）。他热情地详述蒙古军的效能，它的耐力和它的优良纪律；而且他拿它这些方面跟伊斯兰军相比较，对后者极为不利（第I卷，第21—23页；第i册，第29—31页）。他称赞蒙古宗王之间存在的融洽精神，这里再拿他们的作风和穆斯林们的作风相对照（第I卷，第30—32页，第III卷，第68页；第i册，第41—43页，第ii册，第594页）。他也因他们的不拘礼节和避免俗套而称颂他们（第I卷，第19页；第i册，第26—27页）。尽管他有强烈的回教偏见，他明显地表示赞同他们对宗教信仰的容忍（第I卷，第18—19页；第i册，第26页）。而最后他大谈他们之庇护穆斯林。

在《合罕言行录》一章中，有几件轶事【16】都是谈愉快和好心的窝阔台对贫困回教徒表示的仁爱。关于窝阔台之侄蒙哥——《世界征服者史》就是在他统治时期开始撰写的，据说"在所有宗教团体中他最尊崇礼遇伊斯兰百姓，他把最多的施舍物赏给他们，给予他们最大的特权”（第III卷，第79页）。同时志费尼时时用很难跟描写穆斯林君王的词句相区别的话来议论他（第I卷，第85页，195页；第i册，第109、239页）。他甚至在提到他处死一群特别要阴谋杀害别失八里穆

斯林居民的畏吾儿贵族时，给他加上独有的回教尊号迦集，即“对异端的胜利者”（第III卷，第61页；第ii册，第589页）。蒙哥的母亲唆鲁禾黑帖尼皇后，也不仅因她的正直、行政才能，而且因她对伊斯兰的保护，受到赞美：尽管是个基督徒，她要恩施给穆斯林牧师，并曾捐赠一大笔钱给不花剌的马的剌撒即神学院作基金（第III卷，第8—9页；第ii册，第552—553页）。

然而，记录蒙古入侵者的优良品质是不够的；作为给他们服务的一名官员，志费尼必须证明入侵本身是正当的。他把蒙古人说成是神意的工具，来做到这点。

他把入侵比成是前代民族因不敬神而受到的惩罚，并为这个类比找论证，援引一条回教的哈迪特，即圣传：穆斯林的毁灭是由刀兵所致（第I卷，第12页；第i册，第17页）。另一条哈迪特提到上帝派遣向恶人报仇的骑兵；而把这些骑兵论证为蒙古人是再容易不过了（第I卷，第17页；第i册，第24页）。为把这点说透彻，征服者本人在向不花剌百姓的一篇讲话中，宣称他是上帝之鞭（第I卷，第81页；第i册，第105页）。

蒙古人的这个神授使命特别表现在他们对伊斯兰敌人的摧毁中。因此，正是上帝派他们去追击哈剌契丹的乃蛮君主屈出律，后者曾把一个穆斯林牧师钉死在他的马的剌撒门上（第I卷，第55页；第i册，第73页）；而可失哈耳的百姓，当蒙古人赶走了他们的迫害者和恢复信仰自由时，发觉“这支民族的存在乃是天主的一种慈恩，神意的一种恩赐”（第I卷，第50页；第i册，第67页）。上帝的旨意也显现在旭烈兀之攻克阿剌模忒的亦思马因城堡上，志费尼把它比作开伯尔的征服，也就是穆圣之在默底那附近的开伯尔击败并消灭他的犹太敌人（第III卷，第138页；第ii册，第638页）。

但他们的使命不仅是消极的；他们的征服实际起到扩大伊斯兰疆域的作用。因有手艺而未遭到自己同类市民的命运的工匠，转移到东亚的新家，商人们麇集在哈剌和林的新都，这就使穆斯林群众进入回教从未渗透过的地区（第I卷，第9页；第i册，第13—14页）。

屠杀甚至都是神赐的一种恩福；因为，从他们死的方式，被屠杀的百万人取得资格，享有回教殉难者的权利（第I卷，第10页；第i册，第15页）。但在这里至少我们可以怀疑志费尼的真心，并且共有

多桑在议论“那些表明蒙古人进行屠杀乃是为穆斯林之福的事件”时所表的愤慨。

我们怎样来调和这些表面的矛盾呢？一方面，直率地谈蒙古的暴行，叹息学术的绝灭，对征服者们稍加掩饰地批评，以及公开崇拜被他们打败的敌人；另一方面，赞扬蒙古制度和蒙古君王，并证明入侵是神授的行动。然而，这些矛盾仅仅是外表的，志费尼的同情心确实在被推翻的王朝一边；他是在几乎完全被蒙古人消灭的波斯－阿拉伯文化传统中受教养的；而在这些条件下，他很难全心全意支持新的政权。但旧制度一去不复返；兴复无望；因此有必要达到某种妥协。没有因此掩盖这幅图景的黑暗面，志费尼说出了他所能如实地称赞蒙古人的话。他赞扬他们的军事和社会美德，正确地把穆斯林的失败归之于缺乏这些优点。他夸奖他们消灭反穆斯林的力量，诸如信佛教的哈剌契丹人和异端的亦思马因人。他强调一些蒙古人（而要注意的是，在这方面他仅谈到个别的人）对回教所采取的支持态度。同时最后，他极力证明蒙古的入侵在回教圣传中已经预示，并且因此是神意的证明。这些神学的理由并不总使人信服，但其目的显然在于让著者和他的读者顺从那不可避免的事。总之，志费尼是一个在蒙古传统前成长的穆斯林，极力要使他自己适应新环境，但处处都暴露出他的教养的偏爱和成见。

转写法说明

在一部首先供一般读者阅读的翻译作品中，我把东方词的拼法加以简化：省掉习惯用来表示准确波斯语或阿拉伯语拼法的发音符号。基于同一理由，我采用了诸如“vizier”、“cadi”、“emir”等英语化形式，不拼作wazīr（vazīr）、qāḍī（qāẓī）和amīr。伊斯兰圣书拼作Koran，不拼作Qu'rān，而接受它的默示的回教创始人拼作Mohammed，不作Muhammad，Muhammad之形则保留来称呼所有其他同名的人。

另一方面，为专家的方便，大家常希望表达阿拉伯字书中正确的语汇拼法（特别是人名）。在波斯和阿拉伯词汇的情况下，这个目的是这样来达到：在索引中严格地按照基本上是皇家亚洲学会承认的音译体系来拼写它们。同一体系也用于译文中常见于圆括号内的词汇。它还用于足注中，尽管不那么严格地一致。在正文本身，已经说过，发音符号被略掉。也采用Khorazm、Khoja、Khaf等拼法以代替更正确的Khwārazm、Khwāja和Khwāf。

有时候，例如在讨论波斯原文中错讹拼法时，不用阿拉伯字书是困难的。作为那种字书的代替，我采用了异于别的音译体系的大写字母，其中alif总写成A，wāw写成W，yā写成Y；Ā仅表示alif mamdūda；而ǰ、Č、X、ž、Š和Γ分别相当于j、ch、kh、zh、sh和gh。发音点的脱漏从两方面表现出来。当失去一个点或几个点，使阿拉伯字母等同于另一个同形的字母时，那就写出该另一个字母的相同罗马字。由此QRDWAN表示Qž DWAN（Qizhduvān），zhā上面失去三个点使它变成了rā。然而，当同形状的字母都不是没有点时，错讹的拼法就用斜写来表示，斜写字母或者是所要表示的同等罗马字母，或者是按所需形状随意选择的其他任何字母。一两个例子将把这种斜写法解释清楚。在SYALAN（代替SYA-LAN，即Siyālān）中yā下面失掉两个点，它就能同样读成任何其他同形的字母。在KNḤK（代替KNǰK，即Kenchek）中，nūn失掉上面的点，因此有同样的含糊。（jīm—

这里相当于chīm一下面的点也失掉了，但这是用Ḥ，即相应的无点字母，来表示。）一个更复杂的例子是YYQAQ。这里YY（或BB，等等）实际是Š的错讹，第一个Q完全能够同样写成F，最后的Q是N的错讹，而整个字是ŠQAN即Shuqān的讹误！

同样的体系用来表示突厥和蒙古词的阿拉伯语拼法。当它们首次在正文中出现时，在脚注中就是这样做的。波斯 - 阿拉伯字母当然不能充分表示所有突厥语和蒙古语的母音，尽管通过使用硬软子音以及使用alif，wāw和yā作为主要手段，它能够表达某些近似的发音概念。按照这些指示，我把正文中、脚注中和索引中所有的突厥语和蒙古语词，尽可能地依照这两种语言的语音规则，拼写出来。然而突厥语的ä和e（é）之间没有作出区别，二者均用e表示。同样地，在正文中i和ï的区别被略去了，尽管注释和索引中二者的区别始终予以遵守，不仅突厥词汇如此，蒙古词汇也相同，当阿拉伯语的拼法表示古老发音仍然存在时。

在引用远东史料中，蒙古词我是根据已故伯希和教授的体系来拼写，仅作微小改变，汉语我则采用翟理斯的转写法。

亚美尼亚字母译写如下：

a b g d e z ē ə tʿ zh i l kh ts k h dz gh ch m

y n sh o chtʿ p j ṛ s v t r tstʿ w ptʿ kʿ ō f。

原文中的阿拉伯成语和引句，译文中用斜写字母排印。（在英译本中，引用的波斯诗句用正写字母排印，但阿拉伯诗句则用斜写字母，以示区别。对于史学研究说，这些诗句并没有多大的参考价值，因此，中译文本中虽然把诗句全部译出以保持全书的完整性，但无需把阿拉伯诗句斜排。所以，无论波斯诗句和阿拉伯诗句或引句，都用正体字母——中译者注）

英译者注释中引用的书目

Abbott, J. Sind: a re-interpretation of the Unhappy Valley, Oxford. 1924. 阿波特：《印度河：对这条不幸河谷的重释》，牛津，1924。
ʿ Abdallah b. Muhammad b. Kiya: W. Hinz, ed., Die Re-sālä-ye Falakiyyä des ʿ Abdollah ibn Kiyā al-Māzandarānī, Wiesbaden, 1952. 阿不都剌·本·穆罕默德·本·乞雅：欣兹编；阿不都剌·伊本·穆罕默德·伊本·乞雅·祃桫答而尼撰《列萨勒耶菲列克雅》（天文学短论）维斯巴顿，1952。
Allen, W. E. D., A History of the Georgian People, London, 1932. 阿伦：《格鲁吉亚人民史》，伦敦，1932。
Arberry, A. J. See Omar Khayyam and Saʿ di. 阿伯利：见乌马儿·哈牙木和萨迪。
Atalay, B. See Kashghari. 阿塔雷：见可失哈利。
Baihaqi, Abul-Fazl: Ghani and Fayyaz, ed., Taʿ rikh-i-Baihaqi. Tehran, 1324/1945-1946. 拜哈吉·阿布勒 - 法即勒：加尼和法雅兹编；《塔里黑 - 亦 - 拜哈吉》（拜哈吉的历史）德黑兰，1324/1945-1946。
Barhebraeus: E. A. Wallis Budge, ed. And tr., The Chronography of Gregory Abuʿ l Faraj, the Hebrew Physician, commonly known as Bar Hebraeus, 2vols., Oxford and London, 1932; A. Salihani, ed, Ta'rikh mukhtaṣ ar ad-duwal, Beirut, 1890. 把儿赫不烈思：瓦莱斯·布吉编译；希伯来医生格利哥里·阿不勒·法剌治，即通称为把儿赫不烈思的《年代纪》，2卷，牛津和伦敦，1932；萨里哈尼编，《塔里黑·穆合塔撒儿·杜瓦尔》（王朝史略）贝鲁特，1890。
Barthold, W, Histoire des Turcs d' Asie Centrale, Paris, 1945. 巴尔托德：《中亚突厥史》，巴黎，1945。——Turkestan down to the Mongol Invasion, (GMS, New Serises, V) London, 1928. ——《蒙古入侵时的突厥斯坦》，（吉伯纪念丛书，新编，卷V），伦敦，1928。
Benedetto, L. F. See Marco Polo. 别奈代脱：见马可波罗。

Berezin, I. N. See Rashid-ad-Din. 贝烈津：见拉施特。
Biruni: R. Ramsay Wright, ed. and tr., The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology by Abu'l-Rayḥ ān Muḥ ammad ibn A ḥ mad al-Bīrūnī, London, 1934. 比鲁尼：拉姆塞·赖特编译；阿布勒剌亦罕·穆罕默德·伊本·阿合马·比鲁尼撰《占星术原理说明书》，伦敦，1934。
Blochet, E. See Rashid-ad-Din. 伯劳舍：见拉施特。
Bowen, H., 'The sar-gudhasht-i sayyidnā, the "Tale of the Three Schoolfellows" and the e wasaya of the Niẓ ām al-Mulk', JRAS, 1931。波文：《撒尔古扎昔特亦·赛亦德纳，“三个同学的故事”及尼咱木木勒克的瓦撒雅（遗嘱）》，皇家亚洲学报，1931。
Boyle, J. A., 'Ibn al-Ṭ iqṭ aqā and the Ta'rīkh-I-Jahān-Gushāy of Juvaynī', BSOAS XIV/I(1952). 波伊勒：《伊本·帖黑塔哈和志费尼的塔里黑 - 亦 - 扎罕古沙亦》，东方和非洲研究院学报，XIV/I（1952）。
——'Iru and Maru in the Secret History of the Mongols', HJAS, 17(1954). 《元朝秘史中的亦鲁和马鲁》，哈佛亚洲研究杂志，17，（1954）。
——'On the Titles Given in J̌ uvainī to Certain Mongolian Princes', HJAS, 19,(1956). ——《志费尼书中一些蒙古宗王的称号》，哈佛亚洲研究杂志，19，（1956）。
Bretschneider, E., Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources, 2vols., London, 1888. 白莱脱胥乃德：《据东亚史料的中世纪研究》，2卷，伦敦，1888。
Brockelmann, C. See Kashghari. 布罗克尔曼：见可失哈利。
Browne, E. G., A Literary History of Persia, 4vols., London, 1902 and 1906, and Cambridge, 1920 and 1924. 布朗：《波斯文学史》，4卷，伦敦，1902和1906，剑桥，1920和1924。
——A Year amongst the Persians (3 rd ed.), Cambridge 1950. ——《波斯一年》，（第三版），剑桥，1950。
Carpini: C. R. Beazley, ed. in The Texts and Versions of John de Plano Carpini and William de Rubruquis, London, 1900; A. van den Wyngaert, ed. in Sinica Franciscana I, Quaracchi, 1929; W. W.

Rockhill, tr. in The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World, London, 1900. 迦儿宾：俾兹利编，载入《迦儿宾和卢不鲁克的原文和译文》，伦敦，1900；文该尔特编，载于《中国圣方济各会》第I卷，卡拉奇，1929；柔克义译，见于《卢不鲁克世界东部行纪》，伦敦，1900。
Cleaves, F. W., 'The Historicity of the Balǰ una Covenant', HJAS, 18(1955). 柯立福：《班朱尼誓约的史实性》，哈佛亚洲研究杂志，18（1955）。
——'The Mongolian Documents in the Musée de Téhéran', HJAS, 16(1953). ——《德黑兰博物馆的蒙古文书》，同上，16（1953）。
——'The Mongolian Names and Terms in the History of the Nation of the Archers by Grigor of Akanc', 'HJAS, 12(1949). ——《阿康克的格利哥尔撰"射手民族"中的蒙古人名和术语》，同上，12（1949）。
Review of E. Haenisch, Die Geheime Geschichte der Mongolen, HJAS, 12(1949). ——《评海涅士译元朝秘史》，同上，12（1949）。
See also Mostaert and Cleaves and the Secret History of the Mongols. ——同见田清波和柯立福，以及《元朝秘史》。
Corbin, H. See Nasir-i-Khusrau. 科尔宾：见纳昔儿 - 亦 - 忽思老。
Cordier, H., Ser Marco Polo: Notes and Addenda to Sir Henry Yule's Edition, London, 1920. 戈尔迭：《玉尔编译马可波罗游记的注释和补遗》，伦敦，1920。
Curzon, Lord, Persia and the Persian Question, 2 vols, London, 1892. 寇松：《波斯和波斯问题》，2卷，伦敦，1892。
Daulatshah: E. G. Browne, ed, The Tadhkhirátu' sh-shu-ará, London, 1901. 倒剌沙：布朗编，《塔特希剌图·苏阿剌》（诗人传），伦敦，1901。
Defrémery, M. C., 'Documents sur l' histoire des Ismaéliens ou Batiniens de la Perse, plus connus sous le nom d'Assassins', JA, 1860, I. 德弗列梅利：《波斯的亦思马因人即巴特尼人——通称阿杀辛人——的历史文献》亚洲杂志，1860，I。
——'Essai sur l' histoire des Ismaéliens ou Batiniens de la Perse, plus connus sous le nom d 'Assassins', JA, 1856, II. ——《论波斯的亦思马因人即巴特尼人——通称阿杀辛人》，亚洲杂志．1856，II。

Eghbal, A. See Tha`a libi. 埃格巴尔：见赛阿利比。
Elias, N. See Muhammad Haidar. 艾利斯：见穆罕默德·海达尔。
Elliot, Sir H. M. E., and Dowson, J., The History of India as told by its own Historians., 8vols., London, 1867-1877. 艾略特和道孙：《印度史家叙述的印度史》，8卷，伦敦，1867-1877。
Encyclopaedia of Islam, 4vols., Leiden, 1913-1936. 《伊斯兰百科全书》，4卷，来顿，1913-1936。
Firdausi: T. Macan, ed., The Shah Nameh; an heroic poem, 4vols., Calcutta, 1829; J. Mohl. ed. and tr., Le Livre des Rois, 7vols., Paris, 1838-1878; J. A, Vullers, ed., Firdusii Liber Regum qui inscribitur Schahname, 3vols., Leiden, 1877-1884. 菲尔道西：麦康编，《沙赫纳美；一部英雄史诗》，4卷，加尔各答，1829；摩尔编译，《列王纪》，7卷，巴黎，1838-1878；发勒斯编，《菲尔道西的列王纪——沙赫纳美》，3卷，来顿，1877-1884。
Franke, O., Geschichte des Chinesischen Reiches, 5vols. Berlin, 1930-1952. 佛朗克：《中华帝国史》，5卷，柏林，1930-1952。
Frazer, Sir J. G., The Golden Bough (3 rd ed.) 12vols., London, 1911-1915. 佛累瑟：《金色树枝》（第三版），12卷，伦敦，1911-1915。
Gabain, A. von, Alttürkische Grammatik (2 nd ed.), Berlin, 1950. 加巴因：《古突厥语语法》（第二版），柏林，1950。
Gibb, Sir H. A. R., and Bowen, H., Islamic Society and the West, vol. I, Part I, London, 1950. 吉伯和波文：《伊斯兰社会和西方》，卷I，第I部，伦敦，1950。
Gibbon, E., The Decline and Fall of the Roman Empire (ed. Bury), 7vols., 1900. 吉朋：《罗马帝国的衰亡》（柏利编），7卷，1900。
Grigor of Akner: R. P. Blake and R. N. Frye, ed. and tr., 'The History of the Nation of the Archers (The Mongols) by Grigor of Akanc' ', HJAS, 12, 1949. 阿克纳的格利哥尔：布列克和佛列依编译，《阿康克的格利哥尔撰射手（蒙古人）民族史》，哈佛亚洲研究杂志，12（1949）。
Grønbech, K., Komanisches Wörterbuch, Copenhagen, 1942. 格罗别赫：《库蛮语汇》，哥本哈根，1942。

Grousset, R., Le Conquérant du Monde, Paris, 1944. 格鲁赛：《世界的征服者》，巴黎，1944。
——L'Empire des Steppes, Paris, 1939. ——《草原帝国》，巴黎，1939。
——L'Empire Mongol, Paris, 1941. ——《蒙古帝国》，巴黎，1941。
——Historie de l'Arménie des origines à 1071, Paris, 1947. ——《从古代到1071年的亚美尼亚史》，巴黎，1947。
Haenisch, E., 'Die letzten Feldzüge Cinggis Han's und sein Tod nach der ostasiatischen Uberlieferung', Asia Major, IX(1933). 海涅士：《成吉思汗最后之远征及其死——据东亚史料的说法》，大亚洲杂志，IX（1933）。
——See also the Secret History of the Mongols. ——又见《元朝秘史》。
——Haig, Sir W., Turks and Afghans (Vol. III of the Cambridge History of India), Cambridge, 1928. 海格：《突厥人和阿富汗人》（剑桥印度史第III卷），剑桥，1928。
Hambis, L., La Haute-Asie, Paris, 1953. 昂比斯：《亚洲高原》，巴黎，1953。
——See also the shêng-wu ch' in-chêgn lu and the Yüan shih. ——同见《圣武亲征录》和《元史》。
Hamdallah: G. le Strange, tr., The Geographical Part of the Nuzhat-ai-Qulūb composed by Ḥamd-Al-lāh Mustawfī of Qazwīn in 740 (1340) (GMS, Old Series, XXIII/2), London, 1919. 韩达剌：雷斯特朗治译，可疾云人韩达剌·穆思托非在740年（1340年）撰的《努扎特忽鲁卜（心之愉快）的地理部分》（吉伯丛书，旧编，XXIII/2），伦敦，1919。
——J. Stephenson, ed. and tr., The Zoological Section of the Nuzhatu-l-Qulūb of Ḥamdullāh al-Mustaufīal-Qazwīnī, London, 1928. ——司提芬孙编译，韩达剌撰《努扎特忽鲁卜的动物部分》，伦敦，1928。
Hamilton, J. R., Les Ouighours à 1'époque des Cinq Dynasties d'après les documents chinois, Paris, 1955. 哈密顿：《中国史料中五代的回鹘》，巴黎，1955。

Hinz, W., 'Ein orientalisches Handelsunternehmen im 15 Jahrhundert', Die Welt des Orients, 1949. 欣兹：《十五世纪的一笔东方交易》，东方世界，1949。
——See also 'Abdallah b. Muhammad b. Kiya. ——同见阿不都剌·本·穆罕默德·本·乞雅。
Hodgson, M. G. S., The Order of Assassins, The Hague, 1955. 荷治松：《阿杀辛教派》，海牙，1955。
Holdich, Sir T., The Gates of India, London, 1910. 荷尔迪什：《印度的大门》，伦敦，1910。
Houtsma, M. T., Ein türkisch-arabisches Glossar, Leiden, 1894. 豪茨马：《突厥阿拉伯语汇》，来顿，1894。
Houtum-Schindler, A., Eastern Persian Irak, London, 1897. 豪图姆 - 辛德勒：《东波斯的伊剌克》，伦敦，1897。
Howorth, Sir H. H., History of the Mongols, 4vols., London, 1876-1927. 霍渥斯：《蒙古史》4卷，伦敦，1876-1927。
Hudūd al-ʿĀlam, an anonymous Persian treatise on geography, translated into English with Commentary by V. Minorsky (GMS, New Series, XI) London, 1937. 《霍杜德·阿兰》（天下的疆界）一篇佚名波斯作者论地理的论文，米诺尔斯基译为英文并加注释（吉伯丛书，新编XI），伦敦，1937。
Hung, W., 'Three of Chʿien Ta-hsin's Poems on Yüan History', HJAS, 19(1956). 洪煨莲：《钱大昕咏元史诗三首》，哈佛亚洲研究杂志，19（1956）。
Ibn-al-Athir: C. J. Tornberg, ed., Ibn-el-Athiri Chronicon, quod perfectissimum inscribitur, 14vols, Leiden, 1851-1876. 伊本额梯儿：托恩柏格编，伊本额梯儿的《全史》，14卷，来顿，1851-1876。
Ibn-al-Balkhi: G. le Strange and R. A. Nicholson, ed., The Fársnáma of Ibnu'l-Balkhi (GMS. New Series, I) London, 1921. 伊本巴里希：雷斯特朗治和尼科尔松编，伊本巴里希的《法儿思纳美》（吉伯丛书，新编，I），伦敦，1921。
Ibn-Isfandiyar: E. G. Browne, tr., An Abridged Translation of the History of Tabaristán compiled about A. H. 613 (A. D. 1216) by Muḥammad b. al-Ḥasan b. Isfandiyár (GMS, Old Series, II), London,

1905. 伊本亦思梵的牙：布朗译，穆罕默德·本日哈散·本·亦思梵的牙在回历613年（公元1216年）编纂的《塔拔里斯坦史》节译本（吉伯丛书，旧编II），伦敦，1905。
Imperial Gazeteer of India, 26vols., Oxford, 1907-1909. 《皇家印度地名辞典》，26卷，牛津，1907-1909。
Ivanow, W., Studies in Early Persian Ismailism, Leiden, 1948. 伊凡诺夫：《早期波斯亦思马因教研究》，来顿，1948。
——See also the Kalām-i-Pir. ——同见《卡拉美皮尔》。
Juvaini: Mirza Muhammad Qazvini, ed., The Ta'rich-i-Jahán-Gushá of ʿ Alá'u'd-Dinʿ Atâ-Malik-i-Juwayni, 3vols., (GMS. Old Series, XVI/1, 2, 3), London, 1912, 1916 and 1937; Sir E. D. Ross ed., Ta'rīkh-i-Jahān-Gushāy of Juwayni, volume III (facsimile of a MS.), London, 1931, Fraser 154 and Ouseley Add. 44 (MSS. In the Bodleian). 志费尼：米尔咱·穆罕默德·可疾维尼编，阿老丁·阿塔蔑里克志费尼的《塔里黑扎罕古沙》（世界征服者史），3卷，（吉伯丛书，旧编XVI/1、2、3），伦敦，1912、1916和1937；罗斯编，志费尼的《塔里黑扎罕古沙》，第III卷（一种抄本的复制本），伦敦，1931；佛累瑟154和乌斯利增补本44（波德莱图书馆藏抄本），（可疾维尼把他依据的不同抄本用阿拉伯字母的顺序来表示，在英译本注释中则用按顺序排列的罗马大写字母来代表，如A代表可疾维尼的alif抄本，C代表他的jīm抄本，G代表他的zain抄本，等等。可疾维尼的三卷编本——英译中称为“部”，在注释中用大写罗马数字表示，而小写罗马数字用来表示英译本的两册。中译本同英译本即在英译者注释中用大写罗马数字表示原波斯文本的三卷，小写罗马字表示英译本的两册。）
Juzjani: W. Nassau Lees, ed., The Tabaqat-i Nasiri, Calcutta, 1864; H. G. Raverty, tr., The Taba-ḳ āt-i-Nāṣ irī, London, 1881. 朱思扎尼：纳骚李士编，《塔巴合特 - 依 - 纳昔里》，加尔各答，1864；拉维特译《塔巴合特 - 依 - 纳昔里》，伦敦，1881。
Kalām-i-Pīr: W. Ivanow, ed. and tr., Kalami Pir, Bombay, 1935. 《卡拉美皮尔》：伊凡诺夫编译，《卡拉美皮尔》（老人的话），孟买，1935。

Kashghari: B. Atalay, tr., Divanü Lûgat-it-Türk Ter-cümesi, 3vols., Ankara, 1939-1941; C. Brockelmann, tr., Mitteltürkischer Wortschatz nach Maḥmūd al-Kāšγarīs Dīvān Luγāt at-Turk, Budapest and Leipzig, 1928. 可失哈利：阿塔雷译，《突厥语汇》，3卷，安卡拉，1939-1941；布洛克尔曼译，《可失哈利的中世纪突厥语汇》，布达佩斯和莱比锡，1928。
Khaqani: A. 'Abdorrasuli, ed., Dīvān, Tehran, 1316/1937-1938. 哈卡尼：阿卜多拉苏利编，《诗集》，德黑兰，1316/1937-1938。
Khetagurov, L. A.: See Rashid-ad-Din. 赫塔吉诺夫：见拉施特。
Kirakos of Gandzak: Kirakosi Vardapeti Gandzakets 'woy Hamaṙ āt Patmutʿ jwn, Venice, 1865. 刚德赛克的乞剌可思：乞剌可思的《亚美尼亚人民史》，威尼斯，1865。
Koran: J. M. Rodwell, tr., The Koran (Everyman's Library), London, 1909. 《古兰经》：罗德韦尔译，《古兰经》（人人丛书本），伦敦，1909。
Krause, F. E. A. See the Yüan shih. 柯劳斯：见《元史》。
Lambton, Ann K. S., Islamic Society in Persia (Inaugural Lecture), London, 1954. 朗布通：《波斯的伊斯兰社会》（就职的讲义）伦敦，1954。
Lane-Poole, S., A History of Egypt in the Middle Ages, London, 1901. 兰浦尔：《中世纪埃及史》，伦敦，1901。
——The Mohammadan Dynasties, London, 1894. ——《回教王朝》，伦敦，1894。
Le Strange, G., The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge, 1909. 雷斯特朗治：《东哈里发的国土》，剑桥，1905。
Levy, R., 'The Account of the Ismaʿ ili doctrines in the Jamiʿ al-Tawarikh of Rashid al-Din Fadlallah', JRAS, 1930. 列维：《拉施特的“扎米塔瓦里黑”中对亦思马因教义的解说》，皇家亚洲学会杂志，1930。
Lewis, B., The Origins of Ismāʿ īlism, Cambridge, 1940. 路易士：《亦思马因教的起源》，剑桥，1940。
——'Some observations on the significance of Heresy in the History of Islam', Studia Islamica, I(1953). ——《对伊斯兰教史中异教含义的

几点意见》，伊斯兰研究，I（1953）。
Li Chih-ch' ang: A. Waley, tr., The Travels of an Alchemist, London, 1931. 李志常：韦利译，《长春真人西游记》，伦敦，1931。
Marquart (Markwart), J., 'Gŭwayni's Bericht über die Bekehrung der Uighured', SPAW, 1912. 马迦特：《志费尼对畏吾儿人转变的叙述》，普鲁士科学院会报，1912。
——über das Volkstum der Komanen in Bang-Marquart, Osttürkische Dialektstudien, Berlrin, 1914. ——班额和马迦特中的《库蛮族源考》，东突厥方言研究，柏林，1914。
——Wehrot und Arang, Leiden, 1938. ——《妫嵬和阿朗》，来顿，1938。
Martin H. D., 'The Mongol wars with Hsi Hsia (1205-1227)', JRAS, 1942. 马丁：《蒙古与西夏之战（1205-1227）》，皇家亚洲学会杂志，1942。
——The Rise of Chingis Khan and his Conquest of North China, Baltimore, 1950. ——《成吉思汗之兴起及其征服中国北方》，巴尔提摩尔，1950。
Marvazi: V. Minorsky, ed. and tr., Sharaf al-Zamān Ṭāhir Marvazi on China, the Turks and India, London, 1942. 马卫集：米诺尔斯基编译，《马卫集论中国、突厥和印度》，伦敦，1942。
Mas' udi: Macoudi: Les Prairies d'Or; texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, 9vols., Paris, 1861-1877. 马戍地：《马戍地：黄金牧地》，巴比耳和帕弗特编译，9卷，巴黎，1861-1877。
Minorsky, V., 'Caucasica III. The Alān Capital * Magas and the Mongol Campaigns', BSOAS, XIV/2(1952). 米诺尔斯基：《高加索III：阿兰首都蔑怯思和蒙古战役》，东方和非洲研究院学报，XIV/2（1952）。
——'A Civil and Military Review in Fars in 881/1474', BSOS, X(1940-1942). 《881/1474年法儿思的一次民政和军事检阅》，东方研究院学报，X（1940-1942）。
——'A Soyūrghāl of Qāsim b. Jahāngīr Aq-Qoyunlu', BSOS, IX(1937-1939). ——《哈辛·本·扎罕吉尔·阿黑一火欲鲁的唆玉尔迦耳（御赐执照）》，东方研究院学报，IX（1937-1939）。

——Studies in Caucasian History, London, 1953. ——《高加索史研究》，伦敦，1953。
——'Transcaucasica', JA, 1930, II. ——《外高加索》，亚洲杂志，1930，II。
——'The Turkish Dialect of the Khalaj', BSOS, X(1940-1942). ——《哈剌赤的突厥方言》，东方研究院学报，X（1940-1942）。
——See also the Ḥudūd al-ʿĀlam, Marvazi, Minovi and Minorsky and Vernadsky. ——同见《霍杜德》，马卫集，米诺维和米诺尔斯基及维纳斯基。
Minovi, M., and Minorsky. V., 'Nasīr al-Din Ṭūsī on Finance,' BSOS, X(1940-1942). 米诺维和米诺尔斯基：《纳速鲁丁·徒昔论财政》，东方研究院学报，X（1940-1942）。
Mostaert, A., 'Sur quelques passages de l'Histoire secrete des Mongols', HJAS, 13(1950). 田清波：《说元朝秘史中的几节》，哈佛亚洲杂志，13（1950）。
Mostaert, A., and Cleaves, F. W., 'Trois documents mongols des Archives secrèts vaticanes,' HJAS, 15(1952). 田清波和柯立福：《梵蒂冈秘密档案所的三份蒙文文件》，哈佛亚洲杂志，15（1952）。
Muhammad Haidar: N. Elias, ed., and E. D. Ross, tr., The Tarikh-i-Rashi-di of Mirza Muhammad Haidar, Dughlát, London, 1895. 穆罕默德·海达尔：艾利斯编，罗斯译，杜格拉特族人米尔咱·穆罕默德·海达尔的《塔里黑 - 亦 - 拉施底》（中亚蒙兀史），伦敦，1895。
Nasawi: O. Houdas, ed., and tr., Histoire du Sultan Djela ed-Din Mankobirti, 2vols., Paris, 1891-1895. 讷萨怖：奥达斯编译，《算端扎兰丁传》，2卷，巴黎，1891-1895。
Nasir-i-khusrau: M. Minovi, ed., Dīvān. Tehran, 1304-1307/1925-1928. 纳昔儿 - 亦 - 忽思老：米诺维编，《底万》（诗集），德黑兰，1304-1307/1925-1928。
——H. Corbin and M. Moʿin, ed., Kitâb-e Jâmiʿ al-Hikmatain, Tehran and Paris, 1953. ——科尔宾和莫恩编，《乞他卜 - 扎米希克马太因》（两种智慧之书），德黑兰和巴黎，1953。
Nicholson, R. A., A Literary History of the Arabs, London, 1907. 尼科尔松：《阿拉伯文学史》，伦敦，1907。

Odoric, Frair: A. van den Wyngaert, ed. in Sinica Franciscana I, Quaracchi, 1929; Sir H. Yule, tr. in Cathay and the Way Thither, II. London, 1913. 鄂多力克：文该尔特编，见于《中国的圣方济各会》，第I卷，卡拉奇，1929，玉尔译，载入《中国以及通往中国去的道路》，第II卷，伦敦，1913。
D'Ohsson, C., Histoire des Mongols depuis Tchinguiz-Khan jusqu'à Timour Bey ou Tamerlan (2nd. ed.) 4 vols., The Hague and Amsterdam, 1834-1835. 多桑：《蒙古史》（第二版），4卷，海牙和阿姆斯特丹，1834-1835。
Oman, Sir C., A History of the Art of war in the Middle Ages (2nd. ed.), 2vols., London, 1924. 俄曼：《中世纪战争艺术史》（第二版），2卷，伦敦，1924。
Omar Khayyam: A. J. Arberry, ed. and tr., The Rubā-ʿīyāt of Omar Khayyām, London, 1949; E. H. Whinfield. ed. and tr., The Quatrains of Omar Khayyám, London, 1883. 乌马儿·哈牙木：阿伯利编译，《乌马儿·哈牙木的四行诗》，伦敦，1949，惠恩菲尔德编译，《乌马儿·哈牙木的四行诗》伦敦，1883。
Pelliot P., 'A propos des Comans', JA, 1920, I. ——伯希和：《库蛮考》，亚洲杂志，1920，I。
——'Les Mongols et la Papauté ', Revue de l' Orient Chrétien, XXIII(1922-1923), XXIV(1924) and XXVIII(1931-1932). (The references are to the page numbers of the tirage-à-part). ——《蒙古和罗马教廷》、东方基督教杂志，XXIII（1922-1923），XXIV（1924）和XXVIII（1931-1932）。（引用的是抽印本页数）
——'Les mots a h initiale, aujourd' hui amuie, dans le mongol des 13 et 14 siècles', JA, 1925, I. 《十三和十四世纪蒙语中以今已不发音的h为起首的词》，亚洲杂志，1925，I。
——'Neuf notes sur des questions d' Asie Centrale', TP, 1929. ——《中亚史地九考》，通报，1929。
——'Notes sur le "Turkestan" de M. W. Barthold', TP, 1930. ——《评巴尔托德的"突厥斯坦"》，通报，1930。
——'Notes sur l'histoire de la Horde d'Or, Paris, 1950. ——《金帐汗国史劄记》，巴黎，1950。

——'Sur un passage du Cheng-wou ts' in-tcheng lou', Ts'ai Yuan P'ei Anniversary Volume (Supplementary Volume I of the Bulletin of the Institute of History and Philology of Academia Sinica), Peking, 1934. ——《说圣武亲征录中的一节》，见蔡元培先生诞生纪念文集（中央科学院历史语言所集刊，增刊第一集），北京，1934。
——'Une ville musulmane dans la Chine du Nord sous les Mongols', JA, 1927, I. ——《蒙古统治下中国北方一城镇》，亚洲杂志，1927，I。
——'Le vrai nom de Seroctan', TP, 1932. ——《唆鲁禾黑帖尼》，通报，1932。
——See also the Secret History and the Shêng-wu ch' in-cheng lu. ——同见《元秘史》，《圣武亲征录》。
Polo, Marco: L. F. Benedetto., tr., The Travels of Marco Polo, London, 1931; Sir H. Yule, tr., The Book of Ser Marco Polo (3rd. ed.), 2 vols., 1903. 马可波罗：别奈代脱译，《马可波罗游记》，伦敦，1931；玉尔译，《马可波罗书》（第三版），2卷，1903。
Prescott, W. H., History of the Conquest of Mexico (ed. Kirk), London, 1889. 普累斯科特：《墨西哥征服史》（刻尔克编），伦敦，1889。
Quatremère, E. See Rashid-ad-Din. 卡特麦尔：见拉施特。
Rabino, H. L., Mázandarán and Astarábád (GMS, New Series, VII), London, 1928. 拉比诺：《祃桫答而和阿斯特拉巴德》（吉伯丛书，新编，第VII卷），伦敦，1928。
Radloff, W., Die alttürkischen Inschriften der Mongolei, St. Petersburg, 1895. 拉德洛夫：《蒙古古突厥碑文》，圣彼得堡，1895。
——Das Kudaktu Bilig, Theil I, St. Petersburg. 1891. ——《福乐智慧导言》，圣彼得堡，1891。
Radloff, W., and Malov, S. E., Uighurische Sprachdenkmäler, Leningrad, 1928. 拉德洛夫和马洛夫：《畏吾儿文献》，列宁格勒，1928。
Rashid-ad-Din: I. N. Berezin, ed. and tr., 'Sbornik letopisei', VOIAO, V(1858), VII(1861), XIII(1868) and XV(1888); E. Blochet, ed. Djami et-Tévarikh (GMS, Old Series XVIII). London, 1912; A. A.

Khetagurov, tr., Sbornik letopisei, I, 1, Moscow 1952; E. Quatremère. ed. and tr., Histoire des Mongols de la Perse, Paris, 1836; O. I. Smirnova, tr., Sbornik letopisei, I. 2. Moscow, 1952; Add. 7628(British Museum MS). 拉施特丁：贝烈津编译，《史集》，俄国考古学会东方部著作集，V（1858），VII（1861），XIII（1868）和XV（1888）；伯劳舍编，《扎米塔瓦里黑》（吉伯丛书，旧编，第XVIII），伦敦，1912；赫塔吉诺夫译，《史集》，第I卷，第1册，莫斯科，1952；卡特麦尔编译，《波斯蒙古史》，巴黎，1836；斯米尔诺娃译，《史集》，第I卷，第2册，莫斯科，1952；增补7628（英国博物馆抄本）。
Ravandi: Muhammad Iqbal, ed., The Ráḥ at-uṣ -Ṣ udúr wa Ayat-us-Surúr (GMS, New Series, II), London, 1921. 拉凡提：穆罕默德·埃格巴尔编，《拉哈特苏都儿·瓦·阿雅特 - 苏鲁儿》（悦目快心集）（吉伯丛书，新编，第II卷），伦敦，1921。
Raverty, H. G. See Juzjani. 拉维特：见朱思扎尼。
Robertson, D. D., 'A Forgotten Persian Poet of the Thirteenth century', JRAS, 1951. 罗伯特孙：《十三世纪一个被遗忘的波斯诗人》，皇家亚洲学会杂志，1951。
Rockhill, W. W. See Rubruck. 柔克义：见卢不鲁克。
Ross, Sir E. D., The Persians, Oxford, 1931. 罗斯：《波斯人》，牛津，1931。
——See also Juvaini and Muhammad Haidar. ——同见志费尼和穆罕默德·海达尔。
Rubruck: W. W. Rockhill, tr., The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the world, London, 1900; A. van den Wyngaert, ed. in Sinica Franciscana I, Quaracchi, 1929. 卢不鲁克：柔克义译，《卢不鲁克世界东部行纪》，伦敦，1900；文该尔特编，载入《中国的圣方济各会》第I卷，卡拉奇，1929。
Saʿ di: A. J. Arberry. tr., Kings and Beggars, London, 1945; Muhammad 'Ali Furughi, ed., Būstān-i-Saʿ dī, Tehran, 1316/1937-1938. 萨迪：阿伯利译，《国王和乞丐》，伦敦，1945；穆罕默德·阿里·孚卢基编，《布斯坦 - 亦 - 萨迪》（萨迪的果树园集），德黑兰，1316/1937-1938。

Schlege, G., 'Die chinesische Inschrift auf dem uighurischen Denkmal in Kara Balgassun', Mémoires de la Société finno-ougrienne, Helsingfors, 1896. 史莱格：《黑城子回鹘碑上的汉文铭文》，芬 - 乌学会集刊，赫尔辛基，1896。
Secret History of the Mongols: F. W. Cleaves, tr., The Secret History of the Mongols, Volume I (Translation), Cambridge. Massachusetts, 1957; E. Haenisch, tr., Die Geheime Geschichte der Mongolen (2nd. ed.), Leipzig, 1948; P. Pelliot, ed. and tr., Histoire secrète des Mongols, Paris, 1949. 《元朝秘史》：柯立福译，《元朝秘史》卷I（译文），剑桥，马萨诸塞，1957；海涅士译，《元朝秘史》（第二版），莱比锡，1948；伯希和编译，《元朝秘史》，巴黎，1949。
Shahnama. See Firdausi. 《沙赫纳美》：见菲尔道西。
Shêng wu ch' in-chêng lu: P. Pelliot and L. Hambis, ed. and tr., Histoire des campagnes de Gengis Khan, Leiden, 1951. 《圣武亲征录》：伯希和、昂比斯编译，《圣武亲征录》，来顿，1951。
Smirnova, O. I. See Rashid-ad-Din. 斯米尔诺娃：见拉施特。
Spuler. B., Die Mongolen in Iran (2nd. ed.), Berlin, 1955. 斯柏勒：《伊朗的蒙古人》（第二版），柏林，1955。
——Die Goldene Horde, Leipzig, 1943. ——《金帐汗国》，莱比锡，1943。
Stark, Freya, The Valleys of the Assassins and Other Persian Travels, London, 1934. 斯塔克：《阿杀辛人的山谷及其他波斯行纪》，伦敦，1934。
Tha' alibi: A. Eghbal, ed., Tatimmatul-Yatimah, 2vols., Tehran, 1934. 赛阿利比：埃格巴尔编，《塔特马都尔 - 雅特马黑》（珠儿集补篇），2卷，德黑兰，1934。
Turner, Samuel, Siberia: a Record of Travel, Climbing and Explortion, London, 1908. 忒纳：《西伯利亚：旅行，攀登和探险记》，伦敦，1908。
Vardan: Vardanay Vardapeti Hawak' umn Patmut' ean, Venice, 1862. 瓦尔丹：《世界通史》，威尼斯，1862。
Vaṣṣ af: J. von Hammer-Purgstall, ed. and tr., Geschichte Wassaf's, Vienna, 1856; Kitāb-i-musṭ atāb-i-Vaṣṣ āf (lithographed ed.), Bombay, 1269/1852-1853. 瓦撒夫：哈模尔 - 柏格斯塔尔编译，《瓦

撒夫史书》，维也纳，1856，《乞他卜 - 亦 - 穆思特塔卜 - 亦 - 瓦撒夫》（石印本），孟买，1269/1852-1853。
Vernadsky, G., Ancient Russia, New Haven, 1943. 维纳斯基：《古代俄罗斯》，纽黑文，1943。
——'Juwaini's Version of Chingis Khan's yasa', Annales de l' Institut Kondakov, XI(1939). ——《志费尼对成吉思汗札撒的叙述》，康达可夫学院年刊，XI（1939）。
——The Mongols and Russia, New Haven, 1953. ——《蒙古人和俄罗斯》，纽黑文，1953。
——O sostave velikoi yasï Chingis khana, Brussels, 1939, (Contains a translation by Professor Minorsky of Juvaini's chapter on the yasas of ChingizKhan). ——《成吉思汗大札撒的内容》，布鲁塞尔，1939。（包括米诺尔斯基教授对志费尼论成吉思汗札撒一章的译文）
Vladimirtsov, B., Gengis-Khan, Paris, 1948. 弗拉基米尔索夫：《成吉思汗》，巴黎，1948。
——Le régime social des Mongols, Paris, 1948. ——《蒙古社会制度》，巴黎，1948。
Waley, A. See Li chih-ch' ang. 韦利：见李志常。
Whinfield. E. H. See Omar Khayyam. 惠恩菲尔德：见乌马儿·哈牙木。
Wittfogel, K. A., and Fêng, Chia-shêng, History of Chinese Society: Liao(907-1125), Philadelphia, 1949. 魏特夫和冯家升：《中国社会史：辽（907-1125）》，费城，1949。
Wolff, O., Geschichte der Mongolen oder Tataren, Breslau, 1872. 沃尔夫：《蒙古即鞑靼史》，布累斯劳，1872。
Wood, J., A Personal Narrattive of a Journey to the Sources of the River Oxus, London. 1841. 伍德：《乌浒河源亲历记》，伦敦，1841。
Wright, R. Ramsay. See Biruni. 赖特：见比鲁尼。
Wyngaert, A. van den. See Carpini, Odoric and Rubruck. 文该尔特：见迦儿宾，鄂多力克和卢不鲁克。
Yaqut: F. Wüstenfeld, ed., Mu' gam al buldān, 6 vols., Leipzig, 1866-1872. 牙忽惕：乌斯坦菲尔德编，《穆扎麻布尔丹》（地理词典），6

卷，莱比锡，1866-1872。
Yüan shih: L Hambis, ed. and tr., Le chapitre CVII du Yuan che, Leiden, 1945; Le chaptre CVIII du Yuan che, Leiden, 1954; F. E. A. Krause, tr., Cingis Han, Heidelberg, 1922. (The translations supplied by Professor Cleaves are from the Po-na-pen editin of the text). 《元史》：昂比斯编译，《元史》第CVII章，来顿，1945；《元史》第CVIII章，来顿，1954；柯劳斯译，《成吉思汗传》，海得堡，1922.（柯立福教授提供的译文系据百衲本）。
Yule Sir H., Cathay and the Way Thither (ed. Cordier), 4 vols., London, 1915-1916. 玉尔：《中国和通往中国去的道路》（戈尔迭编），4卷，伦敦，1915-1916。
——See also Odoric and Polo. ——又见鄂多力克、马可波罗。
Zambaur, E. de, Manuel de généalogie et de chronologie pour l' histoire de l'Islam, 2 vols., Hanover, 1927. 赞保尔：《伊斯兰历史的年纪和世系表》，2卷，哈诺威，1927。

缩写表

Campagnes: Histoire des campagnes de Gengis Khan. 《亲征录》：《圣武亲征录》。
Horde d'Or: Notes sun histoire le la Horde d'Or. 《金帐汗国》：《金帐汗国史劄记》。
M. Q. : Muhammad Qazvini. 穆．可．：穆罕默德·可疾维尼。
V. M. : Vladimir Minorsky. 弗．米．：弗拉基米尔·米诺尔斯基。

注　释

【1】　有关志费尼生平的大部分材料来自《世界征服者史》本身，辅以穆罕默德·可疾维尼在他对波斯文本的序言中收集的史料。

【2】　韩达剌在他的《努扎特 - 忽鲁卜》地理部分（雷斯特朗治译，第169页）中，仅提到苫思丁，但倒剌沙在他的《诗人传》（布朗编，第105页）中说阿萨德发是两兄弟的出生地。

【3】　见奥达斯译讷萨怖书，第324—325页（原文第195页）。奥达斯多少错误地把苫思丁·穆罕默德的称号（sahib-divan）译为"内阁首长。"

【4】　但见第ii册，第598页，及注⑮。

【5】　布朗的译文。见可疾维尼本的英文序言，第xxxix—xl页。

【6】　文中卷数指志费尼波斯文本卷数，册数指波伊勒英译本册数，波斯文本卷数用大写罗马数字，英译本用小写罗马数字，下同——中译者注。

【7】　为避免与英译本两卷相混淆，在英译中三卷波斯文被称为"部"。（中译文同英译文）

【8】　见可疾维尼波斯文本第I卷的英文序言，第xiii—xiv页。

【9】　巴尔托德，《蒙古入侵时的突厥斯坦》，第40页。

【10】　同上，第46页。

【11】　罗斯，《波斯人》，第128页。

【12】　《波斯文学史》，第III卷，第68页。

【13】　整段的译文见布朗，《波斯文学史》，第II卷，第427—428页。

【14】　第II卷，第133页（第ii册，第403页）（"鞑靼魔鬼"）和第275页（第539页）（"不信宗教者"）；第III卷，第141页（第ii册，第640页）（"他们的（亦思马因人的）莫剌纳……变成了杂种贱奴"）。

【15】 参看第II卷，第136页和139页（第ii册，第406、409页）在那里，用这种方法，成吉思汗被比作阿甫剌西牙卜，同见第I卷，第73页（第i册，第95页），那里引用《沙赫纳美》来说明帖木儿灭里吹嘘他对"都兰军"的胜利。

【16】 见第I卷，第161、163、179页，等（第i册，第204、206、223等页）。

第一部

颂　词

奉大仁大慈真主之名

感谢和赞美人们崇敬的、必然存在的真主；感谢和赞美人们向之顶礼膜拜、其实体赐与智慧和仁爱之光的真主。他是创造者，他的唯一性的证明表现在被创造物的每一个细胞中；他是保护者，语言和物质的多样化，目的是为感谢他的神妙莫测的创作；他是施与者，而在他的席桌上，因他的神力，一神教徒和异教徒犹如一人；他是造物主，已知的他天赋的发明，仅仅是他力量完善的一个传说；他是伟大的，为赞美他的无穷恩德，嗓子嘹亮的夜莺唱出千支歌儿；他是慷慨的，四月的丰足雨水不过是他的博爱大海中的一滴；他是宽恕者，他的仁慈的和风是一切情人忍受的源泉；他是复仇者，鞑靼的闪光刀剑是他的严厉刑具；他是外延的，智士的聪慧也惊叹他的至善至美的宏大；他是内涵的，想象力和理解力也达不到他那荣光的真正认识；他是唯一的，那些在真理之谷中行走的人，那些匆匆越过情欲荒原的人，同样寻求他；他是永生的，真理的爱好者和崇拜偶像的浪子，同样敬爱他——

异教徒和伊斯兰在这条路上走着，

说："他是唯一的，他没有伴侣"。

惟愿真主的褒扬之福施降给创造园中的花朵、智士瞳孔之光，诸先知的封印、选民穆罕默德——这种恩福是：有了它，正教的芬香送至神圣情人的鼻中，因它的馥郁，崇高的圣灵，和如意园中的居民，一致把祝祷的礼品撒在他那纯洁和高尚的灵魂上！

又愿饰以洁白珍珠和真理宝石、与日夜并存的褒奖，施与他子民中的精选，及他的教规的追随者——即他的朋友和家人，他们是正义苍天中的星宿，掷向罪恶魔鬼的石头！

绪　言

650/1252-1253年，命运对我仁慈，福神露出笑容，因此我有幸亲吻天下的皇帝、大地和当代的统帅、和平及安宁的天惠源泉，众汗之汗蒙哥[1]可汗（Mengü Qa'an）的宫门——愿战胜国敌、教仇的凯歌捷报系于他的旌旗，愿他的威凛身影庇护全人类！——同时候，我目睹万物因之重获新生和荣盛的正义效果，犹如嫩枝幼苗因春云施雨而颜开；在那里，我实践了真主的旨意——“指望真主慈惠之效，彼如何使大地死后复苏。”[2]明智之目览此正义而变得高尚，真理之耳则有如下之呼声为饰：

情人哟，心儿的攫取者再重现。

抛弃你的心吧，因为那颗甜蜜的心已经出现了。

奴失儿汪[3]（Nushirvan）的公道故事由此湮没无闻，法里敦[4]（Faridun）的智慧传说相形见绌。他的大度柔和如北风，熏香全世界，他的圣恩如太阳之普照整个人类。他的闪光宝刀掀起疾风，把火种投入贱敌的庄稼中，他宫廷的臣属和奴仆把他帐殿的宝座高举到与昴星一般齐；敌人畏惧他的凛烈、凶猛，服下致命之毒，他的严厉、威风的手掌，使叛乱者失明。

当我如此这般朝见了高大庄肃、令名王们唇裂额折的皇上后，我的几个忠实的朋友和好心的同胞——跋涉去见堂堂圣上易如在家休息，提出建议说，为使这位青春鼎盛、深谋远虑的青年，当今的主宰，他的伟大业绩和光辉活动，能传诸永世，垂之不朽，我应当撰写一部史书，同时，为保存他统治时期的编年和史实，我应当编纂一部实录，庶几把凯撒（Caesars）的颂诗一笔勾销，把库萨和[5]（Chosroes）的传闻完全抹煞。

文艺面上的光辉灿烂，学者的显赫昌盛，归功于该技艺的奖掖者，该行业的保护人，这本来瞒不过贤人俊杰及智士能人——

愿我知道，我可否找到一位褒奖不离身的人作为伴侣！

那么为我心中的东西和他心中的东西，我会哀伤，

他也会哀伤，我们彼此都确实知道他的同胞的哀伤。

但是，因为天命无常，冥冥苍穹的影响，轮回的运转，沧桑的变迁，求学的书院已灭迹，学术研究院已消失：学者一流的人物为事变所糟蹋，被虚幻无常的天数和噩运所蹂躏；他们遭受种种变化莫测的灾难祸害的袭击；而且蒙受流离和灭亡，他们暴露在白刃之下；于是，他们藏于大地的幕后。

一切学术今天必须求之于地底，

因为学者都在大地的腹中。

然而，在从前，当学术王国的项链及其索取者串在一根弦上——

当欢乐犹新，青春犹盛，

而且在时运变化中人们无视于汝时——

世上最有学识者和最优秀的亚当的子孙，会致力于让美好的回忆永存，使崇高的风尚不朽。因为对于有见识的人，他们熟计事物的结局和后果，一件众所周知的和充分确立的事是：英名长存才是生命不朽的原因，

英雄的遗芳是他的第二生命。【6】

当一位英雄遭到死亡时，若无颂扬，

看来他可能永不出世。【7】

正因如此，阿拉伯和波斯的卓越诗人和多才作家，把当代帝王及同期俊杰的事迹编述在诗歌和散文中，而且为他们撰写史书。不过，在今天，总的就大地面上说，个别的就呼罗珊（Khorasan）一地说（呼罗珊是幸福博爱的发祥地，奇货珍品的市场，饱学之士的源泉，才艺之辈的枢纽，天才的春宅，智士的牧场，能人的坦途，名师的酒席——穆圣的玑珠倾落的箴言中有一条谈这个题目的圣传："知识是一棵根长在默伽（Mecca）果结在呼罗珊的树"）——今天，我要说，大地已被剥夺了那些身披科学衣袍，那些佩戴学识及文字珍宝的人作点缀；他们仅余下确实称得上是这样的人："彼辈取代前人，而彼等中止祈祷，耽溺于自身之嗜欲。"【8】

那些人离开了，在他们保护下生活愉快，

我则留在像癞子皮肤的后人当中。【9】

我父撒希伯底万巴哈丁·穆罕默德·本·穆罕默德·志费尼（Baha-ad-Din Muhammad b. Muhammad al-Juvaini）——愿美德的巨木在他的

长眠地上保持青葱，愿高洁之目继续垂顾于他！——有首咏此事的合西答（qasida），下面是头两行：

怜悯我，正义和真理的痕迹已消失，

高尚品德的基础将崩溃。

我们被这样的后人所折磨：

他们愚昧地用梳子来梳脚后跟，

用毛巾来擦梳子。

他们视撒谎和欺骗为金玉良言，视种种淫行和诽谤为武勇和力量。

故此很多人把它当作职业，

但我的信仰和职位不容许我那样干。【10】

他们把畏吾儿（Uighur）语言和文书当作知识及学问的顶峰。个个披罪恶衣袍的市井闲汉都成了异密（emir）；个个佣工成了廷臣，个个无赖成了丞相，个个倒霉鬼成了书记；个个……【11】成了穆思托非（mustaufi），个个败家子成了御史；个个歹徒成了司库官，个个乡巴佬成了国之宰辅；个个马夫成了尊贵的显赫的侯王，个个铺毡人成了要人；个个凶徒成了显贵，个个无名小卒成了赫赫名人，个个贱货成了首领，个个叛逆成了强大君主，个个奴仆成了有学问的学者；个个驼夫因有大量财富而变得高雅，个个看门人因得天之助而生活安逸。

那些远古传下来的人，

其门第不能与出身草莽者相匹敌。【12】

贵人甘愿受惩，因哀痛而尽情悲泣。

当这些无知之徒登上席位的那天，

学识的基础就整个崩溃。

我们对现世进行谴责时，

我们多渴望赞美古时啊！【13】

他们把胡说八道和打人耳光看成是出自他们本性的仁慈，因为"真主封闭了他们的心窍，"【14】他们把谩骂和蠢行看成是发自一片善心。这个时代，这仁爱和侠义的荒年，罪恶和愚昧的集日，善人为苦痛所折磨，坏人和恶人却牢牢立身；为实践高尚的行为，有德之士在灾难的

罗网中受摧残，罪犯和蠢货则得到他们垂涎的财富；自由人是乞丐，好施者是游民；贵人腰无分文，显要者微不足道；才智之士受危难，遵法守纪者是祸害的牺牲品，贤人是缧绁中的囚犯，良人为灾难所打击，大人物被迫向贱人低头，智士是皂隶手中的俘虏。

我见到这个抬举每个贱人、

贬低高操之士的时代；

犹如把粒粒珍珠淹没，

但让腐尸在它上面漂浮的大海；

或如使有分量之物下沉，

但使一切轻微东西上升的天平。

由此可见，能人智士要攀登极峰，探索幽微，需付出何等之劳力。俗话说得好，“人们似其年龄，犹胜于似其父母”，当我风华正茂，本应立德修业的时光，我却对那些魔鬼般的同侪友辈言听计从，二十岁前，我供职于底万（Divan），在处世任职中忽视了求取知识，更没有听信我父（愿真主增添他的寿数，置墙将他与灾祸隔开！）的告诫，这告诫是淳朴者的珠宝、智者的典范：

我的小儿子，努力求得知识，

赶紧采摘你希望的果实。

难道你不曾看见，棋盘上的卒子，

倘若在征途中发奋图强，

怎样变成一个皇后吗？

我们的著名前辈已替我们建立

光荣的巍峨大厦：

如我们不用自己的劳动去巩固它，

大厦必将崩溃。

然而

好心者发出劝告，

但只有走运人才会接受。

既然到现在，有了辨识力，年轻人的暴躁受到约束；年岁日增，少年的鲁莽也受抑制，情况已到如此程度，以致

我已二十有七，

晓事明理不再胡为，

那么，悔叹荒废求学辰光，是无谓的，犹如惋惜虚度光阴之无益。

哀哉，岁月如此匆匆逝去，

而珍贵若我灵魂的今生

即将度过三十秋！

欢乐今何在？倘有欢乐，

那也是婚礼后百杯换一饼！

尽管如此，因为我曾几次访问河中[15]（Transoxiana）和突厥斯坦[16]（Turkestan），迄至摩秦[17]（Machin）和遥远中国的边境，这是帝国宝座之所在，成吉思汗[18]（Chingiz-Khan）子孙的族居地，也是他们帝国项链当中那颗珠子，并曾观察到一些事件，听诚实可信的人谈起往事；又因为我发现不得不照友人的建议办事，那干脆就是命令，所以，我没法拒绝，只得去完成好友的嘱咐。因此我把确实无疑的东西付诸笔墨，名全书为《志费尼的世界征服者史》。[19]

大地空旷，我是个没有信徒的首领；

不幸的是，我在领导中是独自一人。[20]

有学识的和忠厚的读者——愿邪恶的目光离开他们的荣耀门庭，愿圣洁、高尚的大厦用他们的身子筑成！——最好出自善意，用宽容包涵的衣裙来掩盖我在语言文字方面的缺点错误，因为，十年来我涉足异域，放弃了求学，学问书面上已是“蜘蛛结网”，其印象已在思想的篇章中淡亡——

犹如写在水面的文字；

同时，最好他们不要对人人难免的错误指手画脚，“因为骏马都要失蹄”。

如你发现我的文体、写法、

技巧或修辞不合规格，

别问我的看法：

我的舞步确实符合时代的节拍。

又如我任意地作了夸大和缩小的描写，那让读者们领会下面诗句的意思："当途遇无聊事物时，他们庄严一掠而过；"[21] 原因在于，讲这些故事，描述和勾画大事的轮廓，目的有二，即得到宗教、世俗方面的好处。

先谈宗教方面的好处。倘若有位公平持中、心地纯善、明察秋毫的读者，不以怨恨和忌刻的目光来看待这些故事，这种目光导致错误，发生罪恶弊端，其根源在于品质低劣和天性卑贱；又倘若他不以谦躬和顺从的态度来观察，这种态度对过失宽容，把糟粕当精华——

知足的目光无视一切缺点，

怨刻的目光则产生毛病——；[22]

而倘若他如一个持中庸之道者，诚实和中肯地来观察这些事——"因为事物以中为佳"——

如我满足于承担爱情的重负，

而又从中获释，那我一无所得，

一无所失——

再倘若他体会这些用不同文体〔？〕撰写的故事，那么，他眼前的疑虑帷幕和惶惑屏障将消失，他的思想和心胸将豁然开朗：出现在这浮沉世界上的一切善恶、祸福，都听命于一位强大圣哲的旨意，依赖于一个专制君主的意志，他的品行是智慧的规范，是美德、正义的标准；当善人遭殃，恶人得势，发生国破民散的事时，从中也寓有警世箴言。全能真主说："虽则于汝有害，汝亦喜爱某物。"[23] 同时，师长撒纳依[24]（Sana'i）说：

在这有来有往，一切命里注定的世界中

希望和恐惧任择其一，

圣哲未曾创造空虚之物。

再有哈马丹（Hamadan）的巴底[25]（Badi`）在一篇文章中称："不得违抗真主之意，不得与真主在其土地上比赛人数：`因为大地属于真主：主将它赐给主喜爱的奴仆继承。'"[26]

任何奥秘之物都是汪洋大海，无人有那种学识或聪慧，敢于投身进去：谁能飞越那天际呢？何等之智力或想象力能穿过那深渊呢？

我来自何处？

王国奥秘的信息来自何处？

除真主外无人得知此秘密。

你的灵魂也不知这个隐秘，

因为你无法穿透这层帷幕。

然而，用理性或传统所能达到的，能够想象和理解的所有事物，均属于两类：首先，预言的奇迹般应验，其次，神学。六百多年前有条圣传说："大地分与我，其东方和西方出现在我面前，而我的百姓的家园将四达与我之地，"六百年后一支异军的出现，使这条圣传应验，还有比这更大的奇迹吗？——阳光的充足，固不比水生湿，火生热更奇怪，可是黑暗能产生光线就极其神妙莫测了。

我们要活到幻术使我们在午夜

看见曙光时才死去。

因此之故，伊斯兰的旗帜举得更高，正教的烛光更加明亮；回教的太阳投影于那样一些国家：它们未嗅到伊斯兰的芬芳，未曾听到塔克必儿（takbir）和阿赞（azan）的声音而陶醉，其土地仅为刺惕（alLat）和乌扎[27]（al-'Uzza）的崇拜者用脏足践踏过；但在今天，许多真主的信徒已朝那边迈步，抵达极遥远的东方国家，定居下来，在那里成家，以致多不胜数。部分人是在河中和呼罗珊[28]被征服时充当军中的工匠和看兽人给驱赶去的；很多来自遥远西方，来自两伊剌克[29]（Iraqs），来自西利亚（Syria）及其他伊斯兰国家的人，是为生意买卖而跋涉，访问了每个地区和每座城镇，获得了声望，观看了奇景，并且在那些地方抛弃旅杖，决定在那里择居；由此安家落户，修建邸宅和城堡，在偶像庙宇对面兴建伊斯兰寺院，并创办学校，其中学者讲述课程，求学者由此受教：这犹如圣传说"求学尤当在中国"，指的正是这个时代和生活在这个时代的那些人。

多神教徒的子女呢，有的落入穆斯林手中服贱役，取得伊斯兰的尊号，另一些，当真理阳光感化那种本质"坚若顽石，犹或胜之"[30]的铁石心肠时，也获得归信正教之荣，此系阳光的本能，它出现在山岩上，使光泽珍宝显露无遗。因正教的子民有天赐吉兆，无论何处纵目四望，都在真主的徒众中发现巨镇，在黑暗中见到光明；但是，偶像教徒中的苦行派（他们自己的语言中把苦行派称为脱因）[31]

（toyin）则认为，当穆斯林移居，塔克必儿和爱合马惕（iqamat）（愿真主使之继续和永存！）举行之前，偶像常跟他们交谈——“恶魔确实指使其徒（与汝谈论）”[32]——但因穆斯林的不祥出现，偶像生他们的气，不再发一言——“真主封闭他们的嘴。”这必然如此，因为“真理一到，邪说完蛋：确实，邪说必完。”[33]真理威力之光所及之地，异端邪教的愚暗犹如迷雾，抵挡不住旭日东升，一扫而光。

真理威力的晨曦开始放光芒，

魔鬼便四处逃跑。

人们来到一个每时每刻

都毫无困难地看到情人的地方。

至于那些达到殉教等级的人——在荣耀的天庭中，殉教是继预言品位后最高尚、完美的等级，因为“锋刃是罪恶的涤除者，”闪光的军刀解脱了他们因安逸、享乐生活而背上的包袱，压上的重担，使他们身轻而分量加重——“勿谓为捍卫真主而牺牲之人为已死；否，彼等与其主一起。”[34]

你流的血是光荣的，

你受害之心则是你的赞美者。

至于那些有天赋的残存者，他们接受前车之鉴。

再谈人世方面的好处。凡熟读本书的撰述（它们既无夸大之迹，亦无撒谎之嫌：然既本书所述对人们说如此之清楚明白，不致发生误解，哪有弄虚作假的余地？——

这些故事，对智士说

多半要到世界末日才过时）

而且从书中找到有关蒙古军强大，老天容许他们横行的寓意，这样的读者，我看，会把真主的“勿自寻死路”[35]的告诫，作为他的座右铭。蒙古人的札撒（yasa）和法令是，向他们纳款投诚者，一律免遭他们凶残的暴虐和凌辱。再说，他们不反对宗教信仰——怎说得上反对呢？——宁可说他们奖励宗教信仰；穆罕默德（愿他得到和平！）的名言为此说之证明：“确实，真主将通过一支未曾走运的民族来维护宗教。”他们免除了各教中有学识者的各种临时赋税（'avāriẓ āt）和差发（mu'an）的科扰；后者供公众使用的宗教基金、捐赠及他们的农

民耕夫，也被蠲除赋役；谁都不可以开罪于他们，特别不得冒犯回教的伊礻木（imams），如今更是这样，因为在蒙哥可汗皇帝统治下，成吉思汗族（urugh）内几位宗王，即他的子孙，已把伊斯兰的尊号和世俗权力合而为一；他们的扈从和部曲，骑士和奴仆，许多人已把正教的光灿珍宝作为装饰，其人数不可胜计。鉴于上述，既然时代的斑马[36]在他们的驾驭下驯服，人们就需遵循理智，按照真主的告诫行事："若彼等赞同和平，汝等亦需若此；"[37]屈膝投降；停止反抗，如沙利阿特（Shari'at）之主说，"容忍突厥人，只要他们容忍你，因为他们天赋与可怕的威力；"置生命财产于安全的堡垒和妥善的地方——"因为真主指引所喜爱者入正途。"[38]

既然在各个时代和世纪，人类因拥有财富、金钱、宝藏，骄奢淫逸，不可一世，拒绝执行真主（荣哉真主之权，巍哉真主之令！）的训诫，并且因其诱惑，刺激，放手作恶——"确实，人类为自己的钱财而变得骄狂"[39]——那么，作为对各族的警告和处分，针对他们的反叛活动，按他们亵渎神明的程度，天降给惩罚，同时，作为对天资颖悟者的鉴戒，按他们的罪孽情况，灾祸就袭击他们。于是，诺亚（Noah）（愿他得到和平！）时代发生洪水之灾；赛母待[40]（Thamud）时代，阿代人（'Ad）受惩处；各族也遭到灾异、毒兽、瘟疫等形形色色的刑罚，这些都载入《吉撒思》[41]（Qisas）一书中。当诸先知的封印（即穆罕默德，意为最后一个先知，犹如封印——中译者注）（愿替他作最崇高的虔诚祈祷！）统治时，他请求伟大、光荣的真主允许他的本族免遭种种惩罚的灾害，而这些，因各族忤逆，真主降诸他们之身——对他的族人说，此恩是他们其他美德的源泉——但刀兵之罚并不如此，他为免遭刀兵的祈祷没有得到采纳的证明，没有射中许诺之的。博学的扎那剌[42]（Jarallah），在他的注释书《迦失沙夫》（Kashshaf）中，解释牲畜篇的诗句："曰：其乃真主有力自汝之上降罚于汝，"[43]就引用真主之先知（穆罕默德——中译者注）（愿主赐福给他，赐他和平！）的话："我请求真主勿自上或自足下降罚于吾族。真主答应我的请求。同时，我要求真主勿在他们当中使他们毁灭，主却拒绝了我。格别列（Gabriel）告诉我：我的民族要亡于刀兵。"从理性观点看，必然的和重要的是：倘若作为直接威胁的刀兵，其危险中止，人类又满足于来世中许诺的东西，那么天下将要大乱；那些被"权力约束"的[44]黎庶要胡作非为；贵人要

陷在罪恶的渊薮和灾难的罗网中；而且，“吾人遣降铁器，其于人类之利弊皆寓其中，”[45] 此话的某些好处要化为子虚乌有，因为，若无铁器，由“吾人颁降典籍和天平”[46] 而敞开的正义大门，将要关闭，封锁，人间的秩序要突然混乱。由此清楚无误，疑团全消：太初所注定的一切，都为的是真主（荣哉主之权力，博大哉主之统治！）的奴仆们的利益。自从真主的先知出使全人类以来，过了六百多年，这时候，财富充溢，贪欲泛滥，造成叛乱反侧：“确实，真主将不改变他赐给人类之物，除非人类改变自己的作法。”[47] 圣经中毫不含糊地说：“若居民为正直者，其主并非要毁其城镇。”[48] 魔鬼的耳语使他们离开公正之道和正义之途。

异端出现，魔鬼的耳语夺去信仰。

爱情产生，情妇的风骚夺去理智。

不知道结局的人哪，表示公道吧：

人类能在比这更可怜的环境中

度过一生吗？

“例外者是那些乐施好善的人，但他们实在寥寥无几。”[49]

蠢人犯下多少罪行，

惩罚怎样降诸无辜者！[50]

抱怨命运毫无用场，

我们的遭遇是罪有应得。

真主（圣哉主名！）的愿望是：这些人应从迷梦中醒来——“人在梦中，死时方醒”——而且应从酣醉中苏醒，以作为对他们子孙后代的殷鉴；回教的奇迹应达其高潮而应验，其中一些已见于上述；再者，真主应选定一人，使其资质中包容各种才能、胆略、冷酷、仇报，再以值得赞颂的品德使之趋于均衡状态；犹如良医把斯甘摩尼（旋花科植物，用来制造泻药——中译者注）作为泻药以疗恶疾，再适当投以调理药物，使肌体不致全离本元，大大改变，然后按情况除病；最伟大的天医熟知他的奴仆的脾性和体质，知道药物的用法，他是按时顺性去投药。“确实，真主无所不知。”[51]

1．成吉思汗兴起前蒙古人的情况

吉祥的凤凰[52]（humā）如想栖息于某个人家的屋顶，象征厄运的猫头鹰如想光顾另一家的门槛，虽然这两户人家的处境很不相同，一户在幸运的顶峰，一户则在败落的深渊，仍然，赤手空拳，家境贫乏，都阻挡不住走运人达到他的目的——

谁命里注定要交好运气，

运气会不寻自来——[53]

同时候，万贯家财，无数资产，也不能使倒运人失去哪怕是他手里的东西。“老天不帮忙，努力成泡影。”人的心计无法把他来庇护；但“该他兴旺，他就兴旺发达，该他失败，他就一败涂地。”因为，倘若手腕权柄、金钱财富足以成事，那么权力和帝国决不会从一个王朝转移到另一个王朝；而一旦他们背时倒运的时刻来临，无论耍手段、搞顽抗，或者施展阴谋诡计，一概帮不了他们的忙；即使甲兵雄最，防御坚强，照样无济于事。这一点，蒙古人的情况可作为显而易见的例证。大家不妨想想，在他们击响成吉思汗及其子孙的那面巨鼓前，他们处于怎样的境地；而今天，兴旺之水是怎样在他们的意愿河道中畅流，祸害的军队是怎样袭击敌人和反抗者的城镇、驿站，后者本身就是强大的库萨和、著名的帝王。不妨再想想，老天怎样向这支民族表示慈爱，天下又怎样被他们搅得天翻地覆：囚徒成了王公，王公反成了囚徒。“此事主所易为。”[54]

在奴隶头上戴顶漂亮的王冠把他打扮；

但在自由人脚下锁根丢脸的链子使他难堪。

鞑靼人[55]的家乡，他们的起源和发祥地，是一个广大的盆地，其疆域在广袤方面要走七、八个月的路程。东与契丹[56]（Khitai）地接壤，西与畏吾儿[57]国相连，北与吉利吉思[58]（Qi-rqiz）和薛灵哥[59]（Selengei）河分界，南与唐兀[60]（Tangut）和土番（Tibetans）为首邻。

成吉思汗出现前，他们没有首领或君王。每一部落或两部落分散生活；彼此没有联合起来，其中时时发生战斗和冲突。他们有些人把

抢劫、暴行、淫猥和酒色（fisq va fujūr）看成豪勇和高尚的行为。契丹汗经常向他们强征硬索财物。他们穿的是狗皮和鼠皮，吃的是这些动物的肉和其他死去的东西。他们的酒是马奶，甜食是一种形状似松的树木所结的果实，他们称之为忽速黑[61]（qusuq），在当地，除这种树外，其他结果的树不能生长；它〔甚至〕长在一些山上，由于气候极冷，那里找不到别的东西。他们当中大异密的标志是：他的马镫是铁制的；从而人们可以想象他们的其他奢侈品是什么样了。他们过着这种贫穷、困苦、不幸的日子，直到成吉思汗的大旗高举，他们才从艰苦转为富强，从地狱入天堂，从不毛的沙漠进入欢乐的宫殿，变长期的苦恼为恬静的愉快。他们穿的是绫罗绸缎，吃的是"彼等喜爱之山珍海味，彼等选择之果品。"[62]饮的是"麝香所封之（醇酒）。"[63]所以情况成了这种：眼前的世界正是蒙古人的乐园；因为，西方运来的货物统统送交给他们，在遥远的东方包扎起来的物品一律在他们家中拆卸；行囊和钱袋从他们的库藏中装得满满的，而且他们的日常服饰都镶以宝石，刺以金镂；在他们居住地的市场上，宝石和织品如此之贱，以致把它们送回原产地或产矿，它们反倒能以两倍以上的价格出售，而携带织品到他们的居住地，则有似把香菜子送至起儿漫（Kerman）作礼物，或似把水运到瓮蛮（Oman）作献纳[64]。此外，他们人人都占有土地，处处都指派有耕夫；他们的粮食，同样地，丰足富余，他们的饮料犹如乌浒水般奔流。

经过这种日益幸运的显赫局面，在成吉思汗及其子孙威风凛凛的庇护下，蒙古人的境遇已从赤贫如洗变成丰衣足食。至于别的部落，他们的事情也得到妥善安排，他们的命运也牢牢确定。凡是〔从前〕购置不起一张棉絮床的人，今天可以一次跟他们做三、五万金巴里失[65]（balish）或银巴里失的生意。现在，巴里失值五十个金的或银的密思合勒（misqal），约等于七十五个鲁克尼[66]（rukni）的那（dinar），其金位为三分之二。

愿全能真主赐给他的子孙，特别是最贤明、公正的君主蒙哥可汗，长命百岁，以求幸福的生活；愿主奖励他慈祥地待人！

2．成吉思汗制定的律令和他兴起后颁布的札撒[67]

全能真主使成吉思汗才智出众，使他思想之敏捷、权力之无限为世上诸王之冠；所以，史书虽然记载古代伟大的库萨和的实施，以及法老（Pharaohs）、凯撒的法令律文，成吉思汗却是凭自己的脑子创造出来，既没有劳神去查阅文献，也没有费力去遵循传统；而有关征服他国的方略，消灭敌军、擢升部属等措施，也全是他自己领悟的结果，才智的结晶。说实话，倘若那善于运筹帷幄、料敌如神的亚历山大活在成吉思汗时代，他会在使计用策方面当成吉思汗的学生，而且，在攻略城地的种种妙策中，他会发现，最好莫如盲目地跟成吉思汗走。关于这些，未有比下述例证更清楚明白的了：面临人多势大的对手，兵强马壮的敌人——个个都是现时的天子[68]（faghfur），当代的库萨和，成吉思汗却是单枪匹马杀出，兵既无多，武器又缺，征服和削平了从东至西的海内雄长；谁个胆敢反对他，他就执行他颁布的札撒和法令，把此人连同他的部属、子女、党羽、军队、国家和土地，统统毁灭干净。留给我们的一条真主的圣传说："那些人系我之骑兵，通过他们，我将向反抗我者复仇，"毋庸置疑，这番话指的正是成吉思汗的骑兵和他的百姓。事实果真如此：当大地因生物繁多成为汪洋大海，当各国的帝王、贵人因骄狂虚荣，达到"虚荣是我袍，骄狂是我裳"的顶点，这时，真主就按上述的诺言，赐给成吉思汗强大的力量和成功的统治——"主之权力实为巨大"；[69]再者，当世上多半的城镇、国家，因财富、权势和地位而自负，向他进行抵抗，拒绝纳款（从突厥斯坦境到遥远西利亚的伊斯兰国家尤其如此），这时，凡抗拒他的帝王、君主、城镇长官，成吉思汗统统予以消灭，连他的家人、部下、族属和百姓亦无豁免；因此，毫不夸张说，原有十万人口的地方，所余的活人不足一百；可以例举不同城市的命运，以作此说的证明，这将在有关的地方谈到。

依据自己的想法，他给每个场合制定一条法令，给每个情况制定一条律文；而对每种罪行，他也制定一条刑罚。因为鞑靼人没有自己

的文字，他便下令蒙古儿童习写畏吾文，并把有关的札撒和律令记在卷帙上。这些卷帙，称为“札撒大典”，保存在为首宗王的库藏中。每逢新汗登基，大军调动，或诸王会集〔共商〕国事和朝政，他们就把这些卷帙拿出来，仿照上面的话行事，并根据其中规定的方式去部署军队，毁灭州郡、城镇。

成吉思汗统治初期，当蒙古各部归并于他的时候，他废除了那些蒙古各族一直奉行、在他们当中得到承认的陋俗；然后他制定从理性观点看值得称赞的法规。这些法规，很多是符合沙利阿特的。

成吉思汗在遣往四方召谕各族归降的使信中，从来不施加威胁、恐吓，这倒是古代暴君的手法，他们经常拿他们广阔的领土、大量的甲兵粮草来吓唬他们的敌人；相反地，蒙古人最严重的警告是：“如你们不屈服，也不投降，我们怎知道如何呢？古老的天神，他知道。”[70] 倘若大家细想这话的含义，〔那么他们将发现〕这就是依赖真主者的话——全能真主曾说：“倚赖于主者，主给予充足援助”[71]——因而这种人必然随心所欲，如愿以偿，得其所哉。

因为不信宗教，不崇奉教义，所以，他没有偏见，不舍一种而取另一种，也不尊此而抑彼；不如说，他尊敬的是各教中有学识的、虔诚的人，认识到这样做是通往真主宫廷的途径。他一面优礼相待穆斯林，一面极为敬重基督教徒和偶像教徒。他的子孙中，好些已各按所好，选择一种宗教：有皈依伊斯兰教的，有归奉基督教的，有崇拜偶像的，也有仍然恪守父辈、祖先的旧法，不信仰任何宗教的；但最后一类现在只是少数。他们虽然选择一种宗教，但大多不露任何宗教狂热，不违背成吉思汗的札撒，也就是说，对各教一视同仁，不分彼此。

他们有一种可称赞的作风是：不讲究礼仪，不追求衔头，毫不高高在上，难以接近；有钱有势的人对此是习以为常的。他们当中登上汗位者，接受一个附加称号，即汗或可汗，此外〔在公文中〕不写别的称号；而对其他诸子[72]及新汗的弟兄，无论当面或背后，一概呼以诞生时所取的名字；这种作法既适用于庶民，也适用于贵人。与此相同，他们在书信往复中只写简单的名字，不区别算端和黎庶；同时只写手边事情的要点，避免一切多余的称呼和俗套。

成吉思汗极其重视狩猎，他常说，行猎是军队将官的正当职司，从中得到教益和训练是士兵和军人应尽的义务，〔他们应当学习〕猎

人如何追赶猎物，如何猎取它，怎样摆开阵势，怎样视人数多寡进行围捕。因为，蒙古人想要行猎时，总是先派探子去探看有什么野兽可猎，数量多寡。当他们不打仗时，他们老那么热衷于狩猎，并且鼓励他们的军队从事这一活动：这不单为的是猎取野兽，也为的是习惯狩猎锻炼，熟悉弓马和吃苦耐劳。每逢汗要进行大猎[73]（一般在冬季初举行），他就传下诏旨，命驻扎在他大本营四周和斡耳朵附近的军队作好行猎准备，按照指令从每十人中选派几骑，把武器及其他适用于所去猎场的器用等物分发下去。军队的右翼、左翼和中路，排好队形，由大异密率领；他们则携带后妃（khavātīn）、嫔妾、粮食、饮料等，一起出发。他们花一、两个月或三个月的时间，形成一个猎圈，缓慢地、逐步地驱赶着前面的野兽，小心翼翼，唯恐有一头野兽逃出圈子。如果出乎意料有一头破阵而出，那么要对出事原因作仔细的调查，千夫长、百夫长和十夫长要因此受杖，有时甚至被处极刑。如果（举个例说）有士兵没有按照线路（蒙古人称之为捏儿格（nerge））行走，或前或后错走一步，就要给他严厉的惩罚，决不宽恕。在这两、三个月中，他们日夜如此驱赶着野兽，好像赶一群绵羊，然后捎信给汗，向他报告猎物的情况，其数之多寡，已赶至何处，从何地将野兽惊起，等等。最后，猎圈收缩到直径仅两、三帕列散（parasang）时，他们把绳索连结起来，在上面覆以毛毡；军队围着圈子停下来，肩并肩而立。这时候，圈子中充满各种兽类的哀嚎和骚乱，还有形形色色猛兽的咆哮和喧嚣，全都感到这是“野兽麇集”[74]时的大劫。狮子跟野驴昵近，鬣狗与狐狸友好，豺狼同野兔亲善。猎圈再收缩到野兽已不能跑动，汗便带领几骑首先驰入；当他猎厌后，他们在捏儿格中央的高地下马，观看诸王同样进入猎圈，继他们之后，按顺序进入的是那颜、将官和士兵。几天时间如此过去；最后，除了几头伤残的游荡的野兽外，没有别的猎物了，这时，老头和白髯翁卑恭地走近汗，为他的幸福祈祷，替余下的野兽乞命，请求让它们到有水草的地方去。于是他们把猎获的兽全集中一起，如果清点各种动物实际不可能，他们只点点猛兽和野驴便作罢。

有个朋友叙述说，合罕[75]（Qa'an）统治时期，一个冬天，他们照此方式行猎，合罕为观看猎景，坐在一座小山头上；各类野兽就面朝他的御座，从山脚往上发出哀嚎和悲泣声，像请愿者祈求公道。合罕下诏把它们统统释放，不许伤害它们。

合罕本人曾命令在契丹地和他的冬季驻地之间，用木头和泥土筑一堵墙，墙上开有门；这样，大批的野兽可以从远方进入墙内，他们则照前法猎取。察合台（Chaghatai）在阿力麻里[76]（Almaligh）和忽牙思[77]（Quyas）地区完全照此建造一座猎场。

现在，战争以及战争中的杀戮、清点死者和饶恕残存者，正是按这种方式进行的，确实，每个细节都是吻合的，因为战场上剩下的仅仅是些肢体破碎的可怜虫。

至于他们的军队组织，从亚当时代迄至成吉思汗子孙统治天下大部地方的今天，历史上未曾有过，文献中也未曾记录过，任何王朝的帝王拥有像鞑靼军这样的军队：如此坚韧不拔，对饱暖知恩图报，在顺逆环境中服从其将官；这既不是指望俸禄和采邑，也不是期待军饷和晋级。组织军队的最好方法确实莫过于此；因为狮子只要不饿，根本不去猎取、袭击野兽。有句波斯格言说，“吃得太饱的狗不猎野兽，”还有句说：“饿着你的狗，它才跟你走。”

整个世界上，有什么军队能够跟蒙古军相匹敌呢？战争时期，当冲锋陷阵时，他们像受过训练的野兽，去追逐猎物，但在太平无事的日子里，他们又像是绵羊，生产乳汁、羊毛和其他许多有用之物。在艰难困苦的境地中，他们毫不抱怨倾轧。他们是农夫式的军队，负担各类赋役（muʿan），缴纳分摊给的一切东西，无论是忽卜绰儿[78]（qupchur）、杂税（ʿavāriẓāt）、行旅费用（ikhrājāt），还是供给驿站[79]（yam），马匹（ulagh）[80]和粮食（ʿulūfāt），从无怨言。他们也是服军役的农夫，战争中不管老少贵贱都成为武士、弓手和枪手，按形势所需向前杀敌。无论何时，只要抗敌和平叛的任务一下来，他们便征发需用的种种东西，从十八般武器一直到旗帜、针钉、绳索、马匹及驴、驼等负载的动物；人人必须按所属的十户或百户供应摊派给他的那一份。检阅的那天，他们要摆出军备，如果稍有缺损，负责人要受严惩。哪怕在他们实际投入战斗，还要想方设法向他们征收各种赋税，而他们在家时所担负的劳役，落到他们的妻子和家人身上。因此，倘若有强制劳动（bīgār），某人应负担一份，而他本人又不在，那他的妻子要亲自去，代他履行义务。

军队的检阅和召集[81]，如此有计划，以致他们废除了花名册（daftar-i-ʿarẓ），用不着官吏和文书。因为，他们把全部人马编成十人一小队，派其中一人为其余九人之长；又从每十个十夫长中任命

一人为“百夫长”，这一百人均归他指挥。每千人和每万人的情况相同，万人之上置一长官，称为“土绵[82]（tümen）长”。按照这种组织，每逢情况紧迫，需要人或物，他们就交给土绵长办理，土绵长再交给手下的千夫长，如此降至十夫长。其中有一种真正平等的精神，每人的劳动都和他人一般多，无有差别，因为不管钱财和势力。如果要突然召集士兵，就传下命令，叫若干千人在当天或当晚的某个时刻到某地集合。“他们将丝毫不延误（他们约定的时间），但也不提前。”[83]总之，他们不早到或晚到片刻。他们的服从和恭顺，达到如此地步：一个统帅十万人马的将军，离汗的距离在日出和日没之间，犯了些过错，汗只需派一名骑兵，按规定的方式处罚他，如要他的头，就割下他的头，如要金子，就从他身上取走金子。

这和别的帝王有多大的差别啊。别的帝王，一旦他们拿钱买的奴隶在自己的马厩里有了十匹马，他得留心跟他谈话，更不用说让他统帅一支军队，或者他发了财，掌了权了；到那时，他们不能撤掉他，他多半还要真刀真枪起兵造反呢！每逢这些帝王准备进攻敌人，或者自己遭到敌人进攻，他们都要花上成年累月的时间去装备一支军队，要耗费一座满满的金库去开军饷和置封邑。他们发了军饷和津贴，士兵人数成千成万增加，但到打仗那天，他们的队伍到处是一笔糊涂账，结果没有一个人出现在战场上[84]。有一次，一个牧羊人给唤去报告工作。司账人问“还有多少羊？”牧人问：“在哪里？”“在账簿上。”牧人答道：“这正是我要问的原因：羊一只也没有了。”这适用于比喻他们的军队。士兵的每个将官为增加部下的饷银，宣称说：“我有若干人马，”但到查阅时，他们却用相互顶替之法冒充全部兵员。

另一条札撒是：人们只能留在指定的百户、千户或十户内，不得转移到另一单位去，也不得到别的地方寻求庇护。违反此令，迁移者要当着军士被处死，收容者也要受严惩。因此，谁都不得庇护谁；如果（举个例说），长官是位宗王，那他决不会让一个最普通的人在他的队伍中避难，以免破坏这条札撒。所以没有人能够随意改换他的长官或首领，别的长官也不能引诱他离开。

再者，军中发现月儿般的少女，她们就被集中一处，从十户送到百户，每人均作一番不同的选择，递至土绵长，土绵长也亲自挑选，把选中的少女献给汗或诸王。汗和诸王再作一番挑选，那些堪充下陈和容色艳丽的，他们说：“依常规留住”，对其余的，则说：“善意遣去

之。”[85]他们遣选中的少女去侍候嫔妃，直到他们想把少女赐人，或者想自己跟她们同寝为止。[86]

还有，他们的领土日广，重要事件时有发生，因此了解敌人的活动变得重要起来，而且把货物从西方运到东方，或从远东运到西方，也是必需的。为此，他们在国土上遍设驿站，给每所驿站的费用和供应作好安排，配给驿站一定数量的人和兽，以及食物、饮料等必需品。这一切，他们都交给土绵分摊，每两块土绵供应一所驿站。如此一来，他们按户籍分摊，征索，使臣用不着为获得新骑乘而长途迂回，另一方面，农夫、军人免遭不时的干扰。尤有甚者，使臣有严厉的指令，命他爱惜马匹，等等；——叙述这些事会耽误我们太久。驿站每年要经过检查，有所缺损，必须由农民补偿。[87]

自从各国、各族由他们统治以来，他们依照自己习惯的方式，建立户口制度，把每人都编入十户、百户和千户；并要求兵役和驿站设备，以及由此而来的费用及当秣供应——这还不包括普通的赋税；除此之外，他们还征索忽卜绰儿税。

他们有一种风俗是，倘若一个官吏或一个农民死了，那他们对死者的遗产，无论多寡，概不置啄，其他任何人也不得插手这笔财物。如他没有子嗣，财产就传给他的徒弟或奴隶。死者的财产决不归入国库，因为他们认为这种做法是不吉利的。

当旭烈兀[88]（Hülegü）任命我为八吉打（Baghdad）〔长官〕时，那个地方普遍实行遗产税；我取消了这种税收制，废除了曾在秃思塔儿[89]（Tustar）和巴牙忒[90]（Bayat）等州征收的苛捐。

还有好多札撒，把每一条都记下来，会耽误我们过多的时间；因此我们仅限于上述就够了。

3．成吉思汗的兴起，世界众帝王的国土落入其手的开端
——一个简要[91]纪事

蒙古部落和氏族是很多的，但是，在今天，以高贵和伟大而最闻名，并且凌驾于其他各部之上的是乞颜[92]（Qiyat）族，成吉思汗的祖辈是这个族的族长，从此族传下来的后裔。

成吉思汗使用铁木真[93]（Temüjin）之名，迄至按照天意"嗟尔发迹"[94]，他变成世上各国的主宰。那些时候，克烈（Kereit）和撒乞阿惕[95]（* Saqiyat）部首领汪罕[96]（Ong-Khan），在兵力和地位上胜过别的部落，论武器装备及人马比各部强大。同时，那些日子里，蒙古各部尚未联合，彼此不相统属。成吉思汗从童年成长，他变得像猛袭的一头咆哮的狮子，像刺杀的一把犀利的宝刀。征服他的敌人时，他之凛烈和凶猛，犹如酖毒之狠，挫折一切富贵君王的傲气时，他的严峻，泼辣，尽天命之职司。成吉思汗和汪罕领地相邻，疆域接壤，有机会他便去拜访汪罕，因此他们之间产生友情。汪罕见他足智多谋、英武高尚，赞赏他的胆识、勇力，尽力来奖掖和推崇他。他的身份和地位日益提高，后来所有政事都依赖他，汪罕的军马和部属也受他指挥。汪罕的儿子及兄弟，还有他的廷臣及亲信，对成吉思汗享有的高位和恩宠，心怀忌妒，所以他们在机缘安排的途中，撒下罗网，设置圈套，诋毁他的声名。在背后闲谈中，他们吹嘘他的能力和长处，一再捏造谎言说人心都归向他。装做好心肠的人，他们把这些话说来说去，连汪罕也对他生了疑心，怕他有异谋；他心里害怕成吉思汗的英勇无敌。既然不能进攻成吉思汗，不能与他公开决裂，汪罕打算用阴谋诡计把他除掉，以背信弃义的手段阻止真主护翼他的秘图得以实现。故此，他们商量妥当，在天刚破晓，当睡眼蒙眬，大家因寝息而疏忽的时候，汪罕的军队就向成吉思汗及其部属发动夜袭，以此除去对他们的威胁。他们为这次袭击作好一切准备，正要把阴谋付诸实行，但是，因成吉思汗命星警觉，福星保佑，汪罕手下两个年轻人，一个叫乞失力[97]（Kishlik），一个叫把带（Bada），逃奔成

吉思汗，把汪罕等的歹毒心肠和背信行径告诉他。他马上送走家人和部下，并把营帐挪走[【98】]。在预定的破晓时刻，敌人杀入营盘，发现是座空营。他们究竟是返回去，还是立刻追击，这里说法[【99】]虽然不一，结果总是：汪罕率大军追赶他，而成吉思汗身边只有很少的人马。〔那个地区〕有一股泉水，他们称之为班朱尼[【100】]（Baljuna），两军在此交锋，展开激战。[【101】]最后，成吉思汗和他的小股人马打败了汪罕及他的大军，掳掠无数战利品。此战的日期是599/1202-1203年[【102】]，所有参战的人[【103】]，不论贵贱，上起诸王，下至奴隶、张幕者、马夫，突厥人、大食人和印度人，都名载史册。那两个青年，成吉思汗封他们为答剌罕（tarkhan）。答剌罕是这样的人：他们免纳征课，享有每次战役的虏获物，无论何时，只要他们愿意，他们可以不经许可或同意进入御前。成吉思汗还把军队、奴隶及无数的服饰、马匹和牲口赐给他们。并传诏称：不管他们犯多大的罪，都不得召他们审讯；这条诏令也有效到他们的第九代子孙。现在，这两人有很多后人，他们在各国都受尊敬，在帝王宫廷中极得宠荣。其他参加此战的人，均得到高位，连搭帐幕的、赶骆驼的，也身居显职；一些人成为当今的侯王，另一些人擢升至国之宰臣，名闻全世。

成吉思汗的军队增强后，为了不让汪罕重整旗鼓，他派兵追击他。他们屡次交锋，成吉思汗屡胜，汪罕屡败。结局是，汪罕的全家和扈从，连他的妻女，完全落入成吉思汗之手，汪罕本人也被杀。

当成吉思汗事业鼎盛，福星高照时，他也派遣使臣召谕其他诸部；纳款投诚的诸部，如斡亦剌[【104】]（Oirat）和弘吉剌[【105】]（Qonqurat），都被收纳为他的部属和麾下，得到另眼相待；但对那些顽固不化和反抗者，他用灾害之鞭和毁灭之刃把他们杀得七魂出窍，直到各部成了清一色，听命于他为止。接着他制定新的律令，奠定法治基础；他们的陈规陋俗，如盗窃奸淫，他一概予以废除；其中一些已在前一章谈到。

我从可靠的蒙古人那里听说，这时出现了一个人，他在那带地区流行的严寒中，常赤身露体走进荒野和深山，回来称："天神跟我谈过话，他说：'我已把整个地面赐给铁木真及其子孙，名他为成吉思汗，教他如此这般实施仁政。'"他们叫此人为帖卜 - 腾格理[【106】]（Teb-Tengri），他说什么，成吉思汗就办什么。这样，他也强大起来；因

为他身边有大群信徒，他产生当权的欲望。有天，在酒宴上，他和一个宗王争吵[【107】]，那个宗王就在宴会中央把他狠狠摔在地上，以致他再没有爬起来。

简短说，当这些地方的骚乱平息，各部都成为他的军队，这时，他遣使契丹，随后又亲征，杀了契丹皇帝阿勒坛汗[【108】]（Altun-Khan），征服契丹。他还逐步征服其他国土，这将在后面分别叙述。

4．成吉思汗的诸子

成吉思汗的妻妾生有很多子女。他的长妻是也旭真别吉[【109】]（Yesünjin Beki）。当时，按照蒙古人的风俗，同父诸子的地位是与他们生母的地位相一致，因此长妻所出的子女，享有较大的优待和特权。成吉思汗的长妻生了四个儿子，他们拼着性命去建立丰功伟绩，犹如帝国宝座的四根台柱，汗国宫廷的四根栋梁。成吉思汗替他们各自选择了一项特殊的职务。他命长子术赤[【110】]（Tushi）掌狩猎，这是蒙古人的重要游乐，很受他们的重视。次子察合台[【111】]掌札撒和法律，既管它的实施，又管对那些犯法者的惩处。窝阔台[【112】]他选择来负责〔一切需要〕智力、谋略的事，治理朝政。他提拔拖雷[【113】]（Toli）负责军队的组织和指挥，及兵马的装备。当汪罕被解决，蒙古各部或出于自愿，或出于被迫，都听命于他，服从他的指挥，这时，他便把蒙古、乃蛮[【114】]各部和各族，连同所有军队，全分给这四个儿子；其余诸子及他的兄弟、族人，他也各赐与一部分军队。从此以后，他习以为常地敦促着去巩固诸子、诸兄弟之间的和睦大厦，增强他们之间的友爱基础；并且时时不间断地在他的诸子、诸弟、族人的心胸中撒下团结的种子，在他们的脑海里绘出同舟共济的图画。而且，他拿譬喻去加牢那座大厦，充实那些基础。有一天[【115】]，他把儿子们召来，从箭袋里抽出一支箭，折为两段。接着，他抽出两支箭，也折为两段。他越加越多，最后箭多到大力士都折不断了。然后，他对儿子们说："你们也这样。一支脆弱的箭，当它成倍地增加，得到别的箭的支援，哪怕大力士也折不断它，对它束手无策。因此，只要你们弟兄相互帮助，彼此坚决支援，你们的敌人再强大，也战不胜你们。但是，如果你们当中没有一个领袖，让其余的弟兄、儿子、朋友和同伴服其决策，听其指挥，那么，你们的情况又会像多头蛇那样了。一个夜晚，天气酷寒，几个头为了御寒，都想爬进洞去。但一个头进去，别的头就反对它；这样，它们全冻死了。另外一条只有一个头和一条长尾巴的蛇，它爬进洞里，给尾巴和肢体找好安顿之地，从而抗住严寒而获全。"他举了许多这样的譬喻，想让他们在思想中坚信他的告诫；故此，他们后来始终遵守这个原则；虽然形式上权力和

帝国归于一人，即归于被推举为汗的人，然而实际上所有儿子、孙子、叔伯，都分享权力和财富；一个证明是：天下之王蒙哥可汗在第二次忽邻勒塔（quriltai）上，把他的整个国土都分封给他的族人、子女、兄弟和姐妹了。

成吉思汗时期，国土变得十分广阔，他就赐给每人一份驻地，他们称之为禹儿惕（yurt）。于是，他把契丹境内的土地分给他的兄弟斡赤斤那颜[116]（Otegin Noyan）及几个孙子。从海押立[117]（Qayaligh）和花剌子模[118]（Khorazm）地区，伸延到撒哈辛[119]（Saqsin）及不里阿耳[120]（Bulghar）的边境、向那个方向尽鞑靼马蹄所及之地，他赐与长子术赤。察合台受封的领域，从畏吾儿地起，至撒麻耳干（Samarqand）和不花剌（Bokhara）止，他的居住地在阿力麻境内的忽牙思。皇太子窝阔台的都城，当其父统治时期，是他在叶密立[121]（Emil）和霍博[122]（Qobaq）地区的禹儿惕；但是，他登基后，把都城迁回他们在契丹和畏吾儿地之间的本土，并把自己的其他封地赐给他的儿子贵由[123]（Güyük）：有关他各个驻地的情况，将分别予以著录。[124]拖雷的领地与之邻近，这个地方确实是他们帝国的中心，犹如圆中心一样。

我们讲述的仅仅是微不足道的部分史实。成吉思汗的子孙超过万人，他们各有自己的职位（maqām）、禹儿惕、军队和装备。悉数著录是不可能的，我们谈这些的目的，在于说明他们之间的融洽一致，拿此与别的国王的事相比较，看看弟兄如何相残杀，子如何谋害其父，迄至他们注定被击败，被征服，权势土崩瓦解为止。全能真主说："毋自争阋，致使汝辈气馁，遭受失败。"[125]但成吉思汗子孙中继他为汗者，依靠相互协助和支持，征服全世界，彻底消灭他们的敌人。眼下，这些故事和史实的作用在于：智者无需亲身经历之苦而受教，因研读这些记载而获益。

5．畏吾儿地的征服和亦都护的归顺

畏吾儿突厥人称他们的首领为亦都护（idi-qut），义为“幸福之主”[126]。当时的亦都护是个叫巴而术（Barchuq）的人。当哈剌契丹[127]（Qara-Khitai）〔的皇帝〕征服河中及突厥斯坦那年的春季，巴而术也落入臣服的圈套，不得不缴纳贡品。哈剌契丹的皇帝把一名沙黑纳[128]（shahna）派给他，其名叫少监[129]（Shaukem）。这个少监，当他在职位上站稳了，就开始作威作福，对亦都护和他的将官百般凌辱，撕毁他们的荣誉面纱；因而他成为贵族和平民共同憎恨的对象。成吉思汗征服契丹，他凯旋的信息传遍四方，这时，亦都护下令把少监围困在他们称为哈剌火者[130]（Kara-Khoja）城[131]的一所房屋中，把房子推倒压在他头上。然后，为宣布他背叛哈剌契丹，归顺征服世界的皇帝成吉思汗，亦都护派忽底阿勒密失哈牙[132]（Qut-Almish-Qaya）、乌马儿斡兀立[133]（Umar Oghul）、塔儿伯[134]（Tarbai）去见成吉思汗。成吉思汗对这几个使臣极为优礼相待，但表示要亦都护亲自入朝。亦都护很快服从此令，在他入朝后，亲眼看见原先对他许的愿都兑现，然后满载荣誉从宫廷归去。当大军讨伐屈律[135]（Küchlüg）时，亦都护奉命率领武士从畏吾儿地出师。遵从此令，他率三百士兵往见成吉思汗，助他一臂之力。此战归来后，亦都护获允拥有族人、家属及奴仆作扈从。后来，成吉思汗亲征算端摩诃末（Muhammad）的国土，亦都护再次奉命带兵出征。察合台和窝阔台两王领旨围攻讹答剌[136]（Otrar），他也跟随他们。讹答剌陷落后，朵儿伯[137]（Törbei）、牙撒兀儿[138]（Yasa'ur）和葛答黑[139]（Ghadaq）率师征镬沙[140]（Vakhsh）及那带地方；他又随师前往。最后，当御旗返回老营，成吉思汗再出兵唐兀时，亦都护同样奉旨带领人马从别失八里[141]（Besh-Baligh）出师与成吉思汗会合。

为表彰这些值得称赞的劳迹，成吉思汗对他恩宠备至，把自己的一女嫁给他。因成吉思汗之死，此女没有嫁成；故此亦都护返回别失八里。合罕登上帝位，遵照其父遗命，把阿勒屯别吉[142]（Altun Beki）配给他；他尚未抵达宫廷，阿勒屯别吉就死了。过了些时候，

合罕又将阿剌真别吉【143】（Alajin Beki）下嫁与他，但在把她送给亦都护之前，亦都护已不在人世。后来，他的儿子怯失迈失【144】（Kesmes）入朝，成为亦都护，与阿剌真别吉成婚。不久，亦都护怯失迈失也归西；他的兄弟萨伦的【145】（Salindi）奉皇后脱列哥那【146】（Töregene）之命，继承他的位子，号亦都护。萨仑的在位子上坐得很稳固，极受敬重；“但成功的赐与者是真主。”

6．畏吾儿历史的续篇

虽然这一章应放在蒙哥可汗即位那章之后，但是，照这部历史总的安排看，把它插在这里更觉合适些，所以最好还是遵守这一顺序。

当世界帝国已属诸普天下的皇帝蒙哥可汗，这时，因一些人谋逆，引起了倾轧[147]。这些人派一个畏吾儿的偶像教徒，国之大臣，八剌必阇赤[148]（Bala Bitikchi）去找亦都护[149]（“物以类聚”）。八剌必阇赤用许多诺言和无数诱饵来撺掇亦都护；他就中提出，畏吾儿人应把别失八里及其邻近的穆斯林杀光，抢劫他们的财产，虏掠他们的子女，而且应装备一支五万人的军队，以备不时之需。暗地参加这些阴谋活动的畏吾儿贵族有：仳理伽忽底[150]（Bilge Quti）、孛勒迷失 - 不花[151]（Bolmish-Buqa）、撒浑[152]（Saqun）、爱的怯赤[153]（Idkech）。他们商定，在一个礼拜五，当人们正在进行祈祷的时刻，他们便从清真寺四周的埋伏中举兵，把人们的命送掉，粉碎伊斯兰军队。

他们要把真主点燃的荣光吹灭，

他们要把真主赏赐的恩宠勾销。

为实现这个阴谋，完成这个计划，亦都护以朝见海迷失（Ghaimish），忽察（Khoja）和脑忽[154]（Naqu）为名，把他的营盘扎在郊外；畏吾儿军也集合起来。这时，仳理伽忽底有个奴隶，名叫帖格迷失[155]（Tegmish），在一个晚上偷听到他们的阴谋计划。他把听到的话隐瞒住，直到一个礼拜后，因为在市场中跟一个穆斯林争吵，他才嚷道：“你现在尽管蛮干好啦，横竖你不过只有三天的活命啦。”恰好那时候，朝廷的忠实大臣、身居显要的官员、异密赛甫丁（Saif-ad-Din）在别失八里，穆斯林们把这话向他报告。他把帖格迷失找来，问他在口角时说的那句莫明其妙的话是什么意思。帖格迷失就他所知泄露了事情的真相，和那些心怀不满者的阴谋诡计。碰巧这两天传来当今皇上登基的消息，谋逆者的活动显然要加以改变。亦都护因此迫于环境，放弃叛变的念头，动身赴朝。赛甫丁派一名使者把他叫回来；他和他的部属回去谒见赛甫丁，当面跟帖格迷失对质，帖

格迷失毫不翻供，再说出他们聚会的确切时间和地点，及参加者的姓名。他们惶恐失措，丧魂落魄。因为对他们说，别无他法可行，他们就抵赖这件事，宣称对此一无所知。在亦都护及其同谋者这方面又吵又闹了半天后，他们立下文字保证书，表明自己无罪，帖格迷失也立下保状以证明所说为真。别的畏吾儿贵族照样立下文字证书，其内容为：如他们当中有人知道这事，但隐瞒不言，如有任何阴谋给察觉和揭穿出来，那么，这个人就是同谋犯，他的生命和财产将被剥夺。于是，帖格迷失起身说："看来这事不能在别失八里裁决了。让我们到天下的皇帝的宫廷去，好在大札儿忽【156】（yarghu）上把这事辩论个水落石出，调查得一清二楚。"

因此，帖格迷失被遣和使者先行，向朝廷报告这件事。他领命停下来等候亦都护和他的随从。他等了个时间，但亦都护没有露面。帖格迷失这时把八剌必阇赤弄到札儿忽上。八剌不承认罪状，因此，按他们的习惯，他给剥得精光，挨了一顿鼓槌，最后他才招供出他们谋叛世界皇帝蒙哥可汗的真相，一如帖格迷失所言。于是他被送走，但给拘留。为押送亦都护前来，帖格迷失和使臣忙哥孛剌【157】（Mengü-Bolad）一起给遣送回去。亦都护听说使臣到来，赶在他们抵达前从另一路前往朝廷。帖格迷失在别失八里逞威作福，当地每个〔爱惜他们生命的〕畏吾儿人都向他行贿，替他干各种差使，然后，他也继亦都护之后回廷。

忙哥撒儿【158】那颜（Mengeser Noyan）跟着审问此案。亦都护否认有罪，因此严刑拷打。他们狠命拧他的双手，使他精疲力竭扑倒在地。接着又用木梦紧箍他的前额。狱卒松了梦，以此屁股（mouẓe ʿ-i-izār）上结实地挨了十七下以示惩处。亦都护仍然坚持不承认，不肯招供。他们让他跟孛勒迷失 - 不花【159】对质，后者说："除了讲实话，别的法子对你没有好处。"但亦都护仍坚持前错，不说出他们之间讲过的话。八剌必阇赤也给带进来。他当着亦都护的面，把他们之间的话从头到尾说了一遍。亦都护大吃一惊，问："你是八剌吗？"【160】既然他的名字是八剌，他回答说："是的。"随此，亦都护也招认了，因此给他松了刑，把他送往不远的地方。仳理伽忽底受到种种刑罚，也说出实话，承认有罪，剩下来两、三个人，分别受到拷问；他们吃够鞑靼粗暴鞭笞之苦头后，吐露实言，讲出心里隐藏的东西。然后，他们都被押进来相互见面，在不戴手铐脚镣的条件下，被盘问他们订

立谋逆盟约的过程。“彼等曰：‘此固真实者？’彼辈曰：‘唯，指余主为誓。’主曰：‘然则汝辈因不愿归信而尝此谴罚。’”[161]

从这般人身上取得口供，上呈普天下的皇帝作最后裁决，皇帝下诏称，派使者把亦都护及其同伙押回别失八里。在一个礼拜五，也就是他们打算进攻正教徒的那天，老百姓，有一神教徒，也有偶像教徒，都被传到郊外，于是执行伟大天子的诏令。亦都护的兄弟斡根赤[162]（Ogench）亲手把他斩首；他的两个同犯，仳理伽忽底和爱的怯赤被锯为两半。如此一来，在这个国家中，那群邪恶异端的奸谋诡计，及其肮脏信仰，给涤荡无遗。“于是众谤戾之徒被剪除殆尽。一切赞美悉归真主——那普世之主！”[163]全能真主的恩典使信徒们兴高采烈，把偶像教徒践踏在地。

真理发光，刀剑出鞘，

慎防林中狮子，慎防！[164]

八剌必阇赤原来是海迷失的官吏。当谋逆者受审，而且因此受刑时，就在这个密谋泄露前，他已给囚禁起来，失去活命的希望。现在，他跟别的一些人给押到郊外，剥光衣服等候正法。但是，别吉[165]因为生病，病势严重，为她的长寿而施慈恩，就赦免那天本当处死的人。故八剌也刀下逃生。

看！对战士说，战场是那么狭窄，

但枪下逃生仍有可能！

因为大赦令先到，这次他才留下一条命。但是，他的妻妾子女、奴仆牲畜，他的动产和不动产，全给没收和瓜分。按蒙古人的风俗，一个该当死刑的犯人，如果遇赦活命，那就送他去打仗，理由是：若他注定该死，他会死于战场。否则他们派他出使不那么肯定会送他回来的外国。再不然，他们把他送往气候恶劣的热带地方。因此，埃及和西利亚气候炎热，他们便遣八剌出使那些地方。

撒浑在阴谋中牵连不深，他和拔都（Batu）的宫廷又有些关系，因之只在屁股上挨了一百单十下结实的棍子，就无事了。

至于引起人们注意这次阴谋的帖格迷失，他很受恩宠。全能真主又赐给他伊斯兰的尊号。

此次骚乱风暴平息后，斡根赤动身入朝。他受命继承其兄的位子，取得亦都护之号。

这些事发生在650/1252-1253年。

7．亦都护和畏吾儿地的起源——据他们自己的说法[166]

在写下他们的历史后，我们再记录一些载诸他们史书中有关他们宗教信仰的事；我们把这些提供出来，系作为异闻传说，不作为真实信史。

畏吾儿人认为他们世代繁衍，始于斡儿寒[167]（Orqon）河畔，该河发源于他们称为哈剌和林[168]（Qara-Qorum）的山中；合罕近日所建之城池即因此山得名。有三十条河发源于哈剌和林山；每条河的岸边居住着一个不同的部族；畏吾儿人则在斡儿寒河岸形成两支。当他们人数增多时，他们仿效别的部落，从众人当中推选一人为首领，向他表示臣服。这样一直过了五百年，才出现不可汗[169]（Buqu Khan）。现在，有人说不可汗就是阿甫剌昔牙卜[170]（Afrasiyab）；哈剌和林附近的山旁有口废井和一方巨石，这口井据说是皮任[171]（Bizhan）井。

斡儿寒河岸尚有一座城池和一座宫殿的遗址，城名是斡耳朵八里[172]（Ordu-Baligh），虽然它今天叫做卯危八里[173]（Ma'u-Baligh）。宫殿废墟外，对着大门，有些刻着文字的石头，我们亲眼得见。合罕在位时，曾将这些石头移起，发现一口井，井内有块刻有铭文的大石碑[174]。有诏教所有人都去译读碑文，但无一人能译读它。于是从契丹召来些叫做……[175]的人：刻在石上的原来是他们的文字，这就是上面所写的：

当时，哈剌和林有两条河，一名秃忽剌[176]（Tughla），一名薛灵哥，汇流于合木阑术[177]（Qamlanchu）之地；两河间长出两棵紧靠的树；其中一棵，他们称为忽速黑[178]，形状似松（nāzh），树叶在冬天似柏，果实的外形和滋味都与松仁（chilghūza）相同；另一棵他们称为脱思[179]（toz）。两树中间冒出个大丘，有条光线[180]自天空降落其上；丘陵日益增大。眼见这个奇迹，畏吾儿各族满怀惊异；他们敬畏而又卑躬地接近丘陵：他们听见歌唱般美妙悦耳的声音。每天晚上都有道光线照射在那座丘陵三

十步周围的地方，最后，宛若孕妇分娩，丘陵裂开一扇门，中有五间像营帐一样分开的内室，室内各坐着一个男孩，嘴上挂着一根供给所需哺乳的管子；帐篷上则铺有一张银网。部落的首领们来观看这桩怪事，畏惧地顶礼膜拜。当风吹拂到孩子身上，他们变得强壮起来，开始走动。终于，他们走出密室，被交给乳母照管，同时，人们举行种种崇拜的典礼。他们断了奶，能够说话，马上就询问他们的父母，人们把这两棵树指给他们看。他们走近树，像孝子对待父母一样跪拜；对生长这两棵树的土地，也表示恭敬和尊敬。这时，两棵树突然出声："品德高贵的好孩子们，常来此地走动，克尽为子之道。愿你们长命百岁，名垂千古！"[【181】] 当地各部落纷纷来观看这五个孩子，犹如对王子一样尊敬他们。大家离开的时候，给孩子各取一名：长子叫孙忽儿的斤（Sonqur Tegin），次子叫火秃儿的斤（Qotur Tegin），三子叫脱克勒的斤（Tükel Tegin），四子叫斡儿的斤（Or Tegin），五子叫不可的斤（Buqu Tegin）。[【182】]

考虑到这些奇迹，大家一致同意，必须从五子中推选一人当他们的首领和君王；因为，他们说，这五子是全能真主赏赐的。他们发现，不可汗品貌秀美，才智出众，胜过别的诸子，而且，他通晓各族的语言文字。因此，他们一致举他为汗；于是他们会集一起，举行盛会，把他拥上汗位。此后，他打开公正的地毯，收起暴虐的卷席；而且他有很多扈从、家臣、部属和奴仆。全能真主赐给他三只尽知各国语言的乌鸦[【183】]（zāgh），他在哪儿有事要办，乌鸦就飞往哪儿去侦察，把消息带回。

不久，有个晚上，他在房里入睡，一个少女的身影从烟孔中下来，惊醒了他；但他因害怕，仍然装做睡觉。第二天晚上，她又来了，第三天晚上，听从他的宰相的劝告，他起身随少女到达一座称为阿黑塔格[【184】]（Aq-Tagh）的山上，两人在那里一直谈到天亮。他每天晚上都到那儿去，一连七年六个月又二十二天，并且他们相互交谈。最后一夜，少女跟他诀别，对他说："从东至西的土地将归你统治。可勤勉努力去完成此业绩，善治百姓。"

因此，他调集兵马，派孙忽儿的斤率三十万精兵征蒙古和吉利吉思；火秃儿率十万装备相当的人马征唐兀；又派脱克勒的斤率十万人伐土番；他率三十万人亲征契丹，留一个兄长替他看守本土。各路人马从征伐中凯旋归来，带回的战利品不计其数；他们还从四方俘获了

很多人回到斡儿寒河畔的老家，建造斡耳朵八里城；于是整个东方都在他们的统治之下。

这时，不可汗梦见一个身穿白衣，手持白杖的老人；[185]老人给他一块状如松果的碧玉，说："如你能保住这块玉石，那普天下将在你的令旗的庇护下。"他的丞相也做了个相同的梦。次日晨，他们开始整治军马；然后他便向西方各国进军。当他抵达突厥斯坦边境时，他发现一片水草茂盛的美好平原。他本人在此驻留，兴建八剌撒浑（Balasaqun）城，现在，该城叫虎思八里[186]（Quz-Baligh）；同时派他的军队出征四方。十二年时间内，他们征服了所有的国土，没有留下一个反抗者和不服者。他们最后抵达一个地方，看见长着动物肢体的人，他们知道再往前走就没有人烟了。因此他们带着各国的帝王班师，到那里献给不可汗。不可汗按照各自的身份优礼相待；只有印度国王除外，因为他面目可憎，不可汗不许他入见。他放他们各返本土，向他们征收贡赋。接着，因他的征途中障碍已扫清，他决定从虎思八里回师；返回他原来的驻地。

畏吾儿人崇拜偶像，[187]原因在于那时候他们会巫术，行使巫术的人，他们称之为珊蛮[188]（qam）。时至今日，仍然有蒙古人为兀卜纳[189]（ubna）所制约，胡言乱语，自称有通报万事的鬼神附体。我们曾向一些人打听珊蛮的情况，他们说："我们听说，鬼神从烟孔进入他们的营幕，跟他们交谈。可能妖精和他们某些人亲近，并且和他们有来往。就在他们用一种妖术（az manfaẓ -i-birāz）满足他们的天生欲念时，他们的魔力达其最强程度。"总之，我们说的这些人被称为珊蛮。蒙古人尚无知识文化的时候，他们自古以来就相信这些珊蛮的话；即使如今，蒙古宗王依然听从他们的嘱咐和祝祷，倘若他们要干某件事，非得这些法师表示同意，否则他们不作出决定。[190]他们用同样的方法治病。

当时契丹的宗教是偶像教。不可汗派一名使者给［该国的］汗，召请脱因[191]去见他。他们来到后，不可汗命他们跟珊蛮辩论，哪方驳倒对方，畏吾儿便归信哪方的宗教。脱因诵读一段他们的［圣书］《那木》[192]（nom）。《那木》包括他们的神学理论，其中有些无稽之谈和传说；但是，其中也找得到与诸先知的法规、教义相吻合的优良训诫，如教人不要为非作歹，以德报怨，勿伤害野兽，等等。他们的教规、教条五花八门；最典型的是轮回说。他们称，今天

的人类，几千年前即已存在，那些乐施好善，虔诚礼拜者，他们的灵魂按其品行分为一定的等级，或为帝王、或为诸侯、或为农夫、或为乞丐；另外，那些从事冶游（fisq）、淫乱（fujūr）、谋杀、谗谮、伤害同类者，他们的灵魂被贬抑为爬虫、野兽及其他动物；因此他们终归恶有恶报。不过，那时候［到处］都愚昧无知之极，“他们宣扬的是他们做不到的事。”

脱因读完几篇《那木》，珊蛮哑口无言。所以，畏吾儿人采用偶像教为他们的宗教，其他部落大多仿效他们的榜样。谁都比不过东方偶像教徒之执迷不悟，谁都比不过他们之敌视伊斯兰。

至于不可汗，他幸福地活到他去世的时候。我们记录的这些迷信事，仅仅是许多传说中的几个，可以讲述的百分之一。我们谈这些，目的是暴露畏吾儿人的愚昧无知。

有个朋友对我说，他读过本书，上面写道：有人在这两树之间的空地上，做好一个洞，把自己的孩子放进去，在其中点上蜡烛。然后，他领人去看这桩怪事，向洞子礼拜，教别人也如此做。他这样欺骗他们，迄至他挖开土地，取出他的孩子。

不可汗死后，他的一子继承他。

畏吾儿各部和各族，每逢传来马嘶声、犬吠声、牛鸣声、骆驼吼叫声、野兽咆哮声、羊群咩咩声、鸟雀喊喳声、婴儿呜咽声，都从中听见一种“喝起、喝起！”[【193】]（köch、köch）的呼喊，因此，他们便从他们驻扎之地挪动。不管他们停留在何地，都听到“喝起，喝起！”的呼喊。最后，他们来到后来兴建别失八里的平原，那呼喊才平息下来。他们在该处定居，筑成五个城镇，称之为别失八里[【194】]：这五城逐渐发展为一条长而宽的镇区。从此后，他们的子孙当上帝王，并且他们称自己的君王为亦都护。而那株代表他们家族的树（那株该诅咒的树）[【195】]，被移附在他们住宅的墙上。

8．屈出律和脱黑脱罕【196】

成吉思汗打败汪罕，后者之子【197】及另外一些拥有大量部下的人却得为逃脱。他奔往别失八里，从那里抵达苦叉（Kucha），在苦叉山里东游西荡，既无粮食又乏给养，而跟随他的那些人已作鸟兽散。【198】现在，有人说，菊儿汗【199】（gür-khan）的一队士兵俘获了他，带他去见他们的主子；但据另一说法，他是自愿去的，【200】反正不管怎样，他有段时间侍候菊儿汗。

当算端【201】开始背叛菊儿汗，东方诸侯也造反，寻求成吉思汗庇护，在他卵翼下免遭菊儿汗残害，这时，屈出律对菊儿汗说："我的人很多；他们遍布叶密立地区、海押立、别失八里；人人都在欺侮他们。如我获得允许，我可以把他们召集起来，靠这些人之力就能支援和加强菊儿汗。我决不能背离菊儿汗指定的方向，哪怕竭尽全力也要完成他的任何命令，决不掉头不顾。"用这番伪善的阿谀奉承，他使菊儿汗落入虚荣的陷阱。当菊儿汗赠他许多礼物，封他为屈出律汗的时候，他像强弩所发之矢一样飞驰而去。他兴起的消息传遍四方。哈剌契丹军中跟他有些关系的人都去投他；于是，他侵入叶密立和海押立地区。同样是【202】篾乞里部之长、震于成吉思汗猛袭威名而逃走的脱黑脱罕，也和屈出律结成同盟。而且屈出律的族人从各方去聚集在他身旁。因此他袭击诸地，劫掠这些地方，攻打一处又一处；就这样他有了一支人数众多的军队，他的麾下和士卒大大增强。然后，转向菊儿汗，他蹂躏和抢劫他的国土，时进时退。当听到算端征服的消息时，他接二连三遣使见他，怂恿他从西边进攻菊儿汗，而他自己从东边进攻；以此两面夹攻，他们可以消灭菊儿汗。倘若算端首先征服和获胜，那么整个菊儿汗的国土，远至阿力麻里和可失哈耳，都归他所有；反之，倘若屈出律占了先手，夺取了哈剌契丹，那末所有的土地，至费纳客忒【203】（Fanakat）河，将归他所有。如此议妥，按此条件立约后，他们遣军从两面进攻哈剌契丹。屈出律占先；菊儿汗的军队在不远的地方被击败，他遂劫掠讹迹邗【204】（Özkend）城内菊儿汗的宝藏，又从讹迹邗转攻八剌撒浑。菊儿汗在此扎营；他们战于真兀赤【205】（* Chinuch）境内，屈出律败北，他的士兵大半被俘。

他返回自己的国土，着手重整兵力。后来，听说菊儿汗与算端交战后已班师，而且暴敛百姓，他的队伍也四散回家；屈出律就像云中的闪电一样向他突袭，出其不意地把他俘获，夺取他的国土和军队。他取了他们的一个少女为妻。乃蛮人原本大多是基督徒，但这个少女劝屈出律随她皈依偶像教，放弃他的基督教[206]。

你用偶像般的面孔把我变成你的崇拜者，

迷住了我，而从前你却给我带来烦恼。

难怪天火焚毁我的肝脏，

因为崇拜偶像者该当火劫。

他在哈剌契丹的国土上得到巩固后，屡次跟阿力麻里的斡匝儿汗[207]（Ozar Khan）交锋。最后，他突然把斡匝儿汗擒获于他的猎场上，并将他杀害。

可失哈耳和忽炭（Khotan）的君王曾起兵造反，可失哈耳汗之被菊儿汗所俘囚。屈出律把他从狱中释放，送他回可失哈耳，但是，当地的贵族阴谋害他，就在他将入城时，把他刺杀在城门。因此，每逢收获季节，屈出律便派兵去毁坏他们的庄稼，用火把庄稼烧光。三、四年来，他们都收不到庄稼，发生大饥馑，百姓为饥饿所困；这时他们服从他的命令。他率领军士上可失哈耳，凡有主子的人户，他都派一名士兵居住，因此他们全都跟居民共聚一堂，同住一屋。处处看得见奸淫烧杀；而且异端的偶像教徒随意大肆胡作非为，谁都阻止不住他们。

屈出律由此进兵忽炭，攻占了该地；接着他强迫该地居民放弃回教，要他们从下面二者中任择其一：要么信奉基督教或偶像教要么穿上契丹人的袍子。既然改奉他教是不可能的，迫于无奈，他们穿上契丹人的服装。全能真主曾说："若非出自本意，且非行恶者，是为被胁迫之人——确实，汝主至恕至慈。"[208]穆真（muezzin）的祈祷召唤，一神教徒和信士的礼拜，都被中断，学院被封闭和堕毁。有天，在忽炭，屈出律把大伊祃木们赶到郊外，跟他们辩论宗教的事。他们当中的一个、忽炭的伊祃木阿老丁·穆罕默德（Ala-ad-Din Muhammad）大胆跟他辩论：在遭受酷刑后，他被钉死在他的道院门上，此事下面将述及[209]。如此一来，穆斯林的事业陷入悲惨的境

地，甚至它给全毁了，无休止的苦难和恶孽笼罩着主的奴仆；他们发出那幸而应验了的祷告，说：

主啊！当法老变得狂妄，

因拥有财富而不可一世时，

仁爱的主，全知的主，你大发慈悲，

把他投入海中直到他淹死。

那么这个在我看来一意孤行的家伙，

为什么不倒运呢？

尽管老天可以把它的意志加于一切人。

难道你不能把他逮住吗？

逮住他吧，国家才将得自由。[210]

这好像是祈祷之矢射中采纳之的，因为，当成吉思汗进兵算端的州邑时，他派一队那颜[211]去消灭屈出律这个败类，清除他那叛乱的恶果。屈出律当时在可失哈耳，可失哈耳人叙述如下："他们抵达后尚未交锋，他就转身图逃，而且逃之夭夭。蒙古军一支接一支到来，除屈出律外不向我们要什么东西，允许念塔克必儿和阿赞，并且派一名使者在城内宣布，人人均可信仰自己的宗教，遵守自己的教规。我们方明白，蒙古人的存在正是真正的一种慈悲，神恩的一种仁爱。"

屈出律逃走时，住在城中穆斯林家的所有他的士卒，如水银泻地般霎那间给消灭殆尽。接着蒙古军追击屈出律；他逃到哪儿，蒙古人就追到哪儿。这样，他们把他追得像条疯狗似的，直到他逃到巴达哈伤（Badakhshan）边境，进入叫做答剌 - 亦 - 迭剌集[212]（Darra-yi-* Dirazi）的河谷。当他走近撒里黑绰般[213]（* Sarigh-Chopan）的时候，他走错了路（他应当往右走），进入一个没有出路的山谷。一些巴达哈伤猎人正在附近山中打猎。他们看见屈出律及他的随从，便向他们走去；同时蒙古人从另一面赶上来。因为山谷崎岖不平，行走困难，蒙古人跟猎人达成协议。蒙古人说："这些人是屈出律和他的部下，从我们掌中逃脱。如果你们捉住屈出律，把他交给我们，那么我们不向你们要别的东西。"猎人因此包围屈出律及其部下，把他俘获，交给了蒙古人。后者割下他的头，随身将头带走了，巴达哈伤人得到无数的珠宝、金钱作为战利品，这样满载而归。

由此应当说，谁要是践踏回教的信仰和法规，谁就决不会成功，反之，谁要是赞助它，哪怕它不是自己的宗教，谁就会日益兴旺发迹。

倘若真主点燃一支蜡烛，

吹它的人只有烧掉自己的须胡。

全能真主曾说："在彼辈之前，吾人究曾殒灭若干代人？吾人未置汝辈之时，已置彼辈于世，吾人自天降淫雨于彼辈，使洪流泛滥于彼辈之足下：吾人更按其罪愆，聚而歼之，于是创生他族以继彼辈。"【214】

因此，可失哈耳和忽炭地区，直至算端统治的一片土地，都归于世界征服者成吉思汗。

至于脱黑脱罕【215】，他在屈出律得势时已离开他，到了谦谦州【216】（Qam-Kemchik）地区。成吉思汗派长子术赤率大军沿他逃走之途去消灭他：术赤清除了他这祸害，使他荡然无存。

他们班师时，被算端尾随上了；尽管他们不去挑战，算端却不能抑制自己，而一头栽进那谬误和幻觉的荒原。既然他不接受警告，他们便准备战斗。双方都进行攻击，两军的右翼各自击败对手。其余的蒙古军为这个胜利所鼓舞；他们攻击算端亲自坐守的中路；算端因此险儿被俘，这时，扎兰丁（Jalal-ad-Din）打退了进攻者，把他从那危境中救出。

一头凶猛的狮子，在其父面前奋战，

有比这更高尚的吗？【217】

战斗整整持续了一天，直杀到晚祷时刻，此时，因为金乌消失，地面黑如恶人的面孔，地脊暗若井底。

昨天夜晚，当大地潜伏等待光明之马时，

我看见黑暗中整个世界，

像一间孤寂的小屋，

人们确实可以说，它是一座阁楼，

昂首九天之上。

于是他们鸣金收兵，各返己营安歇。蒙古军接着回师【218】。他们回见成吉思汗，成吉思汗则考验了他们的勇力，摸清了算端的兵力强

弱，同时也看到，他们之间已无尚未除去的障碍，已无能进行抗拒的敌人，这时，他动员他的军队，进攻算端。

算端呢，当他荡平世上的凶恶敌人时，他算得是成吉思汗的开路先锋（yezek）。因为，他虽然没有实现对菊儿汗的最后打击，他却动摇了他的统治基础；而且是头一个进攻他的人；也正是算端，消灭了其他诸汗和诸王。但是，凡事都有一定的限度，有始必有终，其延缓或耽误是难以想象的。“时候一到，秃笔枯竭。”

9．殉教的伊礻木——忽炭的阿老丁·穆罕默德

（真主怜悯他！）

屈出律征服可失哈耳和忽炭，放弃了基督教的教规，改从偶像教的习俗。之后，他逼迫这些地方的居民背叛他们纯洁的哈尼菲（Hanafite）教，皈依肮脏的邪教，并且逼迫他们从引路神光的照耀下转向异端的暗昧荒漠，从信奉慈悲的天主转而顺从那恶魔，这扇门既然不愿自行打开，他就用脚去踢它；因此，在武力下，他们被迫穿戴罪过的服装和头饰：礼拜和爱合马惕被取缔，祈祷和塔克必儿遭禁止。

真理已显露，难道彼等想解开它：

这用解不开之结系上的真理？

同时候，在他的淫威和专制下，他想用证据和证明来说服回教的伊礻木及基督教的僧侣。

但当你指望那不可能之事时，

你不过是在崩裂的斜坡上盖房子【219】。

城内发出通告，传达他的命令说：所有披学问和宗教衣袍的人，都必须亲自去郊外。那里共集中了三千多名著名的伊礻木，于是，屈出律对他们说："你们这群人中，谁个胆敢跟我辩论有关宗教和国家的事，而且胆敢不向我让步，不怕惩罚和酷刑？"因为在他那堕落的头脑中，他深信在场的人没有一个敢于反对他的话，驳斥他的议论；就算有人开了个头，可是惧怕他的强暴，这人也会克制自己，不去引那毁灭之火烧身，更不会"像〔羊〕一样用蹄子自掘坟墓"；反倒会证明他的谎言为真，肯定他的妄语属实。

但是，从这群人中站出那个上天护佑的沙亦黑（shaikh）、名符其实的伊礻木——忽炭的阿老丁·穆罕默德（愿真主照亮他的墓地，增加给他的酬奖！）；他走近屈出律，坐下来，在忠贞的腰间紧束真理

之带，就宗教问题进行辩论。随着高昂的嗓音，这个殉教的伊礻木援引种种确凿的证明，视屈出律本人若无物；真理战胜虚妄，智士战胜蠢货，死后有福的伊礻木驳倒了十恶不赦的屈出律。“因为真理说得清楚，谬论则拙于言。”那个恶人的言谈举止中充分显出惊惶失措和羞愧；因缺乏勇气而怒火上升；以此他张嘴结舌。亵渎穆圣的下流话从他嘴里倾泻而出，而且用这种腔调，他讲了整整一篇话。宣讲真理的伊礻木，确信“倘若揭开盖子，我将更加坚定，”同时受到宗教热情的激励，不能容忍和无视他的胡言乱语；而是大声疾呼：“住你的鸟嘴，你这信仰的敌人，你这该死的屈出律！”

当这些严厉的词句进入那傲慢的古伯列（Guebre）（拜火教徒——中译者注）、那下贱的异教徒、肮脏的恶棍耳中，他下令把阿老丁抓起来，强迫放弃伊斯兰教，改宗异端邪说。“去，去他的预言！”【220】

神光降落之地将不是恶魔的家园。

一连好几天，他被看守着，剥得精光，加上脚镣，饥渴交迫，而且不给他人间的饮食，尽管他是“我将与我主过夜，我主将予我食，赐我饮”的座上客。这个回教的伊礻木，好像赛母待（Thamud）人中的沙里哈【221】（Salih），又如雅各（Jacob）之饱尝苦难，吉尔吉【222】（Jirjis）之经受折磨。穆圣（愿他获得和平！）曾说：“大难先降诸先知之身，次及圣人，再次及贤者，再次及贤者以下。”他像约伯（Job）那样坚忍，像约瑟（Joseph）那样在他们的狱井中斗争。因为忠实情人在爱情的甜蜜中尝到刺痛时，他把这当作是新鲜的收获，当作是无限的幸福，并且说：“你给的一切东西都是甜的，不管它是良药还是鸩毒。”倘若他的爱人用手把毒药送给他喝，那么，如诗所说，

谁都可以从酥胸美妇手中吞食毒药！

因为他的味觉是甜的，他从柯罗辛和芦荟的苦味中发现蜜和糖的甘旨，而且说：

倘若我爱人亲手把毒药给我喝，

经过她的手，毒药会是可口的饮料。

当一颗明亮的心从神灯壁龛接受它的光源时，每时每刻它的信仰都更坚定，哪怕他受到痛苦的折磨和摧残。

你想跟你的情人结合吗？那就寻求痛苦吧；

因为玫瑰可能和棘刺长在一起。

抛弃你自己，那你可以到你情人的街上去，

因为这事可能充满危险。

最后，他们使用迷途者本性中所有的各种诡计——许愿、恐吓、诱骗、威胁、惩罚，但他的神色不背离构成他内在质地的东西，这就是：探索、信仰、坚贞、信念；在这之后，他们把他钉死在他创立于忽炭的学院门上，于是他把灵魂交给真主，吟唱我主唯一的教条，并且教导他的同胞说：信仰不会因这短暂尘世中凡人的刑罚而毁灭，也决不会为狱火所禁制！再者，拿永恒的东西去交换瞬间的东西，为这仅仅是儿戏般尘世的粪土而舍弃那来世的安乐和幸福，这是彻头彻尾的欺骗，众所周知的谬误。全能真主曾说："人生今世，无非游戏，消遣；来世的宫邸必将为畏神者而设！汝其识诸？"【223】

于是他从这尘世牢狱飞往来世的天堂，从这最低层的栖息地飞往那至高的天阙。

朋友去见朋友，情人去见情人，

——世上有比这更美的吗？

如有人把胳臂围住他心愿的脖子，

这可以是一面抵挡灾难打击的盾牌。

这件事发生后，全能真主为清除屈出律的恶行，很快便派蒙古军去讨伐他；在今世，他已因他的奸邪品行和不祥生命而受到惩罚；在来世则受到狱火的折磨。愿他死不安宁！

而异端已知道，因真理获胜，

哈尼菲教不能被毁灭。

全能真主曾说："待人不义者将发现其遭遇若何！"【224】

10．阿力麻里、海押立和普剌[225]诸地的征服，以及有关这些地区统治者的记述

菊儿汗统治时期，这些地方的统治者是海押立的一个阿儿思兰汗[226]（Arslan Khan），他由菊儿汗的沙黑纳协同治理该地的政事。当菊儿汗的祚运开始衰微，邻近的侯王煽起叛乱火焰时，忽炭的算端也起兵造他的反。菊儿汗率师讨忽炭的算端，同时候向阿儿思兰汗要求援助。他这样做，动机是要把阿儿思兰汗置诸死地；由此，若阿儿思兰汗也和其他君王一起谋反，他就可以干脆把他除掉；另外，若他表示服从，但对穆斯林温情脉脉，讨伐忽炭不力，那以此为借口，他同样要他的命。阿儿思兰汗遵命赶去见他。可是，菊儿汗的一名将官，名叫沙木儿·塔阳古[227]（Shamur Tayangu），跟阿儿思兰汗早就很有交情，把菊儿汗的图谋告诉他，还说："要是菊儿汗对你下毒手，你的家室子女也将绝灭。替你子女的前途着想，你最好的办法莫如服毒自尽，以此摆脱这不幸人生的苦难和那残暴的君主。到时我将替你说话，让你的儿子继承你的位子。"因为别无逃生之路或避难之地，他就自己饮下致命的鸩毒，一命归天。沙木儿遵守诺言，为其子谋得他的位子，菊儿汗优礼把他打发回去，派一名沙黑纳去监护他。事情如此下去，直到成吉思汗的威名及其兴起的消息传遍四方。故此，因菊儿汗的监护官对百姓越发专横暴虐，他被阿儿思兰汗的儿子所斩，后者接着投奔成吉思汗的宫廷，在那里蒙受恩渥。

阿力麻里有个忽牙思的哈剌鲁人，一条勇猛绝伦的汉子，名叫斡匝儿。[228]他常从畜群中偷盗人们的马匹，还干别的犯罪勾当，如拦路抢劫等。他受到当地的歹徒的拥戴，因此变得十分强大。这时，他不时进入各个村落，但凡有某地的百姓不归降他，他就用武力强占该地。他这样干下去，终于攻占了该地的首镇阿力麻里，并征服整个地区；他还攻占普剌。屈出律屡次攻打他，但屡次败北。于是，斡匝儿派一名使者往朝成吉思汗，上报有关屈出律的情况，自称是世界征服者的臣仆。他受到恩宠和抚慰以示奖掖；并奉成吉思汗之命，与术赤结为姻亲。当他作为藩属的基础巩固后，遵照成吉思汗的诏旨，他

亲身赴朝，在那里得到殷勤的接待。在他临行时，获得种种礼遇的殊恩，成吉思汗嘱咐他戒猎，免得突然成为其他猎人的猎物；而且作为猎物的代替，他赠给他一千头羊。然而，他返回阿力麻里，又热衷于狩猎，不能克制自己不作这种游乐；最后，有一天，因为毫无戒备，他在自己的猎场上被屈出律的士兵擒获，屈出律的士兵用链子缚着他，把他带到阿力麻里门前。阿力麻里人关闭城门，跟他们交战。但这时候他们突然得到蒙古军到来的消息；于是，他们离阿力麻里回师，把俘虏斩于途中。

斡匝儿虽然鲁莽，有勇无谋，却是个虔诚的、敬神的人，对苦行僧优礼相待。有天，一个穿苏菲（Sufis）衣袍的人去见他，说："我从权力和光荣的天庭出使来见你；而我的使命是，我们的财物几近空竭，因此眼下教斡匝儿借款为援，拒绝则属非法。"斡匝儿起身，向苏菲敬礼，同时眼中泪如雨下。接着他命他的仆人取出一个金巴里失，赠给那个苏菲，说："你把我的敬意上达天主，向天主谨表歉意。"因此苏菲拿着金子走了。

斡匝儿死后，他的儿子昔格纳黑的斤（Siqnaq Tegin）获得圣上垂顾：他得到他父亲的位子，而且奉诏与术赤的一女成婚。

阿儿思兰汗呢[【229】]，他被遣回海押立，他也和一个皇女成亲。成吉思汗进攻算端的国土时，阿儿思兰汗带领自己的人马去与他会师，给他很大的帮助。阿儿思兰汗的一子如今尚存。蒙哥可汗把讹迹邗[【230】]赠给他为封邑，而因他们欠他父亲的情，所以蒙哥可汗很敬重他。

昔格纳黑的斤也蒙成吉思汗的恩宠，奉命治理阿力麻里。他死于归途。他的儿子在651/1253-1254年继承他的位子。

11．征讨算端诸地的原因

成吉思汗统治后期，他造成一片和平安定的环境，实现繁荣富强；道路安全，骚乱止息：因此，凡有利可图之地，哪怕远在西极和东鄙，商人都向那里进发。因为蒙古人没有定居于任何城镇，商旅也没有在他们那里汇集，所以衣物在他们当中非常缺乏，跟他们做买卖所得到的利益，人所共知。故此，忽毡[231]（Khojend）的阿合马、异密忽辛的儿子，还有阿合马·巴勒乞黑[232]（Ahmad Balchikh）等三人，决定共同到东方各地旅行，并在收集了大量的商品——织金料子、棉织品、撒答剌欺[233]（zandanichi）及其他种种，他们认为适用的东西之后，便登上旅途。到这个时候，蒙古诸部大多被成吉思汗所败，他们的驻地被毁，而且整个地区的叛乱已被肃清。所以成吉思汗在大道上设置守卫（他们称之为哈剌赤（qaraqchis））并颁布一条札撒：凡进入他的国土内的商人，应一律发给凭照，而值得汗受纳的货物，应连同物主一起遣送给汗。当这班商人抵达边境时，哈剌赤看中巴勒乞黑的织品和别的货物，就送他去见汗。打开和摆出他的货物后，巴勒乞黑对他最多用十个或二十个的那购进的织品，竟索价三个金巴里失。成吉思汗对他的吹嘘很震怒，嚷道："这家伙是否认为我们这儿从前根本没来过织品？"他吩咐把收存在他府库中前代诸汗所有的织品给巴勒乞黑看，籍没（dar qalam āvarda）他的商货，作为赃物来分配，而且把他本人拘留。然后，成吉思汗派人把他的同伙叫来，连他们的货物也悉数送去。尽管蒙古人再三追问货物的价钱，商人们不肯讨价，倒说："我们把这些织品献给汗。"这句话得到赞许，于是，成吉思汗叫每件织金料子付给一个金巴里失，每两件棉织品与撒答剌欺付一个银巴里失。他们的同伴阿合马也被放回，他的货物以同样的价钱被收购；对他们三人都优礼厚待。

在那些日子里，蒙古人尊敬地看待穆斯林，为照顾他们的尊严和安适，替他们设立干净的白毡帐；但在今天，由于穆斯林相互诽谤及其他道德上的缺点，他们已使自己变得如此卑贱和褴褛。

这些商人返回的时候，成吉思汗命他的儿子、那颜、将官，各从自己的部属中抽调两三个人，给他们一个金巴里失或银巴里失作本

钱，让他们随那队商人去算端的国土，在那儿作生意，收购奇珍异宝。他们遵命各从自己麾下派出两三个人，这样共集中四百五十名穆斯林。然后，成吉思汗给算端致以如下的使信："你邦的商人已至我处，今将他们遣归，情况你即将获悉。我们也派出一队商旅，随他们前往你邦，以购买你方的珍宝；从今后，因我等之间关系和情谊的发展，那仇怨的脓疮可以挤除，骚乱反侧的毒计可以洗净。"

一行人抵达讹答剌，该城的长官是个亦纳勒术[【234】]（Inalchuq），他是算端的母亲秃儿罕哈敦[【235】]（Terken khatun）的族人，曾受封为哈只儿汗[【236】]（Ghayir-Khan）。商人当中原有个印度人，他从前认识这个长官。现在他仅称他为亦纳勒术；同时因自己的汗力量强大而狂傲，他并不对这位长官敬而远之，更不顾及自身的安危。因此，哈只儿汗感到失措和不安；与此同时，他也起了谋财之念。于是他将这些商人拘留，派一名使者往见在伊剌克的算端，向他报告有关他们的事。没有稍加考虑，算端便同意要他们的命，认为剥夺他们的财货是合法的，而不知道，他自己的生命将成为非法的，乃至是一种罪孽，也不知道，他那幸运的鸟儿将折翅断羽。

灵魂有见识者指望把行为作本钱。

哈只儿汗执行算端的命令，剥夺这些人的生命和财产，更恰当说，他毁坏和荒废了整个世界，使全人类失去家园、财产或首领。为他们的每一滴血，将使鲜血流成整整一条乌浒河；为偿付他们头上的每一根头发，每个十字路口都要有千万颗人头落地；而为每一个的那，都要付出一千个京塔儿（qintar）

我们的财产被剥夺，我们的希望成泡影；

我们的事业处在危难的境地，

而我们的智谋仅仅是相互间的告诫。

他们抢去我们的牲口，赶走我们的马骡：

背上驮的货物压碎它们的雕鞍，

那驮的是家具、衣服、金钱和财宝；

都是收买来的、存放在府库中的。

老天如此惩治她的一些子民；

某些人的灾难看来是另一些人的宴乐。

这个命令到达前，有名商人设法逃出牢笼。弄清事情真相，探明他的同伴的处境，他动身去见汗，向他报告同伴们的遭遇。这些消息如此影响汗的情绪，以致无法平静下来，那愤怨的旋风把尘土投进仁爱的眼内，万丈怒火致使泪水夺眶而出，唯有洒下鲜血方能扑灭它。在这种狂热中，成吉思汗独自登上一个山头，脱去帽子，以脸朝地，祈祷了三天三夜，说："我非这场灾祸的挑起者；赐我力量去复仇吧。"于是他下山来，策划行动，准备战争。因为他军队追捕的两个逃犯屈出律和脱黑脱罕尚挡住他的去路，所以他首先派兵去扫除他们的祸害和骚乱，此事已见前述。然后，他向算端遣使，对他提出那件他本来无需干的背信事，并且警告他说，他打算讨伐他，让他作好打仗的准备，用刀枪武装自己。

现在，有个完全确立的事实是：谁要是种下枯苗，谁就决无收获，可是，谁要是种下仇怨的苗，那大家一致认为，谁就将摘取悔恨的果实。因此，已故的算端，因脾气暴戾，本性和作风凶残，落入大难中；到头来，他的子孙还得饱尝惩罚的苦楚，他的后人还得经受灾痛。

恶有恶报，老天的眼睛没有睡觉。

皮任的像仍然绘在宫廷的墙上。

他在阿甫剌昔牙卜的牢狱中。

12．征服世界的汗征讨算端的国土和讹答剌的陷落

屈出律和脱黑脱罕的骚乱平息后，成吉思汗无需再忧虑他们，这时他整饬和训导他的儿子、大异密和那颜们，及千户、百户和十户，布置两翼和前锋，宣布一条新札撒，并于615/1218-1219年开始出兵——

率领年轻的突厥武士，

他们的猛袭使雷电失声失色。

倘若他们匆匆经过哈仑【237】（Qarun）的宫室，

那么到傍晚时，

他将因为极端贫困而无一餐之资【238】。

他们都是神射手，发矢能击落太空之鹰，黑夜掷矛能捕获海底之鱼；他们视战斗之日为新婚之夜，把枪刺看成是美女的亲吻。

然而，成吉思汗先派一个使团去见算端，警告他说：他决心讨伐他，报杀商之仇。因为"提出警告者有理。"

当他抵达海押立地时，该地诸王中有阿儿思兰汗【239】率师从那里随汗出发，阿儿思兰汗在先已纳款臣服，服谦顺、屈己、轻财等法使自己免受成吉思汗的酷刑，由此得到宠信。从别失八里有亦都护率师与他会合，从阿力麻里前来的是昔格纳黑的斤及久经沙场的战士。因有这些人马，他的队伍倍增。

首先，他们兵临讹答剌城下，

杀气腾腾，连闪电也不敢向前迈步，

霹雳也不敢高声布道。

他们把成吉思汗的营盘（bārgāh）扎在城池前。这时候，算端已从他的后备（bīrūnī）中拨给哈只儿汗五万人，再派哈剌察·哈思哈只不（Qaracha Khass-Hajib）另带一万人援助他；而且，城堡、外垒（fasīl）和城墙业已完固，大量军用物资也已集中。哈只儿这方面，当城内作好一切战斗准备后，派出马步兵驻守城门，他本人则登上城

头；从那里举目眺望，一幅料想不到的景象使他吃惊得咬手背。原来他看见郊外已变成一片无数雄师劲旅的汹涌海洋，而甲马的嘶叫，披铠雄狮的怒吼，鼎沸骚嚷，充塞空间。

天变蓝，地变黑，

大海因金鼓齐鸣而沸腾。

他用手指向原野上的人马，

一支无穷无尽的军旅[240]。

大军层层包围城池；当所有队伍在那里集中后，成吉思汗派将官分头出师。他遣长子[241]率几土绵的骁勇士卒往攻毡的[242]（Jand）和巴耳赤邗[243]（Barjligh-Kent）；另一些将官被遣往攻忽毡和费纳客忒。他亲征不花剌，留下窝阔台和察合台指挥那支奉命围攻讹答剌的军队。

因为骑兵能够在四面八方使用，守军不断进行战斗，抵抗达五个月之久。最后，讹答剌人的处境变得绝望了，哈剌察就向哈只儿倡议投降，把城池献给蒙古人。但是，哈只儿知道他是这场灾难的起因，不能指望蒙古人饶他不死；再者，他也明白，没有逃生之路。因此，他竭尽他的全力继续战斗，深知和解为失策，并不赞成投降，他说："倘若我们不忠于我们的主子（指算端），我们如何为自己的变节剖白呢？我们又拿什么为理由，来规避穆斯林的谴责呢？"哈剌察这方面没有坚持他的意见，而等到

太阳不为尘世所见，

黑夜用衣裙遮住白昼的时候[244]，

他带领他的大部分士卒从苏菲哈纳（Sufi-Khana）门冲出。鞑靼军晚上从同一门入城，生俘哈剌察。当

东方的黑暗被灿烂晨曦射出

一条笔直光线所驱散时，

他们把哈剌察连同他手下的将官带去见察合台和窝阔台两王。两王认为对他们应严加审讯。最后，他们宣称："你们不忠于自己的主子，尽管由于过去的恩惠，他要求你们忠于他。因此，我们也不能指望你们的效忠。"他们就使哈剌察及其所有的同伴都成为殉教者[245]；同时

候，讹答剌的有罪者和无辜者，既有戴面纱的，也有那些戴库剌黑（kulah）和头巾的，都像群绵羊给赶出城，蒙古人则大肆劫掠财物。哈只儿呢，他和两万名好汉和勇士退守内堡，而且如诗所说

为微不足道的原因而死，和为伟大事业而死，

滋味两相同[【246】]，

我们都注定要死，不管老中青；

没有人能永远活在世上，

他们视死如归，在跟自己诀别后，一次冲出五十人，拿身子去拼刀枪。

我们这边，他们那边，枪矛在震响，

那是饥饿鳄鱼的吼叫[【247】]

只要他们有一个人一息尚存，他们就战斗不止；所以蒙古军伤亡惨重。战斗如此持续了整个一个月，最后仅剩下哈只儿和另外两人，但他们仍不断战斗，不愿回头逃跑。蒙古军攻入内堡，把他们困在屋顶；但他和他的两个同伴仍不投降。因为士兵奉命要生俘他，不要在战斗中杀死他，所以他们遵命没有杀他。这时候，他的同伴已尽忠殉节，他也没有武器了。因此妇女们从宫墙上把砖头递给他；砖头又用光了，蒙古人围拢来逮他。他采用很多计策，进行多次攻击，打倒许多人，终于被擒，给绑个结实，系上沉重的铁链。内堡和城池被夷为平川，然后蒙古人离开，那些刀下余生的庶民和工匠，蒙古人把他们掳掠而去，或者在军中（ḥ ashar）服役，或者从事他们的手艺。成吉思汗从不花剌进兵撒麻耳干，他们也向那里去。至于哈只儿，蒙古人让他在阔克撒莱[【248】]（Kok-Sarai）饮下死亡之杯，穿上永生之服。

这就是天道：它一手捧着王冠，

一手拿着圈套[【249】]。

13．兀鲁失亦都[250]出征毡的以及毡的地区的征服

世界征服者成吉思汗颁发举世服从的诏令，命兀鲁失亦都攻取毡的地区，并由代表其他各子及族人的异密随他出师，一如他也曾以异密和士卒到别的军中代表他。在……月，兀鲁失亦都把这个意图付之实现，率领一支人马，好似凶神恶煞，没有法子能阻挡，没有武器能抗拒，火速前进。

首先，在逼近毡的城附近、位于河岸边的速格纳黑[251]（Suqnaq）城时，他派哈散哈只[252]（Hasan Hajji）为使先行。这个哈散哈只，以商人的身份，早已归顺征服世界的皇帝，并被收纳为他的扈从。传达完使命后，因为他跟居民熟识，且系同族，他打算给他们发出警告，召谕他们投降，以此可以保全他们的生命和财产。进入速格纳黑，他传达了他的使命，但就在他要发出警告之前，城内的恶棍、流氓和暴徒（Sharīrān va aubāsh va runūd）一阵鼓噪，高呼“阿拉阿克巴儿！”（意为“真主伟大”——中译者注），把他杀死；以为他们的这种行动是为一场圣战，渴望因谋杀这个穆斯林而获巨赏；然而，实际上，这次袭击将导致他们粉身碎骨，这次暴行将造成那群人的毁灭。“大劫将临，骆驼彷徨于水坑旁。”

兀鲁失亦都得知此信息，他将旌旗指向速格纳黑，而且，怒火焚烧，他命士卒从早至晚轮番作战。军士奉命连攻七天，袭取了速格纳黑城，把宽恕的大门关闭，仅仅替一人报仇，几乎把他们所有的名字都从生命簿上一笔勾销。

当地的政事被委付给遇害的哈散哈只之子，让他去召集仍在穷乡僻壤的残存者；蒙古军从该地继续出师，攻占了讹迹邗[253]和巴耳赤邗，在那里，因百姓没有进行大抵抗，所以没有实行总屠杀。接着，他们进抵额失纳思[254]（Ashnas），该城的守军主要由流氓无赖（runūn va aubāsh）组成，他们打仗十分勇敢，多半殉难。

有关这些战事的消息传到毡的，守将忽都鲁汗（Qutlugh-Khan）及算端派驻该地的一支大军，如俗话所说，“三十六计，走为上着，”

像条好汉[255]那样，挺身而起，在晚上转身就跑，登上旅途，渡河后横越沙漠，赴花剌子模去了。得知他逃跑及他的军队撤出毡的，蒙古人派成帖木儿[256]（Chin-Temür）为使者去见居民。他婉言抚慰，但告诫居民不要抗拒。因毡的城缺乏独断独行的首领或长官，人人都各按己见、自以为是，表明态度。百姓掀起一阵骚动，企图给成帖木儿——像哈散[257]那样——一帖苦药尝。成帖木儿觉察出他们的恶意，就在一篇机智、巧妙、温和及安抚的讲话中，提到速格纳黑事件和那些谋害哈散哈只者的下场，从而缓和了他们的情绪；接着他跟他们订立条约，申明他不让异军来干扰毡的。居民对这个忠告和条约表示满意，没有伤害他。他返回见兀鲁失亦都，详述他的经历：怎样企图要他的命，怎样用善言温语才转危为安，还描绘当地百姓的软弱无能，及他们在意见和情绪方面的分歧。虽然蒙古人原本打算在哈剌忽木[258]（Qara-Qum）休驻，不打算进攻毡的，但因此故，他们旋辔进向毡的，一意要攻取该城。616年沙法儿月4日〔1219年4月21日〕，他们兵临毡的城下；接着，军士忙着填塞城壕，对着它架设撞城器、射石机和云梯。城内的居民，除紧闭城门，像节日的观众那样坐在城头和城垛上外，没有作战斗准备。因为大部分市民从来没有战争经验，他们对蒙古人的活动感到惊讶，说："城墙上头怎么能爬上去呢？"然而，当造好桥，蒙古人将云梯架上城头的时候，他们投入战斗，发动一架投石机。可是，一块沉重的石头落到地面，打碎了那架就是发射它的那台投石机上的铁环[259]。因此蒙古人从四方爬上城墙，打开城门。双方无一伤亡。蒙古人接着把居民赶到城外，但因居民没有涉足于战斗，蒙古人便仁慈地以手抚他们的头，饶了他们的命；而一小撮对成帖木儿无礼的首领被处死。他们强迫居民留在郊外达九天九夜，他们自己则劫掠城镇。然后，他们派阿里火者（Ali Khoja）管治毡的，委托他照顾该地的福利。这个阿里火者是不花剌附近吉日杜万[260]（Qizhduvan）的土著，早在蒙古人兴起前已经为他们效劳了。他在这个职位上坐得很牢固，极受敬重，迄至死神要他离任的旨令从冥宫发出时，他一直担任此职。

一名将官率一土绵的军队进兵干[261]（Kent）城。他把它攻陷，在那里留下一个沙黑纳。

兀鲁失亦都则进向哈剌忽木。一支突厥蛮游牧人[262]，数约一万，由台纳勒[263]那颜（Tainal Noyan）率领，奉命往攻花剌子模。

行军数日，他们的凶星挑动、煽惑他们去杀害台纳勒派去代他督军的蒙古人，举兵叛乱。在前面行军的台纳勒，回师扑灭了他们的叛变和骚乱的火焰，把他们都杀光，尽管有些人死里逃生，并和另一支军队抵达马鲁和阿母牙[【264】]（Amuya），在那里他们人数大增，这将在适当的地方叙述，愿真主允许吧。

14．费纳客忒和忽毡的陷落以及帖木儿灭里[265]的传奇

阿剌黑那颜（Alaq Noyan）、速客秃（Sögetü）和塔孩[266]（Taqai），以及一支五千人的军队，被遣往费纳客忒。费纳客忒的守将是亦列惕古[267]灭里（Iletgü Malik）。他带领一支康里（Qangli）[268]军酣战三天，蒙古军毫无进展，直到第四天，

当太阳把它的光环抛向苍穹，

司命之神升上高空的时候，

蒙古军的敌人乞降，前来纳款。士卒和市民（arbāb）给分为两队；前者悉数被歼，有的死于刀下，也有的死于乱箭，而后者则被分配给百户、十户。工匠、手艺人、看猎兽的人（aṣḥāh-i-javāriḥ），分配〔适当的工作〕；剩下来的年轻人被强制编入军籍（ḥashar）。

然后，蒙古人进兵忽毡。他们兵临城下，居民躲进内堡，冀图逃脱噩运的残害。城堡的守将是帖木儿灭里，提起此人，确实可以说，如鲁思坦[269]（Rustam）再世，也只配给他当马夫。在河的中央，那河水分为两股的地方，帖木儿灭里筑有一座高大的城堡，并且带领一千名骁勇的士卒和著名的武士驻守堡内。蒙古军抵达后，发现不可能马上攻打该堡，因为它在弓弩和投石机的射程之外。因此，蒙古人把忽毡的青壮强编入军（ḥashar），赶往那里，同时还从讹答剌、不花剌、撒麻耳干及别的城市、村落，取得援兵，这样，该地共集中了五万强征兵和两万蒙古兵。全部人马都编成十人、百人的分队。每十名大食人编成一小队，十个这样的小队派一名蒙古将官监督：他们必须徒步从三帕列散开外的地方去搬运石头，蒙古人则骑在马上把石头扔进河里。此时，帖木儿灭里已造好十二艘密封的船，蒙上湿毯，外涂一层糅有醋的黏土，留有窥视孔〔作为发矢之用〕。每天拂晓，他派六艘这样的船，向一方驶去，他们进行激战，不畏弓矢。蒙古人扔进水里的石头，火油和火种，他不时清除干净；他还经常在夜间奇袭蒙古人。蒙古人试图阻止这类骚扰，但未见成效，尽管弓弩和射石机

都使用过了。堡垒的处境日渐困难，获得英名，或蒙受耻辱，这个时刻已到来；因此，当犹若圆饼的太阳成为大地的腹中食，宇宙因黑暗而好像一座孤寂的小屋，这时候，他把辎重、财物器用，分载于他准备逃亡时使用的七十艘船上，他自己则率领一队人登上一艘大艇，燃起火把，闪电般飞速沿河而下，可说是

一道电光射进黑暗划破夜幔，

这电光好似那飞舞的宝剑。

蒙古军沿河两岸移动，他们在哪儿大举出现，他就在哪里的船上相对抗，用矢箭把他们击退，矢无虚发，犹若死神。他就这样押送船只前进，直抵费纳客忒。这里，为阻挡船只，蒙古人以铁链锁河。他一击断链，穿了过去，两岸敌军向他攻击，直到他抵达毡的和巴耳赤（Barjligh）。有关他的情报传给兀鲁失亦都，他遂在毡的城沿河两岸布置兵力，结舟为桥，备好弩炮。帖木儿灭里得知敌军相候的消息，因此，在接近巴耳赤邗（Barjligh-Kent）时，他转向荒野，离开河道，登上快马，如火一样飞逃。蒙古军紧紧尾随；这样，他们直追不舍，他这方面则打发辎重先行，亲自殿后厮杀，像条好汉挥舞刀剑。辎重在前面走了段路，他再赶上去。当他用这种方式打了几天仗后，他的人马伤亡过半；日益强大的蒙古人抢去他的辎重。他仅留下几个扈从，但仍然进行抵抗，尽管没有作用。随身几人又战死沙场，他也手无武器，只剩下三支箭，其中一支既破又钝，这时，他被三个蒙古人追上。用那支钝箭，他射瞎一个蒙古人的眼睛。以此，他对另外两个蒙古人说："我还剩两支箭。舍不得用，却刚够你们二位消受。你们最好退回去，保全你们的性命。"蒙古人因此退走；他抵达花剌子模，重新准备战斗。他率一支人马进兵干城，杀死蒙古沙黑纳，然后撤走。当他认为在花剌子模多待无益时，他便动身去找算端，并在赴薛合里思塔纳（Shahristana）的途中与算端会师。有个时候，当算端东奔西走期间，他显出他的才能；但不久他就穿上苏菲服装，成为一个苏菲教徒，前往西利亚。

若干年后，这些苦难已过去，时间的创伤得到治愈，对乡土的怀恋使他归去，更确切说，那是天意逼他回去的。抵达拔汗那，他在斡失【270】（Osh）城住了好几年，待在该地；因了解事情的现状，他不时访问忽毡。在那里，他遇到他的儿子，由于拔都宫廷的恩典，其父

的家资、财产已赐与（soyurghamishī）他。帖木儿走近他说："要是你见到你的生身之父，你还认得他吗？"儿子回答说："我跟他分手时才是个孩子；我可认不出他。但这儿有个奴隶认识他，"于是他把那个奴隶找来，奴隶一见帖木儿身上的迹印，证明确实是他。他的事四下传开，另外几个受托保管财产的人，不接待他，否认他是帖木儿。所以，他有意去朝见合罕，让合罕的法眼垂顾。路途中他遇上合答罕[271]（Qadaqan），后者命令把他缚起来；他们之间交谈一番，合答罕向他询问他跟蒙古军打仗的事。

大海和山岳目睹

我怎样跟都兰军的著名英雄交锋。

星星可以证明：因我的英勇，

全世界都拜倒在我足下[272]。

他用破箭射瞎的那个蒙古人，现在认出他；于是，当合答罕更加仔细盘问他的时候，他在回答时忘记了对皇室应有的礼貌。盛怒之下，合答罕射出一支箭，这是对他过去那次发射的箭的总回答。

他痛苦挣扎，然后一声悲叹；

他再也没有祸福之念。[273]

因为创伤是致命的，他从这短暂的尘世赴永生的天国，他从这荒漠逃出：

那里无处求生，无路逃命。

苍天哪！你的作法多奇怪，

破坏的是你，兴复的也是你。[274]

15．征服河中简述

河中包括很多郡邑、区域、州县、城镇，其精华和核心是不花剌和撒麻耳干。《穆扎麻布尔丹》[275]援引马鲁人忽宰法·本·牙蛮（Huzaifa b al-Yamen）的话说，真主的使徒（愿主仁慈待他，赐他和平！）曾讲过："在呼罗珊有条叫做乌浒水的河流以东，将有一座城池被征服；该城叫不花剌。主之慈恩把它抚育，主的天使把它拥抱；其百姓得到天助；谁要在其中安歇，谁就将成为拔刀卫主之道者。该城之东，有座名叫撒麻耳干的城市，其中有股天堂泉水之泉、有座先知坟墓之墓、有所乐园之园；其死者将在复活日与殉教者聚会。更在该城之东，有个叫合塔完[276]（Qatavan）的圣地，从该地将遣出七万殉教者，每名殉教者将为自己的七十名家属及族人求得恩荫。"我们将特别讲述这座城市的命运；此圣传之真实性，可由下述情况来认可：这尘世上的事物均系相对的，"一些灾祸比另一些灾祸要轻；"或者，如下所说：

在一切情况下，〔真主的〕奴仆应知恩感德，

因为大灾祸总比〔小〕灾祸要坏。

成吉思汗亲征这些州邑。灾难浪潮，因鞑靼军队而汹涌，但他还没有尽情报复以消心头之恨，更没有使血流成河，如司命之笔在冥簿上之所为。因此，他攻下不花剌和撒麻耳干后，仅屠杀一次和抢劫一次便作罢，并没有走总屠杀的极端。至于隶属这两城，或与之接壤的地区，因它们都纳款投诚，对它们也就手下留情。尔后，蒙古人安抚残存者，进行恢复工作，故此，到这时，即658/1259-1260年，这些州县在某些方面已达到原来繁荣昌盛的水平，而在另一些方面很接近原来的水平。呼罗珊和伊剌克却不相同，此两州为一种消耗热症和慢性寒疾所苦，每城每村都屡次遭到洗劫和屠杀，受扰达数年之久，以此，哪怕生殖繁息至复活日，其人口仍不及从前的十分之一。有关事实可从残垣颓壁的记录中予以考察，表明噩运如何将其业迹显于宫墙上。

一如众望所归，这些州邑的权柄，归诸大丞相牙老瓦赤（Yalavach）及其孝顺儿子异密麻速忽毕（Masʿud Beg）有才干的掌握中[277]。因他们公正治理，他们恢复了该地的损毁，给那些敌人，说什么"良医治不好时间造成的创伤"，一记耳光；牙老瓦赤废除了扯里克[278]（Cherig）和签军（ḫashar）的强制兵役（mu'an），及种种临时赋税（ʿavārizāt）的负担、摊派。此说之真实性，可以从繁荣兴盛的成绩中（也就是在他们公正宽仁的治理下的灿烂东方）看到，那是明显地写在那些州郡的书页上，清楚地体现在其居民的事业中。

16．不花剌的陷落

在东方郡邑中，它是伊斯兰的圆屋顶，那些地方的和平城[279]。它的四方有博士和律师的灿烂光辉作装饰，它的周围有高深学识的珍宝作点缀。自古以来，它在各个时代都是各教大学者的汇集地。不花剌的语原为“不花儿”（bukhar）一词，在祆教徒的语言中义为“学术中心。”这个词与畏吾儿及契丹偶像教徒的语言中有个词极为类似，他们也把自己的礼拜地方，偶像寺庙，称作“不花儿。”[280]但在建城时，城的名字是不迷只客忒[281]（Bumijkath）。

成吉思汗完成军队的组织和装备工作，进抵算端的州邑；他派长子们和那颜们分头率大军出征，他则亲征不花剌，随驾的仅有长子中的拖雷，及一支无畏的突厥军队，他们不分青红皂白，视战争的宴席为佳肴，把一口吞食刀剑看成是满饮一钟美酒。

他沿大道进向匝儿讷黑[282]（Zarnuq），在清晨的时候，当行星之王在东方天际升起旌旗，他突然兵临城下。匝儿讷黑居民，不知天命的幻化，看见战骑堵塞四郊，马队扬起尘土把天空变得漆黑如夜，因此，他们惶恐万状，吓得要命。他们躲进城堡，紧闭城门，心想：“这许是大军中的一支，怒海中的一个浪头。”他们有意抵抗，自行走向毁灭，但是，天恩护佑，他们才按兵不动，没有表示对抗。这时，世界的皇帝，按他一贯作法，派答石蛮哈只不（Danishmand Hajib）为使，去见居民，宣布他的军队到来，告诫居民避免一场可怖的灾祸。有那些“恶魔附体”[283]一类的居民，起意要伤害和谋杀他；以此，他大喝一声：“我是怎样一个人，一个穆斯林，而且是一个穆斯林的儿子。为讨真主的欢喜，我奉成吉思汗令出必行的诏命，出使见你们，把你们从毁灭的深渊和血河中拯救出来。前来的正是成吉思汗本人，带领几千名战士。眼前战事迫在眉睫。若你们有丝毫反抗，一个时刻内，你们的城池将被夷为平地，原野将成血海。可是，若你们用明智、持重之耳，听从忠言和劝告，而且恭顺地服从他的指令，那么，你们的生命财产将固若金汤。”匝儿讷黑人，不分贵族和黎庶，听见他那番语气诚挚的话，他们不拒绝他的忠言，也很知道，阻挡他的通行并不能阻止洪水奔流，靠他们腿的力量，也不能减轻和止息地动

山摇。因此，他们认为，选择和平有好处，接受劝告是有利的。然而，出自谨慎小心，他们得到他的誓约说，如百姓前去迎接汗，服从他的命令，但有人受到伤害，那么，报应将落在他头上。百姓的情绪就这样安定下来，他们打消反抗的念头，转向有益之途。匝儿讷黑的首脑们，遣使赍礼进献。当使者们来到皇帝的骑兵驻地时，他问起他们的首脑及名绅，对他们迟迟不来表示愤怒。他遣使召他们来朝见。因为皇帝十分令人敬畏，这些人四肢恐怖地战栗，好像山岳的躯干震动。他们马上去见他；到来后，他温言悦色抚慰他们，免他们死罪，所以他们重新打起精神。然后，有诏称，匝儿讷黑的一切人，不管是谁，戴库剌黑和头巾的，蒙脸罩和面纱的，都到郊外去。城池被夷平；清点人数后，他们征青壮为军，往攻不花剌，余下的人则听任回家。他们给此地取名为忽都鲁八里[【284】]（Qutlugh-Baligh）。当地有个突厥蛮向导，很熟悉大道小径，领蒙古人走一条少有人走的道路；这条路从此后就称为"汗之路。"（649/1251-1252年，我们随异密阿儿浑（Arghun）往朝蒙哥可汗的宫廷，走的正是这条路。）

塔亦儿拔都儿[【285】]（Tayir Bahadur）为主力军开道。他和他的人马接近讷儿[【286】]（Nur）城时，途经几座园林；他们在晚上伐木为梯。随后，因马前举着梯子，他们行军异常缓慢；所以，城头上的守望者以为他们是商旅，他们就这样直抵讷儿城门；值此时刻，讷儿人的白昼变成黑夜，他们的眼睛模糊不清了。

这正是牙礼礼（Yamama）的匝儿花[【287】]（Zarqa）的故事。她建筑了一座高大的城堡，而她的视力是如此敏锐，以致敌人如要进攻她，她能分辨出几程远的敌军，作好防御和准备，击退和赶走敌人。因此，她的敌人只有遭到失败，什么策略他们都采用了。〔最后，有个敌人〕教砍伐带枝的树木，每名骑兵都在前举着一株树。这样，匝儿花惊呼："我看见桩怪事：活像有片林子向我们移动。"她的百姓说："你的敏锐视力受伤了，否则树木怎能移动呢？"他们放松守望和戒备；第三天，他们的敌人到来，打败他们，活捉匝儿花，把她杀死。

简短说，讷儿人紧闭城门；塔亦儿拔都儿遣使去宣布征服世界的皇帝驾临，劝谕居民投降，停止抵抗。居民的情绪是矛盾的，因为他们不相信世界征服者成吉思汗亲自来临，另一方面他们又害怕算端。他们因此不知如何是好，有些人主张纳款投诚，另一些人主张抵抗，

还有些人害怕〔采取任何行动〕。最后，经过使者的多次往返，达成如下协议：讷儿人准备好粮草，遣使进献给当今的天子，借此表示他们归降，求全于屈膝称臣。塔亦儿拔都儿答应下来，仅接受很少的献礼。然后他继续进军；讷儿人则按约派出一名使者。当使者们〔原文如此〕的贡礼荣幸地被皇帝收纳后，皇帝下令将该城交给正率领前锋逼近讷儿的速不台[288]（Sübetei）。速不台抵达时，居民遵命交出城池。于是双方又达成一条协议：讷儿人应限于免除百姓的危难，保留他们日常生活、从事农耕所不可少之物，如牛羊等；并且他们应到城外去，原封不动留下他们的屋舍，让军队抄掠。他们奉命而行，军队入城，见什么就拿走什么。蒙古人守约，丝毫没有伤害他们。讷儿人这时选出六十人，遣他们随讷儿异密的儿子亦勒火者（Il-Khoja）到答不思[289]（Dabus）去援助蒙古人。成吉思汗到达，居民前去迎接，进献各种合宜的〔贡品〕如图苏湖[290]（tuzghu）及食物（nuzl）等。成吉思汗对他们优礼相待，向他们询问算端从讷儿征收多少常赋（māl-i-qarārī）。他们回答说：常赋共计一千五百的那；他命他们用现金交纳这笔赋税，不再向他们多征。这笔钱一半来自妇女的耳饰，其余的钱他们也作出担保，〔最后〕把它交给蒙古人。讷儿人便这样解脱鞑靼人的束缚和奴役之辱，讷儿城由此重获光辉[291]和繁荣。

成吉思汗离此赴不花剌，617年穆哈兰月〔1220年3月〕[292]初，他下营于该城门前。

这时，他们把国王的营盘

扎在城池前的郊野[293]。

他的军队多如蚂蚁、蝗虫，数都数不清。人马一支接一支抵达，就像大海起伏，绕城扎营。在拂晓时，算端的后备（bīrūnī）军有两万人及大半居民，离城出走；他们由阔克汗[294]（Kök-Khan）及哈迷的布尔[295]（Khamid-Bur）、舍云治汗[296]（Sevinch-Khan）、怯失力汗[297]（Keshli Khan）等将领指挥。据说阔克汗是名蒙古人，从成吉思汗那里逃奔算端（这话得由说的人证明）；从此他的事业大大兴旺。这支人马到达乌浒河岸，蒙古巡逻兵和前锋就向他们进攻，把他们斩杀殆尽。

逃避灾祸既无任何可能，

忍耐就是最好的、最明智的法子[298]

第二天，当原野因反射日光，犹如一张盛满鲜血的盘子时，不花剌人打开他们的城门，关上抵抗和战斗之门。伊祃木和名绅，作为代表，前去迎成吉思汗入城观察市镇和城池。他纵马入礼拜五清真寺，在马合苏剌（maqsura）前勒住马，其子拖雷下马登上祭坛。成吉思汗问那些在场者，这是否算端的宫殿；他们回答说，这是真主的邸宅。这时，他也下马，踏上祭坛的两三级，喊道："乡下没有刍秣；把我们的马喂饱。"于是他们打开城内的所有粮仓，动手搬出谷物。他们又把装古兰经的箱子抬到清真寺院子里，把古兰经左右乱扔，拿箱子当马槽用。然后，他们传盃递盏，召城内的歌姬来给他们歌舞；蒙古人放声用他们的调子唱歌。同时候，当代的伊祃木、沙亦黑、赛夷（sayyids）、博士、学者，在总管的监督下，替他们看守马厩中的马匹，执行总管的命令。一、两个时辰后，成吉思汗动身回营，聚集那里的人群开始离开，古兰经的书页在他们自己的足下和马蹄下被踩成烂泥。当时，异密伊祃木扎兰丁·阿里·本·哈散·宰的[299]（Jala-ad-Din Ali b. al-Hasan Zaidi），他是河中赛夷们的首领，以虔诚和苦行而闻名，向有学识的伊祃木鲁克那丁·伊祃木扎答（Rukn-ad-Din Imamzada），世上最优秀的一名学者，（愿真主使他们俩的墓地舒适）说道："莫剌纳（Maulana），这成何体统？

天啦，眼前的事，我在梦中看见，

还是在清醒时看见？"[300]

莫剌纳伊祃木扎答回答说："别出声；这正是真主吹动的万能之风，而我们无权发言。"

成吉思汗离开城镇，他来到节日的木撒剌（musalla），登上祭坛；接着，百姓齐集，他询问其中谁是富人。共点到二百八十人（其中一百九十名是本城人，另外的是外地人，也就是来自各地的商人），都给带去见他。他开始讲话，话中谈到算端的背信弃义（这些已谈得够多的了），然后他对他们说出如下一番话："人们啊，须知你们犯了大罪，而且你们当中的大人物犯下这些罪行。如果你们问我，我说这话有何证明，那我说，这因我是上帝之鞭的缘故。你们如不曾犯下大罪，上帝就不会把我作为惩罚施降给你们。"他用这种调子把话讲完，又继续讲些诫谕之词，说："不必说出你们在地面上的财物；把

埋在地里的东西告诉我。”于是，他问他们，谁是他们的管家；大家都指出自己的人。他给每人派一名蒙古人或突厥人[301]作为八思哈[302]（basqaq），以免士兵欺凌他们，同时，尽管没有让他们丢脸出丑，蒙古人却从这些人身上勒索金钱；而当他们交出金钱，也就不施酷刑来折磨他们，或者强征他们无力交纳的钱物。每天，当太阳升起时，卫士要把一群名绅带到世界皇帝的朝见殿。

成吉思汗曾命令把算端的军队从内堡和城中心赶出来。用市民不能达到这个目的，而内堡的军队为他们的性命担心，奋战苦斗，尽可能进行夜袭，所以，他在这个时刻下令把整个市区用火焚毁；因屋舍全用木头盖造，几天之内市区大部分被焚荡一空，仅余下用烧砖修建的礼拜五清真寺和几座宫殿。接着驱迫不花剌人去攻打内堡。双方战火炽热。堡外，射石机矗立，弓满引，箭石齐飞；堡内，发射弩炮和火油筒。这好像通红的炉子，从外往里添干柴，从炉膛往空射火花。他们这样战斗了几天；守军出击围城者，特别是勇赛雄师的阔克汗，他参加多次战斗，每次攻击他都打倒好些人，并且独力打退一支大军。但是，他们最终陷入绝境，再无力抵抗了；在真主和人类面前，他们毫无愧色。濠堑填塞着死人活人，堆积着丁壮和不花剌人。外垒（faṣil）被攻陷，火焰投入内堡；他们的汗、将领、名绅，这些都是当代的首领、算端的宠儿，得意时脚踏天顶，现在却变成贱俘，溺死在毁灭海洋中。

命运跟着人类玩着棍子击球的游戏，

要么玩着风吹（你知道吧！）粟子的游戏。

命运是猎人，人不过是云雀[303]。

比鞭梢高的康里男子，一个都没有剩下，遇害者计三万多人；而他们的幼小子女，贵人和妇孺的子女，娇弱如丝柏，全被夷为奴婢。

城镇和内堡的反抗被肃清，垣墙和外垒被荡为平川，城内的居民，男的女的，美的丑的，都给赶到木撒剌平原。成吉思汗免他们不死；但适于服役的青壮年和成年人被强征入军（ḥashar），往攻撒麻耳干和答不昔牙（Dabusiya）。然后，成吉思汗进兵撒麻耳干。因城镇荒芜，不花剌人像大小熊星一样四散，逃入乡村，城址则变成“平坦的原野。”[304]

有那么个人，在不花剌陷落后从城里逃出，来到呼罗珊。人们向他打听不花剌的命运，他回答说："他们到来，他们破坏，他们焚烧，他们杀戮，他们抢劫，然后他们离去。"明白的人听见他的描述，一致认为波斯语中没有比这番话更简明的了。确实，本章中所述，可以总结、概括为这两、三句话。

攻陷撒麻耳干后，成吉思汗派塔兀沙八思哈【305】（Tausha Basqaq）管治不花剌。他到那里，使该城恢复些繁荣。最后，奉天下的皇帝，当代的哈惕木【306】（Hatim）合罕的诏旨，政柄交给丞相牙老瓦赤来认真掌管，那些流散到穷乡僻壤的人，为他的公正、仁慈所吸引，返回故里，人们从世上各地到那里去；因他的诚挚，该城日趋繁荣，甚至达到它的顶峰，其领域成为名门望族的家园，贵人黎庶的聚集地。

636/1238-1239年，不花剌地方塔剌卜（Tarab）村一名制筛匠，突然代表衣着褴褛的穷人【307】造反。百姓都集合在他的旗帜下；后来，事情闹到这样的地步：有诏把不花剌人斩尽杀绝。但是，牙老瓦赤丞相作为善心的祈祷者，拯救他们于危难，因他的宽宏大量，他们得脱这次突然的大祸。该地又恢复繁荣昌盛，基业又显光泽。日复一日，在马合木及海洋之珠——麻速忽【308】的抚治下，真主所赐的恩福如太阳放射光芒，由此，慈悯处处形成仁德的地毯。到现在，要说人口的拥塞、动产和不动产的众多，学者的云集，科学及其研究者的兴盛，宗教捐赠的建立，伊斯兰国家中没有城市可与不花剌相匹敌。这个时期内，不花剌修筑有两座门廊雄伟、根基坚实的大厦，其一是唆鲁禾帖尼【309】（Sorqotani）修的马的剌撒 - 亦 - 哈尼（Madrasa-yi-Khani），另一是马的剌撒 - 亦 - 麻速的牙（Madrasa-yi-Mas‘udiya），其中每天均有成千名学者在从事有益的研究，师长则是当今的大学者和同时代的天才。实在说，这两座柱石高大、庭院整洁的建筑物，马上使不花剌显得美观、庄严，更确切说，它们对整个伊斯兰，都是装饰品和点缀。

在此情况下，不花剌人重获安乐，并免纳保护金及类似的负担。愿全能真主用贤明皇帝的长生和伊斯兰、哈尼菲教的光辉，来美饰地面！

17．塔剌必的叛乱[310]

636/1238-1239年，巨蟹宫两颗凶星[311]会合，占星家预计要爆发一次叛乱，一个异教徒多半要兴起。

离不花剌三帕列散之遥，有个叫塔剌卜的村子，村中住着个叫马合木的制筛匠，据说他的愚昧无知是举世无双的。此人伪装虔诚，假充神圣，自称具有魔力（parī-dārī），也就是说，他声称神鬼跟他交谈，把隐秘的事告诉他。

在河中和突厥斯坦，原本有很多人，特别是妇人，自称具有魔力；谁要有个三灾两病，他们便去看他，呼神唤鬼（parī-dārī），手舞足蹈，胡言乱语，以此迷惑凡夫愚民。

马合木的姐姐经常教他巫师（parī-dārān）的各种荒诞行为，他马上把这些传播开去。而愚民们除了相信他们的蠢行外，又能干什么呢？百姓实际上都归向他，但凡有害瘫痪和各色难症的，人们就把他送给马合木医治。碰巧一两个像这样送去的病人，发现〔后来〕有好转的迹象；于是信仰他的人更多了，其中既有贵人，也有平民，“唯诚心向主者除外”[312]。

在不花剌，我听几个有身份的、信得过的人说，马合木怎样当着他们的面，把狗粪调制的眼药吹进一两个瞎子的眼内，瞎子又怎样恢复视力。我回答说：“看得见的人倒是瞎子，要不然这就是马利亚的儿子耶稣显的奇迹，再没有别的人了，如全能真主说：‘汝疗治盲者癞者。’[313]至于我，如我目睹这件事，我却要治治自己的眼睛。”

那时，不花剌有个博学的人，以他的德行和门第而闻名，他的剌合卜（laqab）是苫思丁·马合孛必（Shams-ad-Din Mahbubi）。这人对不花剌的伊祃木们抱有偏见，所以，他使那个疯子的恶疾更加沉重，亲身参加他的一伙，告诉那个蠢人说，他的父亲曾在一本书中记述称：不花剌的塔剌卜村要出现一个强大的侯王，他要征服世界；同时指出这事的征兆，正应在马合木身上。

听见这番欺骗的话，那个愚昧无知的家伙更得意忘形；因这话和占星家的预测相同，他的信徒倍增，全城全区都信奉他，骚乱和动荡已显而易见了。在不花剌的异密和八思哈相互商量，用什么手段来扑

灭这逆火，并遣使到忽毡去见丞相牙老瓦赤，向他报告情况。同时，借口祈求恩福，他们到塔剌卜村去，恳请马合木前往不花剌，好让这座城池因他的光临而生辉。他们布置妥当，在马合木到达瓦吉丹[314]（Vazidan）附近的萨里普勒（Sar-i-Pul）时，突发乱箭袭击他。一行人从塔剌卜出发，马合木看出他们神色不善；于是，快到萨里普勒时，他对大沙黑纳塔木沙[315]（Tamsha）说："打消你的恶念吧，不然的话，我要教你那观察世界的眼珠，不用人手给挖出来。"蒙古人听见这话，他们说："肯定不会有人把我们的企图告诉他；也许他说的话全是真的。"他们感到害怕，没敢害他；他就这样到达不花剌，下榻于桑扎儿灭里（Sanjr-Malik）的宫殿。

异密、贵人和首领们，一个赛一个竞相对他表示尊敬和殷勤，但同时却又无时不在寻找杀他的机会；然而，黎庶占了优势，以此在他居住的市区和附近的市集，挤满人群，连一只猫都没有通过的余地。人群的拥塞很快超过极限，没有他的赐福，大家不肯离开，而且，往里去无缝可插，他同样也走不出去，因此他就登上殿顶，向人群吐唾沫。每个沾着一点的人都含笑满意而归。

有个随他为恶的家伙，当时把那些人[316]的阴谋告诉他；他突然偷偷从一扇门溜出，骑上一匹系在那里的马。目击者是生人，不知道他是谁，没有注意他。他一阵疾驰，抵达阿不哈夫思（Abu-Hafs）山；顷刻间有一群人纠集在他身边。不久，〔蒙古人〕找那个蠢人，没找到。骑兵火速四出搜寻他，最后忽然在上述山头发现他。他们回去报告他的下落。百姓高喊："主子（火者）一拍翅膀，飞到阿不哈夫思。"老老少少马上都丧失辨识能力，倾城奔赴旷野和阿不哈夫思，集合在马合木身边。

晚祷时，他站起身来，对人们讲了下面的话："真主的子民哪，为何你们徘徊和等待？世上的异教徒必须予以清除。你们都尽自己的力量，用刀枪锄耙、棍棒竿旗武装起来，开始行动吧。"

听到这话，不花剌人全倒向他；那天是礼拜五，他重新入城，住在剌必阿灭里（Rabi' Malik）宫中，派人召城内的赛德尔（sadrs）、贵人和名绅前来。他罢免赛德尔的首领，更恰当说当代的首领不儿罕丁（Burhan-ad-Din），此人是不儿罕室的后人，赛德尔扎罕[317]（Sadr-Jahan）族的最末代，理由是，他在品德和操行方面没有疵

瑕；他命苫思丁·马合孛必接替他的赛德尔职务。他还凌辱衣冠名流，糟蹋他们的名誉。有些人被他杀害，有些人却逃跑了。

于是，他用下面的话来讨凡夫俗子（ʿavāmm va runūd）的欢心："我的军队一部分是看得见的，由凡人组成，一部分是看不见的，由空中飞行的天兵和地下行走的神族组成。现在我把这些都显示给你们看。朝天上、地下瞧，你们就会看见我的话的证明。"他手下的入门弟子开始张望，他就说："看！在哪儿他们身穿绿衣飞行，也在哪儿他们身穿白衣飞行。"愚民（ʿavāmm）句句信以为真；谁要说："我什么都没看见"，那就用棍子教他张大眼睛。

他接着说："全能真主将把武器从天空送给我们；"恰好这时有名商人，带着四哈瓦儿（kharvār）刀剑，从泄剌失（Shiraz）到来。从此后，大家对胜利再不抱丝毫怀疑了；那个礼拜五，念忽惕巴（khutba）时，把马合木尊为不花剌算端。

祈祷完，马合木派人到巨室家索取帐篷、禹儿惕、毛毡和地毯。于是人们自动结成队伍，流氓和无赖（runūd va aubāsh）进入富豪家，动手抢劫财物。夜幕降临，这个算端突然隐入貌若天仙，令人销魂的处子和少妇群中，跟她们愉快地调情。到凌晨时，他在一桶水中行净身礼，如诗所说：

她离开我时给我洗身，

活像我们都干了坏事[【318】]。

为祈求恩福，大家把这桶水分成重一芒特（maund）和一达兰散（daramsang）的分子，再分给病人。他们抢来的财物，马合木赐给左右，在他的军队和同党中分个精光（tafriqa）。

他的姐姐看见他耽溺于女色和金钱时，她就退出他的一党，说："他那因我才实现的事业，已经变质了。"

同时，那些口念"逃亡"经的异密和赛德尔，会于客儿迷尼牙[【319】]（Karminiya），在召集了驻在该地的蒙古军之后，他们竭力征调四方的人马，装备一支军队，进兵不花剌。马合木也作好战斗准备，率领一队仅穿衬衣和亦扎儿（izar）的市井闲汉，迎击蒙古军。双方均排开阵势，塔剌必和马合孛必既无武器，又无铠甲，站在他们的队伍中。原来，人们中流传一个说法，谁要向马合木动手，谁就会变成瘫子（khushk）；因此，蒙古军动刀弓时有些迟缓。尽管这样，其中一

人到底射出支箭，射中塔剌必的要害，另一人也射中马合孛必；但是，塔剌必自己的人也好，其他敌人也好，全都没有发现这事。恰好这时卷起阵狂风，砂石飞扬，使他们彼此失顾。敌军以为这是塔剌必显的神通；因此他们从战斗中撒手，回头逃跑，塔剌必的人马在后面紧追。农村的百姓涌出村子，拿锄头、斧子攻击那些溃卒；每当他们追上其中一个，特别追上税吏和地主时，他们就抓住他，用斧头砸烂他的头颅。他们把蒙古人一直追到客儿迷尼牙，将近一万人被杀。

塔剌必的信徒从追击中归来，找不着塔剌必说："主子已隐入虚空，在他再出现前，他的两个兄弟穆罕默德、阿里，暂代他的位子。"

这两个蠢人照塔剌必的样子行事；黎庶和贱民（‘avāmm va aubāsh）成为他们的信徒，但因纪律松弛，他们马上动手抢劫。一礼拜后，亦勒的思[320]那颜（Ildiz Noyan）和赤金[321]火儿赤（Chigin Qorchi）率一支蒙古大军抵达。这两个蠢人又跟他们的党徒进入平原，摆出阵势，全无铠甲，发第一排箭时，这两个迷途者被射死，两万人死于这次战役。

第二天，当黎明武士劈开黑夜头盖时，不花剌人，不分男女，通通给赶到城外；蒙古人磨尖复仇之齿，张大贪婪之口，说："我们也要回敬一下，满足我们的胃口，拿这些家伙当柴禾，去烧毁灭的火，把他们的财产、子女抢走。"

仅因真主的恩典，在马合木[322]的仁慈抚治下，这次骚乱才告结束，如他的名字那样值得赞颂，[323]该城的命运也才再化吉祥。[324]他到来后，阻止、严禁屠杀和掠夺，说："因几个人的罪恶，你们怎能杀害成千上万的人呢？为几个愚民，你们怎能毁灭一座我们长期力图恢复繁荣的城市呢？"通过屡次强求，力争和坚请，他表示要把这事上报合罕，执行合罕下达的诏旨。后来，他向皇上遣使，作出极大努力，使皇上赦免那不能宽恕的罪过，免去百姓的死罪。因这种努力，他得到称赞和感谢。

18．撒麻耳干的征服

论幅员，它是算端诸州中最大的一个，论土地，它又是诸郡中最肥沃的一个，而且，众所公认，在四个伊甸园中，它是人世间最美的天堂。

假如说这人间有一座乐园，

那乐园便是撒麻耳干。

哈，要是你把它跟巴里黑相比，

苦和甜能彼此一般【325】？

它的空气微近柔和，它的泉水受到北风的抚爱，它的土壤因为欢畅，有如酒火之质【326】。

这国家，石头是珍珠，泥土是麝香，

雨水是烈酒。【327】

算端从战斗中退走，手头失去把握，无坚守之念，一意逃亡，内心中充满混乱和疑惧。他派他的将官（quvvād）和盟友（anṣār）保卫他的大部州邑和领域。以此，他派十一万人驻守撒麻耳干，其中六万人是突厥人，由他们的汗率领；他们是算端的精选，那样英雄，即使身若铜铁的亦思梵的牙儿【328】（Isfandiyar）挨到他们的枪挑箭射，他也只有〔自承〕软弱，〔乞求〕饶命。其余的部队是五万大食人【329】（Taziks），挑选的人马，个个都是当代的鲁思坦，精锐之师；另外尚有二十头躯干健全，貌似凶神（div）的大象，

这大象扭弯圆柱，和蛇作耍，

披着五颜六色的铁甲【330】，

作为国王的马步兵在战场上的防护（farzīn-band）【331】，好使他们不在进攻和袭击中回头。再者，居民多得无法计算。除此之外，城池大大加固，四周敷设了若干条外垒防线（faṣīl），城墙增到与昴星一般高，濠堑深掘至干土下面的水层。

成吉思汗抵达讹答剌时，撒麻耳干修缮城池和堡垒，以及拥有大量驻军的消息，已四下传开；因此，大家都认为，攻占该城需要若干

年时间，且不说它的内堡了。采取慎重的步骤，成吉思汗以为，攻取该城之前，最好先清外围。首先，他进兵不花剌。当不花剌的攻克使他定心时，他便考虑撒麻耳干的问题。他策马进向撒麻耳干，前面驱赶着一支从不花剌征集的大军；沿途村落一经投降，他对它们就一无所伤；但是，凡有抵抗之地，如萨里普勒、答不昔牙，他就留军围攻，他本人则马不停蹄直抵撒麻耳干。他的儿子解决讹答剌战事，也率领从该城征集的一支军队，到达撒麻耳干；他们选择阔克 - 萨莱作为成吉思汗的营地，其他的军队到来后，也绕城扎营。

成吉思汗花一两天的时间，亲自巡视城池，观察墙垣、外垒和城门；这时间内，他免除士卒的战斗。同时，他派他特别信任的两名大那颜，哲别和速不台，率三万人马去追击算端，再把葛答黑那颜、牙撒兀儿[332]派往镬沙和塔里寒[333]（Talaqan）。

最后，在第三天，当太阳的熊熊烈焰从一片漆黑夜雾中升起，茫茫夜色消失在遥远天际，这时候，那样多的人马，有蒙古军，也有签军，就集合起来，其人数超过沙粒和雨滴。他们把城池团团包围；于是，阿勒巴儿汗[334]（Alp-Er Khan）、沙亦黑汗（Shaikh Khan）、八剌汗（Bala Khan）及其他一些汗，冲到城外，与世界征服者的军队对阵，发矢射击。双方马步军伤亡很重。那天，算端的突厥兵不断跟蒙古兵交锋，因为蜡烛的火光在熄灭前总要闪耀一下，并且杀死些蒙古兵，俘获一些，把俘虏带进城内，他们自己的人也有一千丧身沙场。

最后，

当天空的火球为大地的好处，

隐没在地球的烟雾中时，

各返己营。但是，当那谲诈的执盾者再度挥刀劈开那夜云时，成吉思汗亲自上马，挥师包围城池。城里城外的军队均集合起来，准备战斗；他们紧束战袍，杀到晚祷时刻。射石机和弓弩齐发，矢石横飞；蒙古军就在城门前占据一个位置，这就阻止算端的军队冲到战场上。当战斗的道路越逼近他们，双方在交战的棋盘上难解难分，那英勇的骑士再不能纵马驰骋于原野，这时，他们把大象投入战斗；但是，蒙古军没有逃跑，相反地，用他们的“擒王”之矢，解脱了被大象阻挡的人，打乱步兵的阵形。大象负伤，不比棋盘上的卒子更有用，它们往

回跑，脚下践踏了许多人[335]。最后，当忽炭之王[336]放下面纱，盖住自己的面孔时，撒麻耳干人关闭城门。

这天的战斗使撒麻耳干人忧虑重重，他们的心情和看法各不相同：有人渴望屈膝投降，有人担心自己的命；还有人，因天命注定，不去乞和，再有人因成吉思汗散发的灵光，丧失了斗志。终于，在第二天

当闪光的太阳展示它的壮丽，

苍穹的黑鸦蜕掉它的羽毛[337]，

因为蒙古军英勇无畏，撒麻耳干人六神无主，所以，后者从思想中打消作战的念头，停止抵抗。哈的（cadi），沙亦黑 - 伊斯兰（shakh-al-Islam）及一些披戴头巾的人，赶去晋见成吉思汗，他们得到成吉思汗的许诺保证，受到抚慰和激励，并在取得他的同意后，返回城内。

祈祷时刻，他们打开木撒剌之门，关闭抵抗之门。蒙古人这时入城，当天忙着拆毁城池及其外垒。居民置身于安全之地，蒙古人丝毫没有欺凌他们。当白昼披上契丹异端的黑袍时，他们点燃火把，继续干破坏的工作，直到城墙被夷平、马步军可到处自由往来为止。

第三天，当冷酷心黑的蓝脸魔术师在面前举起坚硬的铜镜时，蒙古兵大部入城，于是，男女居民，以百人为一群，由蒙古人监视，给赶到城外；仅哈的、沙亦黑 - 伊斯兰，及与他们有些瓜葛、受他们庇护的人，免于离城。获得这种保护者计五万多人。接着，蒙古人颁发告示称：倘有人藏匿不出，那就要他流血丧命。蒙古军和〔其他〕的军队忙于劫掠；很多躲在地窖、地洞里的人，被〔发现并〕遭到杀害。

象夫带着大象去见成吉思汗，请发给象食。成吉思汗问他们，大象养驯前靠什么为生。他们回答说："原野上的草。"因此，他下令放掉大象，让它们自己去寻食。大象就这样获释，终于死于〔饥饿〕。

当天帝沉没在地球下的时候，蒙古人离开市镇，而内堡的守军吓得心胆俱裂，既不敢挺身抵抗，又不能转身逃跑。但是，阿勒卜汗[338]表现出英勇无敌气概：他率领一千决死之士冲出内堡，从蒙古军中杀出条血路，前去与算端会合。次日晨，当群星的主宰派使者们挥舞刀剑时，蒙古军把内堡围个水泄不通，双方一阵矢石相攻，他们摧毁了墙垣和外垒，破坏了朱亦 - 伊 - 阿儿吉思[339]（Juy-i-Arziz）。

两次祈祷的间歇中，他们攻占城门，进入内堡。一千名英勇无敌的武士退守大清真寺，用火油筒和方镞箭进行激战。成吉思汗的军队同样使用火油筒；礼拜五清真寺及其中的一切，被今世之火焚烧一空，又受到来世之水的冲刷。然后，内堡中的人全给赶到城外，在那里，突厥人和大食人分为两队，按十人、百人分成组。蒙古人把突厥人的前额剃成蒙古式样，为的是安定他们，打消他们的恐惧；但是，到太阳西落，他们的生命光阴即将结束，就在当夜晚，所有康里男子都被溺毙于毁灭的海洋内，为死亡的火焰所焚化。共计有三万多康里人和突厥人，他们的统帅是：巴力失马思汗[340]（Barishmas Khan）、塔海汗[341]（Taghai Khan）、撒儿昔黑汗[342]（Sarsigh Khan）、兀剌黑汗[343]（Ulagh Khan），尚有算端的大异密二十人，其名具载于成吉思汗颁给鲁克那丁·迦儿忒[344]（Rukn-ad-Din Kart）的札儿里黑中；这份札儿里黑详尽记载了被他粉碎和摧毁的州郡和军队的首领。

城镇和内堡彼此都化作一片废墟，很多的异密、士兵、居民啜饮死亡之杯。第二天，当天空的扎木失的[345]（Jamshid）这只神鹰，从大地的山头抬起头来，当太阳的火红面孔在圆盘般的苍穹中发出亮光，这时，蒙古人清点刀下余生者；三万有手艺的人被挑选出来，成吉思汗把他们分给他的诸子和族人；又从青壮中挑出同样的人，编为一支签军。其余获允回城者，因他们没有遭到他人的命运，也没有达到殉难的光荣，而是仍活在世上，所以，作为一种报酬说，成吉思汗向这些乞命者征收二十万的那〔的赎金〕，并责成撒麻耳干的两名大官吏，昔哈惕木勒克（Siqat-al-Mulk）和阿迷的·布祖儿格（‘Amid Buzurg）收这笔钱。然后，他派几个人当该城的沙黑纳，亲自带领一部分军队往呼罗珊，余下的军队，他派他的儿子率领，征讨花剌子模。后来，又接连几次在撒麻耳干征军，获免的寥寥无几；由此，全城破坏无遗。

这事发生在618年剌必阿1月。[346]

何处有那等有识之士，他深思熟虑地去洞察那幻化天命的活动，及那渺茫轮回的残忍和奸诈，迄至他发现，其和风不敌其热风，其所得不抵其所失；其酒力仅持续个把钟头，由此引起的头痛却是永久的；其收获仅化作一阵风，其财产仅产生一场灾难？

心儿哟，不要呻吟，

因为尘世仅仅是幻影；
灵魂哟，不要悲伤，
因为凡间仅仅是虚无。

19．花剌子模的命运[347]

这是该地区的名字；它的原名是者儿扎尼牙（Jurjaniya），居民则称它为玉龙傑赤（Urganch）。时运变化前，它属于“地诚良善、主诚仁慈”[348]一类地方。它是世界众算端的宝座所在，人类诸名人的驻地；它的四角供当代的伟人作歇肩之用，它的领域是容纳现代奇珍的府库；它的宅邸放射各种崇高思想的光辉，它的州邑、郡县，因贵人光临而成为许多玫瑰园，大沙亦黑和当今的算端济济一堂。

你期望的一切，精神的和物质的，都在其中。

——这就是该地的情况。

我看，花剌子模是最美好的国土——

愿它的施雨之云永不吹散！

那人显得多高兴，

因为他受到它的青年笑脸相迎！[349]

成吉思汗征服撒麻耳干，河中诸州已削平，他的敌人被粉碎在灾难的磨石中，而且，在另一面的毡的、巴耳赤邗诸地，也被攻占；因此，花剌子模留在中央，像座断了索的帐篷。他打算亲自追击算端，扫荡呼罗珊诸州的敌人，所以，他派他的长子察合台、窝阔台，率一支人马，像时间那样无穷尽，遍布山岳原野，出师花剌子模。他又命术赤从毡的调兵赴援[350]。两王取道不花剌进兵，遣出一支疾若闪电、动若凶神的军队打前锋。

这时候，花剌子模已被［两］算端所遗弃，但是，军队的一员大将，秃儿罕哈敦的族人忽马儿的斤（Khumar Tegin）仍在城内，一些大异密也留下来，如木古勒哈只不[351]（Moghol Hajib）、额儿不花帕剌汪（Er-Buqa Pahlavan）、昔帕合撒剌儿阿里·都鲁吉尼[352]（sipahsalar Ali Durughini），及其他许多这号人物，列举他们的名字冗长无益。除开这些之外，尚有很多城内的名绅和当代的学者，无从计算；居民的人数更超过沙石。那一大群人中，没有派给一个领袖，他们可以赖以应付不幸事故，负责国政和公务，并因他的摄政，

他们可以抵抗老天施加的暴力，因此，忽马儿因和皇室是亲属，被大家一致推为算端，立作诺鲁思王[353]（Nauruz King）。

他们没有留心这世上盛行的动乱，更没有注意老天对其大小子民所实施的袭击；迄至他们突然间发现一小队骑兵，一股烟似地逼近城门，驱掠牲畜。从而，一些目光短浅者感到高兴，以为敌方派这一小股人马来示威，如此儿戏般地显示傲慢。他们哪知道，灾难将随此而至，而且这些灾难的浪峰将接踵而来，然后是一场毁灭。全城的人，不分马步兵，轻率地涌出城门，向那一小股人马袭击。蒙古兵好像野兽，时而惊逸，时而回头张望，再逃跑。最后，当蒙古人到达离城有一帕列散远的巴黑亦忽剌木（Bagh-i-Khurram）时，他们的伏兵，那些凶猛可怕，骁勇善战的鞑靼马步兵，从墙后的埋伏中杀出来。他们切断前后的道路，生龙活虎地攻击花剌子模人，犹如恶狼扑向失去牧童的羊群。他们向居民放箭，挥舞刀枪驱赶他们：到黄昏时，他们已把将近十万战士杀死在沙场上。就在这同样的激奋中，一面呼啸呐喊，他们尾随花剌子模人，由海必兰门（Qabilan Gate）杀入城里，火一样进至名叫塔奴剌（Tanura）之地。

在太阳开始落山的时候，这支奇怪的军队，因慎重而撤退；但是，在第二天，当天宫的突厥武士从地平线抬起头来时，无畏的勇士和英武的突厥人就催动坐骑，进逼城池。有个斐里敦古里（Faridun Ghuri），算端手下的一名大将，率五百人在城门等候敌军，因作好抵御的准备，使那些该死的家伙（?rujūm）失去进攻力。直到当天结束，他们不断厮杀和战斗。

察合台和窝阔台这时率领一支冲锋陷阵如洪水、连绵不绝如阵风的军队到来。他们绕城巡视，遣使召谕居民投降。

整个军队接着把城池包围，像圆周之包围圆心，而且凶神恶煞般围城扎营。他们忙于为攻城准备木头、射石机、投掷器等武器。花剌子模境内没有石头，他们便利用桑木制造投掷器。一如既往，他们每天都用许愿和恐吓，威迫和利诱来逼居民，偶尔彼此也射几箭。

最后，战斗的准备完成，必需的武器齐备，而且援军从毡的等地抵达，这时，蒙古军立刻向城池四方发动冲锋和进攻。一声雷霆闪电般的呐喊，他们把投掷器和箭矢，像雹子一样倾泻出去。他们教把垃圾堆积起来，填塞城壕；接着，军队团团（bi-jirg）向前移动，去拆毁外垒的根基，把大地暴露在光天化日之下。

假算端和军队的统帅忽马儿，为苦酒所醉[354]，（全能真主曾说："穆罕默德，当汝生存时，彼辈耽于其嗜欲而进退失措。"）[355]目睹蒙古军进行杀戮，恐怕受辱，心胆俱裂，而鞑靼军获胜的迹象符合他的私下揣度；他心里无计可施，随厄运的降临，他再不能出谋划策了。他走下城楼门，因此，百姓中笼罩着更大的纷扰和混乱。

鞑靼军在城头竖一面大旗，战士们爬上去。呼啸呐喊使大地鸣响。城内所有街道，所有角落，居民都在抗击敌人：他们在每个街头战斗，在每条巷尾展开顽强的白刃战。蒙古军这时用火油筒焚烧他们的屋舍、住宅，用弓弩和射石机聚歼百姓。但当阳光斗篷被茫茫夜色包围时，他们开始回营。凌晨，城市百姓依旧战斗了一阵，用刀剑、弓矢、旌旗显示抗争之爪。迄至当时，城池大部被毁；屋舍及其中的财物、珍宝，仅成一堆黄土；蒙古人也无望获得他们的财富储藏。他们因此一致同意放弃火攻，而去阻止百姓使用乌浒河水，城内筑有一座横跨该河的桥。三千蒙古兵作好准备，进袭桥的中心；可是，居民把他们包围在那里，使他们无一生还。

因此，市民在行动中斗志倍增，抵抗更加顽强。城外也一样，武器更猛，战浪更高，骚乱之风更喧嚣，天上地下皆然。攻占一间接一间的住宅，一所又一所的房屋，蒙古军拿下城池，一面摧毁建筑物，一面杀戮居民，直到整个城镇最后落入他们之手。接着，他们把百姓赶到城外；把为数超过十万的工匠艺人跟其余的人分开来，孩童和妇孺被夷为奴婢，驱掠而去，然后，把余下的人分给军队，让每名军士屠杀二十四人。全能真主说："余使彼辈成为笑谈之资，于是俱殒灭之。确实，此系对能忍者、知恩者之鉴戒。"[356]军队又大肆劫掠，把剩下的屋舍住宅摧毁。

花剌子模，这斗士的中心，游女的汇集地，福运曾降临其门，鸾凤曾以它为巢，现在则变成豺狼的邸宅，枭鸢出没之处；屋宇内的欢乐消失殆尽，城堡一片凄凉，园林如此之凋落，大家会认为，"余使彼等之园化作此两园"[357]的诗句，恰为其惨景的写照。在它的园林、乐场上，那支描写"人世若梦"的秃笔，录下这些诗句：

多少骑士在吾人四周下马，

用清水掺和美酒；

然后，在清晨中，噩运把他们攫走

——这就是命运，幻化无常。[358]

简短说，蒙古人结束花刺子模的战斗，虏掠驱奴，进行抢劫、屠杀，血腥镇压，再把居民中的工匠瓜分，送往东方诸国。现在，那些国土内，很多地方还有花刺子模人在耕垦和居住。

察合台和窝阔台两王取道迦里夫[359]（Kalif）班师，他们在两天内从花刺子模到达迦里夫。

提起此次战役和屠杀，尽管如谚语说，“像往常那样干”，但我听说死者如此之多，以致我不敢相信传闻，因此没有记下数目。“主啊，保佑我们免遭今世的一切凶灾及来世的苦难。”

20．成吉思汗进兵那黑沙不[360]和忒耳迷[361]

成吉思汗攻克撒麻耳干，遣其子察合台和窝阔台攻花剌子模，他本人在撒麻耳干境内度过当年的春季，再从撒麻耳干进至那黑沙不草原。

夏季过去，马匹长膘，军士得到休整，这时他进兵忒耳迷。抵忒耳迷后，他遣使召谕居民投降，要他们拆毁城池、壁垒。但是，居民为坚固的城池所激励，其墙垣有一半耸立在乌浒河中，而且因拥有军队、武器和装备，变得狂傲，不肯投降，反出城交锋。双方均竖起射石机，不分昼夜酣战苦斗，到第十一天，蒙古人才袭取该城。男女居民都被赶到城外，按照惯例，有比例地分给军士；然后，他们悉数被杀，无一获免。

蒙古人屠杀完毕，看见一个妇人，妇人对他们说："饶我的命，我把一颗大珠子献给你们。"但当他们索取珠子时，她说："我吞下肚了。"因此，他们剖开她的肚子，找到好几颗珠。由于这个缘故，成吉思汗教把所有死者的肚子都剖开。

蒙古军干完抢劫、屠杀的勾当后，成吉思汗进兵康格儿忒[362]（Kangurt）和薛蛮[363]（Shuman）地区，在那里度冬。他用屠杀、袭击、破坏和焚烧，把该地扫荡一空；又派兵进入巴达哈伤境内及整个那个地区，征服和削平当地的民族，有的用抚慰，但多数用暴力；因此，该地区再无他的敌人的踪迹。冬季快过去时，他准备渡河。

这些事发生在617/1220-1221年。

21．成吉思汗在忒耳迷渡河以及巴里黑的陷落

巴里黑因出产丰富，岁入种类繁多，胜过其他州邑。它的领域比诸州广阔；在从前，它在东方州郡中犹如默伽之在西方。如菲尔道西说：

他到美丽的巴里黑去，朝觐那座诺巴哈儿（nau-bahār），

而当时，主的信徒对它之尊敬，

犹如今天阿拉伯人之尊敬默伽。[364]

成吉思汗渡过河，进向巴里黑。城中的首领前来纳款，献种种图苏湖和礼物。于是，因要籍户，成吉思汗命把巴里黑的百姓都赶到郊外，予以清点。但是，扎兰丁仍在那些地区制造骚乱，驰马于叛逆的战场，因此蒙古人不相信巴里黑人的投降表示，在呼罗珊的情况下尤其如此。毁灭国土和民族的海涛正在怒啸，灾难风暴并未止歇，那么，他们就无免祸之策；再说，老天既已使他们落网，那投降也拯救不了他们，靠屈膝乞和亦无用场。但是，另一方面，反抗也是致命的鸩毒，不治之症。故此，成吉思汗下令，把巴里黑人统统赶到旷野，按惯例分为百人、千人一群，不分大小、多寡、男女，尽行诛戮，没有留下干湿的一丝形迹。长期以来，野兽饱餐死者的尸体，狮、狼相安地共同嚼食，鹰、隼无争地从同一张餐桌上享用。

吃吧，撕裂吧，鬣狗啊，

享受那具无人收的尸体吧。[365]

接着，他们纵火焚烧该城的园林，以全力去摧毁外垒、城墙、邸宅和宫殿。全能真主曾说："凡属城镇，余于末日前辄欲全毁之，或予以严谴。此皆载诸元典。"[366]

成吉思汗从白沙瓦回师，抵巴里黑，他发现很多藏身于角落、洞穴，〔在蒙古人走后〕再出来的难民。他下令把他们全杀掉，使这些人应验那句"余且叠次加罪于彼"[367]的话。凡有余下的直立墙垣，蒙古人就把它推倒，再次扫清该地的所有文明遗迹。

他们的邸宅，那一度习惯于繁荣的邸宅，

将为他们哭泣。

我们开始是羡慕地瞧他们，

最后是惊异地看他们。[368]

成吉思汗如此解决了巴里黑，他再派他的儿子拖雷，带一支大军征服呼罗珊诸州，他则转向塔里寒[369]。该地的城堡叫讷思来忒忽（Nusrat-Kuh），除壁垒坚固外，还驻满准备获得英名的武士。尽管成吉思汗遣使者、使臣去召谕居民投降，他们却不屈服，一心要厮杀战斗。蒙古军包围城垒，开动许多弩炮；他们不倦地行动，守军也奋战不休：双方进行激战，都使对方重创。塔里寒守军这样抵抗到拖雷征服呼罗珊后从那里率大军到来。蒙古军人数大增，他们才袭取了塔里寒，没有留下一个活人，把堡垒、城砦、墙垣、宫殿、房屋都拆毁。

突然，有消息说扎兰丁取得大胜，打败了帖客出克[370]（Tekechük）及其人马。成吉思汗火速去迎击他。途经古儿疾汪[371]（Gurzivan），因当地居民的抵抗，他在那里滞留一个月，最后方攻下它，强使其居民吞服其同类民族所尝到的屠杀、劫掠和毁灭的苦药。

从古儿疾汪出师，蒙古兵抵达范延（Bamiyan），该地居民进行抵抗，双方均使用弓矢弩炮。忽然，从该地百姓的毁灭者，那天命的拇指上，一支方镞箭毫无耽误地飞出城来，射中察合台之子[372]、成吉思汗的爱孙。蒙古军加紧攻城，把它攻克，成吉思汗下令把所有动物，从人类到牲口，杀个精光；不许留下俘虏，哪怕孕妇腹内的胎儿也不得饶过；今后不许动物居住在这个地方。他给它取名为卯危八里，波斯语义为“歹城”。[373]时至今日，没有动物在其中安居。

这件事发生在618/1221-1222年。

22．成吉思汗转击算端之战

成吉思汗从塔里寒派帖客出克及一队将官去解决扎兰丁。但是，因阿格剌黑[374]（Ighraq）和其他各方武士到来，算端得到增强。他完全打败那支前来消灭他的军队，因这支军队人数无多，又乏援军。这次败北的消息传给成吉思汗，他气得把白天当成黑夜，一着急，又把黑夜算作白天，由是兼程并进，连做饭都不可能。

他抵达哥疾宁，获得情报称，扎兰丁已于两周前离开该地，意欲渡过申河（Indus）。他委礼礼·牙剌瓦赤（Mama Yalavach）为哥疾宁的八思哈，他则亲自追击扎兰丁，犹若风扫残云，一气追到申河岸才追上他。[375]蒙古军切断算端的前后道路，将他困在核心；他们围成几重圈子，状若一把弓，把申河作弓弦。成吉思汗命他的人马在战斗中争先，务求生获算端。同时候，察合台和窝阔台也从花剌子模到来。算端这方面，见行动之日已至，是决战的时刻了，就跟一些仍留在他身边的人，挺身而战。他从右面急攻到左面，又从左面攻击蒙古军的中心。他一次再一次进攻，但蒙古军步步紧逼，使他的活动地盘越来越小，战场越来越窄；但他依然像怒狮那样战斗。

他催马所至之处，都使鲜血掺和尘土[376]。

因为成吉思汗下令生俘他，军士就不用矛矢，以履行成吉思汗之令。但是，扎兰丁对他们说是太快了，他退下来。他换过一匹新的马，跨上它，再次攻击蒙古军，然后又从突击中飞驰而回。

像道电光，他猛投入水，一阵风逃走了。

蒙古兵看见他投入河中，正要跟踪入水，但成吉思汗制止他们。由于惊讶过分，他用手捂嘴，一再对他的儿子们说："为父者须有若此之子。"

亦思梵的牙儿在他后面遥望，

发觉他在那条河的远方陆地上。

他说："别把这个人叫做人吧——

他是头怒象，天赋予威武和雄壮。"

他这样说，

向鲁思坦走的方向凝望着。[377]

简短说，扎兰丁的所有军队，没有溺死在河里的，都丧身刀下。他的妻儿，送给成吉思汗，凡属男性，哪怕婴儿，都丢了命，交与伊本大牙[378]（Ibn-Daya）去抚育，也就是说，扔给食肉的乌鸦。

我们难忍受的是：

伊本大牙还在观察那泪腺连结在何处。

算端携带的财物主要是金银币，他已在当天下令把它全部投进河里。蒙古人派潜水者尽量从水里打捞。

这个老天显的奇迹事件，发生在618年剌扎卜月〔1221年8月至9月〕[379]。因而有句谚语说："剌扎卜月看得见奇迹。"

成吉思汗沿这条河岸前进[380]，但把窝阔台遣回哥疾宁，该地的百姓自愿投降。窝阔台命令把他们全赶到城外，那里，工匠一类的人留在一边，其余人被处死，城镇也遭摧毁。他留下忽秃忽那颜[381]（Qutuqu Noyan）监管将在该地过冬的俘虏和工匠，他自己经也里的该儿母西儿[382]（Garmsir）回师。

这时，成吉思汗到达迦儿漫（Karman）和桑忽兰[383]（Sanquran）。他于该地得到消息说，扎兰丁重渡申河，埋葬死者。他把察合台留在迦儿漫，察合台［在他期望的地方］没有找到扎兰丁，仍继续追索。那年冬季，成吉思汗下营于不牙迦秃儿（Buya Katur）境内，这是阿昔塔哈儿（Ashtaqar）的一个城市[384]。当地的侯王萨剌儿·阿合马[385]（Salar Ahmad）屈膝称臣，尽力向军队供应粮草。

因气候不良，兵士大多病倒，兵力下降。他们把很多俘虏带到那里，还从该地虏掠印度奴隶，因此每间房屋都住着十至二十个俘囚。俘囚都被用来干舂米等类的炊事工作，气候适宜他们的体质。成吉思汗命令每间房屋的每名奴隶要舂四百芒特的谷米。他们很快在一礼拜内完成这项工作；因此，成吉思汗教把军中的俘虏杀光。这些可怜的家伙，丝毫不知道他们的命运；在一个夜晚，赶在天亮前，俘囚和印度人完全无影无踪了[386]。

附近的部族都遣使纳款。成吉思汗也遣使罗纳[387]（Rana）。他开始愿意投降，可是反复无常。成吉思汗派兵把他擒获，并把他杀

死。成吉思汗还派兵把阿格剌黑包围在他筑的堡垒中。

军士体质恢复，成吉思汗打算从印度到唐兀国的道路回师[388]。他走了几程，但无路可通，他返回去[389]，到达白沙瓦[390]（Peshawar），取原路而回。

23．成吉思汗的回师

春讯传到人间各地，青草就像伤心人的心在跳动，每天黎明，夜莺在枝头和斑鸠合唱哀歌丧曲；为悼念那些王孙公子，他们年年在园林、乐场中倾酒消愁于花丛下，云从眼内滚下泪珠，并且说："这是雨"；满心期望获得尽情眷顾的玫瑰蓓蕾，由于伤痛，花萼充满血色，还让人相信它是笑脸；惋惜那些花容玉貌的人儿，蔷薇撕开衣裳，说："我已盛开；"百合花像送丧人，穿上蓝袍，说明它是天蓝色；整洁的丝柏，思忆那些文雅的、体若丝柏的人，弯着腰，每天拂晓发出凄惨哀鸣，称这是"庄重"；和丝柏相配合，杨柳因悲伤，把头枕在黑土上，自叹命苦，往头上堆尘土，说："我是草原的法剌昔（farrash）；"酒瓶喉中哽咽，琵琶和三弦琴在合奏。

瞧，每天凌晨听得见

夜莺唱的帕剌维（Pahlavi）之歌：

它哀悼亦思梵的牙儿的死亡，

对他，没有追忆，只有哀伤。

这年头，没有人开口欢笑，

这年头，世上因兵戈而无片刻安宁。

这年头，谁让我看见过娇红的脸蛋？

这年头，哪有光阴顾得上欣赏玫瑰？

成吉思汗决定从白沙瓦返回老营；他急于回去的原因是：契丹人和唐兀人乘他不在的时机，变得倔强，动摇于降叛之间。

取道范延群山，他重与他留在巴格兰【391】（Baghlan）的辎重会合。他在这片草原上度夏，当秋季来临，他再启程，渡过乌浒水。

渡河后，他把朵儿伯·朵黑申【392】（Törbei Toqshin）派回去追击算端。

那年冬，他驻扎在撒麻耳干境内，从那里遣使召长子术赤，教他从钦察【393】（Qifchaq）草原出发，把猎物（多系野驴）赶来。

察合台和窝阔台则赴哈剌库耳【394】（Qara-Köl），猎取天鹅为乐；每一周，作为他们狩猎的样本，他们用五十头骆驼把天鹅送给成

吉思汗。

最后，猎物已尽，冬季将过去，世界变成一枝春意盎然的花蕾，大地披上花衣裳，这时，成吉思汗决意离开和行动；在费纳客忒[395]河畔，诸王子团聚在父王身边，召开一次忽邻勒塔，然后，他们由此启程，直抵豁兰八失[396]（Qulan-Bashi），术赤从另一方赶到，与其父会师。

术赤携来的贡礼中，有一千头灰马。遵从父命，他从钦察草原赶来大群野驴，像很多绵羊，据说野驴的蹄子在途中磨损，因此给它们安装上马掌呢。一行人到达一个叫兀秃合[397]（Utuqa）之地，成吉思汗和儿子们、军士们，上马游乐，猎取野驴。他们放马追逐，但野驴因疲劳过度，简直可以用手捉住。他们猎厌了，余下的仅是些瘦瘠的动物，他们便在猎得的野兽身打上自己的印记，把它们放掉。

简短说，他们在豁兰八失度夏；一群畏吾儿贵族被押到这里，因犯罪被处死。然后，成吉思汗离开那里，并在春季返抵自己的斡耳朵。

24．朵儿伯·朵黑申追击算端扎兰丁的征伐[398]

察合台没有找到算端而回，成吉思汗便派朵儿伯·朵黑申带两土绵蒙古军，渡过申河进行搜索。

朵儿伯·朵黑申进向南答纳[399]（* Nandana）地区，南答纳是印度的一州，从前为哈马鲁丁·迦儿漫尼[400]（Qamar-ad-Din Karmani）所统治，但是，算端的一名将官现在自立为它的君主。

朵儿伯·朵黑申攻陷南答纳堡，大肆杀戮。然后，他转攻木勒坛（Multan）。木勒坛没有石头，因此他下令驱签军从那里造木筏，筏上满载弩石，放入河里。当他抵达木勒坛时，投石机就开动起来；城池大部被毁，城镇即将投降。然而，炎热的气候不容许他多留片刻；于是在剌火儿（Lahore）和木勒坛省到处烧杀抢劫后，他从那里班师，重渡申河，抵达哥疾宁，追随成吉思汗而去[401]。

25．哲别[402]和速不台追击算端摩诃末的远征

成吉思汗兵临撒麻耳干城下，包围该城，这时，他接到消息说："算端已在忒耳迷渡河，把他的大部军队及近卫军的将领分散到各村落和乡间；他身边只留下少数人，而且他是在惊恐中渡河的。"

成吉思汗宣称："必须赶在人马聚集在算端身旁、四方的贵族援助他之前，把他解决掉，把他消灭干净。"

因此，他从大将中挑选哲别和速不台去追击算端；又从身边的军队中，按比例[403]挑出三万人，他们个个都敌得过一千名算端的军队，犹如狼入羊群，热炭烧枯柴。

这支人马在般札卜[404]（Panjab）渡河；他们一溜烟地急进，追索和搜寻算端，像从山头涌入河谷的洪水。

他们首先抵达巴里黑。城内的名绅遣代表去迎接他们，向他们献图苏湖及食品。因此，蒙古人没有伤害他们，派给他们一名沙黑纳。然后，蒙古人从他们当中找了个向导，遣太子[405]（Taisi）打前锋。

他们到达匝维[406]（Zava），要求供应粮草（ulūfa）；但是，城内的百姓关闭城门，不理睬他们的话，拒绝供给任何东西。蒙古人因在赶路，没有停留，继续行军。匝维人见旌旗已远，望到蒙古人的背影，他们就昏了头，在城头擂动大鼓小鼓，张口辱骂。蒙古人发现他们态度傲慢，听见他们的骂声，回师对三座城堡一齐发动猛攻，把云梯搭上城头。第三天，当天边像只杯子盛满红霞血时，蒙古人爬上城墙，把遇到的人杀光。因不能滞留，他们把所有笨重不便携带的东西焚烧和破坏干净。

这是老天在灾难的棋盘上走的第一步卒子，也是从幻化苍穹的指环中变出的第一套戏法。这次交锋和杀戮，好像预示一场天降大祸，命定的灾害。因这声响动，一个大地震摇撼了呼罗珊，听见这前所未闻的暴行，人们恐怖失色。

617年剌必阿1月［1220年5月］初，哲别和速不台兵临你沙不儿城下，遣使给呼罗珊的官吏和赛德尔：抹智儿木勒克·迦菲·鲁黑希[407]（Mujir-al-Mulk Kafi Rukhhi）、法里答丁（Farid-ad-Din）、吉牙木勒克·佐扎尼[408]（Ziya-al-Mulk Zuzani），召谕他们投降，要求供应粮草（ulūfa）及食品（nuzl）。他们从群众中派出三人去见哲别，进献礼物贡品，表示臣服。哲别警告他们说，不得进行反抗活动，凡有蒙古人或蒙古使者到来，当去迎接，而且不要仗恃城池坚固、兵马势众；这样，他们的房舍财物才能获全。作为凭证，蒙古人交给使者一份畏吾字书的塔木花[409]（al-tamgha），及一道成吉思汗的札儿里黑，要旨如下："诸异密、贵人及众黎庶，当知者……从日出至日没之一切土地，我均将其付托与汝等。因之，凡属归降者，慈恩将施及其身及其妻妾、子女和家族；但所有抗命者，将与其妻妾、子女和族人共遭毁灭。"

蒙古人照此立下文书，以甘言抚慰城内的百姓。接着，他们离开你沙不儿，哲别进向志费因[410]（Juvain），速不台经扎木[411]（Jam）进向徒思[412]（Tus）。无论何地，百姓只要投诚，就得到宽恕；但那些进行抵抗者则遭彻底毁灭。

徒思，也就是奴罕（Nuqan），其东部村落及整个该地区（rub'）[413]，表示臣服，故此立即获免；蒙古人由此遣使进入该城；因居民的答复不合他们的意，他们便在城内和附近村子大肆杀戮。

速不台抵剌的康（Radkan），草地青葱，泉水丰盛，他很感满意，以致没有伤害那里的百姓，并把一名沙黑纳留在该地。他来到哈不珊[414]（Khabushan），因当地百姓缺乏接待，蒙古人开展大屠杀。他由此地抵亦思法剌因[415]（Isfarayin）；在亦思法剌因和阿的康[416]（Adkan），蒙古人也大肆杀戮。

然后，哲别经志费因转向祃梦答而（Mazamdaran），速不台则由火迷失[417]（Gumish）疾进。

哲别在祃梦答而，特别在阿模里（Amul）杀了很多人，他下令在该地进行总屠杀。他留军围攻算端后宫避难的城堡；一直把诸堡攻克。[418]

同时候，速不台兵临答木罕（Damghan），城内的名绅避难于吉儿都怯[419]（Girdkuh），但一伙暴徒（runūd）留在城内，拒绝投

降；他们在晚上冲出来，在城门前交锋，双方均有伤亡。

蒙古人从那里进抵西模娘（Samnan），他们在这里杀了很多人，在剌夷（Ray）的胡瓦耳[420]（Khuvar）也一样。当他们来到剌夷[421]时，哈的［及别的几个人］前去投诚。这时候，听说算端已向哈马丹方向逃走，哲别便从剌夷火速去追赶，速不台则进向可疾云和该地区。

哲别抵哈马丹，哈马丹的阿老倒剌[422]（Ala-ad-Daula）表示归顺，进献饮料、奴婢、食物、服饰及骑乘作贡礼，而且接受一名沙黑纳。

算端被迫逃跑时，哲别回师重临哈马丹。他得到消息说，算端的大部军队已在速扎思[423]（Sujas）集中，由别的斤·昔剌合答儿（Beg-Tegin Silahdar）和屈赤不花汗[424]（Küch-Bugha Khan）统领。他向他们进攻，把他们彻底击溃。

然后，蒙古军在伊剌克[425]大部地区抢劫和屠杀，再从那里进至额儿迭比勒（Ardabil），围困并攻占该地，杀戮居民，劫掠他们的财物。

冬季来临，他们到达木干[426]（Mughan），在那里过冬；那一年，道路被大雪封锁。

扎马剌丁·爱阿巴[427]（Jamal-ad-Din Ai-Aba）及别的一些人，又开始在伊剌克惹起骚乱和动荡，起兵造反。他们把派来监治哈马丹的沙黑纳杀死，捕获阿老倒剌，因他曾降敌，他们将他囚禁于吉里忒[428]（Girit）堡。

春天到来，哲别抵伊剌克，替遇害的沙黑纳报仇。扎马剌丁·爱阿巴投降，但这救不了他的命，他和别的很多人被处死。

蒙古人接着离开伊剌克，征服帖必力思（Tabriz）、蔑剌合（Maragha）、纳黑出汪[429]（Nakhchivan），在这些州邑都杀戮百姓。阿塔毕哈木失[430]（Khamush）表示归降，接受一纸文证和一份塔木花。

蒙古人从该地进至阿阑[431]（Arran），攻下拜勒寒[432]（Bailaqan），经失儿湾[433]（Shirvan）前进。随后，他们抵打耳班（Darband），谁都不记得有任何军队从这条路通过，或者去打仗，可是，他们采取一种策略[434]，通过了它。

术赤的军队驻在钦察草原及该地区；他们在此会师，再从那里回师见成吉思汗[435]。

根据上述，他们的能力和勇敢已是显而易见，更确切说，“真主凌驾于其奴仆之上”[436]的力量也得到证明和肯定；因为，大军中遣出的一支师旅，击败那么多的国家、帝王和算端，四周又是难以对付的敌人和对手，这只能意味着一个帝国的衰亡，另一个帝国的兴起。[437]

26．拖雷征服呼罗珊简述

算端摩诃末逃经呼罗珊时，哲别和速不台火速追赶他；他们犹如一股旋风，横扫呼罗珊大部土地，几乎没有不被他们军旅穿越的县份。在他们行军途中，凡到达一省，他们便向百姓派遣使者，宣告成吉思汗驾临，告诫他们不得敌对和反抗，不得拒绝投降，并且对他们极尽威胁恐吓之能事。而百姓只要选择投降，蒙古人就把一名沙黑纳派给他们，持一份塔木花为凭证，然后离开。可是，无论何地，百姓只要拒绝纳款投诚，当地又易于攻打，便于袭击，那他们毫不留情，攻占城镇，杀戮居民。他们通过时，百姓急忙增强他们的城池和堡垒，储备粮草；但过些时候，他们逐渐松懈，因有关蒙古军的消息消沉下去，他们遂幻想：这支军队也许是一股已经卷过去的洪流，或者是一阵曾在地面煽起尘暴的旋风，或者是一闪即逝的电光。

成吉思汗渡河，亲自去追击算端，派他的儿子兀鲁黑那颜（Ulugh Noyan）[438]出师呼罗珊；兀鲁黑那颜，论他的严酷，像猛烈若火的雪刃，为其刃风所及者，无不化为灰烬，而论其骑射，他又像云幕后射出的闪电，把击中之地变作焦土，不留一丝形迹，不作片刻延缓。成吉思汗从随身的所有军队中，有比例地从诸子手下抽调人马，每十人他指派一人去追随拖雷。他们是这样的军士：若战争风浪稍有响动，他们的胸膛中就燃起烈火，任何锁链都拴不住他们任性之手，哪怕他们的敌人是大海，他们也要把它埋葬在黑土深处。

拖雷在行军中，遣别将率左右两翼，自己居中路，同时派先锋进行侦察。他经马鲁察叶可[439]（Maruchuq）、巴黑（Bagh）和巴黑叔儿[440]（Baghshur）前进。

那时，呼罗珊分为四城区：巴里黑、马鲁、也里和你沙不儿[441]。成吉思汗亲自荡平巴里黑，如前所单独述及；关于其他三城，因在蒙古人到来的前后，这些地方尚发生别的事件，所以，其屡次遭遇将在［后面］详述[442]。而该地区所余之地，他向左右、东西遣师，把它全部征服，其中有：阿必瓦儿的[443]（Abivard）、奈撒[444]（Nisa）、牙即儿[445]（Yazir）、徒思、札只儿木（Jajarm）、志费因、拜哈吉[446]（Baihaq）、哈甫[447]（Khaf）、桑占[448]

（Sanjan）、撒剌哈夕（Sarakhs）、祖剌巴的[449]（Zurabad）。取道也里，他们抵达昔吉思田[450]（Sijistan）州，屠杀、劫掠和蹂躏。霎那间，一个遍地富庶的世界变得荒芜，土地成为一片不毛之地，活人多已死亡，他们的皮骨化为黄土；俊杰被贱视，身罹毁灭之灾。即使有那等无事务缠身的人，能终生从事调查研究，致力于记录史实，那他也不能在一个长时间内对个别县份作出说明，更不能使之见诸笔墨。这远非本书作者力所能及，他尽管有此爱好，但除了长途跋涉中旅队休息时能抽出个把钟头录下这些史实外，他却没有什么时间去进行探索！

那么，简短说，两三个月内，拖雷征服了许多城镇，其人烟如此稠密，以致每个镇区本身就是一座城池，而且人群汹涌，其每座城镇都是海洋；整个地区变得像掌心，造反的豪杰就被粉碎在毁灭之掌中。最后遭殃的是也里[451]，拖雷使她落到与其姊妹城镇的相同下场后，便回师去见其父。父子相见时，塔里寒尚未攻克；在他的援助下，塔里寒也被占领。两个月中，花剌子模、毡的，及整个该地区都被征服。可以说，自亚当出世迄至今天，没有任何帝王完成过这样的征服，类似的事也不见于任何史书。[452]

27．马鲁及其命运

马鲁是算端桑扎儿的驻跸地，大小人物的中心。在呼罗珊诸地中，它的幅员最广阔，境内飞翔着和平、吉祥的鸟儿。它的首领人物之多，不下于四月的雨滴，土壤可与天堂相媲美。它的的合罕（dihqans），因拥有大量财富，和当代的君王、异密同吸平等的空气，与世上的英雄豪杰不分高低。

美好的国土，仁慈的君王，

淌着龙涎香的土壤。

若有人想离开那里，

那它就用它的名义不让他离开。[453]

算端摩诃末（愿真主以他为殷鉴！）免去抹智儿木勒克·舍里甫丁·木扎法儿（Mujir-at-Mulk Sharaf-ad-Din Muzaffar）长官和宰相之职，因他的叔父犯了罪，并把该职交给捏只不丁·乞撒答儿[454]（Najib-ad-Din Qissa-Dar）之子巴哈木勒克（Baha-al-Mulk），这时候，抹智儿木勒克仍在算端麾下，直到算端从忒耳迷逃走，才离开他。屈失的斤·帕鲁汪[455]（Küsh-Tegin Pahlavan）也在这个时候往见在马鲁的廷臣，为的是试探他们的看法，并带去分崩离析和异军到来的消息。此后，算端传下圣旨，饰有玉玺和脱忽剌（toghra），满是些愚蠢和怯弱的话，其内容和大意是：签军、士兵及将官当避难于马儿哈（Margha）堡，的合罕及不能离开者当留在原地，鞑靼军至，均当隆重去迎接，接受一名沙黑纳，听从他们的指令，以保全自己的性命和财物。

请问，一个可说是心脏的国王，若在躯体中软弱不堪，那如何能使四肢有力呢？因此，事事胆怯，人人害怕，惶恐不安压倒他们。

巴哈木勒克和许多贵族、军士作好一切准备，但当他到达马儿哈堡时，他估计留在那里不妥当，便跟另一些人奔赴塔黑 - 亦 - 牙即儿[456]（Taq-i-Yazir）堡，别的人也各按己见前往不同的地方，那些在劫难逃者则返回马鲁。

作为他的代表，巴哈木勒克曾留下一个当纳吉伯（naqib）的人。这人有意投降，沙亦黑 - 伊斯兰苫思丁·哈里昔（Shams-ad-Din Harisi）支持他的意见，可是，赛夷的首领和哈的离开正道，置之不理。哲别和速不台兵临马鲁察叶可的消息得到证实时，他们遣使去表示归顺和友善。

恰好在这时候，一个当过算端的向导的突厥蛮人，名叫不花（Buqa），从一旁杀出，在身边聚集了一群突厥蛮人后，他出其不意地投入城内，城内很多反对向鞑靼军屈膝投降的人，都拥戴他。那个纳吉伯卸掉城守之职，于是，当地的突厥蛮人全做了不花一党。许多从军中逃出，转向马鲁的毡的居民[457]，为其富庶所吸引，也在这时到达，求他的庇护；故此，他获得一支庞大的人马。

这期间，因算端已在阿必思衮（Abaskun）岛找到他的归宿[458]，抹智儿木勒克便转过方向，时而骑驴，时而步行，从速鲁克[459]（Su' luk）堡经过。该地的异密苫思丁·阿里（Shams-ad-Din' Ali），隆重欢迎他；他由此再抵达马鲁，下榻于撒儿马赡（Sarmajan）门的马夏巴德（Mahiabad）园。马鲁的一些官吏是他的部下，分别去见他；但是，不花害怕百姓的压力，不愿让他入城。然而，当有那么几个人追随他时，他们突然在一个中午，用衣袍遮住铠甲[460]，投入城中。马鲁的军队马上效忠于他，不花也单独去见他，得到宽恕。城内的突厥蛮人和毡的人，为数虽超过七万，也服从他的领导。因此，他遂自视比丞相地位还高，一心幻想着算端的宝座，这是因为：他的母亲曾是算端的宠姬，算端把她赐给他父亲时，她已有身孕。总之，当他的成功消息传遍呼罗珊时，贱民（aubāsh）从〔四面八方〕投奔他，于是，他心生幻觉：没有他的许可，天体不能转动，空中也不能刮风。

同时候，撒剌哈夕的百姓已接受一名鞑靼派的沙黑纳，纳款投诚。那个一直倒向鞑靼人的沙亦黑 - 伊斯兰，给他的族人，撒剌哈夕的哈的，捎去封密信。抹智儿木勒克已得知此事，但啥也不说。到有一天，城内的清真寺的讲坛上正布道时，这个沙亦黑 - 伊斯兰的嘴里溜出一句话："愿蒙古人的敌人死尽灭绝！"参加布道的人为这话非常忧虑；他本人沉默无言，惊惶失措，说："不由我自主，这话顺嘴而出，我的想法和看法，恰好跟我说的相反。"但是，时机一成熟，符合

当时需要的祈祷就来到嘴边。全能真主说："汝等所求之事，已天命注定。"【461】

这话同样传到抹智儿木勒克耳里，证实了他的猜疑；不过，他和此人是亲属，而他又有沙亦黑 - 伊斯兰的称号，还是名学者；所以，拿不出人所共睹、而且无从抵赖狡辩的确凿证据，抹智儿木勒克不愿去碰他。最后，他写给撒剌哈夕哈的的一封亲笔信，在途中从使者身上截获；抹智儿木勒克读了这封信，派人把他召来，并且审问他。他把有关他遣使的传闻和说法，一古脑儿抵赖掉。这时，抹智儿木勒克便把那封好像木塔剌迷思【462】（Mutalammis）所写的信交给他，说："览汝所写，"【463】那个沙亦黑 - 伊斯兰，一见此信，变得狼狈不堪。抹智儿木勒克命带他下去，于是，众将官（sarhangān）抓住他，向他身上浇泼毁灭的火焰；他们拿刀子把他割碎，提着他的腿，倒拖到市场去。确实，虚伪、奸诈，结果可悲，变节、叛逆、下场惨痛。

由于撒剌哈夕叛敌，抹智儿木勒克不断派军队骚扰该城的百姓。

这时，巴哈木勒克从塔黑 - 亦 - 牙即儿堡逃走，避难于祃桫答而。在此地，他去见蒙古人及军队，把马鲁的局势告诉他们，表示愿去那儿，说降该城，向每户一年征收一件亚麻衣上交国库。他们完全赞同他的话，便派他和七名蒙古人一起到马鲁去。

因为不知道马鲁城的变化，也没有察觉到时运的改变，他满怀贪欲，来到薛合里思塔纳【464】（Shahristana），得知马鲁被抹智儿木勒克占领。他派一名官员去宣告〔他的来临〕，致函与抹智儿木勒克，内容如下："如果我们之间对职位的看法，以前有所分歧，那这一切现在都已成为过去。蒙古军的力量是不可抗拒的，只有臣服归顺才能获免。七千蒙古军和一万签军正在接近马鲁，而我是他们的同盟；他们在片刻间把奈撒和巴瓦儿的【465】（Bavard）夷为平地。眼下，一来为同情心所驱使，二来期望我们言归于好，我就此先遣使通知你，让你不致顽抗下去，不致投身于毁灭的旋涡和沉沦的熔炉。"

抹智儿木勒克和贵族、名绅等，意见不同，看法分歧。一些负责的官吏和抹智儿木勒克本人，希望分散，放弃城池；但是，他们想到，相信当事人的话是很不慎重，很不明智的。因此，他们把巴哈木勒克的使者，一个个拉到一旁，向他们打听敌军的规模。他们发现事实真相，便斩掉来使，从算端的突厥残兵中派出两千五百人去抵抗。

巴哈木勒克和蒙古人得知他们的部署，向撒剌哈夕方向退去，巴哈木勒克的将官也四分五裂。蒙古人把巴哈木勒克绑起来，一直押到徒思，将他在该地处死。

抹智儿木勒克的军队进至撒剌哈夕。因哈的苫思丁在哲别那颜到来时，曾携带图苏湖出城迎接，把撒剌哈夕城交给蒙古人，当上该城的长官和篾力克（malik），还接受一面成吉思汗赐的木牌子[466]（paiza），所以，抹智儿木勒克的军队逮住他，把他交给帕鲁汪·阿不－别克儿·迭瓦纳（Pahlavan Abu-Bakr Divana）的儿子，后者为报父仇，把他杀死。

有关蒙古军的消息，到此消沉下去，抹智儿木勒克和马鲁的名人就寻欢作乐，酗酒狂饮。这时候，阿母牙的篾力克奕赫抵雅尔丁（Ikhtiyar-ad-Din）到来，带来消息说：鞑靼军正在围攻哈剌－亦－卡剌特[467]（Qal a-yi-Kalat）和哈剌－亦－诺（Qal' a-yi-Nau），一支蒙古偏师已抵阿母牙，并在跟踪他。抹智儿木勒克欢迎奕赫抵雅尔丁；他参加其他突厥蛮人一伙，和他们待在一起。

一支八百人的蒙古军，现在向马鲁城进攻；可是，沙亦黑汗[468]和斡兀立哈只不[469]，率大约两千人从花剌子模前来，尾击蒙古军，将他们打败，使他们横尸沙场。一些坐骑较健的蒙古人，落荒逃走；算端的突厥兵和突厥蛮人，尾追不舍，生俘六十人，拿他们在市区和市场上游行示众，然后处死。沙亦黑汗和斡兀立哈只不驻兵于答失塔吉儿的[470]（Dastajird）。

至于奕赫抵雅尔丁，突厥蛮人推他当他们的首领；在他们之间订立盟约后，他们离开抹智儿木勒克，开始兴风作浪，把大地弄得像伪君子的心肠一样黑，力图占领该城。抹智儿木勒克得到他们打算夜袭的消息，采取对付的措施。他们见不能取胜，处境越发不利，就退到河岸，动手虏掠；他们不时逼近城门，洗劫村落，见啥抢啥。

正在此刻，成吉思汗派拖雷，带领骁勇善战的健儿和武士，出征呼罗珊诸州；他们从沿途归顺之地，如阿必瓦儿的、撒剌哈夕等，征发签军，组成一支七千人的军队。接近马鲁时，他们遣四百骑打先锋，从渡口过河。这支骑兵在晚上抵达突厥蛮人扎营的河岸，窥探他们的活动。这里共集中一万二千名突厥蛮骑兵，他们常在黎明向城门进发，攻打城池。

在一个犹如用沥青刷洗过的黑夜，

看不见火星、土星和水星[471]，

这时，蒙古人在他们的道路上摆下埋伏，静静等候。突厥蛮人〔暗中〕彼此分辨不清，一当他们三三两两到来时，蒙古军把他们扔进水里，让毁灭的风刮走。这样击破突厥蛮人的兵力，蒙古军一股风似地袭击他们的营盘，留下狼扑羊的痕迹。为数超过七万人的突厥蛮人，就这样被仅仅一小撮人马打败。他们大多落入河里，惨遭没顶，余下的逃之夭夭。蒙古人因有天助神佑，无人能与之抗衡，而那些命不该绝者，只有弃甲丢兵，落荒逃走。

蒙古人这样一直追杀到傍晚，并且在草原上集中了六万头牲口（包括绵羊），这都是突厥蛮人从城门口驱掠来的，还有其他数不清的财物。第二天，也就是618年穆哈兰月1日〔1221年2月5日〕——马鲁居民的末日——拖雷，这头凶猛的狮子，带领一支如茫茫黑夜、滔滔大海的军队，抵达马鲁，其人数赛过沙粒，而且个个都是英名远扬的武士。

拖雷亲率五百骑进抵凯旋门，绕城一周；他们用六天的时间去观察外垒、城池、壕堑和尖塔〔原文如此〕[472]，得出结论说，市民的粮草足够他们之用，城池是经得起攻击的坚固棱堡。

第七天，

当闪闪太阳从巍峨城头抛出它的光环时，

军队都集合起来，停驻在薛合里思坦（Shahristan）门前。他们进行交锋，有两百左右的人从城门冲出，发动攻击。拖雷亲自下马——

他像一头猛象发出怒吼，

把盾牌高举过头，露出他的手[473]

——向敌人迎战。蒙古人随他前进，把敌人赶回城去。另一支人马从旁门冲出，但是，在那里把守的蒙古军击退他们的进攻。因此，市民哪儿都得不到丝毫成果，甚至不能把头伸出城门。最后，当大地披上丧服时，蒙古军层层把城池包围，通宵保持警戒，所以，谁都出不去。

抹智儿木勒克发现仅剩下纳款投诚一条路可走。因此，在凌晨，当太阳把他月儿般面孔上的黑纱揭开时，他派马鲁的一名大伊礽木扎马鲁丁（Jamal-ad-Din）作为他的使者，去乞降。因得到甜言蜜语作

保证，抹智儿木勒克征集城内的四足动物——马、骆驼、骡子——为礼物，〔亲自〕去见拖雷。拖雷向他打听有关该城的事，要求把豪门大姓的情况提供出来。抹智儿木勒克交给他一份两百人的名单，拖雷命把这些人带去见他。谈到对这些人的审讯，可以说："大地在颤抖"，[474]而谈到挖掘他们埋藏的钱财，又可以说"大地卸其重负"。[475]

蒙古人接着入城，把市民，不分贵贱统统赶到郊外。一连四天四夜，百姓不断离城。蒙古人把他们全部拘留，把妇女和男子分开来。天哪！他们从丈夫怀中夺走多少美人儿！他们拆散多少姐妹和兄弟！多少父母因他们的清白女儿遭蹂躏而发狂！

蒙古人传令：除了从百姓中挑选的四百名工匠，及掠走为奴的部分童男童女外，其余所有居民，包括妇女、儿童，统统杀掉，不管是男是女，一个不留。

接着，把马鲁的居民分配给军士和签军，简言之，每名军士要杀三百或四百人。撒剌哈夕的百姓（arbāb）替他们的哈的报仇，〔其残忍〕超过那些不信伊斯兰或宗教的人，其卑鄙下贱更远胜〔他们的穆斯林同胞〕。到傍晚，死者如此之多，以致大山变成小丘，[476]原野浸透了豪杰的血。

在这土地上，人们践踏着少女的面颊、

青年的胸脯，我们就是在这国土中变老。

然后，奉拖雷之命，外垒被毁，城池被夷平，最伟大的伊祃木阿不哈尼法[477]（Abu-Hanifa）（真主施恩于他！），他的教派有座清真寺，寺内的马合苏剌遭焚毁。可以说，这是对过去一件事的报复，这事出在算端帖乞失[478]（Tekish）的丞相、也里的苫思丁·麻速忽（Shams-ad-Din Masʿud）的公正统治时期；他替伊祃木沙菲亦[479]（Shafiʿi）的信徒修造了一座清真寺，但暴徒在晚上把它火焚。

蒙古军烧杀虏掠后，马鲁的一名著名人物，因退隐而获免的吉牙丁·阿里（Ziya-ad-Dinʿ Ali），奉命入城，当异密和长官，管治那些从洞窟沟穴出来，重又汇集的人。蒙古人还留下巴儿马思[480]（Barmas）作沙黑纳。

军队走后，藏身于沟洞者又爬出来，共计有五千人左右。一支殿后的蒙古军随着到来，想分享屠杀。故此他们命令每人替蒙古军送一衣兜的谷物到郊外；用这个办法，他们把上次逃生的人大半投进毁灭的深渊。然后他们沿大道进向你沙不儿，途中凡遇到从荒野逃回、躲避蒙古人的难民，斩杀无遗。很多人这样丢命，但后来，从哲别那颜军中返回的太子，也抵达马鲁；他再来个创口上涂药[481]，那里让蒙古人发现的人，全部把命送掉，被迫饮下致命的鸩毒。

天！我们活在残暴的年代：

倘若我们在梦中看见他们，我们要给吓坏。

百姓处在水深火热中，

死者倒值得庆幸[482]。

赛夷也速丁·纳撒巴（Izz-ad-Din Nassaba）原来是一名大赛夷，以他的虔诚和品德而闻名。他这时和其他几个人，用十三个昼夜来计算城内受害者的数目，抛开那些在沟洞和郊野中被杀的人不算，仅点一点一眼得见的尸体，他们就得到一百三十多万的数字。也速丁用乌马儿哈牙木的一首四行诗，咏此情景：

一个陶冶而成的杯型，

醉汉都不认为打碎它是合法的。

那么多可爱的头和脚——谁用手腕在爱中把它们结合，

谁又在恨中把它们打破？[483]

异密吉牙丁和巴儿马思两人在马鲁一直呆到传来消息说：帕鲁汪·阿不－别克儿·迭瓦纳之子苫思丁在撒剌哈夕发动叛乱。异密吉牙丁带些人去镇压；巴儿马思把那些赴不花剌的工匠等带到城外，在郊野扎营。因此，很多气数将尽、活该倒霉的人，以为这个沙黑纳得到算端的消息，正准备逃走。他们马上在618年剌马赞月最后一日〔1221年11月7日〕擂鼓造反。巴儿马思来到城门，遣人去召名绅。谁都不出头露面，或略事敷衍他；作为报复，他把在城门口找到的人杀了不少。接着，他和他的部下离开了；其中有火者木哈吉伯丁·答失塔巴的（Khoja Muhazzib-ad-Din Dashtabadi），他一直跟巴儿马思到不花剌。这个沙黑纳死于不花剌，从马鲁去的人却留在那里。

吉牙丁返回，以准备离开为借口，进入马鲁城，把抢劫来的财物分给百姓。他还把巴哈木勒克之子交给他们作人质，诡称是他的亲生子。他本人不出面，反跟他们一起谋反，修缮城堞、堡垒；很多人拥戴他。这时候，一支蒙古军抵达马鲁，他算计最好善待他们，就留他们驻守一些时候。

屈失的斤·帕鲁汪从算端麾下率领大军到来，开始围攻该城，一些百姓造反，去投奔他。吉牙丁发现，他的事业在这种利害冲突中不能成功，就带手下那支蒙古军赴马儿哈堡。屈失的斤入城，动手打新的基础，缮治城堡，改进农业，修复水闸。城市有些居民给吉牙丁送去封密信，怂恿他回城。他返回来，等候在城门，他的一名部下入城，把他到达的消息告诉人。这事马上传给屈失的斤，并传给吉牙丁的敌人。屈失的斤派一支人马把他逮捕。随着，屈失的斤向他要钱。吉牙丁说，他把钱给了妓女。屈失的斤问，他们是谁。他说："他们是品质高贵的人，忠诚可信者，他们今天侍候在你面前，一如他们昨天侍候在我面前；但是，在关键时刻，他们抛弃我，额头上打下叛逆的烙印。"屈失的斤见吉牙丁无钱，身上榨不出油水，便把他杀了，视他之死为己之生，他之灭亡为国之兴复。

吉牙丁死后，他安心转向建设和农业规划，着手修筑一道拦河水闸，然而，命运之水已冲毁他的生命水闸，把他的生存之水[484]限制在灭亡的井中。

就在这样〔对世事〕漫不经心时，他得到消息称，哈剌察那颜（Qaracha Noyan）到达撒剌哈夕。[485]他带一千精选（mufrad）骑兵，在晚上经桑格巴思忒[486]（Sangbast）撤退。哈剌察跟踪追击，在桑格巴思忒赶上他，把他的人马杀死过半；但他的部将仍留下来管治马鲁[487]。

三、四天后，约两百名投奔忽秃忽那颜[488]的骑兵抵达马鲁。一半人为执行命令，继续行进，另一半人围攻该城，并急遣使给在那黑沙不的朵儿伯[489]（Törbei）和合班[490]（Qaban）两将，向他们报告百姓集中于马鲁的消息。因为，在当时，各地的异乡人，为马鲁的富庶所吸引，离开本乡，到马鲁去；市民也出自爱国心，自行投入那口臭井中。

五天时间中，朵儿伯带五千人抵达城门，由胡马叶·昔帕合撒剌儿（Humayun Sipahsalar）陪同，此人曾受封为阿黑灭里（Aq-

Malik）。他们在一个时辰内攻下城池；用骆驼的缰绳套在信徒头上，他们把十个、二十个成串的人带走，投进血河。就这样屠杀了十万人；事后，他们把各种房屋分给军士，把大部分建筑物、宫殿、清真寺、庙宇，摧毁无遗。

众将官接着率蒙古军返回他们的驻地，把阿黑灭里及一小股兵力留下来，以捕获那些持慎重态度、藏身角落并逃掉剑鸦【491】利嘴的人。阿黑灭里实行最恶毒的密探制。各种狡计都试过后，一个跟他们一起的那黑沙不人，扮演穆真的角色，发出祈祷的呼唤；从藏身的洞穴里出来的人，全给抓住，关进失哈比（Shihabi）书院，最后从屋顶给扔下去。更多的人这样丧命。阿黑灭里一口气干了四十一天这种勾当，再返回原地。全城剩下不到四个活人。

马鲁及其四郊已无军队时，留在乡间及逃往荒野的人，返回城内。一个异密的儿子，叫做阿儿思兰，窃据马鲁的异密位子，百姓（avāmm）都集合在他身边。

有关马鲁事变的消息，传至奈撒，当地一个突厥蛮人【492】，纠集一支由其族人组成的军队，进抵马鲁。市民倒向他，因此，他集合了一万人，当了六个月的异密，这时期，他不时派兵到马鲁鲁德【493】（Marv-ar-Rud）、般只的黑【494】（Panj-Dih）和塔里寒，偷袭蒙古人的辎重，掠取他们的牲口、马匹。

同时候，企图夺取奈撒【495】，这个突厥蛮人带领他的大部兵力向那里进军，包围该城。城守是奴思剌惕【496】（Nusrat）。他不断攻城，直到帕鲁汪【497】从牙即儿回师，突然袭击他，他才逃走。在归途中（dar miyān-i-rāh）他被城守所袭杀。【498】

这时，哈剌察那颜从塔里寒来攻打突厥蛮，忽然出现在马鲁前。他再来个灼伤上撒盐，把找到的人杀光，使他们自食其果。继他之后，忽秃忽那颜带十万人马到来，开始摧残居民。被征入签军的哥疾宁哈剌赤人（Khalaj）、阿富汗人，横施酷刑，以致前所未见。他们用火烧一些人，用别的刑法杀死另一些，不饶掉一个人。他们像这样干了四十天才离开。城乡中残存的活人不足一百，连这么几个衰弱的人，还缺乏足够的粮食。祸不单行，一个叫沙黑（Shah）的家伙，领着一小群歹徒，把坑窟洞穴搜了个遍，哪怕发现虚弱不堪的人，也把他杀死。有那么几个可怜虫逃出条命，散到乡间；城内除了十个或一打住了十年的印度人外，无一活人。

我等欢聚时皇城马鲁之夜啊！
真主让你啜饮那春雨之云！
当天意之目涂上睡膏时，
我等使你免遭天命的变化无常。
现在，天命的变化已醒来，重施故技，
把他们像雨点一样撒向四方。【499】

28．你沙不儿的遭遇

如果大地可跟天空相比，那么，州邑像它的星星，而在群星中，你沙不儿又像星空的金星。如果大地像人体，那么，你沙不儿以它的精美质地，好像瞳孔。

既然你沙不儿在大地上就是人中的瞳孔【500】，

人们又何须去八吉打和苦法？

向你沙不儿致敬！

因为，倘若地上有天堂，那天堂就是你沙不儿，

若它不是天堂，那就根本没有天堂。

算端摩诃末离开巴里黑往你沙不儿，他的处境中显出末日的恐怖，谈吐中露出惧怕和忧虑。虽然因天体对地心的作用，事情已到这种地点：倘若山岳的思想中，片刻猜想到这情景，那山岳的躯干将会颤抖，其骨节将会永远松弛——

落在我头上的是这样的灾祸：

若它落在白昼头上，白昼将变成黑夜。【501】

——但是，不止于此，还有类似梦幻，凶兆的痛楚和虚惊，以此，他整个人已软弱和麻痹不堪，他的智力再不能为之筹谋划策了。

有天晚上，算端在梦中看见些发光的人，面带伤痕，披头散发，像送丧人穿着黑袍；他们敲打自己的头，长声叹气。他问他们是谁，回答说："我们是伊斯兰"。类似的事常显示于他。

这时候，他去朝拜徒思的神庙【502】，看见两只猫，一白一黑，在门槛上打架。他想从这两只猫的胜负来预卜他自己的命运，和他的敌人的命运。他停下来观战；但是，他的敌人的猫获胜，他自己的猫败北，于是他长叹走开。

夜神铺开天幕，埃及杨柳上一只乌鸦哇哇叫，

你不被它惊醒吗？

难怪你眼里的泪水没有干；

因为，乌鸦的叫声意味着流放，

而埃及杨柳又意味着那不可及的远方。[503]

因为哀伤忧虑的军旅获胜，他的青春之夜已接近暮年之晨，格里牙[504]（ghaliya）上涌出樟脑之泉，[505]由于五脏如焚，胆液搅动，他四肢的皮肤上冒出点点脓疱，好像沸水的泡沫。

我的父亲叙述说："逃亡途中，从巴里黑出发，算端有一天在一个山头上休息。他低头凝视一阵他的须胡，惊叹老天的幻化。然后，他对你的祖父苫思丁撒希伯底万，叹口气说：'如老年和逆境联合进攻，青春和幸福、康宁也烟消云散，那么这苦难，这命运杯里的残渣，怎样医治？又有谁来解开这旋转星空所打之结？'"

简短说，如此抵你沙不儿后，在617年沙法儿月12日〔1220年9月18日〕晚，他进入该城，在那里，因恐惧过度，他不断拿鞑靼军来吓唬百姓，并且悔不该把城堡堕毁，这是他在强盛的日子里干的，以为单靠幻想就会在困难时帮他的忙。他怂恿百姓分散和离开，说："集中的群众避不开，也打不退蒙古军，蒙古人如来到你沙不儿，这闻名的州郡，众赛德尔的驻地，他们决饶不掉一个活人，而会让所有人丧生刀下，你们的妻儿也会被贬为奴婢，那时再逃已来不及，不如你们现在就分散，那你们大部分人，至少你们中间一些人，可望得救。"

然而，人类爱恋故土，背井离乡好像魂离躯壳，在光荣的《古兰经》中，流放被比作重刑，真主，这最真诚的说教者，在下段中说："如非主判定彼等迁徙，主必于今世惩治彼辈；"[506]再者，老天已拖住他们的衣袍，更从暗中出头阻止他们，"主之接近吾人尤胜于吾人之血脉"[507]；所以，大家不同意分散。算端发现和觉察大家无意接受忠告，便下令称：尽管强兵坚城无用和失效，大家仍应视缮治城池为必需。百姓因此动工。这几天内，有关蒙古人的消息逐渐消沉，算端遂以为他们并不急于渡河。他恢复和平思想，把扎兰丁派到巴里黑去；但扎兰丁走了一站地，得到哲别和速不台渡河的情报，而且近在眼前。扎兰丁折回去；为不让百姓沮丧，算端以行猎为借口，跨马登程，把他的部下多半抛在后面。

摩诃末王离开了，

给她留下祝祷的礼品；

因为命运多乖，

日子就像阴影掠过人类的头上。

他留下法合鲁 - 木勒克·匿昝马丁·阿不勒 - 马阿里·迦惕卜·扎迷（Fakhr-al-Mulk Nizam-ad-Din Abul-Ma' ali Katib Jami）、吉牙 - 木勒克·阿里思·佐扎尼（Ziya-al-Mul-k' Ariz Zuzani）及抹智儿 - 木勒克·迦菲·乌马儿·鲁黑希（Mujir-al-Mulk Kafi' Umar Rukhkhi），共同管治你沙不儿的政事。

议会的异密（amir-i-majlis）舍里甫丁（Sharaf-ad-Din）是算端信任的宰相和大臣，受命为你沙不儿的篾力克。算端离开时，他从花剌子模赶来，进驻该城，接管政柄。他抵达离你沙不儿两站远的地方，突然一命呜呼。他的死被保守秘密，怕的是他的奴仆劫掠财物及他的私财。抹智儿木勒克假装去迎接他，把他的仆从带入城。他们不愿留下，而是动身去追随算端摩诃末。

第二天，617年剌必阿I月11日〔1220年5月24日〕哲别和速不台那颜的先锋部队，在太子的带领下，直抵城门。他们派出十四骑，这些骑兵驱散几群骆驼，得到有关舍里甫丁部属的消息。几骑飞驰追赶，在离城三帕列散的地方赶上他们。舍里甫丁的随从约一千骑：蒙古人把他们杀光。他们向他们遇到的人盘问算端的情况，对俘虏施加酷刑，强迫他们赌咒发誓。然后，他们召谕该城的百姓投诚，抹智儿木勒克回答说："我替算端看守此城，又是个老头和牧师。你们在追赶算端，如你们打败他，国土将属你们所有，我也将是你们的奴仆。"他们供给蒙古军粮草，于是后者离开。

新的队伍一天天到来，接受粮草，再走他们的路。最后，剌必阿II月1日〔6月6日〕，哲别那颜亲自到来。他召沙亦黑 - 伊斯兰、哈的、长官前去；但他们却从中层人物中选派三人，以他们的名义安排粮食供应（' ulūfa），提供其他零星役事。哲别授予他们一封畏吾儿字书的信函，责成他们供应续来的一切部队，并坠毁他们的城垣。接着他也离开；无论何地，只要百姓投降，蒙古人就存放辎重，而且留下一名沙黑纳。

过些时候，过路的蒙古军逐渐稀少，谣言又在人们嘴上流传：算端已在伊剌克打了胜仗。蛊惑的魔鬼在人心里产卵。

蒙古人留在徒思的沙黑纳，屡次捎信给沙的阿黑[508]（Shadyakh），要他们投降，不要被谣言所骗。他得到你沙不儿的粗暴回答。

就在这时，徒思的签军，在他们的将领昔剌扎丁（Siraj-ad-Din），一个离理性十万八千里远的人，率领下，杀死徒思的沙黑纳，把头送到你沙不儿；他们哪知道，因这颗人头，他们要使千万颗人头落地，而且，它的长眠将惹起一场大祸。如俗话说，“祸害使得狗悲鸣”，监管徒思工匠的赛夷阿不 - 秃剌伯（Abu-Turab），瞒过徒思的暴徒（fattānān）、市民（arbāb），逃往兀思秃哇[509]（Ustuva），把沙黑纳遇害及由此产生的混乱，告知忽失帖木儿（QushTemür），他和三百骑是留下来照看牲口的。忽失帖木儿遣人把情况向那颜们报告，他本人则带手下三百骑，离兀思秃哇赴徒思。他偷袭正坐在徒思指挥室内的昔剌扎丁及其手下三千人，把他们斩杀殆尽，在主力军抵达前，他竭力去摧毁徒思的壁垒。

拖雷的先锋脱哈察儿古列坚（Toghachar Küregen）（他是成吉思汗的驸马[510]）及众大异密，率一万人马，作为拖雷的前锋部队抵达，并于剌马赞月〔11月〕中旬兵临你沙不儿城下；城内的百姓鼓足十分勇气，因自己人多，蒙古军少，他们时时出击，进行交锋。他们活得不耐烦，才跟雄狮搏斗，不顾鳄鱼，登上小舟，只有给撕得粉碎。第三天，他们在哈剌忽失（Qara-Qush）城头激战，从城堞和壁垒发射方镞箭和弩矢。由于致所有百姓于死地的一个不幸巧合，一支飞矢使脱哈察儿丧身尘埃，市民不知他是谁就结束他的生命。蒙古军白天撤退，有两个俘虏逃出，把他遇难的消息带进城。因此，百姓认为他们作出了伟大功绩，哪知道：“不久将有信息。”[511]

军队撤退下来，脱哈察儿的副帅博儿客亦[512]那颜（Börkei Noyan）分军为二。他自己进向萨布扎伐尔，激战三天后把它攻陷，下令屠城，从而被埋葬的尸体共计七万。另一支军队进向徒思，援助忽失帖木儿，并且攻取忽失帖木儿军未能攻占的余下城堡。尽管奴罕和哈儿[513]（Qar）的百姓猛烈抵抗，表现出无数的英雄事迹，蒙古人最后仍把哈儿攻陷，把居民屠尽。至于奴罕和萨布扎伐尔，这两座城池在〔剌马赞月〕28日〔1220年11月26日〕陷落，居民被屠无噍类。

这时，你沙不儿的百姓公开叛乱；蒙古军在哪儿出现，他们就派暴徒到哪儿去袭击他们。

那年冬天，你沙不儿物价高涨，百姓被禁止离城，因此，他们处在水深火热中。

618/1221-1222年春季到来，拖雷解决了马鲁，进兵你沙不儿，谁都不知道他的来临。他征调一支大军，以此，他们一举就攻占了徒思境内的所有村落，让那些刀下余生者都去跟他们的死难亲友重聚。他再先派出一支大军，带着射石机及〔其他〕武器，兵临沙的阿黑；虽然你沙不儿位于一个多石地区，他们仍从几程远的地区搬运石头，随身带去。他们把石头像庄稼一样堆成山，连十分之一都没有用上。

你沙不儿的百姓见事态严重，这些人跟从前见到的不同；尽管他们在城头有三千把弩在发射，架有三百台射石机和弩炮，还备有相当数量的檑木和火油，可是他们的腿已发软，他们已士无斗志。他们发现〔获救〕无望，只得派大哈的鲁克那丁·阿里·本·亦卜剌金·木吉昔（Rukn-ad-Din ʿAli b. Ibrahim al-Mughisi）去见拖雷。当[514]他见到拖雷，他请求宽恕你沙不儿的百姓，同意上贡。这毫无用场，他本人也不让回城。

沙法儿月12日〔1221年4月7日〕礼拜三拂晓，他们往杯中斟满战斗的晨酒，激战到礼拜五午祷时刻，到这时，壕堑已几处被填平，城墙也给打开一个缺口。由于在驼夫之门和哈剌忽失城楼的战斗较猛烈，投入的战士较多，蒙古人便在忽思老 - 库失克（Khusrau-Kushk）城头上竖起旌旗，爬上去跟驻守壁垒的人交锋；而另一支队伍也从驼夫之门登上城头。那一整天，从早到晚，他们不断爬上城墙，把百姓从上面赶下去。

到礼拜六晚，所有的城墙和城头上全都有蒙古人了；那一天，拖雷本人到达距昌迦剌克[515]（Changarak）三帕列散远之地。蒙古人接着涌下城头，开始烧杀抢劫；市民进行回击，散入宫殿邸宅。蒙古人搜寻抹智儿木勒克，把他从一条地道中拖出来。为求速死，他破口大骂；他们终于使他受辱而死。然后，他们把残存者，不分男女，统统赶到郊外；为了替脱哈察儿报仇，有命把城池平毁，使其地可以耕种，施行报复到连猫犬都不得留下[516]。

成吉思汗之女[517]，脱察哈儿的长妻，此时带领她的卫士入城，他们把活人杀光，仅剩下四百人，这些人因有技艺而被挑选出来，并被送到突厥斯坦，其中一些人的后裔至今仍能在那里找到。

他们割下死者的头，堆积如山，又把男人的头和妇女、儿童的头分开来。之后，拖雷决定进兵也里，留下一个异密和四百大食人，以便把发现的活人都杀光。

苍蝇和豺狼以赛德尔的胸脯为餐；山鹰享用娇女的肉；兀鹫饱食美妇的颈。

他们离开大地，大地因失去他们而死去：

好像他们是它的灵魂。

屋舍被夷为平地，曾经昂首跟木星比高低的宫殿，因为败落，自承低贱若黄土；宅馆无一丝欢乐和繁华；城堡在高傲之后，变得卑躬屈膝；玫瑰园成了熔炉；地上的街道成了“一片平川”。【518】

唉，大灾把它奴役，

它的山丘变成惯于下跪的贱货。

天啦，它的沉香像干燥中的湿芦荟，

它的泥土像捣碎的麝香。

29．世界的皇帝合罕登上汗位和世界帝国的威力

全能真主——圣哉主名，宏哉主恩——按照圣言：“吾人略以惊恐饥饿，丧失财产、生命，果实，试验汝辈[【519】]”，已使他的奴仆在灾难的试金石上受到考验，在毁灭的熔炉中受到陶冶——

当汝揉泥出水时，我在考验的火中；

当汝试金时，我在试金石上。

——而且，他们因品德败坏，各自套上惩罚的绞索，并因其奸恶劣行，啜饮那满斟的“恶有恶报”之杯；在这之后，按天意所定：凡事均有其极限，有始就有终。

一事了结，其收场就临近；

〔穆罕默德〕（愿他得到和平！）亦曾说：“单祸不抵双福；”因此，有必要根据理性和圣传，真主——大哉主之荣耀！——的慈恩宝库应再度打开，他的奴仆应重获安乐和幸福，并按经文所说：“余之怜悯已压倒余之愤怒，”主的无边宽仁的诸种显证，必将超过他的惩罚的种种灾殃；因为“开场已成收尾。”

当我活到我一生倒运的时候，

当我的身子必须背负骆驼重担的时候，

我不失望，因为唯一造物主的恩德施及主的每一生物

哪怕它仅仅是个细胞

逐渐地，有节奏地，这种仁爱的迹象由微到显，其征兆和标志趋于清楚和明朗。帝国传给世界的主宰窝阔台合罕和蒙哥可汗，表明这些说法的开始，这些基础的奠定。我将顺序先谈合罕的登基，以简明的语言予以叙述，让那些赏脸读完本书的人，不致责怪本作者啰哩啰嗦，而能理解所述的旨趣，得知合罕采取何种方式治理朝政，保护公益；他怎样用威力和安抚来使那些徘徊于希望和失意之间的国土，纳款投诚，把它们置于他的控制和指挥之下；他死后蒙哥可汗又怎样支持崩

溃后的正义大厦，巩固和增强其根基。愿全能真主允许真理和正义获胜！

合罕御极前，叫做窝阔台。成吉思汗从他的举止和言谈中，时时看出他是皇位的适当人选，宜于〔统帅〕诸王和军队，而且在他的起承转合中，日益发现治理朝政和卫国御敌的英豪气魄。于是，通过提示和讽喻，他经常把这个念头的印象，铭刻在其他诸子的心里，“犹如刻图于石”，逐步把这个意见根植在他们的思想深处。

成吉思汗从西方诸国返回他的东方老营后，他就讨伐唐兀[520]以遂他的宿愿。他把该地敌人的劣行肃清，把他们全部征服，这时，他得了由不良气候而引起的不治之症[521]。他召诸子察合台、窝阔台、兀鲁黑那颜、阔列坚[522]（Kölgen）、术赤台[523]（Jürchetei）、斡儿长[524]（Orchan）去见他，对他们说[525]：“我的病势沉重，医治乏术，因此，实在说，你们需有人保卫国威和帝位，支持这根基坚实的宝座。

若我等死去，他将满足于我等受辱骂，

但若他死去，我等将满足于他的祖先被提及[526]。

因为，如我的儿子个个都想成为汗，想当帝王，不相互谦让，岂非又像一头蛇和多头蛇的故事（本书一开始已述及）？”[527]

他说完这番话和这番训诫，这些也是他们的行为准则，他们的札撒，上述诸子便跪下来，说：

“吾人之父为王，吾人均为其奴仆；

吾人俯首听您的命令和吩咐。”[528]

成吉思汗接着说：“若你们想过安乐和幸福的生活，享受权力和富贵的果实，那么，如我近来让你们知道的那样，我的意见是：窝阔台继我登位，因为他雄才大略，足智多谋，在你们当中尤为出众；我意欲让他出谋划策，统帅军队和百姓，保卫帝国的疆域。因此，我立他当我的继承人，把帝国的权柄交给他的勇略和才智。我的儿子们，对这想法有何意见，对这意见又有何想法？”

他们再谦恭地屈膝，孝顺地跪倒在尘埃，以遵从的口吻说：“谁有权力反对成吉思汗的话，谁有能耐拒绝它？

你的大智所定下的条条戒律，

使老天开眼，命运侧耳。

吾辈的幸福及吾辈部属的幸福，有赖于成吉思汗的旨意，吾辈事业的成功有赖于他的教导。”

“既然这样，”成吉思汗说：“若你们的愿望和你们的话是一致的，若你们的口比着你们的心，你们须立下文书：我死后你们要承认窝阔台为汗，把他的话当作肉体内的灵魂，不许更改今天当着我的面决定的事，更不许违反我的法令。”

窝阔台的弟兄们遵照他的圣训，立下文书。

成吉思汗的病情愈来愈厉害，因为不能把他从所在之地挪走，他便在624年刺马赞月4日〔1227年8月18日〕与世长辞[529]。

众王公这时各回他们的驻地，打算来年召开一次大会，蒙语叫做忽邻勒塔。他们回到自己的斡耳朵，准备参加这次忽邻勒塔。

当严寒、酷冷减退，和风的吹拂使大地欢悦——

和风用绿茵把人间打扮；

这世界变成未来世界的样本。

和风显奇绩，恢复大地的生命，

使耶稣的神异相形失色。

——这时，上述诸子及族人就派驿使向全世界传播成吉思汗崩驾的消息，并宣布：为使国家不受损害，必须召开一次大会，以决定汗位谁属。因此，大家都离开自己的斡耳朵，动身参加这次忽邻勒塔。从钦察[530]各地来的是术赤的儿子们：斡鲁朵[531]（Hordu）、拔都[532]、昔班罕[533]（Sibaqan）、唐古忒[534]（Tangut）、别儿哥[535]（Berke）、别儿哥察耳[536]（Berkechar）、脱哈帖木儿[537]（Toghag-Temür）；来自忽牙思的是察合台；来自叶密立和霍博的是窝阔台；从东方来了他们的叔父：斡赤斤、别里古台[538]那颜（Belgütei Noyan）、按只带[539]那颜（Elchitei Noyan）、也苦（*Yekü）、也孙格[540]（*Yesüngei）；留守各地的异密、那颜，也从别的地方到来。至于兀鲁黑那颜及其诸弟，他们已在成吉思汗的斡耳朵。

上面提到的人都聚会于怯绿连河[541]（Kelüren）流域；当太阳登上白羊座，使大地露出笑容，当空气透过施雨的云彩，落下泪珠——

春天已到来，明媚光灿，

它的芳香空气通报情人的愿望。

——而且，当草原上花草已茂盛，斑鸠和夜莺惊叹这一片美景，为赞颂田野和牧地，用千百种调子唱出千百支歌儿——

我们现在要欢饮美酒，

因为麝香的气息从河流上升；

天空一片喧闹，大地一片欢腾；

快乐属于开心畅饮的人【542】

——所有的王公，那颜和异密，以及一支布满郊野、人数使沙漠变窄的大军——

当它投入大海，它的前锋没有

给它的后卫留下够一人喝的海水。

倘若它开赴陆地，它的前锋没有

给它的后卫留下仅容一骑的空隙

——首先愉快地一气宴乐三天三夜，他们的内心毫无猜忌和欺诈的念头——

他们摘掉虚伪的花朵，

靠近那团结的树木，

它的果实结在为无限欢乐，为宏大志向，

为美好的生活而干杯的地方

——几天后，他们商讨朝政及成吉思汗的遗嘱，一再宣读诸子立下的奉窝阔台为汗的文书。他们采纳这个意见，于是，众王公毫无恶意或倾轧，一致对窝阔台说："遵照成吉思汗的旨意，你应在天神的护佑下登上宝座，以此，众英豪可以共同忠贞地献身，俯首帖耳服从你的命令。"

窝阔台回答说："成吉思汗的旨意虽则若此，但尚有我的兄长和叔伯，他们比我更能胜任此职；再者，据蒙古的风俗，长室中的幼子应成为其父的继承人，而兀鲁黑那颜是长斡耳朵的幼子，他一直日夜、晨昏地侍候成吉思汗，目睹、耳闻和领会他的所有札撒、法令。既然这些人仍都健在，就在眼前，我怎能继承汗位呢？"

那一整天，直至晚上，他们快乐、友爱地共同议论。同样，一连四十天，他们每天都换上不同颜色的新装[【543】]，边痛饮，边商讨国事。而每一天，窝阔台都用不同的方法，以既巧妙又得当的话，表达这同样的心情。四十天过去，第四十一天清晨，

当象征吉祥的黎明

升起一面普照全球的旗帜，

当阿比西尼亚的眉头皱成蹙容，

中国之镜从中国升起

——众王公、各层自由民及奴隶的症结解开了，王公们一齐走到窝阔台面前，说"这个重任，成吉思汗从他的诸子和弟兄中交付给你，将生杀予夺的权柄委诸你的才智，那么，吾辈焉敢任意更改他的谕旨，或丝毫违反它呢？据占星家和珊蛮称，今日系黄道吉日，你应在天神——圣哉神名——的扶助下登上天下君王的宝座，以正义和慈恩美饰环宇。"

最后，经过他们这方面的再三敦促、窝阔台那方面的再三拒绝，他终于服从其父的遗旨，采纳众弟兄及叔伯的劝告。按蒙古旧俗，他们脱掉帽子，把皮带扔向肩后；就在626/1228-1229年[【544】]，察合台引着他的右手，斡赤斤引着他的左手，把他拥上宝座，既有老成持重的赞助，又有鼎盛青春的扶持。兀鲁黑那颜举杯，宫廷内外的人都三次跪拜，发出祈祷，说："愿他的登基使国家繁荣昌盛！"

如珍珠修饰美容，

你的美容却是珍珠的装饰。

只要你一抚摸，最香的香料也增添芬芳

——哪儿，哪儿有你这样的人啊？

他们尊称他为合罕，按照往习，所有王公，对合罕表示忠诚，在斡耳朵外三次向太阳叩拜；然后，他们再入内，举行欢乐的盛会，把忧伤的荆棘从快乐的原野扫除干净。

统治世界的皇帝登上有洪福警卫的阶梯，苍天护佑，威风凛凛，而王公们，好像猎户星座，在宏大、有势的诸天太阳面前，温顺卑躬地执役；左边是后妃们，个个是天生的佳丽奇质，娇美鲜艳犹若花朵，甜蜜纯洁若春草。

她的好像玫瑰园的面孔是灵魂世界的春天；

她的锁甲般的卷发是耐心脖子上的圈套；

她的弓弦般的眉毛是天空的一弯新月；

她的散发龙涎香的小环是美颊的雅饰。

目睹这次盛会，及其大量的金童玉女、丰富的美酒奶汁，所有人都惊呼：

由此你将知道那至高天堂是怎样。

合罕的御极使时光的眼睛变得明亮，他的感化使人间变得无仇无怨。

因为宇宙有你这样的君王，

国土中就有了一座面目全新的市场。

风因他的刚毅而重，

地因他的仁爱而轻。

和平安宁之树在枯萎后重新生气勃勃，希望的面颊在遭到悲观失望的创伤后重新恢复光泽。白昼因安憩而获得黑夜的舒适，黑夜因酒火的温泽变得像大白天。

合罕接着下诏把多年来为成吉思汗从东西各国征集来的国库贮藏打开，其总数连账簿的肚子都容纳不下。他封闭那些爱挑剔者之嘴，拒绝他们的劝谏，把他的份子赏给他的所有家属和士卒、他的军队和族人、贵人和黎庶、侯王和家臣、主子和奴婢，按权利各分一份；国库中为明天留下的财物，不多不少，不大也不小。

因为狮子不储一日之粮，

蚂蚁才备一年之食。[545]

他结束了宴乐和赏赐，遵照"余辈实以一种信仰以供奉吾人之父祖"[546]的风俗，他下令为成吉思汗在天之灵连续准备三天的祭品；又吩咐从那些容色可爱、性格温和、美中带甜、顾盼多姿、举动优美、起坐文雅——真个是"主许诺给畏主者"——[547]的月儿般处女中，挑选四十名出身于异密和那颜家族的女儿，用珠玉、首饰、美袍打扮，穿上贵重衣服，与良马一道，被打发去陪伴成吉思汗之灵。[548]

处理完这些事后，他开始治理国家，安排朝政。

首先，他制定一条札撒称：成吉思汗原来颁布的法令和敕旨，应予以维护、支持和保卫，不许恶意变动、窜改和混淆。这时候，到处都有造谣生事者来报告、揭发异密和长官们的行为。但是，合罕说："我登基之前，任何人嘴里散播的流言蜚语，我们予以原谅和勾销。但是，自今以后，谁要触犯新旧法令和札撒，那就按其罪行轻重给以惩处。"

制定这些札撒后，他派军征讨世界各地。

在呼罗珊和伊剌克，动乱的火焰尚未熄灭，算端扎兰丁仍活跃于该地。合罕派绰儿马罕【549】（Chormaghun）带领许多异密及三万军士，向那里出师。

他派阔阔台【550】（Köketei）和速不台【551】把阿秃儿（Sübetei Bahadur）带领一支人数相同的人马，出征钦察、撒哈辛和不里阿耳。

他再派大小不等的军队出征土番、肃良合【552】（Solangai）；他决定亲征契丹，由他的兄弟随同。

这些战役均将在后面分别叙述，使大家都知道各次战役的情况和性质：如全能真主意允的话。

30．世界的皇帝合罕出征契丹以及契丹的征服[553]

世界的皇帝吉祥地头戴王冠，雄才的胸怀把帝国新娘拥抱。这时，他在遣军征讨有人烟的诸国后，开始实现亲征契丹国的宿愿，随驾的有他的兄弟察合台、兀鲁黑那颜，还有其他王公，带领很多彪形武士，甲兵闪耀，战马奔腾，把沙漠变成怒海，其纵深无法测定，海岸和中心分辨不清。郊原在骑兵压力下和山岳争地，铁蹄把山头踏平。

这支军队由那些把空气堵塞、

把山头粉碎的大将率领。

首先，他们抵达一座叫做河中府八剌合孙[554]（* Khojanfu Balaqaṡun）的城池，从哈剌沐涟[555]（Qara Müren）河岸把它包围。按他们队伍的围攻部署，他们构筑新的堡垒；一连四十天，他们进行激战，突厥射手（只要他们愿意，他们能一箭把天眼缝上）来回冲杀，以致

他们射出的支支急若流星的箭矢，

都把目标击中。

该城的百姓发现，跟棍棒相斗，除后悔外别无结果，跟运气争吵只有招来祸害，且是〔被天〕遗弃的凶兆，他们就乞降，同时因衰弱和恐惧之极，乡人和市民

最后都把头靠在王宫门槛上，

另一方面，为数一土绵的契丹军士，登上一艘他们早就造好的船逃走。很多参加战斗的居民被投入"真主的烈火及地狱；"他们的少年和孩童被掠为奴，送到别的地方去。

蒙古人离开该城，窝阔台派兀鲁黑那颜和贵由率一万人马先行，他亲自缓慢地殿后。那些地方的汗，阿勒坛汗[556]（Altun-Khan），得到蒙古军来临的消息，遣出他的两员大将合达仑古（Qadai Rengü）及合马儿·涅苦觟儿[557]（Qamar Neküder），领

十万精兵回师御敌。契丹军因自己人多势大，蒙古军人少，过于自信，把蒙古军围困，屯兵于他们四周，以为这就能把蒙古军俘去献给他们的汗，然后他来个狩猎检阅，亲自进行最后的斩杀。

兀鲁黑那颜看到战事紧迫，可以用计谋去对付契丹人——因为“战争就是欺骗”——而且可以用阴风吹灭他们的烛火。蒙古军中有个精通扎亦[558]（yai），即使用雨石的康里人，兀鲁黑那颜命他施展法术，又命全军在冬衣上加着雨衣，三天三夜不许下马。这个康里人大施邪法，因此，蒙古人后面开始下雨，最后一天雨转为雪，寒风助威。因这种他们在冬季都未经历过的夏季酷寒，契丹军垂头丧气，蒙古军则斗志昂扬。最后——

当红色晨珠分清黑白时

——蒙古人见契丹军因严寒酷冷，像群绵羊那样——“首尾相接”——挤作一团，缩头缩足犹若刺猬，冰雪满弓刀——“此时汝见其人之颠仆不起，与枯棕榈根相类。”[559]同时候，扎亦赤[560]（yaichi）停止施法，蒙古军冲往敌人身后，像鹞鹰扑向一群鸽子，雄狮扑向一群鹿，以野牛的目光、鹧鸪的步履、孔雀的神态，邀击那些驯鹿般的人，从四面八方向他们进攻。

鹰用尖嘴叼啄鸽子，

狮用利爪撕裂驯鹿。

蒙古人不让敌人的血玷污他们的刀，而用枪矛从马背上把他们送往地狱。

狠心的矛子把他们当中的勇士

扎得肢体破碎。[561]

至于前面提到的两员大将，他们带五千人逃跑，投入水里：蒙古人用一排箭矢使他们丧身，让他们横尸黑土；那两个统领十万人马[562]的有如恶魔的家伙，虽然他们一股风似地过了河，但是赶在前面过河的军队，向这两个贱货倾泼毁灭之火；有命令叫军队都按天意尽量进行报复[563]。

停止，当心那丛林似的矛尖，

蛇穿过它，也窒息而归。[564]

蒙古人把死者的右耳堆积成山，[565]遣使向合罕告捷。他也在这时候到达，于是他们进攻南京[566]（Namging）城内的阿勒坛汗，他在那里继续抵抗一个礼拜；然后，他发现，他的王国根基中已失掉幸运的砖石，军队大多数伤亡，就跟他身边的妻妾子女进入一所房屋，吩咐在四周架上木柴，点一把火；因此他给活活烧死了。[567]“他失去今生和来世。此诚彻底之覆灭。”[568]

蒙古军入城，

> 他们伸手瞪眼去抢劫，
>
> 他们的士气激昂，因坚定不懈而倍增。[569]

他们大肆烧杀虏掠，杀人无数，夺得数不清的战利品。他们还攻占了另外几座城池，俘获了许多月儿般面孔的漂亮人儿，有少男，也有少女，使天尽头由此变得繁荣，但人心都感到凄凉。

窝阔台把阿吉思·牙老瓦赤（Aziz Yalavach）留在契丹，凯旋返回自己的斡耳朵，遣师攻蛮子，进兵肃良合[570]及其他地方：唐兀、土番、水蒙兀[571]（Su-Moghol）；这些，往后你将读到。

31．第二次忽邻勒塔

慷慨如哈惕木，仁爱如忽思老的皇帝，征服契丹而安心后，凯旋返回他的驻地；他遣往征伐世上诸国的王公、异密，也达到他们的目的和目标，怀着胜利的喜悦，班师回朝。这时候，他目光远大，再次召集他的诸子和族人，跟他们共同商讨，以确保新旧札撒和法令的实施，再遣师征伐宜于攻打的国家，并且让王公及军士、贵人和贱民，分享他的春雨般的恩赐。因此，他遣使宣召他们，他们就都离开他们的驻地，前往朝廷。在……年【572】，当大地变成了一座伊剌木园【573】（Iram），花瓣因云彩的博施，宽宏大量如国王的气魄，诸天的眷顾使人间披上五颜六色的衣袍，树木和枝叶饮下幸福和绿色的汁液——

春天用露珠调制的花髓，

替它的府第织一件花缎衣裳。

天空在它上面倾落泪珠般的细雨，

它在清晨代替群星，露出笑容，

披一件绿袍，其刺绣饰有罗勒花，

缀一颗黄珠而显得富贵。

——众王公抵达合罕的宫廷。这次盛会，好比与明亮的满月幸会的昴星，绚丽光灿。正是，

他们在长期分别后重聚在幼发拉底河畔。

他们使族人的牧地再变肥沃，

使调情的花园芳草如茵，

前来的尚有很多那颜、异密、大臣（arbāb-i-ashghāl），地方官吏（ashāb-i-amāl）。

世界的皇帝很尊崇礼敬地欢迎他的兄长和叔伯，而对他的诸弟、子侄，如同他的子女，甚至，如同他的片片心肝，他示他们以殊恩宠幸。接连一月，他和同心同德的族人一起，在举世无双的亲属的扶持下，不分朝夕、晨昏，尽情宴乐，饮干貌美侍儿递上的酒杯。他们心

里渴望虚幻命运的果实和花朵，也就是说，享受人间的欢乐。与会者及宫内的人，在合罕皇恩的庇护下，过了几天美好愉快的日子，这有神的力量和行动所支持，而且符合我在哈剌和林听见的如下的四行诗：

啊，人生确实仅有寥寥数天的光阴，

即使整个世界帝国，对这寥寥几天又有何意义？

尽情享受你的一份生活吧，

因为这寥寥数日即将消逝。

然后，一如既往，按照惯例，合罕把国库大门打开，这大门从未有人见它关闭，把第一次忽邻勒塔以来从各地征集的珍宝，统统赏给所有与会者，有族人，也有百姓，像春云用雨水滋润草木，赐给大小人物。

在不幸时刻，你的手指倾泻着施舍物，

大地的子民因淹没在其中而大声呼救。

商人、投机者、寻求一官（a' māl）半职的人，来自世界各地，都达到他们的目标和目的后归去，他们的愿望和要求得到了满足，而且所得倍于所求。多少穷人富裕起来，多少贫民发财变富！每个微不足道的人都变成显要人物。

宴乐如此结束，合罕回过头来处理朝政，部署军队。世上许多地方，叛乱的风暴还在骚扰人心，所以合罕派他的诸子和族人分头出师，并决定再次亲征，御驾出动。但是，在他拿定主意后，蒙哥可汗（尽管论年龄他是个血气方刚的青年，论智谋和威严他却厕身于年长有识者之列）批评合罕〔亲〕征的〔决定〕说："我们这些弟兄子侄，都时时准备服从您的令出必行的诏旨，一心一意去完成任务，排除困难，以实现所命之事，而合罕本人则能娱乐消遣，享受荣华富贵，免除征途之劳，讨伐之险。否则，这样多的族人，这样大的军队，有何用场？

缓行吧，因为太阳之顶将不移动。"

与会者听见这位举世无双的王子说出这番老练的话，都以此为榜样、指导，纷纷谈出类似的话，直到把合罕说服。

以此，众王公、那颜，奉命分头出师，各赴东南西北。因为钦察和克列儿[574]（Keler）各部尚未完全摧毁，所以，征服和消灭这些部族就成为首要的任务。诸王拔都、蒙哥可汗、贵由，领命指挥这次战役，他们率大食和突厥大军各返己营，准备在来年初春出师。他们作好这次远征的准备，在预定时间出发。

而合罕呢，他无需亲劳圣躬了。监官和书记被遣往征服的地区。收刀剑入鞘；锁住残暴酷虐之足；打开宽仁乐施之手；颁发法令和札撒到四方，宣告称：人们不得彼此残害，强不得凌弱。骚乱、祸害的风暴止息，人人高枕无忧。在北风的播送下，合罕的美名像香风传遍大地，他的公道和慷慨的令誉远达天涯海角，像鹰一样翱翔。

你居住在一个国家中，但你的名声却不断旅行：

它憎恶午休，讨厌营帐[575]。

由于四面八方都在传播他的美好故事，各地的人出自诚意，选择当他的子民，认为向他臣服是人间的福气。他们因此遣使赍礼往朝他的宫廷；从那遥远的国家，因他的名字和盛誉使前代诸王不值一提，人类各族竞相前去向他表示归顺。

于是他这样过他的日子，尽情享乐：观看歌舞，亲近歌姬，畅饮美酒。

动荡不定算得什么生活？

欢乐普在才算得是生活。

当我受到敬重，我的命令被服从的时候，

我才把这些看成是生活。

他的余下岁月这样消磨过去，最后，突然间，在639年主马答2月5日〔1241年12月11日〕，快乐的毁灭者从暗中跳出来，出其不意地从劫数的手指射出致命之矢。

这总是蓝色天轨的习惯：当它发现

一个无忧无虑的人时，它就迅速叫他死亡。[576]

死亡的尘土玷污了生命的宴席。

倘若蔷薇无刺也能生存，

那这世界每时每刻都有新的欢乐。

倘若死神不在门前，

这座古老的生命之宫会使我们愉快。

32．合罕言行录

当权力的创造者用手把帝国的印玺置于他的幸运的掌上时，如前所述，他就向四面八方派遣师旅，同时他的敌人在大部分国土上被肃清。他的公正和德行的声名变成所有耳上的耳饰，他的恩惠和仁爱又像一切人手和臂上的环镯。他的宫廷是全世界的收容所，他的御前是普天下的庇护和避难地。因为他的公道的晨曦不含夜晚（shām）的暗尘，所以他帝国的疆域从遥远的金和摩秦抵达西利亚（Shām）的边疆。他的恩赐溥及全人类，不等待岁月[【577】]。他的品德和大度是并驾齐驱的两头骏马，他的天性和忠实是同乳的双胞婴儿。在他生时不许提到哈惕木·塔亦，而阿纳甫[【578】]（Ahnaf）的宽厚与他的相比不值分文。他统治期间，动荡的乾坤终获安宁，无情诸神的暴行得到减轻。当他御极时

老天，那匹从未被驯服的骏马，

在顺从于他的雕鞍下温和地徐行。

期待他的同情和怜悯，希望在所有心胸中复苏。而那些刀下余生者仍获得生存，高枕无忧。回教的旗帜飘扬在尚未嗅到伊斯兰芬香的遥远异端国土和偏僻的多神教邦邑上。慈悯真主的寺院耸立在偶像庙宇的对面。他的正义之名使迷途羔羊受束缚，他的博爱之誉使凶兽遭捕获。因为他令人敬畏，刚愎者被奴役，由于他惩罚严酷，傲慢者屈膝。他的札儿里黑发挥刀剑的作用，他的御函使马刀的光辉失色。

在追逐他们之前他用威名打败他们，

并且用书函使他们败逃，无需军旅。

他朝中的大将和他财富的奴仆率师出征东方和西方，而合罕则能免除亲征之劳，并且按诗句所说：

这人世一半是为了享乐，一半是为了获得英名。

当你放松时，你自己的束缚就放松，

而当你约束时，你自己就受到束缚，

反对进谏者和责难者的话，拒绝他们的这个说法：

当帝王乐不早朝时，

他的国家注定要受难和毁灭[579]，

他总是在不断酗酒和亲近妖娆美姬中打开欢乐的地毯和踏上纵欲的道路。

在赏赐财物中，他胜过了他的一切前辈。因为天性极慷慨和大方，他把来自帝国远近各地的东西，不经司账（mutsaufī）或稽查（mushrif）登录就散发一空。同时他一笔勾销前代帝王故事的总账，因为跟他自己功业的开销相比，它显得是哈昔甫[580]（hashv）而已，并把过去传说的巴里思[581]（bariz）视为已赏付一清（tarqīn mī nihād），那从头到尾都是错的。没有人不得到他的赐物或份儿离开他的御前，也没有乞赏者从他嘴里听见"不"或"否"字。

回答"不"字切断愿望之翅，因此之故像把剪刀。[582]

从四方来求他的那些穷人，意外地满足了他们的期望，很快返回去，求一官半职者个个如愿以偿，立即回家。

因为在他听来乞赏者的声音

比音乐的旋律更甜蜜，更值得想望。[583]

对那些来自遥远的和叛乱的（yaghï）国土者，他赐给的财物与赏赐来自附近和臣服（il）国土的人无异。没有人失望或受挫地离开他的御前。国家和朝廷的大臣一次又一次反对他的浪费，说，如果避免不了财物的这种赏赐，那么他应当把财物赐给他的奴仆和臣属。合罕会回答说："吹毛求疵者缺乏智慧和明智之宝，他们的话从两方面说是没有道理的。首先，由于我们习俗风尚的声名传给叛逆者，他们的心必然倾向我们，因为'人是恩惠的俘虏'，而因这种善行，军队和百姓将免除征伐他们之劳，无需大量履危涉险。其次，这甚至更清楚——既然这人世众所周知地不忠于任何人，而最终凶相毕露——一个饰有智慧之光的清醒人应通过英名的长存来使他自己永垂不朽。

来吧，让我们别践踏罪恶的世界；

让我们努力抓紧一切行善的机会。

倘若我死后留下美名，那是好的；

我需要一个名字，因为肉体要死亡。"[584]

同时每当谈到古代帝王和他们的风尚习俗，提及他们贮存和收藏金银时，他会说，那些藏珍宝于地下的人毫无远见卓识，因为它既不能用来防止祸害，又不能用作获利之源，那么珍宝和粪土就毫无差异。末日一到，他们收藏的珍宝帮得了什么忙？对他们又有何用？

忽思老，那些最早的伟大人物，今在何处？

他们贮藏珍宝，而珍宝不持久，

他们也不久长。[585]

“至于我们，为了我们的英名起见，我们将把我们的财宝贮藏在人们的心坎里，不给明天留下任何东西。

当代的算端甚至在睡梦中都没有看见过

我们随手赏赐的十分之一的财物。

我们把全世界的金银赐给了人类，

因为它们是我们大方手掌乐施的证据。”

以上只不过是他的言行的一个概述。那些听到或读到这个历史的人，可能要把这些故事看成是属于“最美的诗也最虚假”的范畴。为证明其真实性，我们将用没有贬损或夸大之弊的简明笔法，重述一些轶事，从中这些故事可得到充分证实，尽管它们确实仅仅是无数中的几个，犹如千中之一而已。

〔i〕在蒙古人的札撒和法律中规定：春夏两季人们不可以白昼入水，或者在河流中洗手，或者用金银器皿汲水，也不得在原野上晒洗过的衣服；他们相信，这些动作增加雷鸣和闪电。因为在他们居住的国土中，从初春到夏末，大部分时间都有雨，而雷声如此之烈，以致当其震吼时，“彼辈因雷击而以指塞耳，深畏陨灭”，[586]电光也如此之亮，以致“闪电几攫去彼辈之目”[587]；据观察，当雷电交加时，他们变得来“若鱼无声”[588]。每年，当他们中间有人遭到雷击时，他们便把他的部族和家室从诸族中赶走三年，在这期间他们不得进入诸王的斡耳朵。同样地，要是他们的牲畜和羊群中有一头也遭雷击，他们如法施行数月之久。而当这类事发生时，他们在该月余下的日子里不进食，就他们的哀悼期限说，他们在该月的末尾举行一个仪式（süyürmishī）。

有天，合罕和察合台从猎场归来，中午时他们看见一个穆斯林坐在河中洗身。察合台原来对执行札撒十分热心，而且不宽恕一个哪怕稍有违犯它的人。当他看见这个人在水中时，出自他的愤怒火焰，他想把这个人焚骨扬灰，要他的命。但合罕说："今天天晚了，我们也累了。把这个家伙监禁到明天，那时我们能审问他的案子，弄清楚他破坏我们札撒的原因。"于是他叫答失蛮哈只不把此人看守到早晨，以查清他有罪或无罪；他又偷偷叫答失蛮把一个银巴里失扔进那个人沐浴的水中，教那个人在受审时说，他是个负了很多债的穷人，这个巴里失是他的全部家当，正是这个原因他才如此鲁莽行事。第二天，犯人当着合罕受审。合罕嘉纳地倾听申辩，但为慎重起见，有人到出事地点去把那个巴里失从水中捞出来。这时合罕说："谁个胆敢故意破坏我们的札撒和法令，或者胆敢丝毫违犯它？但看来这个人是个赤贫如洗的家伙，所以才为了仅仅一个巴里失而牺牲自己。"他命令在这一个巴里失外再给他十个巴里失；并从他那里得到一纸保证说他不再犯类似的罪行。因此他不仅逃脱一死，还获得了钱财。由此之故，自由民变成了这条法令的奴隶，它比巨大的财富还要好。

他的宝刀有着使自由民受奴役，

劳苦者得解脱的锋刃。【589】

〔ii〕当他们开始兴起时，他们制定一条札撒说，人们不得用断喉的方法屠宰牲畜，而当按蒙古人自己的方式剖开牲口的胸腹。

有个穆斯林在市场上买了只羊，把它带回家去，牢牢关上门，在两三间房屋〔之间的过道〕中，用穆斯林的方法杀羊，不知道他受到一个钦察人的监视，后者等待他的机会，已从市场跟踪而至。当他拿刀断羊喉时，钦察人从房顶跳下来，把他缚了个结实，并把他送到世界皇帝的宫廷。合罕审视这个案子，派出书记去作调查。当案情上达他明断时，他说出如下一番话："这个穷人注意到我们札撒的规定，而这个突厥人却违犯了它。"穆斯林获免，他受到恩遇（soyurghamishī），同时黑心的钦察人被交给了刽子手。

倘若你的一股恩惠和风吹过森林，

麝鹿就从狮子口中保住它的香脐。

〔iii〕一个戏班子从契丹来，演出前所未见的奇妙契丹戏。其中一幕有各族人的场面，当中是个有着长白胡子、头上围着头巾的老

头，缚在马尾上给倒拖着走。合罕问这扮演的是谁。他们回答说，这表示一个叛乱的穆斯林，以此士兵用这种方法把他们从乡村拖出来。合罕命令停止演出，并叫他的仆从从库藏中取出来自呼罗珊和两伊剌克等地的各种珍宝，如珠子、红玉和绿玉等，并取出织金料子和衣服，阿拉伯马，以及来自不花剌和帖必力思的武器；又取出从契丹运来的东西，那是质量较差的衣服，瘦小的马匹和其他契丹产品；所有这些东西他命令并排放着，以致可以看出差别有多大。接着他说："最贫穷的穆斯林有很多契丹奴隶，而契丹大异密却连一个穆斯林驱奴也没有。这个原因只能归诸造物主的慈恩，他知道各族的地位和等级；这也和成吉思汗的旧札撒相符合，据此，一个穆斯林的命价是四十巴里失，一个契丹人的命价是一头驴子。鉴于这些证据和证明，你们怎能拿伊斯兰百姓当笑料呢？你们犯的这个罪行应当受到惩罚，但我饶了你们的命。以此作为全部报酬，马上从我面前离开，不许再在这个地方出现。"

〔iv〕……[590]的一个君王遣一名使者给他，表示希望臣服和归顺于他，在其他贡礼中奉献一块从他祖先的武功传给他的光灿红玉。真主遣降的先知穆罕默德之名刻在宝石顶端，同时在它下面依次刻着他的祖先的名字。合罕命珠宝匠留下穆罕默德的名字以祈求恩福，但涂去诸算端的名字，把他自己的名字刻在穆圣（愿他获得怜悯与和平！）之名及遣降他的真主之名后。

〔v〕一个无力谋生，没有手艺的穷人，把铁片磨成尖锥形状，安在木片上。然后他坐在合罕车驾经过的地方，等候着。合罕老远看见了他，并差一名仆从去看他。这个穷人向他诉说他环境困若，财产微薄而家口大，并把锥子递给他。但当使者看见他的哪怕一百把也不值一粒大麦的粗陋锥子时，他认为这些值不得进献合罕，就把锥子留给他，并〔回去〕报告他见到的情况。合罕叫他再〔转去并且〕把那个家伙身边的锥子都拿来。于是手里拿着锥子，他说："即使这种玩意儿也可以让牧人用来缝补他们忽迷思[591]（qumiz）皮囊的口子呢"。他赏给那个人每把锥子一个巴里失。

〔vi〕一个随着岁月的消逝而精力衰退的老人，去见合罕，要求赏给二百金巴里失跟他作个伴。一个廷臣说："此人生命已日薄西山，而且他没有子孙，也没有任何固定的居室住宅，谁都不知道他的情况。"合罕回答说："既然在他漫长的一生中他必定心怀此愿，总在寻

找这样的时机，让他失望和沮丧地离开我们面前，未免太不宽厚，这也不配真主赐给我们的王道。趁他寿数未尽之前赏给他所求的东西。

吹毛求疵者啊！仁爱确实将不毁灭我，

而贪婪的灵魂将不因它的卑鄙而不朽。

英雄的品德仍将受到称颂，当他的尸骨埋入坟墓，

腐烂和朽坏的时候。[592]

满足不了他的愿望他会死不瞑目。”这个人还没有领得全部的巴里失就死了。该事的传说把很多人引向合罕的宫门。

他的声名指引通往他恩施之途，

犹如水的淙淙声把人们召向海洋。

〔vii〕有个人去见他，要求赏给五百巴里失作笔生意。他吩咐满足他的请求。他的廷臣们指出，这个人是个没有身份的家伙，他自己分文皆无，欠债恰与所求之数相当。合罕叫他们加倍赏赐，以此他可以拿一半去做资本，余下的去还债。

这些施舍行为不是两杯牛乳。[593]

〔viii〕发现了一份文书，它说，在合罕治下的某某地方，有阿甫剌西牙卜埋藏的宝藏。同时文书上写道，当地的所有牲口都驮不完那个宝库。但合罕说：“我们要别人埋的珍宝有什么用？我们把它通统赐给全能真主的奴仆和我们自己的子民吧。”

他的关怀至大无边，

而他的无微不至的关怀比天命更伟大。

〔ix〕一个斡脱[594]（Ortaq）去见他，领到一笔五百巴里失的资本。他离开了一阵子，又回来说他没有剩下一个巴里失，提出一些不能接受的借口。合罕叫再给他同样的数目。在一年时间内，这个人再回来，比头一次更穷，并提出另一些理由。他领到另外的五百巴里失。当他第三次回来时，必阇赤们不敢通报他的消息。相反地他们斥责他挥霍浪费，说：“他在某某地方耗费和吞没了这笔钱。”合罕问：“人怎能吞没巴里失呢？”他们答道，他把钱给了小人，而且花在吃喝上。合罕说：“既然巴里失自己还在那儿，既然从他那里接受钱的那些人也是我们的子民，那钱就仍然留在我们手中，不是散在脚下。给他头一次你们给他的数目，但叫他别再挥霍浪费。”

我在两种情况下试验他，

并发现他在归来时比在当初更加慷慨。[595]

〔x〕契丹国有一座叫做太原府[596]（* Tayanfu）的城市，该地的百姓提交一份申请说："我们欠了八百巴里失的债，它将使我们遭到破产，而我们的债主正在要求偿还。倘若降旨叫我们的债主宽限我们一个时期，那么我们能够逐步偿还他们，将不会破产流离"。合罕说："如果我们叫他们的债主宽限他们，他们要蒙受巨大损失，但如我们置此事于不顾，百姓又将倾家荡产。"他因此命令出一个告示，在整个国内公布说，凡有债权者可提出契约，要么负债者可指出债主，他就可从国库领取现金。那从未关闭的国库大门，大大敞开，于是百姓前去领取巴里失；很多人没有债务，装成债主和负债者，也领取巴里失；因此他们所得倍于所求。

当他的施舍涌流时，雨水感到羞惭，

而且幼发拉底河陷落——那么幼发拉底在何处？

〔xi〕当他在猎场上时，有人献给他两三个西瓜。他的扈从中没有人有可供施舍的巴里失或衣服，但在场的木格哈敦[597]（Möge Khatun）耳边戴着两颗珍珠，犹如两颗和明月会合而受福的光灿小熊星。合罕叫把这两颗珠子赏给那个人。但因它们太贵重，她说："此人不知道珠子的价值和价钱，这好比把郁金花赏给一头驴子。倘若叫他明天到斡耳朵去，他将在那里领取巴里失和衣服"。合罕说："他是个穷人，等不到明天。这些珠子会到哪儿去呢？它们最后也会回到我们这里。

当一个乞丐到来时，那就施舍，不要吝啬，

因为我有此嗜好，不许再找任何借口。"[598]

奉合罕之命，她把珠子给了那个穷人，他喜悦而去，把珠子卖了一小笔钱，约两千的那。买主非常高兴，心里想："我得到两颗美珠，值得献给皇上。他难得有像这样的珍品。"因此他把珠子进献皇帝，这时木格哈敦在他身边。合罕收下珠子并说："我们不是说过珠子要回到我们这里吗？那个穷人没有失望地离开我们，而是达到了他的目的，珠子也回到我们手里。"于是他对献珠者恩渥备至。

凡说大海和雨水彼此最相似的人，都提到您，

并因此赞美雨水和大海。

〔xii〕一个异乡人献给他两支箭，老远跪着。合罕叫他的仆从去询问此人的境况，看看他需要什么。这人说："我职业是制箭匠。我欠了一笔七十巴里失的债，那就是我家计困难的原因。倘若下命赐给我这笔巴里失的数目，我将每年献一万支箭"。当代的哈惕木说："这个穷汉的境遇要不是糟透了，他要不是绝了望，他将不接受这区区的巴里失以偿还那么多的箭。给他一百巴里失，好让他能改善他的家境。"当他们取来巴里失时，老箭匠却搬不动它们。合罕笑着叫再准备一辆牛车，老人就把巴里失放在车上，走他的路。

你给他满载的财富，对越过沙漠的他说，

带着它旅途也显得轻松。【599】

〔xiii〕在他下令兴建哈剌和林，圣意忙于这个规划时，他有天走进国库，看见那里有一两土绵的巴里失。他说："从这些必须经常看守的金钱上，我们得到什么乐趣？叫使者去宣布，凡短缺巴里失者都前来领取它们。"人人都从城镇出发，奔赴国库。主子和奴隶、富翁和贫民、贵族和百姓、老头和小孩，他们全领到所求的数目，每人在得到丰富的份子后，一面表示他们的感激，一面为他的幸福祈祷，离开他的御前。

当我们的的儿海姆有一天集中时，

它们就不断地沿着行善者和守法者的道路滚动。【600】

〔xiv〕因为酷寒，在哈剌和林境内没有农业，但在他统治期间，他们开始耕垦土地。有个人种植萝卜，成功地生长了几株，他就把它们献给合罕。合罕叫点点萝卜及其叶子的数目。共计一百，于是他给此人一百巴里失。

倘若心和手是大海和矿藏，

那么它是国王的心和手。【601】

〔xv〕离哈剌和林以东两帕烈散之遥，在山腰的一角建筑了一座宫殿，他在往返于他的冬营时经常路过，以此可以从城镇把膳食供应（他们称之为图苏湖）运送给他。因这个缘故，他们把该地叫做图苏湖八里【602】（Tuzghu-Baligh）。有人在这座山脚下栽了几棵杏树和

柳树。过去没有人曾经在该地区看见绿色的树木，但这些树长得枝叶青葱。合罕叫赏给植树人每株一巴里失。

当施降雨水时，云彩的态度几乎告诉他说，

如果他风度大方，他会雨金。【603】

〔xvi〕当他登上王位，而且他的仁爱和乐施之名传遍天下时，商旅开始从四面八方奔赴他的宫阙，同时他们运来的任何货物，不管好坏，他会下命一律全价收买。下面的事经常发生：不瞧一眼他们的货色，或者问问价钱，他就把它们分赐一空。因此商人私自盘算，“这值多少，那值若干”，把“一”说成是“十”，每个贝壳他们都叫做珍珠。商人们注意到他的这种习惯后，常常打开他们的货色，然后走开；在一两天时间内，哪怕他们的货物是瓮蛮海，一滴水也剩不下。商人这时转回来，呈报他们货物的价钱；而合罕有命，不管价钱多少，他的官吏应把它增加百分之十（dah-yāzdah），把这笔钱付给商人。有一天，他朝中的官吏和臣僚向他提出，增加这百分之十的钱是不必要的，因为货物的价钱已经超过了它们的实际价值。“商人跟我们国库作生意”，合罕说，“是为了在我们的保护下获得蝇头微利。这些人确实有付给你们的必阇赤的花销，而我所支付的恰是他们欠你们的债，免使他们离开我们面前受到损失。”

为何人言阻止你行善？

谁又拦住他遭遇豺狼的道路？【604】

〔xvii〕有几个印度人献给他两条象牙。他问他们需要什么，并得到答复说“五百巴里失”。他毫不迟疑地叫如数以偿。他的官吏大声吆喝，询问他怎能为此区区小事赏赐偌大一笔钱呢。“更何况”，他们说，“这些人来自一个敌邦”。他回答道：“没有人是我的敌人。”

他如此无节制地极力施舍，

以致他使敌人接受他手中的礼物。

〔xviii〕在他的头脑热中于杯中物的某个时期，有次在酒宴中，当他快活时，一个人献给他一顶照呼罗珊帽式制作的帽子。他叫他的官吏写给这个人一张支付两百巴里失的凭条。他们迟迟不盖上塔木花，以为他喝醉了酒才给这笔钱。第二天，在同一时候，此人又来到斡耳朵。合罕看见了他，于是在把那张凭条上呈他后，他叫他的书记

把它增加到三百巴里失。这事搁了下来；每天他都叫增加一百巴里失，直到总数达到六百。然后把他的异密和书记召来，他问他们，在这有盛有衰的世界上有无永存之物。他们齐声回答说没有。这时，向着丞相牙老瓦赤，他说："那就错了。好的令誉和声名在这世上永存。"接着，转向众书记，他说："你们是我的真正敌人；因为你们不希望留下颂碑或佳誉作为对我的纪念。你们多半认为，倘若我喝酒时赏给某人东西，那是因为我醉了；这就是为什么你们不给钱，不干当干之事。除非你们当中一两个人因他们的行为而受到处罚，作为对他们同伴的警告，否则你们将是得不到好处的。"

除我外别人都服从进谏者，

除我外别人都倾听责难者。

我反对那些怪我爱她的人，

我宁愿走得更远。【605】

〔xix〕泄剌失尚未归顺时，有个人从该地前来，跪着说出下面一番话："慕陛下厚道和仁德之名，我从泄剌失而来；因为我是个有家室之人，欠了很多债，没有家底；我的要求是五百巴里失，那是我欠债的数目。"合罕叫他的官吏给他所求之数，并再增加同样的钱数。他们迟疑了，说："增加他所求之数是浪费，即使不破产。"他回答说："这个操心的可怜人因慕我们之名，跋涉了多少山川，经历了寒暑；他要求的钱抵付不了他来往的旅费，也不够还债。若不增加它，有如他没有达到目的而归。一个穷人在千里跋涉后失望去见他的家人和子女，这怎能认为是正当呢？偿给他我说的数目，不要耽误延缓。"穷人富足和愉快地回家，皇帝的美名则留在这世界上。

当乞赏者老远来求他时，

他认为此人如有一大家人，拒绝是悖理的。【606】

〔xx〕一个穷人携带十条系在一根棍子上的皮带，来至他的宫廷。他张口〔为合罕〕祈祷，远远站着。御目看见了他，当官吏向他询问他的情况时，他说出下面的话："我家有只小山羊。我把它的肉做了我家人的食物，又用它的皮做了军士的皮带，我已把它们随身带来"。合罕接过皮带，说："这个穷汉献给我们比山羊要好的东西。"他叫赏给他一百巴里失和一千头羊。他再表示，当这些东西都花光时，再去找他，他会赏他更多的东西。

在清晨，他的恩施是晨雨的先兆，

也是食物和粮草的使者。

〔xxi〕有人献给他一百个骨箭头，他给他同样多的巴里失。

〔xxii〕他的习惯是，冬季三个月在狩猎之乐中度过，而其余九个月，他要每天早餐后坐在他宫外的御座上，那里，分门别类堆放着世上有的各种货物；他要把这些分赐给穆斯林和蒙古人，扔给那些谋利者和乞丐。这样的事常常出现：他要叫身躯高大的人尽量抱走他们看中的货物。有一天，他又叫一个这样的人如此做，这人抱起好几个〔普通〕人两臂所能容纳的很多值钱衣物。当他离开时，一件衣服掉在地上；因此他把其余的衣服抱回家后，再返回来拾这一件掉在地上的。合罕说："一个人怎能为仅仅一件衣服跑一趟呢？"于是他叫他再尽量取走。

倘若哈惕木活着，他会领略您手掌的施舍，

无疑地他会在您手中被改造。

〔xxiii〕有人把那些地方当作柴火烧的红柳木制成的鞭柄献给他，他赏他每把鞭柄一巴里失。

乞求恩赐者成群地从四方去投奔他，

引颈而待。

他们从他手里得到所求之物，

而他一如既往地通报他乐施的喜讯。【607】

〔xxiv〕有人献给他三把这样的柄，他赏他一半的钱，即一百巴里失。

〔xxv〕哈剌和林初建时，他偶尔走进市场，经过一家枣子店铺。他想尝尝这种果子，因此当他坐在宫中时，他叫答失蛮哈只不从库里取出一个巴里失，出去买一些。答失蛮到那家店去，买了一盘枣子，付出四分之一的巴里失，它已是枣子价值的两倍了。这盘枣子端到合罕面前，他说："买这么多枣子，一个巴里失真是太便宜了。"答失蛮从他衣袖里取出余下的巴里失，说："它们不值几个钱"。合罕严厉申斥他，说："这人几曾有过我们这样的顾客？把钱添至十个巴里失，全部给他。"

那么说说他的恩泽，那不是恩泽，

而是人们脖子上的项圈。【608】

〔xxvi〕他去狩猎，丞相牙老瓦赤的府宅恰好在他经过的路上。摆出了图苏湖，牙老瓦赤给他讲所罗门、蚂蚁和蚱蜢腿的故事【609】。这是个舒适的地点；合罕想饮酒取乐，而他最宠爱的妃子木格哈敦在他身边。他屈驾停驻，在他的幄帐外，他铺设纳失失【610】（nasij）和锦缎（zarbaft）地毯，帐内缀有颗颗链珠。当他们坐上他们的席位后，他把大量的美珠洒在他们的头上。

若我赏赐值得你接受的东西，

那么我已把天上所有的福星都赏给了你。【611】

当天他观看了很多歌舞，把一件袍子和一匹马赐给在场为他执役者。第二天，他下诏恩赏丞相牙老瓦赤各种珍贵的礼物，外加四百巴里失。

他的施舍及于羊群和牧童。

〔xxvii〕他吩咐给一个穷人一百巴里失。朝中的大臣彼此说："他知道那么多的巴里失值多少的儿海姆吗？"他们取出一百巴里失，把它们撒在他要经过的地方。当他经过时他问："这是什么？"他们回答说这是给穷人的一百巴里失。"这是个微不足道的数目"，他说。因此他们增加一倍的钱，全给了那个穷人。

吻他的手指，那不是手指，是粮草之源。【612】

〔xviii〕有那么个人跟他的异密和司库官做了一笔一百巴里失的生意。他叫付给这个人现金。有一天，一个穷人站在哈儿石【613】（Qarshi）门前。当世界皇帝出宫时，他看见这个人，他想："这多半就是要给他一百巴里失的那个人吧？"他叫他的官吏来解释，说："自从我叫立即给这个人现钱以来，已有好些天了"。他在所站之地等候，火儿赤【614】（qorchis）则去库藏取巴里失。把一百巴里失放在他们的衣兜里，他们把钱交给那个穷人。"这些巴里失干什么用？"他问道，于是他们回答说："这些是付给你的货物的巴里失"。他们发现他不是那个人，就把巴里失带回去，上奏皇帝。"这是他的运气"，他说。"从我们库里取出的不管什么东西，怎能送回去呢？"因此他们把钱都给了那个穷人。

侠义的呼声通过了对我的财富的裁决：

在慷慨者看来，侠义的德行是应尽的义务[615]。

〔xxix〕一个背着两个孩子的印度妇人经过哈儿石门前。刚从乡下回来的合罕看见了她，叫司库官给她五个巴里失。他马上把钱给她，但一个进了他的腰包，只给她四个。妇人发现少了一个，就要求他给她。合罕问他这个妇人说些什么。他答道，她是个有家室的妇人，正在作祈祷。合罕这时问："她家里有什么？"司库官回答说："有两个小孤儿。"合罕进入哈儿石，到国库去，叫把妇人召来。然后他叫她尽量挑选各种她喜爱的诸如富贵人家穿的绣花衣袍等服饰。

你是孤儿的保护人，代替他们的父亲，

因此我们希望我们自己也是孤儿[616]。

〔xxx〕一个养鹰人腕上带着只鹰去见他。"那是什么品种的鹰？"合罕问。"它是只生病的鹰"，那人说，"它的药物是鸡肉。"合罕叫他的司库官给此人一个巴里失。司库官领着他，把一个巴里失交给一家银号，从这笔钱贷给他几只鸡钱。当合罕下次看见司库官时，他问他那只鹰的情况，于是司库官把他的有效措施告诉他。合罕生气了，说："我把这世界上的财富都交给你手中，那数都数不清，点都点不完，即使那么多东西对你说来还不够。"他往下说："那个鹰人不要鸡，他仅以此为借口，要求给他点赏赐。来找我们的每个人——那些口称'我们要当斡脱，领巴里失去谋利'的人，那些贩运货物的人，再有那些来找我们的各色人——我们知道他们都制造不同的圈套，这也瞒不过我们。但我们希望人人都从我们这里得到快乐和安宁，以此让他们领取我们的一份财富，而我们装做不知道他们的把戏"。然后他叫给鹰人几个巴里失。

〔xxxi〕有个人是一名弓匠，制造劣弓。他在哈剌和林如此声名狼藉，以致没有人愿意拿一粒麦子换他的货物；他又别无手艺。弓匠在他的家业中变得贫困潦倒；他想不出其他主意，只有拿二十把弓，拴在一根棍子的头上，往斡耳朵门前一站。当合罕出宫时，他差人去弄清楚这个人是谁。他说："我就是那个没人买他的弓的人。我别无他长，所以家境日愈艰苦。我带来二十把弓献给合罕。"合罕叫他的扈从收下弓，给那个人二十巴里失。

〔xxxii〕一付珍贵的镶宝皮带献给了合罕。他检视它，把它围在腰上。它的一头有一颗扣钉松了，于是他把它交给一个廷臣去紧紧扣

钉。该官吏又把皮带交给一个叫拉施特·苏答迦儿（Rashid Sudagar）的金匠。金匠收下皮带，卖掉了它。而每天他们去要它时，他都有一些不同的借口。到拖无可拖时，合罕派一名管事去要他把皮带交回来。他被迫说出他已把它卖掉，因这个无耻行为，他们把他绑起来，带他去见合罕，说明原委。“虽然罪行严重”，合罕说，“但他采取这种作法是贫困、无能和怯懦的证明，因为，倘若他的家境不是窘迫不堪，他哪能斗胆干这种勾当。放掉他，从库里赏他一百五十个巴里失，以此他可以贴补他的家用，不致再犯类似的罪行。”

倘若你的仁慈是你生存的本质，

那么它对肉体说是一付灵魂的图画。

唯有找理由赏赐者才大量赏赐，

也唯有强者才宽恕。[617]

〔xxxiii〕有人献给他一个阿勒坡[618]（Aleppo）酒杯。那些在宫内的人收下它，把它上呈给他，没有让献杯人进宫。合罕说：“献杯人历经艰苦，千里迢迢把这样的宝贝献给我们。给他两百巴里失。”献杯人坐在斡耳朵门口，不知道有没有人把他的消息上达皇帝圣听。突然，总管出宫把他受赐的喜讯告诉他；同一天他们给他两百巴里失。也就在这天，当议论有关阿比西尼亚奴仆的事时，合罕叫他的扈从去问这个人能否替他找到奴仆。“那正是我的本行”，这人说，因此合罕叫他们再给他两百巴里失作为旅途费用，还给他敕令。那家伙再没有回来，没有人知道他的家和出身。

我散光了我的财富，这时我想要它的一个同类，

以此我可以再度欢饮，向它再敬一杯酒。

〔xxxiv〕除了一个来自巴哈儿思[619]（Bakharz）的麻林（Malin）的人外，从来没有听说有人失望地离开他的御前，此人四面八方散播谣言称，他找到一座宝藏，但不愿说出它在什么地方，除非他的眼睛因目睹合罕的御容而明亮。同时他向到那里去的每个使臣重复这番话。当他的话上达合罕圣听时，他叫给他一匹马。这人来到他的御前，进入斡耳朵，大家议论他的说法，他就说：“我不得不想方设法目睹合罕的圣容。我不知道什么宝藏。”既然这些话貌似无耻，不出大家所料，这使合罕不乐，他怒形于色。然而，他装作不懂，说：“你

已见到我的面容[620]，现在你必须回去了。”他命令把此人交给使者，安全送他到家。

倘若云彩不从一个城镇上消失，

倘若云彩不准备某天笼罩在一个该受谴责者头上，

云彩又算什么？[621]

〔xxxv〕哈剌和林有个萧索和贫困的人。他用山羊角制成一只杯子，坐在大路上，等候着。当他老远看见合罕的车驾时，他站起身来，取出杯子。合罕从他那里接过杯子，给他五十巴里失。有个书记念叨巴里失的数目，合罕说：“我该多少遍要你不反对我的施舍，不吝惜把我的钱财施给乞丐？”为了向这个吹毛求疵者泄愤，他叫增加一倍的钱，用这笔巴里失使那个穷人成了富翁。

威凛崇高的当今之王啊！

人们中两个永不相聚一处的敌人是：

你的面容和贫穷。[622]

〔xxxvi〕一个穆斯林向一个畏吾儿异密[623]借了四个银巴里失，无力偿还这笔钱。他因此抓住他，辱骂他，要他放弃穆罕默德（愿他获得和平！）的教义，改信偶像教的律条，否则要他在市场中心出丑，挨一百脚掌。那个穆斯林，被他们[624]恐吓得手足失措，请求宽限三天，并且到合罕的朝见殿去，在那里他扬起棍端的一个标记。合罕叫把他带上来。当他了解到那个穷人的境况时，他命令把他的债主们找来，他们被控犯下迫害穆斯林的罪行。至于那个穆斯林，他受赐一个畏吾儿妻子和一所房屋。接着合罕下令在市场中心打畏吾儿人一百脚掌，赏给穆斯林一百巴里失。

当旅客歇在海岸时，他们饮第一口水，

不能阻止他们不饮第二口。

〔xxxvii〕不花剌附近的察儿黑（Chargh）有个赛夷，叫做察儿黑的阿里后人。他曾向合罕领取一些巴里失去作笔买卖。到了偿还时，他说他已经交清了利息。书记们索取契约、收据和证人。他说他已把钱交给合罕本人。他们把他带进朝见殿。合罕问：“这事在什么时候？当着谁的面？因为我不认识你。”此人说：“那天你是独个子，除我之外别无他人。”合罕想了一阵，然后说：“他的无耻已经清楚，他

的撒谎欺骗也一目了然；但若我要把这些话解释明白，那些听见的人要说：‘世界皇帝自食其言了’。让他去吧，但不要收购他带来卖给我们库藏的货物。”很多商人当天到来。他们收下每个商人的货物，合罕给予他们比实价要多的钱。突然，他问起那个赛夷，说：“他在哪儿？”他们带他进来，合罕说：“我叫他们不要收买你的货物，你心里难受吗？”他马上痛哭流涕。合罕这时问：“你货物的价钱是多少？”“三十巴里失”，赛夷回答，“有这笔数目我就满足了”。合罕给他一百巴里失。

〔xxxviii〕他的一个女戚入宫，熟视他的后妃和嫔妾，打量她们的衣服，珍珠和镶宝服饰。丞相牙老瓦赤在场，合罕叫他把准备好的珍珠送进来。十二盘他用八万的那收买的珍珠这时捧上来。他叫把珍珠倾泻在她的衣袖和裙边中，然后他说：“现在你是满身珠宝，你还要看别人多少眼呢？”

阿儿马克（Armak）之子践踏出施舍的道路，

若哈惕木经过它，他会迷失方向。

他因他的英明而显得崇高，

贬低西马克（Simak）之巅和第二十四座月宫之角。【625】

〔xxxix〕有人献给他一个石榴作贡礼。他叫点一点石榴子，那些在场的人都分得一份。后来他赏给该人每粒石榴子一巴里失。

因这个缘故，群众在他宫门之拥塞，

就像石榴中种子之拥塞。【626】

〔xl〕一个操阿拉伯语的叛教者去见他，说：“晚上我梦见成吉思汗，他说：‘叫我的儿子杀戮穆斯林，因为他们是魔鬼。’”想了一会儿，合罕问，他跟他说话是通过翻译还是亲口说的。此人说：“是他亲口说的”。合罕问：“你懂蒙语和突厥语吗？”这人回答：“不懂。”合罕说：“我也不怀疑这点，但成吉思汗除蒙语外不懂其他语言。因此很清楚，你说的全是谎话。”他命令把这人处死。【627】

〔xli〕唐兀地区的一个穆斯林，来自一个叫做哈剌塔失【628】（Qara-Tash）之地，献给他一车粮食，希望获允返回他的故里。合罕给他一车巴里失，给他自由。

大海的水是他天性的一个标志，

巴合蛮（Bahman）月的云是他宽仁的一个传说。

〔xlii〕某天，有个人为期待一个节日而来。发现守卫喝醉了，他就潜入寝宫，偷了一个杯子，逃走了。第二天，他们找那只杯子，找不着。合罕叫出个公告说，送还杯子者不仅免他的罪，还将赏给他所求的任何东西。窃贼第二天送回杯子。“为什么你干这个勾当？”合罕问。这人说：“为的是它可以警告世界皇帝不要信赖他的侍卫（他们把侍卫叫做秃儿合黑[【629】]（turqaq））。否则，如我为偷而来，库藏中有比它更多的宝货。”一些异密主张拿他开刀，以使别的人不犯这样的罪行。合罕说：“我已赦免了他，那么我怎能再次控告他呢？杀了这样一个机灵的家伙，未免可惜，不然的话，我倒要下令剖开他的肚子，看看他长着什么样的肝胆，焉能在这种情况下不破裂。”于是合罕赏他五百巴里失以及很多马和衣服，让他当几千人的将官，并送他到契丹去。

〔xliii〕庄稼正在生长时，下了一场大冰雹，把它们毁光。在这灾荒期间，哈剌和林如此缺粮，以致一个的那还买不到一芒特谷物。合罕命令使者宣告，凡种庄稼的人都不用担忧，因为他的庄稼没有受灾。如他们再灌溉他们的田亩，耕种土地，仍无收获，他们将从他的库藏和仓廪得到足足相当的一份。赶巧那年收获了那样多的谷物，自从他们首次耕垦土地以来尚无这样的谷物和年成。

〔xliv〕三个人因犯罪被带到他面前。他下令把他们处死。当他离开他的朝见殿时，他遇到一个扬尘嚎叫的妇人。他问：“你这是为什么？”她回答：“因为你下令处死的这些人，其中一个是我的丈夫，一个是我的儿子，另一个是我的兄弟”。合罕说：“任择一个吧，为你的缘故饶他不死。”妇人答道：“丈夫能够再找，孩子也可望再生；但兄弟不能再得。”他赦免了这三人的死罪。[【630】]

〔xlv〕他喜欢观看角力，最初有很多为他服务的蒙古人，钦察人和契丹人。呼罗珊被征服后，他听说到呼罗珊和伊剌克的角力士，因此他派一名使者给绰儿马罕，命他送一名角力士来。哈马丹有个叫做帕剌汪·菲剌（Pahlavan Fila）的人，他们送来的正好是他。当他见到合罕时，合罕深喜他的身材和相貌，体格的健壮和四肢的匀称；他叫他跟在场的一些别的角力士比赛。他把他们都击败了，没有人能摔倒他。除其他恩赏外，合罕给他五百巴里失；不久，他赐给他一个美貌、漂亮、甜嗓子的姑娘。角力士的习惯是禁绝肉欲以保存元气，故

此他没有动她，宁愿躲避她的亲近。有一天，姑娘到斡耳朵去，合罕对她说："你觉得这个大食人怎样？你饱尝了爱情的乐趣吗？"因为蒙古人常开玩笑说大食人有特强的性欲能力。如诗人说：

唉呀，我的阳具啊，你从衣裳底下昂起你的头，

难道你不使我在我的同伴中感到羞耻？【631】

"我没有尝到，"姑娘说，"我们分开生活"。合罕遣人把菲剌找来，问他这是怎么回事。角力士说："为陛下服劳我已出名，没有人打败我。如我进入角力场，我的精力必须不消耗，我的地位在为陛下服劳中必须不降低。"合罕说："我的意思是要你们之间生儿育女，从今后我不要你摔跤比赛了。"

菲剌有个叫做穆罕默德沙【632】（Muhammad-Shah）的族人。一名使者被派去召他，他奉命携带几个同行角力士来。他们到达后，穆罕默德沙和几个角力士进入比赛场地，把他们都打败了。合罕问："你愿意跟菲剌角力吗？"穆罕默德沙马上跪下并回答："愿意。"合罕说："你们是同族，在你们之间有手足之亲，不要像敌人那样相互搏斗。"过了五天后——这期间他不断眷顾他，他赐给他一些巴里失。当时从某地运来七百巴里失，他把这些也赐给了他。

财富必定明白，当它落入你掌中时，

它不是在一个永久的住宅中。

他赏给他们作为报酬等等的东西，如衣物，皮毛和巴里失，如流水之不可中断。常有这样的事：他要他们两人尽量搬走堆在斡耳朵前的衣服。

〔xlvi〕我的一个善于辞令的朋友告诉我如下的故事：

算端阿老丁·凯库拔【633】（Ala-ad-Din Kai-Qubad）统治时期，我在鲁木（Rum），我的亲友中有个家境窘迫，靠打诨说笑谋生的人。现在那个时候，天下的皇帝、当代的哈惕木博施的故事已在所有人的嘴上流传，据说，东方有一个视黄金如粪土的蒙族皇帝。

按他崇高的毅力作尺度，

七个行星的现金都不值钱。

赶巧那个小丑要到那里去旅行，可他既无骑乘，又乏旅粮。他的亲友共同资助，买了头驴子给他，他就骑驴登程。三年后，我正漫步市

场，看见一位绅士，带着骑从、马匹、骡子和骆驼，以及左右的契丹奴隶。当他看到我，他立刻下了他的马，热情问我好，表示很高兴见到我。他再三邀我去他家，在那里，一如殷勤大方者的风度，他待我极周到，把点心和酒摆在我面前，尚有金银盘碟；我们四周整齐排列着歌姬、乐人和侍仆。如此这般他坚留我跟他待了一整天，第二天和第三天也如此；到他说"我是那个全部家当仅为一头驴子的某某人"时，我才认出了他。我问他有何奇遇，说："我看你愚蠢，何时你变得聪明起来？"他说"我离开鲁木，骑着那头驴子行乞去见地面上的皇帝。我随身携带一些果脯，并坐在他要经过之地的山头上。他吉祥的目光老远望见我，于是他派人来询问我的情况。我诉说我家境贫乏，说我慕皇上乐施好善之名从鲁木而来，赤贫如洗地登上旅程，为的是四海之主的皇帝陛下可以垂顾我的卑贱之身，同时我的境遇可以改变，我的命星可化为吉祥。

我的父亲——愿他的灵魂因我而充满光明！——

曾给我一个聪慧和著名的忠告：

避灾如矢，择居于福巷。

他们把那盘果脯呈献给他，把我说的情况告诉他。他拾起三两片果脯，扔进一个苏鲁克【634】（suluq）中。发觉他的扈从们肚里反对他的作法，他对他们说：'这人从一个遥远的国土来到这里。他经过很多神庙和圣地，伺候过许多大人物。向这样一个人的灵感祈福是有益的作法。我因此把果子扔进苏鲁克中，以此我和我的子女可以随时把它当点心吃，余下的你们可以分掉。'带着它，他策马向前，当他返回斡耳朵后，他从苏鲁克中取出果子，仔细计数，并且转向答失蛮哈只不，向他打听我的住处。答失蛮说他不知道，皇帝狠狠申诉他，说：'你是个什么穆斯林？一个穷人从千里外来投奔我们，你却不管他的吃喝和起居。马上亲自去，把他找到，在你自己的家里给他预备一个体面地方。但无论如何要把他找到。'我住在市场附近。人们从左右跑来打听我，最后他们当中有个人找着了我，把我带到答失蛮家里。第二天，当合罕登上他的御座时，他看见一车巴里失，来自蛮子国的一个被征服的城市，正送征府库去。巴里失的数目是七百。合罕对答失蛮哈只不说：'叫那个人来'。当我出现时，他把它们赏给我，还用其

他许诺来抚慰我。于是我收下所有这些巴里失，我的家业就从贫困的境地进入兴旺的辽原。”

当羊和骆驼的主人作为请愿人

去找他时，

你发现他在他的庭院中犹如

哈瓦儿纳吉（Khawarnaq）和沙的儿（Sadir）的君王[【635】]。

〔xlvii〕一个叫明忽里不哥[【636】]（Minquli Böke）的蒙古人有一群羊。在一个寒风凛冽的夜晚，一头狼偷袭他的羊群，咬死过半。次日，蒙古人到宫廷去，述说羊和狼的事，称他的羊损失了一千头。合罕问狼的去向。恰好一班穆斯林角力士带进头嘴被缚住的活狼。合罕说：“我用一千的那向你们买这头狼。”又转向羊群的主人，他说：“杀死这头畜牲你得不到什么好处或便宜。”他叫他的官吏给这人一千只羊，并说：“我们把这头狼放掉，以此它能把所发生的事告诉它的同伴，它们许会离开这个地区。”当他们放掉这头狼时，看狗人的犹如狮子的猎犬追赶它，把它撕得粉碎。合罕生气了，下令将狗处死以偿狼命。他在一种郁郁不乐的心情中进入斡耳朵，然后转向他的丞相和廷臣，他说：“我放掉那头狼，因为我觉得肠胃不适，我想，倘若我把一条生命从死亡中救出来，全能的上帝会让我也得到赦免。既然狼没有逃开猎犬，我多半也难逃此劫。”几天后他去世了。

帝王被上帝攫取而去以及他们受到神灵的启示，这原本是瞒不过哲人智士的。上述故事类似载诸……者。

当末门（Ma'mun）派塔希儿·本·忽辛（Tahir b. al-Husain）和阿里·本·爱薛·本·马罕（ʿAli b. ʿIsa b. Mahan）出师八吉打跟他的兄弟穆罕默德·阿明[【637】]（Muhammad Amin）打仗，在同一时候，穆罕默德·阿明对他的一个廷臣哈马德·刺维牙（Hammad Rawiya）说：“今天我们到外面去，饮酒寻乐。”他们准备好一只船，登上了它。现在阿明有个叫花比哈（Qabiha）的女奴，她有一颗黄牙，而她的美点就在那颗牙上。他随身携带她登船。同时他有一只用火红宝石制成的、呈船形的酒杯，在他眼里它抵得过世上的所有奇珍和他库藏的一切财宝。当一班人喝得面红耳赤，都乐不可支时，花比哈起身去作点什么，但她的脚被她的衣裙绊住，她就扑倒在杯上，把它打碎；又因她的牙齿碰着船，那颗穆罕默德视为掌上珠的黄牙也碎了。穆罕默德·阿

明转向哈马德，说："我们全完了。"哈马德，按廷臣的习惯，发出乞免的祷告，说："愿您无灾无难！"于是他们开始谈论它。突然，一个来自上空的声音喊道："汝等所询之事系天定。"[【638】] 穆罕默德·阿明对哈马德说："你听见了吗？"但他没有听见。阿明又听见这番话，用一种大而可怕的声音发出来，他对哈马德说："毋庸再怀疑了。起身去自寻生路吧，因为

我们将到审判日才再相见了。"

〔xlviii〕八吉打境内一个老人前来坐在大路中。当皇帝经过时，他发现那个老人挡住道路，因此召他前去。合罕问："你为什么拦路呢？"老人答道："我又老又穷，还有十个女儿，因为我穷，我不能给她们找到夫婿。""你从八吉打来，"合罕说，"为什么哈里发不给你点东西，帮你替她们找丈夫呢？""每当我向哈里发要求施舍时，"老人说，"他给我十个金的那，但我需要那笔钱供我自己花费。"合罕叫赐他一千银巴里失。他的廷臣建议下敕令给契丹国，但合罕吩咐从国库支给他现金。他们从库藏取出巴里失，放在老人面前，他说："我哪能把所有这些巴里失从这里运走呢？我年老体衰，只拿得起一个巴里失，最多两个。"合罕叫他的官吏给他马匹、行囊和车辆，让他把巴里失带走。但老人说："带这么多巴里失上路，我不能平安地到达我的家乡，倘若我在路上有个三长两短，我的女儿将领受不到陛下的恩赐。"合罕这时叫两个蒙古人去护送他和钱，迄至他们抵达友好（il）之邦，并送他和巴里失安全通过。蒙古人跟他一道动身，而他死于途中。他们上报皇帝，他问："他有没有指明他的家，说他的女儿住在哪里？"他们回答说他已这样做了。"那么把这些巴里失送往八吉打，"合罕说，"到他的家去，把钱给他的女儿，并说：'皇帝送来这些巴里失作施舍，好让女儿们找到夫婿。'"

〔xlix〕他手下一个廷臣的女儿正被送往夫家，一箱八人抬的珍珠给运去作为她的嫁妆。当箱子从合罕前面经过时，他正在欢饮。他叫打开箱盖，把所有的珍珠，其价值从一个的那到六分之二的那不等，散发给那些在场的人。有人告诉他说，他已把这口箱子赏给了某某闺女作她的嫁妆。他说："明天你再给她一口跟这个一样的箱子。"

〔l〕泄剌失的阿塔毕[【639】]派他的兄弟塔哈木坦（Tahamtan）去见合罕，在他携来的贡礼中，有两个装满珍珠的玻璃瓶，这些很受他

们的珍视，如俗话说："东西是自己的好。"这份贡礼献给合罕时，他听说这些珍宝在进献它们的人看来价值连城，就命令他的仆从送进一口装满大珠的长箱子。使臣及一切在场者一见之下目瞪口呆。合罕下令把在宴席上传递的酒杯用这些珍珠盛满；珠子就这样都分给了那些与会者。

你把一滴水献给大海，这个想法类似疯狂。

我们叙述了必定存在的真主使之体现在他天性中的东西，诸如仁爱，宽大、公道、乐施以及真主的教义；而我们这样做，在于可以知道每个时代都有一位四海的君主，如前代有哈惕木、奴失儿汪及其他人，他们的英名将如日头照耀至万古，有关他们的故事和传说将被传诵和记录。"每个时代均有一位唆董（Sodon）和一位苫答卜（*Jandab）"【640】。如我们详尽谈这个题目，那它会导致冗长不堪；我们因此仅限于这个简要叙述。同时我们将谈一个有关他凶残严酷的故事，以此大家不仅可以知道他的恩泽怎样溥施，而且知道他的仇报和严峻怎样惩治。

他有使人类遭殃的艰辛日子，

也有使人类受福的舒适日子。

在仁爱的那天，他的手掌布施雨露，

而在严酷的那天，他的手掌流出鲜血。【641】

在千户……【642】的部落中，出现谣言说有诏括该部的少女去配人。因为给这个消息吓坏了，人们就把他们的闺女在族内婚配，有些他们实际是送上男家。有关的消息一口传一口，传到皇帝耳中。他派一队异密到那里去，调查此事。查明属实后，他下诏把七岁以上的少女都集中起来，当年许配人的均从夫家追回。四千名各有打动男人心弦处的星星般的少女，就这样聚集一处。

当把面纱从她的美色面孔上挪开时，

"自惭形秽"的月亮黯然无光。

首先他命令把那些异密之女和别的分开来，接着所有在场者奉命糟蹋她们。其中两个月儿般的少女毙命。至于剩下的纯洁少女，他让她们在斡耳朵前列队，那些品貌堪充下陈的送往后宫，另一些则被赐给豹子和野兽的看管人，还有一些赏给宫廷的各类奴仆，再有的送至妓院

和使臣馆舍侍候旅客。至于那些仍然剩下来的，有诏叫在场的人，不分蒙古人和穆斯林，可以把她们带走。而他们的父兄、亲属和丈夫，观看着，不能透气或出声。这是他的诏令严厉执行，他的军队顺从的一个绝对证明。

33．合罕的宫室和驻地

当代的哈惕木和世界的统治者登上帝王的宝座，无需为讨伐契丹而操心，凯旋抵达他父亲的大斡耳朵，然后他把他自己的在叶密立地区的驻地，赐给他的儿子贵由，为他的〔新〕驻地和国都选中一个在斡耳寒河和哈剌和林诸山间的地方。除一堵叫做斡耳朵八里的颓垣外，该地从前没有城镇或村落。当他御极时期，从该堡遗址外找到一块碑石，上面的铭文说，此地的兴建者是不可汗。（在述畏吾儿地的一章中，这事已作详细叙述。【643】）蒙古人把它叫做卯危八里【644】，合罕就命令在它上面构筑一座城镇，他们称之为斡耳朵八里，尽管它更以哈剌和林而知名。从契丹往这里送来各类工匠，从伊斯兰各地也同样送来匠人；他们开始整治土地。因为合罕十分宽弘仁爱，百姓从四方奔赴那里，在一个短时期内它成为一座城市。

市镇中替合罕建造了一座有四扇门的花园，一门为统治世界的皇帝开设，一门为他的诸子和族人开设，再一门为后妃公主开设，第四门作为黎庶进出之用。那座花园的中央，契丹匠人筑有一座城堡，有像花园门一样的门；并在它的里面筑有一座分三层的御殿，一层单供合罕之用，一层供他的后妃之用，第三层供侍臣和奴仆之用，左右还筑有为他的兄弟、诸子和秃儿合黑准备的房屋，〔这些房屋的墙上〕绘有图画。而在侍臣的住处中，他们放置有重得不能移动的酒桶以及其他大小类似的器皿，尚有相应数量的大象、骆驼、马匹和它们的看管人，以此在举行公众节筵时，他们可以搬运各种饮料。所有的器皿都用金和银制成，并镶有珠宝。合罕要一年两次临幸这个安乐乡。每当太阳进入白羊宫，这世界感到欢喜，地面因云彩施雨，露出笑容，从花瓣放射光辉，这时他要在这个金星般的驻地，像太阳那样宴乐一个月；而且，既然雨露之恩遍及草木，大大小小的人物都参加盛宴，穷神则从那聚会上逃跑了。

雨水迟迟不施降给他们，

没有损害边疆的百姓，

因为他们当中有穆罕默德之子玉素甫。

又当春之美已臻其极，草木已生长到它们的最高度；他要亲往另一座穆斯林匠人为蔑视契丹人而修建的，叫做哈儿石扫邻（Qarshi-Suri）的乐园。它是一座非常雄伟的城堡，其中尽是各种五颜六色的镶宝刺绣和地毯。入口处设置有完全配得过该地的御座，宴乐殿内是碧玉瓶、镶珠子的水罐，以及其他与它们协调的器皿。在这里他要宴乐四十天。该堡的前面有水池（他们把它叫做库耳（köl）[645]），其中常聚有很多水禽。而他要观看猎取这些水禽，然后纵情于饮酒之乐，打开永不收起的恩施地毯。每天不间断地，只要他住在该地，他要把他的赐物散给一切人；至于宴乐和连连寻欢，就好像他曾以嘉纳之耳倾听忽希思塔尼[646]（Quhistani）的劝告：

享受这人间吧，因为它的岁月短暂，
一个青年的生命，（愿你享受它！）
至多片刻即逝。
赶紧尽情寻乐吧，因为往者将不复返，
它也不能被停留。
与良朋度过佳会的时光吧，
勿忘你的欢乐，因为酣睡者无欢乐。
今日无需为明天担忧，而要和明日之事永别，
因为对此担忧是愚蠢的。
灵魂犹如一盏灯，酒是它的油，
由此去他的吧——这是要接受的忠告。
我将告诉你关于我自己以及我的经验，
不说从阿纳思（Anas）经合塔答（Qatada）
传下来的圣传。[647]

又当春之生命已达它的成熟期，而且其岁月已趋它的衰亡，这时他要返回他的夏季驻地。因为市镇中的花园和宫室在他经过的途中，他要按照他的习惯作法在那里住上好几天，实行上帝的训诫（amr-i-ma'rūf），同时要从那里进向他的目的地。当他离开那里，他要到一座他修筑在离城三哩远一个山头上的小宫殿，从他的冬季驻地返回时他也要经过该处。在两种情况下，他都要在这个地方娱乐四、五礼拜，膳食则从城镇运送给他。而在夏季，他要从那里进入山中，山中

为他修造了一座契丹帐殿，它的墙是用格子木制成，而它的顶篷用的是织金料子，同时它整个覆以白毡：这个地方叫做昔剌斡耳朵【648】（Shira-Ordu）。在这些地方有冷泉和沃草。在这里他要居留到太阳进入处女宫和落雪的时候。也在这里他的施舍要比在他的其他乐园更自由涌流。离开那里后，他要在秋末抵达他的冬季驻地，这是他们冬季的开始。那里，他要作乐三个月，但在这几个月期间，他的恩赐和施舍有所节制，并不如此任意涌流。这也当验了这些双关含义的诗句：

在吾人和蔷薇之间经历了持久的严寒，

犹如吉兆隐藏在凶兆之中。

春及其美丽为雪所覆盖，

恰如雏凤藏在白色的蛋中。【649】

赞美全能的真主，这些驻地在今天为那强大的国王和光荣的皇帝，当代的奴失儿汪蒙哥可汗的御步所美饰，因他的大度和公正的庇护，这世界变得灿烂，各地处处都变成了蔷薇园。愿全能的真主赐给他亿万斯年，他的仁德日增，他的话永被遵从，而且通过他去增强正教的统制！

34．脱列哥那[650]哈敦

当全能真主的诏令已经执行，同时世界的君王、当代的哈惕木合罕已经去世，这时他的长子贵由还没有从远征钦察中归来[651]，因此按照先例就在其妻木格哈敦的斡耳朵，即宫廷的门前发号施令和召集百姓。木格哈敦是按照蒙古风俗从其父成吉思汗那里传给他的。但因脱列哥那哈敦是他诸长子的母亲，而且比木格哈敦更机智聪慧，她就向诸王公，即合罕的弟兄和子侄传送使信，把所发生的事和合罕之死通告他们，并说在一致选定新汗之前，应有人当摄政者和领袖，为的是朝政不致被荒废，国事不致陷于紊乱；也为的是军队和朝廷可以得到控制，民生得到保护。

察合台和其他王公遣代表说，脱列哥那哈敦是有权继承汗位的诸王子之母；因此，迄至召开一次忽邻勒塔前，正是她应指导朝政，旧臣应留下来在宫中服劳，以此新旧札撒才可以不从法律上被改变。

脱列哥那哈敦原来是一个非常机智和能干的女人，她的地位因这种联合和呼应大为加强。当木格哈敦不久步合罕的后尘后，用巧妙和狡猾的手腕，她控制了一切朝政，并且施给各种小恩小惠，请客送礼，赢得了她的族人的欢心。就大多数说，外姓和亲属、家人和军队，都倾向于她，顺从她和愉快地听她的吩咐和指令，而且接受她的统治。真主的先知（愿主赐福他，赐他和平！）曾说："善使人者人心恒爱之，恶使人者人心辄恨之。"因此各色人都投靠他；同时，镇海[652]（Chinqai）和合罕的其他大臣如以往一样继续担任他们的职务，四方的长官也留在他们的位置上。

但在合罕活着期间，在她心中已经积存了对几个廷臣的仇怨，这个创痛日益加深。一旦她被委与朝政，她的地位增强，而且没有人敢于跟她争辩，她就决定立即行动，不丢失时间，也不坐失良机，如这半行诗说：

赶快，因为时间是把犀利的剑，[653]

向这些人一个个报复以消她的心头恨。她因此遣使者到契丹去取丞相牙老瓦赤来，也企图抓获异密镇海。然而，镇海以敏锐的分辨力看出

她别有用心；就在她的阴谋能够实现前，他动身登程，自寻生路。因此急投她的儿子阔端[654]（Köten），他寻求他的庇护，如此以一走逃得他的命。至于牙老瓦赤，当使者们见到他，他用尊崇礼敬的仪式欢迎他们。而每天他对他们倍献殷勤照料，以致这样过了两三天。也就在这整个时间，他偷偷地集中马匹等作为逃跑之用。最后在第三天晚上，这事实上是他幸运的日子，他使使者入睡，[655]带着几骑投奔阔端，也逃脱他们的毒手。

我返回法合木（Fahm），尽管我不期望回去

——当他们〔无力地〕叫嚣时，

我曾怎样再三逃脱他们那类人啊！[656]

这两个名人抵达阔端处，求他的保护，把他的宫门当作他们的避难所，这时他们受到他的恩遇。脱列哥那哈敦遣一名使者去要他们回来，而阔端回答："逃避鹰爪而藏身于丛林的雀鸟，不遭到鹰的暴行[657]。这两人也是来求我们的庇护，并处于我们的势力范围内。把他们送回去既为宽宏大度的法典所禁止，也远离行侠仗义之道：我看不到亲和疏、突厥人和大食人可作借口。忽邻勒塔不久要召开，让他们的罪行和过失由族人和异密来处理，并且让他们受到任何他们应得的惩处。"她三番两次遣出使者，阔端用同样的理由推脱。她发现要他们回来是不可能的，他决不会送他们回来，这时她极力劝诱曾经是合罕的一名大臣，忽炭的异密亦马都木勒克·穆罕默德（'Imad-al-Mulk Muhammad）去揭发他们，杜撰一些谎言，申明他从前跟他们有密切勾结，以此用这个借口她可以在他们的道路上投下绊脚石，而且他们将因此理由在大忽邻勒塔上受惩。但因忠义和仁德，这是伟人天性中最主要和最美丽者，当今犹如昔木儿黑[658]（simurgh）即点金石之不复存在，在他的质地中占主导地位，他拒绝去干污蔑毁谤的丑行和勾当，并使他的身子成为自由意志的俘囚，直到全能的真主因他的纯真信仰，把他从那可怖的深渊及类似的绝境中解脱出来，而在贵由汗的宫廷中他比在前朝享有甚至更大的权威。

同时异密麻速忽毕发现这个事情不妙，他也认为留在他自己的领地内不是办法，觉得以急投拔都的宫廷为宜。

合剌斡兀立[659]（Qara Oghul）和察合台的后妃遣忽儿八哈[660]额勒赤（Qurbagha Elchi）及异密阿儿浑[661]（Arghun）一起

去逮捕阔儿吉思[662]（Körgüz）。

而在那个时期，有个叫法迪玛（Fatima）的女人，她在脱列哥那哈敦手下获得巨大的权势，所有的朝政都委付给她的主意和才智。她提拔奥都剌合蛮（'Abd-ar-Rahman），把他派到契丹去代替马合木。下一章将单独用来谈这个女人[663]。

当异密阿儿浑把阔儿吉思带给脱列哥那哈敦时，她因旧恨将他囚禁，又派异密阿儿浑到呼罗珊去接替他。

因此人人都向四方派遣使臣，滥发诏旨牌符；他们四下结党，各自为政，通通如此，唯唆鲁禾帖尼别吉及其诸子除外，他们没有丝毫违背他们律文中的札撒和法令。

至于脱列哥那哈敦，她派遣使臣到世界的东方和西方，及其北方和南方，召请诸算端和异密、王公和长官，叫他们参加忽邻勒塔。

同时候贵由尚未归来，他的位子看来是空着的。如俗话说："强者得食，大丈夫的力量在于他能屈能伸，"斡赤斤想用武力和强暴夺取汗位。怀着这个野心，他前往合罕的斡耳朵。当他接近时，蒙力斡兀立[664]（Mengli Oghul），〔成吉思汗的〕孙子，率他的麾下和军队迎向他，使他悔不该出此策。他借口他是为奔丧而来，用这话来替自己开脱。在同一时候传来贵由抵达他的叶密立河岸的斡耳朵的消息；因此他更是后悔莫及。

但当贵由见到他的母亲时，他没有参预朝政；脱列哥那哈敦仍然执掌帝国的政令，尽管汗位已交给了她的儿子。可是当两三个月过去，儿子因法迪玛而跟他的母亲有所反目，这时伟大和光荣的真主的旨令被执行，脱列哥那去世了。

35．法迪玛哈敦

在攻陷阿里·利扎（'Ali ar-Riza）（愿最美的天恩和天福赐降给他！）神庙[665]所在之地时，她被虏掠而去。碰巧她来到哈剌和林，在那里她是市场中的一个拉皮条的女人。要说是耍阴谋和狡诈的手腕，诡计多端的底里那（Delilah）只能是她的学生。合罕统治期间，她不断接近脱列哥那哈敦的斡耳朵；而一旦时局变化，镇海退出舞台，她享受甚至更大的恩宠，她的权势倾朝；以此她变成机密的参与者，秘务的知情人，大臣不得干预朝政，她却任意发号施令。贵人从四方去求她的保护，特别是呼罗珊的贵人。神庙的一些赛夷也去找她，因为她自称是大赛夷的同族。

当贵由继承汗位时，有那么个撒麻耳干的土著，据说是个阿里的后人[666]（'Alid），叫做失剌（Shira），合答[667]（Qadaq）的侍臣，讽示法迪玛曾蛊害阔端，那是他如此重病的原因。阔端归去后，他染的病愈发沉重，因此他遣一名使者去见他的兄长贵由，说他是因法迪玛的妖术才遭受那种病魔的袭击，倘若他有个三长两短，贵由应向她寻仇。紧接这个使信，传来了阔端的死讯。现在是一个当权人物的镇海，提醒贵由这番话，他就遣一名使者去向他的母亲索取法迪玛。他的母亲拒绝让她走，说她会亲自带她去。他屡次遣使，但每次她都用不同的方式拒绝他。结果他跟他母亲的关系变得十分恶化，因此他派那个撒麻耳干人[668]带着指令去强取法迪玛，倘若他的母亲仍然迟不交出她或找理由拒绝的话。再不能为自己解释，她同意送出法迪玛；不久后她就死了。法迪玛被带去和贵由对面，给剥得精光，加上镣铐，许多日夜来饥渴交迫；她遭到各种酷刑拷问，恐吓威胁；最后她招认犯下进谗者的诽谤罪，并自承她的虚伪。她的上下孔都被缝上，然后她被裹在一张毡子中，给扔进河里。

> 您抬举一个人，给他一个帝国，
>
> 然后您把他扔进海里去喂鱼。[669]

每个跟她有关系的人也完了。使者们被派去搜捕一些来自神庙，自称和她有亲的人；他们受到很多骚扰。

这是贵由汗步其父后尘的一年，而就在这时，叶密立[670]的阿里火者（*Ali Khoja）指控失剌犯下同样的罪行，即蛊害忽察（Khoja）。他被投入缧绁，给监禁了将近两年，其间因受到种种审问和处罚，他丧失了生的乐趣。当他认识到和弄明白这是"吾钱复归吾人"[671]的惩罚时，他唯求一死，而且在把他的身子交给老天和上苍摆布后，自供他不曾犯下的罪行。他也给抛进河里，他的妻儿被处斩。

他杀了他的祖父，他自己也没有留在这里，

世界上没有读到他的宣言。[672]

同一年，在一个吉祥如意的时刻，当蒙哥可汗登上汗位时，他以不怜吉觯[673]（*Bürilgitei）管辖别失八里地区。而当忽察给带去见可汗时，一名使者被遣去召他的廷臣阿里火者。另一些人对他进行同样的指控，蒙哥可汗下命从左右打他，一直打得他体无完肤；因此他死了。他的妻儿被贬为奴婢之贱，受到凌辱和虐待。

己所不欲，勿施于人。

而老天的声音大喊道："当汝口在吹嘘时，汝手被束缚。"

倘若它是丝，那是你自己织它，

但若它是一担荆棘，那是你自己种它。[674]

众先知之主（愿最美的天福及和平施降于他！）如实地说："汝曾杀人则将被人杀；杀汝者又将为人所杀。"古语说得好：

在它之上除真主之手外别无他手，

而没有不被更大暴君虐待的暴君。

因恶行和邪念而产生的欺诈的结局、谋逆的后果，是可耻的，其下场是不幸的，这瞒不过聪明有识之士，他以悟性来观察这些事，思考和推敲着它们。幸运属于能够接受前车之鉴者："以他人的遭遇为借鉴者才是快乐的"。

倘若他们知道罪恶给行恶者带来什么，

〔那是好的〕但他们不去顾及后果。[675]

真主保护我们不遭遇类似的处境，不侵入有意犯罪的领域！

36．贵由汗登上汗位

就在合罕告辞这人生的荣华、抛弃这凡尘的欢乐的那一年，他遣人去召贵由，叫他转辔回程，一心一意赶去见他。遵从此令，贵由催马速行，放缰飞驰；但就在长途产生的劳累因接近目标而即将得到消除，离散分别的障碍即将被挪去，这时候，老天的不可避免的指令已经执行，因此没有片刻时间供那些在离别沙漠中饥渴的人用一滴重聚的清水止渴，或让父子用彼此英姿的药膏涂眼。当贵由接到那无法挽回的灾难消息，他认为应更加快赶路，而对这不幸事件的哀痛没有使他停驻，直到他抵达叶密立。在这里他也没有逗留，因为传来斡赤斤到来的消息，而是进抵他父亲的斡耳朵：野心家的图谋被他的抵达所挫败。于是他在该地住下来。

朝政仍委付给他母亲脱列哥那哈敦的才略，庶务的损益操持在她手中，贵由没有介入其中去执行札撒或法令，他也没有跟她争议这些事。

于是当使者们被派到远近地方去召诸王、那颜，宣算端、国王和书记时，每人都奉这个命令离开他们的家乡和邦邑。又当这世界因春之来临而美冠群星，使伊剌木园湮没无闻；大地因法瓦儿丁（Favardin）及她的辅助植物的到来，披上各色花朵的外衣；为感谢这个奇妙的恩赐，春天用鲜花把它的整个身子做成一张嘴，用百合把它的所有四肢变成舌；鸽子和斑鸠嬉戏，歌喉嘹亮的夜莺和云雀一起在半空中撰写了这首迦扎勒：

春之军旅把他们的营盘扎在郊外

——你也必须把你的营盘扎在郊外，

从朝至暮饮酒，从昏至晨采摘蔷薇，

——这时，诸王公抵达，每人都带着他的骑士和仆役、他的军队和扈从。人类被他们的行装搞得眼花缭乱，他们之间的团结一致搅乱了敌人的快乐源泉。

唆鲁禾帖尼别吉及她的儿子们带着“目未曾睹、耳未曾闻”的乘舆和服饰，首先抵达。从东方到来的有阔端及其诸子；斡赤斤和他的子

女；按只带；尚有其他居住在该地区的叔伯和子侄。来自察合台斡耳朵的是：合剌、也速[676]（Yesü）、不里[677]（Büri）、拜答儿[678]（Baidar）、也孙脱花[679]（Yesün-Toqa），及其他的孙子和重孙。从撒哈辛和不里阿耳之地，因拔都未亲临，他遣来他的兄长斡鲁朵、他的诸弟昔班、别儿哥、别儿哥察耳和脱哈帖木儿。属于这一党或那一党的著名那颜和大异密，陪同诸王公到来。从契丹来的有诸异密和大臣；来自河中和突厥斯坦的是异密麻速忽，由该地区的贵人随同。和异密阿儿浑一起来的是呼罗珊、伊剌克、罗耳（Lur）、阿哲儿拜占和失儿湾的显贵和名人。来自鲁木的是算端鲁克那丁[680]（Rukn-ad-Din）和塔迦窝儿（Takavor）的算端[681]。从谷儿只（Georgia），两大维德[682]（Davids）；从阿勒坡，阿勒坡侯王[683]的兄弟；从毛夕里（Mosul），算端别都鲁丁·卢卢[684]（Badr-ad-Din Lu'lu）的使臣；从和平城八吉打，大哈的法合鲁丁（Fakhr-ad-Din）。前来的还有额儿哲鲁木（Erzerum）的算端[685]，富浪（Franks）的使团[686]，尚有来自起儿漫和法儿思的；从阿剌模忒（Alamut）的阿老丁[687]（'Ala-ad-Din），遣来他在忽希思坦（Quhistan）的长官（muhtasham）失哈不丁（Shihab-ad-Din）和苫思丁（Shams-ad-Din）。

所有这一大群人带着配得过这样一座宫廷的行装到达；从其他方向还来了那么多的使节和使臣，以致为他们准备了两千毡帐；前来的尚有带着产于东西方的奇珍异宝的商人。

当这个从未有人见过，类似者不见诸史册的集团会齐时，广阔的原野变得狭窄，斡耳朵内无容身之地，更没有地方可以下马。

因为很多的帐幕、人马、营盘，
原野上没有留下一块平地。[688]

食物和饮料也很缺乏，没有给马匹和牲口留下饮料。

为首的王公们一致同意决定汗位的事，把帝国的权柄交给合罕的一子。阔端一心要获得这个荣誉，因为他的祖父一度提到他。其他的人认为，失烈门[689]（Siremün）在成年后可以是一个治理国政的适当人选。但在合罕的所有儿子中，贵由以他的英武、严峻、刚毅和驭下而最知名；他是长子，处理危难最富实践，而且对祸福最有经验。阔端，相反地，病体奄奄，失烈门仅为一孩童。再者，脱列哥那哈敦

属意贵由，别吉及其子在这点上与她意合，大多数异密在这件事上跟他们一致。因此大家同意汗位应交给贵由，他应当登上帝国的宝座。贵由一如旧习，暂时拒绝这份荣誉，时而荐举这个，时而那个作为代替。最后在珊蛮巫师选定的一个日子，所有王公齐聚一堂，脱去他们的帽子，松开他们的皮带。于是〔也速〕[690]引着一手，斡鲁朵引着另一手，他们把他拥上御座和皇位，同时举起他们的酒杯；朝见殿内外的人三次叩拜[691]，称他为"贵由汗。"又按照他们的风俗，他们立下文书称他们不违背他的话和命令，并为他的幸福祝祷；在这之后他们走出大殿，三次向太阳下跪。当他再度登上雄伟的宝座时，王公们坐在他右手的椅上，公主们在他的左手，每个人都像一颗珍珠那样极其高雅。充当侍儿的都是这样的俊童：风姿优美、紫罗兰面颊、玫瑰脸庞、乌黑头发、丝柏身材、嘴如鲜花、齿若贝珠、笑脸迎人。

倘若在约瑟时代，男人的心会被刺伤，

而不是女人的手。[692]

这些情人哟，倘若出家人看见他们的秀美面孔，

也要用祝福把他们搂在自己的怀中。

他们振奋一番，在当天开始时轮流把盏忽迷思和各种酒。

当泡沫缘着杯边跳动时，

你在红色盒中看见珍珠。

美女金星，凝视着那欢乐的盛会，仅仅是在绿色苍穹顶的一个观众；月亮和木星，惊羡那仙女般明亮面孔的人儿，受到刺激，藏身于尘垢。而乐人们，有如巴尔巴德[693]（Barbad），在世界的库萨和面前启唇歌唱，所有其他人因敬畏和恐惧，鸦雀无声。如此直到当天的午夜，酒杯满到边儿，王公们在这举世无双的皇帝面前

随着丝弦的调子和横笛的旋律，

拥着库萨和足下颊若素馨的美人，

欢饮直至午夜，乐人展喉歌唱。[694]

当他们喝醉了，在共同赞美和称颂这地面上的君主后，他们返回他们的寝室；而在第二天，当面容明亮的库萨和从他闪光脸庞上揭开黑色面纱，当黎明的使者把黑夜的突厥人浸沉在他的血光中——

迄至黎明支起她的营帐，

黑夜曳着她的裙边离开

——这时王公们、那颜们和黎庶

大摇大摆来到国王的宫廷，

愉快和善意地他们到来。[695]

又当太阳的灿烂旌旗在蔚蓝苍穹顶上招展时，那强大的国王和有势的君主，准备离开他的寝宫，

身披锦缎龙袍，头戴巍峨皇冠，[696]

目空一切，不可一世，

高视阔步走出幄殿，

一面闪光的旗帜跟在他身后，[697]

并且在他的朝见殿内登上华贵壮丽的宝座：贵人和黎庶被允许进入，每人都坐在他自己的位子上，然后

开始赞颂这位英雄，说：

“你警觉开通：

愿这世界，从这头到那头，都屈服在你足下；

愿你的位子始终在宝座上！”[698]

公主们和嫔妃们，青春貌美，像心情愉快的天使，高昂地进入，举杯敬酒。

我向你的面颊致敬，而且我愉快地

用蔷薇向蔷薇致敬，

用苹果向苹果致敬。

接着他们像北方的和风那样坐在左边。所有男人和女人，少男和少女，都穿上美珠的衣服，其闪耀和明亮致使晚上的星星因妒忌而想在隐没时刻之前四散。在欢乐的酒宴中，他们举杯为乐，愉快地涉足于游戏的场地，凝视歌姬以饱他们的眼福，倾听歌声以充悦他们之耳；——而他们的心情因欢乐连连而振奋——

在头中，醉酒的头痛，在手中，情妇的秀发。

就这样当天结束：又照这个方式一连七天，从早到晚，他们尽情轮番把盏，凝视美苔天仙，体态婀娜的美人。

他的手在丝弦上弹出很多逢迎的歌曲，

思慕的征象。

当他们宴乐完毕，他命令打开新旧库藏的大门，准备各种珍宝、金钱和衣服。主持这件事，即是说，散发这些财宝，他委诸唆鲁禾帖尼别吉的才智和持重，她在那次忽邻勒塔上享有最大的威望。最先得到他们份子的是在场的成吉思汗氏族中的王公和公主；还有他们的所有奴仆和扈从，贵人和贱民，老头和幼儿；然后按顺序，那颜们，土绵长、千夫长、百夫长、十夫长；按人口，算端们，蔑力克们、书记们、官员们，以及他们的属下。其他每个在场的，不管他是谁，没有不分得一份而离开，确实，人人领到他的足额和该得的那份。

处理完这件事后，他们开始追究国事。首先他们审理斡赤斤的案子，他们认为应对它认真调查和仔细审视。而因这个审讯事关紧要，不能把它交给异姓，蒙哥和斡鲁朵就担任审判者，别的人不能对这件事置一词。当他们完成他们的任务后，一群异密按照札撒把他处死。用同样的方法他们处理其他要务，异密不得争论。

继合罕之后不久，察合台也去世了。他的孙子合剌斡兀立继承他，而他的嗣子也速没有干预。但因贵由汗对后者极为友好亲密，他说："有子怎能让孙子当继承人？"在他们生时，合罕和察合台都指定合剌作为察合台国土的继承人，但贵由把它交给也速，在所有事情上助他一臂之力。

合罕死后，诸王各自为政，贵人则分别依附他们当中的一个；因此他们在国土上宣写敕令，散发牌子。贵由命令把这些收回。因为这种作法不符他们的札撒和法令，他们感到羞愧，狼狈地低下他们的头。他们每个人的牌子，札儿里黑被追回，摆在颁发者面前，加上这句话："览汝所写。"[699] 而别吉[700] 和她的儿子们却昂着他们的头，因为没有人能够拿出他们违背札撒的任何东西。在整个谈吐中贵由汗总是拿他们当榜样；又因他们遵守札撒，他轻视别人，但称赞和夸奖他们。

他制定一条札撒称，一如合罕即位时维护其父之札撒，不许丝毫改动其律文，因此同样地，其父之札撒和律文也不应任意损益增删，确保不受窜改之害，而每道饰有皇室塔木花的札儿里黑，无须呈报皇上，应重新加印。

在这之后，他们共商军机以及如何遣师到世界各地。当获悉最远方的契丹蛮子国已经败盟反侧时，他派遣速不台把阿秃儿和札罕[701]

那颜（Jaghan Noyan）率领一支劲旅和一支大军出兵该地；又派同样的军队到唐兀和肃良合；同时他把野里知给歹[702]（Eljigitei）和一支大军派往西方。他下令从每个王公处每十人中抽调两人去追随野里知给歹，该地所有的男子应随他上马，每十个大食人中应有两人随行，并且他们应从进攻异端[703]开始。大家同意他本人随后出发。尽管他已把所有的军旅和被征服的百姓置于野里知给歹麾下，他还特地把鲁木、谷儿只、阿勒坡、毛夕里和塔迦窝儿[704]的政事交给他，为了别的人不妨碍他们，也为了那些地方的算端们和长官们可向他负责他们的贡赋。他把契丹诸州交给大丞相牙老瓦赤，以及原在异密麻速忽毕治下的河中，突厥斯坦和其他的土地。伊剌克、阿哲儿拜占、失儿湾、罗耳，起儿漫、法儿思和印度方向的疆域，他委诸异密阿儿浑。而分别隶属于他们的异密和蔑力克，他都颁赐札儿里黑和牌子：他把重要职务交给他们，用虎头[705]牌子和札儿黑里宠荣之。他还把鲁木的算端位子交给算端鲁克那丁，因为后者前来向他表示臣服，同时废掉他的兄长[706]。吉思灭里[707]（Qiz-Malik）之子大维德，他使之臣服于另一大维德。札儿里黑还颁给塔迦窝儿[708]和阿勒坡的算端们以及众使者。至于八吉打的使臣，过去他荣获的札儿里黑却从他那里追回，同时贵由汗给伊斯兰大教主送去愤怒的使信，因为绰儿马罕之子昔烈门[709]（Siremün）对他们作出控告。至于阿剌模忒的使者们，他不屑一顾地把他们打发走；对他们携来的信函的回答，采用了相应严厉的措词。

重要事件这样处理完，王公们在告退和行过尊敬之礼后，启程回家，忙于执行贵由汗的敕旨和命令，安排军旅的调遣和异密的任命。

当他登基的消息在整个世界上公布、他执法的严峻和可畏变得闻名时，就在诸军进抵他的敌人前，因害怕和畏惧他的凛烈，个个心中都有刀兵，人人胸中都有干戈。

在你的敌人前，你的箭矢是一支英勇的军队，

而在你的军队四周，

你的威猛是一座坚强的堡垒。

听到那个消息的各国诸侯，怕他的凶悍，畏他的残暴，“但求入地有门，上天有梯。”[710]

我没有在整个世界上看到

公开的或暗藏的敌人，

他在听见你的名字时不折腾。

我说折腾吗？他确实要吓死过去。[711]

他的宰辅，宠信和廷臣不能提出建议，他们也不能把任何事情，在他先提起它之前，呈报给他。除了那个经常在第一天呈献他的贡物，然后甚至没有入内就离开的人，远近的访问者未曾逾马厩以上一步。

合答[712]原来从他的幼年起就作为阿塔毕侍奉他；因他从信仰说是一个基督徒，贵由也受到该教的培育，而其印象绘于他的心胸，“犹如刻在石头上的图画。”此外尚有镇海〔的影响〕。他因此极力礼遇基督徒及其教士；当这事到处盛传时，传教士就从大马士革、鲁木、八吉打、阿速[713]（As）和斡罗思[714]（Rus）奔赴他的宫廷；为他服劳的也大部分是基督教医师。因为合答和镇海的侍奉，他自然倾向于攻击穆罕默德（愿最好的和平与恩福施降给他！）的宗教。既然这个皇帝天性疏懒，他就把政事的紧和松、弛和张委诸合答和镇海，要他们对好坏和祸福负责。结果基督教的教义在他统治期间兴盛起来，没有穆斯林敢于跟他们顶嘴。

现在贵由汗希望他自己的仁德之名超过他的父亲。他的厚施没有止境。当商人从这世界上远近各地集中，并且携来奇珍异宝时，他下令依照其父在位时所采用的办法估价。有次，一群侍候他的商人的款项，总计为七万巴里失，为此宣写敕令到各地。这时接受那些商人的货物，以及同天来自东方和西方，从契丹到鲁木的商品，连同各地各族的物货，堆积如山，分门别类堆放。“运送所有这些将有困难，”大臣说，“但必须把它们送进哈剌和林的仓库。”“看守也会是困难的，”贵由说“而且对我们无益：把它赏给士卒和那些侍候我们的人吧。”因此一连几天把它分赐给左右的所有属民；没有一个乳儿不分得它的一份。还把它分赐给来自远近的一切人，不分主子和奴隶。最后仅有三分之一没有处理掉；这些也被分掉，但到头来还剩下很多。一天，贵由从斡耳朵出来，经过这些货物。他说：“难道我不曾叫你们把它都赏给军士和百姓吗？”他们回答：“这是每人足足分得两次后剩下来的。”他叫当时在场的每个人尽量取走。

那一年[715]，他在他的冬季驻地度过；当新的一年到来，这世界又摆脱冬天的严寒，柔适的云霭降临，地面披上春之彩袍，树木和枝叶又充满汁液，丰饶的风开始吹拂，空气（havā）犹如甜蜜女郎的爱情（havā），花园像公主的面颊那样容光焕发，鸟兽成双成对，情侣蜜友趁肃秋未至之前享乐的日子，如诗所说既不睡眠又不休息：

用爱情打动素馨宁静心情的人，

起来吧，让我们在这素馨的时刻

共同享乐吧；

让我们从玫瑰色花园的面上采摘玫瑰，

让我们从美酒色素馨的唇上欢饮美酒，

——这时贵由汗实现他出游的打算，离开他的首都。[716]每逢他抵达有耕垦之地或者他见到有百姓之处，他就叫他的随从赏给他们巴里失和衣物，让他们免于冻馁和饥寒之辱。像这样极其威凛和显耀，他进向西方诸邦。当他抵达距别失八里一周之程的横相乙儿[717]（*Qum-Sengir）境内时，大限已到[718]，不给他片刻时间从该地向前进一步。

多少希望因残酷苍天的幻化而没有实现啊！凶狠残暴都阻挡不住，军旅和干戈都制止不了。更奇怪的是，不管人们怎样观察和看到类似的事，他们决不接受教训；贪婪和欲念与日俱增；贪欲的力量时刻在增强；然而这无声说教者的声音不能阻拦，它在明智之耳中的戒谕也不能禁止。

这世界总在说："最好别把你的心花在我身上。"

你没有倾听这个无声说教者的话。

为何你去追求亚历山大为之丧身的凶妇之爱？

为何你去跟大流士为之丧失国土的女人调情？

你不曾发现这貌似娟好的刁妇，

时刻从这银色天幕变出的戏法吗？

37．斡兀立海迷失后[719]及其诸子

当一切凡人均不可避免的天命夺走了贵由汗时，大路被封锁了（每逢一个国王驾崩，这是他们的风俗和习惯），同时颁了一条札撒说，每人应在他已抵达的任何地方停留，不管那是有人烟之地或是荒郊。对这个不幸事故的哀伤减轻后，斡兀立海迷失遣使去见唆鲁禾帖尼别吉和拔都，向他们报告所发生的事；而且在跟大臣们商量她应返回合罕的斡耳朵呢，还是前往贵由汗前斡耳朵所在之霍博和叶密立后，按照她自己的意见，她启程到叶密立。唆鲁禾帖尼别吉，按他们的旧习，送给她衣服和一顶顾姑[720]（boghtagh），以及劝慰和哀悼的使信。拔都用同样的方式抚慰她，以美诺来勉励她；就中他提出，斡兀立海迷失，一如既往，应与大臣们共同治理朝政，照拂一切必须的庶务。借口他的马瘦，他驻留在阿剌豁马黑[721]（Ala-Qamaq）；并带话给所有的王公和异密，要他们到该地，以便共商把汗位交给一个适当人选的事，庶几朝政不致再度失序，骚乱不致发生。忽察和脑忽也应前去，而合答务必陪随他们。忽察和脑忽他们那方面倒动身去见拔都。至于合答，当因位高势大他把足踏在天上时，他曾说了些不符他身份的胡话，又因愚蠢之极和无知到顶，发表了些成为恐慌根源和是非材料的言论。因此出自畏惧，他裹足不前，低头装病。尽管三番两次遣使者们去召他，他并不答应，斡兀立海迷失和她的儿子们也不同意他去。使者因此马上向他告别。

忽察和脑忽抵达阿剌豁马黑，顶多住了一两天，便赶在其他诸王之前返回去了，因为他们的命星衰微了。他们把帖木儿那颜（Temür Noyan）留给拔都作为他们的代表，告诉他说，无论诸王达成了何种协定，他也要立下同样内容的文书。而当王公们同心翊戴贤明的君主蒙哥可汗登基时，他也作出了他的书面赞同。

为了对贵由汗的儿子们表示尊重，诸王公仍让他们执政到召开一次忽邻勒塔之时；他们遣一名使者对他们说，因镇海始终是个忠实的人，曾总握要务，他可继续指导政事和颁发札儿里黑，迄至新汗被推立和全能真主的秘密被揭开的时候。

王公们都从阿剌豁马黑返回他们自己的斡耳朵，以准备这次忽邻勒塔。至于帖木儿，他回去见忽察和脑忽，告诉他们王公们怎样一致同意蒙哥可汗承运登基。他们责备他给出了他的文书，同意别人的意见；同时他们阴谋在蒙哥可汗的道路上设下一面埋伏，从粗暴的指上射出叛逆之矢。然而，因福星警觉协助、仁慈，天命在他一边，运气是他的友伴，造物主（主的慈恩光荣，主的赐福众多！）的天恩在护佑他，加之百姓的热忱在支持和拥护他，他就在他们觉察前渡过了险境和危难。尽管如此，他们仍在他们心里怀着那个念头，并继续处理时政，虽则这些事很少，不过跟商人交易，临时拨款给各地和各邦，派遣下层驿使和税吏而已。

斡兀立海迷失整天跟珊蛮策划于密室，以实现他们的妄念和狂想[722]。忽察和脑忽呢，他们在其母对面各据一宫；这样就在一个地方有了三个统治者。在别处，王公们也按他们自己的愿望做生意，各地的达官贵人凭他们的私意依附于一党。因为彼此不合以及跟他们的年长族人有矛盾，斡兀立海迷失及其诸子的事情不可收拾了；他们的图谋和诡计更是逸出了正义之道。至于镇海，在办事中他既软弱又为难，他的劝告不为他们的明智之耳所采纳：因为年轻，他们任性胡来，斡兀立海迷失则以抑沮贤良为乐。

苦行者无能为力的两桩事是：

女人的心计和年轻人的专横；

就女人说，她们的性子容易激动，

而就年轻人说，他们放纵不羁[723]。

因此他们遣使者去见拔都说："我们不同意选举另外的汗，我们决不承认那个协定。"

判决被通过，文书立在先，

急躁或焦虑有何用场？

真主通过他喜爱的判决，然而一切皆妥，

你又为何烦恼不安？

他们送去所有这些使信，都有也速的鼓动，得到他的同意和支持。而他们的忠实的亲族别吉和拔都却屡次给他们送去忠告，说："当所有的阿合（aqa）和额尼[724]（ini）聚会时，无论如何你们应当出席忽邻

勒塔，再一次共同商讨和审议。”从拔都遣去的使者们说，倘若汗位交给了蒙哥可汗，他们会得到最大的好处。但因他们用幼稚和任性的目光来观看，又没有受到生活经验的锻炼和惩罚，他们固持这些意见。至于合答，因害怕他的蠢话和不成熟的想法的后果，他同意他们的反对意见。尽管使者们从四方去叫他们赶快应忽邻勒塔之召，他们仍坚持他们的拖拖拉拉，在敌对的幕后策划阴谋，在野心的棋盘上投掷暗算的骰子；他们还是不去干有益的事。最后，王公们派去一名使者说，他们已聚会在〔蒙哥的〕御前。因此脑忽就启程去参加他们，随后是忽察，最后海迷失也去了，这将在谈世界皇帝蒙哥可汗登极的一章中披露；当因短见和狂妄，事情就达到这样的程度：智者之悟性在那思虑的泥潭中挣扎而不能找到出路。

38．术赤及其继承人拔都[725]的登基

长子术赤曾到豁兰八失去见成吉思汗并从那里归去，这时大限已到。他的诸子中，孛哈勒[726]（Boghal）、斡鲁朵、拔都、昔班罕、唐古忒、别儿哥和别儿哥察耳，这七个均已成年；而拔都继承他的父亲，成为国土及他兄弟的统治者。当合罕登上帝位时，拔都征服和削平了与其本土接壤的所有疆域，包括所有钦察、阿兰、阿速、斡罗思等余下的土地，以及诸如不里阿耳、篾怯思[727]（Magas）等其他国土。

拔都驻在他设在阿的勒[728]（Etil）地区的幄帐；他在那里建筑了一座叫做萨莱[729]（Sarai）的城市；而他的话是每个地方的法律。他是一个无宗教信仰的国王：他仅信仰天神，不盲目地皈依这派那教。他的施舍无数，他的恩泽无穷。各国的国王、四海的诸侯，及其他所有人都去朝见他；就在把他们多年积存的贡礼运进府库之前，他已把它们统统赏给了蒙古人、穆斯林及一切在场者，不管贡礼是多是少。四方的商人运给他各类货物，他一古脑儿收下，支给好几倍的价钱。他宣写敕令给鲁木和西利亚的算端，把札儿里黑赐给他们；前去朝见他的人没有不达到目的而离开的。

贵由汗继承汗位时，拔都应他的要求，出发去迎接他。他抵达阿剌豁马黑，贵由汗的死亡便来临了。他停驻在该地，王公们从四方去见他；于是他们把汗位交给蒙哥可汗，其经过将在谈蒙哥可汗的一章中披露。从那里他返回去，到达他自己的斡耳朵，纵情于声色歌舞。凡是组织远征时，他就会根据情况的缓急，调发由他的族人、亲属和将官率领的军旅。当在653/1255-1256年蒙哥可汗举行另一次忽邻勒塔时，他遣去信奉基督教的撒里答（Sartaq）。撒里答尚未抵达，这时真主的旨令得到执行，那不可避免的事[730]发生在……[731]年。撒里答到达后，蒙哥可汗优礼接待他，以种种超逾他的所有同辈的恩赏来显扬他；他又用宜于如此一个伟大国王的财富和珍宝送走他。他还没有到他的斡耳朵，而是仅到达……这时他也前去见他的父亲。蒙哥可汗遣他的异密去吊慰他的妻妾和弟兄；同时他教拔都的长妻孛剌黑真[732]哈敦（Boraqchin Khatun）颁发敕令和教育撒里答之子兀剌

赤[733]（Ulaghchi），直到他长大继承他的父亲。但天不从人愿，兀剌赤同年就死了。

39．不里阿耳[734]以及阿速、斡罗思领域的征服[735]

当合罕召开第二次忽邻勒塔时，他们共同商议如何剪除和征服所有余下的反抗者；并决定攻占与拔都营地接界的不里阿耳、阿速和斡罗思等国；因为它们为自己领域的广阔所欺，还没有完全投诚。他因此责成一些王公去援助拔都，他们是：蒙哥可汗及其弟拨绰[736]（Böchek）；他自己的儿子贵由汗和合答罕；其他王公中的阔列坚、不里、拜答儿；拔都的兄弟斡鲁朵和唐古忒；几个别的王公以及从大将中挑选的速不台把阿秃儿。为组织他的兵力和军队，王公们各返他们自己的驻地；而在春天时他们每人就从他自己的领域出师，赶去进行这次战役。他们在不里阿耳境内会师。大地因他们军旅的强大而震响共鸣，就连野兽都被他们兵力的规模和喧嚣吓了一跳。首先他们袭取了以阵地坚固和资源丰富而名闻全世的不里阿耳城；作为对他人的一个警告，他们屠杀百姓，掠他们为奴。从那里他们进兵斡罗思国，征服了该邦[737]乃至篾怯思[738]城，它的居民多如蚂蚁和蝗虫，而它的四周，树木和茂林密布，以致连一头蛇都不能穿过。王公们均停驻在该城的郊野，同时他们在四面八方修建宽阔足够三、四辆大车并排而行的道路。接着他们对着城墙架起射石机，几天时间后，除了它的名字[739]外没有给该城留下什么东西，并掠获了大量的战利品。他们下令割掉百姓的右耳，[740]计有二十七万只耳朵。从那里王公们班师而回。

40．克列儿和巴只吉惕[741]的骑兵[742]

斡罗思人、钦察人和阿兰人被消灭后，拔都决定进兵克列儿和巴只吉惕，它们是信仰基督教的两个大国，据说跟富浪人的国家接境。头脑中抱着这个目的，他配备他的军旅，并在新的一年出师。而那个民族因他们人多势大和甲兵强盛，目空一切；因此他们听见拔都临近的消息时，他们也用四十万个个以善战闻名、视逃跑可耻的骑兵，出发去迎击他。拔都遣他的兄弟昔班罕率一万人先行，以侦察他们的人数，探报他们兵力和武装的强弱。昔班罕奉他的命令出发，在一个礼拜后回来报告说，他们两倍于蒙古军的兵力，都是骁勇善战的人马。当两军彼此接近时，拔都登上一个山头[743]；而一天又一夜，他除了祷告和叹息外不跟任何人说话；同时他叫穆斯林也集合起来，向天祈祷。次日他们准备战斗。一条河[744]把两军隔开，拔都遣一支军队在夜间渡河，然后他的〔主力〕军队过去了。拔都的兄弟亲自进入战场，进行一次又一次的攻击；但敌军强大，寸步不让。这时〔主力〕军从后到达；昔班罕同时全力出击；他们冲击敌人的御营，用他们的刀斩断绳索[745]。当蒙古人掀翻了他们的营盘时，克列儿军队[746]丧失斗志，逃跑了。但该军没有逃脱，那些国土也被征服。这是他们的最伟大的战绩和最激烈的战斗之一。

41．察合台

察合台是个勇猛和强大的汗，严厉而凛烈。河中和突厥斯坦诸地被征服后，他的驻地，以及他的子女和军队的驻地，从别失八里扩展到撒麻耳干，适合帝王居住的美丽富饶的地方。春夏两季，他在阿力麻里和忽牙思驻跸，此地在那些季节中好像伊剌木园。他在该地区筑有聚集水禽的大水塘（他们称之为库耳[747]）。他还兴修一座叫做忽都鲁（Qutlugh）的城镇[748]。秋冬两季他在亦剌（Ila）河岸的〔？篾鲁疾克[749]（Marauzik）〕度过。而每一旅程，从头到尾，他储备有粮食和饮料。他总是耽溺于声乐歌舞，亲近妖姬美妇。

因为怕他的札撒和刑罚，他的臣民秩序井然，以致在他统治期间，旅客只要接近他的军队，在任何一段道路上都无需保镖和卫士；而且，有那么个夸大的说法：一个头顶黄金器皿的妇女可以不用担心害怕地单独行走。他制定了精密的札撒，这对诸如大食等类人说是难以忍受的重负，例如，人们不可以按照穆斯林的方式屠宰牲畜，不得白天入流水中沐浴，等等。禁止按照合法方式杀羊的札撒，他颁发到各地；因而一度没有人公开在呼罗珊杀羊，穆斯林被迫吃腐肉。

合罕死后，察合台的宫阙成为全人类的核心，人们从远近跋涉去朝拜他。但不久重病就袭击了他，以致病势不治。他有个突厥丞相，一个叫做胡只儿（Hujir）的人，在他统治末尾时拥有权势并接管朝政，和医师麦术督丁（Majd-ad-Din）一起，这个人尽他的一切能力来治疗察合台的病，表现出很大的关怀和忧虑。然而，察合台死后，他的长妻也速伦[750]（Yesülün）下令把他们两人连同他们的子女一起处死。

从征服河中起就追随察合台左右并已位居宰辅的异密哈巴失·阿迷的（Habash Amid），仍留下来为察合台的寡妻服劳。有那么个叫做撒底德－阿瓦儿·沙亦儿（Sadid-i-Aʿvar Shaʿir）的诗人。一个节日上他撰写了几句咏事诗，并把它们呈献给异密哈巴失·阿迷的：

你越发清楚地知道：这个阴暗的世界是灾难的罗网，

你曾获悉：这个世界是一个欺人的妖精。

当命运向左右进攻和袭击时，

火儿赤和客卜帖兀勒[751]及骁勇士兵有何用处？

因怕他而无人入水，

但他却淹死在广阔无边的大海中。

察合台有很多儿子和孙子；但他的长子篾惕干死于范延，而合剌[752]当时刚出生，因此成吉思汗，以及在他之后，合罕和察合台，曾以他为察合台的后嗣和继承人。按此决定，察合台死后，他的妻子也速伦、哈巴失·阿迷的－木勒克，以及国家大臣都拥立他。但当贵由汗登上汗位时，因为跟察合台之子也速相好，他说："有子为何孙子应继承？"因此之故，他以也速承袭其父的国土，委他执掌国政。现在也速是经常宴乐；他不知节制，以酗酒为习，从早喝到晚。

当他在国内牢牢立身后，他生哈巴失·阿迷的的气，因为后者支持合剌；于是他阴谋害他。哈巴失·阿迷的刚拥有权势时，原曾把他的儿子们交给察合台的诸子，把他们每个分配给一位王公。然而，察合台经常拿他们跟巴哈丁·马儿吉纳尼（Baha-ad-Din Marghinani）相比，因后者有才干和学识；而且他派他去侍奉也速。由于服劳日久，巴哈丁也拥有权势；他被授予辅佐也速的职位，哈巴失·阿迷的则被斥退。伊祃木巴哈丁尽到一切尊敬的礼仪，屡次阻止也速去实现他对哈巴失·阿迷的的图谋。可是，异密哈巴失·阿迷的心怀旧恨，他在等待一个时机以舒他的胸怀。

也速继续统治到蒙哥可汗登上汗国的宝座。也速反对他登基，所以蒙哥可汗根据在先的遗嘱把国土交给合剌。他用种种恩渥来表彰合剌，送他回家。在归途中，不能逃避的时刻不让他抵达他的斡耳朵。故此蒙哥可汗把国家交给他的儿子；因后者还仅为一幼童，他就把政权授与合剌的寡妻斡儿吉纳[753]（Orqina）掌握。当她回到她的斡耳朵时，也速，得到拔都的许可，不久也回到家里。对他，老天也没有给予宽恕[754]。

异密哈巴失·阿迷的及其子纳速鲁丁（Nasir-ad-Din）在为斡儿吉纳服劳中又获权力。而当合剌归来时[755]，他把巴哈丁·马儿吉纳尼连同他的财产和子女都交给哈巴失·阿米的，让后者向他报仇。

巴哈丁被收系在双叉的枷锁中时，他撰写如下的四行诗：

那些包扎他们生命包袱的人，

逃避了这世界的劳累和烦恼。

我的身子因我的很多罪孽而破碎，

因此他们捆绑的是这破碎东西。

为了乞求恩免，他也送去这另一首四行诗：

王啊，取走我的那些筋骨和脉络吧；

又倘若我的生命于你有用，也把它取走吧。

它是来到我嘴唇、离开我胸膛的生命。

这二者任你取走其一吧。

但当他发现无策可施，卑躬屈膝无用时，他撰写了下面两首诗，把它们送给哈巴失·阿迷的：

我跟朋友和敌人一起宴乐，然后离开；

我把生命之裳塞进我的臂下，然后离开。

命运之手给我洗涤灵魂的药丸；

我向她的药丸【756】发出一百个有效的咒骂，

然后离开。

哈巴失·阿迷的命他的人把他包在一块毛毡中，并殴击毡子，把他的肢体打得粉碎。

在649/1251-1252年，当我们从海迷失的斡耳朵返回时，我随异密阿儿浑到达也速的宫廷。我向伊祃木巴哈丁表示我的敬意，他在谈别的事之前先念了下面的诗：

当宽大的人是宽大的时，他是自己宽大，

但当宽大者之子是宽大的时，

他使他们两人都宽大。

他对我尽到尊敬和礼遇。

巴哈丁把高贵的门第和卓越的学识合而为一，因为在他的父系方面，他是拔汗那的世袭沙亦黑伊斯兰，而在母系方面，他又和该邦的汗和君主脱欢汗【757】（Toghan Khan）有亲属关系；至于他的卓越学识，他把各种精神的和世俗的高尚知识施用于他晋升的宰辅高位。确实，我发现他的面前是世界上所有学者的中心，天下赛德尔的枢纽。凡是有一笔学术货物（它是非卖品）作资本者，始终在巴哈丁那里找

得到他货物的市场，受到他慈悯和矜恤的救济。要谈他的成就和品德会拖得太长，而既无时间又无地方去载录它们。甚么有德之士，命运把他抬举又不再把他抛弃呢？

什么丝柏她使之高耸

而不再痛苦地把它弯折呢？

光阴啊，为何你终生照料

有嫩枝和茂林的高尚德行之园？

光阴啊，你和居于高位的贵人有何相干？

倘若你留下一个贵人，

那对你有何损害？【758】

异密巴哈丁遗有儿子和乳幼，而哈巴失想把所有他的儿子都送去追随他们的父亲。

注　释

【1】　这是此名的突厥语形，也为迦儿宾（Mengu）和卢不鲁克（Mangu）所采用。拉施特总是用蒙语形式，Möngke。这后一形式有规律地出现在E本中（写作MWNKKA），以代替原文的Mengü（MNKW）。然而，原文在有一处地方（第I卷，第157页）作Möngke（写作MWNKKA），在另一处（第I卷，第195页）作混合形式MWNKW。möngke和mengü都是形容词，义为"长生的"。

【2】　《古兰经》，第xxx章，第49节。

【3】　奴失儿汪（Nūshīrvān），即忽思老一世（Khusrau I），撒珊朝（Sassanian）的国王（531-578），在波斯文学中始终以正义的化身出现。

【4】　法里敦（Farīdūn），实际是印度 - 伊朗的神话人物，在民族史诗中，他是暴君扎哈克（Ẓaḥḥāk）（答哈克，Dahāk）的杀害者，前阿契米尼朝（Achaemenid）的创建者。

【5】　也就是波斯的撒珊朝（229-652）。它推翻安息朝（Parthians），后来自己又被阿拉伯人推翻。

【6】　木塔纳比（Mutanabbi）。（穆．可．）

【7】　叶兹德·哈里忒（Yazid al-Harithi），《哈马沙》（坚贞集）（Hamāsa）中一诗人。（穆．可．）

【8】　《古兰经》第xix章，第60节。

【9】　拉比德·本·剌比阿·阿迷里（Labid b. Rabīʿa al-Amīrī）。（穆．可．）

【10】　贝忒·本·忽来特（Baʿith b. Huraith），《哈马沙》中一诗人。（穆．可．）

【11】 原文作mustadfi，“使自己温暖者”：也许带有如像“发抖的可怜虫”之类的意思。

【12】 阿模尔·本·忽德海勒·阿必的（ʿAmrb. al-Hudhail al-ʿAbdī），《哈马沙》中一诗人。（穆．可．）

【13】 引自阿布勒 - 阿剌·马阿里（Abul-ʿAla al-Maʿarri）的一首合西答。（穆．可．）

【14】 《古兰经》，第xvi章，第110节。

【15】 阿拉伯语的Mā warā-an-nahr，译义为“河外之地。”河中大致相当于后来的俄罗斯突厥斯坦（自然不包括乌浒水（Oxus）以西的领域，即土库曼斯坦），也就是说，包括今天的乌兹别克斯坦、南哈萨克斯坦、塔吉克斯坦和吉尔吉斯斯坦的一部分土地。

【16】 突厥斯坦（Turkestan, Turkistān），“突厥人的土地，”指河中以东突厥和蒙古的地方。

【17】 摩秦（Māchīn），中国南部，也称作蛮子（Manzī），马可波罗的Manji。

【18】 ČNGZ XAN。蒙古部长铁木真（Temüjin）采用的称号。见后，第35页。据拉姆斯特德（Ramstedt）和伯希和，它的意思是“四海之汗”，即“普天下的君王”，因为chingiz是突厥语tengiz（tängiz）“海”的腭化形式。见伯希和，《蒙古和罗马教廷》，第〔23〕页。如伯希和指出，伊本巴都塔（Ibn-Battuta）实际是用Tengiz-Khan的形式（前引书同页，注⑨）。这个名字的通常英文拼法（Genghis khan）和法文拼法（Gengis-Khan），看来都是根据伏尔泰（Voltaire）所开的先例。见吉朋，第VII卷，第3页，注④。它归根到底是根据阿拉伯文中这个名字的拼法。迦儿宾的Cyngis和卢不鲁克的Chingis，表示出蒙古本地的读音，即Chinggis。

【19】 这个名字，不仅《世界征服者史》，看来是本书的全名。否则难以理解为什么作者在攻陷阿剌模忒时（见后，第ii册，第631页）撰写的法忒纳美（“胜利宣言”——中译者注）中提到《志费尼的世界征服者史》。

【20】 引自《哈马沙》中一名无名作者的诗。（穆．可．）

【21】 《古兰经》，第xxv章，第72节。

【22】 阿不答剌·本·穆阿维牙·本·阿不答剌·本·扎法儿·本·阿不 - 塔里伯（'Abdallah b. Muʿawiya b. 'Abdallah b. Jaʿfar b. Abu Talib）的一行诗，其中他谴责他的朋友忽辛·本·阿不答剌·本·乌伯都剌·本·阿八思（Husain b. 'Abdallah b. 'Ubaidallah b. Abbas），见于《乞他卜阿迦尼》（Kitāb-al-Aghānī，诗歌集成），第XI卷，第76页。

【23】 《古兰经》，第ii章，第213节。

【24】 享盛名于12世纪前半期的著名神秘诗人。

【25】 巴底阿扎蛮（Badiʿ-az-Zaman）（死于1007年），他是阿拉伯作家，并且是一种新文体马哈麻（maqāma）的创造者。马哈麻是用韵文来描写歹徒故事。

【26】 《古兰经》，第vii章，第125节。

【27】 古代阿拉伯人崇拜的两个女神名。

【28】 呼罗珊在当时比今天的东北波斯省要大得多。它的四座大城，巴里黑、马鲁、也里、你沙不儿（见后，第151页），仅最后一座仍在波斯境内。马鲁（马雷（Marï））在土库曼斯坦境内，巴里黑和也里在阿富汗境。

【29】 即阿拉伯伊剌克（Arabʿ Irāq）——下美索不达米亚（Lower Mesopotamia），及波斯伊剌克（Persianʿ Irāq）——中波斯。

【30】 《古兰经》，第iii章，第69节。

【31】 指佛教的和尚，卢不鲁克的Tuini。突厥语toyïn是汉语"道人"的借词。

【32】 《古兰经》，第vi章，第121节。

【33】 同上，第xvii章，第83节。

【34】 同上，第iii章，第163节。

【35】 同上，第ii章，第191节。

【36】 指世界。

【37】 《古兰经》，第viii章，第63节。

【38】 同上，第ii章，第209节。

【39】 同上，xcvi章，第6-7节。

【40】 这显然是扈代（Hūd）之误，扈代是一个先知的名字，他被遣去警告阿拉伯的阿代人（ʿĀd）。（《古兰经》，第lxxxvii章，第63节。）赛母待（Thamūd）是另一支民族的名字，先知沙里哈（Sālih）被遣往他们那里去。（同上，第71节。）

【41】 这就是赛阿剌比（Thaʿlabi）的《吉撒思按比雅》（Qiṣaṣ -al-Anbiyā），义为"先知的故事。"

【42】 即扎马黑沙里（Zamakhshari），他的著作《迦失沙夫》（Kashshāf）是《古兰经》的最知名的注释书。

【43】 《古兰经》，第vi章，第65节。

【44】 指著名的哈迪特（hadith）（回教始祖穆罕默德的圣传——中译者注）："受权力约束者比受古兰经约束者要多。"（穆．可．）

【45】 《古兰经》，第lvii章，第25节。

【46】 《古兰经》，第lvii章，第25节。

【47】 同上，第xiii章，第12节。

【48】 同上，第xi章，第119节。

【49】 同上，第xxxviii章，第23节。

【50】 木塔纳比。（穆．可．）

【51】 《古兰经》第xxxv章，第28节。

【52】 凤凰（humā），一种象征吉兆的鸟，而实际是髭鹰（hammergeyer）。

【53】 奥菲（ʿAufi）在《扎瓦米 - 希卡雅特》（Jawāmiʿ -al-Hikāyāt）（综合传奇）一书中，认为这首诗的作者是灭里沙（Malik-Shah）手下一个书记木扎法儿·哈马只（Muzaffar Khamaj）。（穆．可．）。

【54】 《古兰经》第iv章，第34、167节；第xxxiii章，第19、20节。

【55】 波斯语Tatār。这个名称在志费尼书中（如同在伊本 - 额梯儿书和讷萨怖书中）的阿拉伯同义词（Tatar）一般总用来指蒙古人，从不用来指原在蒙古本部东南的塔塔儿部。塔塔儿一名的广泛使用，是由于塔塔儿在12世纪占有重要地位。见弗拉基米尔索夫，《成吉思汗》，第10-11页。在欧洲，这个词和地狱一词联系起来，巴黎的马太（Matthew）（柔克义，第xv页）说，“无数的鞑靼军队……像魔鬼般从地狱涌出，所以他们被恰当地叫做地狱的人（Tartari Tartarians）”，而皇帝腓特烈二世（Frederick II）在给英国的亨利二世（Henry II）的一封信中（同前书，第xix页），表示愿望说，“鞑靼人最终将被赶下他们的地狱里去。”

【56】 马可波罗的Cathay，指中国北部。

【57】 较早的时候，畏吾突厥人曾统治蒙古本土，但到这时，他们已被吉利吉思逐出，定居在塔里木以北的计多绿洲中。见格鲁赛，《草原帝国》，第172-178页。

【58】 即：吉利吉思突厥人，那时他们居住在上叶尼塞河（Upper Yenisei）地区。

【59】 SLNKAY。色楞格河（Selenga）。

【60】 唐兀是一支西藏系的人种，他们曾在中国西北建立过国家。（即西夏——中译者注）有关唐兀被成吉思汗所灭情况，见格鲁赛的《世界的征服者》，第233-236页。

【61】 QSWQ，我认为它就是可失哈利的qusuq。可失哈利的阿拉伯同义词是jillauz，布罗克尔曼和阿塔雷译作“榛子”：事实上，如亨宁教授（Professor Hennng）在1954年10月14日的信中向我指出的那样，jillauz仅仅是波斯词Chilghūza“松子”、“食用松果”的阿拉伯语化形式。忽速黑树在第VII章中再次提及，那里把它描写为“一种形状似松的树，叶子在冬天像丝柏的叶子，果实不论形状和味道都像松子。”其实，如马迦特在《志费尼对畏吾儿人转变的叙述》中第490页所指出，它就是西伯利亚杉（Pinus cembra）。据劳敦（Loudon），《不列颠果木志》，第IV卷，第2274页及以下诸页，这种树有两类，一是Sibirica，“一种在勒拿河（Lena）以东未见的高大树木”，另一是pygmaea，“遍长在极其荒芜，从而寸草不生的岩石山上。”曼彻斯特大学植物系的霍瓦尔斯博士（Dr. W. O. Howarth）——上引材料即蒙他供给——在1954年2月17日的来信中说：第二类仅仅是第一类“因受生长环境影响而变矮小”的一种形式。至于松子，今天是俄国人喜爱的食品。忒纳的《西伯利亚》，第89-90页，对这类果品在外西伯利亚铁路沿线的大量消费，作了有趣的叙述，他往下说，这种果品“是从托姆斯克（Tomsk）州和马里印斯克（Mariinsk）州北部，以及库兹涅茨克（Kuznetsk）各县的山地采集到的，托姆斯克是主要购销市场。好年头可收五千到六千吨，批发价格每百磅十先令到十五先令。森林区收获季节大约始于8月10日，终于9月中旬。采摘办法是上树摘取，或摇树使落，但同时，在遥远的地方，百年大树被一些贪心的采集者无情砍伐。旺季时一户一天多可收到一千磅。”忒纳自然谈到本世纪转变时的情况。

【62】 《古兰经》，第lvi章，第21、20节。（按本书顺序）

【63】 同上，第lxxxiii章，第5、6节。

【64】 意思是多此一举。

【65】 一种金锭或银锭。它是卢不鲁克的iascot；如伯希和所指出（《金帐汗国史札记》，第8页，《通报》，1930年，第190-192页，1936年，第80页），iascot是* iastoc即yastuq——这种锭子的突厥名——的误读。yastuq和波斯词bālish，译义都是"垫子"。据卢不鲁克，（柔克义，第156页）一个iascot为"重十马克的银块"；他好像不知道金巴里失。

【66】 也就是说，它是一个叫鲁克那丁（Rukn-ad-Din）的国王所铸。

【67】 这一章已由米诺尔斯基教授译为俄文。见维纳斯基，《成吉思汗大札撒的内容》，布鲁塞尔，1939。维纳斯基教授还有一篇英译文，载《康达可夫学院年刊》，1939，第xi期，第37-45页。

【68】 马可波罗的Facfur，中国皇帝的称号，波斯文译文（意思是"上天之子"）。

【69】 《古兰经》，第lxx章，第12节。

【70】 参看贵由（Güyük）致因那曾四世（Innocent IV）书的结尾："如果你们不那样做，我们怎知如何办？天神知道。"（伯希和《蒙古与罗马教廷》，第16页。）并参看拜住（Baichu）致教皇书："……若是你们不如此，我们不知如何办，那普临天下的神则知道。"（同上书，第128）。

【71】 《古兰经》，第lxv章，第3节。

【72】 即王子。意为"儿子"的波斯词pisar，如同突厥词oghul和蒙古词köbe'ün，有"王子"的含义。关于这种用法，见穆．可．编的志费尼书，第II卷，第ix页，同见伯希和，前引书，第168页。

【73】 卢不鲁克谈这些狩猎说："他们要打猎时，便聚集一大群人，包围住他们已知有兽的地区，相互逐渐靠拢，直到把野兽团团困在当中，像围在墙内；然后他们发矢射兽。"（柔克义，第71页。）并参看高僧鄂多力克对"汗的大狩猎"的描述，见玉尔：《中国以及通往中国去的道路》，第II卷，第234-236页。

【74】 《古兰经》，第lxxxi章，第5节。

【75】 这就是窝阔台（Ogedei，Ogetei），成吉思汗的第三子（英译者误为第二子，兹改正——中译者注）及第一个继承人。见我的论文《志费尼书中一些蒙古宗王的称号》，第152页，其中我指出合罕是窝阔台死后的称号。

【76】 阿力麻里（Almalïgh，Almalïq），"苹果园"，位于谢米烈契耶（Semirechye），伊犁河谷中，今伊宁附近。在这里，"契丹或鞑靼的传教区，鞑靼的中央帝国的阿力麻里（Armalec）城，"圣方济各（Franciscan）殉教士于1339或1340年遇难。见玉尔，前引书，第III卷，第31-32页，同见文该尔特，第510-511页。

【77】 原文读作QNAS和QWNAS，应读作QYAS和QWYAS。拼作Quyash也有抄本为依据，但可失哈利把Quyas"城镇"（qaṣaba）和意为"太阳"的quyash区别开来。据可失哈利，忽牙思在巴尔昔罕（Barskhan）以东（可失哈利，第I卷，第393页），大小开肯河（Greater and Lesser Keiken）从其地流入伊犁河（第III卷，第

175页）。伯希和，《金帐汗国史札记》，第185页，注②，认为它可能是卢不鲁克的额乞乌思（Equius），“一座优美的城市，……其中居住有操波斯语的撒剌逊人（Saracens）”（柔克义，第139页），但巴尔托德《突厥史》，第76页，和米诺尔斯基，《霍杜德》，第277页，以为额乞乌思就是可失哈利的亦乞 - 乌古思（Iki-ögüz）。

【78】 忽卜绰儿原来相当于阿拉伯语marā'ī“草原赋课”，后来指一般不规则的赋税。见米诺尔斯基，《纳速鲁丁·徒昔论财政》，第783-784页。

【79】 卢不鲁克作iam，但他认为这个词指的是管理驿站的官吏；马可波罗作yanb。

【80】 突厥语义为“驿马”。

【81】 参看马可波罗的叙述，见别奈代脱，第86-87页。

【82】 突厥语义为“万”。

【83】 《古兰经》，第vii章，第32节。

【84】 直译为：“……他们的队伍从头到尾都是ḥ ashv，但没有一人在战场上成为bāriz。”ḥ ashv和bāriz是会计方面的两个名词，前者指记入账簿右手（即第一）栏的物品项目，后者指记入左手栏内的现金总数。这里的意思似乎说，登记在簿上的ḥ ashv的价值，和bāriz不同，容易发生变动，多半在最后变成现金，即变成bāriz时，大大贬值。关于这两个名词，见阿不都剌·本·穆罕默德·本·乞雅撰《列萨勒耶 - 菲列克雅》，第28页，同见欣兹，《15世纪东方的一笔贸易》，第315页。

【85】 《古兰经》，第ii章，第229节。

【86】 忽必烈治下的这种措施，见别奈代脱，第114-116页。参看俾兹利编迦儿宾，第121页：“……而且，他〔皇帝〕常常在鞑靼领土内四处征选少女，那些他有意留下的，他就留下，其余的则赐给臣子。”

【87】 这个制度在中国的实施，见别奈代脱，第152-157页。

【88】 HWLAKW。志费尼的拼法多半代表此名的突厥语读音。蒙语读音（Hüle'ü）以马可波罗的Alau为代表，亚美尼亚史家的Hulawu或Hōlawu，朱思扎尼的HLAW。

【89】 今胡济斯坦（Khuzistan）的休斯塔尔（Shustar）。

【90】 胡济斯坦最西边的克尔哈（Kerkha）以北。（弗．米．）

【91】 这章确实是个简述，没有提到他早年的变化，他跟札木合（Jamuqa）的敌对，他对塔塔儿、蔑里乞（Merkit）和乃蛮（Naiman）的战役。有关他侵入西方前的生涯，见《元秘史》、斯米尔诺娃译拉施特，弗拉基米尔索夫的《成吉思汗》、格鲁赛的《世界的征服者》。

【92】 乞颜（Qiyat, Kiyat），实际是蒙古孛儿只斤（Borjigin）族的分支。

【93】 原文作TMRǰ YN，由此得到Temürjin，但据B本和C本，应读如TMWǰ YN。这两种形式都是可能的，但铁木真（Temüjin）之形出现较早，而且是《元秘史》、《元史》、《圣武亲征录》中采用的形式。此名的词原是temür“铁”，意指“铁匠”。由此可解释为什么卢不鲁克把成吉思汗说成实际上是铁匠（柔克义，第114

页，249页）。据《元秘史》、汉文史料、拉施特，成吉思汗出世时，他的父亲俘回一个塔塔儿部长，叫铁木真兀格，并以此名称其子。

【94】 《古兰经》，第ii章，第111节。

【95】 刊行的原文作SAQYZ，即Saqiz。穆．可．转引伯劳舍的一个注，意思说，撒乞思和乃蛮相当，因为突厥语saqiz和蒙语naiman都是"八"。如伯希和指出（《亲征录》，第220页）此说有两个根本缺点。第一，突厥语的"八"，不是saqïz，而是sekìz；第二，汪罕决非乃蛮部长，反倒是乃蛮人的死敌，常跟他们打仗。伯希和提出，诸抄本中的SAQYR（孟买版瓦撒夫书第558页亦作此形，本书之SAQYZ是由编者所订正），应读如此处采用之形式，即SAQYT。这个形式和拉施特在克烈诸部中提到的SAQYAT，即Saqïyat，相符合（贝烈津，第V卷，第95页，第VII卷，第122页；赫塔吉诺夫，第128页）。此名在贝烈津的译文中被省略（第VII卷，第122页），多半因为它仅见于他的一个抄本，其后为一空白。在赫塔吉诺夫中，诸部排列的顺序不同，Saqïyat（他写作Sakait）排在Qonqïyat之后，非如贝烈津把它排在Jirgin之后，空白处是一短句："他们也是一支部落。"

【96】 卢不鲁克的unc，马可波罗的unc kan，后者认为他就是长老约翰（Prester John）。实际上，汪是中国称号"王"的蒙语读音，这是金国授给他的封号，以褒奖他参与一次共同对塔塔儿的战役。见格鲁赛，前引书，第117-120页。他的真名是脱里（Toghrïl）（蒙语读作脱斡里勒To'oril）。有关他早期的活动，见《元秘史》，第177节、格鲁赛，前引书，第116-117页。他的人民，克烈部人，或为突厥血统，是聂思脱里基督徒；他们住在杭爱、肯特二山间的鄂尔浑、图拉河沿岸。

【97】 原文作KI.K，如穆．可．指出，这必定是KSLK或KŠLK的讹误。此句在拉施特中写作Qïshlïq（QYŠLYQ）、《元秘史》中作乞失里黑（Kishliq）乞失力在成吉思汗西征后的回师途中，仍跟随他。见韦利，《长春真人西游记》，第118页。

【98】 意思是："移动很短一个距离"，因为从上下文看，显然他们并没有把营帐带走。

【99】 志费尼的这条史料令人感兴趣。无论是《元秘史》，还是拉施特，均未提到汪罕攻击成吉思汗空营之事。

【100】 从史料看，不清楚班朱尼是河名还是湖名。伯希和，《亲征录》，第45-47页，很详细地讨论了它的地点，并得出结论说，它应当沿克鲁伦河下游去寻找。但可参看洪煨莲，《钱大昕咏元史诗三首》，第20-24页，注④。

【101】 没有别的史料提到班朱尼之战。这可能指合剌合勒只惕额列惕（Qalqaljit-Elet）的战役，成吉思汗在此地取得"实为失败的皮洛士（Pyrrhus）之捷"（伯希和，前引书，第46页）（皮洛士为埃皮鲁斯王，他在一次对罗马人的战役中，虽然打胜，但损失极重，皮洛士之捷就因此指得不偿失的胜仗——中译者注）。见《元秘史》，第170-171节，斯米尔诺娃，第124-126页，格鲁赛，前引书，第157-160页。

【102】 据《元史》为1203年（见柯劳斯，第21页）。

【103】 指所有随成吉思汗参加班朱尼之战的人。见斯米尔诺娃，第126页，格鲁赛，前引书，第171-172页。《元秘史》没有记载众人"饮班朱尼河水"的事，其

真实性令人怀疑，但这里可参看柯立福，《班朱尼誓约的史实性》。

【104】 贝加尔湖西岸一支森林部落。

【105】 QNQWRAT。拉施特的Qonqïrat，及《元秘史》的翁吉剌惕（-Onggirat）。成吉思汗的长妻孛儿台（Börte）出身于这支居住在蒙古最东边的部落。志费尼对此名的拼法是有意思的。伯希和（《亲征录》，第406-407页）称："Kunkurat之形为霍渥斯，第I卷，第703页，及第II卷第14页所正确采用，在艾利斯和罗斯的《塔里黑 - 亦 - 拉施底》第16页中，作为一例出现；它并非没有根据，没有出处。"事实上，它来源于志费尼采用的形式，此形多半又可解释为一个假设的语原：突厥语qonghur"褐色的"、"栗色的"，以及at，"马"。

【106】 原文作BT TNKRY，应读作TB TNKRY。帖卜腾格理的意思是"极神圣的"，实则为一种称号。这个珊蛮（shaman）的真名是阔阔出（Kökchü）。见格鲁赛，前引书，第225-228页。

【107】 据《元秘史》，第245节，他是成吉思汗的幼弟，帖木格 - 斡惕赤斤（Temüg-Otchigin）（志费尼的斡赤斤Otegin）。他和帖卜腾格理在成吉思汗面前角力了一阵，然后都领命而出，帖木格在门口布置了三个人，他们拿住帖卜腾格理，拖到一旁，折断他的脊骨。同见格鲁赛，前引书，第229-232页。

【108】 指金国皇帝，突厥语altun和汉语的"金"一样，都义为"黄金"。马可波罗的金王。金是满洲北部女真（Jürchen）族长采用的朝代号，女真人在公元1123年把契丹（辽）朝赶出中国北部。其实没有一个金帝是被成吉思汗杀死的，这里多半指窝阔台统治下金朝最后一个皇帝在1234年的自尽。见后，第195页，同见格鲁赛，《蒙古帝国》，第292页。

【109】 她的名字实为孛儿台。志费尼多半把她跟旭烈兀的妻子、其继承人阿八哈的母亲也旭真弄混了。（按《元史·后妃传》称她为旭真，即夫人，也旭真或为旭真之误——中译者注）

【110】 TWŠY。朱思扎尼的拼法相同：讷萨怖作DWŠY。迦儿宾的Tossuc，Tosuccan。这个名字的读音不确定，或可读作Toshi，Töshi也可读作Tüshi。它明显地是蒙语Jochi，Jöchi或Jüchi的突厥语形。伯希和，《金帐汗国》，第10-27页，很详尽讨论了这个名字，但对其读音和意义没有得到明确结论。

【111】 J̌ ΓTAY。《元秘史》作察阿歹（Cha'adai）：迦儿宾作Chiaa-day等等。

【112】 AWKTAY。他在《元秘史》中叫做斡歌歹（Ogödei, Oködei）。伯希和，《亲征录》，第10页，指出这个名字可能从兀格（üke）——铁木真兀格的第二部分派生而来。——铁木真兀格是成吉思汗因以得名的塔塔儿俘虏之名。见前，第35页注③。迦儿宾作Occoday。

【113】 TWLY。此名的一般形式是Tolui。拉施特称，拖雷死后，义为"镜子"的toli一词被视为禁忌，由此，志费尼的拼法是有意义的。见我的文章，《志费尼书中一些蒙古宗王的称号》，第147页。

【114】 伯希和认为，居住在杭爱山以西的乃蛮人，实际是蒙古化的突厥人，由此，这里是个有意义的区分。见格鲁赛，《蒙古帝国》，第30页；同见昂比

斯，《亚洲高原》，第58、59页。

【115】 这个轶事在后面，第ii册，第593-594页又简短地重述一遍，穆．可．在那里注释说，这是个非常古老的故事，塔巴里（Tabari）指的是著名倭马亚朝（Umayyad）将军穆哈剌卜（Muhallab）。它是伊索的农民及其好吵架的儿子们的寓言，因而实际上还要古老得多。但是没有理由认为志费尼引用蒙古史料以外的其他材料，因为这个故事在《元秘史》中同样找得到，不过《元秘史》（第19-20节）所说的不是成吉思汗本人，而是他的神话般的女祖先阿阑豁阿（Alan Qo'a）。

【116】 即帖木格斡惕赤斤。ot-tigin（蒙语为ot-chigin）是从突厥语ot"火"，tigin"主"而来，义为"火（炉）之主"。这是承继父亲禹儿惕的幼子的称号。见弗拉基米尔索夫，《蒙古社会制度》，第60页。

【117】 海押立（Qayalïgh, Qayalïq），卢不鲁克的Cailac，在今科帕耳（Kopal）以西不远。

【118】 波斯语Khwārazm。古代的科剌兹米亚（Chorasmia）、后来的基发（Khiva）汗国、花剌子模绿洲今天一半归入乌兹别克斯坦（花剌子模州），一半在土库曼斯坦（塔沙乌兹州（Tashauz Oblast））。

【119】 撒哈辛是伏尔加河上一城镇和地区。伯希和，《金帐汗国》，第165-174页，详细讨论了该城的位置。他同意（前引书，第169页）马迦特的意见，说此城位于从不里阿耳沿河而下四十天路程之地，也就是在伏尔加河下游。

【120】 指伏尔加不里阿耳人之地，这里并非实指不里阿耳城，此城的遗址距博尔加斯哥耶（Bolgarskoye）村不远，"位于斯帕斯克（Spassk）县，在喀山（Kazan）以南一百十五公里，伏尔加河左岸七公里。"（米诺尔斯基，《霍杜德》，第461页）。

【121】 AYMYL。叶密立是河名，在楚呼楚克（Chuguchak）之南，流入阿拉湖（Ala Kul）。蒙古统治时期，它也是叶密立流域一城名（迦儿宾的Omyl）。

【122】 原文作QWNAQ，应据伯希和读作QWBAQ（《蒙古和罗马教廷》，第206-207页）。伯希和在前引书中谈霍博说："犹如叶密立尚保留在叶密立河（即额敏河——中译者注）之名中，霍博今天仍然是叶密立河以东一条河的名字（德人地图作"Chobuq"）。（清人地图作霍博克或和博克——中译者注）贵由的封地主要由这两河流域构成。"

【123】 KYWK。鉴于迦儿宾作Cuyuc，卢不鲁克作Keuchan，因此，对志费尼说，作Küyük之形也许更为可取。Güyük是地道的蒙语形式，至少是《元秘史》采用的形式。

【124】 见第33章。

【125】 《古兰经》，第viii章，第48节。

【126】 志费尼明显地把这个名称的第一部分跟idi"主"、"主人"弄混了，idi，举例说，出现在复合名字Ulush-Idi中（见第13章），意思是"兀鲁思的主人。""幸福之主"应为* qut-idi。实际上，义为"神圣陛下"的ïdï-qut（比较《元秘史》，第238节的亦都兀惕（Idu'ut）），乃是畏吾儿人从早期的拔悉密（Basmïl）那里借用的称号。见巴尔托德，《突厥史》，第37页。

【127】 译意为黑契丹，迦儿宾的"Karakitai sive nigri kitay"（文该尔特，第88页）。哈剌契丹是契丹的一支，契丹朝被女真推翻后，他们向西迁徙（见前，第39页，注⑱），并在东突厥斯坦建立一个帝国。有关他们的历史，见后，第354-361页。同见格鲁赛，《草原帝国》，第219-222页，以及魏特夫和冯：《中国社会史：辽》，第619-673页。

【128】 志费尼把阿拉伯 - 波斯语沙黑纳（shahna）当作突厥语八思哈（basqaq）和蒙古语达鲁花（darugha），达鲁花赤（darughachi）的同义语使用，指征服者委派在被征服地方、特别负责征收贡赋的代表。亚美尼亚史家格利哥尔（第310页和312页）在同样意义上使用这个词。

【129】 ŠAWKM。"少监"实为中国的官号。少监和"监国"（chien-kuo）都是相当于沙黑纳、八思哈等的哈剌契丹称号（见前注），但监国显然比少监的职位更高。见魏特夫和冯，前引书，第666页。据汉文史料，《高昌偰氏家传》，这个沙黑纳的结局略有不同。少监被围时避兵于楼，于是一个叫仳俚伽（Bilge）的人，进攻哈剌契丹少监的策划人，随他登楼，斩掉他的头，掷于地上。见魏特夫和冯，前引书，同页，同见田清波和柯立福，《梵蒂冈秘密档案所的三份蒙文文件》，第488页。汉文史料和拉施特（斯米尔诺娃译，第152页）都说这件事发生于公元1209年。（按《元史·岳璘帖穆尔传》，杀少监的策划人叫仳理伽普华，他受封为仳理傑忽底，以疾卒，而不是因叛变被斩首——中译者注）

【130】 QRAXWAǰH。高昌（Qocho），即哈剌火者——马可波罗的Carachoco，较早时称作"中国城"（Chinanch-Kath）——在中国新疆吐鲁番以东约四十五公里。其遗址仍叫做"亦都护城"（Idïqut-Shehri）。见米诺尔斯基，《霍杜德》，第271页。

【131】 dīh。这个词一般的意义是"村落"，但是，请参看下面第133页，那里，这个词被用来译突厥词balïgh"城镇"。

【132】 QTALMŠ QYA（原文作QTA，应读作QYA）。忽底阿勒密失，意为"得到幸福（显贵）者"。意为"岩石"的qaya，如伯希和，《金帐汗国》，第70页注①所指出，常构成专有名词的第二部分。

【133】 即乌马儿王子。见前，第26页，注⑥。从名字看，他必定是名回教徒。

【134】 TARBAY。《元秘史》，第238节作答儿伯（Darbai），并称他是由阿惕乞剌黑（At-Kiraq）（或阿勒不亦鲁黑（Al-Buiruq））所陪同。在拉施特中（贝烈津译，第XV卷，第15-16页，斯米尔诺娃译，第152页），他也叫做Darbai，（拼作DRBAY，贝烈津和斯米尔诺娃均读作Durbai。）随同他的人叫阿勒卜 - 兀奴克（Alp-ünük）（？）或阿勒卜 - 兀秃克（Alp-ütük）（？），此人多半是《元秘史》中的阿勒 - 不亦鲁黑。然而，拉施特把答儿伯及其同伴说成是成吉思汗本人的使者，不是亦都护的使者。他们出使的结果是，亦都护派他自己的使者入朝，他们的名字是：孛古失亦失·爱古赤（Bügüsh-Ish Aighuchi）（斯米尔诺娃用Bargush代替Bügüsh），阿勒斤 - 帖木儿（Alghïn-Temür）。另一处，即谈畏吾儿的一章（贝烈津译，第VII章，第164页，赫塔吉诺夫译，第148页）拉施特开列亦都护使者名，与

志费尼同，但贝烈津把塔儿伯讹为塔塔里（Tatari）（TATARY），赫塔吉诺夫讹为塔塔儿（Tatar），后者又把忽底阿勒密失哈牙改为迦勒密失迦答（Kalmish-Kata）。（据《元史》有关记载，确实是成吉思汗先遣使，然后亦都护才遣使，其使者之一阿勒斤 - 帖木儿，显即《元史》中之阿邻帖木儿都督，都督为称号——中译者注）

【135】 KWČLK。关于乃蛮人屈出律的遭遇，见后第8章。

【136】 讹答剌——早期的法剌卜（Fārāb）——的遗址在锡尔河（Syr Darya）右岸，近阿雷斯（Arïs）河口。在这摩诃末花剌子模沙帝国的东部边境，成吉思汗的使者遭到杀害（见后，第79-80页）；也就在这里，帖木儿（Tamerlane）（即跛者帖木儿——中译者注）在公元1405年死于进攻中国的途中。

【137】 TRBAY, D本作TWRTAY，也就是TWRBAY。如穆．可．在其索引中指出，此人当为朵儿伯·朵黑申（Törbei Toqshin），他被遣渡过申河（Indus）去追击算端扎阑丁（Jala-ad-Din）。见后，第24章。

【138】 原文作YSTWR，据E本，第I卷，第92页，读作YS'WR。

【139】 ΓDAQ。巴尔托德，《突厥斯坦》，第417页，将此人与出师别纳客忒（Banakat）的阿剌黑（Alaq）弄混了。见我的论文《元朝秘史中的亦鲁和马鲁》，第409页，注㉝。我在此文中提出，他可能是主儿勤部的合答黑把阿秃儿（Qadaq Ba'atur）（《元秘史》，第170和185节）。在拉施特相应的一段中，贝烈津（第VII卷，第164页）和B本、E本相同，均作'LAF，贝烈津把它译为"出征用的粮秣。"在赫塔吉诺夫的所有抄本中，出现同样的讹误：他读作'allāf，译为"〔军用〕牲口的饲料供给者。"此外，替拉德洛夫翻译这段文字的茹可夫斯基（V. A. Zhukovsky），认为'LAF必定表示一个专门名词。见赫塔吉诺夫译本，第148页，注⑥。把儿赫不烈思作ΓLAQ的形式。

【140】 镬沙是乌浒水，即阿母河（Amu Darya）右岸的支流，在塔吉克斯坦境内。镬沙也是镬沙河岸一个县的名字。

【141】 译义是"五城"，由突厥语besh"五"，和balïgh（更好作balïq）"城"而来。别失八里在新疆古城（Guchen）西北不远。

【142】 即：阿勒屯公主。《元秘史》，第238节的阿勒 - 阿勒屯（Al-Altun），拉施特称她为阿勒坛别吉（AltánBeki）（赫塔吉诺夫译，第149页）、也立阿勒惕（El-Altï）或亦立阿勒惕（Il-Altï）（斯米尔诺娃译，第73页附表），《元史》卷122，列传卷9，"巴而术阿而的斤传"，称她为也立安敦（El-Aldun）卷109、表卷4"诸公主表"，称她为也立可敦（El-Qodun），如昂比斯指出（见他编译之《元史》，第CVIII章，第133页），在后一情况下，qadun（即qatun"公主"）可能系修史者用以代替altun。供给我上述《元史》材料的哈佛大学教授柯立福，在1955年8月2日的来信中说，没有任何地方表明这个公主未曾真正与巴而术成婚。卢不鲁克知道她和畏吾儿王订婚或结婚："这些畏吾儿人（Iugurs）一向住在最早投诚成吉思汗的城市内，因此成吉思汗把己女下嫁给他们的国王。"（柔克义，第149页。）这段既有志费尼，又有远东史料为根据的记载，遭到卢不鲁克书诸编者的非议。"高僧威廉在这点上似乎失之于误传，因为我没有找到任何史料可说明成吉思汗把女嫁给畏

吾儿王。”（柔克义，第149页，注①。）“成吉思汗之女下嫁的是篾里乞王，非畏吾儿王，见多桑，《蒙古史》，第I卷第419页。”（文该尔特，第233页，注②。）

【143】 即阿剌真公主。原文第2行作ALAǰY，第4行作ALAǰYN。这个名字似为ala，“杂色的”之阴性形式。这个公主或许是窝阔台之女：没有任何材料提到她是成吉思汗之女。柯立福教授在前注引用过的信中说：“《元史》根本没有提到她代替已死的阿勒屯别吉下嫁与亦都护的事。”

【144】 原文第4行作KSMAYN，据C本读作KSMAS。这个名字的意思好像是“不砍伐者”。

【145】 SALNDY。

【146】 窝阔台的寡妻，帝国的摄政者。见后，第34章。

【147】 有关反对蒙哥的阴谋，见后。

【148】 也就是八剌书记（bitikchi, bitigchi）。

【149】 他显然是萨仑的。见前。

【150】 原文作BYLKAFTY，读作BYLKAQTY。比较Bilge Qut的称号，这个称号是授给杀死哈剌契丹少监的仳俚伽的。见田清波和柯立福：《梵蒂冈秘密档案所的三份蒙文文件》，第488页，同见上文，第85页，注④。柯立福教授在1956年2月6日的信中告诉我说，这个称号的汉文写法（仳俚伽忽底），和Bilge Qutï的对音也极吻合。至于qutï（译意为“他的运气”，用作“殿下”或“陛下”之意），其用法见拉德洛夫，《畏吾儿文献》，第146页。

【151】 原文作TWKMYŠ BWQA，读作BWLMYŠ BWQA。此名的第一部分，A本作BWLMYŠ，D本作BWLMS，E本作BWLMYŠ. Bulmïsh、Bolmïsh用作人名，见拉德洛夫，前引书同页。

【152】 SAQWN。显然为可失哈利（第I卷，第403页）的Saghun，授予哈剌鲁突厥人的称号。

【153】 AYDKAǰ。拼法不确定，E本作ANDKAǰ。

【154】 指斡兀立海迷失（Oghul Ghaimih）皇后及其两子。斡兀立海迷失是贵由的寡妻、帝国的摄政者（关于她，见后第37章）。

【155】 TKMYŠ。这个名字，多半跟摩诃末花剌子模沙的父亲名Tekish，Tegish，来自同一语根。参看伯希和昂比斯，《亲征录》，第91页。

【156】 突厥语义为“法庭”。

【157】 原文作MNKFWLAD，B本作MNKWFWLAD，但是，我宁愿分别根据C本和D本的MNKWBWLAẒ、MNKWBWLAT（第II卷，第247-250页），读作MNKWBWLAD。bolad、bolat是波斯语pūlād、fūlād“钢”的突厥语形式。

【158】 MNKSAR。关于忙哥撒儿，见后，第ii册，第578-581页，同见伯希和昂比斯，前引书，第368-369页。

【159】 这儿，此名的第一部分，原文作TKMŠ，A本作BKMŠ，D本作BWKMŠ，E本作BKMYŠ。

【160】 此处有个双关语，因为balā的阿拉伯语义为“灾难”。

【161】 《古兰经》，第xlvi章，第33节。

【162】 AWKNǰ。柯立福教授在前引信中告诉我说，《元史》《亦都护巴而术传》（卷122，列传卷9）称，亦都护死后，次子玉古伦赤（Ugürünchi）继位，玉古伦赤显为志费尼之斡根赤。传中没有提到长子（或如志费尼说，有两个较长的儿子：怯失迈失和萨仑的）。

【163】 《古兰经》，第vi章，第45节。

【164】 阿布塔马木（Abu-Tammam）的一首赞美阿拔斯朝（ʿAbbasid）哈里发木塔辛（Muʿtasim）的合西答的头两行。（穆．可．）

【165】 即唆鲁禾黑帖尼别吉（Sorqoqtani Beki），拖雷的寡妻，蒙哥、忽必烈和旭烈兀之母，关于她，见后第117页，注㉛。

【166】 这章已由多桑译成法文（多桑，第I卷，页429-435页），由塞勒曼（Salemann）译为德文（载拉德洛夫，《福乐智慧导言》，第xli-xlix页）。

【167】 ARQWN。即鄂尔浑河。

【168】 译意为"黑岩石"，由突厥语qara"黑"及qorum"岩石"而来。

【169】 马迦特，《志费尼对畏吾儿人转变的叙述》，第486-487页，认为不可（Buqu）是一个历史人物，也就是合剌八剌哈孙（Qara-Balghasun）碑文中提到的汗（见后，第54-55页，注⑨），在他统治时期，摩尼教传入畏吾儿。另外，伯希和，《突厥斯坦评注》，第22页，认为Buqu是志费尼对Bügü的拼写形式，"多少带有传说性的第一个畏吾儿汗之名。"

【170】 阿甫剌昔牙卜是民族史诗中的人物，他在诗中是都兰（Tūran）的国王，而且是伊朗的世敌。他和他的族人，最早可代表与琐罗阿士忒（Zoroaster）教为敌的伊朗部落，在史诗最后在菲尔道西的《沙赫纳美》中定形时，又被看成是近期的敌人：突厥人。

【171】 皮任，伊朗英雄，被阿甫剌昔牙卜囚在井中。

【172】 即古畏吾儿都城，合剌八剌哈孙。

【173】 即"歹城"，由蒙语ma'u"歹"，和突厥语balïgh或balïq"城"而来。

【174】 这多半是著名的三种文字碑（汉文、突厥文和粟特文），系颂扬畏吾儿君王移地健英义建功毗伽（Ai tengride qut bulmïsh alp bilge）可汗的。见格鲁赛，《草原帝国》，第174页。又，关于汉文的译文，见拉德洛夫，《蒙古的古突厥碑文》，第286-291页，史莱格，《黑城子回鹘碑上的汉文铭文》。然而，此碑虽然相当详细谈到畏吾儿因从中国召来教士，而改宗摩尼教的事，却丝毫没有提及不可的神异出世或他的屡次征伐（这一点，马迦特已予以指出，见前引书，第497页）。有可能的是，黑城子碑铭就是前面提到的"刻有铭文的石头"？有关俄人发现石碑的经过（原碑破为六块），见拉德洛夫，前引书，第283页。

【175】 所有抄本均为一空白，仅C本作QAMAĀN，J本和K本（穆．可．编这部分时未曾利用）作QAMAN，即qams，shamans（见后，第59页，注㉓）；但这不像是正确的。

【176】 TWΓLA。图拉河。

【177】 QMLANǰW。马迦特，《库蛮族源考》，第59-60页，认为合木阑术纯粹是神话般的地点。他指出，根本就没有图拉河和色楞格河合流之处，前者是鄂尔浑河的支流。可失哈利，第III卷，第242页，把合木阑术仅看作是"亦乞 - 乌吉思附近一小镇的名字"。

【178】 即西伯利亚杉。见前，第21页，注⑩。

【179】 即桦树，原文作TWR，据E本读作TWZ。

【180】 "这条降落树上，使树受孕，并长五瘿的奇异光线，实际是摩尼教的。"（马迦特，《志费尼对畏吾儿人转变的叙述》，第490页。）

【181】 参看拉施特对不可汗（Bügü khan）的叙述（见原文，第54页，注④）："（他）是古代一个伟大的君王，受到畏吾儿和〔其他〕很多部落的敬重，他们说他是一棵树生的。"（赫塔吉诺夫译，第139页。）马可波罗也知道这个传说，他说："他们〔指畏吾儿人〕称，最早统治他们的国王，不是人生的，而是树浆在树皮上所结的，叫做esca的一个树瘿所生。"（别奈代脱，第73页）《元史》的记载（与志费尼的记载很接近），见白莱脱胥乃德，第I卷，第247页。（《元文类》卷二十六虞集《高昌王世勋碑》作"卜古可罕"，但据志费尼的拼写，不可似应为Buqu的对音，"可"字不接下读，即不读作可罕——中译者注）。

【182】 古突厥语tegin（tigin），义为"君主"、"诸侯"。（唐代译作特勤——中译者注）而脱克勒（Tükel），我是据D本读作TWKAL，不取原文之TWKAK。

【183】 这个波斯词义不清，今天指鹊和穴鸟。

【184】 译义为"白山"，由突厥语aq"白"和tag、tagh"山"而来。或者就是摄政者弥南（Menander）所说的Ektag（＝Aq-tag），指天山而言。在此山的"一个盆地"中，西突厥君王伊室点密（Istemi）（552-575）接见了术思丁二世（Justin II）的使臣者马曲思（Zemarchus）。见玉尔，《中国以及通往中国去的道路》，第I卷，第209页，格鲁赛，《草原帝国》，第129页。

【185】 原文如此。它系根据E本，读作shakhṣ ī pīr rā。穆．可．采用的一切别的抄本，A本除外，均作shakhṣ ī hazār rā或shakkṣ īhazār，"一千人"。有错误的A本似乎也作hazār rā，波德莱图书馆收藏的J本和K本相同，穆．可．编这部分时没有参考这两个本子。J本还作ʿaṣāhā，"（复数）手仗，"而非本文之ʿaṣā，"（单数）手杖。"在诸抄本中，显为复数主语所用的动词，却是单数形式，仅两个抄本除外，即C本和D本，它们作复数形式。从而，整个一段话也许应翻译为："这时不可在梦里看见约一千人，都身穿白衣，手持白杖，等等。"塞勒曼和马迦特正是如此理解的，但塞勒曼译文中以ʿiṣābahā"头巾"，代替ʿaṣāhā，所以这一千人被描写为"戴白头巾"，而不是"持白手杖"。马迦特，前引文，第480页解释这段说："这一千人显然是摩尼教徒，如他们的服装所……证明……。"（摩尼教徒常穿白衣——中译者注）

【186】 八剌撒浑（Balasaqun, Balasaghun）（BLASAQWN）的确切位置不知道：它在楚河（Chu）流域某处。见巴尔托德，《突厥史》，第64-65页。至于虎思八里之名（原文作QR BALRΓ，我读作QZBALYT），应注意的是，据可失哈利，八

刺撒浑也叫做虎思兀鲁思（Quz-Ulsh）（第I卷，第62页，ulush和balïq“城”同义）或虎思斡耳朵（Quz-Ordu）（第I卷，第124页）。〔据斯米尔诺娃，第182页，注③，八剌撒浑的遗址在托克马克（Tokmak）西南二十四公里〕。

【187】 but-parasti。这里指佛教：but“偶像”，是从佛陀（Buddha）而来。见马迦特，前引书第489页。

【188】 qam是个突厥词。卢不鲁克把它跟khan和qa'an弄混了：“所有占卜者都叫做cham，从而他们所有的王公也叫cham，因为他们是靠巫术统治人民的。”（柔克义，第108页。）

【189】 阿拉伯语为“病人的渴望。”

【190】 参看卢不鲁克的叙述：“他们〔占卜者〕对于一切事情都要预卜吉凶；所以，没有占卜者的允许，他们决不召集军队，进行战争，而且（蒙古人）早该转回匈牙利，可是占卜者却不许。”（柔克义，第240页。）

【191】 见前，第14页，注㉛。

【192】 佛教的dharma。见马迦特，前引书同页。nom是希腊语的νσ-μος，经粟特语传入畏吾语和蒙语：现在它的一般意义在蒙语中是书。

【193】 意为“走，走！”

【194】 别失八里译意为“五城”，见前，第47页，注⑯。

【195】 比较“古兰经之被诅咒的树”，（《古兰经》，第xvii章，第62节），即折黑幕（az-Zaqqūm）之树。“此树系从狱底生长者，其果实如魔鬼之头颅然：瞧！该诅咒者必食此，以饱其腹。”（《古兰经》第xxxvii章，第62-64节。）

【196】 TWQTΓAN（E本作TWQṮΓAN，第II卷，第101页）。此名无疑地是篾里乞部长的名字：《元秘史》的脱黑脱阿别乞（Toqto'a Beki）、拉施特的脱黑塔（Toqta）。伯希和，《金帐汗国》，第67-71页，讨论了该名的语源，并得出结论说，它和帖木儿的敌手脱黑塔迷失（Toqtamïsh）的名字一样，来自蒙古——突厥语动词toqta、toqto，“停住”，“定住”。然而，志费尼所作这名字的形式，似乎已被操突厥语的人加以改变，赋予它一个完全不同的含义：“吃饱的鹰”，从toq“吃饱的”及toghan“鹰”而来。伯希和，上引书，第68页，提到《元史》中出现的类似名字：脱不花（Toq-Buqa）、脱帖木儿（Toq-Temür）。至于称作该名的人是谁，志费尼却把脱黑脱阿别乞和他的一个儿子（火都（Qodu）或忽勒脱罕（Qul-Toghan））弄混了；在本章中，脱黑脱罕有时指父亲，有时指儿子。

【197】 志费尼的错误已由穆．可．所指出。屈出律不是克烈君主汪罕的儿子，而是乃蛮王太不花（Tai-Buqa），即塔阳罕（Tayang-Khan）的儿子。当他的父亲（于1204年）战死后，他逃奔其叔不亦鲁黑（Buiruq），不亦鲁黑死，又与篾里乞的脱黑脱阿合流。1208年（或据《元秘史》为1205年），他们在也儿的石（Irtish）河上游遭到惨败。脱黑脱阿被杀，屈出律逃奔菊儿汗。见《元秘史》，第198节，柯劳斯，第28-29页，斯米尔诺娃，第151-152页，第180页、第254页。

【198】 这些情节不见于拉施特，拉施特仅称屈出律从别失八里逃往苦叉。（斯米尔诺娃译，第186页。）

【199】 gür-khan是哈剌契丹王的称号。对志费尼说，kür-khan的拼法也许是可取的。比较卢不鲁克的Coirchan（文该尔特，第205页）。在《元秘史》中，古儿罕（gür-khan）也是成吉思汗的对手扎木合采用的称号（第141节），汪罕的叔父也叫古儿罕，他因汪罕杀害自己的兄弟，所以把汪罕废黜（第66-67节）。据志费尼（第II卷，第86页；第i册，第354页），这个称号的含义是"众汗之汗"。《元秘史》中，gür总译成汉语的"普"。见伯希和 - 昂比斯，《亲征录》，第248页。另外，巴尔托德，《突厥史》，第97页，注①，认为这个称号的头半部分是古突厥语的kür或kül。据可失哈利，kür义为"勇敢的"、"英雄的"。kül，加巴因认为仅为一专门名词（Kül Tegin、Kül Chor），伯希和（《中亚史地九考》，第210页）则以为含义是"光荣的。"所以，gür-khan或kürkhan是普天下的、英雄的和光荣的汗。

【200】 一个有趣的史料。拉施特（斯米尔诺娃译第180页）对屈出律初见菊儿汗的描写如下："他们说，当屈出律到达菊儿汗的斡耳朵时，他称他的一名随从为屈出律，而在进见菊儿汗时，他自己装成一个马夫，坐在门口。菊儿别速（Gürbesü）〔菊儿汗之妻〕出外，看见屈出律，说：'为什么你们不把他带进来？'他们带他进宫，菊儿汗的异密们则被触怒，菊儿别速是菊儿汗的长妻，她有个女儿，叫做弘忽（Qunqu），她爱上了屈出律。三天后，她嫁给了他。她非常专横，不许给她戴上顾姑（boghtaq）。她声称，她不愿戴顾姑，而愿像契丹妇女戴上尼克舍（nikse）。"柯立福教授（我引用的是1955年10月31日的信）认为弘忽就是中国的称号"皇后"，他指出，尼克舍（不列颠博物馆抄本东方部7628，500a作MYLSH，即milse——这段话不见于贝烈津本）可能系金，或女真词汇。至于叫做顾姑（boghtaq、boghtagh）的头饰，见后，第262页，注②。

【201】 即算端摩诃末·花剌子模沙。

【202】 前面已错误地把屈出律说成是克烈人，这里又暗指他是个篾里乞人！篾里乞（篾乞里（Mekrit）是此名的不常见的拼法）是一支森林部落，居住在色楞格河下流、贝加尔湖南岸。至于脱黑脱罕究竟是谁，见前，第61页，注①。看来这里可能指的是脱黑脱阿别乞本人，而这段话真正说的是他和屈出律在也儿的石河上的早期联合。见前，第61页，注②。没有别的史料提到屈出律在谢米烈契耶称雄后曾与篾里乞人结成过联盟。

【203】 费纳客忒（或作别纳客忒）（Banākat）位于锡尔河右岸，近安格廉（Angren、Ā hangarān）河口，但"费纳客忒河"这里可能指锡尔河本身。

【204】 此处大概指锡尔河畔速格纳黑（Suqnaq）和毡的（Jand）两地之间的讹迹邗（见后，第87页），但决非指拔汗那（Farghana）的讹迹邗（今吉尔吉斯的乌兹根（Uzkend））。

【205】 原文作Ḥ YYNWḤ，其拼法极不确定，但这个名字的第二部分可能系突厥语的uch，义为"角"、"边"。译成"附近"（dar kanār-i）的成语一般义为"在……河岸"，所以* Chinuch可能为一条河，但它也可指"在……的边上"，这种情况下，* Chinuch可能为一地区或山岭。

【206】 据前面第62页注⑤所引拉施特的一段文字，使屈出律改信佛教的是弘忽——菊儿汗和菊儿别速之女。在另一处，拉施特又把屈出律的改教归因于他的

另一妻子，她被说成是“……部族的少女，他们多数是……，”第一个空白出现在贝烈津本（第XV卷第60页）和斯米尔诺娃本（第182页）中，而后面的子句却不见于斯米尔诺娃本。

【207】 关于斡匝儿（AWZAR）见后，第75页。据扎马剌·哈儿石（Jamalal Qarshi）说，他的名字叫布匝儿（Buzar）。见巴尔托德，《突厥斯坦》，第401页，伯希和，《金帐汗国》，第185页。

【208】 《古兰经》，第vi章，第146节。

【209】 见第9章。

【210】 引自阿合马·马·阿不别克儿·客帖卜（Ahmadb. Abū-Bakr Kātib）的一首诗，诗中他讽刺撒曼朝的阿不 - 阿不答剌·宰哈尼（Abū-ʻ Abdallah al-Jaihāni）。（穆．可．）

【211】 据《元秘史》（第202和237节）和拉施特（斯米尔诺娃译，第183页；赫塔吉诺夫译，第194页）奉命追击屈出律的是名将哲别（Jebe）（志费尼作Yeme）。

【212】 原文作WRARNY（D本代之以WRAZY），读作DRAZY，即迭剌集（*Dirāzī）河谷。见下注。

【213】 据米尔咱·海达尔的这段文字（艾利斯 - 罗斯编译，第292页），原文之SRXǰ WYAN（E本作SRXČWPAN），应读作SRΓČWPAN，米尔咱·海达尔作Sarigh Chupán（SRYΓČWPAN），并以Darázukhān代替原文之WRARNY（见前注），米尔咱·海达尔在别处尚提到（前引书，第353—354页）Sárigh Chupán（SARYΓČWPAN），并补充说：“巴达哈伤人称〔巴达哈伤和瓦罕（Wakhan）之间〕的边境为答剌祖罕（Darázukhán）。可失哈耳人称之为撒里黑绰般（Sárigh Chupán）”。关于答剌祖罕，艾利斯解释说（前引书，第354页，注①）：“我认为所讨论的地名是Darazi-i-Wakhán或即Daraz-Wakhan，它指的是喷赤（Panjah）河上游的狭长河谷，今天往往称作撒里黑绰般或萨尔哈德（Sarhad）。”然而，志费尼的答剌 - 亦 - 迭剌集和撒里黑绰般，似乎不是一地，后者也许是沿前者的某一地点，可能系萨尔哈德（Sarhadd）县。上喷赤河谷（萨尔哈德河，即阿卜·亦·瓦罕（Ā b-i-Vakhān））是马可波罗从西方到可失哈耳可能走的两条道路之一。见玉尔，《马可波罗》，第I卷，第175页；同见戈尔迭，《马可波罗注释和补遗》，第38，39页。另一条更往北的道路，是沿着发源于维多利亚湖（Lake Victoria）的帕米尔河谷，在伍德发现它之后，长期被认为是乌浒水的河源；也可能屈出律从可失哈耳逃走，走的是这条路。据《元秘史》，第237节，屈出律是在撒里黑忽纳（Sarigh Qol），（段译作撒里黑崑（Sariq-Qun），“黄崖”，但请参看伯希和《突厥斯坦评注》，第55页）被擒的。相同的地名见于拉施特（斯米尔诺娃译第179、183页），它通常被认为是西喀什噶尔地方的萨雷科耳（Sarikol）山脉。但要注意的是拉施特与志费尼一致说，屈出律是在“巴达哈伤边境”被俘和被杀的（赫塔吉诺夫译第194页，斯米尔诺娃译第179、183页）。所以“叫做撒里黑忽纳的河谷（darra）”，大概更在萨雷科耳山脉以西。考虑到这些理由，斯米尔诺娃指出（第179-180页注⑦）：

这个地方多半就是指撒里黑库耳（Sarĭgh-Köl）（撒里库耳（Sar-iKöl））——“黄湖”即维多利亚湖地区，俄人称此湖为佐尔库耳（Zor Kul）；此说有如下事实为证：伍德的吉尔吉斯助手把帕米尔河谷叫做“锡里科耳（Siri-kol）都拉（durah）〔即darra〕。”见伍德，《乌浒河源亲历记》第332页。由此看来，屈出律西逃的路线和马可波罗东行路线相同，不外是这两条可能走的道路中的一条。

【214】 《古兰经》，第vi章，第6节。

【215】 这里指火都或忽勒脱罕，非指脱黑脱阿别乞（见前61页，注①），但此段可能说的是篾里乞在也儿的石河之战后的逃亡。

【216】 原文作QMKBČK，读作QMKMČK。谦谦州（Qam-Kem-chik或拼作Kem-Kemchik）指克姆（Kem）河（即上叶尼赛河）及其支流克姆契克（Kemchik）河之间的地区。

【217】 发勒斯编《沙赫纳美》，第1632页，第2408行。

【218】 有关此战的整个叙述，见后。

【219】 引自著名诗人阿布勒哈散·阿里·本·穆罕默德·提哈迷（Abul-Hasan Ali b. Muhammad at-Thāmi）的一首悼念其子的挽诗。

【220】 《古兰经》，第xxiii章，第38节。

【221】 见前，第17页，注㊵。

【222】 吉尔吉是英国的圣佐治（St. George），他不仅是基督教的圣人，也成为回教的先知。

【223】 《古兰经》，第vi章，第32节。

【224】 同上，第xxvi章，第228节。

【225】 据白莱脱胥乃德，第II卷，第42页，普剌（Fūlād、Pūlād）（波斯语“钢”）位于“赛里木湖不远之地，多半在流入艾比湖的博尔塔拉的肥沃河谷中。”它是卢不鲁克的Bolat，在此地，“不里（Buri）的条顿奴隶”正在“采掘金子和制造武器。”（柔克义，第137页。）

【226】 和阿力麻里的斡匝儿一样，海押立的君王也是哈剌鲁突厥人。哈剌鲁人从前占领西部更多的土地，在楚河流域中，关于他们，见米诺尔斯基，《霍杜德》，第286-297页。

【227】 ŠMWR TYANKW tayangu，突厥语意为“侍从官”。

【228】 见前，第56页，注⑫。

【229】 如穆．可．指出，这必定不是服毒自尽的阿儿思兰汗，而是他的儿子。因此，穆．可．得出结论说，阿儿思兰汗与其说是个人名，还不如说是个世袭的称号。《元秘史》，第235节，对成吉思汗和海押立统治者之间的关系，说法略有不同。到成吉思汗的将官忽必来（Qubilai）出征哈剌鲁时，阿儿思兰汗才来归顺。但他后来受到优遇，并获允跟汗的一女成亲。（按《元史·太祖本纪》：“六年辛未（1212），帝居怯绿连河。西域哈剌鲁部主阿昔兰罕来降”，阿昔兰罕即阿儿思兰汗之异译——中译者注）

【230】 显即锡尔河畔的讹迹邗。见前，第64页注⑨。

【231】 塔吉克斯坦的列宁纳巴德（Leninabad）。

【232】 拼法不确定，原文作BALḤ YḤ 。

【233】 不花剌以北约14哩的撒答剌（Zandana）（巴尔托德，《突厥斯坦》，第113页作Zandān）村出产的一种衣料名。（撒答剌欺，译名见《元史》——中译者注）

【234】 原文作AYNALǰ Q，B本作AYNALǰ WQ，E本作AYNALČWQ。它是突厥语ïnal的指小形式。"应注意者，ïnalčïq在察合台语中训为郡王（大约如同ïnal），则可以说是一种人名，也可以说是一种爵号。"（伯希和，《突厥斯坦评注》，第52-53页。）

【235】 即秃儿罕皇后（或作Tergen，拼作TRKAN）。关于这个突厥名字或称号，见伯希和 - 昂比斯。《亲征录》，第89-91页。

【236】 意即"强大的汗"，ghayïr，或不如作qayïr，是东方的qadïr的土库曼（Turcoman）同义词。（《元史》著录其名为哈只儿只兰秃，后半部之只兰秃或即Inalchuq之对音——中译者注）

【237】 哈仑是旧约中的可喇（Korah），以他的巨富而知名。

【238】 引自阿不 - 亦沙黑·亦卜剌金 - 本·穆罕默德·迦集（Abu-Ishaq Ibrahim b. Muhammad al-Ghazzi）颂扬突厥人的一首著名合西答。（穆．可．）

【239】 据朱思扎尼（拉维特译，第1004页，1023-1026页，以及1054-1055页），他和脱兰彻儿必（Tolan Cherbi）一起攻下北阿富汗斯坦的两个城堡。

【240】 见发勒斯编，《沙赫纳美》，第473页，第633和642行。本文的bi-jūshīd daryā"海洋沸腾"，发勒斯本作bi-junbid hāmūn"原野震动"。

【241】 即术赤（Tushi、Jöchi）。有关这次远征锡尔河下游的细节，见第13章。同时代的回教著者伊本·额梯儿、朱思扎尼、讷萨怖等，只字不提此事。见巴尔托德，《突厥斯坦》，第36页。汉文史料《圣武亲征录》（见海涅士，《成吉思汗最后之远征及其死》，第527页）和《元史》（同上文，第530页，并见柯劳斯，第37页）均仅简单提到术赤攻养吉干（Yangï-Kent）和八儿真（Barchin）等城。

【242】 毡的城的遗址在克孜尔奥尔达（Kzyl Orda）（从前的彼洛夫斯克（Perovsk））不远的地方，锡尔河右岸。

【243】 BARǰ LYΓKNT。迦儿宾作Barchin，乞剌可思作Parchʿin，威尼斯本讹为Kharchʿin。它在毡的和速格纳黑之间的某处。

【244】 发勒斯编，《沙赫纳美》，第474，第653行。

【245】 这是蒙古人处理这类事的独特作法。例如，汪罕之子桑昆的马夫阔阔出，因为让他的主子死于荒野，被成吉思汗处死。（见《元秘史》，第188节。）又例如，征服者的劲敌扎木合，有几名背叛者，也被砍头作为他们劳苦之报。（同前书，第200节。）相反的，巴阿邻部的纳牙阿，劝其父兄放掉被俘的泰亦赤兀惕部长——成吉思汗的死敌，倒因此受赏。（同前书，第149节。）

【246】 引自木塔纳比的一首合西答。（穆．可．）

【247】 《哈马沙》中一诗人，穆塞兰·本·利牙黑·木里（Muthallam b. Riyah al-Murri）。（穆．可．）

【248】 显即撒麻耳干的一个郊区，其中有一座叫这个名字的宫殿（后来替帖木儿所建的宫殿也取此名）。见巴尔托德，《突厥斯坦》，第412页，同见后。

【249】 发勒斯编，《沙赫纳美》，第512页，第1234行。

【250】 ALŠ AYDY（B本和D本作ALWŠ AYDY），拉施特的Ulus-Idi"兀鲁思的主人，"指术赤。见我的论文，《志费尼书中一些蒙古宗王的称号》，第148-152页，其中，我提出，这个称号，和拖雷被称作兀鲁黑那颜的例子相同，是术赤死后的称号，以避免提到他的本名。拉施特（斯米尔诺娃译，第199-201页）不知道兀鲁失亦都即术赤，把前者说成是与后者共同负指挥责任的一名将官；贝烈津（第XV卷，第171页）则把兀鲁失亦都考证为畏吾儿亦都护；巴尔托德（《突厥斯坦》，第416页，注①）又以为他是忙忽（Manqut）部的哲台那颜（Jedei Noyan）。与分地——禹儿惕（yurt）或嫩秃黑（nuntuq）——有区别的兀鲁思（ulus），"分民"，见弗拉基米尔索夫，《蒙古社会制度》，第124页，及以下诸页。

【251】 SQNAQ。速格纳黑，或昔格纳黑（Sïqnaq），其遗址今名苏纳克库尔干（Sunak-Kurgan），在哈萨克的图门阿鲁克（Tumen-Aryk）邮站以北六七哩。见巴尔托德，《突厥斯坦》，第179页。

【252】 如巴尔托德（前引书，第414页）所指出，哈散哈只（Ḥasan Ḥājjī）可能是阿三（Asan），蒙古人在巴泐渚纳（Baljuna）遇到的回教商人。（《元秘史》，第182节。）

【253】 见前，第64页，注⑨。讹迹邗的确切地点不知道：可能在卡腊套（Kara Tau）山中。见巴尔托德《突厥斯坦》，第179页。

【254】 AŠNAS。额失纳思（称作Asanas）的遗址在锡尔河左岸，距河17哩，距伯尔卡桑（Ber-Kazan）邮站20哩。见巴尔托德，前引书，第179页，注④。

【255】 这句话必定是用作讽刺的。

【256】 J̌NTMWR。这个名字为突厥语，义为"真铁"，由Chïn"真"和temür"铁"构成的。比较Edgü-Temür"好铁"一名，并比较与bolad"钢"构成的复合词，如Kül-Bolat，"灿烂的钢"、Mengü-Bolad，"永久的钢"。拉施特在一处说（赫塔吉诺夫译，第141页），他是汪古部人，在另一处（伯劳舍本，第37页）又重复志费尼的话（第II卷，第218页，第ii册，第482页），说他是哈剌契丹人。巴尔托德（前引书，第415页，注①）指出，他可能受养育于哈剌契丹，要不然，就是生活在汪古中的哈剌契丹人。有关他的情况，见后。

【257】 意思说，既像哈散哈只，又像被妻子毒死的阿里之子哈散。

【258】 原文作QRAQRWM，即哈剌和林，但在第II卷，第101页（第ii册，第370页），它被说成是"康里人的驻地"，穆．可．采用了G本的读法，即QRAQM，并把它考证为咸海东北的卡拉库姆（Kara Kum）沙漠（不要把它跟基发和马雷之间的另一卡拉库姆弄混了）。

【259】 参照1521年墨西哥围城战中一个类似的插曲。参加过意大利战争的一名军士着手制造"一种石弩，一种发射巨石的器械，它在毁坏建筑物时，可以代替普通的炮车……

“……最后，器械制造出来，被围困的人怀着沉默的恐惧，从附近的阿佐特斯（azoteas）眼见这架即将平毁他们残余都城的神秘机械的制作，现在，他们恐怖地望着它的开动。机械开动了；石块以巨大的力量从弩炮发射。但是，并非飞向阿芝特克人（Aztec）的建筑，它高高地、垂直地飞入云霄，然后，落在发射它的地方，把那架不祥的机械砸个粉碎！”（普累斯科特，《墨西哥征服史》，第VI卷，第vii章。）

【260】 原文作QRDWAN，读作QŽ DWAN。乌兹别克斯坦之吉日杜万（Gizhduvan）。

【261】 即养吉干（Yangï-Kent）（拉施特相应的一段作此名，见斯米尔诺娃译，第200页），突厥语义为“新城”，迦儿宾作Iankint。此城的遗址今名詹干（Jankent），在“锡尔河南，距前基发朝城堡詹哈剌（Jān Qal' a）三哩，距卡扎林斯克（Kazalinsk）约十五哩。”（巴尔托德，前引书，第415-416页。）

【262】 突厥蛮（波斯语Turkmān，突厥语Türkmen）是早期的古思人（Ghuzz）。塞勒术克朝和较晚的鄂图曼人（Ottomans）都属于这支突厥族。据得尼（Deny）说，这个名字有“纯突厥”的含义。见米诺尔斯基，《霍杜德》，第311页。

【263】 TAYNAL。这个台纳勒那颜可能是格利哥尔书第303页的T' enal Nuin。见柯立福，《蒙古名称和术语》，第430页。然而，此名也可能读作BAYNAL，即跟随绰儿马罕出征阿勒班尼（Albania）和谷儿只（Georgia）的别纳勒（Benal）（格利哥尔，第296页）。见柯立福，前引文，第415-416页。

【264】 阿母牙（Amūya），一般称为阿模里（Ā mul）（不要把它跟礼桫答而的阿模里弄混了），位于乌浒水左岸，马雷东北约一百二十哩，见雷斯特朗治，《东方哈里发的国土》，第403-404页。它是土库曼斯坦的查尔周（Charjui）。

【265】 他的名字含义仅仅是“任篾力克之位的帖木儿”，非如格鲁赛，《蒙古帝国》，第223页所作的译意：“铁之王。”

【266】 这三名将官的名字均出现在《元秘史》第202节的千户名单内。阿剌黑（ALAQ）是巴阿邻族人纳牙阿的兄弟（关于纳牙阿，见前，第84页，注⑨；同见赫塔吉诺夫，第187页）。速客秃（SKTW），《元秘史》中的雪亦客秃彻儿必（Süyiketü Cherbi）（关于其拼写法，见伯希和 - 昂比斯，《亲征录》，第256页），属于晃豁坛（Qongqotan）族（见《元秘史》，第120节）。据拉施特（赫塔吉诺夫译，第168页）他是珊蛮阔阔出，即帖卜腾格理（见前，第39页）的兄弟。然而，这跟《元秘史》所谈的事实不符（同前引节数），据此，雪亦客秃是在成吉思汗和扎木合破裂后的早晨投靠成吉思汗的，而帖卜腾格理之父蒙力克（Mönglik）却是在双方发生实际战斗后不久才率领他的七子来归顺（第130节）。至于塔孩（TQAY），他跟雪亦客秃一样，是在成吉思汗和扎木合分裂后投奔成吉思汗的（第120节）：他是速勒都思（Süldüs）族人。这个名字的拼法，见伯希和 - 昂比斯，《亲征录》，第255页。

【267】 AYLTKW。

【268】 康里突厥人（迦儿宾作Cangitae、卢不鲁克作Cangle），和钦察（Qïpchaq）即库蛮（Comans）人种有密切关系。

【269】 《沙赫纳美》的主角，英国读者因马太·阿诺尔德（Matthew Arnold）撰写的《唆黑剌卜（Sohrab）和鲁思坦》而熟悉他。

【270】 原文作ARS，读作AWŠ。斡失在锡尔河上游，吉尔吉斯苏维埃共和国境内。

【271】 QDQAN。据拉施特（伯劳舍，第13页）他是窝阔台的第六子，在他伯父察合台的斡耳朵中长大。拉施特称他为合丹（Qadan），《元史》同（见昂比斯编译，《元史》第CVII章，第71页）。

【272】 发勒斯编，《沙赫纳美》，第488页，第502-503行。同见本书英译者序言。

【273】 同上，第503页，第1155行。

【274】 同上，第489页，第924行。

【275】 作者为著名阿拉伯地理学家，志费尼的同时代人，牙忽惕。

【276】 指公元1141年塞勒术克朝算端桑扎儿（Sanjar）在撒麻耳干以东的合塔完草原为哈剌契丹所惨败的事。见巴尔托德，《突厥斯坦》，第326页。正是这次穆斯林败北的消息，在欧洲引起有关约翰长老的传说。

【277】 马合木·牙老瓦赤（Mahmud Yalavach）后被窝阔台委派去管治契丹，即中国北部，其子麻速忽治理畏吾儿地、忽炭，可失哈耳及河中。见伯劳舍编拉施特，第85-86页。（穆．可．）巴尔托德，前引书，第369页注③，认为马合木·牙老瓦赤是花剌子模人马合木，据讷萨怖，他是成吉思汗遣使算端摩诃末的一名领导者。《元秘史》，第263节，也称马合木·牙老瓦赤（《元秘史》作牙剌洼赤——中译者注）及其子为花剌子模人（忽鲁木石（Qurumshi））。

【278】 突厥蒙古语Cheirg“兵士”、“军队”（它构成janissary——土耳其兵——的第二部分，在鄂图曼 - 突厥语中为Yeni cheri“新兵”），志费尼用来指与蒙古军合作的非正规军。

【279】 即巴格达。

【280】 即佛教的vihāra，“佛寺”。

【281】 古粟特名Bumich-Kath，译义为“陆地城”，即“都城”。见马迦特，《妫嫣和阿朗》，第162页注释。

【282】 匝儿讷黑（Zarnūq），“在帖木儿最后一次远征的记载中，提到它是从撒麻耳干，经吉剌奴塔（Jilanuta）峡道，至兀提剌耳（Utrār）（Otrar），锡尔河岸前的最终一站。”（巴尔托德《突厥斯坦》，第407页。）它也是小亚美尼亚国王从蒙哥宫廷归国，过讹答剌（Otrar）后的第一站（拼作Zurnukh）。（乞剌可思，第215页。）

【283】 《古兰经》，第lviii章，第20节。

【284】 即“福城”。

【285】 《元秘史》（第202节）和拉施特的答亦儿（Dayir）。据后者（赫塔吉诺夫译，第168页，斯米尔诺娃译，第275页），他是晃豁坛部人。

【286】 乌兹别克斯坦的努腊塔（Nurata）。

【287】 意思是牙礽礽的蓝眼妇人。见尼科尔松，《阿拉伯文学史》，第25页。

【288】 SBTAY。蒙古大将，他和哲别为追击算端摩诃末，横扫北波斯，越过高加索，败斡罗思人于迦勒迦（Kalka）河，经钦察草原回师见成吉思汗。见后，第25章；同见格鲁赛，《蒙古帝国》，第257-261页，515-521页，《世界的征服者》，第340-346页。《元秘史》中他的名字拼作速别额台（Sübe'etei）；他是兀良哈惕（Uriangqat）部人（见《元秘史》，第120节，赫塔吉诺夫，第159页）。

【289】 答不思（Dabūs），即答不昔牙（Dabūsīya），在不花剌和撒麻耳干之间的大道上。这个名字保存在名叫卡拉依答不思（Qal' ayi-Dabus）的遗址中，距吉阿丁（Ziaddin）东面不远。见巴尔托德，前引书，第97页。

【290】 原文作TRΓW，读作TZΓW。突厥语tuzghu及其阿拉伯同义词nuzl一样，义为"供给过路旅客用的食物。"这个词在格利哥尔（第300页）中作tzghu之形。同见柯立福，《蒙古名字》，第442页。

【291】 原义为"光亮"，城名的双关语。

【292】 据伊本额梯儿和朱思扎尼，系在2月。见巴尔托德，前引书，第409页。

【293】 发勒斯编，《沙赫纳美》，第474页，第651行。

【294】 C本作KWR XAN，即菊儿汗。巴尔托德，《突厥史》，第119-120页，提出，此人非他，乃是成吉思汗的老对头扎木合，他作为反对他的老朋友的联盟领袖，获得菊儿汗的称号。见格鲁赛，《世界的征服者》第132页。但是，据《元秘史》，他在成吉思汗西征前许多年已被成吉思汗处死。见格鲁赛，前引书，第206-210页。

【295】 XMYD BWR多半就是哈迷的普儿（Ḥ amīd-Pūr）。他是个哈剌契丹人，而且是起儿漫第一个忽都鲁汗八剌黑哈只不（Baraq Hājib）的兄弟。见后，第ii册，第476页。

【296】 SWNǰ XAN。

【297】 KŠLY XAN。他的全名是奕赫抵雅尔丁·怯失力（Ikhtiyār-ad-Din Keshli），或屈失律（Küshlü）；他是花剌子模沙的大总管（amīr-ākhur）。见讷萨怖，奥达斯译本，第62、80页，拉施特（斯米尔诺娃译，第191、205页）；同见巴尔托德，《突厥斯坦》，第409页。

【298】 引自阿不菲剌思·韩达尼（Abu-Firas al-Hamdani）的一首合西答。（穆．可．）

【299】 此名系据C本、D本和E本，原文作RNDY。巴尔托德（前引书，第410页）据B本读作Zandī（ZNDY）。

【300】 安瓦里（Anvari）。后面第ii册，第639页尚要引用。

【301】 原文作YZKY（即yazakī，"一个巡逻兵"），据C本和E本读作TRKY。

【302】 它是阿拉伯 - 波斯词shahna（见前第44页，注③）和蒙古词darugha或darughachi（n）的突厥同义词。这个突厥词和蒙古词，含义相同处，见伯希和，《金帐汗国》，第72-73页，注①。二者均来自义为"压"的语根（突厥语bas-，蒙语daru-），但并非指"压迫"百姓的人，而指"盖"印的人。俄国编年史家使用过这个突厥词（见维纳斯基，《蒙古和俄罗斯》，第220页），迦儿宾也提到它："蒙古人设置bastacos〔* bascacos〕的官职，因此他们自己可以回去。他们的权力大得连将帅都要听指挥。如市民不遵命而行，他们就向鞑靼人告发……"（文该尔特，第86页）

【303】 哈的阿不勒 - 法的勒·阿合马·本·穆罕默德·拉施底·劳迦里（Cadi Abul-Fadl Ahmad b. Muhammad ar-Rashidi al-Laukari）。这首诗引在《塔特马都尔·雅特马黑》中。（穆．可．）见埃格巴尔编本，第II卷，第77页。

【304】 《古兰经》第xx章，第106节。

【305】 即任八思哈之职的塔兀沙。原文作TWŠA，它可读如Tusha或Tosha，但比较本书以下第I卷，第87页中不同的拼法TMŠA，显即Tamsha。

【306】 即塔亦（Tayyi'）的哈惕木（Hātim），一个伊斯兰以前的阿拉伯人，以慷慨好客而闻名。见尼科尔松，《阿拉伯文学史》，第85-87页。

【307】 即指苏菲教徒。

【308】 即马合木·牙老瓦赤及其子麻速忽。见前，第97页，注③。

【309】 《元秘史》的莎儿合黑帖泥（Sorqaqtani），拉施特的Sorqogtani、迦儿宾的Seroctan（* Soroctan）。她是克烈部长汪罕之弟扎阿绀孛的幼女。克烈部最终失败后，成吉思汗把她赐给幼子拖雷，她生下蒙哥、忽必烈、旭烈兀和阿里不哥。伯希和在《唆鲁禾黑帖尼》一文中，详尽讨论了这个王后的名字；同见《亲征录》，第66-67页，133页。它是《元秘史》中的莎儿合秃（Sorqatu），拉施特的Sorqoqtu的阴性形式，并且是来自sorqaq、sorqoq或sorqan"痣"，以tu结尾的形容词。因此，Sorqaqtani，等等，义为"有痣的女人"。至于志费尼使用此名的形式，原文每处（仅一处除外）均作SRQWYTY，但作SRQWTNY之形是有抄本为根据的，这也是把儿赫不烈思在其西利亚文和阿拉伯文史书中的读法。我把这种形式，即Sorqotani，看成是与《元秘史》中Sorqatu相当的Sorqotu的阴性。另一方面，在有一处（第II卷，第219页），原文作SRQWQYTY即SRQWQTNY，也就是拉施特的Sorqoqtani，同时，有可能的是，通常的SRQWYTY，也是此形的一个讹误。

【310】 这章是雅库波夫斯基（A. Yakubovsky）的一篇文章题目，载《东方研究院丛刊》（Trudĭ Instit. Vostokoved.），第XVII期，1936年。（弗．米．）

【311】 土星和火星。

【312】 《古兰经》，第xxvi章，第89节。

【313】 同上，第v章，第110节。

【314】 瓦吉丹（Vazīdān）尚未考证出来。萨里普勒意为"桥头堡"，前称忽苏法根（Khushūfaghn）。称作该城的遗址，距今卡塔库尔干（Katta-Kurgan）四哩。见巴尔托德，《突厥斯坦》，第126-127页。

【315】 TMSĀ。前面第107页叫做塔兀沙。

【316】 也就是蒙古人。

【317】 关于“该城世袭拉耶思（ra'īses）的朝代……它由其创建者之名而被称为不儿罕朝，”见巴尔托德，前引书，第326、353-354页。“拉耶思是一个城镇及其四邻的首脑，其职位常是父传子的世袭制……拉耶思是城镇的首脑，其利益的代表人；君主通过他，把自己的主张告诉居民。很可能他们总首先从当地的望族中推选出来。”（前引书，第234页）

【318】 木塔纳比。（穆．可．）

【319】 克尔米涅（Kermine）。

【320】 AYLDZ。

【321】 ČKYN。显然为tigin“君主”的蒙语形式，如在ot-chigin中。见前，第42页，注⑧。

【322】 即马合木·牙老瓦赤。

【323】 马合木义为“值得称赞的”。

【324】 ma'ūd。马合木子麻速忽一名的双关语。

【325】 牙忽惕在“撒麻耳干”条下，认为这首诗的作者是不思忒（Busti），显然就是阿不勒法特·不思忒（Abul-Fath Busti）。（穆．可．）

【326】 “火”一词不见于A本，从意思上说也是不必要的。加进这个词，为的是与所谓的塔纳苏卜（tanāsub）数字相符（见后，第117页，注⑦）：因为其中三个因素已提到，所以第四个因素也必须想法提到。

【327】 引自阿不－赛德·鲁思塔迷（Abu-Sa'id ar-Rustami）颂扬撒希伯·本·阿巴德（Sahib b.'Abbad）的一首合西答：诗人在赞美亦思法杭（Isfahan）。（穆．可．）

【328】 亦思梵的牙儿，民族史诗中的一个著名英雄。他是琐罗阿士忒的保护人古昔塔思卜（Gushtāsp）之子，奉父命征讨不接受新教的鲁思坦。杀死亦思梵的牙儿，是老年英雄鲁思坦的最后武功，不久他也因兄弟叛逆而结束自己的生命。

【329】 Tazik、Tajik，是突厥人称伊朗人的名字。比较Tajikstan一名。实际上，tāzīk或tāzī，是个波斯词，波斯人自己用来称阿拉伯人；由此，大食是阿拉伯人的汉文名。

【330】 引自哈马丹的巴底阿扎蛮颂扬哥疾宁（Ghazna）算端马合木的一首合西答。（穆．可．）

【331】 译义为“弈棋中皇后将皇帝的军。”整个一段是所谓塔纳苏卜数字的一例：提到fil“象”，棋中的“主教”，势必引入其他的棋子：asb“马”或“骑士”，piyāda“兵”或“卒”，shāh“国王”，farzin（在farzīn-band中）“皇后”以及rukh“面颊”、“面孔”或“城垒”、“城堡”。

【332】 见前，第46页，注⑬。

【333】 这个塔里寒（Ṯalaqān）（或作Ṯayaqān，比较马可波罗之Taican）是今天阿富汗巴达克山（Badakhshan）省之塔利罕（Talikhan）城和县，不要把它跟成吉思汗摧毁的塔里寒弄混了（见后，第132页），后者位于巴里黑和马鲁鲁德（Marv-ar-Rud）之间。在可疾云（Qazvin）附近还有一个叫塔里寒的县。

【334】 ALBAR。译义为“勇敢的人”，由突厥语alp“勇敢”、er“人”（vir）而来。

【335】 塔纳苏卜的另一例子（见原文第117页，注⑦）。“皇后”（farzīn）未出现在译文中，但可从原文的farzin-band“将皇帝的军”中找到，而译文中同样未见的“皇帝”（shāh），则出现在shāh-savārān“英勇的骑士”中：“马”和“象”自然是“骑士”和“主教”，“城堡”则包含在成语rukh na-tāftand（“没有转身逃跑”）中。

【336】 指太阳。

【337】 发勒斯编，《沙赫纳美》，第497页，第1049行。

【338】 即阿勒巴儿汗，见前，第118页。

【339】 关于这个著名的“铅管水道”，见巴尔托德，《突厥斯坦》，第85、89、413页。

【340】 BRŠMAS。突厥语barĭshmas义为“不寻求和平的人。”

【341】 TГAY。taghai义为“舅父。”

【342】 SRSYГ。sarsïgh义为“坚硬的”、“粗糙的”。

【343】 AWLAГ。关于ulagh“驿马”，见前，第30页和注⑭。

【344】 也里迦儿忒朝的始祖。见兰浦尔，《回教王朝》，第252页。一个有价值的文字资料：看来志费尼曾亲眼看见这个文件。

【345】 古伊朗著名国王，被篡位者扎哈克（即答哈克）所推翻和杀害。因此，扎木失的出现在民族史诗中；在早期的阿拉伯史家那里，他有时被认为是所罗门。其实他是印度 - 伊朗神话中的人物，阿维斯塔（Avesta）中的耶摩（Yima）、吠陀中的阎摩（Yama）。本段文字中，这个名字自然只是作为太阳的化身。

【346】 应为617年，也就是公元1220年5月至6月之误。据朱思扎尼（拉维特译，第980页），撒麻耳干陷落于穆哈兰月10日，即3月19日，这个日期与志费尼下面的叙述更为符合（见后，第128-129页）：在攻下撒麻耳干后，成吉思汗在该城附近度过当年的春季。（按《元史·太祖本纪》“十五年庚辰春三月，帝克蒲华城。夏五月，克寻思干城，驻跸也〔儿〕的石河。”又“十六年辛巳春，帝攻卜哈儿、薛迷思干等城……并下之。”这里著录两个攻克不花剌和撒麻耳干的日期。十五年为1221年——中译者注）

【347】 花剌子模（Khwārazm），在这里（平时也一样）指的是它的都城古耳干赤（Gurganj），即玉龙傑赤（Urganch），非指这个地区；它在今天的库尼亚乌尔坚奇（Kuhna-Urganch、Kunya-Urgench）——即“古玉龙傑赤”——的城址上。

【348】 《古兰经》，第xxxiv章，第14节。

【349】 牙忽惕在“花剌子模”条下，认为著者是穆罕默德·本·乌纳因·的迷失吉（Muhammad b. ʿ Unain ad-Dimishqi）。（穆．可．）

【350】 从志费尼的叙述看，术赤并没有亲自参加玉龙傑赤的围城战，这和其他所有的史料——回教的、远东的，记载都不同。

【351】 见后，第158页，注⑰。

【352】 讷萨怖（奥达斯译，第94页）把他叫做库黑 - 都鲁罕（Kūh-i-Durūghan）（谎话的山），“因为他有大量的谎话”。

【353】 就是一日之王。看来，在春分时举行的诺鲁思（Naurūz），即元旦的民族大典上，必定一度有一种“五月皇帝”的选举。

【354】 忽马儿一名的双关语，它实际为突厥词，但好像与Khamr“酒”来自同一阿拉伯语根：事实上，khumār阿拉伯语义为“醉酒的头痛”。

【355】 《古兰经》，第xv章，第72节。

【356】 同上，第xxxiv章，第18节。

【357】 同上，第xxxiv章，第15节。引完全句是：“苦果、柽树及寥寥数株枣树之两园。”

【358】 阿底·本·宰德·亦巴底（ʿAdi b. Zaid al-ʿIbadi）的诗句，引在《乞他卜阿迦尼》的一个长故事中。

【359】 原文作KASF，据巴尔托德，《突厥斯坦》，第437，注③，读作KALYF。迦里夫为乌浒河上一城（今尚存），有关此城，见巴尔托德，前引书，第80页。

【360】 今乌兹别克斯坦之卡尔施（Karshi）。

【361】 此中世纪城市的遗址，位于乌浒河右岸、同名的现代城市帖尔美兹（Termez）旁边，乌浒水在这里形成乌兹别克斯坦和阿富汗斯坦的分界。

【362】 KNKRT，康格儿忒在塔吉克的希萨尔库拉卜（Hisar-Kulab）旧途上、巴尔章（Baljuan）以西。（弗．米．）

【363】 原文作SMAN，读作ŠMAN。我以为这就是薛蛮（Shūmān）城和县。米诺尔斯基，《霍杜德》，第353页，指出该城可能位于旧杜尚别（Dushambe）、今斯大林纳巴德——塔吉克斯坦首府——的城址上。

【364】 发勒斯编，《沙赫纳美》，第1496页，第15-16行。nau-bahār，即“新寺”，指巴里黑附近的大佛寺，见巴尔托德，《突厥斯坦》，第77页。

【365】 引自纳比哈·扎底（Nabigha Jaʿdi）。（穆．可．）

【366】 《古兰经》，第xvii章，第60节。

【367】 同上，第ix章，第102节。

【368】 赛阿利比在《塔特马都尔 - 雅特马黑》中，把这首诗归于阿不 - 别克儿·阿不答剌·本·穆罕默德·本·扎法儿·阿思乞（Abu-Bakr ʿAbdallah b. Muhammad b. Jaʿfar al-Aski），他享盛名于撒曼朝后期。（穆．可．）见埃格巴尔编，第I卷，第95页。

【369】 见前，第118页，注⑨。

【370】 TKǰWK。也拼作TKǰK（第I卷，第106页及第II卷，第136页）和TKAǰK（第II卷，第197页）。它是个突厥词，义为“小公羊”。见豪茨马，《语汇》，第68页，其中拼作TKAǰWK。

【371】 巴尔托德，前引书，第443页，注④，指出，该地可能是古儿疾汪的朗（Rang）堡（拉维特，第100页）。在阿富汗斯坦至今尚有个叫杜尔扎卜（Durzab）和古尔吉万（Gurziwan）的县。

【372】 他叫做MATYKAN（第I卷，第228页；第i册，第273页），显然就是蔑惕干（Metiken），拉施特（伯劳舍，第161页）把他叫做MWATWKAN（？木阿秃干Mö'etüken）。这个不见于蒙、汉史料的名字，已由伯希和在《金帐汗国》，第86-87页，予以讨论。

【373】 见前，第45页，注⑤。

【374】 赛甫丁·阿格剌黑（Saif-ad-Din Ïghrag）是个哈剌赤突厥人（Khalaj Turk），在白沙瓦的哈剌赤和突厥蛮大军的首领。（见后，第ii册，第462页）他和扎兰丁合师，参加八鲁弯（Parvan）战役，这里指的就是这次战役。有关此战的详情，见后，第ii册，第406-407页。关于哈剌赤，底里（Delhi）的哈勒吉算端们（Khalji Sultans）和坎大哈（Qandahar）的基勒佐阿富汗人（Ghilzai Afghans）共同的祖先，见米诺尔斯基，《哈剌赤的突厥方言》，第426-434页。

【375】 申河战役的地点，见巴尔托德，《突厥斯坦》，第445-446页。此战的地点可能在今卡拉巴黑（Kalabagh）附近的丁科特（Dinkot）。

【376】 发勒斯编，《沙赫纳美》，第1556页，第1074行。

【377】 头两段见发勒斯编，《沙赫纳美》，第1693页，第3575-3576行。第三段不见于发勒斯编本。

【378】 意为乌鸦。意为"抚育"的双关语dāya在译文中不能体现。

【379】 讷萨怖称在11月24日，礼拜三。见巴尔托德，前引书，第445页。

【380】 据拉施特（斯米尔诺娃译，第225页）和《圣武亲征录》（见海涅士，《成吉思汗最后之远征及其死》，第529页），成吉思汗是循河而北，同时派窝阔台循河而南。

【381】 QTQW。这是失吉忽秃忽（Shigi-Qutuqu），八鲁弯的蒙古统帅。成吉思汗和汪罕，作为金国的联盟，打败塔塔儿部后，在塔塔儿遗弃的营盘里找到个小儿，这就是他。（见《元秘史》，第135节。）成吉思汗之母诃额仑把他收养（同上），但据拉施特说，收养他的是成吉思汗之妻孛儿台（赫塔吉诺夫译，第107页，斯米尔诺娃译，第173页）。1206年在斡难河源举行的大忽邻勒塔上，他被授予大法官的职位。见《元秘史》，第203节，格鲁赛，《蒙古帝国》，第183页。

【382】 Garmsir〔-i-〕Harāt。原文或者应改读作Garmsir va Harat，"该儿母西儿和也里"。拉施特（斯米尔诺娃译，第225页）仅称窝阔台"取道该儿母西儿"回师（D本同），而斯米尔诺娃在同页注②中，认为该儿母西儿是赫尔曼德（Helmand）河中游的同名地区，今仍叫做加姆萨尔（Garmsel）。蒙古人在头一次出征中实际已走过这条路。成吉思汗曾从塔里寒派支蒙古军"取道该儿母西儿"去进攻在哥疾宁的阿明灭里（Amin Malik）。阿明灭里把这支军队赶回不思忒（Bust）（今之卡拉依比斯特（Qal'a-yi-Bist））和帖津纳巴德（Teginabad）（或坎大哈），这就是说，正好赶回该儿母西儿地区；然后蒙古军向也里和呼罗珊方向退去。见后，第ii册，第461-462页。据拉施特（前引书同页，参看《圣武亲征录》——见前引文并白莱脱胥乃德，第I卷，第293页），窝阔台摧毁哥疾宁后，请求其父允许他进兵昔思田（Sistan）。但是，因气候炎热，成吉思汗命他回师，说将另派军队前往。据朱思扎尼（拉维特译，第1047页），窝阔台把他的冬营扎在普里阿罕

迦兰（Pul-i-Ā hangaran），也就是今赫里河（Herirud）上游之卡拉依阿罕迦兰（Qal ʿ a-yi-Ā hangarān）

【383】 原文作SYQWRAN，读作SNQWRAN。今之库腊姆区（Kurram Agency）。拉维特（见氏所译朱思扎尼，第498-499页的注释）把桑忽兰考证为今沙卢赞（Shalūzān）的dara（河谷）（沙卢赞见于《皇家印度地名词典》，拉维特的Ka ṛ mān在词典中作Kirmān）。沙卢赞和迦儿漫，除了是库腊姆河的两条支流名外，也是上库腊姆河广阔河谷中两个村名。

【384】 不牙迦秃儿（BWYH KTWR）和阿昔塔哈儿（AŠTQAR）均未考证出来。据朱思扎尼（拉维特译，第1043-1045页），成吉思汗从申河出师，把阿格剌黑困在一座城堡内（见后，第137页），拉维特称该堡为吉巴里（Gībari），攻下它，并攻下"柯黑帕牙黑（Koh-Pāyah）〔山区〕的其他堡垒，"然后，"在吉巴里地区和柯黑帕牙黑"驻营三月。拉维特，第1043页，注①，认为吉巴里堡位于今迪尔（Dir）、斯伐特（Swat）和契特腊耳（Chitral）边境特区的巴乔尔（Bajaur）。另一方面，也可以把吉巴里读成吉里（Giri），而把此堡看成是哥疾宁朝的麻速忽（1030-1040）被囚禁和被害的城堡，它的位置紧靠今印度河，在白沙瓦附近。见拉维特，前引书，同页，及第1074页的注释。

【385】 萨剌儿·阿合马（Sālār Aḥ mad）也未考证出来。见拉维特，第1074页的注释。

【386】 巴尔托德，《突厥斯坦》，第454页，倾向于怀疑此事的情节（如他所指出，这事是后来谈帖木儿的），特别如朱思扎尼，"他没有隐瞒蒙古人残暴行为的习惯，只字未提这件事，而他不可能不知道此事。"

【387】 志费尼把北印度人的称号rānā当成一个专有名词了。此人可能是讷萨怖的罗纳沙忒剌（Rāna * Shatra）的继承人（奥达斯编译的讷萨怖书，罗纳沙忒剌的阿拉伯原文作ZANH ŠTRH，其译文第142页作Zâna-Chatra），"哲伯勒朱提（Djebel El-Djoudi）的君主"，在一次战役中被算端扎兰丁所杀（同上书，第143页）。朱思扎尼（拉维特译，第815页）提到，后来"朱提山（Jud）"（即索耳特岭（Salt Range））的一个罗纳，因头一年给蒙古人当向导，所以在644/1246-1247年受到惩罚性的讨伐。

【388】 据朱思扎尼（拉维特译，第1046页、1081页），取道孟加拉（Bengal）、阿萨姆（Assam）和喜马拉雅山。

【389】 拉施特（斯米尔诺娃译，第225页）的叙述更清楚。崎岖的山岭、稠密的森林、恶劣的气候、不洁的饮水，再加上唐兀反叛的消息，都是成吉思汗回师的原因。据朱思扎尼（拉维特译，第1045、1081-1084页），他曾从吉巴里（即吉里）地区的驻地，遣使底里的亦勒秃惕迷失（Il-Tutmïsh），请求假道印度回师；当唐兀反叛的消息传来时，他仍在那里的营盘中，灼羊胛骨以验吉凶（关于这种占卜形式，见柔克义，第187-188页）。据《元史》，他确已深入东印度，当一只神兽，一种独角兽，出现时，他才回师。见柯劳斯，第39页，海涅士，前引文，第531页，白莱脱胥乃德，第I卷，第289页，多桑，第I卷，第318页，注①。

【390】 原文在这里作Farshāvar，别处作Parshāvar，这是当时的正规拼法（较早作Purushapura，“布路沙城”）。Pēshāvar（本书之Peshawar）之形，是蒙兀皇帝阿克巴儿（Akbar）所采用。

【391】 《元秘史》（第257、258节）的“巴鲁安地面”、《元史》（柯劳斯，第38页，海涅士，《成吉思汗最后之远征及其死》，第531页）及《圣武亲征录》（海涅士，前引文，第529页）的八鲁弯川，拉施特（斯米尔诺娃译，第225页）的“蒙古人称作八鲁弯的平原，”多半都指巴格兰（Baghlān），非指八鲁弯（Parvān）。

【392】 见后，第24章。

【393】 一般作Dast-i-Qipchāq，应作Dasht-i-Qifchāq，此名用来称从德涅斯特河至额尔齐斯河之间的大草原，它后来指金帐汗国的领土。

【394】 今乌兹别克斯坦一城名（卡腊库耳（Karakul））；哈剌库耳义为“黑湖”，原系这片沼泽地带的名字，扎腊夫善（Zarafshan）河最终流失其中。据巴尔托德，《突厥斯坦》，第118页，“这里有大量的鱼和鸟。”

【395】 见前，第64页，注⑧。

【396】 原文作QLAN TAŠY，读作QLAN BAŠY。它是个山口，位于阿雷斯（Arĭs）和塔拉斯（Talas）之间，从奇姆肯特（Chimkent）到奥利亚阿塔（Aulia Ata）（即江布尔（Jambul））的中途，以酷寒而闻名。见马撒尔斯基（Masalsky）王子：《突厥斯坦的边境》（Turkestanskii krai）第757页。（弗．米．）豁兰八失义为“野驴头”。

【397】 AWTWQA，未考证出来。

【398】 这一章已在我的论文《元朝秘史中的亦鲁和马鲁》中予以披露。朵儿伯·朵黑申的名字，在原文中处处作TRBAY TQŠY，或TWRBAY TQŠY，但在第II卷，第144页，及E本、G本中，其第二部分作TWQŠYN。它是Dörbei Doqshin的突厥语形，义为“残忍者朵儿伯”，一个朵儿别台（Dörbet）将官之名，他因在1217年出征豁里秃马惕（Qori-Tumat）林木中百姓而知名。见《元秘史》，第240节，拉施特书（斯米尔诺娃译，第178页、255-256页）；同见上述论文，第405-406页、410页。

【399】 原文两处均作BYH，但B本中城名作NNDH，J本（即：波德莱图书馆稿本，佛累瑟154号）作YNDH，（我得感谢前东方图书馆保管员伯斯通教授（Professor A. F. L. Beeston），并感谢牛津大学印刷部，替我影印这一段）这两种形式都必须看成是原形NNDNH（即Nandana）的讹误，朱思扎尼（拉维特，第534页）实作此形。至于这个地方，BYH也无疑应看成是NNDNH的讹误，讷萨怖的DBDBH WSAQWN（原阿拉伯文，第86页；奥达斯译文第144页作Debdeba-Ousâqoun）的第一部分也相同。忽巴察（Qubacha）就是在这里听见扎兰丁跟朱提山区的罗纳打仗的消息。关于南答纳，见拉维特的长注（拉维特第534-539页），同见《皇家印度地名词典》，第XVIII卷，第349页，其中，它被描写为一个“有历史意义之地，位于旁遮普邦（Punjab）杰卢姆县（J̌helum）的品德达丹罕（Pind Dādan Khān）税区，北纬32度43分，东经73度17分，东距却赛丹夏（Chao Saidān

Shāh）十四哩，外索耳特岭的一个大盆地中。至于城堡，尚遗有两座巨大而整齐的沙石柱筑成的棱堡。”

【400】　斯米尔诺娃，第224页注③，认为哈马鲁丁·迦儿漫尼为哈马鲁丁·塔马儿·罕·基兰（Qamar-ad-Din Tamar Khan Qīrān），未来的孟加拉长官（1244-1246年）。然而，据朱思扎尼（拉维特译，第743页），后一人物是亦勒秃惕迷失购买的一个钦察突厥人，直到拉兹雅（Razīya）统治时（1236-1239年），当他成为坎诺赤（Kanauj）诸侯，他才获得封地。事实上，我们所讨论的哈马鲁丁，不是别人，正是忽巴察，忻都（Sind）的君王，古耳朝（Ghurid）算端失哈不丁（Shihab-ad-Din）从前的奴隶。据讷萨怖（见前，注②），当扎兰丁和朱提山的罗纳打仗时，他正在南答纳地区。同见后，第ii册，第414-416页。我依据拉维特（第536页注），把他称作迦儿漫尼（Kar̤ mānī），即迦儿漫（今库腊姆区）的人，而不把他称作起儿漫尼（Kirmānī），即起儿漫人；实际上他很可能跟迦儿漫有点关系：迦儿漫是他的岳父由勒都思（Yulduz）的封地。见拉维特，第498-500页。

【401】　有关这次远征的一些不同说法，见后，第ii册，第413页。据《元秘史》（第257、264节）、《圣武亲征录》（见海涅士，《成吉思汗最后之远征及其死》，第529页）、《元史》（同前文，第531页，并见柯劳斯，第38页）这次远征不是由朵儿伯，而是由札剌亦儿的八剌（Bala）率领；据拉施特（斯米尔诺娃译，第224页），它是由朵儿伯和八剌共同率领。

【402】　YMH。这显然是Jebe一名的突厥语形；也见于讷萨怖和朱思扎尼。这员著名大将属于泰亦赤兀惕的家臣伯速惕（Besüt）族，他的名字，据《元秘史》（第147节），原叫做只儿豁阿歹（Jirqo'adai）。他在扎木合手下参加了阔亦田（Köyiten）之战（1201年），对阵中发矢射伤成吉思汗的“白口黄马”。泰亦赤兀惕最后失败，只儿豁阿歹自己去见征服者。当问到发矢一事时，他坦白承认这是他干的，但是保证，如果免他不死，他将忠诚地和很好地替新主子效劳。成吉思汗喜欢他的坦率，赐名哲别，词义为“军器”或“箭”（见伯希和 - 昂比斯，《亲征录》第155-156页），以纪念他的行为，并收纳他作部下。拉施特（赫塔吉诺夫译，第194页）对哲别最初归降成吉思汗的过程，说法略有不同。哲别在他的部族战败后，躲藏起来。成吉思汗在一次狩猎中发现了他。征服者早年的朋友和亲密伴当，博尔术（Borji）（《元秘史》的孛斡儿出（Bo'-orchu））骑上成吉思汗的马（也是“白口黄马”）去追赶，发一箭未中。哲别回射一箭，射杀了这匹马，从而逃走了。可是，他最后不得不降。跪在征服者面前，他承认杀马之罪，但保证，如赦免了他的过失，他将献给成吉思汗“很多这样的马”。因为他是名勇士，成吉思汗不仅免他不死，还封他为十户。当他升到土绵长（万户）后，他奉命追击乃蛮人屈出律，这时，他记起自己的诺言，从那次战役中携回一千头白口黄马，作为献给主子的贡礼！同见格鲁赛，《蒙古帝国》，第116-117页。沃尔夫，《蒙古即鞑靼史》，第110页，称，哲别在参加横越高加索、绕行里海的大远征后，没有活多久，霍渥斯，第I卷，第97页，重复这个说法。沃尔夫没有引用这个论断的证据，但事实似已足够为证，因为，跟他的同伴、仍旧闻名于中国和匈牙利的速不台不同，哲别这时似已从历史上消失；（据《元史·曷思麦里传》载：曷思麦里随哲伯（哲别）远征钦察后，“军

还，哲伯卒，”可确证他从这次远征返回后便死了——中译者注）他也不像速不台那样，《元史》予以立传之荣。见伯希和 - 昂比斯，前引书，同页；同见伯希和，《金帐汗国》，第133页，注③。

【403】 参看下面，第151页：“在所有跟随成吉思汗的军队内，他从各子名下，有比例地抽调人马，每十人他派一人去追随拖雷。”

【404】 般扎卜（Panjāb）或梅拉（Mēla），是瓦赫什河口附近一个“著名渡口”。（巴尔托德，《突厥斯坦》，第72页。）

【405】 Ṯ AYSY。taisī“太子”，是汉语的畏吾儿借词。见加巴因，同见伯希和 - 昂比斯，前引书，第94页。

【406】 今东侯腊散（Khorasan）的托尔巴特黑达里（Turbat-i-Haidari）。

【407】 即鲁黑黑（Rukhkh）人，鲁黑黑是匝维县的别名。

【408】 即佐赞（Zuzan）人。

【409】 关于这种蒙古人盖在文书上的“朱印，”见伯希和，《突厥斯坦评注》，第35-36页。

【410】 在你沙不儿西北，志费尼的老家。今名扎哈台（Jaghatai）。

【411】 今托尔巴特 - 亦 - 舍黑·贾姆（Turbat-i-Shaikh Jām），在阿富汗边境的托尔巴特黑达里以东。

【412】 徒思（Ṯ ūs）的名字，既用来指整个塔巴兰（Ṯ abarān）县，也指塔巴兰镇，其遗址在今麦什特（Meshed）以北几哩远。

【413】 奴罕（Nūqān（或作Nauqān）），曾一度是徒思县的首镇，此名仍保留在麦什特的一个区Naughān之名中。呼罗珊分为四区：你沙不儿区、马鲁区、也里区、巴里黑区，所以，“整个该地区”，多半指“你沙不儿区”的整个部分而言。见雷斯特朗治，《东方哈里发的国土》，第382页。但更可能的是，此处指你沙不儿自身划分的四“区”或“区域”之一。见后，第297页，注⑤⓪。

【414】 今库强（Quchan）。

【415】 亦思法剌因（Isfarāyin）的遗址，今称沙里比尔吉斯（Shahr-i-Bilqīs）。见斯米尔诺娃；第120页，注③。

【416】 ADKAN或AYKAN。未考证出来。

【417】 火迷失（Kūmish、Qūmish或Qūmis）是厄尔布尔士（Elburz）山脉东端以南一小省。

【418】 这次围攻的详情，见后，第ii册，第467页。

【419】 答木罕（Dāmghān）（疑即刘郁《西使记》中之担寒——中译者注）附近山中一座城堡，阿杀辛人（Assassins）的城堡。

【420】 剌夷的胡瓦耳（Khuvār）（这样称呼，为的是把它区别于法儿思（Fars）的胡瓦耳）在西模娘（Samnān）和剌夷之间；这个名字长期保存在哈耳（Khar）平原中。

【421】 著名剌夷城（古典的剌吉思（Rhages））的遗址在德黑兰以南几哩远。

【422】 讷萨怖（奥达斯译，第121页）把他叫做阿老倒剌·舍里甫·阿剌维（ʿAlā-ad-Daula ash-Sharīf al-ʿAlawī）

【423】 速扎思（Sujās）是座小镇，在孙丹尼亚（Sultaniya）以西几哩远。

【424】 可能就是讷萨怖（奥达斯译，第118页）提到的屈赤不花汗（Küch-Bugha Khan）：他由扎兰丁之弟鲁克那丁（Rukn-ad-Din）派去跟扎马剌丁·爱阿巴打仗，后来（同前，第229页）在扎兰丁和蒙古人战于亦思法杭时被杀。

【425】 即波斯的伊剌克。见前，第13页，注㉙。

【426】 木干草原在里海西岸的阿腊斯河（Aras）南，今大部在阿塞拜疆苏维埃社会主义共和国境内。蒙古人好像从这个基地发动他们对谷儿只人的首次攻击，并在1221年2月使谷儿只人惨败于第比利斯境内。见格鲁赛，前引书，第258页、516-517页。

【427】 原文作AYBH，C本作Ā Y ABH。这个突厥名的第一部分是ai"月亮"，第二部分，我以为应系aba"熊"；但也可能为apa，一个含糊的词，词义中有"祖先"。关于后一词之用作称号，见哈密顿，《五代的回鹘》，第96-97页，146页。据讷萨怖（奥达斯译，第117、120页），他的全名是扎马剌丁·穆罕默德·本·爱阿巴。（奥达斯的阿拉伯原文作ABY，非作AY，而奥达斯因一个自然的错误，把他的名字转写成Ibn Abou Abeh）因此，爱阿巴好像实为他的父名，而志费尼的原文应读如Jāmal-ād-Din-i-Ai-Aba，也就是爱阿巴之子扎马剌丁。

【428】 Qalʿa-yi-Girīt。契利可夫（Cherikov），1848-1852年土耳其 - 波斯边境立界委员会的俄国委员，称，该堡位于今北卢里斯坦（Luristan）的侯腊马巴德（Khurramabad）之南。见米诺尔斯基，《罗耳斯坦》，载《伊斯兰百科全书》；同见穆．可．编志费尼，第III卷，第471-472页。

【429】 纳黑出汪（Nakhchivän）省，在阿腊斯河北面，今天是阿塞拜疆境内的纳希契凡自治苏维埃社会主义共和国；亚美尼亚共和国天然地把阿塞拜疆和纳希契凡分开来。

【430】 他是阿塔毕斡思别的儿子，一个聋哑人，从而他的名字Khāmūsh在波斯语中义为"安静的。"见奥达斯译讷萨怖，第215-216页。讷萨怖只字未提他投降蒙古人的事；据拉施特（斯米尔诺娃译，第227页）向蒙古人行贿求免的是斡思别本人。

【431】 阿阑（Arrān）省，古典的阿勒班尼，位于库拉河（Kur）和阿腊斯河会合后形成的大三角洲中，大部在阿塞拜疆苏维埃社会主义共和国内，余下的属于亚美尼亚共和国。

【432】 拜勒寒（Bailaqān），当时是阿阑的首镇：它的遗址，叫做米勒拜勒寒（Mīl-i-Bailaqān）（米勒，Mīller），在今舒沙（Shusha）东南。见米诺尔斯基，《霍杜德》，第398页。

【433】 进入失儿湾（Shirvān）前，蒙古人再度进蹂谷儿只，又败谷儿只人。见拉施特（斯米尔诺娃译，第228页，赫塔吉诺夫译，第194-195页），格鲁赛，前引书，第259、517页。失儿湾省在里海岸的库拉河北，今为苏维埃阿塞拜疆

的一部分。据拉施特（斯米尔诺娃译，同前页数），蒙古人在赴打耳班的途中，抢劫了该省的主要城镇沙马合（Shamakha），进行总屠杀，掠走大量俘虏。

【434】 据拉施特（斯米尔诺娃译，第228-229页），这个"策略"是：邀请失儿湾的君王失儿湾沙派使团去议和。在他派去议和的十名要人中，其中一个倒霉鬼被处死，其余的人受到同样的威胁，除非他们给蒙古人带路通过山口！拉施特在另一处（赫塔吉诺夫译，第195页）说，打耳班人向蒙古人献图苏湖，表示臣服。

【435】 志费尼完全没有谈到蒙古军进入草原后，与高加索、钦察联军之战；也没有谈到他们败斡罗思人于迦勒迦河之战。见格鲁赛，前引书，第259-260页，517-521页。

【436】 《古兰经》，第vi章，第18节。

【437】 "他们蹂躏了阻住他们去路的国家，穿过打耳班的关口，横越伏尔加河和沙漠，完成环绕里海之行，这样一次远征是空前绝后的。"（吉朋，第VII卷，第10页。）

【438】 即拖雷（Toli、Tolui）。见我的论文，《志费尼书中一些蒙古宗王的称号》，第146-148页，其中我指出，这个称号（或者完全同义的蒙古称号也可那颜（Yeke Noyan），二者均义为"大那颜"）是拖雷死后的称号，以避免提到他的真名。

【439】 马鲁察叶可（Maruchuq，通常拼法是Maruchaq），突厥语义为"小马鲁"，在木尔加布（Murghab）河上，今天恰好在与土库曼斯坦接壤的阿富汗境内。

【440】 巴黑（Bagh）和巴黑叔儿（Baghsūr）是一地两名。遗址在外里海铁路线的卡拉伊莫尔（Qal' a-yi-Mor）站。见米诺尔斯基，《霍杜德》，第327页。

【441】 见原文第13页，注㉘。

【442】 有整整两章（第27章和第28章）用来专谈马鲁和你沙不儿，但没有谈也里陷落的情况。见英译者序言。

【443】 阿必瓦儿的（Abīvard），亦名巴瓦儿的（Bāvard），"在今阿必瓦儿的村落的附近，外里海铁路的卡赫卡（Qahqa）〔卡阿卡（Kaakha）〕站以西八公里。"（见米诺尔斯基，前引书，第326页。）

【444】 奈撒（Nisā）或纳撒（Nasā），在今土库曼斯坦阿什哈巴德（Ashkabad）以西、巴吉尔（Bāgir、Baghir）村附近。（见前引书同页。）

【445】 巴尔托德，《突厥斯坦农业史》（Kistorii Orosheniya Turkestana），第41页称："大约在阿什哈巴德和基孜耳阿尔瓦特（Qizil Arvat）的中途，有都伦（Durun）城遗址。蒙古人统治前，这里耸立着塔黑（Tāq）堡，该堡在不迟于13世纪初的时候，从定居这里的突厥蛮族得到牙即儿的名字。见图门斯基（Tumensky）《东方部札记》（Zap.V. O.），第IX卷，第301页。"（弗．米．）

【446】 拜哈吉是萨布扎伐尔（Sabzavar）县的名字。

【447】 波斯语作Khwāf。

【448】 显然就是托尔巴特 - 黑达里和哈甫之间的散甘（Sangān、Sangūn）。

【449】 祖剌巴的（Zūrābād）似即今佐腊巴德（Zūrābād、Zūhrābād），在麦什特西南（似应在东南，恐有误——中译者注），近土库曼斯坦和阿富汗斯坦边境。

【450】 这是昔思田（Sistan、Seistan）的阿拉伯名，指东波斯及西阿富汗的地区。

【451】 见原文第151页，注⑤。朱思扎尼（拉维特，第1038页）称：蒙古军围攻八月，攻陷该堡，杀戮居民殆尽。

【452】 B本的页边上，有人在此写道："你也不曾记录它！"（穆．可．）

【453】 赛阿利比在《雅特马答儿》中，把它归之于阿不－阿里·撒吉（Abu-ʿAli as-Saji）。马鲁的名字，阿拉伯语作MRW，也可读作ma-rau，"别走。"（穆．可．）

【454】 据讷萨怖（奥达斯译，第168页），捏只不丁乞撒答儿曾是"毡的的长官"。至于乞撒答儿（qissa-dār），他是"掌管有关请愿、乞求和上诉的官吏。他要在周末把所有文件集中起来，礼拜四晚上带到接见殿，算端审阅完毕，他再把文件连同所下的处理办法带走。"讷萨怖把他叫做ash-Shahrazūrī，也就是：曲儿忒斯坦（Kurdistan）的薛合里竹儿人，把他的儿子巴哈木勒克叫做哈只（Hājjī）。

【455】 他就是讷萨怖（奥达斯译，第115页）的屈赤的斤·帕鲁汪（Küch-Tegin Pahlavan）。据讷萨怖（同前，第229页），他后来参与算端扎兰丁和蒙古军之亦思法杭之战。关于此战役，见后，第ii册，第436-437页。küsh仅仅是突厥语küch"力量"、"权力"的方言转讹。

【456】 也就是牙即儿。见前，第151页，注⑧。

【457】 见前，第90-91页。

【458】 sukūn：Ā baskūn的双关语，这里明显地不是指同名的港口，而是指里海本身。见后，第ii册，第385页，那里说，摩诃末避难于"阿必思衮海的一个岛上"。同见米诺尔斯基，《霍杜德》，第386页。

【459】 据韩达剌（雷斯特朗治译，第148页），这座"壁垒坚固的速鲁克（Suʿlūk）堡，"位于亦思法剌因城以北。

【460】 pūshishhā，它的一般意思是"衣服"，但比较pūshan之用作"铠甲"之义，见米诺尔斯基，《一个民政和军事的检查》，第164页。

【461】 《古兰经》，第xii章，第41节。

【462】 大意是说，这封信中有送信者的死刑判决。有关木塔剌迷思（即扎里儿（Jarir））的故事，见布伦诺（Brünnow）编《乞他卜阿迦尼》，第XXI卷，第193页。（弗．米．）

【463】 《古兰经》，第xvii章，第15节。其中意思是："览汝之书"。

【464】 或即薛合里斯坦（Shahristān）。它在奈撒以北三哩远。见巴尔托德，《突厥斯坦》，第135页，注⑯。

【465】 即阿必瓦儿的。见前，第151页，注⑥。

【466】 PAYZH。中国的牌子。关于这些马可波罗称之为"权力之牌"，见别奈代脱，第112-113页。同见玉尔对俄境发现的两面银牌图片所作的注释，《马可波罗

游记》，第I卷，第351-354页。波罗仅谈到金牌和银牌，木牌是给小官吏的。见维纳斯基，《蒙古人和俄罗斯》，第125-126、128页。

【467】 哈剌－亦－卡拉特（Qal'a-yi-Kalāt）必定是后来叫做卡拉特－亦－纳的里（Kalāt-i-Nādirī）的著名城堡，有关它的情况，见寇松，《波斯和波斯问题》，第I卷，第126-140页。义为"新堡"的哈剌－亦－诺，未考证出来。（弗．米．）

【468】 他曾是撒麻耳干的守将之一，见前，第118页。

【469】 前面第124页把他叫做木古勒哈只不。见巴尔托德，前引书，第433页，注②。他好像就是讷萨怖（奥达斯译，第19页）的斡兀立哈只不，此人曾受封为亦难赤汗（Ïnanch-Khan）。在专述这名将官的一章中（同上书，第111-117页），他叫做别都鲁丁亦难赤汗（Badr-ad-Din Ïnanch-Khan）。扎兰丁派他守不花剌。不花剌失守后，他向西逃走，先逃到奈撒和阿必瓦儿的，再到萨布扎伐尔，后又到里海东岸的朱里章（Jurjan），在该地打败蒙古人。没有提到他经过古耳干赤的事；但另一处，讷萨怖（奥达斯译，第96页）和志费尼都同样记载说，当扎兰丁从西方抵达花剌子模时，此人在那里，甚至还记载说，他曾经警告算端称：有人要谋害算端本人。

【470】 多半就是韩达剌（雷斯特朗治译，第169页）提到的、在马鲁鲁德和巴里黑之间的答失塔基儿的（Dastagird）。

【471】 发勒斯编，《沙赫纳美》，第1065页，第1行。

【472】 manāra：也许指城墙上的塔楼。

【473】 发勒斯编，《沙赫纳美》，第476页，第700行。

【474】 《古兰经》，第xlix章，第1节。

【475】 同上，第xlix章，第2节。

【476】 意思是说，当大山四周被巨大的死尸堆包围时，相形之下看来仅是小丘而已。穆．可．建议把kūhhā"大山"读作gauhā，"壕堑"，但这个改正似无必要。

【477】 阿不哈尼法·奴曼（Abū-Ḥanīfa an-Nu'mān），是哈尼菲派的创始人，哈尼菲是苏尼（Sunni）四正统派之一。

【478】 关于帖乞失，摩诃末花剌子模沙的父亲，见后，第289-315页。

【479】 穆罕默德·本·艾德利里·沙菲亦（Muhammad b. Idrīs ash-Shafi'ī）是苏尼伊斯兰的沙菲亦派创始人。

【480】 这里，原文作BRMAS，但另一处作BARMAS，含义显然是："未走的人"。

【481】 注意志费尼的反话。

【482】 赛阿利比在《雅特马答儿》中，把这诗归之于阿不勒－哈散·穆罕默德·本·穆罕默德（Abul-Hasan Muhammad b. Muhammad）——一般把他叫做伊本－兰迦克·巴思里（Ibn-Lankak al Basri）。（穆．可．）

【483】 哈牙木的早期引句。

【484】 更直译是：他的“生命之水，”ab-i-hayāt，意即“长生不死。”这个比喻的意思，好像仅指屈失的斤将遭到不幸，但不是指他死亡在即。事实上，他一直活到参加亦思法杭之战。见前，第153页，注③。

【485】 据讷萨怖，蒙古军到来．是由于他进兵不花剌，杀死蒙古沙黑纳。见讷萨怖，奥达斯译，第115页；同见巴尔托德，前引书，第448页和注⑤。

【486】 原文作sang-pusht，“龟”！桑格巴思忒是麦什特东南20哩的一个村子。见巴尔托德，前引书，第449页，注⑨。

【487】 据讷萨怖，屈失的斤本认咸逃到萨布扎伐尔，再逃到朱里章，在此地与斡兀立哈只不亦难赤会师。见讷萨怖，奥达斯译，第115页；同见巴尔托德，前引书同页。

【488】 即失吉忽秃忽。见前，第135页和注⑧。

【489】 TRBAY。E本作TWRTAY，显然为TWRBAY。如巴尔托德（前引书同页，注①）所指出，这个将官可能就是奉命渡申河去追击算端扎兰丁的朵儿伯·朵黑申。

【490】 原文作QBAY，据E本读作QBAN。比较随异密阿儿浑出使中国的合班之名（第ii册，第506页）。合班也是察合台一曾孙之名，马可波罗的昔班（Ciban）。见昂比斯译，《元史》第CVII章，第92页。

【491】 ghurāb-i-shamshīr：一个双关语，因为ghurāb在阿拉伯语中既有“乌鸦”，又有“（切削武器的）锋刃”之义。

【492】 据讷萨怖（奥达斯译，第165页），他的名字是塔术丁·乌马儿·本·麻速忽（Taj-ad-Din ʿUmar b. Masʿud），他已自立为忽儿罕（Khurqan）和阿必瓦儿的君王。

【493】 马鲁鲁德是今阿富汗斯坦的巴拉木尔加布（Bala Murghab）。般只的黑（Panj-Dih、Panjdeh）更在土库曼斯坦的木尔加布河下游。

【494】 马鲁鲁德是今阿富汗斯坦的巴拉木尔加布（Bala Murghab）。般只的黑（Panj-Dih、Panjdeh）更在土库曼斯坦的木尔加布河下游。

【495】 这里有个双关语：因为nisā（nisā），阿拉伯语义为“女人”。

【496】 他的全名是奴思剌惕丁·哈木扎·本·穆罕默德·本·哈木扎·本·乌马儿·本·哈木扎（Nusrat-ad-Din Hamaz b. Muhammad b. Hamza b. ʿUmar b. Hamza）。见讷萨怖，奥达斯译，第165页，173-179页。

【497】 显然就是苫思丁，帕鲁汪·阿不－别克儿·迭瓦纳之子。见前，第158、164页。

【498】 E本在“城堡”（qalʿa）一词后为一空白，巴尔托德，前引书同页，认为就是奈撒城。然而，看起来，这个突厥蛮人遭到攻击时，离奈撒有些距离。

【499】 这些诗句见于《穆扎麻布尔丹》的马鲁条下，本文第三段中的sayyarahum，在那里作sayyaranā，即：“把我们像雨点一样撒开”。（穆．可．）

【500】 直译是：人中之“人”，义即眼中之“人”，阿拉伯语为insān-al-ʿain，“眼睛的瞳孔”。诗句的作者是阿不勒－哈散·穆罕默德·本·爱薛·迦剌只（Abul-Hasan

Muhammad b.ʿ Isa al-Karaji）。赛阿利比引用在《塔特马都尔 - 雅特马黑》中。（穆．可．）见埃格巴尔编，第II卷，第68页。

【501】 这首诗据认为是穆圣之女法迪马（Fatima）所写的。（穆．可．）

【502】 Mashhad-i-Tūs，今麦什特。

【503】 作者可能是阿布失 - 昔思·忽扎亦（Abush-Shīs al-Khuzāʿi）。马奴乞里（Manuchihri）把它的第一行引入他的一首合西答中，并被认为是该诗人所写。（穆．可．）

【504】 格里牙（ghāliya）是一种由麝香、龙脑等合制成的香料，色黑。

【505】 意思是：他的头发变白了。

【506】 《古兰经》，第lix章，第3节。

【507】 参看《古兰经》，第i章，第15节："……余较彼之静脉尤切近彼。"

【508】 沙的阿黑（Shādyākh）是你沙不儿的一个郊区。

【509】 兀思秃哇（Ustuvā），古典的'Αστανηνή，今库强县。

【510】 实际上，Kūregen（KWRKAN）本身训为"女婿"。关于此词的不同形式，见田清波和柯立福，《梵蒂岗秘密档案所的三份蒙文文件》，第474页。跛者帖木儿，作为成吉思汗系下一位公主的丈夫，后来也获得这同一称号（Tīmūr Gūrakān）。脱哈察儿（TrAǰAR）为成吉思汗之婿，有讷萨怖（奥达斯编译，第87页）为证。（奥达斯把他叫做Tifdjâr，原阿拉伯文作TQǰAR，即Toqachar，或作TrǰAR，即Toghachar，奥达斯代之以TFǰAR）朱思扎尼也说，成吉思汗的一个女婿，死于你沙不儿城下，但没有提他的名字，见拉维特译，第992页。巴尔托德，《突厥斯坦》，第423-424页，认为脱哈察儿就是《元秘史》（第257节）和拉施特（斯米尔诺娃译，第220页）的脱忽察儿（Toquchar或Toqochar），成吉思汗派他随哲别和速不台之后去追击算端；后来他犯了不得动篾力克汗（Malik Khan）百姓的禁令，（前者说）他被解除兵权，（后者说）他死于与古耳（Ghur）山民的一次战役。然而，二者均未称他是成吉思汗之婿。他是弘吉剌族人，名叫答兰 - 秃儿合黑秃·脱忽察儿（Dalan-Turqaqtu Toqochar）（赫塔吉诺夫，第163页），或叫做答兰 - 秃儿合黑·脱忽察儿（Dalan-Turqaq Toqochar）（斯米尔诺娃，第163页）；如果他是跟阿剌浅（Arajen、Arachan）一起，在窝阔台时期受命管治站赤，即驿站的脱忽察儿（《元秘史》，第280节），那么他和死于你沙不儿城下的脱哈察儿显然不是一人。脱哈察儿可能是古列坚古列坚（Kūregen Kūregen），弘吉剌族族长之子，成吉思汗四女秃满伦（Tümelün）之夫。见拉施特，斯米尔诺娃译，第70页。拉施特好像对这个古怪名字感到惊奇，因为他解释说，"虽然küregen义为'女婿'，但这就是他的名字。"有可能的是，按蒙古风俗，脱哈察儿的名字，随他之死成为禁忌，后来就叫做古列坚，"女婿"？见我的论文，《志费尼书中一些蒙古宗王的称号》，其中我提出，兀鲁黑那颜（拖雷），兀鲁失 - 亦都（术赤）、合罕（窝阔台）都是这种忌讳的例证。使用古列坚这样含糊名称而产生的混乱，可以解释拉施特和远东史料之所以完全不提脱哈察儿在你沙不儿城下的凶死，甚至根本不提他的存在，如果他确实和《元秘史》的脱忽察儿是两人的话。这也可以解释拉施特之所以不确定秃

满伦的丈夫是谁。拉施特在另一处（贝烈津，第VII卷，第200-201页）说，成吉思汗把秃满伦嫁给赤窟古列坚（Shinggü (ŠNKKW) Küregen），他是弘吉剌异密按陈（Alchu）（原文作ANǰW，据两个抄本和赫塔吉诺夫，读作ALǰW）的儿子，按陈就是答儿客那颜（Dark（DARKH）Noyan）。而且，成吉思汗把他们遣往秃马惕之地（贝加尔湖以西），他们的子孙在那里一直住到拉施特的时代；但是，拉施特往下不远（同前，第203页）又说，秃满伦的丈夫是一个弘吉剌人，叫做答亦儿客亦古列坚（Dayirkei（DAYRKAY）Kūregen），显即赤窟之父答儿客。同见赫塔吉诺夫译，第162页，164页。按陈，即答儿客亦（答儿客），似即《元秘史》第202节中的阿勒赤古列坚（Alchi Güregen），他奉成吉思汗之命管治三千翁吉剌人。

【511】 参看《古兰经》，第xxxviii章，第88节："……汝不久将知其信息"。

【512】 原文作NWRKAY，读作BWRKAY。巴尔托德，前引书，第424页和注②，认为他就是扎剌亦儿的博儿客（Börke）（BWRKH），据拉施特，他曾参加哲别和速不台的大远征，但死于"河之彼岸，"也就是乌浒水的东面（贝烈津，第VII卷，第52页），在另一处（同前，第278页），拉施特仅称他死于"征途"。在赫塔吉诺夫的译文中，他的名字，第一处（第97页）拼作Burke，但第二处（第194页）作Nurke。我采用Börke（i）的拼法，但是，这个名字的发音实际上极不确定，远东史料无征。见伯希和，《金帐汗国》，第48页，注①。据讷萨怖（奥达斯编译，第87-89页），博儿客（奥达斯把他叫做Yerka，原阿拉伯文作BRKA，奥达斯作YRKA）和脱哈察儿一起奉命进攻呼罗珊，他们共同指挥了攻占奈撒的战役。

【513】 Qār。未考证出来。或许我们应把它读作*Fāz或*Fāzh，即Bāzh，菲尔道西的故乡。（弗．米．）

【514】 据B本读作chūn。原文作BDRNA，似无意义。C本作bi-darraft-tā，"他走到城门，所以……"

【515】 原文作ḤNKRK，读作ČNKRK。未考证出来。（弗．米．）

【516】 参看讷萨怖，奥达斯译，第92页："鞑靼人一声令下，俘虏就用铁铲平地；地面变得来如此光滑，以致再找不到一个土堆，一块石头，连骑兵在那里玩一场马球也不用担心马匹绊倒。大部居民死于地里，因为他们藏身于地底下，及挖出来的地洞中，指望逃掉危险。"

【517】 或即成吉思汗四女秃满伦，见前，第174页，注⑪。

【518】 《古兰经》，第lv章，第106节。

【519】 《古兰经》，第ii章，第50节。

【520】 有关最后征讨唐兀的战役，见格鲁赛，《蒙古帝国》，第268-277页。

【521】 有关各种远东史料对成吉思汗之死的记载，见海涅士的文章：《成吉思汗最后之远征及其死》。《元秘史》第265节载：1226-1227年冬，成吉思汗曾坠马跌伤，这可能是促使他死亡的一个因素；但是，晚出的《黄金史》（Altan Tobchi）（1601年）是提到他的直接死因的唯一史料，它说，他在唐兀的朵儿篾该

（Dörmegei）城染热病而亡。海涅士，前引文，第548页，指出，这种热病可能系斑疹伤寒，与志费尼所说："因气候不良而发生的不治之症"，也是符合的。

【522】 KLKAN。他的母亲是忽兰（Qulan）皇后，豁阿思篾儿乞（Uhaz-Merkit）族长答亦儿兀孙（Dayir-Üsün）之女。（斯米尔诺娃，第71页。）他阵亡在俄国奥卡（Oka）河上的科洛姆纳（Kolomna）城前。（伯劳舍，第46页；同见米诺尔斯基，《高加索》第III卷，第226、229页）。

【523】 J̌ WRJ̌ TAY。据拉施特（斯米尔诺娃译，第71页），术赤台（Jūrchetei、Jūrchedei）——即"女真人"、"满洲人"——是一个乃蛮妃子生的。见后，注⑦。

【524】 我把这个名字看成是拉施特的Qodon Orchan（赫塔吉诺夫译，第117页，斯米尔诺娃译，第89页）及《元秘史》的Qodun-Orchang、Qoton-Orchang的第二部分。关于Qodon Orchan，见伯希和 - 昂比斯，《亲征录》，第147、286页。在拉施特书中，此名的形式是Orchaqan（AWRJ̌ QAN）。这种指小词形的使用，可比较格利哥尔的Ch' awrman和Ch' awrmaghan（见柯立福，《蒙古名字》，第419页，同见后，第190页，注㉛），并比较志费尼的Qadaqan（见前，第94页，注⑦）及Sibaqan（见后，第184页，注⑮），而正常拼法是Qadan、Siban。据拉施特（斯米尔诺娃，第72页），斡儿察罕（Orchaqan）是一个塔塔儿妃子所生。远东史料未提到他。见昂比斯编译，《元史》第CVII章，第52页。参见下注。

【525】 据拉施特（斯米尔诺娃译，第231-232页），这次会面在1227年春，其时与唐兀之战仍在进行。见面的地点叫翁古答兰忽都克（Onqon-Dalan-Quduq），成吉思汗的儿子中仅窝阔台和拖雷在场，征服者特别提到察合台不在。志费尼称术赤台和斡儿长也在场，很使人感兴趣。拉施特（斯米尔诺娃译，第72页）在一处断然说，前者"在诸子中最早"死去，后者"也死于童年"。在另一处（同前，第169页），他又把参加1213年中国北部战役的术赤台说成是成吉思汗的"幼子"。事实上，如伯希和在其文章《说圣武亲征录中的一节》，第919页，所指出，这个术赤台可能系同名的另一个人，也就是兀鲁兀台（Uru' ut）的术赤台，《元秘史》曾屡次提到他，《元史》有传。然而，伯希和（同上文，第923页）提出：术赤台是《蒙鞑备录》提到的成吉思汗的长子比因，他死于1213年或1214年蒙古军进攻西京，即山西大同的战役。

【526】 巴沙马·本·哈真·纳黑沙里（Bashama b. Hazn an-Nahshali）。（穆．可）

【527】 见前，第41-42页。

【528】 发勒斯编，《沙赫纳美》，第1639页，第2352行。

【529】 据《元史》（柯劳斯，第40页），成吉思汗死于8月25日，开始生病是在18日。

【530】 钦察突厥人，俄罗斯人称之为波罗维赤（Polovtsï），拜占庭和西方称之为库蛮，在蒙古人入侵时已统治了南俄草原将近二百年。见米诺尔斯基，《霍杜德》，第315-317页，巴尔托德，《突厥史》，第88-89页，格鲁赛，《草原帝

国》，第241-242页。志费尼的Qifchāq，如同较早的Khifchākh，看来都是此名的阿拉伯语化形式，但比较乞剌可思的Khuchʿ akh、Khiwchʿ akh，瓦儿丹的Khwchʿ agh（即：Khɵwchʿ agh）。

【531】 HRDW。拉施特的Orda（AWRDH），迦儿宾的Hordu或Ordu。伯希和，《金帐汗国》，第29-30页，主张拼作Ordü。斡鲁朵（Orda、Hordu、Ordu）是术赤的长子，也是所谓白帐汗国的创建者，国址在今哈萨克斯坦。见格鲁赛，前引书，第469-470页，又见兰浦尔，《回教王朝》，第226-229页。

【532】 关于拔都，见后第38章。

【533】 原文作ŠYBQAN，读作SYBQAN。Sibaqan，这个形式伯希和（同前引书，第44页）怀疑其真实存在，似即正常形式Siban的指小形式，它也出现在志费尼中（第I卷，第205页，那里的原文作ŠYBAN）。比较迦儿宾的Siban、Syban，卢不鲁克的Stican。该名的晚期拼法是Shiban，因为猜想它跟叫做Shaiban的阿拉伯部落有关系，因此再转为Shaiban。实际上昔班可能是个基督教名字：伯希和，前引书，第46-47页，指出它就是Stephen的突厥语词形。从该王公一支传下来的，除金帐汗国的临时君王外，还有土曼（Tiuman）的沙皇，不花剌和基发的月即伯汗（Uzbeg）。见兰浦尔，前引书，第239-240页。格鲁赛，前引书，第556-568页。

【534】 TNKWT。拉施特（伯劳舍，第120页）的Tangqut（TANKQWT）。

【535】 BRKH。迦儿宾的Berca，马可波罗的Barca。别儿哥是皈依伊斯兰的信徒，作为金帐汗国的统治者，他是波斯伊儿汗（Il-Khans）的死敌，也是伊儿汗的可怕敌人埃及玛麦鲁克算端（Mameluke Sultan）的同盟。见格鲁赛，前引书，第474-478页，斯柏勒，《金帐汗国》，第33-52页。

【536】 BRKǰ AR。意即"小别儿哥"。见伯希和，前引书，第51-52页。

【537】 TTATYMUR。迦儿宾的Tuatemur、Thuatamur，等等，文该尔特本作Chucenur，他是喀山和克里米亚诸汗的祖先。见兰浦尔，前引书，第233-235页，格鲁赛，前引书，第549-556页。

【538】 BYLKTAY。他是成吉思汗的异母兄弟。

【539】 AYLČTAY。他是成吉思汗的兄弟哈赤温（Qachi'un）之子。这个名字的其他形式是：野里知给歹（Eljigidei）（《元史》）、阿勒赤歹（Alchidai）（《元秘史》）。见昂比斯，前引书，第29-30页。

【540】 原文作YKWB WRKAY，读作YKW W YSNKAY。《元秘史》第269节相应的一段记载是："左手〔东方〕大王斡赤斤那颜、也古和也孙格等。"也苦和也孙格是成吉思汗弟搠只哈撒儿（Jöchi-Qasar）之子。（也孙格在《元史》中有亦孙哥、移相哥等异名——中译者注。）

【541】 KLRAN。今克鲁伦河。见伯希和，前引书，第121页，注①。据《元秘史》，第269节，这次选举的地点在阔迭兀阿拉勒（Köde'e-Aral）。（即《元史》的曲雕阿兰和库铁乌阿剌里——中译者注）

【542】 发勒斯编，《沙赫纳美》，第1630页，第2372-2373行。本书之Jūibār"河流"（摩尔编译《沙赫纳美》同），发勒斯作kūhsār，"山岳"。

【543】 参看迦儿宾对选举贵由的叙述："第一天，他们〔鞑靼人〕全穿上白袍；第二天，贵由进帐之日，他们穿红（袍）；第三天，他们穿蓝袍，第四天则穿最好的锦缎。"（柔克义译，第19页）据哈剌达万（Khara-Davan）称：第一天穿白袍，象征选举中有术赤的兀鲁思参加。见维纳斯基，《蒙古人和俄罗斯》，第138-139页。然而，应注意的是，迦儿宾谈到不同颜色顺序出现，系根据他的同伴、波兰人班尼狄克脱（Benedict）的报道，他"口头告诉我们，他和另一僧侣在那里看见五千左右要人，选举国王的第一天，他们全穿锦缎；但是，在当天和第二天，当他们穿白色锦袍时，他们没有取得一致意见，而在第三天，当他们穿红锦袍时，他们才取得一致意见，进行选举。"（柔克义，第3788页）

【544】 实际在1229年，虽然从志费尼的叙述看，这次选举好像在成吉思汗死后的下一年，即1228年春。《元秘史》对这次选举有明确的记载，第269节称：窝阔台是在鼠年，即1228年被推选的。但是，拉施特（伯劳舍，第15页）说：这次选举过了近两年的时间才进行的，时间是在牛年，即1229年（同前，第16-17页）。据《元史》（柯劳斯，第41页），1228年帝国的摄政者是拖雷。

【545】 赛阿利比在《塔特马都尔雅特马黑》中，有处说这诗的作者是阿不勒·哈里忒·本·塔马儿·瓦西帖（Abul Harith b. at-Tammar al-Wasiti），另一处又说是阿不 - 穆罕默德·鲁忒法剌黑·本·木阿菲（Abu-Muhammad Lutfallah b. al-Mu'afi）。（穆．可．）见埃格巴尔编，第I卷，第48页，第II卷，第89页。

【546】 《古兰经》，第xiiii章，第22节。

【547】 同上，第xlii章，第35节。

【548】 旭烈兀死后也遵循这个风俗。参看瓦撒夫（哈模儿柏格斯塔尔编译，第97页）："他们按蒙古风俗给他准备墓地，放进大量金银珠宝，并且用星星般明丽的少女，盛装打扮，珠光闪闪，作他的陪葬，以此他可以在那阴暗的郊野、忧寂的孤居、狭窄的坟墓、及痛苦而漫长的冥年中，珍惜地度过他的岁月。"

【549】 J̌WRMArWN。（《元秘史》的绰儿马罕（Chormaqan）。在格利哥尔《射手民族史》，第301页，此名系作为Chorman的指小形式。见柯立福，《蒙古名字》，第49页。绰儿马罕一名很难从迦儿宾的Chirpodan、Cyrpodan等形中辨认出来。

【550】 KWKTAY。比较合赞汗遣使教皇波尼菲八世的使者之一Kökedei的名字。见田清波、柯立福，《梵蒂冈秘密档案所的三份蒙文文件》，第469、471页。此名意为"黑黝面孔的人。"（见前引文，第473-474页）

【551】 原文作SNTAY，读作SBTAY，然而，SNTAY和拉施特的SWN-DAY（伯劳舍，第18页）相当，好像表示速你带（Sönitei）（Sönidei）的名字，即"速你惕（Sönit）部人。"名叫速你带的人确实出现在绰儿马罕的将官名单中。见格利哥尔，第303页。他的原名是察合台，因为跟王子同名是犯死罪的，所以他更名速你带。见赫塔吉诺夫，第100页，同见我的文章《志费尼书中一些蒙古宗王的称号》，第153-154页，注㊴。但是，这里更可能指速不台把阿秃儿。见后，第269页。

【552】 SLNGAY。高丽北部，或高丽北部人，《元秘史》的莎郎合思（Solangqas），迦儿宾的Solangi，卢不鲁克的Solanga。这次战役多半指《元秘

史》第274节提到的扎剌亦儿台（Jalayirtai）的远征。同见后，第196页，注⑱。

【553】 有关中国史料对这次战役所作的叙述，见佛朗克，《中华帝国史》，第4卷，第285-290页。同见格鲁赛，《草原帝国》，第321-324页，《蒙古帝国》，第291-294页。

【554】 原文作XWǰ ATBWNSQYN，读作XWǰ ANFWBLQSWN。Khojanfu就是汉语的河中府，今蒲州。至于八剌合孙，这个读法是柯立福教授在1955年6月14日的一封信中告诉我的。如他在1955年8月2日的另一封信中所指出，balaqasun或balaqasu，蒙语义为"城镇"、"城市"，在《元秘史》中屡次出现（第247、248、253、263诸节），附在中文城名后。

【555】 QRAMWRAN。译意为"黑河"，黄河的蒙文名，马可波罗和高僧鄂多力克作Caramoran。

【556】 见原文第39页，注⑱。这是金朝的最后一个皇帝哀宗。

【557】 QDAY RNKW、QWR NKWDR。这两名金将，如柯立福教授在6月14日的信中所指出，前者必为《元秘史》第251、252节的合答，及《元史》本纪卷二的合达。RNKW（或即Y RNKW），可能为SNKM，即senggüm，汉语"将军"的讹误。见伯希和，《突厥斯坦评注》，第45页，注③。至于QMRNKWDR、QMR或为TMR，即Temür的讹误，而Neküder为一个完好的蒙古名字（"奴隶"，见柯立福，《蒙古名字》，第427页）。然而，更可能的是，如柯立福在信中所指出，QMR NKWDR是《元秘史》第251节的豁孛格秃儿（Höbogetür）的讹误，一员金将之名，与合答在251节中相并提及。

【558】 这种置胃石于水，以呼唤雨雪的巫术，突厥语叫yai，蒙语叫jada。据《元秘史》，第143节，及拉施特（斯米尔诺娃译，第121-122页），乃蛮曾用此术对付成吉思汗的军队，但是，及蛮呼来的暴风雪反扑向自己，伤亡惨重。同见格鲁赛，《蒙古帝国》，第112-113页。卡特麦尔，《波斯蒙古史》，第328-335页，搜集了许多中世纪回教著者对这种唤雨术的叙述。有关这种巫术的近代记载，见佛累瑟，《金色树枝》，第I卷，第305-306页。

【559】 《古兰经》，第lxix章，第7节。

【560】 即唤雨的术士。

【561】 引自阿不亦沙黑·亦卜剌金·本·乌忒蛮·迦集为称赞起儿漫长官穆克兰·本·阿剌（Mukram b. al-ʿAla）的一首合西答。

【562】 这好像跟刚才提到的"五千人"不符。全军为十万人。见前，第193页。（志费尼的记载含糊，但此战必为三峰之战，金兵共十五万人——中译者注）

【563】 这显然是对金兵欺辱蒙古妇孺的报复行动。见拉施特，伯劳舍编，第21、23页。

【564】 引自阿不亦沙黑·迦集的一首合西答，其中两巴依特（baits）前已引用，见第I卷，第63页〔第i册，第81-82页〕。（穆．可．）

【565】 见后，第270页。同样，里格尼志（Liegnitz）战役后，"胜利的蒙古人割掉战场上每具敌人尸体上的一只耳朵；共装了九大口袋。"（维纳斯基，《蒙古人和俄罗斯》，第55页。）

【566】 NAMKYNK。《元秘史》的南京，金朝南部都城，今开封。

【567】 志费尼对金帝自杀的情节，多少有些改动。哀宗不再在开封，而是先逃到归德，再逃到靠近宋朝边境的蔡州，今汝南。他再被蒙古军和宋军包围，失去进一步抵抗的可能性，于是他便在一座宫殿或楼阁里自缢，根据他的遗旨，或者根据他的一个近亲后来下的命令，该楼被焚毁。见佛朗克，《中华帝国史》，第IV卷，第290页，第V卷，第157页。

【568】 《古兰经》，第xxii章，第11节。

【569】 迦集赞颂突厥人的合西答的另一行，见前，第I卷，第63页，〔第i册，第81-82页〕。（穆．可．）

【570】 这也可能指扎剌亦儿台的远征。见前，第190页，注㉞。

【571】 SWMrWL。译义为"水蒙古"，su是突厥语的"水"，迦儿宾（文该尔特，第51页）的"Sumongol id est aquatici Mongoli"，卢不鲁克（同前书，第269页）的"Su-Moal，hoc est Moal aquarum"，汉语的水达达：他们居住在满洲东部。见白莱脱胥乃德，第II卷，第175页，注〔935〕。柯立福教授在1955年8月26日来信中告诉我，远东史料中没有找到窝阔台遣师征水达达的材料。但是，本书前面（第190页，注㉞）引用《元秘史》的一段话，称扎剌亦儿台出征是为增援前头往征主儿扯和和莎郎合的军队；柯立福教授指出，在此情况下，主儿扯一名多半把水达达包括进去，水达达似即主儿扯的一个分支，《元史》时时把二者并提。

【572】 A本和B本在这里都是个空白。如穆．可．所指出，这次忽邻勒塔召开的正确年代必为632/1234-1235年，因为拉施特称（伯劳舍，第40-41页），此次会议在羊年，即1235年举行的。（据《元史·太宗本纪》载："（六年甲午）夏五月，帝在达兰达葩之地，大会诸王百僚"，或即指这次忽邻勒塔。六年甲午为1234年——中译者注）

【573】 传说中的地上乐园，在阿拉伯南部沙漠中，它是神灵为阿代之子撒答觞（Shaddād）修建的。

【574】 即匈牙利人。克列儿（KLAR），如《元秘史》中的克列勒（Kerel）（第262节，270节），都是匈牙利语király，"国王"的讹误，这个王号也被用来称呼其人民。见伯希和，《金帐汗国》，第115-123页。

【575】 阿不—菲剌思·韩达尼（Abu-Firas al-Hamdani）的"狩猎诗"的第一行。（穆．可．）

【576】 本书第III卷，第6页（第ii册，第549页）还要引用。

【577】 即是说，他不仅在节日，而且在所有时候都是仁慈的。

【578】 哈亦思（Qais）之子阿纳甫是一个以他的厚道（hilm）而知名的伊斯兰以前的阿拉伯人。

【579】 阿不勒法特·不思忒。（穆．可．）

【580】 即，其最后现金值尚拿不稳的实物收入账。

【581】 即现金收入账。关于ḥ ashv和bāriz，见前，第32页，注⑱。

【582】 指的是通常写作lā"否"的lām-alif一字的形状。

【583】 引自阿不－塔马木的一首合西答。（穆．可．）

【584】 第一行见于发勒斯编《沙赫纳美》，第61页，第528行。第二行不见于发勒斯。

【585】 木塔纳比。（穆．可．）

【586】 《古兰经》第ii章，第18节。

【587】 同上，第19节。

【588】 参看卢不鲁克："他们从不洗衣，因为他们说天神会因此发怒，并说如果他们挂起衣服来晒干，那会打雷的。他们甚至要打那些他们发现洗衣裳的人。他们特别害怕打雷；每当打雷时，他们把一切外人从他们的住所赶出去，用黑毯把自己包起来，这样，一直躲到雷声过去。"（柔克义，第75-76页。）

【589】 引自亦卜剌金·本·乌忒蛮·迦集赞美起儿漫长官阿不－阿不答剌的一首合西答。（穆．可．）这个轶事也载于朱思扎尼。见拉维特，第1107-1109页。

【590】 D本作："有人遣使者给他，此人是巴达哈伤国王之子（pādshāh）……"拉施特书（伯劳舍，第64页）相应的一段是："波斯（Irān Zamīn）的一个诸侯（mulūk）派一名使臣……"

【591】 qumïz，即发酵马乳，卢不鲁克的Cosmos，他作出了生产它的详细叙述。见柔克义，第16-17页。

【592】 《哈马沙》中归之于塔亦的哈惕木。（穆．可．）

【593】 引自乌马牙·本·阿不思撒耳忒·赛哈菲（Umayya b. Abus Salt ath-Thaqafi）颂扬舍甫·本·都牙赞（Saif b. Dhu-Yazan）的著名诗句，引在《乞他卜阿迦尼》的一个长故事中。（穆．可．）

【594】 斡脱，突厥语义为"合伙"，是跟君王或大人物共同营商的商人。见米诺维和米诺尔斯基，《纳速鲁丁·徒昔论财政》，第788页，欣兹《一笔东方交易》，第334页。

【595】 引自布叶朝（Buyids）著名丞相伊本阿迷德（Ibn-al-ʿAmid）的一首合西答。（穆．可．）

【596】 原文作Ṭ AYMʿ W，我把它订正为Ṭ AYNFW，即Tayanfu（太原府）。比较马可波罗的Taianfu即太原府，它当时是山西的都城。见玉尔《马可波罗游记》，第II卷，第15页，注②。另一方面，参看伯劳舍，第66-67页，注K。

【597】 MWKA。据拉施特（赫塔吉诺夫译，第149-150页），她是别客邻（Bekrin）部酋长的女儿，其父将她嫁给成吉思汗。他死后，按蒙古风俗，她成为其子窝阔台之妃，他"爱她胜于爱其他嫔妃，因此她们妒忌她。"（参看下面第218页，那里说他爱她"超过爱所有其他妃子。"）她明显地是个很有魅力的女人。察合台也迷恋她，因娶她晚了一步，拒绝接受其父的其他嫔妾作代替。她没有给窝阔台生下子女，这多半是她不见于后妃表的原因（伯劳舍，第3-4页）。

【598】 见布剌吉编《撒儿黑·哈马沙》，第IV卷，第67页。（穆．可．）

【599】 引自亦卜剌金·本·乌忒蛮·迦集的一首合西答。（穆．可．）

【600】 引自《哈马沙》。（穆．可．）

【601】 安瓦里为颂扬算端桑扎儿而撰写的著名合西答的首行。

【602】 这是图苏湖城，据《元史》，它筑于窝阔台统治的第十年，即1238年。见柯立福，《德黑兰博物馆藏的蒙古文书》，第90页。

【603】 哈马丹的巴底阿扎蛮。（穆．可．）

【604】 木塔纳比。（穆．可．）

【605】 这两首巴依特的第二首，在《杜木雅特合思儿》（Dumyat-al-Qasr）中被归之于阿不－别克儿·阿里·忽希思塔尼（Abu-Bakr ʿAli al-Quhistani）。（穆．可．）

【606】 引自亦卜剌金·本·乌忒蛮·迦集的一首合西答，其中一巴依特前已引用，第169页〔第212页〕。（穆．可．）

【607】 引自阿不－阿里·法的勒·本·穆罕默德·塔剌思惕（Abu-ʿAli al-Fadl b. Muhammad at-Tarasti）的一首合西答。（穆．可．）

【608】 哈的哈散·穆阿马勒·本·哈里勒·本·阿合马·不思忒（Cadi Hasan Muʿammal b. Khalil b. Ahmad al-Busti），哥疾宁朝的同时代人。（穆．可．）

【609】 蚂蚁把一支蚱蜢腿当作她的最好礼物献给所罗门。这个故事见于萨迪的《古里思坦》。见阿伯利，《国王和乞丐》，第91页和110页。

【610】 纳失失，突厥语nasich，卢不鲁克作nasic，马可波罗作nasich，“是一种用丝和金制成的绢。”见伯希和，《蒙古统治下中国北方的一座回教城镇》，第269页，注①。

【611】 阿不勒法特·不思忒。（穆．可．）

【612】 伊本都来德（Ibn-Duraid）。（穆．可．）

【613】 哈儿石蒙语义为“宫殿”。当指哈儿石扫邻（Qarshi-Suri）。见后，第237页。（扫邻一名见《元史·太宗本纪》——中译者注）

【614】 火儿赤意为“佩櫜鞬者”（佩箭筒者）。关于成吉思汗创设的这一职司及火儿赤的职掌，见《元秘史》，第124、225和229节。

【615】 伊本都来德。（穆．可．）

【616】 引自阿不－塔马木颂扬哈里发末门的一首合西答。（穆．可．）

【617】 阿不勒高特·满吉比（Abul-Ghauth al-Manjibi）。（穆．可．）

【618】 “阿勒坡的”ḥalabī，可能指制造酒杯的金属：现代语言中它意为“洋铁”。（弗．米．）

【619】 巴哈儿思（Bākharz）县在扎木（Jām），今托尔巴特谢赫·贾姆（Turbat-i-Shaikh Jam）之南。麻林（Mālin）似即今之薛合里诺（Shahr-i-Nau）。

【620】 参看赫塔吉诺夫译拉施特，第160页：“蒙古人有一习惯，当他们见到国王后，他们说：‘我们看见了国王的金面’。”（弗．米．）

【621】 阿不－都法法·密昔里（Abu-Dufafa al-Misri）。（穆．可．）

【622】 阿不勒－瓦法·答迷牙忒（Abul-Wafa ad-Damiyati）。（穆．可．）

【623】 原文的umarā-yi，据伯劳舍编拉施特（第75页）读作amīrī。

【624】 即畏吾儿人的。

【625】 引自你沙不儿的阿不－撒里黑·本·阿合马（Abu-Salih b. Ahmad）颂扬阿不－撒的·本·阿儿马克（Abu-Saʿd b. Armak）的一首合西答。（穆．可．）

【626】 引自迦集的一首合西答，其中一首巴依特前已引用，第I卷，第163页〔第i册，第206页〕。（穆．可．）

【627】 在朱思扎尼对这个轶事的文字中（拉维特，第1110-1114页），攻击穆斯林者是一名脱因，即僧侣，他懂突厥语，但不懂蒙语。关于成吉思汗可能懂点汉语的说法，见韦利，《长春真人西游记》，第159页。

【628】 雷斯特朗治译韩达剌，第250页，称额里合牙（Eriqaya）（拼作Yarāqiyā，马可波罗的Egrigaia，即在甘肃的宁夏）和哈剌塔失是唐兀国"最著名的城市"，二者是"有相当规模的城镇，有很多建筑物。"

【629】 和客卜帖兀勒（kebte'ül）即宿卫相对，秃儿合黑是白天的卫士。见米诺尔斯基《881/1476年法儿思一次民政和军事检阅》，第163页。关于他们的职责，见《元秘史》，第229节。（《元史》中作秃鲁花，译意是质子军——中译者注）

【630】 这个故事逐字逐句地记录在撒答丁·瓦剌维尼（Saʿd-ad-Din Varavini）的《马祖班那麻》（Marzuban-Nama）中，成书早于《世界征服者史》近五十年。它在那里指暴君答哈克而言。见我编的《马祖班那麻》，第16-17页。（穆．可．）

【631】 拉思－阿因（Ra's-ʿAin）的阿不思－西木特（Abus-Simt）。（穆．可．）

【632】 提哈马的阿不勒－哈散·阿里·本·穆罕默德。（穆．可．）

【633】 鲁木即小亚细亚塞勒术克诸侯阿老丁·凯库拔一世。（1219-1236）

【634】 意为"盛水用的器皿"的突厥词。

【635】 引自花剌子模的阿不－别克儿（Abu-Bakr）颂扬阿不－阿里·本·昔木术儿（Abu-ʿAli b. Simjur）的一首合西答。（穆．可．）哈瓦儿纳吉和沙的儿是两座宫殿的名字，据说是希剌（Hira）的阿拉伯王奴蛮·本·蒙的希儿（Nuʿmān b. Mundhir）为撒珊朝君主巴合兰古耳（Bahrām Gūr）（费兹格拉德（Fitzgerald）的"伟大猎手巴合兰"）所修建的。

【636】 原文作SNQWLY BWKA，读作MYNQWLY BWKA。拉施特（伯劳舍，第83页）相应之处作MYNΓWLY BWKH。Minquli似为突厥语Ming-Quï，来源于ming"千"和qul"奴隶"。不哥（Böke）意为"角力士"，它是蒙语，并且是附加成分。比较蒙哥亲弟阿里不哥的名字，意为角力士阿里。

【637】 哈里发阿明（809-813）和末门（813-833）都是著名的哈仑拉施特（Hārūn ar-Rashīd）（786-809）的儿子。如穆．可．所指出，在这两兄弟的内战中，阿里·本·爱薛·本·马罕实际是阿明军队的统帅，他在剌夷跟塔希儿·本·忽辛率领的末门的军队交战，死于战场。

【638】 《古兰经》第xii章，第41节。

【639】 这是阿不－别克儿（1226-1260），诗人萨迪的保护人。

【640】 J̌ NDB。这个词穆．可．未能解释。整个成语明显地是某种谚语。

【641】 忽辛·穆塔牙儿·阿撒底（Husain al-Mutayyar al-Asadi）。（穆．可．）

【642】 A本和B本中是一空白。D本作"斡亦剌，"它在上下文中没有意义，尽管据拉施特对这个轶事的说法（伯劳舍，第84页），所说的部落确实是斡亦剌。（据《元史·太宗本纪》，"（九年丁酉 - 1237）六月，左翼诸部讹言括民女。帝怒，因括以赐麾下，"当指此事——中译者注）

【643】 见前，第7章。

【644】 即"歹城"，蒙古人给范延取的名字。见前，第133页。

【645】 köl是"湖"的标准突厥词。

【646】 即阿不别克儿·阿里·本·哈散·忽希思塔尼（Abu-Bakr Ali b. al-Hasan al-Quhistani），算端马合木的一个同时代人。（穆．可．）

【647】 阿纳思·本·灭里（Anas b. Malik）是穆圣的一个伴侣，最多产的圣传学者之一。死于117/735-736的合塔答（Qatāda）是另一圣传学者。

【648】 据E本读作ŠYRH ARDW。原文作SYR ARDW，拉施特（伯劳舍，第49页）作SRH ARDW，显即Sira-Ordu。它是迦儿宾的Sira-Orda，波兰人班尼狄克脱的Syra-Orda，后者留下了对它的详细叙述。见柔克义，第38页。（《元史》《宪宗本纪》作昔剌兀鲁朵——中译者注）

【649】 阿不满速儿·哈辛·本·亦卜剌金·哈亦尼（Abu-Mansur Qasin b. Ibrahim al-Qa'ini），其剌合卜是布祖儿哲迷合儿（Buzurjmihr）。他是算端马合木的宫廷诗人。（穆．可．）

【650】 TWRAKYNA。《元秘史》中的朵列格捏（Döregene）。据拉施特（伯劳舍，第3页），她属于豁阿思篾里乞（Uhaz-Merkit），曾经是，或者不是该部之长答亦儿兀孙的妻子。在谈篾里乞的一章中（赫塔吉诺夫，第116页），她也被说成是答亦儿兀孙之妻。另一方面，据《元秘史》，第198节，她的第一个丈夫是忽都（Qodu），兀都亦惕篾里乞（Uduyit Merkit）部长脱黑脱阿的长子。据《元史》，（伯希和《蒙古和罗马教廷》〔第193页〕所引用），她不是一个篾里乞人，而是一个乃蛮人。

【651】 原文作nuzūl karda，应据E本读作nuzūl na-karda。拉施特（伯劳舍，第232页）相应的一段作furū na-y-āmada。

【652】 原文作J̌ YNQAY，读作ČYNQAY。他是迦儿宾的"书记Chingay"。关于他的生平和出身，见韦利，《长春真人西游记》第34-38页。

【653】 引自阿不亦沙黑·迦集的一首合西答。（穆．可．）

【654】 KWTAN。在《元史》中他叫做阔端，即Ködön。见昂比斯，《元史》第CVII章，第71页。

【655】 把他们灌醉。这个故事在拉施特书（伯劳舍，第233-234页）中有更详细的叙述。

【656】 塔阿巴塔·撒伦（Ta'abbata Sharran）。（穆．可．）

【657】 巴尔托德，《突厥斯坦》，第47页注③引用这段作为志费尼使用蒙古史料的一个证明：当锁儿罕失剌（Sorqan Shira）对逃难的铁木真说话无礼时，他的儿子们就拿这个相同的譬喻来责备他们的父亲。见《元秘史》第85节："雀儿被龙多儿（土林台（turumtai）〔一种肉食小鸟的名字，或即鸿集〕）赶入丛草去呵，

丛草也能救他性命。”见田清波：《说元朝秘史中的几节》，第313页。（《元史·土土哈传》有类似的记载：“逃鹽之雀，丛薄犹能生之”——中译者注）

【658】 在《沙赫纳美》中作为鲁思坦父亲扎勒（Zāl）的养父母而出现的一种神鸟之名。

【659】 即王子合剌。关于合剌，即合剌旭烈（Qara-Hülegü），察合台的孙子和第一个继承人，见后，第273-274页。

【660】 原文作QWRBQAY，读作QWRBQA，它在别的地方作QRBQA（第II卷，第230页和239页）以及QWRBΓA（第II卷，第243页）。拉施特（伯劳舍，第57页）作QWR BWQA，它看来像是一个以buqa“公牛”为第二部分的复合名字。然而我把志费尼的QWRBQA即QWRBQA当作是代表突厥词qurbaqa“蛙”。

【661】 关于阿儿浑，见后第II卷，第30和第31章。

【662】 关于阔儿吉思，见后第II卷，第28章。

【663】 第35章。

【664】 即王子蒙力（MNKLY）。这明显地是窝阔台的一子灭里（Mlik）（见后，第ii册，第573页，和注〔73〕）。他在《元史》中既以灭里（Meli〔k〕），又以明里（* Mingli〔k〕）而出现。见昂比斯，前引书，第72页注⑦。（《元史·宪宗本纪》中作蔑里——中译者注）

【665】 即今麦什特。

【666】 指哈里发阿里的后裔。

【667】 关于合答，见后，第259页和注㊲。

【668】 原文作Samarqant，显即Samarqandi（撒麻耳干人）。

【669】 发勒斯编《沙赫纳美》，第1003页，第734行。

【670】 即以河命名的叶密立城，迦儿宾的Omyl。

【671】 《古兰经》，第xii章，第65节。

【672】 发勒斯编《沙赫纳美》，第1277页，第99行。

【673】 原文在这里作BRNKWTAY，在另一处（第III卷，第53页和57页）作BRNKWTAY，鉴于他的名字在《元史》中拼作不怜吉䚟（Bürilgidei），我把它读作BRLKTAY。柯立福教授在1954年12月5日的信中，好意地提供给我两段有关的译文——《元史》第3卷，第2册，第2页下，第5-6行，以及第8页上，第1-2行，其中提到了这个将官。第一段在1251年条下：“诸王也速忙可，不里火者等后期不至，遣不怜吉䚟率兵备之。”第二段在1257年条下：“元帅卜邻吉䚟自邓州略地，遂渡汉江”。柯立福教授在下一封信——1955年2月4日——中指出，不怜吉䚟来源于蒙古词bürilgi，意思是“放荡者”或“破坏者。”

【674】 发勒斯编《沙赫纳美》，第122页，第1042行。

【675】 引自阿不亦沙黑·迦集的一首合西答。（穆．可。）

【676】 YSW。也速，也速蒙哥（Yesü-Mengü、Yesü-Möngke），是察合台的第五子。

【677】 BWRY。蔑惕干（莫阿图堪）的第二子。

【678】 BAYDAR。察合台的第六子。

【679】 原文作YSNBWQH，读作YSNTWQH。拉施特常有此形的异写，但在一处（伯劳舍，第166页）作YYSWTWA或YYSWNTWA，即Yesün-To'a。伯希和，《金帐汗国》第88-92页，把这个名字当作是《元秘史》的也孙帖额（Yesünte'e）或也孙脱额（Yesün Tö'e），然而在志费尼和拉施特中的形式似乎更支持伯劳舍在242页注中所提出的语原，即Yesün-togha"第九"，由蒙语yesün"九"和togha（to'a）"数字"而来。也孙脱花，即也孙脱阿，是蔑惕干的第三子。

【680】 乞里只 - 阿儿思兰四世（Qïlïj-Arslan IV）（1257-1265）。

【681】 TAKWR。如穆．可．所指出（第III卷，第484-490页）这是亚美尼亚词t' agawor"国王"，被志费尼错误地用来，不是指西里西亚即小亚美尼亚的侯王，而是指该国本身。然而这里非指国王海屯一世（King Het' uml）自己，而是指他的兄弟元帅仙拍德（Constable Sempad）（Smbat）。

【682】 即皇后鲁速丹（Queen Rusudani）的儿子大维德四世及后兄阔里吉王（King Giorgi）的私生子大维德五世。见阿伦，《格鲁吉亚人民的历史》，第113-114页。

【683】 这是阿由比朝的（Ayyubid）纳昔儿·撒剌合丁·玉素甫（Nāsir Salāh-ad-Din Yūsuf），阿勒坡（1236-1260）和大马士革（1250-1260）的侯王。

【684】 毛夕里的赞吉朝（Zangid）阿塔毕（1233-1259）。

【685】 这是个年代错误，而有意思的是，在他史书的这部分中（伯劳舍，第242页）几乎逐字抄录志费尼的拉施特，略而不提"额儿哲鲁木的算端。"鲁克那丁·扎罕沙（Rukn-ad-Din Jahan-Shah），额儿哲鲁木的塞勒术克侯王，在扎兰丁花剌子模沙为鲁木和西利亚联军所败后，遭到废黜，并被处死（1230）；他的领土这时被并入他堂兄阿老丁·凯库拔一世（' Ala-ad-Din Kai-Qubad I）的国土内。

【686】 这看来指的是迦儿宾的出使。

【687】 马可波罗的"山中老人，名叫阿老丁（Aloadin）"，即亦思马因或阿杀辛大长老穆罕默德三世（1221-1255），关于他，见后，第ii册，第703-712页，同见荷治松《阿杀辛教派》，第256-258页。

【688】 发勒斯编，《沙赫纳美》，第474页，第652行。

【689】 SYRAMWN。这个名字较早的拼法。比较格利哥尔的Siramun和汉语的昔烈门。后来的拼法（Shiremün）以迦儿宾的Chirenen，拉施特的ŠYRAMWN，以及汉语的转写失烈门为代表。见柯立福，《蒙古名字》，第426-427页。此名似即Solomon的突厥蒙古语形。见伯希和，《蒙古和罗马教廷》，第203-204页，注④，或见柯立福，前引文，那里全文引用了伯希和的注。昔烈门，即失烈门，是窝阔台次子阔出（Köchü）的长子。

【690】 原文有一空白，A本和B本同，但E本作NYSW，即YYSW。

【691】 参看前面，第187页，D本作"九次"。

【692】 指的是约瑟传中一个著名的轶事。祖来哈（Zulaikha）（波特费尔（Potiphar）之妻）的客人们，埃及贵妇，不能把她们的眼睛离开俊美的年轻男仆，用削橘子的刀割伤了她们的手。

【693】 巴尔巴德是撒珊朝时代一个著名宫廷乐人。

【694】 发勒斯编《沙赫纳美》，第472页，第623-624行，那里以“张口颂扬伟人”代替“乐人启唇歌唱。”

【695】 同上，第465页，第504行。

【696】 同上，第1648页，第2669行。

【697】 同上，第2670行。

【698】 同上，第470页，第571-572行。

【699】 《古兰经》，第xvii章，第15节。

【700】 即唆鲁禾帖尼（唆鲁禾黑帖尼）别吉。别吉（“后妃”）可能是一种为避免提到她真名而采用的死后谥号。见我的文章，《志费尼书中一些蒙古宗王的称号》，第153页。

【701】 J̌ ΓAN。在第III卷第64页中，此名拼作J̌ ΓA，即Jagha。jaghan是蒙语的“象”。伯劳舍，第306页，采用ČΓAN即Chaghan之形，这也是有可能的，chaghan的蒙语意思是“白”。据拉施特（贝烈津，第VII卷，第156-157页，赫塔吉诺夫，第144-145页，在那里，此名拼作Uchagan），扎罕原为一唐兀人，十五岁时被成吉思汗收为第五子。（这显然跟征服者塔塔儿妃子所出之子斡儿长，即斡儿察罕有些混淆。关于他，见前第180-181页，注⑥，又见赫塔吉诺夫，第110页，他的名字在那里拼作Chagan。）他统率成吉思汗的“大土绵”（hazāra-yi-buzurg），后又为窝阔台委派为所有契丹即中国北部境内蒙古军的统帅，以及契丹本土的长官。（《元史》有察罕传。——中译者注）

【702】 原文作AYLČYKTAY，读作AYLJ̌ YKTAY。关于此名的形式和含义，见伯希和，《蒙古和罗马教廷》，第116页注②，第171页注②。这就是遣使去见路易九世（Louis IX）的“鞑靼之王”Eicheltay，等等。见伯希和，前引书，第154-155页，至于他致圣路易之函的拉丁译文，亦见第161-164页。参看格鲁赛，《草原帝国》，第421-423页。（《元史》中又写作野里知吉带和宴只吉带等等。——中译者注）

【703】 malāḥ ida（单数为mulḥ id）：这个词通常用来称亦思马因人即阿杀辛人。它为卢不鲁克所知，他谈及“他们称之为Mulidet的Hacsasins”（柔克义，第222页），而且也为亚美尼亚史家瓦尔丹（Mlhedkʿ）和乞剌可思（Mlhedkʿ和Mulhedkʿ）所使用。mulḥ lid实际是个比heretic更强烈的词，因为亦思马因人被认为在伊斯兰的范围外。（汉文史料中作没里奚、木乃奚、木剌夷，等等。——中译者注）

【704】 原文作Diyar-Bekr（Diyār-Bakr），但E本作TAKWR（B本和C本＝讹为BAKWR），即Takavor，关于它，见前，第250页，注⑥。

【705】 shir-sar，它也可能意为“狮头”。参看别奈代脱编马可波罗，第112页：“汝须知者，百夫长获一银牌，千夫长金牌或镀银牌，万夫长获一狮头金牌。”在两种情况下指的都是中国的“虎符”（hu-fu）。如伯希和说，马可波罗始终用“狮”代替“虎”——“比方以虎符作狮符之类，好像是受了波斯语šēr、šīr等字的影响。”（《巴尔托德著突厥斯坦评注》，第17页。）事实上，在古典波斯著作中，shīr

（或如当时的拼法shēr）并无区别地既用来指狮，又用来指虎。在今波斯，这个词仅有“狮”之义，但在印度，旧读法（shēr）仍保存下来，它是“虎”的普通称呼。比较《森林故事》的Shere-Khan。

【706】 也速丁·凯迦武斯二世（ʿIzz-ad-Din Kai-Kāʼūs II）（1245-1257）。关于这两个诸侯统治的复杂情节，见格鲁赛，前引书第423页。

【707】 即鲁速丹Qïz-Malik多少算是“皇后”，来自突厥语qïz“少女”和阿拉伯语malik“国王”。

【708】 见前，第250页，注⑥。

【709】 不要跟窝阔台的孙子弄混了，关于他，见前，第251页，注⑭。

【710】 《古兰经》，第vi章第35节的改写。

【711】 发勒斯编《沙赫纳美》，第1637页，第2492-2493行。

【712】 迦儿宾的“整个帝国的管治者合答（Kadac）”。（柔克义，第27页）

【713】 阿速（Ā s）即阿兰（Ā lān）人是今天奥谢梯人（Ossetes）的祖先。

【714】 即俄罗斯人，关于这个名字的起源，见维纳斯基《古代俄罗斯》，第276-278页。

【715】 即1247年。

【716】 据拉施特（伯劳舍，第250页），贵由借口他因健康原因进向叶密立地区，但唆鲁禾黑帖尼王后怀疑他的真正意图是进攻他的堂兄拔都，她因此向后者送去警报。

【717】 原文作SMRQND，即Samarqand（撒麻耳干），这当然是不可能的，应读作QMSNKR。在《蒙古和罗马教廷》第196-197页中，伯希和已基于D本的MSKR和把儿赫不烈思中相应一段的QMSTKY，提出了这样一个订正，他把它的词形考证为《元史》中的横相乙儿（Hêng-sêng-yi-êrh）和乞剌可思的Ghumsghur。据后者（第213页，白乃脱胥乃德，第1卷，第168页），小亚美尼亚王海屯离开哈剌和林回国途中，走了三十天后到达Ghumsghur，再从那里进向Bē balekh和Bēshbalekh，即别失八里。横相乙儿，“沙岬”，是《元秘史》（第158节）的忽木升吉儿（Qum-Shinggir），据伯希和，《亲征录》第316页，当沿乌伦古（Urungu）上游去寻找，该河在那里仍以布尔根（Bulgan）而知名，“可能在该处，它因形成一个朝西方和西北方的大转弯而停止从北往南流；今天通向古城（Gutchen）的邮道仍在那里。”

【718】 据《元史》，贵由死于1248年3月（3月27日 - 4月24日）。见伯希和，《蒙古和罗马教廷》，第195-196页。

【719】 AΓWL ΓAYMŠ。根据把她称为Oqul-Qaimish的拉施特，她是个篾里乞人；（赫塔吉诺夫，第116页）接见路易九世遣来第一次使节的正是她，她给法兰西国王的复函保存在约因维尔（Joinville）的书中。见伯希和《蒙古和罗马教廷》，第213页。在蒙哥致圣路易的信函中，她被称作迦木思（Camus）：“……当贵由汗（Keu Chan）死后，你的使臣们到达此宫廷。而他的妻子迦木思送给你纳失失料子和函件。但对一个大国的幸福和安宁，以及战争和和平的事，这个比狗还贱的女人

对它们能懂得什么？……”（柔克义，第249-250页）（Keu，我是据余大钧同志的意见读作贵由，其他一些译名也考虑了余大钧同志的意见，仅表谢意。Camus当即Qaimish的拉丁文写法。——中译者注）

【720】 顾姑（boghtagh、boghtaq）是已婚妇女的头饰。它是卢不鲁克的bocca，即* bocta，卢不鲁克描写它如下：“再者他们有一种他们称之为bocca的头饰，用树皮或他们能找到的这类轻物质制成，而它大如两手合掐，高有一腕尺多，阔如柱头。这个bocca，他们用贵重的丝绢包起来，它里面是空的，在柱头顶，即在它的顶面，他们插上也有一腕尺多长的一簇羽茎或细枝。这个羽茎，他们在顶端饰以孔雀羽毛，围着（顶的）边上有野鸭尾制成的羽毛，尚有宝石。贵妇们在她们的头上戴上这种头饰，用一根amess把它向下拉紧，为那个目的在它的顶上替它打开一个孔，并且她们把她们的头发塞进去，将头发置于她们的脑后打成一个髻，把它放进bocca中，然后她们把bocca紧拉在颚下。因此当几个妇女一起骑马时，打老远看她们，她们就像士兵，头戴盔，竖执矛。因这个bocca像一顶头盔，它上面的羽茎像一支矛”（柔克义，第73-74页。）

【721】 ALAQMAQ。显然就是《元史》的阿剌脱忽剌兀（* Ala-Toghra'u），伯希和，《蒙古和罗马教廷》，第190页，注②，把它看成是* Ala-Toghraq，“有斑的白杨，”原于突厥语ala“有斑的”、“黑色和白色的，”以及toghraq“白杨。”他解释这两个词形之间的差异时提出，Ala-Qamaq可能是* Ala-Toghraq之讹。问题的另一个解答可以是把Ala-Qamaq的第二部分看成是鄂图曼和阿哲儿拜占的“白杨”，即qavaq（kavak）一词的异写或讹错。阿剌豁马黑距海押立为一周之程（见后，第ii册，第557页），或者，如巴尔托德在他为《伊斯兰百科全书》撰写的“拔都”条下所提出，位于伊塞克湖（Issik）和伊犁河之间的阿拉套（Ala-Tau）山中。据拉施特（伯劳舍，第274-278页），拔都和诸王相会，不是在阿剌豁马黑（没有地方提到它），而是在他自己领土内的某地。固在贵由死时害风湿成了瘸子（同见伯劳舍，第251页），拔都把诸王召到他在西方的大本营去；而窝阔台、察合台和贵由的儿子们被说成是拒绝长途跋涉去钦察草原。此外，拉施特关于这次相会的叙述，和志费尼记在阿剌豁马黑召开的忽邻勒塔的细节，决无不同。见后，第ii册，第557-562页。

【722】 卢不鲁克的威廉听蒙哥“亲口说，迦木思是一个最坏的巫婆，她用她的巫术毁灭了她的整个家庭。”（柔克义，第250页。）

【723】 马鲁鲁德的忽辛·本·阿里（Husain b. ʿAli），他享名于撒曼朝统治下。（穆．可．）

【724】 即哥哥和弟弟。

【725】 关于金帐汗国的建立者拔都的统治，见维纳斯基，《蒙古和俄罗斯》，第140-149页，格鲁赛，《草原帝国》，第470-474页，斯柏勒，《金帐汗国》，第10-32页。

【726】 原文作BMHL，读作BWΓL。拉施特作BWWAL，即Bowal或Boʿal，又作BWQAL，即Boqʿal。Boʿol实际是义为“奴隶”的蒙古名Boʿal的西方拼法。见伯希和，《金帐汗国》，第52-54页。在兰浦尔《回教王朝》中作Teval的孛阿勒（Boʿal），是著名将军那海（Noqai），马可波罗的Nogai的祖父。

【727】 MKS。篾怯思，《元秘史》的篾格惕（Meget）等等，实为阿兰人即奥谢梯人的首府。见米诺尔斯基，《高加索》，第III卷，第232-238页。

【728】 AYTYL。伏尔加河。迦儿宾是第一个用它的俄罗斯名字称呼这条河的西方作家。甚至卢不鲁克都把它叫做Etilia。见柔克义，第8页，注②。这个名字被不里阿耳人和阿瓦儿人（Avars）用来称伏尔加河；而etil至今仍是"河流"的楚瓦什（Chuvash）语。见巴尔托德，《突厥史》，第22页。

【729】 这是乔叟（Chaucer）的"在鞑靼（Tartarye）地面的萨莱（Sarray）"。萨莱（后被叫做"老萨莱"，以把它区别于别儿哥建造的"新萨莱"）位于阿赫土巴（Akhtuba）东岸，阿斯特拉罕（Astrakhan）以东约六十五哩。见维纳斯基，前引书，第266-268页。

【730】 即拔都之死。

【731】 拔都的死期，史料有很大的分歧，但看来最可能他死于1255年。见斯柏勒，前引书，第32页，注⑩。

【732】 BRAQČYN。关于孛剌黑真（Boraqchin）——这个名字是蒙语boro"灰色"的阴性形式——，见伯希和，前引书，第39-44页。据拉施特（赫塔吉诺夫，第111页），她是塔塔儿的按赤（Alchi）族。

【733】 据拉施特，兀剌赤（Ulaghchi）—"驿骑管理者"—并非撒里答之子，而系他的兄弟，但见伯希和，前引书，第34-39页。

【734】 不里阿耳在这章中既用来指城镇（关于它，见前，第42页，注⑫），又用来指民族。关于伏尔加不里阿耳人，见维纳斯基，《古代俄罗斯》，第222-228页。

【735】 这章和下一章已出现在付印的米诺尔斯基的《高加索》，第III卷，第222-223页中。

【736】 BWČK。《元秘史》中的不者克（Büjek），迦儿宾的Bichac或Bechac。拨绰实际是蒙哥的异母兄弟。见伯劳舍编拉施特，第207页，那里在提到他母亲名字处是一个空白。他必定是蒙哥和阿里不哥的"同父"的兄弟，据卢不鲁克，他曾"在匈牙利，在一个叫做贝尔格莱德（Belgrade）的城市"俘获了金匠威廉·布昔尔（William Buchier）。见柔克义，第222页。

【737】 在这个地方，米诺尔斯基，前引书，第222页注②，认为有一个大脱漏。由此给人的印象是，蔑怯思是在俄罗斯战役期间被攻陷的，而它实际上是在以后高加索战争过程中被攻占的。

【738】 在波斯语中，magas意为"苍蝇"，连同下面提到的蚂蚁、蝗虫和蛇，因此是所谓的塔纳苏卜数字的一个例子。见前，第117页，注⑦。

【739】 一个双关语：除苍蝇外一无所有。

【740】 参看前面，第195页，及注⑬。

【741】 巴只吉惕在这里仅为克列儿，即匈牙利人的一个同义词，不是指乌拉尔的巴什基尔人（Uralian Bashkirs），其后代是今天巴什基尔苏维埃社会主义自治共和国（Bashkir Autonomous Soviet Socialist Republic）的居民。关于这后者，见米诺尔斯基，《霍杜德》，第318-319页。

【742】 或作"进兵克列儿和巴只吉惕的骑兵（khail）"。这是米诺尔斯基，《高加索》，第III卷，第223页，所理解的标题。另一方面，参看下面提到的四十万匈牙利骑兵。

【743】 参照前面，第80页。

【744】 消约河（Sayó）。

【745】 如米诺尔斯基，《高加索》，第III卷，第223页注③，指出，迦儿宾在伏尔加河下游拔都的营地看见"用亚麻制的幄帐。它们大而十分美观，曾属于匈牙利国王。"（柔克义，第10页。）

【746】 "胜匈牙利人之战，是于1241年4月11日，在肖约河右岸、它与提索（Tisza）河会合处之莫希（Mohi）打的。这次战斗中，拔都和速不台之间发生争吵，见伯希和，〔《金帐汗国》〕第131页对汉文速不台传的译文。蒙古人在匈牙利平原度过1241年夏季，并于1241年12月25日从冰上越过多瑙河（Danube）。"（米诺尔斯基，前引书，第228页。）

【747】 见前，第237页，注③。

【748】 或村疃（dīh）。见前，前45页，注⑤。

【749】 原文据A本作MRAWRYL，但有好几个异写。这个词要么是个专有名词，要么是义为"附近"、"河岸"等等的某个词的讹误，在此情况下整个短语会是"靠近亦剌（的河岸）"。İla（亦剌）是伊犁的古突厥名。

【750】 YSLWN。据拉施特（伯劳舍，第154页），她是弘吉剌部答力台（Daritai）之子合塔那颜（Qata Noyan）的女儿。答力台是该部之长以及成吉思汗长妻孛儿台旭真（Börte Fujin）之父特薛禅（Dei Sechen）的兄弟：也速伦之父和孛儿台因此是亲堂兄妹。然而，拉施特往下说也速伦死后察合台娶她之妹之妻，反之，据志费尼的说法，她活过了她的丈夫。

【751】 即宿卫，见前，第226页，注㊸。

【752】 即合剌旭烈。

【753】 AWRQYNH·拉施特（伯劳舍，第102页）拼作AWRQNH和瓦撒夫（哈模尔 - 柏格斯塔尔编本第28页，孟买编本第14页）拼作HRΓNH，显即Horghïna。卢不鲁克的Organum，如玉尔，《中国以及通往中国去的道路》，第IV卷，第161页所已指出，是这个皇后的名字，转用到她居住的领土。据拉施特，她是斡亦剌的不花帖木儿（Buqa Temür）之妹，因此是成吉思汗的孙女，他的次女扯扯干（Checheken）所出。见赫塔吉诺夫，第119页，斯米尔诺娃，第70页。

【754】 据拉施特的较详记载（伯劳舍，第175页，第184-193页），合剌旭烈的妻子斡儿吉纳在其夫死于归途后，奉蒙哥可汗之命把也速处死，然后继其夫统治了十年察合台的兀鲁思。（穆．可．）

【755】 这不仅与事实不符，也与作者自己在前几行的说法不合。（穆．可．）

【756】 即habb-ash，它也能读作Habash。

【757】 关于死在408/1017-1018年的可失哈耳君王脱欢汗，见巴尔托德，《突厥斯坦》，第274-275页，第279-282页。

【758】　阿不勒法剌吉·本·阿不 - 哈辛（Abul-Faraj b. Abu-Hasin），阿勒坡的哈的。（穆．可．）

第二部

以真主的名义！

志费尼的世界征服者史

1．花剌子模算端朝的起源

（愿真主昭示他们的典例！）

有个仳理伽的斤[1]（Bilge-Tegin）是塞勒术克王室的一名重要官吏，犹如在撒曼朝治下阿勒卜的斤[2]（Alp-Tegin）是呼罗珊的军队统帅一样，这件事载诸伊本－冯都克·拜哈吉（Ibn-Funduq al-Baihaqi）的《麦夏里布－塔扎里卜》[3]（Masharib-at-Tajarib），它是《塔扎里卜乌蛮》[4]（Tajarib-al-Uman）的续撰，又见于剌兹（Razi）的《扎瓦米兀鲁木》[5]（Jawami' -al-' Ulum），这后一著作是为算端帖乞失而撰写。这个仳理伽的斤从哈齐斯坦[6]（Gharchistan）购买了一个叫做讷失的斤·哈耳察（Nash-Tegin Gharcha）的奴隶，他依靠聪明和伶俐逐渐侪于高位，直到他成为塞勒术克朝廷中的一名要员，恰如娑匐的斤[7]（Sebük-Tegin）之在撒曼朝后期，而且获得"捧面盆者"[8]（ṭ asht-dār）的称号。在那些日子里，这个职位的费用原是由花剌子模的岁入来支付，如同衣橱的费用由胡济斯坦（Khuzistan）的岁入来支付一样。讷失的斤，因此，被授与花剌子模沙黑纳的称号。

他有好几个儿子，长子忽都不丁·穆罕默德（Qutb-ad-Din Muhammad），他被送到马鲁的学校，为的是他可以学习领导和指挥和规章及礼仪。

在那个时候，灭里沙之子别儿克－牙鲁克[9]（Berk-Yaruq）已把他的整个帝国的绝对职权授与呼罗珊的异密，阿勒坛塔黑（Altun-Taq）之子答德别·哈巴失（Dadbeg Habashi），为颂扬他，当代的诗人撰写了很多诗歌，他的官家颂词作者是剌夷的阿不勒－马阿里·纳哈思（Abul-Ma' ali Nahhas）。答德别·哈巴失这时把花剌子模沙的职位从火赤哈儿花剌子模沙（Qochqar Khorazm-Shah）之子爱斤赤[10]（Ekinchi），一个桑扎儿的奴隶，转给忽都不丁·穆罕默德，在491/1097-1098年把那个称号授与他。从此后，忽都不丁为塞勒术克人服劳中多次表现出色，这将见诸史书载录。三十年来，他平易地、

安分守己地统治着花剌子模，一年亲自入侍桑扎儿的宫廷，下一年又送他的儿子阿即思[11]（Atsiz）去代替他，如此继续到他死为止。

522/1128年，他的儿子阿即思继承他。阿即思以他的品德和才艺而闻名；他是很多波斯诗歌和四行诗的作者。在勇敢和英武方面，他使他的所有敌人和对手相形出绌；他为算端桑扎儿服劳中赢得很多胜利，并且在尽到他作为一个藩属的责任时是忠实不变的；其中一例如下：在524/1129-1130年，算端桑扎儿进入河中去镇压坛合赤汗[12]（Tamghach-Khan）的叛乱，并在抵不花剌时有一天到他的猎场去；那里，许多刚收录为他服劳的奴隶和家人，密谋伏击算端，把他杀死。当天没有去行猎的阿即思，在中午从他的睡梦中醒来，吩咐备马，赶去参加算端。当他抵达时，这个算端，被那群暴徒所包围，确实是处于危难，陷进绝境中。阿即思当即向那些恶棍进攻，解救了算端。后者问他怎么知道他的困境，于是他回答："我梦见算端在猎场上遭到意外事故，我就立刻赶去救他。"

由于这个忠义的表现，阿即思的事业昌隆；他的权力和威望日增，而算端总是赐他新的恩宠。他因此变成其他篾力克和异密的嫉恨对象，因他们的羡妒，他们设谋害他，企图要他的命。从529年祖勒哈答月〔1135年8-9月〕算端进兵哥疾宁平巴合兰沙[13]（Bahram-Shah）之乱，迄至次年沙甫瓦勒月〔1136年7-8月〕他抵达巴里黑，阿即思始终侍候着他。在这些征战的过程中，他逐渐觉察那些忌恨的异密们的阴谋以及他们对他的恶念，同时他也对算端本人忧虑。他获允归家；当他走时，算端对他的廷臣说："一个我们再见不到他的面的人，背着走了。"他们问道："倘若陛下肯定这点，那为什么他获允回家，得到这种恩许呢？"他回答说："他给我们的服劳使我们受到他的大恩，伤害他不合我们的仁义之道。"

抵达花剌子模后阿即思进入叛逆之途，双方的敌意与日俱增，最后达到如此一个程度：在553年穆哈兰月〔1138年9-10月〕算端桑扎儿进兵花剌子模向他开战。花剌子模沙调集了一支军队抵抗算端之军，甚至已摆开战阵；而这时，没有作打仗的任何尝试，感到他不能信赖他的军队，他就逃走以求生。他的儿子阿惕里黑（Atligh）被俘获，带去见算端，算端下令马上把他处斩。桑扎儿接着把花剌子模的国土赐给他的侄儿速来蛮·本·穆罕默德（Sulaiman b. Muhammad）并返回呼罗珊；由此阿即思再进入花剌子模，算端速来蛮在他前面逃

跑，回去见桑扎儿。阿即思在叛逆的途中继续下去，直到536/1141-1142年，桑扎儿在撒麻耳干城门和契丹[【14】]之战中被击败，逃往巴里黑（此故事是著名的）：阿即思这时抓紧他的时机，进向马鲁，洗劫该城，大肆屠杀居民。然后他返回花剌子模。

这里我们从哈金哈散·合坦（Hakim Hasan Qattan）和拉施特丁·瓦特瓦特（Rashid-ad-Din vatvat）之间关于洗劫马鲁期间前者图书室中图书之散失以及他怀疑瓦特瓦特攘书为己有的通讯中，重录一封信：

“从那些抵达花剌子模者之口以及从那些旅行至此者的言谈中，传到我的耳里说，阁下（愿真主使他的美德永存！）当他不忙于他的私事，不从事他的授课时，于他的徒众中开始说我的坏话，竭力诋毁和诬蔑我。并且他指责我劫掠他的藏书，拼他的命去撕下品德的面纱和帷幕。对一个穆斯林兄弟，您竟杜撰如此扰乱的谎言和如此讨厌的诬枉，这谈得上仁义道德，符合宽宏大度吗？以真主为誓，当号角在复活日吹响，当这些朽骨穿上新生命的服装从坟墓被遣走；当真主的奴仆被集中于原野的驿站，又当人们品行之薄被散在其作为者之前；当每个灵魂被问及它之所获——既有被面朝地拖入狱火的罪犯之所获，又有由天使肩载而升天的义士之所获——：这时决没有人在那个恐怖的地方拖住我的衣袍，向我索取我抢劫的财产，我掠夺的财富，我杀人的血，或者我撕裂的一张面纱，或者我杀的一个人，或者我拒绝的一个道义。因为，看哪，真主已经使我用合法手段拥有千卷善本书籍和名著，而且我已把它们全部捐赠给设在伊斯兰诸邦的图书馆，使穆斯林可以利用它们。但凡有这种信仰的人，他怎能存心盗窃一个有学问的、尽其毕生精力收集到几本即使连同其皮封面出售也不抵悭吝人一顿饭钱的伊礽木的书籍？确实，让阁下敬畏真主，让他不——愿真主使他的美德永存！——犯诬蔑我这种人的罪行，不让他做将在审判日附在他衣袍上的罪孽。让他敬畏唯一的真主，让他想想当说真话者因他的实话而受奖、撒谎者因他的谎言而受罚的日子。再见！”

因为算端地位的这种削弱，阿即思脑子中越发自负。拉施特·瓦特瓦特有一首咏此事的合西答，以下是其首行：

阿即思王登上帝国的宝座：

塞勒术克及其家族的运气告终。

他还有调子相同的其他合西答。

算端桑扎儿，为了报这一箭之仇，在538/1143-1144年进兵花剌子模向他开战；同时停驻在该城的门前，他架起他的射石机，展开战旗。但当花剌子模被征服和阿即思转福为祸的时刻近在眼前时，他把礼物送给宫中的异密，求算端的宽大，邀他的恩赦。算端缓和下来，回到和平和妥协的道路上，以此阿即思一如既往昂首造反。算端于是派阿底卜·沙必儿（Adib-Sabir）出使去见他，而阿底卜暂时留在花剌子模。同时候，阿即思收买了两个花剌子模的异端[【15】]凶徒，买下他们的灵魂，付出价钱，并派他们出其不意地暗算算端。阿底卜·沙必儿得到这个情况，就写了一个关于这两个人的条子，把它放在一个老妇人的靴腿中送往马鲁。当这封信送给桑扎儿时，他命令搜捕这两个人；他们在一家酒店中被查出，并被送进狱火。阿即思得知这事，他把阿底卜·沙必儿扔进乌浒水。

在542年主马答2月〔1147年10-11月〕，算端再度进攻花剌子模，首先他围攻哈扎儿 - 阿昔甫[【16】]（Hazar-Asf）小城达两月之久，在今天它在蒙古军〔通过〕后已湮没。此次战役中追随桑扎儿的安瓦里（Anvari），把如下的四行诗写在一支他射进哈扎儿阿昔甫的箭上：

王啊，整个地上的国土，都算是你的；

靠天命和幸运这世界是你的囊中物：

今天一举拿下哈扎儿阿昔甫，[【17】]

而明天花剌子模和十万头马将归你所有。

在哈扎儿 - 阿昔甫的瓦特瓦特在箭上写了如下的诗，把它射回去：

倘若你的敌人，王啊，是英雄鲁思坦自己，

他不能从你的千匹马中牵走哪怕一头驴。

费尽千辛万苦后，算端终于攻下了哈扎儿 - 阿昔甫。因为刚提到的这首诗和前面引用的诗句，以及其他类似的诗，他大生瓦特瓦特的气，并发誓说找到他时要支裂他的七肢。因此他拼命追捕他，颁发一个接一个的告示。同时候，瓦特瓦特整宿〔藏匿〕在屋顶上，整个白天则在河床中[【18】]。后来，发现逃走对他不会有好处，他就偷偷去见国王的大臣们，但因算端发怒，他们没有人愿去替他说项。靠他们的共同职业，他这时托庇于本书作者高祖父之叔穆塔哲伯丁·巴的阿·迦

惕卜（Muntajab-ad-Din Badi' al-Katib）（愿真主用主的圣云浇灌他的坟面！）。穆塔哲伯丁因他身兼秘书和廷臣之职，惯常赶在底万的权贵入朝前，在晨祷时刻接近算端，作完祈祷后他要开始进谏，并在要事完毕后讲几个应景的愉快故事；而算端经常跟他商讨国家的机密。简短说，谈话逐渐转至拉施特·瓦特瓦特，因此穆塔哲伯丁站起来，并且说："倘若陛下答应它，我有一个请求。"因算端答应这样做，穆塔哲伯丁接着说："瓦特瓦特仅仅是只弱小的鸟[19]；他受不了被分成七块。倘若陛下发令，让他仅被砍成两块吧。"因此算端笑了，饶了瓦特瓦特的命。

算端抵达花剌子模城门时，一个叫做扎希德阿胡普昔[20]（Zahid-i-Ahu-Push）、衣食为鹿皮和鹿肉和苦行头陀，出现在桑扎儿前，在讲了一番大道理后，替该城的百姓求请。阿即思也派遣使者们进献礼物和贡品，要求饶恕。象征宽宏大量的算端，第三次赦免他的过失，并且安排好阿即思应去乌浒河岸向他表示臣服。在543年穆哈兰月12日礼拜一〔1148年6月2日〕，阿即思到来，在马背上敬礼；然后在算端能转辔之前驰骑而去。尽管桑扎儿对这种无礼发火，然而因他已赦免了他，他就尽量忍气，没有说什么。由是他立刻得到如下优秀诗句的褒扬："彼克制其愤怒，宽恕他人"，[21]因为"真主喜爱行善者"。[22]

于是在算端到达呼罗珊时，他遣出使者，用恩赐和厚礼以宠荣阿即思。阿即思这方面极为尊敬地接待使者们，以很多礼物和贡品送他们回去。此后阿即思进行了几次对异端[23]的战役，取得对他们的胜利。当时毡的的君王是阿儿思兰汗·马合木（Arslan-Khan Mahmud）之子怯马鲁丁[24]（Kamal-ad-Din），他们之间有很大的交情。阿即思征服了该地区的大部分时，他于547年穆哈兰月〔1152年4-5月〕进向速格纳黑及〔那边的〕其他领域，打算跟怯马鲁丁共同向那个方向出兵。他到达毡的境内，这时怯马鲁丁大吃一惊，带着他的军队逃往鲁德八儿[25]（Rudbar）。阿即思听到他吃惊和逃跑，他派出许多知名人士和首脑人物用诺言和护卫去使他安心。怯马鲁丁去迎接他，但他下令把他囚禁，在囚禁中他待到死为止。

怯马鲁丁和拉施特·瓦特瓦特有亲密友好的关系，阿即思这时被告知瓦特瓦特曾知道怯马鲁丁的态度。因这个缘故，他暂时斥退他不用。瓦特瓦特有咏此事的合西答和乞塔（qit' a）。以下是引自这样一首乞塔的两三首诗句。

王啊，当命运发现你的慈恩之手不再触摸我的头时，

她把我的身子在残暴的足下践踏。

没有你的恩渥和你的宠幸，

宇宙减少我的欢乐，命运增加我的痛苦。

更仁慈地垂顾我吧，因为若我遭到不幸，

那么，以真主为誓，命运将不指示像我这样的其他人。

这里是引自另一首的几句诗：

三十年来你的仆人在鞋间[26]唱你的颂歌，

同时你从你的御座上把那些颂词召唤。

〔天宫〕宝座之主知道在任何宫廷中

决无像你的仆人那样的颂词歌手，

现在你的心已经讨厌给你当了三十年仆人的人：

因为时久，厌倦侵入了

你的心窝。

但俗话说："主子在烦恼时挑错"，

——而你的可怜的仆人并无罪过。

肃清了毡的的反抗者后，阿即思派阿不勒法特·亦勒－阿儿思兰[27]（Abul-Fath Il-Arslan）到那里去，让他治理该地区。

就在这年，古思（Ghuzz）军队（hasham）获胜，生俘算端桑扎儿，白天把他放在御座上，晚上把他置于铁槛中[28]。有意攫取这个国家，但把他报他恩主之德作为借口，阿即思率领所有他的麾下和军队进向阿母牙。他进兵非常缓慢，并在抵阿母牙时极力用手腕去占领该堡。然而，守令拒绝听从他，于是他送使信给算端桑扎儿，表示效忠和勤王，乞赐阿母牙堡。算端送去如下的答复："我们不对你吝惜该堡，但先遣亦勒－阿儿思兰率师来救援我们，然后我们将把阿母牙堡和成倍的城堡赐给你。"使者们带着询问和答复，三番两次往返于他们

之间，面临这种拒绝，阿即思班师，到达花剌子模，从那里他再度准备一次对异端的入侵。

在这个时候，算端桑扎儿之侄鲁克那丁·马合木·本·穆罕默德·博格剌汗[29]（Rukn-ad-Din Mahmud b. Muhammad Boghra-Khan）——军队已誓忠于他，而且他们把他当作桑扎儿的继承人推上算端之位——想起他和阿即思的旧谊，从呼罗珊遣一名使者去向他求援，以扑灭古思人的凶焰。花剌子模沙因此进向薛合里斯塔纳，随身带着亦勒－阿儿思兰，把另一子契丹汗[30]（Khitai-Khan）留在花剌子模作为摄政者。抵薛合里斯塔纳时，为了使一个已经丧失的国家和混乱的庶政得以恢复秩序，他把该地区的异密们召来。同时候传来消息说异密亦马都丁·阿合马·本·阿不－别克儿·哈马只（'Imad-ad-Din Ahmad b. Abu-Bakr Qamaj）已派出一千骑兵，把算端桑扎儿从猎场上劫走，送他到帖耳迷。贵人和黎庶欢欣鼓舞；花剌子模沙驻留在奈撒中等候马合木汗和其他异密们。这些人现在既后悔他的到来，又后悔他们曾派人去请他。然而他们派出阿吉兹丁·秃格拉依（'Aziz-ad-Din Tughra'i），并跟他缔结盟约。他这时离开了，到达兀思秃哇的哈不珊，可寒·鲁克那丁（Khaqan Rukn-ad-Din）也从你沙不儿到达那里。他们相遇了，结成了友谊，彼此形影不离达三个月之久，努力兴复这个国家的荒废。有一天花剌子模沙举行一次招待可寒·鲁克那丁的盛宴。以下是引自瓦特瓦特一首合西答中为称颂他们的一句诗：

他们像在一个宫室中的两颗吉星那样会合，

两个君主在一座快乐的宫廷中。

这之后花剌子模沙病倒。某天在他的病中，有人念古兰经的声音被他听见。想要预卜吉凶，他专心地听，叫他的廷臣们安静。诵经者读到如下的诗句："任何灵魂均不知道它将死于何地。"[31]他认为这是一个凶兆；他的病情愈来愈恶化；在551年主马答2月9日〔1156年7月30日〕晚他去世了，骄横的狂念从他头脑中消失殆尽。拉施特丁·瓦特瓦特对着他的尸体哭，指着他说：

"王啊，老天因你的严厉而发抖，

它像一个奴隶在你面前执役。

何处有明辨之士，

估量你的整个国土是否仅值这个？"

四天后他的死公开了，亦勒 - 阿儿思兰就进向花剌子模；而在他到那里去的途中所有异密和士兵都誓忠于他。他把他的兄弟速来蛮沙（Sulaiman-Shah）囚禁，在后者的额上他看出了叛迹，又把他的阿塔毕斡兀立别（Oghul-Beg）处死。在同一年剌扎卜月3日〔1156年8月22日〕他登上了花剌子模沙的宝座：由此他拘捕了一些存心不良的人，并赐给异密们和士兵们比他们在其父的日子里所得更多的金钱和更大的采邑；他还广施博舍。鲁克那丁·马合木汗遣使贺他登基，同时吊慰其父之死。

当传来算端桑扎儿于552年剌必阿1月6日〔1157年5月8日〕去见真主的消息时，花剌子模的百姓居丧三天。

在553/1158-1159年，居住在花剌子模的一些哈剌鲁首领，在剌真别（Lachin Beg）、仳古汗[32]（Bighu Khan）的儿子们以及其他类似他们者的率领下，从撒麻耳干的汗，叫做阔克沙吉儿[33]（Kök-Saghir）的扎兰丁·阿里·本·忽辛[34]（Jalal-ad-Din ʿAli b. al-Husain）那里逃走，抵达花剌子模称：扎兰丁已杀害了哈剌鲁的首领仳古汗，并图谋众首领。花剌子模沙亦勒 - 阿儿思兰给他们以鼓励，于同年主马答2月〔1158年7月〕进兵河中。撒麻耳干的汗得到他兵临的消息时，他避入堡内，把定居在哈剌库耳和毡的之间的所有突厥蛮牧民随身带进撒麻耳干。他问哈剌契丹求援，后者派出夷离堇·突厥蛮[35]（Ilig Türkmen）率一万骑去解救。同时候，花剌子模沙，在用许诺鼓励了不花剌的百姓后，从那里进向撒麻耳干。撒麻耳干汗在他这方面也摆开他的兵马，于是两军驻在速格德（Sughd）河两岸，年轻战士在战斗中相互攻击。但当夷离堇·突厥蛮看见花剌子模沙及其军队时，他开始自形卑贱，因此撒麻耳干的伊礽木和乌列麻（ulema）进行斡旋和调停，要求和平。花剌子模沙接受了他们的祈求，极其体面地恢复了哈剌鲁异密们的地位后，他回到花剌子模。

这时在算端死后，马合木汗已即位，但因有古思人以及穆阿夷·爱阿巴[36]（Mu'ayyid Ai-Aba）的胜利，呼罗珊的时事混乱不堪。穆阿夷·爱阿巴是桑扎儿宫廷中的一名古剌木[37]（ghulam），在那里他以他的骑术和马技压倒其他的古剌木。又在557年剌马赞月〔1162年8-9月〕，穆阿夷·爱阿巴把算端马合木从你沙不儿的内城劫出来，把他弄瞎；他死于他被囚禁的城堡中。因此在558/1162-1163年，花剌

子模沙率一支雄师劲旅进向沙的阿黑；他把爱阿巴暂时困在那里，直到使者往返于他们之间，他们缔和为止，然后他返回花剌子模。

在566/1170-1171年，契丹和河中的军队（ḥ asham）大量集中去进攻他。获悉有关的情报，他准备战斗，遣他的统帅，一个河中的哈剌鲁人阿牙儿别（ʿ Ayyar Beg）先进兵阿母牙。花剌子模沙到达前两军已交锋：阿牙儿别的军队被击败，他本人被俘。亦勒 - 阿和思兰得疾，回到花剌子模后，他死于同年剌扎卜月19日〔1170年8月8日〕。

他的幼子、继承人算端沙（Sultan-Shah）继其父登上花剌子模的王位；而他的母亲秃儿罕（Terken）皇后摄政。他的长兄帖乞失当时在毡的。一名使者被派去召他，但他拒绝入朝。一支军队这时准备好去攻打他，得到这个消息时他逃跑了，投奔哈剌契丹诸汗之汗的女儿，她在那时自己拥有汗的称号【38】，朝政由她的丈夫驸马【39】（Fuma）治理。他见到他们时，帖乞失向他们许下所有花剌子模的金银财宝，并且担保，一旦该邦被征服，就每年入贡。驸马因此奉命率一支大军援助帖乞失。他们接近花剌子模时，算端沙及其母，不是交锋和进行战斗，而是寻路逃跑，去投蔑力克穆阿夷；在568年剌必阿1月22日礼拜一〔1172年12月11日礼拜一〕，帖乞失进入花剌子模，登上花剌子模沙的宝座。每个诗人和演说家都撰写了祝贺的词章和诗歌。为他的祖辈服役已年逾八十的拉施特丁·瓦特瓦特，被担架抬去见帖乞失。他说："每人都凭他的想象和才华撰写他的祝词。但对你的仆人说，因年迈体衰，力不任此事。我仅限于我为祝福而撰写的一首四行诗：

> 您的祖父把专制从大地面上洗清，
>
> 您父的正义把所有的损毁完全修复，
>
> 王袍恰合于您的陛下啊，
>
> 来吧，让我们看您能作什么，
>
> 因为这番轮到您统治。"

于是帖乞失履行了公平和正义的礼仪，在尽到对驸马的义务后，极尽尊崇礼敬地送他回去。

至于算端沙之母，她把包括珍贵珠玉和各种财宝在内的礼物送给蔑力克穆阿夷，并把花剌子模国土及其整个疆域奉献给他，吹嘘百姓

和军队都依附他们母子。结果蔑力克穆阿夷被他们的话所欺骗，魔鬼要他贪求土地和财富的耳语使他远离正义之道。他收集他的残兵，和算端沙及其母一起进向花剌子模。当他们抵达苏布尔尼（Suburni）[40]，一个现在已沉没于河的城镇，穆阿夷的人马因不能全军越过沙漠，他们就分兵前进，不知道花剌子模沙本人已停驻在苏布尔尼中。蔑力克穆阿夷走在前面。他到达苏布尔尼，帖乞失袭击他的支队，杀伤过半，生俘穆阿夷本人。他被带到帖乞失面前，被斩于他的帐门。这件事发生在569年祖勒希扎月9日〔1174年7月11日〕。

同时候算端沙及其母逃往的希思丹[41]（Dihistan）。帖乞失随他们到那里，的希思丹向他投诚：他把算端沙之母处死并返回家去。算端沙从那里逃走，投向沙的阿黑，蔑力克穆阿夷之子脱欢沙（Toghan-Shah）已继其父驻扎于此。他暂留在你沙不儿，但因脱欢沙不能用人马或金钱援助他，他就从那里去投奔古耳（Ghur）的算端们[42]，向他们求救：他们用对待这类宾客的厚礼欢迎他。

至于算端帖乞失，他实现了花剌子模秩序的恢复，国政井井有序。同时候契丹的使者们往来不绝，而他们的征索和需求难以容忍，尤有甚者，他们不守礼节。但人类的傲劲必不容忍压制，不堪接受暴政。“自由人的本性中充满傲气”。他把一个出使的契丹贵人处死，因为他无礼；因此帖乞失和契丹人相互谩骂。

算端沙听说他们之间的这个疏远，他高兴了，把它看成是自己走运的兆头。为藐视帖乞失，契丹人召他去见他们；算端该牙思丁（Ghiyas-ad-Din）应他之请，用充分的行具和装备送他到那里去。他离开该牙思丁时，后者转向他的异密们，并说：“我看此人会在呼罗珊作乱，必定给我们带来许多困难和麻烦。也许这是一种神意。”

抵达契丹后，算端沙声称他有花剌子模百姓以及军队的拥戴，故此他们派驸马率领一支大军援助他。他们到达花剌子模境内，帖乞失用乌浒河水冲毁了通行的道路；因这个缘故，他们不能前后移动。算端这时在城内准备打仗，收拾他的砍刺武器。驸马停驻在城门，因为除了冲突和矛盾外看不到算端沙受该百姓拥戴的迹象，他后悔他的轻率，准备班师。算端沙发现攻击花剌子模无好处可言，又知道无其他逃生之法，他遂请求驸马派他的一支分队护送他到撒剌哈夕。驸马答应他的请求，接着他进攻撒剌哈夕，袭击一个古思异密灭里·的那（Malik Dinar）。大部分守兵他拿去喂刀，而灭里·的那本人他投诸城

壕。灭里·的那被那些在堡内的人从危急中救出水来，古思余部这时正在堡中避难。算端沙随后进兵马鲁，在那里驻扎，遣返契丹的军队。他不断袭击撒剌哈夕，直到古思人大部分溃散。灭里·的那呢，发现他自己在堡内无能为力，因为他的麾下大半抛弃了他，他就像留在口袋底的一个烂的那，所以他派一名使者去见脱欢沙，要求把撒剌哈夕换必思坛（Bistam）。脱欢沙同意他的要求，派卑路斯忽（Firuzkuh）的异密乌马儿[43]（ʿUmar）到撒剌哈夕去从他那里接管该城；同时灭里·的那前往必思坛。[44]

当算端帖乞失在他赴伊剌克的途中从花剌子模抵扎只儿木时，灭里·的那抛弃了他的的那和封邑，并去投脱欢沙。后者这时把卑路斯忽的乌马儿从撒剌哈夕召回，另派其父的一个古剌木、异密哈剌忽失（Qara-Qush）去接替他。同时候，算端沙准备率不到三千人的军队攻打撒剌哈夕，寻找一个机会破坏和撕毁他的盟约和协定。脱欢沙，在他这方面，率领一万用金钱和给养充分装备的军队，从你沙不儿出师，进向撒剌哈夕，一意厮杀。576年祖勒希扎月22日礼拜三〔1181年5月13日〕，在阿昔牙 - 亦 - 哈甫思（Asiya-yi-Hafs），战争的磨石（āsiyā）开始转动，战士从两边进入战场；经过大肆厮杀和鏖战，算端沙军队的猛袭造成脱欢沙的失败和灭亡；靠真主之力，算端沙获胜，大量的财物和宝货作为战利品进入他的库藏，其中除其他东西外有三百付双六牌。

算端沙现在自立为撒剌哈夕、徒思和整个该地区的君主，他的福星在降落后重又升起。因为和脱欢沙不一样，是一个嗜杀好战之徒，并非铙钹弦琴的爱好者，他不断进攻后者，以此他的军队疲惫不堪，他的多数异密和贵人都投奔算端沙，他的国土失掉它的颜色。他好几次向算端帖乞失和古耳的算端求援，向他们派遣使者，有一次亲自到也里去要求一支军队援助他。这徒劳无益，他继续遭到类似的失败，到581年穆哈兰月12日礼拜二〔1186年4月15日〕晚，他从这尘世前往天国，他的儿子桑扎儿沙（Sanjar-Shah）继其父登上宝座。作为他的阿塔毕的明里别[45]（Mengli Beg）现在高高在上，伸手敲诈勒索，因此脱欢沙的异密都去为算端沙服劳，后者控制了脱欢沙的大部分领土。

至于灭里·的那，他前往起儿漫，同时所有的古思突厥人，凡是留下来的，都到那里去投他。

在582/1186-1187年初，算端帖乞失从花剌子模到呼罗珊，而算端沙乘机率一支大军进入花剌子模。算端帖乞失到达马鲁，驻扎在该城的门前。至于算端沙，跟他的愿望相反，他被拒绝进入花剌子模；又因为帖乞失在马鲁城门前，他不敢在他所在之地停留。抵阿母牙后，他把他的军队大部分留在那里，在晚上和仅仅五十名战士穿过帖乞失的队伍，进入马鲁。次日，算端听说他的兄弟已经入城并在那里巩固他自己，这时他就转辔，不再等待就急奔沙的阿黑。在582年剌必阿1月〔1186年3-4月〕，他兵临该城，把桑扎儿沙和明里别包围了两个月。当和局已定，算端返回家里时，他遣侍从长失哈不丁·麻速忽（Shihab-ad-Din Mas'ud）、饰席官赛甫丁·马儿丹失儿（Saif-ad-Din Mardan-Shir）和书记八吉打的巴哈丁（Baha-ad-Din）出使明里别，去缔结和约以及确认他保证的协议。因算端的底下人没有护送他们，明里别把他们押送给算端沙，他们被囚禁到兄弟俩实现和解为止。

那时苦法的伊礻木不儿罕丁·阿不－赛义德·木·伊礻木·法合鲁丁·阿不答阿吉思（Burhan-ad-Din Abu-Sa'id b. al-Iam Fakhr-ad-Din 'Abd-al-'Aziz）在算端手下服务。他是当时最大的学者之一和最知名的伊礻木，深受当代众算端的敬重；同时呼罗珊的哈的和沙亦黑－伊斯兰之职被授与他。这两三首他送到苦法并在我撰写这段关于他的事时由一个朋友口授（imlā）我的诗，是他智力的产物：

返回苦法境内将在我死前

消除思念的饥渴吗？

而我将在清晨散步在库纳思（al-Kunas）和金达[46]

（*Kinda）间，

把我的眼泪洒向那些山头？

真主保佑我在伊剌克的同伴，

尽管他们把我的整个生命从他们那里掷成碎片。

缔和后他进入沙的阿黑，而明里别捉住他，把他处死。

获悉其兄班师回朝的消息，算端沙按照他统治你沙不儿的野心和他的习惯，再度进攻沙的阿黑，在那里打了一阵仗，但发现他毫无进展，市民对他说太强大了，他从那里返向萨布扎伐尔，包围该城，架起他的射石机。萨布扎伐尔的百姓对他抛出辱骂，他生了气，竭力攻夺该城。当居民陷入绝境，再无避难处或逃生之策时，他们去找当时

的沙亦黑阿合马 - 亦 - 巴底里（Ahmad-i-Badili），他是这世上的一个圣徒（abdāl），在宗教和神秘的学术方面没有匹敌。他前去救他们，向算端沙求情，后者以尊敬的态度接待他，并答应他的祈请，宽免他们的过失和轻率言辞。沙亦黑阿合马原系萨布扎伐尔的土著，当他身负调解的使命离开该城时，百姓因他们跟苏菲[47]（Sufis）及沙亦黑们争吵，对他进行谩骂。因此他说："倘若有比这更难以驾驭的百姓，阿合马，我的老师[48]，会把我派给他们。"他们在他后面发出一支箭，射中他的脚后跟；但他不在意。沙亦黑阿合马是神秘诗、迦扎勒、四行诗和圣书的作者。下面是一首他的四行诗：

灵魂啊，倘若你把肉体的尘土从你自身洗清，

你将变成在天空中的圣灵。

宝座是你的位子：

你降临和居住在凡尘，难道不羞耻吗？

算端沙进入萨布扎伐尔，但遵守他的诺言，仅留一个时辰就到马鲁去。

于是在583年穆哈兰月14日礼拜五〔1187年3月27日〕，算端帖乞失兵临沙的阿黑，竖起他的射石机，开始一场激烈的战斗。明里别最后被迫指派伊礽木们和沙亦黑们作为调解者，遣他们去见他，拱手乞和。帖乞失答应他的恳求，用誓言来坚定他的话。然后明里别亲自去见算端，后者在同一年剌必阿1月17日[49]礼拜二〔1187年5月27日〕入城，打开仁德和厚道的地毯，把暴虐和专制的荆棘和垃圾从该地扫清。他在明里别之上置一监官，以监督他把他非法得来的东西及时归还；这时为了替不儿罕丁报仇——因为"学者的肉体是有毒的——"，按照伊礽木的法特瓦（fatwas），他被交给苦法的伊礽木法合鲁丁·阿不答阿吉思（Fakhr-ad-Din ʿAbd-al-ʿAziz）处死，以偿其子之命——"以命抵命，凡伤害均有报应。"[50]肃清他的暴政后，整个你沙不儿地区[51]现在臣服于花剌子模沙，他把其政柄交给他的长子纳速鲁丁·灭里沙（Nasir-ad-Din Malik-Shah）有才能之手中，于同一年剌扎卜月〔1187年9-10月〕返回花剌子模。

因见海岸再度风平浪静，算端沙立即率领一支军队进攻灭里沙，使沙的阿黑的居民满饮刀兵之杯，并摧毁大部分城池。于是从两边，军队混战一场，在战斗和厮杀中彼此对阵。灭里沙遣一名急使去见他

父亲，送信要求支持和援助。以此帖乞失在他这方面也不容拖延，而是率领他手边的军队出发。同时他命令他的许多卫士[52]（mufradān-i-khāss），装成逃兵从奈撒前进，通知算端沙说帖乞失已经率一支大军抵呼罗珊。得到这些情报，算端沙焚毁他的射石机，屈辱地和飞速地离开。当算端到达该城时，他修复废墟，并在冬季赴礤梭答儿的冬宫；从前没有为他服役的呼罗珊异密现在都依附于他，被接纳为他的宠信以示褒奖和显荣。最后，当春天从严冬的幕后露出她的面容，给世界分享她的美丽，这时他返回呼罗珊，扎营于徒思的剌的康草原。使臣们在他和算端沙之间往来奔波，因此他们相互缔和。花剌子模沙为表示他的善意，把扎木、巴哈儿思、吉里普勒[53]（Zir-i-Pul）赠与算端沙之手；而后者在他这方面把明里别擒送给他的花剌子模官员用荣袍遣回；双方扫除了阋墙之污，呼罗珊的叛逆和敌人被肃清。在585年主马答1月18日礼拜二〔1189年7月24日〕花剌子模沙在徒思的剌的康草地登上算端的宝座；他的英名传遍天下，所有人心目中都深畏他的御容。诗人在这次大典上撰写了很多贺诗祝词，佐赞的亦马底（ʿImadi）有一首咏此事的合西答，其开始几行如下：

赞美归于真主，

世界从东到西已委托给世界君主的锋刃。

最高的统帅，宇宙的帝王，

诸王御玺的赐与者，大地的主人帖乞失汗，

亦勒阿儿思兰之子，阿即思之孙——

从亚当时代起，父和子相继为王。

他已登上胜利的幸运宝座，

犹如太阳登上玉色天幕的皇位。

算端特别把礼物和赠品大量赏给诗人，也遍赐百姓；并于同年秋返回花剌子模。

现当兄弟之间出现和平时，算端沙和古耳的算端们就不断发生磨擦和冲突；但最后，算端沙在马鲁鲁德和般只的黑之战中被打败，他的权力和光荣之柱头被推倒，双方均认为谈判有利，公开彼此缔和。

至于算端沙，他不断地逼迫他的兄长，向他提出很多要求；他的某些行动表明要破坏他们的协议，撕毁他们的条约。因此，在586/1190-1191年，算端从花剌子模去进攻他，并在抵达驻满算端沙

兵马和无数甲兵武器的撒剌哈夕时，袭取了它，把它平毁。他从那里返回剌的康，于该地度夏。兄弟俩现在第二次缔和，算端沙修复撒剌哈夕城堡，用财宝和给养来充实它。两兄弟之间的手足和友善之情维系到588/1192-1193年，这时亦勒的吉思[54]（Ildegiz）之子阿塔毕穆罕默德的儿子忽都鲁－亦难赤（Qutlugh-Inanch），派使者从伊剌克去见算端，向他报告关于塞勒术克人算端脱黑鲁勒的事——他怎样从他被囚禁[55]的城堡逃走，怎样正从他手中夺取伊剌克的国土。

应他乞援之请，算端从花剌子模出兵。这时八吉打的书记巴哈丁[56]（Baha-ad-Din）在为算端服劳。当算端来至志费因〔并抵达〕阿萨德发城时，我的高祖父巴哈丁·穆罕默德·本·阿里前去侍候他。当着御前这两人[57]发生争执，算端的目光落到他们身上，因此在大臣们的示意下，我的高祖父即席撰写如下的四行诗：

您的恩德使地下珍宝的光灿失色；

您手掌的慷慨窃去乌浒水的壮丽；

您的决定，倘若你深思熟虑，

将打消老天头脑中的愚蠢幻想。

随这个调子算端饮酒至夜；他很看得起我的高祖父，以赠礼来宠荣他。

当太阳进入白羊宫时，他到伊剌克去平叛。而当他来临的消息传给了忽都鲁－亦难赤及其母[58]，他们后悔邀请他，决定在堡内避难。占有了剌夷后，算端在一两天内拿下了充满战士和甲兵的塔拔列克[59]（Tabarak）堡；他的军队因夺获大量战利品而斗志昂扬。他在剌夷境内度夏；因气候不良，食水不洁，他的很多士兵死亡。同时候，算端脱黑鲁勒，发现算端和忽都鲁－亦难赤之间产生隔膜，就献纳礼物和贡品，寻求保护以获全。因那个缘故，纷争之污就从友谊之途上被清除，亲密之杯斟满到边儿。因此算端征收赋税，派异密坛合赤（Tamghach）（他是大突厥异密）率一支军队驻守剌夷。

在他返回时，途中遇到探子，带来消息说，算端沙乘他不在之机，已兴师把花剌子模包围。算端帖乞失火速向那里赶去，但当他抵达的希思丹，使者们带着好消息到来，听说他回师后，算端沙已退兵。到达花剌子模，算端在冬季期间纵情于宴乐，但当新毛出现在大地的唇上，春的蓓蕾在张口欢笑中吐露它的舌时，他准备进兵呼罗

珊，攻打他的兄弟。他抵达阿必瓦儿的，使臣们再往返于兄弟之间，重又进行和平和调解的工作。但尽管双方通讯和致函，不能消除矛盾的脓疮，而算端沙因他天性极端恶毒和脾气暴戾，说话背离仁道，缺乏谦诚和礼仪。同时候撒剌哈夕的守令别都鲁丁·察吉儿[60]（Badr-ad-Din Chaghir），因有人在算端沙面前对他进行中伤和诽谤而越发担忧，就把他信不过的许多驻军囚禁，并派一名急使到阿必瓦儿的去召请算端。后者先派出一支大军，再亲自随他们之后出发。在他到达后，察吉儿出城迎接他，表示效忠；接着他交出城堡和府库的钥匙。因得到这个消息而痛心，得到这些情报而悔恨，对算端沙说，白昼之明已变黑，两天后，即589年剌马赞月最后一日〔1193年9月22日〕，礼拜三夜晚，他的生命和幸运的太阳西落。因这个消息，第二天对算端说犹如诺鲁思节，他扬扬得意地霸占了算端沙的国土和财产。

就这样承继了后者的宝座、宫廷、库藏和军队后，他派一名急使去花剌子模召灭里·忽都不丁·摩诃末[61]（Malik Qutb-ad-Din Muhammad）。然而，他的长子纳速鲁丁·灭里沙（Nasir-ad-Din Malik-Shah），他是你沙不儿的长官，热中于猎取鹰豹，又因马鲁四周有大量的猎场，他要求用你沙不儿换取该地。

> 尽管他们是我自己的百姓，
>
> 我的家又在他们之中，
>
> 对你说西利亚及其百姓是多么不足道的交换物！

算端答应他的请求，把你沙不儿交给灭里·忽都不丁；同时在他们的国土中以及在〔政事的〕弛和张、松和紧中助两子一臂之力。

这时，因为跟他兄弟争吵时已获悉算端脱黑鲁勒破坏了他们之间的盟约，后又听坛合赤说他进攻花剌子模的军队，占领了坛合赤麾下驻守的塔拔列克堡，算端就在590/1194-1195年初向该地区出兵，为的是向算端脱黑鲁勒寻仇并解决那个问题。亦难赤由伊剌克的异密们陪同，远到西摸娘去迎接他，并在一种羞愧和悔改的姿态中，忙着解释他过去的罪过。算端宽恕和赦免了他，打发他和伊剌克军队先返回去。同时候算端脱黑鲁勒率一支大军和无数的师旅在剌夷三帕列散外扎下他的营盘，展开抵抗和战斗的旌旗。当亦难赤接近时，他也布置他的兵力，披上战袍。算端脱黑鲁勒原有一柄他很以为自豪的重锤。

他在军前左右飞驰，而且，按他的旧习，朗诵《沙赫纳美》中的诗句：

当灰尘起于那支无数的军队时，

吾人的英豪面无人色。

至于我，我举起一击杀人的锤，

就地打倒那支军旅。

我从我的马鞍上发出一声呐喊道：

“大地变成他们上面的一面磨石。”[62]

就在那当儿，老天之磨正把他生命之谷在毁灭的磨石下碾碎，把他的满腔希望化为泡影。他从他的马上掉下来，当他躺在地上时，忽都鲁－亦难赤赶上来，没有认出他就要给他一家伙。他揭开他的面罩让人看见，忽都鲁－亦难赤发现他是谁，喊道：“我从所有这些人当中寻找的，正是你，这次敌友之间奔走的目标，也正是你”。在一击之下，他把他头脑中的骄狂和凶狠打掉，送他的灵魂回它的老家。违反了旋转星空的幻化，算端的重锤有何用？一旦老天为敌，大量的人马和党羽在哪儿讨得到任何便宜？他给挂在一头骆驼上，送给算端。而当后者在那种情况下看见他的敌人时，就从他的马上下来，跪着感谢真主，以脸擦地。那颗对大教主纳速儿·里丁－阿拉[63]（an-Nasir li-Din-Allah）不怀好意的脱黑鲁勒的头，他送往八吉打；而他的尸体则被挂在剌夷的市场中。这件事发生在590年剌必阿1月29日礼拜四〔1194年4月24日〕。脱黑鲁勒的密友和一个颂词作者，诗人怯马鲁丁（Kamal-ad-Din）被俘获，并被带到丞相匿咱木木勒克·麻速忽（Nizam-al-Mulk Mas' ud）前，他说：“脱黑鲁勒这家伙的力量和武勇，名气是这样大，然而他不能抵挡伊斯兰君主军队中一支斥候队进行的一次攻击。”怯马鲁丁立即回答：

“胡蛮（Human）在力量上超过皮任：

当太阳西落时善却变成恶”。[64]

算端没有在剌夷久留，从那里他进向哈马丹，在一个短时期内他攻陷了伊剌克的大部分城堡。

这时大教主纳速儿·里丁－阿拉想要算端把伊剌克或它的一部分交给大底万[65]（Supreme Divan）。使者们往返于双方之间，因算端

不愿同意，哈里发就派他的丞相，穆阿夷德丁·伊本合撒卜（Mu'-ayyid-ad-Din Ibn-al-Qassab），携带袍子和礼物以及各种珍贵的礼品去见算端。这个丞相到达阿萨达巴德（Asadabad）时，一万多人——伊剌克和阿拉伯军中的曲儿忒人——已聚集在他身边；他之极端多事以及缺乏头脑和知识，促使他给算端送去如下的使信："算端的委任状和勋章已由大底万颁发，而国政的确保者，即丞相，已为该使命到这里来。他蒙此恩所担负的重任，要求算端带领少数扈从，万分恭顺地前去迎接丞相，并徒步为丞相的坐骑前导。"一来当国王和算端者有自尊心，二来知道这类会晤含有阴谋诡计，三来他洪福齐天，这使算端派一支军队去欢迎他，防止了那个谋害；在八吉打人吃完晚饭前，他们便让这个丞相尝尝早点的滋味。他逃跑了，给哈里发朝丢丑，军队把他的人马一直追到的纳瓦儿[66]（Dinavar）。他们的名声已经被毁掉；然后算端进入哈马丹，拥有数不清的的那，的儿海姆和财宝。他把税吏（ʿummāl）派往伊剌克各邦，把该邑的政事交给异密和监官（gumāshtagān）。他将亦思法杭赐给忽都鲁 - 亦难赤，收纳诸异密为他的部属。剌夷，他交给他自己的儿子玉尼思汗（Yunis Khan），以马延术克[67]（Mayanchuq）为他的阿塔毕和军队的统帅（naqīb）。用同样方法处理完其他诸县后，算端凯旋地启程回呼罗珊。在到那里去的途中，他得到消息说，灭里沙因马鲁气候不良而病倒。他派人去召他来，当他到达徒思并恢复了他的健康时，他再把你沙不儿的异密位子给他，起营赴花剌子模。在把呼罗珊的一个采邑分给算端摩诃末后，他随身带着他。

591/1194-1195年冬季过去，他赴速格纳黑及该地区，进攻哈只儿不忽汗[68]（Qayir-Buqu Khan）。算端和所有他的人马远抵毡的，这时哈只儿不忽汗，得到他到来的消息，转辔逃跑，算端赶紧追击。在算端军中原有许多扈从算端的斡兰人[69]（Orans）（他们常充作阿扎米[70]（Aʿjamis））。这些人现在捎一个使信给哈只儿不忽说，他应固守，而当两军交锋时他们会转过他们的脸，反戈相向。听信了这番话，哈只儿不忽返回去，两军在那一年主马答2月6日〔1195年2月7日〕摆开战阵。算端的斡兰人在中军的后面撤退，劫掠辎重。伊斯兰军被击败；很多人丧身刀下，更多的人因炎热和饥渴葬身沙漠。算端本人在十八天后到达花剌子模。

正当算端准备这次远征时，玉尼思汗派亲信去见他在呼罗珊的兄弟灭里沙，宣称八吉打的军队到来，求他援助。应他之请，灭里沙进向伊剌克，但在他能够援助他的兄弟前，玉尼思汗自己打退了八吉打的军队，夺获大量战利品。哥儿俩在哈马丹相遇，他们暂时聚会，狂欢寻乐，然后灭里沙返回家里。

抵呼罗珊后，他送一道敕令给在沙的阿黑的阿儿思兰沙[71]（Arslan-Shah），委他为他的代理人，并前往花剌子模侍候他的父亲。因他不在，一些鬼魅式人物的活动在你沙不儿酿成了乌烟间瘴气，在有如所罗门的算端[72]统治下，他们抓权之手曾受到约束，不能专横暴虐，犹如行凶作恶之刀当时仍留在他们野心的鞘中。这些家伙，从敌对的幕后，和脱欢沙之子桑扎儿沙一道，开始准备跟算端打仗；算端和桑扎儿沙保持双重关系，首先桑扎儿的母亲嫁给了算端其次算端的妹继他女儿之后进入桑扎儿门家室，故此算端经常用仁爱的心胸和宽宏的涵量把他抚育，宠若己子。他现在因倒霉背时，被上面提到的那些家伙拉去参加了他们的阴谋。他们暗中策划他们的行动，为的是不走漏消息，不泄露他们的企图，迄至他们从左右前后起兵之时。因为同情这些逆谋，桑扎儿的母亲把金银珠宝，从花剌子模送到你沙不儿，想用钱帛收买该城的名绅和首领，使他们的理智脱离正途。然而，他们的密谋被揭露，桑扎儿沙给召到花剌子模，在那里，当他观看世界的眼睛被弄瞎后[73]，他遭到监禁。他的眼睛没有完全失明，但他不透露这一点。以下是他一首四行诗中〔的一部分〕：

当命运之手弄瞎了我的眼时，

从青春的世界发出一声呼唤。

不久后，异密和大臣们替他求情，以他的亲密姻属关系为理由，因此他获释，重又被安置在他拥有的采邑中。这样他继续活到在死神的追命下他的大限到来，即在595/1198-1199年。当铁条经过他的眼前时，没有人知道〔他尚未完全失明〕，他也没有把这事告诉任何人，以致就连他的家人都不知那个奥妙，而他会窥视所发生的一切事，好的和坏的，由此不受伤害，因为“一丝形迹足够智者之用”。

他死后，算端转而准备打仗，收拾砍刺武器，同时他向各方派出使者，召各地的异密来，以此他可以再次准备一次征讨。在这时刻，传来伊剌克的异密们发生争吵的消息。同时候，他的儿子玉尼思汗，

因为一种影响他视力而且不能治愈的毛病（或许是一个报应，因为全能的真主曾说："以眼还眼"[74]）从剌夷回去，留下马延术克作为他的代理人。而在八吉打，由丞相指挥的一支军队准备进攻伊剌克。忽都鲁 - 亦难赤到剌夷去援助马延术克。他们相处了几天，然后马延术克突然袭击忽都鲁 - 亦难赤，把他杀死。他把他的头送到花剌子模，声称他谋逆。算端为这个卑鄙的借口和明显的背叛所震动，察觉出这些是叛乱的征兆，但他认为以不暴露他的情绪为妙。最后，在〔592/1195-1196〕[75]，他第三次出师伊剌克。因哈里发的丞相率一支军队驻在哈马丹，算端在抵木思答罕[76]（Muzdaqan）后停留下来。一两天后双方交战，八吉打军发现除投降外别无出路。一如既往，算端饶了他们的命，以礼遣返他们。战前几天，指挥军队的丞相死了，而他的死被保守秘密，以致军队在败后才知道它。死者的头被割下来并被送到花剌子模，这是不值算端干的非道义的作法。

算端的捷报传遍了两个伊剌克，他的基业因此兴旺。从他兄弟那里逃走，阿塔毕斡思别从阿哲儿拜占去投他。算端以礼接待他，把哈马丹赐给他。

算端从哈马丹进向亦思法杭，在那里他略事驻留。以下是哈卡尼[77]（Khagani）〔为咏此情景〕而撰的乞塔诗：

喜讯！花剌子模沙取得了亦思法杭的国土；

他还取得了两伊剌克以及呼罗珊的土地。

他御伞上的新月[78]征服了天宫的堡垒；

他宝刀上的汹涌光辉[79]取得了所罗门的国家[80]。

不久后，他踏上归程，把他的孙子、脱欢 - 脱格底[81]（Toghan-Toghdi）之子额儿布思汗[82]（Erbüz-Khan）留在亦思法杭城，并留下仳古·昔帕合撒剌儿 - 亦 - 撒曼尼[83]（Bighu Sipahsalar-i-Samani）作他的阿塔毕。抵达花剌子模后，他送一道敕令给纳速鲁丁·灭里沙，把呼罗珊的异密位子授给他，但是说："别去马鲁，因为它的气候不合你的体质。"然而，他对狩猎的狂热劲使他的理智成为俘虏，终于他到马鲁去了，在那里他病倒。他前往你沙不儿，但他的病势日益沉重；他的病压倒了他，他因此疾离开这短暂的人间，赴那永生之地；这件事发生在593年剌必阿2月9日礼拜四〔1197年3月1日〕。当他故去的消息传入算端耳中，他无济于事地大

声痛哭流涕，而且放弃了他打算对异端的讨伐。又因灭里沙的儿子们共谋反叛和对抗算端，他派也里的匿咱木木勒克·撒都鲁丁·麻速忽（Nizam-al-Mulk Sadr-ad-Din Mas*ud）到沙的阿黑去理政和平乱；他把灭里沙的儿子们，其中最大的是欣都沙（Hindu-Shah），送到花剌子模；因他的考虑得当的措施，不安的骚乱和老天的灾祸消失在他有力的控制下。继这个丞相之后，算端又派他的次子忽都不丁·摩诃末去负责呼罗珊的庶政。当他抵达时，这个丞相已完成了他的工作，击退了和平的破坏者：两天后，在祖勒希扎月第二天〔1197年10月16日〕，他回去见算端，灭里·忽都不丁则忙于呼罗珊的治理。

〔他继续治理该省〕到哈只儿不忽（Qadir-Buqu）和他的侄儿阿勒卜 - 底列克[84]（Alp-Direk）之间发生反目之时。后者抵达毡的，遣使者们去见算端说，倘若他得到他的援助，他会消灭哈只儿不忽，而他的国土作为虏获物将归算端所有。愤怒的复仇，比凶眼还要恶毒，使他听信了一个异姓人，因此他遣使到四面八方去征集军队，订立盟约，还把灭里·忽都不丁从沙的阿黑召回。在后者抵达花剌子模时，他们遂于594年剌必阿1月〔1198年1-2月〕共同出师，同时，为进攻阿勒卜 - 底列克，哈只儿不忽远侵到毡的。他抵达毡的和走在主力军前进行侦察的灭里·忽都不丁的抵达恰好同时；其中天意支持算端的运道。两军摆开阵势并交锋。哈只儿不忽败北逃走，灭里·忽都不丁进行追击。〔在擒获了他后〕，他把他连同他的将官和军队——"以链系在一起"[85]——送给了算端，后者于同年剌必阿2月〔1198年2-3月〕把他用手铐脚镣送往花剌子模。继他之后，得胜的算端们自己也抵达首都。

哈只儿不忽的余部，对他们的首领绝了望，就拥戴孔额儿底列克[86]（*Kün-Er-Direk），聚众闹事，点燃战火。采用谚语所说"以铁碎铁"的[87]做法，算端把哈只儿不忽从牢笼的屈辱中提拔来荣任统军，在跟他订立坚盟后派他率一支大军去对付阿勒卜底列克。

同时候，算端亲自出师呼罗珊，并于594年祖勒希扎月2日礼拜二〔1198年10月5日〕到达沙的阿黑。三个月后，他到伊剌克去解决马延术克。因为他长期统治该邦，谙熟其政事，为独揽大权和完全独立的野心就在他头脑里牢牢地生了根，罪恶的魔鬼已侵入他狂妄的思想中，而且他被算端恩赐他的甲兵器仗所哄骗和迷惑。在那一年的冬季，算端驻留在祃桫答而，但在春天开始时，他准备打仗。至于马延

术克，尽管他调集有一支大军，当他听见怒海的啸声，那就是算端军队的行动，他不能在他心中保持坚定，变得来极端恐惧和害怕；对于他应采取何种措施，他一筹莫展，骄傲和镇静不符他的思想状态。带着几个仍跟随他的人，他两次被算端追得围着伊剌克团团转；在整个这个时期他不断遣使进行申辩，乞求宽恕，同时在惊恐中哀告算端不要召他去见他。当算端知道他存心撒谎时，他派一支军队像风一样去追他。他们突出不意地袭击他，把他的大部分部下杀死。他本人带领一小股败兵逃到俾路斯忽[88]（Firuzkuh）堡，这座堡垒他过去用阴谋诡计从算端的将官那里夺来，杀死了替算端守它的人，用他自己的人驻守它，准备了大量的给养和粮草。追击他到该堡前，算端的军队开始围攻它，在他们射石机的射击下，他们强行把他拖出堡来，把他缚在一头骆驼上，并把他送给在可疾云的算端。后者通过他的侍臣传话，列举他蒙受皇室的所有恩德和赏赐，并往下指出他的忘恩负义，诸如犯谋逆之罪、取消贡物、撤除赋税，把额儿布思汗从亦思法杭撵走，以及把他的税吏逐出底万。“尽管”，算端说，“他应得的报应只能是明正典刑，受到各种刑罚的处分，然而因他的哥哥，从来没有不忠行为的阿合察（Aqcha），于我有恩，我饶了他的命，但条件是，作为对他叛逆的一个惩罚，他将被锁系和监押一年，然后到毡的边境防守异端的某个前哨度过他的余年”。

和这次胜利同时，传来哈只儿不忽打败孔额儿底列克的捷报，接着，第三，传来消息说，使臣们携带着华贵的和无数的礼品以及一道授予伊剌克、呼罗珊和突厥斯坦算端称号的敕令，从八吉打抵达。

因为摆脱了所有这些事务，也没有别的害怕大底万的理由，算端现在打算根除和消灭异教徒，并率领一支军队抵达哈剌伊哈希拉[89]（Qal'-yi-Qahira）堡下，这是一座曾被脱黑鲁勒之子阿儿思兰[90]所攻陷，因之以阿儿思兰古沙亦（Arslan-Gushai）而知名的堡垒。他继续围攻它达四个月之久，直到最后，被迫作城下之盟，守军开始分队撤出，前往阿剌模忒；这样他们都带着所有他们的财物安全离开。阿儿思兰古沙亦是一座在阿剌模忒的鲁德八儿境上可疾云附近的城堡，离地近，距天远，并非难于攻打，而且人员和财物均供应不足。赛夷撒都鲁丁（Sayyid Sad-ad-Din）想宣扬算端[91]的功绩，在《祖布达特塔瓦里黑》（Zubdat-at-Tawarikh）中对它描写如下：“它是一

座在巍峨山头上用硬石筑成的坚固堡垒，它抓住天的额发，碰着猎户星；而且它驻满了渴望献出他们生命的战士，储有各种武器”[92]。

那么，倘若赛夷撒都鲁丁目睹那名王[93]的军队在当今用短时间攻占了他们的坚垒（这将在它适当的地方叙述），他就会不好意思去提这次征服，且不说描绘该堡了，并且会认为昂苏里（'Unsuri）的如下诗句恰如其景：

这些是在需要战斗时伟人的行动，

这些是忽思老的宝刀所留的痕迹。

又倘若任何没有见过这些堡垒的人认为，这不过是带有奉承迹象的饰辞，犹如描绘阿儿思兰古沙亦者，那么这样一个人，可以用阿布勒 - 法即勒·拜哈吉的俏皮话作回答，他在《塔里黑 - 亦 - 纳锡里》（Ta'rikh-i-Nasiri）中叙述如下：“当算端从唆木纳忒[94]（Somnat）回师时，他的一个养鹰人杀了一条大蛇。他们把它剥皮，而其皮有三十额尔（ells）长，四额尔宽。”这话的要旨原来是阿布勒 - 法即勒如下的话：“倘若有人怀疑这个故事，让他到哥疾宁城去，亲眼看一看那张像帘幕一样挂在城门上的皮。”[95]本史书的编纂者在他这方面评论说，除了个传说外那张皮现在什么都没有留下，但让这样一个怀疑者动身，从西面的塔鲁母[96]（Tarum）到昔思田地区，近三百帕列散远的途中，让他观察那些将坚固地屹立到发生“群山如梳毛羊群”[97]时的山岭和堡垒；让他用他的常识把那座矮小的堡垒跟在这个时代靠复仇者真主的天恩和威严君主旭烈兀的洪福所征服的成百座或更多的堡垒，其中每一座都比阿儿思兰古沙亦坚固百倍，作一番比较；并且从那里让他去推测他们每个士兵和战士的武勇和力量。

在攻克了该堡和平息了骚乱的火焰后，算端把他的儿子塔术丁·阿里沙（Taj-ad-Din'Ali-Shah）安置在伊剌克，以亦思法杭为他的驻地，他自己则班师回朝，进向花剌子模，在596年主马答2月10日〔1200年3月28日〕进入该城。

同时候，异教徒看到算端的敌意乃是由于大丞相匿咱木 - 木勒克的努力，因此一些菲达额（fida'is）埋伏在丞相要去的一座宫殿的途中。当他走出宫殿时，一个该死的家伙，给他背后一刀，同时另一个从另一面刺中他的头部，以此他立刻一命呜呼。以下确系这世界上一个不可思议的事情：上述的丞相对侍从长花剌子模的失哈不丁·麻速

忽，还有佐赞的哈迷答丁·阿里思（Hamid-ad-Din'Ariz）怀有敌意，而在那最后几天，他曾在算端面前攻击这两个权贵。就在他自己死前，把他阿里思斩于那座宫门前，同时他设谋使失哈不丁·麻速忽步其后尘。但复仇心重的命运，或者造物主的最早戒律，要求在实现这个企图之前他自己的血要洒在阿里思的血上。至于那些菲达额，他们当场被斩成碎片。真主的使徒（愿真主赐福给他及其家人！）如实地说："汝曾杀人则将被杀；杀汝者又将被杀。"

算端帖乞失对此悲痛万分，决心报仇雪恨。他派灭里·忽都不丁去干这件事，遣一名使者去指示他首先选择他的军队，然后从忽希思坦[98]（Quhistan）开始。忽都不丁奉这个命令进行他的准备，先攻打秃儿昔思[99]（Turshiz）。率领一支山岳都不能经受他们践踏的军队，他包围了该堡。他连续作战了四个月；深如洞穴的秃儿昔思城壕已被填平，围城进展到该堡在一周内就可被攻下。这时候，在花剌子模征集四方军队并准备行动的算端，受到发展为扁桃腺炎（愿真主保佑我们不害此病！）的多血症的袭击。他的医师治愈这个病，当他开始恢复时，他进向〔秃儿昔思〕。医师们禁止他旅行，但算端因性如烈火，不愿念那种纳谏之经（sura）。他继续行进，直到他抵达叫做察合－亦－阿拉伯（Chah-i-ʿArab）（"阿拉伯井"）的驿站，而因他的生命犹如桶坠井底，他旧病复发，于是他从这短暂的邸宅前往那永久的安息地。这发生在596年剌马赞月19日〔1200年6月23日〕。

大臣们立即遣使通知灭里·忽都不丁。这时发生一件怪事：他的帅旗无缘无故折断，垂下它的头。他认为这是一个凶兆，紧接这事传来了他父亲死亡的消息。他不让军队知道它，借口生病，准备班师。使者们来来往往，双方开始讨论和约。因为丝毫不知道其父之死，秃儿昔思的百姓提供很多劳役，献纳超过十万的那的贡赋。灭里·忽都不丁这时回师。像一股涌流的洪水，或一阵倾盆大雨，他日夜兼程并进，直至他抵达薛合里斯塔纳门前。在那里他举哀并赶回花剌子模。

2．阿老丁花剌子模沙的登基

当他抵达都城时，诸异密和大臣共聚一堂，举行一个盛宴；在596年沙甫瓦勒月20日礼拜四〔1200年8月4日〕，他们在神的扶助下把他拥上帝王的宝座。王国的枯萎枝叶变得来葱茏繁茂，正义的死魂灵恢复了生命和健康；于是传达佳音的使臣分赴世界各地。

当其父去世的消息传给古耳的算端失哈不丁和该牙思丁时，野心魔鬼的诱惑，犹如那些画师在他们头脑中描绘奸诈无益的妄想图画，及无知徒劳的空幻色彩；而人类的骄狂，犹如新娘的化妆师，给贪婪欲求的新娘撒香抹粉。他们因此把一支军队先派到马鲁，让穆罕默德·哈郎（Muhammad Kharang）驻扎在那里；他们自己则带领一支大军和九十头个个躯干如山的大象出发。首先他们到达徒思，在那里他们大肆烧杀虏掠，并于597年剌扎卜月〔1201年4-5月〕从那里进向沙的阿黑。算端摩诃末的兄弟阿里沙在此地，他和其他权贵一起已从伊剌克归来。两兄弟算端骑马绕城池一周，好像他们是在观光，然后他们停留在该城前。为了监视这支军队，有一大群百姓驻守在他们对面的一座楼塔中。该塔倒塌了。士兵们认为这是一个吉兆；他们就在当天袭取了该城，动手抢劫，把沙黑纳派往苦行僧和圣人的屋舍，使他们不致受到伤害。他们继续抢劫到中午，这时通令他们住手。按照军队的纪律要求，每个士兵马上交出他手头的东西；所有的战利品被集中一起，当有人认出他的东西时，立即把它归还给他；因为他们抢劫有方。

至于花剌子模的军队，他们和塔术丁·阿里沙以及算端国中的达官贵人，被赶出沙的阿黑，并受到很多酷刑拷打，然后他们被送往古耳的都城。每个沾手过底万朝政的人都被没收了财产，同时沙黑纳被派到朱里章（Jurjan）和必思坛去占领那些地方。在把吉牙丁（Ziya-ad-Din）安置在你沙不儿统率一支大军和修复了城池后，算端们这时班师回朝。该牙思丁赴也里，失哈不丁则出兵忽希思坦去摧毁异端的住宅，堕毁他们的城堡。在开始抵抗后，朱纳比德【100】（Junabid）的百姓乞和，表示他们投诚。他把秃剌克【101】（Tulak）的哈的留在该地作监守，并前往也里。

算端摩诃末获悉在呼罗珊百姓中出现纷扰和骚乱，他率领一支大军和劲旅，像怒狮和吓人的闪电，从花剌子模出兵，并在同年祖勒杀扎月17日〔1201年9月18日〕兵临沙的阿黑，挥师包围该城。古耳人出击并进行战斗，充分自信他们的能力和本领。但在领略了花剌子模军队的英勇后，他们发现他们的努力是徒劳的，他们的战斗都无效果。他们像老鼠一样爬回他们的巢穴，同时城外的射石机开始发射，直至城池被夷平，壕堑被填满。发现他们即将沦为俘囚，他们求助于使臣，而且使沙亦黑和乌列麻替他们求情，他们卑躬屈膝地向算端乞降。他按俗话说："汝若为王，需有海量"，来对待他们，无视罪行和过错；在用大量的袍子和无数的金钱宠荣他们后，他打发他们满载礼物赠品去见古耳的算端，为的是他们可以学会怎样在得势时让步，又怎样在面对深仇大恨中宽宏大量。

下令把城池完全隳毁后，算端从那里进向马鲁和撒剌哈夕，该地有算端的侄儿忻都汗（Hindu Khan）替古耳的算端把守。忻都汗听说他的叔父到来，犹如失望的凉水淋头，他逃往古耳去了。当算端到达撒剌哈夕时，该堡的守令没有去〔迎接他〕，他就留下部分人马围攻该城，直到他们拿下了它，生俘城守。

同时候算端本人取道马鲁返回花剌子模，第二次准备打仗。同年[【102】]祖勒合答月，他再度出发，打算攻打也里，消灭它的高贵诸侯。他下营于剌的康草地，一当他的麾下从四方集中时，便从那里率一支大食和突厥大军出发。他的御营设在也里城外，他的军队连营把该城围个水泄不通，犹如环镯之包围手臂。双方都开动射石机，撞城车以战马的速度行动。城楼被击破，墙垣被捣得粉碎。该堡的守令（kūtvāl）也速丁·马儿格齐[【103】]（ʿIzz-ad-Din Marghazi）原是个饱经沧桑的人。他发现无逃生之法，只有屈膝投降。他因此遣出使者，同意交纳一笔重赋，并把他的亲生子交给算端作为人质。算端的暴怒以此平息下来，他接受百姓乞哀和告饶的请求，这成为套在他们脖子上的感恩锁链。

同时候古耳的算端们正在集中他们的兵力，准备返回呼罗珊。当算端忙于围攻也里时，他们决定利用算端及其盟军不在该国的州邑这个时机，率领他们的军队到那里去。获得这个情报，算端取道马鲁鲁德返回，同时算端失哈不丁经塔里寒赶来。算端摩诃末认为以不渡河为宜，以此河水可以像火一样作为两军之间的屏障。至于士兵们，他们对渡河和停驻发生意见分歧，有的实际已渡河。既然算端无意打一场仗，他决定进向马鲁。古耳的人马进击算端的军队。抵达撒剌哈夕后，他停留下来；使者往返于双方之间。算端被要求交出呼罗珊的几个省，但因他耻于纳贡，他不愿同意，并从撒剌哈夕赴花剌子模。至于算端失哈不丁，他率领他的军队到达徒思，用酷刑和抄掠搜刮居民的脂膏。因他的军队粮饷不继，他强使百姓出卖谷物，派人把他们输送到麦什特（Mashhad-i-Ṭūs）的谷米抢走，在那里，谷米是在圣地坟墓的保护下。因这些难以忍受的原因，再加上从前发生的事，贵族和黎庶的心里都同样充满对他们统治的仇恨，而百姓甚至更希望依附花剌子模沙一党。

在这个时刻，传来其兄该牙思丁去世的消息，失哈不丁就擂鼓班师。抵达马鲁，他把穆罕默德·哈郎留在那里。这个穆罕默德·哈郎是古耳的一个大异密和英雄，论英勇则是当代的鲁思坦。他袭击阿必瓦儿的，在那里他擒获了几个算端的异密，杀了很多人。从那里他出兵塔儿黑[【104】]（Tarq），攻打塔术丁·哈剌只（Taj-ad-Din Khalaj），后者把他的儿子送给他作为一名人质；又当他回师时，马儿哈[【105】]的异密也把他的儿子送给他作人质。因这个胜利而趾高气扬，他返回马鲁，这时他得到一支花剌子模军队经沙漠逼近该城的消息。他转而迎击他们，当两军碰头时，算端的吉风开始得到神助而吹动，他的敌人们则开始心怯。尽管花剌子模的军队不及古耳军的一半，他们袭击他们，使他们败逃。使尽千般狡计，哈郎得以进入马鲁，但花剌子模军抵达该城前，打破城池，生俘了他。怕他的凶暴，一个异密立即给他一刀，于是他的头被送往花剌子模，那里，算端不同意杀他。算端该牙思丁[【106】]得到他遇害的消息时，他惊恐失措，极其软弱无力，因为哈郎是古耳算端们的主将，他们在战斗中的堡垒；而他有如此的勇力和胆略，以致他们好几次叫他跟一头狮子[【107】]和一头大象搏斗，他打败了二者。当算端们让他每隔几天去跟这些野兽拼斗时，他把它

们都杀死了，并说："我必须跟一只狗和一只猪搏斗多久呢？"他可以折断一匹三岁老马的腿。

在算端的军队打胜这一仗后，大臣们怂恿他进攻也里的国土【108】，他们美化该国以打动算端的心目。"长兄该牙思丁，"他们说，"现在完蛋，他的儿子们为国土和继承权，正在自相争吵。大部分异密倾向于支持算端，又因他的高扬的旌旗已在那些地区投下它的影子，他们都抓住了幸运的时机。"这些话在算端心里产生了一种极其愉快的效果，富贵梦变成了他脑子中的美景。在600年主马答1月〔1204年1月〕，他率领一支装备精良，以勇敢无畏而著称的武士军，进向也里。这时阿勒卜 - 加齐（Alp-Ghazi），古耳的大异密，已受命为也里的长官。当算端的军旅抵达该城前，他们扎下御营。射石机这时瞄准了城头，石头像雹子那样从四面八方落向市集和街道，致使百姓不能走动。居民开始绝望，阿勒卜加齐遣使乞降。他说："我从算端那里得到充分的权力去缔结和约，以此保证走上统一的道路以及遵守正教的法令。没有人将在今后欺凌呼罗珊，算端的人马也决不欺凌和伤害这些地区。"在这些条约和协定外，他担保交纳一笔巨大的贡礼，并作为古耳人誓约的保证人。算端在他这方面，想要消除矛盾和仇怨的恶果，并以此保全穆斯林同胞的生命和面子，就欣然接受了阿勒卜加齐和也里人的请求，使他们不殒命丧财。阿勒卜加齐前去侍候算端，接见殿的地板都被他的嘴唇碰破了，他趴在地上谢恩，脑门子沾满了尘土。按照他们的协定，在优礼待他后，算端打发他回城，但阿勒卜加齐，为了征集他担保交付的贡赋，对百姓打开暴虐和勒索的手，开始用这种方法从他们身上榨出这笔贡赋来。算端听说他的专横和凶残，他不忽视对百姓应尽的道义，认为放弃这个条件才是更永久的财富和更坚固的堡垒。履行完条约，他撤退了。他的军队蹂躏了八吉思【109】（Badghis）地区，因掠获财物和牲口而振奋，尽管他们因这次掠夺，担心和害怕算端。他进向马鲁，而阿勒卜加齐，他因实现妥协而离开算端失哈不丁手下，在算端离开后仅两三天就到了死期。

为了报他的仇恨，算端失哈不丁又准备进行战争，这次他打算从进攻花剌子模开始。当算端得知他的意图时，他果断地采取预防措施，经沙漠回到花剌子模。用这种方法他和那支人数超过蚂蚁和蝗虫的古耳军队赛跑，在抵达他的都城后，把那支军队的到来通知了百姓，并宣布这场意外灾难的降临。所有的百姓，义愤填膺，怕遭受屈

辱而怒形于色，同心同德地愿意抵抗和战斗，防守和拒敌；他们都忙着储备诸如刀枪等武器和战具。受尊敬的基发克[110]（Khivaq）的伊礻木失哈不丁（Shih-ab-ad-Din），他是正教的柱石，国家的中坚，竭尽他的全力去打退敌军，拒他们于室家和乡土之外，因此在讲坛的布道中，他按照真正的圣传来批准战争："凡为捍卫其生命和财产而被杀者，同样为殉道者。"因这个缘故，百姓的热情和信心倍增，他们像一个人一样进行工作。同时候，算端派遣驿使到呼罗珊各地去召集马步军，也求助于菊儿汗。他把他的营盘扎在诺思瓦儿[111]（Nuzvar）河岸，仅几天内就集中了七万骁勇善战的人马。古耳的军队，有如此多的士兵和大象，又那样扰攘和铿锵，以致只要他们愿意，他们能够把乌浒水变成一片平川，用血把平原变成一条乌浒水，在东岸[112]相对扎下他们的营盘。为了在第二天过河，捣毁算端的欢乐酒宴，古耳算端命令他们寻找渡口。同时他布置他的大象，指挥他的人马，为在次日拂晓他们可以用人头来做战杯。突然传来消息称，答剌速[113]（Taraz）的塔阳古[114]（Tayangu），哈剌契丹军队的统帅，正率领一支犹如烈火的军旅到来，而且随他来的有撒麻耳干的众算端之算端。当象民[115]发现众主之主（意指上帝。——中译者注）把他们的计划打乱，从打仗和战斗中除失望外将一无所获，这时他们收起刀兵，卷甲撤退，宁择逃路，不愿停留；并且不顾挫折和丢失体面，照俗话所说那样行事：

> 此非汝之巢穴，
>
> 那么从一个不宜于汝的居宅滚开吧。

失哈不丁命令他的部下趁晚上焚烧辎重，不得合眼睡觉；因为极端凶残和乖僻，他们割断了马和骆驼的腿筋。当他们撤退时，算端像一头愤怒的狮子和一匹妒忌的种马，把他们一直追到哈扎儿阿昔甫，他们在那里翻身交战。算端的军队攻击他们的右翼，古耳人的军旗被推倒，他们的时运逆转。他们很多异密和将官沦为俘囚，残存者东颠西倒地穿过无水的沙漠，"像一些在沙漠中被魔鬼蛊惑的手足失措者。"[116]花剌子模军继续愤怒地追击他们，好像种马追逐牝马，直到他们用不光彩的诡计通过了赛法巴德[117]（Saifabad）。算端，浸沉于福荫，沐浴在荫福中，占有财宝，大象，骆驼和马匹，班师回朝；福神用祥瑞之口以诗句来激励人心："真主允许你获得丰硕的战利品并使你

迅速得到它。”[118] 算端在花剌子模举行盛宴，他的一个廷臣要求撒麻耳干的歌女费尔道斯（Firdaus）作一首咏此景的四行诗。她即席作了如下一首：

王啊，古耳人从你面前狼狈逃走；

他像小鸡在逃避老鹰。

他下了他的马，藏起他的脸；

国王把他的大象献给你，免遭杀害。[119]

至于古耳的军队，当他们到达安都淮[120]（Andkhud）时，他们看见了他们所看见的东西；因为契丹军追上了他们，从四面把他们包围。从早到晚，双方用刀枪厮杀，很多人死去。第二天，当太阳的旌旗在天边升起，阳光侦探从东方的帘幕后出现，契丹军显出他们的勇气，发动总攻，他们敌人的抵抗之颈被摧折，战斗之手被束缚；那支军队的所有残余者，共五万人，死于战场，而算端失哈不丁发现他孤零零地和大约一百人留在中央。使用狡计，他投入安都淮堡，但契丹军在城墙上打开一个缺口，他眼看就要被俘，这时撒麻耳干的算端给他送去如下的使信：“为伊斯兰的尊荣，我不愿一个穆斯林算端落入异端的罗网，死于他们之手。因此对你说最好交出你所有的一切，诸如大象，马匹，动产和不动产，作为你人身的赎金。以这个理由，我将替你斡旋，求得这些人的同意。”算端失哈不丁奉献他的一切作为赎金，霎那间金库和武库中的东西就像犒赏一样散发一空。使用了千般手段，他通过撒麻耳干算端的调解而获释，在一个“逃生无时”[121] 的时刻保全他的性命而去。

倘若我们带着有所冀求而又希望落空的高尚灵魂，

安全返回，

我们的灵魂就是最好的战利品：

他们是保存元气和生命返回的。[122]

当古耳算端丧失他的军队，财富，蒙受千耻百辱，抵达他自己的国家时，算端派他的一个侍臣携带如下的使信去见他：“惹起这些战事的是你的人，而‘侵略者是更不义者’，但自今后让我们共循团结的道路，堵塞冲突的途径。”算端失哈不丁在他这方面立重誓以坚和约，并发誓说甚么时候算端有所吩咐，他就去帮助和支援他；两个算端之间

按这个内容缔结了盟约。然而，两个月后，部分古耳军队集中在塔里寒境内，而这次骚乱的煽动者塔术丁·章吉（Taj-ad-Din Zangi）向马鲁鲁德发动一次进攻（其结果是他丢了脑袋），把税收官（'āmil）突然赶进毁灭的罗网，开始实施专制，进行压迫并勒索金钱。这个消息传给了算端，他把马鲁的别都鲁丁·察吉儿和阿必瓦的的塔术丁·阿里调去击退这些和平的破坏者。经过战斗后，章吉和十个异密被械送花剌子模，为惩罚他们的罪行，他们的脑袋（愿我的读者不要见到它！）跟他们的身子分了家。这些骚乱的暴行被平息，国家获得了和平。

但尽管庄严誓约之绳把两个算端系在一起，算端失哈不丁仍因愤于往事而咬他的手背，同时，为准备行动，以讨伐异端为借口，调集军队和打造武器。最后，在602/1205-1206年，他打算以入侵印度作为开端，为的是弥补其部属和麾下的军备，他们在最后几年呼罗珊战役中已损失了他们的全部甲兵和器仗[【123】]。抵达印度后，他因真主赐给他的一次胜仗，能够填补府库和军队的所有亏额。他班师回朝，渡过杰卢姆[【124】]（Jhelum）河，他的御营设在河[【125】]的岸边，以致它有一半伸延到水中；从而没有留心在那一面防御菲达额。突然，在算端休息的日中，两三个印度人[【126】]像火一样出其不意地从水里冒出来，潜入御营，他躺在那里疏忽了对敌人的警戒和防守，也忘了命运的邪恶。他们因杀害这个国王而把军队的白昼变成了黑夜，毁坏了他生命食物的香味。当我们的末日等待着我们时，人的力量有什么用？当时运衰微时，大量战象帮得了什么忙？所有他的武器和装备，所有这白的和黑的，都对他没有用场。

一切进行统治的，受人服从的，

以及拥用财富和强兵的人，

称霸一时，为君为长，

然后不外变成了笑谈的资料。[【127】]

他曾辛劳了那么多的时间以致算端可以获得他勤劳的成果！更玄妙的是他的近亲、范延的蔑力克的事，此人自己衰弱下去，但仍等到失哈不丁的末日来临。当因后者之死，他达到他的宿愿时，他认为他的希望的枝头结了果实，他的幸运之园变得郁郁葱葱。毫不耽误和拖延，他兼程并进，一气赶了三帕列散的路程。他就要实现他的愿望

时，奉真主之命，死神从暗中突袭，切断了他的满载这尘世野心的生命旅队。尸架代替了宝座，苦难取代了欢乐。

倘若任何人从这世界上达到了他终生的愿望，

命运就使alif跟它分离，

因为他的机体来源于她，

当他的愿望两头被略去时。【128】

现在这些事变是算端走运的原因，这将在另一章中披露。

3．古耳算端们的国土怎样落入算端摩诃末之手

当算端失哈不丁从这贱居前往那永生的府宅时，他的奴隶们，每个都变成了地方诸侯，这时在他们治下的领土内获得独立。因之忽都不丁·爱别（Qutb-ad-Din Ai-Beg）一度是底里和印度境内的君王，发动了几次对该邦异教徒的大远征。他死后没有留下男性继承人，他自己的一个奴隶，叫做亦勒 - 秃惕迷失（Il-Tutmish），以其聪明才智而知名，就作为他的继承人被拥上宝座【129】，并接受苫思丁的刺合卜。他的名声传遍了大半个印度，深入到每个国家和州邑，有很多关于他征伐和胜利的故事和传说。包括乌笯（Ucha）【130】、木勒坛、刺合儿、白沙瓦在内的申河沿岸的诸州，都被忽巴察所攻占，后又被算端扎兰丁所征服，这将在适当的地方提及。谢飓斯坦【131】（Zavulstan）和哥疾宁【132】（Ghaznin）在多次叛乱和骚动后被塔术丁·由勒都思（Taj-ad-Din Ilduz）夺取，他成为该地区的侯王。该牙思丁的都城也里以及俾路斯忽【133】则由他的儿子异密马合木占据。一如嗣君的习惯，他一味花天酒地，挥霍浪费，又因动听的丝弦声，不能耐征伐之劳。异密们在他的行为中仅发现娇惰懈怠、昏庸无能，因此达官贵人就生了异心，又有那哈迷尔（Kharmil）之子、也里的长官、算端国家的支柱和骄傲，也速丁·忽辛（ Izz-ad-Din Husain），串通其他异密誓忠于算端摩诃末（愿真主昭示他的榜样！），而且遣送一封接一封的密信，一个接一个的使者给他，怂恿他首先进兵也里，把该邦合并于他的其他领土。但在那个时候，算端担心契丹【134】的汗，唯恐他偷袭自己并攻占曾在古耳算端手中、与契丹国土接壤的巴里黑及其邻近的土地。因此，想首先防备契丹的突厥人，他没有〔亲自〕到那个地方去，而是遣一名使者到沙的阿黑去调呼罗珊军队开赴也里。哈迷尔之子也速丁出城欢迎他们，把该城交给他们，并没有踏上反抗的道路。他大受算端以各种赍赏的宠荣，还得到一份把该地赐给他的盖有脱忽剌的敕令。同时候，站在算端马合木一边的其他异密们，联合进攻算端的军队。但在他们能够行动前，算端的军队袭

击他们，犹如一头狮子扑向它的猎物，又如一只鹰攻击一只山鹧鸪。他们把敌人全部击溃和消灭，再派使者把这些捷报告之算端，要求他去见他们；当等候御旗的到达时，他们停留在途中。算端抵达巴里黑的地区，诸堡的守将前去迎候他，赶快交出他们堡垒的钥匙。至于巴里黑的长官、范延的大异密亦麻都丁（'Imad-ad-Din），他最初热烈地流露对算端的效忠，经常发表对他宫廷忠贞不贰的申明。但当御旗在沙漠边上出现时，事情就明若皦日：他的申明是假的，他的话反复无常；因为依仗城垒坚实，根基牢固的欣都凡（Hinduvan）堡，他自食其言，在其中囤积珍贵的珠宝和金钱。那支凯旋之师，有骑兵和步卒，像一支手镯把该堡的墙垣包围，倾泻矢石，直到城基开始堕毁，守军转身逃走。因为除了纳款投诚外，对亦麻都丁的创伤别无疗法，他开始叩乞降之门，哀请宽恕。算端怕他惊吓，就答应了他的请求，而且对他的恩惠超过了他的期望，约定让他拥有他治下的土地。当他走出城堡并且亲吻接见殿的地面时，他接受的浩荡皇恩和优渥御赐，使他显扬；他的安全之鸟开始飞翔于有保卫的天空，同时他在欢乐酒宴上享受的宠荣使他成为神人共羡的对象——"而真主知道彼等心胸中隐藏之物。"[135] 突然，巡逻兵从急差手中截获一封密信，并把它交给算端。这封致范延长官的密信，内容从头到尾无非是贬损算端的功业，告诫不要投靠和效忠他。算端把该信置于他手中说："览汝之书：今日仅需汝本人为汝剖白"。[136] 他跌倒于地，既然他的口不能为他的谋逆辩解，算端就宣布说，他破坏他的誓约，本该要他偿命，但是因皇恩已免他不死，为尽道义，对此作任何改变或更动都不符宽仁之道。他因此把他连同他乞求的一切，诸如珍宝和志投意合的同伴，都送往花剌子模。

他的儿子在忒耳迷堡中。获得有关他父亲的消息，他决定不出堡。然而他父亲派遣一名心腹使者去责备和胁迫他；于是他出了堡，并奉算端之命，把忒耳迷交给撒麻耳干的算端。

算端这时把巴里黑地区委付给别都鲁丁·察吉儿，调一支大军助他一臂之力。

扫清了该地的内乱后，算端决定赴也里。威武和凯旋地，他取道朱耳祖汪[137]（Jurzuvan）出发，天时也服从他的指令，星空按他的愿望旋转。佳音的传报者到达也里，居民们欢欣鼓舞，兴高采烈。贵人们赶快出城恭顺地欢迎他，而其他阶层忙着修饰市容。他们用各

种织金料子把穿过市场和小巷的通道装点一新，并悬挂肖像和图画。那年[138]主马答1月中旬算端进入该城，有着目未曾睹的车骑和仪仗，耳未曾闻的华丽和整肃。天使在他前面高喊："陛下和平入城，平安无事。"[139]百姓赞美真主，说："赞美归于真主，宇宙之主！"[140]算端奠定正义的基础，在他的宽仁和公道的保护下，给全体百姓带来和平与安宁；地方诸侯都前去向他纳款。因此昔思田的篾力克赶快入朝他的宫廷，并被收录为国之大臣：论他受到的礼遇和恩宠，他已侪于所有他的同辈之上。

算端还遣起儿漫的阿剌麻（'Allama）去争取异密马合木，他用很多诺言来奖慰他。以下是异密马合木的诗句，摘自阿剌麻在这次出使时撰写的一首合西答：

东方和西方的算端，西方和东方的皇帝，

马合木，穆罕默德之子，撒木之孙，忽辛之曾孙。[141]

为了请求任命他为俾路斯忽的总督并把该地区赐给他，马合木派遣一名使臣随阿剌麻入朝算端。而且通过该使者，他进献所有他祖辈积存的珍宝作为贡礼，还加上一头白象。下面的诗句引自起儿漫的阿剌麻为描写这头随他入朝的白象的一首合西答：

我领着一头大象到达王都，

尽管我不是沙巴黑（as-Sabbah）之子亚伯拉哈[142]。

算端答应马合木的要求，把该总督的位子授与他；于是他用算端的称号来抬高铸币和忽惕巴，并用其声音来美饰人们之耳。

现在解决了该地的事务，算端决定班师回朝。他把那些州邑的总督位子恩赐给哈迷尔之子也速丁·忽辛，为报答他的功劳，对他恩宠备至，并赐给他价值二十五万[143]鲁克尼金的那的土地。那年[144]主马答2月，他启驾向花剌子模，因胜利和成功的到来而喜悦，因达到他的愿望而受到吉运和天命的赐福。

4．算端回师后哈迷尔的遭遇

在把也里诸州的政柄交给哈迷尔执掌后，算端打马回朝，然后忙于诸如进袭和征讨异教等其他事务。谣言盛传他在进攻契丹军时阵亡，于是邪魔就把愚蠢的幻想塞进哈迷尔的头脑，骄狂的虚荣就在他的心中安营扎寨。他遣一名使者去见算端马合木，因反对算端正合他们【145】的心意，他们许给他各种好处，于是他又用古耳人的名义铸造钱帑和诵读忽惕巴，并把那些据认为跟算端宫廷有某些关系的人投入囹圄。然而，当算端班师和凯旋进入花剌子模的消息传开时，哈迷尔对自己的蠢行（kharmailī）惊恐万状，害怕算端暴怒的凶狠和猛烈。他求助于不诚实的借口，企图通过弄虚作假向算端掩盖他的过失，免除晋见算端的义务。算端宽恕和原谅了他，认为以赦免他的罪行为宜。

古耳的人，看穿他的虚假和伪善，觉察他再度支持花剌子模的宫廷，准备要他的命。发现了他们的密谋，哈迷尔向在呼罗珊的算端官吏乞援，请求他们的帮助。将领都到也里去，在城外下营。取得他们的盟誓和恳求算端的保护后，哈迷尔出城，大家对消灭和摧毁古耳军取得一致意见。因这个缘故，圣言"汝之泉水将在天刚破晓时消失"【146】就可以用于古耳人的力量源泉，因此他们的所有部下都溃散了。

哈迷尔的两面性日愈暴露，人们不再相信他的言和行，因为首先，他没有理由进入归降的圈套，其次，没有任何担惊受怕的原因，又摆脱了臣服的束缚。由于这些嫌疑，有人在算端面前进他的谗言，遣使者对算端说："也里是一片森林，他则是林中之狮，也里是一个大海，他则是海中之兽。倘若你忘了对付他，将出现思想和情绪的混乱。"算端因此送信给异密们，命他们把他除去，割掉他这个祸根。他们继续按他们往常的态度以礼待他，仍然高兴愉快地来往。最后，有一天，他们召他去议事，跟他密谈。他们交谈了各种题目，当他们谈完时，佐赞的篾力克乞瓦麻丁（Qivam-ad-Din）就表面上邀他上他家去吃饭喝酒；但他坚决拒绝，找了一些无谓的借口（? bi-bahāna-yi-takhfif）。佐赞的蔑力克这时当众抓住他的马缰，暗示大将们拔出杀人的刀。他的部下溃散，他则被徒步拖进一座营帐。从那里他们把他

送往哈甫附近的撒鲁迷德[147]（Salumid）堡，抢劫他的动产和不动产。几天后，他们把他的头送到花刺子模。

他的主要帮手和支持者是一个叫做撒都丁·伦底（Saʿd-ad-Din Rindi）的家伙，一个聪明机警的人，决非一个笨蛋或一个傻瓜。他现在像一只狐狸从猎人那里逃走，避难于也里的城砦内。跟着他，哈迷尔的部下除打退进攻外不存他望，因此也里的歹徒（aubāsh）和浮民（rindī）准备跟伦底进行抵抗。他把哈迷尔的库藏和所有他的财产作为犒劳散发给百姓，他们当中从前除一根棍子外一无所有的人，现在都变成了富翁和财主。因这个缘故，他们像菲达额一样把命捏在手里，准备打仗和战斗。

在这时刻，阔思立[148]（Közli）在沙的阿黑从反叛的袖中伸出手来，这将在下一章中叙述。算端从花剌子模到沙的阿黑去，又从那里到达撒剌哈夕。

现当伦底叛乱期间，有使者被遣去见他，责备和申诉他干那种于他处境无益的事，他用下面的话替自己辩解："我是算端的忠实奴仆，仅等候御旗到来便交出此城，履行忠义的礼仪；因为我信不过异密们的话"。这番话被告之算端，异密们就怂恿他到也里去，催促他赶快到那里。当他抵达时，伦底后悔他自己的作法，继续进行抵抗。算端的怒火上升，他命令引河水灌城，用树干和垃圾堆积在护城河岸。在过了些时间，河水浸透了城墙后，一堵堤坝被打开，河水像风一样汹涌回流。叫做灰土楼的城楼倒塌了，这之后他们填塞城门一带的护城河，用泥土和垃圾把它堆高，这样在四面八方给战士提供通道。有天伦底正在宴请一群愚民和歹徒，这时把阿秃儿[149]（bahadurs）把他们的旗子插在城头，就在那群人用完他们的早餐前，他们已给他们准备了报复的晚餐。狡猾的伦底，看出他的处境绝望，脱下罪恶的袍子，换上苏菲教的破烂衣裳，企图用这个方法来掩藏自己。在街道和市集撒下了天罗地网，直到他被擒获于罗网中，被提着头发去见算端。后者这时颁布一道敕令，要士兵停止劫掠；该城的商店就在当天重新开业。

至于伦底，他给带去受审，并被盘问他非法从市民那里抢来的东西和财物；他交出了他所有的或他所知道的一切东西。到最后，他因他的罪行而受刑，因此由不义的暴虐和倾轧所产生的罪行便从也里扫

除干净，算端的宽大仁德又把它装饰一新。从那里算端启程赴花剌子模。

5．阔思立及其结局

阔思立是个突厥人，算端母亲的一个族人。你沙不儿的异密职位授给了他，该地区的权柄在他手中。听说算端对他有所猜疑，他大吃一惊，就在围攻也里时，赶在算端到那里去之前，他突然撤退[【150】]，并到达沙的阿黑。在这里他捏造谣言说，契丹军队已进入花剌子模，算端急躁地从也里退师，因此命令他加固沙的阿黑的城池。用这个借口，他占领了该城，伸手向底万的官吏和富人进行勒索和压榨。他还动手增固壁垒和墙垣，挖掘壕沟，并遣一名使者到花剌子模宫廷，企图用谎言和饰词暂时敷衍算端，以等到城池缮治完毕。他的想法是，当这些壁垒完工，他又拥有的那和的儿海姆时，因国家处于混乱状态，算端会害怕其后果危险，以此不会丢掉太平的乐趣，而会按平等的条件对待他，对他一无所害。他的使者抵达花剌子模，从他赍送的使信中清楚的是，阔思立已背离了正道，于是当代众算端之主的御旗就率领一支无数的军队出征，每名军士都勇壮若比速通山[【151】]（Mount Bisutun），激昂的旋风在他们心胸中煽起怒火，而他们的闪光刀剑要把所有敌人化为灰烬。阔思立的使者逃回沙的阿黑，报告所发生的事。缺乏抵抗的物资，阔思立准备逃走，跟他的家人和部属弃城逃往沙漠。底万的较著名的官吏，如舍里甫木勒克（Sharaf-al-Mulk）（他是丞相）、阿里的后裔赛夷阿老丁（Sayyid Ala-ad-Din），等等，尚有大哈的鲁克那丁·木吉昔（Rukn-ad-Din Mughisi）和其他名流，被迫跟随他。就在当夜晚，率领他的突厥人和大食人，他取道往秃儿昔思。他抵达那里时，守令[【152】]（muhtasham）请求他释放被他胁迫同行的名人。出自害怕，而非出自本愿，他把他们留在秃儿昔思，没收了他们的所有东西，然后向起儿漫方向逃走。同时候，在604年剌马赞月11日〔1208年3月30日〕，算端抵达沙的阿黑，从那里他拜访了徒思的圣地[【153】]，然后，在他赴也里的途中进向撒剌哈夕。至于阔思立，他在起儿漫没有获得成功，当他听见算端离开呼罗珊时，对沙的阿黑土地的渴望煽起他心中的妄想欲火，以致他迅速地从起儿漫返回。一些人从塔巴思（Tabas）到来，带来消息说他正在返回，但他目的不明。接着传来他抵达秃儿昔思的消息。第三

天夜晚，当晨鸟唱着哀歌时，他的儿子和他的部分麾下向前推进，使城内产生混乱和骚动。市民急忙关闭城门，同时士兵们在城头站好他们的位子。阔思立的儿子及他的人马绕城巡视一番，然后在附近下营，拿不准是留下好还是离开好。突然，因慈悯真主的恩福和仁爱所赐与的一个机会，传来了亦思法合儿[154]（isfahbad）抵达徒思的消息。舍里甫木勒克就派一名急使去报告阔思立的叛乱，要求除去此害。这个亦思法合八忒命令一千名骑士马上出发。他们袭击阔思立，把他赶跑，接着开始烧杀劫掠。阔思立和他的人马返回来，攻打他们，把他们都赶进一个〔不同的〕山谷。

然而，阔思立发现他不能获允进入该城，那个亦思法合八忒已抵达沙的阿黑，而且算端在也里城门，这时他开始像一只断喉的小鸟那样打哆嗦，又像一只被鹰犬追逐的小羚羊那样发抖。他后悔他的行动，开始因谋逆之罪，这无药可治的病痛，咬他的手指，同时跟他的部下商量，他们应留下还是离开，他们的目标和目的又是什么。有的说他们应求算端母亲的保护，因此应到花剌子模去。他们当中有个牙即儿[155]的突厥蛮，说："我们的上策是到牙即儿，以其城堡自固。我先前去，想一些办法。也许我能马上轻易地占据一座城堡。"他的话正投阔思立之意，于是他派他率一支人马先行。他到达牙即儿，市民察觉他的图谋，发现了他的诡计。他们把他捆起来，槛送算端。

当这个计划也破灭在他们口头上时，他们更加慌乱，在阔思立，他的儿子以及他的部下之间发生了意见分歧。他的儿子说"我们必须到河中去，依附契丹汗。"他的父亲说："让我们去花剌子模，置身于秃儿罕哈敦的保护下。"谁都不接受别人的意见，阔思立的儿子就虏掠了他的财宝，前往河中。在抵达乌浒水的渡口时，他遇上了算端的一群廷臣，后者经过一番激烈的斗争，把他和他的部下俘获，并把他们的头送给算端。

阔思立本人呢，他抵达花剌子模时，秃儿罕哈敦以许诺来勉慰他，并说："〔你的事情的〕补救办法，莫如你在算端帖乞失的墓旁找个住的地方，穿上褴褛的衣裳。也许用这个法子，算端将被感动得宽恕你的过失和罪行。"他因此在帖乞失的坟土旁采用了苏菲教的做法，迄至秃儿罕哈敦突然听说他的头已跟他的身子分了家，并且被送给了算端。以此叛乱之风平息，算端的恩泽则普施及贵贱。

旋转的苍穹，吾人得知，是识别善恶的。

就在那同一年，即605/1028-1029年，全能的真主对他的奴仆显示一个“大地因其颤抖而震动”[156]的恐怖事例；由于真主的慈恩，该灾难的开始是在大白天，因此所有的百姓都涌到郊外，把他们所有的东西留在城里。屋舍和宫殿都像礼拜者似地垂首于地，该城的建筑物，除马尼埃（Mani'i）寺院，广场〔周围的建筑物〕及类似者之外，少有站住的。同时它这样持续下去，百姓则暂时留在旷野。不过，两千男人和女人葬身于墙下，在村子里死者如此之多，以致他们的数字无法统计。答纳（Dana）和八纳思克[157]（Banask）两个村落实际上霎那间堕毁，其中的百姓无一逃脱。全能的真主保佑我们免遭这类灾祸以及今生和来世的惩罚！

6．祃桫答而和起儿漫的归并

当运气开始向着算端笑时，重要事件就从隐蔽的幕后时刻露面，无需他这方面费劲和努力，一个这样的例子是祃桫答而事件。

当算端于606/1209-1210年出师河中时，沙迦集【158】（Shah-Ghazi）从他的撒儿罕（sarhangs）中挑选一个叫布 - 利扎【159】（Bu-Riza）的人，对他加以宠幸：把他提拔到高位以致与他共治天下，并把他的妹妹许他为妻。沙迦集是国王耶兹答吉尔德【160】（Yazdajild）的后人，在其先辈的领地内仅保有祃桫答而的本土。布利扎的权势变得来比一个副手的更绝对，他开始窥望神器。他把沙迦集暗杀在他的猎场上，但后者之妹，他自己之妻，有如一个巾帼丈夫，为了替她的兄长报仇，用酷刑处死她的丈夫。

明里【161】（Mengli）从算端身边归来，到达朱里章后，他得到这个消息。抱着对祃桫答而国土的野心，他到那里去，占据了从古代帝王和高贵诸侯传给沙迦集的财富，并向他的妹妹求婚。她拒绝了他，派一名使者给算端，把她自己献给他当新娘，她的国土作为嫁妆。算端遣一个代表接管祃桫答而，召那个女人去见他。渴望嫁给算端，她到花刺子模去，但他把她赐给他的一个异密，一年后又把该国土交给的希思丹的阿明丁（Amin-ad-Din）。就这样获得了用干戈或军旅尚不能夺取的那个国家。

接着在下一年，即607/1210-1211年，起儿漫落入他手中。

7．河中的征服[162]

在他肃清了呼罗珊诸国的叛逆后，河中的名人和首脑就一封接一封捎信给算端，要求他返回该方，扫荡该地区契丹暴君的暴虐和压迫；因为他们倦于服从偶像崇拜者，耻于听从他们的指令，不花剌的居民尤其如此；又因为该城老百姓中有个卖盾者的儿子，叫做桑扎儿，窃取了统治他们的权力，认为应当轻蔑无礼地对待那些应受尊崇和敬重者。他的名字变为桑扎儿灭里（Sanjar Malik），于是不花剌的一个才子撰写了下面的一首咏他的四行诗：

王权是珍贵和无价之宝，

但磨刀匠［? maddai］之子把它变得不值一文。

王位和宝座对一个其父经常卖盾的人

是不相宜的。

在同一时候，算端本人已受够了契丹的跋扈态度，和契丹使者、使臣的傲慢举动，纳贡也使他苦恼，这是他父亲在求契丹帮助攻打他的兄弟算端沙时同意交纳的。年复一年，契丹使臣要到来，而他要交付那笔贡金，对此痛心疾首，想找一个毁约的借口。最后，在……年，[163]当契丹使者们在秃失[164]（* Tushi）率领下如常前来征收贡赋时，秃失按照他们一贯的作法，高踞在算端旁边的宝座上，对王者不予适当的礼敬。既然一个高贵的灵魂不屑于受所有贱货的侮辱，算端下令把那个蠢人碎尸万段，把他的尸体投进河里。同时如诗所说：

你受过这把刀的恩，那么清偿你欠它的债务，

因为这刀有向你的手讨债的正当权利。[165]

他公开声明他造反，宣布他起兵，并在……年[166]向该地区出师。当他渡过津口，抵达不花剌时，居民们就蒙受他海涵一切的正义和满溢的恩泽的滋润，他的宽大的声名使整个地区繁荣；而那个卖盾者之子受到他罪行的惩治，“以偿讨他们之所为。”[167]

从不花剌他进向撒麻耳干，选遣使者们去见撒麻耳干的算端——算端乌思蛮（ʿUsman）。后者因菊儿汗拒绝把他的一女嫁给他，已和菊儿汗反目；他因此高高兴兴地欢迎算端车驾的光临，其喜悦之迹可明显地见于他的仪式之形。他同意服从和遵守皇室和帝国的诏旨敕令，以算端之名诵读忽惕巴和铸造钱币。撒麻耳干的百姓这时因算端亲临他们之中而振奋，于是两个君主共商他们怎样去击退菊儿汗，并一致宣布进行一场对他的圣战，跟他开仗。作为预防措施，算端命令加固城门。他还派一个跟他母亲沾亲的异密脱儿惕 - 阿巴[168]（Tört-Aba）作为他的代表留给撒麻耳干的算端；同时他们动手作战斗准备，调集他们的兵力去打仗。这时候算端亲自率领擅长袭击和进攻的骁勇战士，从那里出发去指挥圣战。当这个消息传给了菊儿汗时，他这方面命令他帝国衣袍上的绣花（ṭirāz）[169]和屯驻在答剌速（Taraz）的塔阳古预作准备。塔阳古，骄狂不可一世，调集一支〔其人数〕多如蛇和蚂蚁的军队。

在费纳克忒过河后，算端命令把供军队通行而修建的桥梁毁掉，以此他们可以一心为荣誉，不给他们的事业出丑和丢脸；而宁可去恢复在那些地方的河道中曾暂时枯竭的伊斯兰之水；并用正教之水去扑灭那支民族的孽火，或用"其薪材是为异端准备的人和石头"[170]的烈火去焚烧那些火的崇拜者；因之，有可能受阻的伊斯兰之风可以再开始吹动，灾难的风暴可以摧毁他们的国土，祸害的逆风可以损坏那些骗子的野心收获，把正教的尘土投入那些坏蛋的眼里，并逼使那些贱人从国土上缩手。他远抵亦剌迷失[171]（Ilamish）草原，同时塔阳古率一支劲旅，受到对自己兵力满心自负的欺哄，被自己大量人马和甲兵所刺激和鼓动，抵达药杀水的渡口，忘记了幻化的真主说："'天命注定'，在劫难逃"。[172]

不要依靠水，否则你将白白地像泡影一样在水上绘图，并且白白地去测量风。

现在碰巧在607年剌必阿1月〔1210年8-9月〕的一个礼拜五，他们彼此碰面，相互对阵。算端命令他的人马松弛缓慢地行动，不前进一步，以待伊斯兰的牧师登上他们的祭坛，发出祈祷："主啊，协助穆斯林的军旅和部队吧！"然后他们就在四面八方发动总进攻，因此有可能的是，为回答伊斯兰牧师的祈祷和穆斯林的心愿，真主会赐予胜

利。服从算端的命令，他们等候那个时刻，双方的青年战士在这时交锋，骑士败步卒于战斗的棋盘。最后，当战争的熔炉炽热时，

铜鼓喧闹，战笛鸣响；

大地像星空一样从它的位子上出现；

将官们高举他们的战旗，

骁勇武士捐弃他们的生命——

双方抛开弓矢，拔出刀剑。从算端的阵营听见塔克必儿的声扬，从那恶魔的一方听见号笛和哨子的尖鸣。尘土如云雾般飞扬，刀剑如闪电般出鞘。算端成了"确实，吾人获胜"【173】这面旗子的主人，而他的敌人变成了"吾人必将向罪犯复仇"【174】的目标。天恩的和风开始吹动，那些邪教徒的心像小鸟那样打战。在祈祷的时刻，全军发出一声呐喊，进攻那些歹人。那罪恶【175】的百姓变得"像撒巴（Saba）的百姓，"【176】算端军中一人获胜，敌军千人溃败，一头狮子对千只羚羊，一只鹰对千只鹧鸪【177】。那支覆灭的军旅大部分在刀下丧生，塔阳古本人在战斗中受伤，像契丹汗的臣属那样俯跌于地。一个女孩站在他身旁，有人要割他的头时，她喊道："这是塔阳古！"这个人立刻把他捆起来，把他送给算端。他随后又随捷书被送往花剌子模。由于这个胜利，他的军队变得强大，因这个恩赐，他们拥有了财富。人人均如愿以偿，都把值得他们爱恋的女人置于他们怀中。因这个适用于如下诗句的凯旋：

她有两个爱人：一个是鸡奸者，一个是奸夫，【178】

马吉侬（Majnun）得到莱拉（Laila），瓦米克（Vamiq）得到爱兹拉（Azra）；【179】酒色的爱好者开始拿月儿般面孔的美人取乐；利欲熏心者因获得财富，积攒马匹和骆驼而心满意足。带着获胜捷报的使者分赴算端领土内的一切地方。每个灵魂对这些消息感到慰藉，每个心灵因这些胜仗感到宽松；对算端的敬畏在人心中千倍增长。那时习惯把"第二个亚历山大"写作算端摩诃末的一个称号。算端说："桑扎儿的统治很长。倘若写这些称号是为了吉祥，那么让他们写作'算端桑扎儿'吧"。因此他的称号中就加进了算端桑扎儿。伊祃木吉牙丁·法儿西【180】（Ziya-ad-Din Farsi）有一首咏这次胜利以及咏算端被尊为算端桑扎儿的合西答。我将把我记得的几行录下来；它开始如下：

您的面孔以它的美丽使灵魂世界完美无缺；

您的爱以它的仁慈使心的容颜变得标致。

现在您的面孔已成为满月的光焰；

现在您的发卷已散发北风的芬芳。

看那符咒，黑夜因之跟纯麝掺和，

而您的发辫因之被赐与麝和鼹的颜色。

我和他重聚中他给予的快乐，

是有德的库萨和抵达时所赏赐。

算端阿剌 - 依 - 都牙·桑扎儿（ʿAla-yi-Dunya Sanjar），

荣耀的主宰把他从主的生物中挑选，

并赐他体面和荣誉。

波斯人的国王，第二个亚历山大，

他的才智指挥他的部下征服了突厥人的国土。

倘若时代的空气已被异端污染，

那么您的刀剑以它胜利的芬芳使它恢复了新鲜。

像太阳一样您的宝刀出现在正义的东方，

并造成了罪恶帝国的崩解。

我从我的堂兄、已故的赛德尔 - 亦 - 伊礼木（Sadr-i-Imam）、近代人中的最优秀者，穆罕默德之子苫思丁·阿里（Shams-ad-Dinʿ Ali）（愿真主使他沐浴在主的慈悯中！）那里听到如下的话："当使者们带着算端战胜契丹的消息抵达沙的阿黑时，该城的所有百姓，各按自己的心意和条件，相互馈赠，彼此道贺。苦行派向真主谢恩；达官贵人随铜鼓和号笛声宴飨闹饮；黎庶欢欣寻乐，年轻人在园囿中喧闹地狂欢；老年人相互交谈。和几个别的人一起，我访问了我的老师、赛夷撒都鲁丁（Sadr-ad-Din）之子赛夷穆儿塔扎（Murtaza）（愿真主给他们俩穿上真主慈悯之衣！）。我发现他忧伤和沉静地坐在他家的一个角落里。我们询问他在如此喜庆的时刻悲伤的原因。'大意的人们啊，'他回答说：'在这些突厥人的后面，是一支以其凶残仇报而桀骜不驯、其人数之多超过果格（Gog）和马果格[181]（Magog）的民族。而契丹人实际上是一座把我们和他们隔开来的祖勒 - 哈儿纳因[182]（Zul-Qarnain）墙。当这堵墙除去时，在这个国土内将无和平可言，任何人将不得高枕无忧。今天我在为伊斯兰哀悼。'"

年轻人在一面镜子中所看到的，

老年人则在一块烧砖中看到。

当算端从这次对异端的战役中凯旋返回时，讹答剌的篾力克已在反抗正义的人们，一如他的既往，仗恃兵马和武力；而尽管不断遣使去软化他的态度，他不愿俯首于臣服的圈套。他拒绝把骄狂和富贵妄想从他脑子里丢掉，也不愿让自己接受告诫从耻辱的危难中得救；他因自己跟契丹结盟而背离了"正道"。【183】全能的真主说："既然那个向导已抵达他们，那是什么东西不让人们信仰并请求其主的宽恕——非等到古代的毁灭袭击他们，或者老天施罚于他们？"【184】算端听说他的顽固和跋扈，就出发去攻打他。当他接近他们的领土时，讹答剌的百姓，从他的大军中看到一股汹涌洪水的奔流，发觉用抵抗不能遏止它，便一致去见那个篾力克并说："因你的鲁莽，你已把一头我们不能制服的饿狮引向我们；而你已经强行地和丢脸地把你自己和我们丢进一头怪兽之口。在这危急关头，尽量谦让些，不要耍你的粗暴态度。"讹答剌的君王发现用鹰爪去打鸢子是不可能的，他知道除纳款外无策可挽救他的事情。所以他手捧剑，但仅穿一件亚麻衫，出了城，正是，希望和失意参半，并且俯首于算端营帐的地上，要求宽恕他的罪行和过失。算端以宽宏大量来酬报他的罪恶和错误，保留他的生命和财产，其条件是，他须带着他的骑士和马匹、行囊和辎重，离开讹答剌到奈撒（bā-Nisā）去，跟他的妇孺（bā nisā）【185】和男人在那里定居。

照这样没有流血，同时在把那个篾力克送往奈撒后，算端返回撒麻耳干，在这里，算端乌思蛮恳请赐给王室贝壳中的一颗明珠，要求跟庄严星空中的一轮满月成婚。算端赐给这个恩典以宠荣他，这将在另一章中披露，接着在任命秃儿罕哈敦的族人脱儿惕阿巴为撒麻耳干的沙黑纳后，他赴花剌子模，福运的天使不离他左右，祥瑞之光照耀他的颈额。

他的鞍布铺在太阳的背上，

他的马镫把一枚耳环套进月亮的耳中；

国王头上的卡发【186】（Kava）旗子

像月亮上的一团云雾。

他一笑戳穿了禁口，他老远对星空说：

“停住！”

抵花刺子模时，算端准备了一席盛筵，把塔阳古处死，扔进河里。因这次胜利，人心对算端的敬畏增长千倍，四方的诸侯向他的宫廷遣送驿使和贡礼。在他吉祥的脱忽剌上写着题辞“大地上真主的影子”，同时大书记扎木的法合鲁木勒克·匿赞马丁，法里德（Fakhr-ad-Mulk Nizam-ad-Din Farid）撰写了如下的诗句：

诸王之王啊，世界的摆布者，

您是诸天要模仿其高尚的人。

在您高尚的眼里，

世界的幅员看来都不及一粒微尘。

您同时代的所有纯洁天使，在履行了圣律规定的礼仪后，

当作护符来歌颂道：

“算端是真主在大地的影子。”

8．算端第二次回师与菊儿汗之战

算端离开花剌子模期间，哈只儿的一些余部在毡的地区已发动叛乱。因这个缘故，算端没有在花剌子模多留，而是出师毡的去清除他们这些祸根；算端乌思蛮则留下来完成他的婚礼。

算端消灭了那群叛逆后，传来了契丹军抵达撒麻耳干城门前并围攻该城的情报。算端就从毡的到那里去；并在同一时候，他把使者派到他国内的各地，征调他派驻各方的一切军旅，从整个他的国土内签发丁壮。他在这时进向撒麻耳干，在那里，契丹军已暂时下营于城门附近的河岸。他们打了七十次仗，除了有一次他们获胜，把撒麻耳干军队赶进城内之外，每次他们都遭到失败，伊斯兰军旅却打了胜仗。他们现在发现，他们进行战斗而一无所得，很快就会陷入绝境，因为面包一旦落水就捞不回来。再者，从一方传来算端到来的消息，从另一方又传来屈出律汗征进的谍报。他们因此以休兵为名撤退下去。

算端抵撒麻耳干时，军旅从四方会集，他就从该城离开。同时候，亦格纳黑[【187】]（Ighnaq）的守令，他虽为一穆斯林，但因同情那支伪善和好斗的民族，缺乏人的品德，拒绝尽他的职责，尽管算端几次要他纳款，并用温言来奖谕他；但因他已在他拥有的一座堡垒中自固，恶魔就把骄狂之风吹进他的头脑中。算端从大军中遣出一支偏师，也就是怒海中的一个浪头，该军抵达那里，不久便把他生俘出堡，用手铐脚镣把他送给算端。

算端现在听说屈出律取得对契丹人的胜利，因此他变得更加野心勃勃。屈出律的使者们秘密地去见他，在他们之间达成了一条首先必须清除菊儿汗的协定：倘若算端取得对菊儿汗的胜利，那么他应得到所有远至忽炭和可失哈耳的疆域，但倘若屈出律是胜利者，那么他应得到直抵费纳客忒河畔的一切地方。在他们达成了这个约定后，屈出律时胜时败，如在谈哈剌契丹一章中所述及[【188】]。算端这时越过撒麻耳干，菊儿汗得到有关的消息，也作他的准备。当两军接近时，迦布德扎马[【189】]（Kab-ad-Jama）的亦思法合八忒和撒麻耳干的八思哈[【190】]脱儿惕阿巴共谋反对算端，并暗中遣一名使者给菊儿汗说，在交锋之日，他们和他们的军队会抛弃算端，条件是，菊儿汗得胜后，花

剌子模应交给脱儿惕阿巴，呼罗珊应交给这个亦思法合八忒。在他的复信中菊儿汗答应倍给他们之所求。两军现在开始对阵，〔对方〕都发动一次又一次的进攻。契丹的左翼袭击算端的右翼，于是按照他们的约定，脱儿惕阿巴和亦思法合八忒撤退下去，他们的兵力也退到中路的后面。与此同时，算端的左翼击败了菊儿汗的右翼，他们败逃。两军的中路这时混战一团，以致分不清谁胜谁负，双方都抢劫和俘掠，溜之大吉。算端本来有个习惯在打仗那天穿上他敌人的衣袍。而且他的一些部下也在两军混战中发现他们自己在契丹军中。算端在那个蛮族中几天没有被识破，直到抓住一个突然的机会他旋辔抵达在费纳客忒的河岸。他的到达给他的军队带来新生命。当他失踪的消息传开时，各人有各人的说法，有的说他在那支异军中当了俘虏，另一些人说他给杀了；谁都不知道真实情况。因此使者们带着这个喜讯出发，敕书被送往四方。同时候，这世界的算端返回花剌子模城，又准备打仗和战争。

9．俾路斯忽和哥疾宁的征服

算端征服也里后，他把俾路斯忽分给算端马合木[【191】]，并未给予损害；因此算端马合木以算端之名诵读忽惕巴和打铸钱币。

在算端对异端的战役时期，他的兄弟塔术丁·阿里沙因跟他的兄长算端摩诃末反目，就去投奔算端马合木。算端马合木对他极尽礼遇，让他位于所有大贵人之上，赐给他各种礼物和赠品。过了些时间，有人从一条地道潜入算端马合木的后宫，发现他坐在一张御座上，并把他杀死。没有人知道谁下的手，但百姓中流传说，阿里沙因觊觎他的国土而把他暗杀。不管怎样，当他死时（而他死于609/1212-1213年），没有留下其他可以巩固帝国柱石以及增强国家基础的古耳算端的后人；因此俾路斯忽的名人一致同意塔术丁·阿里沙〔当他的继承人〕，拥他登上算端的宝座。为了克尽礼仪，他向算端遣送使信，告诉他所发生的事，要求作为其兄的代表许给算端的等级。为册封他为算端，算端派去穆罕默德·亦·巴昔儿（Muhammad-i-Bashir），携带着荣袍和其他礼物，以及一封御玺和敕书。当巴昔儿完成了贺礼时，阿里沙为穿上御袍而退入他的更衣室。巴昔儿捧起袍子，随他入内。然后拔出刀来，他一刀砍掉了他的头。报喜人（bashīr）变成了报丧者（naẕ īr），贺礼转为丧礼。随阿里沙之死，没有留下争夺宝座的人。这时宣读了另一道颁给大官吏旨在争取他们的敕书，于是古耳和俾路斯忽的国土以及整个该地区都落入算端之手。

在这之后，在611/1214-1215年，传来消息称，塔术丁·由勒都思已死于哥疾宁，没有留下继承他的嗣子，而且一个古剌木已登上他的宝座。算端进向那个土地丰饶的国家，竭尽他的全力去征服那些国土，它们在这时被并入他的其他领地内。在算端失哈不丁设置的库藏中，发现了哈里发朝圣位颁发的敕书，其中煽动古耳人进攻花剌子模的算端，而且后者的（？）行为受到诽谤和诬蔑。算端因此对大底万更加发火，因为他现在知道，古耳人的敌对大半出自哈里发朝圣位的煽动和怂恿。占领了印度方面古耳算端的国土后，他返回撒麻耳干。他暂时不提上述发现，想首先征服东方诸省。这个题目已在前一章中述及[【192】]。

也里、古耳、哈齐斯坦、昔吉思田，直到印度边境的诸邦现在并入了算端的领土。这是一个从来没有人征服过的国土。这些土地构成娑匐的斤之子算端马合木及其后人世代相传的帝国的根基；在古耳算端们的统治下它们仍然是一个分离的整体。眼下它们成为算端扎兰丁的驻地。

10．哈剌契丹的诸汗，[193]他们的兴起和他们的衰亡

他们的老家在契丹，在那里他们是有权有势的人物。某种强有力的因素使他们离开他们的国家，因此他们被迫流亡，去履危涉险，经受跋涉的辛劳。他们把他们的王公和首领称为菊儿汗，即众汗之汗。当他[194]离开契丹时，他由八十名他的家人和部下[195]陪同，尽管据另一说法，他是由一支极庞大的部属随同[196]。他们抵达吉利吉思国，向该地区的部落发动进攻，后者也反过来袭扰契丹人。他们从那里征进，直到他们来到叶密立，在这里他们建筑了一座其基址至今尚存的城市。这儿有很多突厥人和部落大量集合在菊儿汗身边，以致他们达到四万户。但他们在这里也不能停留，因此他们继续前进，到达蒙古人现在称之为虎思八里[197]（Ghuz-Baligh）的八剌撒浑。该邦的君王是一个把他的先世追溯到阿甫剌西牙卜、但无能无力的人。该地的哈剌鲁[198]（Qarligh）和康里突厥人已摆脱了对他的隶属，而且经常欺凌他：袭击他的部属和牲口，进行抄掠。这个当君王的家伙，不能阻止他们或者把他们赶跑。听说菊儿汗及其部下的移居，以及他们人多，他向他们遣出使者，把自己的软弱、康里人和哈剌鲁人的强大和奸诈告诉他，并请求他到他的都城去，以此他可以把他的整个版图置于他的治下，从而使他自己摆脱这尘世的烦恼。菊儿汗进抵八剌撒浑，登上那不费他分文的宝座。他从阿甫剌西牙卜后人那里接受汗的称号，授与后者夷离堇·突厥蛮[199]（ilig* türkmen）的头衔。他这时把沙黑纳派到从谦谦州[200]到巴儿昔罕[201]（Barskhan），从答剌速到牙芬奇[202]（Yafinch）的各个地方去。不久后他的百姓兴旺，他们的牲口长了膘，这时他使康里人服从他的统治，并把一支军队遣往可失哈耳和忽炭，也征服了该地区。他下一步派一支军队到吉利吉思人的国土，以报他在他们手中受辱之仇。他还征服了别失八里，从那里出兵拔汗那和河中，这些州邑也臣服于他，算端乌思蛮的祖先、河中的算端们承认他为他们的宗主。在他获得这些胜利，他的军队由此受到鼓舞，他的骑士和马匹为数大增后，

他就派他的大将额儿布思（Erbüz）出师花剌子模，在那里，他洗劫村落，进行大屠杀。花剌子模沙阿即思遣一名使臣去见他，答应臣服于菊儿汗，并同意交纳一笔三千金的那的贡赋，这笔钱他今后用货物或牲口的形式上交。按这些条件缔和后，额儿布思班师回朝。菊儿汗不久后死了，他的妻子阔阳[203]（Kuyang）作为他的继承人登上宝座，开始颁发敕旨。百姓都服从她，后来她因为淫乱，和跟她通奸的人一起被处死[204]。还活着的菊儿汗两兄弟[205]之一被选择来继承他。另一个兄弟企图篡国，因此给除掉。前一个兄弟逐渐强大，委任官吏并把沙黑纳派到各地去。

当阿即思由他的儿子帖乞失继承时，后者继续交纳规定数目的贡赋，极力用种种方式讨好菊儿汗。他临死时告诫他的儿子们不要跟菊儿汗打仗，也不要撕毁已达成的协议，因为"他是一道其后有可怕敌人的长城。"[206]

算端摩诃末登基后，他暂时仍交纳贡赋，没有东西损害他们之间的友谊。故此，当古耳的失哈不丁进攻算端时，菊儿汗派一支一万人的兵马去协助他。他们在俺都淮参战，古耳人被击败。然而，算端的野心达到这样的程度：他认为群星之主论地位低于他自己的御伞，而且交纳赋税，向菊儿汗纳贡，使他烦恼。他中止了两三年的贡赋，迟迟不尽他的义务。最后菊儿汗派他的大丞相马合木·太[207]（Mahmad Tai）去督责应交的赋税。当他这个严厉使信的携带者来到花剌子模时，算端正准备对钦察的战役，不想给予无礼的答复，以此违反其父的训诫。再者他即将离开他的国土，不愿哈剌契丹人利用这个时机，发动一次进攻，另一方面他又对自己接受藩属地位感到耻辱。在答复中，因此他不说好来也不说歹，而是把这件事交给他母亲秃儿罕哈敦的才智去解决，然后就离开了。

秃儿罕哈敦下令尊崇礼敬地接待菊儿汗的使臣。好殷勤地应酬他们，悉数交纳年贡。她还派她宫廷中几个贵人随马合木·太入朝菊儿汗，为迟不纳贡表示歉意。同时保证算端仍恪守藩属之约。然而马合木·太已看到算端的野心和无礼，并发觉他的脾气已达到他认为他的身份对他说来高得不能在任何人面前低声下气，或者丝毫屈尊；他视世上所有诸侯为他的臣仆，更可以说他把天老爷本身也看成是他的婢女。

在战争中我是一头怒狮，标枪是我的围栏，

我的刀是我的爪牙。

光阴是我的奴隶，仁爱是我的婢仆，

大地是我的屋舍，人类是我的宾客。

马合木·太把这些情况都上报给菊儿汗，并说："算端是不老实的，不会再纳贡了。"菊儿汗就他这方说，并没有特别礼敬算端的使臣或者很重视他们。

算端从他对钦察的战役中凯旋回到他国家的都城花剌子模，开始策划征服河中，率领一支军队到不花剌，并遣密使到四方，用许诺来鼓动一切人，特别对算端乌思蛮进行拉拢。所有人都讨厌菊儿汗的长期统治，憎恨他的税吏（manṣūbān-i-ʿummāl）和地方官（muqalladān-i-aʿmāl）。他们一反他们从前的作法，已开始作威作福，无法无天。因此每人都接受算端的邀请，这既使他们鼓舞，又使他们欢喜；于是算端从不花剌返回去，约定他要在来年回去进攻菊儿汗。

同样在东方，菊儿汗的异密们开始谋叛。在那时，屈出律在侍奉菊儿汗，不能如他所想的那样去反对他。他听说菊儿汗的时运已变，他的国家摇摇欲坠，这时他请求归去，召集他散在四方的残部，为的是他可以协助菊儿汗。这个托辞正合菊儿汗的心意，他信了他的出自虚情假意的话。他用贵重的荣袍来显扬他，封他为屈出律汗【208】。他走后菊儿汗后悔把他放掉——

在后悔不及时他后悔了。

他遣人去召四方的诸侯，这些是他的异密和代理人，如算端乌思蛮及其他的人。这时算端乌思蛮请求菊儿汗的一女为妻，遭到了拒绝。他因此对他心怀不满，拒不应召。反之，他向算端摩诃末遣一名使臣去宣布他效忠于他。他还在撒麻耳干用算端的名字来诵读忽惕巴和打铸钱币，公开起兵反抗菊儿汗。后者得到这个消息时，他征集了三万人，派他们去跟算端乌思蛮打仗。他再度攻下撒麻耳干，但不许给它造成重大损失，因为他视它为他的府库。但当屈出律在边远地区集中兵力，开始袭击和蹂躏他的领土时，为了打退他，他就从撒麻耳干撤回他的军队，派他们去对付他。听说屈出律制造骚乱，以及菊儿汗已调他的军队去摧毁和消灭他时，算端利用这个时机，进向撒麻耳干。众算端的算端出城接纳他，把撒麻耳干的国土奉献给他手中。从那里

他们共同进攻菊儿汗，最后到达有塔阳古的重兵戍守的答剌速。他也征调他的兵力，出城交锋。当两军相互对阵时，双方均展开攻势，而两军的左翼都把对方的右翼赶回去，在这之后双方撤退了。菊儿汗的军队这时退却，塔阳古被俘；算端也退兵了。当他们退兵时，契丹军动手在城镇、村落和农民中抄掠、屠杀和洗劫。当他们抵达八剌撒浑前，居民们，一心盼望算端征服该地区，紧闭他们的城门，并在哈剌契丹军到达时，拒绝接纳他们；他们反而跟他们打仗，苦战十六天，以为算端就在他们后面。马合木·太和菊儿汗的异密们试图与他们缔和，并提出忠告，但他们不愿相信他们。最后，散在四方的契丹军队都集中起来；以此他们驱赶着他们从算端军中虏获的大象去攻打城门，把城门摧毁。在四面八方汇集后，他们的军队现在进入该城，在那里他们挥舞他们的刀剑，不留下一个人。他们屠杀居民达三天三夜，大名绅中四万七千名被列入遇害者之中；同时菊儿汗的军队因得到大量战利品而士气大增。这时，部分因为虏掠，部分因支付粮饷和薪金，汗的国库已空无所有，于是马合木·太，唯恐贪婪的眼睛落在他自己的胜过哈仑的财富上，就提出把军士从屈出律那里夺回的私财再行集中。但当异密们听到这个主意时，他们退回去，变得不安；并开始煽动独立和叛乱。同时候，屈出律又准备行动，他听说菊儿汗和他的军队分开来，城镇和农村都受到压迫，而且大部分军队离他很远，这时他再利用他的时机，像从云中射出的闪电一样袭击菊儿汗，完全出其不意地把他擒获。全能的真主曾说："汝未曾发现吾人遣魔鬼去对付异端以使彼等陷入罪孽？"[209] 他的所有军队四散，并离得老远，因此别无他法，他向屈出律称臣，在他面前屈膝；但屈出律不受这个，而是以礼待他，尊他为父，不伤他的感情。菊儿汗原来聘了一个使金星和木星忌妒的大异密之女。当他落到屈出律掌握中时，后者就自己娶了那个女儿。一两年后菊儿汗去世了[210]，在他们繁荣昌盛地统治了三合恩（qarn）又五年后[211]，那个王朝之风熄灭了，整个这个时期内，他们的运道没有受到丝毫挫伤。但当他们衰亡的时刻到来时，一个阶下囚变成了该族的汗的统治者，菊儿汗则得到一座坟墓作为他的居宅，同时所有他的百姓惊恐和沮丧。

时候一到该帝国不复存在；

一切那堂皇的活动一无用场。

时运到，有所得，时运去，有所悲；

赤手空拳胜似这些金银财宝。

全能的真主曾说："彼等之情况类似法老的百姓者，亦类似彼等之前那些视其主之预兆为谎言者。吾人因此将彼等毁灭于彼等之罪孽中，吾人并将法老之百姓溺毙；因彼等均为行恶者。"【212】

注　释

【1】　突厥语为"贤明的君主"。

【2】　阿勒卜的斤（"勇敢的君主"）是哥疾宁朝的创建者。

【3】　关于拜哈吉的阿不勒 - 哈散·阿里·本·宰德（Abul-Hasan ʿAli b. Zaid）的《麦夏里布塔扎里卜·格瓦里布格来卜》（Mashāribat-Tajārib wa-Ghawārib-al-Gharā'ib），见巴尔托德，《突厥斯坦》，第31页。

【4】　《塔扎里卜乌蛮》（"民族的经验"）是阿不 - 阿里·阿合马·本·穆罕默德·密思卡维（Abu-ʿAli Ahmad b. Muhammad Miskawaih）撰写的一部历史名著之名。见巴尔托德，前引书，第31-32页。

【5】　《扎瓦米兀鲁木》是著名神学家法合鲁丁·阿不 - 阿不答剌·本·穆罕默德·本·乌马儿·剌兹（Fakhr-ad-Din Abu-ʿAbdallah b. Muhammad b. ʿUmar ar-Razi）编写的一部百科全书之名。

【6】　哈齐斯坦山区在上木尔加布河沿岸、八吉思（Badghis）以东。它相当于今天的俾路斯忽（Firuzkuh）。

【7】　"受爱戴的君主"，来自突厥语sebük（sevük）"受爱戴的"和tegin"君主"。见伯希和、《巴尔托德著"突厥斯坦"评注》，第16页。娑匐的斤（976-997）——阿勒卜的斤的奴隶，女婿、继承者——是著名算端马合木（998-1030）的父亲。

【8】　据巴尔托德，前引书，第323页，"皇室盥洗器皿的掌管者"。塔昔特 - 答儿（tasht-dār）是负责在饭后或其他时候进奉脸盆（tasht）和水罐的仆人。

【9】　1094-1104。他的名字意思是"强烈的明亮。"

【10】　爱斤赤，即"播种者"。见豪茨马《语汇》，第31页。qochqar是突厥语"公羊"。关于在十一世纪突厥部落大迁徙中作为一名首脑的爱斤赤，见米诺尔斯基，《马卫集》，第101和104页。

【11】　"无马的"。

【12】　这就是合剌罕朝的君王阿儿思兰汗·穆罕默德·本·速来蛮（Arslan-Khan Muhammad b. Sulaiman）（1102-1130），关于此人，见巴尔托德前引书，第319-321页。他又叫做坛合赤汗，为奥菲以及《乞他卜 - 亦 - 穆拉扎答》（Kitāb-i-Mullā-Zāda）的作者所证实。（前引书，第319页注②）关于这个合剌罕朝的称号（"中国皇帝"），见巴尔托德，前引书，第304页，《中亚突厥史》，第77-78页。

Tamghach或Tabghach （Tavghach），汉语的拓跋（Tʿopa），是一支建立中国魏朝（436-557）而且其名成为北中国的同义语的突厥或原始蒙古部落。见格鲁赛，《草原帝国》，第103-109页，昂比斯，《亚洲高原》，第29-31页，加巴因，第2页。

【13】 哥疾宁朝王（1118-1152）。

【14】 即哈剌契丹，见前，第44页，注②。

【15】 即亦思马因异端（ilḫād）。见前，第256页，注㉘。

【16】 或哈扎儿阿昔普（Hazar-Asp），如迄至今日它为人们所称呼的那样。

【17】 或"一千匹马"，哈扎儿阿昔普的字意，来源于波斯语hazār"千"和asp（asb）"马"。

【18】 不要照字面理解：vaṯāṯ （waṯ wāṯ）在阿拉伯语中义为"燕子"或"褐雨燕"。

【19】 参看前注。

【20】 即"穿鹿皮的隐士。"

【21】 《古兰经》，第iii章，第128节。

【22】 《古兰经》，第iii章，第128节。

【23】 即异端突厥人。

【24】 显然是一个合剌罕朝人。见巴尔托德，《突厥斯坦》，第328页。

【25】 或者是在撒昔（Shāsh）省（今塔什干（Tashkent）的鲁德八儿）。见巴尔托德，前引书，第173页，注③。

【26】 "'鞋间'（阿拉伯语Ṣaffu'-niʿál，波斯语pá-máchán）是门边的地方，在那里，那些进门者踢掉他们的鞋，而仆人和贱客则在那里站立"。（布朗，《波斯文学史》，第II卷，第332页，注①。）

【27】 他的儿子和继承人。

【28】 qāfas-i-āhan。这个笼子看来是个真的，和传说中鄂图曼算端巴耶兹德（Bayezid）被帖木儿囚禁的笼子不一样。有关这后一笼子的故事，"长期地和再三地被作为一个道德训诫而重复着"，在吉朋时代已经"被现代作家当作无稽之谈加以否定，他们对世俗之轻信一笑置之。"见吉朋，第VII卷，第60页和注㊸ 。

【29】 阿儿思兰汗之子，关于此人，见前，第279页，注⑫。他的父亲在这里被误加上博格剌汗的称号。有可能因为跟他的叔父阿不勒 - 木扎法儿·坛合赤 - 博格剌汗·亦卜剌金（Abul-Muzaffar Tamghach-Boghra-Khan Ibrahim）弄混了。马合木汗在桑扎儿为菊儿汗所败后已放弃他在河中的领土。见巴尔托德，前引书，第322页和第326页。

【30】 比较合剌罕朝的坛合赤汗的称号。见前，第279页，注⑫。

【31】 《古兰经》，第xxxi章，第34页。

【32】 BYΓW。巴尔托德，前引书，第333页，把这个名字读成Payghū，但主张读作Yabghū（yabghu是哈剌鲁古代君王的称号。见《霍杜德》，第97页。）另

一方面，伯希和，前引书，第16页，宁把它看成是突厥词bïghu，“一种与鹰极为相似的肉食鸟之名。”比较另一哈剌鲁首领剌真（Lachïn）“鹰”的名字。

【33】 他的父亲的名字实际是哈散（Hasan）——吉里赤 - 坛合赤汗·阿不勒 - 马阿里·哈散·本·阿里·本·穆明（Qïlïch-Tamghach-Khan Abul-Ma' ali Hasan b. 'Alib. al-Mu'min），也叫做哈散的斤（Hasan-Tegin）。见巴尔托德，前引书，第322页和第333页。

【34】 KWKSAΓR。或即“青牛”。比较在豪茨马《语汇》第81页中代替一般的sïghïr“牛”而作的saghïr形式。他也有察吉里汗（Chaghrï-Khan）的称号。见巴尔托德，前引书，第333页和注⑤。据可失哈利，Chaghrï是“鹰”或“隼”的无数突厥语之一。

【35】 AYLK TRKMAN。显即突厥蛮人夷离堇。巴尔托德，前引书，第333页注⑩，提出说，这人多半是八剌撒浑的前君王，关于他，见后，第355页，及注⑦。ilig是“王”的一个古突厥语。见伯希和，前引书，第16页。

【36】 关于这个名字，见前，第148页，注㉖。

【37】 作为君主私人卫队一员的ghulām（“奴隶”），其经历见巴尔托德，前引书，第227页。

【38】 这是普速完，承天太后（1164-1177）。她是已故的汗夷列皇帝（1151-1163）之妹，原菊儿汗耶律大石（1124-1143）之女。见魏特夫和冯，《中国社会史：辽》，第62和644页。

【39】 原文作FRMA，据巴尔托德读作FWMA。驸马实为一称号，汉文的驸马“女婿”。见巴尔托德，前引书，第337页和注③，魏特夫和冯，前引书，第665页，670页。

【40】 原文作SWBRLY。有很多不同的写法。据牙忽惕，它是在往薛合里斯坦（即往呼罗珊）的道路上花剌子模的最后一个地方。见巴尔托德，前引书，第153页和337页注⑤。

【41】 的希思丹是里海东岸阿特腊克（Atrek）以北一个县名，在今土库曼斯坦境内。“的希思丹无疑地是雷同于古游牧民Δáal、Dahae的名字，其一支是阿帕诺埃人（Aparnoi）；从后者产生未来的安息王室……”（米诺尔斯基，《霍杜德》，第386页。）

【42】 即该牙思丁·穆罕默德（Ghiyās-ad-Din Muhammad）及其弟失哈不丁（Shihāb-ad-Din）（穆罕默德·古耳（Muhammad Ghūr））。关于古耳的算端们（古耳朝王（Ghurids或Ghorids）），见巴尔托德，前引书，第338-339页，兰浦尔，《回教王朝》，第291-294页。“古耳一名指的是位于也里以东和东南，以及哈吉斯坦（Gharjistan）和古兹根（Güzgān）以南的山区；这些山民的方言和呼罗珊的方言有本质差别。”（巴尔托德，前引书，第338页。）

【43】 见后，第328页，注⑤。

【44】 必思坛（Bistām），今布斯坦（Bustam）（波斯坦（Bostam）），以著名苏菲教徒阿不 - 耶兹德（Abu-Yazid）（巴耶兹德（Bayazid））的墓地而知名，他于874年死在这里并埋葬在这里。

【45】 伊本额梯儿把他叫做明里的斤（Mengli-Tegin）。（穆．可．）

【46】 库纳思（al-Kunās）必定是库纳沙（al-Kunāsa）形式的缩写，苦法一个区的名字。KNDH的发音很不确定。它清楚地不是也门的金达（Kinda）县。（穆．可．）

【47】 ahl-i-Ṣuffa和苏菲教徒毫无关系，但因一个虚假的语原，Ṣuffa已和Ṣūfi联系起来（见列肯多夫（Reckendorf）在《伊斯兰百科全书》中的条文）：因此这里可能是"圣民"，"苏菲教徒"。（弗．米．）

【48】 pir.可能指的是扎木的阿合马（441-536/1049-1142），他的圣地（托尔巴特 - 亦 - 谢赫贾姆镇）位于阿富汗边境附近的呼罗珊中。（弗．米．）

【49】 根据E本是这样。其余的抄本所记的日期是7日，但如巴尔托德所指出（前引书，第346页，注②），那天实际是一个礼拜天。剌必阿1月17日（它也出现在巴尔托德引用的一个彼得堡大学（Petrograd University）抄本中）会是礼拜三，仅相差一日。

【50】 《古兰经》，第v章，第49节。全文是："以命抵命，以眼还眼，以鼻还鼻，以耳还耳，以牙还牙，凡伤害均有抵偿。"

【51】 原文作arbāʿ"区"，明显地指你沙不儿的四个"区"。见《霍杜德》，第102页和325页。

【52】 见后，第ii册，第412页，注①。

【53】 未考证出来。

【54】 苫思丁·亦勒的吉思（Shams-ad-Din Ildegiz）（1136-1172）是阿哲儿拜占阿塔毕朝的创建者。他的儿子穆罕默德·扎罕 - 帕鲁汪（Muhammad Jahan-Pahlavan）（1172-1185）不仅是忽都鲁亦难赤之父，也是阿不 - 别克儿（1191-1210）和斡思别（1210-1125）两阿塔毕之父。他的直接继承人是他的兄弟吉思勒 - 阿儿思兰·斡思蛮（Qïzïl-Arslan'Uṣmān）（1185-1191）。

【55】 被刚死的吉思勒阿儿思兰所囚。脱黑鲁勒二世（1177-1194）是（波斯）伊剌克最后一个塞勒术克人。

【56】 关于巴哈丁·穆罕默德·本·穆阿夷·八吉打底（Baha-ad-Din Muhammad b. Mu'ayyid al-Baghdadi）及他收藏的官方文献，见巴尔托德，前引书，第33-34页。

【57】 即两个巴哈丁。

【58】 忽都鲁哈敦（Qutlugh-Khatun）（弗．米．）

【59】 关于建筑在剌夷以北一个同名山头的塔拔列克堡，见雷斯特朗治，《东哈里发的国土》，第216-217页。

【60】 原文作ǰΓR，据D本读作ČΓR。Chaghïr是突厥词Chaqïr"穴隼"，"岩隼"的一个变形。关于这个词用作专有名词，见豪茨马，前引书，第28页。

【61】 这是著名的摩诃末花剌子模沙，在他父亲死后，他采用阿老丁（ʿAla-ad-Din）的称号。（穆．可．）

【62】 发勒斯编《沙赫纳美》，第188页，第1060-1062行。

【63】 1180-1225。

【64】 发勒斯编《沙赫纳美》，第1182页，第809行。胡蛮（Hūmān）是一个被皮任所杀的都兰英雄。

【65】 即哈里发王朝。

【66】 的纳瓦儿（Dinavar）的遗址大约在坎加伐尔（Kangavar）和克尔曼夏（Kermanshah）的中途。

【67】 原文作MYANǰ Q，而E本作MYANǰ WQ。

【68】 原文作QATR BWQW，据E本读作QAYR BWQW。往下（第II卷，第40、41页）原文作QADR BWQW，即Qsdïr-Buqu。qayïr是标准突厥词qadïr"强壮的"的西方形式：buqu意为"雄鹿"。

【69】 原文作ūrāniyān，即更准确地，Oranians。关于斡兰族，见巴尔托德，前引书，第343页，注②。并比较Qara-Alp Oran，即斡兰人合剌阿勒卜。（见后，第309页，注㉝）对这个名字的一个颇为不同的读法，见伯希和昂比斯，《亲征录》，第107-108页。

【70】 aʿjamiyān即希腊语义的"蛮人"。因此土耳其新兵（Janissary novice），作为非穆斯林出身说，被叫做"ajemū oghlan"（外国少年）。见吉伯和波文：《伊斯兰社会和西方》，第329页，注④。

【71】 灭里沙之子。

【72】 即帖乞失。

【73】 用一根白热的铁棍经过受害者的眼前来做到这一点。

【74】 《古兰经》，第v章，第49节。见前，第297页，注㊾。

【75】 各抄本均为一空白，穆．可．据伊本 - 额梯儿把日期补上。

【76】 今在中波斯的萨弗（Saveh）以西的马兹答罕（Mazdaqan）。

【77】 据哈卡尼《诗集》的编纂者阿里·阿卜多拉苏利，德黑兰，1216/1937-1938，这些诗句的作者实际是怯马鲁丁·亦思马因（Kamal-ad-Din Ismaʿil）。（据英译本注释本中引用的书目，哈卡尼《诗集》编纂的日期为1316，这里作1216。——中译者注）

【78】 māhcha"小月亮"，它也能指他御伞顶端的"球"。

【79】 mūrcha，它的字面意义是"小蚂蚁"。

【80】 这通常指法儿思。

【81】 实际是一个句子：toghan toghdï"鹰出生了。"关于这类名字的其他例子，见豪茨马，前引书，第34-35页。

【82】 ARBWZ。比较可失哈利的Ervïz（Erwüz）一名。

【83】 意思是"撒曼的统帅。"可能这个称号是从一个为撒曼人（874-999）——河中的波斯君王，其王朝被合剌罕人所推翻——服役的祖先那里继承下来。

【84】 ALB DRK。我把这个名字的第二部分看成是突厥语tirek或direk"柱石"。关于这个词在古突厥语中训为"大臣"的用法，见哈密顿，《五代时的回鹘》，第157页。巴尔托德，前引书，第343-344页，把阿勒卜底列克考证为钦察部长合剌阿勒卜·斡兰（同前，第340-341页）。

【85】 《古兰经》，第xiv章，第50节，又第xxxviii章，第37节。

【86】 KNAR DRK。这个名字的第一部分可能是一个突厥词kün“太阳”和er“人”的复合词。如穆．可．在一个脚注中说，孔额儿不花必定是哈只儿不忽之侄阿勒卜底列克。

【87】 “以贼捉贼。”

【88】 即德马文德山（Mt. Damavand）斜坡上的著名堡垒（见雷斯特朗治，前引书，第371页和第372页，注①），不要把它跟在古耳的卑路斯忽弄混了，关于后者，见下，第328页，注⑤。

【89】 译意是“强大的城堡。”据拉凡提，第289-290页，该堡是在阿儿思兰之叔算端麻速忽（1133-1152）统治时阿杀辛人修筑的，并被取名为扎罕古沙亦（Jahān-Gushāi）。麻速忽围攻它没有成功，但它最后被阿儿思兰（1161-1177）在他统治初期所攻克。

【90】 即脱黑鲁勒一世（1132-1133）。

【91】 即算端阿儿思兰，当然不是帖乞失。

【92】 这段不见于穆汗默德·埃格巴尔编的撒都鲁丁史书（拉合儿，1933）。但这可能不是撒都鲁丁的原书，而是一个根据它的后期编本。缺乏志费尼引用的这段话，首先为豪茨马在《东方学文献》（Acta Orientalia），第III卷，第145页中所指出。（弗．米．）

【93】 即旭烈兀。

【94】 或Somnath，在卡提威尔（Kathiawar）半岛南岸。

【95】 这段话不见于《塔里黑 - 亦 - 拜哈吉》的编本。关于该作者及他的著作，见巴尔托德，前引书，第22-24页。

【96】 塔鲁木（Ṯārum）（塔罗木（Tarom）），是厄尔布尔士山西南坡曾姜（Zanjan）以北一个县，厄尔布尔士山把它和里海的基兰省分开来。

【97】 《古兰经》，第ci章，第4节。

【98】 忽希思坦（Quhistān），“山国，”是指从你沙不儿地方沿今阿富汗边界向南伸延的地区名。它是马可波罗的Tunocain，一个从它的两个首镇秃温（Tūn）（今费尔多斯（Firdaus））和克恩（Qā'in）而来的名字。其首镇今天是比尔姜德（Birjand）。

【99】 仍有一个在托尔巴特黑达里以西的秃儿昔思县。雷斯特朗治，前引书，第354页，注②，把该城置于今天的费鲁扎巴德（Firuzabad）的地址上。

【100】 今古纳巴德（Gūnābad）。

【101】 秃剌克（Tūlak）仍是也里以东一个城镇和一个县的名字。朱思扎尼参加了该堡对蒙古人的防御战。（拉维特，第1961页。）

【102】 哪年？志费尼不能指597年的祖勒合答月，因为在该年的祖勒希扎月17日（1201年9月19日），花剌子模沙曾围攻沙的阿黑。〔见前，第317页〕看来很可能他指的是下一年的祖勒合答月〔1202年8月〕。（穆．可．）

【103】 即马鲁的人。

【104】 未考证出来。其拼法不肯定，但可能跟在中波斯的叫做Tarq的村子拼法相同。见雷斯特朗治，《东哈里发的国土》，第209和449页。

【105】 马鲁附近的城堡。见前，154、165页。

【106】 在所有抄本中都这样代替失哈不丁。（穆．可．）

【107】 或一只虎，见前，第257页，注㉚。

【108】 即古耳人的王国。

【109】 八吉思（Bādghīs）在今天是阿富汗斯坦的一个县，在土库曼斯坦边境的也里以北。

【110】 后来的基发。

【111】 原文作NWRAWR，读作NWZWAR。关于讷思瓦儿（Nūzvār），见巴尔托德，《突厥斯坦》，第148和155页。

【112】 巴尔托德，前引书，第350页，注⑤，注释称："多半不是主要的河床，而是指流经古耳干赤附近的河道。"

【113】 答剌速（Ṭarār、Talas），后来的奥利亚阿塔，今江布尔，在塔剌斯（Talas）河岸。

【114】 Ṭ AYNKW。这可能是该人的称号而不是他的名字：tayangu在古突厥语中训为"管家"。

【115】 指《古兰经》第cv章，那里"象民"指也门的阿比西尼亚总督亚伯拉哈（Abraha）的军队，他在穆圣出生的那一年出兵默伽。见尼科尔松，《阿拉伯文学史》，第65-69页。

【116】 《古兰经》，第vi章，第70节。

【117】 未考证出来。

【118】 《古兰经》，第xlviii章，第20节。

【119】 后两行有双重涵义，也可以翻译如下：他从一名骑士变成一个卒子并藏起〔遮盖〕城堡。国王把主教交给你，因此被将死。

【120】 今北阿富汗斯坦的安德胡伊（Andkhui）。（亦作安德库德——中译者注）

【121】 《古兰经》，第xxxviii章，第2节。

【122】 阿不答剌·本·乌泰伯（Abdallah b. ʿUtaiba），弼斯罗的一个首脑人物。乌特比（ʿUtbi）引用在他的史书中。见沙亦黑·阿合马·马尼尼（Shaikh Ahmad al-Manini），《撒儿黑牙迷尼》（Sharḥ -al-Yamīnī），开罗编本，第II卷，第417页。（穆．可．）

【123】 这次远征的目的毋宁是镇压科卡尔人（Khokars）和索尔特岭诸部落的一次起义。见拉维特译朱思扎尼，第481-482页，斯米尔诺娃译拉施特，第156-157页，哈格，《突厥人和阿富汗人》，第47-48页。

【124】 原文作Ḥ YLY，读作J̌ YLM，即Jēlam，这系穆．可．所提出。

【125】 Jaiḥ ūn，即印度河。巴尔托德，《突厥斯坦》，第352页，把它当成是乌浒水，但如穆．可．在他给第II卷写的序言第10页中所指出，志费尼书中的

这个名字适用于任何大河，如高加索的库拉河，药杀水即锡尔河。

【126】 据志费尼的叙述，刺客们是否菲达额即亦思马因教的间谍，这是不清楚的；拉施特（斯米尔诺娃，第158页）称他们是科卡尔人。另一方面，朱思扎尼（拉维特，第484-485页）特别说失哈不丁"在一个木剌夷（Mulāhidah）信徒手中殉教。"哈格，前引书，第48页，讨论了对这次谋杀的各种说法，并得出结论说，尽管科卡尔人"多半参与了这个阴谋，而且，如其属实，必然促成它，真正的凶手看来仍然是异端亦思马因教中的狂热什叶徒（Shiahs）。"据朱思扎尼（拉维特，第484页和486页）和拉施特（斯米尔诺娃，第157页）二者，他死的地点是一个叫做答木雅克（Damyak）的地方；而日期在朱思扎尼（拉维特，第486页）引的一首四行诗中作602年沙班月第3日，即1206年3月15日。答木雅克的位置不知道，但它可能位于印度河北岸。然而，拉维特，前引书，注⑤，认为它最可能在杰卢姆河以西不远。

【127】 哈马丹的阿不勒姆法剌只·阿合马·本·阿里·本·哈剌夫（Abul-Faraj Ahmad b. ʿAli b. Khalaf），赛阿利比的同时代人，引用在赛阿利比的《塔特马都尔雅特马黑》中。（穆．可．）见埃格巴尔编本，第II卷，第99页。

【128】 倘若AMNYH（umnīya）"希望"的第一个alif被略掉，那就剩下MNYH（manīya）"死亡"；又当最后的hā也被去掉，则剩下MNY（manī）"精液"。（穆．可．）

【129】 事实上爱别是由他的儿子阿剌木沙（Aram Shah）继承，然而后者在统治了不到一年后被亦勒秃惕迷失所推翻。见哈格，《突厥人和阿富汗人》，第50-51页。

【130】 原文作AWǰA，读作AWČA，即在巴哈瓦尔普尔州（State of Bahawalpur）奇纳布河（Chenab）上的乌察（Uch）。

【131】 谢飓斯坦（Zāvulistān，或Zābulistān）是用来称呼赫尔曼德河上游诸水沿岸山区的名字。

【132】 Ghaznin是Ghazna的另一形式（今加兹尼（Ghazni））。

【133】 被荷尔迪什，《印度之门》，第222-223页，考证为古耳河谷的太瓦腊（Taiwara）。"太瓦腊在当地称作古耳，可能完全在旧都的遗址上，因为有足以支持这个说法的废墟……可以……毫无困难的在几乎任何方向越过这些太麻尼（Taimani）山区，而行动之方便，加之该地的秀美和肥沃，都无疑地指出太瓦腊及其领域是阿富汗王的古耳朝所在地。"

【134】 即哈剌契丹。

【135】 《古兰经》，第xxviii章，第69节。

【136】 同前，第xvii章，第15节。阿拉伯语的"书"，也有"信函"之意。

【137】 朱耳祖汪（Jurzuvān）即古耳祖汪（Gurzuvān），要么位于巴拉木尔加布（Bala Murghab）以东阿富汗斯坦西北的塔黑特 - 依 - 哈敦（Takht-i-Khatun），要么位于卡拉瓦里（Qalʿa Wali）。见雷斯特朗治，《东哈里发的国土》，第424页和注①。

【138】 何年？本章中在前面没有提到任何年代。伊本额梯儿把这件事记录在603/1206-1207年条下。（穆．可．）

【139】 《古兰经》，第xv章，第46节。
【140】 同上，第i章，第1节。
【141】 Husain无疑地被用来和maghribain“东方和西方”谐韵。他的曾祖是也速丁·哈散（ʿIzz-ad-Din Hasan）。他的祖父是统治俾路斯忽的巴哈丁·沙本（Baha-ad-Din Sām）。
【142】 见原文第323页，注⑯。
【143】 在A本中这些数字是用siyāq记数法〔siyāq或dīvānī是波斯税吏用来记他们账目的数字体系〕，因这个抄本很古老，看来在那个时期siyāq记数法采用了多少跟今天相同的形式。（穆．可．）
【144】 又在何年？据依本额梯儿以及上下文，显然是603/1206-1207年。（穆．可．）
【145】 大概指马合木及他的幕僚。
【146】 《古兰经》，第lxvii章，第30节。直译是“汝之河水将变成一个ghaur（即沉没地中）”——Ghūr的双关语。
【147】 撒鲁迷德（Salūmid），《霍杜德》的Salūmidh，也以Salūmak和Salām而知名，可能是今天通往托尔巴特黑达里道路上哈甫西北的撒拉米（Salāmi）。
【148】 KZLY。比较豪茨马，《语汇》，第99页的közlü“看”。
【149】 bahādur，一个来自其胜利的敌人（蒙古人）的借词，在这里——弄错了年代——被用来指算端摩诃末自己的军队。这个词尚存于今蒙语bātor之形中。比较Ulan Bator（乌兰巴托）“红色英雄”，外蒙首都库伦（Urga）的今名。
【150】 显即从围攻也里中撤退。
【151】 克尔曼沙（Kermanshah）以北的大山，其山岩上刻有著名的阿契米尼朝铭文。
【152】 Muhtasham是一个亦思马因的称号。
【153】 即麦什特。
【154】 即迦布德扎马（Kabūd-Jāma）的亦思法合八忒即君主，关于他，见后，第351页，注③。
【155】 见前，第151页，注⑧。
【156】 《古兰经》，第xcix章，第1节。
【157】 均未考证出来。Banask（BNSK）的拼法不明确。
【158】 亦思法合八忒或亦思帕合八忒（isfahbad）纳速鲁倒剌·苫思木勒克·沙迦集·鲁思坦（Nasīr-ad-Daula Shams-al-Mulūk Shāh-Ghāzī Rustam）是巴凡德（Bāvand）王室的最后一个君王。见拉比诺，《祃梦答而和阿斯特拉巴德》，第134-136页。
【159】 这是阿布利扎·忽辛·本·穆罕默德·阿剌维·马木特里（Abū-Rizā Husain b. Muhammad al-ʿAlavi al Mamtīrī）。见布朗译，《伊本·亦思梵的牙》，第257页。
【160】 即耶兹答吉儿德三世（Yazdajird III），撒珊朝的最后一个君王。

【161】 显为纳速鲁丁·明里（Nāsir-ad-Din Mengli），阿塔华木偰非儿丁·斡思别（Muzaffar-ad-Din Öz-Beg）的一个奴隶，他曾自立为波斯伊剌克的君王。见后，第ii册，第701-702页，又见穆．可．的注，第III卷，第407-408页。

【162】 关于算端摩诃末和哈剌契丹之间的斗争，第10章中有很不相同的叙述。见巴尔托德，《突厥斯坦》，第355-359页。巴尔托德作出结论说："第二个叙述比较接近真实，尽管它也有一些引起重大疑问的说法。"

【163】 A本和B本是一空白。C本为607-1210年，但是，如穆．可．所指出，这和前一章（见前，第340页）说算端摩诃末在606-1209年出师河中，是不一致的。

【164】 这个名字的拼法很不确定。原文作TWYSY，我根据C本和E本读作TWŠY。此名可能系汉文，因此不要考定为成吉思汗长子之名。

【165】 引自阿不－别克儿·花剌子迷（Abu-Bakr al-Khuwarizmi）颂扬苫思马阿里·合布思·本·瓦昔木吉儿（Shams-al-Ma'ali Qabus b. Vashmgir）的一首合西答。它被乌特比引用在他的史书中。（穆．可．）

【166】 据C本和D本"在同一年"。A本和B本为一空白。必定系指606/1209-1210年，或者至迟是607/1210-1211年初。（穆．可．）

【167】 《古兰经》，第xxxii章，第17节。

【168】 原文作TRTYH，读作TRTBH。巴尔托德采用了Burtana之形。此名似为突厥语tört"四"和aba"熊"的复合词。第二部分也可能是apa，见前，第148页，注㉖。豪茨马，《语汇》，第34页，举出这类复合词的两个例子：由altï"六"和bars"豹"而来的Altï-Bars以及由toquz"九"和temür"铁"而来的Toquz-Temür。脱儿惕阿巴好像还是算端扎兰丁的"狩猎大总管"（amirshikār）之名，讷萨怖（奥达斯编本，第198和244页）拼作Ṭ RT ABH。

【169】 为了与Ṭ arāz"Talas"成双关语而引入。

【170】 《古兰经》，第ii章，第22节。

【171】 据巴尔托德，前引书，第159页，在安集延（Andijan）县北部。

【172】 《古兰经》，第ii章，第3节。

【173】 同上，第xlviii章，第1节。

【174】 同上，第xxxii章，第22节。

【175】 khatā：契丹（Khitai）的双关语。

【176】 阿拉伯谚语，"（他们）像撒巴人那样（逃走）"，指马里卜（Ma'rib）堰堤决口造成的撒巴人的溃逃。见尼科尔松，《阿拉伯文学史》，第15-17页。

【177】 tihū：据豪通－辛德勒（Houtum-Schindler），《东波斯的伊剌克》，第36页，沙鹧鸪，Ammoperdix bonhami, Gray（A. grise-ogularis, Brandt），一种"在波斯海拔七千呎处处找得到"的鸟。

【178】 引自阿不－奴瓦思（Abū-Nuwās）的一首著名合西答。（穆．可．）

【179】 马吉侬（Majnūn）（“疯子”），他的真名是哈亦思·阿密里（Qais al-ʿĀmiri）和莱拉（Lailā）是阿拉伯人的罗密欧和茱丽叶。他们的故事构成波斯诗人尼扎米（Nizami）的一首史诗的主题。见布朗，“波斯文学史”，第II卷，第406-408页。瓦米克（Vāmiq、Wāmiq）和爱兹拉（ʿAẓrā，ʿAdhrā）的浪漫故事，尽管其男主角和女主角是阿拉伯名字，据说是为撒珊朝君王奴失儿汪所编写。（同上书，第275-276页。）

【180】 这个诗人的诗集手稿（布朗在他的《波斯文学史》中没有提到）最近由罗伯特孙教授发现。见他的注释，《13世纪一个被遗忘了的波斯诗人》。

【181】 果格（Ya'jūj）和马果格（Ma'jūj）象征东北亚洲的蛮族。

【182】 祖勒哈儿纳因（Ẓul-Qarnain、Dhul-Qarnain“有两角的男人”）是称呼亚历山大大帝的一个诨名，据说他曾修筑一道铜墙铁壁来防御果格和马果格人。见《古兰经》，第xviii章，第82-98节，雷斯特朗治译韩达剌，第236-237页。“果格和马果格墙”实为中国的长城。

【183】 “汝导引吾人入正道，那些曾受汝恩者之道——汝对彼等不愠怒，彼等亦不迷途。”（《古兰经》，第i章，第5-6节。）

【184】 同上，第xviii章，第53节。

【185】 通常对奈撒（Nisa）的双关语。

【186】 dirafsh-i-kāviyāni。铁匠卡发（Kāva）是第一个起来反抗暴君扎哈克（答哈克）的人；而他的围裙变成一面旗子，成为伊朗的国旗。

【187】 AΓNAQ。据牙忽惕，亦格纳黑（ïghnaq，AΓNAQ）即玉格纳黑（Yïghnaq，YΓNAQ）是在突厥斯坦的一座市镇，别纳客忒的一个属邑。（穆．可．）巴尔托德，《突厥斯坦》，第356页，注⑦，提议把它考定为撒麻耳干附近的一个村子玉干克（Yūghank）。（同上，第133页。）

【188】 在这章〔第10章〕中，实际上没有谈屈出律第一次和第二次对菊儿汗的战役，它们仅在第I卷第47-48页（第i册，第63-65页）被述及。（穆．可．）

【189】 迦布德扎马县，今名哈杰拉耳（Hajjilar），在古尔甘（Gurgan）（阿斯特拉巴德）的极东。见拉比诺，《祃桉答而和阿斯特拉巴德》，第84页。

【190】 脱儿惕阿巴曾被派作算端摩诃末“留给撒麻耳干算端的代表”（第343页）；他后来被说成是“撒麻耳干的沙黑纳”（第349页），而在这里又是八思哈。关于basqaq和shahna两个术语，见前，第105页，注㉔，第44页，注③。

【191】 失哈不丁（穆罕默德·古里）之子。

【192】 事实上前面没有提这件事。然而后面在第12章（第ii册，第390页）提到。

【193】 此章已由蒙格思博士（Dr. K. H. Menges）译为英文供魏特夫教授和冯教授使用，附于他们的名著《中国社会史：辽（907-1125）》一书述哈剌契丹之后。

【194】 即最早的菊儿汗耶律大石。关于菊儿汗的称号，见前，第62页，注④。

【195】 “直译为‘八十个他的族人和他的随行者’。措词含糊。它可以指：八十个随行者，即他本族成员和其他人；也可以指：八十个他的族人和（此外的）其他随行者。第一种译法似乎可取，因为八十之数更可能系指整个扈从而非指它的一部分；但此说决非定论。第二种译法意为，除八十名族人外，尚有其他随行者，这就使总数接近《辽史》中提到的二百人的数字。”（魏特夫和冯，前引书，第631页，注⑯。）

【196】 “志费尼载录的两种说法好像有矛盾。然而二者均有道理，倘若我们采用汉文记载说，耶律大石仅携带少数麾下抵达可敦（K'o-tun），当他停留在北庭都护府时才于这支核心队伍外增添了大量新军。他很快有了‘精兵万余’……志费尼的看来矛盾的说法可能指耶律大石在军事生涯中的这两个阶段，而这件事发生后一百五十年，从事撰述的穆斯林史家未能予以辨明。”（前引书同页，注⑰。）

【197】 原文作ΓR BALYΓ，读作ΓZ BALYΓ。这个名字已以Quz-Balïgh的形式出现。见前，第58页，注㉑。在汉文记载中我们发现这个名字的更早的形式：Quz-Ordu（虎思斡耳朵）。见魏特夫和冯，前引书，第538页。

【198】 以Qarlïgh（QRLYΓ）代替一般的Qarlugh（QRLΓ）。

【199】 据巴尔托德的主张，原文的AYLKTRKAN应读作AYLKTRKMAN。见前，第288页，注㉞。然而这个短语可能读成：ilig-i-Turkān“突厥人的夷离堇。”见马迦特，《库蛮族源考》，第164页。

【200】 即上叶尼塞河流域，见前，第69页，注㉑。

【201】 原文作BARSRḤAN，读作BARS XAN。显然就是上巴尔昔罕河（Upper Barskhan），它在伊塞克湖以南，“最可能靠近今天的朴尔热瓦耳斯克（Przhevalsk）（哈剌科耳（Qara-qol））。”见米诺尔斯基，《霍杜德》，第292-293页。

【202】 原文作YAMNḤ，读作YAFNČ。据可失哈利，牙芬奇是“伊犁附近的一个城镇”（第III卷，第375页），也是一条河名（第I卷，第59页），米诺尔斯基，前引书，第276页，趋向于把它考定为流入伊犁以北巴尔哈什湖（Balkhash）的哈剌塔尔（Qara-Tal）

【203】 KWYNK。这是塔不烟（1144-1150），尊号为感天皇后，她统治的年号是咸清。见魏特夫和冯，前引书，第621页和643页。Kuyang多半是来自汉语“国王”的蒙古称号guyang，见伯希和 - 昂比斯，《亲征录》，第221页和362-364页。

【204】 这里，志费尼把耶律大石的寡妻跟他的女儿普速完弄混了，关于后者，见前，第290页，注㊲。奸夫是她的夫弟萧朴古只。见魏特夫和冯，前引书，第646页。

【205】 这两兄弟在事实上必为夷列帝（1151-1163）的儿子，据《辽史》，夷列遗诏以其妹继承他，因为他的儿子，显即他的长子，仍在幼冲。然而在普速完死后，登上宝座的是夷列的幼子。从志费尼的叙述看，其长兄这时曾企图维

护他的权力。见魏特夫和冯，前引书，第644页，646页和注⑱。次子即直鲁古，最后一个菊儿汗（1178-1211）。

【206】 见前，第347页。

【207】 比较Öz-Beg Tai之名（见后，第ii册，第414页）。太（TAY）既可能为tai“舅父”（豪茨马，《语汇》，第83页），也可能为tai“小马”（同前），它经常出现在复合名字中。

【208】 见前，第63页。

【209】 《古兰经》，第xix章，第86节。

【210】 直鲁古在1211年被屈出律所废，死于1213年。见魏特夫和冯，前引书，第652页和653页。

【211】 据D本读作si qarn va panj sāl。原文据A本为si qarnnavad va panjsāl，即可能为“三合恩（＝九十）又五年”。拉施特（见贝烈津，第15章，第80页）读与D本同。斯米尔诺娃，第182页，把这个短语翻译为“三百又五年”，明显地把qarn当作近代含义的“世纪”。关于合恩“三十年的时期”见米诺维和米诺尔斯基，《纳速鲁丁·徒昔论财政》，第760页和772页。事实上该朝（1124-1213）的统治尚不及九十五年，仅八十九阳历年，即九十二阴历年。

【212】 《古兰经》，第viii章，第56节。

下册目录

11．已故的算端摩诃末一生中余下的大事和他的事业的危难
12．算端摩诃末和大教主纳速儿·里－丁－阿拉·阿布勒－阿拔斯·阿合马之间反目的原因
13．众算端之算端的覆灭及其覆灭的原因
14．算端扎兰丁
15．他在印度的历险
16．算端扎兰丁之进攻八吉打
17．扎兰丁和谷儿只人以及谷儿只人的覆灭
18．算端返回谷儿只
19．算端进攻阿黑剌忒及该城的陷落
20．算端出师和鲁木的算端打仗
21．雅明灭里和阿格剌黑以及他们的下场
22．算端的母亲秃儿罕哈敦
23．算端该牙思丁
24．算端鲁克那丁
25．八剌黑和起儿漫地的征服
26．成帖木儿和他对呼罗珊及祃桫答而的治理
27．诺撒耳
28．阔儿吉思

29．阔儿吉思抵呼罗珊和他后来的遭遇
30．异密阿儿浑
31．异密阿儿浑赴大忽邻勒塔
32．花剌子模的舍里甫丁
第三部
颂词
序言
1．兀鲁黑那颜和唆鲁禾帖尼别吉
2．八赤蛮及其灭亡
3．七大洲的君主、贤明的皇帝蒙哥可汗登上汗国的宝座，他打开奴失儿汗的正义地毯，兴复帝室的功业，制定君王的法规
4．登上帝国宝座后世界皇帝蒙哥可汗陛下的德行一例
5．国之大臣
6．世界王子旭烈兀出征西方诸国
7．世界国王旭烈兀进兵攻取异端的诸堡
8．对亦思马因人即巴特尼人教义的说明，以及该教派的历史
9．对假麻合底的声明
10．扎希耳之子穆思坦昔儿的登基
11．对这些事件及其原因的叙述
12．哈散萨巴和他的革新以及他们称为“新宣传”的异端宣传

13．布祖尔格乌迷德之子穆罕默德的儿子哈散的出世
14．鲁坤丁·忽儿沙在他父亲死后的经历
15．鲁坤丁下山后诸堡的情况
16．鲁坤丁的命运和那支人的灭亡
蒙古诸王世系表
索引
返回总目录

11．已故的算端摩诃末一生中余下的大事和他的事业的危难

当吉祥福星〔的统治〕转为祸害灾星[1]〔的统治〕时，那么一个人的幸福太阳，它从前一向从喜庆东方的天际露头，这时就接近绝望的堕落和逆运的西方，同时凶兆的尾点变成了他的苦难的起因[2]。而尽管他富有极其明晰的智力，非常英明的果断，并有着一辈子和人打交道的经验，仍然他作的每一个打算，他干的每一桩事，都成为灾祸的根源，使他思想和精神混乱的原因，另一方面，他期待的件件美事总出现毛病和差错；乃至达到这样的地步：从观察吉星[3]之祥中他却受到凶星[4]的不祥影响，他的常如月亮照临黑暗海洋的睿智之光隐没于惊异帷幕后的漆黑罗网，消失在惶惑的迷雾中，他的愿望的燧石迸射不出火花，在他那里解救乏术，他看不见正道导向的目标，疏忽的面纱遮蔽了他的心和目，以此他的一切活动除使他的事情遭受挫折外，一无所得。全能的真主曾说："当真主想降祸于人时，没有人能逃脱它，他们也得不到真主以外的任何保护。"[5]

当真主想使某人遭殃时，

哪怕他天生聪明才智、毅力和本领，

他用这些来对抗命运用讨厌手段所施与他的种种祸害，

真主仍使他变得无知，弄瞎他的眼睛，

像拔一根头发那样拔掉他身上的智慧，

迄至真主对他的判决已经实现时，

为了他可以受到警告，真主让他重获智力[6]。

因此，仁慈和善良的朋友，倘若你怀疑和不相信这些叙述，不信古人的故事——

倘若你不相信我，那么伸出你的手，

并抓住这个明显譬喻的要领，用信赖的目光去观察这个事件，用明智之耳去倾听这个故事，以有经验之口从这锅怪事中品尝一下滋味，以赞许之鼻去嗅一下这个鉴戒的芬香！现在已故算端摩诃末（愿真主昭

示他的典例，让他居住在主的花园中！）一生的经历和过程中，这些引喻得到了说明，这些奥妙和秘密得到了揭露。因为，只要伛偻的苍穹、昧心的星空、卑贱的轮回、变幻的世界和不仁的老天仍然顺从他的命令和愿望，那用不着他这方面费什么劲儿和努力，所有幸运的奇事就前去迎接他的野心的前锋，同时福神的代表去欢迎主力军和两翼。他无需致力于功业，而他的日盛洪福，以他严惩之威势，就向敌人和叛逆之心发动夜袭。他军队的将领和统帅是始终觉醒的卫星，而他的卫队和探子是真主的守卫。中军和右翼包括天使，左翼则由神兵福将组成。他的御伞由天命和福运合制，他的旗帜因凯旋和胜利之助而升起，成功之笔用神助之墨在其边上写了如下的话："真主相助，神速征服！"

在南方是成功，在北方是胜利；

老天在马镫旁，命运在缰绳下。

但当他时运逆转，灾难的逆风扑灭了幸福火花时，成功的水就为失意的尘土所污染，他的深谋远虑的向导避开了正义之道，从公正的驿站迷途。一个往后事件的初期迹象和未来变故的先兆是，在……[7]年他出兵和平城（愿它继续繁荣！）[8]。在那时，哈里发朝之袍由大教主纳速儿里丁 - 阿拉[9]来美饰，他们之间怀有恶感，其原因之一是，当扎兰丁·哈散[10]（Jalal-ad-Din Hasan）归信伊斯兰教并派一名沙比耳[11]（sabil）去朝圣时，这个哈里发把他的旗子和沙比耳排在算端的旗子和沙比耳前，轻蔑地对待后者的代表。其他的事故也发生了，因此算端摩诃末深为触怒，就从他国内的伊祃木那里取得内容如下的法特瓦：阿拔斯人无权继承哈里发之位，该称号是属于忽辛一支的赛夷的，而凡是有力量这样做的人都有责任去纠正错误。再者，阿拔斯的哈里发们在为捍卫全能真主而进行的圣战中退缩不前，同时，尽管拥有对此的资力，却没有保卫住边境消灭邪教异端，并把异教徒召向正教，这对属下一切人说，是义务，更是职责；因此已放松了这一基础——它是伊斯兰的主要基础。拿这个理由作为他的借口，他选定一个大赛夷，忒耳迷的阿剌木剌克（ʿAla-al-Mulk）去当哈里发；然后他出兵去实现这个打算。

抵达答木罕时，他获悉阿塔毕撒德[12]（Saʿd）想攫取伊剌克的国土，已接近剌夷。算端率一队武士驰往，行军有若电掣的急先

锋。他在海里 - 亦 - 布祖儿格[13]（Khail-i-Buaurg）遇上了那个阿塔毕，后者在那里与伊剌克军一起。一交锋伊剌克军就溃逃。阿塔毕撒德被生俘，算端想把他处死，但他求救于佐赞的篾力克，打通后者去替他调解；于是应这个篾力克的请求，算端饶了他的命。他把他的长子阿塔毕章吉[14]（Zangi）作为一名人质交给算端，还把亦思替黑儿[15]（Istakhr）和阿失迦纳汪[16]（Ashkanavan）两堡以及法儿思三分之二的赋税交给他；由此他获允归家。当他到达亦思替黑儿堡前，阿塔毕阿不别克儿在得知和约条款后出兵跟他打仗。父和子相互刺杀，阿塔毕撒德俘虏了他的儿子，然后履行他作出的约定和他接受的条件[17]。

同时候，也觊觎伊剌克国土的阿塔毕斡思别，从阿哲儿拜占进入哈马丹[18]，但在算端军队到达时逃走了。他们打算追击他，可是算端说一年内俘虏两个国王是不吉利的，叫他们任他逃走。安全回到阿哲儿拜占后，他以算端之名铸造钱币和诵读忽惕巴，遣使赍礼物和贡品进献算端。

算端从哈马丹进向八吉打。他抵达阿萨达巴德时适值仲秋。答亦[19]（Dai）的前锋进行袭击，用他们的倾若矢雨的雪制刀剑砍杀。在那天晚上，算端的军队目击世界的末日，因胸甲挡不住风寒枪矛，他们尝到战合列儿[20]（zamharir）的恐怖。很多人在雪中丧生，没有留下哪怕一丝野兽的形迹，以此在天命的手中仅剩下悔恨和痛惜："因为真主的军队是天兵和地祇：而真主是大智，大觉。"[21]

让他们当心真主的愤怒：

美容因此变得丑陋难看。

而这是给他幸运面孔上的一巴掌（chashm-zakhm），使他事业的脸颊上遭到的一个创伤，自此以后，灾难的声音相互呼应，失败和绝望的旅队接踵而至。

我不是爱汝者，这个我知道——

但命运在我眼前放下了面纱。

因为这次损兵折将沉重打击了他的事业，而且回教的神迹已脱离了他的掌握——

命运已躲开了我的幸福的掌握；

因此我的手不能触及我心爱者的卷发——

不得已他从那次战役中退兵，并在伊剌克停留了几天，仅为了休整他的队伍，扫荡该国土的叛逆。

当他返回朝中，讹答剌的异密哈只儿汗派遣的一名使者到达他那里，报告鞑靼所遣的商人到来及有关的情况。没有对这件事稍加思索和考虑，或者在脑子里权衡一下其得失和利弊，算端马上下命令把那队求他保护的穆斯林处死，并把他们的货物当作辉煌战利品予以没收。

咬一口往往咬不到第二口，

为片刻之欢往往杜绝了永远的食用。

当一个人的生命暗淡失色时，

他干的尽是于他无益的事。

执行他的命令，哈只儿汗要了四百五十名穆斯林的命，这样做就使和平安宁遭到破坏。而在事实上，倘若一个措施的后果不是在开始时考虑到，那么人们必然盼到起初并不明显的意外灾难。

当心人们的仇怨，

因为它玷污了每席酒宴的清白。

哪怕你有坚强的支持和有力的援助，

也不要挑起战争，

因为智者不因相信他手中一付试过的解毒剂，

而服下致命的鸩毒。

原来成吉思汗曾通过那些商人给算端送去内容如下的使信："与吾人领土接壤的地区已无敌人，而且已按吾人的愿望完全被征服和削平；因此吾人眼下有友邻之责。人类的智慧需要如此做；协调的途径应由双方遵循；友谊的责任应得到承担；吾人应有义务在不幸事故中相互支援和帮助；并且吾人应使常行的和荒废的道路平安开放，因之商人们可以安全地和无约束地来往。"

不仅算端没有用明智之耳去倾听这些忠言，他还实际上把使者处死。因此这些不足取的作法产生事端，引起恶感并且是仇报和猛袭的原因。

当有关这些事件的消息传入成吉思汗耳里，怒火使他暴跳如雷，以致用毁灭和沉沦之水，他把算端帝国的寸寸土壤冲毁干净。乃蛮

〔部长之〕子屈出律从他那里逃走，并在击败哈剌契丹汗后占领了后者的国土，他的军队是两方中间的唯一障碍，因此成吉思汗首先派军队攻打屈出律，此事已见前述[22]。

算端离伊剌克赴河中时，他委算端鲁克那丁（Rukn-ad-Din）管治该国土——在专门一章中将谈到他[23]——并于抵达呼罗珊后前往你沙不儿。他在那里停留了一个月，而且漫不经心，一反他的常态，依他的愿望不务正经，涉足于欢乐之野，领略了几天荒淫生活的乐趣。

饮酒吧，因为素馨将看到许多天空；

愉快生活吧，因为丝柏将看到许多苏哈[24]（Suha）；

享受你借来的这片刻光阴——

须知草原将看到许多像我们这样的人。

他从那里赴不花剌，在该地他从……[25]沙班月8号呆到沙甫瓦勒月10号。既然正当春天，世界美如新妇，他就如诗所说忘记了冥冥苍天的歹意：

现在春已微笑，娇嫩而清新，

让我们享用音乐、红酒以及吾人情妇的秀发。

而在他残余的岁月中，他始终在妖姬的伴随下，不断痛饮美酒以满足他的愿望，求欢于各种乐趣和嗜好，并这样来回答酷命的责难：

这是蔷薇的季节。时间不长。干杯！

生命消逝时蔷薇算什么？干杯！

既然星空周转不休，在这荒废的旅舍中

无人久留，仅停驻瞬息光阴。干杯！

从那里他抱着进攻屈出律的打算启程往撒麻耳干，并征集所有屯驻在该地区的军队。在撒麻耳干也一样，因为骄逸，更由于心不在焉和运道已变，所以他暂时像金星一样铺开欢乐的地毯，沉醉于答儿干姆[26]（Dargham）酒，把期望的营帐扎在狂欢的旷野。同时随着这种（? navir），和琵琶的高低音弦，这些话出自算端之口，进入智者之耳。

我的心田为血所覆盖，侍儿哟！

而疯狂已把我的心从宇宙携来，侍儿哟！

坦率地进酒，因为无人知道

什么东西将从那帷幕后出现，侍儿哟！

这时候他得到脱黑脱罕[27]在蒙古人前逃往康里人的故乡哈剌忽木[28]的消息。他离开撒麻耳干，经不花剌赴毡的，为的是尾随他们，但听说成吉思汗的异密们和主力军正在追击他们，他采取返回撒麻耳干的预防措施，在那里他集中了尚留在该地的所有军队，然后率一支雄师劲旅进向毡的，想一石两鸟，而不知道"贪多必失"[29]。他跟在他们后面，在海里（Qaili）和海迷赤[30]（Qaimich）两河间碰到一处战场，在那里他看见大堆尸体和鲜血。死尸中一个伤员给发现了，并受到询问。因探明了蒙古人是胜利者，就在当天离开了该地，算端没有停下来考虑，便动身上路，火速追赶他们。第二天，当黎明的前锋从东方天际的鞘中拔出他们的闪光宝刀，把夜军头上的黑汁除去时，算端赶上了他们，准备战斗。蒙古军没有动手打仗，而是退却，说："我们没有得到成吉思汗的许可跟你们交锋。我们为另一目的而来，追捕一个从我们手里漏网的猎物。

王啊，不要像一个〔鲁莽〕汉子那样干事，

不要这样使你自己陷进那灾难的深渊。

王啊，不要让我的心悲伤，

不要危害我的生命和你自己的生命[31]。

然而，倘若算端走出第一步，动手打仗，那么我们别无选择，不能逃跑，而必须固守我们的阵地。但倘若他住手，不徒劳地引灾难之火烧身，而是考虑一场只能以后悔告终的争吵所产生的恶果，用明智之耳听从这个忠告，并且不要去碰毒蛇的尾巴，或者用毒矛去刺伤安宁的灵魂，而是收下一份奉献给他的厚礼，不坚持干这种事，那将更符合他国家的利益，他也将不受到毁灭的耻辱和祸害的灾难。"但

每当厄运生气时，坚石变得像熔蜡——[32]

既然他的幸运之镜阴云密布，他的经验之目蒙眬不清，算端就不为这个忠言所动，更不被这些警告所阻挡——

你知道国王的坏脾气是一株

总是结果的柯罗辛树—[33]

于是他开始战争，以致刀剑的丁当，马匹的嘶叫，骑士和豪杰的呐喊，震聋了宇宙之耳，而且它的尘土遮蔽了太阳的面孔，露出了闪闪

的群星。双方的右翼攻击对方的左翼，将它打退。这时蒙古军全力进攻算端驻守的中路。他们退却，几乎被击溃，同时算端扎兰丁从他和几骑驻守的右翼赶来援助。他屹立不动，打退了这个进攻。战事继续到晚祷和夜幕降临之间；双方均拼命厮杀，没有人临阵逃跑，直到

夜神梳好了发辫，

异端的笔迹写在这世界上——

他们卷甲收兵，彼此相对扎营。

他们带着折断的枪矛返回，

我们带着弯曲的刀剑返回【34】。

蒙古军这时燃火为疑兵，跨上他们的快马离开，把尘土投进老天的眼里。至于算端，他在他已扎营的地方暂时停留，迄至

当真正的曙光在这世上出现，

天空的百条树叶都开始吐芽，

同时这黑人，夜神，好像用魔术，

开始从他的嘴里吐出一条火焰——

他发现敌人的营盘空了，因此一仗未胜就急忙返回撒麻耳干；【35】他心中充满踌躇和恐慌，他内在的不安影响到他的外表。因为当他想到那个民族的力量和强大，以及过去发生的事端，又当他察觉到他已用武力把这场灾难引到自己身上，这时他万分悲痛和遗憾，在他的谈吐中明显流露出悔恨。因那支军队仅不过是大海的一条河，地上的一座市镇，头上的一根头发，而他已看到和领略到他们的绝对优势。当苦海开始怒啸，邪风齐发，安全之舟就不能抵达获救的海岸，毁灭的风暴会无所不在。又因疑惧重重，正确的策略之门对他说是关闭了；他的心被旋转苍穹的酷虐所刺伤；惊恐万状，坐卧不宁。“因为在胆怯和忧虑中成功化为泡影。”既然因他的无谓的野心，他已把骚乱之火惹到自己身上，并使灾害像热锅一样沸腾——

我的光阴因为贪婪使我失去它的好处，

而我越贪，我损失就越大，

愿望之绳犹如太阳之绳【36】，看来都一样，

但当接触它时它就折断——【37】

那国家和宗教的名声，其秘密被揭穿，而严刑惩处的法律公开了，以致胆怯和虚弱的梦魇占了上风，国土这只孔雀成为灾难枭鸟的口中食，国王迦乌斯[38]（Ka' us）则被禁制在灾祸的魔军手中。他使自身屈服于那无情的命运，自承无能和失败，向厄运投降，并实践如下的话："吾人服从真主的意愿。"

倘若他们像贵人那样尽力，

那么他们会成功。

否则他们要服从他们在人生中

注定的地位[39]。

占星家也说，吉星从首星和第十宫的角度降落，凶星在潜伺；迄至向暗宫〔势力的〕转移已经过去，要慎重地不采取与敌人遭遇的行动。

这个情况增加了他处境的混乱，他决定返回，赶快到别的地方去。他把他的大部分军旅留在河中和突厥斯坦，包括在撒麻耳干的十一万人，在那里他下令增固城池。打开了城濠的一角放水进来，算端在他离开的那天经过时，说："倘若即将进攻我们的军队中每个军士都投进他的鞭子，它会被填平。"这些话使军民垂头丧气。至于算端，他从那里经那黑沙不前进，他每到一处，就劝告百姓照顾他们自己的事情，找一些躲藏或避难处，因为对他们说来，抵抗蒙古军是不可能的。他又差人把他的家小从花剌子模送到祃桫答而。他坐卧不宁，狼狈不堪，日胜一日，而且他老跟他宫廷的大臣商议，这个苦痛怎样疗治，用何种方法来应付这个局势。

医师要治愈老天破坏的东西吗？[40]

于是当搅乱人心的情报一个接一个到来，混乱越来越严重——

天上每天都产生新的灾难，

以致思难即使作出一番努力也不能猜想。

为了解决这个时代之谜，

人们需要比太阳还要明亮的智力——

所有的智囊和大人物都因此慌作一团，在时运的变化面前心神错乱；每人各按他自己的想法和认识发表意见，提出行动的方法。

命运的举动超出了思想的掌握：

人不过是事变的玩物。

那些受过一辈子实践考验，经历过祸福，并对事情的处理深思熟虑的人，提出如下意见："河中的局势已失去了我们的控制，再不可能守住该地区；但我们应尽我们的一切力量不失去伊剌克和呼罗珊的国土。必须重新召集驻扎在每个城市和在四方的军旅；必须发动总进攻；必须把乌浒水变成一条壕堑，更不要让他们着手渡过那条河。'或许真主将亲自带来他安排的某些胜利或事件'"[41]。

另一些人说："我们必须到哥疾宁去，在那里聚集兵力。若有可能，我们将报敌人以颜色；若不，我们能够把印度作为抵抗他的壁垒。"

算端摩诃末同意这后一种意见，并抱着实现它的目的一直进抵巴里黑。然而，他的儿子鲁克那丁已差亦马都木勒克（'Imad-al-Mulk）赍礼物和贡品进献他。亦马都木勒克是个有影响的人物，很受敬重；而庶事的处理在他掌握中。对家园和故土的爱恋促进他劝算端到他那里去。"因为"，他说，"要是这些人得胜，我们到伊剌克就能使我们自己离他们更远，在那里我们能集中该邦的军队，留神地和充分装备地进行战斗"。

但他的儿子扎兰丁反对这些形形色色的意见，并说："我的看法是，我们应当，尽可能的，把军队集中起来，进攻他们。而如算端无心这样做，让他去伊剌克，把军队交给我，以此我可以开赴前线，跟他们打仗，狠狠地揍他们——[42]

帮助吧，强有力者啊，

使我变成向死神进攻，把整个军旅投进去的人。

当他想干任何事时，

他把其意图摆在他的眼前，不去考虑后果。

在他的事情中除他自己外他不求教于人，

除刀把子外也不欢喜其他同伴——[43]

这样我们可以在神人面前无愧色——

为的是受到谅解或得到好处，

因为使自己得到谅解者有如那获胜的人[44]。

倘若老天开恩，我们将用凯旋的球棍夺得我们的愿望之球，而倘若我们运气不济，我们将至少不成为百姓和奴隶谴责的对象，他们将不用侮辱之词来鞭挞我们并说：‘他们向我们征收过多少次赋税和贡品啊！可是在需要的时候他们却使我们掉进失望中。’”

他几次重复这些话，等候他父亲的同意，而他从来没有离开过他父亲身边。但算端摩诃末，因恐惧和害怕得要命，不听他的实在话，而会说：

“不要为一顶王冠失去你的头，

因为没有国王生下来就有一顶王冠。”

同时，一如倒霉鬼的习惯，他会把他儿子的良言当成儿戏，不理睬它，因为福星仍留在衰微和灾难的宫中，他不懂得

在产生奇迹中刀比书更可靠：

真实和儿戏的分野就在它的刃上。

祛疑去惑靠的是雪白刀身，

而不是靠墨黑的书文[45]。

最后算端采纳了亦马都木勒克要他快去伊剌克的意见，并怀着一种苦乐心情离开巴里黑，派一名探子从那里到般扎卜[46]去打听有关事态发展的消息。当他抵达忒耳迷的河岸时，探子赶来报告说，不花剌已失守，随这个消息又传来撒麻耳干陷落的情报。他马上为他的国土诵读四遍塔克必儿[47]，在王权这个新娘的面纱角上系紧三次离异书[48]，以此返回去是不能想象的。然后登上旅程。

他不再想好或歹，

“真主可以实现那将完成的事”[49]。

现在他的军队大部分是他母亲的族人所属的，叫做斡兰[50]部的突厥人。就在这动荡和骚乱的中间，他们阴谋杀死算端。有人把他们的阴谋报告了他，当天晚上他改换他的宿地，离开他的营帐。在半夜里他们发矢射击，因此在清晨时幄帐因为箭矢所穿就像筛子一样满是孔穴。因这个缘故，算端更加不安，他的恐惧和害怕倍增。

从天体轨道落下的每支箭矢，

好像给伤心的挨打者添加咸盐。

他火速前往你沙不儿，每至一处，他总是用威吓胁迫去责成百姓增强他们的城堞和加固他们的屋舍；因之人心中的畏惧和害怕陡增千倍，一件容易的事变得困难。当他们来到在徒思哈八兰[51]（Khabaran）的卜拉特[52]（Kalat）时，他麾下有人劝他说，上围为七帕列散、占有两三块田地的卡拉特堡，应当修缮，把积蓄和财宝集中在里面，并把军士和部丁转移到那里——

到任何地方天空终归要旋转。

对这点算端不能作出决定，于是按他原来的打算，他在617年沙法儿月12日〔1220年9月18日〕到达你沙不儿。在这里他对朝政置之不理，而是纵情于欢乐和佚游，以声色自娱。同时既然他现在已确信，噩运和酷命的欺诈不会让他按自己的愿望前进一步，也不会让他顺自己的心意呼一口气，那他就不管这世界，而且会说：

今天，人们必须像吃糖一样吃掉这世界，

明朝，如你将看到，人们将饮下肝血。

就好像如下的四行诗曾出自他之口：

蔷薇开时我们将振奋一个时刻，

而随着饮酒之乐我们将逃出悲伤的魔掌。

也许在另一个春天，我的友人啊，

蔷薇将飘零在地，我们也将四下分离。

他因此不断地沉溺于杯中物，不畏谴责之矢。从而那些擅长歌舞之徒，精于游乐之辈就把他包围，变成他的友伴和参谋。而他除寻欢外不知其他事务。因准备妇女的首饰，他能够不管兵马的操练，而在给他的妃子解衣时他不去解除大事中的混乱。现在那个时候，你沙不儿的丞相，继火者舍里甫木勒克（Khoja Sharaf-al-Mulk）之后，是鲁黑[53]（Rukh）的抹只儿木勒克·迦菲丁·乌马儿（Mujir-al-Mulk Kafi-ad-Din ʿUmar）（愿真主怜悯他们两人！）。他品德高尚，性格开朗，故此赛夷昔剌扎丁（Sayyid Siraj-ad-Din）在他受命为丞相之职时撰写了下面的诗句：

他们带来喜讯称："你们的丞相是鲁黑的乌马儿·迦菲。"

我说："胜利属于我们，

因为在城堡[54]（rukh）的道路中将无欺诈，

而正义总是跟乌马儿相联系。”[55]

现在因算端在你沙不儿，各色百姓，首领（quvvād）和请愿者，就从四方前来等候他；但没有人会解决他们的事情，因此他们惶惶不安。有天他们大量聚集在抹只儿木勒克的宫门，那里他们掀起一阵鼓噪，开始叫骂。抹只儿木勒克走出来，对着他们说了如下的话：“你们说的完全真实，你们的怨言十分正当，但在有见识者眼里我也是无辜的。因为我的作为一个老皮条（qavvādagī）的职务，我不能过问那些管事的首脑（quvvād）的事情；又因我必须照管美女的供应，我没有时间去审核簿籍。几天前，算端叫我们为歌姬准备那么多的服饰，不叫干别的事。算端的命令必须执行，不过也有必要照顾请愿者的要求。”

他们进行这番交谈，这时噩讯的赍送者，即从般扎卜来的探子，带着哲别那颜和速不台把阿秃儿率领蒙古军渡河的消息到来。大难落到算端头上，愁火在他胸中燃烧，幸运之风消逝无踪。

于是我度过这个夜晚，活像我曾遭到

一条牙中有致命之毒的黑白斑细蛇的攻击[56]。

饮尽了欢乐杯中每滴酒后，他应该料到接着来的头痛的刺激。

饮醇酒者就是喝下药渣的人。

人生不过是一场醉梦；

其欢乐消失，

由此引起的头痛却来临[57]。

我的脑子不再想酒和女人，

我的思想忘掉了竖琴和琵琶声。

种种欢乐为种种痛苦所代替，每朵蔷薇都化作了一根棘刺。

悲伤是我的朋友，苦痛是我的知交，

哀怨是我的歌手，

肝血是我的酒，瞳孔是我的侍仆。

别无他法，他宁取先知们的逃亡法则，不取真主的训诫，主说：“以汝之资财和汝之人员为捍卫真主之道而战。”[58]命运犹如上酒人，继满斟的忍耐[59]酒杯后，强使所有的人饮下难以下咽的伤心之酒，于是耐着性子，他们不得不老老实实去尝那苦丸；而那些人类忧伤的歌手，按照忽辛的哀调[60]，用刺耳和难听的声音唱出下面的话：

忧伤的上酒人啊，倘若〔酒杯〕移向我，

请不要把〔这酒〕搀合，

因为我正把我的眼泪搀合在酒杯中。

而且，部落的青年啊，倘若你愉快地歌唱，

就唱“伤心啊，因我的呼吸发热。”

就在这一片警报和混乱当中，在剌必阿I月7日礼拜二〔1220年5月12日〕他取道亦思法剌因赴伊剌克，沮丧万分，因内心痛苦，胸中难受而撰写了如下的迦扎勒：

金星在黎明弹起天边的竖琴，

命运使我的挽歌发出哀诉，

不谐和的命运从我的头脑中赶走了

对芦笙悲泣的向往，还有抚弄竖琴的乐趣。

在他哀伤心胸中的挽歌是：

没有留下跟心爱者好合的欢乐，

也没有留下心爱者。

除悲伤和忧虑外一无所剩。

在希望的途中我们好合的基础，

转瞬间一丝不存。

当他抵达剌夷时，那确实是使人伤心的呼罗珊探子，带着异军近在眼前的消息，突然从另一面赶了上来。他后悔他到伊剌克去的决定，必定知道：“他把他的智谋留在了剌夷。”[61]

当乌鸦是人们的向导时，

祆教徒的墓地就是他们的归宿[62]。

他从那里赴法剌津[63]（Farrazin）堡，在此堡下他的儿子鲁克那丁和三万伊剌克军（hasham）扎有营盘。当他们得到算端到来的消息时，他们赶快出去迎接他，并以目睹他的士兵掀起的尘土为荣。同一天，他把算端该牙思丁和他的母亲以及他的其他后宫送给哈仑[64]（Qarun）堡中的塔术丁·脱欢（Taj-ad-Din Toghan），还派一名使者去召罗耳古王的后裔篾力克哈扎儿阿昔甫[65]（Hazar-Asf）。这时候他和伊剌克的异密们商量如何抵挡和击退这支可怕的军队。他们认

为最好的办法莫如藏身于兀失秃栾库[66]（UshturanKuh），把它当作他们的堡垒和庇护处，以此来抗拒他们的敌人。算端去观察这些山，同时说："这不是我们避难的地方，我们也不能在这样的山寨中抵挡蒙古军。"听见这些话后士兵们十分泄气。他下了山时，篾力克奴思剌惕丁·哈扎儿阿昔甫（Nusrat-ad-Din Hazar-Asf）到来，从路上直奔接见的幄帐。他吻地七处，算端命他就座以尊敬他。返回他的营帐后，算端遣亦马都木勒克和朵罕[67]（Dokhan）去跟他商量怎样对付这个困难的任务和这场可怕的灾祸。奴思剌惕丁回答说："最好的办法是，对我们说，不要等待左思右虑，这眼下就动身。法儿思和罗耳斯坦之间有一座叫做唐亦巴鲁[68]（Tang-i-* Balu）的山。当人们穿过它的峡谷时，有一片丰饶和肥沃的土地[69]。让我们到那里去，把它当作我们的避难处。我们将从罗耳斯坦、树尔斯坦[70]（Shulistan）和法儿思征集十万步卒，派人把守所有通往该山的道路。蒙古军到达时，我们将鼓足勇气进攻他们，打一个漂亮仗。至于突然受到惊吓的算端军队，倘若在那种情况下我们获得一次胜利，他们将发现他们自己的武勇和力量，认识他们敌人的软弱无能；这样他们将重振士气。"但算端说："他出这个主意的目的在于公开表示跟法儿思的阿塔毕为敌，以此不让他的国家遭到征服。当我们解决了我们面前的敌人，届时将有时间考虑如何对付这个阿塔毕。我的意见是，我们应留在这里，差人到四方去，以待把军队集中起来。"

这是他的打算，同时他的探子从剌夷到来，称蒙古人已抵达该城，攻陷了它，杀戮居民。在这个探子后面来了蒙古人自己。除了集合一堆哀伤和忧虑，失魂落魄外，没有准备军旅。"于是在弼斯罗荒废后"[71]，算端发现，

行动须及时；

一个不及时的行动是软弱又软弱。

篾力克奴思剌惕丁走他的路，返回家去；每支军旅各奔各的地方；而算端和他的儿子们一起逃往哈仑堡。蒙古军途中追上了他。他们不认识他，尚不知道〔他们在攻击谁〕时就发矢射击。算端的坐骑几处重创，但没有失蹄，一阵疾驰把他送出绝境。这样他来到哈仑，在那里停留一天，从异密们那里接受几匹马。然后离开哈仑和找着向导，他偷偷逃往八吉打。就在这同一时刻，蒙古军抵达，而且以为算端仍在

堡中，就进行一场激战。这时发现他已经离开，他们遂出发去追赶他。在路上他们遇见算端遣回的向导，后者向他们报告他到八吉打去的打算。他们跟踪追击，但算端已转回来，进向沙儿察罕[72]（Sarchahan）。没有发现他的踪影，蒙古人知道他已躲开了他们，就把向导处死后退兵。算端在沙儿察罕堡中停留七天，然后前往基兰（Gilan）。基兰的一个异密速鲁克（Su' luk）前去迎接他，听从算端的安排。他劝他留下，但一礼拜后算端就到兀思通答儿[73]（Ustundar）省去。在这里他剩下的财宝损失了，由此他来到阿模里的属邑答不夷[74]（Dabuye）县，礽桫答而的异密们前来提供他们的劳役。不管他在什么地方停留一天，蒙古人都会赶上他；同时在这当儿，他的后宫也从花剌子模到来，进入诸堡。算端差人把一些受到他信赖的并且是他心腹的礽桫答而异密找来，跟他们商量他怎样可以躲到某个几天不给蒙古人发觉的城砦。他们认为对他说莫如避难于阿必思衮海[75]中的一个岛上。他前往其中的一个岛子，在那里暂时停留，然后当他在该岛的消息传播开时，他采取移往另一岛子的慎重作法。他的离开适逢哲别那颜从剌夷派去追击他的一支偏师的抵达。没有找到算端，他们返回去，围攻他寄留后宫和财宝的诸堡，几天内便攻下了它们。这个可怕的消息传给了算端，他获悉他的嫔妃遭到蹂躏，他的侍从备受侮辱，他的幼子们已被处斩，他的戴面纱的妇孺在异姓人的掌中，而且所有他的已婚妻妾已落入〔他人〕的怀抱，在叫花子的怀里给糟踏——

她们一面送上她们的脸蛋，

一面疲倦地用羞耻之手捶她们的胸膛——

同时当他还听说他在该地区的所有臣属已引颈于劫数的套索中，涉足于灾祸的泥潭，落入苦痛的罗网和毁灭的深渊，并已成为不过是这世上的笑料，朋友中的陌生人——

当算端听见这个，他的头发晕，

宇宙在他眼前一片漆黑。

这就是一次又一次

重现于人的黑夜和它的事变——

这时苦痛无法医治，危及他自己的生存，于是他宁死勿生，但求归天，不愿活下去——

那么，死神啊，来拜访吧，因为生命可憎；

严肃吧，魂儿啊，因为你的命运危险。

他在这种苦痛和烦恼中挣扎，哀叹这场大灾和祸害，直到他把他的灵魂交给真主，从这人生的忧伤和冥冥苍天的残害中解脱出来。

向世界及其一切荣华富贵告别！

就好像牙忽比（Ya' qub）从未在它中间栖止[【76】]。

而在他死时有人写道：

啊，你为求摆脱困境而死去，

你虽生自父母却孤独地死去，

啊，你化为尘土，饥渴于海岸；

啊，你在财富顶上贫穷地死去！

他当时就被葬在那个岛上，但后来算端扎兰丁叫把他的骸骨运到额儿担[【77】]（Ardahn）堡。一个骚客撰写如下的诗句以咏其景：

王啊，这场灾难因为凶兆而落到你头上；

你离开了，正教却受到许多挫折。

王啊，星空是一顶头盔，取代你的王冠，

你的王国有如斗篷之被中国[【78】]所紧束。

伊斯兰被这桩惨事弄得心碎和瘫痪，因这场使坚石眼里流出血泪的大祸，真信者的心悲痛和哀伤。

看那石头的哭泣，别说它〔仅仅〕是淌水；

瞧那大山的伤悼，别以为它〔不过〕是一声回响。

每间茅屋中都有哭声，每个角落人心都为这事悲伤。哭哭啼啼，扯他们的头发，他们叹息、呻吟、哀挽地念道和唱道：

穆斯林国土的算端在哪里？

大教主的榜样在哪里？

劲若锋刃的他在哪里？

柔若矛杆的他在哪里？

确实，那场灾害已给我们带来了

无法清除的不幸。

然而我们必须避免散漫的作法，离开华丽词藻的途径。

直趋事物的本质，不管色和味。

那么，这就是我们要照那个样子所说的：

为什么你叙述一个窃贼的历险？

不如倾听命运的故事。

让她去告诉那些贤人、聋子和瞎子：

是她把金钱和权力赐给他们，

也是她从他们手中夺走了钱财和权力，

她怎样捆住忽思老的手，

她怎样夷平〔他们的〕堡垒；

让她说她怎样用武力使高傲者折腰，

因此，当你听说那不可一世的骄狂时，

你可以不把你的心花在这变化的人生上。

从这个故事中明眼人可以知道这就是现世的结局和终了。她是一个生气的骗子，奸诈而无耻；她的交往是离异的原因，她的作伴隐藏着气恼。她是一个挂羊头卖狗肉的家伙，蜜味的鸩毒，化装成穿细绸的美女的老乞婆；她的求爱者如痴如狂地，用千万声哀诉去追求她。

世界是一个皱额的骗子；

它时而这样干，时而那样做。

它用爱来召唤，用恨去驱赶——

所有它的作法始终如此。

你不知道，当它唤你时，它把你叫到什么地方，

你也不知道，当它赶你时，它把你赶到什么地方。

开始你不愿去，最后你不愿走。

在这两种失望中，人们焉能满意地生活在这世上。

必须是目光犀利者才体会到下面那种人注定有最大的快乐和崇高的情谊：他们从这尘世的反复无常的举止和行动中吸取教训，用“别碰我”的足踢开它，完全避免跟它接触，视其祸福为一，而且用知足之水去洗刷伸向这座塞满鹰犬和腐尸的崩隳大厦的贪婪之手——

它不过是一具可笑的腐尸，

麇集着逐臭而至的猎犬。

把这世界的法规和禁令看成是一场梦；

把它的酒仅看成是海市蜃楼。

像是一条狗，你渴求着腐肉：你是兀思秃罕哈儿[79]

（ustukhan-khar）的影子和法儿[80]（farr）。

他们宁愿抛弃它的财货和名利——

真主的荣光将怎样向这颗轻浮的心

显示神威？——

并将探索的面孔转向天国，直到神威在他们明亮的胸中反照，他们在崇高意志的羽翼上，以大智作为向导，飞翔于神灵和奇迹的天际，肩并肩地和圣人站在贞洁的行列中，和天使并驾齐驱，把握住信仰真主的舵把，并且确知这垃圾尘世是一根悬在风中的管子，其中没有人们能够指望，能够获益，或者能够得到安宁和幸福的地方——

情妇卷发的小环是灾祸的罗网，

我们迷恋它，这是罪恶之源——

人们更不应该被它的欺诈弄得苦恼和无能，不应该把心放在它的欢乐上，也不应该因它的不幸而悲愤交集。在智者眼里它的好和它的坏是相等的和相同的。

在我们看来莱拉的吝啬和慷慨是一回事。

为何赞美和贬损祸福？

因为当你闭上眼睛时你这也看不见，那也看不见。

12．算端摩诃末和大教主纳速儿·里－丁－阿拉·阿布勒－阿拔斯阿·合马之间反目的原因

自从帖乞失时代以来，为伊剌克的国土已发生过争执，帖乞失击败了八吉打的军队，杀死了大丞相（如前已叙述）[81]，哈里发不断向哈剌契丹诸汗送去秘密使信，要求他们进攻算端摩诃末，同时他也多次把〔内容相同的〕信函送给古耳的算端们。算端到达哥疾宁时这些密函被揭露，对他们的库藏搜索一番后，发现了信件，其中哈里发煽动和唆使他[82]进攻算端，要他援助哈剌契丹军队。算端没有公开这个秘密，而是保留那些信函作为证明之用。

再者，当扎兰丁·哈散[83]因权宜之计皈依了伊斯兰，并且哈里发接受了他的皈依时，为了使他的归信广为人知，他希望派一个沙比耳去朝圣。哈里发叫他的旗帜走在算端摩诃末的旗帜前，而当这个消息传给了算端，他大大不快和生气。哈里发又向扎兰丁要一队菲达额，于是他送给他一队人，吩咐他们不得违反哈里发的一切命令。因后者和默伽的君王发生矛盾，他就差这些菲达额中的一些人去刺杀他。他们搞错了，刺中和杀死的不是默伽的君王，而是他的兄弟。这个暴行在阿剌法[84]（arafa）那天在阿剌法特[85]（Arafat）平原上发生。他还把这些菲达额中某些人派到伊剌克去刺杀阿格剌迷失[86]。被算端派往阿塔毕斡思别那里的阿格剌迷失，认为他自己是算端的奴仆和精选的〔密使〕。

这些表面原因外尚有其他因素。算端自视绝不低于布叶[87]诸王和塞勒术克的算端们，甚而他以为哪怕他的一个异密都与布叶王相匹敌，同时他把他自己的价值和尊严看得大大超过了塞勒术克人的价值和尊严。这时八吉打的国土，尽管在哈里发们手中，实际是在塞勒术克人的统治之下，而当时的哈里发们，诸如塔亦[88]（Tayi）、穆思塔儿失[89]（Mustarshid）等，已服从他们的统治，听命于他们的敕旨和禁令，如在每部史书中所已载录。而倘若人们研读这些史实，事情就变得来清楚。然而，算端需要找个借口，以此他可以不遭到人

类的责难和在他四周的君主的攻击，并且这可以防止有人说，一个信仰伊斯兰的算端，出自对帝国的欲望，曾进攻这样一位大伊祃木：向他表示礼敬也就是完成伊斯兰基业，并且在这样做当中把他的信仰抛到九霄外。真主的先知（愿主赐福给他，赐他和平！）曾说："凡不曾向一个大伊祃木表示礼敬而死者，犹如他生活在愚昧时代而死去。"同时诗人说：

> 我们祷告，而我们祷告的完美在于我们相信
>
> 您是真主面前最好的伊祃木。

他因此向他自己国内的伊祃木们要一份内容如下的法特瓦：犯了上述这些罪行的任何伊祃木，其伊祃木圣职不是真正的伊祃木圣职；而且当这样一个伊祃木进攻一位援救伊斯兰并在圣战中度过一生的算端时，该算端有权否认那个伊祃木，推另一个〔来代替他〕。再者，忽辛这支的赛夷们有继承哈里发位子的权利，阿拔斯人则是僭位者。取得了这个内容的法特瓦后，他就在他的全国内把哈里发的名字从忽惕巴中取消。然而，对阿拔斯人的这个攻击结果对算端不利。

13．众算端之算端的覆灭及其覆灭的原因

他的先世溯源到夷离堇[90]和博格剌汗[91]，他们是河中的汗，有关他们兴起的情况记录在乌特比的《牙迷尼》[92]（Yamini）中。在河中他被称为众算端之算端。

当哈剌契丹的诸汗控制了河中时，算端乌思蛮也受菊儿汗的统治，服从他的敕旨和禁令。菊儿汗那方面让他继续拥有河中的国土，没有把他从那里撵走，满足于征收一小笔年贡和把一名沙黑纳派驻在他那里。算端乌思蛮过着安适和快乐的生活，每当他朝见菊儿汗时，总受到尊崇礼敬的接待。这时菊儿汗有个双颊和月亮面孔相辉映、美的诗篇为她而作的女儿。

你哪，因你的香囊，美人的头发仅仅是一股气味，

在你的面上，一万八千个世界仅仅是一条窄道。

她是她那个时代埃及的约瑟，因此众算端之算端被她的美迷住了，为恋爱像一朵盛开玫瑰的她，他的耐性之裙破裂了：他们的爱情跟约瑟和祖莱哈的爱情一样有名。众算端之算端要求娶她，但菊儿汗因他们国家不同，没有答应，拒绝了他的求婚。

把昴星许配给卡诺帕斯（Canopus）的你啊，

以真主之名，他们怎样凑到一块？[93]

算端被刺伤和触怒，而且除这个怨恨的原因外，还有由菊儿汗的税吏和沙黑纳的暴行而引起的其他原因。

现在那时候，地方侯王（mulūk-i-aṭ rāf）和许多贵族都讨厌算端乌思蛮，因为，他们说，他是向多神教徒臣服和纳贡的穆斯林国家的算端。倘若他无力抵抗，为何他不求助于伊斯兰的算端们，要他们援救和支持呢？全能的真主曾说："那些把信徒之外的异教徒当作友人者——他们要在他们手里企求光荣吗？确实，一切光荣属于真主。"[94]在那个时候，算端的高尚、力量和威严原已深入人心，同时他帝国的幅员已大大扩展，凡是求不到他的友谊，得不到他好感之情的人，都要盼到给自己招来命运的祸害，指望经受奸诈老天的暴行。要反抗菊儿汗，那么，〔只有〕跟算端结盟才有可能。因此，算端乌思蛮向他

遣使，并在整个河中的土地上，他以诵念他的名字来熏香祭坛之木，流通有他称号的铸币。

当算端摩诃末去跟哈剌契丹打仗时，算端乌思蛮侍奉他，表示遵从和支援；在他返回后，他把皇室贝壳中的一颗珍珠和极乐天宫的一轮满月许配给他。为完成婚礼，举行喜筵并牢固地栽培婚配的幼苗，他把他随身带到花剌子模，对他尽到两算端之间所可能的种种无微不至的照顾。完婚后，算端乌思蛮想要回到他自己的都城，但秃儿罕哈敦鉴于突厥人的风俗，不答应这样做，作为一种尊敬的表示，突厥人不让女婿回他自己的家，直到一整年过去。当算端第二次出师契丹并抵达撒麻耳干时，居民和名绅对算端乌思蛮仍不返回有所担心，对此他们各有不同的解释。因此，算端派他的几个官吏回去允许算端乌思蛮带他的女儿回家：他用符合这样一位算端的礼仪送走他，并遣一支卫队去护送他。

回花剌子模后，算端逐日打算抬高他的驸马的身份，但他的女儿遣使者来说，算端乌思蛮如何背叛了她的父亲，并再度跟菊儿汗结盟，他又怎样嘲弄她：要她在一次节宴上，作为他这时从菊儿汗那里娶来的一个少女的随从出现。

算端耐心地忍受这个，不允许把它公开，直到另一个使者带着如下的消息到来：撒麻耳干的百姓奉算端乌思蛮之命，已杀害了护送王后的人，以及那些留在该城的军士。矛盾就这样公开了，算端不能在道义上等闲视之。他把受到他宠幸并且打算赐予一整片土地的算端乌思蛮的兄弟斡赤斤[【95】]（Otegin），囚于花剌子模；同时他自己进向撒麻耳干。市民们关闭了城门；但当他们发现羚羊不能抵抗猎狮时，算端乌思蛮就捧着一把刀和一件寿衣[【96】]，前去等候算端。然而，后者下令进行总屠杀，将近一万名穆斯林被杀死。赛夷、圣人、伊礤木和乌列麻捧着古兰经卷，进行调解；因此有命停止杀戮。当算端乌思蛮束身自呈时，算端对着他，说："不义的人哪，倘若你因我的缘故侮辱你的妻子，那末说到底她不是你的配偶吗？干这种丢脸的事，你从道德经中找到什么认可？"算端乌思蛮羞愧地低下他的头。算端在他那方面原无意害他，但他的女儿，她的名字是汗算端（Khan-Sultan），却不愿饶了她丈夫的命。他因此下令在当晚把算端乌思蛮处决。这事发生在609/1212-1213年。

算端极力争取撒麻耳干的百姓，也向拔汗那和突厥斯坦的异密们遣使，要他们归顺他。他还把军队派往西必扎卜[97]（Sibijab），既防守该地，又连续进攻菊儿汗的残部，以此防止他们恢复兵力和储备粮饷。

当屈出律得知算端的活动以及他兵力之雄厚时，他遣使给他，因此他们达成一项协议，据此，他们将从两面夹攻菊儿汗，倘若算端先击败他，那么所有远到可失哈耳和忽炭的领土都归于他，而倘若屈出律占了先，那么直抵费纳客忒河的一切土地都是他的，他们以这些条件缔约；然后算端把一支又一支的军队派去进攻菊儿汗，同时这些进攻伸延到别失八里地区。撒麻耳干现在成为算端的都城，他在那里修建了一座礼拜五清真寺，并开始兴建其他华丽的建筑物。

一件稀奇的事是：当算端的后宫落入鞑靼军队手中时，那个讨厌算端乌思蛮的汗算端，被叶密立的一个染匠所据有：他娶了她，他们共同生活到她死为止。

14．算端扎兰丁

魔鬼这个蛊惑者，已使他的父亲算端摩诃末心中恐怖和害怕到极点，以致为了不让那支无穷的军队抓到，为了在他们的袭击前紧踩[98]马镫逃生，他但求入地有缝，上天有梯。当他在鞑靼人前面撤退，并抱着迁居和逃亡的打算抵达撒麻耳干时，他开始把那些多年来早就为这一情况所准备、为类似这些日子而保留的骁勇士卒和战士分散到全国，派作国土的守卫者。

而在他的儿子们当中，那年龄最长、最英武勇敢、犹如帝王头上的皇冠和圣教的明灯者——

大地上真主影子的后裔：

倘若他在算端们当中被提到，

他们将喊道："好样儿！"

当他身边排列着少壮和青年时，

国土的猎取者也卑怯地拜倒在他面前——

也就是算端扎兰丁，独自跟随他的父亲，其他的儿子们则是今生的装饰——并且是愚蠢的。

他老是抨击他父亲的计划，因它离开了正确的目标和正当的途径，而且老是说："在一个我们没有遭遇，甚至还没有离开他本土的敌人面前，转身逃跑，把军旅分散到各地，这是一个懦夫的表现，不是一个强大侯王的作法。倘若算端没有决心前进、打仗、攻击和进行肉搏战，而是坚持他的逃跑决定，那么让他把勇敢士兵的指挥权交给我，以此，我们可以挺身去防止事变，预防虚浮苍天的灾害，免得失掉机会，我们的足陷进惶惑的泥潭，并且免得我们像胶糖那样受到谴责之口的咀嚼，在全人类眼前溺毙在悔恨的洪流中。

要么闪耀的老天没有醒来，

否则这样的行动是不困难的。"[99]

他的父亲会直截了当地回答："这世界的祸和福有个固定的界限，万事的顺序和安排、其错乱和缺陷也有个明确的范围。除非那在没有

开端的冥中注定的、载录于天命之簿的时间已过去，又除非一件已发生的事产生了它的充分效果，无论阻止和抵抗，放松和拖延，在那口坩埚中将是一模一样的滋味。因为，以人们在艰难和不幸的环境中盲目采用的，而且采用后他们不知道最后结果将如何，更不知帝国这颗骰子将在赌盘上掷出什么点数的那些软弱手段，成功和获胜的希望是不可想象的，在那种情况下强和弱【100】都是一个样子。圆中均有缺，满月均有亏蚀，缺中又均有圆；除非这事已达其顶峰，而且这场因苍天的影响出现在这地球上，特别危害我们本身事情的大祸，已经自己消耗，其洪流已退，灾难的火焰熄灭，毁灭的风暴缓和，否则，要恢复其秩序被打乱，其根基被动摇的事业，多半除辛劳和增添苦痛外，白白地在努力和奋斗，拼命和挣扎。因为在绞索中激动只有加速死亡，把揣测和幻想结合起来只能产生疯狂，这是人所共知的，也是一个成立的事实。

倘若命运之手抓住我们，

我们因她的各种暴行而受到伤害之苦，

那么在天空中有无数的星星，

而只有太阳和月亮才发生亏蚀，”【101】

他们屡次这样争辩，可是算端决不同意他儿子留下来，并强迫他继续跟在他身边。当算端摩诃末从这现世的残舍赴那来世的永休地，从一个满是尘土的沼泽到纯洁的天园，这时仅算端扎兰丁和他的兄弟们，还有几个其他的人，渡过阿必思衮，到了大陆【102】，在那里，如诗所说：

不要坐着让你的眼皮遮住一粒尘埃，

当在地上有一匹马，一支矛和一个同伴时【103】

他希望在雄伟的战场上驰骋，用智慧来制止天穹的旋转，以此他或许可以止息老天从这苦难大地上掀起的骚乱尘暴，挫折命运从暴虐之鞘中拔出来的苦难之刃。

而我除仁爱外不希望别的，

因为它是一个傲气十足的自由人的天性。

然而那些明察秋毫的人和那些潜入真理海洋的人都知道，当幸运之神退缩，甩掉它背上的重担，并且凶相毕露时，人们就决不能指望

它再现忠实的面容；或者在磨尖了残暴和欺诈之齿后它将再用它的舌头触及软腭；或者一旦在它走开后能再把它抓住；或者在挫折了傲气后它将把仁爱的表示作为一种充分的鼓动；或者在敌视中紧皱憎恶和倔强的眉头后它将启齿露出抚慰的笑容。但当它离开哪怕仅一根头发远时，尽管一个人使尽气力去重邀它的恩宠，把它拉回来，那也不能指望它再满意地鼓动它的唇舌。又倘若它走开哪怕仅一指之遥，人们也不能丝毫阻拦它。

倘若我的灵魂离开了躯壳，

迄至天穷时尽，将难得再见到它【104】。

同时，倘若在有些时候，一反常态地，它露头几天，像粪堆上的青草，那么它最后变成"风刮散了的干草梗。"【105】

更瞒不过算端目光的是：跟好争吵的老天斗，拼死去抵抗变化多端的命运，这是〔白白〕辛苦和劳累；万事的过程是命中注定的——"主的判决推翻不了，没有人改变得了主的法令"【106】——而且当我们的运气已失去时，要恢复它，不靠你的手或我的手，甚至这尘世自己就是一面灾难的罗网，一个狡猾的妖妇。

躲开操心的事，

因为饱经世故者找不到宇宙大海的海岸。

为什么你盲目地听任压迫和欺诈？

因为这世上的事都是压迫和欺诈。

幸福和成功已彻底地抛弃了帖乞失的王室，重重危难中的福星开始偏转和下落，而没有保住它的希望。"汝授权与汝所欲者"，【107】这条法令的秘密已书写和显现在成吉思汗及其后人的帝国头上，犹如"汝从汝所欲者那里夺走权力"【108】的旨意在他敌人境遇的书面上容易读到一样，尽管深究它超出了人类的想象力。还有，算端希望子不要像父那样受到众口的谴责，不要被全能真主的奴仆们用申斥之矢所攻击。

我应在光荣所在之地寻求光荣，

但倘若我寻求的东西离开了我，那不是我的过错。【109】

脑子里抱着所有这些看法，算端扎兰丁，听说蒙古军已向伊剌克方向经过后，就赴曼吉失剌格【110】（Manqishlagh），并且索取了他在那里找到的马匹，遣使者到花剌子模。他由他的兄弟，其父的继承

人兀思剌黑算端[111]（Uzlaq-Sultan）和阿黑算端（Aq-Sultan）所陪同。

这时在花剌子模的大异密有布赤[112]帕鲁汪（* Buchi Pahlavan），兀思剌黑算端的母舅，屈赤爱的斤（Küch-Ai Tegin），斡兀立哈只不和帖木儿灭里[113]，以及九万康里人。因受到秃儿罕哈敦的宠爱，算端摩诃末把花剌子模的统治权和算端位子授与年龄极幼而且不勤于学的兀思剌黑算端[114]。当算端们抵达时，意见和情绪各异。每人依附于不同的党派，又因兀思剌黑算端昏庸无能，大臣们中缺乏一致，奴仆就都变成了主子，受压者变成了压人者。几个权势最大但跨上了愚昧和糊涂之马的异密们，以为他们能够〔靠他们自己〕干点事，但倘若作为坚强柱石和中流砥柱的算端扎兰丁当上了算端，那么每人都会有分配给他的位子和职务，不可能越此前进一步，而且职位〔仅仅〕是按照本领来授予的。

脚镣戴在脚上，巍峨皇冠高戴在头上。

珠链戴在颈上[115]。

他自己的多数部下，还有百姓和大部分上层人物，都拥戴算端，而几个比较有头脑的、随漫长岁月饱尝过人生苦甜、又经历过安危的廷臣，极想为他尽力，并前去表示他们的效忠。此外，弟兄之间已经缔结了坚盟牢约。尽管这样，心怀敌意的异密们仍打算突施诡计杀死扎兰丁。其中一人[116]把他们的阴谋泄漏给他，因此当他发觉在这个时刻人们仅想到倾轧和谋逆，不想团结一致时，他就自行寻找〔逃跑的〕机会，对花剌子模城和王位完全绝了望，像一条汉子[117]，他取道奈撒赴沙的阿黑。抵兀思秃哇后，他跟鞑靼军战于沙牙罕（Shayaqan）山。他以他的少量兵力和那支军旅厮杀良久，而且在扎勒（Zal）之子也只能后退的困境中用不断的反复冲杀来对抗他们。最后，当宇宙披上黑纱——

将帅把缰索套在他的龙上

并用尘土使光明离开这世界——[118]

就在这"千钧一发"[119]的时候，他杀出了重围。

正在算端离开花剌子模的同一时辰，他们[120]得到消息说士兵们正集中起来反对他们，因没有抵挡的物资，他们赶忙离城去追随算端。第二天，在同一地区，他们碰上了那些曾和算端扎兰丁打仗和厮

杀的人。但当阿黑算端——他追随着兀思剌黑算端——和大王们看见鞑靼军旅时，他们像在太阳拔刀出鞘时的星星一样逃跑，第一次攻击时他们都从战斗中转过他们的脸，还没有动手战斗就逃之夭夭。于是当代的算端们变成鞑靼魔鬼手中的俘囚，他们的大将和他们的大部分部下作了闪烁锋刃[【121】]的食物，豺狼和鬣狗的点心。一连两天受到俘囚之辱后，算端们因他们的父亲对皇室和旧族的种种作法而受到惩罚，给埋在地里，甚至填进飞禽猛兽的腹中[【122】]。

倘若旋风起自一角，

把一个未熟的橘子吹到地上，

我们把它叫做残暴或者叫做正义？

我们把它叫做仁德或者把它叫做邪恶[【123】]？

这时抵达沙的阿黑的算端扎兰丁，用两三天时间来进行在机会一出现时就离开的准备。最后在一个午夜，当

不闻鸟鸣兽吼，

这世界闭口不言好或坏时[【124】]——

他突然地，像一颗流星，跨上了信赖真主的骏马，于617年祖勒希扎月15日〔1221年2月10日〕前往其父分封给他的哥疾宁。他的离开和蒙古军的到达不超过一个时辰的间隔。获悉算端已撤出了该城，他们立即追击他，并来到一个三岔路口，这里，算端留下篾力克亦勒底列克[【125】]（Il-Direk）和一支人马去阻击片刻，以待他和敌人间的距离稍远。不久后，因抵挡不住蒙古军，亦勒底列克撤退下来，从算端没有采取的另一条路逃走。因此鞑靼军以为算端也走的是那条道，就跟踪追击他。同时候，算端走另一条路，仅一站就跋涉了四十帕列散，尽管他的雄心之马跛了；接着蒙古军停止了他们的追击，离开他走的那条道。抵达佐赞，他想入城暂时休养他的马匹，但居民跟他争吵，甚至不愿让他在城垣内避难，这一请求是他提出来的，以此倘若蒙古军到达，他可以抵抗片刻而他们不能马上从前后接近他。“倘若”，他们说，“蒙古军抵达，他们将用刀和箭从那个方向攻击你，而我们将用石头从背后，在这一面，攻打你。”你恰似古兰圣经中希迪儿（Khidr）的故事：“（他们继续前进）直到他们遇到一座城市的百姓。他们向这百姓要食物，但他们拒绝让他们作客。”[【126】]简言之，发现佐赞的诚实贵绅在其好客的邸宅中敞开叛逆的烟孔后，他便前往

马必查纳巴德[127]（Mabizhanabad），午夜时他又离开它。拂晓，蒙古人[128]到来，并继续〔追他〕到也里的属邑巴儿都牙（Barduya），这时他们返回去了。

算端赶他的路，到达哥疾宁。率五万士卒驻扎在这里的阿明灭里[129]出城迎接他；而所有的人，有士兵也有土著，欢呼他的到来，因他的出现而鼓舞。算端和阿明灭里的女儿成婚，在哥疾宁的麦登 - 亦 - 沙卜思（Maidan-i-Sabz）度过该冬。他到来的消息四下传开，成队的士兵和族人从各方前来，“经每条深谷抵达”。[130]赛甫丁·阿格剌黑和四万骁勇战士归附算端，古耳的异密们也从四面去投他。

一支军队从四面八方汇集在他身旁，

因为他既有高贵出身又是一名〔武勇〕战士。[131]

他的境况现在是赫赫显奕，他有一支大军和部属听他指挥。因此，当初春百花开始吐艳时，他从哥疾宁出发，进向八鲁湾[132]。在那里扎营后，他得到情报说帖客出克和蒙勒火儿[133]（Malghor）率一支蒙古军正在围攻瓦里延[134]（Valiyan）堡，并且即将攻下它。把他的辎重留在八鲁湾，算端率领他的军队进击帖客出克的蒙勒火儿。他杀死了一千名鞑靼前锋的人马；因他的军队人数更多，蒙古人就撤退过河[135]，折毁桥梁，在另一面下营。河流就这样形成两军之间的一面屏障，他们〔仅〕相互放箭到傍晚。接着在半夜里蒙古军退走，算端也回师，同时大量的物资运到那里，他现在从他的府库中把这些取出来，分赐给士卒。然后他回到八鲁湾。

这个消息传入成吉思汗耳里，他获悉算端怎样挽救他的事业，重振旗鼓——

阿甫剌西牙卜得到消息说

苏合剌卜（Suhrab）已把一只小艇放到水上[136]。

从军队中挑选出了很多骑士，

战场上的老兵——

他派出失吉忽秃忽[137]（Shigi-Qutuqu）和三万人马。算端抵达八鲁湾后一礼拜，蒙古军在早晨出现。算端立刻上马，前进一帕列散的距离，摆开他的军队，把右翼交给阿明灭里，左翼交给赛甫丁·灭里·阿格剌黑，他自己则坐镇中路。他命令全军下马但抓住他们的马匹，进行殊死战。因为归阿明灭里负责的右翼，人数超过了蒙古军，所以有

一万名骑士，都是骁勇人马，向右翼进攻，使它后退。从中路和左翼接连送去援兵，直到他们把蒙古军赶回他们的阵地。在所有这些冲杀中，双方伤亡惨重，有很多次白刃战以及不停地既用诡计又用武力，而没有人愿把他的背面给敌人看。最后，当天边的盘子为晚霞的血所染红时，双方各在它的阵地下营；蒙古人命令每名骑士在他多余的马上设置假人【138】。第二天，当天空的武士刀劈夜神的头盖时，双方摆开兵马，算端的军队因看见蒙古军后另有一排人，以为援军已到来。他们惊慌，共商他们是否逃走并躲到巴思塔【139】（* Basta）和提拉合【140】（Tirah）山去。但算端不赞同这点，并按照如下诗句来反对他们的错误主张：

“我对〔我的灵魂〕所说的，

每当它动摇和受扰乱时，便是：

原地不动，你要么受到称赞，要么获得归宿”。【141】

再在下一天，他们下马，而蒙古军，感受到阿格剌黑军队的勇猛和势大，选出他们的拔都儿，攻击左翼。阿格剌黑的人马屹立不动，拉弓射击（ighrāq）；以箭矢的攻击挡住了蒙古人。当后者在那种射击下撤退并返回他们的阵地时，算端下令擂鼓，同时全军跨上马，发动总攻击，把蒙古军击溃。然而，在他们溃逃中，他们返身再战，袭击算端的军队，使将近五百名战士横尸沙场。在这节骨眼儿，算端像草原雄狮或怒海巨兽那样驰骋，蒙古人终被击败；两那颜【142】和一小股人马前去等候成吉思汗，算端的军队则忙于劫掠。

正当他们像这样劫掠时，阿明丁灭里和赛甫丁·灭里·阿格剌黑之间为一匹马发生争执。阿明丁灭里用鞭子打灭里·阿格剌黑的头，而算端没有因这个行为实施惩治，因为算端不相信康里军士会服从制裁。赛甫丁整天呆在他所在之地，但当黑夜来临时他便像爱哈姆（Aiham）之子哲伯剌【143】（Jabala）那样离开，赶往迦儿漫和桑忽兰山里去了【144】。

在信仰真理后我变成一个基督徒，

因为这一击之耻，而倘若我耐心地忍受它。

其中会是无害的【145】。

阿格剌黑后来的种种遭遇将在单独一章中披露【146】。

算端的兵力因他的背叛而崩溃，荣誉和胜利之途对算端说是断绝了。他抱着渡过申河的打算进向哥疾宁，而攻下了塔里寒的成吉思汗，获悉算端的兵力四分五裂，为击败他和报仇雪恨而出兵，像闪电或急流，他心怀愤怒，率领着一支多如雨滴的军队。算端得到有关他的消息，听说他率如此一支大军进攻自己，以致不可能抵挡那复仇之师和抗拒那大地上的帝王——

因为那个国王是一条想复仇的公龙，

一朵灾难的云。

倘若听见阿甫剌西牙卜的名字，

坚石之山变得像水的海洋——【147】

他准备渡过申河，命令备舟。殿后的斡儿寒【148】（Orkhan）阻击征服世界的皇帝成吉思汗的前锋，但他被击败并撤退下去跟算端会合。

同时当成吉思汗探出算端的意图时，他赶快前进，赶上了他；于是他的军旅把他前后围困。次日当白昼之光在黑夜的颊上显露，黎明之乳从天边的胸中喷射时，算端被留在水深火热中：这头是申河水，那头是一支像烈火的军队，甚至他一头把他的心放在火中，另一头把他的脸朝着水。他仍没有失掉信心，而是举动如大丈夫，准备战斗并点燃战火。当那个勇士因披上战袍变得像一头蹲着准备打掉敌人面罩的豹子时，他给复仇之马加鞍，一心要投入这场厮杀。七大洲君王的胜利之师进攻阿明灭里指挥的右翼：后者被击败，其中大部分被杀。阿明灭里败逃，奔往白沙瓦，想靠他的马快来救他的命。但蒙古人已截断道路，他还在路上就被杀死。左翼也被击溃，而算端和一支七百人的队伍固守中路，从早抵抗到晚，从右攻到左，又从左攻到中；每次进攻他都斩杀了好些人。但成吉思汗的军队不断前进，他们的人数与时俱增，以致给算端留下越来越少的活动地盘。因形势绝望，他噙着眼泪和干着嘴唇，不再考虑声名和荣誉。算端的表弟阿哈失【149】灭里（Akhash Malik）抓住他的马缰，把他拉回来。心如火焚，目中流泪，算端跟他的子女告别，并这样吹嘘：

当一个人不施诡计，哪怕作出了一切努力后，

他仍毁了他的根本，难以对付，

而且是不幸的。

但那果断之人，若他心中无打算，

他就免遭不幸——

他是他那个时代的英雄，只要他活着，就是聪明的，

而倘若一个鼻孔堵塞，另一个还要动——【150】

他吩咐带上他的备乘马，跨上它后再像怪兽一样冲进那灾难的大海。然后，击退了蒙古军，他旋辔，并在抛弃他的胸甲后鞭策他的骑乘，使它从十额尔或更远的距离跃入水中。

我挺胸向着它，

而我的宽背和细腰随它滑过岩石。

于是像一头怒狮泅过那条大河，他安全抵岸。

它一丝没有被岩石碰伤就接触平地，

死神则惭愧地观望着。【151】

看见他游过去，成吉思汗打马下到水边。蒙古人准备入水［追他］，但他阻止了他们。他们拉弓放箭，一些目击者说，水里遇害的是那么多，以致他们箭矢所及之处，河流为血所染红。至于算端，他带着一把刀、一支矛和一面盾牌出了水。

我返回法合木，尽管我不期望返回——

当他们〔无力地〕叫啸时，

我怎样屡次逃脱他们那种人啊！【152】

老天也惊异地叫喊：

没有人在这世上见过类似此人者，

也没有听说远古的豪杰中有他那样的人【153】。

成吉思汗和所有蒙古人都吃惊地以手捂嘴，而成吉思汗，在眼见那种武艺后，转向他的儿子们，并说："为父者应有这样的儿子！因逃脱水和火的双旋涡，他将是无数伟绩和无穷风波的创造者。一个俊杰焉能不重视他？"

在这世界上除扎勒的贤明和伟大的儿子外，

他没有匹敌。

论英勇他赛过了天神，他不把自己看轻。【154】

15．他在印度的历险

算端逃脱申河洪水和成吉思汗怒火的水火之危，跟他手下的五、六名卫士[155]（mufradān）会合，他们还没有把命送掉，也没有被灾难火焰的阵风化作一抔黄土。他们躲在树林中，一筹莫展，就这样躲了一两天，后来大约有五十人投奔他。出外侦察地形的探子，这时回来说，离算端营地两帕列散远，有群印度歹徒（runūd），有骑士，也有步卒，在干放肆的毁坏和游荡的勾当[156]（bi-ʿais u fujūr mashghūl）。他叫同伴每人砍一根棍子，晚上向这群人袭击。他们把对方斩杀殆尽，抢走他们的牲口和武器。

接着另一群人投奔算端，有的骑马，有的骑牛（dirāz-dunbāl）。他们带来消息说，为数两、三千人的印度军队就在附近。算端率手下的一百二十人向他们进攻，用印度刀砍死很多印度人，并把夺来的战利品武装他的人马。

我们当中的穷人靠刀为生计，

其它的穷人都靠讨饭为生。

我们挥舞刀剑，

好像少女玩弄项圈或紫罗兰花环。

有关算端获得武装及他从失败中恢复的消息，传遍印度，这时，士兵们就从巴剌剌[157]（Balala）和尼迦剌[158]（Nikala）两山汇集，并有五、六千骑进攻他。听见他们到来的消息，他率他手下的五百名骑兵迎战他们，交战后把那些印度人马击溃和消灭。于是零散兵力从四方转向算端，直到约有三、四千人加入他的队伍。

他重振兵力的消息传给了当时在哥疾宁地区的征服世界的皇帝成吉思汗；因此他派一支军队去解决他。当朵儿伯·朵黑申[159]率领的蒙古军渡过河时，算端因没有强大到足以抵抗他们，便向底里方向逃去。蒙古人，在他们那方面，获悉他逃跑的情报，遂返回去并蹂躏了灭里克甫儿[160]（Malikfur）县。

同时候，算端在抵达距底里两三天路程之内时，差一个他曾授与爱纳木勒克（ʿAin-al-Mulk）称号的人，赍使信给苫思丁[161]

（Shams-ad-Din），按照俗话所说“贵人有容纳贵人的一席之地。”他的使信说：“时运的变化确定了我会见你的权利，而且我这样的宾客是难得光临的。因此，倘若友谊的酒宴在双方都收拾干净，和睦的酒杯斟到边儿（？muvaffā），我们在祸福中又尽到相互支持和援助的义务，那么我们的所有目的和目标定将达到；同时当我们的敌人发现我们之间存在着团结一致，他们的抵抗之齿将被挫断。”接着他要求提供给他一个能够驻留几天的地盘。

这时算端的英武和勇敢已名闻天下，他的盖世勇力和才干是全世界的话题。因此，当算端苫思丁听见他的使信时，他对这事盘算了好几天，考虑了它的后果，唯恐算端压倒他，使他遭到毁灭。据说爱纳木勒克在底里受到袭击，并被杀死。总之，算端苫思丁差一名使臣奉上符合这类宾客身份的食品，但对不能提供一个居住地方表示歉意，理由是该地区中没有宜于帝王的恰当水土或地方。倘若算端同意，一当他清除了底里的叛逆时，他愿划给他底里地区的一块地方并愿把该地区奉献给他。

这个使信送给算端时，他折回去，前往巴剌剌和尼迦剌山区。在这里，逃避各支军旅的难民从四方去投奔他，并在分成小股逃过锋刃后参加了算端的队伍，以致他的摩下总数达到一万人。

他现在派塔术丁·灭里·哈剌只（Taj-ad-Din Malik Khalaj）和一支军队到朱提[【162】]（Jud）山去：他们劫掠该邦，抢走很多战利品。

他也遣人去见罗·科卡尔·散金[【163】]（Rai Kokar Sankin），求他的女儿为妻。他同意了，还把他的儿子和一支军队派给算端。算端封他的儿子为忽都鲁汗。

当时忽巴察是统治申河诸省的异密，有算端的身份，他和罗·科卡尔·散金不和。算端派一支在斡思别·太[【164】]率领下的军队去攻打他。在申河河岸，距乌笯一帕列散远，忽巴察和两万人扎有一座营盘。斡思别·太率一支七千人的军队在晚上突然袭击他。忽巴察的军队被击败和溃散，他本人乘舟逃往阿卡尔（Akar）和巴卡尔[【165】]（Bakar），它们是一个岛上的两座堡垒。斡思别·太进入他的营盘，俘获了他在那里找到的所有人。他遣人向算端报捷，算端启程〔去见他〕，就在那个营地中为忽巴察所搭的幄帐前下马。同时候，后者从阿卡尔和巴卡尔逃往木勒坛。算端遣一名使者去索取在申河之战中逃走后落入忽巴察手中的阿密尔汗[【166】]（Amir Khan）的子女；他并且向他要金钱。

忽巴察服从了他的命令把阿密尔汗的子女和一大笔金钱送给他，同时请求不要袭扰他的领土。

当气候变暖时，算端离开乌笯到朱提山和巴剌剌及尼迦剌的夏营。路上他围攻帕拉斯拉伐尔[167]（Parasravar）堡，打了一仗，其中他的手被箭矢所伤。该堡被攻克，堡内的人悉遭屠杀。

在这里他得到蒙古军追索他的消息。他返回去，并在他经过木勒坛时遣一名使者给忽巴察，把他的旅程通知他，并征索"马蹄费。"[168]忽巴察拒绝了，为反抗算端而出城交战。经过一个时辰的激战，算端不愿多留，而是前往乌笯。乌笯百姓造反，算端在那里停留两天，在纵火焚毁该城后进向撒都散[169]（Sadusan），该城的长官是代表忽巴察的法合鲁丁·撒剌立（Fakhr-ad-Din Salari），其统军官是契丹人剌真[170]（Lachin）。这个剌真进攻算端的前锋斡儿寒，但被杀死。斡儿寒接着围攻撒都散城，当算端到达时，法合鲁丁·撒剌立捧着一把刀和一张寿布卑躬地自投于他之前。算端进入该城，在那里停留一月。他赏赐法合鲁丁·撒剌立，把撒都散的长官职位授予他。他这时进向德瓦勒[171]（Deval）、答默里拉[172]（Damrila），该省的统治者察提沙儿[173]（Chatisar）在他前面逃走，乘一艘船入海。算端在德瓦勒和答默里拉附近下营，派哈思汗（Khass-Khan）和一支军队去进攻纳合儿哇拉[174]（Nahrwala），他们从那里带来很多骆驼。算端在德瓦勒一个偶像寺庙的基址上建筑了一座礼拜五清真寺。

同时候从伊剌克传来消息说，算端该牙思丁已在那里自立，但该邦大部分军旅拥戴算端，要求见他。又传来消息说八剌黑[175]哈只不（Baraq Hajib）在起儿漫，包围了朱瓦昔儿[176]（Juvashir）。还听说蒙古军正前来追击算端，因此他经马克朗（Makran）离开那里，他的很多士兵因气候不良而死去。

当算端军队来临的消息传给了八剌黑哈只不时，他送去大量粮草，企图用欢欣喜悦的表情来鼓励算端。后者抵达时，八剌黑哈只不要求他接受他的女儿为妻。算端同意了，并举行婚礼。该堡的守令也出城，把该城的钥匙（hisār）交给算端。他进入城内，在那里完婚；接着，两三天后他上马前去狩猎，征发粮草。八剌黑哈只不借口他害风湿（dard-i-pā），留在后面。如俗话说：

因为你不想成跛子，所以你装跛。

在途中算端得到他留在后面和装病的消息。他知道，在人们觉察之前，这种落后会导致兵变，这种拖延会产生叛乱。为了试验他，他遣回一名随身的官员带去使信说，他已决定马上赴伊剌克，而这个计划压倒了一切其他的事情。因此，八剌黑哈只不应亲往猎场，以便共同商讨这个计划，因为他是个有阅历的人，特别熟悉伊剌克，故此他的意见可以促进这个打算的实现。八剌黑回答说，因患风湿，他不能侍候算端，不得不离开算端留下来。然而可行之策是，因朱瓦昔儿不宜于他驻跸，容纳不了他的麾下和部属，算端应尽快地前往伊剌克。不过，该省必须有一个向算端负责的省长和守令，而除他自己外没有人更胜任或者更适合担当这个职位，他为算端服劳已经垂老，旧劳之上更添新劳。加之他是用他自己的刀剑征服了该邦土，凭他自己的勇力得到了它。他把使者打发回去，下令关闭城门，撵走那些算端留下来的人。

因为既无容身之地，又乏复仇之资，算端就前往泄剌失，遣一名使者向阿塔毕撒德宣告他的到来。后者派出他的儿子撒勒古儿沙[177]（Salghur-Shah）和五千骑士去迎接算端。他解释他不亲自出迎的原因说，有次他曾立下了他决不出城迎接任何人的严誓，对此不能违反。算端接受了他的解释，极为礼遇撒勒古儿沙，并封他为哈因答失汗[178]（qarindash-khan）。他抵达帕撒[179]（Pasa）地区的泄剌失[180]边境时，撒德送给他种种符合这类宾客身份的礼物——礼袍和日用衣服，各类酒杯，装满的那的钱囊，大量的马匹，骡子和骆驼，一个武器库，全套酒筵和烹调用具，尚有各种职司的突厥和阿比西尼亚奴隶。他还表示与他结亲的愿望，于是养育在该高贵王室的贝壳和贞节胸怀中的一颗明珠，倾听贤慧和谦顺之言，就串在算端的项圈上[181]。通过这次婚姻，双方之间系上了和睦之索，牢固地奠定了友爱和团结的基础，然后他居留数日，前往亦思法杭。

现在那个时候，阿塔毕木偰非儿丁·阿不别克儿（Muzaffar-ad-Din Abu-Bakr）——全能真主使他继承他父亲的国土和其他国王的国土——因为当他的父亲从算端摩诃末那里返回时，他曾跟他父亲打仗，而且把他刺伤，所以被他父亲像珍珠那样囚于牢狱的贝壳中。算端现在要求释放他，这个阿塔毕回答说："尽管我的儿子不孝，打下大逆不道的烙印（同时他送去那件染有血痕的长衫），算端的命令仍需像肉

体服从灵魂那样被遵从。算端离开后，我就把他送给算端，给予充分的装备”。他遵守他的诺言，确实释放了阿不别克儿。

当算端离开时，一个从亦思法杭逃走、属于也速丁·唆克默思[182]（ʿIzz-ad-Din Sökmez）的奴隶，叫做乞立者（Qilij），到达这里并被带去见算端。他是一个突厥人，天匠使其品貌足以与太阳相辉映，俊秀和佳丽的赐与者则使他的美容足以和约瑟相匹敌，而在他那娇嫩如花的面颊上，还有红润的光泽。诗人不若用下面的四行诗来描写他：

当你昨天外出时，

那些唯独相信轮回的人注视你，

并以彼此的生命为誓说：

这就是美男子约瑟重生。

算端对乞立者表示宠爱，录用他为奴仆。

抵亦思法杭时，他得到消息说他的兄弟该牙思丁和大臣们以及军队的大将驻留在剌夷。轻装行军，〔他〕带领几名精选骑士〔出发〕，像蒙古军那样打着白布旗帜，在他们还没有任何人发觉前，他已经如老鹰扑鸽，突袭他们。该牙思丁和一些将官惊溃。出于宽宏慈悯，算端致函给该牙思丁及其母。他说，把自己藏起来不见任何客人，这是不对的，总之，现在无时间闹矛盾，也无地方搞倾轧和冲突。他们应信心充足和心情平静地前去，不要把自己弄得来惶恐不安。因此当那些赶去晋见算端的将官受到礼遇时，该牙思丁看出人心和众望都归向他的兄长，就在几个老部下的陪同下，怀着一颗火热的心前去等候他。算端保留了每人在军中的原位，并授给他们每人一个职务。至于地方长官（ashāb-i-ʿmāl），他分别给予适当的工作，同时颁发必要的诏旨和敕令。随算端的到来，各地和各州都显出某种程度的和平和安定的前景。

那时国家的秘书和执宰是讷剌丁·蒙失[183]（Nur-ad-Din Munshi），而这个讷剌丁常常酗酒。有个早晨，他还没有从醉乡中醒来时，亦思法杭人怯马鲁丁·亦思马因（Kamal-ad-Din Ismaʿil）和几个亦思法杭的伊礽木去拜访他。怯马鲁丁撰写了如下的四行诗，把它投进去，然后他们便走了：

你的才艺跟这种嗜酒相结合，

就像节操之结合于淫贱。

你的情况有如女人的眼睛，

因为在那里明亮和憔悴【184】始终不离。

刺丁·蒙失有一首咏算端的合西答，以下是它的起首：

来吧，我的灵魂，

因至高的库萨和、兀鲁黑算端【185】扎兰丁的荣光，

这世界又变得来甜美和愉快。

16．算端扎兰丁之进攻八吉打

在621/1224年初，他抱着去秃思塔儿[186]并在那里过冬的打算出发。他派额勒赤帕鲁汪（Elchi Pahlavan）和一支二千人的队伍先行侦察，而他自己随后继进；当他经过时，速来蛮沙[187]（Sulaiman-Shah）拜访他，把他的姊妹嫁给他。抵达沙布儿哈思特[188]（Shabur-Khast）（它向来是史书提到的一个大而知名的城市，尽管只有它的废墟仍然存在），他在那里停留一月，罗耳人的首领前去迎候他。他的马匹恢复气力时，他就前往八吉打，指望大教主纳速儿·里丁阿拉给他援助，使他成为抗拒敌人的一面屏藩。他差一名使者去宣布他的到来，说明他的意图。但大教主不理睬他的话，因为他曾在算端的父亲和祖父手中吃过苦头，仍心怀怨恨。相反地，他派一个任异密之职的奴隶忽失帖木儿（Qush-Temür）率一支二万人的骁勇善战的军队去把算端赶出他的国土；并于同时候放信鸽捎信给额儿比勒，叫木俟非儿丁[189]（Muzaffar-ad-Din）也派出一万人，以此可以在他们之间擒获算端。因自己兵力雄厚和算端军势寡微而过于自信的忽失帖木儿，不等到额儿比勒来师的约定时间就出兵。算端接近时遣人给忽失帖木儿送去使信说：他到来的目的是托庇于大教主广被的恩泽，就情况说强敌已获胜并征服了伊斯兰的国土和人民，而没有军队能够阻挡他们。倘若他得到哈里发的援助，有他赞助的鼓励，那么他正是抵抗该民族的人物。然而，忽失帖木儿对这个意见置之不顾，把他的军旅摆开战阵；因此算端在他那方面除了准备战斗和抵挡外别无选择。因为他自己的兵马不及忽失帖木儿的十分之一，他就埋伏一支军队，他自己则和五百骑固守他的阵地。他向敌军的中路和两翼发动两三次攻击，然后假装败退。忽失帖木儿的军队认为他们被打败了，跟踪追击。伏军这时从后面袭击他们，算端也返身向他们迎战。他们被击溃，算端把他们赶到八吉打城郊，这时他返回去，杀向答忽黑[190]（Daquq），在该地区点燃劫掠和掳杀之火。

在塔克里特（Takrit）没有熄灭的焚烧之火。[191]

正当他经过时，探子给他带来情报说，木偰非儿丁和额儿比勒军正在临近，并说他已打发一批装备先行，打算把他的人马列成战阵，从埋伏中攻击算端。后者命令把他的辎重仍沿迄今的同一道路运送，而他本人率一支骁勇骑兵绕山而行。一当他得知敌军已过时，他和他的蛇一样的武士[【192】]就发起进攻，出其不意地袭击木偰非儿丁。于是当算端俘获了他时，鉴于对诸侯理应尊敬和礼遇，他实行宽大和赦免，但不允许他向他走的方向继续前进。木偰非儿丁对他的行为感到羞愧，要求宽恕，而且表示悔恨说，迄至当天，他一直不知算端的开明见地，不了解他的谦和庄重。算端回过来说了些适合君王身份的话，并称赞和夸奖他，因为在他统治期间，尽管在他手下视杀掠香客为合法的罗耳人和曲儿忒人当中行走，道路也是安全的，没有骚乱。他还赠给他各色礼物，对他恩渥备至；奉算端之命并得到他的许可，他返回该城，极力用提供各类无穷尽的劳役来讨好算端。

从该地区算端进向阿兰和阿哲儿拜占，其君主在当时是阿塔毕斡思别。因没有强大到足以抵抗算端，他单身从帖必力思逃走，把他的老婆、算端脱黑鲁勒[【193】]之女马利卡（Malika）留在城内——

而雄马哪怕在加上脚镣时还要保护他的雌马。

当算端兵临帖必力思城下并围攻该城时，仍在那里的阿塔毕的军队统将进行顽强的抵抗；但马利卡自己，发现不能击退算端，再者又被那个阿塔毕深深得罪，就私自差人去见算端，把她心中对她丈夫的暗恨告诉他。她也把八吉打和大马士革的伊祃木的法特瓦送给他，其内容是，有条件的三次离婚现在生效[【194】]。于是订立一个条约说，双方应让步；马利卡应被允许带着她的行装到纳黑出汪；同时算端应随后跟她到那儿，与她成婚。他送去一个戒指作为记号。

女人和她们的盟誓犹如尘土；

东风及其盟誓犹如一物。

过了两天，马利卡派人把该城的异密和首脑人物召来，说："兵临城下的是一位大算端，而阿塔毕没有力量抵挡和抗拒他。如果我们不跟他缔和，他袭取了这个城市，那么他将干他的父亲在撒麻耳干所干的同样勾当。如果认为可行的话，让我们派哈的和名绅去见他，跟他结约，以此他不致加害于阿塔毕的后宫和臣属，也不致阻止他们到他们愿去的地方。因此让我们把城交给他。这就是我想的主意：现在该你们这些阿塔毕的大臣来说说你们看如何办才好。"他们异口同声说马利卡的意见是个上策，她的想法是聪明的。于是大哈的、当代最有学识者之一、可疾云的也速丁（ʿIzz-ad-Din）和几个侍臣就被派去见算端。他们乞求宽恕，要他不阻止马利卡和阿塔毕的臣子们到他们愿去的地方去。算端答应他们的请求，允许他们在他们愿意时离开。

第二天，当天空之手从天边的鞘中拔出太阳之剑，这时阿塔毕的大臣、异密和该城的首脑人物都立即携带着各种礼物和贡品来到算端的朝见厅。他们叩吻上面有天空作伞的地毯，并且在算端的眉目间看到欢欣喜悦和一种仁爱的神色——

他的开朗面孔把他的喜悦告诉你。

马利卡在她那方面，随她性子[【195】]的指使行事，前往豁亦（Khoi）；接着算端在622/1225年凯旋入城，接受百姓的欢呼。他在那里呆了几天，然后赴纳黑出汪，在那里，按照伊祃木们的法特瓦，他娶了马利卡，踏上那个阿塔毕的路子。

当时后者正在阿邻扎[【196】]（Alinja）堡。听说算端抵达纳黑出汪，他就明白了他的目的何在。不能医治的内忧因这个外在的因素而加重，因此就在当天，由于伤痛和愤恨，他一命归西。

我的灵魂决心离开。我说"别走"。

"我有什么办法？"它说，"房子正在倒塌。"

但是按道义说，为非作歹者，特别那些淫人妻女者，在一切法典中都被视为该受谴责的，诸如此类的淫行邪举只有在人们的思想中产生恶感；因此穆圣（愿真主赐福与他，赐他和平！）如实地说："除女人和女人的事外，万事皆易。"[【197】]

17．扎兰丁和谷儿只人以及谷儿只人的覆灭

当命运按照她一贯的作法已使那个阿塔毕的权势土崩瓦解，并把他的国土转交给算端手中，再者，又当麾下和侍从已由四面八方去投奔算端，这时，那些粗野的异端谷儿只人，怀着占领该邦（vilāyat）的野心，想首先把算端撵走，攻占帖必力思的国土，然后进兵八吉打，以景教教长来代替哈里发，变清真寺为教堂，真理为邪说。充满这个妄想和狂傲的蠢念，仗恃他们人强马壮，刀枪犀利，他们集中了他们的兵力；在调发了三万多人后，他们踊跃出师。

真理闪光，刀剑出鞘，

慎防丛林中的狮子，慎防！【198】

当有关的情报传给算端时，他的兵力仍然微弱，他也还没有从他事业的困境中恢复过来。然而，不假思索或游移，他率他所有的军队迎击谷儿只人。在晨曦驱散夜色的时刻，他抵达他们在迦儿尼【199】（Garni）河谷的营地，在那里，他们喝得酩酊大醉，沉湎于声色。

初夜愉快安眠的你啊，

灾难可能在黎明袭击你。

在他们能够动手战斗前，他进攻并取得对他们的大捷。在迦儿尼的那座河谷中，原有一个在一条狭窄峡道内的洞穴，其深若智者的沉思。谷儿只人，尽管他们骑着马，仍奔向这个洞穴，并投入其中；但一切骚乱的罪魁和当时的祸首，即撒勒瓦（Shalva）和亦瓦涅（Ivane），以及其他谷儿只名将被俘虏，给系上缧绁带到算端面前。撒勒瓦身材魁伟，堂堂一表，好像阿代人【200】。当他们来到算端面前时，算端问他，他过去大喊"祖勒非哈儿【201】（Zul-Fiqar）的主人何在？他可尝尝我闪光宝刀的锋利"，这股劲儿现在到哪里去了？"这是算端的洪福，"他说。这时要他信仰伊斯兰，因此他回答说："为防避邪眼，耕夫有在他们菜园中悬挂驴头的习惯【202】，现在撒勒瓦也

愿是伊斯兰花园绿茵中的一颗驴头[203]。”是的，冒昧地说，他是一个纯粹的粗人[204]（kūn-i-khar）。

算端这时凯旋返回帖必力思；因为他令人懔然敬畏，在整个那些地区，人心都在打哆嗦，敌人吓得要命；而他的军队和从前相比，现在是真正强大了。他礼遇撒勒瓦和亦瓦勒，同时，认为在征服谷儿只中他们可能有助于他，他就把马朗德（Marand）、撒尔马斯（Salmas）、乌尔米牙（Urmiya）和乌昔奴（Ushnu）赐给他们，作为一种额外的恩赏。

你对这脏人抱什么希望？

因这埃塞俄比亚人洗也洗不白吗？

于是他装备一支大军，派撒勒瓦和亦瓦涅率领它，他们则顺着他的脾气说话，作出各种保证，用假誓言来欺骗他；图谋用奸诈的套索把他扔进毁灭的陷阱，像狐狸那样把那个猛虎般的英杰圈在他们阴谋的罗网中。这时候，独自出行的算端，已经动身去跟一个贵妇人[205]（kharīda），不是一个用钱买（kharīda）的女奴，相会，并前往豁亦。从这里他赴谷儿只，然后他们在谷儿只边境的都云[206]（Duvin）会师。首先，算端派捧面盆者[207]灭里（Malik the Basin-Holder）出使吉思灭里[208]。现在吉思灭里是个统治所有谷儿只人的女人。而有个关于大教主阿不别克儿（愿真主为他而高兴！）的传说：当他听说波斯的君王是个女人时他喊道：“把他的事业付托给女人的人是下贱的！”

有天，捧面盆者灭里站在库拉（Kur）河岸上，这时一个从撒勒瓦那里来的喝醉了的哈昔思（qasis）他们这样来称呼教士），对他无礼，并说：“灭里[209]马上要派出一支军队，因此我们可以把算端和他的军队困在马儿卡布[210]（Markab）山谷，向他报我们的仇恨。”捧面盆者灭里当场杀了那个教士，像展翅的鸟那样飞逃往算端那里。拂晓时，当穆真的声音把信徒们从他们的睡梦中唤醒，他见到算端，向他报告事情真相和奸党的逆谋。算端叫把撒勒瓦、亦瓦涅以及四十名其他的异密带去见他，以此可以查明信息，得到警报。他对他们讲了如下一番话：“我们想跟你们商量一下走哪条道为好，卡尔思[211]（Kars）道呢还是穿过马儿卡布山谷的道。”撒勒瓦和异密们回答说：“卡尔思这条路处在设防的地带中，穿过它是不可能的，但马儿卡布道

是捷径，距第比利斯[212]（Tiflis）较近。当我们到那里时，算端抵达的消息将使敌军溃散，我们将征服和削平第比利斯地区。”

对这些伪君子的狠毒心肠说，真相现已大白，算端站起身来，拔刀在手，他一挥砍在撒勒瓦的腰上，把他砍为两半，以此他的鲜血染红了宝刀。他接着下令把他们都送到地狱去，并跟他自己的异密商量他该走哪条路。他们各抒己见，算端这时说：“我自己的意见是，当他们还不知道撒勒瓦和亦涅瓦的下场，而且仍在等候他们的消息时，我们应突然袭击他们。”按他自己的计划，他立即率一万勇士出发，如此进军直到他抵达唯有山鹰才能飞越的班底 - 亦 - 潘巴[213]（Band-i-Panba）隘道的下面。他下了马，他的军队跟在后面。山羊望着他通过，因为耻于走动和自己感到害怕，它们从岩石上倒撞下去。当黎明之泉喷射时，他碰上了那些私通者。双方进行激战，动手发矢舞刀，到最后，正教战胜了邪教，多神教的党徒大多落入毁灭的罗网，有罪的人被致命的毒蛇所咬；算端的伙伴获胜，魔鬼的朋友遭到失败。“彼等未曾看到在彼等之前吾人已曾毁灭若干代人？彼等不得恢复伪神。”[214]

那天在黑夜来临时，他们就地下营。第二天，当在这个时刻：

黎明紧跟着它的金星，

犹如枪手紧跟他前面的逃跑者，

取代了黑暗——[215]

他们抵达洛里[216]（Lori）的平原。起了万丈黄尘，以致双方不能彼此辨识。当它平息下去，太阳升起时，他们远远看到谷儿只人，好似掉进陷阱的倦兽，五十成群。每个士兵一经看见一个谷儿只人，就把他杀死，更多的人就这样被杀，前去参加他们的同伴。扎兰丁饶了洛里本城。从那里他进兵阿里亚巴德[217]（Aliabad）堡。守军乞降，因此他没有伤害他们。

他和军队一起度过了整个穆哈兰和沙法儿月[218]，但当剌必阿I月的新月[219]运行时，他乐意去狩猎，仅和几名骑士单独出发。谷儿只人听见这个消息，他们派出五百骑，都是久经沙场的战士，指望他们可以突然用圈套擒获算端，以此扑灭伊斯兰之火。

这世界的骑士，沙木（Sam）之子达斯坦（Dastan）之子，

不轻易地把他的头伸进网罟。[220]

从老远发现他们，算端明白这是一股强大的洪流，但希望从幸福的风源吹来一股伟大光荣的真主的慈恩和风，把灾害的尘土刮进那些歹徒的眼中。他跟他们交锋。进行一人击退五百人的攻击；每次他都杀死好些敌人。算端的军队现在听说他遇难，一支人马就去援救他；而在同一时候，越来越多的人参加了那些歹人，直到他们为数超过一万人。斡儿寒避难于第比利斯境内，保有以它为基地的军队，迄至算端和他麾下的一支人马大喊塔克必儿，向那些歹徒进攻，经过用刀枪左右砍杀后，很多敌人横尸沙场。

你曾看见海水洒向群山吗?

就这样他挥舞他的刀。

你会认为太阳是一片云，

倘若他可怕地打击它。

谷儿只人尝到他槌重，他们夺路逃跑；发现往该城的道路遍布壮士，他们转向河流【221】，在惊恐中，胆小鬼们连人带马和武器，以及一切东西，通统掉进水中溺毙，命归阴曹。

因他们畏他，在那些对他忌妒者的心上，

胸口是一座坟墓。

因他们怕他，在他敌人的身子上，

皮肤是一张尸布。

同时该堡的守军看见所发生的事时，他们动手战斗；但军队迈步前进，用一排射中星星和穿透心肺的箭矢袭扰和杀伤他们，接着他们把吉思灭里的财宝扔进河里，并在第二天乞降。算端答应了他们的请求，在他们赴阿布哈思（Abkhaz）邦【222】的途中经过他的各个驻地时亲自站在一旁。而第比利斯境内任何塞满异教党徒的村落和城镇，他把它们通统拔除；落到他部属手中的虏获不可胜计。他还堕毁了第比利斯的教堂，自古代以来在它的建筑上花费了若干珍贵的财宝；然后他在它们的基址上兴建伊斯兰的寺院。【223】

突然，使者带来消息说八剌黑已摆脱了臣服的羁绊，并抱着征服伊剌克的目的从起儿漫出师。为迎击八剌黑，算端催动有似布剌黑【224】（Buraq）的骏马，像闪电（barq）一样跃进。尽可能随身携带着他所有的军队，他像风那样掠过地面，渴望像火焰那样飞舞。在他

行军的驿站中和他经过的道路上，士兵给远远落在后面；在十七天中他从第比利斯驰至起儿漫境内，随行不超过三百骑。八剌黑哈只不听说他到来，就向他进献很多贡礼，并表示悔意。[225]

算端这时到亦思法杭去了几天，以休养他的马匹[226]，伊剌克的大人物前去迎接他。怯马鲁丁·亦思马因（Kamal-ad-Din Isma'il）有这首长合西答〔以咏此景〕：

因世界君主的军队吉祥地通行，
地面的茵毯再变得青葱，
那些残余的人和兽相互庆贺生存。
从算端国土的花园中，这株幼苗已昂起它的头，
它的树叶就是正义，它的果实就是慈恩。
为了他们可以朝拜他的宫廷，
老天又开创新一代人。
扎剌勒 - 亦 - 都牙 - 兀 - 丁[227]蒙 - 布儿尼[228]
（jalal-i-Dunya-u-Din Meng-Burni），
这位被真主正当地立为世界算端的君王。
你的能力和才智达到多么优秀的程度！
你的难以形容的品质多么高贵！
世界征服者啊，因为天下四海是你的国土，
真主才遣降你。去！占领它们！
正义是你的王权的证明：
把对你的仁性的证明传播到你所愿之地。
你将体验诺亚的生活，因为通过你，
繁荣随洪水之后来到这尘世。
你为伊斯兰的祭坛向十字架报仇：
你从阿赞的地方把丧钟挪走。
你从正义的面上揭开暴虐的帷幕，
你从正教的颊上卷起异端的面纱。
因你的手臂，
那曾被异端武士伤害的伊斯兰之臂

变得强壮。

你的意愿有如布剌黑，在印度举起它的蹄，

再在阿兰把它落下。

除了你这位当代的国王外，

有谁把第比利斯的燕麦和瓮蛮的水

拿来喂他的马？

因为在斫杀中你的刀叶飞舞，敌人被击败。

何需马【229】和象【230】？遣去一兵【231】足矣。

这时他得到消息说谷儿只人已重整他们的兵力，算端留在第比利斯作为他的总督的丞相由勒都思赤【232】（Yulduzchi）已逃往帖必力思；灭里阿失剌甫【233】（Malik Ashraf）已把哈只不阿里【234】（Hajib Ali）从大马士革派往阿黑剌忒【235】（Akhlat），每隔几天他就攻打它；马利卡已从豁亦到阿黑剌忒，被哈只不阿里收纳；同时谷儿只人已重入第比利斯，正在平毁清真寺，虐待穆斯林。算端被这个消息搞得神魂不安，马上进兵阿哲儿拜占。

每天在一座城镇前展开旌旗的人，

他过的是什么样的日子，又倘若风从老远把鼓声传来，

他的心里吃惊？

无需军旅和刺激的你啊，

晌觉和软床使你舒适！

有一片可以靠它为生的面包，

不蒙受他人之恩者，这人确实是主子！

当算端抵达阿黑剌忒境内，他的军队逢人便杀，见物就抢。来到城池本身的门前，他们投入城内，开始烧杀虏掠。男女都发出呼叫和啼喊，同时算端派他的私人侍从去把他们带到城外。老百姓掀起一阵骚嚷，一些士兵被杀，其余的被赶出城。局势现在失去控制，而尽管他们作出努力，算端的人被禁止重新入城。

同时候传来泰马思【236】（Taimas）和台纳勒【237】抵达伊剌克的消息，于是，因不能停留，他取道帖必力思赴伊剌克，并从那里到亦思法杭。而无论何地，凡有散兵游勇，他们都去投奔算端。蒙古军这时已至剌夷，因此算端准备战斗，召集所有的显贵和侯王——

他从军中去召贵人——[238]

对他们说出如下的话："这是我们遇到的一件大事，落到我们身上的一场巨祸。倘若我们甘愿软弱和退让，生存将是不可能的。不管怎样，最好是抵抗和坚持。若主恩护佑我们，那么我们和你们都将获救。而如情况是另一个样子，我们将不被剥夺殉教的资格和〔永生的〕天福。全能的真主曾说：'信徒们！当汝等遭遇一支军旅时，屹立不动，不断念真主之名，那么你们会得到成功'。"[239]

他们都同心同德地支持算端，于是他整治他的军队，布置中军和两翼。他把右翼交给他的无信义的兄弟和暴虐的伙伴该牙思丁，同时他加强左翼……，[240]而他自己坐守中军和排列阵式。他正要命令左右翼跟他本人一齐攻击敌军的中路和相对的两翼，这时他的兄弟该牙思丁连同额勒赤帕鲁汪、他的部属和另外一些人旋辔逃走。

〔在企图恢复吾人的友谊中〕

凭我对赛德（Sa'id）的认识，

当我体验到他在放纵中的品德后

我就好比那种嗅到粪便还有所怀疑，

再品尝一下才确信的人。[241]

算端扎兰丁因此吃了一惊，充满了对军队的厌恶。他仍然没有逃走，而是攻击敌人的中路，于是蒙古人的右翼击退他的左翼，他的右翼击退了蒙古人的左翼，两军混战一扬。蒙古人穿到算端中军的后面，他的帅旗从它的位置上被移走，同时敌军的右翼继续追击他的左翼，以此没有人知道彼此之所在。这时候算端留在中路，除了他的备乘马的随从外，那里无人跟他一起。他四面被围，像是圆圈的中心。他时而把一骑杀下马来，时而斩断另一骑的手足，直至他杀出重围，逃往罗耳斯坦，在那里他藏身于一个山谷中，三三两两的溃卒不时去投奔他。在亦思法杭和在军队里的人都不知道他的下落，有人认为他战死在沙场，有人认为他当了俘虏。[242]

至于蒙古人，他们直抵亦思法杭城门，然后毫不停留，火速驰往剌夷，三天内就抵达那里[243]。从那里他们进向你沙不儿，于是回师。

算端现在赴亦思法杭，遣佳音的使者先行，他本人跟在他们后面。该城的男男女女出城去欢迎他，视他的光临为苦尽甘来。

当伊朗人看见他的面容时，

他们都去迎接他。

算端对他的多数大将感到生气，他命令把那些在他朝中任廷臣和受封号，但在打仗那天一矢不发的诸汗和将领带去见他。给他们头上蒙上妇女的面纱【244】（miqna' a），并把他们拉去游街。至于那些尚无异密身份，但在审判日的那天站在战斗的前列，屹立不动和忠实地坚守他们阵地的人，他授予其中一些以汗的称号，另一些以篾力克【245】的称号，并赠给荣袍和其他礼品：他示他们以殊恩，使他们的市场繁荣。

18．算端返回谷儿只

625/1227-1228年，算端从那里进兵谷儿只。现在，鲁木、西利亚、亚美尼亚和整个该地区的算端们，因为害怕他的凶狠和仇报，他的强攻和猛袭，为了抗击他，已经结成一个联盟[246]并团结起来[247]；集中了一支包括谷儿只人、阿兰人、亚美尼亚人、撒里尔人[248]（Sarir），拉克思人[249]（Lakz）、钦察人、斯凡人[250]（Svan）、阿布哈思人[251]（Abkhaz）、察涅特人[252]（Chanet）、西利亚人和鲁木人的军队；除他们外还有在人生之火中受过陶冶，在战斗之日精选的人马。

算端抵达离他们安营扎寨不远的明多尔[253]（Mindor）。他因自己器用不足，武士和枪手缺乏，又因敌军强大，他的时运又不济，感到不安；因此他跟丞相由勒都思赤和其他大臣商议。

由勒都思赤认为，既然他们的人数不及敌军的百分之一，他们的上策当是穿过明多尔，不让敌人接近森林和水源，以此他们在炎热中会疲敝不堪，他们的马匹会瘦瘠。同时算端自己在四方的兵马将会到来；他们这时将处在有利的地位，能够察明他们的方向，然后他们能够动手和一心一意去打仗。

算端愤怒之极，抓起他面前的一个笔盒，朝那个丞相头上扔去。“他们是一群羊”，他说。“难道狮子还埋怨羊群多吗？”

由勒都思赤对他这番徒劳无益的话感到后悔，而且交纳五万的那作为罚金。

“情况，”算端说，“是严重和困难的，但唯一的出路是战斗和信赖真主。要知道谁将获胜是不可能的。”

打开了帑藏，圈起了马群，于是异密和显贵们，连同那些中等阶层及普通士兵，都尽量领取，作他们的准备。

敌师带着他们的战鼓和号角，他们的公驼母驼到来，列成一行又一行的阵式以待战，他们以为算端的军队跟他们自己相较，仅仅是大海之一流，乃至仅是他们田地中之一丸。全能的真主曾说：“汝等中屹立的二十人将击败两百人：而倘若汝等有一百人，彼等将击败一千异端，因为他们是无知的人。”[254]

当谷儿只军逼近时，算端的军队也全副披挂，同时算端登上一个山头，以观察敌人。他在右方看见钦察的旌旗和徽号及二万精兵。派人把火失哈儿（Qoshqar）找来，他给他一片面包和一撮盐，差他到钦察人那里去，提醒他们对他的义务。在他父亲统治时期，钦察人曾受到约束，丢尽面子，而他用计把他们救出，替他们在他父亲面前求情。他们现在拔刀向他，这说得上是在尽他们的道义吗？

因这个缘故，钦察军后撤，并在空出他们在战场中的位子后，离开其余的军队，一旁观战。

谷儿只军已摆开他们的阵式，算端就派一名使者带着这封使信去见他们的统帅亦万涅[255]（Ivane）："你们今日远道而来。人疲马乏。让我们今日原地停留，双方一次各派一名勇士进入角斗场，彼此较量，砍刺和躲闪，我们则观看，把明日之事放在一边。"这番话很中亦万涅之意，因此从他们的壮士和好汉中，一个躯干赛大山的头目进入场地，而这一边是有如蒙卡尔[256]（Munkar）的算端，

像雄狮从军中杀出，

英勇地迎向胡只儿——[257]

这时双方观看着。当他催动他的骑乘，他大喊塔克必儿，并且

一枪刺在他的腰上，

以此哈弗坦（khaftan）和钉扣（bārband）都裂开。[258]

那个该死的家伙翻身落马，呜呼哀哉。他有三个儿子，一个接一个向前，而每次算端都靠全能真主的勇力，仅进行一次攻击，就打发其子随他父亲到阴间去。

当你的恐怖之鹰搏击时，

命运之隼变成一只鸽子，

啊，你的枪，在战场上，

封闭了星星之眼。

另一个体如必速通峰、其矛粗若柱头的阿兹诺儿[259]（aznaur）骑在一匹大象那样魁伟的马上，飞驰而出——

进攻和退守，同时有进有退，

有如被洪水冲下山坡的一方巨石。[260]

现在算端的骑乘因疲乏不堪，不能前进，眼看就要掉进败逃的枷锁。那个阿兹诺儿每时每刻都发动一次新的攻击，每次算端都靠动作敏捷把他挡开。他不断像这样进攻，向算端作无效的打击。形势越来越严重，那个该死的魔鬼即将打败这位仁慈的算端，帝王即将落入黑鬼之手。阿兹诺儿在一次袭击中再冲上来，算端从他飞驰的马上跳下来并且

向阿失迦布思（Ashkabus）的头掷出一支矛：

这时天神亲吻他的手【261】。

于是地祇的喝彩声高飞到天境，而"赞美真主把胜利赐与他的仆人"的呐喊声传入人和神的耳中，双方对这个武艺惊叹不已，类似者超出了扎勒之子鲁思坦的能力，并且

每人都说："这就是鲁思坦，要不就是初升的太阳。"【262】

当这些个个都是军中的大武士和猛将，顷刻间变成单人匹马的牺牲品，豺狼和鬣狗的口中食，那些坏人就失望和惊恐万状，伊斯兰军则不复有所畏惧。

算端从他站立之地把他的鞭梢一指，战士们就出击，谷儿只军溃逃。胜利的初兆明显起来，美丽的凯旋之光露面；霎那间，平原因尸体堆积变成峥嵘的山，地面被鲜血染得深红。

那些坏人的事情现在已无救，那些骗子的阴谋再不能靠诈骗来实现。他们发现，除了在还来得及逃生外，别无出路：抓紧夜神的衣裙，藏身于黑幕之后。"而真主不是不公道的。"【263】原野和山头的每个角落因他们的哭喊而战栗，大地因他们狂乱牲口的嘶叫而震动。

虏获了那么多的战利品（ghanāʿim），以致羊群（aghnām）不屑一顾，财货（niʿmat）如此之寻常，牛群（anʿām）不足为道。

穆圣的正教又（bi-navī）变得强大，算端的威名传遍四海，这些捷报被送到各地，国王和贵人对他又肃然起敬。这时候，算端从那里赴阿黑剌忒。

19．算端进攻阿黑剌忒及该城的陷落

当算端为进兵伊剌克头次从阿黑剌忒返回时，该城的统治者已修复了城池，巩固了壁垒。在他第二次到达后，他派使者去宣布他的到来，要他们晋见。该城的守令系异姓人，拒绝应召，开始叩抵抗之门。他们关闭城门，不知道他们正在践踏自己的命运，拿荆剌来制造毡床。他放弃了要他们接受他的忠告的打算，命令他的军队四面包围该城，构筑屋舍[【264】]，准备射石机和其他诸如方镞箭、火油〔筒〕等战具。在城内，他们也准备打仗。双方均架起射石机，矢石如雹子般倾落。算端的怒火焚烧的武士日夜攻打城门，市民也在他们那方面不断设谋击退他们，直到若干月、日这样过去，饥馑在城内出现。他们暗中遣使给八吉打、鲁木和大马士革，要求它们的诸侯在算端面前斡旋。于是大教主穆斯坦昔儿比拉[【265】]（al-Mustansir billah）以及鲁木和大马士革的算端们屡次遣使去替阿黑剌忒的百姓求情。但因该城的居民不愿归顺算端，这些阿黑剌忒蠢人的头脑被思想之腐朽（akhlāt）弄疯了，他们就破口大骂，鼓舌倾泻下流话，罪魔突然进入他们的血脉和思想中。他们因此充耳不接受忠告，坚持继续抵抗。将近十个月[【266】]这样过去，最后该城的百姓濒于饿死。算端这时命他的人马从四面进攻，并强行入城。他和他的异密们对市民的辱骂非常生气和恼怒；因此他命士兵从晨到午杀戮他们，然后，他的怒火平息，他怜悯那些可怜的家伙，下令饶了他们的命。

他下榻于灭里阿失剌甫的宫廷，而后者的兄弟穆只剌丁（Mu-jir-ad-Din）和他的奴隶[【267】]也速丁爱毕（ʿIzz-ad-Din Ai-Beg）进入内堡（ḥisār-i-andarūnī）；缺水乏粮。穆只剌丁此时出堡迎候算端，后者对他礼遇有加。他递交也速丁爱毕的使信，要求免他一死，并建议缔和。算端转向穆只剌丁，说："当你能要求算端的称号时，你的自尊心怎能让你赍送一个阉奴的使信呢？他不能负责。他爱怎样干就让他怎样干。他明白。"

发觉算端不愿理睬他的话，他们感到这不是强求的时候。爱毕让他的人在衣袍内穿上铠甲，亲自出堡，企图在他进见算端时制造骚乱，突出不意地袭击他。卫士们[【268】]的眼光（mufradān-i-abvāb）落

在他们的衣袍上，他们看出其中有鬼。他们禁止他们入内，单独带爱毕进去见算端。后者不重视他，下令把他的从人拘囚。

最后，当天空的扎木失的前往大马士革（Shām）的旅行时，众君侯的太阳就去享用为晚餐（shām）准备的甜品，并进入宫殿（īvān），他在那里和伊万涅之女[269]、灭里阿失剌甫之妻共度良宵，以此消除他对马利卡淫奔的愤怒。

有识者将从这些事件中得到充分的鉴诫。当算端自己取了马利卡时，另一人[270]〔也〕得到了她；而灭里阿失剌甫之妻落入算端之手时，同一年还没有结束。

己所不欲勿施于人。

无数的金银财宝从灭里阿失剌甫的府库中被掠走，成倍的钱财又从该城的财主那里获得。算端的库藏因金钱珠宝的流入而满溢；士兵们因虏获物和战利品而振奋。

书记讷剌丁[271]撰写了一篇法忒纳美，其抄本如下。

法忒纳美的抄本

赞美并感谢造物主（主名荣哉伟哉！），主已使凯歌捷报跟随吾人造福之智谋和吾人强国之旌旗，并已援助和增强吾人之伟大事业和吾人之吉祥规划。仅一举动便使一整个地方为吾朝（真主赐给它不朽！）奴仆所掌握和控制，而再动一步便使整个一支军队就范于吾人权力之中并使之服从吾人的命令。但"这是我主之洪恩，以试验我感恩与否。"[272]

故此，吾人的饰有捷报并象征胜利的旌旗（愿真主以主之援助恩护它们！）终于在亚美尼亚整个国土上飘扬，并且八个月来[273]在阿黑剌忒的城池和郊野四周形成一个圆圈。再三再四吾人向吾朝之敌人诵以祸福之诗章，五次三番吾人提出忠告和诫谕之词以阐明吾人之观点，论证吾人之立场，为的是他们可以用清醒的目光认明获救之途，避开吾人暴怒旋风和愤恨雷霆之途，哪怕一座大山都不能予以阻挡；又可以从吾人征服之师的怒浪冲击中逃往纳款臣服的朱底峰[274]（Mount Judi）；同时前来乞降，打开他们的城门。然而，在这长时

期中，丝毫听不见对“主啊，指引我的百姓，因彼等无知”这祷告的回答，而吾人的敌人在他们的罪过和谬误中变得日益顽固——

真主可以实现已完成之事。

大量来自底雅儿别克儿（Diyar Bekr）和幼发拉底河岸、来自埃及和西利亚的军士，以及也来自东方诸国和来自突厥蛮、突厥部落的一些士兵，已云集在该城中，各色人从四方汇合，仗恃他们常用武装的强大、城池的坚固，以及他们弓弩（charkh u nāvak）、射石机、火油、守城器械【275】的充分储备。同时它的城楼（burūj）确实和八重天（falak-al-burūj）相匹敌，而在它下面的壕堑沿【276】牛鱼【277】之背伸延。在缮治其基础如天律之不可动摇的防御工事中，天时地利皆全。

骄狂已深入这些反叛者的内心，以致无容纳忠告之余地，而且堕落的妄想已控制了敌人的头脑，以致他们不能持正确的看法。最后在主马答I月末【278】，吾人凯旋的队伍（真主帮助和增援他们！）奉命开战，有令叫每人应在他所立之处打开一个缺口，每人应寻求进入他前面的地方。吾人如雄狮般的麾下和英勇的部属，他们早已闲得发腻，并曾以各种方式请战，这时苦战了三天三夜，力图从四方攻入该城。主马答I月28日礼拜日【279】，在黎明时，当城楼和雉堞为一支旌旗的先锋所点缀，有如群星之密布天空，而且当呼啸和呐喊起自该城的四周，吾朝之敌人便躲进城中心的一座堡垒，吾人凯旋之师（愿他们永不停止获胜！）忙于虏掠。同时尽管阿黑剌忒的百姓，因他们固持错误，本无赦免之理，吾人仍以宽宏大量为怀，饶了他们的命，而且吾人命吾人的士兵停止抢劫。吾人无边仁德之云将其恩惠施降给那些无辜者的命运；因此一切人开始他们从前的工作，一再为吾人凯旋之王室（愿真主巩固其根基！）祈祷。

吾人之某些敌人，察觉逃亡之路被封，而吾人无所不包的慈恩之门洞开，就告饶乞免，说：“主啊，我等所作是不义的。”【280】怜悯他们正是吾人始终恕罪和赐福的策略所决定；因此吾人饶恕了他们的罪行，希望之门因这个无边宽大的行动而对所有罪人重新打开。今天，灭里阿失剌甫的兄弟们，即穆只剌丁和塔吉丁（Taqi-ad-Din），以及阿儿赞【281】（Arzan）的君王也速丁爱毕和异密阿合珊【282】（Aqsam），他们当中的每个人，尚有阿不答剌【283】（ʿAbdallah）

之子阿撒德（Asad）和阿由比朝的所有官员，无论愿意不愿意，都给串在臣服的弦上；又因吾人已赦免他们的性命和他们受到宽大，他们举手为吾人力量和统治的增强，为吾人繁荣幸福的长久而祝祷。

因这次吉祥的战斗，这壮丽的江山已归并入吾人继承和征服的国土（愿真主扩大其疆域！），犹如西利亚和鲁木的王国迟早也将落入吾朝奴仆之手（愿真主使它永存，并赐他们胜利！）

在这些喜事已实现并且吾人的愿望已满足后，吾人把异密某某（愿真主支持他！）派给哈马丹（愿真主使它繁荣，促进其市民的事业！）的异密、首领、赛德尔、名流、哈的、将官、沙亦黑、智士、显贵、受尊敬者，简言之派给哈马丹的所有居民，让所有人为造物主（主系光荣而且崇高！）显示给吾人的这些佳兆而欢欣鼓舞，愿他们因吾人凯旋王室（愿它的机体继续强健，它的基础牢固！）的成功而振奋和激励，其益处对所有民族是共同的，又愿他们在其职责外为吾人之幸福祈祷，倘若全能的真主意愿如此。

20．算端出师和鲁木的算端打仗

算端战胜了谷儿只人。这是一个难以接近、城池坚固、财物充足、兵强马壮的民族，因此不受时运变化之害，同时候，强大的帝王，西利亚及鲁木的诸侯，害怕他们在战场上的勇猛，跟他们保持平等关系，甚至软弱无力到躲开他们。这支民族现在都向他俯首称臣，而且锦上添花，阿黑剌忒又被征服，犹如朝宴后继以夜饮。算端名震那些地方，他的酷烈、严峻的故事四下流传。

鲁木和西利亚的诸侯，仿效和平城的榜样，用驿骑把贡品送到算端的金碧辉煌的大殿。他的宫廷再度成为达官、贵人的朝拜处，他的扈从成群，财富丰足，府库满溢，他的恩泽使四方的果实累累。下面的四行诗是当时一个文人撰写的：

王啊，世界是依你的愿望形成的；

乖僻的命运是你的奴隶。

我耐心等待着：人类的铸币及忽惕巴，

都用你的名字来美饰。

算端从阿黑剌忒进向马剌兹吉儿德【284】（Malazjird），再到哈耳塔比儿特【285】（Khartabirt），生了一场病。这时，额儿哲鲁木的算端【286】备受恩渥，以酬奖他在阿黑剌忒围城战中提供粮草和肉食【287】为援。他报告称：算端阿老丁已跟阿勒坡和大马士革的君王缔和；他们联合反对算端，忙于调集军队；同时他们不断恐吓他，声称，倘若算端在阿黑剌忒城下得不到粮草接济，他是不能维持自己的。

尽管病重体弱，算端仍跨上马。军队抵达莫什（Mush）附近的平原，六千援助西利亚的人马拦住他们的去路。他们仅花了顷刻时间就把这支人马包围和消灭。

几天后，两军相互接近，鲁木的算端，灭里阿失剌甫及该地的其他算端、诸侯，会师一处，集中多到无法计算的甲兵、武器及军士。他们把军队驻扎在一个山头上，前置牛皮盾掩护的弓箭手，火油投掷手，既有骑兵，又有步卒。

战火点燃，战斗达到高潮，幸运的风开始吹动，希望的蓓蕾开始吐露，这时算端决定离开病床，跨上马鞍。但是，他无力控制缰绳。它像胜利一样从他掌握中滑脱，马儿也违愿地转来转去，倒退几步。他的侍从当时说，算端应容许片刻休息以待恢复体力，因此御旗后撤。右翼和左翼发现这情况，以为算端在退却，他们也向后转。然而，敌人却认为这是算端为把他们诱至平原而施的诡计，于是一名传令官就站在他们军中宣令不许从原地妄动，不许追击对方。算端的军队当下溃散，稳不住阵脚，算端进退维谷【288】。他回师阿黑剌忒，从该地召回他曾选派去守卫它的军队，再进至豁亦。灭里阿失剌甫的诸兄弟中，他优礼遣走穆只剌木勒克，并允许塔吉丁回去，替他在大教主穆斯坦昔儿比拉面前求情。忽撒马丁·海马里【289】（Husam-ad-Din Qaimari）已经逃走。他的妻子，灭里阿失剌甫的亲戚【290】（ham-shākh），仍留在那里，算端礼遇她，厚礼送她归去。也速丁爱毕则在底兹马耳【291】（Dizmar）堡遇害。

倘若始终走运，老天不从她的魔术杯中变出一套戏法，那倒确属怪事。

老天不帮我的忙，它干坏事是不难的。

我抱怨我的运气在睡觉。

哎！醒的时间不长。

天哪，一块石头压在我身上。

你不下雨会是奇怪的【292】。

算端还没有从他幸运面颊遭到的打击中恢复过来，便得到绰儿马罕渡过乌浒水的消息。他派丞相苫思丁·由勒都思赤守卫基朗【293】（Giran）堡，把他留在该处的妇孺付托给他。算端亲赴帖必力思，虽然他跟大教主及西利亚、鲁木的算端们有隙，他仍从该地向他们遣使，告之皇帝【294】的军队渡河，赍去内容如下的使信：这支鞑靼大军人多势大，像蚂蚁和蛇。不管什么堡垒和城池都挡不住他们。那些地方的百姓对他们怕得要命。他往下说："如果我被解决，你们抵抗不了他们。我对你们好比是亚历山大墙。你们不妨派军亮旗援助我。我们同心协力的消息传给他们，他们的利齿将折断，我军则将斗志昂扬。'吾人已决定吾人所需之事。'但若你们忽视此事，你们将自作自受。

让你们各自当心性命：

为这事费你们的脑子吧。”

糟糕！糟糕！你把矛盾的种子种在某人心里，用人的心血去浇灌它的根芽，那末，除了仇恨[295]的荆棘和不祥的尖刺外，你能期待从中收获到什么果实呢？如你在杯中斟满要命的鸩毒，焉能指望从中尝到巴比伦美酒的滋味？挑起仇杀后祈求宽恕和谅解，犹如投药于因伤致死的人；那好比是在苏合剌卜死后才给他用药[296]

虽则我爱那住在格达[297]（ghada）树中的人，

我仍不是头一个想得到他没有到手的东西[298]的人。

天下的皇帝成吉思汗[299]洪福齐天，使他们言语失和，使算端的希望化作泡影，一场空。突然，有消息说蒙古军已抵撒剌卜（Sarab）。算端就全速进向必失金[300]（Bishkin）县。他到达的当晚，所住的宫殿顶塌陷，他认为这是个凶兆，并把这看成是个迹象，表明他的宏伟宝塔正在摇摇欲坠，他的满腔希望正在受挫折。他的王朝是长期来蒸蒸日上的王室，迄至死神的使者和通报离别的乌鸦，用知情之舌把它衰亡的不祥消息传至它耳里，但却在别人的宫中击响御鼓。他一时犹豫不决，好像要表示一下抵抗，好比鸟儿被割断咽喉还要挣扎；欺诈的命运作弄它，折磨它，像猎人为耍弄落入网罟的野兽，把它拴在根绳上；野兽欢欣雀跃，但当它跳到系绳尽头时，猎人就把它拉回来。全能真主说：“到他们正享用吾人馈礼时，吾人突然把他们拿获，瞧！他们陷入绝境。”[301]

次日，他进向木干。他停驻五天，蒙古军跟踪而至。他在拂晓抛弃帐幕和营地，进入合班[302]（Qaban）山。蒙古人发现被弃的算端营地，马上回师。

算端在乌尔米牙和乌昔奴度过628/1230年冬季。他留在基朗堡保护后宫的舍里甫木勒克·由勒都思赤，被人诬告说，算端不在期间，音讯断绝时，他对算端的嫔妃和财宝陡起贪念。算端得知这个消息，所以，当他抵达该地时，由勒都思赤害怕算端，唯恐这事〔可能牵连〕到〔什么〕，就拒绝出堡，要求算端授与赦书（mīṣāq）。应他之请，算端派卜古罕（Buqu Khan）入城，后者用武力或劝说把他带出城。他来到大臣系马处，立刻被拘留，朝中的大臣和跟随他的其他权贵，看到他的事情不妙，一个接一个离开他，最后，这位丞相孤零零

站在那里。然后算端扎兰丁说出下面一番话："我将由勒都思赤从贱微提拔到显贵，从皂隶之辈擢至位极人臣；因此，他辜负了我的好意。"算端命随身的童仆（vushāqān-i-ḥ aẕ rat）把他的马匹作赃物没收，把他本人交给该城的守将；不久，因忌妒者的挑唆，仇敌的诬告，算端把他打发到永久的囹圄，也就是把他送往墓狱。后来他后悔这样做。

接着，他赴底雅儿别克儿。同时候，蒙古军（ḥ asham）回去见到绰儿马罕，绰儿马罕狠狠训斥他们退兵和放弃对算端的主动搜索。他说，在这关键时刻，当如此的敌人丧失了力量，无处藏身时，他们怎能让他喘息，放弃追寻呢。于是，他派泰马思[303]及其他大异密，率一支复仇心切的突厥军，像替阿甫剌西牙卜向古儿津[304]（Gurgin）报仇的那些人，闪电般追击算端。

这时，算端派卜古罕[305]回去当探子，侦察蒙古军的行动。他到达阿哲儿拜占，得到消息说，蒙古军也已从伊剌克鸣金收兵，那些地方毫无他们的踪迹和消息。卜古罕没有持慎重态度，这是朝廷的忠实奴仆，更是帝国的异密的职掌，应尽的本分；他返回去，把蒙古人失踪的喜讯告诉算端，因此在欢乐中

国王吩咐举乐，

宫殿变得像春天的花园。

我并不爱酒，

除非它使我麻木到对灾难的创伤毫无感觉。

据说，有天穆塔瓦基尔[306]（Mutawakkil）谴责他的一个廷臣把时间花在玩乐上，纵情于不正当的冶游。此人回答说："因为只有靠点欢乐才能经受这人生的忧伤，所以我寻欢作乐以抵挡厄运。"自然，情况有所不同。

总之，大臣和大将跟算端一个模样，因轮番把盏而忘了保命。虽然他们前途绝望（bī-navāʾī），他们仍再（bi-navī）走上作乐（navā）之途；干戈正兴起，他们却弹弄琴鼓；他们宁要女人的腰肢，不要马背，宁爱窈窕淑女，不爱瘦马。杯里涌出的是鲜血，他们却把它当酒；丝弦（rag）弹出的是哀乐，他们却在唱高低曲调（bam v zīr）。正是这位算端，曾以马鞍为御座，鞍布为卧榻，甲胄当衣裳，头盔当皇冠。他现在一反常态，为拥抱妖姬美妇而抛弃了起码的

冲杀酣战，一意宴乐，不愿打仗，把美酒当作医治时运创伤的灵丹妙药，贪杯中忘掉了强敌的袭击，欣赏琴弦的轻快音乐，不去准备弓弦，痛饮老酒，不去跨骏马。有人撰写一首咏此情景的诗：

王啊！〔喝〕烈酒结果如何？

国王醉了，世界毁了，敌人前后夹攻，

这结果明明白白！[307]

在空虚的欢乐中，两三天过去。突然，怀孕的夜神分娩出她的灾星婴儿，在午夜，当大智王的宝座被愚昧的恶魔所篡夺，当心灵深处变成人们的贪婪中心，当骏马般的崇高思想为肉欲的笼辔所制，当酗酒使大臣和宰相丧失了稳重和预见，当睡魔侵入思想的境界，最后，当一切人和卫士（mufradān）都醉倒和瘫痪，就在这时

当黑夜过了三分之一，晨星越过旋转星空[308]，

以泰马思为首的一支由强悍武士组成的鞑靼军队，接近那些既无守卫，又无警戒的人。一桩怪事是：当合罕命绰儿马罕去消灭算端，并任命诸异密时，他转向泰马思[309]说："众人中你将最后解决算端。"事情果真如此。行动谨慎，据信他们面前的敌人也有警戒守护，蒙古人像蚂蚁那样悄悄爬行。斡儿寒[310]发现敌人到来，立刻走到算端的枕边。算端在初睡中忘记

事变可能发生在黎明。

我在睡梦中做着美梦；

比赶走睡魔、醒来时果实更甜。

猛地从梦中惊醒，他再不怀疑全能真主的力量，清楚地觉察到，老天已牢牢抓住他的谋略的衣袍，智力犹如骏马驯服在命运的腿下；机缘弓弦上的策略之矢，没有击中目标就自行折断；灾祸介在他和安全之间，而且，他已在倒霉的驿站下马。不等到晚上，那不速之客在大清早就开怀畅饮，和平的神祇已准备离开。但是，这次的客人是勇猛的武士，因此主人知道该怎样消除酗酒引起的头痛。他要来凉水淋头，好像表示他已经使发热的头脑清醒过来，同时心如铁匠炉般火烧，眼似破壶般滴水，他带领几名随从，万分悲痛地出发，向他的帝国主妇告别，宁去收割他的运道的田地。

倘若夜神的眼睛暂时望着我们，

那我们应该把这当作是好事。

青春之日啊，愿你的夜晚愉快！

你和我都将看到那最后的审判日。

算端率一小队人出发时，他命斡儿寒不要移动他的御旗，并进行抵抗，等他走远。服从算端的命令，斡儿寒无力地挣扎片刻，便逃走了，蒙古军把他当作算端，像老鹰那样追击他。他们发现少了他们的主要对象（pāi az dast dāda and va pai girifta），便返回营地，把那里的将官、军士、朝臣斩首，使他们成为蝇食狼肴。虚荣的凤凰在人们的狂傲头脑中产卵，在孵育出快活的雏凤后，开始产一枚鸡蛋。他们对这瞬息人生抱有的一切幻想，现在都化为尘土，他们的生命之裳被毁灭之齿撕得粉碎。如果他们从前像大熊星【311】（bantā-an-na' sh）那样给捧得老高，那现在他们确实不过是给沙泥作巢穴的死尸（abnā-an-na' sh）。

古老的轮回如此周而复始；

时而像一张弓，时而像一支箭【312】。

它时而是爱情和美酒，时而是仇恨和鸩毒，

这就是旋转的天轨。

那已故的算端，达不到他的愿望——

怀着一颗被人世的残酷和痛苦弄碎了的心，

依然感到恐惧，

转身上道。

如果苍天就是这样遵守信约，那它扮演暴君又该怎样？然而，人们把这布满罗网的地方叫做“人世”，把灾难的陷阱叫做“时光”，犹如他们把伤痛的中心称作“心脏”，把思虑的所在称作“灵魂”。

啊，你和我的身子完全合而为一，

分不清忧伤者仅仅是我，或者是你。

忧伤敲着心儿的门。心儿喊：“进来！

身子没有分开：你就是我，我就是你。”

我不相信任何时代曾遭受

我们在世道变化中受的苦难。

这不是休生养息的时代；

它是灾难的季节，艰苦的年头。

世界之王命里遭磨难，

人间因此充满了不幸和骚乱。

仁者哪，须知这不幸和骚乱

仅仅是老妇人的悲哀。

令人惊异不止的怪事是，

我们把事变归咎于时间，

虽然他被允许讲话，但当他戴上口罩时，

我们用责骂去攻击他，

既然万物注定要跟死神打交道，

难道他不快快向前？【313】

算端结局如何，说法纷纭【314】。有人说，进入阿迷德【315】（Amid）山后，他在某地扎营过夜，一群曲儿忒人起意要抢他的衣服，就向他的胸膛戳了一刀，不知道他们干些什么事，更不知道他们捕获了什么猎物。这是不足怪的：哪儿的凤凰都要在枭爪中受虐待，哪儿的雄狮都要跟野犬搏斗而受罪。现在，这事被发现的过程如下：那群曲儿忒人【316】穿他的衣袍进入市镇，他有个部下认出这是他的衣服和兵器；于是，阿迷德的君主得知情况后把曲儿忒人处死，下令挖个墓穴，把据认为是算端的一名遇害者埋在里面。但是，另一些人说，这是他的扈从随身携带的衣服，穿着破衣的算端则听从一个苏菲教徒的召唤，流浪在伊斯兰的国土和民族中。不管怎样，结局总是：遭受这冷酷无情的人生打击后，他离开了尘世。

若干年后，百姓中出现谣言，说有人在某个地方，特别在伊剌克，看见了算端，于是，伊剌克的丞相，帖必力失【317】（Tabrish）的舍里甫丁·阿里（Sharaf-ad-Din Ali）就对此事严加一阵追查；一次又一次，喜讯传遍城乡，说算端在某城或某地出现。

在633/1235-1236年，兀思通答儿【318】有人谋逆，自称是算端；因此他名扬四海。成帖木儿任职时，蒙古诸异密派几个曾见过和知道算端的人，去辨认这个家伙。他因撒谎而被处死。

652/1254-1255年，一队商人来到乌浒河岸。其中一人告诉舟子，称他自己是算端扎兰丁。他被逮捕，事情受到查询。他坚称自己是算端，至死不改口。有许多这类的疯狂事。

简言之，这些谣传和消息都毫无用场。“除真主自身外，万物将毁灭！裁决之权属于真主，汝等将复归于主！”【319】

21．雅明灭里[320]和阿格剌黑以及他们的下场

当算端摩诃末从河岸逃走时，也里的诸侯雅明灭里（Yamin Malik）赶到那里，然后经该勒母西儿[321]赴哥疾宁。古耳的阿里·哈儿普斯特（Ali Khar-Pust）之子穆罕默德，这时作为算端的代表率两万人驻在哥疾宁。雅明灭里下营于离哥疾宁两三站的苏拉（Sura）〔？〕，遣一名使者去见哈儿普斯特，要求他拨给牧地，以此，他们可以待在一起，因为算端已逃往伊剌克，鞑靼人也进入呼罗珊，并且〔他们应共处〕到获得算端的消息。当时，算端扎兰丁的丞相、撒剌哈夕的苫思木勒克·失哈不丁（Shams-al-Mulk Shihab-ad-Din）也已在哥疾宁，而代表算端驻守该堡和内城的长官、讷萨的撒剌哈丁（Salah-ad-Din）同样在那里。哈儿普斯特和他的异密们，对雅明灭里答复如下："我们是古耳人，你们是突厥人；我们不能共同生活。算端已把封邑和牧地分给每个人。让大家各自留在自己的地方，观察事变。"使者们几次往返于他们之间，但达不成协议，古耳人坚持他们的不友好态度。于是，丞相苫思丁和撒剌哈丁共谋要哈儿普斯特的命。他们说："古耳人心里是对算端的反叛者，他们不愿让算端的亲属雅明灭里进入哥疾宁境内。"当时，哥疾宁的军队都集中在城外半帕列散远的地方，他们在那里有座兵营。苫思木勒克和城守撒剌哈丁就密谋要解决掉穆罕默德·哈儿普斯特，他们在一座花园里宴请他。突然，讷萨的撒剌哈丁刺中哈儿普斯特，把他杀死。害死他后，苫思丁和撒剌哈丁赶在他的军队尚不知他的命运前，进入城内，占领该城。古耳人当时溃散，两三天后，雅明灭里进入哥疾宁，成为它的长官。

不久，有消息说，成吉思汗已抵达巴里黑附近的塔里寒，并有两三千蒙古人取道该勒母西儿去追击雅明灭里[322]。他集中一支军队，迎击蒙古人。发现他的人马比自己多，蒙古人未交锋便撤退了，雅明灭里把他们一直追到不思忒[323]和帖津纳巴德[324]，蒙古人向也里和呼罗珊逃跑，雅明灭里则取道忽思答儿[325]（Qusdar）进向昔维思田[326]（Sivistan）。他随身带着苫思木勒克，现在却把他囚

于不思忒和帖津纳巴德〔境内〕的库朱朗[327]（Kujuran）堡。他原把撒剌哈丁留在哥疾宁，但是，当他不在时，百姓起兵造反，杀死并肢裂了撒剌哈丁。

在哥疾宁，哈的，及剌吉木勒克（Razi-al-Mulk）和兀模答忒木勒克（'Umdat-al-Mulk）两兄弟，自立为忒耳迷的君主[328]，并一致推剌吉木勒克当哥疾宁的统治者。同时候，无数的哈剌赤和突厥蛮部人，从呼罗珊、河中涌出，集中于白沙瓦，他们的领袖是赛甫丁·阿格剌黑灭里。剌吉木勒克起意要袭杀他，自立为印度的侯王。他提一旅之师进向白沙瓦，跟他们打仗，但突厥蛮和哈剌赤人把他打败，杀死他本人及他的大部士兵。

他的兄弟兀模答忒木勒克尚控制哥疾宁，巴里黑的亦马都丁（'Imad-ad-Din）之子阿赞灭里（A'zam Malik）和可不里（Kabul）的守将灭里锡尔（Malik Shir），便率领一支手边的古耳军，向哥疾宁进兵，将他困在市镇中心的堡内；战斗中他们架起射石机，四十天后攻下该堡。

这时，算端扎兰丁在蒙古人的追击下逃出呼罗珊，抵达库朱朗堡，把苫思木勒克释放，并派他到哥疾宁去，替自己在那里当君王作准备。苫思木勒克就在该堡陷落的同一天到达，宣告算端扎兰丁到来的喜讯。一周后，算端亲临，于是，军队从四方去投奔他，汇集在他身边，向他提供所有的御物。尚在印度的雅明灭里，听说算端到来，赶紧去追随他。阿格剌黑灭里也带领哈剌赤和突厥蛮军从白沙瓦去投算端。阿赞灭里和灭里锡尔，带一支古耳大军，同样把自己置于算端的指挥下。这样，他手下有了一支装备精良的六至七万人的队伍。

算端扎兰丁和这些军队进向八鲁湾[329]，它位于很多道路辐辏的范延边境，同时，他希望在那里得到有关战局发展的消息。这时候，约一万到一万二千追击算端的蒙古骑兵进抵哥疾宁。城内无兵，他们途中又无阻拦，因此他们在居民发现他们之前，突然进入城内。有些人纵火焚烧礼拜五清真寺，又一些人在街上逢人便杀。停留一天后，他们找到一个向导，向八鲁湾去追赶算端。双方在八鲁湾交战。算端获胜，蒙古军则返回塔里寒去见成吉思汗。

算端得胜后，为瓜分虏获的马匹，以哈剌赤人，突厥蛮人和古耳人为一方，和花剌子模人的另一方，发生争端。结果是算端军中内讧；阿格剌黑灭里和阿赞灭里带领所有的哈剌赤、突厥蛮和古耳军返

回去，进向白沙瓦，而算端带着尚跟他一起的突厥和花剌子模军进向哥疾宁。

离开算端后，阿格剌黑灭里，阿赞灭里及其他诸异密，前往宁拉哈耳[330]（Ningrahar），该地是阿赞灭里的封邑，他就在这里把他们作为他的贵客来招待，提供食品及各种殷勤的款待。一个有五、六千营帐的哈剌赤异密奴合·章答儿（Nuh Jandar），这时跟阿格剌黑灭里发生激烈的冲突。于是，后者带两万人赴白沙瓦，奴合·章答儿留下来在宁拉哈耳放牧。赛甫丁·阿格剌黑灭里，走了一程路，把如下的使信送给阿赞灭里："我与汝之间是父子关系。我为父来，汝为子。若你要讨我的欢心，那就不要让奴合·章答儿在你的境内居住，不要让他在那里停留。"阿赞灭里回答说："在这样的时刻，穆斯林诸军之间发生内战，是不合适的。"因此，从他的大将中选出五十骑作护卫，他出发去追赶赛甫丁·阿格剌黑，想给他和奴合·章答儿调解。赛甫丁·阿格剌黑款待他，请他入座，共同饮酒。阿赞灭里开始提到奴合·章答儿，替他说项，但阿格剌黑不听。突然间，尽管他喝醉了，他仍然上马，由一百骑陪同到奴合的营地。奴合以为他好意而来，就和他的儿子们去欢迎他，向他致敬。阿格剌黑依然大醉。他拔刀砍奴合，马上被奴合的士兵所擒，并被肢解。有关的消息传到他的营帐，他的部属大哗，说："这是阿赞灭里那方面的一个阴谋。他和奴合策划后才到这里来，目的是要害死阿格剌黑灭里。"因有这种看法，他们抓住阿赞灭里，把他处死。然后他们袭击奴合的营地，杀死奴合及其子。双方因此有很多人遇害，古耳人也跟他们打仗，大批人被杀死。

不久，帖客出克和弘都思（Qunduz）的赛夷阿剌木勒克（Sayyid Ala-al-Mulk）袭击他们。帖客出克是蒙古军的统帅，阿剌木勒克是步兵[331]（cherig）将领，他们消灭了残余的哈剌赤、突厥蛮和古耳军。总之，两三万哈剌赤、突厥蛮和古耳人，和算端扎兰丁分手后，不到三个月，要么自相残杀，要么被成吉思汗军队攻击，全部溃散、伤亡、故此荡然无存。

22．算端的母亲秃儿罕哈敦[332]

论族源，她出身于康里[333]突厥部，因此，秃儿罕哈敦为她的出身，常袒护突厥人[334]，他们在她生时占优势。他们叫做阿扎迷[335]（A'jami），而他们的内心中毫无同情和怜悯。他们所过之处，该地就化为废墟，百姓就躲进城堡。确实，他们的残忍、凶暴和奸诈[336]，造成算端王朝的覆灭。

这些人视五次祈祷为多余，

认为在圣地杀害香客是合法的。[337]

秃儿罕哈敦有她自己的宫廷和朝臣，处理她自己的供奉和封邑。而她的权力凌驾于算端之上，凌驾于他的财政、大臣和官吏之上。她常举行秘密的闹饮，很多古老的王室正是被她推翻。每当一国一邦被征服，其侯王被送往花剌子模作人质时，她在晚上就把他们扔进河里[338]，以保护她儿子的帝国不受敌人的破坏，他的权势之源不被尘土所污染。她没有发现，全能真主不仅在现世施行惩罚，而且知道怎样在来世施行报应处分

无论你干什么，残酷的苍天都用

尖锐的笔在你身上写道："压迫"。

算端在逃亡中从忒耳迷渡河，派一名使者到花剌子模，指示说：他的母亲应和其他后宫一起转移到祃桉答而，避难于该地的堡垒中。她听信儿子的嘱咐，带着其他的幼子、孙子及妇孺，离开花剌子模。她把军队留在花剌子模，托大汗们照管。当她启程时，她命令把许多拘留作人质的地方侯王（Sāḥib-tarafān），除了非出身于王族的以外，都投入乌浒水。然后，她带着子女、财宝、取道的希思丹[339]，赴祃桉答而，由丞相纳速鲁丁护送他们。

算端进入祃桉答而后，把秃儿罕及其余的妇孺送往剌里赞[340]（Larijan）和亦剌勒[341]（Ilal）两堡。速不台[342]追击算端至祃桉答而，包围这些城堡。历史上原没有亦剌勒堡受缺水之害的记载，因施雨的云彩惯常免去居民贮水于桶的劳累：云彩用它的眼泪反使守

军破颜而笑。但是，恰好在〔蒙古〕军围攻该堡时，雨水也成了敌人，像运气一样抛弃他们。

他就是算端

他用运水的大象把甜水从空中施给大地。

十至十五天后，滴水无存，秃儿罕哈敦及其他后宫，还有丞相纳速鲁丁，被迫出堡。就在他们抵达山麓的那个时刻，老天乖僻地降下云幕，在层层密布后，开始下雨[【343】]。这正是鸭子的故事，它对鱼说：

我们死时，这世界是大海还是幻梦，

又有何关系[【344】]？

在618/1221-1222年，秃儿罕哈敦及后宫其他人、纳速鲁丁，被送给在塔里寒的成吉思汗。他们来到他面前时，纳速鲁丁受到酷刑，算端的儿子，不管年岁多么小，都被处死。其他的人，也就是随秃儿罕的算端的女儿、姐妹及嫔妃，成吉思汗命他们在离开的那天为算端及其帝国唱挽歌。

算端扎兰丁投河逃生时，他的后妃也被送往他们那里。

秃儿罕哈敦被送到哈剌和林，她在那里悲惨地活了若干年，死于630/1232-1233年。

算端的诸女中，有两个给了察合台。其中一个他留作专宠，另一个他赐给了他的丞相忽都不丁·哈巴失·阿迷的。分给其他斡耳朵[【345】]的诸女，有个给了阿迷德哈只不（Amid Hajib）。

在绰儿马罕后来俘获的算端扎兰丁的后宫中，有个两岁的女孩，也叫秃儿罕。

绰儿马罕把她送给合罕，合罕教把她收养在斡耳朵中。当世界的王子旭烈兀远征西方诸国时，蒙哥可汗将此女交给他，以便择人而配。因为毛夕里的君主[【346】]服劳日久，显于他的同侪，旭烈兀就把秃儿罕赐给他的儿子灭里撒里合[【347】]（Malik Salih）。她按沙利阿特的仪式成婚，还照蒙古习惯得到一笔嫁资。这件事发生在655/1257-1258年。

23．算端该牙思丁

他的名字是皮尔沙（Pir-Shah），起儿漫省是他的封地。然而，“谋事在人，成事在天。”

他的父亲离开伊剌克，赴礼桫答而，把妇孺送往哈仑堡[348]，把该牙思丁也留在那儿。当算端摩诃末（愿真主以他为鉴诫！）在阿必思衮岛，沉溺于死的海洋时[349]，而且蒙古军也已过去，他便离开该堡，因其父曾把起儿漫赐给他，他遂动身到那里去。

叔扎丁·阿不勒哈辛（Shuja'-ad-Din Abul-Qasin），佐赞篾力克的家臣[350]（mufrad），受命为朱瓦昔儿堡[351]的长官。眼看天下大乱，他不愿让该牙思丁入堡，但送去粮草，解释说，该堡需有一个忠实守将，他则是奉算端之命，驻守那里的这个老仆。

算端该牙思丁发现这家伙已入邪途。他无意打仗，带手下人离开，赴伊剌克。藏匿的个别异密，及大批人都投靠他，八剌黑哈只不和斡兀立灭里[352]（Oghul Malik）也跟他会合。他们向阿塔毕撒德进攻，在一个叫底纳[353]（Dina）之地交战。撒德在该牙思丁攻击前逃走，后者的军队赶到，获得各类四脚动物〔当战利品，〕然后回师。八剌黑哈只不跟该牙思丁的丞相塔术丁·迦里木沙儿吉（Taj-ad-Din Karim-ash-Sharq）言语失和。他十分恼怒，带他的部下往印度去了。

在619/1222-1223年，该牙思丁出师法儿思。阿塔毕撤出该城[354]，该牙思丁的军队进城虏掠。他们由此赴胡济斯坦，在这里跟木偰非儿丁·瓦吉合沙布[355]（Muzaffar-ad-Din Wajhas-Sabu'）争吵一番，然后他们缔结和约，班师而回。时值隆冬，他们驻扎在剌夷。

突然，像雄狮奇袭羚羊，算端在那里出现。他光临该牙思丁的营帐。该牙思丁惊慌失措，但扎兰丁一再使他安心。翌日，该牙思丁的异密和大将前去纳款。那些按理智行事，早就存心为算端效劳的人，受到高官厚爵的宠荣。但那些不循〔正〕道，不断捣乱的人，他下令把他们在他驻地附近处死。

算端该牙思丁及其手下一些大将，留下来为他服劳，算端扎兰丁以手足情谊待他；迄至有一天，在举行一次酒宴的过程中，当谈到某

个官吏（sarhang）离开他去投靠哈迷尔之子灭里奴思剌惕[356]（Malik Nusrat）时，他问后者："为何你收容我的卫士（mufrad）？"灭里奴思剌惕原系算端的一个最亲密的伙伴，他手下的一名大异密。他得到算端的信任，在私室中扎兰丁常跟他谈笑，他也打趣作乐。他戏谑地回答该牙思丁说："官吏必须有面包才干活。"算端扎兰丁发现，他的兄弟生了气，就使个眼色教奴思剌惕灭里走开。算端该牙思丁一直待到当天结束，他已不胜酒力。随后他也退席，在经过灭里奴思剌惕的家时，他遣一名使者去说，有客人等着要见他。灭里奴思剌惕立刻从家里出来，把算端该牙思丁扶下马。他们进入室内，灭里奴思剌惕准备酒席，轮番把盏，最后他们都喝得烂醉。算端该牙思丁这时起身告辞，同时，像往常一样，灭里奴思剌惕扶他上马，与他并行。忽然，该牙思丁拔出刀来，砍伤他的肩胛[357]。灭里遇害的喊声四起，砖瓦、泥块纷纷从屋顶飞来。该牙思丁催马从那条街逃回自己的家。算端扎兰丁马上得到事变的消息。次日，他亲自去看灭里奴思剌惕，吩咐去找医师。然而，因为刀已深入胛骨，伤势无法治愈，一两天内他就一命呜呼。算端扎兰丁命所有的异密大将，及他的军士、官吏、奴婢，还有亦思法杭的百姓，都去为他举哀，披麻戴孝。该牙思丁因这个鄙行感到羞惭，整整一周未去侍候他的兄长，因此，算端扎兰丁命令把他带到接见室外，通过异密们的口严厉申斥他。然而，一些有影响的廷臣替他求情，带他去见算端，他因羞愧难当，低垂着头，张口结舌不能致一词。几天过去，该牙思丁一面深咎自己的行为，同时又怕他的兄长。尔后，当台纳勒兵临亦思法杭时，算端扎兰丁带手下的队伍出发，他却退下来，从罗耳往胡济斯坦，这样作是由于他年幼无知，灰心丧气。他见到他的姻亲（khusurān）哈扎儿阿昔甫及其他的异密，他们尊敬地接待他，但是，他们害怕受到算端的伤害，认为把他打发走，既对他们有利，也对他本人有利。他把他的母亲及异密们留在秃思塔儿，因哈里发敬赠他许多礼物，所以他前往阿剌模忒，在那里住了些时候。阿剌模忒的阿老丁用种种尊崇的礼仪来欢迎他，经常赠与他符合这样一位侯王身份的礼物。然而，突然间，他觉得最好不让人知道就离开阿剌模忒，并前往胡济斯坦。接着，他致函给起儿漫的八剌黑哈只不，把他的处境告诉他；他们之间再度结盟，并以瓦耳库[358]（Varkuh）附近的沙漠为会面之地，八剌黑将在那里接待算端该牙思丁，当后者抵达该地时。

八剌黑带领一支三、四千人的队伍来到约会处，头两三天，他很礼遇算端。但是，后者的队伍不足五百，因此八剌黑起意要跟算端的母亲结婚。越逾他那类人的身份，他与算端同坐一张地毯，把一个异密的位子分配给他的奴仆。他开始在谈话中称算端为“亲爱的孩子”，遣使向他的母亲求婚。眼见事已如此，无法阻止〔事态的发展〕，算端让他的母亲自己去决定。她那方面，经过一番推辞，拒绝，多方表示忧虑不安后，终于屈服，于是举行婚礼。在极力催促下，由她的一些奴婢陪同，她在她的袍内着甲[【359】]，进入〔八剌黑的〕房间，在那里圆房。菲尔道西之灵（愿它荣获天堂之一种芳香！）在如下诗句中描绘的也许恰是这情景：

丝柏从它的地面消失，

野草就霸占崇高丝柏的位子。[【360】]

拜哈吉的那名优秀学者法里答丁（Farid-ad-Din），有首咏舍里甫木勒克宰相的继承人的诗，这里引用它最合适：

从暗处抬起你的头，

看看坐在你位子上的人，排泄些什么。

该牙思丁来到该城，住了几天，有两个八剌黑的族人去找他，说：“八剌黑不堪信任。我们找到一个解决他的机会。你是算端，我们是你的忠实奴仆。”然而，他天性善良，资质纯厚，使他不破坏誓约，另外，他的信仰的力量也不让他背盟；因此，他丝毫没有参预这件事。

不要老向温良让步，

形势需要时皱你的眉头。

用温和手段达不到你的目的，

那么粗暴就胜过了温良。

然而，他们王室衰亡，一个叛逆朝代兴起，这个时刻已到来，因此，该牙思丁的一名腹心侍从，偷偷把这件事向八剌黑报告，八剌黑马上同时审问他自己的族人和该牙思丁。他们承认有密谋，于是，他首先下令，就在当时，在众人面前，把他的族人肢解，又下令把算端及他手下的人拘捕。尔后，过了一两个礼拜，他们拿索子套在算端的脖子上，要绞死他。他喊道：“不管怎样，难道我们不曾立誓彼此不陷害

吗？在还没有采取轻率行动时，你怎能认为背盟是正当的呢？”他的母亲听见儿子的声音，发现他已把脖子伸进圈套。出自对其子的哀怜，她不能抑制自己，开始呜咽悲泣。她也被绞死；同样，他们把他的整个军旅投进毁灭的炉灶，从而破坏了他们的盟约，违背了他们的誓言，使他们的纯真教义，如同眼内蒙受尘垢。

他们满足于——【361】他们因愚昧而缺少的东西，

漂亮的辞藻来源于漂亮的行动。

冥冥苍天哪，以你的谲诈和变幻，以你的专横和暴虐，你把众算端投入魔鬼的锁链，使刍狗成为高贵异密的君主，下帝王入地狱，擢升不值一文的人于贱微，让他们高踞宝座，何时方休？这里，我的聪明而轻率的朋友啊，拿这些事作鉴诫吧，以此，你不至于受感情冲动的束缚，并且留心去看待这类事，拔出你的脚来，否则，绞架将是你的脑袋的归宿。

看透这尘世，那就足以〔发现〕，

奴隶在其中得到高升，贵人却受贬抑。

君子在它的脚下，

小人在它的背上。

除情人的眼和心，

没有盾牌能抵挡命运从指上发出的箭矢。

天降大祸和苦难，

仅光临异乡人的窭居。

黑夜来到，人人最后都走进家门，

那不幸的异乡人啦，你没有家和门！

流浪汉在苦痛中发出的呻吟，

冥冥地狱里也没有那种呻吟的火星。

异乡人眼里流出的泪水，

不过是胆汁和肝血。

千万别嘲笑异乡人的处境，

因为你不知道异乡人受创的心。

24．算端鲁克那丁

算端摩诃末从伊剌克返回时，他把该国土分给他的儿子鲁克那丁，他的名字是古耳桑吉[362]（Ghur-Sanji），还赐予配得上这样一个国家和这样一位算端的甲兵和器仗，而且在他的扈从中，他派遣撒瓦（Sava）的亦马都木勒克为阿塔毕，治理该邦。鲁克那丁抵剌夷时，伊剌克的地方侯王联合起来反抗他，因此算端摩诃末派遣议会的异密（amir-i-majlis）舍里甫丁——他是个宦官（khādim）——去援助他的儿子。他进攻并击败了敌人，俘虏了伊剌克的大部分异密。然而他没有加害于他们当中的任何人，反将他们全都释放；通过恢复他们的权力，饶了他们本已绝望的性命，他对所有人的过失和错误一概宽大，又分封给他们每人一块采邑或一个省。因这个恩德，他们都变得忠顺，从他们思想中打消谋逆之念。

当传来消息说算端摩诃末已从河中逃走时，鲁克那丁派亦马都木勒克去找他，劝他到伊剌克，表示援助之意，同时他亲自前去迎接他的父亲。然而一事无成，因算端已赴祃桫答而，鲁克那丁就到起儿漫去。他率领一小队部下抵达古瓦昔儿[363]（Guvashir），佐赞的篾力克在那里留有一些士兵。起初他们惊恐万状，打算逃跑。后来发现来者是算端鲁克那丁，他们赶快去致敬；同时百姓从四方去投他。他打开佐赞的篾力克的库藏，把其中的东西赐给士兵。从那里他再赴伊剌克。

他抵亦思法杭后，散兵游勇汇集在他身旁，因此他恢复了力量。然而亦思法杭的哈的觉得不安全，敬而远之，持慎重小心的态度。算端鲁克那丁在他这方面认为最好不留在城里：他离城把他的营盘扎在郊外。但是，士兵不断来往，而老百姓，奉那个哈的之命，掀起骚乱，从屋顶上倾泻矢石。将近一千人被杀或受伤，鲁克那丁的军队在他们这方面也杀死了大批市民。因这个缘故，鲁克那丁离亦思法杭赴剌夷，在那里停留两月。当……[364]率领的蒙古军再度抵达时，他前往俾路斯忽堡[365]。蒙古人包围了它，五、六个月后强迫他和该堡的所有百姓出堡。不管他们施加什么压力，他拒绝屈膝下跪；最后他们把他连同所有他的部属及该堡的戍军处死。

命运从老天的魔杯中，以看不见她的手的变幻，一再演出这些戏法，那么何时演出呢？或者根本不用她的手，她就把那杯鸩毒放入〔她的受害者的〕手中，从而不再（dast bar dast）给予掷骰子的机会。朋友啦，这事无法补救。不要把你的指头放在它上面，以免你受到伤害。牢牢立足于顺命的中心，信赖真主，以此你才不跌跤。而且不要向前迈步，以免你的足被抓住。

25．八剌黑和起儿漫地的征服

八剌黑哈只不及其弟哈迷的不儿[366]，是哈剌契丹人，在哈剌契丹汗统治时期，哈迷的不儿屡次奉命出使算端，答剌速的塔阳古被俘时，他们跟他一起被虏，并在算端手下获得恩宠：哈迷的不儿逐渐成为一名异密，八剌黑受封为哈只不。算端赴河中，把哈迷的不儿和几千人留在不花剌，王位中绝之初，哈迷的不儿也死了。而八剌黑，他去投伊剌克的该牙思丁，为他效劳，成为他的一名大异密，受忽都鲁汗的封号。坚以盟誓后，该牙思丁任他为亦思法杭的长官。

当脱兰扯儿必[367]（Tolan Cherbi）率蒙古军抵达的消息传来时，八剌黑哈只不，得到该牙思丁的允许，赴亦思法杭，然后，率他的部下经起儿漫到印度。他到达吉鲁弗特[368]（Jiruft）和迦马底[369]（Kamadi），朱瓦昔儿堡的青壮说服叔扎丁·阿布勒哈辛去袭击他们，以掳掠契丹奴隶。有五、六千人出发，把他们当成是许多猎物，甚至当成是一席酒宴。这支军队逼近时，八剌黑及其人马认为时机已至；他命令妇人也穿上男服，准备战斗。敌军分为四队，从四面进攻。叔扎丁军中一支突厥军，因有同族之亲，倒向八剌黑。附近有两个带围墙的村子（ḥiṣār），一个叫哈耳黑[370]（Harq），另一个叫阿拔昔（ʿAbbasi）。叔扎丁的队伍奔向这两个村子，打算在其中躲避。八剌黑的突厥人像劈开云雾的闪电，突袭他们，把那些大食人杀得七零八落，遗尸遍野。叔扎丁带手下一些人避入有围墙的村子，他们被困一两天，因缺乏粮草，只好出村。叔扎丁成为俘囚，给系上沉重的铁链；八剌黑哈只不接着返回朱瓦昔儿。叔扎丁在铁链中被带到城（hiṣār）门前，叫他的儿子交出城池，以赎他的生命。他的儿子不管他，因此他被处死；然后他们开始围攻城池和堡垒。

有个守兵从城里开小差出来，〔声称〕他愿给他们指一条通往城内、没有守卫的道路，以把他们的军队从这条路带进城。八剌黑许给很多的愿以奖励他，但谨慎地不全信他的话，要求一纸誓书。次日晚，这个人到城里去，偷偷把他在城里的一个姑娘[371]（sarpūshīda）领下来，然后从他指的路把人带上去。拂晓时，他们

击响战鼓，一声呐喊，攻占了该城，把城门打开。同一天，八剌黑把他的辎重送往那里。接着，他们把内城（ḥ iṣ ār）中的叔扎丁之子包围。

突然，有消息说扎兰丁从印度方向前来。八剌黑哈只不先送去种种食物，再亲自去谒见，把他的一个女儿献给算端。算端到来，与八剌黑之女成婚，并遣使叔扎丁之子，宣告他的来临，召他去见他。叔扎丁之子答复说，他不相信他们，除非他眼见算端的御伞。算端亲自上马，出现在城（hiṣ ār）前，因此，他立刻准备去朝见，先送去种种贡礼。然后，他手捧刀，身披丧服，去恭候算端。他备受恩渥，同时算端进入城内。

八剌黑陪同算端进城。某天，算端和他的大部分麾下出猎，但八剌黑托词生病，拒绝出城。算端察觉他为谋逆才留下来；想要试验他，算端以商议要事为名，遣使召他来见。八剌黑回答称，他是用刀枪征服那些地方，而且该地并非御驾驻跸之处。诸堡需在安全的掌握中，而他是一个老仆，因卓有功勋，才享有权利。现在他年岁已高，再无力走动。他打算乞得算端在该堡中的御室，若算端想入内，那将是不可能的。

因时间紧迫，算端送去安抚的答复，然后前往泄剌失。

八剌黑哈只不巩固了他的地位。他占领整个那片地方，拥有大量甲兵。把求他援助和庇护的算端该牙思丁处死后——

像个乞求用火来保护焦灼土地的人——【372】

他遣使去谒见大教主，申明他改宗伊斯兰，请赐他算端的称号。他的请求被批准，于是，他荣获忽都鲁算端的尊称。他的兵力因此日益增长，他的军队和部属人数大增。迄至奉塔亦儿把阿秃儿之命围攻昔思田【373】的异密们向他遣使，要他投诚，并要求供给士兵及援助。八剌黑哈只不本是个机智的人，他发现，权势现在是在成吉思汗后人手里。因此，他接见使者，就是接受他们的命令，表示归顺，也就是卑躬屈膝以乞庇护，免招大祸。他回答说，他会带自己的人马去解决昔思田，不劳蒙古军的大驾；但因他本人年迈，不堪跋涉，所以他愿遣他的儿子入侍朝廷。他如约进行准备，在……【374】年派鲁克那丁·火者·木八剌（Rukn-ad-Din Khoja Mubarak）去朝见合罕。

鲁克那丁尚未到达目的地，便得到消息说，他的父亲已死，而他的堂兄忽都不丁（Qutb-ad-Din）僭取起儿漫的政柄。但他没有停留，直抵宫廷。合罕按他天生的习惯，对他示以宠幸，因他是头一个入朝宫廷，得见御容，所以，舍罕把起儿漫的国土赐给他，又颁发一道札儿里黑，让他承袭其父的称号忽都鲁算端。镇海受命当他的师傅，并有诏传忽都不丁入朝侍奉皇上。鲁克那丁归去时，忽都不丁携带他的行装出发。他走哈维斯[375]（Khavis）这条路，进抵佐赞，从那里到宫廷。他暂时侍〔侯合罕〕，后来，有诏遣他到契丹去，在马合木·牙老瓦赤手下服务，奉这些诏令，他跟牙老瓦赤相处了一个较长的时间，后者待他若慈父，对他礼敬，尊重他的身份。

当贵由汗的忽邻勒塔召开时，忽都不丁算端也参加了，并想重新得到算端的位子。但是，镇海是忽都鲁算端鲁克那丁的师傅，所以反对这样做，因此有诏命他仍然——如原先奉合罕之命——扈从丞相（ṣāḥib）牙老瓦赤，仍命鲁克那丁继续留在授予他的位子上。

故此，鲁克那丁仍拥有起儿漫的国土，并把定额贡赋，如巴里失和骆驼缴纳给征收的异密，直至蒙哥可汗荣登帝国的宝座。忽都不丁这时随同丞相牙老瓦赤入朝，蒙哥可汗仁慈地接待他，恩赐有加。他把该地区[376]的算端位子赐给他，派一名蒙古人作监护他的八思哈。一行人到达也里，忽都不丁先遣使给鲁克那丁，把世界皇帝对自己的恩宠通知他，召他去听札儿里黑。

鲁克那丁感到世道已变。他遣回使者，在650年剌马赞月〔1252年12月 - 1253年1月〕，尽所能的把他的财物运走，同时由他手下那些有理由害怕忽都不丁的人陪同，前往罗耳斯坦。他的外甥阿老倒剌[377]（ʿAla-ad-Daula）由其母伴随，在耶兹德与他会合；据说他们要去八吉打，并把一封使信送给大教主……[378]。然而他们不知道该走哪条路，因为，〔哈里发〕如容纳他们，那他们〔跟蒙哥可汗〕的关系将变得更坏。所以鲁克那丁把他的行装都留在罗耳斯坦，亲赴宫廷。他到达吉儿都怯，在日午时，因把牲口放到庄稼地去吃食，异教徒就派出一支人马，乘午休之机，当马匹正放牧时，突出不意把它们掠获，使它们尝到毁灭之味。鲁克那丁醒来，那伙暴徒逼近时，他和五、六个尚有鞍马的人跨上马，英勇战斗，直到他的同伴骑马来援救他；于是他们把那群异教徒杀死过半，再走他们的路。第二天，不花（Buqa）赶上来，因这场战斗，他对鲁克那丁极为钦佩，很器重他。

他由此抵达世界帝王蒙哥可汗的宫廷。（在651年剌马赞月〔1253年10-11月〕，我碰巧从蒙哥可汗的大斡耳朵返回时，与他在阿力麻里相遇：他面带惊恐、畏惧之色，已无福运的光彩。）当他朝见蒙哥可汗时，忽都不丁送来使信，揭发他曾向八吉打方面去；接着，忽都不丁亲自入朝。他们两人都受到鞫问，结果，鲁克那丁被交给忽都不丁，以执行天命对他的原判；因此他在忽都不丁的刀下丧命。现在，忽都不丁觉得，起儿漫国土内的暴虐迹印已扫清，命运一反常态，成为忠顺的主妇。返回他的首府，并把四周国土都征服后，他屡次入朝旭烈兀的宫廷，备受恩渥。这时，死神突然从幽冥进行袭击，他死于656/1258。

倘若你一辈子舒适地生活，

又一辈子尝到人生的乐趣，

那到头来你仍有一死，

你不过做了一辈子的梦。

26．成帖木儿和他对呼罗珊及祃桫答而的治理

成帖木儿是头一个受命出守呼罗珊及祃桫答而的异密，他是哈剌契丹人[379]，曾在花剌子模被征服时，由术赤任命当该地的八思哈。世界的皇帝合罕把绰儿马罕派往第四大洲[380]，颁发一道札儿里黑称：四方的大将和八思哈应随军出发，向绰儿马罕提供援助；于是成帖木儿从花剌子模，经薛合里斯塔纳出兵，同时候把代表诸王的其他异密，置于绰儿马罕麾下。绰儿马罕也同样把代表每个王公及王子的异密，置于他的指挥下：怯勒孛剌[381]（Kül-Bolat）代表合罕，诺撒耳[382]（Nosal）代表拔都，吉思勒不花[383]（Qizil-Buqa）代表察合台，也可[384]（Yeke）代表唆鲁禾帖尼别吉。当时，阔儿吉思[385]是成帖木儿的部下，在其中他逐渐升到侍从的职位。

成帖木儿要他进军路上的所有地方，纳款投诚——诸如牙即儿、讷萨、库克鲁黑[386]（Kukrukh）及扎里思单[387]（Jaristan）等地；他用安抚的手段使它们落入臣服的圈套：凡反抗的地方，他就发动进攻，用武力予以削平。

绰儿马罕使呼罗珊呈现一片骚乱状态。他攻占一些地方，置八思哈镇守，但另一些地方尚未俯首臣服。叛军和突厥人在四方出现，给百姓制造骚乱；同时乱民和暴徒（runūd va aubāsh）占了优势，使一个已经平定和归顺的地区，在灾害和动荡下，重陷混乱。因此，算端扎兰丁的两名异密，哈剌察（Qaracha）和牙罕孙忽儿（Yaghan-Sonqur），经常袭击你沙不儿及其属邑；再因人们的脑子里惦念着算端的消息，该地就毫无和平可言了。某个异密会突然出现在某县，筑堡于山头。你会攻击我，我又会攻击、杀死他；绰儿马罕派往各地的八思哈，被哈剌察及其突厥人所杀，后者经常向所有降于蒙古者发动袭击。

因此，成帖木儿把怯勒孛罗剌派到你沙不儿去消灭哈剌察。我父及一些名绅、首脑，从该城口念逃亡经，跑到徒思。当时，徒思内城

中有个叫塔术丁·法里扎尼[388]（Taj-ad-Din Farizani）的人，在杀掠和奸诈方面胜过所有异教徒，占据徒思的一座城堡。我父和首脑人物抵达那里，派一名可靠的人去见他，通告他们到来，要求避难，因为“行将淹死者，什么都要捞。”他用虚假的诺言安抚他们，因听信了他的谎话，他们遂前往该堡。

在危难中求阿模尔（'Amr）的保护，

好比求火的保护不受焦土之害[389]。

怯勒孛剌击败哈剌察，返回后，听说这些人逃走，他遣使向法里扎尼索还他们。法里扎尼把他们送回去，以为怯勒孛剌会把他们处死。恰好相反，他极殷勤地接待我父，及那些显贵，我父以此为题，写了一首如下的乞塔诗：

我出使见法里扎尼，

他的举动说明他毫无头脑。

他言谈猥亵，鄙俗不堪：

〔要讲述〕哪怕最容易讲述的东西，

连说书人的身份都不如。

这些骚动的消息上达合罕，天颜震怒，以致命塔亦儿把阿秃儿从八吉思带一支军队，去解决哈剌察：那些〔迄今为止〕刀下余生者，眼见要被卷入毁灭的旋风，呼罗珊诸地眼见将不剩一个活人，他们的家园庐舍眼见要被大水淹没，荡然无存。下面是一条著名谚语：“狼必须学缝补，但他已能很好地撕咬。”正是这样，〔蒙古〕军要去进行杀戮，掠夺〔哪怕〕在地里的东西，因此，他们疾若星火地从八吉思出发。

行至中途，塔亦儿把阿秃儿得到消息说，怯勒孛剌已击败哈剌察，把他赶出呼罗珊；后者已逃往昔思田[390]，在那里把城砦作为他的据点。塔亦儿把阿秃儿挥师前往，包围该城；但经过将近两年的辛劳，他才把它攻占。然后，他从昔思田遣使成帖木儿，声称，按照合罕的札儿里黑，呼罗珊的政柄已授予他，因此成帖木儿应放弃他的统治。成帖木儿回答说，有关呼罗珊百姓叛乱的情报是虚假的，这个情报系出自个人利害的动机。因哈剌察之罪，怎能使如此多的国土和人民饮下毁灭之鸩？一个历经多年辛苦才获得稍许恢复的省份，怎能

不必要地再把它破坏呢？他也将遣使上报情况，这事将根据颁发的诏令来解决。但在目前，他，成帖木儿，不允许加害于这些地方的任何百姓。塔亦儿的使者愤怒失望而归。

绰儿马罕这方面，已遣使召成帖木儿及上述诸异密，带兵去跟他会合，把呼罗珊和祃桫答而留给塔亦儿把阿秃儿。但是，当过一天异密的人，怎甘再为人下？曾总摄政柄者怎肯去干卑微的工作？主子安肯成为奴仆？成帖木儿跟他的心腹和密友，共商如何招架这个打击，大家一致认为，怯勒孛剌是地面上皇帝的一名亲信侍从，让他带几个投降的呼罗珊异密入朝〔宫廷〕。这时，已故的篾力克、速鲁克[391]的宝合丁（Baha-ad-Din）把他的兄弟送出城堡，表示归顺，其条件是，他本人出堡后，须送他入朝合罕。这正合他们自己的密谋，成帖木儿从祃桫答而返回，呼罗珊各地听说速鲁克的异密投诚，也纷纷表示归顺，但那些被死神拖住衣袍，不肯向前的人，则被扫荡无遗。篾力克匿赞马丁[392]（Nizam-ad-Din）返回堡内，篾力克宝合丁就开始他的旅程。他见到成帖木儿，成帖木儿对他极尽礼遇；祃桫答而尚选派出迦布德扎马的亦思法合八忒奴思剌惕丁[393]，他们由怯勒孛剌护送往朝廷。（这些事发生在630/1232-1236年。）这两个人都是河中以西诸国的首次入朝者，所以，合罕非常欢喜，命设宴招待，一连几天酒席不绝。因这个缘故，他对成帖木儿和怯勒孛剌恩赏有加，说："自从绰儿马罕出师征服许多大邦，整个这段时间中从未送一个篾力克与寡人，而成帖木儿，尽管他地小势微，倒为我们做到这一点。朕嘉赏他，把呼罗珊和祃桫答而的政柄交他牢牢掌管，教绰儿马罕及别的异密交出他们在该地的权力。"同时，他任怯勒孛剌为成帖木儿的行政副手，授予那个亦思法合八忒以篾力克的职位，治理从迦布德扎马边境直到阿斯特拉巴德的疆域，并且任篾力克宝合丁为呼罗珊的篾力克，〔也就是治理〕[394]当时呼罗珊所辖的亦思法剌因、志费因、扎只儿木、朱耳巴德[395]（Jurbad）、阿耳吉延[396]（Arghiyan）诸地[397]。他赐他们每人一面金牌、一道盖有塔木花的敕令；他也对呼罗珊的百姓表示仁慈，赦免了活着的人。因真主的仁爱——"主显示与人的慈恩，无人能制止"[398]——呼罗珊在成帖木儿的关怀和照料下，因已故的篾力克宝合丁的归降，没有遭受厄运的打击；一些靠腿快逃过千险，历尽艰辛才在刀下保存脑袋的人，怀着求生之望，现在听天由命，俯首服从冥冥苍天的残害。

成帖木儿，现在他的职位得到札儿里黑的批准，任命舍里甫丁[399]（Sharaf-ad-Din）为代表拔都的臣僚，因为他资格老。他还任命我父为撒希伯底万。别的异密各派一名必阇赤到底万以代表诸王。使底万恢复兴旺的景况后，他遣阔儿吉思，由我父陪同，出使合罕宫廷。他[400]把已故的匿赞马丁留在底万作他的代表，然后动身。当他[401]见到合罕，合罕得知他们各自的来历，向阔儿吉思询问有关该省的情况。他按照皇上的胃口来上报；因此，合罕赞赏他陈述的事情和方式。他也示恩于我父，赏他一面牌子和一道有塔木花的札儿里黑。他还任他为国家（mamālik）的撒希伯底万的职位；我父更得到他的垂顾和宠幸。

他们满足了愿望，从斡耳朵归去，这时成帖木儿去世了。他的权势和财富之望化为一场空。他死于633/1235-1236年。

27．诺撒耳

成帖木儿死后，他的死讯上报给世界的皇帝合罕，有诏叫年过百岁的蒙古老人诺撒耳[402]继他为异密。根据这道圣旨，异密们、底万的书记们和大臣们（aṣḥāb）就从成帖木儿的府邸迁往诺撒耳的营帐，在那里重新开始底万的工作。合里甫丁到拔都的宫廷去，而阔儿吉思，如往常那样，奔走于〔诸斡耳朵之间〕。

恰在这个时刻，篾力克宝合丁和萨布扎伐尔的马合木沙（Mahmud Shah）因牵涉到一场有关拜哈吉的争论和其他原因，再次前往合罕的宫廷。宝合丁把他的案子上奏给合罕，后者下诏称，因对方不在，对这件事不能作出明确的决定。他因此应当再返回去，好由他的对手陪同前来，以此这个案子可以得到充分的审查。同时再经篾力克宝合丁宣发和下达一道涉及我父亲的、批准他的职位的札儿里黑。

篾力克宝合丁返抵后，他们听了札儿里黑的内容，诺撒耳和怯勒孛剌不喜欢阔儿吉思被召。当后者动身时，诺撒耳留在职位上，但当他返回时，诺撒耳就被撤除了该省的行政和管治权，他仅限于指挥军队，直至637/1239-1240年，他也随他的其他友人前往那一去不复返的地方。

28．阔儿吉思

他的出生地是个叫八儿里黑[403]（Barligh）的小村子，离别失八里四帕列散远，在畏吾儿国西部，旅客经过该地的道路上。651/1253-1254年，我们从世界皇帝蒙哥可汗的斡耳朵返回时，暂时在该地停留作午休。我回忆起我已忘掉了的一件事，那就是，已故的拜哈吉的匿赞马丁·阿里·撒底德（Nizam-ad-Din ʿAli as-Sadid），途经该村时，曾撰写一首咏阔儿吉思的巴依特，并且念给我听：

我们在清晨驻留于八儿里黑的教堂；

我清楚看到人们从村落前来。

接着，就在当时，我按同样的韵律，撰写了几首尽管不如它的诗，以唱和他那首抒发内心感情的巴依特：

我确实知道，一个人靠他的努力和坚定才上升：

“大度的人，倘若他是大度的……”[404]

若是从山头走下坡路，

那好出身也无益于一个无知识的人。

因此，努力去争取光荣及牢固的声誉，

不要饶舌一这是众所公认的判断。

倘若他得到冀求的显职，

那好像是一棵幼树开始结果实。

但倘若他得不到冀求的东西，

愿望落空——因为老天对人类残忍——那么，

农夫受到原谅，若他的田地播种好，

但天不下雨，因此得不到灌溉：

战士在战场上受到原谅，

若他的战马在阵中失蹄。

因此，奋发图强，以免人们谴责你，

尽管万事天定。

我向该村的居民打听他父母的情况。他们说，阔儿吉思的父亲，在他幼年时就死了，除继母外，他别无亲人，而他的继母因他年幼贫困，毫不照管他。父死后不久，有人向她求婚，就在要成婚时，阔儿吉思去见亦都护，上告此事。按蒙古和畏吾儿的风俗，子有权娶其父妻，（但不是亲生母。——中译者注）跟她婚配；于是亦都护执行旧法。然而，阔儿吉思后来放弃他的权利，仅取走一点财物，让他的母亲另嫁。他就此研习畏吾儿文书，很快就精通了它。胸怀大志，他不甘心于贫贱和低微。但他的钱囊，对他说，没有丰足到使他脱离困境，他亦得不到供远游的资金。他没有可以依附的裙带关系，既无亲属救他于贫窭，又无友人解囊或借贷以资助他。

我抱负之大，愿望之高，娱乐之水平，

使我不堪忍受压抑。

在这种悲惨的境况中，他的堂兄别失忽剌赤[【405】]（Besh-Qulach）替他跟一个农夫拉关系，从农夫那里，阔儿吉思借到相当于一匹马的钱，以他堂兄的人身作抵押[【406】]。他买了一匹马，前往拔都的斡耳朵[【407】]。抵达后，他为宫中的一个异密服役，被派作牧夫。过了些时候，阔儿吉思在那项工作中显示出他的才能，因此被异密提拔来侍候自己。光阴过去，他成为一名亲信。有一次，随他的异密侍候术赤外出狩猎，成吉思汗宫廷中下达一道札儿里黑，内容大约是有关寻欢作乐的事。在场的书记无人读出这道札儿里黑，因此，要从部属中找一个识〔畏吾儿〕文的人。阔儿吉思被点到，并被带到术赤前。他读出了这道札儿里黑，不失礼仪，从捧马镫者（rikābī）和外仆（bīrūnī）之类人那里，多少难以指望到。他的态度和言词使术赤满意，他吩咐把他录用为书记。因对异密表示尊重，履行礼仪及工作中之要求，他逐渐有了影响，他的事业上日益显出走运的兆头。他以口才和文笔之擅长而知名，所以被派去教授蒙古儿童。当成帖木儿受任为玉龙杰赤的八思哈时，他被派遣去伴随他。他扈从成帖木儿，在交给他的工作中表现出他的干练和才能，直到他受到成帖木儿的充分信任，升任为他本人的副手和侍从长之职。成帖木儿遣他入朝合罕，合罕亲自询问他，他的回答使他欢喜，在场的人都对此惊叹不置。谈话转到呼罗珊诸县这个题目上，合罕向他打听春、夏、冬季的牧地。他的回答如下："陛下国土内的奴仆们，过着丰衣足食的生活，他们的心

儿像鸟一样飞翔于幸福的天际。冬营如春，处处都有各种水仙和芳草，像高山乐园；群峰在夏季与天堂相媲美，福绥千万，百鸟齐鸣。”他如此上奏，致以颂扬和感恩之词，合罕对他的聪慧、敏捷、才能和能力，更增加了信任，而异密镇海，因阔儿吉思是畏吾人【408】，并在刚抵达合罕宫廷就寻求自己的庇护，所以在合罕示恩于阔儿吉思时，予以赞助。于是阔儿吉思满载荣誉而归（Soyurghamishī va navākht）。

他抵达呼罗珊，与成帖木儿之死恰好同时。成帖木儿由诺撒耳继承，阔儿吉思在他手下仍留原职，直到篾力克宝合丁从合罕宫中归来，宣旨要他去报告呼罗珊的政事。诺撒耳和怯勒孛剌不愿他去，因为，他们从他的言行中猜测，若他再次赴阙，那末，因他的登场，他们的谋生绿茵会凋残，他们的生命之食将化为腐毒。阔儿吉思呢，他一直在琢磨如何设法接近斡耳朵。一朝有此良机，他便开始作准备。有天，在这节骨眼上，他去找我的父亲撒希伯底万，并说：“富贵有如一只鸟儿，谁也不知它将栖息在哪个枝头。我将作出努力，准确地找着命中注定的东西，及天道循环所需求的东西。”

诺撒耳和怯勒孛剌最后不得不同意他去，于是他由篾力克宝合丁、马合木沙及几个呼罗珊的头目陪同前去。他们谈到诸省情况，特别谈到呼罗珊和祃桉答而的赋税、差发和户籍，还涉及到尚未清缴的逋欠。尽管镇海支持阔儿吉思，答失蛮哈只不及别的一些人，却希望把权柄交给成帖木儿之子。当呼罗珊的首脑人物到场，阔儿吉思也在时，支持他的镇海，等到〔跟合罕〕私语的机会，说：“呼罗珊的头目想要阔儿吉思。”合罕回答说：“那就授与他一道札儿里黑：作为一个试验，我们派他去查实（istikhrāj）多年来的产量，及每人逋欠的数字，还让他去清查户籍；不许人打扰他。他回来后，倘若工作干得好，我们就知道怎样办了。”

得到这份诏旨，阔儿吉思如鹰击长空，离开斡耳朵，不久就返回呼罗珊和祃桉答而，在那里宣读札儿里黑。然后，强使众书记和官吏去见他，他忙着处理政事。至于诺撒耳，他是个蠢材，老朽无用，在一场争论中自身难保；而怯勒孛剌，他是个机智老练的家伙，但如他企图进行一些反抗，阔儿吉思就会把札儿里黑抛到他脸上，说：“奉旨不许人干扰我的工作。你怎能对这事说东道西？”这是个专横的回答，

怯勒孛剌只得罢手。诺撒耳呢，尽管根据札儿里黑的内容，他已被撤职，他仍不离开职位。

阔儿吉思使呼罗珊和礽桫答而的事务恢复秩序，并且保护财产。他从四方征集值得进献皇上的贡礼。他实施新的户口调查，重征赋税。他建立工场，对百姓普施仁政。现在，没有人敢于不讲明缘由就触水，奸商的贪婪受到限制。才智之士和愚昧之徒泾渭分明；由此，这个地区〔再度〕产生繁荣之望。

舍里甫丁这时从拔都的斡耳朵归来。因阔儿吉思当权，他和别的一些人没有任何实权，其中几个人，作为成帖木儿的部属，实际上已受到解职之危。他们因此向成帖木儿的长子额觧古帖木儿[409]（Edgü-Temür）进谗说，父位应由儿子继承，若他现在不谋求政柄，那往后阔儿吉思羽翼丰满，就难以把他撵走了。额觧古帖木儿应赶在阔儿吉思巩固他在朝中的地位前，先发制人，把他的活动上报合罕宫廷。于是，额觧古帖木儿推荐通忽思[410]（Tonguz），派他赴阙去进行种种诬陷和诽谤。一些极力要使镇海丢脸的人，乘他不在时，把这些指控上奏合罕，结果是，异密阿儿浑、忽儿八哈[411]（Qurbaqa）及苫思丁·迦马格尔（Shams-ad-Din Kamagar）受命去审视此案。

阔儿吉思得悉遣使之事，他也作好准备，启程〔赴阙〕，任命我父撒希伯底万代他作为治下诸州的长官。他抵达费纳客忒，遇到前来调查情况的使者。阔儿吉思拒绝按他们的意见返回去，通忽思就跟他吵起来，态度横蛮到扭打起来，而且他打折了阔儿吉思的牙齿。阔儿吉思在晚上把他的血衣交帖木儿上呈朝廷。然后，不得已，他折回去。他回到他的府宅，蒙古异密们，如怯勒孛剌、额觧古帖木儿、及诺撒耳，都凑到一块，用棍棒把必阇赤、篾力克和臣僚（ash̤ āb）赶出阔儿吉思的府第，并把他们带到自己的驻地，在那里他们开始审查。

阔儿吉思，在等候帖木儿额勒赤[412]返回时，争取时间，作出模棱两可的回答，但一些礽桫答而和别的地方的糊涂透顶的家伙，不顾自身安危，不计后果，开始胡乱交代。第二天，帖木儿额勒赤，在四十五天中，从远方的哈剌和林返回阿斯特拉巴德附近的算端都温[413]（Sultan-Duvin）。有诏要所有人赴朝，禁止就地审讯：皇上因阔儿吉思的血衣而震怒。

阔儿吉思的支持者，现在把篾力克和臣属从额觯古帖木儿的驻地驱赶出来；但额觯古帖木儿的人，骑着马用棍子再把他们赶回去。总之，官吏左右为难，若他们支持阔儿吉思，他们要受到使臣的攻击，反之，如他们跟使臣要好，他们又有理由害怕阔儿吉思。舍里甫丁晚上跟额觯古帖木儿接交，白天支持阔儿吉思。

阔儿吉思捎信给他的对手称：帖木儿额勒赤已返回，他们必须亲自去听颁发的札儿里黑。然后，不等到他们的回音，他跨上马，驰向自己的家，带几名受到他信任、有远见卓识的呼罗珊首脑人物，启程赴阙。

得悉他离开的消息时，他的政敌们不能停留在原地不动；因此，怯勒孛剌和额觯古帖木儿，在一群拨弄是非者、告密者的陪同下，也出发了。一行人到达不花剌，当地的篾力克赛因灭里沙（Sain-Malik-Shah）在他家里招待他们。怯勒孛剌出外便溺。有一帮在不花剌等他好些时间的菲达额，埋伏在一扇门的角落。当他外出时，他们刺中了他和他的几个卫士，而且怯勒孛剌本人被刺身死。

他是那伙人的魁首和支柱。他的死吓破了他们的胆，他们惊慌失措，因为无知，他们已把灾难的毡子失落水里，再不能把它捞上岸来。不管怎样，当他们抵达斡耳朵后，他们[414]先搭起成帖木儿造的营帐。合罕进入这座帐幕，登上宝座，开始宴乐。合罕起身〔外出〕便溺。他步至帐门，刮起一阵风，把它撕裂，倒坍的帐柱压伤他的一个嫔妃。因这股烈火似的风，额觯古帖木儿的茂盛庄稼被毁掉，他的体面一落千丈。合罕教把这座帐幕拆掉，赏给幕夫和驼夫。一周后，他们[415]搭起阔儿吉思造的幕帐，其中陈列了他携来进献的种种贡礼。那天，合罕欢乐倍常，阔儿吉思因此前景灿烂，他的敌手被击败。贡礼中有一条皮带，[416]镶有奥思[417]（auz）宝石，也叫做黄疸石[418]，系阔儿吉思亲自设计和制作的，价值连城。看到这条皮带，合罕出自好奇，把它系在自己的腰上。恰好他腰上有个疙瘩（? imtilā），给治好了。他视此为一个吉兆，并且说："再制一条这样的。"同时他对额觯古帖木儿说："为何你，还有你父亲，不进献这样的唐苏合思[419]（tangsuqs）（意思是珍宝异物）？"

尽管指斥和责备如此清楚明白，随同额觯古帖木儿的那些人仍不抛弃他们的盾牌，也不知道他们的利害所在。

蠢人干聪明人绝望时干的事，

但他们只是在丢脸后才这样干。

他们在那里停留一阵子，合罕命镇海、台纳尔[420]（* Tainal）及札儿忽的其他一些首脑，鞫问他们的案子；于是，他们开始这项工作。阔儿吉思一党中尽是些老谋深算的人，财主和富翁，篾力克们如亦思法剌因的篾力克匿赞马丁、阿必瓦儿的的奕赫抵雅尔丁、必思坛的阿迷德木勒克·舍里甫丁，书记们如匿赞马丁沙等；而阔儿吉思一人敌得过千人。

他的敌人的军旅是散兵游勇，

但他们发现，他在军中犹如整支大军。

他会跟这些人商量，然后按大家的一致意见行事。大事不让舍里甫丁知道，尽管表面上阔儿吉思对他客客气气。

额觧古帖木儿呢，他很年轻，怯勒孛剌的儿子们也都乳臭未干。他的支持者中，有两三个才能出众的人，意识到事情严重，不敢采取无法挽救的行动。那些目光短浅的，愚蠢的礻桫答而人——大群这些戴库剌黑班[421]（kulah-band）的家伙，干不了仅仅一个人的工作——自身既讲不出一句有道理的话，又重复不了别人的话。每当他们当中有人受到审问时，判决总是对他不利，尽管原因大半在于皇上的偏袒、异密们的善意——因为“法官的善意胜过两个公正的证人”，下面的话是真理：“有人才有官府，但有钱才有人。”两党处在相反的位置上：因为阔儿吉思这一方面有人又有钱，他的敌手则二者俱无。

几个月如此过去，眼看没完没了，诸异密对这次札儿忽产生厌倦。合罕这时命两党掺和一起，命阔儿吉思和额觧古帖木儿手下的人都共住一个营帐，吃饭共用一碗，同睡一张床。因此，阔儿吉思和额觧古帖木儿俩住在一间房里，用一张盘子进餐，他们的从人无不如此。合罕还命令他们身上不许带刀和武器，把他们的刀和别的兵器都没收了。皇上的意思是，通过日夜共处，他们也许会变得和解，放弃他们的敌视态度。但用这个方法也实现不了和解，所以镇海和必阇赤们就把所有的供述和情况上奏；于是有一天，合罕自己参加审讯，再亲自查问他们。秃蛮[422]（* Tümen）及他的兄弟、怯勒孛剌的儿子们，还有额觧古帖木儿的其余部下，跪在地上受审。合罕的目光落到他们身上，他对他们喊道：“你们在这些人当中干什么？站出来，跟执刀者站在一起。”然后，他审他们的案子，发现额觧古帖木儿及其部

属有罪。他对额觚古帖木儿本人说："你是拔都的人，因此我将把你的案子送给他。他知道该怎样处理它。"不过，镇海尽管对额觚古帖木儿的案子毫不同情，他仍不得不对他表示点厚道。在提醒后者该怎样说后，他把他的供词上奏合罕，这就是："合罕系拔都的长上。我系何等人，我的案子尚需商讨？地面上的皇帝合罕，他的才智知道如何处理它。"以此，合罕赦免了他：如这个案子交给拔都，哪怕他是他的最亲密的友人，他会开恩于他吗？

合罕命令额觚古帖木儿和他的同伙去见阔儿吉思。一些人受杖，一些人被交给阔儿吉思，他给他们戴上枷，这是他们〔日后〕反叛的原因。剩下的人，合罕叫给他们驿骑，随阔儿吉思回去。他还让他们知道，按照他们应得的罪行和成吉思汗的札撒——据此，一个说谎的爱合黑[423]（aiqaq）要处以死刑——，本该把他们斩首，作为对他人的告诫；但因他们远道来他的宫廷，他们的妻儿盼望着他们，他不愿他们的家人得到噩讯，故此饶他们不死。但是，他们不得再犯这样的罪。对阔儿吉思，他谕以如下的旨意："这些人是吾人之奴仆。寡人已赦免他们的罪行。若你继续怀恨于他们，你也将犯错误，而处死你这样的人是不难的。"

这些札儿忽完结后，阔儿吉思开始办理政事和公务，诉讼的程序是按他的愿望进行的。绰儿马罕军征服的乌浒水[424]〔以西〕的所有州邑，合罕都委付他，并授予他这个内容的札儿里黑和牌子。

原来在札儿忽期间，合罕谈起过舍里甫丁："这场灾祸的罪魁祸首，是那个教唆年轻人的大食人。如他现在追随阔儿吉思，他将扭头离开正道。他别跟他走。"舍里甫丁本人呢，他发现阔儿吉思心里生他的气，怕他报复。他因此乐于留下。然而，阔儿吉思在镇海的赞助下，反对这个决定，理由是：多年来的账目，没有舍里甫丁就不能解决，若他不在，税吏和财政官会有事找他。这样得到合罕的同意，让他回去，他便违反本愿，给送了回去。

阔儿吉思的事情解决后，陪同他的呼罗珊首脑、篾力克，个个都想得到自己的札儿里黑。但是，阔儿吉思就这件事跟镇海达成秘密协定，商量说，如他们都接受一道札儿里黑，也就是敕令，那他还有什么凌驾于他人之上的优势？因此没有一个人能得到札儿里黑或牌子。

现在他们都返回去，阔儿吉思先遣使把合罕开恩（soyurghamishī va marhamat）及敌人失败的喜讯，通报出去。这儿也有一些支持额觧古帖木儿的蒙古人被拘捕，给戴上了枷；通忽思和秃蛮给背绑着手，押出斡耳朵。随后，阔儿吉思本人回去了。

29．阔儿吉思抵呼罗珊和他后来的遭遇

如此获得恩渥，击退他的敌人后，阔儿吉思在归途中往侍拔都的兄弟唐古忒，然后从花剌子模前行。为准备他的图苏湖，[425]我父把一座营帐送到这里，其中有全套需用的设施，如金银器皿等（?majlis-khāna），并且举行必需的礼仪。留下来的呼罗珊首脑，都随我父去迎接他归来。他经薛合里斯塔纳抵达，于637年主马答I月〔1239年11-12月〕在自己家门下马。因已遣使去召所有要人，所以他们这时都到来，蒙古异密们也来了。我父准备了另一座制作新奇、色彩瑰丽的营帐，备有金银器皿等种种东西。他搭起这座营帐，在其中一连宴乐数日，这个期间内宣读札儿里黑，向全体人员颁布新制定的札撒。伊剌克的首脑和赛德尔现在到达，同时候，他把他的儿子和底万中的那些书记，派到伊剌克、阿兰和阿哲儿拜占去。尽管名义上书记很多，工作的中心仍围绕着匿赞马丁沙转，因为他干练多才。

他们到达那些地区，跟绰儿马罕的将官发生多次磨擦，最后从他们那里接管这些土地，规定赋税，因为〔迄至当时〕，诸省都由那颜掌管，各城都由异密治理，他们仅愿意替底万征收一小笔赋税，而习惯把其余的攫为己有。现在向他们征索赋税，因此〔大量的〕钱财从他们身上取得（bar-ishān mutavojjih gardīd）。

阔儿吉思以徒思为他的驻地，在迁往那里后，开始重建该城。除了个名字外，徒思一无所有，整个城内不超过五十户人家，即使这五十户，也东西南北分散在四处。市场毁坏得很厉害，两头驴子在瓦砾和荆棘中对过时，会"腿压着腿。"[426]阔儿吉思兴建仓库，设计园林；赛德尔、篾力克和大人物都开始购置邸宅，着手重建市场，挖掘哈纳特，修复废墟。头一天卖两个半鲁克尼的那[427]的宅第，一周后卖到二百五十个的那。城县的重建就始于该时。阔儿吉思在行政管理中打下坚实的基础。他在各地遍设驿站，齐备马匹及其他需用之物，使百姓不受使臣的骚扰；他的法令如此严格，以致一个异密，从前砍人脑袋而谁也不敢反抗，现在不能杀一只鸡；同时，农夫变得来放心，如蒙古大军驻扎在田地里，他们甚至不叫一个农夫去捧马首，

更不用说征索粮秣（ulūfa）和食物（nuzl）了，同样的办法适用于来往的使臣。大家心里都对他深为畏惧。

后来，他设法把舍里甫丁打入灾难的罗网和毁灭的深渊。有个鲁格德[428]（Rughad）的合罕之子，名叫阿昔尔（Asil），他原受命为阔儿吉思的管家（vakīl-kharj），阔儿吉思显贵后，他也飞黄腾达。阔儿吉思开始攻击舍里甫丁，阿昔尔积极参与。舍里甫丁被拘捕，给戴上枷，大臣的职位便移交给阿昔尔。他出身于铜匠，所以在底万中，他会恬不知耻地在一群赛德尔和名人前放屁[429]。

阔儿吉思派前面提及的帖木儿额勒赤，赴阙上报有关舍里甫丁的事，随后又亲自入朝。途中他遇到一名使者，使者把合罕去世的消息告诉他，结果是出现一片混乱。在路上，阔儿吉思曾跟一个自称出自成吉思汗家族的察合台的大异密[430]，发生争吵，而且由于傲慢，给他以粗暴的回答。对这类人，言词比头发或锋刃更纤细，他们听不进真话或假话，他们认为他——

一言既出，解释它又有何用场？[431]

见情况不妙，阔儿吉思便回去了。那位异密告发此事，恰好舍里甫丁秘密派的一名使者也到来，好像要占他的座位（jāi-gīr）。察合台的妻妾、诸子，及其他王公，派遣阿儿浑和忽儿八哈，去押送阔儿吉思来朝廷，并且奉命，万一他拒绝来，就把他俘来。[432]

阔儿吉思〔刚〕返回徒思，使者们便到达了。他们派人召舍里甫丁，把他当作诱饵。违反蒙古法令，阔儿吉思曾在有墙的城镇（ḥisār）中心建筑一座坚实的仓库，住在那里。使者因此向军队将官求援，在他们看来，这个借口足够了，因为他们满腔怒火，心怀怨恨。大量蒙古人到来，把舍里甫丁从萨布扎伐尔带出来。至于阔儿吉思，他对使者们感到不安，但不管怎样，鲁格德的阿昔尔不让他去见使者，给他出坏主意，告诫他不要落入他们之手。因不知敕诏的内容，阔儿吉思心里害怕，在称作堡垒的仓库设下守卫（maḥ fūẓ mī dāsht），迄至有一天，使者们跨上马，和蒙古人一起，袍内穿上铠甲，进入门内。阔儿吉思下令关闭库门，于是，以此为理由，他们开始放箭。“我不是叛逆，”阔儿吉思说，同时候，门给打开了。蒙古人进去逮住阔儿吉思和阿昔尔，派人到各门去抓篾力克们及〔其他的〕人。但篾力克奕赫抵雅尔丁逃往阿必瓦儿的去了。呼罗珊和祃桫答而

诸篾力克的事情给搞得一团糟，一个同时代人撰写如下的诗句，咏他们的处境：

当他们在迷途中前进时，

我看见足在绊倒，

但是，风将马上止息，[433]

一当大楼建筑在虚空时。

几天后，使者们把阔儿吉思和阿昔尔作为俘囚，押送回去。阔儿吉思一点不低头，根本不理睬他们。到达兀鲁黑额甫[434]（Ulugh-Ef）的斡耳朵后，札儿忽的异密们坐下来，开始札儿忽。阔儿吉思对他们说："如果你们能够处理我的案子，让我们说话，但如案子决定不了，不说为好。"

只要你什么都不说，你就还能够说，

你已说出的东西，你就再不能隐瞒。

审讯停止，他们认为应把他交给脱列哥那哈敦。舍里甫丁干预这次札儿忽，极力要跟阔儿吉思进行辩论，但后者狠狠申斥他，使他无言以对。斡耳朵的一个异密对舍里甫丁说："他因别的罪被捕，若他由此获释，你这种人还有什么机会反对他？求他的宽恕和谅解，比持敌对态度好。"

离开兀鲁黑额甫，他们到达脱列哥那哈敦的斡耳朵。那时镇海逃掉脱列哥那的毒手，托庇于贵由；丞相马合木·牙老瓦赤和阔儿吉思都曾因受到镇海的保护，对脱列哥那并不正眼相觑。而且，她的臣属多是些过去没有参预朝政的人，当时阔儿吉思并不礼敬他们，现在他又无钱用以改善跟他们的关系。再者，此刻掌朝政的是法迪马哈敦[435]，她曾选拔、培养舍里甫丁，后又把他送往呼罗珊和祃梭答而两州去侍奉异密阿儿浑[436]。

有诏称：因阔儿吉思系在兀鲁黑额甫的斡耳朵中口出恶言而被捕，应把他押回那里，就地审理。一如既往，他不考虑后果，口吐恶言。合剌斡兀立命手下的人，拿石头堵他的嘴，这样把他处死。到他生命结束时，他已成为一个穆斯林，放弃了偶像教[437]。

至于阿昔尔，他回去后马上被囚于撒麻耳干。他[438]下令让他饿着，最后，令狱吏把毒药放进一盘秃惕麻其[439]（tutmach）中，给他吃下去，因此他也一命呜呼。

人间之事有如闪电，一闪之后立即消失，又如一个人向瓶里吹气，当他松开口时，瓶里一无所有。

若你活到一百，又活到十万〔年〕，

日子仍是同样的日子，事物仍是同样的事物。

30．异密阿儿浑

他是斡亦剌部人，父亲太出[440]（Taichu）是千户。斡亦剌是蒙古诸部中最负盛名者之一，成吉思汗子孙的舅父多出自该部，原因是，当成吉思汗开始兴起时，斡亦剌支持和援助他，竞相臣服，而为褒奖他们的劳迹，有诏与该部称：他们的异密之女应与成吉思汗的子孙婚配；同时，成吉思汗也把自己的女儿扯扯干别吉[441]（Checheken Beki）赐给该部之长。这就是诸王从斡亦剌部娶妻的缘故。

异密阿儿浑，在通晓畏吾儿文和成年后，万事吉祥如意。尽管他年轻，他仍赴合罕的宫廷，被录用为必阇赤。合罕对他恩渥日隆，当他年华正茂时，就派他随合班到契丹去执行重要使命。他在契丹停留些时候，回见合罕，因他足堪信任，又受命审视额鰛古帖木儿及阔儿吉思的案子，其中，他和忽儿八哈、苫思丁·迦马格尔共同审理。抵达呼罗珊，他开始调查，接着，奉旨把所有人送往宫廷，他自己也回朝。在朝中，他支持、赞助阔儿吉思；当呼罗珊和伊剌克诸州被交给阔儿吉思时，异密阿儿浑受命为他的八思哈和那可儿[442]（nöker），也就是治理政事的同伴，以此，阔儿吉思可以跟他商量所有庶政的实施，没有他就办不了事。

阔儿吉思返回呼罗珊，开始独立处置那些州邑的政事，同时，异密阿儿浑返朝。到达兀鲁黑额甫的斡耳朵后，他再次被派回去取阔儿吉思，而忽儿八哈和〔其他〕许多使者，也随他前去。他们逮捕阔儿吉思，释舍里甫丁于狱，已如前述。他们抵达脱列哥那哈敦的斡耳朵，阔儿吉思因出言不逊被囚禁，脱列哥那哈敦就把他统治的领土，从乌浒水到法儿思、谷儿只、鲁木和毛夕里，交给异密阿儿浑治理，并任舍里甫丁为兀鲁黑必阇赤[443]（ulugh bitikchi）去追随他，其他大臣各留原职。

641/1243-1244年，异密阿儿浑到达呼罗珊，在那里宣读札儿里黑，把该州的政事治理得井井有条。然后，他留下昔剌合臣额勒赤[444]（Siraqchin Elchi），和脱列哥那哈敦斡耳朵的其他额勒赤，一起征收逋欠的赋税；他还把匿赞马丁沙留给昔剌合臣。他本人则赴伊

剌克和阿哲儿拜占。他们到达的希思丹，舍里甫丁得到消息说，拔都宫中有人要陷害他。他遂赴拔都的宫廷，同时，异密阿儿浑进向帖必力思，指定异密忽辛、火者法合鲁丁（Khoja Fakhr-ad-Din）及一些书记，作为他在呼罗珊和礽桫答而的代理人。抵帖必力思后，他使该地的政事恢复秩序，这地方因绰儿马罕、拜住[445]（Baichu）等大异密，及别的人的光临而混乱不堪，他们视该地为自己的私财。他保护岁收，使这些人从那里缩手；他把所有居民，不分贵贱，既有求这帮人的庇护者，也有逃避他们的残暴统治者，都从他们的控制下解脱出来。他把该地的事情办得有条不乱，为报答他的公正、仁德的治理，大小人物都愿追随和侍候他；人心被他的纯善天性所感动，他们祝福他康宁。鲁木、西利亚、阿勒坡的算端们，向他遣使，求他的庇护和恩幸；他也把额勒赤派到那些国土去征收贡赋。

舍里甫丁从拔都的斡耳朵抵达帖必力思，因征收逋欠，极力勒索那里及别的地方的百姓。尽管舍里甫丁坚持，异密阿儿浑反对这样做；因此，人心对他更是感恩戴德。

当额勒赤被遣去召[446]地方官（mutaṣarrifān-i-aṭrāf）、篾力克赴朝时，他也出发了，并派人把四方的篾力克和税收官找来。他把我父撒希伯底万留在阿哲儿拜占、谷儿只、鲁木等地，当他的代理人，并任不花为八思哈。他抵达徒思时，舍里甫丁死了。异密阿儿浑废除了他强加给所有人，靠勒索得来的非法赋税，将此项新法除去，但已征收的税物，他送交〔国库〕。然后，他由篾力克、书记、官员（mutalabbisān-i-aʿmāl）陪同赴阙。

合罕死后，诸王各霸一方一镇，用敕令诏旨去征调（itlāq）赋税，〔以自己的名义〕滥发札儿里黑和牌子，这违反了他们的法规和札撒。因此，异密阿儿浑教把合罕死后诸王滥发的牌子和札儿里黑集中起来。

他朝见贵由汗，贵由汗恩赏有加，他也讨好诸王，按每人的地位、身份，进献礼物，像云彩施雨，把珠宝成桶地倾泻给朝中的大臣和权贵。散发完财礼后，他转而面呈国事。首先，他在诸王都参加的大会上，摆出他们滥发的、他从持有者手里收回的那些牌子、札儿里黑。这是他的最主要的功劳，产生极大的影响。贵由汗示他以恩宠，批准他在他治下领土内的施政（taṣarruf）。他赐他一面虎头牌子及一道札儿里黑，把篾力克和大臣的事务转交给他。对后面这些人，他没有赐给札儿里黑和牌子，而且，除来自契丹和河中的撒希伯牙老瓦赤及其子，及来自西方诸地的异密阿儿浑外，他没有接见任何官员、篾力克、穆塔沙里夫（mutasarrifs）。

因舍里甫丁已死，贵由任火者法合鲁丁·比希昔惕（Bihishti）为兀鲁黑必阇赤。他生长在花剌子模，但是，他以其称号所享之声誉，确如诗人所说：

我在族人中以阿斯马（Asma）为号，

犹如阿斯马已成为我的名字。[447]

他是个善良和好心的人。

从朝中返回后，异密阿儿浑为他的每名部属，不管是谁，按其愿望和志向，安排工作，并且，委付符合其地位和身份的要职和重任，满足他们的需求，因此，大官员都热爱他，一致颂扬他，他们兴高采烈地回去侍候他。

旅途中，异密阿儿浑如四月的雨水，打开他那大海般的手掌，所有突厥斯坦和河中的地方都浸沉在他的恩施中，因他的慷慨乐施之名，〔哪怕〕外人的心也都倾慕他。他先遣使到呼罗珊及〔附近〕各州，宣布他的返回，因此，那些州邑和地区〔的百姓〕前去欢迎他归来，并在马鲁聚会。异密阿儿浑偕篾力克、异密、臣属，在……[448]下榻于马鲁附近的阿耳赞合巴德[449]（Arzanqabad）。一连几天，他们在皇宫中宴乐，而且他使宫室得到重建，园林得到修复。奉他之命，诸臣开始在阿耳赞合巴德购置园池，建造府邸。他由此赴徒思，在那里下令修复曼殊利亚和宫殿，它们已完全堕毁，以致该地多年来看不到任何建筑物的痕迹。他把这个任务交给阿必瓦儿的的奕赫抵雅尔丁。他本人驻留在剌的康草地，在那里，由同僚和友辈陪同宴乐几

天。贵人从四方去谒见他；政事按他的愿望实施；赛德尔和篾力克每天不断到来，他认为理所应当地奖励他们的工作。

当黑夜因告别了夏日而长叹，秋季逐渐衰老，树叶在晨风的袭击下开始从树梢脱落，这时，异密阿儿浑取道礤桫答而赴帖必力思。他整顿他所到达的各州县的政事，因此，前进非常缓慢。他到达阿模里州，我父赍他在阿哲儿拜占准备的种种财宝、珠饰什物、宝石，去迎接他。此外，他还备有毡子、地毯和全副宴席的行头，举行一两天的盛筵。

当他启程〔赴阿哲儿拜占〕的日子临近时，传来有关忙哥孛剌【450】（Mengü-Bolad）的消息，此人是蒙古人，在绰儿马罕麾下被委任为帖必力思工匠的八思哈。机缘一至，他就投靠持掌贵由汗朝政的合答那颜【451】的卵翼之下。〔他这样做〕是因为合答为乃蛮部人，一个势必使他们结合起来的情况。【452】利用这个方便，他赴贵由汗的宫廷，揭发异密阿儿浑的活动。合答那颜获得一道札儿里黑，任命忙哥孛剌为八思哈和异密；他还得到一份盖有塔木花的敕令，任阿塔毕奴思剌惕丁为阿哲儿拜占和帖必力思的土绵长，后者为阿塔毕哈木失【453】之子，他曾离开鲁木，躲了一个时期后，〔再度〕作为篾力克撒都鲁丁的政敌而出现。

异密阿儿浑得知这些情况，发现那些忌恨他的人怎样等待他们的时机，他的傲劲不允许他无视他们的阴谋。他命他的副手准备行装，征集供宫廷开销的金钱，派匿赞马丁沙作为他的使者先走一步，上报因散布那种谣言而产生的混乱。一个月后，他也登程，并且应篾力克撒都鲁丁之请，命他也从帖必力思动身。

异密阿儿浑在赴阙途中放开马缰，紧踩马镫。火者法合鲁丁·比希昔惕和我父陪伴着他，因他之命，本书作者也随他同行。一行人不断赶路，来到答剌速，这时传来贵由汗的死讯，恰好宴只吉带【454】（Eljigitei）同时到达该地。异密阿儿浑和一群蒙古人去迎接后者，轻装前进；他命令篾力克和赛德尔留在肯契克【455】（Kenchek）。宴只吉带极力催他回去组织大军，准备军队的装备，若他不在就没法完成。因此，他返回原地，遣异密忽辛到斡耳朵去，报告他赴阙和返回的原因，及其他事情。异密忽辛和匿赞马丁上奏这些事，其结果一如异密阿儿浑所愿。

抵呼罗珊后，异密阿儿浑为宴只吉带准备粮草（ṭ aghār usharāb）。同时候，各地的王公向四方遣使，滥发诏旨，因此，若干年的岁入为这些征索而耗尽。它的巨大数字、蒙古税吏不绝于途的驿马，再加上宴只吉带的征调（ikhrājāt）和需索，使百姓贫困，也使异密、篾力克、书记无能为力。

他的使者归来后，异密阿儿浑略事停留，再去谒见驻扎在八吉思境内的宴只吉带，返回后前往撒剌哈夕。冬季过去，春天来临，气候变得暖和，百鸟开始在园中鸣唱，这时，他认为应当慎重地拿定主意，于647年主马答I月〔1249年8-9月〕[456]启程〔赴阙〕。忙哥孛剌的命令在帖必力思无人服从，所以他也领异密阿儿浑之令，从那里出发。异密阿儿浑到斡耳朵后，举行了几次札儿忽，他的案子得到了清查。他的实话和忙哥孛剌的谎言，明显不同，他的明白的论证压倒他的对手的伪词。忙哥孛剌的大马士革（damask）钢变成一堆软铁[457]，他的希望之水发臭，而异密阿儿浑，在上帝的赞助下，大获全胜，因此，在那里暂时停留后，达到他的一切目的，他被打发回去。

他未能亲身到别吉[458]（Beki）和蒙哥可汗的宫廷去，因为他们明显地流露出不快。以此，为表示不能侍奉他们而致歉，他遣篾力克纳速鲁丁·阿里·灭里（Nasir-ad-Din ʿ Ali Malik），此人是一名最知名的篾力克，也是作为别吉的代表，任异密阿儿浑的同僚和那可儿，及另一个也代表她的必阇赤、火者昔剌扎丁·叔札阿（Khoja Siraj-ad-Din Shujaʿ i），赍贡礼往朝别吉和蒙哥可汗的宫廷。同时候，他派出匿赞马丁沙。匿赞马丁沙继舍里甫丁之后，作为拔都的代表，任火失浑[459]（qoshqun）的必阇赤，但他实际上在该斡耳朵中死去。

于是异密阿儿浑返回去，抵达阿力麻里地区也速〔的斡耳朵〕，驻留一两个月，以举行他跟也速宫廷一位异密之女的婚礼。火者法合鲁丁和忙哥孛剌先行，本书作者随异密阿儿浑留在后面。

后者离开该地[460]时，已是冬季，大雪使平原和山头彼此连成一片，严寒使四肢动弹不得；但他在十三天的时间内，从该地到达马鲁。留在马鲁作为他的代理人的异密忽辛和撒希伯底万，不在该城，因为他们奉拔都之命到他的宫廷去了。不久，哲剌巴德（Jilabad）的火者匿只马丁·阿里（Khoja Najm-ad-Din ʿ Ali）从拔都宫廷归来，带回一道札儿里黑，任命他作为代表该火失浑的兀鲁黑必阇赤；为批准这个任命，大额勒赤们伴随着他。于是，当额勒赤们应异密阿儿浑之

请，与贵人、首脑人物按时到达时，异密阿儿浑就指定脑忽（Naqu）和火者匿只马丁替他管治呼罗珊，他本人则动身去参加忽邻勒塔，这将在下一章中述及。

31．异密阿儿浑赴大忽邻勒塔

649年主马答II月〔1251年8-9月〕，他决定出席忽邻勒塔，于是按通告，派额勒赤去召篾力克、异密和书记〔随他前往〕。一行人抵答剌速境，得到蒙哥可汗即位的喜讯[【461】]。他加快步伐，尽管大雪使行动不便，阻止前进，他却不予理睬。他抵达豁兰八失[【462】]境内，雪已填平沟谷山丘，封锁道路，铺满大路的雪深逾一马。那天，他们就地停留，但第二天，异密阿儿浑命骑兵都随他走在马前。他离开（multafit）道路，越过河谷，沿山头行进。

他让骑兵一次下来十人，开辟道路。凡有坑洼，他就把它填平，骑兵随后继进。不能通过之地，他投下雨布（? bārpūshhā），以此让牲口前进。感谢全能真主的慈恩，当天阳光普照，靠大量的劳动，到黄昏时已走了一帕列散的路，再感激光荣、崇高的造物主的仁爱，其危险的威胁已排除。这样，他一直不使自己停留和休息，直抵别失八里，异密麻速忽毕从蒙哥可汗的宫廷归来，也抵达该地。他们以各种高雅的礼仪，相互招待，举行酒宴。然后，他离开该地，先向蒙哥可汗遣使，报告说他们的牲口疲累。该使者途遇另一使者，携来谕旨要他赶快〔去见汗〕。随此，天惠的阵阵和风开始吹动，浩荡圣恩的希望蓓蕾开始吐露。服从这个命令，异密阿儿浑加快他的步伐，并于649年[【463】]沙法儿月中，到达宫廷。

第二天，他的同伴也抵达，进献他们的贡礼；同时他被录为国之大臣。受阻于风雪和严寒的篾力克撒都鲁丁、火者法合鲁丁·比希昔惕及其他名人随后到来，他们获得献纳贡品（tikishmishī）之荣。当他们献完他们的贡礼时，皇帝命令对土地和百姓的情况进行调查，同时异密孛鲁合（Bulghai）和一些〔别的〕异密把他们都召集一起，讯问篾力克们和赛德尔们。因此，异密阿儿浑对起因于非法课赋连续不绝，苛虐额勒赤及税吏川流不息而赋入不敷和财政混乱状况，作了一个口头报告；并招承和供认因动乱时局而引起的缺点，它依次由时间的条件所造成。因为他对施政中失职的供状和对此的解释，有显而易见的例证作补充，世界的皇帝表示赞同，没有忘记异密阿儿浑过去提供的劳役，因此对他恩宠有加，同时，极为宽宏仁爱地，擢升他于所

有他的同僚和同辈。蒙哥可汗这时叫把所有在场的赛德尔召集一处，磋商如何去减轻民瘼，并如何治理国家，以使贫弱可以得济，国土恢复繁荣。圣上思虑的只是，公道正义的香风应熏遍天下的四角，暴君和酷吏之手应不施害于他国家的子民，全能真主的奴仆的祈祷应包括他的与日俱增的幸运，而且那种幸运的福惠应和一个吉祥的时代相结合。再者，毋庸怀疑，每人都熟悉他本国的利害，最明白它的弊端，因有那种知识，也就最清楚那些疾苦怎样得到医治。皇上因此命令，在认真考虑后，他们每人应写一份奏章，说明他们国家的得失，其起因若何，它又怎样可以得到补救，以此他可按他睿智的判断下令进行必要的改革。因为这不是秘密：熟练的医师在开始他的治疗前，先询问症状，它的来源，它的轻重，并通过脉搏和别的征兆使自己了解病情，因之在认清了病因和病状后，治疗变成一件容易的事，然后他按〔病人的〕体质下药。现在皇上的公道好比一个慈悲的医师，用一副苛猛之药把专制和暴虐之疾从这世界肌体中清除；而且，它是使暴政的受害者在顷刻间恢复生命的耶稣的呼吸。

奉他的旨令，他们每人写了一份奏章陈述世上的疾苦，而第二天，他们都奉命到接见的地方。他们被带到皇上的面前，开始照上述方式讨论国家和百姓的福利；他们结论的要点是，征收百姓的各种赋课（ikhrājāt）和五花八门的暴敛（iltimāsāt），为数〔太〕多，百姓的流散正是基于这个原因，因此赋税应按丞相牙老瓦赤在河中采取的方法来征收，也就是所谓的忽卜绰儿（qupchur）税，按照它，每人一年的缴纳是按他的财富和交纳能力来决定，并且在缴纳了这个规定的数目后，在同一年内不得再找他，也不得给他别的摊派。就这样作出了决定。同时皇帝下诏，一个富人每年应被征收十个的那，如此按比例降至一个穷人为一的那，从这个来源得到的全部收入用于支付强征的签军（ḥ ashar）、驿站（yams）和使臣生活的开销（ikhrājāt），除这之外，不得干扰百姓，不得用非法征索[464]向他们要东西，更不得接受贿赂。而对每种情况和变化，他都制定一条札撒，其中一些将在蒙哥可汗登基的一章中披露[465]。

同时当诏旨和札撒颁布完，这些州邑的政事交给了异密阿儿浑，其政权也落到他手中，这时皇上首先赐给他一道札儿里黑及一面虎头牌子，任命乃蛮台[466]（Naimatai）和秃鲁麻台[467]（Turumtai）为他的那可儿，还任命异密为代表每个兄弟，即忽必烈[468]

（Qubilai），旭烈兀（Hülegü）、阿里不哥[469]（Arigh Böke）和木哥[470]（Möge）的那可儿。他这时对各种札撒颁发一道札儿里黑，其要旨是减轻百姓的困苦，同时也把札儿里黑和牌子赐给陪同阿儿浑的那些人。在篾力克们当中，纳速鲁丁·阿里灭里，他实际是异密阿儿浑的同僚，被委付与你沙不儿和徒思的所有领土，特别是它们的土绵，以及亦思法杭、忽木（Qum）和柯伤的土绵。篾力克撒都鲁丁，他是整个阿兰，阿哲儿拜占的篾力克，被批准任该职位。也里、昔思田，巴里黑和迄今征服的印度方向的一切领土，其长官职位被授给篾力克苫思丁·穆罕默德·迦儿忒[471]（Shams-ad-Din Muhammad Kart）。异密马合木则被授与迦儿漫和桑忽兰[472]。皇上把虎头牌子赐给所有这些人，其他人则各按他们的地位接受金牌或银牌，还有札儿里黑；然后他命他们回去。同时，跟随他们的人都被点数，他赐给他们契丹袍子，哪怕随同他们的骡夫和驼夫也受赐；在受到殊恩厚宠后，他们奉御旨随异密阿儿浑离开。本书著者和昔剌扎丁·叔扎阿留后数日。他们接受一道札儿里黑和一面牌子，授予本作者之父及昔剌扎丁为撒希伯底万的职务，后者曾是代表别吉的必阇赤（别吉死后，该职位隶属阿里不哥），然后在651年剌扎卜月〔1253年8-9月〕离开。

当异密阿儿浑抵达呼罗珊时，所有的大臣（ashāb）和赛德尔都到场，于是他宣读札儿里黑，并向税吏（ʿummāl）和穆塔沙里夫解释蒙哥可汗的札撒。从每人那里他强迫交一纸保证称：他不会破坏有关的原则，也不忽略其中提到的事项；凡是反其道而行、犯下虐待百姓之罪者，要因此自陷法网，公开受刑。而且按照圣旨，他任命异密和书记，他们连日来共同商量奉命征收的忽卜绰儿的定额。最后决定说，在实施人口调查时，税额应定为每十人每年交七十个鲁克尼的那。他这时指派异密和书记去编制户籍和忽卜绰儿。在呼罗珊和祃梦答而，他派两三个作为诸王代表的蒙古异密，以及他自己的一个亲戚脑忽、兀鲁黑必阇赤法合鲁丁·比希昔惕，丞相也速丁·塔希耳（ʿIzz-ad-Din Tahir）作为〔他的〕全权代表（nāyib-i-muṭlaq）。他把乃蛮台和我的父亲，撒希伯底万，派往伊剌克和耶兹德，尽管命运之指（shast）已在后者的年龄上打了六十（shast）个结，使欲求和野心的力量减弱；他对底万的工作厌倦和疲累，同时因在陷入悔恨的深渊前〔及时〕醒悟，他已自己决定退享清闲，弥补他过去在繁琐无聊中度过的岁月。他以这个题目撰写了如下的两种语言的乞塔诗：

你将干多久那不义之事？
你将拖曳多久那幼稚的衣裙？
志费尼，你是大麦（javīn-ī），当你企求时，你将发现。
为何如此加紧去贪求？
你无知地算计别人，忘记了轻率算计人者，要受到严惩。
你算完自己那本没有总数的帐，
你是个多么可惊的鼠目寸光的人！
倘若有一天命运使别人满意，
那么你就严峻地谴责你自己的命运。
因你的怯懦，
你日夜为你的坏脾气折腾。
白发像闪闪〔云彩〕之光那样升起，
你的青春像云一样消逝。
青春一去不返，老年来临，那种欺骗告终，
你可说是在一场沉睡中。
青春已逝，暮年到来；灾难盛行，
因此你快忏悔。
老年已紧踩永生之镫——
为何你把愿望之缰转向那空虚之物？
但不要被歌姬（ghawānī）所欺，
因为甜美的颂词坏过折磨的利齿。
丢掉满足的面纱，
因为没有月光从穆合纳【473】（Muqanna'）之月射到你。
再不要被贪杯所误，
因为它不过是对海市蜃楼的渴望。
倘若你不是一个虚假的品味者，
为何你像一只酒杯那样常盛满酒？
当违禁【474】的蛆虫聚集在皮囊【475】中时，
你闯入了财宝的殿堂吗？
像天空之雨你日夜不息，

像一只忽惕鲁卜[476]（qutrub）你终生都在骚动。

然而，因异密们不同意他退休，我父就违愿地前往伊剌克。当他抵达亦思法杭县时，他得了几种共同致命的病，把他的灵魂交给真主，从这毁灭的场所到那永生的目的地。

异密阿儿浑还派秃鲁麻台、撒里合不花[477]（Sariq-Buqa）及篾力克撒都鲁丁，在帖必力思的火者麦术督丁（Khoja Majd-ad-Din）的合作下，去安排户口的调查，千户的划分和忽卜绰儿的征收。

同时候，他自己动身到拔都的宫廷去处理一些事，火者匿只马丁[478]陪他抵拔都的斡耳朵。这些事按蒙哥可汗的敕令和他自己的当机立断处理完。他这时经打耳班赴谷儿只、阿兰、阿哲儿拜占，并完成了户口调查，征收忽卜绰儿和收税的工作，然后他前往伊剌克。

现当他不在皇宫时，一些人在对他的怨恨中勾结起来，并得到一道〔遣〕扎马鲁丁·哈思哈只不（Jamal-ad-Din Khass-Hajib）为御史的札儿里黑。抵达呼罗珊和发现它没有人时，他开始作查账的工作，伸手掠夺和侵吞。

异密阿儿浑办完他在伊剌克和阿哲儿拜占的工作，赶去迎接旭烈兀王子，在碣石[479]（Kish）见到他。在他的鼓励和支持下，他继续他到蒙哥可汗宫廷的旅行，到达哈八兰。他离开旭烈兀后，扎马鲁丁·哈思哈只不去见后者，交给他一份开列所有大臣、篾力克、异密和首脑人物的详尽名单，说："我已经控告了他们每一个人，必须到蒙哥可汗的宫廷去。"旭烈兀回答说："这事关系到异密阿儿浑，必须视他之意处理。奉蒙哥可汗的诏旨，并按我们的一致意见，我们已把那些州邑的政柄交给他手中。"名单中扎马鲁丁原把本书作者开列进去。当看到我的名字时，王子说："若是控告他，那就当着我的面说罢，以此这事可以在此时此地进行调查，得出结论。"扎马鲁丁后悔他之所言，为自己解释；从那里返回后，他在马鲁与异密阿儿浑会合。

后者现在和火者法合鲁丁结成他们之间过去未曾有过的友谊，同时他们于654年剌必阿I月〔1256年3-4月〕前往宫廷，异密阿儿浑派他的儿子克烈灭里（Kerei Malik）、异密阿合马和本书作者处理旭烈兀王位下的事务，并把伊剌克、呼罗珊和衃桫答而的施政权交给他们。

当异密阿儿浑抵达世界皇帝的斡耳朵时，一群奸邪和宵小已在那里等他到来，想采取某种行动，或者策划一个阴谋，以此伤害他的真

主护佑的前程。哈思哈只不和一些别的人现在跟这些家伙合伙。他们陈述理由，同时契丹书记动手查核账目，札儿忽的异密们则开始调查异密阿儿浑的案子。因为天庭法官的恩德仍照顾他的事情，他的敌人除灾害外什么都没有捞到，在竞争的场地中除丢脸和后悔外一无所得。一些罪魁祸首实际在斡儿朵中已经死了，而〔皇上〕把哈思哈只不和另一些告密者交给异密阿儿浑；有的就地被处死，有的在他到徒思时被处决。至于哈思哈只不，他被单骑押送回去。

同时，诸省的户口调查完成后，世界皇帝把它们都分封给他的族人和兄弟，这将在适当的地方述及。又因蒙哥可汗安天的御伞现在进向遥远的契丹诸地，异密阿儿浑就再度奉命，和篾力克们、异密们返回在他控制下的州邑；同时他受到殊恩殊宠的显扬。至于异密和篾力克，那些在头一次没有荣获牌子和札儿里黑者，现在得到它们。火者法合鲁丁·比希昔惕死于斡耳朵。他的职位授予他的儿子忽撒马丁·阿米尔·忽辛（Husam-ad-Din Amir Husain），尽管他在他的儿子中年龄最小，可他能书写畏吾儿字[480]的蒙古语，而在当今，这是博学多识的根本[481]。代表拔都的兀鲁黑必阇赤的职位授与火者匿只马丁，而其他的必阇赤，篾力克、异密们官留原职。火者匿只马丁这时赴拔都的宫廷。

异密阿儿浑在656年剌马赞月〔1258年9月〕抵达呼罗珊，因曾目睹宫廷的重要事件，体会到其中的奥妙，学会在那里施行的调查和询问的方法，他进行仔细的查账，惩处了一些穆塔沙里夫，并任命火者也速丁，一个其本质纯若其名[482]，其才干和能力为人所共知的人，作为他在底万和私[483]库事务中的代表。毫无虚假的友谊和亲善关系不让我详谈这个题目，因为

吾人之间的友爱超过了亲属关系，

而族人认为〔高尚〕的东西

〔相较之下〕变得微不足道。

在过去每一次的作法是进行户口调查、估定忽卜绰儿和其他赋税，但在这一次，为使事情轻易些，呼罗珊的户口调查延期。

异密阿儿浑现在往见在阿兰地区的旭烈兀。抵达那里并作了报告后，他赴谷儿只，在该地他开始进行一次户口调查，把居民划分为千户。头一次忽卜绰儿定为每十人征七十个的那，但因人丁签发（hashar）、驿站（yam）、驿骑（ulagh）的开销和军队的支付超过了估计，不能由当时规定的忽卜绰儿来支付，由此调整为：多余的需求按原额的比例估定。实施忽卜绰儿前，地主和富人，例如那些在十个不同地方有产业或四下广殖财产的人，每处产业都按比例征税，因此一个人必须交五百或一千的那。但当这种新税法实施时，税额是十个的那，对富人说哪怕加倍也不会是个大负担，反之，它沉重地压在穷人身上。异密阿儿浑曾把这种情况上报，有命令把富人的忽卜绰儿重定为五百的那，按比例降至穷人为一个的那，为的是那笔开销可得到支付。采取这个步骤后，户口调查就十分彻底地实施了。

异密阿儿浑先往谷儿只，因为吉思灭里之子大维德灭里在那里谋叛[484]，同时旭烈兀已把一支蒙古和穆斯林大军派往那里。异密阿儿浑率他自己随身的部下和一些士兵，从第比利斯驰往该地。军旅从四面会合，屠杀和俘获了大量的谷儿只人。异密阿儿浑然后返回，于657年剌马赞月末〔1259年9月初〕在帖必力思和正准备进兵西利亚的王子会师，同时向他报告谷儿只的形势。旭烈兀派一支军队去征调伊剌克及谷儿只臣服部分（il）的土绵。整个这支军队，置于异密阿儿浑的统率下。

当后者返抵第比利斯时，大大维德灭里因征索赋税余额也起兵造反[485]，挣脱了臣服的套索。[486]

32．花刺子模的舍里甫丁

“真主无需理由就摈弃他所摈弃者，也无需理由就接纳他所接纳者”，这天庭的法官，当他创造人们的灵魂时，把一些人串在有福者的弦上，而把一些人系在倒霉者的链中；“有福者终身受惠，倒霉者永世受诅咒。”同时，灵魂在人们心里塑造和陶冶后，经过生殖繁息的过程，每个人就在预定时刻，按照天意，进入显露的平原，从最高的屋顶下至最低的门阶。那么，倘若某人实体之衣绣有天惠的锦绣，那用不着他作什么特殊的努力，善的效果就自己体现在他的言行中，但倘若另一个人生有凶相，他的整个行为也与之相符。其旨趣有穆圣（愿真主赐福他，赐他和平！）的珠雨般的话为证：“有被授予善之秘诀的人，也有被授予恶的秘诀的人。”现在按照这首诗：

我是一个用合西答来污辱他的敌人者，

确实，最坏的合西答是匿名的——【487】

此前言的要点，此绪论之意义，将在舍里甫丁的一生及言行中体现出来。

创造和发明工场中的天匠，在使他成为藏污纳垢的喷吐口和混杂种种肮脏信仰的皮囊后，希望他的名字也和他的行为一致，并有意确立“绰号自天而降”的真理，就用Sharr之shin和ra构成他名字的字母，名他为Sharr fid-Din【488】。为简便起见，去掉常用名字中的双音符号（tashdids）和不固定的字母，这是一个一般的习惯和长期采用的作法，故此在这种情况下，ra的双音符号被去掉，他名字中的ya也被省略，他就被叫做Sharaf-ad-Din（舍里甫丁）【489】。同时我们必须说一说他的劣根性之形成和那个卑贱恶棍的心脏中包含的东西——

我不因他的身份讥笑他，

但我看到这条被掷以石头的狗【490】——

在这样做中我们遵照穆圣的谕旨：“描绘这个无赖及有关他的一切。”现在有识者看来，明显的是，这条揭露奸人劣性的圣训不乏特殊的和一般的益处，这可分为两个方面。首先，当这类蠢货的罪孽和奸恶在人们的集会中被重复时，那些披着智慧之裳和饰有幸运之宝的人，看

出避免类似行为的必要性，不忘记去实践高尚的习俗，以此有关的印象可以勾划在他们的思想中，而他们的身子可以变成洁操之本。大教主阿里被问道："您向谁学习好的礼仪？"他回答说："从那些没有规矩的人学习。"其次，一个有这些缺点的人，倘若他准备接受神示之光，将无疑地不干这类事，谨畏挑剔者的谴责，免得成为众矢之的，以此当作他应尽的本分，并把达于至善之境看成是万事之先；为的是他可以从那种其教训永远铭刻在生命之容上的奇耻大辱中获救，又可以因恶行的排除，光明磊落地在他的人格中确立正直的质地和优秀的品德，以致在一个短时期内他就可以在他的同侪中以品行优良而著称。但倘若（惟愿不如此！）凶兆和失望之迹已显露在他的身上，那末没有圣训能把他耳里的怠慢棉塞摘除掉，他也不痛改前非，而且他的顽固性将与日俱增，最后他将在其中愈陷愈深。

因为老人哪怕在他进了坟墓时

也不抛弃他的做法。【491】

他的罪行不能跟他分开：

人们怎能把臭气和粪便分开呢？

他抱怨说："为什么你讽刺我？"

但他自己就是讽刺的对象——

那么你用什么讽刺他呢？

这个不配显贵的流氓也一样——

高位不宜于阿不牙剌（Abu-Ya'la）这个人，

伊斯兰美丽之光也不宜于他——【492】

这个有毒蛇面孔、蝎子品貌、举止下流、面目可憎、貌似女人、动作带阴气的家伙——

阿布儿·丽达·合里（Abur-Rida al-Qari）

有像女人的长相。

他本性如女人，但缺乏女人轻快的性格——【493】

一个卑鄙无耻的两面派；一个给任何主子惹祸的人；一个毫无德行的恶棍；一个擅长专制暴虐的淫徒；一个世界上最高级的男娼；容貌残缺，本性如耶西德【494】（Yazid）；道德败坏，臭气熏人；朋友的出卖者，上司的告密人；吹牛和昏乱如尼诺（Nimrod）；奸恶和愚昧为

赛母待之侣；一个像法老的施椿刑者[495]，在伊斯兰民族和国土中制造暴行和苦难有如阿代；一个如鸡奸犯的病态假面人；一个不顾宗教呼唤的流浪汉；骑人时像石头，被人骑像头驴；屠杀百姓，勾结暴君；一个人形的妖精；好人憎恨[496]，坏人信任；一个面纱的撕毁者，一个请愿人的谋害者；一个无耻的守财奴；像一个斡罗思人那样愁眉苦脸，老在生气；是人皆骂，众口交攻；——

而我的听众要不跟着喊"阿门！"，

我决不对他进行咒骂——

一个直立的禽兽；一个人样的妖魔；一个像凶神的无赖；一个披人皮的畜牲；一个诡计多端的艾必利思；因他肮脏野心之奸恶而卑鄙不堪；一个化装成人的撒旦；他的鬼主意之多像猴子[497]（nasnās）；

这是一个人世间的奇迹——

人的样子，但不是亚当的子孙。

论奸诈他像一个妖怪，

从不停止坑蒙拐骗。

倘若吾人之父亚当收留他，

那么一条狗也比吾人之父亚当要好——[498]

（真主原谅我言多有失！）[499]一肚子草包；学识贫乏；不尽仁爱的本分；除对他的女人外妒忌一切人；身材魁伟而灵魂渺小；无礼义廉耻之念；一个〔仅〕在斤斤计较时才有税利目光的人；长于作恶（taharmuz），但对——[500]却是个蠢人；一个老吵闹的满嘴喷粪的流氓；作为盗墓贼来说赛过最低层的贱民；对真主的命令不耐烦；热衷于干被禁止的罪行；放手行凶；吝于行善；除对罪恶外残忍无情；否认真主的无边仁慈；胆小怯懦，玩弄懦夫的花招；无视宽恕者真主的善行；像狗一样追逐这世上的腐臭；不顾来世，"不希望真主慈悯"的铭文印刻在他灵魂之额上；疑虑的帷幕不让真理之光照进他阴暗的心胸。事情的真相是——

倘若艾必利思认清你的行为，

他会把你作为他的行当的继承人。

倘若亚当知道你会出世，

他会因羞惭自行阉割。

那么确实地，他在呼罗珊人中不祥的来临，有如答扎勒[501]（Dajjal）到来的序幕，更不如说它像死神的前锋的袭击。

他的眼睛是噩运的前兆，

即使在这前兆中已有了噩运。

早在亚当的腹内时

他已被叫做"苦难的先驱。"[502]

现在，这里隐藏的秘密及这里暗示的奥妙，其说明如下。这个一窍不通的贱货是花刺子模一个村子中某个挑夫的儿子。

倘若提到玛耶（Mayy），那她是坏透了，

此外马拉（al-Mala）的百姓多么优秀[503]。

在度过幼年，达到青春妙龄后，他因风和水甜，生有可爱的风姿和俊美的容颜：他的发长及腰，他的面孔闭月羞花，他的齿若炫目的贝珠，口像带笑的樱桃，因此很多人为爱他而悲泣。

玛耶的面孔上有美丽之形迹，

但在她的衣服底下，

要是能看见的话，却是下贱。[504]

有天，花刺子模的篾力克过路，他的目光落到他身上。他发现他面孔漂亮，四肢匀称；同时他热烈地爱上了他，被他的美所俘虏。他要他为自己服役，挪开廉耻的面纱。过了些时候，在熟习了服役的规章和手续后，他成了这个篾力克的书记（davāti），更恰当说成了他插笔的笔筒（davatī）、解疾的良药、倒垃圾的桶。又因为不断用笔，他逐渐懂得了黑白之别[505]，等等，直到暮色开始生于他的双颊，他的容颜褪色，而众所皆知，青年的美丽犹如妇女的忠贞一样转瞬即逝。

你双颊的蔷薇并不始终开放，

这个心碎的人也将不再充满忧虑和哀伤。

性爱原来是一种很快用尘土遮蔽理智之目的迷恋，但那种欲火仅用一滴水就被扑灭，它像风一样消逝无踪。

爱情是那种不变少的东西，

只要有它，人们就不离开它。

那个篾力克，当他年岁日长而越发老态龙钟时，他的兴味索然，他的热情化为乌有。

当我变老时，

我经常担心苗条女郎们的残酷，

但我的白发超出我的预料，

产生一种对她们的冷淡感情。

我担心她们会抛弃我，但看哪！

抛弃她们的却是我。

最后，宫廷传来一道敕令，命成帖木儿率领花剌子模军队往呼罗珊，协助绰儿马罕征服该邦。成帖木儿要书记，但由于两个原因，任何有身份的人都不愿意参加这次远征：首先因为其目的是要蹂躏一个穆斯林国家，其次因为结果不得而知。然而花剌子模的篾力克强迫舍里甫丁去，在压力下他离开了他的身边。

无须青年的面孔在闪耀，

他们的牙齿迷人。

他们浑身是谄媚和妖态，

他们勾引人的力量是强的。

但当他们光洁的脸上长出须毛时，

它就像死神一样使朋友跟朋友分手。[506]

用蔷薇园典当荆棘的人哪，

因为你已种植荆棘，走开吧，去收获荆棘吧。

我曾说过："到这儿来，美人啊！"

现在我却对你说："滚开，你这丑脸！"

他被供给一头独眼的驴子，像答扎尔[507]一样骑上它后（"一只骑着蝎子入蛇洞的黄蜂"），他登上旅途，路上经历了千难万险。

这个冒烟臭的坏蛋，这个举目无亲的蠢货。

在任何城镇中都没有朋友，

在任何地方都没有亲人。

当他在成帖木儿手下干了个时期后，他掌握了突厥语，除他外没有用别的译员。

时局一片混乱时，一个蠢人被提拔到显职，

因他的高升，显职也受到损毁，

好比是，若你搅动水，

桶底的沉渣泛到水面【508】。

现在，呼罗珊的时势是在一片纷扰和混乱的状态中，叛乱骚动之火炽热；但尽管国土因军队通过而遭到蹂躏，百姓没有完全被灭绝，因为当一县一村投诚时，蒙古人根据该地的幅员，仅满足于收一点粮草和十额尔的亚麻布，至多一百，然后会收回骚扰之手；即使他们用武力攻克一个村子时，他们要，就真实情况言，抢走他们所能到手的一切牲口和衣物，但那些刀下余生的人，他们并不施以酷刑和残害。因为最初蒙古人不重视金银珠宝，但成帖木儿就任后，这位贵人，为显示成效，就使金钱在他们心里香甜起来，像艾必利思使人心爱上这花花世界，并使那种爱成为万恶之源。他所至之处和他的军队经过的地方，他都要向那些投降的人征收一笔赋税，而每当一个地方被袭取时，百姓会受到酷刑的折磨，直到他们交出了他们所有的东西才罢休；即使在这时，他们的性命也保不住；同时那些认为保命要紧的人用金钱来赎他们的命——但在当今这个时代，人们引以为傲的是，他们多半是用金钱换来他们的性命。如此这般迄至呼罗珊和礼桫答而给毁灭在这转动磨坊的灾难磨石下，在命运的践踏下被芟为平川。

该地区的政事现在稳妥地交给了成帖木儿，骚乱的影响被消除，奸党被根绝。因此，上述这个恶棍，他在经过贫穷困苦后，已成为公驼、母驼的拥有者并已用孤儿寡妇的心血养肥了他自己（全能的真主说："在那一天，他们的财宝将在狱火中被焚，他们的额头将打上财宝的烙印"）【509】，这时因他过去的劳绩以及行家的退隐，被任命为兀鲁黑必阇赤；文星和天神在发泄这些情绪时从眼里流下血泪：

时代的面孔已翻过来，脖子变成了脸，

奇迹！

脑袋从肩上掉下来，

继神气之后变成了一条尾巴。

同时驴子的身份不再卑贱，

给安上了豹子[510]的雕鞍〔并且〕戴上了金冠。

有多少不配像他们父亲那样

被称作贵人的庶子，私生子！

老天帮助和指引他们，他们获得了财富，

自命不凡。

在每个征发赋税的县里，他都要用商贩的手法把事情记录在纸片上，等到呼罗珊的一些大员把这些情况录入档案和账簿的时刻。事情就这样继续下去，直到成帖木儿去世和由诺撒耳继承他，同时候，这个奸徒亲往拔都的宫廷，获得一道任他为原职的札儿里黑。阔儿吉思上任后，他继续任原职并被分配给同样的职务。阔儿吉思原以机智和能力著称，在他手下，若无他的指示，舍里甫丁不能再发号施令，甚至连大气都不敢出；他不能压迫任何人，也不能非法地攻击无防备者。因这个缘故，他不断怂恿成帖木儿之子额觻古帖木儿谋求他父亲的职位，他偷偷一再遣使给他，汇报有关阔儿吉思的情况，在他心里种下反叛的根苗，而表面上他却跟阔儿吉思一鼻孔出气，和他一起与额觻古帖木儿为敌。“要阴就阴，要阳就阳。”他的鬼主意在额觻古帖木儿的心中生了根，于是他遣一名使者到合罕的宫廷去上报阔儿吉思的活动。接着异密阿儿浑和几个那可儿奉命从天子的宫廷前来调查情况和征收赋税。当他们抵达呼罗珊时，舍里甫丁仍在耍两面派的手法，并作为一名扈从随阔儿吉思赴阙。他们到达时，他一面仍是阔儿吉思的扈从，另一方面又是向额觻古帖木儿的通风报信者。当合罕的仁德和恩渥施于阔儿吉思，他的敌人被击败时，额觻古帖木儿部下中一些人饱受笞刑，这后者中有人把一份那个两面派保存的，笔迹潦草若蛆卵的记录交给阔儿吉思。真相现在大白：那些骚乱大部分由那个该死家伙的主意，那个奸贼的汇报，那条豺狼的言语所挑起。事情的真相经异密镇海之口，上报给贤明的皇帝、聪慧的天子合罕，他说出如下一番话：“他那副模样和德性说明了这场无价值的灾祸。倘若他随同阔儿吉思，他将从正义之途中回头，因他的奸恶和狡猾，阔儿吉思治下的那些州县的事情将逸出正轨。他必须给送到别的什么地方去，以免呼罗珊的政局和事务陷于混乱。”

舍里甫丁发觉形势不妙，他害怕阔儿吉思报复，太乐意留在后面，呆在斡耳朵中。然而有人用下面的话来敦促阔儿吉思。“舍里甫

丁”，他们说：“是历代智士在失掉良机和后悔莫及之前，极力要对付的一个弱敌；把这种情况下的疏忽大意看成是缺少全智和远见，并看到这有盛有衰的世界不是没有它的反复和变化。若他留在这里，让他找不到什么空子或缺口，并没有机会去惹起麻烦和灾难。”但阔儿吉思说：“他是从捕蛇者篮子中逃走的一条蛇。凡要抓他的人都应被告之：‘让祸害去吧’。”然而作为一种慎重小心的作法，这些人仍坚持他们的意见，直到阔儿吉思也被说服为止。因此要求让舍里甫丁回去，借口是，呼罗珊和祃桫答而的账目尚未了结，不愿看到这种情况：穆塔沙利夫和税收官吏因他不在，把一些亏空〔的原因〕归之于他，同时底万的岁入因此受损。于是那个举世无双的魔君就奉圣旨被打发回去，没有得到一道札儿里黑。阔儿吉思对他毫无愤懑和不快之色；但当他渡过乌浒水，呼罗珊和伊剌克的异密、篾力克和首脑人物前去迎接他时，没有人稍稍理睬舍里甫丁，他像个老百姓那样孤零零走来走去。

真正的宰相是那个被解职后

仍为宰相者。

当失掉对一个省份的权柄时

他重获对自己德行的控制。

当他们最后到达徒思时，他被逮捕并给戴上了枷，因为阔儿吉思尚在斡耳朵中就已和大臣们安排好，〔在他们返回时〕拘捕舍里甫丁并调查他的罪行。舍里甫丁供认不讳，接着派一名使者赴阙上报有关情况。该使者行至中途，时值合罕崩驾，道路被封，而灾难之门被打开。他返回去，见到阔儿吉思。同时候舍里甫丁在监禁中时时被交给不同的篾力克看管。在他被囚禁并像阿不剌哈卜（Abu-Lahab）那样给投入苦难和受罪的缧绁中时，那个“背负柴薪的妇人”[【511】]即他的老婆，原已遣使赴诸王的宫廷申诉他的苦处。使者有的途中被捕，没有抵达他们的目的地，但他们当中有一个到了兀鲁黑额甫的宫廷；恰好有几个异密在那时奉命去召阔儿吉思：他们现在也就被委托处理舍里甫丁的案子。他们抵达徒思，然而，舍里甫丁已被交给萨布扎伐尔的马合木沙处死。马合木本来以他智力之低下、无知之到顶，对真主旨意和禁令之漠视以及他用非法手段（ibāḥat）吞没财物和杀害穆斯林而声名狼藉；想法是这样：倘若有敌人攻击他，那他也会被牵连进

去，用这个方法可以一石两鸟，一计除两害。但是，呼罗珊百姓的灾害洪流尚未消退，一口苦酒仍留在他们杯中，就在能够除害前，传来了使者们抵达的消息。作为一种预防措施，阔儿吉思派一个人到萨布扎伐尔，命令停止舍里甫丁的案子，不要匆忙行事——然而"祸害生于拖延"，据记载，阿里（愿他获得和平！）曾说："我通过决心之消失和决定之破坏才认识我主。"萨布扎伐尔的马合木沙发现这世界的脾气现已符合他自己的看法，骚乱之刃已从时代之鞘中被拔出；酣睡的战神已醒来，日子犹如婴儿之厌倦他们的和平母亲。他因此开始礼遇和优待舍里甫丁。当使臣们到达时，他们逮捕阔儿吉思，遣一名使者去取舍里甫丁。使者把他带回来，他刚到达就伸手为非作歹，攻击首脑人物，虐待百姓。"骨子里的积恨将外及肌肤。"[512] 同时他打破了在下野的日子和受难的黑夜中，他曾与光荣和权力的天庭订立的条约和盟誓。全能的真主曾说："凡毁约者将仅使毁约成为本人的祸害。"[513] 他在这时期中尽情敲诈勒索，然后随使臣赴阙。

抵兀鲁黑额甫后，他企图在札儿忽上和阔儿吉思辩论他的案子。但阔儿吉思狠狠训斥[514] 他，致使他的舌被禁于疲惫的"牢笼"。[515] 他的精神被囚于狼狈和羞耻的"栅栏"。[516] 一个异密这时转向他并说："因为告发了他的一些短处或过失，这场大祸才落到阔儿吉思头上。他不是因你的聪明才被卷进这场祸事。表示歉意，不进行打击，这会对你更有好处，因为，若他免掉这个控告，那么你将不是他的对手"。

从那里出发后，他们去见脱列哥那哈敦，后者因对阔儿吉思有宿怨，不管他的死话，把他的事情搞糟，另外却对异密阿儿浑示以恩宠，对他极为敬重。通过异密阿儿浑的求情，舍里甫丁的事情得到补救。他接受一道敕令[517]，并估计呼罗珊和衃桫答而的赋税欠额为四千金巴里失，这笔款项他保证征收。他因此随异密阿儿浑返回，抵呼罗珊后就接管了整个财政。

他用他的努力打败了这世界，因此爬了上来；

而这世界摔了个仰面朝天[518]。

异密阿儿浑也把所有事务交给他手中，但当他抵达的希思丹时，他被拔都遣人召去。因异密阿儿浑的保护和影响，也由于征收赋税欠额之必要，他又从那深渊中得救，因为，尽管他屡次受审，却没有反

对他的其他派别。当他返回时，异密阿儿浑已往帖必力思：他没有收缰直到他赶到那里去见他。当阔儿吉思还活着时，他不敢干大买卖，但当他得到他的死讯时，他就放手去干他的蠢念和脏心所需求的、本质中固有的，以及天性中包含的勾当，即是说，煽起凶焰，挑唆变节——

因为每只桶都滴出其中的货色。

至于他答应征收的赋税，其百分之一在任何地方都再不能用正常征发（bi-vajh-i-muʿāmala）的方式获得，于是他开始掠夺和没收财物，并为每一个别的（musammā）省份把税吏派到各地去；他的文字指示的要点是，他们不应对任何人开恩或照顾，而应当向有钱人索取现钱，因为要的是金钱，不是账目或税簿。他们因此极力向那些有点钱财的人榨出一切东西，同时他本人把他的大本营设在帖必力思，着手该地区的财政管理。他向穆斯林征收一笔使每个人（musammā），贵和贱、领导和被领导、富和穷、虔诚和奸恶、老和少，都无力交纳和不堪忍受的赋税，并任命许多奸邪之徒为监官去使贵人折腰。真主的一些虔诚信徒，那些被异端豁免了额外赋役（mu'an vaʿavāriẓāt）并受到他们礼敬目光相待者，以告诫的方式向他进言，要求说，就一般说城镇的市民，特殊说他们自己，应当被免除这些苛捐。但他轻蔑藐视地接待他们，充耳不闻实话。

他蹙着脸迎接他们，

好像饲养真主的奴仆是他的责任。【519】

相反地，他加倍派给他们赋课，坚持征收它。神圣和崇高的真主曾通过诺亚（愿他得到和平！）之口说："再三地我向他们呼叫，使你可以饶恕他们，他们却以指塞耳，把他们自己裹在他们的衣袍中，固执他们的错误，轻蔑地桀骜不驯。"【520】同时常常有这样的事：孤儿和寡母，那些在真主的律令中被免除赋税、在成吉思汗的札撒中无差役者，会前去找他求免，而他会破口侮辱谩骂，封闭了宽大和仁爱之途，用拒绝之手推他们的额头，以此他们失意和绝望地退回去。异密阿儿浑这时就吩咐从他的私库中交纳他们拒付的款额。而在城镇中妇孺的呼叫、孤儿的哭泣、善人的祈祷、恶人的哀叹、受压者乞援的喊声、穷人的咒骂，上达苍天。酷刑施及每个角落；每所房屋驻有一个外人，每户都有一个监守者；对真主的敬畏不能予以制止，全世界面

前的谴责和辱骂不能予以阻挡。已故的赛夷穆只塔伯（Sayyid Mujtaba）在如下诗句中所咏的正是这一情景：

当心，人必须努力维护人的体面。

而这个时刻人也必须努力维护人的体面。

他们不饶命，同时他们强征金钱——

人必须仍然努力维护人的体面！

刮尽了帖必力思的地皮后，他从那里赴可疾云，这是一个一神教的城市，伊斯兰的边境[521]。他在642年剌马赞月〔1245年2月〕到达，下榻于篾力克的宫殿。首脑人物这时被召去见他，他分别（musammā）规定他们每人的赋税，把他们囚禁在宫殿的顶上，无食无水；同时他不放他们在亦弗塔（iftar）[522]的时候出去，也不许任何人送吃的给他们。他把税吏派到每一个别场所，让一群天生下贱的小人骑在百姓头上，他们为两张烧饼会烧死一百人；因此豪侠之士体面扫地，他们的名誉和财富随风消逝；接着他把难以忍受的重担加给大小人物。因为酷刑和拷掠的处罚，可怜虫的呼唤、呻吟以及全体居民的哀叹，直冲云霄。即使看见在刑椿上，弟兄也不得相吊慰，父不得救其子，亲友不得援助亲友，哪怕他的血都流尽了。舍里甫丁待在那里的几天中，百姓经历了“父母兄弟相离散的那个日子。”[523]有多少拿他们孩子的自由作抵押，乃至出卖他们自己的人！一个临死的人被征收一小笔税款。当他已死并准备埋葬时，税吏转回来收这笔税，因别无所有，他们就夺走尸布，让死人原样放着。一些贫弱人户，在极端穷苦和绝望中找不到别的法子，就去造访那个沙亦黑伊斯兰，人类的精选扎马剌密剌·瓦丁·吉里（Jamal-al-Milla vad-Din al-Jili）的茅舍，指望他可以给他的恶徒进点忠言。思索一阵后，他用吉祥的语言表达他的意见如下：“残害的阴影已在他的黑心肠前形成一道屏障，它是一个所谓‘坚若顽石，犹或胜之’[524]的例子，并已从那里断绝了吉兆和真理之光。忠告不能比雨点落到石头上对它产生更大的效果。然而，我们应当宽心，因为黎明的射手已从祈祷的指上向着他的生命之的，发出一矢，其创伤尚不明显。

倘若这支箭在他的内脏中搅动，

盾牌怎能为这个家伙抵挡它？

不管怎样，我希望跟你们共此患难，与你们同受这个迫害，而我每年从大底万[525]（愿它继续至高无上！）领取的津贴中仅余五个的那，除此之外，在我房子的内外室中再无这世上的俗物了。”于是他吩咐把这笔钱给了他们。

在掠夺他所能掠夺的一切后，舍里甫丁现在前往剌夷，在那里他重复他的该受谴责的作法，这起到扫荡穆斯林财物的作用；因为他要把不戴面纱的妇女和赤足儿童从他们的屋子里赶出去，抢走他们的东西，其他诸如亦思法杭、忽木、柯伤、哈马丹等地的税吏，带着他们征收的钱物，都到这里来。他下令把它通统送进礼拜五清真寺，牲口也被赶入寺内。启程的那天，没有足够的东西用来包装箱子，他就亲自督着用清真寺的地毯来包装。

从那里出发，他先派人向答木罕的百姓征收一笔他们交纳不起的赋税。税吏抵达时，他们把妇女的乳房和男人的脚吊起来。最后，在绝望中答木罕的居民转向异端，把他们的城池交给他们。异教徒到来，杀了些人，但把他们大部分驱往吉儿都怯堡。他们用水淹城的办法把城砦毁掉，夷城墙为平川，在原址上种庄稼。他们还破坏市镇和所有的房屋。

至于阿模里、阿斯特拉巴德和迦布德扎马，它们有类似的遭遇。

舍里甫丁派马合木沙从亦思法剌因、志费因、扎只儿、朱耳巴德以及在篾力克匿赞马丁治下的整个地区征收赋税。因为什叶教徒对苏尼教徒的狂暴态度，也因为马合木沙和亦思法剌因首脑人物之间的宿怨，压迫之火燃烧到连哈扎只[526]（Hajjaj）都从未干过类似勾当的程度，因此百姓大多家破人亡，面子丢尽。舍里甫丁还遣使者到阿必瓦儿的去收捕篾力克奕赫抵雅尔丁，他密谋要他的命，更不用说他的财产了。

舍里甫丁抵达兀思秃哇时，住在圣地[527]（mashad）附近。圣地的管理人向异密阿儿浑交涉，后者给他施舍，叫给予一份许以重建圣地和用牛耕地（dirāz-dunbāl）的专证。这份证书落入这个不识时务和忘记真主的相公手中，他下令狠狠地打管理人的耳光，使他昏倒在地，立即失去知觉，诺鲁思节后一个月，他把牛（chahār-pāyān）放到庄稼里去。

在他到达徒思时，他最早在帖必力思害的病越来越重，只有用气力他才能站得住。

我对这个恶人的忍耐，

表明我将不因天命无常而动摇[528]。

而死神磨尖了索命之齿。用命运之口说：

当死神伸出她的爪子时，

你将发现护身符毫无用场[529]。

最后他的身体垮了，他的疾病占了压倒优势。他躺在床上，再不能走动；而且他的右眼变瞎了。

你曾经在一只酒杯中饮无辜者的血：

翻转杯子的时刻现已到来。

但尽管他躺在死亡的卧席和床垫上，他仍然没有从他耳里取出无知的棉塞，他贪婪的肚皮仍不得饱。他不断张开他的嘴，把他的舌放在他的腭上，说："某某必须付多少钱，某某这样的人须付若干。"这甚至轮到他自己的亲人，同时，他打他自己老婆的算盘，也向她征收一万的那。他现在疼痛到群医束手，而他在内心里觉察到死神的袭击，发现不可能抵抗这个敌人。在召集一次会议后，他表达他的愿望，向异密阿儿浑送去如下的使信："我快死了，没有恢复之望。倘若在我所采取的任何措施或者我向某人征收的任何赋税中，进行丝毫改变，又倘若在这些事中出现一些毛病，那么整个管理的基础将陷入混乱。对于那些决定要除掉的人，决不要饶了他们的命。"

他的使信还没有送达异密阿儿浑，他就赶快投"往真主的烈火及主的地狱。"异密阿儿浑废除了他规定的所有赋税，释所有囚犯于囹圄。全人类都认为舍里甫丁之死是一个奇妙的解救，把他那可耻灾害的消除看成是预报这世上喜事的到来。全能真主曾说："现有两个类似的海：一个是新鲜，香甜，可口，另一是咸和苦。"[530]光荣属于真主，主以他的能力创造他愿意创造的事物！一方面他使这种人存在，使他成为众矢之的，另一方面他使像丞相牙老瓦赤·马合木那样的人成为人心和众望之所归；一些人他以旧灾折磨之，而对另一些人他赐以后福。

事物跟类似它者远非一样：

天空像水一样也是蓝的。[531]

当这个恶徒在帖必力思的时候，特弗里失（Tafrish）的扎马剌丁·阿里（Jamal-ad-Din' Ali），伊剌克的首脑之一，为他效劳，参与了他的行动；扎马剌丁·阿里的敌人，要么由于妒忌，要么因为事实如此，把他骂成是一个祸精。当百姓的带有先兆的指责使他遭到解职和退休后，舍里甫丁因他助纣为虐，把他提拔上来。“因为一些暴君比另一些好。”任命他后，舍里甫丁死了，而每个同时代人都赋诗咏这件事，以下是其中之一：

正教的权势赖之生存的西马剌丁【532】（Simal-ad-Din）

死了，哎呀！

他们在他坟墓的墙上写道：

“这是那个赛德尔，扎马剌丁的作品。”

一个帖必力思的叫做祖扎只（Zujajii）的诗人，写了如下的乞塔诗：

幸运的扎马剌·阿里啊，全世界因你而高兴。

你跟他一直到徒思，到头来他没有逃脱你。

因为怕你，主子啊，当代的君王将不出外。

世界的帝王，不幸的人啊，

在你面前从帖必力思逃走。

〔哪怕〕逃你到天上，也没有人躲得开你。

另一个同时代人撰写了下面的诗：

一个恢复暴政、反叛真主的人死了。

他的死讯在它对我们炽热的肝脏

是冷的——【533】的时候，传给了我们。

老爷们，愿你们永远幸福地生活！

相互诵读：“我问一个从呼罗珊来的急使……”【534】

那些见过舍里甫丁和知道他的行为的人，将发现上述他的作法仅不过是个例子，冗长故事的一个梗概，千分之一，无数当中的几个，但是，惟愿不曾目睹他的行为的本书读者不要指责著者夸大其辞，不要恶意【535】去攻击他，这种恶意来源于卑劣和怯懦，而关于这点，穆圣（愿和平及天福施降给他！）曾说：“恶意是一个坏东西。”但即使一个人想逃出这深渊，那起因于下贱和胆怯的恶意仍不宜用。

向那些因我们失败而高兴的人说：

“清醒你们的头脑，

因为对我们的不幸感到高兴的人，

他们自己将遇到我们曾遭遇的不幸。”【536】

然而，受真主指引者从他考虑的事物中获得某些益处；而从这件事他将推出整个伦理：他将努力行善，回避和躲开那在尘世和信仰中使他失败或让他毁灭的任何事情，以此他可以在这现世得到美名，在来世满足他的正当愿望，如真主意愿如此。

要这样做人，以致你死时你将得到自由；

不要那样做人，以致你死时〔别人〕得到自由。

注　释

【1】jirm-i-qāṭiʿ：招致死亡的行星，欧洲占星家的Anareta（α’υαιρέτης的一个讹误）即Abscissor，普林斯敦高级研究所的诺根保尔（O. Neugebauer）教授和贝鲁特美国大学的肯尼迪（E. S. Kennedy）教授好意地校对过我的这段和其他两段占星学的文字（第374-375页，第567-568页）。

【2】ra's 直译是“头”，即“头点”。头和尾点是caput draconis和cauda draconis，在那里月亮的轨道和太阳的轨道相交——太阳和月亮二者都接近这样一个点，只有在这时，一次蚀才有可能发生。

【3】木星和金星。

【4】土星和火星。

【5】《古兰经》第xiii，第12节。

【6】你沙不儿的长官阿不扎法儿·穆罕默德·本·阿不答剌·本·亦思马因·密迦里（Abu-Jaʿfar Muhammad b. ʿAbdallah b. Ismaʿil-al-Mikali）。赛阿利比引用在《雅特马答儿》中，也为乌特比所引用。（穆．可．）

【7】在大多数抄本中均为一空白。据伊本额梯儿和讷萨怖，正确的日期是614/1217-1218（穆．可．）

【8】明显地写于阿拔斯哈里发朝覆灭之前。

【9】1180-1225。

【10】即阿剌模忒的亦思马因君主哈散三世（Hasan III）（1210-1221），关于他，见后，第698-703页，同见荷治松《阿杀辛教派》第217-225页。

【11】明显地为一支朝圣的旅队。（穆．可．）

【12】法儿思的撒勒格儿朝（Salgharid）（1195-1226）

【13】据牙忽惕，海里－亦－布祖儿格是在剌夷和可疾云之间的一个小城和县：它尽管更接近后者，却被当成是前者的属邑。（穆．可．）同见奥达斯译讷萨怖，第25页，在那里，这个名字被误拼为Djebel-Bourzouk。

【14】兰浦尔的《回教王朝》及赞保尔的《伊斯兰史年表和帝王世系表》都没有提到。

【15】我采用C本，E本和G本的Istakhr（这个名字的一般拼法）来代替原文中的Istarkh。亦思替黑儿的城堡也叫做亦思替黑儿－牙儿（Istakhr-Yār），“亦思替黑儿的朋友”。这座城堡和另两座城堡，阿失迦纳汪堡（见后注）和哈剌－依－失迦思塔（Qal' a-yi-Shikasta），即“破损的堡垒”，坐落在亦思替黑儿城——一个撒珊朝的基址，在穆斯林征服时是法儿思的大城之一——西北的山上。它位于普瓦尔河（Pulvar）在进入马鲁－达希提（Marv-Dasht）前经过的一条狭窄谷口中，因此在百泄波里斯（Persepolis）的大阿契米尼台殿以北不远。见雷斯特朗治《东哈里发朝的国土》，第275-276页，对亦思替黑儿堡的描述，见雷斯特朗治译韩达剌，第131页。

【16】原文作ASKNAN，据E本读作Ashkanavān（AŠKNWAN）。这个名字的其他形式是Shaknavān（伊本巴里希）和Shankavān（韩达剌）。讷萨怖（奥达斯译本，第34页）的Askanābād似为Ashkanavān的一个讹误。

【17】据讷萨怖（奥达斯译，第34页），这次战斗发生在泄剌失城门前。

【18】事实上这个阿塔毕不在阿哲儿拜占，而在亦思法杭，他攻占亦思法杭和撒德占领剌夷和可疾云是在同一时候，即在波斯伊剌克的长官阿格剌迷失（Ïghlamïsh）（见后，第702页，及注㉞）死时；同时他在得到撒德败北和被俘的消息时逃往哈马丹。见奥达斯译讷萨怖，第25和27页，又，关于斡思别的整个一生，见米诺尔斯基在《伊斯兰百科全书》中的《乌兹别克》条。

【19】波斯的太阳月，十二月到一月。

【20】严寒。

【21】《古兰经》，第xlviii章，第4节。

【22】见前，第i册，第66-68页。

【23】见后，第24章。

【24】大熊星座（Ursae Majoris）第80颗星。

【25】B本、E本和G本是一个空白。据穆．可．和巴尔托德（《突厥斯坦》，第370页），可能是615年，即1218年10月30日到12月30日，它很难说是春天！

【26】撒麻耳干附近以产酒闻名的一个县。（穆．可．）

【27】关于这个名字，见前，第i册，第61页注①。这里不是指脱黑脱阿别乞，而是指他的一子——据巴尔托德，前引书，第370页为忽勒脱罕，据马迦特《库蛮族源考》第134页和注①为忽都。

【28】见前，第i册，第89页，注⑨。

【29】有关这第一次和蒙古人冲突的不同说法，见巴尔托德，前引书，第369页。史料在其纪年上这里有特别的分歧，巴尔托德和马迦特对这个难题所作的结论不一致。“在我们有更准确的材料前，必须认为，最可能的是，算端在土尔盖

（Turgai）省的战役始于1215-1216年冬，他和蒙古人的交战则在1216年夏。”巴尔托德在前引书第371页中是这样说的。另外，马迦特，前引书，第133页，得出结论说，与术赤之战大约是在1219年7月15日。

【30】 QYLY和QYMǰ。米诺尔斯基，《马发集》，第100页注③，主张把这些名字复原为QNQLY和QBǰX，即Qanglï和Qïpchakh（Qïpchaq）（康里和钦察）。然而志费尼书中所记录的形式可能是正确的。在《元史》中的速不台传（见马迦特，前引书，第132页，海涅士，《成吉思汗最后之战及其死》，第533-534页，以及本书下面第373页注㉟），提到一次蒙古人和算端摩诃末在灰里河的非决定性战役，马迦迦特，前引书，第133页已把这条河考证为志费尼的Qailï。至于Qaimïch（Qïmïch，Qaimach等等），马丁在他的文章《（1205-1227）蒙古与西夏之战》，第217页，引用一条成吉思汗和契丹王子耶律留哥的寡妻见面的汉文材料，在见面的过程中，这个征服者追述耶律留哥的长子怎样在术赤被穆斯林军包围在一个叫做Qaimach的地方时把他救出来。这段话重载于马丁的专著《成吉思汗之兴起及其征服中国北方》第284页中，但这里战场的名字拼作kimach。据马丁的前引文章的一个注释，这个材料来自《通鉴纲目》。其实，如柯立福教授在1955年9月15日给我的一封信中说，这个故事的最早来源不是《通鉴纲目》，而是《元史》卷一四九的耶律留哥传。柯立福教授好意地把有关的一段译文提供给我。西征归来后，成吉思汗遇见留哥的寡妻姚里，在见面的过程中，成吉思汗赞扬留哥长子的英勇。“他说：‘薛阇今为蒙古人矣，其从朕之征西域也，回回围太子〔即长子术赤〕于合迷城，薛阇引千军救出之，身中槊……’”。可见马丁的Qimaq和Kimach实为合迷城，而如柯立福教授在他的信中告诉我说，这个地方看来像是Qamïl，马可波罗的Camul，今新疆的Qomul（哈密）。然而在戈壁边上跟算端摩诃末的军队有过一次战斗，是决无疑问的；因此看起来这个传的编写者或他的材料提供者用常见的Qamïl一名来代替某个类似志费尼的Qaimïch这样的陌生词汇，其结尾的 - ch多半以ch‘êng“城”的ch‘-来表示。一个奇怪之处是，术赤被留哥之子所救，和算端摩诃末被他的儿子扎兰丁所救，有其确切相似的地方。见前第i册，第69页，及后第372页。至于海里和海迷赤的考证，米诺尔斯基教授在一篇通讯中提出它们可能是伊尔吉兹（Irghiz）和土尔盖（Turghai）。

【31】 发勒斯编《沙赫纳美》，第1680页。第3239-3240行。鲁思坦在向亦思梵的牙儿喊话。

【32】 同前书，第502页，第1146行。

【33】 同前书，第509页，第1283行。tu dānī ki“你知道”，发勒斯作bidū guft“他对他说。”我宁用发勒斯的ḥanzal“柯罗辛树”（D本也是这个词），不用本文的jangī“好战的”或“一次战争”。

【34】 《哈马沙》中一诗人阿不答沙里黑（‘Abd-ash-Shāriq）。（穆．可．）

【35】 参看速不台传中的记载。有一个海涅士的德译文（见前，注㉚），而我在这里引的是柯立福教授好意提供给我的英译文。速不台和哲别追算端至灰里河，

哲别在那里遭到一个失败，“速不台驻军河东，戒其从人爇三炬以张军势，其王夜遁。”从这个记载可清楚看出，燃火或火炬的目的是要恫吓敌人，而不是如志费尼所说为了掩盖蒙古人自己撤退的事实。成吉思汗本人对乃蛮人用过同一策略。见《元秘史》，第193节，格鲁赛，《蒙古帝国》，第161-162页。

【36】 ḥabl-ash-shams，即“阳光”。

【37】 引自阿不亦沙黑·迦集颂扬突厥人的一首合西答。其首行及其他几行诗句引用在第I卷第63页，153页和154页〔第i册，第82、194、195页〕（穆．可．）

【38】 迦乌斯（Kā'ūs），一位传说中的波斯王，被祃桫答而的dīvs即魔王所囚禁。

【39】 引自阿布勒哈散·提哈密的一首著名合西答，其中的首行已引用在第I卷，第240页中。（穆．可．）

【40】 穆巴拉德（Mubarrad）的《卡迷尔》（Kāmil）。来比锡编本，第176页。（穆．可．）

【41】 《古兰经》，第v章，第57节。

【42】 直译是，“连石头带水壶一起打”。

【43】 《哈马沙》中一诗人撒德·本·纳希卜（Saʿd b. Nāshib）。（穆．可．）

【44】 乌尔瓦·本·瓦尔德·阿布昔（ʿUrwa b. al-Ward al-ʿAbsi）。引用在《哈马沙》中。（穆．可．）

【45】 阿不塔马木的一首著名合西答的开头几行，其中他赞美阿拔斯朝哈里发穆塔辛比拉（al-Muʿtasim billah）〔833-842〕，描写他攻克小亚细亚的阿母利亚（Ammuriya）〔阿谋利昂（Amorion）〕。（穆．可．）

【46】 关于般扎卜，即梅拉，见前，第i册，第158页，注⑮。

【47】 即：他为他的国家致悼词。

【48】 据回教的法律，第三次宣布离婚是不能改变的。

【49】 《古兰经》，第viii章，第43节或46节。

【50】 Ūrānīyān。见前，第i册，第305页，注㊽。

【51】 哈八兰（Khābarān）是阿必瓦儿的所在的县。“徒思的哈八兰”可能指的是该县最接近徒思的那个部分。

【52】 后来的卡拉特 - 亦 - 纳的里，见前，第i册，第158页注。

【53】 匝维县。

【54】 即象棋中的城堡。英语的rook实际来自波斯语的rukh。

【55】 指的是穆罕默德的岳父和第二个继承人乌马儿（ʿUmar）（Omar）。

【56】 引自前伊斯兰诗人杜卜扬（Dhubyan）族的纳比花（Nabigha）的一首著名合西答。在它里面，他反驳他的敌人在他的保护人，希剌的国王奴蛮·本·蒙的希儿面前所作的控告。（穆．可．）

【57】 毛夕里的撒里·拉法（As-Sarri ar-Raffa'）。（穆．可．）

【58】 《古兰经》，第ix章，第41节。

【59】 Ṣabr，它也有“芦荟”之意。

【60】 可能指什叶派的挽歌。

【61】 对ra'y“智谋”和Rayy“刺夷”的双关语。

【62】 这个谚语的异文，见后，第704页。

【63】 法剌津（Farrazīn）是卡腊季（Karaj）城门前的一个堡垒，后者是一座在哈马丹东南三十帕列散，哈马丹到亦思法杭的道路上，今苏塔巴德（Sultanabad）附近的城镇〔它是法特阿里沙（Fath-ʿAli Shah）在19世纪初兴建的，今额拉克（Erāk）〕。这个词在讷萨怖的奥达斯编本中四次出现（第15、17、69和73页），除最后一处，都错拼为Qazvīn；在奥达斯编本所依据的独特的巴黎抄本中，第一处也错拼为Qazvīn。〔在奥达斯的译文中处处都作可疾云。见第27、30、117和122页。〕（穆．可．）今法儿津（Farzīn）。（从布鲁吉尔德（Burujird）到苏塔巴德时）我于1905年在我的左面看见它。（穆．可．）

【64】 哈仑（Qārūn）必定在中波斯某地，可能在哈马丹地区中。（弗．米．）

【65】 一般的拼法是哈扎儿阿昔普（Hazār-Asp）。他从600/1203-1204统治到626/1228-1229或650/1252-1253。这个叫做大罗耳的阿塔毕，也叫做哈扎儿阿昔普的王朝，在1155和1423之间统治东部和南部罗耳斯坦，他们的首都是伊答季（Idaj）（马拉米尔（Malamir））。他们不是来自“罗耳人的古王”，该朝的创立者是来自西利亚的一个曲儿忒人。志费尼看来把他们跟另一王朝，以侯腊马巴德为首都的，在罗耳斯坦北部和西部的小罗耳王朝（1184-1597）弄混了。见米诺尔斯基在《伊斯兰百科全书》中的《大罗耳》（Lur-i Buzurg）和《小罗耳》（Lur-i Kūĉik）条。

【66】 兀失秃栾 - 库（Ushturān-kūh）（“骆驼之山”）是从布鲁吉尔德向南伸延，把伊剌克即中波斯和罗耳斯坦分开来的山岭。

【67】 DWXAN。或者是代替Doghan，Toghan的一个形式。D本作ARDW-XAN，显然是Ordu-Khan。

【68】 据米诺尔斯基为《伊斯兰百科全书》撰写的《树尔斯坦》条中的建议，原文的TKW读作BLW。唐亦巴鲁义为“橡树的山口”。

【69】 可能是失比 - 亦 - 巴甫凡（Shiʿb-i-Bavvān）。关于这个被认为是四座人间乐园之一的著名山谷，见雷斯特朗治译韩达剌，第128页。

【70】 关于这个叫做树尔斯坦（Shūlistān）的法儿思的县，“树尔人（Shul）的土地”，马可波罗的Cielstan即Suolstan，见米诺尔斯基在《伊斯兰百科全书》中的条文。

【71】 意即：当为时太晚时。

【72】 沙儿察罕（Sarchāhān）在通往基兰途中赞章和塔鲁母之间。

【73】 原文作ASPYDAR，读作ASTNDAR。关于兀思通答儿（Ustundār），祃梦答而的鲁思坦答儿（Rustamdār）县的别名，见拉比诺《祃梦答而和阿斯特拉巴德》第26页，同见米诺尔斯基在《伊斯兰百科全书》中的《鲁扬》（Rūyān）条。

【74】 Dābūyē（即Dābūyī）。一般的形式是Dābū。见拉比诺，前引书，第40页。

【75】 即里海。见前，第i册，第155页，注⑥。

【76】 和一首据称是刻在撒法儿朝王（Saffarid）牙忽卜·本·莱思（Yaʿqub b. Laiṣ）（868-878）墓碑上并被伊本一哈里干（Ibn-Khallikan）引用在他撰写的牙忽卜传中的诗句大同小异。（穆．可．）

【77】 原文作Ardahīn，但我宁取E本的Ardahn，这也是在讷萨怖和牙忽惕中此名的形式。后者把额儿担说成是位于德马文德和祃桫答而之间群山中、距剌夷三日程的一座坚堡。据讷萨怖，在围攻阿黑剌忒期间（1229年月到1230年3月），扎兰丁已有意在亦思法杭修筑一座马的剌撒作为其父骨骸的最后休眠地。他因此致函与他在祃桫答而的姑母，要求她照顾把棺材移往额儿担堡以待马的剌撒完工。写这封信的正是讷萨怖自己，但不是没有严重的预兆。“真要我的命！我是这样违心地写这封信，以致这个想法在我看来是可笑的……我知道，实际上，王公的尸体……没有免掉被鞑靼人那方面的焚毁，一旦他们能得到它，因为他们有焚烧葬在其国土内所有算端骨骸的习惯，认为所有算端都来源于一个共同的祖先。以此他们挖出埋在哥疾宁的……雅明·倒剌·马合木·本·娑匐的斤（Yemin ed-Daula Mahmoud ben Sebokteguin）的骨骸并把它烧毁……事情实际上一如我所预想的发生：鞑靼人在把算端解决于阿迷德（Amid）境内后，围攻这座额儿担堡；然后他们掘出大算端的尸骨，并把它运送给合罕〔即窝阔台〕，他叫把它烧掉”。（奥达斯译讷萨怖，第319-321页。）

【78】 Chīn“中国”，指蒙古人，或chīn“折痕”，即很多的折痕。

【79】 ustukhwān-khwār，译意为“食骨头者”，是humā或humāi的别名（见前，第i册，第19页，注①），即普通髭鹰或秃鹰。它“是一种吉祥的鸟，它的影子也是吉祥的……它吃尸骨；他们谈到它说：‘因这个原故humāy比所有其他的鸟都受尊重，它吃尸骨而不袭扰动物’。”（司提芬孙译韩达剌，第73页。）

【80】 farr是一种晕光，特别是环绕传说中古波斯王头上的光环。

【81】 见前，第i册，第307页，但那里说这个丞相死于（可能是正常死亡）战前数日。

【82】 即失哈不丁。见前，第i册，第353页。

【83】 阿剌模忒的统治者。见前，第364页，注⑩。

【84】 祖勒希扎月9日，ʿId-al-Azhā即献祭节的前夕。

【85】 阿剌法特（ʿArafāt），“接引山”，距默伽十二哩，是香客在祖勒希扎月9日停留的地方。

【86】 关于阿格剌迷失，见后，第702页，注㉞。ïghlamïsh在突厥语中义为“他哭泣”。关于这种类型的名字，见前，第i册，第308页，注㊶。

【87】 统治中部和南部波斯以及伊剌克的一个王朝（932-1055）。

【88】 塔夷（Tāyiʿ）（974-991）的生和死都在塞勒术克人兴起（1037）以前很久。

【89】 1118-1135。

【90】夷离堇多半指博格剌汗之父，他有夷离堇的称号。见巴尔托德，《突厥斯坦》，第257页注⑤，又见前，第i册，第288页，注㉞。

【91】关于合剌罕朝的兴起和博格剌汗·哈仑·本·木撒（Boghra-Khan Hārūn b. Mūsā），见巴尔托德，前引书，第254-260页。

【92】阿不纳速儿·穆罕默德·本·阿不答哲巴儿·乌特比（Abū-Nasr Muhammad b. ʿAbd-al-Jabbār ʿUtbi）（死于1036年）的《塔里黑牙迷尼》（Ta'rikh-al-Yaminī），关于这部著作，见巴尔托德前引书，第19-20页。

【93】名诗人乌马儿·本·阿不拉必阿（ʿUmar b. Abū-Rabīʿa）（死于719年）。（穆．可．）

【94】《古兰经》，第iv章，第138节。

【95】他的称号显然是幼子和"火炉的守护者"——ot-tegin或ot-tigin。见前，第i册，第42页，注⑧。

【96】表示他的生和死是在算端手中。参看后面，第416页。

【97】据穆．可．的主张，原文的Panjāb读如Sibijāb。Sibījāb是Isbījāb即Isfijāb的旧形，它位于今赛拉木（Sairam）的城址上，一座在哈萨克斯坦的小城，塔什干的东北，奇姆肯特以东约六哩半。

【98】原文作sabuk-girān，读作sang-girān。

【99】发勒斯编《沙赫纳美》第464页，第479行。

【100】原文作quvvat va shaukat"力量和雄伟，"但是，如穆．可．所指出，其意思必定如本译文。

【101】苫思马阿里·合布思·本·瓦昔木吉儿。（穆．可．）

【102】az Ā baskūn bi-shaṯṯ-i-ān āmadand。或为："从阿必思衮〔海〕所至的土地"。见前，第i册，第155页，注⑥。

【103】引自阿不别克儿·花剌子迷颂扬苫思马阿里·合布思·本·瓦昔木吉儿的一首合西答。乌特比曾引用。这首合西答的另一巴依特已在前面引用，第i册，第342页。（穆．可．）

【104】《哈马沙》中一诗人马恩·本·奥思（Maʿn b. ʿAus）。（穆．可．）

【105】《古兰经》，第xviii章，第43节。

【106】显为《古兰经》第xiii章第41节的一个摹仿："真主宣布一项判决，而没有人能改变主的判决。"

【107】《古兰经》，第iii章，第25节。

【108】《古兰经》，第iii章，第25节。

【109】很可能这是阿不别克儿·花剌子迷写的合西答中的一首巴依特，其中另两首巴依特已引用在第75页〔342〕和第129页〔339页〕中。〔穆．可．〕

【110】里海东岸的曼格什拉克半岛（Mangyshlak Peninsula）

【111】原文作ARZLAQ，读作AWZLAQ。

【112】这个名字的拼法不明确。原文据A本作BWḤ，然而其中读法可能是BWḤY即BWǰY。在讷萨怖的抄本中出现类似的形式。见伯希和，《金帐汗

国》，第18页，注②。

【113】关于帖木儿灭里，见前，第i册，第91-95页。

【114】据讷萨怖（奥达斯译，第93-94页），算端摩诃末在他死前不久剥夺了兀思剌黑算端的太子之号，并把它授予扎兰丁。

【115】引自阿布勒阿剌·马阿里的一首合西答，载于他的《撒黑特赞德》（Saqt-az-Zand）。（穆．可．）

【116】据讷萨怖（奥达斯译，第96页），他是斡兀立哈只不。又见前，第i册，第158页，注⑰。

【117】为了跟Nisā = nisā"女人"成双关语而引进这个成语。

【118】发勒斯编《沙赫纳美》，第451页，第302行。gard"尘土"，发勒斯作khashm"愤怒"。

【119】《古兰经》，第xxxviii章，第2节。

【120】即兀思剌黑算端，阿黑算端，以及他们的部属。见奥达斯译讷萨怖，第103-106页。

【121】原文中有个双关语，zubāb有"边"和"苍蝇"两个意义。

【122】讷萨怖的说法（前引书同页）很不同。根本不是在逃跑时被俘，两王是死于战斗；随后蒙古人割掉他们的头，把头缚在枪尖上，在国内游行，为的是使百姓心里产生恐惧。

【123】发勒斯编《沙赫纳美》，第433页，第3-4行。

【124】同前，第1065页，第13行。

【125】AYLDRK。关于Direk的称号，见前，第i册，第309页，注㉝。C本和D本作AYLDKZ，即Ildegiz。

【126】《古兰经》，第xviii章，第76节。

【127】MABYŽNABAD。穆．可．从帖木耳时代收藏的文献中引用了MABŽNABAD形式的两例。这后一地方看来在哈甫境内，因此几乎肯定的就是志费尼的Mābīzhanābād。

【128】这里，原文以Moghal（MWΓAL）代替通常的Moghol（MΓWL）。Moghal（比较迦儿宾和卢不鲁克的Moal）或Moghol是这个名字的突厥语形，本地的形式是Mongghol。

【129】见后，第460页，注①。

【130】《古兰经》，第xxii章，第28节。

【131】发勒斯编《沙赫纳美》，第445页，第201行。

【132】在果尔班德（Ghorband）和喷赤西尔（Panjshir）汇合处恰里卡尔（Charikar）东北。据拉维特，第288页，1921页和1042页，扎兰丁和蒙古人战于哥疾宁和范延之间、洛加尔（Logar）河源附近的另一同名地点。同见米诺尔斯基，《霍杜德》，第348页。

【133】MLΓWR。多半就是乞剌可思和格利哥尔的Mular、瓦儿丹的Molar，但见柯立福，《蒙古名字》，第424页。

【134】恰里卡尔以北的瓦里安·科特尔（Walian Kotal）。

【135】“可能为喷赤西尔河。”（巴尔托德，《突厥斯坦》，第442页。）

【136】发勒斯编《沙赫纳美》，第445页，第208行。下一行诗不见于发勒斯编本。至于把成吉思汗比作阿甫剌西牙卜，见前，英译者序。

【137】见前，第i册，第135页，注⑧。

【138】这个作法受到迦儿宾的注意：“……把假人放在马上，这样做为的是大多数人可大胆去进行战斗。”（文该尔特，第82页）据海涅士的译文，同一策略在1204年似已用来对付乃蛮（《元秘史》，第193节），但见柯立福对这段译文的评论，第528-529页。

【139】原文如此，BSTH = basta“束缚的”，“封闭的。”E本作PSTH = pushta“山”。

【140】Tīrāhī。关于在西北边境省的提拉合山区，见《印度皇家地图》，第23卷，第388-390页。伊本额梯儿，第12卷，第38页，在602/1205-1206年下记载了一次提拉合人对古耳失哈不丁的起义。

【141】阿模儿·本·爱特纳贝·哈兹拉吉（ʿAmr b. al-Itnaba al-Khazra-ji）。见穆巴拉德的《卡迷尔》，来比锡编本，第753页。（穆．可．）

【142】两那颜可能指帖客出克和蒙勒火儿；军队的统帅失吉忽秃忽则略而未提。

【143】格散（Ghassān）的最后一个阿拉伯王。他曾成为一个穆斯林，但后来改宗基督教。他变成一个基督徒的原因如下：经过大马士革的市场时，他让他的马践踏了一个旁观者，这人跳起来，给哲伯剌脸上一拳。格散人抓住这个家伙，把他带到阿不·乌伯答·本·哲拉合（Abúʿ Ubayda b. al-Jarrah）面前，申诉说他打了他们的主人。阿不·乌伯答要证明。“你要证明有何用？”哲伯剌说。他回答说：“倘若他打了你，你将回他一拳。”“那么他不被处死吗？”“不”。“他的手不被斩断吗？”“不”，阿不·乌伯答说“上帝仅许报复——以拳还拳。”这时哲伯剌前行，来到罗马境内，成为一个基督徒；而他在那里度过他的余生。（尼科尔松译依本 - 忽太巴（Ibn-Qutaiba），《阿拉伯文学史》，第51页。）

【144】见前，第i册，第136页，注⑩。

【145】引自哲伯剌·本·爱哈姆在他变成一个基督徒后朗诵的著名诗句。（穆．可．）见前，注㊺。

【146】见后，第21章。

【147】第一行见发勒斯编《沙赫纳美》，第301页，第35行。“国王”，发勒斯作“突厥人”，而这行的后一半读如：“渴望着，在〔强行〕复仇中一朵灾难的云。”第二行不见于发勒斯。但在麦康本中“坚石”作“铁”。请再注意把成吉思汗当成阿甫剌西牙卜。

【148】AWRXAN。根据乞剌可思，第119页，他是扎兰丁的继父。乞剌可思，第119页，和讷萨怖（奥达斯译，第220页），都说他被亦思马因人暗杀在甘扎（Ganja）（后来的伊丽沙维特波尔（Elizavetpol），今苏维埃阿塞拜疆的基洛夫巴德（Kirovabad）），据讷萨怖，这件事发生在算端返回该城时，显然是在1226年（同前书，第211页）；然而讷萨怖，同前书第406页，和志费尼一样（第ii册第

456页），重述斡儿寒怎样把他的主子从沉醉中唤醒，好向接近的蒙古人作最后一次冲击，其结果是他死在曲儿忒山民之手。这是在1231年；讷萨怖补充说，（同前书第406-407页），斡儿寒这时进入额儿比勒，后又进攻并攻陷了亦思法杭。或许有两个叫做这个名字的人。

【149】原文作AǰAŠ，读作AXAŠ。奥达斯编讷萨怖（第138页和第186页）作AXŠ，该抄本则作AḤŠ。比较拉德洛夫和马洛夫，《畏吾儿文献》中的Aqash一名，以及讷萨怖（同前书，第152页）的AQŠ，尽管这能够如豪茨马《语汇》第32页的ĀQWŠ一样读作Aq-Qush"白鸟"。据奥达斯译讷萨怖第229和309页，阿哈失灭里死于亦思法杭之战。

【150】所有这些诗句都引自前伊斯兰诗人塔阿巴塔·撒兰的一首著名合西答。（穆．可．）

【151】所有这些诗句都引自前伊斯兰诗人塔阿巴塔·撒兰的一首著名合西答。（穆．可．）

【152】所有这些诗句都引自前伊斯兰诗人塔阿巴塔·撒兰的一首著名合西答。（穆．可．）

【153】发勒斯编《沙赫纳美》，第1650页，第2705行，那里指的是鲁思坦。

【154】同前书，第1637页，第2494和2496行。na-dārad"他没有"，发勒斯作na-dārī"你没有"，这是正确的，因为古昔塔思卜是对他的儿子亦思梵的牙儿说话。原文的bī-khirad"愚蠢的"（而它有最好的抄本为根据并见于摩尔编译本），我据C本读作pur-khirad. D本和G本，和发勒斯一样，作pur-hunar"有德行的。"第二行和摩尔本完全相同，但发勒斯用hamān"相同的"代替前一半中的不变词hamī。

【155】mufrad看来和ghulām同义（关于ghulām，见前，第i册，第289页，注㊱）。因此志费尼把一名从算端该牙思丁那里逃奔灭里奴思剌惕的官吏叫做mufrad（第ii册，第470页），而讷萨怖（奥达斯编，第142页）则把这些官吏叫做ghulāms（ghilmān）。

【156】多半指一种印度仪式。

【157】BLALH。

【158】原文作RKALH，据E本（并据C本、E本和C本的第II卷第145页）读作NKALH。拉维特，第294页的注，采用了Nikālah的拼法；艾略特和道孙，第II卷，第553页注，说这个名字可以拼作Bankāla，也可以拼作Mankāla。据《塔里黑 - 亦 - 阿勒菲》（Ta'rikh-i-Alfi），巴剌剌和尼迦剌在剌火儿境内。（同前。）

【159】见前，第i册，第141页注①。

【160】据拉维特，第537页的注，在拉瓦尔品第（Rawalpindi）县，"有一个灭里克普尔（Malikpūr），在古代为州长官的驻地，它位于从杰卢姆的南答纳（NANDANAH）县到成吉思汗曾下营之地的直道上……"然而《皇家地名词典》没有提到它。

【161】即亦勒秃惕迷失。

【162】即索耳特岭。

【163】罗·科卡尔（Rāi Kōkār）是此人的称号："科卡尔人的罗阇（Raja）"。他的名字（SNKYN）拼法不清楚。见艾略特和道孙，第II卷，第396页，注①。（Raja为印度的君王。——中译者注）

【164】见前，第i册，第357页，注⑮。

【165】"……总之我毫不怀疑著名的巴克卡尔（Bhakkar）岛堡就是所指的地方。巴克卡尔确实包括两个岛子。但是，当在该地开始调查时，我没有发现北面的那个小岛曾被叫做'阿卡尔'。它现在用的是在它上面的庙宇的名字。但它一度叫做这个名字却不是不可能的，一如巴克卡尔的复合名，其趋势甚至在今天也显得很少提及，除了和它两侧的城名之一连用外——如'巴剌巴克卡尔（Barā-Bhakkar）'、'沙克卡尔巴克卡尔（Sakkar Bhakkar）'。"（艾略特和道孙，第II卷，第554页的注。）

【166】如穆．可．在对原文的一个足注中所指出，这个名字必定是誊写者对阿明汗，即阿明灭里的误写，关于阿明灭里，见前，第409-410页，并见后，第21章。

【167】Parasrāvar看来是Parasrūr的一个异写，今旁遮普的锡亚耳科特（Sialkot）县中的帕斯鲁尔（Pasrur）。

【168】na' l-bahā："一个国王在经过时向当地诸侯征收的赋税，即在当时他所骑的马匹的蹄铁钱。"（穆．可．）

【169】原文作SADWSTAN，读作SADWSAN。撒都散经常被阿拉伯地理学家提到。它必定在印度河附近，萨合范（Sahwan）境内的某个地方，但印度河已改变它的河道。马迦特，《伊朗沙耳》（Ēranšahr），（你沙不儿的古名——中译者注），第190-195页，对撒都散没有得出明确的结论："我们迄今还不知道撒都散的确切地点。"（弗．米．）

【170】即哈剌契丹人。

【171】DYWL。这个名字的一般形式是Dēbul（Daybul）。在阿拉伯地理学家的时代，德布勒（Debul）是"在印度河主要出口处的一个良港。"它的遗址今天位于塔特塔（Tatta）西南的远陆内。见雷斯特朗治，《东哈里发的国土》，第331页，以及注①，米诺尔斯基，《霍杜德》，第372页。

【172】"答默里拉是印度文献中的一个谜。像巴卡尔（Bakhar）一样，它到13世纪才出现。它这时必定和德布勒（Debal）一起出现；《塔巴合特 - 依 - 纳昔里》、《扎罕古沙》以及拉施特的《扎米塔瓦里黑》在提到它时都是这样连结的，当塔特哈（Tatha）首次出现在伯尔尼（Barni）对国王穆罕默德沙（Muhammad Shah）追叛臣塔吉（Taghi）入印度的叙述中时，它又同样奇怪地和塔特哈并提。我不知道有13世纪和14世纪的作家单提它的例子，尽管伯多尼（Badaoni）的《蒙塔哈布塔瓦里黑》（Muntakhabu-t-Tawarikh）记载答默里拉被算端该牙思丁（Ghiyasuddin）的长子所征服。拉维特少校在一段文字中把它考定为伊本·巴都塔在洛哈里（Lohari）附近发现的遗址，这个考证因后来在关于塔吉的记载中提到答默里拉而成为不可能；在另一处，他把它置于在沙班答尔（Shahbandar）分区的沙合尔普尔（Shakhrpur）附近，那里，当地传说仍确实指出苏姆拉（Sumrah）酋长

们居住的废址，其中有察尼沙尔（Chanisar）〔察提沙儿〕的，他的名字，史书和传说跟德布勒相联系〔原文如此〕”。（阿波特：《印度河》第53页的注）。

【173】原文作XNYSR，读作ČTYSR。灭里昔南丁·察提沙儿（Malik Sinān-ad-Din Chatisar）是“苏姆拉系、一个刹帝利（Rajput）朝的第十一代，其晚期的君王信奉伊斯兰”。见哈格，《突厥人和阿富汗人》，第54页。

【174】纳合儿哇拉（Nahrwāla）即安哈勒哇罗（Anhalwāra）是古杰拉特（Gujerat）的首府。它的地址今为北巴罗达（Northern Baroda）的帕坦（Pātan）城所占据。

【175】BRAQ。拼作Burāq（巴尔托德，《突厥斯坦》）或Borāq（斯柏勒，《伊朗的蒙古人》），是因为在无母音符号的阿拉伯字书中这个词和穆圣乘以升天的异兽名Burāq相同。而在事实上，baraq是“一种多少带有传说性质的长毛突厥狗名。”见伯希和，《金帐汗国》，第57页。关于八剌黑哈只不，起儿漫的第一个忽都鲁汗，见后，第25章。

【176】朱瓦昔儿（Juvāshīr）（古瓦昔儿（Guvāshīr））即伯尔答昔儿（Bardasīr），是起儿漫城的古名，与该省有区别。

【177】一般作撒勒格儿沙（Salghar-Shah）。他是撒勒术克沙（Saljuq-Shah）（1262-1263）的父亲，此朝的倒数第二个君主。

【178】即“兄弟汗”。原文作QRA ANDAS，我据B本和C本读作QRNDAŠ，即qarïndash。

【179】一般拼法是法撒（Fasā）。

【180】即法儿思。

【181】在这个地方，C本的边上写有如下的话：“穆罕默德·穆纳吉姆（Muhammad Munajjim）的注释，他继阿塔篾里克志费尼之后搜集史料，有幸弄清楚如下事实：这个阿塔毕的女儿叫做玛利卡哈敦（Malika Khatun）。她成为摩诃末花剌子模沙之子、具有鲁思坦之心的扎兰丁之妻，因此他在这里居留了两个半月。当他到亦思法杭去时，木偰非儿丁·阿不别克儿得到其父的装备，并到那里去追随他。他侍候了三〔？六〕年算端扎兰丁，而算端对他之珍视胜过了对他自己的兄弟。最后阿塔毕撒德遣人去召他，立他为嗣，于是当他死于627/1229-1230或628/1230-1231年时〔这必定指的是扎兰丁在1231年之死，不是指撒德在1226年之死〕木偰非儿丁·阿不别克儿继其父登上泄剌失的王位，并且是撒勒古儿朝的最贤明者。”（穆．可．）

【182】SKMAZ。这个词可以有几种读法：sökmez的意思是“不下跪的人”，也有“不责备的人”之意。

【183】这人非他，正是有名的讷萨怖，算端扎兰丁的书记（munshī）和后来扎兰丁传的作者。

【184】讷剌丁的意思是“正教之光”，而mastī“憔悴”的普通意思是“醉”。

【185】即“大算端”。也许算端的突厥部下这样来称呼他。

【186】即休希塔尔。

【187】这是失哈不丁·速来蛮沙（Shihab-ad-Din Sulaiman-Shah），艾维突厥蛮人（Ive Turcomans）的君主，后来抵抗蒙古人的八吉打将领。见米诺尔斯基，《高加索史研究》，第152页，注②，同见穆．可．，第III卷，第453-463页。据讷萨怖，举行这次婚礼是在扎兰丁从八吉打地区返回并已下营于速来蛮的城堡，即哈马丹附近巴哈尔（Bahār）堡的近旁时。有关情况没有像奥达斯译文（第308-309页）中所说的那样可耻，因为这个女人是"城堡主人"——也就必然是速来蛮本人——的姊妹，而不是他的妻子。

【188】沙布儿哈思特（Shābūr-Khwāst）或沙普儿哈思特（Shāpūr-Khwāst）是后来的侯腊马巴德。见米诺尔斯基，《霍杜德》，第383页，同见他在《伊斯兰百科全书》中所撰写的《罗耳斯坦》条。

【189】这是木偰非儿丁·阔克布里（Muzaffar-ad-Din Kök-Böri，"青狼"），额儿比勒的最后一个毕特勤王朝（Begteginids）（1190-1232）。见兰浦尔，《回教王朝》第165页。

【190】答忽黑（Daqūq）即答忽哈（Daqūqā），今天的陶克（Tauk）

【191】这首巴依特的前半段是：

说说祖拉（az-Zaura）

或希特（Hit）的故事。

它是阿布勒阿剌·马阿里在他的《撒黑特赞德》中一首合西答的首行。（穆．可．）祖拉是八吉打，希特是幼发拉底河旁一个城市的名字。

【192】仅仅是训为"勇敢"和"蛇"的shujā' 的双关语。

【193】即脱黑鲁勒二世（1177-1194），伊剌克的最后一个塞勒术克王。

【194】即，实现离婚有赖于在现时发生的某件事，如伊本额梯儿在622/1225-1226年条下（第XII卷，第284页）明白地说："他合法地娶她，仅因为据记载说斡思别曾立誓称倘若他杀死一个叫做……的奴隶，那就跟她离婚。后来他杀死了他，因此当这个誓约使离婚生效时，扎兰丁就跟她结婚。"（穆．可．）

【195】khūi或khōi。志费尼从不放弃对地名使用双关语。

【196】"阿邻扎柴（Alinǰa-čai）河在纳黑出汪以东注入阿雷克斯河。在它的河口处有古代的朱尔法（ǰulfa）城。阿邻扎堡坐落在它右岸、今哈纳格（Hanaga）村附近的一个难以攀登的山头上……"（米诺尔斯基，《外高加索》，第93页。）

【197】如穆．可．所指出，这不是一个哈迪特，仅为一谚语。

【198】这行诗已被引用，第i册，第52页。

【199】原文作KRBY，读作GRNY。迦儿尼（Gaṛni）的城镇坐落在流入赞格（Zanga）以东阿腊克斯河的同名河上，今亚美尼亚首府埃里温（Erevan）建立在它之上。

【200】关于在古代阿拉伯地方的阿代人，见尼科尔松，《阿拉伯文学史》，第1-2页。

【201】祖勒非哈儿（Zul-Fiqār、Dhul-Fiqār）是哈里发阿里的宝刀。

【202】在萨迪《布斯坦》（孚卢基编，第158页）的一个轶事中提到这种迷信。

【203】sar-i-khar，即一个不速之客。见布朗，《波斯一年》，第300页。

【204】直译是"驴屁股"。

【205】即斡思别的离婚的妻子马利卡。

【206】即Dvin（亚美尼亚语的Duin，读作Dəvin），亚美尼亚的许多都城之一。它位于迦儿尼河左岸叫做那个名字的城镇下面。见米诺尔斯基，《高加索史研究》，第86页，125页和注④，又，关于此城的历史，见第116-124页。

【207】他显然据有扎兰丁的祖先讷失的斤的同样职位：见前，第i册，第278页和注⑧。

【208】即鲁速丹（1223-1247）。

【209】吉思灭里?

【210】MARKAB。见后，注⑮。

【211】拼作Ghārs。

【212】在这次会议期间，扎兰丁必定在他后来越过的潘巴克（Pambak）山之南（见后，注⑯），可能在潘巴克地区。到第比利斯的捷径是走波尔察拉（Borchala）（德白达（Debeda））河谷。这必定相当于马儿卡布道（Mārkāb road）。事实上在一个侧谷中有个可能跟马儿卡布道有关的叫做马尔兹（Marts）的地方。卡尔思道必定指从第比利斯经洛里和古姆里（Gumri）（后来的亚历山大普尔（Alexandropol），今之列宁纳坎（Leninakan））至卡尔思的道路。沿潘巴克山南坡有条小道可达这条路，在它和第比利斯 - 卡尔思道的交叉点，它受到谷儿只的帖特里思 - 察赫（Tʿetʿris-tsikhe）堡的控制。明显地为了避免走这条向西的、危险的迂回道路，扎兰丁决定北越群山，因此经过别佐卜达尔（Bezobdal）山口下至洛里草原。（弗．米．）

【213】E本如此。原文作BND PNBH。这指的是从列宁纳坎伸延到谢万湖（Lake Sevan）地区的潘巴克山。

【214】《古兰经》，第xxxvi章，第30-31节。

【215】引自赛阿利比收在《塔特马都尔 - 雅特马黑》开始部分、异密阿布勒穆塔（Abul-Mutaʿ）所撰的六首诗。（穆．可．）见埃格巴尔编本，第1卷，第6页。

【216】洛里（亚美尼亚语（Lōṛē））是一个叫做塔希尔（Tashir）县的首镇。它的遗址在北苏维埃亚美尼亚的疗养地斯帖潘纳万（Stepanavan）附近。它曾在一个短时期内（约980-1089）是一个亚美尼亚王朝的所在地。见米诺尔斯基，前引书，第41页和102页，格鲁赛，《亚美尼亚史》，第507-508页，520-521页，564-566页。

【217】奥达斯编讷萨怖第178页〔奥达斯译文第295页〕把阿里亚巴德（ʿAliābād）说成是属于一个其残名似为塔木塔（Tʿamtʿa）的公主。它可能位于库拉河南，德白达以东不远的地方。（弗．米．）

【218】1226年1月和2月。

【219】3月初。

【220】发勒斯编《沙赫纳美》第1662页，第2940行。

【221】Jaiḥ ūn：这里指库拉河。见前，第i册，第326页，注㉖。

【222】也就是到达谷儿只本土，因第比利斯仍被认为是刚从穆斯林那里获得的。阿布哈思不是指阿布哈兹亚（Abkhazia）而是指谷儿只的阿布哈思朝的领土。（弗．米．）

【223】参照既反对扎兰丁又反对谷儿只人的目击者、刚德赛克的乞剌可思对这些事件的描述，是饶有兴味的："上述来自东北叫做鞑靼的民族，紧逼呼罗珊的算端扎兰丁，打败他的军队，征服他的国土；同时他们像追一个亡命者那样把他赶到阿勒班尼人的土地上。他到了刚察（Ganja）城，攻占了它；接着他从波斯人、阿拉伯人和突厥人中把无数的士兵征集到他身边。这时他来到亚美尼亚的城镇，发现这个情况，亦瓦涅（Iwanē）通知了谷儿只人的国王，并集中很多军队去抵挡算端。他们因狂傲而大大吹嘘，订立条约称，倘若他们取得对他的胜利，他们要使所有在他们掌握中的亚美尼亚人信仰谷儿只人的宗教，而那些反抗他们的人，他们要用刀来剿除。

算端这时进抵科太克（Kotayk'）省〔今埃里温一带〕，亦瓦涅也率谷儿只军到来，在上面跟他对阵。但算端领着他的士兵，迎向他们。发现这点，谷儿只将领中的一个首脑（ishkhan），名叫撒勒瓦（Shalwē），和他的兄弟亦瓦涅——勇敢和著名的人物，常胜将军，就对其他的军队说：‘暂时待着和等候，我们将去跟他们交战。倘若我们使他们一些人回去，胜利就是属于我们的：你们这时也前来并保全你们的性命。’当他们交战时，他们开始攻击算端的军队，但希腊军队〔即信仰希腊正教的谷儿只人〕不管这个，而是从战场上逃走，以致在路上彼此失顾：在没有追兵的情况下他们继续前逃，直到他们都涌到一个悬岩上，填塞了小城迦儿尼上面的一个山谷。而当算端的军队看到这点，他们随他们之后进入，杀死很多人，把另一些从悬岩上抛下去。接着当算端来到谷口时，他看见一副悲惨的景象，无数的男人和青壮堆积如山。他摇头说：‘这个功绩不是人类的，而只是真主的，主系全能。’于是他转而掠夺死者。在蹂躏了很多市镇后，他来到第比利斯，同时他得到城内波斯人的帮助；他攻占了它，杀了很多人，也有很多人，他强迫放弃基督教并归信……阿拉伯人的教义。因此，很多贪生怕死者弃正归邪；另一些宁为玉碎不为瓦全的人，因死得光荣，离开这凡尘并继承了殉教之名。然后他下命，无需询问谁信教谁不信教，强行给所有的人行割礼。因此〔有人〕强把男人的双手按在一边，而另一个人用刀割掉阳具的包皮。他们又猥亵地奸淫妇女。在所有地方，他们发现十字架或教堂，就把它破坏和毁掉；他们不仅在第比利斯这样干，在刚察和纳黑出汪也一样。”（威尼斯编本，第117-118页。）

【224】见前，第417页，注㉑。

【225】讷萨怖没有记载这些举动，据他说（奥达斯译，第207页），扎兰丁因获悉八剌黑采取有力的防守措施才返回去的。

【226】据穆．可．在第II卷354页正误表中所提议，应据C本读作istijmām。原文作istiḥ mām，即“入浴”！

【227】“世界和正教的光荣”，对他的名字的一个苦心推敲。

【228】关于扎兰丁的称号蒙布儿尼，其拼法见穆．可．，第II卷，第284-292页。它好像来源于突厥语meng“痣”和burun或burīn“鼻”，因此意思是“鼻上有痣的人”。

【229】即骑士。

【230】即主教。

【231】或卒子。

【232】原文作YLDRǰY，读作YLDZČY拉施特（伯劳舍，第28页）作YWLDWZČY。这个丞相的全名是舍里甫木勒克·阿里·本·阿布勒 - 合辛·毡底（Sharaf-al-Mulk' Ali b. Abul-Qasim al Jandi）（即毡的人，尽管奥达斯在他的译文中，第159页和382页，作el-Djondi，即al-Jundi，"军人"）；他也有火者扎罕（Khoja-Jahan）和法合鲁丁（Fakhr-ad-Din）的称号。至于由勒都思赤（"占星家"），它在奥达斯的编本中讹为BLDWǰN——译文中的Bele-doudjen——而且被说成是一个"在他还是不知名的人物时人们给他的贱称"。（奥达斯译讷萨怖，第376页。并参看同书，第382页。）

【233】关于阿由比朝的灭里阿失剌甫，后来的大马士革的君主（1229-1237），见米诺尔斯基，前引书，第149-156页。

【234】这是毛夕里的哈只不忽撒马丁·阿里·本·哈马德（hājib Husam-ad-Din' Ali b. Hammad），"一个精力非常旺盛的人，阿由比朝的事业在亚美尼亚的极大成功，归功于他。"见米诺尔斯基，前引书，第150-154页。

【235】阿黑剌忒（Akhlāt）（今拼作Ahlât）在东土耳其的凡湖西北岸。这个名字的原亚美尼亚形是Khlat'（即Khəlat'）：它是布日努尼克（Bznunik'）县的首镇。

【236】原文作NAYMAS，读作TAYMAS（据E本，第II卷，第186页）。泰马思的意思是"不退缩者"。奥达斯（编本，第135和230页）采用了YATMAS的形式，即Yatmas"不躺倒者"，这也是可能的。

【237】见前，第i册，第90页，注⑭。

【238】发勒斯编《沙赫纳美》，第26页，第66行。

【239】《古兰经》，第viii章，第47节。

【240】A本和B本这里有一空白，意义脱漏。

【241】阿不阿合马·本·阿不别克儿·本·哈迷德（Abu-Ahmad b. AbuBakr b. Hamid），撒曼朝的一个书记。见《雅特马答儿》，第IV卷，第5页。（穆．可．）

【242】据讷萨怖（奥达斯译，第231页）亦思法杭之战在1228年8月26日。

【243】E本和C本在这里加上："部分军队围攻柯伤（Kashan），三天内他们攻占了它，大肆杀戮和抢劫；然后从那里进兵剌夷。"

【244】因为他们的胆怯？

【245】作为称号说汗比篾力克高，后者依次又高于异密。见奥达斯译讷萨怖，第166页。

【246】直译是"彼此缔约（bai' at）"。

【247】yak-tīgh shoda。

【248】关于撒里尔人（Sarīr），即达格斯坦（Daghestan）的阿瓦尔人（Avars），见米诺尔斯基《霍杜德》，第447页。

【249】Lakziyān。关于拉克思人——其名仍保留在今达格斯坦的列兹基人（Lezghians）之名中——，见米诺尔斯基，前引书，第411页和455页。

【250】Suvaniyān。这个民族在今格鲁吉亚仍存在于上印古耳河（Upper Ingur）沿岸。同见阿伦，《格鲁吉亚人民史》，第27-28页。

【251】在格鲁吉亚最西北部黑海沿岸的阿布哈思人，今为阿布哈兹亚苏维埃社会主义自治共和国（Autonomous Soviet Socialist Republic of Abkhazia）的公民。

【252】原文作Ḣ ANYT，读作ČANYT，D本和E本作J̌ ANYT。察涅特是谷儿只的Chʿ anetʿ i，严格说它的意思是"察恩（Chʿ an）的土地"，察恩是拉思（Laz）的谷儿只名，他们仍居住在特拉比松（Trebizond）和巴统（Batum）之间黑海的东南岸。同见阿伦，前引书，第54-56页。

【253】即洛里附近的明多里（Mindori）（谷儿只的"田地"、"平原"）。据谷儿只编年，这仗是在博耳尼西（Bolnisi）打的。（弗．米．）

【254】《古兰经》，第viii章，第66节。

【255】即著名的谷儿只大将亦万涅·穆哈格尔德茨立（Ivane Mkhargrdzeli），关于他，见米诺尔斯基《高加索史研究》，第102-103页。

【256】蒙卡尔是在其墓穴中审问死者的两天使之一（另一个叫做纳克尔（Nakīr））。

【257】发勒斯编《沙赫纳美》，第448页，第252行，然而在该处，此行的后半截完全不同，头半截以bād"风"代shīr"狮"。麦康的原文，在另一方面，全合于志费尼的引文。胡只儿是第兹 - 亦 - 沙皮德（Dizh-i-Sapīd）即白堡的守将，白堡遭到苏合剌卜率一支都兰军的攻击。

【258】同前，第263页，第341行，其中ū作ūi，khaftān和难解的bārband作bunyād"基础"和paivand"关节"。（khaftan是一种盔甲。——中译者注）

【259】谷儿只的aznauri。关于谷儿只的这个官阶，见阿伦，前引书，第225-227页。

【260】引自英鲁阿 - 哈亦思（Imru'-al-Qais）的一首著名的木阿剌合（Muʿ -al-laqa）。（穆．可．）关于著名的前伊斯兰诗人英鲁阿哈亦思，见尼科尔松，《阿拉伯文学史》，第103-107页。（muʿ allaqa据说是在集市上比赛获胜的诗歌，悬挂在默伽的古庙中，可译作悬诗。——中译者注）

【261】发勒斯编《沙赫纳美》，第950页，第1410行，在那里，这行的前半段是

当他向阿失迦布思的胸口射出一支箭时。

阿失迦布思（Ashkabūs）是在战场上被鲁思坦所杀的都兰武士。

【262】同前，第436页，第57行。

【263】比较《古兰经》，第xli章，第46节："……汝主将不偏私地对待他的奴仆。"

【264】khānahā，多半指某种攻城的建筑。

【265】1226-1242。

【266】据额梯儿，第XII卷，第318页，阿黑剌忒的围攻是从626年沙甫瓦勒月初（1229年8月）延续至627年主马答I月（1230年4月），共计八个月，这也是讷萨

怖在他的法忒纳美中所说的日期。见后，第446页。

【267】mamlūk，也速丁爱毕继失宠的哈只不阿里被任命为阿黑剌忒的长官。见米诺尔斯基，《高加索史研究》，第154页。他后来被扎兰丁处死（见后，第451页，并见奥达斯译讷萨怖，第334），因此不要跟将来的埃及玛麦鲁克算端穆阿亦兹·也速丁爱毕（Muʿ izzʿ Izz-ad-Din Ai-Beg）（1250-1257）弄混了，尽管他们的名字和情况相同。

【268】见前，第412页，注①。

【269】她的名字是塔姆塔（Tʿ amtʿ a）。见米诺尔斯基，前引书，第155-156页对她后来历史的叙述。

【270】即哈只不阿里。见前，第435页，同见米诺尔斯基，前引书，第152页。

【271】即讷萨怖，算端扎兰丁的传记作者。

【272】《古兰经》，第xxvii章，第40节。

【273】见前，注③。

【274】在凡湖（Lake Van）以南曲儿忒的布赫坦（Bohtan，Bühtan）县。据美索不达米亚和后来的回教传说，诺亚的方舟就停留在朱底峰（Mount Jūdī）。

【275】jarrhā-yi-ṣ aqīl，多半是某种起物的器械。在今天jarr-i-ṣ aqīl是"起重机"的普通词汇。

【276】原文作ikhbār，据C本和E本读作ijtiyāz。

【277】gāv-māhī：据认为是背负世界的一种半牛半鱼的动物。

【278】1230年4月。

【279】1230年4月15日。

【280】《古兰经》，第vii章，第22节。

【281】阿儿赞是比特利斯（Bitlis）以南一个著名的侯国。讷萨怖（奥达斯译，第335页）记这个诸侯的名字是忽撒马丁·脱黑鲁勒（Husamm-ad-Din Toghril）。他是驼背苫思倒剌·脱欢阿儿思兰（Shams-ad-Daula Toghan-Arslan the Hunchback）的后人，关于他，见米诺尔斯基，前引书，第83页。

【282】未考证出来。

【283】讷萨怖（奥达斯译，第335页）把他叫做阿撒德·本·阿不答剌·米哈剌尼（Asad b. ʿ Abdallah al-Mihrānī），即米合朗（Mihrān）的曲儿忒部人。

【284】今马拉兹吉尔特（Malazgirt）。该城的亚美尼亚原名是观纳兹克尔特（Manazkert）。在这里，1071年，阿勒卜阿儿思兰取得对拜占廷人的大捷。

【285】今哈尔普特（Harput）。

【286】他的名字是鲁克那丁·扎罕沙。见前，第i册，第250页，注⑩。

【287】gūshtī原文作kūshī。穆．可．没有解释这个词。gūshti出现在第II卷，第163页，第III卷，第32页中，在这里，穆．可．把它释为"供屠宰食用的牲口。"

【288】这一战的地点在阿尔津占（Arzinjan）（额尔津珊（Erzincan））附近，时间是1230年8月10日。见米诺尔斯基，《高加索史研究》，第154页。

【289】有关他逃走的情况，见奥达斯译讷萨怖书，第334-335页。他的全名是忽撒马丁·海马里·哈撒尼·本·阿布勒 - 法瓦里思（Husam-ad-Din al-Qaimari al-Hasani b. Abul-Fawaris）。他后来是阿勒坡的阿由比朝长官，旭烈兀到来时，他从那里逃走。见赞保尔，《伊斯兰史年表和帝王世系表》，第34页。

【290】据拉施特（伯劳舍，第31页），她是灭里阿失剌甫之女。

【291】底兹马耳（Dizmār），在（马朗德以东）的西卡腊扎答格（Qaraja-Dagh）。（弗．米．）

【292】意思是："倘若你不开恩？"

【293】Gīrān。今阿腊克斯以北的基兰（Gīlān）。（弗．米．）

【294】指窝阔台。

【295】原文作s̤amār"水果"，据C本读作sār，"复仇。"

【296】苏合剌卜垂死时，鲁思坦差人向凯迦乌斯讨药来治他儿子的创伤，这个要求遭到拒绝，鲁思坦亲自动身去求那位国王，但一名使者赶上他，称苏合剌卜已死。

【297】狄克孙（H. R. P. Dickson）在《科威特及其邻国》一书（伦敦，1956年，第549页）中，把ghaḍā说成是一种"带碱味的灌木""通称为hamdh的一个变种"。这个材料是曼彻斯特大学图书馆的拉塞博士（Dr. J. D. Lattham）提供给我的。

【298】见帖必力兹（Tabrizi），《撒儿黑哈马沙》，布剌吉编，第III卷，第148页。（穆．可．）

【299】这当然是个错误，成吉思汗死于三年前（1227年）。

【300】今密昔金（Mishkin）（阿哈耳（Ahar）附近的一个县）。

【301】《古兰经》，第vi章，第44节。

【302】Qabān。亚美尼亚的卡般（Kapan），今卡范（Kafan），苏维埃亚美尼亚最东南的县，作为铜矿中心而知名。

【303】见前，第436页，注㊴。

【304】《沙赫纳美》中一英雄。

【305】见前，第i册，第305页，注㊼。

【306】阿拔斯朝哈里发（847-861）。

【307】这首四行诗引用在伊本帖黑塔哈的《克他卜 - 法合里》（Kitab-al-Fakhri）中，他认为作者是扎兰丁的一个廷臣。见我的注释，《伊本帖黑塔哈和志费尼的塔里黑 - 亦 - 扎罕古沙亦》。

【308】发勒斯编，《沙赫纳美》，第438页，第82行。原文之az"的"，发勒斯作zān"那个的"。

【309】见前，第436页，注㊴。

【310】见前，第409页，注㊿。

【311】直译是"尸架之女"及"尸架之子"。

【312】发勒斯编，《沙赫纳美》，第1061页，第229行。下一行不见于C、E本或G本，发勒斯本亦未收。

【313】要考证出这些诗的作者是不可能的，但几乎可以肯定，前面引用过的两行（第II卷，第186页，188页）来自这同一首诗。（穆．可．）

【314】讷萨怖的说法，见奥达斯译本，第409-410页，同见多桑书，第III卷，第61-62页。

【315】罗马的阿米达（Amida），今天叫底雅儿别克儿，得名于它是其中首镇的县。

【316】C本的边上，在这里有如下的注释："算端确实是被曲儿忒人杀害的。因为当他们害死他时，他的妻子马利卡哈敦和一小队人从那里逃到鲁木，于是阿塔毕木偰非儿丁·阿不别克儿派人把他的姊妹从鲁木接到泄剌失，由此可断定，那些歹徒为抢他的衣服，在不知情况下所杀的，确为算端。"（穆．可．）

【317】即Tafrish。

【318】见前，第385页，注⑬。

【319】《古兰经》，第xxviii章，第88节。

【320】C本作Yamin-al-Mulk。这个人，史家称呼各异。志费尼常称他为阿明灭里（Amin Malik），有时又称之为阿明丁灭里（Amin-ad-Din Malik）；但在整个这章中，他被称为雅明灭里。讷萨怖处处都把他叫做阿明灭里，而额梯儿，第XII卷，第259页，把他叫做灭里汗（Malik Khan）。朱思扎尼的《塔巴合特 - 依 - 纳昔里》，称他为灭里汗、也里的灭里汗，而在贝烈津编拉施特书，第XV卷，第126页〔斯米尔诺娃，第220-223页〕，他又叫做汗灭里（Khan Malik）。〔在《元秘史》，第257节，他被叫做罕篾力克，《元史》（柯劳斯，第38页，海涅士，《成吉思汗最后之远征及其死》，第530-531页）和《圣武亲征录》（海涅士，前引文，第528页）把他叫做灭里可汗。〕他是康里突厥人的一个部长，算端的表兄弟（他舅父之子）。他的女儿嫁给了算端。因为一开始算端摩诃末就让他治理也里，所以他后来又为算端扎兰丁服务，成为他的一员大将。见前，第405页，406-407页，并见奥达斯译讷萨怖书第109、144-145页。当扎兰丁渡过申河时，他最后在白沙瓦被蒙古人所杀。见前，第409-410页。（穆．可）（《元史》仅称成吉思汗擒"灭里可汗"，未言他之被杀。——中译者注）

【321】见前，第i册，第136页，注⑨。

【322】见前，第i册，第136页，注⑨。

【323】今卡拉依比斯特。

【324】可能位于坎大哈的城址上。见米诺尔斯基，《霍杜德》，第345页。

【325】Quṣ dār。今卡拉特（Kalat）以南八十五哩之胡兹达尔（Khuzdar）。见米诺尔斯基，前引书，第373页。

【326】Sīvistān，也叫做巴里斯（Bālis）或瓦里昔坦（Vālishtān），今奎塔（Quetta）东南的锡比（Sibi）县。

【327】Kǰ WRAN。未考证出来。

【328】此处必定有误。没有史料提到他们攻占了乌浒水以北的忒耳迷（Tirmiz、Termez）。

【329】见前，第405页，注㉞。

【330】原文作BKRHAR，读作NNGRHAR。宁拉哈耳是今阿富汗斯坦的贾拉拉巴德（Jalalabad）县。见米诺尔斯基，前引书，第252-253页。

【331】关于cherig，见前，第i册，第97页，注④。

【332】关于她的名字，见前，第i册，第79页，注⑤。

【333】朱思扎尼（拉维特译，第240页）说，她是钦察汗之女，但据讷萨怖（奥达斯译，第44页、72页），她出身于也灭克（Yemek）的分支伯岳吾（Baya'-ut）。关于也灭克（早期的吉灭克（Kimek））、钦察、康里之间的关系，“中亚史上最不清楚的问题之一”（伯希和，《亲征录》，第95页），见米诺尔斯基，《霍杜德》，第304-310页，315-317页。关于蒙古伯岳吾族，马迦特的《库蛮族源考》第171页认为也灭克伯岳吾可能为一分支，见伯希和，前引书，第82-89页。

【334】有一个双关语，一个在原文中“可见”的双关语，因为Terken（Tergen）和Turkān（突厥），二者均拼作TRKAN。

【335】见前，第i册，第305页，注㊾。

【336】nā-pākī，直译是“不洁”。可能指他们的异教。参看下一首诗。（弗．米．）

【337】稍加改动地引自木塔纳比的一首合西答。（穆．可．）

【338】Dijla，底格里斯河的名字，这里用来指乌浒水。有关Jaihūn“乌浒水”之用来指任何大河，其类似用法，见前，第i册，第326页和注㉖。

【339】见前，第i册，第291页，注㊵。

【340】剌里赞（Lārijān），今为阿谋耳（Ā mul）县的一个属区。这里，德黑兰东北50哩，有德马文德山。

【341】亦剌勒（Īlāl）：在杜达干（Du-Danga）镇的舍里（Sari）（提津（Tijīn））河源。（弗．米．）

【342】在另一处（第i册，第146页），志费尼说，围攻这些堡垒的是哲别的军队。见巴尔托德，《突厥斯坦》，第431页。

【343】“祃梦答而的气候受到普遍的唾骂。它极其反复无常，并非天然地分为旱季和雨季，冬天和夏天：某年它一气下一个月雨，下一年同一月又可能非常干旱。尽管没有基兰那样潮湿，它也应认为是属于湿润气候，因为全年中没有一天，百姓能指望到干燥的天气。”（拉比诺，《祃梦答而和阿斯特拉巴德》，第9页。）

【344】这是收在惠恩菲尔德编乌马儿·哈牙木的诗集中，一首四行诗的最后一行，那里的词句略有不同（如用sharāb，“酒”，代替sarāb，“海市蜃楼”）。它肯定不是真正哈牙木的四行诗，举例说，没有收进阿伯利教授最近所编的彻斯特尔·贝蒂（Chester Beatty）稿本。惠恩菲尔德的文字（第16页）如下：

鱼对鸭说：“那将是一桩悲惨事，

倘若这溪流让它的渠道干涸和光秃；”

鸭子对他说：“当我死去和受烹时，

管他妈的酒在沟里流。”

【345】哪个斡耳朵？可能是察合台的某个兄弟，窝阔台或拖雷的斡耳朵。

【346】别都鲁丁·卢卢（1233-1259）。

【347】撒里合·亦思马因（Salih Ismaʿil）（1259-1263）。

【348】见前，第382页，注㊹。

【349】见前，第i册，第155页，注⑥。

【350】见前，第412页，注①。

【351】见前，第417页，注㉒。

【352】这是斡兀立哈只不、木古勒哈只不，也就是亦难赤汗，关于此人，见前，第i册，第158页，注⑰。据讷萨怖（奥达斯译，第116，130页）他死在可咱隆（Kazerun）地区的杰拉（Jira）前，据说是被该牙思丁毒死的，因为他想向该牙思丁的母亲求婚，并被葬在一个叫昔比 - 亦 - 撒勒曼（Shiʿb-i-Salmān）之地。

【353】Dīna。多半就是位于胡济斯坦边境，西法儿思境内的库合 - 亦 - 底纳岭（Kūh-i-Dīnā）。（弗．米．）

【354】可能系泄剌失。

【355】关于哈里发纳速儿的突厥奴隶（mamlūk）木偰非儿丁·孙忽儿（Muzaffar-ad-Din Sonqur）（1180-1225），其一生事迹，见穆．可．，第III卷，第411-412页。Wajh-as-Sabuʿ，阿拉伯语意为“狮子的脸”。

【356】奴思剌惕丁·穆罕默德（Nusrat-ad-Din Muhammad）。他不是哈迷尔之子，而是他的孙子，他的父名是哈散。投靠扎兰丁前，他曾一度在忽巴察手下。见奥达斯译讷萨怖书，第146、233-234页。

【357】讷萨怖（奥达斯译，第235-236页）对奴思剌惕的遇害，说法略有不同。

【358】即Abarkūh，今阿贝尔库（Abarqūh）。

【359】意思是：把她的真实感情隐藏起来。

【360】摩尔编《沙赫纳美》，第VII卷，第80页，第917行，以bāgh“花园”，代替第一个jāi，“地方”。

【361】原文作S FAT（S ifāt?）。

【362】“使古耳遭到的腹痛。”（弗．米．）据讷萨怖（奥达斯译，第46页）和朱思扎尼（拉维特，第281页），他取这个名字是为了纪念其父打败古耳朝的失哈不丁。

【363】即起儿漫城，见前，第417页，注㉒。

【364】A本和B本中是一空白。

【365】据讷萨怖（奥达斯译，第119页）是兀思秃纳完德（Ustūnāvand），它像俾路斯忽那样都是德马文德地区的著名堡垒。

【366】见前，第i册，第103页，注⑰。

【367】TWLAN J RBY。《元秘史》和拉施特的脱栾扯儿必（Tolun Cherbi）。他是晁豁坛部人，据拉施特（赫塔吉诺夫译，第168页），他和速亦客秃

（见前，第i册，第91页，注②）都是珊蛮帖卜腾格理之弟。跟速亦客秃一起，他是最早受命为扯儿必的五名官员之一。见《元秘史》，第267节，格鲁赛，《蒙古帝国》，第158页。在古耳干赤和阿富汗之战后（见巴尔托德，《突厥斯坦》，第433、442页），他参加了对唐兀的最后战役，并据《元秘史》第267节，他负责把唐兀君王处斩。见格鲁赛，前引书，第279-280页，并参看斯米尔诺娃译拉施特，第233页。

【368】吉鲁弗特（Jīruft）的遗址叫做薛合 - 亦 - 答杰雅努思（Shahr-i-Daqiyānūs），“德修斯（Decius）皇帝之城。”见雷斯特朗治，《东哈里发的国土》，第314-315页。

【369】迦马底（Kamādi），马可波罗的Camadi，是吉鲁弗特的一个郊区。

【370】Ḥ RQ。其拼法不确定。

【371】直译是“一个蒙着头的人”。意义不明。

【372】伯速斯（Baṣūs）战争故事中一首名诗的后半段。（穆．可．）关于这次伊斯兰以前的伯多因（Bedouin）战役，见尼科尔松，《阿拉伯文学史》，第55-60页。

【373】多半指昔思田的首镇扎朗杰（Zaranj）。见雷斯特朗治，前引书，第335页。

【374】多数抄本均为一片空白。据《塔里黑 - 亦 - 古兹答》（Ta'rikh-i-Guzīda）等书，八剌黑死于632年祖勒合答月〔1235年7-8月〕，因为鲁克那丁尚未达窝阔台的斡耳朵便得到其父的死讯，所以他动身赴斡耳朵的时间必在同一年，即632年，或者略早些。（穆．可．）

【375】哈维斯（Khavīs）即哈比斯（Khabīs）（一般的拼法）今夏达德（Shāh-Dād），位于起儿漫以东、答昔特 - 亦 - 卢特（Daṣht-i-Lūt）边境。

【376】即起儿漫。

【377】未来的耶兹德的阿塔毕（670/1271-1272到大约685/1286-1287年）。

【378】A本和B本在哈里发名字处为一空白，C本误作纳速儿里丁阿拉，当时即位的哈里发是穆斯塔辛比拉（al-Musta'sim billah）。（穆．可．）

【379】见前，第i册，第88页，注⑦。

【380】“第四大洲始于东方，中经土番地方，再经呼罗珊和河中、伊剌克及低廉（Daylam）的土地、西利亚和鲁木的部分地区，然后它穿过西利亚海、塞浦路斯和罗德斯岛、马格里布诸地，再经坦扎（Tanja）（坦格尔（Tanger）），止于马格里布海。”（马卫集，第13-14页）穆斯林地理学家追随希腊人，把世界分为七大洲。见马卫集，同页，及米诺尔斯基的注释，第63-64页。

【381】KLBLAT。拉施特（贝烈津，第VII卷，第150页）作KWLBLAT。这个名字义为“光灿的钢。”据拉施特（贝烈津，同页，赫塔吉诺夫，第142页），他是乃蛮人。

【382】关于诺撒耳，见下面，第27章。关于他的名字的拼写法，见伯希和，《金帐汗国》，第54-55页。

【383】意为“红牛”。

【384】原文作YYKH，读作YYKH。yeke，蒙语意为“大”。

【385】关于阔儿吉思，见后，第28、第29章。忽必烈之孙和继承人铁木耳完泽笃（1295-1307）（即元成宗。——中译者注），有个驸马也叫阔儿吉思（Körgüz是George的突厥语形），见格鲁赛，《草原帝国》，第362、371页。（即高唐王阔里吉思，《元史》有传。——中译者注）

【386】库克鲁黑（Kūkrūkh）即库 - 库鲁黑（Kū-Kurūkh）。阿富汗西北有个库鲁黑（Kurukh）。（弗．米．）

【387】第一个音节的母音不确定。塔巴里，第II卷，第1605-1613页，谈到南古兹根（Gūzgān）有个叫J̌RYSTAN的地方，120/783年，阿拉伯人在那里打败突厥的可汗。（弗．米．）

【388】原文作Farīzana'ī，读作Farīzanī，下面（B本、C本和E本在此处相同）作Farīzanī。据牙忽惕，法里赞（Farīzan）是紧靠也里城外的一个村子。

【389】这是一首全诗，其后半部分在前已引用，第II卷，第214页〔第ii册，第479页〕。（穆．可．）

【390】见前，第479页，注⑧。

【391】关于亦思法剌因以北的速鲁克堡，见前，第i册，第155页，注⑦。

【392】显然是前面提到的篾力克宝合丁之弟。（穆．可．）

【393】见前，第i册，第351页，注③。

【394】原文为va“和”，在B本中，后人把它改为khusūṠan“特别是”。

【395】据牙忽惕，朱耳巴德（Jūrbad）是亦思法剌因县的一个村子。

【396】阿耳吉延（Arghiyān）是扎只儿木四周的县。

【397】意思大概说，只有这个呼罗珊最西北部的地区，作为蒙古人入侵结果说，尚未荒芜。

【398】《古兰经》第xxv章，第2节。

【399】关于舍里甫丁，见后，第32章。

【400】即志费尼之父。（穆．可．）

【401】显然指阔儿吉思。

【402】他实际上属于克烈的土伯夷（Tübe'üt）部。见赫塔吉诺夫译拉施特，第141页，同见伯希和《金帐汗国》，第54-55页。

【403】原文作YRLYΓ，据E本读作BRLYΓ。它就是《霍杜德》中的Bārlugh（第94页），米诺尔斯基以为（同前书，第272页）它位于别失八里以西。

【404】整首巴依特——这里引用的是它的前半段，见前，第i册，第275页。

【405】BYŠQLAJ̌。译意为“五哥”。（一哥为六呎）

【406】这种以人身作抵押的作法，见拉德洛夫和马洛夫，《畏吾儿文献》中的畏吾儿契书。（弗．米．）

【407】如下面所述，拔都之父术赤尚在。

【408】意指镇海也是畏吾儿人，但见威利，《长春真人西游记》，第36-38页。（《元史》称镇海是怯烈台氏，但王国维已指出他是畏吾儿人，与志费尼的说法相同。——中译者注）

【409】“好铁”。

【410】“猪”。

【411】关于他的名字，见前，第i册，第243页，注⑪。

【412】也就是使者帖木儿，他是前面提到的阔儿吉思派去见窝阔台的帖木儿。

【413】算端都温（Sulṭān Duvin）（雷斯特朗治，《东哈里发的国土》，第376页，及氏所译韩达剌书，第206页，均误拼作Sulṭan Darin）是古尔甘（Gurgan）河和卡腊速（Qara-Su）之间的一座山名。米诺尔斯基，《外高加索》，第43-45页，列举了在土库曼草原上、阿斯特拉巴德附近一连串叫做duvin的山头；他指出，老家在里海东南角的阿耳撒息人（Arsacids）可能把duvin，“山”，一词引入亚美尼亚语，作为他们的都城Dvin之名（同前，第43页，及《高加索史研究》，第117页）。

【414】志费尼用的动词是单数，但拉施特相应的一段是复数（伯劳舍，第58页）；这似乎是所要表达的意思。

【415】志费尼用的动词是单数，但拉施特相应的一段是复数（伯劳舍，第58页）；这似乎是所要表达的意思。

【416】它多半是金匠威廉·布昔尔送给路易九世的那种皮带：“曾是您的子民的匠人威廉，献给您一副饰有一颗宝石的腰带，这是他们系来防御雷电的。”（柔克义，第254页）

【417】原文作ʿWR，读作ʿWZ。关于ʿauz，见比鲁尼的《乞他卜扎马希尔·菲·马里法特扎瓦希儿》（Kitāb-al-Jamāhir fī Maʿrifat-al-Jawāhir），海德拉巴德，1355/1926，第216页。（弗．米．）

【418】sang-i-yaraqān。阿拉伯语为ḥajar-al-yarqān：普林尼（Pliny）的icterias。见阿琴多夫（Achundow），《阿不满速儿·穆瓦法克·本·阿里·哈拉雅（Abu Mansur Muwaffak bin Ali Harawi）的药物原理……》，哈尔（Halle），1893，第54、181页。（弗．米．）

【419】tangsuq是意为“稀少”、“贵重”的突厥语形容词。

【420】原文作TARNAL，据D本读作TAYNAL。

【421】显然为一种头饰。（穆．可．）

【422】原文作Nurin（NWRYN），但这里明显指在后面第500页提到的秃蛮（Tümen），在那里，一个异写是Nurin。

【423】突厥语“告密者”。

【424】在这里，Āmüya似指河流，非指后来叫做查尔周（Charjui）的城市。见雷斯特朗治，《东哈里发的国土》，第434页。

【425】见前，第i册，第102页，注⑫。

【426】《古兰经》，第lxxv章，第29节。

【427】见前，第i册，第23页，注⑮。

【428】鲁格德（Rūghad）可能在迦布德扎马县。见拉比诺，《祃桫答而和阿斯特拉巴德》，第84页。

【429】铜匠以不能控制其天生的机能而知名。（穆．可．）

【430】据拉施特，他的名字是撒儿塔黑 - 曲者兀儿（Sartaq-Küje'ür）（赫塔吉诺夫，第142页，作Sartak-Kujan），而且他是斡兀立海迷失的侍仆（ev-ogh-lan）。

【431】引自奴蛮·本·蒙的希儿致剌必阿·本·兹雅德·阿比西（Rabiʿ b. Ziyad al-ʿAbsi）的诗句。见《乞扎纳特阿答卜》（Khizanat-al-Adab），第IV卷，第171-176页。此诗的前段如下：

那已说的话，不管真或假。（穆．可．）

【432】据拉施特（赫塔吉诺夫译，第142页，伯劳舍，第60页），这件事发生在窝阔台生时，他接到察合台寡妻的申诉后，不仅亲自下令逮捕阔儿吉思，而且把他处死。（这是不可能的，因为察合台死于窝阔台之后。——中译者注）

【433】原文作tarkanu，读作tarkadu。

【434】直译是"大宫室"，ef是突厥语ev"宫室"的异文。这是察合台斡耳朵的名字。见巴尔托德，《突厥史》，第142页。

【435】关于法迪马，见前，第i册，第244-246页。

【436】在谈舍里甫丁的一章中，没有提到这件事。

【437】but-parastī，它通常（见前，第i册，第59页，注㉒）指佛教。因此，阔儿吉思可能是个佛教徒，尽管他取基督教名，佐治（George），而且他的家乡确有一座教堂。见前，第483页，注⑦，第489页。

【438】此句的主语不明，可能指合剌。

【439】秃惕马其是切成细条，加肉烧制的鲜面食。

【440】原文作TAYǰW。关于这个名字，见伯希和 - 昂比斯，《亲征录》，第180-181页。据拉施特（赫塔吉诺夫译，第120-121页）阿儿浑的父亲，拉施特没有说出他的名字，根本不是千户，而是个穷人，他在荒年拿他的儿子跟一个札剌亦儿异密换了一条牛腿！

【441】原文作ǰYǰAKAN，读作ČYČAKAN。《元秘史》中的扯扯亦格泥（Chechegeyin）。这个名字，义为"小花朵"。据《元秘史》，第239节，她实际上不是嫁给了斡亦剌部长（忽都合别乞（Qutuqu Beki）），而是嫁给他的儿子亦纳勒赤（Inalchi），据拉施特（赫塔吉诺夫译，第119页）则嫁给脱劣勒赤（Törelchi）。

【442】原文作NWKR，但B本、D本和E本作NWKAR。蒙语中这个词的一般形式为nökör，但一种形式nöker，由库蛮抄本（Codex Cumanicus）中的nöger，"伙伴"（见格罗别赫，《库蛮语汇》）和现代波斯语的naukar（noukär）"仆人"，所表示。关于nököt（nökör的蒙语复数）之用作"自愿随从，也就是那些自由地为氏族、

部落的酋长和首领服役、特别是当武士的人”，见弗拉基米尔索夫：《蒙古社会制度》，第110-123页。然而，弗拉基米尔索夫没有提到（nököt）之作为行政官。

【443】就是大必阇赤（书记）。

【444】SYRAQǰYN。显然义为“黄色人”，来自蒙语形容词sira或siro，“黄”。语尾 - qchin一般用来表示阴性名字（见前，第i册，第268页，注⑧，Boraqchin之名），但看来像 - jin一样，它也能出现在阳性名字中。见田清波和柯立福，《梵蒂岗秘密档案所的三份蒙文文件》，第462页，注㊾。

【445】原文作TAYǰW，读作BAYČW。这个名字的蒙语拼法是Baiju（见伯希和，《蒙古和罗马教廷》，第109-110页，柯立福，《蒙古名字》，第413页。），但看来它在西亚读作Baichu。特别比较亚美尼亚语形：Bach'u（格利哥尔、乞剌柯思）、Bach'aw（瓦尔丹）。1241年，拜住（Baichu、Baiju）继绰儿马罕为西方蒙古军的统帅；正是他征服了小亚细亚的塞勒术克诸王。见格鲁赛，《草原帝国》，第420-424页。

【446】也就是参加选举贵由为汗的忽邻勒塔。（穆．可．）

【447】引自阿不 - 穆罕默德·哈津（Abu-Muhammad al-Khazin）颂扬丞相伊本 - 阿巴德（Ibn-'Abbad）的一首著名合西答。见《雅特马答儿》第III卷，第34-35页。（穆．可．）原文中有个双关语：asmā'是阿拉伯语的“名字”（复数）。

【448】B本和E本为一空白。A本没有空白，而整个句子不见于D本和G本。C本作“648年”，即1250-1251年，如穆．可．所指出，这显然是错误的，因为志费尼往下说（见后，第512页），阿儿浑再次赴斡耳朵，在抵达答剌速时得到贵由的死讯，便返回去了；同时（见后，第513页）他在647/1249-1250年又赴斡耳朵。因为贵由死于1248年初春（见前，第i册，第261页，注㊸），所以阿儿浑抵达马鲁的日期不能迟于1247年春，可能还要早些。

【449】阿耳赞合巴德（Arzanqābād），据牙忽惕说，是马鲁的一个村名。（穆．可．）

【450】关于这个名字的拼法，见前，第i册，第50页，注⑪。

【451】关于合答，见前，第i册，259页，注㊲。

【452】因此，忙哥孛剌也是个乃蛮人。

【453】见前，第i册，第148页，注㉙。

【454】见前，第i册，第256页，注㉗。

【455】原文作KNḤK，读作KNČK，C本和E本作KNǰK，瓦撒夫书孟买编本第12页同。这是卢不鲁克的Kinchat，即* Kinchac。见柔克义译，第135页，注①。在《马沙里克阿卜撒尔》（Masālik-ad-Absār）中，它被说成是答剌速河谷中的一个市镇。（有关的一段，引用在柔克义译本，第136页，注②中。）可失哈利，第I卷，第480页，把它叫做肯契克 - 桑吉尔（Kenchek-Sengir）。

【456】看起来，如日期正确，他实际是在晚夏动身。

【457】他的名字（“永久的钢”）的双关语。

【458】即拖雷的寡妻唆鲁禾帖尼别吉，关于她，见前，第i册，第108页，注㉛。

【459】原文作QWSQWN，穆．可．主张把它读作QWŠQWN。这是此词的突厥语形，而其蒙语形式（qoshighun），看来仅在较晚的阶段才有"（军队的）分支"的含义。见弗拉基米尔索夫，前引书，第172页，伯希和 - 昂比斯，《亲征录》，第168页。

【460】何地？当然不是阿力麻里，它位于今天的伊宁附近，因此在马鲁以东一千多哩。

【461】登位的时是1251年7月1日。见后，第567页。

【462】见前，第i册，第40页，注⑥。

【463】650年之误，据志费尼自己的叙述，第III卷第74页〔第ii册，第597页〕，阿儿浑在650年沙法儿月20日〔1252年5月2日〕抵达蒙古宫廷。（穆．可．）

【464】qismat va dast-andāz。关于qismat，"居民中赋税的分配，"见米诺维和米诺尔斯基《纳速鲁丁·徒昔论财政》，第784页。

【465】见后，第598-600页。

【466】"乃蛮男子"。

【467】关于turumtai，一种肉食小鸟之名，见前第i册，第242页，注⑧。

【468】原文在这里作QBLA，而不是作QBLAY（拉施特的QWBYLAY）。这当然是蒙哥的继承者，马可波罗的Cablai kaan（忽必烈可汗）（1260-1294）。

【469】ARYΓ BWKA。瓦撒夫（哈模尔柏格斯塔尔编，原文第21、22、25和28页，译文第23、24、26和29页）除了作Ā RYΓ BWKA外，还作Ā RYΓ之形，由此看来他的本名是Arïgh，而Böke是附加成分，整个的意思是"角力士阿里。"对照曾砍伤成吉思汗异母兄弟别勒古台的不里李阔（Büri Bökö）（《元秘史》，第131节）和成吉思汗的妻子李儿帖在被篾儿乞人捕捉后所嫁的赤勒格李阔（Chilger Bökö）（同上，第111节）。这似乎是对这个名字较自然的解释，而不是把arigh"纯粹的"或"瘦的"作为修饰böke（bök' e）的形容词，如伯希和，《金帐汗国》，第57页，所作的结论说：其意或为"纯粹的角力士"。格鲁赛和伯鲁察（Baruch）（格鲁赛，《蒙古帝国》，第317页和548页）采用Ariqböge"纯粹的魔术师"之形，但如伯希和在前引书第56页中所指出，蒙语böge"珊蛮"中之g纯属书面的，而其读音为bö'e或bö，如他所说，它和汉语对此名的转写（阿里不哥）不符——它同样地和卢布鲁克的Arabuccha不一致。阿里不哥是拖雷长妻唆鲁禾帖尼所生的幼子。巴黎金匠威廉·布歇尔是他的奴隶。关于蒙哥死后他和忽必烈争夺汗位，见格鲁赛，前引书，第317-324页。

【470】MWKA。据拉施特（伯劳舍，第202页），他是拖雷的第八子。他死于1261年。见昂比斯，《元史第CVII章》，第89页，注⑦。

【471】关于也里的迦儿忒朝（1245-1389），见兰浦尔，《回教王朝》，第252页。

【472】见前，第i册，第136页，注⑩。

【473】关于穆合纳，“蒙面先知”，摩尔（Moore）在《拉勒拉·鲁黑》（Lalla Rookh）中所颂扬者，见布朗，《波斯文学史》，第1卷，第318-323页。这里指的是“他使之从那黑沙不一口井里夜以继日地升起的假月亮（由此他常被波斯人叫做Mah-sazanda‘月亮的制造者’）……”

【474】读作nuhā禁令。

【475】原文作ḥirāb，读作Jirāb。

【476】quṭrub是一种特别的不休息的昆虫之名。

【477】“黄牛”。

【478】他的全名是哲剌巴德的匿只马丁·阿里。见前，第514页。

【479】原文作Kītū（据A本），但D本作KS，即KŠ，Kish。又参看，第III卷第99页（第ii册，第613页），那里，Kish的拼法有与ʿinān-kash“收缰”的双关语为证。碣石，后来的沙赫里夏勃兹（Shahr-i-Sabz），是帖木儿的出生地。

【480】直译是“他把蒙语的艺术和畏吾儿文〔的艺术〕结合起来。”

【481】志费尼难得如此公开地流露他的情绪。

【482】Ṭāhir，即“纯洁者”。见前，第519-520页。

【483】khāṣṣ，即与Khassa“私囊”有关的。见米诺维和米诺尔斯基，前引书，第779页。

【484】见阿伦《格鲁吉亚人民史》，第116页。

【485】在1260年秋。见阿伦，前引书，同页。

【486】在B本中随后是相当于原文六、七行的空白。这好像表明作者在他的原稿中为补充其后事件而留下的地方。（穆．可．）

【487】巴撒马·本·哈真，《哈马沙》中一诗人。见帖必力兹，《撒儿黑哈马沙》，布剌吉编，第I卷。第207页。（穆．可．）

【488】即“宗教中的罪恶。”

【489】tashdīd是表示一个字母发双音的拼字符号的名字，而“不固定字母”是alif（A）、wāw（W）和yā（Y）。因此据志费尼的说法，ŠR FY ALDYN即Sharr fid-Dīn错讹为ŠRF ALDYN即sharaf-ad-Dīn，他的真名，译义是“宗教之尊贵。”

【490】阿布玉素甫·牙忽卜·本·阿合马（Abu-Yusuf Yaʿqub b. Ahmad），赛阿利比的一个同时代人，他把这些诗句引用在他的《塔特马都尔雅特马黑》中。（穆．可．）这里见埃格巴尔的编本，第II卷，第21页。

【491】沙里哈·本·阿不答忽德里·哀底克（Salih b. ʿAbd-ad-Quddus az-Zindiq）。见《乞他卜阿迦尼》，第XIII卷，第15页。（穆．可．）

【492】伊本哈扎只（Ibn-al-Hajjaj），著名多产诗人。亦卜剌金·库图比（Ibrahim al-Kutubi）在《古拉尔哈撒亦思·瓦底阿瓦乌拉尔纳合亦思·法的阿》（Ghurar-al-Khaṣāʿiṣ al-Wāḍiʿa wa-ʿUrar-an-Naqā'iṣ al-Fāḍiʿa）（巴黎，阿拉伯抄本1301，对开本第266页）中把这首诗归于他。也见1326/1908-1909年新编本《穆哈底拉特拉吉卜》（Muhāḍirāt-ar-Rāghib），第I卷，第14页。（穆．可．）

【493】阿布勒哈亦儿·穆法撒尔·本·撒德·本·阿模尔·马阿利（Abul-Khair al-Mufassal b. Saʿid b. ʿAmr al-Maʿarri），赛阿利比引用在他的《塔特马都尔雅特马黑》中。（穆．可．）见埃格巴尔编本，第I卷，第9页。

【494】显然是两个倭马亚朝哈里发名字的双关语：耶西德·本·穆阿维牙（Yazid b. Muʿawiya）〔680-683〕和耶西德·本·瓦利德·本·阿不答灭里（Yazid b. al-Walid b. ʿAbd-ad-Malik）〔720-724〕，其刺合卜是纳吉思（Nāqiṣ），意思是"有缺陷的"。在"增殖"（ziyādat）和"缺陷"（nuqṣān）的概念上也有一个双关语。（穆．可．）

【495】参看《古兰经》，第xxxviii章，第11节："在他们之前，诺亚、阿代和施桩刑者法老的百姓把他们的先知者当作骗子对待。"

【496】据B本、D本、E本和G本读作mamqūt。

【497】这个术语有时用来指类人猿，有时用来指一种神话中的怪物。见布朗：《波斯一年》，第180页和291页。

【498】这首巴依特系从一个撒曼朝诗人阿不勒哈散·阿里·本·哈散·拉合罕（Abul-Hasanʿ Ali b. al-Hasan al-Lahhan）的三首诗改写而来，其中他讽刺了花刺子模的百姓。它们被赛阿利比引用于《雅特马答儿》第IV卷，第42页，又被牙忽惕引用在《穆扎麻布尔丹》的花刺子模条下。在A本的边上，一个读者在涂掉了这首巴依特的大部分后，写道："这是明显的亵渎神明：愿真主谴责说这话和死而不悔的人，但若他因此改悔，那就饶了他！"（穆．可．）

【499】参看前注。

【500】原文作tabarruz"外出到旷野"，"骑着马出去"，但如来自ḥarām-zāda（"私生子"）的taḥarmuz的例子，tabarruz，或者类似之词，多半在这里是一个来自波斯语根的阿拉伯化词汇。

【501】回教的反基督者，他的出现将预告世界的末日。

【502】阿布勒法的勒·法德里·库斯卡利（Abul-Fadl al-Fadli al-Kuskari）。赛阿利比引用在《塔特马都尔雅特马黑》中。（穆．可．）见埃格巴尔编本，第I卷，第86页。

【503】引自祖尔鲁马（Dhur-Rumma）讽刺他的女主人玛耶（Mayya）〔Mayy〕的诗句。见《乞他卜阿迦尼》，第XVI卷，第119-120页，并见《穆扎麻布尔丹》，马拉（al-Malā）和伊本哈利干（Ibn-Khalikan）条后之祖尔鲁马条。

【504】引自祖尔鲁马（Dhur-Rumma）讽刺他的女主人玛耶（Mayya）〔Mayy〕的诗句。见《乞他卜阿迦尼》，第XVI卷，第119-120页，并见《穆扎麻布尔丹》，马拉（al-Malā）和伊本哈利干（Ibn-Khalikan）条后之祖尔鲁马条。

【505】即，他开始学习书写的基础，尽管可能有一种淫猥的第二层含义。

【506】阿不穆罕默德·塔希耳·本·忽辛（Abu-Muhammad Tahir b. al-Husain）。引用在《塔特马都尔雅特马黑》中。（穆．可．）见埃格巴尔编本，第I卷，第23页。

【507】答扎尔（见前，第530页）将骑在一头古怪和可怕的驴子上出现。

【508】阿布勒哈辛·忽辛·本·阿里（Abul-Qasim al-Husain b. ʿAli）。引用在《塔特马都尔雅特马黑》中。（穆．可．）见埃格巴尔编本，第I卷，第25页。

【509】《古兰经》，第ix章，第35节。

【510】即豹皮封套。

【511】见《古兰经》第cxi章，那里说，穆罕默德之叔阿不剌哈卜（Abu-Lahab）（"火焰之父"），他在其妻的挑唆下否认他的侄儿有预言的能力，将被烧死"在烈焰中，其妻则背负柴薪，——在她的颈上有一根棕榈纤维的绳子。"

【512】这看来是错讹的阿拉伯语的含义。

【513】《古兰经》，第xlviii章，10节。

【514】直译是"捣碎他的骰子"（kaʿ batain-i-ū-rā bāz mālīd）。这个说法意思是"占了对手的上风，"但可能原义为"在双六中击败了某人，"如从上下文看来。

【515】shish-dar。

【516】ḥ ijāb。

【517】miṣ āl，可能是一道札儿里黑。

【518】阿不穆罕默德·耶西底（Abu-Muhammad al-Yazidi），《哈马沙》中一诗人，见帖必力兹，《撒儿黑哈马沙》，布剌吉编本，第IV卷，第57页。（穆．可．）

【519】在《哈马沙》中归之于一个无名的妇人。见帖必力兹，前引书，同页。（穆．可．）

【520】《古兰经》，第lxxi章，第6节。

【521】对亦思马因人的边境，他们并不被当成是穆斯林。

【522】亦弗塔（iftār）是穆斯林在剌马赞月开斋时傍晚用的清淡饮食。

【523】《古兰经》，第lxxx章，第34-35节。

【524】同上，第ii章，第69节。

【525】即哈里发朝的底万。

【526】阿拉伯伊剌克的倭马亚总督，以他的严峻而知名。

【527】即麦什特。

【528】引自阿不佐艾卜·胡德哈里（Abu-Dhu'aib al-Hudhali）的一首著名合西答，一篇悼他子女的挽歌。见布剌吉编《乞扎纳特阿答卜》（Khizanat-al-Adab），第I卷，第202页。（穆．可．）

【529】引自阿不佐艾卜·胡德哈里（Abu-Dhu'aib al-Hudhali）的一首著名合西答，一篇悼他子女的挽歌。见布剌吉编《乞扎纳特阿答卜》（Khizanat-al-Adab），第I卷，第202页。（穆．可．）

【530】《古兰经》，第xxxv章，第13节。

【531】赛阿利比在《塔特马都尔雅特马黑》中把这诗归之于阿不底雅·希木昔（Abu-Diyā al-Himsi）和阿布儿鲁马·弗赛昔（Abur-Rumma al-Fusaisi）二人。（穆．可．）见埃格巴尔编本，第I卷，第27和73页。

【532】 Ṣimāl-ad-Dīn义为“宗教的保护者”，它也能读作Ṣumāl-ad-Dīn，“宗教之毒”。指的自然是舍里甫丁。

【533】 一个错讹的词。

【534】 丞相伊本阿巴德（Ibn-ʿAbbad）咏阿不别克儿·花剌子米（Abu-Bakr Khuwarizmi）之死的两首著名合西答的起首：

我问来自呼罗珊的一名急使：“你们的花剌子米死了吗？”我被告知“死了”。

我说：“在他墓碑上写道：‘难道真主不曾谴责任何一个破坏幸福者？’”（穆．可．）

【535】 shamātat：更确切是“幸灾乐祸。”

【536】 《哈马沙》中归之于法拉兹答克（Farazdaq），《哈马沙·布合图里雅》（al-Hamasa al-Buhturiya）归之于灭里·本·阿模尔·阿萨底（Mālik b.ʿAmr al-Asadi），《乞扎纳特阿答卜》则归之于佐尔阿思巴·阿德瓦尼（Dhul-Asbaʿ al-ʿAdwani）。（穆．可．）

第三部

奉大仁大慈真主之名

愿主使它成功！

颂　词

赞美和感谢真主，灿烂群星因他的明亮和纯洁的光线而生辉，旋转星空因他的意愿和命令而保持运行；受崇拜者，礼拜他是恰当的；赐予者，向他之外任何其他人祈求都尝不到甜美；无中生有的创造者，因此从有到无的制造者；他把奴隶从卑微擢至显贵，又把高傲者从他们的王座上推倒；皇权归属他，神威宜于他。唯有在他的宫廷寻求宏大和显荣；非他的一切事物仅不过是点缀、虚假和儿戏；凡因愚昧而不选择他者，毁灭降诸其身：一切有实体之名的实体均属于他；善和恶、得和失都来源于他。

对宇宙说您是崇高和卑微；

我不知道您是什么，您是一切的一切。【1】

又愿天福施降给最后一个先知，从前众先知的领袖；一切束缚的开释者，一切智谋的施予者；他向迷途者指明道路，并且不嫌弃他自己人当中的罪犯；他被遣降给凡人和精灵，以正义说教；他的名字受到众口的称颂，他的声音为众耳所闻！

只要风、水、火和土仍在积极创造，嫩绿枝头上的蔷薇仍和荆棘亲密共存，愿天福还施降给他的精选的友人和可钦佩的亲族！【2】

序　言

其实在前卷[3]中，据我们的有关见闻，我们载录了成吉思汗兴起和他征服各国的本末、合罕和贵由汗的登基，以及他们统治期间发生的大事原委，并且按我们掌握的史料范围，还叙述了花剌子模众算端和其他地方诸侯的历史，从他们每人的最初起源迄至他们时代的终结；我们现将在这下一卷[4]中陈述世界皇帝蒙哥可汗的御极和他的汗国在过去和现在的大事及情况、世界王子旭烈兀的进攻西方诸国，以及归降和反叛的当代国王和当今诸侯自始至终的详情。因之在所有情况下，我们寻求至高天主对我们言行的宽恕，恳请原谅笔下的失误和文体中的缺点，并期待得到〔真主的〕无边宽仁厚德的开恩，舍此外罪人无其他庇护。

1．兀鲁黑那颜[5]和唆鲁禾帖尼[6]别吉

按蒙古的札撒的法律，父亲的位子传给长妻所生的幼子。这即是兀鲁黑那颜，但成吉思汗的札撒立窝阔台为汗，因此服从他父亲的吩咐，兀鲁黑那颜为把合罕推上汗国的宝座而煞费苦心，并且在拥他稳居皇位的努力中极尽勤劳。因为在弟兄之间，特别在合罕和他自己之间，存在着越逾同胞的感情。

吾人之间的友爱超过了亲族的友爱，

而族人认为〔深厚的〕情谊

〔相形之下〕变得微不足道[7]。

他随同合罕出征契丹，并且，如前所述，[8]以坚定和果决、才能和武勇去完成这个使命，由此那些东方的省份被征服和削平。

在他志得意满地归来时，宇宙是他的奴仆，星空服从他的愿望，他变得来从早到晚耽溺于杯中物，于是他害了病，两三天尚未过去他就一命呜呼[9]。

这始终是蓝色天轨的习惯；

当他看到满足时，就很快使它破灭。

合罕为此悲痛万分，非常激动和烦恼。同时只要他在世时，他在怀念和珍惜跟他的相处和交往中，度过他的光阴。

当我们分手时，尽管我们长期结合，

好像灭里（Malik）和我未曾共度一个夜晚。[10]

而且每当他在朝夕贪杯中，酒入愁肠酩酊大醉时，合罕会哭泣并且会说："我不断用酒，原因是遭到起因于惨痛离别的悲伤打击，因此我愿沉醉，庶几我可以暂时在我心里忘却那悲伤的激动。"

醉酒是甜美的，因为它使"我"跟"我"分离，

否则感官怎样赞成昏沉呢？

兀鲁黑那颜死后，合罕下诏称，只要自己在世，朝政应按他的妻子唆鲁禾帖尼别吉——汪罕的侄女，他的几个长子蒙哥可汗、忽必烈、旭烈兀和阿里不哥由她所出——的意见处理，而且上述诸子，军

队和百姓，大大小小，都应在她的号令和法规、她的生杀予夺的管制之下，不得违反她的训诫。现在所有她的儿子的管教中，在朝政的治理中，在尊严和威信的维护中以及在庶事的处置中，别吉，因她判断和识别正确，打下了这样一个基础，而且为巩固这些建筑奠定了这样一个根基，以致戴头巾者[11]（Kulāh-dar）都干不了同样的事，也不能同样漂亮地解决这些事。当合罕实施任何政事时，不管是关系到帝国的前程还是关系到军队的布置，他总首先跟她商讨，并且不容许改动她提出的一切提议。使臣和额勒赤也非常尊敬她。她宫廷的臣属和子民，因他们享受的宠荣和保护，在远近东方和西方都有别于其他王公的臣民，又[12]因她对他们个个的关怀，他们的生活是满足的和无忧虑的。同时，税吏、沙黑纳和军士，因害怕她的惩罚和纪律，只得平等地对待百姓。每逢举行忽邻勒塔，即诸王大会，在每人这方面都表现出非凡的高雅、装饰、奢靡和豪华时，她总是以她的扈从和军队压倒了一切人。而她的保护有如下述：在合罕统治时，有那么几个篾力克，对于征收她的子民[13]的赋税和忽卜绰儿，跟她的一些臣属发生争执，并且征收太多，她就遣使把那几个篾力克带去见她，在证据确凿后把他们处死。

至于她对她的儿子们的约束和管教，虽则他们每个都是汗和具有智力的人物，而且就机智聪慧说胜过了所有〔别的〕王子，然而，每因发生崩驾，他们等候新汗登基时，她不允许违反或变动旧的律令和札撒，尽管，在事实上，他们有发号施令和裁决的特权。因此例如说，当贵由汗被推上汗位并且追查有哪些宗王违反了札撒和既定法令、散发牌子和札儿里黑时，他下令把合罕去世后颁发的每道敕令和牌子收回。于是在忽邻勒塔上，当着所有人的面，他们颁发的有关征税和任免税吏的敕令，被放在〔对它们负责的〕诸王面前。人人都感到难为情，唯有别吉和她的儿子们除外，他们没有丝毫违背法令，而这是因她的大智、自行约束和对事情后果的斟酌，哪怕贤明和老练的男人都忽略这些的。

如果女人都像她，女人就胜过了男人。[14]

而在蒙哥可汗登上汗国宝座时，同样的事再度发生，因为贵由汗死后，每个人颁发他自己的敕令。

至于别吉，自兀鲁黑那颜去世以来，她恩赐她的族人和亲属，犒赏军队和百姓，获得了各方面的拥戴，因此使所有人听从她的旨意，并在每人的心灵中种下了感情和恩义，以致贵由汗死时，大部分人对于把汗国的权柄交给她的儿子蒙哥可汗，一致赞同，同心翊戴。因为，她的智虑明达的声名，她的机警聪慧的令誉，已经传遍了四方，没有人会反对她的话。

再者，在她室家的治理和宫廷的礼节中，她为族人和百姓奠定了一个连世上众汗都不能做到的基础。

就这样她继续下去，迄至全能真主通过她富有经验的手腕，把王位这个新娘置于蒙哥可汗高贵的胸怀中。同时她在捐赠和布施时始终打开手，虽然她是基督教的信徒和皈依者，她却把施舍物和礼物赐给伊祃木和沙亦黑，并努力恢复穆罕默德（愿真主赐福他，赐他和平！）宗教的神圣戒律。而此说的徵象和证明是，她捐一千银巴里失在不花剌建造一所学校（madrasa），其圣洁的基础由八哈儿思的沙亦黑伊斯兰赛甫丁（Saif-ad-Din）任主管和监护；她还叫购买村庄，准备捐款，并〔在该校中〕招收教师和学生。她总是把捐赠送到各地去，散发给穆斯林的贫乏和困苦者；她这样继续做下去，最后在649年祖勒希扎月〔1252年2-3月〕，快乐的毁灭者发出了死亡的通牒。

2．八赤蛮[15]及其灭亡

当合罕遣蒙哥可汗、拔都和别的王公去征服不里阿耳、阿速[16]、斡罗思、钦察、阿兰及其他部落的国土时，整个那些地区的肇事者就被肃清，刀下逃生者也俯首投诚。然而，被打败的钦察部长之一，一个叫八赤蛮的人，和一队钦察武士逃脱了追索，同时其他难民都去投奔他。因为没有巢穴或藏身处作为基地，他每天每夜逃到一个不同的地方。又因他本性若狗，他像豺狼一样四出打劫，抢走一些东西。逐渐地，他的罪恶越发严重，他造成了更大的祸害；而军队不管在什么地方搜寻他，他们都找他不到，因为他已逃到别处，隐藏了他的行踪。

他的避难和藏身地大多在阿的勒[17]河岸。在这里，他会躲在森林中，像恶狼一样从那里跳出来，抢劫东西，再躲藏起来。蒙哥可汗王子命令建造二百艘船，并命令每船载一百名全副武装的蒙古人。这时他和他的兄弟拨绰[18]（Böchek）沿着该河的两岸形成一个捏儿格[19]。抵达阿的勒河沿的一座森林后，他们发现了一个就在当天早晨撤出的营地的遗迹：破损的车辆和四周的人畜粪便。在这堆破烂中他们看见一个生病的老妇人。他们问她发生了什么事，这些骑士是谁，在什么地方，什么个样子。他们发现八赤蛮就在当时撤走，躲到河中央的一个岛子上，而且他行劫得来的牲口和财物也在该岛上。他们没有随身带舟，同时河水汹涌若海浪，以此泅渡是不可能的，更不用说骑马了。霎那间，狂风骤起，刮开了通往岛子的河水，致使河底毕露。蒙哥可汗命令军士立即上马。八赤蛮在他发觉前被俘，他的军队在一个时辰内被消灭，有的给扔进河里，有的即刻被杀死。蒙古人掠他们的妻子儿女为奴，他们还抢走很多贵重的战利品。然后他们班师。河水开始流动，当军士通过后，它再回复，无一士卒受伤。

八赤蛮被带到蒙哥可汗面前，他请求由后者亲手把他处死。相反地，他却命他的兄弟拨绰把他斩首。[20]

这些征兆为帝国的权柄转移给世界皇帝蒙哥可汗提供了一个依据，以致无需更多的证明。

3．七大洲的君主、贤明的皇帝蒙哥可汗登上汗国的宝座，他打开奴失儿汪的正义地毯，兴复帝室的功业，制定君王的法规

当光荣和崇高的真主想使他的一个奴仆成为首领，把皇冠和御冕加在他头上时，那么靠他的公正和公道，这荒芜的世界可以再度繁荣，这人世居民的命运可以从真主宏大怜悯的恩泽中获益；首先，“主创造灵魂先于肉体”的天理，用恩福的锦绣把伊人之身来装饰，并用全智之光来烛照他的灵魂；然后，当他从最高的宇宙降至最低的驻地，真主就在聪慧知敏智的摇篮中培育他的天性，把堪称温顺及庄重的哺乳放进他的内在学识之口中，诱导他去干正义的事业和功绩，发表率直的言论，在他的往来中用理智之缰来约束他，因之逐渐地，日复一日，他登上宏伟的阶梯，而且，每时每刻，接受命星和福神的指导。

当福神想培养一朵蔷薇时，

她创造它，然后期待着那么个人。

首先幸运之神缝一顶库剌黑，

然后她把它戴在一个国王的头上。

一个潜水者从海里捞起珍珠，

不久它们便在王冠上找到体面的位置【21】。

于是，当表明智慧和权力的时刻到来时，在光辉灿烂的日出处，出现了幸福曙光的萌芽，而作为它的前兆，因为

事物因其对立面而明显【22】，

这世界被执拗的噩运搞得来充满了罪恶和不义的黑暗，人生的甜美和生存的乐趣反在灵魂之口中产生没药（myrrh）之苦，以此真主的奴仆，当幸福由虚到实，由不存在到存在时，可知那种大恩的价值，并为那种厚福表示感谢。

那么此说的证明是，在合罕去世后，这世上的庶事逸出了正轨，交易和买卖的驾驭也脱离了公平的大道。专制的黑暗，也就是“重重的

黑暗”，[23] 堆积起来，灾异的海涛相互冲击。百姓遭到权贵的践踏和蹂躏，又因压榨频繁而钱财两空；世界这只杯子斟满罪恶的鸩酒。额勒赤如雨点般洒向各地；税吏（muḥ aṣṣ ilān）若脱弦之矢去征收非法赋税[24]；于是被摆布得时而这样，时而那样的百姓，惘然失措，因为他们既忍受不下去，又不知如何可以逃生。

旋转苍穹的残酷已达到无以复加的程度。

但当凶暴和不义达到极峰，邪恶和奸佞至于顶点时，圣传说“最严峻的时刻它将得到解脱”就被证实，圣诗说“安适确实地随苦难而至”[25] 也被肯定；同时“真主显示给人类的慈悯，无人能阻止”[26] 的门户被打开，而

在形势绝望时也最接近得救

的粮秣已经准备好。

欢乐继悲伤而至，

犹如来自初春福源的和风，在秋天抵达。

琵琶的泣诉，哀歌的声音和竖琴的悲叹，

从宴会传到宇宙的蓝天。

从这一切显露的花样，〔只〕能是：

造物主的恩典已把我们来救援。

这就是说，“因为大地是真主的：他把它赐给他喜爱的奴仆来继承”，[27] 王国的权柄被授予崇高的君王、全人类的主宰、阿拉伯和非阿拉伯的众汗之汗，蒙哥可汗（愿他与天地齐寿！）的强有力的手中；大地的面上因他无所不包的仁德，再得到美化和修饰，而且总的说人类的事业，特殊说穆斯林的前程，呈现出新的朝气和光泽。对这一点，详情在下述的事件中得到披露，有关真相在以下撰写的诸章中得到阐明。“而吾人信赖吾主之慈恩。确实，吾人向之求助者正是真主！”

拔都晃已离开他在不里阿耳和撒哈辛地的斡耳朵，前往贵由汗的宫廷，并已抵达距海押立城有一周远的阿剌豁马黑[28]，这时他听到贵由汗的死讯。他就地停留，接连遣使给他在四方的族人，宣告他的抵达：他召他们到〔那里去见他〕。蒙哥可汗从哈剌和林地区出发。至于在该地区的失烈门及合罕的其他孙子、后妃，他们派出哈剌和林的异密晃兀儿塔海[29] 那颜（Qonqurtaqai Noyan）作为他们的代

表，并且立下一份内容如下的文书："拔都对所有王子说是阿合[30]。无论他命令什么，他的话就是法律。我们对此表示同意，我们将不拒绝他规定的和他认为恰当的一切。"至于别的王子，〔即〕贵由汗的儿子们，因为已在该地，他们赶在〔别人〕之前去见拔都。他们呆了一两天，然后，不经同意，借口珊蛮巫师不允许久留，返回到他们自己的斡耳朵。他们把帖木儿那颜留给拔都作为他们的代表，指示说，当大会的项链给串在一起时，对阿合和额尼[31]之间一致达成的任何意见，他也应表示他的赞同。

王子们现在从四方到来。合罕诸子中前来的有合答罕斡兀立，察合台子孙中有合剌旭烈和莫希[32]（Mochi）。〔前来的还有〕蒙哥可汗及其弟木哥和阿里不哥，异密中有兀哈台[33]（Uhatai）和也速不花[34]（Yesü-Buqa）；同时，异密和那颜们，别的王子和拔都的诸侄从其他方向到来。他们举行大会，在宴饮数日后，共同商讨把汗位交给一个对此适当的、经历过事业中的祸福和安危、尝过人生的苦甜，并曾率师远征近讨、在酒宴中享有盛名、在战争中获得胜利的人选。一连几天几夜，他们权衡和琢磨这件事，就是说，成吉思汗系中（urugh）和族内有哪位宗王可用他的仁明英睿来控制国土和保卫道路；因为，如帝国的庶政照旧无所系属，那么连社稷的根基都会倾危，政纲会松弛，以此不可能用机智和策略的手腕予以整饬，要深思熟虑地予以弥补也不可想象。

君主对吾人说不可久缺，

而吉人将在吾人中培育一童子为吾人之君主[35]。

最后，经过再三思考，所有参与该次大会的人，不管是宗王还是异密和那颜，达成决议说，因拔都是诸王之长，是他们当中的首领，他对国家和朝廷（daulat）的政事得失最有发言权。应由他来决定，要末他自己成为汗，要末推选另一人为汗。在一致同意这个决定后，他们立下文字保证称：他们决不会食言或者违背拔都的命令。接着，当天就这样结束和终止了他们的讨论后，他们开始饮酒作乐。

第二天，当白昼的光亮旌旗升起，夜幕消失——

一个〔连〕普照全球的灯火

因〔注视〕它而变得目光发亮的日子；

它的朝霞从天堂出现，

它的风嗅到救世主的呼吸——

诸王大会的项链如头天一样以昴星的姿态串连一起。拔都开始该天的发言，在没有人作补充后，他继续说出下面一番话："如此一个大国的治理，如此细致工作的开展，能由这样一个人来实现，也只有这样的人才能从进退维谷中摆脱出来：他懂得和体验过成吉思汗的札撒及合罕的律令，在斗智的跑道和赛勇的竞技场中从所有他的对手和同辈那里夺得优胜的芦苇[36]，亲身负过重任，总过戎机，并在克服困难和镇压叛乱中提供了无可辩驳的证明。眼下成吉思汗的血统（urugh）中有蒙哥可汗，以他的机智和刚毅而知名，以他的贤明和英勇而著称。汗国的政事应由他盖世智谋的特长来整治，社稷和百姓的幸福应由他英决和远识的祥瑞来保证。

在这世界上总有适合每个人的事，

也有适合每件事的人。

胜任每件事业的人是有的，对这种天生适合它的人说，万事皆能做到。我将把这政事的权柄交给他干练的手中，把帝国的印玺置于他坚定和老练的指上，因为宇宙这头劣马将驯服在他凛烈和豪勇的胯下，保卫公益和防守边疆的宝刀将从他刚毅和勇武的鞘中拔出"。

以聪慧和领悟之耳倾听了这番话后，所有与会者都明确地知道，由此得到的利益和好处会归诸全人类，特别是归诸他们自己，而且知道，舍此之外一切均属多余——"过直则曲"。他们异口同声说："'你把弓赐给制弓者，把房子给盖房人居住'。[37]在这站外再无坦途。'阿八丹[38]（'Abbadan）外再无村落'。"同时每个人都诚心地讽喻说：

"如果我丢掉我对你的真心，丧失了我对你的爱，

那么我将向谁表示那种爱？

我将把那颗心交到哪里？"[39]

而每颗宝石在找到它的恰当归宿时安静下来。

然而蒙哥可汗不同意，他继续推辞了几天，不愿担负这个重任或者接受这个显位。当这种坚持超过了所有极限时，他的兄弟、饰有智慧和威望之宝的木哥[40]斡兀立，站起身来，并且说："在这个大会上我们都立下了书面保证，在这次聚会中我们都约定听从拔都可汗[41]的命令，不容许对此更改或变动，也不要求补充他的话。但因现

在蒙哥可汗企图违背这个阿合的意见和他自己的声明，倘若今后阿合和额尼对某件事不同意，那就让它不要受到非难或成为指责的对象”。

他用这种方式发言，以他生花之舌击中了这事的要害。它是一个清楚的证明和一篇果断的论述，于是拔都称赞这些话，夸奖了木哥。蒙哥可汗也被说服【42】。

既然真主的珍奇德行使帝室的秧苗在“吾人奉汝等为王”的【43】河旁根深蒂固和枝叶繁茂，拔都，按蒙古人的风俗，就站起来，同时所有宗王和那颜都跟他下跪。他这时举起酒杯，把汗位安放在它适当的地方。所有教士和沙弥【44】赞同他的作法。

领导权顺从地归于你，

朝你曳裙而来。

它仅宜于他，他也仅宜于它。

倘若除他之外别人窥望它，

大地会因颤抖而震动。【45】

出席该大会的每个人欢呼〔蒙哥可汗〕为君，接着他们安排在新的一年于斡难怯绿连【46】召开大忽邻勒塔。抱着这个打算，每人返回他自己的驻地。

有关的消息传遍全球，深入到大地的最远角落。而唆鲁禾帖尼别吉开始用各种厚礼和恩惠来交往百姓，使用种种手腕和策略去争取族人和亲友。

至于那些说话躲闪，对这件事迟不〔表态〕的人，因散布和传播流言蜚语，借口汗位应留在合罕或贵由汗系（urugh）内，他们忘记了“汝将权力授予汝所欲者”【47】的玄机，因此向四方遣出一个接一个的使者，也送使信给拔都说，他们反对那个决议，不同意那个条约。

拔都会回答：“按阿合和额尼的一致意见，我们已解决了这桩事，而讨论已结束——‘关于汝所询问者，其事已注定’。【48】取消它是不可能的，倘若我们不如此进行这件事，又倘若推选蒙哥可汗以外的其他人，那么庶事的秩序会给搞糟，国家的法纪和百姓的利益会混乱到事情不可收拾的地步。但倘若你们以熟虑和远识的目光来考虑这件事，你们将明白，合罕子孙的利害是得到重视的，因为治理这样一个从极东亘延到极西的大帝国，超出了仅仅是孩提之辈的能力和知识”。

在这样往返中预定的一年终了，第二年过了一半，该事的解决仍无迹象。同时候，每过一年，天下的事情就变得更加绝望，每一个月，百姓的生计之裳更加褴褛。

拔都派他的兄弟别儿哥和脱哈帖木儿为他的代表。合答罕也出发了，合剌旭烈也动身。同时，别的意见相同的王公开始〔向那里〕去。其他的王子从成吉思汗的斡耳朵兀鲁黑额甫[49]前来。

这时候，蒙哥可汗和唆鲁禾帖尼别吉向那些三心二意，持观望态度的人送去友情和有益的忠告——"挤驼奶前必须爱抚骆驼。"因为他们的劝谕和告诫对这些人没有产生作用，在他们的态度中没有丝毫改变的迹象，他们就接连遣使给他们，时而诱导他们，时而施加威胁和恐吓；因此他们补充他们的理由，希望他们可以受到安抚和调解的约束，从傲慢和疏忽的睡梦中猛省。但是远识的智慧之神会说：

责备情人者啊，让真主引入歧途的一伙人去吧，

因为主将指引他们上正道。

对于那种最接近你也就离你最远的努力，

谴责毫无作用。[50]

倒霉鬼决不照智者的吩咐做任何事；

倒运的人从不能因任何方法变得走运。

当那一年终了，来春的欢悦触动人心时，群星的君主开始逐渐地从他下落和偏堕的地方向他在雄伟和壮丽的宫邸顶峰前进，把他的行程向着他的巍峨宫室。像凯旋的忽思老·巴维思[51]（Khusrau Parviz），他把他普照全球的面孔朝向权力的驻地。而当他把御体置于白羊宫的舁床时，丰饶的风像北方的和风那样轻柔地开始吹动，它来自蔷薇的寝室，惊动甜草的根基。被答亦[52]（Dai）的严寒所束缚、像巴合门[53]（Bahman）那样为冰（bahman）雪囚禁的蜷缩[54]池塘，因温柔和风的努力，现在变得开心和无拘束。

因和风的力量，在水面上出现千朵涟漪（chīn），

而在朵朵涟漪上又有千只中国（Chīn）香囊。

大地的土壤因猛烈蒸发的热气而欢欣喜悦。〔生物机体的〕天然力量随它们的生长和发展，开始活动，鸟儿在草地上迸发出歌声。

现在我们必须饮美味的酒，

因为麝香的气味从河中升起。

每座花园都铺满了花瓣；

郁金香和风信子遍及每个山岗。[55]

青葱翠绿的光泽出现在世界的面上。〔树的〕枝叶伸出它们的颈，冒出绿色的头。花园，像活泼、漂亮的少女，日益（rūzafzūn āmadand）达到她们的心愿。果木繁茂，睡莲千姿百态地鲜艳和灿烂。洋苏木窃取了面颊的颜色。甘菊模仿情妇贝齿的洁白和明亮。紫罗兰从它的格里牙[56]发卷散发芬香，像情人的面孔那样羞缩（tūi bar tūi）。含苞待放的花儿像风骚的情妇，也就是无忧虑的欢乐。素馨在草地上吸引了所有的目光，黄水仙（nasrīn）像天空的双鹰[57]（nasrain）点缀着大地。水仙，像佩箭袋的突厥人，昂首去照亮花园。而郁金香的嘴，如一只杯子的口，为红酒而快活。因花朵散落在水道上，你会把它们当成是镶钢的印度宝刀。歌喉嘹亮的夜莺，像十条舌头的百合，唱出千支歌儿来称颂花园和草地，乐人则唱和云雀的曲调。下面这首国之撒希伯底万[58]（愿真主增添他的寿数！）用两种语言写成的乞塔诗，这是他在年华正茂时如东风吐露一样撰写和缀拾而成，成为竖琴和风琴（arghanūn）用高音和低音演奏的早晚乐曲：

斑鸠在树上哀歌，

花园散发沉香的芬芳。

空气变得馥郁：因你有麝香，

你最好应单独〔跟她〕熬过通宵。

把盏吧，朋友，让我们像野紫罗兰（khuzāma）

和香料（bahār）那样寻欢。

蓓蕾的口因春云而露齿微笑。

花园为甘菊开颜，

恰如闪闪群星出现在天际。

既然为欢乐作了准备，

你将同意在这今宵与我结合。

好像和有痣美女新婚的日子，气候的状况如所期望地那样温暖，当年的病痛转为健康。世界是一座蔷薇园，季节绚丽光灿。

这个春天和它的这些阳光——美丽啊

它的黑夜，美丽啊它的白天[59]。

大部分王公现在怯绿连聚会。他们派昔列门[60]必阇赤（Shilemün Bitikchi）去见斡兀立海迷失和她的儿子忽察和脑忽，派阿蓝答儿[61]必阇赤（'Alam-Dar Bitikchi）去见也速蒙哥，致以如下的使信："成吉思汗家族中的大多数人已会齐，忽邻勒塔之事因为你们拖延至今。再没有推却和耽误的时间了。如果你们有和解和团结的愿望，你们应亲自尽快地出席忽邻勒塔，庶几朝政可以一致地处理，猜忌和携贰（vah shat）的肮脏纱幕可以从和睦的面容上摘除。"

在先失烈门也曾向忽察和脑忽遣出使者，因为他们之间产生了一种友爱的感情，既然

在紧张时刻恶感消失[62]。

当他们发现拖延得不到便宜时，脑忽斡兀立就出发了。合答那颜和贵由汗宫中的几个异密也出发了。同时合剌旭烈的兄弟也孙脱花[63]斡兀立，从他的驻地〔动身〕后，跟他们一起去会合失烈门，因此所有这些人都聚在一处；而有谣言说他们正在策划对穆斯林的阴谋。

其后，忽察也开始移动，时而说"今天"，时而说"明天"，用"也许"、"可能"来拖延时间。并且他们都仍然想象，没有他们参加，忽邻勒塔之事就不能进行或成功，〔王位的〕问题就不能解决。因为失烈门和脑忽离得最近，追随蒙哥可汗的宗王、异密和那颜便给他们送去一封内容如下的联名使信："如你们故意没精打采，对参加大会慢慢吞吞，我们将〔靠自己〕把蒙哥可汗拥上汗位。"发现拖延不会有助于达到他们的目的，他们作出在某某时间抵达大会的许诺。而他们用恒星的速度出发，和马匹、骑士和士兵，带着满载的骆驼和无数的车辆，缓慢地进行。

无论它们载运石头或铁，或蹲着的人们，

骆驼的步伐多么缓慢！[64]

约定的时间已经过去，他们仍不急于露面，而他们的拖延已超过了一切限度，这时，参加该大会的一群智士和占星家选定649年剌必阿II月9日〔1251年7月1日〕，因为据一张天宫图称，福星要拾它的福气，木星企图取得它的影响，金星用它的光来使自己发亮。日增福运的征兆之一是，在那几天中，云层密布，大雨倾盆，太阳的面孔隐没

在汽幕和雾幔之后；同时在选定的时刻占星家正在书写，但黑云遮住了阳光，他们不能登临高处。突然，太阳的漂亮面容，像一个新娘在防卫、躲闪和推拒之后展示于新郎之前，在选定的时刻摘掉了它的面纱，同时天空开朗，充分露出日球，云雾的混浊消失；于是占星家开始登高。光明修饰了人间，黑暗和阴霾从地面失踪。大福星[65]（Greater Benefic）座的升起从星空的运行中确定下来，首星（Ascendant）角的威力得到肯定：凶星和黑度[66]（Dark Degrees）堕离吉祥的首星，大光体[67]（Greater Luminary）立在它第十宫的顶峰，而岁星[68]（qavāṭiʿ）居于第十二宫。

所有那些与会者——宗王如别儿哥斡兀立及其弟脱哈帖木儿，他们的叔父[69]大按只带（Elchitei the elder），斡赤斤、阔端和阔列坚的儿子们，异密、那颜和成吉思汗斡耳朵的大臣以及在该地的其他将官，连同不计其数的士兵——〔所有这些人中〕王公们在斡耳朵内脱掉他们的帽子，把他们的皮带扔向他们的肩上，在举起蒙哥后把他拥上君主和帝王的宝座。他们称他为蒙哥可汗，而从天空的鸣响中，这种作为吉兆的呼声传到灵魂深处的耳里：

“王啊，在你的王国内活一千年，

然后在一千年中以你的荣耀而自傲，

每年有一千个月，每月有一百天，

每天有一千个时辰，而每个时辰又是一千年。”

至于异密和军士，他们在斡耳朵外排列整齐——一千多名战士，著名的武士，他们在复仇时刻或在决死时确实是战场上的雄狮——

一支像凶神恶煞的人马

和许多如黑夜中曙光闪耀的大刀——

同时，与诸王在斡耳朵内的同一时刻，三次下跪。[70]

于是，当世界皇帝已吉祥地登上了帝国的御座，有如在权力的极峰的太阳，他的仁德就需要让各种各类的生物和形形色色的无机物马上享受某种安逸和快乐。他因此制定一条札撒说，在那个幸福的日子，人们不得踏上冲突和争斗的道路；百姓不应相互械斗和打架，而应愉快过活，高高兴兴。既然人类在种种享受和自我放纵中得到生活的正当权利，所有其他动物也同样应有它们的份儿，因此那些用作骑

乘或驮兽的家畜不应受到重负，缧绁、脚镣、束缚和鞭打的苦痛，而对那些供屠宰[71]的牲口说，按公正的沙利阿特，它们的血不得洒在安全的收容所中，以此有一天的时间，像在礼拜堂中的鸽子，它们可以悠闲和宁静地度过它们的时光。至于飞禽走兽，在陆地和在水中，它们应暂时不受到猎人的袭击[72]；在平安的园林中随它们的心意鼓翼。

空气对你是清新的，那么产你的卵，

鸣叫，尽情啄食。

猎人已离开了你，那么欢乐吧。[73]

又因所有生物已从他日盛的洪福得到充分的好处，无机体也一样，它们同是造物主（荣哉主名！）的作品——而他创造的每粒微尘在其中有其特殊的秘密涵义："吾人之主啊！汝不曾无意义地创造此物"[74]——不应被剥夺了那恩典，因为"无物不赞美主"。[75]因此大地的头脑不得被帐钉和挖掘所产生的痛楚搞得来头疼；水的灵魂不得被倾泻脏物所污染。为这样一位人物而赞美真主：全能之主使他成为慈悯之源泉和正义之中心，乃至真主使他的慈善行为施及有名字的任何东西，甚至野兽和无生命的石头！现在倘若一个有眼光的人推断地考察这些奥妙，从中作出结论，并推敲和琢磨这些事件的内在涵义，其印象随岁月的消逝将永志于人生之面，那么，他为改善贫弱人户命运的宏旨，他为把他的包容一切的正义和慈恩施予老小的至虑，其仁德的关注所达的范围和程度，将确定无疑。愿真主（伟哉主之荣耀！）使他永享帝国和统治权的欢乐和情趣！

像这样他们度过那一天，直到傍晚，而当黑夜来临时，每人都前往他的住所。在第二天，当夜神的黑衣部队在黎明的前锋面前转身逃跑，群星的忽思老，耀武扬威，在地平线上升起，这时王公们开始寻欢作乐，铺开快活的地毯，可说是把下面的话当作他们的口头禅：

从白昼的面颊上拂开黑夜的头发：

对醉汉说这是再度寻欢的时刻。

侍儿忙着斟进玫瑰色的美酒，

它的芬香来自香炉的沁人气息。[76]

而那一天，酒宴是在大丞相（ṣāḥib-i-aʿzam）牙老瓦赤（真主巩固他的权力基础！）用华丽织料制成的帐殿中举行，它类似绿色圆屋顶和一个最高苍穹的雏形，因刺绣丰美和色彩绚丽，其图案（ashkāl）看来是星光如灯火闪耀的天空，或者是其中百花如珍珠般撒开的花园。帐幕的地面，铺着各种五颜六色的地毯，看似长满种种芳草如紫罗兰、洋苏花和黄水仙的草地。没有人在这之前建立过那种形状和样式的营幕，或者设计过如此精致形式的帐殿。内部像伊剌木园，外表大方美观。当宴席重整，他们的欢乐超过了一切限度时，从四方响起了这支歌：

哈！曼殊利亚【77】的图画啊，

你是一座花园和一座宫殿，

或者是真主送入凡尘的天堂。

否，我不愿把你看成是在人间，

〔你是〕不属于这尘世的，因为尘世损减寿数，

而你，不像这人世，却延寿益年【78】。

于是天下的皇帝，像在他巍峨宫室中独自行走的忽思老【79】，现在稳坐在幸运的宝座和君主的席床上，靠着权力之垫，登上雄壮宏伟的阶梯，他的足站在幸福和成功的中心，跨上威武高大的战马。王公们，像昴星一样，集中在他的右边；他的七个兄弟，个个都是皇天中的满月：忽必烈、旭烈兀、阿里不哥、木哥、拨绰、岁哥都【80】（*Sögetü）和雪别台（Sübetei），如北斗七星【81】站在那里。而在他的左边，像花园一样的皇女，她们每个在漂亮和美丽方面赛过【82】日月，坐在"面对面向着他们的嵌花纹的榻上"。【83】美如天仙、面孔甜蜜的侍儿，在他们的容颜上写着美的诗篇，从壶罐中倾出一杯又一杯的忽迷思和酒，忧愁和不安的荆棘从所有心地里被扫清。

对这些侍儿我将说些什么而且怎样说呢，主啊，

他们从琥珀香的网中取出玫瑰色的月亮？

在凯旋的日子，当他们愉快地握着剑把时，

战神是他们剑上的一滴血。

在宴乐中，当他们用手抓着杯沿时，

美神像泡沫在他们的杯中舞蹈。【84】

而乖张的命运，因向正确方向迈步，必定要开始唱一支歌。幸运的美神选择了一首诗来抒她的胸怀，并在用吉祥之舌把话传入世界之口后，这样开始她的序曲：

喜讯！福神遵守她的诺言，

凶星悔恨她的残酷和暴虐。

同时，和下面这首咏此情景的迦扎勒合拍，旋转的星空以满意和赞许的目光观望着，开始舞蹈：

忽思老啊，愿国土使你高兴！

愿全世界对你臣服！

因为你，暴政的繁荣土地化为荒芜；

因为你，正义的基础可以牢固地奠定！

于是他们表演下面这首适时的曲调，因为他们没有受到命运的竖琴弦拨的打击：

您的祖父【85】把暴虐从世界的面上扫清。

您的伯父【86】的仁爱修复了破坏的东西。

御袍适体的陛下啊，

实施仁政，因为这番轮到您的统治【87】。

接着那颜们和异密们，随同他们的首领忙哥撒儿那颜【88】（Mengeser Noyan）在武将的位子上一行行地就位，而以孛鲁合【89】阿合（Bulghai Aqa）为他们领袖的必阇赤们，大臣和侍臣们，立在他们的本位上，余下的异密和扈从，佩戴他们的武器，在幄帐外列成一百多行（rasta）。

一个这样的民族，倘若你欢迎他们，

他们是美的天使，

但倘若你跟他们打仗，他们是凶神。【90】

突厥人是智慧和聪明的天使，

他们是黑发的美女和披甲的魔鬼。

在战斗中他们披甲时，他们是魔鬼；

在宴席上他们饮酒时，他们是美女。

如此这般，他们极尽种种欢乐地盛宴和狂欢了整整一个礼拜，忧虑和怨恨从他们心胸的庭院中被排出。而每一天，按照天子的服装，他们要穿上不同颜色的衣服[91]，饮干杯盏。饮料和食物的日耗量是，三千车的忽迷思和酒，三百头马或牛，以及三千只羊。又因有别儿哥，所以按这条戒律来处理这些牲畜："食用那种以真主的名义所宣判的东西。"[92]

在这宴乐期间，前来的有合答罕斡兀立，他的侄儿[93]灭里斡兀立（Melik Oghul），及合剌旭烈。他们行贺礼，执臣节，而作为回报，蒙哥可汗认为理应极力向他们表示各种恩渥、殷勤和照顾。因他们的到来，大会仍等待着将随他们之后而来的王子们；同时他们继续纵情于他们的欢乐，缺乏警惕和戒备。又因他们谁都没有想到世界皇帝成吉思汗的札撒能遭到破坏或改变，在他们中间没有过分歧，据蒙古人的习惯说更没有这种事，所以〔这种情况有可能发生〕就从未掠过他们的头脑，更没有绘在他们想象的画廊中；他们因此忘记了采取任何防备。

突然，因一个巧合，更因运气的指引和至荣真主的继续施恩，一个叫做克薛杰[94]（Keshik）的鹰人[95]丢失了一头可和先知沙里哈[96]（Salih）（愿和平施降于他！）的母驼相比的骆驼，成为真信者获救的机缘和不义者毁灭的原因[97]。这个鹰人在找寻丢失的牲口中不遗余力。他在该地区骑着马从左跑到右，跋涉了有两三天旅程的距离。他突然间闯入失烈门和脑忽的军中。他看见一大群人，满载的车辆和以哈瓦儿计的食物和饮料——所有这些在名义上是为了进贺和朝觐。然而，克薛杰没有看见要找的东西，继续向每个人打听他的失物。忽然，在他寻找的当中他碰到一辆破车，车旁坐着个小伙子。小伙子认为这个骑士是他的一个同伴，要求克薛杰帮助修理车子。克薛杰从马上下来，开始帮助修理。他的目光落到成捆堆着的武器和军用品上。"这都是些什么兵器？"他问。"跟别的车中的一样"，小伙子回答说。聪明的克薛杰马上装作不在意，但当他完成了工作，就凑到另一个人面前，设法跟他结交。一步又一步他发现了事情是个什么样子，并当他推测出他们的秘密实质时，疑团完全消除，因为"浊而后清"。他认识到那些人正在策划谋反和叛逆，暴动和政变，企图在为欢迎他们而举行的宴会中，当人们思想中紧绷的弦折断，老少为酣醉所束缚时，越出正义的堂奥，突出不意地实现他们的阴谋。"但罪恶的策

划仅绊住那些实施它的人”[98]。克薛杰解开了自由意志的约束，并对他的骆驼念了“汝之绳索在汝之鬐甲上”的谚语后，他一天走了三天的路程，在将近晚祷时到达斡耳朵。他未经允许便走进去，而且不害怕，不迟疑，不退缩，大着胆子勇敢地说出如下的话：“你们打开寻欢的地毯，在兴高采烈中告别了人世的忧伤，而在他们的埋伏中，你们的敌人已磨尖他们的矛尖，等待他们的时机，准备和布置他们的行动。

倘若你不迅速进入它的门，

你的敌人将通过它的门去袭击你。”[99]

所有这事的要点，他都口头向他们陈述，敦促他们注意和重视他们的利害，嘱咐他们抓紧。但因类似的概念在蒙古人的风俗和习惯中，特别在成吉思汗子孙（urugh）的时代，从未出现过，他们完全不能相信有这种事，同时他们要他一遍遍重复。而每一次他重述他在头一次说的东西，涉及到他们的[100]本性。

他的话没有在大汗耳里生根，他不理睬它们。克薛杰继续他的迫切请求，他的焦虑和不安显然可见，但大汗仍然镇定地不为所动。诸王和大那颜大呼这种固执之非。他们说：“上天不容它造成一场灾祸，成为悔恨无及的原因。

慎防那种其入口宽而出口窄的事物[101]。

在复仇之手卡住希望的脖子、策略之途[102]被堵塞、权宜之计丧失、局势危若系发、智慧的明亮目光被眩惑，及一小撮敌人得逞之前，有识之士的责任是不放松警惕或防备的措施，不轻视他的哪怕是势孤力弱的敌人，那么倘若他的疑念是正确的，他将不因此惶恐不安，但若它没有根据，那也不能想象有什么损伤或害处，没有人将因此遭殃。

不要轻视贱人的判断，

因为树干是用木屑来焚烧。

为机警和敏捷地行动，有必要采取安抚和怀柔的手段去对付这件事，庶几这反叛之火可以在它燃烧前给扑灭，灾难的邪风可以在它把地上的太平和沉静的土壤刮走前消失，而廉耻之水，它是万物的生命，可以留在命运之神的眼内，留在他们事变的面上。

粗鲁和暴力没有用处；

只有怀柔才使蛇出洞。

如果用这种方法没有作用，甜言蜜语和殷勤手法不能使这些人屈服，那么我们能把〔谚语所说〕‘最后的办法是加热’付诸实施，折断他们反抗的脊背。

在复仇时刻和服役期间，

一支锐若枪头矛尖的军队为你准备着；

像忽思老和他的酒杯，他们每人充满智慧；

像骑在刺黑昔（Rakhsh）上的鲁思坦，

他们每人都跨上雕鞍。”

当他们的方针和策略如此确定后，王公们个个都想涉足这条道路，亲自去调查和盘问这些情况，并视情况所需或用劝说或用武力达到那个目的。然而，因幸运的启示——

谋略是取胜的关键：

显然，坚定的谋略是金的钥匙。

良谋一条好过一百武士；

一顶王冠好过一百模子。

一支军旅的脊背可以用谋略折断；

一把刀〔只〕能杀死一人到一百人——【103】

诸王不用经历那种劳累，大家一致同意，宫中异密的首领和大臣中的元老忙哥撒儿应前去调查这件事，并采取行动阻止阴谋；而且在这样做中应发表他认为得当的不管什么意见。按他的指示，他和大约二、三百名骑士，突厥武士和不洁的突厥人，跨上马，他们真正是

神灵之上的神灵，而如他们是人类，

那就好像他们是用针给缝上【104】。

在天亮时，当天空中扎木失的的前锋向夜神的师旅发动突袭，大那颜忙哥撒儿逼近那些来军的营盘。带着一百多名骑士，他驰至营门，士兵同时候从前后左右拥上来，像圆圈一样站好他们的位子。尽管在马上，这个那颜仍然喊话并说出如下一番话：“有关你们的谣言已在流传，它传到了大汗耳里，倘若那些话是从谎言欺诈的壶中滴出，

而且是假的，那么对你们说，忠诚老实的标志和表现将是毫不迟疑地和满怀信心地前来，执臣服之礼，不要求助于花言巧语，而要迅速和赶快地用水把这种疲惫的灰尘从诚实的面颊和团结的容颜上洗刷掉。”

听了这番合情合理的话，他们走出他们的营盘，尽他们的目力望去，他们不外看见无穷无尽的军队，他们自己像是圆的中心，而他们的友人和部下，他们的骑兵和步卒（khail u rajil），远在他们埋伏的地方。他们丧失了力量和意志，好像缰绳在自己手里失去控制，而他们的思考和决断，因忙乱、害怕和惊慌，犹如腿上给紧系枷锁。他们变得来非常沮丧和狼狈；又因有口难辩，进退维谷，他们发现逃走无望，留下也不成。没有他们依仗的靠山；他们既无那种使他们能够进行抵抗的强大力量，也无胆量和勇气造反。从〔那片海洋〕中看不见海岸，以使他们可以诵念〔谚语；〕“以其生命逃亡者得救”，并可以找到他们的出路，避免自食其果。到头来他们在天命的圈套中俯首就擒，把他们的足伸进顺从的烟孔[105]（smokevent）中。

而一岁的驼驹，当它被拴在绳上时，

不能进攻已长出牙齿的六岁老驼[106]。

在监督下，并非出自选择，他们仅由几名骑士陪同，随那个那颜离开，去侍候地面上的皇帝。当他们接近斡耳朵时，他们的同伙大部分被拘留，他们的武装被解除。又有诏叫几个奸邪和犯罪的异密，不戴箭筒和弓鞘，在他们所在之地随诸王一起行帖克失迷昔[107]（tikishmishi）礼，一次九下，然后进入斡耳朵。

一连两天他们完全没有受到盘问，调查和追究的文书仍然封着。在第三天，当太阳吉祥地从东方升起，谋逆者的幸运时光就到了沉沦的西方，伪君子的生命春天就接近它的暮秋。举行了另一次会议，所有人都集中起来。蒙哥可汗说出下面一番话：“这就是传说的关于你们的事。它不能置信和设想，未为理智之耳所闻，也不为智慧之灵所接受。仍然，类似的印象，一旦变得来深入人心，就不是玩笑之事，同时，这种言谈的谣传，一旦到了人们嘴上，就不再仅仅是空话，所以〔我们〕的善良天性和〔我们〕的纯真信仰，要求对这件事进行调查和追究，为的是疑垢可以从事实的面容上洗清，模糊的面纱可从太阳的真实脸上摘除，以此倘若这不过是诬蔑和诽谤，那造谣和诋毁者将在事件的书页上见到他的惩处，人类将接受教训和警告。”

因此有令不许人进出斡耳朵，并且他下诏叫拘留许多异密和那颜，如按只鰨那颜（Elchitei Noyan）、爪难（Taunal）、合答曲怜（*Qata-Kürin）、章吉（Jangi）、刚疙疸（*Qan-Khitai）、唆鲁欢（Sarghan）、小爪难（Taunal the Younger）、脱罕（Toghan）和牙撒兀儿（Yasa'ur）[108]，他们都认为自己身居这样的高位显职，以致老天无力奈他何，而且他们随日夜旋转而串成的项珠决不能失散。他们多半不知道〔下面的诗句〕：

有什么样的丝柏，

真主不使之耸立而不再痛苦地把它弯折呢。

并不是每块糖都能吞食；

一个人必须时而饮清〔水〕，时而饮沉滓。

来自叛将中的几个其他的土绵将官〔也被拘捕〕，一一列举他们的名字要花太多时间；于是调查和审讯开始。

以忙哥撒儿为大札儿忽赤，另一些异密和首脑调查了几天这个案件的疑难和微妙，慎重地进行。犯人们彼此矛盾，他们的罪行则是没有疑问的。在悔恨交集中他们默默地呼喊："天啦！愿我为尘土！"[109]他们也招供，承认和坦白他们的罪行。蒙哥可汗，遵照他的值得赞美的习惯，想假装看不见所发生的事，因为"当一个人拥有权力时，宽大就是仁德的一个根本。"然而，诸王和异密说："麻痹大意和过于自信，在对付敌人时，决不是正当和明智的办法。

在紧要事情中用药不用刀，

像用刀代替膏药一样有害。[110]

凡是应当制造伤疤的地方，

当你给它贴上膏药时，那是徒劳无益。[111]

而当智谋之士已经制服了凶恶的敌人时，倘若他不向他报仇，那确实根本谈不到有什么远见卓识，到头来将后悔[112]莫及。

若你对你的敌人稳操胜算，

别作其他考虑。

仁义对奸邪之徒不起作用；它像撒在盐泽中的种子：它不结果实，尽管一层又一层的云用雨水浇灌它，那也产生不了效果，什么都长不出来。

一株苦味的树，

倘若你把它种在天园中；

又倘若在浇灌时你从乐园的溪流中

用蜜和纯麝来浇它的根：

到头来它显出它的本质，

结出那种同样的苦果【113】。

如果惩罚是不必要的，强大的国王和有力的君主能够不用它，那么‘铁和剑’的诗句不会被送到世上，也就不会有关于复仇的戒律，它是生存和繁息增殖的原因：‘汝之生命〔保障〕在于这条报复的法律，有识之士啊！’【114】

一棵树只有冒出每个枝头时

才产生花朵。

主啊，你必须对你国土的敌人怀着仇恨，

同时你必须向太阳学习这条规则，

因为他从他的岗位（martaba）上

凯旋地挥舞他的刀【115】时，

这世界才被他的阳光照亮。”

蒙哥可汗觉得像这样的话是出于诚意，而不是出于私心或虚伪的动机。于是对上述那些诱诸王走上邪道、使他们堕落和犯罪的奸臣，他愤怒地下令把他们斩首，如真主（伟哉主名！）的圣训所说：“彼等被溺毙，被送进狱火中。”【116】第一个是按只鰨：他的头和足被砍掉。接着爪难被踩死。合答曲怜想〔按〕俗话“用吾手，不用阿模尔（Amr）之手”〔就刑〕：他挺腹就刃，如此给杀掉。至于其余的人，他们挨个同样地结束了今生：“彼等将背负彼等之包袱！彼等负载者非罪恶而何？”【117】

这些消息传给了察合台之孙也孙脱花，他抛弃他的所有军旅，带着三十骑自动【118】前去。他被送往脑忽和失烈门的捏儿格【119】中，于是他们留在一个地方。

总之，如果任何人在他心里策划叛逆，天命马上就把绞索套在他的阴谋的脖子上，曳之以行，而〔蒙哥可汗的〕日盛福运和吉祥命

星，使这些傲慢的暴君和魔王在俯首听命的掌握中归依服法，以此他们各自默默地说：

“你要我的头。它不能给任何人。

我将前来，把头留在脖子上。”【120】

同时额勒赤去追捕他们当中一些人，把他们逮捕。

至于合答那颜，他还没有抵达。他发现这次冲突的根子在他那里，这次内讧的起因由他产生，正是他煽起这场骚动的尘暴，把混乱的火种投入人世，而且这一切都不可用他的手来补救了。

我使多少军旅相互纷争，

而当他们陷入纠纷时，我却从中脱手【121】！

当失烈门和脑忽因此前去时，他想“在弼斯罗毁灭后”【122】从这事变中拔出他的足来，以手抚摸退隐的心胸，背靠享乐的大山，藏起他的面孔，希望安全地把他的头留在他的脖子上，把他的灵魂留在他的肉体中。同时这个企图，他放在他脑子这口锅中，用贪欲之火来烧煮，对自己唱道：

“争取平安地抵达一个避难地，

因为道路极其可怖，驿站十分遥远”

他夜以继日地这样琢磨和思量，拼命要找出一条通过它可以得到安全和活命的出路。但命运始终嘲笑他的忧愁和不安，他的哀伤和哭泣，并用譬喻说：

“如果你的口舌谨慎，

刀剑跟你的头有何干系？”

宫廷的密探突然像许多死神一样抵达并说：

“所有你的友人已经离开；现在轮到你。

来吧，宿营者，收起你的帐篷，

因为〔旅队的〕首领已离开驿站。”【123】

他们把他从他的营帐中抓出来，用一辆车把他一直送到哈剌和林。尽管他假装病重，他们仍然认为应把他从那里挪走，并送走了他。抵达宫廷后，他受到札儿忽赤们的审问，虽然他的罪行比艾必利思的罪恶更昭著，也〔仅〕在坦白和交代了〔他的罪行〕后他才继他的伙伴和

同党之后殒命，在灌水之地喝了个饱："于是使彼等落入火中；而彼等由之降落的陡坡何其腌脏！"[124]

又因在别处的一些人还没有到来，〔诸王〕对他们的阴谋和诡计仍不放心。他们因此把不怜吉觚[125]那颜和一支由十土绵勇敢青年和英雄突厥人组成的军队派往位于别失八里和哈剌和林之间的兀鲁黑塔黑[126]（Ulugh-Taq）、杭海[127]（* Qanghai）和横相乙儿[128]（* Qum-Sengir）地区，以此一个捏儿格可以从那里伸延到弘吉兰[129]斡兀立（Qonghuran Oghul）的捏儿格，后者驻在海押立境内，并已把他的捏儿格扩展至斡答剌之地。同时也客那颜（Yeke Noyan）和两土绵人马被派到吉利吉思和谦谦[130]州（Kemchihüd）的地方。

这时候，因斡兀立海迷失及其子忽察均未到来，额勒赤们便赍内容如下的使信去见母子俩："倘若你们没有跟这些人共同策划这个阴谋，没有赞同或帮助他们，那么你们到朝廷来，尽快这样做，对你们的前程至关紧要，也将是〔你们无罪的〕表白。"

当往见忽察的额勒赤昔列门必阇赤传达完他的使信，忽察根本不听他的话，正要袭击他，干一桩可怕的勾当。但他的一个妻子，地位较其他的要低，而才智超群，阻止他的图谋并说："使者的责任在于传达他的使命，自古以来没有人凌辱哪怕是叛逆的使者。那么，当蒙哥可汗派来一名额勒赤时，我们怎能要他的命？杀死个把人又怎能损害或削弱他的国家？这种行为将产生许多祸害；苦海将怒啸；天下将被搞乱；灾难之火将燃烧；当事情超出了你的控制时，悔恨将无济于事。蒙哥可汗是阿合，犹如父辈：你必须去见他，听从他的命令，不管它是什么。"

因为老天保佑忽察，他考虑这些话并想到这件事会是危险的，而且是后悔的根源。他因此以赞同之耳听从了她的话，对昔列门优礼相待。然后他和他的妻子从他们所在之地出发，赶快入朝。

至于跟他的阿合合剌旭烈一起来的帖克失[131]斡兀立（Tekshi Oghul），他去找不里。同时突厥蛮必阇赤（Türkman Bitikchi）被派去见也速蒙哥、他的妻子脱合失[132]（Toqashi）以及兀鲁黑额甫的异密们和那颜们。在告之那些陷入他们罪行罗网中的人[133]的下场后，〔突厥蛮必阇赤说出如下的话〕："如果你们没有支持这些人谋叛，为什么你们不必要地这样缓慢来见我们？这种耽误，拖延和迟缓

原因何在？如果你们思想中没有那个念头，你们应马上出发。否则你们必须指定你们的战场，准备你们的甲兵。‘而提出警告者有理’。”

听了这番话，他们对皇上害怕和恐惧得要命。他们打消了那些念头，完全跟它们分家。传达了他们的使命后，额勒赤们【134】马上返回，甚至没有停下来进食。不里、也速和脱合失【135】也动身了。

至于那些来自叶密立和海押立者，当他们各自来到不怜吉鹘军中，他便把他们连同较大的异密送走，解除他们的武装；他们当中留下来的，他视情况予以处理和处决。

一当忽察抵达宫廷，他就被送去参加失烈门和别的王子，随同他的异密，如不合台【136】火儿赤（* Bughatai Qorchi）、宴只吉带（Eljigitei）之子阿儿合孙【137】（Arghasun）和其他等人，他们均受到拷问，然后被送往他们的同类所曾走过的道路上。

镇海也到了。他在650年剌马赞月〔1252年11月 - 12月〕被答失蛮哈只不处死。单有一章谈到他。【138】

最后来的是海迷失哈敦：她和失烈门之母哈答合赤【139】（Qadaqach）一道被送往别吉的斡耳朵。忙哥撒儿赶到那里去，因这些女人的儿子们承认是阴谋的策划者，她们在受到审问和坦白了她们的罪行后因她们的行为而受刑【140】。

也速、他的妻子脱合失和不里也到来，许多高位的异密，必阇赤（Miran Bitikchi），如密兰【141】必阇赤（Miran Bitikchi）、速蛮【142】火儿赤（Suman Qorchi）、阿八赤【143】（Abachi）等人和其他指挥土绵的那颜们均到来。凡属异密〔马上〕被处决。也速和不里被送往拔都的宫廷【144】。至于脱合失哈敦，他被合剌旭烈当着也速的面审问：他命令把她的肢体踢成肉泥，以此来消他心头的旧恨。

同时候，在别失八里，多神教徒和偶像教徒【145】的首领亦都护和一群叛贼勾结，跟他们安排好，要使清真寺中的穆斯林群众在大白天出现黑夜，以此让他们在清晨看见午夜；这样他们将要用异端的乌云来遮盖伊斯兰的光辉，击溃集合的信徒，以致在审判日才可望把他们重新集中。“他们乐意用他们的嘴吹灭真主之光：但真主仅希望完善他的光，尽管异端憎恶它。”【146】回教的奇迹揭开了这个谜（muṣ a ḥ ḥ af）底，阿合马法律的火光在阴暗面上暴露出这个逆谋。他们当中有个奴隶在知道他们阴谋的来龙去脉后，皈依了伊斯兰，成为揭发他们的爱合黑，把那个罪定在他们身上。亦都护和许多其他的人被送

到斡耳朵，并且受到审问。而在控告被接受后，有命令把他押回别失八里，在那里，各阶层的百姓，穆斯林和偶像教徒，在郊外集合，当着百姓的面，他被交给地狱的魔鬼。那么因这个使他们得到新生的胜利，穆斯林们向真主表示感谢。

一个使天堂之门为之大开的胜利，

而且大地为之披上新的彩衣。【147】

同时这个惩罚和复仇使胜利的【148】蒙哥可汗陛下更加受福，获得甚至更大的功勋。愿全能的真主使这次正义的仇报成为他的国家长存和他的汗位永续的原因！（在关于亦都护的一章中，这个题目已详尽地谈到。）【149】

与此同时，宴只吉带在伊剌克。葛答罕火儿赤（Ghadaqan Qorchi）出发，前去进见拔都，然后从那里由那可儿陪同去逮捕他。他们抵达伊剌克后，宴只吉带轻装逃走，到达八吉思。在这里他被额勒赤们逮捕，后者把他连同他的一些部下押解给拔都。他〔如其余人一样〕落得个同样下场。

他期望了片刻，然后变成一场空。

宇宙揶揄地说："彼亦归去。"

这事的详情可从专述宴只吉带的一章中得到阐明。【150】

所有现在残余的叛党〔藏匿〕在沟壑洞穴中，退却到穷乡僻壤；把他们一个个找出来花了些时间。八剌（Bala）札儿忽赤及那可儿们被遣往也速的军中，审查和鞫问他们的同党和同伙；参预阴谋者都被处死。另一个异密被派往契丹，负责同样的工作。

这些因邪恶的刺激而几乎火焚人世的骚乱，现在已经过去，大家的思想中解除了一切顾虑。那么上述的王子们，因为奸师的唆使和贼臣的煽动，狂傲不可一世，背离了忠恕和纳谏的道路，而"恶侣如火：如不为其热所伤，也难逃其烟。"【151】再者，有福的皇上天性仁慈，他的心地纯善，这要求他赦免罪过以顾全同宗和血缘之情，以此为他的首要义务；在他显赫的时刻他也理应把履行俗话所说"为王者须仁慈"【152】当作宽大法典中的恩惠。

为你的荣誉付出什一税，并且知道，

像财产【153】的什一税一样，它必须悉数付给。

他因此如凤凰那样，在他们的头上展开哀矜怜悯之翼，并以宽大和赦宥之裙来掩盖他们各自的罪愆和过失。

而他没有对他们心怀旧恨，

因为他不是怀恨者的首领。[154]

想要惩戒而非折磨他们，他下令称：按照"旅行获益"[155]的圣传，他们应暂时涉足于流放之途——

月亮为变圆而经受旅途的劳累——

并应在征战和讨伐的风霜中显示人的机智和能者的才干——

历险之光荣在于历险〔自身〕[156]

为的是用经历险地的汗水来洗刷他们罪行的灰尘和污点，以此从他们的血脉中清除和涤荡谋逆之迹和罪孽之瑕。

确实地，烈火炼纯金。

而每个没有被至亲长辈教育成材的孩童，将无疑地从冷酷和变化的命运的教训中受到陶冶和锻炼。

未受其父母之教者将受岁月之教。

他因此下令把失烈门、脑忽和也孙脱花放逐到蛮子的各省去：失烈门跟随忽必烈斡兀立，脑忽随扎罕那颜[157]（Jagha Noyan）而也孙脱花到别处去。

至于忽察，为报其妻之恩，皇上免他参加征战，并把哈剌和林附近的肃良合[158]（Solangai）定为他的驻地。"这个美饰仁爱面颊和使各国诸侯的德行相形失色的行动，来自真主。"

他的恩典是真主的恩典，

视之则美，公布之则佳。

他们已把爱储存在所有人心中，

他们公开地和秘密地把爱献给他。

穆圣的珠雨般的言词意思是："维系亲属的纽带"和"紧密的亲属关系延长生命。"[159]这条圣训不单指一个民族，因为所有民族在其中都有份儿，它的涵义为智者一目了然地肯定下来，因为维系亲族纽带就是糅合搀杂。现如这条圣传是遵循字面的意义，那它与下面的诗句不合："当他们的时候一到，他们将不使它耽误一个时辰；同时他们也不

使它提前。”[160] 但因圣传证实诗句，可靠的哈迪特与圣经和神圣的古兰经一致，所以作为一个无可反驳的事实，确定的是：由维系亲族纽带以延续生命，从两个方面来实现。首先，通过婚姻和配偶，以此生儿育女成为可能，一代又一代的子孙后人就从虚无的世界来到实在的庭院，从隐没的堂奥来到展露的平原。子女固守他们父辈的习惯，使对父祖和先人的追忆留在地面上作为纪念。而聪明人通过生命才懂得什么是世上流传、他死后永垂不朽的美名和盛誉。一个不是俗物的高尚后人的生存，就是在他之前所有人的生命。其次，〔这种纽带的维系是〕通过族人和家庭内部的和睦团结，以及对远亲和外人的友善和仁爱，以此靠相互帮助，尽管他们微弱，他们仍可以打败好些强大的敌人，有如腱和发，当他们彼此支援时，一头象都不能把它折断。

一根线，当它孤零零时，

可以被一个老妇（zāl）之力所断：

当它倍增时，

扎勒 - 亦 - 扎耳[161] （Zal-i-Zar）都不能折断它。

靠着团结互助之福，他们从绝望的危难中获救，没有人可以轻视他们，这样他们在安适的环境中与人类度过他们的一生，受尊敬，有权势，被推崇；要制服他们的途径对敌人说是堵塞了。而对一个有远大志向的人说，在尊贵的地位上这样活一天，确实比在穷途潦倒中度过一整年要强。

对一个年轻人说，坐守贫困实不如死，

而〔这胜过〕一个其蛇蝎爬行的主人。[162]

用这个方式成吉思汗及其后人征服了世界的大部分；其余的人类纳臣服之款，答应交纳赋税（māl）和贡品（kharāj）。有天，在他初兴时，他把这个意见告诉他们，逐个地教训他们。作为一个例子，他从他的箭袋中抽出一支箭，把它交给他们。折断它显然无需大气力。他添作两支，这样一直增到十四支，哪怕大力士都折不了它。他说：“我的儿子们也是如此。只要他们走彼此相顾的道路，他们将不受事变之害，将自由地享受他们国土的果实。但如他们另行其是，他们将得到不同的结果。”[163]

现在，倘若伊斯兰的算端们在保护族人和百姓中打下同样的基础，又倘若他们巩固这个基础，在他们的庙堂中收容难民，并把对亲

族的攻击视为宽仁之法典所不容，慈悯之规章所禁止，那么打败他们会是不可能的。

在成吉思汗的同族和同系（urugh）的后人中，现今享受荣华富贵的超过两万人。除此之外我不愿多说，而宁可回避〔这个题目〕，免得本史书的读者谴责这些文字的作者吹牛和夸大，并追问道，从一个人的腰肚里怎能在这样短的时间内产生出那么多的子孙。

一切事情现在无需蒙哥的圣虑，莅会诸王决定告退和返回。各种赏赐和各类恩遇使他们欢欣鼓舞，每人都各自受到不同方式的显荣和酬报。因拔都派来的别儿哥斡兀立【164】和脱哈帖木儿路程最远，离家最久，他先送走他们，〔赐给他们〕各种东西和礼物，及种种报酬，以致叙述它们要使本书吃紧。同时他叫他们给拔都带去国王赠给拥立国王者的厚礼；因为太阳把他自己充足的光线分给行星和恒星，清冽的水流按汲水者和潜水者的愿望撒布珍珠和水。

至于合答罕斡兀立和灭里斡兀立，他从合罕的斡耳朵和驻地中赏给他们每人一个斡耳朵，并把斡耳朵的后妃赐给他们。他还赏赐他们约一土绵合罕的将官、士卒和神仙自己都吝惜的珍贵礼品，分给他们每人一处禹儿惕，他们可在其中抛弃旅杖，搭起驻骅的营盘。

继他们之后，他优礼送走合剌旭烈，把被他叔父霸占的其父的驻地赏给他。他耀武扬威地回去，并已抵达阿尔泰（Altai），他的愿望还没有完全达到，这时在真主的旨意实现前他不能再进一步。

没有从你的猩红嘴唇中得到他的食物，

没有从期望的田地里收获他的谷穗。

至于余下的宗王，那颜和异密，他按各自的身份和地位，尽他自己仁德所施，把他们一一打发走。

他们返回去，当之无愧地赞美他，

而若他们沉默无语，

他们的鞍囊会赞美他。【165】

至于克薛杰，他封他为答剌罕【166】，赏给他那么多的财富，致使他成为一个富翁，位高而难以接近。

在诸王启程，他们的事情发落完之后，他把他的注意力转向朝政，矫枉纠偏，惩奸平叛。而当他的御意虑及荡顽寇，清逆臣，他的圣念专致于缓人力、减民劳【167】时，他的睿智宁择肃慎，不苟言

笑，戒长饮之俗，并用宽仁厚德的网罟和谷物[168]赢得人们内心的爱戴。

首先他遣师出征东方和西方，出征阿拉伯人和非阿拉伯人的国土。东方诸邦和契丹，蛮子、肃良合[169]和唐兀各省，他委付给予聪慧机智而著称的忽必烈斡兀立。他指派高位的那颜去伴随他，把驻在那些地区的所有左右翼[170]的异密置于他的统率下。西方诸邦邑，他交给他的另一个兄弟旭烈兀斡兀立，后者以他的刚毅威猛，机警持重，以及驭下有力、功名心切而享誉。同时他调双倍的兵力追随他。于是怯的不花[171]博儿赤[172]（Ked Buqa Bavurchi）在650年主马答I月中〔1252年7月〕先出发，开始征伐异端。

按照你的已发布的命令，让他们日夜并进，

时而从中国到鲁木，时而从鲁木到中国。

又为了征发赋税、登录户名，他任命了一批长官、沙黑纳、书记。从乌浒河畔第五大洲始[173]，到契丹边境，即第一大洲[174]，其东方诸邦邑，他如从前一样委付给大丞相（ṣāḥib-i-muʿazzam）马合木·牙老瓦赤及其可敬的继承人麻速忽毕，把契丹地区交给马合木·牙老瓦赤，他的旧劳已得到恩遇的报酬，并且他是在皇上吉祥登基前到来；同时把河中、突厥斯坦、讹答剌、畏吾儿地、忽炭、可失哈耳、毡的、花剌子模、拔汗那交给麻速忽毕，因为他对皇上忠贞不渝，他曾惊恐和战栗而来，经历了艰难和险阻，迄至最后逃脱了那个危险，他变得权势赫赫，受到很大的尊敬。因他们在忽邻勒塔之前抵达宫廷，他就尽快遣走他们，而所有随同他们的人都受到种种恩赐的宠荣。

他们走后，大异密阿儿浑，他曾〔沿一条〕充满恐怖和危险的〔道路〕跋涉万里，于650年沙法儿月20日〔1252年5月2日〕抵达宫廷，此时忽邻勒塔已散，诸王各已动身回家。而因他终生有福气又有无穷的才干，同时在献身于朝廷和效忠于王室中，通过采用坚定的措施及推行有远见的政策，他过去已使自己出类拔萃（那么"在早晨人们称颂黄昏"），所以他受到宠荣：他的愿望得到满足，他的目的达到。统辖呼罗珊、祃梦答而、印度、伊剌克、法儿思、起儿漫、罗耳、阿阑、阿哲儿拜占、谷儿只、毛夕里和阿勒坡诸州的政柄交给了他的手中。随同他的所有篾力克、异密和必阇赤，在他的提议下，因他的支

持，受到另眼相待和敬重；在同年[175]刺马赞月20日，他们踏上〔归程〕。他们当中有的人[176]还有公事未了；他们多留了几天，然后愉快地在他之后动身。

皇上派那可儿陪随刚提到的这些长官，他命他们实行诸省的户口调查，征发赋税；并命他们事毕后返回，赶紧入朝。他们每人得到指示说：过去流行的情况应适当地调查和研究，并且他们当中不得有人回避工作中的困难。然而"真主宽恕已往"，皇帝关切减轻百姓的赋税，不增加库藏中的财富。因此他颁布一条减少百姓赋课[177]（mu'an）的札儿里黑，其原文保存在档卷[178]中，从中清楚看出，对人类的事情及对他们利益的维护，他是何等之关怀和操心。

贵由汗死后，诸王滥发札儿里黑；他们经商营利，把额勒赤派到世界各地去。而且贵人和贱民通过充当斡脱以求得保护，子民逃避沉重的负担[179]。皇上现在下诏，从成吉思汗、合罕、贵由汗及其他诸王的时期以来、被他们当中任何一个人保留在属于他的省份中的一切札儿里黑和牌子，应当交回，此后诸王如不首先咨询朝中的总管，不得颁发和宣写任何关于财务（maṣāliḥ）的敕令。至于较重要的额勒赤，他们不得使用十四匹以上的兀剌黑；他们应从驿站到驿站，不得进入他们无特殊勾当的村子或城镇；而且他们不得取用超过每人定量的粮草（ʿulūfa）。再者，因压榨和勒索的实施超过了极限[180]，特别是农民被临时赋课（ʿavāriẓ）的征收搞得倾家荡产，乃至他们谷物的产量尚不到向他们征收的赋税（mu'ūnāt）的一半，所以他下命叫所有斡脱和财政、行政总管（aṣhāb-i-ʿamal va shughl）在他们和百姓打交道时应自我节制。[181]每人应视其等第和物力，按照估定（bar vajh-i-muʿāmalat）交纳派给他的数字，例外的是那些因成吉思汗和合罕的法令而被蠲免了赋课（muʿan）之扰者，即：穆斯林中的大赛夷和优秀的伊衲木；他们称为也里可温[182]（erke'ün）的基督徒中，僧侣和学者（aḥbār）；偶像教徒中，他们叫做脱因[183]的教士、著名的脱因们；还有在所有这些种类的人中，那些年老和无力谋生者。犹太人听见这条诏令，因没有被列入上述人户，他们变得来非常悲伤和烦恼；他们手忙脚乱，以手捋须。如扎希耳[184]（Zahir）描写一个教士说：

在座有个红胡子。

当他听见那话时他用手摸他的胡子。

他说："我们不在那个数内。

我们在哪个世界中都不值分文。"

而为了不让每个总管（ṣāḥib-shughl）〔随他自己的意见〕摊派（qismat）〔赋税〕，他制定了一个一年的计划（muvāẓaʿa），据此，在契丹各地，一个大财主被征收十一个的那，如此按比例降至仅交一个的那的穷人；在河中也是如此；在呼罗珊，一个富人交十个的那，一个穷人交一个的那。他进一步下令称，长官和书记不得表示开恩或偏袒；他们不得受贿；他们不得歪曲事实或以假为真。至于他们称为忽卜绰儿的牲口税（marāʿi-yi-chahār-pāi），倘若一个人拥有一百头某个种类的牲口，他要交一头，不及百者，免之。举凡有逋欠赋税（baqāyā）之地和欠下它们的农夫，将不交纳〔这些逋欠〕，也不得向他们征收它们。至于曾经跟贵由汗、他的妻子及子女作大买卖的商人和斡脱，他命令从新的赋入（az māl-i-nau）中赏付他们。[185]

在各色人和各宗教团体中，他对穆斯林们最表尊敬和礼遇。他把最大量的礼物和捐施赠给他们，享有最大权利的也正是他们。此说的一个证明如下。在650年的亦德 - 亦 - 菲特尔[186]（ʿid-i-fitr）〔1252年12月5日〕节，穆斯林们随同大哈的扎马剌密剌瓦丁（Jamal-al-Milla vad-Din），乌列麻的榜样，忽毡的马合木（Mahmud）（愿真主使他的美德永存！），在斡耳朵宫门集会于皇帝之前。[187]这个大哈的领着祈祷和布道，用正统哈里发[188]及大教主之名来美饰忽惕巴。当他们作完据穆圣的一条圣传说好过在卡巴（Kaʿba）跪拜两千次的节日祈祷时，大法官进入斡耳朵，以伊祃木身份〔为皇帝〕祈祷如下：

"愿节星的升起使你吉祥如意，

因为你的鸿福使全人类幸运。

你的敌人像盈月遇蚀那样亏损；

但你的幸福，像新月一样，日愈圆满。"

他受到眷顾和优待，好几次奉命重复这祝词。作为节日的礼物，皇帝赏给[189]车载的金银巴里失和各种贵重的衣物，大家都有份儿：即使在节日外的其他时候，他对穆斯林的恩施也量大而无穷尽。

因你的赏赐，我们天天都在过节日：

那么在节日重来的那天将如何区别节日呢？【190】

同时在他的国土内，无论什么地方，凡有在牢狱中的罪犯或俘囚，他下令把他释放【191】，免除他受到今世的裁判和侮辱。这里，我插进下面的诗句，尽管这不是适合它们的地方，它们仍将得到有眼光和有鉴识者的共鸣：

对真主说我是什么人，

当我犯罪时主不赦免我的罪行？

从亚当的子孙那里指望到宽大：

那怎么不指望从真主那里得到它呢？

当脖子留在身上，当的儿海姆和的那留在钱囊和口袋里时，希望在多少颗心中复苏！为这个目的，额勒赤们和使者们赶快前往他国内的每个角落。

让赏赐金银的国王向吾人之算端巴合兰沙【192】

（Bahram-Shah）学习赏赐生命【193】的作风，

有如中天的太阳，他的光普照东西诸国。【194】

现在，倘若有人开始描写每天从他身上产生的功德，并着手重述这样表现出来的善行，那么整卷书都会满溢。无数中的几个、大海中的一滴、太阳的一颗微粒，已经，并且将要，由笔舌传入那些有兴趣者的耳里。“从一点可以窥见全豹。”

因为他的公平和正义的声名传遍全世，所有远近的人，怀着诚挚的愿望，托庇于他的翼下，这样得到他权力的保护。另一些极为遥远的人，抱有同样的希望，于是使臣们和额勒赤们来自富浪国、远方的西利亚及和平城；【195】算端们把马匹驮的无数礼物和贡品运往和送至他的宫廷。

他们从这些城市送来贡物，

因为他们没有力量和武力跟他打仗。【196】

他们在满足了他们的要求和达到了他们的目的后返回去。在专章中将分别谈到他们【197】。这里我们不多说，而限于为〔皇上的〕日盛洪福致以祷词：

忽思老啊，祝你的国土日广，寿数日增，

愿你的幸福面孔容光焕发。

你的恩福是太阳的中心，
愿它在衰落的轨道之外！

4．登上帝国宝座后世界皇帝蒙哥可汗陛下的德行一例

在本书序言中略述及他的高尚品德和作风，而在记他登基的一章中又对此作了更详尽的介绍，为证实以上所说，我们载录一个作为公正和大度典范的故事，使人们可以确实知道，此说既无夸大之嫌，又无失实之弊。

商人曾从世界各地赶去朝见贵由汗，在达成了很大宗的交易后，被授予要东、西方各地支付的敕令（barāt）。但因他在位的时间不长，那笔钱大部分没有付给，没有到那些商人手中。而在他死后，他的妻妾、诸子和诸侄做了比他活着时规模更大的买卖，并用同样的方式宣写敕令。别的商人成群地接踵而至，跟他们进行交易。当那些人【198】的地位改变，他们的基业丧失时，有些商人，他们从过去的售卖（ḥ avāla）中没有得到哪怕他们应得款项的十分之一；有的尚没有达到成交的程度；有的交了货而未定价，其他的还没有得到一份敕令。当世界皇帝蒙哥可汗吉祥地安坐凯旋的御座，仁义和公正的项链已经串成，这些商人中有的试着去接近他，一部分希望〔享受〕他的仁德〔的恩典〕，一部分因他们请求付给在这笔交易中的金钱〔一无所获〕而感到失望。所有朝中的官吏和宰臣都认为没有义务从皇帝的国库中清偿这笔交易的款项，〔如拒绝支付〕，谁都不会有反对或指责的理由，但按如下诗句的原则：

倘若荒芜蔓延，作为幸福基础的吾人的国土，

将变成什么样子？

云彩的仁德征服了世界，

因为它把奶赐给幼草，

他对他们所有的人展开慈悯之翼，下诏从他帝国的库藏中偿还全部的款项。它总计为五十万银巴里失，若他不偿付它，没有人会提出反对之理。

用这种恩施他掩盖了哈惕木般国王的光辉，用这种公道他把尘土投进奴失儿汪般君主的眼中。一个国王偿还另一个国王的债务，从哪本史书中读到过，或者从说书人那里听说过？而从来没有人请偿他的敌人的债务。这是作风和行为的一例，人们能够从中推测出他对其他事物的态度，因为“所有猎物都在野驴腹内”[199]

在他的力量面前，

九重天犹如一座剩下四壁的颓垣[200]。

像这样的一位皇帝，靠他的诏旨和敕令的威力，只能强大和长寿，如圣书说：“其于人类有益者，将永存于世”[201]。愿全能的真主允许他御极亿万斯年！

5．国之大臣

当世界的庶事靠他的公道而得到整饬，扰乱人心的祸害被清除，已产生的骚动因他的御极而平息，暴虐和罪恶之手被束缚，这时军旅开赴世界的四面八方，叛逆俯首投诚，同时请愿者和官吏从各地动身去朝见他，从远近转向他的宫阙，这是人类的庇护所和懦夫的避难处。他们的人数很多，他们各自的需要超过限度，而且他们的要求各不相同。他们在宫中停留一个长时期，至于书记和官员，他们的遭遇不一样，有的满意和幸运，另一些失望和沮丧。

仁慈皇帝极端的关切和怜悯，要求所有他的子民按分给他的数量各自享受他的份儿，因之他下诏叫异密忙哥撒儿那颜以及一群其他有经验的异密，掌管一切有关案件调查和百姓诉讼的事，他们应这样去巩固法治的基础。因卓有旧劳而拥有权势的孛鲁合阿合[202]，被任命为书记们的首长和领袖，当他们的宰丞。像一个总管，他要通报每个请愿者[203]的诉状并要处理它；宣写（nivīsad va savād kunad）诏旨（amṣ ila）和敕令的也正是他。为协同异密孛鲁合工作，皇帝任命了穆斯林的必阇赤：异密亦马都木勒克（ʿ Imad-al-Mulk），他在合罕和贵由汗的朝中也占有这个职位，异密法合鲁木勒克（Fakhr-al-Mulk），他因服劳日久而高于朝中的其他官吏，以及其他一些蒙古人。他分派给他们各自不同的职司，在这上面，经过磋商并取得异密孛鲁合的批准后，他们将把他们的报告提交给世界皇帝明断。至于底万的事务，诸如赋税的征收，官职的授予，这些是异密孛鲁合及其他一两个人分内的事。

另一些人掌管商人和商贩的事。有好几种商人。有那些从库藏中领取巴里失、每年规定上交一笔钱者，还有那些近来变成斡脱者。

皇帝承运登基前，早先的时候，大斡脱曾得到札儿里黑和牌子，各色人享受不到更大的尊崇和权力。有些拥有兀剌黑，并被蠲免了随时的课赋（ʿ avāriẓ āt）。但当他成为汗、国家的权柄由他严厉和公正地持掌时，有诏禁止把牌子发给商人，以此可以在他们和那些底万公务在身者之间作出区别。商人使用兀剌黑极不合理，因此百姓将通过这条法令不受骚扰。又因商人不断钻营他们的私利，他们各自当在

他登录户籍之地，在与〔皇帝的其余〕子民平等的基础上，承担他的一份课赋（muʿan），不得要求特殊待遇。

另一些是把货物售卖给皇帝库藏的人。这些人也有好几类。有的估价[204]珍宝，有的估价衣物，有的估价禽兽，等等。

另一些人[205]征集和掌管分配给各省的衣物；另一些人同样掌皮货，两三个人掌金银现钱。

再有专人盖塔木花，发放牌子和监管武库。

有很多管理猎禽猎兽及其看守者的人。

〔最后〕有两三个人负责有关伊祃木、赛夷、托钵僧、基督徒及各宗教团体中圣者（aḥbār）的事。

所有这些官吏都奉命要防止放债[206]和贪赃的腐蚀。他们不得逮捕人，并要把每人的案情立即上达圣听。

他们由谙习波斯文、畏兀儿文、契丹文、土番文、唐兀文等等的各种书记随同，以致无论向什么地方宣写敕旨，都可以用该民族的语言和文字颁发。

6．世界王子旭烈兀出征西方诸国

地面上的君王蒙哥可汗，温良谦和兼有上苍警卫，雄才大略兼有日盛的洪福（与他的美饰环宇的才智相较，太阳失色，在他的恩施面前，云雨无源。金和摩秦的诸汗在何处可学习帝王的典仪？往昔的算端们在何种情况下可瞻仰神圣的权力？倘若鲁木的凯撒有幸为他服劳，从他的教导中他们会学到治世之方。而波斯的库萨和、埃及的法老，从他的运筹和决断中会拾取征服世界之策）。他在他的兄弟旭烈兀的品德中看到帝王的气象，并在他的功业中觉察出征服的实践。因此在大忽邻勒塔上，当他已稳居汗位，他的注意力不再顾及那些自私自利者和忌妒者的案子后，他把他的思想转向征服世界上最遥远的东方和西方。首先他把忽必烈派往包括契丹在内的东部地区，然后在650/1252-1253年着手安排和组织他的另一兄弟旭烈兀的事情，委托他征服西部地方。一如忽必烈出征的情况，他从东、西大军中每十人抽二人拨归旭烈兀，并派一位宗王，他的幼弟雪别台斡兀立去跟随他。他还把昔班罕之子八剌海[207]（Balaghai），秃鹘儿[208]斡兀立（Tutar Oghul），忽里[209]（Quli），及拔都麾下的士卒，派作拔都的代表，以莫希斡兀立之子台古鹘儿[210]斡兀立（Tegüder Oghul）为察合台的代表；从扯扯干别吉那里派出不花帖木儿[211]（Buqa-Temür）及一支斡亦剌部兵，又从四方的驸马，异密和大那颜那里调集一队将官，以致要一一列举会占太多的时间。同时他遣人到契丹去取射石机手和火油投掷手；于是他们从契丹取来一千户[212]（khāna）契丹的射石机手，他们用石弹可把针眼变成骆驼的通道，因为用筋（pai）和胶如此结实地固定射石机架，以致当他们从下向上瞄准时石头不落回来。

接着额勒赤们被遣先行，去保存[213]世界国王的[214]军队可望通过的所有牧场和草地，始自哈剌和林和别失八里之间的杭海[215]（* Qanghai）山；一切牲畜都被禁止在那里放牧，以免牧场受害或草地受损。所有花园一样的山区和平原均被封禁，不许畜群之齿在那里嚼草。于是从突厥斯坦到呼罗珊及遥远的鲁木和谷儿只，草木变成了“不得接近此树”[216]的种类，乃至拿它的一片叶子喂他的牲口的人，

都被没收了牲口；到头来，说实在话，草木（giyāh）变成罪恶（gunāh），绿茵（sabzī）遍野（sīrī）[217]。额勒赤们这时离开，为的是把他们自己从草地和牧场挪至国王的军队不会通过的地方，因为他们实际是由一整支军队组成。至于拜住和绰儿马罕的军队，〔他们奉命〕进向鲁木。

在士兵的供应方面，有命令叫所有地方为每人提供一塔格耳[218]（taghar）即一百芒特的面粉，五十芒特即一皮囊的酒。因此异密们和地方诸侯，无论他们是谁，都开始准备粮草（ulūfa）并集中图苏湖即食物献纳；他们在〔军队行进的〕每一站准备他们的供应。与此同时，蒙古和穆斯林异密带来成群的雌马[219]，各自轮番生产忽迷思，直到士兵移到另一异密处为止。而且预计国王要通过的道路，荆棘瓦砾一段段地被扫清；江河上架起桥梁，渡口备下舟船。

听说他启驾，世界失去了平静和安宁，叛逆者害怕他的强大和威凛，卧不安枕，而那些是伊儿[220]（il）的人，因准备士兵、武器和粮草，不得安歇。

在任命了王公和那颜，从千户和百户中抽选了士卒后，任博儿赤之职[221]的怯的不花先出发。现在650/1252-1253年[222]的春天已从冬的蓓蕾上冒出。地面因草木五彩缤纷好像孔雀的羽毛；世界就安适说变成一张蔷薇床；花园因湿润和青葱，变得清新和开颜；池塘在冰封和枯竭后水满到边儿，自由地流动；花儿鲜明地闪耀，云彩散布珍珠；夜莺在蔷薇园的席桌上唱赞歌；嗅到鲜花的芬芳和馥郁，白发再转少。

旭烈兀准备酒宴辞行，亲赴世界皇帝的斡耳朵。阿里不哥从另一方抵达，在该地的所有宗王和族人像昴星一样聚会在哈剌和林的宫廷。每人轮流设宴，同时他们在狂欢的赌盘上投掷希望的骰子干杯（jāmhā）并穿上一色的衣服（jāmahā），同时候不忘要事。

一周后，他决定返回他自己的斡耳朵，这时统治世界的皇帝，恩比天高，下令把珍宝、钱币和衣物的储存敷陈〔于地〕并从畜群中取回[223]良马和驮兽：然后把各自的一份分别赐给旭烈兀，他的诸妻和诸子，以致大地承受不了它的重量，宇宙变得轻松[224]。皇帝还恩赐随同他的异密和那颜，以及所有扈从的士卒。于是在651年剌必阿I月2日礼拜六〔1253年5月2日[225]〕，旭烈兀跨上光荣和权力的骏马，旋辔而归。

抵达他自己的斡耳朵后，他在那里暂时停留，安排他的事情，劳慰他的人马，直到暑热稍减。在这期间，诸王前来为他送行，带来食物献纳。旭烈兀王子按照身份用礼物把他们每人打发走。最后在658年沙班月24日〔1253年10月19日〕，随同吉庆东方的升起，他驾离幸福的驻地，他自己的斡耳朵，凯旋之神在他前面高喊"开道！"胜利之神左右奔驰，征服之神殿后。

他任命出木哈儿[226]斡兀立（Jumghar Oghul）为他的代理人，让他管辖斡耳朵和军队，后者因他的母亲[227]长于其他妻妾，〔据有高位〕，而从他的长子们中，他挑选阿八哈[228]（Abaqa）和扎昔木[229]（Yashmut）跟随他。军旅现在都从他们屯驻之地出发。因畏惧这个消息，山岳开始震动，侯王的心开始战栗。这位国王非常缓慢地进兵，八剌海和秃鹘儿在前面开道，其他人在左右推进。他们交替走夏季和冬季的道路[230]。当他们来到阿力麻里地区时，兀鲁黑额甫的后妃和斡儿吉纳[231]出来欢迎他们，设宴〔为他们洗尘〕。

御旗经过该地区时，大丞相（ṣāḥib-i-aʿẓam）麻速忽毕及河中的异密们参加他的队伍。652/1254的夏天，他们在山区牧地（yailagh）度过，在太阳的热威减退后再度出发，并于653年沙班月〔1255年9-10月〕，他们下营于撒麻耳干城门前的康依古耳[232]（Kan-i-Gul）草地。丞相麻速忽毕搭起一座白毡为顶的纳失失[233]幄帐，将近四十天，他们停留在该地，不断欢饮寻乐。在这当中，残酷的老天施展故伎，他的兄弟雪别台斡兀立去世了，并从远方传来他的另一兄弟[234]的死讯。因这两桩灾祸，他哀痛异常，变得极其忧伤。

当那个月，即剌马赞月〔10-11月〕过去后，按照他们的风俗，他们在沙甫瓦勒月1日〔11月3日〕举行苏玉儿迷失[235]（süyürmish），再度开始寻欢作乐。在这当儿，密合答特[236]（*Miqdat）之子穆罕默德先于所有他的同僚和同侪前来迎接国王，并受到很多恩宠的表示以显扬于人类。

离开该地后，他们没有收缰，直至抵达碣石。异密阿儿浑和呼罗珊的大部分首领在这一站迎接他们，进献他们的礼物。在这里他们停留一月，然后击鼓出师，抱着渡过〔乌浒水〕的打算再次登程。当御师从夏季牧地（yailagh）出发时，原已下命拘集所有的舟楫及船夫，并命架舟为桥，以此王师抵达后，士兵（ḥ asham）毫无困难地渡过。国王怜悯他们，取消了惯常从渡河舟楫征收的过河税，此税被取消后，所有渡河者心里如释重负。

军队渡过河，国王沿河岸骑行。恰好那儿的森林中有很多老虎[237]。他命令兵士摆开圆阵，形成一个捏儿格。因马匹害怕老虎，他们遂骑上春情发作[238]的大夏（Bactrian）骆驼，于是十只草地之虎被战场之虎擒获，他们使马合木之子算端马思忽惕[239]（Masʿ ud）的故事仅成为一个无稽之谈，在那里诗人说：

谁一举擒获八只狮子，

凡人就不在他的话下。[240]

次日，他们从那里出发，下营于苏夫耳罕[241]（Shafurqan）草地，无意在那里久留。然而在亦的 - 依 - 阿兹哈[242]（ʿ id-i-azha）日，天开始下雪，一连七天七夜该地区乌云不散。那个冬季延续甚长，空气之寒和冷冻之酷致使所有地方像是“冰雪世界”。[243]很多牲口死于严寒。我从哈剌和林的大斡耳朵写给我父（愿他和平地安息！）的两三行诗，适合其景：

不用绳或柱，

风在我们头上搭起雪的营帐。

像一条身材魁伟的汉子在开弓，

它的箭矢穿透了我们的衣袍。

倘若她的秘密情人拥抱一个脸上有痣的女郎，

那么因为酷冷，他们俩变成了一人。

如果没有他们肝胆中欲火的热力，

唾液会在他们口中结冰。

同时在这个驻地，异密阿儿浑搭起一座绣有精美刺绣[244]的细麻大帐，有与之协调的金银器皿；并且他提供很多劳役。然后，奉国王之命，在指派他的儿子克烈[245]灭里（Kerei Malik）、阿合马必阇赤及

本书作者在国王手下治理呼罗珊和伊剌克的政事后，他启程赴蒙哥可汗的宫廷。

当春日的曙光从寒冬的长夜中出现，鲜花（bahār）和花朵的绿茵在草原的唇上吐露，春景装饰着大地，世界披上七彩的锦缎，花园吮吸云彩的胸乳，这首在生命的春天撰写的四行诗，变得适用：

因为春神准备了丰美的宴席，

快乐的夜莺去寻找它的伴侣，

朝阳啊，出来吧，今天高兴地

在柳荫下放射酒一样的阳光，[246]

而且牲口恢复了它们的气力，这时有命令把旌旗系在〔枪矛上〕并集中士卒，为进行圣战和拔除异端的城堡。因此在该地区的所有兵力，无论突厥人还是大食人，都整装待发。

既然秃温[247]（Tun）城明显地尚未屈服，仍固持它过去的愚顽态度，旭烈兀就首先向那里进兵，并在剌必阿I月初〔1256年3月末到4月初〕，靠吉运之助，他使凯旋和胜利的骑乘满载他的愿望。在他抵达哈甫和匝维地区时，一次事变的密云投下它的阴影。他派阔阔-亦勒该[248]（Köke-ilgei）、怯的不花和其他的异密们〔去平乱〕。当他们到达时，那个地方的暴徒（runūd）进行了一阵抵抗，到第七天，军队攻入内城（ḥiṣār），把它的墙垣夷为平地。他们把所有男人和女人赶到旷野，除年轻妇女外，十岁以上的人屠无噍类。从那里回见世界国王后，他们再进兵徒思。

剌必阿II月〔4-5月〕，在徒思附近的金合富花剌（Jinh-al-Fuqara），他们把一座纳失失营帐搭在异密阿儿浑设计的花园门前，于是金合富花剌成为异密们的聚会地[249]。那座营帐是世界皇帝蒙哥可汗叫异密阿儿浑为其弟所准备者。奉皇帝的命令，名匠被召集起来并受到征询，最后决定，帐篷应由一匹有两面的料子制成。在完成它的织染中[250]，他们已超过了萨那（Sanʿa）匠人的手艺：前后协调（hama-rūi），里和外在色彩和图案的严格对应方面，像纯洁的心那样相互补充。剪刀的齿因裁它而变钝。那镀金的圆屋顶和天宫般的帐篷，也就是太阳的圆盘，因妒忌这座营帐的构造，失掉它的光亮，而因它的完美无缺，灿烂的满月露出愠色。他们在这里宴乐了几天，他们心胸里的欢乐道路畅通无阻。然后国王启程，为养息他的马

匹，〔下营〕于曼殊利亚园，它在焚毁后被异密阿儿浑所修复，现在因它的非凡美丽而遭到世界上所有花园的羡慕。安瓦里咏这个地方说：

哈！曼殊利亚的图画啊，你是一座花园和一座宫殿，

或者是真主送到人间的乐园。

那天，异密阿儿浑和大臣也速丁·塔希耳的妻妾进献图苏湖并举行宴会。次日他们离开那里，又在刺的康草地停留了一个时候。从远近所有省份，从马鲁、牙即儿和的希思丹，酒像水一样运来，无数的粮草（ʿulūfāt）在〔沿途〕每站转输和储存。

从那里出发，他们来到哈不珊[251]，这是一座从蒙古军首次入侵迄至该年以来始终荒废和毁坏的城市，它的建筑物凄凉，哈纳特无水，除礼拜五清真寺的墙垣外没有一堵墙仍然直立。这时我已先从居民那里购买了一个城区。看到国王有修复废墟的兴致和乐趣，我把哈不珊的情况上达他的圣听。他听从我的话，颁发一道札儿里黑叫修理哈纳特，构筑房屋，兴建一座市场，减轻百姓的疾苦，允许他们在城中重聚。所有重建的费用他从国库中用现金支付，以致一毫不取于民。在〔长期〕中断后哈纳特都再度畅流，居民经过多年流亡后返回，从忽希思单带来他们安置在那里的农夫和哈纳特的挖掘者。他们建立工场，在礼拜五清真寺左近修了一座花园。清真寺和墓地曾遭到破坏。大丞相（ṣāḥib-i-ʿzam）赛甫丁阿合（Saif-ad-Din Aqa）捐献三千金的那，以此重建和兴复工作得以开始。

旭烈兀在兀思秃[252]（Ustu）停留一月，然后在山区和平原的草叶脱落后出师。

同时候鲁坤丁·忽儿沙（Rukn-ad-Din Khur-Shah）差他的兄弟撒罕沙（Shahan-shah）和他朝中的大臣们来宣布他纳款投诚和他对朝廷忠贞不贰。这些话上达圣听时，国王命令以礼相待他们，并派额勒赤去见鲁坤丁。他也把他们当中的一员随额勒赤遣回，强烈敦促鲁坤丁亲自入朝和坠毁城堡。当那道命令送抵鲁坤丁时，他因狂妄和幼稚，送来一个充满谎话和污蔑的回答。对国王说，清楚的是，此人的时运倒转，谦和与仁德不会产生作用；于是他从忽儿罕[253]（Khurqan）出师向他开战。

7．世界国王旭烈兀进兵攻取异端的诸堡

鲁坤丁没有从使者和额勒赤的往返中接受警告。为迎合国王的愿望，他仅腾空大约五座无储备和大军的城堡，并从其他的城堡打开城门，坠毁城垛（sar-dīvār）[254]，认为通过愚蠢的谎话和欺骗，用阴谋和诡计，他会扭转他的命运。“去，去他的断定！”[255]

因此在沙班月中〔1256年9月〕从忽儿罕〔出发〕，国王为进攻诸堡和摧毁鲁坤丁的居宅作他的准备；同时他传令给驻伊剌克和别处的军旅准备好。不花帖木儿和阔阔亦勒该率领的右翼这时经祃桫答而进军，台古觟儿斡兀立和怯的不花率领的左翼取道胡瓦耳和西模娘。宗王八剌海、秃觟儿和和伊剌克的军旅从阿剌模忒方向出兵，国王亲自率领那些视艰苦为乐饮、不辞劳累的人马征进[256]。

他们出师，世界面上变得漆黑：

当［看见］苏合剌卜时，天神眼花缭乱[257]。

他再先派额勒赤去表示他已把进击鲁坤丁的打算付诸实现。后者除了他从前的罪过外，又狡辩和诿遁，但如他再诚心实意，前来迎接国王，那么国王会对他的过错致以“既往不咎”的训诫，把宽大和宥免的目光投向他的罪恶，并看在他请求的面上，表示赞同。

当国王安天平世的御驾从俾路斯忽经过时，他们送回额勒赤，动手拆毁城垒和墙垣。随着额勒赤来了那个伪善的丞相和倒运的大臣凯库拔（Kai-Qubad），带来形形色色的谎言和遁辞。他保证拆毁他们的城堡和屋舍，请求让鲁坤丁缓期一年出堡，并请求不要堕毁他们的老巢阿剌模忒、兰麻撒耳[258]（Lammasar）、剌勒[259]（Lal）等堡。鲁坤丁会交出其他的城堡，执行颁发的任何命令。他已把一份照会（parvāna）送交吉儿都怯的长官（muḥ tasham）和忽希思单诸堡的长官（muḥ tasham），要他们去见国王。用这类奉承话，鲁坤丁认为他能避开他的厄运，并认为那个丞相用这种欺骗就可以扭转老天的不变意志。

王师进抵哈施朗[260]（Qasran）县时，在他们行军途中的沙底司（Shahdiz）堡被怯的不花［率领的军队］包围。他们四面围攻它，

一两天后袭取了该堡。他们也攻占了在该地的其他两、三座堡垒。

国王现在第二次派出额勒赤，命他实现他出堡的约定。他再用借口把他们打发回去，希望使［战事］拖延下去，等到秋雪降落。他要求得到一个保证说：他的城堡不受到军队的围攻，并且不出现战争和劫掠。他同意送出他的儿子和三百人作为一支签军（ḥ ashar），平毁所有他的堡垒。

国王答应他的请求，停留在刺夷附近的阿八撒巴德（ʿ Abbasabad）等他践约；围攻诸堡的军队也解围。在约定的时刻，鲁坤丁送来一个七、八龄的孩童，说是他的儿子，还有他的许多大臣。因为是一个极有辨识力和机敏的人，国王觉察出这是个假子，需要拿出证明来确定他的父亲。他询问撒罕沙和鲁坤丁早先遣来的臣僚。一些良心被异端染黑的人不说真话，但国王敏锐地猜出事情真相。然而，他假装不知，在尊敬和仁慈地待遇这个孩子后，允许他回去。然后从阿八撒巴德出发，他下营于皮昔乞耳答剌[【261】]（Pishkil-Dara）。

日复一日地鲁坤丁不断要求他的兄弟、丞相和其他人回去，而他的部下，因为是奸邪的同伴，一直［使他离开］投诚的正道，把他投入迷误的荒野。假子返回到他的倒运的父亲那里，后者送来另一兄弟失栾沙（Shiran-Shah）和三百人去充当一支签军，按已定的时间，在那个该死的家伙，即他的假子返回后，应送他们前去。他希望这个托词会使王师返回。同时他不断要求送回他的兄弟和他早先派去的大臣，乞请免他本人出堡，迄至冬去春来，他心里不再害怕和恐惧的时候。

国王遣回他的兄弟撒罕沙，要他增强他的诸堡，准备打仗，除非他在五天内亲自出见。额勒赤返回时带来老一套理由，国王发现鲁坤丁满脑子奸邪，一肚皮诡计，他决意要解决他，于是驻扎在鲁坤丁四周的军旅奉命各自从其捏儿格以平行的阵式前进。在654年沙甫瓦勒月10日［1256年10月31日］，他从皮昔乞耳答剌出发，首先下令把所有那些囚于可疾云附近扎马剌巴德（Jamalabad）的该死家伙，鲁坤丁的臣子和士兵[【262】]，秘密地处死。从那以后，当有人被杀时，在可疾云有个谚语说他被“送到扎马剌巴德”。

额勒赤现在赴各地去取得和运输供应军队的塔格耳面粉，还有大量供屠宰和骑乘用的牲口。粮草必须［在一个］从亚美尼亚至耶兹

德，从曲儿忒地至朱里章的［范围内］输送，而属于底万的牲畜不敷此用，所以下令把不管什么人的牲口，贵人的或贱民的，突厥人的和大食人的，都拘充兀剌黑，塔格耳就这样运出。

在同月18日［1256年11月8日］，安天的御伞在一个从北面和麦门底司[263]（Maimun-Din）相对的山头上打开，第二天，国王骑马围着它走了一圈，为的是眺望和调查最宜于进攻的地点。现在麦门底司是一座多半如阿不勒阿剌（Abul-ʿAla）所描写的堡垒，他说：

人们不能攀登它的巅峰，鸟也不能，

哪怕鹫和鹰都办不到。

探索者对它不抱希望，

它的狗仅向着星星而吠[264]。

国王因此跟诸王、那颜和大臣商量，他们是围攻此堡呢，还是退师以待来年。因为时值冬季，获得给养（ʿulūfa）有困难，得不到饲料，他们的牲口因此瘦瘠，所以异密们多数主张班师。族人中不花帖木儿，大臣中异密赛甫丁——他是最坚强的栋梁——，异密中怯的不花和塔亦儿，仅愿闻及围攻之事[265]。既然他们按照国王的本愿发表意见，他也就不愿听别的主意，并传令全军准备围城，作战斗的准备。当鲁坤丁发现这个时，他前来纳款，从山头下来。设非如此，国之诸省会因输运塔格耳、食物和饮料而精疲力竭。因鲁坤丁以后的历史已载于附在本章中的法忒纳美，这里重述它是多余的，我们就不再谈这个题目了。

阿剌模忒的法忒纳美抄本

赞美真主，主守其信约，助其奴仆，强其军旅，并击败异教，主系唯一者！愿天福与和平降诸穆圣，在他之后将无圣哲。

从那个时候：当“天命攸归”[266]的坚强命令所树立的先例，首先把人世间诸国的权柄按顺序交给当代诸算端和强大可汗的有力掌握中，并在每个时期，依照它的命令和愿望，从冥冥世界中产生一个人类的首领，同时，在东方和西方，用凯歌来美饰这样一个首领的生命之裳，其芬芳熏香了一切生物之鼻，如典籍中所已载录，祭坛上所已宣告；迄至当今这个时代：当大地的外观已被众汗之汗、和平与安宁

的福源、大地和当今的统帅、慈悯真主的神力所推举者蒙哥可汗的普及一切的公正和睿智所美化，并且宽仁厚德的光线已见于公道和正义的天际；这样明显的胜利没有人耳闻和目睹过。它正是“确实，吾人为汝赢得一次无疑之捷”[267]的前奏，因为真主（伟哉主之荣耀，宏哉主之恩施！）使它通过神圣国王和公正君主旭烈兀的行动和果决而成为可能，并使它的症结由他的明智来解开——

他有一位皇帝的气派和风度，

他的宝刀因信仰而永远坚强——

旭烈兀，他的大志有如不刺黑到达昴星之巅，而他的熟虑的意志如闪电触及地面。于是因全能的真主说：“勿忘真主于汝之恩”[268]，托庇于他的日盛洪福的贱奴、阿塔蔑里克·本·穆罕默德·志费尼，这个穆思托非，希望把这些喜讯传遍天下远近的一切地方，并希望发出由正教之口达于所有正教信徒之灵魂的呼声：

随同坚强的柱石，高升的星星，

以及雄伟的建筑，真理出现了，

而罪犯和奸邪、迷途者和反叛者，

正伸手为恶。

对这些将永存于世面的事件经过，他将作出简要的描写，略述诸两三行笔墨，使之达于从极东至遥远西利亚的伟人和贵人、上和下之耳（愿真主让他们听见喜讯！）：打从那只胡马，即征服世界的国王旭烈兀的安天御伞，把它吉祥的影子投向那些地区，并且当报捷的旌旗的长旒在这些国土和州邑上飘扬，这时他按照圣律所说：“在吾人先遣出使徒之前吾人决不施惩罚”[269]，接连遣使给鲁坤丁，既抚慰又警告他，希望通过礼仪和怀柔，他可以［被迫］前来，把纳款投诚作为他逃避时运变化的庇护。然而，每次都因他年幼无知，他送来一个不符真理目标和远离正义途径的回答，它显然跟它的真实含义不同，而且他的言和行也不一致。因此按国王的意见——它像太阳一样发光，并且是事物本质的明镜和智慧的精髓，决定摧毁鲁坤丁的诸堡，这些堡垒用角去磨擦金牛宫之角[270]，它们的巉岩（kamar）因为高峻而手触猎户星座之腰（kamar），而且它们跟土星的宫阙比赛壮丽；并决定用在征战中像太岁[271]（Anaretae）一般的人马（倘若太阳与他们相遇，那么他像月亮那样开始在夜晚运行；又倘若火星遭到他们

的箭矢，那么他像金星一样乞和）[272]〔去摧毁这些堡垒〕；折断这些人安乐地靠着大山的脊背；把鲁坤丁荣盛的顶峰变作败落的深渊，得意之极变作沮丧之至；最后使他的老巢，即他曾无知地以为系他力量所在的麦门底司，成为他葬身丧命之地。

在福神和吉运的鼓励下，在654年沙甫瓦勒月中［1256年11月］，他把额勒赤派给异密们和那颜们，他们在不远地方围守诸堡，若带束蜂腰，同时他命令各自从他的驻地出兵。速浑察[273]那颜（Suqunchaq Noyan）和塔木花[274]（Tamgha），以及一支告别了睡眠和休息、以闪闪刀剑为餐的突厥军队，他遣作先锋进行侦察。在他们之后，智勇双全的君王本人、真主护佑的众王之王，率领一支阵势严整，其人数多得来连果格和马果格都会被它军旅的浪潮摧毁的军队，[275]向前推进。两翼都是好战的青年，他们在黑夜用枪的刺杀把西马克[276]（Simak）变成海中的鱼食，并把巨蟹宫变成天空狮子座之鱼——

当他们跟合纳（al-Qana）一起

从死亡的旋涡中浮现时，

他们说："回到它的深处去吧"。[277]

——射手们，他们的每支箭都把人马宫变作金星的丧身地，把雕鞍和刺黑昔上的男儿变作"尸架上之女"。[278]中军他则用饱尝人生苦乐和有经验的人马充任，这些人，他们把战斗之日当成是新婚之夜，把闪光锋刃当作是白皙妇女的面颊，并且视枪矛的刺戳为美女的亲吻[279]。

他们以风的速度经塔里寒出师[280]，汹涌若洪水，登高若火焰；同时他们的马蹄把尘土踢进天神的眼中。就在出师的那天，他们中途遇到一头山羊。一些渴求功名的年轻武士，立即用他们的箭矢把它填满。国王认为这是一个预兆，并知道，冲撞的山羊是灾难熔炉中的一份祭品，而且哈散萨巴（Hasan-i-Sabbah）的信仰将无后继[281]。

那天，王师在塔里寒县扎营，同时他命令起儿漫和耶兹德的军队围攻当地诸堡，诸如阿努奈辛（Aluh-Nishin）、曼殊利亚及其他几个；他还用他们主力[282]（mu'avval）的蒙古军去助那些士兵一臂之力。

次日，当面容明亮的朝阳从地平线的领中探出头时，他们击响出师鼓，经哈咱儿歼[283]（Hazar-Cham）［前进］，此地如情妇的卷发那样盘绕，甚而窄若西拉特－亦－乞牙马特[284]（Sirat-i-qiyamat），暗如到地狱的道路。没有落足之地，人们怎能前行？羚羊尚不能轻易地立足，人又能怎样办？走在平坦部分不是一件轻易的事；在崎岖部分上人们除遭难外又能怎样？［仍然］国王渡越过去，宁择艰险，不择坦途。因此命运之口唱出这支歌：

听你自己的话吧，因为自我是一个世界的灵魂，

束缚在归你所有的那个珍贵灵魂中。

第二天，士兵和军旅抵达该堡之下，在中午时

那把御伞——比起它来天空要低一头，

［它］是一片遮住太阳的云彩——

在与该堡[285]相对的一个山头上打开。

从右面的兀思通答儿[286]方向，沿着曲如奸邪心肠、四周峰峦环绕、峡谷密布的陡峭道路，来了不花帖木儿和阔阔亦勒该以及如火如荼的师旅。从左面的阿剌模忒，来了宗王八剌海和秃觧儿，率领着一支为复仇而呐喊的大军。在他们后面，来了怯的不花和一支像铁山一样的军队。河谷和山峦起伏着大队的人马。曾经那样高昂着头而且有着如此坚实内脏的山峰，现在驼马的铁蹄下被践踏得颈骨折断。那些骆驼吼叫的骚嚷，号角和金鼓的鸣声，震聋了世界之耳，而马嘶枪闪又闭塞了敌人的心[287]目。“因为真主的命令是注定的天意。”[288]

如此在一天内，那么多的劲旅就会合一起，围着所说的异端邪教的城堡和市镇，形成一个其恩福庇护大小人物的捏儿格。现在该堡的历史有如下述。当那些人在他们权势的顶峰时，他的[289]父亲阿老丁，按照〔法老的话：〕“哈蛮（Haman）啊，为我修筑一座我可以抵达大路，那天空大路的楼阁”，[290]曾命令他的官吏和大臣踏勘了十二年那些山的顶峰和高处，最后他们选中了那座向开帕拉（Capella）星吐露秘密的巍峨山头；而在它的绝顶，其上（dahān）有一股泉水，其旁有另三股，他们开始构筑麦门底司堡，用灰泥和沙砾？（sang-i-rīkhta）建造壁垒。他们从一帕列散远的地方引来一条如朱亦－伊－阿儿吉思[291]的溪流，并使水流入堡内。因为严寒，从初

秋到仲春，野兽不可能在那个地方找到巢穴或者居住。因这个缘故，既然群山交错，连鹰隼都从隘道退缩，而山脚下禽兽绕道而行，鲁坤丁遂以为对人类说，要进入堡内和围攻它都是不可能的。那么，因它的高峻，那座崇高的山头本身就适用于〔阿里的〕话："洪水自我往下奔流，飞鸟高不及我"。

现在堡内的人发现，一支多如蚂蚁的人马像蛇一样把它围了七个圈，并且迅速地设法在坚硬的岩石上驻扎。如在般扎[292]（panja）舞中，他们行行相连，手挽着手。在白天的时间，尽目力所及，麦门底司的人仅看见人马和旌旗，而在夜里，因为营火遍野，他们以为大地是布满星星的天空，［并且］是刀兵的世界，其中心和边际都看不分明。因过度忧虑，在城楼和城池上他们宴饮时都心里悲伤。"彼等将曰：'此即仁慈真主所许给者；而使徒说出真情'"。[293]

然而，精明的国王，尽管深信他的兵力和力量，仍想不劳他的人马，用妙计把他们一网打尽。他因此差一名额勒赤给鲁坤丁，宣布御驾的到来；同时他仍然企图争取他和他的百姓，说是迄至今日，一群奸小（nasnas）[294]的谗言已使鲁坤丁的远大前程在他前面暗淡下来，因他年幼无知，理智之目尚未从昏睡中清醒过来。然而，倘若在他的蚁民，尽管他们鼠目寸光，遭到蹂躏前——"谨畏所罗门及其军队毁灭汝"——他如按照时势的要求，把"进入汝宅"[295]的话换成"走出汝居"这句话，并把哈散萨巴的诫谕"守护汝之诸堡！"变成"使汝离开该地！"走出城堡，不要因一群坏蛋的阴谋和他们的无聊谎言而惹危险，而是在上苍的指点下迅速从灾难的漩涡抵达获救的彼岸，那么饶恕他及其百姓的诺言仍如以往一样有效，甚至不止于此。国王的宏量指望在所有情况下都得到宽恕和恩赦的快乐。

他[296]从堡内送出一个回答说："如俗话说，豺狼不在它的洞里，他[297]不能做导致他们灭亡的事情，直到他得到信息为止"[298]，这即是说："鲁坤丁不在，没有他的许可和同意，我们不能出来"。

额勒赤返回，第二天，当曙光之乳从夜的胸脯喷射，宇宙因声若霹雳的男儿和勇士的呐喊而骚动[299]，这时国王从左侧的道路登上绝顶，在眺望了所有进出的可能性并踏勘了不同的通道后，取别道返回他的驻地。在下一天，当天空中扎木失的的先锋从天边的鞘中拔出他们闪光的刀剑，击退夜神的黑衣军旅时，［蒙古军］随着他们的晨

饮，弹响战争的竖琴，并且一心要摧毁敌人的防御，他们准备用射石机和石头作战。他们为这些射石机砍伐和修剪那些人多年来栽培、浇灌，而不知它们将作何用场或将结什么果实的树木。

我每天教他射箭，但当他射得准时，

他将射我[300]。

在这些日子里，他们在每一阿马只[301]（amaj）置一队力士把沉重的射石机架和脚柱送上山头。

次日，当夜盖从大地熔炉上揭开，饼一样的太阳圆盘从黑暗的腹中吐出，这时国王命令他的侍卫爬上绝峰之巅，在那里扎下御营。

我们登上大乌山[302]（Daushan），

跟随一个比山更坚强、在枪矛交刺时更坚定的人，

率领一支起伏着骑士的军队，

乃至你把陆地当成是甲兵的海洋[303]。

同时候，该堡的守军，在夜里备战并把他们倚天的城楼交给同伙的匪徒后，开始交战；他们竖起射石机的架子，在沙甫瓦勒月中［1256年11月］发射一排猛烈的石头。

你们束紧绳索，勇敢地射击：

如果最后不失误，那该多好。

在这一边，年轻的士兵也用矛子般的箭矢劈开发丝，同时他们自己在矢石面前不退缩。箭矢，这是死神发出的致命之矛，飞向那些歹徒，像雹子穿过筛状云层那样飞行。

箭矢透过甲衣，有如晨风吹过花瓣。

当太阳收回他前面的影盾时，他们停止战斗，但在第四天，这是他们的生死关头，也是真理的证据得到明确之时，当天刚破晓时，呼啸和呐喊四起，在两边，他们都涉足于战争之途。弓弩从城楼上射出飞矢，同时，在无策可施时，契丹匠人制造的、射程为二千五百步的一种迦曼 - 亦 - 格甫[304]（kaman-i-gav）就被用来射击那些蠢货；在妖魔般的异教徒中，很多士兵为那些疾若流星的箭杆烧伤。从城堡上，石头也像树叶一样倾落，但无一人因此受伤。

那天尝到蒙古人的军威后，他们停止战斗，城堡的守军在激战后叩打[305]和平之门。然后鲁坤丁差一名使者致以如下内容的使信：

“因为我不知道陛下到来，所以我迄今避而不出。军队现将停止战斗，今天或明天我愿出堡。”那个无聊的胡言乱语者，用这种诡计往火上浇水，以此那一天他们从战斗中收兵。下一天，他派出另一名使者，要求得到一份赐予他赦书的札儿里黑。依从他们的请求，这些喜讯的传报者[306]宣写了一道札儿里黑，其文字连同其他不宜收在这里的事情，已载入《志费尼的世界征服者史》中[307]。这道札儿里黑送给了他们，并当众宣读。那些不乏理智、珍视他们财产和他们生命的人，欢欣鼓舞。于是当那天结束，白昼转为黑夜时，他们约定他在第二天出堡。当黎明从黑夜中诞生，鲁坤丁准备下山时，一些更狂热的菲达额极力反对，不让他下来。他们甚至密谋除掉那些鼓励他作出上述决定的人。鲁坤丁再派人送来如下的使信：“在我本人赶来晋见前，我曾准备了〔希你嘉纳〕的礼物，但我的多数同伙生了气，共谋在这个计划实现前把我害死。因这个缘故，我的打算受到挫折。”

这番话上达伊儿汗[308]（Il-Khan）圣听时，他丝毫没有露出他内心不快的迹象[309]。他说，鲁坤丁最好保卫他自己的人身；同时打发走那个使者。

使者们往返期间，竖立射石机的地点已选择好，部件[310]已轻易地装配起来。次日

当太阳揭开黑色面纱，从它后面出来时[311]。

下达了这样的命令：在该堡四周，每人都应攻击他前面的〔敌人〕，同时每个人不管他是谁，都应前进，跟他的敌人们交锋。从该堡的四面八方，一帕列散或更远的地方，呐喊声和回声交织一起，因自上扔下的礌石的滚动，山岳的四肢和躯干发出一阵震颤。岩石的互撞使中间的平地[312]及其坚石核心变成不过是齑粉；频繁的攻击又使九天的系梁[313]破裂。

至于竖立的射石机，就好像它们的支架是用百年老松制成（而它们的果实，“有如魔鬼之头”[314]）；随着它们射出的第一发石头，敌人的射石机被粉碎，很多人在它下面丧命。石弩射出的方镞箭使他们十分害怕，以此他们万分慌乱，在石头角落的每个人都把面纱[315]当作盾牌，而站在城楼上的一些人恐怖地像老鼠一样爬进洞子，或者像蜥蜴逃进岩石的罅隙。有的受伤，有的丢命，那一整天，他们仅仅

无力地挣扎，不过像女人那样动作。当老天摘掉太阳的帽子，地球把夜幔从土壤升高到昴星，这时他们撤出战斗。

在下一天，当光明之王从东方的领中伸出它的头时，王师中的剽悍武士再战斗，动手进行这场圣战，并坚定地背靠抵抗的大山。

鲁坤丁现在发现，他除悔恨外要一无所获。他曾企图用“也许”、“可能”来争取时间，用不能接受的借口遣回使者，并且仍然用同样的手段行缓兵计，指望冬季的棉花匠人可以把王师变成棉花。但现在他看到，盼望冬季落雪是一个幻想。靠全能真主的慈恩，国王日盛洪福之荫，无一天显出阴沉的脸色，云师的屏幕没有遮住太阳；整个答亦[316]月，“昨天”冷过“今天”；而“明天”又好过“今天”，在那么多的敌人抵达前初秋降落的雪，丝毫没有冻结；但是百岁老人回忆不起，从太阳进入天平宫第一度时，因为严寒、霜降和大量的雪，曾有可能进出那些地区。在这些情况下，鲁坤丁除了投诚和乞降，托庇于国王慈恩的护翼外，别无出路；在万分恐惧中他求助[317]于乞哀告免。

倘若你的暴怒把它的先锋引进大海，

那么珍珠变成贝壳喉中的一粒石榴子。

他差出一名使者，请求赦免他过去的罪恶。因此，国王宽仁和大度地用权力之笔在他和他百姓的罪行录上写下诗句：“天恩免罪”[318]。

鲁坤丁首先送出他的儿子及他的大部分名绅和官吏。第二天，在得到许给的照顾后，他亲自下山。这个吉祥的日子是沙甫瓦勒月最后一天〔1256年11月19日〕，山民兴盛的结束，更是光荣天主的第一个喜讯。

鲁坤丁从那个高峰和山头下来，在那里他认为他满有资格说：

在这座扎勒纳巴德[319]（Jalnabad）山上，

我可说是像天子在他的宝座上，

或波鲁斯[320]（Porus）在他的王位上[321]，

其样子惶恐和茫然，东摔西倒地走着，“像个在沙漠中被魔鬼蛊惑的手足失措者”[322]。同时向着那熟悉的旧居和著名的宫室，他万分伤痛地表示告别，这次告辞致使再见成为不可想象。违背了无穷时光的天命，城堡再多，壁垒再坚，有何用场？而当王朝崩溃时，谋算和坚强

意志焉能帮助它们？天命的一个表示就打消了人类策划的千万个阴谋，命运半点头就使人类施展的亿万诡计化为乌有。

命运跟人类玩着棍子和球的游戏，

或者玩着风吹（你知道吧！）一把粟的游戏。

命运是一个猎人，而人不过是一只云雀[323]。

接着在跟他的家人、部属下山后，鲁坤丁荣幸地在亲吻世界国王的朝见殿门时求得庇护，同时，以羞愧交集的态度，承认他在前些日子和前几个月内曾犯下的罪过。既然国王把贤王宽厚之恩和圣皇仁爱之德全都结合在他的人格中，他就使鲁坤丁的凄凉和凶兆之感变作平静和愉快的情绪，并把喜讯通报给他的灵魂：已死的他和他的家人再获新生。

第二天，鲁坤丁把他的兄弟、子女、家人、奴仆及堡内的人带到平原上，每个士兵带着他的财物和东西出堡。这时蒙古军开进去，开始拆毁建筑物，用毁灭之帚把那里的尘土扫清[324]。

一些更狂热的、为邪说异端的目的而献身的菲达额，再次跳出来，而且一心寻死，像蚂蚁一样张开他们的双翼，飞到那座坚固宫殿的圆顶上，那是该国君王、更是那些灵魂和肉体上都倒霉者的所在。（“若真主不愿蚂蚁好，他不会让翅膀长在它身上”。）[325]同时他们在这里拿起武器进行战斗。在胜利之师这方面，射石机瞄准了那些愚顽的和心术不正的异教徒，于是猛烈地发出一排飞快的矢石，像诅咒倾落在艾必利思上。

他们这样抵抗了三天三夜，但在第四天，军队中的英勇壮士和蛇一样的武士，爬上了那个巍峨和雄壮的宫顶，彻底消灭了那些毒蛇般的异端，把那些歹人的肢体砍成碎片。

且不说在麦门底司府库中的储存，鲁坤丁别无有点价值的东西作为献给国王的贡礼（tikishmishi）[326]，因为在军旅往返期间，所有他的财物已经分散。[327]〔国王〕把它全部作犒赏分下去，把它赠给大臣和国家的士兵。

同时他把他的使者及官吏，随同伊儿汗的额勒赤，派到那个山谷中（rūd-khāna）的其他堡垒，下令把它们坠毁。然后国王凯旋回师。

一名额勒赤往见阿剌模忒的统帅，要他也照办，跟他的主子一道纳款臣服。他踌躇不立即下山，于是八剌海王子及一支大军被派去攻

打该堡。八剌海率领他的军队抵阿剌模忒山麓，把它四面包围。瞥见事态后果和天命变化的守军，遣一名使者乞降，请求恩赦。鲁坤丁替他们调停，国王高兴地赦免他们的过失。于是在该年祖勒合答月末〔1256年12月初〕，所有在那个罪恶[328]温床和魔鬼巢穴中的人，带着他们的财物下山。三天后，军队爬上该堡，掳掠那些人不能带走的不管什么东西。他们迅速地放火焚烧各种建筑物，并用毁灭之帚将其尘土随风扫除，把它们夷为平地。

有两个日子不允许防备死：

一个是注定要死的日子，

另一个是注定不死的日子。

在你注定要死的那天，挣扎白费力；

在你注定不死的那天，怕它是无益的。

在他们注定灭亡的晚上，〔真主说：〕“吾人倾覆那些城镇”[329]的天命，对那些人说变得明若白昼。但当时候尚不成熟时，在哈散萨巴统治时期，同一座守军和物资当时都不足的阿剌模忒堡，曾在十一年的时期中，几次遭到阿勒卜·阿儿思兰（Alp Arsan）之子灭里沙（Malik-Shah）的儿子穆罕默德的围攻（这可从史书中读到），但都没有效果。

现在智者看来，清楚和确定的是：有始必有终，有圆就有缺，时候一到，没有能够阻止它的力量。真主的使徒（主赐福给他，赐他和平！）说：“不破就不立，这是真主的权利。”

在这个礼拜，忽希思坦诸堡的长官（muḥtasham）苫思丁（Shams-ad-Din）到来并请求一道札儿里黑。接着，他和鲁坤丁的官吏出发，为的是，从吉儿都怯开始，他们可以坠毁仍留在忽希思坦境内的所有堡垒，为数超过五十，这些堡垒伸手触着天体并攻击星星；同时在坠毁它们中把他们理想之酒化为泡影。

长官们（kūtvālān）从低廉[330]（Dailaman）、阿昔客瓦儿[331]（Ashkavar）、塔鲁母和哈耳卡木[332]（Kharkam）到来。他们被收录为国王的忠实奴仆，在接受札儿里黑后平毁他们的城堡。

那年祖勒希扎月1日〔1256年12月21日〕，国王（愿他像光辉太阳一样永存！）向斡耳朵回师。所有收集的战利品，他分赐给大小人物，突厥和大食士兵。鲁坤丁和所有他的亲族，男的女的，他送往他

指定为他们驻地的可疾云。这时候，国王本人，凯歌告捷（愿他万寿无疆！）在上述之月最后一天〔1257年1月中〕抵达斡耳朵，同时，像太阳一样，进入巍峨的宫室。

一位国王，诸王的太阳，

从狩猎中凯旋和威武地进入他的天宫。

谁曾眼见，一挥手整个世界就得到安宁？哪个智者之耳曾听说，随着一次行动，命运这头劣马“像高傲的骆驼那样”，在缰绳下殒折？因这次与开伯尔[333]的征服相媲美的胜利，——明眼人不要求说明，目击无需耳闻——真主秘旨的真相随成吉思汗的兴起而变得清楚，君权帝位转给世界皇帝蒙哥可汗所产生的恩惠也显然易见。因这次著名之捷，开启世界诸国的钥匙被置于〔蒙古人〕强大掌握中以备使用，残余天下的郡邑，它们因命运的作弄仍然徘徊歧路，其门闩现已拔除。好人称它是诸捷之关键，恶人称它是晨饮的明灯[334]。和风随这些喜报开始吹动，天空的鸟儿开始飞翔。圣哲向先知的灵魂道贺，生者向死者致敬。

一个天堂之门为之开放、

大地为之披上新彩衣的胜利[335]。

出现在这盛衰世界上的这次胜利，是怎样的良药？显现于这哀伤深谷中的这次胜利，是怎样的喜庆和欢乐？

我所看见的，是在清醒时或在睡梦中，主啊[336]？

在阿剌模忒的鲁德八儿[337]（Rudbar），那个异端的发源地，哈散萨巴的奸徒和艾八哈[338]（Ibaha）巫术的罪恶信奉者的老巢，没有留下一块彼此相依的基石。而在那新教[339]（bidʿat）的繁荣驻地，幽冥中的神匠用残暴之笔在每所〔住宅的〕门廊上写下诗句：“这些，他们的屋舍，是一片废墟。”[340]在那些恶人的国土市场上，命运这个穆真发出吼声：“滚那些奸民的蛋！”[341]他们的倒霉的妇孺（ḥ aram u ḥ arīm），像他们空虚的宗教，给彻底毁掉。那些疯狂的，口是心非的伪教徒，他们看来是没有杂质的纯金，结果证明是破铜烂铁。

今天，感谢普照世界的国王的洪福，如果一个刺客（kārdzan）仍在角落里闲荡，那他干着一个妇人的行业；凡有答亦[342]（daʿi）

处就有一个死刑的宣判者；每个拉非克[343]（rafiq）都变成了奴隶。亦思马因派的传教士沦为伊斯兰武士的牺牲品。他们的莫剌纳，对于他，他们曾致以如下之辞："主啊，吾人之保护者（maulānā）"[344]——闭他们的鸟嘴！——（而"异端无保护者[345]"），现已变为杂种贱奴。他们的聪明的伊祃木，即他们在这世界上的主子，关于他，他们相信"每天都有某件新工作要他干"[346]，有如禽兽落入天网。他们的长官（muḥtasham）丧失权力，他们的侯王（kiyā）失掉尊荣。他们当中最伟大的人物变得贱若刍狗。砦子的统领都被认为宜上绞架，城堡的守令都丢了脑袋和权杖[347]。他们在人类中像犹太人一样不值钱，又像大路之同于尘土。全能的真主说："在他们身上有下贱和贫窭的烙印"[348]，"这些人，诅咒等待着他们"[349]。

希腊和富浪的国王们现在高枕无忧，他们因害怕这些恶徒而变色，并向他们纳贡，不以那种屈辱为耻。世上的所有居民，特别是正教的居民，从他们的奸计和邪说中得到解救。确实，整个人类，高和低，贵和贱，同享此乐。和这些史实相比，答思坦（Dastan）之子鲁思坦的历史仅为一旧闻。所有观念的感知因这个明显的胜利而获得，照亮环宇的白昼之光因此被美饰。"于是那不虔诚之民悉被剪除。一切赞美归于真主，万物之主！"[350]

8．对亦思马因人即巴特尼人教义的说明，以及该教派的历史

伊斯兰初期，正教哈里发[351]（真主赐福给他们所有的人！）时代之后，穆斯林中出现了一个思想毫不同情伊斯兰、心里倒跟祆教徒一脉相通的派别。为了散播怀疑和混乱，他们在人们中公布一个内容如下的说法：除明显的涵义外，沙利阿特也有一个为大多数人不知道的内在（bāṭin）涵义。而在支持这些邪说中，他们引证希腊哲学家传给他们的论断，其中他们也加进好些来自祆教教义的观点。为了穆斯林可以不嫌恶地对待他们，而可以站到他们一边，他们反对那些不拥护穆圣家人（真主赐福给他们！）的教派，当耶西德[352]（Yazid）及其党羽（愿他们罪有应得！）对他们肆行如此的公开暴虐，[353]异密和当权人物中没有人替他们报仇，反而默认耶西德家族的哈里发位，这时特别是这样。

当开撒尼人[354]（Kaisanis）从十叶的其余人中分裂出去，并向哈尼非亚（Hanafiya）之子穆罕默德表示归依时，这些人也依附于开撒尼人，并在阐述他们的秘教（bāṭin）教旨中援引穆罕默德作为他们的根据。当阿里[355]之子宰德（Zaid）起兵造反时，忽辛之子阿里的儿子穆罕默德[356]（真主赐福给他们所有的人！）这派人就抛弃了他，关于他们，有人说：拉法都宰丹（rafadu zaidan）“他们抛弃了宰德”，从那时起，他们就有了拉非底（Rafidi）之名。因为开撒尼人这时人单势孤，这些人[357]遂依附于拉非底人。

现在他们的信徒中有个扎法儿·塔牙儿[358]（Jaʿfar Tayyar）的后人，叫做阿不答剌[359]（ʿAbdallāh），穆阿维亚（Muʿawiya）之子。他接受了拉非底人的召请，对该教派作了一个细密的研究，创立了一些替它辩护的法规。就中他造出一张测定阿拉伯月起首的天文表（jadwal）。他说，没有必要去看新月。同时他把发明那张谬误百出的表归功于穆圣家人中的伊祃木。（愿真主喜爱他们！）头个夜晚的老月亮，他说，仅伊祃木才看得见；别的任何人都看不到，因为每月的开始发生在能够看见新的月亮前。十叶教中的拉非底派不承认

他，在他们之间产生分裂，扎德瓦里人（Jadwalis）自称为“秘识的人”，而把十叶中其余的人叫做“外识者。”

〔情况就是这样〕迄至扎法儿·撒底黑[360]（Jaʿfar Sadiq）（愿真主喜爱他！）的时代。扎法儿有四子，其中的最长者，亦思马因（Ismaʿil），从母系说是哈散之孙；次子木撒（Musa）是一个女奴的儿子；三子穆罕默德·底巴只（Muhammad Dibaj）葬于朱里章城外答夷[361]（Daʿi）墓侧；第四子，阿不答剌，以阿甫塔（Aftah）（“扁平头”）而知名。十叶教说（guftand），扎法儿是无罪的（maʿṣūm）伊祃木。他指定[362]他的儿子亦思马因为他的继承人。后来亦思马因酗酒，于是扎法儿·撒底黑对此表示不满。据一个传说，他说：“亦思马因非我子；他是以他的形状出现的一个魔鬼。”[363]而据另一传说，他说：“真主对他有两种考虑，”因此他指定他的第二子木撒，作为他的继承人。

上面提到的从开撒尼转为拉非底的人，现在依附亦思马因，脱离了拉非底人。真正的指定，他们说，是第一次，而真主不能有两次考虑。究习了沙利阿特内在涵义者，倘若他对外形有所忽视，也不会蒙受恶果。一个伊祃木无论说什么或做什么，都是对的：亦思马因不因喝酒而遭到伤害或损失。他们被称为亦思马因人。并以这个名字与十叶的其他人区别开来。

现在亦思马因在145/762-763年[364]死于扎法儿·撒底黑（愿真主喜爱他！）之前。扎法儿召集了代表阿拔斯朝哈里发（真主喜欢他们！）的默底那长官和许多默底那的名绅、耆长，把亦思马因〔的尸体〕指给他们看，这尸体是在他死于四帕列散远的兀雷德（ʿUraid）村后给人背回城的。他这时起草了一份证实他死亡的文件，让那群人都在它上面签名，然后他葬亦思马因于八乞（Baqiʿ）[365]。

那些追随亦思马因的人说，亦思马因没有死，他的死是假装的，为的是欺骗百姓，保护他和他的信徒不受到攻击。十叶中其余的人说，扎法儿·撒底黑的目的在于暴露追随他的人教义的虚伪。看来两个说法是同样的错误，两党都以他们自己的动机来解释这个作法，而扎法儿的目的是要证明，在指定他的儿子继他为伊祃木上，他是无辜的，因那个缘故，哈里发曾对他和他的信徒不满。

当扎法儿（愿真主喜爱他！）死时[366]，十叶的大部分人追随木撒。一些叫做……[367]的人承认穆罕默德·底巴只为伊祃木。而一

小部分被叫做法蒂（Fathi）的人承认阿不答剌·阿甫塔。

不久后，哈里发派人到默底那，把木撒带到八吉打，为的是恐吓（ishkhāṣ）他。他们把他关在那里，他就死于狱中。十叶说他是给毒死的。他们把他一直运到桥上，并把他指给八吉打的百姓看，以此他们可以看清他尸体上并没有伤痕。接着他们葬他于〔忽来失（Quraish）的〕墓地。

他的儿子阿里，木撒·丽达（Musa, ar-Rida）所生，在默底那一直住到末门把他带往呼罗珊（他的故事是有名的），后来他死于徒思。他们说他是被毒死的，并把他葬在那里【368】。

既然哈里发因为亦思马因的儿子们要求伊祃木位子而迫害他们，他们就躲了起来，离开默底那后，他们当中有的前往伊剌克和呼罗珊，有的往马格里布（Maghrib）【369】。

亦思马因人说（guftand），扎法儿死后亦思马因还活了五年，这时有人在弼斯罗的市场中看见他。一个中风病人乞求他的恩施。亦思马因即刻收下他，他给治好了；站起身来后，他随着他走了。亦思马因还替一个盲人祈祷，因之他恢复了他的视力。

亦思马因死时，他的儿子穆罕默德，在扎法儿生时已长成而且比〔扎法儿的儿子〕木撒要大，前往哲伯尔【370】（Jibal）并抵达剌夷，从那里又到在德马文德的沙朗巴【371】（* Shalanba）。在剌夷的穆罕默德巴德（Muhammadabad）因他而得名。他有儿子，他们躲在呼罗珊，后又前往在忻都省的坎大哈【372】（Qandahar），定居于该地。

亦思马因人的答亦，即传教士，现在涌入各地，号召百姓信奉他们的教义；于是很多人响应了他们的号召。

亦思马因之子阿里，在念着谚语所说："带着脑袋逃跑者……"【373】之后，从那个方向前往西利亚和马格里布。而因他没有要求伊祃木的位子，也没有信徒，他就公开露面。他生有儿子，到今天他在那里还有后人。

亦思马因人中现在出现了解说他们的信条的领袖。这个世界，他们说，从未没有过伊祃木，将来也决不会没有。而若一个人是伊祃木，他的父亲在他之前已是伊祃木，他父亲的父亲在他之前也一样，如此溯及亚当（愿他得到和平！），或者，如某些人说，溯及无穷的过去，因为他们相信世界的永存。在同样的方式中，一个伊祃木的儿

子将是伊祃木，他儿子的儿子也一样，如此迄至无穷的未来。在他的要继他为伊祃木的儿子诞生或产生前，一个伊祃木是不可能死的。同时他们说，这就是诗句“子孙相继”[374]和“他把这个定为一条应在其子孙中保持的法则”[375]的涵义。

十叶派提出反对他们的论据称：阿里之子哈散被所有十叶教徒公认为一个伊祃木，但他的儿子不是伊祃木，这时他们回答说，后者的伊祃木位子是委托的（mustauda'），也就是非永久的，他是借用它，而忽辛的伊祃木位子是永久的（mustaqarr），这在诗句中被提及：“一个住宅和一个休憩地。”[376]

他们还说一个伊祃木不总是可见的。有时他是可见的，有时他像昼夜循环一样隐匿起来。当伊祃木可见时，他的布道（da'vat）可能隐匿，但当伊祃木隐匿时，他的布道可能照样公开，他的答亦也得到指派，只要人类得不到有关上帝的证明[377]。

先知是启示者（tanzil），伊祃木是诠释者[378]（ta'vīl）。没有时代缺乏一个伊祃木，无先知的时代就无伊祃木。《旧约》前《五经》中在亚伯拉罕（Abraham）之后提到一个人，那里说当时有个《五经》中用西利亚语和希伯来语称之为麦尔启兹德克[379]·麦尔乞·唆兰（Melchizedc Melech Sholem）的国王，在阿拉伯语中就是灭里克西迪克（Malik-ar-Sidq）和灭里克撒兰（Malik-as-Salam）。又据说，当亚伯拉罕（真主赐福给他！）遇到他时，他把他的羊群的十分之一交给了亚伯拉罕。同时，想把关于上帝的知识传授摩西（Moses）的希迪儿[380]（Khidr），是一个伊祃木，或被指定为伊祃木。[381]

伊斯兰兴起前，有一个隐没（satr）时期，但当阿里（愿真主喜欢他！）在世时，伊祃木，也就是阿里自己，变得可见，此后迄至亦思马因及其子，第七个伊祃木穆罕默德的时代，所有伊祃木都是可见的。隐没时期始于亦思马因和穆罕默德。穆罕默德是最后一个可见的伊祃木。他变得来不可见，在他之后所有的伊祃木将是不可见的，直到他们再变得来可见为止。

同时他们说（guftand），扎法儿之子木撒为亦思马因而献身，木撒·丽达之子阿里又为亦思马因之子穆罕默德而献身。而有关亚伯拉罕和献祭的故事——“吾人以昂贵的代价赎买其子”[382]——是对这类事的一个旁证。总之，他们谈了很多〔这种〕谬论。

在他们当中出现了若干答亦，其中有末门·哈答合（Maimun Qaddah）、他的儿子阿不答剌[383]（ʿAbdallah），后者被认为是该教派的最大学者之一，以及哈散·沙亦黑·阿不丹[384]（Hasan Shaikh ʿAbdan）。另一个，在扎法儿·撒底黑（愿真主喜欢他！）生时，是阿不勒 - 哈塔卜[385]（Abul-Khattab），他宣称扎法儿是上帝，忽鲁里人（Hululis）即亦惕哈底人[386]（Ittihadis）也如此说。扎法儿提到他说："该死的他及他的信徒！"有很多像他那样的人，他们各自见于历史著作和谈宗教派别的论文。

这是四下传播的教义和信条。在伊斯兰的大部分邦邑中，从西方到东方，一些人出现了，有的秘密地，有的公开地，但都一致认为世界从来都有伊祃木，认为通过他，认识上帝才有可能，没有他就不能得到有关上帝的知识。各个时代的先知都曾提及他。至于沙利阿特，它有一个内在的涵义和一个外表的涵义，内在涵义是真实的，当人们弄清楚了律文这个内在涵义时，他们不会因为忽视外表的涵义而受害。因这个缘故，他们的教条被认为是异于所有别的教派，即伊斯兰本身（millat）的那些教义。其中一些远走到允许[387]（ibāḥat）干非法的勾当。

在278/891-892年，当哈里发穆塔迷德[388]（Muʿtamid）统治时，卡尔马提人（Carmathians）（哈尔马提人（Qarmatis））[389]出现了，如史书所记载，他们当中第一个是哈木丹·哈尔马特（Hamdan Qarmat）。因苦法境内有一群人拥戴他，他就起兵造反。他们开始屠杀穆斯林，劫掠他们的财物，掳走他们的子女。他们常袭击[390]西利亚和伊剌克的城镇，然后消失在沙漠中。他们的叛乱规模越来越大，哈里发无力对付他们。他们攻占八哈剌因[391]（Bahrain），再进兵默迦。他们在那里杀戮香客，把他们的尸体拿去填扎母扎木（Zamzam）井，又把黑石打碎。他们保留黑石达二十五年之久[392]，尽管伊斯兰的王侯愿拿十万的那把它买回来，他们却拒绝卖它。二十五年末，他们送它到苦法，把它丢进礼拜五清真寺，随它留下一张条子，其中他们写道："我们奉命拿走这块石头，我们又奉命把它送回"。穆斯林们把石头运到默迦，再把它竖起来。

卡尔马提人叛乱期间，亦思马因人的一个答亦，阿不答剌·本·末门·哈答合的后人（az farzandān），由一个儿子[393]陪同来到苦法和伊剌克地区，并说："我是伊祃木的答亦，伊祃木即将出现。"他把

豪沙卜[394]（Haushab）之子布勒哈辛（Bul-Qasim）派到也门（Yemen）去进行宣传；同时要他把答亦派到四方去。这个布勒哈辛在也门得到很大的成功，许多人响应了他的号召。其中之一，一个叫做布 - 阿不答剌·苏菲·穆合塔昔卜[395]（Bu-ʿ Abdallah Sufi Muhtasib）的人，出自马格里布的卜塔马（Katama）族[396]，他派往那里去进行布道；一些人接受了他的话。此人跟那个是阿不答剌·本·末门后裔的人联系，致函给他，理由是他比豪沙卜之子布勒哈辛更接近伊祃木。那个家伙鼓励他去作宣传，而当他的事情获得成功，他占据了马格里布诸邦及海拉完（Qairawan）和昔吉尔马撒[397]（Sijilmasa）四周地区时，这个是阿不答剌·本·末门后裔的人和他的儿子[398]就到那里去。在他们抵达昔吉尔马撒后，布 - 阿不答剌·卡塔米[399]（Bu-ʿ Abdallah Katami）前去迎接他[400]，说："我作为您的总督进行统治。现在既然您亲自来临，您就是上司。"他回答说："迄今为止我说我是伊祃木的答亦。我这样说是出自权宜之计，因为伊祃木显现的时候还没有到来。现在这个时候到来了，我宣布我就是伊祃木，并且是扎法儿之子亦思马因的后人。"他把自己叫做阿不答剌·麻合底（ʿ Abdallah al-Mahdi）[401]，把他的儿子叫做哈因·比 - 阿模尔 - 阿拉·穆罕默德（al-Qaʿ im bi-Amr-Allah Muhammad），并且自立为伊祃木和哈里发；马格里布的百姓，特别是卡塔米人，承认他的申明。

在258年[402]，他筑麻合底牙（Mahdiya）城于海拉完地区。他的事业兴旺，并且他企图破坏沙利阿特的宫殿，开始蔑视它的法令。

布 - 阿不答剌·苏菲·穆合塔昔卜开始对他产生怀疑，在为他的事业〔服劳〕时不卖劲。他的兄弟玉速夫[403]（Yusuf）决定造反，要布 - 阿不答剌也起来反对麻合底。因这个缘故，布 - 阿不答剌和他的兄弟双双被麻合底处死。

麻合底在昔吉尔马撒——它在马格里布的州邑中——的出现，以及他对那里的征服，时间是296/908-909年。而在302/914-615年，他征服和推翻了代表阿拔斯哈里发的阿格剌比朝（Aghlabid）诸侯，成为整个马格里布，非洲[404]和西西里等地的君王。同时他们重述穆圣（真主祝福他，赐他和平！）的一条圣传："在第三百年开始时，太阳将从西方升起"；他们说，这条圣传可解释为指麻合底的出现而言。他们又说，在亦思马因之子穆罕默德和麻合底之间有三个隐匿的伊祃

木，他们的名字是穆罕默德、他的父亲阿合马和他的父亲……[405]，而他们的刺合卜是刺底（Radi）、瓦非（Wafi）和塔吉（Taqi），麻合底系塔吉之子[406]。然而马格里布的穆斯林们说，麻合底是该派一个答亦、弼斯罗的阿不答剌·本·萨里木（ʿAbdallah b. Salim）的后人[407]（az aulād），而八吉打和伊剌克的人说，他是阿不答剌·本·末门的后人。总之，他们拒绝承认他是扎法儿之子亦思马因的子孙。当哈只儿比拉[408]（al-Qadir billah）统治期间，在八吉打起草了一份宣言（maḥẓar），由当权人物、赛夷、哈的、乌列麻签名，其内容是：麻合底子孙的出身[409]存在疑问，在把他们的祖先追溯至扎法儿·撒底黑（愿真主喜欢他！）时，他们犯有捏造罪。（这份宣言的文字将在谈麻合底第五代孙哈金（Hakim）的一章中披露。）[410]麻合底绝对地统治了二十六年，他的死是在322/934-935年。

他由他的儿子[411]哈因继承。后者统治期间，一个叫做阿不耶兹德（Abu-Yazid）的家伙，马格里布人，起兵造反。他是一个敬畏真主的穆斯林，苏尼教徒，并且是一个圣者：[412]他向百姓历数麻合底和哈因的邪说（bidʿat），很多人拥护他。他跟哈因打仗，打败他的军队，把他围在麻合底牙。哈因的信徒称他为答扎勒，因为在战斗（malāhim）中，据说答扎勒正起来反对麻合底或哈因[413]。哈因在334年沙甫瓦勒月〔946年5-6月〕死于这些斗争中，他的死被保守秘密。

他由他的儿子满速儿·亦思马因（al-Mansur Ismaʿil）继承，后者采取对付阿不耶兹德的措施。他是个机智和勇敢的人。打败和战胜了阿不耶兹德，他继续把他追赶了一个时候，跟他交战，直到最后俘获并杀死了他，把他的尸体传示马格里布各地。他这时登上他父亲的位子，公布他死的消息。在341/952-953年，他也死了。

他的儿子穆亦思·阿不塔敏·马阿德（al-Muʿizz Abu-Tamim Maʿadd），一个机警，有能力、勇敢和幸运的人，继承他。他为治理国家采用了充分的和恰当的措施，他的国土变得比他父辈的还要大。

他的全部野心集中在夺取埃及的国土上，它在那个时候是在亦黑施底人（Ikhshidi）迦弗儿[414]（Kafur）手中。穆亦思于358/968-969年派他的奴隶阿不勒 - 哈散·乔哈儿（Abul-Hasan Jauhar）到埃及去替他进行宣传。很多人响应他的号召，这时他接近迦弗儿本人，也

向他宣讲他的布道。他赞许地接受了他的接近，并且不顾阿拔斯朝哈里发，忽惕巴是以穆亦思的名义来诵读[415]。

迦弗儿死于那同一年，即358/968-969年，于是乔哈儿成为代表穆亦思的唯一埃及君王。接着在那一年他筑开罗城于弗思塔特（Fustat）左近，它于362/972-973年竣工，被称为哈希拉·穆亦吉牙（Qahira Muʿ jzziya）。

穆亦思携带无数的军队和数不清的金银财宝，在362年剌马赞月〔973年6-7月〕抵达埃及。他以开罗为他的首都，埃及和赫扎思（Hejaz）就脱离了阿拔斯朝的统治，落入穆亦思之手。同时他用如此的方式普施仁政，以致有关其影响和效果的神奇故事仍在流传。他死在365年剌必阿II月〔975年12月 - 976年1月〕。

他由他的儿子阿吉思·阿不满速儿·尼咱儿（al-ʿ Aziz Abu-Mansur Nizar）继承，后者据有马格里布、埃及和赫扎思。有关他的征战和他打败代表塔夷比拉[416]（at-Ta'i ʿ billah）驻西利亚长官阿勒卜的斤·穆亦兹（Alp-Tegin Muʿ izzi）及援助他的哈散·本·阿合马·哈尔马提（Hasan b. Ahmad Qarmati）的故事，载诸马格里布诸邦的史书中。他的死是在386年剌马赞月〔996年9-10月〕。

阿吉思是一个温和的好心人——乃至大马士革的哈散·本·八撒儿（Hasan b. Bashar）在如下的乞塔诗中讽刺他和他的宰相伊本 - 乞里思[417]（Ibn-Killis），还有他的秘书阿不 - 纳锡儿·海拉完尼[418]（* Abu-Nasr * Qairawani）：

向准备毁掉国家的宫廷书记
阿不纳锡儿说：
“替那个丞相解开王国之结，
你将赢得他的衷心感谢和赞扬。
不要退让和推辞，不要怕任何人，
因为宫廷的主子不在宫中，
并且不知道对他有何企图，
而如他知道，他会希望不知道。”

伊本 - 乞里思控诉了这个诗人并念了这首乞塔诗，阿吉思回答说：“这是一件我们都分享讽刺的事。那么你跟我一起共同来宽恕它吧。”

诗人这时写了另一首讽刺诗，其中他把阿吉思的军队统帅法即勒（Fadl）包括进去：

成为一个基督徒吧，因为基督教是真正的宗教，

如我们的这些时代所证明。

并且赞扬那三德："他们是伟大的，光荣的，"[419]

同时不管所有别的人，因为那是不足道的。

在牙忽卜（Ya'qub）看来，那个丞相是父亲，

这个阿吉思是儿子，而法即勒是圣灵。

丞相再把诗送给阿吉思看。他生了气，但仍然说："饶了他。"于是他第二次赦免他。

最后丞相第三次去见阿吉思并说："再不能赦免了，因为皇上的威信受到损害。这次他在这首乞塔诗中既骂了是阿吉思[420]的陛下，又骂了是丞相的我，还有您的伴侣伊本 - 扎巴里只（Ibn-Zabarij）：

扎巴里哲是一个廷臣，乞里西是一个丞相——

是的，轭是跟那条狗的价值相一致。"

阿吉思大怒，允许丞相去逮捕诗人。后来又后悔了，他下命释放他。在赦令实际送到前得知这个消息，丞相赶快把他处死。对此，阿吉思非常惋惜和遗憾。

阿吉思把西利亚交给一个名叫密涅沙[421]（Menesha）的犹太人，把埃及交给一个叫做爱薛·本·聂思脱里斯（'Isa b. Nestorius）的基督徒，而遵循他们的教义的指挥，他们对穆斯林肆行专制和暴虐。由此一个妇人给阿吉思上了份状子，其中她说："大教主哦，您通过密捏沙·本·阿卜兰[422]（Menesha b. 'Abram）来抬举犹太人，通过爱薛·本·聂思脱里斯来抬举基督徒，并要通过您自己来贬低穆斯林，除非您照管我的案子。"阿吉思被这份状子深深感动。他解除了他们俩的职务，并向基督徒征收三十万马格里布的那以弥补他已造成的损失。同时他好几次把应向穆斯林征收的赋税[423]（mu'an）加给犹太人和基督徒。

他的儿子哈金·阿不－阿里·满速儿（Hakim Abu-ʿAli Mansur）在十一岁时继承他。他之轻率和狂暴犹如其父之温良谦和；他对埃及百姓的专制和残暴没个限度。他的一个习惯是，当他坐在皇位上，并且有人把对暴政的控诉呈递给他时，他会听着这些控诉，决不否认其中描写的罪恶。送给他的信函，常常包括对他本人及其祖宗的恶毒辱骂，还有对他门第真实性的攻击。

高潮到来。有人用纸糊了个女人，给她穿上件察都儿（chadur）；把一封密封的便函放在那个假人手中，再把她竖在哈金要经过的地方。当那封信从假人手中取出并呈递给残暴的哈金时，〔他发现〕它全是对他本人和对他祖宗的臭骂，以及对他们的无耻丑行的详尽揭露。他勃然大怒，命令带这个女人去见他。但当左右赶向她时，他们发现它不过是个假人。给这件事搞烦了，哈金命令他的奴隶和士兵火烧开罗，杀戮百姓。市民集合起来阻止他们，并保护他们妇女的尊荣；但在他们不能制止的地方，哈金的人就烧杀掳掠。哈金每天亲自去视察，经常诡称干这些勾当并没有得到他的许可或同意。第三天，开罗的市民领袖和沙亦黑躲进礼拜五清真寺；举起附在棍端的古兰经，他们公布他们的罪恶，说："如果这次暴行不是您允许或同意干的，让我们，您的奴仆和子民，去击退作恶者。"他回答说："我没有命令干这坏事，那你们把他们赶走吧。"对士兵他却说："继续你们的工作。"战斗开始，麇集的市民把士卒赶回开罗城门，那里是哈金自己的大本营。他大吃一惊，命令士兵们住手。在这次灾难的当中，开罗的四分之一被焚毁，一半遭到抢劫，而哈金的奴隶对该城的妇女干了那么多卑鄙的勾当，以致戴面纱者[424]怕受辱而自尽。

哈金经常晚上在市集中走动，调查他的臣民的事情。他也把一些老妇人派去刺探她们同性的阴私：她们会进出百姓家，真真假假地把戴面纱者的事向他报告。他用这个借口处死了许多女人，又颁发一个告示，禁止女人离开她们的屋舍或登上房顶，禁止鞋匠做女靴。

他禁止百姓喝酒，因他们不戒酒，他命令把葡萄树都拔掉。

他的另一个习惯是亲笔写一些便条，有的说："给赍送此条者一千的那，或给他某座城镇，或给他某件贵重的礼袍，"有的说："杀掉送这封信的人，或向他索取若干金钱，或砍掉他的手或足，并折磨和残害他。"他要用蜡、龙涎或黏土把信密封起来，在接见的日子他要散发它们，而每人视其运气好坏都贪婪地攫取其中的一封，再把它送往地方官（mutasarrifān-i-a' māl），无论信的内容是什么，马上就予以兑现。

哈金颁发一道敕令禁止基督徒和犹太人骑马骡和使用铁马镫；同时他们每人必须戴上有几个铃子的项圈，以示他们有别于穆斯林。

因为这些该谴责的作法，全体百姓，穆斯林和非穆斯林，对他的不体面的罪恶行为和布告，予以唾弃；就连他的妇孺及他的密友、廷臣也都讨厌他。

他向他的一个异密伊本 - 倒瓦思[425]（Ibn-Dawwas）控诉他的亲姊西蒂木勒克（Sitt-al-Mulk）。伊本 - 倒瓦思是他军旅的统帅，也是他的朝政执掌者。因此，他的姐姐遣人去找伊本倒瓦思，他们一致同意杀死哈金，立他的儿子阿里代替他；并设谋害死他。他们用一千的那收买倒瓦思的两个奴隶，要他们埋伏在开罗近郊的木哈坦（Muqattam）山，同时，在哈金及其年轻的侍从（kūdak-i-rikābī）如往常一样到那里去时，把他们都杀死。现在哈金自称懂得占星术，他曾推算出那天晚上是他的关键，如果他平安地度过它，他会活过八十。他把这个告诉他的母亲，她哀求他〔安静地呆在家里〕，说是他最好别动。他勉强听从了她的话。然而在拂晓时他有一种不安的感觉：他不能安静下来，无法睡眠或休息。他母亲哭着，抓住他的衣角，但没有用。"此刻我非动不可"，他说，"否则我的灵魂要出窍。"于是他和他的侍从前往木哈坦山。奴隶从他们的埋伏中跳出来，把哈金和他的侍从都杀死了。他们把他的尸体偷偷运给他的姐姐，她将它埋在她自己的宫里。除那个丞相外没有人知道这个秘密，在要他誓守秘密后才把情况通知他。得悉真相后，他同意跟他们合作，帮助去消除百姓的疑惧。他们解释哈金的失踪说，他已外出一周，并且每天他们要叫一个不同的人来报告他现在某某地方。

最后，他们把〔他的失踪〕通知了首脑人物和大臣，在缔结盟约和分赠礼物后，他们誓忠于他的儿子阿不勒 - 哈散阿里（Abul-Hasan' Ali），他接受扎希耳比拉[426]（az-Zahir billah）的称号，并拥他登

上宝座。哈金死亡的消息这时泄露了，于是伊本 - 倒瓦思受赐华贵的礼袍，并受委掌管全部朝政。

〔西蒂木勒克〕现在遣人去找纳辛·哈定（Nasim Khadim），他是宫廷的总管（qahramān），奴隶的总监，老是带着一百名佩刀的奴隶保卫哈里发；于是她跟他达成杀害伊本倒瓦思的密谋。她狡猾地使那一百个奴隶成为伊本倒瓦思的侍从，然后有一天，奉她的指示，纳辛关闭宫门，捕逮伊本倒瓦思，对奴隶说："我们的主人，扎希耳，说：'伊本 - 倒瓦思是害我父亲的凶手。杀死他。'"他们拿刀刺他，把他杀死。

继伊本 - 倒瓦思后，西蒂木勒克把参与她谋害哈金的人或知情的人都除掉。于是她独自无敌手地统治国家和治理王土；所有大臣和官吏心里都很怕她。

现在哈金之死和真主把那些地方的百姓从他的专制压迫、凶暴残忍下解脱出来，发生在411年沙甫瓦勒月〔1021年1-2月〕[427]。

从死神到马力克（Malik）[428]。

然后扎希耳当了十五年的哈里发，死于427/1035-1036。[429]

9．对假麻合底的声明

在309年【430】，哈只儿比拉统治期间【431】，哈金开始跟代表阿拔斯哈里发的毛夕里君主、乌海勒人【432】（ʿUqailid）穆塔迷德 - 倒刺·阿不马尼·乞儿瓦失·本·穆合剌德（Mutamid-ad-Daula Abu-Manīʿ Qirwash b. Muqallad）交往。他从埃及送给他一连串的礼物，要他效忠于他自己。穆塔剌迷德倒剌同意了。他使毛夕里的百姓臣服哈金，反叛哈只儿比拉。他用哈金的名字来诵读忽惕巴，在前往苦法后在那里也照样行事。那个时候，阿祖德倒剌（ʿAzud-ad-Daula）之子巴哈倒剌【433】（Baha-ad-Daula）不在法儿思。得到这个消息后，他遣人去强烈谴责穆塔剌迷德倒剌。穆塔剌迷德倒剌后悔他的作法，从臣服于哈金的圈套中缩回他的头来。在那些邦邑中忽惕巴再以哈只儿比拉的名字来诵读，穆塔剌迷德倒剌则得到哈里发皇室赐以贵重礼袍的宠荣。有关的详情细节载诸史书中。我们在这里遵循简明的道路，我们的目的是要介绍一个针对他们世系的虚假性而起草的声明（mahẓar），其文字如下：

“奉大仁大慈真主之名！

此系证人所提供之证据，即：占领埃及的马阿德，亦思马因之子，是奥都剌合蛮（ʿAbd-ar-Rahmann）的儿子马阿德，奥都剌合蛮又系赛亦德（Saʿid）之子，而彼等系出自赛亦德（Saʿid）之子带山（Daisan），从他那里产生带山人【434】；上述之赛亦德来到马格里布，在那里他称作阿不答剌，接受麻合底的称号，这个在埃及的暴发户是以哈金为剌合卜的满速儿，（愿真主判彼毁灭沉沦！）他系尼咱儿之子，尼咱儿系马阿德之子，马阿德系亦思马因之子，亦思马因系奥都剌合蛮之子，奥都剌合蛮系赛亦德之子；他的污浊肮脏的祖宗（真主的诅咒降诸彼等，众口皆诅咒之！）是虚伪的和异姓的族类，与阿不塔里卜之子阿里的后人无血缘关系，和他毫不相干；他们自称为他的后人，这是假的和不真实的，塔里卜家族中没有任何一个人停止把他们描绘为异类；当他们最早出现在马格里布时，对他们谎言的这种申斥在圣地已然流行，且已公布于四方；这个在埃及的暴发户，

他和他的祖宗，是不信主者[435]、放荡者[436]、无神论者[437]、唯物者[438]、异教徒[439]，摈弃伊斯兰，崇奉二神教和祆教的教义，破坏一切约束，认可卖淫，允许酗酒，杀人流血，凌辱先知，求诸神异。

这份声明写于402年剌必阿II月〔1011年11月〕，其证明人如下：阿里的撒里甫人（Sharifs）中有木撒族人[440]剌底（ar-Radi）和穆儿塔答（al-Murtada）及他们成员中的其他人，尚有杰出的法学家沙亦黑·阿不哈迷德·亦思法剌因尼（Shaikh Abu-Hamid al-Isfarayini）、阿不勒哈散[441]·忽都里（Abul-Hasan al-Quduri），大哈的阿不穆罕默德·本·阿弗迦尼（Abu-Muhammad b. al-Afkani）和阿不阿不答剌·拜答维（Abu-ʿ Abdallah al-Baidawi）。”[442]

此声明从八吉打及其他地方的布道坛上宣读。

10．扎希耳之子穆思坦昔儿的登基

当扎希耳死时，他的儿子阿不塔敏·马阿德（Abu-Tamim Ma 'add）是七岁。他登上哈里发的宝座，以穆思坦昔儿（Mustansir）为称号。他以他的极端癫狂和无知而著称；又因他行为反复、举止失常——在他该当大方之处不恰当地挥霍浪费和一毛不拔——他被叫做疯子穆思坦昔儿。有关他的奇闻，不符哈里发和算端的德行风尚者，载诸典籍，录入史书。我们在这里将仅引用一两个例子，从中可以窥见他那方面其他类似行为的性质。

他挥霍浪费的一个例子是：他经常向国库要色彩鲜艳的宝石，然后他会把它们像药一样捣碎，把粉末倒进河里。而他的一毛不拔有如下述：他会通过停发正规粮草和克扣平时军饷来使他的士兵陷入绝境，其结果是他们暴乱和哗变。有天，他们把他围在他的宫中，要求发饷。他亲笔写了一张条子解释他克扣和停发〔他们的军饷〕说：

“我已变得来除我主外不害怕和尊敬任何人，

荣耀来自真主。

我的祖父是我的先知，我的父亲是我的伊祃木，

而我的言论是对主的唯一性和正义性的证明。

财富是真主的财富，奴仆是他的奴仆，给比不给好。那些行为不端者将知道他们要受到什么报应。”

他的其他行为跟这些一致，从中可以推测出来。

它们是穷凶极恶的典例：

他因吝啬或大方而施舍或不施舍【443】。

疯子穆思坦昔儿如此度过他的一生，据有哈里发位达六十年之久。全能真主说：“吾人仅赐予彼等漫长之岁月，致使彼等可增其罪愆。”【444】

他有两个儿子，其中一个叫做阿不满速儿·尼咱儿（Abu-Mansur Nizar）。他最初立此子为他的继承人，赐他穆思塔法·里－丁－阿拉（al-Mustafa li-Din-Allah）的称号。尔后他后悔采取这一步，把他废

黜，立他的另一子阿不勒哈辛·阿合马（Abul-Qasim Ahmad）为嗣，号为穆思塔里比拉（al-Mustaʿli billah）[445]。

穆思坦昔儿死后，异端的异密和答亦[446]分为两派，一派支持尼咱儿的伊祃木之位，理由是〔只有〕第一次指定才是有效的。伊剌克、西利亚、火迷失[447]和呼罗珊的亦思马因人，即异教徒，属于这一派，叫做尼咱儿人。另一派拥护穆思塔里的伊祃木之位。埃及和那些地方的亦思马因人是这派，他们被叫做穆思塔剌维人（Mustalawis）。

穆思坦昔儿统治期间，哈散萨巴已在低廉地区进行公开宣传[448]，这将在后面叙述。现在对尼咱儿的党派使用了超级异端[449]（ilḥād）的称呼，因为在哈散萨巴的宣传中，穆罕默德（愿他得到和平！）的法规被废除，而被禁止的事合法化。全能真主说："凡不按真主下达的旨意判断者——此为恶徒。"[450]穆思塔剌维人在另一方面不违背沙利阿特的外在形式，而是遵守他们祖宗的法规。

在开罗，军民支持穆思塔里，把他拥上哈里发的宝座。尼咱儿和他的两个儿子逃离了穆思塔里，[451]前往亚历山大城（Alexandria），那里的百姓誓忠于他。穆思塔里派军队把他暂困在亚历山大，直到最后该城投降，他们就把尼咱儿及其子送到开罗。三人都在那里被囚至死。尼咱儿人声称，按他们的邪说被指定为伊祃木的尼咱儿，有个儿子在亚历山大城生下一子，因不认识他，所以没有人去抓他。而今天，阿剌模忒的异端首领把他的先世追溯到这个儿子，这将在谈新宣传〔的一章中〕披露。[452]

至于穆思塔里，他保有哈里发位子到死为止。

他由他的儿子阿不阿里·满速儿[453]（Abu-ʿAli Mansur）继承，后者在524年祖勒合答月4日〔1130年10月10日〕被一些尼咱儿的极端分子刺杀。

因为无子，他曾指定他的堂弟阿不勒末门·阿不答 - 麦吉德（Abul-Maimun ʿAbd-al-Majid），穆罕穆德[454]之子，作为他的继承人[455]，他现在继他为哈里发，接受哈非兹·里 - 丁 - 阿拉（al-Hafiz li-Din-Allah）的称号。他统治了二十年。

他由阿不满速儿·亦思马因[456]（Abu-Mansur Isma'il）继承，后者接受扎非儿（az-Zafir）的称号。[457]他被他的丞相阿拔斯·本·塔敏（ʿAbbas b. Tamim）谋害[458]。

他的五岁的儿子阿不勒·哈辛·爱薛（Abul-Qasim ʿIsa）继他登上宝座，接受法亦兹（al-Faryiz）的称号。他统治六年后死去。

他死后，他的堂弟阿不穆罕默德·阿不答剌·本·玉速夫（Abu-Muhammad ʿAbdallah b. Yusuf）立为哈里发，获得阿底德·里 - 丁 - 阿拉（al-ʿAdid li-Din-Allah）的称号。当阿由比朝自立为埃及的君王时，他仍在统治着。

11．对这些事件[459]及其原因的叙述

在554年[460]初，一支富浪大军侵入埃及，开始烧杀掳掠。他们围攻埃及，而哈里发、丞相以及埃及和开罗的全体百姓断了希望，因此阿底德的丞相、朝政在握的撒普尔[461]（Shabur），奉献一百万部分赊欠，部分现付的埃及的那，与富浪的统将[462]缔和。富浪人这时解除开罗之围，但留在埃及等待收齐约定交纳的剩余款项。

在那个时候，讷剌丁·穆罕默德·本·章吉·本·阿黑 - 宋忽儿（Nur-ad-Din Muhammad b. Zangi b. Aq-Sonqur）是西利亚的诸侯。阿底德、丞相和开罗的百姓请求他帮助抵抗富浪人的入侵，而且乞求他的救援迫切到甚至把他们妇女的头发都送给了他。讷剌丁派遣希木思（Hims）的君王失儿忽（Shirkuh）和一支大军去保卫埃及，同时失儿忽之侄撒剌合丁·玉速失[463]（Salah-ad-Din Yusuf）随同他的叔父。当富浪军获悉西利亚出兵的消息时，他们返回他们的家乡，失儿忽进向开罗，于564年剌必阿II月7日〔1169年1月16日〕抵达该城。

阿底德和撒普尔，为对他表示敬意，出城去迎接他。失儿忽要求撒普尔给士兵一些钱，但他有意迟迟不给。友爱转为仇怨，撒普尔密谋以宴请为名把失儿忽除掉。但是阿底德，因为在撒普尔手中软弱无权，把他的阴谋通知了失儿忽，这就是他丧命的原因。有天，撒普尔向失儿忽作一次友好访问。后者之侄撒剌合丁·玉速夫率一支武装出来，好像平时一样欢迎他。他逮捕了他，并且，按阿底德所命，把他的头送给他。这事发生在564年剌必阿II月17日〔1169年1月26日〕。

阿底德任失儿忽为相，赐给他灭里满速儿（Malik Mansur）的称号。不到三个月[464]他就死了。阿底德这时又任他的侄儿撒剌合丁·玉速夫为相。撒剌合丁整饬了朝政；他控制了阿底德和埃及，阿底德完全听命于他。

西利亚君主讷剌丁·马合木致函给撒剌合丁·玉速夫称，在那些邦邑中秩序重建后，真理应战胜邪说，恢复它的正当地位，〔即是说，〕在公众祈祷中用阿拔斯朝哈里发的名义再显伊斯兰的外观。撒剌合丁同意了，并在566[465]年穆哈兰月第一个礼拜五，他用纳速儿

·里 - 丁 - 阿拉[466]的名字在埃及的讲道坛上诵念忽惕巴和铸造钱币。

阿底德死在阿苏拉[467]（Ashura），撒剌合丁把他的子女和亲族拘囚，最后使他们都啜饮死亡之鸩，完全绝灭了他们的部族。撒剌合丁现在变得来至高无上：他的成就值得称颂，他一生的事业是著名的。

12．哈散萨巴和他的革新以及他们称为“新宣传”的异端宣传

（愿真主不让它恢复！）

全能真主通过世界王子旭烈兀的决心和行动摧毁了那些恶徒的城堡和巢穴，结束了他们的恶行，然后当征服阿剌模忒时，本书作者接受并执行命令去审查贮存在他们府库中以及收藏在他们图书馆内的东西，以便从中挑选值得私库（Khāṣṣ）收纳之物。现在我检查了他们用多年的时间收集的藏书，按照“彼从死者引出活者”[468]的方式，从涉及到他们宗教信仰的大量伪文[469]和邪说中（他们把这些跟神圣古兰经抄本和各种好书混在一起，良莠掺杂），挑出我找到的不管什么罕见的和珍贵的卷帙，这时我见到一本包括哈散萨巴生平和经历的书，他们称之为《撒尔 - 古扎昔特 - 赛亦德纳》（Sar-Guzasht-i-Sayyidna）。从这部书我抄录了一切中肯而且宜于载入本史书的东西，援引所有确凿无疑的事实。[470]

他把他的祖先上溯到希木雅（Himyar）族。他的父亲从也门到苦法，又从苦法到忽木，从忽木到剌夷。他在这里安家，哈散就在这里出生。

论根源你来自哈因（Qayin），

你的家在库失卡克（Kushkak）。

愚蠢的王八哟，你在忽特朗（Khutlan）何干？[471]

他名叫哈散，阿里之子，阿里是穆罕默德之子，穆罕默德是扎法儿之子，扎法儿是忽辛之子，忽辛是穆罕德默之子，穆罕默德是希木雅人萨巴〔之子〕——愿真主、天使们和全人类均诅咒他！

《撒尔古扎昔特》中记载说，他的一些信徒写了份关于他祖宗的说明，把它交给他；但出自欺骗和蒙混的意图，他不愿承认它，而是把记录付诸流水。

这个该死的哈散叙述如下："我信奉我父辈的宗教，那就是十二个十叶主义[472]。刺夷有个叫阿米拉·扎拉卜[473]（Amira Zarrab）的人，他信仰埃及的巴特尼教。我们常相互辩论，他试图驳倒我的信仰。我没有向他让步，但他的话在我心里生了根。这时候我害了一场重病，我自思：那才是真正的宗教，而因我的执迷不悟，我不愿承认它。倘若，惟愿不如此，我的大限将临，我将得不到真理而死去。碰巧我从那场病中恢复过来。现在有另一个叫做不 - 捏只木·撒刺只[474]（Bu-Najm Sarraj）的巴特尼教徒。我向他请教关于他们的宗教。他把它详细解释给我听，以此我精通了它的秘传（ghavāmiẓ）。还有一个叫穆明（Mu'min）的，他由阿塔失（ʿAttash）之子阿不答灭里[475]（ʿAbd-al-Malik）授权去作宣传。我要他作归依的宣誓。他回答说：'因你是哈散[476]，你的级别高于我，我不过是穆明而已[477]。我怎能给你宣誓呢？就是说，我怎能要你向伊礽木誓忠呢？'然而，在我这方面再三请求后，他给我作了宣誓。"

在464/1071-1072年，阿塔失之子阿不答灭里到达刺夷，他时是伊刺克的答亦。我得到他的承认，同时他任我为副答亦，指示说我应去见那时是穆思坦昔儿的埃及皇帝陛下。

在469/1076-1077年，我在赴埃及的途中抵达亦思法杭。（从那里，在经历了其详情载于该史书的种种危难后，他经阿哲儿拜占到西利亚。）

我最后在471/1078-1079年抵达埃及。在那里我停留了将近一年半，而当我停留期间，尽管我没有获允会见穆思坦昔儿，他却知道我，好几次谈话中夸奖我。那时他的统师阿密尔朱耶昔[478]（Amir-al-Juyush），一个专制的和权势熏天的统治者，是他的幼子穆思塔里的岳父[479]。在第二次指定时他立穆思塔里为他的继承人。那么我，按照我的宗教的原则，替尼咱儿进行宣传。（这在前面已谈到。）[480]因这个缘故，阿密尔朱耶昔对我有恶感，准备攻击我，因此他们不得不用船把我和一群富浪人送往马格里布。

海上波涛汹涌，把船驱向西利亚，在那里，一个奇迹[481]（vāqiʿa）向我显现。我由此前往阿勒坡，从该地，取道八吉打和胡济斯坦，我在473年祖勒希扎月〔1081年5-6月〕到达亦思法杭。由此我赴起儿漫和耶兹德，并在那里暂时进行宣传。然后我返回亦思法杭，再

次赴胡济斯坦，又从那里经过沙漠到费里木[482]（Firrim）和沙黑儿雅尔 - 库[483]（Shahryar-Kuh）。

我在答木罕停留了三年，从那里我把答亦派到安底只鲁德[484]（Andij-Rud）和阿剌模忒的其他县份去转化百姓。同时我前往朱里章，塔儿思[485]（Tarz）、撒儿哈德[486]（Sarhadd）、赤纳昔克[487]（Chinashk），再从那里返回。

匿咱木木勒克要布 - 穆斯林·剌兹（Bu-Muslim Razi）捉拿我，他极力寻找我。我因此不能去剌夷，尽管我想前往低廉，向那里我曾派出答亦。以此我赴撒里（Sari），从那里经顿巴文德[488]（Dunbavand）和剌夷的胡瓦儿到达可疾云；这样避开了剌夷本城。

从可疾云我再派答亦去阿剌模忒堡，它作为灭里沙[489]（Malik-Shah）所赐的采邑被一个叫做麻合底（Mahdi）的阿里后人所据有。阿剌模忒原来是"阿鲁合 - 阿模忒"，即"鹰巢"，一只鹰在那里安下它的窝。阿剌模忒中一些人被答亦所转化，他们也企图使那个阿里后人改宗。他假装被争取过来，但后来设法把改宗者都送下山去，然后关闭城门，说是它属于算端。在多次争论后，他重又接纳他们，打那之后他们拒绝听他的命令下山。

从可疾云我前往低廉，再到阿昔客瓦儿县，又到与阿剌模忒毗邻的安底只鲁德，在这里停留一些时候。

因为他的极端的禁欲主义，很多人沦为他的牺牲品，被他转化。同时在483年剌扎卜月6日〔1090年9月4日〕礼拜五前夕——由一个奇妙的巧合，阿鲁合阿模忒（Aluh-Amut）的字母，若按其字母顺序（abjad）的值加在一起[490]，恰好是他登上阿剌模忒的日期——他被偷偷地带上该堡。他乔装打扮地在那里暂留，自称是底合忽答（Dihkhuda）。那个阿里后人听说他到来，束手无策。他被允许离开，同时哈散给吉儿都怯和答木罕的长官，拉耶思[491]（ra'is）木偰非儿·穆思托非（Muzaffar Mustaufi），他的一个秘密信徒，写了封信，要一笔三千金的那的款子作为该堡的价钱。现在哈散因他的大苦行，经常在他的通信中极简明地表达他的意思，如在这封信的情况一样，其原文如下："拉耶思木·偰（MZ）（愿真主保佑他！）要付给这个阿里后人麻合底三千的那，阿剌模忒的价钱。天福降诸选民穆圣及其家人！'吾人之力量来自真主，主系优秀之保护者'。"[492]

阿里的后人拿着这封信，自思道："拉耶思木偰非儿是个大人物，是阿勒屯塔黑（Altun Taq）之子阿迷儿答德·哈八失[493]（Amirdad Habashi）的副职。他焉能为区区一纸给我点什么呢？"不久后他碰巧在答木罕，因家境窘迫，他就试办一下这件事，把那封便函交给拉耶思木偰非儿。他立刻亲吻这封书信，把钱给了他。

一当哈散萨巴（愿真主使他遭难！）在阿剌模忒牢固地自立并在那里取得完全的控制时，他把答亦派到四面八方去，把他的全部时间用来传播他的宣传，煽惑目光短浅的人。现在他对他们异端[494]（bidʿat）的改革，在他死后他们称之为新宣传者，是按下面的方式进行的[495]。他的先辈曾以神示的符号解释[496]（ta'vīl），特别是古兰经的暧昧诗句，还有来源于圣传（akhbār va āṯār）及类似东西的奇异推论（istikhrāj-i-maʿānī），作为他们教义的根据；同时他们常说，每个神示都有一个符号的解释，每个外形都有一个内在的涵义。但哈散萨巴除了教和学[497]（taʿlīm va taʿallum）外什么都不愿承认。有关上帝的知识，他说，不是通过理性和反省（naẓar）而获得，而是通过伊礤木的教导才得到，因为大多数人都有理性，每个人均有对宗教形式的观点（naẓar）。倘若理性的运用（naẓar-i-ʿaql）对关于上帝的知识是足够的，那么没有哪个教派的成员能够反对其他教派，大家都会是平等的，假定（chi）每个人通过理性的运用都具有信仰。但因〔对人们说来〕对立和否认是公开的，一些人感到需要仿效他人，所以这不是别的什么，而是（khud）教导（taʿlīm）的原则（maẕhab），即是说，理性是不够的，还需要一个伊礤木，为的是在每个时代人们可以受到教诲，并通过他得到信仰。

因此他制造了若干简明格言，用作他诈骗罗网中的诱饵；这些他称作伊勒赞[498]（ilzam）。凡夫愚民认为这些简明的辞句有充分的涵义。其中最妙的一个是问他的对手，理性是足够的还是不够的；因为，若〔回答是〕理性对上帝的知识是足够的，〔这意味着〕每人都具有理性，那人们不能反对任何人；而若他的对手说理性是不够的，除理性的运用（naẓar-i-ʿaql）外也需一个导师，那么这正是他自己的说法。

现在提出上述问题，即理性够不够时，他的意思是说，他试图证明他自己的论点是，教导必须跟理性相结合，而他的敌手的论点则是教导不必跟理性结合。现在，倘若教导是不必需的，那它可以是许可

的（jāyiz）并有助于理性的作用（khirad rā muʿīn dāshad bar naẓar），要么它是不许可的并且理性须单独使用，否则就得不到关于上帝的知识。这些原是一个疑难的两端，而哈散使自己否定了第二点，然后称他已经驳倒了他们的看法（maẓhab）。但事情并非如此，因为大多数人的看法是，理性的独自存在是不够的，并且理性须以一种特殊方式来运用，教导和指引有助于那些具有理性者中的某些人，而另一些人对此却无需要，尽管如能得到教导和指引，也不予以反对。那么清楚的是，他对多数人意见的反驳是一无所为。

至于他说教导限于某个特定的人，那就需要证明了，而他提供的唯一证明是他的话，他说："我已证明了教导〔的必需〕，因为除我之外没有旁人提到教导，所以我的话便是教导的明证"。这原是露骨的谬论：就像是有人说："我说某某是伊礻木，其证明在于我如是说。"如果他说："穆斯林的一致意见（ijmāʿ）是正确的；因此，若我的话不对，并且我已反驳了别人的意见，那么穆斯林就是同意错误的东西了"——那对这个论点的回答是，多数人方面意见一致之正确，因为〔它基于〕古兰经和圣传，而在他的情况下这并不如此。因此对他说，以一致意见为他的理论根据，也就是以他的敌手的话为它的根据，于他无所裨益。除这个之外，他对伊礻木的选定拿不出证明。

再者，他说，当穆圣（愿他得到和平！）称："我奉命向人们开战，直至他们说'除真主外别无上帝'"，他的意思是他们必须学他说"除真主外别无上帝"——这是教导〔的原则〕。对此的回答是，它跟那个老妇人的故事不一致，那个老妇人，当人们向她问及真主时，指着苍天。同时穆圣（愿他得到和平！）说："由她去吧，因为她是个信徒。"他也说："汝等采纳老妇人的宗教"。他没有对那个老妇人说："你不向我学习有关真主的知识；你不是一个信徒。"再有一个伯多因人说："光阴不是上帝吗？"穆圣（愿他得到和平！）说："由他去吧，因为他说得好。"还能够举出更多类似的例子。然而本书不是驳斥邪说和伸张正教的地方；我因此认为最好限于上述。那么这些就是他阐述的谬论；其外表是欺诈的陷阱，其内涵是艾必利思的奸谋，其目的是要阻止理性的使用和知识的获得。"真主已封闭了他们的心和耳；他们的眼前是一片漆黑。对于他们，严加惩治！"【499】

哈散拼命要占领与阿剌模忒邻近或在该范围内的地方。有可能之处，他就用他宣传的骗术把他们争取过去，而那些不为他的奉承所动

之处，他就用杀戮、蹂躏、抢劫、流血和战争夺取之。他攻占他能够攻占的城堡，无论什么地方他发现有合适的山岩，便在它上面构筑堡垒。

算端灭里沙的大臣中有个叫玉伦大石[500]（Yürün-Tash）的异密，他占据阿剌模忒县作为封邑（iqṭāʿ）。他常不断袭击阿剌模忒山麓〔的乡村〕，杀戮和蹂躏举凡百姓是哈散的信徒和属民的地方。因为迄今阿剌模忒中尚无储备，居民给搞得异常困难和无能为力，并决定把该堡交给一些没有牵挂（jarīda）的人，他们自己则逃到别处去。因此哈散萨巴声称收到他的伊礼木，即穆思坦昔儿的一封信，内容说他们不应抛弃该地，因为好运道在那儿等着他们。用这种欺骗手段，他说服他的徒众甘心忍受困苦，留在阿剌模忒，因这番话，他们把它叫做"巴剌答特 - 爱合巴尔"（baladat-al-iqbal）。[501]

在484/1091-1092年，他派他的一个答亦，哈因的忽辛到忽希思坦去传道。很多人被他转化，他们就在该邦的一部分地方自立。一个代理人[502]这时被派去替哈散萨巴管治他们；而正当哈散在阿剌模忒获得进展时，他们也同样在忽希思坦开始传播他们的教义，用捏造谎言和略取城池的方式去征服他们四周的地方。

当有关他的新异端（bidʿat）的消息四下传播，他的徒众对穆斯林施加的迫害广为所知时，算端灭里沙，在485/1092年初，派出一个叫阿儿思兰大石[503]（Arslan Tash）的异密去剪除和驱逐哈散萨巴及其所有的徒众。这个异密在该年主马答I月〔1092年6-7月〕兵临阿剌模忒。在那个时候哈散萨巴随身在阿剌模忒不超过六十或七十人；而且他们仅有一点粮草。他们靠他们的那点东西，可怜的一点给养，维持生活，持续跟围城者打仗。现在哈散有一个答亦，一个叫底合答儿·不 - 阿里（Dihdar Bu-ʿAli）的家伙，他来自佐瓦拉[504]（Zuvara）和阿底思单（Ardistan），居住在可疾云，可疾云的一些居民是他的信徒；同样在塔里寒和库合 - 亦 - 巴拉[505]（Kuh-i-Bara）县，还有在剌夷县，很多人相信哈散萨巴的宣传，于是他们都投奔那个住在可疾云的人。哈散萨巴现在向不 - 阿里·底合答儿求援，他就从库合 - 亦 - 巴拉和塔里寒煽动一支人马，还从可疾云送去武器和军备。这些人中约三百人前去援助哈散萨巴。他们投入阿剌模忒，然后在守军的协助和在堡外跟他们结盟的一些鲁德八儿人的支援下，那年沙班月末〔1092年9-10月〕的一个晚上，他们向阿儿思兰大石的

军队发动突袭。由于天意注定，那支军队被击败，并于离开阿剌模忒后返回灭里沙处。

算端灭里沙对这次失败非常不安，但坚持要剪除该教派的意见。然而他的寿命已尽，随着他的死，消灭那些恶徒的计划延期，他们在叛乱中增强了。

在485/1092年初，算端也曾派他的另一个叫做吉思尔 - 撒里黑[506]（Ghizil-Sarigh）的大异密去驱逐忽希思坦的异端；同时他命呼罗珊的军旅去追随和支援他。吉思尔撒里黑把他们困在答剌[507]（Dara）堡（ḥiṣār）中，此堡与昔思田邻近，并且是穆明纳巴德[508]（Mu'minābād）的一个属邑，跟他们交锋。然而，在他能够攻占该地前，他得到灭里沙的死讯，因此他解了围，他的军队溃散。像阿剌模忒人一样，这些人也放手为虐，大肆蹂躏。如下所说：

耕地中一只多快乐的云雀哟！

空气对你是清新的，因此下你的蛋和鸣叫吧[509]！

现当哈散刚叛乱时，徒思的匿咱木木勒克·哈散·本·阿里·本·亦沙黑（Nizam-al-Mulk Hasan b. ʿAli b. Ishaq）（愿真主怜悯他！）是灭里沙的丞相。以他犀利的目光，他在哈散萨巴及其徒众干的勾当的特征上，看出伊斯兰中骚扰的迹象，从中察觉出动乱的征兆；因此他竭尽他的力量去消除萨巴叛乱的祸害，尽力武装和派遣军队去镇压和制服他们。

哈散萨巴布下阴谋的陷阱，为的是在第一个机会就把匿咱木木勒克这样的非凡猎物收捕在毁灭之网中，从而提高他自己的威望。以欺诈的戏法和虚妄的圈套，用荒唐的预习和假造的哄骗[510]，他奠定了菲达额人的基础。一个叫做不 - 塔希儿（Bu-Tahir）的家伙，族源和出身是阿兰人（Arrani），受到"失掉今生和来世"[511]的折磨，在被误引去寻求来世之福中，于485年剌马赞月12日〔1092年10月16日〕礼拜五晚上，在那哈完的（Nihavand）地区一个叫做沙合纳[512]（Sahna）的驿站，接近了匿咱木木勒克的舁床。匿咱木木勒克，在开斋后，正乘着舁床从算端的朝见处前往他妻妾的营帐。化装成一个苏菲的不 - 塔希耳用一把匕首刺中了他，匿咱木木勒克因这一刀而殉难。他是第一个被菲达额人刺杀的人。

当哈散萨巴从埃及返回时，他原曾到亦思法杭。有关他的教义、他与巴特尼人的关系的消息，还有他替他们进行的宣传，已四下传开，那些为伊斯兰和信仰的不幸而感到关切的人，企图捉拿他，他因此躲了起来。在亦思法杭，他躲进他的一个秘密信徒拉耶思阿不勒法即勒（Abul-Fazl）的家，在那里暂住；每逢这个拉耶思进去看他时，他们会共同交谈，讨论他们的困境。有天，在哀叹他的命运和提起算端及其大臣们的狂热态度时，哈散萨巴长叹一声并说："哎！只要我有两个同心同德的人跟我一起，我就把这国家搞个底朝天。"拉耶思阿不勒法即勒得出结论说：由于过多的思虑和恐惧，以及作危险的旅行，哈散已得了忧郁症，否则他怎能想象用两个同心的人就能把一个诸侯的国家搞个底朝天呢？从埃及到可失哈耳都是以这个诸侯的名字来诵读忽惕巴和铸造钱币，而且在他的旗帜下成千上万的马步兵，只要他一声令下就能打破整个世界。他琢磨这事，对自己说："他不是个吹牛或说大话的人，毫无疑问的是他害了脑病。"按他的想法行事，他不告诉哈散便采用治忧郁症的疗法。他准备了适用于这类患者的芬香饮料和食物以增强体质和滋补脑子；在平时用饭的时间，他把这种食物和饮料摆在他面前。一当哈散看见它，他明白了拉耶思阿不勒法即勒想些什么，于是他马上准备离开。那个拉耶思乞求和向他解释，但他拒绝留下。据说他到了起儿漫。在他从那里返回后，他在阿剌模忒自立，并使他的菲达额人刺杀了匿咱木木勒克。四十天后算端灭里沙本人也死了，于是国政陷入混乱，诸省一片骚动。哈散抓住了他的时机，他的根基日益坚固，而那些有某种害怕之理的人去求他的保护。上面提到的拉耶思阿不勒法即勒找到一个机会前往阿剌模忒，在那里他被收录为他的部下。有天，哈散萨巴转向他，并说："现在看来是我还是你害了忧郁症？你已看到，当我有两个朋友帮助我时，我遵守了我的诺言，证实了我的主张。"拉耶思阿不勒法即勒跪下来，请求宽恕【513】。

匿咱木木勒克死后不久，他的两个儿子也遇刺，其中一个叫阿合马，在八吉打——他变成瘫痪——另一个法合鲁木勒克（Fakhr-al-Mulk）在你沙不儿。打那之后，他常使异密、将军和名人一个接一个被他的菲达额人刺杀；任何一个稍稍反对他的人，他就用这种手段把他除掉。记录所有这些人的名字会花太多时间。

因这个缘故，远近的地方侯王（aṣḥ āb-i-aṭ zāf）都有生命之危，不管是他们的朋友还是他们的敌人，同时会掉进毁灭的深渊——他们的朋友，因为伊斯兰的国王们要镇压和消灭他们，他们要受到"今生和来世的损失；"[514]而他们的敌人，因害怕他的阴谋诡计，会逃进戒备森严的密室，〔即使这样〕也大多遇害。

当灭里沙的儿子别儿克牙鲁克[515]和他的兄弟穆罕默德发生内讧，国内出现骚动和混乱时，答木罕的长官拉耶思木偰非儿劝他的上司，阿迷儿答德·哈八失，向算端别儿克牙鲁克索取吉儿都怯堡；算端答应了他的要求。拉耶思木偰非儿这时作为哈八失的代理人登上吉儿都怯，并花费大量金钱去修复和增强该堡；在这之后，他把他上司的所有财宝运到那里。如此得到储备和财物而增强后，他公开了他改宗新异端（ṣāḥ ib-bid'at）宣传和他信奉异教邪说的秘密；他在那里住了四十年，为哈散萨巴看守该堡。他在吉儿都怯寨的坚固石头中挖一口井；但因深入三百额尔（gaz）后没有出水，他放弃了它。他死后若干年发生了一次地震，那口井里冒出了一股泉水。

拉耶思木偰非儿是一堵坚固的墙和一个巨大的祸害，在他的帮助下，哈散的基业及他的宣传蒸蒸日上。兰麻撒儿堡[516]——它也在阿剌模忒的鲁德八儿——的居民，因为拒绝改宗，他就派出他的一个同道[517]（rafīq），一个叫做乞雅·布祖尔格 - 乌迷德（Kiya Buzurg-Umid）的家伙，和一支异端军旅；他们在495年祖勒合答月24日〔1102年9月10日〕晚上偷偷爬上去，屠杀居民。布祖尔格乌迷德在该堡住了二十年。迄至他被哈散召见前一直没有下堡。

哈散萨巴有两个儿子，其中一个叫做乌思塔德·忽辛（Ustad Husain）。现在阿剌模忒堡中有个叫宰德·哈散尼（Zaid Hasani）的阿里后人，他秘密地站在他自己的立场上进行宣传，眼看就要解决哈散萨巴。他首先假顿巴文德的阿合马之手杀了忽希思坦的答亦，哈因的忽辛。哈因的忽辛的遇害被归罪于哈散之子乌思塔德·忽辛，于是哈散下令把他的儿子和顿巴文德的阿合马都处死。一年后，因为知道了事情的真相，他把阿里后人连他生的一个儿子处死。

现在哈散萨巴把他的教义和他的法律（nāmūs）建筑在禁欲、克已和"遵循正义及禁止不义"上，他居住在阿剌模忒的三十五年间，没有人公开饮酒，或把酒倒在壶里。他的严峻确实达到这种程度：有个人因为在堡内吹笛子，他就把他驱逐出去，再不愿接纳他。这时他的

另一个名叫穆罕默德的儿子被人控告喝酒，他下令把他处死。同时他常拿他两个儿子的处决作为理由去驳斥任何人的这种看法：他是为他们作宣传并且心里有那个目的。

按照这条法律（nāmūs），在另一次，当围城时期[518]，他把他的老婆和两个女儿送往吉儿都怯，并致书给拉耶思木偰非儿："因这些女人为我们的宣传作纺织工作，故此给她们所需的东西作为薪金。"从那次以后，他们的长官们（muḥ tasham），只要他们任该职守，身边不要妇女。

因哈散萨巴的势力不断增长，灭里沙之子算端穆罕默德遂调集士兵去解决他，以匿咱木木勒克之子匿咱木木勒克·阿合马（Nizam-al-Mulk Ahmad）为他们的统帅。他包围了阿剌模忒和兀思塔完德[519]（Ustavand），后者在阿剌模忒的附近，安底只[520]河岸上；他们厮杀了一些时候，毁掉了庄稼。这时，因不能取得进展，这支军队从鲁德八儿撤退。在他们的堡垒中出现大饥荒，人们靠吃草为生；因这个缘故，他们把他们的妻儿送往别处，他也把他的妻子和女儿送至吉儿都怯。一连八年，士兵来到鲁德八儿，毁掉庄稼，而且双方进行交战。当听说哈散及其徒众缺兵又乏粮时，〔算端穆罕默德〕于511/1117-1118年初任命阿塔毕讷失的斤·锡尔 - 吉尔（Nush-Tegin Shir-Gir）为军队统帅，命他从那时起围攻诸堡。在沙法儿月1日〔1117年6月4日〕，他们包围兰麻撒耳，剌必阿II月11日〔7月13日〕又包围阿剌模忒。竖起他们的射石机，他们奋勇作战，到该年祖勒希扎月〔1118年3-4月〕眼看就要拿下诸堡，把人类从他们的邪恶中解脱出来，这时他们得到算端穆罕默德死于亦思法杭的消息。士兵当时溃散，异端留下了活命，并把算端军队集中的所有给养、武器和战具运入他们的堡内。

现在幸运均有尽头，有始就有终，这是全能真主在太初以他完善的知识和权力所规定的，而迄至时候一到，充足的兵力和甲兵器用将全无用场。此说的证明是，这些城垒的征服及其毁灭是依靠世界皇帝蒙哥可汗的洪福齐天，并且是由他的兄弟世界之王旭烈兀的力量，威严和行动来实现，他在一周内干净彻底地摧毁了他们的整个居室和住宅，从而它们变得像"吾人予以颠覆"[521]的〔那些城镇〕，这将在下面叙述。

因其侄的反目，算端桑扎儿不能解决那些异教徒，他们恢复了他们的力量；但当他使国家恢复秩序后，他企图剪除他们，并先把一支军队开进忽希思坦。战事持续了若干年；哈散萨巴愿遣使乞和，但他的请求没有被接纳。他这时用种种手段收买了算端的某个廷臣替他在算端面前辩护；同时他用一大笔钱贿赂他的一个太监（khādim），给他一把匕首，乘算端在一个晚上醉卧时插在他床侧的地上。算端醒来发现了匕首，他万分惊恐，但因不知是谁干的，他下令把这事保密。哈散萨巴这时遣一名使者送去如下的使信："若我不想算端好，那把插在硬地上的匕首就会插进他的软胸。"算端大吃一惊，从此以后愿跟他们讲和。总之，因这种欺诈，算端停止进攻他们，在他统治期间，他们的事业昌盛。他允许他们从火迷失地区内属于他们的土地的税收中得到一笔三千的那的年金（idrār），也让他们向经过吉儿都怯的旅客征收一小笔过境税，一笔到今天仍存在的赋税。我见到好几份桑扎儿的御书（manshūr），保存在他们的图书馆内，其中他安抚和讨好他们；我从这些能够推测出算端姑息他们的罪行，企图跟他们和好到了什么程度。总之，在他统治期间，他们享受安逸和宁静。

正当算端统治期间，在528年剌必阿II月〔1124年5-6月〕，哈散萨巴病倒。他派人到兰麻撒耳去叫布祖尔格乌迷德，指定他为他的继承人。同时他让阿底思单的底合答儿·阿不－阿里〔坐〕在他的右边，特别把宣传司法厅（？da' vat-dīvān）委托给他[522]；哈施朗的亚当之子哈散，他让〔坐〕在他的左边，他的军队统帅乞雅·把－扎法儿（Kiya Ba-Ja' far）在他前面。于是他要他们四人，在伊祃木前来占领他的国土前，同心协力行动。518年剌必阿II月6日[523]礼拜三〔1124年5月23日礼拜五〕晚上，他赶往"到真主之火及其地狱去"。

如上所述，从哈散最早登上阿剌模忒堡之日起，迄至他离开这尘世，即是说，三十五年期间，他从来没有从那里下来，而他仅有两次走出他住的房间（sarāi）。这两次他是登上房顶。

其他的时间，他在他的屋里度过，斋戒、祈祷、读书，把他的邪说写下来，治理他国家的政事。据说萨比[524]（Sabi）在他编写《塔里黑－亦－塔吉》（Tarikh-i-Taji）时，一个朋友问他在干什么，他回答说："串集谎言，润色废话"。

一个无聊的故事，阿模尔之母啊！[525]

继哈散萨巴之后，布祖尔格乌迷德及他的同僚们奉行他主子的那些同样的作风和实践，达二十年之久，同时增强那座建在“倒塌岸边”[526]的大厦。又因桑扎儿仍在统治，所以没有努力拔除他们城堡和摧毁他们居宅的人。

现在那个时候，大教主穆思塔儿失比拉[527]和塞勒术克算端麻速忽——他作为其叔的总督统治伊剌克、阿兰和阿哲儿拜占，发生争吵。在那些日子里，当在八吉打诵读忽惕巴时，如在布叶朝时代那样，习惯的作法是，继哈里发名字之后，要提到首要算端的名字；但在布道坛上不提算端麻速忽之名。因此，麻速忽决心要向八吉打发动一次进攻。要想占他的先手，穆思塔儿失比拉率一支大军〔进攻他〕。他进至哈马丹，算端麻速忽和他自己的人马从另一方迎上来。八吉打的一些士兵变节，参加了算端的军队，其结果是哈里发的军队削弱了，算端的兵力倍增。他们的敌人被击败；穆思塔儿失比拉落入算端之手；他的丞相和他的所有大臣也被俘。算端麻速忽命他的士兵不伤一人，而限于虏获和抄掠。此战中双方伤亡不超过五人。

尽管他把他的臣子们囚在一座堡垒中，他仍礼待哈里发本人。他陪他到蔑剌合，派一名使者给他的叔父，算端桑扎儿，报告情况。恰好那些天中发生连续不断的地震和雷霹，暴风把世界搞得一片混乱；因此人人都把所有的灾异归因于那同一事变。算端桑扎儿派出使者，写给算端麻速忽一封内容如下的信：“吾子麻速忽·该牙思丁览此函时，让他马上去见大教主，在亲吻接见厅的尘土，那是全世界的庇护地，之后，让他恳请恩赦〔被真主〕抛弃所产生的过失和罪行，要求原谅他犯的错误；同时让他知道，如此多的雷电的降落和暴风的袭击，没有人在这个年代曾经历过类似的情况，现已持续了二十天——这些灾异，我认为是由那次事变所引起，并且我担心军旅和百姓要因这个骚动陷入慌乱。天哪！让他把赔罪视为理所应当，让他以此为他应尽的本分！”

从这个事件人们能够对算端桑扎儿的虔诚和他信仰的纯正有个概念。

算端麻速忽奉这道命令去见大教主，在表示歉意和谢罪，承认他的不是和罪行后，他请求宽恕，同时为了取得功劳，他拣起哈里发的鞍囊，在他马前走到替他准备的帐殿。大教主登上宝座，算端麻速忽则厕身于总管（ḥujjāb）和侍臣（nuvvāb）之列。

算端桑扎儿现在派另一个使者去表示，大教主多半想返回和平之城，在那种情况下，麻速忽应当作好与这样一位大皇帝相称的准备。同时为传达这个通知，算端桑扎儿把一个可靠的人，他的最亲近的宠臣之一，作为他的使臣派给算端麻速忽。算端麻速忽上马前去迎接使臣，这时一队该死的菲达额人和异端，等候到幄帐空无士兵的时机，突然进去刺死了大教主，这事发生在529年祖勒合答月17日〔1135年8月29日〕。算端麻速忽十分悲痛。他举行一个对双方均相称的盛大追悼会，并把哈里发葬在蔑剌合内。

一些对桑扎儿王室别有用心者和目光短浅者，把这次事变的责任归之于他们。但"江湖术士在说谎，以卡巴之主为誓！"算端桑扎儿本质之善良，天性之纯洁，如他之信奉和支持哈尼非教及沙利阿特，以及他之礼敬一切跟哈里发朝有关的人，还有他的慈悯和体恤，与对他的人身，那是仁厚的根本和怜爱的源头，所作的这类虚假无耻的攻击相比较，是太清楚明白了。然而，"由此及彼"，我们结束了我们当说的事。

布祖尔格乌迷德在愚昧宝座上统治异端到532年主马答I月26日〔1138年2月9日〕，这时他毁灭在死神的足下，地狱因他尸体作薪材而发热。

他的儿子，穆罕默德，仅在他死前三天他才立为他的继承人，按照诗句说："确实，吾人发现吾人之父辈有一信仰"，[528]遵循他的脚步。一如其父最后之恶行是杀害穆思塔儿失，他自己的首次罪行也是杀害穆思塔儿失之子拉施特比拉[529]（ar-Rashid billah）。而其原因如下。

拉施特继承哈里发之位时，有些人想废黜他，另一些人则坚持忠于他。在几次跟算端麻速忽打仗后，他从八吉打出师讨伐异端，报杀父之仇。他在途中病倒，在那种虚弱的情况下抵达亦思法杭。一些邪恶的菲达额人突然进入他的接见室，把他刺死。他被葬在该地。从那以后，阿拔斯朝的哈里发就躲了起来，不让百姓发现。

布祖尔格乌迷德之子穆罕默德，奉行哈散萨巴及其父的教义，极力增强它的基础，并且继续按伊斯兰的习惯行事，以他们已申明的方式遵行真主的戒律，迄至557年剌必阿I月3日〔1162年2月20日〕，这时他死了，加入那些"尽丧其劳力，今世目标已误而又自认所行为是"[530]的人。

13．布祖尔格乌迷德之子穆罕默德的儿子哈散的出世

哈散生于520/1126-1127年。当他快到晓事年龄时，他抱着愿望去研习哈散萨巴和他自己父祖的学说；他按萨巴的方式，使用同一伊勒扎马特【531】（ilzamat），认真阅读了宣传的经文（sukhan）。因此他变得擅长于解说他们的教义。在把苏菲教的微言（mavāʿiz）大义（nikat）跟这些格言相糅合，并把他自己的诠释或多或少地注入同一模子后，他在其父穆罕默德生时不断发表些德行警句和类似的东西，以此凡夫俗子初次耳闻时（这叫做"蠢闻"）对之惊叹不已，由是推崇了该宣传；同时以他态度之谦和，言辞之雄辩，他争取到那些人中的大部分。因他的父亲原来毫无这种本领，他的儿子，连同所有这些装饰和点缀，就成为他旁边的大学者，因此无知百姓的愚昧愈发严重，愚民企求跟他走。又因不曾听到过他父亲有类似的言论（maqālāt），他们开始认为这就是哈散萨巴曾许诺的伊礻为木。百姓对他的信仰日增，他们赶紧把他当作他们的首领来追随。

他的父亲，穆罕默德，听到了这种事情，注意到百姓在想些什么。他在恪守他父亲和哈散（指哈散萨巴。——中译者注）立下的法规中，对于替伊礻为木进行宣传和形式上遵奉穆斯林的做法，是一丝不苟的；故此他认为他儿子的行为跟那些法规不合。他因之严厉训斥他，并在召集百姓后说出如下的话："这个哈散是我的儿子，而我不是伊礻为木，仅是他的一个答亦。不管谁听了这些话并相信它们，谁就是一个异端（kāfir）和无神论者（bī-dīn）。"以这些理由，他用种种酷刑和拷打惩罚了一些相信其子是伊礻为木的人，并且一次就在阿剌模忒把二百五十人处死，然后把尸体缚在另二百五十个判同样罪者的背上，他驱逐后面这些人出堡。于是在这种方式下他们受到挫折和镇压。

哈散本人变得担心事态的后果，因害怕他的父亲，他撰写了申明他没有犯这种罪行（ḥ avālat）的文章，否认他信奉那些教义，并且申斥和咒骂自称相信这类说法的人。他煞费苦心地去批驳这些原则，拥护和支持他父亲的教义，其结果是编写了其言论至今仍在该百姓中著称的小册子。

哈散经常偷偷喝酒。他的父亲对此有所风闻，极力要查明真相。哈散使用种种手腕去开脱自己的罪责；最后他父亲的怀疑被打消。

现在他们的反宗教的和无廉耻的信徒，完全抛弃了沙利阿特的作法者，认为犯罪和酗酒是许给的伊祃木出世的信号。当哈散由此继承他的父亲时，他的信徒和支持者因为信仰他，竭力向他表示尊崇：他们认为他就是伊祃木。他在他那方面，一朝大权在握，并不斥责和处罚他们发表这些谬论，反之，在他登基的头几天他就开始废除或修改从哈散萨巴时代以来奉行的合法实施及伊斯兰的惯例。同时在559年剌马赞月〔1164年7-8月〕，他命令在阿剌模忒下面一个广场上搭一座讲坛，其方式是坛面（qibla）应在跟伊斯兰习惯相反的方向。于是当剌马赞月17日〔8月8日〕到来时，他命令把他召到阿剌模忒的各省居民集中到那个广场上。四面白、红、绿、黄四色大旗，那是为此目的弄来的，拴在讲坛的四根柱子上。然后登上讲坛，他向着那些在他错误领导下正走向毁灭和沉沦的惊讶歹徒，表示说，从他们的邪恶首领，即根本不存在的想象的伊祃木那里，有个人曾秘密地去找他，带来，用他们的话说，一篇有关遵行他们的邪说的忽惕巴和稿子（sijill）。同时站在那座放错地方的讲坛上，他以他自己的牵强附会的信条为题，发表了一篇演说。他们的伊祃木，他说，已向穆斯林们，还有他们，打开了他的哀怜之门和慈悯之户，并且把〔他的〕怜悯〔证据〕送给他们；他曾召集了他的精选奴仆，解脱了他们对沙利阿特的责任、负担和义务，使他们复活。他这时用阿拉伯语读一篇忽惕巴，其中不仅内容全是胡说八道和谬论之杂凑，连语言本身也大都支离破碎，满是大别字和混乱的辞句；而这些，他申明，就是他们不存在的伊祃木的未知言论。

他的一个愚昧的、走上邪路的信徒，一个懂得点阿拉伯语的家伙[【532】]，被哈散安置在讲坛的台阶上，翻译这篇邪说和这些罪过的话，用波斯语把它们向那些在场者作解说。忽惕巴的要旨如下："布祖尔格乌迷德之子穆罕默德的儿子哈散，系吾人之哈里发，呼扎特

（hujjat）和答亦[533]。吾人之教派（shī a）必须在一切精神的和世俗的事上服从和追随他，视他的命令为约束，并把他的话当作吾人之话，还须明白，莫刺纳，（泥土堵塞彼等之嘴！）[534]已开恩于他们，使他们得到他的怜悯，带他们去见真主。”[535]

他宣讲了这些既不见于真主的法典，又不为理智所接受的谎言和妄语、骗人的鬼话和无神的谬论。

结束了他的乏味演说和无说服力的忽惕巴诵读，哈散走下讲坛，行了两次节日[536]祈祷的礼拜，这时，摆开一桌筵席，邀请百姓开斋，在歌舞的奴仆和禁用乐器的包围下，他们这样做了，一如在节日期间尽情欢乐。同时哈散说：“今天是一个节日”。从那时以后，异端（愿他们当中的残存者罪有应得！）习惯把剌马赞月17日叫做“复活节”，他们大多要在那天贪婪地喝酒，公开地纵情于冶游；那些愚徒用类似的丑行，甚至用更无耻的作法，企图侮辱和骚扰不幸住在他们当中的穆斯林。

尽管我住在他们当中，我却不是他们中间的一员，

但泥土是一座金矿。[537]

现在这个本性丑恶的哈散，人类的愚蠢蛊惑者，在上述的演说和忽惕巴中宣称他是代表伊礼木的呼扎特和答亦，即他的唯一的副摄政者和代理，[538]而在实际上他是布祖尔格乌迷德之子穆罕默德的儿子，因为在他们堡垒和山寨的门上，在墙上的铭文中，以及在他著作的题名中，他处处都写道：“哈散，穆罕默德之子，穆罕默德系布祖尔格乌迷德之子”。但在尔后，在那些迷途愚民的其他不外乎谎言和杜撰的言行中——有似俗话所说：“在喝泡沫时他偷偷地吸〔奶〕”；在他撰写的无根据的论文和他对自己的粗俗教义的解说中，他有时暗示，有时直言不讳地声称，尽管表面上他被认为是布祖尔格乌迷德之子穆罕默德的儿子，事实上他却是一个伊礼木和一个伊礼木的儿子，穆思坦昔儿之子尼咱儿的一个后人。

这样，当他把宣传的文字连同他们称为“复活宣传”的标记[539]送往忽希思坦，要求把那个怪物也在那里宣传时，这个声明就明确地公布了。其经过如下。忽希思坦的长官叫做拉耶思木偰非儿，他是他在该邦的代表。上面提到的忽惕巴、稿子和讲话，哈散通过可寒（Khaqan）之子穆罕默德之手交给了他，以便在那里向百姓宣读。同

时通过那个家伙之口，他按上述谎言的调子把信息传给忽希思坦的居民。

559年祖勒合答月28日〔1164年10月18日〕，在叫做穆明纳巴德[540]的城堡，那是他们邪说异教的巢穴，拉耶思木偰非儿搭起一座离开正道和通往迷津的讲坛，一如他的无耻的伊礽木在阿剌模忒之所为。接着登上这座讲坛，他宣读交给他的忽惕巴稿子和演说，随后，可寒之子穆罕默德踏上讲坛的第二级，传达哈散的口头指示，其内容如下："穆思坦昔儿原先送信给阿剌模忒说，全能真主始终有一个在人们当中的教主（khalifa），这个教主又有他自己的教主。他，穆思坦昔儿，当时是教主，而哈散萨巴是他的教主。如百姓服从哈散并追随他，那么他们也要服从他，穆思坦昔儿。现在今天，我，哈散，表明我是真主在地面上的教主，这个拉耶思木偰非儿是我的教主。你们须服从他的命令，把他说的无论什么话当作你们的职责。"

在那异端的老巢穆明纳巴德[541]泄露这些丑事和公开这些罪恶的当天，那群人就在那座讲坛的阶梯上和在它的四周，弹起竖琴和三弦琴，并且公开酗酒。

现在这些可耻的蠢货和伪善的歹人，对于恶徒哈散的无足道的出身和空虚的家世，有两个传说，而且它们是两者皆误；哈散实为一该咒骂的偶像，他们把他的先世追溯到一个假伊礽木，如他们企图根据一份错误系谱所表明，系出自尼咱儿家族。"以谬论为依据者必定是荒谬的。"然而，它们当中较著名的传说和在他们中间更普遍相信的一个，有如下述。根据它，他们并不回避把他玷辱为一个私生子，并一致说，有个来自埃及的人，叫做哈的阿不勒 - 哈散赛底（Cadi Abul-Hasan Saʿidi），穆思坦昔儿的近亲和心腹，他在488/1095年，即穆思坦昔儿死后一年，到阿剌模忒去找哈散萨巴，在那里待了六个月，于同年剌扎卜月〔1095年7-8月〕返回埃及。哈散萨巴严令要优礼厚待他，并尽力把他来款待。同时他把尼咱儿的孙子，他们的一个伊礽木，乔装改扮，携至阿剌模忒；但他除哈散萨巴外没有把那个秘密告诉任何人。于是他们让他住在阿剌模忒下面的一个村子里。因为在冥冥中天意的安排，由此伊礽木圣位的驻地要从埃及移至低廉地方，而且他们称为"复活宣传"的丑剧要在阿剌模忒演出，于是来自埃及的那同一个人[542]，或者他在阿剌模忒境内生的儿子——因为他们并没有被告之事情的真相——跟布祖尔格乌迷德之子穆罕默德的老婆私通，

她就给这个伊祃木怀了哈散，而当他在布祖尔格乌迷德之子穆罕默德家里不祥诞生时，穆罕默德本人和他的信徒都认为他是穆罕默德的儿子，而他实际上是一个伊祃木，并且是伊祃木的儿子。

这是比较著名的传说，并且是作为更真实可靠的说法在他们当中被普遍接受的一个；然而它是以种种丑闻和秽史为根据。首先，他们承认他的伊祃木圣位的那个年轻人，是一个私生子和通奸的产儿。如诗人说：

当眼光愉快地落在私生子身上并且

贱种的品质是高尚的……

其次，他们给他立的假系谱违反了选民穆圣（真主祝福他，赐他和平！）的圣传："扔在毡子和石头上的孩子属于奸夫！"真主的使徒说得对，

因为这话是哈德罕（Hadham）说的。[543]

再有第三点——而这是来世中苦难和毁灭的根源，最大的灾祸——想要弥补这个错误的传说，他们拿真主派出的先知们来作类比，把这同样的假情况加给那些圣人，宣称哈散的血统有似哈里勒 - 阿拉·亚伯拉罕（Khalil-Allah Abraham）之子扎比哈 - 阿拉·伊斯梅尔[544]（Zabih-Allah Ishmael）（真主赐福给他们两人！）的血统，后者实际是那个以麦尔启兹德克之名在《旧约》五经中提到的篾力克撒兰的儿子，如本书所已述及；[545]伊斯梅尔，根据这个迷途的教派的说法，是他们的一个伊祃木，仅外表上是亚伯拉罕（真主的恩福降诸其身！）的儿子。而根据他们的这个声明，伊斯梅尔是一个伊祃木，但亚伯拉罕却不是。

另一个传说，为布祖尔格乌迷德的族人和后人，即阿剌模忒地区的领导人物，所接受者，有如下述。布祖尔格乌迷德之子穆罕默德在阿剌模忒堡中生了个儿子，同一天，在阿剌模忒山下的一个村子里，哈散的母亲给那个无名的伊祃木——他是不存在的——生了哈散。三天后，一个妇人登上阿剌模忒堡，进入布祖尔格乌迷德之子穆罕默德的家（sarāi）。好几个人看见她在她的察都儿下带了样东西。她坐在穆罕默德的儿子睡觉的地方，由于天意，周围没有别的人。她把这个哈散，伊祃木之子，放在另一个孩子的位置上，然后抱起另一个孩子，即穆罕默德之子，她在她的察都儿下把它带走了。

这个传说的说法，比头一个甚至更荒诞不经——一个陌生女人进入一个国王的宫室，那里没有人守在王子身边，拿一个别的孩子换了小王子，没有任何人发现就把它抱走了；而父母、保姆、奴仆和侍从竟然看不出这个陌生孩子和他们自己的孩子之间有所不同！此说法无疑地是秉性高傲、背离常情和违反风俗习惯的结果。作为对此说的支持，据说这个哈散的儿子穆罕默德说："哈散对布祖尔格乌迷德之子穆罕默德的犹子关系，有似伊斯梅尔对亚伯拉罕（和平赐降给他俩！）的关系。唯一不同的是，亚伯拉罕知道伊斯梅尔是伊祃木的儿子，不是他自己的儿子，因为交换儿子是他知道和同意的，没有向他保密；而布祖尔格乌迷德之子穆罕默德却不知道这个秘密，把伊祃木哈散看成是他自己的儿子。"

那些主张另一说法和前一传说的人称：在孩子出生后，布祖尔格乌迷德之子穆罕默德发觉孩子不是他的，并且发觉据该异端教派认为系伊祃木的那个家伙，跟他的老婆通奸；因此他秘密地把那个家伙处死。按这个推测，布祖尔格乌迷德之子穆罕默德杀了个伊祃木。

如我们在前所提到，穆罕默德在实施伊斯兰的风俗，以及在把沙利阿特的原则用于万恶之源的哈散萨巴教义时，曾是一丝不苟的。

〔因这个缘故〕，他们对他没有好感，大多咒骂他；同时他们不许[546]朝拜他的坟墓，这墓就在哈散萨巴、布祖尔格乌迷德和阿底思单的不阿里等的墓侧。而且整个异教徒（愿真主抛弃他们！）再度[547]分为两派，这次是对这个哈散和尼咱儿之间的代数上有分歧。有人说在他们之间有三代人，并且必须用他们作为伊祃木的称号来叫他们，因为，如他们所说，他们的名字是不知道的，而在事实上，如俗话说，它们是无关紧要的名字。那么，他的世系，据这派人看来如下：哈散系哈希尔·比 - 忽瓦特 - 哈拉（al-Qahir bi-Quwwat-Allah）之子，哈希尔系穆合塔底（al-Muhtadi）之子，穆合塔底系哈底（al-Hadi）之子，哈底系穆思塔法·尼咱儿（al-Mustafa Nizar）之子，尼咱儿系穆思坦昔儿之子。另一派人说在他们之间只有两代，因为哈希尔·比 - 忽瓦特 - 阿拉是哈散自己的称号，他们说的世系如下：哈散系穆合塔底之子，穆合塔底系哈底之子，哈底系尼咱儿之子。

在异端的普通言谈中，哈散被叫做阿拉·兹克里希·撒兰[548]（'Ala zikrihi's-Salam），而在最初，当开始用于他时，这个称号是他活

着时他们彼此常用来打招呼的祈祷，后来它变成他的一个著名称号，他也就不叫别的什么了。

现在这个无价值的教义的本质，这个坏到底的宣传的秘密，有如下述：仿效哲学家，他们把这世界说成是未经创造的（qadīm），时间是无穷的，复活是精神的。他们用这样一种方式来解释天堂和地狱“及其中的一切”，以至赋予这些概念（vujūh）一种精神的涵义。然后在这个基础上，他们说，复活发生在人们去见真主，万物的真相和秘密得到揭露，而且礼拜的行为被废除的时候，因为在这尘世上一切都是行为，没有清算，但在未来世界中，一切是清算，没有行为。这是精神的〔复活〕，一切宗教信仰所期待的和许给的复活也是这个，它是由哈散揭示的。而作为它的结果说，人们摆脱了沙利阿特强加给的责任，因为在这个复活时期，他们必须在每一点上都归于真主，抛弃宗教法律的仪式和已定的礼拜习惯。沙利阿特中规定，人们必须每天礼拜真主五次，与主一起。那个规定仅仅是形式上的（Ẓāhir），但现时在复活〔的日子〕里，他们必须始终心里与主一起，保持他们的灵魂面孔恒久地朝向神体，因为这是真正的祈祷。

他们用同样方式解释所有沙利阿特的原则和一切伊斯兰的习惯，从而视过去的礼仪已被废除；同时就大部分说，他们取消了合法与非法〔的概念〕。哈散曾屡次有时隐晦地，有时露骨地说，一如在沙利阿特时期，倘若一个人不服从和礼拜，而是按复活的法令行事，把信仰和礼拜视为精神的，那么他要受到惩戒，遭到处罚，并被掷以石头；同样地，倘若在复活时期，一个人按照沙利阿特的法令行事，勤勉地去作物质的礼拜和其他类似的仪式，那么他受到惩戒，被处以死刑，掷以石头和遭受严刑，那就更有必要的了[549]。他按这个调子发表了更多的奇谈怪论。

沿着这条蛊惑、煽动、反对和挑唆的道路，那些可怜的家伙在孽海中沉浮，在惶恐的沙漠中迷途。同时“因失掉了今世和来世”，[550]他们最终实行纵欲主义（ibāḥat），他们当中的一些极端分子把它采纳作他们的教义，有些人（泥土堵塞他们之嘴！）把他们迷途的伊祃木，那些贱若禽兽爬虫者，奉为神明。

当他们认为应当公开这个新异教（bidʿat va ilḥād）时，该地区中一些理智未泯、头脑尚有辨识之明的居民，念着〔谚语：〕“带着他

的脑袋逃跑者，由此获全”。他们抛弃了在那些迷途之民中的住宅，秘密地和公开地流入穆斯林的国土，特别从忽希思坦，大量百姓从该邦迁居，在呼罗珊安家。“由是，遣送信徒为吾人应尽之责。”[551]不能够或者不愿意离开他们老家的其他人，仍保有他们的家庭、土地、财产，同时在他们的困境中不得不背上异端的称呼和丑名，但他们心里还是穆斯林，而且，凡在他们可能之处，秘密地遵行沙利阿特的法规和禁戒。这样，在异端（愿真主抛弃他们！）州邑中百姓的总情况有如下面古兰圣经的诗句所说：“吾人导引彼等中某些人入正途；但很多人是作恶者。”[552]

因为这个伪证和赝铸，被他们叫做比拉·兹克里希·撒兰的哈散，布祖尔格乌迷德之子穆罕默德的儿子，被奉为复活之主（qā'im），而他的宣传称为复活宣传。

现在，在那些虔诚和信仰的芳香尚达其心灵之鼻的人当中，有那么个哈散的连襟，叫做哈散，纳麻瓦儿（Namavar）之子，布叶朝最后的残存者之一，他的老家在低廉县，如史书所记载[553]。这个人不能容忍那些可耻罪行的蔓延。真主怜悯他，酬奖他意图之善良！在561年剌必阿I月6日〔1166年1月9日〕，他刺杀蛊惑者哈散于兰麻撒耳堡，于是他从这尘世“奔赴真主的烈焰”。

他的儿子，名叫穆罕默德，被这个已死的家伙安置来掌管他们的邪教，并且按他们的信仰被指定为伊礻木，在他继承他的父亲时是十九岁。“黑暗一层压一层”。[554]他用酷刑处死了纳麻瓦儿之子哈散，还有所有他的亲族、妇孺和子女，该邦中布叶朝的一切后人，并且绝灭了布叶[555]的一族。

这个家伙，名为穆罕默德，即该称赞的[556]，但实为该咒骂的，在传播他们称为复活宣传、其必然结果是纵欲主义（ibāḥ at）的异端（bid' at）中，比他的父亲更极端，而且更露骨地以伊礻木自任。他也自称懂得哲学，尽管对它和所有其他的科学一窍不通。他要把得自哲学家的辞句塞进他写的粗俗论文和他发表的东扯西拉的原则中，而且通过对他们那种神秘观点的介绍，要极力炫耀他的博学。穆圣（天福及和平降诸其身！）曾说：“以非其本人所有之物来装饰自身者，有如披上伪装之人。”在他对阿拉伯文体、哲学、训诂、圣训、谚语和诗歌——因为他假装懂得所有这些东西——的评论中，他的词句和语言充满了讹误、荒诞、差错和别字。

按照神示的经文："主将留下彼等在其流浪中神志错乱，"[557]他被允许统治四十六年之久，在他统治期间，异教徒流了许多无辜的血。他们挑起事端，干尽坏事，进行打劫掳掠的勾当；而且固持异端的罪恶，巩固邪教的基础。

穆罕默德有两个儿子，长子哈散，按扎兰丁的称号来称呼。他生于562/1166-1167年。在他幼年时，他的父亲曾指定他为继承人。当他长大和显露出才能时，他拒绝他父亲的教义，对纵欲主义（ibāḥat）和异端的习惯感到厌恶。因他的父亲猜出了他的感情是什么，一种对立便出现在他们之间，他们彼此猜忌和不信任。每逢有朝见或大会，扎兰丁想进入朝见殿时，他的父亲常提防他，对他提心吊胆，并且常在袍内穿上盔甲。而一些异教徒，那些他能够在他们对罪恶宣传的阐释中作为极端分子予以信赖的人，他总是留在身边保护他免遭其子所施的毒手。

现在扎兰丁·哈散，不管是因为他的正教信仰还是因为他对他父亲的敌视（"真主最知道人们思想中的东西，因为人们自己从外表来判断，而真主掌握内心；因此让他按其功过要么受到赞扬，要么受到谴责"），图谋穆罕默德，暗中遣人去见八吉打的哈里发和其他国家的算端和诸侯，申明说，跟他的父亲不一样，他在信仰上是个穆斯林，当轮到他统治时，他会废除异教，重行伊斯兰的仪式。他用这种方式铺平道路，〔为未来〕作好准备。

那个值不得称赞的[558]穆罕默德和堕落的首领，死于607年剌必阿I月10日〔1210年9月1日〕；而有人说他是给毒死的。

他由他的嗣子扎兰丁·哈散继承。就从登基之时起，扎兰丁宣布信仰伊斯兰，严厉斥责他的百姓和党徒信奉异端，严禁他们继续信下去，要他们接受伊斯兰和遵行沙利阿特的典仪。他遣使给八吉打的哈里发、摩诃未花剌子模沙及伊剌克和别的地方的蔑力克和异密，把这些变化通知他们；因他在他父亲生时已把他的情况告之了他们所有的人而准备好途径，他们现在相信他的话，特别在八吉打，那里颁发了一道承认他改宗伊斯兰的敕令（ḥukm），并向他表示种种恩宠：开放跟他的联系，用尊号来称呼他。因这个良好的转机，在所有伊斯兰国家中都宣写了法特瓦认可他和他的百姓归依伊斯兰和允许跟他交往通婚。他以新穆斯林扎兰丁而知名，当他统治期间，他的信徒被叫做新穆斯林人。

他下命在他的领土内修建清真寺，又派人从呼罗珊和伊剌克召请经律博士，对他们礼遇有加，他们这时在他的国土中受聘为哈的、牧师和其他宗教职位。

可疾云的百姓起初拒绝接受扎兰丁及其信徒为穆斯林。这是因为他们的虔诚和他们教规的严格，也因为，由于他们接近异端，他们是太知道他们的假话和欺诈；他们在他们手中曾吃苦受害，双方打过仗，他们之间的仇怨根深蒂固。所以他们的哈的和伊礻木们进行调查，持慎重态度，要求那个申明的事实证明和证据。然而，在他们的改宗为八吉打颁发的法特瓦以及其他穆斯林国家的伊礻木们所承认后，扎兰丁尽量去争取〔可疾云的人〕。他力图得到〔该城〕首脑人物的好感，说服他们派几个知名人士到阿剌模忒去查阅哈散萨巴及扎兰丁自己祖先的图书馆，从中选出他父祖和哈散萨巴撰写的大量文章，尚有论述异教及无神论的教义、反对穆斯林的信仰的其他书籍。扎兰丁下令就当着那些可疾云人的面，应他们的敦请，把这些书焚毁；同时他对他的祖辈和那个宣传的作者们进行咒骂和攻击。我看见一封在可疾云的哈的和名人手中的由扎兰丁·哈散口授的书信，其中他谈到他之接受伊斯兰，采纳沙利阿特的仪式以及从他父祖的邪说和信仰中之解脱。而且扎兰丁亲笔在该信前面写了几句话，在叙述他从他们的信仰（ṃ az̲ hab）得到解放中，当他遇到他的父亲和祖辈的名字时，他添上这句咒语："愿真主火烧他们的坟墓！"

那么，像这样，扎兰丁及其信徒的改宗公开了，穆斯林们终于跟他们保持很友好的关系，当代的哈里发和同时的算端们禁止他们的部下进攻和杀害他们。

扎兰丁的母亲是一个穆斯林女人，在609/1212-1213年前去朝圣，扎兰丁派了一个沙比耳陪同她。她在八吉打受到尊敬和礼遇，在进香途中她的沙比耳被放在〔其他〕诸侯（muluk-i-aṯ rāf）的沙比耳之前。[559]

扎兰丁跟阿塔毕木偰非儿丁·斡思别——他是阿兰和阿哲儿拜占的国王，变得十分友好；而他为他之卖力胜过了对别的诸侯。伊剌克的君王（mutamalik）纳速鲁丁·明里[560]跟这个阿塔毕敌对，他的士兵正计划进袭扎兰丁的国土。阿塔毕和扎兰丁结成同盟，在610/1213-1214年，扎兰丁进入阿哲儿拜占援助阿塔毕，向明里开战。当扎兰丁在他国土中的一年半时间内，阿塔毕隆重地招待他，他

们之间情同手足。阿塔毕常送他丰足的粮草供应和大量的金钱，以致在满足了扎兰丁在各种口粮（anzāl ʿulūfāt）方面的需要，以及在散发了不仅授予他的大官、也授予他的普通士兵的礼物和荣袍后，他仍要每天把一个帕尔帕拉[561]（parpara）金的那送给他的库藏作为日常费用（ḫavā'ji-bahā）。

扎兰丁和阿塔毕斡思别在拜勒寒暂时驻留，他们联合遣使给八吉打、西利亚和其他国家，要求帮助把明里赶出伊剌克。从八吉打派出木偰非儿丁·瓦吉合沙布[562]和一支大军去援助他们，并有命令叫宰奴丁·阿里·屈出克[563]（Zain-ad-Din ʿAli Küchük）之子木偰非儿丁·阔克布里[564]（Muzaffar-ad-Din Kök-Böri）率一支军旅从额儿比勒去跟他们会合，其条件是，在战斗之日他们应按他的意见和计划行动，并服从他的指挥和调遣。从西利亚也派出一支军队去援助他们。

在611/1214-1215年，他们打败纳速鲁丁·明里。此战的记述是著名的，这里介绍它不符本史书的安排。赛甫丁·阿格剌迷失[565]被安置在伊剌克代替明里，同时把阿八哈耳（Abhar）和赞章交给扎兰丁作为他劳苦的酬赏；这两个城市和县由他的官吏（gumāshtagān）治理了若干年。

在伊剌克、阿兰和阿哲儿拜占住了一年半后，扎兰丁现在返回阿剌模忒。在这些征途期间和居留在那些州邑的过程中，他作为一个穆斯林的要求得到更广泛的承认。穆斯林们现在更自由地跟他交往。他向基兰的异密们要求跟他们的妇女通婚。他们不干，拒绝不经八吉打的许可就同意。因此扎兰丁派一名使者到八吉打，大教主纳速儿·里 - 丁 - 阿拉答应他的请求，允许基兰的异密按伊斯兰的法律跟他联姻。根据这个判决，扎兰丁取了基兰异密们的四个女儿为妻，其中头一个是凯迦乌斯之妹，她仍然在世，并且是库突姆[566]（Kutum）县的统治者（mutamalik）。扎兰丁的儿子阿老丁·穆罕默德（ʿAla-ad-Din Muhammad）就是这个妻子所生。

他们[567]说，当世界皇帝成吉思汗从突厥斯坦出师，到达伊斯兰诸邦之前，扎兰丁曾秘密地遣急使给他，致书表示他的臣服和归顺。这是由异端所供述，真相不明，但这点是很明显的：当征服世界的皇帝成吉思汗进入伊斯兰诸邦时，乌浒水这一边第一个派出使臣，表示效忠，愿意归降的君王就是扎兰丁。

他采用公道的作法，奠定正义的基础，但他死后，他的蠢子和獃徒们由于卑劣和愚顽，并不去巩固和完成那个基础，而是因他们的恶意，或者，因不可抗拒的厄运，他们着手破坏那个规划，迄至他们自食其果。“搞阴谋只能害行使阴谋的人。”[568]

阿不塔里卜之子，大教主阿里（愿他得到和平！）有次在一篇训诫中谈到一些因他们的诡谋而受到恶报的叛逆者。他所说的只言片语适用于前面提到的那些人和刚载录的有关他们的情况：“彼等种下罪恶，用傲慢浇灌它，但是他们却遭到毁灭。”

阿老丁继承扎兰丁时是九岁，后者死于618年剌马赞月中〔1221年11月初〕。他就这么一个儿子，前面提到的阿老丁。

致扎兰丁于死的疾病是赤痢，有人怀疑他是被他的妻妾跟他的姐姐和一些族人共谋毒死的。按他的意思掌管国政和监护其子阿老丁的丞相，把他的很多亲戚、他的姐姐、妻妾、心腹和密友处死，因有这种嫌疑。

现在阿老丁仅仅是个孩子，没有受过教育，因为据他们的邪说和迷信，他们的伊祃木，不管是婴儿，青年或老头，本质上都一样，他无论说什么或做什么，也无论他是怎么个情况，必定都是正确的，服从他的命令就是那些没有宗教的人的宗教。所以，阿老丁采取的不管什么样的行动，没有人能够对它表示反对，又因他们的罪恶信条，他们不愿让他受到谴责，规劝或正确教导。其结果是，他们不顾他们的精神和世俗的责任，不顾他们随伊斯兰采纳的法律习惯，也不顾国事的治理；而这个被他们选来负责精神和世俗事务并被推为他们利益保护者的傻小子——

谁要找乌鸦为向导，

祆教徒的墓地就是他午休之处——[569]

经常跟一群别的孩子嬉戏，养驼育羊，朝政的治理则由女人来决定，他父亲奠定的根基被推翻，他的正在实现的计划被破坏，首先，那些因害怕他的父亲而采纳沙利阿特和伊斯兰，但在他们的肮脏心灵和阴暗思想中仍信仰其祖父的邪说的人——“他们被迫把这牛犊吞下他们的肚里”[570]——看到现在没有人阻止他们去干被禁止的罪恶和丑行，逼迫他们奉行〔正教的〕法律和作法，遵守正义和正统的惯例，就再回到他们的异端和邪教，同时在过了一些时间后恢复了他们的权力和

力量。而其余的人，他们曾经因信仰才采纳伊斯兰，并想继续信下去，害怕受到异端的打击和压迫，为他们的性命担忧，再度掩盖他们是穆斯林的事实；于是异端（愿真主永不许它重返！）第二次在那该死的百姓和倒运的群众中占上风。因这个缘故，宗教和国家的利益，今生和来世的事情，被置而不顾，面临彻底的毁灭。

这个孩子统治了约五、六年后，他们雇请的一个医师，不按指示和劝告办事，尽管这个孩子没有病，也找不到其他理由，却切开他的一条血管，放出大量的血。他的脑子受损，妖魔出现在他面前，不久他就害了忧郁症。没有人有胆子提出让他进行调理或者作某种治疗，那里的医师们和那些有点头脑和常识的人不敢说他害了忧郁症或类似的病，否则该教的平民会要他们的命，因为这类病，实际连同神志不清和智力衰退，不可以加诸伊礽木，要不然他的一些命令和行动可以归因于思想的混乱，机体和脑子的损坏。结果病势日增，他完全给病压垮了。在他统治的最后几年中，这个病的影响，加上天生缺乏智力，幼年失教，把愚顽的阿老丁变成一个仅宜系以手铐脚镣的疯子。（既然这事发生在现代，人人皆知他的恶习，他的颓废空想，他的痴昧和失常，他的极端疯狂和他的可憎习癖，那就无需在此重提这些事：重述它们要占太多时间，实在说其中仅百分之一的事都不能写进〔许多本〕书里）〔除这些事外〕还要加上为王的高傲，以及这样一种人的狂妄：他的信徒和支持者从他幼年到他生命结束，始终不过是愚蠢之徒；因为他们的空想和蠢念，使他脑子里记住，并且使他阴暗的心胸和盲目的思想中深信：他所想的每件事，他都是从“永存碑”[571]上的铭文读来，他所说的每句话都是由神的启示而说出，而他思想言谈中的任何过失或错误都是不可能的。最后，已经入邪的他也受到这个欺骗，不时对过去事件发表些〔在他们看来〕是奇迹的谎话，也对未来透露些神秘的信息，这都是暗中瞎撞，信口雌黄，露骨撒谎和纯粹无耻；在发表这些胡话中，他不计较聪明人怎样把谎话告诉他。

因为缺乏教养和阅历，他是那样脾气坏和无耐性，以致没有人敢反对他，或者当着他的面提到他多少有些烦恼的国政：无疑地，对提意见的人的回答是立即予以处决，其中包括可耻的肢裂和断肢在内的酷刑。其结果是，所有关于他国家的内政外交及敌友的行动的消息，都对他进行封锁——甚至他派往各个王宫的使臣，当他们返回时，决

不把国王们对他的要求和提议的回答告诉他，因为这不合他的胃口。尽管他发觉了这点，他不把它说出来；没有谋士斗胆向他透露一个字。现在所有这些致国王们的使信，不过是成堆谎言，一套假话；但他认为这些被他自己的蠢徒或出自无知或出自害怕而假装相信的谎话，会在国王的宫廷中得到采纳，而且智士也会被它们欺骗。

盗窃，拦路打劫和袭击，在他的纵容或不在他的纵容下，每天都在他国内发生；同时他认为他能够用假话和赏钱来开脱这种行为。当这些事超过了一切限度时，他的性命、妻妾、子女、家庭、国家和财产就因那种癫狂和错乱而丧失殆尽。这是一件无需细说的事，因为它是如此清楚和明白。

鲁坤丁·忽儿沙是阿老丁的长子，当他是个孩子时阿老丁本人仅是个青年人，因为论年龄他们之间只相差十八岁。鲁坤丁还小时，阿老丁经常对他说他要成为伊祃木并且是自己的继承人。他长大后，他们的歹徒对他和他的父亲，在地位上或在给予的崇敬上，没有区别；他的话和他父亲的话一样都是法律。阿老丁变得敌视他，现在常说要立另一子为他的继承人。他们的信徒，根据他们的教条，拒绝接受这个，并说只有第一次指定才是有效的。

阿老丁总是打搅鲁坤丁。在他精神失常和忧郁症的狂乱中，他不断无缘无故地折磨、迫害和惩罚他。他老得跟妇孺待在一间跟其父相邻的房子里，白天不敢外出。每当他的父亲酗酒，或者按他的习惯去看他的羊群，或者忙于别的事，以此不注〔意他儿子的活动〕时，鲁坤丁就离开他的房间去喝酒，或者到他想去的地方去。

在653/1255-1256年，阿老丁的精神错乱越发严重。同时，因为一些说来啰嗦，不宜收在本史书的天因和偶合，他对鲁坤丁的不满增加了，他不断打骂和折磨他；他的攻击和恐吓比过去更频繁。鲁坤丁感到跟他一起性命难保，确实是常说："跟我父亲一起，我的性命难保。"因此他计划逃开他，到西利亚的城堡去，占据它们；要不就占领财宝和储备充足的阿剌模忒、麦门底司和鲁德八儿的〔其他〕几座堡垒，并在离开其父后起兵造反。

恰好那一年阿老丁朝中的大臣和首脑大多变得来害怕他，因为没有人确保他的性命。他们有的被他骂作追随鲁坤丁，同时他因此生他们的气；对另一些人，按他的歪心肠和混乱头脑，他给安上其他罪名，而且他时时骚扰和折磨他们。尽管在恐惧中他们彼此不说什么，

表面继续他们从前的伪善，上下却都对他生厌，并觉察到，当不祥征兆出现在他事业上时，他所采取的措施，保不住国家。

鲁坤丁把下面的理由当作诱饵。“因为”，他说，“有我父的恶行，蒙古军打算进攻本国，而我父什么也不管。我将脱离他，遣使给地面上的皇帝和他朝中的奴仆，表示纳款臣服。从今以后我将不容许我国内的人干坏事，〔以此保证〕国土和人民得以生存。”

因这些原因，大部分领导人物、大臣和士兵都誓忠于他，按下面的条件跟他结盟：无论他到哪儿去，他们都跟随他，为他抵抗他父亲的士兵和信徒，把他们的生命献给他；例外是，倘若他的父亲〔亲自〕来对付他，那他们不愿打他一下或者对他动一下手。

这次密谋后过了一个月，鲁坤丁病倒，躺在他的床上，因此不能采取任何行动。有天，他的父亲喝酒，就醉卧在他喝酒的地方，一间跟羊圈邻接的用木头和芦苇搭成的茅房里。好些古剌木、牧人、驼夫和其他类似的渣滓、贱民，团团围着他睡觉。在半夜里发现他给谋杀了，他的头被斧子一下砍掉。[572] 睡在他身边的一个印度人和一个突厥蛮人也受了伤：突厥蛮人后来死了，但印度人复了原。这件事发生在653年沙甫瓦勒月最后一日〔1255年12月1日〕，在一个他们叫做失儿库[573]（Shirkuh）、阿老丁常去的地方。

阿老丁的儿子们和家人控告一些人行凶，根据这个嫌疑，他们把他的几个廷臣和扈从，据发现当晚守卫在凶杀地附近者处以死刑。他们确实给远近打开了猜疑和想象的道路，以致有人说，得到他的亲信和大臣的同意及默许，并在他们的指引下，有两三个生人从可疾云前来，走近阿老丁的床侧，把他杀死，然后同样在那些亲信的同意和保护下，返回他们来的地方。而在他们的怀疑和猜测中，他们归罪于每个这样跟他们共谋并充作他们向导的人。然而，过了一周后，迹象和线索清楚地使下述情况得到确凿的断定并得到一致的同意：阿老丁的大宠臣、他日夜不离的伴侣和所有他的秘密的知情人，祃桫答而的哈散，是杀害他的凶手。又据说，哈散的老婆，她是阿老丁的婢妾，而且哈散没有向她隐瞒谋杀的事实，把那个秘密泄露给了鲁坤丁。不管怎样，一周后，哈散被处死，他的尸体给火烧掉，他的几个孩子，两个女儿和一个儿子，也被烧死，于是鲁坤丁继他父亲进行统治。

祃桫答而的哈散幼时被蒙古军从该省掠走；他在伊剌克逃脱了他们，投奔阿老丁的国土。他是一个俊秀的少年，阿老丁一见就喜欢

他，把他留在身边。他得到阿老丁的完全信任，后者很宠爱他，允许他有很大的言论自由；然而在他疯狂和暴性中不断找碴儿折磨他，经常把他毒打。他的牙齿全给打碎了，他的生殖器被割掉一块肉。当他长出了胡子，最后，当他头发中出现一些灰白色时，阿老丁仍然眼里没有别的人，宁要他而不要无须童子和这类爱宠。他把他的一个女仆，那是他的婢妾，赏给哈散为妻，而尽管她给哈散生了几个孩子，没有阿老丁的允许他就不敢进入他自己的家，或者跟他老婆睡觉。并且在阿老丁跟哈散的妻子通奸时，他并不回避哈散。现在当请求恩赐或上报情况，还有在其他事情、甚至是国事（maṣālih）上，阿老丁的丞相和大臣，所有臣属，常要企图引起哈散的注意，因为没有人能够那样自由地跟阿老丁说话，别人的话都不如他的话那样使事情促成。在回答一个请求中，哈散往往自己不跟阿老丁商量就颁发敕旨（parvāna）和发号施令；而所有这些指令都要生效。从这样得到的外快，[574]他已积蓄了一大笔他不能享用并且瞒过阿老丁的财产。他的衣服是用羊毛和粗麻制成，总的说破旧和褴褛一如他的恶主人阿老丁的衣服；因为他必须始终在食物、衣着和一切方面像阿老丁那样生活，并且常不断地徒步跟他放牧羊群，极少享用骑驴之奢。如果他穿上好点的衣服，或者如阿老丁怀疑他有财富，他就会受到毒打、酷刑，以及可耻的肢裂。

因这些原因，他对阿老丁产生很多怨恨，而且一个愤怒的原因又接另一个。再者，他是个穆斯林，尽管他跟阿老丁共同生活多年，对伊斯兰之爱和对异端之恨仍在他思想和信仰中根深蒂固。在阿老丁手下还有一些被迫作为俘囚留在他国土内的穆斯林；跟这些人，作为难友和同教，哈散表示亲密和友好：每当他有机会和他们交谈时，他不外是尽情倾吐他生活中的辛酸和苦难，诉说阿老丁的罪行，宣传他的穷凶极恶。因这些原因，胜利之神是他的忠实伴侣，迄至他因杀死阿老丁而成为一个迦集（ghazi），在那场圣战中牺牲了生命和灵魂——真主酬奖他的善意！

有人说鲁坤丁·忽儿沙杀害了他的父亲，但这不符事实，因为那天晚上他在发烧，躺在床上，几天以来不能动弹。然而由于上面提到的原由，鉴于案子的情况，可以推测，其父之死并不使他不快或不高兴，而且哈散是得到他的同意才干他所干的勾当。有可能的是，哈散曾事先跟鲁坤丁作过安排，和他商量、策划去进行那次谋害，因为当

传闻他杀死阿老丁时，鲁坤丁没有逮捕他，或者审问谁是他在作案中的同谋犯，教唆的又来自何处。相反，他借口派他去看阿老丁留下的皇室羊群，命令去查看羊只，视其所需。他这时遣一个可靠的人跟踪他，此人抓住哈散，突出不意地用斧子砍掉他的头，就这样杀死他以致他尚不知道他受到袭击，也不能喊一声。

因有这些迹象，人们说鲁坤丁跟哈散合谋杀了他的父亲，并且害怕，如进行调查，哈散可能说出他知道并同意这次行动，或者甚至说出他指使和要求这样干。而鲁坤丁的母亲和兄弟，在他继其父统治的一年时间内，每当他们受到他的骚扰或对他斥责时，常控告他谋杀了阿老丁，视此为他的罪过之一。同时他们把那些在阿老丁生时就被看成是他的朋友和亲信，而且鲁坤丁登基后予以礼遇和作为他个人侍从（khāṣṣān）的人，跟他扯在一起；是的，他们说，鲁坤丁要么允许，要么指使杀害他的父亲，并说他是在他们的提议和唆使下这样做的。“而真主最知道隐秘之事。”

14．鲁坤丁·忽儿沙在他父亲死后的经历

鲁坤丁·忽儿沙在他父亲死后三天，行完追悼仪式并继承了他的父亲，就派遣其父曾指挥过的军队进攻哈耳哈耳（Khal-khal）县的撒尔鲁德[575]（Shal-Rud）：他们攻下了该堡，烧杀掳掠。他这时遣使给基兰及其他邻近的州邑，宣布其父之死；和他父亲的做法不同，他开始跟那些人奠定友谊的基础。他还派使者到他的所有省份去，命令百姓照穆斯林那样做人，保持道路安全。

同时他派一名额勒赤给驻在哈马丹的牙撒兀儿[576]那颜，说现在轮到他统治，他愿走纳款的道路，从忠顺的容颜上扫除反逆的尘，土。牙撒兀儿那颜送来复信说，旭烈兀王子的车驾即将抵达，他最好亲自出迎；而且强烈促使他采取这个做法。在〔进一步〕交换使者后，鲁坤丁送来一封使信，同意先派他的兄弟撒罕沙跟牙撒兀儿那颜同行。他因此在主马答I月1日[577]遣出撒罕沙及许多廷臣。撒罕沙在可疾云附近见到牙撒兀儿那颜，牙撒兀儿便派他的儿子抹剌合[578]（Moraqa）陪他去见国王。

在同月10日〔1256年6月5日〕牙撒兀儿率领蒙古和大食士兵进入阿剌模忒的鲁德八儿。鲁坤丁的士卒和菲达额人集中在阿剌模忒上面的昔雅兰 - 库[579]（Siyalan-Kuh）。蒙古军自下攀登，进行激战，但因山头防守森严，戍军强大，他们撤退下来，破坏了庄稼，蹂躏了该地区。同时候，驻在兀思秃[580]（Ustu）的世界国王派来的额勒赤们，在撒罕沙到来后，于主马答II月末〔1256年6月下半月〕抵达鲁坤丁处，颁发一道充满奖谕和恩抚的札儿里黑，内容是，既然鲁坤丁己送来他的兄弟，表示他纳款投诚，而且仍然这样做，那么国王赦免了他的父亲和其父统治时他们的百姓所犯的罪行。至于鲁坤丁本人，他在继承其父以来的时间中没有犯罪。他应坠毁他的堡垒，前来臣服，而且军队不会蹂躏他的国土。鲁坤丁宣布他投诚，坠毁了几座城堡，但在阿剌模忒、麦门底司和兰麻撒耳的情况下，他仅拆除城门，毁了一些城垛（sar-dīvār）和角楼（kungra）[581]。

遵照刚提到的国王的诏令，牙撒兀儿那颜和军旅从该地区撤退。同时国王的许多扈从，由撒都鲁丁陪同去见国王，报告这事，要求派

给一名八思哈：他们也要求恩缓一年让鲁坤丁亲自出见。一些额勒赤留在那里以坠毁余下的堡垒。在沙班月初〔8月末到9月初〕，在苏罕[582]（Shuqan）见到国王的撒都鲁丁和国王的额勒赤，从斡耳朵返回，颁发一道旨在〔同时〕奖谕和威吓的札儿里黑。他们由秃客勒[583]把阿秃儿（Tükel Bahadur）陪同，其指令是，倘若鲁坤丁接受投降，他应按照敕令亲自〔去见国王〕，而秃客勒这时会在他离开期间作为八思哈监护该国。

然而，鲁坤丁因目光短浅，多少耽误他的行程，并且有些害怕，迟疑了一阵，于是产生拖延的迷尘。他派他的丞相苫思丁·基拉乞（Shams-ad-Din Gilaki）和他的二堂弟[584]，乞雅·不 - 满速儿（Kiya Bu-Mansur）的儿子赛甫丁·算端灭里（Saif-ad-Din Sultan Malik），在沙班月17日〔9月9日〕随额勒赤去见国王：他再重复他的理由，要求恩缓一个时期。他还送出两道内容如下的敕令（misāl）：他在吉儿都怯和忽希思坦的守将应亲自去见国王，表示臣服归顺。上面提到的两个人在剌夷附近见到国王，而因御旗已进入剌儿（Lar）和德马文德县，苫思丁·基拉乞被遣从那里去吉儿都怯，带守令去见国王；丞相的另一个同僚派往忽希思坦去召该地区的长官。至于赛甫丁·算端灭里本人，他被送回鲁坤丁处，带去使信说，世界国王已停驻在德马文德，鲁坤丁应亲自到那里去见他：如他因准备工作滞留五天，他应先把他的儿子送去。他们[585]在剌马赞月1日〔9月22日〕抵麦门底司堡下。获悉征服世界的旌旗到了该地和已颁发御命的消息，鲁坤丁和他的百姓一片惊慌，恐惧和害怕压倒了他。他说他要送出他的儿子。在他的谋士和幕僚[586]的提议下，他这样做了，于是他们开始作准备。然而，在背后，因妇人和短见者的进谗，他求助于阴谋和诡计。有个跟他自己的儿子一般大的孩子，一个曲儿忒女人所生，此女曾是他父亲家里的奴仆，当她的怀孕变得明显时，她被阿老丁送回她父亲的家里。孩子出世后，没有人敢说他是阿老丁的，对他也不注意。鲁坤丁现在把这个孩子当作诱饵。欺骗蒙蔽了他的大臣和策士，他诡称他送出了自己的儿子，而实际上在剌马赞月17日〔10月8日〕随额勒赤送出了这个孩子。

国王的旌旗既已抵达鲁坤丁的国境，真相焉能隐瞒？他送出一个假子，这是清楚的，但当骗局被识破时国王这方面没有说什么[587]；这事给置而不问和掩盖起来[588]。两天后，这个假子被打发回

去，带回使信称他仅是个孩子：倘若鲁坤丁迟不出见，他应先送来另一个兄弟，而且在斡耳朵中侍候了些时间的撒罕沙，应鲁坤丁之请，会送还给他。假子在剌马赞月22日〔10月13日〕抵达鲁坤丁处。

这时候，阿剌模忒的鲁德八儿和国王的斡耳朵之间距离不远，额勒赤带着国王使信，许诺和威吓、奖谕和告诫，不断来来往往。在沙甫瓦勒月5日〔10月26日〕，鲁坤丁把他的另一个叫做失栾沙的兄弟送给国王，沙甫瓦勒月7日〔10月28日〕，他在剌夷的属邑之一，叫做费思乞儿[589]（Fiskir）的县里进见国王。与此同时，丞相基拉乞已从吉儿都怯返回，把吉儿都怯的长官、哈的塔术丁·马儿丹沙（Cadi Taj-ad-Din Mardan-Shah）带去见世界国王。在沙甫瓦勒月9日〔10月30日〕，鲁坤丁的兄弟带着如下使信被遣回：如果鲁坤丁坠毁麦门底司堡并亲自去见国王，那么，按照皇帝陛下的仁慈风尚，他会得到宽大和礼遇；但如他不计他行动的后果，唯有上帝知道〔他因此会落得个什么下场〕[590]。

当这些争议正在进行中，额勒赤来来往往时，不花帖木儿和阔阔亦勒该率大军从兀思通答儿方向出发，已将近一个月了，同时，从鲁坤丁国土后面的海岸，特别是从他的堡垒和要塞麦门底司的后面，军旅正在逼近，并包围了他们的堡垒和住处。

在沙甫瓦勒月中〔11月初〕，世界之王从皮思乞儿[591]（Piskir）经塔里寒进向鲁坤丁的国家，并于同月17日〔11月7日〕下营于麦门底司山麓；别的军旅从四方集中，包围了该堡。

既然鲁坤丁顺着他的命运，为他自身利害着想，迁延和拖拉，他就拒绝出堡，于是接近该堡的部分王师，和那些山民打了两三天仗；而那些山民和鲁坤丁的军士赢了几仗，暂时[592]消除了对王师的害怕和恐惧。在沙甫瓦勒月25日〔11月15日〕发生一场跟一个无比强大，无比可怕的算端的战斗。鲁坤丁现在看到他指望到的是什么，发觉他不能抵抗。第二天，他送出他的儿子，他的惟一的儿子，和另一个叫做伊朗沙（Iran-Shah）的兄弟，尚有一个由名人、官吏及其百姓首领组成的代表团；而在沙甫瓦勒月29日〔11月19日〕礼拜天，他亲自去见世界国王，并有幸侍奉他。他把所有他的家人和部属（muttaṣilān）带出麦门底司，奉献他的财宝作为归顺的表示。这些并不如传闻那样可观，但是，不管怎样，它们被送出了该堡。其大部分财物被

国王散发给他的士兵。城堡被攻占，鲁坤丁的其他堡垒也一样。这些堡垒的坠毁，该邦的征服，将在下面更清楚地说明。

鲁坤丁·忽儿沙的父亲阿老丁的遇害，发生在653年沙甫瓦勒月最后一天〔1255年12月1日〕，同时他自己在沙甫瓦勒月末开始统治那些是他们的信徒和追随者的百姓；而且就在654年沙甫瓦勒月最后一天〔1256年11月19日〕他离开麦门底司，在国王面前俯首称臣。他继他的父亲统治了整整一年。

15．鲁坤丁下山后诸堡的情况

因为命运仍然向鲁坤丁露出笑容，所以他从该堡下来，于是异密中的塔木花[593]，他是宫廷的一个异密，就作为监护人和其他几个人去护送他。同时候鲁坤丁派出他的亲信随额勒赤一起去拆除和堕毁诸堡。他们坠平了约四十座堡垒，而堡内的人，那些异端的刍狗们，则奉命出堡，例外的是在阿剌模忒和兰麻撒耳两堡中的人，在那里，他们支吾搪塞，并要求〔允许〕在王师到达阿剌模忒时才出来。

两三天后，国王出发；再度经过鲁德八儿的沙合剌克[594]（Shahrak），他们在那里下营。在伊斯兰以前的愚昧时代，以及在异端兴起前伊斯兰统治下，这个沙合剌克是低廉诸王的驻地，阿老丁统治时那里筑有一座花园和行宫（kūshk），这是他们的休憩处。蒙古人为庆祝他们的胜利，在这里宴乐九天，然后进向阿剌模忒山麓，他们在那里驻留一天，派鲁坤丁至堡下向守军喊话，要他们〔投降〕。该堡的守将，一个穆合底木[595]（Muqaddim）顽固不化，拒绝下堡。国王留下宗王八剌海和一支大军围困和攻打该堡，他自己则进向兰麻撒耳。

阿剌模忒的人现在由慎重之门而入，封闭了反抗的道路，他们接连遣使给鲁坤丁，〔他这时是〕在兰麻撒耳下面，迄至他向国王求情，并获允宽恕他们的罪行。他得到一道赦免的札儿里黑，前往阿剌模忒。穆合底木从该堡下来，一支蒙古人登上去，鲁坤丁也获允登上该堡。蒙古人砸毁射石机，拆掉城门。堡内的人要求宽限三天，并着手搬运〔仍在那里〕的财物和家具。在第四天，一整支士兵和签军的队伍登上去，劫掠留下的零星东西。

阿剌模忒是这样一座山：它像一匹以颈靠地的跪着的骆驼。现当我在兰麻撒耳下面时，渴望观察那名闻全世的图书馆，我向国王建议不要损坏阿剌模忒中的珍贵书籍。他赞同我的话，发出必要的指示；于是我去检查该图书馆，按照“彼从死者引出活者”[596]的态度，从中我拣选了我发现的不管什么关于古兰经的抄本和〔别的〕珍贵书籍。我还挑出在那里的诸如库儿昔[597]（kursis）、浑天仪[598]、完整的和部分的观象仪[599]，及其他[600]……等天文仪器。至于剩下的

涉及他们异端邪说，既无圣传为根据，又无理性作支持的书籍，我全部付之一炬。而尽管府库充溢，金银财宝无数，我却对它们念道："黄者为黄，白者为白！"【601】并对它们大方地拂袖不顾。现在，当检查这个图书馆时，我发现一部为布叶朝的法合鲁倒剌【602】（Fakhr-ad-Daula）撰写的基勒【603】（Jii）和低廉史。在谈阿剌模忒的一节中叙述说，他们叫做阿勒 - 亦 - 朱思坦【604】（* Al-i-Justan）的低廉诸王，在246/860-861年开始在这座山上建一座堡垒。它是低廉诸王的骄傲，也是鼓舞亦思马因教派的源泉。在撒剌米【605】（Sallami）的史书中叙述说，低廉人统治伊剌克时，那个地方的长官（kutvāl）叫做某某昔雅合 - 察失木【606】（Siyah-Chashm），埃及亦思马因人的一个信徒。哈散萨巴【607】怎样占领该堡，在有关的一章中已叙述。它真正是这样一座堡垒：其进口和出口、阶梯和通道，都是这样用胶泥墙和包以铅皮的壁垒（bunyān）来加固，以致当它被拆毁时，就好像铁器把它的头砸在石头上，同时它在手里已一无所有，但仍在抵抗。在这些岩石的洞穴中，他们构筑了几条长、宽、高的回廊（sābāt）和深池，省去使用石头和灰泥，如诗中所说："凿山成室。"【608】他们也这样给酒、醋、蜂蜜和种种饮料及食物挖掘仓库和池子。"鬼凿神斧"【609】〔之技〕，在《乞撒思》【610】中予以解说和阐明者，如人们的手工一样在这构造中见到。当其中的储存被掠夺和运走时，有个人不知深浅地趟过蜂蜜池，在他发觉前他已像约拿（Jonah）那样浸在蜜里——"如他的天主不对他施恩，他要给抛在秃岸上，羞愧难当"。【611】同时他们从八合鲁【612】（* Bahru）河引一条水渠到堡下，再从那儿半绕（bar madār-i-nīma）该堡，在岩石中开凿一条水渠，而且下面筑有同样是岩石的大海一样的池子，以此河水靠它自己的势头【613】储存在池里，并不断流动。这些从哈散萨巴时候他们就已准备，也就是说超过一百七十年时间的饮料和食物储存，大多没有显出腐烂的迹象，因此他们把这个当作是哈散萨巴神灵所致。【614】其他关于武器和贮藏的叙述，不能写进一整本书中而不感到冗长。【615】

国王派一名异密和一支由士兵和签军组成的大军去坠毁堡垒。挑选是没有用的；他们放火烧掉建筑物，然后把它们拆散，而这花费了他们很长的时间。

国王进驻在该地的冬季驻地兰麻撒耳[616]。他给该地的恶徒几天宽限，让他们可以放弃他们的错误，并使那蛇蝎[617]一样的人可以被魔力驱出他们的洞穴。这没有作用。他留下塔亦儿不花率一支蒙古和大食军队围攻它，并在654年祖勒希扎月16日〔1257年1月2日〕吉祥地凯旋回师。

鲁坤丁的私财（buna），连同他的下人和牲口，安置在可疾云，他的军队在异密们中给分掉，鲁坤丁本人随国王到他在哈马丹地区的斡耳朵。他派两三个亲信跟国王的额勒赤一起到西利亚的诸堡，为的是召来守将们[618]，清点库藏，作为国王的臣属守卫那些堡垒，迄至国王安天的御驾抵达那些地区，颁发诏令决定它们命运之时。

至于鲁坤丁，他受到国王关怀和仁爱的眷顾。在所有这些事件当中，他变得来迷恋一个下贱突厥人的女儿[619]，并像马哲依那样奉献他的国土来换取她的爱；最后，奉国王之命，把她赐给了他。有天在酒席上他叫歌手吟唱下面的四行诗：

王啊，我来到您的门前乞求保护。

而我是怀着对我的行为的羞愧前来。

您的洪福抓住头发把我拖到这里——

否则我要到什么宫廷，又为什么目的呢？

同时在他嗜好的锅中，他烹调了一种对大厦公驼的狂热，老是跟懂得点的人讨论它们。因此有一天，国王赐给他一百头母驼。他拒绝接受它们，说："我怎能等到它们生育呢？"因为他有观看斗驼的爱好，他要求得到三十头公驼。

在他的婚礼完毕后，他请求国王把他送往蒙哥可汗的宫廷。国王同意他的请求，在655年剌必阿I月1日〔1257年3月9日〕，他由〔不只列〕[620]（Bujrai）率领的额勒赤护送，和九名同伴前往宫廷。

16．鲁坤丁的命运和那支人的灭亡

当应他的请求，国王即将把他送往世界皇帝蒙哥可汗的宫廷时，他保证为国王服劳，在他来到吉儿都怯时把那些恶徒从山头带下来。他出发时，国王指派一队由不只列[621]率领的蒙古人去保护和照顾他。他们到达吉儿都怯山麓，他表面上命令守军下山，但暗中告诉他们别这样做。离开那里后，他们抵不花剌，在那里，随他的性子，他跟额勒赤们争吵，终至斗殴。

现在，在成吉思汗最初的札撒以及也在蒙哥可汗的敕令中，曾规定不要饶过那支人当中的任何一个，哪怕是摇篮中的婴儿。同时所有他的成千上万的信徒，都交给了机警的监官（muvakkal）守护，而他们曾说了些话和干了些勾当，这要求赶快行动和导致他们丧命。因此有诏叫额勒赤带着命令到各军旅去，要各支队伍把交给它的人处死。同时哈剌海[622]必阇赤（Qaraqai Bitikchi）带着如下的命令抵达可疾云：鲁坤丁的儿女们、兄弟姐妹们，还有他的所有后人和家人，都要消灭殆尽。他们当中有两三个人被交给布剌罕[623]（Bulaghan）处斩，为他的被菲达额人刺杀的父亲察哈台[624]（Chaghatai）报仇；所以他们一族中无人幸免。

命令也颁发给正在解决忽希思坦的呼罗珊军队的统将月帖古赤那[625]（Ötegü-China），要他以征发签军为名，也把那些顽固地相信异教的人赶出来；用这个方法，一万二千人被处死。因此他们在所在的地方消灭他们。

至于鲁坤丁，在他抵达哈剌和林时，世界皇帝蒙哥可汗说："千里迢迢把他带来，这没有必要。我们的旧札撒是尽人皆知的"。他不愿让他进献贡礼，而是向他颁发如下的敕令："既然你宣称你是伊尔[626]（il），为什么你不坠毁诸如吉儿都怯和兰麻撒耳的某些堡垒呢？你必须回去，当你拆除了那些堡垒时，你将再有进献帖克失迷昔之荣。"[627]

他抱着这个希望给打发走。当他们来到杭海[628]山边时，额勒赤以替他准备宴席为借口，把他从路上领开，然后使他为他的先人对真主子民所干的所有坏事而尝到惩罚。他和他的信徒给踢得半死不

活，然后处斩；于是没有留下他和他家族的形迹，而他和他的族人仅变成人们嘴上的笑谈，世上的一个传说。

被他们妖氛沾染的尘世因此得到澄清。路人现在来回通行而不需担惊受怕或遭到交纳过境税【629】之扰，并且为拔除他们根基、把他们消灭干净的福王的〔永久〕幸福而祈祷。这个行动确实是治穆斯林创伤的灵丹，是针对正教骚乱的良药。让那些在这个时代和世纪以后的人知道，他们造成的祸害，他们引起人心的不安，多么严重。那些跟他们通好的人，不管是前代的国王还是当今的诸侯，〔为他们的性命担忧〕而处在战栗和恐惧中，同时〔那些是〕跟他们为敌的人，因害怕他们的凶残走狗而日夜藏于密室中。它是一只已经满溢的杯子；它有如一股已消逝的风。"这是对那些思虑者的一个警告"，【630】愿真主同样惩处所有的暴君！

注　释

【1】　发勒斯编《沙赫纳美》，第1003页，第736行。

【2】　这节在原文中系用韵文写成（我仅在一处予以仿效！），而语言是纯波斯语，即是说，阿拉伯语源的词汇给有意地排除。然而使用了一个这样的词，havas"儿戏"，可能是因押韵所需。（中译文也没有用韵文。——中译者注）

【3】　mujallad-i-pīshīna。

【4】　mujallad-i-dīgar。关于志费尼原来把他的著作分为两卷，见英译者序言。

【5】　即拖雷。见前，第i册，第150页，注①。

【6】　关于她的名字的拼法，见前，第i册，第108页，注㉛。

【7】　前已引用，第II卷，第260页〔第i册，第524页〕，（穆．可．）

【8】　见前，第i册，第191-195页。

【9】　这无疑地是事情的真相，因为蒙古人都是酗酒者。然而，在拖雷之死的蒙古说法中，事实被奇怪地理想化了。窝阔台在出征中国时生了病，珊蛮说他的病是当地山川鬼神作祟。拖雷请求由他代替，饮下一碗珊蛮念过符咒的神水，不久后就死了。见《元秘史》，第272节，也见伯劳舍编拉施特，第220-221页。

【10】　引自穆塔米姆·本·努威拉（Mutammim b. Nuwaira）悼念他兄弟灭里（Mālik）的著名挽歌。（穆．可．）

【11】　即男人。参看前面，第i册，第84页，（"蒙面纱者和那些戴库剌黑和头巾者"）和第i册，第100页，（"那些戴库剌黑和头巾者以及那些蒙面巾和面纱者"。）

【12】　据G本略去dar sharq va gharb"在东方和西方"。

【13】 ra῾ īyatān-i-khāṣṣa，即她的私属子民，她私库的臣属。

【14】 木塔纳比。（穆．可．）

【15】 BǰMN。《元史》的八赤蛮，即Bachman。见伯希和，《库蛮考》，第166页。

【16】 这种对阿速和阿兰的分别叙述，使人怀疑志费尼是否知道他们是同一个民族，今奥谢梯人的祖先。另一方面，可能阿速人形成这个联盟的西部，特别是在后来被不里阿耳突厥人占领的土地内。（弗．米．）

【17】 即伏尔加河。见前，第i册，第267页，注④。

【18】 他实际是蒙哥的异母兄弟。见前，第i册，第269页，注③。

【19】 如在狩猎中的一个包围行动。见前，第i册第28页。

【20】 这次对八赤蛮的战役发生在1236-1237年冬。见伯希和，前引书，第167页。伯希和，同前书第166页引用了《元史》中的记载。至于拉施特的说法，见米诺尔斯基，《高加索》，第III卷，第225页。

【21】 引自尼扎米的《忽思老和昔邻》（Khusrau u Shirin）。

【22】 木塔纳比。（穆．可．）

【23】 《古兰经》，第xxiv章，第40节。

【24】 或为"尚未交纳的赋税。"

【25】 《古兰经》第xciv章，第5或6节。

【26】 同上，第xxx章，第2节。

【27】 同上，第vii章，第125节。

【28】 见前，第i册，第263页，注③。

【29】 原文作QNQWRBQAY，读作QNQWRTQAY。见伯希和，《金帐汗国》注⑨1。

【30】 即"哥哥"，"兄长"。

【31】 即指所有的人，译意是"哥哥和弟弟。"

【32】 合剌旭烈是孙子（蔑惕干之子）。拉施特提到两个莫希——一个是儿子（莫希哲别（Mochi-Yebe）），一是孙子（拜住（Baiju）之子）。见伯劳舍，第156页和177页。这里可能指大莫希。看来他就是迦儿宾的Mauci，或Maucy。拘留携带着致教皇使信从拔都营地被遣回的迦儿宾一行人者，正是这个莫希（Mauci），他的领土沿德涅伯河（Dnieper）东岸伸延。见柔克义，第8页，11页和31页。他的名字意思是木匠。见格鲁赛，《蒙古帝国》，第483页。

【33】 AWHTAY。"豁阿思部（Uhaz）人。"关于豁阿思蔑儿乞（Uhaz-Merkit）或兀洼思蔑儿乞（Uwas-Merkit），见伯希和 - 昂比斯，《亲征录》，第275页。（疑此名为U〔riyang〕hatai的讹误，即速不台子兀良合台，据《元史·宪宗本纪》，他和也速不花参加了拥立蒙哥的大会。——中译者注）

【34】 YYSW BWQA。这是成吉思汗异母兄弟别里吉台的一个儿子的名字。见昂比斯，《元史》CVII章，第48页，第49页注①。

【35】 引自巴沙马·本·哈真·纳沙里的诗句，其中一首前已引用，第I卷，第143页〔第i册，第181页〕。（穆．可．）

【36】 指的是把一根芦苇立在地上表示终点的阿拉伯风俗：领先的骑士会夺得它并把它抛在他的前面。

【37】 引自哈利里（Hariri）的《马合麻特》。（Maqāmāt）（穆．可．）

【38】 ʿAbbādān是Abadan的原阿拉伯语拼法，它在中世纪坐落在海岸上。见雷斯特朗治，《东哈里发的国土》，第48-49页。

【39】 这行诗出现在怯马鲁丁·亦思马因（死于1237）的一首迦扎勒中，但必定是一首更早的诗的引文，因为它见于将近一百年前写成的纳思拉剌（Nasrallah）的《卡里拉和笛木乃》（Kalīla u Dimna）中。见穆．可．在他为第III卷所写序言末尾的补注，第xxix-xxx页。

【40】 见前，第518页，注⑩。

【41】 很怪的是，志费尼在这里给拔都加上可汗（qaʿan）即大汗的称号。有些抄本作拔都可汗阿合，但穆．可．指出，原文可能仅作拔都阿合，即长兄拔都。

【42】 据B本读作mulzam。

【43】 显然是《古兰经》第v章第23节的误引："他〔真主〕立汝等为王。"

【44】 显即"老和少"，或即指和尚。

【45】 稍加改动地引自阿不勒 - 阿塔希亚（Abul-ʿAtahiya）赞美哈里发麻合底（al-Mahdi）的一首合西答。（穆．可．）

【46】 即斡难和怯绿连之间的地方。参看卢不鲁克："……斡难怯绿连，它看来是他们的老家，其中有成吉思汗的斡耳朵。"（柔克义，第165页。）

【47】 《古兰经》，第iii章，第25节。

【48】 同上，第xii章，第41节。

【49】 兀鲁黑额甫（见前，第504页注⑩）不是成吉思汗的斡耳朵，而是他的儿子察合台的斡耳朵。然而这个名字意思仅是"巨室"，也可以用于某个其他的斡耳朵。总之，这里不能指察合台的斡耳朵，因为他的继承人合剌旭烈已被提到，可能来自别处。

【50】 木塔纳比。（穆．可．）

【51】 强大的撒珊王朝中的最后一个，库萨和二世（Chosroes II）（590-628），赫拉克流斯（Heraclius）的敌手。

【52】 十二月至一月。

【53】 一月至二月。

【54】 dast-tang，即冰冻的。

【55】 发勒斯编《沙赫纳美》，第1630页，第2372和2376行。

【56】 见前，第i册，第170页，注⑤。

【57】 天鹫星座和天琴星座。

【58】 即志费尼之父。见前，第488页。

【59】 引自阿不勒 - 格纳依姆·莫昔里（Abul-Ghanā'im al-Mausili）的诗句，赛阿利比收进《塔特马都尔雅特马黑》中。（穆．可．）见埃格巴尔编本，第I卷，第47页。

【60】 Shilemün，如同Siremün，看来是Soloman的突厥蒙古语形式。见前，第i册，第251页，注⑭。

【61】 一个取波斯名ʿAlam-Dār（"旗手"）的蒙古人，见于伯劳舍编拉施特，第383及以下各页。

【62】 《哈马沙》中一诗人，乌维甫·哈瓦非（ʿUwaif al-Qawāfī），所撰巴依特的后半部分。（穆．可．）

【63】 见前，第i册，第249页，注④。

【64】 在《乞他卜阿迦尼》所述的一个故事中，归之于美索不达米亚皇后扎巴（az-Zabbā）。（穆．可．）关于扎巴，见尼科尔松，《阿拉伯文学史》，第35-37页。

【65】 即木星。

【66】 关于黑度，见比鲁尼，《占星术原理说明书》，第270页。然而这里可能指黑宫——狮子座、天蝎座，人马麻。（前引书，第214页。）

【67】 即太阳。

【68】 见前，第362页，注①。

【69】 非他们的堂兄，因为他是成吉思汗之弟哈赤温之子。

【70】 或如几个抄本所载为九次。

【71】 gūshtī。见前，第450页，注④。

【72】 据E本读作qāsidān。

【73】 特列法·本·阿卜德·塔格剌比（Tarafa b. al-ʿAbd at-Taghlabi）（穆．可．）

【74】 《古兰经》，第iii章，第188节。

【75】 同上，第xvii章，第46节。

【76】 引自赛夷哈散·本·纳锡儿·哥疾宁维（Sayyid Hasan b. Nāsir Ghaznavi）的一首合西答，其中另外三首巴依特在后面引用，第III卷，第36页〔第ii册，第572页。〕。（穆．可．）

【77】 在徒思。见后，第616页。

【78】 安瓦里。（穆．可．）

【79】 即太阳。

【80】 O本作SKTR，读作SKTW。（原文作SYKR。）关于这个名字在汉文史料中（岁哥都）及拉施特中的拼法，见昂比斯，前引书，第88和89页，注⑧和⑨。在拉施特和《穆阿兹安撒卜》（Muʿizz-al-Ansāb）中的形式，多半是原形SWKTY或SWKTAY，即Sögetei的讹误。据拉施特（伯劳舍，第202页和211页）这个王子是拖雷的第九子。

【81】 即大熊星座。

【82】 这看来是波斯文的意思（du rukh dāda）。

【83】 《古兰经》，第lvi章，第15-16节。
【84】 见前，第570页，注㊻ 。
【85】 即成吉思汗。
【86】 即窝阔台的。
【87】 这些诗句据以改写的拉施特·瓦特瓦特原诗，见第II卷，第16页。（穆．可．）
【88】 关于忙哥撒儿，“大札儿忽赤”，即大断事官，见后，第578及后面等页。他是扎剌亦儿部人。关于他的一生，见伯希和－昂比斯，《亲征录》，第368-369页。
【89】 BLΓAY。这是卢不鲁克的Bulgai（不里该），“聂思脱基督徒的大书记。”（文该尔特，第245页和注②。）（疑为《元史·也先不花传》中之孛鲁欢，怯烈氏，与蒙哥撒儿密赞谋议，拥蒙哥登基，“拜中书右丞相，”后“以党附阿里不哥论罪伏诛。”——中译者注）
【90】 引自迦集赞美突厥人的一首合西答。见第I卷第63页〔第i册，第81-82页〕。（穆．可．）
【91】 见前，第i册，第186页，及注㉕。
【92】 《古兰经》，第vi章，第118节。即：为照顾别儿哥而按回教仪式来屠宰牲口，别儿哥是一个伊斯兰的教徒。
【93】 或为兄弟，合答罕（合丹）和灭里（蒙力）均系窝阔台之子。
【94】 KŠK，变形为KSK，KSL和KŠL。我把这个名字当成是蒙语keshik（keshig）“宿卫”。另一方面，它可能像第I卷第27页的KLK一样（见前，第i册，第37页，注⑦）是Kishlik＝Qïshlïq之名的讹误。参看伯希和，《蒙古和罗马教廷》，〔第201页〕：“……就揭发阴谋者的名字说，这段记载使人感到很像成吉思汗历史中的那个插曲。”
【95】 jānvar-dār。据拉施特（伯劳舍，第288页），他是蒙哥可汗的一个鹰人（qushchi）。他是康里“种”（同前），即是说，明显地不属于康里突厥部，而属于一个取同样名字的蒙古部。至于叫做“种”即yasun的部落型，见弗拉基米尔索夫《蒙古社会制度》，第56-57页。
【96】 关于沙里哈，见前，第i册，第17页注㊵。这里提到的故事见于《古兰经》，第vii章，第71-77节：“于是吾人把他们的兄弟沙里哈遣给赛母待人。他说，吾民啊！崇拜真主：你们除主外没有别的神：现在我的使命的一个明证从你们之主那里显示给你们，这头真主的母驼是给你们的信号：因此让它自由地在主的土地上放牧：别碰它以免伤害它，否则你们要受到严惩……”然而赛母待的首领们拒绝沙里哈的布道。“接着他们割断母驼的腿筋，抗拒他们真主的命令，并说：‘沙里哈呀，如你是主派来的人，让你的威吓应验在他们身上’。这时地震突袭他们；在早晨时他们被发现扑地死于他们的住宅中。”
【97】 和卢不鲁克的叙述相比较是有趣的：“贵由（Keu）〔Güyük〕有一个叫失烈门的兄弟，他在贵由的妻子及其臣僚的指点下，极堂皇地往见蒙哥，好像要向他表示服从。然而，在实际上，他企图杀害他，并毁灭他的整个斡耳朵。当他已

达距蒙哥一两天路程的地方时，他不得不把他的一辆破车留在路上；车夫正修它时，来了一个蒙哥的人帮助他，他问到许多关于旅途的事，以致车夫向他透露了失烈门打算干的勾当。这时对方在若无其事地离开他后，走到一群马处，从中尽量挑了一匹最壮的马，火速日夜骑行，直到他抵达蒙哥的斡耳朵，把他听见的话告诉他。接着蒙哥迅速地召集所有他的人马，用重兵把他的斡耳朵围了三圈，以致无人能够进入。其余的人马他派去对付这个失烈门，他们俘虏了他，因为他没有料到他的阴谋已泄露，同时把他连同他的所有手下人送往斡耳朵。蒙哥控他犯罪时，他马上招认。于是他被处死，他和贵由汗的长子，以及跟他们一起的三百鞑靼大贵人也被处死。他们也遣人逮捕他们的妻妾，用燃烧的木棍打她们，要她们坦白。”（柔克义，第163-164页。）

【98】 《古兰经》，第xxv章，第41节。

【99】 引自伊本穆塔兹（Ibn-al-Muʿtazz）的一首合西答。（穆．可．）

【100】 指失烈门和脑忽。

【101】 引用在《哈马沙》中，在那里无作者之名。见帖必力兹《撒儿黑哈马沙》，第III卷，第89页。（穆．可．）

【102】 据O本读作rāh。

【103】 引自尼扎米的《忽思老和昔邻》。（穆．可．）

【104】 伊本额梯儿从阿不努瓦思（Abu-Nuwas）赞美马球的《乌尔术扎》（Urjūza）中作为一首巴依特来引用。（穆．可．）所说的自然是在马背上的突厥人。参看亚米努斯·马尔西里努斯（Ammianus Marcellinus）对匈奴人的描写：“他们几乎紧贴在他们的马上。”（全文引用在维纳斯基：《古代俄罗斯》，第128页。）

【105】 一个明显地想表达缓和意思的奇怪用法。见后，第599页，注⑯。

【106】 引自扎里儿的一首合西答。（穆．可．）

【107】 这个词的意思是“致敬”——不是用献礼的方式就是用坚持服劳的方式。看来在前面第515页及后面第724页中是用作第一种意思。同时参看贝烈津编拉施特，第VII卷，第278页，那里说，哲别怎样从征讨屈出律的战役中携回一千匹白口褐色马，他把这些马献给汗（tikishmishikarda）。

【108】 这些名字几乎都出现在《元史》相应的段落中——卷三（册二），第329-361页。下面是柯立福教授在1955年2月4日的信中好意提供给我的译文：“叶孙脱（Yesün Tö），按只觯（Alǰidai）、畅吉（Čanggi）、爪难（?ǰunal/?ǰonal）、合答曲怜（Qada Kürin）、阿里出（? Alču）、及刚疙疸（? Γang Kidan）、阿散（Asan）、忽都鲁（Quduluγ）等，务持两端，坐诱诸王为乱，并伏诛。”按只觯（Alchidai）相等于志费尼的Elchitei（AYLČTAY）。至于混用Alchidai、Elchidei Eljigidei诸名的趋势，见昂比斯，前引书，第29-30页注①。按只觯，如果他就是拉施特的Elchidei（赫塔吉诺夫，第95-96页），那么属于扎剌亦儿部。下一名字（畅吉）和穆．可．的原文ČNKY完全吻合。但这是以伯劳舍在他编拉施特书，（第293页）相应段落中的读法为根据。我恢复了E本和G本的ǰNKY。至于出现在《元秘史》（第277节）中的Janggi（掌吉），见伯希和－昂比斯，前引书，第278

页。鉴于志费尼的TAWNAL（第III卷，第50页）及本段之TWNAL，作为下一名字的拼法，Jaunal明显地比Jonal更可取。由汉文转写合答曲怜所代表的Qada-Kürin的形式，指出QATAKRYN（Qata-Kürin）是对志费尼书刊本中TATAKRYN的一个明显的订正。（伯劳舍，前引书同页，实际上作QATAKRYN，但这个读法似乎不是以他的诸抄本为依据，而是依据他在一个足注中引用的这同一段《元史》。）合答曲怜的第二部分是一个克烈部长的名字，《圣武亲征录》中的曲怜拔都〔儿〕（Kürin Bādu〔r〕），《元秘史》（第160节）中的兀卜赤黑台·古邻·把阿秃儿（Ubchiqtai Gürin Ba 'atur）。见伯希和 - 昂比斯，前引书，第295和328-329页。最后，至于汉文转写刚疙疸所根据的Ghang Kidan或类似的词，穆．可．的原文作QLČQAY（根据B本的QLǰ QAY），它看来会是原来的QNXTAY即* Qan-Khitai的讹误。这个复合名的第二部分，自然是在中国北部建立辽王朝的满洲部族名（契丹）。《元史》中没有提到的人名，SRΓAN大概是蒙语的Sorghan或Sorqan，关于此名，见伯希和 - 昂比斯，前引书，第157-158页，而Ṭ ΓAN是突厥语Toghan"鹰"。关于牙撒兀儿（原文作YSWR，读作YS'WR），见前，第i册，第46页，注⑬。

【109】 《古兰经》，第lxxviii章，第41节。

【110】 木塔纳比。（穆．可．）

【111】 引自撒纳依（Sana'i）的《哈底合》（Hadīqa）。（穆．可．）

【112】 据H本读作ḥ asrat。

【113】 引自菲尔道西对算端马合木的讽刺诗（摩尔，第I卷，第xci页）。

【114】 《古兰经》，第ii章，第175节。

【115】 即：直到曙光出现在天边。

【116】 《古兰经》，第lxxi章，第25节。

【117】 同上，第vi章，第31节。

【118】 bi-pā-yi-khwīsh。直译是"用他自己的足。"

【119】 大意是说他和脑忽、失烈门一起被囚在捏儿格中。

【120】 迦布德扎马的奴思剌惕丁（Nusrat-ad-Din）所撰一首四行诗的后半部。（穆．可．）

【121】 作者为法拉尔·速剌米（al-Farrār as-Sulami），《哈马沙》中一诗人。他因从战场上逃走而自我辩解。（穆．可．）"我从中脱手"，意即"我毁约"。

【122】 即：为时已晚。

【123】 马奴乞黑里。（穆．可．）整首诗的译文见布朗，《波斯文学史》，第II卷，第30-34页。

【124】 《古兰经》，第xi章，第100页。

【125】 见前，第i册，第246页，注⑨。

【126】 ALΓ TAQ。意思是"大山"，显然在今科布多（Kobdo）地区。

【127】 原文作MWTΓAY，读作QNΓAY或QANΓAY。（几个抄本以Q为这个词的第一个字母。）关于在蒙古地方的杭海，即杭爱（Khangai）山脉，见后，第609页注⑨。

【128】 原文作YWRYLYK，读作QWM SNKR。这个读法已由伯希和假定地提出，见前引书，〔第197页〕注。关于横相乙儿，见前，第i册，第261页，注㊷。

【129】 QNΓWRAN。拉施特（伯劳舍，第103页）的Qongqïran（QWNKQYRAN），斡鲁朵（Orda、Hordu）的第四子。他的名字，像《元秘史》（第202节）中翁吉阑（Onggiran）的名字一样，看来都是这个部落名字的单数形式（见前，第i册，第38页，注⑮）；而事实上，据拉施特（伯劳舍，第92页和93页），他的母亲和祖母是弘吉剌部人。

【130】 KMǰHWD。即谦谦州（Kem-Kemchi 'üt），今克姆河（Kem）（即上叶尼塞河）及其左岸支流克姆契克河（Kemchik）之间的地方（严格说民族）。见伯希和 - 昂比斯，前引书，第317页。关于另一形式，Qan-Kemchik，见前，第i册，第69页，及注㉑。

【131】 帖克失，如穆．可．所指出，是莫希之子，因此不是合剌旭烈之弟，而是他的堂兄，但阿合可能系随意使用。

【132】 这里作TQAŠY，但后面（第III卷第57页）作ṪΓAŠY：拉施特（伯劳舍，第297页）作ṪWQAŠY。在1955年4月20日的一封信中，柯立福教授指出这个名字可能是蒙语toghasi（toghashi）“可数的”，在这里多半用作“可尊敬的”之意。

【133】 指谋逆者。

【134】 指突厥蛮必阇赤和他的同事。（穆．可．）

【135】 见前，第586页，注⑫。

【136】 原文据A本作QWRBΓAY，显即Qurbaghai（即Qurbagha“蛙”，见前，第i册，第243页，注⑪），但所有其他的抄本都是另一个词，在O本中它很清楚地是BrTAY，多半相当于《元秘史》（第168节）的不合台（Buqatai）。

【137】 ARΓASWN。《元秘史》和拉施特的哈儿合孙（Harqasun）。志费尼中这个名字的形式，完全合于察合台突厥语arghasum一词的拼法，“在那里它肯定是蒙语的借词，并且训为用作燃料的干粪”。见伯希和，《蒙古语中以h为起首的词》，第205页。此名之怪可解释如下：按蒙古风俗，母亲分娩后以她首先看见的东西来称呼子女。见格鲁赛，前引书，第541页。据《元秘史》（第275节），哈儿合孙和贵由、不里联合向拔都争吵（见后，第588页，注㉔）；当时可能记起了他的这件事。参看格鲁赛，前引书；第302和310页。

【138】 如穆．可．所指出，在任何抄本中事实上都没有这一章。

【139】 QDAQAǰ。拉施特之Qataqash（赫塔吉诺夫，第163页）。（关于此名的拼法，见伯希和，《蒙古和罗马教廷》第203页注③。）她是窝阔台第三子阔出（赫塔吉诺夫错拼为Kerju）的妻子，弘吉剌部人。她的祖父是成吉思汗长妻孛儿台旭真的兄弟按陈那颜（Alchi Noyan），因此孛儿台是她的姑祖。

【140】 关于斡兀立海迷失本人之受审和处决，见伯劳舍编拉施特，第304页，格鲁赛，前引书，第310页。

【141】 MYRAN。

【142】 SWMAN。

【143】 ABAǰY。斡鲁朵的一个孙子和拔都的一个曾孙叫这个名字（猎人）。见伯劳舍编拉施特，第102页和111页，昂比斯，前引书，第54页。

【144】 拔都和不里有宿怨要报。说法各有不同。据《元秘史》（第278节，参看格鲁赛，前引书，第301-302页），在攻下篾格思（Magas），奥谢梯人的都城后，即大约在1240年某个时候，不里，连同贵由和哈儿合孙，在诸王举行的一个宴会上用侮辱的话攻击拔都。卢不鲁克的叙述（柔克义，第136-137页）仅提到不里，情景被安排在一个较晚的时期，即当蒙古人太平地占据了他们沿伏尔加河的牧地时。拉施特（伯劳舍，第164页）提到在蒙哥统治时的一次辱骂：因此不里被交给了拔都，并被拔都处死。卢不鲁克也提到他之被拔都处死。见伯希和，前引书，［第204页］和注①。不里从东欧之战中俘回很多日耳曼奴隶，这看来是教皇致书给他们主人的原因；主要为了这些人，卢不鲁克说，他才开始他的蒙古之行。见柔克义，前引书，第225和238页，伯希和，前引书，第216-218页。

【145】 Mushrikān va but-parastān。可能指和尚。见前，第i册，第59页，第2册，第505页，注⑬。

【146】 《古兰经》，第ix章，第32节。

【147】 引自阿不塔马木赞美哈里发木塔辛比剌和庆祝阿母利亚之捷的著名合西答。（穆．可．）

【148】 ghāzī"对异端的胜利"，一个在本文中难以置信的特殊伊斯兰称号。

【149】 见前，第i册，第48-53页。

【150】 据穆．可．说这一章也没有。可惜得很，因为它可能包含有他和路易九世交往的记载。见前，第i册，第256页，注㉗，并参看伯希和，前引书，第202-203页。

【151】 关于两个意思多少相同而略有变化的谚语，见《马哲麻阿姆特哈尔》（Majmaʿ-al-Amthāl），第I卷，第115页，和第II卷，第146页。（穆．可．）

【152】 同前，第II卷，第158页。（穆．可．）

【153】 zakāt-al-māl。

【154】 略加改动地引自穆合纳·金迪（al-Muqannaʿ al-Kindi）。见帖必力兹，《撒儿黑哈马沙》，第III卷，第100-101页。（穆．可．）

【155】 一个著名的哈迪特。（穆．可．）

【156】 引自提哈密（at-Tihami）的一首著名合西答。

【157】 或作Jaghan Noyan。见前，第i册，第256页，注㉖。

【158】 SWLNKAY。肃良后，即朝鲜北部，看来不是。或许，不管原文（它是以A本为根据）和大多数抄本中的拼法，我们应读作SLNKAY，即Selenga（色楞格）。志费尼的记载比《元史》详尽，据《元史》，失烈门、也速和不里（孛里）被放逐，忽察（火者、和只）、脑忽（纳忽）和也孙脱花（孙脱）被"禁锢于军营"。见伯希和，前引书，第203-204页。

【159】 两个哈迪特。（穆．可．）

【160】 《古兰经》，第vii章，第32节。

【161】 Zāl-i-zar，即扎勒（Zāl）老人，鲁思坦之父。E本、G本和O本作pūr-i-Zāl，扎勒之子，即鲁思坦自己。

【162】 阿布恩纳昔纳失（Abun-Nashnāsh），见《撒儿黑哈马沙》第I卷，第167页，《乞他卜阿迦尼》，第II卷，第45页。（穆．可．）

【163】 见前，第i册，第41页，及注⑦。

【164】 或蒙力（Mengli）。见前，第i册，第244页，注⑮。

【165】 努赛卜·本·拉巴合（Nuṣaib b. Rabāh）赞美速来蛮·本·阿卜答灭里（Sulaiman b. ʿAbd-al-Malik）〔倭马亚朝哈里发，715-717〕。（穆．可．）意思是，即使受赐者自己对哈里发的赏赐保持沉默，他们鼓鼓的鞍囊会证明他的慷慨。

【166】 见前，第i册，第37-38页。

【167】 mu'an在这里好像是用作徭役之意。

【168】 即用作钓饵的谷物。

【169】 SLNKAY。这里当然只能指朝鲜北部。见前，第592页，注㊳。

【170】 即西方和东方的。

【171】 KYD BWQA。"好公牛。"这是旭烈兀的著名基督教将军，大马士革的征服者。见格鲁赛，《草原帝国》，第435-439页，斯柏勒，《伊朗的蒙古人》，第57页。

【172】 即总管怯的不花，关于bavurchi（bawurchi）"食物和饮料的管理人"的职司，见《元秘史》第192节，巴尔托德，《突厥斯坦》，第382页，斯柏勒，前引书，第273页。（《元秘史》汉译作"厨子"。——中译者注）

【173】 "第五大洲始于在东方的果格和马果格的土地，中经呼罗珊，河中和花剌子模北部，再经阿哲儿拜占、亚美尼亚和鲁木的国土，再经在它们北部的西利亚海，再经西班牙诸地，止于马格里布（Maghrib）海。"（马卫集，第14页。）

【174】 "第一大洲始于东方最远的中国国土，越过它而达其南方的领土……"（同上，第13页。）

【175】 拉施特（伯劳舍，第309-310页）记载了相同的日期：它相当于1252年11月24日。这不符合志费尼前面的记载（见前，第519页），那里说，他和昔剌扎丁·叔扎阿在主要人马动身后多留了几天，于1253年8-9月离开哈剌和林。

【176】 志费尼和昔剌扎丁·叔扎阿。见前注。

【177】 见前，第596页，注⑰。

【178】 khazāyin-i-adrāj va aurāq。

【179】 原文为az bisyārī bā zīr-dastān jasta，读作az bisyārī-yi-bār，zīr-dastān jasta。但是，如穆．可．说，意思是不清楚的，而紧紧追随这段文字的拉施特，删去了这句话。

【180】 直译是"升到天上"。

【181】 pāi bi-rauzan furū kunand，直译是"把他们的足伸到烟孔。"见前，第579页，注㊺。

【182】 关于erke'ün"基督徒"，"基督教士"，见米诺维和米诺尔斯基《纳速鲁丁·徒昔论财政》，第785页。

【183】 见前，第i册，第14页，注㉛。
【184】 即扎希耳 - 亦 - 法儿牙比（Zahir-i-Fāryābi）。
【185】 关于这整个一段，见米诺维和米诺尔斯基，前引书，第783-785页。
【186】 ʿīd-i-fiṭr，在阿拉伯语中为ʿīd-al-fiṭr，是在剌马赞斋月末举行的仪式名。
【187】 darḥazrat-i-aʿlā。
【188】 穆罕默德的最早继承者：阿不别克儿（Abū-Bakr）（632-634）、乌马儿（ʿUmar）（634-644）、斡思蛮（ʿUthmān）（644-656）和阿里（ʿAlī）（656-661）。
【189】 原文作ishārat，据大多数抄本读作iṣār。
【190】 阿必瓦尔底（Abivardi）。（穆．可．）
【191】 据E本和O本读作khalāṣ va itlāq。
【192】 可能是哥疾宁朝王（1118-1152）。
【193】 即"免死"。
【194】 木塔纳比。（穆．可．）
【195】 即八吉打。
【196】 发勒斯编《沙赫纳美》，第1646页，第3640行。
【197】 这些章根本没有写成。
【198】 即贵由的家人和支持者。（穆．可．）
【199】 一个著名的谚语。
【200】 扎希耳 - 亦 - 法儿牙比。（穆．可．）
【201】 《古兰经》，第xiii章，第18节。
【202】 见前，第572页，注㊾。
【203】 读作multamisān。
【204】 qīmat kunand。或为"卖"，按上下的要求看似为此义。
【205】 在这里志费尼看来已经结束了关于商人的枝节，再谈到宫廷的官吏。
【206】 ribā，穆．可．指出它多半在这里用作"贿赂"之意。
【207】 BLΓAY。格利哥尔和乞剌可思的Balakhay，Balaghay，等等。（见柯立福，《蒙古名字》，第413-414页）他是昔班的第四子。见伯劳舍编拉施特，第115、117、137页，在那里，他的名字作Balaqan（BALAQAN）的形式，这个拼法，连同亚美尼亚史家中此名的形式，排除了它和Bulghai相同（如柯立福，前引书同页，在对亚美尼亚语形的说明中所指出）的可能性，尽管两个名字在志费尼的原文中均作BLΓAY。
【208】 TWTAR。格利哥尔的Tutʿar，乞剌可思的Tuthar。（柯立福，前引书，第431页。）他是孛斡勒（Bo'al）之子明合都儿（Mingqadur）的儿子。见伯劳舍编拉施特，第123和137页，在那里他的名字讹为QWTAR之形。（关于欧人中这个名字的种种错误拼法，见伯希和，《金帐汗国》，第186页。）

【209】 QWLY。格哥利尔的Khul，乞剌可思的Ghul或Ghuli。（柯立福，前引书，第432页。）他是斡鲁朵的第二子。（伯劳舍，第99页和137页。）

【210】 TKWDAR。格利哥尔的Tʿagudar。“台古觧儿意思是‘美满的人’”。（柯立福，前引书，第427-428页。）关于他对旭烈兀的继承人阿八哈的反叛，见斯柏勒，《伊朗的蒙古人》，第69页。（斯柏勒采用Nikūdar的拼法。）不要把台古觧儿跟他的同名者、阿八哈的兄弟和继承人（1282-1284）弄混了，后者更以他的回教名字阿合马而知名。

【211】 据拉施特（赫塔吉诺夫，第119页），他是成吉思汗之女扯扯干和斡亦剌人脱劣勒赤的儿子，但见前，第506页，注②。

【212】 或为“队”。

【213】 直译是：“造成qorïgh。”参看弗拉基米尔索夫，《蒙古社会制度》，第146页：“另外，游牧领主能完全按他的意愿：‘封禁’他的nutuq（嫩秃黑）中某些地方，造成‘禁地’（qoriq），留作王族成员的墓地或领主的猎场。如其名字所指出，这些‘禁地’不让百姓接近。”

【214】 pādshāh-i-jahān，当它指大汗时我把它译作“世界皇帝。”这里指旭烈兀。

【215】 即杭爱山脉（《元秘史》第194节中的康孩（Qangqai））。原文作TYʿ-AB，我读作QNΓAY。同样的词形出现在后面，第III卷第277页，那里，多桑用的抄本D本作TNʿAT：多桑在两种情况下均读作Toungat。关于这些“Tungat山”，白莱脱胥乃德，第I卷，第114页，有如下的注释：“这个名字有些像Tangnu（唐古努），它是在蒙古西北部一条山脉的名字，与杭爱山脉平行，在它的北面和西北面。然而，看来这里的Tungat就是指杭爱山本身。”

【216】 《古兰经》第ii章，第33节。上帝在跟亚当和夏娃说话。

【217】 在阿拉伯字体中，除了有区别的点外，giyāh和gunāh，sabzī和sīrī在形状上是相同的。志费尼很爱用这种“直观”的双关语。

【218】 一种相当于675磅重的著名干量。见米诺尔斯基，《哈辛·本·扎罕吉尔·阿黑 - 火欲鲁的唆玉尔迦耳》，第948页。

【219】 或为“他们牲畜中的雌马。”

【220】 蒙语il常出现在成语il shudan“变成il”，我通常用“投诚”或“表示降服”来译它。il的意思是“服从的”，“顺从的”、“和平的”，跟bulgha“反叛的”、“打仗的”正相反。见伯希和，《蒙古和罗马教廷》，第126-127页，田清波和柯立福，《梵蒂冈秘密档案所的三份蒙文文件》，第454和492-493页。

【221】 见前，第596页，注⑮。

【222】 回历650年终于1253年3月2日，有可能指的是这后一年的春天。

【223】 原文作guzīn KLHA，据O本读作guzīda。

【224】 sabuksār。或即“心情轻快”。

【225】 1253年5月2日，实际是一个礼拜五。

【226】 J̌ WMΓAR。拉施特作Jumqur（J̌ JWMQWR，卡特麦尔，第97页）和Jumghur（J̌ WMΓWR，伯劳舍，第413页）。他是旭烈兀的第二子。在忽必烈和阿里不哥的斗争中他支持后者。他大约死于662/1263-1264年。（卡特麦尔，第99-100页，伯劳舍，前引书同页。）

【227】 据拉施特（卡特麦尔，第96页）她的名字是阔帕克哈敦（Köpek Khatun），而且她是扯扯干公主和斡亦剌人脱劣勒赤之女。然而，在另一处，在谈斡亦剌部的一章中（赫塔吉诺夫，第119页），拉施特仅提到这次婚姻所生的两女：阿里不哥之妻和合剌旭烈之妻斡儿吉纳。

【228】 旭烈兀的长子和第一个继承人（1265-1282）。见斯柏勒，前引书，第67-77页。

【229】 YŠMT。他的名字出自波斯语原（Jamshīd）。

【230】 va dar rāh-i-tābistān va zamistān bi-tadřj ḥ arakat mīkardand。

【231】 见前，第i册，第274页，注⑦。

【232】 "蔷薇矿"。

【233】 见前，第i册，第218页，注㉞。

【234】 哪个兄弟？不是拨绰就是岁哥都。

【235】 显然是"宴乐和闹饮"。

【236】 MQDAT。如穆．可．所指出，拉施特中相应的一段（卡特麦尔，第148页）很清楚地说明，穆罕默德必定指苫思丁·穆罕默德（Shams-ad-Din Muhammad），也里的迦儿忒朝的创建者（1245-1278），关于此朝，见前，第i册，第121页，注⑳，同见斯柏勒，前引书，第155-157页。至于* Miqdāt，穆．可．未能考证出这个有错讹的名字。作者们要么干脆不提苫思丁的父亲，仅称他继承了他的外公鲁克那丁·阿不别克儿·本·塔术丁·乌思蛮·马儿迦尼（Rukn-ad-Dīn Abū-Bakr b. Tājad-Dīn ṯ Uṣ mān Marghānī）；要么在别的地方，他们说这后一人实际就是他的父亲。不幸的是，鲁克那丁的本名，与他的剌合卜即绰号（Rukn-ad-Din）和他的父名（Abu-Bakr）有别者，不见诸记载，以此即使他是苫思丁之父（按斯柏勒的意见，他确实是，见前引书同页），我们仍不能确定他的名字是否和Miqdat有任何相似之处。

【237】 甚至在19世纪，俄国人在乌浒河沿岸还发现老虎。（弗．米．）关于既有"狮子"又有"老虎"之意的shīr（shēr）这个词，其双重含义见前，第i册，第257页，注㉚。

【238】 mast，英印语的must。这个词的基本意思是"醉"，因此它使多桑（第III卷，第140页）错误地说"用酒灌醉的骆驼"！

【239】 哥疾宁朝王（1030-1040）。

【240】 见于阿不撒合勒（Abu-Sahl）赞美哥疾宁算端马思忽惕的一首诗，其中他描写后者怎样在一天内杀死八头狮子。（穆．可．）这里多半也指老虎。

【241】 苏夫耳罕（Shafūrqān）即苏布耳罕（Shabūrqan），今为北阿富汗斯坦的昔巴尔罕（Shibarkhan）（巴里黑以西53哩）。

【242】 ʿīd-i-azḥā（阿拉伯语ʿīd-al-aḍḥā）即献祭节，在祖勒希扎月10日举行，在这里它当在1256年1月10日。

【243】 可能指北极地区。

【244】 或"图像"。

【245】 KRAY。

【246】 后两行据G本的文字翻译。

【247】 秃温（Tūn）（今名费尔多斯）是马可波罗的Tunocain的前半部分。见前，第i册，第314页，注⑨⑦。

【248】 KWKA AYLKAY。A本同。B本、D本和H本作KWKA AYLKA，即Köke-Ilge，卡特麦尔编拉施特书也相同。köke在蒙语中义为"青"：关于此名的后半部分，见伯希和 - 昂比斯，前引书，第331-332页。

【249】 金合富花剌（Jinḥ -al-Fuqarā）的意思是"贫民区"。

【250】 按穆．可．的提议，读作nasj u ṣ ibghat。

【251】 今库强。

【252】 兀思秃（Ustū）是兀思秃哇（Ustuvā）的另一形式，关于此地，见前，第i册，第173页，注⑩。

【253】 忽儿罕（Khurqān）在通往阿斯特拉巴德的道路上离必思坛（不思坛（Bustam））四里格远。见雷斯特朗治，《东哈里发的国土》，第366页。（里格（league）为长度名，相当于三哩。——中译者注）

【254】 原文作sar-dīvār pāidār，读作B本中的订正（va sar-dīvārhā bi-yandākht）。参看下面，第714页，及注⑦。

【255】 《古兰经》，第xxiii章，第38节。

【256】 即率领主力军走在中路。（穆．可．）

【257】 发勒斯编《沙赫纳美》，第492页，第966行，以havā"空气"，代替jahan"世界"。

【258】 关于兰麻撒耳，见后，第679页，注㊾。

【259】 Lāl。G本作Alān。在拉施特相应的段落中没有提到此堡。（卡特麦尔，第198页）。

【260】 哈施朗（Qaṣrān）是剌夷附近的一个县。见雷斯特朗治，前引书，第216页，雷斯特朗治译韩达剌，第59页。

【261】 我采用B本中的订正，不用原文的BYSKLH DZ（? Pishkila-Diz）关于在塔里寒西南和可疾云以东的皮昔乞耳答剌（普昔乞耳答剌（Pushkil-Dara）县），见穆．可．，第III卷，第428-429页。

【262】 多半是跟失栾沙一同送去的三百人。

【263】 关于麦门底司堡，见后，第627页。

【264】 事实上这些诗句不是出自某个阿不勒阿剌，而是出自倭马亚诗人凯布·本·马丹·阿失合里（Kaʿb b. Maʿdan al-Ashqari）。诗句描写耶兹德·本·穆哈剌

卜（Yazid b. Muhallab）在84/703-704年之攻陷八吉思的尼咱克（Nīzak）堡。（穆．可．）

【265】 直译是“把他们的发言限于一次围攻。”

【266】 《古兰经》，第ii章，第111节。

【267】 《古兰经》，第xlviii章，第1节。

【268】 同上，第v章，第14节。

【269】 同上，第xvii章，第16节。

【270】 ξ星或金牛星座的υ星。

【271】 akhtarān-i-qāṯ i ʿ 。见前，第362页，注①。

【272】 塔纳苏卜的一个好例子。土星的提及是为了引入其余的六颗行星。其中仅太阳、月亮、火星和金星出现在译文中，而tīr（“箭”）是水星，mushtarī（“乞和”）是木星。

【273】 SQNǰQ。速浑察（Suqunchaq、Sughunchaq或Sunchaq），未来的美索不达米亚和法儿思的长官，属于速勒都思族。他是锁儿罕失剌的曾孙，锁儿罕失罕在成吉思汗被泰亦赤兀惕俘囚时帮助过他。见穆．可．，第III卷，第303-304页。木华黎（Muqali）的一个孙子也叫这个名字。见伯希和 - 昂比斯，《亲征录》，第371页。（见《元史·木华黎传》。——中译者注）

【274】 TMLA。或作Tamagha。

【275】 据O本读作mauj-i-fauj。

【276】 不是α Virginis（角宿第一星）就是α Boötis（大角星）。

【277】 阿模尔·合纳（ʿ Amr al-Qanā），引用在《哈马沙》中的一个哈里哲特（Kharijite）诗人。（穆．可．）

【278】 也就是像banāt-an-naʿ sh，熊星座一样四散。比较我们的Benetnasch（大熊星座第η星（η Ursae Majoris））。在这节中，塔纳苏卜涉及黄道带的及其他的星座。

【279】 参看前面，第i册，第82页，本节可作为它的一个典例。

【280】 据O本读作ravān shudand。

【281】 原文中有双关语kīsh“信仰”或“箭袋”，qurban“信徒”或“弓盒”。

【282】 为了跟mughūl（moghol）“蒙古人”形状相似而引用。

【283】 哈咱儿歼（Hazār Cham）是厄尔布尔士山中的一个著名山口，约在德黑兰西北八十到九十哩，位于西为塔里寒、东为卡腊尔答昔特（Kalar-Dasht）和库朱尔（Kujur）、北为图纳卡奔（Tunakabun）的地区中。（穆．可．）

【284】 从这尘世到天堂之桥，比头发更细，比刀锋更尖。

【285】 即麦门底司。

【286】 即在礽桫答而的鲁思坦答儿。见前，第385页，注⑬。

【287】 即他们变得来kūl-dil“昧心的”、“无知觉的”，这里多半指“惊恐的”。

【288】 《古兰经》，第xxxiii章，第38节。

【289】 即鲁坤丁。

【290】 《古兰经》第xl章，第38-39节。
【291】 直译是"嘴"。也许指它的漏斗形状?
【292】 见前，第i册，第121页，注⑮。
【293】 一种舞蹈。
【294】 《古兰经》，第xxxvi章，第52节。（略有删节。）
【295】 见前，第529页，注⑪。
【296】 "直到他们抵达蚂蚁之谷。一只蚂蚁说：'汝等蚂蚁啊，进入汝之居宅，以免所罗门及其军队毁灭汝等而不知道'"。（《古兰经》，第xxvii章，第18节。）
【297】 显为该堡的守将。
【298】 显为该堡的守将。
【299】 指豺狼，即鲁坤丁的消息。
【300】 据O本读作mardān u shīrān-i-raʿd-āvāz。
【301】 分别认为是曼·本·奥思（Maʿn b. Aus）、灭里·本·法合木·阿兹底（Mālik b. Fahm al-Azdi）和阿乞尔·本·乌剌法（ʿAqilb. ʿUllafa）所撰。（穆．可．）引用在《古里斯坦》关于角力士及其学生的故事中。见阿伯利，《国王和乞丐》，第62-63页。
【302】 āmāj：一帕列散的二十四分之一，即约一哩的六分之一。
【303】 根据马尼尼对乌特比的注释，大乌山即杜山（Dūshan），是一座山的名字。在《雅特马答儿》中，这个名字以Jaushan即Jūshan的形式出现。（穆．可．）
【304】 阿不菲剌思·韩达尼。引用在《雅特马答儿》中。（穆．可．）
【305】 kamān-i-gāv，译义是"牛弩。"显为一种弩炮，即一种不像射石机那样发射石头，而是发射标枪的弓弩。见俄曼，《中世纪战争艺术史》，第I卷，第137-138页。
【306】 原文作giriftand，按穆．可．的意见读作kūftand。
【307】 即志费尼本人，他必定参加了和谈。
【308】 见前，第i册，第10页，注⑲。
【309】 AYLXAN。仅见于A本。有趣的是这是首次提到旭烈兀作为波斯的蒙古统治者所拥有的称号。关于il-khan或il-qan"附属的汗"这个称号，见田清波和柯立福，《梵蒂冈秘密档案所的三份蒙文文件》，第454页。另一形式，El-Khan，由拜占庭的'Ελxaʿvης和瓦尔丹的Elghan（第149页）所表示。
【310】 据B本，D本和E本读作zāhir na-shud。
【311】 jarr-i-ālāt。意思不十分清楚。
【312】 发勒斯编《沙赫纳美》第472页，第627行。
【313】 我把ṣaḥarāt看成是由ṣaḥrā"平原"所错误构成的复数。
【314】 jaib，它也义为"正弦"。
【315】 《古兰经》，第xxxvii章，第3节。
【316】 意即他们利用那里有的这类不适当的隐蔽物。

【317】 为了跟dī“昨天”成双关语而引用。实际上答亦的太阳月要稍晚些——12月22日到1月21日。

【318】 读作dād，这是穆．可．所提出，而O本实作此词。

【319】 《古兰经》，第xv章，第85节。

【320】 扎勒纳巴德（Jalnābād）——拼法不明确——是在本诗作者退休的山麓的一个村子。它是马鲁地区中一个更大的村子库班（Kūbān）（? Gūbān）的属村。见穆．可．，第I卷，第235页，及注③。

【321】 原文作Būr，即Pūr，奥菲的文字（穆．可．，第I卷，第236页）作Fūr。这自然指的是亚历山大大帝的印度敌手。

【322】 这诗的一行已经引用。见前，第i册，第19页和注②。

【323】 《古兰经》，第vi章，第70节。

【324】 这些诗句已经引用。见前，第i册，第106页和注㉕。

【325】 据C本加上fanā。

【326】 据认为作者是著名书记阿不答哈迷德·本·雅合叶（ʿAbd al-Hamid b. Yahya），见于他写给阿不穆斯林（Abu-Muslim）的一封谈倭马亚朝哈里发末换二世（Marwan II）的信。（穆．可．）

【327】 见前，第579页，注㊼。

【328】 pā-yi-tafriqa uftāda būd。

【329】 bidʿat，严格的意思是“（该反对的）新教”，“异端”。参看路易士，《对伊斯兰教史中异教的意义的几点意见》，第52-53页。这里它主要被用作一个蔑视之辞，虽然bidʿat本来特指尼咱儿（Nizar）的亦思马因教改革、哈散萨巴的“新布道。”见后，第671、674页，同见伊凡诺夫，《卡拉美皮尔》，第xxviii页和注①。

【330】 《古兰经》，第xi章，第84节。

【331】 低廉（Dailam、Dailamān），低廉人的家乡，西波斯的布叶朝（932-1055），位于今东基兰和西礤桫答而的地区中。见米诺尔斯基，《霍杜德》，第385页和387-388页。

【332】 在东基兰的拉希姜（Lahijan）县。

【333】 拉比诺，《礤桫答而和阿斯特拉巴德》，第124页，提到在哈扎尔贾里卜（Hazar-Jarib）的一个叫哈耳卡木（Kharkām）的村子。

【334】 在默底那东北，被穆罕默德在第七个逃亡年头所征服的一个犹太定居点。

【335】 即每人按他的看法来解释这次胜利；但这句话可能是一个谚语，而“它”指太阳。（弗．米．）

【336】 见前，第589页和注⑫⑦。

【337】 见前，第i册，第104页和注㉒。

【338】 鲁德八儿（Rūdbār）在这个时期指的是其东部形成今阿剌模忒县、西部形成鲁德八儿县的整个地区（也叫做可疾云的鲁德八儿，以把它跟基兰的鲁德八儿区别开来）。见穆．可．，第III卷，第387页和390页。

【339】 ibāḥa，即“以非法为合法”，“自由主义”——对亦思马因人的一般攻击。

【340】 见前，第636页，注⑦⑤。

【341】 《古兰经》，第xxvii章，第53节。

【342】 同上，第xxviii章，第43节。

【343】 daʿī，即亦思马因的传道师或传教士。

【344】 “看来没有理由认为菲达额……在尼咱儿的体系中形成一个低于拉非克即同志——如大部分尼咱儿党徒所称呼他们自己者——的基层……”（荷治松，《阿杀辛教派》，第82页。）

【345】 maulānā“吾人之主”，是亦思马因称呼伊礻冯木的普通方式。前致以成语“真主啊”，看来是志费尼这方面的恶意增添，虽然“崇高的伊礻冯木和不可名状的真主，其混淆的程度超过二者名称的表面相同所能允许（达到这种程度：真主有一个名字，这名字就是伊礻冯木的）。”见荷治松，前引书，第290页。

【346】 《古兰经》，第xlvii章，第12节。

【347】 同上，第lv章，第29节。

【348】〔94〕 大概是他的职位标记。

【349】〔95〕 《古兰经》，第ii章，第58节。

【350】〔96〕 同上，第xiii章，第25节。

【351】〔97〕 同上，第vi章，第45节。

【352】 见前，第600页，注⑥⑧。

【353】 第二个倭马亚朝哈里发（680-683）。

【354】 指忽辛在克尔伯拉（Kerbela）之死。

【355】 这些人是开散（Kaisān）即穆黑塔尔（Mukhtār）的信徒，他在685年反叛，布道称穆罕默德·本·哈尼非亚（Muhammad b. al-Hanafiya）（阿里和一个哈尼非女人生的儿子，因此是他跟穆圣之女法迪马所生的儿子哈散和忽辛的异母兄弟）是救世主。见路易士，《亦思马因教的起源》，第25-27页。

【356】 即阿里·宰纳 - 阿必丁（ʿAli Zain-al-ʿAbidīn），第四个伊礻冯木。宰德的党徒，即宰德的十叶教徒，在也门维持到今天。

【357】 即宰德的兄弟，穆罕默德巴乞儿（Muhammad-al-Bāqir），第五个伊礻冯木。

【358】 即神秘的祆教徒。

【359】 穆罕默德之叔阿不塔里卜（Abū-Tālib）的儿子，因此是阿里的兄弟。

【360】 扎法儿的曾孙。因反抗倭马亚朝，他自立为法儿思、亦思法杭和起儿漫的君王，但后来战败，并逃到呼罗珊。他在这里被阿不穆斯林（Abu-Muslim）俘获和囚禁，最后（约103/721-722年）被后者处死。见穆．可．，第III卷第305-306页，同见路易士，前引书，第28页。

【361】 扎法儿·撒底黑（Jaʿfar as-Sādiq），第六个伊礻冯木。

【362】 哈散·本·宰德（Hasan b. Zaid），塔拔里斯坦（Tabaristan）（祃桫答而）的一个阿里族赛夷。见穆．可．，第III卷，第306-307页。

【363】 即他留下了naṣṣ，即遗产。见路易士，前引书，第37-38页。

【364】 路易士，前引书，第39页，从一个十叶教的史料中引用了一段话，说明亦思马因卷进了"一个扎法儿强烈反对的暴乱计划。"他因此解释现在这段话说："其中志费尼提到扎法儿说的那句话，必须承认，倘若亦思马因的唯一罪行是不节酒，那它是非常不相称的。"

【365】 关于亦思马因的死期，见穆．可．，第III卷，第309页，路易士，前引书，第38页。

【366】 默底那墓地，叫做八乞，在该城以西。这里有穆圣的（唯一）儿子亦卜剌金（Ibrāhīm）之墓，还有他的女儿们的坟墓。（雷斯特朗治译韩达剌，第15页。）

【367】 在148/765年。

【368】 A本中是一个空白。D本和G本作Dibājī，拉施特作Dībājīya，即底巴只人，但穆．可．认为这是出自抄写者的订正，因为穆罕默德·底巴只的信徒在别的任何地方都没有被叫做这个名字。

【369】 他的祠堂（mashhad）产生麦什特的名字。

【370】 即摩洛哥和西阿尔及利亚（译意是"西方"）

【371】 哲伯尔（Jibāl），"群山"，是波斯的伊剌克即中波斯的古名。

【372】 采用穆．可．提出的订正。原文作SMLH，G本和H本作SLMH，拉施特的相应一段中作ŠMLH。沙兰巴（Shalamba）即沙朗巴（Shalanba），是德马文德地区的一个城市。

【373】 自然不是在阿富汗斯坦的坎大哈，而是在印度的刚德哈拉（Gandhāra）王国，其首府维辛德（Vaihind）在印度河和喀布尔河之间。见米诺尔斯基，《霍杜德》，第253-254页。

【374】 即是说："……由此获全。"

【375】 《古兰经》，第iii章，第30节。

【376】 同上，第xliii章，第27节。

【377】 《古兰经》，第vi章，第98节。原文为mustauda' wa-mustaaqarr，即在形式上，而非在涵义上，与亦思马因的术语一致，关于它，见路易士，前引书，第49-54页。

【378】 tā khalq rā bar Khudāi ḥujjat na-bāshad。或许是"只要人类没有伊祃木"。hujjat（"证人"）在亦思马因的教阶中，是伊祃木指定的人；但这个词在早期十叶教的用法中被用来指伊祃木本人。见伊凡诺夫，《早期波斯亦思马因教研究》，第42-44页；《卡拉美 - 皮尔》，第xlx-xlvi页。

【379】 关于"'Ta'wil'，即符号的注释"，见科尔宾，《乞他卜扎米·希克马太因》，第65-74页。

【380】 《创世纪》，第xiv节，第18行。关于麦尔启兹德克在亦思马因神话中的任务，见荷治松，《阿杀辛教派》，第169-172页和292-293页。

【381】 考订为《古兰经》中的Dhul-Qarnain，在其他段落中他代表亚历山大大帝。（见前，第i册，第347页，注㉑）“祖勒哈儿纳因 - 希迪儿（Dhul-Qarnayn-Khidr），就我们所知，甚至名字上都追溯到苏末尔人（Sumerians）：希迪儿来源于不死的乌特纳皮昔定（Utnapishtim）本人的一个别名。”（荷治松，前引书，第292页。）

【382】 据穆．可．的意见读作yā nām-zad-i-imān。

【383】 《古兰经》，第xxxvii章，第107节。这个儿子，据穆斯林的传说，不是艾萨克（Issac），而是伊斯梅尔（Ishmael）。

【384】 关于这两个人，见路易士，前引书，第54-67页。在概述“大量矛盾的证明”中，路易士也使用了穆．可．在第III卷，第312-343页中收集的材料。

【385】 或即“沙亦黑·阿不丹之子哈散。”然而，穆．可．得出结论（第III卷，第343-344页）说，哈散和shaikh的称号都是志费尼或他的抄写者这方面的误增。阿不丹是哈木丹·哈尔马特，卡尔马提派的同名创建者的亲戚，从各自与对方的姊妹为婚这个意义上说。

【386】 关于阿不勒 - 哈塔卜（Abul-Khaṭṭāb），见路易士，前引书，第32-37页。

【387】 那些分别相信ḥulūl——造物主在创造物中的体现，和相信ittiḥād——创造物与造物主合而为一的神秘结合——的人。

【388】 关于ibāḥat（ibāḥa），见前，第639页，注㊺。

【389】 870-892。

【390】 关于卡尔马提人以及他们跟法蒂米朝（Fatimids）的关系问题，见路易士，前引书，第76-89页。

【391】 据D本读作mī uftād。

【392】 自然不是波斯湾中的岛子，而是对面的大陆，今天的哈沙（Hasa）。

【393】 实为二十二年。

【394】 pisarī，它也能译作“一个男孩”，一个不无兴趣之处，因为路易士（前引书，第51页）提出的理论说：穆罕默德·哈因（Muhammad al-Qā'im）不是乌伯都剌·麻合底（ʿUbaidallah al-Mahdi）的儿子，“而是他为之工作的伊祃木穆斯塔合儿（Mustaqarr）。”

【395】 阿不勒 - 哈辛·鲁思坦·本·忽辛·本·法剌治·本·豪沙卜·本·扎德罕·纳扎儿·苦非（Abul-Qāsim Rustam b. al-Husain b. Faraj b. Ḥaushab b. Zādhan an-Najjār al-Kūfī），以满速儿（Mansūr）的剌合卜而知名。见穆．可．，第III卷，第348-349页，对这个在也门的著名亦思马因教士的叙述。

【396】 关于阿不阿不答剌·苏非·穆合塔昔卜（Abū-ʿAbdallah as-Ṣufī al-Muḥtasib），也叫做阿不 - 阿不都剌·十叶（Abū-ʿAbdullahash-Shīʿi）见穆．可．，第349-350。他是法蒂米朝的实际创建者。

【397】 阿不－阿不答剌根本不是一个马格里布人，尽管对他的出生地说法不同，有的说是苦法，有的说是拉姆忽尔模兹（Rām Hurmuz）和也门的萨那。

【398】 昔吉尔马撒（Sijilmāsa）的遗址在撒哈拉边上费兹（Fez）以南二百哩。

【399】 或"男孩"，见前，注㊸。

【400】 好卡塔马族人。但见前，注㊻。

【401】 实际上，在昔吉尔马撒的是乌伯都剌，他跟他的儿子（或主子）一起被囚在那里；而前往该城的却是阿不－阿不答剌，为的是解救他们。

【402】 一般称他为乌伯都剌，但穆．可．引用一部亦思马因教的作品，《都斯吐尔穆纳吉明》（Dustūr-al-Munajjimin），称他为阿不答剌，并补充说他在出世前的名字是乌伯都剌。

【403】 所有抄本均如此，应为308/920-921。

【404】 这个名字不见于其他史料，阿不－阿不答剌的兄弟不是被称作阿不勒－阿拔斯·穆罕默德（Abul-ʿAbbās Muhammad）就是叫做阿不勒－阿拔斯·阿合马（Ahul-ʿAbbās Ahmad）。（穆．可．）

【405】 Ifrīqīya，即今天的黎波里塔尼亚（Tripolitania）和突尼斯（Tunisia）以及东阿尔及利亚。

【406】 为简明起见，我在两处用"他的父亲"来代替原文中的"……的儿子"。第三个名字也不见于《都斯吐尔穆纳吉明》。按穆．可．的意见（第III卷，第355-357页），志费尼几乎肯定把这部书用作他谈亦思马因人的主要史源；同时穆．可．指出，保存在法国国立图书馆的抄本可能是他从阿剌模忒图书馆引用的真本。

【407】 路易士，前引书，第73页，塔吉（Taqī）不会是乌伯都剌的父亲，而是穆罕默德·哈因的父亲。

【408】 同样的系谱见于阿里卜（ʿArib）对塔巴里的增补。见穆．可．，第III卷，第538页。

【409】 991-1031。

【410】 所有抄本都作maẕhab"信仰"，但拉施特在相应的一段中作nasab"系谱"，这必定是要说的意思。

【411】 见后，第659-660页。

【412】 pisar-i-ū。这里不含糊。

【413】 他实际是一哈里哲人（Kharijite）。见穆．可．，第III卷，第358-359页。

【414】 关于答扎勒，见前，第530页，注⑮。麻合底是一个救世的伊祃木，哈因也一样，他出现在一个七千年周期中的最后一千年初。见伊凡诺夫，《卡拉美皮尔》，第xxxv页。

【415】 关于迦弗儿（Kāfūr）（"樟脑"），一个黑太监，见兰浦尔，《埃及中世纪史》，第88-89页。

【416】 事实上，迦弗儿在乔哈儿抵达埃及前至少已死了一年，如果不是更长的话。

【417】 974-991。

【418】 牙忽卜·本·乞里思（Yaʿqūb b. Killis），如法蒂米朝的许多官吏一样，是个犹太人。见路易士，前引书，第68页。

【419】 原文作阿不－满速儿·答尔瓦尼（Abū-Mansūr Darwānī）。伊本额梯儿称这个书记的名字是阿不－纳锡儿·阿不答剌·本·忽辛·海剌完尼（Abu-Nasrʿ Abdallah b. al-Husain al-Qairawāni）。（穆．可．）

【420】 用于上帝（Allah）的成语复数。

【421】 一个双关语，因为ʿazīz也是义为"埃及君主"的称号。

【422】 即Menasseh。

【423】 原作LBSAM，读作ABRAM。几种史料把他父亲的名字写作Ibrāhīm。

【424】 见前，第596页，注〔147〕。

【425】 我采用穆．可．提出的订正，读作arbäb-i-sitr，不用原文的arbāb-i-shahr"市民"，在它后面是难解的词MRWAT，可能是mar'a"女人"的错误复数。

【426】 伊本倒瓦斯（Ibn-Dawwās）是马格里布的卡塔马族族长。见穆．可．，第III卷，第360页。

【427】 他的刺合卜实际是扎希耳·里－艾扎兹·丁－阿拉（az-Zāhir li-iʿzāz Dīn-Allāh）。（穆．可．）

【428】 在沙甫瓦勒月27日或28日——1021年2月24日或25日。（穆．可．）

【429】 阿不勒－法特·不思忒。马力克（Mālik）是地狱看守人的名字。

【430】 在沙班月15日——1036年7月13日。（穆．可．）

【431】 一个大错误，应为401/1010-1011。（穆．可．）

【432】 991-1031。

【433】 关于乌海勒，即巴努乌海勒（Banū-ʿUqail），阿拉伯巴努卡卜（Banū-Kaʿb）族的一支，见兰浦尔，《回教王朝》，第116-117页。

【434】 关于这些诸侯所属的布叶（布外希（Buwaihid））朝，见兰浦尔，前引书，第139-142页。这些低廉的王公"是暴发户，他们和一群来自基兰和低廉的其他冒险者，在将近308/920年时出现在舞台上。到323/935年，低廉的布叶的儿子们是亦思法杭和剌夷的君王。1月17日，八吉打为他们所占有，一个世纪来，正教诸哈里发成为这些异端僭位者手里的傀儡。"（米诺尔斯基，《高加索史研究》，第112页。）

【435】 即把儿带山人（Bardesanians），把儿带山（Bar Daisan）的信徒，他是一个从异教皈依基督教的西利亚人，约死于222年。

【436】 kāfir。关于kāfir"异教徒"和kufr"异教"（"……用这些可怕的和含糊的词，我们多半就极为接近一个相当于异端的伊斯兰词"）见路易士，《对伊斯兰教史中异教的意义的几点意见》，第58-60页。

【437】 fāsiq。

【438】 zindīq。"这个词来源不明——可能是西利亚词，更可能是波斯词。在撒珊朝时期，它似乎被用来指摩尼教徒，而且更一般地指伊朗宗教中非正教派别

和禁欲者的信徒们。在伊斯兰时代，这个词也首先用来指摩尼教徒和有关的集团，特别指那些持二元论而名义上信奉伊斯兰的人。后来它被归纳来指所有非正教——不受欢迎的和怀疑论的教派——的信徒，特别是那些被社会秩序和国家认为是危险的分子。同时候它被广泛地用来指唯物者、无神论者和不可知论者，等等，因此最后有了自由思想者和自由思想家的一般涵义。”（路易士，前引书，第54-55页。）

【439】 muʿ attil，“使真主失去其特性者。”

【440】 mulḥid“迷途者”，一个后来专门用来指阿剌模忒亦思马因人的术语。见前，第i册，第256页，注㉘，同见路易士，前引书，第56页。

【441】 即扎法儿之子木撒，伊祃木的十叶教中第七个伊祃木。

【442】 阿不勒忽辛（Abul-Husain）之误。（穆．可．）

【443】 关于穆斯林法典中的这四个博士，见穆．可．，第III卷，第361-362页。

【444】 见于八吉打诗人穆阿维牙·本·苏甫扬（Muʿawiya b. Sufyān）对哈里发末门的丞相哈散·本·撒合勒（Hasan b. Sahl）的一首讽刺诗。（穆．可．）

【445】 《古兰经》，第iii章，第172节。

【446】 这是不正确的。哈里发死后，拥立穆思塔里、废黜他的长兄皇太子者，是穆思塔里的丞相。见兰浦尔，《埃及中世纪史》，第161-162页。

【447】 据所有的抄本读作dāʿiyan，仅一个抄本作aʿyān“名人”，原文的读法。

【448】 见前，第i册，第146页，注⑯。

【449】 即代表尼咱儿。

【450】 见前，第i册，第256页，注㉘，及第282页，注⑮。

【451】 《古兰经》，第v章，第51节。

【452】 尼咱儿由两个儿子陪同的事，一般著作没有记载，穆．可．，第III卷，第364-365页，倾向于认为志费尼在某个亦思马因教的著作中发现了这一情节。尼咱儿事实上是两子之父，有《都斯吐儿穆纳吉明》为证，它记他们的名字是异密阿不－阿不答剌·忽辛（Abu-ʿAbdallah Husain）和异密阿不阿里·哈散（Abu-ʿAli Hasan）。

【453】 见后，第691-694页。

【454】 他的剌合卜是阿密尔（Āmir）。

【455】 穆罕默德是穆思坦昔儿的一子。

【456】 这是不正确的。哈非兹先是作为摄改者继承阿密尔，因为有遗腹子悬而未决，最后生出来的是个女孩。见兰浦尔，前引书，第166-167页。

【457】 他的儿子。

【458】 他的全称是扎非儿·比－阿模尔－阿拉（az-Ẓāfir bi-Amr-Allah）。

【459】 如穆．可．所指出，谋杀者实为阿拔斯之子。见兰浦尔，前引书，第171-172页。

【460】 指法蒂米哈里发朝的覆灭。

【461】 一个大错误，应为564/1168-1169。（穆．可．）

【462】 代替一般的Shāwar。穆．可．相当详尽地讨论了这个名字（第III卷，第371-378页）并得出结论说，它可能（如志费尼的Shābūr所表示）来源于波斯语的Shābūr。

【463】 阿马尔里克一世（Amalric I）。

【464】 十字军的撒剌丁（Saladin）。关于这个曲儿忒家族的起源，见米诺尔斯基，《高加索史研究》，第124-132页。

【465】 失儿忽任丞相位实际延续了两个（阴历）月又五天。他死于564年主马答II月20日［1169年3月24日］。（穆．可．）

【466】 567年之误。（穆．可．）1171年9月10日。

【467】 明显地是纳速儿前任穆思塔底（Mustaḍī）（1170-1180）之误。

【468】 穆哈兰月10日，即1171年9月14日。

【469】 《古兰经》，第xxx章，第18节。

【470】 原文作fuẓul，读作fuṣūl。

【471】 关于志费尼从这部书的引文和拉施特的更完整的引文，其间的关系见波文：《撒尔古扎昔特赛亦德纳：三个同学的故事和尼咱木木勒克的瓦撒雅》。波文的结论由荷治松概括如下，《阿杀辛教派》，第73页，注㉞："在志费尼比拉施特有更多发挥的地方，拉施特往往有比志费尼更多的史实。在他们一致之处，词句几乎一模一样——因此，人们会认为，志费尼是摘录拉施特所抄的原本。然而在开始他的故事时，拉施特看来援引了志费尼的引言，后者写作的时间要早一代；因此波文指出，共同的原本系志费尼的第一个和较完整的稿本，但志费尼删去了较有异议的部分，包括明显的无稽之谈和乏味之处；同时他矫正了原书中的语言，使之不那么开罪于苏尼教人。"

【472】 哈因的库什卡基（Kushkaki），桑扎儿时代的一个诗人。诗人是在对自己说话。（穆．可．）原文作Jīlān，即Gīlān，我代之以M本和《马哲麻甫撒哈》（Majamaʿ-al-Fuṣaḥā）的忽特兰（Khutlān），按原诗上下文看这更恰当些。忽特兰（Khutlān、Khuttalān）是今苏维埃塔吉克斯坦境内瓦赫什河和喷赤河之间的山区名字。

【473】 即伊祃木的十叶教，今波斯的国教。十二位的信徒，如他们的名字所表明，相信十二位伊祃木，其中第一位是穆圣的外甥和女婿阿里，而第十二位，麻合底，仍活在某个秘密地方，他有天将从那里出现，以使世界充满正义。七位的信徒，即亦思马因人，在这十二位伊祃木中仅承认前六位，除这六位外，他们把扎法儿撒底黑之子亦思马因或者他的孙子穆罕默德算作第七位伊祃木。

【474】 Ẓarrāb"造币者"。

【475】 Sarrāj"鞍工"。

【476】 他是阿合马——他攻占了亦思法杭的沙底司堡——之父。见荷治松，前引书，第85-86页和95-96页。

【477】 即阿里之子哈散，ḥasan意为"好的"。

【478】 mu'min是阿拉伯语的“信徒”。

【479】 Amīr-al-Juyūsh本身的意思就是“元帅”。这是著名丞相、原为一亚美尼亚奴隶别都鲁扎马里（Badr al-Jamālī）的称号，关于此人，见兰浦尔，《埃及中世纪史》，第150-153页。

【480】 见前，第662页，注③。

【481】 见前，第662页。

【482】 据拉施特更完整的记载，这个奇迹是他预言船不会沉没。（穆．可．）

【483】 费里木（Firrīm），巴凡德朝的旧都，位于东祃桫答而的山里，在帖张（Tejan）河一条支流的岸边、撒里（Sari）之南。同名（Farim）的一个县仍存在于该地区，即在哈扎尔贾里卜（Hazar-Jarib）的杜旦格（Du-Danga）区。（穆．可．）同见米诺尔斯基，《霍杜德》，第387页。

【484】 今哈扎尔贾里卜山脉。（穆．可．）

【485】 安底只鲁德（Andīj-Rūd）是今天阿剌模忒的四个属县之一。见穆．可．，第III卷，第388、389页。

【486】 穆．可．，第III卷，第398-399页，指出，这可能是伊本额梯儿在520/1126-1127年条下提到的拜哈吉地区中的亦思马因村子。

【487】 拉比诺，《祃桫答而和阿斯特拉巴德》，第21页，提到一个在图纳卡崩（Tunakabun）——祃桫答而最西的县中叫做这个名字的属县，但在本文中我们宁可估计它在阿斯特拉巴德地区的某地。

【488】 关于赤纳昔克（Chināshk），东阿斯特拉巴德中库撒尔（Kuhsar）的一个属县，见穆．可．，第III卷，第399-400页，拉比诺，前引书，第83-84页。

【489】 顿巴文德（Dunbāvand）是德马文德的古形。（或为《元史·曷思麦里传》之秃马温。——中译者注）

【490】 著名的塞勒术克诸侯（1072-1092）。

【491】 abjad是仍用作计数的按其旧顺序排列的阿拉伯字母。Aluh-Amūt（ALH AMWT）的字母之价值——要注意的是，并不是此名的通常形式Alamūt（ALMWT）的价值——是1 + 30 + 5 + 1 + 40 + 6 + 400 = 483。

【492】 关于ra'īs的职位，见前，第i册，第112页，注⑧，同见朗布通，《波斯的伊斯兰社会》，第10页。

【493】 《古兰经》，第iii章，第167节。

【494】 塞勒术克朝的一个异密。见前，第i册，第278页，同见荷治松，前引书，第86-87页。

【495】 见前，第636页，注⑮。

【496】 关于拉施特的相应段落的译文，见列维：《拉施特的史集中对亦思马因教的解释》，第534-536页。

【497】 见前，第646页，注㉘。

【498】 直译是“紧闭教和学之门。”关于ta'līm的原则，见荷治松，前引书，第51-61页。

【499】 译意是“强迫”。
【500】 《古兰经》，第ii章，第6节。
【501】 “白石”。
【502】 “幸运之城”。
【503】 nāʿib。这里多半用来代替一般的muḥtasham“长官”。参看荷治松，前引书，第118页，注⑤⓪。
【504】 “狮石”。
【505】 佐瓦拉（Zuvāra）位于中波斯的阿底思单东北。
【506】 穆．可．考证为韩达剌的八剌（Bara）（雷斯特朗治译，第209页，210页），即今在沙鲁德（Shah-Rud）和沙非德鲁德（Safid-Rud）（吉兹尔乌赞（Qizil-Uzan））汇合处的曼吉尔（Manjil）。
【507】 “红 - 黄”，来自突厥语qïzïl“红”，sarïgh“黄”。
【508】 答剌村在塔巴斯（Tabas）以南，比尔姜德（Birjand）的东南；在附近的山里尚有一座古堡。（穆．可．）雷斯特朗治译韩达剌，第144页，把答剌堡描写成“一座非常坚固的堡垒；在堡内的山头上有一股泉水”。
【509】 穆明纳巴德（Mu'minābād）县在比尔姜德以东一日程。
【510】 引自前面第569页录用的一首诗。
【511】 多半说的是马可波罗描写的“乐园”。见别奈代脱，第49-51页。
【512】 《古兰经》，第xxii章，第11节。
【513】 今沙合纳（Sahna）村，在西为必速通，东为坎加伐尔（Kangavar）之间的路上，几乎和两地等距离。（穆．可．）
【514】 在拉施特的文字中，哈散萨巴向阿不勒法即勒作预言是在他访问埃及之前。志费尼把这件事置于“很使它适当之处，在他返回后”，这被波文，前引书，第775页，引作志费尼“校改”《撒尔古扎昔特》的一例。
【515】 《古兰经》，第xxii章，第11节。
【516】 见前，第i册，第278页，注⑨。
【517】 兰麻撒耳（兰巴撒耳（Lambasar）的另一拼法）的遗址被弗累亚·斯塔克小姐在1931年访问过。见《阿杀辛的山谷》，第IV章（“阿杀辛人的兰麻撒耳堡”）。
【518】 见前，第639页，注⑨⓪ 。
【519】 指下面提到的八年围城。
【520】 兀思塔完德（Ustāvand）完全不为人所知。
【521】 阿剌模忒河的一条支流（安底只鲁德，属县的名字，由此而来）。
【522】 《古兰经》，第xi章，第84节。
【523】 这段话不清楚。荷治松，前引书，第118页 - 119页，认为这的意思是阿不阿里被委托管理财政。
【524】 另一读法是剌必阿II月26日，即6月12日，一个礼拜四，仅差一天。这看来更有可能。路易士教授告诉我，亦思马因的日期常相差一天，因为他们使用一种天文历。

【525】 关于这个史学家，阿不－亦撒黑·亦卜剌金·本·希剌尔·萨比（Abū-Ishāq Ibrāhīm b. Hilāl as-Sābi'）（死于994）及其著作（一部布叶朝的历史），见巴尔托德，《突厥斯坦》，第8页。

【526】 穆圣同时代著名诗人阿不答剌·本·哲伯拉（ʿAbdallah baz-Zibaʿrā）撰写的一首巴依特的后半部。（穆．可．）

【527】 《古兰经》，第ix章，第110节。

【528】 1118-1135。

【529】 《古兰经》，第xliii章，第22节。

【530】 1135-1136。在他遇刺前两年他已被他的叔父穆合塔非（Muqtafī）（1136-1160）所废。

【531】 《古兰经》，第xviii章，第103-104节。

【532】 即"被逼的争论。"见前，第672页和注㉛。

【533】 这是法学家（faqīh）穆罕默德·不思惕（Muhammad Busti）。见伊凡诺夫，《卡拉美皮尔》，第117页。

【534】 "在阿剌模忒的宣言中，他是答亦（如同布祖尔格乌迷德及其子），呼扎（如同哈散萨巴）和哈里发，或是给他使信的伊祃木的代表。"（荷治松，《阿杀辛教派》第151页。）关于ḥujjat见前，第646页，注㉗。

【535】 志费尼这方面的惊叹。即"咒骂他们亵渎神明"参看前面，第640页。

【536】 关于Qiyāma即复活的宣言，见伊凡诺夫，前引书，第60和116-117页，科尔宾，《乞他卜·扎迷希克马太因》，第22-23页，荷治松，前引书，第148-151页。

【537】 即ʿīd-al-fitr的祈祷。见前，第600页，注⑯。

【538】 木塔纳比。（穆．可．）

【539】 见前，第689页，注③。

【540】 多半是前面第688页提到的四面旗子。（穆．可．）

【541】 见前，第676页，注㊶，译义是"真信者的住宅"。

【542】 即尼咱儿的孙子。（穆．可．）

【543】 朱扬·本·撒卜（Juyan b. Saʿb）或瓦辛·本·塔里黑（Wasīm b. Ṭāriq）所作的一首著名巴依特的后半部分，其头半部分如下：

"如果哈德罕说话，他们相信她……"（穆．可．）

【544】 哈里勒阿拉（"真主之友"）和扎比哈阿拉（Ẕabīḥ Allāh）即（Dhabīḥ-Allāh）（"真主的牺牲品"）分别是亚伯拉罕和伊斯梅尔的回教称号，见前，第647页，注㉜。

【545】 见前，第646页和注㉙。

【546】 按意思的需要，我用过去式代替现在式。

【547】 即，如在穆塔剌维人和尼咱儿人的情况中。见前，第662页。

【548】 ʿalā dhikrihi's-salām"和平降诸他的名字"。

【549】 德弗列梅利录入《亚洲杂志》两篇文章中有关亦思马因人的这几章译文——详情见本书目录——在此中断。
【550】 《古兰经》，第xxii章，第11节。
【551】 同上，第x章，第103节。
【552】 同上，第lvii章，第26节。
【553】 见前，第659页，注④。
【554】 《古兰经》，第xxiv章，第40节。
【555】 布叶朝的始祖。
【556】 穆罕默德的字面意思。
【557】 《古兰经》，第vii章，第185节。
【558】 见前，第698页，注㉕。
【559】 见前，第364页。
【560】 关于纳速鲁丁·明里，“奴隶国王”之一，他在塞勒术克朝崩溃和蒙古人到来之间的时期中统治波斯的伊剌克，见穆．可．，第III卷，第407-408页。
【561】 拜占廷的hyperperon，迦儿宾和卢不鲁克的yperpera。见柔克义，第90页，注①。
【562】 见前，第469页，注⑧。
【563】 küchük在突厥语中意思是“幼小的狗”。（豪茨马，《语汇》第96页。）比较他儿子的名字——Kök-Böri，即“青狼”。
【564】 见前，第422页，注④，同见前注。
【565】 阿格剌迷失，原来是阿哲儿拜占阿塔毕的一个奴隶，后来为算端摩诃末花剌子模沙服役。他之死在阿杀辛人手里（见前，第391页），如穆．可．所指出（第III卷，第415-417页），必定发生在回历614年初，即在1217年春或夏。关于他的名字的意思，见前，第391页，注⑥。
【566】 库突姆（Kūtum）是今天的库合都姆（Kuhdum），沙非德鲁德（Safid-Rud）以西的基兰的一个县，在南为曼吉尔（Manjil）、北为雷什特（Resht）之间。见穆．可．，第III卷，第418-425页，米诺尔斯基，《霍杜德》，第390页。
【567】 显然指亦思马因人。
【568】 《古兰经》，第xxxv章，第41节。
【569】 见前，第382页，及注〔62〕。
【570】 《古兰经》，第ii章，第87节。
【571】 即真主对末日的法令。
【572】 直译是“一斧子砍在他的脖子上，随着那一斧他的事就了结了。”比较gardan zadan“砍头”，直译是“砍在脖子上”。这是多桑，第III卷，第188页对这段的理解：“……他的头和身子分了家……。”
【573】 失儿库（Shīrkūh）即失剌库（Shīra-Kūh），是阿剌模忒县西部一座山和河谷的名字。正是在这条河谷中阿剌模忒河和塔里寒河汇合成沙黑鲁德（Shah-Rud）本身。失儿库也是河谷中一个村子的名字。（穆．可．）

【574】 madākhil。关于这种间接报酬（他们称之为mudakhil）的事，见寇松，《波斯和波斯问题》，第I卷，第440-445页。

【575】 多半同于撒尔（Shāl），基兰的"城镇"之一。见米诺尔斯基，《霍杜德》，第391页。

【576】 关于这个名字的拼法，见前，第i册，第46页，注⑬。

【577】 即654。（穆．可．）1256年5月27日。

【578】 MWRAQA。比较《元秘史》的Moroqa（第202节）。

【579】 原文作SYALAN（它是以O本为根据），按穆．可．的提议读作SYALAN。这座斯塔克小姐在《阿杀辛人的山谷》中叫做Syalan的山，在阿剌模忒的东北。

【580】 兀思秃（Ustū）即兀思秃哇（Ustuvā），见前，第i册，第173页，注⑩。

【581】 参看前面，第618页，同见卢不鲁克对打耳班的叙述："它有很坚固的城墙而无壕堑，还有用巨大而修整（politis）的石头筑成的楼塔：但是鞑靼人坠毁了楼塔的顶和城池的胸墙，使楼塔和城墙一般平。"（柔克义，第262页。）

【582】 如穆．可．所指出，第III卷，第425-428页，原文的YYQAQ必定是原来的ŠQAN，即Shuqān的错讹，今之Shughān或shūghān，布吉努尔德（Bujnurd）和扎只儿木之间一个村子（从前是一个中等规模的市镇）的名字。

【583】 原文作TWLAK，读作TWKAL。拉施特相应的一段（卡特麦尔编本，第148页）作TWKL。

【584】 他叔父的儿子。

【585】 即旭烈兀的使者们。（穆．可．）

【586】 这些人当中的一个是著名哲学家纳速鲁丁·徒昔，据伊本 - 亦思梵的牙（布朗译，第259页），他被阿老丁强留在阿剌模忒，用作他的丞相。

【587】 az ḥ azrat-i-pādshāh...na-farmūdand。

【588】 参看前面，第620页。"旭烈兀明显地私下怀疑这不是他的真正儿子——旭烈兀生时从事写作的志费尼的看法，尽管有亦思马因人的一致证明；但拉施特还否认这点。"（荷治松，《阿杀辛教派》，第267页。）

【589】 穆．可．，第III卷，第428-429页，把Fiskir（FSKR）或Piskir（PSKR）考证为前面提到的BYSKLH DZ，即Pishkil-Dara。见前，第620页。

【590】 老一套公式。见前，第i册，第26页和注④。

【591】 见前，第716页，注⑮。

【592】 根据大多数抄本读作muddatī。

【593】 见前，第625页，注㉑。

【594】 今天的沙合剌克（Shahrak）村，在阿剌模忒县的安底只鲁德分县中。根据穆合答西（Muqaddasi）和《塔里黑 - 亦 - 撒里希》（Taʿ r-īkh-i-Sāliḥ ī）的作者，朱思坦朝（Justanids）的驻地（见后，第720页，注⑫）叫做沙合里斯坦

（Shahriṣ tān），而如穆．可．所提出，这是他们都城的正式名字，沙合剌克则是民间的名字。见穆．可．，第III卷，第430-431和434-438页。

【595】 在拉施特相应的一段中，他叫做穆合底木丁（Muqaddim-ad-Din）。（穆．可．）

【596】 《古兰经》，第xxx章，第18节。

【597】 库儿昔（kursī）是观象仪的一部分。见比鲁尼，《占星术原理说明书》，第194和195a页。另外，哈特涅教授（Professor Willy Hartner）在1956年10月8日的信中指出，本文中意为"宝座"或"椅子"的kursī，可以有"架子"或"支柱"这类一般涵义。

【598】 z āt-al-ḥ alaq。

【599】 见比鲁尼，前引书，第197页。

【600】 原文作ash-shuʿ āʿ，它没有意义。看来表示的是"仪器"之类的词，这

在实际上是两个较差的抄本，D本（ālāt）和I本（ālathā-yi）的读法。

【601】 据说是哈里发阿里在弼斯罗目睹财富和公众宝藏时的惊呼。见马戍地，《黄金牧地》，第IV章，第236页。（穆．可．）

【602】 976-997。

【603】 即基兰。见巴尔托德，《突厥斯坦》，第8页。

【604】 按穆．可．的提议，原文的ARJSTAN读作LJṢ TAN。关于从9世纪初到10世纪中在低廉进行统治的阿勒 - 亦 - 朱思坦，即朱思坦朝，见穆．可．，第III卷，第432-445页。

【605】 关于阿不阿里·忽辛·本·阿合马·本·穆罕默德·撒剌米（Abūʿ Alī al-Ḥusain b. Aḥ mad b. Muhammad as-Sallāmī），他的"书无疑地给那些作者，如加尔底兹（Gardīzī）和伊本额梯儿提供主要史源，而我们从这些作者那里得到有关呼罗珊和河中历史的详尽叙述，"见巴尔托德，《突厥斯坦》，第10-11页，穆．可．，第III卷，第446-449页。

【606】 据伊本额梯儿在316/928-929年条下所记，他是灭里的儿子；因为他一只眼上有个黑点，所以被叫做Siyāh-Chashm（"黑眼"）。（穆．可．）

【607】 据穆．可．的提议。原文仅作ū"他"。

【608】 《古兰经》，第vii章，第72节。

【609】 同上，第xxxviii章，第36节。

【610】 即《乞撒思按比雅》。见前，第i册，第17页，注㊶。

【611】 《古兰经》，第lxviii章，第49节。我据某些抄本引用了全诗。

【612】 BAHRW，穆．可．认为它可能是ŠAHRWD即Shāh-Rud的讹误。这个名字多半错误地用来指沙合鲁德的支流。

【613】 直译是"靠它自己的足"。

【614】 根据哈散的严格戒酒主义和他对他儿子的处分（见前，第680页），可以认为酒是在晚些时候储存的！

【615】 关于兰麻撒耳的供水设备，见斯塔克，《阿杀辛人的山谷》，第247-248页。

【616】 当然不是驻在该堡中，它仍在顽抗——并且继续顽抗了另一年。

【617】 Ṣ ill：一种不能养驯的蛇。

【618】 kūtvālān。几个抄本均如此。原文作kūtvāl-i-ān"它的守将"。

【619】 即一个蒙古女子，这从拉施特相应一段中看是清楚的。见荷治松，《阿杀辛教派》，第269页和注⑧。按荷治松的意思，这两个作者并不是不一致，因为Atrāk"突厥人"一词，即指突厥人自身，也指蒙古人。

【620】 原文中是个空白，关于布只列，见后。

【621】 BWǰ RAY。

【622】 QRAQAY。比较迦儿宾的Caragai（文该尔特，第67页）。另外，它可能是QRATAY，即Qaratai（哈剌台）的错讹，如卡特麦尔编拉施特，第264页中这个名字的拼法那样。同见原书第I卷英文序言，第xxviii页。

【623】 BLrAN"貂"。拉施特（赫塔吉诺夫，第100页）的Qara-Bulaghan（QRA BWLrAN），"黑貂"。

【624】 关于察哈台，绰儿马罕军中的一个千夫长，见赫塔吉诺夫，前引书同页。他是阿鲁剌（Arulat）即阿儿剌（Arlat）人，因此是成吉思汗早年朋友博尔术的同族。拉施特把他叫做"大"察哈台，大概是把他跟"小"察哈台，即速你带区别开来，关于后者，见赫塔吉诺夫，前引书同页，格利哥尔，第303页，同见我的论文，《志费尼书中一些蒙古宗王的称号》，第153-154页，注㊴。他必定跟别号汗（Khan）的Čʿ aγatay（格利哥尔，前引书同页）是同一人，柯立福，《蒙古名字》，第47页，把他当成是成吉思汗的第二子。

【625】 AWTAKWǰ YNA。蒙语的"老狼"。关于ötegü，见伯希和 - 昂比斯，《亲征录》，第85页。

【626】 见前，第610页，注⑭。

【627】 见前，第579页注〔87〕。

【628】 即杭爱山脉。见前，第609页，注⑨。

【629】 见前，第682页。

【630】 《古兰经》，第vi章，第116节。

蒙古诸王世系表

说明：下面的表仅供《世界征服者史》之用。因此其中只有几个志费尼没有提到的人名：这些名字括在方括号中。凡是志费尼的拼写形式有异于拉施特或远东史料所记录之处，后者所录之形式就附在圆括号内。依据中国和回教史料所作出的详尽蒙古诸王的世系，见昂比斯，《元史》第CVII章。

1．也速该系

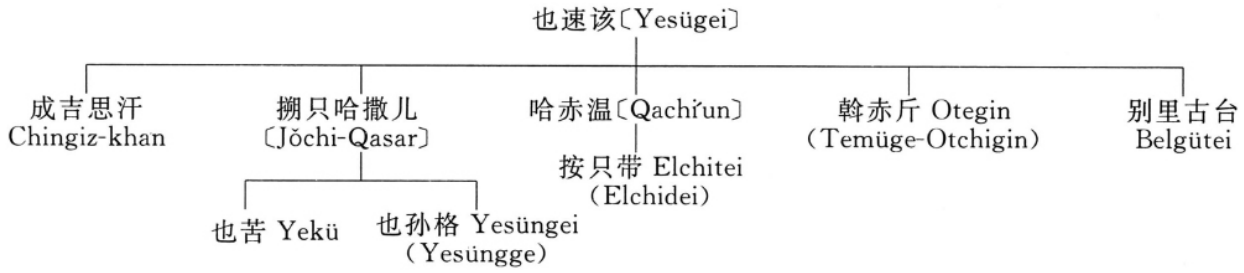

2．成吉思汗系

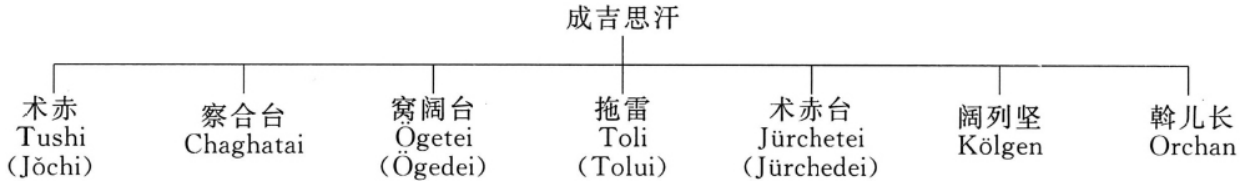

3．术赤系

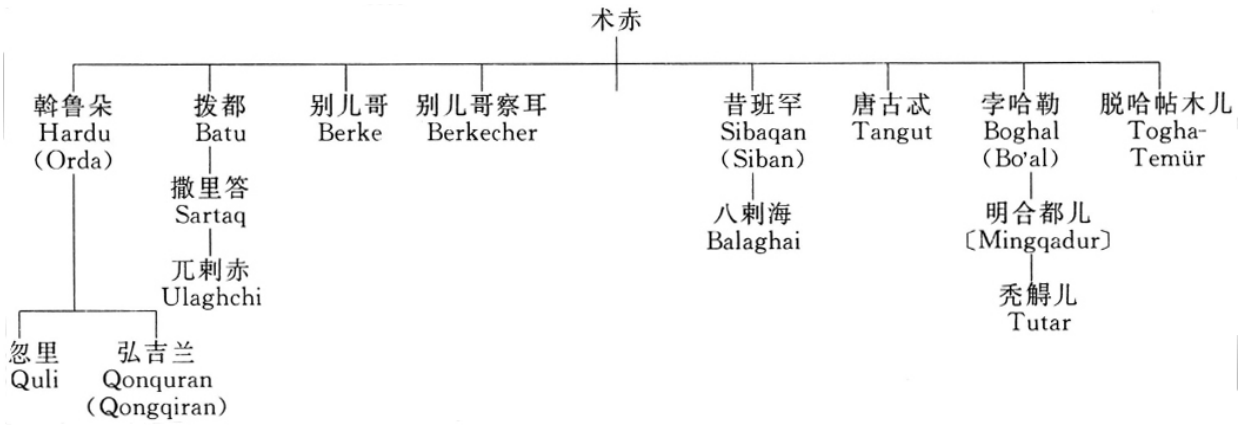

4．察合台系

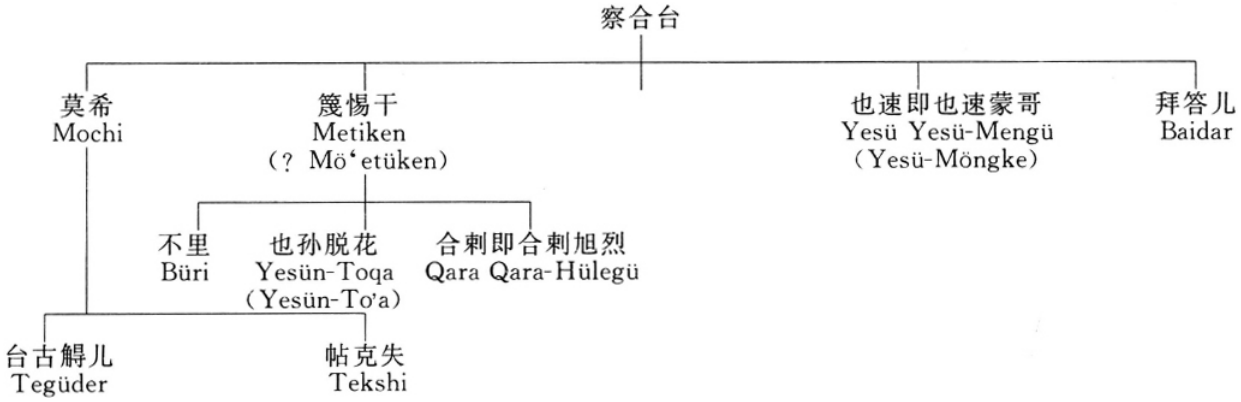

5．窝阔台系

6．拖雷系

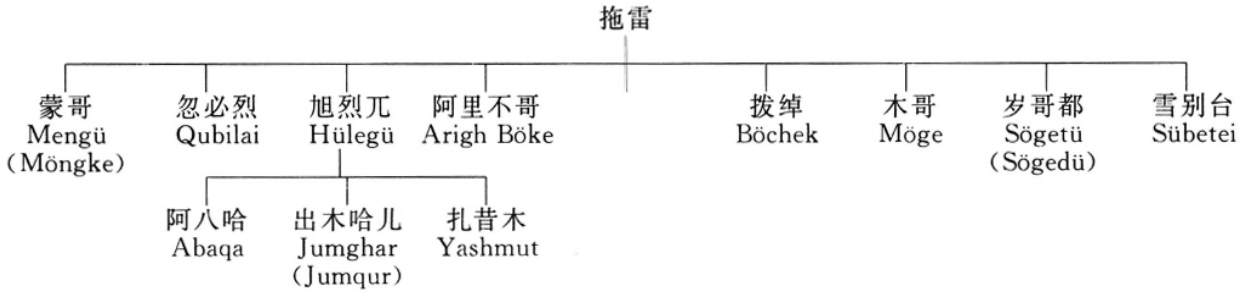

7．大汗

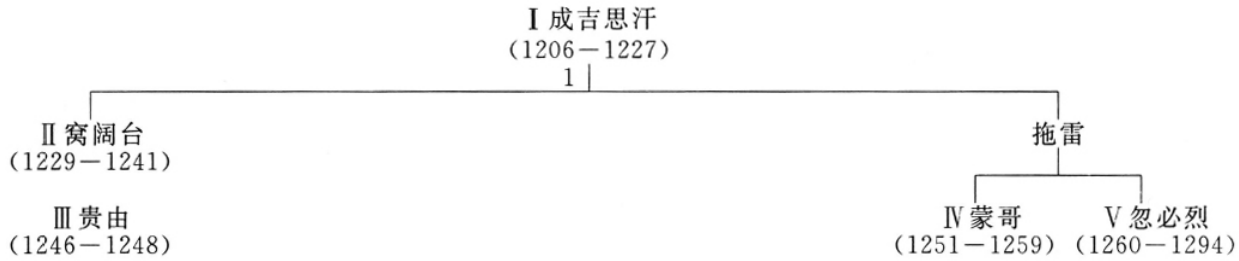

索　引

（索引中表明的页码，和注释中的页码一样，均为英译本的页码，标在中译本版心外侧，可据此查阅。中译本上、下两册是按照英译本的两卷分册的，因此，英译本第I册和第II册也就是中译本的上、下册。为查阅简便，以“i”和“ii”表示英译本第1册和第2册，以英文字母的“n”表示见于注释中的人名，地名等，如150n表示见于第150页的注释。）

二画

丁科特　Dinkot　134n
卜古罕　Buqu Khan　ii，454-455
八儿里黑　Barlïgh　ii，489
八儿真　Barchin　83n
八乞　Baqi　ii，643

八吉打（巴格达） Baghdad 34、233、258、305、307、311、ii、366、441、644、669、683
八吉思 Bādghīs 321、ii，485、512、590、621
八合鲁 Bāhrū ii，721
八赤蛮 Bachman ii，553-554
八纳思克 Banask 340
八剌（扎剌亦儿人） Bala of the Jalayir 142n
八剌（扎儿忽赤） Bala ii，590
八剌必阇赤 Bala Bitikchi 43、50-53
八剌汗 Bala Khan 118
八剌海 Balaghai ii，608、612、618、627、676、718
八剌黑哈只不 Baraq Hājib 103n；ii，417-418、431、469、472-473、476-480
八剌撒浑 Balasaqun 58、65n；355、360
八哈儿思 Bākharz 222、298
八哈剌因 Baḥrain ii，648
八鲁弯 Pa-lu-wan 133n、139n；ii，405-407、463
乃蛮 Naiman 34n、35n、41、64、193n
乃蛮台 Naimatai ii，518、520

三画

干城（即养吉干） Yangï-Kent 90、94
大马士革 Damascus ii，435、443、450、569n
大同 Ta-tʻung 181n
大食（人） Tāzīk（s） 37、92、116、121、178、199、227-228、256、272、318、337；ii，477、615、621、638、713、721
大维德（谷儿只的大维德五世），David the Elder 250n、257；ii，525
大维德灭里（谷儿只的大维德四世） David Malik 250n、257；ii，524
土尔盖 Turghai ii，371n
土伯夷 Tübe'üt ii，488n

土番　Tibet　190
土番人　Tibetans　21、57、196
土曼（的沙皇）　Tiumen　184n
兀卜赤黑台·古邻·把阿秃儿　Ubchiqtai Gürin Baʿatur　ii，581n
兀失秃栾库　Ushturān-Kūh　ii，383
兀秃合　Utuqa　140
兀良哈惕　Uriangqat　101n
兀剌赤　Ulaghchi　268
兀剌黑汗　Ulagh Khan　121
兀哈台　Uhatai　ii，558
兀思秃（即兀思兀哇）　Ustū　ii，617、713
兀思秃哇　Ustuvā　173；ii，402、543
兀思秃纳完德　Ustūnāvand　ii，475n
兀思剌黑算端　Uzlaq-Sultān　ii，401、402-403
兀思通答儿　Ustundār　ii，385、460、626、716
兀思塔完德　Ustāvand　ii，680
兀都亦惕篾儿乞　Uduyit-Merkit　240n
兀鲁失亦都（术赤）　Ulus-Idi Ulush-ldi　44n、86-90、93
兀鲁黑那颜（拖雷）　Ulugh-Noyan　ii150、180、184、186、187、191-193，ii，549-550
兀鲁黑塔黑　Ulugh-Taq　ii，585
兀鲁黑额甫　Ulugh Ef　ii，504、507、536、538、563、586、612
兀雷德　ʿUraid　ii，643
兀模答忒木勒克　ʿUmdat-ad-Mulk　ii，462
乞立者　Qïlïj　ii，419-420
乞失力（乞失里黑）　Kishlik（Kishliq）　37
乞雅·不 - 满速儿　Kiyā Bū-Manṣūr　ii，714
乞雅·把 - 扎法儿　Kiyā Bā-Jaʿfar　ii，682
乞颜族　Qïyat　35
马儿卡布谷　Markab　ii，429
马儿哈堡　154、165、319
马太（马黎的）　Matthew of Paris　20n

马尼埃清真寺　Manīʿīmosques　339
马必查纳巴德　Mābīzhanābād　ii，404
马合木（异密）　Maḥmūd　ii，519
马合木（算端，哥疾宁朝王）　Maḥmūd　354；ii，387n
马合木（异密或算端，古耳朝失哈不丁之子）　Maḥamūd　328、331-332、333、352
马合木·太　Maḥmūd Tai　357-358、360
马合木·沙（萨布扎法儿的）　Maḥ Shāh of Sabzavār　ii，488、537、542
马合木·塔剌必　Maḥmūd Tārābī　109-114
马合木·牙老瓦赤　Maḥmūd Yalavach　97、107-108、111、115、215、218、241-242、257；ii，480、504、509、517、544、570、597
马阿德（即法蒂米朝哈里发穆亦兹）　Maʿadd　ii，659
马利卡　Malika　ii，424-425，428、435、445
马纳兹克尔特　Manazkert　ii，450n
马延术克　Mayanchuq　304、307、310-311
马果格　Magog　347；ii，625
马的剌撒 - 亦 - 哈尼　Madrasa-yi-Khānī　108
马的敕撒 - 亦 - 麻速的牙　Madrasa-yi-Masʿūdīya　108
马兹答罕　Mazdaqān　307n
马剌兹吉儿德　Malāzjird　ii，450
马朗德　Marand　ii，428
马哲侬　Majnūn　345；ii，722
马格里布　Maghrib　ii，644、645、649、650、652、653、669
马夏巴德园　Māhīābād　155
马鲁　Merv　13n、90、151、153-168、280、293、294、301、304、308、316、317、318、319；ii，510、514、616
马鲁鲁德　Marv-ar-Rūd　167、298、318、325
马鲁察叶可　Maruchuq　151、154
马雷　Marï　13n
也门　Yemen　ii，649、667
也可　Yeke　ii，483、585

也可那颜（即拖雷） Yeke-Noyan 150n
也灭克 Yemek ii，465n
也立可敦 El-Qadun 47n
也立安敦 El-Aldun 47n
也孙格 Yesüngei 184
也孙帖额 Yesünte'e 249n
也孙脱花 Yesün-Toqa 249；ii，566、583、591-592
也孙脱阿 Yesu-To'a 249n
也孙脱额 Yesüntö'e 249n
也旭真 Yesünjin 40
也里 Herat 13n、151、152、294、316、317、318、320-321、328-329、331、333-336、354；ii，518
也苦 Yekü 184
也速（即也速蒙哥） Yesü 249、251、255、265、273-274；ii，587、588、590
也速丁（可疾云的） ʿIzz-ad-Dīn of Qazvīn ii，445
也速丁·忽辛（哈迷尔之子） ʿIzz-ad-Dīn Ḥusain 328-329、332、333-334
也速丁·爱毕 ʿIzz-ad-Dīn Ai-beg ii，444-445、448、451
也速丁·纳撒巴 ʿIzz-ad-Dīn Nassāba 163-164
也速丁·塔希耳 ʿIzz-ad-Dīn Ṭāhir ii，519-520、523-524、616
也速丁·马儿格齐 ʿIzz-ad-Dīn Marghazī 318
也速丁·唆克默思 ʿIzz-ad-Dīn Sökmez ii，419
也速不花 Yesü-Buqa ii，558
也速忙可（即也速蒙哥） Yesü-Möngke 247n、249n
也速蒙哥 Yesü-Mengü 249n；ii，566、586
也速伦 Yesülün 272

四画

火秃儿的斤 Qotor Tegin 56、57
火者（即贵由子忽察） Qoja 247n

火迷失　Qūmish　146、ii，662、682
火都　Qodu　61n、69n、240n
天山　Tʿ ien Shan　57n
太子　Taisï　144、163、172
太不花　Tai-Buqa　62n
太瓦腊　Taiwara　328n
太出　Taichu　ii，505
太原府　Tʿ ai-yüan fu　210
开伯尔　Khaibar　ii，638
开罗　Cairo　ii，652、655、664
（大小）开肯河　Keiken　29n
开封　Kʿ ai-fêng　195n
开撒尼人　Kaisānīs　ii，641-642、643
木干　Mūghān　ii，453
木古勒哈只不　Moghol Ḥ ājib　124
木华黎　Muqali　ii，625n
木阿秃干　Mö'etüken　133n
木思答罕　Muzdaqān　307
木哈吉伯丁·答失塔巴的　Muhazzib-ad-Dīn Dastābādī　164
木哥（拖雷子）　Möge　ii，518、558、561、571
木格哈敦　Möge Khatun　211、212、218、240
木楔非儿　Muẓ affar　ii，691
木楔非儿·穆思托非　Muẓ affar Mustaufī　ii，670-671、679、680
木楔非儿丁·阔克布里　Muẓ affar-ad-Din Kök-Böri　ii，422-424、702
木楔非儿丁·瓦吉合沙布　Muẓ affar-ad-Din Wajh-as-Sabu'　ii，469、702
木勒坛　Multan　142、328；ii，415
木塔剌迷思　Mutalammis　156
木撒（扎法儿之子）　Mūsā　ii，642-644、647
不儿罕丁　Burhān-ad-Dīn　112
不儿罕丁·阿不 - 赛亦德　Burhān-ad-Dīn Abu-Saʿ īd　295、297

不牙迦秃儿　Būya Katūr　136
不可汗（第一个畏吾儿王）　Buqu Khan　54、56-61、236
不只列　Bujrai　ii，723
不亦鲁黑　Buiruq　62n
不合台火儿赤　*Bughati Qorchi　ii，587
不花（蒙古异密）　Buqa　ii，481、508
不花（突厥蛮）　Buqa　154
不花刺（布哈拉）　Bokhara　43、95-96、97-115、164、207、288、341-342；ii，369、378、495-496、552、723
不花帖木儿　Buqa-Temün　274n；ii，608、618、622、626、716
不里　Büri　247n、249、269；ii，586、587、588
不里孛阔　Büri Bökö　ii，518n
不里阿耳　Bulghar　42、190、249、267、268-270；ii，553、557
不怜吉解　Bürilgidei　246；ii，585、587
不者克（即拨绰）　Büjek　269n
不剌黑（穆罕默德乘以升天的异兽）Burāq　ii，417n、433、434、623
不思忒　Bust　136n；ii，462
不迷只客忒　Būmijkath　98
不－捏只木·撒剌只　Bū-Najm Sarrāj　ii，668
不－塔希儿（阿兰人）　Bū-Tāhir Arrānī　ii，676-677
牙即儿　Yāzir　151、168、338；ii，483、616
牙芬奇　Yafīnch　356
牙罕孙忽儿　Yaghan-Sonqur　ii，483
牙忽惕　Yāqūt　95n
牙撒兀儿（成吉思汗的将官）　Yasa'ur　46、118
牙撒兀儿（阴谋反蒙哥者）　Yasa'ur　ii，580
牙撒兀儿（旭烈兀的将官）　Yasa'ur　ii，712-713
瓦米克　Vāmiq　345
瓦吉丹　Vazīdān　111
瓦耳库　Varkūh　ii，472

瓦里安·科特尔　Walian Kotal　ii，405n
瓦里延　Vāliyān　ii，405
瓦里昔坦　Vālishtān　ii，462n
瓦非（隐匿的伊祃木）　Wafī　ii，651
扎马剌丁·阿里（特弗里失的）　Jamāl-ad-Dīn ʿAlī of Tafrish　ii，545
扎马剌丁·爱 - 阿巴　Jamāl-ad-Dīn Ai-Aba　148
扎马剌丁·哈思 - 哈只不　Jamāl-ad-Dīn Khāṣṣ -Hājib　ii，521-523
扎马剌巴德　Jāmālābād　ii，621
扎马剌·哈儿石　Jamāl al-Qarshī　65n
扎马剌密剌·瓦丁·吉里　Jamāl-al-Milla vad-Dīn al-Jīlī　541
扎马剌密剌·瓦丁·马合木（忽毡的）Jamāl-al-Milla vad-Dīn Maḥmūd of Khojend　ii，600-601
扎马鲁丁　Jamāl-ad-Din　161
扎马黑沙里　Zamakhsharī　17n
扎木　Jām　145、222、298
扎木失的　Jamshīd　122；ii，578、612n、　629
扎木合　Jamuqa　34n、62n、84n、91n、103n
扎兰丁（花剌子模沙）　Jalāl-ad-Dīn　69、130、132、133-135、136、171-172、190、354；ii，372、376-377、387、396-460、470-471、478-479
扎兰丁·哈散（阿剌模忒的亦思马因君王）　Jalāl-ad-Dīn Ḥasan ii，364、391、698-703
扎兰丁·阿里·本·忽辛（撒麻耳干的汗）　Jalāl-ad-Dīn ʿAlī b. al-Husain　288
扎兰丁·阿里·本·哈散·宰的　Jalāl-ad-Dīn ʿAlī b. al-Ḥasam Zaidī　104
扎只儿木　Jājarm　151、293；ii，487、542
扎那剌（即扎马黑沙里）　Jārallāh　17
扎罕　Jaghan　256、592
扎里儿　Jarīr　156n
扎里思单　Jarīstān　ii，483

扎阿绀孛　Ja-Gambu　108n
扎希耳（法蒂米朝哈里发）　Z̈āhir　ii，657-658
扎希耳 - 亦 - 法儿牙比　Z̈āhir-i-Fāryābī　ii，599
扎希德 - 亦 - 阿胡 - 普昔　Zāhid-i-Āhu-Pūsh　283-284
扎昔木　Yashmut　ii，612
扎非儿（法蒂米朝哈里发）　Zāfir　663
扎哈克　Zaḥḥāk　4n、122n、349n
扎法儿·塔牙儿　Jaʿfar Ṭayyār　ii，642
扎法儿·撒底黑　Jaʿfar Ṣādiq　ii，642-645、647、651
扎哈台　Jaghatai　145n
扎剌亦儿台　Jalayirtai　190n、196n
扎勒（鲁思坦之父）　Zāl　243n；ii，402、411、593
扎勒纳巴德　Jalnābād　ii，634
扎德瓦里人　Jadwalīs　ii，642
中国　China　201；ii，387、607
中国城　Chinanch-Kath　45n
贝尔格莱德　Belgrade　269n
月即伯汗　Uzbeg Khans　184n
月帖古赤那　Ötegü-China　ii，724
水达达　Shui Ta-ta　196n
水蒙兀　Su-Moghol　196
少监　shao-chien　44
毛夕里　Mosul　250、257；ii，507、597、658-659
乌马儿（俾路斯忽的）　ʿUmar of Fīrūzkūh　293
乌马儿·哈牙木　Omar Khayyam　164；ii，467n
乌马儿斡兀立　ʿUmar Oghul　45
乌扎　al-ʿUzza　13
乌兰巴托　Ulan Bator　335n
乌尔米牙　Urmīya　ii，428、455
乌伦古　Urungu　261
乌浒水　Oxus　22、67n、103、139、322；ii，452、460、460、466、499

乌昔奴　Ushnū　ii，428、455
乌思蛮（撒麻耳干的算端）　Usmān　324、342-343、348-349、350、358、359；ii，392-396
乌兹根　Uzkend　64n
乌思塔德·忽辛　Ustād Ḥusain　ii，679-680
乌特比　ʿUtbī　ii，393
乌笮　Ucha　328；ii，414，415
爪难　Jaunal　ii，580、583
（小）爪难　Taunal the Younger　ii，580
巴儿马思　Barmas　163-164
巴儿昔罕　Barskhan　29n、356
巴儿都牙　Bardūya　ii，404
巴力失马思汗　Barïshmas Khan　121
巴牙忒　Bayāt　34
巴瓦儿的　Bāvard　151n、157
巴卡尔　Bakar　ii，414
巴只吉惕　Bashghird　270
巴尔巴德　Bārbad　252
巴尔章　Baljuan　129n
巴耳赤　Barjlïgh　93
巴耳赤邗　Barjlïgh-Kent　83、87、93、124
巴而术　Barchuq　44、47n、52n
巴达哈伤　Badakhshān　67-68、129-130、207n
巴合兰古儿　Bahrām Gūr　231n
巴合兰沙　Bahrām-Shāh　279
巴合蛮　Bahman　ii，564
巴里斯　Bālis　ii，462n
巴里黑　Balkh　13n、130-131、144、151、169、170、329-331；ii，376、377、518
巴阿邻　Ba'arin　84n、91n
巴拉木尔加布　Bālā Murghāh　167
巴耶兹德（鄂图曼算端）　Bayezid　285n
巴的阿扎蛮　Badīʿ-az-Zamān　12

巴剌剌　Balāla　ii，412、414、415
巴思塔　*Basta　ii，407
巴哈丁（八吉打的书记）　Bahā-ad-Dīn of Baghdad　294、299
巴哈丁·马儿吉纳尼　Bahā-ad-Dīn Marghīnānī　273-276
巴哈丁·穆罕默德·本·阿里（志费尼的高祖父）　Bahā-ad-Dīn Muhammad b. ʿAlī　299-300
巴哈丁·穆罕默德·本·穆罕默德（志费尼之父）　Bahā-ad-Dīn Muḥammad b. Muḥammad　7、9、170；ii，484、487-488、493、512、519、520-521
巴哈木勒克　Bahā-al-Mulk　153-154、157-158
巴哈倒剌（布叶朝王）　Bahā-ad-Daula　ii，658-659
巴格兰　Baghlān　139
巴特尼人（见亦思马因人）　Bāṭnis
巴勒乞黑（阿合马）　Balchikh　77-78
巴鲁安　Baruan　139n
巴黑　Bagh　151
巴黑叔儿　Baghshūr　151
巴黑 - 亦 - 忽剌木　Bāgh-i-Kurram　125
邓州　Teng-chou　247n
孔额儿底勒克　Kün-Er-Direk　310、311
比因　Pi-yin　181n
比尔姜德　Birjand　314n

五画

主儿扯歹　Jürchetei　180n、181n
主儿勤　Jirgin　35n
宁夏　Ning-hsia　225n
宁拉哈耳　Ningrahār　ii，464
汉江　Han-chiang　247n
兰麻撒儿　Lammasar　ii，619、679、681、682、697、713、718、719、721、724

术赤　Jöchi（Tushi）　40、42、69、76、83、86n、124、139、140、266；ii，482、491
夷列帝　Yi-lieh　290n、357n
玉干克　Yūghank　350n
玉古伦赤　Ügürünchi　52n
玉龙杰赤　Urganch　123；ii，491
玉伦大石　Yürün-Tash　ii，674
玉尼思汗　Yūnis Khan　304、305、307
玉格纳黑　Yïghnaq　350n
玉速夫　Yūsuf　ii，650
末门（阿拔斯朝哈里发）　Maʿmūn　232；ii，644
末门·哈答合　Maimūn Qaddāḥ　ii，647
末换二世　Marwān II　ii，635n
古儿汗　62n、103n
古儿津　Gurgīn　ii，454
古儿疾汪　Gurzivān　132
古瓦昔儿　Guvāshīr　ii，475
古耳　Ghūr　291、352-354；ii，405
古耳（诸算端）　291、298、315-318
古耳人　Ghūrīs　ii，461-465
古耳干赤　Gurganj　123n
古列坚古列坚　Küregen Küregen　174n
古纳巴德　Gūnābād　316n
古昔塔思卜　Gushtāsp　116n
古姆里　Gumri　ii，429n
古城　Guchen　47n
可不里卡　Kābul　ii，462
可失哈耳（喀什噶尔）　Kashghar　64-68、70、350；ii，597、677
可疾云　Qazvīn　147、311；ii，540-542、638、669、670、675、700、709、713、722、723
可喇　Korah　82n
灭里（窝阔台之子）　Melik　244n；ii，573、595

灭里（捧面盆者） Malik the Basin-Holder ii，428-429
灭里沙（塞勒术克王） Malik-Shāh ii，669、674-676、677-678
灭里克甫儿 Malikfūr ii，413
灭里阿失剌甫 Malik Ashraf ii，435、444、450
灭里的那 Malik Dīnār 292-293、294
灭里锡儿 Malik Shīr ii，462-463
灭里撒里合 Malik Ṣālih ii，468
布扎儿 Buzar 65n
布日努尼克 Bznunikʿ ii，435n
布叶 Būya ii，698
布叶朝 Būyids ii，391、659n、698
布尔根河 Bulgan 261n
布利扎 Bū-Rizā 340
布赤帕鲁汪 Buchi Pahlavān ii，401
布 - 阿不答剌 - 苏菲·穆合塔昔卜 Bū-ʿAbdallāh Sūfī Muḥtasib ii，649-650
布 - 阿里（的希思丹的）（见底合答儿·布阿里）Bū-ʿAlī of Dihistān
布昔尔（威廉） Buchier 269n；ii，496n、518n
布祖尔格乌迷德 Buzurg-Umīd ii，679、682-685
布剌罕 Bulaghan ii，724
布勒哈辛 Bul-Qāsim ii，649
布路沙城（布路沙布里）（白沙瓦） Purushapura 138n
布赫坦 Bohtan ii，446n
布 - 穆斯林·剌兹 Bū-Muslim Rāzī ii，669
打耳班 Darband 149；ii，521、714n
叶尼塞河 Yenisei 21n、69n
叶密立 Emil 43、63、184、246、261n、262；ii，396、587
申河（印度河） Indus 133-134、141-142、326n；ii，409-411、414
归德 Kuei-tê 195n
只儿豁阿歹（哲别原名） Jirqoʿadai 142n

长老约翰　Prester John　34n、96n
卡尔马提人　Carmathians　ii，648
卡尔施　Karshi　129n
卡尔思　Kars　ii，429
卡阿卡　Kaakha　151n
卡拉瓦里　Qal'a Wālī　331n
卡拉伊莫尔　Qal'a-yi-Mor　151n
卡拉库姆　Kara Kum　89n
卡拉依比斯特　Qal'-yi-Bist　136n；ii，462
卡拉伊卡拉特　Qal'-yi-Kalāt　158
卡拉伊答不思　Qal'-yi-Dabūs　102n
卡拉依阿罕迦兰　Qal'-yi-Āhangarān　136n
卡拉特　Kalāt　ii，378
卡拉特 - 亦 - 纳的里　Kalāt-i-Nādirī　158n
卡腊尔答昔特　Kalār Dasht　ii，626n
卡拉库耳　Karakul　140n
卡腊套山　Kara-Tau　87n
卡扎林斯克　Kazalinsk　90n
卡范　Kafan　ii，453n
卡发　Kāva　349
卡塔马族　Katāma tribe　ii，649-650
卡塔库尔干　Katta-Kurgan　111n
卡般　Kapan　ii，453n
卡赫卡　Qahqa　151n
由勒都思赤　Yulduzchï　ii，435、439、454
安瓦里　Anvarī　282；ii，616
安底只　Andīj　ii，680
安底只鲁德　Andīj-Rūd　ii，669、670
安哈勒哇罗　Anhalwāra　ii，416n
安格廉　Angren　64n
皮尔沙　Pīr-Shāh　ii，468
皮任　Bīzhan　54、81、303
皮昔乞耳答剌　Pishkil-Dara　ii，620、621、716n

尼迦剌　Nikāla　ii，412、414、415
尼咱儿　Nizār　ii，661-663、668、690、691、692
尼咱儿人　Nizārīs　ii，662-663
尼咱克　Nīzak　ii，621n
尼诺　Nimrod　ii，528
弘吉兰　Qonghuran, Qongqïran　ii，585
弘吉剌族　Qonqurat　38、ii，585n
弘忽　Qunqu　62n、64n
弗思塔特　Fusṭāṭ　ii，652
辽　Liao　39n
白沙瓦　Peshawar　131、133n、138、139、328；ii，462、463
匈牙利　Hungary　59n、270-271
仙拍德（元帅）　Sempad　250n
卯危八里　Ma'u-Balïgh　54、133、236
必失金　Bishkīn　ii，453
必思坛　Bisṭām　293、316
必速通山　Bīsutun　137；ii，441
失儿库（阿剌模忒县的一条河谷名）　Shīrkūn　ii，709
失儿忽（撒剌丁之叔）　Shīrkūh　ii，664-665
失儿湾　Shirvān　149、250、257
失比 - 亦 - 巴甫凡　Shiʿb-i-Bavvān　ii，383n
失吉忽秃忽　Shigi-Qutuqu　135n；ii，406
失哈不丁（即算端穆罕默德古耳）　Shihāb-ad-Dīn　191n、315-326、353、357；ii，390
失哈不丁（基发克的）　Shihāb-Dīn of Khivaq　322
失哈不丁（侍从长）　Shihāb-ad-Dīn　294、314
失哈不丁（忽希思坦的亦思马因守将）Shihāb-ad-Dīn　250；ii，637
失哈比书院（在马鲁）　Shihäbī college　167
失栾沙　Shīrān-Shāh　ii，620、716
失剌　Shīra　245
失剌斡耳朵　Shira-Ordu　239

失烈门（窝阔台之孙） Shiremün 251；ii，557、566-567、574、583、587、591-592
圣佐治 St. George 72n
司提堪 Stican 184n
奴失儿汪 Nūshīrvān 4；ii，604
奴合·章答儿 Nūḥ Jāndār ii，464
奴罕 Nūqān 146、176
奴思剌惕 Nuṣrat 167
奴思剌惕（灭里） Nuṣrat（Malik） ii，470-471
奴思剌惕丁（阿塔毕） Nuṣrat-ad-Dīn ii，511
奴思剌惕丁（迦布德扎马的亦思法合八忒） Nuṣrat-ad-Dīn ii，486-487
奴思剌惕丁·哈扎儿阿昔甫 Nuṣrat-ad-Dīn Hazār-Asf ii，382-384、471
台古觯儿（莫希之子） Tegüder ii，608、618
台古觯儿（阿八哈之弟） Tegüder 608n
台纳尔 Tainal ii，497
台纳勒那颜 Tainal Noyan 90；ii，436、471
出木哈儿 Jumghar ii，611
幼发拉底河 Euphrates ii，446

六画

亦万涅（即亦万涅·穆哈格尔德茨立）Ivane (Mkhargrdzeli) ii，440、445
亦乞乌古思 Iki-Ögüz 29n、55n
亦马底（佐赞的） ʿImādī of Zūzan 298
亦马都丁（巴里黑的长官） ʿImād-ad-Dīn 329-330；ii，462
亦马都丁·阿合马·本·阿不别克儿·哈马只 ʿImād-ad-Dīn Aḥmad b. Abū-Bakr Qamaj 286
亦马都木勒克（异密） ʿImād-al-Mulk ii，605

亦马都木勒克（撒瓦的） ʿImād-ad-Mulk of Sāva ii，376、377、383、474-475
亦马都木勒克·穆罕默德（忽炭的）ʿImād-ad-Muḥammad of Khotan 242
亦瓦涅 Ivane ii，427-429
亦纳勒术 Ïnalchuq 79
亦纳勒赤 Ïnalchi ii，506n
亦的怯赤 Idech 49
亦剌河 Ïla 272
亦剌迷失 Ïlamïsh 344
亦剌勒堡 Īlal ii，466-467
亦思马因（扎法儿之子） Ismāʿīl ii，642-645
亦思马因人 Ismaʿīlīs ii，641-725
亦思法杭 Isfahān 304、308、311、313；ii，420、433、436-438、471、475、518、542、668、669、677
亦思替黑儿 Iṣṭakhr ii，365-366
亦思法剌因 Isfarāyin 146；ii，381、486、524-523
亦思梵的牙儿 Isfandiyār 116、134
亦都护 44-53、82、86n；ii，490、589-590
亦都兀惕 Iduʿut 44n
亦格纳黑 Ïghnaq 350
亦惕哈底人 Ittiḥādis ii，647
亦勒秃惕迷失 Il-Tutmïsh 138n、328；ii，413-414
亦勒底勒克 Il-Direk ii，403-404
亦勒的吉思 Ildegiz 299
亦勒的思那颜 Ildiz Noyan 114
亦勒 - 阿儿思兰（花剌子模沙） Īl-Arslan 285、286、287-289
亦勒惕古灭里 Iletgü Malik 91
亦难赤汗 Ïnanch-Khan 158n
江布尔 Jambul 322n
汝南 Ju-nan 195n
汗算端 Khan-Sulṭān ii，395、396
忙忽 Manqut 86n

忙哥孛剌　Mengü-Bolad　50、88n；ii，511、513
忙哥撒儿那颜　Mengeser Noyan　51；ii，572、578-581、588、605
讹答剌　Otrar　46、79、81-86、347-348；ii，597
讹迹邗　Özkend　64、77、87
讷儿　Nūr　100-102
讷失的斤·哈耳察　Nush-Tegin Gharcha　277-278
讷失的斤·锡尔吉尔　Nush-Tegin Shīr-Gīr　ii，681
讷剌·蒙失（即讷萨怖）　Nūr-ad-Dīn Munshī　ii，420-421、445
讷剌丁·马合木·本·章吉　Nūr-ad-Dīn Maḥmūd b. Zangī　ii，664-665
讷思来忒忽　Nuṣrat-Kūh　132
米合朗　Mihrān　ii，448n
米勒拜勒罕　Mīl-i-Bailaqān　148n
亚历山大　Alexander　24
亚历山大城　Alexandria　ii，662-663
亚历山大普尔　Alexandropol　ii，429n
亚当　Adam　29、152；ii，529、530、645
亚伯拉罕　Abraham　ii，646、647、693、894
亚伯拉哈　Abraha　323n、332
亚美尼亚　ii，438、446、621
亚美尼亚人　Armenians　ii，438
成帖木儿　Chïn-Temïr　88-89；ii，460、491、492-498、532-534
成吉思汗　Chingiz-Khan　10、16、19、20、21、22、23-47、63、66、68-70、75-81、96、98-107、115-123、123-124、128-141、180-183、189、225；ii、368、406、409-411、413、461、463、467-468、593-594、638、703
西必扎卜　Sibijāb　ii，396
西西里　Sicily　ii，650
西利亚　Syria　13、25、94、201；ii，438、446、508、525、602、645、648、662、668、669、702、723
西利亚人　ii，439、450

西京（大同） Si-ching 181n
西突厥 Tʿu-chüeh (Western) 57n
西蒂木勒克 Sitt-al-Mulk ii，656-658
西模娘 Samnān 146、302；ii，618
吉儿都怯 Gridkūh 146；ii，481、542、619、637、670、679、680、714、716、723、724
吉日杜万 Qizhduvān 90
吉巴里 Gībarī 136n、138n
吉牙丁（古耳朝官吏） Ẓiyā-ad-Dīn 316
吉牙丁·阿里 Ẓiyā-ad-Dīnʿ Alī 163-165
吉牙丁·法儿西 Ẓiyā-ad-Dīn Fārsī 346
吉牙木勒克·佐扎尼 Ẓiyā-al-Mulk Zūzanī 145、172
吉灭克 Kimek ii，465n
吉尔吉 Jirjīs 72
吉里 Gīn 136n、138n
吉里忒堡 Girīt 148
吉里普勒 Zīr-i-Pul 298
吉利吉思 Kirghiz 21、57、355、356；ii，585
吉阿丁 Ziaddin 102n
吉思·灭里 Qïz-Malik 257；ii，428
吉思尔·撒里黑 Ghïzïl-Sarïgh ii，675
吉思勒不花 Qizil-Buqa ii，483
吉思勒阿儿思兰 Qïzïl-Anslan 299n
吉鲁弗特 Jīruft ii，477
灰里河 Hui-li River 370n、373n
灰楼（也里的城楼名） Ashes 335
托尔巴特黑达里 Turbat-i-Ḥaidarī 144n
托尔巴特 - 亦 - 舍黑·贾姆 Turbat-i-Shaikh Jām 145n、222n、296n
托克马克 Tokmak 58n
托克勒的斤 Tükel Tegin 56
列宁纳坎 Leninakan ii，429n、430n
列宁纳巴德 Leninabad 72n

列兹基　Lezghians　ii，438n
印度　India　59、214、325-326、328；ii，411-417、597
印度人　Indians　37、79、137、168、219、326；ii，709
夷离堇突厥蛮　Ilig Türkmen　288-289
匝儿花（牙祃祃的）　Zarqā of Yamāma　100-101
匝儿讷黑　Zarnūq　98-100
匝维　Zāva　144；ii，615
刚疙疸　Ghang-Kidan　ii，580
因那曾四世　Innocent　IV　26n
曲儿忒人　Kurds　304；ii，423、459、621
曲邻拔都儿　Kürin Bādur　ii，581n
吐鲁番　Turfan　45n
伊本大牙（乌鸦）　Ibn-Dāya　135
伊本乞里思　Ibn-Killis　ii，653-654
伊本扎巴里只　Ibn-Zabārij　654
伊本倒瓦思　Ibn-Dawwās　ii，656-658
伊本冯都克·拜哈吉　Ibn-Funduq al-Baihaqī　277
伊尔汗　Il-khan　ii，632、636
伊尔吉兹　Irghiz　ii，371n
伊室点密　Istemi　57n
伊剌木园　ram　197、248、271；ii，571
伊剌克（波斯的）　96、147、190、310-311；ii，365、366、376、436、455、501、507、520-521、522、590、597、618、644、662、683、701-702
伊剌克（阿拉伯的）　ii，648、649
（两）伊剌克　Iraq　13、207
伊索　Aesop　41n
伊斯梅尔　Ishmael　ii，647、693
伊犁　Ili　29n、272n
休希塔尔　Shustar　34n
合马儿·涅苦觯儿　Qamar Neküder　192
合丹（即合答罕，窝阔台之子）　Qadan　94n、181n

合罕（即窝阔台） Qa'an 29、47、54、94、107、115、178-239、248；ii，456、468、479-480、482、483、485、486-487、491-492、493、496-500、506、535、549-551、553、595
合迷城 Ho-mi ch'êng ii，371n
合剌（即合剌旭烈） Qara 243、255、273-274；ii，505
合剌八剌哈孙 Qara-Balghasun ii，724n
合剌布剌罕 Qara-Bulaghan ii，724n
合剌旭烈 Qara-Hülegü 243n；ii，558、573、586、588-589、595
合剌罕朝 Qara-Khanid 392n
合剌阿勒卜·斡兰 Qara-Alp Oran 305n、309n
合班 Qaban 166；ii，506
合班山 Qabān ii，453
合答（贵由的师傅） Qadaq 245、259、263-264、266；ii，511、566、583-585
合答（金将） Qada 192n
合答罕（即合丹） Qadaghan 94-95、181n、269；ii，558、563、573、595
合答曲邻 Qada-Kürin ii，580、583
合答仑古 Qadai Rengü 192
合答黑把阿秃儿 Qadaq Ba'atur 46n
合塔完 Qatavān 96
合塔那颜 Qata Noyan 272n
朱瓦昔儿 Juvāshīr ii，417-418、469、477
朱亦 - 伊 - 阿儿吉思 Jūy-i-Arzīz 121；ii、627
朱耳巴德 Jūrbad ii，487、542
朱耳祖汪 Jurzuvān 331
朱里章 Jurjān 316，340；ii，621、642、669
朱纳比德 Junābid 316
朱底峰 Jūdī ii，446
朱思坦朝 Justānid ii，718n
朱提山 Jūd ii，414、415
仳古汗 Bïghu Khan 288

毗古·昔帕合撒剌儿 - 亦 - 撒曼尼　Bïghu Sipahsālār-i-Sāmānī　308
毗理伽　Bilge　44n
毗理伽忽底　Bilge Qut　48、49、51
毗理伽的斤　Bilge-Tegin　277
伏尔加　Volga　42n、267n
伏尔泰　Voltaire　10n
孙忽儿的斤　Sonqur Tegin　56、57
朵儿伯　Törbei　46、166
朵儿伯·朵黑申　Dörbei Dogshin　46n、139、141-142；ii，413
朵儿篾该　Dörmegei　180n
朵列格涅（即脱列哥那）　Döregene　239n
朵罕　Dokhan　ii，383
旭烈兀　Hülegü　34、189n、312-313；ii，468、482、518、521-522、524、525、576、596、607-640、666、681、713-723
那该　Nogai　266n
那哈完的　Nihāvand　ii，677
那海　Noqai　266n
那黑沙不　Nakhshab　129、166；ii，375
约因维尔　Joinville　262n
约伯　Job　72
约瑟　Joseph　72、252；ii，393
色楞格河　Selenga　21n、55n
岁哥都（拖雷子）　Sögetü　ii，571、612n

七画

库尔扎（伊宁）　Kulja　29n
库失卡克　Küshkak　ii，667
库尼亚乌尔坚奇　Kuhna-Urganch　123n
库伦　Urga　335n
库朱尔　Kujūr　ii，626n
库朱朗　Kujūrān　ii，462

库合都姆　Kuhdum　ii，703n
库合 - 亦 - 巴剌　Kūh-i-Bara　ii，675
库合 - 亦 - 底纳　Kūh-i-Dīnā　ii，469n
库克鲁黑　KūKrūKh　ii，483
库纳思　al-Kunās　295
库拉河　Kur　ii，428
库突姆　Kūtum　ii，703
库兹涅茨克　KuznetsK　22n
库班　Kūbān　ii，634n
库强　Quchan　146n
库蛮　Comans　91n、183n
库腊姆区　Kurram Agency　136n
库萨和　Chosroes　5、20、23、24；ii，607
忻都　Sind　ii，645
忻都沙　Hindū-shāh　309
忻都汗　Hindū-Khan　317
祃祃·牙剌瓦赤　Mama Yalavach　133
祃梦答而　Māzandarān　146、297、310、340-341；ii，385、466-467、482、485、486、493、507、511、519、522、533、597、618
汪古　Öngüt　88n
汪罕　Ong-han　35-38、40、61；ii，550
沙儿察罕　Sarchāhān　ii，385
沙马合　Shamākhā　149n
沙木（鲁思坦的祖父）　Sām　ii，431
沙木儿·塔阳古　Shamur Tayangu　75
沙牙罕山　Shāyaqān　ii，402
沙布儿哈思特　Shābur-Khāst（Khwāst）　ii，421
沙卢赞　Shalūzan　136n
沙亦黑汗　ShaiKh-Khan　118、158-159
沙合纳　Shḥna　ii，677
沙合剌克　ShahraK　ii，718
沙合里斯坦（即沙合剌克）　Shahristān　ii，718n

沙底司堡　Shāhdiz　ii，619
沙迦集　Shāh-Ghāzī　340
沙的儿　Sadīr　231
沙的阿黑　Shādyākh　173、176、289、291、295、297、305、309、316、317、329、335、336-337、347；ii，402
沙非亦　Shāfiʿī　162
沙里哈　Sālih　17n、72；ii，574
沙里比尔吉斯　Shahr-i-Bilqīs　146n
沙朗巴　Shalanba　ii，645
沙黑儿雅尔库　Shahryār-Kūh　ii，669
亨利三世　Henry III Of England　20n
诃额仑　Hö'elün　136n
克尔哈　Kerkha　34n
克尔米涅　Kermine　114
克列儿　Keler　199、270-271
克里米亚（诸汗）　Crimea　184n
克孜尔奥尔达　Kzyl Orda　83n
克姆河　Kem　69n；ii，585n
克姆契克河　Kemchik　69n；ii，585n
克烈族　Kereit　35
克烈灭里　Kerei Malik　ii，522、614
克恩　Qāʿin　314n
克薛杰　Keshik　ii，574-576、595
志费尼　Juvaini　4-5、8-11、54、59、100、110、275；ii，481、489-490、512、513、519、522、598n、614、615、617、623、631、666、700、719-720
志费因　Juvain　145、151、299；ii，487、542
麦门底司　Maimūn-Diz　ii，621、624、627-628、707、713、716、717
麦什特　Meshed　170n、319；ii，644n
麦术督丁　Majd-ad-Dīn　272
麦术督丁（帖必力思的）　Majd-ad-Din of Tabrīz　ii，521

麦尔启德兹德克·麦尔乞·唆兰　Melchizedec Melech sholem　ii，646
麦登 - 亦 - 沙卜思　Maidān-i-Sabz　ii，405
赤纳昔克　Chināshk　ii，669
赤金火儿赤　Chigin Qorchi　114
赤勒格孛阔　Chilger Bökö　ii，518n
赤窟古列坚　Shinggü Küregen　175n
孛儿帖　Börte　38n、40n、136、272n；ii，588n
孛儿只斤　Borjigin　35n
孛古失 - 亦失 - 爱古赤　Bügüsh-Ish Aighuchï　45n
孛剌黑真　Boraqchin　268
孛哈勒　Boghal　266
孛勒迷失　Bolmïsh　49n
孛勒迷失不花　Bolmïsh-Buqa　48、49n、51
孛鲁合　Bulghai　ii，515、572、605、608
孛斡儿出　Bo'orchu　143n
忒耳迷　Tirmiz　129、143、153、286、330-331；ii，378、462
扯扯干　Checheken　274n；ii，506、608、611n
扯扯亦格泥　Chechegeyin　ii，506n
坛合赤（异密）　Tamghach　300、302
坛合赤汗　Tamghach-Khan　279
玛利　Mary　110
玛利卡　Malika　ii，419n、459n
把儿带山人　Bardesanians　ii，659n
把带　Bada　37
杜尚别　Dushambe　129n
折黑幕　az-Zaqqūm　61n
坎大哈　Qandahār　ii，645
花比哈　Qabīḥa　232
花剌子模　Khorazm　42、90、94、123-128、278、280、292、294、300、321-322、356；ii，401-402、482、597
花剌子模沙　Khorazm-Shāhs　277-354、356-360；ii，362-460
花剌子模的篾力克　531-532

苏夫耳罕　Shafūrqān　ii，614
苏布尔尼　Suburni　291
苏合剌卜　Suhrāb　ii，406、452
苏纳克库耳干　Sunak-Kurgan　86n
苏罕　Shuqān　ii，714
苏拉　Sūra　ii，461
苏菲哈纳门（在讹答剌）　Sūfī-Khāna　84
别儿克牙鲁克　Berk-Yaruq　278；ii，678-679
别儿哥　Berke　184、249、266；ii，563、568、573、594
别儿哥察耳　Berkecher　184、249、266
别失八里　Besh-Balïgh　47、48、50、51、52、61、62、63、82、246、261、271、356；ii，396、489、515、585、589、609
别失忽剌赤　Besh-Qulach　ii，491
别吉（即唆鲁禾帖尼别吉）　Beki　52、251、255；ii，513、519、588
别佐卜达尔山口　Bezobdal Pass　ii，429n
别纳勒　Benal　90n
别纳客忒　Banākat　46n、64n
别的斤·昔剌合答儿　Beg-Tegin Silāḥ dār　147
别克邻　Bekrin　211n
别都鲁丁·卢卢　Badr-ad-Dīn Luʿlu　250；ii，468n
别都鲁丁·察吉儿　Badr-ad-Dīn Chaghïr　301、325、331
里格尼兹（之战）　Liegnitz　195n
肖朴古只　Hsiao Pʒu-ku-chih　356n
肖约河　Sayo　271n
佐腊巴德　Zūrabād　152n
佐瓦拉　Zuvāra　ii，675
佐赞　Zūzan　ii，404
佐赞的篾力克　335；ii，365、469、475
你沙不儿　Nishapur　13n、145、146n、151、169-178、287、289、291、293、301、304、306、308、316；ii，369、378、379-381、437、483-484

低廉　Dailam, Dailamān　ii，637、662、669、670、697、718、720
伯尔答昔儿　Bardasīr　ii，417n
伯岳吾　Baya't ut　ii，465n
伯速惕　Besüt　142n
希木雅族　Ḥimyar　ii，667
希迪儿　Khiḍr　ii，404、646
希腊人　Greeks　ii，640
谷儿只　Georgia（格鲁吉亚）　257；ii，428-432、438-443、507、508、521、524-525、597、609
谷儿只人　Georgians　ii，426-432
秃儿罕哈敦（摩诃末花剌子模沙之母）　Terken Khatun　79、124、339、349、358；ii，394、465-468
秃儿罕（算端沙之母）　Terken　289
秃儿罕（算端扎兰丁之女）　Terken　ii，468
秃儿昔思　Turshīz　314-315、337
秃失　Tushi　342
秃忽剌　Tughla　55
秃客勒把阿秃儿　Tükel Bahadur　ii，714
秃剌克　Tūlak　317
秃思塔儿　Tustar　34；ii，421、471
秃蛮　Tümen　ii，498、500
秃温　Tūn　314n；ii，615
秃鲁麻台　Turumtai　ii，518、521
秃满伦　Tümelün　174n、177n
秃觻儿　Tutar　ii，608、612、618、627
犹太人　Jews　ii，599、640
阿卜-亦-瓦罕　Āb-i-Vakhān　67n
阿力麻里　Almalïgh　29、43、64、74-77、82、271；ii，481、513、612
阿儿浑（异密）　Arghun　100、243、249、257；ii，494、503、505-525、538、540、543、544、614、616
阿儿赞　Arzan　ii，448

阿儿马克　Armak　225
阿儿合孙　Arghasun　ii，587
阿儿思兰　Arslan　167
阿儿思兰（脱黑鲁勒一世之子）　Arslan (son of Toghril I)　312
阿儿思兰汗　Arslan-Khan　74-75、76、82
阿儿思兰沙　Arslan-Shāh　305
阿儿思兰大石　Arslan-Tash　ii，674-675
阿儿思兰古沙亦　Arslan-Gushāi　312-313
阿儿思兰汗·马合木　Arslan-Khan Maḥ mūd　284
阿儿思兰汗·穆罕默德·本·速来蛮　Arslan-Khan Muḥ ammad b. Sulaimān　279n
阿八丹　Abadan　ii，560
阿八赤　Abachi　ii，588
阿八哈　Abaqa　ii，612
阿八哈耳　Abhar　ii，702
阿八撒巴德　ʿAbāsābād　ii，620
阿三　Asan　87n
阿马尔里克一世　Amalric I　ii，664
阿不别克儿（第一任哈里发）　Abū-Bakr　ii，428
阿不别克儿（泄剌失的阿塔毕）　Abū-Bakr　234n；ii，366、419
阿不别克儿（帕剌汪）　Abū-Bakr (pahlavān)　158
阿不秃剌伯　Abū-Turāb　173
阿不 - 阿不答剌·拜答维　Abū-ʿAbdallāh al-Baidāwī　ii，660
阿不 - 纳锡儿·海拉完尼　Abū-Naṣ r Qairawānī　ii，653
阿不 - 耶兹德　Abū Yazīd　ii，651-652
阿不剌哈卜　Abū-Lahab　ii，536
阿不哈夫思　Abū-Ḥ afs　112
阿不哈尼法　Abū-Ḥ anīfa　62
阿不 - 哈迷德·亦思法剌因尼　Abū-Hamīd al-Isfarāyinī　ii，660
阿不勒阿剌　Abūl-ʿAlā　ii，621
阿不勒法即勒（拉耶思）　Abūl-Faẓ l (the raʿ īs)　ii，677-678
阿不勒哈散·乔哈儿　Abul-Ḥ asan Jauhar　ii，652

阿不勒哈散·忽都里　Abul-Ḥasan al-Qudūrī　ii，660
阿不勒哈散·赛亦底（哈的）　Abul-Ḥasan Saʿīdī（the Cadi）ii，692
阿不勒哈塔卜　Abul-Khaṭṭāb　ii，647
阿不勒马阿里·纳哈思（刺夷的）　Abul-Maʿālī Naḥḥās of Ray 278
阿不答灭里（阿塔失之子）　ʿAbd-al-Malik　ii，668
阿不答剌（穆阿维亚之子）　ʿAbdallāh　ii，642
阿不答剌（末门·哈答合之子）ʿAbdallāh　ii，647、649、651
阿不答剌·麻合底（见麻合底）ʿAbdallāh al-Mahdī
阿不答剌·本·萨里木　ʿAbdallāh b. Sālim　ii，651
阿不答剌·阿甫塔　ʿAbdallāh Afṭaḥ　ii，642-644
阿不穆斯林　Abū-Muslim　ii，635n、642n
阿不穆罕默德·本·阿弗迦尼　Abū-Muhammad b. al-Afkānī　ii，660
阿牙儿别　ʿAyyār Beg　289
阿扎迷　Azjamī　305；ii，465
阿贝尔库　Abarqūh　ii，472n
阿什哈巴德　Ashkabad　151n
阿布哈思　Abkhaz　ii，432、439
阿布勒法即勒·拜哈吉　Abūl-Faẓl Baihaqī　313
阿由比朝　Ayyūbid　ii，663-665
阿卡尔　Akar　ii，414
阿失迦布思　Ashkabūs　ii，442
阿失迦纳汪　Ashkanavān　ii，366
阿母牙　Amūya　90、158、286、289、294；　ii，499n
阿兰　Arrān　148；ii，424、434、501、518、521、597、683、701-702
阿兰人　Alan(s)　259n、267；ii，438、553
阿兰答儿必阇赤　ʿAlam-Dār Bitikchi　ii，566
阿代　ʿĀd　17；ii，427、528
阿尔泰　Altai　ii，595
阿必瓦儿的　Abīvard　151、159、319、325；ii，503、543

阿必思衮　Ā baskūn　ii，385、399、469
阿吉思（法蒂米朝哈里发）　ʿAzīz　ii，653-654
阿吉思·牙老瓦赤（即马合木·牙老瓦赤）ʿAzīz Yalavach　195
阿吉思丁·秃格拉依　ʿAzīz-ad-Dīn Tughrāʾ-ī　286
阿耳吉延　Arghiyān　ii，487
阿耳津占　Arzinjān　ii，551n
阿耳赞合巴德　Arzanqābād　ii，510
阿老丁（赛夷，阿里的后人）　ʿAlā-ad-Dīn　337
阿老丁（阿剌模忒的穆罕默德三世）　Alā-ad-Dīn, Muḥ ammad III of Alamūt　250，ii，471、627、703-712、715
阿老丁·凯库拔　ʿAlā-ad-Dīn Kai-Qubād　229；ii，450
阿老丁·穆罕默德（忽炭的）　ʿAlā-ad-Dīn Muhammad of Khotan 66、70-73
阿老丁·花剌子模沙（见穆罕默德·花剌子模沙）ʿAlā-ad-Dīn Khorazm-Shāh
阿老倒剌（哈马丹的）　ʿAlā-ad-Daula of Hamadan　147、148
阿老倒剌（耶兹德的阿塔毕）　ʿAlā-ad-Daula　ii，481
阿米拉·扎拉卜　Amīra Zarrāb　ii，667
阿合马（忽毡的）　Aḥ mad of Khojend　72
阿合马（扎木的）　Aḥ mad of Jām　296n
阿合马（异密）　Aḥ mad　ii，522
阿合马（顿巴文德的）　Ahmad of Dunbāvand　ii，679-680
阿合马（丞相匿咱木木勒克之子）Aḥ mad　ii，678
阿合马必阇赤　Aḥ mad Bitikchi　ii，615
阿合马 - 亦 - 巴底里　Aḥ mad-i-Badīlī　295-296
阿合麻（即回教教主穆罕默德）　Aḥ mad　ii，589
阿合失　Aqash　ii，410n
阿合失灭里　Akhash Malik　ii，410
阿合珊（异密）　Aqsam　ii，448
阿甫剌西牙卜　Afrāsiyāb　54、81、209、355；ii，406、409、454
阿里（哈里发）　ʿAlī　ii，527、537、628、647、659、703、719n

阿里（亦思马因之子） ʿAlī ii，645
阿里（马合木·塔剌必之弟） ʿAlī 114
阿里不哥 Arïgh Böke 231n；ii，518、519、550、558、571、610、611n
阿里火者（叶密立的） ʿAlī Khoja of Emil 246-247
阿里火者（吉日杜万的） ʿAlī Khoja of Qizhduvan 90
阿里亚巴德堡 ʿAlīābād ii，431
阿里利扎 ʿAlī ar-Rizā 244；ii，644、647
阿里·本·爱薛·本·马罕 ʿAlī b. ʿĪsā b. Māhān 232
阿里·都鲁吉尼 ʿAlī Durūghīnī 124
阿罕迦兰 Āhangarān 64n
阿邻扎 Alinja ii，425
阿努奈辛 Aluh-Nishīn ii，626
阿纳甫 Aḥnaf 201
阿底卜·沙必儿 Adīb Sābi 282
阿底思单 Ardistān ii，675
阿底德（法蒂米朝哈里发） ʿĀdid ii，663-665
阿昔牙 - 亦 - 哈甫思 Āsiyā-yi-Ḥafṣ 293
阿昔尔（鲁格德的） Aṣīl of Rūghad ii，502-505
阿昔客瓦儿 Ashkavār ii，637、671
阿昔塔哈儿 Ashtaqār 136
阿明（阿拔斯朝哈里发） Amīn 232
阿明丁（见阿明灭里） Amīn-ad-Dīn
阿明丁（的希思丹的） Amīn-ad-Dīn of Dihistān 341
阿明灭里 Amīn Malik 136n；ii，404-405、406-407、409-410、460-463
阿即思（花剌子模沙） Atsïz 278-287、356
阿拔昔 ʿAbbāsī ii，477
阿拔斯·本·塔敏 ʿAbbās b. Tamīm ii，663
阿拉兹克里希撒兰 ʿAlā Ẓikrihi's-Salām ii，697
阿拉湖 Ala Kul 43n
阿帕诺埃 Aparnoi 291n
阿的康 Ādkān 146

阿的勒河（伏尔加河） Etil 267；ii，553-554
阿祖德倒剌 Az̤ ud-ad-Daula ii，658-659
阿剌木勒克（忒耳迷的） ʿAlā-al-Mulk of Tirmiz ii，365
阿剌木勒克（弘都思的） ʿAlā-al-Mulk of Qunduz ii，464
阿剌法特 ʿArafāt ii，391
阿剌套山 Ala-Tau mountain 263n
阿剌真别吉 Alajin Beki 47-48
阿剌麻（起儿漫的） ʿAllāma of Kerman 331-332
阿剌浅 Arajen 174n
阿剌脱忽剌兀 A-la-tʿo-hu-la-wu 263n
阿剌模忒 Alamūt 250、258、312；ii，471-472、618、619、627、636-637、666、669-670、674-675、678、679、680-681、683、688、692、700、707、713、718-721
阿剌黑 Alaq 46n、91
阿剌豁马黑 Ala-Qamaq 263-264、267；ii，557
阿哈耳 Ahar ii，453n
阿迷德山区 ii，459
阿迷的·布祖儿格 ʿAmīd Buzurg 122
阿迷德木勒克·舍里甫丁（必思坛的） ʿAmād-al-Mulk Sharaf-ad-Dīn of Bistān ii，497
阿迷德·哈只不 ʿAmīd Ḥ ājib ii，468
阿格剌比朝 Aghlabids ii，650
阿格剌迷失 Ïghlamïsh ii，391、702
阿格剌黑 Ïghraq 131、137；ii，405、406-408、462-464
阿黑塔格 Aq-Tagh 57
阿哲儿拜占 Azerbaijan 250、257、308；366、424、455、501、507、508、511、518、521、597、683、701-702
阿速 As 259、267、268-270；ii，553
阿密尔（法蒂米朝哈里发） Ā mir ii，663n
阿密尔汗 Ā mir Khan ii，415
阿密尔朱耶昔 Amīr-al-Juyūsh ii，668、669
阿密尔答德·哈巴失（见答德别·哈巴失） Amīrdādḥ abashi
阿惕乞剌黑 At-Kiraq 45n

阿惕里黑　Atligh　280
阿勒不亦鲁黑　Al-Buiruq　45n
阿勒卜加齐　Alp-Ghāzī　320-321
阿勒卜汗　Alp Khan　121
阿勒卜阿儿思兰　Alp-Arslan　ii，450n
阿勒卜的斤　Alp-Tegin　277
阿勒卜的斤·穆亦兹　Alp-Tegin Muʿizzi　ii，653
阿勒卜底勒克　Alp-Direk　309
阿勒斤帖木儿　Alghïn-Temür　45n
阿勒屯别吉　Altun Beki　47
阿勒巴儿汗　Alp-Er Khan　118
阿勒 - 亦 - 朱思坦　Āl-i-Justān　ii，720
阿勒赤歹　Alchidai　184n、580n
阿勒赤古列坚　Alchi Güregen　175n
阿勒坛汗（即金主）　Altun-Khan　39、192、195
阿勒坛别吉　Altan Beki　47n
阿勒坡　Aleppo　221、250、257；ii，450、597、669
阿勒阿勒屯　Al-Altun　47n
阿勒班尼　Albania　148n
阿富汗人　Afghans　168
阿鲁合阿模忒（"鹰巢"，阿剌模忒之名）aluh-amūt　ii，669
阿斯特拉巴德　Astarābad　ii，287、495、542
阿黑灭里　Aq-Malik　166-167
阿黑剌忒　Akhlāṭ　ii，435-436、443-449、451
阿黑算端　ii，401、402-403
阿鲁剌族　Arulat　ii，724n
阿雷斯　Arïs　46n
阿模里　Āmul　146；ii，511、542
阿阑豁阿　Alan Qoʿa　41n
阿萨达巴德　Asadābād　304
阿萨德发　Āzādvār　299
阿赞灭里　Aʿẓam Malik　462-464
纳牙阿　Naya'a　84n、91n

纳合儿哇拉　Nahrwāla　ii，416
纳希契凡　Nakhichevan　148n
纳昔儿·撒剌合丁·玉素甫　Nāṣir alāh-ad-Dīn Yūsūf　250n
纳速儿·里丁阿拉（阿拔斯朝哈里发）　an-Nāṣir li-Dīn-Allāh 303；ii，364、390-392、422、665、699
纳速鲁丁（摩诃末花剌子模沙的丞相）　Nāṣir-ad-Dīn　ii，466-468
纳速鲁丁·徒昔　Nāṣir-ad-Dīn Ṭūsī　ii，715n
纳速鲁丁·灭里沙　Nāṣir-ad-Dīn Malik-Sāh　297、301-302、304、305、308-309
纳速鲁丁·阿里灭里　Nāṣir-ad-Dīn ʿAlī-Malik　ii，513、518
纳黑出汪　Nakhchivān　148；ii，424、425
努腊塔　Nurata　100n

八画

宝合丁（速鲁克的）　Bahā-ad-Dīn of Suʿlūk　ii，486-487、488、492
底合忽答　Dihkhudā　ii，670
底合答儿·布 - 阿里　Dihdār Būʿ Alī　ii，675、682、694
底里　Delhi　138n、328；ii，413-414
底里那　Delilah　245
底纳　Dīna　ii，469
底兹马耳　Dizmār　ii，451
底雅儿别克儿　Diyar-Bekr　ii，446、454
泄剌失　Shīrāz　215、234；ii，418
法儿思　Fārs　250、257；ii，383、507、597
法瓦儿丁月（波斯太阳年第一月，始于春分），Farvardīn　248
法老　Pharaoh(s)　23；ii，528，607，627
法合鲁丁（八吉打的大哈的）　Fakhr-ad-Dīn　25
法合鲁丁·比希昔惕　Fakhr-ad-Dīn Bihishti　ii，507，509，512，513，515，519，522，523

法合鲁丁·阿不答 - 阿吉思（苦法的） Fakhr-ad-Dīn ʿAbd-al-ʿAzīz of Kufa 295、297
法合鲁丁·撒剌立 Fakh-ad-Dīn Sālārī ii，416
法合鲁木勒克（异密） Fakhr-al-Mulk 605
法合鲁木勒克（匿咱木木勒克之子） Fakhr-al-Mulk ii，678
法合鲁木勒克·匿赞马丁·法里德（扎木的） Fakhr-al-Mulk Nizām-ad-Dīn Farīd of Jām 349
法合鲁木勒克·匿昝马丁·阿不勒 - 马阿里·迦惕木·扎迷 Fakhr-al-Mulk Nizām-ad-Dīn Abul-Maʿālī Kātib Jāmī 172
法合鲁倒剌（布叶朝王） Fakhr-ad-Daula ii，720
法里答丁 Farid-ad-Dīn 145
法里答丁（拜哈吉的） Farid-ad-Dīn of Baihaq ii，472
法里敦 Farīdūn 4
法即勒 Faḍl ii，653
法迪马哈敦 Fāṭima Khatun 243、244-247；ii，504
法剌卜 Fārāb 46n
法剌津堡 Farrazīn ii，382
法蒂 Faṭhī ii，644
法蒂米朝 Fāṭimids ii，648-665
法撒 Fasa ii，418n
河中 Transoxiana 9、13、44、95-97、109、341-349、356；ii，375-376、597、600
河中府八剌合速 *Khojanfu Balaqasun 191
波尔察拉 Borchala ii，429n
波尼菲八世 Boniface VIII 190
波罗维赤 Polovtsï 183n
波鲁斯 Porus ii，634
该儿母西儿 Garmsīr 136；ii，461
该牙思丁（算端扎兰丁之弟） Ghiyās-ad-Dīn ii，417、420、436-437、468-473
该牙思丁·穆罕默德（古耳王朝） Ghiyās-ad-Dīn Muḥammad 29n、292、294、315-319
祆教徒 Magians ii，641

怯马鲁丁（毡的的诸侯） Kamāl-ad-Dīn 284-285
怯马鲁丁·亦思马因 Kamāl-ad-Dīn Ismāʿ-il 303、308n；ii，420-421、434
怯失力汗 Keshli-Khan 103
怯失迈失 Kesmes 47、48
怯的不花 Ked-Buqa ii，596、610、615、618、619、622、627
怯勒孛剌 Kül-Bolat 88n；ii，483、486、487、489、492-493、484-486
怯绿连河 Kelüren 184；ii，566
直鲁古 Chih-lu-ku 357n、361n
奈撒 Nisā 151、175n、286、297、348；ii，402、483
奇姆肯特 Chimkent ii，396n
杰卢姆河 Jhelum 326
杰拉 Jira ii，469n
者儿扎尼牙 Jurjānīya 123
者马曲思 Zemarchus 57n
昔巴尔罕 Shibarkhan ii，614n
昔比 - 亦 - 撒勒曼 Shiʿb-i-Salmān ii，469n
昔吉尔马撒 Sijilmāsa ii，649
昔吉思田 Sijistān 152
昔列门必阇赤 Shilemün Bitikchi ii，566、586
昔剌扎丁（徒思的） Sirāj-ad-Dīn of Tūs 173
昔剌扎丁·叔扎阿 Sirāj-ad-Dīn Shujāʿī ii，513、519、598n
昔剌合臣额勒赤 Siraqchin Elchi ii，507
昔思田 Sīstān ii，479、485、518
昔哈惕木勒克 Siqat-al-Mulk 122
昔格纳黑 Sïqnaq 86n
昔格纳黑的斤 Sïqnaq Tegin 76、77、82
昔班 Ciban 181n、184n、249
昔班罕（即昔班） Sibaqan 181n、184、266、270-271；ii，608
昔烈门（绰儿马罕之子） Siremün 258

昔维思田　Sīvistān　ii，462
昔雅兰库　Siyālān-Kūh　ii，713
昔雅合察失木　Siyāh-Chashm　ii，720
耶西德一世（倭马亚朝哈里发）　Yazid I　ii，528、641
耶律大石　Yeh-lü Ta-shih　290n、354n、355n
耶律留哥　Yeh-lü Liu-ku　ii，370n
耶兹答吉尔德　Yazdajird　340
耶兹德　Yezd　ii，520、621、626、669
耶摩　Yima　122n
耶稣　Jesus　110；ii，517
拉非底人　Rāfiḍīs　ii，642、643
拉克思　Lakz　ii，438
拉思　Laz　ii，439n
拖雷　Tolui　40、43、98、103、13l-132、150-152、160-162、176-178
拔汗那　Farghāna　94、356；ii，396、597
拔都　Batu　94、183、199、243、249、261n、262-266、266-268、269、270-271、274；ii，483、488、491、494、498-499、507、513、521、523、534、538、553、557-563、588、590、594、608
拔悉密　Basmīl　44n
按只带（成吉思汗之侄）　Elchitei　184、249；ii，568
按只勒台　Elcheltay　256n
按只鰕（谋反蒙哥者）　Elchitei　ii，580、582
按赤族　Alchi　268n
按陈　Alchu　175n
抹剌合　Moraqa　ii，713
抹智儿木勒克·迦菲·鲁黑希　Mujīr-al-Mulk Kāfī Rukhkhī　145、172、176；ii，379-380
抹智儿木勒克·舍里甫丁·木扎法儿　Mujīr-al-Mulk Sharaf-ad-Dīn Muzaffar　153、155、661
拓跋　Tʿo-pa　279n
杭爱山　Khangai　35n、41n；ii，585n、609n

杭海 *Qanghai ii，585、609、724
苫思丁（撒剌哈夕的哈的） Shams-ad-Dīn 158
苫思丁（忽希思坦的亦思马因守将） Shams-ad-Dīn 250；ii，637
苫思丁（帕鲁汪·阿不别克儿·迭瓦纳之子） Shams-ad-Dīn 164
苫思丁·阿里（异密） Shams-ad-Dīn ʿAlī 155
苫思丁·阿里（穆罕默德之子） Shams-ad-Dīn ʿAlī 347
苫思丁·哈里昔 Shams-ad-Dīn Ḥ 154
苫思丁·基拉乞 Shams-ad-Dīn Gīlakī ii，714、715、716
苫思丁·麻速忽（也里的） Shams-ad-Dīn Masūd of Herat 162
苫思丁·马合勃必 Shams-ad-Dīn Mahbūbī 110、112
苫思丁·迦马格尔 Shams-ad-Dīn Kamargar ii，494、505
苫思丁·撒希伯底万（志费尼的祖父） Shams-ad-Dīn Sāḥib-ad-Dīvān 170
苫思丁·穆罕默德·迦儿忒 Shams-ad-Din Muhammad Kart ii，518-519
苫思木勒克·失哈不丁（撒剌哈夕的） ii，461-463
苫答卜 Jandab 234
苦叉（库车） Kucha 62
苦法 Kūfa 295；ii，648、667
范延 Bāmiyān 132-133、139、273、327、330；ii，463
呼罗珊 Khorasan 6、13、96、144、150-152、190、207、294、309；ii，482-488、491-493、507、519、522、523-524、532-523、597、600、609、644、645、662、697
果格 Gog 647；ii，625
昂苏里 ʿUnṣurī 312
昌迦剌克 Changarak 177
非洲 Africa (Ifrīqīya) ii，650
图门阿雷克 Tumen-Aryk 86n
图苏湖八里 Tuzghu-Balïgh 213
图苏湖城 Tʿu-su-hu chʿêng 213n
图纳卜奔 Tunakābun ii，626n
图拉河 Tula 35n、55n

帕米尔河　Pamir River　67n
帕坦　Pātan　ii，416n
帕拉斯拉伐尔　Parasrāvar　ii，415
帕斯鲁尔　Pasrur　ii，415n
帕鲁汪　Pahlavān　167
帕鲁汪·菲剌　Phlavān Fīla　227-228
帕撒　Pasā　ii，418
帖卜腾格理　Teg-Tengri　39、91n
帖乞失（花剌子模沙）　Tekish　49n、162、277、289-315、339、357；ii，390
帖木儿（跛者）　Tamerlane　46n、137n
帖木儿灭里　Temür Malik　91-95；ii，401
帖木儿额勒赤　Temür Elchi　ii，494-495、502
帖木格斡惕赤斤　Temüge-Otchigin　39n、42n
帖瓦勒　Teval　266n
帖克失　Tekshi　ii，586
帖客出克　Tekechük　132、133；ii，405、464
帖津纳巴德　Teginābād　136n；ii，462
拉施特丁·瓦特瓦特　Rashid-ad-Dīn Vatvāt　280、281、282-283、284-285、287、290
拉施特比拉（阿拔斯朝哈里发）　ar-Rāshid billāh　ii，686
拉施特·苏答迦儿　Rashīd Sūdagar　221
帖格迷失　Tegmish　49-51、53
帖特里思察赫　T'et'ris-tsikhe　ii，429n
帖必力思　Tabrīz　148、207；ii，424-425、426、428、435、436、507-508、511-512、513、525、538-540
明合都儿　Mingqadur　ii，608n
明多尔　Mindor　ii，439
明里（纳速鲁丁）　Mengli　340；ii，701-702
明里别　Mengli Beg　294-295、296-297
明忽里不哥　Minquli Böke　231
罗耳　Lur　250、257；ii，382、422、423、597
罗耳斯坦　Luristān　ii，383、437、481

罗纳　Rānā　197
罗纳沙忒剌　Rāna * Shatra　137n
罗·科卡尔·散金　Rāi Kōkār Sankīn　ii，414
凯库拔　Kai-Qubād　ii，619
凯迦乌斯　Kai-Kā'ūs　703
凯旋门（在马鲁）　Victory (Gate of)　160
凯撒　Caesars　5、23；ii，607
虎思八里　Ghuz-Balïgh　58
虎思兀鲁思　Quz-Ulush　58n
虎思斡耳朵　Quz-Ordu　58n、355n
肯契克　Kenchek　ii，512
叔扎丁·阿不勒哈辛　Shujāʿ-ad-Dīn Abul-Qāsim　ii，469、477
忽儿八哈额勒赤　Qurbagha Elchi, Qurbaqa　243；ii，494、503、506、507
忽儿罕　Khurqān　ii，618
忽马儿的斤　Khumar-Tegin　124、126
忽木　Qum　ii，518、542、667
忽木升吉儿　Qum-Shinggir　261n
忽木阑术　Qamlanchu　55
忽牙思　Quyas　29、43、75、184、271
忽巴察　Qubacha　141n、142n、328；ii，414-416、470n
忽必来（成吉思汗的将官）　Qubilai　77n
忽必烈（拖雷子）　Qubilai　ii，518、550、571、592、596、607
忽失帖木儿（为蒙古人服劳的官吏）　Qush-Temür　173、175
忽失帖木儿（异密）　Qush-Temür　ii，422
忽兰皇后　Qulan　180n
忽来失墓地　Quraish　ii，644
忽辛（哈里发阿里之子）　Ḥusain　ii，641
忽辛（商人）　Ḥusain　77
忽辛（哈因的）　Ḥusain of Qāʿin　ii，674、679
忽辛（异密阿儿浑的书记）　Ḥusain　ii，507、512
忽苏法根　Khushūfaghn　111n

忽里　Quli　ii，608
忽秃忽那颜（即失吉忽秃忽）　Qutuqu Noyan　135、166
忽希思坦　Quhistān　314、316；ii，617、619、637、674、675、681、691、697、714、715、724
忽希思塔尼　Quhistānī　238
忽底阿勒密失哈牙　Qut-Almïsh-Qaya　45
忽毡　Khojend　72、83、92、94、111
忽思老·巴维思　Khusrau Parvīz　ii，564
忽思老库失克　Khusrau-Kūshk　177
忽思答儿　Quṣ dār　ii，462
忽炭（于阗）　Khotan　65-66、68、70、73、74、119、350；ii，597
忽都不丁（起儿漫的）　Quṭ b-ad-Dīn of Kerman　ii，480-482
忽都不丁·爱毕　Quṭ b-ad-Dīn Ai-Beg　328
忽都不丁摩诃末（花刺子模沙）　Qutb-ad-Dīn Muḥ ammad　301、309-310、314-315
忽都不丁·穆罕默德　Quṭ b-ad-Dīn Muḥ ammad　278
忽都合别乞　Qutuqu Beki　ii，506n
忽都鲁八里　Qutlugh Balïgh　100
忽都鲁亦难赤　Qutlugh-Ïnanch　299、300、302-303、304、307
忽都鲁汗　Qutlugh-Khan　88
忽都鲁哈敦　Qutlugh-Khatun　300n
忽都鲁城　Qutlugh　271
忽特朗　Khutlān　ii，667
忽宰法·本·牙蛮　Ḥ uzaifa　b.　al-Yamām　95
忽勒脱罕　Qul-Toghan　61n、69n
忽鲁木石　Qurumshi　97n
忽鲁里人　Ḥ ulūlīs　ii，647
忽察（贵由子）　Khoja　246、263-266；ii，566、585-586、587、592
忽撒马丁·阿米尔·忽辛　Ḥ usām-ad-Dīn Amir Ḥ usain　ii，523

忽撒马丁·海马里　Ḥusām-ad-Dīn Qaimarī　ii，451
瓮蛮　Oman　22；ii，434
瓮蛮海　Oman (Sea of)　214
和只（即贵由子忽察）　Qocha　ii，592
所罗门　Solomon　308
彼罗夫斯克　Perovsk　83n
的希思丹　Dihistān　291；ii，466、507、538、616
的纳瓦儿　Dīnavar　304
金达　Kinda　295
金合富花剌　Jinḥ-al-Fuqarā　ii，616
金朝　Chin dynasty　35n、39n、191-195
舍云治汗　Sevinch Khan　103
舍里甫丁（议会的异密）　Sharaf-ad-Dīn　172；ii，747
舍里甫丁（花剌子模的）　Sharaf-ad-Dīn of Khorazm　ii，487、494、495、497、499-500、502-504、525-546
舍里甫丁·阿里（帖必力失的）　Sharaf-ad-Dīn ʿAlī of Tabrish　ii，459
舍里甫木勒克（你沙不儿的丞相）　Sharaf-al-Mulk　337、338；ii，379
屈失的斤帕鲁汪　Küch-Tegin Pahlavdān　153、164-166
屈出律　Küchlüg　45、61-68、70-74、81、350、351、359-361；ii，368、396
屈赤不花汗　Küch-Bugha Khan　147
屈赤爱的斤　Küch-Ai Tegin　ii，401
驸马（哈剌契丹女王的丈夫）　Fuma　290、292
驼夫之门（在你沙不儿）　Camel-Drivers　177
弥南（摄政者）　Menander Protector　57n
肃良合（朝鲜）　Solangai　190、196、256；ii，592、596
迦儿尼　Garni　ii，427
迦儿宾　Carpini　250n
迦儿漫　Karmān　136；ii，408、519
迦马底　Kamādī　ii，477
迦木思（即斡兀立海迷失）　Camus　262n

迦乌斯　Kā'ūs　ii，374
迦布德扎马　Kabūd-Jāma　338n、351；
　ii，486、487、542
迦弗儿　Kāfūr　ii，652
迦里夫　Kālīf　128
迦勒迦河　Kalka　101n

九画

突厥蛮人　Turcoman(s)　90、154、158-160；ii，446、462-465、709
突厥斯坦（突厥人的土地）　Turkestan　10、25、44、58、109；ii，597、609、703
突厥蛮必阇赤　Türkmen Titikchi　ii，586-587
哀宗（金）　Ai-tsung　192n
奕赫抵雅尔丁（阿必瓦儿的人）　Ikhtiyār-ad-Din of Abīvard　ii，497、503、510、543
奕赫抵雅尔丁（阿母牙的篾力克）Ikhtiyār-ad-Dīn　158-159
客卜帖兀勒（宿卫）　kebte'ül　266n、273
客儿迷尼牙　Karmīnīya　14
祖扎只　Zujajī　ii，545
祖剌巴的　Zūrābad　152
祖莱哈　Zulaikhā　252n；ii，393
祖勒非哈儿　Zul-Fiqār　ii，427
祖勒哈儿纳因　Zul-Qarnain　347；ii，646
恼罕　Naughān　146n
洛加尔　Logar　ii，405n
洛里　Lori　ii，429n、430
南京　Namging　195
南答剌　Nandana　141
查尔周　Charjui　90n
带山　Daisān　ii，659

契丹　Cathay　21、29、39、42、43、55、59、190、191-196、207；ii，506、523、549、590、596、600、607、608
契丹（哈剌契丹）　280、289、292-293、324
契丹汗　Khitai-Khan　57、139
契丹人　Khitayans　286
剌儿　Lār　ii，715
剌火儿　Lahore　142、328
剌必阿灭里　Rabīʿ Malik　112
剌吉木勒克　Raẓī-al-Mulk　ii，462
剌吉思　Rhages　147n
剌夷　Ray　147、300、302-303、304、307；ii，365、382、384、385、420、436、469、475、542、645、667、668、669、675、713
剌里赞　Larījān　ii，466
剌底（扎法儿之子木撒的家族）　ar-Raḍī　ii，660
剌底（隐藏的伊祃木）　Raḍī　ii，651
剌的康　Rādkān　146、298、299、318；ii，510、616
剌兹　Rāzī　277
剌真（契丹人）　Lachïn　ii，516
剌真别　Lachïn Beg　288
剌惕　al-Lāt　13
剌勒　Lāl　ii，619
剌黑昔（鲁思坦的马）　Rakhsh　ii，625
胡马叶·昔帕合撒剌儿　Humāyūn Sipahasālār　166
胡瓦耳（剌夷的）　Khuvār of Ray　147；ii，618、669
胡只儿　Hujīr　272；ii，441
胡兹答儿　Khuzdar　ii，462n
胡济斯坦　Khuzistān　34n、278；ii，469、471、472、669
胡蛮　Hūmān　303
拜住　Baichu　26n；ii，507、609
拜哈吉　Baihaq　151
拜勒寒　Bailaqān　148；ii，701
拜答儿　Baidar　249、269

拨绰　Böchek　269；ii，554、571、612n
毡的　Jand　83、86-90、93、124、154、284-285、288、289、305、308、350；ii，370、594
莱拉　Lailā　345；ii，390
药杀水　Jaxartes　344
柯伤　Kāshān　ii，437n、518、542
柯黑帕牙黑　Koh-pāyah　136n
树尔斯坦　Shūlistān　ii，383
畏吾儿　Uighur　7、21、25、43、44-61、223-224；ii，490、597
贵由　Güyük　43、192、199、236、240、243、248-262、269；ii，504、509、511、512、551-552、587n
哈八兰　Khābarān　ii，378、522
哈儿　Qār　176
哈儿石　Qarshi　219
哈儿石扫邻　Qarshi-Suri　219n、237
哈儿合孙（即阿儿合孙）　Harqasun　ii，587n
哈儿普斯特　Khar-Pūst　ii，461
哈儿黑　Ḥarq　ii，477
哈马丹　Hamadān　147、304、305、307、308；ii，366、542、683、712、722
哈马鲁丁·迦儿漫尼　Qamar-ad-Dīn Karmānī　141
哈马鲁丁·塔马儿·汗·基兰　Qamar-ad-Dīn Tamar Khan Qirān　141n
哈马德·刺维牙　Ḥammād Rāwiya　232
哈不珊　Khabūshān　145；ii，617
哈瓦儿（一种干量容器）　kharvār　113；ii，574
哈瓦儿纳吉　Kharwarnaq　231
哈木失　Khāmūsh　148；ii，511
哈木丹·哈尔马提　Hamdā Qarmat　ii，647n、648
哈扎儿阿昔甫（阿昔普）　Hazār-Asf(Hazār-Asp)　282-283、320
哈扎只　Hajjāj　ii，543
哈巴失·阿迷的　Ḥabash ʿAmīd　272-275；ii，468

哈只儿不忽　Qadïr-Buqu　305、309-310、311、349
哈只儿比拉（阿拔斯朝哈里发）　al-Qādirbillāh　ii，651、658-659
哈只儿汗　Ghayïr-Khan　79-80、82-86；ii，367
哈只不阿里　hājibʿ Alī　ii，435
哈卡尼　Khāqānī　308
哈尔马提人　Qarmaṭīs　ii，648
哈尔平原　Khar　147n
哈耳卡木　Kharkām　ii，637
哈耳哈耳　Khalkhāl　ii，712
哈因（法蒂米朝哈里发）　Qāʿim　ii，650、651-652
哈赤温　Qachiʿun　184n
哈甫　Khāf（Khwāf）　151；ii，615
哈希儿·比 - 忽瓦特阿拉　al-Qāhir bi-Quwwat-Allāh　ii，695
哈齐斯坦　Gharchistān　277、354
哈底　al-Hādī　695
哈杰拉耳　Hājjīlar　315n
哈非兹（法蒂米朝哈里发）　Hāfiz　ii，663
哈金（法蒂米朝哈里发）　Ḥākim　ii，651、654-660
哈仑　Qārūn　82、360
哈仑拉施特　Hārūn ar-Rashīd　232n
哈仑堡　Qārūn　ii，382、384、469
哈施朗　Qaṣrān　ii，619
哈剌火者　Qara-Khoja　45
哈剌台　Qaratai　ii，723n
哈剌亦诺　Qalʿ-yi-Nau　158
哈剌达万　Khara-Davan　186n
哈剌伊哈希拉　Qalʿ-yi-Qāhira　312
哈剌库耳　Qara-Köl　140、288
哈剌沐涟（黄河）　Caramoran　191
哈剌赤突厥人　Khalaj Turks　133n、168；ii，462-465
哈剌和绰　Carachoco　45n
哈剌忽木　Qara-Qum　89、90；ii，370

哈剌忽失（异密） Qara-Qush 293
哈剌忽失（城楼） Qara-Qush 174、177
哈剌和林 Qara-Qorum 54、55、89n、198、212、213、217、223、236、244；ii，468、495、557、584、585、609、610、614、724
哈剌海必阇赤 Qaraqai Bitikchi ii，723
哈剌契丹 Qara-Khitai 44-45、65-67、288、290、322、341-347、349-360
哈剌塔失 Qara-Tash 225
哈剌塔尔 Qara-Tal 356
哈剌鲁 Qarlïgh, Qarlugh, Qarlug 49n、74n、75、288-289、355
哈剌察（算端扎兰丁的异密） Qaracha ii，483-485
哈剌察那颜 Qaracha Noyan 165-166、168
哈剌察·哈思哈只不 Qaracha Khāṣṣ -Ḥ ājib 82-84
哈咱儿歼 Hazār ham ii，626
哈思汗 Khāṣṣ -Khan ii，416
哈迷的不儿 Khamid-Bur 103；ii，476
哈迷答丁·阿里思 Hamīd-ad-ʿ Dīnʿ Ā riz 314
哈密 Hami ii，371n
哈惕木 Ḥ ātim 107、201；ii，604
哈维斯 Khavīṣ ii，480
哈散（哈里发阿里之子） Ḥ asan 88；ii，646
哈散（阿剌模忒的亦思马因君王） Ḥ asan ii，686-697
哈散（纳麻瓦儿之子） Ḥ asan ii，697
哈散（哈儿思的亚当之子） Ḥ asan ii，682
哈散（祃梦答而的） Ḥ asan of Māzandarān ii，709-712
哈散合坦 Ḥ asan Qaṭṭ ān 280
哈散·本·八撒儿 Ḥ asan b. Bashar ii，653-654
哈散·本·阿合马·哈尔马提 Ḥ asan b. Ahmad Qarmatī ii，653
哈散哈只 Ḥ asan Hajjī 87、88

哈散萨巴　Ḥasan-i-Ṣabbāh　626、629、637、662、666-683、694、720、721
哈答合赤　Qadaqach　ii，588
哈剌合勒只惕额列惕（哈阑真沙陀）Qalqaljit-Elet　37n
养吉干　yangï-Kent　83n、90
钦察　Qïfchaq　183、190、199、206、267；ii，438、440、553
钦察草原　Dasht-i-Qinchāq　139、140、149
侯腊马巴德　Khurramābād　ii，421n
科太克　Kotayk　ii，432n
科布多　Kobdo　ii，585n
科卡尔人　Khokars　326n；ii，414n
科帕尔　Kopal　42n
科洛姆纳　Kolomna　180n
姚里　Yao-li　371n
狮王　Shere Khan　257n
费尔多斯　Firdaus　314n；ii，615n
费尔道斯　Firdaus　323
费里木　Firrīm　ii，669
费纳客忒　Fanākat　64、83、91-92、140、343、351、352；ii，396
费思乞儿　Fiskir　ii，716

十画

唐兀　Tangut　21、46、57、137、138n、139、180、196、225、256；ii，596
唐古忒（术赤子）　Tangut　184、266、269；ii，500
唐 - 亦 - 巴鲁　Tang-i Balū　ii，383
高昌　Qocho　45n
朗堡　Rang　132n
诺亚　Noah　16
诺思瓦儿　Nūzvār　322

诺鲁思（波斯的元旦） Naurūz 124
诺撒耳 Nosal ii，483、488-489、492-493、534
娑匐的斤 Sebük-Tegin 277
涅苦觞儿 Neküder 192n
海屯一世 Hetʿun Ⅰ 250n、261n
海必兰门 Qābīlān Gate 125
海里 Qailï ii，370
海里 - 亦 - 布祖儿格 Khail-i-Buzurg ii，365
海押立 Qayalïgh 42、63、74-77、82；ii，557、585、587
海拉完 Qairawān ii，649
海迷失（即斡兀立海迷失） Ghaimish 49、275；ii，588
海迷赤 Qaimïch ii，370
速不台 Sübetei 101、118、142-149、190、256、269；ii，370n、373n、380、467
速扎思 Sujās 147
速来蛮·本·穆罕默德 Sulaimān b. Muhammad 280
速来蛮沙（艾维突厥蛮人的君王）Sulaimān-Shāh ii，421
速来蛮沙（亦勒阿儿思兰之弟） Sulaimān-Shāh 287
速别额台（即速不台） Sübe'etei 101n
速你带 Sönidei, Sönitei 190n
速客秃 Sögetü 91；ii，477n
速浑察 Sughunchaq ii，624
速格纳黑（即昔格纳黑） Sughnaq 86n
速格德河 Sughd 288
速勒都思 Süldüs 91n；ii，624n
速蛮火儿赤 Suman Qorchi ii，588
速鲁克（基兰的异密） Ṣuʿlūk ii，385
速鲁克堡 Ṣuʿlūk 155
真兀只 Chinuch 64
贾拉拉巴德 Jalalabad ii，464n
夏达德 Shāh-Dād 480n
哥疾宁 Ghazna, Ghaznī 133-134、135、142、313、328、353；ii，403、404-405、408、413、461-463

泰马思　Taimas　ii，436、454、456
泰亦赤兀惕　Tayichi'üt　84n
顿巴文德　Dunbāvand　ii，669
班朱尼　Baljuna　37
班底 - 亦 - 潘巴山口　Band-i-Panba pass　ii，430
起儿漫　Kerman　22、250、257、294、337；ii，417、433、468-469、475、476-492、597、626、669、678
埃及　Egypt　ii，446、652-663、668
埃里温　Erevan　ii，427n
都云　Duvīn　ii，428
都兰　Tūrān　54n
都伦　Durun　151n
哲台那颜　Jedei Noyan　86n
哲别　Yeme　101n、118、142-149、158、173；ii，380、385
哲伯尔　Jibāl　ii，645
哲伯剌　Jabala　ii，408
捏只不丁·乞撒答儿　Najīb-ad-Dīn　Qiss̤ a-Dār　153
晃兀儿塔海那颜　Qonqurtaqai Noyan　ii，557
晃豁坛　Qongqotan　91n
特薛禅　Dei Sechen　272n
莫干草原　Moghan Steppe　147n
莫什　Mūsh　ii，450
莫希　Mochi　271n；ii，558、608
唆儿罕失剌　Sorqan Shira　242n；ii，624n
唆木纳忒　Sömnāt　313
唆鲁禾帖尼别吉（拖雷妻）　Sorqoqtani Beki　108、244、249、254、260n、262；ii，483、550-553、563
唆鲁禾黑帖尼别吉（即唆鲁禾帖尼别吉）　Sorqotani Beki　52n、108n
唆鲁欢　Sorghan　ii，560
唆董　Sodom　234
脑忽（贵由之子）　Naqu　263-266；ii，566-567、574、583、591-592

脑忽（异密阿儿浑的族人） Naqu ii，514、519
爱斤赤 Ekinchi 278
爱合黑（突厥语"告密者"） aiqaq ii，499、589
爱因木勒克 ʿAin-al-Mulk ii，413-414
爱兹拉 ʿAzrā 345
爱薛·本·聂思脱里 ʿĪsā b. Nestorius ii，654
垂河 Chu 58n、74n
翁古答兰忽都克 Onqon-Dalan-Quduq 181n
翁吉兰 Onggiran ii，585n
翁吉剌 Onggirat 38n
般扎卜 Panjāb 144；ii，378、380
般只的黑 Panj-Dih 167、298
铁木真 Temüjin 10n、35、39
铁木儿真 Temürjin 35n
铁木真斡怯 Temüjin-Üke 35n、40n
俺都淮 Andkhūd 324、357
徒思 Ṭūs 145、151、173-174、175-176、293、304、316、319；ii，484、501、508、518、523、536-537、542、616、644
桑扎儿灭里 Sanjar-Malik 111、341
桑扎儿沙 Sanjar-Shāh 294、306-307
桑扎儿算端 Sanjar 96n、153、278-288；ii，681-682
桑占 Sanjān 152
桑昆 Senggüm 84n
桑忽兰 Sanqūrān 136；ii，408、519
桑给巴思忒 Sangbast 165
陶克 Tauk ii，422n
通忽思 Tonquz ii，494、500

十一画

章吉 Zangī ii，365
扈代 Hūd 17
宰奴丁·阿里·屈出克 Zain-ad-Dīn ʿAlī Küchük ii，702

宰德（阿里之子） Zaid ii，641
宰德·哈撒尼 Zaid Ḥasanī ii，679-680
密兰必阇赤 Miran Bitikchi ii，588
密昔金 Mishkīn ii，453n
密涅沙 Meneshā ii，654
麻合底（阿里的后人） Mahdī ii，669-671
麻合底（法蒂米朝哈里发） Mahdī ii，648-651
麻合底牙 Mahdīya ii，650、651
麻林 Mālin 222
麻速忽（哥疾宁朝王） Masʿūd ii，614
麻速忽（桑扎儿之侄） Masʿūd ii，683-685、686
麻速忽毕（异密） Masʿūd Beg 97、108、243、249、257；ii，515、597、612
康里 Qanglï 89n、91、107、121、193、355、356；ii，370、465、574n
康依古耳 Kān-i-Gul ii，612
康格儿忒 Kangurt 129
康孩（即杭海） Qangqai ii，609n
阎摩 Yama 122n
匿只马丁·阿里 Najm-ad-Dīnʿ Alī ii，514、521、523
匿咱木木勒克（灭里沙的丞相） Niẓām-al-Mulk ii，669、676-677、678
匿咱木木勒克·阿合马 Niẓām-al-Mulk Ahmad ii，680
匿咱木木勒克·麻速忽 Niẓām-al-Mulk Masʿūd 303、309、313-314
匿赞马丁（巴哈丁·志费尼的副手）Niẓām-ad-Dīn ii，487
匿赞马丁（速鲁克的巴哈丁之弟）Niẓām-ad-Dīn ii，456、487
匿赞马丁（亦思法剌因的） Niẓām-ad-Dīn of Isfarāyin ii，497、543
匿赞马丁沙 Niẓām-ad-Dīn Shāh ii，497、501、507、511、512
匿赞马丁·阿里·撒底德（拜哈吉的）Niẓām-ad-Dīnʿ Alī as-Sadīd of Baihaq ii，489

基兰　Gīlān　ii，385、712
基兰（的异密）　(emirs of Gilan)　ii，385、702-703
基发　Khiva　42n、322n
基发克　Khivaq　322
基孜耳·阿尔瓦特　Qizil Arvat　151n
基朗堡　Gīrān　ii，452、454
基勒（即基兰）　Jīl　ii，720
雪亦客秃彻儿必　Süyiketü Cherbi　91n
雪别台（拖雷之子）　Sübetei　ii，571、607、612
黄河　Huang-Ho　191n
琐罗阿士忒　Zoroaster　54n、116n
梅拉　Mēla　144n
菲尔道西　Firdausī　130；ii，472
菊儿别速　Gürbesü　62n
野里知给歹　Eljigidei　184n
鄂尔浑河　Orkhon　35n、54n、55n
曼殊利亚（徒思的宫殿）　Manṣūrīya　ii，510、571、616
曼殊利亚（塔里寒地区的城堡）　Manṣūrīya　ii，626
脱儿惕阿巴　Tört-Aba　343、349、351
脱不花　Toq-Buqa　61n
脱劣勒赤　Törelchi　ii，506n、608n、611n
脱兰彻儿必　Tolan Cherbi　82n；ii，476
脱列哥那（窝阔台妻）　Töregene　48、239-244、245、248、251；ii，504、507、538
脱合失　Toghashi　ii，587
脱欢　Toghan　ii，580
脱欢汗　Toghan Khan　275
脱欢沙　Toghan-Shāh　291、293-294
脱欢脱格底　Toghan-Toghdï　308
脱里（即汪罕）　Toghrïl　35n
脱帖木儿　Toq-Temür　61n
脱哈帖木儿　Togha-Temür　184、249；ii，563、568、594
脱哈察儿古列坚　Toghachar Küregcn　174-175、177

脱黑脱罕　Toq-Toghan　61、69、81；ii，370
脱黑脱阿别乞　Toqto'a Beki　61n、62n、69n
脱黑塔　Toqta　61n
脱黑塔迷失　Toqtamïsh　61n
脱黑鲁勒二世（塞勒术克王）　Toghrïl II　299、302-303；ii，424n
脱斡勒　Toʿoril　35n
萨布扎伐尔　Sabzavār　175-176、295；ii，503、537
萨那　Sanʿā　ii，616
萨里普勒　Sar-i-Pul　111、117
萨仑的　Salïndï　48
萨剌儿·阿合马　Sālār Aḥmad　136
萨莱　Sarai　267
萨雷科耳山　Sarikol
俾路斯忽（古耳朝都城）　Fīrūzkūh　293、328、332、352-353
俾路斯忽（在德马文德的城堡）　Fīrūzkūh　311；ii，475-476、619
俾路斯忽（哈齐斯坦的今名）　Fīrūzkūh　277n
移地健英义建功毗伽　Ai tengride qut bulmïsh alp bilge　54n
第比利斯　Tiflis　ii，429、431、432、433、434、435、524
维多利亚湖　Victoria　67n
维辛德　Vaihind　ii，645n
绰儿马罕　Chʿawrmaghan　181n、190、227；ii，452、454、456、468、482-484、485、507、532、609
绰儿蛮　Chʿawrman　181n、190n

十二画

富浪　Frank　250、270；ii，602、640、664、669
窝阔台　Ögedi, Ögetei　29n、40、43、46、83、124-128、134、135、140、180；ii，549
阔儿吉思　Körgüz　243；ii，483、487-488、489-505、506-507、534-539

阔出　Köchü　251n；ii，588n
阔列坚　Kölgen　180、269；ii，568
阔阳　Kuyang　356
阔儿汗　Kök-Khan　103、106
阔克沙吉儿　Kök-Saghïr　288
阔克萨莱　Kök-Sarāi　86、117
阔帕克哈敦　Köpek Khatun　ii，611n
阔迭兀阿剌勒　Köde'e-Aral　184n
阔思立　Közli　355、336-339
阔阔出（即帖卜腾格理）　Kökchü　39n、91n
阔阔出（汪罕子桑昆的马夫）　Kököchü　84n
阔阔台　Köketei　190
阔阔亦勒该　Köke-Ilgei　ii，615、618、626、716
阔端　Ködön　241-242、245、249、251；ii，568
蛮子　Manzī　10n、256；ii，596
谢万湖　Sevan　ii，430
谢飓斯坦　Zāvulstān　328
谦州　Kemchihüd　ii，585
谦谦州　Qam-Kemchik　69
普里阿罕迦兰　Pul-i-Ā hangarān　136n
普剌　Fūlād　74、75
普速完（承天后）　P'u-su-wan　290n、356n
散甘　Sangān　152n
雅各　Jacob　72
博儿客　Börke　175n
博尔术　Borji　143n；ii，724n
博尔尼西　Bolnisi　ii，439n
博尔克亦那颜　Börkei Noyan　175
博尔塔拉　Boro-Tal　74n
博格剌汗　Boghra-Khan　ii，392
塔儿伯　Tarbai　45
塔儿思　Ṭarz　ii，669
塔儿黑　Ṭarq　319

塔兀沙八思哈　Tausha Basqaq　107
塔不烟（感天后）　Tʿa-pu-yen　356n
塔木沙　Tamsha　111
塔木花　Tamgha　ii，625、718
塔木花（朱印）　al-tamgha　145、148、150、215、256；ii，487、488、511、606
塔木塔　Tʿamtʿa　ii，431n、445n
塔什干　Tashkent　ii，296n
塔巴兰　Ṯabarān　145n
塔巴思　Ṯabas　337
塔术丁·脱欢　Tāj-ad-Dīn Toghan　ii，382
塔术丁·章吉　Tāj-ad-Din Zangī　325
塔术丁·马儿丹沙　Tāj-ad-Dīn Mardān-Shāh　ii，716
塔术丁·由勒都思　Tāj-ad-Dīn Ïlduz　328、353
塔术丁·法里扎尼　Ṯāj-ad-Dīn Farīzanī　ii，484
塔术丁·阿里沙　Ṯāj-ad-Dīnʿ Alī-Shāh　313、316、324、352-353
塔术丁·哈剌只　Tāj-ad-Din Khalaj　319；ii，414
塔术丁·迦里木沙儿吉　Tāj-ad-Dīn Karīm-ash-Sharq　ii，469
塔奴剌　Tanūra　125
塔亦（阿拔斯朝哈里发）　Ṯāyiʿ　ii，391、653
塔亦儿不花　Tayir-Buqa　ii，721
塔亦儿拔都儿　Tayir Bahadur　100、101；ii，479、485-486
塔吉　Taqī　ii，651
塔吉丁　Taqī-ad-Dīn　ii，448、451
塔吉克　Tajik　116n
塔阳汗　Tayang-Khan　62n
塔阳古（答剌速的）　Tayangu of Ṯarāz　322、343-345、349、360
塔里寒（今塔利罕）　Ṯālaqān　118
塔里寒（在巴里黑和马鲁鲁德之间）Ṯālaqān　118n、132、152、167、168、318、325；ii，408、461、463

塔里寒（可疾云附近一县） Ṭālaxqān 118n；ii，625、626、675
塔希儿·本·忽辛 Ṭāhir b. al-Husain 232
塔希尔 Tashir ii，430n
塔利罕 Talikhan 118n
塔拔列克堡 Ṭabarak 300、302
塔迦窝儿 Takavor 250、257
塔剌卜 Tārāb 108-111
塔剌斯 Talas 322n
塔哈木坦 Tahamtan 234
塔孩 Taqai 91
塔海汗 Taghai Khan 121
塔黑 Ṭāq 151n
塔黑 - 亦 - 牙即儿 Ṭāq-i-Yāzir 154、157
塔黑特 - 依 - 哈敦 Takht-i-Khātūn 331n
塔鲁木 Ṭārum 313；ii，637
提拉合 Tīrāh ii，407
斯大林纳巴德 Stalinabad 129n
斯凡 Svan ii，438
斯特潘纳万 Stepanavan ii，430n
喷赤西尔 Panjshir ii，405n
喀山（的汗） Kazan 184n
喷赤河 Panja 67n
景教教长 Catholicos ii，426
掌吉 Jangi ii，580
腓特列二世 Frederick II 20n
斐里敦古里 Farīdūn Ghūrī 125
奥利亚阿塔 Aulie-Ata 322n
奥思（一种宝石） ʿauz ii，496
奥都剌合蛮 ʿAbd-ar-Rahmān 243
奥谢梯人 Ossetes 259n；ii，553n
舒沙 Shūsha 148n

鲁木（即小亚细亚） Rūm 229、250、257；ii，438、443、507、508、609
鲁木人 ii，439
鲁克那丁（乞里只阿儿思兰四世） Rukn-ad-Dīn 250、257
鲁克那丁·马合木汗 Rukn-ad-Dīn Maḥmūd Khan 286-288、289
鲁克那丁·火者·木八剌 Rukn-ad-Dīn Khoja Mubārak ii，479-482
鲁克那丁·扎罕沙 Rukn-ad-Din Jahānshāh 250n；ii，450n
鲁克那丁·古耳桑吉 Rukn-ad-Din Ghūr-Sanjï ii，368、376、382、474-476
鲁克那丁·伊祃木扎答 Rukn-ad-Din Imāmzāda 104
鲁克那丁·迦儿忒 Rukn-ad-Dīn Kart 121；ii，613n
鲁克那丁·阿里·本·亦卜剌金·木吉昔 Rukn-ad-Dīn ʿAli b. Ibrāhīm al-Mughīṣī 176、337
鲁坤丁·忽儿沙 Rukn-ad-Dīn Khur-Shāh ii，617-638、707-725
鲁思坦 Rustam 92、116n、117、135；ii，640
鲁思通答儿 Rustamdār ii，385n、626n
鲁速丹（即吉思灭里） Rusudani 257n
鲁格德 Rūghad ii，502
鲁黑黑 Rukhkh 145n
鲁德八儿（在锡尔河岸） Rūdbär 284
鲁德八儿（在阿剌模忒） Rūdbār of Alamūt 312；ii，639、675、679、681、707
答儿干姆酒 Dargam ii，369
答儿克 Darke 175n
答儿伯 Darbai 45n
答力台 Daritai 272n
答不夷 Dābūyē ii，385
答不昔牙 Dābūsīya 102n、107、117
答不思 Dābūs 102
答木罕 Dāmghān 146；ii，365、542、669、670-671、679
答木雅克 Damyak 326n

答扎勒　Dajjāl　ii，530、532、651
答兰秃儿合黑　Dalan-Turqaq　174n
答失蛮哈只不　Dānishmand Ḥ ājib　99、205-206、217、230；ii，493
答失塔吉儿的　Dastagird　159n
答亦　Dai　ii，366、564、633
答亦儿　Dayir　100n
答亦儿兀孙　Dayir-Üsün　180n、240n
答亦儿客亦古列坚　Dayirkei Küregen　175n
答纳　Dāna　340
答忽黑　Daqūq　ii，422
答剌 - 亦 - 迭剌集　Darra-yi-* Dirāzī　67
答剌　Dara　ii，676
答剌祖罕　Darázukhán　67n
答剌速　Ṭ arāz　322、343、356、360；ii，514
答思坦（即鲁思坦之父扎勒）　Dastān　ii，431、640
答赫　Dahae　291n
答德别·哈巴失　Dādbeg Ḥ abashī　278；ii，670、679
答默里拉　Damrīla　ii，416
弼斯罗　Basra　ii，644

十三画

塞勒术克朝　Seljuqs　ii，391
满速儿·亦思马因　al-Manṣ ūr Ismāʿ īl　ii，652
蒙力（即窝阔台子灭里）　Mengli　244
蒙力克　Mönglik　91n
蒙古人　Mongols　15、19-23、25-44、53、59、77、204-205；ii，490、533
蒙古地　Mongolia　20-23
蒙布尔尼　Meng-Burnï　ii，434
蒙卡儿　Munkar　ii，440

蒙哥可汗　Mengü Qa'an　4、16、23、42、48、50、77、100、198-199、239、246-247、255、264、266、268、269、274；ii，468、480、481、513、514-519、523、550、552、553-607、610-611、622-623、638、681、723、724
蒙勒火儿　Molghor　ii，405
蒲州　Pu-chou　191n
葛答罕火儿赤　Ghadaqan Qorchi　ii，590
葛答黑　Ghadaq　46、118
楚呼楚克　Chuguchak　43n
搠只哈撒儿　Jöchi-Qasar　184n
锡比　Sibi　ii，462n
锡尔河　Syr-Darya　46n、64n、87n
锡利科耳　Sīr-i-Kol　68n

十四画

察儿黑　Chargh　224
察合台（成吉思汗之子）　Chaghatai　40、46、83、124-128、134、136、140、141、180、181n、184、187、191、205、211n、255、271-273；ii，468、483、608
察合台（布剌罕之父）　Chaghatai　ii，724
（小）察合台　Chaghatai　190n；ii，724n
察合 - 亦 - 阿拉伯（阿拉伯井）　Chāh-i-Arab　315
察吉里汗　Chaghrï-Khan　288n
察罕　Chaghan　256n
察阿歹（察合台）　Cha'adai　40n
察涅特　Chanet　ii，439
察恩　Ch'an　ii，439n
察提沙儿　Chatīsar　ii，416
赛母待　Thamūd　17、72；ii，528
赛因灭里沙　Sain-Malik-Shāh　ii，495
赛甫丁（异密）　Saif-ad-Dīn　49-50；ii，617-622
赛甫丁（巴哈儿思的）　Saif-ad-Din of Bākharz　ii，552

赛甫丁·马儿丹失儿　Saif-ad-Dīn Mardān-Shīr　294
赛甫丁·算端·灭里　Saif-ad-Dīn Sulṣān Malik　ii，714、715
赛里木湖　Sairam　74n
赛法巴德　Saifābād　323
赛拉木（城）　Sairam　396n
赛阿剌比　Thaʿlabī　17n
赛德尔扎罕　Sadr-Jahān　112
赫扎思　Hejaz　ii，652、653
斡儿长　Orchan　180、256n
斡儿吉纳　Orqïna　274；ii，611n、612
斡儿的斤　Or-Tegin　56、57
斡儿迦奴　Organum　274n
斡儿寒（扎兰丁的部将）　Orkhan　ii，409、416、431、456-457
斡儿寒河　Orqon　54、57、236
斡儿察罕　Orchaqan　180n、256n
斡兀立灭里（见斡兀立哈只不）Oghul-Malik
斡兀立别　Oghul-Beg　287
斡兀立哈只不　Oghul Ḥājib　158、159；ii，401、402n、469
斡兀立海迷失　Oghul-Ghaimish　49n、262-266；ii，566、585
斡兰　Oran　305；ii，379
斡失　Osh　94
斡匝儿汗　Ozar Khan　65、74n、75-76
斡亦剌　Oirat　38、235；ii，505-506、608
斡耳朵八里　Ordu-Balïgh　54、58、236
斡赤斤（成吉思汗之弟）　Otegin　39n、42、184、187、244、248、249、255；ii，568
斡赤斤（算端乌思蛮之弟）　Otegin　ii，395
斡罗思　Rus　259、267、268-270；ii，553
斡思别　Öz-Beg　148、299n、308；ii，366、424-426、701-702
斡思别·太　Öz-Beg Tai　ii，414-415
斡根赤　Ögünch　52、53

斡难怯绿连　Onan-Kelüren　ii，562
斡鲁朵　Hordu　183、249、251、266、269
斡歌歹（窝阔台）　Ögödei　40n
蔡州　Tsʿ ai-chou　195n
算端沙　Sulṭ an-Shāh　289-301
算端纳巴德　Sulṭ ānābād　ii，382n
算端都温　Sulṣ ān-Duvīn　ii，495

十五画

摩西　Moses　ii，646
摩秦　Māchin　10、201；ii，607
摩诃末花剌子模沙　Muḥ ammad Khorazm-Shāh　46、63-64、69-70、116、118、142-143、147、153-154、169-172、304、315-354、357-360；ii，362-399、465-466、699
潘巴克山　Pambak Mountains　ii，429n
额儿不花帕剌汪　Er-Buqa Pahlavān　124
额儿比勒　Irbil　ii，422
额儿布思　Erbüz　356
额儿布思汗　Erbüz Khan　308、311
额儿担　Ardahn　ii，387
额儿哲鲁木（的算端）　Erzerum　250；ii，450
额乞乌思　Equius　29n
额克塔格　Ektag　57n
额失纳思　Ashnās　87
额里合牙　Egrigaia　225n
额拉克　Erāk　ii，382n
额勒赤帕鲁汪　Elchi Pahlavān　ii，421、437
额萨纳思　Asansa　87n
额觝古帖木耳　Edgü-Temür　88n；ii，494-500
横相乙儿　Hêng-sêng-yi-êrh　261；ii，585
撒儿马赡门　Sarmājān Gate　155
撒儿昔黑汗　Sarsïgh Khan　121

撒儿哈德　Sarḥ add　ii，669
撒儿塔黑 - 曲者兀儿　Sartaq-Küje' ür　ii，502n
撒乞阿惕　Saqïyat　35
撒巴人　Saba　345
撒尔马斯　Salmās　ii，428
撒尔鲁德　Shāl-Rūd　ii，712
撒里黑库耳　Sarïgh-Köl　67n
撒里黑忽纳　Sariq-Qol　67n
撒里黑绰般　Sárigh Chupán, Sarïgh-Chopan　67
撒里黑昆　Sariq-Qun　67n
撒里答　Sartaq　268
撒罕沙　Shāhanshāh　ii，617、620、713
撒纳依　Sanā' i　12
撒底德 - 阿瓦儿·沙亦儿　Sadīd-i-A' var Shā' ir　273
撒拉米　Salāmī　334n
撒浑　Saqun　48、53
撒剌丁　Saladin　ii，664n
撒剌卜　Sarāb　ii，453
撒剌米　Sallāmī　ii，720
撒剌合丁·玉速夫　Ṣ alāḥ -ad-Dīn Yūsuf　ii，664-665
撒剌哈丁　Ṣ alāḥ -ad-Dīn of Nisā　ii，461-462
撒剌哈夕　Sarakhs　152、155、156、158、159、162、164、165、292-293、299、301、317、319、335、337；ii，512
撒哈辛　Saqsïn　42、190、249；ii，557
撒麻耳干　Samarqand　43、95-96、107、115-123、271、288-289、342-343、350；ii，369-370、373、375、378、395-396、505、612
撒勒瓦　Shalva　ii，712
撒勒古儿沙　Salghur-Shāh　ii，418
撒勒术克沙　Saljuq-Shāh　ii，418n
撒普尔　Shābūr　ii，664-665
撒都散　Sādūsān　ii，416
撒都鲁丁（鲁坤丁·忽儿沙的使臣）　Sadr-ad-Dīn　ii，714

撒都鲁丁（史学家） Sadr-ad-Dīn 312
撒都鲁丁（篾力克） Sadr-ad-Dīn ii，511、515、518
撒答剌 Zandana 77n
撒答觧 Shaddād 197n
撒鲁迷德 Salūmid 334
撒德 Saʿd ii，365、418、469
碣石 Kish ii，521
墨西哥 Mexico 89n
鞑靼 Tartar 20n
镇海 Chinqai 241、245、259、265；ii，479、498、500、504、535、587-588
德卜德巴兀撒浑 Debdeba-Ousaqoun 141n
德马文德 Damāvand ii，645、715
德瓦勒 Dēval ii，416、417
德布勒 Dēbul ii，416n
德白达 Debeda ii，429n、431n

十六画

霍博 Qobaq 43、184、262
默伽 Mecca 69；ii，648
默伽的君王 ii；391
默底那 Medina ii，643、644
薛合里竹儿 Shehrizur 153n
薛合里诺 Shahr-i-nau 222n
薛合里思坦门（在马鲁） Shahristān Gate 161
薛合里斯坦（即薛合里斯塔纳） Shahristān 157n
薛合里斯塔纳 Shahristāna 94、157、286；ii，483、500
薛灵哥河 Selenge, Selengei 21、55
薛阇 Hsieh-chʿe ii，371n
薛蛮 Shumān 129
穆儿塔扎 Murtaṣā 347
穆儿塔答 al-Murtaḍā ii，660

穆只剌丁　Mujīr-ad-Dīn　ii，444、448、451
穆只塔伯　Mujtabā　ii，540
穆亦思（法蒂米朝哈里发）　Muʿizz　ii，652-653
穆合纳　Muqannaʿ　ii，520
穆合底木　Muqaddim　ii，718、719
穆合塔非　Muqtafī　ii，686n
穆合塔底　al-Muhtadī　ii，695
穆明　Mu'min　ii，668
穆明纳巴德　Mu'minābād　ii，676、691
穆思坦昔儿（法蒂米朝哈里发）　Mustanṣir　ii，660-662、668、674、691、692
穆思坦昔儿比拉（阿拔斯朝哈里发）　al-Mustansir billāh　ii，443、451
穆思塔儿失（阿拔斯朝哈里发）　Mustarshid　ii，391、683-685
穆思塔里　Mustaʿlī　ii，662-663、668
穆思塔底　Mustadī　ii，665n
穆思塔剌维人　Mustaʿlawīs　ii，662-663
穆阿夷·爱阿巴　Mu'ayyid Ai-Aba　289、290-291
穆阿夷德丁·伊本合撒卜　Mu'ayyid-ad-Dīn Ibn-al-Qaṣṣāb　304
穆塔瓦基尔（阿拔斯朝哈里发）　Mutawakkil　ii，455
穆塔迷德（阿拔斯朝哈里发）　ii，648
穆塔迷德倒剌·阿不马尼·乞儿瓦失　Muʿtamid-ad-Daula Abū-Manīʿ Qirwash　ii，658-659
穆塔哲伯丁·巴的阿·迦惕卜　Muntajab-ad-Dīn Badīʿ al-Kātib　283
穆罕默答巴德　Muḥammadābād　ii，645
穆罕默德（回教创始人）　Mohammed　17、208；ii，673
穆罕默德（哈尼菲亚之子）　Muḥammad　ii，641
穆罕默德（亦思马因之子）　Muḥammad　ii，645、647
穆罕默德（灭里沙之子）　Muḥammad　ii，637、678、680-681
穆罕默德（密合答特之子）　Muḥammad　ii，612-613
穆罕默德（可寒之子）　Muḥammad　ii，691

穆罕默德（哈散萨巴之子） Muḥ ammad ii，680
穆罕默德（马合木·塔剌必之弟） Muḥ ammad 114
穆罕默德一世（阿剌模忒的） Muḥ ammad I of Alamūt ii，685-688、692、693-694
穆罕默德二世（阿剌模忒的） Muḥ ammad II of Alamūt ii，697-699
穆罕默德·不思惕 Muḥ ammad Bustī ii，689
穆罕默德·扎罕 - 帕鲁汪 Muḥ ammad Jahān-Pahlavān 299
穆罕默德 - 亦 - 巴昔儿 Muḥ ammad-i-Bashīr 353
穆罕默德沙 Muḥ ammad-Shāh 288
穆罕默德·底巴只 Muḥ ammad Dibāj ii，642、644
穆罕默德·哈郎 Muḥ ammad Kharang 316、319-320
赞章 Zanjān ii，702

十七画

豁兰八失 Qulan-Bashï 140、266；ii，514
豁亦 Khōi ii，425、428、435、451
豁孛格秃儿 Höbögetür 192n
豁里秃马惕 Qori-Tumat 141n
豁阿思篾儿乞 Uhaz-Merkit 239n；ii，558n
篾力克西迪黑 Malik-aṣ -Ṣ idq ii，646
篾力克撒兰 Malik-as-alām ii，646、693
篾乞里 Mekrit 63
篾里乞 Merkit 34n、63n
篾怯思 Magas 267、269-270
篾剌合 Marāgha 148；ii，648、685
篾格惕 Meget 267n
篾惕干 Metiken 132、273

十八画

镬沙　Vakhsh　46、118

汉译世界学术名著丛书

分科本◎历史

佛罗伦萨史

〔意〕尼科洛·马基雅维里 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目　录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
中译本序言
第一卷 从北方民族入侵到比萨宗教会议 公元379—1423年
　第一章
　第二章
　第三章
　第四章
　第五章
　第六章
　第七章
第二卷 从佛罗伦萨的起源到大叛乱 公元1010—1353年
　第一章
　第二章
　第三章
　第四章
　第五章
　第六章
　第七章
　第八章
　第九章
第三卷 从里奇家族时代到那不勒斯战争 公元1350—1420年
　第一章
　第二章
　第三章

第四章
第五章
第六章
第七章
第四卷 美第奇家族的兴起 公元1422—1434年
第一章
第二章
第三章
第四章
第五章
第六章
第七章
第五卷 内部纷争和教皇干预 公元1434—1439年
第一章
第二章
第三章
第四章
第五章
第六章
第七章
第六卷 从威尼斯同盟到土耳其军队的覆灭 公元1439—1463年
第一章
第二章
第三章
第四章
第五章

第六章
第七章
第七卷 对外关系——威尼斯战争——米兰人的阴谋 公元1453—1476年
第一章
第二章
第三章
第四章
第五章
第六章
第八卷 美第奇家族的困难和最后胜利 公元1473—1492年
第一章
第二章
第三章
第四章
第五章
第六章
第七章
英汉译名表
返回总目录

尼科洛·马基雅维里

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

中译本序言

马基雅维里（1469—1527年）是文艺复兴时期的一位巨人；他的《佛罗伦萨史》是人文主义历史学的巨著。

马基雅维里的故乡是意大利半岛上的佛罗伦萨。中世纪的意大利是经济上的先进地区，早在十四五世纪，这里已出现资本主义的最初萌芽。但是它在政治上却长期处于四分五裂的局面。十五世纪后半期，半岛上存在着米兰、威尼斯、佛罗伦萨、教皇辖地和那不勒斯等五个较大的国家，另外还有一些较小的城市国家和诸侯国。各国之间争雄掠土，兵连祸结。此时的西欧已经有一些国家实现了政治统一，但在意大利半岛上却不存在一个能够完成统一的力量。各国统治者为了战胜对方，不惜勾结外国，引狼入室。到1494年，爆发了历时半个世纪，有法、西、德等国参加的意大利战争。

佛罗伦萨是意大利半岛上最大的手工业城市，也是资本主义关系最早萌芽的地方。但是这个共和国正如《佛罗伦萨史》书中所说的那样，长期以来"受到公民内部接连不断的分裂的折磨。"（第二卷，第二章）1378年的梳毛工起义是世界历史上第一次手工工人起义。至于平民贵族间、政治党派间和世家大族间的斗争更是错综交织，史不绝书。从十五世纪初期起，共和国政权归入美第奇家族之手，实行僭主政治。这个长期从事银行业和商业的家族[注]成了佛罗伦萨的无冕之王。马基雅维里描写这个家族最早的代表人乔万尼时说："他从来都不追求政府中的名位，但却享有一切。"（第四卷，第三章）1494年，法国军队侵入意大利，美第奇家族投降，佛罗伦萨人民在萨伏那罗拉领导下举行起义，重建共和国。1498年萨伏那罗拉遇害后，共和国继续存在了十四年，到1512年美第奇家族恢复僭主政治为止。这段时间构成了马基雅维里的政治生命的黄金时代。

马基雅维里一姓是佛罗伦萨的名门望族。尼科洛·马基雅维里出生于族中贫寒的一支。他的父亲只拥有距城不远的一小块地产。当时崇尚古典著作的研习，富家子弟竞投名师学习希腊文和拉丁文。年轻的马基雅维里由于家境清寒，不曾得到这样的机会。他之精通拉丁文，更多是依靠自学。这使他发展了独立思考的能力，摆脱了当时流行的刻意仿古，皓首穷经的风气。

马基雅维里早年可能充当过佛罗伦萨政府雇员。1498年，一向碌碌无闻的马基雅维里突然受任为国务秘书，在执政团领导下负责共和国的防务和外交事宜。这时他只有二十九岁。1501年前后，皮埃罗·索德里尼当选为终身正义旗手，马基雅维里受到索德里尼的赏识，成为他的重要助手，此后在国家事务中发挥了重大影响。

马基雅维里曾多次衔命出使外国。国外的情况给他以深刻印象。1500年，他第一次来到法国，亲眼看到这个统一于强大王权之下的国家的兴旺，并痛感自己所代表的佛罗伦萨在这里被蔑称 作"乌有先生"的侮辱。他在罗马尼阿地区看到的是，凶残狡诈、自私自利的公爵凯撒·波几亚凭借强大兵力征服全区，实行有利于集中的改革，使各级臣民得到好处。[注] 在出使德意志时，他对于这个国家的实力和它在政治上的弱点也做了深入研究。从这些经验中，他开始探讨救治自己长期分裂的祖国的方案。

马基雅维里曾对共和国军队进行改革。几个世纪以来，意大利各城邦一直使用雇佣军作战。这种军队骄横跋扈，缺乏纪律，而且不守忠信，容易叛变。马基雅维里建议政府从城市周围的农村中征集士兵，建立民军。马基雅维里曾指挥这支民军战胜比萨。但在1512年当由教皇、西班牙和威尼斯组成的"神圣联盟"军队来攻时，这支民军遭到失败。美第奇家族在西班牙人的扶植下，重返佛罗伦萨，恢复统治。

马基雅维里失去政府位置以后，又因涉嫌一项反美第奇的阴谋案件，遭到逮捕和刑讯，获释以后，活动仍受限制。从此，他住到城外属于他家的那块小地产上，过着清贫生活。为了重新谋得职位，他曾

请托友人代向美第奇家族疏通，自己也一再上书干求，或进呈作品，冀求眷顾，但是都无结果，直到1520年才当上一名史官，承担纂修佛罗伦萨历史的任务。1527年5月，佛罗伦萨再次发生反僭主政治的起事，放逐美第奇家族，重建共和。[注] 马基雅维里返回佛罗伦萨城，指望以他当年的劳绩，重获登用，再为共和国效力。但是就因为美第奇家族曾经给过他一点儿菲薄的恩遇，人们拒绝了他。在极度失望之余，他于同年6月病死。

马基雅维里政治上失意之日，却是他学术上成功之时。在任国务秘书期间，他曾起草过一些报告、文件，文笔优美，已见才华。他的主要思想观点此时也臻成熟，但因公务繁忙，一直不曾写出分量较大的作品。只是到了隐居于佛罗伦萨城郊的时候，才开始他的著作生涯。马基雅维里也和文艺复兴时期的其他巨人一样，多才多艺，学识渊博。他的著作分布在政治理论、文学、历史、军事学等几个领域。恩格斯在《自然辩证法》中写道："马基雅维里是政治家、历史家、诗人，同时又是第一个值得一提的近代军事著作家。"[注]

马基雅维里去职以后写成的第一部著作是《君主论》。这是他对佛罗伦萨几百年间的"政治实验和激烈的改革"（布克哈特语）和本人十多年的从政经验的理论性的总结。他看到意大利长期政治分裂的恶果，认为只有建立起统一的中央集权国家，才能防止内讧，抵御外侮。他虽然信仰共和制度，但在现实生活中逐渐形成一种信念，在这个到处都存在着分裂和对立的半岛上，只有建立一个强大的君主政权，才能实现统一。君主拥有无限的权力，拥有来自普遍兵役的常备军，而不是雇佣军，以对付臣民和外敌。在议论君主的统治方式和手段时，他把当时意大利各地的暴君僭主，特别是罗马尼阿的波几亚公爵，当作可资模仿的样板，认为他们所施展的强暴狡诈、背信弃义种种卑劣手段，只要有利于实现目标，都是可取的。马克思曾经指出，马基雅维里肯定认为"对于君主，做恶比行善有利。"[注] 马基雅维里的政治思想反映了新兴资产阶级建立统一的中央集权国家的进步要求。但是他不是把实现统一的希望寄托于人民，而是求之于霸主。《君主论》于1513年写成，马基雅维里把它献给了美第奇家族。与这本书大

约同时写成的，还有一本《论提图斯·李维的前十书》，评论古代罗马史事，借古鉴今，基本论点与前书相似，但不如前书著名。

马基雅维里编写过几部喜剧，以《曼陀罗华》最享盛名。剧中嘲讽了一个愚而好自用的丈夫并揭露了一个淫邪无耻的教士，结构紧凑，对话生动，被誉为当代杰作。另外他还写一些诗和散文，也享有极高的声誉。

1519至1520年，马基雅维里撰写了《兵法七卷》。这是他研究历史上的著名战役，考察十五世纪和十六世纪初西欧军队战术上的发展变化并结合他亲身指挥战斗的经验而写成的军事著作。这本书曾受到马克思主义经典作家的重视。[注]

《佛罗伦萨史》写成于1525年，这是马基雅维里最后的一部著作。美第奇家族授予他以史官的职位，其用意显然是要他为其先人老科斯莫和豪华者洛伦佐歌功颂德。但是马基雅维里所撰写的内容远不止此。他在书的头一卷里开宗明义地写道："应当弄清楚的是，经过一千年的辛勤劳苦之后，佛罗伦萨竟然变得这么衰微孱弱，其原因究竟何在。"（第一卷，第七章）他是要在对于意大利的政治、军事等方面做过研究之后，再从历史角度进行总结，从而探求振兴祖国的道路。

《佛罗伦萨史》分为八卷，每卷又分为若干章。第一卷概述意大利从西罗马帝国末年到十五世纪的历史。在记述了蛮族入侵、意大利半岛分崩离析、封建主混战、雇佣军横行和城市内部的党争之后，作者不禁深深慨叹："因此，在我写的这部历史中，必然会充满这类昏庸的君主和如此卑劣的军队。"（第一卷，第七章）第二卷以同样笔法概述了佛罗伦萨从建城之初到十四世纪中叶美第奇家族初露头角时期的历史。这两卷可以看作是全书的导言。

从第三卷进入书的主体，一直写到1492年豪华者洛伦佐之死为止，以六卷的篇幅，记百四十年之事，可以说是相当详细的。有些事件，着墨尤多；例如第三卷中关于1378年梳毛工起义的记载，长达三章，其中有一段关于一位起义鼓动者的讲话的记载，他说："不要上当，以为他们的祖先的古老血统会使他们比我们高贵，因为所有人类

都出于同一祖先。……所有那些获得巨大权势，取得大量财富的人，不是运用暴力就是运用欺骗的手法。……忠实的奴仆总是当奴仆，诚实的人永远受穷。……只有奋力，才能拯救自己。”（第三卷，第三章）这篇最早的雇佣劳动者的战斗宣言，是极其宝贵的史料。书中还全文载录了一些当时的重要言论，例如书中记录了一篇平民代表向执政的进言，进言者在列举历次党争之后指出：“只要有一个好政府，我们城邦就可以享有较好的命运。”“在法律的良好影响下，这些可取的目标是完全可以达到的。”（第三卷，第一章）“好政府、好法律”，正是资本主义萌芽时期意大利人民（包括马基雅维里自己）的长期心愿。这类材料也同样珍贵。此外还有一些关于美第奇家族“遍布欧洲”的产业、它向国内外的大量贷款和它后来停止商业经营转而投资于房地产的记载，以及有关热那亚的圣焦尔焦银行的描述，都是重要的经济史料。

然而，《佛罗伦萨史》在中世纪史学史上并非以材料见长，而是以书中的人文主义思想取胜。

马基雅维里在这部历史中一洗中世纪早期的教会人士修史的那种鬼神设教、迷信骗人的笔法。他不是以上帝的意志，而是用人的行动来解释历史的发展变化。他甚至还提出“千万不要把过去这些动乱归罪于人们的天性恶劣，而应归之于时代”（第三卷，第一章）的深刻见解。他对教会持批判态度，把教皇写作与世俗君主同样贪婪狡猾、穷兵黩武的人物。马克思说：“马基雅维里早就在他的《佛罗伦萨史》中指出教皇的统治是意大利衰败的根源。”[注] 对于一个与他同时的教皇西克斯图斯四世，揭露得更是淋漓尽致，说他的邪恶“真可谓前无古人”；（第七卷，第四章）他“不是牧人，而是一只豺狼。”（第八卷，第三章）在另一方面，人们可以看到马基雅维里对于古罗马历史的深切缅怀。以前，他曾通过探讨李维的前十书来阐述自己的政治观点。这里，他又经常援引罗马的事例来说明当代的问题。文艺复兴的嗜古之风在他身上仍旧留有深深的印记。

马基雅维里此书超越前辈之处还在于他摈弃了那种排列史实的编年手法。他在《论提图斯·李维的前十书》的序言中宣称他要开辟“一

条前人所未走过的道路”，就是要从人类活动的形形色色的现象背后探求其共同的动机，从而找出一条普遍的规律来。他在撰写本书时尽量把一个事件的前因后果，国内国外各种因素联系起来加以综合叙述。布克哈特指出：“马基雅维里在他的《佛罗伦萨史》（到1492年为止）中把他的出生城市描写成为一个活的有机体，把它的发展描写为是一个自然而独特的过程；他是近代人中第一个具有这种观念的人。”注

由于种种条件的局限，马基雅维里是不可能发现他所寻求的普遍规律的。他从古罗马和意大利的历史中所看到的，只是“由治到乱，然后又由乱到治”（第五卷，第一章）的现象。他的这部著作也只能是在这种历史循环论的圈子里打转转。他认为，要求得长治久安，只有制定好的法律，政府才是自由的。古代一些长命的共和国，皆赖有此。（第四卷，第一章）这样的事业，在他看来，也只能由英雄伟人来完成。

《佛罗伦萨史》书中出现了上百个人物，其中有不少人马基雅维里都曾加以评论。对于美第奇家族的代表人物，自然是备致颂扬。他对老科斯莫的评价，采用了史书中皇帝本纪的体裁，并解释说：“因为对这样一位特殊人物，我不得不使用一些不平常的颂词。”（第七卷，第一章）对于力图恢复贵族统治的贵族派首脑里纳尔多·德利·阿尔比齐，他也认为是个“值得尊敬的人物”。（第五卷，第七章）甚至对于那个靠着梳毛工起义捞取到正义旗手职位而后又背叛起义的兰多也滥加赞美，夸奖他的“品质”“才干”，把他对起义者的血腥镇压说成是“为祖国作出巨大贡献。”（第三卷，第四章）至于广大的人民群众，则很少在他的笔下出现，偶然提到，也只是陪衬而已。而于1378年的起义者，竟冠以“暴民”的恶名；他们短期取得的政权，也受到“令人作呕的统治”的咒诅。将人分成选民与群氓，分别加以褒贬，正是人文主义者惯用的笔法。

最后，值得提及的还有本书的优美文字。当时模仿古典文化之风盛行，大量古典著作中的词句被抄袭到作品中。马基雅维里不为这种风气所沾染，使用意大利文撰写本书。布克哈特说：“他的活泼有力的

思想，他的明确而简洁的表达方式，使他所使用的语言具有除‘十四世纪意大利作家’的优点而外的任何优点。”[注]

十四世纪以还，佛罗伦萨曾出现过几部关于这个城市共和国的历史著作。[注] 但是只有马基雅维里以其充沛的爱国热情、敏锐的观察能力、缜密的综合分析和生动活泼的民族语言写下的这部著作独享盛名。西方资产阶级历史家一直把这本书奉为近代历史学的先驱。无产阶级革命导师也曾给予好评，称它是“一部杰作。”[注]

马基雅维里的学说发表后，引起了不同的反响。有些国家的大臣采用了这种治术。有的思想家发表著作与之呼应。但同时也遭到另一部分人的反对，指摘他嘲弄宗教，败坏道德，鼓吹邪恶，行为放荡。特别是在天主教会发动反宗教改革运动的时期，他的一些名句也成为攻击的目标。后来更出现了“马基雅维里主义”一词，这大概是饱经出生于意大利的法国王后卡德琳·德·美第奇暴政之苦并对意大利怀有强烈反感的法国人制造出来的。这个名词带有贬义，逐渐变成政治上尔虞我诈、背信弃义的同义语，加之后世的统治者往往将这个“主义’作为推行反动统治的理论根据，结果造成对马基雅维里本人的评价也是毁誉不一，是非莫辨了。

生活在文艺复兴时期的马基雅维里，在思想和生活的各个方面自然带有人文主义者的特征和弱点。但是必须看到，在他的整个思想中，爱国主义占据着主导地位。他的几部主要著作——《君主论》《论提图斯·李维的前十书》《兵法七卷》和《佛罗伦萨史》——都是环绕如何实现意大利的统一和富强而写成的。马克思主义经典作家曾经指出，十六世纪以来的许多思想家“都已经用人的眼光来观察国家了，他们是从理性和经验中而不是从神学中引申出国家的自然规律。”[注] 他们持“独立地研究政治的主张”，“政治的理论观念摆脱了道德。”[注] 马基雅维里正是这类思想家中最早的一个。所以，他歌颂强者，宣扬暴力，为了实现统一意大利的最高目标，可以不择手段。埃尔顿在《新编剑桥近代史》中曾为马基雅维里的受到指责作过如下解释：“他打算传授治术，他要按照他从经验和研究中所看到的它的本来面目去传授，而不受那种在书本之外再也找不到的道德箴言的影响。他不曾

料到他所描述的这些策略在发表后却不曾用于为善。……他极力把他的理论公正地建立在事实确凿的基础上；他常说，这些事情确曾发生，发生的情况就是这样，它们提供的教训就是这些。……马基雅维里发出的问题永远是：‘它是否可以达到预期的目的？’而从来不是‘它是否正当？’自然这就为他带来了恶名。”[注] 这一评论应该认为是公正的。

戚国淦

1981年4月

---

[1] 过去曾有说法，认为美第奇家族以经营药剂起家。G.F.扬在所著《美第奇》（1930年，纽约）书中指出这一家族从十三世纪初起即经营商业和银行业，所谓以药剂起家之说，纯属无稽。见该书第14—15、760—761页。

[2] 此是当时著名历史家圭查迪尼和其他当代人的看法。匹普在《波几亚的政治》（1946）书中否认波几亚有何善政。见《新编剑桥近代史》（1971年，剑桥）第1卷，第359页。

[3] 参看G．F．扬，《美第奇》，第16章。

[4] 《马克思恩格斯选集》中文版第3卷，第445—446页。

[5] 《马克思恩格斯全集》中文版第1卷，第70页。

[6] 见《马克思恩格斯全集》中文版第14卷，第30、197页；第29卷，第184页。

[7] 《马克思思格斯全集》中文版第13卷，第475页。

[8] 布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》中译本，第80—81页（商务印书馆1979年出版）。

[9] 布克哈特，前引书，第374—375页。

[10] 例如乔万尼·维兰尼著《编年史》、布拉乔利尼·波吉奥著《佛罗伦萨市民史》、列奥那多·布鲁尼著《佛罗伦萨人史》等。马基雅维里本书多取材于上列诸史。

[11] 《马克思恩格斯全集》中文版第29卷，第184页。

[12] 《马克思恩格斯全集》中文版第1卷，第128页。

[13] 同上书，第3卷，第368页。

[14] 《新编剑桥近代史》（1972年，剑桥），第2卷第14章，第460—461页。G．R．埃尔顿是英国剑桥大学宪法史教授，本卷的主编和本章的撰写人。

第一卷 从北方民族入侵到比萨宗教会议 公元379—1423年

第一章

北方居民入侵罗马帝国领土——西哥特人——斯蒂利科招引蛮族入境——汪达尔人在非洲——法兰克人和勃艮第人以其族名命名法兰西和勃艮第——匈奴——盎格鲁人以其族名命名英格兰——匈奴王阿蒂拉在意大利——詹塞里克占领罗马——伦巴第人。

居住在莱茵河和多瑙河北岸一带地方的居民，由于那个地区既富饶又有利健康，从而繁殖很快；常常因为人口太多，一部分人被迫迁离乡土到别处寻求居住之地。每当一个地区不得不解除人口过多的负担时，往往采取如下办法：把全部人口分成三部分，每部分当中的贵族和平民、富人和穷人的数目都相同；然后抽签，抽到签的那三分之一人口，就要寻找新的居住地区，其余三分之二留下占据原有乡土。

古时罗马帝国历代皇帝的统治中心都在罗马，后来他们放弃罗马、迁都君士坦丁堡。这时，这个国家为由北方来的移民定居下来提供种种方便，这样就把罗马帝国毁灭了；因为皇帝采取的迁都这个步骤，使西部帝国不但招致自己的大臣的强夺，而且也遭受敌人的劫掠；因为皇帝远在东方，既看不到帝国西部需要什么，又不能提供帮助。多少忠臣勇士用鲜血建立起来的如此庞大的帝国竟然毁于一旦；这不但说明臣僚不忠，而且也暴露了君主们本身的昏暗。因为帝国的毁灭绝非一次入侵所致，而是多次巧取豪夺的结果。这些蛮族为了达到他们的目的，也确实表现了极大的本领和坚持不懈的精神。

自从奇姆布里阿人的入侵被卡伊乌斯·马里乌斯打败之后，北方各族首先侵入帝国的就是维西哥特人——在我们的语言中，这个名字的意思是“西哥特人”。这个民族在帝国的边界上打了几仗之后，竟然在几代皇帝的认可下，在多瑙河一带长期保持着自己的领地。不过，他们虽曾出于各种动机经常侵犯帝国各个地区，但在帝国的武力威慑下，却一直保持臣服的态度。提奥多西乌斯皇帝曾战胜他们，取得光辉胜利。西哥特人既然已完全降服于皇帝，后来就不再推举自己的君主，而是按照皇帝允准他们的条件，在皇帝的旗帜和权威下安居乐业和征战。提奥多西乌斯死后，他的两个儿子阿尔卡迪乌斯和霍诺留斯继位。但他们的才干和运气都不如他们的父亲；而且对帝王说来，时代也大不相同了。提奥多西乌斯皇帝在世时曾任命三位总督分别治理帝国的三大部分：鲁菲努斯掌管东部，斯蒂利科掌管西部，吉尔多掌管非洲。提奥多西乌斯死后，他们三人都决定不只当总督，而是要在他们各自的辖区称王。吉尔多和鲁菲努斯刚一起事就被镇压。但斯蒂利科却把自己的阴谋掩盖起来，对新皇帝们一面阿谀奉承、一面把他们的政府搅乱，为以后篡位铺平道路。他为了使西哥特人与皇帝为敌，建议把过去一贯支付给他的臣民的津贴扣住不发。而且，他觉得这些敌人仍不足以骚扰帝国，就又设法教唆勃艮第人、法兰克人、汪达尔人和阿兰人（正在寻找新定居地的一个北方民族）进攻帝国各省。

西哥特人在被取消津贴之后，认为这是对他们的欺侮；为了更有利于报仇，就推举阿拉里克当他们的国王，对帝国发动进攻；经过许多挫折，终于得手，蹂躏意大利，洗劫罗马。

阿拉里克于胜利之后逝世。他的继承人阿斯托尔富斯娶了皇帝的妹妹普拉奇迪娅为妻。他答应皇帝去解救高卢和西班牙，由于上文已提到的原因，这两个地区曾遭汪达尔人、勃艮第人、阿兰人和法兰克人攻占；随后又发生了下述情况：汪达尔人占领了西班牙的贝蒂卡地区（现名安达卢西亚）之后，由于西哥特人又向他们进逼，他们抵抗不住，于是应为帝国治理非洲的博尼法斯之邀去占据非洲。这是因为博尼法斯正阴谋反叛，唯恐被皇帝发觉之故。由于这些原因，汪达尔

人很高兴地照办了，在他们的国王詹塞里克率领下，成了非洲的主人。

这时，阿尔卡迪乌斯之子提奥多西乌斯继承帝位。他对西部帝国政务极不在意。于是那些已占得土地的人们就企图确保地盘。这样，汪达尔人就统治了非洲，阿兰人和西哥特人统治西班牙，法兰克人和勃艮第人不只占有高卢，而且还用他们的族名给他们的占领地区命了名：一处叫法兰西，一处叫勃艮第。这些民族的好运气诱使其他新兴民族也前来破坏罗马帝国。其中之一就是匈奴。他们占领多瑙河南岸的潘诺尼亚地区，并用他们的族名命名，至今仍叫匈牙利。在这些动乱中还必须补述一点：皇帝因看到自己多方面受攻击，为了减少敌人，曾先后和汪达尔人、法兰克人进行谈判。这一做法进一步削弱了他自己的势力、增强了蛮族的力量。甚至不列颠岛（现名英格兰）也未能幸免于蛮族入侵。岛上的不列颠人因为害怕已经占据高卢的那个民族，就邀请日耳曼一个叫盎格鲁的民族去支援他们。这个民族在他们的国王沃尔蒂杰恩率领下来到岛上之后，先是保住该岛，然后就把不列颠人赶了出去，自己占有该岛，并以自己的族名把它命名为英格兰。当地原来的居民由于家园遭劫夺，处境危殆，决定要占领一个别的什么地方，尽管他们连自己的家园都未能保住；于是就拖家带口渡过海峡，到达靠海滩较近的一带地方安家落户，并用自己的族名命名该地为布列塔尼。如上所述，匈奴人已占领潘诺尼亚，后来就联合其他民族如泽皮迪人、埃鲁利人、图林根人和奥斯特罗哥特人（即东哥特人）一起迁移，寻找新地区。因为法兰西有蛮族武装守卫，未能进入；于是就在匈奴王阿蒂拉的率领下进入意大利。不久前，这位匈奴王为了占有他们自己的整个王国，曾把他哥哥布莱达杀死。从此他变得十分强大，所以泽皮迪王安达里克、东哥特王韦拉米尔都臣服于他。阿蒂拉率部进入意大利后，即围攻阿奎莱雅。两年间他一直通行无阻，把整个地区搞得荒芜一片，居民流离失所。这就形成威尼斯的起源。这件事等将来适当时机再予补述。阿蒂拉在占领并毁坏了阿奎莱雅之后，就进军罗马。在教皇恳请下，他未毁坏罗马。这是因为他对教皇十分崇敬。后来他就撤出意大利到奥地利，不久就死在那里。阿蒂拉死后，东哥特王韦拉米尔和其他一些民族的首领就以武力攻击他的两个儿子亨利和乌里克，杀死一个，强迫另一个带着他的匈奴族

再渡多瑙河回到他们的老地区。同时东哥特人和泽皮迪人就占据潘诺尼亚，埃鲁利人和图林根人占据多瑙河彼岸。

阿蒂拉撤出意大利之后，西罗马帝国皇帝瓦伦廷尼安打算恢复国土；而且为了加强对蛮族的防备，把政府从罗马迁到拉文纳。帝国西部的不幸遭遇使住在君士坦丁堡的皇帝把西部当作既危险又耗费金钱的负担，在许多情况下宁愿让别人去占据。有的时候，罗马人因为感到被皇帝遗弃，就在未经皇帝认可的情况下，擅自推举一位皇帝来保卫他们，或是容忍某人篡夺统治权。这样的事情就发生在我们现在正在叙述的这个时代：瓦伦廷尼安皇帝死后，一位名叫马克西穆斯的罗马人篡夺政权，强迫居丧的皇后伦多奇娅改嫁给他。但因为她出身皇族，不屑于和普通公民结合。她急于报仇，于是就暗中串通主宰非洲的汪达尔王詹塞里克，请他到意大利来；对他说明他将从这件事中得到的好处，而且有许多有利条件帮助他成功。詹塞里克因而引起掠夺战利品的欲念，立即率兵进入意大利，发现罗马已弃守，就用十四天的时间劫掠全城，还抢劫意大利其他一些地方，然后满载财物返回非洲。罗马人回到城里时，马克西穆斯已经死去，他们就推举另一位罗马人阿维图斯继位。

后来，在意大利境内外一些地区发生几起重要事件。君士坦丁堡许多皇帝相继去世之后，帝位传至芝诺，罗马的皇位传给奥雷斯特斯和他的儿子奥古斯图卢斯，后者是用诈骗手段取得皇位的。正当他们企图以武力保住靠背信弃义的手段取得的一切时，埃鲁利人和图林根人这时联合起来，在他们的统帅奥多阿瑟尔指挥下侵入意大利，如前所述，他们在阿蒂拉死后，早已定居在多瑙河彼岸。他们撤出的那些地区，由隆戈巴尔第人（或称伦巴第人，也是一个北方民族）在他们的王戈多戈率领下进入那些地区。奥多阿瑟尔在帕维亚附近打败并杀死奥雷斯特斯，但奥古斯图卢斯逃脱。在这次胜利之后，由于政权改变，罗马城也可以改变称号了：奥多阿瑟尔不称帝号，却自封为罗马王。他是那些在这个时期蹂躏了罗马世界的首领当中第一个打算在意大利定居的人。其他首领，或是认为东部皇帝能够很容易地解救意大利，恐怕自己站不住脚；或是由于不得而知的其他原因，在抢劫了这个地方之后，都找别的地方定居去了。

第二章

芝诺治下的罗马帝国情况——东哥特王提奥多里克——提奥多里克的性格——罗马帝国内部的变化——新语言——新名称——提奥多里克之死——贝利萨留斯在意大利——托蒂拉占领罗马——纳尔塞斯击溃哥特人——治理意大利的新方式——纳尔塞斯邀伦巴第人进入意大利——伦巴第人改变治理方式。

这时，古罗马帝国由下列帝王统治：芝诺在君士坦丁堡统治整个东罗马帝国；东哥特人统治梅西亚和潘诺尼亚；西哥特人统治苏埃维；阿兰人占据加斯科涅和西班牙；汪达尔人占据非洲；法兰克人和勃艮第人占据法兰西；埃鲁利人和图林根人统治意大利。东哥特王国传至韦拉米尔的侄子提奥多里克，因与东罗马皇帝芝诺友好，给皇帝写信说他们这个民族比附近其他各族都勇敢，但所占地盘却比他们的小，东哥特人认为不公；还说他无法把他这个民族局限在潘诺尼亚境内。因此，他认为自己有必要允许他们带着武器去寻找新住地；他想先把这件事上奏芝诺皇帝，乞请恩准将某些地区赏赐他们定居，这样更妥当，也更方便。芝诺一方面因为怕他们，一方面也想把奥多阿瑟尔从意大利赶出去，于是就批准提奥多里克率领他的族众攻打奥多阿瑟尔，占领意大利。提奥多里克把友好的泽皮迪人留在潘诺尼亚，亲自率领本族攻入意大利，杀死奥多阿瑟尔和他儿子，由于促使瓦伦廷尼安迁都的同样理由，建都拉文纳；并和奥多阿瑟尔一样，自称意大利王。

提奥多里克文武全才，本领很大。用武时战无不胜；文治上也为治下各城镇和百姓造福不小。他将东哥特人分布全境，各地设首领治理。这样，他无论平时治理、战时指挥都很便利。他扩建拉文纳，重建罗马。除军事训练外，他给予罗马人种种名位。他只是运用自己的声望和威信就约束住占据帝国各地的蛮王。他在从亚得里亚海顶端至阿尔卑斯山麓一带地方建筑城镇和堡垒，以便一旦新的蛮族企图侵犯意大利时，就可以更方便地阻隔他们的通道。假如不是由于他晚年的

残酷玷污了他的这许多优点——他对下属百般猜忌，以致像西马库斯和博埃蒂乌斯这样的大贤都死在他手下——那么他的品格的各方面就都是值得高度赞扬的了。由于他的德行善举，以致不只罗马和意大利，甚至西罗马帝国所有地区，都从蛮族频繁入侵所造成的接连不断的苦难中解脱出来，获得新生，过着安定有秩序而又文明的生活。如果说意大利和其他行省确曾在蛮族蹂躏下渡过一个真正痛苦的时代，那就是从阿尔卡迪乌斯和霍诺留斯开始、到提奥多里克为止的这一时期：这样说是一点都不会错的。只要想到一个王国或共和国不是由于外来的干涉，而是由于内部不和而改换君主或政府时所引起的祸害（即使是极小的变化也足以使强盛的王国或城邦毁于一旦），那么，我们对意大利和罗马帝国其他行省受害有多大就不难想见了；当时他们不但改换了君王和政体，而且连法律、习俗、生活方式、宗教、语言、甚至名称等等统统都改变了。这些大变动当中的任何一项，即使不和其他变动连带发生，不用说亲眼看到、亲身经历，只要是想象一下，也会使最坚强的人心中感到惊恐。

在这些大动乱中，许多城市毁灭了，许多城市兴起或扩展了。毁灭的有阿奎莱雅、卢尼、基乌西、波波洛尼亚、菲埃索莱以及其他许多城市；新兴起的有威尼斯、锡耶纳、费拉拉、阿奎拉以及许许多多其他城镇和要塞，为从简起见这里就不一一列举了；扩展了的城市有佛罗伦萨、热那亚、比萨、米兰、那不勒斯和波洛尼亚。在所有这些情况之外，还应补充一点：罗马以及一些未曾提到过的其他一些城市毁灭后又重建起来。

大破坏和新居民促使新语言产生。就像我们在法国、西班牙和意大利看到的各种方言那样，它们是由新迁来的人带来的家乡话和旧罗马话混合而形成的一种新语言。此外，不但各行省的名称改变了，而且湖泊、河流、海洋和人的名称也都改变了。在法国、西班牙和意大利，到处都是和古时完全不同的新名称。许许多多别的名称姑且不说，单就波河、加尔达湖、多岛海（爱琴海）这些名称而论，就和古代的名称全然不同。同样，像凯撒、庞培等旧人名也被彼得、马太和约翰等新人名所取代了。

在这些变化中，宗教的变化也是非同小可的。当新信仰的奇迹和由旧信仰形成的旧习俗之间发生冲突时，人和人之间就产生了严重的不和和纠纷。假如所有基督教徒有统一的一种信仰，混乱必然会少些。但存在于罗马、希腊和拉文纳各个教会之间的争斗，再加上异端教派和天主教会之间的抗争，却从许多方面使世界遭到苦难。非洲就是这种情况的一个例证：在汪达尔人信奉阿里乌斯宗派[注]教义后，非洲人所受自阿里乌斯教派的恐怖比从这些汪达尔人本身天生的贪婪和残忍方面所受的灾难更为厉害。生活在各种各样的迫害下，他们的面容就是他们内心所受惊骇的见证。因为他们除了由于人世间的动乱而受到种种祸害外，几乎无法求助于上帝，不幸的人们本来是希望求得他的拯救的；由于他们都不知道向哪位神明哭诉；临死时无助无望，很悲惨。

第一个消灭了这么多灾难的人就是提奥多里克；他应当得到最高的赞扬。在他治理意大利的三十八年期间，把这个地方建成一个繁荣昌盛的伟大国家；往日苦难的踪影已难找到。但在他逝世之后，王位传给他的女儿阿玛拉松塔的儿子阿塔拉里克时，由于命运的孽根尚未尽除，往日的灾难不久又回来了。因为阿塔拉里克在他外祖父死后不久也去世，王国就由他母亲掌握。她把泰奥达图斯招来帮助治理国家；但却遭到背叛。泰奥达图斯杀害了她，自立为王。因此他在东哥特人当中臭名远扬；查士丁尼皇帝打算把他逐出意大利，派贝利萨留斯率远征军前往讨伐，因为贝利萨留斯那时已征服非洲，赶跑汪达尔人，使那个地区重归于皇帝统治之下。

贝利萨留斯占领西西里岛之后，就从那里进入意大利，占领那不勒斯和罗马。哥特人看到这个局势，认为他们的灾难是国王泰奥达图斯招来的，于是就把他杀死，另选维蒂杰斯为国王。经过几次小战斗之后，贝利萨留斯把他围困在拉文纳城里，随即俘获。但贝利萨留斯还未来得及巩固胜利带来的好处，查士丁尼皇帝就把他召回，另派约内斯和维塔利斯前来接替。这两个人办事的原则和方法和贝利萨留斯大不相同；哥特人因而壮起胆子推举维罗纳总督伊尔多瓦杜斯当他们的国王。伊尔多瓦杜斯被杀后，由托蒂拉继位。他打败皇帝的军队，占领托斯卡纳和那不勒斯，几乎把贝利萨留斯从他们手里夺走的一切

地方又都夺回来。因此，查士丁尼决定再派贝利萨留斯去意大利。但由于他只带来一支小部队，结果他在比得来荣誉时所花的更短的时间内把上次从胜利中得来的好名声丢得一干二净。托蒂拉率部驻扎奥斯蒂亚，就在贝利萨留斯眼皮底下夺占了罗马。但因为这个城市既保不住又不能留给他人，于是就把全城大部毁坏、把市民赶走、把元老院议员劫持带走。他对贝利萨留斯并不重视，自己带着人马到卡拉布里亚攻打从希腊调来的军队去了。

贝利萨留斯看到罗马已被放弃，就打算做一件光荣的事。他看到罗马的废墟，决定重建城墙，尽快把居民召回。但因时运不佳，未能容他办成这桩值得称颂的事业。因为查士丁尼这时遭到帕提亚人的进攻，再次把他召回。他对皇帝的忠贞使他不得不放弃意大利，把它留给托蒂拉。于是托蒂拉再入罗马。但这次他却不像上次对它那样凶狠，在当时以神圣著称的圣本尼迪特请求下，尽力重建罗马。这时，查士丁尼已和帕提亚人妥协，又想派一支兵力去解救意大利。但因另一北方民族斯克拉维人这时已南渡多瑙河进攻伊利里亚和色雷斯，把皇帝拖住。因此，托蒂拉就占领几乎整个意大利。查士丁尼皇帝征服斯克拉维人之后，又派一位具有伟大军事谋略的宦官纳尔塞斯前往意大利。他到达后就打垮托蒂拉的部队并把他本人杀死。逃脱了的哥特人到帕维亚避难，在那里推举泰伊阿斯当他们的王。纳尔塞斯打胜后又进占罗马，和泰伊阿斯、诺切拉交战，杀死泰伊阿斯并击溃他的部队。哥特人在意大利的势力，自从提奥多里克的到来直到泰伊阿斯之死，总共存在七十年。纳尔塞斯这次胜利使他们在意大利的势力消灭殆尽。

意大利刚刚从哥特人的践踏下解救出来，查士丁尼皇帝就死了，由其子朱斯丁继位。在皇后索菲娅教唆下，朱斯丁召回纳尔塞斯，派隆吉努斯接替他。隆吉努斯和他的前人一样，也定都拉文纳。此外他还改变了意大利统治机构的形式，不像哥特人那样在每个行省设总督，而是在重要城镇各设一名统治者，名之为公爵。在这种安排中，他并未把罗马看得比其他城市更重，把保留迄今的执政官和元老院等名义一概弃置不用，每年从拉文纳派一位公爵去统治，名之为罗马公爵领地。他本人留在拉文纳代表皇帝统治全意大利，自称总督。这样

划分意大利的办法，后来促成它的毁灭，给伦巴第人早日占领意大利的机会。纳尔塞斯对于皇帝把他从意大利地区的政府中召回，感到非常气愤，因为这地方是他靠自己的勇气和鲜血夺来的。但索菲娅用召回的办法这样刺激他仍嫌不足，还用十分侮辱性的态度对待他，扬言把他召回是想叫他和其他宦官一起纺线。在极度愤慨下，纳尔塞斯劝说当时统治潘诺尼亚的伦巴第王阿尔博因去攻打并占领意大利。

如前所述，当埃鲁利人和图林根人在他们的王国奥多阿瑟尔率领下侵入意大利时，伦巴第人占据了他们撤出的地方，并在那里定居一些时候了。这时整个这一带地方都由阿尔博因统治，这个人胆大而残酷。在他的率领下，伦巴第人渡过多瑙河，和占据着潘诺尼亚的泽皮迪王库尼蒙德交战，把他打败杀死。阿尔博因在俘虏中发现库尼蒙德的女儿罗莎蒙德，娶她为妻，自立为潘诺尼亚王。出于他那野蛮的天性，他叫人把库尼蒙德的头盖骨制成大杯，用以饮酒以纪念他取得的胜利。过去和哥特人打仗时，他和纳尔塞斯曾有旧谊，现在纳尔塞斯请他进攻意大利，他就把潘诺尼亚留给匈奴人，匈奴人在阿蒂拉死后，已回到他们原来的地区。阿尔博因进入意大利时，发现全境划分为许多部分，他立即进占帕维亚、米兰、维罗纳、维琴察、整个托斯卡纳地区、弗拉米尼阿大部，现在这个地区叫罗马尼阿。他如此迅速地占领了这么多地方，就认为征服全意大利已完全有把握；于是就在维罗纳大摆宴席，酒酣兴发，下令把库尼蒙德的头盖骨装满酒，叫人捧着献给坐在他对面的王后罗莎蒙德；为了使她听得见他的话，还大声喊道：在这样欢乐的伟大的时刻，她应当和她父亲一起痛饮。

这话有如一把尖刀刺入这位贵妇的胸膛。她下定决心报仇雪恨。她知道有一个名叫海尔米基斯的伦巴第贵族爱上她的一个侍女，于是就和这位年轻的女子安排好，使海尔米基斯在不明真相的情况下和她自己而不是和他的情妇同床。计谋实现后，罗莎蒙德就向海尔米基斯作自我介绍；接着就给他指出两条道路供选择：一条是刺杀阿尔博因，从而得到王国和她本人作为报酬；否则，另一条就是以强奸王后罪处死。海尔米基斯同意刺杀阿尔博因。但行刺之后，发现他们二人并不能占有王国，恐怕伦巴第人出于对阿尔博因的敬爱会把他们杀

死。于是他们就窃取王家财宝，随身带着逃到拉文纳投奔隆吉努斯，受到他很好的接待。

在这些动乱期间，朱斯丁皇帝逝世，由提比留继位。提比留因忙于和帕提亚人打仗，无暇顾及意大利的事。这对隆吉努斯说来似乎是出现了一个好机会：利用罗莎蒙德和她的财富使自己成为伦巴第和全意大利之王。他把这个计划向她透露，劝她杀死海尔米基斯，改嫁他本人。为了达到这个目的，她先把毒酒准备妥当，有一次海尔米基斯洗完澡出来说口渴，她就亲手把毒酒递给他。他刚喝一半就感觉这酒不同一般，对她产生怀疑，强迫她把剩下的一半喝了。于是在几个小时之后，双双中毒身死。这样，隆吉努斯当国王的希望也就落空。

与此同时，伦巴第人聚集在那时已成为他们的帝国的首都的帕维亚，推举克莱菲斯为王。他重建已被纳尔塞斯摧毁的伊莫拉城，占领里米尼以及直至罗马的几乎所有地方。但正在胜利的过程中他死了。克莱菲斯极端残酷，不但对外族如此，对自己的伦巴第族也是这样。因此，这些伦巴第人对王权极为厌恶，不再推选国王；改为在他们当中指派三十名首领统治全族。这个做法使伦巴第人未能占领意大利全境，他们的统辖区只能到达本内文托。因为像罗马、拉文纳、克雷莫纳、曼图亚、帕多瓦、蒙塞利切、帕尔马、波洛尼亚、法恩扎、弗利和切泽纳等城，有些曾抵抗了一段时间，保住自己，有些则从未受他们统治。这是因为伦巴第人没有国王，打起仗来很不果断；当他们后来推出一位国王时，因为已经自由惯了，也不很驯从，动不动就搞内讧。这情况一开始就妨碍他们军事征讨的成功，最后也成了他们被逐出意大利的原因。伦巴第人既然处于上述这种境况，罗马人和隆吉努斯后来就和他们达成协议：大家都放下武器，享有各自已经占有的地方。

---

[1] 指公元四世纪时，亚历山大港阿里乌斯教义的信奉者。阿里乌斯认为基督乃受造之物，与上帝并非同质，但也不全是人，乃神与人之间的第三者。公元325年在尼西亚会议上，他的学说被定为异端。——译者

第三章

教皇在意大利的势力强大起来——滥施申斥和赦罪——教皇求助于法兰西王丕平——丕平对教皇的捐赠——查理曼——伦巴第王国的灭亡——开始使用枢机主教头衔——帝国转入德意志人手中——弗留利公爵贝伦加里乌斯被立为意大利王——比萨强大——意大利各邦的种类和划分——选帝侯的产生

在这时期，教皇开始取得比已往更大的世俗权威；虽说紧接圣彼得之后的一些教皇受尊敬的原因主要是由于他们神圣的生活和作出的奇迹；而且他们高尚言行的楷模促使基督教发展壮大，以致其他各国的君王为了消除当时遍布各地的混乱也都纷纷加入教会。皇帝也在成为一名基督教徒之后才回到君士坦丁堡，因此，正如本书开头所说，罗马帝国日益败坏、易遭摧毁，教会势力就日益迅速增长。不过，整个意大利，在伦巴第人入侵以前，不是臣服皇帝，就是归顺国王；教皇则只是由于他们的举止和教义而受到尊重，此外并未取得更大的权威。在其他方面，他们都服从皇帝或国王，像臣属或代理人那样为帝王执行任务，有时甚至还被他们处死。使教皇在意大利事务中逐渐举足轻重的是哥特王提奥多里克在定都拉文纳之后促成的。因为罗马当时无君主，罗马人为了使自己得到安全，感到必须服从教皇。但教皇的权威并未因此扩大多少，仅有的好处只不过是允许罗马教会的地位高于拉文纳教会而已。只是在伦巴第人占领意大利并把全境划分为许多部分之后，教皇才有机会行使较大权力。既然教皇实际上已经是罗马的首长，君士坦丁堡的皇帝和伦巴第人因而都尊敬他。因此，罗马人才得以通过他，和伦巴第人以及隆吉努斯结盟，不是作为他们的臣属，而是以平等地位和他们联合。教皇就是这样，一段时期和希腊人交好，一段时期又和伦巴第人亲近，从而使自己的势力逐步增长。但在赫拉克利乌斯时期东罗马帝国崩溃之后，教皇的势力就缩小了。因为我们先前提到过的斯克拉维人，这时又进攻伊利里亚；他们在占领该地区后，就以其族名改称该地为斯克拉沃尼亚。帝国其他地区又受到波斯人的攻击；后来又受到由穆罕默德率领的萨拉森人的侵犯，最

后又是土耳其人攻占叙利亚、非洲和埃及。这些情况促使教皇在危难中去寻找新盟友，于是他就向法兰西国王求助。我们在这里不妨指出一点：几乎所有由北方蛮族在意大利境内进行的战争，都是教皇们惹起的；在意大利全境泛滥成灾的成群结伙的蛮族，一般也都是由教皇招进来的。这种做法仍然在继续进行，致使意大利软弱无力、动荡不安。因此，笔者今后叙述从那个时代至今的大事时，将不再描写帝国的衰亡；只记载教皇势力的增长，统治意大利诸王公的兴起直至查理八世的到来。我们将看到：教皇如何首先用申斥的办法，后来又用申斥和武力，有时夹杂着赦罪的办法，逐步使自己成为既可敬又可怕的人物。他们又是如何由于滥用这两种办法而丧失了影响，只是依靠别人的意愿，帮助他们进行战争。

现在言归正传。格雷戈里三世当了教皇，伦巴第王国由阿斯托尔富斯统治。他违反协议夺占拉文纳，向教皇开战。在这个情况下，由于前面已提到过的原因，格雷戈里不能再指望君士坦丁堡皇帝的帮助，他无力支援教皇；格雷戈里又信不过伦巴第人，因为他们过去曾一再食言；于是他就求助于丕平二世，丕平已从奥地利和布拉邦特的王公，变成为法兰西国王。他当上国王主要并不是由于他本人英勇，而是因为他父亲查理·马特和他祖父丕平的功劳。因为查理·马特统治王国时，曾在卢瓦尔河上的图尔附近大败萨拉森人，从而名震天下，据说他在战场上曾使萨拉森人遗尸二十万具。这样，丕平凭借他父亲的威望再加上他自己的本领，后来成为法兰西国王。我们已说到，教皇格雷戈里请求他对付伦巴第人，丕平答应照办，但希望先见教皇一面，恭请他光临法国。格雷戈里应邀前往。由于敌人对宗教也极尊崇，因而当他通过敌区时竟能安然无恙。到法国后受到丕平的尊崇礼遇。随后丕平即发兵意大利，把伦巴第人围困在帕维亚境内，国王阿斯托尔富斯被迫向法国人求和。在教皇的请求下，法国人同意了，因为教皇并不想把他的敌人置于死地，而是要他皈依教皇，仍然活下去。在和约中，阿斯托尔富斯答应把他原先从教会手中夺走的地方全部归还教会。但当法王的军队回国之后，他不执行和约规定，于是教皇又向丕平求援。丕平遂再次发兵前来，战败伦巴第人，夺占拉文纳；而且，违反希腊皇帝[注]的意愿，他竟然把该城献给教皇，把整个总督辖区、外加乌尔比诺和马尔凯区两地也一并献给他。阿斯托尔富

斯在履行协议条款过程中逝世。托斯卡纳公爵伦巴第人德西德里乌斯打算派兵占领王国，他要求教皇协助，并答应和教皇修好。教皇答应他的请求，其他王公随即也都同意。德西德里乌斯起初遵守诺言，按照和丕平达成的协议，开始把各地区移交教皇；因此，以后即不再由君士坦丁堡派总督到拉文纳，而根据教皇意旨进行治理。不久丕平逝世，由他儿子查理继位。由于查理立下丰功伟绩，人们称他为查理曼，即查理大帝。这时西奥多尔一世继任教皇，和德西德里乌斯之间发生不和，后者把教皇围困在罗马。教皇向查理求救。查理率军队越过阿尔卑斯山，把德西德里乌斯围困于帕维亚，后来把他和他的儿子捉住作为俘虏押往法国，然后就去罗马拜访教皇。他在罗马宣布：因为教皇是上帝的代表，不能受任何凡人裁判。教皇和罗马人推举查理为皇帝。从此罗马就有了西部帝国的皇帝。过去的教皇常常是由皇帝选立的，现在的皇帝在推选时也需要教皇参加了。帝国不断丧失其权力，而教会却不断取得权力。教会就这样逐渐扩大自己的权威，凌驾于世俗王公之上。

伦巴第人已经在意大利呆了二百三十二年之久，只在名义上还算是外来人。因为查理打算改划意大利政区，就允许伦巴第人据有他们在那里成长的那些地方，并以他们的族名命名整个地区为伦巴第。为了使他们尊重罗马这个名称，查理下令把原属拉文纳总督辖下的邻近他们的那些意大利地方，整个命名为罗马尼阿。此外，他还把他的儿子丕平封为意大利王，他的领域扩展到本内文托。所有其余地区属希腊皇帝，查理和他订有盟约。这时帕斯卡尔一世当了教皇。罗马各教会的神甫由于接近教皇并出席选举教皇的仪式，他们为了提高自己的威望就自称为“枢机主教”，并僭越很大的权力，以致在选举教皇时可把罗马人排除在外，从而使所有新教皇的任命几乎都是从他们当中推举出来。因此，在帕斯卡尔逝世后，圣萨比纳的枢机主教即被推为教皇，定名尤金尼斯二世。意大利既已受法国人统治，体制和制度就都发生了变化：教皇得到较大的世俗权力；新掌权者用的是伯爵、侯爵等头衔，就像拉文纳总督隆吉努斯曾采用公爵这个官衔那样。经过几代教皇之后，一位名叫奥斯波尔科的罗马人当了教皇。但由于他的名字听起来不雅，就改名塞尔吉乌斯。后来历任教皇当选时都改名；这件事就是从他开始的。

这时查理大帝已死，路易（虔信者）继位。路易死后，他的儿子们竞争剧烈，以致到了他的孙辈，法国王室就丧失了帝国。帝国以后落入德意志人之手。第一位日耳曼皇帝名叫阿尔诺尔富斯。加洛林家族不只丧失了帝国，他们的倾轧不和还使他们丢掉意大利。这是因为，伦巴第人积聚力量攻击了教皇和罗马人，阿尔诺尔富斯无计解救危局，被迫封弗留利公爵贝伦加里乌斯为意大利王。这些事变引诱占据着潘诺尼亚地区的匈奴人侵犯意大利。但他们和贝伦加里乌斯交锋后，就被迫退回潘诺尼亚，那个地区早已用他们的族名命名为匈牙利。

罗曼诺这时是希腊皇帝，他原先在部队当司令官时就把君士坦丁皇帝废黜了。如前所指出，普利亚和卡拉布里亚均属希腊帝国的地方，这时已经发生反叛，于是他就答应叫萨拉森人去攻占。萨拉森人占领这两个地区后，进而包围罗马。当时罗马的贝伦加里乌斯正为了保卫自身，在抗击匈奴人，委派托斯卡纳公爵阿尔贝里克率领罗马军队。由于他作战英勇，罗马得以从萨拉森人手下救出来。萨拉森人解围撤走时，在加尔加诺山上修建堡垒，借以统治普利亚和卡拉布里亚，并不断袭扰意大利全境。意大利就是这样，在这个时代受尽折磨：在阿尔卑斯山方向经常和匈奴人打仗，在那不勒斯那边又常受萨拉森人侵犯。这种状况延续了许多年，经历了贝伦加里乌斯王朝前后三代君主。在这期间，教皇和教会也大受干扰。东部帝国虚弱，西部各王公倾轧不和，使他们处于毫无防御的状态。热那亚的领土都在沿河一带，不断遭受萨拉森人窜犯蹂躏。被逐出家乡的人们成群结伙逃到比萨城里避难，这样就促使比萨城发展壮大。这些事情发生在公元931年。当时亨利和玛蒂尔达皇后所生之子萨克森公爵奥托——一位举世闻名的深谋远虑的人物——被推举为皇帝。教皇阿加皮托恳求他来意大利，把他从贝伦加里乌斯父子暴政之下解救出来。

当时意大利各邦是这样统治的：伦巴第受贝伦加里乌斯三世及其子阿尔弗雷德统治；托斯卡纳和罗马尼阿由西部皇帝的一位代表治理；普利亚和卡拉布里亚一部分由希腊皇帝统治，一部分被萨拉森人占据。在罗马，每年从贵族中选出两名执政官，按古制进行治理；此外另设长官一名审理民间案件；还有由十二人组成的政务会议，每年

派人治理所辖各地。教皇在罗马和意大利其余地区多少还有些权力，这要看皇帝或最强大的公侯在当地的亲信各有多少而定。奥托皇帝驾临意大利，剥夺贝伦加里乌斯家族统治了五十五年的王国，重新树立起教皇的威严。他有一子一侄，都叫奥托，二人先后继承皇位。在奥托三世统治时期，教皇格雷戈里五世被罗马人驱逐。皇帝因此亲临意大利，使他复位。教皇为了向罗马人报复，剥夺了他们推举皇帝的权力，把这项权力赐给德意志的三位诸侯和三位主教，即勃兰登堡、帕拉廷和萨克森三地的诸侯和马贡扎[注]、特雷韦里[注]和科隆三地的主教。此事发生于1002年。奥托三世死后，选帝侯选出巴伐利亚公爵亨利为皇帝。他即位十二年后，才接受了教皇斯蒂芬八世主持的加冕礼。亨利和他的妻子西梅翁达一生笃信宗教，他们兴建并捐献了许多教堂，佛罗伦萨附近的圣米尼阿托教堂就是其中之一。亨利死于1024年，由施瓦本的孔拉德继位，后者又由亨利二世继位。亨利二世驾临罗马；由于教会有三位教皇发生分裂，他就把他们都搁置一旁，命令推举克莱门特二世为教皇，并由克莱门特为他举行皇帝加冕礼。

---

[1] 即东罗马帝国皇帝。——译者

[2] 即美因茨。——译者

[3] 即特里尔。——译者

第四章

尼古拉二世委托枢机主教选举教皇——教皇剥夺君主领土的第一个实例——圭尔夫派和吉贝林派——那不勒斯王国的创建——教皇乌尔班二世去法国——十字军第一次东征——新骑士团——萨拉丁夺取基督徒在东方占领的土地——女伯爵玛蒂尔达去世——红胡子弗里德利希的性格——教会分裂——弗里德利希不尊教规擅立教皇——在普利亚修建亚历山大里亚城——教皇强迫英王亨

利接受屈辱的条件——弗里德利希与教皇和解——那不勒斯王国转入德意志人手中——圣多米尼克会和圣法兰西斯会。

在这个时期，意大利一部分由本地人自治，有一些地区由当地君主治理，其他地区则由皇帝的代表管辖。掌握最高权力的人称国务大臣，其他官员向他请示工作。诸侯当中势力最强大的是戈德弗雷和他的妻子女伯爵玛蒂尔达；她是亨利二世的妹妹贝阿特丽丝的女儿。她和她丈夫占有卢卡、帕尔马、勒佐、曼图亚以及现在称为教会产业的全部地区。罗马人为野心所驱使，进行多次反对教皇的战争，而教皇的权威过去曾被利用来使他们摆脱皇帝的压迫。但他们在自己掌握了罗马城的政府并按照自己的意愿行事之后，立即与教皇为敌。教皇从他们那里所受的伤害远比从任何其他基督徒君主处受到的更大。正当教皇的训斥使整个帝国西部发抖的时候，罗马人却公开反叛教皇。罗马人和教皇只知互相使对方丧失权威和荣誉，别无其他目的。

这时在位的教皇是尼古拉二世。就像格雷戈里五世曾剥夺罗马人选举皇帝的权力那样，他决定用同样的方法剥夺他们选举教皇的权力，把这种权力只给予枢机主教。这样他还不满足，在取得卡拉布里亚和普利亚两地君主同意之后（所用的手段不久将在下文提到），他又强迫罗马人委派管辖各项事务的官员服从他本人，其中有一些还被他罢了官。尼古拉死后，教会中出现分裂：伦巴第的圣职人员拒绝服从在罗马选出的新教皇亚历山大二世，擅自把帕尔马的卡多洛选为教皇。亨利仇视教皇的权力，示意亚历山大，一定要他放弃教皇职位；并下令全体枢机主教到德意志去推举一位新教皇。于是教皇在罗马召开宗教会议，剥夺了亨利的帝位和王位；亨利是第一位体验到宗教武器的厉害的皇帝。意大利有一部分人站在教皇一边，另一部分站在亨利一边。于是就出现圭尔夫派和吉贝林派之争。就这样，意大利从蛮族践踏下得救之后，又陷入内争的痛苦。亨利既被开除教籍，就在他的臣民逼迫下来到意大利，赤着脚跪在教皇面前乞求饶恕。这件事发生在1082年。然而不久之后，教皇和亨利之间又出现不和，因此教皇又开除他的教籍。于是亨利就派他的儿子（也叫亨利）率领军队进抵罗马，在罗马人的支援下（罗马人恨教皇），把教皇围困在堡垒里。罗伯特·圭斯卡尔德从普利亚前来援救，但在他到达罗马以前，亨利就

已把部队撤回德意志去了，只剩下罗马人独力坚持。于是罗伯特就洗劫罗马，把全城搞成一片废墟。因为那不勒斯王国就是由罗伯特创立的，所以在这里特别把他的出身和行为交代一下似乎并不是多余的。

查理曼的后代出现内部纷争，从而给另一个北方民族诺曼人以可乘之机；他们进攻法国，占领了现名诺曼底的地区。当时意大利正在遭受贝伦加里乌斯家族、萨拉森人和匈奴的侵扰，诺曼人有一部分人进入意大利，并在罗马尼阿境内占领一些地方。在当时的许多战争中他们表现得很英勇。诺曼王公之一坦克雷德有许多孩子，其中一个叫威廉，外号费拉巴克；另一个叫罗伯特，又叫圭斯卡尔德。当威廉统治这块国土时，意大利的混乱已有些平息，但萨拉森人仍占着西西里，经常来意大利沿岸抢劫。因此，威廉就和卡普阿、萨莱尔诺两地的王公以及为希腊皇帝管辖普利亚和卡拉布里亚两地的一个希腊人梅洛尔科一起商议，作出攻打西西里的计划。他们事先商妥：如果打胜，就把战利品和土地分成四份，各占一份。他们的事进行得很顺利，把萨拉森人赶跑，占领了西西里岛。但在胜利之后，梅洛尔科偷偷从希腊调来军队，以皇帝名义抢占了整个西西里，把战利品据为他自己和他的部下所有。

威廉对此大为不满。但他的不满当时并未表现出来，留待将来适当时机再发作，他和萨莱尔诺、卡普阿那两位王公一起离开西西里。但当那两位君主和他分手回他们的原地之后，他本人却未带领自己的人马回罗马尼阿，而是向普利亚推进，占领梅尔菲。不久之后又从梅尔菲出发，收复被希腊皇帝夺占的普利亚和卡拉布里亚几乎全部地区，这些地区在教皇尼古拉二世时期本来是由他哥哥罗伯特·圭斯卡尔德统辖的。罗伯特为了这些地区的继承问题，曾经和他的侄子们进行过许多争吵；后来还曾请求教皇施加影响在他们中间进行调停。教皇陛下很乐于办这件事，因为他正急于和罗伯特交朋友以便抵制德意志皇帝和蛮横的罗马人，以保卫自己。不久之后这事真的发生了：他按照格雷戈里的先例，把亨利逐出罗马并镇压了罗马人。罗伯特死后，王位由他的两个儿子罗杰尔和威廉继承。他们不但把版图扩张到那不勒斯，而且连附近一带直至罗马的领土都据为己有，后来又兼并西西里岛。罗杰尔成为该岛君主。威廉去君士坦丁堡娶皇帝之女时，他的

辖区被他哥哥罗杰尔抢去。罗杰尔得到这么大的地盘之后，十分得意，先自封为意大利王；但后来又改为普利亚和西西里之王，这也就满足了。他是创建这个王国的君主、也是第一个给它命名的人。虽然这个王国的王位曾辗转落入许多国家、许多家族之手，但它至今仍保有古代的疆界。诺曼人失败之后，这个王国转入德意志人手中，后来又转入法国之手，然后又属于阿拉贡人，现在则由佛兰德人统治。

这时乌尔班二世当了教皇，他激起罗马人的仇恨。由于当时意大利处处都是纷争，他认为他自己在意大利甚至都不安全，于是就把思想集中在办一桩宏伟的事业上。他带领他的全体圣职人员到法国，在安特卫普召集众多的群众，发表了反对异教徒的演说。听众大受鼓动，大家下定决心征服亚洲，把它从萨拉森人的统治之下解救出来。这一壮举以及后来那些类似的群众行动，后来被称为十字军运动，因为参加行动的人们的盔甲和衣服上带有十字架的标志。十字军的领袖先后有戈德弗雷、优斯塔斯、布伊隆的鲍尔德温、布洛涅的几位侯爵以及一位以贤明圣洁闻名的隐士彼得。有许多国王和臣民参加远征并捐助款项；在他们的领导下进行战斗的许多私人都是自筹费用的。由于那时各地的首要教长的模范行为的激发，宗教对人们思想产生极大的影响。这一壮举在一开始时就取得极其伟大的成功：整个小亚细亚、叙利亚和埃及的一部分都落入基督教徒手中。后来为了纪念这些伟大业绩，还成立耶路撒冷骑士团，该团至今仍然存在，他们守卫着罗德岛——这个岛形成阻挡伊斯兰势力扩张的唯一屏障。这个巨大的运动还促成圣殿骑士团的成立；但不久之后，这个骑士团由于它的无耻的行为，就宣告解散了。十字军成员在进行他们的事业过程中，遭遇种种不同的命运。许多民族、许多个人曾因之名扬四海。英王、法王都曾参加十字军；他们和威尼斯人、比萨人、热那亚人一起获得崇高荣誉。直到萨拉丁[注]时期，由于他的才干、也由于基督教徒内部不和，十字军最初获得的荣誉全部丢光。经过九十年之后，他们又从他们曾光荣而得意地光复了的那些地区被赶出去。

乌尔班死后，帕斯卡尔二世当了教皇。帝国由亨利四世统治。他伪装要和教皇修好，来到罗马，后来把教皇陛下连同他手下的教士一起关进监狱；直到教皇让步、同意皇帝可随意处理德意志教会事务

时，才把他们释放。约在这时女伯爵玛蒂尔达去世，把她的全部领土遗留给教会。帕斯卡尔二世和亨利四世死后，又经过若干代教皇和皇帝，直到亚历山大三世当教皇、外号红胡子的弗里德利希当皇帝的时候。在这一段时期中，教皇们同罗马人和皇帝发生很多纠葛。到了红胡子时期，麻烦就更大了。弗里德利希颇有军事才干；但他十分傲慢，不愿屈从教皇。不过，在他被推选为皇帝时，还是到罗马接受了教皇加冕，心平气和地回到德国。但他这种心情在那里并未保持多久，就又回到意大利，打算治服伦巴第境内某些不服从他的地区。正巧这时，出身于一个罗马家族的枢机主教克莱门特和教皇亚历山大闹分裂，另一些枢机主教擅自推选他为教皇。弗里德利希皇帝当时驻军克雷马。亚历山大向他申诉擅立教皇的问题。弗里德利希却回答说：他们二人都应当到他这里来申述理由，他听完之后才能判断谁算真正的教皇。亚历山大听了这话很不高兴，而且他已看出皇帝有偏袒擅立的教皇的倾向，于是就把皇帝开除出教会，然后逃到法兰西王菲利普那里。这时弗里德利希正在伦巴第打仗，摧毁了米兰，从而招致维罗纳、帕多瓦和维琴察为了共同防御联合起来反对他。这时擅立教皇已死，弗里德利希立克雷莫纳的圭多继位。

由于教皇不在罗马，皇帝又在伦巴第，所以罗马人又在罗马取得一些权力，并开始进行工作以便使原先曾臣服他们的那些地方重归他们管辖。因为图斯库卢姆人拒绝接受他们的统治，他们就倾全力前往进攻。但这个地方的人在弗里德利希支援下，彻底打垮罗马的军队；在一场触目惊心的大屠杀之后，罗马元气大伤，再也不像过去那样人口众多、繁荣富强了。亚历山大这时看到皇帝不但和罗马人有仇，而且在伦巴第境内也有敌人，因而认为已能在罗马安身，于是就回来了。但弗里德利希却把其他的事一概搁置一边，率领军队在罗马城外扎营围困。于是教皇亚历山大又逃到普利亚国王威廉那里，威廉是在罗杰尔死后继承王位的。然而，因为当时瘟疫流行，弗里德利希又从罗马撤回德意志。伦巴第境内那些联合起来反对皇帝的城市，为了控制靠拢皇党的帕维亚和托尔托纳，就合力建起一座新城，准备在战时用作贮藏弹药的地方；为了向教皇表示崇敬并对弗里德利希表示轻蔑，特将该城命名为亚历山大里亚。

擅立教皇圭多死后，费尔莫人乔万尼被推举继位。由于他受皇党爱戴，就住在蒙泰菲阿斯科内。亚历山大教皇住在图斯库卢姆，这是当地居民请他去的，为的是利用他的势力保护他们免遭罗马人攻打。英格兰国王亨利派使节前来向教皇申明：虽然公众在流言中诽谤他，说坎特伯雷大主教贝克特的托马斯之死与他有关，但事实并非如此，不能怪罪于他。为此，教皇派两位枢机主教去英国调查事情真相。虽然他们并未发现能说明国王有罪的任何事实，但是，由于罪行情节极其丑恶，加以大主教未曾受到应有尊敬，于是就对英格兰国王宣判如下：他既然已经把全国的贵族召集到一起，就应该当众宣誓证实自己无罪；他应立即派兵两百到耶路撒冷，并发给他们一年的薪饷；三年以内，他应当尽可能征集一支大军亲自率领到那里去；他的臣民在认为适当时有权直接向罗马申诉；还要废除英国曾经制订的一切对教会规章不利的法令。这些条件亨利全部接受。一位伟大的国王就这样服从了这一判决，现在看来，即使是一个普通老百姓也会对这个判决感到羞辱。不过，正当教皇对遥远的君王施加如此巨大权威之际，他却无法强迫罗马人服从；就连他是否能留在罗马这件事，也还未得到他们的同意，尽管他保证只干预教会事务。

这时，弗里德利希又回到意大利。当他正准备对教皇发动新战争时，他的高级教士和贵族宣称：如果他不与教会和解，他们就抛弃他。于是他只好到威尼斯向教皇表示服从，实现和解。但在和约中教皇剥夺了皇帝对罗马的一切权力，还指派西西里和普利亚王威廉当他的副手。弗里德利希是一个不打仗就活不成的人；于是他就参加了在亚洲的十字军，以便向穆斯林施展他在教皇们面前无法施展的好战野心。他走到希德努斯河附近，那清澈的河水引诱他洗了个澡，竟因此着了凉死了。就这样，这条河使穆斯林得到的好处比教皇一再革除他的教籍给基督徒带来的好处还大。因为后者只不过遏制他的傲慢，而前者却一笔勾销他的一生。弗里德利希既已逝世，教皇现在就只剩下压制罗马人的桀骜不驯这一件事。于是，经过许多争论之后，在选拔执政官的问题上，终于取得协议：罗马人可以按过去的习惯进行选举，但有一条，这些被选出的人只能首先宣誓效忠教会，然后才能执政。

这项协议达成后，擅立教皇乔万尼就逃到阿尔巴诺山中躲避，不久之后就死在山中。那不勒斯王威廉大约也在这时候去世。教皇打算占有他那个王国，理由是他只留下一个名叫坦克雷德的私生子。但贵族们不同意，还希望坦克雷德当国王。当时在位的教皇切莱斯蒂内三世急于从坦克雷德手中夺取王国，于是设法使弗里德利希的儿子亨利被推选为皇帝，而且答应把那不勒斯王国送给他，条件是要他把过去属于教会的地方全部归还教会。为了促成这件事，教皇叫人把威廉的一个叫科斯妲扎的女儿——她过去被放在修道院里，这时已老了——从修道院弄出来嫁给亨利。这样，那不勒斯王国就从它的创建者诺曼人手中转入德意志人手中。亨利皇帝把德意志政务安排妥当之后就来到意大利，还带着他的妻子科斯妲扎和一个大约已四岁的名叫弗里德利希的儿子。这时因为坦克雷德已死，只留下一个叫罗杰尔的婴儿，亨利未经多大困难就占据这个王国。过了些年，亨利死在西西里岛上，继承他的王位的是弗里德利希，继承帝位的是萨克森公爵奥托。他被推举为皇帝是靠了教皇英诺森三世的力量。但与一般预料相反，他刚刚戴上皇冠，立即成了教皇的敌人，占领罗马尼阿并准备进攻王国。教皇因此把他逐出教会，结果他众叛亲离，选侯们推选那不勒斯王弗里德利希为皇帝以取代他。弗里德利希来到罗马接受加冕礼。但教皇因惧怕他的势力，拒不为他加冕，而且设法使他撤出意大利，就像过去对待奥托那样。弗里德利希愤愤返回德国，和奥托打了许多仗，终于把他打败。这时英诺森三世已死。这位教皇曾办过不少好事，还在罗马修建了圣灵医院。继他当教皇的是霍诺留斯三世，圣多米尼克会和圣法兰西斯会[注]就是他在世时于1218年创立的。霍诺留斯曾为弗里德利希加冕。耶路撒冷王鲍尔德温的后代乔万尼把一个女儿嫁给他。鲍尔德温是留在亚洲的基督教军队的司令，这时仍然保有这个头衔，就把这一头衔连同嫁妆也一起转赠给他。从此以后，不论谁当那不勒斯王，也称为耶路撒冷王。

---

[1] 萨拉丁（公元1138—1193年），埃及和叙利亚的苏丹，1187年将基督徒赶出巴勒斯坦。——译者

[2] 一译作芳济各会。——译名

第五章

意大利政情——伊斯特家族势力抬头——圭尔夫派和吉贝林派——皇帝弗里德利希二世去世——曼弗雷德占有那不勒斯王国——圭尔夫派和吉贝林派在伦巴第的斗争——教皇把那不勒斯和西西里王国赠给昂儒的查理——教皇使意大利不安定的政策——教皇尼古拉三世的野心——教皇的侄子们——西西里的晚祷——罗多尔夫皇帝允许大批城市赎买独立——百年庆典制度的创立——教皇迁至阿维尼翁。

这时，支配意大利各邦的有以下各种方式：罗马人不再选举执政官，改为任命一位或数位掌握同样权力的元老院议员。伦巴第一些城市原先为反对红胡子弗里德利希而成立的同盟仍然存在，其中包括米兰、布雷西亚、曼图亚、罗马尼阿境内多数城市以及维罗纳、维琴察、帕多瓦和特雷维萨。站在皇帝一边的有克雷莫纳、贝加莫、帕尔马、勒佐和特兰托。伦巴第、罗马尼阿以及特雷维萨边区的其他城市和要塞则根据他们的需要时而支持这一方，时而支持另一方。

在奥托三世时期，有一位名叫埃泽林的人来到意大利，住在乡间，生了一个儿子，这个儿子又生了一个儿子，也叫埃泽林。这个人有钱有势，站在弗里德利希一边，前面我们已提到，弗里德利希和教皇敌对。在埃泽林的怂恿和支持下，弗里德利希夺取了维罗纳和曼图亚，摧毁了维琴察，占领帕多瓦，击溃各城联合的军队，然后进军托斯卡纳。与此同时，埃泽林已征服整个特雷维萨边区；但未能战胜费拉拉，驻守在这个地方的是阿佐内·达·伊斯特的和教皇派驻伦巴第的军队。后来，因为敌人已被迫退走，教皇就把费拉拉作为封地赐给这位阿佐内。现在统治该城的就是阿佐内的后代。弗里德利希进军比萨后即停下来，企图统治托斯卡纳。但是，他在那个地区到处寻找朋友搜索敌人的过程中，播下了无数不和的种子，后来竟招致意大利的毁灭。因为互相敌对的圭尔夫派和吉贝林派斗争日烈——支持教会的自称圭尔夫派，效忠皇帝的自称吉贝林派。这两派的名称最早出现在皮

斯托亚。弗里德利希率军队由比萨出发，用各种办法攻击教会辖地并大肆破坏；以致教皇无计可施，只好打起十字大旗号召人们反对他，就像他的前任教皇用以对付萨拉森人的办法一样。弗里德利希为了不致像过去红胡子弗里德利希及其他人那样突然被自己的臣民抛弃，于是就雇用一些萨拉森人。为了紧紧地把这些萨拉森人笼络在自己周围、在意大利建立巩固的反对教会的堡垒，不再害怕教皇的诅咒，他就把属于那不勒斯王国的诺切拉地区划归他们所有。这样，萨拉森人既有了自己的退身之地，就会感到更安全有保障。这时的教皇是英诺森四世，他因为害怕弗里德利希，先去热那亚，后来又到法国去了。他指令在里昂召开宗教会议。弗里德利希本想前往出席，但帕尔马的叛乱把他拖住。受阻后，他进入托斯卡纳，从那里又去西西里岛，后来就死在岛上；留下一个儿子孔拉德在施瓦本，还有妾生的一个叫曼弗雷德的儿子留在普利亚，已被封为本内文托公爵。孔拉德前往接管王国，但到达那不勒斯时就死了，留下一个名叫科拉迪诺的婴儿，当时在德意志。因此，曼弗雷德就掌握大权，起初是作为科拉迪诺的监护人。后来他听人散发一份通告说科拉迪诺已死，于是自立为王。他这样做虽说违反教皇和那不勒斯人的意愿，但他们还是无可奈何地迁就了他。

和那不勒斯王国出现这些情况的同时，伦巴第境内发生圭尔夫派和吉贝林派之间多次大规模斗争。圭尔夫派的领袖是教皇的一位使者；吉贝林派为首的是占据波河彼岸几乎整个伦巴第地区的埃泽林。在战争过程中因为帕多瓦城反叛，他就把该城一万两千名市民都处死。但在战争尚未结束时，他本人也被杀死，那时他已八十岁；于是所有他原先占领的地区就纷纷独立。那不勒斯王曼弗雷德继他祖先之后仍与教会为敌，使教皇乌尔班四世经常处于恐惧不安之中。乌尔班为了降服他，就召集十字军，并亲自到佩鲁贾迎接他们。但因为看到十字军人数太少而且行动迟缓，他感到为了征服曼弗雷德，还必须寻找更得力的支援，于是他就求助于法兰西，把国王的弟弟昂儒的路易封为那不勒斯和西西里之王，并鼓动法王查理到意大利来占领那个王国。但查理还未抵达罗马，教皇就死了，由克莱门特四世继位。这时查理才率领三十艘战船到达奥斯蒂阿并下令其余军队由陆路赶来。他在罗马逗留时，罗马市民为了使他亲近他们，便推举他为元老院议

员；教皇把王国赐给他，条件是他每年向教会交纳五万金币；而且还规定，从那时起，不论查理还是别人当那不勒斯国王，都不能同时当皇帝。查理进军攻打曼弗雷德，打垮他的部队并在本内文托附近把他本人杀死，然后就当了那不勒斯和西西里之王。科拉迪诺的父亲曾在遗嘱里规定那个王国属于他，所以他就在德国集中很大兵力开入意大利攻打查理，在塔利阿科佐打了一仗，科拉迪诺逃跑时被俘，因为当时不知道是他，就把他杀了。

教皇阿德里安五世以前那段时间，意大利一直还算安定；但他继任教皇以后，情况就变了。查理在罗马以元老院议员资格统治这个城市。教皇忍受不了他的权势，就退到维特尔博，恳求罗多尔夫皇帝到意大利来帮助他。历届教皇就是这样，有时是出于宗教热忱，有时是受个人野心驱使，不断从外部招来新势力，造成意大利境内新的动乱。他们一旦把一位帝王扶持起来，势力大了，就又嫉视他，想方设法要把他消灭。教皇们从来都不允许别人治理这个地区；而由于他们本身低能，又无法治理这个地区。帝王怕他们，因为，不论是打是逃，教皇总是得到好处；除非是上当受骗。例如博尼法斯八世和其他几位教皇，就是在皇帝伪装友好的情况下被诱捕的。罗多尔夫因为正在和波希米亚国王打仗，未能应教皇阿德里安之邀进入意大利。这时教皇死了，奥尔西尼家族的尼古拉三世继位。这位教皇胆大有野心，下定决心无论如何也要削弱查理的势力，于是就劝使罗多尔夫皇帝抱怨说他在托斯卡纳境内有一个总督亲近圭尔夫派，曼弗雷德死后，他的位置被查理派人顶替了。

查理向皇帝让步，把他派去的总督撤走。于是教皇就派他的侄子、一位枢机主教，到那里任皇帝的总督。皇帝为了报答对他的尊敬，就把罗马尼阿归还教会，这个地区是他的前任从教会手中夺走的；于是教皇就封贝尔托尔多·奥尔西诺为罗马尼阿公爵。这时，尼古拉认为自己的势力已足够对付查理，就免去他的元老院议员的职位，并宣布一条规定：今后任何皇族都不得充当罗马元老院议员。他还打算剥夺查理在西西里的统治权。为了达到这个目的，他暗中和阿拉贡王彼得商议，但这件事到下届教皇才实现。他还想从自己的家族中产生两位国王，一位在伦巴第，一位在托斯卡纳，保卫教会免遭德意志

人侵入意大利，也防备已占有那不勒斯和西西里王国的法国人。但他虽有这些想法却去世了。他是公开暴露自己野心的第一位教皇。他还借口壮大教会，把高官厚禄赏给他自己的家族成员。在他当教皇以前，任何教皇的侄子或其他家族成员都从未被提及；但此后的历史就屡见不鲜了。现在，他们除了还未竭力把教皇职位变成世袭之外，在其他方面，简直已经是无孔不入了。不错，经教皇亲立的王公都未能长期保住权位，这是因为教皇在位的时间一般都很短暂、来不及把他们的计谋搞得很妥善的缘故。

继尼古拉之后当教皇的是马丁四世。因为他是法国人，当然就站在查理一边。罗马尼阿反叛时，查理还曾派兵帮他镇压。军队在富尔利扎营时，有一位名叫圭多·博纳托的星相家谋划在特定时刻，使富尔利人攻打国王的部队。这个诡计竟然成功，所有的法国人都被抓住杀死。大约就在同一时期，由尼古拉教皇和阿拉贡国王彼得合商的阴谋也实现了：西西里人把岛上所有的法国人都杀光，彼得自封为岛上之王，声称由于他的妻子科斯妲扎系曼弗雷德之女，本来就对该岛拥有主权，因此该岛是属于他的。查理在进行以武力收复西西里岛的各种准备时死去，留下一个儿子查理二世，在西西里被俘。为了恢复自由，他答应如果在三年以内他不能取得教皇同意把西西里王国授予阿拉贡王的话，他情愿回到狱中。

罗多尔夫皇帝本人并未进入意大利，而是派一名全权大使前往，使所有愿意出钱自赎的城市取得自主权，这样就和皇帝亲临同样有利于帝国。许多城市赎回自主权；取得自由后，他们的生活方式也改变了。后来萨克森的阿多尔夫继承皇位；继任教皇的是皮埃特罗·德尔·穆洪。他就位时改名切莱斯蒂内五世。但由于他是一位隐士，清高圣洁；即位六个月后就弃位而去。博尼法斯八世被选为教皇。

过了一段时间之后，法国人和德意志人都离开意大利；于是全境就都留给意大利人自己治理。但天命注定教皇在这些敌人撤走之后，既不能建立又不能享有自己的权威；反而把罗马的科隆纳和奥尔西诺这两个势力雄厚的家族扶持起来。他们既有武装又住在附近，致使教皇软弱无力。后来博尼法斯下定决心消灭科隆纳家族，除了开除他们

的教籍之外，还调动教会武装力量打击他们。这一步骤虽然也使他们受到一些损害，但后来证明对教皇为害更大。因为，这些武装力量都是忠于宗教信仰的，对教敌作战时还很英勇；但当他们一旦为私人野心而把矛头指向基督教徒时，对那些想利用他们的人来说，就不再那么听使唤了。由于教皇热衷于个人私利，致使他们逐步丧失军权。除了刚才说的这些情形之外，教皇还撤销科隆纳家族两位枢机主教的职务。这个家族的首领斯奇亚拉偷偷逃脱，被卡塔洛尼亚的海盗船抓去当了橹工，后来在马赛有人认出是他，就把他送到被开除教籍并剥夺了王位的法王菲利普那里。菲利普考虑如果用战争反对教皇，很可能要失败或冒很大风险；于是就采用欺诈手法：假装想和教皇讲和，偷偷把斯奇亚拉送到意大利境内。他到达教皇陛下所在地阿纳尼阿之后，就聚集几个朋友，趁黑夜把教皇监禁起来。虽然不久之后阿纳尼阿人就把他释放，但由于他受折磨太大，气疯而死。博尼法斯发起在1300年举行庆典大赦年，规定每百年举行大庆一次。在这一段时期内，圭尔夫和吉贝林两派曾发生各式各样的冲突；皇帝们已放弃意大利，因而许多地方不是独立就是被暴君强占。教皇本尼迪特重新给科隆纳家族那两位枢机主教戴上红帽子，并重新为法王菲利普祈福。他的后继者是克莱门特五世，因为他是法国人，于1305年把教皇宫廷迁至阿维尼翁。

第六章

亨利皇帝来到意大利——佛罗伦萨人站在教皇一边——维斯康蒂家族始创米兰公国——马费奥·维斯康蒂反对拉托雷家族的诡计——乔万尼·加利佐·维斯康蒂成为米兰第一位公爵——路易皇帝在意大利——波希米亚王约翰在意大利——反对波希米亚王和教皇的代表的联盟——威尼斯的起源——丕平和希腊皇帝承认威尼斯独立——威尼斯兴旺发达——威尼斯的衰落——教皇和皇帝之间的不和——那不勒斯女王乔万娜——里恩济——大庆改为每五十年举行一次——米兰公爵的继承——教皇代表枢机主教埃吉迪奥——热那亚人和威尼斯人之间的战争。

这时，那不勒斯王查理二世逝世，由他儿子罗伯特继位。卢森堡王亨利被选为皇帝。虽然教皇不在罗马，他还是到那里去接受加冕。他的到来使伦巴第发生骚动。因为他把所有被放逐的人，不管是圭尔夫派还是吉贝林派，一概释放回家。结果，两派都竭尽全力要把对方赶走，以致整个地区到处混战。皇帝费了很大力量也难以平息。他离开伦巴第经热那亚到比萨，在那里他力图从罗伯特国王手里夺取托斯卡纳。此事未成，他又到罗马。在那里只待了几天，就被奥尔西诺家族在罗伯特国王同意下，把他赶出去；于是他又回到比萨。为了更有把握对托斯卡纳作战并从国王手中夺得这个地区，他鼓动西西里王弗里德利希前往攻打。但正当很有希望占领托斯卡纳并夺得那不勒斯国王的领地时，他就死了。遗位由巴伐利亚的路易继承。大约就在同一时期，约翰二十二世当了教皇。在他的任期内，皇帝继续迫害圭尔夫派和教会；但他们得到罗伯特和佛罗伦萨人保护。伦巴第境内的维斯康蒂家族和圭尔夫派之间打了许多仗；在托斯卡纳境内的战争则是在卢卡的卡斯特鲁乔和佛罗伦萨人之间进行的。因为维斯康蒂家族促成米兰公国成立，而这个公国又是后来统治意大利的五个君主国之一，所以我想提前把这个家族介绍一下。

米兰自从被红胡子弗里德利希破坏之后，逐渐恢复元气；为了报仇，它就加入伦巴第各城市联防同盟。这样就限制了红胡子的活动，而且在伦巴第还一度保持了教会的利益。在后来历次战争进行期间，拉托雷家族在米兰的势力强大起来。只要皇帝在这个地区的威信一直很低，这个家族的声望就不断增长。但当弗里德利希二世进入意大利，吉贝林派的势力也在埃泽林支持下发展壮大之后，这一派在各个城市的种子就都发芽滋长起来。在米兰发展起来的就是维斯康蒂家族，他们放逐了拉托雷家族。不过这个家族并未在外边呆多久，就按照皇帝和教皇达成的协议，又让他们回了家乡。这是因为，当时教皇和他的宫廷已迁到法国去，卢森堡的亨利皇帝借口去罗马加冕来到意大利，他在米兰受到那两大家族当时的首领马费奥·维斯康蒂和圭多·德·拉托雷的接待。但是，马费奥企图借皇帝的力量驱逐圭多，以为拉托雷家族既然站在反对皇帝的党派一边，达到目的并不困难。于是当人们抱怨德意志人的举动不文明时，他就抓住这个时机，偷偷地到处鼓动人们拿起武器甩掉这些蛮族加在人们身上的枷锁。适当时机一

到，马费奥就偷偷指使他的一个心腹去鼓动暴乱，于是人们就纷纷拿起武器打德意志人。

但当捣乱正闹得欢时，马费奥立即带着他的儿子们和他的同党一起跑到亨利皇帝那里，报告说整个叛乱都是拉托雷家族搞起来的；说他们不甘心在米兰安居乐业，抓住机会抢劫皇帝，以便讨好意大利的圭尔夫派，使自己的家族当上米兰君主；接着又叫他别懊丧，因为不论什么时候只要他想打，他们这一派随时准备用他们的生命来保卫他。亨利相信了马费奥所说的一切，于是就命令自己的部队和维斯康蒂家族的武装力量联合起来进攻这时正分散在全城各地平息叛乱的拉托雷家族，把抓到的都杀了，对其余的则在抢光他们的财物之后予以放逐了。马费奥·维斯康蒂就是用这样的诡计当上了米兰的君主。他留下的后继人有加利佐和阿佐，再往后就是卢奇诺和乔万尼。乔万尼当了米兰大主教。卢奇诺比乔万尼死得早，他留下的后代有贝尔纳博和加利佐。加利佐不久也死了，留下一子，称维尔图伯爵。他在大主教死后，谋杀了他的伯父贝尔纳博，当了米兰君主。他是第一个有公爵头衔的人。公爵留下的后代是菲利波和乔万玛丽亚·安杰洛，后者被米兰人杀害，政权落入菲利波手中。但因为他没有男嗣，米兰就由维斯康蒂家族转入斯福查家族手中，这些情况以后再说。

现在言归正传。路易皇帝为了加强他自己那一派，也为了加冕，就来到意大利。到达米兰后，为了要从米兰人处弄到钱找借口，他假惺惺地赐给米兰人自由并把维斯康蒂家族成员投入监狱。但不久之后又把他们释放。他到达罗马后，为了更便于把意大利搞乱，就擅自推举皮埃罗·德拉·科尔瓦拉为教皇；企图利用他的势力和维斯康蒂家族的实力削弱托斯卡纳和伦巴第两处敌对派的势力。但这时卡斯特鲁乔死了，使皇帝未能如愿以偿，因为比萨和卢卡两地已叛变。比萨人捉住皮埃罗·德拉·科尔瓦拉，把他押送法国交给教皇。皇帝对意大利的事情感到失望之后，就回到德意志。他刚离去，波希米亚王约翰就在布雷西亚吉贝林派的邀请下进入意大利，自封为该城和贝加莫的君主。他的到来是经教皇同意的（虽然教皇表面上假装反对）。教皇在波洛尼亚的代表因而对他表示支持，认为用这个办法可以阻止皇帝再来。这样就引起意大利党派的变动。因为佛罗伦萨人和国王罗伯特发

现教皇代表赞助吉贝林派搞的勾当，于是就敌视所有受到教皇代表和波希米亚国王友好对待的人。许多君主，不管是圭尔夫派还是吉贝林派，都和他们联合起来，其中包括维斯康蒂家族，德拉·斯卡拉家族，曼图亚的菲利波·贡扎戈，卡拉拉家族和伊斯特家族。因此，教皇把他们统统开除教籍。国王由于害怕这个联盟，就回到自己的国家调集兵力。当他率领一支大军回来时，仍然感到事情难办。他知道这件事自己做错了，就撤回波希米亚，只留下些部队驻守勒佐和莫德纳；帕尔马则由城内最有势力的马尔西利奥和皮埃罗·德·罗西照管；教皇代表对此深为不满。

波希米亚国王撤走后，波洛尼亚就加入联盟。后来联盟各国把仍旧站在教会那边的四个城市瓜分了。他们取得的协议是这样：帕尔马归属德拉·斯卡拉家族，勒佐归贡扎加家族，莫德纳归伊斯特家族，卢卡归佛罗伦萨。但在他们进占这些城市时又发生许多纠纷；后来大多由于威尼斯人调停解决。有些人或许会认为，既然威尼斯人的政体是共和制，不但在实力方面而且在内部规章制度方面比意大利任何其他君主国都值得赞扬，而我们却拖了这么久还不曾提起他们，似乎很不恰当。但当读者把原因了解清楚之后，就不会感到奇怪了。我打算从更古远的时代开始叙述他们这个城市，以便使所有的人都明白他们的起源如何，还要弄清楚究竟是些什么原因这么长时期阻止他们介入意大利事务。

在匈奴王阿蒂拉围困阿奎莱雅期间，当地居民在进行长时期抵抗之后，认为他们的安全已无法保住，就带着所能携带的一切动产，逃到坐落在亚得里亚海顶端现名威尼斯湾附近的几个无人居住的岩礁上避难。帕多瓦居民发现自己也处于同样危险中，知道阿蒂拉在攻占阿奎莱雅之后必将攻打他们自己，于是也带着他们最贵重的财物搬到同一片海上的一个叫里沃·阿尔托的地方，把妇女、孩子和老人都带了去，只留下青年人防守帕多瓦。除这些人之外，蒙塞利切人和他们附近山区的居民由于同样的恐惧，也逃到这些岩礁上。但当阿蒂拉占领阿奎莱雅并破坏帕多瓦、蒙塞利切、维琴察和维罗纳之后，帕多瓦人和其他一些力量强大的人就继续在里沃·阿尔托附近的沼泽地带居住。住在古时叫威尼西亚地区的人，受到同样的形势逼迫，也同样聚集到

这一带沼泽地。这些人就是这样受危急处境所逼，离开条件很好的肥沃地区，住到了这个贫瘠的无益的地方。不过，由于大批人聚集在这个比较狭小的地区，在很短的时期内，就把这一带地方弄得不但可以居住，而且还很可爱。他们制定自己的法律和有用的规章制度。在意大利遭受蹂躏破坏的时候，这个地方的人却享受着安居乐业的生活。在不长的期间，他们的实力就大大增强，名声远播。因为，除了上边已提到的那些移民之外，又有许多人从伦巴第各城逃来，他们主要是为逃避伦巴第王克莱菲斯的暴政而来的，这样就大大增加了这个新城市居民的人数。当法王丕平应教皇邀请前来把伦巴第人逐出意大利时，他和希腊皇帝订立公约，当时本内文托公爵和威尼斯人并未在这个公约中表明归顺任何一方，而是独自享受自由。威尼斯人因为被迫住在不毛的岩礁上，他们不得不到别的地方去寻找维持生活的途径，于是就驾驶着自己的船舶航行沿海各口岸，从而使他们这个城市成了全世界各种货物的集散地，城里到处都有来自各国的人。

多年来，威尼斯并未寻求任何领地，只找到一些便利他们进行贸易的地方，因而在希腊和叙利亚得到许多港口。因为法国人常常使用威尼斯的船只到亚洲去，为了报偿他们的效劳，就把坎迪阿岛划归他们。威尼斯人以航运为生，名震四海，受到全意大利各地尊敬。威尼斯人的威望如此之高，以致意大利各地区之间发生纠纷时，一般都请他们当仲裁；联盟各国之间因划分各城归属问题出现分歧时，也请威尼斯裁决。问题既然向威尼斯人提出，他们就把布雷西亚和贝加莫断给维斯康蒂家族。但经过若干时间之后，威尼斯人也急于扩张自己的地盘；于是就把帕多瓦、维琴察、特雷维萨等城据为己有，后来还占据维罗纳、贝加莫以及布雷西亚和罗马尼阿境内的许多城市和那不勒斯王国。其他各国深感威尼斯势力强大，不但意大利列国公侯，甚至阿尔卑斯山南麓诸王也都闻声胆战。于是这些国家就结成反对威尼斯的同盟。一日之间就把威尼斯曾苦心经营，花费巨万资财才得到手的许多地方全部夺走。威尼斯人后来虽又收回一部分，但由于业已力衰名败，只有像意大利其他各邦那样，任人摆布而已。

本尼迪特十二世当了教皇之后，发现意大利已完全不受教会控制，他又怕皇帝自兼意大利王，于是决定和篡夺了原先一贯臣服皇帝

的那些城市政权的人们修好，以便使他们有理由惧怕皇帝，和他自己联合起来共同保卫意大利。为了达到这个目的，他发布一道命令，批准伦巴第境内所有暴君占有他们已夺得的各个地区。教皇作出这项认可之后随即逝世，由克莱门特六世继位。皇帝看到教皇如此大方地赐赠帝国的领土，为了和他同样地慷他人之慨，就以皇帝的权威批准那些已在教会的城市或地区擅自掌权的人继续掌权。这样，加莱奥托·马拉泰斯塔和他的弟兄们就成了里米尼、佩扎罗和法诺的君主；安托尼奥·达·蒙特费尔特罗就成了马尔凯区和乌尔比诺的主宰；詹蒂莱·达·瓦拉诺就正式据有了卡梅里诺；圭多·迪·波伦塔据有拉文纳；西尼巴尔多·奥德拉菲占据富尔利和切泽纳；乔万尼·曼弗雷德家族占有法恩扎；洛多维科·阿利多西占有伊莫拉。除了这些之外，还有许多人占据其他许多地方。就这样，在原属教会的所有的城市、乡镇或要塞中，就几乎已经无处不无君主了。教会长时期未能恢复势力。直到教皇亚历山大六世时，由于各地君王的后代腐化衰亡，教会才得以恢复权威。

皇帝作出上述这些认可时，他本人住在塔伦托；这就意味着他有进入意大利的意图。结果就在伦巴第境内引起许多战争，维斯康蒂家族成了帕尔马的君主。这时那不勒斯王罗伯特已经逝世，只留下两个孙儿，都是他儿子查尔斯生的，查尔斯早在罗伯特之先就已死了。罗伯特临死时下令这两个孩子当中较大的叫乔万娜（或约安）的孙女继承王位，并命令她招匈牙利王的儿子安德雷阿为婿——这个人是罗伯特的外孙。安德雷阿和她结婚不久就被她谋杀，又招了她的另一个表兄塔伦托君主路易为夫。但安德雷阿的弟兄匈牙利王路易为了替他的被害报仇，带领军队来到意大利，把约安女王和她的丈夫赶出王国。

在这时期，罗马发生了令人难忘的事件。在坎皮多利奥担任国务大臣的尼科洛·迪·洛伦佐（又常被称为里恩济或科拉·迪·里恩济）把元老院议员们逐出罗马，并以“保民官”的名义自立为罗马共和的首领，恢复了罗马古制。他为人公正严明、道德高尚、声誉卓著；因此，不仅附近各地，甚至全意大利各邦都纷纷派使节前来晋谒。那些古老的行省，看到罗马的新生和复兴，也都抬起头来；有的是因为看到希望，有的是出于恐惧，一致尊他为王。但尼科洛本人虽说德高望重，

却在刚刚开始他的伟大事业时就丧失劲头了；仿佛经受不住这么伟大事业的压力似的；在并无任何人驱逐的情况下，自己就偷偷溜到波希米亚王查理那里——查理为了对巴伐利亚的路易表示轻蔑，曾在教皇势力支持下被推举为皇帝。他为了讨好教皇，就把尼科洛作为俘虏押送到他那里。过了些时候，弗兰切斯科·巴龙切利效法里恩齐的做法，放逐元老院议员，夺占罗马保民官职位。教皇为了镇压他，采取了最有效的办法：把尼科洛从监狱放出送回罗马，恢复他原来的保民官职位。于是他就重新掌握大权并把弗兰切斯科处死。但因为科隆纳家族与他为敌，不久之后他自己也被处死，于是元老院议员又恢复官职。匈牙利王赶走女王约安之后就回他本国去了。但因教皇宁愿在罗马附近保留一位女王也不要男王，就又恢复了她的王位，条件是她的丈夫应满足于塔伦托君主这个头衔，不能称王。这时正是1350年，教皇考虑原来由博尼法斯规定在每一世纪结束时举行大庆典的事可以改为每五十年举行一次，于是就发出要在这一年举行大庆典的指示。罗马人为了对这件事的好处表示感谢，答应教皇派四位枢机主教改革罗马政府，还可以按教皇的意旨委派元老院议员。教皇重新宣布塔伦托的路易为国王，女王约安为了谢恩，就把她继承的领地阿维尼翁献给教会。

这时卢基诺·维斯康蒂去世。他的弟弟大主教继任米兰君主。他多次攻打托斯卡纳和他的邻邦，变得非常强大。他死后，他的侄子贝尔纳博和加利佐继承他的事业。但加利佐不久逝世，留下乔万·加利佐和贝尔纳博分享政权。波希米亚王查理当时是皇帝；英诺森六世是教皇，他派了一位枢机主教西班牙人埃吉迪奥进入意大利。这个人不只在罗马尼阿而且在全意大利使教会的名誉得到恢复。他从米兰大主教手里收复波洛尼亚，并强迫罗马人接受每年由教皇委派一位外籍人充当元老院议员。他和维斯康蒂家族订立了体面的协定。还打垮并活捉一位叫约翰·阿古特的英国人，这个人曾率领四千英国兵参加吉贝林派一边在托斯卡纳打仗。教皇乌尔班五世听到这许多胜利的消息之后，决定访问意大利和罗马。皇帝这时也驾临罗马。皇帝在罗马呆了几个月之后又回到波希米亚王国，教皇也回到阿维尼翁。乌尔班死后，格雷戈里十一世被推举为教皇。因为枢机主教埃吉迪奥已死，又由于其他势力联合起来反对维斯康蒂家族，意大利旧日的倾轧不和从而死灰

复燃。教皇在法国住了七十一年之后，于1376年先派代表带着六千布列塔尼士兵回到罗马，然后亲自回来重建宫廷。继格雷戈里十一世任教皇的是乌尔班六世。但不久之后，十位枢机主教声称乌尔班的任命不合规定，又在丰迪选出克莱门特六世为教皇。这时，热那亚人推翻骑在他们头上多年的维斯康蒂家族的统治。后来在他们和威尼斯人之间为了争夺特内多斯岛打了几次大仗。热那亚人虽曾一度得手，曾围攻威尼斯好几个月；但最后威尼斯人还是取得胜利。在教皇干预下，双方于1381年媾和。在这些战争中首次使用了大炮，这是不久前荷兰人发明的。

第七章

教会内部分裂——乔万尼·加利佐·维斯康蒂的野心——教皇和罗马人达成协议——博尼法斯九世首创向教会交纳年俸的制度——伦巴第的动乱——威尼斯人在大陆上取得地盘——教皇和罗马人之间的分歧——比萨宗教会议——康斯坦茨宗教会议——菲利波·维斯康蒂收复失地——那不勒斯的乔万娜二世——意大利政情。

教会内部既然已经分裂，约安女王偏袒主张分离派的教皇。因此，教皇乌尔班就设法使那不勒斯国王的后裔杜拉佐的查尔斯去夺取她的领土。事成后，女王逃往法国，查尔斯称王。法王闻信震怒，派昂儒的路易进入意大利为女王收复失地，把乌尔班教皇逐出罗马并扶植擅立教皇。但路易正在进行这些事情时就死了，他的部队被击溃后也回法国。教皇在这个紧急时刻到达那不勒斯，把站在法国和擅立教皇一边的九名枢机主教投入监狱。后来教皇因为拒绝封国王的侄子为卡普亚君主、得罪了国王。教皇表面上装作不在意的样子，还要求国王把诺切拉拨给他作为住地。他把这个地方的防御工事修好以后，就准备剥夺国王的领土。国王知情后就在诺切拉外面扎营围困，于是教皇逃往那不勒斯，把他原先关进监狱里的那些枢机主教都处死，然后从那里回到罗马。为了扩张势力，他又封二十九人为枢机主教。这时，那不勒斯王查尔斯到达匈牙利，在那里被封为国王，不久之后就

在战场上阵亡，在那不勒斯留下妻子和两个孩子。大约就在同时，乔万尼·加利佐·维斯康蒂杀害他叔叔贝尔纳博，自己独揽大权。而且，他当了米兰公爵和全伦巴第的君主还不满足，又企图统治托斯卡纳。但正当他一心要占领这个地区并最终在全意大利称王时，却去世了。博尼法斯九世继乌尔班六世为教皇。擅立教皇克莱门特六世也已去世，遗位由本尼迪特十三世继承。

在这个时期，有许多英格兰人、德意志人和布列塔尼人在意大利各地的部队里服役。指挥他们的，一部分是经常变动的各地当权者，另一部分是教皇在阿维尼翁时派去的人。意大利的许多君主就是利用这些武人长期进行战争。直到罗马尼阿的洛多维科·达·琴托出现，才由他成立由意大利人组成的、命名为圣乔治联队的部队。由于这支部队纪律严明、作战英勇，不久之后就使外籍部队名声扫地，本地部队则誉满全境。从此以后，各王公就利用本地部队进行战争、互相征伐。教皇博尼法斯九世由于和罗马人有仇，迁居斯切西，一直在那里呆到1400年大庆。这时罗马人为了劝他回罗马，答应由他另外委派一名外籍元老院议员，还答应他在圣安杰洛堡设防。根据这些条件，教皇回到罗马。为了使教会富裕，他下了一道命令，规定凡是领有薪俸的人，在离职时都要拿出一年的年俸献给教皇议事室。

米兰公爵乔万尼·加利佐死后，虽然留下两个孩子乔万玛丽亚和菲利波，但公国还是四分五裂。在随后发生的动乱中，乔万玛丽亚被杀害。菲利波在帕维亚要塞里躲了一些时候，由于要塞长官忠实高尚，他得以从那里逃脱。在占领原属他父亲的一些城市的人们当中，有一个名叫古利埃尔莫·德拉·斯卡拉的，在被放逐后投奔帕多瓦君主弗兰切斯科·达·卡雷拉手下。在这位君主的帮助下，他恢复维罗纳城邦。但他只在那里呆了很短时间，就被弗兰切斯科指使人把他毒死了，维罗纳城也被夺占。这些事件使原先在维斯康蒂家族保护下安居乐业的维琴察人对帕多瓦君主的强大感到害怕，就请求威尼斯人保护。威尼斯人和弗兰切斯科打了几仗，先后占领维罗纳和帕多瓦。

这时教皇博尼法斯已逝世，由英诺森七世继位。罗马人请求他把要塞还给他们，并恢复他们的自由。因为教皇不愿答应他们的请求，

他们就要求那不勒斯王拉迪斯劳斯帮助。教皇和罗马人和解之后又回到罗马，封他自己的侄子洛多维科为马尔凯区伯爵。不久之后，英诺森逝世，格雷戈里十二世继位。他即位前取得的谅解是：擅立教皇什么时候放弃教皇职位，他也要放弃。为了使教会统一，在诸枢机主教的劝告下，擅立教皇本尼迪特来到威内雷港，格雷戈里来到卢卡。他们在那里进行了许多努力，但未能取得任何协议。因此，他们各自手下的枢机主教就抛弃了他们。本尼迪特前往西班牙，格雷戈里去里米尼。枢机主教们这方面，在教皇驻波洛尼亚代表枢机主教巴尔萨扎·科萨的支持下，在比萨召开宗教会议，推举亚历山大五世为教皇。亚历山大就位后立即开除拉迪斯劳斯国王教籍，把王国交给昂儒的路易统治。这位君主联合佛罗伦萨人、热那亚人和威尼斯人，一起攻打拉迪斯劳斯，把他逐出罗马。战争正在激烈进行时，亚历山大逝世，由巴尔萨扎·科萨继位，定名约翰二十三世，在波洛尼亚就位。后来又到罗马，正遇上昂儒的路易从普罗旺斯带兵前来和拉迪斯劳斯打仗，把他打垮。但由于军事首领们处置失当，未能把胜利进行到底。因而在不久之后，国王拉迪斯劳斯又聚集力量重占罗马。路易逃回普罗旺斯，教皇逃到波洛尼亚。他在那里想方设法削弱拉迪斯劳斯的势力，因而使匈牙利王西吉斯蒙德被选为皇帝并请他来意大利。他们在曼图亚亲自商谈后，同意召开全体宗教会议，使教会统一起来。教皇办成这件事之后，就认为他自己现在完全有办法对付他的敌人了。

这时共有三位教皇：格雷戈里、本尼迪特和乔万尼。这样就使教会软弱无力、声名狼藉。和教皇约翰原来所期望的相反，这次宗教会议决定在德国的康斯坦茨召开。虽然拉迪斯劳斯已死，导致教皇召开宗教会议的原因已不存在，但由于他既然已经答应前往参加，就不便拒绝不去了。他到达康斯坦茨几个月后，就发现自己犯了错误，但已为时太晚。他正在设法逃跑时被捕，被迫放弃教皇职位。擅立教皇之一格雷戈里也送去了弃位声明。另一位擅立教皇本尼迪特拒绝弃位，被判为异端。但后来因为被手下诸枢机主教抛弃，只好也答应弃位。于是宗教会议就推选科隆纳家族成员奥多为教皇，定名马丁五世。在经过许多教皇分立之后，教会又重新统一于一长之下。

如上述，菲利波·维斯康蒂当时住在帕维亚要塞中。而法齐诺·凯内在伦巴第动乱中已成为维切利、亚历山大里亚、诺夫拉和托尔托纳的君主，并已聚敛大批财宝。他感到自己寿数将尽，又无儿女，就让他妻子贝阿特丽丝继承产业，并和友人商妥促使她和菲利波结婚。这个结合使菲利波势力大增，他重新占领米兰和整个伦巴第地区。对于这么多恩惠，他也和一般王侯曾经干过的那样恩将仇报，指责贝阿特丽丝与人通奸，把她处死。他感到自己现在实力强大，就计划攻打托斯卡纳，完成他父亲乔万尼·加利佐尚未完成的大业。

那不勒斯王拉迪斯劳斯临死，曾把王国和一支大军留给他妹妹乔万娜。这些部队由意大利一些第一流军事首领率领。其中有一位科蒂纽奥拉的斯福查，他是当时全意大利武装部队中最出名的勇士。乔万娜女王身边曾养着一个叫潘多尔费洛的人，为掩盖这件不体面的事，就和她的丈夫，法国皇族贾科波·德拉·马尔卡讲好条件：他应满足于塔伦托亲王这个头衔，让她本人称王并主持国政。但当这位贾科波到达那不勒斯时，武装部队立即拥他为王，于是夫妻之间就打起仗来。虽然男方起初打了许多胜仗，但女王最后还是战胜了对方，从而成为教皇的敌人。针对这个情况，斯福查为了使她处于困境以便迫使她投靠自己，就在事先未把意图通知她的情况下，突然把部队撤走，不为她服役了。于是女王发现自己突然失掉军队，又无别处求助，于是就把阿拉贡和西西里王阿尔方索收为义子，请他支援；并雇用蒙托内人布拉乔为军队首领。这个人在军事上的名声和斯福查不相上下，而且他反对教皇，这是因为他过去曾占领原属教会的佩鲁贾等地。

后来，女王和教皇讲和。但国王阿尔方索认为她可能像对待她丈夫那样对待自己，就在暗中设法要把许多要塞控制在自己手中；但女王耳目极其灵通，抢先进入那不勒斯要塞并加强其工事。二人之间猜忌日重，终于兵戎相见。这时斯福查已重新在她手下服役；在他的协助下，把阿尔方索从那不勒斯赶走，剥夺了他继承王位的权力。另收昂儒的路易为义子。从此，在布拉乔和斯福查之间又展开一场对抗；前者站在阿尔方索一边，后者保卫女王的事业。在战争过程中，斯福查在抢渡佩斯卡拉河时淹死。于是女王又失掉武装力量。如果不是米兰公爵菲利波·维斯康蒂帮助，强迫阿尔方索退回阿拉贡的话，她早已

被逐出国土。阿尔方索撤走后，布拉乔无所畏惧，继续攻打女王，包围拉奎拉。但教皇唯恐布拉乔势力太大为害教会，就雇用斯福查之子弗兰切斯科，派他到拉奎拉去驱逐布拉乔；他到达后立即打垮布拉乔的队伍并把他本人杀死。布拉乔留下一个叫奥多的儿子，教皇从他手中夺走佩鲁贾，只把蒙托内地区留给他。后来他为佛罗伦萨人服役时，在罗马尼阿战死。这样，曾在布拉乔指挥下打过仗的武士中，最出名的就只剩下尼科洛·皮奇尼诺一人。

关于意大利的概况，我们接连说到这里，已经接近我们最初想要说到的时期。未曾提到的情况都不重要。只有佛罗伦萨人和威尼斯人联合反对米兰公爵菲利波的战争可算例外。这件事我们准备在专门叙述佛罗伦萨时再说，在这里暂时略过；只把我们现在已说到的这个时代意大利诸君王和武装部队的情况概括几笔如下：约安二世占有那不勒斯、马尔凯区、教会领地和罗马尼阿；这些地区有的服从教会，有的被教区主教或暴君占有。像费拉拉、摩德纳和勒佐就是由伊斯特家族统治；曼弗雷德家族占有法恩扎；阿利多西家族占有伊莫拉；奥尔德拉菲家族占有富尔利；马拉泰斯塔家族占有里米尼和佩扎罗；瓦拉诺家族占有卡梅里诺。伦巴第一部分属于菲利波公爵，一部分属威尼斯；那些只占有一个地区的暂撇开不说，只有贡扎加一家例外，他们统治着曼图亚地区。托斯卡纳大部属于佛罗伦萨。卢卡和锡耶纳是仅有的按照自己的法律治理的两个地区——卢卡受圭尼吉家族统治；锡耶纳实行自治。热那亚人有时独立自主，有时受治于法国或维斯康蒂家族；被人瞧不起，可列入小邦一类。

主要邦国的武装力量都不是靠自己的力量。菲利波公爵成天关在自己的房子里不见人，他打仗时都是派雇佣兵去打。当威尼斯人把注意力转向大陆时，就抛弃曾经使他们在海上称霸的武装力量，也采用意大利惯例，把自己的武装部队交给别人指挥。教士和女人不适于带兵，因此，教皇和那不勒斯女王约安也被迫采用别人因考虑欠周而采用的办法。佛罗伦萨人也采用同样惯例，这是因为他们经常发生分裂，已经把贵族阶级消灭；他们的共和制完全掌握在从事商业活动的人们手中，因此也只好按别人的习惯和方式办事。

这样，意大利的武装力量或是掌握在较小的王公手中，或者由不拥有城邦的人控制。这是因为，较小的王公带兵打仗并不是为了荣耀，而是为了获得财产或安全。那些不拥有城邦的人，从小练武长大，除武功外不懂其他任何技艺，他们打仗只是为了得到报酬或为个人捞得一官半职。后一类人当中最出名的有卡尔米尼约拉、弗兰切斯科·斯福查、布拉乔的门徒尼科洛·皮奇尼诺、安戈洛·德拉·佩尔戈拉、洛伦佐·迪·米凯莱托、阿滕杜利·伊尔·塔尔塔利亚、贾科帕乔、切科利诺·达·佩鲁贾、尼科洛·达·托伦蒂诺、圭多·托雷洛、安托尼奥·达尔·蓬泰·阿德·埃拉以及其他等人。和这些人同属一类的，还有已经提到过的那些君主，还可以加上罗马的几位贵族，科隆纳家族和奥尔西诺家族，以及那不勒斯王国和伦巴第其他一些王公和贵人。这些人既然经常保持武装，互相之间又常常动武，而且想方设法使一切事情都有利于己；结果这些打仗的人，差不多都是两败俱伤。他们把武装行动搞到如此荒谬透顶，以致一名极其普通的将领，只要真有胆量，就能使全意大利很不慎地尊敬崇拜的那些人蒙受羞辱。

因此，在我写的这部历史中，必然会充满这类昏庸的君主和如此卑劣的军队。在叙述这些事情以前，像我在开始时就已指出的那样，有必要先把佛罗伦萨的起源说一说，以便把当时这个城市的情况弄清楚；应该弄清楚的是，经过一千年的辛勤劳苦之后，佛罗伦萨竟然变得这么衰微孱弱，其原因究竟何在。

第二卷 从佛罗伦萨的起源到大叛乱 公元1010—1353年

第一章

古代共和国开发殖民地的习惯和它的好处——人口的增加使某些地区更有利于健康——佛罗伦萨的起源——佛罗伦萨的扩张——佛罗伦萨这个名称的由来——佛罗伦萨被托蒂拉破坏——佛罗伦萨人攻占菲埃索莱——佛罗伦萨第一次分裂及其原因——奔德尔蒙蒂家族——奔德尔蒙蒂被害——佛罗伦萨的圭尔夫派和吉贝林派——圭尔夫派各家族——吉贝林派各家族——两派妥协。

在古代共和国和君主国那些早已废弃的伟大而高明的制度中，有一种制度曾经促使城市和市镇陆续建立起来。引起一位伟大的君主或治理得很好的共和国最关心的、同时也是使某一地区受益最大的事情，莫过于为了共同的便利和防御把人们吸引到一起的新殖民区的创立了。

这种事情并不难办到，只要把人们送到新占领的或荒无人烟的地区去就行了。这样移民不但可以促使新城市的建立，保证新占领区的安全，而且还可以使一个行省内的居民分布合理。这样，居民由于可以得到最大限度的舒适生活，从而繁殖迅速；不但愿意应召进攻别国，而且在保卫本土方面也可靠得多。但由于一些君主和共和国的做法不明智，这种习惯早已废弛；随之而来的就是土地的衰败和破坏。因为，这种殖民制度原是使帝国安全、地区繁荣的唯一途径。王侯在新占地区建立的殖民地就如同要塞或岗哨，它可以使居民忠诚顺从，

因而使国家得到安全。任何一个地区，如果没有殖民这一条规定，就不可能把这个地区完全占领，也不可能使居民保持适当的分布。因为各地有益健康的程度不同，有的地方必然人口过多，其他地方则无人居住。如果不设法把增殖太快的地方的人口抽调到人口过于稀少的地方，那么，后者将荒无一人，前者人口将拥挤不堪，从而使整个国家很快就遭破坏。而且，因为大自然不会解决这种失调现象，只有人们勤劳的努力才能解决。不利健康的地方一旦移入大量人口，就会变得有益健康。土地一经耕种就会肥沃丰产，烧火就会使空气清洁——这些救治方法是大自然无法提供的。

威尼斯城就可以证明这种说法正确。该地原来是一片不利健康的沼泽地带。后来只是因为集中了大量勤奋的移民，才变成一个有益健康的所在。比萨也是这样，由于那个地方的空气原来很不卫生，因而从未拥有足够的居民；直到后来萨拉森入破坏了热那亚并使它的河流无法通航，致使热那亚人大批移居比萨，才使比萨这个城市兴旺富强起来。相反地，如果不采取殖民办法而想保有新占地区，必然十分困难。一些地方没有人居住的仍然没有人住，而人口繁殖太快的地方又无法减少。因此，在全世界、特别是在意大利，和古代比较起来，有许多地方已经荒芜。究其原因，完全是由于帝王已无心于真正光辉的事业，疏忽大意；共和国也漫不经心，失去值得称赞的好制度。在古代，由于殖民制度的运用，经常有新城市出现，已有的城市则进一步扩大。佛罗伦萨的情形就是一个例子。它开始时是菲埃索莱城；后来由于不断殖民，才扩大为佛罗伦萨。

它极可能是像但丁和乔万尼·维兰尼所描述的那样，原来坐落在山顶上的菲埃索莱城，为了使它的市场能招徕更多客商，并为带货物来的人们提供更大的方便，就给他们划定一个地区加以安顿；不是在山上，而是在山脚和阿尔诺河之间的平地上。我设想，这一带第一批建筑物就是由这些市场促成的；这些市场还促使商人希望有宽敞的货栈存放他们的货物。经过若干年月之后，这些货栈就发展成永久性的牢固的建筑物。后来，罗马人征服迦太基人，从而使意大利免受外国入侵，这些建筑物必然随之大量增加；因为人们除非万不得已才会忍受不便。虽然对战争的担心使人们愿意占据易守难攻的地方；但只要担

心的原因一旦消除，他们就乐于搬到进出方便的平地上去了。因此，在罗马共和国威名下取得的安全就促使在上述情况下定居下来的人们迅速繁殖，形成城镇。起初它的名字叫维拉·阿尔尼纳。后来发生马里乌斯和苏拉之间以及凯撒和庞培之间的内战，再往后又发生谋杀凯撒的人们和为凯撒之死报仇的人们之间的战争。在这期间，一批一批移民队被送到菲埃索莱——最初是苏拉送去的；后来，报了谋杀凯撒之仇的三位罗马官员[注]把全帝国瓜分后也曾把移民队送去——这些移民队部分地或是全部地定居在这个以后发展起来的城镇附近这片平原上。由于人口大量增加，住宅也随之遍布在这片地方，最后就形成城市；把它和意大利其他城市列入一类已很恰当。

关于佛罗伦蒂亚（Florentia）这个字的来源，众说不一。有人说它来源于这个殖民地的首要人物之一佛罗里努斯（Florinus）；有的又说这个字原来不是佛罗伦蒂亚，而是佛卢恩蒂亚（Fluentia），由佛卢恩泰（fluente）即阿尔诺河的流动而来。为了给这个说法找旁证，还引用了普林尼一段话说，“佛卢恩蒂亚人（The Flnentini）住在阿尔诺河流附近。”不过，这话可能不对头，因为普林尼说的是佛罗伦蒂亚人居住的地点，而不是人们所知道的他们的族名。而且佛卢伦蒂亚人（Fluentini）这个字似乎是个传讹了的字，因为几乎是和普林尼同时进行写作的弗隆提努斯和科尔内利乌斯·塔西佗是用佛罗伦蒂亚（Florentia）和佛罗伦蒂亚人（Florentini）这两个名字称呼他们的。这是因为在提比留时期，这个城市是和意大利其他城市受到同样治理的。此外，科尔内利乌斯还曾提到佛罗伦萨人派使节谒见皇帝，乞求不要让凯内河的水泛滥到他们那个地区的事。而且，一个城市同时有两个名称的事也是十分不近情理的。因此，我认为，不论名称的来源如何，它一直都是佛罗伦蒂亚；而且，不论城市的起因何在，它肯定是在罗马帝国时期出现的，在最初几代皇帝时期就已经受到作家的注意了。

罗马帝国遭受蛮族侵扰时，佛罗伦萨是被东哥特王托蒂拉摧毁的，经过二百五十年之后，查理大帝才予以重建。从那时起直到1215年，它就和意大利其余城市享有同样命运了。在这段时期，佛罗伦萨先是由查理大帝的后代统治，后来的统治者是贝伦加里乌斯家族，最

后是德意志皇帝。这些情况在上一卷的概述中我们已经提到。在这些年代里，由于统治他们的那些人的影响，佛罗伦萨的人口并未能增加，也未创造出值得记述的事业。不过，在1010年，正当菲埃索莱人纪念庄严的圣罗慕洛节日的时候，他们占领并破坏了菲埃索莱。他们办的这件事也许事先已得到皇帝的认可，也许是在一位皇帝已死、继位的皇帝尚未就位的空隙当中，各地都有较多自由的时候干的。但当教皇势力增大、德意志皇帝的权威逐渐削弱时，意大利各地都实行自治，很少尊重帝王。因此在亨利三世时期，全意大利各地都分裂成两派，一派拥护皇帝，一派拥护教会。但佛罗伦萨人一直到1215年仍然保持着统一，服从统治者，唯一的目的就是保住自己的安全。不过，正像侵犯人体的疾病在体内存在的时间越长就越危险而致命那样，佛罗伦萨参与意大利的帮派斗争虽晚，后来却成为受帮派之害最严重的地方。它第一次内部分裂的原因，但丁和许多其他作家都有记述，因而已是尽人皆知。不过，我还是想把它简单说上几句：

在佛罗伦萨最有势力的家族当中，有奔德尔蒙蒂和乌贝尔蒂这两家，其次就是阿米德伊和多纳蒂两家。多纳蒂家族中有一位有钱的寡妇，她有一位异常俊美的女儿。这位寡妇看中了奔德尔蒙蒂家族的首领、年轻的奔德尔蒙蒂，打算把女儿嫁给他。但她由于疏忽、或是认为这桩婚事随时都可办成，因而未曾向对方表示过这个意图；结果这位青年男子就和阿米德伊家族的一位小姐订了婚。这件事使多纳蒂家族这位寡妇极不好受。但她希望凭着她女儿的美貌，能在对方举行婚礼以前进行破坏。有一次她在楼上看见奔德尔蒙蒂正独自一人走近她家。她立即下楼，正当他在门口走过时，就对他说道："听说你已选定一位妻子，我很高兴；不过我可早就把我的女儿给你留着呢。"一面说着，一面就把门打开，叫他看见自己的女儿。这位青年男子看到这位小姐非凡的容貌，又考虑到她高贵的出身，而且她的嫁妆也决不会次于他原先选定的那位小姐的；心中立即燃起热烈愿望要占有她。因此，他既不考虑自己已经应许别人，也不考虑毁约将给对方造成的伤害，更不考虑违约可能给自己带来的灾祸，当即对那位寡妇说，"既然您为我保留着您的女儿，如果我拒绝了她，那就太无情无义了。因为我现在还可以自由选择。"于是，一点时间都不耽搁就和她的女儿结了婚。

这件事情传开之后，阿米德伊和乌贝尔蒂这两个结了盟的家族非常愤怒，于是就把和他们这一方有关的其他许多家族召集一起商讨对策，认为如果对这种污辱表示宽容必将丧失体面，对这种无法无天的侮辱行为最适当的报复就是把奔德尔蒙蒂杀死。虽然有些人考虑这样做必将招致恶果，但莫斯卡·拉姆贝蒂却反驳说，用"木已成舟、悔之无益"之类陈词滥调滔滔议论是什么事情都干不成的。于是，大家推举莫斯卡本人，斯蒂亚蒂·乌贝尔蒂，拉姆贝尔图乔·阿米德伊和奥德里戈·菲凡蒂等去执行杀害奔德尔蒙蒂的任务。在复活节早晨，他们这几个人就藏在阿米德伊家的一所房子里（位置在老桥和圣斯蒂芬教堂之间），当奔德尔蒙蒂骑着白马走过、心里正想着忘记一件伤害人的事就像拒绝联姻那样容易的时候，那些人就从桥脚下向他攻来，在战神马尔斯的雕像近旁把他杀死。这一谋杀案把全城分成两派，一派支持奔德尔蒙蒂家族，说他们有理；另一派拥护乌贝尔蒂家族。由于这些家族都有人力和武器等防卫手段，他们的冲突虽然持续了许多年，但谁都未能把对方消灭。

佛罗伦萨经常处于这种纷乱之中。直到弗里德利希二世统治时期，因为他是那不勒斯国王，就力图加强自己的力量，以对付教会；他为了使自己在托斯卡纳的势力更加稳固，就采取支持乌贝尔蒂家族和他们的追随者的政策。在他的支持下，他们把奔德尔蒙蒂家族放逐。于是，我们这个城市也和意大利其他城市早就已经形成两派那样，也分为圭尔夫和吉贝林两派。现在我把加入两派的家族名单记录在下边，因为这并不是多余的。站在圭尔夫派一边的有下列各家族：奔德尔蒙蒂、内尔利、罗西、弗雷斯科巴尔迪、莫齐、巴尔迪、普尔奇、盖拉尔迪尼、福拉博斯契、巴涅西、圭达洛蒂、萨凯蒂、马尼埃里、卢卡尔德西、恰拉蒙泰西、科姆皮奥贝西、卡瓦尔坎蒂、姜多纳蒂、姜菲利阿齐、斯卡利、瓜尔泰罗蒂、伊姆波尔图尼、博斯蒂基、托尔纳昆奇、韦基埃蒂、托辛吉、阿里古奇、阿利、西齐、阿迪马里、维斯多米尼、多纳蒂、帕齐、德拉贝拉、阿尔丁吉、泰达尔迪和切尔基。参加吉贝林派的有下列各家族：乌贝尔蒂、马内利、乌布里阿基、菲凡蒂、阿米德伊、因凡加蒂、马莱斯皮尼、斯科拉里、圭迪、加利、卡皮阿尔迪、拉姆贝尔蒂、索尔达尼埃里、奇普里阿尼、托斯基、阿米埃里、帕莱尔米尼、米利奥雷利、皮利、巴鲁奇、卡塔

尼、阿戈兰蒂、布鲁内莱斯基、卡蓬萨基、埃利塞伊、阿巴蒂、蒂达尔迪尼、居奥基和加利加伊。双方除了上述这些贵族家庭之外，每派还有许多上层的人参加。以致全城因为这个分裂而堕落败坏了。圭尔夫派既被逐出城外，就避居阿尔诺河上游谷地，那里他们筑有一部分堡垒和要塞。他们就在那里加强防御工事以防敌方来袭。但在弗里德利希死后，那些最没有偏见、在居民中威望最高的人们经过考虑，认为与其继续分裂招致全城毁灭，还不如促成两派和好。于是他们就劝圭尔夫派忘记旧恶、回到城里；也劝吉贝林派抛开宿怨、热诚地欢迎他们归来。

---

[1] 即凯撒死后的三执政：渥大维、安东尼和莱比达。——译者

第二章

佛罗伦萨政体的新形式——军事设施——佛罗伦萨的强大——吉贝林派的活动——吉贝林派被逐出城——圭尔夫派被那不勒斯国王的武力击溃——佛罗伦萨受那不勒斯国王统治——吉贝林派破坏佛罗伦萨的计划，遭到法里纳塔·德利·乌贝尔蒂的反对——佛罗伦萨圭尔夫派的冒险——教皇把他的旗帜交给圭尔夫派——吉贝林派的恐惧以及为保护自己的权力所作各种准备——行会的成立和它们的权威——圭多·诺韦洛伯爵被放逐——他去普拉托——圭尔夫派回到城里——吉贝林派离开佛罗伦萨——佛罗伦萨人改组政府以支持圭尔夫派——教皇力图使吉贝林派回到城里并把佛罗伦萨从教会中开除——教皇尼古拉三世力图削弱那不勒斯王查理的势力。

佛罗伦萨既已统一，人们认为这正是组织自治政府的好时机；而且，在新皇帝的势力壮大以前把自己的防务搞好也是可取的。于是他们就把全城分为六个区，每区选出两位公民共十二人，治理全城。这个十二人领导集团名叫“长老会”，每年选举一次。为了消除过去判案

后一再出现的不和的根源，他们从别的城市请来两位审判官，一位称人民首长，一位称总监；他们的职责就是决断民间发生的各种民事刑事案件。而且，鉴于新建秩序如果没有足够的力量保卫就不能维持下去；于是他们又把城内划分为二十个旗、农村划分为七十六个旗，所有青年男子的姓名都登记在各旗的花名册上。命令规定：不论何时，只要人民首长或长老会发出号召，每个青年都必须武装起来，到各自所属的旗下集合。按照使用的武器类别，他们各有不同的旗帜，所有的弓手集合在一面旗帜下，剑手或持盾者集合在另一面旗帜下。每年圣灵降临节，举行盛大仪式，向新入伍的青年颁发旗帜，为整个部队任命新的指挥官。为了表示对军队的重视，他们还制造一辆很大的车，用两头公牛拉着，车上铺红布，竖着一面红白二色旗；打仗的时候，凡是已经精疲力竭的战士就可以躲到车上，等到精力恢复时再冲向敌人。当他们想叫部队集合时，就把这辆车赶到新市场，庄重地把它交给人民首长。为了把军事活动搞得很隆重，他们还准备了一口名叫“晨钟”的大钟，在部队出城以前的一个月期间，天天敲打，以便让敌人有时间准备他们的防务。当时人们中间存在着极其高尚的道德，他们的心地是这么宽宏大量。我们今天打仗时，出敌不意、攻其不备被认为是英明果敢；但在那个时代，这样的行为却被认为很不光彩，而且只会招致很不利的后果。部队行动时也带着这口大钟，用以规定站岗撤哨的时间以及打仗需要的其他活动。

佛罗伦萨人在民政、军政等方面作了这些安排之后，取得自主。它在很短的时期内就取得想象不到的伟大力量和极高的威望。它不但变成整个托斯卡纳地区的首领，而且成了全意大利第一流大城市之一。如果它不是因为受到公民内部接连不断的分裂的折磨的话，它可能取得的成就将是异常伟大的。佛罗伦萨人在新政府治理下的十年间，曾迫使皮斯托亚、阿雷佐和锡耶纳等城和他们结盟。从锡耶纳回师途中，还占领沃尔泰拉，摧毁一些堡垒，把居民带回佛罗伦萨。所有这些事业都是在圭尔夫派的建议下进行的。他们比吉贝林派势力强大得多，这是因为人们仇视吉贝林派，这不只是因为在弗里德利希时代他们当权时盛气凌人，而且也是因为亲教会派比亲皇帝派更得人心；因为人们指望在教会帮助下保持自主，对皇帝则不然，人们总怕皇帝使他们失掉独立自主。

与此同时，吉贝林派虽被剥夺了权力，但他们并未善罢甘休，而是在伺机重掌政权。当他们看到弗里德利希的儿子曼弗雷德自立为那不勒斯王并削弱了教会的势力之后，就认为有利的时机已到，于是就和曼弗雷德秘密联系，企图重掌国政。但他们的活动未能瞒过"长老会"，该会得悉他们的阴谋之后立即传讯乌贝尔蒂家族。乌贝尔蒂家族拒不从命，反而在他们的住宅里修筑工事拿起武器自卫。佛罗伦萨人民闻讯激怒，也纷纷拿起武器，在圭尔夫派支持下，强迫他们离开城市。他们带着吉贝林派所有成员一起撤到锡耶纳；然后就请求那不勒斯王曼弗雷德援助。国王的军队在法里纳蒂·德利·乌贝尔蒂的得力指挥下，在阿尔比亚河上把圭尔夫派打败，进行了大屠杀，以致逃脱的人们以为佛罗伦萨已经失守，不敢回去。都逃到卢卡避难。

曼弗雷德委派出名的军事家焦尔达诺伯爵指挥他的部队。他在打胜仗之后就带着吉贝林派到达佛罗伦萨，把城市完全置于国王的统治之下，废除各级地方官吏以及保有自主形式的一切机构。这样很不慎重的做法伤害了佛罗伦萨人民，激起他们切齿痛恨；他们对吉贝林派的敌视到了无以复加的程度，最后导致这一派的毁灭。焦尔达诺伯爵因为国内有要事不得不回那不勒斯，把卡森蒂诺君主圭多·诺韦洛伯爵留在佛罗伦萨作国王代理人。他召集吉贝林派在埃姆波利开会。除了一人提出异议外，他们在会上一致决定：为了保持他们这一派在托斯卡纳地区的势力并迫使圭尔夫派撤销对教会一方的支持，唯一的办法只有把佛罗伦萨毁掉。对如此宏伟的佛罗伦萨城作出如此残酷的判决，会上竟无任何公民反对；只有法里纳塔·德利·乌贝尔蒂不赞成这项决议，公开站出来为佛罗伦萨辩护。他说，他本人历尽艰险，目的并无其他，只是希望回到自己的家乡；而且至今仍然渴望实现他所热切追求的这个目标。命运既然已经把这个幸福送上门来，他决不拒绝接受；即使是因为享受这个幸福而使他成为和他的想法不同的人们的仇敌，就像他过去成为圭尔夫派的仇敌那样，他也毫不惋惜。他还说，任何人都不必担心这个城市的存在会促成国家的灭亡；因为，他相信他们把圭尔夫派赶走的那种勇气，就足以用来保卫这座城市。法里纳塔是一个决心极大、无所畏惧的人，而且在军事上又功绩卓著；他既是吉贝林派的首领，又极得曼弗雷德的赏识，因而得以运用自己

的权威制止人们的议论，并引导他们寻找其他途径保持吉贝林派的势力。

卢卡人由于在阿尔比亚战役之后曾为圭尔夫派提供避难之地，深恐因此触怒伯爵，就不允许他们继续在卢卡呆下去了。圭尔夫派只好离开卢卡到波洛尼亚。帕尔马城的圭尔夫派又把他们从那里请到帕尔马去攻打那里的吉贝林派。他们把那里的吉贝林派打败之后，帕尔马人就把原属吉贝林派的财产送给他们。这样，他们的名声大振、财富大增；又获悉教皇克莱门特已邀请昂儒的查理夺取曼弗雷德的王国，于是他们就派使节晋谒教皇表示愿意效忠。教皇陛下不但把他们当朋友接待，而且还把饰有教皇徽记的旗帜赐给他们。后来圭尔夫派打仗时总是举着这面旗，至今仍在佛罗伦萨使用。查理从曼弗雷德手中夺取王国并把他本人杀死。在这次成功中有佛罗伦萨圭尔夫派的贡献。他们这一派的势力因此大增，吉贝林派则相对削弱。因此，在诺韦洛伯爵手下治理佛罗伦萨的那些人就打算作出一些让步，以便使过去曾遭受他们种种迫害的人们和他们和好，认为这样做可能较为得策。不过，如果这些补救的办法能够及早实行，一定会很有好处；但现在迫不得已才这样做，人家就不再认为这是什么恩惠了。结果对赐予者不但毫无好处，反而加速自己的灭亡。他们想给过去的受害者一些好处以争取他们，于是就恢复他们过去被剥夺的某些名位；从地位较高的平民中选出三十六名代表，另外还从波洛尼亚请来两名骑士或绅士，委托这些人改组佛罗伦萨政府。这些代表集合在一起开会时，立即决定把全体居民按技艺或行业分类，每种行业委派一名官员负责在他所管辖的那些人当中执行公正裁判；发给每种行会一面旗帜；城邦号召时，每个成员就要拿起武器集合在旗帜下面。开始时，技艺行会总数是十二个，七个大行会，五个小行会。后来次要技艺行业增加到十四个，所以技艺行会总数到达二十一个，至今仍是这样。这三十六位改革家为了增进公共福利还在其他方面进行了一些改革。

圭多伯爵提议，为了维持武装部队，要在公民中抽税。但在讨论中发现这事十分难办，他也不敢强制执行。他感到现在他的统治权已经丧失，于是就把吉贝林派的头目们召集起来开会，决定把过去很不慎重地让给平民的权力再夺回来。那三十六个人也聚集开会，当时他

们认为自己已有足够力量，就鼓动群众大闹起来。群众一闹反而把他们自己吓坏，一个个溜回自己家中。突然间，各行会把旗帜展开，大批手持武器的人朝他们涌来。这些人了解到圭多伯爵和他手下的人正在圣约翰教堂，他们就到圣三位一体教堂集合，推选乔万尼·索尔达尼埃里当他们的首领。伯爵那方面了解到平民集合地点之后，就带着手下的人朝那个地方冲去。平民并不回避战斗，他们就在现在的托尔纳昆奇家族住宅所在地迎击敌人，把伯爵赶跑，打死他手下许多人。这个结局使伯爵大为震惊。他既害怕敌人夜间来袭，又担心自己的同党因失败会把他杀害。他心中充满这些恐惧思想。因此，任何挽救危局的办法他都不想再试，一心只顾摆脱战斗、逃之夭夭。其他首领的劝告他都不听，带着手下全部人马向普拉托奔去。但当他到达一个安全地点时，恐惧情绪也消失了；他认识到自己犯了错误，就想改正。于是第二天天刚亮就率领部下回到佛罗伦萨。他曾因怯懦而逃出的这个地方，这时又要强行夺回。但他的计划并未成功。因为平民好不容易才把他赶跑，这回轻而易举地就把他拒于城外。于是他只好含悲忍辱退到卡森蒂诺；吉贝林派撤到他们的别墅里。

佛罗伦萨平民胜利之后，听了热心共和的利益的人们的劝告，决定使全城重新团结统一，号召所有仍在城外的公民，不论圭尔夫派、吉贝林派，都回到城里。圭尔夫派被放逐六年之后现在才回来；近年来吉贝林派所做恶事也获得宽恕，他们也回到自己的家乡。但不论平民还是圭尔夫派都对他们切齿痛恨，因为后者忘不了被他们放逐的痛苦，前者对吉贝林派掌权时的暴政也记忆犹新。结果是，双方的内心还远未平复。

正当佛罗伦萨处于这种局面时，有消息传开，说曼弗雷德的侄子科尔拉迪诺为了征服那不勒斯，从德国带着一支军队开来。这件事使吉贝林派产生重新掌权的希望，圭尔夫派则考虑为了保证自己的安全，向查理请求：如果科尔拉迪诺从佛罗伦萨路过，就请他出兵保护。查理的部队向佛罗伦萨开来，使得圭尔夫派趾高气扬；吉贝林派则因此很惊慌，在部队到达两天以前，他们并未被驱逐，自己就逃出城去。

吉贝林派逃走后，佛罗伦萨人改组城邦政府，选出十二人掌握最高权力，任期两个月，不像以前那样称为“长老会”而改称“贤人政府”；还成立一个由八十名公民组成的议事机构，名叫“征信院”；另外，还在全城六个区选出三十名公民，和征信院以及十二贤人一起，组成政务大会；又从贵族和平民中选出一百二十名公民组成另外一个议事会，凡是已经由其他会议审议过的事情都要提交这个议事会再议以便作出最后决定；这个议事会还负责任命共和国各级官员。这个政府组成后，指派亲近圭尔夫派的人担任城邦重要职务，并采取一些其他措施以加强圭尔夫派势力，借以防范吉贝林派，保卫自己。他们把吉贝林派的财产分成三份：一份归城邦公用，一份拨给首长，一份发给圭尔夫派，以补偿他们所受伤害。教皇也为了在托斯卡纳地区保持圭尔夫派的利益，任命查理为该地区的皇帝代表。正当佛罗伦萨人在新政府领导下，以法律保持内部稳定、以武力保持对外的势力之际，教皇去世了。经过两年争论才推举出格雷戈里十世为教皇，当时他在叙利亚，他曾在那里长期居住。这位教皇从未亲眼见过党派斗争，因而在估量对待这些党派问题上，和他的前任不同。当他前往法国路经佛罗伦萨时，认为一个好的神职人员的职责就应当是使这个城邦团结统一。当时也取得一些成功：佛罗伦萨人同意把吉贝林派的官员接入城里一起研究他们这一派回到城里的条件。他们达成一项协议。但在城外的那些吉贝林派因为非常害怕，不敢回城。教皇责备佛罗伦萨应负全部责任，在激怒之下开除了佛罗伦萨的教籍。佛罗伦萨一直倔强抵制着，直到教皇逝世。后来英诺森五世继任教皇，才恢复佛罗伦萨的教籍并为他们祈祷赐福。

后来奥尔西诺家族的尼古拉三世当了教皇。应当指出，历任教皇对任何在意大利的力量变得强大起来的人一向都嫉妒；即使这种势力原来是由教会扶植起来的，教皇也不能容忍。由于他们经常设法破坏强大的势力，结果动乱和变迁连绵不绝。他们对实力强大的人物的恐惧促使他们扶持原先比较弱小的势力；一旦这个弱者变强，教皇就又开始惧怕他；由于惧怕他，就又想方设法毁灭他。教皇这种想法和做法促使他把那不勒斯王国从曼弗雷德手中夺出交给查理。但查理一旦强大，教皇立即决定毁灭他。在这种动机驱使下，尼古拉三世打算利

用皇帝的势力把托斯卡纳的统治权从查理手中夺出来，以执行帝国命令的名义，把他自己的代表拉蒂诺派到那里掌握大权。

第三章

佛罗伦萨的变化——吉贝林派被召回——佛罗伦萨政体的新形式——成立执政团——战胜阿雷廷人——选出正义旗手——第一位正义旗手乌巴尔多·鲁弗利——贾诺·德拉·贝拉——他倡议进行的新改革——贾诺·德拉·贝拉自愿流放——平民和贵族之间的冲突——动乱平息——政府改组——公共建筑——城邦繁荣。

佛罗伦萨这时的景况很不幸。圭尔夫派各大家族已极骄横，对官员的权力他们全不放在眼里。因此天天都有凶杀或其他暴行发生；在这一位或那一位贵族庇护下，行凶犯罪者得以逍遥法外。平民领袖们为了制止这种无法无天的横暴行径，决定把被放逐的人们召回城里，以便使教皇代表有机会促成全城统一。吉贝林派回来之后，由过去的十二位长官增加到十四位，两派各出七位，都由教皇指定，任期一年。佛罗伦萨人在这个政府下生活了两年。直到马丁教皇即位，又把全部权力交回原先被尼古拉剥夺了权力的查理。因此，托斯卡纳的党派活动再次活跃起来。佛罗伦萨人拿起武器反对代表皇帝的统治者；而且为了剥夺吉贝林派的权力和限制贵族，他们又成立新形式的政府。这事发生于1282年。各行会因为有合法委任的官长和上边发下来的旗帜，势力早已很大，这时就以他们自己的权威发布命令：取消十四公民执政的制度，推举三位称为“长官”的人掌握共和政权，任期两个月，人选来自贵族或平民皆可。第一届任满后，人数增至六位，以便使全城六个区每区能出一位。这个数目一直保持到1342年，那时全城改划为四区，长官增至八人，在过渡期间有时曾增至十二人。

这个政府促成贵族的毁灭，这事下文即将谈到。这是因为平民提出各种理由，不许贵族参加政府，随即无所顾忌地践踏他们。最初贵族由于内部分裂，未作任何抵抗；他们一个个只顾夺取别人在城邦的

势力，结果大家都丢掉势力。人们还为这个政府修建宫殿，准备让执政者长期在里边居住，一切必要的官员也都委派妥当。按过去习惯，各种会议和官吏集会都是在教堂里。这些执政者起初只被称为“长官”，后来为了突出他们的优越地位，又采用“执政”或“首长”这个称号。在一段时期，佛罗伦萨保持内部平静。在这期间，因为阿雷廷人驱逐圭尔夫派，他们曾出兵攻打阿雷廷人，在坎帕尔迪诺一仗大获全胜。佛罗伦萨日益富裕，人口大增。他们认为最好是扩建城墙，后来一直扩展到像现在这么大的范围，过去它的直径只有从老桥到圣洛伦佐教堂那么长。

对外战争和内部和平使圭尔夫和吉贝林两派之争几乎完全消失。偶尔出现的党派情绪似乎只存在于较高阶级和平民之间，这在各个城市都是很自然的一种普遍现象。因为平民希望按法律规定办事，而上层阶级则不同，它本身就是平民的统治者；这两种人完全和睦相处是不可能的。当吉贝林派造成的恐怖使大家都循规蹈矩时，这种不和没有表现出来；一旦吉贝林派被压服，这个矛盾立即暴发：每天总有若干平民受到损害，而法律又无力加以纠正；因为每个贵族都有亲戚朋友保护，以对付“长官”或首长的力量。为了纠正这种祸害，各行会的首领下令：每届执政团就职时，必须从平民中推举一位正义旗手，并拨出一千名武装人员归他调遣。这一千人分为二十个连队，每队五十人；还规定：不论何时，只要执政官们或首长发出号令，正义旗手就要带着他的旗帜和兵员去强制执行法律。第一位被选出担任这一要职的是乌巴尔多·鲁弗利。这个人把大旗展开，消灭了加莱蒂家族，因为这个家族的一个成员在法国杀害了佛罗伦萨一位平民。贵族内部剧烈地互相倾轧敌对使得各行会轻而易举地就制订了这项法律。贵族刚刚看到针对他们自己的这项条例制订出来，立刻就体会到推行这一法律的厉害精神。开始时他们极感恐怖。但不久之后，他们往日一贯的骄横就又抬头。因为他们自己人当中总有一个或更多的人参加执政团，这就使他们有各种机会阻挠正义旗手，使他不能执行他的职责。此外，原告还必须为自己所受伤害找到证人，但谁都不敢充当反对贵族的证人。因此，不久之后，佛罗伦萨又像以前一样陷入混乱之中，施加在平民头上的暴政和过去同样严重。因为对案件的判决不是受阻就是拖延，判决也不能执行。

在这种不幸的情况下，平民不知如何是好。出身于高贵家庭的一位热爱自由的名叫贾诺·德拉·贝拉的，鼓励各行会的领导人修改城邦的体制。在他的建议下，规定正义旗手和长官应住在一起，并统率四千武装部队；他们还剥夺贵族参加执政团的权力；对同谋者和主犯判同样的罪，并规定公众的告发就可以当作证据。这些法律定名为公正条例。平民靠这些法令取得很大势力，而贾诺·德拉·贝拉却因此给自己招来不少麻烦。他破坏大人物的权力，因而遭到他们切齿痛恨；平民当中较为富裕的人也认为他权力太大因而嫉妒他。这一点在遇到第一个事例时就充分表现出来。

有一次，在一场骚乱中有一个属于平民阶级的人被杀害。这件事是几个贵族一起干的，其中有一个叫科尔索·多纳蒂。因为在他们这伙人当中，他冲在最前，于是就判定他就是杀人凶手，被人民首长逮捕。但不久之后又宣布无罪。这可能是他真的无罪，也可能是首长不敢判他的刑。这样宣判无罪激起群众极大不满。他们都拿起武器冲到贾诺·德拉·贝拉的住处，要求他强制执行他亲手制订的法律。贾诺是希望科尔索受到惩罚的。许多人认为他应当坚持叫平民放下武器，但他并不同意这么办，而是劝他们到执政团去控诉，要求执政团考虑解决。平民认为自己受了首长的污辱，也被贾诺·德拉·贝拉遗弃，因而怒火万丈。他们不去执政团，而是进入首长的宫殿，占据并抢劫了宫殿。

这一暴行激起全城的公愤。那些打算毁灭贾诺的人们就把罪过完全推到他一个人身上。由于新的一届执政团中有一位执政是他的仇人，向首长控告他，说他就是这次暴乱的主谋。在这一案件正在进行审理中，平民又拿起武器主动到他的住处保护他，以防执政团和他的敌人对他进行伤害。不过，贾诺并不想考验这爆发出来的民众爱戴之情；也不想把自己的生命委诸官吏保护，因为他害怕官吏阴险狠毒，又怕平民动摇不稳。于是，为了消除他的敌人伤害他的借口，也为了使他的朋友们不致触犯法律，他决定一走了事，把国人从对他的担惊害怕中解脱出来。于是，他就离开他曾亲自出力并冒着生命危险从豪强的奴役下解救出来的城市，成为一位自愿被放逐的人。

贾诺·德拉·贝拉离开佛罗伦萨之后，贵族就又产生希望，认为可以恢复他们的统治权了。他们认为：他们过去的不幸是内部分裂造成。于是就从他们当中派两位代表到执政团，请求把那些针对他们制订的过于苛刻的法律修改得缓和一些，因为他们认为执政团偏袒他们。但他们的要求刚一传开，立即激起平民的愤怒，因为平民深恐各位执政屈从贵族。就这样，贵族的愿望和平民的猜忌已无法调和，于是只有诉诸武力。贵族集中在三个地点：圣约翰教堂附近，新市场和莫齐广场；分别由下列三位领袖率领：福雷塞·阿迪马里、万尼·德·莫齐和杰里·斯皮尼。成千上万的平民高举自己的旗帜，聚集在执政团宫殿前边（当时宫殿就在圣普罗科洛教堂附近）。因为他们怀疑执政团不忠，就另派六名公民参加进去和他们一起掌管政务。

双方正在准备格斗，有几个人（其中贵族和平民都有）在几位受人尊敬的教士陪同下，混杂在双方的人群中进行游说，意欲促成和解。他们提醒贵族说：贵族之所以不但丧失权力而且又有法律制订出来对付他们，是因为他们过去横行霸道、盛气凌人、作恶多端；过去他们由于心胸狭隘、倾轧不和而丧失的一切，现在企图用武力强行夺回，这很可能把国家毁灭，而且也会增加他们自己的处境的困难；应当记住：平民那方面，不论就人数、财富方面，还是就同仇敌忾方面说，都比贵族强得多；他们自以为是贵族，就应当凌驾于他人之上，但打起来，这一点却毫无用处，徒有虚名；完全不足以在这么多敌人面前保住自己。另一方面，他们也提醒平民：总想给人以最后一击，这不是智虑明达的做法；把人逼入绝境也是不明智的，因为一个人到了绝望的地步是会不顾一切的；还不应忘记：在战争中贵族也曾一再为国争光；因此，这样死逼他们是既不明智又不公正的；虽然贵族可以忍受失去最高统治权力的痛苦，但在现行的法律下，任何人都可以把他们从家乡赶走，这一点他们是无法忍受的。因此，最好还是把这些法律修改一下；而且，为了促使这样的好事能够实现，最好还是放下武器；不要倚仗自己人多，用战争试试自己的运气；因为以少胜多的事也是常见的。平民当中意见不统一，有的希望立即通过武力解决问题，因为他们确信迟早总要诉诸武力，与其拖延到敌人更壮大，还不如趁现在下手为强；假如把法律缓和一下就能使贵族满足的话，那他们倒是愿意照办，但贵族是如此高傲，非强力不足以使他们就范。

另外一部分较爱好和平、脾气较好的人却认为把法律稍稍修改一下总比诉诸武力为好。这部分人的意见后来占了上风。于是就规定一条：除非有充足的证据，否则对贵族的一切控诉都不受理。

武器虽说已经放下，但双方仍旧疑虑重重，各自都以堡垒和精壮的战士加强自己的防御。平民改组政府，减少官员的数目。他们采取这个步骤，是因为他们发现从以曼奇尼、马加洛蒂、阿尔托维蒂、佩鲁齐和切尔雷塔尼等人为首的家族中委任的执政偏袒贵族。改组后的执政团的政体更加健全稳定。办完这件大事后，他们就为宫殿奠基。为了扩充广场，把原属乌贝尔蒂家族的几处住宅迁移了。也是在同一时期，他们开始修建公共监狱。这些建筑物几年的工夫就都落成。这是我们佛罗伦萨城前所未有的最繁荣昌盛的时代。全城的豪富和名人不可胜数。能够拿起武器打仗的人，在城内就有三万之多，在农村约有七万。整个托斯卡纳地区，或为臣属或为盟友，一概听命于佛罗伦萨。虽说在贵族和平民之间仍有某些嫌隙猜忌，但未曾招致任何恶果，全体市民一起过着和平统一的生活。这个和平统一的局面如果不是因为内争而再次遭到破坏的话，佛罗伦萨就不会再有什么值得担心的事了。它既不必害怕帝国，又不必顾虑那些由于政治原因而离开家乡的公民。佛罗伦萨以自己的力量就足以对付意大利所有城邦。不幸的是，外力未能造成的灾难，却由内争招来了。

第四章

切尔基家族和多纳蒂家族——皮斯托亚城比安卡和内拉两派的缘起——他们来到佛罗伦萨——多纳蒂家族和切尔基家族公开敌对——他们之间的第一次冲突——切尔基家族充当比安卡派的首领——多纳蒂家族站在内拉派一边——教皇代表开除佛罗伦萨出教从而使混乱扩大——切尔基和多纳蒂家族间的新冲突——在但丁·阿利吉埃里的建议下，多纳蒂家族和内拉派其余的人们都被放逐——教皇派瓦卢阿的查理到佛罗伦萨——佛罗伦萨人怀疑他——科尔索·多纳蒂和内拉派其他的人们都回到佛罗伦萨——韦里·

切尔基逃走——教皇代表再到佛罗伦萨——佛罗伦萨又被开除出教——新动乱——比安卡派被放逐——但丁被放逐——科尔索·多纳蒂鼓动新骚乱——教皇代表设法使被流放者返回但未能成功——佛罗伦萨大火。

切尔基和多纳蒂这两大家族在财富、尊贵、追随者之多、势力之大等等方面，也许可算是全佛罗伦萨两个最卓著的家族了。由于这两个家族在城里在乡间都是近邻，因而在他们之间曾出现过一些小的不愉快事件，但一直还未曾引起公开争吵；如果不是由于一些新的因素促使双方的恶感增加的话，也许永远不至于引起什么严重问题。在皮斯托亚城首要的家族中有一个坎切利埃里家族。有一天，同属这一家族的古利埃尔莫的儿子洛雷和贝尔塔卡的儿子杰里在一起玩耍，两人吵起架来，洛雷把杰里打伤，伤势轻微。古利埃尔莫知道以后很生气，打算用赔礼道歉的办法来消除进一步结怨的因由，于是就命令他儿子到他打伤的青年的父亲那里赔礼道歉。洛雷应命而去。但他这合乎道德的行为并未使贝尔塔卡那狠毒的心肠软下来；他反而叫人把洛雷抓起来，大逞凶暴：下令仆役把洛雷的一只手放在剁肉用的木墩上，用刀剁了下来。这暴行实在令人发指。剁完之后，他对洛雷说："回去见你的父亲，告诉他：刀伤用铁才能治好，用话是治不好的。"

这一行为的野蛮残忍激起古利埃尔莫万丈怒火，他下令家人拿起武器去报仇。贝尔塔卡也进行了自卫的准备。不只是坎切利埃里这一个家族因此分裂，皮斯托亚全城都一分为二了。坎切利埃里家族是从一个名叫坎切利埃雷的人传下来的，他有两个老婆，一个叫比安卡（白色），凡是她的后代都成为一派，自称比安卡派；另一支为了更清楚地和前者区分，就定名为内拉（黑色）派。后来在这两派之间就展开许多长期的接连不断的斗争，招致许多人的死亡和大量财产的破坏。由于他们自己不能达成团结，但对这祸患又已腻烦，于是就急于要么结束争斗、要么把别人也拉进来，把事情闹大。为此，他们就来到佛罗伦萨。内拉派因为和佛罗伦萨的多纳蒂家族很熟，就得到这个家族的首领科尔索的支持。这样一来，比安卡派也要投靠一个有势力的家族首领以防多纳蒂家族的攻击，于是就向韦里·德·切尔基求援，这个人不论就哪方面说都不次于科尔索。

从皮斯托亚带来的争吵以及其中的宗派对立，扩大了切尔基和多纳蒂这两大家族之间的宿怨。事情已闹得相当表面化，诸长老和所有好心的人们每时每刻都在担心它会爆发，从而引起全城分裂。于是他们就乞求教皇运用自己的权威干预这些闹事的党派，找到一个解决办法，这是他们自己办不到的。教皇把韦里召去，命令他和多纳蒂家族讲和。韦里听了，假装大吃一惊，说道，他跟他们无仇无怨，既然提讲和那一定是有战争，但他本人既不知道他们之间存在着什么战争，哪需要什么讲和不讲和呢？韦里从罗马回来，什么事都没办。两派群情激昂，大有一触即发之势，任何偶发的小事都可形成导火线。果然，事情不久就发生了。

那是在5月间的假日里。在这期间，按佛罗伦萨的风俗举行节日庆典，全城公众欢庆。多纳蒂家的一些青年和他们的朋友们一起骑着马、站在三位一体教堂附近观看一群女子跳舞。切尔基家有些青年也到这里来了；和多纳蒂家族的青年一样，他们也带着许多贵族子弟。他们不知道在他们前边的那些人是多纳蒂家的，挤着通过他们的马，也推撞了他们几下。多纳蒂家的青年认为这是对他们的侮辱，于是拔剑出鞘；切尔基家的小伙子们也不甘落后，两家格斗起来，一直到许多人都受伤，然后才散开。这次骚乱是大祸的肇端。全城平民和贵族都一分为二，两派自称比安卡和内拉。比安卡派为首的是切尔基家族，参加他们这边的有阿迪马里和阿巴蒂两个家族以及托辛吉、巴尔迪、罗西、弗雷斯科巴尔迪、内尔利和马内利等家族的一部分，还有莫齐、斯卡利、盖拉尔迪尼、卡瓦尔坎蒂、马莱斯皮尼、博斯蒂基、姜多纳蒂、韦基埃蒂和阿里古奇各家族全部。许多平民家族也参加进来。当时在佛罗伦萨的所有的吉贝林派也都站在这一派一边。因此，他们成为全城绝大多数，政府机构几乎都在他们手中。

以科尔索为首的多纳蒂家族则站在内拉派一边。上列那些家族中凡是不参加比安卡派的那些人就都加入这一派。除这些人之外，还有帕齐、比斯多米尼、马尼埃里、托尔纳昆奇、斯皮尼、奔德尔蒙蒂、姜菲利阿齐以及布鲁内莱斯基等家族的全体成员。这灾祸还不只限于城里，整个农村地区也都随着分裂。因此，六个区的首长以及任何与圭尔夫派或共和国公益事业有关的人都异常担心这次新的分裂可能招

致城邦的毁灭，又使吉贝林派复活。因此，他们再次派人晋谒教皇博尼法斯，向他呼吁：要是他不希望看到一向作为教会后盾的佛罗伦萨城毁灭或落入吉贝林派之手，就应当想办法解救。于是教皇就委派一位葡萄牙枢机主教马泰奥·德·阿夸斯帕尔塔作为他的代表到佛罗伦萨。他发现比安卡派最强大，肆无忌惮，不大听他的话，于是就开除全城的教籍，愤然离去；结果城邦情况比他来到之前更加混乱。

人心异常激动。有一天在一次丧礼上多纳蒂和切尔基这两大家族都有许多人参加。他们先动口，然后就动手打起来。不过，除了当时引起一阵骚动之外，这次倒没出什么事。但双方各自回家之后，切尔基家族就决定攻打多纳蒂家族。由于科尔索很勇敢，进攻者在许多人受伤之后被打退。事后全城的人都拿起武器。在贵族的狂怒之下，没人把执政团和一切法律放在眼里。最贤明的公民极其忧虑。多纳蒂家族和他们的追随者因实力最小而最心惊胆战。为了保证安全，他们把科尔索、各区首长以及内拉派其他领袖召集一起开会，决定恳请教皇派一位有王族血统的人来改造佛罗伦萨。他们企图用这个办法战胜比安卡派。他们的会议和决定被长官知悉，反对派把他们的活动说成是反对共和制的自由的阴谋。双方这时都已武装起来。执政团当时有一位成员是诗人但丁，出于他的建议，执政团经过审慎考虑，鼓起勇气，把平民鼓动起来维持秩序，乡下也来了许多人参加。他们终于强迫双方的领袖下令放下武器，并把科尔索和许多内拉派成员放逐了。为了表明执政团的动机并不偏袒任何一方，他们也放逐了许多比安卡派的人；但不久之后，这些人又假借一些说得过去的理由回来了。

科尔索和他的朋友们认为教皇支持他们这一党，就到罗马向教皇申诉，事先还曾呈上一份陈情书。当时法兰西国王的弟弟瓦卢阿的查理正在教皇宫中，他是应那不勒斯王之邀到意大利来准备攻打西西里的。在这些被放逐的佛罗伦萨人百般请求下，教皇答应派查理先去佛罗伦萨，等将来适当时节再去西西里。于是查理就来到佛罗伦萨。虽然当时执政的比安卡派疑虑重重，但查理是圭尔夫派的领袖，又是教皇派来的，他们也不敢反抗；而且为了向他讨好，就把大权交给他，请他按照自己认为适当的办法处理城邦事务。

查理掌握大权之后，就把他的朋友和追随者武装起来。他这一步骤引起人们极大怀疑，认为他企图剥夺他们的自由。于是人人都拿起武器守在自己家里，以便一旦查理采取行动，他们好处于有准备的状态。切尔基家族和比安卡派其他领袖主持共和国政务时表现得异常骄横，激起公愤。这就招致科尔索和其他被放逐的内拉党人回到佛罗伦萨。他们很清楚，查理和各区首长是支持他们的。正当市民因为害怕查理而拿起武器的时候，科尔索却带着所有被放逐的人，还有许多别的人，毫不受阻拦地进入佛罗伦萨城。虽然人们曾劝告韦里·德·切尔基进行阻击，但他拒绝了，还说他希望佛罗伦萨平民会惩罚科尔索，因为他是为反对平民才进城的。但事实却正好相反，科尔索不但未受平民惩处反而受到他们的欢迎。结果韦里本人反而不得不逃跑。

科尔索强行进入平蒂城门之后，就叫他的党羽在他自己家附近的圣皮埃尔托·马吉奥雷教堂集合。他在那里召集许许多多朋友和盼望改革的人们，然后就把所有监狱里的囚犯，不管过去是犯了国法还是侵犯了私人的，一概释放。他强迫当时在职的执政团成员悄悄撤回各自家中，然后从内拉党人当中选出新的执政团。又用五天时间抢劫比安卡派各首领家宅。切尔基家族以及该派其他首领发现查理反对他们，而且多数平民与他们为敌，就从城里撤到他们的要塞里。起初他们虽未听取教皇劝告，现在却被迫去向他乞求帮助了。他们向教皇抱怨说查理不但未能使全城团结统一，反而把分裂搞得更加严重。教皇派他的代表马泰奥·德·阿夸斯帕尔塔再次到佛罗伦萨调解切尔基和多纳蒂两大家族的纠纷，还用联姻等办法加强两家的和平。当时内拉派正在执政，教皇代表希望能有比安卡派的人参加到政府各部门中，但主持政府的内拉派不答应。于是教皇代表再次撤走，和上回撤走时一样，很不满意，很生气。由于佛罗伦萨不听话，又开除它的教籍。

两党都留在佛罗伦萨，双方都不满意。内拉派是因为现在敌派已近在身边，怕丢掉政权；比安卡派则因为自己一无名位二无实权。在这些很自然的互相仇视的基础上，又加上新的创伤。有一天尼科洛·德·切尔基正带着他的许多朋友向他的庄园走去，刚走到阿夫里科那座桥上就遭到科尔索·多纳蒂的儿子西蒙内的袭击。双方厮打得很激烈；结

果是两败俱伤，都很悲惨：尼科洛当场送了命，西蒙内受重伤，第二天晚上也死了。

这一事件再次惊动全城。虽说内拉派应负主要责任，但他们有在掌权的保护。判决书还未公布，就又发现比安卡派和皮埃罗·费兰泰（陪同查理的贵族之一）合搞的一桩阴谋：他们想借助于皮埃罗，重新掌握政权。这件事是从切尔基家族给他写的一些信件里发现的。虽然有人说这些信并不真实，是多纳蒂家族所伪造并假装是他们发现的，目的是消除一点他们那一派因尼科洛之死而背的恶名。尽管如此，切尔基家族全体成员以及他们比安卡派的追随者还是一概被放逐了，其中还包括诗人但丁；他们的财产充公、房屋被拆毁。他们到处寻找栖身之地，很多吉贝林派的人加入他们一伙，在新营生中追求新运气。查理在达到他这次来佛罗伦萨的目的之后就回到教皇那里，以便实现他攻打西西里的计划。他在这件事情上表现出来的智慧和所碰到的运气一点都不比他在佛罗伦萨时好些，在损失了大批随从之后，很不光彩地撤回法国。

查理走后，佛罗伦萨保持平静。只有科尔索一人坐卧不安。他总感觉自己在城邦里还未得到和自己的地位相称的那种权力。因为政府在平民手中，他看到共和国的许多职位都掌握在比他低下的人们手里。在这种野心推动下，他表面上装作出于一个可敬的意图，暗中却千方百计要达到个人的卑鄙目的。他指控许多经手公款的人有损公肥私行为并建议把这些人抓起来审判定罪。许多和他有同样看法的人同意他这个建议，另有许多不明底细的人也随声附和，认为科尔索这样做只是出于纯洁的爱国心。另一方面，被控的公民因为有群众支持，设法为自己辩护。后来分歧发展到极其尖锐的程度，文的办法不成之后只好动武。一边是科尔索和佛罗伦萨大主教洛蒂埃里带着大批贵族和一部分平民；另一边是执政团和大多数平民。全城许多地方都发生小规模战斗。执政团看到自己危险很大，就派人去卢卡请求援助。没过多久，卢卡全体平民就都涌进佛罗伦萨城里。在他们的帮助下，骚乱暂时平定下去，平民保住自己的政府和自由，也未想用任何其他办法惩办鼓动骚乱的人。

教皇听到佛罗伦萨发生骚乱之后，派他的代表尼科洛·达·普拉托前来解决。这位代表的品质、学问和生活作风等方面都享有盛誉，不久就得到平民很大信任，因而授权给他组织一个他认为适当的政府。由于他是吉贝林派出身，就决定把被放逐的人召回。但为了首先取得下层社会的好感，他就恢复旧时的人民行会，从而提高平民的权力，削弱贵族的权力。教皇代表认为群众已站在他一边，就开始想方设法召回被放逐的人，试了许多办法都不成功，反而招致政府对他极端怀疑，不得不离去。他怀着极大愤慨回到教皇那里，宣布褫夺佛罗伦萨教权，使它再次陷入混乱和苦难之中。使这个城市受到扰乱的不只是一种分裂，而是各种各样的分裂：首先是平民和贵族之间的敌对，其次是圭尔夫派和吉贝林派之间的仇恨，最后还有比安卡派和内拉派之间的结怨。因此，人人武装；教皇代表的离去使许多人不满，他们还希望被放逐的人回来。最先挑起骚乱的是美第奇和圭尼吉这两个家族。后者曾在教皇代表面前表示支持反叛者，因而全城到处都出现小的战斗。

武斗灾难之外，又发生一场大火灾。大火首先在圣米开尔教堂花园附近阿巴蒂家族的住宅里烧起来，然后蔓延到卡波因萨基家族的房子，把这些房子烧毁后又烧毁马奇、阿米埃里、托斯基、奇普里阿尼、拉姆贝尔蒂、卡瓦尔坎蒂等家族的住宅，随后又把整个新市场烧毁；火势再从那里扩展到圣玛丽亚城门，把它烧塌，然后转过老桥，又烧毁盖拉尔迪尼、普尔奇、阿米德伊和卢卡尔德西各家族的房舍，此外还烧毁许许多多其他家族的房屋，总计一千七百栋。许多人认为大火是在骚乱高潮中偶然发生的。但另有些人断定是圣皮埃特罗·斯卡拉焦教堂长老内里·阿巴蒂故意放的。因为这个人个性放荡，爱恶作剧。他看到人们忙于争斗，就乘机干坏事；因为当时所有市民都因忙于战斗，腾不出手来救火。他为了保证这一恶行得逞，最先在他自己的弟兄的房子里把火点燃，因为在这个地方动手最方便。这件事发生在1304年。这一年佛罗伦萨遭受内战和大火双重灾害。在这许多骚乱中，只有科尔索·多纳蒂一个人从未拿起武器。他认为，当敌对双方斗得厌倦了、愿意和解的时候，他会很容易地成为双方之间的仲裁。但最后双方都放下武器，却并不是出于对团结统一的渴望，而是对这种

灾祸实在厌烦已极。唯一的结果是：被放逐的人们并未被召回，支持他们的那一派仍占劣势。

第五章

被放逐的人们企图重返佛罗伦萨，未获允许——平民行会恢复——科尔索·多纳蒂不安分的行径——科尔索·多纳蒂失势——科尔索·多纳蒂被控并被判罪——科尔索住宅里的混战——科尔索去世——他的为人——亨利皇帝企图压服佛罗伦萨未果——被放逐的人们回到佛罗伦萨——佛罗伦萨公民请那不勒斯国王统治佛罗伦萨五年——和乌古乔内·德拉·法朱奥拉打仗——佛罗伦萨军队被击溃——佛罗伦萨人不再服从罗伯特国王统治并驱逐诺韦洛伯爵——兰多·德·阿戈比奥——他的暴政——他的离去。

教皇代表回罗马后，听到佛罗伦萨又发生新动乱，就向教皇建议说：如果他希望佛罗伦萨统一，就有必要把他们那十二名职位最高的官员召到跟前；这样把造成分裂的主要人物搬开，他就可以很容易地制止那里的分裂。教皇采纳他的建议，包括科尔索·多纳蒂在内的地位最高的佛罗伦萨公民应召前来。这些人离开佛罗伦萨后，教皇代表就告诉被放逐的人们说：既然这个城市已失去那些领导人，这正是他们返回城内的大好时机。于是他们就集合一起回到佛罗伦萨，从城墙尚未建成的那一段进入城内，走到圣乔万尼广场。在这里值得指出的是：当他们不久前赤手空拳乞求返回家乡时，曾有一批人为争取他们回城而进行战斗；但现在，当看见他们手持武器要打进来，原先欢迎他们进城的那些人，由于把公共利益放在远远超过私人友谊之上，就联合其余公民强迫这批人回到他们以前被放逐的地方去了。这批人回城未成也是因为他们把一部分兵力留在拉斯特拉，而且未等到托洛塞托·乌贝尔蒂到来就出发了，乌贝尔蒂本应由皮斯托亚城带领三百骑兵前来支援。这是因为他们认为要想取胜，人多不如神速；而且，在某些类似的军事行动中，拖延时间常常贻误时机。可是，太急于冒进却使我们力量达不到，使我们在尚未作好必要的准备时就开始行动。

被放逐者撤退之后，佛罗伦萨又陷于旧日的分裂状态。平民为了剥夺卡瓦尔坎蒂家族的大权，就把坐落在格雷韦河谷、自古以来就属于这个家族的那个名叫斯廷凯的要塞占领。被从要塞里抓走的人也是首批被投入新建的监狱的人。因此，这些新监狱就以要塞的名称命名，叫斯廷凯，至今仍这样沿用。共和国领导人重新建立平民行会，把各种工匠行会最初使用过的那些旗帜发给他们。这些行会的首领名为行会执旗官和执政团的同僚。并规定：出现任何骚乱时，他们应以武力协助执政团，和平时期则参议政务。在旧有的两位教区长之外，另设一名行政官或司法长官，和执旗官们一起负责镇压贵族的蛮横行径。

这时教皇逝世。科尔索和其他显要公民从罗马回到佛罗伦萨。如果不是由于科尔索那不安分的思想又引起纠纷，一切本来都是可以很好的。他一贯的行径就是和城邦最有势力的人唱对台戏。只要他看到平民有办某件事的倾向，他就尽最大努力施加影响促其实现，借以笼络人心。因此，在一切争端中他总是一个带头的；一切新诡计也都是以他为首；不论谁想得到什么特殊的东西，总要求助于他。他这些举动引起许多显贵人物的仇视。以致他自己所属内拉派彻底分裂了。这是因为科尔索为了达到个人目的，曾利用私人武力和权柄，甚至利用城邦的敌人的力量。由于他个人势力很大，人人都怕他。不过，为了使他失掉平民对他的支持，有这样一条消息流传着：说他企图当城邦君主。用这种方法很容易使他丧失民心。他的行为给人印象确实也很像是有这样的阴谋，因为他的生活享受远远超过一般公民的水平。后来他办的一件事更加助长人们对他的这个看法：他娶了托斯卡纳最有势力的人物之一、吉贝林派和比安卡派的首领乌古乔内·德拉·法朱奥拉的一个女儿为妻。

他结婚的消息传开后，他的敌人就壮起胆子，拿起武器反对他；由于同样原因，平民也不保护他了，他们大部分都加入他的敌人那一边。他们的领导人有罗索·德拉·托萨、帕齐诺·德伊·帕齐、杰里·斯皮尼和贝尔托·布鲁内莱斯基，这些人带着他们的追随者和大多数平民，在执政团宫殿前边集合。在执政团命令下，在人民首长皮埃罗·布郎卡面前宣读了科尔索的罪状：阴谋在乌古乔内的支持下篡夺政权。然后

就传讯他。由于他抗命不来，就宣布他为叛逆。从指控到宣判不到两小时；宣判后，执政团官员就带着各平民行会、举着各式旗帜，出发搜捕。科尔索本人虽然看到自己已被很多追随者抛弃、又已被宣判为叛逆，而且还看到执政团权力大、敌人众多，但他仍然毫不畏惧，在自己的家宅里修筑工事，打算在里边坚守，一直坚持到他早已派人邀请的乌古乔内前来解救。他的住宅和通往住宅的街道都已设置障碍物，由他的党羽据守。他们极其英勇地进行抵抗，虽然敌方人数众多，但仍攻不破他们的防线；这一仗打得激烈无比，到处都是死尸和负伤的人。

平民看到不能从阵地上把他们赶跑，就占领附近的房屋，通过隐蔽的甬道进入阵地。科尔索发现自己已被敌人包围，再也不能指望得到乌古乔内的支援，已无任何胜利的希望，只顾保住自身的安全，就带着盖拉尔多·博尔多尼和其他几个最勇敢最可靠的朋友，从敌人最密集的地方杀出一条血路，竟然从十字架城门逃了出去。不过，大队人马从背后追来，盖拉尔多在阿夫里科桥上被博卡乔·奇维奇乌利砍死；在执政团下面服役的一批卡塔兰骑兵在罗韦扎诺追上科尔索，把他俘虏。但在即将回到佛罗伦萨时，科尔索为了避免被他那些得了胜的敌人看见并把他撕成粉碎，故意从马上掉下来，负责押解他的一个人见他落地随即砍断他的脖子。他的尸体后来被圣萨尔维的一些修道士发现，把他埋了，未举行适合他的身份的葬礼。这就是科尔索的下场。他的国家和他的内拉派既曾得到他的很多好处，也曾大受他的祸害。如果他的头脑比较冷静一些，他本来还是可以给人们留下一些比较愉快的回忆的。尽管如此，他还是应名列在我们城市曾经出现过的杰出人物之中。确实，他那不安分的行径使他的国家和党忘了他们曾受过他的恩惠。同样的原因也使他落得这样可悲的下场，而且给他的国家和他的朋友们带来许多麻烦。乌古乔内在前来支援他这位亲戚的途中，在雷莫利听说科尔索已被人民打败，知道已不可能对他进行任何帮助，也为了自己免遭不必要的灾祸，就又回去了。

科尔索于1308年死了之后，佛罗伦萨骚乱平息，人们过着安定的生活，直到据传亨利皇帝正在进入意大利，还带着所有佛罗伦萨流放者、答应把他们送回老家的时候，才又乱了起来。政府首脑得悉后考

虑，为了减少敌人的数目，最好是主动把所有流放者请回，只有原先依法特别判定不许回来的人例外。在那些不许回来的人当中有吉贝林派大部和比安卡派一部，其中包括但丁·阿利吉埃里、韦里·德·切尔基和贾诺·德拉·贝拉的儿子们。此外，他们还派人到那不勒斯向国王罗伯特求援，但因为得不到他作为友邦给予的援助，于是就把城邦献给他，五年为期，以便请他像保护自己的臣民那样保护佛罗伦萨人。皇帝从比萨进入意大利，顺着沼泽边沿前进，到达罗马，于1312年在罗马加冕。然后就决定要征服佛罗伦萨，他经过佩鲁贾和阿雷佐两城逼近佛罗伦萨。在距城大约一英里的圣萨尔维修道院驻扎部队，但他在那里呆了五十天，也无所作为。征服不了佛罗伦萨，他失望地回到比萨，在那里和西西里王弗里德利希达成协议，一起讨伐那不勒斯，于是亨利就率领部下人马前往。但当他已经到达奔孔文托、胜利在望、并使那不勒斯王罗伯特惶恐不安时，他却去世了。

不久之后，乌古乔内·德拉·法朱奥拉在吉贝林派的帮助下已成为比萨和卢卡两地君主；在这两个城市的支持下，他对附近一带地方造成严重威胁。佛罗伦萨人为了解救自己，要求国王罗伯特答应让他弟弟皮埃罗到佛罗伦萨统帅他们的武装部队。另一方面，乌古乔内也在继续壮大自己的势力，他用武力或欺诈等手段占领了阿尔诺河谷和尼埃沃雷河谷中的许多堡垒，而且已经包围蒙泰·卡蒂尼。这时佛罗伦萨人感到有必要前往解救，免得眼看着让他在整个地区进行烧杀破坏。他们调集了一支大军之后，就进入尼埃沃雷河谷地。在那里和乌古乔内遭遇。在一场激烈战斗之后，被乌古乔内打败。国王的弟弟皮埃罗和两千战士被杀。但亲王的尸体一直未能找到。乌古乔内虽打了胜仗，但也并不好受，他的一个儿子以及部下许多将领都阵亡了。

佛罗伦萨人在这次失败之后，在他们的领土上修建防御工事，国王罗伯特又派安德里阿伯爵去指挥他们的武装部队。这个人通常被人们称为诺韦洛伯爵。可能是因为他的行为举止的关系，也可能是由于佛罗伦萨人天生对任何生活环境都感到腻烦，尽管正在和乌古乔内打仗，他们却再次分裂为亲国王和反国王的两派。马加洛蒂家族的西蒙·德拉·托萨以及某些在政府中比别人权势更大的平民出身的其他官员，是反对国王的那一派的领袖。这些人派特使到法国、后来又到德意

志，恳求派将领和军队到佛罗伦萨来赶跑已被国王任命为总督的这位诺韦洛伯爵；但未能得到任何援军。可是他们并不放弃这个计划，仍然打算继续寻找一位受欢迎的领导人。当他们在法国和德国都未找到之后，终于在阿戈比奥发现他们要物色的对象。把诺韦洛伯爵赶跑之后，就把兰多·德·阿戈比奥请到城里当长官，赋予他治理公民的无限权力。这个人既残忍又贪婪。他带着武装部队在境内游闯，只要赋予他大权的那些人稍一怂恿，他就处死许多人。他的蛮横确实到了无以复加的程度，竟然用不纯的金属铸造城市的金币，这种事居然无人敢于反对。佛罗伦萨人内部的分裂不和竟然使他获得这样大的权力。佛罗伦萨城邦无疑是伟大的，但它又是多么不幸！过去历次分裂的教训、对敌人的恐惧、甚至国王的权威，都不足以使佛罗伦萨人为了自己的利益而团结一致。因此，佛罗伦萨人发现自己处在极其可怜的境况中：外受乌古乔内的不断袭扰，内遭兰多·德·阿戈比奥的劫掠。

国王的朋友和那些反对兰多及其追随者的人都是贵族家庭成员或平民中的最上层，而且都是圭尔夫派。但因仇人当政，他们有话说不出口，不然就要冒极大危险。但他们还是下定决心要从这种可耻的暴政之下解救自己，于是就偷偷给国王罗伯特写信，要求派圭多·达·巴蒂福莱伯爵为国王驻佛罗伦萨代表。国王应允。在敌对的那一派方面，执政团虽然反对国王，但由于伯爵人品高尚，他们也不敢抗拒。不过，他的权威也不太大，因为执政团和各平民行会的执旗官都支持兰多和他那一派。

正在发生这些纷争之际，波希米亚王阿尔伯特的女儿为了寻找她的丈夫查理（国王罗伯特的儿子），路过佛罗伦萨，国王的朋友们极其隆重地接待她，并向她诉说城邦遭受的不幸、兰多和他的党羽如何暴虐等情。于是，在公主的影响和国王的朋友们的努力下，市民又团结起来。在公主离开以前，兰多已被剥夺一切权力，带着一身血债和劫夺的财富被送回阿戈比奥去了。在改组政府时，城邦的主权继续由国王保持三年。因为当时兰多派的七名执政仍然在位，于是又从国王的朋友中委派六名，共十三名执政；有些地方政府也由十三名成员组成。但不久之后，这个数字仍按旧制减为七名。

第六章

和卡斯特鲁乔打仗——卡斯特鲁乔进军普拉托，未攻城即退走——被放逐者不准回城，力图强行入城，被击退——选举城邦主要官员办法的改变——建立投票制——在卡尔多纳的拉蒙多指挥下的佛罗伦萨军队在阿尔托帕斯乔被卡斯特鲁乔击溃——拉蒙多的诡计——佛罗伦萨人把城邦主权交给卡拉布里亚公爵查理，他任命雅典公爵为他的代表——卡拉布里亚公爵来到佛罗伦萨——皇帝巴伐利亚人路易来到意大利——他造成的骚动——卡斯特鲁乔和卡拉布里亚公爵查理去世——政体改革。

大约就在这个时候，乌古乔内失掉对卢卡和比萨的统治权。卢卡的一位公民卡斯特鲁乔·卡斯特拉卡尼当了这两个城市的君主。他年轻、大胆而凶猛，而且事业一帆风顺；因而在很短的时期内，就成了全托斯卡纳地区吉贝林派的首领。由于这个原因，佛罗伦萨人有好几年把内部不和搁置一边，起初是为了削弱卡斯特鲁乔日益增长的势力，后来是为了共同防御这个敌人，才把双方的力量联合起来。执政团为了使公民们提出的意见和建议更有分量更有效力，就指定他们当中的十二位参议政务，称他们为“博诺米尼”即“贤人”；并规定：城邦任何大事，如未经他们提出意见或同意，一概不能付诸实施。国王罗伯特的统治权的期限已到，市民就自己执掌政府，重新任命常设的教区长和地方官，由于畏惧卡斯特鲁乔而保持着统一的局面。卡斯特鲁乔多次攻打卢尼贾诺诸君王之后，开始攻打普拉托。佛罗伦萨人决定前往解救。于是就把店铺封门、家宅上锁，浩浩荡荡进军普拉托，计有步兵两万、骑兵一千五百。为了减少亲卡斯特鲁乔的人并扩大自己的队伍，执政团还公开宣布：任何圭尔夫派反叛者只要参加解救普拉托的战斗，将来都可以返回家乡。这样，佛罗伦萨的队伍就又增加了四千人。这支大军很快就开到普拉托。卡斯特鲁乔大吃一惊，未敢交锋就向卢卡撤去。这样一来，佛罗伦萨军营中的贵族和平民之间倒发生了争执。平民主张追歼敌人；贵族主张撤回本土，他们说为了解救普拉托已经使佛罗伦萨的安全冒了很大危险，做到这样就已经够了；

当初形势所迫，有冒险的必要，所以他们并不后悔；但现在这个必要已不存在，再去冒险显然不妥；因为所获必小，所失必大。双方争持不下，问题上报执政团，而执政团内部意见分歧同样很大。这个问题在全城传开之后，市民就集合起来，纷纷议论，斥责并威胁贵族。贵族唯恐自身不保，终于让步。但出兵的决策作出时已经太晚，而且许多人也不情愿，结果给了敌人时间，使他们安然撤回卢卡。

这个不幸的情况激起平民对贵族极大愤慨。结果执政团拒绝执行对被放逐者许下的诺言。被放逐的人们早已料到这一点，他们决定抢先一步，在其他部队回到佛罗伦萨以前，就已到达佛罗伦萨各城门，硬要进城。但他们的计谋并未实现，因为他们这个企图早已被发觉，那些留在城里的人把他们打退了。用强力行不通之后，他们又改用乞求的办法，派八位使者找执政团，提醒他们曾有言在先，还说他们自己也已经经受了危险，希望得到原先答应给他们的报酬。贵族原先就曾一口保证要实现执政团向他们作出的诺言，这时感到有义务为他们请命。不过，因为在反击卡斯特鲁乔时只取得部分胜利，群众对他们很愤慨。因此，虽然贵族竭尽全力支持被放逐者的要求，被放逐者仍没有获准进城。执政团办的这件事不但使佛罗伦萨信誉扫地，而且还使城邦遭受损失。因为许多贵族被这种做法激怒，竭力用武力夺取他们用恳求未曾得到的东西，于是就和被放逐者商妥，叫他们武装入城，他们自己在城里也武装起来里应外合。但在约好的日期到来以前，事情就已败露。结果在城外的那些被放逐者发现城里已武装起来准备对付他们，而城里那些同谋者也早已完全受到压制，无一人敢于拿起武器。因此，武装入城一事只好放弃；他们这一方毫无所获。被放逐的人们撤走之后，城邦就决定惩罚那些协助他们进城的人。不过，虽然大家都知道犯有过失者都是谁，但并无一人敢揭发检举，更无人敢控告。执政团为了弄清事实真相，就决定叫每个人写出他认为有罪的人们的姓名，并把所写名单秘密交给人民首长。用这种方法，阿梅里戈·多纳蒂、泰贾约、弗雷斯科巴尔迪和洛泰林戈·盖拉尔迪尼等人被提起公诉。但因为法官对他们的好感或许胜过对他们的错误应给的惩处，结果每个人在交了些罚款之后就都免罪了。

反叛者攻打城门在佛罗伦萨内部引起的骚乱，说明每个平民行会只有一个领导人是不够的。于是就决定今后每个行会应有三至四名领导人，除一名执旗官之外，再加两三位执三角旗者。这样，当全行会只有一部分人出动时，剩下的一部分人就可以由他们当中的一位领导。此外，就像一般共和政府在一次动乱之后往往废除一些旧法律并重订另一些法律那样，佛罗伦萨这时也是这样。按旧例，执政团的任命只管一个任期。但当时在位的几位执政和同僚认为自己掌握的权力很大，就自作主张，圈定哪些人将在今后的四十个月中执政，并把他们的姓名写好，装在一个口袋或钱袋里，每两个月从口袋里抽名签一次，抽到谁谁就当执政。但在规定的四十个月尚未满期时，许多公民就愤愤不平，说他们的名字为什么不和别人一样也放在口袋里。于是就建立一种新的抽签选举办法。从此开始，就形成惯例：把所有在未来很长的一段时期内将任官职的人的姓名全部封进去，不论在城内城外任职、一律包括在内。从前并不是这样，那时是由即将解职的官员举行会议推选将要接替他们任职的人。这种抽签选举的办法后来叫作选举投票。人们当时认为用这个办法可以避免城邦出许多乱子，防止过去每三年或多至五年从候选人当中推举官员时发生骚乱。他们既找不到其他更高明的办法，就采用了这种方式，却未能看出在这样微小的变通下边隐藏着的缺点。

1325年，卡斯特鲁乔占领皮斯托亚之后，势力已十分强大。佛罗伦萨人惧怕他的实力强大，决定当他在新占地区尚未稳住脚跟时，就向他发动进攻，把那个地区从他的统治之下夺回。他们在自己的公民和友好地区中招募了多至两万的步兵和三千骑兵，把这支大部队带到阿尔托帕斯乔城外扎营，意欲拿下这座城市，防止它去救助皮斯托亚。这第一步棋成功之后，就向卢卡进军，他们一路破坏，弄得一片荒凉。但由于他们的指挥官拉蒙多·迪·卡尔多纳既不谨慎、又不正直，因而部队进展有限。这位拉蒙多别有用心，他看到佛罗伦萨人过去曾一再表现出对自己的自由独立毫不在意，有时把主权交给一位国王，有时又送给一位教皇代表，甚至让给比这些人还低级的人物；于是他就考虑，如果他把他们带到某种困境之中，很可能他们就会把他拥立为君主。他甚至还常常在口头上提起运件事，要求佛罗伦萨人像给他统率军队的权力那样，给他统治整个城邦的权力，并力图表示，

如果不给他统治城邦的大权，他就不能像一个将领所应当作的那样服从纪律。因为佛罗伦萨人不答应他的要求，他就拖延时间、按兵不动，使卡斯特鲁乔有机会得到维斯康蒂和伦巴第其他暴君答应给他的支援，以致使他变得十分强大。拉蒙多这样故意让胜利的机会从手中溜掉之后，现在发现连自己也已无法逃脱。因为卡斯特鲁乔已率军队朝阿尔托帕斯乔向他逼来。大战随即爆发，大批公民被杀被俘。拉蒙多也在被杀之列。他的背信弃义阴险狡诈使他得到命运给他的应得的报应；佛罗伦萨人也完全应当使他落得这样的下场。战役之后，佛罗伦萨人遭受卡斯特鲁乔的劫掠、虏俘、破坏和焚烧财产等等暴行的损害是难以用笔墨形容的。在好几个月里，卡斯特鲁乔带着他那些劫掠成性的军队，横冲直撞，爱到哪里就到哪里。在这样一场浩劫之后，佛罗伦萨人只要能保有自己的城市似乎就已心满意足了。

但是，佛罗伦萨人并未彻底垮台。他们又筹集大量金钱，雇佣武装部队，并派人到友好城邦去求援。但他们所做的这一切仍不足以制止这样强大的敌人。于是他们不得不向国王罗伯特的儿子、卡拉布里亚公爵查理乞求，如果他愿意前来保卫佛罗伦萨，就把城邦主权献给他。因为这些王公已习惯于统治佛罗伦萨，他们把它的服从统治看得比结成友好关系更重要。可是查理正在西西里打仗，无暇接管佛罗伦萨主权，就派沃尔特前来代表他接管。沃尔特出生于法国，现为雅典公爵。他以总督身份接管佛罗伦萨并按自己的意志委派各种官吏。他办事态度相当正确（这和他的真实性格完全相反），从而受到普遍尊敬。

西西里的战事平定之后，查理就率领一千骑兵来到佛罗伦萨。他于1326年7月进城。他的到来制止了卡斯特鲁乔在佛罗伦萨领土上继续抢劫。不过，城外受到的这种影响在城内却丧失了。城里的人虽未受到敌人的祸害，却在自己朋友手里吃了苦。因为如果得不到卡拉布里亚公爵同意，执政团什么事情都不能办。这位公爵在一年之内就从佛罗伦萨人民身上搜刮四十万佛洛林[注]，尽管原先和他达成的协议是不得超过二十万。他本人或他父亲这样长期加在佛罗伦萨人民头上的负担实在是太沉重了。

除了这些烦恼之外，又发生新的猜忌，出现新的敌人。查理到达托斯卡纳后，使伦巴第的吉贝林派惶恐异常，以致加利佐·维斯康蒂和伦巴第其他一些暴君用金钱收买和许愿勾引等手段把巴伐利亚的路易招到意大利来。路易新近才在违反教皇意愿的情况下被推举为皇帝。他经过伦巴第进入托斯卡纳，并在卡斯特鲁乔支持下占有了比萨。由于接受大量金钱，态度变得和解，改道去罗马了。这样就引起卡拉布里亚公爵对那不勒斯安全的担心。于是他就离开佛罗伦萨，指定菲利波·德·萨吉内托代表他本人为佛罗伦萨总督。

皇帝离开比萨后，卡斯特鲁乔自己统治比萨。但佛罗伦萨和皮斯托亚签订一项条约，不许比萨服从他的统治。于是卡斯特鲁乔包围皮斯托亚，竭尽全力坚持不懈进行围困。虽然佛罗伦萨人先攻打他的军队，又攻打他的本土，千方百计想解除皮斯托亚之围，武力和计谋样样用尽，却仍然不能把卡斯特鲁乔赶走。他十分坚决，一定要惩办皮斯托亚、降服佛罗伦萨。最后皮斯托亚人被迫接受他当他们的君主。不过，这件事虽然给他增光不小，但对他的好处却不大，因为他刚回到卢卡就去世了。事情不论是祸是福，往往并不单行。在那不勒斯，一身兼卡拉布里亚公爵和佛罗伦萨君主二职的查理也死了。这样，在很短时间内，出乎佛罗伦萨人最美妙的期望之外，他们发现自己已经从一个统治者和一个威胁者手下得救。重获自由之后，他们就开始进行城邦改革：废除所有旧的议事会，成立两个新的：一个由从平民中选出的三百名公民组成，另一个由从贵族和平民中选出的二百五十名组成。

前者称为“人民会议”，后者称“公社会议”。

---

[1] 金币名，1252年佛罗伦萨开始铸造、流通。——译者

第七章

皇帝在罗马——佛罗伦萨人拒绝收买卢卡，事后又后悔——佛罗伦萨人的事业——巴尔迪家族和弗雷斯科巴尔迪家族的阴谋——阴谋暴露并被制止——马费奥·达·马拉迪平息骚乱——卢卡被佛罗伦萨收买，又被比萨人夺占——雅典公爵在佛罗伦萨——贵族决定拥立他为城邦君主。

皇帝到罗马后，擅立一位教皇，还干了许多反对教会的事。他还想干其他许多事情，但因未能干成，终于不光彩地撤出罗马来到比萨。驻扎在比萨的八百名德意志骑兵，也许是由于领不到薪饷或其他不满，哗变后占据切鲁利奥山上的蒙泰基阿罗，设防自卫。当皇帝离开比萨到伦巴第后，他们就占领卢卡，把皇帝留驻该城的弗兰切斯科·卡斯特拉卡尼赶跑。为了从刚占领的卢卡城取利，他们想把它卖给佛罗伦萨，要价八万佛洛林。但在西莫内·德拉·托萨的劝告下，佛罗伦萨人拒绝收买。他们如果一直坚持这个决定，对他们会有很大好处；但他们不久又改变主意，以致深受其害。当时他们只花很少的钱就可以和平占有卢卡，他们没有要；后来又想要了，但即使出大得多的价也买不成了。达件事引起佛罗伦萨内部许许多多极其有害的变化。他们既然已经拒绝收买卢卡，一位名叫盖拉尔迪诺·斯皮诺利的热那亚人出价三万佛洛林就把它收买了。某种东西是他力所能及时，人们往往不急于去取；一旦力不能及时，反而急于要拿到。佛罗伦萨人一知道盖拉尔迪诺把卢卡买下来，而且是用那么少的价钱买到的，他们就极其想要占有它。自己抱怨自己，还抱怨原先劝他们拒绝收买的人。当初拒绝用金钱收买的卢卡，现在却想用武力去强占，于是就派兵侵入卢卡境内到处掠夺、蹂躏。

这时皇帝已离开意大利。擅立的教皇被比萨人俘获押送到法国。自从1328年卡斯特鲁乔死后，佛罗伦萨人保持着内部和平直到1340年。在这段时期他们团结起来一致对外。当时，波希米亚国王约翰的到来引起伦巴第境内到处战火弥漫；由于卢卡问题，托斯卡纳境内也是烽烟四起。在这个时期，佛罗伦萨建成许多新建筑物，美化了市容；并在当时最出众的画家乔托指点下，修建了圣雷帕拉塔高塔。此外，阿尔诺河曾在1333年猛涨，超过常年水位十二英尺，冲毁一些桥梁和许多建筑，所有这些他们都花费许多人力物力精心修复。

到1340年，佛罗伦萨又出现引起分歧的新根源。大人物用两种办法保持或扩大他们的势力：一种是限制官员补充提名以便经常使他们自己或他们的朋友中签；另一种是使教区长的选举总是有利于他们自己那一派。他们认为这第二种方法极为重要，因而感到按一般规定每区设两名教区长还不够，有时他们就选出第三名。这次他们颁布了一项特殊的任命：给阿戈比奥的亚科波·加布里埃利以卫队长的头衔，赋予他统治公民的无限权力。在执政者的认可下，这个人接连不断蛮横逞凶。受到他伤害的人们当中有皮埃罗·德·巴尔迪和巴尔多·弗雷斯科巴尔迪。他们都是贵族，当然都很傲慢。像亚科波这样的外来人竟然在几个当权人物的支持下，这样无缘无故欺负他们而不受到惩罚，实在叫人难以忍受。因此，他们便经常在一起密谋要干掉他和他的后台。有许多贵族家庭加入他们这一伙；有些被当权者的暴政激怒的平民也参加进去。他们的计划是这样：每人带几个持有武器的人到自己家里，在万圣节过后那一天的早晨，当几乎所有的人都到庙里为各家去世的人祈祷时，他们就都拿起武器杀掉卫队长和所有掌权的首脑们，然后就推选新执政团、订立新法规、改组政府。

但是，正如对一件危险事业考虑得越多，进行这一事业的劲头儿就越小那样，往往也发生这类的事，凡是进行一项危险事业，在作出决定和付诸实施之间如果还有一段时间的话，那么这个密谋总会以这种或那种方式泄露出去。安德雷阿·德·巴尔迪是参与密谋的成员之一，他对这件事反复考虑后，害怕惩罚的心理压倒报仇雪恨的愿望。于是就向他的姐夫亚科波·阿尔贝尔蒂泄露了秘密。亚科波又报告诸长官，后者又通知了政府。由于危险迫近、万圣节即将来临，许多公民聚集到宫殿里开会，认为再拖延就会使危险增加，他们坚决主张执政团应当敲起警钟，召集平民手持武器集合。塔尔多·瓦洛里这时是正义旗手，弗兰切斯科·萨尔维阿蒂是执政团成员之一，他们因为是巴尔迪家族的亲戚，不愿意敲警钟召集平民。他们提出理由说，不能因为任何一点点小事就兴师动众，把群众武装集合起来；因为把大权交给毫无约束的群众从来都是无益而有害的；把他们鼓动起来搞暴力行动容易，到时再想制止可就难了；因此，与其在只得到简单的消息之后就想用鼓动群众的办法去纠正，从而拿城邦的安全去冒险，不如采取慎重的办法，由民政当局去调查事实真相进而惩罚有过失的人为得策。

但这一套议论根本没人愿意听。执政团遭到蛮横无理的攻击和粗野的漫骂，终于被迫敲起警钟。平民一听钟响，立即武装起来集合到一起。另一方面，巴尔迪和弗雷斯科巴尔迪两个家族发觉事情败露，马上也武装起来以便取得光荣的胜利，不然就英勇就义。他们希望能够在河对岸自己的住宅所在地区守住城市的这一部分；还在那座桥上设防，希望能得到贵族和自己在乡间的朋友们支援。他们这个计划被平民挫败；平民和他们同时也占领了城市的这个地区，因为这一带地区的平民已武装起来支持执政团。这几家贵族看到处境不利，就放弃桥梁，转移到巴尔迪家住宅所在的那条街上，因为这地方工事坚固，比其他地方都利于防守。他们就在这个地方进行顽强抵抗。

阿戈比奥的亚科波知道全部阴谋都是针对他本人的；他因为怕死，就吓坏了，在执政团宫殿附近由自己的军队护卫着不敢出来。但其余的长官，由于本人没有多少可受责备的，因而显得勇气很大，特别是那位名叫马费奥·达·马拉迪的总监；他毫无畏惧地出现在战士当中，在鲁巴孔泰河那座桥上，从巴尔迪家族的刀剑丛中通过，作手势要向他们讲话。由于人们都知道他品德高尚举止庄重，大家对他都很尊敬；他一示意，战斗立即停止；人们都耐心听他要讲的话。他以十分严肃的态度、但并非挖苦人或招人恼火的口吻，指责他们不该搞阴谋；向他们指出，如果他们继续和愤怒的平民作对，一定会蒙受危险；并且还对他们讲清道理，使他们相信，他们的委屈不平一定可以得到申诉和善意考虑。还许诺说，他自己将替他们尽最大努力。然后他又回到执政团那里，恳求诸位执政避免使公民流血；还对他们说，不听取意见就审判那些人是不妥当的；终于劝得执政团同意让巴尔迪和弗雷斯科巴尔迪两个家族和他们的朋友们离城，不受阻拦地退到他们的城堡里去。他们撤走之后，平民也都放下武器。执政团只对巴尔迪和弗雷斯科巴尔迪两家那些拿起武器的人们提起公诉。为了缩小他们的势力，征购了巴尔迪家族的曼戈纳和韦尔尼阿两个城堡。并制定一条法律，规定任何公民都不得在佛罗伦萨二十英里以内据有城堡或要塞。

几个月之后，斯蒂阿塔·弗雷斯科巴尔迪被斩首，他家的许多人被放逐。统治者觉得降服巴尔迪和弗雷斯科巴尔迪这两个家族还不满

足；就和常见的情形那样，手里的权越大，就越要滥用；并变得越蛮横。前此他们只设有一名卫队长折磨城里的人；现在又在乡间设置一位。两人都有无限权力，目的是使那些受他们怀疑的人，不论在城里城外都无处站脚。当权的人们唆使这些卫队长对所有贵族都很厉害。贵族被迫得铤而走险；为了报仇雪恨，打算把自己和城邦通通出卖。时机终于到来。他们紧紧抓住加以利用。

托斯卡纳和伦巴第的纠纷使卢卡城落入维罗纳君主马斯蒂诺·德拉·斯卡拉的统治之下。虽然根据约定他应当把卢卡交给佛罗伦萨，但他拒不执行。他认为他既是帕尔马君主，就应当有能力保住那座城市，至于失约与否那就一概不管了。因此，佛罗伦萨和威尼斯联合起来。在威尼斯支援下，佛罗伦萨几乎把马斯提诺打垮。但他们并未从中得到任何好处，只不过因为把他征服稍感宽慰而已。因为威尼斯人也和某些同比自己力量弱小者结盟的城邦一样，它在取得特雷维吉和维琴察两地之后，就和马斯蒂诺讲和，把佛罗伦萨撇在一边毫不理睬。不久之后，统治米兰的维斯康蒂家族从马斯蒂诺手中夺取了帕尔马，马斯蒂诺感到无法保有卢卡，就决定出卖。竞相抢购的是佛罗伦萨和比萨。在交涉的过程中，比萨发现佛罗伦萨比他们自己富裕，即将购得卢卡，于是就动起武来，在维斯康蒂家族的支援下向卢卡进军。但佛罗伦萨并未因此停止购买，而是在和马斯蒂诺讲好条件之后，先支付一部分价款，并对欠下的那一部分提供担保，然后就派纳多·鲁切拉伊、乔万尼·迪·贝尔纳尔迪诺·德·美第奇以及罗索·迪·里奇阿尔多·德·里奇等人去接管。他们强行进入卢卡，于是马斯蒂诺手下的人就把该城交给他们。尽管如此，比萨人仍然继续围城。佛罗伦萨人则尽最大努力解救。但经过长时期的战争、耗费大量金钱和丢尽了脸之后，终于被迫撤走。于是比萨人就成了卢卡的主宰。

这座城市的陷落，就像常见的类似的情况那样，使佛罗伦萨平民对政府成员异常愤慨。在所有公共场所和街头巷尾，人们公开斥责他们，把整个不幸都归罪于他们的贪得无厌和举措失当。战争开始时，曾指定二十名公民负责领导；他们任命马拉泰斯塔·达·里米尼指挥部队。在他表现了既缺少热情又不够慎重之后，他们就请求那不勒斯国王罗伯特支援。罗伯特派雅典公爵沃尔特前往。就像天命注定要他把

灾祸带来似的，刚巧在攻打卢卡的战争完全失败时，他来到佛罗伦萨。在这种情况下，那二十个人看到平民的激愤，就想用推举一位新领袖的办法，用新希望来鼓舞他们，从而转移，或至少是减轻一些平民攻击他们的因由。因为局势令人担心，或许雅典公爵会有更大的权威保护他们，于是他们先把他选为助手，然后就任命他为全军统帅。由于前已提到的某些原因而心怀不满的贵族当中，有许多人早在沃尔特代表卡拉布里亚公爵统治佛罗伦萨时就认识他，因而认为这时正是压制他们的仇敌的大好时机，即便这样做可能使整个城邦毁灭也在所不惜。因为，只有把权力交给一位君主，才能战胜过去压迫过他们的那些人，此外就不可能有任何其他办法。因为这位君主了解他们这一派的好处和另一派的狂妄，他将会压制后者而报答前者。另外，他们还存在这样一个希望：他的君主权位既然是在他们的帮助之下取得的，他很可能会对他们有所报答。于是他们就找到几个机会偷偷和他聚会，请求他务必把指挥大权完全掌握在自己手里，他们将尽力给以最大的支持。除了他们的敦促和恳求，有些平民家庭也向他表示支持。这些家庭包括佩鲁齐、阿奇阿尤利、安泰莱西和布奥纳科尔西。这些人因为都欠了一身债，自己又无法偿还，于是就希望别人能替他们清偿。当国家受制于他人之时，他们便可以从债主的奴役下得到解脱。这些人向沃尔特所作的这些表示激起这位野心勃勃的公爵更大的统治欲望。他为了使自己得到一视同仁和坚持公道的美名，从而取得平民的好感，就对指挥卢卡战争的人们提起公诉，处分许多人以罚款，其他的人加以放逐，并把乔万尼·德·美第奇、纳多·鲁切拉伊和古利埃尔莫·阿尔托维蒂处死。

第八章

雅典公爵要求被推举为佛罗伦萨君主——执政团关于这个问题向他讲的话——平民拥立公爵为佛罗伦萨终生君主——公爵的暴虐行径——全城憎恶他——反公爵的阴谋——公爵发现阴谋，十分恐惧——全城起来反对他——他被围困宫中——公民为改组政府

采取的措施——公爵被迫从城内撤走——古利埃尔莫·达·斯切西和他儿子的惨死——雅典公爵离去——他的为人。

这些人被处决使公民当中的中层阶级极端恐怖，却使贵族和平民都很满意。对平民来说，这是因为他们天生幸灾乐祸；对贵族来说，这样就为他们报了平民过去对他们种种欺凌之仇。公爵在街上走过时，受到人们高声欢呼，他那些大胆的作为受到赞扬。两派联合起来公开向他请求，要他把官员当中的坏人坏事揭发出来，进行惩处。

二十个人的职能开始逐渐被削弱，同时公爵的权力变得很大。恐怖气氛十分严重。因此，人们都想向公爵表示友好；为此，个个都在自己的家门画上他的纹章。他所缺少的只不过是专制君主的名称而已。他认为现在自己的地位已很稳固，不论想搞什么，都可以十拿九稳，于是就向执政团表示：为了整个城邦的利益，他认为有必要把城邦统治权无条件地交给他；还说既然其他公民都很愿意这样办，他也希望执政团能够同意。执政团许多成员虽说早已预见到国家的灾难，但对这一要求还是感到惶然无措。虽然他们明知自己处境危险，但为了不致失职，仍然坚决拒绝了他的要求。公爵为了装作极其虔信宗教、仁慈博爱的样子，曾选定圣克罗切教堂的女修道院作为他的住所。为了实现他的罪恶阴谋，他宣布邀请全体平民第二天早晨在女修道院的广场里和他见面。这道命令使执政团比对他上次的讲话更加感到吃惊。于是就和他们认为最爱国、最爱自由的公民商量对策。但因为他们知道公爵手中权力极大，大家也提不出什么更好的办法，只有用恳求的方式劝他或是放弃他的计谋，或是使他的政府不致那么使人无法容忍。于是他们就选定几个人去拜谒公爵。其中之一向他说了下面的一段话：

“阁下，我们现在前来晋谒，首先是由于您曾向我们提出的那项要求，其次是因为您曾下令叫平民集合。我们看得很清楚，您打算用一种特殊的方法来实现我们至今仍未同意您的那项计划。不过，我们并不想用强力反对您；我们只是想告诉您，您这样做会使您自己背上多么沉重的负担，您走上的是一条多么危险的道路。我们的目的是为了使您记取：我们的忠告和其他一些人的谗言有何不同；他们考虑的并

不是怎么对您有利，而是为了满足他们自己那些不合理的愿望。您是在力图使一个一直在自由中生活的城邦沦为奴隶。过去，我们曾有几次把城邦权力让给那不勒斯国王，但那是友邦的关系而不是奴役。您是否曾考虑过，对这样一个城邦来说，自由的名称意味着多么伟大的事情吗？人们听到自由这两个字会多么高兴吗？自由的力量是什么也压制不了的，岁月也无法把它消泯；一位君王的功勋无论有多大，也不可能补偿自由的损失。阁下，请您考虑一下：您要花多大的力量才能迫使这样一个城邦驯顺呢？任何外援都不能帮助您达到这个目的。您也不能信赖本城邦的那些人，因为即使眼下他们是您的朋友，而且还劝您走上您现在追求的道路；但他们在您的帮助下一旦战胜他们自己的敌人，马上就会掉转头来想法子把您毁掉，然后把政权抓到他们自己手中。您所信赖的那些平民，稍有风吹草动，立刻就会倒戈相向。因此，用不了多长的时间，您就会看到全城群起而反对您，使您和他们同归于尽；而且这种局势您是无法挽救的。因为，任何王侯，当他们只有少数敌人时，还可以用处决或流放的办法处理那些反对派从而使自己的政权十分稳固。但当到处都是仇恨时，那就无论如何也无法巩固政权了。因为，您不可能知道祸患将从哪个方向开始。一个担心任何人都可能成为自己的敌人的人是不可能相信任何人的。而且，如果您打算交一两个可靠的朋友，那也只会增加您自己处境的危险；因为您的成功必将促使其余的人增加对您的仇恨，从而使他们更加坚决地要报仇。

“时间的推移既不能消灭也决不会减少人们对自由的渴望，这是绝对肯定的。我们经常可以看到这样的情形：有些人并未亲身享受过自由的美妙，只是从他们的父辈嘴里听说过，因而对自由产生热爱。这些人一旦重获自由，就会以百折不挠的决心去保卫它，任何艰险在所不计。即使他们的父辈已不记得自由为何物，而那些公共建筑、政府大厅以及自由机构的种种徽记却仍然历历在目，这些都可以使他们想起自由。这些东西是不可能不让人们知道的，不可能不引起各阶层公民们的向往的。

“试想，您能做出什么样的事情和自由同样美妙呢？您能做出什么事情能使人们不想再获得今日的境况呢？不能。即使您能把托斯卡纳

全境都置于佛罗伦萨统治之下，即使您每天都能战胜佛罗伦萨的敌人、凯旋而归，那又有什么用呢？那些光荣并不是我们的，只是您一个人的。我们所得到的并不是公民伙伴，只不过是我们的奴役待遇的分担者，他们只能使我们在耻辱的深渊里沉沦得更深一些。即使您的行为从任何方面讲都是正直的，您的举止也可亲可敬，您的判断是公正的，但所有这一切加在一起也不足以使您得到人们的爱戴。假如您的看法不是这样，那只不过是欺骗您自己。因为，对于一个习惯于享受自由的人来说，即使是最轻的锁链也会感到沉重，在他那自由的灵魂上强加的任何束缚都压迫着他。而且，一个激烈的民族和一位贤明的君主结合到一起的事例是不可能找到的。因为，用不了多久双方必然要平起平坐；否则，他们之间的分歧必将导致一方的毁灭。因此，您可以看明白：或者是您必须用强力控制这个城邦；为了达到这个目的，您将发现守卫部队、要塞堡垒以及外援，都经常感到不足；不然的话，您就应当满足于我们已经交给您的这样的权力。我们劝您还是采用后者。必须向您提醒一句：如果受统治的人们不同意的话，任何统治都不可能持久。我们并不希望在您被野心蒙住眼睛的情况下，把您引向绝境：欲罢不能，欲进无路，非垮不可，以致双方大受其害。”

这番话丝毫未能使这位公爵冷酷而顽固的心变软。他回答说，他的意图并不是要窃取城邦的自由，而是要恢复它的自由；因为只有分裂的城邦才受奴役，而统一的城邦才可能享有自由。佛罗伦萨由于党派之争和狂妄的野心而丧失了自由，所以他现在应当把自由归还给它，而不可能是把它夺走。而且，促使他把这个责任担当起来，并不是出于什么个人野心，而是许许多多公民这样向他恳求的。所以，他们这些执政者也应当像那些已经对这件事心满意足的其他的人们那样，对这件事感到满意就好了。至于他本人可能遭遇的危险，他一点都不在乎。因为，一个人如果由于怕遭不幸而拒绝办好事，那他就不能算一个好人。如果从事任何光荣的事业，只是由于成功与否不能十拿九稳就逃避不干，那只有懦夫才这样。而且他知道他将怎样进行工作，从而不久将使他们看到：是他们自己太过虑，并没有什么危险。

执政团感到没有什么更好的办法，于是就同意第二天上午叫平民在他们经常开会的地方集合，在群众同意下，执政团可以把城邦主权

交给公爵，一年为期，条件和过去把城邦托付给卡拉布里亚公爵的一样。1342年9月8日，公爵在乔万尼·德拉·托萨和所有的共谋者的陪同下，还带着许多其他公民，来到宫殿广场，在和执政团成员一起走上讲坛（佛罗伦萨人管通向宫殿的那些台阶叫讲坛）之后，就当众宣读了他和执政团之间达成的协议。当读到把政权交给他，一年为期的那一段时，平民就高喊"终生！"执政团成员之一弗兰切斯科·鲁斯蒂凯利听到群众呼喊后，就站起来讲话，竭尽全力使喧嚣平静下来好让群众能听见他发言。但那些乌合之众用他们的吼叫声使任何人都听不见他的话。于是在平民的同意下，公爵被推举为君主，任期不是仅仅一年，而是终生。然后群众就抬着他走过广场，一面走一面呼喊他的名字。

过去一直有这样的习惯：当执政团成员不在宫殿时，奉命守卫的人要留在宫内，宫门上锁。那时担任这个官职的是里尼埃里·迪·焦托，他接受了公爵的朋友给他的贿赂，没等任何人强迫就立即把公爵接引进去。执政团成员惊惶万状、感到受屈辱，就退到各自家里。宫殿被公爵的追随者洗劫，平民行会的旗帜被扯成碎片，公爵的纹章高悬宫上。发生的这一切事情，对那些由于无知或出于恶意而表示赞同的人们来说，自然是称心如意；但正直的人们看到之后却悲痛得难以形容。

公爵取得城邦主权之后，为了剥夺过去曾为保卫城邦自由而斗争的那些人的一切权力，就下令执政团成员不得在宫内集会，指定一处私宅供他们使用；还从各平民行会执旗官手中夺走他们的旗帜；废除为限制贵族而制订的规章；释放所有在押罪犯；召回被放逐的巴尔迪和弗雷斯科巴尔迪两个家族的成员；禁止任何人随身携带武器。为了更有效地提防城里人，他尽可能和城市外围的人们交朋友。为此，他对阿雷提诺家族以及其他臣民大施恩惠；他和比萨人讲和，尽管他攫取大权的目的就是为了和比萨打仗；停止付利息给那些在对卢卡作战中曾借钱给共和政府的商人；增收旧税，另创新捐；夺走执政团一切权力。他的教区长是巴利奥内·达·佩鲁贾和古利埃尔莫·达·斯切西；这两个人再加上切雷蒂埃里·比斯多米尼，就是和他一起商议政务的要人。他把沉重的赋税强加在公民身上。他处理双方争执时往往不公。

他过去假装办事严明、仁慈博爱，现在变得残酷、蛮横。因此，许多最伟大的公民和最高尚的平民或被罚款、或被处死、或由于一些捏造的新罪名而受到残酷的迫害。在完善这一恶劣制度的过程中，他还在城里城外全国各地总共设立了六个教区长，以殴打、掠夺居民为能事。他虽曾得到贵族的好处，但他怀疑他们，把他们当中许多人都打发到他们城外的庄园上去；因为他确信无疑：贵族们思想丰富，不论出于任何动机，也不会让他们自己心甘情愿地屈服于他的权威之下。他还开始对社会最低层的人施以小恩小惠，企图借助于这些人的支持和外国的武力，就可以维持他的暴政。五月节大摆宴席的日子到了。他叫庶民和社会最底层的人们组成许多行会，给他们起了极响亮的名称，发给他们旗帜和金钱；其中一部分在城里游行，狂欢作乐，另一部分则驻扎在城里各处，像接待贵宾那样接待他们。公爵已掌大权的消息传到国外之后，许多法国籍的人来到他这里。他给这些人高官厚禄，仿佛他们都是最可信赖的人。因此，不久之后，佛罗伦萨不但已屈从法国统治，而且人们还穿上法国式的服装、仿效法国人的言谈举止。男男女女，不管是否适宜、是否可耻，都大事效尤。不过，使全城人民憎恶至极的，就是他和他的追随者对妇女的暴行，不管什么身份等级，都可能被强奸。

眼看国家威严丧尽、纲纪废弛、法律消灭，一切合理的制度全被抛弃，人民义愤填膺。一向不习惯于王家堂皇排场的人们，看见这个人有一大帮武装扈从前呼后拥，有的骑马、有的步行，实在无法忍受。现在虽已更深切地体会到自己所受屈辱，但还不得不奉承这个内心最憎恨的人。除了憎恨，还要加上不断增税不时杀人流血所造成的恐怖。他就是这样使城邦民穷财尽。

公爵并不是不知道人们心中存在着这些强烈的愤恨：他也并不是不害怕将会产生的后果。但他仍然装作认为自己是受到万民拥戴的。当马泰奥·迪·莫罗佐不是出于献媚讨好，就是为了逃避危险，向他告密，说美第奇家族和其他一些家族已在一起搞阴谋反对他的时候，他听了不但对此事不加调查，反而把这位告密者以酷刑处死。他这种做法制止了那些打算让他知道他的危险处境的人，反而使那些打算消灭他的人格外增添勇气。贝尔托内·奇尼曾大胆提出关于人民的捐税负担

太重的问题，结果他的舌头被割下，割得如此残酷，以致送了他的命。这件骇人听闻的暴行使人民更加愤怒，更加憎恨公爵。因为对那些习惯于仗义执言、见义勇为的人们来说，要封上他们的嘴、捆住他们的手脚，是无法忍受的。

压迫已到如此严重程度，不只佛罗伦萨人忍受不了，他们虽然未能保住自己的自由独立，但也不能忍受奴役，就是世界上最驯顺的人民也会奋起反抗，为恢复自由而战斗。因而各阶层许许多多公民群众下定决心要以宁死不屈的精神把自己从这种可恨的暴政之下解救出来。有三个不同的阴谋集团已经组成：一个是贵族的，一个是平民的，还有一个是工匠阶层的。除了促使他们反叛的那些共同的原因之外，各有各的不满的因由：贵族发现自己被剥夺参加政府的一切机会；平民丧失了原有的势力；工匠们发现自己通常取得的劳动报酬少了。

阿尼约洛·阿奇阿尤利这时是佛罗伦萨大主教。他过去在讲话中曾竭力支持公爵，使公爵在上层平民中得到不少追随者。但当他发现公爵已成城邦主宰、看到他所作所为十分暴虐时，就认识到他已把他的同胞带上歧路。为了纠正自己所做的坏事，他看不出有任何其他办法，只有设法从根上来治它。于是他就成了头一个最强大的阴谋集团的首领。加入他那个集团的有巴尔迪、罗西、弗雷斯科巴尔迪、斯卡利·阿尔托维蒂、马加洛蒂、斯特罗齐和曼奇尼等家族。第二个阴谋集团的领导成员有曼诺和科尔索·多纳蒂，跟他们在一起的还有帕齐，卡维奇乌利、切尔基和阿尔比齐等家族。第三个集团为首的是安托尼奥·阿迪马里，跟他一起的还有美第奇、博尔迪尼、鲁切拉伊和阿尔多布兰迪尼等家族。这最后一个集团的计划是在阿尔比齐家里把公爵杀死，原来料想他会在圣约翰节那天到他家去看跑马；但后来公爵没去，所以他们的计划未能实现。后来他们又决定当公爵骑着马在城里走过时把他刺死，但发现这种事很难办到，因为公爵外出时总是随身带着大批武装人员，而且往返从来都不走一条路，因而拿不准究竟在哪条路上才能碰上他。他们还曾计划在会议上行刺，即便在刺死他之后，他们会遭到他的党羽的毒手也在所不顾。

当共谋者正在研究这些计划的时候，安托尼奥·阿迪马里为了取得几位锡耶纳朋友的帮助，就把密谋透露给他们，还对他们说出几位同伙的姓名，并向他们保证说全城马上就要起义了。其中有一个人把这件事告诉弗兰切斯科·布鲁内莱斯基；并非有意破坏这个计划，而是为了争取他也参加。弗兰切斯科或是出于个人惧怕，或是由于和其中某人有私仇，就把全部情况向公爵揭发了。因此，帕戈洛·德尔·马泽卡和西蒙·达·蒙泰拉波利二人被捕；他们向公爵交代了共谋者的人数和各人的身份。这情况使公爵大吃一惊。有人劝他与其把他们逮捕扣押，还不如请他们来见面；因为，如果他们逃跑，就可以把其余的人也都放逐；这样既可保存自己又不致丢脸。于是公爵就派人去请安托尼奥·阿迪马里。安托尼奥把事情向他的同伙讲清之后，立即来到公爵那里，随即被拘留起来。弗兰切斯科·布鲁内莱斯基和乌古乔内·奔德尔蒙蒂劝公爵尽可能多逮捕一些共谋者并把他们处决。但公爵认为他自己的力量敌不过他这伙敌人，因而未采取这个步骤；而是用另一种办法。这个办法如果成功，不但可以使他自己免受敌人的危害，而且还可以壮大自己的势力。公爵习惯于在某些时候召集公民，和他们一起商议大事。于是这一回他先派人到城外去召集武装力量，然后开了一张写着三百位公民姓名的单子交给他的传令官，以商量国家大事为托辞，命令他召集他们前来，打算把他们召集起来之后，或是关押或是处决。

安托尼奥·阿迪马里被拘押和公爵派人出城召集军队的事是无法保密的。这惊动了公民们。特别是那些参与阴谋的人就更加紧张。因此，那些胆子最大的人拒绝出席公爵召开的会议。因为每个人都看到那张名单，于是就互相串连，决定立即起事，宁愿手持武器像个大丈夫那样战死，也决不能像牛犊子那样被人牵去屠宰。在很短的时间内，首要的阴谋者就都互相通了气，决定在第二天，即1343年7月26日，在旧市场起事，然后武装起来，号召人民为自由而战。

到了第二天早晨，按照商量好的计划，9点钟时，听到自由信号，拿起武器集合。各个集团在自己的指定地区，高举旗帜、身带人民徽章（这些都是阴谋者事先秘密提供的）。所有家族的首领，包括贵族的和平民的，都集合在一起，宣誓并肩战斗互相支持，达到杀死

公爵的目的。只有奔德尔蒙蒂和卡瓦尔坎蒂两个家族的一些人和平民中的四家未到场，这些人在推举公爵当君主时曾起到特别突出的作用。最下层平民当中的屠户和其他一些行业的人则手持武器在广场集合，站在公爵一边。

公爵立即在宫殿设防，并下令住在城内各处的他自己那些党羽骑马到宫中和宫廷中的人们会合。但他们当中许多人在半路上就受到袭击并被砍杀了。不过最后还是有三百名骑马的党羽集合起来。公爵这时犹疑不定，不知是出去迎敌还是在宫中防守为好。在另一方面，受公爵迫害最重的美第奇、卡维奇乌利、鲁切拉伊以及其他一些家族，唯恐公爵一出击，许多拿起武器反对公爵的人可能就会倒戈、成为他的党羽；于是，为了不给他攻打起义者并扩大他的队伍的机会，就先发制人、带领群众向宫殿发动进攻。这一来，那些宣布拥护公爵的平民家族，看到自己已受到猛烈攻击，就变了心站在起义的公民这一边。只有乌古乔内·奔德尔蒙蒂一个人退入宫内；姜诺佐·卡瓦尔坎蒂带着一些随从退到新市场，站在一张木凳上，请求那些手持武器向广场冲去的人们站到公爵一边。为了吓唬他们，他夸口说，公爵手下的人多得很；还威胁说，谁要是顽固坚持反对君主，就一律格杀勿论。但他发现并无一人跟他去，或来惩罚他这个傲慢狂妄的人。他看到自己徒劳无功，就撤回自己家里去了。

与此同时，人民和公爵的武装部队之间在广场上的战斗异常激烈。虽然公爵的部队可以利用地形进行防守，但他们还是被打败。有一些人投降起义者，另一些人从马上跳下，逃进院墙里去。战斗正在进行时，科尔索和阿梅里戈·多纳蒂带着一部分群众打开各座监狱，把总监和公务会议室的档案文件烧毁，抢劫各教区长的家宅，把他们能够找到的曾在公爵手下做官的人全部杀死。公爵发现广场已被他的敌人占领，全城的人都在反对他，而且已经不能指望任何外援，于是他又想法子用宽大行为来重新获得人民的支持，下令把拘押起来的那些人带到他面前，说些和蔼仁慈的话，把他们都放了。还封安托尼奥·阿迪马里为骑士，虽然这样做完全违反他自己心愿。他叫人把他自己的纹章从宫殿上取下，重新悬挂人民的纹章。但这些事情办得不是时候，是出于不得已，因而并未给他带来多大好处。尽管他做了这一

切，却仍然披围困宫中。他这时才明白因为贪心太大反而把一切都丢光，而且过不了几天，还十分可能要饿死或倒在敌人刀剑之下。公民在圣雷帕拉塔教堂开会组织新政府，推举十四位公民，一半出自贵族，一半出自平民，和大主教一起全权处理改组佛罗伦萨城邦政府的大事。他们还选出六个人负责总监的事务，直到将来选出的总监就职时为止。这种职位过去一直是由附近某城邦的一位臣民担任。

外地有许多人来到佛罗伦萨保卫人民。其中有一群由锡耶纳来的人，带着六位使节，这六个人都是他们城邦最受尊敬的人物。这些人竭尽全力要使佛罗伦萨人民和公爵讲和。但人民要求除非先把古利埃尔莫·达·斯切西和他的儿子、还有切雷蒂埃里·比斯多米尼交出来，否则什么调停的话都不听。公爵不愿意照办。但和他一起被围困的人们要挟他，他才不得不照办。在获得自由之后，人们的愤怒必然比只是在保卫自由的时候还大；他们的报复也凶得多。古利埃尔莫和他儿子被押送到他们成千上万的仇人中间。他儿子还不到十八岁。尽管他年轻、俊美而无辜，还是逃不出群众复仇的怒火。父子双双立即被砍杀。那些在他们活着的时候未能碰伤他们一下的人，在他们死后就接着砍；把他们的尸体撕成一块一块；这还不满足，又用刀剑把他们的骨肉剁成碎片，用手撕，甚至用牙咬。为了使所有的感官都分尝报仇的滋味，首先用耳朵听了他们的呻吟，再用眼睛看了他们的刀伤，还用手摸了他们那已破碎的尸体；甚至还想叫他们的肠胃也得到满足。既然体外的感官已饱尝其味，体内的器官也应分享一份。这股疯狂的怒火，尽管对他们父子二人伤害极大，但对切雷蒂埃里来说，却是大有好处的。因为群众在残忍处理那父子时已搞得很疲倦了，把他完全忘了。于是他，既然无人来索要，就留在宫中，夜间由他的朋友们转移到别处去了。

群众的怒火被这两父子的鲜血平息下来。于是达成协议：公爵和他手下的人可以带着他所有的东西安全离开佛罗伦萨；他必须放弃对佛罗伦萨任何种类的权利要求；当他到达卡森蒂诺时就要认可放弃君位。 8月6日那天他出发了，有许多公民陪送他。到达卡森蒂诺之后，他就在协议书上签字认可，虽然很不情愿。如果不是西蒙伯爵威胁要把他送回佛罗伦萨的话，他还是不会守约的。这位公爵，就像他的所

作所为所证明的那样，是一个残忍而贪婪的家伙。很难和他对话，他一开口就盛气凌人。他只渴望人人为他效劳，但并不培养人们良好的感情；他不用仁爱激励别人，只知用恐怖进行恫吓。他的长相也和他的为人同样可鄙：个子很矮、肤色黝黑、胡子又细又长。他就是这样，哪方面都叫人厌恶。十个月前，他听了别人的坏主意，当了君主；十个月后，又被自己的胡作非为丢失了。

第九章

佛罗伦萨所属许多城市和地区叛离——佛罗伦萨对此采取审慎对策——佛罗伦萨城分为四个部分——贵族和平民之间的争吵——主教力图从中调解但未能成功——平民改组政府——安德雷阿·斯特罗齐的骚乱——贵族和平民之间的严重不和——双方诉诸武力，贵族被压服——薄伽丘记述佛罗伦萨的瘟疫。

佛罗伦萨城邦发生的这些大事变，使得所有它的属地都摆脱它的统治。阿雷佐、卡斯蒂利奥内、皮斯托亚、沃尔泰拉、科莱和圣杰米尼阿诺都叛离了。于是佛罗伦萨发现它自己在同一瞬间既甩掉了一位暴君也失掉了全部属地；在它自己重获自由的时候，也教会各附属地区如何获得自由独立。公爵被逐、领地丧失之后，十四位公民和主教就一起考虑，对他们原来的属民最好是不用战争把他们逼成敌人，而是用和平的方法友好相待，而且还应当表示愿意让他们也和自己一样，成为自由的人。于是他们就派使节到阿雷佐的人民那里，宣布放弃对该城的一切统治并和他们订立条约。目的是：既然已经不能保住他们当属民，还可以把他们当作朋友加以利用。他们还用尽可能温和的态度和别的地区达成协议，同意各地应当保持自己的独立；既然独立了，为了保卫自己的独立自由，它们之间当然就可以互相帮助。这个贤明的政策取得极好的效果。没过几年，阿雷佐就又回到佛罗伦萨的统治之下，其余各地也在几个月后，又都服从佛罗伦萨的领导了。情形往往是这样：固执地追求某种东西反而不如看上去满不在乎能够更快地达到目的。

对外问题解决之后，他们现在就转过来考虑城邦内部事务。贵族和平民之间经过一阵争吵之后，作了这样安排：执政团中贵族占三分之一席位，其余各机构中占一半。我们以前说过，佛罗伦萨全城分为六区，每区产生一名执政，共计六名。只是在有特殊原因的情况下，曾选出过十二位或十三位。但在这种情况发生之后不久，很快就又减到六位。在这方面，这时人们似乎作些改变较好。一方面是因为原来的六个区划分得不够适当，一方面也是因为希望给贵族按比例分名额，因而以扩大人数为妥。于是就把全城分为四区，每区推举三位执政。他们还撤销了正义旗手这个职位，也撤销各平民行会执旗官；另设八名参事代替十二贤人，贵族平民各出四名。既然新政府以这种形式组成，要是贵族们满足于文明社会所需要的这种有节制的生活，全城本来应当平安无事了。然而他们造成了相反的后果：那些不再担任职务的人们不愿意像普通公民那样处事，那些当权的则要当官做老爷，因此，他们每天都有傲慢狂妄的新表现。这些事情使平民很感痛心；他们非常后悔，打倒一个暴君之后，又出了一千个暴君。一方很骄横、另一方很愤怒，都发展到极其严重的程度。后来平民领袖把贵族那些错误的行径向主教申诉；对平民说来，贵族已变成很不合适的同事；他们恳求主教尽力说服贵族，要他们满足于在其他行政机构里任职，至于执政团的职位，则应完全留给平民。

主教天生是个善良的人。但他优柔寡断，很容易受别人影响。因此，当初他在同事们请求下，曾支持雅典公爵；后来又在别的公民劝告下，搞阴谋反对他。在改组政府时，他曾支持贵族；现在听了平民提出的理由之后，则又倾向平民。他以为别人也会像他自己那样三心二意，于是就想作出一个和睦的安排。他带着这样的想法把现仍在位的十四个人召集在一起，用他所能想象得出来的最好的词句，劝他们为了保持城邦的和平，把执政团职位交给平民。他还说，如果他们拒绝照办，几乎可以肯定，结果就是毁灭。

他这些话激起贵族极端强烈的愤怒。里多尔福·德·巴尔迪不加考虑，破口大骂他背信弃义，提醒他曾和公爵交好，这正好证明他目前的行为的两面派本质；还说他在把公爵赶走这一事中是扮演了叛徒的角色。巴尔迪最后对他说，他们冒着自己生命危险得来的荣誉，一定

还要冒着生命危险予以保卫。然后他们就向主教告辞，怒火万丈地把事情经过通知他们在政府中的同事和所有贵族家族。同时，平民也互相交换意见。既然贵族正在为保卫他们的执政者而作准备，平民也下定决心绝不能坐等对方完成各种安排，于是他们就拿起武器直奔宫殿，一面奔跑一面高呼贵族必须放弃他们在执政团中的职务。

这样的喧嚣骚乱确实惊人。贵族执政发现自己已被抛弃，因为他们的朋友看到平民已拿起武器，就不敢起来保卫他们了，一个个都躲在自己家里。平民执政竭力平息群众的激昂情绪，说他们的同事都是善良而温和的人。但群众不听。为了避免出大事，就把贵族同事送回各自的家，好不容易才做到。贵族离开宫殿之后，他们那四个参事职位即被剥夺，转授予十二位平民。在留下的八位执政之外又增设一位正义旗手和十六位平民行会执旗官。政务会议这样改组后，整个政府就完全掌握在平民手中。

和这些事情同时发生的是城邦遭遇严重饥荒。这时最高层和最低层阶级都不满。后者是因为缺少粮食，前者因为丧失了他们在政府中的权力。这种局面诱使安德雷阿·斯特罗齐妄想当上城邦君主。他卖粮时，把价格订得比别人低些，因而大批平民拥到他家里。他看到这个情形就越发大胆。于是有一天早晨他骑上马，后边跟着许多人，一路号召平民拿起武器，在很短时间内就招来大约四千人。他带着这些人奔向执政团，要求把宫殿的大门都打开。但诸执政靠了厉声斥责和宫内军队的力量，把他们赶出广场。接着又发出严厉的公告，使他们惊惶万状、一一散掉，各自回家去了。这时安德雷阿发现只剩下他自己一个人，好不容易才逃掉，未落到官员手里。

安德雷阿办的这件事虽说极其鲁莽，而且落得这类未遂的野心行径常有的下场，但它却使贵族思想中产生了一线希望：他们看到庶民最下层也是和平民不和的，这一点似乎可以用来战胜平民。为了利用眼下的局面，他们决定拿起武器，用正当的力量夺回被不公正地剥夺了的权力。他们极其自信，以为这件事必然成功。于是就公开进行武装，公开在住宅周围建防御工事，甚至派人到伦巴第邀请他们的朋友来支援。平民和执政团也在作防御准备，并请佩鲁贾和锡耶纳两城支

援。于是佛罗伦萨全城就充满双方的武装追随者。贵族在阿尔诺河这一边把自己的队伍分为三部分：一部分据守圣约翰教堂附近卡维奇乌利的住宅；一部分据守圣彼得大教堂附近帕齐和多纳蒂两家族的住宅；第三部分占据新市场中卡瓦尔坎蒂家族的房屋。在河对岸的人们在桥上和他们居住的街道上修筑工事：内尔利家族防守卡拉亚河上的桥梁；弗雷斯科巴尔迪和马内利两个家族防守圣三位一体教堂；罗西和巴尔迪两个家族防守鲁巴孔泰河上的那座桥和老桥。平民那一方则在正义大旗和各行会的旗帜下集合。

双方这样摆开阵势之后，平民方面认为拖延交锋的时间是不明智的，于是美第奇和龙迪内利两家族就发动进攻，他们攻击卡维奇乌利家族住宅。就在这家的住宅面对圣约翰教堂广场的地方，双方打得十分激烈。从塔上往下扔石头和其他投掷物，从下边射箭，双方都有受伤，一直打了三个小时。但由于平民的兵力不断在增加，卡维奇乌利家族发现自己被敌人的优势压倒，又指望不到支援，于是就向平民投降。平民也保存他们的家宅和财产；解除他们的武装之后，命令他们分散到自己的亲友家中，仍不得拿起武器。平民首战告捷后，很容易地就又压服帕齐和多纳蒂两家族，这两个家族的人数比他们已经征服的那些还少。于是在阿尔诺河运一边就只剩下卡瓦尔坎蒂一个家族。这家所选阵地很强固，而且他们的追随者也比较强悍。尽管如此，当他们看到所有的旗帜都指向他们，而且其他的人只在三旗兵力的进攻下就都被打败，所以他们未作多少抵抗也就投降了。这时全城已有三个区落到平民手中，只剩一个区还被贵族占着。但这个区有全城最牢固的阵地，不论就其地势或守军来说都极强固，有阿尔诺河环卫着。因此，要想攻入必先强占各座桥梁。首先遭受攻击的是老桥，守军顽强抵抗。因为桥头堡上已设防，街上也设置障碍物，而且是由最坚决的人守卫着。因此，平民队伍在受到很大杀伤之后被打退。他们看到攻打这个地点白费气力，就努力强攻鲁巴孔泰桥，但仍不能取得较大成功。因此，他们就留下四旗兵力对付这两座桥，带着其余的人马去攻打卡拉亚桥。在这个地方，虽然内尔利家族也顽强抵抗，但还是顶不住平民的猛扑，因为这座桥上没有桥头堡，不像别的桥那样易守难攻，而且还受到住在附近这一带的卡波尼家族和许多其他平民家族的攻击。在四面受攻的情况下，他们就放弃街障，向平民投降，平民随

即战胜罗西和弗雷斯科巴尔迪这两个家族。这是因为阿尔诺河彼岸所有的人都已经站在胜利者一边。

这时，一切抵抗都已停止；只剩下巴尔迪一个家族还未放下武器。尽管他们的朋友们都已失败，平民集中全力攻打他们，而胜利的机会已微乎其微，但他们仍然临危不惧，下定决心拼死战斗，宁愿亲眼看着自己的家宅被抢被烧，也不愿在敌人威逼之下屈膝投降。他们顽强防守抵抗。对方多次企图从老桥和鲁巴孔泰桥打垮他们，但都未成功，总是被打败击退。从前有一条街从罗马大道开始、穿过皮蒂家族的一些住宅中间、一直通到圣乔治山上的围墙。平民派六旗兵力经过这条街，从背后攻打他们的住宅。背后这一击，打垮巴尔迪家族的斗志，决定了胜利属于平民。因为当时在街上防守路障的人们知道他们的家宅正遭抢劫，就离开主要的战斗，跑回去保卫家宅，从而招致老桥失守。巴尔迪家族四散奔逃，被夸拉泰西、潘扎内西和莫齐等家族接到住宅里。平民，特别是其中下层的人们，贪图财物，劫掠了他们的家宅之后又进行破坏，把他们那些堡楼和豪华的宅第拆倒后放火焚烧，其狂暴凶猛的程度，甚至那些提起佛罗伦萨这个名称就痛恨的那些最凶狠的敌人也会耻于参加这样肆无忌惮的大破坏。

贵族既然这样被打倒，平民随即改组政府。因为他们分为上、中、下三个等级，决定从上层中选两名执政，下面两个等级各选三名。正义旗手则由三个等级中轮流选派。此外，重订了所有限制贵族的各种规章条例；为了进一步削弱贵族势力，把其中许多人贬入平民等级。贵族的溃败如此彻底，使得他们十分灰心丧气，以致从那时以后，他们再也不敢拿起武器为恢复往日的权力而斗争了；不久之后都变成极其谦卑沮丧的可怜虫。佛罗伦萨从而也丧失昔日豪放的盛名和卓著的武功。

这些大事变过去之后，佛罗伦萨直到1353年都保持平静。在这段时期中发生一次令人难忘的瘟疫。乔万尼·薄伽丘对这件事曾有极其感人的描述。在这次灾难中，佛罗伦萨有九万六千人丧生。1348年，同维斯康蒂家族开始第一次战争，这是由大主教引起的，他当时是米兰

君主。这次战争结束之后，佛罗伦萨城内又发生争执。虽然贵族已被摧毁，但命运还是能够制造新的分裂和动乱。

第三卷 从里奇家族时代到那不勒斯战争 公元1350—1420年

第一章

略论各共和国内部不和——罗马的和佛罗伦萨的内部不和对比——里奇和阿尔比齐两家族之间的仇恨——乌古乔内·德·里奇为了伤害阿尔比齐家族，设法恢复反对吉贝林派的旧法律——皮埃罗·德利·阿尔比齐反而从中得利——“告诫”的起因和引起的纷乱——乌古乔内·德·里奇缓和对他人的侵犯——困难的增加——公民集会——他们向执政团进言——执政团尽力救治灾祸。

由于贵族企图发号施令、平民阶级不愿服从，很自然地引起严重的互相敌对，这就是各城邦大部分纠纷产生的根源。由于两个阶级这种心意不同，干扰各共和国的所有其他祸患也无不由此产生。这个问题使罗马不能统一。如果允许我以小比大的话，那么，也可以说是使佛罗伦萨分裂的原因。不过，同样的问题在每个城市产生的后果却很不一样。在罗马，平民和贵族之间进行斗争的时候，它的内部对立是刚刚开始；而在我们这个城市，公民之间的斗争却使对抗结束。在罗马是靠制定新的法律来结束争吵；在佛罗伦萨则是在使许多优秀人物死亡和被放逐之后斗争才算完结。罗马的对抗增强了它的军事威力；而佛罗伦萨的内部分裂却把它的军事效能销蚀殆尽。在罗马，在争执中形成不同的社会等级；在佛罗伦萨，敌对行动却消灭了原有阶级分野。之所以产生这些完全相反的后果，必然是由于这两个城市的平民抱有不同的目标。罗马平民竭力争取的是和贵族共享最高职位；而佛罗伦萨平民奋斗的目标却是要把贵族全部排除出最高职位。由于罗马

平民的愿望比较合乎情理，他们并未对贵族进行特别的侮辱，从而在并未诉诸武力的情况下，贵族就同意了他们的要求；于是，在某些有争执的问题上经过一些争论之后，双方同意制定法律；一方面使平民得到满足，另一方面贵族也可以继续享有尊严。

佛罗伦萨则不然，由于平民的要求既蛮横又不公平，贵族在绝望之下竭尽全力进行自卫，从而演成流血事件，随后许多公民还被放逐。事后制定的法律并不是为了共同的利益，而完全是有利于胜利者一方，还有一点也必须看到：罗马平民争取到的权力使他们的思想得到很大提高；因为平民和贵族都可以在国家机构中担任各种职务，从而使贵族特有的优点对平民起到极其有益的影响。这样，由于城邦的长处得以发扬，罗马因此威望很高。

但在佛罗伦萨，因为平民成了胜利者，贵族被剥夺了参加政府的一切权利。他们为了重新取得一部分权利，必须不仅在外表上装作平民的样子，而且在言谈举止、思想认识、生活方式等等方面，也都要向平民看齐。因此，他们的纹章式样、家族名称等都改变了，使他们看起来属平民中人。他们原有的军事才干和豪放的感情随之也都化为乌有。由于平民本来就不具有这些特质，因而他们并不赏识这些东西。于是佛罗伦萨日益消沉，丧失体面。罗马贵族的美德后来蜕化堕落变成为傲慢狂妄；未过多久，公民就看到如果没有一位君主，国家大事就无法进行。而佛罗伦萨这时却发展到了这样一个地步：只要最高领导者有健全而明智的头脑，就满可以按照他自己的愿望，很容易地把这个城邦捏塑成任何形状。这一点只要读者能仔细阅读本书上边一卷，就可以部分地觉察到了。

前边我们已经说明佛罗伦萨的起源，它的自由独立如何开始，分裂的原因是什么；而且已经把贵族和平民之间的派别斗争如何在雅典公爵的暴政之下停止，以及贵族如何随之毁灭等情形交代清楚。现在我们要说的，就是公民和庶民之间的互相仇视以及所产生的各种后果。

贵族既已被压倒，和米兰大主教之间的战争也已结束，看来佛罗伦萨已不存在任何纷争的因由了。但是，这个城邦的厄运和它那些有

缺陷的法律规章，却又引起阿尔比齐和里奇这两个家族之间的仇恨，从而再次使全城公民完全分裂，就像过去奔德尔蒙蒂和乌贝尔蒂两个家族或多纳蒂和切尔基两个家族曾经使全城彻底分裂那样。这时，教皇住在法国，皇帝住在德国。他们为了在意大利保持自己的势力，就把英格兰、荷兰、布列塔尼等地区的许许多多士兵派到我们这里。在一场战争结束之后，这些外国士兵就被抛弃、领不到薪饷，但仍然留在我们这里。他们在某些冒险家的旗帜下结成匪帮，成群抢劫那些最无自卫准备的人们。在1353年，就有一股这样的匪兵，在普罗旺斯人雷亚尔阁下的指挥下窜入托斯卡纳境内。他的到来使意大利各城市都惊恐不安。佛罗伦萨人不只为全城的安全准备了武装力量，而且许多公民，其中包括阿尔比齐和里奇这两个家族，也都为了自卫武装起来。那时，这两个家族之间充满仇恨，双方都企图用战胜对方的办法取得共和国统治权。他们还未进行公开武装对抗，只是在某些政府机构和政务会议中互相争斗。正当全城都武装起来的时候，有一天在老市场有人争吵起来，就像这类事情往往会发生的情况一样，立刻招来许许多多的人。骚乱正在扩大，有人对里奇家族的人说阿尔比齐家族的人攻击了他们的党羽；又有人对阿尔比齐家族的人说里奇家族的人正在搜寻他们。这样一来，全城的人都动起来。长官们毫无办法，只有尽力约束这两个家族，防止真的发生一场不幸，在这个问题上，虽说两个家族都没有错，祸事也尚未发生；但是，有人却故意制造谣言，说祸事已经发生了。这件显然是很小的事情，却更煽动起两派敌对情绪，使双方都下定决心更加卖力地扩大各自的追随者的队伍。至于官员们，自从贵族垮台之后，由于彼此之间这时已经完全平等，因而使长官们也比过去更受尊敬。因此，他们计划只用民政权威来平息这次骚乱。

我们以前曾提到，查理一世胜利之后，佛罗伦萨政府是由圭尔夫派组成的，从而使这一派取得压制吉贝林派的很大权柄。但时过境迁、情况千变万化以及后来出现的几次新的分裂，人们早已把过去的宗派情绪忘得一干二净；因而有许多老吉贝林派的后代现在正在政府中担任很高的官职。里奇家族的首领乌古乔内看出这个情况之后，就想方设法使往日反对吉贝林派的旧法律重新生效。许多人认为阿尔比齐家族就是老吉贝林派的后裔，因为他们的祖先是在阿雷佐发家的，

很久以前就迁到佛罗伦萨来了。乌古乔内想用这个办法剥夺阿尔比齐家族参加政府的权利。因为按照原有法律规定，发现任何有吉贝林派血统的人在政府任职时，就要依法这样惩处。乌古乔内这个计划有人泄露给菲利波·德利·阿尔比齐的儿子皮埃罗。皮埃罗得悉后却决定支持这个计划；因为他看得清楚，如果他表示反对，就等于立即宣布自己是个吉贝林派。因此，里奇家族野心勃勃地恢复这项旧法律以陷害皮埃罗·德利·阿尔比齐，结果却适得其反，不但未能毁坏他的声望，反而增加了他的势力。但恢复旧法这件事确实为许多其他坏事打下基础。一个共和国再没有比重订一项有关那久已烟消云散的往事的法律更为有害的了。皮埃罗既然支持恢复旧法，于是就使他的敌人特为他而设计的这块绊脚石变成他借以飞黄腾达的阶梯。因为，他使自己成为领导执行这项新法律的人，从而使自己威望日增，得到圭尔夫派的支持比谁都大。

因为找不到一个官员愿意去查出谁是吉贝林派，从而使这项重新生效的反吉贝林派的法律没起多大作用。于是就规定把查找吉贝林派的权力交付人民首长；并规定发现吉贝林派之后，就要通知并告诫他们不要在政府中担任任何官职；如果不服从告诫，就要受到惩处。因此，佛罗伦萨所有被剥夺担任公职的权利的人都被称为“受告诫者”。

人民首长不久胆子越来越大，不但对那些按规定应当告诫的人进行告诫，而且对那些流露一些贪婪或野心的人也予以告诫。自从1356年这项旧法重订直到1366年，已有两百名公民受到告诫。这样一来，各区区长和圭尔夫派的势力就日益强大。因为人人都怕受到告诫，只好奉承他们；特别要竭力奉承那些领袖人物，如皮埃罗·德利·阿尔比齐、拉波·达·卡斯蒂利翁基奥和卡尔洛·斯特罗齐等。这种蛮横行径触怒许多人。但没有人像里奇家族那样特别感到受损害，因为他们明白这件事是他们搞起来的，他们也看到这种事情会招致共和国的毁灭，而且，和他们原来的意图完全相反，这件事结果却使他们的仇敌阿尔比齐家族壮大起来。

因此，乌古乔内·德·里奇，自己既是执政团成员之一，就决定把他亲自和朋友们发起的这件坏事结束；于是制定一项新法，规定在六

名区长之外另推举三名（其中两名由小工匠行会选出）；还规定：任何当事人如披认定为吉贝林派、由人民首长公开宣布之前，必须得到特为此目的而指定的二十四名圭尔夫派公民证实。这一规定当即削弱人民首长的权力，从而使告诫活动如果说不是完全搁置起来，至少也是大量减少了。但阿尔比齐和里奇两派仍然在互相警惕地注视着对方在制定什么法律、进行什么研究、打算如何行动等等。他们的出发点并不是判定这些活动是否得当，而是因为仇视搞起这些事情的那些发起人。

从1366到1371年，岁月就是在这种混乱状况中度过的。在这期间，圭尔夫派又占优势。奔德尔蒙蒂家族有一位名叫本基的人，曾在对比萨的战争中立过功；虽然他是贵族家庭出身，但为了对他表示感谢，就把他算作平民的一员，从而使他有资格在执政团中任职。但正当他马上就要和其他执政一起就职的时候，人们却又制定一条法律，规定凡是从贵族转为平民阶级的人都不能在执政团中任职。这件事使本基十分恼火。于是他就和皮埃罗·德利·阿尔比齐串通一气，决定用告诫这个手段压制平民派中势力较小的人物，从而控制政府。由于本基和旧日的贵族利害一致，而皮埃罗又和绝大多数有势力的公民关系密切，从而使圭尔夫派的势力恢复优势。他们还在各区实行新改革，改变了行政机构，从而使他们可以任意处置一些人民首长和那二十四位公民的职位。然后他们就重新开始告诫活动，比过去搞得更大胆。阿尔比齐家族因为是这一派的首领，所以他们的势力强大。

作为另一方的里奇家族则拼命使劲地反对他们这一计谋。于是全城又是一片不安气氛，害怕两派可能招致全城的毁灭。因此，许多公民出于爱国心，就在圣皮埃罗·斯卡尔拉焦教堂集会，费了很长时间讨论当前存在的混乱之后，就一起去谒见诸执政。他们当中的一位主要负责人向执政团进言如下：

“诸位尊敬的执政阁下，如果不是公家召集我们，即便是为了商量公众的事情，我们本来也不敢聚集在一起开会，因为我们恐怕人家会说我们冒昧放肆，或斥责我们有野心。不过因为我们看见每天都有许多公民在宫殿的大厅和前厅里集会，而且并不是为了办什么对公家有

益的事，只不过是为了满足他们的个人野心；因此，我们认为，既然他们为了毁灭共和国都可以那样肆无忌惮地集合开会，那么我们为共和国的利益聚集一起就更不用担什么心了；也不需要顾虑他们对我们的集会有什么看法，因为别人对他们的看法如何，他们是丝毫都不在意的。尊敬的诸位执政！我们的爱国心促使我们先聚在一起开会，又促使我们来到你们面前，把我们共和国目前已经十分严重而且还在日益恶化的苦难向各位谈谈；并表示愿意协助清除这些苦难。我们毫不怀疑，这件事情十分艰巨；不过，如果您各位能够把私心弃置一边，运用你们手中的权威、动员公众的力量，我们相信事情是一定可以成功的。

“尊敬的执政们，意大利各城邦的腐败堕落已经传染了我们这个城市，而且正在使它进一步糜烂。因为，意大利在甩掉皇帝的枷锁的时候、各城市不再受任何强大的势力约束，但它们并不是像自由独立的人民那样，而是像一邦闹宗派的群氓那样来处理事务，因此就出现了各式各样的混乱和灾难。首先，公民之间根本不存在任何团结和友谊；只有那些为了祸国殃民共同作恶的人，才勾结在一起。由于对宗教的信仰、对上帝的敬畏心情都已消失殆尽，因而人们不论起誓或作什么许诺，早已成为空话，只是在对自己还有利的时候才遵守；起誓或许诺只不过是为进行欺骗而采取的手段；而且谁的狡计最灵、最有把握，谁就成为最受赞赏、最受尊敬的人。因此，坏人受到了那些高尚的人才应得到的称许；好人只被看作傻瓜一类。

“毫无疑问，在意大利各城市里聚集着的，不是易于堕落的就是使人堕落的人。年轻人无所事事，年长的荒淫无耻。男女老幼都充满卑鄙下流的恶习，就是好的法律，由于执行不当，也无力加以纠正。于是，市民贪婪之风很盛。他们热切追求的并非真正的荣誉；只不过是不足挂齿的名位。从而产生相互间的仇恨、敌视、争吵和宗派倾轧。其结果是：所有的好人不是惨遭杀害就是被放逐或受各种折磨；而那些最不道德的人却飞黄腾达。因为好人相信自己清白无辜，不像坏蛋那样用不法手段保全自身、升官发财；因而既不受尊敬、也无人拥护，终于为世人所忘却。

“世道如此，于是就出现结党营私。在野心和贪欲的驱使下，坏人趋之若鹜；好人无路可走，也只得随波逐流。眼看着这些宗派领头人和煽动家满口仁义道德、用花言巧语把他们那卑鄙龌龊的阴谋诡计神圣化，实在是最可悲的事！他们开口闭口离不开自由的字眼，但他们的行动却证明他们是自由的大敌。他们从胜利中希望得到的报酬并不是使城邦得到自由的那种光荣，而是在消灭了对手之后，由自己称王称霸的愿望得以如愿以偿。为了达到他们的目的，他们干任何勾当都不觉得太不公正、太残忍、太贪婪。因此，他们所搞的一切法律与规章、战争与和平、条约与协定等等，都不是为了公共利益或城邦的共同荣誉；仅仅是为了一小撮人的好处和便利。

“如果说别的城市也充满了这些混乱，那我们这个城市所受感染比其他城市更为严重。因为我们的法律规章、民事条例等等，并不是，而且从来也不是为一个自由城邦群众的利益而制定的，而是根据当时居于最高统治地位的帮派的愿望搞的。其结果必然是一派被赶走或派别被消灭之后，另一派又随即兴起。因为，一个城邦既然不是按照法律、而是按照派别的意图治理，那么，一旦一个派别处于统治一切的地位而又无人反对时，过不了多久它必然要分裂。因为它们开始时为保卫自己而采用的那些隐蔽的见不得人的手段，这时就不再能使他们自己保持统一。这个论点的真理已为我们这个城邦从古至今的种种倾轧不和的事实所证明。吉贝林派被毁灭之后，人人都以为圭尔夫派必然可以长期继续保持幸福并永远受人尊敬了。曾几何时，他们就又分裂成比安卡和内拉黑白两派。比安卡派被压下之后，这个城邦摆脱宗派斗争的时间并没有多久。或是为了支持被放逐的人们，或是由于贵族平民的敌对，我们仍然继续不断地打内战。而且，真像是下定决心要把我们自己不愿意或不能够用内部协调的办法保有的东西拱手送人那样，我们把我们珍贵的自主权先是委托给罗伯特国王，再是交给他的弟弟，然后又交给他的儿子，最后交给雅典公爵代为照管。但是，在任何情况下我们并未得到安宁，就好像某些人既不同意在自由中生活又不甘心当奴隶似的。当我们处在仍然应当效忠国王的情况之下时，我们竟然毫不犹豫地请来一位出生于阿戈比奥的最卑鄙可恶的人物来取代国王陛下；我们的法律规章的性质竟然使我们的内部分裂达到如此严重程度！

“为了我们这个城邦的声誉，雅典公爵这个名字本应忘得一干二净。不过，他那残忍暴虐的性格本来有可能把我们教育得更聪明一些，教训我们知道怎样做人。但他刚刚被赶跑，我们就又摆弄起自己的武器，这次内战打得比过去任何一次都更凶猛、更充满仇恨。于是，往日的贵族被消灭，整个城邦归平民支配。大家都认为从此之后再也不会出现争吵或党争的情况了，因为公认的形成这些坏事的根源的那些人的傲慢和令人难以容忍的野心已经被压制。可是，经验证明，人们的判断是多么容易犯错误；而且，即使是在和人们最密切相关的事情上，人们的头脑中竟会形成多么虚假的印象！因为，我们发现贵族的骄横和野心并未死亡，只不过从他们身上转移到某些平民身上而已；这些人现在正在按照野心家一贯的行径，力图使自己成为共和国的主宰。他们很清楚，除了制造不和之外，再也没有别的机会取胜，于是就再一次把城邦分裂；使人们已经开始忘却的圭尔夫派和吉贝林派这两个名称（但愿我们从来都没听说过这样的名称就好了！）又在我们耳边响起来。

“看来几乎是命里注定似的，为了使人类的事务不能安定持久，在所有共和国中，都有所谓‘致命的家族’，天生下来就是为了毁灭自己的国家。在这类害人虫当中，要算我们国家出产的这一窝儿最为繁荣兴旺。因为曾扰乱和折磨我们这个国家的不只是一个家族，而是许多家族。最初是奔德尔蒙蒂和乌贝尔蒂，接着又是多纳蒂和切尔基；而今天呢，啊，真荒谬！啊，想起来多么丢脸，里奇和阿尔比齐这两个家族，竟然又把我们这个城邦的全体公民引上歧路！

“我们不厌其烦地向各位叙说我们这些腐败风气和从古至今一连串的分裂，并不是为了吓唬各位，而是为了把这些坏事的根源讲清楚，向你们提醒一下。我们是想表明：不只您各位无疑已体察到这些情形，我们这些人也经常记在心上；并且提醒各位，这些坏事造成的后果，不应当使您们对是否有力量压制当前混乱的问题缺乏信心。过去那些大家族势力很大，而且受到人们很高的尊重，因而只用公民的力量不用武力确实不足以压服他们；但今天，帝国已丧失它的权势，教皇也已不再是可怕的了，全意大利已成为完全平等的局面，这就不会有什么困难了。和其他共和国比较起来，我们这个共和国特别有可能

（尽管我们过去所作所为乍一看似乎正好说明与此相反的道理）不但使本国保持统一，而且，只要你们执政团下定决心着手制定好的法律和民事规章，我们还是可以大有进步的。我们别无其他用意，纯是出于爱国心，最强烈地敦促各位行动起来。的确，全国的败坏是严重的；要纠正就需要极其审慎。但是，千万不要把过去这些动乱归罪于人们的天性恶劣，而应归之于时代，因为时代变了，就使人们有合乎道理的根据希望，只要有一个好政府，我们的城邦就可以享有较好的命运。因为人们的恶毒是可以克服的；办法是压制野心，废除那些鼓动派别活动的人搞的那些法令条例，只采用那些能满足公民自由所要求的新原则取而代之。请相信，在法律的良好影响下，这些可取的目标是完全可以达到的。如果拖延不决，势必迫使人们拿起武器强制其实现。”

执政团鉴于形势的需要，他们本来也早已有所察觉，现在又受到这些进言者的忠告进一步鼓励，于是就作出决定：授权五十六名公民为城邦的安全制订法律。但事情往往是这样：大多数人只适宜于遵循已经开始执行的路线，而不善于找到针对当前形势适用的新方针。这几十位公民考虑的主要是消灭现有的派别斗争，而不是为了防止产生新宗派；结果这两个目标都未实现。建立新派别的便利条件并未铲除。因而从他们警惕防范的那些派系中，又有一个更加强大的新派别兴起，从而使共和国陷于更大的危险中。这些受执政团委托的公民确曾剥夺了阿尔比齐和里奇两家族中各三名成员的一切官职，为期三年，但未剥夺他们在圭尔夫派内部的职务。这些被剥夺了官位的人们当中包括皮埃罗·德利·阿尔比齐和乌古乔内·德·里奇。他们还禁止公民们在宫殿里集会，只有在执政团开会期间才可以。还规定：如果有人挨了打、或被人霸占了财产，他就可以到政务会议上去控告犯罪者；即使被告是贵族，也可以这样做，如果所控情节经查证属实，被告则应受到通常的惩处。这一条款削弱了里奇家族的气焰，却增强了阿尔比齐家族的胆量。这是因为，虽然法律条文应用到他们两家身上是平等的，但里奇家族受到它的伤害却大得多。因为尽管皮埃罗已经从执政团宫殿中被排除出来，但他在圭尔夫派的会议厅里还是可以自由来去，因为他在那里掌握着最大的权力。假如说他和他的追随者原先就打算利用告诫这个手段的话，那么在这次受了打击之后，他们就更要

加倍地这么干了。他们既已有意要干坏事，新的刺激因素更使他们的决心倍增。

第二章

佛罗伦萨人反对教皇代表的战争，其原因——反对教皇的同盟——教皇的谴责，佛罗伦萨不予理睬——全城分成两派：一派是各区首长，另一派是指挥战争的八位专员——圭尔夫派为反对敌手而采取的措施——圭尔夫派千方百计阻止萨尔韦斯特罗·德·美第奇被选为正义旗手——萨尔韦斯特罗·德·美第奇当选正义旗手——他制订反对贵族的法律，支持被告诫者——诸同僚不赞成这项法律——萨尔韦斯特罗向政务会议发表演说争取支持这项法律——法律被通过——佛罗伦萨的骚乱。

这时，格雷戈里十一世登上教皇宝座。和他的前任一样，也住在阿维尼翁，派代表统治意大利。这些代表既傲慢又贪婪，压迫许多城市。那时有一位代表驻在波洛尼亚，他利用佛罗伦萨正闹严重饥荒的机会，力图统治整个托斯卡纳地区。他不但断绝对佛罗伦萨的一切粮食供应；而且还为了破坏他们未来的收成，在春天到来时，派大批武装部队发动对佛罗伦萨的进攻；他认为佛罗伦萨既闹饥荒又无武装部队，因而可以轻而易举地把它征服。要不是他的部队都是雇佣兵，而且很不忠实的话，他本来也许会取得成功的；这些雇佣兵在佛罗伦萨人付给他们总数十三万佛洛林的一笔款之后，就被劝诱放弃攻打佛罗伦萨的计划。当人们想要打仗时，是可以去打的；但当他们想撤出战争时，却往往并不那么容易。这次武装冲突是教皇代表的野心挑起来的；后来佛罗伦萨人的愤恨又使它继续下去。他们和米兰的贝尔纳博以及敌视教会的一些城邦结盟，指派八位公民负责指挥战争；赋予他们全权，不经请示就可采取行动；在费用方面他们认为需用多少就用多少，不用开账报销。

虽然这时乌古乔内业已去世，但这次反抗教皇的战争还是把原来追随里奇家族的那一派人鼓动起来，因为过去他们为了反对阿尔比齐家族，就曾一贯支持贝尔纳博并反对教会；这件事也可以说主要是因为指挥战争的八位专员都是反对圭尔夫派的。这件事又促使皮埃罗·德利·阿尔比齐、拉波·达·卡斯蒂利翁基奥、卡尔洛·斯特罗齐以及其他一些人更紧密地团结一起反对自己的敌对派。三年之中，八专员继续指挥战争，而另一派则进行告诫活动。后来教皇逝世，战争才告结束。在战争进行期间，八专员指挥有方，人民十分满意；因而在每年末尾，他们都能连选连任，并被人们称为"圣人"或"神将"——尽管他们对于教会的谴责嗤之以鼻；甚至抢劫各教堂财产，强迫神父们做礼拜。公民这时把自己国家的利益看得比宗教上的安慰重要得多。这也就等于向教会表明：如果说他们过去曾经作为朋友保卫过教会的话，那么他们现在也可以作为敌人削弱它了。因为整个罗马尼阿、各个边区和佩鲁贾都被煽动起来反叛。

佛罗伦萨人虽然对外继续进行反对教皇的战争，但在内部却无法抵制各区首长和他们那一派。圭尔夫派反对八专员的蛮横态度已达到极其嚣张的程度，甚至已经无法控制他们自己的人胡作非为；不但对最杰出的公民进行凌辱，甚至还搞到八专员本人头上。各区长如此飞扬跋扈，使人们怕他们比怕执政团还更甚。那些和他们打交道的人对他们的尊敬超过对执政们的尊敬；他们的宫廷比执政府的还受人重视。因此，不论哪国派使节到佛罗伦萨，都要向他们呈递委任状。

教皇格雷戈里既已逝世，城邦就摆脱了对外战争，但内部却仍然十分混乱。圭尔夫派大胆妄为使人难以忍受。因为没有任何别的办法可以制服他们，于是人们认为只有诉诸武力才能决定究竟哪一派力量最强。集结在圭尔夫派周围的是所有旧日的贵族和大多数最有势力的平民领袖。过去已经提到，他们当中有拉波，皮埃罗和卡尔洛。对立的那一方包括所有下层社会，他们的领导人有指挥战争的那八位专员，焦尔焦·斯卡利和托马索·斯特罗齐，追随他们的还有里奇，阿尔贝尔蒂和美第奇等家族。其余的群众，就像经常发生的那样，参加到心怀不满的一方。

圭尔夫派的头目们认为，万一有一届执政团敌视他们这一派因而决定压制他们的话，那么，与他们敌对的一派的力量必将大大加强，他们自己则将陷入十分危险的境地。因此，为了对这种可能的灾难处于有准备的状态，他们的领导人就集合在一起探讨城邦的政情，特别着重研究了自己的朋友的处境。他们发现，受到告诫的人不但人数很多而且也成了一个很大的难题；全城都因这件事感到激愤，从而反对他们。他们也想不出什么好的解决办法，由于敌对一方已剥夺了他们在政府中所有荣誉职位，唯一的办法就是把对方从城里放逐出去、占领执政团宫殿、把整个城邦置于自己一派的控制之下。这是仿效旧时圭尔夫派的做法，当时他们因为感到在城内不安全，直到把敌对势力全部赶出城去才放心了。在这一重要问题上，他们是完全一致的；但在什么时候付诸实施的问题上则有分歧。那是在1378年4月间。拉波认为不宜拖延时间，所以就说出他的意见：拖延是对他们自己最大的危险；因为在下一届执政团中，萨尔韦斯特罗·德·美第奇很可能被选为正义旗手，大家都知道他是反对他们这一派的。皮埃罗·德利·阿尔比齐的意见则相反，他认为最好推迟一些时日；因为他们需要集中一定的兵力，这些部队的调集很容易被人发觉；如果被发觉，岂不是给自己制造极大危险；因此，他认为，最好是等到即将到来的圣约翰节；因为那天是城邦最隆重的节日，到时候必然有大批大批的人群前来集会，他们就可以把他们要召集的武装人员混在这些人群之中。为了排除对萨尔韦斯特罗的畏惧，可以对他进行告诫；如果这个办法看起来不见得有效，就可以“告诫”他那个区里的一个同僚；轮到抽签时，由于签盒到那时就快成空的了，很可能是他或他的某位同党抽中，因而他就不可能当正义旗手了。于是大家就同意按皮埃罗的意见执行。不过拉波是勉勉强强地同意的，他认为这样拖延很危险，并认为，任何时机都不可能在一切方面都合适；谁要是等待一切有利条件同时出现，那他或者是永远无法办到；不然，一旦被诱使这么去干，十有八九要失败。他们“告诫”了同僚，但并未阻止萨尔韦斯特罗被推举为正义旗手。因为他们的阴谋已被八专员发觉，并已设法使在抽签上搞的鬼完全无效。

于是萨尔韦斯特罗·阿拉曼诺·德·美第奇就被推举为正义旗手。因为他属于最高贵的平民家族之一，他无法容忍广大平民受少数有权势

的人压迫的局面。他已下决心要结束他们的横霸行径，又看到中层阶级同情并支持他，而且平民最上层多数也都站在他这一边；于是他就把他的计划透露给本内德托·阿尔贝尔蒂、托马索·斯特罗齐和焦尔焦·斯卡利这几个人。他们都答应予以协助。于是他们就秘密起草一项法律，目的是恢复对显贵的限制，缩小各区首长的权力并恢复被告诫者的尊严。为了争取一下实现这些目标，他们必须征求首先是各位同僚，其次是各政务会议的意见。萨尔韦斯特罗身为总监（当时占有这个职位的人几乎形同城邦的君主），就在同一天上午把各同僚和政务会议成员都召集起来。由于诸同僚和政务会议不在一处开会，他就先到同僚那里，把他自己和他的朋友们一起制定的法律提出来请大家讨论。由于这件事太新鲜，因而遭到其中少数人激烈的反对，结果未能使法律通过。

萨尔韦斯特罗看到自己这头一着似乎要失败，就假装有私事离开这个开会的屋子，在无人发觉的情况下，立即赶到政务会议上，站在较高的位置上以便所有的人都看得见他也听得见他说话，随即说道："我认为，我自己被推举担任正义旗手的职务，主要的并不是为了主持解决私人案件（因为这类案件已派有专任法官定期开庭加以审判）；而是为了保卫城邦，纠正权势人物的横蛮无理，以及修改那些即将把共和国引向灭亡的法律。为了履行这些职责，我曾仔细考虑，并竭尽所能拟出方案。不幸的是，我发现有些人居心不良，非常反对我这些公正的方案，简直是要剥夺我办好事的一切机会，还要剥夺别人对我进行帮助的可能，甚至连别人听我说话的机会都不给。因此，既然我已经看到自己无法为共和国利益效劳，又不能为全城人民谋福利，从而使我看不到有什么继续保持这个官职的理由，这或是因为我不称职，或是别人认为我如此，我只好自行引退回家，请人民另举贤明，让品德比我更高尚或者运气比我更好的人接替。"说完他就离开大厅，像是要回家的样子。

于是政务会议成员中那些局中人和其他一些爱搞新鲜名堂的人就一起掀起一阵骚乱。执政团成员和各同僚闻讯一起赶来，看到正义旗手弃位而去，就又恳求、又以命令式的口气把他留住，一定要他回到政务会议大厅。当时大厅里正是一片混乱：许多显贵公民遭到痛骂和

威胁；有一位工匠抓住卡尔洛·斯恃罗齐的脖子，如果不是旁边的人们拼命把他拉开的话，他肯定是会把他打死的。制造最大骚乱、挑动全城搞暴力行动的人就是本内德托·德利·阿尔贝尔蒂。他从宫殿的一个窗口大声叫喊，要人们拿起武器。在很短时间内，各个庭院里就站满了拿着武器的人。于是那些同僚们刚才在恳求之下不同意接受的东西，现在在威胁面前只好接受了。与此同时，各区首长也在他们的大厅里召集大批公民，讨论如何反抗执政团的命令，保全他们自己。但当他们听到外边已经闹起来了，并得悉政务会议的决策之后，就都逃到自己家里躲了起来。

不论谁都别幻想：一旦把群众煽动起来闹事之后，还能够随心所欲地控制他们或是能够制止他们搞暴力行动。萨尔韦斯特罗本想制定法律使城邦安宁，但事与愿违，全城的人的情绪已经激动到这个程度，结果家家关上店门，公民都在自己家里修筑防御工事许多人把值钱的东西搬到教堂和修道院里，人人似乎都在担心可怕的灾难马上就要到来。各工匠行会都集合一起，增选一位官员，于是长官们就召集他们的同僚和这些官员一起开会，讨论了一整天如何才能在各派都满意的条件下使城中骚乱平息下来。但因意见分歧很大，未能取得任何结果。第二天各工匠行会把旗帜扛了出来。执政团心里明白，唯恐出事，于是立即召开会议研究对策。但他们刚刚集合在一起，喧嚣之声又起。转眼之间，各工匠行会的旗手在大批手持武器的人们簇拥下，已经占领了各个庭院。针对这个局面，政务会议为了使各工匠行会和平民对纠正坏事抱有希望，并且尽可能使他们自己避免被指控为肇事者，于是就把大权（在佛罗伦萨，这项大权叫作“巴利阿”）授予诸执政、诸同僚、八专员、各区首长以及各工匠行会官员，请他们为了整个城邦的福利改组城邦政府。这件事正在进行安排之中，有些人扛着几面行会旗帜和一批群众，为了亲自报复圭尔夫派不久前对他们的伤害，就离开其余的人，擅自洗劫并焚烧拉波·达·卡斯蒂利翁基奥的家宅。而这位拉波，在了解到执政团为反对圭尔夫派而采取行动，并看到平民已经武装起来之后，他无计可施，只有躲藏或逃跑。他先逃到圣克罗切教堂，后来又打扮成一个修道士逃到卡森蒂诺。在那里，人们常听见他自己责怪自己：当初不该同意，等到圣约翰节有把握把政府抓到手中的时候再下手。皮埃罗·德利·阿尔比齐和卡尔洛·斯特罗齐

在骚乱一开始时就藏了起来，相信在骚乱过后，由于有许多亲戚朋友关照，他们还有可能留在佛罗伦萨。

拉波的家宅被烧毁。坏事一般开头儿虽难，可是一旦搞起来了，就很容易扩大。因此，许多其他人的房宅，或是由于公愤，或是因为私仇，也遭到同样命运。这些暴民为了得到一批比他们自己更热切的伙伴帮助他们抢劫，就把所有的公共监狱冲开，然后又洗劫阿尼约利修道院和圣灵女修道院，许多公民为了安全，曾把贵重财物存放在这些修道院里。甚至政府会议厅等地也未能逃出这邦破坏者的手。只有一个例外：一位骑在马上的执政，他后边跟着许多手持武器的公民，人们由于尊敬他，群众的愤怒才被压制住了。

第三章

政府官员采取反措施以平息骚乱——正义旗手卢吉·圭奇阿尔迪尼恳求行会官员尽力使平民安定下来——庶民制造的严重暴乱——呢绒业行会——庶民集会——一位庶民煽动家的演说——他们当场所作决议——执政团发现庶民的阴谋——针对他们的阴谋采取的措施。

靠执政团的权威以及黑夜的降临，这次平民骚乱才逐渐平息下来。第二天，“巴利阿”解脱了被告诫者，条件是：三年以内，他们不能在政府机关担任任何职务。还废除圭尔夫派制定的有损公民利益的法律；宣布拉波·达·卡斯蒂利翁基奥和他的同伙为叛逆，和他们一起被宣布为叛逆的还有其他许多受到公民普遍憎恶的人。作了这些决议之后，就重新抽签组织执政团；推举卢吉·圭奇阿尔迪尼为正义旗手。这就使人们产生希望，以为骚乱很快就可以平息下去；因为人人认为他们都是十分和气而热爱秩序的人。但店铺仍未开门；公民也未放下武器，仍然成群结队地在城里到处巡逻。因此，执政团就职时就不能像往常那样举行盛大典礼，只是在宫中集会，一切仪式都从简。

这一届执政团认为他们任职之初当务之急是恢复和平；再没有比这个更为得当的了。所以就下令全城收起武器，店铺开门，那些被邀请前来支援的外来人都返回自己的家乡。城内许多地方都派岗哨驻守。这样，只要那些受告诫者保持安静，秩序不久即可恢复。但被告诫者对于要他们等待三年才恢复荣誉很不满意。于是，为了使他们满意，各工匠行会又集合开会，要求执政团为城邦安宁和城邦利益，应颁布法令，规定任何时候都不得把任何公民，不论是执政、是政府同僚、还是区长或任何工匠行会的负责人，作为吉贝林派予以告诫。他们还要求把圭尔夫派的旧选票焚毁，另制新选票。这些要求立即得到同意，不仅是执政团成员，而且各政务会议也都认可了。因此，人们希望这回新激起的骚乱可以平息了。

但是，因为人们不满足于恢复自己原有的东西，而是要进一步占有别人的东西，还要报仇。因此，那些企图在骚乱中混水摸鱼的人就撺掇工匠们说：如果不把他们的武装部队中的某几部分从城里赶出去或加以消灭，他们就永远不会得到安宁。这个惊人的主张被执政团了解到之后，他们立即把各工匠行会官员召来。正义旗手卢吉·圭奇阿尔迪尼对他们发表了如下一段讲话："各位执政，还有我，如果不是对我们这个城邦的命运早就有所了解，即对外战争一旦结束，内战必然马上开始，那我们对今天出现的情况一定会十分惊讶，也一定会非常生气。但由于我们对这种事已经习以为常了，因而也未感到很为难，对不久前发生的那些动乱，我们都耐心容忍了，这些乱子的出现，大部分并不是由于我们有什么过错；我们曾希望，在我们按照你们的建议作了许许多多重大让步之后，这些动乱也会像已往历次动乱那样很快就可以结束。但我们发现你们仍然没有平静下来，还打算对你们的公民同胞搞新的犯罪行为，企图搞新的放逐。你们这些错误行为越严重，我们的不快当然也就随着增加。说实在的，假如我们能早一点知道在我们这一届执政团任期内我们的城邦就要毁灭的话，毫无疑问，为了避免这种可怕的局面，不管你们是否同意，我们早就逃跑或自行放逐了。但是，因为当时我们还相信和我们打交道的人们是具有某些人道感情的，也还爱祖国，所以我们才自愿地接受了管理国家的重任，以为用我们的和善可以克服你们的野心。谁料想经验竟然告诉我们：我们的行为越是谦恭，作出的让步越多，你们的态度就越是傲

慢，你们的要求也就越过分。我们虽然对你们说这样的话，但目的并不是要触犯你们，只不过希望你们能有所改正。让别人给你们讲悦耳的话吧；我们打算提出的，只是对你们有益的忠告。

“现在我们要请问你们，也希望你们能凭着你们的荣誉回答：还有什么东西我们没有答应你们，使你们似乎可以正当地提出任何新的要求呢？你们曾希望取消各区首长的权力，这件事已经照办；你们曾希望焚毁旧选票并改革选举制度，这件事我们也已经同意；你们曾要求使被告诫的人们恢复名誉，这件事我们也早已答应；在你们的请求下，我们还曾宽恕那些烧毁房屋、抢劫教堂的人们；为了使你们高兴，许多高尚的公民已被放逐；在你们的建议下，对显贵也实行了新的限制。你们的要求有个完的时候吗？试问，你们究竟打算继续滥用我们的宽大多久？难道你们看不见我们忍受失败比你们享受胜利还要有节制得多吗？请问，你们的分裂活动究竟要把我们的城邦带到什么地方去呢？难道你们都已忘记，过去我们的城邦分裂的时候，卢卡的一位卑贱的市民卡斯特鲁乔就曾使城邦屈服了吗？而且，你们请来的雅典公爵，不是也干过这样的事吗？但当公民们团结起来保卫城邦的时候，米兰的一位大主教，甚至一位教皇都未能使我们佛罗伦萨屈服，在打了许多年仗之后，被迫灰溜溜地退走了。

“这个城邦，即使是在战时，许多强大的敌人也不能使它屈服，那么，你们究竟是为了什么，非要在和平时期，通过倾轧不和的行径，使城邦沦于受人奴役的地位呢？从分裂中，你们将来得到的只能是城邦被征服奴役，从你们已经抢到手的财物以及你们即将从我们手中抢到的财物中，将来得到的只能是贫困；因为这些财产是我们为全城公民提供工作的手段，如果你们从我们手里把它抢去，我们就再没有什么办法可为全城居民提供工作机会。更何况，那些用不正当的手段得来的不义之财，也难以长期保存；因此，你们给全城带来的就是贫穷匮乏。现在我，还有这里的各位执政命令，如果这样做还算合乎情理的话，就请你们让头脑冷静下来：——应当知足，对我们已经为你们作出的那些规定应当感到满意。假如你们发现还有其他什么事情需要解决，还可以提出要求，但要有礼貌和守秩序，不可再搞骚动。因为，只要你们提的要求合理，总是会得到批准的。这样你们就不会给

那些搞阴谋诡计的人以可乘之机来毁灭你们的国家，并把罪责加到你们身上。”

这一席话，句句表达的都是真情实理，因而在公民的心中产生了较好的效果。他们向正义旗手表示谢罪，说正义旗手对他们的态度说明是一位慈祥的执政，对全城邦来说，他表现了一位好公民的品德。还说不论怎样对待他们，他们都会服从。执政们为了表明自己的意图是诚挚的，就在政府每个高级机构中增设两位公民参政。这批人和各工匠行会官员在一起，考虑一些使城邦恢复平静的办法，并把他们制订的措施向执政府汇报。

这些事情正在进行之中，另一次骚乱却又兴起。而且这一次骚乱比过去任何一次给共和国造成的损失都大。前些日子发生的绝大部分抢劫和纵火案件都是平民中最低阶层的人们干的。那些最胆大妄为的人唯恐大的分歧解决之后，他们就会因为过去所犯罪行而受到制裁；而那些教唆他们犯罪的人也会像往常那样，抛弃了他们。除了这个原因之外还有另一种原因：最低阶层认为他们付出的劳动没有得到应有的报酬，总感觉吃亏，因而对富裕公民和各行业的头头们心怀怨恨。自从查理一世时期开始，全城就分为若干行会，每个行会都有一位指派的首领或官长，并规定凡是各行业从业人员发生民事纠纷都由他们自己的上级解决。前边我们曾提到，这些行会起初是十二个，经过一段时间就增加到二十一个。这些行会逐渐取得很大权力，几年之后，全城邦的行政机构就都掌握在行会手中。因为有些行会比别的行会更受尊重，因而就产生了所谓“大行会”和“小行会”的区分。有七个行会称为“大行会”，十四个称为“小行会”。由于有了这种划分，再加上过去已经提到过的一些别的原因，从而使各区首长妄自尊大起来。这是因为，原来一直把持这个官职的那些公民过去都是圭尔夫派；他们支持大行会的追随者；迫害小行会和他们的赞助人。我们已经提到过的许许多多纠纷和暴乱都是由此引起的。各行业最初组织行会的时候，人民中最底层和那些庶民所从事的许多行业并未建立行会，而是附属于和他们最接近的那些行业的行会。因此，当他们付出的劳动得不到适当的报酬、或受到他们的雇主压迫的时候，他们就无处找人申诉和纠正，只能去找他们所从属的那个行会的官员；但他们认为在这些官

员手中并不能经常得到公正的处理。在这些行会当中，从过去到现在一直拥有数量最多的这类附属人员的，要算呢绒行业行会；这个行会过去和现在一直都是最有势力的团体，他们的权力也最大，并支持大部分庶民和人民中的最底层。

那时，低层阶级，不只是从属于呢绒行会的，还有从属于其他行会的，那些人由于上述原因，经常心怀不满。他们放火抢劫之后，总害怕受惩罚，因而心情总不能平静下来。在夜间，他们在许多地方开会，谈论过去发生的事情，互相交谈他们面临的危险。这时有一个胆子最大也最有经验的家伙，为了煽动其他的人，就说了下面的话：

“假如当前的问题是我们应不应该拿起武器去抢劫焚烧公民的住宅、抢劫教堂财物的话，有些人会认为这样的事应当进一步认真加以考虑；而且，或许宁愿贫困而安全，也不为追求靠不住的利益去冒险；我也是这类人当中的一个。然而，既然我们已经拿起武器，而且已经干了许多犯法的事；依我看来，我们应当考虑的倒是怎样才能把这些罪行撇开，设法避开我们已经干过的事情所引起的后果以保全自己。如果什么事情都不能教给我们怎么办才好，那我就毫不含糊地认为，迫不得已是会教给我们怎么办的。大家看得出来，现在全城都充满对我们的怨恨和愤懑，公民们已经紧密地团结起来，那些执政也经常和官员们聚在一起。你们大家完全可以相信，他们正在想法子对付我们，他们正在研究某种压服我们的新计划。因此，有两件事我们必须注意，有两个问题应当考虑：第一件是如何设法逃脱我们前几天干的事情招来的惩罚；第二件是怎样才能在未来的日子里生活得更舒适更安全。因此，我认为要想使我们的旧罪得到宽恕，就必须犯些新罪，加倍干坏事，多放火多抢劫；在这样干的过程中，还要尽可能多拉一些人加入。因为，犯罪的人越多，受惩罚的人就越少；犯轻罪往往受到严厉惩处，犯大罪、重罪却往往得到奖励。受损害的人很多，也就很少有人寻报复，因为普遍的灾祸总比个别人受害更容易忍受。因此，罪行的数量越是增加，就越容易得到宽恕，而且还会为我们打开一条门路，取得我们为获得自由所需要的手段。看来很明显，好处是肯定的。因为我们的对手既有钱又不团结。他们的不团结会给我们取胜的机会；他们的财富到了我们手里就会使我们得以维持生活。

“不要上当，以为他们祖先的古老血统会使他们比我们高贵；因为所有人类都出于同一祖先，都是同样古老；而大自然也把所有的人都塑造成一个模样。大家都把衣服脱光了，就会看到人人都长得差不多。假如我们穿上他们的衣服，他们穿上我们的，我们就显得高贵，他们就显得卑贱了。由于贫富不同才使我们有贵贱之分。你们当中有些人从内心悔恨自己干过的事，而且下定决心今后洗手不干这种事了；我一想到这一点就非常难过。如果情形真是这样，那就可以肯定地说，我是认错人了；因为你们根本就不应当受耻辱和良心的责难。胜利者，不论是用什么手段取胜的，人们考虑到的只有他们的光荣；良心这个东西和我们毫无瓜葛，不必考虑它。因为，像我们这样的人，常常必须为饥饿、坐牢或杀头而担忧，怕入地狱的想法既不可能也不应当对我们有任何影响。你们只要对人类的行为留神观察，就会看到，所有那些获得巨大权势、取得大量财富的人，不是运用暴力就是运用欺骗的手法。而对于用暴力和欺骗得到的这一切，他们总是千方百计用伪造的所谓正当的收益的美名来掩藏他们取得这些东西时所用的那些可耻的伎俩。那些由于轻率任性或头脑迟钝而不愿意这样干的人，总是陷于受奴役和贫困的处境。因为忠实的奴仆总是当奴仆，诚实的人永远受穷。除非既大胆又不忠实，否则永远也摆脱不了奴役；除非既贪婪又奸诈，不然一辈子也逃不出贫困。上帝和大自然把所有人生的幸福都撒到人间，人们把它抓到手的方法与其说是勤勉不如说是强夺，是恶行而不是善举。因此，只能是人吃人。只有不能自卫的人才活该担惊害怕。所以，当机会来到的时候，我们必须使用暴力。当前正是千载难逢的大好时机，因为公民们眼下仍然处于分裂状态，执政团举棋不定，官员失魂落魄。在他们能作出妥善的安排以前，我们很容易战胜他们。

“用这种办法我们将取得全城的统治权，或者其中很大一部分权力。这不但可以使我们过去的罪过得到宽恕，而且还可以用足够的权威要挟城邦，必要时将来还要大干一场。我承认，这个办法既大胆又危险。但在迫不得已时，大胆就变成审慎；而且在大事业中，勇敢的人从来都不考虑什么危险。在开始时冒些险的事业，到最后总会得到报酬。任何人，不经历某些危险，是不会从困境中摆脱出来的。更何况，显而易见，他们正在大力准备监狱、拷问台和杀人工具。这对我

们来说，无所作为将更危险；只有奋力才能拯救自己。因为无所作为则祸患必来；行动起来则不一定。我经常听到你们抱怨说上司如何贪婪、官员如何不公。那么现在是时候了，不但可以从他们的压迫下解放自己，而且还能够使自己变得比他们更为崇高，从而使他们有更多的理由对你们担忧害怕，而不是你们惧怕他们。形势造成的机会是会溜走的；当机会丧失后再想把它找回来，那是徒劳的。你们大家看到我们的敌人正在作准备；我们必须先发制人；谁首先拿起武器谁就一定胜利，一定能消灭敌人、壮大自己。只有这样，我们当中的许多人才能得到荣誉，而我们全体都将得到安全。”

这些人的头脑早就想干坏事了，他这番议论真正是火上浇油；于是他们就决定一旦凑足结伙闹事的人数，马上就拿起武器干起来；大伙发誓互相保护以防任何人被政府的兵力征服。

正当他们筹划如何夺取共和国政权的时候，他们的阴谋被执政团发觉了。执政团抓住一个名叫西莫内的人，从他嘴里了解到阴谋的细节；还说他们准备第二天就发动叛乱。执政府看到危机已迫眉睫，立即召集同僚以及那些和各行会官员一起正在设法促成全城团结的公民们开会。那时天已晚了，他们劝各位执政把各行会的顾问召集起来；顾问们建议第二天一早把佛罗伦萨全部武装力量，各行会执旗官和他们的行会成员，全副武装召集到广场上。在西莫内受拷打审讯时，恰巧有一个名叫尼科洛·达·圣弗里阿诺的人在宫殿里矫正时钟，这个人了解到正在发生的事情；回家之后，他就在东邻西舍逢人就说。于是，圣灵广场立刻就被一千多人占领了。这件事很快又传到其他阴谋分子耳朵里，于是在他们的集合地点圣皮埃特罗．马吉奥雷和圣洛伦佐两个教堂里立即挤满了他们的人，个个手持武器。

第四章

庶民采取的行动——他们向执政团提出的要求——他们坚持要执政团离开宫殿——执政团撤离宫殿——米凯莱·迪·兰多当了正

义旗手——庶民的怨言和他们反对米凯莱·迪·兰多的运动——米凯莱·迪·兰多对庶民采取行动并迫使他们遵守法纪——米凯莱·迪·兰多的为人。

7月21日天刚亮，在广场出现的支持执政团的武装部队只有八十多个人，各行业执旗官一个都未露面。这是因为，他们了解到全城都处于叛乱状态，谁都不敢离开自己的家。在广场上出现的头一群庶民就是早已在圣皮埃特罗·马吉奥雷教堂集合起来的那些人；但军队未敢向他们发动进攻。其他群众陆续来到，发现无人抵挡，他们就大声叫喊，要求执政团释放他们那些在押的人。他们决定如果用威胁的办法达不到目的，就要使用暴力。于是就把卢吉·圭奇阿尔迪尼的家宅放火烧毁。执政团怕祸事闹大，就把那些犯人放了。庶民得到这一批人支援后，就把正义大旗从扛旗的人手里夺过来。在这面大旗的权威的庇护之下，他们又烧毁许多公民的家宅；选中的是那些曾在公事或私事方面招惹他们恼恨的人的住宅。许多公民为了借机报私仇，就把这些庶民领到他们的仇人住宅去放火。因为，只要人群中有一个人叫喊一声"到某人的家宅去"，或者，只要扛大旗的人带路朝哪家走，就满可以保证那一家的房子化为灰烬。属于呢绒行业的全部文件都被烧毁。搞了这么多暴力行动之后，为了使这些罪行和某种可赞美的事联系起来，他们就把萨尔韦斯特罗·德·美第奇和其他六十三名公民封为骑士，其中还包括本内德托和安托尼奥·德利·阿尔贝尔蒂，托马索·斯特罗齐以及一些也同他们友好的其他人。不过，许多人接受这份荣誉时是违背自己意愿的。在这次暴乱中有一种引人注目的怪现象：许多人在自己的家宅被烧毁的同一天又被封为骑士，这两种事都是同一帮子人干的。侵害和善意竟然如此紧密相连。这样的怪事竟然也发生在正义旗手卢吉·圭奇阿尔迪尼本人身上。

在这场惊天动地的喧嚣中，执政团发现自己已经被人们抛弃，他们的武装部队、各行会的首领和执旗官等都不理睬他们了，因而使他们极感沮丧；三令五申，也不见有人来帮助。在十六面旗帜中，只有金狮和松鼠这两旗队伍，在焦文科·德拉·斯图法和乔万尼·卡姆比二人率领下应命前来。但由于其他旗帜队伍不来会合，这两支旗帜队伍不久也都撤走。另外，在市民那方面，有些人看到不可理喻的群众的狂

暴行为，连宫殿也被放弃，就都躲在家里不敢出门；另一些人则跟着手持凶器的乌合之众，希望由于和这些暴民在一起，自己的或朋友的家宅就可能较易保住。庶民的力量因而大增；执政团的力量则大为削弱。暴乱持续一整天。到夜间，暴民在圣巴尔纳巴斯教堂后面的斯泰法诺宫附近停下来。他们的人数已超过六千。天亮以前，他们已用威胁手段夺得各行会的旗帜。等到早晨，他们就扛着这些旗帜和正义大旗，向总监的宫殿推进。总监拒绝交出宫殿，他们就予以强占。

执政团因为无法用强力遏止这些暴民，就想和他们达成妥协。于是就派了四位同僚到总监宫殿去探问他们的意图究竟是什么。这四位同僚发现庶民的首领们、各行业的负责人、还有一些公民已经决定向执政府请愿。于是他们就带回庶民的四位代表。这些代表提出的要求是：不应允许呢绒行业有一位外籍法官；应当另组织三个行业行会：一个梳毛染毛行会；一个由理发匠、紧身上衣缝制工和裁缝等一类的人们组成的行会；还有一个由平民最底层组成的行会。他们要求从这三个新成立的行会中选出两位执政，由十四个小行会中选出三名。执政团还应当为他们提供一个适当的集会地点。他们还提出下列一些条件：这些行会的成员所欠债务，凡是在五十个金币以下的，两年以内都不要求偿还；凡是银行已借出的款项都不得收取利息，只可收回本金；被放逐或被判刑的人应当得到宽恕；被告诫的人应恢复在政府中任职的荣誉。除了这些以外，还提出许多对他们的朋友们有利的条件。他们还提出一项要求：对他们的很多敌人要进行告诫和放逐。这些要求虽然对共和国来说是既严重又不光彩的，但由于担心暴力行动继续闹下去，所以，经过各位执政、各位同僚和人民会议共同考虑之后，就都答应了。不过要使这些条件完全生效，还要经过公社会议同意。由于不能在同一天召开两次会议，只好拖到明天再议。不过，各行会似乎已很知足，庶民也满意了。两方面都作出许诺：这些法律得到批准之后，一切骚乱都应当停止。

第二天早晨，正当公社会议开会研究这些事情的时候，不耐烦的、反复无常的群众又开进广场；他们在各自的旗帜下，大声发出可怕的吼叫，使委员会和执政团胆战心惊。执政团成员之一圭尔伦泰·马里尼约利，主要是因为太害怕了，就假装要到楼下去看守大门，从会

议厅溜回自己家里。沿路在群众面前无法躲藏；但群众倒也没怎么理睬他；只是在看见他之后，向他说明他们坚持要执政团撤出宫殿，并声明如果他们不照办，就要把他们的住宅烧毁，把他们家里的人杀死。

这时法律已被通过。各位执政都呆在自己的房间里，会议的成员也从会议厅下楼了，但都还没离开宫殿。看来挽救城邦已无希望，他们就在楼下的前厅和院子里呆着。眼看这些暴民如此堕落，而那些本来是可以把他们制止或镇压下去的人却又是如此邪恶或害怕，因而悲愤交加。执政团也是一样，发现一位同事弃离他们，不但求助无门，甚至想找个人商量一下都办不到，为祖国安危担惊害怕、狼狈不堪。正在这不知要出什么事、也不知如何是好的时刻，托马索·斯特罗齐和本内德托·阿尔贝尔蒂两个人，也许是在野心驱使下企图呆在宫里当主人，也许认为采取这个步骤是最可取的，劝他们在冲动的群众面前退让，私自溜回自己家里算了。这样的劝告是从暴乱的首领嘴里说出来的。虽然别人都服从了，但阿拉曼诺·阿奇阿尤利和尼科洛·德尔·贝内这两位执政听了之后却义愤填膺。他们鼓起一些勇气之后说道，如果别人愿意退走，他们没法子；但只要他们的职务仍然在身，同时也未丧命，他们就要留在这里。他们这一争吵使得执政们更加恐惧，平民们愤怒倍增。正义旗手见势不妙，宁愿在耻辱中结束自己的职务也不去冒险，于是就要求托马索·斯特罗齐照顾他，这个人就把他带出宫殿送他回家。其他执政也以同样方式，一个接一个地被送走。阿拉曼诺和尼科洛，看到只剩下他们两个人，心想与其表现得更勇敢些还不如更聪明些为好，于是也撤走了。宫殿因而落入庶民和指挥战争的那八位专员手中，这几位专员至今仍未放弃自己的权力。

庶民进入宫殿时，正义旗手的大旗是由一位梳毛匠米凯莱·德·兰多扛着的。这个人光着脚走路。身上也没穿什么衣服，后边跟着一大群暴民。他一步步登上楼梯，进入执政团接见室之后，就停下来，回过头来对群众说，“你们看，这个宫殿现在已经是你们的了；这个城邦也已经掌握在你们手里。你们认为应当怎么办呢？”群众回答说，他们愿意推举他为正义旗手和君主；他认为怎样合适就可以怎样统治他们、统治城邦。米凯莱接受了这个命令。因为他是一个冷静而精明的

人，与其说他的运气好还不如说他的天赋高。他决定结束骚乱使全城恢复和平。为了使人们的思想不得闲，也为了给自己一些时间安排政务，他下令叫人们去搜索原先由拉波·达·卡斯蒂利翁基奥委任的一位名叫塞尔·努托的巡官。他的追随者大部分都去执行这项任务。他的大权是在群众的拥护下取得的，他打算以公正的行动开始执行他的权力；于是下令任何人都不许放火抢劫；为了使所有的人都有所畏惧，他叫人在宫殿大院里竖起一台绞架。在着手改组政府时，首先撤销各行会官员的职务，另派新人接替；罢免执政团成员和诸同僚的官职；烧毁前任政府搞的那些装有资格的候选人名签的口袋。

与此同时，塞尔·努托被一大群人弄到大院里来。人们把他的一只脚拴吊在绞架上，周围的人把他撕成碎块，一转眼间就把整个尸体撕完，只剩下仍然拴在架子上的那一只脚。

另一方面，那八位指挥战争的专员，在执政们离开之后，认为他们自己就是留下来仅有的城邦的主宰了，因而已经组成了一个新的执政团；但米凯莱得悉后，就命令他们立即离开宫殿；因为他打算表明：用不着他们帮助，他自己就可以统治佛罗伦萨。然后他把各行会的官员召集起来，组成了执政机构；其中四名出自庶民最底层，两名出自大行会，两名出自小行会。此外，他又选定一些人，把他们的名签放入选举袋；把全城邦分成三部分：一部分包括新成立的行会，一部分是小行会，第三部分是大行会。他把老桥附近那些店铺的税收赐给萨尔韦斯特罗·德·美第奇；他本人则收取埃姆波利的岁入；还授予许多公民（都是庶民的朋友）年金，目的主要还不是为了报答他们的功劳，而是为了避免人们对他本人过分嫉妒。

在庶民看来，米凯莱在改组城邦中，过分优待平民中的上层等级，而他们自己在政府中的份额却太少，不足以使他们保有政权。于是，一向大胆妄为的风气，又驱使他们拿起武器，成群结伙大喊大叫着涌进宫殿大院；每个集团都举着自己的旗帜，坚决要求执政团马上下楼考虑采取新办法以增进他们的福利和安全。米凯莱看见他们这样狂妄，不打算招惹他们，但也不再对他们的要求作让步，他责备他们提出要求的方式不好，劝他们放下武器，然后才能答应对他们作某些

让步；不然的话，为了城邦的尊严，就不能答应他们的要求。群众听了这个回答，怒火冲天，立即撤到圣玛丽亚·诺韦拉教堂，在那里推举出他们这一派的八位领袖和其他官员，为了保证自己的势力和尊严，还制订了其他规章制度。于是，城邦就出现两个政府，听从两个势力集团的指挥。这些新领袖决定从他们的行会中选出八个人常驻宫殿和执政团在一起；不论执政团作出任何决议，在成为法律之前，必须征得他们的同意。他们从萨尔韦斯特罗·德·美第奇和米凯莱·迪·兰多那里把原先的法令授予他们的一切职位和酬劳都夺过来，分给他们自己这一派里的许多人，以便使这些人能支持他们的尊严。这些决议通过之后，为了使它们生效，就从自己一伙中派了两个人到执政团去，坚决要求政务会议批准；还要挟说，如果得不到批准，就要用武力促其实现。这个代表团以惊人的大胆的言词和目空一切的傲慢态度向执政府说明他们的来意；还谴责正义旗手，说他们曾授予他很高的职位，对他表示过很大的敬意；但他对他们竟然如此忘恩负义、不把他们放在眼里；说到最后就进行威胁。米凯莱再也不能容忍他们这样嚣张狂妄，倒不是由于他出身的微贱，而是因为他意识到自己职位的尊严，决定用非常的手段来惩治他们这种非常蛮横的态度；他抽出自己随身佩带的宝剑，把这两个人砍成重伤，下令把他们逮捕入狱。

事情传出后，群情哗然；认为不用武力就办不成的事情，用武力就一定能够办到。于是立即抄起武器，怒火冲天，决定强迫执政团答应他们的要求。米凯莱猜想到要出什么事，于是决定作好对付的准备。他很明白，为了自己的声望，他必须先下手攻打敌人，而不能坐等敌人攻上门来；不然的话，像他的前任那样溜之大吉，对宫殿对个人都是极大的耻辱。于是他就集中大批公民（因为这时许多公民已开始认识到他们的错误），骑上马，后边跟着大批武装起来的人，奔向圣玛丽亚·诺韦拉教堂去攻击敌方。庶民这一边，也已如前所述，出于同样愿望，几乎是和米凯莱同时出动的。但因为这两支队伍走的不是一条路，中途并未相遇。米凯莱带人马返回时，发现广场已被对方占领。当前的争夺集中在宫殿一处。交锋后，他很快就把对方打垮，把一部分赶出城外，另一部分被迫扔下武器拼命逃窜或躲藏起来。这样获胜之后，骚乱终于平息。这完全应当归功于正义旗手的才干。他的英勇、审慎、慷慨大度，和他同时代的公民是无法比拟的。他应当算

作曾经为祖国作出巨大贡献的少有的几位英雄人物之一。因为，要是他有什么恶意或野心，这个共和国必然早已彻底毁灭，城邦必然遭受比雅典公爵更暴虐的暴政之害。他的善良品质从来都不曾允许任何违背公益的想法进入他的头脑。他的精明审慎使他在处理任何事情上，都能使他那一派人当中的绝大多数对他十分信任；而其余的人，则由于他的权势而怀着敬畏之心。他这些品质使庶民驯服，也使高级的工匠大开眼界，使他们认识到：在克服了贵族的骄横之后，如仍能容忍暴民的讨厌的统治该是多么愚蠢的事。

第五章

关于选举执政团的新规定——城内的混乱——皮埃罗·德利·阿尔比齐和其他一些公民被判死刑——佛罗伦萨因杜拉佐的查理的逼近而感到惊慌——因而采取的措施——焦尔焦·斯卡利的骄横——本内德托·阿尔贝尔蒂——焦尔焦·斯卡利被斩首。

米凯莱·迪·兰多压服庶民之后，新执政团即由抽签方法选出。它的成员中有两个人极其卑鄙下贱。平民看到自己陷入这样的耻辱中，渴望从中解脱出来。9月1日，正当新执政团成员进宫上任、即将退职的旧执政仍未离开的时候，广场上又挤满了手持武器的人。人群中发出吵吵嚷嚷的声音，高呼不许卑鄙下贱的人在执政团中任职。因此，那两个可憎的家伙随即被撤销职务。其中有一个名叫伊尔·蒂拉，另一个叫巴罗乔。另选焦尔焦·斯卡利和弗兰切斯科·米凯莱顶替。由社会最底层组成的行会也解散了，这个行会在政府任职的成员也都被免职，只有米凯莱·迪·兰多，洛伦佐·迪·普乔和少数几个品质较好的人留任，政府里的尊荣职位分成两部分，一部分分派给高级行会人员，一部分分派给低级行会的人；只是从后一种行会中推选五位执政，前一种行会则选四位。正义旗手的职位由双方轮流选任。

政府这样组成后，城邦暂时恢复平静。不过，共和国虽然已从庶民最底层的势力下挽救出来，但低级行会的势力仍然比平民上层势力

大。可是，平民上层又不得不迁就这些行会、满足他们的要求，目的是使他们不再支持庶民。所有的人，凡是希望继续压制那些曾打着圭尔夫派旗号在公民头上横行霸道的人，都拥护新成立的政府机构。有这种思想倾向的颇不乏人，其中包括焦尔焦·斯卡利、本内德托·阿尔贝尔蒂、萨尔韦斯特罗·德·美第奇和托马索·斯特罗齐。这四个人几乎已经成了城邦的君主。公众的这种思想情绪，使平民上层和小行会之间早已由里奇和阿尔比齐两个家族的野心开始搞起来的分裂更加深了。这两部分人之间的分裂在不同时期造成许多严重后果，今后我们还要不断提到，因此，我们姑且给他们起个名字，称平民上层这一派为平民派，称小行会这一派为庶民派。这情况持续三年；在这期间有不少人被放逐或被处死。因为政府知道城内城外都有许多人对他们不满，所以使他们经常处于提心吊胆状态。城里有些人或者有所窥伺或者心怀不满；他们或是真的每日都在策划新的反政府阴谋，或是政府怀疑他们要这样做。城外的那些人则由于不受约束，因而经常借助于某位君主或某个共和国，散布各种传闻、企图扩大不满情绪。

贾诺佐·达·萨莱诺这时正在波洛尼亚，在杜拉佐的查理手下当指挥官。查理是那不勒斯王族的后代，因为他策划夺取乔万娜女王的领地，就叫他的指挥官留在波洛尼亚城内；这件事是经过教皇乌尔班同意的，因为教皇也反对乔万娜女王。佛罗伦萨许多被放逐的人也住在波洛尼亚，他们和查理、贾诺佐都有密切来往。这就使佛罗伦萨的统治者经常保持警戒。因此，只要有人对那些受怀疑的人们造谣中伤，他们都很爱听。正当人心惶惶之际，有人向政府透露说贾诺佐·达·萨莱诺即将率领被放逐的人向佛罗伦萨进军，城里也将有大批人搞武装暴动里应外合，准备把城市献给他们。根据这项情报，许多人被控有罪，其中为首的是皮埃罗·德利·阿尔比齐和卡尔洛·斯特罗齐。其次是奇普里阿诺·曼焦内、亚科波·萨凯蒂、多纳托·巴尔巴多里、菲利波·斯特罗齐和乔万尼·安塞尔米等人。除了卡尔洛·斯特罗齐在逃之外，所有其余的人都被扣押。执政团为了防止任何人拿起武器支持他们，就派托马索·斯特罗齐和本内德托·阿尔贝尔蒂二人率领一支强大武装部队在城里警戒。被捕的公民受审问时，虽然无人招出任何情节足以使人民首长判定他们有罪，可是他们的仇人极力煽动群众，使人们反对他们，火冒三丈，势不可当，因此，他们都被判死刑；事实上当然是

迫不得已干的。虽然皮埃罗·德利·阿尔比齐的家庭很高贵，他本人过去的威望也非同一般，在所有公民中，他曾经是最受敬畏最受尊重的人，但这一切都无济于事。过去他有一次摆筵席请了许多公民，有一个人，也许是作为他的朋友，出于好心，为了使他在荣华富贵时学得聪明一些；也许是他的某个仇敌，想以命运变化无常吓唬他，送给他一只大银碗、满满地装着甜食，后来在里边发现一只很大的钉子。当时许多人都看见了，认为这是暗示他要稳住时运的运转：当命运之轮已经把他抬到顶点的时候，如果这个轮子继续运转，必然会把他降到最低处。这个解释后来果然应验：先是他的倾覆，后来又被处死。

这些人被处决后，全城惊慌失措。胜利者和失败者同样担惊害怕。但最严重的后果是因为掌权者疑惧不安的心情造成的。不论发生任何事故，即使是极其微小的，也会使他们同意以新的暴行惩办公民：或是判刑，或是告诫，或是放逐。此外还应当加上同样有害的另一种情况：为了保卫政权，他们还陆续制定新法律新规章。所有这些法规的实施，都是为了伤害反对他们这一派的那些人。他们还指派四十六个人协助执政团清洗共和国中那些有嫌疑的人。他们告诫三十九名公民，把许多平民提高到贵族等级，把许多贵族贬为平民。为了防御外部敌人，他们聘请一位出名的英国军事家约翰·霍克伍德，这个人曾长期在意大利为教皇和其他人效劳。他们听到传闻说杜拉佐的查理为了征服那不勒斯，已经聚集好几队士兵，而且佛罗伦萨的被放逐者有许多已加入其中；这个消息使他们对外部威胁的忧虑更加深了。为了防御这些外来危险，除了已经组成一些武装部队之外，他们还筹措大批款项。当查理到达阿雷佐时，佛罗伦萨人就送给他四万金币，使他答应不去骚扰佛罗伦萨。查理随即开始他要进行的事业：占领那不勒斯之后，就把乔万娜女王作为俘虏押到匈牙利去了。查理的胜利使佛罗伦萨的主事者又害怕起来，因为他们总难相信他们在他身上使的钱真能买动他；因为这位国王的家族和圭尔夫派长时期很友好，而他们却对这个宗派进行了残酷的镇压。

随着这个疑虑的增长，他们的镇压规模也扩大。可是，镇压越凶，疑虑不但未随之减少，反而增添了。从而使城邦大多数人处于极度不满之中。再加上焦尔焦·斯卡利和托马索·斯特罗齐的横蛮无礼

（这两个人在群众中势力很大，官员都怕他们），从而使局势更加严重；因为掌权的人们担心这两个人在庶民中的势力完全有可能把他们鼓动起来反抗政府。因此，事情已很清楚：不但在好人的眼睛里，甚至在一些煽动家看来，这个政府也是够专制暴虐的了。有一天焦尔焦的一个仆人控告乔万尼·迪·卡姆比诺有反对城邦的阴谋，但人民首长却宣布他无罪，这件事终于导致焦尔焦的暴行的完结。审判官因此就决定惩办诬告者，使他受到和被告果真犯罪时所应受到的同样的惩处。焦尔焦·斯卡利不论靠自己的权威或恳求都未能挽救他的仆人，于是就在取得托马索·斯特罗齐的帮助下，带领一群手持武器的人，洗劫了人民首长的宫殿，释放了告发者；人民首长为了保命，只好逃跑。焦尔焦的行动激起全城对他的仇视。他的仇敌都希望能有办法把他除掉，同时也要把城邦从庶民权力下解救出来，——城邦已有三年处在他们的横暴统治下。

在实现这个计谋中，人民首长出力很大。骚乱过去之后，他就前往会见执政们，说道："你们各位委派给我的任务，我曾很愉快地接受；因为我认为我应当为那些敢于为保卫正义事业拿起武器的人们服务，而不能赞助那些阻挠正义事业前进的人。可是现在，我既然已经亲眼看到、亲身经历了城邦所作所为以及处事的方式方法；因此，对我原先为取得荣誉和报酬而自愿承担起来的崇高职位，现在我情愿放弃。因为我发觉我已面临危险，为了避免损失，我只好引退。"执政团全神贯注地倾听了人民首长的申诉之后，立即答应补偿他所受损害并保证他今后的安全。他听了很为满意。然后有几位执政召集一些热心公益而又最不受政府怀疑的公民开会。他们针对这些事件作出相应的决议：鉴于焦尔焦最近的暴行既然已使他和广大平民离心离德，现在正是从他和庶民手中把城邦挽救出来的大好时机。他们认为，最好是在群众的激愤尚未平息下去的时候，就抓紧利用时机。因为他们很清楚，往往因为某些细小的情况就能取得或丧失群众的支持。为了更有把握取得成功，他们决定：可能的话要争取本内德托·阿尔贝尔蒂的同意；因为如果没有他的同意，他们认为干这件事就要冒很大风险。

本内德托是最富有的公民之一。他态度谦恭，热爱祖国的自由，对横暴行径嫉恶如仇。因此，他们很容易地就说服他同意他们的观

点，赞成搞掉焦尔焦。原先，他之所以敌视平民上层和圭尔夫派而和庶民友好，只是由于前者横蛮暴虐的行径促成的；但当他发现庶民很快也变得同样骄横时，他就立即和他们分手了；庶民干的那些伤害公民的事从来都未曾取得他的认可。就这样，原来使他站在庶民一边的那些动机，现在又促使他和他们分道扬镳了。

把本内德托和各行会领袖争取过来以后，执政团就准备好武装力量，然后把焦尔焦逮捕扣押。托马索逃跑了。第二天焦尔焦即被斩首。这一行动使他那一派万分惊恐，没有一个人敢于流露些微的反对意见；相反，一个个都争先恐后为政府这一措施辩护。在押赴刑场时，焦尔焦在那些不久前还极其崇拜他的平民面前抱怨自己命运不济，抱怨有些公民对他的恶意，过去强迫他尊重并支持一群既不守信用又忘恩负义的乌合之众，今天却又这样伤害他，实在无理。当他看见本内德托也在那些手持武器维持秩序的人群当中时，就说道："难道你也同意这样伤害我吗，本内德托？假如现在我站在你的地位，而你处在我的境况，我一定会想尽办法不叫任何人伤害你。尽管如此，我还是可以告诉你：今天是我的苦恼的结束，也正是你的麻烦的开始。"随后他就责怪他自己不该这样相信别人，这些人尽管只是听到一句可疑的话、看到一点可疑的动作、闻到一点可疑的气味，就会立刻激动起来、怒火万丈。说完这些话，他就在那些手持武器的仇人的包围中被处死了，他们都为他这个下场而称快。和他关系最密切的一些人也被处决；他们的尸体被群众拖着游街示众。

第六章

城内的混乱和骚动——为反对庶民而进行的政府改组——打击支持庶民的人——米凯莱·迪·兰多被放逐——执政府仇视本内德托·阿尔贝尔蒂——昂儒的路易的到来引起恐怖——佛罗伦萨人收买阿雷佐城——本内德托·阿尔贝尔蒂受怀疑、被放逐——他离去时的谈话——其他一些公民被放逐和受到告诫——对米兰公爵乔万尼·加利佐的战争。

焦尔焦之死引起极大骚动。在行刑时，许多人拿着武器支持执政团和人民首长；另外还有许多人，或是受野心驱使、或是为了保卫自身，也拿着武器。全城到处都是互相冲突的派别集团，各有各的打算，都希望在放下武器以前达到自己的目的。旧日的贵族，即所谓“显贵”，难于忍受被剥夺了官场名位的处境，竭尽全力要恢复往日的权势荣华，迫切希望区长的权威能够恢复。平民上层和大行会则对小行会和平民最底层在政府中分掌权力颇为不满。小行会则渴望扩张自己的勢力。平民最底层则唯恐失去自己的行会以及通过行会得来的权力。

这些互相对立的观点使佛罗伦萨在整整一年里经常受到各式各样暴乱的困扰。时而是平民上层拿起武器，时而又是大行会或小行会或平民最底层动起干戈。虽然他们住在城内不同地区，却常同时闹起事来。因此，各派别集团之间，或派别武装和政府部队之间就发生许多冲突。执政团有时忍让，有时进行抵制；为了对付这些祸患，曾采取各种不同的治理措施。最后，为了改组城邦，曾召开两次平民大会，多次成立“巴利阿”，历尽千辛万苦，经过多少危机，终于组成一个政府。这个政府把自从萨尔韦斯特罗·德·美第奇当正义旗手以来所有被放逐的人都召回来；某些人从1378年成立的“巴利阿”手里得到的官位和薪俸一律被剥夺；政府的尊荣席位又都归还圭尔夫派；两个新成立的行会被解散，所有从属于这两个行会的人都被划为原来的行会。小行会不再有权推举正义旗手，他们在政府中的席位也从原有的二分之一减少到三分之一，完全取消他们所占的高级职位。就这样，平民上层和圭尔夫派重新掌握政府。庶民控制政府是从1378年开始的，到1381年这次变动发生后，他们的大权就失掉了。

这个新成立的政权机构对公民的危害并不比以前的小，它开始掌权时也并不比庶民开始掌权时少讨人厌。因为，这个新机构一成立，平民上层就有许多人被放逐，因为这些人曾因捍卫庶民权益而出了名；大批庶民领袖也和他们一起被放逐，其中还包括米凯莱·迪·兰多。米凯莱虽然曾在城邦面临无法无天的暴民胡作非为的紧急关头，运用他的权威保卫城邦从而造福全城，但这一切并不能使他从现在掌权的一派的狂怒中逃脱。他当初那样尽忠职守显然并未使他的同胞公民产生多少感恩的心情。不论君主或共和国政府，往往都会犯忽视恩

人的大错。人们看到这样的事例无不十分惊讶；因此，一旦他们开始觉察到统治者忘恩负义时，往往就要奋起反抗。

因为本内德托·阿尔贝尔蒂一贯厌恶放逐、处决等做法，所以现在发生的这些事情他当然也十分憎恨。于是，不论在公开场合还是在私下里，他都谴责这类事情。政府领导人开始怕他，因为他们把他看成庶民最亲密的朋友之一，认为当初他同意处决焦尔焦并不是因为他不赞成他的行径，只不过是为了除掉他自己在政府中的一个争权的对手。他的言论和行动都进一步增加了他们对他的疑心。因此，整个统治集团所有成员都盯着他，渴望抓住一个机会把他除掉。

在这种情况下，对外事务他们就不十分重视了；因为国外后来发生的一些情况只能引起人们担心，倒还不至于造成什么危害。这时昂儒的路易已进入意大利，目的是要为乔万娜女王恢复那不勒斯王国，赶走杜拉佐的查理。他的到来吓坏了佛罗伦萨人。因为查理按照老朋友交情的惯例，要求佛罗伦萨人支援；而路易这次来到之后，则像寻找新盟友的人们那样，要求佛罗伦萨保持中立。佛罗伦萨人为了表面上看起来好像是按照路易的要求办事，同时却在实际上帮助查理，于是就解除了约翰·霍克伍德爵士的军职，把他送到和查理友好的教皇乌尔班那里服役。但这个花招立即被识破，路易认为他本人受到佛罗伦萨人很大的侮辱。正当路易和查理之间的战争在普利亚境内进行之际，又有部队从法国开来支援路易。这支部队到达托斯卡纳后，即被阿雷佐城内的一些被放逐者带到那座城里，从效忠查理的人手中把该城夺占。但当他们准备像改变阿雷佐政府那样刚要着手改组佛罗伦萨政府时，路易就死了。于是在普利亚和托斯卡纳，一切事情都随着改变。因为查理既然已经保住险些就要丧失的王国，于是佛罗伦萨人，刚才还在担心自己的城邦难保，这时却又从为路易驻守阿雷佐的人们手里收买了这座城。查理夺占普利亚之后，接着就去占领匈牙利，他是匈牙利王位的继承人，把妻子和两个未成年的孩子拉迪斯劳斯和乔万娜留在后边。他接管匈牙利之后不久就被人刺杀。

佛罗伦萨得到阿雷佐之后，举行了大规模的庆祝活动，就像任何城邦在打了真正的大胜仗之后进行盛大庆祝那样。这可以用来炫耀国

家和私人财富。许多家族竭尽全力和国家比排场的富丽堂皇。阿尔贝尔蒂家族胜过所有其他家族，他们搞的竞技大会和游艺会简直像一位君王办的派头，不像任何私人举行的。人们对这个家族本来就已相当眼红，这样一来，人们对他们的嫉妒就更厉害；再加上政府对本内德托的怀疑，终于促成他的毁灭。统治者对他再也无法容忍；因为看样子像是随时可能发生什么事，然后本内德托在他的朋友们的支持下，就能夺回大权，把政府成员赶出城去。正在猜忌怀疑之际，又发生了一件事：在本内德托担任行会执旗官时，他的女婿菲利波·马加洛蒂在选举时中了签，当了正义旗手。政府认为这样就更增强了本内德托的势力，从而使国家处于更大的危险中。因此对他的恐惧也就更加严重。他们急于设法挽救局势，同时又要避免造成大骚乱，于是就诱使菲利波的亲戚，也是他的仇敌贝塞·马加洛蒂到执政府去，指出菲利波还不到规定的担任这个职务的年龄，他既不应当也无能力担任这个职位。

执政团成员对这个问题进行审查，部分人是出于仇恨，另一部分则是为了避免他们内部分裂，最后宣布：菲利波无资格担任这个高位，另抽签选出巴尔多·曼奇尼代替。这个人十分反对庶民权势，也是本内德托的死敌之一。他上任之后就建立一届“巴利阿”改组城邦，宣布放逐本内德托·阿尔贝尔蒂，他的家族其余的人都被告诫，只有一个叫安托尼奥的除外。本内德托离去之前，把全家族的人召集一起，看见他们的举止态度都很难过，就对他们说道：

“咱们家族的各位父老兄长：你们看到了命运怎样毁灭我并怎样威胁你们。这件事我一点都不感觉奇怪，你们也不必吃惊。因为，凡是处在群小包围之中，但仍想正直处事的人，还要竭力保存众人企图破坏的东西，那他总会有这样的遭遇。我的爱国心过去曾促使我站在萨尔韦斯特罗·德·美第奇一边；后来又促使我和焦尔焦·斯卡利分手；仍然还是我的爱国心，现在又使我不得不憎恶当今掌权的人。因为无人惩罚他们，所以他们就不容许任何人指责他们的错误行径。他们把我放逐就可以使他们自己从恐惧中解脱出来，这一点我倒还满意。他们不但怕我，而且还怕那些他们认为能觉察得出或已经知道他们那些暴虐而丑恶的行径的人们。他们选择我作为第一个打击对象，目的是为

了可以更放手地欺压你们。我并不是为我个人的遭遇而悲伤，因为，在祖国还自由的时候赏赐给我的那些荣誉，在她受奴役时也不能从我身上抹去。回忆起过去的生活将使我永远感到愉快；远远超过被放逐的忧伤痛苦。使我深感遗憾的就是我们的祖国现在成了一小撮奴役它的人们的贪婪和骄横的牺牲品。我也为你们难过，因为从今天起不会再叫我受的祸害，恐怕要在你们头上从新开始，甚至比对我更加凶狠恶毒。因此，还是让我们互相安慰勉励吧。要下定决心经受任何厄运的折磨，并抱这样的态度：当灾祸降临到你们头上的时候（灾祸不会太少），每个人都应当清楚：你们并不是罪有应得。”

为了使自己的品德在国外不致造成比在国内不好的印象，他作了一次瞻仰基督陵墓的长途旅行；在回国的途中死在罗德岛。他的遗体运回佛罗伦萨。曾经迫害过他的那些人尽可能隆重地予以安葬——尽管在他活着的时候，他们曾对他百般诽谤中伤，很不公正。

在城邦发生这些不幸期间，阿尔贝尔蒂家族并不是唯一的受害者。还有许多家族被放逐、被告诫。被放逐的有皮埃罗·贝尼尼、马泰奥·阿尔德罗蒂、乔万尼和弗兰切斯科·德尔·贝内、乔万尼·本奇、安德雷阿·阿迪马里等家族，和他们一起被放逐的还有许多属于小行会的人。被告诫的有科维尼、贝尼尼、里努奇、福尔米科尼、科尔比齐、马内利和阿尔德罗蒂。按照过去的习惯，成立一届“巴利阿”是有一定期限的。当被推举出来的公民们已经实现了规定的目标之后，即便还不到规定的期限，他们出于好意和自重还是要自动辞职的。为了按照这样的人人称赞的好传统办事，在这一段时间内成立的这个“巴利阿”成员认为他们已经办完了期望他们完成的一切，于是就打算引退。但当群众知道他们的意图之后，就拿起武器跑到宫殿里，坚决要求他们在放弃权力以前，还应当放逐、告诫许多人。这件事使执政团极为不快。但他们并未把这个心情全部表露出来，而是设法用许愿的办法讨好群众，直到集中了足够的武装力量之后，才采取一些行动使群众产生恐惧，终于使他们放下在疯狂中拿起的武器。尽管如此，还是要在一定程度上使这些怒气冲冲的乌合之众得到一些满足、同时也为了削减庶民行会的权力，于是就规定，庶民行会原先在政府中占有三分之一高位，今后只能占有四分之一。还规定可以由特别对政府忠诚的两

位执政授权正义旗手和另外四个人一起，不断地推荐优秀公民，把他们的名签放入选举袋，每届执政团任期内，可从中抽选两人。

这届政府自从1381年成立、直到现在进行改组，已持续六年；城邦内部和平一直保持到1393年，未发生任何动乱。在这期间，乔万尼·加利佐·维斯康蒂——一般都称他为维尔图伯爵——把他的叔叔贝尔纳博关押起来，从而在整个伦巴第地区当了君王。由于他用欺诈手段成为米兰公爵，乃进而企图凭借武力成为全意大利之王。1391年他开始向佛罗伦萨发动猛烈进攻；但由于在战争进行期间发生了各式各样的变化，从而使他本人的处境常常比佛罗伦萨人还危险。佛罗伦萨人虽然进行了可钦佩的英勇抵抗，但如果他（维尔图伯爵）还能活下去的话，它作为一个共和国必然早已被灭亡了。事实是这样：如此强大的敌人在佛罗伦萨人中间所引起的恐怖虽极巨大，但造成的祸害却微乎其微。因为公爵占领了波洛尼亚、比萨、佩鲁贾和锡耶纳之后，就准备了一顶王冠，打算在佛罗伦萨加冕，成为全意大利之王。但这时他却去世了，竟未来得及尝尝胜利果实是何滋味，佛罗伦萨人也未曾吃上巨大灾祸的苦头。

第七章

马索·德利·阿尔比齐——他的暴政激怒平民——平民求助于韦里·德·美第奇——韦里的谦逊——他拒绝当君主，并安抚平民——韦里和执政团的谈话——被放逐的佛罗伦萨人力图回城——他们潜入城内掀起骚乱——他们有些被杀，其余的在圣雷帕拉塔教堂里被捕——被放逐者在米兰公爵支持下搞的另一次阴谋——阴谋被发觉，闹事者受惩处——佛罗伦萨人进行的各种事业——占领比萨——和那不勒斯国王打仗——取得科尔托纳。

在和米兰公爵打仗期间，正义旗手的职位落入马索·德利·阿尔比齐手中。1379年皮埃罗死后，马索就成了阿尔贝尔蒂家族不共戴天的死敌。宗派仇恨是既不可能平息又难于减退的。虽然本内德托已在放

逐中死去，但马索仍然下定决心在他当正义旗手期满以前，要在遗存下来的阿尔贝尔蒂家族身上报仇雪恨。一次，他得到一个机会：在审问一个人和外地叛逆分子通风报信的事件中，这个人指控安德雷阿和阿尔贝尔托·德利·阿尔贝尔蒂二人也干这种勾当。于是马索立即抓住这个机会，把这两个人逮捕。消息传开后，群情激动。于是，执政团在调集一支武装部队之后，就召集公民开大会即武人集会，成立了一届“巴利阿”；在“巴利阿”的权威下，许多人被放逐，并重新改制政府各机构成员候选人名单。在被放逐的人当中，阿尔贝尔蒂家族的成员几乎都包括在内；各行会有不少人受告诫，有些被处决。各行会和平民最底层受到这么大伤害，认为自己的尊荣的职位和活路都被剥夺了，于是就拿起武器闹事。他们有一部分人集中在广场；另一部分跑到韦里·德·美第奇家里——萨尔韦斯特罗死后，韦里就是这个家族的首领了。执政团为了安抚聚集在广场或宫殿大院里的那些人，就派里纳尔多·姜菲利阿齐和多纳托·阿奇阿尤利举着圭尔夫派和平民的大旗去当他们的领袖，这两个人属平民阶级，他们和庶民的利害关系比任何其他的人都密切。那些到了韦里·德·美第奇家里的人们，则恳求韦里出来主持政府，从那些破坏共和国的和平与安全的公民的暴政下把大家解放出来。

所有撰写这一段时期历史事件的人们都一致认为：如果韦里多一点野心，少一点正直，毫无疑问，他必然会十分顺利地当上了城邦的君主；因为当时加在各行会和他们的朋友们头上的那些无情的措施，不管是对是错，反正在这些人的心中激起来很大的报复情绪，他们唯一的迫切要求就是有一个人能当他们的领袖。而且向他反映公众心情的也大有人在；像和他在相当长的一段时期内已经十分亲密的安托尼奥·德·美第奇就竭力劝他出掌共和国大权。对此，韦里却回答说：“当您还是我的仇敌的时候，您曾对我进行种种威胁，但从未使我惊慌；现在您已经是我的朋友了，您的这些劝告，也不会使我受到任何伤害。”然后他就转向那一大群人，劝他们别懊丧；因为，假如他们能听从他的劝告，他就将当他们的辩护人。说完他就朝广场走去，很多公民陪同前去。他一直走到执政团的接待厅里，对各位执政讲了大致如下的一段话：说他自己能活到今天，得到佛罗伦萨公民们如此爱戴，这使他很高兴；但他们现在对他的看法却不是他过去所作所为所应当

得到的，因而又觉得很遗憾。因为他过去从未做过任何事情能使人们理解为他好闹派别活动或有野心；他很难想象为什么人们会认为他是一个心怀不满的人，有意挑动冲突；或者认为他是一个野心家、企图篡夺政府的大权。因此，他恳求大家不要因为群众这样冲动，对他本人作出不适当的估计，从而使他受到伤害，因为他将尽到自己最大努力使他们的权力得以恢复。然后他就劝告大家要有节制地运用自己的好运气；因为，与其为了享受完全的胜利而招致国家的毁灭，还不如在城邦安全无恙的条件下享受不完全的胜利为好。

执政团极口称赞韦里的行为，恳求他尽力设法避免武装冲突，并一口应承只要他和其他公民认为哪些事最应当办，他们就一定照办。然后韦里就回到广场。跟在他后边的那些群众在那里和多纳托、里纳尔多二人带领的群众会合。韦里告诉聚集在一起的各行会的人们说：他已看到执政团对他们的态度十分友善，许多事情已在研究，只是由于时间过于短促、不少官员又不在场，因而尚未考虑完毕。因此，他恳求大家放下武器，服从执政团；并向他们保证：谦逊将导致成功，傲慢会招来失败；恳求总比威胁为好；假如大家能听取他的劝告，他们的权益和安全是可以确保、不致受到损害的。他就是这样诱导群众安安静静地回家了。

骚乱平息后，执政团派兵驻守广场；征召了两千名最可靠的公民，平均分成若干旗，命令他们随时作好准备，一旦有需要，立即出动支持执政团；凡未受征召的人一律禁止使用武器。采取了这些预防措施之后，执政团就把许多在最近这次骚乱中最胆大妄为的各行会的成员予以放逐或处决；为了赋予正义旗手这个职位更大的权威和尊严，规定凡是四十五岁以下的人都无资格担当这个职位；为了保护城邦，还作了许多其他规定。对这些规定所针对的对象来说，看来十分严厉；甚至对和执政团友好的人们来说，也是极其可憎的。因为在他们看来，一个政府为了自卫竟然需要使用这么多暴力，很难叫人相信它会是好的或牢靠的。不但对于阿尔贝尔蒂家族仍旧留在城里的人、还是对于感到受这些措施之害的美第奇家族，而且对于许多其他家族来说，这种暴行都使他们感到深恶痛绝。

第一个试图反抗暴政的人是亚科波·阿奇阿尤利的儿子多纳托。他的权势虽说很大，和马索·德利·阿尔比齐的权势比较起来，与其说是旗鼓相当，毋宁说是比他还高一筹；（马索在担任正义旗手期间，由于事态的变化发展，他几乎已经是共和国首脑了）但在人们普遍不满的情况下，他也无法安生；但他又不能像许多别的人那样利用社会灾难谋求私利；于是他就决定想办法把被放逐的人们弄回国内，至少也要使被告诫的人们恢复职位。他到处和别人联系，一个一个地向他们散布自己的观点；说明如果他提出的这些变动不能实现，人们一定得不到满足，派别之间的激烈斗争也不可能缓和下来；他宣称，假如他能当上执政，就一定会把这些事情付诸实施。在人类事务中，要想办件大事，拖延使人厌倦，急于求成又往往冒险。多纳托·阿奇阿尤利为了避免使人厌倦，决定铤而走险。他的同族米凯莱·阿奇阿尤利和他的朋友尼科洛·里科韦里都在执政团任职。在多纳托看来，事情竟然如此凑巧，真是机不可失。于是他就请求他们二位在政务会议上提出一项法律，其中包括为一些公民恢复名位。在他的请求下，这两位执政把这个问题向他们的同僚提出了；他们回答说，最好不要搞什么新花样，这样的建议不见得有什么好处，但招致危险却是肯定的。多纳托已经试过所有其他办法，但都没有用。因此，当他听到他们这样的回答之后，十分恼火；于是就向他们表示：他们既然不允许用和平的方式治理城邦，那他只好想法子用武力解决。他这话使他们大为生气，传到政府首脑们那里，多纳托即被传讯。他来到后，他原来委托的那两个传话的人当场证实了他原来说的话，于是他就被放逐到巴尔莱塔。阿拉曼诺和安托尼奥·德·美第奇二人也被放逐。同时，所有这个家族中属于阿拉曼诺后裔的这一支以及其他许多在庶民中影响较大的人（虽说这些人都是低级工匠）也都被放逐。这些事情发生在马索·德利·阿尔比齐改组政府两年以后。

这时，国内有许多心怀不满的公民；其他一些人则被放逐到附近各城邦。在后一部分人当中，住在波洛尼亚的有皮基奥·卡维丘利、托马索·德·里奇、安托尼奥·德·美第奇、本内德托·德利·斯皮尼、安托尼奥·吉罗拉米、克里斯托法诺·迪·卡尔洛内以及两位属于最低阶层的人；所有这些人都是大胆的年轻人，他们下定决心不顾任何危险也要回到自己的城邦。皮杰洛和巴罗乔·卡维丘利是住在佛罗伦萨城里的两

个受告诫的人，他们偷偷告诉上述那些想回家乡的人们说，他们如果回到城里，可以先藏在他们家里，以后再找机会出来杀死马索·德利·阿尔比齐、号召人民武装起义；因为人民一肚子不满，一定会积极行动起来，特别是因为他们将得到里奇、阿迪马里、美第奇、马内利等家族以及许多其他家族的支持。住在波洛尼亚的被放逐者在这些美好的希望鼓舞下，于1397年8月4日，按照事先作好的安排偷偷潜入佛罗伦萨城内而未被发觉。然后就派一个他们自己人去监视马索的行踪，计划在刺死他之后就发动群众起义。这个人看到马索出了自己家门正往圣皮埃罗·马焦雷教堂附近一个药剂师的家里走去，后来进去了。于是负责盯梢的这个人立即跑去找其他阴谋者报信。这些人闻信立即抄起武器朝药剂师家赶来，但发现马索已经走了。

这第一次图谋虽然失败了，但他们并不气馁，接着又向旧市场冲去，在那里杀死敌党一名，一面高声呼喊"人民！"、"武装起来！""要自由！""杀死暴君！"等口号，一面又向新市场冲去，在卡利马拉大街尽头又杀死一个人。一面向前冲一面仍然喊着这些口号；但发现并无一人拿起武器参加起义，于是他们就在洛贾·尼吉托萨大街停下来，站在一处高坡上，有许多群众围拢，这些人并不是前来支持他们，而是来看热闹的。他们鼓动大伙儿拿起武器，把自己从压迫深重的奴役中解救出来；他们声明，是全城的怨恨不满，而不只是由于他们个人的不平，才使他们奋起要解救全城；他们曾听到许多人祈祷上帝给一个机会报仇雪恨，还曾发誓说只要有人带头，他们就一定抓住时机一起干；但是现在有利的时机既已到来、带头的人也已有了，大家却好像是茫然不知所措，互相瞪着眼，好像宁愿等到那些力图为他们的自由而奋斗的人们被屠杀、等到自己身上的锁链铆得更牢靠的时候再说；他们感到奇怪的是：那些从前遇到一星半点儿小事立刻就拿起武器的人，如今在这么多的深重灾祸的重压之下却无动于衷；当他们满可以运用自己的力量使那些被放逐的人们回家乡、使被告诫的人们恢复在城邦的荣誉时，他们却甘心容忍这么多公民被放逐、这么多同胞受告诫。

这些话虽然句句是真情实理，但在听这些话的人们身上却未发生任何作用；这也许是因为他们受顾虑的约束，也许是因为看见起事者

刚才杀了两个人因而憎恶党派斗争。企图鼓动人们闹事的这些人看到自己的言语和行动都不足以把任何人鼓动起来，于是就认识到：企图解放一群已经下定决心受奴役的人该是多么危险的事。但这时已为时太晚了。他们看到成功无望，就撤到圣雷帕拉塔大教堂里，把自己关在里边，这倒不是为了保全性命，只不过为了拖延死期。执政团最初听到关于闹事的消息时，曾很担心，派武装部队把宫殿保护起来；但当他们已摸清情况、查明闹事者都是什么人、躲在哪里之后，就不再害怕了；他们派出人民首长带领一支足够的武装人员去捉他们。教堂的大门未费多大气力就被冲开。一部分阴谋分子因拒捕当场被杀，其余的被逮捕审讯。但除了巴罗乔和皮杰洛·卡维丘利二人外没发现有谁有牵连，于是就把这两个人处决了。

这件事发生之后不久，又发生一件更重大的事件。我们从前曾提到过，佛罗伦萨人那时正在和米兰公爵打仗。米兰公爵感到只用公开的武装力量还不能征服佛罗伦萨，于是就求助于阴谋诡计。当时伦巴第境内到处都有被放逐的佛罗伦萨人，他在这批人帮助下搞了一项阴谋，佛罗伦萨城里也有许多同谋者。参与阴谋的人们决定：被放逐的人们当中凡是能够拿起武器打仗的，大部分都要从离佛罗伦萨城最近的那些地点出发，通过阿尔诺河进入城里，然后和住在城里的朋友们会合迅速冲到政府首脑们的住处，把他们杀死后，就按照自己的意愿改组共和国。像搞阴谋活动往往发生的情况那样，人太少了不足以成事；人太多了又往往难于保密。住在城里的阴谋者当中，有里奇家族的一个名叫萨米尼阿托的，当他寻找别人参加时，就找到一位告发者头上去了。他把这事秘密告知萨尔韦斯特罗·卡维丘利；以为这个人以及他的朋友们所受委曲之多，一定足以使他忠于这项起义计划。但这个人因为特别怕吃眼前亏，却不重视将来报仇雪恨的希望，于是就把全部情况向执政团告了密。执政团逮捕萨米尼阿托，逼他招供了全部细节。不过，并没有抓到参与阴谋的人；只有托马索·达维齐，因为他刚刚从波洛尼亚来到佛罗伦萨，不了解已经发生的情况，所以一进城就被逮捕了。

萨米尼阿托和托马索按其罪行受到应得的惩处之后，又由许多公民组成一届“巴利阿”，他们追查犯罪者并采取保卫城邦安全的各种措

施。他们宣布里奇家族的六个成员为叛逆；此外还宣布阿尔贝尔蒂家族的六个成员，美第奇家族的两个、斯卡利家族的三个、斯特罗齐家族的两个、属于较底阶层的宾多·阿尔托维蒂，贝尔纳尔多·阿迪马里以及其他许多人为叛逆。他们还告诫阿尔贝尔蒂、里奇和美第奇诸家族的全体成员十年内不得担任公职，只有少数几个人不在内。在未被告诫的阿尔贝尔蒂家族成员中有安托尼奥，因为人们认为他很安分和善。不过，在对整个阴谋案的怀疑尚未完全解除之际，却发生这样一件事：有一位修道士因为在案件清理过程中被发现经常往返于佛罗伦萨和波洛尼亚之间，政府就把他抓起来。他交代说他经常给安托尼奥带信，于是安托尼奥立即被捕。虽然开始时他矢口否认对阴谋知情，但终于在修道士的控告下服罪，被罚了一大笔款之后放逐到距佛罗伦萨城三百英里以外的地方去了。为了使阿尔贝尔蒂家族不致经常使城邦遭受危险，就把他们全族所有十五岁以上的成员尽行放逐。

这些事情发生在1400年。两年之后，米兰公爵乔万尼·加利佐逝世。陆续打了十二年的战争随即结束，这事前己提到。这时，佛罗伦萨政府力量已较前强大。由于国内外都无敌人，就开始征服比萨的事业。在光荣地完成这件大事之后，城邦的和平局面从1400年一直持续到1433年，未出现任何动乱。只有在1412年，当阿尔贝尔蒂家族越过不许他们逾越的界线之后，曾成立一届“巴利阿”，作了些新的规定加强城邦防务，并对违者课以重罚。在这个时期内，佛罗伦萨人还曾和那不勒斯王拉迪斯劳斯打仗；拉迪斯劳斯发现自己处境危险，就把属于他本人治下的科尔托纳城割给佛罗伦萨。但未过多久，他的势力就又恢复，再次和佛罗伦萨打起来，这一次给佛罗伦萨带来的灾难比上次大得多。如果不是拉迪斯劳斯于1414年去世因而使战争结束，就像伦巴第战争因米兰公爵之死而结束那样的话，他也会像那位公爵那样，使佛罗伦萨陷于丧失自由的巨大危险之中。和拉迪斯劳斯国王打的这一仗结束后给佛罗伦萨带来的幸运并不比上一次小。因为国王占领罗马、锡耶纳、全部边区和罗马尼阿之后，就只剩下佛罗伦萨一地有待征服，正在这时他却死了。如此说来，死亡倒总是比别的朋友给佛罗伦萨带来更大好处，比他们自己的勇气更有效地挽救了他们自己。国王死后，佛罗伦萨对内对外保持了八年的和平。在这八年的末尾，和米兰公爵菲利波打起仗来，同时派别斗争又在佛罗伦萨暴发。

只是在政府垮台之后，才又平息下来，那届政府从1381年持续到1434年，曾建立很多丰功伟绩，取得了阿雷佐、比萨、科尔托纳、里窝那和蒙泰普尔恰诺等城市。如果公民们能保持团结一致、旧日的派系斗争不再复活的话，佛罗伦萨还可能取得更大的成就。本书下一卷将专门描述这些派系斗争。

第四卷 美第奇家族的兴起 公元1422—1434年

第一章

共和政体特有的弱点：放肆和奴役——这个看法适用于佛罗伦萨城邦——乔万尼·迪·比奇·德·美第奇重建其家族权威——米兰公爵菲利波·维斯康蒂设法和佛罗伦萨达成友好条约——佛罗伦萨人对他的提防——为防备公爵而采取的措施——宣战——佛罗伦萨军被公爵的军队击溃。

共和政体，特别是那些组织得不健全的共和政体，常常变换统治者和体制结构。这并不像许多人设想的那样，是自由或镇压造成的后果；而是奴役和放肆使然。因为不论贵族还是平民——前者执行的是奴役制，后者则是行为放肆——都只是在名义上尊重自由，实际上他们既不愿服从法律，也不愿服从行政长官。不过，当一位既善良又英明而且又有势力的公民出现（这种情况很少）、由他制订出能够平息或约束这些互相敌对的倾向的法令从而防止他们闯祸的时候，这样的政府才可以算得上是自由的，它的规章制度也才能是稳定可靠的。因为，既有好的法律作基础，又有好的规章实施法律，因而不必像其他政府那样，只靠某一个人的品德来维持政权。古代许多寿命很长的共和国就是具有这类优异的法律和规章制度。但是那些经常从暴君统治转变为群氓放肆、又由放肆转变为暴君统治的共和国，从来都未曾得到这些好处、如今也是不能得到的。这是因为，这两种情况都会给自己制造强大的敌人，从而使它本身既不可能、实际上也从未有过任何稳定性。因为，暴政不可能使好人高兴；而放肆行为则使有头脑的人

们憎恶。前者极易引起祸患，后者则几无好处可言。在前者，是骄横的人掌握过多的权力；在后者，则是愚蠢之辈擅权专横。因此，不论前者后者，为了繁荣发展，都需要求助于某些个人的品德和运气；而这些人可能由于死亡而消失，也可能因为不幸的遭遇而无法效劳。

这样看来，焦尔焦·斯卡利于1381年死后，在佛罗伦萨成立的政府，似乎首先是靠马索·德利·阿尔比齐的才智，后来又是由尼科洛·达·乌扎诺的英明得以延续下来。城邦由1414至1422年，一直保持平静；因为国王拉迪斯劳斯已经去世，伦巴第已分裂为几个部分，从而使佛罗伦萨既无内忧又无外患，没有任何事情引起不安。继尼科洛·达·乌扎诺掌握大权的是巴尔托洛缪·瓦洛里、内罗尼·迪·尼吉、里纳尔多·德利·阿尔比齐、内里·迪·吉诺和拉波·尼科利尼。由于阿尔比齐和里奇两家族的争吵而形成，后来又不幸被萨尔韦斯特罗·德·美第奇复燃起来的宗派斗争一直未熄灭。这是因为，虽然暴民最拥护的宗派只持续三年时间，在1381年就已被镇压；不过，由于这一派包括的人数特别多，以致从未根绝，尽管从1381年到1400年期间一再成立的“巴利阿”并对这一派的领袖们的迫害几乎已经使它化为乌有。受到这样迫害的第一批家族有阿尔贝尔蒂、里奇和美第奇。这几个家族经常不断在人员和金钱方面受到损失；即使他们还有人留在城里，这些人也都被剥夺担任政府高位的权力。一再的镇压措施已使这一派受尽侮辱，几乎使其灭绝。尽管如此，仍然有不少人对往日所受伤害耿耿于怀，复仇之念仍存心中，既未如愿以偿，也扑灭不了。统治城邦的那些平民上层，或可称之为新贵族的人们在和平时期的统治中犯了两大错误，终于招致他们这一派的垮台。第一个大错是：由于长时期大权在握，他们已变得很骄横；第二：他们彼此之间的互相猜忌，以及不间断地长期掌权，使他们放松了对那些可能伤害他们的人们应当保持的警惕。他们就是这样，每日每时以丑恶行径一再激起人民群众的仇恨；他们或是由于繁荣昌盛而对危险的威胁放松警惕；或是由于相互之间的妒忌助长这些危机的滋生。这样就给美第奇家族恢复势力的机会。

第一个重新得势的人是乔万尼·迪·比奇·德·美第奇。他由于成为最富有的人物之一，又是一个乐善好施的人，于是就在掌权者的同意下，担任了政府最高职位。这件事使人民群众极为满意，大家觉得现

在才算有了一位保护者。这种情况引起掌权的一派中有见识的人士的警惕注视；因为他们觉察到城邦旧时代的那种情绪正在死灰复燃。尼科洛·达·乌扎诺并未忘记向其他公民提出这个问题，他向他们说明：对一个已经有这么大势力的人物再加以抬举，是极其危险的。他说：趁祸患初萌即着手处置还比较容易；等到它发展壮大再下手可就极端困难了；而且乔万尼有几种特点远远超过萨尔韦斯特罗。尼科洛的同事们对他这番谈话无动于衷。这是因为他们都嫉妒他的名声，而且很愿意用抬高别人的办法来贬低他。

佛罗伦萨的情况就是这样，对立情绪已经变得明显了。这时乔万尼·加利佐的次子菲利波·维斯康蒂，由于他哥哥去世，已当上伦巴第全境的君主。他认为自己什么事都可以干，于是就急于要收复当时正在督治托马索·达·卡姆波·弗雷戈索治理下享受自由的热那亚。但他又认为，在和佛罗伦萨人恢复友好关系、使他们了解他的好意以前，就着手进行这件事或其他任何冒险事业，都是不得策的；如果能得到他们的支持，利用他们的威望，他相信一定能达到目的。于是就派遣使节团前往佛罗伦萨说明他的意图。佛罗伦萨许多公民反对他这个计谋，但又不愿意破坏和米兰至今已维持多年的和睦关系。他们深知，对菲利波来说，和热那亚打仗会有许多好处；但对佛罗伦萨却没什么用。另外一些人则倾向于迁就菲利波的计划，但要给他的行动规定一个范围：将来他一旦越出这个范围，天下人就都能看出他那卑鄙的诡计；这样，当条约被撕毁之后，佛罗伦萨再和他打仗就更站得住理了。他们对这个问题进行了激烈的争论，最后还是和米兰订立了友好的条约，条约中菲利波保证不干涉马格拉和帕纳罗二河靠佛罗伦萨这一边的任何事务。

条约签订后不久，公爵就夺占布雷西亚，不久又进占热那亚。这些情况和佛罗伦萨那些主和派的估计相反，因为他们原来认为布雷西亚会有威尼斯人防守，热那亚也会有能力自卫。菲利波由于和热那亚的督治签订的条约，得到了坐落在马格拉河靠佛罗伦萨这一边的塞雷扎纳和其他一些地方，条件是，假如他打算让渡这些地方，就应把它们让给热那亚。这件事很清楚：他已经破坏了和佛罗伦萨签订的条约；而且，他还和教皇驻波洛尼亚代表签署另一项条约，从而违反了

他以前所作不越过帕纳罗河的保证。这些情况使佛罗伦萨公民十分担心。由于顾虑到还可能出现其他问题，他们考虑要为自卫采取措施。

佛罗伦萨人的不满传到菲利波耳朵里之后，他就派一个使节团来到佛罗伦萨，目的也许是为了替自己辩解，也许是为了摸一摸佛罗伦萨人的情绪，也许是为了麻痹他们使之无所作为；使节向佛罗伦萨人表示他们这样疑虑重重，使公爵感到十分惊讶；如果他们认为公爵办的事有哪些使他们不安，他都愿意撤销。这个使节团的到来并未产生任何其他结果，只是使佛罗伦萨公民分成两派：一派是那些名望最高的人，他们判断最好是武装起来做好挫败敌人阴谋的一切准备；如果菲利波按兵不动，就不必跟他打仗，但必须为保持和平局面作出努力。另外有许多人，或许是出于对当权者的嫉妒，或是害怕和公爵闹翻，认为这样随便怀疑一个盟国不好，不必对公爵的行动产生这么大的不信任。他们说，如果佛罗伦萨任命十人出来负责并雇用武装部队，这些行动本身显然就等于宣战。而向这么强大的一位君主宣战必然会导致城邦的灭亡，却不可能有得到任何好处的希望。即使占领一些地区，也不可能保住；因为中间还隔着罗马尼阿，而教皇的近邻是不容许侵犯罗马尼阿的。然而，主战派的观点最后还是占了上风。任命了十人委员会，雇用了军队，而且还增征新捐税。由于给社会底层增加的负担比上层阶级重，因而全城怨声载道，纷纷谴责大人物的野心和贪欲。他们宣称，大人物是为了压迫人民和满足私欲才主张打仗的，他们动机不正、师出无名。

这时佛罗伦萨和公爵之间尚未公开决裂，但每桩事都足以引起怀疑。教皇驻波洛尼亚代表因为害怕当时正住在波洛尼亚要塞里的一个名叫安托尼奥·本蒂沃利的波洛尼亚流放者，就邀请菲利波派兵进驻该城。其地接近佛罗伦萨领土，从而引起佛罗伦萨公民极大忧虑；但引起全城居民更大的惊恐、并终于造成向公爵宣战的充分理由的却是公爵派遣大军征讨富尔利这件事。富尔利君主焦尔焦·奥尔德拉菲临死时，留下幼子蒂巴尔多交给菲利波监护。而这孩子的母亲因为怀疑这位监护人，就把孩子送到她父亲伊莫拉君主卢多维科·阿利多西那里。但富尔利公民又强迫她服从她丈夫生前的遗嘱，把她儿子从他的天然监护人手中要回来放在公爵看管之下。针对这一情况，菲利波为了把

自己的意图隐蔽得更严密一些，就设法使费拉拉侯爵派圭多·托雷洛作为他的代理人，率领军队去夺取了富尔利政权，从而使这片领土落入公爵手中。当这个消息传到佛罗伦萨、再加上公爵的军队已到达波洛尼亚时，佛罗伦萨主战派的言论就大大加强了。但仍有许多人反对，其中包括乔万尼·德·美第奇。他公开大声疾呼，说即使公爵的阴谋诡计已昭然若揭，佛罗伦萨最好仍然按兵不动，让公爵首先发动进攻，这比自己先动手攻击他为好；因为前一种情况不但能使全意大利所有的君主认为佛罗伦萨有理，而且本城邦的人也会这么看；但如果佛罗伦萨首先向公爵发动攻击，公众舆论就会像支持佛罗伦萨那样支持他。更何况，作为发动进攻的一方，佛罗伦萨如想请求别国支援恐怕很难办到；而作为被攻击者则不然；而且，进行自卫的一方作战往往比攻打别人者强有力。主战派却认为坐等敌人攻上门来不合适，最好打出去找敌人；好运气经常站在进攻者一方，而不会帮助只知防御的人；即使眼下要多花些钱，但到对方家门口去打仗总比在自己家门厮杀遭受的损失小。这个观点又占上风。于是决定由十人委员会运用他们权限以内可能提供的一切手段，从公爵手里救出富尔利。

菲利波探悉佛罗伦萨人已决定夺取他已承担要防守的那些地方，于是就把对伊莫拉的一切个人顾虑搁置一旁，认为卢多维科为了保护自己的领地必然要进行各种准备，因而可能无暇顾及他的外孙的利益。佛罗伦萨部队还在莫迪利阿纳时，阿尼约洛已率军队到达伊莫拉，当时严霜已将护城河封冻，河上已可过人，他趁黑夜率军队过河，占领该城，把卢多维科捉住押往米兰。佛罗伦萨人发现伊莫拉已入敌手，而且战争也已公开宣布了，于是就把军队派到富尔利，把城市四面包围。为了使公爵的部队不能解救这座城，他们雇用阿尔贝里戈伯爵，这个人每天率领部队从他自己的领地赞戈纳拉出发一直扫荡到伊莫拉城门口。阿尼约洛·德拉·佩尔戈拉发现佛罗伦萨军队已占领强固据点阻止他去解救富尔利，就决定攻占赞戈纳拉。他认为佛罗伦萨人决不会让这个地方失守；为了解救它，他们一定会放弃围困富尔利的计划，在很不利的条件下前来和他会战。这样，公爵的部下就强迫阿尔贝里戈提出求和条件。他的回答是：假如佛罗伦萨人十五天以内不来解救他，他就放弃赞戈纳拉。佛罗伦萨军营和城内都了解到这件不幸的事情之后，都迫切希望不能让敌人得到他们想得到的好处，

结果反而叫敌人得到更大好处：因为佛罗伦萨人放弃对富尔利的包围去解救赞戈纳拉。在和敌人遭遇后很快就被打垮。这倒不是因为敌军英勇，主要是天气太坏；因为他们在滂沱大雨和深深的泥泞里行军许多小时之后就和敌人遭遇，而敌人却正是以逸待劳、精力充沛，因此三两下子就被敌人打垮。尽管这次大败在全意大利都出了名，却未牺牲多少人，只有卢多维科·德利·奥比齐和他的两个部下从马上掉下来，淹死在泥塘里了。

第二章

佛罗伦萨人对主战派的牢骚不满——里纳尔多·德利·阿尔比齐鼓励公民——为继续进行战争所采取的措施——上层阶级企图剥夺庶民在政府中的席位——里纳尔多·德利·阿尔比齐在公民集会上发表演说建议恢复显贵的权力——尼科洛·达·乌扎诺希望乔万尼·德·美第奇能站到他们一边——乔万尼不同意里纳尔多·德利·阿尔比齐的劝告。

赞戈纳拉战役的失败使佛罗伦萨全城充满惊慌失措的情绪，而以当初主战的显贵感受最深。因为他们觉察到他们的政敌现在活跃起来，而他们自己则被解除武装，丧失朋友，受到平民反对。人们在街头巷尾用尖刻的语言污辱他们，抱怨捐税过重，说当初本来就不该打仗等等。还说，“啊！他们成立十人委员会是为了吓唬敌人。他们从公爵手里把富尔利解救出来了吗？没有！他们的计谋却被人家发现了。他们为什么要打仗？他们并不是为保卫自由而战，因为他们根本就不爱自由。只是因为过去上帝很公正地把他们的权力缩小了，他们想扩大自己的权势；许多人就是利用战争来压迫全城人民，这次战争并不是唯一的一次。过去和国王拉迪斯劳斯打的仗也属于这一类。他们现在要跑到哪里去寻找支持呢？要到教皇马丁那里去吗？可是他们过去曾当着布拉乔的面嘲笑他；去找乔万娜女王吗？他们过去已抛弃了她，迫使她投奔阿拉贡国王接受保护。”除了这些责难之外，群众在激怒之下还说了许许多多常常会说的怪话。

执政团看到群众如此普遍不满，就决定邀请一些公民来座谈，想用温和的话语安抚民众的激动情绪。在这次集会上，马索的大儿子里纳尔多·德利·阿尔比齐，凭着自己聪明能干，再加上人们因为怀念他父亲对他本人也很尊敬，从而使他渴望在政府里得到最重要的职位，就趁这个机会发表了长篇演说。他说：判断某些行为是否正确，单看效果如何是不对的。因为事先经过周密考虑、业已成熟的计划，也常常产生不好的结果。某些很坏的建议，有时也侥幸产生好结果；如果我们加以称赞，那就只会是鼓励犯错误的人，这样必然给共和国带来大祸；因为坏意见并不总是能够碰巧产生好结果。根据同样的道理，对一个明智的决议因为后果不好就加以责怪，这也是不对的；因为这样做只会打击公民提意见、讲真话的积极性。然后他就说明原来所作关于出战的决定是妥当的；还说，如果佛罗伦萨人不在罗马尼阿首先发动进攻，公爵必然会在托斯卡纳首先攻打他们。但是，既然上帝愿意叫佛罗伦萨人民吃败仗；在这个情况下，如果听任自己泄气，损失就会更大；但大家如果鼓起勇气面对逆境并在其力所能及范围内善于利用各种手段，那就不至于感到有多大失败：公爵那方面也不会认为取得多大胜利。他向大家保证：他们不必因为眼下要花的钱和随之而来的捐税担心；因为将来的战费不会像过去那么大，捐税当然也就会减少，因为打防御战所需要的各种准备比打进攻战要少得多。他劝大家学习祖先在逆境中英勇不屈、在任何敌人面前敢于自卫的伟大气概。

公民们在他的鼓舞下，聘请布拉乔的儿子奥多伯爵当指挥官；还聘请他父亲的门徒尼科洛·皮奇尼诺和他一起负责指挥。这位尼科洛是曾经在他父亲手下服过役的人们当中最有名最出色的一位。除了这两个人之外，他们还委派了其他一些将领；给在上次打败仗时丢掉马匹的那些官兵重新配备马匹；还委派二十名公民负责收税。这些收税官发现显贵们由于最近的失败十分气馁，于是就鼓起勇气毫不留情地榨干他们的钱。

显贵们感到这些捐税负担很重。开始时，为了讨好，他们并未抱怨说自己有什么特殊困难；只是一般地指责捐税不公平，要求采取一些减免措施。但在政务会议上他们这个意见被拒绝了。不仅如此，为

了把收税法搞得尽可能厉害些，使人人都尝到它那不公平的滋味，他们竭尽全力横征暴敛，甚至规定可以把拒绝向税官交税的人依法处死。这项规定引起许许多多可悲的冲突，不少公民因此流血甚至丧生。人人都已意识到，要解决问题只有诉诸武力一途了；有头脑的人们都担心大祸即将来临。这是因为，社会上层本来惯于受人尊敬，现在却受到猪狗般对待，无法忍受；其余的人则希望捐税能平均负担。在这种局势促使下，许多上层公民聚在一起探讨，认识到由于过去缺乏警惕、鼓励了人们对政府的行动妄加指责，听凭一直只不过是暴民头目的那些人干涉政务；因而做出决议：为了自己的安全，有必要采取措施恢复政权。这个问题经过反复讨论后，决定再约一个时间开一次会。到时候，在执政团成员洛伦佐·里多尔菲和弗兰切斯科·姜菲利阿齐的允准下，七十多位公民就在圣斯蒂芬教堂集合。乔万尼·德·美第奇未出席。这也许是因为他受怀疑未被邀请，也许是因为他持有不同观点，不愿介入。

里纳尔多·德利·阿尔比齐在会上又发表演说。他说明城邦情况，并指出：自从他们的祖先于1381年从庶民手中把城邦大权夺回以后，如何由于他们的疏忽大意，再次使城邦落入庶民势力支配之下。他向大家追述了自1378年至1381年掌权的那个政府的罪恶行径；所有在坐的人都应当痛心哀悼，因为有一些人的父亲和另一些人的祖父就是被那个暴虐的政府处死的。他敢向大家断言：眼下他们又已处在同样危险之中，城邦正在同样的混乱中沉沦；群氓已经利用自己的权威把沉重的赋税强加在他们头上；如果这些人不受到更强大的力量或更好的规章的制约，他们很快就要指派各级官吏了；果真出现那样的情况，就要夺占在位的人的职位，从而推翻那统治城邦四十二年并曾创建如此光辉业绩的政府；到那时，公民们将受群氓的专横统治，在混乱和危险中度日，或屈从于某个可能自封为君王的独夫的指挥下。基于这些原因，他主张：所有热爱祖国、珍惜自己荣誉的人们都应当醒悟，应当记起巴尔多·曼奇尼的品德：就是他打垮了阿尔贝尔蒂家族，把城邦从当时面临的危险中拯救出来。当前下层群众之所以敢于这样大胆妄为，其原因就在于选举范围太宽；这是他们自己的疏忽大意造成的，这样搞的结果就使宫殿里充满下流之辈。他总结说：因此，消除祸患的唯一途径就是把政权交还显贵，并把行会的数目由十四个减为

七个，一方面减少庶民的席位，一方面增加显贵的权力，以便缩小小行会在政务会议上的权力。由于显贵和庶民宿怨极深，他们绝不会支持庶民。他还指出一点：大家应当懂得，根据不同的时代，利用不同的人，这样才能把事办好。他们的祖先既然曾利用庶民削弱显贵的势力，那么在今天，当显贵已被贬低、受压抑，而庶民却变得如此蛮横的时候，最好就是利用显贵的帮助来约束庶民的骄横。为了达到这个目的，他们既可以公开干，也可以不公开干，因为他们当中有几个人是十人委员会成员，可以在不致引起注意的情况下，把军队调进城里。

里纳尔多受到大家极口称赞；会议全体一致同意他的意见。许多人发言响应，其中尼科洛·达·乌扎诺说，“里纳尔多的主张完全正确；他建议采取的纠正措施，如果采纳后不致引起全城彻底分裂的话，也是很好又可靠的。如果我们能够吸引乔万尼·德·美第奇加入我们这一行动，我确信这个目的就一定能够达到。因为他是低层群众的首领和靠山；如果能把他拉过来，这帮乌合之众将无法和我们对抗。但是，如果他不同意，那就除了动武之外，不可能再有别的出路。不过，一旦拿起武器，我们就要冒被打垮的危险；即使胜利，也许无法收取胜利的果实。”然后他就很谦逊地提醒他们，有一次他曾对他们说过的话；当时祸患还很容易消除，但他们那时不愿意采取行动；以致事到如今，即使想采取同样行动，却不得不冒招致更大祸患的危险了。因此，唯一可行的办法只能是把乔万尼争取过来（如果这件事可行的话），此外已无路可走。于是大家就委派里纳尔多去拜会乔万尼·德·美第奇，试试能不能劝他站到他们这边来。

里纳尔多接受任务，用尽一切他所能说的最有说服力的话语劝乔万尼同意他们的观点；并恳求他千万不要用支持一群大胆妄为的乌合之众的办法使他们把政府和城邦彻底毁灭。乔万尼听了之后回答说，他认为一个聪明的好公民的职责就是避免对城邦已行之有素的规章制度进行更改；再没有任何别的事情比更改制度对人民为害更大的了。因为这样一改，势必有许多人受到触犯；而当某些人存在不满情绪时，就要经常担心可能出现某种不祥的事件。他说，他觉得他们的决定似乎可能造成两种极其有害的后果：其中之一是，把名位给予那些

从来都未曾享有过名位的人，但这些人对这种荣誉并不重视，因而再丢掉时也不会感到可惜；另一个后果是，从一贯享有名位的人们手中夺走他们的荣誉，他们将永远不能甘心，只有把名位归还他们之后才算完事。因此，显而易见，对一方造成的伤害，比赐给另一方的好处还大。所以，不论提出这个建议的人是谁，他将得到的朋友必然是少数，而制造的敌人却是一大批。他的敌人将很坚决要伤害他，而他的朋友却不可能同样热心地保护他。因为人类天生更喜欢报仇而不是报恩，仿佛报恩只会给自己带来不便，而报仇则既能称心又能得到好处。然后，他又把话特别转向里纳尔多，说道："至于你，假如你能记起过去历次事变，了解我们这个城邦有的人办事是如何狡诈，你就不会这样积极地进行这件事了。因为提议干这种事的人，在你的帮助下从平民手里夺取大权之后，还会在平民的帮助下夺去你的权力；因为到那时，平民就已经变成你的敌人了。过去在本内德托·阿尔贝尔蒂身上发生的事就会在你身上发生，本内德托曾在并非他的朋友的人们的劝说下，同意搞垮焦尔焦·斯卡利和托马索·斯恃罗齐，但不久，他自己也被同样一批人放逐。"于是他劝里纳尔多对这类事情还是要深思熟虑；要努力学习他的父亲。他父亲当时为了使全体公民受益，曾把盐价降低，提出的先决条件是：凡是欠税少于半佛洛林的人，缴不缴都随便；另外，在各委员会开会期间，不许债主向任何人强行索债。他最后说，至于他本人，他还是想让城邦政府维持现状。

第三章

乔万尼·德·美第奇得到群众拥戴——比阿焦·德尔·梅拉诺英勇不屈——扎诺比·德尔·皮诺卑怯可耻——佛罗伦萨人得到法恩扎君主的友谊——佛罗伦萨和威尼斯结盟——实行"卡塔斯托"的起因——富裕公民对新税则很不满——和米兰公爵讲和——"卡塔斯托"引起的新动乱。

这些事件以及有关情况在平民中传开之后，使乔万尼的声望大增，而提出这种建议的人却遭人憎恶。但乔万尼不动声色，以便尽量

少鼓励那些想利用他的威望搞变革的人们。他对每个人谈话时都明确表示：鼓动宗派分裂是不可取的，最好是消灭宗派；不管人们期望于他的是什么，反正他总要尽力争取全城邦的团结统一。但他这种态度竟然冒犯了他自己那一派里边的许多人，因为他们希望他能表现得更活跃一些。有这种想法的人当中包括阿拉曼诺·德·美第奇。他这个人急躁好动，不断鼓动乔万尼支持同党、迫害政敌；责备他态度冷淡，办事迟缓；说敌对分子之所以敢于搞诡计反对他，原因就在于此；而敌对分子这些诡计迟早有一天要把他自己和他的朋友们搞垮。他还用类似的话竭力鼓动乔万尼的儿子科斯莫。但不管别人怎样向他流露或预示，他都不为所动；尽管这时党派对立已公开化、全城的分裂已很明显。

在宫中为执政团办事的，有两位官员，即塞尔·马尔蒂诺和塞尔·帕戈洛。后者支持尼科洛·达·乌扎诺那一派，前者支持乔万尼那一派。里纳尔多看到乔万尼不愿意加入他们那一派，认为罢掉塞尔·马尔蒂诺的官可能会好一些，这样可以使整个宫中官员完全受他控制。他这个意图被敌党探悉之后，结果塞尔·马尔蒂诺反而被留任，塞尔·帕戈洛却被免了职。这件事对里纳尔多和他那一派打击很大，使他们十分恼火。如果当时城邦没有受到战争威胁以及最近在赞戈纳拉打的败仗，这件事本来很可能引起极其有害的后果，使平民不敢那么胆大妄为。因为当佛罗伦萨城内的事态正在这样发展时，阿尼约洛·德拉·佩尔戈拉率领公爵的军队，已经把罗马尼阿境内原属佛罗伦萨的一切城镇，除了卡斯特罗卡罗和莫迪利阿诺两地，全部予以占领；这部分是由于这些城镇实力虚弱，部分是因它们的指挥者举措不当。在这次战役的过程中，发生了两件事：一件说明英勇不屈如何受人崇敬，甚至敌人也加以称赞；另一件可以说明怯懦怕死如何受人鄙视。

比阿焦·德尔·梅拉诺是守卫蒙泰佩特罗索要塞的司令。要塞被敌人包围后，他看到处处已是熊熊烈火，要塞已无法保住，就从一处尚未着火的地方把一些稻草和衣服等物扔出来，然后把他的两个小孩子扔在上边，对敌人说道，“这是命运赏给我的财产，你们拿去吧！这些东西你们可以从我手里夺走。但我的意志你们是永远夺不到手的，因为它关系到我的名誉和光荣，我决不放弃。”围攻要塞的人们跑过去抢

救孩子，还搭好梯子、吊好绳子叫孩子的父亲逃命。但他不逃。他宁愿在烈火中烧死，也不在祖国的敌人的帮助下苟延性命。这是一件值得万人称颂的古代英雄佳话，是其他任何事例都无法比拟的。像这样的事例实在太少了，我们因而更加敬佩。人们把凡是在要塞的灰烬中能够扒出的东西都搜罗出来供给两个小孩子使用，并精心照顾把他们送到他们的亲友家中。共和国对这件事也是很感激的，只要孩子们还活着，他们的一切费用都由共和国包下来。

在加莱阿塔要塞发生的另一事例正好与此相反。扎诺比·德尔·皮诺是那里的长官。他连起码的抵抗都没有就把要塞拱手交给敌人。此外，还给阿尼约洛·德拉·佩尔戈拉出主意，叫他离开罗马尼阿的阿尔卑斯山，转到托斯卡纳的小山中去，因为在那里打仗危险较小、取胜机会较多。阿尼约洛无法忍受这个人卑鄙下贱的气质，就把他交给自己的随从；他们对他严加斥责之后，不给他任何东西吃，只给他一张纸，画着许多蛇；对他说，他们要把他这个圭尔夫派变成吉贝林派。这样饿了几天之后，他就死了。

这时奥多伯爵和尼科洛·皮奇尼诺进入拉莫纳河谷，意欲劝说法恩扎君主站到佛罗伦萨一边，至少也要劝得他能够阻止阿尼约洛·德拉·佩尔戈拉不断对罗马尼阿的入侵。但因为这个河谷的天然地形十分险要，山民好战，结果奥多伯爵在那里被杀害，尼科洛·皮奇尼诺被俘押往法恩扎。不过，佛罗伦萨人在这次失败中却幸而得到也许在胜利中都得不到的东西；因为尼科洛彻底说服法恩扎君主和他的母亲，竟然使他们成了佛罗伦萨的朋友。签订盟约后，尼科洛·皮奇尼诺就被释放。但他自己却未能像他劝别人的那样去做。因为当他和这个城邦谈判时，在提出关于聘请他的问题上，也许是因为对方提出的那些条件不够充足，也许是因为他感到别处的条件更好一些，结果他突然离开他的驻地阿雷佐，进入伦巴第，投奔公爵手下服役去了。

佛罗伦萨人了解到这情况后十分吃惊，由于一再失利使他们极为沮丧；认为自己已经失去独力作战的能力。于是就派使节到威尼斯，恳求威尼斯人援助他们反对如此强大的敌人；因为如果听任公爵继续壮大，则不但对佛罗伦萨，而且对威尼斯都是危险的。他们劝威尼斯

人效法弗兰切斯科·卡尔米纽奥拉的榜样，弗兰切斯科是当时最出色的军人，原来在公爵手下服役，后来辞退不干了。但威尼斯人犹疑不决，因为他们不知道这个人办的这件事有多大程度的真实性；认为他与公爵的敌对是假装的。正在他们犹疑不定时，人们发现公爵借助于弗兰切斯科一位仆役之手，在食物里放上毒药叫他吃了，他虽未被毒死，但也已十分危险。这件事真相大白之后，威尼斯人才把疑虑抛开。由于这时佛罗伦萨人仍在向他们求援，于是两国就订立盟约，规定两国合力打仗，战费由双方共同负担；凡是将来在伦巴第境内占领的地方都归威尼斯占有，凡是在罗马尼阿和托斯卡纳境内占领的都归佛罗伦萨；并聘请卡尔米纽奥拉为同盟军总司令。盟约签订后，战争随即在伦巴第开始，进展十分顺利；几个月后就从公爵手中夺回许多地方；还攻占布雷西亚城。这次攻占该城当时被认为是最辉煌的战绩。

战争从1422年持续到1427年。在这些岁月里，佛罗伦萨公民深受捐税负担之苦，因而决定先作些修订，以便将来彻底修正。为了做到按公民财产不同合理负担税款，于是提出建议：不论何人，凡拥有财产一百佛洛林，一律交纳半佛洛林。这样，个人的捐献将由一条固定不变的规定决定，而不再由派别任意决定。由于这项新税法对有钱有势的人们抽的税很重，于是他们就竭尽全力阻止它变成正式法律。只有乔万尼·德·美第奇一个人公开表示支持，于是这项法律就在他的支持下通过了。为了确定每人应付税款的数额，有必要对其全部财产进行估价。佛罗伦萨人称这种估价为“阿卡塔斯塔雷”，这个名词应用在这件事上就是“估算”或“评价”的意思，因此，这项新税法就被称为“卡塔斯托”。对豪门富户说来，这个新的估算方法对他们的霸道形成强有力的遏制。从此之后，他们就再也不能像从前那样压榨较低阶层、也不敢在政务会议上发出威胁不许他们讲话了。因此，新税法通过后，人心大快，只有豪门富户深恶痛绝。但是，由于人们的愿望永无满足之日，得到一项好处往往促使他们想得到更多的好处。新税法虽已规定合理负担，但平民还不满足；又进一步要求把这项规定应用到过去的年月；要求按照“卡塔斯托”的规定，调查富户过去少交了多少捐税，现在都要补交，要作到和别人过去交纳的一样多：过去由于规定不合理，别人曾被迫典卖财物交纳税捐。

这个提案比实行“卡塔斯托”使显贵受到的震惊更大。为了自卫，他们无尽无休地对这项提案进行诋毁，声称这简直不公到了极点：不但不动产要征税，而且动产也要征；人们的动产今天有，明天就没有了；还说有许多人把财宝收藏起来，“卡塔斯托”也摸不着它；有些人丢下私事不管、为共和国效劳，应当减轻赋税负担；他们为国效劳就足以抵偿了；城邦不但要他们出力而且还要他们出钱，这是不公平的，因为对别人只要求出钱一项。主张实施“卡塔斯托”的人们则回答说：虽说动产有变化，但捐税也可以随着变化，经常进行估算就可以弥补这方面的漏洞；至于某些人有藏匿的财产，这个问题根本就无必要提出，因为对不生利的财产抽税是不合理的；如果那些财产能生利，那它就不难被查出。那些不愿意为共和国效力的人尽可以辞职不干；因为共和国无疑会找到足够的热爱祖国的公民为它效劳，他们不但情愿出钱，而且也乐于为国家出谋献策；参加政府工作的好处和荣誉极大，对参加者来说，参政本身就是最充足的报酬了，完全用不着以此为借口要求少交自己应交的那一份捐税。他们最后又指出一点，说道：但是，真正的抱怨的原因还没有提到：因为那些被“卡塔斯托”触犯了的人们后悔了，他们悔恨现在已经不能在他们不受损失的条件下使城邦继续忍受战争带来的各种痛苦了，因为今天他们必须和别人一样作出捐献了；假如这项法律早就实施了的话，他们就决不会和拉迪斯劳斯国王或菲利波公爵打仗了；那两次战争并不是因为有必要非打不可，只是要把公民搞得贫困不堪。

这场激烈争论后来被乔万尼·德·美第奇平息下去了。他说：“算陈年老账不好，除非我们能从中学到些什么、以指导当前。如果说过去的捐税制度不合理，我们也不应当忘了，由此我们已找到使它合理分摊的方法，我们希望这个新方法成为团结而不是分裂公民的手段。有的入想算过去的捐税老账，要想课以和今天一样的新税，那就只能导致分裂。满足于适可而止的胜利的人总是最成功的。那些业已压服别人而仍嫌不足的人，十有八九是要失败的。”他说了这一番话后，争吵平息下来，没有人再考虑追溯老账使之公平合理的问题了。

和公爵之间的战争仍在继续，最后由于教皇代表斡旋才告结束、恢复和平。但开始时公爵不遵守协议条款，于是两国盟军又拿起武器

再战，在马克洛维奥会战敌军并将其击溃。在这次打败仗之后，公爵又提出缔和，威尼斯人和佛罗伦萨人也都表示同意。后者之所以同意是因为他们嫉妒威尼斯人，认为他们自己花了这么多钱打仗只不过是为了扩张别人的势力；前者同意停战，则是由于他们发现公爵被打败之后，卡尔米纽奥拉变得很冷淡，不愿再为他们的事业卖力了，因而认为再信赖他已不保险。于是就在1428年签订条约，使佛罗伦萨恢复了原来在罗马尼阿境内的领地；威尼斯人保有布雷西亚，此外，公爵还把贝加莫及附近乡村割给他们。在这次战争中，佛罗伦萨共支出军费三百五十万金币，使威尼斯的领土和威力大为扩张，给自己城邦带来的却只是贫困和分裂。

由于和邻国已处于和平状态，国内的纷争随即重新开始。显贵富户难于忍受"卡塔斯托"，又不知道如何把它踢开，于是他们就竭尽全力使更多的人反对这项措施，以便为自己提供更多盟友协力把它废除。他们向收税官发出指示，说按法律规定，应当把"卡塔斯托"扩展到佛罗伦萨近邻各属国的财产，看看有无佛罗伦萨人的财产藏匿其中。因此各附属国就奉命在某一限期之内将财产清单填好呈报。沃尔泰拉人对这一措施切齿痛恨，派人前来向执政团申诉。但执政团官员却在盛怒之下把这十八名申诉者关进监狱。沃尔泰拉人因为怕他们那些被捕的同胞受害，倒未采取任何暴力行动。

第四章

乔万尼·德·美第奇去世——他的为人——沃尔泰拉反叛——沃尔泰拉恢复效忠——尼科洛·福尔泰布拉乔攻打卢卡——在卢卡战争问题上的争论——和卢卡打仗——阿斯托雷·姜尼和里纳尔多·德利·阿尔比齐被任命为军事委员——阿斯托雷·姜尼的暴行。

大约就在这时，乔万尼·德·美第奇病倒。他感到自己末日将临，就把两个儿子科斯莫和洛伦佐叫到面前，向他们提出最后忠告说，"我明白，上帝和大自然在我出生时就已经给我规定的大限眼看就要到

了。我死时可以瞑目，因为我知道我离开你们时，你们的身体健康，生活富裕，又有这样高的社会地位；如果你们按照我走过的道路继续走下去，你们在佛罗伦萨必将受到人人尊敬爱戴。此时此刻，最使我引为自慰的就是回忆起我这一生，从来还未曾有意识地冒犯过任何人；而是一贯尽到自己最大努力为所有的人谋福利。我希望你们也这样做。至于城邦事务，如果你们希望在平安中渡过一生，就要使自己的收入合乎法律规定，而且同胞们也认为给你们这一份是合适的，这样既可以不冒风险，也不致引起别人嫉妒；因为对任何人说来，引起别人憎恶的并不是人家给你多少，而是你强求占有多少；你们如果能这样做，所得的份额就会比强求额外多占的人所占有的还要多些；强求多占的人们反而常常把自己原有的东西都丢掉，未丢掉以前也老是为之忧虑不安。由于我采用了这样的办法处世，尽管身处众多敌手和各种利害冲突的包围之中，但仍然不仅保持了自己的名望，而且还增加了自己的势力。假如你们也走这样一条路，必然也会得到这样的好运气。不然的话，你们的下场也会像我们这个时代的某些人那样，使本人和全家都遭毁灭。”

乔万尼对他的两个儿子谈完这些话之后不久就死了。他的死使人人感到惋惜，这也是他那许许多多出众之处应当得到的。他富有同情心，不只对向他提出要求的人们进行施舍，贫穷的人们即使不向他请求，他也经常救济他们的急需；他爱所有的人，表扬好的，也可怜坏人的弱点；他从来都不追求政府中的名位，但却享有一切；未经邀请，他从不进宫殿；他热爱和平，避免战争；把人们从困境中解救出来，帮助他们过幸福日子；他从未假公济私，而是常常解囊奉公；他身居高位却谦恭有礼；他不是能说会道的人，但有非同一般的智虑明达之见；他的举止言谈似有些忧郁，但谈起来之后，很快就活跃愉快、风趣横生。他死时家财万贯，但更拥有好名声和人们对他良好的祝愿。他身后留下的财富和声誉，他儿子科斯莫不但继承并保存了下来，而且还发扬光大。

沃尔泰拉的那些使者在监狱里呆腻了，为了获得自由，就答应按佛罗伦萨提出的要求办事。他们被释放回到自己城邦之后，正赶上他们那些新长官上任。在抽签选举出来担任这项职务的人们当中，有一

位名叫朱斯托的，是一位庶民，在他那个阶层中拥有很大的势力，也是被佛罗伦萨关押起来的使者之一。由于在公事方面和私人身上他都曾受到佛罗伦萨的伤害，因而心中燃起对佛罗伦萨的愤恨，再加上一位贵族乔万尼·迪·孔图吉和他在政府中的同僚们进一步煽动，要他凭借各位长官的权威和他本人的名望，鼓动人民使国家摆脱佛罗伦萨的控制，并自立为君主。在这些人的促使下，朱斯托拿起武器，骑马走遍全城，捉住佛罗伦萨派驻该城的人民首长，并在人民同意下，当了沃尔泰拉的君主。这情况使佛罗伦萨人极为不快；而当时他们刚刚和公爵讲和，双方都还未曾违犯和约，他们认为这正是收复沃尔泰拉的时机；为了不致失掉这个时机，立即任命里纳尔多·德利·阿尔比齐和帕拉．斯特罗齐为军事委员，派他们率领军队前往讨伐。这时，朱斯托已料到佛罗伦萨人将向他进攻，于是就请求卢卡和锡耶纳出兵支援。后者声称因为他们和佛罗伦萨订有盟约，拒绝协助；而且帕戈洛·圭尼吉认为他自己曾和公爵友好并曾站在他那边打仗，从而可能已丢掉和佛罗伦萨之间的友谊，现在正打算重新和佛罗伦萨修好；因此，他不但拒不支援朱斯托，而且还把他的使者抓起来，作为俘虏押送佛罗伦萨去了。

两位军事委员为了向沃尔泰拉发动突然袭击，就把骑兵集合起来，又在下阿尔诺河谷和比萨附近乡间招募一大批步兵，然后就带着这些军队向沃尔泰拉推进。朱斯托虽然受到佛罗伦萨攻打，而且又被邻邦抛弃，但他仍不气馁。相反，他坚信本城的力量，附近地形崎岖险阻，准备坚守。

在沃尔泰拉住着一位名叫阿尔科拉诺的，就是曾经力劝朱斯托统治城邦的那位乔万尼·孔图吉的兄弟。这个阿尔科拉诺在贵族中颇有势力，他把一些知心朋友召集一起之后，对他们说，就目前事态而论，可以肯定，上帝已降临来把他们救出困境了；因为，只要他们拿起武器，罢掉朱斯托的官，把城市献给佛罗伦萨，他们就可以有把握地取得全城主要官位，本地自古以来的全部特权也能保持下来。他在把这些人争取过来之后，就和他们一起来到朱斯托所住宫殿；一部分人留在楼下，阿尔科拉诺带着另外三个人上楼走进会议室，发现朱斯托正在和一些公民在一起，就把他拉到一边，好像是有什么重要的事情要

向他汇报似的；一面和他谈着各种问题，一面就把他带到楼下的房间里，拔出刀来就向他砍去；但他们下手慢些，未能阻止朱斯托拔出自己的武器重伤他们当中的两个人；但终因寡不敌众，朱斯托被刺身死，尸体被扔到大街上。阿尔科拉诺和他的同党把城邦献给佛罗伦萨那两位军事委员；两位委员带着身边的军队，立即占领了城市。但沃尔泰拉的境况比以前更坏了，除了发生其他一些不利的事情之外，近邻地区大都背离了它，从而使沃尔泰拉降低到副主教辖区的地位。

沃尔泰拉城几乎在同时失而复得。如果不是由于有一个人的野心作祟，当时就再没有任何重要情况足以引起一场新的战争了。尼科洛·福尔泰布拉乔（布拉乔·达·佩鲁贾的一位姊妹的儿子）在佛罗伦萨和公爵打仗期间，曾在佛罗伦萨一边服役，参加过大多数战役。和平恢复后，他被解雇。在沃尔泰拉事件发生时，他正带着自己的人马驻扎在富切基奥，佛罗伦萨那两位军事委员又雇用了他和他手下的部队。有人认为，里纳尔多和他一起带领部队远征时，他曾劝里纳尔多在某种借口下去攻打卢卡人：并向他断言，只要他这么干了，佛罗伦萨一定会同意远征卢卡，而且还将派他当总司令。在收复了沃尔泰拉、尼科洛也回到他的驻地富切基奥之后，也许是在里纳尔多的劝告下，也许是他自己的主意，尼科洛于1429年11月，带领三百骑兵和同等数量的步兵，夺占属于卢卡的两个要塞鲁奥蒂和科姆皮托，然后开到平原上，抢劫居民大量财物。这次入侵的消息传到佛罗伦萨之后，全城各阶层的人都是一群一群地在议论这事件；几乎所有的人都赞成远征卢卡。在显要人物中，主张远征的有美第奇家族和他们那一派，和他们站在一起的还有里纳尔多，这或许是由于他认为这样做对共和国有利，也许是由于他个人期望被委任为总司令这个野心的驱使。尼科洛·达·乌扎诺和他那一派则反对出征。

在战争问题上，同一批人、同一个城邦，尽管是在不同的时间，竟然有如此截然相反的意见占上风，实在令人难以置信。同样是这些官员和平民，在十年和平时期，一直都在谴责为反对菲利波公爵而进行的战争，说这是为了保卫自由；但在耗费了那么多钱财、遭受了那么多困难之后的今天，却竭尽全力坚持要打卢卡；这一仗如果打胜，就要剥夺那个城邦的自由。而当初拥护和公爵打仗的人们，现在却又

反对这次远征。万千群众都特别热衷于觊觎别人的财物，却不怎么担心保存自己的财产；极容易被贪图他人财物的欲望牵着鼻子走，却不怕丢掉自己的。这后一种说法似乎难以使人相信，直至被事实证明之后才行；而前一种令人向往的获得好处的期望，尽管非常可疑、最多也是可望而不可即的，却常常像事实那样使人珍爱。由于尼科洛·福尔泰布拉乔拔城略地大发横财以及卢卡附近那些教区长来信所说情况，佛罗伦萨人又受美好的希望所鼓舞。佛罗伦萨派往维科和佩斯恰的那些代表曾来信说，如果允许他们接管那些请降的要塞，整个卢卡地区很快就可全部拿到手。不过，在这里还应当补述一点：卢卡的总督曾派一位使节到佛罗伦萨，控诉尼科洛对他们的进攻，请求执政团不要向一个一贯和他们友好相处的邻邦发动战争。这位使节名叫亚科波·维维阿尼，不久前曾因阴谋反对卢卡总督帕戈洛·圭尼吉而被关押。帕戈洛虽然发现他有罪，还是饶了他的命；而且因为他认为自己既然宽恕了对方，对方也必然不介意所受惩处，因而又信任他了。可是亚科波对过去蒙受的危险耿耿于怀，却不考虑别人对他的宽恕。于是在他到达佛罗伦萨之后，就在暗中鼓动公民们向卢卡开战。在他的怂恿下，再加上其他的希望，执政团就召开了政务会议，共有四百九十八位公民出席；城邦主要负责人当着这些公民的面讨论了这个问题。

第一位在大会上发言支持远征的就是里纳尔多。他说明夺占卢卡必将带来的好处；而且威尼斯和公爵都为他们这次远征开了路，因而这一事业无可非议；而且教皇正忙于那不勒斯的事，也无暇进行干涉。然后他又指出这次远征的有利条件：卢卡眼下正在遭受它自己一位公民的奴役，已经失去往日为保持自由而战的那种天生的充沛活力和迫切的愿望了；因此，它那些平民很可能为了驱除暴君而把城邦献给佛罗伦萨，不然就是那位暴君因为害怕平民而归顺。他还让大家回想起过去卢卡总督所干的损害共和国的事，对佛罗伦萨人如何不怀好意；假如教皇或公爵向佛罗伦萨发动战争，那么在如何对待这个暴君的问题上，佛罗伦萨将陷入进退两难的处境。他从而得出结论说，佛罗伦萨从没有进行过一项事业像这一次这样具有这么十分便利的条件，这么肯定地有利，这么受到支持，认为无可非议。

尼科洛·乌扎诺答辩说，佛罗伦萨从没有进行过一桩比这次更不正义、更危险、孕育着更多的罪恶的计划。首先，他们要去攻打的是一个圭尔夫派城市，它一向和佛罗伦萨友好相处，并曾多次冒着巨大危险把被佛罗伦萨放逐出去的圭尔夫派接收到他们的怀抱中；在过去历史上，当卢卡还属自由时，他们一次都不曾伤害佛罗伦萨。如果说奴役卢卡的人，像过去的卡斯特鲁乔和今天的总督，曾经为害佛罗伦萨的话，那也只是这些暴君的过错，并不是卢卡全城的责任。假如他们去攻打暴君而不致伤害老百姓，那他也不会有多大顾虑；但这一点是不可能办到的。因此，他不能同意大家去抢劫一个一贯与佛罗伦萨友好的城市。不过，由于当前人们通常很少顾及甚至毫不考虑事情是否公正，他现在就单纯从佛罗伦萨本身利害得失的角度谈谈这个问题：他认为，凡是不致轻易招致有害后果的事都可以算是有用的；但他想象不出，一件必然有害而其用处却并无把握的事情如何能算是有好处的；所谓必然有害，就是说这件事必将耗费大批财物；他预见到，这样庞大的开支，即使对一个得到长时期休养生息的城邦来说，也足以使他们大为震惊；更何况他们这个城邦已经被旷日持久消耗巨大的战争拖得精疲力竭。可能得到的好处就是夺占卢卡；他承认这是一件了不起的事业。但是，这件事所冒的风险之大，难以估量，在他看来，征服卢卡简直是不可能的。他无法使自己相信威尼斯人或菲利波公爵会甘心情愿让他们夺占卢卡；因为前者只是表面上同意，以避免显得忘恩负义，因为他们刚刚不久以前在佛罗伦萨资助之下获得了庞大的领土；至于公爵，当他看到佛罗伦萨再次陷入新的战争和耗费巨大时，一定会十分高兴；等到佛罗伦萨在各方面都遭受失败、精疲力竭时，他将再次前来攻打它；即使他们实行计划，攻打卢卡进展顺利、很有希望取得成功，公爵也不会放过机会挫伤他们的事业：他或者在私下里以金钱资助卢卡人；或者表面上解散自己的军队，然后使他们装成兵游子，派去解救卢卡。

因此，他希望大家放弃这种打算，采取另一种办法对待卢卡暴君，以便尽可能多地给他制造敌人。削弱卢卡的办法，最好是使它处于这位暴君统治之下，受他压榨盘剥、搞得精疲力竭。这些事情如果安排得当，不久之后，那个城市必将达到使他无法控制的地步；当那个城市感到无法治理自己时，它必然会落到佛罗伦萨统治之下。但是

他看到他的发言并不能使在坐的人高兴，大家都不注意听。尽管如此，他还是向他们作了这个预言：佛罗伦萨开始打的将是一场耗费巨资的战争，国内会招致极大的危险；而且不但当不成卢卡的主人，反而会把卢卡从暴君之下解救出来，把它从一个软弱的、受压迫的友好城市变成一个独立自主、但与佛罗伦萨为敌的国家；将来有一天还会变成佛罗伦萨共和国发展道路上的一大障碍。

这个问题经过双方发言辩论之后，就像往常那样进行表决。在全体到会的公民中只有九十八票反对远征。这样作出支持战争的决议之后，就委任一个"十人委员会"指挥战争，还雇佣军队，骑兵步兵都有。阿斯托雷·姜尼和里纳尔多·德利·阿尔比齐被委任为军事委员；尼科洛·福尔泰布拉乔同意把他占领的那些地方交给佛罗伦萨之后就被聘请为远征军指挥官。两位军事委员带领军队到达卢卡境内之后就分兵两路：一路在阿斯托雷率领下沿平原展开，向卡马伊奥雷和皮埃特拉桑塔挺进；另一路在里纳尔多率领下朝山区开去；他们设想当卢卡公民看到周围地区都已被占，就会轻易投降。但两位军事委员的行动不适当。这并不是说他们未能占领许多地区，而是因他们在战争指挥上失当而受到指责。阿斯托雷·姜尼确实有充分理由应受指责。

皮埃特拉桑塔附近有一个肥沃而人口稠密的盆地，名叫塞拉韦扎。盆地的居民听说这位军事委员来了，就前来拜见，请求他接受他们大家作佛罗伦萨共和国的忠实臣民；阿斯托雷假装接受他们的要求，但立即下令他的军队把盆地一切关隘和险要据点全部占领，把居民都集合在大教堂里当俘虏关押起来；然后就让他的部下对整个地区抢劫破坏，极尽贪婪残忍，连神圣不可侵犯的处所都不加区别对待；对妇女不论已婚未婚，一概奸污。这些事情传到佛罗伦萨后，不但官员们恼火，全城公民也都很不满意。

第五章

塞拉韦扎居民向执政团请愿——对里纳尔多·德利·阿尔比齐的责难——军事委员换人——菲利波·布鲁内莱斯基建议水淹卢卡近郊——帕戈洛·圭尼吉请求米兰公爵支援——公爵派弗兰切斯科·斯福查前往——帕戈洛·圭尼吉被放逐——佛罗伦萨军队被公爵的军队打败——卢卡得胜后夺取的地方——结束战争。

有几个塞拉韦扎盆地的居民从军事委员阿斯托雷的魔爪下逃出，来到佛罗伦萨；在大街上逢人就诉说他们的苦难。有些公民或是出于对阿斯托雷恶行的气愤，或是因为属于敌对派系，劝这些难民到十人委员会去控诉，以便惩罚这个军事委员。他们跑到十人委员会那里，要求接见，他们被接见后，其中的一个人就说了大致如下的一段话：

“诸位大人，我们相信，当你们了解到你们的军事委员如何夺占我们的家乡、如何对待我们这些老百姓的时候，执政团一定会相信我们、同情我们。我们盆地的居民一向都是圭尔夫派，这一点你们那些古老的家族的年谱就可以充分证明；过去，每逢你们的公民遭受吉贝林派的迫害，我们那里一向都是他们最安全的避难所。我们的祖先和我们自己对佛罗伦萨共和国这个名称从来都非常崇敬，认为它就是我们这一派的首领。当卢卡城在圭尔夫派手中时，我们曾甘心情愿接受它的统治。但当卢卡受到这位抛弃了自己的老朋友投靠吉贝林派的暴君的奴役时，我们是被迫而不是自愿地服从他的。上帝知道，我们经常祈求赐给我们一个机会使我们能表示对我们自己老宗派的依恋的感情。但人们的期望该是多么盲目啊！我们原来期望能够保障我们的安全的人，竟然要把我们毁灭。我们一听说你们城邦的旗帜正朝我们盆地前进时，我们就急急忙忙去迎接你们的军事委员，不是把他当作敌人，而是当作我们古代君王的代表来欢迎，把我们的盆地、我们的人和财产一起交到他手里，相信他的诚意；我们相信，即使他没有一位佛罗伦萨人的灵魂，至少也会有“人”的灵魂吧。

“各位大人必能原谅我们，因为我们无法忍受他的暴行才被迫前来申诉的。你们的军事委员除了外表上还像个人之外，并没有一点人味儿；只是名义上是个佛罗伦萨人，实际上根本不是。他比任何害人虫都更恶毒，比任何野兽都更残忍，比任何妖魔都更恐怖，是人类头脑

难以想象出来的。他叫我们集合在我们的大教堂里之后，假装要向我们讲话，却把我们都当囚犯关押起来。然后他就下令焚烧、摧毁整个盆地，抢走我们的财物；蹂躏所有的地方，破坏所有的东西；奸污妇女，糟蹋处女；把她们从母亲的怀里拖走，交给他的士兵发泄兽性。假如我们曾对佛罗伦萨人民进行过任何伤害从而应当受到这样的对待，或者我们是在进行武装抵抗之后被打败的，那我们就没有这样多的理由到这里来申诉了；在那种情况下，我们只能责怪我们自己，认为我们自己或许是由于举措不当或许是由于狂妄自大才招来这次应得的大祸。但我们是赤手空拳、主动把自身奉献给他的，而他却是如此冷酷无情，如此野蛮而残忍地对我们进行烧杀淫掠，这是我们无法忍受的。虽然我们本来可以在伦巴第全境到处控诉佛罗伦萨的罪行，在整个意大利诉说我们的悲惨遭遇，我们并不希望利用一个坏蛋的卑鄙下流、背信弃义的行为来诽谤这样一个公正而虔诚的佛罗伦萨共和国。假如在我们被彻底摧毁以前就已经了解到这个坏东西的残忍和贪欲，我们必然会竭尽全力使他得到满足（尽管事实上他是贪得无厌，无法满足的），也许破费我们一半财产就可能把另一半保全。但时机已经错过，所以我们才不得不前来向各位大人乞求帮助，乞求解救你们这些属民的灾难，这样别人就不致由于我们的先例而不敢归顺到你们城邦的权威之下。假如我们所遭受的这样悲惨到极点的灾难还不足以触动你们、使你们伸出援助之手的话，那就请上帝帮忙吧，但愿上帝的震怒能使你们有所畏惧，因为上帝曾亲眼看见他自己的庙宇遭劫被烧，亲眼看见他的子民在他的怀抱中受骗上当。”

说完这些话之后，他们都扑倒地上，号啕痛哭，苦苦哀求把他们的家乡和财物还给他们。假如执政团不能使他们恢复荣誉，至少也要使丈夫和妻子团聚，使孩子们回到双亲身边。官员们对这次暴行的情况早已了解，现在又亲耳听到这些受难者亲口说的这些话，激起他们的同情。于是下令立即召回阿斯托雷，经审问证实有罪，立即告诫罢官。执政团派人搜查塞拉韦扎居民被劫夺的财物，所有搜到的东西都归还原主；后来一有机会又陆陆续续把其余的部分也都予以赔偿。

对里纳尔多·德利·阿尔比齐也有许多责难。说他带兵打仗并不是为佛罗伦萨人民的利益，而是为个人谋私利；说他一当上军事委员，

立即放弃夺占卢卡的打算；因为对他本人说来，抢劫乡村、使自己的庄园牛马成群、屋里堆满战利品就够了；他对自己的随从给他抢来的那些东西还嫌不足，又从他的士兵们手里收买了许多；因此，他已经从一位军事委员变成一个商人。这些诽谤的话传到他的耳朵里，使这位虽然骄傲但还正直的人给惹火了，表现得和他应有时尊严很不相称。他对公民们和政府官员愤激异常，既不要求也不等待上级批准就回到佛罗伦萨，跑到十人委员会诸委员面前说道：他很清楚，为一群放肆的人和一个分裂的城邦办事是多么困难、多么危险，因为前者轻信种种传闻，后者则常常采取不适当的措施。他们忽视对善行的奖励；但对任何稍有可疑的事，立即大加责难；因此，取胜得不到称赞；有错误则受到众人指责；一旦打败仗就要招致整个城邦谴责；由于同派的人嫉妒、异党分子的仇恨，结果就遭到迫害。他承认，当前的卑劣的造谣中伤，使他失掉耐心、脾气变坏；但他还是要讲清楚：他从来都没有因为害怕捏造的指控而拒绝去干他认为对城邦有益的事情。不过，他确信长官们今后会更妥善地保护公民同胞，以使他们继续热情地为城邦繁荣富强而努力。他还说，由于佛罗伦萨从来在打胜仗之后都不举行凯旋式报答取胜的人们，但至少也应当保护他们不受诽谤中伤既然官长们自己也都是公民，随时都有受到虚假控告的可能，那他们就不难体会：一个正直的人在诬蔑诽谤的重压之下该是多么痛苦。

十人委员会成员就情况许可的范围内，尽力抚慰他的辛酸的心情；把远征的任务委托给内里·迪·吉诺和阿拉曼诺·萨尔维阿蒂。他们二人未扫荡四乡，而是率部队直逼卢卡城下。因为当时天气已极寒冷，部队就在坎潘诺莱安顿下来。在各位军事委员看来，这只是浪费时间；他们希望部队能再开近卢卡城一些，但军队拒绝听命。尽管十人委员会不接受他们的任何遁词，坚持要他们傍城扎营，但军队还是不听。

那时住在佛罗伦萨的有一位很出名的建筑师，名叫菲利波·迪·塞尔·布鲁内莱斯基，全城到处都有他经手设计的建筑物。他的功绩是如此卓越，所以在他死后，就在主要教堂里为他竖起一尊大理石雕像，底座上还刻有铭文。至今，凡是阅读这篇铭文的人，仍能体会到他那

出众的才华。这位建筑家当时指出：由于塞尔基奥河和卢卡城的相对高度不同，可以引出河水把城周的地区淹没、使该城处于一片汪洋的包围中。他关于这个问题的推论讲得非常清楚，看来十分明显，围城部队必将因此处于极其有利的地位。十人委员会听了之后就很想试试。但试验的结果却和他们原来的期望相反，给佛罗伦萨部队的营地造成极大混乱。在我们的人挖的引水渠道的方向，卢卡人筑起很高的土堤防堵。一天晚上，他们把水渠本身的堤岸挖开，首先使河水不能按建筑师原先设计的方向流，随即把水引向平原，使它泛滥，从而迫使佛罗伦萨军队不但不能像他们希望的那样逼近城下，反而要驻扎到更远处的阵地上。

这个计划失败之后，经过改选的十人委员会就委派乔万尼·圭奇阿尔迪尼为军事委员，他率领军队全速向前推进，在卢卡城外扎营围困。帕戈洛·圭尼吉发现自己已被敌人紧紧包围，就在当时锡耶纳驻卢卡代表安托尼奥·德尔·罗索的劝告下，派萨尔韦斯特罗·特伦托和莱奥纳尔多·本维西去米兰请求公爵支援。但因发现公爵不愿意答应，于是他们就偷偷向公爵保证，说他们代表人民愿把他们的统治者献出，使公爵占领卢卡城；同时还向他讲明，假如他不马上按他们的劝告行事，过不了多久就不可能再有这样的机会了；因为帕戈洛正打算使城邦投降佛罗伦萨，而佛罗伦萨正迫不及待地要接管。公爵听了这话大吃一惊，于是就把一切其他考虑统统搁置一边，指使当时正在他手下服役的弗兰切斯科·斯福查伯爵公开提出要求，要到那不勒斯去，获准后，他就率领军队直奔卢卡。不过，佛罗伦萨人早已洞悉这一奸计；因为担心后果严重，就派伯爵的朋友博科奇诺·阿拉曼尼去找伯爵，以便挫败这个阴谋。伯爵到达卢卡后，佛罗伦萨军队就把营地转移到利布拉法塔去了；于是伯爵立即进逼佩夏。帕戈洛·迪阿切托是那里的副总督，这个人只是由于害怕而不是出于更好的动机，逃到皮斯托亚去了。如果不是由于有乔万尼·马拉沃尔蒂（军队是委托他指挥的）进行抵抗，这个城市可能就已经陷落了。伯爵未能得逞，就又到布吉亚诺的博尔戈城，将其攻占，并焚毁同一邻近地区的斯蒂利阿诺要塞。

佛罗伦萨人得知这些灾难情况之后，认为现在必须求助于过去行之有效的补救办法。他们知道在对付雇佣军时，如果用强力达不到目

的，就可以用贿赂这一手，而且常常行得通。于是他们就向伯爵提出：如果他撤离该城，把那座城市交给他们，就可以得到一大笔钱。伯爵了解已不可能再从卢卡那边得到更多的钱财，就决定谁给钱就要谁的，于是和佛罗伦萨达成协议：他不把卢卡交给他们，因为那样做有伤体面，他不能同意；但可以撤走他的部队，放弃该城，条件是给他五万金币。协议达成后，为了诱使卢卡人在公爵面前替他说情，他就同意他们把暴君赶走。

我们在前边已提到，安托尼奥·德尔·罗索是锡耶纳派驻卢卡的使节。他在伯爵授权下，设法把帕戈洛·圭尼吉搞掉。在这个阴谋中为首的是皮埃罗·琴纯米和乔万尼·达·基维扎诺。伯爵当时住在距城不远处的塞尔基奥河上，帕戈洛的儿子兰齐劳和他住在一起。阴谋者的总人数大约有四十人，他们在夜间手持武器来找帕戈洛。帕戈洛听到他们的吵嚷声，吃惊地朝他们走来，问他们来意如何。皮埃罗·琴纳米听了之后回答说，他们长时期受他统治、被他带领着树敌打仗，不是死于饥饿就是死于刀枪下；现在他们已下定决心今后自己治理自己，要求他把金库和城市的钥匙交出来。帕戈洛说财宝业已消耗殆尽，但钥匙和他本人都可交给他们任意处置；只是恳求一点：既然他的统治从开始直到目前并未发生流血事件，他希望在结束时也能如此。弗兰切斯科伯爵把帕戈洛和他儿子一起带到公爵那里，后来他们就死在狱中。

伯爵离去时把卢卡从暴君手下解救出来，也使佛罗伦萨人不再害怕他的军队了。卢卡人准备进行防守，佛罗伦萨部队也恢复对城市的包围。他们委派乌尔比诺伯爵指挥部队，这位伯爵加紧围攻卢卡，迫使卢卡人再次要求公爵支援。于是公爵又派尼科洛·皮奇尼诺前往；和上次派弗兰切斯科伯爵时用的借口一样。当他到达卢卡时，佛罗伦萨军队和他的军队遭遇，接着就在塞尔基奥河的渡口处打了一仗，佛罗伦萨军队大败，军事委员只带着少数人马逃到比萨。这次大败使佛罗伦萨人很沮丧。由于发动这次战争是由平民大多数完全认可的，这回他们可不知道该责备谁了，于是就责骂那些被委派指挥战争的人，重弹上回对里纳尔多的责难之词。他们责难最严的就是乔万尼·圭奇阿尔迪尼；声称如果他当时曾打算在弗兰切斯科伯爵离开卢卡时就结束战争，本来是完全可以办到的；但他并未这样办，因为他接受了贿赂；

说他曾寄到家里一大笔钱；还指名道姓地说那笔款是托哪些同伙带回家的，谁替他接收的等等。这些责难和控诉提得如此严重，以致人民首长在舆论的促使和反战派的压力下，只好对他进行传讯。乔万尼虽然满怀激愤，但还是出庭了。不过他的朋友们，考虑到他们自己的地位，就设法使人民首长放弃了这次审讯。

卢卡人在这次大胜之后，不只收复原来属于他们的那些地方，而且占领了除了比恩蒂纳，卡尔奇纳亚，里窝那和利布拉法塔以外的整个比萨地区。而且，如果不是在比萨城内搞的那个阴谋被发觉的话，他们连比萨也都占领了。佛罗伦萨人又准备再战，委派斯福查的弟子米凯莱托当指挥官。公爵那方面，在取得这次胜利后，继续扩大战果，为了组成更大的力量反对佛罗伦萨，就劝使热那亚人、锡耶纳入和皮昂比诺的长官为保卫卢卡结成同盟；聘请尼科洛·皮奇尼诺为盟军指挥官。他采取的这个步骤等于公开宣布自己的意图，于是佛罗伦萨和威尼斯又恢复同盟。战争随即在托斯卡纳和伦巴第境内公开打起来。在两地都打了几仗，互有胜负。最后双方都精疲力竭，于1433年5月间达成停战协议，规定凡是被佛罗伦萨、卢卡和锡耶纳占领的原属别人的许多堡垒全部都要放弃，各方都恢复原有地盘。

第六章

科斯莫·德·美第奇，他的为人和作风——科斯莫的伟大招致官员妒忌——尼科洛·达·乌扎诺的意见——佛罗伦萨人互相诽谤中伤倾轧不和——尼科洛·达·乌扎诺之死——正义旗手贝尔纳尔多·瓜达尼采取措施反对科斯莫——科斯莫在宫中被捕——他担心被杀害。

在战争进行期间，城邦内部相互间恶意敌视的气氛仍经常存在。乔万尼死后，科斯莫·德·美第奇更积极地参加城邦公务；在对待本派朋友方面，比他父亲的态度更加热情而大胆，从而使那些对乔万尼之死感到高兴的人们在体会到他儿子将成为一个什么样的人物之后，就

明白他们毫无理由这样得意。科斯莫极其精明而有远见；言谈举止严肃端庄、谦恭有礼，对人极其豁达大度、仁慈宽厚。他从不攻击各派和统治者，对所有的人都很宽厚。由于他慷慨助人，乐此不疲，各阶层公民都把他引为同道。他这种作风使政府官员办事增加了困难，而他本人则常常希望用这些做法使自己能像任何其他公民那样在佛罗伦萨生活得既安全又受人尊敬；假如他的对手在野心驱使下强迫他走上另一条道路，那么他自己的武装力量和朋友们的支持就会使他更为安全、更受尊敬。阿韦拉尔多·德·美第奇和普乔·普奇这两个人在树立科斯莫的权威方面起了很大作用；前者得力于他的大胆，后者依仗他那非同寻常的精明远见足智多谋，从而抬高了科斯莫的地位。确实，普乔的智慧和谋略极受推崇；因此，科斯莫这一派名声大振，与其说是靠科斯莫的名望，毋宁说是靠普乔的名声起作用。

攻打卢卡的事业就是由这么一个分裂的城邦进行的；党争的剧烈程度并未因为对外战争而减少，反而加深。虽然支持战争的是科斯莫这一派，但被委派去指挥战争的却有许多是对立一派的人，因为他们在城邦中势力较大。阿韦拉尔多·德·美第奇和其他一些人由于无法阻止他们这样干，就竭尽全力对他们进行诬蔑诽谤。每当战争中出现失利情况（这种情况是屡见不鲜的），他们从来都不说这是命运不好或敌方努力的结果；一口咬定说这是因为军事委员们愚蠢无能。就是这种做法助长了阿斯托雷胡作非为；也就是这种做法激起里纳尔多·德利·阿尔比齐的愤慨，使他未经批准就擅自放弃军事委员职责，这个做法还迫使人民首长传讯乔万尼·圭奇阿尔迪尼；而且，许多官员和军事委员受到的责难也莫不由此而起。真有其事的坏事被夸大，莫须有的则捏造出来；不管是真是假，人民一概听信，因为这些人几乎全部都是官员的仇敌。

所有这些事情和这些异乎寻常的做法对尼科洛·达·乌扎诺和他们那一派其他领袖们说来都是一清二楚的；他们也常在一起商讨，想找出个什么法子加以解决，但毫无结果；虽然他们很明白听任这种情况发展下去很危险，而要采取某些步骤铲除或减少这种情况，却又极感困难。尼科洛·达·乌扎诺是最早为此感到气愤的人。当对外战争正在进行、内部也发生矛盾之际，尼科洛·巴尔巴多罗打算劝他同意搞掉科

斯莫，于是就到他家里去拜访。发现他一个人在书房里闷坐沉思，就用他所能提出来的最好的理由，竭力要说服他同意里纳尔多的意见、把科斯莫驱逐出境。尼科洛·达·乌扎诺作了如下的回答：

“假如您以及和您抱有同样见解的人们长着银白色的胡子、而不是像人家形容的那样只长着金黄色的胡子，那么，对您本人、对您的家庭、甚至对咱们共和国都会有些好处；因为，一位具有长期经验的须发斑白的人提出的建议会比较明智一些，对全体公民的好处也更大一些。依我看，那些议论要把科斯莫逐出佛罗伦萨的人，最好是考虑一下他们自己的力量有多大，科斯莫的力量有多大。您提到一个贵族党、一个庶民党的问题。假如这两个名称和实际情况相符，谁胜谁败的问题仍然是极难定的。而我们这个城邦的贵族昔日被庶民打垮的事例在我们身上引起的应当是忧虑不安的心情而不是希望。而且，我们还必须小心的是：我们这一派是分裂的，而对立一派却是团结的。首先，内里·迪·吉诺和内罗内·迪·尼吉这两位首要的公民从没有充分表露他们的爱憎情绪，我们还看不出他们究竟是偏向我们这一方，还是偏向对方。还有许多家族、甚至家庭，都是分裂的；许多人是因为妒忌自己的弟兄或亲戚而站到我们的对立面去了。我现在只给你举出两三个最重要的例子，请你回想一下，等你有空闲时，还可以想想其他例子。在马索·德利·阿尔比齐的儿子当中，有一个叫卢卡的，就是由于妒忌里纳尔多，结果投到敌对一方的怀抱里去了；在圭奇阿尔迪尼这个家族里，在卢伊吉的儿子当中，就有皮埃罗成了乔万尼的敌人、支持我们的政敌；托马索和尼科洛·索多里尼由于忌恨他们的叔叔弗兰切斯科而公开反对我们。因此，假如我们能仔细考虑一下我们自己的情况，和对方的情况，就会明白我们并不见得比他们更有理由被称为“贵族”。假如说称他们为庶民党是因为庶民跟着他们跑，那么，由于这一点就使我们处于更加不利的地位，而他们则处于更有利的地位；因为如果诉诸武力或投票竞选，我们都无力和他们抗衡。

“不错，我们至今仍保有自己的尊严、我们仍坐上座、有优先地位等等；但这是来自迄今已掌政五十年的政府早先的名望。不论什么时候如果我们较量一下，或是对方发现我们的弱点，我们这个地位就会丢掉。假如您要说我们的事业是正义的，因此我们的势力应该扩大、

对方势力必将缩小；那我就要回答：这种正义，除了我们自己了解它、相信它之外，还必须被其他的人们了解和相信；但情况并非如此。因为我们的事业的正义性完全建筑在我们怀疑科斯莫企图把自己变成城邦的君主这一点上。尽管我们有这种怀疑，而且认为这个怀疑是对头的；但别人并不这样看；更糟糕的是，人们也正在指责我们搞阴谋，就是我们指责科斯莫搞的那种阴谋。科斯莫那些引起我们怀疑的行为就是他贷款不分对象，谁向他借钱他就借给谁；不但借给私人而且还借给公家；不但借给佛罗伦萨人而且还借给那些外籍的雇佣兵；此外，不论哪位公民向政府要求救助，他都解囊周济；而且，他依仗和全城人们的利害关系，把他的朋友一个接一个地推举到较高的荣誉位置上去。因此，如果要我们提出驱逐他的理由，我们只能说他仁慈宽厚、慷慨大方、人人敬爱。

“现在请您告诉我，有什么法律禁止人们虔诚、豁达大度、乐善好施的呢？有什么法律能反对这样的行为、对这样的人判罪呢？虽然这些都是志在篡夺大权者所采取的花招，但人们并不相信这一点？而且我们也并没有足够的力量去使人们这样认为。因为我们的行为已使自己失掉信用；而且整个城邦的人很自然地都有所偏颇，由于多年来闹派别纠纷而风气很坏，对这样的指控也不注意。即使我们能在驱逐他这件事上取得成功，这在一个支持我们的执政团之下倒是容易办到的；但事后，我们将处在他那无数朋党的包围之中，他们将不断责难我们，迫切要求把他召回城里；我们又怎么能阻止他、不许他回来呢？这件事根本就无法办到，因为他的朋友太多；而且全城的人都对他们抱好感，我们将永远不得安生。尽管我们可以把我们发现的他的第一批朋友也驱逐出境，但驱逐多少就要制造多少敌人；因此，在短期内他必然要回来；其结果必然是这样一个简单的事实：我们把他赶出时他还是一个好人；但他回来之后，对我们来说，就会变成一个坏人；因为他的性格必将被那些把他召回的人败坏，他为了报答他们的恩惠，也不能违抗他们。也许你们想把他弄死，但这件事你们不可能得到长官们的同意，因为他的财富再加上你们的思想堕落，总会使他得救。我们就是假定他已被处死，或者在被放逐之后不回来了；我也看不出咱们的共和国会有所改善；因为当我们把城邦从科斯莫手中解救出来之后，它立刻就会落入里纳尔多之手。而我最殷切期望的，却

是任何一位公民，不论在势力或权威方面都不要超过其他的人。但假如他们二人当中必须有一个人压倒对方的话，我不知道有任何理由使我偏爱里纳尔多而不拥护科斯莫。我只想说，但愿上帝保佑我们的城邦吧，不要叫任何一位公民篡夺它的主权。但是，假如我们罪孽深重、理应受到这样的惩罚，那我就要乞求上帝发慈悲，还是从里纳尔多手中把我们救出来吧。

“因此，我恳求您，千万不要劝别人采取无论如何都是有害的办法；也不要幻想，和几个人联合在一起就能够反对多数人的意志；因为公民们有些是由于无知、有些则是由于恶意，随时都准备出卖我们这个共和国；而命运又特别关照他们，已经给他们找到一位买主。我劝您还是听我的忠告，力求做一个稳健的人。至于自由的问题，您将会发现，在我们自己一派内值得怀疑的地方一点也不少于对手。当事情闹起来的时候，您哪一边都不沾，双方都不会对您有意见；这样您才能使自己过安逸的生活，而又不致伤害任何别人。”

这番话使巴尔巴多罗急迫的心情缓和下来，从而使城邦在和卢卡作战期间保持了平静。但在战争结束后，尼科洛·达·乌扎诺已去世，城邦处于和平环境、又无任何约束，于是不健康的情绪就以可怕的速度滋长起来。里纳尔多自认为自己现在已是一派的领袖，经常不断向他认为可能当上正义旗手的每位公民恳求、鼓动他们拿起武器、把城邦从这样一个人手中解救出来，由于少数人存心不良、广大群众浑浑噩噩，这个人必然要使城邦屈从他的奴役。里纳尔多这些行径，再加上对方进行的种种活动，使城邦充满不安情绪。因此不论何时成立一个政府机构，组成这个机构的各派成员的人数都要向公众公布；在抽签选举执政团时，全城都激动起来；交政府官员审理的每一个案件，不管多么微不足道，都必然成为各派争论的题目；国家机密被泄露，不论好事、坏事都成了支持和反对的对象；善人和恶棍同样受到攻击；没有任何一位官员能够圆满完成自己的职责。

在这样的混乱局面中，里纳尔多急于缩小科斯莫的势力。当他了解到贝尔纳尔多·瓜达尼很可能被推选为正义旗手时，就替他清偿所欠税款，使他不致因拖欠公款而被取消担任这个职务的资格。抽签选举

不久就举行了，可巧命运对我们城邦不利，使贝尔纳尔多当选为九至十月份的正义旗手。里纳尔多立即前往拜访，向他表示：显贵一派和期望过安适生活的人们知道他当选这个尊贵的职位之后如何兴高采烈；现在要看他如何采取行动使大家殷切的期望得以实现了。然后他又夸大分裂的危险，极力表明要想得到团结统一的福祉，除了搞掉科斯莫之外，毫无其他办法；因为只有科斯莫一个人，利用手中巨额财富诓得众人拥戴，使他们这些人受压抑；如今科斯莫的势力已经如此强大，如果再不加以阻止，他必然很快就要当上君主了。为了防止这样的大灾难，一个好公民的职责就应当是把人民召集到广场上，使他们的国家重获自由。里纳尔多然后又提醒新旗手：萨尔韦斯特罗·德·美第奇当年如何能够限制圭尔夫派的大权，尽管这样做是不义的，圭尔夫派的祖先曾为他们这一派流过血，政府就是属于这一派的；还说，萨尔韦斯特罗当时既然可以站在非正义的立场上反对那么多人；那么，他们现在既是站在正义方面、又只反对一个人，当然就更容易成功了。他鼓励贝尔纳尔多说，他保证他的同党一定会拿起武器支持他；劝他不必担心拥戴科斯莫的那些庶民，因为他们的支持对科斯莫来说并不会起多大作用，正如过去焦尔焦·斯卡利在同样情况下，庶民的支持不曾起任何作用一样。至于科斯莫的财富，就更不用担心了；因为当他本人落入执政团手中之后，他的财富必将同样受到控制。总而言之，他断定采取这个步骤必将使共和国团结统一 、得到安全，并将使新正义旗手得到荣誉。贝尔纳尔多简单地回答说，他认为有必要分毫不爽地按照里纳尔多的意见去办。由于眼下时机正好适合采取行动，他将着手准备兵力；由于里纳尔多已给他打了保票，他将得到众同僚的支持。

贝尔纳尔多上任之后，先使他的下属作好准备；再和里纳尔多商量妥当之后，就召唤科斯莫去见他。科斯莫的朋友们虽然竭力劝他不要去，他还是应召前往，这与其说是因为他相信执政团的仁慈，还不如说是因为他相信自己无辜。他一进宫立即被捕。里纳尔多带着许多武装人员，并在几乎全部党羽的簇拥之下，向广场进发；执政团这时也把平民召集起来，成立由二百人组成的一届“巴利阿”，改组城邦。他们毫不拖延，立即着手研究城邦改革事宜和是否处死科斯莫的问题。许多人希望把他放逐，另一些人主张把他处死；还有一些人一言

不发，这也许是出于对他的同情，也许是害怕其他到会的人，因此，这些意见分歧使他们未能得出结论。

宫殿高楼上有一个大房间，名叫阿尔贝尔盖蒂诺，占了整整一层楼，科斯莫就囚在这间屋里。看守他的是费德里戈·马拉沃尔蒂。科斯莫在这个地方听得见政务委员会集会、从广场传来的武器碰撞声以及经常为召集“巴利阿”而敲响的钟声；他听到这些，十分担心自己的安全；更使他不安的是他私人的仇敌可能利用某种特殊手段把他害死。他几乎不吃任何东西，四天之久只吃了一小块面包。费德里戈看出他很焦急不安，就对他说道，“科斯莫，你是害怕别人毒死你；但你这样不吃东西，显然不久就会饿死。假如你认为我会参与这种残暴行径，那你就误解我了。我认为你的生命并没有多大危险，因为宫殿内外都有你的许多朋友。但是，如果你终于真的丢掉性命，请你相信，他们必然是用别的办法害你，决不会是通过我干的；因为我绝对不会使自己的手沾上任何人的血，更不用说你的了，因为你从来就没有伤害过我。因此，请你打起些精神，吃些东西吧；为你的朋友和你的祖国把生命保存下来。为了使你吃得更放心，我将和你同吃你的那份饭。”科斯莫听了这些话大为放心，眼含泪水拥抱亲吻了费德里戈，诚挚地感谢他的好心和热情；答应他如果将来有机会，他决不会忘恩负义。

第七章

科斯莫被放逐到帕多瓦——里纳尔多·德利·阿尔比齐企图恢复贵族统治——里纳尔多·德利·阿尔比齐掀起新动乱——里纳尔多拿起武器反对执政团——他的计谋受挫——教皇尤金尼斯在佛罗伦萨——他竭力调解两派争端——下令召回科斯莫——里纳尔多和他的党羽被放逐——科斯莫光荣归来。

科斯莫的情绪多少恢复过来了。正当公民们为他的事争论时，费德里戈为了消遣，把正义旗手的一位相识带到他这里来和他一起吃晚饭。这个人是一位有趣的谈笑风生的人物，他的名字叫伊尔·法尔纳加

乔。因为科斯莫和这个人关系很密切，在快吃完饭时，就想利用他这次来访的机会办一件有用的事。于是就向费德里戈示意叫他离开这间屋子一下；费德里戈心领神会，假装说餐桌上缺些什么，他要去取，就出去了，留下他们两个在一起。科斯莫在对伊尔·法尔纳加乔说了一些表示友情的话之后，就交给他一张小纸条，请他到圣玛丽亚新慈惠院院长那里去取一千一百金币，其中那一百是给他的，另外那一千请他交给正义旗手，请求他找个适当机会到这里来看他。法尔纳加乔接受这项使命，把钱送到了。于是贝尔纳尔多就变得仁慈一些，科斯莫被判放逐到帕多瓦；这违背了里纳尔多的意图，他一直坚决主张把科斯莫处死。美第奇家族的阿韦拉尔多和许多其他成员也被放逐，和他们一起被放逐的还有普乔和乔万尼·普奇。为了堵住那些因科斯莫被放逐而心怀不满的人们的嘴，他们赋予指挥战争的八人委员会和人民首长以一届“巴利阿”的大权。科斯莫被判决后，即于1433年10月3日拜谒执政团，执政团给他规定了禁止他越过的界线，劝他千万不要越界，否则执政团将对他本人和他的财产采取更严厉的措施。科斯莫以愉快的表情接受了对他的处置，并向执政团保证：不论他们决定把他送到哪里，他都甘心情愿呆在哪里。他恳切地提出要求说，他们既然保住了他的性命，就希望能保护他不致受害，因为他知道在广场上的那些人当中有许多是想害死他的。他还向执政团保证：不论他到什么地方，他本人和他所有的一切财产都将为城邦、为人民、为执政团效力。正义旗手恭恭敬敬地陪着他，一直留他在宫中呆到天黑，然后就带他回到自己家里吃晚饭，后来就派大批武装部队护送他到被放逐地点。这一大队人马不论走到哪里，科斯莫都受到体面的接待，威尼斯人还公开来拜访他，不是把他当作一个被放逐的人，而是像对待一位最高级的人物那样尊敬他。

佛罗伦萨在失掉这样一位人人敬爱的伟大的公民之后，全城似乎深为沮丧，得胜的人们和受打击的一方同样都很害怕。里纳尔多似乎已预感到自己将来的灾难；为了使自己和同党不致显得没有精神，就召集许多公民和他的朋友们开会，对他们说：由于他们听任自己被敌人的乞求、眼泪和金钱征服，他已经预见到他们的末日即将到来；而且大家好像还没有意识到不久之后他们自己就得向别人乞求和哭诉了；但到那时，他们的乞求将无人理睬，他们的眼泪也将引不起人们

的同情。至于他们得到的那些钱，到时候他们必须要用自己的苦役、放逐和死刑偿还本金和利息。对他们来说，当初什么都不干都比让科斯莫活下来而且让他的朋友们留在佛罗伦萨好得多；因为对犯大罪的人要么永远不去触动他；要么就把他干掉。事到如今，别的办法一概都没有了，只有在城内加强自己的武装力量，好在敌人重新闹事时——过不了多久他们就要闹了——可以用武力把他们赶走，因为他们自己并不掌握充分的行政权力放逐敌方。他说，应当采取的补救办法，就是他早就主张的：重新取得贵族的友谊，把城邦所有的荣誉职位都归还他们、让给他们，利用贵族党使自己强大起来，因为敌对一方已经和庶民勾结在一起了。用这种办法，他们将成为全城邦更强大的一方，因为他们将拥有更大的能量、更多的才干广博的人才和扩大了的影响。假如这仅有的最后一条补救办法大家不接受，他就不知道还有任何其他办法可以使政府在这么多敌对分子的包围中保持下去。也不知道如何才能避免他们自己和全城的毁灭。

出席会议的马里奥托·巴尔多维内蒂反对这个计划，理由是贵族傲慢和令人无法忍受的天性。他还悦，为了逃避想象中的来自庶民的威胁，而把自己重新置于必然的暴政之下，这简直是太愚蠢了。里纳尔多看到大家不愿意接受自己的建议，深深为自己和自己这一派的不幸而伤心；只好把这一切归罪老天、认为是天命注定的，而不是因为人的无知和过错。正在这无计可施的关键时刻，人们查到阿尼约洛·阿奇阿尤利写给科斯莫的一封信，他在信里向科斯莫透露说城邦情绪对他有利；劝他说，如果可能，就可以煽起一次战争，并设法争取内里·迪·吉诺的友谊；因为他认为城邦目前财政困难，由于找不到任何人帮忙，公民们必然会想起他，希望他回来；假如能把内里从里纳尔多那里离间出来，他们那一派必将大为削弱、丧失自卫能力。这封信落入政府官员手中，阿尼约洛被捕、受刑、然后被放逐。但是这个案件并未把科斯莫的同党吓坏。

在科斯莫被放逐将近一年的时候，已是1434年8月末，尼科洛·迪·科科被选为下两个月的正义旗手，和他一起被选上的还有八位新执政，都是科斯莫党人。这件事使里纳尔多和他的同党很惊恐。按惯例，新执政团上任、旧执政团卸任，在选举后三天才进行。里纳尔多

趁这个机会又把他们这一派的领导人召集一起，竭力向他们说明危险马上就要到来，这是肯定无疑的；唯一的补救办法就是拿起武器，指使尚未解职的正义旗手多纳托·韦卢蒂把人民召集到广场上，成立一届“巴利阿”。然后由旗手剥夺新选出执政团掌政的权力，另委派别人；焚毁现用的选举袋，另行拟定新抽签选举办法，拉一批友好的人。不少人认为这个办法稳妥而必要；另一些人则认为这样做法太粗暴，很可能招来大祸。在不喜欢这种做法的人当中有帕拉·斯特罗齐。他是一位和善、温和而厚道的人，搞学问倒还适合，让他搞限制异党、镇压暴乱这类的事可就不大相宜了。他发言道：大胆而诡诈的决定开始时似乎很有成功的希望，后来执行起来就会发现困难重重，而最后的结果又往往有害。他认为新执政团的心中充满对对外战争的忧虑（因为公爵已陈兵罗马尼阿边界），无暇顾及内争；而且，假如对方要搞什么行动，决瞒不过群众的视听，还会有充分的时间拿起武器，为了公共利益，还有充分时间采取任何必要的步骤；由于这些步骤是在不得已的情况下采取的，因而不致引起人民太大激动，对自己的危险也更小一些。于是会议决定：让新执政团就职，监视其行动，如果发现他们搞什么反对他们自己这一派的活动，每个人就要拿起武器，到宫殿附近的圣普利纳里广场集合，然后再开赴任何有必要开去的地方。里纳尔多的同党作出这个决定之后，大家就散了。

新执政团就职后，正义旗手为了猎取好名声并制止别人搞反对他的活动，就把他的前任正义旗手多纳托·韦卢蒂投入监狱，罪状是他曾挪用公款、损公肥私。然后他就试探他的同僚对科斯莫的看法，当了解到他们都希望他回来之后，他就和美第奇派的领袖们交换意见，在他们的建议下，传讯了敌党头头里纳尔多·德利·阿尔比齐、里多尔福·佩鲁齐和尼科洛·巴尔巴多罗。这次传讯后，里纳尔多认为再拖延就危险了，于是就带着一大批武装人员从自己家里开出来，不久里多尔福·佩鲁齐和尼科洛·巴尔巴多罗也带着人前来会合。他们率领的这些武装人员中，有几个是公民，还有一大批是当时在佛罗伦萨的散兵游勇。所有这些人都按原订计划在圣普利纳里广场集合。帕拉·斯特罗齐和乔万尼·圭奇阿尔迪尼虽然也都召集了大批的人，但他们都呆在自己的家里。里纳尔多派一个送信人去找他们，要求他们到广场会合，批评他们不该拖延时间。乔万尼回答说，他留在家里可以阻止他弟弟皮埃罗

出去保卫宫殿，这就等于在帮助本派反对敌人方面出了足够的力了。经过多次联系之后，帕拉才骑着马来到圣普利纳里广场，只带着他的两个手下人，步行着，也未带武器。里纳尔多一看见他，就严厉斥责他疏忽大意，说他拒绝和别人一起来，不是因为缺乏原则就是因为没有勇气。所有希望保持像他本人至今一直保持着的性格的人都应避免受到这两种指责的；假如他认为他对自己一派采取这样可憎的行动将来能使敌人在胜利之后宽恕他、不把他处决或放逐，那他就是在欺骗自己。至于他（里纳尔多）本人，不论发生任何情况，他都可以引为自慰的是：他知道在这次危机到来之前，在任何会议上他都未曾玩忽自己的职守；发生危机之后，他也曾竭尽所能以武力来排除危机。而帕拉和其他一些人则不然，当他们考虑到他们曾有三次背叛自己的祖国时，他们是会深感悔恨的。第一次是他们救了科斯莫的命，第二次是他们未能听取他的忠告，现在是第三次，他们未能按事先的约定拿起武器前来保卫国家。帕拉听了这些斥责之后只是小声说了一句什么，连旁边的人都没听清楚，然后就回家了。

执政团了解到里纳尔多和他的同党已拿起武器，又看到自己被抛弃了，就叫人把宫殿大门关闭。由于无人可以商量，他们不知道该采取什么措施才好。不过，里纳尔多由于没有等到原指望会来和他会合的其他武装人员，因而延迟了来到广场的时间，这样就失掉获胜的时机，从而给了执政团作自卫准备的勇气，也让许多别的人来和他们聚集在一起。这些人建议应当想法子诱使敌方放下武器。于是，一些最不致引起怀疑的人就代表执政团去见里纳尔多；向他说道，执政团不知道由于什么原因致使他的朋友们拿起武器集合一起；各位执政从来都未曾想过要冒犯他：如果说他们曾谈起科斯莫的事，也并没有打算要召回他。因此，假如他们是因为害怕这件事而拿起武器的话，他们这种顾虑可以立即消除，因为如果他们到宫殿里去，一定会受到和蔼的接待，执政团将倾听他们的一切申诉。这些话并未使里纳尔多改变主意，他要求执政团成员为了自身的安全辞掉职务，还说，然后为了双方的好处，城邦政府将进行改组。

当人们的权力相同而意见却相左时，要想作出一项好的决定，真是谈何容易。里多尔福·佩鲁齐受到前来交涉的那几位公民一番话的影

响，说道，他所希望的只不过是阻止放科斯莫回来；既然这件事执政团已经答应他们，他认为这就算已经取得了足够的胜利；他并不希望为取得更大的胜利而使全城流血；因此，他准备服从执政团。说完他就带着自己手下那些人走进宫殿，在宫中受到热情欢迎。就这样，由于里纳尔多在圣普利纳里广场耽误了时间，帕拉缺乏勇气，再加上里多尔福的离弃，从而使他们这一派失掉一切成功的机会。当公民的热情冷却下来之后，连教皇的权威都不可能再使它重燃起来。

当时教皇尤金尼斯四世正住在佛罗伦萨，他是被罗马人驱逐出来的。当他了解到佛罗伦萨这次动乱之后，认为自己担任的圣职的最恰当的责任就是进行调停；于是就派高级主教、里纳尔多最亲密的朋友乔万尼·维泰莱斯基去请他来和自己面谈。他相信自己对执政团是有影响的，足以保证里纳尔多的安全并满足他的要求，不至于使公民受损害或流血。里纳尔多在他这位好友竭力劝说下，带着自己所有的追随者到达教皇的住处圣玛丽亚新慈惠院。尤金尼斯告诉他，执政团授权给他调解他们双方的纠纷；如果他能放下武器，一切都将安排得使他满意。里纳尔多已经看到帕拉缺乏热情，里多尔福·佩鲁齐又不坚定，已经找不到更好的出路，于是就把自己交给教皇，认为教皇陛下的权威无论如何总是可以保证他本人的安全。尤金尼斯然后就派人告诉尼科洛·巴尔巴多罗和其他留在外边的那些人，叫他们放下武器，因为里纳尔多正跟教皇商讨和执政团达成协议的条件。人们听到这话之后，立即解散，放下武器。

执政团看到对方已放下武器，就继续利用教皇和他们谈判条件，同时却在暗中派人到皮斯托亚山区调动步兵，再加上他们可能集结的其他一些部队，趁黑夜开进佛罗伦萨；占领全城所有军事要地之后，就召集人民到广场上，成立一届新的“巴利阿”，这届“巴利阿”毫不迟疑，立即下令把科斯莫以及跟他一起被放逐的那些人们召回国内；并把敌党的里纳尔多·德利·阿尔比齐、里多尔福·佩鲁齐、尼科洛·巴尔巴多罗和帕拉·斯特罗齐以及其他许许多多公民驱逐出境，以致全意大利除极少数城镇外，都有这次被放逐的一些人，意大利境外还有许多地方有大批被放逐者。由于这次事件以及类似的其他事件，佛罗伦萨失去了大批优秀人物、大量财富和工业。

教皇看到在他的劝告下放下武器的人们遭受这么大的灾难，非常不满意；他安慰里纳尔多说，由于他对自己的信赖，反而受到这样的伤害；但劝他还是耐心一些，等待有利的转机。里纳尔多回答道："应当信任我的人不信任我，再加上我对您的无限信任，结果把我自己和我的一派都搞垮了。但我主要应当怪罪我自己，你本来是一个被自己的国家放逐出来的人，我竟认为你能够把我安全地保留在我们国内。命运变化无常，我是有许多经验的；由于我从来就不太相信自己能兴旺发达，因而在逆境中也并不感觉特别难受。而且我也知道，当命运之神高兴的时候，她就会对我好一些；但如果时运永远不变，我也并不是非常渴望住在个人势力竟然可以凌驾于法律之上的这样一个城市里。只有那样一个国度才是最令人向往的：在那里，人们可以安然享受财产和友谊，而不是像另外一种地方那样，这些东西会轻易地被夺走；在那里，朋友们由于害怕丢掉自己的财产，在最需要朋友的关键时刻，反而被迫互相背弃。而且，对好人说来，祖国有难，只是耳闻总比眼见好受一些。应当认为：一个光荣的被放逐者总比在国内当奴隶更受尊敬。"他说完之后就离开教皇，满怀激愤，一面责怪自己、责怪自己采取的措施和朋友们的冷酷无情，一面就登上被放逐的征途。

另一方面，科斯莫接到召他回来的通知后，就回到佛罗伦萨。任何一位得胜凯旋归来的公民，也很少像他这次从放逐中归来这样，有这么多的人成群结队前来欢迎，这样毫无保留地向他表示崇高的敬意；全体公民一致同意，欢呼他为人民的保护人、祖国的慈父。

第五卷 内部纷争和教皇干预 公元1434—1439年

第一章

帝国的兴衰——意大利政情——军事上的派别：斯福查派和布拉乔派——布拉乔派和斯福查派攻打教皇，教皇被罗马人放逐——教皇和米兰公爵之间的战争——佛罗伦萨和威尼斯援助教皇——教皇和米兰公爵讲和——支持美第奇家族的一派的暴政。

可以看得出来，在兴衰变化规律支配下，各地区常常由治到乱，然后又由乱到治。因为人世间的事情的性质不允许各地区在一条平坦的道路上一直走下去；当它们到达极尽完美的境况时，很快就会衰落；同样；当它们已变得混乱不堪、陷于极其沮丧之中，不可能再往下降时，就又必然开始回升。就是这样，由好逐渐变坏，然后又由坏变好。究其原因，不外是英勇的行为创造和平，和平使人得到安宁，安宁又产生混乱，混乱导致覆亡；所以，乱必生治，治则生德，有德则有荣誉、幸运。因此，圣明之士已觉察到：军事上取得辉煌成就之后接着才是产生优秀作品的年代；各城邦各地区的伟大的军人必然是在伟大哲人之前出现。武力既已夺得胜利、胜利又已赢得和平，只有无可厚非地耽迷于文字著作中最能软化昂扬的尚武精神；在一个井井有条的社会里，也只有懒散闲荡具有最大危险性和欺骗性。当雅典派哲学家戴奥哲尼斯和卡尔内阿德斯作为使节来到罗马元老院时，卡托[注]就已看出这方面的问题。这是因为，他觉察到罗马青年如何热情地赞美他们、追随他们；他知道，这样华而不实、懒散闲荡，会给国家带来何等危害；于是他就制定一条法律：不准任何哲学家进入罗马。

各地区由于这种原因遭到毁灭。人们从覆亡的苦难中吸取教训，变得聪明一些：如果不是被特别强大的力量所挫败，他们还会从乱中求治。这些原因使得意大利先是在古托斯卡纳人、后是在罗马人的统治下，轮番处于幸与不幸之中。虽说在罗马的废墟上后来从未产生过任何可以和它古代的辉煌成就比美的事情（在一个组织得很好的君主国治理下，或许有可能作出这样光辉的贡献），但在一些后来新兴起的城市和政府中却也出现了许许多多富有英勇气概和才智的业绩；尽管没有一处地方曾经取得对所有其他地区的统治权，但在它们自己当中还是很好地保持了平衡并调节了关系，从而能使人们在自由中生活，并能抵御蛮族侵犯他们的国家。

在这些政府中，佛罗伦萨政府所辖地区虽小，但它的势力和权威并不亚于任何其他城邦。由于佛罗伦萨地处意大利中部、富饶而又有应急的准备，佛罗伦萨人既能抵御那些被认为有理由进攻他们的人，又能支持他们的盟国决定胜负。因此，即使没有出现过长期和平的年代，但由手这些政府的勇武功绩，各地区并未遭受战争灾难的破坏。虽说各城邦经常不断以武力互相攻打，因而使这种局面不能称为和平；但在这些武装冲突中，既无大批人死亡、又无很多城市被抢劫或统治权被推翻，因而也不能称为战争。这是因为，军事行动已落到这步田地，以致战争开始时无人害怕，继续进行也无危险，结束时无损失。在别的地区，军队的活力往往因长期的和平而丧失殆尽；在意大利则不然，是那些连绵不断、不足挂齿的武装冲突把它的军事力量耗费掉了。在我们即将说到的1434年至1494年的历史事件中，可以很清楚地看到这一点。我们从中可以看到意大利如何让蛮族再次侵入，如何再度被他们征服。我们意大利各位君主对内对外所作所为虽然比不上古人的品德高尚和伟大那样值得景仰，但是，他们的其他一些方面也许值得引起我们同样的注意；因为我们看到如此众多的生气蓬勃的人民如何受制于那些松懈混乱的武力。而且，如果说在我们详细记述这个被糟蹋的世界上发生的许多事件时，并无必要去描绘战士如何勇武、将军如何英明、公民如何爱国等等；但我们还是可以看一看这些君主、武士和各共和国的领导者，为了维护他们从来都不配得到的荣誉，如何利用诡计、欺骗和狡黠手段指导他们的行动。懂得这些，或许并不比学习古代史知识的用处小；这是因为，假如说学习古代史可

以激发开明的头脑进行仿效；那么，了解近代这些事却可以使我们懂得应当避免和反对什么。

意大利被它的一些统治者糟蹋到这步田地，每当诸王公一致同意，和平得以恢复时，那些拥有武装部队的人们却很快又把它搅乱。因此，战争既不能赢得光荣，和平也不能带来安定。就是这样，1433年两国同盟和米兰公爵之间取得停战协议之后，一心要打仗的武夫却又把他们的矛头指向教会。当时在意大利有两股武装势力：一股是布拉乔派，一股是斯福查派。后者的首领是斯福查的儿子弗兰切斯科伯爵；前者的头目是尼科洛·皮奇尼诺和尼科洛·福尔泰布拉乔。几乎全意大利所有的武装力量都集结在他们这两派的旗帜之下，不是在这边就是在那边。在这两派当中，斯福查派声望最高；这一方面是因为伯爵本人勇武善战，一方面也是因为米兰公爵答应把他的私生女玛东娜·比安卡嫁给他；联姻的前景大大地加强了他的势力。伦巴第境内的和平实现之后，由于各不相同的原因，这两股武装力量都向教皇尤金尼斯发动进攻。尼科洛·福尔泰布拉乔攻打教会是因为老布拉乔一向与教会宿怨很深；伯爵攻打教会则是受到他个人野心的驱使。于是尼科洛攻打罗马；伯爵占领马尔凯区。

罗马人为了避免战祸，把教皇尤金尼斯从城内逐出。教皇历尽艰难逃了出来之后，来到佛罗伦萨。由于他已被各位君主弃置不顾（他们原来都已迫不及待地放下武器，这时谁都不想为教皇再拿起来），他看到自己的处境十分危急，于是就和伯爵达成协议，把马尔凯区的主权割让给他。虽说伯爵夺占马尔凯区这件事已是对教皇的伤害，但他竟然还要侮辱教皇：割让该地的协议签字后，他在那里写给他的代表的信中，曾按意大利习惯用拉丁文写道，“Ex Girfalco nostro Firmiano，invito Petro et Paulo．”[注] 而且，他得到割让地之后还不满足，坚持要委任他本人为教会执旗官，教皇也同意了。因为尤金尼斯极怕再打起仗来使他遭受危险，只好接受屈辱的和平。伯爵这样和教皇和解之后，就去攻打尼科洛·福尔泰布拉乔。历经好几个月，打了许多仗。这些战争给教皇和他的臣民造成的损失，比对交战双方造成的损失还大。最后，在米兰公爵的干预下，双方达成停战协议并作了安排，结果双方都成了教会领地上的君主。

在罗马熄灭的战火又在罗马尼阿点燃起来。这次战争是巴蒂斯塔·达·坎内托发动的。他在波洛尼亚杀害格里福尼家族的一些人，赶走教皇派驻该城的长官，并把反对他本人的那些人也一起放逐了。为了使自己能够保持政权，他请求菲利波支援。教皇为了报仇，也请求佛罗伦萨和威尼斯出兵协助。双方都争得援军，于是不久之后在罗马尼阿境内就出现了两支大军对垒的局面。尼科洛·皮奇尼诺指挥公爵手下的部队；加塔梅拉塔和尼科洛·达·托伦蒂诺指挥威尼斯和佛罗伦萨部队。两军在伊莫拉城附近遭遇，随即打了一仗；威尼斯和佛罗伦萨联军被击溃。尼科洛·达·托伦蒂诺被俘后押往米兰，几天之后就死在那里。这可能是他因打了败仗伤心所致，也可能是被某种不正当的手段所害。

公爵在这次得胜之后，或许是因为近来打了许多仗已精疲力竭，或许是认为盟国吃败仗后不会急于再战，就不再追逐好运、扩大战果；从而给教皇和他的同盟者恢复元气的时间。于是他们就委任弗兰切斯科为部队指挥官，开始攻打尼科洛·福尔泰布拉乔，企图把他逐出教会领地，以便结束这场一开始就对教皇有利的战争。罗马人发现教皇得到如此庞大的军队的支持，就设法和他和解；和解达成后，允许他的代表进驻城内。在尼科洛·福尔泰布拉乔占有的地方当中，有蒂沃利、蒙泰菲阿斯科内、卡斯泰洛城和阿斯切西。福尔泰布拉乔由于未能守住阵地，就逃到阿斯切西城里，被伯爵团团围住。尼科洛在城内顽强防守，看情况可能要使战争拖延很长；公爵认为必须防止盟国取胜，并说，如果此事不能成功，过不了多久他就不得不照顾自己的领土免遭攻占了。他决定把伯爵的围城部队引开，于是命令尼科洛·皮奇尼诺带领部队通过罗马尼阿开入托斯卡纳。盟国认为保卫托斯卡纳比夺占阿斯切西更为重要，就命令伯爵率军队前往阻止尼科洛通过。这时尼科洛已率领军队抵达富尔利。伯爵依照命令调动部队，开至切泽纳，留下他弟弟利昂内在马尔凯区进行的战争并守卫他自己的领土。正当尼科洛·皮奇尼诺企图通过、伯爵也正进行堵截之际，福尔泰布拉乔奋勇攻打利昂内，捉住他本人，打垮他的军队；并进一步扩大胜利战果，立即占领马尔凯区许多地方。这情况使伯爵极感为难，以为自己的领土已全部失陷；于是他留下一部分部队牵制皮奇尼诺，自己带着其余人马追击福尔泰布拉乔，发动攻击后把他打败。福尔泰布拉乔

在战斗中被俘，不久即因伤致死。这次胜利把被福尔泰布拉乔夺占的全部教会领地都收复交还教皇，并迫使米兰公爵求和；在费拉拉侯爵尼科洛·达·伊斯特的调停下签订和约：公爵把原先夺占教会的领地全部归还教会，把自己的部队撤回伦巴第。巴蒂斯塔·达·坎内托，像所有依靠别人的武力并在别人的认可下保持自己的政权的人们那样，在公爵的军队撤离罗马尼阿之后，他不能靠自己的力量保住波洛尼亚，只好逃走；他的敌党领袖安托尼奥·本蒂沃利则回到自己的国家掌政。

所有这些事件都发生在科斯莫被放逐期间。科斯莫回到佛罗伦萨之后，那些曾出力把他弄回的人以及大批受过敌党伤害的人，一致下定决心无论如何也要牢牢掌握政权。11至12月执政的那一届执政团，对上届执政团所做有利于他们这一派的那些事情还不满足，又把某些已被放逐的人的放逐地点作了更改并延长他们的放逐期限，另外又放逐了一批。除了这些坏事之外，还应看到：公民感到苦恼的主要是因为他们的财富受损失、亲人受害、私仇未报，而不是因为他们所属的派别的利益受到损失。因此，假如在这些放逐处分之外再加上流血，这些惩罚也就和屋大维和苏拉[注]的迫害措施差不多了，而实际上他们也并非没有污点。例如，安托尼奥·迪·贝尔纳尔多·瓜达尼被判斩首，另外还有四个公民，其中包括扎诺比·德伊·贝尔夫拉泰利和科斯莫·巴尔巴多里，越过禁止他们越过的界线、逃到威尼斯；威尼斯人重视和科斯莫·德·美第奇的友谊胜于他们本身的荣誉，就把这四个人逮捕引渡给他，后来就受到卑鄙的处决。这些事情使他们那一派的势力大大增强；而他们的政敌看到如此强大的威尼斯共和国竟然对佛罗伦萨这样低声下气，因而十分惊恐。不过，据说威尼斯之所以这样做，主要并不是因为他们对科斯莫有多么深厚的友谊，只不过是为了在佛罗伦萨内部制造纠纷，用流血事件更十拿九稳地造成佛罗伦萨公民之间的分裂；因为威尼斯人很清楚：再没有任何其他事情比佛罗伦萨人的团结统一对威尼斯人的野心形成更大的障碍了。

城邦清除了自己的敌人或可疑的敌对分子之后，掌握政权的人们现在又开始采取措施加强自己这一派：他们向那些能为他们效劳的人们施加恩惠；于是，被上届政府放逐的阿尔贝尔蒂家族和所有其他被放逐者都被召回。除少数例外，所有贵族都被贬为平民；被放逐者的

财产在他们自己人当中均分，每人只交纳少量谢礼。然后用新法律和附加条款加强他们自己的地位；拟订新的抽签选举办法，把敌对分子的名条从选举袋中抽出，把自己朋友的名条放进去。他们还从敌人的毁灭中得到经验教训，考虑到政府中重要职位的人选如果只凭抽签决定，就不能确保政府稳定；于是就决定执掌生杀大权的职位永远只能从他们这一派的领袖当中推选；决定由“阿科皮阿托里”——为实行新选举办法的抽签选举而选出来的人——和即将退职的执政团成员共同推举新官员。他们赋予八名近卫处决犯人的权力；规定被放逐者放逐期满后，除非得到执政团成员和同僚共三十七人中三十四个人的同意，否则一律不予召回；还规定：与被放逐者书信来往都算非法行为；对当权的一派的任何冒犯，即使是一言一语、一举一动，一概严惩不贷；如果佛罗伦萨还有上述各项规定都未能触及的任何可疑分子，就对他们课以重税。就这样，在很短时期中，他们就把敌对分子不是放逐就是搜刮得穷困不堪；从而在政府中牢牢掌握大权。为了使本城邦不致缺少外援、也为了使其他城邦得不到外援用以反对佛罗伦萨，他们就和教皇、威尼斯以及米兰公爵签订攻守同盟条约。

---

[1] 卡托（公元前234年—前149年），罗马政治家、将军、作家，注重提倡正直、朴实的道德。——译者

[2] 意为“尽管不合彼得和保罗的心意，还是离开了我们的‘菲米阿奴斯大隼’。”“大隼”显系指教皇。——译者

[3] 渥大维（死于公元前87年），罗马执政官，苏拉的追随者。苏拉（公元前138—前78年）是罗马大将，独裁者。曾发布很多“公敌宣言”迫害其政敌。——译者

第二章

乔万娜二世去世——昂儒的雷内和阿拉贡的阿尔方索都一心要得到那不勒斯王国——阿尔方索的军队被热那亚人击溃、本人被俘——阿尔方索成为米兰公爵的阶下囚，取得公爵的友谊——热那亚人憎恶来兰公爵——热那亚人内部分裂——热那亚人依靠弗兰切斯科·斯皮诺拉驱逐公爵派驻该地的总督——反对米兰公爵的同盟——里纳尔多·德利·阿尔比齐劝公爵对佛罗伦萨开战——阿尔比齐的一段话——公爵采取对佛罗伦萨有害的措施——尼科洛·皮奇尼诺被任命统帅公爵的部队——佛罗伦萨备战——皮奇尼诺在巴尔加城外被击溃。

正当佛罗伦萨处于上述情况时，那不勒斯女王乔万娜去世了，在遗嘱中指定昂儒的雷内继承王位。阿拉贡国王阿尔方索这时正在西西里；在取得许多贵族同意后，他正在准备夺取那不勒斯王国。那不勒斯官员则和许多贵族联合起来支持雷内。教皇不愿意让任何一方取得这个王国，打算由他自己派一位总督去治理那不勒斯。

这时阿尔方索已进入这个王国境内，并受到塞萨公爵的接待。他还带着一批特地请来为他效劳的王公（他已经占领卡普亚，塔兰托的君主以他的名义在那里驻守），企图征服那不勒斯；并派舰队攻打已公开宣布支持那不勒斯的加埃塔。因此，那不勒斯人要求公爵支援，公爵说服热那亚人承担他们的防务。热那亚人为了使他们的主上满意，也为了保护他们自己拥有的货物，就在那不勒斯和加埃塔两地装备了一支强大的战船队。阿尔方索了解到这些情况后，也扩大了他自己的海军，并亲自率领前往迎战热那亚舰队，在蓬齐奥岛附近遇上热那亚舰队之后，展开了一场海战。阿拉贡人战败，阿尔方索和跟随他的许多王公都被俘虏；热那亚人把他们押送到米兰公爵菲利波处。

这次胜仗使意大利各君主大为震惊，他们妒忌公爵的实力，认为他这次胜仗可能会给他造成很好的机会使他在全意大利称王。但和人们看法正相反：公爵走的却是一条与此相反的道路。阿尔方索是一个极其机敏的人，一旦有机会和菲利波当面交谈，他立即向他指出：公爵支持雷内、反对他阿尔方索，这完全是违背公爵本人的利益的。因为，雷内一旦当上那不勒斯国王，必然会邀请法国人到米兰来，以便

在紧急情况下，手边会有人支援，用不着为友军的到来再去恳求别人让通过；但他如果不摧毁公爵、把公爵的领地变成法国的一个行省，就不可能得到这个有利条件。但是，如果阿尔方索他当上那不勒斯的君主，就会产生与此截热相反的结果；因为到那时他阿尔方索所害怕的只有法国人，因而不能不崇敬、热爱甚至服从那些有力量让他的敌人通过的人。所以，那不勒斯国王的称号应当给他本人（阿尔方索），但实力和大权则可操在菲利波手中。因此，不是他自己，而主要是公爵应当考虑究竟走哪条道路危险，走哪条道路有利；除非公爵宁愿满足一己的偏见而不打算使自己的领土得到安全的保证。一种方案可以使公爵成为一位自由自在的君主；而另一种方案则将把他自己置于两位强大君主之间；这样一来，他不是丧失他自己的土地，就是要经常处于惶恐之中，不得不像一个奴仆那样屈从于他们。公爵听了他这番议论，深受触动，立即改变了主意，释放阿尔方索，并派他很体面地去热那亚，然后去那不勒斯；这位国王从那里又到加埃塔。该城得悉他已获释后，属于他那一派的一些贵族立即夺取了政权。

热那亚人看到公爵对他们毫不关照，就把国王释放了，而且叫他们遭受危险并负担军费却为他自己捞取声誉；他还把释放国王的荣誉完全归于自己，却使他们因俘虏国王以及使国王吃败仗受损害而遭到憎恨；因此他们异常愤慨。在热那亚城享受自由独立期间，有一位长官在平民的赞同下被推举了出来，称为“督治”，他倒不能算一位绝对的君王，他一人无权决定政府大事；但是作为城邦的首脑，他可提出一些应由官员们或政务会议讨论并作出决定的问题或大事。在这个城邦里有许多势力极大的贵族家庭，要使他们遵守法纪极不容易。这些家族中势力最大的是弗雷戈索和阿多尔纳两家，他们使这个城邦发生内部纷争；使各种规章制度无法实行。为了争夺上边提到的那个最高官位，他们采取的手段是治理得有条不紊的社会所不能允许的，而且在多数情况下都是以武力达到目的。因此，常常是一派胜利了，另一派就要受压迫；在争权中失败的一方有时还求助于外国武装力量；对于他们自己无权统治的国家，就宁愿让它屈从外人统治。于是就发生了这样的情况：不论是谁，只要统治了伦巴第，一般也就统治了热那亚。阿拉贡国王阿尔方索当俘虏的时候，情况就是这样。

在热那亚那些出力促使共和国臣服菲利波公爵的头面人物中有一位是弗兰切斯科·斯皮诺拉。像这类情况常发生的那样，当他使自己的国家屈从他人奴役之后，不久他本人就受到公爵的怀疑。他因此深感气愤，就不干了，自愿流放到加埃塔。正当海军作远征准备时，他在那里，参加了工作，在海战中又表现得极其英勇；因此他认为自己已再次立了功，足以取得公爵的信任并允许他安然不受搅扰地呆在热那亚了。但公爵对他的怀疑仍未消释，因为公爵不能相信一个在保卫自己国家自由独立时表现得如此动摇不定的人会对他本人忠诚；于是弗兰切斯科·斯皮诺拉再次下定决心试试自己的运气，如果可能，就使自己的国家恢复自由，使自己也恢复体面安全。因为他看得清楚，自己已经丧失同胞公民对自己原有的热情；除非自己痛下决心、冒着生命危险去弥补完全是由他自己给城邦招来的不幸，否则群众对他的热情是无法恢复的。他发现公爵由于释放了国王引起人们普遍愤慨，认为现在正是实现他的计谋的有利时机；他知道有些人和他自己有同样的想法，于是就把他的想法和他们讲了，他讲的道理取得了他们合作的保证。

盛大的圣约翰节日[注]到了，公爵新派的长官阿里斯梅诺预定在这一天到达热那亚；当他已经在前长官奥皮奇诺和许多热那亚公民的陪同下到达时，弗兰切斯科·斯皮诺拉认为再拖延就不好了，于是就带着他的同谋者，个个手持武器从他家里出来，大呼要自由的口号。看到公民们和平民一听到号召，立即热烈响应，纷纷出来集合，真是令人惊叹；以致可能由于某种原因支持菲利波公爵的那些人不但没有时间拿起武器，甚至来不及考虑如何逃跑了。阿里斯梅诺带着一些热那亚人逃到为公爵据守着的堡垒里；奥皮奇诺心想，驻守宫殿的两千名武装部队听他指挥；如果他能及时赶到宫中，就有可能使他自己得到安全或促使他的朋友们进行自卫；于是就朝宫殿走去。但还没等他到达广场就被人杀死，人们把他的尸体切成小块抛掷全城各处。热那亚人把政府交到主张自由独立的官员手中，不几天后就收复被公爵占据的堡垒和其他要塞，从而完全摆脱了公爵的奴役。

这些事件起初虽曾使意大利诸君主震惊，唯恐公爵的势力过于强大；但现在，他们看到事态已发生转变，就感到有希望，可以对公爵

加以约束了；于是，佛罗伦萨和威尼斯不顾新近和公爵订立的盟约，就又和热那亚结盟。里纳尔多·德利·阿尔比齐和佛罗伦萨被放逐的其他重要人物，看到局势起了变化，认为现在已有希望诱使公爵攻打佛罗伦萨了，里纳尔多到达米兰后，就对公爵讲了下面一段话：

“我们这些人过去曾经一度是您的敌人，现在却满怀信心地来到您这里，恳求您帮助我们回到我们自己的国家；不论您或任何别的人，只要考虑到世事变化的无常，就不致感到这样的事有任何稀奇；关于我们过去对您采取的行动以及现在对自己的国家怀抱的意图这两方面，我们都可以举出许许多多显而易见的理由。任何好人都不会怪罪另一个力图保卫自己祖国的好人，不论他为此采取的是什么方式；我们过去并没有伤害您的任何打算；我们只是为了保存自己的国家，使它不受伤害。我们恳求您明察：当我们同盟各国取得伟大胜利、您真的急欲讲和时，我们是否更愿意取得和解；因此，我们认为我们过去从来没有做过任何一件事情使我们完全丧失争取您的支持的希望。我们过去曾顽强抵抗您用以攻打我们城邦的那些军队，现在我们却又劝您派这些军队再去攻打我们的城邦；我们的国家也决不能因此对您抱怨。因为只有当城邦对它的公民一视同仁、而不是只支持一小撮人，却把大批子孙抛弃的时候，这个城邦才值得受到全体公民的爱戴。并不是所有反对自己国家的武装行动一概都应当受谴责。因为，一个社会虽然包括许许多多人，但它还是可以比作一个人的身体；人体生有许多疾病，而这些疾病又是除了用火和钢之外，别无其他办法可治疗的；社会也常常出现许许多多严重的弊病，只能用刀枪加以解决；一个善良的、慈悲的公民，为了使这个社会继续存在下去，就应当给它开刀医治；见病不治的态度才应当受到责难。

“对于一个共和国来说，还有比奴役为害更大的病症吗？还有什么能够有效地铲除这种病害的治疗办法吗？战争都是不义的，但有必要打的仗就是正义的；当只有暴力能为获得解救提供希望时，暴力本身就是慈悲的。我不知道还有哪一个国家比我们的国家更有这个需要；也不知道除了把我们这个国家从奴役中解救出来之外，还有别的什么更伟大的同情。因此，我们的事业是正义的，我们的目标也是仁慈的；这一点您自己和我们都很容易相信。而最充分的正义是在您这一

边，因为佛罗伦萨在和您庄严地签署了和平条约之后，却又毫不犹豫地和反叛您的那些人结了盟。因此，如果我们的正义事业还不足以激发您去攻打他们的话，您自己的义愤也应当鼓励您这样做；当您看到现在正有方便条件进行这一事业时，您就更不应犹疑了。您或许对过去记忆犹新，您看到过佛罗伦萨人的力量，他们曾顽强地进行自卫，但您现在不必为此担心；当然，假如他们今天仍然像过去那样奋发图强、勇敢战斗，引起您的顾虑也是很自然的。但现在一切都和过去完全不同了；因为这个城邦近年来已经把它绝大部分财富和工业驱散了，它还会有什么强大的力量呢？而且，这个城邦的平民当中最近又因发生了许许多多互相仇视的事件而起纷争，还用得着担心他们会有什么不屈不挠的斗志吗？至今仍然遍及全城的分裂将使富裕公民不可能像过去那样向城邦捐输款项；因为当他们看到靠捐献可使自己获得声望、荣誉和私利，或者在战时花费的钱财有希望在和平恢复后收回的时候，他们是会按自己能力大小自愿作出贡献的；但现在，当他们不论在任何情况下都要受压榨的时候——在战时受敌方伤害；在平时受狂妄的统治者欺压——他们就不会那样慷慨了。除此之外，人们对他们的统治者的贪欲感受到的痛苦要比对敌人的掠夺感受到的深刻得多；因为敌人为祸时，人们还有希望终有一天从中解放出来；但对本国统治者的祸害，则不可能抱这样的希望。

“因此，在上次战争中，您必须与整个城邦作战；而在今天，您的敌手则只是其中一小部分。过去，您是在试图从大批好公民手中把他们的政权夺走；而今天您所反对的只是一小撮败类。过去，您是在竭尽全力剥夺整个城邦的自由；而今天，您的光临却是为了使他们恢复自由。过去和现在情况这样不同，如果设想您采取行动的后果会和过去完全相同，这显然是毫无根据的；因此，您现在有一切理由预计胜利将能轻易取得；您也不难想见，这样做将大大增强您自己的政权。到那时，将使全托斯卡纳和您保持友好关系，而且将对您负有巨大的义务，这样，在为您的事业效力时，它对您的用处必将超过米兰。而且，尽管在过去的情况下，您这样夺取城邦会被认为是野心和不义之举；但在今天，人们必将认为这完全是公正而仁义的行动。因此，请不要错过这个时机。请相信，尽管过去您反对佛罗伦萨的计谋曾遇到

许多困难、耗费巨大并丢失体面；但这一次，您将轻易取得难以估计的好处和光辉的名声。”

要想劝说公爵攻打佛罗伦萨本来是用不着费许多唇舌的，因为他和佛罗伦萨之间的世仇和他那盲目的野心早已把他鼓动起来了；而且，最近佛罗伦萨和热那亚建立联盟进一步使他深受刺痛。不过，当他想到过去的耗费，为进行新战争必须采取的冒险措施，想起在最近这次战争中所受的损失以及被放逐的人们那些虚幻的空想等等，也使他放心不下。当他得悉热那亚反叛时，曾立即派遣尼科洛·皮奇尼诺率领他所有的骑兵和能招募到的步兵向热那亚推进，打算在该城公民把一切安排妥当并成立一个政府以前，就抢先把它夺回；因为在城里还有一个要塞有人替他驻守，他信得过这个要塞的力量。不过，尼科洛虽然把山里和波泽韦里谷地据壕防守的热那亚人赶跑，迫使他们躲到城里；但由于守城公民抵抗十分顽强，他发现这个障碍无法克服，因而被迫撤退了。针对这个情况，公爵在佛罗伦萨那些被放逐者的建议下，命令尼科洛从东边攻打热那亚人，从热那亚领土上与比萨接界处入手，竭尽全力推动战争前进，认为采取这个计划将表明是促使局面展开的最上策。于是尼科洛就包围并攻占塞雷扎纳，为了进一步使佛罗伦萨人震惊，他一路还大肆破坏，一直挺进到卢卡；还扬言要到那不勒斯去支援阿拉贡国王。这些新情况发生后，教皇尤金尼斯就离开佛罗伦萨到达波洛尼亚，在那里竭力促使盟国和公爵之间达成和睦安排。对公爵明确表示，如果他不同意签署一项和约，教皇就要派弗兰切斯科·斯福查去支援盟国，因为斯福查现在是他的盟友，在他手下服役、领取薪饷。教皇虽然尽到最大努力进行调解，但仍未成功；因为公爵认为如不让他占有热那亚，任何建议都不愿听；而盟国则已下定决心，应让热那亚保持自由。因此，双方别无出路，只好准备把战争继续打下去。

这时尼科洛·皮奇尼诺已到达卢卡；佛罗伦萨人正不知该采取什么措施为好，随即命令内里·迪·吉诺带领他们的军队进入比萨领土，劝说教皇答应叫弗兰切斯科伯爵带领军队和他会合。二人会合后即率领军队在圣贡达停止前进。后来皮奇尼诺要求那不勒斯允许他进入国境；被拒绝后，他就威胁要强行过境。敌对两军的人数和指挥官的能

力都旗鼓相当。那时正是12月，双方都不想拿自己的前途在恶劣天气中碰运气，相持数日按兵不动。尼科洛·皮奇尼诺听有人对他说，他如能趁黑夜攻打维科皮萨诺，一定可以轻易把它占领；于是他就首先发起进攻；失败之后，在附近地区大肆破坏，然后又洗劫并焚毁圣乔万尼阿拉韦纳城。他这些行动虽然作用不大，却激励他继续干下去；他获悉伯爵和内里都还在他们的营房里毫无动静，这就更助长了他继续进军的劲头，于是又攻打卡斯泰洛境内的圣玛丽亚和菲莱托，占领了这两处地方。佛罗伦萨军队仍然按兵不动；这倒不是因为伯爵胆小不敢出战，而是因为教皇仍然在竭力进行调停；佛罗伦萨政府为了尊重教皇，仍然拖着没有作出打仗的最后决定。佛罗伦萨人出于慎重采取的这种态度被敌方认为只是由于胆怯，于是他们就更大胆地把军队推进到巴尔加，决定进行围攻。他们发动的这次新的进攻使佛罗伦萨人把其他一切考虑都搁置一旁，下定决心不但要解救巴尔加而且还要攻入卢卡领土。于是伯爵追击尼科洛·皮奇尼诺，在巴尔加城外追上他的部队，一场激战随即展开，把他打败，迫使他解除对该城的包围。

威尼斯人认为公爵已撕毁和约，就派他们的将领乔万·弗兰切斯科·达·贡扎加到吉阿拉达达，这位将领严重蹂躏了公爵的领土，迫使公爵不得不把尼科洛·皮奇尼诺从托斯卡纳召回。这一情况，再加上击退尼科洛的胜利，使佛罗伦萨人更壮起胆子，试图收复卢卡。因为他们害怕的只有公爵，而公爵正在和威尼斯人打仗，卢卡人曾经把敌人接入城内，并允许敌人攻打佛罗伦萨人，他们没有理由抱怨佛罗伦萨。

---

[1] 6月24日。——译者

第三章

佛罗伦萨向卢卡开战——卢卡一位公民向庶民讲话，鼓励他们抗击佛罗伦萨人——卢卡人决定进行自卫——他们得到米兰公爵的支援——佛罗伦萨和威尼斯签订的条约——盟军司令弗兰切

斯科·斯福查拒绝为威尼斯人效劳渡过波河打仗，回到托斯卡纳——威尼斯对佛罗伦萨的背信——科斯莫·德·美第奇在威尼斯——佛罗伦萨和卢卡缔和——佛罗伦萨在教皇和波庇伯爵之间调解成功——教皇为圣雷帕拉塔教堂举行奉献仪式——佛罗伦萨宗教会议。

伯爵于1437年4月间开始攻打卢卡；佛罗伦萨人则打算在攻打别人以前先收复自己的失地，于是就夺回卡斯泰洛境内的圣玛丽亚以及所有被皮奇尼诺夺占的地方；然后才进入卢卡境内，包围卡马伊奥雷。这个城市的居民虽然忠于他们的统治者，但由于害怕眼前的危险胜于对遥远的朋友的情谊，于是就投降了。佛罗伦萨人以同样方式取得马萨和塞雷扎纳。5月底，他们才开始向卢卡进军，一路放火焚烧城镇，毁坏正在成长的庄稼和已收打的粮食、树木、葡萄园等等，还赶走牛群，为了伤害敌方，他们什么也不放过。卢卡人发现已被公爵抛弃，又无希望保住乡村，就把郊区放弃，在城内挖沟筑堡加强防御。由于城内驻军充足，他们很放心，认为可以防守一个时期；在此期间，可能会发生一些事件使他们得救，就像上次佛罗伦萨人攻打他们的时候曾经发生过的情况那样。他们唯一放心不下的就是庶民思想不坚定，由于对被围困已很厌烦，庶民关心的主要是自身的安危而不是别人的自由，因而很可能迫使他们在敌人面前作毁灭性的屈辱投降。为了激发他们起来进行自卫，就把他们召集到广场上，一位最年长最受尊敬的公民给他们讲了下边一段话：

“你们大家一定很明白，凡是人们在迫不得已的情况下做的事情，都是既不应当受谴责也不应当受赞扬的。因此，假如你们责怪我们，认为目前的战争是因为我们把公爵的军队接入城里并让他们去和佛罗伦萨人打仗而引起的，那你们可就大错而特错了。你们都很了解：佛罗伦萨人和咱们早有冤仇，这并不是因为咱们曾伤害过他们，也不是因为他们怕咱们，而是因为咱们自己的软弱和他们自己的野心；我们的软弱使他们产生了可以压迫我们的希望，他们的野心又促使他们这么干。因此，如果你们认为你们的任何功德能够使他们的野心熄灭，或者认为对他们的任何冒犯会引起他们更大的仇恨，这都是不切实际的想法。他们力图剥夺咱们的自由，咱们必须下定决心进行自卫。他

们为了达到奴役我们的目的是什么事情都干得出来的；我们虽然感到悲痛，但也不必惊讶。因此，当他们攻击我们、夺占我们的城镇、烧毁我们的房屋、蹂躏我们的乡村的时候，我们也会很悲伤。

“但是，有谁的头脑如此简单，竟然会对这些事情感到意外呢？假如我们有力量，我们同样会这么对待他们，甚至还要更厉害。他们现在公开对我们宣战了，理由是因为我们把尼科洛接进我们城里；但是，即使我们并未接他进城，他们还是会向我们宣战的，只不过另找一个借口罢了；即使我们把这场灾祸向后推，也极有可能酿成更大的灾难。因此，你们决不可推想战争是因为尼科洛的到来而引起的，宁可说这是因为大家的运气不好和他们怀有野心。因为，当时我们不可能拒绝公爵的军队进城；既已让他们进了城，我们也无力阻止他们去侵略别人。你们知道，如果没有强大的盟国支援，我们是没有能力进行自卫的，而能够向我们提供最有力最可靠的援助的只有公爵。他过去曾帮助我们恢复自由，因此我们有理由期望他这回也能保卫我们的独立。他一向都是我们的宿敌最大的对头。因此，假如我们为了避免激怒佛罗伦萨而惹恼公爵，我们就会失掉最好的朋友，从而使敌人的势力更强大，使他们更想欺压我们。所以，我们与其为和平而失掉公爵，还不如把目前的战争打下去，从而得到公爵的支持；更何况，因为我们是为了公爵才陷入危险的；所以，只要我们不放弃自己的正义事业，就完全有理由期待公爵前来援救。你们大家都知道佛罗伦萨人曾一再很猛烈地攻打我们，我们则曾光荣地守住了。我们不只一次丧失了一切希望，只能指望上帝和在长期战斗中的伤亡，这两者都曾证明是我们的朋友。既然这两者过去就曾解救过我们，现在为什么不能呢？那时全意大利都已抛弃我们，而今天我们却有公爵的支持；而且，我们有理由设想威尼斯人不会急于攻打我们，因为他们并不愿意眼看着佛罗伦萨的势力增长。

“在上次战争进行时，佛罗伦萨人还比较自由：取得外援的希望也比较大，他们自己也比较强大；而我们那时在各方面却都很虚弱；因为那时我们受暴君统治；今天我们则是为保卫自己而战；过去我们进行自卫，光荣属于别人；现在却属于我们自己；那时佛罗伦萨内部是和谐的，现在则是分裂的，全意大利到处都有被他们放逐出来的公

民。即使我们目前不具备这些有利情况所提供的希望，极端的困境也迫使我们必须坚决进行自卫。担心任何敌人入侵是有理由的，因为所有的敌人都追求自己的光荣并要毁灭我们。但在所有的敌人当中，你们最应惧怕的是佛罗伦萨人。因为即便我们向他们投降、向他们进贡、甚至让他们管辖我们的城邦，他们也不会满足；他们一定要占有我们所有的财产和人，以便用我们的鲜血满足他们的暴虐，用我们的财物满足他们的贪欲。因此，我们应当不分贵贱，同仇敌忾。因此，当看到他们毁坏我们的庄稼、焚烧我们的城镇、夺占我们的要塞时，你们不必忧虑；因为，只要我们保住我们的城市，其他一切都自然可以有救；假如我们把城市丢了，其余一切也都不会对我们有什么用处；只要我们保住自己的自由独立，敌人想控制其他地方必将十分困难；一旦自由丧失了，其他一切即使保住了也都无济于事。因此，请大家拿起武器；打仗的时候要牢记：胜利的报酬就是安全，不只是城邦的安全，还有你们一家老小、妻子儿女的安全。”

讲话的人所说最后这几句得到了人们极其热烈的响应；一个个都保证宁死也不放弃自己的正义事业，决不屈从任何丧权辱国的条件。随后大家就着手进行保卫城市的各种安排。

与此同时，佛罗伦萨的军队也没有闲着。他们给乡村造成无数的祸害之后，迫使蒙泰卡尔洛要塞投降；然后又围困乌扎诺要塞，目的是使卢卡人四面受围、丧失争取外援的希望，在饥馑中被迫投降。这个要塞里有大批驻军防守，非常牢固，要夺取它绝非轻而易举。卢卡人看到自己处境危在旦夕，不出所料，他们立即向公爵求援；百般恳求劝说，要劝得公爵派兵支援。他们夸大自己的功德和佛罗伦萨人的罪过；向公爵指出：如果公爵诸友邦看到他保卫卢卡，他们将更依附于他；如果公爵听任卢卡被敌人征服，他的朋友们必将和他离心离德；假如卢卡人丧失了自由和生命，公爵也必将随之失掉荣誉和朋友；并将失掉一切本来甘愿为他而蒙受危险的人的信任。他们恳求得声泪俱下，为的是即使公爵不会由于感激他们而有所触动，也可能出于对他们的同情而保卫他们。公爵因为和佛罗伦萨是老冤家，对卢卡又负有新义务；而且，最重要的，他不愿使他取得的这么大的一块地盘落到他的宿敌手里，于是就决定，或是派一支强大的军队到托斯卡

纳，或是猛烈攻打威尼斯人，以便迫使佛罗伦萨人放弃进攻卢卡而去解救威尼斯。

佛罗伦萨很快获悉公爵正准备进兵托斯卡纳。他们因此担心自己的事业可能要失败。为了把公爵牵制在伦巴第境内，他们要求威尼斯人竭尽全力进逼公爵。但威尼斯人也因为曼图亚侯爵已抛弃他们投向公爵而感到惊慌，他们觉得自己已处于几乎毫无防御的状态，所以就答复说，“我们在战争中的任务不但不能增加，甚至原有的任务都已无法担当，除非把弗兰切斯科伯爵派到我们这里当我们军队的指挥官，而且还有一个特殊条件：即伯爵必须答应亲自率领军队渡过波河。如果他不答应过河，我们就拒绝执行原来承担的任务，因为如果没有指挥官，我们就无法把战争进行下去；而除了伯爵之外，我们又不信任任何其他的人。而且，除非他答应按我们认为需要的时间进行战争，否则即使他来也没有用。”佛罗伦萨人认为应当在伦巴第境内大力进行战争；但他们又看到，如果他们失去伯爵，攻打卢卡的事业就毁了。而且他们看得很清楚，威尼斯人提出这样的要求，与其说是对伯爵真有需要，还不如说是为了破坏这次远征。在伯爵这方面，盟国不论何时需要他进入伦巴第，他倒是都愿意去；只是不愿意改变他原来承担的任务的主旨，因为他不愿意牺牲公爵答应和他联姻的希望。

因此，佛罗伦萨人为两种互相矛盾的想法感到很为难：既想攻占卢卡，又怕和米兰打仗。就像常常发生的情况那样，惧怕的情绪最强烈；于是他们就同意在夺占乌扎诺之后，就叫伯爵进入伦巴第。但另外还有一个难题没有解决，由于他们无力控制与此有关的局面，因而造成的疑虑不安比前一个还大：伯爵不同意渡过波河，而威尼斯人又偏偏拒绝按照任何其他条件接受伯爵。佛罗伦萨人看到无法作出其他安排，只好双方都大方一些，都作些让步，于是就劝伯爵通过给佛罗伦萨执政团写封信答应过河，暗示这一私下的许诺不会使他公开承担的任务归于无效，而且他仍然可以不渡河。这样一来，威尼斯既然已开始战争，就只好把仗继续打下去；佛罗伦萨人所担心的祸患则可防止。另一方面，他们对威尼斯人说，这封私信肯定有足够的约束力，因而他们也应当满意。因为如果他们可以使伯爵不致和他的岳父闹翻，这样做是很好的；而且如果没有明显的必要，就不应当把这封信

公开；因为不论对威尼斯还是对佛罗伦萨说，公开都是不利的。于是就决定伯爵率军队进入伦巴第。他占领乌扎诺，在卢卡四围筑起工事围困居民，随即把围困的任务交给其他军事委员，他本人则率军队越过亚平宁山，向勒佐挺进。威尼斯人这时看到他这样进军，非常吃惊；为了摸清他的意图，一定要他立即渡过波河和其他军队会合。伯爵拒绝从命。威尼斯人派去和他谈判的代表名叫安德雷阿·毛罗切诺，他和伯爵之间展开了激烈的舌战，互相斥责对方狂妄自大、背信弃义。争吵了半天，终于因为一方并未承担这项军事任务，另一方也未承诺支付军费，于是双方不欢而散，伯爵回到托斯卡纳，那位代表回到威尼斯。

佛罗伦萨已派伯爵到比萨境内扎营，还希望能劝说他再去攻打卢卡，但发现他不愿意去。因为公爵在了解到伯爵因为照顾到和他本人的关系已拒绝渡过波河之后，认为也不妨利用他去解救卢卡，于是就恳求伯爵尽力使佛罗伦萨和卢卡达成和解；假如可能办到，还要把他本人包括在和解范围之内；同时公爵还宣称，已经答应他的婚事可以在他认为适当的时候隆重举行。这个联姻的前景打动了伯爵的心；因为公爵既然没有儿子，联姻会使他有希望当上米兰的君主。由于这个原因，他对战争渐渐地不大卖力了；并宣称，除非威尼斯人实践支付军费的诺言并保留他在他们部队中的指挥地位，否则他就不再打仗；还说单单清偿欠债还是不够的，因为他还打算在自己的领土上过和平生活；除佛罗伦萨外，他还要和其他国家结盟，他必须关心自身的利益；他狡黠地暗示：如果威尼斯人抛弃他，他就要和公爵达成协议。

伯爵这些欺骗狡诈的做法使佛罗伦萨人十分恼火，因为他们看到远征卢卡的计划业已受挫；而且，万一伯爵和公爵结盟，佛罗伦萨自己的领土就难以保住，他们因此胆战心惊。为了劝说威尼斯人保留伯爵的统帅地位，科斯莫·德·美第奇亲自去威尼斯，希望用自己的威望说服威尼斯人；他在威尼斯元老院用了很长的时间和他们讨论这个问题，向他们说明意大利各城邦的状况、各地军队部署情形以及公爵占有的压倒优势；他最后总结说，假如伯爵和公爵的兵力联合起来，威尼斯人将被迫退回海上，佛罗伦萨则必须为保卫自己的自由而战。对此，威尼斯人回答如下：他们很了解自己的实力，也了解意大利各城

邦的力量；他们认为不论发生任何情况，他们都有能力进行自卫；他们并没有出钱雇人为别人打仗的习惯，佛罗伦萨既然使用伯爵为自己服役，那就应当由佛罗伦萨给他报酬：至于为了他们自己那些领土的安全，应当做的是抑制伯爵的骄横而不是给他报酬；因为人的野心是无止境的，假如现在他还没有为他们打仗就给他报酬，那他不久将提出更无理更危险的其他要求。因此，看来需要克制他的骄横，而不是任其发展到无法收拾的地步；还说，假如佛罗伦萨人因为怕他或出于其他动机而希望和他保持友好关系的话，他们自己就应当给他报酬。科斯莫一点也没有达到目的就回来了。

佛罗伦萨人把他们所能找到的最有分量的论据都搬出来，竭力拉住伯爵为盟国带兵，阻止他辞去。伯爵本人也并非不愿意这样做，只是和公爵联姻的愿望使他感到左右为难，任何细小的事件都足以使他决定走哪一条路；不久之后，这样的事果然发生了。伯爵曾委托伊尔·富尔拉诺代管他在马尔凯区的领地，这个人是他的主要佣兵队长之一；他受到公爵很大的影响，终于脱离伯爵，投到公爵那里当指挥官去了。这一情况促使伯爵抛开其他一切考虑，一心要保住自己的安全，就和公爵达成协议；其中有一条规定，不许他干涉罗马尼阿和托斯卡纳境内事务。后来伯爵又催促佛罗伦萨和卢卡讲和，竭力说服他们非这么办不可。佛罗伦萨人看到别无其他办法，就在1438年4月同意和卢卡签订和约，其中规定卢卡保持独立，佛罗伦萨保有蒙泰卡尔洛和其他几个要塞。事情过后，佛罗伦萨人极感气愤，向意大利各地发函，发泄满腹的牢骚，假装说既然上帝和众人都反对卢卡归属他们，他们只好和它讲和。就是丢失自己合法的领土的人也很少像他们这样，由于得不到别人的领土而大发牢骚。

佛罗伦萨人现在虽然手上有大量事情要做，但他们还是好管闲事、注视着邻国一切活动，也没有忽视装扮自己的城市。前已提到，尼科洛·福尔泰布拉乔已经去世。他曾娶过波庇伯爵的一位女儿为妻，波庇在他这位女婿死后，占有圣塞波尔克罗的博尔戈和附近一带其他一些要塞；尼科洛在世时，波庇伯爵就曾以他的名义代为治理；他宣称这些地方是他女儿的一份产业，拒绝交给教皇。教皇则要求他交出来，因为这些地方原先都是为教会保有的产业。在他拒绝交出后，教

皇就派高级主教带领军队去占领。这位伯爵感到自己抵挡不住，就把这些地方献给佛罗伦萨，佛罗伦萨人拒不接受；但当教皇回到佛罗伦萨之后，他们就在教皇面前为伯爵说情。这时又出现其他困难：高级主教进攻卡森蒂诺、夺占普拉托韦基奥和罗梅纳，把这些地方也献给佛罗伦萨；佛罗伦萨人也不接受，说是除非教皇同意他们把这些地方再交还伯爵才行；对这个意见，教皇踌躇了好一阵之后，终于让步，条件是佛罗伦萨人必须说服波庇伯爵把博尔戈交还给他。这样，教皇得到满足。佛罗伦萨人这时已建成他们命名为圣雷帕拉塔的大教堂。这项建筑工程很久以前就开始了，是为了便于他们以后在里边做礼拜的。他们要求教皇陛下为这个教堂举行奉献仪式。教皇欣然应允。佛罗伦萨人为了炫耀城邦的财富和大教堂的壮丽辉煌，并对教皇表示更崇高的敬意，就修筑一个高六英尺，宽十二英尺的步廊，从教皇的住处新圣玛丽亚慈惠院，一直通到他将举行奉献仪式的那座新教堂。上铺华美的褶皱绒布，为教皇陛下和他的宫廷成员提供便利，他们从这上面走到新建教堂，由许许多多派来参加仪式的民政官员和其他军官陪同。例行的奉献仪式完成后，教皇为了表示对这个城市的情谊，还赐给正义旗手朱利阿诺·达万扎蒂，也是一位声望最高的公民以骑士的称号。执政团为了表示在恩惠方面不减于教皇，授予这位新封的骑士治理比萨一年的职权。

当时罗马教会和希腊教会之间存在某些分歧，以致在举行宗教仪式时彼此不能完全一致。在最近召开的巴塞尔宗教会议上，西方教会高级教士就这个问题作了长篇发言，会上作出决议，应作出努力使皇帝和希腊高级教士前来出席巴塞尔宗教会议，力求使希腊和罗马两教会和解。虽然这一决议有损希腊帝国的尊严；对他们的教士来说也是一种侮辱；但因当时他们正在遭受土耳其人的欺压，担心自己无力自卫，为了将来向罗马求援时更好说话，他们还是屈从了。于是，皇帝、大主教以及其他高级教士和希腊贵族们，为了响应巴塞尔宗教会议决议，就一起来到威尼斯。但因当时威尼斯正流行瘟疫，他们害怕，于是又决定到佛罗伦萨去解决他们之间的分歧。罗马和希腊的高级教士一直开了好几天会，进行多次长时间的讨论，希腊教士终于作出让步，同意采用罗马教会的仪式。

第四章

意大利的新战争——尼科洛·皮奇尼诺和米兰公爵合谋欺骗教皇、夺取教会许多地方——尼科洛攻打威尼斯人——佛罗伦萨人的惧怕，采取预防措施——威尼斯向佛罗伦萨和斯福查求援——反对米兰公爵的同盟——佛罗伦萨决定派伯爵支援威尼斯——内里·迪·吉诺·卡波尼出使威尼斯——他在元老院的讲话——威尼斯人异常高兴。

卢卡和佛罗伦萨之间已恢复和平，米兰公爵和斯福查伯爵之间也已建立友谊；于是人们感到和平已有希望。虽然在那不勒斯王国，除非昂儒的雷内和阿拉贡的阿尔方索之间有一方被打垮才有可能得到安宁，但就整个意大利来说，武器有希望要搁置起来了。虽然教皇因为失掉大批领地而感到不满，而公爵和威尼斯人的野心仍然很明显；但人们还是认为，教皇将由于必要、其他的人则因为已经厌倦战争，都会赞成和平。但是，一种与此不同的情绪却占了上风：公爵和威尼斯人都不满意自己的现状，从而使战争又打起来，伦巴第和托斯卡纳再度遭受战争恐怖的折磨。公爵骄傲的思想不能容忍威尼斯人占有贝加莫和布雷西亚；又听说威尼斯人继续不断在进行武装活动，在日常操练中还常骚扰他的某些领土，这就更加使他恼火。他认为自己不但能够约束他们；而且，如果能劝说教皇、佛罗伦萨人和伯爵放弃和威尼斯的联盟，他还能收复已失去的一切土地。于是他就决定从教皇手中夺取罗马尼阿；他想教皇不会为害于他；佛罗伦萨人则因为看到战火逼近，或是为了自保不敢进行干预；即或他们出兵干预，进攻他也不容易；公爵还了解，因为卢卡的事，佛罗伦萨人很怨恨威尼斯人；因此，他判断他们不会为了威尼斯的缘故，积极拿起武器反对他自己。至于弗兰切斯科伯爵，他认为他们二人之间新建立的友谊和联姻的期望会使他不致轻举妄动。为了尽量避免招致别人抱怨，避免引起怀疑，以麻痹对方，特别是因为他和伯爵订有条约，伯爵因此不能攻打罗马尼阿，于是他就命令尼科洛·皮奇尼诺假装出于他本人的野心，去执行这项任务。

公爵和伯爵签署协议时，尼科洛正在罗马尼阿。他为了执行公爵的指示，就假装因为公爵和他自己的宿敌弗兰切斯科伯爵勾结起来而万分恼火，带着自己的部队撤到位于富尔利和拉文纳之间的卡穆拉塔，在那里修筑防御工事，似乎是打算在那里呆一些时间，或等到有什么新的冒险事业之后再采取行动。尼科洛伪装的愤慨情绪到处传开之后，他就对教皇说，公爵曾受到他无数恩惠，现在却如此忘恩负义；还说公爵相信：由于他自己拥有意大利几乎全部的武装力量，手下又有两位最重要的指挥官，因而有办法使自己成为全意大利唯一的统治者。但是，如果教皇陛下愿意，公爵自以为属于他的这两位将领中的一位将变成他的敌人，另一位也就对他无用了。这是因为，假如教皇能给他一笔钱并按时发给他薪俸，他将攻打伯爵为教会驻守的领地，迫使伯爵自顾不暇，不能帮助公爵实现他的野心了。教皇完全听信了尼科洛这些话，因为这些话听起来似乎很有道理，于是就送给他五千金币，还答应将来给他许多好处，使他本人和他的孩子们成为一些地区的统治者等等。虽然有许多人告诉教皇说尼科洛是在骗他，但他一点都不相信；甚至对任何怀疑尼科洛说话不诚实的谈话，教皇都不能容忍。

拉文纳城是由奥斯塔西奥·达·波伦塔替教会驻守的。尼科洛因为自己的儿子弗兰切斯科抢劫了斯波莱托，使教皇大失体面，认为再拖延将是不利的，于是就决定攻打拉文纳。这也许是因为在他看来这个城市不难夺取，也许是因为他和奥斯塔西奥已私下勾结；因此，攻城不到几天，它就投降了。然后他又夺占波洛尼亚、伊莫拉和富尔利。而且，更值得注意的是，他还拿下这一带地方的二十个堡垒，这些堡垒都是有人为教皇驻守的，连一个都没留下，全部落入他手中。他这样伤害教皇还不满足，决定除了用他的这些行动愚弄他之外，还要用语言加以嘲笑；于是就给教皇写了一封信，说他干的这一切都是教皇陛下应得的报应；这是因为教皇曾恬不知耻地妄想离间他和公爵这样的知交；还说教皇曾在全意大利散发信件，明确宣布他已弃绝公爵、站到威尼斯一边。尼科洛占领罗马尼阿全境之后，就把它交给他儿子弗兰切斯科照管，他本人则率领大部兵力进入伦巴第境内，在那里和公爵其他部队会合后，一起攻打布雷西亚外围地区；不久之后即攻占了，随即开始对城市本身进行围困。

公爵企图使威尼斯处于毫无外援的状态，就向教皇、佛罗伦萨和伯爵表示了歉意；并向他们表明：如果说尼科洛所作所为违反了条约，这些勾当也同样违背了他本人的意愿；他还派遣秘密使节向他们保证：一旦有适当时机，他将用使人信服的证据证明尼科洛搞的这一切都是违反他本人指示的。伯爵和佛罗伦萨人都不相信他这一套，他们很有理由认为他搞的这些鬼把戏都是为了在他降服威尼斯人之前，不让他们接近。而威尼斯人又十分骄傲，以为单凭他们自己的力量就可以抵抗公爵，因而不屑于乞求任何外援，只是在他们自己的指挥官加塔梅拉塔率领下进行这场战争。

如果不是在罗马尼阿和伦巴第发生的事件阻住弗兰切斯科伯爵，他本来是打算在佛罗伦萨人的同意下率军队支援国王雷内去的。而佛罗伦萨人由于和法兰西王朝有旧谊，也会欣然同意；但是公爵却完全站在阿尔方索一边。由于各自都在本国附近进行战争，因而不愿应承到远处去打仗。佛罗伦萨人看到罗马尼阿已被公爵的军队占领，威尼斯人又已战败，仿佛从别人的处境中预见到自己前途不妙，于是就请求伯爵进入托斯卡纳，到那里再一起考虑应当如何抵御公爵已经比以前更加强大的势力；他们要伯爵相信：假如公爵的骄横不受到点约束，用不了多久，意大利各国必将全部被他征服。伯爵深感佛罗伦萨人的担心有理有据，但因为他本人有和公爵联姻的愿望，故而按兵不动；公爵体会到他这个愿望之后，就极力向他保证：如果他不和公爵进行武装冲突，他的这个愿望必然会尽早实现。这时公爵的女儿已到结婚年龄，公爵曾多次进行举行婚礼的各种适当准备，但又在某些借口下，一次又一次地把准备工作撂下来。这一次为了使伯爵更信得过他，除了在口头上答应之外，又以行动佐证，把原先已在婚约中答应支付给他的三万佛洛林送交给他。

在伦巴第境内进行的战争现在已比以往任何时候都更加激烈。威尼斯不断丧失领土，他们在河上装备起来的战船队也已被公爵的军队掳获。维罗纳和布雷西亚周围地区已全部被占领，两座城市本身也已受到紧紧包围，一般认为迅将陷落。曼图亚侯爵多年来曾担任他们这个共和国武装部队的指挥官，这时突然出乎人们意料地辞职不干，投奔公爵手下服役。因此，威尼斯人在战争开始时由于自高自大而拒绝

采取的步骤，在战争进行中间，却又因惧怕而不得不采取了。因为他们很明白，除了佛罗伦萨和伯爵的友谊之外，他们不可能从别处得到任何帮助；于是就主动向二者表示要求援助，尽管这样做不免有失体面而且忧虑不安，他们很怕得到的答复和佛罗伦萨以前从他们这里所得到的答复一样，在攻打卢卡和处理伯爵的问题的过程中，佛罗伦萨要求威尼斯人支援时曾遭拒绝。

然而，出乎他们的意料，他们发现佛罗伦萨人很容易地就被劝得答应给予援助，按他们过去的行为是不应得到的。佛罗伦萨人之所以肯帮助，是由于对宿敌的仇恨远超过对一向的老朋友忘恩负义的不满。他们预见到威尼斯必将陷入困境，因而向伯爵说明：威尼斯的覆亡必将招致他自己的垮台；假如他认为公爵在走运时会比处于逆境时对他更加器重，那他就是受骗上当了；公爵是因为怕他才答应把女儿嫁给他的；出于不得已才答应他的这件事，只有出于不得已才会履行诺言；因此，要让公爵老处于这种不得已的状态才是上策。而这只有支援威尼斯才能做到。因此，他应当看到：一旦威尼斯被迫放弃他们在内陆的领土，他自己不但会丧失由他们那里得来的好处，而且还会失掉那些惧怕他们的人所能提供的便利。而且假如他好好地研究一下意大利各国的情况，他就会看到，有些国家贫困不堪，有些则对他怀有敌意。正像他常常提到的那样，单靠佛罗伦萨的支持还是不够的。因此，不论从哪方面考虑，都是使威尼斯在大陆上保有实力为好。这些意见，再加上伯爵对菲利波的怨恨——伯爵认为：公爵答应和他联姻这件事是欺骗他——这样就劝得他同意签署一项新条约；但他仍然不同意渡过波河。协议是1438年2月达成的，威尼斯人答应支付战费的三分之二，佛罗伦萨支付三分之一；双方都承担责任保卫伯爵在马尔凯区所占各地。这个联盟的兵力还不只这些，法恩扎君主以及潘多尔福·马拉泰斯塔·达·里米尼的几个儿子和皮埃特罗·贾姆帕戈洛·奥尔西尼也都入了盟。他们又竭力以慷慨的条件争取曼图亚侯爵加入，但因公爵对他友善、给他的薪俸更多，因而未能把他争取过来；而法恩扎君主在参加盟约后不久，也在更有利的条件引诱下，投到公爵那边去了。这些不利的情况使他们不能很快地解决罗马尼阿境内的麻烦，因而颇感失望。

伦巴第的情况是这样：布雷西亚被公爵的军队紧紧包围，人们一直在担心它会在饥馑逼迫下投降；同时，维罗纳也受到巨大压力，同样的命运也在等待着它。而且，假如这两座城市有一座失陷，所有其他作战准备都将是徒劳无益的了，已经花费的开支也就全部白费了。对此，除了派伯爵率兵进入伦巴第之外，已无其他补救办法。但采取这个步骤又有三重障碍：第一，必须说服伯爵渡过波河并在最有利的地区进行战争；第二，由于伯爵远离佛罗伦萨本土作战，佛罗伦萨人就几乎完全受到公爵的威胁，他可以从他的任何一个要塞派兵出击，用一部分兵力牵制伯爵，用另一部分兵力把佛罗伦萨的被放逐者带进托斯卡纳，佛罗伦萨当时的政府最害怕的就是这批人；第三，究竟通过哪一条道路使伯爵平安进入帕多瓦领土和威尼斯军队会师为好。在这三个难题中，特别是有关佛罗伦萨自身安危的第二个问题最为严重。但因为认识到在目前情况下这样做极有必要，又被威尼斯人磨得受不了——他们接连不断地要求派伯爵前往支援；并表示，如果不派伯爵前往，他们必将被迫放弃一切希望，于是佛罗伦萨就决定不顾自身安危也要去解救盟友。走哪一条路线的问题仍然没有解决；为了沿路的安全，他们决定请威尼斯提供保障。佛罗伦萨原先派去和伯爵交涉并劝他渡过波河的人是内里·卡波尼，因此又决定派他再出使威尼斯，以便使这件事所能提供的好处更合乎执政团的心意；尽一切可能保障军队通过时的安全。

内里在切泽纳登舟前往威尼斯。他到达后所受到的尊荣接待，是任何君主都不曾得到过的，因为这个共和国的存亡似乎取决于他的到来和他将参与作出决定的一些问题。在元老院中有人为他作过介绍之后，他就当着督治的面发表了下列一段讲话：

“最尊贵的君主阁下，佛罗伦萨执政团一向把公爵的巨大势力看成是你我两个共和国毁灭的根源，两国的安全要依仗两国各自的实力，也有赖于它们相互之间的信任。假如贵国杰出的执政团也曾抱有同样见解，我国的状况必将较目前为好，贵国也不致像今天这样遭受这样的危险。由于在我国的危急关头贵国对我国既不信任又不支援，因而在你们目前的危难中我们未能前来援救，你们心中也明白，因而不便向我们开口；因为你们无论处在顺境逆境，都未能体察我国的本意。

你们并未看到，那些曾多次在行动上引起我们仇恨的人，永远也不会得到我们的关注；而那些曾经以行动得到我们的友谊的人，也不会永远完全丧失向我们提出要求的权利。我们对你们最尊贵的执政团的情谊是尽人皆知的，你们常常看到伦巴第境内到处都是你们的军队和我们给你们金钱上的支持；我们对菲利波和他那个家族的宿怨也是人所共知的。随着岁月增长的爱和恨，决不可能因为新近发生的任何友好或鄙视的举动而从我们心头根除掉。我们一向认为，今天还是这样认为：我们现在满可以保持中立，一方面既可以使公爵极感高兴，又使我们自己不致招来巨大危险；因为，假使他在摧毁贵国之后，成为全伦巴第的主宰，我们在全意大利仍然会有足够的势力，因而不必担心自己的存亡；因为任何实力和领土的扩张都将助长相互间的仇恨和妒忌，从而导致战争和城邦的肢解；我们也很清楚：如果我们不介入这些纷争，就可以避免大量开支和紧急的危险；如果我们为支援你们而介入战争，战场将极其轻易地由伦巴第转入托斯卡纳境内。

“但是，我们这些意见和顾虑，立刻就被我们对威尼斯元老院和威尼斯人民历史悠久的情谊所完全压倒；我们已下定决心前来援救贵邦；充满热情，就像我们自己受到攻击、为保卫本国而拿起武器那样。所以，佛罗伦萨元老院认为，应当首先解救维罗纳和布雷西亚。为了达到这个目的，没有伯爵是不行的，所以就曾首先派我去劝他进入伦巴第，哪里最需要就在哪里进行战争。因为你们知道：他并未承担任何渡过波河的义务。为了劝他渡河，我曾向他一再提出：这是当前局势本身提出的迫切要求，这些论证也会说服我们自己。他是一位威武无敌、礼仪出众的人物。他看到佛罗伦萨人对你们如此慷慨义气，因而下定决心要胜过我们。因为他看得很清楚，在他离开之后，托斯卡纳将遭到多么严重的危险；但既然连我们都已决定优先考虑你们的事业，他也下定决心使他的个人考虑服从你们的需要。所以，我到这里来，就是向你们提供他的效劳，他将带领七千骑兵和两千步兵，这些军队已作好一切准备，不论敌人在哪里，他们都可以立即向敌人冲去。我请求你们，我们佛罗伦萨各位首长和伯爵本人也请求你们，由于他的军队已超过他原来答应提供的人数，希望你们能慷慨协助，给他提供经费；使他不致因前来支援贵国而后悔，也使我们不致因为曾劝他前来而感到不快。”

内里向元老院发表这段讲话时，人人注意倾听，有如幻想中的神谕那样扣人心弦。听众深受感动；平时他们在类似的情况下，一向严格遵守礼仪，要等到元首致答词之后才能有所表示；但这一次他们却控制不住自己了，内里话头刚落，他们就都从座位上站起来，高举双手，多数人的眼睛还含着泪水，对佛罗伦萨人的慷慨相助的行动和使节的不寻常的使命表示感谢；并保证：如此高尚的行为将使他们永世不忘，不但他们本人将牢记在心，连他们的子孙后代也将感恩不尽；还说从今以后，他们本国的一切都将和佛罗伦萨人共享。

第五章

弗兰切斯科·斯福查前往援助威尼斯，解救维罗纳——他试图解救布雷西亚，但失败了——威尼斯舰队在加尔达湖上被皮奇尼诺击溃——皮奇尼诺被斯福查打败，他逃跑的方法——皮奇尼诺突袭维罗纳——维罗纳的情况——斯福查收复该城——米兰公爵准备和佛罗伦萨作战——佛罗伦萨人的忧虑——与他们为敌的枢机主教维泰莱斯基。

威尼斯元老院对内里·迪·吉诺的感激表示平静下来之后，他们就在他的协助下，开始考虑伯爵应当采取哪条路线进军以及如何供应他的部队等问题。有四条各不相同的路线：一条通过拉文纳，沿海岸前进；但由于这条路有许多地方被大海和沼泽阻断，因而未被采用。第二条路最直接，但路上有一座名叫乌切利诺的堡垒，是为公爵所据守的；部队要通过必须先把它攻下；而为了保证布雷西亚和维罗纳及时得救又不能费很多时间去攻占它，因此，走这条路也不方便。第三条路沿湖边通过，但因波河涨水已泛滥湖边，这条路已无法通行。第四条路通过波洛尼亚到蓬泰普莱德拉诺，琴托和皮埃韦，然后再通过邦德诺和菲纳莱之间的地带到达费拉拉，从那里再由旱路或水路进入帕多瓦地区和威尼斯部队会合。这条路上虽有不少困难，有些地段还可能遭受敌军阻击，但最后还是因为这条路坏处最少而被选中。伯爵接到指令后即开始进军，以最快的速度行军至6月20日，终于到达帕多

瓦地区。这样一位军威显赫的指挥官到达伦巴第境内之后，使威尼斯和所有它的属地都充满希望。不久前还担心自己是否能生存下去，这时却又开始考虑如何征服新地区了。

在伯爵着手进行其他活动之前，急忙先去解救维罗纳。尼科洛为了挫败他这个计划，也率军队抵达位于维琴察和维罗纳两地之间的索阿韦要塞，从索阿韦一直到阿迪杰河沼泽地还挖了一条战壕防守。伯爵发现通过平原的道路已被切断，就决定通过山路进军到达维罗纳；他想，尼科洛一定会认为这条路山高路又崎岖不平，无法通过；即使他不作这样的判断，想来堵截也已经来不及了。于是伯爵就带着八天的粮草走山路，最后带领军队到达索阿韦南边的平原上。就是在这条路上尼科洛也曾修筑了一些工事阻击他，但因工事数量太少，未能起到拦阻作用。他发现敌人已出乎意料地通过到达，为了避免作战失利，就渡到阿迪杰河彼岸。于是伯爵未遇任何抵抗就进入维罗纳城。

伯爵成功地解救了维罗纳、巧妙地完成了第一个进军目标之后，现在又努力以同样方式解救布雷西亚。这个城市紧靠加尔达湖，虽然在陆地上已被围困，但供应物品仍可由水路运到。因为有这个情况，公爵已在紧靠湖边的地方集结大批军队，在获胜初期就已将布雷西亚周围所有可用来解救该城的那些地方全部占领了。威尼斯人在湖上也有一些战船，但数量较小，敌不过公爵的舰队。因此，伯爵认为用他的陆上部队支援威尼斯的战船队还是可取的策略，他想用这个法子比较容易地夺取布雷西亚周围那些封锁城区的据点。于是他就在湖边的巴尔多利诺堡垒外边扎营围困，认为拿下这个堡垒之后其余的必将投降。但时运不佳，他的部队有很大一部分病倒，只好放弃这一计划；于是他就改变方案，转到泽维奥，这是属于维罗纳的一个要塞，这地方有益健康、供应充足。尼科洛见伯爵撤走，为了不失时机地控制整个湖区，就带着一支精锐部队离开韦加西奥的营地向加尔达湖挺进，十分猛烈地攻打威尼斯舰队，几乎掳获全部舰只。由于这个胜利，湖边几乎所有的要塞都落在他手里。

威尼斯人遭到这次失败，十分惊恐，担心布雷西亚会因此投降，于是一再写信并派人到伯爵那里，求他前往解救。伯爵看到所有从湖

上前往支援的道路已都被截断，旱路上到处也都是尼科洛修筑的战壕、棱堡和其他防御工事，要想从旱路去解救也肯定会自取灭亡。于是他就考虑，既然他曾通过山路成功地解救维罗纳，未尝不可以用同样的方法去解救布雷西亚；随即决定走山路。伯爵作出这个决定之后，就离开泽维奥，通过阿克里河谷到达圣安德雷阿湖，再从那里推进到加尔达湖边的托尔博利和佩内达，然后又进军滕纳，把这个要塞包围，因为这地方是在进军布雷西亚之前必须占领的。

尼科洛了解到伯爵的进军计划之后，就率领自己的军队到达佩斯基埃拉。然后他就和曼图亚侯爵一起，带着一队精选的士兵前往迎战，交锋后被击溃，部下被俘不少，其他的四散奔逃，有的逃到舰队那里，有的逃到主力部队那里。这时已天黑，尼科洛逃到滕纳。他知道如果在那里等到第二天早晨，必然会落入敌人手中；因此，为了避免这个几乎可以肯定是致命的灾难，就决定作一次冒险的尝试：在他自己所有的随从人员中只有一个荷兰仆人还和他在一起，这个人力大无比、而且一向对他十分忠诚；尼科洛劝使这个人把他装在一条口袋里背在肩上、装作替主人扛货物的样子，把他背到一个安全的地方。敌军已将滕纳层层围住，但由于前一天的胜利，秩序很乱，也未设岗哨，于是这个荷兰人化装成一名骑兵，未受任何阻拦就从这些敌兵中间穿过，把他的主人安全地背到自己的部队。

假如伯爵慎重地利用了这次幸运地取得的胜利机会，布雷西亚就能从中得到更大的救助，威尼斯人从中得到的好处也会更持久一些；但因为他们轻率地放过时机，因而使胜利的欢庆转瞬即逝，布雷西亚仍然未脱离困境。尼科洛回到自己队伍之后，下决心要以不同一般的战绩来洗涮他的失败造成的坏印象，并剥夺威尼斯人解救布雷西亚的机会。他熟知维罗纳城堡的地势，又从他俘虏的敌人口中了解到这个要塞的防御很差，再次夺占并不困难。他立即意识到命运又给他提供一个机会，使他可以重获最近丢掉的桂冠；把敌人从新近的胜利中得到的欢乐变成在继之而来的灾难中的悲伤。

维罗纳城位于伦巴第境内，在形成意大利和德意志分界线的山脉脚下；因而一部分建在山上，一部分在平地上。阿迪杰河发源于特伦

托山谷，进入意大利后，不是径直穿越，而是沿山脚向左弯曲进入维罗纳、穿过市区，将市区分成两部分，在平原上的那部分比山上那部分大得多。在阿迪杰河靠山的那边有两座堡垒，很难攻克，这倒不是因为堡垒本身实际力量有多强，主要是因为它们所占地势险峻，居高临下，控制整个地区：一个堡垒名叫圣皮埃罗，另一个叫圣费利切。在阿迪杰河另一边，在平原上，还有另外两座背向城墙的堡垒，二者相距约一英里，一个叫老堡，一个叫新堡；还有一道墙接连两座堡垒；如果把这道墙比作弓弦，城墙就可以比作弓背。这两道墙之间的这一部分市区人口异常稠密，叫作圣泽诺的博尔戈。尼科洛·皮奇尼诺计划夺取这些堡垒和博尔戈，他希望不用太费劲就可以取得胜利。这一方面是因为守卫者经常疏忽大意，他们最近打了胜仗可能使他们更加麻痹；而且还因为，在战斗中，当敌人认为某种事情不可能办到时，这种事就更容易成功。

皮奇尼诺带着一批精选的士兵，在曼图亚侯爵陪同下，趁黑夜扑向维罗纳，用梯子偷偷爬上城墙，夺占新堡，然后率领军队进入，突破圣安托尼奥城门，把所率骑兵全部接应到城里。当新堡岗哨被屠杀时，驻守在老堡的威尼斯守军听到一阵喧噪，城门被突入时又听到一片骚嚷；他们知道敌人已经来到，于是立即发出警报，号召人民拿起武器。市民在一片混乱中被惊醒，有些最大胆的人拿起武器急忙赶到长官的场院里。这时尼科洛的部队业已劫掠了圣泽诺的博尔戈并继续前进。人们已弄清楚他们是公爵的军队，但因大家毫无防备，就劝威尼斯长官们到堡垒里躲避，这样既可保住他们自己又可保住这个地区；为了争取较好的命运，保住他们自己的生命和如此富裕的一个城市，总比为了力图排除当前的灾难而前去送死并招致全城被洗劫为好。长官们和全部威尼斯人听了这话之后，就都逃到圣费利切堡垒里去了。在第一流公民中，有些为了避免遭受敌兵洗劫，前往谒见尼科洛和曼图亚侯爵，乞求他们考虑，与其不体面地占领一个贫困的城市，不如占领一个富裕的城市，脸上增光；特别是因为市民并未用自卫的办法取得原占领者的好感，也未以此招致当前城市主人的仇恨。侯爵和尼科洛支持他们的意见，并在当时士兵们放肆劫掠的情况下，尽最大努力保护他们的财产。由于他们确信伯爵必将竭尽全力收复这

座城市，于是就尽一切可能夺占所有堡垒；那些夺取不了的，就挖壕沟设防栅使之和其余地区隔绝，以便把敌人关在大门之外。

弗兰切斯科伯爵带着自己的部队驻扎滕纳。最初有人向他报告上述情况时，他根本不肯相信；但后来又有一些人使他确信这事，如果再怀疑这些人就会成为笑话了。他决定竭尽全力以异乎寻常的速度补救由于疏忽大意造成的灾祸。尽管部下所有军官都劝他放弃维罗纳和布雷西亚，进军维琴察，以免在目前处境下被敌人包围，但他不听，坚决要尽力收复维罗纳。在讨论这些事情时，他曾告诉威尼斯军事委员和贝尔纳尔多·德·美第奇（他是作为佛罗伦萨军事委员来到这里的），他可以保证：只要还有一座堡垒能守住，他就一定能够收复那座城市。他把部队集中起来之后，立即全速奔向维罗纳。尼科洛了解到他前来的消息之后，根据人们告诉他的情况，认为伯爵打算进军维琴察；但当发现伯爵不断向自己的驻地逼近、直奔圣费利切时，就准备据守这个要塞，然而为时已经太晚了，因为防栅尚未设置完毕，他的兵员也已四散各处打家劫舍或向居民敲诈勒索去了，因而未能及时把军队集合起来挡住伯爵的军队冲入要塞。伯爵占领要塞后即率军队进入城内，幸运地将全城收复，使尼科洛大量损兵折将、丢尽体面。尼科洛本人和曼图亚侯爵先躲到城堡里，又避到乡间，最后逃到曼图亚。他二人在那里收集起残兵败将，急急忙忙赶到布雷西亚和那里的围城部队会合。就是这样，在四天之中，维罗纳就曾两次易手：先失给公爵，又从他手中夺回。伯爵取得这次胜利之后，因气候已到冬季，天气严寒；他带着部队首先克服了许多困难把供应品投进布雷西亚城内，然后就回维罗纳在营房里过冬，下令趁冬季在托尔博利修造战船，以便春回大地时，能够尽全力一劳永逸地解救布雷西亚。

公爵发现战争停止了一段时间，夺占布雷西亚和维罗纳的希望已成泡影，这都是佛罗伦萨人出的主意和他们花的钱造成的；他又看出威尼斯人过去对佛罗伦萨人的伤害既不足以使他们疏远，他本人向他们所作许多许诺也未能使他们亲近自己；于是公爵就决定进兵托斯卡纳，以便使佛罗伦萨人更深刻领会他们采取的方针所造成的后果；尼科洛和佛罗伦萨被放逐者也竭力劝他采取这个步骤。尼科洛之所以这样劝他，是因为他打算收复被布拉乔占据的地区并把伯爵从马尔凯区

赶走；佛罗伦萨被放逐者则是希望返回家乡；二者都竭力用某些适当的论据劝公爵采取适合他们各自心愿的步骤。尼科洛主张再派他本人到托斯卡纳，并继续围困布雷西亚，因为他已完全控制加尔达湖，那些堡垒粮草充足；假如伯爵再发动什么新的进攻，各堡垒的军官都能够进行抵抗；看情况，他如果不先解除布雷西亚之围，不大可能有什么新的行动，而解除布雷西亚之围又是根本不可能的。因此公爵完全可以在不放弃伦巴第境内的进攻的同时，在托斯卡纳进行战争；他认为：他一进入托斯卡纳，佛罗伦萨人将被迫立即召回伯爵以避免彻底毁灭；不论他们采取什么步骤，其后果必将是公爵的胜利。那批被放逐的佛罗伦萨人则断定：假如尼科洛率领他的军队进抵佛罗伦萨，那些受尽重税盘剥、受尽大人物蛮横欺压的佛罗伦萨人民决不会进行抵抗；他们还指出向佛罗伦萨推进的有利条件，因为里纳尔多和波庇伯爵友好，经过卡森蒂诺推进的道路必将为他们敞开。公爵本来就有意这样做，经过他们共同劝说，就决定付诸实施。在威尼斯人那方面，虽然当时正是严寒的冬天，他们仍然一再催促伯爵率领全部兵力前往解除布雷西亚之围。伯爵认为这样做不可能，劝他们等到来年春天再说；在此期间应当尽全力增强舰队实力，到时候可以水陆两路一起支援布雷西亚。威尼斯人听了很不满意，在供应物资方面拖拖拉拉，结果部队里大批士兵开了小差。

佛罗伦萨人了解到这些情况，看到战争已威胁到自己头上，而在伦巴第境内又没有多大进展，因而极感惊恐；另一方面，对教会军队的疑虑也使他们感到很不安；这并不是说教皇已是他们的敌人，而是因为看到这些军队主要是受高级主教乔万尼支配，而这个人是他们的死敌。科尔内托的乔万尼·维泰莱斯基起初是一位使徒公证人，后来当了雷卡纳蒂的主教，再后又当了亚历山大里亚的大主教，最后当了枢机主教，称为佛罗伦萨枢机主教。这个人胆大而狡猾；在拥有很大势力之后，即被任命统帅教会全部武装力量，执行教皇的一切行动计划；不论在托斯卡纳、罗马尼阿，还是在那不勒斯王国或罗马都是这样。因此，他不论对教皇、对教皇的军队都有很大的权威；以致教皇不敢支使他，而教会军队则除了乔万尼一人之外，不听任何别人调遣。当尼科洛进兵托斯卡纳的计划传至佛罗伦萨时，这位枢机主教正在罗马，这就引起佛罗伦萨人加倍担心。因为自从里纳尔多被放逐之

后，他已经变成共和国的敌人，他发现，凡是经他手所作的一切安排，不但一概被忽视，而且往往被改变成对他不利的东西，甚至促使部队放下武器，从而给他的仇敌放逐他的机会。政府考虑到这些情况，认为，假如尼科洛进入托斯卡纳，里纳尔多也跟他会合；那么，使里纳尔多复职并给他补偿可能是较好的对策。由于他们摸不清尼科洛究竟为什么离开伦巴第，而且是在一项任务即将完成时却又去执行另一项完全没有把握的任务，这就使他们更加放心不下；他们觉得他的行动和他们设想的很不相同；因此，只能推测他又制定了什么新计谋或企图搞什么诡秘的阴谋。他们把这些忧虑告知教皇，教皇这时才感到赋予枢机主教太大的权力是一个错误。

第六章

教皇监禁枢机主教、帮助了佛罗伦萨人——在战争如何进行的问题上，伯爵和威尼斯人意见不一致，佛罗伦萨人从中调解——伯爵意欲进入托斯卡纳阻击皮奇尼诺，被威尼斯人劝阻——尼科洛·皮寄尼诺进入托斯卡纳——他攻占马拉迪并在佛罗伦萨邻近地区进行抢劫——马拉迪概况——巴尔托洛梅奥·奥尔兰迪尼的卑怯——圣尼科洛要塞英勇抵抗——圣尼科洛要塞投降——皮奇尼诺企图夺占科尔托纳未逞。

正当佛罗伦萨人焦急不安之际，命运向他们显示了从大主教的诡计下解救自己的方法。为了发现是否有人搞阴谋反对国家，共和国对各地一切通信联系进行了极其严密的监视。有一次在蒙泰普尔恰诺截获了这位大主教背着教皇写给尼科洛的一些信件。虽然这些信件是用异常的字体书写的，意思十分复杂、无法弄清楚其含义，但这些信件的晦涩难解以及整个事情的面貌已使教皇十分震惊；因此他决定逮捕枢机主教本人；他把这项任务交给帕多瓦的安托尼奥·里多；这个人是圣安杰洛要塞的司令。他接到教皇指示之后不久，就找到执行任务的一个好时机。大主教决定要去托斯卡纳后，准备第二天就离开罗马，命令这位要塞司令早晨站在吊桥上等候，大主教路过时将和他谈话。

安托尼奥认为这是个好时机，于是就布置手下的人们到时候如何行动，然后自己就在吊桥上等候大主教到来。这座吊桥和堡垒相通，为了安全，可以根据情况需要吊起或放下。大主教果然准时来到；安托尼奥假装为了谈话方便，把他拉到吊桥上，然后给手下人一个信号，于是他们立即把桥吊起。就这样，转瞬之间，这位枢机主教就从指挥许多部队的司令官变成要塞司令的阶下囚。大主教的随从起初曾进行威胁，但当他们得知这是执行教皇的命令之后，就不再闹了。要塞司令用好话安慰这位大主教，大主教回答说，“一位大人物逮捕另一位大人物之后就不会再释放，应当抓的人就不应当再放。”不久之后他就死在囚室中。教皇任命阿奎莱雅大主教洛多维科指挥他的武装部队。他起初不愿意介入同盟各国和公爵之间的战争；现在却愿意参加了，答应提供四千骑兵和二千步兵保卫托斯卡纳。

佛罗伦萨人虽已消除这一使他们焦急不安的原因，但仍然担心尼科洛到来；也恐怕由于伯爵和威尼斯人之间的分歧在伦巴第境内引起混乱。为了进一步了解他们双方的意图，佛罗伦萨就指派内里·迪·吉诺·卡波尼和朱利阿诺·达万扎蒂带着协助安排即将开始的战役的使命前往威尼斯；并命令内里在摸清威尼斯人的意见之后，就到伯爵那里去了解他的打算，并劝他采取对盟国最有利的步骤。这两位使节刚到费拉拉，就听说尼科洛·皮奇尼诺已带着六千骑兵渡过波河。他们听到这个消息后就加速赶路，到达威尼斯后，发现执政团已完全决定不等春天到来就要去解救布雷西亚。他们说这是因为“这座城坚持不了那么久，舰队的准备工作到那时也不能完成；这座城如果看不到能很快得救，就要向敌人屈服；这样就会使公爵获取全胜，使威尼斯丧失所有内陆领地。”内里随即去维罗纳摸清伯爵的意见。伯爵争辩说，有许多理由可以说明春天到来之前进军布雷西亚不但毫无好处，甚至有害，因为把布雷西亚的形势和当前严寒的季节联系起来考虑，这样进军除了使部队徒劳往返造成混乱之外，不会有任何其他结果；而且，到适当时候还不得不把军队拉回维罗纳休整，恢复在严寒中受到的损失，准备夏季需用的物资；从而把战争所需要的时间白白浪费在往返调动上。奥尔萨托·朱斯蒂尼亚尼和乔万尼·皮萨尼是威尼斯派往维罗纳和伯爵商讨这些事情的代表。后来和他们达成协议：威尼斯支付伯爵九万金币作为明年军费，每名士兵还要发四十金币；伯爵立即率领全军

出发攻打公爵，迫使他为了自保把尼科洛召回伦巴第。协议达成后，两位使节回威尼斯。威尼斯人由于承担筹措这么一大笔军费的义务，在军粮供应方面就拖拖拉拉。

与此同时，尼科洛·皮奇尼诺仍在赶自己的路，到达罗马尼阿后，在那里说服潘多尔福·马拉泰斯塔的儿子们背弃威尼斯，投到公爵手下服役。这一事态在威尼斯引起很大不安，在佛罗伦萨引起的惊恐更大，因为他们原先曾想靠马拉泰斯塔家族的支援以抵抗尼科洛；现在他们既已投向敌方，佛罗伦萨人怕他们当时仍然驻扎在马拉泰斯塔领地上的指挥官皮埃特罗·贾姆帕戈洛·奥尔西尼可能被解除武装从而失去作用。伯爵也震惊，因为他怕尼科洛进入托斯卡纳之后，会使他丧失马尔凯区。于是他为了赶紧照顾自己的事情，就急忙赶到威尼斯，有人把他介绍谒见督治之后，他就说明，盟国的利益要求他到托斯卡纳去，因为战争应在有敌人的指挥官和军队的地方进行，而不应当在只有敌人的守军和城镇的地方进行；因为只要敌军被消灭，战争就算结束；如果只顾夺取城镇而使敌方武装部队保留完整无缺，往往会使战争更猛烈地再度爆发；如果不有力地抗击尼科洛，托斯卡纳和马尔凯区必将失守；如果两地不保，也就不可能保住伦巴第。他认为伦巴第所遭到的危险并没有这样紧急，所以他不愿意丢下自己的朋友和属民不管；而且，他进入伦巴第时是以一位君主的身份来的，他不愿意在回去时却只不过是个佣兵队长。督治听完后回答说：十分明显，如果他离开伦巴第、甚至只是重渡波河，所有威尼斯的内陆领地必将尽行丧失；在那种情况下，他们就不愿意再花钱保卫这些地方了。因为企图保卫一个将来必然会丢失的地方岂不是太愚蠢了；而且，单单丢失土地总比既失地又丢钱好些，也少丢脸并少受些伤害。如果结局真的要使他们失去内陆领地，那时就会看得清楚：威尼斯的声望在保卫罗马尼阿和托斯卡纳的事情上是何等重要。

在这些问题上，他们和伯爵的意见大相径庭；因为在他们看来，谁能在伦巴第取胜必将在其余地区取胜；他们还认为，既然尼科洛已带兵出去，公爵的领土已处于几乎毫无防备的状态，因而目前可轻易取胜，在公爵能够召回尼科洛或为自己找到任何其他补救办法之前，他可能早就被打垮了。不论是谁，只要仔细思考这些情况，就会看

出：公爵派尼科洛去托斯卡纳，别无其他原因，就是想要使伯爵放弃原计划，把兵撤走，这样就可以使已经打到公爵家门口的战争转移到更远的地方去。假如伯爵真的去追赶尼科洛，除非出于十分迫切的需要他会看到他的计划成功，并因采取这一步骤而高兴。但是，假如伯爵留在伦巴第，听任托斯卡纳境内的事情去发展，公爵必将发现他自己行动不慎，不但丢掉在伦巴第境内的领地，而且在托斯卡纳也毫无所获；但已经为时太晚了。双方都发表了自己的见解，最后决定先等几天，看看马拉泰斯塔家族和尼科洛签署协议之后产生的结果如何再说；同时也看看佛罗伦萨是否能利用皮埃罗·贾姆帕戈洛的力量，教皇是否像他应承的那样热切地要参加同盟。在作出决定后没过几天，就已经弄清楚：马拉泰斯塔家族签署协议并不是因为对盟国有恶感，主要是因为他们怕尼科洛；又了解到皮埃罗·贾姆帕戈洛已率领手下军队朝托斯卡纳开去；教皇也比以往任何时候更愿意支援盟国。这些有利的消息驱散了伯爵的忧虑，他同意留在伦巴第；内里·卡波尼则应带领自己手下一千骑兵和其他方面的五百骑兵回到佛罗伦萨；还进一步商妥：假如托斯卡纳境内的情况需要伯爵前往，内里将给伯爵写信，伯爵接信后可排除其他一切考虑率军队前往。内里在4月间带着军队回到佛罗伦萨，贾姆帕戈洛同一天和他会师。

就在这时，尼科洛·皮奇尼诺在已经解决罗马尼阿境内事务之后，打算直下托斯卡纳，计划通过圣贝内德托山的山隘和蒙托内山谷，但因发现这些地方早已按照尼科洛·达·皮萨设计，修筑了极好的防御工事，觉得朝这个方向进军即使竭尽全力也是白费。至于佛罗伦萨人方面，在他这次突然袭击下，由于军队和指挥官都未作好准备，已把大批公民送到这一带山区的一些峡谷中，还派了为临时应急而招募的一些步兵保护他们。其中有一位军官名叫巴尔托洛梅奥·奥尔兰迪尼，还是一位“骑士”，被委派防守马拉迪要塞和附近各隘口。尼科洛·皮奇尼诺因为发现圣贝内德托驻军指挥官很英勇，无法通过，于是就想到驻守马拉迪要塞的那位官长是个胆小鬼，走这条路一定容易通过。马拉迪要塞位于托斯卡纳和罗马尼阿交界的山脉的脚下。它虽然没有城墙，但那条河、那些山以及当地居民这些条件使这个地方十分牢固，这地方的农民忠实勇猛，冲刷两岸的急流使河岸成为高悬的陡壁，如果河上的小桥有人把守，从山谷逼近要塞简直是不可能的；在靠山一

边，悬崖峭壁垂直笔立、坚不可摧。虽然这地方有这么多有利条件，但巴尔托洛梅奥·奥尔兰迪尼本人的卑怯使他部下的士兵也都成了胆小鬼，因而使要塞无法守住。他刚刚听到敌人来到的消息，就放弃阵地，带着全体人马逃跑了，一直逃到圣洛伦佐镇才停下来。尼科洛进入这个被遗弃的要塞时，还怀疑它怎么无人防守。占领了这个新地方，他很高兴，从这里又直下穆杰洛山谷，在谷中又占领一些堡垒之后，到达普利恰诺即停止进军。后来又从这个地方出发，扫荡了直至菲埃索莱山脉的一带地方；他越来越大胆，竟然渡过阿尔诺河，在距佛罗伦萨不到三英里的地带抢劫破坏一切。

佛罗伦萨人却并未因此气馁。他们首先关心的是保障政府的安全。在这个问题上他们完全用不着担心，因为科斯莫受到人民普遍的爱戴；而且，他们把政府的关键职位只限由几位最高阶层的公民掌握，他们的警惕性使群众保持着很好的秩序，即使群众有所不满或要求变革时，也能如此。由于在伦巴第签订的盟约，他们知道内里将带来什么部队，还可指望教皇的军队前来支援。这些前景使他们在内里·迪·吉诺到来之前一直保持着勇气。内里到来后看到城内混乱惊惶，于是决定立即出兵前往抵挡尼科洛。他率领自己部下的骑兵和一队完全是从平民中招募的步兵，从敌人手里夺回雷莫莱，随即在那里扎营，制止敌军劫掠；使居民觉得有希望把敌人从这一带完全赶跑。尼科洛发现，佛罗伦萨虽然没有武装部队，却并未发生骚乱，还了解到城里异常镇静，因而认识到自己在这里是浪费时间，于是决定搞些别的行动引诱佛罗伦萨人派兵追赶自己，从而得到交锋的机会；假如他能打胜，一切就都可以如愿以偿了。

当敌军进入穆杰洛时，原先和佛罗伦萨结盟的波庇伯爵弗兰切斯科就背弃佛罗伦萨、投奔尼科洛。尽管佛罗伦萨人在一了解到他的打算之后，曾立即给他加官晋级，使他成为统辖他附近所有地区的军事委员，以便把他留住；但由于他对自己那一派特别亲密、对里纳尔多和前政府极其有感情，任何威胁利诱他都无动于衷，因此，当他刚刚了解到尼科洛已到达附近地区时，立即投奔到他的麾下去了。后来还十分热心地劝他不要入城，最好移兵卡森蒂诺；向他指出这一带地方如何强固，从这里如何易于袭扰敌人。尼科洛听从他的劝告，到达卡

森蒂诺，占领罗梅纳和比比埃纳，然后在圣尼科洛要塞外边扎营围困。这个要塞座落在将卡森蒂诺和阿尔诺河谷分隔开的大山脚下，由于其地势高峻、防守严密，虽然尼科洛动用石弩和其他投石器接连不断进行轰击，仍难攻下。围困二十余日。在此期间，佛罗伦萨人已把所有部队集中，在费吉内还集中了三千骑兵，分别由皮埃罗·贾姆帕戈洛·奥尔西尼，军事委员内里·卡波尼和贝尔纳尔多·德·美第奇几位指挥官率领。圣尼科洛城堡派出四名传令官到他们这里来求援。军事委员们研究了该地的位置之后认为，要解救这个城堡，从任何其他方向去都不行，只有通过亚平宁山区，朝阿尔诺河谷方向前往，由于山顶距敌较近，易于被敌人抢先夺占；佛罗伦萨部队距之较远，难于抢先；而且进兵时必然被敌发觉。如果走这条路，等于孤注一掷，其后果必然是全军覆没。于是，军事委员在表扬了他们的忠诚之后就命令他们：无力再坚守时就投降。尼科洛围困要塞三十二天之后才将它拿下。他为了取得这么点进展竟耗费了这么长的时间，这是他这次远征失败的主要原因。因为要是他当初把部队留在佛罗伦萨附近，几乎就可以使佛罗伦萨政府丧失强迫人民提供金钱的一切权力，要是敌人逼近，佛罗伦萨不可能那样容易地集结部队并采取其他警戒措施；但由于尼科洛离得很远，他们却都办到了。更何况，假如他当时以大军逼近，特别是当佛罗伦萨人看到战争似将拖得很久时，城内许多人就会急于签订和约以解除对尼科洛的恐惧。原来波庇伯爵是为了向他的宿敌圣尼科洛居民进行报复才劝尼科洛·皮奇尼诺离城他去的，而尼科洛是为了讨好他才采纳他的意见的；这样做的结果招致二人的毁灭。为了满足私情常常耽误大事，这种情形是常有的。

尼科洛为了继续追求好运气，又占领了拉西纳和基乌西。波庇伯爵劝他在这些地方驻扎下来，说这样就可以把他手下的人马分布在基乌西、卡普雷塞和普雷韦各地，控制了亚平宁山脉这一支脉，这样就可以随意下山进入卡森蒂诺、阿尔诺河谷、基阿内河谷或塔韦雷河谷，同时又可以对敌人的任何活动处于有备无患的状态。但尼科洛考虑到这些地方太贫瘠，对他说，“可是我的马匹不能吃石头啊。”于是就进抵博尔戈圣塞波尔克罗，这里的人很友好地接待他；但当他到达卡斯泰洛城时，由于这个地方的人和佛罗伦萨友好，尼科洛无法诱使他们归顺。他打算将佩鲁贾置于自己控制之下，就带领四十名骑兵前

往；因为他本人就是佩鲁贾一名公民，所以受到很友好的接待。但不几天之后就受到怀疑；尽管他竭力对佩鲁贾的教皇代表和人民施加影响，但终未成功。后来就从他们那里取得八千金币，回到自己的部队。然后他又对科尔托纳暗中施计，企图诱使它脱离佛罗伦萨，但因事情败露，计谋落空了。事情是这样：该地为首的公民中有一位名叫巴尔托洛梅奥·迪·森索的，被指派到一个城门守夜；他的一位同乡朋友告诉他，说如果他去值夜，一定会被杀害；巴尔托洛梅奥问他是怎么回事，从而了解到事情的原委，随即向当地官长汇报了，官长捉住搞阴谋的主犯并在各城门倍增守卫的兵力，一直守候到尼科洛预定要来的时刻。尼科洛发现图谋业已败露，就又回到自己的营地去了。

第七章

斯福查解救布雷西亚——他的其他一些胜利——皮奇尼诺被召回伦巴第——他设法使佛罗伦萨人和他交战——他在安吉阿里城外被击溃——佛罗伦萨部队得胜后兵营中异常混乱——里纳尔多·德利·阿尔比齐去世——他的为人——内里·卡波尼前往收复卡森蒂诺——波庇伯爵投降——他交出领地时的谈话。

托斯卡纳境内正在发生的事情对公爵没有什么有利之处，与此同时，他在伦巴第境内的事务发展情况更坏。季节刚刚转暖、军队可以行动时，弗兰切斯科伯爵立即率领军队开赴战场。威尼斯的战船已再次布满湖上，伯爵决定首先把公爵的水上武装力量赶走；认为，这件事一旦成功，剩下的事就好办了。于是他就和威尼斯舰队联合攻打公爵的舰艇，并予以摧毁。他的地面部队攻占了为公爵把守的那些堡垒。公爵派去围困布雷西亚的军队听到这些失利的事件后也就撤退了，从而使在围困中坚持了三年之久的布雷西亚终于得救。伯爵接着去追击敌人。当时敌军正在奥利奥河上的一座名叫松奇诺的要塞外边扎营，伯爵追逐他们，把他们逼退到克雷莫纳。公爵在这个地方重整旗鼓准备抵抗。但伯爵不断进逼，越逼越紧；公爵担心他的领土可能全部或大部丧失。这时他才醒悟到原先派尼科洛进军托斯卡纳是很不

幸的一步棋。为了纠正这个错误，他就给尼科洛写信，把发生的情况告诉他，希望他尽速撤出托斯卡纳回伦巴第。

与此同时，佛罗伦萨人在他们各位军事委员的指挥下，也把部队集结在一起；还有教皇的部队加入，一起驻扎在安吉阿里。这个要塞位于塔韦雷和基阿内两个谷地之间的大山脚下，距圣塞波尔克罗的博尔戈四英里处的一条平坦的大路边。这一带地方极适合骑兵展开作战，是很好的战场。执政团听到伯爵的胜利和尼科洛被召回的消息之后，认为用不着再动一刀一枪，用不着再叫马匹扬起灰尘，胜利业已在握，战争即将结束；于是就写信给各位军事委员，希望他们避免作战，因为尼科洛在托斯卡纳呆不了多久了。皮奇尼诺获悉执政团这项指示之后，又认识到他必须尽速回兵伦巴第，不能白白地离开，于是决定和敌人再打一仗，希望能出其不意、攻其不备。他这个决定得到里纳尔多、波庇伯爵以及其他被放逐的佛罗伦萨人的支持。因为他们知道尼科洛撤走后，他们必不可免要遭到毁灭；因而希望尼科洛和敌军打一仗，这可能使他们不是获胜，就是战败，但也不致丧失体面。作出这项决定后，尼科洛就带着自己的部队，在未被敌军发觉的情况下，从卡斯泰洛城到达博尔戈；在博尔戈又招募两千人，这些人相信这位将军的才干和诺言，打算跟随他抢劫财物。随后，尼科洛即率领部下人马以战斗队形向安吉阿里挺进；当他到达距离目的地两英里处，米凯莱托·阿滕杜洛忽然发现前面烟尘滚滚，立即猜出这必然是敌军逼近，于是立即命令军队拿起武器。

这时，佛罗伦萨军队营地一片混乱。因为军队一向就是疏忽大意、纪律松弛，这时又以为敌人离得很远、忙于逃命、顾不上打仗，因而他们就更加掉以轻心。当时每个人都没有携带武器，有的离开营地到处逛，或是去逃避酷暑，或是去寻欢作乐。靠各位军事委员和司令官尽到最大努力，总算在敌人到来之前，士兵们就已经骑在马上作好迎敌准备。由于米凯莱托首先发现敌人逼近，他也是第一个拿起武器作好抗敌准备的人。他带领自己的部下急忙冲到距安吉阿里不远处一座跨河的桥上。在敌人这次突然袭击以前，皮埃特罗·贾姆帕戈洛已将大路两侧的沟渠填平，还平整了安吉阿里和那座桥之间的土地。米凯莱托已在桥前摆开阵势，教皇代表和率领教会军队的西蒙奇诺在右

翼布阵，佛罗伦萨的军事委员们和司令官贾姆帕戈洛在左翼，步兵则沿河岸一线摆开阵势。因此，敌军进攻的唯一路线只有径直冲向桥上；佛罗伦萨部队也无其他回旋余地，只是命令步兵作好准备，假如敌方步兵攻击侧翼骑兵，就用石弓攻打他们，以防他们伤害过桥的骑兵两翼。敌人向桥上冲锋，米凯莱托率军队英勇抵抗；但因阿斯托雷和弗兰切斯科·皮奇尼诺率领精兵猛烈冲杀，他只好被迫后撤，一直被敌军逼至山脚下，这山脚通向较高处的安吉阿里的博尔戈；但敌人后来又在佛罗伦萨军队两翼夹攻之下，被赶过桥去。

战斗持续进行了两小时之久。在这期间，这座桥几度易手，双方各有胜负，但从这条河两岸情况来看，尼科洛的劣势已很明显：他的军队冲过桥来，佛罗伦萨军队并未被冲散，因为这边地面平坦，调动便利，已疲惫的军队则由生力军接替；但当佛罗伦萨军队冲过桥去时，尼科洛却无法增援他手下那些已饱受折磨的士兵，因为道路两旁的壕沟和土堤妨碍他调动部队；因此，每当他的部队夺占桥梁之后，很快就被对方的生力军打退；但当佛罗伦萨军队占领桥梁、冲过桥来继续沿大路前进时，尼科洛则无法增援他的军队；这一来是因为敌军进攻猛烈，另一方面也是因为地形不便，使他的军队前锋与后卫纠结在一起，乱作一团，结果只好被迫逃跑，全速奔向博尔戈。佛罗伦萨部队一拥而上，缴获大批战马，活捉大批俘虏，夺取大量军用物资。尼科洛的骑兵退到城里去的还不到一千。那些为打劫而跟随尼科洛的博尔戈人，这时自己也成了战利品，全部被俘，被迫交纳赎身费，旗帜和车辆也都被佛罗伦萨人夺去了。

这次胜利对佛罗伦萨的有利之处很大，但公爵所受损失却不多。这是因为，假如他打败了佛罗伦萨人，托斯卡纳将会归他所有；而遭到失败，却只不过使他的部队丢掉马匹和装备，这些东西不用花太多钱就可以重新补充起来；而且，任何在敌人的地区进行的战争从来也还没有像这次这样使进攻者只受到这么小的损失，在这次这么大的失败中，虽说战斗曾进行了四个小时之久，却只死了一名兵士；但他并非死于敌方的刀枪之下，也不是由于他曾进行过什么英勇而光荣的战斗，而只因从马上跌下来，被人们踩死。那时打仗，交战双方的人简直没有什么生命危险，差不多人人都骑在马上，个个穿着护身铠甲，

还可以随时用投降的办法保全性命，几乎没有冒生命危险的必要，打的时候有盔甲护身，实在抵抗不过时就投降保命。

在战争进行期间和战后发生的一切情况中可以看出，这次战役确实是那个时代军纪败坏的一个极其突出的例证。敌军战败后被迫撤入博尔戈；佛罗伦萨军事委员们，为了取得彻底的胜利，希望能乘胜追击，但没有一个佣兵队长或士兵听从命令；他们借口看守战利品和照管伤员，作为拒不从命的充足的理由。更加令人吃惊的是，第二天，并未经军事委员同意也不理会指挥官意见如何，大队人马竟然跑到阿雷佐抢劫够了才又回到安吉阿里。这是完全违反军纪和所有从属关系的事，因此，只要有一支稍稍正规一点的部队，必然会轻而易举地而且也是理所当然地夺走他们的胜利，他们确实是太不配取胜了！还有另一件怪事：军事委员本来想把被俘的那些重骑兵扣留下，免得使他们再回到敌军中；但军队竟然违背他们的命令，把他们都放了。这样构成的军队竟然有足够力量取得胜利，实在使人吃惊；而对方竟然被这样一伙乱七八糟的乌合之众打垮，也可见他们太软弱无能了。佛罗伦萨部队往返阿雷佐占用了不少时间，使尼科洛乘机逃出博尔戈退向罗马尼阿，佛罗伦萨的流放者也跟他们一起逃走了；这些人发现返回家乡已无指望，于是就按照各自的方便条件在意大利许多地方定居下来。里纳尔多选择的定居地是安科纳。他既已失掉人间的地位，就想取得进入天堂的许可；为此，他曾去朝拜圣墓。从那里回来以后，在为自己的一个女儿出嫁举行的庆祝宴会上，他突然在席间死去；这是命运之神赐给他的恩典，使他在被放逐的生涯中最少悲伤的一天离开了多灾多难的人间。不论处境如何变化，里纳尔多·德利·阿尔比齐总是一位值得尊敬的人物；假如他能在一个团结统一的城邦中生活，就会受到更大的尊敬。这是因为，在一个分裂的社会里，他的许多品质对他是有害的；而在一个和睦的社会中，却会给他带来荣誉。

佛罗伦萨部队从阿雷佐返回时，尼科洛业已撤走。军事委员来到博尔戈，当地居民愿意归顺佛罗伦萨，但他们的表示遭到拒绝。正当这件事还在协商之际，教皇代表以为军事委员们企图把这个地方从教会手中夺走。双方以恶言互相斥责；如果误会继续下去，佛罗伦萨军

队和教会军队之间就会冲突起来；但后来由于按照教皇代表的要求作出决定，他们又和解了。

塞波尔克罗的博尔戈的事情正在进行之际，据说尼科洛·皮奇尼诺已向罗马进军，另有消息说她是开向马尔凯区。于是教皇代表和伯爵的军队就向佩鲁贾推进，以便根据情况去解救马尔凯区或罗马；贝尔纳尔多·德·美第奇随同前往。内里率领佛罗伦萨部队前往收复卡森蒂诺，在拉西纳城外扎营，随即占领该城以及比比埃纳、普拉托韦基奥和罗梅纳等地；从那里他又进军波庇，从两侧将城市围住，一侧朝向切尔托蒙多平原，另一侧在朝弗隆佐莱方向伸展的小山上。

波庇伯爵发现自己已被抛弃任凭命运摆布，于是就把自己关在波庇城内；他这样做并不是希望取得任何支援，只是想争取到尽可能有利的条件。内里紧紧包围，波庇伯爵提出投降条件，得到合理的答复，即：保证他本人和家属的安全，允许他带走他能够带走的一切；条件是他必须把他的领土和政权让给佛罗伦萨。当他理解到他的不幸遭遇的全部内容时，就站在横跨阿尔诺河靠近波庇的一座桥上，转过身来极其悲痛地对内里说道："假如我曾慎重考虑我自己的地位和佛罗伦萨的强大，现在我就会是共和国的朋友并庆贺你们的胜利；而不致作为一个敌人不得不乞求减轻我的灾难。近来发生的事情给你们带来的是光荣和欣慰，给我招来的一切却充满不幸和悲哀。我也曾一度拥有马匹、武器、属民、权势和财富。现在我舍不得丢掉这一切，难道这有什么奇怪吗？不过，既然你们有力量也有决心统治托斯卡纳全境，我们只好顺从。如果我不曾犯这个错误，就不致遭此不幸，你们的宽宏大量也就无从表现。因此，假如你们能把我从彻底毁灭中挽救出来，你们的仁慈将给全世界留下一个不可磨灭的印象。因此，希望你们的怜悯之心能放过我犯的错误，请允许我保有这仅存的家宅，把它留给我那些祖先的后代，你们的祖先也曾从我的祖先这里得到过无数好处。"对此，内里回答道："因为你在那些只能办小事的人们身上曾寄托过过多的希望，结果使你犯了反对佛罗伦萨共和国的巨大的错误。根据各方面的情况来看，作为一个敌人，你应当把全部地方交给佛罗伦萨，因为你不愿意作为佛罗伦萨的朋友保有这些地方。你已树立了一个先例，鼓励这样的先例是失策的：因为如果局势变化不同，

你就会伤害共和国；我们顾虑的并不是你本人，而是当你身为卡森蒂诺君主时所拥有的势力。不过，如果你能作为一位王公住到德意志去，佛罗伦萨公民一定会很满意；而且，看在你刚才提到的你那些先辈的面上，我们将乐于帮助你。”伯爵听了这些话，十分恼火，他回答道，“我希望和佛罗伦萨人离得更远一些。”他不想再保持一点点谦恭有礼的态度，把自己的领土和所有附属地区全部割给佛罗伦萨，带着自己的珍宝、妻子和孩子离开了，由于丢失自己的祖先曾保持四百年之久的领土而很哀伤。当佛罗伦萨听到这些胜利的消息时，政府和人民都欣喜若狂。本内德托·德·美第奇发现关于尼科洛到罗马或马尔凯区的消息都不确实，就带着军队回到内里处，然后一起回到佛罗伦萨，接受佛罗伦萨按城邦惯例颁发给得胜公民的最高荣誉；执政团、各区区长和全城人民举行极其隆重盛大的凯旋仪式欢迎他们。

第六卷 从威尼斯同盟到土耳其军队的覆灭 公元1439—1463年

第一章

关于战争的目的和胜利的作用的探讨——尼科洛扩充部队——米兰公爵设法使弗兰切斯科·斯福查伯爵再次为他效劳——威尼斯人的疑虑——他们兼并拉文纳——佛罗伦萨从教皇手中买下圣塞波尔克罗的博尔戈——皮奇尼诺冬季出征——伯爵在马尔蒂南戈城外他的营地中被围——尼科洛·皮奇尼诺的傲慢狂妄——公爵为对他进行报复和同盟各国媾和——斯福查得到佛罗伦萨人支援。

凡是从事战争的人很自然地总是企图使自己富裕、使敌人贫困；战胜或征服他人的目的也无非壮大自己、削弱对方；否则争取胜利，征服他人也就毫无值得向往之处。由此可知，凡因获胜而招致自身贫困或因征服他人而削弱自己者，必然是已经超越或尚未达到作战的目标。一个共和国或一位君主在打垮敌人取得胜利并获得战利品和赎金时，就使自己因胜利而富裕。如果取胜后使敌人逃掉，或使战利品和赎金为士兵所侵占，这样的胜利必然有害。这样的情况发生时，失败的一方固然不幸，胜利的一方受害更甚。因为失败的一方所受伤害乃是敌方造成，而胜利者的痛苦则系自己人招来的，这很难说得通，因而造成更大的痛苦；尤其是当胜利者考虑到不得不在获胜后强迫人民增加捐税负担时，情形将更加严重。任何统治者，只要还有一点人性，就不能对使臣民遭受折磨的胜利感到高兴。古代治理有条的共和国获胜时，常从敌人手中获取金银财宝充实国库、向人民颁发赏金、

减少税收、举行竞技大会、隆重的庆典，使全民同乐。但在我们所叙述的这个时代，打胜仗的结果首先是国库空虚，其次是使人民贫困，而使战胜一方并不能得到免受敌国攻击的保证。这完全是战争方式本身内在的混乱造成的。因为被打垮的军队仅仅是丢掉了他们的装备，人员既未被杀害又未被当作俘虏关押，只不过是把他们对胜利者的反攻时间推迟一些而已，等到他们的指挥官为他们提供新的武器和马匹之后，立即又反攻。此外，赎金和战利品既已被军队所侵吞，得胜的君王当然无法利用这些钱财招募新军队，又不得不从臣民的腰包筹措必要的战费：而这就是人民体验到的唯一的胜利后果。唯一不同的只是统治者在获胜后采取这类措施时并不勉强；在压榨百姓时更不讲求方式方法。这种军队作战造成这样一种后果，无论战胜的一方还是失败的一方，如想再要这些军队效劳，都必须再拿出钱来。因为战败的一方必须重新装备军队，战胜的一方则必须收买军队。因为被打败的军队得不到新装备就无法再打仗，得胜的军队如无新的赏金则拒绝开赴战场。结果，一方从胜利中得益无多，另一方从失败中遭受损失也不大。战败的一方固然必须重新武装，而获胜者也不能乘胜追击。

由于这些办事的方法如此混乱反常，所以尼科洛在他的失败的消息传遍全意大利以前，就已经重新整编好他的武装部队并以较前更大的精力来袭扰他的敌人了。由于同样原因，他在滕纳惨败之后，竟然在极短时间内又夺占了维罗纳。由于在维罗纳已无敌人阻挠，不久之后他竟然率领大军出现在托斯卡纳境内。到达托斯卡纳之前，他虽然曾在安吉阿里被彻底打垮，但事后他在战场上居然变得比以往任何时候都更加强大。就是因为这一情况，米兰公爵才感到有希望防守伦巴第；而尼科洛不在时，伦巴第似乎已毫无指望了。因为当尼科洛使托斯卡纳全境惊慌失措之际，伦巴第境内的灾难使公爵放心不下，担心在他能够把尼科洛召回抵住伯爵，猛烈进军从而使他得到救援之前，他就已经彻底垮台了。由于这样的想法，公爵就想用策略保证取得用武力无法取得的成功，就求助于过去在类似的情况下往往对他很有用的补救办法。于是就派费拉拉君主尼科洛·达·伊斯特去见当时正在佩斯基埃拉的伯爵，打算说服他：目前进行的战争对他不利。这是因为，假如公爵被打垮，无力保持他在意大利诸城邦中的地位，那么，首先受害的人必然是伯爵。因为到那时，不论对威尼斯还是对佛罗伦

萨说来，伯爵将变成一个无足轻重的人物。公爵为了证实自己求和的诚意，答应履行他早已答应过的把他的女儿嫁给伯爵的婚约，把她送到费拉拉，以便在和约签订后就举行婚礼。伯爵回答说，“假如公爵真心希望缔和，他是很容易得到满足的，因为佛罗伦萨和威尼斯同样渴望媾和。但是了解到公爵从来只是在迫不得已的情况下才讲和，一旦压力消失，马上就又想打仗，实在很难使人相信他。至于说到联姻一事，因为我过去一再受骗上当，现在也很难相信。不过，在和约签署之后，关于这个问题我可以和朋友们商量一下。”

威尼斯人对他们雇用的军队本来就不必要地有所猜忌，这一次当他们了解到这些事情之后，大为震惊，这也不无理由。伯爵觉察到这一点之后，为了消除他们的疑虑，就异常卖力地进行战争；但因为有野心，他的思想也很不稳定；威尼斯人也因猜忌心重而举措不定；结果在夏季剩下的时间里他们并未取得多少进展。当尼科洛再次进入伦巴第境内时，冬季业已降临，各方军队都撤入营房：伯爵带领手下人马去维罗纳，佛罗伦萨军队去托斯卡纳，公爵的军队到克雷莫纳，教皇的军队则进入罗马尼阿。后者在安吉阿里打胜之后，又去攻打富尔利和波洛尼亚，目的是想从尼科洛·皮奇尼诺手中把这些地方夺回，但未成功。因为尼科洛的儿子弗兰切斯科在这些地方作了顽强的抵抗。不过，教皇的军队的到来却使拉文纳人极其恐慌，他们最害怕的就是成为教会统治下的臣民；结果，在他们的君主奥斯塔西奥·迪·波伦塔同意下，归顺到威尼斯势力之下。威尼斯人取得他们的领土之后，为了报答他们、也为了防止奥斯塔西奥以武力夺回他未经审慎考虑就献出的城邦，就把他和他的儿子送到坎迪阿，父子二人后来就死在那里。在这些事情的过程中，教皇虽曾在安吉阿里打了胜仗，但在财政上很匮乏，就将圣塞波尔克罗的博尔戈要塞以两万五千金币的价格出卖给佛罗伦萨。

当时情况就是这样；交战各方都认为严冬将保护他们免遭战祸，也没有再考虑媾和的事。公爵的情况尤其是如此：由于严冬和尼科洛的到来给了他双重保障，他就不再作任何努力促成同伯爵的和解；他改编了尼科洛的部队，为将来的战斗进行了一切必要的准备。伯爵了解到他这个情况后，就到威尼斯去和元老院商讨来年应采取的方针。

另一方面，尼科洛已完全作好准备，又看到敌人缺乏准备，于是不等春天到来，就在严冬天气渡过阿达河，占领布雷西亚全境，只有奥杜拉、阿克里两地未占；一举俘虏了弗兰切斯科部下两千名骑兵，伯爵毫未想到会遭受攻击。不过，使伯爵最焦急的、也是使威尼斯人最震惊的事，就是他手下的一位主将恰尔佩洛内开了小差，不在他手下服役了。弗兰切斯科了解到这个情况后，立即离开威尼斯到达布雷西亚，发现尼科洛在尽全力进行破坏之后，已经退回他自己的营房里。因此，他看到目前战事业已结束，自己也不想再挑起，打算利用冬季和敌人提供的时机改编自己的部队，以便来年春天有力对所受伤害进行报复。为了达到这个目的，他劝威尼斯人把他们驻扎在托斯卡纳境内为佛罗伦萨服役的军队召回、并下令由米凯莱托·阿滕杜洛接替已死的加塔梅拉塔指挥军队。

春天到来时，尼科洛首先率领部队开上战场，在距布雷西亚十二英里的奇尼亚诺要塞外边扎营围困。伯爵率军队前往营救。他们二人之间的这一战役以惯常的方式进行。伯爵担心贝加莫出事，就包围马尔蒂南戈要塞，因为这个要塞位置重要，占领它就能解救被尼科洛紧紧围困的贝加莫城。尼科洛预见到敌人只能由马尔蒂南戈一个方向对他进行阻击，于是就把这个要塞的防御工事搞得极尽完善，致使伯爵不得不以全部兵力来围攻。针对这一情况，尼科洛把军队部署在一个地方，打算借以拦截伯爵的粮秣，他挖壕筑垒，搞成极好的防御阵地，使任何进攻的敌人都要冒极大危险。因此，围困马尔蒂南戈的一方比被围在里边的人更不好受。伯爵因缺乏给养无法保住自己的阵地，想离开也要冒极大危险。因此，公爵的胜利看来已成定局，伯爵和威尼斯人的失败也已无可避免。

但是，命运之神总是有办法帮助自己的宠儿或伤害其对方的；胜利在望使尼科洛·皮奇尼诺冲昏头脑，目空一切、盛气凌人，以致忘乎所以，既不尊重自己又不尊重公爵。他派人带口信对公爵说：他已经在公爵的旗帜下干了这么长的时间，但至今还未曾得到一块足够葬身之地，他希望知道：他的效劳能得到什么样的报酬；靠了他的力量才使公爵控制了伦巴第使所有的敌人屈服；而且，既然胜利已在握，报酬也应当确定下来，他希望公爵把皮亚琴察给他，以便当他对时间拖

得很长的服役效劳感觉厌倦时，可以有一个最后的归宿。说到最后，他竟然毫不犹豫地威胁公爵说，如果他的要求得不到批准，他可就撒手不干了。尼科洛这样傲慢狂妄，带有侮辱性的行径，把公爵惹火了；经过进一步考虑，他决定宁愿使这次远征完全失败，也决不答应这位将军的要求。因此，他过去经受的种种危险、敌人对他的一切威胁都未能迫使他办到的事情，现在却由于他的朋友傲慢的行径使他自愿地提了出来：他决定和伯爵妥协。派遣托尔托纳的安托尼奥·圭多·布奥诺到伯爵那里答应把女儿给他、提出和解的条件，伯爵欣然接受，他的有关的同僚也都同意。

条件秘密谈妥后，公爵就派人去命令尼科洛和伯爵签署停战一年的协定；声称由于经费业已耗尽，他不能为了没有把握的胜利抛弃一定能实现的和平。尼科洛听到公爵作出这样的决定，大吃一惊；他想象不出究竟是什么原因使公爵抛弃夺取光辉胜利的大好时机；他也未曾料到，公爵为了避免报答朋友，竟然愿意挽救敌人。因此，他竭尽全力反对这一决定。公爵为了逼他就范，不得不威胁他说，如果他不服从命令，公爵就将抛弃他，听他手下的士兵和敌人对付他。尼科洛屈服了。但他的情绪就像被迫离开祖国和朋友的人那样，抱怨自己命运不好，抱怨老天和公爵使他丧失了他克敌制胜的机会。停战安排妥当之后，伯爵和公爵的女儿比安卡举行了隆重的结婚典礼，公爵把克雷莫纳城赐给女儿作为她的嫁妆。这件事办完之后，于1441年11月签署和约。威尼斯派往出席的是弗兰切斯科·巴尔巴迪科和帕戈洛·特罗诺；佛罗伦萨派去出席的是阿尼约洛·阿奇阿尤利。曼图亚境内的佩斯基埃拉、阿索拉和洛纳托三处要塞划归威尼斯。

伦巴第境内的战争结束了。但那不勒斯王国内部的纷争仍然接连不断。由于局势无法控制，使得人们把刚刚放下不久的武器又都拿起来了。在上述这些战争进行期间，除了那不勒斯城以外，阿拉贡的阿尔方索已把整个王国从雷内手中夺了过来。他认为已胜利在握，因而决定在围困那不勒斯的同时，从伯爵手中夺取本内文托和他统治下的临近地区；他认为伯爵忙于伦巴第境内的战争，这事会很容易办到。阿尔方索听到和约签字的消息之后，担心伯爵不但会回来收复失地，而且还可能支持雷内；由于同样原因，雷内本人也希望得到他的援

助。果然，雷内派代表到伯爵处乞求他援救他这位朋友、也为他自己向敌人报仇。另一方面，阿尔方索请求菲利波看在他们的交情上，给伯爵找一些别的事情干，使他忙于较大的战争，腾不出手来干涉他们这里的纠纷。

菲利波答应他的要求，他似乎并未体会到这样做是违背了刚刚签署的和约，从而给自己招来极大不利。于是他就向教皇尤金尼斯表示，目前正是收复被伯爵夺占的教会领地的大好时机；并说，为了使教皇有可能利用这个时机，他愿意命令尼科洛·皮奇尼诺到他手下服役，并愿负担他作战用的费用。尼科洛在签署伦巴第和约后，带着他的部队留在罗马尼阿。尤金尼斯出于对伯爵的仇恨和收复失地的渴望，就热切地接受了公爵的建议。虽然上次他曾受过尼科洛的骗，但这次既然有公爵干预，如再怀疑是骗局也不合适，觉得有把握。于是就让他的军队和尼科洛的军队会合，攻打马尔凯区。伯爵受到突如其来的攻击，十分震惊，立即集合军队前往迎敌。就在这时，国王阿尔方索占领了那不勒斯，于是整个王国，除了卡斯泰尔奴奥瓦一地外，已全部落入他手中。雷内留下一支很强的军队守卫卡斯泰尔奴奥瓦，自己出发来到佛罗伦萨，受到极其隆重的接待。在这里停留几天之后，看到自己已无力把战争进行下去，就撤回马赛去了。

这时，阿尔方索又夺取了卡斯泰尔奴奥瓦。伯爵发现自己的领地下马尔凯区受到教皇和尼科洛两支军队的攻击，就请求佛罗伦萨和威尼斯给以人力财力的援助；对他们说，假如在他还活着的时候，他们不下定决心制止教皇和国王的势力壮大；不久之后，他们两国将来必然发现自己的生存受到威胁，因为教皇和国王必将和菲利波联合起来瓜分全意大利。佛罗伦萨人和威尼斯人犹疑了一段时间，他们都在考虑招致教皇和国王仇恨是否得策；另外也是因为他们当时都忙于波洛尼亚境内的事务。安尼巴莱·本蒂沃利奥已把弗兰切斯科·皮奇尼诺从波洛尼亚赶出，他为了防备支持弗兰切斯科的公爵，曾要求威尼斯和佛罗伦萨前来支援。两城邦由于忙于这些事情，不能决定再去支援伯爵。但当安尼巴莱已经赶跑弗兰切斯科·皮奇尼诺，这些事情看来已告一段落之后，威尼斯和佛罗伦萨才决定支援伯爵。不过，为了使公爵放心，他们又提出和公爵恢复旧盟，公爵也未反对；这是因为，虽然

他同意当雷内还有武装部队时，应当向伯爵开战，但现在雷内既然已被征服，丧失了整个王国，他就不再愿意使伯爵的领地被夺取了。于是，他不但同意给他援助，而且还写信给阿尔方索，请他最好撤回他自己的王国，停止和伯爵打仗。阿尔方索虽然很不愿意，但因为承认对公爵还负有义务，决定还是要满足他的要求，于是就带着自己的军队撤到特隆托河对岸去了。

第二章

佛罗伦萨内部不和——内里·迪·吉诺·卡波尼遭到猜忌——巴尔达乔·德·安吉阿里被刺杀——政府进行对美第奇家族有利的改组——斯福查和皮奇尼诺的进军——尼科洛·皮奇尼诺去世——战争结束——波洛尼亚的骚乱——安尼巴莱·本蒂沃利奥被巴蒂斯塔·坎内斯基杀害，后者又被平民处死——桑蒂被认为是埃尔科莱·本蒂沃利奥的儿子，他被邀请去波洛尼亚统治该城——科斯莫·德·美第奇对他说的话——米兰公爵背信弃义，密谋反对斯福查——战火遍及意大利——米兰公爵的败绩——公爵向伯爵求救，双方和解——公爵和威尼斯答应给伯爵许多好处——威尼斯人想偷偷从伯爵手中夺取克雷莫纳。

当罗马尼阿发生这些事情之际，佛罗伦萨城内并不平静。在政府中名望最高的公民当中，内里·迪·吉诺·卡波尼的势力比其他人的势力更使科斯莫·德·美第奇不放心，因为内里除了在城邦事务中享有大权之外，在军队里还有势力。他常常担任佛罗伦萨军队的指挥官，他的英勇和才干很受军队官兵的爱戴；而许多人记得他和他父亲都曾打过许多胜仗（他父亲曾攻占比萨，他本人曾在安吉阿里打败尼科洛·皮奇尼诺），就更敬爱他；那些不愿意和政府官员打交道的人们对他也是敬畏的。在佛罗伦萨军队指挥官当中，有一位名叫巴尔达乔·德·安吉阿里的，是一位卓越的军人，在当时的意大利，不论就武艺和智谋而论还没有一个人超过他。他一直担任步兵指挥官，在步兵中很有势力，许多人认为：不论他把他们领到哪里，他们就打到哪里。巴尔达

乔是内里的密友，内里常常亲眼看到他施展才干，因而对他十分赏识。这在其他公民当中引起极大猜疑，认为无论保留他的军职还是把他辞退同样都很危险，于是就决定把他干掉。而命运似乎也支持他们这个计谋。巴尔托洛梅奥·奥尔兰迪尼这时担任正义旗手。这个人就是曾经被派去把守马拉迪关口的那位；上文曾谈到，那个关口本是坚不可摧的天险，但当尼科洛·皮奇尼诺进入托斯卡纳时，他却极其卑怯地弃关逃命。巴尔达乔对这件罪恶昭彰的贪生怕死事件极为反感；他在许多场合，无论在口头上还是书面上总把这桩丢脸的事弄得尽人皆知。巴尔托洛梅奥恼羞成怒，不顾一切，定要报仇，他企图用杀人灭口的办法抹掉自己品质上的污秽。

别的一些公民知道巴尔托洛梅奥有这种心情，很轻易地说服他杀死巴尔达乔，一方面可以为自己报仇，同时也使国家摆脱了这个人，留着这个人国家就要冒极大危险；解除他的职务也会引起很大混乱。巴尔托洛梅奥下定决心杀害巴尔达乔。他在宫中自己的房间里埋伏了几名手持凶器的青年；巴尔达乔按日常惯例到宫中和官员商谈军务；这天他一到宫前广场，正义旗手就派人去请他，他毫不怀疑地服从了，在通往执政团办公处的走廊里正义旗手迎上他，共同谈论他的公事，当走近隐藏刺客的那个房间的门口时，巴尔托洛梅奥就向他们发出信号，刺客立即从室内冲出，发现巴尔达乔只身一人、又未带武器，就把他砍死，把尸体从面对海关的那个窗户扔出去，从窗外又抬到广场上，把头割下，暴尸一日，给群众观看。巴尔达乔是结过婚的人，只有一个男孩子，在他本人死后不久孩子也死了；他的妻子安娜莱娜就这样丧失了丈夫和儿子，她多次拒绝改嫁，把自己的家改成修道院，过着退隐的生活；后来又有许多高贵的妇女进这修道院。她过着神圣的隐居生活直至寿终。由她建立并以她的名字命名的这个修道院保留着她一生的事迹，传颂后世。

这个事件削弱了内里的权力，使他失去了势力和朋友。但掌握政府的公民并不感到满足，因为他们掌权已达十年之久，“巴利阿”的权限也早已满期，许多人不论在言论和行动上都有大胆的表现；看来这对他们的安全不利。这一派的领袖们判断，如果打算保持势力，必须采取一些措施来增强它。为了达到这个目的，各委员会于1444年又推

举出新的一届“巴利阿”，由它改组政府，授权少数人组成执政团，重建监察院，罢免该院前届主席菲利波·佩鲁齐，委派另一位对他们这一派唯命是从的人接替。还延长被放逐者的放逐期限；把乔万尼·迪·西莫内·韦斯普奇逮捕入狱；剥夺新候选人名单中所有敌对党派人物担任政府高位的权利，和这些人一起被剥夺的还有皮埃罗·巴龙切利的儿子们，塞拉利家族全体成员，巴尔托洛梅奥·福尔蒂尼，弗兰切斯科·卡斯泰拉尼以及其他许多人。他们用这个办法加强了自己一派的权势，贬斥了敌人或被怀疑可能与他们为敌的人们。

他们这样加强并巩固了自己的统治之后，随即把注意力转到对外事务方面。如前所述，尼科洛·皮奇尼诺已被国王阿尔方索抛弃；伯爵则在佛罗伦萨人的支援下扩大了军队，在费尔莫附近向尼科洛发动进攻并把他击溃；尼科洛几乎丧失了全部兵力，后来就逃到蒙泰基奥去了。他在这个地方加强防御，不久之后就又收罗大批人马，竟热能够向伯爵进攻，特别是在应让军队撤入冬令营房的时节。他在冬季大力招募集结军队，在这方面还得到教皇和阿尔方索的支持。因此，春天到来时，两位将领又都上了战场。这时尼科洛的兵力更强，把伯爵竟然逼至绝境。要不是公爵设法挫败他的计划，他早已把伯爵征服了。公爵派人请尼科洛火速前去见他，说要亲自见他一面，以便把极关重要的大事亲口讲给他听。尼科洛急欲听听究竟是什么大事，于是为了追求毫无把握的好处，竟然放弃唾手可得的胜利。他把军队交给儿子弗兰切斯科统率，急急忙忙到米兰去了。伯爵了解到这一情况后，立即抓住这个机会，趁尼科洛不在时发动攻势，在蒙泰洛罗要塞附近交锋后，就把尼科洛的部队击溃，并俘虏了他的儿子。尼科洛到达米兰后，发现原来是受了公爵的骗，又听说自己的军队已被打垮，儿子被俘，于1445年悲愤而死，终年六十四岁。他是一位勇敢但却不交好运的将领。他留下两个儿子：弗兰切斯科和亚科波，这两个儿子论才干不如他们的父亲，而命运则更不幸；因此，他们这个家族的武装力量后来几乎全部被消灭了。而斯福查则不然，他比较幸运，荣耀日增。教皇看到尼科洛的部队已溃败，他本人也已死去，又难望从阿拉贡国王处得到援助，于是就向伯爵求和；由于佛罗伦萨人从中调解，媾和成功。在整个马尔凯区，教皇只保留奥西莫、法布里阿诺和雷卡纳蒂数地，其余全部由伯爵继续占有。

马尔凯区既已恢复和平，全意大利本来也应当安定下来了，谁知这时波洛尼亚又出了事。波洛尼亚有两个势力强大的家族：坎内斯基和本蒂沃利。前者的首领是巴蒂斯塔，后者的首领是安尼巴莱。这两大家族为了巩固相互间的信任曾一再联姻。但在具有同样野心追求各自目标的人们之间，搞姻亲关系虽无困难，建立友谊却并非容易。波洛尼亚人在赶走弗兰切斯科·皮奇尼诺之后，曾靠安尼巴莱的势力，和威尼斯、佛罗伦萨结盟；在巴蒂斯塔这方面，由于他了解公爵切望取得波洛尼亚的支持，就提出刺死安尼巴莱、使波洛尼亚受公爵控制的建议。双方商妥后，巴蒂斯塔即于1445年6月25日带领手下人袭击安尼巴莱，把他杀死，随后就喊着"公爵！公爵！"的口号，从城内驰过。当时威尼斯和佛罗伦萨的军事委员都在波洛尼亚，他们开始时躲在自己屋里；但后来发现人民不但不支持杀人凶手，反而拿起武器成群结队在广场集合悼念安尼巴莱之死，于是这些军事委员就出去参加他们的活动，把他们能召集的武装部队召集起来，攻打坎内斯基家族。不久就把他们打败，杀死了一部分，把剩下的都赶出城去。巴蒂斯塔未能逃脱，但也未被敌人捕获；他躲在家宅里一个作谷仓用的地窖里。本蒂沃利家族那一派的人找了他一整天也未发现，但知道他并未逃出城去，于是就极力恫吓他的仆人，后来一个马夫透露了他隐藏的地点，从而把他从地窖里拖出来杀了（当时他还是全身披挂），拖着他的尸体游街，最后予以焚毁。由此看来，公爵的权威虽足以怂恿冒险，但因兵力不在手边，无法支援。

巴蒂斯塔之死和坎内斯基家族其他成员逃亡后，暴乱平息；但波洛尼亚全城仍极混乱。因为，本蒂沃利家族没有一位已成年可以掌权的人。安尼巴莱只留下一个儿子，名叫乔万尼，才六岁；人们担心本蒂沃利家族内部可能出现纷争，这样很可能招致坎内斯基家族卷土重来、使城邦和他们这一派同归于尽。正当人心惶惶之际，曾经一度当过波庇伯爵的弗兰切斯科这时正在波洛尼亚，他对城邦掌权的人们说：如果他们打算找一位有安尼巴莱家族血统的人掌握大权，他知道有这样一个人。他接着叙述：大约二十年前，安尼巴莱的堂弟埃尔科莱曾在波庇，结识了城堡里的一位姑娘，她为他生了一个儿子，名叫桑蒂。埃尔科莱曾在许多场合承认桑蒂是他儿子；而且他也没法不承认，因为凡是认识他的人一看见这个孩子，就看出他的相貌和埃尔科

莱一模一样。波洛尼亚人相信了他说的这个故事，立即派人到佛罗伦萨去看这位青年，打算争取科斯莫和内里允准，把他带回波洛尼亚。被认为是桑蒂的父亲的那个人早已死了，桑蒂由他舅舅安托尼奥·达·卡斯切塞收养着。安托尼奥相当富有，膝下无儿，是内里的朋友。内里知道这件事之后，认为既不应当置之不理，也不应当仓促应允；认为最好叫桑蒂和波洛尼亚派来的那些人当着科斯莫的面进行协商。于是就介绍见了面；波洛尼亚来的人对桑蒂不但尊敬、而且很崇拜；可见他们受宗派情绪影响之大。不过，当场并未作出决定；科斯莫只是把桑蒂叫到一边，对他说了如下几句话：

“关于这个问题，任何人的劝告都不如你自己拿主意好；因为你必须选定你内心愿意走的道路。假如你是埃尔科莱．本蒂沃利的儿子，你自然就愿意从事适合于你们那个家族、也无愧于你的父亲的事业；但如果你是安托尼奥·达·卡斯切塞的儿子，你就会留在佛罗伦萨，在毛纺行业的某一部门度过你卑贱的一生。”

这些话对这位青年影响极大。虽然他开始时几乎想拒绝走上这样一条道路，但后来却说他完全听从科斯莫和内里的决定。他们二人同意波洛尼亚人的请求，并为桑蒂准备了适合身份的服装、马匹和仆从。几天之内，他就在大队人马护送下到达波洛尼亚。波洛尼亚人把安尼巴莱的儿子和全城邦的监护重任都交到他手中。他办事极其明智审慎；虽然他的先辈都是被敌人杀死的，但他本人却一辈子过太平日子，死时也受到众人尊敬。

尼科洛·皮奇尼诺去世、马尔凯区和平恢复之后，菲利波打算为他的部队物色一位指挥官，私下和弗兰切斯科伯爵手下一位主将恰尔佩洛内商议；作好安排之后，恰尔佩洛内就要求伯爵准许他去米兰接收菲利波在上几次战争中曾答应给他的一些要塞。伯爵疑心他们正在搞什么鬼；为了防止公爵牺牲他的利益成全自己，就把恰尔佩洛内抓起来；不久之后，就声称查出恰尔佩洛内搞阴谋反对他本人，予以处决。菲利波因此极其恼火。这件事佛罗伦萨人和威尼斯人看了却很高兴，因为他们最担心的就是公爵和伯爵和好。

公爵的愤怒使马尔凯区战火重燃。里米尼君主吉斯蒙多·马拉泰斯塔是伯爵的女婿，想得到佩扎罗；但伯爵在夺占这个城市之后却把它赐给他的弟弟阿莱桑德罗了。吉斯蒙多因为这件事本来就已十分气愤，后来又发现他的敌人费德里戈·迪·蒙泰费尔特罗在伯爵援助下占领了乌尔比诺，这就更使他发火。于是他就和公爵联合，劝说教皇和国王向伯爵开战。伯爵为了叫吉斯蒙多尝尝他如此渴望一尝的战争味道，决定先发制人，立即向他进攻。于是罗马尼阿和马尔凯区又陷入十分混乱的状况，因为教皇、国王和菲利波派来强大的军队支援吉斯蒙多；佛罗伦萨和威尼斯则供给伯爵金钱，尽管未以人力支援。菲利波在罗马尼阿点燃战火仍嫌不足，还想从伯爵手中夺取克雷莫纳和蓬特雷莫利；但后者正由佛罗伦萨人防守，前者也有威尼斯人保卫；因此，战火又在伦巴第境内重燃。在克雷莫纳地区打了几仗之后，公爵的指挥官弗兰切斯科·皮奇尼诺在卡萨莱被米凯莱托和威尼斯军队击溃。这一胜利使威尼斯人有希望夺取公爵各处领地；他们派一位军事委员到克雷莫纳，攻打吉阿拉达达地区，除克雷马外，将该地区全部占领；然后渡过阿达河，席卷直到米兰的大片地区。针对这一情况，公爵求援于阿尔方索，向他指明：如果伦巴第落入威尼斯人之手，他的王国也将受到威胁。阿尔方索答应派兵前往援助，但也说明，如果伯爵不许他通过，军队行动必将十分困难。

菲利波已被逼至绝境，于是求助于弗兰切斯科伯爵，乞求他不要抛弃他这个岳父，他老了，又瞎了眼。伯爵因为公爵向他发动战争而感到生气。但他又忌妒威尼斯月益强大；而且由于盟国对他的供应不足，他已开始感到缺钱。而佛罗伦萨则由于不必再担心公爵，也不再需要他这位伯爵了；威尼斯人则希望他毁灭，因为在他们看来，如果别人不是借助于他，是不可能从他们手中把伦巴第夺走的。但是，正当菲利波设法要争取他过去，答应叫他统率自己军队，条件是他把马尔凯区交还教皇并退出威尼斯同盟的时候，威尼斯共和国也派大使来见他，对他说：只要他把马尔凯区的战事继续向前推进并防止阿尔方索派兵进入伦巴第，当威尼斯拿下米兰后就把该城给他，还答应他永远当他们武装部队的指挥官。威尼斯提出的这些许诺极大，而且，他们开始打仗时也是为了支援他，使他不致丢掉克雷莫纳，因而威尼斯人向他提出的要求也不小。而他对受到公爵的伤害仍然记忆犹新，从

而使得公爵的许诺失去作用。尽管如此，伯爵仍然犹疑不决。因为一方面，他必须考虑对盟国承担的义务，他曾发誓效忠盟友，他们最近又曾帮了他的忙，还有他对自己未来的希望，这一切都至关重要；但另一方面又要考虑到他的岳丈的恳求；而且，最重要的是，他担心威尼斯人那些表面上极为美好的许诺，骨子里可能包藏祸心；他毫不怀疑：假如威尼斯打胜，关于米兰和其他一切许诺都只能完全听凭威尼斯人支配；一个审慎的人，只要能摆脱这种局面，就决不应当陷进去。在他下决心的过程中遇到的这些疑难，后来由于威尼斯人野心暴露才排除掉了；威尼斯人和城内秘密联系，发现有夺占克雷莫纳的机会，借口办别的事情，把军队开到城郊。这件事被为伯爵掌管该城军务的人发觉并采取措施防止了威尼斯人的计划得逞。因此，威尼斯人不但未取得克雷莫纳，而且把伯爵的友谊也丢掉了。伯爵这时才抛开所有其他考虑，一心和公爵联合起来。

第三章

米兰公爵菲利波·维斯康蒂去世——米兰人请斯福查当他们的军队指挥官——米兰成为共和国——教皇竭力要恢复意大利全境的和平——威尼斯人反对这个想法——阿尔方索攻打佛罗伦萨——皮奥姆比诺附近一带变成主要战场——佛罗伦萨兵营供应不足——那不勒斯军队和佛罗伦萨军队中发生纷乱情况——阿尔方索乞和并被迫撤退——帕维亚向伯爵投降——米兰人不悦——伯爵围攻卡拉瓦焦——威尼斯人力图解救——他们在卡拉瓦焦城外被伯爵击溃。

教皇尤金尼斯去世后，由尼古拉五世继位。伯爵命令全军集结在科蒂尼约拉，准备开入伦巴第境内。这时突然传来公爵菲利波逝世的消息，他死于1447年8月最后的一天。这件事使伯爵极为苦恼：他担心自己的军队可能由于欠饷而没有作好作战准备；又害怕威尼斯人，因为他不久前曾抛弃他们、倒向公爵这边，使威尼斯武装部队成了他的敌人；他还提防着他的宿敌阿尔方索；在教皇和佛罗伦萨那里，他

也不存在任何指望，因为后者是威尼斯的盟友，前者又曾遭受他本人攻占领地。尽管如此，他还是决定勇敢承受命运安排，随机应变；因为在进行某种事情的过程中，好办法往往随时出现；无所事事则绝无可能。他感到大有希望，因为假如米兰人要抵制威尼斯人的野心，他们除了求助于他本人之外，不可能有任何其他力量可供利用。于是，他就满怀信心地率领军队进入波洛尼亚领土，从那里又进抵莫德纳和勒佐，把军队暂驻在伦扎河上，派人到米兰提出他愿为他们效劳。公爵死后，米兰人当中有一部分倾向于成立共和国；另一部分人主张推举一位君主，在这批人当中，有的赞成要伯爵，有的要阿尔方索。但是，大多数人主张自由，他们占了压倒优势，于是组成一个共和国。原属公国的许多城市拒绝归顺，因为它们也都愿意享有自己的自由独立；即使那些并无此种想法的人也不愿服从米兰的统治。洛迪和皮亚琴察投靠威尼斯，帕维亚和帕尔马宣布独立。伯爵了解到这些混乱情况之后，就进抵克雷莫纳；他的代表和米兰的使节已谈妥请他担任这个新成立的共和国武装部队统帅，给他的酬金和公爵去世时给他的一样；此外他们还让他占有布雷西亚；等到收复维罗纳之后，他就可以占有维罗纳，把布雷西亚交还米兰。

公爵逝世以前，教皇尼古拉就位之后，曾设法在意大利诸王公之间恢复和平。为了达到这个目的，他和前来祝贺他就位的佛罗伦萨使节联合商定在费拉拉召开会议，设法安排长期停战或建立和平秩序。于是，由教皇代表以及威尼斯、米兰公国和佛罗伦萨等国的代表参加的一次会议就在费拉拉开幕。国王阿尔方索未派代表出席，他当时正带着大批骑兵和步兵驻扎蒂沃利，支持公爵；他们二人已商妥：既然伯爵已被争取过来，就要向佛罗伦萨和威尼斯发动公开进攻；在伯爵到达伦巴第以前，派人去费拉拉出席会议签署和平条约。国王虽未出席这次会议，但他已答应不论公爵作出任何决定，他都同意。会议进行了几天时间，经过许多争论之后，决议或者停战五年，或者建立长期和平，不论哪一项协议，公爵都应同意。公爵的使节回到米兰去向他请示时，发现他已去世。尽管如此，米兰人还是同意按会议决议办事。但威尼斯人却拒绝同意；他们抱有极大希望，认为自己可以成为伦巴第的主人，特别是因为公爵刚死，洛迪和皮亚琴察就归顺了他们；他们相信不论用武力或订条约的办法，都可以使米兰丧失权力，

然后再进一步向它施加压力，迫使它在任何外援来到之前就向威尼斯投降；他们由于看到佛罗伦萨正在和国王阿尔方索打仗，对这事就更增强了信心。

国王这时正在蒂沃利，企图实现他和菲利波公爵早已商定了的攻占托斯卡纳的计划。他断定，当时已在伦巴第境内开始的战争会给他以时间和机会；他还打算在战争公开打响以前就能在佛罗伦萨境内得到一个立足点，于是就和地处上阿尔诺河谷中的琴尼纳城堡秘密勾结，占领了城堡。佛罗伦萨人获悉这一意外事件，十分震惊；他们看到国王已开始行动，而且要竭尽全力损害佛罗伦萨，于是他们就雇用军队，成立指挥战争的十人委员会，和往常一样进行备战。国王已进入锡耶纳境内，正全力逼迫该城投降。但锡耶纳居民坚决和佛罗伦萨友好，拒绝接纳国王入城内或所辖领土的任何部分之内。他们借口敌人力量强大，他们无力抵抗，因而只为他提供粮秣。国王发现他不能像原先打算的那样从阿尔诺河谷进兵，因为一则琴尼纳已被敌方夺回，再则佛罗伦萨人也已作好一定程度的自卫准备，于是就转向沃尔泰拉挺进，在那一带地方占领许多要塞。从那里又向比萨进军。在盖拉尔德斯卡家族的法齐奥和阿里戈·德·孔蒂的支援下，占领了一些城堡；然后又从这些城堡出兵，进攻坎皮利阿；但因为这个地方有佛罗伦萨军队防守，而且也已到了严冬季节，所以未能攻下。因此，国王在他已占领的那些地方都留下一些驻军骚扰附近地区，自己带领其余的军队退回锡耶纳境内的营房里。佛罗伦萨入靠了冬季帮忙，尽最大努力招兵买马，得到乌尔比诺君主费德里戈和吉斯蒙多·马拉泰斯塔·达·里米尼任指挥官。这两个人原来虽互相仇视，但由于军事委员内里·迪·吉诺和贝尔纳尔德托·德·美第奇二人明智的领导，保持了团结，因而在天气仍极寒冷时，就都把营房拆掉、率领军队上战场；不但收复比萨境内各处失地，而且还收复沃尔泰拉附近的波梅朗切，从而阻住起初曾席卷马雷马整个地区的阿尔方索部队，使他留下军队驻守的那些地方几乎也都未能保住。

春回大地之后，军事委员们下令全军驻扎在斯佩达莱托，当时的总兵力是五千骑兵和两千步兵。国王率领一支一万五千人的军队进抵距坎皮利阿不到三英里处，但正当人们估计他要攻打该城时，他却朝

皮奥姆比诺猛扑过去，因为那个城市防备较差，他打算轻易夺取、从而获得一个军事要地，而佛罗伦萨丢掉这个地方必将感到很严重，因为国王可以利用这个地方对佛罗伦萨进行长期消耗战，把他们拖垮，而他自己则可以从海上得到给养，并袭扰比萨全境。因此，佛罗伦萨人对他这次进攻十分震惊，他们研究采取何种上策对付，结论是如果他们能把军队留在坎皮利阿森林中，国王必将被迫在打败仗后逃走或不体面地溜掉。按照这个意见，他们在里窝那装备了四只大船，在把三百名步兵成功地运进皮奥姆比诺之后，随即在卡尔达内摆好阵势，这个地方易守难攻，他们认为如在平原上的树丛里扎营则很危险。

佛罗伦萨军队依靠从附近地区取得补给，而这些地方人烟稀少、且贫穷，供应他们很困难。结果军队受苦了；特别感到缺乏的是酒，因为附近这一带一点儿酒都不酿造，又无法从较远处购买，因而不可能得到足量的供应。而国王的军队虽然被佛罗伦萨部队紧紧围困，但除了草料之外，其他供应都很充足；因为其他一切都是从海上得到补给。佛罗伦萨人也打算用同样的办法取得供应，就在那四只大船上装满给养物资；但当这些船开近时，却受到国王七艘大船的攻击，两只被截获，剩下的两只被赶跑了。这一不幸使佛罗伦萨军队在取得供应的问题上感到绝望；因此，粮草征发队里有二百人，主要是因为缺酒，竟然投奔国王那边去了。其余的部队也在抱怨，说没有酒就活不下去，因为这个地方的水不好、天气又燥热非常。于是军事委员就决定撤离这块地方，设法夺回现在仍在敌人手中的那些城堡。在敌人那方面，虽然供应并不缺乏，而且人数又大占优势，但仍然感到这次征战是个失败；因为当时在他们部队中正流行着沼泽地区热天常有的疾病，致使部队受到很大损失，情况严重到每天都有许多人死亡，几乎全军都已受传染。这个情况促成双方和平谈判。国王要求得到五万弗洛林并占有皮奥姆比诺。当条件正在谈判时，佛罗伦萨许多公民声言继续打仗耗费太大，这样打下去并无希望争得有利的结局，因而希望取得和平，愿意接受国王提出的这些条件。

但是，内里·卡波尼回到佛罗伦萨之后，把这个问题作了正确的分析，大家这才一致决议拒绝接受国王的条件，把皮奥姆比诺的君主置于自己的保护之下，和他订立攻守同盟，条件是他不能背弃佛罗伦

萨，要一如既往那样协助他们防守。国王得悉他们这个决议之后，看到用他那已缩减的兵力已不可能夺取这座城市，只好撤退，就像完全被打垮了的军队那样，一路丢下两千具尸体。国王带着剩下的生了病的军队退到锡耶纳境内，然后又从那里撤回自己国土。一路对佛罗伦萨十分恼火，威胁说来年春天一定和他们再打一仗。

正当托斯卡纳境内发生这些事情时，斯福查伯爵已当了米兰部队的指挥官。他竭力争取也在米兰部队中服役的弗兰切斯科·皮奇尼诺的友谊，以便使他支持自己的事业，或者少跟他过不去。伯爵随即率领部队开上战场。帕维亚市民了解到这个情况之后，深知自己无法抵抗他，但又不愿意服从米兰人，于是就提出接受他的统治，条件是他不把他们交到米兰人手中。伯爵很愿意占有帕维亚，而且认为这个情况正是一个吉兆，因为这样就会使他的计谋蒙上一层色彩。他从未因惧怕或羞耻而不搞阴谋诡计；因为他认为：对伟大人物说来，失败才是可耻的，用欺诈取得的胜利则很光彩。但他还是担心他占领这个城市可能招致米兰人仇视，甚至有可能促使他们投靠到威尼斯势力之下。假如他拒绝接受帕维亚的建议，又担心萨沃伊公爵会取得帕维亚，因为许多公民有意臣服于他。而不论哪种方案都将使他丧失伦巴第的主权。

他考虑的结果是：自己占有帕维亚总比使它落到别人手里危险要小些；于是就决定接受该城人民的建议。他相信自己有办法使米兰人满意；他向他们指出：如果他不同意帕维亚人的意见，他们必将投降威尼斯或萨沃伊公爵，从而给米兰招来危险；帕维亚不论投降哪一方，米兰总归要失掉它，与其让与米兰为敌的任何一国或敌人占有帕维亚，不如让他本人占有，作为他们的朋友和他们为近邻岂不更好。这个问题使米兰人极感为难，他们猜想已经发现伯爵的野心和他所要达到的目的，但又认为还是把自己的担心隐藏起来为好。因为万一伯爵扔下他们不管，他们就不知道除了威尼斯之外，还能向谁求救，而威尼斯人的骄横和暴虐当然是十分可怕的。于是他们就决定不和伯爵决裂，而是要在他的帮助下除掉正在威胁他们的那些祸害，希望在除掉这些祸害之后再解决从伯爵手下解救自己的问题；因为当时他们不只受到威尼斯的攻击，而且还受到热那亚人和萨沃伊公爵的进攻，后

者是以菲利波的一个妹妹的儿子奥尔良的查尔斯的名义前来进攻的，但伯爵轻易地就把他打败了。于是就只剩下威尼斯一个敌人。威尼斯有一支强大的武装部队，决心要占领他们的土地。他们已经占领洛迪和皮亚琴察。伯爵在皮亚琴察城外扎营，在长时期的围困之后将该城占领并洗劫一空。冬季到来时，他让军队进入营房，然后又退回克雷莫纳休养生息，和妻子一起度过寒冬。

春天，威尼斯和米兰的军队再次开上战场。米兰人计划首先收复洛迪，然后再和威尼斯讲和。因为战费很大，而且他们对自己的指挥官的忠诚也有所怀疑。所以他们既急于求得和平休养生息，也要操心防备伯爵。于是他们就决定命令军队前往包围卡拉瓦焦，希望从敌人手中夺得这个要塞之后，洛迪就会投降。虽然伯爵认为渡过阿达河攻打布雷西亚地区为上策，但他还是服从了，在卡拉瓦焦外围扎营围困，并修筑牢固工事；如果敌人企图前来解围，在进攻时必然会受极大损失。威尼斯军队在米凯莱托率领下进抵距伯爵营地不足两箭之地，发生多次小战斗。伯爵继续加紧围困要塞，逼得守城军队陷入绝境。威尼斯部队十分焦急，因为他们知道要塞一旦失守，就会使他们的远征全盘失败。他们的军官们在关于解救这座要塞的善策这个问题上，意见很不一致；但除了直接攻打在战壕中的守敌（尽管这样干有许多障碍）之外，再也没有别的什么办法。威尼斯元老院认为这个要塞的重要性超过一切，虽然他们很胆怯，很怕采取任何冒险行动，但最后还是决定不惜冒任何危险也要把要塞解救出来，决不能使它落入敌人手中。

于是他们就决定不顾一切攻打伯爵。第二天早晨就开始攻打防守最弱的一处。在首次冲锋中，伯爵全军立即陷入十分狼狈状况，这在突然袭击下是往往会发生的。但不久之后，伯爵就使他的部队完全恢复秩序，以致敌人为占领外围工事而发起的许多次冲锋都被打退、被赶跑；后来全部敌军都被击溃，在原有的一万二千名骑兵中，只有一千人逃出米兰士兵的手掌。米兰部队随即夺得所有车辆和军用物资。威尼斯军队从未遭受过这样彻底的惨败。在被掠夺的物品和俘虏当中，有一个人蹲在那里，像是避开人们看他；原来他是威尼斯军事委员之一。这位军事委员在整个战争进行期间，并在这次战斗打响之

前，一直都在发表蔑视伯爵的言论，还骂他是“杂种”、“贱种”。这回成了俘虏，才想起自己的过失。他被人带到伯爵面前时，因为怕受处罚，愁眉苦脸、惊恐万状，就像通常那些卑劣的人那样（顺利时往往得意忘形，陷于逆境时则失魂落魄、畏畏缩缩）俯伏在地，哭泣着乞求伯爵饶恕他过去骂他的过失。伯爵拉着他的胳膊把他扶起来，鼓励他尽量往好处想，不要害怕；然后对他说：他不明白像他这样一位慎重小心并受人尊敬的人，怎么会以言语毁谤那些不应受毁谤的人以致犯了错误，至于这位军事委员暗讽关于他本人的话，他确实不了解他父亲斯福查和他母亲玛东娜·露奇亚是怎样搞到一起的；他本人当时既不在场，又无机会对这种事进行干预；因而他既不应当受任何责难也不应当受什么赞扬。不过，关于他本人的言行，他却知道得很清楚：别人对他的行为无可指责。让威尼斯元老院和这位军事委员注意一下今天发生的事，就可以得到证明。最后劝他今后在谈论他人时要放尊重些，自己的言行则应当更小心谨慎些。

第四章

伯爵的胜利——威尼斯人和他达成协议——威尼斯人的看法——米兰人对伯爵的愤慨——他们的使者对他讲的话——伯爵的克制和答复——伯爵和米兰人准备打仗——米兰派往威尼斯的使节——威尼斯和米兰结盟——伯爵欺骗威尼斯和米兰——他求助于佛罗伦萨——佛罗伦萨人在这个问题上意见分歧——内里·迪·吉诺·卡波尼反对支援伯爵——科斯莫·德·美第奇意欲支援——佛罗伦萨派使节到伯爵处。

伯爵在这次获胜之后，就进军布雷西亚地区，在占领整个农村地区后，即在距城不及两英里处扎营。威尼斯人有充分理由相信：下一步必然要轮到布雷西亚城遭受攻击了，于是就尽最大努力加强城防工事；随后又收集起残兵败将，并根据条约规定，向佛罗伦萨求援。这时佛罗伦萨和阿尔方索之间的战争已经结束，就派一千步兵两千骑兵前往支援；威尼斯得到援军后，即取得谈判和平的地位。有一段时间

这个共和国的命运似乎是：在战争中丧失的，在和谈中又赢回来；因为在战争中失去的东西往往在和平恢复后能取得双倍的补偿。他们知道米兰人对伯爵的猜忌，又知道伯爵希望不只是当他们部队的统帅、而且还要当他们全城邦的君主。他们可以在这二者（一方是为了实现自己的野心而想和他们谈判，另一方则是出于恐惧）之间挑选一个进行和谈。威尼斯人决定选择伯爵为和谈对手，答应帮助他实现他的计谋。他们相信，米兰人将看出他们是受伯爵的欺骗了，为了报复，他们决不再受伯爵支配，宁愿投靠任何别人势力；而且，他们既然已经无力自卫，又信不过伯爵，别无其他办法，不得不投靠威尼斯，从而落入他们掌中。他们作出这项决议之后，就派人去试探伯爵，发现他很愿意讲和。显然，他很希望把卡拉瓦焦胜利的荣誉和好处全部归于自己，而不归米兰人。于是双方达成协议：威尼斯承担每月付给伯爵一万三千弗洛林，直到他夺占米兰为止；并在战争进行期间，向他提供四千骑兵两千步兵。伯爵答应将在最近的各战役中夺取的威尼斯城镇、俘获的俘虏以及其他一切全部还给威尼斯；他本人则只占有公爵临死时占有的领土。

米兰人了解到这个条约之后，在公民当中引起的悲伤远远超过卡拉瓦焦那次大胜给他们带来的欢乐。城邦的统治者很伤心，老百姓抱怨、妇孺哭泣、齐声怒斥伯爵背信弃义伪善狠毒。虽然他们并不期望以恳求或许愿的办法使他回心转意、放弃他那忘恩负义的计谋；但他们还是派使节到他那里，看看他究竟能用什么颜色的外衣掩盖他那无耻的行径。使节们被引见时，其中一位说了大致如下的一段话：

“希望得到好处的人们常常利用恳求、送礼或威胁等办法使对方产生同情、或因对自己便利或因受到威胁而答应满足他们的要求。但对于冷酷无情、贪得无厌的人或自以为势力强大的人说来，这些说法就都不重要了：企图用恳求软化他们、用厚礼收买他们、用威胁吓唬他们，一概无济于事。因此，我们现在觉察到您的傲慢、残忍和野心，虽然为时已晚，但我们到这里来，并不是要提出什么要求，也不是存任何希望——即使我们曾经存在过这种希望——要得到什么。我们只是来提醒您，您过去曾经接受过米兰人给您的许多好处；并要证明：您对米兰的回报是多么没有良心，忘恩负义；最少在灾难重重的情况

下，能告诉您这些灾难是怎样产生的、是谁造成的，从而可以得到一些宽慰。您不会已经忘记菲利波公爵去世时您的处境如何不幸：当时国王和教皇都是您的敌人；那时您已和佛罗伦萨和威尼斯断绝关系，由于他们的义愤、也因为他们不再用得着您了，因而几乎公开宣布成为您的敌人。当时您已因进行反对教会的战争而精疲力竭、众叛亲离、求助无门、囊空如洗，难望保住您自己的领地或荣誉。

“在当时这样的情况下，如果不是由于我们米兰人头脑简单，把您接到我们家乡的话，您早已毁灭了。我们是出于对我们的公爵的怀念和尊敬才这样做的；由于您和公爵联姻并恢复结盟，我们曾相信您对公爵的感情会转到继承了公爵权力的人们身上；我们还相信：假如在公爵已经给过您的好处之外，我们再给您一些好处，那么我们企求和您建立的友谊就将不仅会是很牢固，而且会是难分难舍的；在这种认识的支配下，在您原有的采邑之外，我们又把维罗纳和布雷西亚给了您。此外我们还能给您什么呢？还能答应您什么呢？不只是从我们手里，就算从任何别人手里，您还能够得到或希望得到更多的东西吗？您从我们手里得到的是出乎意外的好处；而我们从您手里得到的回报却是不应得的损害。您那卑鄙的阴谋也并不是一直拖到今天才暴露出来的。您刚刚当上我们军队的统帅，立即接管了帕维亚、据为己有，这是任何常理都难容的；这件事已经清楚表明：和您交好会带来什么样的后果。当时我们忍受了您伤害我们的行为，希望这么巨大的利益能够使您的野心得到满足。唉！那些妄想占有全部的人是不会满足于占有一部分的！那时，您也曾许诺把您随后可能征服的地方交给我们占有：这是因为您深知多次让出去的东西有可能一次全部收回，就像在卡拉瓦焦胜利之后发生的情况那样；那次胜利是用我们的金钱和鲜血换来的，但接踵而至的却是我们的毁灭。啊！那些必须谨防自己的压迫者的城邦是多么不幸！但是，必须信赖像您这样毫无信义可言的雇佣军的城邦则更加悲惨！马其顿的腓力曾充当底比斯军队统帅，在战胜底比斯的敌人之后，就变成它的敌人和君主；既然我们未能从底比斯和马其顿的腓力的事例中吸取教益，但愿我们自己的事例能够教育后代！

“我们自知所犯的唯一错误就是我们过分地相信了不应信赖的人。因为您过去的经历，您那不能平静下来的不安分的性格，早就应当使我们有所警惕了；我们也没有理由信任这样一个人，他曾出卖过卢卡的君主、向佛罗伦萨和威尼斯勒索巨款、公然违抗公爵、蔑视国王；而且，除了这一切之外，他还曾扰害上帝的教会，甚至以数不清的暴行亵渎上帝本身。我们当时就不应当心存幻想，以为这么许多有权有势的君王在弗兰切斯科·斯福查身上产生的影响都不如米兰人在他身上产生的影响大；或认为虽然他曾在许多场合对那些权势人物不讲信义，却会和我们保持纯洁无瑕的信义。但是，我们的不慎既不能使您的不忠得到宽恕；也不能抹掉您的臭名，我们公正的控诉将把您的丑恶品质暴露在全世界面前；当我们的武装部队被利用来毁灭我们自己的时候，我们的不慎也并不能使您的良心不受谴责。您将会看到叛逆行径招来的苦难才是您完全应当得到的报应。而且，虽然野心会蒙住了您的眼睛，但全世界目睹您的罪恶行径，将使您不得不睁开眼看看；假如说发假誓、背信弃义、阴谋诡计触怒了上帝；假如上帝仍像过去那样，一贯是坏人的敌人，那么，他自己就会叫你睁开眼睛看看。因此，请您不要确信您肯定会取得什么胜利，因为全智全能的上帝将以正义的惩罚严惩您；而且我们也已经下定决心：誓死保卫我们的自由；即使我们发现我们终于无法保住自由，那时我们宁愿臣服任何别人也不可能屈服于您。假如因为我们罪孽过于深重，尽管我们已下定最大决心，但仍然要落入您的手里的话，那就请您相信吧：以欺诈和奸恶的手段开始的统治，必将在您自己或您儿子一代以耻辱和流血告终。”

在米兰人义正词严的斥责面前，伯爵虽非无动于衷，但他无论在话语上和态度上都没有显出任何异常的激动。他回答道，“你们轻率地发表长篇演说对我进行严重的指控，我很愿意看成是你们情绪太愤激了。假如有一位能够对我和你们之间的分歧作出公正判断的人物在场，我就可以向你们作出详尽的答复。因为事实很明显，我并未作出什么伤害米兰的事；而只不过是提防你们加害于我。你们很清楚，在卡拉瓦焦的胜利之后你们干了些什么：你们不但没有把维罗纳或布雷西亚作为报酬交给我，反而向威尼斯求和，把争端的罪过全部加在我头上，而你们自己却取得胜利的果实，并把和平的功劳和从战争中可

能得到的一切好处都归于己。这就充分表明：当达成了你们最初就想达成的协议的时候，你们无权抱怨指责我；假如我再稍稍迟延一步，我也可以有理由像你们现在斥责我这样斥责你们忘恩负义。至于这种指责的内容真假如何，当战争结束之后，你们曾祈求为你们所受伤害报仇的上帝将会向你们表明，上帝并将证明哪一个是他最好的朋友，哪一个拥有最大的正义。”

使节告辞之后，伯爵决定攻打米兰。米兰人则进行自卫的准备，委任弗兰切斯科和亚科波·皮奇尼诺（他们二人由于布拉乔和斯福查两个家族的世仇，帮助米兰人打仗）统帅他们的军队以争取自由，至少在他们能够使伯爵失掉威尼斯人对他的支援以前要这样做；他们认为威尼斯人不会永远对伯爵友好和忠心的。伯爵这方面也很明白这一点，他认为单凭条约对威尼斯人的约束是不够的，更审慎的办法是：还要用利害把他们拴住；因此又和威尼斯人商定分头进行战争：他答应让威尼斯人攻打克雷马；他自己则率领其余部队进兵其他地区。这个安排的好处使威尼斯人很长时间和伯爵联盟，从而使他得以征服米兰全境，并加紧包围米兰城，使城内居民无从得到必需品的供应。他们在绝望之余，派代表前往威尼斯乞求威尼斯人同情他们的不幸处境，应当像两个共和国之间的常有的情况那样，帮助他们保卫自由，反抗暴君；这个暴君一旦变成他们这个城邦的主人，威尼斯对他就再也无法约束了；他们也不要以为他会满足于条约中划定给他的边界，他还想得到米兰所有附属地区。

当时威尼斯人还未占领克雷马，他们打算在改换阵营之前，先把这件事办成。他们向代表们公开回答说由于和伯爵订有条约，使他们不能保卫米兰人；但私下里却一再向代表们保证要按他们所希望的去办。

伯爵的队伍已逼近米兰城下，正在和居民争夺郊区。这时威尼斯已取下克雷马，认为无须再迟疑，于是就公开宣布支持米兰，和他们订立和约并结成同盟。条件中有一项就是要保证米兰的自由完整无损。协议达成后，他们就下令在伯爵营地的部队撤回威尼斯领土。他们通知伯爵说他们已和米兰签订和约，并给他二十天时间考虑他将怎

么办。伯爵并未因为威尼斯采取这一步骤而感到惊讶，因为他早已预料到这样的事情会发生，而且估计每天都可能发生；但当事情真的发生时，他又不禁感到后悔和恼怒，就他他自己抛弃米兰时米兰人所感到的那样。他花了两天时间来考虑如何答复威尼斯派去把与米兰订约事通知他的使节们；在这两天中，他作出决定要欺骗威尼斯人，而并不放弃自己的冒险事业。于是，他表面上接受了和平倡议，派全权大使前往威尼斯认可和约；但暗中却命令他们不要认可，要用种种借口或吹毛求疵的办法拖延时间。为了使威尼斯人更相信他的诚意，他还和米兰人签署了停战一个月的协议，并命令部队撤离米兰，分散到他已占领的那些地方。这个办法使他取得胜利并使米兰被打垮。因为威尼斯人认为和平已有把握，就放松了备战工作；米兰人看到停战协定已经签署、敌人也已撤走，威尼斯又已成为友好国家，就确信伯爵已决定放弃他的计谋。这个想法使他们在两方面受到损害：一方面是疏忽了进行自卫的准备；另一方面是由于已到播种时节，他们在敌人已撤出的农村地区播种了大批粮食，从而使自己陷于饥馑。在伯爵这方面，一切有害于他的敌人的事当然都对他本人有利，而且时间又给了他喘息和取得援助的机会。

在伦巴第境内的战争进行期间，佛罗伦萨从未宣布支持任何一方，而且在保卫米兰时期或在其后都未曾援助伯爵，因为伯爵从未感到需要并向佛罗伦萨急切求援；他们只是当威尼斯人在卡拉瓦焦溃败之后，曾根据条约规定派兵支援他们。弗兰切斯科伯爵现在孤立无援，不知道该向何处求助，于是就被迫要求佛罗伦萨人迅速支援；他一面公开向城邦求助，一面暗中向朋友们伸手，特别是请求科斯莫·德·美第奇帮忙，因为他和科斯莫之间曾长期保持着坚定的友谊，科斯莫曾经常向他提出诚挚的劝告、进行慷慨支援；这时伯爵已极困难，科斯莫也不抛弃他，而是用自己的钱慷慨相助、鼓励他实现自己的计划。他还希望佛罗伦萨城邦公开支援他，但遇到困难。城邦最有势力的公民之一内里·迪·吉诺·卡波尼认为伯爵如占领米兰对佛罗伦萨不利。他的意见是：伯爵最好签署和约、不再诉诸战争，这样对全意大利的安全有利。首先，他担心的是米兰人可能因为对伯爵很恼恨而完全投靠威尼斯，果然出现这样的情况，就会使所有城邦都毁灭；假如伯爵攻占米兰，在他看来，伯爵既有这么强大的军事优势、再加上如

此庞大的领土，对佛罗伦萨本身就是很危险的事；而且在他当伯爵时，已经叫人难以容忍，当了公爵之后必将加倍使人受不了。因此，他考虑对佛罗伦萨和全意大利来说，伯爵最好能满足于他的军事名望；伦巴第则应分为两个共和国，分别治理，这样它就不能合并一起为害别的国家。为了达到这个目的，他认为除了拒绝支援伯爵之外，不会有其他更好的办法；而且要继续保持和威尼斯的联盟。他这些议论并未使科斯莫的朋友们满意；因为在他们看来，内里之所以这样主张，并不是因为他确信这样做对共和国有利，而是为了防止科斯莫的朋友伯爵升任公爵，担心科斯莫将因此势力太大。

科斯莫在答复中指出，支援伯爵不论对全意大利、对本城邦都大有好处。因为如果认为米兰人能保住他们自己的自由，那是不明智的；因为他们那个社会的性质、他们的生活方式以及他们世代的竞争，使他们不可能组成自己的文官政府；因此，他们只能由伯爵当他们的公爵，或者让威尼斯人当他们的主子；在这两种情况下，究竟是要一个势力强大的朋友还是要一个远为强大的敌人做他们的邻居好呢，谁都不会怀疑哪种情况肯定对佛罗伦萨有利。也不用担心米兰人在和伯爵打仗期间会屈从于威尼斯人，因为伯爵在米兰城内有强大派别支持，而威尼斯人却没有这样的派别；因此，当米兰人无法保卫自己的自由时，他们将更倾向于服从伯爵而不会屈从于威尼斯。

这种意见分歧使佛罗伦萨长时间没有拿定主意。但最后还是决定派使节到伯爵那里去谈判协定的条款。给他们的指示是：如果发现伯爵有希望取得最后胜利，就和他靠拢；如果情况相反，就要用外交手腕拖延时间。

第五章

伯爵和米兰人之间进行的战争——米兰人陷于绝境——平民起来反叛政府官员——米兰人向伯爵投降——米兰新公爵和佛罗伦萨结盟；那不勒斯国王和威尼斯结盟——威尼斯和那不勒斯派

使节至佛罗伦萨——科斯奠·德·美第奇给予威尼斯使节的回答——威尼斯人和那不勒斯国王备战——威尼斯在波洛尼亚挑起骚乱——佛罗伦萨备战——皇帝弗里德利希三世在佛罗伦萨——米兰公爵和威尼斯人在伦巴第境内进行的战争——那不勒斯国王之子费兰多进军托斯卡纳攻打佛罗伦萨人。

佛罗伦萨派去见伯爵的使节在抵达勒佐时就听说伯爵已当了米兰的君主。因为，停战协定刚刚期满，他立即率领军队向米兰进逼，企图不顾威尼斯人的反对强行占领，当时威尼斯人除了从阿达河岸前来援救之外别无其他途径，而这条路他又很容易加以阻击，因此，他并不怕威尼斯人前来（因这时又已进入冬季）；他确信，在春季到来之前他就会取胜。特别是因为弗兰切斯科·皮奇尼诺已死，只剩下他弟弟亚科波一个人指挥米兰部队。威尼斯曾派使节到米兰使公民们坚定保卫自己的城市的决心，答应他们立即给予强有力的援助。整个冬季，在伯爵和威尼斯军队之间只发生过几次小接触；天气刚一暖和，威尼斯军队立即在潘多尔福·马拉泰斯塔率领下进至阿达河一线；他们在研究为了支援米兰，是否应当冒险和伯爵打一仗。他们的将领潘多尔福深知伯爵的本领和他的军队的勇猛，因而发表意见说冒险打一仗是不适宜的；而且，根据情况也并无必要，因为伯爵的部队眼下粮草极缺，不能在战场上呆多久，很快就得撤走；因此，他主张威尼斯军队就地驻扎下来按兵不动，这样既可以使米兰人感到有希望，又可阻止他们投降伯爵。威尼斯人同意他这一主张，一来是因为这个策略安全可靠，而且也因为这样可以使米兰处于困境之中，更能逼迫他们早一些接受威尼斯统治；他们感到很有把握：因为米兰人过去受过伯爵多次伤害，他们总不会投降伯爵的。

这时，米兰人已陷于绝境。这个城市本来穷人就很多；这时许多人饿死街头，从而使全城怨声载道，有几处已发生骚乱；政府官员感到惊慌，不得不千方百计禁止群众集会。一般说来，群众下定决心骚乱往往要费很长时间；但是，一旦人们已经下定决心，任何小事都足以激发他们采取行动。一天，有两个穷人正在新城门附近谈论全城的苦难、他们自己的不幸以及为了使自己得救可能采取的方式方法等等；其他的人也开始集拢上来，不久就集合起很大一群人；结果，有

人就传说新城门附近的居民已经起来反叛政府了。听到这个消息之后，本来就在等待别人作出榜样的所有的下层居民，立即都拿起武器集合起来，推举加斯帕雷·达·维科梅尔卡托当他们的领袖。然后大伙儿就向政府官员们集聚的地方冲去，向他们猛烈进攻，结果凡是未能逃掉的都被杀死。在被杀死的人们当中有威尼斯使节利奥纳尔多·韦尼埃罗，因为大家都认为他就是造成饥馑的主要原因，他还曾为米兰人的不幸感到高兴。就这样，群众几乎已经成了城邦的主人，他们就考虑下一步应当怎么办才能从四围的战争恐怖中摆脱出来，并取得和平。群众中普遍存在一种想法：认为他们既无能力保住自己的自由，就应当归顺一位能够保卫本城的君主。有人提到阿尔方索国王，又有人提到萨沃伊公爵，还有人提到法兰西国王，但没有一个人提到伯爵，因为群众普遍对他很愤恨。然而，和所有这些意见相反，加斯帕雷·达·维科梅尔卡托却提出伯爵；他详细地作了解释说，假如大家希望从战争中解脱出来，其他计划都行不通，因为米兰人民要求的是确有把握的、立即可以实现的和平，而不是一个遥远的取得援助的希望。他为伯爵的行为进行辩解；指责威尼斯人和意大利所有的国家，说它们或是出于野心、或是由于贪婪，都反对米兰人获得自由。他说，既然米兰人不得不放弃自己的自由，那最好是服从一位了解他们并能保卫他们的人。这样，虽遭受奴役，却获得了和平，并且不会给他们带来更大的灾难和更危险的战争。群众全神贯注地倾听他的讲话。在他的长篇大论结束后，集合的全体群众一致通过决议：应邀请伯爵入城，派加斯帕雷前往谒见伯爵转达群众的愿望。按照人民的指令，加斯帕雷把使人高兴的好消息带给伯爵，伯爵听了极为满意，于1450年2月26日以君主身份进入米兰，受到极其欢乐的迎接；这些欢迎者不久前还因为对他极端仇视而曾对他进行种种的诽谤。

这件事的消息传到佛罗伦萨时，政府立即传令当时正在途中的派往米兰的使节：他们的使命不再是和伯爵谈判结盟，而是要改为向公爵庆贺胜利。使节依令作了安排，在米兰受到最隆重的接待和最尊敬的礼遇。因为公爵深知，为了对付威尼斯的势力，在意大利只有佛罗伦萨人才是他可能得到的最勇敢最可靠的盟友。佛罗伦萨人这时虽不再担心维斯康蒂家族的势力，却又发现遭到阿拉贡人和威尼斯人的反对。因为那不勒斯的阿拉贡王族君主对佛罗伦萨人经常向法兰西皇族

表示友谊存有戒心；而威尼斯人则因看到佛罗伦萨人把对维斯康蒂家族的宿怨转移到他们身上，于是就决定尽可能伤害佛罗伦萨；因为他们知道佛罗伦萨人曾经不断地扰害过伦巴第诸君主。这种种理由使新公爵极乐意和佛罗伦萨联合，也使威尼斯人和阿尔方索国王联合起来反对他们共同的敌人；促使他们同时打起两场仗来：国王和佛罗伦萨打仗、威尼斯和公爵打仗。威尼斯人认为公爵新接管政权，尚无力抵抗他们，即使加上他所能取得的一切外援也是办不到的。

但由于佛罗伦萨和威尼斯之间还保持着联盟关系，而且由于国王在皮奥姆比诺战争之后已和佛罗伦萨签署和约，因而立即公开决裂似乎说不过去，只好等到以后有讲得通的理由证明采取进攻措施有理时再说。由于这些原因，各国都派使节来到佛罗伦萨，他们都代表本国的元首表示，他们和佛罗伦萨订立的盟约并不是为了伤害其他国家，只是为共同防御。然后，威尼斯使节便抱怨说佛罗伦萨曾允许公爵的弟弟阿莱桑德罗带兵进入伦巴第；此外，佛罗伦萨还曾在公爵和曼图亚侯爵订约时予以帮助并出谋划策。使节声称这些行为损害了威尼斯，而且不符合两国政府之间至今仍存在的友好关系；他还和蔼地提醒佛罗伦萨人说：如果一方使另一方受到不应受到的伤害，则另一方将会有正当的理由采取敌对行动；一方破坏一项和约就应当想到会发生战争。佛罗伦萨执政团委派科斯莫·德·美第奇对威尼斯使节所说的话予以答复。科斯莫在一篇既长又精彩的讲话中追述了佛罗伦萨给予威尼斯共和国的许许多多好处；他指出，威尼斯人靠了佛罗伦萨的金钱、武力和谋划的帮助，得以占有如此广阔的领土；他提醒使节说：虽然两国的友好关系是佛罗伦萨促成的，它却也从未做过招致双方互相仇视的事情；因为佛罗伦萨人希望和平相处，如果缔约是为了和平而不是为了战争，他们对缔结条约都十分高兴；他确实对使节刚才说过的某些话感到十分惊讶；因为他看到如此微不足道的小事竟会触犯了如此伟大的一个共和国；但是，假如这些小事值得引起注意的话，他就必须让所有的人明白，他说，佛罗伦萨人希望他们自己的国家自由并对所有国家开诚布公；而公爵的性格是这样的，他如果需要得到曼图亚侯爵的友谊，是并不需要任何别人支持或劝告的。因此，他担心这些无端指摘的话背后有什么见不得人的动机。尽管如此，佛罗伦

萨人仍然愿意向所有的人们明白宣告：和佛罗伦萨交好能够带来多大程度的好处，而和佛罗伦萨交恶却会带来多大程度的危害。

这件事就算这样给压下去了。使节告辞时，显得好像很满意。但威尼斯人和国王之间的联盟使佛罗伦萨人和公爵担心要发生战争，而不可能指望会有长时期持续下去的和平；于是他们两国也结了盟。与此同时，威尼斯和锡耶纳之间又签署条约，并把佛罗伦萨属民全部从他们城市和领地驱逐出境，从而暴露了他们对佛罗伦萨的敌意；不久之后，阿尔方索毫不考虑一年前和佛罗伦萨订立的和约，而且连一点借口也没有，就干了同样的事；威尼斯人企图夺占波洛尼亚，他们把波洛尼亚移民武装起来，还派遣一支相当强大的军队和这些移民合在一起，趁黑夜通过一条普通的阴沟潜入波洛尼亚城内。他们刚一进城，立即高声呼喊；被惊醒的桑蒂·本蒂沃利，听说全城已落入叛乱分子手中。尽管许多人劝他逃走，说即使他留在城里，也已经无法挽救城邦；但他却下定决心对付危险局面，自己拿起武器并鼓励他的部下也拿起武器；聚集了为数不多的朋友之后，就向叛乱者发动进攻，把一部分敌人击溃，杀死的更多，其余的都被赶出城去。由于他这一英勇果敢的行动，人人都认为他已充分证明自己不愧为本蒂沃利家族真正的好后代。

这些事件和实证给了佛罗伦萨人一个战争已迫在眉睫的预兆。于是他们就按过去遇到同样情况时的惯例，成立指挥战争的十人委员会。他们雇用了新的佣兵队长，派出使节前往罗马、那不勒斯、威尼斯、米兰和锡耶纳，请求朋友们支援，刺探可疑人物情况，使动摇的人们下决心，摸清敌人的谋划。从教皇那里，他们只得到一般的友好表示和对和平的规劝；从国王那里，只得到他对驱逐佛罗伦萨籍属民一事的空洞的辩解之词，并答应不论谁申请过境都可安全通过；国王虽曾竭力掩盖他的敌意的种种迹象，使节们还是清楚地感觉到他那不友好的倾向，还看到许多将损害佛罗伦萨的备战活动。佛罗伦萨和公爵的同盟因互相承担义务而得到加强，还通过公爵的关系和热那亚人建立友好关系，过去由于相互采取报复行动而结下的宿怨以及其他一些小争执都得到调停解决。虽然威尼斯人曾千方百计从中作梗，并曾请求君士坦丁堡的皇帝把所有的佛罗伦萨人从帝国领域驱逐出去，但

他们并未得逞。威尼斯人带着如此猛烈的仇恨投入这场战争，他们扩张领土的贪欲又如此强烈，以致他们毫不犹豫地要置佛罗伦萨人于死地而后快，尽管佛罗伦萨人曾经促使他们强大起来。

皇帝幸而并未听他们的话。威尼斯元老院禁止佛罗伦萨使节进入他们的领土，借口他们和国王订有条约，未取得国王同意不能接待他们。锡耶纳人用甜言蜜语接待佛罗伦萨使节，深怕在他们的盟国能予以援助之前就被打垮；因而竭尽全力使强国息怒，因为他们无力抵抗大国的进攻。当时有人猜想威尼斯人和国王也曾打算派使节到佛罗伦萨去说明开战的理由，但因佛罗伦萨不准威尼斯使节入境，国王的使节也不愿意单独执行这项任务，从而使这次使命未能完成。威尼斯人由此了解到：尽管他们十分瞧不起佛罗伦萨人，但佛罗伦萨人对他们更不尊重。

在这一片战争恐怖气氛中，皇帝弗里德利希三世前来意大利加冕。他于1451年1月30日在一千五百名骑兵护送下进入佛罗伦萨，受到执政团极其隆重的接待。他在佛罗伦萨一直逗留到2月6日，然后才去罗马加冕。在那里隆重地接受圣职之后，又和皇后举行婚礼（皇后是从水路到达罗马的），然后启程回德意志，于5月间再次路经佛罗伦萨，像他上次到达时一样受到隆重款待。由于他原先曾从曼图亚侯爵手里得到过一些好处，回国途中，就把莫德纳和勒佐两地划归他了。在这期间，佛罗伦萨人并未放松对即将来临的战争进行准备。他们为了壮大自己的声势、恫吓敌人，还和公爵一起与法兰西国王结盟，以便进行共同防御；这一条约在意大利公布时曾大事宣扬。

1452年5月已经到来，威尼斯人认为对公爵的进攻再拖延下去是不利的，遂以一万六千骑兵、六千步兵朝洛迪方向攻入他的领土；同时，蒙特费拉特侯爵在个人野心驱使或是威尼斯人的请求下，也向亚历山大里亚那边发动攻势。公爵集中一万八千骑兵和三千步兵驻守亚历山大里亚、洛迪以及可能受到敌人袭扰的一些其他地点；然后就率部向布雷西亚地区发动进攻，使威尼斯人受到极大骚扰；同时双方都抢劫乡村、蹂躏小城镇。公爵在亚历山大里亚打败蒙特费拉特侯爵之后，就能够集中全部兵力对付威尼斯人并侵入他们的领土。

当伦巴第境内的战争正在这样进行之际——这个战争当然还促使许多其他小事件发生，这些就不值得一一追述了——国王阿尔方索和佛罗伦萨人也在托斯卡纳境内展开战斗；但战果同样不甚显著，既未表现出更高超的智谋，也未招致更大的危险。阿尔方索的私生子费兰多率领一万两千部队进入境内，由乌尔比诺君主费德里戈指挥。他们企图首先攻打基阿纳河谷里的福亚诺要塞；因为他们既已取得锡耶纳的支持，就在这个方向侵入佛罗伦萨领土。这个要塞很小、城墙也很不牢固，其中驻军当然也不会强大；但就当时所有部队的士气来说，这批驻军还算是既忠诚又勇敢的；执政团还另外派二百名步兵前往协助防守。费兰多就在这样防备的要塞外边停顿下来；也许是由于守军英勇，也许是由于他本人无能，竟然用了三十六天才把它拿下来。这段时间使佛罗伦萨能够加强其他更重要的地点的防务，征集兵力，比以前更有效地完成部署。敌军后来进入基阿纳地区，向两个属于公民的私产的小城镇发起攻击，但还是未能攻下。敌人后来又在距锡耶纳不到十英里的基阿蒂边界上的一个名叫卡斯泰利纳的要塞外边扎营围困。这个要塞本来修筑得就不牢固，所处地势更不佳。尽管它有这些弱点，但进攻者却在围困了四十四天之后，还是被迫很不光彩地退走了。当时的佛罗伦萨军队很顽强，这些战争也很危险，今天认为无法防守而被放弃的那些地方，当时竟成了坚不可摧的堡垒。

费兰多在基阿蒂山区驻扎时曾多次进行侵扰，从佛罗伦萨领土上抢走不少财物，他劫掠的地区甚至扩展到距佛罗伦萨城不到六英里的地方，使人民极为惊恐并造成损害。这时佛罗伦萨己派遣多至八千的士兵在阿斯托雷·达·法恩扎和吉斯蒙多·马拉泰斯蒂二人指挥下朝科莱要塞开去，命令这些部队和敌人保持一定距离，免得被迫和敌人对阵。因为他们认为，只要部队没有在对阵战中被打垮，一般说来就不会在战争中被打败；至于那些较小的要塞，虽然打仗时丢掉，缔和时还能收回；较大城镇并无危险，因为敌人也不敢冒险攻打这些大地方。国王还有一支由大约二十艘战船组成的舰队，其中有大战船也有小船，停泊在比萨海面；在围攻卡斯泰利纳时，这支舰队曾停泊在罗卡迪瓦达附近。由于该地长官疏忽，国王占领了该地，然后就在附近地区进行骚扰。不过，当佛罗伦萨派少数士兵到达卡姆皮利阿之后，这种骚扰就被除掉了，他们把敌人困在海滨。

第六章

斯泰法诺·波尔卡里阴谋推翻教皇政府——阴谋家们被发觉并受到惩处——佛罗伦萨收复失地——瓦尔迪巴尼约君主盖拉尔多·加姆巴科尔蒂企图把他的领地转让给那不勒斯国王——安托尼奥·瓜兰迪勇敢反击加姆巴科尔蒂的阴谋——佛罗伦萨人邀请昂儒的雷内来到意大利——雷内返回法国——教皇竭力恢复和平——宣告和平——亚科波·皮奇尼诺攻打锡耶纳。

教皇对这些事并未进一步进行干预，只是竭力使交战各方取得和解。但当他避开了外部的战争时，内部却出现灾难深重的危险。斯泰法诺·波尔卡里是一位罗马公民。他出身高贵、学识渊博，享有盛名；再加以品德高尚，就更超群出众。和所有追求荣誉的人们一样，他也打算尝试或做某些值得人们纪念的业绩；并认为，最好的办法就是把全国人民从高级教士手中解救出来，恢复古代政体。他希望这件事一旦成功，人们将把他看成新罗马的缔造者或第二位国父。各级教士的放荡行径以及罗马贵族和平民的不满情绪，使他受到鼓励，感到自己的事业会有一个好结局。不过，最使他充满信心的却是佩特拉克的诗句。在以“善良的胸怀支配四体”一行开始的一段诗中，佩特拉克写道：

在塔比安山上

有一位骑士——他将受到

全意大利的尊崇和景仰

他将看到赞美舍己为人的诗章

斯泰法诺相信诗人有时赋有神明和预言家的天赋；相信佩特拉克似乎在这几行诗里预言的大事一定会发生，而他本人则正是命里注定要促使这光辉业绩实现的人；因为他觉得自己不论在学识、口才、交

游和影响等等方面都在罗马任何公民之上。心中有了这些想法之后，他不够慎重，在言谈举止、生活作风等方面都未能避免使自己的意图流露出来。结果事情被教皇得悉；为了防止出大乱子，教皇就把他放逐到波洛尼亚，并责令该城长官每天传讯他一次。首次受挫后，斯泰法诺并未气馁；相反，他更加热情地要实行他的计划。他利用各种办法，更小心地和他的朋友们取得联系，常常以最快的速度去罗马一趟又回来，以便在规定的时限以内接受传讯。在争取到足够数量的同党之后，他就决定不再拖延、立即起事。和罗马他那些朋友们安排好搞一次晚宴，邀请参与阴谋的人员全部出席；还命令他们到时候每人都把自己最信得过的朋友带去；他本人则定好在宴会开始以前到会。一切都按照他的命令执行了，斯泰法诺·波尔卡里也按时到达规定地点。夜宴饭菜已摆好，他走了进来，身上穿着金织的服装，脖子上戴着一圈富丽的装饰品，以便在众人面前显得威武庄严、有发号施令的气派。在和同谋者一一拥抱后，他发表长篇演说，激励大家下定决心实现光辉事业。然后就布置应当采取的各项措施：命令一部分人第二天早晨去占领教皇的宫殿，其余的人号召罗马人民武装起义。当天晚上这件事教皇就知道了。有人说这是因为阴谋者中间出了叛徒；又有人说这是因为教皇已知道波尔卡里正在罗马。就这样，就在他们举行宴会的当天晚上，斯泰法诺和大部党羽都被逮捕、后来被判死刑。他的事业就这样结束了。虽然有些人会歌颂他的动机，但他还必定会因不懂事而受到指责；因为像这样的事业，看起来虽说也有些光荣，但几乎总是要身败名裂的。

托斯卡纳境内的战争已经进行大约一年。1453年春天，各方的军队再次开上战场。公爵的弟弟阿莱桑德罗．斯福查率领骑兵两千前来支援佛罗伦萨。佛罗伦萨人得到这批援军之后，即设法收复失地，未经多大困难就收复一些地方；然后又包围福亚诺。但由于军事委员疏忽大意，城市被洗劫，居民逃散各地，只是在答应豁免他们纳税服役之后，才把他们招引回来，即使这样，还是费了很大气力才办到的。罗卡迪瓦达也已收复；因为敌人发现城市已无法守住，就先放了一把火，然后弃城而去。正当佛罗伦萨军队取得这些战绩时，阿拉贡军队因为不敢接近敌方，就在锡耶纳扎营，多次袭击佛罗伦萨领土。他们

到处骚乱抢劫，使居民大为惊恐。国王也并未放弃利用其他手段损害敌方，他通过迂回攻击分散敌军、削弱其战斗力。

盖拉尔多·加姆巴科尔蒂是瓦尔迪巴尼约的君主。他的祖先和他本人一直从佛罗伦萨人手中领取俸禄或受他们的保护。阿尔方索设法引诱他以他的领地和那不勒斯王国境内另一块土地交换。这件事被佛罗伦萨执政团探悉了；为了摸清加姆巴科尔蒂的意图，就派了一位使节到他那里，提醒他说：他的祖先和他本人都接受过佛罗伦萨共和国的恩惠，劝他继续忠于共和国。盖拉尔多假装大吃一惊，向大使庄严发誓，保证他从没有产生过这样的叛逆思想，他很愿意亲自到佛罗伦萨去，保证他说的都是实话，只是因为身体不适，不能亲自前往，他愿把儿子送去当人质。这些保证再加上以儿子作人质的建议，使佛罗伦萨人认为他是受别人诽谤，而那些指控他的人才是既虚弱又诡诈的。可是，盖拉尔多事后却以加倍的热情加紧进行交换地盘的谈判。条件谈妥后，阿尔方索即派遣一位耶路撒冷骑士团的普乔修道士率领大批士兵来到瓦尔迪巴尼约谷地占领要塞和城镇。由于这些地方的居民和佛罗伦萨共和国关系很好，他们很不情愿地屈服了。

除了科尔比诺一个要塞外，普乔修士已经占领几乎整个地区。加姆巴科尔蒂在移交领土时，由一位名叫安托尼奥·瓜兰迪的年轻的比萨人陪同；这位青年异常英勇而雄辩。他对这件事情进行了全面考虑，这个要塞十分牢固、守军又是出名的英勇；他们显然不愿意交出要塞；再加上加姆巴科尔蒂的卑鄙无耻；于是他当即下定决心力阻实现这个阴谋。当盖拉尔多来到要塞入口处，想要把阿拉贡部队引进要塞时，安托尼奥立即双手把他推出去，下令驻军关闭城门，不允许这样一个恶棍闯入，要为佛罗伦萨共和国保住要塞。当这个情况传到巴尼约和附近地区时，居民都拿起武器攻打国王的部队，大家举起佛罗伦萨共和国的旗帜把敌人赶跑了。佛罗伦萨人了解到发生的事情之后，就把盖拉尔多的儿子关进监牢，派部队到巴尼约保卫那一带领土。这些地方原来是由本地君主管辖，现在成为一个副主教辖区。叛徒盖拉尔多好不容易才逃脱，把妻子、家人和全部财产都留在不久前他力图予以背叛的那些人手里。佛罗伦萨人认为这事件极关重要；因为，假如国王真的夺得这片土地，他就会随心所欲地蹂躏塔韦雷河谷和卡森

蒂诺，造成极大麻烦，使佛罗伦萨不可能再集中全部兵力对付锡耶纳地区的阿拉贡军队。

佛罗伦萨人除了在意大利境内进行各种准备以便对付敌对的同盟之外，还派遣阿尼约洛·阿奇阿尤利出使法国，请求法王允许昂儒的雷内率兵进入意大利支援公爵和佛罗伦萨；还说，他进入意大利之后，不但可以保护他的友邦，而且还可以设法收复那不勒斯王国；为了达到这个目的，他们还答应向他提供人力和财力支援。当伦巴第和托斯卡纳境内的战争正在进行之际，这位使节和国王雷内达成一项协议：国王答应6月间进入意大利，盟国答应在他抵达亚历山大里亚时，付给他三万弗洛林；在战争进行期间，每月还支给他一万。为了履行这一协议，国王雷内开始向意大利进军。但中途受到萨沃伊公爵和蒙特费拉特侯爵阻拦，因为他们都和威尼斯订有盟约，不许国王过境。佛罗伦萨使节向国王建议，为了保持他的友邦的势力，他应当先撤回普罗旺斯，然后再由海路把一部分部队运入意大利；同时，设法利用法兰西国王的权威使其余部队在公爵的领土上取得一条通路。后来这个计划完全成功了；雷内率部由海路到达意大利，其余部队由于法王从中斡旋，也在萨沃伊境内取得一条通路。国王雷内受到弗兰切斯科公爵极其隆重的接待；把他的法国军队和意大利军队会合在一起，向威尼斯军队展开极其猛烈的进攻，不久就收复克雷莫纳境内的一切失地。他们并不满足于此，又占领几乎整个布雷西亚的领土。威尼斯人在战场上已无法立足，于是就撤到布雷西亚城边去了。

冬季已到，公爵认为应当下令部队退入营房了，于是指定皮亚琴察为雷内军队的驻地。1453年整个冬季就这样度过，并未再进行任何活动。春天一到，公爵又准备开上战场，把威尼斯在陆地上剩下的领土夺取过来。正在这时，国王却通知他说因有要事不得不返回法国；他这个决定完全出乎公爵意料，使他十分着急。他立即去劝雷内别走，但无论怎样恳求、或作多少许诺，都未能使雷内回心转意。不过，他倒答应留下一部分军队，派他儿子率领来为盟国服役。这件事并未引起佛罗伦萨人不快，因为他们已经收复领土和要塞，不再担心阿尔方索了；另一方面，他们也不希望公爵除了原来属于他的领土之外再占领伦巴第境内任何部分。雷内告辞后，就按原来许下的诺言，

派他儿子约翰进入意大利。约翰未在伦巴第逗留，径直来到佛罗伦萨，受到最隆重的迎接。

国王离开以后，公爵就想议和。威尼斯人、阿尔方索和佛罗伦萨人都已厌战，也想议和。教皇仍然像过去一样盼望各方和解；这是因为，一年来土耳其苏丹穆罕默德已占领君士坦丁堡并征服了全希腊。他的征服使基督教世界十分震惊；特别是威尼斯人和教皇，他们已开始仿佛感到穆罕默德部下人马已经打到他们大门口了。于是教皇就请求意大利君主们派使节到他那里，授权谈判全面和平，各国都照办了。但当谈判每一具体问题的细节时，却出现许多争论，妨碍达成和平协议。阿尔方索国王要求佛罗伦萨赔偿他在战争中的开支，佛罗伦萨人反而向他要求一些赔偿；威尼斯人认为他们有权从公爵手中收回克雷莫纳，公爵则坚持收回贝加莫、布雷西亚和克雷马。因此，这些互相冲突的要求看来无法调和。但这批人在罗马未能办成的事情却在米兰和威尼斯两地由双方顺利地解决了；正当罗马在讨论这些问题时，公爵和威尼斯人于1454年4月9日达成一项协议，根据协议，双方都恢复战前各自占有的地区，允许公爵从蒙特费拉特和萨沃伊两地的君主手中收复他们夺占的地方。

他们给其他各国一个月的时间来批准这一条约。教皇和佛罗伦萨以及锡耶纳等小国都在规定期限以内批准这一条约。此外，佛罗伦萨、威尼斯和公爵还签署二十五年和平条约。独有阿尔方索国王对已经取得的结果表示不满。他认为自己未受到应有重视，人们未能把他当作一位主要角色、只把他当成配角，因此他表现得很冷漠，不愿吐露自己的意思。不过，当他接见了教皇的一位代表以及其他各国派来的重要使节之后，终于接受了劝告，这主要是受到教皇的影响，和他儿子一起加入盟约，以三十年为期。公爵和国王还用双重联姻的办法建立双重关系，互相把自己一个女儿嫁给对方一个儿子。尽管如此，意大利仍然保留有战争的种子：阿尔方索提出，除非同盟各国答应他在不伤害各国利益的情况下攻打热那亚人吉斯蒙多·马拉泰斯蒂和法恩扎君主阿斯托雷，否则他将不签署和约。这件事取得各国让步之后，他的儿子费兰多才从锡耶纳回到国内——他这次出兵托斯卡纳不但并未夺得任何领土，反而损失大量兵员。

建立全面和平之后，就只剩下一件令人担心的事：阿尔方索和热那亚之间的仇恨。但后来却发生了完全不同的情况。国王确实未曾公开违反和平条约，但和平却常常遭到雇佣军的野心的破坏。威尼斯人像往常在战争结束之后那样，解聘了亚科波·皮奇尼诺。他和其他一些被解雇的雇佣兵队长一起开进罗马尼阿，从那里又进入锡耶纳地区；在那里停留下来，并占领了许多地方。这些骚乱开始时，即1455年初，教皇尼古拉逝世，由卡利克塔斯三世继位。他为了制止在罗马附近爆发的新战争，立即派他的将军乔万尼·文蒂米利阿率领他所能提供的兵力前往。佛罗伦萨和公爵也派去援军去和他的军队会合，一起在博尔塞纳附近攻打亚科波。虽然文蒂米利阿被俘，但亚科波还是披打败了，狼狈溃退到卡斯蒂利奥内德拉佩斯卡亚。如果不是在那里得到阿尔方索的援助，他的军队就会被全部消灭了。这件事很明显说明亚科波的军事行动是根据阿尔方索的命令进行的。后者由于这次并不重要的战争而几乎和盟国疏远了，似乎在已被明显察觉的情况下，为了安抚盟国，就命令亚科波把夺取的锡耶纳各地交还原主，锡耶纳人给了他两万弗洛林作为赎金；然后，那不勒斯王国就把他和他的部队接入王国。

第七章

土耳其人的进军震惊基督教世界——土耳其军队在贝尔格莱德城郊被击溃——一次惊人的大旋风的描述——反对热那亚人和吉斯蒙多·马拉泰斯塔的战争——热那亚归顺法兰西国王——那不勒斯王阿尔方索之死——其子费兰多继位——教皇企图将那不勒斯王国赐给他的侄子皮埃罗·洛多维科·博几亚——颂扬庇护二世——昂儒的约翰和弗雷戈索家族之间在热那亚的动乱——弗雷戈索家族被打败——约翰攻打那不勒斯王国——那不勒斯国王费兰多被击败——费兰多恢复国土——热那亚人摆脱法国的枷锁——昂儒的约翰在那不勒斯王国被击败。

教皇虽然急欲约束亚科波·皮奇尼诺，但也并未忽视进行各种准备以保卫似已受到土耳其人威胁的基督教世界。他派遣使节和传教师到每一个基督教国家，勉励各国君主和人民武装起来保卫自己的宗教，出钱出力来进行反对共同的敌人的伟大斗争。在佛罗伦萨，人们募集大批款项，许多公民都在自己的衣服上绣上红十字表示他们准备为信仰而战；人们举行庄严的列队游行；为了表示决心，人们不论在公开场合或在私下里都不忽视表示极愿意为这一伟大事业出人出钱出主意。但后来听说土耳其军队在围困贝尔格莱德时已被击溃——该城在匈牙利境内，是多瑙河上一个极其强固的城市和要塞——土耳其苏丹也负了伤，人们对这次十字军的热情也就有些减退；教皇和整个基督教世界在君士坦丁堡陷落时所感到的惊恐已不再起作用，于是他们就更慎重地进行战争的准备了。在匈牙利，由于在那场令人难忘的战争中指挥匈牙利军队的将军魏伍德人乔万尼·科尔维诺已经战死，匈牙利人的热情也冷却下来了。

现在再回过头来看看意大利的情况。在1456年，由亚科波·皮奇尼诺挑起的骚乱平息以后，人间的武器已搁置起来，但老天似乎又向地球开战了。这时出现了极其可怕的大风暴，在托斯卡纳境内造成历史上空前的大灾害；使后人感到异常惊异、不可思议。在8月24日那天，大约在破晓前一小时的光景，在安科纳附近的亚得里亚海上刮起一股旋风，从东到西横扫意大利半岛，在比萨附近再次达到海上。夹带着乌黑的浓云、霎时间天昏地暗、伸手不见五指；这股风暴一路扫荡大约两英里宽的地带；在自然力或超自然力的作用下，这一大团压得重沉沉的浓缩水蒸气爆炸了，其碎片互相猛烈冲击、难以笔墨形容；大团大团乌云浓雾时而冲上九霄、时而落到地面，像是在扭打厮斗，一会儿旋转翻腾、风驰电掣，伴以疾风狂飙，其迅猛超出任何想象；一会儿电光闪闪，煞是可怕，同时不断迸发出浓厚而惨白的火焰。在乌云滚滚、狂风肆虐、电光闪闪时雷声隆隆作响，人类所听过的任何地震、霹雳声都无法与之相比。人人胆战心惊，以为世果末日到了；仿佛大地河山、苍天宇宙，混作一团，将又化成以前的混沌状态。

这一可怕的大风暴掠过之地，无处不是一片触目惊心的空前浩劫。特别是圣卡斯恰诺要塞附近受灾最为惨重，该地距佛罗伦萨约八英里，在作为比萨和格里埃韦二河谷分界的小山上。风暴从这个要塞和同一座山上的博尔戈圣安德雷阿之间的地区通过。后者未受波及，前者也只有少数城垛和住家的烟囱被吹倒。但在两城之间的地带，许多房屋被夷为平地。巴尼约洛城内的圣马丁教堂和圣玛丽亚德拉帕切教堂的屋顶都被刮到一英里以外的地方，但两个屋顶完整无损，就像在那两座教堂上边盖着的时候一模一样。一个赶骡子的人和他那群牲口从路上被刮到附近的山谷里，被人发现时都已死亡。所有的橡树和其他高大的树由于在大风暴中不能弯腰，不但枝条被刮掉，树干也都已连根拔出吹到老远的地方去了。风暴过后，天已大亮，居民看见这一片荒凉景象，吓得目瞪口呆、十分沮丧。这一带已失去一切居住条件：教堂和民宅已变成一堆瓦砾；到处只听到一片悲叹声，有的是因为财产尽毁，有的是因为亲友或牲畜葬身废墟。目睹惨状者无不深感悲痛或充满同情。无疑这是全能的上帝的旨意，要恐吓托斯卡纳，而不是惩处它。因为要是风暴不是通过橡树和榆树地带或稀稀落落的较小的房屋中间，而是指向房屋栉比、人烟稠密的城市，所造成的灾害即使是具有一切恐怖观念的人也是无法想象的。但上帝只是希望这样轻微灾难的例子就足以提醒人们：要知道还有上帝，也要认识上帝的威力。

言归正传。阿尔方索国王对那个和平条约并不满意；而他毫无必要地挑起亚科波·皮奇尼诺对锡耶纳进行的战争又未产生任何重要结果；于是他就决定在盟国和约允许他攻打的那些地方试试，能否采取些什么反对行动。他因而于1456年从陆海两路进攻热那亚，企图剥夺弗雷戈索家族的政权，使阿多尔纳家族复辟。同时又命令亚科波·皮奇尼诺渡过特隆托河攻打吉斯蒙多·马拉泰斯蒂。但后者已在其辖区全境设防，因此并不担心；而国王的这一部分冒险事业也未产生任何效果。他反对热那亚的行动反而招来许多反对他本人和他的国家的战争，这是他始料所不及的。热那亚当时的督治是皮埃罗·弗雷戈索，他感到自己不能抗击国王的进攻，因而决定把自己无力保住的东西交给一位有能力抵抗敌人的人；他希望，由于自己给别人好处，将来也会得到回报。于是，他派遣使节到法国谒见查理七世，把热那亚的政权

奉献给他。查理接受了，随即派国王雷内的儿子昂儒的约翰前往接管；约翰不久前刚从佛罗伦萨回到法国，查理认为他熟悉意大利的风俗习惯，一定能够治理热那亚；而且，这样他还可以得到一个机会，进行征服那不勒斯的事业，约翰的父亲雷内原先在那里的政权是被阿尔方索夺去了的。于是，约翰就启程前来热那亚；在那里被接待为君主。所有原属城邦和政府的要塞也都献给他。阿尔方索给自己招来这么一位过于强大的敌人，心里很苦恼、害怕。不过，他却并未因此感到沮丧，而是起劲地推进自己的事业，亲自率领舰队抵达维拉马里纳下游的披尔托港，随即得暴病身亡；从而使约翰和热那亚人避免了一场战争。

费兰多继承他父亲阿尔方索的王位之后，因为在意大利出现如此强大的敌人而感到惊慌。他怀疑国内那些渴望变天的贵族的意向，唯恐他们站到法国人那边去。他也惧怕教皇，深知教皇怀有野心，可能趁他新即王位的机会，设法从他手中把政权夺走。除了米兰公爵之外，他现在不能指望任何别人；而公爵本人也对那不勒斯王国事态同样感到焦虑；他很怕法国人夺占王国之后，必将尽力兼并他自己的领土；因为他深知法国人认为这些领土理应属于他们。于是，在阿尔方索死后不久，公爵就派人带着信件和军队去见费兰多，派去军队是为了向他提供援助并增强他的势力；那封信则是对他进行鼓励，并向他表明：在任何情况下他都不会抛弃他。教皇在阿尔方索死后，企图把那不勒斯王国赐给他的侄子皮埃罗·洛多维科·博几亚。为了给他的计谋找一个说得过去的借口，以便取得意大利各国一致支持，他表示希望把这个王国收回作为罗马教会的领地。因此，他劝公爵不要支援费兰多。但正在交换这些意见并着手实施时，教皇卡利克塔斯去世了；由一位出生于锡耶纳皮科洛米尼家族的名叫艾尼亚斯的人接位，命名庇护二世。这位教皇并无个人利害关系的牵扯；除致力于基督教世界的福利和教会荣誉之外，他毫无其他目的。于是就在公爵的恳求下，为费兰多加冕为那不勒斯王。他认为：与其支持法国人的意见或像卡利克塔斯谋划的那样把王国弄到自己手里，还不如让它留在当时保有者手里，这样建立和平更容易些。费兰多为了报答这一恩惠，就把教皇的一个侄子安托尼奥封为马尔菲亲王，并把自己一个私生女嫁给他，还把本内文托和泰拉奇纳两地归还教会。

意大利的内部纷争就这样看来有可能平息；教皇也准备劝说基督教各国联合起来，像卡利克塔斯曾经计划的那样，进行反对土耳其人的伟大事业。但就在这时，弗雷戈索家族和热那亚君主昂儒的约翰之间却又发生纠纷，这件事引起的战争比刚刚结束的这场战争规模更大也更重要。皮埃特里诺·弗雷戈索住在他的要塞里维埃拉中，他认为约翰未能按照他们这个家族的功劳给予应得的报偿，因为约翰是在他们这个家族的支持下成为城邦君主的。这种想法使双方对立公开化。这是一个使费兰多很高兴的情况，因为他看到这能使他摆脱困境，而且也是使他得到安全的唯一办法。于是他就以金钱和人力支援皮埃特里诺，相信可以把约翰从热那亚赶走。约翰了解到他这个计谋之后，就派人去法国求援，取得援军后即向皮埃特里诺发动攻击；皮埃特里诺由于友军众多，满怀胜利的希望。约翰因此被迫困守城内，皮埃特里诺趁黑夜率军入城，占领一些地区；但天亮时，他手下的人马不是被杀就是被俘，全军覆没；他本人的尸体就是在倒毙者当中找到的。

约翰这次取胜使他感到收复那不勒斯王国已有希望，于是在1459年10月间率领一支强大的舰队由热那亚出发前往，在巴亚登陆；从那里又进抵塞萨，受到当地首领的友好接待；塔兰托君主、阿奎拉人以及其他一些城邦和君主也加入他一边，因而王国大部已落入他手中。针对这个局势，费兰多向教皇和米兰公爵求援；为避免多树敌，他还和吉斯蒙多·马拉泰斯塔签订和约。这件事大大激怒了亚科波·皮奇尼诺，他是吉斯蒙多的宿敌——因此辞掉在费兰多手下指挥军队的职务，投奔敌方。费兰多还派人送钱给乌尔比诺君主费德里戈，并尽速招募了一支在当时说来是相当可观的军队。这支军队在萨尔尼河岸和敌军相遇，在随后的交战中，费兰多的军队被击溃，许多主要军官被擒。在这次大败之后，大部地区已归顺约翰，只剩下那不勒斯城和几个小地方以及一些次要的王公仍归属于费兰多。这一仗打胜后，亚科波·皮奇尼诺建议立即进军那不勒斯；但约翰不同意，说他想首先攻下王国其余地区，然后再攻打政府所在地。他这个决定招致他这番事业的失败。因为他未考虑到：四肢极易听从头脑，头脑却不易顺从四肢。

费兰多在战败后即躲到那不勒斯城里，手下被冲散的那些残兵败将也跟着他进城；他向友邦求援，得到一些金钱和一支小部队。又派人到教皇和公爵那里求援，这次从他们那里取得比上次更慷慨更迅速的支援；因为他们开始十分担心他要丧失王国了。取得援助后，他重新燃起希望，随即率军队从那不勒斯城出征，在王国各地恢复声望，不久就收复被夺占的那些地方。当战争正在王国土地上进行之际，又发生一个情况，它不但使昂儒的约翰失去势力而且也失去使他的事业成功的一切机会。热那亚人对法国人那种盛气凌人、贪得无厌的统治已很厌恶，因而全城一起拿起武器反抗总督，逼得他躲到城堡里。弗雷戈索和阿多尔尼两大家族联合起来反对他，并取得米兰公爵的金钱和部队支援，双方的目的都是为了恢复和保持政权。与此同时，国王雷内带领一支舰队来支援他儿子，打算凭借仍未失守的那个城堡来收复热那亚城。但他的部队刚一登陆立即被彻底击溃，他丢尽脸面被迫退回普罗旺斯。当他父亲战败的消息传到那不勒斯时，约翰大为震惊；但在那些背叛了费兰多的贵族们的协助下，继续进行了一段时间的战争，那些贵族们知道由于自己的背叛，已没有可能再和费兰多取得谅解。在经过很多小接触之后，两支王家军队终于进行了一场大战，结果约翰的军队于1463年在特罗亚附近被击溃。不过，战败给予他的损害还不如亚科波·皮奇尼诺的背弃损害大，皮奇尼诺又投奔到费兰多手下了。约翰被军队抛弃后，被迫躲到伊斯特里亚，再从那里退回法国。这次战争持续四年之久。约翰的失败是因为疏忽大意；他曾常操胜券，但却未采取适当措施稳操。在这次战争中，佛罗伦萨人并没有扮演决定性角色。阿尔方索死后继任阿拉贡王的约翰曾派使节到佛罗伦萨，请求他们按照不久前和费兰多的父亲阿尔方索所签条约中的规定，前往支援他的侄子费兰多。佛罗伦萨人回答说他们并没有这样的义务；他们认为在战争中援助做儿子的是不合适的，这场战争是由当父亲的带着自己的部队开始进行的；而且，这次战争开始时既未和他们商量也未通知他们，继续进行和结束之际也就不用他们帮助。使节们断言条约中的承诺对佛罗伦萨仍有约束力，他们应当对战争的后果负责，随即气冲冲离开佛罗伦萨。

在这次战争进行期间，佛罗伦萨就是这样对待国外事务，继续保持平静；但国内事务却并非如此，下卷将予详述。

第七卷 对外关系——威尼斯战争——米兰人的阴谋 公元1453—1476年

第一章

意大利其他各国政府和佛罗伦萨历史的关系——共和制国家常常不统一——有些分歧有害，有些则不然——佛罗伦萨内部分歧的性质——科斯莫·德·美第奇和内里·卡波尼以不同方式取得权势——政府官员选举的改革对科斯莫有利——身居要职的公民对选举改革不满——正义旗手卢卡·皮蒂以强力限制补充提名——卢卡·皮蒂和他的党羽骄横暴虐——皮蒂的官邸——科斯莫·德·美第奇之死——他的慷慨豁达和高兴——他的谦逊——他的智虑明达——他的一些话。

读者看了本书前一卷之后，可能认为我既然早已申明只写佛罗伦萨的情况，却把伦巴第和那不勒斯境内发生的事情说得太详尽了。既然我已未避免这种写法，今后我还是不想避免这类离题的话。因为虽然我并非必须叙述意大利各国情况，但忽略其中值得注意的事件却是不适当的。假如这些大事一概删除掉，不但使我这部历史将难以理解；而且读起来既不是很有教益，也不是很有趣的。因为佛罗伦萨不得不参加的那些战争多半都是由意大利其他城邦或君主的行动引起的；例如，昂儒的约翰和国王费兰多之间的战争，就曾使费兰多和佛罗伦萨人，特别是和美第奇家族之间产生严重的敌视和仇恨情绪。国王抱怨在战争进行期间佛罗伦萨未曾给予援助，反而支援他的敌人；国王的愤怒引来了大祸——这件事读者以后将看到。我们在前文叙述国外发生的事件，已经讲到1463年；现在，为了使读者对本书关于当

时国内事件的叙述清楚明了，有必要回溯一下几年前的那段时期的事。

不过，按惯例，我首先想谈谈对即将叙述的事情的一些看法。我认为，那些认为一个共和国会在目标方面保持完全一致的人们，是大大上当了。不错，有些分歧确实使共和国受害，但另一些分歧却对共和国有利。当分歧伴有党派斗争时，它就会危害国家；但当分歧并不夹有党派之争时，则将促使国家繁荣。既然不可能防止产生分歧，那么，一个共和国的立法者至少应当防止派别滋生。由此可见，公民取得名望和权势的办法有两种：一种是通过从事公务，另一种是通过私人关系。前者如为国家打胜仗、夺取领土、细心而精明地完成出使任务、或提出明智的建议取得好结果等办法而获得权势；通过私人关系的办法有：给某些个人好处、在官员面前为他们辩护、以金钱支持他们、以不应得的名位抬举他们，或者用举办赛会和饮宴等办法笼络人心等等，这类办法滋生帮派；这样猎取权势对共和国是有害的，正如前一种为国家出力的办法——如果其中毫无派性的话——对国家是有益的。因为为国家办事是从公益出发，并非谋求个人私利。为国家办事虽然不能防止产生积年累月的不和；不过，如果背后并无帮派党羽为私利而支持这些人，他们就不致危害共和国，反而会为国家的兴旺作出贡献。这是因为，无论何人，只有在为共和国谋福利时才能取得荣誉，而且双方都在防止对方侵犯共和国的自由。

佛罗伦萨的内部分歧经常伴有党派之争，因此它一向是有害的。居于统治地位的一派只是在受到敌对的一派牵制时才能保持团结。一旦敌对的一派的势力被消灭，政府由于没有反对派的约束力量，无法无天，于是就分崩离析。科斯莫·德·美第奇的一派于1434年取得权势，但因受压制的反对派人数众多，而且其中又有几位是势力极大的人物，有所顾忌的情绪使他的一派还能保持团结，约束他们的行动不要超出温和适度的范围；未曾施行任何暴政，也未曾干过任何有意触怒群众的事。因此，无论何时，政府如为恢复或加强自己的势力而要求公民支持，公民们总是愿意满足它的要求。因此，从1434至1455这二十一年期间，公民曾六次授予这届政府以“巴利阿”大权。

我们常常提到，佛罗伦萨有两位势力很大的主要公民：一位是科斯莫·德·美第奇，另一位是内里·卡波尼。内里的势力是通过为国家效劳获得的，因此他有许多朋友，但很少结党。科斯莫则不同，他有办法利用公私两个方面，因此他不但有许多朋友，而且还有不少党羽。当他们二人都在世时，由于总是团结一致，因此，他们无论向人民要求什么，一向都能如愿，因为在他们身上民心和权力是一致的。但当1455年内里去世、反对派从而消失之后，政府感到在恢复其权威方面遇到困难。特别值得注意的是，这些困难竟然都是科斯莫的私人朋友、也是城邦最有权势的人物造成的。因为既然不用担心反对派了，他们就急于要削弱科斯莫的权力。这种前恭后倨的态度就是1456年的不幸事件的肇端；于是，人们在审议委员会上公开劝告当权者不要恢复"巴利阿"的权威，而应当取消选举袋，改用早先规定的投票制，以抽签的办法任命官员。

为了制止这种意向，有两种办法可供科斯莫选用：一种是率领自己的党羽以强力独揽政权，把其他人赶出政府；另一种办法是听任事态自行发展，让他的朋友们看看他们并不能剥夺他的权力，反而使他们自己被剥夺了。他选择了后一条道路。因为他很清楚，无论如何，选举袋里总是装满他自己的朋友们的名字，因而他并不致冒任何风险，只要找到机会就能把政府操在自己手中。由于政府主要职位改由抽签决定，人民群众开始认为他们又恢复了自由，政府官员作出的决定应是根据人民群众的意见、不再受大人物偏见的影响了。与此同时，那些显贵的朋友则都受到贬抑。许多人家过去一向是追随者盈门、礼物堆积；如今则两者都消失了。原先很有势力的人物已被降低到和一向被他们认为下等的人们平等了。过去远在他们之下的那些人这时都和他们平起平坐，再也无人尊敬和服从他们。他们常受人奚落嘲弄。在大街上，不断听到人们毫无敬意地提到他们和共和国。因此，他们发现丢掉政权的并不是科斯莫而是他们自己。科斯莫表面上装作好像并未注意到这些问题；而且，人们不论提出任何有利于平民的提案，他总是第一个表示支持。但使高级阶层最为惊恐、同时也是最有利于科斯莫进行报复的时机，则是恢复1427年财产税（或称"卡塔斯托"）。这项收税法使个人纳税按祛律规定，而不是由一批任命来执行法令的人说了算数。

这项法律既已恢复，就设立一个官职来执行。显贵们就集合在一起去找科斯莫，恳求他把他们和他自己从庶民的权力之下解救出来；恳求他恢复曾经使他自己权力很大并使他们大家也受到尊重的那个政府的声望。他回答说，他很愿意依从他们的要求，不过他希望用正规的方式得到这样的法律，即是说要取得平民的同意，而不是靠强力；如果用强力，他是无论如何也不能同意的。于是他们就在各个政务会议上设法要成立新的一届“巴利阿”，但未能成功。这些显贵就这事又来找科斯莫，极其谦恭地恳求他召集平民开一次大会或武人集会；但他拒绝了这个要求；因为他希望让他们体会到他们犯的错误有多大。当在任上的正义旗手多纳托·科基未征得科斯莫同意就建议召开大会时，属于科斯莫一派的那些执政官对这个主意十分无情地予以嘲弄，使得这位正义旗手实际上神经错乱了，结果不得不辞职。

然而，科斯莫也不希望让事情发展到不可收拾的地步，后来当卢卡·皮蒂（一个大胆敢干的人）任正义旗手时，科斯莫就决定让他采取他认为适当的任何步骤，但出了乱子就归罪于他，而不是科斯莫。于是卢卡刚刚就任，就多次向平民建议成立新的一届“巴利阿”；由于没有成功，他就用傲慢无礼的侮辱人的话要挟各政务会议的成员，随后又采取相应的行动；他在1458年8月间，圣洛伦佐节日前夕，事先在宫殿里部署了大批武装人员，然后在宫殿广场召集平民开大会，强迫群众同意采取一项他明知他们是反对的措施。重新掌权之后，就成立了新的一届“巴利阿”，按照少数几个人的意愿任命了各重要机构的官员；为了使他们用强力夺到手的政府能够开始施行恐怖统治，就把吉罗拉莫·马基雅维里以及其他一些人放逐，还撤掉许多人在政府中的荣誉职位。吉罗拉莫在越过了给他划定的界线之后，就被宣布为叛逆。他在意大利到处游说，想要鼓动各国君主反对他自己的国家；但他在卢尼贾纳时被人出卖，押回佛罗伦萨之后，在狱中被处死。

这一届政府在继续执政的八年期间多行暴虐，使人难以忍受。这是因为，科斯莫这时已年老多病，不能像先前那样料理政务，于是佛罗伦萨就沦为它自己的少数官员的牺牲品。共和国为了报答卢卡·皮蒂的效劳，封他为骑士；他为了向尊奉他的人们表示同样的感激，就下令给至今一直被称为各行业“长官”的人们另一个头衔，称他们为“自由

长官”，他们本来是不配称的。他还下令，过去的正义旗手一贯坐在诸教区长右侧，他本人以后应当坐在他们当中。并且，为了看起来似乎上帝也曾参与他们已完成的事业，就举行了公众游行，和庄严的礼拜式，为重掌政权向上帝谢恩。执政团和科斯莫都以丰厚礼物送给卢卡·皮蒂，所有的公民也都争相仿效；因而所赠金钱总数至少有两万达卡之多。就这样；他取得很大的权势；统治城邦的人已经不再是科斯莫，而是他自己了。他日益狂妄自大，开始修建两处极其豪华的大厦，一处在佛罗伦萨，另一处在鲁恰诺，相距约一英里；都是金碧辉煌，有如帝王宫殿。在城里的那一幢的规模，比前此任何私人建筑都宏伟。为了建成这两大邸宅，他采取了一些非常手段。不只是许多官员和私人都给他送礼、供给材料；甚至平民中各阶层群众也都纷纷捐输。除了这个办法之外，任何犯有杀人、盗窃或其他罪行应受法律制裁的亡命徒，只要能在这两处建筑的装饰和完工方面作出贡献，就可以安然避居在其院墙之内。其他官员，虽说不像他那样大兴土木，但其贪婪暴虐的行径也不在他以下。因此，如果说佛罗伦萨在这期间未曾遭受对外战争的蹂躏，它却饱尝了自己子孙的祸害。在这时期，发生了那不勒斯战争；教皇也在罗马尼阿开始反对马拉泰斯蒂家族的战争，企图从他们手中夺取被他们占据着的里米诺和切泽纳。庇护二世担任教皇时期，就是在这些计划和想要组织一次反土耳其的十字军的意图中度过的。

佛罗伦萨继续处于分裂和动乱之中。由于上述原因，科斯莫一派于1455年开始发生倾轧不和；但也正如前面已指出的那样，由于他精明审慎，还是使它平息下去了；但到1464年，他病情加重，后来就去世了。他的朋友和敌人一致为他的逝世而悲伤。他的政敌之所以难过，是因为他们看到甚至在科斯莫还活着的时候，公民们就贪得无厌；但只有科斯莫一个人还能对他们有所约束，使他们的暴政尚能为百姓所忍受；他们唯恐他一死，城邦就只有毁灭。他们对他儿子皮埃罗也不抱多大希望；皮埃罗人虽很好，但身体很差，又是新近才在政府任职，人们认为他会被迫退让；因此，在无人约束的情况下，那些官员的贪欲更将肆无忌惮。由于这些原因，人们对科斯莫之死，普遍感到哀悼。

在所有留名后世的人们当中，除军人外，科斯莫就算是最卓越最著名的一位了。他不但在财富和权威方面，而且在慷慨豁达、精明审慎等等方面，都超过和他同时代所有的人物。在使他成为本国的王公人物的那些品质当中，有一点就是他那超过任何人的高尚而慷慨大度的品质。在他死后，人们对他的慷慨大方就看得更清楚了；当他儿子皮埃罗打算弄清楚他有多少财产时，就发现任何阶层的公民，都曾借过科斯莫大笔钱财。当科斯莫听说某些贵族处境困难，常常是不用请求，就主动救助他们摆脱困境。他修建的那些公共建筑就足以证明他如何高尚豪爽。在佛罗伦萨他修建了圣马可和圣洛伦佐等女修道院和教堂以及圣韦尔迪亚纳修道院；在菲埃索莱山区修建了圣吉罗拉莫教堂和修道院；在穆杰洛地区，他不但恢复而且还在原地基上重建了一座米诺里修士或众修士修道院。除了这些以外，他还在圣克罗切、塞尔维、阿尼约利和圣米尼阿托等教堂里，修建了华丽的礼拜堂和祭坛。除了修建上述这些大小教堂之外，他还为这些教堂提供礼拜用品、家具和做礼拜适用的器具等。除了这些神圣殿堂之外，还应提一下他的私邸：在佛罗伦萨有一处，其规模之宏伟、建筑之优美，是和他这样一位伟大的公民完全相称的。此外还有四处：一处在卡雷吉，一处在菲埃索莱，一处在卡法朱奥洛，一处在特雷比奥；其规模大小和豪华方面都堪与王宫媲美。他好像单单在意大利显示建筑的豪华堂皇还嫌不足，在耶路撒冷也修建了一所慈惠院，收容穷苦和患病的朝圣者。

虽然他那些府邸也和他的其他事业和行为那样，都有帝王气魄，而且只有他一个人是佛罗伦萨的主宰，但他的精明审慎却使他事事都有节制，他的日常生活从未超过相当好的中等适度的水平；他在言谈，对待仆从、行旅、生活方式、交往等等方面，处处都表现出公民的谦逊态度。这是因为，他深知经常炫耀讲排场会招人妒忌，而富而不夸却易于受人容忍。因此，在为他的两个儿子选择配偶时，他并未寻求和其他君主联姻；给乔万尼只不过娶了科尔内丽亚·德利·阿莱桑德里；给皮埃罗也只是娶了卢克蕾齐亚·德·托尔纳布奥尼；他把孙女儿（皮埃罗的女儿）比安卡嫁给古利埃尔莫·德·帕齐；把南尼娜嫁给贝尔纳尔多·鲁切拉伊。在他所处的时代，还没有一个人像他这样熟谙治国安邦之道。因此，在时运如此变幻无常，在这样一个变动频繁的

城邦里，他处于喜怒易变的人民中，竟然能掌握政权长达三十一年之久。这是因为他具有天赋出众的智虑明达，他早就预见到灾祸将降临，因而有机会或是避开灾祸、或是防止形成有害后果。这样，他以十分忠实的态度和巧妙的方式不但克服了家族内和国内人们的野心行动，而且还使许多君主的傲慢态度受挫，因而不论任何国家，只要和他本人、和他的国家结盟，就一定可以战胜他们的敌国或保持本国完整无损；而不论是谁，凡反对他的，则不是丢掉时机，就是损失金钱或领土。

关于这一点，威尼斯人的经历就足以证明。当他们和科斯莫结盟反对菲利波公爵时，就总是取胜；但当他们背离科斯莫之后，则总是被打败，先是被菲利波、后是被弗兰切斯科。当他们和阿尔方索联合起来反对佛罗伦萨共和国时，科斯莫利用他自己的商业信用使那不勒斯和威尼斯两国货币枯竭；使他们乐于接受科斯莫认为适当的任何条件以取得和平。不论在城邦内外，他对付任何困难总是能够取得好结果，而且往往既使自己增添荣光，又使对手遭受毁灭性打击。因此，佛罗伦萨内部的倾轧不和加强了他对城邦的统治；对外战争则使他在国外扩大势力、提高威望。他把圣塞波尔克罗的博尔戈、蒙泰多利奥、卡森蒂诺和瓦尔迪巴尼约等地划入佛罗伦萨的版图。他的品德和幸运战胜所有的敌人，抬高他的朋友的地位。他出生于1389年科斯莫和达米阿诺二圣节。他曾被放逐、被监禁、并曾遇生命危险，这些都充分证明他的早年充满不幸；他曾和教皇约翰一起出席康斯坦茨宗教会议；教皇垮台后，他为了得救，不得不化装逃跑。但在四十岁以后，他就十分幸运了；不但那些协助他处理政务的人、而且那些遍布欧洲经营他的投机商业的代理人，也都分享他的昌隆成功。因此，许多巨额财富都渊源于佛罗伦萨各大家族，犹如渊源于托尔纳布奥尼、本奇、波尔蒂纳里和萨塞蒂等大家族那样。

除了这些人以外，凡是听他劝告和得到他的保护的人也都发了财。尽管他不断花钱修建教堂、举办慈善事业；但他有时还是向朋友抱怨自己，说上帝对自己太好了，自己却从来都没有能够拿出更多的钱来为上帝办事足以报答上帝的恩典；由衷地说，自己已经做到的和能够做到的一切都无法与上帝给予的恩惠相比。他属于中等身材，橄

橄色皮肤，面貌可敬；虽不博学，但口才出众，天赋本领极为高强；对朋友慷慨大方，对穷人仁慈；谈论内容广泛，提出意见却很审慎；讲话、答复严肃而机智。里纳尔多·德利·阿尔比齐被放逐初期，曾给他带话说，“母鸡已生蛋。”他回答说，“在离窝老远的地方生蛋，这是做恶。”其他一些反叛者让他知道，他们这些人“并非在做梦。”他说，“这一点我相信，因为我已经剥夺了你们的睡眠。”当教皇庇护二世正力促各国政府参加远征土耳其人的事业时，他说，“我是个老人，年轻人干的事我已经干过了。”当威尼斯使节随同国王阿尔方索的使节来佛罗伦萨对共和国发出抱怨时，他把帽子摘下来，问他们他的头发是什么颜色的，他们说是“白的”，他回答道，“不错，不久之后，你们那些元老院议员的头就和我的一样白了。”在他临死前几小时，他的妻子问他为什么把双眼合上，他说，“让眼睛挡住死亡到来。”他从放逐中归来之后，有些公民对他说，他是在损害城邦；还说，把这么多信教的人逐出城邦是对上帝的触犯；他回答说，“损害城邦总比毁灭城邦好些；用两码玫瑰色的布就可以打扮成一位绅士；领导一个政府总比玩一串念珠需要更大一些的本领。”他这些言论成了敌党人士诽谤他的话柄，说他爱自身甚于爱国家、留恋现世胜于憧憬天堂。他的话我们还可以引用许多。但因无此必要故而从略。

科斯莫是学者的朋友和保护人。阿尔吉里波洛是个希腊人，是当时学识最为渊博的人物之一，科斯莫把他请到佛罗伦萨给青年人教希腊文学。他在自己家里接待那位使柏拉图哲学复兴的马尔西利奥·费奇诺[注]；由于很爱慕他，还在卡雷吉他的官邸附近送给这位学者一所住宅，使他钻研学问可以更方便一些、他自己也有机会享受和他交往之乐。他的智虑明达和巨大财富，对这二者的运用，还有他那优美的生活作风，使他在佛罗伦萨备受爱戴和尊敬；而且，不但在整个意大利，甚至在全欧洲的各国政府和君主那里，他都极受尊敬。这样，他就给自己的后代打下基础，使他们能够在品德方面比他不差，在财富方面还大大超过他。他们在佛罗伦萨以及整个基督教世界所享有的权威也并非平白无故得来的。在他的生命行将结束之际，他曾甚感痛苦。因为，在他的两个儿子皮埃罗和乔万尼当中，他寄予最大希望的乔万尼不幸早夭；而皮埃罗则虚弱多病，既不能处理公务，又不能照管家业。乔万尼死后，当他的侍从们把他从一间房子抬到另一间房子

去的时候，他长叹一声对他们说道，“对这么小的一个家庭来说，这所房子实在太大了。”使他那伟大的心感到痛苦的另一件事就是他认为自己未能获取有价值的疆土，未能扩大佛罗伦萨的版图。使他更为痛心的是，他感到他受了弗兰切斯科·斯福查的骗：在斯福查还是个伯爵时就曾答应他，说如果他当上米兰君主，就要为佛罗伦萨征服卢卡；但是，这是一个从未实现的计划。因为伯爵一当上公爵就改变主意：他决定在和平中享受用战争取得的势力，而不愿再去经受战争的疲劳和危险——除非他自己的领土需要他这样做。

这件事就是使科斯莫极感苦恼的根源。他认为他为这位朋友花了很多钱、遭到很多麻烦，结果这个朋友却不讲信用、忘恩负义。由于身体虚弱多病，使他不能像过去一贯那样处理公务又照管家业，只好眼看着家国日趋衰微，因为佛罗伦萨正在它自己的公民手中毁灭；他的家业也在他的代理人和子孙手中衰落。

情况虽说如此，科斯莫还算死于极为荣耀，极享盛名的时候。佛罗伦萨全城和基督教各国所有的君主都为失掉他向他儿子皮埃罗表示哀悼。他的葬礼是以最隆重最庄严的仪式进行的；全城男女老幼都为他送葬，一直把他的尸体送到圣洛伦佐教堂内他的墓地。在城邦政府的指令下，他的石碑上刻着“国父’字样。如果说我在描述科斯莫的一生时，用的不是一般历史撰写方法，而是在采用帝王本纪的体裁，那也不必奇怪；因为对这样一位特殊人物，我不得不多使用一些不平常的颂词。

---

[1] 费奇诺（Ficino，Marsilio，1433—1499年），意大利柏拉图主义者，生于佛罗伦萨，科斯莫·德·美第奇于1463年任命他为佛罗伦萨柏拉图学会主席。——译者

第二章

米兰公爵成为热那亚君主——那不勒斯国王和米兰公爵竭力为各自的后代确保江山——亚科波·皮奇尼诺在米兰受到隆重接待，不久之后即在那不勒斯被谋杀——庇护二世力促基督教世界远征土耳其人，但落空了——米兰公爵弗兰切斯科·斯福查去世——迪奥蒂萨尔维·内罗尼给皮埃罗·德·美第奇出的不忠实的主意——迪奥蒂萨尔维和其他一些人反皮埃罗的阴谋——平息动乱的努力落空——公众游行赛会——阴谋家反对皮埃罗·德·美第奇的计划——尼科洛·费迪尼向皮埃罗揭发他的敌人的阴谋。

正当佛罗伦萨和全意大利处于上述境况之中，法王路易十一世和他的贵族之间发生严重纠纷。这些贵族在布列塔尼公爵弗兰西斯和勃艮第公爵查尔斯的支持下正在和路易进行战争。他们发动的这次进攻很严重，使路易无法继续支援昂儒的约翰反对热那亚和那不勒斯的事业。而且，由于他迫切需要他所能征集的兵力，就把萨沃纳（这个地方此时仍在法国统治下）给了米兰公爵，并告诉他：假如他愿意，路易就准许他征服热那亚。

弗兰切斯科接受了这个建议。他一方面仗恃国王的友谊助长起来的声威，再加上阿多尔尼家族的支援，就当上热那亚的君主。为了表示对这些好处的感谢，弗兰切斯科叫他的长子加利佐带着一千五百名骑兵到法国，在国王手下服役。弗兰切斯科·斯福查就这样成了伦巴第公爵和热那亚君主；阿拉贡的费兰多成了整个那不勒斯王国的国王。这两大家族又用联姻的方式结了盟；因此，他们认为这样就可以牢牢掌握政权，确保他们终生尽享荣华，死后也可以顺顺当当传给后代。为了达到这个目的，他们认为那不勒斯国王还必须消除他对那些贵族感到不安的根据，那些贵族在他和昂儒的路易作战时曾触犯过他；公爵则应当把他自己家族的世仇布拉乔基家族的追随者消灭掉——这些人曾在亚科波·皮奇尼诺率领下得到过极高的声誉。亚科波·皮奇尼诺当时是全意大利首屈一指的将领；由于他并不据有任何领土，从而使所有占有领土的人很自然地都对他存有戒心；特别是公爵更为不安，因为他心里明白他自己过去的所作所为；因此，他感到只要亚科波还活着，他就既不可能安享自己的财产，也不可能在传给儿子时得到任何程度的保证。为此，国王不遗余力地设法和国内那些贵族和解，千

方百计要拉拢住他们，后来果然达到目的；因为，那些贵族也看得明白：尽管顺从国王、信赖国王也会有理由使他们放心不下；但假如他们继续和他打仗，他们必遭毁灭。人类往往十分急于逃避某种危险；因此，实力较小的人往往容易上君王的当。贵族们因为明白继续进行战争的危险，于是就相信了国王的诺言。但在向国王投降以后，他们不久就被国王以各种借口，采取各种方式消灭掉了。这件事使亚科波·皮奇尼诺——他当时正带着自己的部队驻扎苏尔莫纳——非常吃惊。于是，为了使自己不致被国王用同样的手法干掉，他就设法通过自己的朋友从中调解、和公爵言归于好。公爵以极其慷慨的许诺，诱使亚科波只带着一百名骑兵来到米兰和他会面。

亚科波曾多年跟他父亲和兄弟一起服役，先是在菲利波公爵麾下，后来又为米兰共和国服役。因此他通过和米兰公民们的交往，结交了许多朋友，在全城颇有人望。在当时情况下，他在米兰的名声日益升高。因为斯福查家族的兴旺和新近取得的权势已引起人们的妒忌；而亚科波的不幸和长期不在国内却引起人们的同情。大家都渴望见到他。他这次到达米兰时，人们的种种不同的感情都流露出来：几乎所有的贵族都出来迎接他；他走过的街道都挤满公民，急于看他一眼，四面八方都在高呼"布拉乔家族！""布拉乔家族！"人们这样向他致敬却加速了他的毁灭，因为这使公爵对他心怀疑惧，从而更急于把他除掉。为了在尽可能不致引起任何怀疑的情况下办这件事，公爵这时就为亚科波和他的私生女德鲁西娅娜（早已许配给他的）举行成婚大礼。公爵随后又和费兰多安排好要他以高薪聘请亚科波当那不勒斯王国佣兵队长，拨给他十万弗洛林以维持军队。订立契约后，亚科波就在公爵的大使和妻子德鲁西娅娜陪同下向那不勒斯进发。到达后，受到尊敬而热烈的欢迎；在许多日子里，还举行各式各样的庆典来款待他。但在他要求准他到他的部队驻在地苏尔莫纳去之后，国王就邀请他到堡垒里饮宴，宴席结束后，就把亚科波和他儿子弗兰切斯科监禁起来，不久就把他们处死了。我们意大利的君主就是这样，因为妒忌别人身上存在而自己身上却没有的品德，竟然就把人家消灭掉。因此，不久之后，意大利就受尽压迫和摧残，成了这伙人为非作歹的牺牲品。

这时，教皇庇护二世已经解决罗马尼阿境内的问题；看到全意大利已太平无事，就认为这正是率领基督教徒远征土耳其人的大好时机；他采取了类似他的前辈曾采取过的某些措施。所有的君主都答应给以人力或金钱的支援。匈牙利国王马蒂阿斯和勃艮第公爵查尔斯甚至表示了意欲亲自参加。于是教皇就任命他们二人为远征军统帅。教皇满怀殷切期望，离开罗马来到安科纳，这是事先安排好的全部兵力集结地点。威尼斯人也答应派船只到该地把军队运到斯克拉沃尼阿。教皇驾临该城后，那里不久就汇集了极其众多的人马，结果在几天之内就把城内所存全部粮草以及从附近地区所能收集到的一切供应全部消耗净尽，马上开始闹饥荒。此外，既无款项支给那些缺钱的人，又无武器装备那些赤手空拳者。马蒂阿斯和查尔斯二人也没有来到。威尼斯人派了一位官长带来一些船只，但与其说是为了接运军队，还不如说是为了炫耀自己，为了表明它并非失信而已。教皇处在这样的境况之中，再加上年老多病，于是就去世了；集合起来的军队也都返回各自的国家。教皇是在1464年去世的。后来出生于威尼斯的保罗二世被推举继位。约在此同时，意大利各邦几乎都要更换统治者；次年，米兰公爵弗兰切斯科·斯福查在占据公国十六年之后也去世了，由其子加利佐继位。

正当佛罗伦萨内部纷争不已之际，斯福查之死无异火上加油，促使动乱激化，空前迅速产生恶果。科斯莫逝世后，其子皮埃罗继承财富，接管国家。他召请迪奥蒂萨尔维·内罗尼来协助他。迪奥蒂萨尔维是一位声望很高，势力很大的人物。科斯莫曾对他很信赖；临死时，还曾向皮埃罗推荐，无论治理城邦、照料家业，一切都要听从他的指点。皮埃罗把科斯莫对迪奥蒂萨尔维的看法如实转告他本人；并对他说：虽然他父亲已经去世，但他自己仍然愿意像他在世时那样服从他；因此，无论在有关他的祖产或城邦事务方面，他都要征求迪奥蒂萨尔维的意见。于是皮埃罗就从自己的家务开始，叫人把他家全部财产，包括资产和负债，开出账单交给迪奥蒂萨尔维，以便使他了解财务的全部情况，便于提出适当的处理意见。迪奥蒂萨尔维答应尽心竭力而为。他在审阅了这些账目之后，发现情况十分混乱。于是他既不是出于对皮埃罗的友谊，也不是出于对科斯莫的感激，而是出于他自己的野心，认为用不着费多大麻烦就可以使皮埃罗把他父亲作为遗产

留给他儿子的显赫名声丧失殆尽。为了实现这一计谋，他就前往拜访皮埃罗，劝他采取一项措施，这项措施表面看起来十分正确、很适合当时情况；但实际上却包含着对他的权威产生致命打击的后果。他向皮埃罗说明了他的财务非常混乱的情况以后说，假如他希望在城邦保持自己的势力、维持自己在财务上的声誉，解决这些混乱的唯一正确可行的办法，就是把他父亲过去借给国内外无数公民的款项全部收回，因为科斯莫在世时，为了在佛罗伦萨收买党羽、在国外拉拢朋友，在金钱方面极其慷慨大方；人们欠他的债务总数极其庞大。皮埃罗认为这个意见很好，因为他急于把属于自己的财产重新掌握在自己手里，以便应付他必须还付的款项。但他刚一下令回收欠债，公民就十分恼火，仿佛他所要求归还的是他无权要求归还的东西。他们对皮埃罗无礼辱骂，斥责他贪得无厌、忘恩负义。

迪奥蒂萨尔维看到他自己的建议已使皮埃罗遭到群情激昂的反对，就私下和卢卡·皮蒂、阿尼约洛·阿奇阿尤利、尼科洛·索德里尼等人会晤，他们决定一致出力来使皮埃罗丧失在政府中的大权和势力。他们各人都有自己的动机：卢卡·皮蒂是想取得科斯莫曾据有的地位，因为他当时的地位已经很高，不屑于屈从皮埃罗。迪奥蒂萨尔维·内罗尼则深知卢卡不适于担任政府首脑，认为在除掉皮埃罗之后，城邦大权必然落到他自己手中。尼科洛·索德里尼则希望城邦享受更大的自由，争取作到法律对所有的人都同样有约束力。阿尼约洛·阿奇阿尤利对美第奇家族异常恼火，其原因如下：他的儿子拉发埃洛在一些时间以前曾娶阿莱桑德拉·德·巴尔迪为妻，并得到她带去的一份很大的嫁妆。也许是由于她本人有过错、也许是由于别人处理不当，她曾受到公公和丈夫百般虐待。结果，她的亲族中有一位名叫洛伦佐·德·伊拉里奥内的，出于对她的同情，带着几个武装人员，到阿尼约洛家里把她带走了。阿奇阿尤利家族控诉巴尔迪家族给他们家造成损害，后来这案子就呈请科斯莫处理。科斯莫判决阿奇阿尤利家应当归还阿莱桑德拉的财物，然后由她自己决定是否回到她丈夫那里。阿尼约洛认为，科斯莫在处理这个案件中没有把他当作朋友对待；他过去无法在作父亲的科斯莫身上进行报复，于是这时决定全力搞垮他的儿子皮埃罗。

这些阴谋家所怀动机虽各有不同，表面上却都装作只有一个共同的目标：都说城邦应当由各机构官员治理，而不能听凭少数几个人说了算数。大约就在这时，有一批商人破产，这就使人们更加憎恨皮埃罗，也增加了加害他的机会。据说使这些商人破产的原因，是皮埃罗在人人都没有料想到的情况下，突然决定追索欠款；这件事对于城邦既不光彩，也将促使它毁灭。此外，皮埃罗千方百计给他的长子洛伦佐娶了克拉丽切·德利·奥尔西尼为妻。这件事又使他的敌人抓住机会说：很明显，这是因为他瞧不起佛罗伦萨人，不愿和佛罗伦萨人结亲；因为他认为他自己已经不是人民的一员，而是准备当君主了；因为，凡是不愿意和同胞公民结亲的人，必然是想奴役他们，所以才不屑于和同胞们交好。这些煽动叛乱的头头们认为他们已胜利在握；因为他们为了给自己的目标披上优美的外衣，已经在自己的旗帜上标出“自由”二字，多数公民因受骗上当而追随他们。

在全城人心激动的情况下，有些极端厌恶动乱的人认为，最好是想个法子用新鲜事来吸引人们的注意；因为在无所事事时，谁一鼓动往往就跟着谁跑。为了把人们的注意力从政府的问题方面转移开，他们就趁现在正是科斯莫逝世一周年之际，决定举行两项庆祝活动，其规模之大要和城邦曾经举行过的最隆重的庆祝活动相同。其中一项就是表演由宣告基督降生的明星引路的东方三王的来临；这项活动规模盛大、庄严华丽，以致单是准备工作就占用全城居民好几个月的时间。另一项是举行竞赛大会（这是他们给赛马起的名称），在大会上，全城第一流家庭的青年男子都要参加，还邀请了全意大利最有名的骑手。在佛罗伦萨最出众的青年当中，有皮埃罗的长子洛伦佐，他获得头等奖，这倒不是由于有人偏袒，而是靠他自己的勇敢获得的。这些庆祝活动过去之后，人们的思想又回到原先脑子里考虑的问题上，每个人都比过去更加迫切地追求自己的目标。

结果形成严重的分歧和动乱。随后发生的两件事情则大大助长了动乱的发展。其中之一就是“巴利阿”的权力已经到期；另一件是：弗兰切斯科公爵死后，新公爵加利佐派大使到佛罗伦萨来，要求续订原来由他父亲和本城邦订立的盟约。盟约中有一条，规定佛罗伦萨每年支付公爵一定数额的款项。反对美第奇家族的那一派当中的主要人物

抓住新公爵这一要求的机会，准备在政务会议上公开抵制。他们借口盟约原先是和弗兰切斯科、而不是和加利佐签订的，弗兰切斯科既已不在人世，规定的付款义务也就应当停止；而且这件事也毫无恢复的必要，因为加利佐并没有具备他父亲那样的才干，因而佛罗伦萨不可能也不应当期望从他那里取得同样的好处；如果说过去从弗兰切斯科手中没有得到多少好处，现在从加利佐身上就更不会得到什么。他们还说，假如有任何公民为了他个人的目的而要雇用他，那将既不符合民间惯例，也不符合城邦自由的利益。皮埃罗的看法和这些意见正相反，他说：只是贪图省几个钱就抛弃这样一个盟国是非常失策的；对全城邦、甚至对全意大利来说，再没有比和公爵结盟更为重要的了。他还说：只要有这个联盟存在，威尼斯人不论用伪装友善还是公开战争的办法都无法伤害公国；但他们一看到佛罗伦萨人已经和公爵疏远时，他们很快就会准备战争；而且，他们看到公爵年纪轻、新近当政、又没有友邦支持，就会用武力或欺骗的手法，强迫他加入他们那一边；万一发生这样的情况，佛罗伦萨共和国的毁灭就不可避免了。

皮埃罗的意见并未产生任何效果。两派之间的敌视已开始在他们夜间的集会上公开表现出来。美第奇家族的朋友们在克罗切达教堂开会；对立一派则在皮埃达教堂。他们急于搞垮皮埃罗，就劝诱许多公民签名支持他们的计划。有一次，特别是在那次讨论应当采取什么方针的会议上，虽然大家都同意削弱美第奇家族的权势，但当讨论到用什么方法实现这一目标时，大家的意见却各有不同。有一派最温和最通情达理的人认为：既然这一届“巴利阿”的权力已经结束，大家就应当设法防止其恢复；到那时，大家会看到人们普遍希望由政府各机构官员和各政务会议来统治城邦；在短时间内，皮埃罗的权力必将显著减弱；他在政府中丧失势力的结果，将使他的商业信用也随之破产，因为他的财务情况已经很困难，如果他们能阻止他动用公款，他必然立即破产；这样，他们将不再受他任何威胁；从而不用处死或放逐任何人就可以成功地恢复人们的自由。可是，如果企图以暴力解决，必将招来极大危险。因为人类往往愿意让那自己倒下去的人接受命运安排；但如果他是被别人推倒的，人们就要急忙前去营救。因此，如果他们不采取任何特殊手段去反对他，他就会没有任何理由进行自卫或向人求援；假如他自己到处去求援，那只会对他自己极为不利；因为

他这样作只会引起普遍怀疑、从而加速他自己毁灭，而且证明他们这边不论采取任何自己认为适当的步骤都是有理的。

会上许多人认为这样办事太缓慢，因而很不满意；他们认为拖延时间只对皮埃罗有利、对自己有害；假如他们听任事情按通常那样发展，皮埃罗就不可能有任何危险，而他们自己却会招来很多危险，因为反对皮埃罗的那些官员将允许他统治城邦，他的朋友们则会推举他当城邦君主，从而使他们自己不可避免要遭到毁灭，就像1458年发生的事情那样。虽然他们刚刚听到的意见可以说最合乎仁慈宽大的感情，但抓住当前时机下手终将证明是最为保险，因而也是最好的时机，趁现在人们心中正在激烈反对皮埃罗的时候就促使他毁灭。为此，他们应当作出武装自己的计划，还应当取得费拉拉侯爵的支援，免使自己缺乏兵力。假如成立一届有利于自己的执政团，他们就能加以利用。于是他们就决定等待新的一届执政团成立，到时候再看情况决定。

在参与阴谋的人们当中有一位名叫尼科洛·费迪尼，曾多次主持开会。他在最有把握的希望的引诱下，向皮埃罗揭发了全部事实，还交给他一份签过名反对他以及全部阴谋者的名单。皮埃罗发现反对他的人数这么多、身份这么高，感到很吃惊。在朋友们的劝告下，他决定请倾向于支持他的那些人签名。他把这件事交给他最亲信的人当中的一位去办，发现人们的思想极其动摇不定、见异思迁，许多原先曾签名反对他的人现在又签名支持他。

第三章

尼科洛·索德里尼中签任正义旗手——这件事引起人们极大的期望——两派都拿起武器——执政团很怕出事——他们对皮埃罗的做法——皮埃罗对执政团的回答——政府改组，支持皮埃罗·德·美第奇——他的敌人四散——卢卡·皮蒂失势——阿尼约洛·阿奇阿尤

利给皮埃罗·德·美第奇的信——皮埃罗的回信——佛罗伦萨被放逐者的计谋——他们劝说威尼斯人对佛罗伦萨发动战争。

这些事情正在进行当中，最高官职改选的日期到了；尼科洛·索德里尼中签任正义旗手。伴送他去上任的人，成千上万，其中不但有显赫公民，而且还有平民，气派之大确实惊人。在路上，人们还把一顶桂冠戴在他头上，象征全城邦的安全和自由都寄托在他身上。这件事也和其他许多类似的事情一样，足以证明：当一个人就任某种要职或取得某种权力时，如果引起群众过高的期望，多么不好。因为，人们这些期望由于不可能实现——许多人追求的都是一些无法办到的事情——其后果往往只有耻辱和失望。托马索和尼科洛·索德里尼是弟兄。尼科洛热情奔放生气勃勃；托马索则较为机智，他是皮埃罗的好友。他知道他弟弟所追求的只是城邦的自由和共和国的稳定，并不想伤害任何人；于是就劝他另搞一次投票选举，用这个办法可能使选举袋里装的姓名都是支持他的计划的人。尼科洛采纳他哥哥的建议，从而使他这一任在空想中白白地浪费了；而他那些朋友们，也就是那些主要的阴谋家，却是出于对他的嫉妒，才允许他这么干的；因为他们并不希望政府在尼科洛的掌权时进行改组，认为等到另选正义旗手时再实现他们的目标也并不算太晚。尼科洛的任期就是这样过去了。开始时他兴办了许多事情，但后来一件都未办成。他卸任时的声望大大不如上任时。

这个情况使皮埃罗一派的势力扩大了，他的朋友们增强了信心，过去中立或动摇的人们现在也依附了他。从而形成两派势均力敌的局面。多少个月过去了，双方都未公开露出任何特殊的计谋。皮埃罗一派继续聚集力量；反对派的激愤也与日俱增，他们现在决定用暴力实现他们未曾能够或未曾愿意尝试通过各级官员的办法办到的事情，那就是刺杀皮埃罗。眼下皮埃罗正在卡雷吉卧病。为了达到目的，他们下令费拉拉侯爵把兵带到城市近处，以便在皮埃罗一死，他就可以把兵带到广场，强迫各位执政按照他们的意愿成立一届政府；虽然全体执政不见得支持他们，但他们相信，那些在原则上可能反对他们的人，由于畏惧，可能被诱使屈从。

迪奥蒂萨尔维为了更好地掩盖自己的阴谋，经常到皮埃罗处拜访，和他谈论城邦团结统一等问题，并劝他促成统一。但因为阴谋集团的计划业已全部泄露给皮埃罗；此外，多梅尼科·马尔泰利还告诉他，迪奥蒂萨尔维的弟弟弗兰切斯科·内罗尼曾竭力劝他加入他们那一伙，还曾对他说他们的胜利业已在握，他们的目标几乎马上就要实现了。针对这一情况，皮埃罗决定趁敌党正在拉拢收买费拉拉侯爵的时候，首先拿起武器。于是他就宣布他收到波洛尼亚君主乔万尼·本蒂沃利一封信，通知他说费拉拉侯爵已带领大队人马开到阿尔诺河上，公开声明要进军佛罗伦萨；他就是因为接到这一劝告才拿起武器的。说完之后，他就带领一支强大的队伍开到城里，这时，所有愿意支持他的人也都拿起武器。反对派也拿起武器，但因他们事先并无准备，所以秩序很乱。迪奥蒂萨尔维的住处距皮埃罗的邸宅很近，他觉得呆在家里不安全，就首先跑到宫中恳请执政团竭力劝说皮埃罗放下武器；随后又到卢卡·皮蒂处，要他忠于他们的事业。尼科洛·索德里尼表现得最为活跃：他拿起武器，后边跟着住在附近地区的几乎所有的庶民，向卢卡的住处走去；到达后，他劝卢卡骑上马，到广场上去支援执政团；据他说，执政团成员是支持他们一派的；毫无疑问，胜利必然属于他们；他不应当留在家里屈辱地死在敌人的屠刀之下；也不应当可耻地上了那些不愿拿起武器的人们的当；这是因为：果真发生那种情况，他很快就会因为失掉一个永远不可复得的良机而悔恨莫及；假如他要用强烈的手段消灭皮埃罗，轻而易举地就可以办到；假如他渴望达成和解，那么，处于提出条件的地位总比被迫接受人家提出的条件的地位好得多。但他这些话在卢卡身上并未产生任何效果。卢卡这时主意已拿定，皮埃罗曾以新的条件和许诺劝诱他脱离自己那一派，加入他那边。因为他的一个侄女已经嫁给乔万尼·托尔纳布奥尼了。因此，他劝尼科洛遣散他的追随者，返回家去；还对他说，假如城邦能由政府官员治理（事情肯定会是这样）他就应当知足，所有的人都应当放下武器；因为执政团——其中大部成员是友好的——一定会解决他们之间的分歧。尼科洛发现卢卡很难说服，就自回家去了。但临走前对他说，“我一个人不可能给城邦办成什么好事；但我能容易地预见到城邦将有灾难降临。你刚作的决定将使国家失掉自由；你将丢掉政权；我将丢掉财产；其余的人将被放逐。”

在这次动乱中，执政团关闭宫殿；叫各机构官员都留在他们身边，不偏袒哪一方。公民们，特别是那些曾追随卢卡·皮蒂的人们，发现皮埃罗那一边已作好充分准备，而敌对一方却仍赤手空拳，于是就开始考虑，并不是考虑如何伤害皮埃罗，而是相反、他们考虑的是怎样在最不易被人发觉的情况下，溜到和皮埃罗友好的那支队伍中去。主要官员、两派的首领，在宫中集会，在执政团面前，发表关于城邦情况和两派和解问题的意见。由于皮埃罗有病未能出席，他们全体一致决议到他家里去见他。只有尼科洛·索德里尼一个人不去。他首先把自己的孩子和财物托付他哥哥托马索照料，然后躲到自己的别墅里，静观事态演变；但同时又担心自己会遭不幸、国家可能毁灭。其他公民一起来到皮埃罗面前，他们公推的一位发言人向皮埃罗抱怨城里发生的騷乱；力图表明：最应当受到谴责的就是首先拿起武器的人；还说，因为他们不知道皮埃罗的意图是什么（他显然是第一个拿起武器的人），所以才到这里来听听他的想法，假如他的计划是为了增进城邦福利，他们就愿意给予支持。

皮埃罗回答说，最应当受到谴责的并不是最先拿起武器的人，而是首先惹起人们拿起武器的人。假如他们肯稍回顾一下他们针对他本人采取的行动，就不会对他所采取的行动感到惊奇了；因为他们不会看不出：他们那些深夜集会、招募党羽以及企图使他丧失政权和生命的那些行径，正是迫使他拿起武器的原因。他们还应当看到：既然他的武装力量并未离开他的家宅，他的意图显然只不过是自卫，而不是伤害别人。他所追求的、他所期望的别无其他，只不过是自身的安全和宁静，他的行为也并未表现出任何与此不同的意图，因为在“巴利阿”的权力到期之后，他从未企图采取任何步骤加以恢复；他很高兴由各位官员治理城邦，并对此很感满意。他们也许还记得：不论有无“巴利阿”，科斯莫和他的儿子们在佛罗伦萨都可以受到人们的尊敬；后来在1458年，恢复“巴利阿”的，并不是他的家族，而是他们自己。如果他们现在并不想再成立一届“巴利阿”，他也不考虑。但这一切并不能使他们安心，他看出他们认为，只要他还在佛罗伦萨一天，他们就不可能在这个地方呆下去；他万万没有料到：他一向表现沉着温和，而他自己的朋友或他父亲的朋友们居然认为和他本人一起住在佛罗伦萨不安全；然后他又转向当时都在场的迪奥蒂萨尔维和他的弟兄们，严

肃而愤慨地提醒他们：他们曾在科斯莫手中得到过多少好处、受到过多大信任，但他们今天竟然如此忘恩负义。他的话激起在座一些人极大愤慨，要不是他亲自阻拦，这些人一定会当场就把内罗尼弟兄们撕成碎片了。最后他说，他会赞成他们自己和执政团作出的任何决定；至于他本人，他只希望得到宁静和安全，后来，人们讨论了许多事情，但未作出任何决定，只是一般地认为有必要改组城邦各行政机构和政府。

当时任正义旗手的是贝尔纳尔多·洛蒂，他是皮埃罗信不过的一个人。因此，在他任职期间，皮埃罗不打算做什么事情；这样拖一下也不至于造成什么不便，因为他的任期眼看就要满了。在选举1466年9、10两个月份的执政时，罗贝尔托·利奥尼被委任为最高行政官。他刚一就职，由于各种必要的准备工作早已全部安排就绪，于是立即把群众召集到广场上，成立了一届新的"巴利阿"，一致支持皮埃罗。不久之后，他就按照自己的心意指派了政府所有机构的官员。

这件事使反对派首领大为惊惶。阿尼约洛·阿奇阿尤利逃到那不勒斯，迪奥蒂萨尔维·内罗尼和尼科洛·索德里尼逃到威尼斯。卢卡·皮蒂由于相信自己和皮埃罗的新关系以及后者向他所作许诺，就留在佛罗伦萨了。所有逃亡在外的人都被宣布为叛逆；整个内罗尼家族都四散各地。当时在佛罗伦萨当大主教的乔万尼·迪·内罗尼为了逃避更大的灾祸，自动流放到罗马。政府还给在逃的许多公民指定放逐地点。这样做还嫌不够，又下令公民庄严列队游行，感谢上帝保全了城邦政府、重新统一了全城。正在游行时，又有些人被逮捕，遭到严刑拷打；其中有一部分后来被处决或流放。在这次大变动中，就命运无常而论，再没有人比卢卡·皮蒂的例子更为突出的了：转眼之间，他就经历了由胜利到失败、由光荣到耻辱的巨大变化。不久前，他的邸宅还是高朋满座，如今却是空空荡荡、一片凄凉；在大街上，亲戚朋友见到，不但不陪他走走，甚至连向他行个礼都不敢；这些人当中有的失去了在政府里的荣誉职位，有的被没收了财产，每个人都受到威胁；他自己开始修建的那些宏伟的邸宅已被建筑者扔下不管；过去人们给他的是好处，如今却是伤害；过去是荣誉，今天却是羞辱；因此，过去送过贵重东西给他的人们当中，有许多又把东西要回去，说当初只

是借给他的；过去惯于吹捧他、说他是出类拔萃的那些人，现在则说他残酷无情、忘恩负义。因此，他现在确实悔恨当初没听尼科洛·索德里尼的忠告：宁可在战斗中光荣牺牲，也不要在胜利的敌人脚下忍辱贪生；但后悔已为时太晚。

这时，被放逐在外的人们开始考虑用种种办法来恢复他们未能保住的公民资格。不过，当时正在那不勒斯的阿尼约洛·阿奇阿尤利决定在尝试其他办法以前，先试探一下皮埃罗，看看能否达成和解；为此，他给他写了如下一段话：

“当我看到命运如何任意把朋友变成敌人、把敌人变成朋友的时候，我不禁哈哈大笑，笑命运之恶作剧。你可能还记得，你的父亲被放逐时，我关心他所受伤害甚于我自身的不幸，因而我也被放逐，而且还曾冒过生命危险；科斯莫在世期间，我一向尊敬、支持你们一家；他去世后，我也从未想过要伤害你。不错，曾经有过这样的事实：因为你有病，你的儿子们又太年幼，我曾因此十分担心，认为改组政府是得策的，目的是在你死后我们的国家不致毁灭；为此也曾采取过一些行动，但并非为了反对你，只是为了城邦的安全；这些行动如果是错了，我认为一定会得到谅解；你会感到我的用意是好的，并考虑到我过去的功劳。鉴于过去我曾长期效忠你家，我也并不担心你们一家现在会对我无情；我也不担心你们会因为我这一点点过错，就把我的许多长处一笔抹煞。”

皮埃罗在回信中说，“你在你现在寄居的地方哈哈大笑，正是我还未哭泣的原因；因为假如你今天在佛罗伦萨大笑，我就只好到那不勒斯去哭了。我承认你对我父亲不错；但你也应当承认你因此得到的报酬也是很优厚的；你受到的恩惠大于我们受到的，正如行动比语言更为可贵。既然你旧日的善心已经得到好报，如今你的恶意也应当得到应有的回敬；这一点是无须大惊小怪的。你伪装爱国也不能使你得到宽恕；因为任何人都不会相信美第奇家族对城邦的爱护、给城邦的好处会不如你们阿奇阿尤利家族。因此，看来理所当然你应留在那不勒斯过丢脸的日子，因为你不懂得如何在自己的祖国享受光荣。”

阿尼约洛因为已经没有希望得到宽恕，就到罗马去了。他在那里和大主教以及其他避难者勾结起来，千方百计破坏美第奇家族在该城的商业信用。他们这些活动使皮埃罗大为恼火；但后来靠朋友们帮忙，他终于使他们的计谋失败。迪奥蒂萨尔维·内罗尼和尼科洛·索德里尼拼命催促威尼斯元老院向佛罗伦萨开战。他们盘算，只要发动进攻，佛罗伦萨政府因刚刚成立、而且不得人心，就会无法抵抗。这时，帕拉·斯特罗齐的儿子乔万尼·弗兰切斯科正住在费拉拉，他是在1434年的大动乱中和他父亲一起从佛罗伦萨被放逐出来的。他有很大势力，也是公认的富商巨贾之一。这些新近被放逐的人向乔万尼·弗兰切斯科指出：假如威尼斯能向佛罗伦萨开战——看来他们很可能会这样干，那么他们这些人回到自己的祖国就非常容易了。不过威尼斯人需要金钱上的支援；如果缺钱，事情就难说了。

乔万尼·弗兰切斯科本人也很想报仇雪恨，于是跟他们一拍即合；答应竭尽全力为这一图谋的成功作出贡献。他们就此去进谒威尼斯的督治；向他诉说了他们被迫忍受放逐之苦；说他们被放逐并无任何其他原因，只不过因为他们希望自己的国家能得到人人平等的法律；城邦应当由官员们治理，而不应当只由几个私人说了算数；还说皮埃罗·德·美第奇和他的党羽惯于实行暴虐统治，他们自己偷偷拿起武器，却诱骗别人放下武器；就是这样用欺诈的手法把他们驱逐出本国。还说，皮埃罗他们这样干还不满足，竟然把上帝搬出来当迫害人的手段；有些人由于听信他们的诺言，留在城里没走，结果上当受骗；因为，正当公众在向上帝庄严祈祷时，他们又逮捕许多公民、并加以监禁、刑讯、处死，使人看来似乎上帝本身也参与了他们的阴谋诡计；这样，他们就在全世界制造了一个可怕的渎神的先例。为了报这些仇，他们除了投奔元老院之外，不知道还有别处能给他们更大的成功的希望。元老院一向享有自由，应当同情他们这些失掉自由的人。他们因此才前来呼吁，希望诸元老以自由人的身份帮助他们反抗暴君；以敬神者的身份反对邪恶分子。他们还提醒威尼斯人说，夺取了威尼斯在伦巴第境内的领土的正是美第奇家族，他们是违背着佛罗伦萨其他公民的意愿这样干的。美第奇家族还曾违背元老院的利益，支持并援助弗兰切斯科。因此，如果说他们这些被放逐者的不幸还不足以促

使元老院发动反佛罗伦萨的战争，那么威尼斯人民的正当义愤和报仇雪耻的心愿也应能说服他们。

第四章

威尼斯和佛罗伦萨之间的战争——和平恢复——尼科洛·索德里尼之死——他的为人——佛罗伦萨的过火行为——从1468至1471年国外大事——西克斯图斯四世继任教皇——他的为人——皮埃罗·德·美第奇因佛罗伦萨官员的暴虐行为而感到难过——他对主要官员的讲话——皮埃罗·德·美第奇恢复秩序的计划——他的去世，他的为人——声望很高的一位公民托马索·索德里尼公开宣布支持美第奇家族——贝尔纳尔多·纳尔迪要在普拉托掀起的骚乱。

威尼斯元老院议员们听了佛罗伦萨那几位被放逐者说的最后一段话，非常激动，于是就决定派贝尔纳尔多·科利奥内将军带兵去攻打佛罗伦萨领土。军队集合后，和费拉拉侯爵博尔索派埃尔科莱·达·埃斯蒂带来的援军会合。交战初期，由于佛罗伦萨一方事先未作准备，敌军得以焚毁多瓦多拉城关地区并抢劫附近农村。但由于佛罗伦萨已把与皮埃罗为敌的人们放逐，还和米兰公爵加利佐以及那不勒斯国王费兰多恢复旧盟，他们就委派乌尔比诺侯爵费德里戈统帅全军——由于和这些友邦保持亲善关系，因而敌军的攻势并未使他们感到多大焦虑。费兰多派他的长子阿尔方索前来支援佛罗伦萨，加利佐则亲自出马；二人各率一支相当的部队，都在卡斯特罗卡罗会师，这地方是一个属于佛罗伦萨的要塞，位于由托斯卡纳南下罗马尼阿的亚平宁山脉的山脚下。这时，敌军已向伊莫拉退去。两军之间进行几次小接触；但双方都按照当时打仗的习惯，任何一方都不发动进攻，也不包围任何城镇或给对方进行大战的机会；双方都躲在自己的帐篷里，表现出十分怯阵。这情况使佛罗伦萨人普遍不满；他们感到自己陷入一场耗资巨大的战争，但却不可能得到任何好处。于是政府官员就这种无精打采的行动向被派去充当远征军军事委员的人们抱怨，军事委员们回答说：加利佐公爵应对这种有害状况负全部责任；他权力很大，但毫

无经验，既不能提出任何有用措施，又不愿意听取有能力的人们的意见；因此，只要他留在军队里，军队就不可能有任何勇武有力的行动表现。

因此，佛罗伦萨官员就对公爵说：公爵亲自率领军队前来支援，从许多方面看来都是有利和有好处的；这件事本身就足以使敌军惊恐。但他们又考虑到公爵本人和他的领土的安危，比他们眼前的利益更为重要；这是因为：只要公爵本人和他的领土平安无事，佛罗伦萨人也就无所畏惧，一切都会顺利；但是，假如公爵的领土被侵，佛罗伦萨就会感到不安、担心会发生种种不幸。他们使他确信：他们认为公爵长期离开米兰是不够慎重的，因为他新掌政不久，而且周围还有不少强大的敌对分子和靠不住的邻邦；要是有人阴谋反对他，就可以趁机谋反，因此，他们劝他还是回本国去，只留下一部分军队跟佛罗伦萨人一起打仗就行了。他们这一建议加利佐很中听，于是他立即撤回米兰去了。佛罗伦萨的将军们这时既已无人妨碍手脚，为了证明他们原来所说的未能有所作为的原因是真实的，就下令部队逼近敌军，从而展开一场正规战斗；持续半日之久，双方都未认输。只打伤了一些马匹，抓了一些俘虏，但无一人死亡。这时已入冬季，照例是军队退入营房的时候。于是巴尔托洛梅奥·科利奥内退到拉文纳，佛罗伦萨军队退到托斯卡纳，国王和公爵的军队也分别退回自己的领土。由于这次军事行动并未如那些被放逐者所愿，没有在佛罗伦萨引起任何骚动；他们用钱雇来的军队这时又已拖欠薪饷，因而只好议和，很顺利就达成协议。那些进行反叛活动的佛罗伦萨人就此丧失希望，因而又四散各奔东西。迪奥蒂萨尔维·内罗尼退到费拉拉，受到博尔索侯爵迎接款待。尼科洛·索德里尼去拉文纳，依靠威尼斯人给他的一点养老金过活，后来就老死在那里。人们认为他是一位公正而勇敢的人。但过于小心谨慎，不能当机立断，因而在他当正义旗手时失掉胜利的时机，后来虽很有意再起，但为时已晚。

和平恢复后，佛罗伦萨那些仍然是胜利的一方的人们仿佛感到，除了镇压敌对分子之外，还必须压迫一切可疑的人，否则就不能确信自己已经取胜似的；于是就说服当时的正义旗手巴尔多·阿尔托维蒂，剥夺了许多人在政府中的荣誉职位，另外还放逐了一些人。他们放肆

滥用权力，骄横专断，好像命运之神和上帝已经把城邦交给他们任意宰割似的，皮埃罗因为重病在身，对上述情况很不了解，即使知道一点，他也无法纠正。他的病情已严重到只能说说话，别的一概不行了。他力所能做的就是，告诫首要官员，恳求他们处事态度温和一些，要适可而止，不要用暴力造成城邦的毁灭。为了使全城人民快乐些，他决定以豪华的场面来大事庆祝他儿子洛伦佐和克拉丽切·德利·奥尔西尼的婚礼，极尽隆重铺张的夸耀和双方高贵门第相称，大摆宴席、举办舞会以及各种古装演出等等，一连进行了许多天。庆祝活动结束时，为了显示美第奇家族和佛罗伦萨政府的豪华气派，又举办两次军事表演的阅兵典礼，一次是人们骑在马上表演野战中的队形变换；另一次是表演攻城战役。在这些表演中，一切都进行得井井有条、光辉夺目。

正当佛罗伦萨发生上述情况时，意大利其余地区虽然太平无事，却对土耳其人的势力深感忧虑：土耳其人这时正在继续攻打基督教徒，业已夺占内格罗蓬特，使基督教徒大受损失、名声扫地。这时费拉拉侯爵博尔索逝世，由其弟埃尔科莱继位。教会的死敌吉斯蒙多·达·里米尼也已去世，由其弟（他父亲的私生子）罗贝尔托继位，这个人后来成为意大利名将之一。教皇保罗1471年逝世，由西克斯图斯四世继位。此人原名弗兰切斯科·达·萨沃纳，出身极其微贱；但他凭着自己的才干，后来竟然当了圣法兰西斯骑士团团长，随后又任枢机主教。他是第一个显示一个教皇能胡作非为到什么程度的人；他干的那许许多多的事，过去一向认为是犯罪行为，现在却由于是教皇干的也就不算邪恶了，真可谓前无古人。在他的家庭成员中，有一个叫皮埃罗，另一个叫吉罗拉莫；一般人都相信这两个人是他自己的儿子，但他却用另外的名称称呼他们，以便使他自己的人格少受些非议。皮埃罗原来是个神甫，后来竟升至枢机主教的尊贵职位，拥有圣西克斯图斯这样一个头衔。教皇还把富尔利城给了吉罗拉莫；这个城市是从安托尼奥·奥尔德拉菲手里夺来的，而后者的祖先多少代都是这个城市的主人。他这些野心勃勃的行径反而换来意大利许多君主的尊敬，一个个都想方设法争取他的友谊。米兰公爵把他的私生女卡苔丽娜送给吉罗拉莫；还把伊莫拉城作为她的嫁妆送给他，这个城市是他从塔德奥·德利·阿利多西手中夺来的。新的姻亲关系还在公爵和国王费兰多之间

建立起来：国王的长子阿尔方索的女儿爱丽萨贝塔和公爵的长子乔万-加利佐结合。

意大利既无战事，各位君主主要的事情就是互相监视，并以联姻、结盟、交好等方式加强各自的势力。但当意大利正在休养生息时，佛罗伦萨却在经受着它自己的首要官员的严重压迫。皮埃罗因重病在身，也无法约束这些官员的野心。不过后来，他为了减少良心的痛苦，并且，如果可能的话，也叫他们对自己的行为感到耻辱，于是就派人把他们请到自己家里，向他们讲了如下一段话：

“我从没有想到过会有这一天：我的朋友们的行为竟然迫使我向往过去和敌人相处的日子，甚至情愿自己并未取胜，而是被打败了。我过去曾相信和我交往的人们会对自己的贪欲有所约束；在报复了敌人之后，也会因为能够在自己的国家里安享荣华而感到满足。但现在我发现自己是大大地受骗了；我对人类的野心，最少是对你们所有的人的野心毫无认识。你们当上了这么伟大的一个城邦的主人，原来在许多公民中分享的高官厚禄和尊荣，如今都由你们这些人占有了，还不知足；你们这几个人还分享敌人的全部财产；有办法把公共负担都压在其他一切人的身上，而你们自己却豁免了；还享有所有的有利可图的公职，但仍不满足，却仍要依据恶劣的惯例来加重每个人的负担。你们抢夺邻居的财物，贪赃枉法，自己却逃避法律制裁；你们欺压胆小怕事的人、放纵骄横霸道的人。全意大利也没有哪个地方像我们城邦这样，存在着这么多惊人的暴虐和贪婪的事例。难道我们的城邦养育我们就是为了要我们毁坏它吗？难道我们取得胜利就是为了使城邦毁灭吗？难道城邦给我们尊荣就是为了叫我们使它名声扫地吗？现在，我凭着一切善良的人都应当信守的誓约向你们保证：假如你们今后继续为非作歹，以致使我真的悔恨不该取得胜利的话，那我就要采取某些措施，使你们痛苦地悔恨自己不该滥用这次胜利。”

这些官员用适合当时情景的话应付了几句，但事后并未放弃他们那些罪恶行径。因此，皮埃罗只好派人把阿尼约洛·阿奇阿尤利秘密请到卡法吉奥洛，和他长时间讨论了城邦的状况。无疑，要不是因为皮埃罗逝世，从而使事情未能办成的话，他本来就要把被放逐的那些人

召回以便制止这些人巧取豪夺的行为。这项崇高的计划落空了，他因经受不了肉体上的病痛和精神上的苦恼而去世了，终年五十三岁。他的善良和美德并未得到他的同胞的尊重和理解；这主要是因为他直到临终前几年一直协助科斯莫工作，而科斯莫死后那少数几年他完全是在国内倾轧不和和体弱多病中度过的。皮埃罗的遗体安葬在圣洛伦佐教堂里靠近他父亲坟墓的地方；丧礼极其庄严隆重，适合他那高贵身份。他留下两个儿子：洛伦佐和朱利阿诺。虽说每个人都有希望在将来成为对共和国有用的人；但因为他们太年幼，有头脑的人感到十分担忧。

在佛罗伦萨政府任职的主要官员中，托马索·索德里尼是一位十分出众的人。他的智虑明达和威望不但在国内，而且在国外也是人所共知的。皮埃罗死后，全城的人都瞩望于他。许多公民到他家中拜访，把他当作政府首脑；外国一些君主写信给他。但他在公正无私地估量了自己的家族和美第奇家族的命运之后，决定不回答各国君主的来信；并通知公民们不应当到他家里而应当到美第奇家去拜谒，为了用行动表示他这一忠告是诚心诚意的，他把所有显贵家族首领都邀请到圣安托尼奥女修道院，同时把洛伦佐和朱利阿诺·美第奇二人也一起带去。他在会上发表了严肃的长篇讲话，说明本城邦和意大利的情况以及各国君主的见解如何；使他们确信，如果大家希望在佛罗伦萨过和平和统一的生活，摆脱内部纠纷和对外战争，就必须尊重皮埃罗的两个儿子并维护他们一家的声望。因为人们遵循习惯已经认可的老办法从不会后悔，而一采取新办法很快就会取消掉；经验证明，维持一个曾经战胜敌党忌恨而继续存在下来的政权比较另树立新政权容易；因为无数的意想不到的因素会把新政权推翻。托马索的讲话结束后，洛伦佐发言。他虽很年轻，但说话很谦虚谨慎，却使在场的人一致预感到他将成为一位大人物，正像后来得到证明了的那样。因此，公民们在离开以前都发誓把这两个孩子看成自己的儿子，两兄弟也答应把他们当父辈看待。从此往后，洛伦佐和朱利阿诺就被大家尊若王子，他们俩也决定按照托马索·索德里尼的指点行事。

这时国内外正是一派太平景象，没有战争干扰普遍的安宁。但忽又发生一桩意外的骚乱，似乎是预示未来的凶兆。在卢卡·皮蒂一派遭

倾覆的那些家族中，有一个纳尔迪家族，他们的首领萨尔韦斯特罗和他的弟兄们已被放逐，后来又因为在巴尔托洛梅奥·科利奥内领导下参加战争而被宣布为叛逆。萨尔韦斯特罗的弟弟贝尔纳尔多年纪轻，机敏而大胆；由于贫困，无法减轻被放逐的不幸，而和平局面又使他返回城邦的一切希望成为泡影，于是他就下定决心要用一些方法使战火重新燃烧起来；因为微不足道的开端往往会产生巨大的后果，一般人往往不愿意开创新事业，而较易于继续从事业已开端的事。贝尔纳尔多在普拉托有许多熟人，在皮斯托亚地区，特别是在帕兰德拉家族当中则更多，这个家族虽在乡间，人数却十分众多；而且，他们和其他皮斯托亚人一样，都是从小在屠杀和战争中成长起来的。他知道这些人心怀不满，因为佛罗伦萨官员在力图制止他们报复世仇宿怨的格斗流血方面搞得太严厉了；他还了解，普拉托人认为统治他们的那些长官骄横贪婪，使他们受到伤害，其中有一些人对佛罗伦萨很反感。他考虑到这种种情况，希望能在托斯卡纳点起一把火，要是普拉托敢于造反，就会受到许多人的赞助，到时候谁再想把它扑灭也难以办到了。他把这个想法透露给迪奥蒂萨尔维·内罗尼；还问他，假如他们夺取普拉托的事能够成功，那么，靠他的力量能从意大利一些君主那里得到多少援助呢？迪奥蒂萨尔维认为这件事可能立即招致危险，而且几乎是完全不切实际的；不过，既然这件事给他提供了一个实现目标的新机会，而且又是由别人替他冒险，何乐而不为。于是就劝贝尔纳尔多去进行，答应从波洛尼亚和费拉拉两地争取某支援助，如果他能把普拉托最少保住十五天的话。他这一允诺使贝尔纳尔多心中更充满成功的希望，于是他就偷偷溜入普拉托城里，和那些最可能支持他的人们串通，其中包括帕兰德拉家族；安排好行动计划和起事日期之后，就把已办妥的一切通知迪奥蒂萨尔维。

第五章

贝尔纳尔多占领普拉托，但没有得到居民的支持援助——他被捕，动乱平息——佛罗伦萨的腐化生活——米兰公爵在佛罗伦萨——圣灵教堂毁于大火——沃尔泰拉的反叛及其起因——洛伦佐

·德·美第奇主张武力解决，沃尔泰拉屈服于暴力——沃尔泰拉遭掠夺。

在这时期，切萨雷·佩特鲁齐是佛罗伦萨城邦派驻普拉托的行政长官。当时情况类似的这类城镇，按一般习惯，城门的钥匙都是由地方长官亲自随身携带。在和平时期，任何居民为了出入城门都可以向长官要钥匙，一般也都可要到。贝尔纳尔多了解这个习惯；他大约在破晓时来到朝向皮斯托亚的那座城门外边，跟随来的是帕兰德拉家族成员和另外一百来人，都带着武器。他们在城内的同党也在同一时间武装起来，其中有一个人到长官处要钥匙，伪称有人从乡下来、打算进城。长官由于对他一点都不怀疑，就派一个仆役把钥匙给他们送去；当他走到适当地点时，阴谋分子就把钥匙抢走，把城门打开，把贝尔纳尔多和他的追随者放进城里。他们把队伍分成两股；一股由普拉托一位名叫萨尔韦斯特罗的居民带领，占领城堡；另一股跟着贝尔纳尔多，夺占宫殿，把切萨雷和他一家老少都抓起来，交给一些人看管。然后他们就在大街上游行，高呼"自由"的口号。这时天已大亮，许多居民听见发生动乱，就跑到广场上；在那里大家听说要塞和宫殿已被占领，长官和他全家也已被俘虏，都感到十分惊讶，不明白这些事是怎么发生的。那八位掌握最高权力的官员聚集在自己的官邸里讨论善策。

这时，贝尔纳尔多和他那伙追随者在城里走了一圈，并未发现任何令人鼓舞的迹象；听说那八位公民正在开会，就去找他们。贝尔纳尔多向他们宣称：起事的宗旨就是要把这个地方从奴役中解救出来；他还提醒他们说，那些拿起武器促使这一伟大目标实现的该是多么光荣，因为他们从此就可以保持永久的和平和不朽的名声；他还请他们回忆过去过的自由生活和今日的处境；还说：只要他们能够在起义者抵抗佛罗伦萨可能派来镇压的军队方面予以几天的援助，他向他们保证到时候会得到一些援助。他还说他在佛罗伦萨有许多朋友，只要那些人看到普拉托居民已下定决心支持他，他那些佛罗伦萨朋友就一定会前来和他们并肩战斗。他的这番话未能在这八位公民身上起到预期的作用。他们回答说，他们不清楚佛罗伦萨究竟算是自由的呢还是受奴役的，因为这并不是一个要他们进行判断的问题；但有一点他们很

明白，对他们说来，除了服从统治佛罗伦萨的那些官员之外，他们并不希望得到其他的什么“自由”，因为他们从来没有受到那些官员的任何伤害，足以促使他们企求变革；因此，他们劝贝尔纳尔多释放长官，把他自己那伙人尽快撤离这个城市，以免遭受他如此鲁莽招来的危险。

贝尔纳尔多并未被这些话吓住。他认为，既然好言相劝不能在普拉托人身上产生什么效果，于是就决定用恐吓的办法试试。为了吓唬他们，他决定处死切萨雷；在把他从监牢里提出之后，下令在宫殿的窗户上把他吊死。当切萨雷被押至行刑地点，脖子上也已套上绞索、见贝尔纳尔多正下令尽快结束他的性命时，他掉转头来对贝尔纳尔多说：

“贝尔纳尔多，你以为把我弄死之后，普拉托人就会跟着你干吗？你想错了，事情的结果正好相反。因为他们对佛罗伦萨人民派来的主管官员很尊敬，一旦看到你加害于我，就会十分憎恶你，其后果必然是你自己毁灭。因此，你如果希望达到你预期的目标，必须把我的生命保存下来，而不是把我处死。因为假如由我来发布你的命令，他们将更愿意服从；这样，按照你的指示办事，我们很快就可以实现你的目标。”

贝尔纳尔多的脑子并不是富有计谋的。他认为这个意见很好，于是就叫人把他带到面对广场的一个阳台上，命令他向普拉托人民下命令服从他自己。切萨雷照办之后，就又被带回监牢。

阴谋者的弱点是很明显的。住在这个城市里的许多佛罗伦萨人集合在一起，其中有一位罗德岛的名叫焦尔焦·吉诺里的骑士，首先拿起武器反对他们，向贝尔纳尔多发起进攻。贝尔纳尔多穿越广场，对那些拒绝听从他的人们一会儿劝诱一会儿威胁；后来，他被焦尔焦带来的人们包围，在被打伤后就被俘。反叛头子被俘后，很顺利地就把长官放了出来，把其余的反叛者都镇压了。他们人数不多，而且又分成好几股，几乎全部不是被杀就是被俘。有人把这些事传到佛罗伦萨，夸大其词，说普拉托已被占领、长官和他的支持者都被杀害、全城已到处都是敌人；还说皮斯托亚人也已武装起来，多数公民都参与阴

谋。这些惊人的消息传开之后，许多官员立即聚集在宫殿里，和执政团商议应当采取什么对策。这时，当时意大利最出众的将领之一罗贝尔托·达·圣塞韦里诺正在佛罗伦萨；于是就决定派他率领所有当时能收集到的兵力进军普拉托。命令他到达当地之后，要仔细侦察正在发生的情况，然后根据情况需要，按照他自己认为妥善的办法加以处置。罗贝尔托刚刚通过坎皮要塞，就碰上普拉托长官派回的使者，告诉他说贝尔纳尔多已经就擒，他手下那伙人不是被打死就是被冲散，一切都已恢复正常秩序。罗贝尔托因此又返回佛罗伦萨，不久贝尔纳尔多也被押送回来。官员们问他搞这次脆弱的叛乱阴谋的真实目的何在；他说他之所以这样干是因为他宁愿死在佛罗伦萨也不愿在外地过放逐生活，他还希望他死的时候，会有一些值得纪念的活动。

这次骚乱几乎是在刚一开始时就被镇压下去。佛罗伦萨市民又都恢复惯常的生活状态，一个个都希望无忧无虑地享受已经建立并得到巩固的好日子；因此就出现了和平时期经常出现的弊病。青年人比过去更加放荡，奇装异服，花天酒地，放荡行径不一而足。由于终日无所事事，把时间和金钱都浪费在赌博和女人身上；专心致志于讲究衣着华丽；力求说话诡诈刻薄，谁的话说得最尖酸刻薄，谁就被认为是最聪明的人，因而受到最大的尊敬。这个风气后来又受到米兰公爵的追随者的鼓励，米兰公爵和他的夫人据说为了履行早先许下的愿，率领整个宫廷人员来到佛罗伦萨，他所受到的隆重欢迎接待，完全合乎他这么伟大而且又是和佛罗伦萨这么亲善的一位君主的身份。在这段时期，全城见到一个前所未有的现象：在大斋[注]期间，教会规定禁止肉食，但米兰人却不理睬上帝或他的教会这些清规戒律，照样每天吃肉；为了向公爵表示敬意，还举行了各式各样的表演，其中之一是在圣灵教堂里表演圣灵降临诸使徒的情景；因为进行这项表演必须在许多地方点燃火把，结果使教堂的一些木质结构着火，整个教堂竟完全被焚毁。许多人认为这是上帝被我们的胡作非为所触怒，用这个办法来表示他的不悦。因此，如果说公爵来的时候全城就已经无处不是宫廷式的佳肴美馔，到处是和正派行为不相适合的习气；那么，在他离去的时候，情况就更坏了。因此，一些品德好的公民认为有必要对这些不合适的行为加以约束，于是制订一条法律，禁止在服饰、宴饮和殡丧等方面奢侈浪费。

在这一段普遍和平的时期中，托斯卡纳又出人意料地发生一次新的骚乱。沃尔泰拉某些公民在他们自己的地区以内发现一个明矾矿。他们知道到这个矿有利可图，为了得到开发和取得矿藏的资金，就请求某些佛罗伦萨人协助，答应分给他们一部分红利。这件事，和任何其他新事业的情况一样，开始时并未引起沃尔泰拉人多大注意；但到后来，当人们发现从中取得的利润为数相当可观时，就千方百计要实现当初本来很容易实现的事情，但未能成功。他们首先在政务会议上提出这个问题，进行游说，说是在公有土地上发现的富源竟然变成某些私人发财致富的手段，简直太不合理；然后他们又派人到佛罗伦萨去讲理，这个案子上交给某些官员去考虑；这些官员可能是因为已经接受拥有矿产的人们的贿赂，也可能是出于诚挚的信念，宣布沃尔泰拉人民目的是想要剥夺那些公民的劳动果实，这是不公正的；于是判决这个明矾矿应是前此开发矿者的正当财产；不过，同时也建议开矿的人们每年向当地政府交纳一定数量的款项以表谢意。这个答复不但未能平息沃尔泰拉内部的互相敌视和吵闹，反而使事态恶化；从而使政务会议和全城居民的注意力全部集中在这件事情上。全体居民要求归还他们认为应当是属于他们的东西；那些拥有矿产的人则坚持保有他们本来已取得、后来又经佛罗伦萨人判归他们自己的东西。在这些动乱中，有一位名叫伊尔·佩科里诺的很有名望的公民遭到杀害，还有和他站在一边的几个人也被打死，他们的住宅还被抢劫焚毁。于是群众激愤异常、非杀死佛罗伦萨派去的长官不可，人们费了好大力气才约束住。

在发生第一次暴行后，沃尔泰拉人决定立即派使节前往佛罗伦萨，向佛罗伦萨官员宣告：假如执政团允许他们保有自古以来的特权，他们的城市就能像过去那样臣服佛罗伦萨。关于应如何作出回答这个问题，在佛罗伦萨官员中意见很多、分歧很大。托马索·索德里尼的意见是：无论沃尔泰拉人提出什么先决条件，都应接受他们臣服佛罗伦萨；因为他考虑到在沃尔泰拉这样离得很近的地方点燃一把火可能会延烧及自己的家宅；这样做是既不合时宜又不明智的。他还怀疑教皇有野心，也担心国王的势力，而对公爵或威尼斯人的友谊也信不过，因为公爵的勇气和威尼斯人的诚意都是没有把握的。他引用一句平凡的格言来结束他那段话："宁可委屈求和，不可恃胜占强"。而在

洛伦佐·德·美第奇看来，这正是他显露自己聪明才智的机会。在妒忌托马索·索德里尼的势力的那些人大力支持下，他决定进攻他们，以武力惩办狂妄自大的沃尔泰拉人。他宣称，如果不使沃尔泰拉人成为一个令人胆战心惊的例子，那么别的人还会毫无顾忌地因一点小事就效法他们。这件事作出决定之后，他们就通知沃尔泰拉人说：既然他们自己已破坏条约规定，就不能要求佛罗伦萨人加以遵守；因此，他们要不是接受执政团的裁决；就是接受战争。沃尔泰拉的使节带着这个答复回到自己的城市，着手准备城防。他们一面修筑工事，一面派人到意大利各国君主那里求援；但无人理会他们；只有锡耶纳人和皮奥姆比诺君主表示有可能给他们些许援助。

在佛罗伦萨这边，他们认为取胜的途径主要靠神速。于是立即集中一万名步兵和两千名骑兵，在乌尔比诺君主费德里戈统帅下开入沃尔泰拉领土，迅速占领他们的乡村；然后就在城外扎营围困。该城地势较高，四周都是悬崖绝壁，唯有圣阿莱桑德罗教堂附近有一隘口可通城里。沃尔泰拉人雇了大约一千名雇佣兵防守城市。这些雇佣兵看到佛罗伦萨军队的巨大优势，认为这个城市防守不住，于是在防御作战中磨磨蹭蹭；但在为害当地百姓方面却乐此不疲。因此，这些可怜的市民外受敌军困扰、内遭自己的士兵折磨；因此，感到自身安全无望，就想谈判投降；由于得不到更好的条件，只好听从佛罗伦萨军事委员处置，军事委员下令打开城门，将大部兵力开入城内。军队入城后即开入宫中，下令诸长官各自回家。有一位在回家途中，遭到士兵取笑，并被剥光衣服。从这个一开头（人们往往很容易跟着干起坏事来，办好事可就难了），立即引起对全城的抢劫和破坏；整整一天受尽惊恐；妇女和圣地也都未能幸免。那些士兵，不管原来是雇来保卫城市的还是前来攻城的，都参与劫掠，只要抢得到的东西就决不放过。这次胜利的消息传到佛罗伦萨，人们一片欢庆。由于这次远征完全是根据洛伦佐的主意进行的，他因而获得很大的声望。对此，托马索·索德里尼的一位密友提醒他说：当初他曾提出不同的意见，问他对这次占领沃尔泰拉有什么看法，他回答道："依我看，这个城市与其说已经夺到手中，还不如说已经丢掉。因为假如当初是在公正的条件下取得的，其结果必是裨益和安全；但现在既是以强力保住的；一遇危

急关头，就会显出弱点并使人焦虑不安；而且，即使在和平时期，对我们也只有害无益、耗费金钱。”

---

[1] 指复活节前斋戒四十天。——译者

第六章

西克斯图斯四世和洛伦佐·德·美第奇互相仇视的根源——佩鲁贾的卡尔洛·迪·布拉乔攻打锡耶纳——由于佛罗伦萨人不同意，卡尔洛退兵——刺杀米兰公爵加利佐的阴谋——他的恶行——他被阴谋者刺死——阴谋者被杀。

斯波莱托由于内部纷争引起叛乱；教皇急于保持教会辖地顺从于他，因而促使该城遭受洗劫。卡斯泰洛城因同样拒不服从教皇，他就命令围攻该地。该城君主尼科洛·维泰利由于和洛伦佐·德·美第奇关系甚好，从他那里取得援助；援助数量虽说不大，却足以造成西克斯图斯四世和美第奇家族之间互相仇视，后来还因此产生许多极其不幸的后果。要不是发生圣西克斯图斯枢机主教皮埃罗修士的死亡事件，他们之间的仇恨也不至于这么长期发展下去。皮埃罗周游全意大利、访问威尼斯和米兰（借口祝贺费拉拉侯爵埃尔科莱的婚姻大典）之后，又到各国君主那里去试探他们对佛罗伦萨究竟抱什么态度。在回来的路上，他突然死去；人们怀疑这有可能是威尼斯人下毒药把他害死的；因为威尼斯人由于担心西克斯图斯如善于利用皮埃罗修士的才干和能力，就会使他们惧怕。这个人出身虽极微贱，从小在女修道院被养大，处境卑贱，但当他刚刚戴上一顶红帽子、得到枢机主教的荣誉称号，立即就显出态度极其放肆傲慢和野心勃勃，好像连教皇的职位对他说来都太渺小了。他在罗马大摆宴席，花费超过两万弗洛林，其奢侈程度即便是一位国王这么做也会使人感到过分；西克斯图斯失掉这位主教，推行起自己的计谋来就远不像过去那样果断机敏了。佛罗伦萨人、公爵和威尼斯人之间恢复了他们往日的同盟，然后也让教皇

和那不勒斯国王参加，如果他们认为合适的话，后来教皇和国王另结了盟，也保留让其他愿意加入的国家加入联盟的机会。这样，意大利就分成两派。日常发生一些情况使两个同盟交恶。关于塞浦路斯岛的问题就是这样，费兰多声称该岛应属于他，而威尼斯人却占领该岛。因此，国王和教皇之间的关系就更加密切。

乌尔比诺伯爵费德里戈这时正是意大利第一流的将军之一，并曾长期为佛罗伦萨服役。国王为了使敌方联盟丧失将领，于是在教皇授意下，就邀请费德里戈去访问他们二位。出乎佛罗伦萨人的意料，费德里戈竟然应邀前往，这使他们感到不快；因为他们认为等待着费德里戈的将是和尼科洛·皮奇尼诺同样的命运。但后来的结果却大不相同，费德里戈从那不勒斯和罗马回到他本国时，极受尊崇，并被任命为后者的武装部队的将领。教皇和国王还竭力争取罗马尼阿和锡耶纳两地君主靠拢他们，以便更易于伤害佛罗伦萨。佛罗伦萨人了解到这些情况后，只好竭尽全力保卫自己、防范敌方野心。他们既已失去乌尔比诺的费德里戈，就聘请里米诺的罗贝尔托接替；也恢复了和佩鲁贾的同盟，还和法恩扎君主缔结盟约。教皇和国王由于敌视佛罗伦萨人，希望使佛罗伦萨退出和威尼斯的联盟，而参加到他们这一边的联盟；因为教皇认为，只要佛罗伦萨和威尼斯的联盟继续存在，教会的声誉就无法保持，吉罗拉莫伯爵也无法保住罗马尼阿境内各城。佛罗伦萨人也猜到教皇和国王的计谋决不是为了和他们交好，而是要使他们和威尼斯人为敌，以便更易于伤害他们。在这样的猜忌和不满中，两年的时间过去了，并未发生任何动乱；托斯卡纳境内曾发生过头一件事，也只是一次微不足道的小摩擦。

佩鲁贾的布拉乔，过去我们常常提到他是意大利最杰出的武将之一，留下两个儿子：奥多和卡尔洛。卡尔洛当时还很年幼；奥多则已被瓦尔迪拉莫纳人杀死，这事前已述及。卡尔洛成年之后，威尼斯人出于对他父亲的怀念和尊敬，同时也因为对他本人抱有希望，就接受他当了威尼斯共和国佣兵队长之一：他在任期届满时，不想立即接受续约，而是决定凭仗自己的势力和父亲的名声，试试能否收复佩鲁贾。威尼斯人对此表示十分赞同，因为他们常常利用邻国的变动扩大自己的版图。后来卡尔洛果然到达托斯卡纳境内，但发现取得佩鲁贾

并不像他原来预计的那么容易，因为佩鲁贾已和佛罗伦萨结盟。卡尔洛为了干点值得纪念的事业，就对锡耶纳发动战争。借口他父亲曾为锡耶纳共和国效力，这笔债他们尚未清偿，因而向他们发动了极其猛烈的进攻，几乎要把他们的领土整个征服了。锡耶纳人一向怀疑佛罗伦萨人对他们不怀好意，因而断定卡尔洛这次进犯事先曾得到佛罗伦萨的认可；于是就在教皇和国王面前激烈地控诉佛罗伦萨。他们也派人到佛罗伦萨去申诉他们所受的损害；他们用巧妙的言词表明：假如卡尔洛不曾在暗中受到支持，他就决不可能如此放心大胆地向他们发动战争。

佛罗伦萨人否认曾参与卡尔洛所作所为，并极其诚恳地表示愿意尽其所能使战争停下来，还答应这几位使者可以用佛罗伦萨执政团的名义命令卡尔洛停止战争，用任何措词对他说都可以。后来卡尔洛也向佛罗伦萨人抱怨，说因为他们不愿意支持他，从而既使他们自己失去占领最有价值的土地的时机，也使他本人丧失最大的荣誉；因为锡耶纳人不但毫无斗志，而且他们的防御准备得也很差；他本来是可以保证在很短期间就占领他们的全部领土的。后来他就撤走，又回威尼斯应聘去了。锡耶纳人虽然被佛罗伦萨人从迫在眉睫的危险中拯救出来，但他们对佛罗伦萨人仍极愤恨；他们认为：对那些首先使他们遭到危险然后又去解救他们的人，他们都没有必要感恩。

当国王和教皇之间的事情正在这样发展，托斯卡纳境内的情况也如上述之际，在伦巴第境内发生了一件重大的事件。有一位有学问、有抱负的人，名叫科拉·蒙塔诺，在米兰给名门望族的子弟讲授拉丁文。他或许是因为憎恶公爵的品质和作风，或许是由于什么其他原因，经常对处于一个坏君主治下的人们的境况表示不以为然；说那些有幸在一个共和国里出生和生活的人们才是快乐和光荣的。他竭力证明最著名的人物不是在君主统治下成长，都是在共和国里产生的；共和国爱护优秀品德，而君主则加以破坏；前者受益于品德高尚的人，而后者天生就对品德高尚的人心存顾忌。和这位教师关系最亲密的青年有乔万尼·安德雷阿·拉姆波尼阿诺、卡尔洛·维斯康蒂和吉罗拉莫·奥尔贾托。他经常和他们一起谈论他们的君主的罪过和他统治下的臣民的悲惨遭遇。他不断以这些道理对他们谆谆教诲，使他们心中充满这

些思想，诱使他们发誓要在一旦长大成人时，想办法叫公爵毁灭。他们头脑里有这项计划，随着年龄的增长，他们的决心也越加坚强；公爵的恶行和他们本人所受伤害更加促使他们急于要实行这项计划。

加利佐生活放荡，为人残酷。劣迹昭彰，人人憎恶。他不满足于和贵族的妻子们乱搞，而且还乐于张扬出去；他杀人还不满足，非得用异乎寻常的残酷手段把人弄死才称心。人们还怀疑他曾害死他自己的母亲。因为他母亲在他面前时，他就不便以君主自居；于是他就在行为态度方面促使他母亲离开他的宫廷；后来，正当她前往克雷莫纳——这个地方是她出嫁时陪嫁的一部分——途中，突然暴病，死于路上。许多人都认为这是她儿子设法把她害死的。公爵污辱了卡尔洛、吉罗拉莫的妻子和他们的其他女眷；还拒绝把米拉蒙多修道院的所有权让给乔万尼·安德雷阿，这是他为一个近亲从教皇那里取得的。这几位青年个人受到的这些污辱，更加强了他们复仇的念头，也更激起他们要从这种种祸害中拯救国家的强烈愿望。他们相信，不论什么时候，铲除公爵的计划一成功，许多贵族和全体平民都将奋起保卫他们。既已下定决心实现自己的计划，他们就常常在一起聚会；因为长时期以来他们一直很要好，所以并未引起任何怀疑。他们不但经常在一起研究这个问题；为了熟习刺杀本领，还常常拿出他们准备用以刺杀公爵的匕首，带着刀鞘练习互相刺向胸部和两肋。他们还研究了刺杀公爵最适当的时间和地点，认为在要塞里下手似不保险；趁他打猎时干掉，也没把握，而且危险；趁他在城内到处游逛寻欢作乐时刺杀，虽说并非不可行，但也难于成功；在宴会上下手结果也难说。于是他们就商定趁举行庆祝游行或公共庆典时把他杀掉，因为这种时候他一定在场，而且在这样的场合他们可以利用各种借口集结自己的同伙。他们还决定：即使到时候他们当中有一个人不论由于什么原因不能到场，其余的人即使处于手持武器的敌人当中，也应当把公爵刺杀。

这时已是1476年年底，快到圣诞节了。按惯例，公爵要在圣斯蒂芬节日庄严隆重地到这位殉道者的教堂里去，他们认为这个日子是实现他们的计划最适当的时机。那天早晨，他们通知和他们最亲信的朋友和仆从拿起武器，对他们说：他们是想去帮助乔万尼·安德雷阿，他

打算把一条水渠引进自己的庄园，但邻近的一些庄园主反对；不过在去那个地方之前，他们要先到公爵那里请假。他们还在各种不同的借口下，聚集了另外一些朋友和亲戚，希望刺杀公爵一事一办到，这些人个个都会参加义举，一起完成他们的事业。他们企图在杀死公爵后，把追随者召集一起，列队进入城内某些地区，估计那些地方的庶民一定很愿意拿起武器攻打公爵夫人和城邦主要大臣。他们还估计由于当时全城正闹饥荒，平民也会很容易被说服跟随他们；因为他们计划放任人们抢劫政府要员切科·西莫内塔、乔万尼·博蒂和弗兰切斯科·卢卡尼等人的家宅；用这个办法争取群众，恢复全城邦人民的自由。乔万尼·安德雷阿和其他人根据这些想法，决心实现他们的计划，于是就在起事那天一大清早到教堂里，一起做弥撒。然后，乔万尼面向圣阿姆布罗塞的塑像说道："啊！我们城邦的保护神！您了解我们的心愿；您了解我们行将冒着种种危险要实现的目标。请您支持我们的事业吧！请您保护被压迫的广大群众，从而证实暴君统治冒犯了您！"

在公爵那方面，当他要到教堂去时。有许多兆头预示他即将死亡。早晨他按一向的习惯穿上胸甲，但马上又把它脱下来；或是因为他穿上之后感到不便，或是因为他不喜欢这件胸甲的样子；后来他又打算在城堡里做弥撒，但发现要塞小教堂里的司祭神父已经到圣斯蒂芬教堂去了，把神器也已随身带走；因此，他又想叫科莫主教代做弥撒，科莫又向他讲了一些无法照办的情况；因此，他几乎是在不得已的情况下才决定到教堂去。但在出发以前，又叫人把他的儿子乔万尼·加利佐和埃尔梅斯带到跟前，拥抱接吻了好几次，好像舍不得和他们离别似的；然后才由费拉拉和曼图亚两地来的使节在左右陪同下，离开城堡，前去圣斯蒂芬教堂。那几位阴谋家，为了不致引起怀疑，也为了避严寒，都躲到他们的朋友主祭神父的一个房间里去了。听到公爵已到，他们就又回到教堂里。乔万尼·安德雷阿和吉罗拉莫二人站在教堂入口右侧，卡尔洛站在左侧。这时，走在前边的仪仗队已进入教堂，公爵在后跟着；像往常的情形那样，周围有许许多多人陪伴。乔万尼·安德雷阿和吉罗拉莫最先下手，他们假装为公爵开路，走近公爵身边；紧握着锋利的匕首（由于匕首短小，原来都藏在衣袖里）向他刺去。安德雷阿刺伤他两处地方，一处是肚子上，一处是咽喉；吉罗拉莫又向他的咽喉和胸部刺去；卡尔洛·维斯康蒂站在靠近大门的地

方，公爵那时已走进门内，不能从前面刺他，于是就从后面扎了两刀，刺穿他的肩膀和脊椎骨。公爵几乎是在同一瞬间身上六处被刺伤；因此，在别人还不知道发生了什么事情之前，他就已经倒在地上、断了气了。断气前他什么都没说，只听他突然喊了一声圣母马利亚，似乎是在恳求她帮助。

于是立即发生一场骚乱：有些人已拔出剑，像往常突然发生意外的紧急情况时那样，有些人从教堂里往外逃，另一些人则朝着骚乱的地点跑来；这两种人都不知道究竟发生了什么事情，也并非出于什么明确的动机。不过，那些原来就在公爵身边的人亲眼看见他被刺，认出刺客是谁，就追赶他们。乔万尼·安德雷阿拼命想从教堂逃出，从一大群妇女当中往外挤；因为妇女人数众多、又都按习惯坐在地上，结果他被她们的衣服绊住，随即被人追上，被公爵的一个男仆，一个摩尔人杀死。卡尔洛是被当时在他身边的人们杀死的。吉罗拉莫·奥尔贾托穿过人群，从教堂逃出。但因看到他的同伙已经被杀死，不知道该逃到什么地方去，于是就跑回自己家里；他的父亲和弟兄们拒绝接受他；只有他母亲一人同情他，就把他带到他们家的一位老朋友、一位神父处；这位神父脱下自己的衣服给他化装起来，把他带到自己家里。他在神父家中呆了两天，心想米兰也许会发生什么动乱，从而使他得到安全。但动乱并未出现，他担心自己躲藏的地方会被人发觉，就化起装来设法潜逃。但由于被人认了出来，就被送交法官，他交代了这一阴谋案全部细节。吉罗拉莫当年二十三岁，他临死时泰然自若就像当初起事时那样沉着镇静。当他被剥光衣服，交到那手持出鞘的屠刀、准备立即剥夺他的生命的刽子手里的时候，他还用他熟习的拉丁语背诵了这样几句："Mors acerba，fama perpetua，stabit vetus memoria facti."（"死虽痛苦，名却永存；怀念斯举，万古芳芬。"）

这几位不幸的年轻人的事业进行得十分秘密、执行得很果断坚定。他们失败是因为得不到支持，那些他们原先指望会起来支援和保卫他们的人并未支持他们。因此，让那些君主学会如何处世、如何使自己受到手下臣民的爱戴和尊敬，使得任何谋杀他们的人都不会有任何希望得到安全。因此，也让另一些人看明白：过多地寄希望于群众、相信他们在心怀不满时必能甘心冒险或将帮他们排除危难，这样

期望该是多么虚妄！这一事件使全意大利大为震惊。但不久之后在佛罗伦萨发生的那些事情则更加使人怵目惊心，从而结束了连续十二年的和平局面。这些情形本书下卷将予描述。这最后一卷书将以恐怖和流血开始，以悲伤和眼泪结束。

第八卷 美第奇家族的困难和最后胜利 公元1473—1492年

第一章

佛罗伦萨美第奇家族的处境——西克斯图斯四世对佛罗伦萨的仇视——帕齐家族和美第奇家族之间的分歧——帕齐家族开始搞阴谋——为实施阴谋所作各种安排——蒙泰塞科的乔万·巴蒂斯塔被派往佛罗伦萨——教皇参与阴谋——那不勒斯国王也伙同——阴谋分子的姓名——阴谋分子多次试图谋害洛伦佐和朱利阿诺·德·美第奇，但都未成功——他们的最后安排——阴谋的日程。

本卷开始于两个阴谋案件之间。在米兰发生的那一件前已述及，另一件则尚未着笔。按我们一向的习惯，看来我们在此刻把这些惊心动魄的事件的性质和重要性解释清楚也许是适宜的，假如我们在别处还未曾讨论过这个问题，或者可以用寥寥数语就都概括了，那我们倒是乐于这样做的。但是，由于这样的问题需要多多考虑，而且在别处也已有所阐述，因而在此地就只好从略，还是继续叙述下去吧。美第奇家族掌握的政府为了保持他们那个家族的权力完整而不分散、保持他们超乎其他公民之上的优越地位，在收拾了所有公开作对的敌人之后，这时又感到必须镇压那些在暗中搞阴谋的人了。当美第奇家族和其他一些在名望和权力方面跟他们不相上下的家族进行较量的时候，这些妒忌他们的权势的人们在最初出现敌对局面时还能够公开反对他们，而没有遭受镇压的危险；因为那时政府中有两派，除非一派被另一派压倒，否则官员们还都是独立自由的。但在1466年胜利之后，政府各部门完全由美第奇家族集中掌握，他们取得的权力如此之大，使

得那些心怀不满的人只好默然忍受；或者，如果想消灭他们，也只能以秘密手段暗中策划。但这些阴谋极少成功，反而往往导致参与阴谋的人的毁灭；而他们想谋害的对象却常常因此进一步扩张权势、提高地位。因此，一位遭到阴谋集团攻击的城邦君主，除非是像米兰公爵那样被刺死（这种情况极少发生），否则往往总是取得更大的权力；而且他原来的善良心肠也往往变坏。他的敌人的行径使他有理由提心吊胆，他一担心害怕就感到需要采取措施保护自己的安全，从而导致伤害别人。由是仇恨滋生，而且常常导致他自身的覆灭。由此看来，这类阴谋活动往往很快招致阴谋者自身的灭亡，但不可避免地迟早也会伤害他们准备谋害的主要对象。

如前所述，意大利已分裂为两派。教皇和国王为一方；威尼斯人、公爵和佛罗伦萨人为另一方。虽说战火尚未燃起，但每天都在发生一些新的情况可能引起战火。特别是教皇，他总是千方百计使佛罗伦萨政府恼火。于是，当比萨大主教菲利波·德·美第奇去世之后，美第奇家族的一个死对头弗兰切斯科·萨尔维阿蒂就被委派继任，这和佛罗伦萨执政团的愿望正好相反；因此，他们不愿意把领地交给他，于是在这件事情解决以前，他们和教皇之间就产生许多得罪对方的新的原因。此外，教皇在罗马只要一有机会，就给帕齐家族许多恩惠，但却反对加恩于美第奇家族。这时，帕齐家族不论就门第的高贵或财力雄厚来说，都可算是佛罗伦萨最显赫的了。这个家族的首领是亚科波，人民由于他各方面很超群出众，推举他为骑士。他除了一个私生女之外，别无子嗣，但却有许多侄子，都是他的两个弟弟皮埃罗和安托尼奥的儿子。其中较为年长的有古利埃尔莫、弗兰切斯科、里纳托、乔万尼，其次有安德雷阿、尼科洛和加莱奥托。当年科斯莫·德·美第奇因看到这个家族的财富和门第，曾把他的孙女比安卡嫁给古利埃尔莫，希望这桩婚事能够把两大家族联系起来，从而消除由于互相猜忌而不断产生的敌对和冲突。

不料事与愿违（人们的愿望竟然如此靠不住和虚幻），这件婚事竟引起十分不同的看法：洛伦佐的顾问们向他指出：使如此巨大的财富和势力在同一批人身上结合起来该是多么危险，对他本人的权威该有多么严重的危害。结果，亚科波和他的侄子们都未能取得任何荣誉

职位，而在其他公民心目中，这些名位本来是应当给他们的。这样就招致帕齐家族的愤怒，从而也使美第奇家族放心不下；帕齐家族的气愤越大，美第奇家族的顾虑也就越多。每当帕齐家族成员同其他公民竞争名位时，即使他们的资格很强，官员也要把他们弃置一旁。弗兰切斯科·德·帕齐当时在罗马，八人委员会由于一些微不足道的理由，就强迫他回到佛罗伦萨，但并未按照一般对待显贵公民那样尊敬他；于是帕齐家族成员就到处激烈地抱怨他们一家受到恶劣的待遇，这样就引起别人疑虑，结果使他们自己遭受更多祸害。乔万尼·德·帕齐曾娶乔万尼·布昂罗梅伊的女儿为妻；这位布昂罗梅伊十分富有，去世时，由于并无其他子女，财产都归了这个女儿。但是，他的侄子卡尔洛强占其中一部；他们为这件事打官司，政府通过一条法令，按这条法令乔万尼·德·帕齐的妻子被剥夺了继承的遗产，卡尔洛却得到了遗产。在这件不公道的事件当中，帕齐家族一眼看穿其背后有美第奇家族的势力在起作用。朱利阿诺·德·美第奇常常向他哥哥洛伦佐抱怨这件事；说他很担心，操纵太多的结果可能是丧失一切。

洛伦佐少年气盛，又有权力，一定要左右一切；并决定不论办任何事情，都要受他的势力的影响。门第如此高贵和富裕的帕齐家族，无法忍受这许多侮辱，于是就开始想法子进行报复。首先谈到反对美第奇家族的意图的是弗兰切斯科。他比其他人更敏锐和果断。下定决心：要是不能争得不许他取得的一切，就是丧失自己原有的一切。由于佛罗伦萨政府对他的伤害十分严重，他几乎一直住在罗马。他在那里和其他佛罗伦萨商人一样，经营着规模很大的商业。他是吉罗拉莫伯爵的密友，二人经常在一起就美第奇家族所作所为发牢骚。过了一段时间之后，他们就开始考虑：为了保住伯爵的领地，为了保住帕齐家族在佛罗伦萨城邦的权益，有必要改换佛罗伦萨政府。他们认为：除非把朱利阿诺和洛伦佐二人干掉，不然这件事是无法成功的。他们推想，劝说教皇和国王同意一定不难，因为这件事易于实现，他们两位都不难说服。他们有了这些想法之后，就透露给比萨大主教弗兰切斯科·萨尔维阿蒂。这位大主教颇有野心，而且新近又受到美第奇家族的触犯，于是欣然同意他们的想法。为了促进计划的实现，他们考虑下一步应当取得亚科波·德·帕齐的赞同；如果得不到他的认可，他们担心计划就做不到。

为了办这件事，他们决定让弗兰切斯科·德·帕齐去佛罗伦萨。大主教和伯爵二人留在罗马，以便作好准备，一遇适当机会，就把这件事告诉教皇。弗兰切斯科发现亚科波·德·帕齐很小心谨慎，并不像原先设想的那样易于被说服，当他把这件事告诉在罗马的那些朋友时，人们认为他是希望在某些权力更大的人物认可之后，才能被说服接受他们的观点。针对这一情况，大主教和伯爵就把整个事情透露给蒙泰塞科的乔万尼·巴蒂斯塔；这个人是教皇军队的一位指挥官，在军事上颇有名望，曾受恩于教皇和伯爵。但在他看来，这件事似乎不但困难而且危险。大主教为了排除他的异议，就向他指出，教皇和国王将如何大力支援这一事业；佛罗伦萨人对美第奇家族如何愤恨；萨尔维阿蒂和帕齐两大家族将争得如何众多的朋友站在他们一边；那两位年轻人常常不带随从就在城里走动，毫无提防，因而刺杀他们很容易；然后改组政府也不难。对他所说的这一切，乔万尼·巴蒂斯塔并不相信，因为他从许多佛罗伦萨人嘴里听到的说法和这些正好相反。

当他们正在审议这些问题之际，法恩扎君主卡尔洛病倒了，人们对他的生命感到忧虑。在大主教和伯爵看来，这情况倒是派乔万尼·巴蒂斯塔去佛罗伦萨的好机会，从那里再去罗马尼阿，伪称此行目的是要把被法恩扎君主占去的原属伯爵的某些领地收回。于是伯爵就委派乔万尼·巴蒂斯塔前往会见洛伦佐·德·美第奇，代表他就在罗马尼阿境内的领地问题向洛伦佐请教如何处理为好，然后再去见弗兰切斯科·德·帕齐，和他一起再协力说服他叔叔亚科波接受他们的意见。为了利用教皇的权威促成此事，伯爵还命令乔万尼·巴蒂斯塔在出发以前，把此事告知教皇，教皇答应尽一切可能想办法支持他们的事业。乔万尼·巴蒂斯塔到达佛罗伦萨之后，得到和洛伦佐会见的机会，受到洛伦佐极其和蔼的接待；关于他受命征询意见的事，也得到了明智而友好的回答。这一切使他很惊异：他发现洛伦佐原来是一位和人们向他描绘的完全不同的人物，认为他不但十分贤明，而且富有感情，对伯爵的态度也颇为友善。他发现弗兰切斯科·德·帕齐已经到卢卡去了，于是就自己找亚科波谈了。开始时亚科波十分反对他们这项计划，但在分手以前，教皇的权威似乎已在他身上发生影响，使他的态度转变：他对乔万尼·巴蒂斯塔说，他可以去罗马尼阿；在他回来以前，弗兰切斯科就会回到他这里，到时候他们再一起仔细研究这个问题。乔万尼·巴蒂

斯塔去罗马尼阿后，不久就又回到佛罗伦萨。先是假意和洛伦佐商谈伯爵的事情，然后就和弗兰切斯科一起与亚科波·德·帕齐会面。亚科波这时对他们的计划表示赞同。

然后他们又讨论实现计划的方式方法。亚科波·德·帕齐认为他们兄弟二人都留在佛罗伦萨时，这事就办不成；因此，最好等到洛伦佐去罗马之后再说——因为据了解他有意去罗马一趟；在那种情况下，他们的目的就很容易达到了。弗兰切斯科·德·帕齐并不反对趁洛伦佐在罗马时下手，但假如他放弃此行，他认为他们弟兄俩还是会被刺杀的，不论在某一婚礼上，在剧院看戏时或在教堂里，都不难办到。至于外援问题，他认为教皇可以集结兵力攻占蒙托内要塞，从卡尔洛伯爵手中夺取这个要塞是有理由的，因为他造成了锡耶纳和佩鲁贾两地的骚乱，前面已经谈到。但仍没有作出具体安排，只决定乔万尼·巴蒂斯塔和弗兰切斯科·德·帕齐应当到罗马去和教皇商定一切。于是这件事又在罗马讨论起来。最后决定：除了出兵进攻蒙托内之外，教皇军队的另一名将领乔万·弗兰切斯科·达·托伦蒂诺应当带兵进入罗马尼阿，洛伦佐·达·卡斯泰洛进入塔韦雷河谷。他们应各自率领本国的军队，随时准备执行萨尔维阿蒂大主教和弗兰切斯科·德·帕齐的命令，这二人将去佛罗伦萨，在蒙泰塞科的乔万尼·巴蒂斯塔的帮助下，作好实施计划的一切准备。国王费兰多答应通过他的大使尽一切努力促成他们的事业。弗兰切斯科·德·帕齐和大主教到达佛罗伦萨之后，说服亚科波·迪·波焦参加他们这一伙，他是一个受过很好教育的青年，颇有雄心，热望变革，被拉进来的还有另外两位青年；名字都叫亚科波·萨尔维阿蒂，一位是大主教的弟弟，一位是他的亲戚。他们还争取到贝尔纳尔多·班迪尼和纳波莱奥内·弗兰泽西这两个大胆的年轻人，他们都曾受帕齐家族的重恩。除了上边提到的这些人之外，参加的还有安托尼奥·达·沃尔泰拉和一位名叫斯泰法诺的神父，他是教亚科波·德·帕齐的女儿拉丁文的。里纳托·德·帕齐是一位严肃而谨慎的人，他深知这种事情会招致恶果，拒绝参与这项阴谋的一切活动；他对这种事很厌恶；于是，他在不出卖亲属的情况下，竭力加以抵制。

教皇曾送吉罗拉莫伯爵的一个侄子拉法埃洛·迪·里阿里奥到比萨学院学习寺院法；当拉法埃洛还在学院学习时，就把他提升到枢机主

教的尊贵职位。这些阴谋家决定把这位枢机主教弄到佛罗伦萨，因为这样就可以更巧妙地掩饰他们的阴谋，需要调到城里的人都可以很容易地装扮成他的一部分随从人员，而且他本人的到来也会使他们更便于完成他们的计划。枢机主教来到之后，由亚科波·德·帕齐接待住在佛罗伦萨附近的蒙图吉镇他的别墅里。阴谋者计划借助于他，把洛伦佐和朱利阿诺二人一起弄来，什么时候办到，就在什么时候下手刺杀他们。于是他们就邀请美第奇两兄弟到他们在菲埃索莱的别墅里会见枢机主教；但朱利阿诺，也许是有意的，也许是由于别的事情妨碍，没有来到。这次计谋失败之后，他们就考虑：如果邀请两兄弟在佛罗伦萨城内赴宴，他们一定都会去。为了达到这个目的，他们订于1478年4月26日星期天大摆宴席，决定在席上行刺。这样决定后，阴谋分子就在星期六晚上开会，安排第二天的全部行动。

第二天早晨，弗兰切斯科接到通知说朱利阿诺又不能到席。针对这一情况，阴谋家又开会研究，认为执行计划的日期不能再往后拖了，因为参与的人这么多，秘密怕难保住，于是就决定在圣雷帕拉塔大教堂里下手，到时候枢机主教既然到场，美第奇二兄弟也会和往常一样都去参加。他们希望蒙泰塞科的乔万尼·巴蒂斯塔负责刺杀洛伦佐，弗兰切斯科·德·帕齐和贝尔纳尔多·班迪尼负责刺杀朱利阿诺。但乔万尼·巴蒂斯塔拒绝了，这也许是因为他和洛伦佐已很熟识因而产生了对他的同情，也许是由于别的什么原因，他说他缺乏果断精神足以在教堂里干这种事，这是在叛逆罪之外又加上渎神罪。这就造成他们的事情失败：因时间紧迫，他们不得不另外找两个人顶替：一个是安托尼奥·达·沃尔泰拉；另一个是那位神父斯泰法诺。这两位人选不论就性格和习惯讲，是最不适当的了。因为如果说任何杀人流血的事都需要坚定果断的精神和老练的经验的话，那么这次也是需要这些的。而且常常有这样的情况：那些擅长用兵，曾经在战场上见到过各种死亡的人，却不能执行这样的事。执行的时间既已确定，于是就又规定以作大弥撒的神父参加圣礼的瞬间为下手的信号；与此同时，萨尔维阿蒂大主教就要带着他手下的人们、还有亚科波·迪·波焦等人去占领宫殿，以便在这两个年轻人死后，使执政府自愿或被迫进行协助。

第二章

朱利阿诺·德·美第奇被刺死——洛伦佐逃脱——萨尔维阿蒂大主教力图占领执政团宫殿——他被捉住吊死——阴谋分子的计划全部失败——佛罗伦萨人支持洛伦佐·德·美第奇的种种表现——阴谋分子受惩处——朱利阿诺的葬礼——教皇和那不勒斯国王向佛罗伦萨开战——佛罗伦萨被开除教籍——洛伦佐·德·美第奇对佛罗伦萨公民讲的话。

枢机主教和洛伦佐都已到达圣雷帕拉塔大教堂之后，阴谋分子也就去了。这时教堂里的人已很拥挤，在朱利阿诺来到之前，礼拜式就已开始。被指派刺杀朱利阿诺的弗兰切斯科·德·帕齐和贝尔纳尔多·班迪尼二人去到他家里；见到他后，就热切地央求他，说服他跟他们一起到教堂里去。说起来真使人吃惊，弗兰切斯科和贝尔纳尔多对朱利阿诺如此刻骨仇恨、而且企图用极其凶残的手段把他杀死；但居然能掩饰得很好，声色不露；在陪伴朱利阿诺走向教堂的路上以及到达教堂之后，一直都跟他谈笑风生，说得很高兴。可是弗兰切斯科并没忘记假装亲热，用胳膊紧紧拥抱他，为的是弄清楚他的衣服下边是否有护身甲或其他自卫的东西。朱利阿诺和洛伦佐都明白帕齐家的人仇视他们，企图剥夺他们在政府中的职位；但他们确信：任何这类企图都得公开端出来，而且还得和政府官员相勾结。因此，他们并不担心自身的安危，弟兄俩都装作和他们很友好的样子。

刺客已作好准备，一个个都已走到事先规定的位置，由于教堂里聚集的人极其众多，他们守在那里并未引起任何怀疑。后来，预定的下手的时候到了。贝尔纳尔多·班迪尼立即掏出早已准备好的一把短刀刺入朱利阿诺的胸膛，朱利阿诺走了几步就倒在地上。弗兰切斯科·德·帕齐扑到他身上，又一股劲地刺了几刀。然而，他好像被自己的狂怒弄花了眼，居然在自己的腿上也深深扎了一刀。安托尼奥和那位神父斯泰法诺攻击洛伦佐，猛击了好几下，只在他喉咙那里划破一个小口子。这也许是因为他们二人不够果断，洛伦佐发现自己遭到攻击后，

就灵活地使用武器自卫；也许是由于他近旁的人们的救援，结果刺客白费劲。于是他们就逃开，躲藏起来；但随即被人发现、以使他们丢脸的方式处死，他们的尸体被人们拖着游街。洛伦佐带着他近旁的几个朋友躲到教堂的圣器储藏室里。贝尔纳尔多·班迪尼刺死朱利阿诺之后，又把美第奇家族最亲密的朋友弗兰切斯科·诺里砍死。这也许是因为他们之间以前就有旧仇，也许是因为诺里曾力图援救朱利阿诺。他杀死两人还不满足，又去追赶洛伦佐，打算靠自己的果敢机敏来弥补另外两人的软弱无能。但他发现洛伦佐已躲进圣器室内，无法下手。

在发生这些骇人听闻的暴行时，教堂里一片凄厉的喧嚷声，仿佛足以把教堂震塌，压在众人们头上。枢机主教里阿里奥紧靠着祭坛，那些神父好不容易才保住他的安全。直到骚乱缓和之后，执政团的人才把他带到宫中，他在那儿一直十分胆战心惊，直到最后获释时才松了一口气。

这时，佛罗伦萨城内有一些佩鲁贾人，他们是因为闹党争被迫离乡背井来到这里的。帕齐家族答应将来把他们护送回国恢复职位，因而取得了他们的援助。萨尔维阿蒂大主教，同亚科波·迪·波焦和他的党羽萨尔维阿蒂家族成员一起，带着这些佩鲁贾人去夺取宫殿。到达宫殿后，他叫一部分人留在楼下，命令他们听到吵嚷声时，就占领宫殿入口处；他自己带着大部分佩鲁贾人走上楼去；发现执政团成员正在吃晚饭（这时天色已晚），在外边稍等了一会儿，后来正义旗手切萨雷·佩特鲁奇准许他进去。他只带着少数几个随从进去，剩下的那大部分人进入大厅之后，就被关在里边出不来了；因为这个大厅的门是这样设计的，只要一关上，无论从里边从外边就都不能打开，只有用钥匙才能开。大主教见到正义旗手，伪称教皇有话通知他，但他讲话时吞吞吐吐、语无伦次，面色多变，正义旗手立即对他发生怀疑，于是急忙跑出去喊人支援；遇上亚科波·迪·波焦，立即揪住他的头发，把他交给侍从人员拘押起来。执政团听见发生骚动，立即抓起当时能找到的武器，结果所有跟随大主教上楼来的那些人，一部分被捉住关押起来，一部分吓破了胆，当时就被砍死或从宫殿窗户里活活扔了出去。大主教、那两个名叫亚科波·萨尔维阿蒂的人和亚科波·迪·波焦都在那几个窗户上被吊死。大主教原先留在楼下的那些人，在控制住警

卫之后，已占据宫殿门口以及整个楼下；因此，那些听到喧嚣声急忙跑来宫殿的公民等，既不能支援执政团成员又不能向他们提任何建议。

弗兰切斯科·德·帕齐和贝尔纳尔多·班迪尼看到洛伦佐业已逃脱，起事的主要人员已负重伤，立即感到自己处境危殆。于是贝尔纳尔多就像刺杀美第奇家人时豁出一切那样，这时又拼命保全自身，逃脱性命。弗兰切斯科身负重伤，只好回到自己家里，竭力想往马背上爬，因为原先规定他们要骑马走遍全城，号召人民拿起武器为自由而战。但由于伤势太重、流血过多，发现自己无力爬上马背；于是就脱光衣服，赤条条摊在自己床上，乞求亚科波·德·帕齐去扮演他自己已不能扮演的角色。亚科波虽已年迈，而且很不惯于干这种事，但他为了尽最后一把力，还是骑上马、带着约一百名手持武器的随从（这些人都是在事先毫无准备的情况下集合起来的），急急忙忙驰往宫殿广场，高喊"人民！""自由！"企图用这些口号召集支持者。但因美第奇家族家财万贯，慷慨大方，"人民"对他们这些吼叫充耳不闻；至于"自由"，佛罗伦萨人根本不知其为何物。因此，亚科波并未找到任何追随者。占据着宫殿上层的诸位执政享他以石块并威吓他。正当亚科波犹疑不决之际，突然碰上他的内弟乔万尼·塞里斯托里，他责怪亚科波不该发动骚乱；然后就劝他回家，因为其他公民都和他一样，也是珍爱人民和自由的。亚科波考虑：洛伦佐既然还活着，弗兰切斯科又已负重伤；而且，也没有谁愿意追随他；在一切希望都破灭之后，他真不知如何是好。最后决定，如果可能，就逃跑。于是就带着跟他到广场去的那些人离开佛罗伦萨，企图逃入罗马尼阿境内。

这时，全城居民都已拿起武器。洛伦佐·德·美第奇在大批护卫陪同下回到家里。宫殿业已收复，攻打宫殿的人不是被杀就是被囚。全城到处都是高呼美第奇这个名字的声音。阴谋分子的尸体的一部分被到处乱扔在街上，或用长矛挑着示众。这时，人人都对帕齐家族愤恨得很，到处追杀他们，毫不留情。平民占据了他们的家宅，他们发现弗兰切斯科赤身露体，就把他拉到宫中，吊在大主教和其他那几个尸体旁边。人们在路上以及到达宫中之后，曾对他不断辱骂拷打，但都不能诱使他吭一声，他只是呆呆地瞪着周围的人，低声叹息。洛伦佐

的姻兄弟古利埃尔莫·德·帕齐逃到他家里，一来因为他无罪，二来因为他妻子比安卡求情，得免于死。这时候，公民们不论属何等级，都一个个前来拜见洛伦佐、表示愿为他效劳。这个家族的慷慨大方精明慎重的态度深得人心、鸿运亨通。

这一事件发生时，里纳托·德·帕齐正在他的别墅里。他得知这个情况后，就设法化装逃跑。但在路上被抓住押回佛罗伦萨。亚科波·德·帕齐在穿越罗马尼阿境内的山区时被捕；因为这一带的居民听到发生的事情后，见到他正在逃跑，就向他发动攻击，把他捉住押回佛罗伦萨。他一路百般央求在路上把他处决，但他们不理他。他和里纳托二人在朱利阿诺被刺后的第四天被判死刑。虽然杀死这么多人，街上到处是残尸断肢，但没有哪个死者引起人们惋惜，只有里纳托是例外。人们都认为他是一位聪明而善良的人；一点也没有帕齐家族其他人的出名的傲慢自大的态度。好像是为了指出这一事件与一般情况不同，亚科波·德·帕齐的尸体埋在祖坟之后，又被人们像对待被革除教籍的人那样挖了出来，扔在城墙外边的一个坑里；后来人们又从这个坟坑里把它弄出来，用原来曾把他吊死的那根绞索拖着这具赤条条的尸体游街；而且，好像他不配埋葬在陆地上似的，大伙儿又把他扔到当时河水正在暴涨的阿尔诺河里。

这么一位家财巨万、享尽人间幸福的大富翁，竟然落得如此悲惨的下场、如此彻底毁灭、一落千丈，真是命运变幻无常的骇人听闻的一个事例。据说他有些恶习，他十分喜好赌博和用不敬神的话骂人。但他十分乐善好施，足以弥补这些过失而有余；他曾解救过不少遭遇困难的人，为敬神事业也曾捐献大笔钱财。有一件使人对他好感的事也应当记录下来：在朱利阿诺被刺以前星期六那天，为了使别人不至于因为他的不幸而受牵连，他清偿了自己所欠一切债务；凡是他占用的属于别人的财物，无论是在他家里还是在他那些店铺里的，他都仔细查出，一件一件归还原主。蒙泰塞科的乔万尼·巴蒂斯塔经过长时期审讯之后被杀头。纳波莱奥内·弗兰泽西逃脱了惩处；古利埃尔莫·德·帕齐被放逐；他那些保得性命的堂兄弟都被关在沃尔泰拉要塞里。骚乱平定、阴谋分子也已受到惩办之后，就为朱利阿诺举办葬礼；全城哀悼。因为他待人十分慷慨仁慈，这是人们对于像他地位这么高的人

所能期望的。他留下一个私生子，是他死后几个月才出生的，名叫朱利奥。朱利奥得天独厚，他的品德和幸运，现在闻名全世界。这些情况，我们到时候就会详细叙说，但愿上帝能允许我活到那一天。那些在洛伦佐·达·卡斯泰洛带领下聚集在塔韦雷河谷以及在乔万·弗兰切斯科·达·托伦蒂诺指挥下聚集在罗马尼阿境内准备支援帕齐家族的那些人，都向佛罗伦萨开来；但当他们听说阴谋已经失败，就都撤回本国去了。

教皇和国王指望佛罗伦萨政府的变动既未发生，就决定用战争实现他们用阴谋未能办到的事。他们二人都尽速集结兵力来攻打佛罗伦萨所属各个地区；公开宣称：他们只希望公民们起来除掉洛伦佐·德·美第奇；在所有佛罗伦萨人当中，只有他一个人是他们的敌人。国王的军队已越过特隆托河，教皇的军队也已进入佩鲁贾。为了使佛罗伦萨公民不但受到俗世武力的威胁而且还感到宗教神权的谴责，教皇革除了佛罗伦萨人的教籍，还诅咒他们。佛罗伦萨人看到自己遭到这么多军队的攻击，就竭尽全力准备自卫。洛伦佐·德·美第奇因为敌人的军事行动据说只是针对他一个人的，于是他决定首先召集执政团成员和权势最大的公民到宫中开会。他对着这三百来人，讲了如下的话：

“最杰出的执政们，还有你们，高贵的公民们：我不知道我是更有必要因为最近发生的事件和你们大家一起痛哭呢，还是应当因为出事后发生的情况而感到高兴。当我想到敌人如何串通一气、以可恶的欺诈手段、恶毒地袭击我并刺死我弟弟的时候，我当然只能感到悲伤，从内心、从灵魂深处感到悲痛。但当我想到全城邦人民如何迅速、急切而热情地一致行动起来为我弟弟报了仇并保卫了我时，我不只是抑制不住地感到高兴，而且感到自己受到尊敬和抬举；因为，如果说这次事件使我认识到我的敌人比我料想的还多；那么，这次经历也证明，我所拥有的热情而坚定的朋友则更是超出了我所曾期望的人数。因此，我应当和你们在一起为其他受到伤害的人们感到悲伤；也为你们对我表示的热爱而欢庆。不过，我对敌人对我们的伤害更感到恼火；因为这些伤害和侮辱是如此异乎寻常，史无前例。而且，我相信你们大家也会判断这并非我们罪有应得的。

“高贵的公民们，试想，我们就是在自己的朋友、自己的亲戚当中，而且就是在上帝神圣的殿堂里，居然发现了自己最凶恶的敌人；恶运竟使我们一家落到如此可怕的地步。人们遇到危难就要向朋友们求助、找亲戚们帮忙，而我们却发现我们的亲戚朋友手持凶器一心要毁灭我们。人们受到迫害，不管是出于为公或为私的目的，一般都逃到祭坛去避难；可是就在对别人是安全的地方，我们却遇上刺客；就在叛逆者和刺客们得以保命的地方，美第奇家族却遇上凶手。不过，还是上帝，至今仍未把我们全家抛弃的上帝，又救了我们，维护了我们的正义。我们究竟干了哪些伤天害理的事使他们如此强烈的要毁灭我们的愿望能够言之成理呢？可以肯定地说，他们这些人虽然已经充分表明是我们的敌人，但却没有哪一个曾身受过我们的伤害。因为要是我们想伤害他们，他们就不可能有机会伤害我们了。假如他们把对国家的不满（假定有什么使他们不满的事）归罪于我们，那么他们就是对你们，对这座宫殿，对这个政府的尊严作出了更不公正的判断，认为你们各位为了我们一家的缘故曾不公平地对待哪一个公民。我们大家都很清楚，他们这样认为是完全不符合实际情况的。因为要是我们美第奇一家能够这样干，要是你们也能按我们希望的去做，那就决不会给他们造成如此可鄙的阴谋的机会。无论何人，只要对这些事情的真相进行调查，就一定会发现：我们一家总是受到你们的嘉奖，这仅仅是因为我们曾竭尽心力通过仁慈、慷慨和慈善的行为为全城人民谋福利。我们既然对陌生人尚且尊敬，怎么会伤害自己的亲友？

“假如敌人采取行动是为了满足他们对权势的欲望（看情况似乎是如此，因为他们曾占领宫殿并把武装力量开进广场），那么，他们的野心勃勃的可耻可憎的动机就昭然若揭了。如果他们是出于对我家的权威的嫉妒和仇视，那他们所触犯的与其说是我家，还不如说是你们各位；因为我们所拥有的势力都是来自你们。篡夺权力当然应遭憎恨；但因仁慈、慷慨和高尚的行为而得到公众给予的荣誉则并非如此。而且，你们大家都知道，我们家族的人得到的任何荣誉职位，没有不是在这个宫殿里由你们大家一致推举的。我的祖父科斯莫从放逐中归来并不是靠武装暴力，而是由于你们大家一致的心愿和赞助才办到的。我父亲既老又多病，当时并不是他在那么多敌人面前保卫政府，而是你们大家运用你们的权威和仁爱行动保卫了他。在他死后，

我当时还是个孩子，靠了你们的支持和指教，才保住了我们全家。如果没有得到你们的支持，我们也决不可能领导共和国的政务。因此，我真不明白，他们为什么这样仇视我家，也不知道他们的妒忌有任何合理的根据。还是让他们去仇恨他们自己的祖先吧，他们那些祖先曾经因为傲慢和贪婪的行为而声名狼藉；而我们的祖先却是靠截然相反的行为取得好名声的。姑且假定我们曾严重地伤害过他们，他们设法要毁灭我们也是有理的；那么，他们又为什么到这里来夺取宫殿呢？又为什么违犯本城邦自由独立的利益，竟然和教皇、国王都结了盟呢？

“为什么破坏全意大利长时期以来的和平局面呢？这件事他们是找不到任何借口的。他们应当只限于对那些曾经伤害过他们的人进行报复，而不应当把私人的仇恨和对公家的不满混淆不清。从而自他们失败之后，我们的不幸反而更大了：国王和教皇为了他们向我们发动战争。他们宣称：这场战争是针对我的家族和我个人的。但愿他们在上帝面前说的是真心话；那么问题的解决就很有把握、不至于难办了：因为我决不会是个如此卑鄙的公民，把个人安危置于你们大家的安危之上；即使我个人不可避免地立即遭到毁灭，我也会马上下决心保证你们大家的安全。但是，君主干坏事往往会用令人讨厌的伪装加以掩饰；他们之所以采用这个借口是为了掩盖更加丑恶的目的。不过，假如你们和我有不同的看法，我现在就在你们手中，你们愿意怎么处理我就可以怎么处理。你们都是我的父亲、我的保护人；不论你们命令我干什么，我都会全心全意执行。如果你们有必要要求我用自己的鲜血结束这场用我弟弟的鲜血开了头的战争，我也决不违抗。”

洛伦佐讲这些话时，公民们忍不住流下眼泪。他们在听他发言时产生的同情现在又在他们的回答中表现出来。他们当中有一位代表致答词，说道：由于洛伦佐本人和他的家族的优秀品德给全城邦带来许多好处，全体居民很感激；他鼓励洛伦佐完全可以指望他们：像保卫他本人和为他弟弟报仇的时候那样行动果断地保证他在政府中的权势；只要他们能保住国家，他也就不会失掉政府。为了表示言行一致，他们当即指派一批武装人员充当他警卫，严防内部敌人危害他的人身安全。

第三章

佛罗伦萨人为迎击教皇作准备——他们将向今后召开的宗教会议提出控诉——教皇和那不勒斯国王进攻佛罗伦萨——威尼斯拒不支援佛罗伦萨——米兰的动乱——热那亚叛离米兰公爵——向教皇求和未果——佛罗伦萨军队在比萨境内击退敌军——他们攻打教会辖地——教皇军队在佩鲁贸湖边被击败。

这时，佛罗伦萨人筹款招兵，召集尽可能大的一支军队准备迎战。由于跟公爵和威尼斯人之间都订有盟约，就向他们求援。佛罗伦萨人看到，既然教皇已表明他并非牧人而是一只豺狼，为了避免在捏造的罪名下被他吞掉，就利用一切论证来证明他们是正确的，他们在意大利到处介绍阴谋分子反叛他们的政府的经过情况，揭露教皇如何不敬神、不公正；他们使全世界确信：教皇既然以卑劣的伎俩窃取了教皇宝座，就要利用这一圣职做恶；他曾派遣被他提拔到最高职位的高级教士伙同一帮叛逆之徒到教堂里、在做礼拜恭行圣礼之际，干出了最骇人听闻的叛逆罪行；由于未能按照他的旨意杀害许多公民，改换政府，劫掠全城，他就禁止人民进行一切宗教礼拜祈祷；以教皇的名义诅咒共和国，进行恐吓和中伤。但是，如果上帝是公正的，是厌恶暴力的，那他对这位代理人就会很不满意，而允许这些不准向他祷告的受到伤害的人民直接向他祈祷。因此佛罗伦萨人不但不接受不服从驱逐出教会的命令，而且还强令神父们举行礼拜式，还把在他们辖区以内的所有托斯卡纳高级教士都召集到佛罗伦萨，举行宗教会议，向以后召开的普世宗教会议控诉教皇使他们遭受的伤害。

教皇也并未忽视找理由为自己辩护。他坚持说：制止暴政，抑恶扬善正是一位教皇的职责，应当运用一切可以运用的手段来执行这一职责。可是世俗君主无权扣留枢机主教、吊死大主教，杀害教士、砍杀他们并拖着他们的尸体游街，不分青红皂白、把无辜的人和罪犯一起屠杀。

佛罗伦萨人尽管作了这些控诉和指责，还是把他们扣留的枢机主教放回教皇那里。可是教皇却报以立即发动自己的和国王的军队进攻佛罗伦萨。这两支军队分别在费兰多的长子阿尔方索和卡拉布里亚公爵指挥下（后者有乌尔比诺伯爵费德里戈作为他的将领）开入基安蒂（这是在锡耶纳人同意下实现的，锡耶纳已站在敌人那边），攻占拉达和许多其他要塞；在抢劫那一带农村之后，又包围卡斯泰利纳。这些攻势使佛罗伦萨人大为震惊，因为他们当时几乎还没有什么兵力，而且各盟国又迟迟不来支援。公爵虽然派人前来援助，但威尼斯人却拒绝给佛罗伦萨任何支持，说他们是个人之间的争吵，而这种私人纠纷本来是不应当用国家开支来保卫的。佛罗伦萨人为了使威尼斯人对事情有较正确的看法，就派托马索·索德里尼作为使节去到他们的元老院；与此同时，还雇佣军队，委任费拉拉侯爵埃尔科莱来指挥全军。正当这些准备工作进行之际，卡斯泰利纳要塞因为受到敌军紧紧围困、居民感到救援又无指望，于是在坚持了四十二天之后，终于投降。敌人随即移兵阿雷佐并在圣萨维诺城外扎营围困。佛罗伦萨的武装力量这时业已准备就绪，于是就开赴前线迎击敌人。走到距敌军三英里时，使敌军惶恐不安，乌尔比诺的费德里戈因此要求停战数日，佛罗伦萨人同意了；这件事证明对佛罗伦萨军队是十分不利的，以至提出停战要求的敌方如愿以偿时反而大吃一惊。因为如果他们的要求遭到拒绝，他们就得被迫不体面地撤退。敌方取得这几天恢复元气后，等到停战限期一到，立即在佛罗伦萨部队眼皮子底下夺取了要塞。这时已入冬季。教皇和国王的部队退入锡耶纳境内方便的地方的兵营里；佛罗伦萨部队也撤到比较合宜的地点。费拉拉侯爵既未能为自己干点什么，为别人出力则更少，就撤回本国去了。

这时，热那亚叛离米兰，其情况如下：加利佐死时留下一个儿子，名乔万·加利佐。由于他年纪太小不能理政，于是在他的几位叔叔斯福查、洛多维科、奥塔维阿诺、阿斯卡尼奥等人和他母亲博娜夫人之间就发生冲突，各人都争着要充当幼年公爵的监护人。后来由于佛罗伦萨驻米兰宫廷大使托马索·索德里尼和前曾担任加利佐的秘书的切科·西莫内塔二人的规劝和调停，最后博娜夫人取得胜利。那几位叔叔都逃了。奥塔维阿诺在渡过阿达河时淹死了；其他几位被放逐到不同的地点。罗贝尔托·达·圣塞韦里诺也和他们一起被放逐，因为他在这

场冲突中曾背弃公爵夫人、站到小公爵那几位叔叔那边。这件事刚发生不久，托斯卡纳境内就出现上述动乱。于是这几位叔叔就产生希望，认为新出现的局势可能为他们提供有利的机会。于是他们就擅自离开划定给他们的放逐地区，一个个都想方设法回到国内。国王费兰多发现佛罗伦萨人除了从米兰人那里取得援助之外，别无外援，于是就趁机给公爵夫人制造麻烦、使她忙于本国政府事务，无暇顾及援助佛罗伦萨。他串通普罗斯佩罗·阿多尔诺、执政官罗贝尔托和幼年公爵的那几位叔父，使热那亚摆脱了米兰的统治枷锁。只有卡斯泰莱托一地未叛离。公爵夫人信赖这个地方，派大批军队前往收复热那亚城，但被敌军击败。她看到战争如继续下去，她儿子和她本人都可能遭遇危险，因为托斯卡纳境内正处于混乱中，她唯一能指望的佛罗伦萨正陷于困境。于是她就决定：既然她不能仍使热那亚臣服，就争取它作个盟邦。因而和普罗斯佩罗·阿多尔诺的敌人巴蒂斯蒂诺·弗雷戈索达成一项协议：把卡斯泰莱托送给他，叫他当热那亚的君主；条件是他必须把普罗斯佩罗放逐，而且不能做任何支持她儿子的那几个叔父的事情。根据这一协议，巴蒂斯蒂诺就在卡斯泰莱托要塞和他自己的朋友们的支援下，当上热那亚的君主，并按照这个城市的惯例，获得“督治”的头衔。斯福查弟兄和执政官罗贝尔托被热那亚政府放逐之后，就带着自己的人马到达卢尼贾纳地区。教皇和国王看到伦巴第境内的动乱已平，就乘机利用他们这些人在比萨境内骚扰托斯卡纳，使佛罗伦萨分散兵力，从而被削弱。冬天刚过，他们就命令罗贝尔托·达·圣塞韦里诺离开卢尼贾纳向比萨进军。罗贝尔托照着办了，造成很大的骚动，劫掠很多要塞，蹂躏比萨附近乡间。

这时，皇帝、法国国王和匈牙利国王派往教皇处的使节一起来到佛罗伦萨。他们劝佛罗伦萨也派使节到教皇那里，并答应竭尽全力为佛罗伦萨争取到有利的和平条件。佛罗伦萨人并不拒绝试探和平，这既为了利用公共舆论为自己辩护，而且也因为他们真的想讲和了。于是就派使节前往，但未能解决任何分歧就回来了。佛罗伦萨人因为受到一部分意大利人的进攻，又遭到另一部分意大利人的背弃，就想取得法国国王势力的帮助，派多纳托·阿奇阿尤利为大使前往法国。这位大使是一位学者，精通拉丁文和希腊文，他的祖先在佛罗伦萨城内一直都是居于高位。但他中途死在米兰。为了抚慰他的家人并向他本人

表示应有的悼念，就由公家开支隆重安葬，发给他的儿子们抚恤金，还给他的女儿们适当的嫁妆。后来又选派熟悉教皇和帝王事务的一位名叫圭德·安托尼奥·韦斯普奇的接替出使法国。

执政官罗贝尔托对比萨的袭击完全出乎佛罗伦萨意料，使他们十分狼狈。他们正在抵挡由锡耶纳方向攻来的敌人，不知道对比萨地区该怎么办。为了使卢卡人继续效忠、防止他们向敌人提供金钱或粮食，佛罗伦萨派皮埃罗·迪·吉诺·卡波尼出使。卢卡人接待他的时候，戒备心很重；因为他们过去曾受到佛罗伦萨人的伤害，并一直心存畏惧，因而总是怀恨在心。所以，这位大使有好几次差点被群众打死，这样他这次出使并未能使双方更和好一致，反而造成互相仇视的新因由。佛罗伦萨人召回费拉拉侯爵，并聘请了曼图亚侯爵；还急切要求威尼斯人把布拉乔的儿子卡尔洛伯爵和亚科波伯爵的儿子德伊福博派来；拖了很久之后，威尼斯人才答应照办，因为他们已和土耳其人达成停战协议，再也没有理由拒绝了；要是撕毁盟约，则极不体面。卡尔洛和德伊福博两位伯爵带来的兵力相当可观；又从正在牵制卡拉布里阿公爵的费拉拉侯爵所率部队中尽可能抽出一些多余兵力和他们会合起来，向比萨推进，迎击正率军队抵达塞尔基奥河附近的执政官罗贝尔托。这位执政官虽曾宣称要等待他们前来交战，但敌军真来时，他却撤到他开进比萨地区以前曾驻扎过的卢尼贾纳营房里去了。于是卡尔洛伯爵就把这一带曾被敌人占领的土地全部收复。

佛罗伦萨人从而解除了从比萨方向受敌攻击的威胁，于是就把从科莱到圣杰米尼阿诺一线全部兵力集结起来。但是，自从卡尔洛伯爵到达后，这支部队内部就既有斯福查派又有布拉乔派的人，他们之间的世仇宿怨很快就爆发了。人们考虑，如果让双方长期在一起，一定会互相打起来；于是就决定把他们分开。这样祸害小些。于是就派卡尔洛伯爵率领的一部分兵力进入佩鲁贾地区；而派另一部分驻扎在波吉本齐，在那里修造坚固的营房，以阻挡敌军侵入佛罗伦萨领土。他们也打算用这个办法强迫敌人分散兵力。这是因为，谁都知道卡尔洛伯爵在佩鲁贾城内有许多党羽；人们料想，若不是他去占领了佩鲁贾，就是教皇被迫派出大批兵力去防守。为了使教皇处于更加困难的地位，他们又命令原先从卡斯泰洛城被放逐出来的尼科洛·维泰利率领

一支军队去攻打现在正在他的敌人洛伦佐·维泰利统治之下的这个城市，打算把他这个敌人赶出去，使这个城市不再服从教皇。战役开始时，幸运似乎是支持佛罗伦萨人这一方：卡尔洛在佩鲁贾地区进展迅速；尼科洛·维泰利虽然未能进入卡斯泰洛，但在战场上还是占了上风，他在附近乡村到处劫掠未遇任何抵抗。在波吉本齐地区，军队也不断扫荡直至锡耶纳城下的广大地区。不过，他们这些希望也并未实现。因为第一，卡尔洛正在节节胜利的高潮中死了。他的死本来也不至于给佛罗伦萨带来多大危害，但他死前所取得的胜利却因为别人举措失当而完全被抵消了。

伯爵的死信传开之后，原已集中在佩鲁贾境内的教会军队就认为有希望战胜佛罗伦萨了，因而推进到距佛罗伦萨部队不到三英里的湖边扎营。在佛罗伦萨部队这边，军事委员亚科波·圭奇阿尔迪尼根据罗贝尔托·达·里米诺（卡尔洛伯爵死后，这个人就当了总指挥官，他知道敌军期望血战一场）的意见，决定前往迎击敌军。在湖边一带，就在当年迦太基将军汉尼拔大败罗马军的那个著名的古战场上，把教皇的军队打败。这次胜利给指挥官们带来很大荣誉；消息传来，佛罗伦萨全城欢欣不已。要不是驻在波吉本齐的队伍内部发生骚乱，使得全军慌张，整个战役就要顺利结束。一个人的英勇取得的好局势却被别人的可耻的行径抵消而有余。因为在锡耶纳境内获得了大量战利品，曼图亚和费拉拉两位侯爵之间为分这些东西发生争吵，双方人马极其猛烈地火并起来。佛罗伦萨官员看到已不能利用这两支部队为自己服务，就允许费拉拉侯爵带着他的人马回国去了。

第四章

卡拉布里亚公爵在波吉本齐击败佛罗伦萨军队——佛罗伦萨战败引起市民情绪沮丧——卡拉布里亚公爵的进展——佛罗伦萨希望议和——洛伦佐·德·美第奇决定去那不勒斯和国王谈判——外号叫摩尔人的洛多维科·斯福查和他的兄弟们被召回米兰——结果引起该城邦政府的变更——热那亚人占领塞雷扎纳——洛伦佐·德·

美第奇到达那不勒斯——和国王定立和约——教皇和威尼斯人同意和约——佛罗伦萨人对卡拉布里亚公爵行动的忧虑——土耳其人的征战——他们占领奥特朗托——佛罗伦萨和教皇和解——他们的使节在教皇宫廷——教皇向大使致答词——那不勒斯国王将所占诸要塞全部归还佛罗伦萨。

佛罗伦萨军队因此遭到削弱，因为没有将领，全军各个部分都一片混乱。这时正带着部队在锡耶纳附近驻扎的卡拉布里亚公爵决定乘机立即向他们发动进攻。佛罗伦萨军队得悉敌军逼来，惊慌失措；虽然他们人数比敌人多、武器比敌人的好、所占阵地也十分强固，但这一切都不足以使他们产生信心；老远看到敌军开近扬起的灰尘，还没来得及看见敌人的影子，就奔逃四散，把车辆、大炮以及弹药等等全部留给敌人。怯阵怕死、无纪律，是当时的军队常见的现象；有时只是因为一匹马把头一调或把尾巴一扬，就足以决定一支远征大军的命运。这次溃败使国王的军队满载战利品而归，佛罗伦萨人则是一片沮丧情绪。因为当时除战争之外，城里还正闹鼠疫；疫病蔓延范围广泛，所有在郊区有别墅的人都逃往别墅躲避死亡。这就使战败的消息更增加恐怖的气氛；因为这些逃到佩萨河谷和埃尔萨河谷一带的别墅里躲避瘟疫的人们，一听说军队在战场惨败，立即尽快拼命逃回城里，不但把孩子和财物一起带回，而且连雇工也都带了回来；在城里的人们看来，好像敌军随时就要冲进城里。

奉命指挥战争的人们看到全城如此惊慌失措，就下令在佩鲁贾地区取得胜利的军队放弃在那个地区的任务，转移到埃尔萨河谷阻挡敌军；这批敌军打了胜仗之后就在这一带大肆劫掠，如入无人之境。虽然佛罗伦萨这支部队原已紧逼佩鲁贾城下、眼看就要把它拿下；但是，人们总是宁愿先保护自己的东西而不是夺取别人的。这支军队就这样放弃追求他们的好运，开到距佛罗伦萨不到八英里的名叫圣卡斯恰诺的一个要塞。因为指挥官认为在被击溃的许多军队重新集结起来以前，只能在这里站住脚，敌军那方面，在佛罗伦萨军队已经撤走、佩鲁贾地区既已不再遭围困之后，就更加壮起胆子，在阿雷佐和科尔托纳等地更大肆劫掠。与此同时，卡拉布里亚公爵阿尔方索指挥下的敌军在波吉本齐附近取胜之后，又将该城占领，并洗劫维科和切尔塔

尔多；在这一番攻城略地之后，就在科莱要塞外边扎营围困。一般认为，这个要塞十分强固，守军又既英勇又忠于佛罗伦萨，佛罗伦萨人因而希望在共和国能够把兵力集结起来之前，它能顶住敌军。佛罗伦萨军队驻扎在圣卡斯恰诺，而敌军继续竭尽全力攻打科莱；于是佛罗伦萨部队决定向科莱靠拢一些，以便使科莱居民在抵抗敌人方面更坚定，也使敌军在攻城方面不敢太贸然。根据这项计划，他们把营地从圣卡斯恰诺迁至距科莱约五英里的圣杰米尼阿诺；每天派轻装骑兵和其他适当部队骚扰公爵营地。然而，所有这些活动都不足以解救科莱军民；因为他们的粮草已经消耗殆尽，终于被迫在十一月十三日投降；佛罗伦萨人闻讯十分悲伤，敌方则欣喜异常；特别是锡耶纳人，他们除了一向仇视佛罗伦萨人之外，还特别痛恨科莱人。

这时已是严冬季节，天气极不适合打仗。教皇和国王，也许是为了使对方感到和平有望，也许是为了更安然自在地享受胜利的战果，就向佛罗伦萨提出休战三个月的建议，还允许他们在十天的期限以内考虑答复。佛罗伦萨人急切地接受了这项建议。但是，人们都知道，创伤在血液凝固之后比刚刚受伤时更使人感到疼痛；因此，就在这短暂的休战期间，佛罗伦萨人更加痛切地感觉到他们经受的不幸。公民们公开互相指责，指出在指挥战争中所犯种种错误，无益地消耗大量钱财，不公平地摊派捐税。人们不但在私下里，而且在政务会议上也大胆议论这些事，有一位竟敢面对洛伦佐说道："城邦业已筋疲力尽，再也经不起战争，因此必需考虑讲和了。"

洛伦佐本人也已体会到有讲和的必要。于是就召集他最信得过的忠诚可靠而又明智的朋友们商量，当时很快作出结论：由于威尼斯人不热心，不可靠，公爵是在他的监护人掌握中，而且忙于解决国内纠纷；因此，最好是寻找新盟友以促使局势好转。他们起初拿不准究竟是和国王还是和教皇结盟较好；但在对问题进行了全面的研究之后，认为还是和国王结盟为好，这样较适当又可靠。因为：教皇的任期一般都很短，每次更换教皇都要带来许多变化；教会对世俗君主漠不关心，教会的规定更是明显地流露出对君主毫不尊重；使得世俗君主不能信赖教皇，和他共命运也不可靠；因为要依附教皇只能在胜利中结伴；一旦失败，自己就孤立了，而教皇还有宗教权力和势力的支持。

他们既已认定国王的友谊对他们最有用，就认为如由洛伦佐亲自出面，取得他的友谊必将最容易、最有把握。因为对他表示的信任越大，他就越有可能抹掉旧日的仇恨。洛伦佐决定亲自前往那不勒斯，把城邦和政府大事都托付当时的正义旗手托马索·索德里尼。他于十二月初离开佛罗伦萨，到达比萨后，给政府官员写信通知他们这次出发的原因。执政团为了表示对他尊重，使他能更有效地和国王谈判，就任命他为全佛罗伦萨人民的使节，授予他全权作出他认为对共和国最有利的安排。

这时，罗贝尔托·达·圣塞韦里诺带着他的两个弟弟洛多维科和阿斯卡尼奥（他们的大哥斯福查已死）再次攻打米兰，企图恢复他们的政权。他们攻占托尔托纳之后，米兰城里和整个城邦都已武装起来。这时，有人劝博娜公爵夫人答应恢复斯福查的弟弟们在政府中的职位以平息内争。提出这个建议的人是一位名叫安托尼奥·塔西诺的费拉拉人，他出身微贱，来到米兰后就投到加利佐公爵手下，公爵把他送给公爵夫人作侍从。也许是由于他长得好看、诱惑人，或是有点神秘的力量，在公爵死后，他对夫人影响很大，可以任意统治城邦。这个情况使大臣切科极为不满，他为人慎重且具有丰富可贵的阅历，于是就竭尽全力设法减少塔西诺对公爵夫人和政府其他官员的影响。塔西诺知情后，为了进行报复，就弄了一些人来保护自己反对切科，劝公爵夫人召回斯福查兄弟。公爵夫人未曾把意图告知这位大臣，就下令把他们召了回来。切科看到事已如此，就对公爵夫人说，“您采取的这个步骤不但将使我丧命，而且也将使您失去政权。”这一情况不久果然发生了。切科被洛多维科处死；塔西诺被逐出公国。公爵夫人非常气愤，离开米兰，把对幼子的监护权放弃，让给洛多维科。洛多维科从此便成了公国的唯一统治者，以后我们就会看到，他造成了全意大利的崩溃。

洛伦佐·德·美第奇已出发赴那不勒斯。停战协定仍然有效期间，洛多维科·弗雷戈索暗中串通塞雷扎纳城里某些人，完全出乎人们意料地，率领军队偷偷潜入城内并予以占领，把佛罗伦萨驻该城总督拘禁起来。佛罗伦萨执政团闻信异常愤慨，认为整个事情是得到国王费兰多默许才干的。他们向率领军队驻扎在锡耶纳的卡拉布里亚公爵控

告，说这是对停战协定的破坏。公爵又写信又派使节，竭力证明这件事情的发生，他和他父亲都毫不知情。然而，佛罗伦萨人却陷入十分困难的处境；因为国库业已空虚，共和国首脑又落入国王掌握中，全国又正处在同国王教皇长期交战状态，新近又和热那亚开战，而且又无任何盟国支援，他们对威尼斯人不信任，而米兰又变幻无常极不稳定，使他们感到担心。因此，他们只剩下一线希望，即指望洛伦佐和国王的谈判能够取得成功。

洛伦佐由海路抵达那不勒斯，不但受到国王费兰多，而且受到全城的隆重欢迎。他的到来激起人们极大的希望；因为一般都认为发动这场战争的唯一目的就是要搞垮他。他那些敌人的巨大势力使得他的名字更为增辉。国王接见他的时候，他讲了许多关于意大利的情况，关于各国君主和人民的意向，以及他对和平的期望，对战争的后果担忧等等。他讲得恰如其分；费兰多对洛伦佐这样伟大的人物、机敏的天赋、沉着而明智感到很惊讶，这一切都是费兰多过去在他身上从未见到过的；因而对他倍加尊崇。他开始认为：不但不能把他当作一个敌人加以扣留，反而觉得作为朋友简直不愿和他分离。不过，他还是找到各式各样的借口使洛伦佐从12月逗留到3月；不只是为了在这期间尽可能深入地了解他本人的思想观点，而且还要了解他那个城邦的人们看法如何，因为他并不是没有敌人，这些人可愿意国王像对待亚科波·皮奇尼诺那样对待洛伦佐；而且，他们表面提出同情洛伦佐的观点，指出采取这一方针可能产生的（或者宁可说是他们这些人盼望产生的）一切后果；但同时却在会议上反对一切可能支持洛伦佐的建议。通过诸如此类的办法，有个看法占了上风：如果洛伦佐在那不勒斯滞留时间长一些，佛罗伦萨政府就会发生变动。这就使国王推迟本来要放他回去的时间，想看看佛罗伦萨是否会出现动乱。但后来费兰多发现佛罗伦萨一切都安定如常，于是就允许他于1479年3月6日离去。他十分厚待洛伦佐，一再向他表示关怀，力图争取他的友谊，并和他签订永久性的共同防御同盟条约。洛伦佐回到佛罗伦萨、出现在群众面前时，他在群众心目中早已形成的印象好像使他周围庄严的光环更灿烂了，他为了使自己的国家重获和平，不惜冒生命的危险立下功勋，足见他品德超人；人民群众兴高采烈出迎，这完全是他应得的。他回国两天之后，公布了佛罗伦萨共和国和那不勒斯国王之间订

立的条约；双方保证共同防卫对方领土；那不勒斯在战争期间从佛罗伦萨夺取的领土将按国王的意思予以放弃归还原主；在沃尔泰拉监狱中囚禁的帕齐家族成员将获释；佛罗伦萨在一定期限以内付给卡拉布里亚公爵一笔钱。

和约一经公布，教皇和威尼斯人都异常愤怒。教皇认为自己受到国王的怠慢；威尼斯人对佛罗伦萨也有类似不满；他们抱怨说，在战争中两国既然是伙伴，缔和时却不让他们参与。国外到处流传这一情况的传闻，佛罗伦萨人听了完全相信；引起大家普遍担心这样取得的和平可能会导致更大规模的战争。因此，政府领导成员决定把研究国家最重大问题的权力限制在少数范围以内，为此组成由七十名公民参加的政务会议，授予重要权力。这一新规定使那些急切思变的人们的心情安定下来，使他们认识到他们是徒劳无功。这个政务会议为了树立自己的权威，首先批准和国王签订的和约，然后又派安托尼奥·里多尔菲和皮埃罗·纳西为使节进谒教皇。但是，尽管和约业已签订，卡拉布里亚公爵阿尔方索仍然带着军队留在锡耶纳；伪称由于居民内部纠纷把他留住了；据他说纠纷已发展至异常严重程度，他本来住在城外，后来居民逼着他进入城内充当双方仲裁的。他趁机以罚款名义对富裕市民勒索了一大批钱，还监禁了许多人，放逐了另一些人，并处决了几个人。因此，不只锡耶纳人，就连佛罗伦萨人都一致怀疑他怀有篡夺锡耶纳主权的阴谋。但当时又没什么办法可以解决，因为共和国刚刚和国王订立新盟约，并与教皇以及威尼斯人为敌。不但大部分佛罗伦萨人民有这种疑虑——他们一向善于剖析某些表面现象——而且政府要员也都有类似担心。大家一致认为：城邦还从来没有过像现在这样大的失掉自由独立的危险。幸亏上帝在佛罗伦萨处于类似的困境时总是要把它保存下来的，这时发生了一件意想不到的事情，使教皇、国王和威尼斯人的目光转移到别的事情上，无心顾及托斯卡纳境内的事。

事情是这样：土耳其皇帝穆罕默德二世亲率大军前往围困罗德岛，持续达数月之久。但是，虽说他的兵力雄厚，他本人也英勇无敌，但他终于发现他这支大军还不是被围困者的对手。守军如此英勇顽强抗击他的进攻，最后他被迫很不光彩地撤走了。土耳其军撤离罗

德岛之后，由帕夏阿什梅特率领的一部分军队开进韦洛纳，后来在沿意大利海岸航行时，或许是因为看到当时情况易于取胜、或许是执行他的皇帝的命令，他突然率领四千士兵登陆，攻打奥特郎托城，轻而易举地占领了；劫掠之后，又把全城居民尽行屠杀；然后就在城市和海港构筑工事；在集结大批骑兵之后，又劫掠附近一带地区。国王获悉情况后，深知入侵者力量可畏，立即派使者到周围各国说明情况，要求派兵抗击共同敌人，并下令仍在锡耶纳的卡拉布里亚公爵立即率领军队回国。

土耳其人这次入侵，尽管使公爵和意大利其余地区感到恼火，却使佛罗伦萨和锡耶纳感到十分欣幸。锡耶纳庆幸它已恢复自由；佛罗伦萨人则庆幸因此逃脱了一场使它险遭毁灭的大风暴。公爵也并非不知道他们的这些想法，这就使他在撤离锡耶纳时更感遗憾；他责怪命运之神不该用一件出人意外的莫明其妙的事件使他失去统治托斯卡纳的机会。这一情况同时也改变了教皇的态度。他原先虽曾拒绝接见佛罗伦萨派来的任何使节，现在态度却缓和下来，极愿意听取他们为和平提出的任何建议；还向佛罗伦萨人暗示，如果他们能谦卑地向教皇乞求宽恕，就一定能得到宽容。佛罗伦萨人认为抓住这个时机和教皇和解是得策的，于是就派遣十二位大使进谒教皇。教皇以各种借口使他们滞留着，后来才予接见。但最后还是达成协议，规定平时战时双方各应作出的贡献。然后教皇举行极其庄严隆重的仪式，在枢机主教们簇拥下，允许使节们前来跪拜在他脚下。使节们为过去发生的事情向教皇赔不是：首先说明，佛罗伦萨当时是出于迫不得已；然后又谴责别人干的坏事和老百姓的愤怒和他们义愤；随即详尽诉说那些被迫进行战斗、献出生命的那些人所遭受的不幸情况。为了免遭灭亡，他们曾经受极端的苦难，曾遭受战争和被驱逐出教的痛苦以及近来的种种事件给他们带来的其他各种麻烦。这为的是使自己的共和国免遭奴役，一个自由城邦受人奴役就等于灭亡。不过，如果说他们过去迫不得已采取的那些行动曾对教皇有所冒犯，他们极愿意赎罪；相信教皇仁慈宽厚，会按照天上的救世主的榜样，把他们接进自己慈悲的怀抱。

教皇的答词愤激而傲慢。他一再历数在近来的事变中所有冒犯教会的罪行；然后说道，为了遵照上帝的教诲，他将赐给他们所乞求的宽恕；但要他们明白：他们的职责就是服从；如果再发生任何违抗，他们就不可避免地要丧失不久前几乎要失去的自由，这完全是他们罪有应得的；因为只有坚持行善拒绝做恶的人才配享有自由；自由一旦被滥用，则不只害己而且害人；目无上帝更无教会者绝非自由人该做的事；只有蠢人、喜欢做恶而不向善者才会这么干；纠正这些人的罪过不但是各国君主的职责，也是每个基督教徒的义务。因此，关于近来发生的事情，他们只能怪罪自己，由于他们的恶行才招致战争；他们更恶劣的行为又使战火扩大；战争得以结束并不是因为他们自己有什么功德，而是由于别人的善心，然后就宣读了协议条款和祝福词。后来，除了双方业已讨论开同意的那些条款之外，教皇又说，如果佛罗伦萨人希望享受他的宽恕赐给他们的果实，只要土耳其人一天不停止对那不勒斯王国的战争，他们就得提供经费维持十五艘大战船，把它们都装配好并武装起来。使节们诉说除了协议中规定的以外，再加这笔负担就太重了，但未能取得减免的许可。不过，当他们回到佛罗伦萨之后，执政团又派新近从法国归来的圭德·安托尼奥·韦斯普奇为大使前往谒见教皇。由于他审慎行事，使一切事情都得到和解的结果，还从教皇处得到许多恩惠，人们认为这是将出现更亲密的和解的预兆。

佛罗伦萨和教皇之间的问题既已解决，锡耶纳又已恢复自由；在卡拉布里亚公爵撤离托斯卡纳之后，佛罗伦萨本国也不必再对国王有所畏惧。在和土耳其人之间的战争仍在进行之际，佛罗伦萨就催促国王把卡拉布里亚公爵撤走时留在锡耶纳人手中的那些要塞尽快归还。费兰多考虑：如果拒绝这项要求，恐怕他们就要退出两国同盟，并和锡耶纳重新开战，从而使他失去他希望从教皇和意大利其他各国得到的支援；于是他这才同意归还这些要塞，此外还给佛罗伦萨一些别的好处，企图拉拢他们支持他的利益。由此可见，使各位君主守信用的并非条约或义务，而是出于力量对比和需要。

要塞业已归还，新同盟业已建立。这时洛伦佐的名望才告恢复，在战争进行期间以及以后缔结和约时，当时国王的意图令人怀疑，他

曾因此丧失声誉。在那一时期，有不少人曾公开对他进行诽谤，说他为了保住自己不惜出卖国家；说在战争中使他们丧失国土，在和平中使他们失掉自由。但在诸要塞业已收复、和国王签订的体面的盟约也已批准、城邦从而恢复往日的声威之后，佛罗伦萨人们谈论的风气就完全改变了；这个城市一向闲谈成风，在人们谈论中，对一个人的行为的判断是看它是否成功，而不是看他在指导行为方面的才智；因此，这时公民们又过分地吹捧洛伦佐，宣扬说靠他的智虑明达，在战时困难情况下丢掉的一切，他在和平中又全部收回了；还说，由于他处事审慎，判断准确，他办到的事，胜过敌人千军万马所能取得的业绩。

第五章

意大利新战争的起因——费拉拉侯爵和威尼斯人的争论——那不勒斯国王和佛罗伦萨攻打教皇辖地——教皇的防守措施——那不勒斯部队被教皇军队打败——威尼斯在进攻费拉拉侯爵中取得进展——教皇缔和并参与反威尼斯的联盟——联盟和威尼斯打仗——威尼斯军队在本德诺被击溃——他们的损失——联盟国间不团结——洛多维科·斯福查和威尼斯签订和约——和约获得其他各国批准。

教皇和威尼斯因佛罗伦萨和国王签署和约而被激怒，眼看就要爆发战争的时候，由于土耳其人的入侵，才把战争推迟。不过，正像入侵开始得突如其来并且对佛罗伦萨有利那样，它的结束也出人意料地迅速并且为害不小；因为穆罕默德突然逝世，他的几个儿子发生冲突，在普利亚的那些土耳其军队被他们的指挥官丢下不管，这些土耳其人就把奥特郎托放弃归还国王。原来束缚着教皇和威尼斯人手脚的忧虑因而也解除了；人人又担心要出现新的麻烦。一方是教皇和威尼斯的联盟，和他们站在一起的还有热那亚、锡耶纳和其他一些小城邦；另一方是佛罗伦萨、那不勒斯国王和米兰公爵，站在他们这一边的还有波洛尼亚人和其他许多君主。威尼斯人企图控制费拉拉，并认

为他们要这样做是有理由的，因而希望能够成功。他们和费拉拉侯爵的分歧是这样引起的：侯爵坚持他并无义务从威尼斯输入食盐，也无义务接受他们派来的总督；因为它们两国之间有约，规定七十年后这个城邦就可以摆脱强加在他们身上的这两项义务。威尼斯一方则说，只要他一天还占有波莱西内，他就有义务输入他们的食盐、接受他们派去的总督。侯爵拒绝照办。威尼斯就认为他们动武是有理的，而且眼下正是下手的好时机；因为教皇对佛罗伦萨和国王都很愤怒。为了进一步靠拢教皇，他们对当时正在威尼斯的吉罗拉莫伯爵极其尊敬，先是给予公民的特权，后来又把他捧到元老院议员的高位——这是威尼斯元老院所能授予的最高荣誉。为了准备战争，他们增收新税，委任罗贝尔托·达·圣塞韦里诺统帅全军。这个人因触怒了米兰的统治者洛多维科，逃到托尔托纳去，在那个地方又惹起一些动乱，之后又到热那亚；威尼斯人就是从热那亚把他请来当司令的。

这些情形被敌方联盟了解到之后，也激起他们的备战活动。米兰公爵任命乌尔比诺的费德里戈统帅他的军队；佛罗伦萨聘用佩扎罗君主科斯坦佐。国王费兰多为了试探教皇的意向，了解威尼斯向费拉拉开战是否得到他的同意，就派卡拉布里亚公爵阿尔方索带着他手下的军队越过特隆托河，请求教皇允许他过境进入伦巴第支援侯爵，遭到断然拒绝。于是佛罗伦萨人和国王对于教皇的意图就没有什么疑问了，他们决定叫他为难，或是逼他参加他们这一边，不然就在他进军的道路上设置障碍阻止他支援威尼斯人。这时威尼斯军队已开上战场攻打侯爵，侵入他的领土，在一个十分重要的名叫菲加鲁洛的要塞外边扎营围困。卡拉布里亚公爵为了执行佛罗伦萨和国王的计划，在科隆纳家族（奥尔西尼家族已站在教皇一边）的支持下，劫掠罗马周围的农村，造成极严重的破坏。同时，佛罗伦萨军队在尼科洛·维泰利配合下，包围并占领了卡斯泰洛城，放逐为教皇守城的洛伦佐·维泰利，扶植尼科洛当君主。

教皇现在发现自己陷入极大困境；因为罗马城内已被党争搅乱，乡村则到处都是敌人。但他还是鼓起勇气，态度果断；任命罗贝尔托·达·里米诺统帅他的军队；在把他请到他的军队集结所在的罗马后，就对他说：假如他能把教会从国王的武力下解救出来、并解决教会面临

的其他种种困难的话，那该是多么伟大光荣的事，不仅他本人，而且今后继位的一切教皇都要感谢他；不但全人类，而且上帝本身也将对他表示感激。罗贝尔托贵人考虑了教皇兵力的情况和已经完成的各项准备工作之后，就劝教皇尽可能招募一大批步兵；这件事毫未拖延，尽速办到了。卡拉布里亚公爵就在附近地方，经常带领军队在罗马附近的乡间进行骚扰，一直搞到城门口，从而使公民们极为愤慨，大批的人因而纷纷主动前来支援罗贝尔托，他表示感谢，把他们都接受下来。公爵听说他们作这些准备之后，就从城边稍稍后撤；目的是使对方认为他已撤走，这位罗贝尔托贵人就不会追击他们；同时也是为了等待他弟弟费德里戈，他们的父亲派他率另一支军队来增援。但是，罗贝尔托看到自己的骑兵几乎已和公爵的骑兵势均力敌，步兵则已占优势，于是就大胆开出罗马，在距敌营不到二英里的地方摆开阵势。

公爵发现敌军已经逼近，觉得非打一仗不可，否则就只能不体面地撤退。作为国王的儿子，撤退有失身份，于是决定前往迎敌。接着是一场大战，由早晨一直打到中午。在这场大战中，双方都表现得很英勇，这是五十年来的任何战役都不能比的。战场上留下一千多具尸体。最后是教会的军队打了胜仗，这是因为他们那大量的步兵不断骚扰公爵的骑兵，终于迫使公爵一方撤走。阿尔方索本人也险些落入敌手，幸亏有一队土耳其士兵把他救了，这些土耳其兵是原来没撤走，留在奥特郎托的，那时在公爵手下服役。在这次取胜之后，里米诺君主凯旋罗马，但他未能长久享受他的英勇带来的胜利果实，因为正当战斗激烈进行之际，他喝了大量生水，结果得了痢疾，不久就死了。教皇下令为他举行极其隆重的葬礼；几天之后，派吉罗拉莫伯爵到卡斯泰洛把该城归还洛伦佐，还要力图夺取里米诺——该城在罗贝尔托死后已留给他的遗孀和幼子——教皇陛下认为这是轻而易举的事。如果不是有佛罗伦萨部队保护着夫人，事情当然是这样。但佛罗伦萨部队极其有力地抗击，从而使他攻打卡斯泰洛和里米诺两地都未成功。

当罗马和罗马尼阿境内发生这些事情时，威尼斯军队夺占了菲加鲁洛并渡过波河。米兰公爵和侯爵的营地都陷入一片混乱；因为乌尔比诺伯爵病倒了，被送到波洛尼亚养病时死在那里。伯爵的处境因而很不幸；而威尼斯人却越来越有希望夺取费拉拉。佛罗伦萨和那不勒

斯国王竭尽全力争取教皇支持他们，用强力既未能成功，他们就以宗教会议来胁迫他。皇帝已在巴塞尔召开这次宗教会议。在皇帝派来的使节们的支持和希望和平的一些首要的枢机主教协力合作下，教皇被迫转而致力于促成全意大利的和平。既有这个看法，又感到很忧虑，而且确信威尼斯势力的扩大会毁了教会和意大利，于是就竭力和联盟议和，派使节到那不勒斯，在那里由教皇、国王、米兰公爵和佛罗伦萨各方签署一项为期五年的条约，并为威尼斯留下一个参加的机会，在他们认为适宜时可让它加入。条约订完后，教皇就告诉威尼斯人，他们应当停止和费拉拉的战争，威尼斯拒绝照办，反而比过去更积极地为实现他们的计划作各种准备。他们在击败公爵和阿尔詹塔侯爵的部队之后，就紧逼费拉拉城下，甚至在侯爵的花园里搭起帐篷。

联盟各国认为他们决不能再拖延，应当给予侯爵有力的帮助，于是就命令卡拉布里亚公爵率领他自己的和教皇的军队开往费拉拉；佛罗伦萨军队也朝同一方向出发。为了更有效地指挥作战，联盟各国在克雷莫纳召开一次会议，出席的有教皇的代表、吉罗拉莫伯爵、卡拉布里亚公爵、执政官洛多维科·斯福查和洛伦佐·德·美第奇以及意大利其他许多君主。会议决定解除费拉拉之围的最好办法就是使敌人分散兵力；然后又充分讨论了应当采取的措施；联盟希望洛多维科由米兰方向攻打威尼斯军队。但因为他恐怕这样可能会把战火引到公爵的领土上，到那时再想扑灭可就难了，因而拒绝同意，于是联盟就决定各国部队合力向费拉拉推进。在集结四千骑兵和八千步兵之后，就开始追击威尼斯军队。敌军共有重骑兵两千、步兵六千。联军首先攻打停泊在波河上的威尼斯战船队，将船队击溃，共击毁船两百余艘，并俘获船队后勤官长安托尼奥·尤斯蒂尼阿诺。威尼斯人发现全意大利已联合起来对付他们，为了维护自己的声望，就聘请洛林公爵带领部队前来支援。洛林公爵率领重骑兵两百前来参战。在船队遭受严重破坏后，威尼斯就派公爵带领部分威尼斯军队顶住敌军；命令罗贝尔托·达·圣塞韦里诺率领其余军队渡过阿达河向米兰挺进，命令他们到达米兰后，在高呼“要公爵和他的母亲博娜夫人！”的口号，打算用这个办法使米兰政局发生新的变化，因为他们相信洛多维科和他的政府很不得人心。

这一进攻开始时曾引起米兰人惊慌失措，并使公民们拿起武器；但后来形成的结局却对威尼斯的计划很不利。因为洛多维科这时极愿意进行他曾拒绝他的盟友们要求他做的事。他留下费拉拉侯爵防守自己的领土，自己带着四千骑兵两千步兵，和卡拉布里亚阿公爵率领的一万两千骑兵、五千步兵会合一起，开进贝加莫领土，随后又进入布雷西亚和维罗纳地区，无视威尼斯军队，在整个地区大肆劫掠。罗贝尔托带着他的军队要保住这几座城市十分困难。费拉拉侯爵这时也收复了他的一大部分领土，因为前往攻打他的洛林公爵只带着两千骑兵和一千步兵，抵挡不住他。就这样，在1483年一年当中，联盟各国的事务一直都在顺利发展。

冬季平静地度过后，各方军队又开上战场。联盟各国为了震慑敌方，就把各国部队联合在一起。假如战争能像去年那样进行，就一定可以轻而易举地使威尼斯人丧失他们在伦巴第境内占据的所有地方。这是因为，洛林公爵因服役期满业已离去，威尼斯人只剩下六千骑兵和五千步兵；而联盟各国却有骑兵一万三千和步兵五千可供调遣。但是，正如常有的情况那样：战争如果是由几位拥有同等权威的人联合指挥，往往就会因为意见不统一而使敌方得胜。原先曼图亚侯爵费德里戈权势很大，可使卡拉布里亚公爵和洛多维科·斯福查等就范；由于他已去世，他们之间就产生分歧，后来竟发展成为相互妒忌。米兰公爵乔万·加利佐这时业已成年，已能亲自掌政；他已和卡拉布里亚的女儿结婚。卡拉布里亚希望由他的女婿而不是洛多维科掌握政府。洛多维科了解到公爵的计谋之后，考虑如何才能阻止他实现这个计谋。威尼斯人了解到洛多维科的处境之后，就打算利用这个情况为自己谋利益；他们希望像他们过去就经常干的那样，在和平时期收回在战时丢掉的一切；于是就秘密和洛多维科进行谈判，于1484年8月达成协议。当这件事被联盟其余各成员国了解到之后，他们都极感不满。这主要是因为他们发现协议规定原先从威尼斯人手中夺得的那些地方都要归还他们；还答应他们保有他们从费拉拉侯爵手中夺去的罗维戈和波莱西内；此外，还要保留威尼斯旧日曾拥有的对费拉拉的优越地位和统治权。这样一来，人人都看得清楚，各盟国曾从事的是一场耗资巨大的战争，在战争进行过程中虽曾争得荣誉，但战争却不体面地结束了。因为，从敌人手中夺得的一切地方都要归还，而他们自己丢失

的地方却不能收复。不过，他们还是被迫批准了条约；因为他们各自的财力已不充裕，而且别人的错误和野心也使他们不甘心再拿自己的命运去接受考验。

第六章

教皇的大事——他和尼科洛·维泰利和解——科隆纳和奥尔西尼两大家族倾轧不和——各种事件——塞雷扎纳战争——热那亚被它的大主教强占——西克斯图斯四世去世——选出英诺森八世——阿戈斯蒂诺·弗雷戈索把塞雷扎纳送给圣焦尔焦银行——圣焦尔焦银行概况——为塞雷扎纳问题向热那亚开战——佛罗伦萨为攻打皮埃特拉桑塔所施的策略——皮埃特拉桑塔的困境及最终投降——卢卡人要求把皮埃特拉桑塔归还它——拉奎拉城反叛那不勒斯国王——国王和教皇之间的战争——佛罗伦萨站在国王一边——教皇和国王缔和。

当伦巴第境内发生上述事件时，教皇派洛伦佐围困卡斯泰洛城，目的是驱逐尼科洛·维泰利，这个地方原来是联盟各国为了诱使教皇站到他们一边而放弃给他的。被围期间，尼科洛曾带领守军冲出城外攻打教皇军队，并打败了他们。由于这个情况，教皇从伦巴第召回吉罗拉莫伯爵，命令他先在罗马补足兵员，然后开往卡斯泰洛城攻打敌军。但经再次考虑后，觉得与其再与尼科洛开战，还不如把他拉过来作个朋友为好；于是就和他达成协议：由他继续保有卡斯泰洛城；教皇则尽可能设法安抚洛伦佐。教皇之所以采取这两项行动，与其说是出于热爱和平，还不如说他担心出现新动乱，因为他已看出：科隆纳和奥尔西尼两大家族之间正在发生新的纠纷。

在那不勒斯国王和教皇之间打仗时，国王曾从奥尔西尼家族手中夺得塔利阿科佐地区，把它给了赞助他的事业的科隆纳家族。和约签署后，奥尔西尼家族按条约规定要求收回这个地区。教皇一再向科隆纳家族表示，这个地方应当归还原主。但是，他们不但不答应奥尔西

尼家族的要求，也不怕教皇的威胁；反而又和奥尔西尼家族打起仗来。教皇再也不能容忍他们这样蛮横无理，就把他手下的军队和奥尔西尼家族的人马联合起来，对科隆纳家族在罗马城里的各处住宅进行劫掠，把守护这些住宅的所有的人杀死或监禁起来，夺取了他们大部分的堡垒。这次纠纷得以平息，主要是因为一方已被彻底征服，而不是因为另一方有任何和平意愿。

热那亚和托斯卡纳境内也不是平安无事。佛罗伦萨命令安托尼奥·达·马尔恰诺伯爵留在塞雷扎纳边界上；在伦巴第境内的战争进行期间，他不断用突袭或小规模冲突的办法骚扰塞雷扎纳人民。热那亚督治巴蒂斯蒂诺·弗雷戈索由于对大主教帕戈洛·弗雷戈索很信赖，结果反而被大主教把他连妻子和孩子一起都拘禁起来，并被篡了权。威尼斯战船队曾攻打那不勒斯王国，夺占加利波利，并骚扰附近地区。但在订立伦巴第全境和约后，意大利各地动乱随即也都平息。只有托斯卡纳和罗马两地例外。因为教皇在和平条文公布后的第五天就去世了，也许是一般正常的死亡，但也可能是和平的实现把他气死的，因为他一向反对和平。

教皇一死，罗马全城居民立刻拿起武器。吉罗拉莫伯爵把他的军队撤入要塞。奥尔西尼家族深恐科隆纳家族要为他们新近所受伤害进行报复，科隆纳家族则要求把他们的住宅和要塞退还他们；于是在几天之内，全城到处发生抢劫、杀人、放火事件。众枢机主教要求伯爵把要塞交给枢机主教团，撤走他的部队，使罗马从他的武力造成的恐怖中解脱出来；伯爵为了讨好未来的教皇，就服从了，带着手下人马撤到伊莫拉。众枢机主教这时已排除了恐惧情绪、贵族之间的争吵也无望得到支持，于是就开始进行新教皇的推选工作；经过一些讨论之后，马尔费塔枢机主教、一位名叫乔万尼·巴蒂斯塔·奇博的热那亚人被推举为教皇（1484年），称英诺森八世。这位新教皇温和仁厚、慈悲为怀，他设法使人们停止敌对行动，使罗马暂时恢复和平。

伦巴第境内的和平恢复后，佛罗伦萨人并未保持安静。因为他们觉得，让一位并无官职的人士夺去了他们的要塞塞雷扎纳实在丢脸。既然和平条款允许，不但可要求收复失地，而且，可以对阻挠收复失

地的人开战。根据这一条，他们立即筹集款项招兵买马准备收复塞雷扎纳。占据塞雷扎纳的阿戈斯蒂诺·弗雷戈索看到这情况，由于无力防守，就把这个要塞送给圣焦尔焦银行。因为以后还要常提到圣焦尔焦银行和热那亚，而且热那亚又是意大利主要城邦之一，所以现在我们略谈一谈那个地方通行的规章和惯例也不能算不适当。多年以前，热那亚在和威尼斯打了一次大仗之后媾和时，由于共和国无力偿还那些曾借给大批款项供作战用的人的债务，就把关卡（称为"多加诺"）的税收让给这些债权人，使他们按照各自债权大小共分税收，直至全部清偿为止。为了给这些人提供一个集合地点，就把关卡上面豪华的房子拨给他们使用。这些债权人成立一个管理机构，指定一个由一百人参加的议事会指导业务，还组成一个八人委员会作为执行机关，执行议事会作出的各项决定。他们把债权分为若干股份（名叫"卢奥吉"）。整个机构定名为圣焦尔焦银行或公司。

他们组成这样的管理机构之后，城邦又陷入新的财政困难，于是就向圣焦尔焦银行要求援助。银行既有雄厚财力，又善于经营，是有能力满足政府的财政援助的要求的。另一方面，热那亚城邦政府就像当初把关卡税收让出去那样，这时又指定一些城镇、要塞或地区作为向银行借款的抵押。由于城邦常缺钱用，圣焦尔焦银行又有款可贷，这样的做法发展到这个地步，圣焦尔焦银行竟将热那亚领域内大多数城镇置于它的管辖之下。这些城镇由银行派人治理和保卫；银行每年选出自己的代表前往各地主持政务，共和国政府丝毫不能加以干涉。这样一来，公民的感情就由政府一边转到圣焦尔焦银行一边；这也是因为政府官员暴虐、而银行则采用良好的规章制度管理。共和国的政府因此也经常更换，时而由本地一位公民充当首脑，时而又由一位外乡人担任，因为是由长官们而不是银行使政府发生变更。弗雷戈索和阿多尔尼两大家族一旦发生对抗，共和国政府也是他们争夺的对象，大部分官员都自行引退，把政府留给胜利的一方。圣焦尔焦银行对这样的事的唯一干预是，当一方压倒另一方从而控制政府之后，银行就要求他们遵守它的法律，这项法律迄今仍未改变。因为银行拥有金钱和势力，还有武装部队，这些法律是改不得的，要改动时，必然立即引起极其危险的暴乱。像圣焦尔焦银行这样的机构的例子，在古今学者所曾撰述或想象过的任何共和国当中都是从来都未曾有过的。在同

一个社会中、在同一批公民中，竟然出现自由和暴政、廉洁和贪污、公正和不公正两种不同的现象：因为圣焦尔焦银行保留着许多历史悠久的古制。假如这个机构能够（早晚很可能）占有整个共和国的话，那么这个共和国一定会比威尼斯共和国还要优越。

阿戈斯蒂诺·弗雷戈索把塞雷扎纳让给圣焦尔焦银行时，银行欣然接受并负担起它的防务。派一队战船队到海上，把军队派到皮埃特拉桑塔，以阻挡佛罗伦萨人夺取该城的任何企图，佛罗伦萨军队的营地就在不远处。皮埃特拉桑塔位于塞雷扎纳和比萨之间；佛罗伦萨人认为必需占领此地，否则即使夺得塞雷扎纳也无多大价值。但如果他们对皮埃特拉桑塔径直发动围攻又有违条约规定。只有当那里的居民或驻军出来阻拦他们收复塞雷扎纳时才可下手。佛罗伦萨人为了诱使敌方这么干，就从比萨弄了一批粮草和其他军用物资向自己的营地运来，只派为数极少的人护送，以使皮埃特拉桑塔人无所顾虑，因受不住这么丰富的战利品的引诱而出来攻打运输队。后来果不出所料，计划成功了；皮埃特拉桑塔居民在丰富战利品诱惑下夺取了运输队的物资。

这就给佛罗伦萨部队提供了攻打他们的合法理由。于是他们就撤离塞雷扎纳开到皮埃特拉桑塔城下扎营围困。这个城市人口众多，抵抗英勇。佛罗伦萨部队把大炮安在平原上；在小山上也修起一道壁垒以便也可从这一方向攻打该城。当时部队的军事委员是亚科波·圭奇阿尔迪尼。在皮埃特拉桑塔被围困期间，热那亚军队夺取瓦达要塞并放火烧毁；部队登陆后还在附近地区进行劫掠。本姜尼·姜菲利阿齐奉命率领一批步兵和骑兵去攻打他们，压下他们的狂妄气焰，使他们不敢再那样大胆劫掠。战船队继续活动，到达里窝那，利用搭浮桥等办法直抵新建的城堡；炮轰数日，但不起什么作用，他们就又撤走。

与此同时，佛罗伦萨部队攻打皮埃特拉桑塔进展缓慢；敌军鼓起勇气出击，攻占小山上的工事。敌军这次胜利异常出色，使佛罗伦萨部队惊慌失措，几乎就要撤围，实际上已经后退四英里，因为他们的将领认为这时已是十月，打算撤入营房过冬，开春以前不再打了。

这次失利的消息传到佛罗伦萨时，政府十分恼火；为了鼓起部队进行这场战斗的勇气并恢复军队的声誉，政府立即指派安托尼奥·普奇和贝尔纳尔多·德尔·内里为军事委员，他们携带大批款项来到部队；向大家表示，如果部队不回到城边，执政团和全城的人都会极不高兴；假如这么庞大的一支军队、有这么众多的将领，只要对付为数很少的守敌、还不能打下这么虚弱的微不足道的地方，那该是多么丢脸的事。他们还说明，夺取这个地方将得到什么样的眼前的和长远的利益。他们这一席话讲得极其有力，全军上下急于重新展开攻势。他们决定首先夺回小山上的壁垒。在这次战斗中充分显出指挥官的对部下的仁爱、和蔼和恳切的态度对战士的思想情绪有多么巨大的影响。安托尼奥·普奇对这个士兵进行鼓励，对那个又作出许诺，和这个人握手，和那个人拥抱，激励得全体官兵勇往直前猛烈进攻，结果很快就把壁垒夺回。不过，这次胜利也并非全无不幸：安托尼奥·达·马尔恰诺伯爵被炮弹打死。这次胜利使城内居民极其惊恐，开始请求有条件投降。为了使这次投降仪式庄严隆重，洛伦佐·德·美第奇亲临营地。不数日后，要塞就投降了。这时已到冬季，远征军将领认为在开春以前不宜再进行征讨，特别是因为秋季气候恶劣，许多官兵都已病倒。安托尼奥·普奇和本姜尼·姜菲利阿齐已患病死亡。安托尼奥在皮埃特拉桑塔一战的表现赢得全军爱戴，他的死使全体官兵十分惋惜。

卢卡人见佛罗伦萨夺取了皮埃特拉桑塔，就派使节到佛罗伦萨，要求把这个城市划归他们共和国，因为这个地方原先是属于他们的；他们说，和约的条件规定：凡是他们这一方占领的地方都应归还原主。佛罗伦萨人并不否认这些条款；但回答说，他们正在和热那亚人讨论订立条约，还不知道根据这个条约将来是否会把城市让给别人；因此，关于这个问题目前还无法作出回答。不过，假如这个地方将来要归还原主的话，卢卡人首先应偿还佛罗伦萨所支出的费用、补偿他们所受的损失——他们曾有大批公民为此捐躯。只有在这些事情都得到妥善安排之后，他们才可能有希望收回该地。

整整一冬，佛罗伦萨人和热那亚人都在进行谈判。由于有教皇插手，所以谈判是在罗马进行的。但到开春时，谈判仍未取得结果。要不是因为洛伦佐·德·美第奇病倒，教皇和国王又打起仗来，因而受

阻，佛罗伦萨本来就要攻打塞雷扎纳。洛伦佐不只患有他们家庭成员中似乎带有遗传性的痛风病，而且他的胃痛也十分严重，不得不去温泉疗养。

更重要的原因是由于教皇和国王之间又打起仗来，战争的起因是：阿奎拉城（阿奎拉德利阿布鲁齐）虽然属于那不勒斯王国，但多少有点独立性。蒙托里奥伯爵在该城有很大势力。卡拉布里亚公爵带着他的重甲兵驻扎在特隆托河岸，借口平定农民当中出现的某些骚乱，实际上却是企图压制阿奎拉，使它完全服从国王的统治。公爵派人去请蒙托里奥伯爵，装作是要和他商讨他伪称手头正要处理的事；伯爵毫无怀疑，应命而去；到达后立即被公爵逮捕起来，押往那不勒斯。这件事情传到阿奎拉后，居民十分愤怒，拿起武器杀死国王派驻该城的委员安托尼奥·琴奇内洛，还把居民当中大家知道是国王的党羽的一些人杀害。阿奎拉人为了给他们的反叛找一位保护人，就举起教会的旗帜：派代表到教皇那里，把他们的城市和全体居民都献给教皇，乞求教皇把他们当作自己的臣民那样予以保护，免遭国王暴政。教皇欣然答应保卫他们，因为无论从公私两个方面他都有理由仇恨那位国王。圣塞韦里诺的执政官罗贝尔托是米兰公爵的仇敌，已被解聘，教皇派人请他立即来罗马，任命他为教会军队司令。他还要求蒙托里奥伯爵的亲戚朋友们不要再效忠国王；还劝阿尔蒂穆拉、萨莱诺和比西尼阿诺诸君主拿起武器反对国王。

国王突然发现自己已卷入战争，就向佛罗伦萨和米兰公爵求援。佛罗伦萨人对是否采取行动的问题犹疑不决，他们感到放下自己的事情去管别人的事不合适；而且，和教会打仗似乎要冒很大风险。不过，由于对盟国负有义务，他们还是首先考虑到荣誉，而顾不得自己的方便或安全了。他们雇用了奥尔西尼家族的人，并由皮蒂利阿诺伯爵率领本国全部武装力量开向罗马支援国王。国王把自己的军队分为二支：一支在卡拉布里亚公爵率领下向罗马推进，和佛罗伦萨军队会合后即与教会部队对阵。另一支军队由他本人率领攻打贵族们。战事进行中、双方各有胜负。最后，由于国王全面获胜，在西班牙国王派来的使节斡旋下，于1486年8月间缔结和约，教皇也同意了；他发现命运之神跟自己作对，因而不想再招惹它了。在这项条约中，除了热

那亚，意大利所有国家都参加了。热那亚被排除是因为它反叛米兰公国，而且非法地占据了佛罗伦萨的领土。在战争进行期间，圣塞韦里诺的罗贝尔托曾是教会的不可靠的盟友，也不是教皇的敌国的强敌；和约批准后，他就带着自己的部队离开罗马。公爵和佛罗伦萨的军队尾随追击，越过切泽纳之后，他发现追兵已逼近，就赶快逃到拉文纳，剩下不到一百名骑兵。他手下人马一部分被公爵收留了，一部分遭到农民抢劫。国王和他本国的贵族和解之后，处决了亚科波·科波拉和安托内洛·德·阿韦尔萨以及他们的儿子们，因为他们在战争进行期间曾向教皇泄露他的机密。

第七章

教皇亲近佛罗伦萨——热那亚人夺占塞雷扎内洛——他们被佛罗伦萨人打败——塞雷扎纳投降——热那亚屈从米兰公爵——威尼斯人和荷兰人之间的战争——奥西莫叛离教会——富尔利君主吉罗拉莫·里阿里奥伯爵被谋杀——法恩扎君主加莱奥托被妻子谋害——城邦政府让与佛罗伦萨——锡耶纳的动乱——洛伦佐·德·美第奇去世——对他的颂扬——他的家族的家产——洛伦佐购置房地产——他为佛罗伦萨的防务操心——他对文学艺术的爱好——比萨大学——其他君主对洛伦佐的尊敬。

由于教皇在战争进行期间注意到佛罗伦萨人信守盟约，热心而果断地和盟友站在一起；虽然他当时曾由于和热那亚人友好而反对他们，而佛罗伦萨人也曾支援过国王，但这时他却对佛罗伦萨人作了十分友好的表示，接待他们的使节时也比过去亲切得多。洛伦佐·德·美第奇得悉教皇感情上这些变化之后，他十分热心促进这种变化；因为他觉得如果在与国王友好之外又和教皇亲善，当然会有很大好处。教皇有一个儿子名叫弗兰切斯科，他打算给他这个儿子一批领地，也给他拉一些朋友，以便在他本人死后对其子有用。在物色这样的朋友时，他认为在意大利再没有比洛伦佐更为可靠的了。于是就劝洛伦佐把他的一个女儿嫁给弗兰切斯科。成了姻亲之后，教皇就要热那亚人

把塞雷扎纳让给佛罗伦萨。他坚持说，热那亚人无权扣留阿戈斯蒂诺已经出卖的地方；阿戈斯蒂诺把并非属于他自己的城市出卖给圣焦尔焦银行也不合理。但是，教皇陛下未能使热那亚人按他的意旨办事。相反，正在罗马进行这些交涉之际，他们就武装起几艘战船，瞒着佛罗伦萨人，派三千名步兵登陆，攻打位于塞雷扎纳上游的塞雷扎内洛，并抢劫焚烧了附近一座城镇；然后以大炮瞄准要塞，猛烈开火。对佛罗伦萨人说来，这次袭击是没有料想到的新情况。他们闻信立即在比萨集结军队，由维尔吉尼奥·奥尔西诺率领；并向教皇提出控诉说：正当教皇在努力建立和平时，热那亚人却重新向他们发动进攻。然后他们又派皮埃罗·科尔西尼到卢卡坐镇以使那个城市仍忠于佛罗伦萨；还派帕戈洛·安托尼奥·索德里尼到威尼斯去了解该共和国的态度。他们要求国王和执政官洛多维科支援，但都没有得到，国王表示他担心土耳其舰队再来，洛多维科也只是推推诿诿，不派援军。

就是这样，佛罗伦萨在自己的战争中几乎总是不得不孤军作战。找不到友军支援；人家并不像他们那样随时准备给予支援。但是他们并不因为盟国这样背信弃义（这种事对他们说来的确并不新鲜）而感到泄气。他们集结了大批部队，在亚科波·圭奇阿尔迪尼和皮埃罗·韦托里率领下前往迎敌。敌军驻扎马格拉河上，同时以地雷等各式各样方式围攻塞雷扎内洛。军事委员下定决心解救这个地方。随即打了一场大仗。热那亚军队被击溃；洛多维科·达尔·菲埃斯科和其他数名重要将领被俘。塞雷扎纳人虽然战败，但并未沮丧到愿意投降的程度，而是顽强地准备进行防卫；佛罗伦萨军事委员也继续指挥军队进行作战。双方都出现一些英勇事例。由于时运变化不定，围城战役拖了很长时间。洛伦佐·德·美第奇决定亲临营地督战。他的到来使部队得到新的鼓舞，而敌军士气低落。因为他们看到佛罗伦萨军队进攻顽强，而热那亚援军又迟迟不来解救，于是就向洛伦佐投降，也未要求任何条件。除了两三个反叛头目之外，其他任何人都未受到严厉惩处。围城期间，洛多维科曾派兵到蓬特雷莫利，装作是前来支援佛罗伦萨军队的样子，暗地里却和热那亚城内有的人串通；有一派人起来，在他这些部队的支持下，把城市献给米兰公爵。

这时荷兰人向威尼斯人发动战争。教会辖地马尔凯区奥西莫城的博科利诺带领市民反叛教皇，篡夺城邦主权。经过时运变迁，他又在洛伦佐·德·美第奇劝说下，把城邦归还教皇，自己则来到佛罗伦萨，在洛伦佐保护下住了很久，很受尊重。后来他又去米兰，但未受到同样宽厚的款待，因为洛多维科设法把他弄死了。在特伦托城附近，威尼斯军队被荷兰军队击溃，他们的指挥官罗贝尔托·达·圣塞韦里诺阵亡。威尼斯战败之后，由于一贯运气较好，在跟荷兰人讲和时，取得极其光荣的条件；好像他们并非战败一方，而像是胜利者。

大约就在这时，罗马尼阿境内发生严重动乱。在富尔利城邦很有权威的弗兰切斯科·德·奥尔索遭到吉罗拉莫伯爵的猜忌，还经常受到他的威胁。因此他一直处于危惧不安中，他的朋友们劝他，为了保证自己的安全，应当立即采取措施使他今后不再对伯爵有任何畏惧。他们在一起研究了这个问题并决定采取行动之后，就选定了富尔利集市的日子起事，认为这日子最合适，到那天，他们的朋友们必然从农村来到城里，可以乘便请他们援助；不必明显地为这件事去邀请他们来。当时正是5月间，意大利人都趁天黑以前吃晚饭。阴谋家认为最方便的时间就是在伯爵吃过饭后，因为那时他的家人正在用饭，他极可能是独自一人留在自己房间。下手时刻既经决定，弗兰切斯科就来到伯爵住处，把同伙留在大厅里，自己向伯爵的房间走去，要求侍从人员通报说他求见伯爵。他在被允许进入后、敷衍了几句话之后，就把伯爵刺死；随即招呼同伙，把侍从人员也刺杀了。正巧在这时宫殿长官来找伯爵谈话，他带着几个人进屋之后也被杀害。刺杀这些人之后，就在一片喧嚣骚乱中，把伯爵的尸体从窗户里扔了出去，高呼“要教会！要自由！”的口号，号召人民（人民仇恨伯爵的贪婪和残暴）拿起武器。劫掠了伯爵的住宅后，还把伯爵夫人卡特丽娜和她的孩子们禁闭起来。只剩下一处要塞需要拿下，整个事情就成功结束了，但要塞司令拒绝投降。这些人请伯爵夫人劝他依从他们的要求。她答应去做，如果他们允许她进入要塞，留下孩子们作为保证她执行诺言的人质。阴谋者信了她的话，允许她进入要塞。但她刚一进去，立即就威胁他们说：为了替丈夫报仇，她将处死他们或施以各种酷刑。他们威胁她说要把她的孩子都杀死，她回答说她有办法再生一些。阴谋者发现教皇并不支持他们，伯爵夫人的叔叔洛多维科·斯福查又已派兵前来

援救。他们害怕起来，就把他们能带走的财物尽量带走，逃往卡斯泰洛城。伯爵夫人收复城邦，以极其残酷的手段为她丈夫报仇。佛罗伦萨人听说伯爵已死，就乘机派一些军队去收复原先伯爵从他们手里夺走的皮安卡尔多利要塞。但在围城时，出名的技师切科阵亡。

在罗马尼阿地区，除了这一起骚乱之外，另有一起也很重要，应补述一下。法恩扎君主加莱奥托曾娶波洛尼亚君主乔万尼·本蒂沃利之女为妻。她也许是因为妒忌或是受丈夫虐待，也许是因为她本人天性邪恶，极端仇视自己的丈夫，竟然下定决心要使他丧失性命和财产。她假装重病卧床不起，诱使加莱奥托前来探视；他一进屋，她事先埋伏下的刺客就把他刺死。她事先曾把这项计划通知他父亲，她父亲希望在女婿死后，由他本人当法恩扎君主。这桩谋杀事件传开后，城内大哗，这位寡妇带着婴儿逃入要塞。人民拿起武器。乔万尼·本蒂沃利带着特为这事件雇用米兰公爵的一位佣兵队长贝尔加米诺率领大批人马进入法恩扎。佛罗伦萨军事委员安托尼奥·博斯科利当时也在此地。正当这些领导人在一起商议这个城市如何治理时，瓦尔迪拉莫纳的居民听到发生的情况之后一致奋起攻打乔万尼和贝尔加米诺，杀了后者，俘虏了前者，然后高呼"阿斯托雷和佛罗伦萨人！"把城市献给军事委员。这些情况传至佛罗伦萨后，普遍认为不当；不过，他们还是把乔万尼和他的女儿释放了；根据人民群众的普遍愿望，将该城和阿斯托雷置于佛罗伦萨的保护下。除了这些动乱之外，在诸大国之间的主要纷争调停解决之后的几年期间，在罗马尼阿、边区和锡耶纳境内都曾出现其他一些骚乱，但因重要性不大，也就无需记述了。在1478年的战争结束、卡拉布里亚公爵离开锡耶纳地区之后，该地的骚乱更加频繁。在此起彼伏的许多变动中，先是庶民获胜，后来又是贵族占了上风，最后贵族一直保持优势。在贵族当中，要数潘多尔福和亚科波·佩特鲁奇拥有的势力最大。前者以明智著称，后者以果断闻名；他们几乎成了城邦的君主。

在塞雷扎纳之战以后，佛罗伦萨极其繁荣昌盛，直至1492年洛伦佐·德·美第奇逝世。这是因为，他在结束了意大利内部各城邦之间战争之后，又运用自己的智慧和权威建立了和平；随后就把注意力转到增进他本人和城邦的利益方面。他给自己的长子皮埃罗娶了卡瓦利埃

雷·奥尔西诺的女儿阿尔芳西娜。他设法将次子乔万尼升到枢机主教的尊贵职位。乔万尼刚刚十四岁就被枢机主教团接受为其成员之一，通过这一举而使他的家族享有人间最崇高的荣誉。这是前所未有的事，因而更加引人注目。他未能给第三个儿子朱利阿诺作出任何具体安排，因为这孩子还太年幼，洛伦佐本人也已不久人世。他那些女儿，有一个嫁给亚科波·萨尔维阿蒂；另一个嫁给弗兰切斯科·奇博；第三个嫁给皮埃罗·里多尔菲；第四个女儿，他为了使自己的家族团结一致，就把她嫁给乔万尼·德·美第奇，不久后她就死了。他在经商方面很不走运，因为他那些代理人行为不端，他们办事不像普通老百姓，俨然摆起君主的气派；因此，他在许多地方的财产都被他们挥霍掉了；他不得不用国家大批金钱来使他摆脱困境。

为了避免这类麻烦的事情，他退出商业经营，把资金转投在房地产方面，因为这种事业较稳定。在普拉托、比萨和瓦尔迪佩萨等地区，他大量收购房地产，也修建许多建筑。这些建筑富丽豪华，用途合乎王公气派。然后他就进行改建城市的工作。城内仍有许多空间地面，他在这些地方修建许多很美丽的新街道，从而扩大改进了居民的居住便利条件。他为了在安全和宁静的环境中享有自己的权力，在距离较远的地方战胜或抵挡住敌人，于是就在通往波洛尼亚的方向，加强了位于亚平宁山脉中的菲伦佐拉要塞的工事；在朝锡耶纳方向，开始了波吉奥、伊姆佩里阿雷的重建和设防工程；通过对皮埃特拉桑塔和塞雷扎纳的占领，他把来自热那亚方向的敌人抵御于上述两地之外。为了使城邦更加安全，他还一直津贴佩鲁贾的巴利奥尼家族和卡斯泰洛城的维泰利家族，并亲自控制法恩扎政府。这一切对佛罗伦萨的安宁和繁荣起了很大作用。在和平时期，他常常大摆宴席招待市民，举办各式赛会和古典凯旋式游行；目的是使全城供应充足，人民团结，显贵受到尊重。他还是一位伟大的艺术精品鉴赏家和文学家的保护人。他对阿尼约洛·达·蒙泰普尔恰诺、克里斯托费罗·兰迪尼、希腊作家德梅特里乌斯·查尔孔迪拉斯等人的关怀就足以证明。就是由于这一点，具有几乎是超人天才的乔万尼·德拉·米兰多拉伯爵在遍访了欧洲所有帝王宫廷之后，终于受到洛伦佐慷慨大方的吸引，定居于佛罗伦萨。洛伦佐对建筑、音乐和诗歌十分爱好；他写的关于这些艺术的许多评论文章和诗歌作品仍然留存至今。为了促进佛罗伦萨青年研

究文学，他在比萨创建一所大学，由意大利最卓越的人物主持。圣奥古斯蒂内修道团有一位名叫马里阿诺·达·基纳扎诺的修道士，善于传布上帝福音；洛伦佐特为他在佛罗伦萨附近修建一所修道院。洛伦佐享有上帝和命运之神赐给他的许多恩惠；他举办的一切事业结果都很兴旺发达；他的敌人则常遭不幸。例如，除了帕齐家族搞的那次阴谋之外，巴蒂斯塔·弗雷斯科巴尔迪也曾企图在卡尔米内教堂里刺杀他；另一次类似的阴谋是巴尔迪内托·达·皮斯托亚企图在他的别墅里行刺他。但这些人都和他们的同谋者一起送了命，这是他们罪有应得的。他的灵活的手腕、智虑明达、时运亨通，不只是受到意大利诸君主，而且也受到远方各国的帝王的公认、赞赏。例如匈牙利国王马蒂阿斯就曾有许多表示证明他对洛伦佐有好感；苏丹曾派遣使节送给他许多珍贵礼物；土耳其大王曾把谋害他弟弟的凶手贝尔纳尔多·班迪尼送回他手中。这些事情进一步提高了他在全意大利的声望。他那明智审慎的美名更是与日俱增。他在政务会议上发言敏锐而善辩、英明果断；执行时迅速而坚定。虽然他贪图女色，喜欢同滑稽而好讥刺的人在一起，还喜以婴儿室嬉戏取乐，人们常看见他和自己的孩子们玩耍、参加他们那些幼儿游戏；和他这样一位伟大人物的身份，显然不相称。然而这些缺点都瑕不掩瑜。凡是考虑到他严肃的一面和欢乐的一面的人，都会发现在他身上存在着互不相容的两种性格。他晚年疾病缠身，除痛风外，胃痛也经常折磨他，终于在1492年4月，死于胃病，终年四十四岁。在佛罗伦萨、甚至在全意大利，从没有一个人的聪明才智像他这样出名；也还没有一个人的去世引起人们这样普遍地感到哀痛。他逝世后不久，巨大的灾难接踵而至；老天事先就已显示许多明显的征兆。其中之一就是：圣雷帕拉塔大教堂最高的尖顶被雷击中，大部坍塌，使人人感到惊恐。佛罗伦萨全体公民、意大利所有君主都为他的逝去而哀悼；各国都派使节前来和全城公民一起吊唁。他们感到悲哀的理由不久之后就很明白了。因为在失去他的劝导之后，还活着的人既无法满足又不能制止米兰公爵的监护人洛多维科·斯福查的野心。因此，在洛伦佐死后不久，罪恶之树就开始发芽，不久就毁坏意大利并使之长期颓败荒芜。

英汉译名表

Abati 阿巴蒂（家族）

Abati，Neri 阿巴蒂，内里

Acciajuoli，Agnolo 阿奇阿尤利，阿尼约洛

Acciajuoli，Alamanno 阿奇阿尤利，阿拉曼诺

Acciajuoli，Donato 阿奇阿尤利，多纳托

Acciajuoli，Jacopo 阿奇阿尤利，亚科波

Acciajuoli，Michele 阿奇阿尤利，米凯莱

Adimari，Andrea 阿迪马里，安德雷阿

Adimari，Bernardo 阿迪马里，贝尔纳尔多

Adimari，Forese 阿迪马里，福雷塞

Adolf 阿多尔夫

Adorna 阿多尔纳

Adrian 阿德里安

Aeneas 艾尼亚斯

Agapito 阿加皮托

Agli 阿利

Agobio.Jacopo d’ 阿戈比奥，雅科波·德

Agobio，Lando d’ 阿戈比奥，兰多·德

Agolanti 阿戈兰蒂

Agut ohn 阿古特，约翰

Alamanni，Boccocino 阿拉曼尼，博科奇诺

Alans 阿兰人

Alaric 阿拉里克

Alberic 阿尔贝里克

Alberigo 阿尔贝里戈

Albert，Antonio deli 阿尔贝尔蒂，安托尼奥·德利

Alberti，Benedeto 阿尔贝尔蒂，本内德托

Alberti，Jacopo 阿尔贝尔蒂，亚科波

Alberti，Alberto degli 阿尔贝尔蒂，阿尔贝尔托·德利

Albizzi，Maso degli 阿尔比齐，马索·德利

Albizzi，Piero degli 阿尔比齐，皮埃罗·德利

Albizzi，Rinaldo degli 阿尔比齐，里纳尔多·德利

Alboin 阿尔博因

Alderotti 阿尔德罗蒂

Aldobrandini 阿尔多布兰迪尼

Alessandri，Corneglia degli 阿莱桑德里，科尔内丽亚·德利

Alessandro 阿莱桑德罗

Alexander 亚历山大

Alfonsina 阿尔芳西娜

Alfonso 阿尔方索

Alfonzo 阿尔方佐

Alfred 阿尔弗雷德

Alidossi，Lodovico 阿利多西，洛多维科

Alidossi，Taddeo-degli． 阿利多西，塔德奥·德利

Alighieri，Dante 阿利吉埃里，但丁

Altoviti，Bardo 阿尔托维蒂，巴尔多

Altoviti，Bindo 阿尔托维蒂，宾多

Altoviti，Scali 阿尔托维蒂，斯卡利

Amalasontha 阿马拉松塔

Amerigo 阿梅里戈

Amidei，Lambertuccio 阿米德伊，拉姆贝尔图乔

Amieri 阿米埃里

Andaric 安达里克

Andrea 安德雷阿

Andria，Count d’ 安德里阿伯爵

Angelo，Giovan 安杰洛，乔万

Angelo，Maria 安杰洛，马丽亚

Angles，Angli 盎格鲁人

Annalena 安娜莱娜

Anselmi，Giovanni 安塞尔米，乔万尼

Antellesi 安泰莱西

Arcadius 阿尔卡迪乌斯

Arcalano 阿尔卡拉诺

Ardinghi 阿尔丁吉

Aretino（i） 阿雷提诺

Aretins 阿雷廷人

Argiripolo 阿尔吉里波洛

Arismeno 阿里斯梅诺

Arnolfus 阿尔诺尔富斯

Arragon 阿拉贡

Arriguci 阿里古奇

Ascanio，Astorre 阿斯卡尼奥，阿斯托雷

Ashmet 阿什梅特

Astolphus 阿斯托尔富斯

Atalaric 阿塔拉里克

Attila 阿蒂拉

Augustulus 奥古斯图卢斯

Avitus 阿维图斯

Azone 阿佐内

Azzo 阿佐

Baglioni 巴利奥尼

Bagnesi 巴涅西

Baldovinetti，Mariotto 巴尔多维内蒂，马里奥托

Baldwin 鲍尔德温

Bâle 巴塞尔

Bandini，Bernardo 斑迪尼，贝尔纳尔多

Barbadico，Francesco 巴尔巴迪科，弗兰切斯科

Barbadori，Cosmo 巴尔巴多里，科斯莫

Barbadori，Donato 巴尔巴多里，多纳托

Barbadoro，Niccolo 巴尔巴多罗，尼科洛

Barbarosa，Frederick 红胡子弗里德利希

Bardi，Alessandra de 巴尔迪，阿莱桑德拉·德

Bardi，Andrea de 巴尔迪，安德烈·德

Bardi，Piero de 巴尔迪，皮埃罗·德

Bardo 巴尔多

Baroccio 巴罗乔

Baroncegli，Francesco 巴龙切利，弗兰切斯科

Baroncegli，Piero 巴龙切利，皮埃罗

Barucci 巴鲁奇

Batista，Giovan 巴蒂斯塔，乔万

Battifolle，Guido da 巴蒂福莱，圭多·达

Beatrice 贝阿特丽丝

Becket，Thomas a 贝凯特，托马斯·阿

Belisarius 贝利萨留斯

Bella，Giano della 贝拉，贾诺·德拉

Bembo，Pietro 本波，皮埃特罗

Benchi 本基

Benci 本奇

Bene，Francesco del 贝内，弗兰切斯科·德尔

Bene，Niccolo del 贝内，尼科洛·德尔

Benedict 本内迪特

Benini 贝尼尼

Bentivoglio，Annibaie 本蒂沃利奥，安尼巴莱

Bentivogli，Antonio 本蒂沃科，安托尼奥

Bentivogli，Ercole 本蒂沃利，埃尔科莱

Bentivogli，Giovanni 本蒂沃利，乔万尼

Bentivogli，Piero 本蒂沃利，皮埃罗

Bentivogli，Santi 本蒂沃利，桑蒂

Ber（r）engarius 贝伦加里乌斯

Bergamino 贝尔加米诺

Bernabo 贝尔纳博

Bertaca 贝尔塔卡

Bianea 比安卡

Bianchi 比安卡家族

Bisdomini 比斯多米尼

Bleda 布莱达

Boccaccio，Giovanni 薄伽丘，乔万尼

Boccolino 博科利诺

Boethius 博埃蒂乌斯

Bona，Lady 博娜夫人

Bonatto，Guido 博纳托，圭多

Boniface 博尼法斯

Bonvisi，Leonardo 本维西，莱奥纳尔多

Bordini 博尔迪尼

Borgia，Caesar 博几亚，凯撒

Borgia，Piero Lodovico 博几亚，皮埃罗·洛多维科

Borso 博尔索

Boscoli，Antonio 博斯科利，安托尼奥

Bostichi 博斯蒂基

Botti，Giovanni 博蒂，乔万尼

Bouillon 布伊龙

Braccio 布拉乔

Brunelleschi，Filippo 布鲁内莱斯基，菲利波

Brunelleschi，Francesco 布鲁内莱斯基，弗兰切斯科

Buonaccorsi 布奥纳科尔西

Buono，Antonio Guido 布奥诺，安托尼奥·圭多

Buondelmonti 奔德尔蒙蒂

Buonromei，Carlo 布昂罗梅伊，卡尔洛

Buonromei，Giovanni 布昂罗梅伊，乔万尼

Burgandians 勃艮第人

Cadolo 卡多洛

Calixtus 卡利克塔斯

Cancelieri，Bertacca 坎切利埃里，贝尔塔卡

Cancelieri，Guliermo 坎切利埃里，古利埃尔莫

Cane，Fazino 凯内，法齐诺

Canneschi，Batista 坎内斯基，巴蒂斯塔

Capiardi 卡皮阿尔迪

Capoinsacchi 卡波因萨基

Capponi，Neri di Gino 卡波尼，内里·迪·吉诺

Capponi，Piero di Gino 卡波尼，皮埃罗·迪·吉诺

Cardona，Ramondo di 卡尔多纳，拉蒙多·迪

Caregi 卡雷吉

Carlo 卡尔洛

Carlone，Cristafano di 卡尔洛内，克里斯塔法诺·迪

Carlovingian 加洛林王朝

Carmignola，Francesco 卡尔米尼约拉，弗兰切斯科

Carneades 卡尔内阿德斯

Carrera，Francesco da 卡雷拉，弗兰切斯科·达

Carthagiians 迦太基人

Cascese，Antonio da 卡斯切塞，安托尼奥·达

Castellani，Francesco 卡斯泰拉尼，弗兰切斯科

Castellina 卡斯泰利纳

Castello，Lorenzo da 卡斯泰洛，洛伦佐·达

Castracani，Castruccio 卡斯特拉卡尼，卡斯特鲁乔

Castracani，Francesco 卡斯特拉卡尼，弗兰切斯科

Castrocaro 卡斯特罗卡罗

Caterina 卡苔丽娜

Cato 卡托

Cattani 卡塔尼

Cavalcanti 卡瓦尔坎蒂

Cavicciuli，Baroccio 卡维奇乌利，巴罗乔

Cavicciuli，Picchio 卡维奇乌利，皮基奥

Cavicciuli，Salvestro 卡维奇乌利，萨尔韦斯特罗

Cecolino 切科利诺

Celestine 切莱斯蒂内

Ceneinello，Antonio 琴奇内洛，安托尼奥

Cento，Lodovico da 琴托，洛多维科·达

Cerchi，Niccolo （de） 切尔基，尼科洛（德·）

Cerchi，Veri de 切尔基，韦里·德

Cerretani 切尔雷塔尼

Cerretieri 切尔雷蒂埃里

Charlcondylas，Demetrius 查尔孔迪拉斯，德梅特里乌斯

Charlemagne 查理曼

Charles 查理

Chiaramontesi 恰拉蒙泰西

Chinazano，Marino da 基纳扎诺，马里诺·达

Chivizzana，Giovanni da 基维扎纳，乔万尼·达

Ciarpellone 恰尔佩洛内

Cibo，Batista 奇博，巴蒂斯塔

Cibo，Francesco 奇博，弗兰切斯科

Cibo，Giovanni 奇博，乔万尼

Cipriani 奇普里阿尼

Clefis 克莱菲斯

Clement 克莱门特

Cocchi，Donato 科基，多纳托

Cocco，Niccolo di 科科，尼科洛·迪

Coglione，Bartolomeo 科利奥内，巴尔托洛梅奥

Coglione，Bernardo 科利奥内，贝尔纳尔多

Colonna，Sciarra 科隆纳，斯奇亚拉

Colonnesi 科隆纳家族

Como 科莫

Conrad 孔拉德

Conti，Arrigo de 孔蒂，阿里戈·德

Conti，Fazio de 孔蒂，法齐奥·德

Contugi，Giovanni di 孔图吉，乔万尼·迪

Coppola，Jacopo 科波拉，亚科波

Corbizzi 科尔比齐

Corneglia 科尔内利阿

Cornesi，Piero 科尔内西，皮埃罗

Corradino 科拉迪诺

Corvara，Piero della 科尔瓦拉，皮埃罗·德拉

Corvino，Giovanni 科尔维诺，乔万尼

Cossa，Balthazar 科萨，巴尔萨扎

Costanza 科斯坦扎

Covini 科维尼

Cunimond 库尼蒙德

Damiano，达米阿诺

Davanzati，Giuliano 达万扎蒂，朱利阿诺

Deifobo 德伊福博

Desiderius 德西德里乌斯

Diogenes 戴奥哲尼斯

Donati，Corso 多纳蒂，科尔索

Drusiana 德鲁西娅娜

Egidio 埃吉迪奥

Elisabetta 爱丽萨贝塔

Elisei 埃利塞伊

Ercole 埃尔科莱

Ermes 埃尔梅斯

Eruli 埃鲁利人

Este，Azoneda 伊斯特，阿佐内达

Este，Niccolo da 伊斯特，尼科洛·达

Esti，Ercole da 埃斯蒂，埃尔科莱·达

Eudocia 优多奇娅

Eugênius 尤金尼斯

Eustace 优斯塔斯

Ezelin 埃泽林

Faenza，Astorre da 法恩扎，阿斯托雷·达

Faggiuola，Uguccione della 法朱奥拉，乌古乔内·德拉

Farnagiaccio，Il 法尔纳加乔，伊尔

Fedini，Niccolo 费迪尼，尼科洛

Fermiconi 费尔米科尼

Ferrara 费拉拉

Ferrando 费兰多

Ferrante，Piero 费尔兰泰，皮埃罗

Ficino，Marsilio 费奇诺，马尔西利奥

Fifanti 菲凡蒂

Flemish 佛兰德人

Florinus 佛罗里努斯

Foraboschi 福拉博斯契

Formiconi 福尔米科尼

Fortebraccio，Niccolo 福尔泰布拉乔，尼科洛

Fortini，Bartolomeo 福尔蒂尼，巴尔托洛梅奥

Francesco，Giovanni 弗兰切斯科，乔万尼

Francis 弗兰西斯

Franks 法兰克人

Franzesi，Napoleone 弗兰泽西，纳波莱奥内

Frederick 弗里德利希

Fregosa 弗雷戈萨

Fregoso，Agostino 弗雷戈索，阿戈斯蒂诺

Fregoso，Batistino 弗雷戈索，巴蒂斯蒂诺

Fregoso，Lodovico 弗雷戈索，洛多维科

Fregoso，Pagolo 弗雷戈索，帕戈洛

Fregoso，Piero 弗雷戈索，皮埃罗

Fregoso，Pietrino 弗雷戈索，皮埃特里诺

Fregoso，Tomas da Campo 弗雷戈索，托马斯·达·卡姆波

Frescobaldi，Bardo 弗雷斯科巴尔迪，巴尔多

Frescobaldi，Batista 弗雷斯科巴尔迪，巴蒂斯塔

Frescobaldi，stiatta 弗雷斯科巴尔迪，斯蒂阿塔

Friano，Niccolo San 圣弗里阿诺，尼科洛

Frontinus 弗隆提努斯

Furlano，Il 富尔拉诺，伊尔

Gabrielli，Jacopo 加布里埃利，亚科波

Galeazzo 加利佐

Galeotto 加莱奥托

Galletti 加莱蒂

Gali 加利

Galigai 加利加伊

Gambacorti，Gherardo 加姆巴科尔蒂，盖拉尔多

Gatamelata 加塔梅拉塔

Gaul 高卢人

Genseric 詹塞里克

Gherardini 盖拉尔迪尼

Giacopaccio 贾科帕乔

Giandonatti 姜多纳蒂

Gianfigliazzi，Bongianni 姜菲利阿齐，本姜尼

Gianfigliazzi，Francesco 姜菲利阿齐，弗兰切斯科

Gianfigliazzi，Rinaldo 姜菲利阿齐，里纳尔多

Gianni，Astorre 姜尼，阿斯托雷

Gildo 吉尔多

Ginori，Giorgio 吉诺里，焦尔焦

Giorgio，San （St.） 圣焦尔焦

Gioto 乔托

Giovanna 乔万娜

Girolamo 吉罗拉莫

Girolami，Antonio 吉罗拉米，安托尼奥

Giulio 朱丽奥

Giuochi 居奥基

Giusto 朱斯托

Godfrey 戈德弗雷

Godogo 戈多戈

Gonzaga，Fillipo 贡扎加，菲利波

Goths 哥特人

Gregory 格雷戈里

Guadagnî，Antonio di Bernardo 瓜达尼，安托尼奥·迪·贝尔纳尔多

Gualandi，Antonio 瓜兰迪，安托尼奥

Guarteroti 瓜尔泰罗蒂

Gugliermo 古利埃尔莫

Guicciardini，Giovanni 圭奇阿尔迪尼，乔万尼

Guicciardini，Gugliermo 圭奇阿尔迪尼，古利埃尔莫

Guicciardini，Jacopo 圭奇阿尔迪尼，亚科波

Guicciardini，Luigi 圭奇阿尔迪尼，卢吉

Guicciardini，Piero 圭奇阿尔迪尼，皮埃罗

Guidalotti 圭达洛蒂

Guido 圭多

Guinigi，Pagolo 圭尼吉，帕戈洛

Guiscard，Robert 圭斯卡尔德，罗伯特

Hannibal 汉尼拔

Hawkwood，John 霍克伍德，约翰

Helmichis 海尔米基斯

Henry 亨利

Heraclius 赫拉克利乌斯

Honorius 霍诺留斯

Huns 匈奴人

Ilarione，Lorenzo d’ 伊拉里奥内，洛伦佐·德

Ildovsdus 伊尔多瓦杜斯

Importuni 伊姆波尔图尼

Infangati 因凡加蒂

Innocent 英诺森

Jaonnes 约内斯

Joan 约安

Justin 朱斯丁

Justinian 查士丁尼

Justiniani，Orsatto 朱斯蒂尼亚尼，奥尔萨托

Justiniano，Antonio 朱斯蒂尼亚诺，安托尼奥

Ladislaus 拉迪斯劳斯

Lamberti，Mosca 拉姆贝蒂，莫斯卡

Lampogniano，Giovanni Andrea 拉姆波尼阿诺，乔万尼·安德烈

Landini，Cristofero 兰迪尼，克里斯托费罗

Lando，Michele di 兰多，米凯莱·迪

Lanzilao 兰齐劳

Lastra 拉斯特拉

Latino 拉蒂诺

Lione 利昂内

Lioni，Roberto 利昂尼，罗贝尔托

Lodovico 洛多维科

Lombards 伦巴第人

Longinus 隆吉努斯

Longobardi 隆戈巴尔第人

Lore 洛雷

Lorenzo，Niccolo di 洛伦佐，尼科洛·迪

Lorenzo，St． 圣洛伦佐

Lotti，Bernardo 洛蒂，贝尔纳尔多

Lottieri 洛蒂埃里

Louis 路易

Lucani，Francesco 卢卡尼，弗兰切斯科

Lucardesi 卢卡尔德西

Luccia，Madona 露奇亚，玛东娜

Luchino 卢奇诺

Macci 马奇

Machiavelli，Girolamo 马基雅维里，吉罗拉莫

Machiavelli，Niccolo 马基雅维里，尼科洛

Maffeo 马费奥

Magaloti，Bese 马加洛蒂，贝塞

Magaloti，Filippo 马加洛蒂，菲利波

Mahomet 穆罕默德

Malatesta，Galeotto 马拉泰斯塔，加莱奥托

Malavolti，Federigo 马拉沃尔蒂，费德里戈

Malavolti，Giovanni 马拉沃尔蒂，乔万尼

Malavolti，Pandolfo 马拉沃尔蒂，潘多尔福

Malespini 马莱斯皮尼

Maneli 马内利

Manfred，Giovanni 曼弗雷德，乔万尼

Mangione，Cipriano 曼焦内，奇普里阿诺

Manieri 马尼埃里

Mancini，Bardo 曼奇尼，巴尔多

Manno 曼诺

Marca，Jacopo della 马尔卡，贾科波·德拉

Marciano，Antonio da 马尔奇阿诺，安托尼奥·达

Maria，Giovan 马丽亚，乔万

Marignoli，Guerrente 马里尼约利，圭尔伦泰

Marius，Caius 马里乌斯，卡伊乌斯

Marradi，Maffeo da 马拉迪，马费奥·达

Marsilio 马尔西利奥

Martel，Charles 马尔泰尔，查理

Martelli，Domenico 马尔泰利，多梅尼科

Martin 马丁

Martino，Ser 马尔蒂诺，塞尔

Matilda 马蒂尔达

Mathius 马修斯

Matthias 马蒂阿斯

Maximus 马克西穆斯

Medici，Alamanno de 美第奇，阿拉曼诺·德

Medici，Antonio de 美第奇，安托尼奥·德

Medici，Averardo de 美第奇，阿韦拉尔多·德

Medici，Bernardo 美第奇，贝尔纳尔多

Medici，Bernardeto de 美第奇，贝尔纳尔德托·德

Medici，Cosmo de 美第奇，科斯莫·德

Medici，Filippo de 美第奇，菲利波·德

Medici，Giovanni de 美第奇，乔万尼德

Medici，Giuliano de 美第奇，朱利阿诺·德

Medici，Lorenzo de 美第奇，洛伦佐·德

Medici，Piero de 美第奇，皮埃罗·德

Medici，Salvestro （Alamanno） de 美第奇，萨尔韦斯特罗·（阿拉曼诺）德

Medici，Veri de 美第奇，韦里·德

Melano，Biaggio del 梅拉诺，比阿焦·德尔

Melfi 梅尔菲

Melorco 梅洛尔科

Michael 米凯尔

Michele，Francesco di 米凯莱，弗兰切斯科·迪

Micheletto （Attendulo） 米凯莱托（阿滕杜洛）

Micheletto，Lorenzo di 米凯莱托，洛伦佐·迪

Miglioreli 米利奥雷利

Mirandola，Giovanni della 米兰多拉，乔万尼·德拉

Mohammed 穆罕默德

Montefeltro，Antonio da 蒙泰费尔特罗，安托尼奥·达

Montefeltro，Federigo di 蒙泰费尔特罗，费德里戈·迪

Montepulchiano，Agnolo da 蒙泰普尔恰诺，阿尼约洛·达

Moor 摩尔人

Mozzi，Giovan de 莫齐，乔万·德

Mozzi，Vanni de 莫齐，万尼·德

Murrhone，Pietro de 穆洪，皮埃特罗·德

Nannina 南尼娜

Nardi，Bernardo 纳尔迪，贝尔纳尔多

Nardi，Salvestro 纳尔迪，萨尔韦斯特罗

Narses 纳尔塞斯

Nera 内拉

Neri，Bernardo del 内里，贝尔纳尔多·德尔

Neroni，Diotisalvi 内罗尼，迪奥蒂萨尔维

Neroni，Francesco 内罗尼，弗兰切斯科

Neroni，Giovanni di 内罗尼，乔万尼·迪

Nicholas 尼古拉

Nigi，Nerone di 尼吉，内罗内·迪

Nori，Francesco 诺里，弗兰切斯科

Normans 诺曼人

Novello，Guido 诺韦洛，圭多

Nuto，Ser 努托，塞尔

Octavius 渥大维

Oddo 奥多

Odoacer 奥多阿瑟尔

Olgiato，Girolamo 奥尔贾托，吉罗拉莫

Opiccino 奥皮奇诺

Orbizzi，Ludovico degli 奥尔比齐，卢多维科·德利

Ordelaffi，Antonio 奥德拉菲，安托尼奥

Ordelaffi，Giorgio 奥德拉菲，焦尔焦

Ordelaffo，Sinibaldo 奥德拉菲，西尼巴尔多

Orestes 奥雷斯特斯

Orlandini，Bartolomeo 奥尔兰迪尼，巴尔托洛梅奥

Orsini，Clarice degli 奥尔西尼，克拉丽切·德利

Orsini，Piero 奥尔西尼，皮埃罗

Orsini，Pietro Giampagolo 奥尔西尼，皮埃特罗·贾姆帕戈洛

Orsino，Bertoldo 奥尔西诺，贝尔托尔多

Orsino，Cavaliere奥尔西诺，卡瓦利埃雷

Orsino，Virgino 奥尔西诺，维尔吉诺

Orso，Francesco d’ 奥尔索，弗兰切斯科·德

Osporco 奥斯波尔科

Ostrogoths 东哥特人

Otho 奥托

Ottaviano 奥塔维阿诺

Pagolo，Set 帕戈洛，塞尔

Palandra 帕兰德拉

Pandolfello 潘多尔费洛

Panzanesi 潘扎内西

Parthians 帕提亚人

Pascal 帕斯卡尔

Paul 保罗

Pazzi，Antonio 帕齐，安托尼奥

Pazzi，Francesco da 帕齐，弗兰切斯科·达

Pazzi，Gugliermo de 帕齐，古利埃尔莫·德

Pazzi，Jacopo 帕齐，亚科波

Pazzi，Piero 帕齐，皮埃罗

Pazzi，Rinato de 帕齐，里纳托·德

Pecorino，Il 佩科里诺，伊尔

Pepin 丕平

Persians 波斯人

Perugia，Braccio da 佩鲁贾，布拉乔·达

Perugia，Carlo di Braccio da 佩鲁贾，卡尔洛·迪·布拉乔·达

Perugia，Cecolino da 佩鲁贾，切科利诺·达

Peruzzi，Filippo 佩鲁齐，菲利波

Peruzzi，Ridolfo 佩鲁齐，里多尔福

Petrucci，Cesare 佩特鲁齐，切萨雷

Petrucci，Jacopo 佩特鲁齐，亚科波

Philip 菲利普

Piccinino，Niccolo 皮奇尼诺，尼科洛

Piccolomini 皮科洛米尼

Piggiello 皮杰洛

Pino，Zanobi del 皮诺，扎诺比·德尔

Pisa，Niccolo da 皮萨，尼科洛·达

Pisani，Giovanni 皮萨尼，乔万尼

Pistoia，Bardinetto 皮斯托亚，巴尔迪内托

Pitti，Lucca 皮蒂，卢卡

Pius 庇护

PIacidia 普拉奇迪娅

Pliny 普林尼

Pogio，Jacopo de 波吉奥，亚科波·德

Polenta，Guido di 波伦塔，圭多·迪

Polenta，Ostacio da 波伦塔，奥斯塔西奥·达

Pompey 庞培

Poppi 波庇

Porcari，Stefano 波尔卡里，斯泰法诺

Prato，Niccolo da 普拉托，尼科洛·达

Prospero 普罗斯佩罗

Pucci，Antonio 普奇，安托尼奥

Pucci，Giovanni 普奇，乔万尼

Pucci，Puccio 普奇，普乔

Puccio，Lorenzo de 普乔，洛伦佐·德

Pullnari，St Giorgio 普利纳里，圣焦尔焦

Quaratesi 夸拉泰西

Raymond 拉伊蒙德

Reale 雷亚尔

René 雷内

Riario，Raffaello di 里阿里奥，拉法埃洛·迪

Ricci，Uguccione de 里奇，乌古乔内·德

Rido，Antonio 里多，安托尼奥

Ridolfi，Antonio 里多尔菲，安托尼奥

Ridolfi，Lorenzo 里多尔菲，洛伦佐

Ridolfi，Piero 里多尔菲，皮埃罗

Ridrio，Girolamo 里多里奥，吉罗拉莫

Rienzi，Cola di 里恩齐，科拉·迪

Rimini，Malatesta da 里米尼，马拉泰斯塔·达

Rimini，（Gismondo） Malatesta da 里米尼，（吉斯蒙多）马拉泰斯塔·达

Rinucci 里努奇

Robert 罗伯特

Roberto 罗贝尔托

Redolf 罗多尔夫

Roger 罗杰尔

Romano 罗曼诺

Romolo 罗莫洛

Rondinelli 龙迪内利

Rosamond 罗莎蒙德

Rossi，Piero de 罗西，皮埃罗·德

Rosso，Antonio del 罗索，安托尼奥·德尔

Rucellai，Bernardo 鲁切拉伊，贝尔纳尔多

Rucellai，Naddo 鲁切拉伊，纳多

Ruffinus 鲁菲努斯

Ruffoli，Ubaldo 鲁弗利，乌巴尔多

Sacchetti Jacopo 萨凯蒂，亚科波

Saggineto，Filippo de 萨吉内托，菲利波·德

Saladin 萨拉丁

Salviati，Alamanno 萨尔维阿蒂，阿拉曼诺

Salviati，Jacopo 萨尔维阿蒂，亚科波

Samminiato 萨米尼阿托

Santi 桑蒂

Saracens 萨拉森人

Sassetti 萨塞蒂

Savona，Francesco da 萨沃纳，弗兰切斯科·达

Scala，Guglielmo della 斯卡拉，古利埃尔莫·德拉

Scala，Mastino della 斯卡拉，马斯蒂诺·德拉

Scali，Giorgio 斯卡利，焦尔焦

Scesi，Guglielmo da 斯切西，古利埃尔莫·达

Schiarra 斯奇亚拉

Sclave （Sclavi，Sclavonians） 斯克拉维人

Senso，Antonio 森索，安托尼奥

Senso，Bartolomeo di 森索，巴尔托洛梅奥·迪

Sergius 塞尔吉乌斯

Seragli 塞拉利

Sessa 塞萨

Sevestori，Giovanni 塞韦斯托里，乔万尼

Sforza，Francesco 斯福查，弗兰切斯科

Sforza，Lodovico 斯福查，洛多维科

Sigismond 西吉斯蒙德

Simeonda 西梅翁达

Simon 西蒙

Simoncino 西蒙奇诺

Simoneta，Cecco 西蒙内塔，切科

Sixtus 西克斯图斯

Sizi 西齐

Soderini，Niccolo 索德里尼，尼科洛

Soderini，Pagolo Antonio 索德里尼，帕戈洛·安托尼奥

Soderini，Piero 索德里尼，皮埃罗

Soderini，Tomaso 索德里尼，托马索

Soldanieri，Giovanni 索尔达尼埃里，乔万尼

Sophia 索菲娅

Spini，Benedeto degli 斯皮尼，本内德托·德利

Spinola，Francesco 斯皮诺拉，弗兰切斯科

Spinoli，Gherardino 斯皮诺利，盖拉尔迪诺

Stefano 斯泰法诺

Stephen 斯蒂芬

Stilicho 斯蒂利科

Strozzi，Andrea 斯特罗齐，安德雷阿

Strozzi，Palla 斯特罗齐，帕拉

Strozzi，Tomaso 斯特罗齐，托马索

Stufa，Giovenco della 斯图法，乔文科·德拉

Sylla 西拉

Symmachus 西马库斯

Tancred 坦克雷德

Tartaglia，Attenduli Il 塔尔塔利阿，阿滕杜利·伊尔

Tassino，Antonio 塔西诺，安托尼奥

Tedaldi 泰达尔迪

Teghiajo 泰贾约

Teias 泰伊阿斯

Theodotus 泰奥多图斯

Theodore 西奥多尔

Theodoric 提奥多里克

Theodosius 提奥多西乌斯

Thüringi 图林根人

Tibaldo 蒂巴尔多

Tiberius 提比留

Tidaldini 蒂达尔迪尼

Tira，Il 蒂拉，伊尔

Tolentino，Niccolo da 托伦蒂诺，尼科洛·达

Tornabuoni，Giovanni 托尔纳布奥尼，乔万尼

Tornabuoni，Lucrezia de 托尔纳布奥尼，卢克雷齐亚·德

Tornaquinci 托尔纳昆奇

Torre，Guid della 托雷，圭德·德拉

Torre，La 托雷，拉

Torrello，Guido 托雷洛，圭多

Toschi 托斯基

Tosinghi 托辛吉

Tossa，Simon della 托萨，西蒙·德拉

Totila 托蒂拉

Trono，Pagolo 特罗诺，帕戈洛

Turks 土耳其人

Tuscan 托斯卡纳人

Uberti，Farinata degli 乌贝尔蒂，法里纳塔·德利

Uberti，Toloseto 乌贝尔蒂，托洛塞托

Ubriachi 乌布里阿基

Urban 乌尔班

Urbino，Federigo de 乌尔比诺，费德里戈·德

Uric 乌里克

Uzzano，Niccolo da 乌扎诺，尼科洛·达

Valentinian 瓦伦廷尼安

Valori，Bartolomeo 瓦洛里，巴尔托洛缪

Vandals 汪达尔人

Varano，Gentile da 瓦拉诺，詹蒂莱·达

Vecchietti 韦基埃蒂

Veniero，Lionardo 韦尼埃罗，利奥纳多

Velamir 韦拉米尔

Velluti，Donato 韦卢蒂，多纳托

Ventimiglia，Giovanni 文蒂米利阿，乔万尼

Vespucci，Giovanni di Simone 韦斯普奇，乔万尼·迪·西莫内

Vespucci，Guid’ Antonio 韦斯普奇，圭德·安托尼奥

Vicomercato，Gasparre da 维科梅尔卡托，加斯帕雷·达

Villani，Giovanni 维兰尼，乔万尼

virtu 维尔图

Visconti，Canneschi 维斯康蒂，坎内斯基

Visoonti，Carlo 维斯康蒂，卡尔洛

Visconti．Filippo 维斯康蒂，菲利波

Visconti，Giovan 维斯康蒂，乔万

Visconti，Giovanni Galeazzo 维斯康蒂，乔万尼·加利佐

Visconti，Luchino 维斯康蒂，卢奇诺

Visconti，Maffeo 维斯康蒂，马费奥

Visdomini 维斯多米尼

Visigoths 西哥特人

vitalis 维塔利斯

Viteli，Lorenzo 维泰利，洛伦佐

Vitelleschi，Giovanni 维泰莱斯基，乔万尼

Vitelli，Niccolo 维泰利，尼科洛

Vitiges 维蒂杰斯

Voltigern 沃尔蒂杰恩

Volterra，Antonio da 沃尔泰拉，安托尼奥·达

Waiwode 魏伍德人

Walter 沃尔特

William 威廉

Zeno 芝诺

Zepidi 泽皮迪人

汉译世界学术名著丛书

中世纪的城市

〔比利时〕亨利·皮雷纳著

目　录

第一章　至8世纪末的地中海商业
第二章　9世纪的商业衰落
第三章　城镇和城堡
第四章　商业的复兴
第五章　商人
第六章　城市和市民阶级的形成
第七章　城市制度
第八章　城市对欧洲文明的影响
附录一　地名中外文对照表
附录二　人名中外文对照表
附录三　族名中外文对照表
附录四　参考著作中外文对照目录
返回总目录

Henri Pirenne

LES VILLES DU MOYEN AGE

Essai d'histoire

économique et sociale

Bruxelles, Maurice Lamertin, Editeur, 1927

据比利时布鲁塞尔莫里斯·拉默坦出版社1927年法文版译出

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年至1998年先后分八辑印行了名著三百四十种。现继续编印第九辑。到2000年底出版至三百七十种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部
2000年6月

译者序言

中世纪城市的起源问题在19世纪及20世纪初曾引起西方历史学家很大的注意，提出了很多理论：如“罗马城市论”、“世袭领地论”、“马尔克论”、“城堡论”与“市场论”等。亨利·皮雷纳（Henri Pirenne）将“城堡论”与“市场论”相结合，认为城市是商人围绕设防地点——城镇和城堡——的聚居地，立一家之言，颇具影响。

亨利·皮雷纳（1862—1935年），比利时历史学家，所著多卷本的《比利时史》是西方史学名著之一。他的《中世纪的城市》一书，1925年在美国以英文出版。后经修改补充，1927年在布鲁塞尔出法文版。此书后又收在1939年出版的作者的论文集《城市和城市制度》第I卷中。本书中译本最初是根据1925年英文版翻译的，后又根据1927年法文版改译。译成之后又曾与1971年巴黎刊印的最新版本的部分章节相对照（因条件限制未见全书），发现这两个版本完全相同。另1939年出论文集时，作者已经去世，也不可能有所增补。据此可以断言1927年本应是本书的定本。

书中拉丁文的翻译得到英国威尔士大学迪特里希（B. C. Dietrich）教授以及东北师范大学韩井涛先生的帮助，谨此致谢。

译　者

第一章　至8世纪末的地中海商业

如果俯瞰罗马帝国，首先得到的一个强烈印象是它的地中海特性。帝国的疆土几乎没有超过它所四面环抱的那个内陆大湖的沿岸地区。莱茵河、多瑙河、幼发拉底河和撒哈拉等边远地区形成保护地中海周边地区的广阔防御圈。毋庸置疑，地中海是罗马帝国政治统一和经济统一的保证。帝国的存在依赖于它对海的控制权。如果没有这条重要的交通线，则对于罗马世界的管理和供应都是不可能的。当帝国逐渐衰老的时候，帝国的海的特性更加突出起来，看到这一点是很有意思的。帝国以前的内陆首都罗马在4世纪时被放弃了，取代它的是一个既是首都又是良港的城市——君士坦丁堡。

的确，从3世纪末期起，帝国的文明便暴露出无可否认的衰落现象：人口下降；力量衰退；蛮族开始威胁边界；政府竭力为着本身的生存而斗争，日益增加开支，导致税收剥削，使人民越来越受国家的奴役。然而这种衰落似乎没有明显地危害地中海的航运。地中海仍然是活跃的，这与逐渐陷入死气沉沉的大陆各省形成对照。地中海继续使东部和西部保持着接触。在受同一海水浸润的如此迥异的地域之间，加工的产品或天然的产物的交流未见停止：君士坦丁堡、埃德萨、安条克和亚历山大的织物；叙利亚的酒、油和香料；埃及的纸草；埃及、非洲和西班牙的小麦以及高卢和意大利的酒。以金索利达为基础的君士坦丁货币制度的改革，甚至可能大大地促进了商业活动，因为改革使商业活动得到好处，可以使用一种优异的货币，这种货币被普遍用作交换的工具和表示价格的手段。

在帝国的两大地区——东部和西部之间，东部不仅文明比较优越而且经济活跃的程度高得多，所以远远超过西部。在4世纪以后，除在东部以外，不复存在真正的大城市。也正是在东部，出口工业尤其是纺织工业集中在叙利亚和小亚细亚，罗马世界是这些工业的市场，叙利亚船只负责运输。叙利亚人在商业上的优势定然是后期罗马帝国历史上引人注目的事实之一。[①] 叙利亚人在商业上的优势必定大大有助于最终可能拜占庭化的社会逐步东方化。以海为媒介的这种东方化

清楚地证明，当衰老中的帝国逐渐变弱，在蛮族的压力下从北方后撤，越来越收缩到地中海沿岸的时候，地中海的重要性日益增长。

因此当我们看到下述情况的时候就不会感到惊奇：即日耳曼人从入侵时期之始，竭力推进到地中海海岸以定居在那里。当3世纪边界在他们的压力之下第一次后移的时候，他们一起冲向南方。库阿迪人和马尔科马尼人侵入意大利，哥特人开向博斯普鲁斯海峡，法兰克人、苏埃维人和汪达尔人渡过莱茵河，片刻不停地迅即推向阿基坦和西班牙。他们不想定居在与他们接壤的北方各省。显然，他们垂涎那些气候温和、土地肥沃，因而富裕丰足、文明迷人的福地乐土。

蛮族最初的尝试只是留下一些废墟，并未造成其他持续性的后果。罗马还有足够的力量将入侵者赶过莱茵河和多瑙河去。在一个半世纪中，罗马耗尽了军队和财力，终于遏制住了他们。然而日耳曼人和帝国之间的力量对比变得越来越不平衡：日耳曼人的压力变得越来越大，因为人口的增长使得他们更加迫不及待地向外扩张；而帝国人口的减少，越来越不能进行抵抗，不过我们不禁钦佩帝国进行抵抗的技巧和坚韧。5世纪初，大势已去。整个西部地区遭受侵占。罗马诸省变成日耳曼诸王国。汪达尔人定居在非洲，西哥特人在阿基坦和西班牙，勃艮第人在罗讷河流域，东哥特人在意大利。

这个国家名单是有意义的。我们可以看到这些都是地中海国家。这足以说明，虽然征服者最后可以随心所欲地定居在他们所喜爱的任何地方，但他们的目标却是海，就是罗马人在漫长的岁月中既亲切又自豪地称之为我们的海的那个海。征服者急于沿海岸定居下来，欣赏那里的美景，所以他们无有例外地一起向海走去。如果说法兰克人开始时并未到达地中海，那是因为他们来得太迟，发现地盘已被占尽。但是他们仍然坚持在那里争取地盘。克洛维[②]已经想要征服普罗旺斯，准是狄奥多里克的干涉使他未能将王国的边界伸展到蔚蓝色的海岸。起初未能得逞不可能使他的继承者们气馁。四分之一世纪以后，在536年，他们利用查士丁尼进攻东哥特人的机会，迫使东哥特人把他们垂涎的地区让给了他们。看看从此以后墨洛温王朝又如何坚持不懈地逐步变成一个地中海强国，那是激动人心的。希尔德贝尔和克洛泰尔[③]于542年冒险进行越过比利牛斯山的远征，然而出师不利。意大利特别引起法兰克国王们的垂涎。他们首先与拜占庭人而后与伦巴德人结盟，希望立足于阿尔卑斯山以南。他们屡次受挫然而再接再

厉。539年特德贝尔[④]已经越过了阿尔卑斯山，而在其所占领的地方于553年为纳赛斯[⑤]夺回之后，他在584至585年和588至590年间进行了多次的努力，以重新夺取这些地方。

日耳曼人定居在地中海沿岸绝不标志着这是欧洲历史上一个新时期的转捩点。尽管这件事所引起的后果是巨大的，然而它并未把过去彻底摧毁，也未打断传统。入侵者的目的不是消灭罗马帝国，而是想在那里安居乐业。总的说来，他们所保留下来的东西，远远超过他们所破坏的东西以及他们所带来的新东西。确实，他们在帝国的土地上建立起来的诸王国，使帝国作为一个国家来说在西部欧洲消失了。从政治观点来看，从此以后退缩到东部的罗马世界失去了以往使帝国的疆界与基督教的疆界相一致的基督教世界帝国的性质。然而帝国远未从此变得与其失去的省份毫不相干。在那些地方，帝国的统治消失以后，帝国的文明还存在着。帝国的文明通过教会、语言以及通过制度和法律的优越性而使征服者接受。在随着入侵而产生的动荡、不安、贫困和混乱之中，帝国的文明确实有所衰退，即使在这种衰退之中，仍然保留着鲜明的罗马的面貌。日耳曼人不可能，况且也不想摒弃帝国的文明。他们使帝国的文明粗俗化，但是并未有意识地使之日耳曼化。

这种论断的最好证明就是帝国的海的特性一直保持到8世纪，刚才我们已经指出海的特性是帝国的基本特性。在入侵时期之后地中海并未失去其重要性。地中海对于日耳曼人来说仍旧是他们到来以前的那样：欧洲的中心，我们的海。因此尽管废黜西罗马的最后一个皇帝（476年）在政治方面非常重要，然而这件事并不足以使历史的进程改变遵循了几个世纪的方向。相反，历史在同一个舞台上并在同样的影响下继续向前发展，还没有迹象预示罗马帝国创建的从大力神柱[⑥]到爱琴海、从埃及和非洲海岸到高卢、意大利和西班牙海滨的文明共同体的终结。尽管新世界沦为蛮族的殖民地，但就总的轮廓而言，新世界保留了古代世界的面貌。研究从罗慕路斯·奥古斯都鲁斯[⑦]到查理大帝的历史进程必须始终注视着地中海。[⑧]

所有重大的历史事件都在地中海的沿岸展开。从493至526年，狄奥多里克统治下的意大利拥有对日耳曼诸王国的霸权，罗马的传统力量通过这个霸权得以持续和确保。以后，狄奥多里克去世了，而这种力量更为清楚地显示出来。查士丁尼差不多恢复了帝国的统一（527

—565年）。非洲、西班牙和意大利被收复，地中海又成为罗马的一个湖。确实，拜占庭由于实力的大量消耗而衰弱，对于所取得的惊人业绩，既不能将其完成，甚至也不能保持其完整。伦巴德人从它那里夺走了意大利北部（568年）；西哥特人摆脱了它的桎梏。然而它并未放弃它的抱负。它仍然长期保有非洲、西西里和南意大利。由于地中海，它并未停止对西部的控制。它的舰队如此牢靠地掌握着地中海的控制权，以致欧洲的命运在当时比以往任何时候都更加依赖地中海的波涛。

政治的演变是如此，文明如果不是比之更甚的话，也不会比之逊色的。还需说起波提乌斯（480—525年）[9]和卡西奥多罗斯（477—约562年）[10]如同圣本笃（480—543年）和教皇格雷戈里一世（590—604年）一样是意大利人，塞维利亚的伊斯多尔（570—636年）[11]是西班牙人吗？正是在意大利保留了最后的一些学校，与此同时意大利把修道制度传播到阿尔卑斯山以北。正是在意大利，古代文化留下的东西与在教会之中产生的新东西相互汇合。西部教会所显示的一切具有活力的东西汇合在地中海地区，只有在那里教会才具有能够发动伟大事业的组织和精神力量。在高卢北部，教士处于粗俗和软弱状态。基督教必须从遥远的意大利海岸，而不是从邻近的高卢海岸，传给盎格鲁-撒克逊人（596年）。圣奥古斯丁到达盎格鲁-撒克逊人中间，也是地中海保持着历史重要性的明显证据。如果我们想到爱尔兰的福音传教归功于来自马赛的传教士，比利时的使徒圣阿芒德（死于约675年）和圣勒马克尔（死于约668年）都是阿基坦人，则圣奥古斯丁到达盎格鲁-撒克逊人中间这件事情看来就更有意义了。

更为清楚的是，欧洲经济的演变看来是罗马帝国经济演变的直接延续。或许在经济领域如同在所有其他领域一样，出现了社会景气的下降。我们已经看到在帝国末期出现衰退现象，入侵的灾难自然使这种现象更加突出。但是，如果认为日耳曼人的到来所造成的后果，是单纯的农业经济和商品流通的普遍停滞代替了城市生活和商业活动，那就是大错特错了。[12]所谓蛮族人厌恶城市的说法，是公认的神话，已为事实所揭穿。尽管在帝国的边远地区，某些城市遭到抢劫、焚毁和破坏，然而无可否认的是，绝大多数的城市得以幸存。统计一下今天存在于法国、意大利甚至莱茵河和多瑙河沿岸的城市，可以证明这

些城市中大多数都坐落在原来罗马城市所在的地方，而且它们的名字也往往只是罗马城市名字的变形。

我们知道教会是按照帝国行政区域来划分教区的。一般来说，每个主教管区相当于一个城市。因为教会组织在入侵时期几乎一点没有改变，结果在日耳曼征服者建立的新王国中，教会组织保留了它的城市特性。这是确确实实的，以致从6世纪起，城市一词具有主教管辖城市即主教管区中心的特殊含义。作为教会基础的帝国灭亡之后，教会得以幸存，因此教会在保卫罗马城市的生存方面做出了很大的贡献。

但是也应该承认，这些城市本身也长期保持着很大的重要性。并不是日耳曼人一到，城市制度就骤然消失了。我们看到，不仅在意大利，而且在西班牙，甚至在高卢，这些城市保留着十人团——一种由拥有司法和行政权力的地方长官组成的团体。它的细节我们不清楚，但是它存在和起源于罗马却是不容否认的[13]。我们还看到在这些城市里设有城市保卫官，并且把正式的法令记入城市志。另一方面，更为无可置疑的是，在我们看来这些城市是经济活动的中心，这种经济活动也是以前文明的遗存。每座城市仍是周围农村的市场、所在地区大地主的冬居地，只要地理位置适中，它也是商业的中心，距离地中海海岸愈近，商业发展程度愈高。读一读图尔的格雷戈里的著作就足以使自己相信，在他那个时代的高卢还有一个定居在城市的专业商人阶级。在一些非常有代表性的段落中，他提到凡尔登、巴黎、奥尔良、克莱蒙费朗、马赛、尼姆和波尔多的商人。[14]或许应该注意不要夸大他们的重要性，而低估他们的价值同样也是大错特错。无疑，墨洛温高卢的经济组织在大得多的程度上是建立在农业而不是任何其他活动形式的基础上的，因为在罗马帝国时期已经是这样，所以这时情况更为明显。但是这并不妨碍内部的商品流通即食物与商品的进出口起着相当积极的作用，以致应该承认这种进出口对于社会生计是必不可少的。商品通行税卡的收入提供了一个间接的证明。我们知道，罗马行政当局在公路、港口、桥梁和其他地方设置的征收通行税的关卡被称为商品通行税卡。法兰克的国王们让这些关卡全部继续存在，并且从中得到如此大量的收入，以致征收这类捐税的人员名列在国王的最有用的官员之中。

日耳曼人入侵以后商业得以保持，同时作为商业中心的城市以及作为商业工具的商人也得以继续存在，这一切是由于地中海贸易还在继续。君士坦丁大帝以后地中海贸易是个什么样子，在5至8世纪，从大的轮廓来看，地中海贸易还是那个样子。地中海贸易的衰落在加剧，事实或许如此；然而，拜占庭的东部和蛮族统治的西部之间呈现出一幅不曾间断的相互交往的图景，这也同样是事实。通过从西班牙和高卢海岸到叙利亚和小亚细亚海岸的航运，地中海沿岸地区继续保持几个世纪以来在帝国共同体内形成的经济统一。由于处在地中海沿岸地区，罗马世界的经济组织在政治分裂以后得以继续存在下来。

即使没有其他证据，法兰克诸王的货币制度就足以清楚地证明这一事实。这种制度大家所知甚多，这里毋庸赘述，它纯粹是罗马的，严格地说是罗马一拜占庭的。这种货币制度之所以是罗马-拜占庭的，是由于这种货币制度所铸造的硬币是索利达（solidus）、特里恩（triens）和德纳鲁（denarius），即苏（sou）、三分之一苏（le tiers de sou）和德尼埃（denier）；还由于这种货币制度所用的金属是金子，金子用来铸造苏和三分之一苏；也由于这种货币制度所给予硬币的重量；最后还由于这种货币制度所规定铸在硬币上的塑像。请注意：在墨洛温诸王时期，铸币厂长期保留着这样的习惯，即在硬币正面铸上皇帝的胸像，在其反面铸上皇帝的胜利的象征，并且这种模仿趋于极端，当拜占庭人用十字架代替那次胜利的象征时，他们立即效法。如此十足的奴颜婢膝非用某种迫切的理由来解释不可。原因显然在于必须保持当地货币与帝国货币之间的一致性。如果不是在墨洛温的商业和地中海整体商业之间继续存在着最紧密的联系，换句话说，如果不是墨洛温的商业继续紧紧地和拜占庭帝国的商业联系在一起，则保持货币的一致性就是毫无理由的。[15] 而且，关于这种联系还有大量的证据，这里只要提出其中最有意义的几件也就足够了。

首先请注意，直到8世纪初，马赛继续是高卢的大港。图尔的格雷戈里在他所写的大量轶闻中有时谈到这座城市，从他的措辞来看，我们不能不认为马赛是一个特别生气勃勃的经济中心。[16] 非常活跃的航运把马赛与君士坦丁堡、叙利亚、非洲、埃及、西班牙和意大利联结在一起。东部地区的产品——纸草、香料、奢华的织品、酒和油——是经常输入马赛的物品。外国商人，大部分是犹太人和叙利亚人，在马赛安家。他们的国籍表明了马赛和拜占庭各地区之间关系的

紧密。最后，墨洛温时代在马赛所铸造的数量非常之大的硬币为那里商业的活跃提供了物证。[17] 该城的人口除了商人以外一定还包括人数相当众多的工匠阶级。[18] 因此从各个方面来看，马赛在法兰克诸王统治时期似乎都很好地保留了罗马城市鲜明的城市特性。

马赛经济的发展自然蔓延到该港的腹地。在马赛的吸引下，高卢的全部商业都朝向地中海。法兰克王国最重要的商品通行税卡就设置在该城附近的福斯、阿尔、土伦、索格、瓦朗斯、维也纳和阿维尼翁。[19] 这就清楚地证明在马赛上岸的商品被运往内地。商品既经过罗马的公路也经过罗讷河与索恩河到达王国的北部。我们还有国王准许科比修道院免向福斯征税卡缴纳大量食物和产品的通行税的证书，可以看到在这些免税的物产中既有纸草也有来自东方的品种异常繁多的香料。[20] 在这种情况下，做出下述假定不可谓之大胆，即大西洋沿岸的鲁昂港和南特港以及北海沿岸的康托维克港和杜尔斯泰德港的商业活动是靠马赛的吸引力来维持的。圣德尼市集如同香巴尼市集将在12和13世纪所做的那样（我们可以认为圣德尼市集是香巴尼市集的"前兆"），使得经鲁昂和康托维克而来的盎格鲁-撒克逊商人与伦巴第、西班牙、普罗旺斯的商人取得接触，因而使得他们参加地中海的商业活动。[21] 但是显然在王国的南部地中海的影响最为明显。墨洛温高卢的所有最大的城市如同罗马帝国时代一样全部在卢瓦尔河以南。图尔的格雷戈里提供的关于克莱蒙费朗和奥尔良的详细情况，表明在这些地方的墙垣之内有犹太人和叙利亚人的名副其实的殖民地。如果说我们没有理由认为享有特权地位的那些"城镇"尚且如此，像波尔多和里昂那样一些更为重要得多的中心也一定是如此。而且我们知道在加洛林时代里昂仍有为数很多的犹太居民。[22]

或许这就足以得出如下结论：由于地中海航运的继续与马赛所起的中转站的作用，墨洛温时代存在着我们确实可以称之为国际贸易的活动。如果认为在高卢的东方商人的买卖只限于奢侈品，则肯定是错误的。或许贩卖金银器、陶瓷器和丝织品可以使他们牟取巨利，但是这不足以解释为何他们人数特别之多，而且他们异常地遍及全国。马赛贸易首先是靠一般消费品如酒、油（且不说香料和纸草）来维持的。如上所述，这些商品输出到北部。因此，我们不得不认为法兰克王国的东方商人在从事批发生意。他们的船只在马赛码头卸货之后，当离开普罗旺斯海岸的时候，带回去的肯定不仅有旅客而且还有回程

货物。确实我们所掌握的资料并未向我们提供有关这些货物的性质的情况。在各种推测之中，可能性最大的是，这些货物中至少很大一部分是当作货物的人，也就是奴隶。直到9世纪末奴隶贸易在法兰克王国一直进行着。对萨克森、图林根和斯拉夫地区的蛮族人所发动的战争为奴隶贸易提供了似乎相当丰富的货源。图尔的格雷戈里谈到了属于奥尔良的一个商人的一些萨克森奴隶。[23] 下述推测的可能性是很大的：这个萨莫在7世纪的上半叶带着一帮伙伴前往温德人的国家，最后成了那里的国王，萨莫只不过是一个贩卖奴隶的冒险家。[24] 最后请注意，犹太人在9世纪时仍旧相当积极地从事的奴隶贸易一定可以追溯到更早的时期。

虽然墨洛温高卢的大部分商业无可否认地掌握在东方商人手中，然而除了东方商人之外还有资料提到本地商人，而且很可能他们之间还保持着经常的联系。图尔的格雷戈里并非没有向我们提供有关本地商人的情况，如果这些情况不是偶然写进故事的，那么篇幅一定长得多。他告诉我们国王同意给予凡尔登的商人们一笔贷款，他们的生意是如此兴隆，以致他们不久就能够还钱给国王。[25] 他告诉我们在巴黎有一个商人之家，很可能是一种商场或商店。[26] 他还告诉我们一个商人利用585年的大饥荒发财致富。[27] 毫无疑义，所有这些轶闻谈到的是职业的商人而不是偶尔的普通卖者或买者。

墨洛温高卢在我们面前所展现的图景自然也同样出现于地中海沿岸的其他日耳曼王国——意大利的东哥特王国、非洲的汪达尔王国、西班牙的西哥特王国——之中。狄奥多里克的敕令中包括着大量的有关商人的规定。迦太基继续是与西班牙联系的重要港口，它的船只似乎甚至上溯到波尔多。西哥特的法律也提到海外的商人。[28]

从这一切可以得出有力的结论：在日耳曼人入侵以后，罗马帝国的商业活动继续在进行。日耳曼人的入侵并未终结古典时代的经济统一。由于地中海及其所维持的西部和东部的联系，这种统一相反非常清楚地得以保存。这个欧洲的内陆大海不再和过去一样属于同一个国家，但是还没有理由预见它不久将停止发挥几个世纪以来对周围地区的吸引力。尽管地中海地区出现了变化，新世界并未失去古代世界的地中海特性。新世界的卓越活动仍旧集中在地中海沿岸，并且在那里受到滋养。没有迹象预示罗马帝国创建的文明共同体的终结。在7世

纪初，任何展望未来的人，都找不到任何理由不相信传统将继续下去。

然而，当时合情合理的预见并未实现。日耳曼人入侵以后得以幸存的世界秩序，在伊斯兰教的入侵中却难免于难。一场全球性大灾难的不可抗拒的力量将世界秩序抛出了历史的轨道。甚至当穆罕默德（571—632年）在世的时候，也没有人想到过这种情况并做好应付的准备。但是这股力量只用了五十多年的时间就从中国海扩展到大西洋。没有东西能够阻挡住它。第一次冲击，它推翻了波斯帝国（633—644年），相继从拜占庭帝国手中夺取了叙利亚（634—636年）、埃及（640—642年）和非洲（643—708年），并侵入西班牙（711年）。它的侵略性进军到8世纪初才停止下来，那时一方面是君士坦丁堡的城墙（717年），另一方面是查理·马特的士兵（732年），粉碎了它对基督教两翼实行包抄合围的强大攻势。但是，尽管伊斯兰教的扩张力量衰竭了，它却改变了世界的面貌。它的快速推进摧毁了古代世界。古代世界聚集起来的地中海共同体完结了。这个曾把共同体的各个地区联合在一起的亲密似家庭的海洋，将变成各个地区之间的障碍。几个世纪以来在地中海沿岸各个地区，社会生活的基本特征是相同的，宗教是相同的，风俗习惯和思想观念是相同的或者非常相近的。北方蛮族的入侵对于这种情况没有基本的改变。现在这些文明的诞生地突然失去了它的文明，对先知的膜拜代替了对基督的信仰，穆斯林法代替了罗马法，阿拉伯语代替了希腊语和拉丁语。地中海曾经是一个罗马湖，现在很大程度上变成了一个穆斯林湖。从此以后，地中海把欧洲的东部和西部分开，而不是将其统一起来。原来联结拜占庭帝国与西部日耳曼诸王国的纽带断裂了。

注释

① P. 舍费尔-博伊肖斯特：《在西方的叙利亚人的历史》〔《奥地利历史研究所通报》，第6卷（1885年），第521页〕；L. 布雷伊埃：《中世纪初期东方人在西方的侨居地》〔《拜占庭杂志》，第12卷（1903年）〕。参阅F. 居蒙：《在罗马异教中的东方宗教》，第132页（巴黎，1907年）。

② 克洛维（Clovis，481—511年），法兰克王国的创建者。——译者

③ 希尔德贝尔（Childebert）和克洛泰尔（Clothaire），克洛维之子.——译者

④　特德贝尔（Theudebert），克洛维之孙。——译者

⑤　纳赛斯（Narsès，472—568年），查士丁尼的将军，曾任意大利总督。——译者

⑥　大力神柱指欧洲的直布罗陀角和非洲的休达角，相传这两个海角是由大力神的臂膀分开的。——译者

⑦　罗慕路斯·奥古斯都鲁斯（Romulus Augustulus），西罗马的末代皇帝（475—476年）。——译者

⑧　H. 皮雷纳：《穆罕默德和查理大帝》（《比利时文献和历史杂志》，第1卷〈1922年〉，第77页）。

⑨　波提乌斯（Boëthius），古罗马晚期哲学家，曾为东哥特国王狄奥多里克所重用。——译者

⑩　伊思多尔（Isidore），塞维利亚的大主教。——译者

⑪　卡西奥多罗斯（Cassiodorus），狄奥多里克时期的作家、政治家。——译者

⑫　A. 多普施：《欧洲文化发展的经济和社会基础》，第2卷，第527页（维也纳，1920年），有力地驳斥了所谓日耳曼人使罗马文明消失的观点。

⑬　菲斯泰尔·德·库朗热：《法兰克王国》，第236页；A. 多普施：《欧洲文化发展的经济和社会基础》，第2卷，第342页；E. 迈尔：《德国和法国政治制度史》，第1卷，第296页（莱比锡，1899年）。

⑭　见《法兰克人史》，克鲁施校注，第4卷，第43节；第6卷，第45节；第8卷，第1、33节；第3卷，第34节。

⑮　M. 普鲁：《巴黎国家图书馆墨洛温王朝货币目录》的"序言"；H. 皮雷纳：《经济对比：墨洛温王朝和加洛林王朝》〔《比利时文献和历史杂志》，第2卷（1923年），第225页〕。

⑯　《法兰克人史》，克鲁施校注，第4卷，第43节；第5卷，第5节；第6卷，第17、24节；第9卷，第22节。参阅教皇格雷戈里一世：《书信集》，I，45。——在马赛有一个仓库（cellarium fisci, catabolus），内中有一个钱柜，进口税款无疑存放在那里，7世纪末还存放着相当多的钱财，俾使国王能够依靠这个钱柜建立为数达100金苏的年金。请看《德意志历史文献·证书》，第1卷，第61和62节所载圣德尼修道院的例子。参阅《德意志历史文献·墨洛温王朝的著述》，第2卷，第406页。

⑰　M. 普鲁：《巴黎国家图书馆墨洛温王朝货币目录》，第300页。

⑱　确实不可能不设想在马赛有一个工匠阶级，人数之多至少相当于6世纪中叶还存在于阿尔的工匠阶级。F. 基内：《普罗旺斯政治制度史》，第29页（莱比锡，1900年）。

⑲　《马库尔菲的税则》，措伊默尔校注，第100页，第1节。

⑳　L. 勒维兰：《墨洛温王朝和加洛林王朝授予科比修道院的特许状的考证研究》，第220、231、235页（巴黎，1902年）。这里说到的是埃克斯-昂-普罗旺斯附近的福斯商品通行税卡。《马库尔菲的税则》（措伊默尔校注，第11页）证明鱼汁、海枣、胡椒和其他许多东方产品是高卢北部的日常食品。至于纸草，《科比的

阿达拉尔的章程》的附录中保留着一份文献（盖拉尔校注：《修道院长伊尔米农的土地农奴清册》，第2卷，第336页），证明纸草必定是广为传播的日常用品。因为这份文献同油脂一起提到纸草，所以可以相信纸草像今天的油纸一样用作灯笼的护罩。我知道有人认为上述文献是加洛林时代的东西。但是人们只能提出这份文献是附录在《阿达拉尔的章程》之后作为这种看法的论据，除此以外不能提出任何其他理由。这种情况不足为凭。由于纸草从9世纪初期起消失，我们不得不把这份珍奇的文献的时间上溯一百年左右。

㉑ 629年批准圣德尼修道院对该市集征税的《达戈贝尔的证书》（《德意志历史文献·证书》，第1卷，第140页）普遍地被认为值得怀疑。然而人们提不出足以否定这份证书真实性的有效证据。而且即使这份文献不是出自达戈贝尔的中书省，它也无疑是加洛林时期以前的东西，人们没有理由对它向我们提供的有关经常举行圣德尼市集的详细情况表示怀疑。

㉒ 见《阿戈巴尔的书信》（《德意志历史文献·书信》，第5卷，第184页以下）。

㉓ 《法兰克人史》，克鲁施校注，第7卷，第46节。

㉔ J. 戈尔：《萨莫和卡兰蒂尼的斯拉夫人》（《奥地利历史研究所通报》，第11卷，第443页）。

㉕ 《法兰克人史》，克鲁施校注，第3卷，第34节。

㉖ 《法兰克人史》，克鲁施校注，第8卷，第33节。

㉗ 《法兰克人史》，克鲁施校注，第6卷，第45节。627年，一个名叫约翰的商人向圣德尼修道院捐赠（《德意志历史文献·证书》，第1卷，第13页）。《达戈贝尔言行录》（《德意志历史文献·墨洛温王朝的著述》，第2卷，第413页）谈到一个名叫萨洛穆的商人，实际上他或许是一个犹太人。

㉘ A. 多普施：《欧洲文化发展的经济和社会基础》，第2卷，第432页；F. 达恩：《西哥特人的商业和商业法·建筑用石》，第2卷，第301页（柏林，1880年）。

第二章　9世纪的商业衰落

一般地说，我们没有充分注意到穆斯林入侵对西部欧洲的这种巨大影响。[①]事实上，入侵的后果是使西部欧洲处于有史以来从未有过的状况。通过腓尼基人、希腊人，最后是罗马人，西部历来接受东部的文明。西部可以说是依靠地中海过活，现在第一次不得不自力更生。西部的重心以前一直在地中海沿岸，现在重心北移了，结果总的来看在西部仅起第二流历史作用的法兰克王国将要成为西部命运的主宰。穆斯林关闭地中海与加洛林王朝登上舞台这两件事的同时发生，不可能仅仅是一种巧合。如果我们从总体上考虑这个问题，就会清楚地看到两者之间的因果关系。法兰克王国将要为中世纪欧洲奠基。但是它所完成的使命以推翻传统的世界秩序作为基本的条件；如果不是历史的发展改变了进程，也可以说，穆斯林的入侵使历史的发展改变了常规，那么加洛林王朝就不会起到它所起的作用。如果没有伊斯兰教，法兰克王国或许是不会出现的；如果没有穆罕默德，查理大帝也是不可想像的[②]。

只要指出墨洛温时代与加洛林时代的截然不同，就足以确证上述论断。在墨洛温时代地中海保持着千年以来它在历史上的重要性，而在加洛林时代这种影响则不复存在。同样的差别比比皆是，表现在宗教感情、政治、文学、制度、语言直到文字等各个方面。无论从何种观点进行研究，9世纪的文明都表现出与以前文明的彻底决裂。矮子丕平的政变绝不是朝代的更迭，这标志着历史在此以前一直遵循的进程改朝一个新的方向。的确，查理大帝以罗马皇帝和奥古斯都的称号炫耀自己，以为恢复了古代的传统。实际上，他打断了古代的传统。收缩到君士坦丁堡拜占庭皇帝的领地的古代帝国成为与西部新帝国并存而又无关的东部帝国。西部新帝国尽管徒有其名，实际上仅就天主教教会是罗马的这一点而言，它才可以说是罗马的。而且它的力量的因素主要存在于北部地区。它在宗教和文化方面的主要合作者不再像以往那样是意大利人、阿基坦人、西班牙人，而是像圣博尼法斯或阿尔琴之类的盎格鲁-撒克逊人，或者是像爱因哈德那样的斯瓦本人。在

这个从此以后切断了与地中海的联系的国家里，南方人只起次要的作用。由于南面被封锁，帝国的活动范围主要在欧洲北部，帝国的疆界推到易北河和波希米亚山脉，就在这个时候，日耳曼人的影响开始在帝国占据主要地位。

加洛林时代与墨洛温时代在经济方面的差异特别明显。[③] 在墨洛温时代高卢还是一个航海的国家，由于海，高卢的贸易和交通得以维持。相反，查理大帝的帝国基本上是一个内陆国家，它对外再无交往，是一个封闭的国家，一个没有出口的国家，生活在几乎完全隔绝的状态之中。

或许一个时代向另一个时代的过渡并不是突然实现和截然分开的。我们看到，7世纪中叶以后，随着穆斯林在地中海的推进，马赛的商业逐渐衰落。叙利亚于634至636年间被穆斯林征服，首先停止向马赛派船舶和运商品。不久以后埃及又落入穆斯林的手中（640年），因此纸草不再被运到高卢。非常能够说明问题的是，677年以后王国中书省停止使用纸草。[④] 香料的进口还维持了一段时间，因为在716年科比修道院的修士认为最后一次要求批准他们免缴福斯商品通行税的特权是有益的。[⑤] 半个世纪以后马赛港一片孤寂。养育它的海对它关上了大门，海通过它所哺育的内地的经济活力最终消失了。到9世纪，以前是高卢最富庶的地区的普罗旺斯变成最贫困的地方。[⑥]

而且穆斯林越来越加强了他们对海的控制。在9世纪时，他们夺取了科西嘉、撒丁和西西里。在非洲海岸他们建造了新的港口：凯鲁万（670年）、突尼斯（698—703年），稍后在埃尔梅迪亚（在突尼斯南面），再后在开罗（969年）。巴勒莫成为他们在第勒尼安海的主要基地，在该地有一个大型的兵工厂。他们的船队在第勒尼安海航行，掌握着制海权：商船队把西部的产品运往开罗，从那里再运往巴格达；海盗船队蹂躏普罗旺斯和意大利沿岸，他们抢劫城市，将居民掠走卖为奴隶，然后把城市付之一炬。889年一帮匪徒甚至占据了佛拉克西纳顿（现瓦尔省的卡尔德-佛雷内特，距尼斯不远），驻扎在该地的匪徒在将近一个世纪内不断劫掠附近居民，威胁着从法国经阿尔卑斯山各山口去意大利的道路。[⑦]

查理大帝和他的继承者们保卫帝国抵御萨拉森人侵略的努力，与他们力图抗击诺曼人侵略的努力一样地无力。我们知道，在整个9世纪丹麦人和挪威人以怎样的胆略，不仅从北海、英吉利海峡和加斯科

涅湾，而且有时甚至从地中海来抢劫佛兰西亚。所有的河流都有那些制作精巧的船只溯流而上。最近发掘出来这类船只的极好标本，现保存于奥斯陆（克里斯蒂亚尼亚）。莱茵河、默兹河、埃斯科河、塞纳河、卢瓦尔河、加龙河和罗讷河流域是周期性地遭到非常持久的有计划抢劫的对象。[⑧]破坏是如此彻底，以致在许多地方连居民也消失了。法兰克王国无力组织它的海岸防御抵抗萨拉森人和诺曼人，这一点最能说明法兰克王国基本是内陆国家的特点。因为，这种防御要想有效的话，则应该是海上的防御，而帝国并没有舰队，或者只有临时组成的舰队。[⑨]

在这种情况下不可能存在具有真正重要性的商业。确实，9世纪的历史文献中有几处提到商人（mercatores, negociatores）[⑩]，但是不要对这些商人的意义产生错觉。与当时保留下来的文献的数量相比较，这些有关商人的记载实际上是微乎其微的。敕令汇编（它的规定涉及社会生活的各个方面）中关于商业方面的内容是非常之少的。据此应该得出结论，商业仅仅起着微不足道的次要作用。

仅仅在高卢北部，在9世纪的前半期，商业还表现出几分活力。康托维克港（位于加来海峡省的埃塔普勒附近，此地现已消失）和杜尔斯泰德港（在莱茵河畔、乌德勒支西南）在墨洛温王朝时代与英格兰以及丹麦通商，在遭到诺曼人摧毁（834—844年）[⑪]以前一直是活动范围相当大的航运中心。我们可以猜想，由于这两个港口，弗里斯兰人沿莱茵河、埃斯科河和默兹河的内河航运，在查理大帝及其继承者们统治时期，享有其他地方所没有的重要性。佛兰德尔农民织的呢绒（在当时的文献中称之为弗里斯兰羊毛斗篷）以及莱茵河德意志的酒为上述内河航运提供了似乎相当经常出口的商品。[⑫]此外，我们知道在杜尔斯泰德铸造的硬币德尼埃流传很广。这种货币成为瑞典和波兰最古老的硬币的原型[⑬]，这一点清楚地证明，德尼埃或许经过诺曼人的手从很早起就一直流传到波罗的海。我们还可以指出努瓦尔穆蒂埃的食盐是行销较广的商品，爱尔兰的船只到过努瓦尔穆蒂埃。[⑭]另一方面萨尔茨堡的盐沿着多瑙河及其支流运往帝国的内地。[⑮]尽管君主们明令禁止，奴隶买卖仍在东部边境进行，从对信奉异教的斯拉夫人进行的战争中掳获的战俘在那里可以找到很多买主，买主们把奴隶运到拜占庭或比利牛斯山那边。

弗里斯兰人的商业被诺曼人的入侵所毁灭，除了弗里斯兰人以外再有的也只是犹太商人。他们仍然为数众多，遍及佛兰西亚各地。在高卢南部的犹太人与信奉同一宗教的穆斯林西班牙人有联系，他们被谴责向西班牙人贩卖基督教儿童[16]。这些犹太人可能从西班牙或许也从威尼斯得到他们所经营的香料和贵重的织品。[17]然而，他们被迫让自己的孩子接受洗礼，这种义务一定使得大量的犹太人很早就迁移到了比利牛斯山那边，他们在商业上的重要性在9世纪时不断减小。至于叙利亚人在商业上的重要性，以前是那样的巨大，可是在这个时期已不再值得一提了。[18]

因此不得不做出这样的结论：加洛林时代的商业缩减到非常小的程度。在康托维克和杜尔斯泰德消失以后，商业几乎全部垄断在外籍犹太人手中，只不过是运几桶酒或盐、进行犯禁的奴隶买卖以及贩卖来自东部地区的奢侈品而已。

在地中海为穆斯林的入侵所关闭之后，再也找不到任何痕迹表明还有经常性的正规商业活动，还有经常性的有组织的商品流通，还有一个专业的商人阶级，还有商人定居在城市，简言之，还有构成一种名副其实的交换经济的要素。有人指出9世纪时还有大量的市场（mercata, mercatus），这与上述论断丝毫没有矛盾。[19]实际上这仅是一些小型的地方集市，每周一次以零售的方式向居民供应乡村的食物。如果有人提出在埃克斯-拉-夏佩勒的查理大帝的宫殿附近，或者某些大修道院（例如圣里基埃修道院）附近，有商人居住的街道（商人街）[20]，以此作为加洛林时代商业活动的证明，那同样是徒劳无益的。这里所说的商人实际上不是专业的商人。他们负责供应宫廷或修士们，可以说是领主的供应人员。他们根本不是商人。[21]

此外，关于西部欧洲不再属于地中海共同体以后所出现的经济衰退，还有一项物证。这就是由矮子丕平开始并由查理大帝完成的货币制度改革。我们知道，那次改革废弃金硬币代之以银硬币。根据罗马的传统，以前苏是基本的货币单位，而现在它仅仅是记账货币。从此以后惟一真正的硬币是重约2克的银德尼埃，银德尼埃的金属值与法郎相比大约为45分。[22]而墨洛温时代金苏的金属值约为15法郎，这就可以估价那次改革的全部意义了。毋庸置疑，这只能解释为是由于贸易和财富的大幅度减少的缘故。

如果承认，而且必须承认：由于佛罗伦萨的金币弗罗林和威尼斯的金币杜卡特的发行，在13世纪重新出现了金硬币，这标志着欧洲经济的复兴；那么不容否认：在9世纪废弃金硬币则相反地证明了经济的极度衰落。如果说丕平和查理大帝想要纠正墨洛温时代后期货币的紊乱状态，那是不足以说明问题的。事实上他们可以找到补救办法而无需放弃铸造金币。毋庸置疑，他们放弃铸造金币仅仅是由于迫不得已，换句话说，是由于高卢的黄色金属告罄。这种状况是地中海商业中断所造成的，除此别无其他原因。这一论断是千真万确的，与君士坦丁堡仍然保持联系的南意大利就和君士坦丁堡一样保留着金硬币，而加洛林的君主们却不得不代之以银硬币。此外，他们的德尼埃的重量非常之轻，也证明他们的帝国在经济上的孤立。如果他们的国家与金苏继续流通的地中海地区之间保持着最细微的联系，无法想像他们会将货币单位值减少到原来的三十分之一。[23]

不仅如此，9世纪的货币改革非但符合当时普遍的贫困状况，而且也符合货币的流通状况，当时货币流通之缓慢和数量之不足同样是惊人的。由于没有一些具有足够的力量吸引远处货币的中心，可以说货币是不流通的。查理大帝和他的继承者们徒劳地下令只许在王国铸币厂铸造德尼埃。从虔诚的路易统治时期起，鉴于教堂无法弄到硬币，因此必须批准一些教堂铸造硬币。从9世纪后半期起，凡是国王批准建立一个市场，几乎总是随之即批准在当地建立一个铸币厂。[24]因此，国家不能保持铸币垄断权。铸币权越来越分散。这又清楚地表明经济的衰退。因为历史证明，商品的流通率愈高，货币制度愈是集中和简化。在9世纪，时间愈是往后，货币制度愈是呈现出分散性、多样性，总而言之，呈现出混乱状态，因而这最能说明问题地完全证实了我们在这里力图得出的总的印象。

然而，有人企图赋予查理大帝一套高瞻远瞩的经济政策。这是强加于他的，无论我们认为他的天才是多么地伟大，他也不可能具有这些思想。没有人能够拿出一点真实性的根据来支持下述的看法：查理大帝在793年开始连接雷德尼茨河和阿尔特米尔河，从而沟通莱茵河和多瑙河，这些工程不是为了运送部队而是为了其他目的；发动对阿瓦人的战争，在于希望打开通向君士坦丁堡的商路。另外，关于铸币、度量衡、商品通行税卡和市场的敕令的条款也不能说明这一点，这些条款与具有加洛林王朝立法典型特征的管理和监督的总制度密切

相连。为反对高利贷和禁止教士经商所采取的措施同样如此。这些措施旨在与诈骗、无秩序和无纪律的现象作斗争并将基督教的道德观念强加于人民。只有带着先入为主的观念才会认为这些措施旨在刺激帝国经济的发展。

我们如此习惯于认为查理大帝统治的时代是一个复兴的时代，以致我们无意识地认为这个时代在各个方面都是同样进步的。遗憾的是，在文学艺术、宗教状况、风尚、制度和政治方面是如此，而在交通和商业方面则并非如此。查理大帝完成的每一项伟大事业都是依靠他的军事力量和与教会的联盟。然而，教会和军队都不能左右法兰克王国因之而丧失对外出口的那种环境。事实上，法兰克王国必须适应不可抗拒地强加给它的形势。历史不得不承认，无论查理大帝时代在其他方面的成就看起来是多么辉煌，从经济观点来看，它是一个倒退的时代。

法兰克王国的财政组织可以使我们完全相信这一点。这种组织确实也是极不完备的。墨洛温王朝模仿罗马帝国而保留下来的人头税不复存在。君主的经济来源仅仅在于他的领地的收入、被征服民族缴纳的贡物以及战争的缴获。商品通行税不再能够对维持国库的收入做出贡献，这就证明了这个时代的经济衰退。商品通行税成为只是对经河流和公路运输的少数商品以征收实物的办法进行的敲诈勒索和横征暴敛。[25] 这点很少的收入本应用来维修桥梁、码头和道路，却被收税的官吏所侵吞。为了监督行政机关而设置的巡按使对于消除证明属实的流弊无能为力，因为国家不能给官吏发薪，也就不能对他们加以管束。国家不得不从贵族中聘请官吏，只有他们由于社会地位的原因，能够给国家提供免费的服务。但是这样一来，国家由于缺钱，被迫只在一个集团的人们中选择权力的工具，而这些人最明显的兴趣就是削弱国家的权力。从贵族中聘用官吏是法兰克王国的基本缺点和查理大帝死后帝国瓦解如此迅速的主要原因。凡是一个国家的君主在理论上是无所不能的，而实际上是依赖不受他约束的官吏的忠心，这样的国家肯定是最脆弱的。在这种矛盾的局势中产生了封建制度的萌芽。只有像拜占庭帝国或哈里发帝国一样，有征税的制度、财政的监督、税收的集中，以及提供官吏的薪俸、公共工程的资金和陆海军给养的国库，加洛林帝国才可能存在下去。导致帝国衰落的财政上的软弱无

力，清楚地表明帝国不可能在一种不胜负担的经济基础之上维持帝国的行政结构。

国家的这种经济基础如同社会的经济基础一样从这时起是地产。加洛林帝国是一个没有出口的内陆国家，而且基本上也是一个农业国家。在那里还可以看到的商业痕迹是微不足道的。这个国家除了知道有地产以外，不知道还有其他财产；除了知道有农村劳动以外，不知道还有其他劳动。或许这种农业的优势并不是一件新的东西，在罗马时代就已经非常明显，在墨洛温时代继续保持并且不断加强。自从古典时代末期，整个西部欧洲到处都是属于享有元老（Senatores）称号的贵族的大片领地。小地产逐渐地消失，变成世袭租地，从前的自由农民本身也变成依附于封建领地的隶农。日耳曼人的入侵并未很明显地改变这种状况。我们明确地放弃认为日耳曼人中存在农民平均主义民主政治的看法。当他们侵入罗马帝国时，他们之间的社会差别是非常之大的。他们之中富人是少数，穷人是多数。奴隶和半自由民（liti）的数目很大。[26]

入侵者到了罗马帝国的各省，并未因此引起混乱。新来者保持了原来的状况，并且使自己去适应这种状况。许多入侵者从国王那里领受，或者通过暴力、婚姻或其他办法取得大片领地，这使得他们可与元老们分庭抗礼。土地贵族远非消失，相反增添了新的成分。自由的小土地所有者越来越快地继续消失。从加洛林时代初期起很可能就只有为数极少的自由的小土地所有者尚存于高卢。查理大帝徒劳地采取一些措施保护留下的小土地所有者。[27] 由于需要得到保护，他们必然大批地去投靠有权势的人，把他们的人身和财产委诸这些人的庇护。

在入侵时期以后，大领地因而越来越大。国王们对于教会的恩宠更加促进了这种发展，贵族的宗教热忱也起了同样的作用。从7世纪起修道院的数目以惊人的速度增加，它们竞相得到大量捐赠的土地。各地教会领地和世俗领地彼此混杂在一起，不仅把耕地，而且把森林、欧石南丛生地和荒地并入领地之中。

这些领地的组织在法兰克高卢和在罗马高卢的情况是一致的。也不可能想像它们是另外的样子，因为日耳曼人无意也不能代之以另外的组织。这种组织主要是将全部土地分为两类，属于两种截然不同的制度：其一，面积较小，由领主直接经营；其二，作为租地分给农民。因此构成一个领地的每一个庄园均由领主土地和租地所组成，租

地分成若干耕作单位（份地mansus），由马南（manentes）或维兰（villani）[28]所持有，有世袭权，缴纳贡赋（现金或实物）和承担劳役。[29]

只要存在城市生活和商业，大领地就有出售它们的剩余产品的市场。毋庸置疑，在整个墨洛温时代，正是由于这些领地，城市居民得到供应，商人得到货源。但是，当伊斯兰控制了地中海，诺曼人控制了北方诸海，因而商品流通消失，商人阶级和城市人口也随之消失的时候，情况就不能不是另外一个样子。大领地遭受到与法兰克国家同样的命运。它们同样失去了自己的出路。由于没有买主，对外出售的可能性不复存在，因此除了生产生活在领地中的人们——领主和佃户——必不可少的最低限度的生活用品之外，继续生产更多的东西就成为无益的了。

交换经济为消费经济所取代。从此以后每个领地自成为一个小天地，而不是继续与外界往来。每个领地自给自足，家长制度因袭不变。9世纪是我们称之为闭门自守的家庭经济、也可更准确地称之为无销路的经济的黄金时代。[30]

在这种经济中，生产只是为了领地内人口的消费，因此与营利思想绝对无关。这种经济不能被认为是一种自然的和自发的现象。大领主们并非心甘情愿地放弃出售他们土地的产品的念头，他们之所以这样做是因为别无他法。肯定地说，如果商业继续经常地向他们提供对外出售产品的方便，他们不会不借此谋利。他们不卖，是因为他们不能卖；他们不能卖，是因为他们没有销路。因而自9世纪起出现的那种领地组织是由外部环境所造成的，看不到有什么内在的转变因素。就是说这是一种不正常的现象。

试将加洛林欧洲所呈现的景象与同时期南俄罗斯的景象加以比较，就能够非常明显地证实这一点。[31]

我们知道成帮结伙的瓦兰吉亚族的诺曼人，即原籍瑞典的斯堪的纳维亚人，在9世纪确立了对第聂伯河流域的斯拉夫人的统治。这些征服者（被征服者称他们为俄罗斯人）自然不得不一群一群地聚居，以便身处为他们所降服的居民之中能够保证安全。为此他们设置了一些筑有防御工事的围子，斯拉夫语叫做Gorod（城镇），他们就护拥着他们的王公和神像定居在那里面。最老的俄罗斯城市起源于这些高

垒深堑的营地。在斯摩棱斯克、苏兹达尔和诺夫哥罗德有这样的营地；最重要的是在基辅，那里的王公地位高于所有其他的王公。

侵略者的生计是靠向土著居民征收的贡物来保障的。因此俄罗斯人本来可以生活在原地，无需到国外去寻求额外的收入，国家已向他们提供了大量的收入。如果他们也像西部欧洲的同时代人一样不能与外部交往的话，他们或许会生活在原地，满足于享用臣民缴纳的贡赋。但是他们所处的地位必定很快就使得他们去实行交换经济。

南俄罗斯事实上位于两个文明水平较高的地区之间。在东面，在里海那边是巴格达的哈里发的统治区；在南面，黑海浸润着拜占庭帝国的海岸并且通向君士坦丁堡。蛮族人立即感到这两个强大的辐射源的光芒。他们或许精力高度旺盛，富于进取精神和冒险精神，但是他们的这些天性只是促使他们去利用环境。当他们占领斯拉夫地区的时候，阿拉伯的、犹太的和拜占庭的商人已经常去那里。这些商人向他们指出了应该走的道路。他们自己在利欲的刺激下毫不迟疑地走上了这条道路。利欲对于未开化的人和开化的人都是一种天性。他们占领的国家把特别适合于同生活讲究的富裕帝国进行贸易的产品交给他们出售。

他们占领的国家中广袤的森林为他们提供了大量的蜂蜜，在食糖尚不为人所知的时代，蜂蜜是很珍贵的；还为他们提供了毛皮，华丽的毛皮即使在南方地区也是为制作奢侈的衣着和家具所必需的。奴隶更加容易得到，而且由于穆斯林的闺阁和大坊即拜占庭作坊的需要，贩卖奴隶既可靠又赚钱。因此，从9世纪起，当加洛林帝国在地中海关闭以后被封锁在隔绝状态之中的时候，南俄罗斯却相反地向吸引着它的两个大市场出售它的产品。第聂伯河流域的斯堪的纳维亚人是非基督教徒，所以他们没有那种阻止西方基督教徒与穆斯林交往的宗教顾虑。他们既不信奉基督也不皈依穆罕默德，所以他们一视同仁地与基督的门徒和穆罕默德的弟子做买卖，他们只求发财致富。

他们同穆斯林帝国的贸易和同希腊帝国的贸易具有同样大的规模，这一点可因在俄罗斯发现的数量特别大的阿拉伯和拜占庭硬币而得到证明，这些硬币像一条金线标出了商业道路的走向。商业道路从基辅开始，沿第聂伯河向南，沿伏尔加河向东，沿德维纳河和注入波斯尼亚湾的一些湖泊向北。幸运的是犹太的或阿拉伯的旅行者以及拜占庭的作家提供的情况对考古发掘的文物做了增补。在这里我们只要

简述一下君士坦丁·波菲罗格涅图斯在10世纪的报道也就够了。[32] 他描述俄罗斯人每年在解冻之后把他们的船只集合在基辅。船队沿第聂伯河缓缓而下，该河瀑布很多，造成障碍，必须沿岸拉纤绕过瀑布。一到达海口，他们就沿着海岸驶向君士坦丁堡——漫长而艰险的旅程的最终目标。在那里俄罗斯商人有一个专门的地区并且有商约规定他们与该首都居民的关系，最早的商约可追溯到9世纪。他们当中许多人受到君士坦丁堡的诱惑，就定居在那里，并且在帝国警卫队服役，正如以前日耳曼人在罗马军团中服役一样。皇帝之城（Tsarograd）对俄罗斯人具有魅力，这种魅力的影响持续数世纪之久。从这里他们接受了基督教（957—1015年），从这里他们借鉴而产生了自己的艺术、文字、货币和大部分的行政组织。仅此即足以证明拜占庭商业在俄罗斯社会生活中所起的作用。拜占庭商业在俄罗斯社会生活中占有如此重要的地位，以致如果没有它，俄罗斯文明就无法解释。或许，拜占庭商业所表现的形式是很原始的，但重要的不是它的形式而是它的作用。

我们可以说拜占庭商业确实决定了中世纪早期俄罗斯人的社会组织。对俄罗斯人来说，不仅地产的重要性不为他们所知，而且就连地产的观念也没有，这与加洛林欧洲的他们同时代人的情况形成鲜明的对照。他们的财富观念只包括动产，其中最贵重的是奴隶。只是在通过控制土地而能占有土地的产品的情况下，他们才对土地感兴趣。虽然这种观念是征服者武士阶级的观念，但是毋庸置疑，这种观念之所以保持的时间如此之久，那是因为这些武士同时又是商人。补充说一句，俄罗斯人集中在城镇开始是出于军事的需要，而这也正好非常符合于商业的需要。因而蛮族人旨在奴役被征服居民而建立的组织，非常适合于他们被拜占庭和巴格达的经济吸引之后所改过的那种生活。他们的例子表明，一个社会在致力于商业之前并非一定要经过农业阶段。在这里商业看来是原始的现象。之所以如此，在于俄罗斯人不是像西部欧洲的居民那样与世隔绝，相反他们从一开始就被推向或者更确切地说被拉向与外界的往来。因此，将他们的社会状况与加洛林帝国的社会状况做一比较，就可以看出强烈的对比：不是领地贵族，而是商业贵族；不是依附于封建领地的农奴，而是当作劳动工具的奴隶；不是生活在乡村的居民，而是聚集在城市的居民；最后，不是简单的消费经济，而是交换经济和经常持久的商业活动。

历史异常清楚地证明：这些如此鲜明的对照是环境造成的，环境向俄罗斯提供了出路，而剥夺了加洛林帝国的出路。事实上，俄罗斯的商业，只有在通向君士坦丁堡和巴格达的道路依然朝它开放的时候，才能维持下去。而且它也不可能经受住佩切涅格人在11世纪给它造成的危机。这些蛮族人入侵里海和黑海海岸，带来了与8世纪时伊斯兰教入侵地中海给西部欧洲所造成的同样的后果。

正如伊斯兰教入侵切断了高卢和东部地区之间的交通一样，佩切涅格人入侵切断了俄罗斯人和它的国外市场之间的交通。对两者来说，交通断绝的后果是非常一致的。在俄罗斯如同在高卢一样，由于不再有货物的转口，所以城市人口减少；由于居民不得不就地寻求谋生的办法，所以农业经济时期取代了商业经济时期。尽管细节不同，两者都是同样的情景。遭到蛮族人毁坏和骚扰的南部地区落后于北部地区。基辅如同过去马赛一样陷入衰落之境；俄罗斯国家的中心移到莫斯科，正如过去法兰克国家的中心随着加洛林王朝一起移到莱茵河流域。下述结果进一步说明了两者的相似性：我们看到，在俄罗斯如同在高卢一样，土地贵族形成了，领地制度建立起来了，在这种制度下，由于不可能出口或出售，生产不得不限于满足领主和他的农民的需要。因此，在这两个地方，同样的原因产生了同样的结果。但是这种因果不是在同一个时期发生的。在加洛林帝国只有领地制度的时候，俄罗斯人靠贸易为生；在西部欧洲由于找到新的出路因而与领地制度决裂的时候，俄罗斯人建立起领地制度。我们还要进一步考察这种决裂是怎样实现的。现在已用俄罗斯的例子证明了下述观点也就够了：加洛林时代的经济不是内部发展的结果，而必须首先归因于伊斯兰教关闭地中海。

注释

① H. 皮雷纳：《穆罕默德和查理大帝》（《比利时文献和历史杂志》，第1卷，第86页）。

② 有人或许会提出这样的反对意见：查理大帝在意大利征服了伦巴德人的王国，在西班牙征服了比利牛斯山和埃布罗河之间地区。但是他的南进绝非由于希望控制地中海海岸。远征伦巴德人是由于政治原因，特别是由于同罗马教廷的联盟。占领西班牙北部的目的仅在于建立抵御穆斯林的坚固边疆。

③ H. 皮雷纳：《经济对比：墨洛温王朝和加洛林王朝》（《比利时文献和历史杂志》，第2卷，第233页）。

④ 不过纸草的进口这时尚未完全停止。就我们所知，最后提到在高卢使用纸草的时间是787年（M. 普鲁：《古文字学教程》，第4版，第9页）。在意大利纸草继续使用到11世纪（吉里：《古文书学教程》，第494页）。那里的纸草或者从埃及或者更可能从西西里进口。通过半岛南部拜占庭城市的贸易或者通过威尼斯的贸易，阿拉伯人将纸草的加工方法传到了西西里。这一点将在第四章中讨论。——在墨洛温时代尚广泛食用的东方水果（见本书第11页，注4），从加洛林时代起完全消失，这一点也是能够说明问题的。如果查阅规定出巡官员膳食的御赐出巡证书，就可以看到加洛林王朝巡按使的膳食缩减到只不过是农民饭桌上的东西：肉、蛋和黄油。见G. 魏茨：《政治制度史》，第2卷之二，第296页。

⑤ 见本书第11页。在斯塔弗洛存在同样的现象，该地修士不再要求核准西热贝尔三世给予他们的免缴渡过卢瓦尔河即去马赛的路上的商品通行税的特权（阿尔坎和罗兰：《斯塔弗洛-马尔梅迪修道院文件集》，第1卷，第10页）。

⑥ F. 基内：《普罗旺斯政治制度史》，第31页。9世纪时，越过阿尔卑斯山去马赛的路不再经常有人来往，这一点是能够说明问题的。热内弗尔山的路废弃不用，只有朝北的山口还有人来往：瑟尼山、大小圣伯纳德山、瑟普蒂梅山。见P. A. 舍费尔：《阿尔卑斯山交通史》（柏林，1908—1914年）。

⑦ A. 许尔特：《中世纪德国西部和意大利间商业和交通史》，第2卷，第59页（莱比锡，1900年）。

⑧ W. 福格尔：《诺曼人和法兰克王国》（海德尔堡，1906年）。

⑨ Ch. 德·拉龙西埃尔：《查理大帝和九世纪的沿海文明》〔《中世纪》，第10卷（1897年），第201页〕。

⑩ A. 多普施：《加洛林时代的经济发展》（第2卷，第180页以下）旁征博引地指出有大量的商人存在。然而必须看到，其中许多人属于墨洛温时代，而另外许多人远远没有作者赋予他们的含义。还见J. W. 汤普森：《九世纪的法兰西的商业》〔《政治经济日报》，第23卷（1915年），第857页〕。

⑪ 康托维克毁于842和844年的入侵。杜尔斯泰德在834和835年遭到破坏。W. 福格尔：《诺曼人和法兰克王国》，第66、88页；参阅J. 德·弗里斯：《北欧海盗在沿海低地》（哈莱姆，1923年）。

⑫ H. 皮雷纳：《弗里斯兰的呢绒还是佛兰德尔的呢绒？》〔《社会和经济史季刊》，第7卷（1909年），第308页〕。

⑬ M. 普鲁：《巴黎国家图书馆墨洛温王朝货币目录》，第10页。

⑭ W. 福格尔：《诺曼人和法兰克王国》，第62页。

⑮ 《法兰克王国敕令汇编》，波雷提乌斯校注，第2卷，第250页。

⑯ 见本书第12页注2所引用之《阿戈巴尔的书信》。如果想要了解全部文献资料，可参阅阿罗尼乌斯：《1273年以前法兰克和日耳曼诸国犹太人编年史》（柏林，1902年）。

⑰　与基督教徒不同，西班牙的犹太人由于穆斯林的航运一直与东部保持着联系。见C. 桑切·阿尔沃尔诺：《十世纪莱昂生活图景》（第17页以下，载《皇家历史学院学术演说集》，马德里，1926年）中有关于西班牙的犹太人从事希腊和东部织品贸易的有意义的文献资料。

⑱　J. W. 汤普森在《九世纪的法兰西商业》一书中为了证明事实与此相反所做的巧妙论证，在语史学方面说不过去，因此令人无法接受。他的立论的根据是说Cappi一词源出于希腊文，这种说法是不能接受的。

⑲　K. 拉特根：《德国市场的产生》，第9页（达姆斯塔特，1881年）。

⑳　安巴尔·德·拉图尔：《七至九世纪授予教堂的商业特免权》（《献给加布里埃尔·莫诺的中世纪历史研究》，第71页，巴黎，1896年）。

㉑　乍看起来人们可能想把828年的一份税则（《马库尔菲的税则》，措伊默尔校注，第314页）所提到的宫廷商人看作大商人。但是这些商人必须向皇帝汇报他们的事务，并且他们受设在宫廷内的专门法庭的审判，看到这一点就只会把他们看作宫廷的供应人员。专业的商人变得非常的稀少，他们的情况与犹太人差不多。此外，许多修道院自己派出仆役到产地采购必需的食品（酒、盐，在荒年还有黑麦和小麦），这一事实证明不存在通过商业途径的正常供应。如果想要否定这一点，就必须证明墨洛温时代城市中的商人区9世纪时还存在。——我还要补充一点，比较研究墨洛温时代和加洛林时代的商品通行税证明9世纪时商业的极度衰落，这一点我打算在别处予以证明。

㉒　M. 普鲁：《巴黎国家图书馆加洛林王朝货币目录》，第45页。

㉓　金币的消失是加洛林时代经济衰落的结果，这一事实从以下情况得到确证：在弗里斯兰和于泽，确切地说在帝国中一方面由于康托维克和杜尔斯泰德，另一方面由于西班牙的犹太人因而还保持着一些商业的地区，继续存在着一种小金币。关于这种小金币，见M. 普鲁：《巴黎国家图书馆加洛林王朝货币目录》，第31页。

㉔　G. 魏茨：《德国政治制度史》，第2版，第4卷（1885年），第112页；F. 洛：《法兰克时代的一个大领地·普瓦图的阿尔丹》，参加为纪念高等研究学院成立五十周年所进行的税收研究，载历史和文献学室出版的合集，第109页（巴黎，1921年）。

㉕　G. 魏茨：《德国政治制度史》，第54页。参阅本书第87页。在828和831年，除了康托维克、杜尔斯泰德和瑟尼山（克吕萨）的商品通行税卡以外，不复存在直接属于皇帝的商品通行税卡。

㉖　W. 维蒂希：《德国西北部的领主统治》（莱比锡，1896年）；H. 皮雷纳：《九至十二世纪佛兰德尔的自由和地产》（《比利时皇家学院通报·文科类》，1906年）；H. 范·韦弗克：《七和八世纪佛兰德尔的大领主》〔《比利时文献和历史杂志》，第2卷（1923年），第321页〕。

㉗　《法兰克王国敕令汇编》，波雷提乌斯校注，第1卷，第125页。

㉘　"马南"与"维兰"为中世纪农村平民或农民的音译。——译者

㉙ 《修道院院长伊尔米农的土地农奴清册》是了解这种组织的主要原始资料。盖拉尔1844年校注该书所写的序还值得一读。关于这个问题还可以查阅著名的《庄园敕令》。K. 加赖斯对该文献做了一个很好的评述：《查理大帝的土地制度》（柏林，1895年）。最近关于《庄园敕令》的意义和日期的论战，见M. 布洛赫：《庄园敕令的由来和日期》〔《历史杂志》，第143卷（1923年），第40页〕。

㉚ 有些作者认为可以承认领地产品是用来出售的。例如，见F. 科伊特根：《公会和行会》，第58页（耶拿，1903年）。不可否认在例外的情况下，如在饥馑的年代，有出卖领地产品的。但是一般来说，肯定无人出售。用来证明相反情况的文献资料数量过于少而且内容过于模棱两可，不能令人信服。显然，中世纪初期领地制度的整个经济与营利思想是明显对立的。只有在例外的情况下方才出售，例如一个特别好的年景使一个地区的领地有了剩余产品，吸引遭受饥荒地区的人去到那里。这是完全不同于正常贸易的纯粹偶然性的贸易。

㉛ 下文所述，查阅N. 罗斯托夫采夫：《在南俄罗斯的伊朗人和希腊人》（牛津，1922年）和《第聂伯河流域的俄罗斯国的起源》（《美国历史协会1920年年度报告》，第163页，华盛顿，1925年）；W. 汤姆森：《古代俄罗斯和俄罗斯国起源之间的关系》（牛津，1877年；德文版：《俄罗斯国的起源》，戈塔，1879年）；B. 克柳切夫斯基：《俄国史教程》，第1卷，第180页（莫斯科，1916年）；J. M. 库利舍尔：《俄罗斯商业史》，第5页（彼得格勒，1923年）。

㉜ 《论帝国之管理》（写于950年左右）。关于这份文献资料应该查阅W. 汤姆森前引书所做的非常好的评述。

第三章　城镇和城堡

9世纪时在西部欧洲那种基本上以农业为基础的文明中，是否有城市存在？对这个问题的回答根据所给予城市一词的含义而定。如果所指的是一个地方，其居民不是以耕种土地为生，而是从事商业和工业，那么回答应该是“否”；如果我们把城市理解为一个社会，具有法人的资格，并拥有自己特有的法律和制度，那么回答也是否定的。反之，如果我们认为城市是一个行政中心或者一个堡垒，则我们不难相信加洛林时代几乎与其后的数世纪有着同样多的城市。这就是说存在于当时的城市没有中世纪和近代城市的两个基本属性——市民阶级的居民和城市组织。

每一个定居的社会，无论多么原始，也需要为它的成员提供一些集会的中心，也可以说碰头的地点。为着举行祭祀、开设市场、召集政治和司法会议，必须指定一些地方用以接待那些希望参加或必须参加这些活动的人。

军事的需要在这方面起了更大的作用。当外敌入侵之时，人们必须有避难之处，以便得到暂时的保护。自有人类以来就有了战争。有了战争几乎就有了堡垒的构筑。人类建造的第一批建筑物很可能是保护围墙。甚至在今天，几乎在一切野蛮部落中都可以见到这种围墙；无论追溯过去多远，情况照样如此。希腊人的卫城（acropoles），伊特鲁里亚人、拉丁人和高卢人的重镇（oppida），日耳曼人的城堡（burgen），斯拉夫人的城镇（gorods），像南非黑人的村寨（kraels）一样，开始时都只不过是聚会的地方，尤其是庇护所。它们的设计和修建自然取决于地形以及当地所有的材料。但是总的布局到处都是一样的，包括一块方形或者圆形的地方，围以用树干、泥土或石块做成的壁垒，有壕沟护卫，有大门出入。简言之，是一个围子（enclos）。我们立即会注意到，在现代英语和俄语中表示城市的词（分别为town和gorod），原意都是围子。

在平时，这些围子总是空着的。只有当举行宗教的或世俗的典礼，或者战争迫使人们带着牧群到那里避难的时候，人们才涌到那

里。但是，随着文明的发展，这些地方逐渐地由间断性的热闹变成经常性的热闹。庙宇建立起来了；地方长官或酋长设置了他们的邸寓；商人和工匠也来定居。当初只是偶尔作为集会中心的地方变成一座城镇，即这个部落全境的行政、宗教、政治和经济的中心，这个地方通常就以这个部落的名字命名。

这就说明了为什么在许多社会中，特别是在古典时代，城镇的政治生活不限于城镇的墙垣之内。城镇实际上是为部落而建立的，部落的每一个人，无论居住在城墙之内或之外，都同样是城镇的公民。无论希腊或者罗马都没有过类似于中世纪的具有严格的地方主义和本位主义的那种市民阶级。城镇生活与民族生活融合在一起。城镇的法律就像城镇的宗教一样为全民族所共有，城镇是全民族的首府，全民族以城镇为中心建立起一个独一无二的共和国。

因此城市制度在古典时代等于政府组织制度。当罗马帝国将其统治伸展到整个地中海世界的时候，就把这种制度作为帝国行政制度的基础。日耳曼人入侵以后这种制度在西部欧洲得以幸存。[①] 毋庸置疑，5世纪以后很久，在高卢、西班牙、非洲和意大利仍可发现这种制度的痕迹。然而社会组织的没落，使得这种制度的大部分特点逐渐消失。到8世纪，无论十人团，或者城市志，或者城市保卫官都不复存在。与此同时，伊斯兰向地中海推进，使得直到那时在各城市还保持着一定程度的活力的商业不可能继续下去，因而迫使城市无可挽救地走向衰落。但是这尚未判处城市的死刑。尽管城市缩小和萧条了，但是还继续存在。在当时的农业社会中，不管怎么说，城市保持着极大的重要性。如果想了解城市以后所起的作用，则必须充分了解城市当时所起的作用。

如前所述，教会根据罗马城镇的区划来建立自己的教区。由于教会受到蛮族的尊敬，因此当蛮族定居在帝国各省之后，教会得以将城市制度继续保留下来，因为教会是以这种制度为基础的。商业的中断和商人的离去对于教会组织并无影响。主教们驻节的城市变得更加贫困和人烟稀少，而主教们并未受到影响。反之，愈是普遍地由富变穷，主教们的权力和影响愈是显示出来。主教们因国家威信的丧失而享有更高的威信；他们得到信徒的大量捐赠；加洛林王朝吸收他们参加社会的管理，由于这一切，主教们就同时凭借他们的精神权威、经济力量和政治活动而受到尊敬。

当查理大帝的帝国崩溃的时候，主教们的地位远未受到损害，仍然很巩固。那些摧毁了王权的封建王侯们，并未触及教会的权力。因为教会的权力源于神授，所以免遭损害。王侯们害怕主教们，因为主教们可以向他们投以逐出教会这项可怕的武器。他们将主教们当作秩序和正义的超自然的保护者来尊敬。在9和10世纪的混乱之中，教会的权势因而未受触动，而且教会当之无愧。为了与王权往后无力压制的私人战争的灾难作斗争，主教们在他们的教区内建立了上帝的和平制度[②]。

主教们的优势自然赋予他们的驻节地——即古代的罗马城镇——以特殊的重要性。拯救这些城镇免于毁灭的正是这一点。在9世纪的经济中，这些城镇实际上再无存在的理由。由于不再是商业中心，这些城镇十分显然地失去了大部分的人口。在墨洛温时代城镇还保留着的城市特性随着商人一起消失了。对于世俗社会来说，城镇再无丝毫用处。在城镇的周围，大领地自给自足。本身是建立在单纯农业经济基础上的国家，没有理由关心城镇的命运。加洛林王侯们的宫殿不是坐落在城镇，这一点是非常能够说明问题的。这些宫殿无一例外地在乡间、在王朝的领地内：在默兹河流域的赫斯塔尔、朱皮勒；在莱茵河流域的英格尔海因；在塞纳河流域的阿蒂尼厄、基埃西等等。埃克斯-拉-夏佩勒的名声不应引起对该地性质的错觉。该地在查理大帝时期暂时放射的光芒，仅仅由于它是皇帝喜爱的住处这一优越条件。在虔诚的路易统治末期，该地就沦为无关重要了。在四个世纪以后该地才成为一座城市。

政府对于罗马城镇的继续存在不能做出丝毫的贡献。作为法兰克王国省份的伯爵领地也没有各自的首府，正如王国本身没有一个首都一样。受托管理伯爵领地的伯爵不居住在固定的地点。他们经常在其辖区内巡回，以主持审判会、征收捐税和招募军队。行政中心不是他们的衙署，而是他们本人。因此无论他们在城镇中是否有官邸都无关紧要。由于他们是从该地区的大领主中招聘的，他们通常住在自己的领地内。他们的城堡如同皇帝的宫殿一样通常是在乡间。[③]

反之，教会的纪律迫使主教常驻一地，他们必须经常住在各自教区的主教教座所在的城镇。城镇虽然在世俗管理方面失去了作用，但是并未失去宗教管理中心的性质。每个主教管区仍然以其大教堂所在的城市为中心。从9世纪起，civitas（城市）一词意义的变化清楚地说

明了这一事实。这个词变成了主教管区和主教管辖城市的同义词。civitas Parisiensis一语既指巴黎主教管区也指主教驻节的巴黎市本身。根据这双重含义，人们还记得教会使古代的城市制度适合于教会的目的。

总之，在变得贫穷和人口减少的加洛林城镇所发生的事情，与当4世纪时"永恒的城市"不再是世界的首都，在一个重要得多的舞台——罗马，所发生的事情十分相似。皇帝们抛弃罗马去拉文纳，随后去君士坦丁堡，他们把罗马遗弃给教皇。罗马在宗教管理方面继续起着它在国家管理方面不再起的作用。皇帝之城变成了教皇之城。罗马的历史威望提高了圣彼得的继承者的威望。因为与世隔绝，他似乎更加伟大，同时变得更有权力。人们也只能看到他；旧的主人不复存在，人们也只能听命于他。他继续居住在罗马，使罗马成为他的罗马，正如每个主教使他居住的城镇成为他的城镇。

在罗马帝国末期，尤其在墨洛温时代，主教对于城镇居民的权力越来越大。他们利用世俗社会的日益瓦解，接受或曰僭取了权力，对于这种权力，居民尽量避免提出异议，国家对此不感兴趣，而且也无法制止。教士从4世纪起开始享有司法和税收方面的特权，这进一步提高了主教的地位。由于法兰克国王们大量授予主教特免证书，主教的地位更加突出。根据特免证书，主教实际上摆脱了伯爵对他们的教会领地的干涉。从那时（即7世纪）起，他们被赋予对其人民和土地的不折不扣的领主权。除了他们已经对教士执行的教会审判权以外，又加上了世俗审判权，他们把世俗审判权委托给一个由他们建立的法庭，法庭的庭址自然固定在他们驻节的城镇。

在9世纪，由于商业消失，城市生活的最后痕迹随之消失，那些残存下来的属于城市居民的东西不复存在，这时，已经如此广泛的主教权势变得无与伦比。从此以后，城镇完全处于他们的控制之下。在城镇中事实上几乎也只有或多或少直接从属于教会的居民。

虽然没有非常准确的资料，然而还是可以猜测出这类居民的性质。他们包括大教堂以及聚集在其周围的其他教堂的教士，修道院的修士（他们来到主教管区的主教教座所在地定居，有时为数相当多），教会学校的师生，最后还有仆役以及自由的或非自由的工匠（他们对于满足祭祀的需要以及教士日常生活的需要是必不可少的）。

在城镇里几乎总是可以看到每周一次的市场，附近的农民把他们的农产品拿到那里。有时在城镇里甚至还举行一年一度的市集（annalis mercatus）。在城门口对进出的每件东西征收商品通行税。在城内设有一个铸币厂。在城镇里还有几座塔楼，住着主教的封臣、推事或城堡主。除此之外，最后一定还有粮仓和仓库，堆积着主教领地和修道院领地的收获物，是由佃农们定期用大车从外面运来的。在每年的重大节日，教区内的教徒涌入城镇，使之在几天中显出不寻常的喧嚣熙攘生气勃勃的景象。④

这整个小小世界承认主教既是精神首领也是世俗首领。宗教的权力和世俗的权力结合起来，确切地说，在他身上混成一体。在一个由神甫和议事司铎组成的宗教会议的协助下，他根据基督教道德的箴言管理城镇和教区。由于国家的软弱，更由于国家的恩宠，由副主教主持的教会法庭大大地扩大了职权范围。不仅有关教士的所有案件归它审理，而且有关在俗教徒的许多案件也归它审理：如婚姻、遗嘱、身份等等案件。指定由城堡主或推事主持的世俗法庭的权限也得到类似的扩大。从虔诚的路易在位时起，世俗法庭不断地侵越职权。政府管理越来越混乱不堪，既说明了越权的原因，也说明了越权是正当的。并非仅仅享有特免权的人归世俗法庭管辖。很可能至少在城镇的墙垣之内，每个人都受世俗法庭的管辖，世俗法庭事实上代替了伯爵在理论上还拥有的对自由民的审判权。⑤此外，主教还行使未严格规定的警察权，据此他管理市场，规定商品通行税的征收，监督硬币的铸造，负责城门、桥梁和壁垒的维修。简言之，在城镇的管理方面再没有一个领域，他不是以秩序、和平和公众福利保护者的身份，根据法律或权力进行干预。神权制度完全代替了古代的城市制度。居民由主教进行管理，他们不再要求分享丝毫的政府权力。有时确实在城镇中爆发骚乱。主教在其殿堂内受到袭击，有时甚至被迫出逃。但是不可能从这些暴动中看到丝毫城市精神的痕迹。这些事件是由于阴谋诡计或私人争端而导致的。如果认为这些事件是11、12世纪城市公社运动的前兆，那是绝对错误的。再者，这类事件也是很稀少的。一切表明，主教的管理一般来说是仁德的，也是得人心的。

如上所述，这种管理并不限于城镇范围之内，而是扩展到整个主教管区。城镇是管理的中心，而主教管区是管理的范围。城镇居民丝毫也不享有特权地位。他们生活其下的制度是习惯法的制度。城镇居

民中包括骑士、农奴和自由民，他们与城镇之外的同类人的区别仅在于他们是聚居在一个地方。中世纪的市民阶级将要享有的特别法和自治，这时还找不出任何痕迹。当时的文献中用来指城镇居民的civis（公民）一词仅仅是地形学上的一个名称，不具有法律上的意义。[⑥]

城镇是主教驻节地同时又是堡垒。在罗马帝国的末期，必须在城镇的四周筑起墙垣以免受蛮族的侵袭。几乎在各地这些墙垣依然存在，主教们以更大的热情忙于对其加以维修或者修复，因为萨拉森人和诺曼人的入侵在9世纪时使人们日益紧迫地感到需要防护。因此罗马的旧城墙继续保护城镇免遭新的危险。

城镇的布局在查理大帝时代仍然是君士坦丁时代的样子。一般来说呈长方形，围以墙垣，侧建塔楼，有城门与外界相通，门数通常为四。如此围在墙垣之内的空间是非常有限的，边长很少超过四至五百公尺。[⑦]而且城内也远非满建房屋，房舍之间有耕地与园圃。墨洛温时代还展开在墙垣之外的郊区（suburbia）已经消失。[⑧]由于有城墙的防卫，城镇几乎经常胜利地抗击来自北方和南方的侵略者的进攻。在这里只要回想885年诺曼人包围巴黎的著名事件就足以说明这一点。

主教管辖的城市自然成为附近居民的避难所。修士们甚至从遥远的地方去到那里寻求躲避诺曼人的庇护地，例如887年圣瓦斯特修道院的修士们去到博韦，881和882年圣康坦修道院和根特的圣巴沃尼斯修道院的修士们去到拉昂。[⑨]

不安和混乱赋予9世纪下半叶一种十分阴郁的特征，在这种情况下，确确实实地进行保护的使命于是落到了城镇头上。城镇不折不扣地是受到侵略、掠夺和充满恐怖的社会的保障。然而不久，城镇不再单独起这种作用。

我们知道9世纪的混乱状态加速了法兰克王国不可避免的解体。伯爵们同时又是他们地区最大的领主，他们利用当时的形势为自己僭取了完全的自治权，把他们的职位变成世袭的产业，把委托给他们的政府权力和他们对自己的领地行使的私人权力结合起来掌握在他们手中，最后把所有他们能够夺取的伯爵领地合并成一个单一的诸侯国，置于他们的统治之下。加洛林帝国于是在9世纪中叶以后分裂成为许多块领土，分属于许多地方王朝，与国君仅仅保持着脆弱的封建臣属关系。国家过于软弱，无力对抗这种分裂。毫无疑问，这种分裂是通

过暴力和背叛的手段来实现的。然而，总的来说，这对于社会是有利的。王侯们攫取了权力，也就立即承担了由此而产生的义务。他们最明显地关心的是保卫和保护已经成为他们的土地和他们的人民的那些土地和人民。他们不会不执行只要关心私人利益就不得不执行的任务。随着权力的增长和巩固，他们越来越关心如何给予他们的诸侯国一种能够保证社会秩序与治安的机构。[⑩]

必须应付的第一需要是防御，既要防御萨拉森人或诺曼人，也要防御邻近的王侯们。因此，从9世纪起，每个地方都布满了堡垒。[⑪]当时的文献给予这些堡垒各种各样的名称：堡（castellum）、营（castrum）、镇（oppidum）、城（urbs）、市（municipium）[⑫]；这些名称中最常用而且无论如何最具有专门用语性的是城堡（burgus）这个词是后期罗马帝国的拉丁文从日耳曼语中借用来的，而且所有的现代语言中都保留着这个词：burg, borough, bourg, borgo[⑬]。

中世纪初期的城堡没有给今天留下一点痕迹。幸而我们可以根据原始资料描绘出这些城堡的相当准确的图画。城堡是墙垣围绕的场地，起初有时甚至围以简易的木栅栏[⑭]，面积很小，通常呈圆形，四周是壕沟。中间有一座坚实的塔楼，即城堡的主楼，亦即受到攻击时进行最后防御的内堡。

一支由骑士组成的戍军（milites castrenses）常驻在那里。常常从附近居民中挑选战士组成班组，轮流来加强戍军。全部军队受城堡主（castellanus）指挥。王侯在他的土地上的每一座城堡中都有一所宅邸（domus）。由于战争和公务他不得不经常出巡，在出巡期间就偕同其扈从居住于那些宅邸。礼拜堂或教堂常常在墙雉之上竖起一座钟楼，礼拜堂或教堂的侧面是供教士们居住的房舍。有时在礼拜堂或教堂的旁边还有用来召开审判会的地方，与会的成员定期从堡外来到堡内出席审判。最后，必不可少地还有一个粮仓和几个地窖，储存王侯所占有的附近各领地的产品，以便在一旦被围困时提供急需以及当王侯在该堡逗留时为他提供食品。向当地农民征收的实物贡赋保证驻军的给养。维修墙垣的责任同样落在这些农民的身上，他们不得不根据劳役的规定承担这项工作。[⑮]

上面描绘的图画在细节上自然因地而异，但是基本特征各地皆然。佛兰德尔的bourg和盎格鲁-撒克逊英国的borough之间的相似之

处是很明显的。[16]这种相似之处或可证明，同样的需要使得各地采取了相似的措施。

如上所述，城堡首先是军事设施。但是除了这种最初的性质之外，很早就又加上了行政中心的性质。城堡主不再只是城堡戍军的骑士们的指挥官。王侯将城堡墙垣周围面积相当广阔的地区的财政和司法职权委托给他，从10世纪起，这样一个地区叫做城堡区（châtellenie）。城堡区之依附于城堡正如主教管区之依附于城镇。战时居民到那里避难；平时他们去那里参加审判会或者缴纳应缴的贡赋。[17]尽管如此，城堡没有显示出一丝一毫的城市特性。居民中除了作为主要组成部分的骑士和教士以外，只有他们雇来为他们服务的人，这类人的数目肯定是很少的。他们是城堡的居民，而不是城市的居民。在这样的环境中，商业和工业不可能出现，甚至无法想像。这样的环境本身不生产任何东西，靠邻近的土地的收入生活，只起消费者的作用，别无其他经济作用。

除了王侯们修筑的城堡以外，还必须提到，9世纪时大多数的大修道院建起了筑有防御工事的围墙，以保护自己抵抗蛮族。因此大修道院也变成了城堡。而这些教会的堡垒在各个方面都与世俗的堡垒具有同样的性质，都只是避难和防御的地方。[18]

因此可以得出一个可靠的结论：随着加洛林时代而开始的那个时期，无论就城市这个词的社会意义、经济意义或法律意义来说，都不存在城市这个东西。城镇和城堡只是筑垒之地和行政中枢。它们的居民既不拥有特别法，也不拥有他们自己的制度，而且他们的生活方式与社会的其他成员也毫无共同之处。

因为城镇和城堡与商业活动和工业活动无关，所以它们在各个方面都符合于那个时代的农业文明。而且它们的居民为数极少。由于资料的缺乏，不可能做出准确的估计。但是，一切表明，最大的城堡只有几百人，城镇或许从未超过两三千人。

然而，城镇和城堡在城市的历史上起过重要的作用。可以说，它们是城市的踏脚石。当经济复兴出现以后（经济复兴的最先征兆突然出现在10世纪），城市就在它们的城墙周围形成。

注释

① 见本书第一章。

② 关于这种制度，见L. 胡贝蒂：《上帝的和平与尘世的和平的法律史的研究》（安斯巴赫，1892年）。

③ 这种情况在欧洲北部尤甚。相反，在法兰西南部和意大利，罗马帝国的城市组织未完全消失，伯爵们通常住在城镇。

④ 对于9和10世纪的城镇还未进行充分的研究。我在这里和下文所说系借用法兰克王国敕令中的许多段落以及分散在编年史和圣徒传记中的某些文献资料。至于德意志的城镇（自然比高卢的城镇为数少得多和不重要得多），应该查阅S. 里切尔的重要著作：《加洛林时代末期德意志土地上的城市》（莱比锡，1894年）。

⑤ 自然我只是力图说明一般情况的特点。我并非不知道一般情况中包含着许多例外情况；但是这些例外情况不能改变从研究事实所得出的总的印象。

⑥ S. 里切尔：《加洛林时代末期德意志土地上的城市》，第93页。

⑦ A. 布朗谢：《高卢的罗马城镇》（巴黎，1907年）。

⑧ L. 阿尔方：《卡佩王朝初期的巴黎》，第5页（巴黎，1909年）。

⑨ L. H. 拉邦德：《博韦及其公社制度史》，第7页（巴黎，1892年）；W. 福格尔：《诺曼人和法兰克王国》，第135、271页。

⑩ 法兰西的大部分城堡是由世俗王侯修建的。不过加洛林王朝的最后几个国王修建了几座。在德意志，王权保持得比较强大，国王不仅修建城堡，而且从理论上说甚至只有国王才有权修建城堡。无论在德意志还是在意大利，国王授予主教们封地，主教们自然和世俗王侯一样修建城堡。

⑪ 在诺曼人到来以前，除了主教管辖的城镇以外，没有或者几乎没有筑垒之地（哈里乌尔弗：《圣里基埃修道院编年史》，F. 洛校注，第118页，巴黎，1894年）。参阅R. 帕里索：《加洛林王朝时代的洛林王国》，第55页（巴黎，1899年）。在意大利，修筑城堡（castra）是由于匈牙利人的入侵（F. 施赖德：《意大利的城堡和城镇的产生》，第263页，柏林，1924年）。在德意志是由于匈牙利人和斯拉夫人的入侵。在法兰西南部是由于萨拉森人的入侵（布吕塔伊：《鲁西荣省的农村阶级史》，第35页）。

⑫ 关于这些词的意义，见K. 黑格尔：《古代德意志史学学会新文库》，第18卷（1892年）和G. 代·马雷：《oppidum一词的法律含义》，载《H. 布吕纳纪念册》（柏林，1910年）。

⑬ 这四个词中，burg, borough是英语，bourg是法语，borgo是意大利语，都有城、镇的意思。——译者

⑭ E. 迪姆勒：《东法兰克王国史》，第2版，第3卷，第156页（莱比锡，1888年）。

⑮ H. 皮雷纳：《十二世纪以前佛兰德尔的城市》〔《东部和北部年刊》，第1卷（1905年），第12页〕。见我所校注的布鲁日的加尔贝的著作中所载12世纪初期布鲁日城堡平面图。

⑯ W. 梅特兰：《城镇和城堡》（剑桥，1898年）。参阅M. C. 斯蒂芬森的论著：《英国城镇的起源》，这篇文章最近发表在《美国历史评论》上。还必须将西

部的城堡和捕禽者亨利10世纪时为抵御斯拉夫人沿易北河和萨勒河所建立的城堡相比较（C. 克恩：《城堡、城堡居民和城市》，载《历史杂志》，第133卷，1925年）。——关于城堡的社会作用，我只引用在我看来非常有代表性的下述文献资料，说的是996年建立康布雷锡城堡的问题，“这是防御盗匪的屏障和保护附近农村居民自由的堡垒”（《康布雷主教言行录》，载《德意志历史文献·著述》，第7卷，第450页）。见C. 克恩：《城堡、城堡居民和城市》，第11页，注5的一个类似的例子，说的是在希尔德斯海姆主教管区建立一个城堡的问题：“为了保护……免受奸诈的斯拉夫人的攻击和劫掠。”

⑰ W. 布洛马埃：《佛兰德尔的城堡主》（根特，1915年）。

⑱ 见《圣柏尔提尼的奇迹》（《德意志历史文献·著述》，第15卷，第512页）提供的关于891年围绕圣柏尔提尼修道院构筑的堡垒（castellum）的非常生动的细节。这个堡垒有一条壕沟，壕沟边上竖起土墙，土墙顶上装着木栅栏。

第四章　商业的复兴

我们可以认为9世纪末是这样的时刻：根据西部欧洲经济发展所描绘的曲线达到了关闭地中海以来的最低点；9世纪末也是这样的时刻：入侵者的劫掠和政治上的无政府状态所引起的社会混乱达到了最高峰。10世纪即使不是复兴的时期，至少也是相对的稳定与和平的时期。诺曼底让予罗隆（912年）[①]标志着在西面斯堪的纳维亚人大规模入侵的结束，同时在东面捕禽者亨利和奥托沿易北河阻止住了斯拉夫人，在多瑙河流域阻止住了匈牙利人（934、955年）。与此同时，在法兰西，肯定地战胜了王权的封建制度在加洛林王朝旧结构的废墟上建立起来。反之，在德意志，社会的发展较慢，使萨克森家族的王侯们得以抵住世俗贵族的侵犯；他们所依靠的主教们的权势，使他们得以恢复君主的权力，并且使他们得以打着罗马皇帝的旗号，自称拥有查理大帝行使过的万能的职权。

尽管做到这一切并非没有斗争，然而毋庸置疑这一切还是有好处的。欧洲不再遭受无情的蹂躏；欧洲恢复了对未来的信心，有了这种信心，也就恢复了热情和工作。很可能人口回升始于10世纪。更加明显的是，社会当局又开始履行其应尽之职责。从那时起，在封建的诸侯国中如同在主教的诸侯国中一样，突然出现为努力改善人民生活条件而组织起来的最早痕迹。在那个几乎不能摆脱混乱状态的时代，最大的需要是和平的需要，即社会一切需要中最基本和最主要的需要。请注意，第一次上帝的和平于989年宣布。私人战争，那个时代的灾害，受到法兰西各地的伯爵们和德意志帝国教会的高级教士们强有力的反对。

因此11世纪呈现的画面在10世纪已经开始显露出来，尽管10世纪依旧显得黯淡。关于千年恐怖的著名传说在这一点上不无象征意义。如果说人们预计一千年是世界的末日，那无疑是不确实的；但是，从一千年开始的那个世纪，与前一个世纪大不相同，它的特点是如此引人注目地重新活跃起来，以致可以认为是一个长期被令人苦恼的梦魇所压抑的社会觉醒了。在每一个领地内都可以看到同样的精神焕发，

也就是说，充满乐观情绪。因克吕尼的改革而恢复了生气的教会着手涤除侵蚀教规的流弊，并且摆脱顺从于皇帝的状态。激励着教会并由教会灌输给教徒的那种不可思议的热情，把他们投入威武雄壮的十字军进军，这场进军使西方的基督教重新挺直腰杆对抗伊斯兰教。封建主义的尚武精神使教会发动并且完成了史诗般的事业。诺曼底的骑士们去南意大利同拜占庭人以及穆斯林作战，在那里建立诸侯国，不久由此产生西西里王国。另外的诺曼底人联合佛兰德尔人和北部的法兰西人在威廉公爵领导下征服英格兰。在比利牛斯山脉以南，基督教徒把西班牙的萨拉森人赶向后退，并且占领托莱多和巴伦西亚（1072—1109年）。这样的事业不仅表明性格坚强的人物的毅力和气魄，而且表明社会的健全。如果没有作为11世纪特点之一的高出生率，这样的事业显然是不可能完成的。在这个时期，家庭中人丁兴旺的现象似乎在贵族中和在农民中一样地普遍。年轻的小伙子到处皆是，他们感到自己的乡土上人满为患，渴望到远方去碰碰运气。处处可以遇见找钱赚和找工作的冒险者。军队中充满了雇佣兵（茅屋农或佛兰德尔人），谁想要雇佣他们，就给谁效力。自12世纪初起，成帮结伙的农民离开佛兰德尔和荷兰去给易北河沿岸的沼泽排水。在欧洲各地都有大量的劳动力；从这时起，垦荒和筑堤的巨大工程的数目不断增加，其原因肯定就在这里。

从罗马时代到11世纪，耕地面积似乎没有明显地增加。除在德意志各国以外，修道院几乎没有改变耕地面积的原状，几乎总是保持在原有的土地上，对于减少领地内的森林、荒地和沼泽面积无所作为。但是一旦由于人口增加可以好好利用这些不生产的土地时，情况就完全不同了。就在1000年左右，开始了垦荒的时期，开垦面积不断扩大，一直继续到12世纪末。由于居民的增加，欧洲向自己“殖民”。王侯们和大领主们开始兴建新的城市，无地耕种的小伙子们大批去到那里。[②] 大森林开始被砍伐。在1150年左右，佛兰德尔出现了第一批围海田。[③] 1098年成立的西斯特教团立即致力于垦荒和伐木。

众所周知，人口增加和重新活跃（前者既是后者的原因也是结果）转过来有利于农业经济。但是人口增长必定也对商业产生影响。自11世纪起，商业进入复兴时期。这次复兴是在两个策源地的影响下开始的，一个策源地位于欧洲南部，另一个位于欧洲北部：即一方面是威尼斯和南意大利，另一方面是佛兰德尔海岸。这就是说，商业复

兴是外部刺激的结果。正是由于这两个地方与外国商业所保持的联系，商业复兴才得以出现和传开。商业复兴或许有可能在另外的情况下出现。商业活动可能按照一般经济生活的发展趋势而得以恢复。然而事实并非如此。正如对外出口关闭之时西部地区的商业消失一样，对外出口重开之日，西部地区的商业也随之恢复。

众所周知，威尼斯在欧洲经济史上占有独特的地位，它对于西部地区商业的影响从一开始就表现出来。和蒂尔一样，威尼斯确实表现出一种独有的商业性。威尼斯的第一批居民是在匈奴人、哥特人和伦巴德人逼近之时逃来的，他们于5和6世纪时逃到里阿尔托、奥利沃洛、斯皮纳隆加和多索杜罗等环礁湖中荒芜的小岛上避难。[④] 为了生存，他们必须竭尽心机并且与大自然作斗争。他们一无所有，甚至饮水也短缺。但是对善于经营的人来说，海就足以维持生活。捕鱼和制盐立即保证了威尼斯人的生计，因为这使他们能够拿自己的产品与附近沿岸居民换取小麦。

正是这种居住条件迫使他们从事商业。商业给有进取精神的人提供了无限的可能性，他们具有利用这种可能性的精力和才干。从8世纪起，他们占据的小岛群已经人烟稠密，足以成为一个特别主教管区的教座所在地。

在威尼斯创建时期，全意大利还属于拜占庭帝国。由于威尼斯地处海岛，得以逃脱相继侵袭半岛的征服者——首先是伦巴德人，随后是查理大帝，最后是德意志皇帝们——的控制。因此威尼斯依然在君士坦丁堡的主权范围之内，这样就在亚得里亚海底部和阿尔卑斯山脚下形成一个拜占庭文明的孤立前哨。当西部欧洲与东部地区分离的时候，威尼斯继续是东部地区的一部分。这种情况具有头等的重要性。结果是威尼斯一直沿着君士坦丁堡的轨道运转。虽然海水相隔，但是威尼斯受君士坦丁堡的吸引，并且在君士坦丁堡的影响下成长壮大起来。

直到11世纪时，君士坦丁堡看来不仅是一座大城市，而且是整个地中海沿岸地区最大的城市。它的居民接近一百万人，而且特别地活跃。[⑤] 他们不像共和时代和帝国时代的罗马居民那样安于消费不事生产。他们满怀热情（税收制度束缚但未扼杀这种热情），不仅致力于商业而且致力于工业。君士坦丁堡既是一个政治首都，也是一个巨港和第一流的工业中心，在那里存在着各种生活方式和各种社会活动形

式。在基督教世界，只有君士坦丁堡呈现出与现代大城市类似的景象，既有各种纠纷，各种缺陷，也有基本上属于城市文明的各种讲究。由于航运从未中断，它与黑海海岸、小亚细亚、南意大利以及亚得里亚海沿岸地区保持着联系。它的战舰保证了它的制海权，如果没有制海权，它就不能生存。当它保持强大之时，它能够在伊斯兰教面前维持对东地中海整个海域的控制。

我们很容易了解威尼斯同一个与西部欧洲非常不同的世界联系在一起而得到多么大的好处。威尼斯不仅因这个世界而出现商业繁荣，而且从那里学到高度的文明、熟练的技术、经商的才智以及政治和行政的组织，这些使得威尼斯在中世纪欧洲占有一个与众不同的地位。自8世纪起，威尼斯致力于供应君士坦丁堡，取得越来越大的成功。威尼斯的船只把其东面和西面邻近地区的产品运到君士坦丁堡：意大利的小麦和酒，达尔马提亚的木材，环礁湖的盐；而且不顾教皇和皇帝的禁令，把它的海员在亚得里亚海沿岸的斯拉夫民族中很容易得到的奴隶运到君士坦丁堡。威尼斯的船只从君士坦丁堡带回拜占庭工业生产的珍贵织品以及亚洲供给君士坦丁堡的香料。10世纪时，威尼斯港的活动已经达到异乎寻常的规模。[⑥] 随着商业的扩展，利欲不可抑制地表现出来。威尼斯人从不瞻前顾后。他们的信仰是商人的信仰。只要同穆斯林做生意有利可图，尽管穆斯林是基督的敌人，这对他们来说是无关紧要的。9世纪时，他们越来越频繁地去阿勒颇、亚历山大、大马士革、凯鲁万、巴勒莫。商务条约保证他们在伊斯兰教徒的市场上享有特权地位。

11世纪初，威尼斯的力量如同它的财富一样奇迹般地增长。在督治皮埃特罗二世即奥赛罗时期，威尼斯肃清了亚得里亚海的斯拉夫海盗，降服了伊斯特里亚，在扎拉、维格利亚、阿尔伯、特罗、斯帕拉托、库尔左拉和拉戈斯塔拥有商行或军事机构。执事约翰赞美威尼蒂亚的马笼头的灿烂光辉；阿普莱亚的纪尧姆夸耀该城“钱多人众”，并且声称威尼斯人“勇于海战，善于航海，世上无人匹敌”。

以威尼斯为中心的强有力的经济活动不可能不传播到仅隔环礁湖的意大利各地区。威尼斯已经从那里得到供消费或者供出口的小麦和酒。威尼斯自然设法在那里为东方商品找到销路，因为海员们把数量越来越大的东方商品卸在威尼斯的码头上。通过波河，威尼斯与帕维亚建立联系，帕维亚不久在威尼斯的影响下活跃起来。[⑦] 威尼斯从德

意志皇帝们那里得到自由进行贸易的权利，最先与附近城市，以后与全意大利；还得到垄断运送抵达它的港口的全部货物的权利。

10世纪时，伦巴第在威尼斯的影响下开始出现商业生活，这种影响迅速从帕维亚扩展到附近的城市。所有这些城市都急于参加贸易活动，威尼斯为它们作出了榜样，而且把这些城市的贸易激发起来对威尼斯也是有利的。进取精神在一个又一个地方相继发展起来。不仅农产品使得伦巴第与威尼斯的商业关系继续下去，而且伦巴第的工业崭露头角。最迟从11世纪初期起，卢卡已经致力于呢绒生产。如果不是我们的资料贫乏得可怜，关于伦巴第经济复兴的发端我们会知道的多得多。[⑧]

虽然威尼斯的影响在意大利处于优势，但是在那里并非只有威尼斯的影响。在斯波莱托和贝内文托那边的半岛南部，仍旧处于拜占庭帝国的权力范围之内，在11世纪诺曼人来到以前一直如此。巴里、塔兰托、那不勒斯，尤其是阿马尔菲，与君士坦丁堡保持着类似威尼斯与之保持的关系。这些地方的商业很活跃，而且如同威尼斯一样毫不犹豫地与穆斯林港口通商。[⑨]这些地方的航运事业必然或迟或早碰到靠北一些的滨海城市的竞争。事实上，从11世纪初起，我们看到，首先是热那亚，随后不久是比萨，把它们的努力转向大海。935年，萨拉森海盗还抢劫过热那亚。但是轮到热那亚采取攻势的时刻正在临近。热那亚本来可以如同威尼斯或阿马尔菲做过的那样，和它的正统宗教的敌人缔结商约。西部地区狂热的宗教感情不允许这样做，而且几个世纪以来积累了太多的对萨拉森人的仇恨。海道只能用武力打开。自1015—1016年起，在比萨的协同下，热那亚指挥了进攻撒丁的远征。二十年后，在1034年，热那亚和比萨一度夺取非洲海岸的博纳；比萨人在1062年胜利进入巴勒莫港，摧毁了该地的兵工厂。1087年，热那亚和比萨的舰队在教皇维克多三世的鼓励下进攻梅迪亚。[⑩]

所有这些远征既是出于宗教热忱也是出于进取精神。热那亚人和比萨人与威尼斯人很不相同，面对伊斯兰教，他们认为自己是基督和教会的士兵。他们相信看见大天使加百列和圣彼得领导他们同异教徒战斗。只是在屠杀了“穆罕默德的阿訇们”和抢劫了梅迪亚的清真寺之后，他们才签订了一项有利的商约。在这次胜利之后建立的比萨大教堂，令人赞叹地象征着征服者的神秘主义和航海事业开始给他们大量带来的财富。圆柱和从非洲运来的珍贵的大理石用以装饰大教堂，似

乎他们想以大教堂的壮丽表明基督教对萨拉森人的报复。萨拉森人的富裕是一件令人愤慨和羡慕的东西。这至少是当时的一首热情洋溢的诗篇所表现的感情[11]：

> 你的教堂千秋万代灿烂辉煌，
> 黄金、宝石、珍珠、锦缎放出耀眼的光芒。

在基督教反击面前，伊斯兰教就这样一点一点地退却。发动第一次十字军（1096年）标志着伊斯兰教最后的退却。自1097年起，热那亚舰队驶向安条克，给十字军运去援军和粮食。两年以后，比萨"奉教皇之命"派出军舰解放耶路撒冷。从此以后，整个地中海向西部地区的航运开放，更确切地说，向西部地区的航运重新开放。如同罗马时代一样，那个基本上属于欧洲的海从此端到彼端的交通恢复了。

伊斯兰教对地中海的控制结束了。确实，十字军在政治和宗教方面的结果是短暂的。耶路撒冷王国和埃德萨、安条克诸侯国12世纪时被穆斯林夺回。但是地中海仍旧在基督教徒控制之下。现在是他们在地中海掌握着经济控制权。地中海东岸诸港的全部航运逐渐属于他们。在叙利亚的港口、埃及的港口和爱奥尼亚海的岛屿，他们的商业机构以惊人的速度增加。由于征服了撒丁（1022年）、科西嘉（1091年）和西西里（1058—1090年），他们从萨拉森人手中夺取了自9世纪以来使萨拉森人能将西部地区置于封锁状态的那些作战基地。热那亚人和比萨人拥有驶向东部海岸的畅通海路（亚洲内地的产品由沙漠商队或者红海、波斯湾的船只大批运送到东部海岸），并且轮到他们常去拜占庭那个伟大港口。诺曼人占领阿马尔菲（1073年），结束了该城的商业，从而使他们摆脱了该城的竞争。

然而热那亚和比萨的进步立即引起威尼斯的妒忌。威尼斯不能容忍这些新来者分享它想要保持的贸易垄断。威尼斯和它们信仰同一宗教，属于同一民族，说同一语言，这些都是枉然；因为它们已经成为竞争者，就只能视为仇敌。1100年春，一支威尼斯舰队埋伏在罗得岛前守候比萨派往耶路撒冷的舰队返航，出其不意地进行攻击，毫不留情地击沉大量船只。[12]于是开始了这两个沿海城市之间的冲突，终其繁荣之世，冲突延续不绝。地中海再无恺撒们的帝国以往给它规定的

那种罗马的和平了。利害的分歧从此以后使两个争夺地中海的对手在地中海上保持有时隐蔽有时公开的敌对状态。

海上贸易逐渐发展，范围自然越来越广泛。自12世纪初起，扩展到法兰西和西班牙海岸。古老的马赛港自墨洛温时代末期陷入长期冬眠状态以后，这时恢复了生气。在加泰罗尼亚，巴塞罗那也从地中海的开放中得到好处。然而毫无疑问意大利在经济复兴的初期保持领先地位。地中海的全部商业活动东面通过威尼斯，西面通过热那亚、比萨汇流到伦巴第，所以伦巴第异乎寻常地蓬勃发展起来。在那个令人神往的平原上，城市像庄稼一样茁壮成长。土地之肥沃使城市能够无限发展，同时销路之易得又有利于原料的进口和产品的出口。商业促使那里工业的出现，随着商业的发展，贝加莫、克雷莫纳、洛迪、维罗纳，所有古罗马的"城镇"，所有古罗马的"自治市"（municipes），重新出现了新的生机，比之它们在古典时代所曾具有的生机更加蓬勃得多。不久它们过度的积极性谋求向国外扩展：在南面扩展到托斯卡纳；在北面开辟了通过阿尔卑斯山的新道路。经过斯普卢根山、圣伯纳德山和布伦内罗山的隘口，把地中海激起它们的积极性那种有利因素带给欧洲大陆。[13] 伦巴德人沿着河流所形成的天然道路前进——沿多瑙河向东，沿莱茵河向北，沿罗讷河向西。自1074年起，有文字记载，在巴黎有意大利商人（无疑是伦巴德人）[14]；自12世纪初起，佛兰德尔的市集已经吸引了大量的意大利商人[15]。

南方人出现在佛兰德尔海岸是再自然不过的事情。这是商业和商业之间自然吸引的结果。

前面已经说过：在加洛林时代，尼德兰曾经表现出当时其他地方所不曾有的商业活力。[16] 这一点很容易解释：许多江河流经该国，如莱茵河、默兹河、埃斯科河，而且入海前在那里互相联结起来。英格兰和斯堪的纳维亚各地区离这个拥有许多广而深的河口湾的国家很近，所以它们的海员不会不很早就常去那里。如前所述，杜尔斯泰德和康托维克港就是由于他们而具有重要性的。但是好景不长。在诺曼人入侵时期，两地的重要性不复存在。一个地方愈是易于接近，就愈是引来侵略者，也愈是遭到他们的践踏。威尼斯的地理位置保护了商业的繁荣，而这里的地理位置必然促成商业的毁灭。

诺曼人的入侵仅仅是斯堪的纳维亚人感到需要扩张的初步表现。他们的充沛的精力促使他们同时向西部欧洲和俄罗斯进行抢劫和征服

的冒险。他们并不是普通的海盗。如同日耳曼人以前对罗马帝国那样，他们渴望定居在比他们的祖国富裕和肥沃的地区，并且为他们的祖国再也无法养活的过剩人口建立殖民地。在这项事业中他们终于取得成功。在东面，瑞典人沿着从波罗的海经涅瓦河、拉多加湖、洛瓦特河、沃尔乔夫河、德维纳河和第聂伯河到黑海的各条天然道路站稳了脚跟。在西面，丹麦人和挪威人使亨伯河以北的盎格鲁-撒克逊诸王国成为殖民地。在法兰西，他们使纯朴的查理将英吉利海峡岸边的国家让予他们，自那时起该国取名诺曼底。

这些成功结果使斯堪的纳维亚人的活动转入一个新方向。在10世纪时，他们放弃战争致力贸易。[17] 他们的船只游弋在北方诸海，他们不用担心有人竞争，因为沿岸的各民族中只有他们是航海家。只要浏览北欧传奇的那些饶有趣味的故事，就可以想像出那些故事所讲述的奇遇和业绩中蛮族海员的大胆和才智。每年春天，一旦海道畅通，他们即行出海。他们出现在冰岛、爱尔兰、英格兰、佛兰德尔，在易北河、威悉河、维斯杜拉河口，在波罗的海的岛屿，在波斯尼亚湾和芬兰湾的深处。他们在都柏林、汉堡、什未林和哥得兰岛有殖民地。由于他们，商业的潮流从拜占庭和巴格达开始，经基辅和诺夫哥罗德贯穿俄罗斯，一直延伸到北海沿岸，在那里产生良好的影响。在历史上几乎没有比希腊帝国和阿拉伯帝国的高度文明以斯堪的纳维亚人为媒介给予欧洲北部的那种影响更为奇怪的现象。在这方面斯堪的纳维亚人所起的作用看来与威尼斯在欧洲南部所起的作用十分相似，尽管两地的气候、环境和文化不同。像威尼斯一样，斯堪的纳维亚人恢复了东方和西方的接触。像威尼斯的商业很快将伦巴第卷入它的活动之中一样，斯堪的纳维亚的航海活动激起佛兰德尔海岸的经济觉醒。

佛兰德尔的地理位置确实使之成为北方诸海的商业在西部的极好中途站。佛兰德尔成为来自英格兰的船只或者穿过松得海峡出波罗的海南下的船只的旅程的天然终点。前面已经说过，康托维克和杜尔斯泰德港在诺曼人入侵时期以前已常有诺曼人来往。这两个港口在风暴中相继消失。康托维克再未从废墟上兴起。位于兹万湾底部的布鲁日位置更好，继承了康托维克。至于杜尔斯泰德，自10世纪初起，斯堪的纳维亚的海员又出现在那里。然而该地的繁荣未持续很久。商业越来越发展，也就越来越集中到布鲁日，因为该地离法兰西更近，而且佛兰德尔的伯爵们使该地维持着杜尔斯泰德地区不曾享有的安全。无

论如何，可以肯定布鲁日将北方的贸易越来越吸引到自己的港口，而且可以肯定11世纪时杜尔斯泰德的消失决定性地保证了布鲁日的前途。在丹麦、普鲁士直到俄罗斯发现大量的佛兰德尔伯爵阿诺尔德二世和博杜安四世（965—1035年）时的钱币。在缺乏书面资料的情况下，这一事实证明，从那时起，通过斯堪的纳维亚海员，佛兰德尔与上述国家保持着联系。[18] 佛兰德尔与对面的英格兰海岸的交往必定更加活跃。我们知道，盎格鲁-撒克逊的王后埃玛1030年前后就在布鲁日避难。991至1002年，在伦敦的商品通行税清册中，佛兰德尔人居于在该城经商的外国人的首位。[19]

在佛兰德尔这样早就显示出商业重要性的各种原因之中，应该指出该国有一个本地的工业，能够向停靠该地的船舶提供贵重的回程货物。从罗马时代起，甚或在此以前，摩里尼人和墨那皮人就生产呢绒。这种早期的工业必定在罗马的征服所引起的技术进步的影响下臻于完善。在海岸湿润的草地上牧养的绵羊，毛的质地尤其精良，这一点决定性地保证呢绒工业获得成功。我们知道，佛兰德尔出产的羊毛披肩和羊毛斗篷远销到阿尔卑斯山那边；我们还知道，在帝国的末期，图尔内有一个军服厂。日耳曼人的入侵并未结束此项工业。5世纪时入侵佛兰德尔的法兰克人，像他们以前的老居民一样继续从事此项工业。毫无疑问，9世纪的历史文献所谈到的弗里斯兰的织品是在佛兰德尔生产的。[20] 这看来是使加洛林时代还保持一些商业活动的仅有的工业产品。弗里斯兰人沿埃斯科河、默兹河和莱茵河运输这些产品。当查理大帝想要用礼品答谢哈利发诃伦·阿尔·拉希德的祝贺时，他找不到比弗里斯兰的羊毛斗篷更好的东西来赠送给他。我们可以猜想，这种以色彩瑰丽质地柔软著称的织品，一定很快引起10世纪斯堪的纳维亚航海家的注意。在欧洲北部没有地方能够找到更为贵重的产品，这种织品列在最受欢迎的物品之中，与北方的毛皮、阿拉伯和拜占庭的丝织品居于同样的地位。一切迹象表明，1000年左右在伦敦市场上引人注目的呢绒是佛兰德尔的呢绒。这时航运的发展为佛兰德尔的呢绒提供了新的销路，这不可能不使该种产品的生产出现新的飞跃。

就是这样，商业和工业（后者在当地进行而前者来自国外）结合起来使得佛兰德尔地区自10世纪起经济越来越活跃。在11世纪时，佛兰德尔取得的进步已经是惊人的。从那时起，佛兰德尔与法兰西北部

进行贸易，用呢绒换取法兰西的酒。诺曼底的威廉征服英格兰，使该国与大陆联系起来（以前英格兰沿着丹麦的轨道转），从而增进了布鲁日已经与伦敦保持的关系。除了布鲁日以外又出现了另外的商埠：根特、伊普雷、里尔、杜埃、阿拉斯、图尔内。伯爵们在图鲁、梅西纳、里尔和伊普雷建立了市集。

不过佛兰德尔并非是惟一受到北方航运有利影响的地方。这种影响在流到尼德兰的各条河流的沿岸都有反应。有资料提到，埃斯科河岸的康布雷和瓦朗西安以及默兹河岸的列日、于伊和迪南，在10世纪时就已经是商业中心。莱茵河岸的科隆和美因兹也是如此。离北海活动中心较远的英吉利海峡和大西洋沿岸没有显出同样的重要性。在那里，除了与英格兰有天然联系的鲁昂以及再靠南一些的波尔多和巴荣纳（此地发展较晚）以外，几乎没有其他地方值得一提。至于法兰西和德意志的内地，只是在或从意大利向上或从尼德兰向下逐渐向那里蔓延的经济渗透的影响下，非常慢地发生变化。

仅仅在12世纪时，经济渗透逐渐蔓延，终于改变了西部欧洲的面貌。经济渗透使西部欧洲摆脱了传统的静止状态，这种静止状态是一种仅仅建立在人和土地的关系基础上的社会组织强加于西部欧洲的。商业和工业不再仅仅处在从属于农业的地位，而是反过来对农业起作用。农业产品不再只供土地的所有者和耕作者消费，而是作为交换品或原料卷入总的商品流通系统。到那时为止禁锢着经济活动的领地制度的框框被打破了，整个社会显得比较灵活、活跃和丰富多彩。如同古典时代一样，乡村重新趋向于城市。在商业的影响下，古代的罗马城镇恢复生气，居民增加；在城堡脚下，在海边、河岸、河流的汇合处以及天然道路的交叉点形成了商人聚居地。每个城市构成一个市场，其吸引力的大小与其重要性成正比，有的对附近地区有影响，有的影响到很远的地方。城市或大或小，到处可以见到，平均每五平方里厄[21]就有一座。这是因为城市确实已成为社会必不可少的东西。城市采用了社会再不可无的劳动分工。城市和乡村之间相互服务。日益紧密的利害关系把城乡联结在一起：乡村向城市供应粮食，反过来城市向乡村供应商品和产品。市民的物质生活依靠农民，而农民的社会生活则依靠市民。因为市民向农民展示了一种较为舒适、讲究的生活方式，这种生活方式激起了农民的希望，因而增加了他们的需要和提高了他们的生活标准。然而城市的出现并非仅仅在这方面有力地刺激

了社会的进步。城市的出现还向全世界传播了新的劳动观念，这对社会进步同样做出了贡献。在城市出现以前，劳动是奴役性的；随着城市的出现，劳动成为自由的。这一事实的后果（以后我们还要谈到）是无法估量的。最后再补充一点：经济的复兴（12世纪时经济由复兴到繁荣）显示了资本的力量，我们还将充分地谈到这一点，以便说明很少的时代对社会产生过更为深刻的影响。

生机勃勃、面貌一新、迈步前进的新欧洲，总之更像古代的欧洲，而不像加洛林时代的欧洲。因为新欧洲恢复了古代欧洲作为一个城市地区的那种基本特性。我们甚至可以断言，如果说城市在政治组织方面的作用在古典时代比在中世纪为大，那么城市的经济影响在中世纪则远远超过古典时代。总的说来，在罗马帝国西部各省中，大的商业城镇相对地稀少，几乎只可举出那不勒斯、米兰、马赛和里昂。当时不存在可与威尼斯、比萨、热那亚、布鲁日那样的港口或者米兰、佛罗伦萨、伊普雷、根特那样的工业中心相比拟的地方。在高卢，诸如奥尔良、波尔多、科隆、南特、鲁昂等古代城镇，在12世纪时所具有的重要性看来远远超过它们在罗马皇帝统治时期所具有的重要性。最后，中世纪欧洲的经济发展超越了罗马欧洲的经济发展所达到的范围，不是停止在莱茵河和多瑙河沿岸，而是广泛地蔓延到德意志，并且一直延伸到维斯杜拉河。那些在基督纪元开始之时只有很少的琥珀和毛皮商人经过的、在我们祖先看来就像非洲中心一样荒凉的地区，现在到处都是繁荣的城市。罗马商船从未曾穿过的松得海峡，这时船舶来来往往显出一派生气。人们如同在地中海一样在波罗的海和北海航行。在这两个海的沿岸有着几乎同样多的港口。商业利用这两个地区的自然资源。商业控制着这两个把欧洲大陆非常奇妙的锯齿形海岸夹在当中的内陆海。正如意大利的城市将穆斯林从地中海赶了回去一样，在12世纪时德意志的城市也将斯堪的纳维亚人从北海和波罗的海赶了回去，条顿人的汉萨同盟的船舶满布在这两个海上。

就是这样，商业的扩展发端于两个地方（由于这两个地方，也就是说通过威尼斯和佛兰德尔，欧洲与东方世界发生接触），像一种健康的时尚传遍整个大陆。[22] 商业活动分别从北面和南面向内地发展，最后会合在一起，在从布鲁日到威尼斯的天然道路的中点——香巴尼平原——取得接触。自12世纪起在那里建立起特鲁瓦、拉尼、普罗万

和奥布河畔巴尔等著名的市集，这些市集直到13世纪末在中世纪的欧洲起着交易所和票据交换所的作用。

注释

① 罗隆（Rollon），第一任诺曼底公爵，原为北欧海盗。——译者

② 关于11世纪人口增长情况，见赫斯费尔德的朗贝尔：《编年史》，第121页，O. 霍尔德-埃格校注（汉诺威，1894年）；絮热：《法国史学家文集》，第12卷，第54页；图尔内的埃尔芒：《德意志历史文献·著述》，第14卷，第344页。

③ H. 皮雷纳：《比利时史》，第1卷，第4版，第148、300页。

④ L. M. 哈特曼：《威尼斯经济之发轫》〔《社会和经济季刊》，第2卷（1904年）〕。

⑤ A. 昂德雷阿代：《拜占庭皇帝时期君士坦丁堡的人口》（罗维戈，1920年）。尚无一部君士坦丁堡的经济史。既然没有更好的，可以查阅L. 勃伦塔诺：《拜占庭的国民经济》（莱比锡，1917年）。

⑥ R. 海南：《威尼斯资本主义的产生》，第15页（斯图加特，1905年）。

⑦ R. 海南：《威尼斯资本主义的产生》，第23页。

⑧ K. 绍布：《罗曼语民族的商业史》，第61页（慕尼黑，1906年）。

⑨ 埃伊德：《地中海东岸地区的商业史》，第1卷，第98页。

⑩ 埃伊德：《地中海东岸地区的商业史》，第1卷，第121页；K. 绍布：《罗曼语民族的商业史》，第49页。

⑪ E. 迪·梅里：《中世纪拉丁文民间诗》，第251页（巴黎，1847年）。

⑫ K. 绍布：《罗曼语民族的商业史》，第125页。

⑬ A. 许尔特：《中世纪德国西部和意大利间商业关系史》，第1卷，第80页。

⑭ K. 绍布：《罗曼语民族的商业史》，第90页。

⑮ 布鲁日的加尔贝：《佛兰德尔伯爵，好心的查理遇害始末》，H. 皮雷纳校注，第28页（巴黎，1891年）。

⑯ 见本书第21页。

⑰ W. 福格尔：《中古初期欧洲北部和西部的航海》〔《汉萨历史杂志》，第13卷（1907年），第170页〕；A. 布格：《中古初期欧洲北部的交通道路》〔《社会和经济史季刊》，第4卷（1906年），第227页〕。

⑱ 昂热和塞吕尔：《中世纪古钱学教程》，第2卷，第505页。

⑲ 利伯曼：《盎格鲁-撒克逊人的法律》，第1卷，第233页。

⑳ H. 皮雷纳：《弗里斯兰的呢绒还是佛兰德尔的呢绒？》〔《社会和经济史季刊》，第7卷（1909年），第308页〕。

㉑ 里厄（lieue），法国古里，约合四公里。——译者

㉒　从12世纪起，由于佩切涅格人毁灭了俄罗斯南部的商业城市并且封锁了联结黑海和波罗的海的道路，欧洲北部同东方的联系就只有通过意大利的航运而得以保持。从那时起所确立的局面，是罗马帝国时期所存在的局面的部分再现，具有意义极为重大的经济后果。但是我们不必在这里谈这个问题，因为这是城市形成时期以后的事情。

第五章　商人

由于资料缺乏，不可能足够确切地阐述商人阶级是如何形成的，在谈到起源问题时几乎总是这样。我们刚刚概述了商业活动的开端，是商人阶级促使商业活动出现并传遍西部欧洲的。

在某些地区，商业看来是一种原始的和自发的现象。例如，希腊和斯堪的纳维亚从历史黎明时期起情况就是如此。在那里航海至少和农业一样历史悠久。所有一切都促使人们去从事航海：海岸呈深深的齿形，港湾的众多以及在地平线上隐约可见的岛屿或海岸的吸引力。因为家乡的土地贫瘠，那些地方更是激励人们去海上冒险。加之，由于靠近较为古老而防卫不足的文明地区，因此可以抢劫致富。海盗行径是海上贸易的先导。对于荷马时代的希腊航海者来说，也正如诺曼海盗一样，在长时期内，这两种行业的发展是并行不悖的。

应该说，在中世纪不存在这种现象。找不到这种英勇而野蛮的买卖的痕迹。5世纪时入侵罗马各省的日耳曼人对于海上生活完全外行。他们满足于把土地占为己有，因而地中海的航运和过去一样继续起着帝国时期归它起的作用。

穆斯林的入侵造成帝国的覆灭并且关闭了地中海，但未产生反应。人们接受了既成事实，欧洲大陆失去了传统的出路，长期囿于基本上以农村为基础的文明。犹太人、小贩和临时性的商人在加洛林时代进行的零星买卖太微不足道，而且为诺曼人和萨拉森人的入侵所彻底消灭，所以无法把这种零星买卖当作商业复兴的先兆，商业复兴的最初征候是在10世纪时突然出现的。

我们可以假定商人阶级是从农业人口中逐渐形成的吗？乍看起来这样假定似乎是很自然的，但是没有什么根据可以使人相信这种论点。在中世纪早期家家户户、世世代代依附于土地的那种社会组织中，看不出有什么因素可能促使人们用依靠占有土地享有的稳当生活去换取碰运气不稳定的商人生活。而且，在同外界没有接触因而习惯于一种传统生活方式的人们中间，利欲和改善生活条件的愿望必然表现得非常之少，没有什么新颖奇异的东西激励他们，而他们又或许完

全没有首创精神。虽然农民常去城镇和城堡的小市场，但是他们从市场上赚到的钱太少，不可能激起他们想要依靠做生意过活的愿望，甚至他们想不到还可能有这样一种生活方式。他们之中肯定谁也不会想到卖掉土地换取现金。社会状态和风俗习尚顽强地反对这种做法。再说也没有丝毫证据可以说明有人想到去干一种既奇怪又冒险的事情。

某些历史学家力图将大修道院的仆役说成是中世纪商人的鼻祖，他们负责从院外采办生活必需品，有时或许也到附近市场去出售院里的剩余收获物和葡萄汁。这种假设虽然独出心裁，但是经不起推敲。首先，“修道院商人”为数太少，不足以产生具有某些意义的影响。再者，他们不是独立自主的商人，而是专为他们的主人服务的雇工。看不出来他们是为自己牟利而做生意。企图在他们和我们正在这里探索其起源的商人阶级之间建立一脉相承的关系，过去没有成功，将来肯定也绝不会成功。

可以确实断言，在还没有任何东西预见西部欧洲会有商业传播的时期，经商这种职业出现在威尼斯。卡西奥多罗斯在6世纪时已经描写威尼斯人是水手和商人的民族。我们确知，在9世纪时该城已经积累了非常巨大的财富。而且，威尼斯从那时起与加洛林皇帝们或拜占庭皇帝们签订的商约，使人们对该城居民的生活方式没有怀疑的余地。遗憾的是，我们没有关于他们积累资本和经营商业的方式的资料。非常可能，在环礁湖的小岛上炼制的盐很早就是有利可图的出口产品。沿亚得里亚海海岸进行的沿海贸易，特别是与君士坦丁堡的关系，使该城获得更大的利润。人们大为惊异地看到，从10世纪起威尼斯人的经商技能已经达到多么完善的地步。[①] 当欧洲其他各地教育为教士所全部垄断的时候，在威尼斯能写会算的人很多，这种稀奇的现象不可能与商业的发展无关。

我们还可以推测，而且可能性极大，借贷在很早的时候就有助于使商业的发展达到它所达到的程度。确实我们在这方面没有11世纪初期以前的资料。但是在11世纪初期海商贷款的风气似已非常盛行，所以贷款的起源必定早得多。

威尼斯商人向资本家借贷为采购船上货物所需的资金，利率一般高达百分之二十。一艘船由几个共同行动的商人装货。由于航海的危险性，海上远航队由包括几艘船只的船队组成，船上配备人数众多武器精良的海员。[②] 所有一切都表明利润是非常之大的。在这方面威尼

斯的文献几乎没有给我们提供确切的情况，然而我们可以利用热那亚的资料来弥补威尼斯的文献的空白。在12世纪，这两个城市的海商贷款、船舶装备和经商方法都是彼此一样的。[③] 因此我们所知道的有关热那亚海员获得巨额利润的情况，对于他们的威尼斯先驱来说一定是适合的。关于这方面的情况我们知道得不少，因此可以断言：商业，也只有商业，使得这两个地方的那些富有精力和才智的人们，遇上好机会而获得大量的资本。[④]

但是威尼斯商人如此既快又早地致富的秘密，无疑在于把他们的商业组织与拜占庭的商业组织联系起来，并且通过拜占庭与古典时代的商业组织联系起来的那种紧密的亲族关系。实际上仅就地理位置而言威尼斯属于西部地区；就它所过的生活和鼓舞它的精神而言，它是这个地区的异邦。环礁湖的第一批移民，即来自阿奎莱亚及其附近城镇的逃亡者们，将罗马世界的经济技术和工具带到那里。从那时起一直把该城与拜占庭意大利以及君士坦丁堡联系起来的那种经常不断和日益活跃的来往，保护和发展了这个聚宝盆。总之，在威尼斯和保存着千年文明传统的东部地区之间从未失去联系。我们可以认为，威尼斯的航海家们是我们已经见过的那些直到穆斯林入侵以前非常活跃地经常出入马赛港和第勒尼安海的叙利亚航海家们的继承者。他们不需要经过长期而痛苦的学徒期就可以学会进行国际贸易。在他们的身上从未丢掉商业的传统，这就足以解释为什么他们在西部欧洲的经济史上占有独特的地位。我们不可能不做出这样的推测：古典时代的商业法律和惯例是他们在西部欧洲表现出优越性并且处于领先地位的原因。[⑤] 通过详细的研究，有朝一日或许会证明我们在这里提出的论点。毋庸置疑，在头几个世纪威尼斯政治结构中如此引人注目的拜占庭影响，也孕育了威尼斯的经济结构。在欧洲的其他地方经商这项职业是从商业的痕迹早已完全消失的一种文明中缓慢地挣脱出来的。在威尼斯，商业与城市本身同时出现；在那里商业是罗马世界的幸存物。

威尼斯肯定对11世纪时开始发展起来的其他沿海城市有深刻的影响，首先是对比萨和热那亚，随后是对马赛和巴塞罗那。有了商人阶级，商业活动才逐步由海岸向大陆内地传播，但是威尼斯似乎在商人阶级的形成方面未起作用。在这方面，我们面对着一种完全不同的现象，没有什么东西能使这种现象与古典时代的经济组织联系起来。或

许威尼斯商人早期到过伦巴第和阿尔卑斯山以北。但是没有发现他们在任何地方建立过移民地。陆地商业的条件毕竟与海上商业的条件差别太大，我们不能主观认为威尼斯商人在这方面也有影响，而且也没有文献表明这种影响的存在。

10世纪时在西部欧洲重新形成一个专业商人的阶级，它的发展开始时非常缓慢，在下一个世纪随着时间的推移发展逐步增快。[⑥] 在这同一时期人口开始增加，肯定与这种现象有直接的关系。人口增长确实使得越来越多的人离开土地，去过流浪和冒险的生活，在所有农业文明的社会中，这种生活是那些再也无法在土地上安身的人们的命运。人口增加使得社会上到处流浪的游民群众增多，他们天天靠修道院的施舍过活，收获时节去当雇工，打起仗来受雇当兵，遇到机会就毫不踌躇地进行抢劫。毋庸置疑，第一批做生意的行家就出现在这批流浪者和冒险家之中。他们的生活方式自然地驱使他们去到那些人烟稠密可以有希望获得某种利益或机遇的地方。如果他们经常去各个圣地，肯定地同样会被各个港口、市场和市集所吸引。在那些地方他们受雇去当水手、拉纤人、装卸工或搬运夫。他们之中一定有很多精力充沛的人，受过充满意外的生活经历的锻炼。很多人懂得外语，熟悉各国的风俗和需要。[⑦] 如果碰到好机会——我们知道，在一个流浪者的生活中机会是很多的——他们非常擅长于利用这些机会。只要聪明机灵，小利能够变成大利。特别是在一个交通不便和供消费用的商品相对稀少因而必然保持物价高昂的时代，情况定然如此。由于交通不便，饥荒在全欧洲蔓延，有时在这个省有时在那个省，这给那些善于利用机会的人更加增添了发财致富的机会。[⑧] 几袋小麦在适当的时候运到适当的地点，就足以获得巨额利润。因此，对于一个机灵和不怕吃苦的人来说，只要红运高照就有利可图。可以肯定，不久之后这些在世间流浪的无业游民的贫苦群众之中出现了新的富豪。

幸好有一些资料可以证明事实正是如此。这里只要引用其中最有代表性的芬查尔的圣戈德里基传也就足以说明问题了。[⑨]

他于11世纪末出生在林肯郡的一个贫苦农民的家庭，在孩童时代就得想方设法自己谋生。如同各个时代的很多其他不幸的人一样，他在海滩上流浪，注意着浪潮冲上来的沉船的残骸。以后或许由于幸运地找到了什么东西，他临时做起流动商贩来了，背着不值钱的小商品走遍全国各地。久而久之，他积攒了几个钱。有一天他加入了在旅途

上遇见的一支商队。他跟着这支商队从市场到市场，从市集到市集，从城市到城市。他就这样变成了一个职业的商人，很快赚得了相当多的钱，可以和同伴们合伙，共同装载一艘船只，沿着英格兰、苏格兰、丹麦和佛兰德尔海岸从事沿海贸易。他们的合伙组织万事如意，兴旺发达。它的业务就是把听说国外紧俏的货物运到国外，再从那里贩回商品，注意卖到最需要这些商品因而可以获得最大利润的地方。几年以后，这种贱买贵卖的精明手法使戈德里基成为富豪。就在这时，他受了神的感化，突然舍弃了原来所过的生活，把财产交给穷人，自己去当了隐修的修道士。

圣戈德里基的故事，如果去掉神秘的结局，也就是许许多多其他人的故事。这个故事极为清楚地告诉我们，一个起先一无所有的人，如何得以在一段相当短的时间内积累起大量的资金。环境和机会或许对他的发财致富起了很大的作用。但是，他成功的基本原因是才智，或者更确切地说是商业意识。我们所讲述的这本当时人写的传记的作者，在书中很多地方强调了这一点。[10] 在我们看来，圣戈德里基是一个老谋深算的人，天赋有在各个时代具有进取精神的人身上并不少见的那种商业本能。追求利润的思想指导着他的一切行动，在他的身上可以明显地看出那种著名的“资本主义的精神”，可是有人要我们相信这种精神仅仅始于文艺复兴时代。如果有人说圣戈德里基经营商业仅仅在于满足他自己日常生活的需要，那是不可能拿出根据来的。他不是将赚来的钱深藏在箱底，而只是用来维持和扩大他的买卖。不妨用一句过于现代的话来说，他获得的利润陆续用来增加他的流动资本。看到这位未来的修士的良心完全不受宗教道德的约束，简直令人惊异。他费尽心机为每件商品寻找能赚取最大利润的市场，是明目张胆地违抗教会对各种投机倒把所持的谴责态度以及“公平价格”的经济学说的。[11]

圣戈德里基致富的原因不仅在于经商技巧。在一个仍像11世纪时一样野蛮的社会里，个人的创造性只有依靠联合才能成功。太多的危险威胁着这位商人的漫游生涯，不能不使他感到首先需要联合起来进行自卫。也还有另外的原因促使他同他的伙伴们联合起来。在市集和市场上如果发生争端，他可以在他们中间找到在法庭上为他辩护的证人或保人。与他们合作，他就可以大批买进依靠他个人的财力所无法买进的商品。有了他所参加的集体的信誉，他个人的信誉得以提高。

由于这个集体，他在与敌手的竞争中可以比较容易地占上风。圣戈德里基传的作者说得很恰当，他告诉我们：他的主人公自与一支流动商人的商队合伙之日起，他的生意就突飞猛进。他这样做只不过是按照习惯。中世纪早期的商业只有在以商队为其特殊表现的那种原始形式下产生。只是由于商队在其成员间建立的相互保证、商队规定给他们的纪律、商队使他们服从的规章，商业才有可能进行。无论海上贸易或者陆地贸易，都是同样的情景。船舶只有结成队才航行，同样商人只有结成帮才周游各地。只有以武力保证安全才有他们的安全，而武力是联合起来的结果。

如果认为商人合伙组织（从10世纪起就可以发现合伙组织的迹象）是德意志独有的现象，那是完全错误的。确实，在欧洲北部用来表示合伙组织的专门名词——基尔特（gild）和汉萨（hanse）——源于德语。但是这种合伙的做法在各地经济生活中都可以见到，尽管在细节方面因地而异，但在基本方面各地相同，因为各地同样存在着必须实行合伙的环境。在意大利如同在尼德兰一样，商业传播靠的是相互帮助。罗曼语各国的“同乐会”（frairies）、“互济会”（charités）和商人“协会”（compagnies）正好是德语地区的基尔特和汉萨的相似词。[12] 对经济组织起决定性影响的不是“民族的特性”，而是社会的需要。商业的早期组织如同封建制度的早期组织一样是世界性的。

从10世纪起在西部欧洲出现越来越多的商队，根据原始资料我们可以对这些商队形成一个确切的概念。[13] 应该想像得出，商队是武装的马帮，队员佩带弓剑，环护着负载袋子、包裹和木桶的马匹和货车。一名掌旗人走在商队的前头。一名首领（汉萨伯爵或长老）统率商队。商队由“兄弟们”组成，忠诚誓盟把他们彼此约束在一起。紧密团结的精神鼓舞着整个商队。一切迹象表明，商品是同买同卖，利润是根据各人在合伙组织中股份的多少按比例分配。

看来这些商队一般来说是长途跋涉的。如果认为这个时期的商业只是一种地方性的商业，狭隘地局限在一个地区市场范围之内，那是大错特错的。我们已经看到，意大利商人远至巴黎和佛兰德尔。在10世纪末，伦敦港有科隆、于伊、迪南、佛兰德尔和鲁昂的商人常来常往。有一件文献资料谈到与西班牙做生意的凡尔登人。[14] 在塞纳河流域，水路商人的巴黎汉萨与鲁昂保持着经常的联系。圣戈德里基传的

作者向我们讲述圣戈德里基远行至波罗的海和北海，也就同时告诉我们他的伙伴们也是远涉重洋的。

因此，国际贸易，如果用一个更确切的词来说就是远距离的贸易，是中世纪经济复兴的特征。正如威尼斯和阿马尔菲的航海事业以及后来比萨和热那亚的航海事业从一开始就大胆从事远洋航行一样，大陆的商人也在广阔的空间过着他们的漂泊生活。[15] 这是他们获得巨额利润的惟一方法。为了卖得高价，必须到远方去寻找货源充足的产品，俾能随后在该产品短缺价格上涨的地方高利出售。商人走得愈远，愈是有利可图。因而我们易于理解，利益的引诱是多么地强烈，足以抵消漂泊不定、听天由命的生活的劳累和危险。除了冬天以外，中世纪的商人终年在旅途之中。12世纪的英国文献生动地称他们为"灰尘脚板"（pedespulverosi）。[16]

这些流浪者，这些经商的游民，他们奇特的生活方式必定从一开始就使农业社会感到惊讶，他们与这个社会的一切习惯相抵触，在这个社会中没有他们的地位。他们在附着于土地的人们中间引起了波澜；他们向一个忠于传统和尊重把每个阶级的作用和地位固定起来的等级制度的社会，显示出一种老谋深算和理性主义的活动，因为有了这种活动，财富就取决于人的才智和精力，而不是用人的社会地位来衡量。他们引起公愤，也是不足为奇的。对于这些不知从何而来的暴发户，贵族向来只给以蔑视。他们的财富太惹人注目，贵族不能容忍。眼见他们的钱财多于自己，贵族勃然大怒；在窘困之时不得不向这些新富豪的钱囊求助，贵族感到屈辱。经商是降低身份，这种偏见直到旧制度[17]结束以前在贵族中是根深蒂固的，只有意大利的情况不同，那里的贵胄家族毫不犹豫地以放债人的身份关心商业活动，从而增加了他们的财富。

至于教士，他们对商人的态度更加不好。在教会的心目中，商业生活对于拯救灵魂是危险的。圣杰罗姆写的一部著作中说："商人难以取悦上帝。"在教规学者看来，商业似乎是高利贷的一种形式。他们谴责营利，把营利与贪婪混为一谈。他们的"公平价格"学说想要迫使人们放弃经济生活，简言之，迫使人们信奉与经济生活的自然发展不相容的禁欲主义。任何一种投机在他们看来都是罪孽。这种严峻的态度并非仅仅由于对基督教道德观念的严格解释，很可能也是由于教会的生存环境。教会的生活事实上完全依赖于领地组织，前面我们已经谈

到，这种领地组织与经商牟利的思想毫不相干。如果再考虑到克吕尼的神秘主义赋予宗教虔诚的安贫思想，就不难理解教会对商业复兴所采取的挑战和敌对态度，因为商业复兴对教会来说是一件令人气愤和忧虑的东西。[18]

然而，必须承认，这种态度并非没有好处，结果肯定阻止了利欲无限制地发展，在一定程度上保护了穷人限制了富人，保护了借债人限制了放债人。在古希腊和罗马时代非常沉重地压在人民身上的债务灾祸，中世纪的社会得以避免；可以认为这种好的结果主要应归功于教会。教会所享有的普遍的威信起了道德马衔的作用。尽管这种威信还没有强大到足以使商人服从"公平价格"的理论，但是却足以阻止他们问心无愧地耽于利欲。许多人肯定担心他们的生活方式有使灵魂得不到拯救的危险。忧虑来世折磨着他们的良心。许多人在弥留之际立下遗嘱，建立慈善机构或者拨出一部分财产以退还所得的不义之财。圣戈德里基的感化人的结局说明在他们的灵魂中一定经常进行着不可抗拒的财富诱惑和严峻的宗教道德规定之间的冲突，尽管他们崇敬宗教道德，但是他们的职业使他们不断地违犯宗教道德。[19]

商人的法律地位最终使他们在那个他们在许多方面使之惊讶的社会中处于完全与众不同的位置。正是由于他们过着流浪生活，所以他们到处被视为外乡人。无人知道这些长年旅行者的出身。肯定他们之中大部分人的父母是非自由民，他们很早就离开父母铤而走险。但是奴隶身份不能推定，而要证明。凡是法律不能确定其主人的人，法律必须以自由人对待之。因此出现这样的情况：必须把商人看作是一直享有自由的人，尽管他们之中许多人或许是农奴的儿子。由于离开了乡土，他们事实上自行获得了解放。在一个人民依附于土地、每人隶属于一个领主的社会组织中，他们周游各地，不属于任何人，显得与众不同。他们并不要求自由，自由却给予了他们，因为不可能证明他们不曾享有自由。可以说他们根据惯例和时效[20]而获得自由。简言之，正如农业文明使农民成为通常处于奴隶地位的人一样，商业使商人成为通常享有自由身份的人。从此以往，他们只服从政府的审判权，而不服从领主和领地的审判权。有权审讯他们的只有凌驾于大量私人法庭之上、仍然保留着法兰克王国司法组织的老架子的法院。[21]

同时政府也将商人置于保护之下。地方王侯必须维护本伯爵领地内的社会治安和秩序，沿公路设警和保护行旅正是职责攸关，所以他

们把保护范围扩及到商人。他们这样做只不过是继承了被他们篡夺了权力的那个国家的传统。查理大帝已经注意保持他的农业帝国的交通不受阻碍。他颁布过有利于犹太人的或基督教的香客和商人的措施，而且他的继承者们的敕令证明他们一直忠于这项政策。萨克森王室的皇帝们在德意志未曾另行其事，法兰西的国王们掌权以后也是照章办理。而且王侯们非常注意把商人吸引到他们的国家，商人使那里重新活跃起来，并且大大增加商品通行税卡的收入。我们发现，伯爵们很早就采取有力措施打击匪徒，注意维护市集的良好秩序和交通线的安全。11世纪时取得巨大的进步，史家称有些地区一个人可以背着满满一袋金子旅行而没有被抢劫的危险。就教会方面来说，它以开除教籍惩治拦路抢劫的强盗，而且它在10世纪末创导的上帝的和平尤其保护了商人。

但是，把商人置于政府的保护和审判权之下是不够的。他们职业的新颖性还要求根据以农业为基础的文明制定的法律变得比较灵活，适应于这种新颖性向法律提出的基本要求。司法程序中僵化的和传统的形式主义，延误时日，和裁判决斗[22]一样原始的证明方法，免诉宣誓的流弊，全凭偶然性判决的“神意裁判”等等，对于商人来说是无休止的折磨。他们需要一种比较简便、比较迅速和比较公平的法律。在市集和市场上，他们之间制定了一种商业习惯法（jus mercatorum），最早的记载见于10世纪。[23]极为可能，在司法实践中很早就采用了这种习惯法，至少是用于解决商人之间的诉讼。这种习惯法必定成为用于商人的一种私法，因为法官没有理由不承认它的好处。[24]遗憾的是提到这种习惯法的文献没有把它的内容告诉我们。毋庸置疑，它是从商务活动中产生的惯例的汇编，随着商务活动的扩大而逐渐传开。那些各国商人定期聚集而且我们知道设有负责快速审判的特别法庭的大市集，无疑从一开始就集成了一种商业判例汇编，尽管国别、语言以及国家的法律有所不同，这种判例汇编实质上在各地都一样。

这样，商人看来不仅是自由人而且是享有特权的人。像教士和贵族一样，他们享有特别法，摆脱了仍然压在农民身上的领地权力和领主权力。

注释

① R. 海南：《威尼斯资本主义的产生》，第81页。

② R. 海南：《威尼斯资本主义的产生》，第65页。

③ 尤金-H. 伯恩：《十二世纪热那亚人在和叙利亚通商中所订之商约》（《经济季刊》，1916年，第128页）；《十二世纪热那亚人和叙利亚的贸易》（《美国历史评论》，1920年，第191页）。

④ R. 海南：《威尼斯资本主义的产生》，第18页；H. 西韦金：《中古意大利诸国资本主义的发展》（《社会和经济史季刊》，1909年，第15页）。

⑤ 关于威尼斯法律的罗马性，参阅L. 戈尔德施密特：《商业法手册》，第1卷，第150页，注26（斯图加特，1891年）。

⑥ H. 皮雷纳：《资本主义的社会史的各时期》（《比利时皇家学院通报·文科类》，1914年，第258页）。

⑦ 《圣菲狄斯的奇迹》（A. 布耶校注，第63页）关于一个商人说道："如同所有在世界各地奔波的商人一样，他熟悉陆海大道、公路支线、偏僻小径以及各民族的法律、风俗和语言。"

⑧ F. 库尔施曼：《中古的饥荒》（莱比锡，1900年）。

⑨ 《芬查尔的隐修士圣戈德里基的生平和奇迹》，作者杜涅尔门西的隐修士雷吉那尔多，斯蒂芬森校注（伦敦，1845年）。这份文献资料对于经济史的重要性，W. 福格尔在《1100年的一名飘洋过海的商人》〔《汉萨历史杂志》，第12卷（1912年），第239页〕一文中做了很好的阐述。

⑩ "就是这样平凡地在家中度过了童年的岁月。稍长，开始探索一条比较明智的生活道路，且专心致志攻读世俗知识之书。因此他没有选择务农之业，而努力掌握和实践为培养机敏所应有的基础才学。故而又研究商人竞争之术，开始从事经商。起初小本薄利，以后逐渐发挥其少年的才智赚取巨额的利润。"（《芬查尔的隐修士圣戈德里基的生平和奇迹》，第25页）。

⑪ "收购货物原样加利转卖出去的人，是从主的圣殿里赶走的商人。"（《通谕》，第1卷，第88类，第11章）。关于教会对商业的观点，见F. 绍布：《中古反对高利贷、不公平的价格和贪婪自私的商业的斗争》（布赖斯高地区弗赖堡，1905年）。

⑫ 甚至在达尔马提亚也有相似的组织。见C. 伊雷策克：《拉古察在中古商业史上的重要性》（《维也纳科学院年刊》，1899年，第382页）。

⑬ W. 施泰因：《汉萨》〔《汉萨历史杂志》，第15卷（1909年），第539页〕；H. 皮雷纳：《伦敦的佛兰德尔的汉萨》（《比利时皇家学院通报·文科类》，1899年，第80页）。

⑭ 皮热奥诺：《法国商业史》，第1卷，第104页。

⑮ 见本书第73页注2所引用之文献资料，并请增加H. 皮雷纳校注的布鲁日的加尔贝的著作第152页中如实地表达了布鲁日人对于诺曼底的威廉伯爵的不满的下述段落："他把我们关在这个地方不能经商。反之，至今我们把所有的一切，无利润、无交易、毫无所得地耗费掉了。"

⑯ Ch. 格罗斯：《灰尘脚板的法庭》（《经济季刊》，1906年，第231页）。这说的是“外地的商人或其他路经该国的旅客，无固定住处，往来流动，就叫做灰尘脚板”。

⑰ 旧制度指法国大革命以前的社会制度。——译者

⑱ “安德莱赫特的圣吉东的生平”（《圣徒传之七》，第4卷，第42页）谈到卑鄙的经商并且将劝该圣徒经商的一名商人称之为魔鬼的奴仆。

⑲ 同一时期的《特奥格里生平》（《德意志历史文献·著述》，第12卷，第457页）给我们提供了一个商人转变的例子，和圣戈德里基的转变非常类似。还见《康布雷主教言行录》（Ch. 德·斯梅特校注，巴黎，1880年）中商人弗兰博尔德的故事，此人在建立巨产之后，放弃了家财，作为苦行者了其一生。

⑳ 时效（prescription），法律用语，指在一定时间内继续占有他人所有物因而取得该物所有权的制度。——译者

㉑ H. 皮雷纳：《中世纪城市制度的起源》〔《历史评论》，第57卷（1895年），第18页〕。

㉒ 裁判决斗，意为由原告和被告决斗，作为裁判的证据。——译者

㉓ H. 皮雷纳：《中世纪城市制度的起源》，第30页；戈尔德施密特：《世界商业法史》，第125页。——《巴塞罗那的习惯法》（1064年）提到一种适用于外国人的简便的法律。无疑这些外国人是商人。参阅F. 绍布：《中世纪反对高利贷、不公平的价格和贪婪自私的商业的斗争》，第103页。

㉔ 阿尔佩尔特：《论时代之差异》（《德意志历史文献·著述》，第4卷，第718页）谈到蒂埃尔的商人：“裁判不按法律，而只凭裁判人的意志。”

第六章　城市和市民阶级的形成

在任何一种文明中，城市生活的发展都必须依靠工商业。气候、民族和宗教的差异，与时代的不同一样，对于这一事实来说是无关紧要的。过去埃及、巴比伦、希腊、罗马帝国或阿拉伯帝国的城市是这种情况，今天欧洲、美洲、印度、日本或中国的城市也是这种情况。这种情况的普遍性的原因在于必要性。城市事实上只有从外面进口食物才能生活。另一方面必须出口对等的或曰等价的工业产品，以与进口相适应。于是在城市与其附近地区之间建立起一种经常性的互相帮助的关系。商业和工业对于维持这种相互依存的关系是必不可少的：如果没有进口保证生活必需品的供应，没有出口用交换品抵偿进口，城市就要灭亡。[①]

这种情况显然包括着许许多多的细微差别。商业活动和工业活动在城市居民中所占优势的大小因时因地而异。在古典时代，很大一部分城市居民是土地所有者，他们的生活或者依靠耕种他们在城外拥有的土地，或者依靠这些土地的收益，这一点为众所周知。然而下面说的同样确实：随着城市的扩大，工匠和商人越来越多。比城市经济较为古老的农村经济，继续与城市经济同时存在；农村经济并不阻碍城市经济的发展。

中世纪的城市呈现出一幅非常不同的景象。商业和工业使城市成为当时的样子。城市在商业和工业的影响下不断成长起来。没有哪个时代有过像中世纪城市的社会、经济组织与农村的社会、经济组织之间那样鲜明的差别。看来以前从未有过像中世纪市民阶级那样的一个特别的和狭隘的城市人的阶级。[②]

中世纪城市的起源与前几章中谈及的商业复兴直接有关，前者是果后者是因，这是毋庸置疑的。商业的扩张和城市运动的发展非常明显地协调一致就是证明。商业发轫的意大利和尼德兰正是城市最先出现而且最迅速最茁壮地成长的国家。显而易见，商业愈发展，城市愈增多。城市沿着商业传播所经过的一切天然道路出现。可以说，城市的诞生和商业的传播亦步亦趋。开始时城市仅仅出现在海边和河岸。

而后，商业渗透的面扩大，另外一些城市沿着联系这些最早的商业活动中心的横断道路建立起来。尼德兰的例子在这方面是很典型的。从10世纪起最早的城市开始在海边或默兹河和埃斯科河沿岸建立起来，两河中间的布拉邦特地区当时还没有城市。直到12世纪，城市才沿着修筑在那两条大河之间的道路出现。到处都可以看到类似的情况。一幅比较着重标出商路的欧洲地图会与一幅比较着重标出城市的欧洲地图大致相吻合。

或许中世纪的城市形形色色。每座城市都有各自的外形和特征。城市与城市之不同正如人与人之各异。然而我们可以根据某些一般的典型把城市分为若干类别。这些典型在基本特征方面彼此相似。因此并非毫无可能描绘西部欧洲城市生活的演进过程，我们将在这里试图做到这一点。这样描绘出来的图画必然过于简单，不会完全符合各种具体的情况。这里只是找出共性的东西，即各种个性的概括。仅仅出现一个大的轮廓，恰如从山顶上看到的景色。

然而这个问题并非像乍看起来那样复杂。确实没有必要在一篇关于欧洲城市起源的文章中，考虑各个城市表现出的千差万别。城市生活最先仅在意大利北部和尼德兰及其附近地区为数相当有限的地方发展起来。我们只限于研究这些最初的城市也就够了，不必去管以后的城市形成情况，无论这些情况多么值得注意，总而言之只是重复的现象。[③] 在下文中还将优先谈到尼德兰。这是因为该国比西部欧洲其他任何地区向历史学家提供了更为丰富的有关城市演进初期的情况。

我们在前一章所努力描述的那种中世纪的商业组织，使其赖以存在的旅游商人必须定居在固定的地点。在两次旅行当中的间隙，特别是在海道、江河和公路不能通行的气候恶劣的季节，他们必然要聚集在某些地点。自然最先集中在那些交通便利，同时又能保证钱财和货物安全的地方。因此，他们去到最符合这些条件的城镇和城堡。

总之，这样的城镇和城堡为数很多。城镇的位置原取决于地形或河流走向，一句话，取决于自然环境，正是这一点决定商业发展的方向，因而把商人引向城镇。至于城堡，原是为着抵御敌人或供居民避难之用，自然不会不建在交通特别方便的地方。商人走的正是侵略者走过的路，结果是建来抵御侵略者的堡垒极其适合于把商人吸引到它们的墙垣跟前。于是出现这样的情况：最初的商人聚居地形成在那些大自然预先安排成为——或重新成为——经济流通中心的地方。[④]

有人可能会相信，而且有些历史学家确已相信，从9世纪起大量建立的市场（mercatus, mercata）是这些最早的商人聚居地形成的原因。尽管这种说法乍听起来似乎迷惑人，但是经不起推敲。加洛林时代的市场是简单的地方市场，常去的是附近的农民和少数的小贩。市场的惟一目的是供应城镇和城堡的生活必需品。这些市场每周只开市一次，其交易限于满足为数极少的居民的家庭需要，市场是为居民而建立的。这类市场一直存在，而且今天在成千上万的小城市和村庄中依然存在。它们没有那么强大的和广泛的吸引力足以把商业人口吸引到它们周围定居。而且我们知道，许多地方虽然有这类市场，但是从未上升到城市的地位。例如康布雷的主教和雷舍诺的修道院院长所建的市场就是这样，一个于1001年建于康布雷锡堡，另一个于1100年建于拉多尔夫泽尔。然而康布雷锡堡和拉多尔夫泽尔始终只是无足轻重的地方，使之成为城市的企图失败了，这正好表明这些市场缺少有时人们喜欢赋予它们的那种影响力。[⑤]

市集（fora）可以说是同样的情况，然而市集与市场不同，市集建来作为职业商人定期聚会的地点，使他们彼此接触，使他们在规定的时期汇合到那里。事实上许多市集的重要性非常之大。佛兰德尔的图鲁和梅西纳的市集以及法兰西的奥布河畔巴尔和拉尼的市集，直到接近13世纪末始终位于中世纪的主要商业中心之列。这些地方没有一个成为名副其实的城市，因此这一点乍看起来似乎很奇怪。这是因为这些地方的商业活动缺乏为坐商所必不可少的那种经常性。商人去到这些地方是因其位于从北海到伦巴第的国际干线上，而且因为地方王侯授予这些地方以特许权和特惠权。这些地方是来自南北的买主和卖主的聚集地点和交换场所；几个星期以后这些外来的顾客各奔东西，要到下一年再回来。

或许会出现这样的情况，实际上也常常出现这样的情况：市集就设在形成商人聚居地的地方。例如里尔、伊普雷、特鲁瓦等地就是这样。市集肯定促进了这些城市的发展，但是不可以认为市集引起这些城市的发展。举出几个大城市就可以轻易地证明这一点。沃尔姆斯、施佩耶尔和美因兹从来不是市集的所在地；图尔内在1284年才有一个市集，莱顿到1304年，根特到15世纪才有一个市集。[⑥]

因此事实依然是：地理位置加上存在一个城镇或者一个筑有工事的城堡，看来是商人定居地的基本的和必要的条件。这种商人定居地

的形成丝毫不是人为的。商业生活的第一位的需要——交通方便和安全——可以非常合乎情理地解释清楚这一点。在一个比较先进的时代，技术使得人们可以征服自然，尽管有气候或土壤方面的不利条件，人们也可以强行生存下去，这时或许可以根据急功好利的思想在任何地方选定城市的位置。但是当社会还没有足够的力量从自然环境中解放出来的时候，那就完全是另外一回事了。因为社会不得不适应自然环境，所以社会必须按照自然环境安排人们居住的地方。中世纪城市的形成几乎是一种显然由地理环境和社会环境所决定的现象，正如河流是由山脉形态和山谷走向所决定的一样。[⑦]

随着从10世纪起欧洲商业复兴的速度加快，建立在城镇之内或城堡脚下的商人定居地不断扩大。那里的人口随着经济的发展而增加。从一开始那里就表现出来的人口上升趋势，一直不间断地持续到13世纪末。事情不可能是另外的样子。每一个国际转口的交通枢纽自然促进了人口的增加，商人增多的结果必然导致所有商人最先定居的地方的商人人数增加。因为这些地方恰好最有利于商业生活。其所以比其他地方更早地吸引商人，是因为更加适合商人的职业需要。就这样，下述事实可以得到最为满意的解释：在一般情况下，一个地区最大的商业城市也是最老的商业城市。

关于最早的商人聚居地我们所占有的资料远远不能满足我们的好奇心。10和11世纪的史书完全不注意社会和经济现象。因为史书专属神甫或修士编纂，自然根据对教会的重要性如何来权衡事件的重要性。世俗社会引不起他们的注意，除非关系到宗教社会。他们不可能忽视对教会有影响的战争和政治斗争的记述，但是他们怎么会留心写下他们既缺乏了解也缺乏同情的城市生活的起源呢？[⑧]偶尔透露出的一点隐隐约约的情况，在谈到一次骚乱或一次暴动时所做的片言只语的评注，历史学家几乎总是不得不满足于这点资料。必须到12世纪时才能从这里或那里参与著述的某个罕见的在俗教徒处找到稍微丰富一点的材料。特许状和册据在一定程度上可以弥补资料之不足，然而起源时期的特许状和册据非常稀少，从11世纪末期起，特许状和册据才开始提供稍微丰富一点的情况。至于城市的原始资料（就是说由市民写或编的），12世纪末期以前的一无所有。因此，虽然有一点资料，但仍然有许多东西无从得知，在引人入胜的城市起源问题的研究中，不得不常常借助于推理和假设。

关于城镇居民增加的详细情况，我们缺少资料。我们不知道最初移居到那里的商人如何在原有居民中间或旁边安家。城镇的围墙之内经常有一些空地，用作耕地和园圃，城镇起初必定向商人们提供一块地方，但不久这块地方变得太拥挤。肯定从10世纪起许多城镇中的商人不得不定居在城墙之外。在凡尔登，他们建起一个筑有防御工事的围子（商人区negotiatorum claustrum）[⑨]，用两座桥与城镇相连。在雷根斯堡，主教城的旁边建起商人城（urbs mercatorum）。在乌德勒支、斯特拉斯堡等地也有同样的情况。[⑩]在康布雷，新来的人们在他们四周竖起木栅，不久又换成石墙。[⑪]我们知道，在马赛11世纪初一定扩大了城墙的范围。[⑫]这样的例子还可以举出很多。这些例子不容置疑地证实从罗马时代以来未见扩大的古老城镇迅速扩展。

城堡居民增加与城镇居民增加的原因相同，但是所处的条件相当不同。城堡里确实缺乏可供新来的人们居住的地方。城堡只是四周用城墙围起、面积狭窄有限的堡垒。结果是，由于缺少地方，商人们从一开始就不得不定居在城堡之外。他们在城堡旁边建起一个外堡（forisburgus），即一个郊区（suburbium）。这种郊区，有些文献还称之为新堡（novus burgus），以别于与之相连的封建城堡即旧堡（vetus burgus）。特别是在尼德兰和英格兰，有一个用以称呼这种地方的词，极妙地符合它的性质——这个词叫做港口（portus）。

在罗马帝国的行政用语中，港口并不是海港，而是用墙围起来存放或转运商品的地方。[⑬]这个词几乎一成不变地沿用到墨洛温和加洛林时代。[⑭]显而易见，一切适于用这个词的地方位于水道之上，而且这些地方设有商品通行税卡。

因此这些地方是码头，按照商品流通的常规，堆积待运到更远地方去的商品。[⑮]港口与市场或市集之间的区别是很明显的。市场和市集是买主和卖主定期聚会的地方，而港口是经常性的商业地点即不间断的转口中心。从7世纪起，迪南、于伊、迈斯特里奇、瓦朗西安和康布雷都是港口的所在地，因此是转运的地方。[⑯]8世纪的经济衰退和诺曼人的入侵自然毁坏了这些地方的商业。到了10世纪，不仅老的港口恢复生气，而且新的港口在许多地方建立起来，如在布鲁日、根特、伊普雷、圣奥梅尔等地。与此同时，在古英语的文献中出现port一词，用作拉丁文urbs和civitas（城市）的同义词，而且今天在所有说英语的国家的城市名称中还常常碰到port这个词尾。[⑰]没有什么比

这更清楚地说明中世纪经济复兴和城市生活开端之间的紧密联系。它们的关系是如此的亲密，以致在欧洲最伟大的一种民族语言中，一个表示商业地点的词，同时也用来表示城市本身。而且古荷兰语也有类似的现象。在古荷兰语中使用poort和poorter两个词，第一个词的意义是“城市”，第二个词是“市民”。

我们可以完全有把握地得出结论：在10和11世纪时如此大量地提到的佛兰德尔及其附近地区城堡脚下的港口是商人聚居地。编年史或圣徒传记的某些章节向我们提供了非常难得的有关港口的详细情况，使人对此没有丝毫怀疑的余地。我在这里仅仅引用一下《圣沃马里奇迹》中稀奇的记叙，这本书是1060年左右由一位目睹他所报道的事件的修士写的。这里写的是列队到达根特的一队修士。居民“像一窝蜂地”出来迎接他们。他们首先将虔诚的客人引到位于城堡围墙内的圣法拉伊尔德教堂。第二天这些修士走出城堡去到新近在港口建立的施洗礼者圣约翰教堂。[18] 因此看来这里是不同起源和性质的两个居民点并存的例子。较老的一个是堡垒，另外较新的一个是商业地点。正是通过这两种成分的逐渐融合，第一个一点一点地被第二个所吸收，城市诞生了。[19]

在进一步阐述这个问题以前，请注意那些地理位置不利于它们变成商业中心的城镇和城堡的命运。就在尼德兰境内，这样的地方有如泰鲁阿纳的城镇以及斯塔夫洛、马尔梅迪、洛伯斯等修道院周围构筑的城堡。

在中世纪的农业和领地时期，所有这些地方都以其财富和影响闻名。但是它们位离交通干线太远，所以受不到经济复兴的影响，也可以说受不到它的滋润。在经济复兴所激起的繁荣兴旺之中，它们始终是贫瘠之地，就像种子撒到石头上一般。它们之中没有一个地方在近代以前超越半农村的普通小镇阶段。[20] 这就足以清楚说明城镇和城堡在城市演进过程中所起的作用。因为城镇和城堡所适应的社会秩序与城市诞生时的社会秩序非常不同，所以城镇和城堡并没有产生城市。可以说，城镇和城堡只是商业活动结晶的地点。商业活动并非从那里产生，当有利的地理位置使它汇合到那里的时候，它从外面来到那里。城镇和城堡的作用基本上是一种被动的作用。在城市形成的历史上，商业郊区比封建城堡重要得多。郊区才是积极的因素，正由于郊

区的出现，城市生活的复兴才可以理解，因为城市生活的复兴只是经济复兴的结果[21]，这一点下面还要讲到。

从10世纪起商人聚居地的特点是不断地发展壮大。因此商人聚居地与城镇以及它们位居其脚下的城堡所顽固坚持的静止状态形成最强烈的对照。它们不断地吸引来新的居民。它们不断地膨胀，所占面积越来越大，以致到12世纪初期在很多地方它们已经从四面八方把原来的城堡包围起来，它们的房舍簇拥在城堡的周围。从11世纪初期起，为它们建立新的教堂，把它们的居民分配到新的堂区，已成为非做不可的事情。有文献提到在根特、布鲁日和圣奥梅尔以及其他许多地方修建起往往由富商创议修建的教堂。[22]至于郊区的布置和布局，仅能形成一个总的概念，因为缺少准确详细的资料。它的雏形各地都很简单。一个市场设在流经该地的河流的岸边或者就设在该地的中心，市场是街道的交叉点，各条街道从市场通向各个城门，由此通向农村。这是因为商人郊区很早就是由防御工事围绕起来的[23]，应该特别强调地指出这一特点。

尽管王侯们和教会做出了努力，暴力和抢劫仍然经常肆虐，在这样一种社会里，不可能没有防御工事。在加洛林帝国瓦解和诺曼人入侵之前，王权好歹还能够保证社会治安，当时的港口（至少其中的绝大多数）似乎还是不设防的地方。但是到了9世纪中叶，除了城墙的庇护之外已经再没有其他东西能够保证动产的安全。845至846年的一份文献清楚地指出，最有钱的人和少数剩下的商人到城镇寻找避难所。[24]商业复兴大大地刺激了各类强盗的胃口，所以自卫必然成为商人聚居地的迫切需要。正如商人们除非携带武器不敢冒险在公路上行走一样，他们也将自己集体的住处变成一种设防的地方。他们在城镇或城堡脚下建立起来的定居地，使人想到它们相当类似于欧洲移民17、18世纪时在美国和加拿大殖民地建立的堡垒和碉堡。同样地商人定居地通常只用坚实的木栅防护起来，木栅上开有门，四周环以壕沟。在纹章中长期保留着以一种围篱象征城市的习惯，由此我们还可以回想到最早的城防工事。

肯定来说，这种粗糙的木栅除了抵挡一下突然袭击以外别无其他用途。它可以抵御匪徒保证安全，但不能经受正规的围攻。[25]在战时必须将木栅付之一炬，以免敌人在那里埋伏，然后躲进城镇或城堡之中，犹如躲进了坚实的堡垒。差不多只是从12世纪起，商人移居地日

益繁荣，才有可能用石墙围绕起来，侧面建起塔楼，可以对付正规的进攻，从而安全更有保证。从那时起，商人移居地本身也成为了堡垒。还继续矗立在堡垒中心的封建的或主教的旧城墙也就失去了存在的理由。无用的墙垣任其逐渐坍圮成为废墟。那里房屋鳞次栉比，把废墟覆盖起来。甚至出现这样的情况：城市把对于伯爵或主教来说只是不产生价值的资产的旧城墙买过来，加以拆毁，把其所占的空间变成建房的地面。

中世纪的城市是设防的城市，产生这一基本特点的原因就在于商人需要安全。不可想像在那个时代会有一座不筑城墙的城市；这是一种权利，或者用当时的话来说，这是任何城市不可缺少的一种特权。在这方面纹章又非常准确地符合于真实，在城市纹章的上面有一个城冠。

然而城墙不仅是城市的象征，而且也是当时用来、现在仍然用来称呼城市居民的名称的由来。正因城市是筑垒之地，所以城市成为城堡。如上所述，商人聚居地称为新堡，以别于原来的旧堡。从而新堡的居民最迟从11世纪初期起得到市民（burgenses）这个名称。据我所知，这个词于1007年第一次出现在法兰西；1056年出现在佛兰德尔的圣奥梅尔；以后经莫泽尔河地区（1066年出现在于伊）传入神圣罗马帝国。因此新堡即商人城堡的居民，得到了或者更可能是他们为自己创造了市民这个名称。奇怪的是，这个名称从来没有应用于旧堡的居民。旧堡的居民被称为堡垒的居民（castellani）或营地的居民（castrenses）。这进一步地并且特别有意义地证明，城市居民的起源问题不应在原来堡垒的居民之中而应在移民之中去寻找答案，商业使得移民大批来到原来堡垒的周围，并且从11世纪起移民开始将老居民同化。

市民这个名称不是一开始就普遍使用的。除了市民这个名称以外，根据老的传统，公民（cives）这个名称仍旧使用。在英格兰和佛兰德尔还用poortmanni和poorters（市民），这两个词在中世纪末期废而不用，但是它们绝妙地证实了我们已在前面指出的港口和新堡的同一性。说真的，港口和新堡完全是一回事；如果我们对此还没有提出足够的证据的话，仅在语言方面poortmannus（市民）和burgensis（市民）是同义词就足以证明这一点。

商人聚居地的最初的市民阶级是什么样子呢？显然它不仅仅包括我们在前一章中力图描述的那种长途跋涉的商人，除此以外一定还包括数量相当大的雇用来装卸和运输货物，给船只装配绳缆索具和其他设备，制作大车、木桶、货箱，一言以蔽之，一切经商所必需的用品的人。商业活动必然把附近寻找职业的人吸引到新生的城市。我们可以清楚地看到，从11世纪初期起，农村居民确实受到城市居民的吸引。城市人口的密度越大，对周围的影响越强烈。城市居民为了维持日常生活，需要不仅数量很大而且行业日益增多的手艺人。从前满足城镇和城堡有限需要的少数工匠，显然不能满足新来者日益增多的要求。因此最不可少的行业的工人（面包师、酿酒师、屠夫、铁匠等等）必须来自外面。

但是商业本身也刺激了工业。举凡农村进行工业生产的地区，商业做了成功的努力，首先把工业吸引过来，然后很快把工业集中到城市。

佛兰德尔在这方面提供了一个最有启发性的例子。我们已经看到，自从凯尔特时代以来，那里就非常广泛地进行着呢绒生产。在诺曼人入侵之前，农民制作的呢绒通过弗里斯兰人航运到远方。城市商人必然也会利用这一点。我们知道，从10世纪末起，他们把呢绒运到英格兰。[26] 他们很快得知当地羊毛质量优良，于是开始将其引进佛兰德尔，由他们在那里找人加工。于是他们成为包工，因而自然将农村的织工吸引到城市。[27] 这些织工从此以后失去了他们的农村性，而变成替商人工作的单纯的雇佣劳动者。人口的增长自然促进了工业的集中。大批穷人涌入城市，在那里随着商业的发展而发展起来的呢绒生产保证他们的生计。然而他们在那里的状况看来是非常可怜的。由于他们彼此在劳动市场上竞争，商人得以向他们付非常低的工资。现存有关他们的资料（最早的时间回溯到11世纪）把他们描写成为粗暴横蛮、没有教养和愤懑不满的贱民。[28] 工业生活将在13、14世纪的佛兰德尔激起非常强烈的社会冲突，这早在城市形成时期已经开始萌芽。在那里自从有了市民阶级就暴露出劳资的对立。

古老的农村呢绒业相当快地消失了。它不可能与城市呢绒业相竞争，城市呢绒业拥有通过商业途径得到的大量原料并且享有比较先进的技术。因为商人着眼于销售，他们必然改进出口织品的质量。他们亲自组织和领导缩绒和染色工场。由于质地精细和色彩绚丽，在12世

纪他们的织品终于独步欧洲市场。他们还增加了织品的尺度。从前农村织工制作的老式方形羊毛斗篷（pallia）为长30至60奥恩[29]的呢绒所代替，这样的呢绒制作比较经济，出口比较方便。

佛兰德尔的呢绒于是成为国际贸易中最受欢迎的商品之一。呢绒工业集中在城市，直到中世纪末始终是这些城市繁荣的主要源泉，并且促使这些城市具有巨大工业中心的性质，正是这种性质使杜埃、根特或伊普雷非常突出地与众不同。

虽然佛兰德尔的呢绒生产享有无比的声誉，但是呢绒生产自然远非限于该地。法兰西北部和南部、意大利和德意志莱茵河流域地区的许多城市也从事该种工业，并且取得成功。呢绒比其他任何工业产品更加养活了中世纪的商业。冶炼的重要性小得多。冶炼几乎只限于炼铜。某些城市，特别是默兹河流域的迪南，是靠炼铜致富的。然而，无论哪种工业，在任何地方都服从于很早就见之于佛兰德尔的那条集中的规律。由于商业的原因，各地城市将农村工业吸引到自己那里。[30]

在领地经济时代，每个经营中心无论大小都尽最大可能做到自给自足。大领主在他的"宫廷"里蓄有工奴；同样地，每个农民自己修建自己的房舍，或用自己的双手制造家具和最必需的工具。小贩、犹太人以及每隔很久路过一次的少数商人供应其他的用品。人们生活在非常类似最近还存在于俄国很多地区的那种状况之中。当城市开始使农村居民有可能到城市购买各种工业产品的时候，所有这一切都改变了。在市民阶级和农村居民之间建立起如前所述的那种相互服务的关系。原来市民阶级是工匠的顾客，而现在工匠在农村居民中又找到了可靠的顾客。结果是在城乡之间产生明显的分工。农村专门从事农业，城市则专门从事工业和商业。中世纪的社会持续多久，这种状态也就持续多久。

然而这种状态对市民阶级比对农民有利得多，因此城市大力维护这种状态。城市从来不会忽略同任何把工业引进农村的企图作斗争。城市小心翼翼地监守着这项保证城市生存的垄断权。直到近代，城市才不得不放弃与经济进步再不相容的排他性。[31]

市民阶级的双重活动——商业的和工业的——刚才概述过了。他们从一开始就要同各式各样的困难做斗争，久而久之才得以克服。他们所定居的城镇和城堡丝毫没有做好接待他们的准备。他们在那里一

定被看作是动荡的根源，可以说他们常常被当作不受欢迎的人。首先他们必须与土地的所有者达成协议，有时与主教，有时是与修道院，有时是与占有那里的土地并在那里执掌司法的伯爵或领主。甚至经常出现这样的情况：港口即新堡占据的地方分属于几个法庭和几个领地管辖。这些地方原是供农业使用的，而新来的移民立即把这里变成建造房屋的地面。要让土地的占有者意识到他们可以从中得到好处，还需一定的时间。这些移民过着一种与习惯相抵触或者与传统观念相触犯的生活，他们的到来引起一些麻烦，土地占有者起初对此特别感到不满。

冲突立即爆发了。这是不可避免的，因为新来者是外地人，他们几乎索性不考虑那些妨碍他们的利益、权利和习俗。人们不得不勉勉强强给他们腾出地方，而随着人数不断增加，他们越来越肆无忌惮地侵占土地。

1099年在博韦，教士会议不得不对染工们起诉，因为他们堵塞河道致使教士会议的磨坊不能开工。[32] 在其他地方我们看到主教或者修道院对市民占据的土地提出争议。然而不管愿意与否，必须达成协议。在阿拉斯，圣瓦斯特修道院最终让出它的"耕地"，将其划成小块分了出去。[33] 根特和杜埃也有类似的情况。尽管资料贫乏，当然可以设想这样的解决办法带有普遍性。直到今天，在许多城市里，街道的名称还使人想起它们当初的农业面貌。例如根特的一条主要大街还叫做"田街"（Veldstraat），在附近有一个"耕作广场"。[34]

由于领主的多种多样，相应地土地制度也就多种多样。有的土地要承担地租和徭役，有的要缴纳维持旧堡常备戍军骑士的给养的贡赋，还有的要缴纳由城堡主、主教或代表最高司法官的推事所征收的捐税。总而言之，所有这一切带有时代的印记，这个时代的经济组织和政治组织一样完全建立在土地占有的基础上。除此之外，在转让地产时还有按照习惯法所必须履行的手续和缴纳的捐税，这如果说不是使得土地的买卖不可能的话，也是使之特别的复杂化。在这种情况下，沉重的既得权压在土地之上，使之固定不变，因此不能参加商业活动，不能得到商品价值，不能作为信贷的工具。

审判管辖区的繁复使得已经非常复杂的状况更加复杂。市民占据的土地只属于一个领主管辖的情况是非常少见的。分占这些土地的领主每人都有自己的领地法庭，只有领地法庭有权审理有关土地的案

件。有些领地法庭还执掌高级审判权或者低级审判权[35]。因而审判权限的混乱使得审判管辖区的混乱更加严重。结果是同一个人同时属于几个法庭，就看是涉及债务、犯罪或仅仅土地的占有中哪一类问题。这些法庭并非都设在城市，有时必须长途跋涉前去打官司，这样困难就更大了。而且，这些法庭在组成以及所执行的法律方面各不相同。除了领地法庭以外，几乎总是有一个古老的执行吏（échevins）法庭，不是设在城镇就是设在城堡。主教管区的教会法庭不仅审理属于教会法范围的案件，而且审理一切牵连到教士的案件，还不算大量的继承、身份、婚姻等方面的问题。

如果再看一下各人的身份，复杂性就显得更大了。形成中的城市社会在这方面表现出千差万别。没有什么东西比新生的市民阶级更加稀奇古怪。如上所述，商人事实上被当作自由人看待。但是对于非常多的希望找到工作而涌到城市的移民来说，情况并非如此。因为他们差不多都是附近的人，所以他们不能隐瞒自己的身份。他们所逃出的领地的领主可以很容易地找到他们；他们村子里的人进城时可以碰见他们。人们认识他们的父母，知道他们是农奴，因为农奴身份是农村阶级的普遍情况，因而他们不可能像商人一样要求得到自由，商人享有自由只因他们的出身无人知晓。[36]于是大多数的工匠在城市里仍然保留着他们原来的农奴身份。可以说他们的新的社会地位和传统的法律身份是不相容的。虽然他们已经不是农民，但是他们不能抹掉农奴身份留给农村阶级的污点。如果他们企图隐瞒身份，他们的真相必然被无情地揭露。他们的领主只要宣称他们属他所有，他们就得跟着他返回原来逃出的领地。

商人自己也间接地感受到农奴制度的害处。如果他们想要结婚，他们选择的女子差不多总是属于农奴阶级。只有最富裕的商人可望荣幸地娶他们代之偿还了债务的某个骑士的女儿为妻。对于其他人来说，和一个农奴结婚，其后果是他们的孩子失去了自由。习惯法实际上根据“龙生龙，凤生凤”（partus ventren sequitur）的格言，将母亲的法律地位赋予孩子。人们可以理解在家庭中由此而产生的不协调现象。商人自己所享有的自由不能传给他的孩子。婚姻使农奴身份重新出现在他的家庭之中。多少仇恨、多少冲突必然从这种矛盾的状况中产生！显然，古老的法律想要把自己强加于它已不相适应的一种社会，结果造成这些不合理和不公平，不可抗拒地引起改革。

另一方面，当市民阶级壮大起来，并且凭借人员的众多而获得力量的时候，贵族在他们面前逐步后退以至让位于他们。自从旧堡垒在军事上的重要性消失以后，定居在城堡和城镇的骑士再没有理由住在那里。我们非常清楚地看到，至少在欧洲北部，他们撤往乡村，放弃城市。只有在意大利和法兰西南部，他们继续住在城市。

这种情况或许是由于那些地方保留着罗马帝国的传统，并且在一定程度上保留着罗马帝国的城市组织。意大利和普罗旺斯的城镇与以其作为行政中心的整个地区非常紧密地联系在一起，所以在8和9世纪经济衰退时期，与其他所有地方比较起来，它们和周围地区保持着比较密切的关系。虽然贵族的采邑遍布农村，但是他们没有作为法兰西、德意志和英格兰贵族的特征的那种农村性质。他们定居在城镇，靠土地收入为生。从中世纪早期起，他们在那里筑起塔楼，直到今天那些塔楼还给予托斯卡纳的许多古老城市一种别致的外观。他们并未去掉古代社会所深深地带有的城市印记。在意大利贵族和市民阶级之间的差别看起来没有欧洲其余地方那样明显。在商业复兴时期，那里的贵族甚至对商人的生意感到兴趣，并且把他们的一部分收入投入商业。正因为如此，意大利城市的发展或许大大地不同于北部城市的发展。

在北部城市中，只在完全例外的情况下，这里或那里有一个骑士家庭，孤立在市民社会之中，就像迷途的羔羊。在12世纪时，差不多各地贵族都已迁往乡间。然而我们在这里触及到一个迄今所知很少的问题，希望今后的研究能进一步地澄清。暂且可以这样设想：在12世纪时，贵族收入减少，苦于经济拮据，这种情况不会不促使他们离开城市。他们在城市拥有的土地，由于变成建筑房屋的地面，价值已经大大地提高，他们一定认为将这些土地卖给市民是有利的。

教士的状况并未因市民阶级涌进城镇和城堡而有明显的改变。对他们来说，产生了一些麻烦，但也有一些好处。面对这些新来者，主教们不得不为保持他们的司法权和领地权的完整而斗争。修道院和教士会议不得不允许在他们的田野或“耕地”上建造房舍。教会所习惯的家长式的领地制度太突然地要对付意想不到的要求和需要，因此起初不可能不出现一个苦恼和不安全的时期。

然而另一方面不无弥补之处。对让给市民的土地所收的租金成为日益丰富的收入的来源。由于人口的增加，教士从洗礼婚丧所得的酬

金也相应地增加。捐款的数目也不停地增加。商人和工匠组成虔诚的善会，附属于一个教堂或一个修道院，就得缴纳年费。随着居民人数的增加，由于建立新的堂区，世俗教士的人数和收入大增。至于修道院，11世纪以后只是在极其例外的情况下才建在城市。修道院或许不能习惯于过分喧嚣忙碌的生活，此外，或许再也不可能在城市找到为修建大修道院及其附属机构所需的地面。12世纪时广布欧洲的西斯特教团只是分散在农村。

仅仅在下一个世纪修士们才又回到城市，然而是在完全不同的情况下回来的。圣芳济会和多明我会的行乞僧那时来到城市定居，并非仅仅适合宗教热忱的新方向。安贫原则使他们与以前一直是修道生活支柱的领地组织决裂。他们觉得修道生活极其适合于城市的环境。他们对于市民除了要求施舍以外别无所求。他们把修道院建在街道旁边，而不是孤立在广阔寂静的围子的中心；他们参与工匠的一切骚乱，分担工匠的一切苦难；他们了解工匠的一切愿望，因而他们有资格成为工匠精神上的导师。

注释

① 自然只有处于正常情况下的城市才是如此。国家常常不得不供应那些人口过多无法自给的城市。例如，从共和国末期起罗马的情况就是如此。但是罗马人口的增加是政治的原因而不是经济的原因所造成的。

② 肯定在中世纪稍晚的时候有很多地方具有城市的名称，享有城市的特许权，然而其居民却更多地从事农业而不是从事商业或工业。但是这些城市是以后的时期形成的。我在这里所指的市民阶级，它一开始形成就处于城市生活动力中心的地位，而且一直处于这种地位。

③ 对于研究城市制度的起源来说，最重要的城市显然是最老的城市，市民阶级正是在那里形成的。力图依据后来较晚形成的城市（如莱茵河那边的德意志的城市）来解释城市制度的起源，那是一种错误的方法。从后来较晚形成的城市寻找城市制度的起源，正如从“耶路撒冷会议”（十字军占领耶路撒冷后在该城举行会议，确定把西欧封建统治制度强加于东方。——译者）寻找封建制度的起源一样不可能。

④ H. 皮雷纳：《中世纪城市制度的起源》〔《历史杂志》，第57卷（1895年），第68页〕。

⑤ H. 皮雷纳：《中世纪的城市、市场和商人》〔《历史杂志》，第67卷（1898年），第59页〕；F. 科伊特根：《德意志城市制度的起源的研究》（莱比锡，1895年）；S. 里切尔：《市场与城市之间的法律关系》（莱比锡，1897年）。

⑥ H. 皮雷纳：《中世纪城市制度的起源》，第66页。

⑦ 只有地理环境是不够的。关于夸大地理环境的作用，见L. 费弗尔：《大地和人类的进化》，第411页往下（巴黎，1922年）。

⑧ 例如，编年史者奥尔瓦的吉尔在提到1061年列日的主教授给于伊城特许权时指出了几点，但是"为了不使读者厌烦"，避而不谈其余部分。显然他想到的是教会的读者，他是为他们写的。

⑨ 里歇：《历史》，第3册，第103页（约985年）："商人区像城镇一样筑起围墙，默兹河将其与城镇隔开，架有两座桥使其与城镇相连。"

⑩ 在斯特拉斯堡的老城市法中，新的居民点称为外城（urbs exterior）（F. 科伊特根：《城市制度史的文献》，第93页，柏林，1899年）。

⑪ 《康布雷主教言行录》（《德意志历史文献·著述》，第7卷，第499页）。

⑫ F. 基内：《普罗旺斯政治制度史》，第212页。

⑬ 《法理汇要》，第16、59册："所谓港口，乃四面围起之处，由此进出口商品。"塞维利亚的伊西多鲁：《词源学》，第14册，第8章，第39、40节："因运出商品而谓之港口。"

⑭ 这个词在这里好像属于第二变格法，例如见《厄帕尔基生平》（《德意志历史文献·墨洛温王朝的著述》，第3卷，第557页）："Navis ipsa, omnibus portis relictis, fluctibus valde oppressa etc."（离开港口之后，船身被波浪冲击很甚。）（portus本属拉丁语第四变格法阳性名词，而上句中之portis属第二变格法阳性名词复数夺格。——译者）

⑮ 在12世纪这个词还保留着码头的原义。"在布里萨克堡和斯特拉斯堡内无一般人称之为码头（Ladstadtt）的港口，只在布里萨克附近有之"（根格勒：《古代城市法》，第44页）。

⑯ H. 皮雷纳：《中世纪城市制度的起源》（《历史杂志》，第57卷，第12页）。

⑰ 默里：《新英语辞典》，第7卷，第2部分，第1136页。

⑱ 《圣沃马里的奇迹》（《德意志历史文献·著述》，第15卷，第841页）。

⑲ H. 皮雷纳：《十二世纪以前佛兰德尔的城市》（《东部和北部年刊》，第1卷，第22页）。

⑳ 对于巴韦和通格雷我们可以得出同样的看法，这两个城镇在罗马时代是高卢北部的重要行政中心。由于不位于河道上，它们未受到商业复兴的好处。巴韦于9世纪时消失了；通格雷今天还存在，但已无关重要。

㉑ 自然不是说每个城市的演进过程都是完全一样的。并非各地的商人郊区都像例如佛兰德尔的城市一样与原来的城堡有着明显的区别。根据当地的情况，外来的商人和工匠以各种不同的方式聚居起来。我只能在这里勾画出这个问题的大的轮廓。见N. 奥托卡尔著《法国城市史试编》（第244页，彼尔姆，1919年）的看法。

㉒ 1042年，圣奥梅尔的市民教堂由某一个名叫朗贝尔的人出资修建，非常可能他本人就是该城的市民（A. 吉里：《圣奥梅尔市史》，第369页，巴黎，1877

年）。1110年，奥德纳尔德的小教堂由公民们（cives）建立（皮奥：《埃纳默修道院文件集》，第11、12节）。

㉓　见12世纪初期布鲁日的地图（布鲁日的加尔贝：《好心的查理遇害始末》，H. 皮雷纳校注，巴黎，1891年）。

㉔　波雷提乌斯：《法兰克王国敕令汇编》，第2卷，第405页。参阅迪姆勒：《法兰克王国年表》，第2版，第3卷，第129页，注4。

㉕　见本书第91页注3所引用有关康布雷的文献资料。12世纪初期布鲁日城还只用木栅防御。

㉖　见本书第63页注2。

㉗　根特在11世纪时必定已成为一个织造中心，因为《马卡里伊生平》（《德意志历史文献·著述》，第15卷，第616页）谈到附近的领主把他们的羊毛送到那里。

㉘　关于这一点见《康布雷锡堡圣安德烈年表》（《德意志历史文献·著述》，第7卷，第540页）和《特鲁多宁西乌姆修道院院长言行录》（《德意志历史文献·著述》，第10卷，第310页）。

㉙　奥恩（aune），古尺，合1.18米。——译者

㉚　在11世纪时，《圣巴沃尼斯的奇迹》（《德意志历史文献·著述》，第15卷，第594页）指出在根特"那些世俗人根据他们的职业被称为制革匠"。无疑这些工匠是从外地来的。

㉛　H. 皮雷纳：《尼德兰的古代民主政治》，第225页。

㉜　H. 拉邦德：《博韦及其公社制度史》，第55页（巴黎，1892年）。

㉝　见吉芒的非常有教益的文献资料：《阿拉斯的圣瓦斯特修道院文件集》，范·德里瓦校注（阿拉斯，1875年）。12世纪初期，该修道院把它的花园、果园、麻风病院如同厄尔门弗雷狄区（Le vicus Ermenfredi）一样划分出去修建住房和客店（第155、157、162页）。

㉞　关于这些城市地产的情况，见G. 代马雷：《中世纪的特别是佛兰德尔的城市中地产的研究》（根特，1898年）。——就我所知，最早提到城市土地解放的资料是在11世纪初。

㉟　高级审判权指古时授予领主的生杀大权，低级审判权指古时授予领主的处理一般案件的权力。——译者

㊱　"一个未被认出的农奴不应从那里拉走，而一个为诚实的人所证明的农奴，无论是基督教徒还是萨拉森人，都应无可争辩地交给他的主人。"〔《卡斯特罗卡尔邦的法律》（1156年），载《西班牙法律史年鉴》，第1卷，第375页（马德里，1924年）〕。尽管这份文献资料的日期较晚而且源出于西班牙，然而它非常清楚地表明了起初各地移居城市的农奴的状况。

第七章　城市制度

新生的城市呈现在我们面前的是一个特别复杂的社会环境，一个存在着极其大量的差别和各种各样的问题的社会环境。在城市中两种并存而不融合的居民之间，暴露出两个不同社会的对立。旧的领地组织及其各种传统、观念和感情（这一切可能不是从领地组织中产生，但是接受了领地组织的特别色彩）要对付突然向它提出的需要和愿望，这些需要和愿望同它的利益相抵触，为它所不适应，开始时它顽强地抵制着。

旧的领地组织之所以退却是不得已的，因为新的局面有其十分深远的和不可抗拒的原因，以致旧的领地组织不可能不受到影响。或许社会当局开始时未能正确判断在其周围发生的变革的意义。由于低估了变革的力量，社会当局开始时进行抵制。仅在以后，而且通常很迟，它才顺从于不可避免的事情。变化总不是一下子发生的。常常有人将抵制归因于"封建专制"或"僧侣的妄自尊大"，这是不公正的，抵制有其更为合乎情理的动机。中世纪发生的事情也就是从那时以后常常发生的事情。旧秩序的既得利益者努力保卫旧秩序，并非仅仅因为他们要确保自己的利益，或许更因为对他们来说保存旧社会是责无旁贷的。

而且请注意，这种社会为市民阶级所接受。他们的要求以及可以称之为他们的政治纲领的东西，绝对不是旨在推翻这种社会；他们不加争议地承认王侯、教士和贵族的特权和权力。他们并不想要搞个天翻地覆，而只想要得到简单的让步，因为这是他们的生存所必需的。而且这些让步只限于他们自己的需要。他们完全不关心他们来自其中的农村居民的需要。总之，他们只要求社会给予他们一个与他们所过的那种生活方式相谐和的位置。他们不是革命的，如果他们有时诉诸暴力，也并非是仇恨旧制度，只不过是迫使其让步而已。

略述一下他们的主要要求，就足以相信这些要求并未超出最低的限度。他们所要求的首先是人身的自由，这保证商人或工匠可以来往和居住于他们所愿意的地方，并且可以使他们自己和孩子的人身摆脱

对领主权力的依附。其次他们要求赐予一个特别法庭，这样他们就可以一举摆脱他们所属的审判管辖区的繁复以及旧法律的形式主义的程序给他们的社会和经济活动造成的麻烦。再次他们要求在城市中建立治安，即制定一部刑法以保证安全。再次他们要求废除与从事商业和工业以及占有和获得土地最不相容的那些捐税。最后他们要求相当广泛的政治自治和地方自治。

然而这一切远未形成一个完整的体系和得到理论原则上的说明。在最初的市民阶级的思想中，没有任何人权和公民权的观念。他们要求人身的自由，也并非把自由当作天赋的权利。只在有利可图的情况下他们才寻求人身的自由。这是千真万确的，例如在阿拉斯，商人企图冒充圣瓦斯特修道院的农奴，以便享受给予农奴的免缴商品通行税的权利[①]。

从11世纪初期起市民阶级开始企图反对使他们受到损害的现状。此后他们的斗争再未停止。经过各种曲折，改革运动不可抗拒地向目标迈进，必要时大力粉碎抵挡他们前进的阻力，在12世纪时终于达到把基本的城市制度授予城市的目的，这将成为城市组织的基础。

我们看到商人在各地发动和领导事变，这是再自然也不过的事情。他们是城市居民中最活跃、最富裕、最有影响的分子，他们最难忍受损害他们的利益和自信心的处境。[②]尽管时间和环境迥异，他们当时所起的作用正好比得上18世纪末期以后资产阶级在结束旧制度的政治革命中所起的作用。无论此时或彼时，与社会变革最为直接有关的社会集团领头反抗而为群众所追随。在中世纪如同近代一样，民主政治是在杰出人物的推动下开始的，他们将自己的纲领塞进人民群众纷乱杂沓的愿望之中。

主教管辖的城镇首先成为斗争的舞台。如果将这一事实归因于主教们个人的品格，那肯定是错误的。反之，他们之中非常多的人以明智地关心公共福利闻名。卓越的行政官员在他们之中并不罕见，在几个世纪中人们一直怀念他们。例如在列日，诺热（972—1008年）攻打为害邻里进行抢劫的领主们的城堡；将默兹河的一条支流改道，使得列日城市清洁；还加强了列日城的防御工事。[③]类似的例子还可以随便举出康布雷、乌德勒支、科隆、沃尔姆斯、美因兹和德意志的许多城镇，在锡封权斗争以前，皇帝们总是尽量给这些地方任命在才智和精力方面都是出类拔萃的高级神职人员担任主教。

但是主教们愈是意识到自己的责任，他们就愈是想要捍卫自己的统治拒绝臣民的要求，并且愈是想要将臣民保持在专制独裁和家长式的制度之下。而且由于精神权力和世俗权力集中在他们手中，在他们看来任何让步对教会都是危险的。还不应忘记，他们的职责使得他们常驻在他们的城镇，理所当然地担心市民阶级的自治将会给他们造成困难，因为他们就生活在市民阶级之中。最后，我们已经知道，教会对商业很少同情。教会对商业持怀疑的态度，这自然使得教会对商人以及聚集在他们后面的人民群众的愿望充耳不闻，妨碍教会理解他们的要求，并且使得教会对他们的力量产生错觉。由此产生误解、摩擦，很快成为相互的敌对，从11世纪初期起，敌对终于成为不可避免的事情。[④]

运动发端于意大利北部。在那里商业生活出现较早，它的政治后果也就较快地表现出来。遗憾的是关于这些事变的详细情况所知极少。可以肯定，当时折磨着教会的动乱必然加快事变的发展。有些修士和神甫发动一场运动反对教士的恶习，攻击西蒙式以及教士结婚，谴责世俗当局干涉教会的管理，城市的人民热烈地站在这些修士和神甫一边。主教们是由皇帝任命的，就为这一点而受到牵累，因此面对着一支反对力量；神秘主义、商人的要求和工业劳动者中间由贫困引起的不满，这些因素结合在这支反对力量之中，相互得以加强。可以肯定，有些贵族参加了这种动乱，因为这给予他们动摇主教统治地位的机会；他们与市民、帕塔兰（保守派对其敌手的蔑称）采取一致行动。

1057年，在当时已是伦巴第城镇皇后的米兰发生了反对大主教的骚乱。[⑤]锡封权争吵的发展自然使得骚乱蔓延开去，随着教皇的主张胜过了皇帝的主张，骚乱也就越来越朝着有利于叛乱分子的方向发展。或是经过主教的同意或是通过暴力，一些城市设置了称为“执政官”（consuls）的负责城镇行政管理的地方长官。[⑥]最早见诸文字或许并不是最早存在的执政官，于1080年出现在卢卡。在1068年已有关于该城“公社法庭”（Curtis communalis）的记载，这是城市自治所特有的征兆，在这同一时期其他许多地方一定还存在城市自治。[⑦]到1107年才有资料提到米兰的执政官，但是肯定他们早就已经有了。执政官一出现就明显地表现出公社长官的特点。他们从社会各阶级中，即从资本家（capitanei）、武士（valvassores）和公民（cives）中选

聘，他们代表城市公社（communio civitatis）。这种地方长官职位的最大特点是其任期的年度性，因此显然不同于封建制度所独有的终身官职。职位的年度性是由职位的选举性产生的。城市居民掌握着权力，他们将权力委托给他们自己任命的代表。这样既显示出选举的原则，也显示出监督的原则。城市公社从其初创之时就建立了为它自己行使职权所必需的工具，并且毫不犹豫地踏上了它从此以后一直沿着走下去的道路。

执政府不久从意大利传播到普罗旺斯各城市，这是它完全适合市民阶级切身需要的明证。马赛在12世纪初，最迟在1128年，有了执政官[⑧]，以后在阿尔和尼姆发现了执政官，随着商业以及连带而来的政治变革在法兰西南部逐步蔓延，执政官也就渐渐遍及该地区。

几乎与意大利同时，在佛兰德尔地区和法兰西北部建立起城市制度。这是不足为奇的，因为这一带像伦巴第一样是强有力的商业策源地。幸好这里的资料比较丰富和详细。这使得我们可以相当清楚地弄明白事情的来龙去脉。并非只有主教管辖的城镇引人注意。除此以外，其他活动中心也很出名。但是我们首先应该弄清楚它的性质的那些"公社"是在主教管辖的城镇的墙垣之内建立的。最早的恰好也是最知名的是康布雷的公社。

11世纪时该城大大地繁荣昌盛起来。在原来城镇的墙脚之下居民聚集形成一个商业郊区，1070年四面筑起了围墙。郊区的居民难以忍受主教及其城堡主的权势。当1077年主教热拉尔二世必须离职去德意志接受皇帝的锡封时，居民秘密准备叛乱。他刚刚动身，人民群众在该城最富有的商人们的领导之下起来暴动，占领城门，宣布成立"公社"（Communio）。因为一个名叫拉弥尔杜斯的改革派神甫当众揭发该主教是西蒙式人物，并且在人们的内心深处激发起这时正在鼓动伦巴第的帕塔兰起来造反的神秘主义思想，所以特别是穷人、工匠、织工更加积极地投入斗争。如同在意大利一样，宗教热忱给政治要求灌注了力量，公社在全城欣喜若狂的气氛中宣誓成立。[⑨]

这个康布雷公社是阿尔卑斯山以北已知的公社中最老的一个。它看来既是一个战斗组织，也是一个维护社会治安的工具。主教定必卷土重来，务须做好抵抗的准备，因此迫切需要采取一致行动。举城宣誓休戚与共，这种在战斗前夕由市民们宣誓成立的联合组织正是第一个城市公社的基本特征。

然而公社的成功只是昙花一现。主教闻讯以后急忙赶回，并且终于暂时恢复了他的权势。但是康布雷人的创举立即引起人们效法。以后几年中在法兰西北部大多数城市建立了公社组织：1080年左右在圣康坦，1099年左右在博韦，1108至1109年在努瓦荣，1115年在拉昂。在初期，市民阶级和主教经常处于敌对状态，可以说处于临战状态。在双方都深信自己有充分理由的敌手之间只有武力才能解决问题。夏尔特尔的伊韦劝告主教们不要让步，并且认为他们在暴力威胁下对市民所许的诺言是无效的。[⑩] 诺让的吉贝尔也以轻蔑和仇恨的态度谈到农奴为摆脱领主的权势和剥夺领主最合法的权利而成立的"瘟疫性的公社"。[⑪]

然而，尽管如此公社还是取胜了。公社不仅由于人员众多而有力量，并且王室对公社的事业感到兴趣（在法兰西，自路易六世统治时起，王室开始重新得势）。正如教皇们在同德意志皇帝们的斗争中依靠过伦巴第的帕塔兰一样，12世纪卡佩王朝的君主们支持市民阶级的努力。

或许这不能说君主们有一项原则性的政策。乍看起来他们的行为似乎充满了矛盾。他们的总的倾向是支持城市，这一点仍然是毋庸置疑的。由于考虑到本身显而易见的利益，王室不得不非常急切地支持高度发展的封建制度的敌手，所以每当能够支持市民阶级而又不受到牵累时，王室就予以支持，因为市民阶级起来造他们的领主的反，实际上是为王室的特权而战斗。把国王当做他们的争端的仲裁者，对于斗争双方来说就是承认君权。因而市民进入政治舞台的结果削弱了封建国家的契约原则而有利于君主国家的专制原则。王室不可能不懂得这一点并抓住一切机会向公社表示好意。公社实际上是在为王室而奋斗，虽然它并未有意这样做。

尽管有人把通过暴动而建立城市制度的法兰西北部主教管辖城市特别名之为"公社"，但是应该注意不要夸大它们的重要性和独创性。没有理由说在公社城市和其他城市之间存在基本的差别。它们仅在次要的特征方面彼此有所不同。归根结蒂它们的性质是一样的，其实都是公社。事实上在所有的城市中市民都组成一个社团——全城公会（universitas）、共同体（communitas）、公社，其全体成员相互依赖，构成一个整体中不可分离的各个部分。所有中世纪的城市，无论解放如何得来，都不是由一群乌合之众所组成。中世纪的城市本身是

一个个体，但是一个集体的个体，即一个法人。严格意义上的公社可能要求得到的全部东西是：独具特色的组织制度，主教的权利同市民的权利明确分开，以及通过强有力的合作组织专心致志于保卫市民的地位。但是所有这一切是由这些公社诞生时所处的环境所产生的。虽然这些公社保留着暴动组织的痕迹，但是不能够为此在所有城市之中给予这些公社一种特殊地位。甚至可以看到，与一些仅仅通过和平演变而出现公社的地方相比较，某些通过暴力产生的公社所享受的特权的广泛程度还小一些，审判权和自治权还不如那些地方完全。有时候有人将"集体领地"这个名字专门用于通过暴力产生的公社，这显然是错误的。下文将谈到所有充分发展的城市都是这样的领地。

因此，暴力在建立城市制度方面远非必不可少的。在大多数从属于世俗王侯的城市中，城市制度的成长一般来说无需借助于暴力。不应该将这种情况归因于世俗王侯对政治自由有什么个人的好意。但是促使主教反对市民的动机对于大封建主来说并不存在。他们对于商业没有任何敌意；反之，商业加速了他们地区内的商品流通，从而增加了商品通行税卡的收入和铸币厂的工作（铸币厂必须满足日益增长的对于货币的需要），所以他们逐渐受到商业的好处。因为他们没有首府，经常在其领地内巡回，只是偶尔住在他们的城市，所以他们没有理由与市民们争城市的管理权。巴黎是12世纪末期以前惟一可以看作是一个真正的首都的城市，巴黎未能获得自治城市组织，这一点是很能够说明这个问题的。促使法兰西国王保持对其常驻地的控制的关切之心，公爵和伯爵们是完全没有的，因为国王深居简出，而他们则漂泊不定。最后，他们不可能以不愉快的心情看见市民阶级向城堡主夺权，因为城堡主已经成为世袭的，他们的力量使王侯们感到不安。总之，他们有与法兰西国王同样的动机对城市表示好感，因为城市削弱了他们的封臣的地位。然而我们并未见到他们有意地给予城市以援助。一般来说他们只限于听之任之，他们的态度几乎总是善意的中立。

没有任何地区比佛兰德尔更为适合于研究纯粹世俗环境的城市起源问题。在这个从北海沿岸和西兰群岛绵延到诺曼底边界的大伯爵领地中，主教管辖的城镇不比其他的城市发展得快。泰鲁阿纳（其主教管区包括伊塞河流域）就始终是一个半农村的小镇。虽然阿拉斯和图尔内（其宗教审判权扩及所在地区的其余地方）变成了大城市，然而

却是10世纪时形成活跃的商人聚居地的根特、布鲁日、伊普雷、圣奥梅尔、里尔和杜埃使我们有可能特别清楚地观察城市制度的诞生。这些城市之所以更为适合于研究这个问题，那是因为这些城市都是用同样的方式组织起来，属于同样的类型，每个城市给我们提供一部分情况，我们就可以准确无误地将其组合成一整幅图画。[12]

所有这些城市首先表现出来的一个特点是：它们都是环绕一个可以说是它们的核心的中心城堡形成起来的。在这个城堡的脚下居民聚集形成一个港口即新堡，那里住满了商人，自由的或农奴出身的工匠加入进去，从11世纪起呢绒工业集中到了那里。城堡主对城堡和港口行使权力。移民所占用的土地有相当多的地段属于修道院，其余的属于佛兰德尔伯爵或领主们。一个执行吏法庭设于城堡之内，由城堡主主持。然而这个法庭的权能一点也不适合于城市。它的审判权扩及以城堡为中心的整个城堡地区。组成这个法庭的执行吏们居住在这个城堡地区，仅在庭审的日子来到城堡。很多案件属于教会审判权的范围，那必须去到主教管区的主教法庭。各种各样的义务压在城堡和港口的土地和居民的头上：地租，用以维持担任城堡防卫任务的骑士的给养的贡赋（货币或实物），以及向所有由陆路或水路运来的商品征收的通行税。所有这一切由来已久，形成于领地和封建制度鼎盛时期，而丝毫不适合于商人的新的需要。设在城堡里的机构不是为商人建立的，不仅对他们没有帮助，相反妨碍他们的活动。过去的残余沉重地压在现在的需要之上。显然，由于前面已经阐述而无需再谈的理由，市民阶级感到处处掣肘，要求为他们的自由发展所必需的改革。

这些改革必须由他们主动争取，因为他们既不能指望城堡主也不能指望他们占用其土地的修道院和领主们来实现改革。但是，在像港口那样混杂的居民之中也必须有一批人受到群众的拥戴，有足以领导群众的力量和威信。从11世纪上半叶起，商人们坚定地承担起这项任务。他们不仅是每个城市中最富有、最积极和最渴望变革的成分，而且他们还拥有行会给予的力量。如前所述，商业的需要早就促使他们组成称为基尔特或汉萨的行会——不依附于任何权力的自治团体，在那里只有他们的意志才是法律。自由选举产生的首领，即长老或汉萨伯爵（dekanen, hansgraven），注意维护自愿接受的纪律。同仁们定期聚会，饮酒并商议与他们的利益有关的问题。大家合力建立一个财库满足行会的需要；一个会馆即基尔特大厅（gildhall）作为开会的地

方。1050年左右圣奥梅尔的基尔特已经是这样。可以设想，非常可能同一时期在佛兰德尔的所有商人聚居地存在着类似的行会。[13]

商业的繁荣与城市的组织是否良好存在着非常直接的关系，所以基尔特的同仁不能不主动地负责供应城市最不可少的必需品。城堡主没有任何理由阻止他们用自己的财力供应明显急需的用品。可以说城堡主让基尔特很快成为非正式的公社管理机关。在圣奥梅尔，基尔特和城堡主维尔弗里·拉贝（1072—1083年）之间达成一项协议，允许基尔特照管市民阶级的事务。就这样，没有任何法律的根据，商人行会主动地从事于新生城市的建立与管理。它的主动性弥补了政府的无能。圣奥梅尔的基尔特将其部分收入用于防御工事的构筑和街道的维修。毋庸置疑，圣奥梅尔的近邻即其他的佛兰德尔城市也是同样的情况。里尔城的司库在整个中世纪都名为"汉萨伯爵"，在没有古代原始资料的情况下，这一点就充分证明在那里商人行会的首领们也从基尔特的财库里拿出钱来造福他们的同乡。在奥德纳尔德，直到14世纪都有一名公社的长官称为"汉萨伯爵"。在图尔内，在13世纪时城市的财政仍由圣克里斯托夫互济会即商人基尔特管理。在布鲁日，由汉萨的兄弟们的捐助维持城市的财库，直到14世纪民主革命时该城汉萨不复存在时为止。显然由此所产生的结果是基尔特成为佛兰德尔地区城市自治的发起者。基尔特自动地担当起其他人所不可能完成的任务。正式来说基尔特无权这样做。基尔特之所以能够这样做仅仅由于它们同仁之间的团结，它们团体所享有的威望，它们团体所拥有的财力，最后还由于它们团体对市民阶级集体需要的了解。可以毫不夸大地说，11世纪时基尔特的首领们事实上在每个城市中执行着公社长官的职责。

或许也正是他们使得佛兰德尔的伯爵关心城市的发展和繁荣。从1043年起，博杜安四世得到圣奥梅尔的修士的重要让步，据此市民建起自己的教堂。从弗里斯兰人罗贝尔统治时期（1071—1093年）起，免除商品通行税、让与土地、限制主教的审判权或减轻兵役义务的特权已经大量地授予正在形成中的各个城市。耶路撒冷的罗贝尔赐予埃尔城以"自由"，并于1111年免除伊普雷市民的裁判决斗。

由此所产生的结果是市民阶级在伯爵领地的居民中逐渐显出是一个与众不同和享有特权的阶级。市民阶级由一个从事商业和工业的普

通社会集团变成一个就这样为王侯政权所承认的合法集团。他们有了这种恰当的法律地位，就必然要授予他们一个独立的司法组织。

新的法律必须有新的法庭作为执法机关。旧的地方执行吏法庭设置在城堡内，根据陈旧过时的习惯法审判，这种习惯法的刻板的形式主义不可能适应它原非为之制定的一种社会环境的需要，因此旧的执行吏法庭必须让位于一种新的执行吏法庭：它的成员从市民中选聘，能够行使一种满足他们的要求、符合他们的愿望的司法——总之是他们的司法。我们不可能精确地说出这件重大的事情是什么时候完成的。就我们所占有的材料，在佛兰德尔最早提到城市执行吏法庭，即适合于城市的执行吏法庭，是在1111年，那是阿拉斯的事情。但是可以相信，这种类型的执行吏法庭在同一时期一定早已存在于根特、布鲁日或伊普雷这样一些更为重要的地方。不过不管怎么说，12世纪初在佛兰德尔的所有城市都建立起这种重要的新生组织。1127年好心的查理伯爵遭暗杀以后出现的动乱，使市民阶级得以全部实现他们的政治纲领。伯爵领地的觊觎者诺曼底的威廉和以后阿尔萨斯的蒂埃里为争取市民阶级的支持，接受了市民阶级提出的要求。

1127年授予圣奥梅尔的特许状可以视为佛兰德尔市民阶级的政治纲领的终极。[14] 该特许状承认城市为独特的司法地区，拥有为全体居民所共有的特别法律、特别的执行吏法庭和充分的公社自治。12世纪时另一些特许状承认该伯爵领地的所有主要城市享有类似的特许权。从此以后城市的地位得到书面证书的保证和认可。

然而必须注意不要夸大城市特许状的重要性。无论在佛兰德尔或欧洲任何其他地区，特许状并不包括全部城市法。[15] 它们只限于确定城市法的主要轮廓，提出城市法的某些主要原则，解决某些特别重要的争端。在多数情况下它们是特定环境的产物，只考虑到草拟时正在争论的问题。它们不能看作是例如像近代宪法那样经过有步骤的工作和立法的讨论而产生的。市民阶级之所以在几个世纪中以特别关切的心情守护着这些特许状，藏诸保险柜加上三道锁，而且以一种近乎迷信的尊敬对待它们，那是因为特许状是他们的自由的保护神，如果出现违反的情况，特许状可以为他们的反叛辩护，而不是因为特许状包括了他们的全部法律。可以说特许状只不过是他们的法律的框架。围绕着特许状的条款存在着并且将继续不断地发展起大量的习惯法、惯例和不成文的然而必不可少的特权。

这种情况是千真万确的，所以许多特许状本身就预见到并且预先承认城市法的发展。加尔贝告诉我们，佛兰德尔伯爵于1127年授予布鲁日的市民"ut die in diem consuetudinarias leges suas corrigerent"[16]，即随时补充其城市习惯法之权。因此在城市法中有比特许状所包含的多得多的内容。特许状只确定了城市法的片段，它有许多空白之处；它既不考虑顺序也不考虑体系。我们不可能期望如同十二表法演进成为罗马法那样在特许状中也发现以后法律演进的基本原则。

然而通过考证这些特许状提供的材料，相互进行补充，我们可以粗线条地描绘出12世纪在欧洲西部不同地区发展起来的中世纪城市法的特征。因为我们仅仅想要勾画出大的轮廓，因此无需考虑各国甚至各民族之间的差异。城市法是和其他法律（例如封建制度的法律）具有同样性质的现象。城市法是一切民族所共同的一种社会和经济状况的产物。从各个国家来看自然可以指出很多细节上的差别。某些地方城市法的发展比其他某些地方快得多。但是就其实质而言，各地城市法的发展情况都是一样的，下面将仅仅谈及这些共同的实质。

首先应该考虑的是，当城市法发展到最后阶段时人的身份问题。这种身份是自由的身份。这是市民阶级必要的和普遍的属性。每个城市在这方面都享有"特许权"。农奴身份的一切痕迹在城市的墙垣之内消失。尽管财富的多寡造成人与人之间的差别甚至鲜明的对比，然而在身份方面人人都是平等的。德意志的谚语说："城市的空气使人自由"（Die Stadtluft macht frei），这条真理适合于所有的地方。从前自由为贵族所垄断；普通的人只在例外的情况下才享有自由。由于城市，自由恢复了它在社会中作为公民的天赋属性的地位。从此以后只要居住在城市的土地上就可以获得自由。每个在城墙内住满一年零一天的农奴，就确定无疑地享有了自由。时效取消了他的领主对他本人和他的财产所拥有的一切权利。出身如何无关紧要。无论婴儿在摇篮之中带着什么烙印，这种烙印在城市的空气中消失。自由在开始时仅为商人在事实上所享有，而现在则成为全体市民依法享有的共同权利。

尽管这里或那里在市民之中可能还有少数的农奴，他们并不是城市公社的成员。他们是修道院或领地的世袭奴仆，这些修道院或领地在城市中保留着少量不受城市法制约的土地，在那里旧的事态还在继续着。而这种例外的情况正好证实了一般的规律。市民和自由民成为

同义词。自由在中世纪是与一个城市的公民资格不可分割的属性，正如今天是与一个国家的公民资格不可分割的属性一样。

在城市中土地自由与人身自由同时产生。在商人聚居地中，土地实际上不可能由于那些妨碍土地的自由让与、阻止土地作为信贷工具并获得资本价值的刻板繁缛的法律，而始终固定不变并置于商业之外。因为城市内土地的性质改变了，所以土地自由益发不可避免。土地变成了建筑的地面。地面上迅速盖满了鳞次栉比的房屋，土地的价值随着房屋的增多而逐步提高。因此自然而然地出现这样的情况：久而久之房屋的主人获得了建房所占用土地的所有权，至少是持有权。到处旧的领地的土地变成了自由地产即自由租地。城市的租地就这样成为自由的租地。占用土地的人如果本身未成为土地的所有者的话，他也只有向土地所有者缴纳租金的义务。他可以将土地自由地遗赠、让与、出租以及作为他借人的资金的抵押品。当一个市民用房屋作为抵押向别人借款时，他可以得到所需的流动资金；当别人用房屋作为抵押向他借款时，他可以得到与借出的款项相应的收益：用今天的话说就是贷款取息。因此与旧的封建的即领地的租地相比，城市法中的租地——在德意志称为城区或城堡法租地，在法兰西称为城堡租地——有非常明显的新颖之处。在新的经济条件之下的城市土地终于获得了适合于它的性质的新的法律。旧的土地法庭或许并未一下子消失。土地解放的结果并不是剥夺旧领主的土地。除非有人赎买，否则他们仍然保留所领有的土地。但是他们对于土地还行使着的领主权，不再造成自由租地持有者对他们的人身依附。

城市法不仅取消了个人的奴隶身份和土地的奴役状态，而且取消了阻碍从事工商业的领主权利和税收。商品通行税给货物的流通增加了非常沉重的负担，为市民所深恶痛绝，早就力争摆脱之。加尔贝的日记告诉我们，这就是1127年佛兰德尔市民关心的主要问题。正因为僭越者诺曼底的威廉没有履行答应他们的放弃商品通行税的诺言，他们起来造他的反，并且召来阿尔萨斯的蒂埃里。在12世纪时各地的商品通行税都自愿地或被迫地修改了。有些地方以缴纳年金的办法赎买商品通行税；有些地方改变了征收方式。几乎无论哪种情况，商品通行税都差不多完全置于城市当局的监督权和审判权之下。这时城市的长官们负责商业的管理，代替旧的城堡主和领地官员规定度量衡标准，管理市场并且监督工业。

如果说商品通行税是在移交给城市政权的过程中发生变化的，其他的领主权利则是另外的情况，这些权利与城市生活的自由运转不相容，因而无可挽回地注定要消失。我想在这里谈谈农业时代留在城市外貌上的一些痕迹：付税后方可使用的公共炉灶和磨房，领主强迫居民在那里磨麦子和烤面包；各种各样的垄断权，据此领主享有在某些时间无人竞争地出售他的葡萄园的酒和他的家畜的肉的特权；住宿权，规定当领主在城里逗留时，市民有向他提供食宿的义务；征用权，据此领主可将居民的船只或马匹拨归自己使用；召兵权，规定居民有跟随领主去打仗的义务；各式各样和各种起源的惯例，因为它们从此以后再无用处，所以成为压迫人和使人恼火的，例如禁止在河流上建桥的惯例或者强迫居民提供组成旧堡戍军的骑士们的给养的惯例。所有这些到了12世纪末差不多只留下一点回忆了。领主们在试图抵抗之后终于让步。久而久之他们认识到他们显而易见的利益在于不要为了保留一点微小的收入去阻碍城市的发展，而是要排除城市发展道路上的障碍，促进城市的发展。他们终于理解到这些旧的贡赋与新的事态之间的矛盾，而且终于自己也称这些贡赋为"抢劫"和"勒索"。

如同人的身份、土地制度和税收制度一样，法律的内容本身也在发生变化。错综复杂和形式主义的司法程序，宣誓保证人[17]、神意裁判、裁判决斗，所有这些常常任凭偶然和欺诈决定案件的判决的原始作证方法，不久就该轮到它们来适应城市环境的新情况了。随着经济生活变得越来越复杂和活跃，根据习惯法采用的官样文章的旧契约逐渐地消失了。裁判决斗在商人和工匠居民中间显然不能长期保留。同时可以看到，在城市长官法庭上，证人作证很早便代替了宣誓保证人作证。古老的偿命金代之以罚款和肉刑的制度。最后，审判时限原来很长，也大大地缩短了。不仅司法程序修改了，法律内容本身同时也在演变。为着讨论婚娶、继承、动产抵押、债务、不动产抵押，特别是讨论商业法的问题，一个全新的立法机关正在城市中形成，而且城市法庭的判例越来越丰富和精确，产生了民事习惯法。

城市法不仅从民事观点来看，而且从刑事观点来看，也同样具有特色。在像城市那样四方杂聚的地方，在那种充满背井离乡的人、流浪汉和冒险者的环境中，为了维持治安，严格的法纪是不可少的。在任何文明社会中盗匪总是被吸引到商业中心，为了慑服盗匪，严格的法纪也是不可少的。情况确实如此，所以早在加洛林时代城镇看来已

经享有特别的治安，最富裕的人在城镇的墙垣之内寻求避难所。[18]我们发现，正是治安这同一个词，在12世纪时用来称谓城市的刑法。

这种城市刑法是一种特别法，比农村的刑法更加严厉和残酷。它大量使用肉刑：绞刑、斩首、宫刑、肢解。它极其严格地应用同等报复法：以眼还眼，以牙还牙。显然企图通过恐怖手段压制不法行为。任何人进入城市的大门，无论是贵族还是自由民即市民，一律要服从于刑法。由于刑法的作用，城市可以说经常处于戒严状态。但是刑法也是城市实现统一的强有力的工具。因为它凌驾于分割这片土地的各种审判权和领主权之上，迫使所有这些审判权和领主权服从于它的无情的法规。它比利益和居住的一致性更有助于使定居在城墙内的所有居民人人平等。市民阶级主要是全体维护治安的人。城市的治安（pax ville）同时也是城市的法律（lex ville）。象征城市的审判权和自治权的标记首先是治安的标记：举例来说，这样的标记有市场上的十字架或台阶、钟楼（Bergfried，它的钟塔竖立在尼德兰和法兰西北部城市之中）以及罗兰[19]的塑像（这在德意志北部是很多的）。

城市由于它所具有的治安而形成一个独特的司法地区。由于治安，领土权的法理压倒了人的身份的法理。市民们由于平等地服从于同一种刑法，必然迟早分享同一种民法。城市的民事习惯法普施到治安所及之处，城市在其墙垣之内形成一个法律共同体。

另一方面，治安大大有助于使城市成为公社。实际上治安要通过誓约来保证。治安以全城居民的集体宣誓作为前提条件。市民的誓言并不限于简单地承诺服从于城市的权力，还涉及一些严格的义务，并且规定维护和使人不妨碍治安这项严格的责任。每个juratus，即每个宣过誓的市民，必须向要求援助的市民伸出援助之手。于是治安在全体成员之间建立起经久的团结。因此兄弟这个词（市民有时称为兄弟），或友谊这个词（例如用于里尔），成为治安的同义语。既然治安扩及到全城居民，那么他们也就在建立一个公社。许多地方的城市长官的称号本身——在凡尔登称为“治安的护卫者”，在里尔称为“友谊的护卫者”，在瓦朗西安、康布雷和其他很多城市称为“治安的管事”——使我们看到治安与公社之间存在着多么紧密的关系。

城市公社的诞生自然还有其他的原因。其中最重要的原因是市民阶级很早就感到需要有一项税收制度。怎样得到为修筑最必需的公共工程（首先是修筑城墙）所需的款项呢？需要修建防护壁垒在各地都

是城市财政的出发点。在列日地区的城市，直到旧制度结束之时，公社的税收有一个独特的名称："坚固"（firmitas）。在昂热，最古老的城市账目是城市的"修建墙垣，构筑工事，准备防务"。其他地方拨出一部分罚款用于构筑工事。但是税收自然是公共收入的主要部分。为使纳税人服从，必须借助于强制办法。每个人必须根据自己财产的多少分担为全城利益所需的费用。谁拒不承担这些费用，即应驱逐出城。因此城市是一个强制性的联合组织，即一个法人。照博马努瓦尔的话说，城市形成一个"Compaignie, laquelle ne pot partir ne desseurer, ancois convient qu'elle tiègne, voillent les parties ou non qui en le compaignie sont"[20]，即一个不可以解散的团体，无论其成员愿意与否，它必须存在下去。这就是说，城市既是一个司法地区又是一个公社。

城市的性质决定它必然有一些需要，为满足这些需要必须设立一些机构，这里还要研究一下这些机构的问题。

首先，作为一个独立的司法地区，城市必须得拥有自己的审判权。城市法限于城墙之内，与地区的法律即城外的法律迥然不同，所以必须有一个专门的法庭负责城市法的执掌，公社的特权地位也必须赖以得到保障。几乎在任何城市特许状中都不会没有这样一项条款：市民阶级只能受他们自己的地方长官审判。因此地方长官必须从市民阶级中选任。他们必须是公社的成员，这是必不可少的一条。公社在相当大的程度上参与对他们的任命。在这里，公社有权向领主指派地方长官；在那里，实行一种比较自由的选举制度；在另外的地方，又使用一些复杂的手续：分级选举、抽签等等，目的显然在于排除阴谋诡计和行贿贪污。法庭的庭长（总管、长吏等），通常是领主的一名官员。可是有时由城市确定人选问题。无论如何，该庭长必须在其宣誓中向城市保证尊重和保卫城市的特权。

从12世纪初起，有的甚至在11世纪末，好几个城市似乎已拥有自己的特别法庭。在意大利，在法兰西南部，在德意志的几个地方，法庭成员被称为执政官；在尼德兰和法兰西北部被称为执行吏；在其他地方还称为管事。他们行使的审判权相当明显地因地而异。他们并非在各地都无限制地拥有审判权。有时领主将某些特别案件留归自己审理。但是这些地区性的差别无关紧要。基本的东西是：每一座城市由于被承认为一个司法地区，所以拥有自己特有的法官。法官的权限由

城市法规定，并且限于城市法行使的地区之内。有时可以看到城市中并非只有一个单一的地方长官的机构，而是有几个这样的机构，各有其专门的职司。在许多城市，特别是在那些经过暴动建立起城市制度的主教管辖城市，可以看到，除了在相当大的程度上受领主影响的执行吏以外，还有一个由管事们组成的机构，审理有关治安方面的案件，特别是有权审理属于公社法令范围的案件。但是不可能在这里深入探讨细节问题：已经指出的一般的演进情况也就够了，不必去管无数的具体形态。

作为一个公社，城市由一个市政会（consilium, curia等等）管理。市政会常常与法庭相叠合，同样一些人既是市民阶级的法官又是他们的行政官。市政会也常常独立存在。市政会成员所掌握的权力受之于公社。他们是公社的代表，但是公社并非大权旁落于他们之手。他们的任期很短，不可能篡夺委托给他们的权力。直到相当晚的时候，当城市组织发展了，管理工作复杂了，他们才形成一个名副其实的最高权力机构，人民对之只有微弱的影响。开始时则完全是另外一回事。负责照管公共福利事业的早期的管事们，仅仅是非常近似今天美国新英格兰地区市镇行政管理委员会成员的受委托人，只不过是集体意志的执行者。下述事实可以证明这一点：起初，他们缺少每个行政司法机构的一个基本特点，即一个权力的核心，亦即一个主席。公社的市长实际上是相当晚近的产物。在13世纪以前几乎不存在这种官职。它是属于这样一个时代的东西：在这个时代，城市制度的精神趋于改变，人们感到需要权力更加集中和更加独立。

市政会进行各个方面的日常行政管理工作。它负责财政、商业和工业的管理，决定和监督公共工程，组织城市的供应，管理公社军队的装备和风纪，建立儿童的学校，提供老贫救济院的经费。它颁布的法令成为名副其实的城市立法。我们只有很少13世纪以前阿尔卑斯山以北的城市法令。但是只要仔细研究这些法令，就可以深信这些法令不断发展和明确了一种较古老的制度。

或许市民阶级的革新精神和实际见识在行政管理方面比在任何其他方面都更加高度地显示出来。他们在这方面所做的工作似乎更加值得称赞，因为这是首创的东西。在以前的事态中没有东西可以作为模式，因为必须准备应付的一切需要都是新的需要。譬如试将封建时代的财政制度与城市公社建立的财政制度进行比较。在封建时代的财政

制度中，税收只是一种贡赋，即不考虑纳税人的财力，只是压在人民身上的一种既定不变的义务，税收和征税的王侯或领主的领地收入混合在一起，而一点也不直接拨用于公共福利。反之，城市公社的财政制度既不承认例外也不承认特权。全体市民平等地享受公社的好处，也平等地有义务分担公社的费用。每人的分担额与其财产成正比。起初普遍地按收入计算。许多城市一直到中世纪末始终坚持这种做法。另外一些城市代之以消费税，即对消费品特别是食物所征收的间接税，因而富人和穷人根据各自的开支缴税。但是这种城市的消费税与古老的商品通行税丝毫没有联系。前者灵活而后者刻板；前者根据情况或公众的需要来改变，而后者一成不变。此外，无论采取什么形式，税收全部用于公社的需要。从12世纪末起建立了财政检查，从这个时期起可以看到有关城市会计的最早记载。

城市的供应和工商业规章的制订更为清楚地证明市民阶级在解决他们的生存条件向他们提出的社会和经济问题方面的才能。他们必须维持众多人口的生计，不得不从外面得到粮食；必须保护工匠免受外地的竞争；必须组织工匠的原料的供应并且保证他们的产品的输出。他们之所以能够达到这一步，是因为制订了非常完美地适合于所要达到目标的规章，简直可以认为是同类规章中的杰作。城市经济配得上与其同时代的哥特式建筑。城市经济从头到尾地创造了——也就是说前所未有地创造了——一套比历史上任何时代（包括我们的时代）更为完善的社会立法。城市立法通过取消买主和卖主之间的中间人，保证市民享受生活费用低的好处；毫不宽容地诉究欺诈行为；保护工人免受竞争和剥削；规定工人的劳动和工资；注意他们的卫生保健；规定学徒期；制止妇女和儿童参加劳动；同时成功地保持了城市向附近农村提供产品的垄断权；还成功地为城市的商业在远方找到出路。[21]

如果市民阶级的市民观念与摆在他们面前的任务不相称的话，上述所有一切都是不可能做到的。市民阶级对公共事务所表现出来的献身精神，确实必须追溯到古典时代方可找到同样的例子。12世纪一份佛兰德尔的特许状称：Unus subveniet alleri tamquam fratrisuo（像兄弟一样相互帮助吧）！[22]这句话说的确实是真实情况。从12世纪起，商人将其利润的很大一部分用来为同乡造福——建造医院，赎买通行税。利欲与地区观念在他们身上结合起来。每个人以他的城市为骄傲，并且自觉地献身于城市的繁荣。这是因为事实上每个人的生活

紧密地依赖于城市公社的集体生活。中世纪的公社实际上具有今天的国家所具有的属性。公社保证每个成员的生命和财产的安全。在城市之外，他们则处于一个敌对的世界之中，危机四伏，听天由命。只有在城市之中他们才受到保护，因而他们对于城市有一种近乎热爱的感激之情。他们准备献身于城市的防务，同样他们总是准备将城市装点得比邻近的城市更加美丽。如果没有市民们的欣然捐献，13世纪时修建起来的那些令人赞叹的大教堂则是不可想像的。它们不仅是上帝的神殿，它们还为城市争光，是城市的最美丽的装饰品。它们的巍峨的塔楼使城市名扬远方。大教堂之于中世纪的城市，正如庙宇之于古典时代的城市一样。

城市的排他性符合于地区观念的热情。由于每个城市当其发展到最后阶段都构成一个共和国，或者不如说构成一个集体领地，所以它把其他城市视为对手或敌人。它不可能超越于本身利益范围之上。它只顾自己，对邻近城市的感情非常近似我们时代的民族主义，不过范围更加狭窄。使城市生气勃勃的市民观念是非常利己的。城市小心翼翼地将自己在城墙之内享有的自由给自己保留着。周围的农民对它来说似乎丝毫不是同乡。它只想到剥削他们以图利。它竭尽全力地防止农民从事由它所垄断的工业生产；它把供应的义务强加于农民；如果有力量，它就使农民屈服于一个专制的保护国。而且凡是能够这样做的地方，都这样做了，例如在托斯卡纳，佛罗伦萨将附近农村置于其奴役之下。

然而，我们在这里谈的是13世纪初期以后才充分地展现出来的事情。我们只要简略地指出了一种趋势也就够了，这种趋势在城市起源时期只不过刚刚显露出来。我们的意图不过是在描述了中世纪城市的形成之后，说明一下中世纪城市的特点。再说一遍，我们只可能勾画出了中世纪城市的主要轮廓，我们所描绘的中世纪城市的容貌好像拍摄重叠的肖像而得出的面孔。这个面孔的轮廓既与所有的肖像有共同之处，又不完全属于任何一个肖像。

如果想要在结束这过长的一章时，用一句话总结全章的要点，或许可以这样说：中世纪的城市从12世纪起是一个公社，受到筑有防御工事的城墙的保护，靠工商业维持生存，享有特别的法律、行政和司法，这使它成为一个享有特权的集体法人。

注释

① H. 皮雷纳：《中世纪城市制度的起源》（《历史杂志》，第57卷，第25—34页）。

② H. 皮雷纳：《中世纪城市制度的起源》（《历史杂志》，第57卷，第25—34页）。

③ G. 居尔特：《列日的诺热和十世纪的文明》（布鲁塞尔，1905年）。

④ H. 皮雷纳：《尼德兰的古代民主政治》，第35页；F. 科伊特根：《公会和行会》（耶拿，1903年），第75页。人们发现英格兰的教士同德意志和法兰西的教士一样敌视市民阶级（K. 黑格尔：《日耳曼各民族的城市和基尔特》，第1卷，第73页，莱比锡，1891年）。

⑤ 豪克：《德国教会史》，第3卷，第692页。

⑥ K. 黑格尔：《意大利的城市制度史》，第2卷，第137页（莱比锡，1847年）。关于公社时期以前执政府的起源问题，见E. 迈尔：《意大利政治制度史》，第2卷，第532页（莱比锡，1909年）。这个名称似乎从罗马尼阿地区的罗马-拜占庭的市政府衍生而来。

⑦ 达维德佐恩：《佛罗伦萨史》，第1卷，第345—350页（柏林，1896—1908年）。

⑧ F. 基内：《普罗旺斯政治制度史》，第164页。

⑨ 赖内克：《康布雷市史》（马尔堡，1896年）。

⑩ H. 拉邦德：《博韦及其公社制度史》，第55页。

⑪ 诺让的吉贝尔：《生活杂记》，G. 布尔甘校注，第156页（巴黎，1907年）。

⑫ H. 皮雷纳：《十二世纪以前佛兰德尔的城市》〔《东部和北部年刊》，第1卷（1905年），第9页〕；《尼德兰的古代民主政治》，第82页；《比利时史》，第1卷（第4版），第171页。

⑬ G. 埃斯皮纳斯和H. 皮雷纳：《圣奥梅尔商人基尔特的惯例》（《中世纪》，1901年，第196页）；H. 皮雷纳：《伦敦的佛兰德尔的汉萨》（《比利时皇家学院通报·文科类》，1899年，第65页）。——关于英格兰的基尔特的作用，请对照Ch. 格罗斯的基本著作：《商人基尔特》（牛津，1890年）。还见K. 黑格尔：《日耳曼各民族的城市和基尔特》（莱比锡，1891年）；H. 范·代·兰当：《中世纪尼德兰的商人基尔特》（根特，1890年）；C. 克恩：《汉萨伯爵》（柏林，1893年）。

⑭ A. 吉里：《圣奥梅尔市史》，第371页。

⑮ N. P. 奥托卡尔：《法国城市史试编》。

⑯ 布鲁日的加尔贝：《佛兰德尔伯爵，好心的查理遇害始末》，H. 皮雷纳校注，第87页。

⑰ 宣誓保证人，指宣誓保证被告无罪者。——译者

⑱ 《法兰克王国敕令汇编》，波雷提乌斯校注，第2卷，第405页。

⑲　罗兰（Roland），中世纪传说中的英雄。著名史诗“罗兰之歌”的主人公。——译者

⑳　博马努瓦尔：《博韦的惯例》，第646节，萨尔蒙校注，第1卷，第322页（巴黎，1899年）。

㉑　为着对这方面的城市规章的丰富程度有一个概念，应查阅G. 埃斯皮纳斯的不朽著作：《中世纪杜埃的城市生活》（巴黎，1913年，第4卷）。

㉒　1188年埃尔市的特许状（瓦恩柯尼希：《佛兰德尔的城市和法律史》（第3卷，附录，第22页，图比贡，1842年）。

第八章　城市对欧洲文明的影响

城市的诞生标志着西部欧洲内部历史的一个新时期的开始。在此以前，社会只有两个积极的等级：教士和贵族。市民阶级在他们旁边取得了自己的位置，从而使社会得以补全，或者更确切地说，使之臻于完善。从此以后直到旧制度结束，社会的成分再无变化：社会具备了它的一切构成元素，几个世纪来社会所经历的变化，说真的只不过是由这些元素组成的合金的各种不同化合方式而已。

像教士和贵族一样，市民阶级本身也是一个特权等级。它形成一个与众不同的合法的阶级，它所享有的特别法使它与继续构成人口绝大多数的农村人民群众脱离。再者，如前所述，市民阶级竭力原封不动地保存它的特殊地位并且独占由此而产生的利益。按照市民阶级的想法，自由是一种专利品。没有什么比阶级观念更不宽容的，阶级观念在中世纪末成为市民阶级衰弱的原因以前，一直是市民阶级力量的源泉。然而，就是这个如此排他的市民阶级，承担了向周围传播自由思想并且促使（虽然并非有意）农村阶级逐渐解放的使命。其实，仅仅市民阶级的存在这一事实本身就必然立即对农村阶级产生影响，并且逐渐地缩小起初把市民阶级和农村阶级分开的差别。无论市民阶级怎样千方百计将农村阶级置于它的控制之下，拒绝让农村阶级分享它的特权，将农村阶级排斥于商业和工业活动之外，这一切都是徒劳的。市民阶级没有力量阻止事态的发展，它是这种事态发展的原因，除非它本身消失，否则它不可能制止这种事态的发展。

城市的形成立即动摇了农村的经济组织。在农村进行的生产在此以前仅仅用于维持农民的生活和提供向领主缴纳的贡赋。商业停止以后，没有什么理由促使农民向土地要求不可能卖掉的多余产品，因为再也没有销路。他们满足于应付每天的生活，确信有隔宿之粮，不盼望改善境遇，因为他们不可能想像出还有这种可能性。城镇和城堡的小市场太微不足道，再说需要的总是那些东西，因此不足以激励农民摆脱常规加紧劳动。但是现在这些市场热闹起来，买主的数目大增，农民立即确信他们拿到市场去的农产品可以卖掉。他们怎会不利用这

样的大好机会呢？只要他们生产得出来，想卖多少都行。他们立即耕翻以前任其荒芜的土地。他们的工作具有新的意义，使得他们能够赚钱、积蓄和过着愈勤劳愈舒适的生活。由于土地收入的增加部分属于他们本人，所以他们的境遇更好。因为向领主缴纳的赋税是按照领地的惯例固定在不变的比率上的，所以土地收益的增加仅对佃户有好处。

但是领主自己也有办法从城市的形成给农村带来的新形势中得到好处。他们保留有大量的未耕地、树林、荒野、沼泽或欧石南丛生地。事情再简单不过了，只要将这些土地加以耕种，并且拿这些土地的产品投入新的销路也就行了。随着城市的逐渐扩大和增多，这些新的销路越来越有利可图。人口的增长提供了垦荒和排水工作所必需的劳动力。人是召之即来。从11世纪末起，这个运动看来已经蓬勃开展起来。修道院和地方王侯从此以后将他们领地的贫瘠部分变成可以产生收益的土地。耕地面积自从罗马帝国末期以来未有增加，而这时不断地扩大。树林被清除。西斯特教团从一开始就走上这条新的道路。该教团明智地适应于新的事态，而不是为自己的土地保留旧有的领地组织。该教团采取大规模耕作的原则，并且因地制宜从事收益最大的生产。在佛兰德尔，那里的城市比较富有，需要的东西比较多，该教团就饲养大牲畜。在英格兰，该教团专门饲养绵羊，因为佛兰德尔的那些城市对羊毛的消耗量越来越大。

与此同时，世俗的和教会的领主们到处建立“新城”。这是对在处女地上建立起来的村庄的称谓，这些村庄的居民以缴纳年金的办法得到一块块的土地。这些新城的数目在12世纪时一直增加，它们也是“自由城市”。因为领主为着吸引耕作的人，答应对他们免除那些压在农奴身上的负担。一般来说，领主只保留对他们的审判权；对他们废除尚存在于领地组织中的老的权利。加蒂内省的洛里特许状（1155年）、香巴尼的博芒特许状（1182年）、埃诺省的普里谢特许状（1158年），向我们提供了新城市特许状的特别引人注目的典型，这类特许状为附近地区所广泛采用。诺曼底的布勒特伊特许状也是这样，12世纪时传到英格兰、威尔士地区，甚至爱尔兰的许多地方。

于是一种新型的农民出现了，完全不同于旧式的农民。后者以农奴身份为其特征；而前者享有自由。这种自由也是仿效城市的自由，产生这种自由的原因是农村组织受到城市的影响而出现的经济动荡。

新城的居民其实是农村的市民。在许多的特许状中他们甚至被称为市民。他们得到显然是从城市制度中借用来的司法组织和地方自治，因而可以说城市制度逾越城墙扩散到农村，把自由传送到那里。

这种自由在进一步发展过程中，很快就渗入旧领地，那里过时的组织再也不能保持在经过革新的社会之中。或者通过自行解放，或者通过时效或僭取，领主们让自由逐步代替长期以来作为他们佃户的正常身份的农奴身份。土地制度改变的同时，人的身份也改变了，因为两者都是一种正在消失的经济状态的产物。长期以来领地竭尽全力自给自足的所有必需品，现在商业都可以供应。再没有必要每个领地都生产自己用的一切物品，只要到附近城市去就可以买到。尼德兰的修道院的施主们曾将位于法兰西或者莱茵河和摩泽河沿岸的葡萄园捐赠给修道院生产供其消费的葡萄酒，从13世纪起修道院出卖这些产业，因为已无用途，以后经营和维修的费用比收益还高。[①]

这个例子再好不过地说明，在一个为商业和城市经济所改变了的时代，旧的领地制度必然消失。商品流通变得越来越快，必然有利于农业生产，打破在此以前束缚着它的桎梏，把它吸引向城市，使它现代化，同时使它获得解放。商品流通使人摆脱长期奴役他的土地。商品流通越来越广泛地使自由劳动代替农奴劳动。也只有远离通商大道的地区，旧的人身奴役以及与之相联系的领地所有制的旧形式还是和原来一样严格地长期存在着。在其他各地，由于城市越来越多，人身奴役也就消失得越来越快。例如在佛兰德尔，13世纪初期人身奴役就几乎不存在了。当然还留有某些残余。直到旧制度结束之时，在这里或那里仍有服从于永远管业权[②]或被迫服徭役的人以及负担着领主的各种权利要求的土地。但是，这些过去的残余只有纯粹经济上的意义。几乎总是缴纳捐税而已，纳税的人还是同样地享有完全的人身自由。

农村阶级的解放仅仅是经济复兴所造成的后果之一，城市既是经济复兴的结果也是经济复兴的工具。在经济复兴的同时流动资本的重要性日益增大。在中世纪的领地时期，除了地产以外别无其他财富。地产确保持有者的人身自由和社会威望，是教士和贵族的特权地位的保证。只有他们才能持有土地，他们的生活依靠佃户的劳动，他们保护和统治佃户。群众处于农奴地位是这样一种社会组织的必然结果，

在这种社会组织中，要么占有土地成为领主，要么耕种土地成为农奴，除此别无选择。

但是随着市民阶级的出现，有一类人跃踞显要位置。他们的生活方式与这种状态是大相抵触的，因为他们不折不扣地是一类离乡背井的人。然而他们却是一类自由的人。至于他们所定居的土地，他们既不耕种，而且也不归他们所有。他们日益有力地显示和证明单凭经售即生产交换价值就可以生活和致富。

过去只有土地资本，而现在除土地资本以外流动资本的力量显示出来了。在此以前货币是不产生利润的。世俗的和教会的大领主手中垄断着极少量的流通货币，这或是他们向佃户征收的地租，或是教徒给予教堂的施舍，他们在正常情况下无法使货币产生利润。或许有时出现这样的情况：有些修道院在饥馑时刻同意向处境拮据的贵族放高利贷，后者以其土地作为抵押。[③] 但是这种交易在其他情况下是为教规所禁止的，所以不过是权宜之计。在一般情况下，银币被其持有者积攒起来，而且常常变成教会的器皿和装饰品，需要的时候将其熔化。商业解放了那些被禁锢的银币，恢复其原来的用途。由于商业，货币又变成交换的工具和衡量价值的单位。因为城市是商业的中心，货币必然地大量流向城市。由于以货币为工具的交易的数量增加，货币的流通率提高。同时货币的使用也逐渐普遍起来，实物支付逐渐为货币支付所代替。

出现了一种新的财富的概念：商人的财富的概念，不仅包括土地，而且包括货币和可用货币估价的商品。[④] 从11世纪起，在许多城市中已经存在着名副其实的资本家。前面已经举了几个例子，这里无需再讲了。不过这些城市资本家很早就将其部分利润投资于土地。实际上巩固他们的财产和声望的最好办法是购置土地。他们将其部分营利用于购置不动产，首先就在他们居住的城市，然后在乡村。然而他们尤其是变成放债人。商业闯进社会生活所造成的经济骤变，使得不能适应这种情况的领主破产或拮据。这是因为经济骤变加速了货币流通，结果使得币值降低，从而提高了所有物品的价格。城市形成的那个时期是生活费用很高的时期，这个时期对于市民阶级的商人和工匠有利，而对于不能增加收入的土地持有者是难受的。从11世纪末起，他们之中的好些人为了生活下去不得不求助于商人的资本。在1127年，圣奥梅尔的特许状中作为一种流行的做法提到附近的骑士向该城

市民签约借款的事情。而且数目大得多的借贷活动这个时期已经在进行。能够提供大宗借款的富商不乏其人。1082年左右，列日的一些商人借钱给圣于贝尔修道院的院长，使得他能够买下舍维尼的土地；并且几年以后他们又借钱给奥特贝尔主教，在戈德弗鲁瓦公爵将要出发进行十字军远征时，买下他的布荣城堡。[⑤]在12世纪时，国王们自己也仰仗城市金融家的帮助。威廉·凯德是英王的债主。[⑥]在佛兰德尔，当菲利普·奥古斯都统治初期，阿拉斯出类拔萃地成为一座银行家的城市。布列塔尼的纪尧姆把这座城市描写为钱财满盈，贪财好利，高利贷者麕集：

Atrabatum... potens urbs... plena
Divitiis, inhians lucris et foenore gaudens[⑦]

伦巴第的城市以及效法它们的托斯卡纳和普罗旺斯的城市在进行这种交易方面大大地超过阿拉斯，教会反对也是枉然。从13世纪初起，意大利的银行家已经将他们的活动伸展到阿尔卑斯山以北，他们在那里的进展如此地迅速，以致半个世纪以后由于他们的资本充足，方法比较先进，他们在各地取代了当地的放债人。[⑧]

集中在城市的流动资本的力量，不仅使城市在经济上具有重大影响，而且有助于使城市参与政治生活。当社会只有从土地的占有中衍生出权力时，就只有教士和贵族参加政府管理。封建等级制度完全建立在地产的基础上。采邑实际上只不过是一种租地，由此建立起来的封臣与宗主之间的关系，只不过是佃户与领主之间关系的一种特殊形态。惟一的差别在于封臣对宗主的义务是军事和政治性质的，而不是经济性质的。正如每个地方王侯需要他的封臣的协助和咨询一样，王侯们自己作为国王的封臣，也不得不对国王负有同样的义务。因此只有那些持有土地的人参加公共事务的领导。不过他们只是通过本人的作用来参加领导，用一句惯用的话来说，就是通过他们的咨询和协助。在土地资本仅仅用来维持其持有者的生活的时代，谈不上为满足宗主的需要而做出金钱上的贡献。或许封建国家最引人注目的特点就是财政的原始性。在这方面货币不起任何作用。王侯几乎只有领地的收入填充他的保险柜。他不可能通过税收增加财力。由于财政贫困，

他不能任用可撤换的拿薪俸的代理人。他只有世袭的封臣而没有官员，他对封臣的权力只限于封臣的效忠誓言所规定的范围。

但是一旦商业复兴使得王侯能够增加他的收入，因而硬币开始大量流进他的保险柜的时候，他就立即因势利导。12世纪时长吏的出现是政治进步的第一个征候，这将使得王侯的权力能够形成名副其实的政府，并且逐步将宗主权变成君权。这是因为长吏不折不扣地是一名官员。随着这种不以授予土地而以薪俸相酬劳的、必须每年报告管理工作情况的、可以撤换的人物的出现，一种新型的政府出现了。长吏处于封建等级制度之外。长吏的性质完全不同于旧的世袭的推事、总管或城堡主。两者之间的差别与旧的农奴租地和新的自由租地之间的差别是一样的。相同的经济原因同时改变了土地制度和人的管理方式。正如这些经济原因使农民获得解放，使领主把领地的份地变成征收年贡的土地一样，这些经济原因也使王侯们通过领薪俸的代理人夺取了他们封土的直接管理权。政治革新，像同时代的社会革新一样，以流动财富和货币流通的扩散为条件。如果看到下述事实，就不难信服上述看法的准确：佛兰德尔的商业生活和城市生活比尼德兰的其他地区出现得早，因此佛兰德尔早得多地建立了长吏制。

王侯们与市民阶级之间建立起来的联系也产生了意义极为重大的政治后果。有些城市由于财富日益增长，影响越来越大，并且在需要时可以建立一支由成千上万装备精良的士兵所组成的军队，对于这些城市不予以重视是不可能的。封建的保守派起初仅仅藐视城市民团的胆大妄为。弗赖辛根的奥托[⑨]看见伦巴第的公社社员头戴钢盔身披铁甲胆敢与红胡子腓特烈的高贵的骑士相对抗时，他感到义愤填膺。但是这些乡下佬在莱尼亚诺战胜皇帝的军队所取得的光辉胜利（1176年），立即证明了他们能够干出一番什么样的事业来。在法兰西，国王们必然依赖他们的帮助。国王们以公社的保护者和公社自由的捍卫者自居，使人觉得君主的利益似乎与城市的特许权休戚相关。菲利浦·奥古斯都必定从这种圆通的政策中得到好处。在法兰西内部最终确立王权的优势并将法兰西的声威扩展到全欧洲的布维内战役（1214年），很大程度上归功于各城市派遣的军队。

在同一时期英格兰城市的影响也是同样巨大的，虽然以非常不同的方式表现出来。在这里，城市不是支持王权，而是站在贵族一边起

来反对王权。因此城市在准备创建议会政府方面做出了贡献，议会政府久远的源流可能要追溯到大宪章时期（1212年）。

此外，并非仅仅英格兰的城市要求并且得到相当大程度的参政权。城市的自然倾向是成为城市共和国。毋庸置疑，如果城市有力量的话，城市是会到处成为国中之国的。然而只是在那些国家政权无力与城市的力量相抗衡的地方，城市的这种理想才能实现。

从12世纪起意大利的情况就是这样，稍晚在皇帝的权力最终衰落以后的德意志的情况也是这样。在其他各地城市未能动摇王侯们的权力，或者像英格兰和法兰西那样，王权十分强大，不可能在城市面前屈服；或者像尼德兰那样，地方主义使各城市不能将彼此的力量联合起来以赢得独立，即使赢得独立也会立即相互搏斗。因此一般来说城市仍然服从于地方政府。但是地方政府并不把城市当作普通臣民看待。地方政府有求于城市的很多，所以不能不尊重城市的利益。地方政府的财政收入大部分依靠城市，国家随着权限的扩大从而开支的增加，越来越经常地感到需要求助于市民的钱袋。我们已经看到，12世纪时国家就向城市借钱。城市借钱并非不要保证的。它们清楚地知道冒着永远得不到偿还的巨大风险，因而要求新的特许权作为同意借款的交换条件。根据封建法律，宗主只可以向他的封臣征收某些确定的捐税，而且总是限于同样的几种。因此宗主不可能专制地迫使城市缴纳人头税，而且无论怎样急需也不可能向城市索取献纳金。在这方面城市特许状给予城市以最庄严的保证。因此宗主不得不同城市协商。王侯们逐渐地养成一种习惯，将市民召来参加高级教士和贵族会议，同他们共商大事。召开这种会议的例子在12世纪时还是很少的。在13世纪时例子增多。在14世纪时这种惯例以三级会议的制度最后法定下来。在三级会议中城市位居教士和贵族之后，虽然在地位方面居第三，但在重要性方面不久即居第一。

虽然如上所述城市对于12世纪时在西部欧洲出现的社会、经济和政治的变革具有非常深远的影响，但是乍看起来城市在知识的发展方面似乎未起任何作用。至少到13世纪末才见到从市民阶级中产生出来受着他们的精神激励的文学艺术作品。在那时以前，知识一直为教士所垄断，而且只使用拉丁语。用本国语写的文学作品只是有关贵族的事情，至少是表达贵族的思想和感情。建筑和雕刻只是在教堂的修建和装饰方面产生出一些杰作。商场和钟楼（最古老的样板追溯到13世

纪初，例如毁于大战之中的伊普雷的令人赞美的商场）仍旧忠实于宗教建筑物的修筑风格。

然而如果仔细观察，可以很快发现城市生活确实对于丰富中世纪的精神财富做出了自己的贡献。或许城市文化受着实用观点的支配，在文艺复兴以前阻碍城市文化飞跃发展。但是城市文化从一开始就表现出专门的世俗文化的特性。从12世纪中叶起，市政会关心为市民阶级的儿童建立学校，这是古典时代结束以来的第一批世俗学校。由于有了这些学校，教育不再为修道院的初学修士和将来的堂区神甫所独享。文化知识为从事商业所必不可少，所以不再为教士所垄断。市民早在贵族之前初步学会了读和写，因为对于贵族来说仅仅是知识奢侈品的东西，对于市民来说却是日常的需要。教会必然立即要求对市立学校实行监督，这引起教会和城市当局之间的大量冲突。宗教问题自然与这些争端无关。这些争端的起因仅仅在于城市希望保持对这些学校的控制，这些学校是它们建立的，它们想要保持对这些学校的领导。

然而在文艺复兴时代以前，这些学校的教育限于初级教育。所有愿意深造的人不得不求学于教士办的学校。书记就是从这些教士办的学校里培养出来的。从12世纪末起，书记不仅起草公社生活所必需的各种法令并且负责城市的通信和会计工作。而所有这些书记都是在俗教徒，因为与王侯不同，城市从未使教士为其服务，教士根据他们享有的特权不受城市的管辖。城市的书记使用的语言自然首先是拉丁语。但是从13世纪初期起，他们越来越普遍地使用本国方言。在行政事务中首先采用本国方言的是城市，这种首创性完全符合于在中世纪文明中以城市为其杰出代表的那种世俗精神。

而且这种世俗精神与最强烈的宗教热忱结合起来。尽管市民阶级经常与教会当局发生冲突，主教们大量地宣判把他们逐出教会，市民阶级由于反击有时表现出相当明显的反教权倾向，然而市民阶级仍然为深切而热烈的信仰所激励。只需举出挤满在城市中的无数宗教建筑以及大量敬神团体和慈善团体就可以证明这一点。他们的虔诚带着天真、诚挚和无畏，易于越出严格的正统思想的范围。在各个时期他们都以其神秘主义的激情奔放显得与众不同。正是这一点在11世纪时使他们激昂地站在抨击西蒙式和教士结婚的宗教改革者一边；在12世纪时使贝吉纳派和贝加尔派的静修苦行主义在城市中传播；说明了在13

世纪时为什么圣芳济会和多明我会的修士在城市受到热烈的欢迎。然而也正是这一点保证了宗教思想中一切新颖的、过分的和畸形的东西都在城市中获得成功。从12世纪起出现的异端邪说，无一不是在城市中有人皈依。这里只要回想一下阿尔比派在城市中传播之迅猛就足以说明了。

中世纪的市民阶级既是世俗的又是神秘主义的，因而他们为在将来的两个伟大思想运动中所要起的作用做好了非常充分的准备。这两个运动是：作为世俗精神产物的文艺复兴和宗教神秘主义所导致的宗教改革。

注释

① H. 范·韦弗克：《中世纪初期比利时的宗教机构如何得到葡萄酒？》〔《比利时语史和历史杂志》，第2卷（1923年），第643页〕。

② 永远管业权（le droit de morte-main），指领主对农奴遗产的永远管业权，即世袭农奴死后无法确定继承人，其产业归领主。——译者

③ R. 热内斯塔：《修道院作为贷款机构的作用》（巴黎，1901年）。

④ H. 皮雷纳：《资本主义的社会史的各时期》（《比利时皇家学院通报·文科类》，1914年，第269页）。

⑤ H. 皮雷纳：《资本主义的社会史的各时期》，第281页。

⑥ M. T. 斯特德：《威廉·凯德，十二世纪的一位金融家》（《英国历史评论》，1913年，第209页）。

⑦ 布列塔尼的纪尧姆：《菲利普》（《德意志历史文献·著述》，第26卷，第321页）。

⑧ G. 比格武德：《中世纪比利时有关金融的司法和经济制度》（布鲁塞尔，1920年）。

⑨ 弗赖辛根的奥托（Otto de Freisingen），12世纪著名的历史学家。——译者

附录一　地名中外文对照表

本表列入书中所见之地名，有法、英、汉三种文字对照，按法语字母顺序排列。山川、海洋、岛屿在汉译中标出“山”、“河”、“岛”等字。外文一般从略，不能从略者列全名。

A

Adriatique Adriatic　亚得里亚海
Aire Aire　埃尔
Aix-en-Provence Aix-en-Provence　埃克斯-昂-普罗旺斯
Aix-la-Chapelle Aix-la-Chapelle　埃克斯-拉-夏佩勒
Alep Aleppo　阿勒颇
Alexandrie Alexandria　亚历山大
Alpes Alps　阿尔卑斯山
Alsace Alsace　阿尔萨斯
Altmühl Altmuhl　阿尔特米尔河
Amalfi Amalfi　阿马尔菲
Anderlecht Anderlecht　安德莱赫特
Angers Angers　昂热
Angleterre England　英格兰
Antioche Antioch　安条克
Arbe Arbe　阿尔伯
Aries Arles　阿尔
Arras Arras　阿拉斯
Attigny Attigny　阿蒂尼厄
Aquilée Aguileia　阿奎莱亚
Aquitaine Aquitaine　阿基坦
Audenarde Audenarde　奥德纳尔德
Avignon Avignon　阿维尼翁

B

Bagdad Bagdad　巴格达
Baltique Baltic　波罗的海
Barcelone Barcelona　巴塞罗那
Bari Bari　巴里
Bar-sur-Aube Bar-sur-Aube　奥布河畔巴尔
Bavais Bavais　巴韦
Bayonne Bayonne　巴荣纳
Beaumont Beaumont　博芒特
Beauvais Beauvais　博韦
Bénévent Benevento　贝内文托
Bergame Bergamo　贝加莫
Bohême Bohemia　波希米亚
Bône Bona　博纳
Bordeau Bordeau　波尔多
Bosphore Bosporus　博斯普鲁斯海峡
Botnie Bosnia　波斯尼亚湾
Bouillon Bouillon　布荣
Bouvines Bouvines　布维内
Brabant Brabant　布拉邦特
Brenner Brenner　布伦内罗
Breteuil Breteuil　布勒特伊
Bruges Bruges　布鲁日
Byzance Byzantium　拜占庭

C

Cambrai Cambrai　康布雷
Cambrésis Cambrésis　康布雷锡
Caire Cairo　开罗
Carthage Carthage　迦太基
Caspienne Caspian　里海
Catalogne Catalonia　加泰罗尼亚
Cenis Cenis　瑟尼山

Champagne Champagne　香巴尼
Christiania Christiania　克里斯蒂亚尼亚
Clermont-Ferrant Clermont-Ferrand　克莱蒙费朗
Cologne Cologne　科隆
Constantinople Constantinople　君士坦丁堡
Corbie Corbie　科比
Corse Corsica　科西嘉
Crémone Cremona　克雷莫纳
Curzola Curzola　库尔左拉

D

Dalmatie Dalmatia　达尔马提亚
Damas Damascus　大马士革
Danemark Denmark　丹麦
Danube Danube　多瑙河
Dinant Dinant　迪南
Dnieper Dnieper　第聂伯河
Dorsoduro Dorsoduro　多索杜罗
Douai Douai　杜埃
Dublin Dublin　都柏林
Duna (Dwina) Dvina　德维纳河
Duurstede Duurstede　杜尔斯泰德

E

Ebre Ebro　埃布罗河
Ecosse Scotland　苏格兰
Edesse Edessa　埃德萨
Eename Eename　埃纳默
Egée Aegean　爱琴海
Egypte Egypt　埃及
Elbe Elbe　易北河
El Mehdiah El Mehdia　埃尔梅迪亚
Escaut Escaut　埃斯科河
Etaples Etaples　埃塔普勒

Euphrate Euphrates　幼发拉底河

F

Finlande Finland　芬兰
Flandre Flander　佛兰德尔
Florence Florence　佛罗伦萨
Fos Fos　福斯
Francia Francia　佛兰西亚
Fraxinetum Fraxinetum　佛拉克西纳顿
Frise Friesland　弗里斯兰

G

Galles Wales　威尔士
and Ghent　根特
Garde-Frainet Garde-Frainet　卡尔德-佛雷内特
Garonne Garonne　加龙河
Gascogne Gascony　加斯科涅湾
Gatinais Gatinais　加蒂内
Gaul Gaul　高卢
Gènes Genoa　热那亚
Genèvre Genevre　热内弗尔山
Gotland Gotland　哥得兰岛

H

Hainaut Hainault　埃诺
Hambourg Hamburg　汉堡
Herstal Herstal　赫斯塔尔
Hildesheim Hildesheim　希尔德斯海姆
Humber Humber　亨伯河
Huy Huy　于伊

I

Ingelheim Ingelheim　英格尔海因
Ionniene Ionian　爱奥尼亚海
Irlande Irland　爱尔兰
Islande Iceland　冰岛

Istrie Istria　伊斯特里亚

J

Jérusalem Jerusalem　耶路撒冷
Jupille Jupille　朱皮勒

K

Kairouan Kairwan　凯鲁万
Kief Kiev　基辅

L

Ladoga Ladoga　拉多加湖
Lagny Lagny　拉尼
Lagosta Lagosta　拉戈斯塔
Laon Laon　拉昂
Legnano Legnans　莱尼亚诺
Leyde Leyden　莱顿
Liége Liege　列日
Lille Lille　里尔
Lincolnshire Lincolnshire　林肯郡
Lobbes Lobbes　洛伯斯
Lodi Lodi　洛迪
Loire Loire　卢瓦河
Lombardie Lombardy　伦巴第
Lorraine Lorraine　洛林
Lorris Lorris　洛里
Lowat Lovat　洛瓦特河
Lucques Lucca　卢卡
Lyon Lyons　里昂

M

Maestricht Maestricht　迈斯特里奇
Malmédy Malmédy　马尔梅迪
Manche Channel　英吉利海峡
Marseille Marseilles　马赛
Mayence Mainz　梅因兹

Méditerranée Mediterranean　地中海
Messines Messines　梅西纳
Meuse　Meuse　默兹河
Milan Milan　米兰
Moselle Moselle　莫泽尔河

N

Nantes Nantes　南特
Naples Naples　那不勒斯
Neva Neva　涅瓦河
Nice Nice　尼斯
Nimes Nimes　尼姆
Noire (Mer) Black (Sea)　黑海
Nord (Mer) North (Sea)　北海
Normandie Normandy　诺曼底
Novgorod Novgorod　诺夫哥罗德
Noyon Noyon　努瓦荣

O

Olivolo Olivolo　奥利沃洛
Oslo Oslo　奥斯陆
Orléans Orleans　奥尔良

P

Palerme Palermo　巴勒莫
Pas-de-Calais Pas-de-Calais　加来海峡
Pavie Pavia　帕维亚
Persique Persian　波斯湾
Pise Pisa　比萨
Pô Po　波河
Poitou Poitou　普瓦图
Prisches Priches　普里谢
Provence Provence　普罗旺斯
Provins Provins　普罗万
Prusse Prussia　普鲁士

Pyrénées Pyrenees　比利牛斯山

Q

Quentovic Quentovic　康托维克
Quiercy Quiercy　基埃西

R

Radolfzell Radolfzell　拉多尔夫泽尔
Raguza Raguza　拉古察
Ratisbonne Ratisbonne　雷根斯堡
Ravenne Ravenna　拉文纳
Rednitz Rednitz　雷德尼茨河
Reichenau Reichenau　雷舍诺
Rhin Rhine　莱茵河
Rhodes Rhodes　罗得岛
Rhône Rhône　罗讷河
Rialto Rialto　里阿尔托
Romagne Romagna　罗马尼阿
Rouen Rouen　鲁昂
Roussillon Roussillon　鲁西荣
Russie Russia　俄罗斯

S

Saint Bernard Saint Bernard　圣伯纳德
Saint Omer Saint Omer　圣奥梅尔
Saint Quentin Saint Quentin　圣康坦
Saale Saale　萨勒河
Sahara Sahara　撒哈拉
Salzbourg Salzburg　萨尔茨堡
Saône Saone　索恩河
Sardaigne Sardinia　撒丁
Saxe Saxony　萨克森
Schwerin Schwerin　什未林
Seine Seine　塞纳河
Septimer Septimer　瑟普蒂梅山

Sicile Sicily　西西里
Smolensk Smolensk　斯摩棱斯克
Sorgue Sorgue　索格
Sousdal Suzdal　苏兹达尔
Spalato Spalato　斯帕拉托
Spinalunga Spinalunga　斯皮纳隆加
Spire Speyer　施佩耶尔
Splügen Splügen　斯普卢根
Spolète Spoleto　斯波莱托
Stavelot Stavelot　斯塔弗洛
Strasbourg Strasbourg　斯特拉斯堡
Sund Sund　松得海峡
Syrie Syria　叙利亚

T

Tarente Tarentum　塔兰托
Térouanne Térouanne　泰鲁阿纳
Thourout Thourout　图鲁
Thuringe Thuringia　图林根
Tiel Tiel　蒂埃尔
Tolède Toledo　托莱多
Tongres Tongres　通格雷
Toscane Tuscany　托斯卡纳
Toulon Toulon　土伦
Tournai Tournai　图尔内
Tours Tours　图尔
Trau Trau　特罗
Troies Troyes　特鲁瓦
Tunis Tunis　突尼斯
Tyr Tyre　蒂尔
Tyrrhénienne Tyrrhenian　第勒尼安海

U

Utrecht Utrecht　乌德勒支

Uzès Uzès　于泽

V

Valence Valence　瓦朗斯
Valence Valencia　巴伦西亚
Valenciennes Valenciennes　瓦朗西安
Var Var　瓦尔
Veglia Veglia　维格利亚
Venise Venice　威尼斯
Verdun Verdun　凡尔登
Vérone Verona　维罗纳
Vienne Vienne　维也纳
Vistule Vistula　维斯杜拉河
Volga Volga　伏尔加河

W

Weser Weser　威悉河
Wolchow Volchof　沃尔乔夫
Worms Worms　沃尔姆斯

Y

Yser Yser　伊塞河
Ypres Ypres　伊普雷

Z

Zara Zara　扎拉
Zélande Zealand　西兰
Zwin Zwin　兹万湾

附录二　人名中外文对照表

本表列入书中所见之人名，有法、英、汉三种文字对照，按法语字母顺序排列。凡法语地区的人名均按法语译音，其他地区的人名则根据名从主人的原则酌情处理。如威尼斯督治皮埃特罗二世，法文本为Pierre II，英文本为Pietro II，就是根据英文本按意大利语译音的。少数人名能查对出拉丁文原名的则按拉丁文译音，如Saint Bavon（拉丁文为Bavonis）译为圣巴沃尼斯。用作修道院和教堂名的圣徒名列入人名表内，而已成为地名的圣徒名则列入地名表内。

A

Adalars　阿达拉尔
Agobard　阿戈巴尔
Alcuin Alcuin　阿尔琴
Arnould II Arnould II　阿诺尔德二世

B

Baudouin IV Baldwin IV　博杜安四世
Beaumanoir Beaumanoir　博马努瓦尔
Boëce Boëthius　波提乌斯

C

Cade (Willian) Cade (Willian)　凯德（威廉）
Cassiodore Cassiodorus　卡西奥多罗斯
Charles le bon Charles the Good　好心的查理
Charles le Simple Charles the Simple　纯朴的查理
Childebert Childebert　希尔德贝尔
Clothaire Clotaire　克洛泰尔
Clovis Clovis　克洛维
Constantin Constantine　君士坦丁

D

Dagobert　达戈贝尔

E

Emma Emma　埃玛
Eginhard Einhard　爱因哈德

F

Frédéric Barberousse Frederick Barbarossa　红胡子腓特烈

G

Gabriel Gabriel　加百列
Galbert de Bruge Galbert of Bruge　布鲁日的加尔贝
Gérard II Gerard II　热拉尔二世
Gilles d'Orval Gilles of Orval　奥尔瓦的吉尔
Godefroid Godfred　戈德弗鲁瓦
Grégoire de Tours Gregory of Tours　图尔的格雷戈里
Grégoire le Grand Gregory the Great　教皇格雷戈里一世
Guibert de Nogent Guibert of Nogent　诺让的吉贝尔
Guillaume d'Apulée Guglielmo of Apuleia　阿普莱亚的纪尧姆
Guillaume de Normandie William of Normandy　诺曼底的威廉
Guillaume le Breton William the Breton　布列塔尼的纪尧姆

H

Haroum-al-Raschid Harum-al-Rashid　诃伦-阿尔-拉希德
Henri l'oiseleur Henry the fowler　捕禽者亨利
Herman de Tournai Herman of Tournai　图尔内的埃尔芒

I

Irminon　伊尔米农
Isidore de Sévillus Isidorus of Seville　塞维利亚的伊思多尔
Ives de Chartres Ives of Chartres　夏尔特尔的伊韦

J

Jean Diacre John the Deacon　执事约翰
Justinien Justinian　查士丁尼

L

Lambert Lambert　朗贝尔
Lambert de Hersfeld Lambert of Hersfeld　赫斯费尔德的朗贝尔

Louis le Pieux Louis the Pious　虔诚的路易

M

Martel (Charles) Martel (Charles)　马特（查理）

N

Narsès Narses　纳赛斯
Notger Notger　诺热

O

Oreseolo (Pierre II) Orseolo (Pietro II)　奥赛罗（皮埃特罗二世）
Otbert Otbert　奥特贝尔
Otton Otto　奥托
Otton de Freisingen Otto of Freisingen　弗赖辛根的奥托

P

Pépin le Bref Pepin le Bref　矮子丕平
Philippe-Auguste Philip Augustus　菲利普-奥古斯都
Porphyrogénète (Constantin) Porphyrogenetus (Constantine) 波菲罗格涅图斯（君士坦丁）

R

Rabel (Wulfric) Rabel (Wulfric)　拉贝（维尔费里）
Ramihrdus Ramihrdus　拉弥尔杜斯
Rialto Rialto　里阿尔托
Robert de Jérusalem Robert of Jerusalem　耶路撒冷的罗贝尔
Robert le Frison Robert the Friesian　弗里斯兰人罗贝尔
Roland Roland　罗兰
Rollon Rollo　罗隆
Romulus Augustulus Romulus Augustulus　罗慕路斯·奥古斯都鲁斯

S

Saint Amand Saint Amand　圣阿芒德
Saint Augustin Saint Augustine　圣奥古斯丁
Saint Bavon Saint Bavonis　圣巴沃尼斯

Saint Benoît Saint Benedict　圣本笃
Saint Bertin Saint Bertin　圣柏尔提尼
Saint Boniface Saint Boniface　圣博尼法斯
Saint Christophe Saint Christophe　圣克里斯托夫
Saint Denys Saint Denys　圣德尼
Saint Godric de Finchale Saint Godric of Finchale　芬查尔的圣戈德里基
Saint Guidon d'Anderlecht Saint Guidon of Anderlecht　安德莱赫特的圣吉东
Saint Hubert Saint Hubert　圣于贝尔
Saint-Jean-Baptist Saint John the Baptist　施洗礼者圣约翰
Saint Jérome Saint Jerome　圣杰罗姆
Saint Pharaïlde Saint Pharaïlde　圣法拉伊尔德
Saint Pierre Saint Peter　圣彼得
Saint Remacle Saint Remade　圣勒马克尔
Saint Riquier Saint Riquier　圣里基埃
Saint Vasst Saint Vasst　圣瓦斯特
Sarno Samo　萨莫
Sigebert III Sigebert III　西热贝尔三世

T

Théodoric Theodoric　狄奥多里克
Theudebert Theudebert　特德贝尔
Thierry d'Alsace Thierry of Alsace　阿尔萨斯的蒂埃里

V

Victor III Victor III　维克多三世

W

Werimbold Werimbold　弗兰博尔德

附录三　族名中外文对照表

本表列入书中所见之族名，有法、英、汉三种文字对照，按法语字母顺序排列。

Anglo-Saxon Anglo-Saxon　盎格鲁-撒克逊人
Avar Avar　阿瓦人
Burgonde Burgundian　勃艮第人
Celte Celte　凯尔特人
Danois Danes　丹麦人
Etrusque Etruscan　伊特鲁里亚人
Flamand Fleming (Flemish)　佛兰德尔人
Franc Frank　法兰克人
Frison Friesian　弗里斯兰人
Gaulois Gaul　高卢人
Goth Goth　哥特人
Grec Greek　希腊人
Hongrois Hungarian　匈牙利人
Hun Hun　匈奴人
Latin Latin　拉丁人
Lombard Lombard　伦巴德人
Marcoman Marcomanni　马尔科马尼人
Menapien Menapii　墨那皮人
Morin Morinii　摩里尼人
Normand Norseman　诺曼人
Norvégien Norwegian　挪威人
Petchénégue Petcheneg　佩切涅格人
Phénicien Phoenician　腓尼基人
Quades Quadi　库阿迪人

Romain Roman　罗马人
Sarrasin Saracen　萨拉森人
Slave Slav　斯拉夫人
Souabe Swabian　斯瓦本人
Suédois Swede　瑞典人
Suève Suevi　苏埃维人
Vandale Vandal　汪达尔人
Varègue Varangian　瓦兰吉亚人
Wende Wend　温德人

附录四　参考著作中外文对照目录

（一）本书作者皮雷纳的著作

Mahomet et Charlemagne；《穆罕默德和查理大帝》。

Un contraste économique. Mérovingiens et Carolingiens；《经济对比：墨洛温王朝和加洛林王朝》。

Draps de Frise ou draps de Flandre?；《弗里斯兰的呢绒还是佛兰德尔的呢绒？》。

Liberté et propriété en Flandre du 9e au 12e siècle；《九至十二世纪佛兰德尔的自由和地产》。

Les villes flamandes avant le 12e siècle；《十二世纪以前佛兰德尔的城市》。

Histoire de Belgique；《比利时史》。

Les Périodes de l'histoire sociale du capitalisme；《资本主义的社会史的各时期》。

La Hanse flamande de Londres；《伦敦的佛兰德尔的汉萨》。

L'origine des constitutions urbaines au Moyen Age；《中世纪城市制度的起源》。

Villes, marchés et marchands au Moyen Age；《中世纪的城市、市场和商人》。

Les anciennes démocraties du Pays-Bas；《尼德兰的古代民主政治》。

Les coutumes de la Gilde marchande de Saint-Omer；《圣奥梅尔商人基尔特的惯例》〔与G. Espinas（埃斯皮纳斯）合著〕。

（二）法文著作

L. Bréhier, Les colonies d'Orientaux en Occident au commencement du Moyen Age；L. 布雷伊埃：《中世纪初期东方人在西方的侨居地》。

F. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain；F. 居蒙：《在罗马异教中的东方宗教》。

Fustel de Coulanges, La Monarchie franque；菲斯泰尔·德·库朗热：《法兰克王国》。

M. Prou, Catalogue des monnaies mérovingiennes de la Bibliothèque Nationale de Paris；M. 普鲁：《巴黎国家图书馆墨洛温王朝货币目录》。

M. Prou, Manuel de paléographie；M. 普鲁：《古文字学教程》。

L. Levillain, Examen critique des chartes mérovingiennes et carolingiennes de l'abbaye de Corbie；L. 勒维兰：《墨洛温王朝和加洛林王朝授予科比修道院的特许状的考证研究》。

Polyptique de l'abbé Irminon (éd. Guérard)；《修道院长伊尔米农的土地农奴清册》（盖拉尔校注）。

Giry, Manuel de diplomatique；吉里：《古文书学教程》。

Halkin et Roland, Cartulaire de l'Abbaye de Stavelot-Malmédy；阿尔坎和罗兰：《斯塔弗洛-马尔梅迪修道院文件集》。

Ch. de la Roncière, Charlemagne et la civilisation maritime；Ch. 德·拉龙西埃尔：《查理大帝和九世纪的沿海文明》。

Imbart de la tour, Des immunités commerciales accordées aux églises du 7e au 9e siècle；安巴尔·德·拉图尔：《七至九世纪授予教堂的商业特免权》。

F. Lot, Un grand domaine à l'époque franque. Ardin en Poitou；F. 洛：《法兰克时代的一个大领地·普瓦图的阿尔丹》。

H. Van Werveke, Grands propriétaires en Flandre au 7e et 8e siècle；H. 范·韦弗克：《七和八世纪佛兰德尔的大领主》。

H. Van Werveke, Comment les établissements religieux beiges se procuraient-ils du Vin au haut Moyen Age?；H. 范·韦弗克：《中世纪初期比利时的宗教机构如何得到葡萄酒？》。

M. Bloch, L'origine et la date du Capitulare de Villis；M. 布洛赫：《庄园敕令的由来和日期》。

A. Blanchert, Les enceintes romaines de la Gaule；A. 布朗谢：《高卢的罗马城镇》。

L. Halphen, Paris sous les premiers Capétiens；L. 阿尔方：《卡佩王朝初期的巴黎》。

L. H. Labande, Histoire de Beauvais et de ses institutions communales；L. H. 拉邦德：《博韦及其公社制度史》。

Hariulf, Chronique de l'abbaye de Saint-Riquier (éd. F. Lot)；哈里乌尔弗：《圣里基埃修道院编年史》（F. 洛校注）。

R. Parisot, Le royaume de Lorraine sous les Carolingiens；R. 帕里索：《加洛林时代的洛林王国》。

Brutails, Histoire des classes rurales dans le Roussillon；布吕塔伊：《鲁西荣省的农村阶级史》。

G. Des Marez, Le sens juridique du mot oppidum；G. 代·马雷：《oppidum一词的法律含义》。

G. Des Marez, Etude sur la propriété foncière dans les villes du Moyen Age et spéciallement en Flandre；G. 代·马雷：《中世纪的特别是佛兰德尔的城市中地产的研究》。

W. Blommaert, Les châtelains de Flandre；W. 布洛马埃：《佛兰德尔的城堡主》。

Lambert de Hersfeld, Annales (éd. O. Hold-Egger)；赫斯费尔德的朗贝尔：《编年史》（O. 霍尔德-埃格校注）。

Suger, Recueil des Historiens de France；絮热：《法国史学家文集》。

A. Andréadès, De la population de Constantinople sous les empereurs byzantins；A. 昂德雷阿代：《拜占庭皇帝时期君士坦丁堡的人口》。

Heyd, Histoire du commerce du Levant；埃伊德：《地中海东岸地区的商业史》。

E. Du Méril, Poésies populaires latines du Moyen Age；E. 迪·梅里：《中世纪拉丁文民间诗》。

Galbert de Bruges, Histoire du meurtre de Charles le Bon, Comte de Flandre (éd. H. Pirenne)；布鲁日的加尔贝：《佛兰德尔伯爵，好心的查理遇害始末》（H. 皮雷纳校注）。

Engel et Serrure, Manuel de Numismatique du Moyen Age；昂热和塞吕尔：《中世纪古钱学教程》。

Pigeonneau, Histoire du commerce de la France；皮热奥诺：《法国商业史》。

Gestes des évêques de Cambrai (éd. Ch. De Smedt)；《康布雷主教言行录》（Ch. 德·斯梅特校注）。

L. Febvre, La terre et l'évolution humaine；L. 费弗尔：《大地和人类的进化》。

A. Giry, Histoire de la ville de Saint-Omer；A. 吉里：《圣奥梅尔市史》。

Piot, Cartulaire de l'abbaye d'Eename；皮奥：《埃纳默修道院文件集》。

Guiman, Cartulaire de Saint-Vasst d'Arras (éd. Van Drival)；吉芒：《阿拉斯的圣瓦斯特修道院文件集》（范·德里瓦校注）。

G. Kurth, Notgerde Liége et la civilisation au 10e siècle；G. 居尔特：《列日的诺热和十世纪的文明》。

H. Van der Linden, Les gildes marchandes dans les Pays-Bas au Moyen Age；H. 范·代·兰当：《中世纪尼德兰的商人基尔特》。

Beaumanoir, Coutumes de Beauvais (éd. Salmon)；博马努瓦尔：《博韦的惯例》（萨尔蒙校注）。

G. Espinas, La Vie urbaine de Douai au Moyen Age；G. 埃斯皮纳斯：《中世纪杜埃的城市生活》。

R. Génestal, Le rôle des monastères comme établissements de crédit；R. 热内斯塔：《修道院作为贷款机构的作用》。

G. Bigwood, Le régime juridique et économique de l'argent dans la Belgique du Moyen Age；G. 比格武德：《中世纪比利时有关金融的司法和经济制度》。

（三）德文著作

P. Scheffer-Boichorst, Zur Geschichte der Syrer im Abendlande；P. 舍费尔-博伊肖斯特：《在西方的叙利亚人的历史》。

A. Dopsch, Wirtschaftliche und Soziale Grundlagen der Europäischen Kulturentwickelung；A. 多普施：《欧洲文化发展的经济和社会基础》。

A. Dopsch, Die Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit；A. 多普施：《加洛林时代的经济发展》。

E. Mayer, Deutsche und französische Verfassungsgeschichte；E. 迈尔：《德国和法国政治制度史》。

E. Mayer, Italienische Verfassungsgeschichte；E. 迈尔：《意大利政治制度史》。

F. Kiener, Verfassungsgeschichte der Provence；F. 基内：《普罗旺斯政治制度史》。

J. Goll, Samo und die Karantinichen Slaven；J. 戈尔：《萨莫和卡兰蒂尼的斯拉夫人》。

F. Dahn, Uber Handel und Handelsrecht der Westgothen. Bausteine；F. 达恩：《西哥特人的商业和商业法·建筑用石》。

G. Waitz, Verfassungsgeschichte；G. 魏茨：《政治制度史》。

G. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte；G. 魏茨：《德国政治制度史》。

P. A. Scheffel, Verkehrsgeschichte der Alpen；P. A. 舍费尔：《阿尔卑斯山交通史》。

A. Schulte, Geschichte des Mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland and Italien；A. 许尔特：《中世纪德国西部和意大利间商业和交通史》。

W. Vogel, Die Normannen und das fränkische Reich；W. 福格尔：《诺曼人和法兰克王国》。

W. Vogel, Zur Nord-und Westeuropäischen Seeschiftfahrt im früheren Mittelalter；W. 福格尔：《中古初期欧洲北部和西部的航海》。

W. Vogel, Ein Seefahrender Kaufmann um 1100；W. 福格尔：《1100年的一名飘洋过海的商人》。

Aronius, Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reiche bis zum Jahre 1273；阿罗尼乌斯：《1273年以前法兰克和日耳曼诸国犹太人的编年史》。

K. Rathgen, Die Entstehung der Märkte in Deutschland；K. 拉特根：《德国市场的产生》。

W. Wittich, Die Grundherrschaft in Nordwestdeutschland；W. 维蒂希：《德国西北部的领主统治》。

K. Gareis, Die Landgüterordnung Karls des Grossen；K. 加赖斯：《查理大帝的土地制度》。

F. Keutgen, Aemter und Zünfte；F. 科伊特根：《公会和行会》。

F. Keutgen, Untersuchungen über den Ursprung der deutschen Stadtverfassung；F. 科伊特根：《德意志城市制度的起源的研究》。

F. Keutgen, Urkunden zur Städtischen Verfassungsgeschichte；F. 科伊特根：《城市制度史的文献》。

W. Thomsen, Der Ursprung des Russischen Staates；W. 汤姆森：《俄罗斯国的起源》。

L. Hulberti, Studien zur Rechtsgeschichte der Gottsfrieden und Landfrieden；L. 胡贝蒂：《上帝的和平与尘世的和平的法律史的研究》。

S. Rietschel, Markt and Stadt in ihrem rechtlichen Verhältniss；S. 里切尔：《市场与城市之间的法律关系》。

S. Rietschel, Die civitas auf deutschem Boden bis zum Ausgange der Karolingerzeit；S. 里切尔：《加洛林时代末期德意志土地上的城市》。

F. Schneider, Die Entstehung von Burg und Landgemeinde in Italien；F. 施赖德：《意大利的城堡和城镇的产生》。

K. Hegel, Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde；K. 黑格尔：《古代德意志史学学会新文库》。

K. Hegel, Städte und Gilden der Germanischen Völker；K. 黑格尔：《日耳曼各民族的城市和基尔特》。

K. Hegel, Geschichte des Städteverfassung von Italien；K. 黑格尔：《意大利的城市制度史》。

E. Dümmler, Geschichte des Ostfränkischen Reiches；E. 迪姆勒：《东法兰克王国史》。
E. Dümmler, Jahrbücher des Fränkischen Reiches；E. 迪姆勒：《法兰克王国年表》。
C. Koehne, Burgen, Burgmannen und Städte；C. 克恩：《城堡、城堡居民和城市》。
C. Koehne, Das Hansgrafenamt；C. 克恩：《汉萨伯爵》。
L. M. Hartmann, Die Wirtschaftlichen Anfänge Venedigs；L. M. 哈特曼：《威尼斯经济之发轫》。
L. Brentano, Die Byzantinische Volkswirtschaft；L. 勃伦塔诺：《拜占庭的国民经济》。
R. Heynen, Zur Entstehung des Kapitalismus in Venedig；R. 海南：《威尼斯资本主义的产生》。
K. Schaube, Handelsgeschichte der Romanischen Völker；K. 绍布：《罗曼语民族的商业史》。
A. Bugge, Die Nordeuropäischen Verkehrswege im frühen Mittelalter；A. 布格：《中古初期欧洲北部的交通道路》。
Lieberman, Gesetze der Angelsachsen；利伯曼：《盎格鲁-撒克逊人的法律》。
H. Sieveking, Die Kapitalistische Entwicklung in den italienischen Staaten des Mittelalters；H. 西韦金：《中古意大利诸国资本主义的发展》。
L. Goldschmidt, Handbuch des Handelsrechts；L. 戈尔德施密特：《商业法手册》。
L. Goldschmidt, Universalgeschichte des Handelsrechts；L. 戈尔德施密特：《世界商业法史》。
F. Kurschmann, Hungersnöte im Mittelalter；F. 库尔施曼：《中古的饥荒》。
C. Jirecek, Die Bedeutung von Raguza in der Handelsgeschichte des Mittelalters；C. 伊雷策克：《拉古察在中古商业史上的重要性》。
W. Stein, Hansa；W. 施泰因：《汉萨》。
Gengler, Stadtrechtsaltertümer；根格勒：《古代城市法》。

Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands；豪克：《德国教会史》。
Davidsohn, Geschichte von Florenz；达维德佐恩：《佛罗伦萨史》。
Reinecke, Geschichte der Stadt Cambrai；赖内克：《康布雷市史》。
Warnkoenig, Flandrische Staats und Rechtsgeschichte；瓦恩柯尼希：《佛兰德尔的城市和法律史》。
F. Schaube, Der Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlauteren Handel im Mittelalter；F. 绍布：《中古反对高利贷、不公平的价格和贪婪自私的商业的斗争》。

（四）英文著作

J. W. Thompson, The Commerce of France in the Ninth Century；J. W. 汤普森：《九世纪的法兰西商业》。
N. Rostovtzev, Iranians and Greeks in South Russia; The Origin of the Russian State on the Dnieper；N. 罗斯托夫采夫：《在南俄罗斯的伊朗人和希腊人》；《第聂伯河流域的俄罗斯国的起源》。
W. Thomsen, The Relations between Ancient Russia and the Origin of the Russian State；W. 汤姆森：《古代俄罗斯和俄罗斯国起源之间的关系》。
W. Maitland, Township and Borough；W. 梅特兰：《城镇和城堡》。
M. C. Stephenson, The Origin of the English Towns；M. C. 斯蒂芬森：《英国城镇的起源》。
Eugène-H. Byrne, Commercial Contracts of the Genoese in the Syrian Trade of the Twelfth Century；尤金-H. 伯恩：《十二世纪热那亚人在和叙利亚通商中所订之商约》。
Eugène-H. Byrne, Genoese Trade with Syria in the Twelfth Century；尤金-H. 伯恩：《十二世纪热那亚人和叙利亚的贸易》。
Ch. Gross, The Court of Piepowder；Ch. 格罗斯：《灰尘脚板的法庭》。

Ch. Gross, The Gild Merchant；Ch. 格罗斯：《商人基尔特》。
Murray, New English Dictionary；默里：《新英语辞典》。
M. T. Stead, William Cade, a Financier of the 12th Century；M. T. 斯特德：《威廉·凯德，十二世纪的一位金融家》。

（五）西班牙文著作

C. Sanchez-Albornoz, Estampas de la vida en Leon durante el siglo X；C. 桑切·阿尔沃尔诺：《十世纪莱昂生活图景》。

（六）荷兰文著作

J. De Vries, De Wikingen in de lage landen bij de zee；J. 德·弗里斯：《北欧海盗在沿海低地》。

（七）俄文著作

B. Kloutchevski, Curs Russkoi Istorii；B. 克柳切夫斯基：《俄国史教程》。
J. M. Kulischer, Istoria Russkoi torgovli；J. M. 库利舍尔：《俄罗斯商业史》。
N. Ottokar, Opiti Po istorii franzouskich gorodov；N. 奥托卡尔：《法国城市史试编》。

（八）拉丁文著作

Monumenta Germanica Historica；《德意志历史文献》。
Gesta Dagobert；《达戈贝尔言行录》。
Gesta episcoporum Cameracensium；《康布雷主教言行录》。
Miracula Sancti Bertini；《圣柏尔提尼的奇迹》。
Vita Theogeri；《特奥格里生平》。

Alpert, De diversitate temporum；阿尔佩尔特：《论时代之差异》。
Miracula S. Womari；《圣沃马里的奇迹》。
Vita Eparchi；《厄帕尔基生平》。
Vita Macarii；《马卡里伊生平》。
Chronicon S. Andreae Castri Cameracesii；《康布雷锡堡圣安德烈年表》。
Gesta abbatum Trudonensium；《特鲁多宁西乌姆修道院院长言行录》。
Miracula Sancti Bavonis；《圣巴沃尼斯的奇迹》。
Guillaume le Breton, Philipidis；布列塔尼的纪尧姆：《菲利普》。
Historia Francorum (éd. Krusch)；《法兰克人史》（克鲁施校注）。
Grégoire le Grand, Epistolae；教皇格雷戈里一世：《书信集》。
Marculfi Formulae (éd. Zeumer)；《马库尔菲的税则》（措伊默尔校注）。
Capitularia regum Francorum (éd. Boretius)；《法兰克王国敕令汇编》（波雷提乌斯校注）。
Capitulare de Villis；《庄园敕令》。
Liber Miraculorum Sanct Fidis (éd. A. Bouillet)；《圣菲狄斯的奇迹》（A. 布耶校注）。
Reginaldo monacho Dunelmensi, Libellus de vita et miraculis S. Godrici, heremitae de Finchale (éd. Stevenson)；杜涅尔门西的隐修士雷吉那尔多：《芬查尔的隐修士圣戈德里基的生平和奇迹》（斯蒂芬森校注）。
Acta Sanctorum, Sept；《圣徒传之七》。
Richer, Historiae；里歇：《历史》。
Digest；《法理汇要》。
Isidore de Séville, Etymologiae；塞维利亚的伊思多尔：《词源学》。
Guibert de Nogent, De vita sua (éd. Bourgin)；诺让的吉贝尔：《生活杂记》（布尔甘校注）。

Decretum；《通谕》。

Constantin Porphyrogénète, De administrando imperio；君士坦丁·波菲罗格涅图斯：《论帝国之管理》。

汉译世界学术名著丛书

分科本◎历史

罗马史

下卷

〔古罗马〕阿庇安 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
第十三卷（内战史第一卷）
绪论
I.提比略·革拉古为土地法而奋斗及其土地法的通过
II.提比略·革拉古之死
III.分配土地委员会的困难。少西庇阿之死。盖约·革拉古为土地法而继续斗争
IV.萨特尼阿斯提出土地法及其暴动
V.德鲁苏提出的改革法案。他的被杀。同盟战争的爆发
VI.起义的意大利人被残酷地镇压。罗马反对高利贷的暴动
VII.马略与苏拉的内战。苏拉的反动统治。马略逃往阿非利加
VIII.秦那和马略攻陷罗马，屠杀敌党。马略之死
IX.苏拉率领大军回意大利
X.苏拉战败敌党的军队
XI.苏拉的反动统治
XII.苏拉的辞职和死亡
XIII.雷必达的暴动与塞多留在西班牙反对罗马政府的斗争
XIV.伟大的斯巴达克奴隶起义
第十四卷（内战史第二卷）
I.喀提林的阴谋
II.恺撒征服西班牙诸部落与前三头同盟的建立
III.恺撒党克罗狄与庞培党迈罗的倾轧及克罗狄的遇害。元老院任命庞培为独一执政官
IV.元老院企图撤销恺撒的职务。庞培受命保卫意大利
V.恺撒率军侵入意大利
VI.恺撒进入罗马。庞培逃往希腊。恺撒夺取撒丁尼亚、西西里和西班牙
VII.恺撒部将库里奥在阿非利加的惨败。普拉孙喜阿的兵变。恺撒的短期独裁

VIII.庞培的备战。恺撒渡海。两军到达提累基阿姆
IX.庞培两次打败恺撒于提累基阿姆
X.在法萨卢双方的备战与双方的形势
XI.法萨卢之役
XII.庞培的被杀。庞培党人在阿非利加和西班牙的备战
XIII.恺撒到埃及。亚历山大里亚人暴动。法那西斯的反抗运动。罗马市民与军队暴动
XIV.恺撒战败阿非利加的庞培党人。小伽图的自杀
XV.恺撒的凯旋。蒙大之役
XVI.恺撒的独裁及其遇刺
XVII.安敦尼与凶手们的暂时妥协
XVIII.元老院中关于谋杀恺撒案件的辩论。恺撒法令的被批准
XIX.布鲁图对人民的演说与人民对布鲁图的赞扬
XX.恺撒遗嘱的宣读。安敦尼的葬礼演说。人民暴动驱逐杀害恺撒的凶手们
XXI.恺撒与亚历山大的比较
第十五卷（内战史第三卷）
I.安敦尼杀害伪马略，替多拉培拉取得叙利亚行省，替自己取得马其顿行省
II.屋大维到罗马，与安敦尼发生争执
III.安敦尼使屋大维遭遇困难。屋大维的慷慨施予，获得人民欢心。多拉培拉往叙利亚
IV.军团将校调解安敦尼和屋大维的冲突。屋大维帮助安敦尼取得山南高卢
V.安敦尼和屋大维之间的冲突增加，军团将校又起来调解
VI.安敦尼和屋大维关系的恶化与屋大维的筹集军队
VII.安敦尼军队的叛变。屋大维与元老院的暂时妥协
VIII.安敦尼围攻狄·布鲁图。元老院宣布安敦尼为公敌
IX.屋大维及两执政官败安敦尼于穆提那
X.安敦尼的败退与屋大维受到元老院的漠视
XI.喀西约和布鲁图在叙利亚和马其顿扩充军队。屋大维企图与安敦尼和解
XII.屋大维要求执政官职位，元老院拒绝，屋大维进军罗马

XIII.元老院被迫允许屋大维为执政官
XIV.屋大维跟安敦尼的和解与狄·布鲁图之死
第十六卷（内战史第四卷）
I.屋大维、安敦尼和雷必达的后三头同盟
II.三巨头正式宣布公敌的命令
III.宣布公敌在罗马造成的恐怖情况
IV.对被宣布为公敌者的屠杀
V.对儿童和妇女的迫害情况
VI.被宣布为公敌者死里逃生的例子
VII.绥克斯提阿斯和科尼非喜阿斯在阿非利加的战争
VIII.喀西约和多拉培拉在叙利亚的战争
IX.罗得斯抵抗喀西约的进攻及其陷落
X．布鲁图进攻吕西亚和桑萨斯人的英勇抵抗
XI.绥克斯都·庞培占领西西里，击败屋大维的海军。屋大维和安敦尼渡海向腓力比进军
XII．喀西约在墨拉斯湾对士兵们的演说
XIII.布鲁图和喀西约艰苦地通过色雷斯森林地带到达腓力比
XIV.第一次腓力比战役
XV.喀西约自杀与安敦尼海军的被毁灭
XVI.第二次腓力比战役与共和军的溃败
XVII.布鲁图的自杀。对布鲁图和喀西约的评论
第十七卷（内战史第五卷）
I.安敦尼在东方的行动
II．屋大维在意大利。没收土地，分配给士兵们以及士兵们的横暴与人民的痛苦
III.琉喜阿斯·安敦尼发动对屋大维的战争
IV.屋大维围攻琉喜阿斯·安敦尼于培鲁西亚
V.琉喜阿斯无条件投降
VI.安敦尼回到意大利，与屋大维的冲突
VII.勃隆度辛协定
VIII.罗马人民迫使屋大维和安敦尼跟绥克斯都·庞培订立和约
IX.和约的破坏。绥克斯都·庞培大败屋大维海军于丘米和西西里海峡

X.屋大维残余舰队的毁灭。他向安敦尼求援
XI.屋大维再进攻绥·庞培，连遭失败。阿格里巴败培彼阿斯于迈利
XII.庞培再败屋大维的海军。阿格里巴最后打垮庞培的海军
XIII.雷必达被免除司令官职务。屋大维回罗马，任终身保民官职务
XIV.绥克斯都·庞培之死
附录一 古代罗马及其邻国大事年表（公元前753—30年）
附录二 译名对照表
A
B
C
D
E
F
G
H
I
J
K
L
M
N
O
P
Q
R
S
T
U
V
W
X
Y
Z

附录三 索引
二画
三画
四画
五画
六画
七画
八画
九画
十画
十一画
十二画
十三画
十四画
十五画
十六画
十七画
出版后记
返回总目录

下卷

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

第十三卷（内战史第一卷）

绪论

1. 罗马的平民和元老院常常因为法律的制定、债务的取消、土地的分配或行政长官的选举而发生斗争。但是内部的不和没有引起战争；他们只有意见的纠纷，在法律范围内的斗争，这样，法律是在他们彼此让步、彼此尊重的情况下制定的。有一次，当平民正要参加一个战役[1]的时候，他们发生了这类的争执，但是他们没有利用他们手中的武器，而是退到一个小山上，这个小山，从那时候起，就叫做圣山。[2]就是在那个时候，也没有发生暴行，他们只自己设立一个保护他们的行政长官，叫做平民保民官，他的职务特别是牵制执政官们（因为执政官是由元老院选举的[3]），使政权不致完全落在执政官手中。因此，以后斗争更加激烈，行政长官们彼此更加敌视，元老院和平民各自站在自己的行政长官一边，每一方都相信可以用增加自己行政长官权力的办法来打败对方。马喜阿斯·科利俄雷那斯不公平地被放逐出国，逃到服尔细人那里去，征集军队，跟自己的祖国作战，[4]正是在这种斗争中发生的事情。

2. 在古代的人民骚动中，只有这一次发生了武装斗争，而这次斗争是一个流亡者所引起的。在提比略·革拉古以前，武器从来没有带进人民会议，没有国内屠杀的事，直到提比略·革拉古为保民官，提出新的法案的时候，他是第一个在内乱中牺牲的人；和他一起的，还有其他许多拥挤在卡皮托神庙周围的人也被杀害了。人民的骚动并没有因为这个可鄙的行为而终止。两党的人迭次发生公开的斗争，常常带着短剑；在神庙中，在人民会议中，或在广场上，常常有些保民官、大法官、执政官、这些职位的候选人或其他显贵的人被杀害。不堪视听以及可耻地藐视法令和正义的暴行几乎经常发生，因为这种祸害的规

模日益扩大了，于是流亡者、罪犯或那些为争夺某种职位或兵权而彼此竞争的人就进行反抗政府的公开叛变和反对他们祖国的大规模的军事远征。于是常常出现了党派的首领，他们渴望取得最高的权力。有些拒绝解散人民所交给他们的军队，有些甚至没有得到民众的许可就雇佣军队，为了他们自己的利益而彼此战争。每次当一个党派首先占领罗马城的时候，反对党在名义上是为了反对他们的敌党而进行战争；但是实际上他们是为了反对他们的祖国而进行战争，他们猛力攻打罗马城，好像攻打敌国的首都一样。对公民们进行残酷和不分皂白的屠杀。有些被宣布为公敌，有些被放逐，财产被充公，甚至关在牢狱里的人也受到最痛苦的拷打。

3. 没有哪种不堪听闻的行为是没有做到的，直到革拉古死后约50年，一个党魁科尼利阿斯·苏拉以一种邪恶制止另一种邪恶的办法，使他自己成为国家长时期的惟一的主宰。这样的官吏过去称为独裁官——这个官职过去是只在最危急的时候才设立的，任期仅六个月，长期以来这个官职已经废除了。但是苏拉，虽然名义上是被选举的，而实际上是利用武力和强迫成为终身的独裁官。但是他满足了他的权力欲望，而且以我所知道的来说，他是第一个人在掌握最高权力的时候，有勇气自动地放弃这个权力，宣布他愿意受任何不满意于他的行政措施的人的审讯。所以在相当长的时期内，他以普通公民的身份，当着所有的人的面前，步行到广场中去，又回家去，没有人来伤害他；在旁观者的心目中，他的政府的可怕，他放弃政权的可惊，其影响还是这样大的。他们或者耻于责难他，或者对他怀有其他的好感，或者相信他的专制对于国家是有利的。

这样，当苏拉活着的时候，暂时没有党派，这是他所造成的许多灾难的一个补救。

4. 但是在他死了之后，类似的纠纷又爆发了，继续到盖约·恺撒的时候；恺撒根据选举，在高卢掌握兵权若干年；当元老院命令他放下兵权的时候，他自己借口，这不是元老院的意思，而是他的政敌庞培的意思，当时庞培领导一支军队在意大利，阴谋免除恺撒的职务。所以他建议，或者他们两人都保留军队，使彼此不害怕对方的敌视，或者庞培也放弃他的军队，和他自己一样，在法律上作为一个普通公民生活着。两个建议都被拒绝之后，他就从高卢进军罗马境内，攻击庞培，进入罗马城；[5] 发现庞培已经逃跑了，于是追逐庞培至帖撒利，

在一个大的战役中[6]光辉地战胜了他之后，追踪他到埃及。某些埃及人杀害了庞培之后，恺撒着手安排埃及的事务，留在那里，直到他能够解决了埃及的王朝问题时为止。于是他回到罗马。他以战争征服了他的主要敌人（这个敌人因为有光辉灿烂的武功，而别号"伟大的"）之后，就毫无忌惮地统治着，没有任何人敢和他争论什么事了。在苏拉之后，他被推选为终身独裁官。一切内争又停止了。直到布鲁图和喀西约，因为嫉妒他的大权，想要恢复他们祖辈的政体，在元老院议事厅中杀死这个确实很得民心并对于政治最有经验的人。当然，人民很为他悲伤，他们搜寻全城，以寻找杀害他的凶手，把他埋葬在广场的中央，在他的火葬堆的地址上建筑一个神庙，把他当作神来祭祀。

5. 现在内争又起，形势比以前更为恶劣，规模也大得多了。屠杀、放逐、宣布元老和骑士为公敌马上发生了，受害者包括两个等级中的许多人，党派领袖们彼此互相引渡他们的敌人。为了这个目的，连他们的朋友们和兄弟们也不在饶恕之列，对政敌的仇视大大地超过了家族的恩情。所以在事态发展的过程中，罗马帝国好像是他们的私产一样，被这三个人瓜分了：安敦尼、雷必达和一个原先名叫屋大维，后来因为跟恺撒有亲戚关系以及在他的遗嘱中有过继关系而名叫恺撒的人。这样瓜分之后不久，自然，他们三人中间又发生争执；他们中间，屋大维的智力和手腕是比较强点，他首先从雷必达手中夺取阿非利加（阿非利加原先是分给雷必达的），后来，亚克兴战役的结果，他从安敦尼手夺取了从叙利亚到亚得里亚海湾所有的省份，于是，正当全世界都因为这些惊人的力量的显示而惊愕的时候，他航行到埃及，取得了那个国家。这个国家是一个最古老的国家，在当时也是亚历山大继承人的最强大的领土；当时完成罗马帝国现有的疆域，只缺少这一块土地了。这些功绩马上所产生的后果，就是他是第一个在生前被罗马人视为"神圣的"，而被他们称为"奥古斯都"。[7]他和恺撒一样，掌握统治全国和属国的权力，这个权力甚至大于恺撒的权力，选举或授权的形式，甚至连这种装模作样都不需要了。他的政府是持久而强有力的；因为他自己在一切行动上都是成功的，为全体人所畏惧，他死后留下了一个世系，继续仿照他的样式掌握最高的权力。

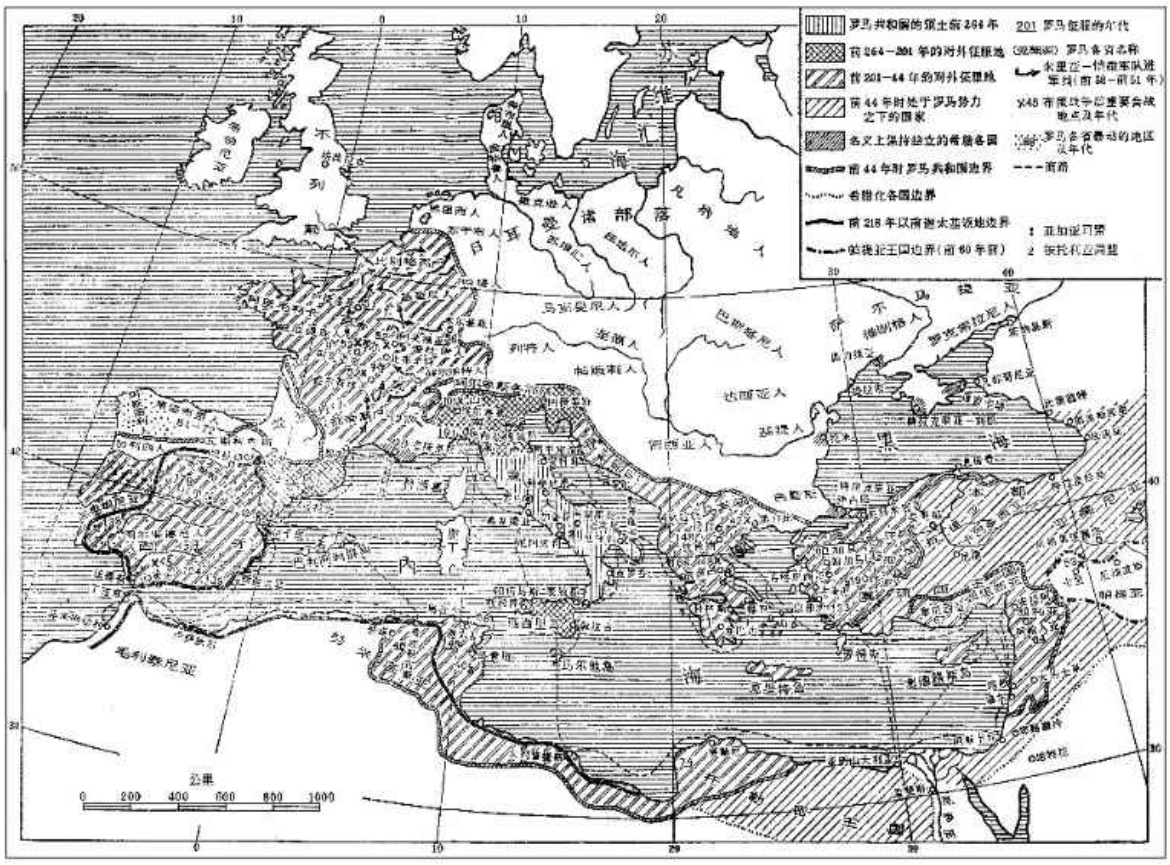

罗马共和国（公元前3—1世纪）

6. 这样，罗马国家从各种各样的内乱中过渡到和谐状况与君主国家。为了表明这些事情是怎样产生的，我著作和编撰了这部历史，对于那些想知道人们无止境的野心，他们争夺权势的可怕的欲望，他们不屈不挠的精神和各种各样罪恶的人，这部历史是值得学习的。我特别需要事先把这些事情叙述，因为这些事情是我的《埃及史》[8]的准备，这些事情的终结就是埃及史的开始；因为在这最后一次内乱中，克娄巴特拉的军队和安敦尼联合在一起，这次内乱的结果，埃及就被夺取了。因为这部著作的范围很广，我把它分为几部分：首先叙述从塞姆普罗尼阿斯·革拉古的时候到科尼利阿斯·苏拉的时候；其次，叙述苏拉以后到恺撒之死。《内战史》的其余诸卷叙述三巨头彼此间及其对人民的战争，直到这些冲突的顶点，即屋大维·恺撒所进行的对抗安敦尼和克娄巴特拉的亚克兴战役；这就是《埃及史》的起点。

I.提比略·革拉古为土地法而奋斗及其土地法的通过

7. 当罗马人先后在战争中征服意大利诸民族的时候，他们常常夺取他们一部分土地，在那里建立城市，或者从他们自己的公民中征募移民去占领那些现有的城市，他们的用意是想利用这些城市作为前哨地点；[9] 但是他们把从战争中所取得的土地里面的可耕之田马上分配给移民，或出卖，或出租。因为他们尚无闲暇时间分配那些因战争而荒芜的土地（这种土地通常是较大的一部分），他们宣布，同时凡愿意耕种这些土地的人，只从每年出产中缴纳谷物的十分之一，果类的五分之一的实物税，就可以耕种。那些畜养家畜的人需缴纳动物税，公牛和小家畜都要缴纳。他们这样做，以便繁殖意大利人种（他们认为意大利人是诸民族中最辛勤劳动的），使他们在国内有许多同盟者。但是结果正与此相反；因为富有者占领大部分未分配的土地，时间过久之后，他们的胆子大了，相信他们的土地永远不会被剥夺了。他们并吞邻近的地段和他们贫穷邻居的份地，一部分是在被说服

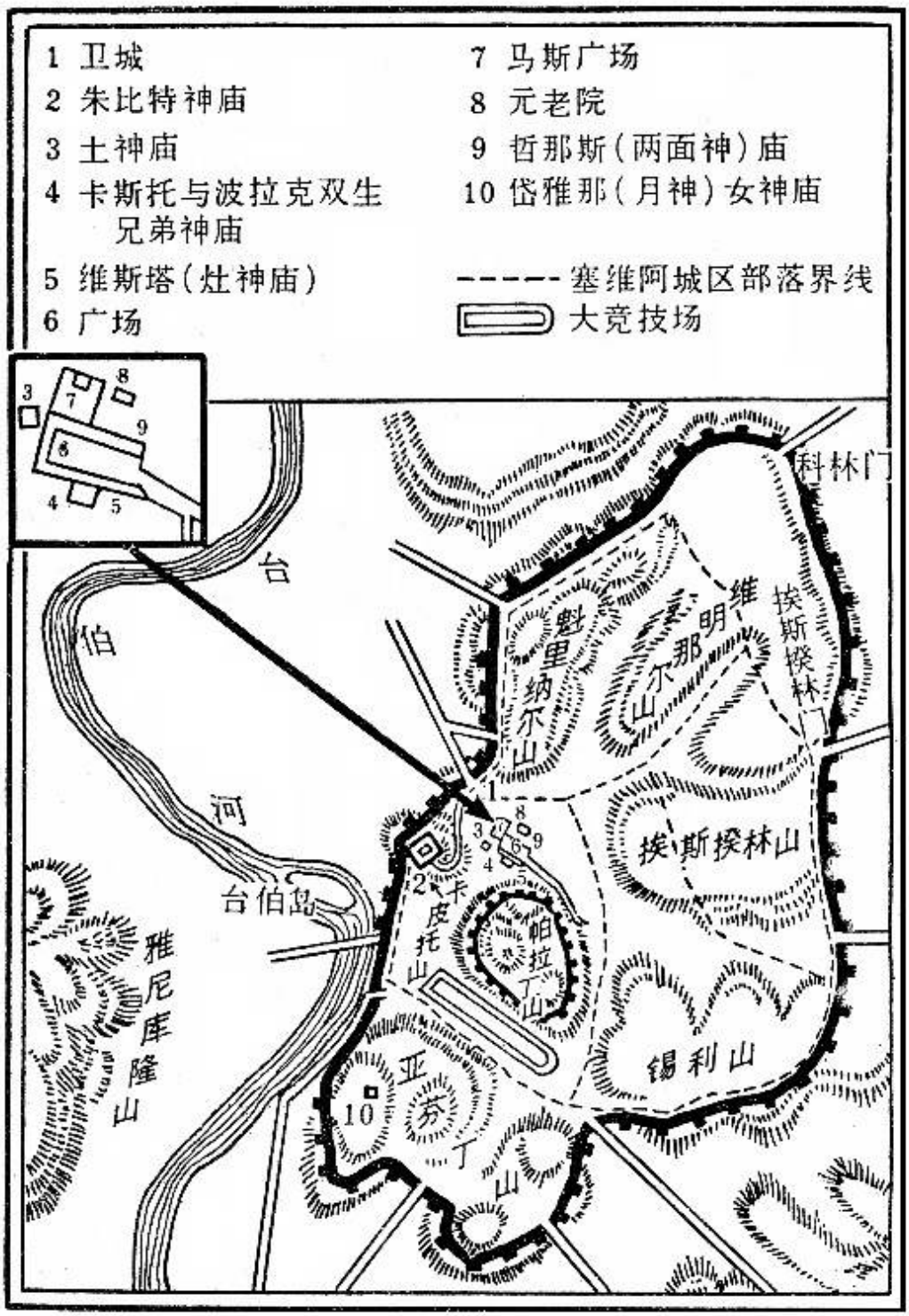
1 卫城
2 朱比特神庙
3 土神庙
4 卡斯托与波拉克双生兄弟神庙
5 维斯塔(灶神庙)
6 广场
7 马斯广场
8 元老院
9 哲那斯(两面神)庙
10 岱雅那(月神)女神庙
塞维阿城区部落界线
大竞技场
科林门
台
伯
河
台伯岛
魁里纳尔山
维明那尔山
埃斯揆林门
埃斯揆林山
卡皮托山
帕拉丁山
锡利山
亚芬丁山
雅尼库隆山

共和国早期的罗马城

之下购买的，一部分是以暴力霸占的，因此，他们开始耕种广大的土地，而不是单一的地产。利用奴隶当农业工人与放牧者，因为害怕自由劳动者会从农业中被抽出去当兵；同时奴隶的占有，由于奴隶子孙的繁殖，使他们获得很大的利益，因为奴隶不服兵役，繁殖得很快。这样，某些有势力的人变为极富，奴隶人数在全国繁殖起来了，而意大利人民的人数和势力，因受经济、捐税和兵役的压迫而衰落。如果他们暂时没有受到这些灾难的影响的话，他们就游手好闲，消费他们的时间，因为土地已被富人占有，而富人只用奴隶而不用自由民作耕种者。

8. 因为这些原因，罗马人民甚为烦恼，他们担心他们不会有足够的意大利人种的同盟者了，担心政府本身会因为这样多的奴隶而发生危险。他们不知道有任何补救的办法，因为如果要剥夺那些富人所占有的这样多、这样久的土地，包括他们自己的树木、建筑和附属物在内，这是不容易的，也是不公平的，但是由于保民官的提议，经过很大的困难，终于通过了一个法律，规定任何人占有这种土地[10]不得超过500犹吉拉，[11]在牧场里放牧的，不得超过100头牛，或500头羊。为了保证这条法律的实行，它又规定，农场中必须雇用若干自由民，其任务是监督和报告农场中所进行的事情。

他们把这一切都包括在这个法律内之后，宣誓保证这个法律，确定对于违犯这个法律者的处罚，人们都认为其余的土地不久就会分为小块分配给贫民。但是这个法律和誓言，一点也没有得到重视。少数对于这个法律和誓言有一些尊重的人就欺诈地把他们的土地转让给他们的亲属，但是大部分的人根本就不理会这个法律。

9. 直到最后一个著名的人物提比略·塞姆普罗尼阿斯·革拉古（他热心地追求光荣，是一个最有力的演说家，并且因为些原因人人都知道他），当他为保民官的时候他发表了一篇关于意大利人种的动人听闻的演说，他为意大利人而悲伤，因为意大利人在战争中这样勇敢，和罗马人的血统关系这样密切，但是逐渐衰落，陷入贫穷与人口稀少的境遇中而毫无补救的希望。他痛骂奴隶，认为他们在战争中毫无用处，对他们的主人绝对不会忠实，并引了最近西西里的奴隶给他们的主人所带来的灾祸[12]为例证（在西西里因为农业的需要，奴隶数目大增）；又提醒人们注意罗马人对奴隶们所进行的战争，这样的战争不是容易的，时间也不是很短，而是拖得很长，变化多端，危险万状

的。他这样说了之后，又提出那个法案，规定每人占有的国有土地不得超过500犹吉拉，但是他在以前的法律上附加一个条款：占有国有土地者的儿子们每人可以占有这个数量的一半，其余的土地应由三个选举出来的委员 [13] 分配给贫民，这个三人委员会每年应当更换一次。

10. 这样使富人们大为不安，因为有了三人委员会的缘故，他们不能和过去一样，不理会这个法律了。他们也不能收买别人的份地了，因为革拉古已经规定份地不得买卖。他们集合成群，痛哭流涕，责难贫民不应分享他们的耕地，他们的葡萄园和他们的住宅的成果。有些人说他们已经把地价付给他们的邻居了。难道他们的金钱会和土地一块儿丧失了吗？另外一些人说，他们祖先的坟墓在那些土地上，那些土地是他们的父辈分给他们的产业。另外一些人说，他们妻子的妆奁花费在这些地上，或者说，这些土地已经作为妆奁赠与他们的女儿们了。高利贷者拿出以这些土地作为抵押的债务证据来。各种痛哭流涕和愤慨的词句都可以同时听到。在另一方面，可以听到贫民的悲哀——说他们由有相当的家产降到贫穷的绝境，又由贫穷的绝境降到断子绝孙，因为他们没有能力抚养他们的儿女。他们详述他们所负担的兵役，这些土地正是因为他们服兵役而取得的，他们对于公共财产中他们应得的部分被剥夺，甚为愤怒。他们责难富人不应该使用奴隶，因为奴隶们总是不忠实的，心怀叵测的，因此在战争中也不可能用以代替自由民、公民和士兵的。当这两个阶级正在这样地悲伤，毫无顾虑地互相辱骂的时候，其他的许多人，包括移民或自由市镇的居民，或其他与土地有关而有类似的恐惧的人，群集于城中，参加和他们相适应的党派。他们因人数众多而胆大，彼此互相激怒，因此引起了很大的纷扰。他们都迫切地等待新法律的表决：有些人是想不择任何手段来阻止它的通过，另一些人则不惜任何代价，务必争取这个法律的通过。除了个人利益之外，竞争的精神促使双方准备在指定的日期中互相对付。

11. 在提出这个法案的时候，革拉古心目中所想到的不是金钱，而是人。他深受到这个工作的巨大利益的鼓舞，相信没有别的事情比这件事情对于意大利更为有益或者更为巧妙的了，所以他毫不考虑环绕着这个问题的许多困难。当表决的日期到了的时候，他长篇大论地提出了许多其他的论点，问他们，让贫民分配国有土地难道不公平吗？难道一个公民无论在任何时候不值得比一个奴隶更要多加照顾吗？难道一个在军队里服务的人不比一个不在军队里服务的人更为有用吗？

难道一个在国家中有份儿的人不会更加忠心于公共利益吗？他没有着重地把奴隶和自由民来比较，因为他认为这样做是有失身份的；但他马上开始评论他们对国家的希望和忧虑。他说，罗马人所占有的土地大部分是从征服得来的，他们还有占领世界上其他可以居住的土地的希望；但是现在最困难的问题是：他们是要有许多勇敢的士兵去征服世界上其他地区呢，还是要由于他们的衰弱和互相嫉妒，使敌人把罗马人已经取得的土地夺去呢？他夸大地陈述了一方面的光荣与财富，另一方面的危险和忧虑之后，他警告富人们要小心；为了实现这些希望起见，他们在必要时，应当把这些土地无代价地赠给那些会生男育女的人，不应当因为争执小事而忽视了大事；特别是因为，对于他们已经付出的任何劳力，他们已经得到了很大的补偿，因为他们每个人，不花任何代价取得了500犹吉拉耕种得很好的自由土地的无可争辩的所有权；如果他们有儿子的话，每个儿子又可以得到一半这样多的土地。他又说了许多同样意义的话，鼓动贫穷的人和其他为理智所感动而不是想求得利益的人之后，他命令书记官宣读他所提出的法案。

12. 但是另一个保民官马可·屋大维被那些占有土地的人所唆使而行使他的否决权（依照罗马人的习惯，否决权总是使肯定的建议无效的），命令书记官不要宣读。因此，革拉古对他严厉申斥，命令民众会议 [14] 休会到次日。 [15] 于是他使相当数目的卫站在他的附近，好像要强迫屋大维的样子，并以威胁的手段命令书记官向群众宣读他所提议的法案。书记官开始宣读了，但是当屋大维又禁止的时候，他就停止了。于是保民官们彼此发生争吵，引起人民中间很大的骚动。重要的公民们请求保民官们把他们的争执提交元老院来判决。革拉古采纳了这个建议，因为他相信这个法案对于一切心地善良的人都是可以接受的，所以他匆忙跑到元老院议事厅去。但是因为他的跟随者只有少数人在那里，他为富有的人所谴责，所以他又跑回广场来，说他将在次日的人民会议中把这个法案和屋大维的职权问题付诸表决，以决定一个违反了人民利益的保民官是否可以继续担任保民官的职务问题。这件事，革拉古真的做了；因为，当屋大维一点也不怕，又制止书记官宣读法案的时候，革拉古提议，首先表决屋大维的职权问题。

当第一个部落表决取消屋大维的保民官职务的时候，革拉古转向屋大维，请求他不要再行使他的否决权。屋大维不肯让步，于是革拉古让其他部落表决。当时一共有35个部落。17个首先表决的部落热烈地支持这个提议。如果第18个部落也同样地表决的话，那就构成多数

了。[16] 革拉古又当着人民的面前力劝屋大维，在他当前的极端危险中，不要阻碍一个最有正义、对全意大利最有益的工作，不要破坏人民以这样的热忱所怀抱着的愿望，以他的保民官的身份，他应当有和人民一样的愿望，不要冒着由于人民的处罚而丧失自己职位的危险。他这样说了之后，他呼唤神明作证，他不是故意危害他的同僚。屋大维还是肯让步，于是他继续表决。屋大维马上就被降到一个普通公民的地位，偷偷地逃跑了。[17] 人民选举昆塔斯·麦密阿斯为保民官，以代替了他，土地法就通过了。

13. 初次被任命来分配土地的三个委员是法案的提议者革拉古本人、与他的名字相同的弟弟[18] 和他的岳父阿彼阿斯·克劳狄，因为人民还担心，如果不是革拉古领导他的全家族来进行的话，这个法律恐怕不能实行。因为这个法律，革拉古马上极得人心，他被民众护送回家，好像他不是一个单独的城市或种族的创立者，而是意大利所有的民族的创立者一样。此事之后，胜利的党人回到乡村去了，他们是从那里来参加这件事的。[19] 失败的党人还留在城里，谈论此事很为悲伤。他们说，一旦革拉古成为普通公民的时候，他马上会后悔他不该侮辱一个保民官的神圣不可侵犯的职位而在意大利种下了这样多的将来斗争的种子。

II.提比略·革拉古之死

14. 当时正是夏季，[20] 保民官选举的期限已迫近。当选举的日期即将到来的时候，很明显的，富人们很热心地想使那些不利于革拉古的人当选。革拉古担心，如果他不再当选为次年的保民的话，他会遭到祸害的，因此他召集他的朋友们从田间来参加选举，但是因为他们正忙于收获，[21] 而选举之期已近，他不得不求助于城市中的平民。所以他到处跑动，一个一个地去请求他们选举他做下一年的保民官，因为他为了他们的缘故而将遭遇着危险。当举行投票的时候，首先两个部落选举了革拉古。富有的人们反对说，同一个人两年连任保民官是非法的。由抽签决定来当人民会议主席的保民官卢布里阿斯对于这一点不能决定，那个当选代替屋大维为保民官的麦密阿斯劝他把主席

的职位让给他。卢布里阿斯真的这样做了。但是其余的保民官力争主席的职位是应由抽签决定的；他们说，卢布里阿斯是由抽签选出的，当卢布里阿斯辞职的时候，应当由全体保民官重新抽签。因为关于这个问题有许多争执，而革拉古在争执中更陷于不利，所以他把选举延期到第二天。革拉古完全在绝望之中，虽然他仍在保民官的任期内，他穿着黑衣到处跑动，带着他的儿子环绕广场，把他的儿子向每个人介绍，请他们照顾他的儿子，好像他自己感觉到马上就会死于他的敌人手中的样子。

15. 贫苦的人，当他们有时间思索的时候，都感到很深的忧虑，一则因为他们自己的缘故，因为他们相信，他们将不会再在平等的法律下自由地生活下去，而会被富人降到奴役的地位；一则因为革拉古本人的缘故，因为他为了他们的利益而有这样的恐惧和痛苦，所以在黄昏的时候他们都含泪跟着他回到他的家里，请他明天把勇气拿出来。革拉古高兴了。在黎明前，他把他的党羽聚集起来，告诉他们一个信号，如果需要战斗的话，他就出这个信号。于是他就占据卡皮托山冈上的神庙（选举将在那里举行的），占据人民会议的中间，因为他被其他保民官和富有的人们所阻挠，他们不许表决这个问题，他就发出信号。于是那些预先知道这个计划的人突然大声呼喊，暴动就开始了，有些革拉古的党羽好像卫队一样，站在他的周围。另一些人则束起他们的宽袍，从侍从手中夺过棒束，把它们打得粉碎。他们把富有的人逐出会议之外，造成这样的混乱和伤害，因此，保民官们从他们的坐位上惊慌地逃走，祭司们关闭了神庙的门。许多人乱七八糟地跑出来，散布荒唐的谣言：有些人说，革拉古罢免了所有其他的保民官。人们也相信这个谣言，因为这些保民官一个也不见了。另外一些人说，没有通过选举，他自己已经宣布他为下一年的保民官了。

16. 在这种情况下，元老院在信用之神的神庙 [22] 开会。虽然他们过去在这样危急的时候，常常由一个单独统治者的政府来保护，但在这次危急的时候，他们绝对没有想到任命一个独裁官。关于这一点，我很觉诧异；在过去曾经证明很有用的一个办法，在当时或以后，人们甚至从来就没有回忆到。他们得到这样的决定后，他们前进到卡皮托山冈 [23] 上去，最高僧侣科尼利阿斯·西庇阿·那西卡领先，大声呼喊着，“凡要挽救祖国的人跟我来吧！”他用他的宽袍的边缘缠着他的头，或者想以他的特殊形状多吸引一些人跟他同去，或者好像作为一个头盔的样子，对于那些看见它的人是一个战斗的标帜；或者因为他所要

做的事，他想隐藏他自己，使神明看不见他。当他到了神庙那里的时候，拉古的党人由于他们对这样高贵的一个公民的尊敬，以及他们看见元老们跟在他的后面，所以就屈服了。元老们从革拉古的党羽手中抢去他们的棍棒，拆坏那些拿来供人民会议用的长凳和家具，开始殴打他们，驱逐他们把他们从悬崖 [24] 上赶下去。在骚扰中，许多革拉古的党人被杀，革拉古本人毫无希望地环绕着神庙旋转， [25] 在神庙门口诸国王的雕像旁边被杀了。夜间所有的尸体都被抛入台伯河中。

17. 革拉古，当他还是保民官的时候，就这样死在卡皮托山冈上。他的父亲革拉古 [26] 曾经两次做过执政官，他的母亲科尼利亚是剥夺迦太基霸权的西庇阿的女儿。他推行一个最好的计划过于激烈，因而丧失了生命。这种可恶的罪行是在人民会议中发生的第一次；以后时常有不少这样的例子。对于革拉古的遇害，罗马人可分为悲伤与快乐两派；有些人为他们自己以及为革拉古而哀悼，对于现状表示悲痛，认为他们的共和国已经不再存在，而被强权与暴力所代替了；另外一些人则认为他们最宝贵的希望已经实现了。

III.分配土地委员会的困难。少西庇阿之死。盖约·革拉古为土地法而继续斗争

18. 这些事情的发生在亚里斯多尼卡和罗马人争夺亚细的统治权 [27] 的时候。但是革拉古被杀和阿彼阿斯·克劳狄死亡之后，福尔维阿斯·夫拉卡斯和巴彼利阿斯·卡波被任命和小革拉古一起来分配土地。因为占有土地的人不把他们的财产登记簿交出来，所以发表一个公告，告密者应当提供告发他们的证据。于是马上产生了许多困难的诉讼案件。凡一块与旧有田地相毗连的新田地被买进来之后，或被合股购买者所分掉了的地方，因为这块田地的丈量问题，整个地段必须仔细查问，它是怎样卖掉的，怎样分掉的。不是全体土地所有者都保存了他们的田契或分地的证据的，就是那些已被找出来的地契也是意义含糊不清的。当土地再丈量的时候，土地所有者不得不放弃他们的果木树和农场建筑物，以与一无所有的地皮相交换。另外一些人从耕地转到荒地，或沼泽地带。事实上，这些土地原来是这样多的战利品，所以

从来就没有仔细丈量过。因为原先的布告允许任何愿意耕种的人去耕种那些未分配的土地，许多人被鼓舞着去耕种那些和他们自己的田地相毗连的土地，直到最后公有地和私有地的界线已经消失了；时间过久了，也有了许多变化。这样，富人所做的不公平的事虽然是很多的，但是已经不容易查核了；所以没有别的办法，只有普遍地翻转过来，所有的人都从他们自己的地方迁出，居住在别人的地方上。

19. 意大利同盟者埋怨这些骚动，特别是这些仓促地向他们提出的诉讼案件，因此，他们推选毁灭迦太基的科尼利阿斯·西庇阿出来替他们申诉这些痛苦。因为他过去在战争中曾经利用过他们的拥护。他不愿意忽视他们的请求，他跑到元老院去，然由于对平民的尊重，他没有公开地批评革拉古的法案，但是他详述实行这个法案的困难，极力主张这些案件不由三人委员会来审判，因为诉讼者对于他们无信心，而应指定别的法庭去审判。他的看法似乎是合理的，元老院采纳了他的意见，任命执政官图狄塔那斯为审判这些案件的法官。但是当他开始做这个工作的时候，他看到了这项工作的许多困难，于是他以进军攻击伊利里亚 [28] 为借口，而不做法官了。因为没有人向三人委员会提出诉讼案件，他们仍然无事可做。因为这个缘故，罗马人民对于西庇阿深为愤恨，因为他们看到，过去他们常常帮助他反抗贵族，引起了贵族对他们的仇视，又曾两次违反法律选举他为执政官， [29] 而现在他帮助意大利人来反对他们了。当西庇阿的敌人看见这种情况的时候，他们大声叫喊，说他决心完全废除革拉古的法律，为了达到这个目的，他准备发动武装流血斗争。

20. 当罗马人民听了这些攻击的时候，他们大为恐慌。直到最后，一个黄昏的时候，西庇阿在家中把一块书板放在他的床边，准备那天夜里在书板上写一篇向人民演讲的稿子。后来发现他死在床上，身上没有伤痕。这件事是不是两个革拉古的母亲科尼利亚（有她的女儿塞姆普罗尼亚的帮助，塞姆普罗尼亚虽然是西庇阿的妻子，但是两人彼此的感情是不好的，因为她是残废的，又无子女），因为担心革拉古的法律会被取消而做出来的呢，或者是不是，如有些人所认为的，他因为很清楚地看到他不能够实现他的诺言而自杀的呢，没有人知道。有人说，奴隶们在拷打之下，证明夜间有些不认识的人从房屋的后面被引进来，他们把他闷死了。那些知道此事的人不敢说出，因为人民还是愤恨他，因他的死亡而喜欢。

西庇阿就这样死了。他虽然对罗马势力的扩大作出了很大的贡献，但是他连公葬的光荣也没有得到，人民当时对他的愤怒超过了对于他过去功绩的感恩。这件事本身是很重要的，但是它的发生只作为革拉古暴动中的一个偶然事件而已。

21. 就是在这些事情发生之后，那些占有土地的人利用各种借口，拖延很久，不肯分配土地。有些人建议，应当允许全体意大利人（他们是最反对拖延分配土地的）为罗马公民，使他们由于感激更大的恩惠而不再争执土地了。意大利人愿意接受这个建议，因为他们愿意得到罗马公民权，甚于占有土地。当时福尔维阿斯·夫拉卡斯同时为执政官又为三委员之一的时候，极力想实现这个建议，但是元老们一想到要使属民变为和他们平等的公民，就很愤怒。

因为这个缘故，这个企图被放弃了。长久以来希望得到土地的平民很为沮丧。正当他们在这种情况中的时候，盖约·革拉古（他为三委员之一的时候，已得民心）提出自己做保民官的候选人。他是土地法的提议人提比略·革拉古的弟弟，他在他的哥哥死后一些时候没有活动，但是因为许多元老们藐视他，他宣布自己为保民官的候选人。他在旗帜飘扬之下当选之后，开始计划反对元老院，提出一个史无前例的建议，主张政府每月免费供应每个公民的谷物。[30] 这样，因为这一个政治上的策略，他迅速地取得了人民领袖的地位。在这个策略中他是和福尔维阿斯·夫拉卡斯合作的。以后不久，他又被选为次年的保民官，因为，如果保民官候选人的人数不够的话，法律是允许人民从全体公民中再选保民官的。

22. 这样，盖约·革拉古第二次做了保民官。他这样好像收买了平民之后，于是他利用另一个类似的政治策略以讨好骑士等级，骑士等级是处于元老院和平民的中间地位的。[31] 他把法庭从元老院手中转让给骑士，因为过去的法庭贿赂公行，失掉了信用。他特别以最近奥理略·科塔、萨利内托和名单上第三个人曼尼阿斯·阿揆略[32]（亚细亚的征服者）的例子，谴责元老们，因为这些人都是臭名远扬的受贿者，虽然各地派来控诉他们的坏行为的大使们还在那里，到处活动，发表对他们深恶痛绝的控诉，但是法官们[33] 宣布他们无罪而释放了他们。关于这些事情，元老院深深感到羞愧，所以又对这条法律让步了，人民批准了这条法律。这样，法庭就从元老院手中转移到骑士手中了。据说，这条法律一通过，革拉古马上就说，他一劳永逸地破坏

了元老院的权力；后来事情的发展证明革拉古的这句话的意义愈来愈深远。因为这个在一切有关于财产、公民权利和放逐的事务上，能够审判全体罗马人和意大利人（包括元老们自己在内）的权力使骑士们提高到统治他们的地位而使元老们降低到臣民的地位了，并且因为骑士们在选举中投票支持保民官的权力，而从保民手中取得他们的任何要求以为报酬，他们愈来愈成为元老们害怕的势力。所以不久之后，政治上的领导权颠倒过来了，政权掌握在骑士手中，只有光荣仍留在元老院。的确，骑士们发展到这样的地步，他们不仅掌握了统治元老们的权力，并且越过他们的权利来嘲弄元老们。他们也堕落为受贿者；当他们尝到这些巨大利益的滋味的时候，他们任意受贿，甚至比过去元老们所做的事更为卑鄙，更无节制了。他们唆使原告人发伪誓以控告富人，受贿后又把起诉书完全撤掉，有时由于他们自己的协议，有时利用公开的暴行，所以这种审判程序变为完全废弛了。这样，关于这个司法权的法案引起了党派间另一个斗争，这个斗争延续了一个很长久时间，其祸害不减于以前的许多斗争。

23. 革拉古又在全意大利建筑了许多很长的道路，这样使许多包工人[34]和工匠感激他，使他们愿意做任何他所希望他们做的事，他提议建立许多殖民地。他又叫拉丁同盟者要求完全的罗马公民权，[35]因为如果元老院拒绝同种的人有这种特权的话，这是不合理的。对于那些在罗马人选举中没有投票权的其他同盟者，他设法给他们以投票权，使他们在制定他正在考虑的法律时，可以支持他。对于这些事情，元老院非常恐慌，它命令执政官发布下面的公告："当这些法案进行表决的时候，凡没有选举权的人不得停留在城市里，或跑到接近城市40斯塔狄亚[36]以内的范围中来。"元老院又鼓动另一个保民官李维·德鲁苏行他的否决权以反对革拉古所提出的法案，但是不要向人民说出他行使否决权的理由，因为一个保民官是无需说明他行使否决权的理由的。为了缓和人民的情绪起见，他们给予德鲁苏以建立12个殖民地的特权，[37]因此平民们如此高兴，以致嘲笑革拉古所提议的法案。

24. 革拉古失去了乌合群众的爱戴之后，就跟着福尔维阿斯·夫拉卡斯航往阿非利加；福尔维阿斯·夫拉卡斯于执政官期满之后，因为和革拉古本人一样的原因，当选为保民官。当时已决定在阿非利加建立一个殖民地，因为阿非利加是以土地肥沃著名的。这两个人特别地被

选为殖民地的建立者，其目的是想使他们暂时离开罗马。这样元老院可以从他们煽动群众的影响下得到憩息。他们两人不顾西庇阿在毁灭迦太基的时候，庄严地诅咒迦太基这块地方将永远作为牧羊场的这一个事实，[38] 在昔日迦太基所在之地划出一个城市，作为殖民地。他们指定6 000移民，而不是依照法律的规定只派遣较少数的人到那里去，以进一步讨好人民。当他们回到罗马的时候，他们从全意大利邀请这6 000人。那些还在阿非利加规划城市的官吏们写信回国，说许多豺狼把革拉古和福尔维阿斯所立的界标拔出来毁坏了，预言家都说这是对于殖民地不祥之兆。[39] 所以元老院召集人民会议，会议中有人建议废除建立这个殖民地的法律。当革拉古和福尔维阿斯看见他们在这件事情上失败了的时候，他们非常怒，宣布豺狼破坏界标的事是元老院捏造的谎言。最勇猛的平民和他们联合在一起，带着短剑，前往卡皮托，因为人民会议在那里开会，讨论殖民地的问题。

25. 当革拉古带着他的党人组织的卫队到达卡皮托的时候，人民已经聚集起来了。福尔维阿斯已经谈到正在讨论的问题。因为他知道正在进行中的非常计划，他受良心的责备，退出会议的地方，走进柱廊里去，在那里走来走去，等待事件的发生。当时有一个名叫安提拉斯的平民，正在柱廊里祭祀，看见他这种行坐不安的样子，或者因为他听到了什么，或者怀疑有什么事情，或者因为有什么别的原因想和他说话，就抓住他，恳求他不要破坏他的国家。革拉古的心绪更为不安，大吃一惊，好像一个现行犯被发觉了的样子，对那个人用最严厉的眼光一望。虽然当时并没有发出信号，也没有发出命令，但是他的党人中有一个人只从革拉古对安提拉斯的怒视推想，以为行动的时候到了，他想以首先一击，替革拉古尽一点力。所以他抽出他的短剑，把安提拉斯杀死了。于是发出一声叫喊，那个死尸在群众中被看见了，外面的人都从神庙中逃出，因为害怕遭遇同样的命运。

革拉古跑进会议场中，想剖白他自己在这件事情中没有罪过，但是所有的人连听也不听他的。所有的人都把他当作一个染有血迹的人，离开了他。所以他和夫拉卡斯束手无策，由于这个轻率的行动，他们失掉了完成他们志愿的机会。他们仓促地跑回他们的家里，他们的党人跟着他们在一起。其余的群众留在广场里到半夜以后，好像有什么灾难就将临头的样子。驻在城里的执政官俄彼密阿斯命令武装部队于黎明时在卡皮托集合，派遣传令官去召集元老院。他自己驻扎在城市中心卡斯托和波拉克的神庙中，在那里等待着事件的发展。

26. 当这些安排已经作好了之后，元老院召革拉古和夫拉卡斯从家里到元老院议事厅来答辩。但是他们武装起来，跑往亚芬丁山冈，希望如果他们能够首先占据这个山冈的话，元老院会和他们议和的。当他们从城中跑过的时候，他们允许给奴隶们以自由，但是没有人听他们的。他们带着他们所有的军队，占据了岱雅那[40]神庙，并且在那里设防；他们派遣夫拉卡斯的儿子昆塔斯到元老院去，请求和元老院协商，以便在和谐中生活。元老院回答说，他们应当放下他们的武器，到元老院议事厅来，把他们所要求的告诉元老院，否则他们不要再派使者来了。当他们第二次派遣昆塔斯去的时候，执政官俄彼密阿斯把他逮捕起来，因为他受到警告之后，已经不是大使了，同时派遣他的武装部队进攻革拉古的党人。

革拉古带着一个奴隶从木桥[41]上逃过河，到了一个树林里，在那里他正将被捕的时候，他让他的奴隶割断他的喉咙。夫拉卡斯逃往一个熟人的工场里。因为追赶他的人不知道他藏在那一个屋子里，他们威胁着将焚毁整个一排房屋。那个隐藏他的人迟疑不敢指出他来，但是指使另一个人指出他来了。夫拉卡斯被捕后，即被处死了。革拉古和夫拉卡斯的头颅被送到俄彼密阿斯那里，他以两个头颅重量的金子赏赐那些送去的人，但是人民抢劫了他们的房屋。于是俄彼密阿斯逮捕他们的同谋者，下狱中，下令他们都应处以绞刑；但是他允许夫拉卡斯的儿子昆塔斯自己选择死的方式。随后在城市中举行洗罪的仪式，以洗清流血的污点，元老院下令在广场中建筑一个和谐神庙。

IV.萨特尼阿斯提出土地法及其暴动

27. 小革拉古的暴动就这样终结了。不久之后，制定一个法律，允许占有土地的人出卖他们有争执的土地；因为连这一点，大革拉古的法律也是禁止的。富有的人马上开始收买贫民的份地，或者找出借口[42]以暴力夺取他们的份地。所以贫民的情况甚至比以前更加恶劣了，直到最后人民保民官斯柏里阿斯·托里阿斯提出一个法律，规定分配国有土地的工作应该停止，但是土地应当是属于那些现在占有的人，占有者应当交付地租给人民，从地租收入得来的金钱应当分配。这个分配只是对于贫民的一种安慰，但是对于人口的增加没有什么帮助。革

拉古的法律，如果能够实行的话，是最好的和最有益的法律；现在利用这些办法，革拉古的法律完全成为废纸了。不久之后，由于另一个保民官的建议，这种地租本身也被废除了。所以平民丧失了一切，结果，公民和士兵的人数，土地的收入和土地收入的分配，以及份地本身更加减少了。革拉古的法律制定以后大约15年，由于一系列诉讼案件的缘故，平民下降到失业的地步。[43]

28. 大约在这个时候，执政官西庇阿［那西卡］毁坏了那个琉喜阿斯·喀西约已经开始建筑、现在快要成功的剧院，因为他认为这也可能成为新暴动的根源，或因为他认为罗马人远不需要习惯于希腊人的娱乐。监察官昆塔斯·西西利阿斯·梅特拉斯想要黜辱元老格劳西亚和曾经做过保民官的阿彪利阿·萨特尼阿斯，因为他们过着可耻的生活，但是不能做到，因为他的同僚不同意他这样做。因此，不久之后，阿彪利阿为了要报复梅特拉斯，抓着格劳西亚为大法官主持保民官选举的机会，又为保民官的候选人；但是一个贵族出身的人诺尼阿斯利用简明的演说词说倒阿彪利阿，并痛斥格劳西亚，他因此当选为保民官。两人担心诺尼阿斯会以保民官的资格来惩罚他们，当他离开人民会议的时候，他们带着一群暴徒向他突击，追入一个客栈里，把他杀死了。因为这个杀害带有悲惨和惊人的情况，格劳西亚的党人在次晨很早人民还没有开会的时候，就聚集起来，推选了阿彪利阿为保民官。

这样，诺尼阿斯的被杀害就秘而不宣了，因为阿彪利阿是保民官，人人不敢责难阿彪利阿了。

29. 而梅特拉斯也为他的政敌利用盖约·马略的帮助所放逐了，因为当时马略在他第六次为执政官的期中，他是梅特拉斯的暗中政敌。这样他们彼此合作。于是阿彪利阿提出一个法案来分配西姆布赖人（一个克勒特人部落，最近被马略驱逐的）所夺取的土地；这些土地在现在罗马人所称为高卢的地方，这个地方现在已经不认为是高卢人的领土，而认为是罗马人的领土了。在这个法案中又规定，如果人民制定了这个法律的话，元老们必须于五天内宣誓遵守它，凡拒绝不肯宣誓的元老，即被逐出元老院，并为了人民的利益处以20他连特的罚款。这样，他们有意处罚那些不愿遵守这个法律的人，特别是梅特拉斯，因为他趾高气扬，不会宣誓的。他所建议的法案就是这样的。阿彪利阿指定举行人民会议的日期，派遣使者去通知乡村里的人，因为

他们在马略的军队里服过务，他对他们最有信心。因为这个法案把大部分的利益给予意大利同盟者，罗马城市里的人民不喜欢这个法案。

30. 人民会议中发生骚动。阿彪利阿突击那些想阻止通过保民官所提出的法案的人，把他们从演说坛上赶出去。城市里的群众大声叫喊，说在会议中听见雷声。依照罗马人的习惯，在那种情况之下，当天的事务是不许完成的。但是阿彪利阿的党人坚持继续进行，因此，城市人民自己武装起来，夺取任何他们所能抓着的棍棒，把乡村农民驱散。阿彪利阿把乡村农民集合起来，他们用棍棒进攻城市人民，打败他们，通过了这个法案。这事发生之后，马略以执政官的资格，立即向元老院建议，要求他们考虑宣誓的问题。马略知道梅特拉斯是一个坚持己见的人，无论他自己心里感觉到的或者口中说出来的什么事，他总是坚持不屈的，所以马略首先公开地发表他自己的意见，但是虚伪地说他本人是绝对不愿自动宣誓的。当梅特拉斯在这点上同意他的意见，而其余的人都赞成他们两人的时候，马略就宣布元老院散会。在第五天的时候（这是法律上规定宣誓的最后一天），大约在第十时的时候，[44] 他匆忙地把元老们召集起来，他说他害人民，因为他们这样热烈地支持这个法律。但是他找到一个逃避这个困难的办法，他提出一个诡计——就是元老们可以宣誓说，当这个法律是一个法律的时候，他们愿意遵守这条法律。这样，利用这个诡计，马上就可以把乡村居民解散。以后他们能够很容易地解释这个法律不是一个真正的法律，因为它是以暴力制定的，而且是在听到雷声以后定的。这是违反他们祖先的习惯的。

31. 他这样说了之后，所有的人听到这个诡计，感到惊异，静默无言；同时，因为刻不容缓，他们没有考虑的机会了，所以很为狼狈。没有等待会议的结果，他就站起来，跑到萨特恩 [45] 神的庙中去（财政官们通常是在那里监誓的），首先和他的朋友们宣誓，其余的元老们跟着他的榜样宣誓，因为每个人都担心他自己的安全。只有梅特拉斯一个人拒绝宣誓，毫无恐惧地坚持他最初的决心。第二天，阿彪利阿马上派遣一个官吏去传梅特拉斯，想把他拖出元老院议事厅。但是当其他保民官保护他的时候，格劳西亚和阿彪利阿匆忙跑到农村居民那里去，告诉他们说，如果不放逐梅特拉斯的话，他们绝对不会得到土地，这个法律也不会实行。于是他们提出放逐梅特拉斯的法令，要求执政官们禁止他使用水、火和住宅的权利，并指定一个日期，元老院应当批准这个法令，城市居民大为愤怒，他们携带短剑，经常护卫

着梅特拉斯。他对于他们的善意表示感谢和称赞，但是他说，他不能因为他的缘故而使国家遭受任何危险。他这样说了之后，就离开了罗马。阿彪利阿使放逐令得到批准，马略宣布了法令的容。

32. 这样，一个最可敬爱的人，梅特拉斯被放逐了。因此，阿彪利阿第三次又当了保民官；他的同僚，人们以为是一个逃亡的奴隶，但是他自称为大革拉古的儿子，群众在选举中支持他，因为他们痛惜革拉古。当执政官选举日期到了的时候，大家同意选举马可·安敦尼为执政官之一；另一个执政官的位置则有上面所说的格劳西亚和梅密阿斯互相竞争。梅密阿斯是一个比较远为著名的人物，格劳西亚和阿彪利阿都为选举的结果而焦急。所以当选举正在进行的时候，他们派遣一群暴徒，拿着棍棒，在人民会议中向他进攻，当着全体人民的面前把他打死了。

会议在恐怖中被吓散了。法律、法庭和廉耻心都被破坏无余。第二天，城市人民愤慨地一起跑去想杀死阿彪利阿，但是他已经从乡村中聚集了另一群暴徒，和格劳西亚以及财政官盖约·骚菲阿斯夺取了卡皮托。元老院通过决议，宣布他们为公敌，马略着急了；但是他勉强地武装了他的一些军队；当他正在迟迟未动的时候，另一些人把从卡皮托神庙中来的水源截断了。骚菲阿斯几乎渴死了，他建议纵火焚毁神庙，但是格劳西亚和阿彪利阿希望马略会帮助他们，所以首先投降了，骚菲阿斯也跟着投降了。虽然人人都要求马上把他们处死，但是马略把他们关在元老院议事厅中，好像他有意用更合法的手续来处理他们的样子。群众认为这只是一个借口，所以他们掀开屋顶上的瓦片，用石头打死他们，其中有一个财政官、一个保民官和一个大法官，他们还穿着他们的官服。

33. 在这次暴动中，许多其他的人死亡了。其中有自称为革拉古的儿子的另一个保民官，他在就职的第一天就被杀死了。自由、民主、法律、名誉、官职对任何人都没有什么用处了。因为就是保民官的职位原来是设立以制止作恶的人、以保护平民的，它是神圣不可侵犯的，现在尚且犯了这样暴行的罪恶，并且受到了这样的侮辱。当阿彪利阿的党人被毁灭了之后；元老院和人民马上叫喊，要求召回梅特拉斯，但是一个保民官巴布利阿斯·福里阿斯（他不是一个自由公民的儿子，而是一个被解放奴隶的儿子）勇敢地反对他们，甚至梅特拉斯的儿子少梅特拉斯，当着人民的面前含泪向他恳求，投身屈服在他的脚

下，也不能感动他。因为这次戏剧性的形象，以后他永远被叫做梅特拉斯·庇护。次年，新保民官盖约·卡纽利阿责难福里阿斯，要求他说明固执的理由。人民不等待他的辩解，就把福里阿斯撕成碎片。这样，每年有些新的可憎恨的事情在广场上做出来。但是梅特拉斯还是被允许回国了。据说，对那些跑到城门口去迎接他向他祝贺的人，一整天的时间也不够。

V.德鲁苏提出的改革法案。他的被杀。同盟战争的爆发

这就是继两革拉古内争之后的第三次内争（阿彪利阿的内争）的经过和它给罗马人所带来的后果。

34. 正当他们忙于这次斗争的时候，所谓同盟战争爆发了，许多意大利民族参加了这次战争。这次战争的开始出乎意外，迅速地扩大到很大的范围，由于新的恐惧，罗马人的暴动停熄了一个很长久的时期。当这次战争终结的时候，它又在更强有力的领袖领导下引起了新的暴动。他们不是以提出新的法案或以煽动群众的诡计来进行工作的，而是用整个军队彼此互相进攻的。我在这卷历史中叙述这次战争，因为这次战争起源于罗马的暴动，而结果产生了另一次更恶劣的暴动。这次战争是这样开始的。

福尔维阿斯·夫拉卡斯在他的执政官任期内第一次最早公开地煽动意大利人要求罗马公民权，使他们成为罗马帝国的共同参加者而不是属民。当他提出这种意见，而且不屈不挠地坚持这种意见的时候，元老院因为这个缘故，派遣他出去指挥军队，参加一个战争。[46] 在战争的过程中，他的执政官任期满了；但是在他的执政官任期满了之后，他取得了保民官的职位，他设法使小革拉古做他的一个同僚；他和小革拉古合作，提出其他有利于意大利人的政策。当他们两人都被杀掉（如我在上面所说[47]）的时候，意大利人更加激动了。把他们当作属民，而不当作平等的公民，或者想到夫拉卡斯和革拉古为他们的政治权利奋斗而受到这样的灾难的时候，这是他们所不能容忍的。

35. 在他们之后，保民官李维·德鲁苏（出身于最显贵的家族），因为他们的恳切要求，允许他们，说他将提出一个新的法案来，给他们以公民权。他们特别需要公民权，因为利用这一步骤，他们可以成为统治者，而不是属民了。为了劝诱平民赞成这政策，他领导了几个殖民团到意大利和西西里去，这些殖民团在不久以前已经通过了，但是还没有迁移去的。他努力想根据一项协议把元老院和骑士等级拉拢起来，因为当时元老院和骑士等级为了法庭的问题，[48] 彼此尖锐地对立着。因为他不能公开地恢复元老院的司法权，他试用下面的策略来和解他们，因为由于暴动的缘故，元老们的人数减少到不足300人，他提出一个法案，规定从骑士中，根据才德推选出同样多的人来加入元老院。以后司法法庭由全体元老中的人组织。在这个法案中，他又加了一个条款，他们应当调查受贿案件，因为当时贿赂公行毫无限制，而这类的控诉案件几乎没有听到过。

这是他为元老院和骑士等级想出来的一个计划；但是结果出乎他的意料之外，因为元老们看到这样多的人一下子就加入了他们元老之列，从骑士等级升到最高等级，他们大为愤怒。他们认为很可能他们这些新加入的人会自己成为元老院中一个派别，反对老的元老们比以前更为有力了。在另一方面，骑士们疑心，利用这个补救的办法，司法法庭可能从他们手中完全转到元老院手中了。他们已经尝到了司法职务的厚利和大权的滋味之后，这种猜疑使他们更为不安。大部分骑士们，在讨论他们中间那些人比较有资格列入这300人之内的时候，彼此怀疑，互不信任；其余的人对于较好的人也胸中充满了嫉妒。最使骑士们愤慨的，是控诉贿赂案件的恢复，他们认为，就他们而论，在此以前，贿赂之事已经完全没有了。

36. 于是，元老院与骑士们，虽然他们彼此反对，但是现在们联合起来，痛恨德鲁苏了。只有平民因为殖民地的缘故，很为满意。德鲁苏想出这些计划来，主要是为了意大利人的利益，但是就是意大利人也害怕这个规定殖民地的法案，因为他们认为罗马国有土地（这些土地还没有分配，但是他们正在耕种着，有些是强行耕种的，有些是暗中耕种的）会马上从他们的手中夺去，在许多情况下，甚至他们私有的土地也可能受到骚扰。伊达拉里亚人和安布里亚人也和意大利人[49]一样，有同样的担心；他们被执政官召来罗马城，正如人家所想的，表面上是来控诉德鲁苏的法案的，实际上是来杀害他的。他们公开地责难这个法案，等待人民会议开会的那天。德鲁苏知道了这个反对他

的阴谋，他不常常出来，每天只在他住宅内的中庭里处理事务，那个中庭的光线是很黑暗的。有一个傍晚，当他正在送一群人出来的时候，他突然大声叫喊，他受了伤，正在说这句话的时候，他倒下来了。一把鞋匠用的刀被发现刺入他的腰部。

37. 这样，德鲁苏也是在做保民官的时候被杀害的。骑士们，为了想使他的政策作为诬告他们的敌人的理由，劝保民官昆塔斯·发里阿斯提出一件法案来，控诉那些公开地或秘密地帮助意大利人争取公民权的人，希望这样，使全体元老们都受到这个丑恶的控诉，而他们自己来审判元老们；当元老们被去掉了的时候，他们自己在罗马政府中比以前就会有更大的势力了。当其他保民官行使他们的否决权的时候，骑士们拔出短剑，包围他们，制定了这个法案，因此，控告者马上对最显贵的元老们提起诉。这些被告中，培斯提亚没有答辩，自愿流亡国外，而不愿投降敌人。在他之后，科塔跑到法庭里去，关于他的处理公务，他发表了一篇动人的答辩，并公开地辱骂骑士们。他也在法官投票判决之前，离开了罗马。希腊的征服者麦密阿斯被骑士们卑鄙地陷害，骑士们允许宣判他无罪，但是处他以放逐之刑。他在提洛斯岛上度过了他的余年。

38. 当这种反对贵族的恶感日益增加的时候，人民很为悲伤，因为一下子他们就被剥夺了这样多的对国家有过这样大的贡献的著名人物。当意大利人知道德鲁苏遇害以及其他的人被放逐的原因的时候，他们认为那些为他们的政治权利而努力的人遭到这样的暴行，他们不能再容忍了，因为他们看到没有可以取得公民权的其他方法，他们决定完全叛离罗马人，以全力对罗马人作战。他们彼此秘密地派遣使者，组织联盟，交换人质，以为忠诚的保证。

在长久的时间内，罗马人不知道这些事情，因为他们正忙于城内的审判和暴动。当他们听到这些正在进行中的事情的时候，他们选择那些对于各城市最熟习的人，派遣他们到各城市里去，迅速地搜集情报。这些密探中有一个人看见了一个由阿斯库伦镇带到另一个市镇去做人质的青年，他就报告了正在那个地区的大法官塞维利阿（那时候似乎具有执政官权力的大法官，统治意大利各地区，以后很久哈德良皇帝恢复了这个习惯；但是哈德良死后不久，这个习惯也被取消了）。塞维利阿匆忙地跑到阿斯库伦去，任意用威胁的语言对待阿斯库伦的人民。阿斯库伦的人民正在庆祝一个节日，他们以为他们的阴

谋已被发现了，因此把他处死。他们又杀了他的特派员（因为他们称那些跟着各省总督为助手的元老等级的人为特派员）。这些人被杀死了之后，阿斯库伦镇内的其他罗马人没有被饶恕的。阿斯库伦的居民向他们进攻，把他们全部都屠杀，把他们的财物都抢劫了。

39. 当暴动爆发的时候，所有的邻近民族——马尔西人、彼利格奈人、维斯提奈人和马鲁西奈人都同时宣战；他们之后，就是匹塞浓人、夫林泰奈人、赫彼奈人、庞沛依人、维努西亚人、亚浦利亚人、琉卡尼亚人和萨漠尼安人也宣战了；所有这些民族以前都是对罗马人仇视的；此外还有从利里斯河（我想，就是现在的利特那斯河）到亚得里亚湾的尽端，内地和沿海一带[50]都向罗马人宣战了。他们派遣大使们到罗马去诉苦，说他们虽然在各方面和罗马人合作，以建立罗马帝国，但是罗马人不愿允许他们的助手们享有公民权。元老院严峻地回答说，如果他们对于过去所做的事忏悔了的话，他们可以派遣大使来，否则不要派大使来。这样，意大利人对于其他补救办法完全绝望了，所以继续他们的动员工作。除了各市镇的驻兵外，他们共有的步兵和骑兵约100 000人。罗马人派遣同样多的军队来进攻他们，罗马军队是由罗马公民和那些现在还和罗马同盟的意大利人组织的。

40. 罗马军队由两执政官绥克斯都[51]·朱理亚·恺撒和巴布利阿斯·卢提略·琉巴斯率领。在这次大内战中，两执政官同时出征，把罗马城交给别人负责；在国内和附近发生危急的时候，习惯上总是这样的。当他们发现战争是很复杂而且是多方的时候，他们派遣最有名的人为副将，以帮助执政官，派遣尼阿斯·庞培（伟大的庞培的父亲）、昆塔斯·西彼俄、盖约·柏彭那、盖约·马略和发利略·美塞拉去帮助卢提略；派遣巴布利阿斯·林都拉斯（恺撒本人以及泰塔斯·狄第阿斯的兄弟）、李锡尼·克拉苏、科尼利阿斯·苏拉和马塞拉斯去帮助绥克斯都·恺撒。所有这些人都在执政官指挥之下服务，全国范围分配给他们。两执政官巡视战场的各个部分，罗马人不断地增派援兵给他们，因为他们知道这是一场严重的斗争。意大利人，除各城市的将军们之外，还有指挥他们联合军队的将军们。他们主要的指挥官是泰塔斯·拉夫里尼阿斯，盖约·蓬提利阿斯，马略·厄格那提阿斯，昆塔斯·波彼狄阿斯，盖约·巴比阿斯，马可·拉姆蓬尼阿斯，盖约·维达西略，希里阿斯·阿西尼阿斯和维提阿斯·斯卡敦。他们平分他们的军队，据守他们的阵地，进攻罗马的将军们；他们建立了许多杰出的战功，也遭遇了许多惨败。那些两方面最难忘的事件，我将在这里总括地叙述。

41. 维提阿斯·斯卡敦打败了绥克斯都·朱理亚，杀死了他的部下2 000人，进攻爱塞尼亚，因为爱塞尼亚是站在罗马一边的。琉·西庇阿和琉·阿西略正在这里指挥罗马军队，他们化装为奴隶逃跑了。敌人围攻很长的时间后，以饥饿攻下了爱塞尼亚。马略·厄格那提阿斯利用内应攻陷了维那夫鲁姆，在那里杀死了两个罗马大队。巴布利阿斯·普累森提阿斯打败了率领10 000人军队的柏彭那，杀死4 000人，虏获更大一部分人的武器；因为这个缘故，执政官卢提略免除了柏彭那的司令官职务，把他的那部分军队交给盖约·马略指挥。马可·拉姆蓬尼阿斯杀死了李锡尼·克拉苏的部下约800人，把他的其余的军队赶入格罗门敦镇。

42. 盖约·巴比阿斯利用内应攻下了诺拉；他向城内的2，000罗马士兵建议，如果他们愿意忠顺于他的话，他可以允许他们在他的部下服务。他们这样做了，但是那些拒绝这个建议的军官们被巴比阿斯俘虏后，因饥饿而死亡。巴比阿斯和斯泰比阿斯联合起来，攻下密内维昂 [52] 和萨勒浓，萨勒浓是罗马人的殖民地。在这两个地方所获得的俘虏和奴隶都参加了巴比阿斯的军队。但是当巴比阿斯，掠劫努塞里亚周围地区的时候，附近的市镇大为恐慌，因而向他投降了；当他要求军事援助的时候；他们提供了步兵约10 000人，骑兵约1 000人。巴比阿斯率领这些军队围攻阿撤拉。当绥克斯都·恺撒率领10 000高卢人步兵，以及努米底亚人和毛里塔尼亚人的骑兵和步兵向阿撤拉进发的时候，巴比阿斯俘虏了过去努米底亚国王朱古达的儿子俄克孙塔，他是维努西亚的罗马驻军司令官，巴比阿斯把他从那里带出来，使他穿上紫色王服，常常把他给在恺撒部下服务的努米底亚人看。许多努米底亚士兵逃亡了，好像奔向他们自己的国王那里去的样子，所以恺撒不得不派遣其余的努米底亚士兵回到阿非利加去，因为他们是靠不住的。但是当巴比阿斯很藐视地向他进攻，已经把他的用木栅包围着的军营打开了一个缺口的时候，恺撒带着他的骑兵从其他的门冲出，杀死了大约6 000敌军；以后恺撒从阿撤拉撤退。卡纽西亚和维努西亚以及亚浦利亚其他许多市镇站在维达西略一边。他把那些不屈服的镇包围起来，杀死这些市镇中的重要的罗马公民，但是使普通的罗马人和奴隶们参加他的军队。

43. 执政官卢提略和盖约·马略各筑一座桥横过利里斯河， [53] 彼此相隔不远，维提阿斯·斯卡敦把他的军营扎在他们的对面，离马略的桥较近，夜间布置埋伏在卢提略的桥附近的山谷中。在清早的时候，

他让卢提略渡过了那条桥之后，他从埋伏中突起，在陆地上杀死了许多敌人，又把许多敌人赶入河中。在这次战斗中，卢提略本人的头部被敌人的投射器击伤，不久之后就死了。马略在另一条桥上，当他从河中流下的尸体猜想到发生了什么事的时候，他赶退他前面的敌人，渡过河来，夺取了斯卡敦的军营，因为只有一支小部队守卫着这个军营。所以斯卡敦不得不在他取得胜利的地方渡过那一夜，于次日早晨撤退，因为没有军粮。卢提略和其他许多贵族的尸体被运回罗马去安葬了。这位执政官和他的许多伙伴们的尸体造成一个悲惨的景象，追悼了许多日子。元老院下令，从今以后，阵亡的人应当安葬在阵亡的地方，以免别人看到这个悲惨的景象而不愿参军。当敌人听到了这个消息的时候，他们也下了一个类似的命令。

VI.起义的意大利人被残酷地镇压。罗马反对高利贷的暴动

44. 在那一年余下的时间内，没有继卢提略为执政官的人，为绥克斯都·恺撒没有时间回罗马去主持人民会议，[54] 元老院任命盖·马略和昆·西彼俄指挥卢提略的军队。对方的将军昆·波彼狄阿斯伪装一个叛徒逃到这个西彼俄那里来。他带着两个奴隶婴孩，两个婴孩穿自由民小孩的紫边衣裳，伪称是他自己的儿子，拿来作为保证。为了进一步证明他的诚意，他带来了许多镀金镀银的铅块。他劝西彼俄尽快地率领军队跟着他来，乘敌军没有一个领导者的时候向敌军进攻；西彼俄受了他的骗，跟着他去了。当他们到了埋伏军队的地方，波彼狄阿斯跑上一个山冈的顶上去，好像是去搜寻敌人的样子，给他自己的部下一个信号。于是他的部下从埋伏的地方跳出来，把西彼俄和他的大部分军队都杀死了；所以元老院把西彼俄余下来的军队并入马略的军队里面去了。

45. 当绥克斯都·恺撒带着30 000步兵和5 000骑兵，正在从一个狭窄的崖石山峡中通过的时候，马略·厄格那提阿斯突然向他进攻，把他赶回峡中，因此他生了病，他乘着担架，撤退到一条河边，河上只有一座桥。在那里他丧失了他的大部分军队和余下来的士兵的武器，经过很大的困难才逃到替隆，他在那里尽力把残余的军队武装起来。援

兵很快地就被派遣到他那里来了，他就进军去援救阿撤拉去了，因为，阿撤拉还是被巴比阿斯包围在那里。

他们所建立的军营虽然遥遥地相对峙着，彼此都不敢进攻。

46. 但是科尼利阿斯·苏拉和盖约·马略战败了向他们来进攻的马尔西人，他们猛力追逐敌人，达到葡萄园的围墙边。马西人爬上这些围墙，损失很大，但是马略和苏拉都认为再追逐他们是不智的。科尼利阿斯·苏拉驻扎在这些围墙的另一边；当他知道此事时，他就跑出来和马尔西人迎战，因为他们想逃跑，他又杀了他们许多的人。那一天，马尔西人被杀者在6 000人以上，被罗马人虏获的武器数目更多于此数。

马尔西人因受到这次灾祸，就像野兽一般的愤怒。他们又武装他们的军队，准备进军去攻击敌人，但是不敢采取攻势，或首先发动战斗。他们是一种非常善战的民族，据说，除了这次惨败外，从来没有过因为战胜他们而授予凯旋的。直到现在，有一句流行的俗话，“没有战胜马尔西人的凯旋，也没有无马尔西人参加的凯旋”。

47. 维达西略、泰·拉夫里尼阿斯和维提阿斯的军队在法利那斯山附近联合起来，打败了尼阿斯·庞培，追逐他到非尔蒙城下。于是他们分路前进，拉夫里尼阿斯围攻庞培，因为庞培关闭着非尔蒙的城门以自守。庞培马上武装了他的残余军队，但是没有出来交战。当他听到另一支军队快要到了的时候，他派遣萨尔彼喜阿斯绕道去进攻拉夫里尼阿斯的后方，而他由前面突击。战斗发生了，双方损失惨重，萨尔彼喜阿斯纵火焚烧了敌人的军营。当敌人看到军营起火，他们毫无秩序地向阿斯库伦逃跑，也没有将军指挥，因为拉夫里尼阿斯已在战斗中阵亡。于是庞培进军围攻阿斯库伦。

48. 阿斯库伦是维达西略的家乡，因为他担心它的安全，所以匆忙地带着8个大队来援救它。他预先写信给城内居民说，当他们看见他进军到了一定距离的时候，他们应当从城中出来，突击围城者，使敌人前后同时受到攻击。居民不敢这样做；尽管这样，维达西略还是带着那些他可能得到的跟随者，通过敌人的包围，冲入城中，并且谴责那些胆小而又不服从的人。因为他已经没有挽救这个城市的希望了，他首先把所有那些过去和他不和而又由于嫉妒、阻止人民听从他最近命令的敌人都处死，然后他在神庙中树立一个火葬堆，安置一个床榻在

火葬堆上，和他的朋友们举行宴会。在宴会正酣的时候，他服了毒，然后投身于火葬堆上，命令他的朋友们点火焚烧火葬堆。维达西略认为为国牺牲是光荣的；他是这样死的。绥克斯都·恺撒的执政官任期满了之后，元老院授他以执政官的权力。他乘敌人更换扎营地点的时候，进攻敌人；敌人的20 000人中，他杀死了大约8 000人，虏获的武器更多得多。他正在长期围攻阿斯库伦的时候病死了，元老院任命盖约·培比阿斯接他的职位。

49. 正当在意大利靠近亚得里亚海一边发生这些事情的时候，在罗马那一边，伊达拉里亚和安布里亚的居民以及其他邻近民族听到了这些事情，都受到鼓励，想起来暴动。元老院害怕他们四面被战争所包围，而不能保护他们自己了，所以用解放的奴隶驻扎在沿海一带，从丘米到罗马；这是第一次因为士兵的缺少，使被解放的奴隶参加军队。元老院又通过，凡是那些现在还和他们联盟的意大利人都授以公民权；公民权是他们全体所最希望的。他们把这个命令传送给各地的伊达拉里亚人，伊达拉里亚人很高兴地接受了公民权。利用这个恩惠，元老院使那些忠顺的人更加忠顺了，使那些动摇的人坚定了，使敌人缓和下来了，因为有了取得同样待遇的希望。罗马人没有把新公民登记在现有的35个部落之内，否则在选举中，新公民的票数会超过旧公民的票数；而把他们组织为10个新部落。这十个新部落最后表决。所以他们的表决常常是没有用的，因为先表决的35个部落已经取得多数了。这个事实或者当时意大利人没有注意到，或者他们对于他们所已经取得的认为满意了，但是后来这点被看出来了，成为新冲突的根源。[55]

50. 亚得里亚海沿岸的起义者，在还不知道伊达拉里亚人的情感改变的时候，派遣15 000人，经过一条很长而艰难的道路，去援助他们。现在做执政官的尼阿斯·庞培进攻他们，杀死了5 000人。其余的人，在严冬的时候通过荒无人烟的地带跑回国了；其中一半以橡子维持生活的人死亡了。[56] 在同一个冬季里，庞培的同僚波喜阿斯·伽图在和马尔西人的战争中被杀了。当苏拉扎营在庞培山附近的时候，琉喜阿斯·克吕恩提阿斯以一种藐视的态度，把他的军营扎在离苏拉军营仅3个斯塔狄亚的地方。苏拉不能容忍这种傲慢的态度，他不等到他自己的劫粮队回来就进攻克吕恩提阿斯。他战败而逃，但是当他的劫粮队来增援的时候，他回转来，把克吕恩提阿斯打败了。于是克吕恩提阿斯把他的军营移到较远的地方去了，他得到了一些高卢人援兵之

后，他又带着他的军队靠近苏拉那里来了，当两军正要交战的时候，一个身躯高大的高卢人跑到前面来，向罗马人挑战，要求单独决斗。一个身躯矮小的毛鲁西亚人士兵应战，把他杀死了，因此，高卢人大为惊慌而逃跑了。这样，克吕恩提阿斯的阵线被冲破了，他的其余的军队不能坚守阵地，而毫无秩序地逃往诺拉去了。苏拉追赶他们，杀死了他们3 000人；因为诺拉的居民只能从一扇城门迎接他们进城，恐怕敌人会和他们一块儿冲进城来，所以苏拉又在城外杀死了他们大约20 000人，其中包括克吕恩提阿斯本人在内，他是在勇敢地作战中阵亡的。

51. 于是苏拉转而进攻另一个部落，赫彼奈人，进攻爱库兰浓镇。居民请求苏拉给他们一些时间来考虑，因为他们预料琉卡尼亚人的援兵当天会到的。苏拉懂得这个诡计，给他们一小时的考虑时间，同时在城墙的四周堆着柴把，一小时过了的时候，马上纵火焚烧。他们大为吃惊，因而投降了。苏拉劫掠这个市镇，因为它不是自动地投降而是被迫投降的。其他自动投降的城市，他都饶恕了；这样，赫彼奈人的全部人口都被征服了。于是苏拉移军对付萨谟尼安人，他不是从萨谟尼安人的将军穆提拉斯守卫着的那些道路上来，而是从另一条迂回的道路上来，这是人们所料想不到的。他突然进攻他们，杀死了许多人，其余的人毫无秩序地溃逃了。穆提拉斯受了伤，带着少数跟随者逃入爱塞尼亚。苏拉毁坏了他的军营，进军攻击菩维浓，叛乱者的共同议事会是在这里举行的。这个城市有三个卫城，当居民在一个卫城中专心防范苏拉的时候，他派遣一个支队去攻取其他两个卫城中的任何一个他们可能攻下的；攻下之后，即以烽火为信号。当他看见烽火的时候，他马上从正面进攻，激战三小时之后，就攻下了这个城市。

52. 这些是夏季里苏拉所取得的胜利。当冬季到来的时候，他回到罗马去竞选执政官去了，但是尼阿斯·庞培征服了马尔西人、马鲁西奈人和维斯提奈人。另一个罗马大法官盖约·科斯康尼阿斯进军攻击萨拉彼亚，把它焚毁了。他接收坎尼的投降，围攻卡纽新；于是他和萨谟尼安人激战，因为萨谟尼安人来营救它。经过双方的大屠杀之后，科斯康尼阿斯被打败了，退到坎尼。两军之间有一条河隔着，特累巴提阿斯写信给科斯康尼阿斯说，不是科斯康尼阿斯渡河到他这一边来和他交战，就是科斯康尼阿斯撤退，让他渡河到那一边去。科斯康尼阿斯撤退了；当特累巴提阿斯正在渡河的时候，科斯康尼阿斯向他进攻，打败了他。当他正在向河边逃跑的时候，科斯康尼阿斯杀死他的

部下15 000人。其余的人和特累巴提阿斯逃入卡纽新。科斯康尼阿斯蹂躏了拉利安、维努西亚和阿斯库伦等城市的领土，又侵入波狄库利人的领土，在两天之内，就接受了他们的投降。

53. 他的继任大法官西西利阿斯·梅特拉斯进攻亚浦利亚人，在一个战役中打败了他们。叛军的一个将军波彼狄阿斯在此地丧失了他的生命,其余生存的人成队地参加了梅特拉斯的军队。关于同盟战争，在全意大利境内经过的情况就是这样的，这次战争猛烈地进行达到这样的程度，直到最后，全意大利在目前除琉卡尼亚人和萨谟尼安人之外，都并入罗马国家之内，琉卡尼亚人和萨谟尼安人似乎稍迟一点也得到了他们所希望的东西。每个同盟民族登记在他们自己的部落中，和从前取得公民权的那些人一样，这样他们不至于和旧公民混合在一起，而在选举中以人数过多而否决旧公民的决议。

54. 同时，在罗马城中，债务人和债权人 [57] 之间发生了纠纷，因为债权人逼索他们的钱和利息，虽然古老的法律明白地禁止放债取息，凡放债取息者必受处罚。 [58] 似乎古代的罗马人，也和希腊人一样，厌恶放债取息，认为这是不正当的，对贫民是刻薄的，易于引起争端和仇视；因为同样的一种理论，波斯人认为放债本身就有欺骗和说谎的倾向。但是长期以来实际上是允许放债取息的，因此债权人根据习惯，要求利息。在另一方面，债务人以战争和内乱为借口，拖延付给，当然有些人威胁着，将以法律上的处罚加于取息者的身上。

管理这些事务的大法官阿塞利奥，因为他不能够调解他们的纠纷，允许他们在法庭上彼此进行诉讼。这样，由于法律与习惯间的矛盾引起了法官们的一个难题。放债者因为久已废弃的法律现在又恢复起来，深为愤怒，因而这样杀害了那个大法官：他在广场上祭祀卡斯托和波拉克，和平常在举行这样的仪式的时候一样，有许多群众站在周围，首先有人向他丢了一个石头，于是他丢下祭奠的碗，向维斯塔神庙逃跑，当时他们跑在他的前面，阻止他走到神庙那里去；他逃进一个酒店后，他们把他的喉咙割断。许多追赶他的人以为他逃到维斯塔神庙的女祭司那里去了，他们跑进那里去，男人到那里去是违反法律的。阿塞利奥当他正在履行大法官的职务，倾倒奠酒，依照这种仪式的习惯，穿着神圣的金边法服的时候，就是这样于当天的第二时，[59] 在广场的中央，正当祭祀的时候被杀害的。元老院悬赏凡能提供证据确定杀害阿塞利奥的凶手者，如果是自由民，则给以金钱；如果是

奴隶，则给以自由；如果是同谋者则免予处罚。但是没有人提供一点消息来，高利贷者把一切都隐瞒起来了。

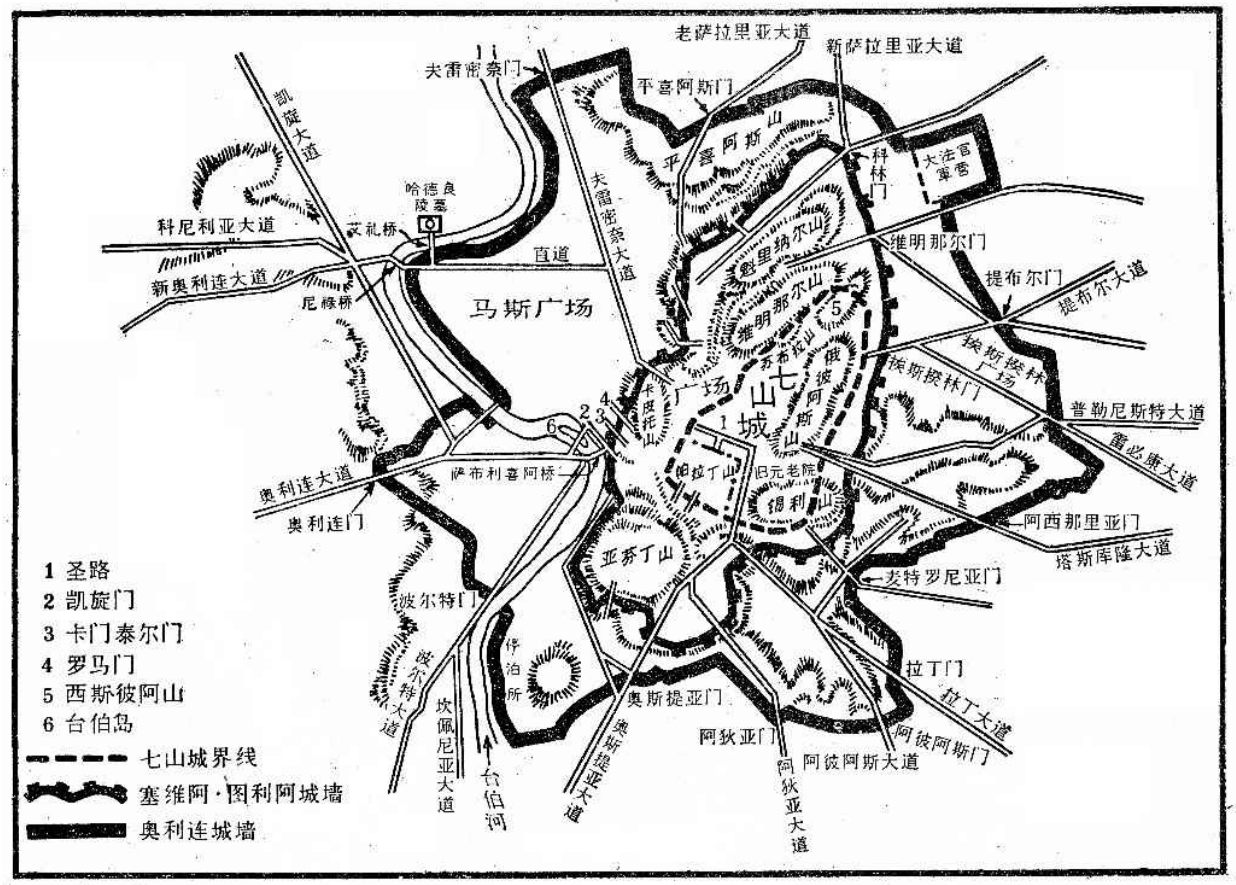

古代罗马城变迁图

VII.马略与苏拉的内战。苏拉的反动统治。马略逃往阿非利加

55. 直到现在为止，谋杀和暴动是内部的、零散的；以后党派的领袖们带着巨大的军队，依照作战的习惯，彼此互相进攻，他们把国家变为他们争夺的对象。这些斗争的开始和根源是直接在同盟战争之后，这样产生的。

当本都及其他国家的国王米特拉达梯侵略俾泰尼亚和福里基亚以及和这些国家毗连的亚细亚部分（如我在前一卷书中所说的[60]）的时候，执政官苏拉依抽签的方法当选为亚细亚和米特拉达梯战争的司令官，但是他还在罗马。在马略一方面，他认为这是一个很容易而且有利可图的战争，他想取得这个兵权，因此用许多诺言来劝保民官巴布利阿斯·萨尔彼喜阿斯帮助他取得兵权。他又鼓动新意大利公民使他们希望公布在所有的部落中间，因为他们在选举中几乎没有什么力量——他不是公开地提出他自己的利益，而是希望利用他们作为忠实仆从以达到他自己的一切目的。萨尔彼喜阿斯，为了要达到这个目的，马上提出一个法案。如果这个法案制定为法律的话，马略和萨尔彼喜阿就会达到他们一切的要求，因为新公民的人数远远地超过旧公民。旧公民看到了这一点，因此以全力反对新公民。他们用棍棒和石头彼此互相殴打，灾祸不断地增加，直到最后，因为表决这个法案的日期已经快到了，执政官们害怕起来了，所以依照习惯上举行节日的例子，宣布休假[61]几天，以拖延这个表决和危险。

56. 萨尔彼喜阿斯没有等到休假期满，就命令他的党羽，跑到广场里来，他们暗藏短剑，准备一切，以应付危急时的需要，如果必要的话，连执政官们也不饶恕。当一切都准备好了的时候，他责备这个休假是不合法的，命令执政官科尼利阿斯·苏拉和昆塔斯·庞培马上停止休假，以便进行制定这些法律。于是发生了骚动，那些携带武器的人抽出他们的短剑，威胁要杀害那些拒绝服从的执政官。最后，庞培偷偷地逃跑了，苏拉借口要商量，也退出去了。同时，庞培的儿子（即苏拉的女婿）坦白地说出他的真心话来的时候，马上被萨尔彼喜阿斯的党羽杀害了。于是苏拉又出来，宣布休假作废之后，即匆匆离开那里，到加普亚去了，因为他的军队驻扎在那里，好像要渡海到亚细亚去指挥对抗米特拉达梯的战争的样子，因为他还一点也不知道那些反对他本人的阴谋。因为休假已被宣布作废，苏拉又离开了罗马，萨尔彼喜阿斯就制定了他的法律；这样做，本来是为了马略的缘故，所以马略马上就被推选为指挥米特拉达梯战争的司令官，以代替苏拉。

57. 当苏拉听到了这件事的时候，他马上决定以战争来解决这个问题。他召集他的军队举行会议。他们极想参加米特拉达梯战争，因为在这个战争中有取得很多战利品的希望，他们担心马略会招募别的士兵，而不用他们了。苏拉说到萨尔彼喜阿斯和马略对他的侮辱。他虽然没有公开地说到别的事情（因为现在他还不敢提到这种战争），但

是他劝他们准备服从他的命令。他们了解他的用意，因为他们担心失掉了这次远征的机会，他们大胆地说出苏拉心里的话来，劝他勇敢些，领导他们到罗马去。苏拉大喜，马上带着6个军团向罗马出发；但是他的高级军官，除了一个财政官之外，都离开了他，逃往罗马，因为他们不甘心受率领军队进攻祖国的思想的支配。罗马的代表们在途中遇着他的时候，问他为什么带着武装部队进攻他的国家。他回答说："去挽救祖国，使它不受暴君们的统治。"

第二次，第三次使团来见他的时候，他给他们一个同样的答复；但是最后他对他们说，元老院、马略和萨尔彼喜阿斯，如果他们愿意的话，可以在马斯广场来会见他，他愿意执行会商后所决定的一切事情。当他来到罗马附近的时候，他的同僚庞培跑去见他，祝贺他，同时提出他愿意全心全意地帮助他，因为庞培对于他所采取的步骤极为高兴。马略和萨尔彼喜阿斯还需要一个短短的准备时间，所以他们又派遣其他使者，冒充元老院的代表，要求他在他们能够检查这个事件之前，不要把他的军营开进离罗马城40斯塔狄亚以内的地区。苏拉和庞培完全了解他们的动机，答应这个要求；但是代表们一退出，他们马上就跟着代表们的后面来了。

58. 苏拉带着一个军团的士兵占领了挨斯揆林门及其附近的城墙，庞培带着另一个军团的士兵占领了科林门，第3个军团向木桥进军，第4个军团留在那里守着城墙的前面。苏拉带着其余的军队在外表上和事实上都是以敌人的姿态进入罗马城。邻近房屋里的人在屋顶投击投射器，使他离开，直到他威胁着，他将焚毁他们的房屋时，他们才停止。马略和萨尔彼喜阿斯带着他们匆忙地武装起来的一些军队。在挨斯揆林门广场附近去和侵略者应战，两个竞争的党派之间发生了一次战斗，这是在罗马城内进行的第一次正规战役，双方都有军号和军旗，完全以战争的形式进行战斗，不再只是一个党派的斗争了。不顾一切党争的祸害，在他们的中间发展到这样的极端。

苏拉的军队开始动摇，那时候苏拉夺取一面军旗，自己冒着危险跑在最前线，这样可以使他的士兵们关怀他们的将军并且使他们感觉到，如果他们放弃他们的军旗的话，他们会受到莫大的耻辱，由于关心他们的将军和害怕受到这种耻辱，他们会马上集合起来。于是他命令他军营里的生力军来增援。又派遣其他的军队由苏布拉路绕道去进攻敌人的后方。马略党人和这些生力军作战软弱无力了，因为他们怕

被敌人包围，他们号召那些还在屋顶上和敌人战斗的其他公民来帮助他们，宣布凡是和他们共患难的奴隶都可以得到自由。因为没有人来帮助他们，他们完全绝望了。于是他们马上和那些跟他们合作的贵族一块儿逃出城外去了。

59. 苏拉进到圣路，在那里当着每个人的面前处罚一些在途中掠夺财物的士兵们。他在全城各地间隔地驻扎卫兵，他和庞培在夜间巡查，每人不断地在他自己指挥的地区巡逻，使受惊的人民或胜利的军队都不要造成灾祸。在黎明的时候，他们召集人民会议，表示为共和国的情况而悲伤，因为共和国这样长久以来是受群众煽动家的支配，又说，他们之所以这样做，完全是出于不得已。他们建议，以后凡是元老院所没有事先考虑的问题，不得再向人民提出，这是一个早已被废弃了的古老习惯；[62] 又建议以后不要按部落来表决，而要依照塞维阿·图利阿所规定的，按森都里亚来表决。[63] 他们认为利用这两个办法——即一切法案非事先经过元老院考虑，不得在人民面前提出，和由富裕而头脑清醒的人控制投票，而不由轻率的贫民阶级控制投票——以后就再不会有内争的开端了。他们提出了许多其他措施，以削减保民官的权力，因为这个权力已变为极端专横。[64] 他们同时从最好的公民[65] 中，选定300人为元老，当时元老的人数已经减到很少，因为这个缘故已经受人轻视了。他们又宣布，自执政官宣布休假以后萨尔彼喜阿斯所施行的法律都是非法的，因此无效。

60. 这样，群众的骚动由争论和斗争发展为谋杀，由谋杀发展为公开的战争，现在是第一支由它自己公民组成的军队把罗马当作敌国侵入了。从此以后，群众的骚动只由武力来解决了。罗马城常常被进攻，城下常发生战斗，战争带来了其他的灾难。从此以后，廉耻心或法律，制度或国家对于暴行都失去了约束力。这次萨尔彼喜阿斯（他还是保民官）跟马略（他已经六次为执政官）和他的儿子马略，以及巴布利阿斯·塞提加斯，朱尼阿斯·布鲁图，尼阿斯和昆塔斯·格拉尼阿斯，巴布利阿斯·阿尔拜诺发那斯，马可·利多琉和其他的人，共约12人，都被逐出罗马，因为他们煽惑群众暴动，携带武器反对执政官，煽动奴隶叛变，并被宣布为罗马人民的公敌；任何遇着他们的人有权杀死他们而不受处罚，或把他们拖到执政官面前来；他们的财产都被充公。

密探们紧紧地追寻他们的踪迹；他们捉着萨尔彼喜阿斯，把他杀死了。

61. 但是马略逃脱了，他没有带侣伴或仆从，逃往明特尼。当他在一个阴暗房屋里休息的时候，这城市的行政长官们派遣一个住在那里的高卢人去用剑杀害他，因为他们害怕罗马人民的公告，但是又迟疑不愿去杀害一个六次为执政官而又有这样多的光辉灿烂功勋的一个人物。据说，当这个高卢人在黄昏的时候跑近马略的草榻的时候，他觉得他看见了他双目中射出来的闪光，马略从榻上爬起来，发出响声如雷的声音向他大喝道，“你敢杀害盖约·马略吗？”他大声喊道，“我不能杀害盖约·马略。”于是他像疯子一样转身逃出门外。以前行政长官们是勉强采取前面的决定；现在他们感觉到一种宗教的畏惧，因为他们记得在马略的童年时代，曾经有一个预言，说他将七次做执政官的。因为，据说，当他是一个童子的时候，有七只鹰降落在他的胸膛上面，预言家们预言他将七次得到最高的职位。

62. 明特尼的行政长官们心中记得这些事情，同时相信那个高卢人是受神的灵感，而觉得害怕，因此马上把马略送出城外去寻找他所能找到的安全地方。因为他知道苏拉正在那里搜寻他，骑兵正在追逐他，他从没有人走过的道路向海滨逃跑，到了一个茅屋里，用树叶掩盖他自己，在那里休息。听到一点声音的时候，他更小心地用树叶把他自己隐藏着；但是他觉得比较有把握的时候，他突然冲到海滨一个老人的船边，他打败了那个老人，跳进船中，虽然暴风正在猛烈地吹着，他割断船索，张起风帆，让他自己听天由命了。他被风吹到一个岛边，在那里他发现了他的朋友们驾驶的一条船，从那里航往阿非利加。就是在那里，总督绥克斯提阿斯也禁止他登陆，因为他是一个公敌；他把船靠在离阿非利加省不远的努米底亚地方，在船中度过了那个冬天。当他航往那里的时候，塞提加斯，格拉尼阿斯，阿尔拜诺发那斯，利多琉和其他的人以及他的儿子马略听到他来了，都来和他联合在一起。他们过去从罗马逃到努米底亚王子海恩普萨尔那里，现在他们从海恩普萨尔那里逃掉了，因为害怕他把他们交给罗马人。

他们也准备做苏拉所做的事，就是以武力统治他们的国家，但是因为他们没有军队，所以等待着机会。

63. 但是苏拉在罗马自愿停止使用暴力了，因为他是第一个人使用武力夺取罗马城，而现在已经除掉了他的政敌，他也许能够行使最高

权力了。他派遣他的军队开往加普亚驻守，他行使他的执政官权力了。那些支持被放逐党人的人，特别是那些有钱的人和许多富有的妇女们，现在免除了军事恐怖的威胁，因而努力设法想使被放逐者回来。他们不怕辛苦，不惜金钱，想达到这个目的，甚至阴谋杀害执政官们，因为他们认为，当执政官们存在的时候，他们是不能使他们的朋友们回国的。对于苏拉，就是他不做执政官以后，罗马人表决以供米特拉达梯战争之用的军队也能够给他以充分的保障；但是人民怜惜另一个执政官昆塔斯·庞培的危险地位，因此给他以指挥意大利以及属于意大利的军队的权力，这些军队当时是在尼阿斯·庞培指挥之下。当尼阿斯·庞培听到这个消息的时候，他很不高兴，但是在他的军营里他接待了昆塔斯。当第二天昆塔斯来接收他的职务的时候，他暂时让步，好像他已免除了军职的样子。但是不久之后，聚集在执政官的周围，假装在听他讲话的样子的一群人把执政官杀死了。等到犯罪的人逃跑了之后，尼阿斯来到军营里，对于执政官的非法被杀表示甚为愤慨；但是，虽然他不高兴，他马上就恢复了统治他们的兵权。[66]

VIII.秦那和马略攻陷罗马，屠杀敌党。马略之死

64. 当庞培遇害的消息传到罗马的时候，苏拉担心他自己的安全，无论他走到什么地方，总是由他的朋友们围绕着，甚至夜间也有他们陪伴他。尽管这样，他留在罗马不久，就到加普亚他的军队那里去，从那里往亚细亚去了。[67] 流亡党人的朋友受到继苏拉为执政官的秦那的鼓舞，煽动新公民起来赞助马略的计划，主张他们应当分配在旧部落之中，使他们不至于因为最后投票而毫无权力。这是召回马略和他的朋友们的准备，虽然旧公民以全力反对，但是秦那和新公民合作。谣传他是受了300他连特的贿赂而这样做的。另一个执政官屋大维站在旧公民一边。秦那党羽暗中携带短剑，占据广场，大声叫喊，要求把他们分配在旧部落之中。一些比较有声望的平民则依附于屋大维，他们也带着短剑。

当屋大维还在家里等待投票的结果的时候，有人把消息带给了他，说提出的法案已被大多数保民官所否决了，但是新公民开始暴动，在街上抽出他们的短剑来，向讲坛上反对他们的保民官袭击。当

屋大维听到这个消息的时候，他带着很大一群人，好像一股洪流一样，通过圣路跑到广场，冲过人群，把他们分开。他使他们大为恐慌，他继续跑到卡斯托和波拉克的神庙那里，把秦那赶走；那时候他的侣伴们没有等待命令，就向新公民进攻，杀害了许多新公民，使其余的新公民逃跑，追逐他们直到城门口。

65. 秦那以前因新公民人数众多而胆子大了，以为他可以胜利的；但是出乎他意料之外，少数人的勇敢取得了胜利，因此，他匆忙地跑过全城，号召奴隶们的帮助，允许给他们以自由。因为没有人响应，他匆忙地跑到附近的市镇提布尔、普勒尼斯特和其他市镇，直到诺拉（这些城市是最近才取得公民权的），煽动他起来暴动，并聚集金钱以为战争之用。当秦那已在做这些准备和计划的时候，一些和他同党的元老们跑来和他联合在一起，其中有盖约·迈罗、昆塔斯·塞多留和小盖约·马略。

元老院下令，因为秦那身为执政官，在危急的时候离开了罗马，又允许给奴隶以自由，他不应当再做执政官了，甚至于不再是公民了，他们选举朱比特神庙的祭司琉喜阿斯·美鲁拉代他为执政官。据说，只有这个祭司总是戴着祭司法冠 [68] 的，而其他的祭司只在举行祭祀的时候才戴祭司法冠的。秦那跑到加普亚去，那里另有一支罗马军队，他努力想争取这支军队的军官们和在那里的元老们。他在一个会议中，以执政官的资格去会见他们。他在人民会议中，放下他的棒束权标，好像他是一个普通的公民一样，痛哭流涕对他们说："从你们公民们手中，我接受了这个权力。人民通过把这个权力给予我，而元老院没有得到你们的同意，把这个权力从我手中夺去了。虽然我是亲自受到这种虐待的，但是在我自己的患难中，我同样地为你们而悲伤。今后在选举中我们还何必要取得诸部落的同意呢？我们何必要有你们呢？如果你们不能确定你们所给予的权力是有效的话，如果每次你们的决议不能得到保证的话，那么，今后，在人民会议中、在选举中、在选择执政官中，你们的权力在哪里呢？"

66. 他这样说以煽动他们，引起他们对他怜惜之后，他扯破他的衣裳，从讲坛上跳下来，在他们的前面，投身地上，他在地上躺了一个长久的时候。他们完全被他感动了，把他扶起来，使他在最高官吏的坐椅上；他们把棒束权标高举起来，请他宽怀些，因为他现在还是执政官，可以随他的意思领导他们到哪里去。军团将校趁着士兵们的情

感激动的时候，自动宣布军事誓言，以支持秦那，并监督他们部下的每个士兵宣誓。这一切都稳妥了，秦那走遍各同盟城市，也鼓动他们起来，说他所遭遇的不幸，主要是因为他们的缘故。它们供给他以金钱和士兵；许多其他的人，甚至有些厌恶政府安定的罗马贵族党人，也来和他联合在一起了。

当秦那忙于这些事情的时候，两个执政官，屋大维和美鲁拉用壕沟巩固罗马的防御工事，修补城墙，把战争机械安置在城墙上。他们派人到那些还忠顺于罗马的市镇去，又到近高卢[69]去，聚集军队；并召当时在亚得里亚海附近指挥军队的代执政官尼阿斯·庞培迅速回来，援救他的祖国。

67. 庞培来了，扎营在科林门的前面。秦那进军去攻击他，扎营在他的附近。当盖约·马略听到这些消息的时候，他马上带着他的同伴流亡者和从罗马逃出来跟着他们的主人在一起的大约500奴隶，航往伊达拉里亚。他还是身上肮脏，蓄着长发，从市镇中走过，现出一个可怜的样子，滔滔不绝地缕述他的战役、他的战胜西姆布赖人和他的六次做执政官。最使他们高兴的是他以诚恳的样子，表示在选举权的问题上，他将忠实于他们的利益。这样，他聚集了6 000伊达拉里亚人，跑到秦那那里去了，秦那很高兴地欢迎他，因为在目前的事业上，他们有共同的利益。他们把军队联合在一起之后，扎营在台伯河畔，把他们的队分为三部分：秦那和卡波驻扎在罗马的对面，塞多留驻扎在罗马的上面，而马略驻扎在对着海的一边。塞多留和马略架桥于河上，以截断罗马的粮食供应。马略攻下奥斯提亚，大肆劫掠，而秦那派遣一支军队，攻下阿里密浓，以防止高卢附属居民的军队来支援罗马。

68. 两位执政官大为惊慌，他们需要更多的军队，但是他们不能召回苏拉，因为他已经渡海到亚细亚去了。尽管这样，他们还是命令西西利阿斯·梅特拉斯尽可能和萨谟尼安人订立最好的和平条件，以便回来拯救他的被围困的国家，因为梅特拉斯还正在残余的同盟战争中对于萨谟尼安人作战。但是梅特拉斯不同意萨谟尼安人的要求；当马略听到此事的时候，他把他们向梅特拉斯请求的东西，都给予了他们。这样萨谟尼安人也变为马略的同盟者了。在雅尼库隆山附近指挥罗马的防御工作的一个军团将校阿彼阿斯·克劳狄过去曾经受过马略的恩惠，马略现在提醒他不要忘记这件事，因此，他约在黎明的时候，替马略把城门打开，让他进来。于是马略又让秦那进来，他们立时被屋

大维和庞培所逐出，因为屋大维和庞培一起向他们进攻，但是突然雷雨大作，打在庞培的营帐上，他和其他一些贵族们触电身死。

69. 马略截断了从海上运输来的粮食供应，或从上面的河道运输来的粮食供应之后，他匆忙地去进攻邻近的市镇，因为那里有为罗马人储备的谷物。他突然出乎意外地进攻它们的驻军，攻下了安提昂，阿里西亚，拉努维阿姆和其他市镇。还有些市镇由于内部的叛变而投降的。他这样取得了陆地供应的控制权之后，他沿着阿庇安路，当别的供应还没有从另一条道路运给罗马人的时候，勇敢地进攻罗马。他和秦那以及他们的部将卡波和塞多留，停留在离罗马城100斯塔狄亚的地方，扎起营寨，而屋大维、克拉苏和梅特拉斯在对面的亚尔巴山列成阵势对抗他们，以防万一。虽然他们认为在勇敢和人数方面，他们处于优势，但是由于仓促，他们不敢以国家的命运，在一次单独的战斗中，作孤注一掷。秦那派遣传令官到罗马附近各地宣传：凡投降到他一边来的奴隶都可以得到自由；马上有许多奴隶真的投到他一边来了。元老院大为惊慌，他们预见到，如果粮食缺乏继续下去的话，对于人民将产生最严重的后果，因此，他们改变了他们的主意，派遣代表们到秦那那里去议和。他问，他们到他这里来，是把他当作执政官呢，还是当作一个普通的公民呢？他们茫然不知所答，就跑回城内去了；现在许多公民聚集在秦那那里来了，有些是因为害怕饥饿，有些是因为他们原先就倾向秦那党，而在等待着，看形势向哪一边转。

70. 现在秦那开始藐视他的敌人，带着军队靠近罗马城，在射程以外的地方扎起营帐。屋大维和他的党羽举棋不定，忧心忡忡，因为逃亡和议和的缘故，迟疑不敢向秦那进攻。元老院甚为烦恼，认为废黜朱比特祭司琉喜阿斯·美鲁拉是一件很可怕的事情，因为他是被推选出来代替秦那为执政官的，在他的任期内，他没有犯过错误。但是因为逼在眼前的危险，元老院不得不又派遣代表们到秦那那里去，这次是把他当作执政官了。他们不再期望获得有利的条件，他们只要求秦那宣誓，不要屠杀。秦那拒绝宣誓，但是他答应他绝不会故意地致任何人于死地。他指示，从别处转来，由另一个城门进入罗马城的屋大维应当远离广场，否则他会遭遇着意外，这不是出自他的本意的。这个答复他是从一个高台上以执政官的身份向代表们说的。马略站在最高官吏的坐椅旁边，默默无言；但是从他严酷的面孔上看来，他是在打算屠杀的。当元老院接受这些条件，请秦那和马略进城（因为人们都了解，名义上虽然是秦那，但是推动的力量是马略）的时候，马略带

着藐视的微笑说，被放逐的人进城是不合法的。于是保民官们马上表决，取消放逐马略以及在苏拉为执政官时期所有其他放逐人的法令。

71. 因此，秦那和马略进城了，人人都带着恐惧的心情来接待他们。他们马上开始毫无阻碍地掠夺他们所认为是敌党的财产。秦那和马略对屋大维宣过誓言，占卜官和预言者都说他不会受到迫害，但是他的朋友们劝他逃跑。他回答说：当他为执政官的时候，他绝不离开罗马。所以他带着贵族和残余的军队从广场退到雅尼库隆山上，他在那里，坐在最高官吏的坐椅上，穿着执政官的官服，有执政官的侍从跟着他。在这里，孙索里那斯带着一队骑兵向他进攻，他的朋友们和拥护他的士兵们又劝他逃跑，把他的马带来给他，但是他甚至连身子也不屑于抬起，只等待死亡。孙索里那斯把他的头颅割下，送到秦那那里，于是把他的头颅悬挂在广场上讲坛的前面，一个执政官的头颅这样示众这还是第一次。在他以后，其他被杀害的人的头颅也悬挂在那里；这个惊心动魄的习惯从屋大维开始，以后并未间断，在以后的屠杀中留传下来了。

现在胜利者派遣密探去搜寻他们在元老和骑士等级中的敌人。当骑士们被杀死的时候，就没有人再注意他们了；但是元老们的头颅都悬挂在讲坛前面示众，他们既没有对神明尊敬之心，也不害怕人们的愤怒，也不害怕人们对他们的行为的憎恨。他们作了这些野蛮行为之后，又转向这种凶恶的情景。他们残酷地杀戮，把已经死的人的头颅割下来，他们把这些可怕的情景陈列在公众的眼前，以引起恐惧或作为凶恶的展览。

72. 盖约·朱理亚和琉喜阿斯·朱理亚兄弟，阿提略·塞拉那斯，巴布利阿斯·林都拉斯，盖约·尼密多留和马可·培比阿斯都是在街上逮捕后被杀害的。克拉苏和他的儿子被敌人追赶。他先下手把他的儿子杀死了，但是他本人则被追赶者所杀害。演说家马可·安敦尼逃往一个乡下地方，被一个农民隐藏起来，款待着，这个农民派遣他的奴隶到酒店去购买比他平常习惯上所购买的质量好点的酒。当酒店老板问他为什么要买好点的酒的时候，这个奴隶向他耳边轻轻地说出原因来，他带着酒回去了。这个酒店老板就跑去告诉了马略。马略高兴得跳起来，好像他要亲自冲去做这件事的样子，但是他的朋友们阻止了他。于是一个军团将校被派去带着士兵们到那个屋子里去；这个军团将校派遣一些士兵上楼去。安敦尼是一个很有魔力的演说家，他努力用长篇的

讲话来感化这些士兵们，回顾到许多各种各样的题目，以引起士兵们对他的怜悯心。直到最后那个军团将校不知道发生了什么事，亲自冲进房屋里去，发现他的士兵们正在那里倾听安敦尼的讲话。当安敦尼还在那里讲话的时候，他把他杀死，把他的头颅送到马略那里去了。

73. 科纽都隐藏在一个茅屋里，他的奴隶们用一个聪明的方法，挽救了他的性命。他们找着一具死尸，把它放在一个火葬堆上。当密探来了的时候，他们纵火焚烧火葬堆，说他们的主人已经自缢身死，他们在火葬他的尸体。这样，他的奴隶们就把他的性命救出来了。至于昆塔斯·安查里阿斯，他等着机会，直到马略将到卡皮托去祭祀的时候，他希望这个神庙是一个很宜于和解的地方。但是当他跑去向马略致敬的时候，正在开始祭祀的马略立即命令他的卫兵在卡皮托把他杀死了，他的头颅和演说家安敦尼的头颅以及其他曾经做过执政官和大法官的人们的头颅都在广场上示众。这些被杀害的人都不许埋葬，他们的尸体被狗和鸟撕成碎片。也有各党派间彼此私自不负责任的谋杀。有些人被放逐了，有些人的财产被充公了，有些人被免职了，苏拉为执政官时期所制定的法律被取消了。所有苏拉的朋友们都被处死，苏拉的房屋被铲为平地，他的财产被充公，苏拉本人被表决为公敌。他们搜寻他的妻子和儿女们，但是他们逃跑了。所有这些蔓延很广的灾祸没有哪一件没有做到了。

74. 再进一步，这样多的人未经审判而被处死之后，他们唆使控告者以法律的名义诬告朱比特祭司美鲁拉，他们痛恨他，因为他是继秦那为执政官，虽然他没有犯过其他的错误。也有人控告琉塔提阿斯·卡塔拉斯；在和西姆布赖人的战争中，他是马略的同僚，马略曾经救出他的性命。据说，他对马略忘恩负义，当马略被放逐的时候，他很仇视马略。这两人在秘密监视之下；当审判的日子到了的时候，两人被召来受审（正当的办法是被告在某些确定的间隔时期四次被传讯后即被逮捕）；但是美鲁拉已经割断了他的血管，他身旁有一块书板，说明当他割断他的血管的时候，他已经取下了他的祭司法冠，因为一个祭司死时戴着他的法冠是一个罪恶行为。卡塔拉斯有意地在一间新涂墙泥还没有干的房屋里烧着木炭，把自己闷死在里面。所以两人都死了。那些响应秦那的号召，参加秦那一边，因而取得自由，被秦那编入自己的军队里的奴隶们冲进房屋里，劫掠财物，他们在街上所遇着的人都被他们杀害，有些奴隶特别进攻他们自己的主人。秦那几次禁

止，不发生效力之后，有一天夜里，当他们正在休息的时候，他带着他的高卢士兵包围他们，把他们都杀死了。

这些奴隶们迭次背叛他们的主人，这样受到了他们应得的处罚。

75. 次年秦那第二次当选为执政官，马略第七次当选为执政官，所以虽然他遭到放逐，而且他的敌党以重价购买他的头颅，但是七只小鹰的预兆终于实现了。但是在他任期的第一个月中，当他正在计划各种可怕的阴谋来对付苏拉的时候，他逝世了。秦那使发利略·夫拉卡斯当选以代替马略的位置，派遣他往亚细亚去；当夫拉卡斯丧失了他的生命的时候，[70] 他选择卡波做他的同僚执政官。

IX.苏拉率领大军回意大利

76. 苏拉，如我已经说到的，迅速地结束了和米特拉达梯战争之后，匆忙地回来对付他的敌人。[71] 在不到三年的时间内，他杀死了160 000人，恢复了希腊、马其顿、爱奥尼亚、亚细亚和米拉达梯从前所统治的其他许多国家，剥夺了国王的舰队，从他过去所有这样广阔的领土中，现在限制他只有他祖传的王国了。他带着一支很大、训练得很好、忠实于他、因为这些功勋而得意的军队回国了。他有许多船舰、金钱和可以应付一切紧急事变的工具，他是他的敌人恐惧的目标。卡波和秦那这样害怕他，所以他们派遣密使到全意大利各地去征集金钱、士兵和军需。他们和各市镇的主要公民做友好的谈判，特别号召各市镇的新公民，假装说，他们之所以受到目前危险的威胁是因为他们的缘故。他们马上修理船舰，召回在西西里的船舰，防守沿海一带。在他们一方面，他们带着恐惧的心理，匆忙地做好一切准备工作。

77. 苏拉写信给元老院，以高傲的语气缕述当他还是财政官时，在阿非利加参加对抗努米底亚人朱古达的战争，[72] 以副将资格参加对抗西姆布赖人的战争，以大法官资格参加西里西亚和同盟战争，[73] 以及他做执政官的时候所做的事情。最主要的，他强调他最近在米特拉达梯战争中的胜利，[74] 给他们列举了许多过去在米特拉达梯统治

之下而现在他替罗马人收复了的国家。那些被秦那逐出罗马的人逃到他那里来，在他们无依无靠的时候，他接待他们；在他们患难中，他支持他们；没有别的事情他看得比这件事还更重要的了。他说，他做了这些事情之后，他所得到的报酬，是他被他的敌人宣布为公敌，他的房屋被破坏，他的朋友们被处死，他的妻子和儿女们经过许多困难才逃到他那里。他马上就要到那里来，为他们自己，为全罗马城，对那些有罪的人复仇了。他对其他的公民和新公民提出保证，他绝不埋怨他们。

当他们看到这些信件的时候，他们都害怕起来了，他们开始派遣使者去调解他和他的敌人，并且预先告诉他，如果他要求任何保证的话，他可以马上写信给元老院。他们命令秦那和卡波停止征集军队，等候苏拉的答复。他们答应停止征集军队，但是使者们刚刚离开那里，他们马上宣布他们自己为次年的执政官，这样他们用不着早些回罗马去主持选举。他们走遍意大利，聚集军队，分队乘船渡海，开往利布尼亚，[75] 这个地方是他们反抗苏拉的根据地。

78. 第一个分队渡海很顺利。第二个分队遇着暴风。那些达到岸上的人马上逃回家去了，因为他们感觉到和自己的同胞公民作战，前途是没有什么好处的。当其余的士兵知道这件事之后，他们也拒绝渡海到利布尼亚去。秦那大怒，召集他们来开会，以便威胁他们；他们集合了，心中也愤怒，准备自卫。为秦那开路的一个侍从殴打了一个阻碍他的道路的人，一个士兵回击那个侍从。秦那命令逮捕那个士兵，于是四面八方的喊声大起，许多石头向他投去，那些站在他附近的人抽出短剑来，把他杀死了。所以秦那也是在他做执政官的任期内死亡的。卡波召回那些已经渡海到利布尼亚去的士兵，虽然保民官们力促他回罗马去主持选举，以推选一个同僚来；因为害怕正在发生的事情，他回罗马去了。当他们威胁着将降他为普通公民的时候，他又回来了，命令举行执政官的选举，但是因为预兆不祥，他又延期到另一天。在那一天，雷电击了卢那 [76] 和西利兹 [77] 两个神庙，占卜官把人民会议延期到夏至以后去了，所以卡波仍然是惟一的执政官。

79. 苏拉回答元老院派往他那里去的人说，他绝不愿和那些犯了这样的罪行的人友好，但是他不阻止罗马城施恩于他们。至于保证，他说，他有一个忠诚于他的军队，因此他对他们和对那些逃到他军营里来的人比他们对他能够更好地提供一个持久的保证；因此，一句说明

白了，他是不会遣散他的军队的，他现在正在计划取得最高权力。他要求他们恢复他以前的职位、他的财产、他的祭司职位，他们应当完全恢复他从前所享有的其他一切荣誉。他派遣他自己的人跟元老院的使者同到罗马去商量这些事情；但是他们在勃隆度辛听到秦那已死而罗马在不安定的情况下的时候，他们没有办理这些事情，就跑回苏拉那里去了。于是他带着5个军团的意大利军队和6 000骑兵；除这些军队之外，他还加上伯罗奔尼撒和马其顿的其他军队，共约40 000人，从庇里犹斯动身到培特利，于是从培特利乘着1 600条船到勃隆度辛。勃隆度辛人没有作战而迎接他进城。为了这件事，他后来免除了它的关税；这个权利，他们一直享受到今天。于是他开动他的军队前进。

80. 他在途中遇着西西利阿斯·梅特拉斯·庇护，他是不以前被选拔出来结束同盟战争的，但是因为害怕秦那和马略，他没有回罗马去。他在利比亚等待形势的转变。现在他带着他的部下（因为他现在还是一个代执政官：凡当选为代执政官的人，在他回到罗马以前，得保留他的军队），跑来做一个自愿参加的同盟者。在梅特拉斯之后，尼阿斯·庞培也来了，他是那个被雷电殛毙的庞培[78]的儿子，不久之后，他被称为伟大的。人们以为老庞培和苏拉是不友好的，少庞培带来了一个军团，消除了这个猜疑。这个军团是他利用他父亲的声誉在匹塞浓聚集起来的，因为他的父亲在那里是很有势力的。不久之后，他又募集两个军团的兵力，成为苏拉在这些事务中的得力助手。所以他虽然还很年轻，[79]苏拉对他很尊敬；他们说，除这个青年外，没有别的人进门的时候，他会起身的。当战争将要结束的时候，苏拉派遣他到阿非利加去驱逐卡波的党人，恢复海恩普萨尔的王国（因为他是被努米底亚人驱逐了的）。因为这个功绩，他虽然没有达到法定的年龄，同时还只是一个骑士等级，但是苏拉允许他举行一个战胜努米底亚人的凯旋。从这个开端起，庞培得到了很大的成就，被派往西班牙去进攻塞多留，[80]后来又被派往本都去进攻米特拉达梯。[81]塞提加斯，虽然过去他是和秦那以及马略一起极端仇视苏拉，又和他们一道被逐出罗马城的，现在也和苏拉联合在一起了。他转而恳求苏拉，随苏拉给予他任何位置，他愿意献出他的力量来。

81. 现在苏拉有许多士兵和许多高级等级的朋友了，他利用这些等级高的朋友作为部将，他和梅特拉斯引军前进，两人都是代执政官；苏拉受命为代执政官以进攻米特拉达梯，他虽然因为秦那的要求，被通过为公敌，但是似乎从来就没有放弃他的兵权。现在苏拉隐藏着刻

骨的深仇，率领军队来进攻他的敌人。罗马人民对于这个人的品质有个很公平的判断，他们记得他过去曾进攻和占领罗马城，他们考虑到他们所宣布反对他的法令，他们也亲眼看到他的房屋的毁灭，他的产业的充公，他的朋友们的被杀和他的家属的死里逃生，因此他们处于恐怖状态中。他们知道，胜利与完全毁灭之间没有中间的道路，所以他们和执政官联合起来反抗苏拉，但是战战兢兢的。他们派遣使者们到意大利各地去筹集军队、粮食和金钱。在极端危急的时候，他们没有忽略认真和热心所能提醒他们的任何事情。

82. 当时的执政官盖约·诺巴那斯和琉喜阿斯·西庇阿，以及前任执政官卡波（他们都同样地痛恨苏拉，比别人更加恐慌些，因为他们知道，对于所发生的事情，他们的罪过更多）尽量在罗马城中募集最好的军队与意大利人的军队联合在一起，分队出兵进攻苏拉。他们起初有200个大队，每个大队500人；后来他们的军队人数大增。人民对执政官们深表同情，因为向他的祖国进军的苏拉的行动有点像是敌人的行动，而执政官们的行动纵或他们也是为了他们自己，但在表面上还是为了共和国的利益。许多人知道他们是和执政官们一道犯了罪过，同时相信他们不能轻视执政官们的害怕心情，他们也和执政官们合作了。他们知道得很清楚，苏拉所正在打算的不是单纯对他们处罚、纠正和警告的问题，而是毁灭、死亡、财产充公和全部歼灭的问题。在这方面，他们是没有估计错的，因为这次战争使每个人都毁灭了。在一个战役中10 000人到20 000人被杀的事不只是发生过一次。在罗马附近，双方死亡的人数有50 000人；对于那些残存的人，无论对个人或团体，苏拉的严厉一点也不减少，直到最后，他按照他自己的意志，成为全罗马政府无可争辩的统治者。

83. 似乎神意也预先把这次战争的结果告诉他们了。全意大利有许多人遭遇着神秘的恐怖，有些是在公众场所，有些是在私人家里，有人想起了令人可怕的古老神签。许多极可怕的事情发生了。一个骡子生了小马，一个妇女生出一头毒蛇，而不是生出一个小孩，有神意产生的大地震，罗马有些神庙被震倒了（罗马人在任何情况下，总是严肃地对待这样的事情的）。400年前国王们所建筑的卡皮托神庙[82]被焚毁了，没有人能够找出起火的原因。所有这些事情都是向群众指出，马上会来到的大屠杀，指出意大利和罗马人自己的被征服，指出罗马城的陷落，指出宪法的变更。

84. 苏拉一到勃隆度辛，这次战争马上开始了，这是第174奥林匹亚四年纪。如果我们考虑到军事行动的巨大规模的话，[83] 这次战争的时间和这样规模的一次战争比较起来，是不长的，因为双方交战者都带着私仇的愤怒情感互相冲击。因为这个特别缘故，参加战争的人在一个短时间内，所遭遇的灾难比在平常一般情形下更为巨大，更为悲惨，因为他们冲上去迎接他们的灾祸。尽管这样，这次战争，仅在意大利就延续了三年，直到苏拉取得了最高权力；但是在西班牙，甚至在苏拉死后，战争还继续进行。无数的战役，小的冲突，各种围攻在全意大利进行，将军们有正规战役，也有局部战争，所有这些战斗都是值得注意的，我将简单地提到其中最大的和最显著的一些战役。

X.苏拉战败敌党的军队

首先苏拉和梅特拉斯跟诺巴那斯战于卡纽新，[84] 杀死了他的部下6 000人，而苏拉的士兵阵亡了70人，但是他的许多士兵受了伤。诺巴那斯退到加普亚。

85. 其次，当苏拉和梅特拉斯在替隆附近的时候，琉·西庇阿带着另一支军队向他们进攻，但他的军队士气消沉，渴望议和。苏拉党人知道这一点，派遣代表到西庇阿那里去议和，不是因为他们希望或愿意达到一个协议，而是他们期待在西庇阿军队中造成分裂。因为西庇阿的军队已无斗志。在这方面，他们成功了。西庇阿取得了会议的人质，率领军队下到平原地带来。每方只有三个人参加会议，所以他们谈些什么，没有人知道。但是在休战期中，西庇阿似乎派遣塞多留到他的同僚诺巴那斯那里去，告诉他议和的事情。当他们等待回信的时候，他们停止敌对行动。塞多留在途中占领了粟萨，因为粟萨是袒护苏拉一边；苏拉向西庇阿控诉这件事情。西庇阿或者因为他暗中参与了这事，或者因为他对于塞多留所作的这个奇怪举动，他不知道如何答复，就把苏拉的人质送回了。他的军队责难两个执政官，在休战时期毫无理由地夺取粟萨，又把人质送回去，苏拉并没有要求这些人质，因此，他们秘密地和苏拉订立协议，只要苏拉带着军队靠拢来一点，他们就投降到苏拉一边去。苏拉果然把军队靠拢来了。于是他们马上全体跑到苏拉一边去了，结果，全部军队中，只有执政官西庇阿

和他的儿子琉喜阿斯留在军营里，不知道怎样办了。他们父子在军营里被苏拉俘虏了。包括他的全部军队在内的这样一个阴谋，西庇阿完全不知道。照我看来，对于一个将军来说这是不可原谅的。

86. 当苏拉不能够使西庇阿投到他一边来的时候，他把西庇阿父子送出去，而不加伤害。他又派遣其他代表们到在加普亚的诺巴那斯那里去，要求谈判，或者是因为他害怕战争的结果（因为意大利大部分还站在两个执政官一边），或者是因为他想用对付西庇阿的手段来对付诺巴那斯。因为没有人前来，也没有回信（诺巴那斯似乎担心他的军队责难他，正好像西庇阿遭到责难一样）。苏拉又率军前进，蹂躏所有对他敌视的地区，而诺巴那斯在另一些道路上也蹂躏支持苏拉的地区。卡波匆忙地跑到罗马去，使元老院下令，宣布梅特拉斯和所有跟苏拉联合在一起的其他元老们为公敌。正在此时卡皮托被焚毁。有人说，这件事是卡波干的，另一些人说，是两个执政官干的，还有一些人说，是苏拉派人干的，但是关于这个确切的事实，没有证据；现在我也无法推测起火的原因。塞多留不久以前曾当选为西班牙的大法官；他攻下粟萨之后，即逃往他的行省，因为前任大法官不承认他的权力，他在那个地方引起罗马人许多麻烦。[85] 同时两个执政官的军队经常地从意大利大部分领土内（这些地方还是支持执政官的）以及从波河流域邻近的高卢增加援军。苏拉也不是闲着的，他派遣使者们到他们所能达到的全意大利各地去，利用友谊、利用威胁、利用金钱和利用诺言，来聚集军队。双方就是这样消磨了夏季其余的时间。

87. 次年的执政官是巴彼利阿斯·卡波（第二次为执政官）和马略（伟大的马略的侄子，时年27岁）。起初，冬季和严霜使两军不能交战。在春季刚开始的时候，梅特拉斯和卡波的部将卡赖那斯在伊西斯河的两岸发生激战，战斗从清早继续到中午。受了重大损失之后，卡赖那斯溃败逃走，因此所有附近地区叛离了执政官，投到梅特拉斯一边去了。卡波赶来，围攻梅特拉斯，直到他听到另一个执政官马略已经在普勒尼斯特附近一次大战中被打败了。当时马略带着他的军队回到阿里密浓去，而庞培紧紧地追在他的后面，消耗他的兵力。普勒尼斯特之役是这样打败的。当苏拉已攻下了塞提亚镇之后，驻扎在附近的马略带着军队往距离远一点的地方移动。但是当他到达圣湖的时候，他交战了，他勇敢地战斗。当他的左翼开始退却的时候，有5个大队的步兵和两个大队的骑兵决定不等到公开失败的时候，就一齐抛弃了他们的军旗，投到苏拉那边去了。这是马略的可怕灾难的开始。他

被击散了的军队逃往普勒尼斯特，苏拉在后面紧紧地追赶。普勒尼斯特人庇护了那些最早到那里的人，但是苏拉紧紧地追赶他们的时候，城门关闭了，马略是用绳索被拉上去的。因为城门关了，城下的士兵又遭到大规模的屠杀。苏拉截获了许多俘虏，把其中所有的萨谟尼安人都杀死，因为他们一直是对罗马人有恶感的。

88. 大约同时，梅特拉斯战胜了卡波的另一支军队，在此地又有5个大队的士兵，为了安全的缘故，在战斗中叛降了梅特拉斯。庞培在塞那附近战胜马喜阿斯，劫掠了这个市镇。苏拉把马略包围在普勒尼斯特之后，在离这个市镇相当远的地方，把军队列成一个包围线，环绕这个市镇，命令琉克利喜阿斯·俄飞拉担负围城之责，因为他想以饥饿而不以战争使马略屈服。当马略知道他的情况毫无希望的时候，他匆忙地想把他的私敌除掉。他写信给罗马城的大法官布鲁图，要求他利用一些借口，召集元老院，以杀害巴布利阿斯·安提斯提阿斯、巴彼利阿斯、琉喜阿斯·多密提阿斯和最高僧侣谟西阿斯·塞佛拉。安提斯提阿斯和巴彼利阿斯两人是按照马略的命令，在坐位上被杀死的，凶手是被引进元老院议事厅来杀害他们的。多密提阿斯向外面逃跑，但是在门口被杀死了；塞佛拉在更远一点的地方被杀死了。他们的尸体都被抛入台伯河中，因为按当时的习俗被诛戮的人是不许埋葬的。苏拉派遣军队，分队分途前往罗马，命令他们夺取城门；如果被击退的话，就可在奥斯提亚集合，沿途的市镇都带着恐惧战栗的情绪迎接他们；罗马城开门让他们进去，因为罗马人民为饥饿所迫，在目前的灾难中，人们总是振作精神来忍受更坏的。[86]

89. 当苏拉知道此事的时候，他马上前进，驻扎他的军队在城门外的马斯广场。因为所有反对的党人都已逃跑了，他亲自进城。反对党人的财产马上被没收，公开拍卖。苏拉召集人民会议，在会议中，他悲叹他目前的行动是出于不得已，要求他们振作精神，因为困难不久就会过去了。政府会按照它的职权进行工作。他把那些最紧急的事务作了安排，任命他的部下负责管理罗马城之后，他就往克鲁新去了，因为战争还在那里激烈地进行。同时，西班牙大法官们派遣来的一队克勒特伊伯里亚人的骑兵已和两个执政官联合起来，在格兰尼斯河畔有一个骑兵战斗。苏拉杀死了大约50名敌骑，于是有270名克勒特伊伯里亚人的骑兵叛变，投到苏拉那边去。卡波本人杀死了其余的骑兵，或者是因为他们同胞的叛变而愤怒，或者是因为害怕他们自己也会有同样的行动。大约同时，苏拉在萨特尼亚附近战胜另一支敌军，梅特

拉斯航海绕道往拉文那，占领了长着小麦的攸利坦那斯平坦地区，[87]另一支苏拉军队乘夜间，利用内应，进入尼亚玻里，除了少数逃掉了的人之外，全部居民都被杀害，这个城市所有的三列桨大船都被夺取了。苏拉本人和卡波在克鲁新附近进行了一次激烈的战斗，时间延续了一整天。双方都没有取得胜利，因天黑而停止战斗了。

90. 在斯波雷敦平原，苏拉的部将庞培和克拉苏杀死了卡波的部下约3 000人，被围攻敌人的将军是卡赖那斯。卡波派遣援兵到卡赖那斯那里去，但是苏拉知道了他们的行动，在途中置埋伏，杀死了他们大约2 000人。卡赖那斯乘夜间暴风雨和黑漆的时候逃跑了，因为围城者虽然知道有些行动，他们因为暴风雨的缘故没有加以阻击。卡波派遣马喜阿斯带着8个军团去营救被围在普勒尼斯特的同僚马略，因为他听到马略受到饥饿的痛苦。庞培埋伏在一个险隘处，突然向他们进攻，打败了他们，杀死他们大部分人，其余的军队被包围在一个小山上。马喜阿斯让他的营火燃烧着，他本人逃跑了，但是他的军队把中敌人埋伏之计的责任归咎于他，于是发生了严重的叛变。整整的一个军团，没有上级的命令，就带着他们的军旗开往阿里密浓去了。其余的军队解散，分成零星小股跑回家去了，所以结果只有7个大队还留下和他们的将军在一起。

马喜阿斯这样失败之后，回到卡波那里去了。但是琉卡尼亚人马可·拉姆蓬尼阿斯、萨谟尼安人蓬提阿斯、泰雷星那斯和加普亚人加塔带着70 000人匆忙地想去把马略从包围中营救出来，但是苏拉占据了到那里去的惟一通道，把道路封锁起来。现在马略完全没有得到外援的希望了，他在他自己和敌军之间一个宽阔的空地上建筑一个高地要塞，把他的士兵和机械都聚集在这个要塞里，他想从这个要塞冲过琉克利喜阿斯的包围军队。这个计划在几天之内，用不同的方法尝试了几次，但是毫无结果，所以他又被封锁在普勒尼斯特城内了。

91. 约在同时，卡波和诺巴那斯在黄昏之前，由一条捷径，去进攻梅特拉斯在法文提亚的军营。再过一小时天就会黑了，那里附近有稠密的葡萄园。他们这些计划是根据意气而不是根据判断作出来的，希望出乎意料之外进攻梅特拉斯，把他吓跑。但是他们被打败了，因为时间和地点都不利于他们。他们被葡萄藤纠缠着，受到惨重的屠杀，丧失了大约10 000人。约6 000人叛降敌军，其余的被击散了。只有1 000人秩序良好地回到了阿里密浓。阿尔拜诺发那斯领导下的另一个琉

卡尼亚人的军团，当他们听到这个败仗的消息的时候，就投降到梅特拉斯那边去了，他们的领导者十分愤怒。因为阿尔拜诺发那斯不能阻止他的部下这种冲动，他暂时回到诺巴那斯那里去了。没有几天之后，他秘密地派人到苏拉那里去；苏拉允许保证他的生命安全，如果他能够做出一点重大事情来的话，于是他邀请诺巴那斯和他的部将盖约·安蒂帕特和弗拉维·费姆布里亚（他的兄长费姆布里亚是在亚细亚自杀的[88]），以及当时在那里的卡波的部将来参加宴会。除诺巴那斯一人以外（只有他一人是没有去参加宴会的），他们都到齐了的时候，阿尔拜诺发那斯在宴会中把他们都杀死，然后，逃往苏拉那里去了。因为这个悲剧的结果，阿里密浓和附近的许多军营都叛变投降到苏拉那边去了。诺巴那斯听到这个消息之后，知道他的许多朋友都靠不住了，他发现他自己在危急中，所以他乘着一条私人的船渡海，往罗得斯去了。后来，当苏拉要求引渡他，而罗得斯人正在考虑这个问题的时候，他在市场的中央自杀了。

92. 卡波匆忙地派遣达马西配斯率领两个军团往普勒尼斯特，去营救马略，因为马略还是在被包围之中；但是连这两个军团也不能冲过苏拉所把守的那条通道。住在拉文那和阿尔卑斯山之间的高卢人也全体投降到梅特拉斯一边去了，琉卡拉斯又在普拉孙喜阿附近战胜了另一支卡波的军队。当卡波听到了这些事实之后，虽然他还有在克鲁新附近的30 000人，达马西配斯领导下的两个军团和卡赖那斯及马喜阿斯领导下的其他军队，此外还有在通道中勇敢地忍受艰苦的一大支萨谟尼安人军队，但是他完全失望了，懦弱地带着他的朋友们逃往阿非利加。他虽然仍是执政官，但他希望取得阿非利加，以代替意大利。在他所遗弃的军队里面，在克鲁新附近的军队和庞培交战，损失了20 000人。经过这次最大的惨败之后，很自然地其余的残军分散为小股，每个人都回到自己的家里去了。卡赖那斯、马喜阿斯和达马西配斯带着他们所有的军队到通道来，想和萨谟尼安人共同冲击通道，他们想冲出通道不成功之后，他们进军罗马，以为罗马既无人，又无粮食，是很容易攻下来的。他们驻扎在亚尔巴地区，离城100斯塔狄亚。

93. 苏拉担心罗马城的安全，派遣他的骑兵迅速前进，去阻止他们的进军。随后他亲自率领他的全军匆忙赶来，在中午的时候，把军队扎营在维纳斯神庙附近的科林门外，因为敌军已经扎营在城市的周围了。在下午很晚的时候战斗发生了。苏拉的右翼胜利，但是他的左翼战败，逃往城门口去了。城墙上的老兵们看见敌人和他们自己的人一

起冲进城里来了，马上把格子吊闸放下来，砸死了许多士兵和元老们。但是大部分人，因为恐惧与必要，不得不回转来，和敌人战斗。战斗继续了一个通宵，很多人被杀死了，将军们泰雷星那斯和阿尔拜那斯也被杀死，他们的军营被敌人夺去了。琉卡尼亚人拉姆蓬尼阿斯，马喜阿斯和卡赖那斯和卡波党人的其他将军们逃跑了。在这次战役中，估计双方死亡人数达50 000人。8 000以上的俘虏被苏拉用标枪射死，因为他们多半是萨谟尼安人。第二天，马喜阿斯和卡赖那斯被俘虏，被带进来了。苏拉并不因为他们是罗马人而饶恕他们，他把两人都杀死，把他们的头颅送到在普勒尼斯特的琉克利喜阿斯那里去，悬挂在城墙上示众。

94. 当普勒尼斯特人看见这两个头颅时，知道卡波的军队完全被消灭了，诺巴那斯本人逃出了意大利，罗马以及意大利其他地区完全在苏拉权力之下了的时候，他们把他们的城市献给了琉克利喜阿斯。马略本人藏在一个地道下，不久之后自杀了。琉克利喜阿斯割下他的头颅，送给苏拉，苏拉把这头颅悬挂在广场的讲坛前面示众。据说，他肆意嘲笑这位执政官的年轻，说："在你掌舵之前，首先学会划桨。"[89] 当琉克利喜阿斯攻下普勒尼斯特的时候，他逮捕那些在马略指挥下带过军队的元老们，有些，他杀死了，有些，他投入狱中。当苏拉来的时候，他把那些下在狱中的元老们杀死了。在普勒尼斯特所俘虏的其他的人，他命令都不要携带武器走到平原地区，当他们这样做了以后，他选出极少数对他有过一点用处的人。他把其余的人分作三部分：第一部分为罗马人，第二部分为萨谟尼安人，第三部分为普勒尼斯特人。这样分开之后，他命令传令官对罗马人宣布，他们本应该处死，但是他将要饶恕他们。其他的人，他都射死，不留一个，但是他们的妻子和儿女们，他释放了，不加伤害。普勒尼斯特在当时是极富庶的，他让他的士兵大肆劫掠。

普勒尼斯特是这样被攻下来的。另一个市镇诺巴还继续以全力抵抗，直到最后伊密利阿斯·雷必达 [90] 利用内应被引入城内。城内居民因为这个叛变而疯狂了，他们自杀或彼此互杀，或用绳索自缢而死。另一些人把城门关起来，纵火焚烧城市。大风吹着火焰，把那个地方完全烧毁，以致劫掠毫无所获。

XI.苏拉的反动统治

95. 刚毅勇敢的诺巴人，就是这样死亡的；现在苏拉的将军们在以战争、火和屠杀摧残意大利之后。他们到各城市里去，在可疑的地方驻扎军队。庞培被派往阿非利加去进攻卡波，往西西里去进攻逃往那里去的卡波的朋友们。苏拉本人召集罗马人民来开人民会议，向他们发表演说，宣扬他自己的功绩，说出其他威胁的言辞，使他们感觉恐怖。最后他说，如果他们服从他的话，他将作出一些有利于人民的改革；但是对于他的敌人，他一个也不饶恕，而将以最残酷的手段来对付他们。他将采取强硬的办法来报复那些在执政官西庇阿破坏和他所订的协议 [91] 以后，对他采取敌对行为的大法官们、财政官们、军团将校们以及其他任何人。他说完这句话之后，马上宣布大约40名元老和1 600名骑士为公敌。他似乎是第一个把他所要处罚的人列成正式的名单， [92] 宣布暗杀这些人者有赏，告密这些人者有奖，隐这些人者必受处罚。不久之后，他又在公敌的名单上增加了其他一些元老们的名字。这些人中间有些是出乎意外地在他们被捉着的地方，在他们的房屋里，在街上，或在神庙中被杀害了。其他一些人则从半空中 [93] 掷出，抛在苏拉的脚下。另一些人被拖过城市，受人践踏，旁观者没有一个人敢说出一句反对这种可怕的事的话来。有些人被放逐，另有一些人的财产被充公。密探到处搜寻那些从城里逃出的人；那些被他们捉住的人，都被杀掉。

96. 在那些曾经服从卡波或马略，或诺巴那斯或他们的部将的意大利人中间，也有很多被屠杀、放逐和财产充公。全意大利的法庭用各种罪名对他们判决严厉的处罚——有的因为指挥过军队，有的因为在军队中服务过，有的因为捐献金钱，有的因为其他工作；甚至有的因为出了反对苏拉的计谋。款待客人、私人友谊、借贷金钱都同样地被看作是犯罪的行为。常常有人因为对一个有嫌疑的人做了一点好事，或者仅仅是旅行中的同伴，而被逮捕了。这些控告对于富人最多。当对个人的控告不成功的时候，苏拉即对整个城市采取报复。他处罚一些城市的方法是多种多样的，或者毁坏它们的卫城，或者拆掉它们的城墙，或者处以罚款，或以繁重的捐献摧残它们。在大多数的城市中，他安插了他的军事殖民团，使整个意大利控制在他的驻军之下，没收

它们的土地和房屋，分配给他的士兵，因此，他使这些士兵，甚至在他死后，还忠诚于他。如果全部苏拉的制度没有一个固的基础的话，他们所占有的土地和房屋，是不会稳固的；因此，甚至在他死了之后，他们还是拥护他的最坚强的战士。

当意大利正在这种情况之下的时候，庞培派遣一支军队，俘虏了卡波，当时卡波带着许多显贵的人从阿非利加逃往西西里，再从西西里逃往科西拉。庞培命令他的军官们把其余的人都杀死，不要把他们带到他的面前来；但是他命令把这个"三任执政官"的卡波用锁链带到他的脚前，庞培指着他向群众发表一篇公开演说之后，把他杀死，把他的头颅送到苏拉那里去了。

97. 苏拉对付他的敌人，一切都如愿以偿了，除去在遥远的塞多留的军队以外，已经没有敌军了。这时候，他派遣梅特拉斯进入西班牙去进攻塞多留，他夺取了罗马城内的一切，以适合他自己的利益，再没有使用法律、选举或抽签的必要了，因为人人都恐惧而战栗，隐藏起来，或缄默无言。他做执政官或代执政官时所做的一切都被追认和批准了，他的镀金的骑士像竖立在讲坛前面，上面刻着铭语："永远幸福的科尼利阿斯·苏拉"，因为他对付他的敌人时，他从来没有失败过，所以谄媚他的人就这样称呼他。这个谄媚的称呼直到现在还加在他的身上。我看到一个文件，文件上说，元老院在一个命令中称苏拉为挨巴夫罗代塔斯。[94] 在我看来，这个名称似乎是恰当的，因为他有一个名字叫做福斯都（意为幸运的），而这个名字的意义和挨巴夫罗代塔斯的意义非常相近。在某一个地方又有一个神谶，当他询问他的将来的时候，这个神谶保证他的事业顺利如下：

"罗马人，相信我吧！保护神西利斯，

把神权放射在伊尼阿斯的世系上；

每年把你的礼物送给所有的神明，

主要送给特尔斐。

但是在道拉斯高耸着白雪皑皑的侧边，

在开利亚人建筑城墙环绕着、以阿富罗底[95] 命名、远近闻名

的城市[96]里，

如果在那里供奉一把斧头，

那么，最高权力是你的！”

当罗马人竖立这个镀金像时，罗马人所表决的不管是哪一个铭语，照我看来，他们刻上这句铭语，不是来嘲笑他的，就是来谄媚他的。但是苏拉真的送了一顶金冠和一把斧头给维纳斯，上面有这样一个铭刻：

“这把斧头，苏拉献给阿富罗底女神，

他在梦中看见她、这位他军队的保护女神，

在战斗中，全副武装，

作出了武士的功勋。”

98. 这样苏拉成为事实上的国王，或僭主，不是由选举产生的，而是以暴力维持他的权势。但是他需要装作被选举的样子，这也是用下列的方法安排的。古罗马人的国王是以其勇敢而当选的，每次一个国王死了的时候，元老们轮流掌握王权，每人5天，等到人民决定谁为新国王时为止。这个5天的统治者叫做摄政官，意为暂时的国王。将卸任的执政官总是主持他的继任执政官的选举事宜，如果碰着当时没有执政官的话，那么就委派一个摄政官，以主持选举执政官的人民会议。苏拉就利用这个习惯。当时没有执政官，因为卡波已经在西西里丧失了生命，[97]马略在普勒尼斯特丧失了生命，[98]所以苏拉暂时离开罗马，命令元老院推选一个摄政官。

他们推选发利略·夫拉卡斯，盼望他不久就主持选举执政官的人民会议，[99]但是苏拉写信来，命令夫拉卡斯把他自己坚决的意见向人民陈述，为了罗马目前的利益，他主张应当恢复独裁官的职位，这个职位已经400年[100]没有设立过了。他告诉他们不要决定独裁官的任期，而要等到他巩固地恢复了罗马、意大利和政府统治时为止，因为当时意大利已被党派和战争弄得四分五裂了。这个建议是指他自己而言，这一点也没有怀疑的余地，苏拉也不隐讳这一点。在这个信件的

末了，他公开地说，照他看来，在这个职位上，他能够做出对罗马最大的贡献来。

99. 苏拉的信的内容就是这样的。罗马人不喜欢这样做，但是他们没有依照法律选举的机会，他们认为这件事完全不是他们自己的力量所能决定的。所以在这个普遍的僵局中，他们欢迎这个伪装的选举，作为他们的自由的影子和外衣，推选苏拉为专制的主宰，他高兴做多么久就多么久。过去也有过独裁官的专制统治，但只以短期为限。[101] 但是在苏拉统治之下，独裁官的任期才第一次成为无限期的，因此成为一个专制暴君的统治。尽管这样，为了礼貌的关系，他们还是补充说，他们推选他为独裁官，制定他所认为最好的法律，以整顿共和国。这样，罗马人在国王政府统治下约60个奥林匹亚四年纪；[102] 在每年选举的执政官领导下的民主政治100个奥林匹亚四年纪[103] 之后，又恢复到国王政府的统治了。依照希腊人的历法，这事发生于第175奥林匹亚四年纪；[104] 但是当时没有奥林匹亚赛会了，只有体育场中的赛跑，因为苏拉借口人民群众在艰苦劳动之后，需要休息和恢复精神，把运动员和所有的展览物及陈列品都带到罗马来，以庆祝他在米特拉达梯战争和意大利战争中的胜利。

100. 尽管这样，他还是允许他们任命执政官，以维持共和国的形式。马可·图利阿和科尼利阿斯·多拉培拉当选为执政官。但苏拉，好像一个统治的君主一样，是位于执政官之上的独裁者。他为独裁官，有24个侍从肩上扛着斧头在他的前面，正好像古代国王前面有24把斧头一样，另外，他还有一个很大的卫队。他废除了一些旧法律，制定了一些新法律。他规定任何人必须担任过财政官的职务之后，才可以担任大法官的职务，或必须担任过大法官的职务之后，才能够担任执政官的职务；他又规定，任何人必须经过十年之后才可以再担任同样的官职。他削减人民保民官的权力达到这种程度，这种权力似乎完全被取了。他用法律限制这种权力，担任人民保民官的职务者以后不得再担任其他职务；因为这个缘故，所有有名望的人或家族，过去是争取这个职位的，以后就逃避不肯担任这个职位了。我不能肯定地说，苏拉是不是把人民保民官的职位从人民手中转移到元老院手中了，它现在是设在元老院的。元老院本身因暴动和战争的原因，人数大为减少；他从最好的骑士中选择了300人为元老，每个元老都由部落投票表决。他从被宣布为公敌的人的奴隶中选择年龄最轻、身体最强的10

000多人为平民，给予他们以自由和罗马公民权，依照他自己的名字，称他们为科尼利阿斯。这样，他就有把握在平民中有10 000人随时准备服从他的命令。为了在全意大利取得同样的保障起见，他把各城市许多土地分配给在他部下服务的23个军团的士兵，这些土地，如我在前面已经说到的，[105] 有些是公有财产，有些是作为罚款，从这些城市手中夺取的。

101. 昆·琉克利喜阿斯·俄飞拉过去曾经围攻普勒尼斯特，把它攻下来，杀掉执政官马略的头颅，替苏拉取得最后胜利；[106] 当时他还是骑士等级，没有做过财政官和大法官，因为他自恃对于苏拉有过巨大的贡献，所以依照传统的习惯，不顾新法律的规定，擅自提出自己做执政官的候选人，号召人民帮助他。苏拉用说服的方法来劝止他，不生效力之后，他的愤怒是这样地不能抑制，他在一切方面是这样地使人害怕，他把琉克利喜阿斯杀死在广场的中央。于是苏拉召集人民会议，对他们说："公民，你们要知道，从我这里得到教训，我杀死琉克利喜阿斯，因为他不服从我。"于是他说了一个寓言："有一个农民当他在犁田的时候，被虱子咬着。他停止他的工作两次，以便把虱子从他的衬衫上抖落。当虱子再咬他的时候，他就把他的衬衫烧掉，以免妨碍他的工作。我告诉你们，如果你们使我动手了两次的话，那么，你们要当心，第三次你们就需要火了。"他用这些言辞来威胁他们，以后就随心所欲地统治着了。因为米特拉达梯战争，他举行一次凯旋，在凯旋时有些嘲笑者称他的政府为"官方否认的王权统治"，因为他只是没有国王的名义而已。另一些人，根据他的行动来判断，采取不同的观点，称他的政府是"官方允许的暴政"。

102. 罗马人和所有意大利人都因这次战争陷入这样的灾难中；所有意大利以外的国家因最近海盗的掠劫，[107] 因米特达拉梯战争，[108] 或因为征收来弥补因暴动所造成国库亏空的许多使民穷财尽的捐税，也同样地受到很大的灾难。所有同盟国家和国王，不仅那些纳贡的城市，并且那些根据誓约而自愿投降罗马人的城市，以及那些因为在战争中供应物资，或其他功绩而保留自治权、不要纳贡的城市，现在都要贡献金钱和服从命令，而有些根据条约让予它们的土地和港口也被剥夺了。

前埃及国王亚历山大的儿子亚历山大，是在寇斯岛上被抚养成人，寇斯人民把他交与米特拉达梯，[109] 他逃往苏拉那里去了，和苏拉发生亲密的关系；现在苏拉下令，亚历山大为亚历山大里亚国王。他之所以这样做，是因为亚历山大里亚的政府缺少一个男系的君主，王室的妇女们需要一个王系的男子，因为他盼望从这个富庶的王国里取得大量的财富。但是，因为亚历山大倚仗苏拉的势力，以傲慢的态度对待亚历山大里亚人，所以在他即位的第19天，他们把他从王宫里拖到体育馆中杀死了；由于他们自己政府势力的巨大，或者由于他们对于国外的危险还没有经验，他们还不知道害怕外国人。

XII.苏拉的辞职和死亡

103. 次年，苏拉虽然还是独裁官，他第二次做执政官，以梅特拉斯·庇护做他的同僚，以保持民主政府的外表和形式。后来罗马皇帝可能是学了这个榜样，他们为国家任命执政官，有时候甚至提出自己做执政官，并不认为做执政官同时又掌握最高权力是不恰当的。

次年，人民为了讨好苏拉起见，又选举他为执政官。但是他拒绝了这个职务，提名塞维利阿·爱骚利卡和克劳狄·浦尔彻为执政官；当时虽然没有人干涉他，他自动地放弃了他的最高权力。在我看来，这个举动是令人惊异的；苏拉是第一个，直到当时为止还是惟一的一个自愿地把这样广泛的权力，不像埃及的托勒密、卡巴多西亚的阿里俄巴赞尼斯或叙利亚的塞留古一样，传于他的儿子，而传于他所残暴统治的人民。在拼命向前以争取这个权力的过程中，他冒着许多危险；在既取得这个权力之后，他又自动地放弃了它，这几乎是令人难以置信的。虽然在这次战争中，100 000多青年死亡了，在他的敌人中间，他毁灭了90名元老、15名与执政官职位相等的官吏、2 600名骑士，包括被放逐的人在内，他毫无恐惧，这一事实更令人觉得前后矛盾。这些人的财产被没收，尸体被抛弃而没有埋葬。不害怕这些人在国内的亲友，不害怕国外的流亡者，不害怕那些城墙被他摧毁、土地、金钱和特权被他一扫而光的城市，现在苏拉居然宣布他自己为一个普通公民了。

104. 这个人的勇敢和幸运是这样大的。据说，当他放弃他的权力的时候，他在广场上发表了一篇演说。在演说中，他提出，如果有人质问他的话，他愿意说明他所做的事情的理由。他遣散那些带着斧头的侍从，不再要他的卫队，在一个长时期内，他只带着少数朋友们步行到广场，甚至在那时候，群众还是带着恐惧望着他。只有一次,当他正在回家的时候，一个童子向他辱骂，因为没有人阻止他，这个童子大胆跟着苏拉到家，继续辱骂。苏拉虽然曾经以最大的愤怒反对过最大的人物和国家，但是以镇静的态度忍受这个童子的辱骂。当他走进他的屋子的时候，根据他的智慧或偶然的感觉预测将来，他说，“这个青年将使以后任何掌握这个权力的人不会放弃它了。”

这句话，不久之后，即对罗马人证实了，因为盖约·恺撒就没有放弃他的权力；但是在我看来，苏拉在所有各方面也是一个同样专横而又能干的人。他在闲居生活中，渴望取得最高权力，又从最高权力回到闲居生活，于是在乡村中，孤独地度过他的时日，因为他退休到他自己在意大利丘米的庄园那里去，以打鱼、打猎消磨他的闲暇时间。他这样做，不是因为他害怕在城市中过私人生活，也不是因为他的体力不能够做他热心想做的事了，因为他当时还是年富力强，身体健全，在全意大利有120 000人在最近的战争中在他的部下服务，从他的手中接受了大批金钱和土地的赠与；在罗马城中还有10 000个科尼利阿斯，此外还有其他忠于他的党羽，对他的敌人来说，还是可怕的；所有这些人都希望不要因为和苏拉合作的事而受到处罚，而他们这个希望完全寄托在苏拉的安全上。但是我认为，因为他厌倦战争，厌倦权力，厌倦罗马，所以最后他酷爱乡村的生活了。

105. 他退职以后不久，罗马人虽然从屠杀和暴政中解脱出来了，又渐渐地开始引起了新的暴动火焰。昆塔斯·卡塔拉斯和伊密利阿斯·雷必达当选为执政官，卡塔拉斯是苏拉党的，雷必达是反对党的。他们彼此仇恨甚深，马上开始发生争端；很明显，从这个争端所产生的新纠纷就迫在眉睫了。

当苏拉在乡间居住的时候，他得了一个梦，在梦中他认为他看见他的保护神已经来叫他了。清早的时候，他把这个梦告诉了他的朋友们，他匆忙地开始写他的遗嘱，当天把遗嘱写完了。他把遗嘱封好之后，在将近傍晚时，他发高烧，当夜就死了。他的年龄是六十岁。[110] 我认为，正如他的名字所暗示的，[111] 无论生时或死时，他是人

们中“最幸福的”，如果幸福的人就是那个获得一切他所希望的人的话。关于他的遗体问题，在罗马城中马上发生分歧的意见。有些人建议，把他的遗体在全意大利游行，后陈列在广场上，举行公葬。雷必达和他的党羽反对；但是卡塔拉斯和苏拉党人胜利了。苏拉的遗体抬在金舆上，声势浩大地通过意大利。许多号兵和骑兵走在前列，一大群武装部队跟着步行。他的士兵从四面八方携带着武器跑来，参加游行；每个人来了的时候，依照适当的次序，被指定一个位置，聚集起来的群众是空前的。在这些行列的最前面，高举着他生前和统治时所用过的旗帜和棒束权标。

106. 当遗体到达罗马时，这个遗体被抬着通过街道，后面跟着一个巨大的行列。仓促造成的2 000多顶金冠，各城市以及他所指挥过的军团和他的朋友们个人所赠送的礼物都抬着在行列中行走。参加这次葬礼的全部贵重物体是不可能尽情描述的。因为害怕这些聚集起来的士兵，所有的祭司们和女祭司们，每个人都穿着适当的服装，护送遗体；元老院的全体和高级行政长官全体都穿带着职务的标帜，参加葬礼。一群骑士带着特殊的装饰跟在后面，以后就是所有在他指挥下做过战的军团。他们很热心地跑拢来，都匆忙地参加这项工作，带着金边的军旗和镀银的盾牌，当时在这种场合下，这些东西还是使用的。有无数的吹鼓手轮流奏着最令人伤感的葬歌调子。永别了的呼声首先由元老们呼喊出来，接着就是骑士们，接着就是士兵们，最后是平民。因为有些人是真正怀念苏拉的；但是另一些人是害怕他的军队和他的遗体，正像他活着时候他们害怕他一样。当他们看到目前的情景和回忆这个人的事业的时候，他们很觉得惊异，同意他们敌人的意见，说他对于他自己的党羽来说，是幸福的；对于他们自己来说，甚至在他死了的时候，还是最可怕的。遗体陈列在广场中的讲坛上，公众演说通常是在讲坛上发表的；当时最善于言辞的罗马人发表了葬礼演说，因为苏拉的儿子福斯都还是很年轻的。于是元老中身体强健的人抬起棺架，运往马斯广场，这个地方过去只是埋葬国王的，于是骑士们和士兵们列队前进，绕过焚烧尸体的火葬堆。

XIII.雷必达的暴动与塞多留在西班牙反对罗马政府的斗争

107. 这就是苏拉的结局；但是他们送葬回来之后，两个执政官马上就发生了语言上的争执，公民们开始分别支持他们。为了讨好意大利人起见，雷必达说，他将恢复苏拉所夺去的他们的土地。元老院对于两个党派都害怕，因此要他们宣誓，不要因为他们的纠纷而引起战争。依照抽签决定，把山外高卢省 [112] 分配给雷必达，他没有再回到人民会议来，因为他知道，不对苏拉党人作战的誓言在次年就会失去拘束他的效力，因为这个誓言被视为只在他任执政官期内是有效的。元老院看出了他的阴谋，所以召他回来；他知道他被召回的原因，他就带着他的全部军队来，想带着军队进入罗马。 [113] 因为他被阻止，不能带兵进城，他命令他的部下武装起来；在另一方面，卡塔拉斯也把他的部下武装起来。在马斯广场不远的地方。战斗发生了。雷必达战败了，马上就放弃了战斗，航往撒丁尼亚，在那里他患肺病身死。的军队逐渐分散而解体了，大部分由柏彭那带往西班牙，到塞多留那里去了。

108. 苏拉党人剩下来的困难就是对塞多留的战争。这个战争已继续了八年之久， [114] 这对罗马人来说，不是一个容易的战争，因为这不仅是对西班牙人的战争，而且也是对其他罗马人和塞多留的战争。当他和卡波合作反抗苏拉的时候，他已经当选为西班牙总督；他在休战期中攻陷粟萨之后，逃往西班牙， [115] 就任总督的职务。他从意大利各地带来了一支军队，又从克勒特—伊伯里亚人中间招募了一支军队，驱逐以前的大法官们离开西班牙，因为他们为了讨好苏拉起见，拒绝把政权交给他。苏拉派遣梅特拉斯去进攻他，他很豪迈地和梅特拉斯作战。他获得勇敢的声誉之后，他从那些和他在一起的朋友们中间录用了300人，组织一个议会，称为罗马元老院，以嘲笑真正的罗马元老院。苏拉死了，后来雷必达又死了之后，他又得到雷必达的部将柏彭那带来的一支意大利人军队，人们认为他会进攻意大利本土；他可能这样做了，如果不是元老院惊慌了，又派遣一支军队和一个将军到西班牙来增援先派来的军队的话。这个将军就是庞培，他年纪还很轻，但是在苏拉时代，因为他在阿非利加和意大利本土的功勋而有很大的声誉了。

109. 庞培勇敢地越过阿尔卑斯山，不是利用汉尼拔花费的劳力所开辟的道路，而是绕着隆河和挨利丹那斯河的河源另外开辟一条通道。这两条河发源于阿尔卑斯山脉彼此不远的地。一条河经过山外高

卢，流入第勒尼安海中；另一条河从阿尔卑斯山的内地流入亚得里亚海中，这条河原先叫做挨利丹那斯河，现在改称为波河了。庞培刚到西班牙，塞多留把庞培派出去劫掠粮食的一整个军团的兵力连同它的驮兽和仆从都打散了。他又当着庞培的眼前，劫掠并毁灭了罗马人的劳罗镇。在这次围攻的时候，有一个士兵侮辱一个妇女，想对她施行暴行，这个妇女用手指把士兵的眼睛挖出来。当塞多留听到这件事的时候，他把常有这种暴行的整个一大队的士兵都处死刑，虽然这个大队是由罗马人组成的。

110. 当时冬天到了，两军因此分开了。

当春天来了的时候，他们又开始战斗。梅特拉斯和庞培从比里牛斯山脉中出来，因为他们是在那里过冬的；塞多留和柏彭那则从吕息坦尼亚出来。他们在苏克罗镇附近遭遇。当战斗正在进行的时候，出乎意料之外，晴朗的天空中忽然发出闪电，但是这些受过训练的士兵们能够坚持下去，一点也不惊慌失措，他们继续战斗，双方被杀的人数很多，直到最后，梅特拉斯打败了柏彭那，劫掠了他的军营；而在另一方面，塞多留战败了庞培，庞培腿上受了重伤。这就使战斗终止了。

塞多留有一头很驯服的小白鹿，他常让它自由跑动。当这头小鹿不在眼前的时候，塞多留即认为这是不祥之兆。他就意气消沉，停止作战，他也不管敌人嘲笑他关于小鹿的事，当小鹿出现，从林中跑过的时候，塞多留即跑出来欢迎它，他马上就下令向敌人投射一阵标枪，好像把祭祀的最初果实贡献给它的样子。

不久之后，塞多留在塞恭提亚进行一次大战，从中午到夜间。他乘马作战，战败了庞培，杀死了庞培的部下将近6 000人，他自己丧失了大约一半这样多的人。同时梅特拉斯毁灭了柏彭那的部下大约5 000人。这次战役后的第一天，塞多留带着大批蛮族援兵出乎意外地在将近傍晚的时候进攻梅特拉斯的军营，有意想大胆地利用一条壕沟截断这个军营和外面的联系，但是庞培匆忙地赶到了，使塞多留停止了这个藐视敌人的计划。

这样，他们度过了夏季，于是他们又分开跑到各营里去了。

111. 次年，即第176奥林匹亚四年纪，罗马人因遗赠的关系，获得了两个国家：尼科美德以俾泰尼亚赠给罗马人；拉基底王室的托勒密（别名阿彼翁）以塞勒尼赠给罗马人。当时发生了许多战争：塞多留在西班牙进行猛烈的战争，米特拉达梯战争在东方爆发；[116] 海盗在整个海面上进行战斗；[117] 另有一个在克里特周围对抗克里特人自己的战争；[118] 此外还有意大利的角斗士战争，[119] 这次战争是突然爆发，而变为很严重的。虽然有这样多的冲突，分散了他们的力量，但是罗马人还是派遣了一支有两个军团兵力的军队到西班牙来了。梅特拉斯和庞培带着这些军队和在他们手中的其他军队又从比里尼斯山脉下来，向挨布罗河进军了；塞多留和柏彭那从吕息坦尼亚出来，向他们迎战。

112. 在这时候，塞多留的许多士兵叛降了梅特拉斯，他大为愤怒，以野蛮残酷的处罚加在他的部下身上，因此不得人心。士兵们责难他，特别因为他无论到什么地方去，他的周围带着克勒特—伊伯里亚人的长矛队作为卫队，把他本人的安全交给克勒特—伊伯里亚人来保护，而不交给罗马人来保护。他以叛逆之罪谴责他们，而他们正在一个罗马人民的敌人手下服务，这也使他们不能容忍。塞多留责备他们不忠诚，可是他们为了他的缘故，才对他们自己的祖国不忠诚，正是这件事情使他们最为烦恼。同时那些还留在军旗一边的人，因为别人的叛逃而受到处罚，他们认为这也是不公平的。并且克勒特—伊伯里亚人趁着这个机会侮辱他们，把他们当作可疑的人。但是他们还没有完全和塞多留决裂，因为他们为他服务，从中得到利益。在那个时期，没有别人比他更精于战术，在战争中更为成功的。因为这个缘故，以及他行军的迅速，克勒特—伊伯里亚人给他取个名字，叫做汉尼拔，他们认为汉尼拔是他们国内最勇敢和最能干的将军。这样，军队对塞多留不满，因为这个缘故，梅特拉斯的军队占据了他的许多市镇，征服了这些市镇的人民。当庞培正在围攻巴兰提亚，投掷木块于城墙下[120] 的时候，塞多留突然出现了，解除了城市的包围。庞培匆忙地纵火焚烧城墙，退到梅特拉斯那里去了。塞多留重建倒塌下来的那部分城墙，于是进攻驻扎在卡雷加里斯要塞附近的敌人，杀死了3000人。这一年在西班牙就这样过去了。

113. 次年，罗马将军们的胆量似乎大了一点，大胆地进攻那些拥护塞多留的市镇，引诱了许多市镇脱离了他，并袭击其他的市镇。因

为他们的胜利，士气大增。没有大的战役，但是［小冲突还继续着］，[121] 直到次年，他们甚至于更加大胆地前进。现在塞多留很明显地受神意的驱使，变为疯狂了，因为他对于他的工作松懈了，染了奢侈的习惯，迷恋妇女，饮酒欢宴，结果，他不断地被打败了。因为各种猜忌，他的性格变得暴躁了。在处罚方面极端残酷，对每个人都不信任。特别是对柏彭那，因为他是雷必达的党人，他带着一支巨大的军队，作为志愿者来到他这里的。[122] 因此柏彭那开始为他自己的安全担心，和其他十个人组织杀害塞多留的阴谋。这个阴谋被泄露了，有些犯罪者受到了处罚，另一些逃跑了，但是柏彭那在一个说不出的情况下没有被侦查出来，他更加专心想实现这个阴谋。因为塞多留总是有长矛队守卫着他，柏彭那邀请他来参加宴会，他力劝塞多留和站在宴会厅周围的卫士们饮酒，于宴会后把他刺死了。

114. 士兵们马上发生骚动，对柏彭那甚为愤怒，他们对塞多留的痛恨突然变为对他的爱好，正和人们对死者通常减轻了他们的愤怒一样，当那个伤害他们的人已经不在他们的眼前的时候，总是带着亲切的记忆，回想他的美德。他们仔细考虑他们目前的形势，对于柏彭那作为一个普通的个人，也很轻视，因为他们认为塞多留的勇敢是他们惟一的救星。他们对柏彭那甚为愤恨；蛮族人的愤恨也不减于他们；特别是吕息坦尼亚人。因为塞多留特别是为吕息坦尼亚人效劳的。

当塞多留的遗嘱被打开的时候，遗嘱中有给予柏彭那的一项遗产，因此所有的人心里对他更加愤怒，更加痛恨，因为他犯这样可恶的罪行，不仅是杀害了他的长官和指挥他的将军，而且是杀害了他的朋友和恩人。如果不是柏彭那很快给一些人以礼物，给另一些人以诺言的话，他们一定会暴动起来。有些人，他用威胁来恐吓，有些人他杀害了，以使其余的人感到恐怖。他来到前面，向群众发表演说。他释放一些被塞多留囚禁的人，遣散了一些西班牙人的人质。他们这样被迫而屈服，把他作为将军来服从了（因为他的地位仅次于塞多留）；但是就是在那个时候，他们对他还不是没有恨心的。当他的胆子大了一些时候，他用刑很残酷，杀死了三个和他从罗马一块儿逃出来的贵族，又杀死了他自己的侄子。

115. 因为梅特拉斯认为庞培一个人战胜柏彭那已经不是一件困难的事了，他自己到西班牙其他地区去了；庞培和柏彭那两人发生几天的小战，以试探彼此的兵力，他们没有把他们的全部军队投入战场。

但是在第十天的时候，两人进行了一次大战。两人都决心一战而决胜负：庞培有此决心，因为他藐视柏彭那的将才；柏彭那有此决心，因为他不相信他的军队会长远地忠实于他，而现在他是用他的最大的兵力作战。正如我们可以预料得到的，庞培很快就战胜了这个低能的将军和心怀不满的军队。柏彭那在整个战线上都战败了，他自己隐藏在一个丛林中，他害怕他自己的军队甚于害怕敌人的军队。他被一些骑兵抓着，被拖到庞培的司令部，他自己的部下辱骂他为杀害塞多留的凶手，他大声呼喊，说他将要把罗马的党派向庞培告密。他这样说，或者因为这话是真的，或者因为他想借此可以安全地被带到庞培的面前去。但是庞培派人送命令来，不要把柏彭那带到他面前去，而要把他就地处死。他之所以这样做，似乎是因为他害怕柏彭那泄露一些惊人的消息，会引起罗马的新纠纷。对于这件事，庞培做得很慎重，他这个举动使他的名誉更加增高了。所以西班牙的战争，因塞多留的死亡而终结了。我认为，如果他不死的话，这个战争不会结束得这样快，或者这样容易的。

XIV.伟大的斯巴达克奴隶起义

116. 在同一个时候，斯巴达克（他的出生是一个色雷斯人，曾经在罗马军队里做过士兵，但是后来被俘虏，被卖为角斗士，在加普亚一个角斗士训练学校里）说服他的同伴约70人，要为他们自己的自由而斗争，不要为观众的娱乐而斗争。他们打败了守卫的人，跑出来了，他们在路上夺取了人们的木棍和短剑，用以武装自己，然后逃往维苏威山上。许多逃亡的奴隶，甚至一些从田野里跑来的自由民，也和斯巴达克联合在一起。他劫掠邻近地区，以两个角斗士，恩诺美阿斯和克利苏，做他的部将。因为他很公平地分配掠获物，不久他就有许多的部下了。发利尼阿斯·格拉柏 [123] 是第一个被派去进攻他的，后来巴布利阿斯·发利略 [124] 又被派去；他们所带的，不是正规军队，而是匆忙地随便组织的军队，因为罗马人还没有把这个当作一个战争，而认为只是一种劫掠性的暴动。他们进攻斯巴达克，两人都被打败了。巴达克甚至于捉着了发利尼阿斯的马匹；那位罗马人的将军险险乎被一个角斗士活捉。

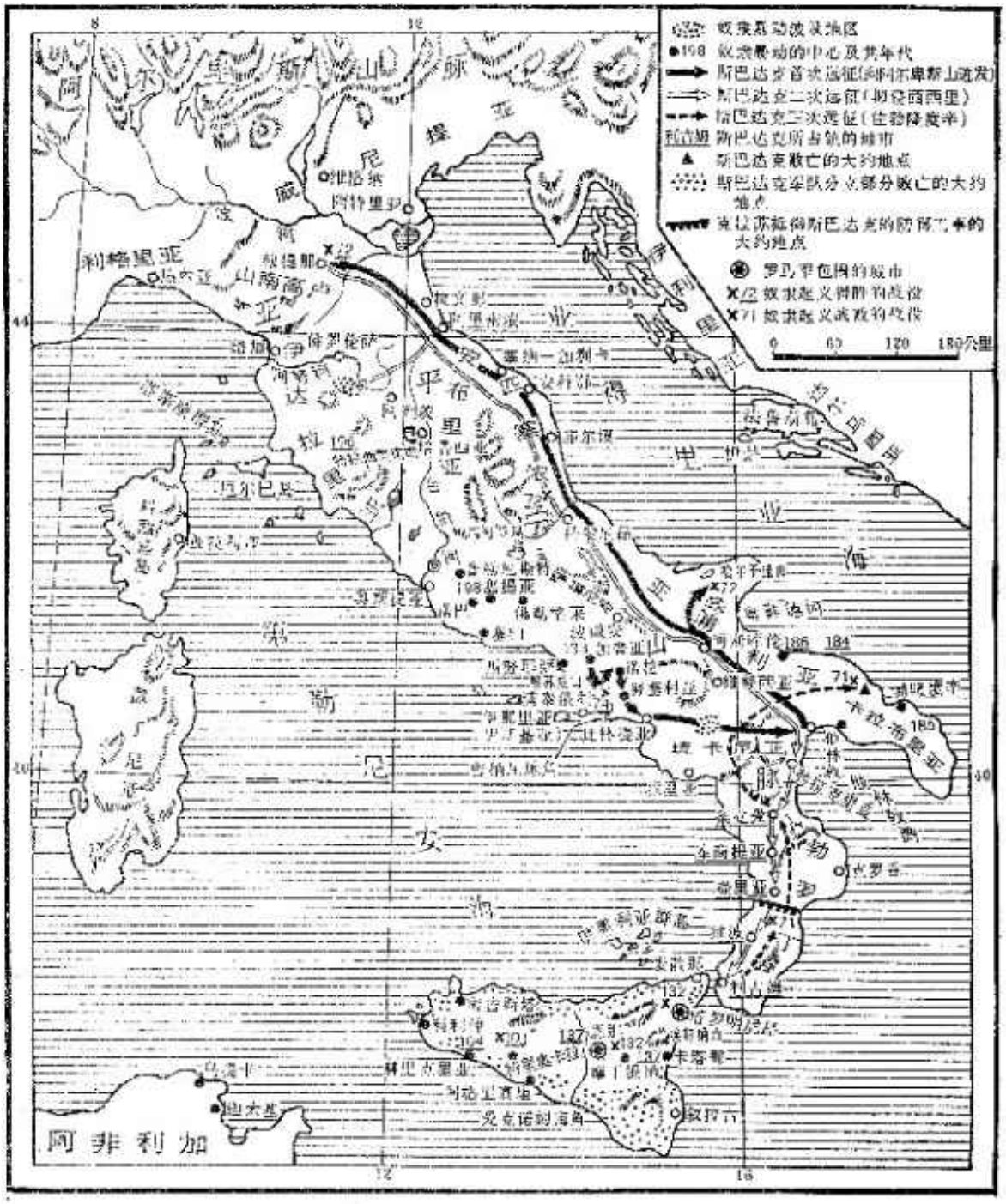

意大利与西西里奴隶起义（公元前2—1世纪）

此后，聚集在斯巴达克周围的人数更多了，使他的军队人数达到70 000人。为了这些军队，他制造武器，搜集军事装备。因此罗马现在派遣执政官们带着两个军团来了。

117. 一个执政官在加尔干诺山 [125] 附近战败了带着30 000人的克利苏，克利苏的三分之二士兵和他本人都阵亡了。斯巴达克努力想冲过亚平宁山脉，向阿尔卑斯山脉和高卢地区挺进。但是一个执政官先到了那里，阻止他的逃跑；另一个执政官尾追在他的后面。他回转头来分别应战，把他们各个击破了。他们在混乱中向不同的方向溃退。斯巴达克杀死了300个罗马俘虏，致祭克利苏的亡灵之后，即率领120 000步兵向罗马进攻，烧掉所有无用的东西，杀死所有的战俘，并屠宰他的驮兽，以便轻装行军。许多逃亡者跑到他那里来，但他不愿收容他们。两个执政官又在匹塞浓地方迎战。在这里又进行了一次大战，而罗马人又大败了。

斯巴达克改变了他进攻罗马的计划。他认为他还没有准备好作这样的战斗，他的全部军队还没有适当地武装起来，因为没有城市和他联合在一起，参加他的队伍的只有奴隶、逃兵和下层群众。但是他占领了条立爱附近的山脉，攻下了条立爱城。他禁止商人携带金银进来，不许他自己的部下有任何金银。但是他大量购买铜铁，不干涉那些买卖铜铁货物的人。从这个来源，他取得了充足的物资供应，他的部下有充足的武器，时常出外劫粮食。当他们再次和罗马人交战的时候，他们又获得大胜，满载着战利品而归。

118. 这个战争，虽然在开始的时候，被人嘲笑和藐视，以为只是角斗士作乱，但是后来对罗马人是这样可怕的，它现在已延续了三年之久。当新的大法官选举时期到了的时候，所有的人都害怕，没有人敢提出自己为候选人。直到后来，在罗马人中以出身和财富著名的李锡尼·克拉苏就职为大法官，带着6个新的军团来进攻斯巴达克。他到达目的地的时候，又接收了执政官们的两个军团。因为这两个军团的士兵在几次战役中作战不利，他实行以抽签方法，十人中处死一人。有人说，克拉苏带着全部军队交战，而被打败了，他实行十人中抽杀一人的办法，不因被杀的人数众多而迟疑，他总共杀了约4 000士兵。不管是哪一个说法，当他一旦向他的士兵们表示了他比敌人更为可怕的时候，他马上打败了斯巴达克的军队10 000人（他们驻扎在一个离开大队的地方），杀死了他们三分之二的人。于是他勇猛地进攻斯巴达克本人，在一个光辉的战役中把他打败了，追赶他的逃亡的队伍直到海边，他们想从那里渡海到西西里去。克拉苏赶上了他们，用一条以壕沟、城墙和栅栏作成的封锁线，把他们包围起来。

119. 斯巴达克想设法冲破这个封锁线，进入萨谟尼安人的地区，但是克拉苏在上午就杀死他的部下约6 000人，在将近傍晚的时候，又杀死了同样多的人。罗马军队被杀者仅3人，伤者仅7人，新的处罚使他们的士气改进得这样大。斯巴达克正在等待着某处有骑兵来增援，所以不再率领他的全军出来作战，只时常出来到处袭击，以疲劳那些包围他的军队。他不断地出乎意外地袭击他们，将柴把抛入壕沟中，然后纵火焚烧，使他们的工作陷入困难。他又把一个罗马人的俘虏钉死在十字架上，放在两军中间的空地上，这是向他自己的部下指出：如果他们不战胜的话，他们前途的命运是什么。但是首都的罗马人听到围攻斯巴达克的消息的时候，他们认为，如果这次对于角斗士的战争延长下去的话，这是可耻的。但是他们也认为对付斯巴达克的工作还是艰巨的，所以他们命令刚从西班牙回来的庞培去增援。

120. 因为这个决议，克拉苏用尽一切办法，想和斯巴达克决战，使庞培不致夺去了战争的光荣。斯巴达克也想在庞培来到之前，要求跟克拉苏议和。当他的建议被鄙视地拒绝之后，便决心冒战争的危险，因为他的骑兵已经到了。他带着他的全军冲过围军的防线，向勃隆度辛冲去，而克拉苏在后面追赶。当斯巴达克听到琉卡拉斯战胜米特拉达梯归来，正在勃隆度辛登陆的时候，他一切都失望了，便带着他的军队（就是那时候，他的军队人数还是很多的），来和克拉苏作肉搏战。这个战役的时间很长，杀人很多，这是意料中的事，因为这样多以千计的绝望的人拼命战斗。斯巴达克的大腿被矛刺伤了，他屈下一支膝，拿着盾牌在他的前面，这样和那些向他进攻的人战斗，直到最后他和一大群跟他在一块儿的人被包围并被杀死时为止。他的其余的军队陷于纷乱，成群地被屠杀了。被屠杀的人数这样多，以致不能计算。罗马人的损失约1 000人。斯巴达克的遗体没有被发现。他的部下大部分逃出战场，奔往山中，克拉苏追逐到那里。他们把自己分为四部分，继续战斗，直到最后除6 000人以外都死亡时为止。这6 000人被钉死在沿着加普亚到罗马整个道路上的十字架上。

121. 克拉苏在6个月之内完成了他的工作，因此产生了他自己和庞培之间争夺荣誉的事情。克拉苏不遣散他的军队，因为庞培没有遣散他的军队，两人都是执政官的候选人。克拉苏已经做过大法官，如苏拉的法律所规定的。庞培既没有做过大法官，也没有做过财政官，年仅34岁；但是他应许了人民保民官们，说他们以前的大部分权力都应当恢复。当他们已经当选为执政官的时候，就是在那个时候，他们还

没有遣散他们的军队，他们的军队驻扎在罗马附近。每人都有一个借口。庞培说，他在等待梅特拉斯回国，为他在西班牙的胜利举行凯旋；克拉苏说，庞培应当首先遣散他的军队。

罗马人民看到新的变乱正在酝酿中，又害怕驻在附近的两支军队。当执政官们坐在广场上最高长官的坐椅上的时候，人民恳求他们两人彼此和解，但是起初两人都拒绝这种请求。尽管这样，当有些人似乎受先知者的感应，[126] 预言说，如果两个执政官不达成协议的话，将有许多悲惨的后果产生的时候，人民又痛哭流涕地哀求他们，请他们不要忘记马略和苏拉的斗争所产生的祸害。克拉苏首先让步。他从他的坐椅上下来，走到庞培的面前，向他伸出手来，表示和解。庞培站起来，匆忙地跑去迎接他。他们在群众欢呼中握手；直到两个执政官书面下令遣散他们的军队时，人民才离开会场。这样，担心又有一次大纠纷的这种很有根据的疑惧心理才消除了。从提比略·革拉古之死计算起，这大约是内乱时期中第60年。[127]

---

[1] 服尔细人，厄魁人等进攻罗马，平民要求取消债务，否则拒绝参战。——译者

[2] 在阿尼俄河与台伯河合流处，离罗马约5公里。——译者

[3] 在共和时代，执政官是由全体人民选举，不是由元老院选举的（英译注）。执政官是由森都里亚会议（百人队）选举的。——译者

[4] 参阅II.（II-V.）。——译者

[5] 参阅XIV.32-38，41。——译者

[6] 在法萨卢（英译注）。参阅XIV.70-81。——译者

[7] 这个尊号过去只在举行宗教仪式时授予的，公元前27年元老院把这个尊号给予屋大维，为其政权创造宗教上权威的根据。——译者

[8] 阿庇安原著的第XVIII-XXI卷，现已失传。——译者

[9] 在这里，阿庇安的意思既不清楚，也没有说服力。他似乎把战争的殖民地跟平时的殖民地，即那些作为“prcpugnacula”（意为“要塞”）而建立的殖民地跟那些在被征服的领土上发展起来的殖民地混为一谈。——英译者

[10] “这种土地”是国有土地，不是一般的土地。——英译者

[11] 约330英亩（英译注）。即125公顷。——译者

[12] 指公元前135年的奴隶暴动。——英译者

[13] 是分配土地的三人委员会（Triumviri agris dioidendis）。——英译者

[14] 保民官所召集的是部落会议。——译者

[15] 这里原文可能有脱漏。——英译者

[16] 当时罗马共有35个部落。参阅本卷第49 。——译者

[17] 人民罢免保民官，这是罗马史上第一次。——译者

[18] 盖约·革拉古，时年20岁。——英译者

[19] 支持革拉古的土地法的人主要是乡村平民。——译者

[20] 保民官之选举本是在秋季举行的，元老院故意违反惯例，改在夏季举行。——译者

[21] 麦子是夏季收获的。——译者

[22] 在卡皮托山冈上朱比特神庙附近。——译者

[23] 在卡皮托山冈上朱比特神庙附近。——译者

[24] 阿庇安似乎不是指卡皮托山冈的山坡，而是指塔坡安崖，很明显地他是夸大了（英译注）。按塔坡安崖在卡皮托山冈的西南角上，与朱比特神庙相近。——译者

[25] 或者挤在［卡皮托山冈上朱比特］神庙的附近。——英译者

[26] 参阅VI.43。——译者

[27] 参阅XII.12。——译者

[28] 参阅X.10。——译者

[29] 参阅VIII.112；VI.84。——译者

[30] 这是城市平民所最欢迎的。——译者

[31] 元老多为大土地所有者；骑士们多掌握大量货币财富，他们的经济势力可以和元老们抗御，但在政治上无权。——译者

[32] 参阅XII.12，57。——译者

[33] 当时法官们是由元老中推选的。——译者

[34] 多为骑士。——译者

[35] 拉丁同盟者非取得罗马公民权，不能参加人民会议，不能分配土地等等。——译者

[36] 不到五英里。——英译者

[37] 事实上当时意大利已经没有这样多的土地，可以建立12个殖民地了。他们用这个诡计来破坏革拉古在人民中的威信。——译者

[38] 参阅VIII.（上）135。——译者

[39] 参阅VIII.（上）136。——译者

[40] 月光女神。——译者

[41] 萨布利喜阿斯桥，这座桥是撑在木墩上的。——英译者

[42] 此处，希腊文似有错误。可能应该作“Tais Wai Tais，意为找出各种借口”。——英译者

[43] 原稿意义不明确，可能我们应当了解其意义为："由于一系列诉讼案件的缘故，［土地分配委员们］陷于无事可做的地步。"——英译者

[44] 约下午四时左右。——译者

[45] 土地神。——译者

[46] 进攻伊利里亚人，参阅X.10。——译者

[47] 参阅本卷第24-26 。——译者

[48] 参阅本卷第22 。——译者

[49] 在公元前三世纪末以前，"意大利"一词仅指伊达拉里亚和安布里亚以南半岛内的那部分土地。——英译者

[50] 这里阿庇安的地理是不正确的。——英译者

[51] 琉喜阿斯之误。第41、42、45和48诸节同。——译者

[52] 萨林敦。——英译者

[53] 实际上是托林那河。——英译者

[54] 指森都里亚（百人队）会议。——译者

[55] 参阅本卷55 ， 56 ， 64 。——译者

[56] 此处原文可能有脱落："一半以橡子维持生活，得以生存下来了；但是一半死了。"——英译者

[57] 希腊文χρῆστ北 很明显地是包括二者在内，除非加入καδαυειστάι 等字样。——英译者

[58] 根据伽图，《剑桥古代史》VII.477页。罗马人祖先的法律规定，盗贼应处以所窃款项两倍的罚款，高利贷者应处以所收利息四倍的罚款。——译者

[59] 约上午八点钟的时候。——译者

[60] 参阅XII.17以下。——译者

[61] 即停止处理一切公务。——英译者

[62] 公元前449年的发利略与霍拉西法案规定平民部落会议通过的法律得到元老院的同意者即成为国家法律。公元前287年的霍天西阿法案规定平民部落会议的议决案，不得到元老院的同意也成为法律。苏拉的反动措施剥夺了数百年来平民在反贵族斗争中取得的成果。——译者

[63] 在部落会议中，以人计算票数，平民占优势；在森都里亚会议中，按各等级所规定的森都里亚（即百人队）计算票数，第一、二两等级占绝对优势。——译者

[64] 保民官是经过部落会议的决议而行使他们的职权，部落会议权力的削弱即保民官权力的削弱。——译者

[65] 即大土地所有者。——译者

[66] 《李维摘要》（LXXVII）说，当执政官昆塔斯·庞培来接收代执政官尼阿斯·庞培的兵权的时候，尼阿斯使人杀死了昆塔斯。——英译者

[67] 参阅XII.30以下。——译者

[68] Apex（在此地是Apex Dialis）是一个圆锥形的礼帽或便帽。参阅下面第74 。——英译者

[69] 即山南高卢。——译者

[70] 参阅XII.51，52。——译者

[71] 参阅XII.54以下。——译者

[72] 参阅VIII.（V）。——译者

[73] 参阅XII.57；XIII.40，46，50以下。——译者

[74] 参阅XII.22-64。——译者

[75] 在伊利里亚北部海岸旁边。——英译者

[76] 月神。——译者

[77] 大母神、土地神。——译者

[78] 参阅本卷第68 。——译者

[79] 时年23。——译者

[80] VI.101。——译者

[81] XII.97以下。——译者

[82] 根据传说，卡皮托山冈上朱比特神庙是最后一个国王塔魁尼阿斯建立，公元前509年共和国成立时第一任执政官布鲁图献给朱比特的。——译者

[83] 此处抄本一定有脱误，不能适当地恢复原状。——英译者

[84] 可能是卡西利浓之误。——译者

[85] 参阅本卷第108-113 。——译者

[86] 意思说，饥饿是两种灾难中比较轻的。——英译者

[87] 维尔利克是这样解释的；但是根据非斯塔斯的意见，这可能是“ager viritanus”,“qui viritim distribuitur”的意思。——英译者

[88] 参阅XII.60。——译者

[89] 引自亚里斯多芬《骑士》542（英译注）。参阅罗念生译《亚里斯多芬喜剧集》（1954年人民文学出版社出版，116页）。译文稍异。——译者

[90] 后三头之一雷必达的父亲。——译者

[91] 参阅本卷第79 ， 82 。——译者

[92] 拉丁文是proscribere意即“宣布公敌”，proscription一字即由此而来。——英译者

[93] 可能是从窗中或从屋顶上，但是希腊文的意义可能只指“带去”而言，与“拖去”的意义相反。——英译者

[94] 意为“维纳斯神所爱的人”。——英译者

[95] 恋爱女神，罗马人称为维纳斯，希腊人称为阿富罗底。——译者

[96] 开利亚的阿富罗底西阿斯城（英译注）。在开利亚东北，密安德河之南，其遗址在现在阿丁城东南约50英里。——译者

[97] 参阅本卷第92 。——译者

[98] 参阅本卷第94 。——译者

[99] 森都里亚会议。——译者

[100] 这里原文有误，可能记忆有误；正确的年代是120年。——英译者

[101] 以六个月为限。——译者

[102] 公元前753-前509年。——译者

[103] 公元前509-前82年。——译者

[104] 公元前82年。——译者

[105] 参阅本卷第96 。——译者

[106] 参阅本卷第94 。——译者

[107] 参阅XII.92-94。——译者

[108] 参阅XII.17以下。——译者

[109] 参阅XII.23。——译者

[110] 公元前138-前78年。——译者

[111] 参阅本卷第97 。——译者

[112] 即那旁·高卢。——译者

[113] 根据罗马法律，将军是不能率军进城的（参阅本卷第57以下）。——译者

[114] 公元前80-前72年。——译者

[115] 参阅本卷第86 。——译者

[116] 参阅XII.79以下。——译者

[117] 参阅XII.92以下。——译者

[118] 参阅V.（VI）。——译者

[119] 即斯巴达克奴隶大起义，参阅第116节以下 。——译者

[120] 他是打算利用柴把纵火焚烧这些木块的。——英译者

[121] 原文有脱漏。——英译者

[122] 参阅本卷第107 。——译者

[123] 为克劳狄·格拉柏之误。参阅普鲁塔克作克罗狄《名人传》（近代丛书英文版，第655页）。——译者

[124] 为巴布利阿斯·发利尼阿斯之误。普鲁塔克作巴·发利那斯（同上）。——译者

[125] 可能是和加尔加鲁河相混：在亚浦利亚。——译者

[126] 大概是预言者，罗马有一个公认的预言者的阶级。莎士比亚在他的《朱理亚·恺撒》一剧中，有一个预言者阶级的例子（英译注）。参阅朱生豪译《莎士比亚戏剧集》第7册中《裘力斯·该撒》（1954年作家出版社出版）。——译者

[127] 公元前70年。——译者

第十四卷（内战史第二卷）

I.喀提林的阴谋 [1]

1. 在苏拉个人统治，以及后来塞多留和柏彭那在西班牙的军事行动之后，罗马人中间发生了其他类似的内乱，直到最后，盖约·恺撒和伟大的庞培彼此进行战争，恺撒结果了庞培而自己在元老院议事厅中被杀，因为他被控告有模仿国王行动的罪名。这些事情如何发生的，以及庞培和恺撒两人如何丧失他们的生命的，这卷书，即《内战史》的第2卷将要说明。

庞培最近肃清了海上的海盗 [2] （当时海盗人数之多，是过去从来没有过的），后来战胜了本都国王米特拉达梯，调整了本都王国以及他在东方所征服的其他国家。 [3] 恺撒还是一个青年，但是在口才和行动上强而有力，在任何方面敢作敢为，随便做什么事，信心百倍，为了追求荣誉，不惜钱财，耗尽他的家产。当他还是营造官和大法官的时候，他已经负了很多债务，群众非常喜欢他，因为群众总是歌颂那些浪费无度的人的。

2. 盖约 [4] ·喀提林，因为他的巨大声誉和高贵出身，是一个著名人物；但是他是一个疯狂的人，人们都相信他杀害了他自的儿子，因为他和奥勒利亚·俄累斯提拉恋爱，而俄累斯提拉不愿和一个已经有了儿子的人结婚。他曾经是苏拉的朋友和热心的支持者。为了满足他的野心，他自陷于贫穷，但是他还是为强有力的男子们和妇女们所逢迎。他作为执政官的候选人，把这作为夺取专制政权的一个步骤。他很有信心地期待着自己会当选；但是，因为人们怀疑他以后的阴谋，所以他落选了。而这个时期最雄辩的演说家和修辞学家西塞罗当选了。喀提林为了表示奚落和鄙视那些选举西塞罗的人，他称西塞罗为

“新人”，因为他出身微贱（他们称那些因自己的功德而不是因他们祖先的功德而著名的人为“新人”）；因为西塞罗不是出生于罗马城，所以他称西塞罗为“寄寓者”，[5] 他们用这个名词指那些租赁别人的房屋的人而言。从这时起，他完全不参加政治，因为政治不能迅速地、有把握地使他获得专制政权，而是包藏祸心充满了争夺的精神。他从许多希望她们的丈夫们在暴动中被杀死的妇女手中得到了许多金钱，他跟许多元老们和骑士们一起组织阴谋，聚集了一群平民、异邦人和奴隶。参加他的阴谋的主要人物是科尼利阿斯·林都拉斯和塞提加斯，他们两人当时是罗马城的大法官。他派遣使者到全意大利苏拉的士兵那里去，因为他们把从前所掠夺来的东西都花光了，他们渴望有同样的行动。为了这个目的，他派遣盖约·马利阿斯到伊达拉里亚的腓萨利地方去，派遣其他的人到匹塞浓和亚浦利亚去，他们在那里秘密地替他招募士兵。

3. 当这些事情还在秘密地进行的时候，有一个出身名门的女福尔维亚把这些事情都告诉了西塞罗。她的爱人昆塔斯·库里阿斯，因为许多可耻的行为被逐出元老院，因此被认为可以参加喀提林的这个阴谋，他以妄自尊大和吹牛的态度告诉了他的情妇，说他不久之后就可以有很大权势的地位。这时候，关于意大利将发生事情的谣言也正传播开了。因此，西塞罗在全罗马城中分段驻扎卫兵，派遣许多贵族到那些可疑的地方去，监视那里所正在发生的事情。虽然没有人敢逮捕喀提林，因为事实还没有被确切地知道，但是喀提林胆怯，担心迟疑的结果会使他的嫌疑增加，他相信迅速行动可以得到胜利。他送钱到腓萨利去，命令他的同谋者杀害西塞罗，并在同一夜间，在各个不同的地方纵火焚烧罗马城。于是他离开罗马，去和盖约·马利阿斯联合在一起，打算聚集更多的军队，在罗马起火的时候，进攻罗马。他的虚荣心这样大，以致他使棒斧的仪仗摆在他的前面，好像他是一个代执政官的样子。他往马利阿斯那里去，沿途招募士兵。林都拉斯和他的同谋者决定：当他们知道喀提林达到腓萨利的时候，林都拉斯和塞提加斯在清晨的时候，暗藏短剑，到西塞罗的门口去求见西塞罗。当他们因自己的官阶可以进去的时候，他们和西塞罗在门廊中谈话，不管谈什么问题；引他离开他自己的人，把他杀死；于是人民保民官琉喜阿斯·培斯提亚马上命传令官召集人民会议，控告西塞罗总是胆怯、煽动战争，无故准备扰乱罗马城；培斯提亚发表演说的那天夜间，其他的人准备在12处焚烧罗马，并加劫掠，把重要的人物都杀死。

4. 策动阴谋的首领们，林都拉斯、塞提加斯、斯泰提利阿斯和喀西约的计划就是这样的。他们在等待着他们的时机。同时，阿罗布罗基人的使者们正在控诉他们的行政长官们，[6] 他们也被邀请来参加林都拉斯的阴谋，以便引起高卢反抗罗马人的暴动。林都拉斯派遣一个名叫发尔特喜阿斯的克罗吞人，带着一些没有签字的信件同他们一块儿到喀提林那里去。这些阿罗布罗基人有点怀疑，因此把这件事告诉了他们国家的保护人非比阿·桑加；因为当时的习惯，所有的属国都有保护人在罗马的。桑加把这些事实告诉了西塞罗，西塞罗在途中逮捕了这些阿罗布罗基人和发尔特喜阿斯，马上把他们带到元老院去。他们供认他们和林都拉斯的代理人有个协议；当他们和林都拉斯的代理人对质的时候，他们证实科尼利阿斯·林都拉斯常常这样说，命运之书中载着，有三个科尼利阿斯将为罗马的专制君主，其中两个，秦那和苏拉，已经实现了。

5. 他们这样证实了之后，元老院马上免除林都拉斯的职务，西塞罗把每个阴谋者拘禁在大法官们的官邸里，马上回来听取元老院关于处理他们的决议。同时元老院议事厅周围有很大的骚动，因为当时知道这个事件的人还很少，阴谋者中间产生了很大的恐慌。林都拉斯和塞提加斯的奴隶和被解放奴隶，以及许多工匠参加一起，从后街包围，进攻大法官们的官邸，想救出他们的主人来。当西塞罗听到此事时，他匆忙地跑出元老院的议事厅，驻扎一些必要的卫兵，于是又跑回来，催促元老院表决。当选的新执政官西拉那斯首先讲话，按当时罗马人的习惯，那个将要就职为执政官的人，是要首先发表意见的，因为，我这样想，他和这些命令的执行是最有关系的，因此他要更仔细地考虑，在个案件中，他都要更加审慎周详。西拉那斯的意见是这样的：这些犯人应处死刑。许多元老们同意他这个意见。直到最后，尼禄发表他的意见了。尼禄认为最好是把他们监视着，等到喀提林在战场上被打败了，他们能够最正确地知道这些事实。

6. 盖约·恺撒不免和这些人有牵连的嫌疑，但是他这样深得民众的欢心，西塞罗不敢与之发生争议。恺撒建议，西塞罗应当依照他自己的判断，把这些犯人分送在意大利的各城市中，被监视着，等着喀提林在战场上被打败了，到那时他们应当正式受审，不要不经过辩论和审判，而把这种不可挽救的处罚加于贵族身上。因为这个意见看来是公平而可以接受的。大多数元老们的意见完全改变了，直到伽图公开地表示他对恺撒的怀疑时为止。西塞罗担心当天夜里发生事故（因为

和这次阴谋有关的群众还在广场上，情绪紧张，他们担心他们自己，也担心这些阴谋者，因此他们可能不顾生死，拼命干出一些事情来），所以劝元老院，把他们当作现行犯，不经审判，而判决对他们的处罚。当元老院还在开会的时候，西塞罗不使群众知道马上把每个阴谋者从被囚禁的房屋里带到监狱里，监视着他们被处死刑。于是他跑回广场，宣布他们已经死了。群众在惊慌中分散了，庆幸他们自己没有被发现出来。

这样，罗马人经过那天的巨大恐惧之后，又感到呼吸自由了。

7. 但是喀提林已经聚集了 20 000 人的军队，其中四分之一已经武装起来了；他带着这支军队向高卢进发，以便完成他的准备工作；那时候，另一个执政官安敦尼在阿尔卑斯山麓 [7] 赶上了他，很容易地把这个人疯狂地想出来的冒险事业打垮了。这个冒险，没有准备好，就来尝试，所以更显得疯狂。喀提林跟那些和他合谋的贵族都没有忍辱逃跑，他们都冲向他们的敌人而战死了。

这就是喀提林暴动的结果。这次暴动使罗马处于极端危急之中。过去，西塞罗只是以雄辩著名的，现在人人口中都称赞他是一个能干的人，认为毫无疑问他是把自己的祖国从毁灭的前夕挽救出来的人，因此，人民会议在普遍欢呼声中对他表示感谢。因伽图的建议，人们尊称他为国父。有些人认为，这个光荣的称号现在只加在那些值得有这个称号的皇帝身上，而这个称号是从西塞罗开始的；这些皇帝虽然事实上是国王，但是，就是皇帝也不是在他们即位的时候，就马上把这个称号连同其他的称号一起赠与他们的，而是经历相当的时日后，不是视为当然，而是当作他们最伟大的贡献的最后证明而赠与他们的。

II.恺撒征服西班牙诸部落与前三头同盟的建立

8. 恺撒已当选为西班牙的大法官，但是他被他的债权人稽留在罗马城中，因为由于他的政治费用，他所负的债务远不是他所能还清的。据说，他需要2 500万塞斯退斯 [8] 才可以还清所的债务。但是他

尽可能地和那些稽留他的债权人商量好，[9] 然后到西班牙去了。他在西班牙忽视公家事务、司法管理以及其他同类的事务，因为他认为这些事情对于他的目的毫无益处，但是他建立了一支军队，一个一个地进攻西班牙的独立部落，直到他使整个地区向罗马纳贡时为止。他也送了许多金钱给罗马的国库。因为这些缘故，元老院允许他举行一次凯旋。他在城外准备举行一次最豪华的游行，在这几天里，正是执政官候选人必须亲自出席竞选的时候。凡将举行凯旋的人进城以后，又回去准备举行凯旋，这是非法的。因为恺撒急于想取得执政官的职位，而他的凯旋又还没有准备好，所以他派人到元老院去，请求允许他可以不在那里而通过朋友们的帮助，以履行执政官竞选的仪式，因为他虽然知道这是违反法律的，但是别的人也这样做过。伽图反对这个提议，把介绍候选人的最后一天完全用在公开演说上。因此，恺撒放弃了他的凯旋，进入罗马，提出自己作为候选人，等待人民会议的开会。

9. 同时，在米特拉达梯战争中取得很大光荣和权势的庞培正在请求元老院批准他所给予国王们、王公们和一些城市的许多权利。但是大多数元老们由于嫉妒，反对庞培，特别是琉卡拉斯，因为他是在庞培之前，指挥反对米特拉达梯战争的，[10] 他认为这个胜利是他的，因为他使本都国王处于极端衰弱的地位，使庞培能够打败他。在这个问题上，克拉苏和琉卡拉斯合作。庞培大为愤怒，因而与恺撒交好，宣誓保证支持他做执政官。因此，恺撒使克拉苏和庞培发生友好关系。所以这三个最有势力的人合伙经营他们的利益了。[11] 罗马作家发罗在一本名叫《三头怪物》[12] 的书中讨论过这个同盟。

元老院对于这三个人已有疑忌之心，所以选举琉喜阿斯·毕布拉斯[13] 为恺撒的同僚，以牵制他。

10. 他们两人马上发生争执，都秘密地武装起来，彼此对抗。恺撒是最善于伪装的，他在元老院发表演说，主张与毕布拉斯和衷共济，暗示着他们的纠纷可能对于国家引起最严重的后果。因为相信他的诚意，毕布拉斯丧失了自己的警惕。当他没有准备，也不怀疑的时候，恺撒秘密地准备了一支大军。他向元老院提出分配公地、救济贫民的法案。这些土地最好的部分，特别是加普亚附近的土地，过去是为公家利益而出租的，他建议把这些土地给予那些至少有三个孩子的

父亲们。他利用这个办法，使他自己得到群众的好感，因为那些每人仅有三个孩子的人就有20 000人马上跑来了。因为许多元老们反对他的提议，他装作对于他们的不公平，甚为愤怒的样子，从元老院中冲出来。在那年的其余时间内他没有再召集元老院，只在讲坛上大声疾呼地向人民演说。在一次公众会议中，他询问庞培和克拉苏对于他所提议的法案怎样看法。两人都表示赞成，于是人民暗藏短剑，跑到表决的地方来了。

11. 元老院集合在毕布拉斯家里（因为单独一个执政官是不能召集元老院的；如果一个执政官没有得到另一个执政官的同意而召集元老院，这是不合法的），但是没有做出一点事来以抵制恺撒的势力和准备。他们计划毕布拉斯应当反对恺撒所提出的法案，他们宁愿被武力征服而不愿因疏忽而受到损害。因此，毕布拉斯冲入广场，那时候恺撒还正在那里演说。于是发生斗争和骚动，互相殴击，那些带短剑的人毁坏了毕布拉斯的棒束权标和职位标帜，伤害了站在毕布拉斯周围的一些保民官。毕布拉斯一点也不害怕，把脖子露出对着恺撒的党羽，大声叫喊，要他们殴打，他说，“如果我不能说服恺撒，使他行为端正的话，我一定使他有杀害我的罪行和恶名”。但是他的朋友们违反他的志愿，把他从群众中带出来，到附近的战神朱比特神庙中去。于是伽图被召到那个地方去，他还是一个青年，挤入群众的当中，开始发表演说，但是他被恺撒的党羽举起来送出去了。于是他又偷偷地从另一条街道绕道而来，登上讲坛。但是因为没有人听他的话，他没有演说的希望，因此他毫不留情地辱骂恺撒，直到最后他又被恺撒的党羽举起来，撵出广场外。于是恺撒使他的法案通过了。

12. 平民宣誓永远遵守这些法律。恺撒指示元老院也要宣誓遵守。许多元老们，包括伽图在内，拒绝宣誓，因此恺撒提议，人民一通过法案，凡拒绝服从者处死刑。于是他们恐慌起来，宣誓服从，包括保民官们在内，因为这个法律已为其他的人所承认，再反对也没丝毫益处了。现在有一个平民维提阿斯，手中拔出短剑，跑进广场来，说他是毕布拉斯、西塞罗和伽图派来杀害恺撒和庞培的，那把短剑是毕布拉斯的侍从波斯都密阿斯给他的。虽然这个事件从双方的观点上来看，都有可疑之处，但是恺撒利用这个事件来煽动群众，延期到第二天来审讯这个刺客。维提阿斯被投入狱中，当晚就被杀死了。对于这件事情的处理，有各种不同的评论，恺撒是不会忽视它的，但是他说，这是反对党做出来的，因为反对党害怕事情暴露出来。[14] 最

后，人民供给他一个卫队，保护他，免受阴谋者的暗算。毕布拉斯完全停止了一切公务，好像他是一个普通公民一样，在他的执政官任期其余的时间内，他没有离开他的屋子；而现在恺撒一人总揽公务，没有再审讯维提阿斯的案件了。

13. 他提出了一些新的法案以取得群众的好感；按照他所允诺庞培的，他使庞培在东方的工作得到批准。骑士居于元老院和平民的中间地位，[15] 他们在各方面极有势力，因为他们有很多财富以及他们承包各省的税收；他们为了这个目的，豢养着许多忠实可靠的仆从。他们长期以来请求元老院免除他们对于国库的欠款。元老院经常把这个问题搁置了。因为恺撒当时对于元老院无所要求，他只利用人民，所以免除了包税人的三分之一欠款。这个意外的恩惠远远地超过他们所应得的，因此骑士们把恺撒恭维到天上去了。这样，通过一个政治手段，恺撒又增加了一群比平民更有势力的保卫者来拥护他。他耗费他的所有财产，并从各方面借钱来举行表演和斗兽竞赛，其奢侈豪华和名贵礼物超过过去所有的表演，因此他被任命为山南高卢和山外高卢的总督，[16] 任期五年，指挥着4个军团的兵力。

14. 因为恺撒看到他将长期离开家乡，同时人们对他的嫉妒将和他所受的特典的大小成比例，[17] 所以他把他的女儿嫁给庞培，虽然她已经和西彼俄订了婚的，因为他担心，甚至一个朋友也可能因为他的伟大成就而嫉妒。他又提升他党羽中最勇敢的人做次年的主要官吏。他指定他的朋友奥拉斯·加宾尼阿斯为执政官，以琉喜阿斯·派索做他的同僚；恺撒娶派索女儿卡尔柏尼亚为妻，虽然伽图喊出，说帝国变成了一个单纯的婚姻介绍所。他选择发提尼阿斯和克罗狄·浦尔彻为保民官，虽然克罗狄在一个妇女宗教仪式中和恺撒本人的妻子[18]有私通的嫌疑，[19] 但是因为克罗狄很得民众的欢心，他没有对克罗狄提出诉讼，只和他的妻子离了婚。别人控告克罗狄，说他在宗教仪式中不敬神祇，西塞罗是这个控诉的辩护人。当恺撒被传去做证人的时候，他不肯作不利于克罗狄的证言，甚至于把他提拔为保民官，以打击西塞罗，因为西塞罗已经大声疾呼，诋毁三头同盟已走向君主专制。这样恺撒把一个私人的遗憾变为一个有利的打算，对一个敌人施以恩惠，借此为自己报复另一个敌人。但是克罗狄帮助恺撒取得高卢总督的职务，似乎以前已经报答了恺撒。

III.恺撒党克罗狄与庞培党迈罗的倾轧及克罗狄的遇害。元老院任命庞培为独一执政官

15. 恺撒作执政官任期内所做的事情就是这样的，于是他解除他的行政长官的职权，马上跑去就高卢总督的新职了。克罗狄现在控告西塞罗，因为他没有经过审判而处死了林都拉斯和塞提加斯以及他们的党人。[20] 在处理那件事情的时候西塞罗表现了最高的勇气，但是在他自己受审的时候，他完全没有勇气了。他穿着简陋的衣服，满身脏污，向他在街上所遇着的那些人哀求。有些人对于这件事情一点也不知道，他也不以烦扰他们为耻，因为他这个不体统的样子，他只引起人们的嬉笑，而没有引起人们的怜惜。他虽然一生中很成功地替别人处理过许多案件，但是在他自己这个特殊的审判时，他浑身发抖了。人们说，德谟斯提尼同样地，在他自己被控的时候，不能坚持他的立场，而在受审之前逃跑了。[21] 当克罗狄傲慢地阻止他向街上的人哀求的时候，他完全绝望了，也和德谟斯提尼一样，自愿地流亡了。他和他的许多朋友们离开了罗马。元老院给他许多介绍信，把他介绍给许多城市、国王和王公。克罗狄毁坏了他的房屋和许多别墅；因为这件事情，克罗狄就趾高气扬，以致把他自己和庞培相比，庞培是当时罗马最有势力的人。

16. 因此，庞培向迈罗（他是克罗狄的同僚，比克罗狄更勇敢的一个人物）提出，使他有做执政官的希望，唆使他反对克罗狄，要他使人民会议表决，召回西塞罗。庞培希望西塞罗回来的时候，他想到他所已经受到的痛苦，就不会发言再反对现状（三头同盟），而会找克罗狄的麻烦，使克罗狄受到处罚。

这样，西塞罗原是因为庞培的关系而被放逐的，大约被放逐之后16个月，又因为庞培的关系而被召回来了。元老院以公款给他重建房屋和他的许多别墅。他在城门口受到热烈的欢迎，据说，整个一天都消磨在对他致欢迎词之中，正和德谟斯提尼回来的时候[22]一样。

17. 同时在高卢和不列颠建立了许多光辉武功的恺撒（这些武功，在我的克勒特人史中我已经叙述了[23]）带着巨大的财富回到波河流域的山南高卢，使他的军队在不断的战斗后，有个短期的休息。他从这个地方送了巨额的金钱给罗马许多人，给那些任期一年的高级长官们和那些著名的总督们和将军们，他们轮流往那里去会见恺撒。[24]到那里去的人这样多，所以在他的周围可以同时看到有120个侍从，有200多个元老；有些人对他们所已经收受的款项表示谢意，另有一些人从这个地方为他们自己要求金钱或其他利益。因为他有很大的一支军队，和许多的财富，他慷慨地施恩于每一个人，现在恺撒可以做一切事情了。他的三头同盟中的伙伴们，庞培和克拉苏，也来了。他们在会议决定：庞培和克拉苏再当选为执政官，恺撒在诸省做总督的任期再延长五年。

于是他们分别了，而多密提阿斯·阿希诺巴包斯提出自己为执政官的候选人，以对抗庞培。当指定日期到了的时候，两人都于黎明前到马斯广场去参加人民会议。[25]两人的随从发生口角，打起来了，有人用剑突击多密提阿斯的持火炬者。此事发生后，他们四处奔散，多密提阿斯经过很大的困难才逃到自己的家里，就是庞培的衣服被带回家时也沾满了血迹，[26]两个候选人所遭遇的危险是这样大的。

18. 因此，按照他们的协商，庞培和克拉苏当选为执政官，恺撒的总督任期延长了五年。每个执政官分配一些省份和一支军队如下：庞培选定西班牙和阿非利加，但是他派遣他的朋友们去代他统治这两省而他自己留在罗马。克拉苏选定叙利亚和邻近地区，因为他想跟帕提亚人作战，他认为和帕提亚人作战是容易的，同时也是光荣而且有利可图的。但是当他离开罗马的时候，发生了许多不吉利的预兆，保民官们不许对帕提亚人作战，因为帕提亚人并没有做什么对不起罗马人的事情。因此他们不肯服从，并公开地诅咒他，但是他都不理。他和他的儿子克拉苏都死于帕提亚，[27]他的100 000大军逃到叙利亚的不到10 000人。克拉苏所遭遇的惨败我将于我的帕提亚史[28]中叙述。因为罗马人受到粮食缺乏的痛苦，他们任命庞培为粮食供应的惟一督办。这和他进军攻击海盗时一样，在元老院中指定20人，做他的助手。他把这20人同样地分配到各省，而他监督全局，这样，罗马很快地就有充足的粮食供应了；因此，庞培又得到了很大的声誉和权势。

19. 大约同时，恺撒嫁给庞培的女儿在生产中死亡了。于是人人担心，因为这个姻戚关系的中断，恺撒和庞培各人带着巨大的军队，会发生冲突，特别是因为共和国长期以来已经很混乱而难于统治了。行政长官的选举是利用金钱，利用党派斗争，利用不正当的热忱，利用石头，甚至利用刀剑来取得的。贿赂和腐化最无耻地流行着。罗马人民是被金钱收买去投票的。已经发现有这种情况：存款800他连特以求得到执政官的职位。任期一年的执政官没有领导军队或指挥战争的希望，因为他们被三巨头同盟所限制了。他们中间更卑鄙的人不是想取得军事指挥权，而是想从国库中或从选举他们自己的继任人中获得利益。因为这些缘故，善良的人根本就不愿做执政官。混乱的情况达到这种程度：有一个时候，共和国没有执政官，达八个月之久，而庞培装作没有看到这种情况的样子，以便造成需要一个独裁官的环境。

20. 许多公民开始彼此谈论这件事情。他们说，目前腐败政治的惟一补救的办法是个人的统治，但是需要一个既有很高的声望，又有温和性格的人（暗指庞培），他手下要有足够的军队，他要表现既是人民的朋友，而且因为他自己的身份又是元老院的一个领袖，是一个克己自制而又容易接近的人，总之，他们是这样考虑的一个人。庞培在口头上表示不希望有一个独裁官的统治，但实际上他秘密地尽一切的力量促其实现。他装作没有看见这种混乱情况以及由这种混乱而产生的无政府状态。迈罗过去帮助他反对克罗狄，又因为他召回西塞罗而得到很大的声誉，现在他想做执政官，因为他认为目前无政府状态是一个有利的时机；但是庞培总是拖延人民会议 [29] 的召开，直到最后迈罗认为庞培对他不忠实，因而厌恶庞培，乃回到他的故乡拉努维阿姆城去了；这个城市离罗马约150斯塔狄亚，据说，是戴奥密德从特洛耶归来后，在意大利所建立的第一个城市。

21. 克罗狄偶然骑着马从他自己的别墅来，在菩维利遇着迈罗。他们两人只互相皱皱眉头，表示仇视的态度，就向前走过了；但是迈罗的一个仆从，进击克罗狄，用短剑从克罗狄的背上刺穿。他或者是受命这样做的，或者是他自己想杀害他的主人的敌人。克罗狄的马夫背着克罗狄的流血的身体跑进邻近的一家旅舍。迈罗带着他的仆从，跟着来了，把克罗狄杀死了（当时克罗狄还是活着，或者已经死了，没有人知道）；虽然迈罗自己说，他既没有预谋过，也没有命令过这个谋杀事件，但是他不愿让这件事情中途而废，因为他知道无论怎样

他是会被控告的。当这件事传到罗马的时候，罗马人民大吃一惊，他们在广场上度过了那一夜。当黎明的时候，克罗狄的尸体陈列在讲坛上。有些保民官、克罗狄的朋友们和跟着他们在一起的群众夺取了尸体，运元老院的议事厅去，或者是想对这个尸体表示敬意，因为克罗狄出身于元老家族；或者是想侮辱元老院，因为遇到这种事情的时候，元老院还装作没有看见的样子。那些更冒失一点的人在那里把元老们的长凳和坐椅聚集起来，替克罗狄做了一个火葬堆，他们把火葬堆燃烧起来，于是元老院议事厅和邻近的房子都着了火，和克罗狄的尸体一块儿烧掉了。

22. 迈罗过于刚愎，达到这种程度，以致他并不因为谋杀而害怕受到惩罚，反而对克罗狄葬礼的光荣感到愤慨。他集合了一群奴隶和乡民，他送来一些钱分配给罗马人民，和收买一个保民官马可·西利阿斯之后，他很大胆地跑回罗马来了。他一进城，西利阿斯马上把他拖到广场中去，受那些被他贿买的人的审判，好像受人民会议的审判一样，装作很愤慨而不愿迟延的样子；但是实际上他希望，如果当时在场的人宣布迈罗无罪的话，他就可以逃脱一个比较正规的审判。迈罗说，这件事不是预谋的；因为如果有这样企图的话，任何人不会带着他的行李和妻子为自己牵累的。他的发言的其余部分攻击克罗狄为恶棍，说他是恶棍们的朋友，因为他们纵火燃烧元老院的议事厅，把它和克罗狄的尸体一同化为灰烬。当他还正在说话的时候，其他一些保民官带着没有受贿的那部分人民，武装冲入广场。西利阿斯和迈罗化装为奴隶逃跑了；但是其余的人大遭屠杀。他们没有搜索迈罗的朋友们，但是凡他们所遇着的人，无论是公民也好，异地人也好，都被杀害，特别是那些穿着好衣服和戴着金戒指的人。因为政府毫无秩序，这些恶徒（大部分是奴隶和武装了的人对付没有武装的人）肆意猖獗，他们以发生的骚动为借口，进行劫掠。他们无恶不作。他们佯作搜查迈罗的朋友们而冲入住宅，寻找任何可以运走的财物。几天之内，迈罗是他们放火、用石头打死人和各种暴行的借口。

23. 元老院在惊慌中举行会议，他们指望庞培出来，想马上任命他为独裁官。他们认为，为了挽救目前的艰难局面，这是必要的；但是由于伽图的建议，他们任命庞培为独一的执政官，而没有同僚，这样，他一个人统治，以执政官的名义，而有独裁官的实权。一个独一的执政官掌管两个最大的行省，一支军队和国库，在罗马城内享有专制的权力而没有同僚，庞培是第一个这样的独一执政官。为了免得伽

图在罗马引起阻碍，庞培制定一个法令，命令伽图往塞浦路斯去，[30] 把该岛从托勒密国王 [31] 手中夺过来——过去克罗狄已经制定了这样的法令，因为有一次，当他被海盗俘虏了的时候，贪婪的托勒密只拿出两个他连特作为他的赎金。当托勒密听到这个法令的时候，他把他的金钱都抛弃在海中而自杀了。伽图整顿了塞浦路斯的政府。于是庞培建议对犯罪者，特别对那些贪污受贿者提出控诉，因为他认为那是公共秩序混乱的根源，从这里开始，他就可以很快地根除这种弊害。他提出一个法案，任何人，如果高兴的话，可以控告从他第一届执政官任期 [32] 到目前这届执政官任期 [33] 期间做过官吏的任何人。这包括将近二十年的时间，在这个时间内，恺撒也做过执政官； [34] 因此，恺撒的朋友疑心庞培包括这样长的一个时间，其目的在于对恺撒加以谴责和侮辱；他们劝庞培在解决目前的局面时，不要引起过去的事情，以免使这么多的著名人物烦恼，在这些著名人物中，他们指出恺撒来。一提到恺撒的名字，庞培就装作愤怒，好像恺撒没有嫌疑的样子；他说，他自己第二届执政官任期也包括在这个时间内，他说，他之所以追溯到这样长的时间，目的是想完全清除这些使共和国长期以来削弱了的弊害。

IV.元老院企图撤销恺撒的职务。庞培受命保卫意大利

24. 庞培这样回答之后，就通过了他的法案，于是马上产生了许多各种各样的控诉案件。为了使陪审官毫无畏惧地工作，庞培亲自监督他们，在他们的周围驻扎士兵。第一批被判决有罪的被告者是一些不在罗马的人——迈罗因杀害克罗狄；加宾尼阿斯因犯罪及不敬神祇，因为他过去没有得到元老院的命令而侵入埃及，违反了西俾尔圣书； [35] 希普萨斯，梅密阿斯，绥克斯提阿斯和许多其他的人因为受贿和收买群众。人民为斯卡鲁斯说情，但是庞培宣布，他们应当服从法庭的裁判。当群众又干涉起诉人的时候，庞培的士兵向他们进攻，杀死了几个人。于是人民缄默无言，斯卡鲁斯被判为有罪。所有被控诉的人都被放逐；加宾尼阿斯除被放逐外，还处以罚金。因为这些诉讼，元老院极力维庞培，决议再以两个军团归他指挥，并延长他行省总督的任期。因为庞培的法律规定，凡是供出共同犯罪者的证据来的

人，可以免予处罚，梅密阿斯过去已被判决犯了受贿之罪，现在他检举庞培的岳父琉喜阿斯·西庇阿也是共同受贿者。因此，庞培披着丧服，许多陪审官也戴孝。梅密阿斯怜惜共和国，因而撤销了起诉。

25. 庞培，好像他已经完成了那些改革，使他的专制政权成为必要的样子，现在使西庇阿在那一年执政官任期中余下来的时间内做他的同僚。在他的任期满了的时候，虽然别人受命为执政官，但是他还同样地是监督者和统治者，在罗马是至高无上的。元老院对他有好感，特别是因为他们嫉妒恺撒（恺撒在其为执政官的任期内，没有和元老院商量过）。庞培这样迅速地恢复了有病态的共和国，在他的任期内，他对于任何元老，没有加以侮慢或引起麻烦。

所有这些被放逐的人都成群地跑到恺撒那里去了，劝他提防庞培。他们说，庞培禁止贪污的法律特别是对付恺撒本人的。恺撒鼓励他们，并称赞庞培。他又劝诱保民官们，通过法律，使他缺席为第二任执政官候选人；这个法律在庞培为执政官时已经制定了的，他没有反对。恺撒猜疑元老院将反对这个计划的，担心他会被降为一个普通公民的地位，而受他的敌人的攻击。所以他设法保留他的权力到他当选为执政官时为止，他请求元老院给他多一点时间继续统治高卢或高卢的一部分。继庞培为执政官的马塞拉斯禁止他的请求。据说，当这个消息传到恺撒的时候，他把手轻轻敲着他的剑柄，大声叫道："这个会允许我的请求的。"

26. 恺撒在阿尔卑斯山麓建筑新康谟城，给它以拉丁城市的权利，这些权利中包括一条规定：那些每年做行政长官的人应当成为罗马公民。有一个这样的人，他曾经做过该城的行政长官，因此被认为是一个罗马公民。为了一些原因，马塞拉斯，不顾恺撒，下令把那个人用棍子痛击——这种处罚是从来不会加在一个罗马公民身上的。马塞拉斯在愤怒之中，暴露了他的真正用意，表示殴打应该是对异邦人的烙印，他告诉那个人带着伤痕去给恺撒看。马塞拉斯是这样无礼的。并且他建议，在恺撒任期还没有终结的时候就派遣继任者去接收恺撒统治下诸省的军政大权，但是庞培阻止这样做，他装作公平和善意的样子说，他们不应当因为一个短短时间的缘故而侮辱对于他的国家这样极有用的一个著名人物，但是他明白地表示，恺撒的任期一满，他的兵权马上就应该解除。

因为这个缘故，恺撒最大的死敌，伊密利阿斯·鲍鲁斯和克劳狄·马塞拉斯（上面所说的马塞拉斯的堂兄弟）当选为下年的执政官。库里奥也是恺撒的死敌，但是他极得群众的欢心，而且是一个最有才能的演说家；他当选为保民官。恺撒不能以金钱来影响克劳狄，但是他以1 500他连特贿赂了鲍鲁斯，使之守中立；用更多的金钱贿买了库里奥的帮助，因为恺撒知道他负了很重的债务。

鲍鲁斯利用这样得来的金钱建筑鲍鲁斯公会堂，献给罗马人民，这是一个很美丽的建筑物。

27. 同时，库里奥，为了使他这样突然改变态度而不致被人发觉起见，提出了一些修改和建筑道路的巨大计划，他将为这些道路的监督，为期五年。他知道他是不能实现这些计划的，但是他希望庞培的朋友们会反对他，因此他可以以此为理由怀怨庞培。事情的发展正如他所预料的，所以他有了和庞培发生意见的借口。克劳狄建议派遣继任人去接收恺撒统治诸省的兵权，因为他的任期现在快要满了。鲍鲁斯默不作声。人们以为库里奥和前面两人的意见都不相同，因为他附议克劳狄的建议，但是补充说，庞培也应当和恺撒一样，放弃他的省份和军队，因为，他说，这样，共和国可以得到自由，从各方面都用不着担心了。许多人反对，认为这是不公平的，因为庞培的任期还没有满。于是库里奥更公平地、更严厉地反对派遣继任人到恺撒那里去，除非庞培也放弃他的兵权；因为他们两人彼此既然是互相猜异的，他争论说，如果他们两人不降为普通公民地位的话，共和国是不会有持久和平的。他这样说，因为他知道庞培是不会放弃他的兵权的，他看到，由于庞培对于贪污案件的控诉，人民愤恨庞培。库里奥的见解很有理由，平民赞扬他是惟一的愿意惹起庞培和恺撒两人对于他的仇视，而适当地完成一个公民的责任的人；他们马上就护送他回家，向他敬花，好像他是一个在某种巨大而艰难的竞赛中获得奖品的运动员一样；因为当时人们认为没有什么事比和庞培发生意见还更危险的了。

28. 当时庞培抱病在意大利，他写了一封虚伪的信给元老院，赞扬恺撒的功绩，也从头详述他自己的功绩。他说，他三次受命为执政官，以后受权统治几个省份和指挥一个军队，这些不是他自己请求的，而是在被召来为国家服务的时候接受的，至于他并非情愿接受的这些权力，他说，“他很愿意放弃这些权力，交给那些想收回这些权力

的人，而且不要等到期满的时候。”这封信的虚伪在于表示庞培的公平，引起对于恺撒的偏见，因为甚至在期满的时候，恺撒也似乎不肯放弃他的兵权。当庞培回到罗马的时候，他对元老院说同样的话，并且当时也答应放弃他的兵权。他说，因为他和恺撒的友谊和姻戚关系，当然恺撒会很高兴同样地这样做的，因为他的工作是和许多很善战的民族作长期而艰苦的斗争；他已经大大地增加了罗马人的势力，现在他会回来接受他的光荣及他的祭祀的职务，并休养他的精神。他说这些事情的目的是想马上派遣恺撒的继承人去，而他自己则满足于只停留在他的诺言上。库里奥揭露他的虚伪，他说，单纯的诺言是不够的，坚持庞培应当现在放弃兵权，非等到庞培本人回到私人生活，恺撒是不应当解除武装的。他说，由于私仇的关系，无论对恺撒来说，或对罗马人来说，这样大的权力掌握在一个人的手里总是不妥当的。宁可他们两人都有权力，在一人企图侵犯共和国的利益时，彼此可以对抗。最后，他抛弃了一切假面具，无情地斥责庞培，说他是一个想夺取最高权力的人；如果现在恺撒在他的面前，使他畏惧的时候，他还不肯放弃他的兵权的话，他根本就不会放弃他的兵权了。他提议，如果两人不肯服从的话，两人都应该被表决为公敌，应当征集军队向他们进攻。这样，他就隐瞒了他已被恺撒收买了的事实。

29. 庞培对他很生气，威胁他，马上很愤怒地退居郊外去了。现在元老院对这两个人都有猜疑了，但是认为两人中庞培是比较好的共和党人；元老院仇恨恺撒，因为在他做执政官的时候，对元老院没有表示应有的尊敬。有些元老真的这样想，他们认为：如果在恺撒没有放弃他的兵权的时候就剥夺庞培的兵权，这对于共和国是不安全的，因为恺撒不在罗马，他是一个有更大野心的人。库里奥则抱着相反的意见，他说，他们需要恺撒以对抗庞培的势力，不然的话，两人的军队应当同时解散。因为元老院不同意他的意见，他遣散元老院，使整个工作还没有完成，他以保民官的资格有权力这样做。这样，庞培后悔，苏拉把保民官的权力缩减到只有一点影子之后，他不该把保民官的权力恢复到原来的地位。[36] 尽管这样，在散会之前，元老院还是通过了一个法令，这个法令规定恺撒和庞培每人应派遣一个军团去保卫叙利亚，因为克拉苏在那里遭遇着惨败。[37] 庞培狡猾地召回他最近由于恺撒的两个将军泰特略和科塔的惨败而借给恺撒的那个军团。恺撒给每个士兵以250个德拉克玛的报酬，派遣这个军团和他自己的一个军团一起到罗马来了。

30. 因为预料的危险在叙利亚还没有显露出来，所以这两个军团被派往加普亚的冬营里去了。庞培派到恺撒那里去调动这些军团的人散布了许多有害于恺撒的消息，他们又把这些消息对庞培说了。他们说，恺撒的军队因为长期服务而疲惫了。士兵们渴望家乡，如果他们越过阿尔卑斯山，他们会马上投到庞培一边来。他们之所以这样说，不是由于不知情况，就是由于被人收买了。事实上，由于纪律的压力和胜利者通常从战争中所得到的利益的影响（士兵们也从恺撒得到许多利益的，因为他慷慨地赐予士兵，训练他们以达到他的野心），每个士兵都是热烈地爱戴恺撒，热忱地为他工作的。他们知道他的野心所在，但是他们还是拥护他。庞培相信了这些消息，他既不聚集军队，也不准备适当的战具，以应付这样巨大的一个斗争。在元老院中每个人的意见都被咨询了，克劳狄狡猾地把问题分开，分别地付诸表决，把问题这样提出："应不应当派遣继任人到恺撒那里去？"同时又提出："应不应当取消庞培的兵权？"大多数人反对第二个提议，于是元老院下令派遣继任人到恺撒那里去。于是库里奥提出这个问题来：应不应当两人都放弃兵权？22个元老反对，而370个元老又反回来支持库里奥的意见以避免内部纠纷。于是克劳狄遣散元老院，大声叫道："让你们去享受你们的胜利，把恺撒当作主宰吧！"

31. 突然，一个谣言传到了，说恺撒已经越过阿尔卑斯山，向罗马城进军了，因此，各方面都发生了骚动和惊慌。克劳狄建议，调动加普亚的军队去抵抗恺撒，把他当作公敌。当库里奥根据谣言是虚假的这一点来反对他的时候，他大声叫喊说："既然元老院的表决阻止了我采取步骤来保卫公众安全的话，我决定以执政官的资格来采取这些步骤。"他这样说了之后，他从元老院冲出，和他的同僚跑到郊外去了。他在郊外把一把宝剑交给庞培，说："我和我的同僚命令你代表你的国家进军去抵抗恺撒；为了达到这个目的，我们决定把现在在加普亚的军队或意大利任何其他地区的军队以及你自己愿意征集的任何增援军队归你指挥。"庞培还在玩弄诡计，装作公平的样子。他答应服从两个执政官的命令，但是他补充说："如果我们没有别的更好的办法的话。"库里奥在罗马城外是没有权力的（因为保民官是不许离开罗马城的），但是他对这种情况公开地表示遗憾，他要求两个执政官发表公告，任何人可以不服从庞培的征召。因为他不能做出什么事情来，同时因为他做保民官的任期也快要满了，他担心他自己的安全，他不能再替恺撒出力了，所以他匆忙地离开罗马，跑到恺撒那里去了。

V.恺撒率军侵入意大利

32. 最近恺撒已经从不列颠再渡海峡，沿着莱茵河穿过高卢地区之后，他带着5 000步兵和300骑兵越过阿尔卑斯山，到了拉文那，这个地方在意大利的边界，是他所统治的地区的最后一个城市。他欢迎库里奥，对库里奥替他所做的事情表示谢意之后，他仔细研究了当时的局势。库里奥劝他现在把他的全部军队召集起来，带着军队往罗马去；但是恺撒认为最好还是议和，所以他指示他的朋友们代表他提出议和的条件：他放弃他所有的省份和军队，只保留两个军团和伊利里亚以及山南高卢，到他当选为执政官时为止。庞培对于这个条件认为满意，但被执政官们拒绝了。于是恺撒写了一封信给元老院，库里奥带着这封信在三天之内，走了1 300斯塔狄亚的路程，在两个新选出的执政官于元月一日 [38] 进入元老院议事厅的时候递给他们。这封信的内容是心平气和地详细叙述恺撒从最初的时候起所做的事情，他建议他愿和庞培同时放弃兵权；但是如果庞培保留兵权的话，他绝不放弃他自己的兵权，而且会很快地来到，替他的国家和他自己所受的伤害复仇。当这封信被朗诵出来的时候，他们认为这是一封宣战书，于是各方面发出激烈的叫喊声，要求派遣琉喜阿斯·多密提阿斯去做恺撒的继任人。多密提阿斯马上带着从现役兵册中抽出来的4 000人去作战。

33. 因为继库里奥为保民官的安敦尼和喀西约赞成恺撒的意见，元老院更加痛恨了，于是宣布庞培的军队为罗马的保卫者，恺撒的军队为公敌。执政官马塞拉斯和林都拉斯命令安敦尼和他的朋友们离开元老院，否则尽管他们是保民官，他们会受到伤害。于是安敦尼很愤怒地从他的坐椅上跳起来，大声呼唤神祇和人们作见证，他们对保民官的神圣不可侵犯的职位所加的侮辱，他说，当他们发表他们认为对于公众利益最有益的意见的时候，他们无礼地被驱逐，尽管他们没有犯谋杀罪或其他罪行。他这样说完之后，就好像鬼神附体一样冲出去了。他预见到马上就会发生战争，屠杀，宣布公敌，放逐，财产被没收以及其他各种各样的灾祸，并对造成这些灾祸的人加以恶毒的诅咒。库里奥和喀西约也跟着安敦尼一块儿冲出去，因为他们看见庞培的一队士兵已经站在元老院议事厅的周围了。第二天夜里，这些保民官化装为奴隶，隐藏在一部雇来的车中，很迅速地逃往恺撒那里去

了。恺撒把他们这些景况给他的军队看，并煽动他的军队说，他的士兵们在建立他们所有的功勋之后被加上公敌的恶名，这些著名的人物敢于为他们说话，因而被无礼地驱逐了。

34. 现在双方的战争开始了，而且已经公开宣战了；但是元老院以为恺撒的军队从高卢来会迟缓的，他不会带着少数军队来冒这样大的危险的，因此命令庞培征集130 000意大利士兵（主要是有作战经验的老兵），并且尽量地从邻近诸省征集身体健全的人。他们马上通过战争所需要的一切公款，如果士兵的薪饷需要金钱的话，还可以加上他们自己的私有财产。他们以党派仇视的疯狂态度对同盟城市征收额外的捐款；这些捐款他们尽量迅速地收集起来了。恺撒已经派人去召集他自己的军队了，但是，因为他惯于倚赖他的行动的迅速和勇敢所引起敌人的恐慌，而不倚赖他准备工作规模的宏大，所以他决定带着他的5 000人在这次战争中首先采取攻势，以先发制人的手段在意大利取得有利的地位。

35. 因此他派遣一些百人队长带着他们少数最勇敢的军队，穿着便服，跑进阿里密浓城内，袭取了这个城市，这是从山南高卢进入意大利的第一个城市。在傍晚的时候，恺撒本人和他的朋友们还在宴会，他借口身体不舒服，离开了他们。他乘着他的战车，驰往阿里密浓，他的骑兵在他后面不远的地方跟随着他。当他达到意大利边界的鲁比孔河畔的时候，他停止下来了，他注视着河中的流水，心中盘算渡河所将引起的后果，如果他武装渡河的话。他回醒过来的时候，他就对他身边的人说："朋友们，如果不渡河的话，我会遭遇着多种的灾难；如果渡河的话，全体人类会遭遇着多种的灾难。"于是他像一个着了魔的人一样，一冲就渡过了河，口中说出一句俗语："骰子已经掷了，就这样吧！"于是他继续匆忙前进，约在黎明的时候，占领了阿里密浓；驻扎卫兵于要冲地方之后，又由此前进，或以武力，或施恩惠，征服了他沿途所遇着的人。正像在恐慌中所常见的一样，所有乡村的人民都慌乱痛哭地逃跑和迁移，因为他们没有确实知道实际情况，只认为恺撒带着一支巨大的军队以全力进军。

36. 当两个执政官知道这些事实的时候，他们不让庞培按照他自己的判断行动，虽然他在军事上是很有经验的；只劝他到意大利各地去筹集军队，好像罗马城快要被攻下来的样子。元老院看见恺撒意外迅速地进军，也大为惊慌了。对付恺撒军队的准备工作，它还没有做

好。在惊慌中它后悔不该拒绝恺撒的建议，恐惧之心使它从党派的愤怒转向谨慎的考虑之后，它终于承认这个建议是公平的。天空中发现了许多不祥之兆。天雨血，神像流汗，雷电轰击了几个神庙，一头骡子怀孕了。有许多其他的灾异，预示政体会永久改变了。在公众地方举行祈祷，正和在危急的时候所经常做的一样。那些还记得马略和苏拉时代的灾难 [39] 的人大声叫喊，说恺撒和庞培两人都应当放弃他们的兵权，这是避免战争的惟一方法。西塞罗主张派使者到恺撒那里去协商。

37. 因为两个执政官反对一切和解，法佛尼阿斯为了嘲笑庞培不久以前所说的话，劝庞培用他的脚跺地，以便从地下唤出他所应许的军队来，庞培回答说："只要你们跟着我走，你们能够有这些军队，不要一想到离开罗马就惊慌万状，于必要时，连意大利也可以离开。地方和房屋不是人们的力量和自由；但是人们，无论他们在什么地方，自己内部会有这些品质，在保卫了他们自的时候也会恢复他们的家乡的。"他说完了这句话，又对那些想留在后方、放弃国家的利益以挽救他们的田园财物的人加以恐吓之后，他就马上离开了元老院和罗马，往加普亚去指挥他的军队，两个执政官也跟着去了。其余的元老们还长久犹疑不决，一块儿在元老院议事厅度过了一夜。但是在黎明的时候，他们大部分的人离开了罗马，匆忙地追到庞培那里去了。

VI.恺撒进入罗马。庞培逃往希腊。恺撒夺取撒丁尼亚、西西里和西班牙

38. 恺撒在科斐尼昂遇着琉喜阿斯·多密提阿斯，就把他包围起来，他是被派去继任恺撒为高卢总督的， [40] 但是他没有带着他4000人的全部军队。当他想逃跑的时候，居民在城门口捉住他，把他带到恺撒那里。多密提阿斯的军队投降恺撒，恺撒很亲切地接待他们，以鼓励其他的人来投降他。他没有伤害多密提阿斯，让他带着他自己的金钱，随他愿意到什么地方去，可能他是希望多密提阿斯会因为这个恩惠而留在他那里的，但是他没有阻止多密提阿斯去和庞培联合在一起。当这些事情正在迅速地进行的时候，庞培匆忙地从加普亚

跑到努塞里亚，又从努塞里亚跑到勃隆度辛，以便渡过亚得里亚海，到伊壁鲁斯去，想在那里完成他的备战工作。他写信给所有的行省和各行省的司令官，写信给各王公、国王和城市，要求他们尽量迅速地派遣军队来助战；他们很热心地这样做了。庞培自己在西班牙的军队准调往任何需要军队的地方去。

39. 庞培把一些他在意大利已经有了的军团给两个执政官，使他们带着从勃隆度辛到伊壁鲁斯去；执政官们安全地渡海到了提累基阿姆。这个地方，由于下面的错误，有些人以为就是伊庇丹努。那个地区的一个蛮族国王伊庇丹努在海边建筑一个城市，把这个城市叫做伊庇丹努，以纪念他自己。他的女儿和内普敦（这样拟想的）所生的儿子提累卡斯在这个城市旁边又建筑了一个船坞，他就命名为提累基阿姆。当这个提累卡斯的兄弟们和他作战的时候，正从厄立特回来的赫丘利和他建立联盟，以他的一部分领土作为交换；因此，提累基阿姆的人民声称赫丘利是他们城市的建立者，因为赫丘利在他们的土地中是有一份的，不是因为他们拒绝提累卡斯，而是因为赫丘利是一个神，他们更加可以因赫丘利而自豪。据说，在当时所发生的战斗中，赫丘利误杀了提累卡斯的儿子爱奥尼阿斯；他建筑一个坟墓之后，把尸体抛入海中，使这个海可以用爱奥尼阿斯的名字而命名。在较晚的时期中，布利基人从福里基亚回来后，占领了这个城市和附近的地区。他们被一个伊利里亚部落道兰底人所排挤；后来道兰底人又被另一个伊利里亚部落利布尼人所排济。利布尼人惯常做海盗，用很迅速的船只袭击邻近的居民。因此，罗马人称快船为"利布尼"，因为这些船只是和他们最早发生冲突的。被利布尼人从提累基阿姆赶出来的人得到了科西拉人的援助（当时科西拉人是统治海上的），又把利布尼人赶走了。科西拉人把他们自己的移民和道兰底人混合在一起，因此，人们开始把提累基阿姆当作一个希腊人的港口；但是科西拉人把这个地名改了，因为他们认为这个地名不吉祥，他们用港口上面的城市的名字，而称它为伊庇丹努。修昔底德也称这个地方为伊庇丹努。[41] 但是从前的旧名最后还是流行着，所以现在叫做提累基阿姆。

40. 庞培的一部分军队和执政官们已经一块儿渡海到了提累基阿姆。庞培带着其他的军队到了勃隆度辛，他在那里等待那些运送前面的军队渡海的船只回来。恺撒进军到了这里，向庞培进攻。庞培固守城池以自卫，挖掘壕沟，切断城市与外界的联系。直到他的舰队回来

的时候，他在将近黄昏的时候离开那里，把他最勇敢的军队留在城墙上。在天黑之后，这些军队也乘着顺风航海而去了。

这样，庞培和他的全部军队放弃了意大利，渡海到了伊壁鲁斯。恺撒看到一般的舆论倾向于庞培，因此，他茫然不知道转向哪一方面去，或者从哪个地点开始战争。他害怕庞培在西班牙的军队，那支军队人数既多，又因长期服务，有了很好的训练（如果他追击庞培，这支军队会袭击他的后方）；因此，他决定进军西班牙，首先把那支军队消灭。现在他把他的军队分作五部分：一部分留在勃隆度辛；一部分留在海德鲁斯；又一部分留在他林敦，以保卫意大利；又一部分，他命昆塔斯·发利略率领，去夺取盛产谷物的撒丁尼亚岛，这件事做到了。他派遣阿西尼阿斯·波利俄往西西里去，当时西西里是在伽图的统治下。伽图问波利俄是否带来了元老院的命令或人民的命令来接收那个已经指定给别人的政府，波利俄回答说："意大利的主宰派我来做这件的。"

伽图回答说，为了避免使他统治下的人民遭到涂炭，他不在那里抵抗。于是他航海往科西拉，又从科西拉到庞培那里去了。

41. 同时，恺撒急往罗马。他发现罗马人民因为回忆到马略和苏拉的恐怖时代而提心吊胆，因此他以前途的发展和仁慈的诺言鼓励他们。他说，他俘虏了琉喜阿斯·多密提阿斯，但是没有伤害他，而让他带着他的金钱跑掉，以证明他对于敌人的宽大。但是他劈开国库的门闩，当保民官梅特拉斯想阻止他进去的时候，他以杀死他来威胁保民官。他取去了过去从来没有动用过的金钱；据说，这些金钱是很久以前，在高卢人入侵的时候 [42] 储存起来的，任何人如果不是在和高卢人战争的时候动用这些金钱的话，将受到公众的诅咒。恺撒说，他已经完全征服了高卢，因此使共和国免除了这个诅咒。于是他命伊密利阿斯·雷必达负责统治罗马城，命保民官马可·安敦尼负责管理意大利及保卫意大利的军队。在意大利之外，他提拔库里奥统治西西里，以代替伽图；提拔昆塔斯·发利略统治撒丁尼亚。他派盖约·安敦尼往伊利里亚，把山南高卢交给李锡尼·克拉苏统治。他命令尽量迅速地建造两个舰队，一个在亚得里亚海中，另一个在第勒尼安海中，分别任命霍腾秀斯和多拉培拉为两个舰队的海军大将，当时两个舰队尚在建造中。

42. 恺撒既完成了这些布置，使庞培无法侵入意大利之后，他就往西班牙去了。他在西班牙跟庞培的部将培特利阿斯和阿夫累尼阿斯会战，起初被他们打败了，后来在伊利尔塔镇附近和们作战，胜负未决。他安顿他的军营在一个高地上，利用架在西科里斯河上的一条桥梁以取得军粮。突然河水泛滥，把他的桥梁冲走了，因此，在对岸的许多军队被截断了，这些军队被培特利阿斯所消灭。恺撒本人带着其余的军队，因为地势的困难，因为饥饿，因为气候的恶劣，因为敌人的袭击，受到很大的损失；他所处的地位，无异于在被包围之中。最后，在夏季到了的时候，阿夫累尼阿斯和培特利阿斯撤退，往西班牙内地去征集更多的军队，但是恺撒不断地跑在他们的前面，封锁他们的通道，阻止他们前进。他们派遣几个大队的军队来袭取他的军营，他把一个大队包围起来了。这些被包围的士兵高举他们的盾牌在头上，表示投降，但是恺撒既不俘虏他们，也不杀戮他们，而照他惯常用以取得敌人好感的方法，对他们不加伤害，让他们回到培特利阿斯那里去。因此，两个军营的士兵们中间有不断的来往和调解的谈论。

43. 现在阿夫累尼阿斯和其他一些军官们认为最好是把西班牙让给恺撒，只要他对他们不加伤害，而让他们跑到庞培那里去。培特利阿斯反对这个意见，他跑到军营里，到处搜索，发现有和他自己的士兵们交谈的恺撒的士兵们，他都杀死了。他甚至亲手杀戮了一个想阻止他的自己的军官。士兵们因培特利阿斯的残酷行为而受到刺激，他们心里更加倾向于恺撒的仁慈。不久之后，恺撒设法截断了敌人的水源，培特利阿斯迫不得已，和阿夫累尼阿斯一起，跟恺撒在两军之间举行会谈。在会谈中商量好，他们把西班牙让给恺撒，恺撒对他们不加伤害，引导他们到发禄河的那一边，让他们从那个地方到庞培那里去。达到发禄河畔的时候，恺撒召集所有来自罗马或意大利的人，举行一个会议。他对他们发表下面的演说："我的敌人（我还是用这个称呼，因为我想使你们了解我的意思更加清楚些），虽然以前我的军队被截断在西科里斯河那一边的时候被培特利阿斯杀害了，但是当你们被派来袭击我的军营的时候，我没有伤害你们那些向我投降的人；当我已经截断了你们的水源的时候，我也没有伤害你们其余的军队。如果你们对于这些恩惠有一点感激的话，请你们把这些事情告诉庞培的全体士兵们。"他这样说完之后，就把他们遣散而不加伤害。恺撒任命昆塔斯·喀西约为西班牙总督。

VII.恺撒部将库里奥在阿非利加的惨败。普拉孙喜阿的兵变。恺撒的短期独裁

这些是恺撒的军事行动。

44. 同时，在阿非利加，阿提阿斯·发禄指挥庞培的军队，努米底亚国王朱巴和他联盟。库里奥带着两个军团、12条战舰和许多运输船，从西西里起航，替恺撒向他们进攻。他在乌提卡登陆，在乌提卡附近一次小的骑兵战役中击溃了一支努米底亚人的骑兵队，让那些手中还拿着武器的士兵们把他当作大元帅欢呼致敬。这个称号是士兵们加于他们的将军们身上的一个光荣称号，他们这样证明他们认为这些将军们配做他们的司令官。在古时候，只在有最伟大的功勋的时候，将军们才接受这个光荣的称号。在目前，我知道这个光荣称号只限于至少有10 000敌人被杀的情况下才可以使用的。当库里奥从西西里渡海的时候，阿非利加的居民认为他会模仿西庇阿的光荣，把他的军营建立在西庇阿的军营附近的，因此他们在附近的水中放毒。他们的盼望实现了。库里奥在那里建立军营，他的军队马上病倒了。他们喝了那里的水之后，视觉模糊，如在云雾中，在睡眠时麻木不仁，此后，常常发生呕吐，全身抽筋。因为这个缘故，库里奥带着他衰弱了的军队，通过广阔的沼泽地区，把他的军队迁到乌提卡本城的附近。但是当他们得到恺撒在西班牙胜利的消息的时候，他们有了勇气，在沿海的狭窄地区列成阵势。在这里发生了激烈的战争；在战斗中，库里奥仅丧失一人，而发禄的军队被杀者有600人，此外受伤的人数更多。

45. 同时，朱巴正在进军。他未到之前有一个谣传，说他到达不远的巴格拉达河边的时候退回去了，因为他的王国受邻人的侵略，只留下他的将军萨布拉带着少数军队在河边。库里奥相信了这个谣传，大约在一个炎热的夏天第三时 [43] 带着他大部分的军队由缺乏水源的沙砾道路进攻萨布拉；那个地方，纵或在冬季有些溪流，在炎热的日光下已经枯竭了。他发现萨布拉和国王本人已经占据了那条河。库里奥所盼望的没有实现之后，他退到一些小山上，因为疲倦、炎热和口渴，士气消沉。当敌人看见他处于这种情况之下的时候，他们渡河，准备作战。库里奥忽视这个危险，很轻率地带着他衰弱的军队从山上

跑到平地来；在平地上，他被努米底亚人的骑兵包围了。他慢慢退却，把他的军队聚集在一个很小的地面上，这样在一些时间之内抵抗敌人进攻，但是因为受到了很大的痛苦，他又退到小山上。在这个困难发生之初，阿西尼阿斯·波利俄[44]已经带着一小支军队退到乌提卡的军营里去了，因为恐怕发禄听到在河畔惨败的消息，马上会来进攻乌提卡的军营。库里奥和他的全部士兵在奋勇作战中阵亡了，没有一个人回到乌提卡去和波利俄联合的。

46. 这就是巴格拉达河畔战役的结果。库里奥的头被割下，送到朱巴那里去了。这个惨败的消息传到乌提卡军营的时候，海军大将夫雷马带着全部舰队逃跑了，没有带一个陆军士兵上船；但是波利俄划着一只小船出来，到一些停泊在附近的商船那里，请求它们划到岸边来，把军队带上船。有些商船在夜间来了，但是大群的士兵们跳上船，使一些小船沉下去了。在那些乘船驶出海港而身上有金钱的人中间，因为金钱的缘故，有些被商人们抛入海中。那些航出港口的人就是这样的结果了；但是那些还留在岸上的人，当时仍是夜间，遭遇着同样的灾祸。在黎明的时候，他们向发禄投降，但是朱巴跑来了，把他们聚集在城墙下之后，把他们全部都杀死了，他说，他们是他的胜利的残余，连发禄本人的抗议，他也置之不理。这样，库里奥所带着航海到阿非利加的两个罗马军团，以及骑兵、轻装步队和军队里的仆从就完全被消灭了。朱巴向庞培夸张他的功绩之后，就回本国去了。

47. 大约在这个时候，安敦尼在伊利里亚被庞培留下防备多拉培拉[45]的部将屋大维打败了，而恺撒的另一支军队在普拉孙喜阿发生兵变。他们大声反对他们的军官们延长战争，又没把他们在勃隆度辛时恺撒所允许赠与他们的5个米那的金钱给予他们。当恺撒听到这个消息的时候，他从马塞利亚飞奔到普拉孙喜阿，跑到当时还在叛变的士兵面前，他对士兵们发表演说如下："你们知道我在做每件事情时所惯常使用的速度。这次战争不是我们延长，而是敌人，因为他们不断地从我们面前撤退。过去在高卢，你们在我的指挥下取得了很多利益，你们对我宣誓在这次整个战争中为我服务，而不是只在一部分战争中。现在你们在我们艰难的时候叛离我们了，你们反抗你们的军官们，你们打算对那些你们应当服从他们的命令的人发号施令。我自己可以作见证，以前我对你们是宽宏大量的；但是现在我将执行我们国家的法律，对第9军团实行十人抽一的处罚，因为这次兵变是从第9军

团开始的。”马上整个军团发出了叫喊的声音，军官们投身于恺撒的脚下哀求。恺撒才慢慢地让步，减轻处罚，只指定120人（他们似乎是这次兵变的领导者），从这120人中，用抽签方法选出12人来处死。12人中有一个人被证实，当阴谋发生时，他不在那里；恺撒把那个控告这个士兵的百人队长处死，以代替他。

48. 恺撒这样平定了普拉孙喜阿的兵变之后，就跑到罗马去了；提心吊胆的罗马人民，没有元老院的命令，也没有一个行政长官的参加，就推举他为独裁官。但是或者因为这个职位可能会使人憎恨，或者因为他不想要这个职位，他只做11天独裁官（有些人这样说）之后，就指定他自己和巴布利阿斯·爱骚利卡为执政官。他随心所欲的任命或更换各省的总督。他指定马可·雷必达为西班牙总督，奥拉斯·阿尔拜那斯为西西里总督，绥克斯都·培都西阿斯为撒丁尼亚总督，狄西摩斯·布鲁图为新得的高卢总督。他把谷物分配给饥饿的人民；因人民的请求，他允许迈罗以外的一切流亡者回国。当人民以战争和叛乱使物价低落了为理由，请求他下令废除债务的时候，他拒绝了，但是他任命一些估价官对于可卖的货物进行估值，债务人可以把货物偿给债权人，以代替金钱。他做了此事之后，大约在冬至的时候，他派人去召集他的军队集合于勃隆度辛，他没有等待就要到了的罗马历新年元月一日 [46] 他的执政官职务开始的时候，就在12月中离开罗马了。罗马人民送他到城门口，劝他和庞培议和，因为这是很明显的，两人中不论谁战胜，他就会取得至高无上的权力了。

VIII.庞培的备战。恺撒渡海。两军到达提累基阿姆

49. 恺撒启程离开罗马，尽一切可能的速度前进；但是同时庞培正在尽一切努力建造船舰，聚集更多的人力和金钱。他俘虏了恺撒在亚得里亚海中的40条船舰，派遣驻军防止恺撒渡海。他训练他的军队，他参加步兵和骑兵的训练，他虽然年老了， [47] 但在一切方面，他还是站在最前边。这样，他很快地得到他的士兵的好感；人民成群地去看庞培的军事训练，就像去看一个表演一样。当时，恺撒有10个军团的步兵和10 000高卢骑兵。庞培有从意大利渡过亚得里亚海而来

的5个军团以及军团里的骑兵；还有在帕提亚战争[48]中在克拉苏部下服务的两个残余的军团和在加宾尼阿斯指挥下侵入埃及的某一部分军队，共有意大利军队11个军团和大约7 000骑兵。他又从爱奥尼亚、马其顿、伯罗奔尼撒和彼奥提亚得到了一些辅助兵，还有克里特的弓箭手，色雷斯的投石手和本都的标枪手。他还有一些高卢骑兵和加拉西亚东部的骑兵，以及安提阿派来的科马基尼人，还有西里西亚人、卡巴多西亚人和来自小亚美尼亚的一些军队，还有旁菲利亚人和彼西底亚人。庞培不想利用所有这些军队来作战。有些他用以驻防，建筑要塞，以及替意大利士兵们做其他工作，使意大利的士兵们人人能够参加战斗。这些是庞培的陆军。他有装备完整的战舰600条，其中大约有100条是配备罗马人为船员的，这些船舰被认为是比其余的船舰好得多的。他还有许多运输船和载重船，有很多海军司令官，指挥各个分队，马可·毕布拉斯为海军总司令，指挥所有的海军司令官。

50. 当一切准备好了的时候，庞培把元老们、骑士们以及全体军队召集起来，举行一次会议，对他们发表演说如下："同伴士兵啊，过去雅典人在反抗侵略的战争中也曾为了自由的缘故，放弃了他们的城市，因为他们相信：造成一个城市的不是房屋，而是人；[49]他们这样做了之后，他们不久就恢复了他们的城市，且使它比以前更为著名了。我们自己的祖先，当高卢人入侵的时候，也曾放弃了罗马城，卡密拉斯匆忙地从阿狄亚跑来，把它恢复了。[50]凡是有健全思想的人都认为他们的祖国是那个能够保全他们的自由的地方。因为我们是这样想的，所以我们航海到这里来，不是遗弃我们的祖国，而是为着准备我们自己去光荣地保卫我们的祖国，以反抗那个长期以来阴谋危害它、突然向它进攻而且利用贿赂已经夺取了意大利的人。你们已经下令宣布他为公敌了，但是现在他派遣总督们去统治你们的行省。他任命另一些人统治罗马，又任命一些人统治全意大利。他这样地胆大妄为，剥夺了人民自己的政府。当战争还在激烈进行的时候，当他担心战争的后果的时候，当我们想托神明的保佑，使他受到处罚的时候，他尚且做出了这些事情；如果他获得胜利了的话，什么残暴的行为他不会做出来呢？当他正在做这些事情以危害祖国的时候，某一些人，因为被他从我们的高卢省得来的金钱所收买，和他合作，自愿做他的奴隶，而不做他的平等人。"

51. “我从来没有，将来也绝不会有不和你们一块儿作战，不为你们作战的，我以士兵的身份和将军的身份来为你们服务。如果在军事上我有一点经验的话，如果我幸运的直到今天还没有被人打败过的话，我祈祷神明在我们目前困难的时候，继续保佑我，使我在祖国危急的时候，为祖国的利益成为一个幸运的人，正如同我在扩充祖国疆土的时候是一个幸运的人一样。当然，我们可以相信神明，相信这次战争的正义性，因为这次战争有一个崇高而正义的目标——就是保卫我们祖国的宪法。此外，我们还可以倚赖我们在陆地上和海上所看见的我们准备工作的宏伟规模，而这个规模正在与日俱增，我们一旦开始战争，这个规模还会更加扩大的。我们可以说，所有东方和攸克星海周围的国家，不论是希腊人的或蛮族人的，都是和我们站在一边的；各国国王是罗马人民的朋友，或者是我自己的朋友，他们正在以士兵、武器、军粮和其他军事工具供给我们。那么，你们应当用一种无负于你们的祖国、无负于你们自己和无负于我的精神来进行你们的工作；要记着你们从恺撒那里所受到的虐待，并准备及时地服从我的命令。”

52. 当庞培这样说完了之后，整个军队，包括元老们和许多跟他在一起的贵族们，都大声喝彩，称赞他，请他领导他们去做无论什么他想要他们去做的工作。庞培认为季候不佳，海上又无港口，恺撒一定不会在冬季结束之前企图渡海，而会忙于执行执政官的职务的。所以他命令他的海军军官们守望海上，于是他把他的军队分开，派往帖撒利和马其顿的冬营里去了。

庞培这样轻率地判断当时将要发生的事情。如我在上面已经说过的，[51] 恺撒于冬至日匆忙地来到了勃隆度辛，他想出乎意外地袭击敌人，引起敌人的惊慌。虽然他没有军粮，没有战具，他的全部军队还没有集结在勃隆度辛，但是他把现在已经在那里的人召集起来，举行会议，对他们发表演说如下：

53. “同伴士兵们：——你们在这个最伟大的事业中，和我联合在一起——冬季的严寒，我们伙伴们迟迟未到，缺乏适当的准备工作，这一切都不能阻挠我们的出发。我认为行动的迅速对于这些缺点是最好的补偿。我认为我们这些首先来到集合地点的人应当把我们的仆从、我们的驮兽和我们的战具留在这里，使我们现有的船只能够运载我们，我们应当单独上船，马上渡海，不要让敌人知道。让我们以我

们的幸运对抗冬季的天气，以我们的勇敢对抗我们人数的不足，以敌人丰富的资源对抗我们军需的缺乏；只要我们认识到，如果失败，我们将丧失一切的话，那么，我们一旦登陆，敌人丰富的资源都是我们可以取得的。那么，当他们正在掩护下度冬的时候，让我们前去占有他们的仆从、他们的战具、他们的军需。让我们在庞培以为我也正在冬营度日或正忙于执政官所应做的宗教游行和祭祀职务的时候前去。我用不着对你们说，战争中最有效的事是出其不意。我们首先夺取和敌人战斗的荣誉，在那里预先把一切事情安排得很安全，等着那些立时跟着我们来的人，这是光荣的。以我而言，我愿马上起航，而不愿在此地讲话，使我能够在庞培还以为我正在罗马忙于我的公务的时候在他的面前出现。我确信你们会同意我的，但是我还在等待你们的答复。”

54. 全部军队很热情地欢呼，说他应当领导他们前进。于是恺撒马上率领着5个军团步兵和600个精选的骑兵直接从讲坛上向海边去，但是因为刮起了一阵暴风雨，他不得不在岸边停泊。当时正是冬至之日，大风阻止了他，迫使他停留在勃隆度辛，他甚为焦急，感到失望，直到新年元月一日为止。同时，又有两个军团到了，恺撒使这两个军团的士兵也上了船，在冬季的时候，乘着商船启程，因为他仅有少数战舰，而这些战舰正在防卫撒丁尼亚和西西里。船舶被风吹到塞劳尼安山脉附近，恺撒马上派遣这些船只回去运载其余的军队。于是他把他的军队分作几部分（因为道路难于行走），于夜间从一条崎岖的狭窄道路进攻俄利康镇；如果有人看见的话，他是会很容易被打败的。经过很多困难之后，他在黎明时把他的各支队集合起来；因为俄利康城的居民不许驻兵司令官反对一个罗马执政官进城，所以驻兵司令官把城市的钥匙交给恺撒，他还留在那里和恺撒在一起，处于被优待的地位。琉克利喜阿斯和密纽喜阿斯带着18条战舰，在俄利康城的那一边，保卫着一些为庞培运输谷物的商船；他们把那些运输谷物的商船凿沉，以免落到恺撒手里，于是逃往提累基阿姆去了。恺撒匆忙地从俄利康进到阿波罗尼亚，这个城市的居民迎接他进城。驻军司令官斯特拉培利阿斯放弃了那个城市。

55. 恺撒把他的军队集合起来，祝贺他们的胜利，因为他们在仲冬之月迅速进军，没有战舰而征服了这样的一个海，不战而占领了俄利康和阿波罗尼亚，夺得了敌人的军需，如他所预料的，而庞培还不知道。他说：“如果我们能够在庞培之前达到他的军械库提累基阿姆的

话，那么，他整个夏季所辛勤聚集的一切东西都会归我们所有了。”他这样说完之后，带着他的军队经过很远的道路，昼夜不停地直往提累基阿姆。庞培事先被别人劝告，也用最大的速度，从马其顿向那个地方进军，沿途砍伐树木，以阻止恺撒的通过，破坏桥梁，纵火焚烧他在途中所遇着的一切给养，他同时也认为保卫他的储藏是最重要的（事实也是如此）。如果任何一方面的军队看见远处有一点灰尘或烟火的话，他们就认为是敌军引起的；他们努力前进，好像运动员在赛跑一样。他们都不让自己有用餐或睡眠的时间。一切都是尽量加快迅速，热忱和在前面手执火炬的向导们的呐喊声互相呼应；当两支敌军愈走愈近的时候，引起了纷乱和恐惧。有些士兵，因为疲倦，把身上背的东西都丢了。另一些士兵则自己隐藏在山谷中，掉在后面，宁可冒着危险，以求得到渴望的片刻休息。

56. 双方都在这种痛苦之中的时候，庞培先达到提累基阿姆，扎营在这个城市的附近。他派遣一支舰队，收复了俄利康，严密地防范海上。恺撒扎营的地方和庞培扎营的地方中间隔着阿洛尔河。[52] 双方的骑兵渡河时常常发生遭遇战，但是两军没有开始大战，因为庞培还在那里训练他的新兵，而恺撒在那里等待他留在勃隆度辛的军队。恺撒担心：如果那些留在勃隆度辛的军队在春季乘商船渡海的话，他们会逃不脱庞培的三列桨战舰，因为庞培有许多三列桨战舰，作为守卫船舰，正在那里巡逻；但是，如果他们在冬季当敌人停泊在群岛之间的时候渡过海面的话，他们或许可以不被发觉，或者可以利用风力和小的船只冲过海面。所以他派人去，命令他们赶快渡海。因为他们没有开动，他决定秘密地渡海到那支军队里去，因为没有别人能够这样容易地把他们带来。他隐瞒了他的用意；派遣三个仆从到离那里12斯塔狄亚的河边去寻找一条航行最快的船和一个第一流的舵手，说恺撒所派遣的一个使者要使用这条船。

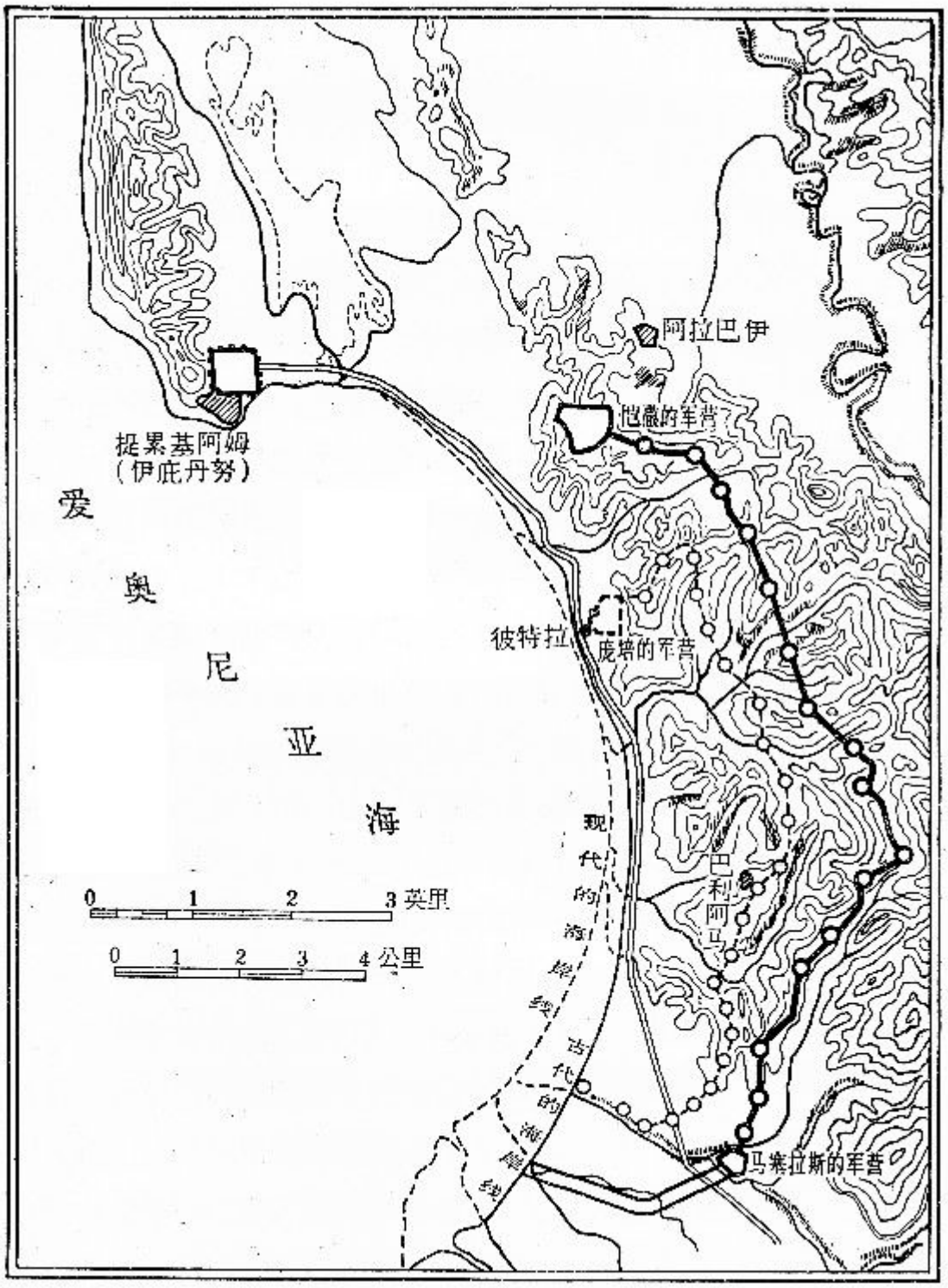
阿拉巴伊
恺撒的军营
提累基阿姆
（伊庇丹努）
爱
奥
尼
亚
海
彼特拉
庞培的军营
现代的海岸线
古代的海岸线
巴利阿马
马塞拉斯的军营
0 1 2 3 英里
0 1 2 3 4 公里

提累基阿姆战役图

IX.庞培两次打败恺撒于提累基阿姆

57. 他在吃晚餐的时候，突然站起来，伪称疲倦了，告诉他的朋友们仍在那里用餐。他穿上一个普通人的衣服，跳上一部车子，赶到船边，伪装是恺撒所派遣的一个使者。他由他的仆从传达他的命令，他在黑夜中隐藏着自己，而没有被人认识出来。当时烈风正在吹着，仆从们告诉舵手要勇敢些，趁着这个机会，逃避附近敌人的注意。舵手划着船顺流而下；当他们将达到河口的时候，他们发现大风和海水把河水激荡成澎湃的浪潮。舵手在仆从们督促之下，用尽全力，但是他不能前进，弄得疲倦而失望了。于是恺撒揭开他自己的伪装，大声向他喊道："勇敢地冒着风暴前进，你是载着恺撒和恺撒的命运。"桨手们和舵手大吃一惊，都增加了新的勇气，但是风浪把船只冲得很高，被打回到岸边来了。因为已经快要天亮了，他们担心敌人在黎明的时候会发现他们，恺撒一面归咎于他的恶魔作怪，一面允许船只回去了。因此，船只乘着大风溯河而上。

58. 恺撒有些朋友们看到他这种勇敢的行动而惊异；另一些朋友们则责难他，说这是适宜于一个士兵，而不适宜于一个将军的行动。因为恺撒知道他不能第二次化装前往，他命令波斯都密阿斯代替他航往勃隆度辛，去告诉加宾尼阿斯马上带着军队渡海；如果他不服从的话，就命令安敦尼渡海；如果安敦尼也不来的话，就命令卡雷那斯渡海。恐怕三人都迟疑的话，他写了一封信给全体军队，说："每个愿意的人都可以跟着波斯都密阿斯上船，随风吹着他们到那里，他们就航行到那里去，不要管船只怎样，因为恺撒所需要的不是船只而是人。"

这样，恺撒信赖他的命运而不信赖他的谨慎。庞培为了想在恺撒的援兵还没有到的时候，先发制人，所以急忙地领导他的军队前进，准备战斗。当庞培的两个士兵在河的中流寻找最好的渡河地点的时候，恺撒的一个士兵把这两个士兵都杀死了，庞培认为这是不祥之兆，所以撤退了。他的朋友们都责备他失去了这个最好的机会。

59. 当波斯都密阿斯到了勃隆度辛的时候，加宾尼阿斯不服从命令，但是他带着那些愿意跟他一起走的人，以急行军的方法，想通过

伊利里亚。这些人差不多全部都被伊利里亚人消灭了。[53] 恺撒不得不忍受这个暴行，因为他没有时间来报复。安敦尼带着其余的军队上船了，乘着很大的顺风航行，经过了阿波罗尼亚；大约在中午的时候，风停止了，庞培派在海上巡逻的20条战舰发现了他们，追逐他们。恺撒的船只很担心，在这个风平浪静的海面上，敌舰的船首会撞沉它们。它们准备战斗，开始投射石头和标枪；但是突然风又刮起来了，风势比以前更大，它们的大风帆意外地被风吹着，使它们能够毫无恐惧地完成它们的航程。追逐的敌舰落在后面，它们在狭窄的海面上受风浪的打击，遭到了很大的损失，分散在无港口、多礁石的海岸旁边。经过很大的困难之后，它们才俘虏了恺撒的两条触礁的船只。安敦尼带着其余的军队到了尼姆斐安港。

60. 这时候，恺撒把他的全部军队集中起来。庞培也把他的军队集中起来。两军都驻扎在彼此相对的小山上的方形堡垒中。当他们造成包围阵线，彼此都想把对方的军需来源割断的时候，在方形堡垒的周围经常发生冲突。有一次在一个方形堡垒前战斗的时候，恺撒的士兵被打败了，一个名叫塞华的百人队长建立了很多勇敢的功绩之后，被一支标枪射伤了眼睛。他领导他的士兵向前面走，用手做手势，好像他有什么话要说的样子。当对方肃静了的时候，他向庞培的一个百人队长（他也是以勇敢著名的）大声呼喊道："救救你的伙伴、你的朋友，派个人来用手牵着我，因为我受了伤。"有两个士兵以为他是个逃兵，向前跑到他那里去。这两个士兵中的一个，在他的计策被发觉之前就被他杀死了；另一个，他把他的肩膀劈下来了。他之所以这样做，是因为他已经没有挽救他自己和那个堡垒的希望了。他的士兵们因为他这种自我牺牲的精神而感到羞愧，于是奋勇向前，挽救了这个堡垒。那个据点的司令官密纽喜阿斯也受到很大的损失。据说，他的盾受了120个投射器的射击，他六次受伤，也和塞华一样，丧失了一个眼睛。恺撒赏赐了许多军事礼物，以表示他们两人的光荣。他本人是一个提累基阿姆的公民，他提出把城市献出之后，他得到一小支军队的同意，于夜间跑到阿提密斯神庙的门口……。[54]

在同一个冬季里，庞培的岳父西庇阿从叙利亚带了一支军队前来。恺撒的部将，盖约·喀尔维西阿斯[55] 和他在马其顿交战，被打败了，整个军团除800人外都丧失了。

61. 庞培的海军占优势，恺撒不能从海上得到军粮；因此他的军队受到饥饿之苦，不得不以草根做面包。叛兵把这种面包拿到庞培那里去，以为庞培看到这种情况会喜欢的；但是他一点也不高兴，只说道："我们在和一种什么野兽作战啊！"于是恺撒迫不得已把全部军队集合起来，就是庞培不愿作战，想逼着他作战。庞培占据了许多恺撒撤退的堡垒，不肯移动。因此恺撒很感到烦恼，于是想冒险进行一个极端困难而幻想的计划，就是造成一个包围线，从海至海，把庞培的阵地全部包围起来，他认为：纵或他失败了的话，他也可以因这个计划的勇敢而获得大名。这个包围线周围约1 200斯塔狄亚。[56] 恺撒实际上已经开始了这项工作，但是庞培建筑一条相应的壕沟和壁垒线。这样，他们彼此互相躲开对方的企图。但是他们两人进行了一次大战；在这次大战中，庞培很光辉地战胜了恺撒，追击他的那些急忙跑回他的军营的士兵，夺取了他的许多军旗。他的鹰旗（罗马人最尊重的军旗）经过很大的困难才被救出来，撑鹰旗的人刚刚及时地把鹰旗抛过木栅，丢给栅内的人。

62. 经过这次大败之后，恺撒从另一个地方调来其他的军队，但是这些军队，甚至看见庞培的军队还离着很远的时候，就惊慌起来了。虽然他们已经走近军营门口了，他们既不停住，也不按照次序进城，也不服从对他们所下的命令；而是全体毫无羞耻地、毫无秩序地、毫无理智地混乱逃窜。恺撒在他们中间跑，谴责他们，说明庞培还在很远的地方，但是有些士兵们当着他的面前，把他们的军旗丢掉了；而另一些士兵们含着羞耻，注视地上，也不捡起来；他们恐慌到这样的程度。有一个旗手，把军旗倒起来，敢于把军旗的一端向恺撒刺去；但是卫队把他砍倒了。当士兵们进了军营的时候，他们也不设立岗哨。一切警备都被忽视了，要塞无人守卫。所以，如果不是天使之神经错乱了的雷宾那斯劝告庞培追赶逃亡的敌军而不要夺取敌营的话，那时候，庞培很可能会攻下敌营，一战而使战争结束了。并且庞培本人也迟疑不决，或者因为当他看见敌营没有人守卫的时候，他疑心敌人用计引诱他，或者因为他轻率地认为战争的胜负已由这次战役而决定了。所以他转而进攻军营以外的敌军，大肆屠杀。在这天的两次战役中他夺取了28面军旗，但是他在这里失掉他结束战争的第二个机会。据说，恺撒说："如果他们有一个知道怎样利用胜利的司令官的话，战争会在今天以敌人胜利而告结束。"

X.在法萨卢双方的备战与双方的形势

63. 庞培写信给所有的国王和城市，夸大他的这次胜利；他看到恺撒的军队受到饥饿的压迫，因战败而士气消沉，特别那些军官们担心因为他们在战斗中的卑鄙行为而受到处罚，因此他料想恺撒的军队马上会投降到他那边来的。但是恺撒的士兵，好像神明使之忏悔的一样，深以他们的卑鄙为耻；当恺撒温和地谴责他们而饶恕了他们的时候，他们更加愤恨他们自己，由于情感的突变，他们要求依照传统的规则，以十人抽一的办法来处罚他们。当恺撒不同意这个办法的时候，他们更加感觉羞耻，承认他们不应该这样做，使他受到他不应当受的损失。他们大声呼喊，说，至少他应当把旗手们处死，因为如果不是旗手们首先向后逃跑的话，他们绝不会逃走的。甚至这一点，恺撒也不同意，但是他勉强处罚了少数人。他的宽大深深地鼓励了士兵们的热情，所以他们要求恺撒马上领导他们去作战。他们热情地要求他，答应以一个光辉的胜利洗刷他们的耻辱。他们自动地按照军事行列彼此互相访问，当着恺撒本人面前，按队宣誓，说他们非胜利，绝不离开战场。[57]

64. 因此，恺撒的朋友们力劝他马上利用军队的忏悔和热情，但是他在他的军队可以听得见的地方说，他愿意利用一个更好的机会领导他们去进攻敌人，他鼓励他们不要忘记他们现在的热情。他私自责备他的朋友们说，首先必须使士兵们的勇气从他们最近的败仗中恢复过来，也使敌人们丧失一点目前的高度信心。他也承认他自己做错了，不应该在提累基阿姆附近扎营，因为庞培在那里有丰富的军需，而应当引诱他到一个庞培也和他们一样感觉军需缺乏的地方去。

他这样说了之后，他直接向阿波罗尼亚进军，又从阿波罗尼亚向帖撒利进军，利用夜间行军，以隐蔽他的行动。他到了一个小城市刚菲，这个小城市不肯开门迎接他，他猛力攻下，让他的士兵们大肆抢掠。他的士兵们已经很受了饥饿的痛苦，现在过度的吃喝，其中日耳曼人尤其可笑地喝得大醉，所以，如果庞培不是轻敌放弃追逐的话，似乎很可能庞培在这个时候进攻，又获得一次胜利。经过七天迅速行军之后，恺撒扎营在法萨卢附近。据说，在刚菲的异常的灾祸中，有

20个第一流年高德劭的人的尸体被发现躺在一个药铺的地板上，没有伤痕，而有酒杯在他们身边，好像他们是喝醉了的一样；但是其中一个人安坐在椅子上，好像一个医生，无疑地，他是把毒药给他们吃了。

65. 恺撒撤退之后，庞培召集一个军事会议；在会议中，阿夫累尼阿斯建议：他们应当利用他们强大得多的海军，他们既控制了海上，就应当扰乱恺撒，因为恺撒现在正在徘徊，又无军粮；庞培本人应当尽快地率领他的步兵往意大利去，因为意大利对他有好感，现在又无敌军。他们占据意大利以及高卢和西班牙之后，他们可以再从他们自己的家乡——帝国势力的中心——向恺撒进攻。虽然这是一个可能的最好的计策，但是庞培轻视这个计策，而相信了另一些人的话；他们说，恺撒的士兵们，由于饥饿的缘故，不久，就会投降到他这边来，或者在提累基阿姆的胜利之后，恺撒所剩下的军队无论如何是不多了。他们说，如果恺撒败逃了而不去追击他，胜利者好像战败者一样逃跑，这是可耻的。庞培采纳了这些人的意见，一部分是因为他尊重那些正在观望的东方各国的意见，一部分是因为他想使琉喜阿斯·西庇阿不要受到损害，因为西庇阿还在马其顿，但是最重要的，是因为他认为当他的军队士气正旺的时候，他应当作战。因此，他领导他的军队前进，扎营在法萨卢附近，和恺撒的军营相对峙，两个军营彼此相距30斯塔狄亚。

66. 庞培的军粮从各方面运来，因为道路、海港和要塞都事先这样安排，使粮食无论何时都可以从陆路上运到他那里去，每当海风吹着的时候，粮食又可以从海上运到他那里。而另一方面，恺撒只能经过困难后所找到的而又须用很大的力气才能取得的东西。但是，就是在这种情况下，也没有人背叛他，而全体士兵们，由于一种神赐的愤怒，渴望和敌人作肉搏战。他们认为，他们受了十年的军事训练，在战斗中比庞培的新军强得多；但是在挖掘壕沟和建筑要塞以及艰苦的劫粮工作，由于他们的年龄关系，他们的力量减弱了。他们虽然疲惫了，但是他们都宁愿作出一些勇敢的成绩 [58] 来，而不愿因饥饿或不行动而死亡。庞培看到了这一点，他认为在一个单独的战役中孤注一掷，和这些有训练而拼命的士兵作战，对抗恺撒的光辉幸运，这是很危险的。利用粮食的缺乏以削弱敌人，是比较容易些，安全些；因为敌人没有占领肥沃的地区，不能从海上取得任何粮食，又没有船只可以利用来迅速地逃跑。

所以他根据最谨慎的估计，决定拖延战争，迫使敌军由饥饿而发生瘟疫。

67. 但是他被许多和他官阶相等的元老们、许多著名的骑士们以及许多国王们和王公们所包围。这些人中间，有一些人因为缺乏战争的经验；另一些人因为在提累基阿姆的胜利而太得意忘形了；另一些人因为他们的人数比敌人多；另一些人因为厌倦战争了，希望来一个速战速决，而不采取安全的计划——所有这些人都力劝他作战，向他指出，恺撒总是把军队列成阵形，向他挑战。庞培努力从这一事实向他们说明，正因为恺撒由于军粮的缺乏不得不这样做，他们更有理由不要作战，因为恺撒将更为困难的境遇所困窘。但是全体军队非难庞培，因为这些军队由于在提累基阿姆的胜利而过早地得意忘形；显贵的人们也非难他，说他热中于权势，有意地拖延战争，使他可以延长他统治这样多和他品位相等的人们的权力——因为这个缘故，他们嘲笑地称他为"国王们的国王"，称他为"阿伽美浓"，[59] 因为阿伽美浓在战争继续的时候也是统治诸国王的——，他被这些人所动摇，因而放弃了他自己的主张，对他们让步，因为就是在这个时候，他和在整个这次战争中一样，受神明的驱使，弄得昏头昏脑，以致迷失了方向。现在他和他的本性相反，在处理一切事务时，都变为迟钝而拖延了；他违反了他自己的意志，准备战争，使他自己和那些劝他的人都受到损害。

68. 这天夜里，恺撒的3个军团动身出外掠劫粮食；因为恺撒本人正愿意庞培拖延，没有想到他会改变的，因此他派遣这3个军团去掠劫食物。当他看见敌军正在准备战斗的时候，他因他所预料到的敌军已对庞培施加压力而感到喜欢，因此，他马上召回他所有的军队，在他自己这方面准备战争。他在午夜时祭祀诸神，祈祷马斯神和他自己的女祖先维纳斯（因为人们相信朱理亚族是伊尼阿斯和他的儿子爱拉斯的后裔，只名字上略有变更而已[60]），他宣誓：如果一切进行顺利的话，他将在罗马建筑神庙，以感谢她给他带来的胜利。于是天空一道火光从恺撒的军营里升起，落在庞培的军营里熄灭了，庞培党人解释这意味着他们将对于敌人取得光辉胜利；但是恺撒认为这是象征他将消灭庞培。同一夜里，当庞培正在祭祀的时候，有些作牺牲用的动物逃跑，再也捉不到了；一群冬眠的生物——蜜蜂——落在祭坛上。在黎明之前不久，他的军队发生惊慌，他亲自到处跑，才把它安

静下来，于是他熟睡了。当他的朋友们把他叫醒的时候，他说，他刚才梦见他已经在罗马贡献一个神庙给胜利女神维纳斯。[61]

69. 他的朋友们和他的全体军队听到这个消息的时候，很是欢喜，因为他们不知道恺撒的誓言；在其他方面，他们也不从理智思考，冒失轻敌地进行战斗，好像他们已经胜利了一样。他们许多人把桂树枝——胜利的标帜——装饰他们的营帐，他们的奴隶替他们准备盛宴。他们有些人也已经开始彼此争吵要得到恺撒的最高僧侣职位了。庞培是有军事经验的，看到这些愚蠢行为，暗中愤怒，因而离开了。但是他因为迟疑和恐惧，缄默无言，好像他已经不是一个司令官，而是一个受人指挥的人一样，好像他所做的一切是违反他自己的判断，而被迫做出的这个有伟大功勋的人（直到当时为止，在任何事业中，他是最幸运的）变为如此苦闷，或者因为在决定最好的策略的时候，他没有实现他的主张，即将孤注一掷，牵涉到这样多人的生命，也牵涉到他自己的不可战胜的名誉；或者因为有些正在到来的灾祸临头而感到烦恼，预示着就在那一天他将从这样势力雄厚的地位上完全跌下来了。他只对他的朋友们说，无论哪一方面胜利，哪一天就是将来罗马人大祸的开端，于是他就开始准备战斗。在他这一句话中，有些人认为他流露了他的真正的心思，在恐惧的时候，不知不觉地表达出来了，他们推测，纵或庞培胜利了的话，他也不会放弃最高权力的。

70. 关于恺撒的军队，许多作家的意见不同，因此，我将以最可信的罗马权威著作为根据，因为这些权威著作很仔细地列举了作为军队主要力量的意大利士兵，但是记载同盟军的不很多，或者记载不实，认为他们只是异邦人，对于战争的胜负关系很少。那时候恺撒的军队大约是22 000人组成的，其中大约有1 000骑兵。庞培的军队在两倍以上，其中约有骑兵7 000人。有些最可信的作家们说参加这次战役的有70 000意大利士兵。别的作家说数目少一些，是60 000人。还有一些作家则大大地夸张了，说是400 000人。有些人说，在这个总数中，庞培的军队是恺撒军队的一倍半，另外一些人说，庞培的军队是参加战争人数的2/3。真实情况是很可疑的。但是无论如何，双方都是主要地依靠他们的意大利军队。在同盟军方面，恺撒有来自山南高卢[62]和山外高卢的骑兵，此外还有一些由多罗彼人、阿开那尼亚人和挨托利亚人组成的希腊人轻装部队。这些是恺撒的同盟军。庞培有

许多来自所有东方各国的军队，一部分是骑兵，一部分是步兵。来自希腊的，他有由他们自己的国王们率领的拉西第梦人和其他伯罗奔尼撒人，彼奥提亚人也和他们在一起。雅典人虽然发表宣言，说，因为他们是已贡献给德斯摩福赖女神了，所以他们不应对双方的任何一方有所伤害，[63] 但是也进军来支援他了。尽管这样，他们希望分享这次战争的光荣，因为这是争夺罗马领导权的斗争。

71. 除希腊人之外，几乎所有东方诸国都派遣援兵到庞培那里来了：色雷斯人，赫勒斯滂人，俾泰尼亚人，福里基亚人，爱奥尼亚人，吕底亚人，旁菲利亚人，彼西底亚人，巴夫拉哥尼亚人，西里西亚，叙利亚，腓尼基，希伯来人和他们的邻居阿拉伯人，塞浦路斯人，罗得斯人，克里特的投石手和所有其他岛上的居民。国王们和王公们在那里领导着他们的军队：加拉西亚的小王公狄奥泰鲁斯和卡巴多西亚的国王阿里阿累西斯。泰克西利斯指挥来自幼发拉底河这一边的亚美尼亚人；那一边的由国王阿塔巴特的部将麦加巴特领导。还有其他一些小王公帮助庞培作战。据说，埃及女王克娄巴特拉和国王，即她的方在童年的弟弟，[64] 从埃及送给他60条船舰。但是这些船舰没有参加战斗，其他海军也没有参加，只留在科西拉观望。他的舰队占很大的优势，他可以切断敌人从海外运来的一切军粮，而他忽视了他的舰队；敌人因近来的工作很高兴，好像老虎一样，渴望吃人了，而他冒险在陆地上和这种人作战：在这两方面他都是做得愚蠢的。虽然在提累基阿姆，他提防了他们，但是他似乎着了魔（这对于恺撒是最幸运的），结果，庞培的军队变为非常轻率，控制了它的司令官，最愚笨地冒失作战。

XI.法萨卢之役

72. 这是天意注定要开始我们现在的世界帝国政权了。两个司令官各自召集他们的军队，向他们发出号召。庞培发言如下："我的同伴士兵们啊，在这次战役中，你们是领导者。而不是被领导者，因为你们力劝我发动这次战役，而我还想以饥饿消耗恺撒。因此，你们既然是决定战争的元帅们，那么，你们的行动应当像那些在人数上占很大优势的人一样。藐视你们的敌人，好像胜利者藐视战败者一样，好像

青年人藐视老年人一样，好像生力军藐视那些因许多劳役而疲惫了的军队一样，像那些有力量、有资源而且有正义理由的人一样战斗。我们为自由、为祖国而战斗。法律和光荣的名誉，以及这许多元老们和骑士们都站在我们一边，以反对那个强盗般地夺取最高政权的独夫。那么，记着：当我们在提累基阿姆打败他们的时候，敌人是怎样逃跑的，我们在一天之内夺取了他们多少军旗，让我们满怀信心奋勇前进！如你们早已想这样做的一样。”

73. 这是庞培的演说。恺撒对他的部下发表演说如下：“我的朋友们，我们已经克服了我们更可怕的敌人，现在我们所要对抗的不是饥饿和贫乏，而是人。一切决定于今日。记着你们在提累基阿姆时所给我的诺言。[65] 记着你们是怎样当着我的面前，彼此宣誓：非战胜，绝不离开战场。同伴士兵们啊，这些人就是我们过去在赫丘利的石柱所遇着的那些人，[66] 就是在意大利从我们面前溜跑了的那些人。[67] 他们就是在我们十年艰苦奋斗之后，在我们完成那些伟大战争之后，在我们取得无数胜利之后，在我们为祖国在西班牙、[68] 高卢和不列颠[69] 增加了400个属国之后，不与我们以荣誉，不与我们以凯旋，不与我们以报酬，而要解散我们的那些人。我向他们提出公平的条件，不能说服他们；[70] 我给他们以利益，也不能争取他们。你们知道，他们中间有些人是我释放的，不加伤害，希望我们可以使他们有一点正义感。今天你们要回忆所有这些事实；如果你们对于我有些体会的话，你们也要回忆我对你们的照顾，我的忠实和我所慷慨地给予你们的馈赠。”

74. “吃苦耐劳的老练士兵战胜新兵也是不难的，因为新兵没有战斗经验，并且他们像儿童一样，不守纪律，不服从他们的指挥官。我听说，他害怕，不愿作战。他的时运已经过去了；他在一切行动中，变为迟钝而犹疑；他已经不是自己发号施令，而是服从别人的命令了。我说这些事情，只是对他的意大利军队而言。至于他的同盟军，不要去考虑他们，不要注意他们，根本不要和他们战斗，他们是叙利亚的、福里基亚的和吕底亚的奴隶，总是准备逃亡或做奴役的。我知道得很清楚，你们马上就会看见的，庞培自己不会在战斗行列中给他们以地位的。纵或这些同盟军像狗一样向你们周围跑来威胁你们的时候，你们也只要注意意大利人的士兵。当你们已经击溃敌人的时候，让我们饶恕意大利士兵，因为他们是我们的同族人，而只屠杀同盟

军，使其他的人感到恐怖。为了使我知道你们没有忘记你们不胜即死的诺言起见，当你们跑去作战的时候，首先摧毁你们军营的壁垒，填起壕沟；这样，如果我们不战胜的话，我们没有逃避的地方，使敌人看见我们没有军营，知道我们不得不在他们的军营里驻扎。”

75. 尽管这样，在他这样说完了之后，恺撒选择他最老的士兵2 000人守卫营帐。其余的士兵，当他们跑出来的时候，他们静悄悄地拆毁他们的营寨，用碎石填满壕沟。当庞培看见这种情况的时候，他有些朋友们认为这是准备逃跑，但是他知道，这是不顾一切的表现，他呻吟沉思，认为他们正将和野兽们肉搏，虽然敌军感受饥饿之苦，而饥饿是最能驯服野兽的。现在正当千钧一发之际，已无退却的余地。因此，他留下4 000意大利士兵防守军营，把其余的军队在法萨卢城与伊尼比阿斯河之间列成阵势，与恺撒正在布置军队的地方遥遥相对。他们两人都是把意大利士兵列在前线，分为三个行列，行列之间有适当的距离，把骑兵安置在每个行列的两翼。弓箭手和投石手夹杂在所有的行列之中。意大利军队是这样布置的，两个司令官都是主要地信赖这些意大利军队。同盟军队由他们自己指挥，他们是被用来炫耀军容，而不是供实际战斗之用的。庞培的辅助军队里有很混乱的各种各样的方言。庞培把马其顿人、伯罗奔尼撒人、彼奥提亚人和雅典人安置在意大利军团的附近，因为他嘉许他们的秩序良好，举止安详。正如恺撒所预料的，[71] 他命令其余的人按照他们的部落在战场外等待着，命令他们在战斗将结束时，即包围敌人，追逐敌人，尽他们的力量破坏敌人，劫掠恺撒的军营，恺撒的军营是没有防卫的。

76. 庞培阵营的中央由他的岳父西庇阿指挥，左翼由多密提阿斯指挥，右翼由林都拉斯指挥。阿夫累尼阿斯和庞培防守军营。[72] 在恺撒方面，司令官是苏拉、安敦尼和多密提阿斯。恺撒按照他的习惯，站在右翼的第10军团里面。当敌人看到这种情况的时候，他们调来他们最好的骑兵对抗那个军团，如果可能的话，他们想利用他们人数的优势，包围那个军团。当恺撒看见敌军这样调动的时候，他埋伏了他最勇敢的步兵3 000人，命令他们，当他们看见敌军来包围他的时候，即由埋伏中突起，向前急进，用他们的戈矛直向敌人的面上刺击，因为他们是新兵，没有经验，正当青春时期，他们一定不能忍受他们面孔上的刺伤。他们两人这样预定了计划，彼此进攻，每个人都检阅他自己军队的行列，提醒他们应注意的事项，鼓励士兵的勇敢，

把口号给予他们，恺撒一边的口号是“胜利的维纳斯”；庞培一边的口号是“不可战胜的赫丘利。”

77. 当双方一切都准备好了的时候，他们在静默中等待了一个时候，迟疑未决，彼此目不转睛地注视着，每人都希望对方开始发动战斗。他们两人都深为这个大军而忧虑，因为过去从来没有这样多的意大利军队一块儿遭遇着同样危险的。他们为这些人（两党的精华）的英勇而怜惜，特别是因为他们看见意大利人列成阵势与意大利人战斗。当危险愈来愈近的时候，使他们激动和盲目的野心熄灭，而开始恐惧了。理智澄清了争取光荣的疯狂欲望，估计到危险，使战争的原因赤裸裸地暴露出来了，说明这两个为了争夺最高权力而彼此斗争的人把他们两人自己的生命和幸福（因为战败就意味着降低到最低的地位）和这样多的高贵公民们的生命和幸福来作孤注一掷。这两个领袖也回忆到他们不久以前还是朋友和亲戚，在许多方面彼此合作，以取得地位和权势，[73] 而现在拔剑而起，互相屠杀，领导他们的部下犯同样的罪恶，而他们的部下是来自同一个城市、同一个部落、有血统亲属关系的人，有时是兄弟们对抗兄弟们。就是这些情况，在这次战役中也不会少的，因为，在同一个国内成千上万的人发生武装冲突的时候，许多违反天理的事情一定会发生的。两人回忆到这些事情的时候，每人都后悔不及；因为这一天将决定谁将成为人类中地位最高的，或最低的，他们迟迟不敢首先发动这样重要的一个战役。据说，两个人甚至哭起来了。

78. 当他们正在等待、彼此注视的时候，时间正在过去。所有的意大利人军队都站在他们的位置上，没有动静，但是当庞培看见他的同盟军队，因为时间拖延而陷入混乱的时候，他担心战斗开始以前，混乱将从他们那里扩展起来了。所以他首先发出战斗的军号，恺撒的军号回应着。这样大的军队的行列中号兵是很多的，他们马上发出令人兴奋的号声，唤醒士兵们、旗手们和军官们开始行动，以鼓励他们的士兵们。他们都满怀信心地向前交战，[74] 但是在蒙迷肃静中前进，好像在许多类似的战役中很有经验的士兵一样。现在当两军愈来愈接近的时候，双方首先投射弩箭和石头。因为骑兵在步兵前面一点，于是，双方的骑兵互相进攻了。庞培的骑兵处于优势，开始包围第10军团了。于是恺撒对埋伏的大队发出信号，这些大队突然从埋伏中跳出来，前进迎战敌人的骑兵，高举他们的戈矛，向骑兵的脸上刺

去，骑兵不能抵抗敌人的凶猛，也不能忍受他们面上和眼上所受的创伤，于是狼狈而逃。因此，正在担心被包围的恺撒的士兵[75]进攻庞培的步兵的侧翼，因为他们已经没有骑兵的保护了。

79. 当庞培知道这个情况的时候，他命令他的步兵不要再前进，不要解散队形，不要投射标枪，只展开他们的行列，托着长矛站着，以阻止敌人的攻击。有人称赞庞培这个命令，认为在侧翼被攻击的时候，这是最好的办法；但是恺撒在他的信札中批评这个命令。他说，当人们跑动的时候，打击更加有力量，人们的勇气会增加；站着不动的时候，因为位置固定，人们会丧失勇气而变为向他们进攻的人的最好目标。所以，他说，这点在这次战役中证实了，因为第10军团和恺撒本人包围没有骑兵保护的庞培左翼，用标枪从侧面袭击，而庞培的左翼站在那里不动，直到最后进攻者使它陷于混乱，把它击溃，这是这次胜利的开端。在战场上的其余地方，各种各样的屠杀和伤害正在进行，但是在屠杀的地方没有听见呼喊声，伤者或垂死者口中没有发出哭泣声，只有那些接连不断光荣牺牲的人发出叹息呻吟的声音。那些观望战斗好像看表演一样的同盟军看到战斗者的纪律很为惊奇。他们目瞪口呆，以致不敢进攻恺撒的军营，虽然恺撒的军营只有少数年老的人防守着。他们也没有做任何其他的事，只是好像失了知觉一般站在那里。

80. 当庞培的左翼抵挡不住了的时候，他的士兵甚至还是一步一步地退却，秩序很好；但是没有参加战斗的同盟军慌乱地逃跑，大声叫喊道："我们被打败了"，冲向他们自己的营帐和堡垒，好像那些东西是敌人的一样，把他们在逃走中可能带着跑的东西都拆毁劫掠一空。那时候，庞培其余的意大利军团看见左翼惨败，起初还是慢慢地退却，秩序很好，还是尽力抵抗；但是当敌人因胜利的鼓舞向他们进攻的时候，他们就转身而逃。恺撒为了使敌军不能再集合起来，为了使这次不仅是一个战役的终结，而是整个战争的终结起见，他以过去从来没有过的慎重态度，派遣传令官到各处的行伍中去，命令胜利者饶恕他们本国的同胞们，只击杀辅助军。传令官跑近退却的敌人，告诉他们站着不动，不要害怕。当这个宣告由一个人传到另一个人的时候，他们停下来了，"站着，不要怕"的一句成语，在庞培的军队中当作一句口号来传达了，因为都是意大利人，他们穿的衣服和恺撒的士兵们是一样的，也说着同样的语言。因此，恺撒的士兵从庞培士兵的旁边经过，进攻辅助军，辅助军不能抵抗，大被屠杀。

81. 当庞培看见他自己的士兵们退却的时候，他丧失了他的知觉，缓步退回他的军营里。当他到了他的营帐里的时候，他默默无言地坐下来，好像泰拉梦的儿子阿查克斯一样，据说，有些神使阿查克斯先去了知觉，因而同样地在特洛耶的敌人中受到痛苦。[76] 其余的人很少回到军营里来，因为恺撒的宣告使他们留在那里不受伤害，当他们的敌人从他们旁边经过了之后，他们成群地分散了。因为天已快黑了，恺撒在他的军队里到处跑动，要求他们继续努力，直到他们攻下庞培的军营时为止，他告诉他们：如果他们让敌人再集合起来的话，他们只取得一天的胜利；但是，如果他们攻下了敌人的军营的话，那么，他们会一举而结束了战争。他向他们伸出他的双手来，亲自领导。虽然他们的身体是疲倦了，但是他们司令官的语言和榜样安慰了他们的精神。他们现在已经取得的胜利，夺取敌人军营和军营内的财物的希望，鼓舞了他们；因为在希望和幸福之中，人们是最不感觉疲劳的。所以他们攻取军营，对于防御者以最藐视的态度进行袭击。当庞培知道此事的时候，他从他奇怪的静默中跳起来，惊呼道："怎么！到我们自己的军营来了吗？"他这样说了之后，就换了他的衣服，骑着一匹马，带着四个朋友出逃，马不停蹄地奔驰，直至第二天清早他达到了拉利萨时为止。这样恺撒就驻扎在庞培的军营里，正如他在备战的时候所应许的一样，[77] 吃了庞培的晚餐，全军以敌人的金钱举行了宴会。

82. 双方意大利军队的损失如下（辅助军的损失没有记录，或者因为他们死的人数太多，或者因为他们被轻视）：恺撒的军队丧失百人队长30人，军团士兵200人，或者，如有些权威著作上所记载的，1 200人；庞培方面丧失元老10人，其中有过去被派去继任恺撒为高卢总督的琉喜阿斯·多密提阿斯，另外丧失著名的骑士约40人。有些夸张的作家，说庞培其余的军队死亡者25 000人；但是参加这次战役的一个恺撒的军官阿西尼阿斯·波利俄记载，被发现的庞培军队死亡的人数是6 000人。

著名的法萨卢战役的结果就是这样的。公认恺撒取得胜利的第一名和第二名，第10军团和他在一起。第三名是百人队长克拉辛那斯。在战役开始的时候，恺撒问他预料结果怎样，他很自豪地回答说："啊，恺撒，我们会胜利，你将谢谢我，或者我是活着，或者死了。"全军都证实他好像着了魔一样，在行列中跑来跑去，作出了许多光辉

灿烂的成绩。战后去寻找他的时候，他被发现在死者之中，恺撒把军事奖章挂在他身上，埋葬了他，在其他死者的普通葬地旁边，替他修建了一个特别的坟墓。

XII.庞培的被杀。庞培党人在阿非利加和西班牙的备战

83. 庞培从拉利萨继续逃奔到海边，他从海边坐上一条小船，在途中他无意中遇着一条大船，航往密提林。他在那里遇着他的妻子科尼利亚，于是他们乘着4条从罗得斯和泰尔到他那里来的三列桨大船。他决定不航往科西拉和阿非利加，他在那里还有许多未遭受损失的陆军和海军，他愿意东行，到帕提亚人的国王那里去，希望从国王那里可以得到各种援助。他隐瞒着他的用意，直等到他到了西里西亚的时候，他才吞吞吐吐地把这个用意泄露给他的朋友们，但是他的朋友们劝他当心这些帕提亚人，因为克拉苏最近曾远征他们，他们因战胜克拉苏而得意洋洋，尤其不可以把美丽的科尼利亚置于这些蛮族人势力之下，因为科尼利亚过去是克拉苏 [78] 的妻子。于是他提出关于埃及和朱巴 [79] 的第二个建议。他们藐视朱巴，认为他不够著名，但是他们一致赞成往埃及，因为埃及距离近，并且是一个大国，在船舰、粮食和金钱方面还是富强的。埃及的统治者 [80] 虽然还在幼年，但是因为庞培和他们父亲 [81] 的友谊关系，他们还是和庞培联盟的。

84. 因为这些缘故，他航往埃及。过去和她的弟弟共同统治的克娄巴特拉最近被驱逐离开埃及，现在正在叙利亚聚集军队。她的弟弟托勒密在埃及的卡新，等待她的入侵。正好像神意安排的一样，顺风吹着庞培到了卡新。他看见岸上有一支大军，他就把他的船停下来了，他很正确地判断国王是在那里。所以他派遣使者去告诉国王，说他到了，说到他和国王的父亲的友谊关系。当时国王年约13岁，在阿基拉斯和宦官波提那斯监护之下，阿基拉斯指挥他的军队，波提那斯管理他的国库。两人一块儿商量关于庞培的问题。国王的教师狄奥多图（萨摩斯的一个修辞学家）也在场，他提出一个不名誉的建议，说他们可以设一个圈套杀死庞培，以讨好恺撒。他的意见被采纳了。所

以他们派遣一条简陋的小艇去迎接庞培，假装说海水太浅，不宜于大船。国王一些侍从也乘着小艇来了，其中有一个名叫塞姆普罗尼阿斯[82]的罗马人，当时他在国王的军队里服务，过去他在庞培的部下服过务的。他以国王的名义向庞培伸出他的手来，领导他乘着小船到国王那里去如同到一个朋友那里去。同时埃及全部军队集合在海岸一带，好像表示对庞培致敬的样子，国王穿着紫袍在军队中，特别引人注目。

85. 庞培看见所有这一切，引起了他的疑心——军队的集合，小艇的简陋，同时国王本人不来迎接他，也没有派遣任何高级官吏来迎接他。但是他还是上了小艇，自己背诵索福克利的这几行诗句[83]："任何人到一个暴君那里去的时候变为他的奴隶，纵或他去的时候是自由的。"当向岸边划去的时候，一切都是寂静的，这就使他更加怀疑了。最后，或者他认识了塞姆普罗尼阿斯是一个在他部下服过务的罗马士兵，或者因为只有塞姆普罗尼阿斯一个人还是站着的，他猜想他是在他的部下服过务的，（因为，依照军事纪律，一个士兵在他的司令官面前是不坐下的），于是他转而对塞姆普罗尼阿斯说："伙伴，难道我不认识你吗？"塞姆普罗尼阿斯点点头；当庞培转过身子去的时候，他马上刺他第一刀，其余的人跟着他刺。庞培的妻子和朋友们远远地看见这个情况，放声大哭，举手向天空，祈祷神明，对破坏誓言者复仇。于是他们慌忙地航海而去，以离开敌人的国家。

86. 波提那斯的仆人割下庞培的头，替恺撒保存着，希望得到很大的报酬，但是恺撒对他们予以应有的处罚，[84]因为他们作了这种凶恶的事情。他的尸体的其余部分有人埋葬在岸上，墓上竖立了一个小的墓碑，有人在碑上题了这样一个墓志铭：

"对于在神庙中这样富丽豪华的人，这是多么可怜的一个坟墓。"[85]

经过长久时间之后，这个墓碑完全为沙石所掩埋了；后来他的亲属在喀西约山附近所树立的庞培铜像完全遭到污辱，后来这个墓碑和铜像被移到神庙的秘密壁龛里去了，但是在我的时代，罗马皇帝哈德良当旅行到那里的时候，寻找这个墓碑和铜像，找着了，他洗去墓碑上的污秽，使它又显明了，把庞培的像安置在适当的地方。

庞培过去曾经胜利地进行了许多最大的战争，为罗马人的帝国增加了最多的领土，因此得到了“伟大的”这个称号；他的结果就是这样的。过去，他从来没有战败过，[86] 从他的青年时代起，他一直没有打过败仗，一直是最幸运的。从他的23岁起，到他的58岁，他行使专制君主的权力，从来没有停止过，但是不可避免地和恺撒对比起来，他有一个近乎民主的外表。[87]

87. 庞培的岳父琉喜阿斯·西庇阿和其他从法萨卢战役中逃出的显贵，比庞培谨慎些，匆忙地逃往科西拉，和伽图联合在一起，他是带着另一支军队和300条三列桨大船留在那里的。这些领导者自己分配这个舰队，喀西约航往在本都的法那西斯那里去，劝诱他拿起武器来反抗恺撒。西庇阿和伽图乘船往阿非利加，依靠发禄和他的军队以及他的同盟者努米底亚国王朱巴。庞培的长子[88] 跟雷宾那斯和斯卡浦拉在一起，各人带着自己一部分军队急往西班牙，使西班牙脱离恺撒之后，聚集一支包括西班牙人、克勒特—伊伯里亚人和奴隶们的新军，从事可怕的战争准备工作。庞培过去所准备的、为庞培本人所忽视的而在迷惑中逃脱的现存军队还是这样庞大的。伽图当选为阿非利加军队的司令官，但是他不肯接受这个任命，因为他在罗马只做过大法官，而当时在阿非利加的有些做过执政官的人，官阶比他高些。所以琉喜阿斯·西庇阿受命为司令官，他在那里聚集和训练一支很大的军队。这样，两支巨大的军队，一支在阿非利加，一支在西班牙，联合起来对抗恺撒了。

XIII.恺撒到埃及。亚历山大里亚人暴动。法那西斯的反抗运动。罗马市民与军队暴动

88. 恺撒胜利之后，在法萨卢停留了两天，举行祭祀，并使他的军队在战斗之后有个休息的时间。于是他使他的帖撒利同盟者获得自由，宽恕哀求的雅典人，对他们说，“你们祖先的光荣会多少次挽救你们免于自灭”第三天他就向东方进军，因为他知道庞培已经逃往那里去了。由于没有三列桨大船，他企图乘小艇渡过赫勒斯滂。当喀西约带着他一部分舰队正在匆忙地赶往那西斯那里去的时候，正碰着恺撒渡

到赫勒斯滂海峡的中间。虽然他可以利用他无数的三列桨大船战胜这些小船，但是他因恺撒的惊人胜利而恐慌了，恺撒的胜利当时到处传播，令人恐怖，同时喀西约以为恺撒是有意来向他进攻的。所以他在他的三列桨舰上，伸出双手来，向小艇哀求，请求饶恕，把他的舰队交出。恺撒威望的声势是这样大的。喀西约是一个最勇敢的人，带着70条三列桨战舰，在恺撒毫无准备的时候，和恺撒邂逅相逢，而他不敢和恺撒作战，在危急存亡之秋，没有运气比这个时候更为顺利的了；我自己看不出有别的理由，也想不出有任何其他的例子。当恺撒正在渡过海峡的时候，他这样单单由于恐惧可耻地向恺撒投降；而后来正当恺撒的权势最高的时候，他在罗马又杀害了恺撒；[89] 由这一事实证明，很明显的，当时喀西约所感到的恐惧正是由于恺撒的运气正在兴旺的时候。[90]

89. 恺撒这样意外地得到了挽救之后，他渡过了赫勒斯滂，赦免了爱奥尼亚人、伊奥利亚人和其他住在普通称为下亚细亚的大半岛[91] 上的居民，因为他们派遣使者到恺撒那里来请求饶恕。他听说庞培逃往埃及，因此他航往罗得斯。甚至在那里，他也没有等待他的军队（他的军队正在分批到来），而带着他在喀西约的三列桨战舰上所有的士兵们和罗得斯人上了船。他不让任何人知道他将航往何处，他在将近黄昏的时候起航，告诉其他的舵手们，在夜间按照他自己船上的火光，在白天按照他的信号驶行。他们离开陆地航行很远之后，他命令他自己船上的舵手驶往亚历山大里亚。航行了三天之后，他到了那里，国王的监护人迎接他，因为国王本人还在卡新。起初，因为他的军队少，他装作很安闲的样子，以友好的态度款待那些来看他的人，走遍了亚历山大里亚城，称赞它的美丽，他站在人群之中听哲学家们的讲演。这样，他就得到了亚历山大里亚人的好感和尊敬，认为他没有进攻他们的野心。

90. 当他的军队到了的时候，他把波提那斯和阿基拉斯处死，以惩罚他们对于庞培所犯的罪行[92]（狄奥多图逃跑了，后来喀西约发现他在亚细亚游荡无依的时候，把他钉死在十字架上）。因此，亚历山大里亚人进行暴动，国王的军队进攻恺撒，在宫殿周围及邻近的海岸上发生了各种战斗。在一次战斗中，恺撒跳入海中，在深水中游泳了很远才逃脱了。亚历山大里亚人夺取了他的外衣，把它当作战利品悬挂起来。他在尼罗河的两岸和国王做最后一次战斗，结果他取得了

决定性的胜利。在这次战斗中，他费了9个月的时间，最后他立克娄巴特拉为埃及女王，以代替她的弟弟。他带着400条船舰，和克娄巴特拉在一起，溯尼罗河而上，勘探全国。他和克娄巴特拉在一起生活得很快乐。但是这些事件的细节，我在我的《埃及史》中详细叙述了。当庞培的头被送到他那里的时候，他不忍看它，他命令把它埋葬，他在城市的附近贡献给内美西斯的圣地中划出一小块土地来，作为它的葬地。但在我的时代，当罗马皇帝图拉真镇压埃及的犹太人的时候，[93] 在战争的紧急情况下，这个墓地已被破坏了。

91. 恺撒在亚历山大里亚作了这些事业之后，他匆忙地由叙利亚进攻法那西斯。当时法那西斯已经达到了他许多的目的，夺取了一些罗马的附属国家，和恺撒的部将多密提阿斯作过战，取得了光辉的胜利。他因此事而得意洋洋，他征服了本都的阿密苏斯城（这个城市维护罗马人的利益的），把其居民出卖为奴隶，把所有的男孩都阉割为宦官。恺撒将要来了的时候，他恐慌了，后悔他的行为；当恺撒离他不到200斯塔狄亚的时候，他派遣大使们到他那里去议和。大使们带着一个黄金王冠，同时愚蠢地建议以法那西斯的女儿做恺撒的妻子。当他知道他们所带来的东西的时候，他带着他的军队前进，他一面在前面走，一面和大使们闲谈，直至他达到法那西斯的军营前面，那时候他只说，“为什么我对这个杀父之人 [94] 不马上复仇呢？”于是他跳上他的马，一声叫喊就把法那西斯吓跑了。他杀了许多敌人，虽然他只带着约1 000个骑兵和他在前面一块儿走。据说，他在此地慨叹说：“啊，幸运的庞培，他在这个人的父亲米特拉达梯的时代曾和这些人一样的人作战，因而被认为是伟大的，并被称为伟大的。” [95] 关于这次战役，他写信给罗马，说：“我到了，我看见了，我利了。”

92. 此事之后，法那西斯深自庆幸他逃往庞培所分配给他的博斯波鲁斯王国去了。当这样的大战在别的地方尚未完全结束的时候，恺撒不能为这些小事多花时间，所以他回到亚细亚省。当他从亚细亚省经过的时候，他处理了各城市的公务，因为这些城市受包税商人的压榨。这些事情我在我的《亚细亚史》 [96] 中已经说到了。他听到罗马又发生了叛乱，他的骑兵长官安敦尼已经带着军队占据了广场，他摆脱了其他的一切事情，匆忙地回到罗马。当他到达那里的时候，市民的叛乱 [97] 已经被镇压了。但是在军队里又爆发了一次反对他的叛变，因为在法萨卢战役之后许予他们的诺言没有履行又因为他们在军

队里服务的时间已经超过了法定的期限。他们要求全体遣散回乡。在法萨卢，恺撒曾许予他们一些不确定的诺言，后来又许予他们一些同样不确定的诺言，预备将来在阿非利加战事结束之后给予他们。现在他派人来，给他们一个确定的诺言，允许每人再加1 000德拉克玛。他们回答他说，他们不需要更多的诺言了，而要马上全部给付。被派到他们这里来做这件事情的萨拉斯提阿斯·克利斯巴斯[98]从死里逃生，因为如果他不逃跑的话，他们一定把他杀害了。当恺撒知道这事的时候，他把安敦尼带着防卫城市的一个军团驻扎在他的住宅周围和城门口附近，因为他担心军队劫。那时候，虽然他所有的朋友们都很为惊慌，提醒他不要触犯士兵们的愤怒；但是当士兵们还在马斯广场骚动的时候，他没有事先通知他们，就大胆地跑到他们那里去，在讲坛上出现了。

93. 士兵们没有携带武器，在吵闹中跑拢来了，他们按照习惯，向突然在他们中间出现的司令官致敬。当他要他们说出他们的要求的时候，他们大为惊慌，甚至不敢当着他的面前公开地说出他所允许的赠与物来，而采取一个比较温和的方式，只要求解除他们的兵役，希望他由于需要士兵们去完成那些现在尚未结束的战争，他自己会说到这些赠与物的。但是出乎所有人的意料之外，他毫不犹豫地回答说："我遣散你们。"于是，使他们更加惊异的，他在最严肃的沉默中补充说："当我和别的士兵们取得胜利的时候，我将把我已经允许你们的一切都给你们。"这句话是出乎意外的，同时也是仁慈的；所有的人听到这句话都感到羞耻；他们考虑到，人们将认为他们在这样多的敌人之中背弃了他们的司令官，而别人将代替他们取得胜利，他们将会丧失在阿非利加的战利品，这些战利品可以预料是很多的，他们不但将为敌党所仇恨，而且将为恺撒本人所仇恨：于是恐惧心和嫉妒心交织在一起了。由这些恐惧所感动，他们更加沉默，更加不知所措了，希望恺撒因为他的迫切需要而让步，改变他的思想。但是恺撒也静默无言，直到他的朋友们力劝他对他们再多说几句话，不要只说一句简短而严肃的话，就离开在这样多的战役中和他在一起的老的伙伴们。于是他开始说话了，他首先称呼他们为"公民们"，而不是"同伴士兵们"，这就意味着他们已经从军队中遣散，而是普通的人了。

94. 他们再也不能忍耐了，他们喊出，他们后悔他们所做的事，恳求他保留他们在军队里。但是恺撒转身而去，将要离开讲坛了；当时士兵们更热情地大声叫喊，恳求他留下来，以惩罚他们中间有罪的

人。他停留了一会儿，既不走开，也不回转来，装作迟疑不决的样子。最后，他回转来了，他说，他绝不处罚任何人，但是他认为遗憾的是连第10军团也参加了这样的一个叛变，他过去总是给予第10军团第一个光荣地位的。他继续说："只有这个军团，我决定解除他们的兵役。尽管这样，当我从阿非利加回来的时候，我一定把我所许诺的一切给予他们。当所有的战争结束的时候，我一定分配土地给全体士兵们，不是和苏拉一样，从现有的土地占有者的手中夺来土地分配给士兵们，使现在的土地所有者和过去的土地所有者混合在一个殖民地内，使他们彼此永远成为敌人，而我决定把公有土地和我自己的土地给予士兵们，同时我也一定要购买必需的工具。"各方面都有鼓掌和欢呼的声音，只有第10军团深为忧虑，因为恺撒似乎只对他们坚决不移。他们恳求他以抽签的方法，选出他们中间一部分人来处死。但是恺撒看见他们已经痛自忏悔，无需再激刺他们了，于是对全体士兵和解，马上离开那里，准备往阿非利加去作战了。

XIV.恺撒战败阿非利加的庞培党人。小伽图的自杀

95. 恺撒从利吉姆渡过海峡，到麦散那，往利利俾去了。恺撒在此地听到伽图领导一个舰队和一部分陆军在乌提卡守卫着敌人的兵器库，他和那300人在一起，这些人长期以来组成他们的军事议事会，他们被称为元老院，司令官琉·西庇阿和军队的精华驻在阿德鲁密敦；他决定航海去进攻阿德鲁密敦。他到达那里的时候，西庇阿已经离开那里去和朱巴晤谈去了；恺撒把他的军队在西庇阿的军营附近列成阵势，以便当敌军的司令官不在那里的时候，和敌军交战。西庇阿的部将雷宾那斯和培特利阿斯进攻恺撒，把他大大地打败了，以傲慢而藐视敌人的态度追赶他，直到最后雷宾那斯的马的腹部受伤，把他摔下来，他的侍从把他运走了；培特利阿斯认为他已经彻底地考验了军队的力量，他可以随时战胜敌人，所以他把军队撤退，他对他周围的人说，"我们不要把我们的将军西庇阿的胜利夺去了。"在战役的其余部分，[99] 胜利的敌人在他们可能全胜的时候退出战场，这似乎是恺撒的运气；但是据说，在溃退的时候，恺撒向整个阵线[100] 冲上去，使之向回转，抓着一个撑着主要军旗（鹰旗）的人，把他拖到前线。最后，培特利阿斯撤退了，恺撒自己也乐于撤退了。

恺撒在阿非利加第一个战役的结果是这样的。

96. 不久之后，消息传来，西庇阿本人和朱巴一块儿进军前来了，西庇阿带着8个军团的步兵、20 000骑兵（其中大部分是阿非利加人）、许多轻装部队和30头战象；朱巴又带着召集起来参加这次战争的大约30 000步兵和20 000努米底亚骑兵，此还有许多长枪手和60头战象。恺撒的军队开始恐慌了，因为他们已经遭到惨败，因为前来对抗他们的庞大军队的威名，特别是因为努米底亚骑兵人数的众多和勇敢，恺撒的军队里发生骚动。和战象作战是他们所不习惯的，这也吓坏了他们。但是另一个毛利泰尼亚王公菩卡斯攻下了朱巴王国的首都瑟塔；当这个消息传到的时候，朱巴马上带着他的军队回国，只留下他的战象30头给西庇阿。因此，恺撒的军队鼓起勇气，达到这种程度，以致第5军团请求列阵在战象的对面，它勇敢地把战象打败了。从那一天起，直到现在，这个军团在它的军旗上，还有一个战象的图像。

97. 这个战役延长很久，战斗激烈，在各部分战场上都胜负未决，直到黄昏的时候，恺撒取得胜利了，他勇往直前，攻下了西庇阿的军营，甚至到了夜间，他还没有停止收获他的战利果实，直到把一切都扫光时为止。敌人在他们可能的地方分散为小股。西庇阿把一切事情都交给阿夫累尼阿斯，他本人乘着12条敞船由海上逃跑了。

这支军队包括将近80 000人，这些人都是经过长期训练，因前次战役的鼓舞而满怀希望和勇气的；但是在第二次交战时也是这样地全军覆灭了。现在恺撒的声誉开始被赞为不可战胜的幸运的人；被他战败的人，不归功于他的才能，而把一切，包括他们自己的错误在内，都归之于“恺撒的幸运”。事实上，这似乎是由于这些司令官没有将才，他们和在帖撒利一样，忽视了他们的良好机会，没有利用拖延政策在这个异邦地区消耗恺撒，直到他的粮食耗尽时为止；又同样地没有收到第一次胜利的果实，结果也使这个战争的时间缩短了，这样很快就把这次战争结束了。

98. 大约三天之后，乌提卡知道了这些事实的时候，同时因为恺撒正在进军，直攻乌提卡，许多人开始逃跑。伽图并不阻止任何人。凡是贵族们请求船只的，他都供给船只，但是他本人则坚守他的岗位。当乌提卡的居民答应在替他们自己求和之先，替他向恺撒求和的

时候，他带着微笑，回答说，他不需要人替他向恺撒求和，这点恺撒知道得很清楚。于是他把所有的公共财库加印封记，把各种文书交给乌提卡的行政长官。将近黄昏的时候，他洗完了澡，用晚餐。他坐着[101]吃，自从庞培死了以后，这已经成了他的习惯。无论在哪方面，他没有改变他的习惯。他用餐也和平常一样，既不多些，也不少些。他和那些在他身边的人谈论那些航海离开那里的人，询问是不是顺风，假如在第二天早晨恺撒到了那里以前，他们是不是已经走了足够的距离。当他退而休息的时候，他也没有改变他的任何习惯，只是他抱着他的儿子比平常更有感情。当他发现他的短剑没有在他的床边习惯上所放的地方的时候，他大声叫喊，他被他的仆从出卖给敌人了。他问道："如果今夜我被人攻击的时候，我将使用什么武器呢？"当他们请求他不要自杀，只去睡觉，不要带短剑的时候，他回答得更值得赞扬，"如果我愿意的话，难道我不能用衣服自缢吗？不能向墙壁上碰碎我的脑袋吗？不能以头撞地吗？不能阻塞我的呼吸而自杀吗？"他说了很多话，以表示这个同样的意思，直到最后他说服了他们，把他的短剑拿回来。把短剑放在它固定的地方之后，他拿出柏拉图论灵魂的文章来，开始阅读了。

99. 把柏拉图的对话集读完了的时候，他想站在门口守卫的人已经睡觉了，他用短剑从胸膛下面刺杀他自己。他的肠子出来了，侍从们听到了一声呻吟，马上冲进去。医生把肠子再放在他的肚里，因为肠子还没有受伤，把伤口缝了之后，用绷带捆起来。当伽图醒过来的时候，他又装作没有醒来的样子。虽然他自怨他的伤还不足以致死，但是他对那些救护他的人表示感激，说他只需要睡眠。于是侍从们带着那把短剑退出房外，把门关上，认为他已经安静了。伽图装作睡觉了之后，悄悄地用手把绷带撕开，裂开伤口的缝线，好像野兽一样，用指甲使伤口增大，把手指插入他的胃内，撕出他的内脏，直到他死去为止，时年约五十。[102]在坚持他所抱定的主张方面，在坚持公平、正直和道德方面（他不是单纯地由于习惯，而是由于有高尚灵魂的哲学），伽图被认为在所有的人中间是最坚贞不屈的。他娶腓力普斯的女儿马西亚为妻，当她还是少女的时候，他非常喜欢她。她为他生了子女，但是他把她送给了他的一个朋友霍腾秀斯（他渴望有儿女，但是他娶了一个不生育的妻子）；直到她为他的朋友也生了一个小孩的时候，他又把她收回到自己的家里，好像他只把她借给他的朋友一样。伽图就是这样一个人，乌提卡人替他举行了一个隆重的葬

礼。恺撒说，伽图不愿使他有做一件光荣事情[103]的机会；但是当西塞罗宣布一篇《伽图颂》来称赞伽图的时候，恺撒写了一篇《反伽图》，以答复西塞罗的那篇文章。

100. 朱巴和培特利阿斯看到这种情形，知道没有逃亡或安全的机会了，他们在一个宴会上，彼此用剑杀死。恺撒以朱巴的王国作为罗马人的属国，任命萨拉斯提阿斯·克利斯巴斯为总督。他赦免了乌提卡人和伽图的儿子。他在乌提卡俘虏了庞培的女儿和她的两个孩子，他把她们安全地送到少庞培那里去。至于那300人，凡是他发现了的，他都处死了。[104]总司令琉喜阿斯·西庇阿遭了风暴，遇着一个对他敌视的舰队，他的行动勇敢，直到他战败的时候，他刺伤自己，跳入海中。

XV.恺撒的凯旋。蒙大之役

101. 这就是恺撒在阿非利加战事的终结。当他回到罗马的时候，他共举行了四个凯旋：一个是庆祝他的高卢战争，[105]在这些战争中，他使许多大民族屈服于罗马势力之下，又镇压了其他一些暴动的民族；一个是庆祝他对付法那西斯的本都战争；[106]一个是庆祝他在阿非利加对抗琉喜阿斯·西庇阿的阿非利加同盟者的战争，[107]在这个凯旋中，历史家朱巴[108]（国王朱巴的儿子）当作俘虏带着游行，当时他还是一个婴孩。在高卢凯旋和本都凯旋之间，他加入一个埃及凯旋，在这个凯旋中，他带着一些在尼罗河海战[109]中所俘虏的人游行。虽然他注意不把任何罗马人的名字记在他的凯旋中（因为如果战胜同胞而举行凯旋，在他的心目中，这是不体面的；在罗马人民心目中，这是卑鄙而不祥的），但是所有这些不幸的事情都在游行中表演出来了，所有这些人，除庞培一人外，也都用各种肖像和图画描绘出来了；只有庞培一人他不敢公开地展览出来，因为所有的人对庞培还是很为哀悼。罗马人民虽然因为恐惧而抑制自己，但是因为国内的不幸而暗中呻吟悲叹，特别是当他们看到总司令琉喜阿斯·西庇阿用他自己的手刺伤他的胸部，跳入海中；看到培特利阿斯在宴会中自

杀；看到伽图像野兽一样，撕开自己的肚皮的时候。他们对阿基拉斯和波提那斯的死亡喝彩，对法那西斯的逃跑大笑。

102. 据说，抬着游行的金钱数量达60 500〔银〕他连特，[110] 金冠2 822个，重20 414磅。在举行凯旋之后，他马上分配这些财富，把过去他所许诺的赠与都全部发给军队，此外还多给了一些。每个士兵得到5 000亚狄迦德拉克玛，每个百人队长加一倍，每个步兵军团将校和骑兵将校得四倍。每个平民也发给一个亚狄迦米那。他又用马匹和音乐举行各种表演；有步兵战斗，每边1 000人，有骑兵战斗，每边200人。另外又有一种步兵和骑兵联合在一起的战斗。又有战象战斗，每边战象20头；还有一个有4 000桨手参加的海战，每边战士1 000人，互相竞争。他按照他在法萨卢战役将要开始之前所发的誓言，为他的女祖先维纳斯建立一个神庙。他在神庙的周围划出一块土地来，目的是为罗马人民建立一个广场，这个广场不是用来做买卖的，而是作为处理公务的会议地点，好像波斯人的公众方形广场一样，人民在这里集会以请求公平审判或学习法律。他把克娄巴特拉的美丽肖像放在女神的旁边，这个像直到今天还在那里。他命令举行人口统计，据说，当时的人口只有战前的一半了。这两个人的战争使罗马的人口减少到这个地步。

103. 现在恺撒是做第四任执政官，他进军攻击在西班牙的少庞培。内战所剩下的只有这个地方的战事了。但是这个战争不可藐视，因为所有从阿非利加逃出来的贵族们都聚集在那里。那里的军队是由那些跟着他们的领导者从法萨卢和阿非利加本土跑到那里去的军队以及西班牙人和克勒特－伊伯里亚人（一个强悍善战的种族）所组成的。庞培军营里也有许多被解放的奴隶，他们都经过了四年的训练，准备拼命作战的。虽然那些在法萨卢和阿非利加得到经验的年纪大点的人劝庞培以拖延政策消磨恺撒，使之陷于穷困，因为恺撒是在一个敌国里；但是庞培错误地相信他表面上的强大，不肯拖延战争，在恺撒一到那里的时候，就马上和他交战。恺撒从罗马出发，途中经过了27天，虽然他带着一支负荷很重的军队从一条很远的道路进军，但是他的士兵们感到空前未有的恐惧，因为他们听到了有关敌军的人数、纪律和拼命的勇敢的消息。

104. 因为这个缘故，恺撒行军也迟缓，直到最后当他正在侦察某个地方的时候，庞培来到了，申斥他懦弱无能。他不能容忍这个申

斥。他在科都巴附近把军队列成阵势，准备战斗，那时候，他也用“维纳斯”作他的口号。在另一方面，庞培则以“虔诚”作为口号。当交战的时候，恺撒的军队感到恐惧，因恐惧而产生迟疑。恺撒举手向天祈祷所有的神明，恳求不要把他的许多光荣的事迹单单因为这一次惨败而玷污。他跑上去，鼓励他的士兵。他从头上取下他的钢盔，当着他们面前使他们惭愧，以鼓励他们。因为他们的恐惧丝毫没有减少，他夺取一个士兵的盾牌，对他周围的军官说，“这次我的生命完结了，你们的兵役也完结了！”于是他跳到战线的前面，向敌军冲去，离敌军只有10英尺远了。大约有200支标枪向他射击，有些他躲开了，另有一些射中他的盾牌。于是每个军团将校向他跑去，站在他的旁边，接着全军冲上去，战斗了一整天，互有进退。将近黄昏的时候，恺撒经过困难才取得胜利。据说，恺撒说出了这样一句话：过去他常常是为了争取胜利而战，但是这一次他甚至是为了争取生存而战。

105. 遭到很大的屠杀之后，庞培的军队逃往科都巴；恺撒，为了防止逃亡者准备另一次战役起见，命令包围那个地方。士兵们因艰苦战斗而疲惫了，把死者的尸体和军器一块儿堆集起来，用长矛把这些尸体等插在地面上，他们就在这个可怕的壁垒后面扎营。次日，科都巴城被攻下来了。一个庞培军队的领导者斯卡浦拉树立一个火葬堆，他自己焚身于火葬堆上。发禄、雷宾那斯和其他著名人物的头颅被送到恺撒那里来了。庞培本人带着150名骑士，从他战败的地方向卡特亚逃走，他在那里有一个舰队，他装作一个普通人，乘着肩舆，悄悄地跑进船坞。当他看见这里的士兵们感觉到他们自己的安全没有保障的时候，他害怕他们会把他交出，所以又逃跑了。当他正在走上一条小船的时候，他的脚被一条船索绊着了，一个人用他的剑去割断船索，但是没有割断船索，反而把他的脚掌割伤了。所以他航行到某一个地方，医治他的脚伤。敌人又追到那里来了；他从一条崎岖而多荆棘的道路逃跑，这就加重了他的脚伤，直到他疲倦极了，他坐在一棵树下休息。追赶他的人在此地赶上了他，他在勇敢的自卫战斗中被砍倒了。他的头颅被送到恺撒那里，恺撒命令把它埋葬起来。这样，这次战争，出乎意料之外，也是一战而结束的。这个庞培的弟弟也叫作庞培，但是因为他的第一个名字而被叫作绥克斯都，他收集了从这次战斗中逃出来的人。

XVI.恺撒的独裁及其遇刺

106. 现在绥克斯都隐藏起来，从事海盗生活。恺撒在结束内战之后，匆忙地回到罗马，人们对他的尊敬和畏惧是空前的。每个部落，[111] 所有的行省及所有和罗马同盟的国王都毫无限制地把一切光荣加在他身上，使他快乐，甚至那些神圣的光荣——祭祀、赛会、在所有的神庙中和公共地方竖立雕像——也加在他身上。他被用各种不同的身份表现出来；有时戴着橡树的冠冕，作祖国的救星，因为以前那些性命被人挽救了的人常用这种冠冕以酬谢他们的救命恩人的。他被宣称为祖国之父，被选为终身独裁官和为期10年的执政官，他的身体被宣布为神圣不可侵犯。法令又规定他应当坐在黄金象牙的宝座上处理公务，他本人应当永远穿着凯旋的服装致祭，每年罗马城市应当在他历次取得胜利的日期举行庆祝，每5年僧侣们和维斯塔女祭司们应当为他的安全举行公开的祈祷，最高行政长官们在他们就职的时候应当马上宣誓，不反对恺撒的任何命令。为了对他的门第表示敬意起见，把昆提利斯月改为朱赖月。 [112] 许多神庙被宣布贡献给他，好像贡献给神一样。有一个神庙是贡献给他和仁慈女神的；仁慈女神的像塑成拍手的样子。这样，当他们害怕他的权势的时候，他们恳求他的仁慈。

107. 有人建议给他以国王的尊号，但是当他知道他们的用意的时候，他以威吓禁止他们，他说，因为他们祖先的诅咒， [113] 国王是一个不祥的称号。他解散了他的禁卫大队，这些大队在战争的时期是做他的卫队的；他只带着非武装的普通护卫出现在群众面前。当他正在讲坛前面这样处理公务的时候，元老院的元老们，由两个执政官引导着，每人都穿着官服，带着赠与他上述各种荣誉的法令到他那里来。当他们走近他的时候，以及当他们留在那里的时候，他只把手向他们伸出，而没有站起来。这也给诽谤他的人一个口实，谴责他希望人们把他当作一个国王样致敬。除10年任期的执政官职务以外，一切赠与他的荣誉他都接受了。至于次年的执政官，他指定他自己和他的骑兵长官安敦尼，他任命雷必达为骑兵长官以代替安敦尼，雷必达当时是西班牙的总督，但是他的朋友们代他管理西班牙的行政。恺撒又召回那些流亡者，只有那些因为重大罪行而被放逐者除外。他宽恕了

他的敌人；许多过去和他作战的人，他提拔为任期一年的最高行政长官，行省总督或军队司令官。因此人民主要地希望他会恢复他们的共和国，正好像苏拉在取得同样的最高权力之后所做 [114] 的一样。

108. 在这方面，他们失望了，但是在那些有意传播他想为国王的消息的人中间，有一个人把一个桂冠放在他的雕像上，用一条白带系着。保民官马鲁拉斯和西塞提阿斯找出这个人来了，把他下在狱中，装作也想借此以讨好恺撒，因为对任何谈到尊他为国王的人，他曾经警告过。恺撒容忍他们的行动。当他从某处回来，有些人在城门口遇着他，把他当作一个国王致敬，而人民叹息的时候，他高高兴兴地对那些这样向他致敬的人说："我不是国王，我是恺撒"，好像他们把他的名字弄错了的样子。马鲁拉斯的随员又找出了那个首先呼喊的人来了，命令官吏把他带到他的法庭里去受审。最后他不再容忍了，而在元老院中控告马鲁拉斯的党羽狡猾地阴谋把王权的恶名加在他身上。他又说，他们罪当处死，但是免除他们的职务，把他们从元老院中逐出，也就够了。这样他想做国王，他暗中企图称王，他的暴政已经完备了——这些猜疑都由他证实了；因为他们受处罚的原是他们反对王号的热情；并且依照法律和古代的誓言，保民官的职位是神圣不可侵犯的。他甚至不等到他们的职务满期，就把他们免职，这样他更加深了民众的愤怒。

109. 当恺撒看到这种情况的时候，他后悔了；考虑到这是他在和平时期没有军权在手所做的第一个严峻而武断的行为。据说，他命令他的朋友们保护他，因为他已经给予敌人以口实，而敌人正在设法反对他。但是当他的朋友们问他，是不是他愿意把他的西班牙人大队再召集起来做卫队的时候，他说："没有什么事比永远戒备更为不幸的；那是一个胆小的人所做的事。"就是这样，为他争取王号的企图还是没有停止；因为，当他在广场里坐在讲坛前的金椅上观看琉柏卡斯节日 [115] 的表演的时候，他的同僚执政官安敦尼，依照那个节日僧侣的习惯，正在裸体涂油赛跑的时候，突然跳上讲坛，把一个王冠加在恺撒的头上。看到这个情景时，有少数人鼓掌，但是大多数人暗中叹息，恺撒把王冠丢掉。安敦尼又把王冠放在他的头上，恺撒又丢掉了。当他们两人正在这样互相推让的时候，人民保持肃静，他们心事沉重地等着看结果如何。当他们看见恺撒胜利了的时候，他们欢呼，同时因为他没有接受王冠而向他喝彩。

110. 或者由于他放弃了他的希望，或者由于厌倦了，他想在这时避免这种阴谋和恶名，或者有意地把罗马城让给他的某些敌人，或者希望去治疗他的癫痫和痉挛的病症（这个病是他突然得着的，特别是在不行动的时候），现在恺撒有了远征基提人和帕提亚人的思想。基提人是一个与罗马边界邻近的、能够吃苦耐劳、勇敢善战的民族，他们将首先受到攻击。帕提亚人对克拉苏的背信弃义，也应当受到惩罚。[116] 他预先派遣16个军团步兵和10 000个骑兵横渡亚得里亚海。但是现在又有谣言流行了，说西俾尔圣书上预言，非等到罗马人由一个国王指挥，帕提亚人是不会屈服的。因为这个缘故，有人乘机说，他们应当尊称恺撒为罗马人的独裁官和皇帝，他事实上已是如此，或者除国王以外，他们可以尊称他以任何他们所愿意的名义，但是应当明确地称他为罗马附属民族的国王。这个建议，恺撒也拒绝了。他完全忙于迅速地离开罗马，因为在罗马城中他遭到这样嫉妒。

111. 在他预定离开罗马的前四天，他在元老院的议事厅中被他的敌人刺杀了，或者是由于对他的幸福和权势的嫉妒，这种嫉妒已经发展到很大的程度了；或者，如他们自己所承认的，由于他们想恢复他们祖先的共和国，因为他们担心（在这一点上，他们是知道他们的对手的），如果他也征服了这些民族的话，那么，他当然是无可争辩的国王了。仔细考虑后，我得到结论：他们实际上在这个增加的头衔上找到了阴谋的借口，虽然这两个称号的差别只是一个单纯的双关语，因为很明显地事实上"独裁官"和"国王"完全是一样的。阴谋者中的主要人物是马可·布鲁图和盖约·喀西约。布鲁图别号西彼俄（他是在苏拉革命时期被处死的那个布鲁图[117]的儿子），他在法萨鲁惨败之后，投到撒这一边来的。喀西约是在赫勒斯滂带着三列桨战舰向恺撒投降的。[118] 两人从前都是庞培的党羽。阴谋者中也有恺撒最亲密的一个朋友狄西摩斯·布鲁图·阿尔拜那斯。所有这些人都是恺撒经常敬重而相信的人，过去他委任他们担任最重大的任务，当他到阿非利加去作战的时候，他使他们指挥军队，以狄西摩斯·布鲁图为山外高卢的总督，以马可·布鲁图为山南高卢的总督。

112. 当布鲁图和喀西约同时受命为大法官的时候，两人为了谁做罗马城市大法官[119]的问题发生争执，这是一个最尊贵的职位，或者是因为他们真的有名利的野心，或者是作为一个掩护，使他们两人看来彼此之间似乎没有共同的谅解。恺撒被选为两人之间的公断人。

据说，恺撒曾对他的朋友们说，公理似乎在喀西约的一边，但是他要袒护布鲁图。在一切问题上，恺撒对这个人表示同样的偏爱和袒护。甚至有人认为布鲁图是恺撒的儿子，因为大约在布鲁图出生的时候，恺撒是他的母亲塞尔维利亚（伽图的姊妹）的情人；因为这个缘故，当恺撒在法萨卢胜利的时候，据说，他马上下令给他的军官们，要用一切方法挽救布鲁图。是不是布鲁图忘恩负义，或者不知道他母亲的错误，或者不相信这件事，或者以这件事为耻辱，他是不是一个这样热爱自由的人，而把祖国的利益放在一切之上，或者是不是因为他是古时那个驱逐国王的布鲁图的一个后裔，因此他主要地被人民所辱和激发，以致做出这件事来（因为老布鲁图的雕像[120]上有人秘密地贴上这样的字句，同时给布鲁图自己的法庭也写了这样的文字："布鲁图，难道你受了贿吗？""布鲁图，难道你死了吗？""在现在这个时候你应当是活着的！""你的子孙有辱于你，"或者，"你不是他的子孙"，）——总之，这些以及许多类似的讽刺语言，煽动了这个青年去做一件像他的祖先所做的事。

113. 关于国王的谣传最盛的时候，有一次正在元老院将举行会议之前，喀西约遇着布鲁图，喀西约抓着布鲁图的手，问道："如果那些谄媚恺撒的人提出法案，推举恺撒为国王，我们在元老院议事厅中将怎样办呢？"布鲁图回答说："我将缺席。"于是喀西约又问他："我的好布鲁图啊，如果我们以大法官的资格被召往那里去，我们又怎样办呢？"他回答说："我决定至死保卫祖国。"喀西约拥抱他，说："如果你有这个意思的话，哪个贵族不在你的旗帜下集合起来呢？你认为那些写秘密信到你的法庭里来的人是工匠们和店员们呢，还是那些最高贵的罗马人呢？这些最高贵的罗马人虽然向别的大法官们要求赛会、跑马和野兽决斗，但是他们向你要求自由，这是无愧于你的祖先的一个恩惠。"这样，他们彼此泄露了他们已经私自考虑了很久的事情。他们两人各自试探了自己的朋友中和恺撒的朋友中那些他们认为是两党中最勇敢的人。在他们自己的朋友中，他们勾结了西西利阿斯和巴科连那斯两兄弟；除这两人之外，还有卢布里阿斯·卢加、昆塔斯·利加利阿斯、马可·斯柏里阿斯、塞维利阿·加尔巴、绥克斯提阿斯·那索和蓬提阿斯·阿揆拉。这些是他们自己的党羽。在恺撒的朋友中，他们得到了我已经说过的狄西摩斯·布鲁图；[121]此外还有盖约·卡斯卡、特累邦尼阿斯、提利阿斯·西姆柏和密纽喜阿斯·巴西拉斯。

114. 当他们认为他们已经有了足够的人数，不宜把这个阴谋泄露给更多的人的时候，他们彼此互相保证，没有宣誓，也没有祭神，但是没有人变心，或泄露秘密。于是他们寻找时间和地点，时间是很紧迫了，因为恺撒准备四天之后起程远征，到那时候他将有一个卫队在他身边。他们选定元老院作为地点，因为他们认为元老们事先虽然不知道这个阴谋，但是他们看见这个行动的时候，他们是乐意参加的；据说，当罗慕路由国王变为暴君的时候，曾经发生过这样的事情的。他们认为这件事情和古时那件事情一样，在公开的元老院中进行，似乎可以表示这不是一个私人的阴谋，而是为了祖国；因为是为了公众的利益，不会有遭到恺撒的军队攻击的危险。同时，他们认为荣誉是属于他们的，因为民众不会不知道是他们领导的。为了这些缘故，他们一致赞成选定了元老院为举事的地点；至于所采用的方式，他们意见分歧。有人认为安敦尼也应该杀掉，因为他和恺撒同为执政官，是恺撒最有势力的朋友，在军队中最有声誉。但是布鲁图说，因为恺撒一人之死，他们会取得杀戮暴君的光荣，因为那就等于杀死一个国王；如果他们也杀死他的朋友们，人们会把此事归咎于私人的仇恨，归咎于庞培党人。

115. 他们听从了这种理论，等待元老院下次开会的时候。在开会的前一天，恺撒去和他的骑兵长官雷必达一起用餐，餐后带着狄西摩斯·布鲁图·阿尔拜那斯去喝酒。当正在喝酒的时候，恺撒提出一个问题，“怎样一种死亡是最好的？”大家围绕着这个问题谈论，各人发表了不同的意见；但是只有恺撒表示，他宁愿突然而死。这样，他预言了他自己的死亡，又谈到了明早所将发生的事情。宴会后，夜间他感到身体有点昏迷；他的妻子卡尔柏尼亚做了一个梦。在梦中她看见恺撒身上流血，因此在第二天早晨，她设法阻止恺撒外出。当他举行祭祀的时候，有许多不祥的预兆发生。他将派安敦尼去遣散元老院；那时候狄西摩斯和他在一起，劝他亲自去遣散，以免别人责难他藐视元老院。因此，他坐着肩舆到那里去。庞培戏院中正在表演竞赛，元老院的元老们将要在邻近的一个建筑物内集会，当举行赛会的时候，习惯上总是这样的。布鲁图和喀西约很早已经在戏院前的柱廊门口，很安静地在那里处理大法官的公务，以应付那些向他们请求帮助的人。当他们听到了恺撒家中的不祥预兆和元老院将不开会了的时候，他们仓皇失措。当他们正在这种情绪中的时候，有一个人一手抓着卡斯卡，说：“你瞒着秘密不告诉我，虽然我是你的朋友，但是布鲁图已把一切都告诉我了。”卡斯卡突然心中难受而战栗了，但是他的朋友微笑

着，继续说："你将从那里弄得这些钱来竞选营造官的职位呢？"于是卡斯卡清醒过来了。当布鲁图和喀西约正在商谈的时候，一个元老波彼略·利那把他们拉到一边，说他在他的祈祷中参加他们一起，去做他们想做的事，他劝他们赶快做。他们惊惶失措，但是因为害怕而保持缄默。

116. 当恺撒正乘着肩舆往元老院去的时候，他的一个亲密朋友已经知道了这个阴谋，跑到他家里去，想把他所知道的事情告诉恺撒。当他到了那里，只看见卡尔柏尼亚的时候，他只说他有紧急的事情想对恺撒说，于是他在那里等待恺撒从元老院回来，因为这个阴谋的详细情形他是不知道的。同时阿提密多鲁斯（恺撒在奈达斯受到他的殷勤款待的）跑到元老院去，发现他已经在死亡的痛苦中了。当恺撒在元老院议事厅前面正在举行祭祀的时候，又有一个人把一块告诉他这个阴谋的书板放在他手里，但是他马上跑进去了，这块书板于他死后，在他手中发现。他从肩舆中跑出来的时候，那个刚才请求加入喀西约党的波彼略·利那马上先向恺撒讲话亲切地扯着恺撒在一边攀谈。阴谋者看见这种情况，特别因为谈话很久，大为恐慌，他们彼此做暗号，表示他们宁愿自杀，而不愿被捕。当谈话拖延得很久的时候，他们看到利那似乎不是把任何消息泄露给恺撒，而是向他有所请求。他们醒悟过来了，当他们看见在谈话之后，他对恺撒致谢的时候，他们的勇气又增加了。习惯上，当行政长官将进入元老院时，常在门口举行占卜。现在恺撒的第一个做牺牲的动物是没有心的，或者，如有些人所说的，没有内脏的上部。预言者说，这是死亡的预兆。恺撒大笑，说他在西班牙进军攻击庞培党人的时候，他也遇着了同样的事。预言者说，那时候他是非常危险，而现在的预兆表现死亡性更大，所以恺撒命令再举行祭祀。所有的牺牲没有吉祥的；但是他因为使元老们长入等待而感觉惭愧，同时他的敌人们伪装为朋友极力劝他，所以他不顾这些预兆，继续前进，因为命中注定恺撒要死了。

117. 阴谋者留下他们一个党羽特累邦尼阿斯在门口和安敦尼谈话。当恺撒坐在他的椅子上的时候，其他阴谋者暗藏短剑，好像朋友们一样，站在他的周围，于是其中一个，提利阿斯·西姆柏，跑到他的前面，请求恺撒召回他一个被放逐的兄弟。当恺撒回答说，这件事情须要缓一下的时候，西姆柏抓着他的紫袍，好像还在恳求的样子，扯开他的紫袍，让他的脖子露出来，大声喊道："朋友们，你们还在等待什么呢？"卡斯卡正站在恺撒的头部的上面，于是他首先把短剑向他的

喉部刺去，但没有刺中，而刺伤了他的胸部。恺撒从西姆柏手中夺取他的紫袍，抓着卡斯卡的手，从椅子上跳起转过身来把卡斯卡用力一推。当他正站在这个姿势的时候，又有一个人用短剑从他的腰部刺去，因为他的用力的姿势，[122] 他的腰部是伸张得很厉害的。喀西约伤了他的面部，布鲁图击伤他的大腿，巴科连那斯击伤他的背部。恺撒在愤怒中大声叫喊，好像野兽一样，时而冲向这个人，时而冲向那个人，但是他受到布鲁图的刺伤之后，[123] 他终于失望了，他用他的紫袍盖着他的脸，倒在庞培雕像的脚旁，安心准备死亡了。他倒下来了之后，他们还继续刺杀，直到他受了23处重伤才止。他们中间有好几个人在刺剑的时候彼此受了伤。

XVII.安敦尼与凶手们的暂时妥协

118. 当这些凶手们在一个神圣的地方对于一个神圣不可侵犯的人犯了这样悲惨的罪恶之后，所有的库里亚 [124] 中、整个城市中很多人马上骇得逃跑。在骚乱中，有些元老受了伤，另有一些被杀害了，许多其他的公民和异邦人也被杀死了。不是有意的，而是，正好像群众骚动时所常发生的，他们偶然碰到凶手们的手上而被误杀的。那些早上就武装起来、准备当天表演的角斗士都从戏院里跑至元老院议事厅的屏幕 [125] 那边来了。戏院里的人都惊慌地匆忙逃跑一空。市场也被劫掠了。所有的公民把他们的大门关起来，准备在屋顶上自卫。安敦尼在他自己的房屋设防，担心这个阴谋是对付恺撒的，同时也是对付他自己的。骑兵长官雷必达那时正在广场里，听到这件事了，就跑到河中的岛上，他有一个军团的士兵在那里，他把这个军团的士兵调到马斯广场来，以便更好地执行安敦尼的命令，因为安敦尼是恺撒比较亲密的一个朋友，又是一个执政官，所以他服从安敦尼。当他们仔细考虑这件事情的时候，他们很想替恺撒复仇，但是他们担心元老院会袒护凶手们，所以他们决定等待事情的发展。恺撒身边没有武装卫队，因为他不喜欢卫队，只有行政长官的普通随员——大多数官吏，一大群公民和异邦人，奴隶和被解放的奴隶——从他的屋里跟着他到元老院来。这些人一齐跑掉了，只有三个奴隶是例外，他们把恺

撒的尸体放在肩舆中，摇摇摆摆地（因为仅有三个抬的人，一定会摇摆的）抬着这个片刻以前还是陆地上和海上的主宰的人回家了。

119. 凶手们想在元老院发表演说，但是因为没有人留在那里了，他们把他们的紫袍缠着左臂，当作盾牌，拿着还冒着血腥气的短剑跑，大声叫喊，说他们已经杀了一个国王和暴君。他们中间有一个人在长矛的一端撑着一个小帽 [126] 作为自由的标帜，鼓励人民恢复他们祖先的政府，要他们不要忘记老布鲁图和那些跟他一起宣誓反对古代国王的人。有一些没有参加这个暗杀，但是想分享这个光荣的人，抽出剑来，跟着他们跑，其中有林都拉斯·斯宾特、法佛尼阿斯、阿揆那斯、多拉培拉、麦可和巴提斯卡。这些人并没有分享到这个光荣，但是他们因为这个罪恶而受到了处罚。因为人民没有成群地跑到他们那里来，他们仓皇失措，恐慌起来了。虽然在开始的时候，元老们由于不知内情而恐慌，也逃跑了，但是他们相信这件事是他们自己的亲戚和朋友跟他们一样受到暴君压迫的人所做的；但是他们又担心平民们和恺撒的士兵们。那时候，恺撒的士兵有许多在罗马城内，他们有些是最近被遣散而分配了土地的；另一些已经定居了，但是因为恺撒将离开罗马，他们来护送他的。凶手们也害怕雷必达和他所指挥的城内军队；也害怕安敦尼以执政官的资格单独征求人民的意见，而不征求元老院的意见，把一些可怕的惩罚加在他们身上。

120. 在这种心情中，他们急忙地带着他们的角斗士跑到卡皮托去了。他们在那里商量，决定收买民众，希望如果有些人开始称赞这个行动的话，其他一些人，因为爱自由，希望共和政体，就会参加的。他们以为纯正的罗马人民仍然是他们过去所知道的那种在老布鲁图驱逐国王时的罗马人民。他们没有看出他们的估计是建立在两种不能调和的事情上，即是，人民能够是自由的爱好者，同时也能够是受贿赂的人。这两类人中，后一类是比较容易找的，因为长久以来政府已经腐化了。平民现在已经和异族血统混合了，被解放的奴隶享受和他们平等的公民权，奴隶的服装样式和他们的主人的一样。除了元老等级之外，奴隶们和自由公民们的服装是一样的。并且分配谷物给贫民是仅在罗马实行的，因此，把全意大利的懒汉、乞丐、流氓都吸引到罗马来了。还有大批被遣散的士兵，他们不是和从前一样，一个一个地被遣散回到他们自己的家乡，因为害怕他们会参加不正当的战争，而是成群地被遣往一些不正当的份地和被没收的房屋里去的；现在他们扎营在神庙和圣地里，在一面旗帜和一个委派来率领他们到殖民地去

的人领导之下，因为他们已经出卖了他们所有的一切，准备离开罗马，所以他们是很容易被人收买去做任何事情的。

121. 从这样多的这类人中间，很大一批群众在广场中很快地、毫无困难地被吸引到喀西约的党派一边来了。这些人虽然被收买了，但是还不敢赞扬这次暗杀，因为他们害怕恺撒的名声， 同时还疑心其余的人民所将采取的步骤。所以他们高呼，为了公众的利益，主张和平，一致把这个政策向行政长官们推荐，他们的用意是想用这个办法使凶手们得到安全，因为不赦免凶手们，是没有和平的。当他们正在这样活动的时候，恺撒的一个姻戚，大法官秦那 [127] 出现了，出乎意外地他跑进广场的中央，把他的大法官官服抛在一边，好像鄙视一个暴君的礼品一样，呼恺撒为暴君，呼凶手们为诛戮暴君者。他颂扬他们的行动正像他们的祖先的行动一样，他命令把这些人应该当作恩人从卡皮托召回来，赠与国家的荣誉。秦那这样说了，但是当那些被收买的人看见那部分没有被收买的群众不赞成他们的主张的时候，他们没有把那些在卡皮托的人召回来，也没有做任何其他的事情，只继续要求和平。

122. 但是在多拉培拉讲话之后，那些被收买的人又增加了勇气。多拉培拉是一个出身于贵族家庭的青年，当恺撒将要离开罗马的时候，曾选择他做他自己任期内剩余时间的执政官。现在他穿着执政官的官服，带着执政官的其他职权标帜。他是第二个人跑向前面，痛骂那个提拔他为执政官的人，装作他已参加了反对恺撒的阴谋的样子，只是他的手，出乎他本意之外，没有亲自参加——有人说，他甚至提出一个法案，尊奉那天为共和国的诞生日——于是被收买的群众又有了新的勇气，因为他们看到有一个大法官和一个执政官站在他们一边了，他们要求把喀西约和他的党人从卡皮托召回来。他们喜欢多拉培拉，认为他们现在有一个青年贵族，又是一个执政官，来对付安敦尼了。只有喀西约和马可·布鲁图下来了，布鲁图的手还流着血，因为他和喀西约刺杀恺撒时受了伤。当他们到达广场的时候，两个人都没有说什么屈服的话。相反地，他们彼此互相恭维，好像他们做了一件很明显地光荣的事情，庆祝罗马城，证明狄西摩斯·布鲁图的功绩，因为在危急的时候，他把角斗士供给他们。他们鼓励罗马人民要像他们过去驱逐国王的祖先们一样，虽然那些国王不像恺撒一样实行残暴统治，而且是按法律选举出来的。他们建议召回绥克斯都·庞培（保卫共和国以反对恺撒的伟大的庞培的儿子），他现在还在西班牙和恺撒的

部将作战。[128] 他们又建议，把被恺撒免职的两个保民官西塞提阿斯和马鲁拉斯从放逐中召回。

123. 喀西约和布鲁图这样说了之后，马上就回到卡皮托去了，因为他们还不完全相信目前的形势。他们的朋友们和亲戚们在那时候才能够首先到神庙里去看他们，他们从这些亲朋中选择使者，代表他们去跟雷必达和安敦尼商谈和解，保全自由，以及防止如果他们不能达成协议时，国家所将发生的灾祸。使者们请求和解，但是没有称赞他们所做的事，因为在恺撒的朋友们面前他们是不敢称赞这件事的；但是因为这件事已经做了，只请求怜惜犯罪者（他们被激动不是因为仇恨恺撒，而是因为酷爱祖国），怜惜罗马（它已由长期内战而枯竭了，新的变乱将使它丧失现在残存的善良的人），而加以容忍。他们说："如果因为对某些人怀恨，而在国家危急的时候报复的话，这是不敬神的行为。把私仇消失于公众福利之中是比较好得多的；如果有人是不能和解的话，至少也要把他的私怨暂时搁下。"

124. 我在前面已经说过，[129] 安敦尼和雷必达是想替恺撒复仇的，或者因为友谊的关系，或者因为他们所宣的誓言，或者因为他们想要取得最高权力，他们认为，如果把这样多的这种地位的人一起除掉的话，他们的进展可能容易些，但是我们害怕这些人的朋友们和亲戚们以及其余的元老们对他们的袒护，他们尤其害怕狄西摩斯·布鲁图，因为恺撒已经选择他为山南高卢的总督，而山南高卢是有一支很大的军队的。所以他们决定等待将来的机会；如果可能的话，设法把狄西摩斯的军队吸引到他们这边来，因为这支军队由于长期服务士气消沉了。这样决定之后，安敦尼就答复使者说："我们不会因为私仇而做任何事，但是因为他们所犯的这个罪行，并且因为我们曾经对恺撒发过誓言说，我们一定要保护他的身体，或者一定替他复仇，为了严肃地遵守我们的誓言起见，我们不得不驱逐那些犯罪的人，宽容少数无辜的人，而不愿所有的人都受到神圣的诅咒。对于我们一方面来说，虽然这似乎是一个正当的办法，但是他们一定和你们在元老院考虑这个问题，凡是你们所共同赞许的事，我们一定认为是对于罗马城有利的。"

125. 这样，安敦尼做了一个安稳的答复。使者们向他致谢，满怀信心地回去了，因为他们完全有信心，元老院会和他们合作的。安敦尼命令行政长官们夜间在城内戒严，好像白天一样，在一定距离内，

分段驻扎一些卫兵，全城都有火光。由于他们的帮助，凶手们的朋友们能够整夜在城中通行，他们跑到元老们的家里去，替这些人和共和国恳求元老们。在另一方面，殖民兵的领袖们到处跑，发出威胁的语言，如果他们没有得到所划出来的土地的话，不管这些土地是已经分给他们的也好，或者答应分给他们的也好。现在比较正直的公民们开始恢复了勇气，因为他们知道阴谋者的人数多么少；同时，因为他们想到恺撒的好处，他们的意见发生了很大的分歧。同在那天夜里，恺撒的金钱和公文都运到安敦尼家里去了，或者因为卡尔柏尼亚认为这些东西在安敦尼家里比较安全些，或者因为安敦尼命令这样做。

XVIII.元老院中关于谋杀恺撒案件的辩论。恺撒法令的被批准

126. 当这些事情正在发生的时候，安敦尼在夜间发出通知，召集元老院于黎明前在泰拉斯 [130] 神庙中开会，这个神庙离他的家很近，因为元老院议事厅正在卡皮托山冈下，那里有角斗士帮助阴谋者，所以他不敢到那里去；同时他也不想带着军队进城，恐怕惊扰了罗马人民。但是雷必达带着军队进城了。将要黎明的时候，元老们聚集在泰拉斯神庙中，大法官秦那也在内，他前一天把它当作暴君的礼品而丢掉了的官服现在又穿上了。当有些没有被收买的人民和恺撒的老兵们看见他的时候，他们很为愤怒，因为他虽然是恺撒的亲戚，他是第一个人在公开演说中辱骂恺撒的，因此他们向他丢石头，追赶他。当他逃到一栋屋子里去的时候，他们拿了一些柴把，准备纵火焚烧那栋屋子。雷必达带着军队来了，才阻止了他们。

这是第一次明确地表示袒护恺撒的意见。那些被收买的人和凶手们自己大为惊慌。

127. 但是在元老院中只有少数人是不同情这次暴行而对这次暗杀表示愤慨的，大多数人是想用各种方法来帮助凶手们。他们首先建议，保证他们的安全，邀请他们来出席，和他们自己一起，坐在会议中，这样就把他们从罪犯变为法官了。安敦尼不反对这个建议，因为他知道他们不会来的；他们果然没有来。于是，为了试探元老院的情

感起见，有些元老们毫无掩饰地公开赞扬这件事情，称凶手们为诛戮暴君者，建议他们应当受到奖赏。另外一些元老们则反对奖赏，说这些人并不需要奖赏，他们不是为了要求奖赏而做这件事的，但是主张把他们当作公众的恩人，对他们表示感激。另外还有一些人秘密地设法撤销感激他们的表决，认为只要赦免他们就已经够了。

这些就是他们所想到的办法，他们想发现元老院首先愿意采取哪一个办法，希望缓一下然后再把元老院引导到其他的办法上去。那些比较正直的一部分人则对这次暗杀表示很大的反感，认为这是凶恶的，但是由于对凶手们出身的显著家族表示尊重，他们不反对赦免凶手们，但是对于要尊敬他们为公众恩人的建议，表示愤慨。另外有些人辩论说，既然要赦免他们，那么，不宜拒绝给予他们以最充分的安全。当有一个人说，尊敬他们就是侮辱恺撒的时候，有人回答说，把死者的利益放在活者的利益之上是不许可的。另外一个人有力地把这个问题作为一个两难的命题提出：他们不是宣布恺撒为暴君，就要保护凶手们，把这当作一件仁慈的举动。恺撒的敌人们只抓住最后这个命题，请求给予他们一个机会来表决。关于恺撒的品质问题在宣誓之下规定：如果他们自愿地表示他们毫无偏见的判断的时候，无论何人不得因为他们过去被迫通过了恺撒的法令（他们绝对不是自愿的，他们是在庞培以及庞培之外无数其他的人死亡之后，担心自己的生命有危险的时候才通过的），而祈求神明来反对他们。

128. 安敦尼一直在旁边观望，等待他说话的机会；当他看见大量不可争辩的论点被提出来了的时候，他决定以引起他们的恐惧和忧虑的办法来造成他们的逻辑的混乱。他知道正是这些元老们中大部分的人曾被恺撒任命为罗马行政长官、高级僧侣和行省总督兼军队司令官的（因为他将从事远征，所以他任命他们五年）。安敦尼以执政官的资格宣布肃静，他说道："那些请求表决关于恺撒品质的人应当首先知道这一点：如果他是一个行政长官的话，如果他是一个被选举出来的国家统治者的话，那么他的一切法令还是有充分效力的；但是如果议决他是以暴力篡夺政权的话，他的尸体应该被抛弃而不埋葬，他的一切法令应该都是无效的。简单地说来，这些法令包括整个陆地上和海上，不管我们喜欢或不喜欢，这些法令大部分还是存在的，我马上就会说明这一点。只有这些事情是我们所要考虑的，因为这些事情只和我们有关，我愿意首先向你们提出，使你们因为考虑了这些比较容易的问题，而对于那些比较困难的问题可以得到一个概念。几乎我们全

体人都是在恺撒之下担任过职务的，或者被他提拔之后，至今还担任职务的；或者由他预先任命，马上就会担任职务的，因为，你们知道，他已经安排了罗马城内的职位，每年一任的行政长官和任期五年的行省总督兼司令官。你们是否愿意辞掉这些职务（因为这完全是在你们的权力之内的），我愿意首先向你们提出这个问题来，然后我再谈其余的问题。”

129. 安敦尼这样在他们中间点起一把火，不是关于恺撒的问题，而是关于他们自己的问题，于是他又不说话了。他们马上一齐站起来，大声呼喊，反对重新选举或者把他们的权利交给人民。他们愿意牢固地保留他们所已经获得了的权利。有些人反对重新选举，因为他们现在还没有达到法定的年龄，或者因为其他不可告人的原因，其中执政官多拉培拉本人就是一个，因为他还只有25岁，在法律上是不能做执政官的候选人的。[131] 虽然他昨天装作好象他也参加了这个阴谋的样子，他突然改变了，现在他辱骂那些借口为凶手们求得安全想给凶手们以荣誉而侮辱他们自己的行政长官的大多数人。有些人鼓励多拉培拉和其他行政长官们，使他们相信由于人民的感激，他们可以取得同样的职位而不需要更换任何官吏，只不过是根据更合法的选举方式而不是由君主的任命，他们能在君主国和共和国担任同样的职务，这就更能增加他们的荣誉的。当这些人还在谈论的时候，有些大法官们，为了使敌党的人陷入圈套起见，把他们的官服丢在一边，好像他们要把现有的职位和别人一块儿更换一个更合法的职位的样子；但是别的人并没有陷入这个圈套。他们知道这些人是不能控制将来的选举的。

130. 当事情正在这样进行的时候，安敦尼和雷必达离开了元老院，因为群众请他们出去，群众聚集在那里已久。当人们看见他们站在一块高地上，经过困难才把叫喊者安静下来的时候，群众中有一个人，或者是自动的，或者是受人指使的，大声喊出，“当心你们会遭到同样的命运。”安敦尼解开他的紧身衣，露出里面的锁子甲来给他看，这样激动了观众，好像就是执政官们如果没有武装也不可能得到安全的样子。有些人喊出，这种行为必须报复，但是大部分人要求和平。对那些要求和平的人，安敦尼说：“将来永久的和平是我们努力追求的，但是以恺撒的情况而言，这样多的誓言和隆重的宗教仪式都毫无用处，那么，和平是很难得到保证的。”于是他转向那些要求复仇的人，他称赞他们比较遵守誓言和宗教上的义务，他进而说：“我本人一

定和你们一起，假如我不是执政官的话，我一定会是第一个要求复仇的，而执政官应当注意那些所谓公众利益的事甚于注意那些正义的事。这是在元老院里面的人这样告诉我的。当恺撒为了国家的利益而赦免了那些他在战争中所俘虏的公民的时候，他或许也是这样想的，因而他被他们所杀害了。”

131. 当安敦尼这样先后激动了两党的人之后，那些想要对凶手们复仇的人要求雷必达执行。当雷必达将要说话的时候，那些站得远一点的人请他从高地上下来，到广场去，使所有的人都可以同样地听得清楚。所以他一直走到那里去，他想群众现在正在改变他们的思想；当他站在讲坛上的时候，他在众人面前悲伤痛哭了一些时候。他恢复过来之后，他说：“昨天我在此地和恺撒站在一起，而现在我在此地不得不问，对于恺撒的被杀，你们希望我做什么？”许多人大声叫喊：“替恺撒报仇。”被收买的人在另一边叫喊道：“为共和国维持和平。”他对于后者回答说：“我同意，但是你们的意思是一种什么样的和平呢？应当用什么誓言来保证这个和平呢？我们都对恺撒举行过国家宣誓，而我们践踏了这些誓言——我们被认为是最以宣誓著名的。”于是他转向那些要求复仇的人说：“恺撒，这个真正神圣而可敬的人已经离开我们了，但是我们迟迟不肯为共和国除掉那些现在还在这里的人。”他又补充说：“我们的元老们正在考虑这些事情，这是大多数人的意见。”他们又高声叫喊道：“你自己替他复仇吧！”他回答说：“我很想这样做，我的誓言允许我就是我一个人也要这样做，但是单独你们和我希望这样做，或者不这样做，这是不恰当的。”

132. 当雷必达正在使用这些方法的时候，那些被收买的人知道他是有野心的，称赞他，提出把恺撒的最高僧侣的职位给他。他很高兴了。他说：“如果你们认为我配担任这个职位的话，以后再向我提这句话吧。”那些被收买的人因为他们允许了雷必达的僧侣职务而助长了胆气，更加强烈地要求和平。他说：“虽然这是违反宗教和法律的，但是我一定做你们所希望我做的事。”他这样说了之后，就回到元老院去了。在元老院中，多拉培拉消磨全部中间的时间无耻地谈论他自己的职位的事情。安敦尼在等待着看人民将怎样办，他带着嘲笑的态度看着多拉培拉，因为他们两人彼此是有意见的。他充分地观察了这个情况之后，看见人民没有做出什么冒失的事情来，他被迫决定给予凶手们以保护（但是他隐瞒他是被迫的，装作他想给予他们以最大的恩惠

才这样做的），同时经过众人的同意使恺撒的法令得到批准和他的计划得到实行。

133. 因此，他又命令肃静，发表演说如下："我的同辈们，当你们在考虑这些犯罪公民的案件的时候，我没有参加辩论。当你们要求对恺撒而不对他们付表决的时候，直到此刻，我只提出恺撒的法令中的一个来。这一个法令使你们陷于分歧的意见中，这不是没有缘故的；因为，如果我们辞掉我们的职位的话，我们将公开承认我们（我们人数这样多，地位这样高）过去是不应当得到这些职位的。请考虑一下那些我们不容易控制的事情。把那些城市和行省、国王们和王公们跟这些事情合并起来考虑一下。从日升处到日落处，几乎所有这一切，恺撒都替我们或者用武力征服，或者以法律组织起来，或者以他的仁慈和恩惠坚定了他们对于我们的归顺。你们这些为了你们民穷财尽的国家而建议赦免这些罪恶深重的人啊，如果不是你们有意想使全世界充满了新的战争的话，你们认为这些国家中哪一些愿意使他们所已经取得了的东西被夺去呢？"

"但是，我们不谈比较远的危险和忧虑，我们有其他的危险和忧虑，不但近在目前，甚至在全意大利，我们自己的家园里——那些受到胜利的赏赐之后留在此地的人，人数很多，他们手中拿着武器，正好像他们在服兵役的时候一样，那些由恺撒按照他们旧日的组织，分配到殖民地的人（还留在罗马城内的尚有数千人），如果他们在城市中或乡村中所已经得到的或者他们所盼望得到的东西被剥夺了的话，你们认为他们会怎么办呢？昨天的一夜 [132] 里已经给你们一个例子了。"

134. "他们在街上游行并威胁你们这些替凶手们请求的人；你们认为恺撒的同伴士兵们看见恺撒的尸体被拖着在街上走过，受到侮辱，抛弃不埋葬，而会漠不关心吗？因为我们的法律规定这样是对待暴君的。当他们看见那个给予他们赏赐的人遭到无理的虐待的时候，他们会认为他们因为在高卢和不列颠的胜利而获得的赏赐是可靠的吗？罗马人民自己会怎样办呢？意大利人会怎样办呢？如果你们把侮辱加于一个把你们的领土推广到以前无人知道的海洋岸边的人的话，你们会遭到神明和人们的怎样怨恨呢？他们在元老院议事厅里杀害一个执政官，在全体元老院开会的时候，在神明的眼前，在一个不可侵犯的地方杀害一个不可侵犯的人；如果我们通过议案，授予那些人以

荣誉的话，如果我们侮辱一个甚至我们的敌人也因为他的勇敢而尊敬的人的话，难道我们这样的不合理不会遭到非难和谴责吗？我警告你们不要做这些事情，这是亵渎神明的，不是我们的权力所能做的。我建议所有恺撒的法令和意志都应当批准，这个罪行的主谋者绝不应当受到嘉许（因为那既不是虔诚的，也不是公平的，也和恺撒法令的批准是不相容的）；但是如果你们愿意的话，只可以作为一个慈悲的举动，为了他们的家族和朋友们的缘故而赦免他们，如果他们的朋友们能够代表凶手们在这个意义上接受这个赦免，并承认这个赦免是一个恩惠的话。”

135. 当安敦尼很激动地说了这些话之后，所有其他的人都默默无言，同意通过一个命令：恺撒的暗杀案件不再追究；但是所有恺撒的法令和命令都应当被批准，“因为这个政策是对共和国有利的”。凶手们的朋友们坚持最后这句话必须加上去，以保证他们的安全，暗示着恺撒的法令是因为利害的关系，不是因为正义的关系而被批准的；在这个问题上，安敦尼对他们让了步。当这个命令已经通过了之后，出席的殖民领导者请求，除去这个普遍法令之外，还要通过一个专为他们制定的法令，使他们能够得到他们的殖民地。这点安敦尼没有反对，反而威胁元老院通过这个法令。所以这个法令被采纳了。另外又通过一个关于那些已经被派到殖民地的人民的一个相同的法令。于是元老院散会了；许多元老们聚集在琉喜阿斯·派索 [133] 的周围，他是恺撒委托保管他的遗嘱的人。他们劝他不要公开发表这个遗嘱，不要给恺撒的遗体举行公葬，恐怕因此会发生新的骚扰。因为他不肯让步，他们威胁他，要对他提起公诉，说他骗取人民这样大的一笔财富，这笔财富应当归国库所有的；这样，产生了他们怀疑暴政的新的象征。

XIX.布鲁图对人民的演说与人民对布鲁图的赞扬

136. 于是派索大声叫喊，要求执政官们召集元老们重新开会，当时元老们还在那里。元老院又开会了，于是他说：“这些高谈杀了一个暴君的人已经是这样多的暴君统治着我们而不是一个了。他们禁止我埋葬这位最高僧侣，当我拿出他的遗嘱来的时候，他们威胁我。并且

他们想把他的财产当作一个暴君的财产来充公。他们已经批准了那些和他们自己有关的恺撒的法令，但是他们取消那些和恺撒本人有关的法令。做这件事的已不再是布鲁图或喀西约了，而是那些唆使他们做出这个谋杀事件的人了。关于他的葬礼是由你们做主的；关于他的遗嘱，是由我做主的；我绝不会辜负对于我的委托，除非有人把我也杀死。”这个发言引起全会场的人的欢呼与愤怒，特别是那些希望从遗嘱中得到一些东西的人。最后元老院下令：这个遗嘱应当公开宣读，对恺撒应当举行公葬。于是元老院散会了。

137. 当布鲁图和喀西约知道了这一切的时候，他们派遣使者们到平民那里去，邀请平民到他们所在的卡皮托去。许多平民立时集合在那里了，布鲁图对他们发表演说如下：“公民们，我们昨天和你们一块儿在广场上见面，现在在这里和你们会晤。我们跑到这里来，不是躲在一个神殿里来避难（因为我们没有做错什么事情），也不是躲在卫城里来避难（因为关于我们自己的事情，我们把我们自己信托给你们了），而是因为他们突然地、出乎意外地向秦那攻击，[134] 使我们不得不这样做。我知道我们的敌人责难我们，说我们是违背誓言，说我们破坏持久的和平。对于这些责难的答复，我们一定当着你们的面前说出。公民们，在这方面和在其他一切方面一样，我们的行动将和你们一起，共享民主政府的幸福。盖约·恺撒带着敌对的武装力量从高卢进军，攻击他的祖国；[135] 你们中间拥护民主最热心的庞培受到苦难如他实际上所受到的；在他之后，许多其他的善良公民被驱逐到了阿非利加[136] 和西班牙[137] 而死亡了；虽然恺撒的权力根深蒂固，但是他自然是很担心的；我们因为他的请求，给他以特赦，并且宣誓作为保证。假如他要求我们宣誓，不但赦免他过去的罪行，并且将来甘为奴隶的话，那么，我们现在的敌人又会怎样办呢？在我这一方面来说，我认为，因为他们是罗马人，他们应当宁愿九死，而不愿宣誓自愿为奴。”

138. “如果恺撒没有侵犯你们的自由的话，那么，我们的宣誓就是伪誓。但是如果他既不把罗马行政长官的选举权，也不把各省行政长官的选举权，也不把军队的指挥权、高级僧侣的职位，殖民地领导者的选举权，也不把任何其他尊贵职位的选举权交还给你们的话，如果他既不和元老院商量任何事情，也不请求人民的授权，而恺撒的命令就是一切的话，如果甚至于他还没有和苏位一样，以我们所遭受的

灾祸为满足的话（因为苏拉当他消灭了他的敌人之后，把共和国的政权交还给你们了；[138]而恺撒当他将要离开罗马，又要从事一个长期的远征的时候，他预先以他的任命取消了你们五年的选举权，[139]）那么，在这里一线希望都看不出来，这到底是一种什么自由呢？关于人民的保护者，西塞提阿斯和马鲁拉斯，[140]我又将说什么呢？这些身居神圣不可侵犯的职位的人不是无礼地被放逐了吗？虽然我们的祖先所规定的法律和誓言禁止在保民官的任期内召他们来受审，但是恺撒甚至于没有经过审判，就把他们放逐了。”

“那么，对不可侵犯的人施行暴力的是我们呢，还是他呢？我们不是自愿地，而是被强迫地，直到他以武力侵略他的祖国，杀害了我们许多最高贵、最善良的公民之后，才把那个神圣不可侵犯的荣誉加在他的身上的；而我们的祖先在民主政治中，没有被强迫，宣誓保证保民官的职位神圣不可侵犯，用诅咒宣称保民官的职位应当永远是神圣不可侵犯的；那么，难道恺撒应当是神圣不可侵犯的吗？在他统治的时期，国家的贡税到那里去了？国家的账目呢？是谁没有得到我们的同意，把国库打开了？敬神的金钱是谁夺去了？是谁以死来威胁另一个反对他的保民官呢？[141]”

139. “但是他们质问，‘今后将是一种什么誓言来作和平的保证呢？[142]’如果没有暴君的话，那么，就没有宣誓的必要。我们的祖先们从来就没有需要什么誓言。如果有任何其他的人想建立暴政的话，那么，任何信义、任何誓言都没有约束罗马人对暴君服从的力量。当我们现在还在危险中的时候，我们这样说；为了祖国的缘故，我们将来永远还是要这样说。在恺撒的随员中，我们安稳地居于显贵的地位；但是我们尊重我们的祖国更甚于尊重我们的职位。他们以殖民地的事情诽谤我们，因而煽动你们起来反对我们。如果在此地的，有任何人已经在殖民地定居了，或者将来会在殖民地定居的，请你们自己说出来，我是很高兴的。”

140. 很多人说了，于是布鲁图又继续说，“我的同胞们，你们和其他的人一同到这里来了，这是一件好事情。因为你们从你们的祖国得到应有的荣誉和赐予，你们对派遣你们出去的祖国也应当给予同样的荣誉，作为报答。罗马人民把你们给予恺撒，去跟高卢人和不列颠人作战，你们的勇敢功绩应得到褒奖和报酬。但是恺撒利用你们的军

事誓言，领导你们，违反你们自己的志愿，来反抗你们的祖国。他领导你们在阿非利加进攻我们最善良的公民，也是同样地违反你们的意志的。如果你们只做了这些事情的话，你们可能会耻于为这样的事情请求报酬；但是，因为嫉妒、时间或人们的健忘都不能抹杀你们在高卢和不列颠的功勋，你们得到了由于这些功勋所应得的赏赐，如人民所给予那些昔日在军队里服务的人一样；但不是从无辜的同胞公民们手中夺取土地，也不是和新来的人分配别人的财产，也不是认为利用不正义的手段来报答劳绩，是恰当的。”

“当我们的祖先们征服他们的敌人的时候，他们并没有把敌人们所有的土地都夺取过来。他们和敌人分配土地，把罗马的士兵们移殖到一部分土地上，作为统治被征服者的哨兵。如果被征服的土地不够殖民用的话，那么，他们加上一些公有土地，或者用公款购买其他土地。这样，人民把你们安置在殖民地中，对任何人都没有损害。但是苏拉和恺撒侵略他们自己的祖国，好像侵略一个外国一样。需要哨兵和驻军来反对他们自己的祖国，不遣散你们回到自己的家乡去，也不替你们购买土地，也不把那些被他们没收的公民们的财产分配给你们，他们也不赔偿损失，以救济那些财产被剥夺了的人，虽然那些剥夺他们财产的人从国库中取得了很多的金钱，从被没收的地产中占有了很多的财产。根据战争的法律——不，根据劫掠的习惯——，他们从没有犯罪、没有做任何错事的意大利人手中夺取了他们的土地和房屋、坟墓和神庙；这些东西，甚至对于外国的敌人，我们习惯上也不夺取，而只征收出产物的十分之一，作为贡税而已。”

141.“他们把你们自己同胞的财产分配给你们，这些人民正是那些派遣你们跟着恺撒去进行高卢战争的人，正是那些在你们庆祝胜利的时候，替你们祈祷的人。他们那样集体地在你们的军旗下，按照你们的军事组织，移殖你们，使你们既不能享受和平，也不能免除你们对于那些被你们排挤的人的担心。那个被赶掉、被剥夺财产的人一定会注意等待机会来夺取你们的地位的。这就正是暴君们所要想做的——不是供给你们以土地，土地是他们可以从别处替你们找到的；而是使你们永远陷于潜伏的敌人包围之中，以便成为保卫这个跟你们一同作恶的政府的堡垒。暴君们和他们的追随者之间的共同利益从他们的共同罪恶和共同恐惧中发展起来了。啊！神明呀，这就是他们所谓的殖民，这种殖民的结果，使同族的人民哭泣，使无辜的人们从他们的家园里被驱逐出来。”

“他们为了他们自己的利益，有意地使你们变为你们同胞的敌人。我们这些共和国的保卫者（我们的敌人说他们由于怜悯而给予我们安全[143]）确定把同样的土地给予你们，并且确定永远给予你们；我们请求这个神庙的神明作为这个诺言的见证。你们有了并且一定能保留你们所已经取得了的东西。任何人一定不得从你们手中取得这些土地，布鲁图不得这样做，喀西约也不得这样做，我们这些为了你们的自由而冒着危险的人中间，任何人也不得这样做。在这件事情中惟一的一个缺点，我们一定要补救，这个补救会马上使你们和你们的同胞们和解起来；当他们听到这个补救办法的时候，他们会觉得最愉快的。我们将马上从公款中拿出钱来，把从他们手中夺去的土地的地价付给他们；这不但使你们的殖民地得到安全，并且使你们的殖民地不致遭到仇恨。”

142. 当布鲁图还在那里这样说的时候以及当会议解散了的时候，所有的人都称赞他的演说，说这是完全公平的。他和他的党人都被赞扬为大无畏的人，特别是把他们当作人民的朋友。人民又一次的倾向于他们，答应第二天跟他们合作。在黎明的时候，执政官们召集人民去开人民会议，把元老院的决议传达给他们，西塞罗对大赦令发表了一篇很长的颂词。人民也喜欢这个大赦令，邀请喀西约和他的朋友们从卡皮托下来。喀西约和他的朋友们要求同时派遣人质到他们那里去，因此，安敦尼和雷必达二人的儿子被派去了。当布鲁图和他的同党人出现的时候，人民欢呼喝彩来欢迎他们；当执政官们想要说话的时候，人民不许他们说话，而要求他们首先跟这些人握手言和；他们这样做了。由于恐惧或嫉妒，两执政官的心绪很不安宁，因为他们认为这些阴谋者在其他的政治事务上也可能占了他们的上风。

XX.恺撒遗嘱的宣读。安敦尼的葬礼演说。人民暴动驱逐杀害恺撒的凶手们

143. 现在恺撒的遗嘱被拿出来了，人民命令马上宣读。遗嘱上载着恺撒的姐姐的外孙屋大维被恺撒过继为儿子。他的花园赠给罗马人民，作为休息的地方；对于罗马城内当时还活着的每个罗马人，他赠与亚狄加德拉克玛。当人民看到这个热爱祖国者的遗嘱的时候，他们

又有些感到激动了，因为以前他们听到有人以暴政责难恺撒，[144]在他们看来，最悲惨的是凶手之一，狄西摩斯·布鲁图，在遗嘱中被指定为第二个继子；因为在习惯上，罗马人常指定第二个继承人，以防备万一第一个继承人不能继承的时候，第二个继承人可以递补。因此，人民中间有了更大的骚动，他们认为狄西摩斯在被过继为他的儿子之后，还阴谋杀害恺撒，这是骇人听闻和亵渎神明的事情。当派索抬着恺撒的尸体进入广场的时候，无数的群众带着武器跑过来保卫它，在高声呐喊中和庄严的彩饰中，把尸体放在讲坛上，又嚎啕痛哭了一个很长久的时间，武装的士兵们击着他们的盾牌，叮　有声，他们渐渐后悔他们的特赦了。安敦尼看见了情况的发展，他不会放弃他的目的的，他已经被推选出来，作为一个执政官代替一个执政官，一个朋友代替一个朋友，一个亲戚代替一个亲戚（因为在母系方面，他跟恺撒有亲戚的关系[145]），发表葬礼演说，他又继续使用他的巧妙方法，发表演说如下：

144. “公民们，这样伟大的人物的葬礼演说由我一个人来发表是不恰当的，应当由他的全国来发表。当他还活着的时候，我们全体人民因为同样地钦佩他的才能，对他通过了一些法令——元老院和人民一起通过的——，我一定宣读这些法令，使我可以表达你们的情感，而不是我自己的情感。”于是他带着严肃而忧郁的面容，开始宣读，很清晰地念出每一个句子来，特别着重那些宣布恺撒为超人、神圣和不可侵犯的法令，那些称恺撒为他祖国的父亲、恩人和无与伦比的保护者的法令。每读一个法令，安敦尼把他的脸和他的手转向恺撒的尸体，以他的动作表演他的讲话，在每个名称上加入一些简短的解释，充满了伤感和愤怒；例如，在法令上说到恺撒为他的祖国之父的地方，他就补充说，“这是他的仁慈的证据”；又在宣布他为“神圣不可侵犯”和“任何其他逃往他那里去的人都不得受到伤害”等地方，——安敦尼说，“没有逃往他那里去的人曾经受过伤害的，但是你们宣布为神圣不可侵犯的人反而被杀害了，虽然他没有像暴君一样，强迫你们把这些荣誉加在他身上，他甚至也没有这样请求过。如果我们把这些荣誉赠与那些没有请求过这些荣誉的不肖之徒的话，那么，我们就缺乏自由人的精神了。但是，忠实的公民啊，你们对死者表示尊敬，如你们现在所表示的，这就证明我们不应当受到缺乏自由人精神的责难。”

145. 安敦尼继续宣读和朗诵那些所有的人曾保证以全力捍卫恺撒和恺撒的身体，凡对任何阴谋不替他复仇的人将自遭毁灭等誓言。念到此处，他提高他的声音，把他的手伸向卡皮托神庙，他大声疾呼："这个城市的保护神朱比特和其他的神明啊，我是准备按照我所宣布的誓言替他复仇的，但是因为那些和我的品位相等的人认为特赦令是有益的，我希望它会证明是有益的。"这个疾呼的结果，使元老们中间产生了一种骚动，这个疾呼显然是特别指着他们的。所以安敦尼又安慰他们，改变了他的说法，他说，"同胞公民啊，在我看来，这件事情似乎非人力所能为，而是一些魔鬼造成的。我们最好是考虑现在，而不要考虑过去，因为大难已将临头，假如不是在此地已经发生的话，恐怕我们会陷入我们以前的内乱中，并且会丧失城内所仅有的显贵家族，那么，让我们歌唱我们常用的挽歌来哀悼他，护送这位神圣的死者往幸福之乡去吧！"

146. 他这样说了之后，好像一个着了魔的人一样，卷起他的长袍，束在他的身上，使他可以自由地使用他的双手，他站在棺架的前面，好像演戏一样，把身子弯到棺架上，又直起身来，首先唱赞美歌，歌颂他为天上的神，举起他的双手向着天空，以证明恺撒是神的后裔。[146] 同时，他用迅速的语言，缕述他的战争、他的战役、他的胜利、他所征服的归罗马统治的国家和他送回国的战利品，称赞每个功勋为奇迹，同时惊叹说，"在你所打的一切战役中，只有你是没有被打败过的。只有你替你的祖国报复了300年前所受的侮辱，使那些蛮族部落屈膝，只有这些蛮族部落是曾经侵入过和焚毁过罗马城的。[147] "他好像受了神明的指使而发狂了一样，说了许多其他的事情，于是他把他的声调从高音降下来，变为悲哀的音调，好像替一个受了虐待的朋友而悲伤痛哭，并且庄严地发誓，他愿意以自己的生命来代替恺撒的生命。

他因为很容易地转入激昂的情绪而忘形了，于是他暴露出恺撒的尸体来，他用长矛的尖高举恺撒的长袍，在空中摇闪，长袍上有短剑刺穿的洞孔，为独裁官的血迹染红了。于是人民好像戏剧中的合唱队一样，用最悲伤的音调哀悼恺撒；由于悲伤，他们又愤怒填胸了。演说完了之后，依照国家的风俗习惯，人民在合唱队中对死者歌唱其他的哀歌，并奏哀乐；于是他又缕述他的事业和他的悲惨命运。从这些悲哀的声音中，人们好像听见恺撒本人在什么地方说话了，他指名列

举那些他曾给予恩惠的敌人，也说到凶手本人，好像很诧异的样子，叹息说，“啊，我赦免了这些人来杀害我的！[148]”人民再也不能忍耐了。在人民看来，所有的凶手们，除狄西摩斯·布鲁图一人以外，当他们属于庞培党的时候，都是曾经被俘虏过的，恺撒没有处罚他们，而提拔他们做罗马的行政长官、做行省的总督和军队的司令官，而这些人反而阴谋杀害恺撒，而狄西摩斯又被恺撒认为是值得过继为他的儿子的，这些事都是非常可惊的。

147. 正当他们在这种情绪中，已经快要暴动起来了的时候，有人在棺架上举起一个蜡制的恺撒本人的肖像。尸体本身，因为仰卧在棺中，是看不见的。这个像利用一个机械设备能够团团转，现出了这样残酷地扎在他身上各部分和脸上的23处伤口。人民再也不忍看出现在他们面前的这个悲惨景象了。他们呻吟叹息，束紧他们的腰带，焚毁恺撒在那里被杀害的元老院议事厅，到处奔跑去寻找凶手们，凶手们已经在不久以前逃跑了。人民因愤怒与悲伤而疯狂了，以致他们遇着保民官秦那的时候，因为他的名字和那个演说攻击恺撒的大法官秦那[149]的名字相同，他们不等着去听关于名字相同的解释，就像野兽一样，把他撕为碎片，以致连他身上一块肉也找不着来埋葬了。他们拿着火把跑到其他凶手们的房子去，但是凶手们家里的人勇敢地把他们打退了，邻居们也恳求他们不要放火。所以人民没有放火烧房，但是他们威胁说，他们明天会带着武器再来的。

148. 凶手们秘密地逃出罗马城。人民回到恺撒的棺架旁边，把它当作神物运往卡皮托神庙，以便安葬在庙中，把它放在诸神之列。因为僧侣们不许他们这样做，他们又把它放在广场里古代罗马国王的宫殿所在的地方。他们在那里搜集了一些木材和长凳的碎片（广场里这些东西是很多的）以及他们所能找着的任何这一类的东西，来作一个火葬堆，把一些游行的装饰品丢在上面，有些是很值钱的。他们中间有些人把他们自己的冠冕和许多军事奖品也丢在上面。于是他们点火燃烧火葬堆，全体人民整夜留在火葬堆的旁边。那里最初建立了一个祭坛，但是现在那里有一个恺撒本人的庙，因为他被认为是有资格享受神圣的光荣的；因为他的继子屋大维（他采用恺撒的名字）下令把神圣的光荣加在他父亲身上；屋大维在政治上追随恺撒的步骤，大大地加强了恺撒所建立的政府，这个政府一直保留到今日。[150]依照这个例子，现在罗马人对每个死去的皇帝给以同样的荣誉，只要他不

实行暴政，或使他自己被人厌恶，虽然起初甚至在他们活着的时候，罗马人也不肯称他们为国王。

XXI.恺撒与亚历山大的比较

149. 盖约·恺撒就是这样在3月15日死去的。3月15日，大约相当于希腊历安提斯特里昂月[151]的月半，预言家早就说他会在那天死亡的。那天清早，恺撒开玩笑地对预言家说，“好，15日已经到了”；预言家毫不迟疑地说，“但是还没有过去”。恺撒不重视预言家这样充满信心地说出来的这些预言和我在上面已经说到了的其它灾异，[152]照他自己的意思去做，以致死亡，时年56岁。[153]他在一切方面都是幸福的人，是一个伟大的人，堪与亚历山大相比拟。两人都是有最大野心的人，两人都是最精于战术，执行他们的决心最为迅速，最有冒险精神，最不辞辛苦，两人都不仅依靠军事才能，而且也同样地依靠敏捷和幸运。亚历山大在炎热的季节里，通过沙漠，长途跋涉，去访问阿蒙神谶，渡过旁菲利亚海湾，最幸运地击退逆浪，因为他的幸运替他阻止了波涛，直到他渡过了这个海湾，在陆地上又沿途下雨送他。在他去印度的途中，他在一个无人知道的海上冒险。有一次，他是第一个爬上云梯的人，跳过城墙，单身落在敌人之中；在这种情况下，他身受13处伤。但是他从来没有被打败过，他几乎总是在一两次战役中结束了每次战争。他征服了欧罗巴洲许多国家，使自己成为希腊的主宰（希腊人是难于控制的、热爱自由的，他们自夸，在他以前，除了腓力在战时领袖的伪装下，曾经统治过一个短短时期以外，他们从来没有服从过任何人）；他也占据了几乎整个亚细亚。[154]可以用一句话概括亚历山大的幸运和权力，他所看见的土地，他都得到了；他死的时候，正在考虑设法夺取其余的地方。[155]

150. 亚得里亚海也是一样对恺撒让步，在仲冬之月变为风平浪静，可以航行了。他也渡过西部海洋，到不列颠，这是以前没有人做过的。他命令他的舵手们，把船只向不列颠海岸的崖石上冲去，把它们撞碎。又有一次，他夜间乘着小船，冒着风暴的危险，他命令舵手把风帆张开，心中要记着恺撒的幸运，而不要记着海上的波涛。[156]

他常常在别人都害怕的时候，单身向敌人冲去。[157] 单单在高卢，他就做过30次激烈的战斗，征服了40个民族；这些民族以前使罗马人这样害怕，以致在免除僧侣们和老年人的兵役的法律中，有一个正式的条款："万一高卢人入侵时即为例外"，因为在那个时候，僧侣们和老年人也要服兵役了。有一次，在亚历山大里亚战争的过程中，只有他一个人留在桥上，陷入极端危险中，他脱下他的紫袍，跳入海中，[158] 因为敌人正在搜寻他，所以他在水面下潜游了一个很远的距离，只偶尔浮到水面上来呼吸，直到最后他来到一个友好的船舰附近的时候，他伸出手来，使人家知道他，他才被救上来。

在这些内战中（他参加内战，或者如他自己所说的，是由于恐惧，或者由于野心），他和当代的第一流将军们以及和许多庞大的军队作战，当时这些军队不是蛮族人，而是效能和幸福达到最高境界的罗马人，他也和亚历山大一样，在和每个军队交战一两次后，就把他们都打垮了。但是他的军队不是和亚历山大的军队一样，每次都是胜利的，因为他的军队在他的部将科塔和泰特略指挥之下，被高卢人打得惨败；[159] 在西班牙，培特利阿斯和阿夫累尼阿斯把他的军队封锁起来，好像一个被包围了的军队一样。[160] 在提累基阿姆，[161] 在阿非利加，[162] 他们被击溃了；在西班牙，少庞培使他的军队大为惊慌。[163] 但是恺撒本人总是毫不畏缩的，每次战争的结果总是胜利的。他一方面利用武力，一方面利用好感，抓住罗马政权统治着，从日落处到幼发拉底河的陆地和海上，他掌握着这个政权比苏拉牢固得多，强有力得多；纵或他没有接受国王的尊号，但是，不顾别人的反对，他表现他自己已经是国王了。和亚历山大一样，他死的时候，也正在计划新的战争。[164]

151. 他们两人的军队都是同样地富于热情，爱戴他们两人，在战争中，他们都是勇猛地作战，但是因为工作的艰苦，他们常不服从，发生叛变。[165] 但是在他们死了的时候，他们的军队同样地哀悼和怀念他们的司令官，把他当作神来敬奉。两人都是姿态美好，面貌俊秀；两人都是朱比特的后裔，亚历山大是由伊阿卡斯[166] 和赫丘利传下来的，恺撒是由安基西斯[167] 和维纳斯传下来的。两人都是及时地和敌人作战，同时又随时和战败者言和，并且宽恕战败者，宽恕之后，又施以恩惠，因为他们所希望的只是征服。

在以上这些事情方面，两人是可以比拟的，虽然他们两人向帝国发展的起点并不相同：亚历山大从腓力所创立的君主国家开始；而恺撒则从一个普通人的地位开始，虽然他出身于贵族家庭而名望很高，但是完全没有财富。

152. 他们两人都轻视关于他们自己的灾异，但是他们没有粗暴地对待那些预言他们死亡的预言家；因为不只一次，他们两人都遇着同样的灾异，预示同样的结果。每人都两次遇着作牺牲用的动物的肝上没有肝叶，第一次是表示一个很危险的冒险。亚历山大的冒险是当他在俄克西德拉西人中间的时候，当时他正领导他的马其顿士兵攀登敌人的城墙。云梯断了，只留下他一个人在云梯顶上。凭他的勇敢，他跳入敌人的城内，他的胸部和颈部被一个很重的棒棍打中，受到重伤，所以他倒下来了；马其顿人为他的安全而恐慌，冲破城门，经过很大的困难才把他救出来。恺撒在西班牙也有一次冒险。[168] 当时他的军队很害怕少培，迟疑不敢交战。恺撒首先冲到两军之间的空地上，他的盾牌受了200支标枪的射击；直到最后，他的军队因为感到惭愧并为他的安全担心，才冲向前去，救出了他。[169] 这样，在每个人的情况下，第一次不祥的牺牲都预示了死亡的危险；第二次预示了死亡本身。当预言家培泰哥拉斯正在检验内脏的时候，他告诉正在害怕亚历山大和赫腓斯提翁的阿波罗多拉斯说，不要害怕他们，因为他们两人不久就要死亡了。赫腓斯提翁很快就死了，阿波罗多拉斯担心可能有杀害亚历山大的阴谋，所以把这个预言告诉了亚历山大。亚历山大微笑，问培泰哥拉斯本人，这个灾异是什么意思。当培泰哥拉斯回答说，这是死亡的意思的时候，亚历山大又微笑了。但是他称赞了阿波罗多拉斯的善意和预言者说话的直率。

153. 当恺撒正在最后一次进入元老院的时候，如我在前面不久所说的，[170] 又看见了同样的预兆，但是他开玩笑地说，他在西班牙也碰到了同样的事情。当预言者回答说，那时候他也是很危险的，但是这一次死亡性更大。他对于这个警告似乎有点让步，他进行祭祀，并继续祭祀，直到最后他因为僧侣们拖延他过久而烦恼了，于是他跑进元老院就被刺杀了。亚历山大遇着同样的事情。当他带着军队从印度回巴比伦，将要到达巴比伦的时候，迦勒底人劝他暂时不要进入巴比伦城。他用一句抑扬格的诗句回答说，“那个能够猜得准的人是最好的预言家”。[171] 迦勒底人又劝他，不要带着军队面向着落日进城，

要绕道而行，面向东方进城。据说，他采纳了这个建议，开始绕道而行，但是因为被一个沼泽湖泊地带所阻碍，他不理会第二个预言，而面向西方进城了。他进城之后不久，乘着一条小船，沿着幼发拉底河而下，到巴拉科塔河，这条河是由幼发拉底河流出，灌入沼泽湖泊中，这样就阻碍了亚述地区的灌溉。他正在考虑如何建筑水闸，调节这条河流，他为了这个目的才航行这条河。据说，他嘲笑迦勒底人，因为他已经进入巴比伦，又安全地航行出来了。但是当他回到巴比伦的时候，他就将要死了。恺撒也同样地嘲笑这些预言，因为预言者预先说出他死亡的日期，说他不能活过三月十五日；当那天到了的时候，恺撒嘲笑他说，“十五日到了”，[172] 但是当天他就死了。这样，两人都轻视关于他们自己的预言，都不对这些预言者生气，但是他们都做了预言中的牺牲者。[173]

154. 他们两人都是研究他们自己本国的，希腊的，和其他国家的科学和艺术[174] 的。关于印度的科学和艺术，亚历山大咨询了婆罗门僧侣们，他们似乎是那个国家的天文学家和学者，好像波斯人中的马格[175] 一样。当恺撒在埃及恢复克娄巴特拉的王位的时候，他也同样地咨询了埃及人；利用这个办法，他替罗马人在和平文艺方面做了许多改进。他改变了历法。在恺撒的时以前，罗马人还用闰月，历法还是混乱的[176]，因为罗马人是以太阴（月）计算一年的。恺撒依照埃及人计算年的方法，改用太阳历。[177] 在他的情况下，没有一个阴谋杀害他的人是逃掉了的，所有这些阴谋者都被他的继子处以适当的惩罚，正好像杀害腓力的凶手们被亚历山大所处罚一样。下面诸卷[178] 将说明他们是怎样受到惩罚的。

---

[1] 罗马最后的民主运动。——译者

[2] XII.92-96。——译者

[3] XII.97-115。——译者

[4] 此处阿庇安是弄错了，应该是“琉喜阿斯”。——英译者

[5] 拉丁文Inquilinus一字为阿庇安很正确解释如上。——英译者

[6] 原文此处可能有脱落；即“他们在罗马；……”。——英译者

[7] 这次战役是在亚平宁山脉的南麓、庇斯多利亚地方进行的，指挥罗马军队的不是执政官安敦尼，而是他的部将，培特利阿斯。——英译者

[8] 约25 000英镑。——英译者

[9] 他从克拉苏那里借款还清债务。参阅普鲁塔克《名人传》（近代丛书英文版，861页）。——译者

[10] 参阅XII.90。——译者

[11] 三头同盟是由共和政体向君主政体的过渡。——译者

[12] “Tricaranus”。——译者

[13] 为马可·毕布拉斯之误。下同。——译者

[14] 原文是τοὺς δεδιότας“那些害怕的人”。门得尔松建议加ἀντιστασιώτας“反对党”一字，使其意义完整。——英译者

[15] 贵族多为大土地所有者，骑士多为富商。贵族把持元老院，掌握政权，所以骑士与贵族间有尖锐的斗争。——译者

[16] 兼伊利里亚总督，参阅X.15。——译者

[17] 很明显地，阿庇安的意思不是说，因为恺撒的荣誉而嫉妒增加，而是说，他所受国家的恩典本身对他是一个危险。——英译者

[18] 庞培娅。——英译者

[19] 参阅V.（VII）。——译者

[20] 参阅本卷第5 。——译者

[21] 参阅普鲁塔克《名人传》（近代丛书英文版，第1036-1037页）。——译者

[22] 普鲁塔克《名人传》（近代丛书英文版，1038页）。——译者

[23] 只有片断保存，见IV.（XV-XXI）。——译者

[24] 原文上有些困难；现有希腊文的意思是说"那些外出做总督的人……也去会见恺撒"。——英译者

[25] 森都里亚（百人队）会议。——译者

[26] 显然这个毫无意义的事故是从另一段文字误用而来的。参阅普鲁塔克《庞培传》52，53（英译注）。庞培的衣服沾染血迹，不是在和多密提阿斯竞选执政官的会议中，而是在竞选营造官的会议中。参阅普鲁塔克《名人传》（近代丛书英文版，777页）。——译者

[27] 帕提亚人诱敌深入，罗马全军覆没于卡里。——译者

[28] 这卷书阿庇安没有写成。——译者

[29] 森都里亚（百人队）会议。——译者

[30] 这个年代有错误。伽图是公元前58年往那里去的，公元前56年回来的。——英译者

[31] 塞浦路斯的国王，他是埃及托勒密第十一的兄弟。——译者

[32] 公元前70年。——译者

[33] 公元前52年。——译者

[34] 公元前59年。——译者

[35] 参阅XI.51。——译者

[36] 参阅XIII.121。——译者

[37] 参阅本卷第18 。——译者

[38] 直译是："在那一年新月的那一天"。——英译者

[39] 参阅XIII.71-74、95。——译者

[40] 参阅本卷第32 。——译者

[41] 参阅修昔底德《伯罗奔尼撒战争史》中译本，（1960年商务印书馆出版，21页）。——译者

[42] 公元前390年。——译者

[43] 约上午7时。——译者

[44] 为马喜阿斯·鲁福斯之误。——译者

[45] 希腊原文是猜想的。——英译者

[46] 罗马习惯，执政官在元月一日就职，3月为岁首；至公元前46年恺撒始改以元月一日为岁首。——译者

[47] 时年58岁。——译者

[48] 此处在原文中有一个小的遗漏。——英译者

[49] 希罗多德VIII.41。这句话的后一部分成为自阿尔西阿斯以后的一句常用的套语（英译注）。参阅《伯罗奔尼撒战争史》中译本，103页伯里克利的话和556页尼西阿斯的话。——译者

[50] 年代可能是公元前389年（英译注）。参阅IV（I），1。——译者

[51] 参阅本卷第48 。——译者

[52] 恺撒和其他一切权威著作都说是阿普萨斯河。——英译者

[53] 参阅X.12。——译者

[54] 此处原文有遗漏。我们从戴奥·喀西约的著作（xli.50）中知道，这个尝试失败了。——英译者

[55] 为龙基纳或喀尔文那斯之误。——译者

[56] 此处原文可能有错误。此处所说的距离等于133英里。恺撒（iii.63.）说是17英里；夫罗拉斯（IV.2.）说是16英里。——英译者

[57] 这个记载和恺撒本人记载他在提累基阿姆战败后，他的军营里所发生的事情是一致的。——英译者

[58] 此处希腊文缺了几个字。——英译者

[59] 特洛耶战争中希腊人的联军总司令，见《伊利亚特》。——译者

[60] 爱拉斯Ilus亦作朱拉斯（Julus），朱理亚（Julius）一字即由此字而来。参阅1304页及注④。——译者

[61] Venus Victrix。——英译者

[62] 此处希腊文有脱漏，这是填补这个脱漏的最简单的方法。——英译者

[63] 这段文字颇为难解，上面的译文是最可能的解释。德斯摩福赖女神是农耕和文化女神狄密特和柏塞芬尼。她们的节日是每年举行的。——英译者

[64] 即托勒密第十二，同时也是她的丈夫。——译者

[65] 参阅本卷第63 。——译者

[66] 参阅本卷第43 。——译者

[67] 参阅本卷第40 。——译者

[68] 参阅本卷第80 。——译者

[69] 参阅本卷第13 、15 、17 、32 、150 等；IV，（I，XV，XXI）。——译者

[70] 参阅本卷第32 。——译者

[71] 参阅本卷第74 。——译者

[72] 此处有点错误。庞培亲自指挥一翼。——英译者

[73] 参阅本卷第9以下 。——译者

[74] 公元前48年旧历8月9日，朱理亚历的6月6日。——译者

[75] 原文说是“恺撒的骑兵”，但是什威克豪塞认为这是一个显明的错误，因为阿庇安在第79节中说，进击庞培左翼的是第10军团。恺撒本人说，实行这个决定性的军事行动的是作后备军的6个大队。——英译者

[76] 阿查克斯是萨拉密斯国王泰拉梦的儿子，参加特洛耶战争，后因愤怒和失望而发疯自杀，见索福克利《阿查克斯》。关于他的死，参阅《奥德赛》中译本（1954年商务印书馆出版，304页以下）。——译者

[77] 参阅本卷第53 。——译者

[78] 少克拉苏（英译注）。参阅XIV.18。——译者

[79] 努米底亚国王（英译注）。参阅XIV.44-46。——译者

[80] 克娄巴特拉和托勒密第十二。——译者

[81] 托勒密第十一，参阅XII.114。——译者

[82] 恺撒、普鲁塔克、夫罗拉斯和戴奥·喀西约都说这个坏人名叫塞普提摩斯。——英译者

[83] 瑙克，《希腊悲剧片断》，316页，注789。——英译者

[84] 参阅本卷第90 。——译者

[85] 意义不很明显，但是据说庞培在他所征服的领土上似乎有这样的神庙。——英译者

[86] 这是一个错误。庞培在西班牙被塞多留打败过；参阅前卷第110节：δ δὲ Σερτώριος ἐνὶκα πομπήϊον。——英译者

[87] 这个句子既混乱，又冗长。ζηλος，无疑地是庞培和恺撒的竞争，这种竞争使他们两人经常地被对比着。——英译者

[88] 尼阿斯·庞培，和他的父亲同名。——译者

[89] 参阅本卷第117 。——译者

[90] 这是一个可疑的故事。恺撒告诉我们（iii.101），当法萨卢战役的消息传到的时候，喀西约正带着一个舰队在西西里；当这个消息初传到的时候，庞培党人认为这是恺撒的朋友们捏造的谣言，但是当他们相信这个消息是真实了的时候，喀西约带着他的舰队离开西西里。于是恺撒描述他自己的军事行动，他说，他认为必需丢掉其他一切而去追赶庞培，他每天尽他的骑兵所能走的速度，向前推进，他命令一个军团从近路跟着后面来。他一定在喀西约从西西里起程之前，已经渡过了赫勒斯滂。斯韦托尼阿斯《恺撒传63》说，恺撒在赫勒斯滂所遇着的是琉喜阿斯·喀西约。——英译者

[91] 即小亚细亚半岛。——译者

[92] 参阅本卷第86 。——译者

[93] 公元116年。参阅英译本序言第一段。——译者

[94] 参阅XII.110以下。——译者

[95] 参阅上册书，第525页注①。——译者

[96] 著者在他的序言中，没有提到亚细亚史。福提阿斯列举在他的时代还保存的阿庇安著作时曾说到"第10卷，希腊和爱奥尼亚史。"什威克豪塞认为这就是此处所指的。——英译者

[97] 市民要求取消债务，发生暴动。——译者

[98] 史学家（英译注）。公元前86-34，著《喀提林战争史》、《朱古达战争史》等书。——译者

[99] μέρος一字可能是由于抄写者的错误加进去的；但是就是取消这个字，这个句子还是不很流利。——英译者

[100] ἐγχρίμπτων πασιν .他怎么能够同时向他们所有的人冲上去呢？门得尔松主张是ἀποδράσιν，意思说，他向逃跑的人冲去。——英译者

[101] 而不是靠在榻上。——英译者

[102] 公元前95-前46年。据普鲁塔克的记载，年48岁（近代丛书英文版本，959页）。——译者

[103] 意思说，赦免伽图的机会。依照普鲁塔克的记载（《伽图传》72），恺撒说，“啊，伽图，我以你的死亡而羡慕你，因为你确以我的安全而羡慕我。”（英译注）近代丛书英译本的译文（959页）稍有出入：恺撒说，“啊，伽图，我以你的死亡引为遗恨，正如你以我之欲保全你的生命引为遗恨一样。”——译者

[104] 这300人是第95节中所提到的那些人。斯韦托尼阿斯《恺撒传》说，除阵亡者外，恺撒的敌人中只有三个丧失了生命，即阿夫累尼阿斯，福斯都·苏拉和少琉喜阿斯·恺撒；有人认为就是这三个人的被处死也是没有得到恺撒的同意的。——英译者

[105] 参阅本卷第13 、15 、17 、32 及IV.（I,XV,XXI）。——译者

[106] 参阅本卷第91 。——译者

[107] 参阅本卷第95-100 。——译者

[108] 公元前50-公元23年。著《罗马史》，现失传。——译者

[109] 参阅本卷第90 。——译者

[110] 这些款项（大得可疑）不可能以近代货币合理地估计，因为我们不知道那个时期货币的购买力；但是一个银他连特通常是大约以235英镑计算，亚狄迦米那以4英镑计算，德拉克玛以一法郎计算（英译注）。1亚狄迦德拉克玛约相当于罗马币1特纳里，即4塞斯退斯；100塞斯退斯相当于1英镑。1他连特=60米那=6 000德拉克玛=24 000塞斯退斯=240英镑。60 500银他连特相当于14 520 000英镑。——译者

[111] 罗马公民依照所居住的地区分为部落。——译者

[112] 昆提利斯月为罗马历的五月，即现在的七月，因为罗马以三月为一月；朱赖（July）一字是由恺撒的氏族名字朱理亚一字变来的。这个月的名字沿用至今。——译者

[113] 参阅I.（XI）。——译者

[114] 参阅XIII.103。——译者

[115] 琉柏卡斯节日是古代罗马每年2月15日在那只母狼哺乳罗慕路和勒莫的地方举行的节日，以纪念琉柏卡斯的。琉柏卡斯是保护羊群，免受豺狼伤害之神。——译者

[116] 参阅本卷第18 。——译者

[117] 参阅XIII.60。——译者

[118] 参阅本卷第88 。——译者

[119] 大法官原为2人，后增为6人，恺撒时代增加为16人，其中罗马城市大法官权力最大，其主要职务是审判公民间的诉讼案件，执政官不在罗马时可以代理执政官职权。任期满后可出为行省总督。——译者

[120] 卡皮托神庙中有7个国王的雕像，后来加上了那个驱逐最后一个国王，建立共和国的布鲁图（共和国第一任执政官）的雕像。再后来又加上了恺撒的雕像。——译者

[121] 参阅本卷第111 。——译者

[122] 直译为“因为他扭着腰”。——英译者

[123] 这里原文有遗漏。——英译者

[124] 罗马的大氏族。——译者

[125] 是进门口的一种栅栏（cancelli）。——英译者

[126] 这种小帽（pileus）是作为自由的标帜，给予被解放的奴隶和被赎回的战俘的。——英译者

[127] 执政官秦那（XIII.64）的儿子，恺撒的前妻科尼利亚是执政官秦那的女儿。——译者

[128] 参阅XVI.83以下。——译者

[129] 参阅本卷第118 。——译者

[130] 罗马的土地女神。——译者

[131] 做执政官的法定年龄是满42岁。——译者

[132] 参阅本卷第125 、126 。——译者

[133] 恺撒的岳父。参阅斯韦托尼阿斯《十二恺撒传》（近代丛书英译本，47页）。——译者

[134] 参阅本卷第126 。——译者

[135] 参阅本卷第35以下 。——译者

[136] 参阅本卷第95-100 。——译者

[137] 参阅本卷第42以下 。——译者

[138] 参阅XIII.103。——译者

[139] 参阅XIV.128。——译者

[140] 参阅本卷第108 。——译者

[141] 参阅本卷第41 。——译者

[142] 驳斥安敦尼和雷必达的话，参阅本卷第130 、131 。——译者

[143] 驳安敦尼的话。参阅本卷第134 。——译者

[144] 参阅本卷第138 。——译者

[145] 安敦尼的母亲是属于朱理亚氏族的（XVII，63）。——译者

[146] 参阅本卷第151 。——译者

[147] 指公元前390年高卢人攻陷罗马。参阅IV.（I）1；（II）。——译者

[148] 引用拉丁诗人巴叩维阿斯的诗句。斯韦托尼阿斯载了这句诗的原文："Men's servasse,ux essent qui me perderent."（英译注）。这句诗见斯韦托尼阿斯《十二恺撒传》，（近代丛书英译本，48页）。——译者

[149] 参阅本卷第121 。——译者

[150] 指公元二世纪中叶。——译者

[151] 意为"百花节"之月，为雅典历的8月。——译者

[152] 参阅本卷第116 。——译者

[153] 蒙森所持的意见，跟斯韦托尼阿斯、普鲁塔克和阿庇安的记载相反，他说，恺撒死时年58岁，而不是56岁（英译注）。蒙森认为恺撒生于公元前102年（见《罗马史》，英译本卷4，424页），传统上认为他生于公元前100年。——译者

[154] 阿庇安对亚洲的知识是贫乏的。亚历山大只征服了小亚、两河流域、伊朗、中亚一部分和印度西北部；在印度他已无法前进。他所征服的地区，远非亚洲的全部。——译者

[155] 想去侵略地中海西部沿海诸国。——译者

[156] 参阅本卷第57 。——译者

[157] 参阅本卷第104 。——译者

[158] 参阅本卷第90 。——译者

[159] 参阅本卷第29 。——译者

[160] 参阅本卷第95以下 。——译者

[161] 参阅本卷第62 。——译者

[162] 参阅本卷第95 。——译者

[163] 参阅本卷第104 。——译者

[164] 计划远征基提人和帕提亚人，参阅本卷第110节 。——译者

[165] 参阅本卷第47 、92以下诸节 。——译者

[166] 希腊神话中宙斯（即罗马的朱比特）的儿子。——译者

[167] 传说，特洛耶王族，与朱比特的女儿维纳斯结婚，生伊尼阿斯，朱理亚氏族奉为祖先。——译者

[168] 参阅本卷第116 。——译者

[169] 参阅本卷第104 。——译者

[170] 参阅本卷第116 。——译者

[171] 这是攸里披底的残句。——英译者

[172] 参阅本卷第149 。——译者

[173] 很明显地这是从法庭中采用来的一个暗喻；“预言的判决及时地执行了”。——英译者

[174] ἐπιστημήν τη ^ ς ἀρετη ^ ς：直译为“优美的科学”，这个意义很不明显。〔难道我们不可把ἀστρικη ^ ς一字解作“天文学”吗？〕——英译者

[175] NC745教僧侣。——译者

[176] 罗马旧历1、3、5、8等月（即现在的3、5、7、10等月）每月31日，余皆29日，惟12月（即现在的2月）为28日，一年共355日。而太阳年为365日5时48分48秒（太阴年为354日8时48分35秒）。罗马历与太阳历相差很远，故每隔一年于12月（即现在的2月）23日以后，加一闰月，闰月22日到26日不等，由最高僧侣决定。最高僧侣常常因为政治关系，任意增减其日数，或不加闰月，所以公元前46年罗马历与太阳年相差了90天。——译者

[177] 在这个时候，恺撒又改岁首为元月1日（过去是3月1日），因为元月1日是更换最高行政长官的日期（英译注）。公元前46年，恺撒为执政官，改革历法。他首先把那一年延长为445天，以后每年365天，每4年于2月23日后闰一天。是为朱理历，以后通行于欧洲各国。但与太阳年尚有少许差错。公元1582年罗马教皇格累哥里第十三始又改进。其法4年闰一日，一百年不闰，4百年又闰一日。是为格累哥里历，现在为大多数国家所采用。——译者

[178] 参阅第XV—XVII。——译者

第十五卷（内战史第三卷）

I.安敦尼杀害伪马略，替多拉培拉取得叙利亚行省，替自己取得马其顿行省

1. 盖约·恺撒，这个扩充罗马势力最主要的人物就是这样为他的敌人所杀害，为罗马人民所埋葬了。所有杀害他的凶手们都受到处罚。其中最著名的凶手们是怎样被处罚的，本卷和下卷将要说明；罗马人所进行的其他内战也将同样地包括在这两卷书里面。

2. 元老院谴责安敦尼不该发表他的葬礼演说，因为罗马人民主要是受了那篇演说的煽动，不顾最近通过的特赦令，搜查全城，以便纵火焚烧凶手们的房屋。但是他利用这个巧妙的手腕，使罗马人民对于他的恶感变为好感了。罗马有一个伪马略，名叫阿马提阿斯。他冒充马略的孙子；因为这个缘故，群众对他很有好感。根据这个冒充，他是恺撒的亲戚，[1] 因恺撒之死，他极为悲伤，在恺撒的火葬堆的地方树立了一个祭坛。他聚集了一群无赖之徒，使他自己成为凶手们的一个永远的恐怖。有些凶手们已经逃出罗马，那些从恺撒手中取得行省总督职务的人已经跑去就职了：狄西摩斯·布鲁图跑到山南高卢去了，特累邦尼阿斯跑到小亚细亚西部去了，提利阿斯·西姆柏跑到俾泰尼亚去了。喀西约和马可·布鲁图是元老院特别喜欢的人，也被恺撒选为次年的总督，喀西约为叙利亚总督，布鲁图为马其顿总督。但是因为两人还是罗马的大法官，所以他们必须〔还留在罗马〕；[2] 利用他们的职权，实行各种法令以讨好殖民地的人民，其中一个法令是允许他们出卖他们自己的份地；过去的法律规定要经过20年之后，这种土地才可以转让的。

3. 据说，阿马提阿斯只在等待一个时机，想使布鲁图和喀西约陷入圈套中。根据这个谣言，安敦尼想利用这个阴谋从中取利，于是以他的执政官权力把阿马提阿斯逮捕，没有经过审判手续，就冒失地把他处死了。元老们因为这件事而大为惊异，认为这是一个违法的暴行，但是他们很快就宽恕了这个临机应变的办法，因为他们认为，如果没有这样的冒失行动，布鲁图和喀西约的处境是绝对不会安全的。阿马提阿斯的追随者和一般平民因失去阿马提阿斯而不安，对这件事情感到愤慨，特别是因为这个事情是人民所尊敬的安敦尼做出来的，所以他们决定他们不应当这样被人藐视。他们在大声呼喊中占据了广场，猛烈地叫嚣反对安敦尼，要求行政长官代替阿马提阿斯供奉那个祭坛，并且在这个祭坛上首先向恺撒致祭。他们被安敦尼派遣来的军队驱出广场外之后，更加愤怒，更加大声呼喊，其中有人指出了一些恺撒的雕像从台基上被扯下来了的地方。有一个人告诉他们说，他可以指出这些雕像是在哪一个店铺被打碎的。其他的人跟着去，看到了这个事实之后，他们把那个地方纵火焚烧。最后，安敦尼派遣更多的军队来了，有些抵抗的人被杀死了，另外一些人被捕了，其中的奴隶被钉死在十字架上，自由民则被丢在塔彼安崖下。

4. 因此，这次骚动被镇压了；但是平民对于安敦尼的热爱转变为对他的痛恨了。元老院很喜欢，因为他们认为，不是这样的话，布鲁图和他的党人是不可能得到安全的。安敦尼也建议：把绥克斯都·庞培（伟大的庞培的儿子，他还是为所有的人所热爱）从西班牙召回（他在那里还是被恺撒的部将所攻击），从国库中付给他5 000万亚狄迦德拉克玛，以赔偿他父亲被没收的财产；任命他为海军总司令，和他的父亲一样，负责管理所有马上需要服役的罗马船舰，不管它们在哪里。感觉诧异的元老院迅速地采纳每个法令，整天地称赞安敦尼；因为在他们的心目中，没有哪个人比老庞培还更忠于共和国的，因此也没有哪个人比老庞培还更被他们惋惜的。喀西约和布鲁图是庞培的党羽，当时最受所有的人尊敬；他们两人认为他们会完全安全了。他们认为他们所做的一切都会获得批准，共和国终于会恢复，他们的党终于胜利了。因此，西塞罗不断地称赞安敦尼。元老院看见平民因为安敦尼支持元老院而正在组织阴谋反对他，所以允许他有一个卫队，以保护他的安全，这个卫队由他自己从旅居在罗马城内的有战斗经验的老兵中选拔。

5. 或者因为他所做的一切都正是为了这个目的，或者他抓着这个对他最有利的机会，安敦尼征集了卫兵，不断增加人数，最后达到6000人。他们不是普通的士兵。他认为他会很容易得到普通的士兵，当他在别的方面需要他们的时候，他的这些卫队完全是由百人队长组成的，这些百人队长有资格指挥军队，有长期的战争经验，并且由于他在恺撒部下服过务，这些百人队长都是他自己熟悉的人。他又从他们中间选出一些人来，任命为军团将校，以统率他们，他给这些军团将校佩戴勋章。他很尊重这些人，有些计划他告诉了他们，使他们参加。元老院开始对他的卫队的人数和他选择他们的细心，有点怀疑了，劝他减少到适当的人数，以免受到猜疑的批评。他答应，只要平民的骚动安静下来了，他马上就照办。法令已经规定，凡恺撒所已经做了的和想要做的一切事情都应当批准。恺撒所想做的事情的备忘录在安敦尼手中，恺撒的秘书法柏里阿斯对安敦尼是唯命是听的，因为恺撒本人将要离开罗马的时候，把所有这类的请愿书都交给了安敦尼，由他自由处理。安敦尼增加了许多，以便取得许多人的欢心。他送礼给一些城市、王公们和他自己的卫士。虽然通告上说这一切都是恺撒的备忘录，但是受到这些礼物的人都知道这是由于安敦尼的恩惠。他同样地增加了许多元老们，参加元老院，又做了许多其他讨好元老院的事情，使他们不至于因为他的卫队而对他心怀恶感。

6. 当安敦尼正忙于这些事情的时候，布鲁图和喀西约看见平民和老兵中没有人愿意跟他们和平相处的，同时也考虑到可能有其他的人，和阿马提阿斯一样，阴谋杀害他们，因此他们对安敦尼的反复无常，不相信任，因为安敦尼现在手下有一支军队；同时，他们看到共和国也没有以事实巩固下来，由于这个缘故，他们怀疑安敦尼；所以他们最信任狄西摩斯·布鲁图，因为他有三个军团的兵力就在附近；同时，他们又秘密地派人到小亚细亚的特里邦尼阿斯那里去，到俾泰尼亚的提利阿斯那里去，请他们秘密地聚集金钱和准备军队。他们自己也极想去接收恺撒指定给他们的省份的政府，但是到行省去的时期还没有到，他们认为，如果他们在任期还没有满的时候，就离开了罗马大法官的职务的话，这是不恰当的，同时会引起人家的怀疑，说他们过分地热中于行省的权力。但是他们宁愿在不得已的情况下，作为普通的公民，在别的地方消磨那一年其余的时间，而不愿在城内做大法官，因为在城内，他们是不安全的，也没有按照他们对祖国所做出的贡献，受到应有的尊敬。当他们在这种情绪之下的时候，元老院的意

见和他们自己的意见完全一致，因此任命他们两人负责管理从世界各地运来罗马的谷物，直到他们去做行省总督的时期到来为止。

元老院这样做的目的是想使布鲁图和喀西约无论何时不像是逃跑了的样子。元老院对他们这样地担心和爱护，以致元老院之照顾其他凶手，主要地也是为了他们两人的缘故。

7. 布鲁图和喀西约已经离开罗马之后，安敦尼握有类似君主的权力，他想为他自己找到一个行省的政权和一支军队。他最想要叙利亚行省；但是他知道他是受猜疑的，如果请求叙利亚，那么，他更加会受到猜疑；元老院已经秘密地鼓动另一个执政官多拉培拉反对安敦尼了，因为多拉培拉总是和安敦尼不睦的。安敦尼知道这个年轻的多拉培拉本人是有野心的，劝他请求叙利亚行省和那支被征集来准备侵略帕提亚人的军队，以代替喀西约，用以进攻帕提亚人；并且不要向元老院请求，因为元老院没有这个权力；而应请求罗马人民通过法律。多拉培拉本人很高兴，马上提出这个法案来。元老院责难他，说这是取消了恺撒的法令。他回答说，恺撒并没有指定任何人去指挥对抗帕提亚人的战争，而受命为叙利亚总督的喀西约是第一个变更恺撒法令的，因为他允许殖民地的人民在法定的20年期满之前出卖他们的份地。他又说，如果因为他是多拉培拉而不推选他为叙利亚总督，以代替喀西约的话，这是对他本人的一个侮辱。于是元老院劝诱一个名叫阿斯普累那斯的保民官在人民会议开会的时候伪报天空有不祥之兆；同时，元老院以为当时为执政官，又为占卜官的安敦尼还是和多拉培拉不和睦的，希望安敦尼能够和阿斯普累那斯合作。但是当表决的时候到了，阿斯普累那斯报说，天上的预兆不吉利；因为这不是他的职责所应管的，安敦尼对他的说谎大为愤怒，命令各部落对多拉培拉的问题进行表决。

8. 这样，多拉培拉受命为叙利亚行省的总督，指挥进攻帕提亚人的战争，并任命为恺撒为了这个目的而征募的军队以及预先前往马其顿的军队的将军。于是人们第一次才知道安敦尼和多拉培拉是合作了。人民处理了这些问题之后，安敦尼向元老院请求马其顿行省，因为他很清楚地知道，给予多拉培拉以叙利亚行省之后，元老院是不好意思拒绝以马其顿给他的，特别是因为马其顿是一个没有军队的行省。元老院勉强地把马其顿给了他，同时感觉得奇怪，为什么安敦尼会允许多拉培拉有这一支军队，但是私自庆幸这支军队是在多拉培拉

手中，而不是在安敦尼手中。元老们自己也趁这个机会替布鲁图和喀西约向安敦尼要求其他的行省，于是指定塞勒内伊卡和克里特分配给他们两人；也有人说，这两省都是给喀西约的，而把俾泰尼亚给了布鲁图。

II.屋大维到罗马，与安敦尼发生争执

9. 这些是罗马一切的情况。现在我们转到恺撒姐姐的女儿的儿子屋大维 [3] 了，他曾受命为恺撒的骑兵队长一年，因为恺撒时常设立这个任期一年的职位，轮流由他的朋友们担任。因为他还是一个青年，恺撒送他到亚得里亚海旁边的阿波罗尼亚去受教育和军事技术的训练，以便他可以跟着恺撒去参加他的远征；马其顿的骑兵队常常轮流地被派到他那里去，接受训练，一些军官们常常到那里去看他，把他当作恺撒的一个亲属。因为他很好地款待他们，通过他们，他和军队彼此间渐渐熟悉和发生好感了。当他在阿波罗尼亚寄居了六个月之后，一天黄昏的时候，有人告诉他，恺撒在元老院议事厅中被他最心爱的人，也是当时他的部下最有势力的人所杀害了。其余的事情没有告诉他，所以他很震惊，因为他不知道这件事是全体元老院做的，或者只是那些直接的凶手们做的；也不知道大多数的元老们是不是已经惩办了那些凶手们，或者他们都是同谋者，也不知道罗马人民对于这件事情是不是高兴。

10. 因此〔他在罗马的朋友们劝他如下：〕 [4] ，有些人劝他带着军队到马其顿避难，以保证他自身的安全，等到他知道这个谋杀只是一个私人事件的时候，再鼓起勇气去攻击敌人，替恺撒复仇；有些高级官吏答应保护他，如果他到他们那里去的话。但是他的母亲和他的继父 [5] 腓力普斯从罗马写信给他，告诉他不要过于自信，不要鲁莽从事，但是要记着，恺撒战胜每个敌人之后，死在他最亲近的朋友手中；在目前情况之下，宁可做一个普通人，赶快跑到罗马他们那里去，但是要小心谨慎，这样比较安全些。屋大维听了他们的话，因为他不知道恺撒死了以后所发生的事情。他和军官们告别，渡过亚得里亚海，不往勃隆度辛去（因为他没有考验过那个地方的军队，他避免

一切冒险），而离开了大路，在离勃隆度辛不远的另一个城镇卢比伊登陆。他在那里住了一些时间。

11. 当他更确切地听到了关于这个谋杀案件和民众悲伤的消息以及得到了恺撒遗嘱的副本和元老院的法令的时候，他的亲属们更加提醒他当心恺撒的敌人，因为他是恺撒的继子和继承人。他们甚至劝他放弃这个过继和财产的继承权。但是他认为这样做而不替恺撒复仇，这是可耻的。所以他往勃隆度辛去，事先派人去察看凶手们是否设了圈套来陷害他。当勃隆度辛的军队开来迎接他，把他当作恺撒的儿子来欢迎的时候，他鼓起勇气，举行祭祀，马上采用了恺撒的名字；因为按照罗马人的习惯，过继的儿子是要采用继父的名字的。他不但采用了这个名字，而且把他自己的名字和他祖先的名字完全改了，称自己为恺撒的儿子恺撒，以代替过去屋大维的儿子屋大维，自此以后，就继续用这个名字了。马上就有大群的人从四面八方跑到他那里来了，把他当作恺撒的儿子，有些是由于对恺撒的友谊，另一些是恺撒的被解放的奴隶；此外，还有些士兵们和他们一块儿来了，他们或者运输军粮和金钱给在马其顿的军队，或者把别的国家的金钱和贡税运来勃隆度辛。

12. 因为参加他一起的人数众多，因为恺撒的荣誉，因为所有的人对他表示好感，他受到鼓舞，于是带着可观的一群人往罗马去了，跟随的人数，像洪水一样，每天增加。虽然因为他周围的人数众多，他是安全的而不会受到公开的攻击，但是他更加警惕，以防范秘密的袭击，因为那些跟随他的人几乎都是新认识的人。有些城镇不是完全爱戴他的，但是那些分布在殖民地的恺撒的老兵从他们的居留地成群而来，向这位青年致敬欢迎。他们为恺撒之死而痛哭流涕，诅咒安敦尼，因为他不进行反抗这个万恶的罪行；他们说，如果有人领导他们的话，他们一定要替恺撒复仇。屋大维称赞他们，但是暂时把这件事情搁置下去，把他们遣送回去了。当他到达离罗马约400斯塔狄亚的塔拉西那时候，他得到消息，说喀西约和布鲁图已被执政官们夺去了叙利亚和马其顿，而接受了塞勒内尼卡和克里特两个较小的行省作为补偿；说某些流亡者回国了；绥克斯都·庞培被召回来了；根据恺撒的备忘录，元老院中增加了许多新的元老，以及许多其他的事情正在发展中。

13. 当他达到罗马的时候，他的母亲和腓力普斯以及其他关心他的人很为忧虑，因为元老院对恺撒很为疏远，元老院下令凶手们不受处罚，安敦尼对他藐视，当时一切权力都握在安敦尼手中。当他来到罗马时，安敦尼既没有自己来迎接恺撒的儿子，也没有派人来迎接他。屋大维劝他们不要担心，说他自己将去拜见安敦尼，好像年轻的人拜见长者，普通公民拜见执政官一样，他将对元老院表示应有的尊敬。至于那个法令，他说，它之所以被通过，是因为没有人控告凶手们；只要有人敢于控告，人民和元老院会帮助他执行法律的；因为他的主张是正义的，神明也会帮助他，安敦尼本人也会帮助他的。如果他（屋大维）拒绝过继和继承财产的话，他是对恺撒不忠实，并且也对不住那些在遗嘱中有一份的人民。

当他将说完这些话的时候，他突然大声说，恺撒这样爱护他，超乎一切人之上，如果他愿意表示他自己不辱于那个敢冒一切危险的人的话，那么，荣誉要求他不仅应当冒犯危险，甚至应当冒犯死亡。于是他转向他的母亲，好像她是西提斯 [6] 一样，他背诵当时他心中记忆犹新的阿溪里的话：

“但愿我此时身亡，
因为我没有救得我被杀的伙伴！” [7]

他说完了这话之后，又补充说，阿溪里的这些语句，特别是后来他的事业，使他有不朽的名声；他呼唤恺撒的帮助，不是把恺撒当作一个朋友，而是把他当作一个父亲；不是当作一个同伴士兵，而是当作一个总司令；不是当作一个战时的阵亡者，而是当作一个在元老院议事厅中渎神谋杀案件的牺牲者。

14. 因此，他的母亲转悲为喜，拥抱着他，好像只有他才不辱于恺撒。她阻止了他的说话，劝他托幸运之福，进行他的计划。但是她劝他要有计谋和耐心，而不要在公众面前冒失。屋大维称赞这个策略，答应在他的行动中将采取这个策略，在当天傍晚的时候他就派人到各地方他的朋友们那里去，请他们在天明的时候带着人到广场去。他在那里谒见了安敦尼的兄弟盖约·安敦尼，因盖约·安敦尼是罗马的大法官；他说，他已经承认过继为恺撒的儿子，因为按照罗马的习惯，过继必须由证人在大法官面前证实的。官方书记官把他的声明登记了之后，他马上从广场跑到安敦尼那里去了。安敦尼正在恺撒所给

他的花园里，这些花园以前是庞培的。因为他在走廊等了一些时间，他认为这是安敦尼不高兴的表现，但是当他被允许进去的时候，彼此依照当时的礼节互相致意和问好。

15. 当谈到目前他来交涉的事情时，屋大维说："父执安敦尼（因为恺撒所给予你的恩惠和你对他的感激，允许我这样称呼你），自从我的父亲死了以后，你所做的事情，有些是做得好，我称赞你，向你致谢；但是另一些事情做得不好，我责难你。我将坦率地说出我的悲哀使我想要说的话。当恺撒被杀的时候，你不在场，因为凶手们把你拦阻在门口；否则你可能会挽救了他的生命，或者你会遭到和他同样命运的危险。如果遭遇着后者的话，那么，幸而你没有在场。当某些元老们建议把凶手们当作诛戮'暴君'者来奖赏的时候，你坚决地反对。因为这件事，我衷诚地感激你，虽然你知道，他们也有意杀害你的，[8] 不是如我所想象的，你将替恺撒复仇，而是如他们自己所说的，担心你会继恺撒之后做暴君。他们也许是，或者也许不是杀戮'暴君'者，但是他们确实是凶手；[9] 这是为什么他们逃往卡皮托，或者如神庙中犯罪的祈祷者，或者如要塞中的敌人。那么，如果不是有一部分的元老和人民被他们收买了的话，他们的罪行怎么能够取得特赦和免予处分呢？但是你以执政官的资格，应当看到大多数人的利益是怎样的；如果你想对这样一个可怕的罪恶复仇，或纠正这个罪行的话，这是你的职权所能够做得到的。但是你从你自己的家庭中派遣人质，[10] 送到卡皮托的凶手们那里去，作为他们安全的保证。"

"让我们假定，这也是那些被收买了的人强迫你做的，但是当恺撒的遗嘱已经被宣读了，你自己也发表了你那篇正义的葬礼演说，人民被提醒，强烈地回忆到恺撒的时候，他们拿着火把，跑到凶手们的住宅，只因为他们邻居的关系没有放火烧房，而同意明天携带武器再来，[11] 那时候，你为什么不和他们合作，带着火把或武器领导他们呢？或者，如果谋杀的现行犯需要审判的话，你是恺撒的朋友，你是执政官，你是安敦尼，你为什么不把他们进行审判呢？"

16. "在你的权力全盛的时候，你下令杀害了伪马略；[12] 但是你纵容这些凶手们逃跑，他们有些人跑到各行省去，他们穷凶极恶地把持这些行省，当作从他们所杀害的人手中夺取的礼物。这些事情做了之后，你和多拉培拉两位执政官马上就从他们手中剥夺了叙利亚和马

其顿，而你们两人自己取得了这两省，这是很恰当的。这点我也应当对你致谢，如果不是你马上就通过使他们得到塞勒内伊卡和克里特两省的话；如果你不是袒护这些逃亡者，委之以总督之职的话（他们在那里总是能够保卫他们自己来反抗我的）；如果你不是容许狄西摩斯·布鲁图为山南高卢总督的话（虽然他也和其他的人一样，是杀害我父亲的凶手之一）。或许可以说，这些都是元老院的命令。但是你把这些命令付诸表决，你是元老院的主席——你应当根据你自己的理由，极力反对这些命令的。对凶手们给予特赦，只是作为一个恩惠，保证他们身体的安全；但是立即表决把行省和奖赏给予他们，这是侮辱恺撒和取消你自己的判断。”

“悲伤使我不得不说这些话，考虑到我的年轻和我对你应有的尊敬，可能有些失礼，但是这些话是对于一个恺撒更充分地承认的朋友说的，是对于一个他授予最大的荣誉和权力的人，一个他很想过继为儿子的人说的。如果他知道你愿意接受伊尼阿斯家族的世系[13]以代替赫丘利家族的世系[14]的话，无疑地他会过继你的；当他很想指定你为继承人的时候，他心中对于这一点发生[15]怀疑，所以没有过继你。”

17.“关于将来，安敦尼啊，凭管理友谊的神明和凭恺撒本人，我恳求你把过去的政策改变一下，因为只要你愿意的话，你是能够改变的；如果你不愿意改变的话，我恳求你，今后无论如何要帮助我，和我合作，利用人民和那些现在还是我父亲的忠实朋友的帮助，惩办那些凶手们；如果你对阴谋者和元老院还想照顾的话，我恳求你不要逼迫我们。关于这个问题，我说够了。你是知道我的家务的，我需要金钱以支付我父亲指定给予人民的遗产，同时这件事需要迅速地做，否则因为迟延，我似乎是吝啬了；否则，那些被指定到殖民地去的人不得不留在罗马，因为我的缘故，浪费时间。关于那些在他被杀之后，马上从他家里搬到你家里（因为你家比较安全些）的动产，任何其他作为装饰用的东西以及任何你想从我们手中保留的东西，我请求你保留，作为纪念物。但是为了使我能够支付人民所应得的遗产，请你把恺撒聚集起来为他计划中的战争用的金币交给我。这笔款项现在足够分配给300 000人的。其余的费用，如果我这样冒昧的话，我或许可以向你借，或者请你作担保，向国库借，如果你愿意替我作担保的话；我自己的财产，我马上拿出来拍卖。”

18. 当屋大维正在这样说话的时候，安敦尼因为他言辞的直率和他的勇敢而吃惊，这似乎远远地越出了礼貌和他的年龄的范围。他听了这些话很不高兴，因为这些话对他缺少应有的尊敬，更因为他提出金钱的要求；因此，他用这些有点严厉的言辞来回答说："青年，如果恺撒把政府跟他的遗产以及他的名字一块儿遗留给你的话，那么，你质问我的公务，我说明我的公务，这是恰当的。但是如果罗马人民没有把政府交给任何人去继承，就是他们有国王的时候，也没有这样做过，他们驱逐了国王，宣誓不要再有国王了（这就是那些凶手们攻击你父亲的罪名，说他们杀害他，因为他已经不是一个领袖，而是一个国王了），那么，关于我的公务，我没有回答你的必要。因为同样的理由，我也不要你因为这些事情对我表示感激。我做了这些事情不是为了你而是为了人民，只有一件事是例外，而这件事对于恺撒和你自己是至关重要的。因为，如果为了保证我自己的安全，以免被人仇视起见，我允许表决给予凶手们以杀戮暴君的荣誉的话，那么，恺撒就会被宣布为暴君，暴君既不能有光荣，也不能有任何荣誉，也不能批准他的法令；他的遗嘱无效，他不能有合法的儿子，也不能有财产，他的遗体甚至不能作为一个普通公民来埋葬。法律规定，暴君们的尸体应当丢弃，不得埋葬，他死后的声名应当加上烙印，他的财产应当没收。"

19. "我因为担心这所有的后果，为恺撒、为他的不朽的名誉和他的公葬而斗争，这不是没有危险，不是不会引起别人对我的仇恨的，我和那些激烈的凶恶暴徒做斗争，他们如你所知道的，已经是阴谋杀害我的；我和元老院做斗争，元老院是因为你的父亲篡夺了权力，对他是很不高兴的。但是我自愿地冒着这些危险，情愿自己遭受任何损失而不愿使恺撒——他的时代中最勇敢的人，在各方面最幸运的人，一个我应当对他表示最崇高的敬礼的人——不得埋葬，受到侮辱。由于我冒了这些危险，你才能够享受你目前的显贵地位，作为恺撒的继承人，继承他的家族、他的名字、他的品位和他的财富。你，一个年轻的人对长辈谈话的时候，最好是为了这些事情对我表示感激，而不要因为我为了安慰元老院，或为了从元老院换取我所需要的东西，或为了其他的需要或理由所做的一些让步而谴责我。"

"这个问题就是这样的。你暗示我有做领袖的野心。我没有这个野心，虽然我不是认为我不配做。你以为我因恺撒的遗嘱中没有提到我

而感到痛心，虽然你同意我，说赫拉克莱德家族 [16] 也是一个够得自豪的家族。”

20. “至于你的金钱上的需要和你想向国库借钱的问题，我认为你一定是在那里开玩笑，如果不是，我想你也许还不知道，你的父亲已经使国库空虚了；自从你的父亲执政以后，国家收入是交到他那里的，而不是交到国库的；当我们议决审查这些事情的时候，我们会马上发现这些国家的收入是在恺撒的财产里面的。现在他已经死了，这种审查，对于恺撒不会是不公道的；如果他还活着来受审问的话，他也不会说这是不公平的。关于一些单独的财产，会有许多私人和你发生争执的，你可以料想这部分财产也不会没有争执的。运到我家里来的金钱，并没有如你想象的那么大的一笔数目，而且现在也没有一点归我保管了。那些有权势的人，除去多拉培拉和我的兄弟们 [17] 以外，马上把全部金钱当作暴君的财产分掉了，但是我说服了他们支持有利于恺撒的法令。如果你是聪明的话，当你得到其余的财产的时候，你应当把它分配给那些不满意于你的人，而不要分配给人民。那些不满意于你的人，如果他们是聪明的话，应当把那些将要移殖的人民送到他们的居留地去。但是，你近来研究希腊文著作，从这些著作中你应当知道，人民是和海上的波涛一样，是不安定的，时而前进，时而后退，在我们中间也是一样的，人民永远是把他们所喜爱的人捧到天上，又把这些人摔下来的。”

III.安敦尼使屋大维遭遇困难。屋大维的慷慨施予，获得人民欢心。多拉培拉往叙利亚

21. 屋大维感觉得受了安敦尼的许多无礼言辞的侮辱，他再三地呼唤他父亲的名字，离开了那里，把他从恺撒手中得到的全部遗产拿出来拍卖，努力想利用这种热情来引诱人民支援他。当这个匆忙的行动使安敦尼对他的敌视更加显著和元老院马上议决审查国家财政账目的时候，大多数人对于少恺撒产生害怕心理，因为士兵们和平民对他的父亲有好感，因为人民盼望分得金钱，他本人目前也很得民心，又因为这样巨大的财富落在他的手中，许多人认为他不会长久安于普通

公民的地位的。但是他们最担心安敦尼会使著名而富有的少恺撒在他自己的控制之下，紧握着过去老恺撒所把持的最高主权。另外一些人看到目前的情况而高兴，因为相信这两个人彼此会发生冲突，又相信目前公款的审查将使屋大维的财产完结，而国库将因此充实起来，因为大部分公共财产是在恺撒的财产中找着的。

22. 同时有许多人控告屋大维，要求恢复他们的地产，有些人提出这个要求，有些人提出另一个要求，在其他方面都各不相同，但是大多人的要求有一个共同之点：这些土地都是由于宣布公敌，从那些被放逐或被处死的人手中没收过来的。这些案件是向安敦尼本人或另一个执政官多拉培拉提起诉讼的。纵或有些案件是在其他行政长官面前起诉的，也大部分由于安敦尼的影响，屋大维到处败诉了，虽然他提出官厅文契证明这些土地是他父亲买的，[18] 证明元老院最近的法令批准了恺撒的一切事业。在这些案件的判决中，他受了很大的侵害，因此而产生的损失还在无止境地增加。直到最后，根据恺撒的遗嘱应得到一部分遗产的培狄阿斯和彼那里阿斯，[19] 为他们两人自己，同时为屋大维，向安敦尼诉苦，说这是违背元老院的法令，使他们受到不公平的损失。他们认为安敦尼应当取消那些为了侮辱恺撒所做的事情和批准恺撒所已经做了的一切事情。

安敦尼承认他的行动可能有点违反了所通过的协议。他说，这些法令被记录下来，和原来谅解的意义也有些不同。当只有那个特赦令是迫切需要的时候，把"一切以前议决了的事不得取消"这一个条款才加上去，不是为了这个条款的本身，也不是为了这个条款在一切详情细节上都是令人满意的，而是为了促进良好的秩序，使人民安静下来。当时人民已经因为这些事件而发生骚动了。他又说，这样比较公平些：要遵守法令的精神而不要拘泥于法令的文字，不要无礼地反对这样多在内乱中丧失他们自己的和他们祖先的财产的人，不要袒护一个已经获得了大量别人的财产的青年，这些财产已经和他普通公民的地位不相称，已经超过了他的希望，他不是好好地利用他的财富，而是用这些财富去干最鲁莽的冒险事业的。等到他们两人（培狄阿斯和彼那里阿斯）的应得的部分从屋大维应得的部分分出来之后，他会照顾他们两人的。这是安敦尼对培狄阿斯和彼那里阿斯的答复。所以他们马上就取得了他们应得的部分，以免在诉讼中丧失了他们那部分财

产；他们这样做，不是为了他们自己，而是为了屋大维，因为不久之后，他们将把他们所得的全部财产都交给屋大维。

23. 安敦尼的兄弟盖约·安敦尼将代表大法官布鲁图（因为布鲁图不在罗马，所以盖约·安敦尼也担任了大法官的其他职务）举行赛会；赛会日期现在快到了。在准备这个赛会的时候，他用去了巨额的金钱，希望人民因这次表演感到满意，[20] 而把布鲁图和喀西约召回。在另一方面，屋大维想争取群众到他自己一边来，把他从拍卖他的财产所得来的金钱轮流分配给各部落的首领，要他们把金钱分给那些最早来的人，他在他的财产拍卖的地方到处跑动，命令拍卖的人对于一切东西尽可能宣布最低的价格，一则因为诉讼案件尚悬而未决，这些财产是靠不住，有丧失的危险；一则因为他自己是仓促从事；这一切行动使他得到人民的爱戴和同情，认为他是不应当受到这种虐待的。除他从恺撒继承来的财产外，他又拍卖他自己从他的父亲屋大维那里得来的财产和他从其他来源所得到的财产，还有他母亲和腓力普斯的全部财产，以及他向培狄阿斯和彼那里阿斯请求的他们那一份财产，以便把所得的金钱分配给人民（因为清算的结果，恺撒的财产甚至做这件事情也不够了），于是人民认为这已经不是老恺撒的赐予，而是少恺撒的赐予了，他们因为他所忍受的以及他立志想做的一切，深深地怜悯他和称赞他。很明显，他们不会再容忍安敦尼对他的侮辱了。

24. 当布鲁图的赛会正在进行的时候，虽然这些赛会是很奢侈的，人民很清楚地表示出他们的情感来了。虽然有一些人特为此目的受雇而来，大声叫喊，说应当把布鲁图和喀西约召回，因此引起其余的观众对他们两人表示同情，但是大群的人拥挤进来，阻止赛会的进行，直到他们制止了召回布鲁图和喀西约的要求时为止。

当布鲁图和喀西约知道屋大维已经阻挠了他们所希望从赛会中得到的东西的时候，他们决定到叙利亚和马其顿去，以武力夺取这两个行省，因为这两个行省在被通过给予多拉培拉和安敦尼之前，是他们两人的。当多拉培拉知道他们的用意之后，他急往叙利亚，在途中夺取亚细亚行省，以便在那里聚敛金钱。安敦尼考虑到不久就需要军队为他自己用，因此他想把马其顿的军队转到他自己手中来，马其顿的军队是由最好的士兵组成的，人数很多（由6个军团组成的，此外，还有许多弓箭手和轻装部队，很多骑兵，和相应数量的各种器械），虽然这些军队应当属于多拉培拉的，因为他已经受命为叙利亚总督和

指挥对帕提亚人的战争，这些军队原是恺撒将用以进攻帕提亚人的。安敦尼想要得到这些军队，特别是因为这些军队就在附近，渡过亚得里亚海，就可以立时开进意大利。

25. 他们突然听到谣传，说基提人听见恺撒死了，就侵入马其顿，现在正在蹂躏那个地方。安敦尼请求元老院给他一支军队去惩罚他们，说这支军队恺撒已经准备好了，打算先打基提人，然后进攻帕提亚人的，而现在在帕提亚人的边界上一切都很安静。元老院不相信这个谣言，派遣使者去调查。安敦尼为了消除元老院的疑惧起见，建议通过一个法案，规定无论任何理由，表决设立独裁官的职位，或者表决以后，接受独裁官的职位，都是非法的。如果任何人藐视这些法令上的规定的话，那么，任何遇着他的人都可以杀死他，而不受处分。他主要地利用这个方法蒙蔽了元老院，[21] 同时他和多拉培拉的朋友们协商，承认把一个军团交给多拉培拉，因此安敦尼当选为马其顿军队的全权司令官；他达到他的目的之后，马上派遣他的兄弟盖约去把元老院这个命令传达给军队里。那些被派去调查谣言的人回来了，说他们在马其顿没有看见基提人，但是他们又补充说，或者这是真的，或者这是安敦尼叫他们这样说的，如果那支军队撤退后，基提人会侵入马其顿的。

26. 当这些事情正在罗马发生的时候，喀西约和布鲁图正在聚集军队和金钱，亚细亚行省总督特累邦尼阿斯也正在替他们在他的市镇中设防。当多拉培拉到了的时候，特累邦尼阿斯不许他进入帕加玛或士麦拿，但是允许他以执政官的资格在城外有购买军粮的机会。但是当多拉培拉大怒攻城而无所成就的时候，特累邦尼阿斯说他可以到以弗所去。多拉培拉马上启程往以弗所去，特累邦尼阿斯派遣一支军队远远地跟在他的后面。当这支军队正在监视着多拉培拉行军的时候，天色已晚；他们再没有什么疑虑，因此只留下少数人跟着多拉培拉，他们就回士麦拿了。多拉培拉布置一个埋伏，以等待这些少数人，把他们都捉着杀死了，当晚即回到士麦拿。他发现城市并无戒备，他用梯子爬上城墙，夺取了这个城市。

特累邦尼阿斯在床上被俘虏了。他请求那些俘虏他的人带他到多拉培拉那里去，说他愿意跟随多拉培拉了。一个百人队长滑稽地回答说："你可以随便到哪里去，但是你一定把头颅留在此地，因为我们是奉命来取你的头颅而不是取你本人的。"说完了这些话之后，那个百人

队长马上就把他的头颅割下来。第二天早晨多拉培拉命令把头颅放在特累邦尼阿斯办公时常坐的大法官的座椅上面示众。因为特累邦尼阿斯曾参加暗杀恺撒的阴谋，当另一些人在杀害恺撒的时候，是他利用谈话，把安敦尼阻止在元老院议事厅的门口的，所以士兵们和军营里的伙伴们愤怒地攻击他残余的尸体，施以各种的侮辱。他们沿着城市的行人道上把他的头颅当作球一样游戏，从一个人那里滚到另一个人那里，直到它完全破碎了为止。这是凶手们第一个人因为他的罪行而受到惩罚的，这样他就受到了报复。

IV.军团将校调解安敦尼和屋大维的冲突。屋大维帮助安敦尼取得山南高卢

27. 安敦尼有意把马其顿的军队带到意大利来；因为没有其他的借口，他请求元老院允许他把马其顿行省和山南高卢行省对换，当时山南高卢的总督是狄西摩斯·布鲁图·阿尔拜那斯。他记得当恺撒推翻庞培的时候，他是从山南高卢进兵的，他认为他应当从表面上看来，他是把军队调往高卢，而不是调往意大利。元老院大为愤怒，因为它是把山南高卢当作它自己的堡垒的，现在它第一次看出安敦尼的策略，后悔不应该把马其顿给他。主要的元老们私自写信给狄西摩斯，要他固守他的行省，更多聚集一些军队和金钱，以防安敦尼使用武力，他们是这样害怕和痛恨安敦尼的。于是安敦尼想和过去恺撒取得这个行省 [22] 以及最近多拉培拉取得叙利亚 [23] 一样，向人民请求通过一条法律，把这个行省给他，而不向元老院请求了。为了威胁元老院，他命令他的兄弟盖约率领军队，渡过亚得里亚海，到达勃隆度辛。

28. 盖约按照命令去做了。同时，营造官克利多尼阿斯举行赛会的日期快到了，屋大维准备陈列他父亲的镀金宝座和花冠，这些是元老院已经通过的，应当在所有的赛会中，放在前面，以表示对恺撒的敬意的。克利多尼阿斯说，他自己拿出钱来举行赛会的时候，他不能允许恺撒享受这种光荣；屋大维把他带到执政官安敦尼的面前来。安敦尼说，他愿意把这问题交给元老院来决定。屋大维生气了，他说，“你把这个问题交给元老院来决定，但是只要这个法令有效一天，我就

一定把那个宝座放在那里。”安敦尼大怒，禁止这样做。在一次屋大维自己举行的赛会时，安敦尼更加没有理由地禁止他这样做；那个赛会是他的父亲在把广场中一个神庙连同广场一齐贡献给始祖女神维纳斯[24]的时候所创立，以供奉这个女神的。于是最后，因为这件事情，全体人民对安敦尼的仇恨逐渐增加，已经是很明显的了，因为他的动机似乎不是想和少恺撒竞争，而是忘恩负义地想侮辱老恺撒死后的声誉。

屋大维自己带着一群人好像卫队一样，在平民和那些受过他父亲的恩惠的人或者在战争中曾在他的父亲部下服过务的人中间到处跑动，煽动他们愤怒，恳求他们不要关心他自己，虽然他受到了这样多、这样大的凌辱，恳求他们依照他自己的请求，不要注意他；但是恳求他们保卫他们的总司令和恩人恺撒，使他免于受安敦尼的侮辱；恳求他们也保卫他们自己，因为，如果现在以恺撒的名义所通过的法令不是完全有效的话，他们从恺撒手中所得到的一切都是绝对不会安稳的。他在全城中，到处大声呼喊，反对安敦尼，他跳上每一块高地，说：“啊，安敦尼，不要因为我的缘故，而对恺撒发怒，不要侮辱一个曾经是你的最大恩人的人。对于我，你可以尽情侮辱。在发给人民所应得的遗产之前，不要掠夺恺撒的财产；发给人民之后，其余的你都可以拿去。无论我怎样地贫穷，只要我有我父亲的光荣，如果他的光荣还存在的话，只要人民分得了遗产，如果你允许分给他们的话，我就一切都心满意足了。”

29. 从此以后，在各方面都有公开的、再三的反对安敦尼的呼声。安敦尼任意用更加严厉的威胁来对付屋大维，当人民知道了的时候，他们对安敦尼更加愤怒。安敦尼的卫队中的军团将校（他们在老恺撒部下服过务，他们现在最为安敦尼所喜欢）劝他为了他们的缘故，同时也为了他自己的缘故，不要再侮辱恺撒了，因为他在恺撒部下服过务，从恺撒手中取得了目前的幸福。安敦尼承认这些言辞是真实的，在说这些话的人面前感到惭愧，同时他需要屋大维本人以及人民的帮助，以便更换行省，因此他同意他们所说的话，赌咒说他所做的完全违反了他的本意，但是他的心思改变是因为这个青年非常骄傲自大，年纪还轻，对长辈们不礼貌，对长官们不尊敬。虽然为了他自己的利益，这个青年还需要受到谴责，但是为了尊重他们的劝告，他愿意抑制他的愤怒，恢复他以前的脾气和意志，只要屋大维也约束他自己的傲慢的话。

30. 因为这个答复，军团将校们非常高兴；他们把安敦尼和屋大维拉在一起，两人彼此稍微互相责备之后，就定了一个同盟。于是关于山南高卢的法案马上被提出来了。元老们大为惊愕。他们打算，如果安敦尼首先把这个法案向他们提出的话，他们就拒绝通过；如果安敦尼不和他们商量，就向人民会议提出的话，他们就派遣保民官去否决它。有人建议，这个行省完全不要驻扎军队，因为这个行省太近了，使人害怕。在另一方面，安敦尼责难元老们，说他们把这个行省交给狄西摩斯，因为他是杀害恺撒的凶手之一，而不信任他，因为他没有参加杀害那个征服这个行省而使之屈服的人 [25] ——公开地用这些讽刺攻击那些反对他的人，把他们看作是因为这个暗杀事件而喜欢的人。当人民会议开会的那一天到了的时候，元老院料想人民会议是按百人队召集的，但是安敦尼的朋友们在夜间用绳索把广场围起来，依照他们预定的计划， [26] 按部落召集人民。平民虽然愤恨安敦尼，但是他们还是因为屋大维的缘故，和他合作了，屋大维沿着绳索站着，请求他们和他合作。屋大维这样做的目的，是想使杀害他父亲的凶手之一狄西摩斯不要占有这样便利的一个行省和这个行省的军队，更重要的，是想满足安敦尼，因为安敦尼现在和他同盟。他也盼望从安敦尼手中得到一些帮助，以为交换。保民官们也被安敦尼的金钱所收买，不作声了。所以这个法案被通过了，安敦尼现在有了在表面上可以讲得过去的理由，开始把他的军队渡过亚得里亚海了。

V.安敦尼和屋大维之间的冲突增加，军团将校又起来调解

31. 有一个人民保民官死了，屋大维主张选举夫雷密尼阿斯继任保民官。人民认为他自己想要得到这个位置，但是他没有提出自己为候选人，因为他还没有达到法定的年龄，因此，人民提议投票选举他为保民官。元老院不愿他的权力增加，因为恐怕他以保民官的资格，会把杀害他父亲的凶手们提到人民会议来受审。安敦尼不顾他最近和屋大维的同盟；或者为了讨好元老院，或者为了平息元老院因山南高卢的法案所引起的不满，或者因私人的理由，他以执政官的资格颁布公告，说屋大维不应企图做违反法律的事；如果屋大维这样做的话，

他将使用他的全权来反对他。这个公告对于屋大维是一个忘恩负义的法令，侮辱了屋大维和人民。人民极为愤怒，因此，采取步骤，想在选举中打击安敦尼的愿望。安敦尼大为惊慌，宣布取消人民会议的决议，说剩下的保民官人数已经够了。这样，屋大维终于公开地受到打击，他派遣无数使者到他父亲所建立的殖民地城镇里去，告诉人们他所遭受的待遇，以试探每个市镇的感情倾向。他又派遣一些人伪装商人，到安敦尼的军营里去，和他的士兵混在一起，运动其中最勇敢的人，秘密地把传单分发给士兵们。

32. 当屋大维正在做这些事情的时候，那些军团将校又请见安敦尼，向他这样说道："啊，安敦尼，我们和其他一些跟你一块儿在恺撒部下服过务的人建立了他的统治，一日复一日地继续维持他的统治，作为这个统治的忠实支持者。我们知道，杀害他的人多么同样地仇恨我们，阴谋反对我们，元老院多么袒护他们。但是人民驱逐了这些凶手们之后，我们鼓起勇气，因为我们知道恺撒的法令不是完全没有朋友支持的，不是被遗忘了的，不是没有人感激的。我们把我们将来的安全寄托在你身上，因为你是恺撒的朋友，在他之后，你是最有经验的司令官，你是我们现在的领袖，而且是最配做我们的领袖的。我们的敌人又开始活动了，他们正在以暴力夺取叙利亚和马其顿，筹集金钱和军队来反对我们。元老院正在煽动狄西摩斯·布鲁图起来反对你，而你正在费尽你的心力和少恺撒闹意见。我们自然担心，在战争之外又加上你们的不和，目前战争虽未爆发，但是迫在眉睫，这个不和将使我们的敌人达到他们反对我们的一切目的。为了对恺撒的虔敬和对我们的照顾（我们是从来没有向你诉过苦的）；为了你自己的利益，甚至于远过于为了我们的利益，我们恳求你考虑这些事情，并且当你还可以做的时候，无论如何至少要帮助屋大维处罚凶手们，因为这就够了。那么，你就会无忧无虑地享受你的权力，保障我们的安全；我们现在一方面为我们自己担心，同时也为你担心。"

33. 军团将校们这样说了，安敦尼回答他们说："当恺撒在日，我对恺撒有过什么样的友谊和热情，当我在他部下服务时，我冒过一些什么样的危险，你们过去是我的同伴士兵们，是这些事情的共同参加者，当然知道得很清楚。他对我表示了什么样的恩情，他不断地给予我什么样的荣誉，由我说出，是不相宜的。这些事实，凶手们也是知道的。他们阴谋把我和恺撒一块儿杀掉，因为他们知道如果我还活着的话，他们是不能达到他们的目的的。凡劝他们不要杀我的人，[27]

不是因为照顾我的安全，而是要保留杀戮暴君的外貌，使他们看来不是把许多人当作敌人而杀害，而是只杀戮一个专制暴君。说我不照顾我的恩人恺撒，说我爱护他的敌人，说我看到那些同时也阴谋杀害我的人杀害他而漠不关心，如少恺撒所想象的，又谁肯相信呢？他们的特赦是怎样来的呢？他们是怎样升的官呢？因为他想把这些事情来攻击我，而不攻击元老院，我将把这些事情是怎样产生的告诉你们。”

34.“当恺撒突然在元老院议事厅中被杀的时候，我非常恐惧，最大的原因是我和恺撒的友谊，和我不知道这些事实，因为我至今还不知道其中详情，也不知道这个原来计划的阴谋是想杀害多少人。人民也非常惊骇了。凶手们带着一队角斗士占据卡皮托，在卡皮托中闭门自守。元老院是站在凶手们一边的，正如同它现在更公开地站在他们一边一样，正将通过法案，把他们当作杀戮暴君者加以奖励。如果恺撒被宣布为暴君的话，那么，我们作为一个暴君的朋友们，都会毁灭。在这样的混乱、焦急和恐惧之中，当我既不能采取冒失的行动，也不能长久迟疑不决的时候，[28] 如果你们仔细考虑一下，你们就会发现，在需要勇敢的地方，我是最大胆的；在需用手段的地方，我是最灵活的。第一件要做的事（因为它包括其他一切事情在内）是阻止投票通过奖赏阴谋者。不顾元老院和凶手们的激烈反对，我以无穷的勇气和面临着危险，达到了这个目的，因为那时候，我相信，只有在恺撒不被宣布为暴君的情况下，我们这些恺撒的朋友们才可能得到安全。但是当我看到我们的敌人和元老院自己都同样地陷于恐怖之中（如果不下令宣布恺撒为暴君的话，那么，他们害怕他们自己会被判决为杀人犯），因为这个缘故，他们在那里奋斗；因此我让步，允许对凶手们颁布特赦令，而不要颁布嘉奖令，以便取得我所想要交换的东西。我所想要的东西是多么多、是多么重要呢？使他的名字不要被消除（因为他的名字是我所最珍视的）；使他的财产不要被没收；使这位青年所引以自豪的这个过继关系不要被取消；使恺撒的遗嘱不要被宣布为无效；使他的遗体能够得到一个庄严的葬礼；使过去的法令所加于他身上的不朽的荣誉能够实现；使他的一切事业得到批准；以及使他的儿子和我们——他的朋友们、将军们和士兵们都包括在内——都能得到安全，享受荣誉的生活而不遭到侮辱。”

35.“难道你们以为我向元老院要求的作为特赦令的交换条件还少，或者是小事情吗？你们以为没有特赦令，元老院也会做这些让步吗？如果这个交换是真诚地做出来的话，为了恺撒的不朽的光荣和我

们的安全而饶恕凶手们，这确是一件公平的交易；但是事实上，我不是为了这个目的而这样做的，而是想把报复推迟一点。因此，我一旦从元老院手中得到了我所需要的东西，而凶手们因为免除顾虑而丧失了警惕的时候，我马上就重新鼓起勇气，暗中破坏特赦令，不是利用投票表决，也不是利用法令（因为那是不可能的），而是利用悄悄地煽动人民的办法。我以埋葬为借口，把恺撒的遗体运到广场中，[29] 我暴露了他的伤口，我把他的伤口数目和他的被砍乱的而染满了血迹的衣服给大家看。在向群众演说中，我用伤感的词句，着重谈到他的勇敢和对人民的贡献，我把他作为一个被杀害者来哭泣，但是我把他作为一个神来呼唤。我这些言辞和举动鼓动了人民，在特赦令颁布之后，煽起了人民的怒火，使他们进攻凶手们的住宅，把凶手们驱逐出罗马。这一切的做法是怎样引起元老院的反对和愤恨，马上就显露出来了，当时他们责难我不该煽动人民，他们派遣凶手们去做行省的总督，派布鲁图和喀西约往叙利亚和马其顿去，这两个行省都有大量的军队，告诉他们在指定的日期前，以视察谷物供应的情形为借口，赶快到那些地方去。当时我又有一个更大的畏惧（因为那时我还没有自己的军队），担心我没有军队，容易受这样多的有武装的人所袭击。我也怀疑我的同僚执政官，因为他总是和我发生意见的，他冒充参加了反对恺撒的阴谋，因而建议把刺杀恺撒之日作为共和国诞生之日来庆祝。”

36. “我想解除敌人们的武装，并武装我们自己，我不知道要怎样做才好；当时我把阿马提阿斯处死，主张召回绥克斯都·庞培，以便引诱元老院再落入我的圈套中，把他们引到我这边来。[30] 但是，就是在那个时候，我对于这一点还没有信心，我劝多拉培拉请求叙利亚行省，不要向元老院请求，而要通过法律向人民请求，我赞成他的请求，使他成为凶手们的敌人，而不是他们的朋友，使以后元老院不好意思拒绝把马其顿给我。就是多拉培拉取得叙利亚之后，因为马其顿有一支军队，如果我不以叙利亚和帕提亚战争已经分派与多拉培拉为理由，事先把那支军队让给他的话，元老院还是不肯把马其顿给我的。再者，如果元老院没有为布鲁图和喀西约取得别的行省以保证他们的安全的话，元老院也不会从他们的手中取去马其顿和叙利亚两省的。当必须给予他们以补偿的时候，你们看看所给予他们的补偿——塞勒尼和克里特，没有军队，就是我们的敌人们也轻视，认为是不足以保证他们安全的两个行省；他们正在设法以武力夺取那两个从他们

手中取去的行省。这样，事实上，是利用手段，利用策略，利用交换，把这支军队从我们敌人手中转移到多拉培拉手中；因为，当我们不能公开地使用武力达到我们的目的的时候，我们必须利用法律。”

37. “在这些事件之后，我们的敌人又建立了一支军队，因此我必须有马其顿的这支军队，但是我没有一个借口。有一个谣言流传，说基提人正在蹂躏马其顿。这个谣言没有人相信；当派遣使者们去调查的时候，我提出关于独裁官职位的法令，[31] 这个法令规定，凡谈论表决或者提出接受独裁官的职位，都是非法的。元老们特别喜欢这个建议，因此，他们把这支军队给我了。那时候，我是第一次认为我和我的敌人处于平等的地位了，不但和屋大维所想象的那些公开的敌人，而且和那些现在还隐蔽起来的更多的、更强大的敌人处于平等的地位了。当我完成了这些计划之后，还有凶手之一，狄西摩斯·布鲁图在我的侧面，他统治着一个形势便利的行省，带着一支巨大的军队；我知道他比其他的凶手们更勇敢，所以我设法把山南高卢从他的手中夺去，为了保全元老院的面子起见，我允许把马其顿给他，作为交换，马其顿是没有军队了。元老院看出了这个策略，大为愤怒，你们知道他们写了一些什么样的书信和多少书信给狄西摩斯，他们是怎样煽动那些继我为执政官的人。因此，我决定采取一个更大胆的政策，我决定请求人民通过一个法律把这个行省给我，而不向元老院请求，我把我的军队从马其顿带到了勃隆度辛，这样我可以在紧急的时候使用它。托神明的保佑，在需要的时候，我们一定要使用它。”

38. “这样，我们已经把过去非常害怕我们的敌人的情况改变为我们自己完全安全的情况，在这种情况下，我们可以勇敢地面向我们的敌人了。当这个转变已经公开的时候，群众也公开地表示了反对我们的敌人的热情。你们可以看出元老院多么后悔那些已经通过的法令，他们进行什么样的斗争，想把已经给我的高卢行省从我手中夺去。你们知道，他们写了一些什么事情给狄西摩斯，他们是怎样地劝告那些继我为执政官的人改变关于这个行省的法律。但是托我国神明的保佑，有了虔诚的意志，利用你们的勇敢（恺撒也是因为你们的勇敢而取得胜利的），我们决心替他复仇，尽我们身心的全力以达到这个目的。”

“同伴士兵们，当这些事情还在进行的时候，我不想谈论这些事情；现在这些事情都已经完成了，所以我把这事情告诉你们，因为今

后我将使你们共同参加我的一切事业和计划的；如果还有人不是以同样的观点看待这些事情的话，请把我这些话告诉他们——只不要告诉屋大维，因为他对我们是忘恩负义的。[32]”

VI.安敦尼和屋大维关系的恶化与屋大维的筹集军队

39. 安敦尼的这些话使军团将校们相信他所做的这一切事情的动机是由于对凶手们的刻骨仇恨和他正在那里策划反对元老院。尽管这样，他们劝他跟屋大维和解；他们发现他们的劝告发生效力的时候，他们使他们两人在卡皮托言归于好了。但是不久之后，安敦尼向他的朋友们宣布，说他的卫队中有些人受了屋大维的秘密运动，组织阴谋来杀害他。他说这些话，或者是有意毁谤，或者因为他相信这是真的，或者因为他听到了军营里有屋大维的暗探，因而他把侦查他的行动的阴谋说成是谋害他的生命的阴谋。当这个控诉传布出来的时候，马上产生普遍的骚动和很大的愤怒，因为很少人有足够的见识，能够看出，虽然安敦尼对屋大维是不公平的，但是安敦尼还是应该活着，这是对屋大维有利的，因为安敦尼是凶手们所害怕的。如果安敦尼死了的话，他们会毫无忌惮地敢于做出任何事情来，特别是因为他们有元老院的支持，比较聪明一点的人是知道这一点的；但是大部分的人因为看见屋大维每天受到的侮辱和他所遭受的损失，认为这个控诉不是完全不可信的，而且认为当安敦尼为执政官的时候，组织杀害他的阴谋，这是渎神的和不可容忍的。

就是对于那些对他抱这种见解的人，屋大维也大为愤怒，大声叫喊说，这是安敦尼阴谋伤害他，以离间人民对他的友好关系，这是他现在仅有的东西了。他跑到安敦尼的门口去，重复说这些话，呼唤神明替他作见证，赌各种诅咒，邀请安敦尼组织一个司法调查。因为没有人前来，他说：“我一定接受你的朋友们作为审判官。”他说了这些话之后，就想跑进安敦尼的房里去。因为他被阻止了，他又大声叫喊，咒骂安敦尼，他泄怒于那些阻止安敦尼出来受质问的门岗们。于是他离开那里，叫人民作见证：如果他遭遇了什么事故的话，那么，他的死亡是由于安敦尼的阴谋。因为这些话是用很深的情感说出来的，群众开始产生了一种变化，对于他们以前所抱的意见有点后悔

了。有些人还是怀疑，对于两人中任何一个人都怀疑，不肯相信。有些人责难他们两人都是在那里制造虚伪的借口，因为他们相信他们两人在神庙中已经达到协议，而这些借口都是用以反对他们敌人的阴谋。还有一些人认为这是安敦尼想增加他的卫认的诡计，或者这是安敦尼想离间殖民地的老战士，使他们和屋大维疏远的诡计。

40. 不久之后，屋大维从他的密探得到消息，说勃隆度辛的军队和殖民地的士兵因为安敦尼没有替恺撒复仇，对他愤恨；如果可能的话，他们愿意帮助屋大维替恺撒复仇。因为这个缘故，安敦尼到勃隆度辛去了。屋大维因为害怕安敦尼带着军队回来的时候，乘他没有保护而把他捉住，所以他带着金钱往坎佩尼亚去招募那些他父亲安置在这些市镇中的老兵。他首先争取了在加拉西亚的老兵到他这边来，其次又争取了在卡西利浓的老兵（这两个市镇位于加普亚的两边），给每人以500德拉克玛，他聚集了约10 000人，但不是完全有武装的，也不是按照正规大队召集的，只不过作为一个卫队，在一个旗帜下服务而已。当罗马公民们看到安敦尼领导一支军队将到罗马了，大为恐慌；他们又听到屋大维领导另一支军队也将来到罗马，他们加倍地恐慌；而另一些人则很高兴，因为他们相信可以利用屋大维来反对安敦尼。还有另一些人，因为他们看见他们两人已在卡皮托神庙中和解了，认为这些事情都是他们两人寻找借口虚伪的把戏，安敦尼想借以夺取最高权力，屋大维则想借以对凶手们复仇。

41. 在这个惊慌的时候，保民官卡纽提阿斯（他原是安敦尼的敌人，因此对屋大维表示友好）跑去见屋大维。他知道了屋大维的真正用意之后，他向人民发表演说，说屋大维带兵前来，是真的对安敦尼的敌视；凡是害怕安敦尼阴谋做暴君的人应当站在屋大维一边，因为目前他们没有其他的军队。他这样说了之后，他引导屋大维进城，屋大维驻扎在罗马城外马斯神庙中，离城15个斯塔狄亚，当屋大维到了的时候，他带着他的士兵，暗藏短剑，前往卡斯托和波拉克神庙。卡纽提阿斯首先发言，攻击安敦尼。后来屋大维也要求他们不要忘记他的父亲，不要忘记他在安敦尼手中所受的痛苦，因为这个缘故，他才招集这个军队，作为他自己的卫队的。他宣布他自己在一切事情上是他祖国的忠顺仆人，说他在目前紧急的情况下，准备抵抗安敦尼。

42. 他这样说完和会议解散之后，士兵们有相反的看法（他们来的目的是支持安敦尼和屋大维的同盟，或者只是为了保卫屋大维，以

惩罚凶手们），现在他们看见屋大维要对安敦尼宣战，感到很烦恼，因为安敦尼是他们的将军，并且是当时的执政官。他们中间有一些人请假回家去，以武装他们自己，他们说，除非用他们自己的武器，他们不可能完成他们的任务的。另一些人暗示这是真的。因为事情的发展和他所盼望的相反，屋大维不知道要怎么办才好。但是他希望以说服的方法而不是以武力来挽留他们，所以他答应他们的请求，派遣他们一些人去取他们的武器，派遣另外一些人简单地回到他们的家乡去了。他隐藏着他的失望，对参加会议的群众大为赞扬，又给他们一些新的礼物，说他以后还会更加慷慨地酬谢他们，因为他在危急的时候，把他们当作他父亲的朋友们，而不是当作士兵们来使用的。他说了这些话之后，10 000人中间，受他的影响而留在他身边的，只有1 000人或3 000人，因为史料上记载的数目不同。于是其余的人离开了他；但是立时他们又想到了农业劳动的艰苦和军队中的有利可图，屋大维的语言，他对于他们的愿望的顺从，他们所已经得到的恩惠以及他们希望从他的手中将再得到的更多的恩惠。所以，象心无主见的群众一样他们后悔了，他们抓着以前的借口，以维持面子，他们自己武装起来，又回到他那里来了，屋大维携带着新的款项，已经前往拉文那及其邻近的地区，继续招募新的军队，把他们都派到阿利兴去。

VII.安敦尼军队的叛变。屋大维与元老院的暂时妥协

43. 同时，马其顿的5个军团中有4个军团已经到了勃隆度辛和安敦尼在一起了。他们责难安敦尼，因为他没有进行反对那些杀害恺撒的凶手们。他们引导他到讲坛上，没有欢呼，这就意味着他们要求他首先说明这个问题。安敦尼看见他们默默无言，颇为愤怒。他没有抑制他的脾气，申斥他们忘恩负义，说他使他们从帕提亚远征转移到意大利来，而他们不表示感激。他责备他们，因为他们没有把一个轻率的孩子（他这样称呼屋大维）所派到他们中间去煽动不和的密探逮捕起来交给他。他说，那些人他自己会找出来的；但是这支军队，他决定领导到元老院已经表决给予他的行省——富庶的高卢地域去，目前他决定给予每人100德拉克玛。因为他的吝啬，他们大笑起来；当他发怒的时候，他们鼓噪叫嚣，纷纷地走开了。安敦尼站起来，离开那里，一面这样说："你们一定要学习服从命令。"于是他要求军团将校

把那些喜欢捣乱的人带到他面前来（在罗马军队里面，对于每一个人的性格经常都有记录的）。他按照军法，从这些人中间以抽签的办法选出一些人来，不是每十人抽一人，而只把较少数的人处死。他以为这样就会很快地使他们感到恐惧的。但是其余的人并不因为这个举动而感到恐惧，反而变为愤怒与仇恨了。

44. 那些屋大维派去收买士兵的人看到这些事实之后，在全军营中散发尽可能多的传单，要求士兵们想想安敦尼的刻薄和残酷，回忆一下老恺撒的遗芳，劝他们替少恺撒服务，分享他的慷慨赐予。安敦尼想把这些密探找出来，悬赏给那些告密者，威胁那些帮助他们的人；但是因为他没有找出一个来，他大为愤怒，认为士兵们隐藏了他们。当他得到屋大维在殖民地的老兵中间和在罗马所做的事情的消息的时候，他恐慌起来了；因此，他又跑到军队的面前说：他很抱歉，因为他为了军纪的关系惩办了少数人，但他没有按照军法惩办更多的人；并说，他们应当知道得很清楚，安敦尼既不是残酷的，也不是刻薄的。他继续说："让我们去掉恶感，安于这些错误和处罚吧。我已经命令给予你们的那100德拉克玛不是我的全部赠予，因为这和安敦尼的财富是不相称的，这只表示我们初次见面时的一个小小的礼物，而不是全部报酬；但是在这一件事情上，和在其他一切事情上一样，遵守国家的法律和军队的法律是必要的。"他这样说了之后，他对于他的赠予并没有增加一点，表示他以将军的资格似乎对于军队没有一点让步；士兵们，或者由于忏悔，或者由于恐惧，接受了所给予他们的东西。但是安敦尼因为这个骚动，或者因为别的怀疑，还是生气的。他更换了他们的军团将校，但是他对于军队里其余的人很好，因为他需要他们服务；他按照支队派遣他们沿着海岸前往阿里密浓。

45. 安敦尼从全部军队中选择身体和品格最好的人组织一个卫队，带着前往罗马，想从那里推进到阿里密浓去。他留下他的骑兵队驻扎在城外，他自己傲慢地进了城。但是跟着他的军队都束紧他们的服装好像作战，夜间，他们携带武器在他的住宅周围站岗，他给他们一个口令，按时换班，和在军营里一样。他召集元老院，想向元老院控诉屋大维的行为。正当他将进入元老院的时候，他得到消息，说他在途中的4个军团之一，所谓马斯军团，已经倒向屋大维那一边去了。当他在门口等待，沉思这些事情的时候，有人对他宣布，又有一个军团，即第4军团，追随马斯军团的榜样，也倒向屋大维那一边去了。他虽然惊慌失措，但是他还是跑进元老院议事厅里去，装作他为

了别的事而召集会议的样子，他说了几句话，马上就离开那里，到城门口去了，又从那里到亚尔巴镇去，以便说服那些逃兵再回到他那里来。他们从城墙上向他射箭，因此他退回了。对于其他的军团，他每人给付500德拉克玛。他领导他身边的士兵，带着参加战争的士兵习惯上所有的装备，前往提布尔；现在战争是一定会发生了，因为狄西摩斯·布鲁图拒绝移交山南高卢。

46. 当安敦尼在提布尔的时候，几乎所有的元老们、大部分的骑士们和最有势力的平民都到那里去，向他致敬。正当安敦尼在那里使那些现有的士兵们和一些聚集起来的退伍老兵（人数颇多）宣誓为他服务的时候，这些人到达了那里，也自愿地参加宣誓，说他们绝不放弃对安敦尼的友谊和忠诚；所以没有人能够辨别，哪些人是在不久以前屋大维所召集的公众会议中辱骂安敦尼的了。

经过这个盛大的送别会之后，安敦尼启程往阿里密浓，这个城市是在山南高卢的边界上。他的军队除新招募的以外，包括从马其顿调来的3个军团（因为其余的一个军团现在也到了）。还有一个退伍的老兵军团，他们虽然是些年老的人，但是他们一个人抵得两个新兵。这样，除去他的卫队和新兵外，安敦尼有4个军团训练得很好的军队和在他们一起的一些辅助兵。雷必达带着4个军团在西班牙，阿西尼阿斯·波利俄带着两个军团，和普隆卡带着3个军团在山南高卢；他们显然都是站在安敦尼一边的。

47. 屋大维有两个作战力量相等的军团，就是叛离安敦尼、跑到屋大维一边来的士兵们；还有一个军团的新兵和两个军团的老兵，他们的人数和武器是不齐全的，但是也用新兵补充了。他把这些军队都带到亚尔巴来了，他在那里和元老院取得联络，元老院这样祝贺他，使人现在不知道哪些人是最近曾和安敦尼联合在一起的了，但是元老院对于这些军团不跑到元老院那里去，而跑到他那里去，引为遗憾。但是元老院还是恭维了他们和屋大维，说，等到新行政长官就职的时候，凡是他们所需要的，元老院马上就会替他们通过。很明显，元老院想利用这些军队来反对安敦尼；但是因为它在别处没有自己的军队，没有执政官，它也不能征集新兵，所以它把一切事情都暂时停止，等到新执政官就职时再说。[33]

48. 屋大维的士兵们给他预备了带着棒束权标的侍从，劝他采用代大法官 [34] 的官衔，作为他们的领导者。进行战争，因为他们总是由最高行政长官指挥的。他感谢他们给予他这个光荣，但是把这件事交给元老院去决定。当他们想全体到元老院那里去的时候，他阻止了他们，甚至连使者也不许他们派去，因为他相信元老院会自动地通过把这些东西给他的，他说："如果他们知道你们的热情和我的犹豫的话，他们更加会自动地通过。"

经过困难，士兵们才被说服，采取这个办法了。一些主要的军官们埋怨他，说他藐视了他们；他向他们解释，元老院会这样做，不是因为他们对他有好感，而是因为他们畏惧安敦尼和需要一支军队；他继续说："在我们没有挫败安敦尼的时候，在凶手们（他们是元老们的亲戚朋友）还没有替他们聚集一支军队的时候，还会有这种情况的。我知道这些事实，因此我伪装是替他们服务的。我们不要首先暴露这个伪装。如果我们擅自篡取这个职位的话，他们会责难我们傲慢和暴戾；如果我们谦虚的话，他们可能会自动地把这个职位给我，因为害怕我从你们手中取得这个职位。"他这样说了之后，他亲自检阅从安敦尼那里逃来的两个军团的演习。他们相对列成阵势，完全是战斗的表演，只是没有杀人而已。屋大维看到这个表演，很是喜欢，他很高兴地以此为借口又给了每个士兵500德拉克玛，他又答应他们，在战争中，如果他们胜利的话，他将给每个人5 000德拉克玛。这样，利用慷慨的赐予，屋大维使这些雇佣军和自己紧密地联系起来。

VIII.安敦尼围攻狄·布鲁图。元老院宣布安敦尼为公敌

49. 在意大利事情的发展就是这样的。在山南高卢，安敦尼命令狄西摩斯·布鲁图遵守罗马人民的命令，同时也为了他自己的安全，从山南高卢撤退到马其顿去。在答复的时候，狄西摩斯把元老院给他的信件送给安敦尼，意思就是说，他不理会罗马人民的命令，正如安敦尼不理会元老院的命令一样。于是安敦尼指定一个日期，要求狄西摩斯履行命令；过期，他将把狄西摩斯当作敌人看待。狄西摩斯劝他确定一个迟点的日期，否则他会太快使他自己变为元老院的敌人。虽然

安敦尼能够很容易地战败狄西摩斯，因为狄西摩斯还在一个宽敞的地区，但是安敦尼决定首先进攻附近的城市。这些城市开门迎接他。狄西摩斯担心他不能够进入任何城市，因此他伪造元老院的信件，说要他带着军队回到罗马去；他向意大利撤退，所有的城市以为他是离开那里了，所以许他进城。直到最后他来到那个富庶的城市穆提那[35]的时候，他把城门关闭起来，侵占居民的财产，以维持他的军队。他屠杀所有他能够在那里找着的家畜，用盐腌起来，以预防长期的围攻；他在那里等待安敦尼。他的军队是由许多角斗士和三个军团的步兵组织起来的，其中有一个军团是由新兵组成，缺乏经验。其余两个军团以前在他部下服过务，是完全可靠的。安敦尼大怒，向他进攻，设置一条包围线，把穆提那围困来。

50. 于是狄西摩斯被围攻了，但是在罗马正当新年开始的时候，两个执政官赫喜阿斯和蓬萨，在举行祭祀之后，就马上在那个神庙里，召开元老院会议，商讨关于安敦尼的问题。西塞罗和他的朋友们极力主张现在宣布安敦尼为公敌，因为他违反了元老院的意旨，带着武装部队夺取了山南高卢，以此为据点攻击共和国；他把给他去进攻色雷斯人的军队带到意大利来。他们也说到，他想作为恺撒的继承人，夺取最高权力，因为他公开地在罗马城内带着这样大的一队武装的百人队长在他的身边，把他的住宅变为一个要塞，有武装，有口令；在其他方面，他的行动举止的傲慢态度已超过了任期一年的行政长官所应有的范围。琉喜阿斯·派索（他是罗马最著名的人物之一，在安敦尼不在罗马时，他是负责保护安敦尼的利益的）以及其他一些因为他本人的关系或者因为安敦尼的关系，或者因为他们自己的意见而和他站在一边的人，争辩着说，安敦尼应当先受到审判；不经审问而判处一个人是不合于他们祖先的习惯的；昨天为执政官的人今天就被宣布为敌人，这是不合理的，特别是对于一个西塞罗自己以及其他的人所常常这样极力称赞的人。[36]元老院中双方持不同意见的人数大约相等，所以开会直到夜晚。第二天清早元老院又开会，讨论同一个问题。那时候，西塞罗的党人占大多数；如果不是保民官萨尔维阿斯延会至第二天的话（因为在行政长官中间，那个有否决权的行政长官总是胜利的），安敦尼就会被通过为公敌了。

51. 因此，西塞罗党人对萨尔维阿斯大加唾骂和侮辱，急忙地跑出去，想煽动人民起来反对他，召他到人民面前来答复。他马上服从

号召，毫不恐惧；直到最后元老院阻止了他，因为元老院怕他引起人民对安敦尼的回忆，因而改变了态度；元老们很清楚地知道他们是正在不经过审判而判决一个著名的人物，而且这个高卢行省正是人民给予安敦尼的。但是因为他们替凶手们的安全担心，他们对于安敦尼很为愤怒，因为在颁布特赦令之后，他采取第一个行动来进攻凶手们；因为这个缘故，元老院要求屋大维的帮助来反对安敦尼。虽然屋大维知道这一点，但是他还想带头来挫败安敦尼。这就是元老院为什么对安敦尼愤怒的原因。虽然对安敦尼的表决因保民官的命令而延期了，但是他们通过一个法令，表扬狄西摩斯没有把山南高卢交给安敦尼，命令屋大维带着他现有的军队去支援两个执政官，赫喜阿斯和蓬萨。他们奖给他一个镀金的雕像，允许他就是现在在元老院中有和执政官等级的人同样发表自己意见的权利，允许他在距法定年龄还差10年的时候就有为执政官候选人的权利，并且通过表决，从国库中提出款项来，把屋大维所答应的在胜利的时候给予士兵们的款项 [37] 发给那些背叛安敦尼而投到屋大维一边来的军团士兵。

通过这些法令之后，他们就散会了，使安敦尼事实上会从这些决议中知道他是被宣布为公敌了，第二天保民官是不会行使他的否决权的。安敦尼的母亲、妻子和儿子（他当时还是一个青年）和他的其他亲戚和朋友们。整夜到处跑，拜访权贵的住宅，恳求他们。第二天早晨他们穿着丧服，拦住那些往元老院议事厅去的人，拜倒在他们的脚下，痛哭流涕，沿门叫喊。有些元老们看到这些哭嚎的情景，命运的这样突变，很受感动；西塞罗担心所将产生的后果，对元老院发表演说如下：

52. “关于安敦尼，我们应当做出什么样的决议来，昨天我们已经决定了。当我们把荣誉加在他的敌人身上的时候，我们就因此表决了他是敌人。只有萨尔维阿斯一个人阻止我们的议程，不是因为他比所有的其余的人都聪明些，就是因为他从私人的友谊出发，或者因为他不知道目前的形势。从一方面说来，如果所有的人的知识不如一个人的话，那么，这是我们最大的耻辱；从另一方面说来，如果他宁愿为了私人的友谊而牺牲公众的福利的话，那么，这是萨尔维阿斯的最大的耻辱。如果他对于目前的形势不很清楚的话，他应当信任执政官们，而不要只信任自己，应当信任大法官们，信任他的同僚保民官们和其他元老们；他们在职位上这样显赫，在人数上这样众多，在年龄和经验上都超过他，他们宣布安敦尼为有罪。在我们的选举中，在我

们的陪审法庭中，正义总是在大多数人一边的。如果还需要把我们这样做的理由告诉他的话，我愿意简单地陈述主要的理由以提醒他。”

“在恺撒死后，安敦尼占有了我们的金钱。我们任命他为马其顿总督之后，他没有得到我们的允许，夺取山南高卢的政权。他接受了去进攻色雷斯人的一支军队之后，把那支军队带到意大利来进攻我们。这两个权力都是他为了他自己不可告人的动机而向我们请求的；当我们拒绝了他的时候，他就擅自行动了。他在勃隆度辛组织武装的士兵作为他私人的卫队和守夜的巡逻兵，以口令行事。他领导其余的全部军队从勃隆度辛到罗马来，其目的在于从捷径达到和恺撒所计划的同样的阴谋。因为少恺撒和他的军队占了他的先，他恐慌起来了，改变他的方向到高卢行省去，作为进攻我们的便利据点，因为当恺撒做我们的主宰的时候，他也是利用这个地方作为他的根据地的。”

53. “为了威吓他的士兵去做他所命令的各种非法行为起见，他对他们实行十人杀一的办法，[38] 虽然他们并没有叛变，也没有在战时离开他们的岗位或行列；军法只允许犯了这种罪的人才受到这样残酷的处罚的，而且只有很少数的将军们在极端危急、非这样做不可的时候，才勉强用这种方法来处罚他们的士兵的。因为一句话或者一个笑声，安敦尼就把这些公民们置之于死地；并且这些人之死不是由于正式判决，而是由抽签决定的。因为这个缘故，那些能够做得到的人，就叛离了他；昨天你们通过表决，认为他们做得好，而给予他们一笔赏金。那些不能叛离他的人，在恐惧影响下，和他联合在一起做坏事情，进攻我们的行省，围攻我们的军队和我们的将军，把他们当作敌人；你们写信去命令我们的将军坚守这个行省，而安敦尼现在命令他撤退。究竟是我们在这里通过安敦尼为敌人呢，还是安敦尼在那里向我们作战了呢？这些事情，我们的保民官还不知道，在狄西摩斯被打败，我们边疆上这一个大行省以及狄西摩斯的军队都一起落在安敦尼手中以作为他想进攻我们的资源以前，他还是不会知道的。我认为这位保民官一定要等到安敦尼做了我们的主宰的时候，才会马上表决安敦尼为敌人。”[39]

54. 当西塞罗还在说话的时候，他的朋友们发出这样杂乱的喝彩声，以致在很长久的时间内，另一边的人说话完全不能听见。直到最后派索走上前来的时候，元老们由于对他的尊重，才静默不言了，就是西塞罗党人也控制了他们自己。于是派索说：“元老们，我们的法律

规定，被告应当本人听到控告他的罪状，在他答辩之后，才能被判决的；为了这个真理，我向我们最伟大的雄辩家西塞罗声诉。当安敦尼在此地的时候他迟迟没有控告安敦尼；而在安敦尼不在此地的时候，他提出一些他认为最严重、毫无疑问的罪状来控告安敦尼；因此，我走上前来，用最简单的几句话来说明这些罪状是虚伪的。他说，安敦尼在恺撒死后，把公款变为私用。法律上规定，这样一个人是盗贼，而不是公敌，因此，相应地限制了对他的处罚。当布鲁图杀死了恺撒之后，他在人民面前控告恺撒掠夺公款，使国库空虚。不久之后，安敦尼提出一个法令去调查这些事情，[40] 你们采纳和批准了他的提议，允许以十分之一作为奖金，给予告密者；如果有人能够证明安敦尼有任何舞弊情节，则奖金加倍。”

55. “关于金钱的控诉，我就说到这里。我们没有通过，把山南高卢总督之职授予安敦尼，而是人民根据一个法案给予他的，[41] 西塞罗当时也是在场的；正如其他的行省常常是这样授予，这个山南高卢总督的职位也是这样授予恺撒的。[42] 这个法案还规定，当安敦尼到达所授予他的行省时，如果狄西摩斯不肯移交的话，安敦尼应当宣战，率领军队进入高卢行省以反对他，而不要带着军队去进攻色雷斯人，因为色雷斯人现在还平静无事。但是西塞罗不把违反法律以巩固自己势力的狄西摩斯当作敌人，而把根据法律以作战的安敦尼当作敌人。非难法律本身的人就是非难制定法律的人，他应当以说服的方法使制定法律的人改变法律，而不应当在他自己赞成他们之后，又来侮辱他们。他不应当把这个行省交给狄西摩斯，而拒绝把它交给安敦尼，因为狄西摩斯犯了杀人罪而被人民逐出罗马的，[43] 而安敦尼是人民把这省给予他的。[44] 如果跟人民的意见发生冲突，特别是在危急的时候，或者忘记了决定谁是朋友、谁是敌人的这种权利以前是属于人民的，这不是良好的谋士们所应当做的。根据古代的法律，只有人民才可以决定和平与战争的问题。托天之福，希望没有人提醒他们这一点，因此，当他们找着了一个领袖的时候，他们也不会对我们发怒的。”

56. “但是，有人说，安敦尼把一些士兵们处死了。他身为总司令，你们已经授权给他，他可以这样作的。还没有一个司令官因为这样的事情而需要剖白的。如果要求一个将军对于士兵们担负责任，法律认为这是不恰当的。在军队里，没有什么事比不服从还更坏的了，

因为这个原因，有些士兵，甚至在胜利之后，被处死刑，也没有人要求那些处死士兵的人来受审判。现在他们的亲属也没有人来控诉的，但是西塞罗控诉，当他控告安敦尼犯杀人罪的时候，他不召安敦尼来受法律上规定的杀人犯所应受的处罚，而污蔑他为公敌。他的两个军团的叛逃，[45] 说明安敦尼的军队是多么不服从和傲慢，——这些军团是你们表决应当由安敦尼指挥的，[46] 他们破坏法律，逃走了，不逃到你们这里来，而逃到屋大维那里去了。但是西塞罗表扬他们，并且昨天建议，应当由国库给付他们的奖金。神明保祐，希望以后不要再有这样的例子来折磨你们了。仇恨之心使西塞罗不知不觉地自陷于矛盾中，因为他一面控告安敦尼想夺取最高的权力，但同时又控告他处罚他的士兵，而这样的阴谋者对于他们的部下总是温和的而不是严厉的。因为西塞罗毫不迟疑地控告安敦尼，说自从恺撒死后，他的其余一切施政都是暴虐的，那么，让我来把他的行为一一考察一下。”

57. “安敦尼自己现在有不经过审判而被判罪的危险——到底他没有经过审判而残暴地处死了谁呢？他把谁逐出了罗马呢？他在我们面前侮辱了谁呢？如果他对我们个别的人没有罪过的话，那么，他对于我们全体曾经阴谋集体地杀害过吗？什么时候，西塞罗啊？是他使不咎既往的特赦令通过元老院的时候吗？[47] 是他不许控告任何凶手的时候吗？是他动议审查国库账目的时候吗？[48] 是他建议召回你们的庞培的儿子绥克斯都·庞培，并从国库中以公款偿还他父亲被没收的财产的时候吗？[49] 是他逮捕那个阴谋者——伪马略，——而把他处死的时候吗？[50] 这件事情都得到你们的称赞，因为你们的称赞，这是安敦尼的惟一的行为没有受到西塞罗的诬告。是他提出那个法案任何人不得建议和投票赞成一个独裁政权，凡违反这个法令的，任何人都可以把他杀死而不受处罚的时候吗？[51] 这些就是两个月中安敦尼为我们所做的公共事情，恺撒死后，他只有这两个月是留在罗马城内的，这正是人民追捕凶手们和你们担心将来的时候。如果他是一个恶棍的话，他在哪里还能够找到更好的机会呢？”

“但是，你们会说，事实完全是相反的：他没有当权。这是什么话呢？当多拉培拉往叙利亚去了之后，他不是单独行使职权吗？他在罗马城内不是保持了一支你们很乐意给他的武装部队吗？夜间他没有巡逻罗马城吗？夜间他不是有士兵守卫着以防他的敌人的任何阴谋吗？

恺撒是他的朋友和恩人，是普通人民所最爱戴的人；恺撒被杀，不是他就有了这样做的一个理由吗？凶手们也是阴谋杀害他的，在这一个事实上，不是他又有了一个私人性质的理由吗？但是对于这些人，他没有杀害一个，或者放逐一个，而是尽量在适当的范围内宽恕了他们，不惜把总督的职位给予他们。”

“那么，罗马人啊，你们看看西塞罗所控告安敦尼的这些很严重而无可争辩的罪状。”

58. “但是除这些罪状之外，他又提出了一些猜疑来，说安敦尼将率领一支军队进入罗马城，但是因为屋大维领导另一支军队已在他以前进了城而惊慌了；单单有带兵入城的打算就使一个人变为敌人，而那个没有职权标帜的真正来了、扎营在我们旁边的人，西塞罗反而不把他当作敌人，怎么会产生这样的事情呢？如果安敦尼想要来的话，什么东西可以阻止他，使他不来呢？屋大维的3 000人是半武装了的，没有组织的，他们聚集起来的目的只在求得屋大维的友谊，当他们知道屋大维是选择他们来作战的时候，他们马上就离开了他；安敦尼带着30 000善战的军队，难道害怕屋大维的乌合之众吗？如果安敦尼带着30 000人不敢来，他怎么只带着1 000人又敢来呢？因为有了这些军队，我们多么大的一群人跟着他到提布尔去啊！我们多么大的一群人自动地和士兵们一起宣誓，表示对他忠诚！[52] 西塞罗又怎样地夸赞了他的行为和美德！如果安敦尼本人筹划这种事情（侵略）的话，他为什么还留下他的母亲、他的妻子和他的成年的儿子在我们手中作为保证呢？就是现在，他的母亲、他的妻子和他的成年儿子还在元老院议事厅的门前提心吊胆，痛哭流涕，不是因为安敦尼在政策上有什么错误，而是因为他的敌人有压倒的权势。”

59. “现在我已经把这些事实摆在你们的面前，以证明安敦尼的无辜和西塞罗的反复无常。我一定还要劝告那些心地正直的人，不要作对不起人民或安敦尼的事情，不要在共和国已经疲惫不堪、需要及时的保卫者的时候，使公家的利益受到新的敌视和危害，而应在引起外部的纠纷之前，首先在罗马城内建立足够的力量，以防备从各方面来的攻击，并且应在你们能够执行的时候采取你们愿意采取的决议。这些目的应当怎样才可以达到呢？作为一种政策，或者为了人民的缘故，只有允许安敦尼保有山南高卢，要把狄西摩斯和他的3个军团召回来；当他到了的时候，派他去马其顿，把他的军团留在这里。如果

叛离安敦尼的那两个军团逃到我们这里来，如西塞罗所说的，那么，让我们把他们也从屋大维那里召回罗马。这样，有了5个军团支持我们，我们就有了完全的信心，就可以通过那些我们认为最好的法令，而不必倚赖任何人的恩惠了。”

60. “我对那些听我的话的人说了这些话，不是怀有恶意，或有好辩的精神。对于那些因为私人仇恨和私人竞争而想轻率地煽动你们的人，我劝他们不要太仓促地、太急躁地做出决定来，以反对那些手中有强大军队的最重要的人物，不要逼迫他们违反他们自己的意志而发动战争。不要忘记马喜阿斯·科利俄雷那斯，[53] 回忆一下最近恺撒所做的事[54] 吧；当他正同样地率领一支军队，向我们提出最公平的和议条件的时候，我们轻率地通过他为敌人，因此，我们逼迫他在行动上做了我们的敌人。尊重那些最近曾在追赶杀害恺撒的凶手们的人民[55] 吧，否则，我们任命那些凶手们为行省总督，我们表扬狄西摩斯，因为他取消了人民的决议，通过安敦尼为敌人，因为他从人民手中接受了高卢行省——这样恐怕我们似乎是侮辱了他们。因为这些缘故，我国好心肠的人应当想想那些犯错误的人，执政官们和保民官们应当从国家危险方面着想，加倍努力。”[56]

61. 派索这样为安敦尼辩护，责难他的敌人们，使他们大为吃惊。很明显，他使安敦尼没有被表决为一个敌人。但是他没有成功地替安敦尼取得高卢行省总督的职位。凶手们的朋友们和亲属们阻止以高卢总督的职位给予安敦尼，因为他们担心战争终结的时候，安敦尼和屋大维会联合起来替恺撒复仇，因为这个缘故，他们有意识地想使屋大维和安敦尼永远彼此不和。他们决定，把马其顿给予安敦尼，以代替高卢行省。他们或者由于不小心或者故意地决定把元老院的命令由西塞罗写成文字，交给使者们。西塞罗把命令改了，写的内容如下：“安敦尼应当马上解除对穆提那的围攻，把山南高卢交给狄西摩斯，在指定的日期以前把军队撤到卢比孔河的这边（卢比孔河是意大利和山南高卢行省的界线），把他的一切事情交元老院处理。”西塞罗这样挑拨地、伪造地书写了这些命令，不是因为含有敌意，如表面上看来那样，而是被一些恶魔所唆使，以引起共和国的革命和西塞罗本人的毁灭。[57] 特累邦尼阿斯的遗体最近运回国，对他所加的侮辱更加仔细地被查问之后，元老院宣布了多拉培拉为公敌，很少有人反对了。

62. 被派往安敦尼那里去的大使们深以这些命令的非常性质而惭愧，所以没有说什么话，只把命令交给安敦尼。安敦尼大怒，对元老院和西塞罗任意辱骂。他说，“他很诧异，他们认为恺撒（一个对于扩充罗马势力最有贡献的人）是暴君和国王，而不认为西塞罗是暴君和国王；恺撒在战争中俘虏了他，饶恕了他的生命，而现在西塞罗却恩将仇报，宁愿帮助那些暗杀恺撒的凶手们而不愿帮助他的朋友。当狄西摩斯是恺撒的朋友的时候，他仇恨狄西摩斯；但是因为现在狄西摩斯是杀害恺撒的凶手，他就热爱狄西摩斯了。他袒护一个在恺撒死后，没有得到政府的允许，而夺取高卢行省的人，而对一个从人民手中得到这一省的人作战。那于那些从原来表决给予我的军团中叛逃的士兵，他给以奖赏；[58] 对于那些还忠诚的士兵，他反而不给予任何鼓励。这样败坏军纪，于我害少而于国家害多。他对凶手们给以特赦，我之所以同意，是因为两个值得敬佩的人[59] 的缘故。他把多拉培拉和我自己当作敌人，因为我们坚持保留所给予我们的。这就是真正的原因。只要我从高卢撤退，我就既不是敌人，也不是暴君了！我宣言，我决心取消那个他们还不满意的特赦令。”

63. 安敦尼说了许多同样意义的话之后，他写信回答元老院的命令，说他在各方面都决定服从元老院，把它当作祖国的声音；但是对于写这些命令的西塞罗，他做了下面的答复：“人民根据法律把高卢行省给我。我将控告狄西摩斯，因为他不服从这个法律，我将只处罚他一个人杀害恺撒之罪，以他作为全体凶手们的代表，使元老院终于能够洗清这样的污垢，因为元老院由于西塞罗的支持狄西摩斯，也参与了这项邪恶的行为。”安敦尼说了这些话，而且写在回信中。[60] 元老院马上表决他为敌人，他的军队如果不叛离他的话，也是敌人。马其顿和伊利里亚的政权以及现在还在这两省的军队都被指定给予马可·布鲁图，直到共和国恢复时为止。马可·布鲁图已经有了自己的一支军队，又从阿彪利阿手中接收了一些军队。他又有战舰、载重船，约16000他连特的金钱和大量他在狄密特利阿发现的武器，这些武器是很久以前盖约·恺撒储存在那里的；这一切，现在元老院表决，为了共和国的利益，他都可以利用。他们通过表决，喀西约为叙利亚的总督，他应对多拉培拉宣战，亚得里亚海和东方之间所有的罗马各省总督和士兵在一切事情上都应服从喀西约和布鲁图的命令。

IX.屋大维及两执政官败安敦尼于穆提那

64. 这样，元老院迅速地趁机把喀西约及其党羽的事情安排在一个有利的形势之下了。当屋大维知道了元老院所做的事的时候，很感到烦恼。过去他认为特赦令只是对于这些人的亲属和同党的人一种人道和怜悯的举动，认为略给他们一些权力，只是为了保证他们的安全的；最后，元老院批准把高卢行省给予狄西摩斯，在他看来，似乎是因为元老院和安敦尼关于最高权力发生意见的缘故；也正因为这个缘故，元老院鼓动他反对安敦尼。但是元老院通过多拉培拉为敌人，因为他把凶手之一处死了；改变布鲁图和喀西约的任命，以他们两人为两个最大的行省的总督，给予他们以巨大的军队和大量的金钱，并且授权他们可以指挥亚得里亚海以东所有的总督——这一切都很明白地表示，这是扶植庞培的党人而推翻恺撒的党人。他想起他们对他的手段，把他当作一个青年人看待，给他准备一个肖像和前面的席位，给他一个代大法官的职位，而事实上他们夺去了他已有的军队，因为当执政官们和代大法官一起在军队里的时候，那个代大法官就没有权力指挥军队了。那么，他们通过只给予那些从安敦尼那边叛降到他这边来的士兵以奖赏，这是对他自己招募的士兵的一个侮辱。最后，这个战争对他只是一种羞辱而已，因为元老院只是利用他来反对安敦尼，直到安敦尼被打垮了的时候为止。

65. 当他自己这样考虑的时候，他举行了他受命的军职所应有的祭祀，他对他的军队说："同伴士兵们，我享有这些荣誉，都是由于你们的功绩，不仅是现在，而且自从你们给我以指挥权以来，都是如此；因为是由于你们的缘故，元老院才把这些荣誉加在我身上的。你们要知道，因为这些事情，我是感激你们的；如果托神明的保祐，我们的事业得到成功的话，我对于你们更加要大大地感激。"

他用这种方法对士兵们表示好感，使他们拥戴他。同时，执政官之一蓬萨在全意大利招募军队，另一个执政官赫喜阿斯则和屋大维共同指挥军队；因为他是元老院秘密地派来的，所以他要求把从安敦尼那里叛降过来的那两个军团归他指挥，因为他知道这两个军团是军队里最可靠的。屋大维在一切事情上都对他让步，他们把军队彼此分配

了，于是同往各营去了。入冬以后，狄西摩斯开始感到饥饿的痛苦了，赫喜阿斯和屋大维向穆提那进军，恐怕狄西摩斯的军队会投降安敦尼，因为狄西摩斯的军队现在因饥饿而衰弱了；但是穆提那被安敦尼紧密地包围着，他们不敢冒失地马上就和安敦尼进行肉搏战，而在那里等待蓬萨。常有骑兵战斗，因为安敦尼有一支大得多的骑兵队，但是因为地势的困难（那个地方为许多急流所截断），他不能利用他的人数众多的优势。

66. 在穆提那附近的情况就是这样的。在罗马，因为执政官们不在那里，西塞罗利用公众演说，处于领导地位。他常常举行人民会议，劝诱制造武器者无偿地工作，以取得武器，聚集金钱，对安敦尼的党人勒索苛重的捐税。安敦尼的党人毫无怨言地付给捐税，以避免对他们的诬告。直到最后巴布利阿斯·文提狄阿斯（他曾经在恺撒部下服过务，是安敦尼的一个朋友）不能忍受西塞罗的勒索了，他跑到恺撒所建立的殖民地去（他在那里是有名的），给安敦尼带来两个军团，匆忙地开往罗马去捉拿西塞罗。罗马大为惊慌。他们在惊慌中把大多数妇女和儿童都迁徙了，西塞罗本人也逃出罗马。当文提狄阿斯知道这个情况时，他改变方向往安敦尼那里去；但是因为被屋大维和赫喜阿斯所阻止，他又向匹塞浓前进，他在那里又招募了一个军团，等待着事情的演变。[61]

当蓬萨带着他的军队快到了的时候，屋大维和赫喜阿斯派遣卡苏略斯[62]带着屋大维的卫兵大队和马斯军团[63]到他那里去，帮助他走过那条险隘的道路。安敦尼不屑于占领这条险隘，因为它只能用以阻止敌人的前进，此外并不能达到别的目的；但是，他急于作战，又没有利用他的骑兵以取得战功的机会，因为那个地方是一个沼泽地区，有许多沟渠把地面割裂了，所以他埋伏他两个最好的军团在这沼泽地带，在那里为芦苇里隐蔽起来，那里的道路是人工堆积起来的，所以很狭窄。

67. 卡苏略斯和蓬萨在夜间匆忙地走过了那个险隘的道路。在黎明的时候，他们只带着马斯军团和其他5个大队，走到了上面所说的那条高的路上，路上还没有敌人，从路的两边都可以看见那些沼泽。起初产生一种有人冲锋的可疑的感觉，然后到处出现盾牌和头盔的闪光，安敦尼的卫兵大队突然在他们的面前出现了。马斯军团四面都被包围，无路可逃了，因此，他们命令新兵，如果他们跑上来的话，不

要参加战斗，恐怕他们没有经验，会引起混乱。屋大维的卫兵大队对抗安敦尼的卫兵大队。其余的军队分为两部分，进入两边的沼泽地带，一部分军队由蓬萨指挥，另一部分军队由卡苏略斯指挥。这样，在两个沼泽地带有两个战役，因为堆积得很高的道路拦住了，两部分的军队彼此不能看见，而沿着那条道路上两个卫兵大队又在进行他们自己的另一个战役。安敦尼一边的人决心惩罚马斯军团的士兵们，因为他们是逃跑的叛徒。马斯军团的人也同样地决心惩罚安敦尼一边的人，因为这些人在勃隆度辛坐视他们的同伴被屠杀而不救。彼此都知道，这是两方面军队的精华，他们希望以这次单独的战役决定整个战争的胜负。一方面，深怕受到以两个军团的兵力而战败于一个军团的耻辱；另一方面则有以单独一个军团的兵力战胜两个军团的野心。

68. 这样，为仇恨和野心所驱使，他们彼此进攻，认为这是他们自己的事而不是他们将军们的事。由于他们都是有经验的老兵，所以他们没有发出战斗的呼声，因为他们都能料到彼此都吓不倒对方；他们在战斗中，无论战胜或战败，也都没有发出一点声音来。因为在沼泽地带和沟渠之间，既不能侧击，也不能冲锋，他们是以紧密的队形迎战，因为彼此都不能把对方击退，他们用他们的刀剑紧紧地扭在一起，好像在摔跤比赛一样。每一个打击都落在对方的身上，有伤害和屠杀而没有哭喊的声音，只有呻吟的声音；一个人倒下去的时候，马上就被抬走了，另一个人代替了他的位置。他们不需要谴责，也不需要鼓励，因为经验使每一个人都是自己的将军。当他们疲惫不堪的时候，他们彼此退却片刻，以便歇息一下，好像在运动会中比赛一样，于是又冲上前去战斗。跑上来的新兵看见这样的战斗，做得这样准确，这样寂静，大为惊异

69. 所有的人都使用了超人的力量，屋大维的卫队死得一个也没有留下。卡苏略斯所指挥的那部分马斯军团的士兵战胜了对方的敌人，对方敌人的退却，不是可耻的溃败，而是慢慢地退却的。蓬萨所指挥的那部分军队也同样地遇着困难，但是他们也同样勇敢地坚持两方面的阵地，直到最后蓬萨被一支标枪射中了腰部，被运出战场，送往菩诺尼亚去了。那时，他的军队向后退却，起初是一步一步的退却，但是后来转过身去，匆忙地退却，好像逃跑一样了。当新兵看见这个情况的时候，他们毫无秩序地大声叫喊，向军营逃跑了。这个军营是财政官托夸都在战斗正在进行的时候替他们准备好的，因为他担心这个军营是需要的。新兵毫无秩序地挤入军营里去，虽然他们和马

斯军团的士兵一样是意大利人，所以勇敢多半是由于训练的关系，而不是由于种族的关系。马斯军团的士兵怕受到耻辱，没有进入军营，而只在军营附近列阵以待。他们虽然疲倦了，但还是很愤怒的，如果有人向他们进攻的话，他们准备战斗到死。安敦尼不进攻马斯军团的士兵了，认为这是一项麻烦事情；但是他进攻新兵，大肆屠杀。

70. 当赫喜阿斯在穆提那附近，离开那里60斯塔狄亚听到这个战斗的时候，他急忙带着过去叛离安敦尼的另一个军团赶来。当时已是黄昏的时候，胜利的安敦尼军队正在唱着凯歌回来了。当他们的秩序很不严整的时候，赫喜阿斯带着他的整个军团的生力军出现了。安敦尼的军队不得不列成阵形，也做了许多光辉勇敢的事迹以抵抗这个敌人，但是因为刚才的战斗而疲乏了，所以被对抗他们的生力军打败了，在战斗中他们大部分人为赫喜阿斯所杀，但是赫喜阿斯因为害怕沼泽地带，没有追赶。天已将黑，他就让他们逃跑了。一片广阔的沼泽地带，填满了武器、尸体、伤兵和半死的士兵，甚至有些没有受伤的人，因为过于疲劳，也不相信他们自己有逃走力量了。安敦尼所带来的骑兵全部跑来，整夜帮助他们把那些没有战死的人集合起来。他们把一些人放在马背的自己的位置上；把另一些人带着一同坐在马上；他们还劝告另一些人抓着马尾，被马拖着跑，这样获得了他们的安全。这样，安敦尼的军队在光辉地战斗之后，因赫喜阿斯的赶来而被消灭了。他在福卢姆—加罗卢姆平原附近的一个村庄中扎营，没有挖掘壕沟防御。安敦尼和蓬萨各丧失了他们的一半军队。屋大维的卫兵大队全部阵亡了。赫喜阿斯的损失很少。

X.安敦尼的败退与屋大维受到元老院的漠视

71. 第二天他们都撤退到穆提那的军营里。安敦尼遭到了这样严重的惨败之后，决定目前不和他的敌人发生总会战，纵或敌人进攻他，他也只每天用他的骑兵扰乱敌人，直到极端受到饥饿之苦的狄西摩斯投降时为止。正因为这个缘故，赫喜阿斯和屋大维决定速战。当他们挑战的时候，安敦尼不肯出战，因此，他们移向穆提那的另一边，好像他们要带着大军冲进城内去的样子，那一边因为地势不好的关系，包围没有那么严紧。安敦尼带着他的骑兵追随着他们的移动，

这次他也只带着他的这些骑兵。但是因为敌人也只用骑兵来和他作战，他们其余的军队去执行他们原来的计划，安敦尼担心他会失掉了穆提那，因此他从军营里调出两个军团来。于是他的敌人大为高兴，回转来，和他们交战。安敦尼从其他军营里调来其他军团，但是因为这个征调突如其来，或者因为距离很远，屋大维的军队胜利了。赫喜阿斯甚至冲进了安敦尼的军营，他在敌军将军的营幕旁作战，而被杀了。屋大维冲进去，把他的尸体抢出来，占领了那个军营。不久之后，他被安敦尼赶出军营。双方都是带着武器度过了那一夜。

72. 安敦尼吃了第二次败仗之后，马上和他的朋友们商量。他们劝他坚持他最初的决策，继续围攻穆提那，不要出来作战；他们说，双方已有的损失大约是相等的，赫喜阿斯已被杀，蓬萨也受伤；他们说，他的骑兵处于优势，穆提那已因饥荒处于绝境，一定会屈服。他的朋友们的献策就是这样的，真的，这是上策。但是安敦尼已受了一些神明的迷惑，害怕屋大维又会像昨天一样，企图冲进穆提那去，或者甚至于设法包围他，因为屋大维可用以作战的军队比较多些，他说，“如果是在这个情况下，我们的骑兵会毫无用处，雷必达和普隆卡会鄙视我为一个败将。如果我们从穆提那撤退，文提狄阿斯马上就会带着三个军团从匹塞浓来和我们联合在一起，雷必达和普隆卡也会有胆量来和他建立联盟”。他虽然在危险面前不是一个胆怯的人，但是他这样说了；他马上拆掉营帐，向阿尔卑斯山出发了。

73. 当狄西摩斯从包围中被解救出来了的时候，他开始害怕屋大维了；自从两执政官被去掉了之后，他把屋大维当作一个敌人一样害怕。所以在黎明之前，他拆毁了河上的桥梁，派遣一些人，坐着一条小船到屋大维那里去，好像对屋大维的营救他表示谢意的样子，并且请求屋大维到河的对岸来，当着作为见证的公民面前，和他举行会谈；因为他说，他能够使屋大维相信他是受恶魔的欺骗，并受别人的诱惑，参加了暗杀恺撒的阴谋。屋大维以愤怒的口吻回答使者们，拒绝狄西摩斯对他表示的谢意，他说：“我到这里来，不是来营救狄西摩斯的，而是来和安敦尼作战的；我和安敦尼总会有一天言归于好；但是神明禁止我甚至对狄西摩斯看一眼，或者和他交谈。但是只要罗马当局高兴一天，就让他获得安全一天。”当狄西摩斯听到了这个答复的时候，他站在河岸上，直呼屋大维的名字，大声朗读元老院任命他为高卢行省总督的信件，屋大维没有取得执政官的同意，不能渡河侵入别人的管辖区域，也不要屋大维再追赶安敦尼，因为他自己很能够追

赶安敦尼了。屋大维知道狄西摩斯之敢于这样做，是元老院唆使的，虽然他只要下一个命令就可以捉着狄西摩斯，但是他暂时饶恕了狄西摩斯，把军队撤退到菩诺尼亚地方蓬萨那里去了，他在那里写了一个详细的报告给元老院，蓬萨也同样地写了一个报告。

74. 在罗马，西塞罗向人民宣读了执政官的报告；在元老院则只宣读了屋大维的报告。为了庆祝对安敦尼的胜利，他使元老院通过了一个50天的感恩节——这个节，甚至比高卢战争或任何其他战争以后，罗马人所从来通过的节日都长些。他劝他们把执政官们的军队给予狄西摩斯，虽然蓬萨还活着（因为他现在已经没有活下去的希望了），任命狄西摩斯为反抗安敦尼的独一司令官。举行公众祈祷，盼望狄西摩斯能够战胜安敦尼。这就是西塞罗对安敦尼的愤恨和无礼貌。他又批准以前允许给予叛离安敦尼的那两个军团的士兵每人5 000德拉克玛以作为胜利的奖赏，[64] 好像他们已经胜利了，允许他们在公众节日有永久戴着橄榄冠的权利。命令中没有提到一点关于屋大维的事，甚至连屋大维的名字也没有提到。屋大维马上就受到漠视，好像安敦尼已经被毁灭了的样子。他们写信给雷必达、普隆卡、阿西尼阿斯·波利俄，要他们继续进行战争，以便逼近安敦尼。

75. 这些是在罗马所发生的事情。同时蓬萨因受伤过重，快要死了，他招请屋大维到他身边来，对他说[65]："我爱你的父亲如爱我自己一样，但是我不能替他的死亡复仇，我也不能不和大多数的人一致行动；你也做得很好，服从大多数，虽然你有一支军队。起初，他们害怕你和安敦尼，特别是安敦尼，因为他也似乎最有野心想继续执行恺撒的政策，他们看到你们两人不和，他们很欢喜，认为你们两人会彼此互相摧残的。当他们看见你有了一支军队的时候，他们把一些外表美观而廉价的荣誉来把你当作一个青年人表扬。当他们看见你对于荣誉比他们所想象的更加骄傲和更能自制，特别是当你拒绝了你的军队对你提出来的行政长官职位[66] 的时候，他们惊慌了，他们任命你来和我们共同指挥军队，以便我们可以把你的两个最有作战经验的军团从你的手中夺过来，希望你们两人中的一个被消灭了的时候，另一个就会被削弱和孤立了，这样，整个恺撒的党派就会被消灭，庞培的党派就会恢复势力。这是他们的主要目的。"

76. “赫喜阿斯和我是按照我们所受的命令去做的，直到我们能够挫败安敦尼的时候为止，因为他太骄傲了；但是我们想在他被打败之后，使他和你建立同盟，以报答恺撒的友谊所给予我们的恩惠，只有这个报答的方法才是以后对于恺撒党人有益的。在以前，我们不可能把这个意思告诉你；但是现在安敦尼已经被打败了，赫喜阿斯死了，我也快要死了，说出这些话来的时候已经到了，不要因为想使你在我死后对我表示感激，而是因为你生而有幸福的命运，如你的功绩所已经表现出来的，你会知道，什么是为了你自己的利益，也会知道赫喜阿斯和我自己所做的事情是迫不得已而这样做的。你自己所给予我们的那些军队最好是退还给你，事实上我退还给你了。如果你能够带着和保持着那些新兵的话，我也愿意把那些新兵交给你。如果他们太害怕元老院了的话（因为他们的军官们都是派来监视我们的暗探），如果这个事情会招人嫉妒，因而过早地引起你的麻烦的话，那么，财政官托夸都可以指挥他们”。他这样说完之后，他正式把新兵移交给财政官，于是他就死了。财政官依照元老院的命令，把新兵交给狄西摩斯了。屋大维把赫喜阿斯和蓬萨的尸体以礼运回罗马，他们在罗马受到公葬。

XI.喀西约和布鲁图在叙利亚和马其顿扩充军队。屋大维企图与安敦尼和解

77. 下面的事情是同时在叙利亚和马其顿发生的。当盖约·恺撒从叙利亚经过的时候，他留下一个军团在那里，因为当时他已经筹划远征帕提亚人了。[67] 这个军团由西西利阿斯·巴苏斯指挥，但是司令官的名义归绥克斯都·朱理亚，他是一个青年人，是恺撒自己的亲属。他性好游荡，常常不适当地带着这个军团到各处去。有一次当巴苏斯训诫他的时候，他回答得很无貌；不久之后，他叫巴苏斯到他那里去，巴苏斯去迟了一点，他就派人把巴苏斯拖到他面前来。于是发生骚动和殴打。士兵们不能忍受这种侮辱，于是把朱里亚杀死了。[68] 此事发生之后，士兵们后悔，又害怕恺撒。因此，他们联合起来宣誓，如果他们得不到饶恕和恢复对他们的信任的话，他们一定要自卫至死；他们强迫巴苏斯也同样地宣誓。他们又招募和训练了另一个军团作为

同伙者。这是关于巴苏斯的一个记载；但是利波[69]说，巴苏斯是属于庞培的军队，庞培战败之后，他在泰尔成为一个普通公民，他在那里收买了军团中一些人员，他们杀了绥克斯都，推举巴苏斯做他们的领袖。不管是怎样的，恺撒派遣斯泰阿斯·麦可率领3个军团来攻打巴苏斯，巴苏斯把他打得惨败。最后麦可求援于俾泰尼亚总督马喜阿斯·克利斯巴斯，马喜阿斯·克利斯巴斯带着3个军团来支援他。

78. 当巴苏斯被马喜阿斯·克利斯巴斯围攻的时候，喀西约突然跑到他们那里来了，他不但取得巴苏斯的两个军团，并且取得围攻他的那6个军团，这6个军团的领导者以友好的态度投降，把他当作代执政官而服从他，因为元老院已经下令，如我在前边已经说过的，[70]所有〔亚得里亚海以东〕的总督们都要服从喀西约和布鲁图。正在这个时候，多拉培拉派往埃及去的阿利那斯从那里带来了4个军团的士兵，[71]这些士兵是在庞培和拉苏惨败之后溃散在那里的，或者是恺撒留在克娄巴特拉那里的。喀西约出其不意地把他包围在巴勒斯坦，强迫他投降，因为他不敢以4个军团的兵力对抗8个军团。这样喀西约突然成为12个军团的主人，他围攻多拉培拉；他正带着两个军团从亚细亚来，雷俄狄西亚城镇以友好的态度欢迎他入城。元老院听到了这个消息的时候，很为高兴。

79. 在马其顿，马可·安敦尼的兄弟盖约·安敦尼带着一个军团的步兵和布鲁图作战；他的兵力比布鲁图的兵力稍弱些，所以他布置一个埋伏，等待布鲁图来。布鲁图避开了那个伏击圈，自己布置一个埋伏，但是他没有伤害那些陷入他的埋伏中的人，而命令他自己的士兵向敌人敬礼。敌人虽然没有回礼，或者没有接受他们的敬礼，他让他们逃出包围圈，不加伤害。于是他从另一条道路绕过去，在一个悬崖上又遇着他们了；他又没有伤害他们，只对他们敬礼。于是他们认为他是他的同胞的救星，认为他过去所得到的关于他的智慧和温和的声誉是名副其实的，因此，他们对他深怀敬意，向他敬礼，投到他那边去了。盖约自己也投降了，布鲁图很客气地对待他。直到最后证实他几次企图收买军队，那时他才被处死刑。这样，包括从前的军队在内，布鲁图有了6个军团；因为他称赞马其顿人的勇敢，他从马其顿人中间征募了两个军团，他按照意大利军队的纪律训练他们。

80. 这就是叙利亚和马其顿的情况。在意大利，虽然屋大维认为元老院任命狄西摩斯，而不任命他为对抗安敦尼的将军是对他的一个侮辱，但是隐藏了他的愤怒，请求为他的功绩举行凯旋的荣誉。但是他被元老院所藐视，好像他是要求超过他的年龄的荣誉一样，他于是开始担心，如果安敦尼被消灭了，他会更加受到藐视，所以他想跟安敦尼和解，这件事蓬萨在临危的时候已经向他提及过的。[72] 因此，他开始和安敦尼军队中的散兵游勇交朋友，不论是军官也好，士兵也好，把他们编入自己的军队里；如果他们愿意回到安敦尼那里去的话，他就让他们回去，以使安敦尼不会对他感到有不可和解的仇恨。他驻扎在安敦尼的朋友文提狄阿斯（他指挥3个军团）的附近之后，他使文提狄阿斯很为焦急，但是他对文提狄阿斯没有采取敌对的行动，也同样地使文提狄阿斯有机会和他自己联合在一起，或者带着他的军队毫无阻碍地到安敦尼那里，去责难他不注意他们的共同利益。文提狄阿斯得到这个暗示，跑去和安敦尼联合在一起了。安敦尼的一个军官狄西阿是在穆提那被俘虏的，屋大维也对他很好，允许他回到安敦尼那里去，如果他想去的话；当狄西阿问他对于安敦尼的感情如何的时候，他说，对于那些有见识的人，他已经给了充足的暗示；对于傻瓜们，就是再多些也是不够的。

81. 他把这些暗示传达给安敦尼之后，屋大维更明显地写信给雷必达和阿西尼阿斯，说到他所受的侮辱和凶手们的迅速升迁，这样引起了他们的恐惧，恐怕为了得到庞培党人的欢心，每个恺撒党人都将会一个一个地受到象安敦尼那样的待遇，因为他也是吃了他自己愚笨的后果和藐视这种恐惧的亏。他主张，为了敷衍面子关系，他们应当服从元老院；但是为了他们自己的安全计，他们应当一块商量，当他们还可以商量的时候；他们应当谴责安敦尼的行为，他们应当学他们自己的士兵们的榜样，这些士兵们就是退了伍的时候，他们也不分散，而愿意集体地住在被征服的领土上，不各自回家去享受他们自己的家庭生活，以保全实力，而免受敌人的袭击。这是屋大维所写给雷必达和阿西尼阿斯的信上所说的。但是狄西摩斯原有的士兵们生病了，因为他们在饥荒之后吃得过多，患痢疾；而新兵还没有受训练。普隆卡带着他自己的军队和他联合在一起，于是狄西摩斯写信给元老院，说他将追捕安敦尼，因为现在安敦尼是一个流浪者了；某些小的海战已经发生了。[73]

82. 当庞培党人知道所发生的事情的时候，一个惊人数目的人表示他们自己是属于那一党派的；他们大声叫喊，他们祖先的自由终于恢复了：他们每一个人都举行祭祀，十人委员团也被推选出来，以审查安敦尼在执政官任期内的行政措施。这是取消恺撒的行政措施的准备步骤，因为安敦尼自己所做的事很少，或者没有做，他只是根据恺撒的备忘录进行一切工作的。这点，元老院知道得很清楚，但是它希望如果能够找着一个借口以取消这些措施的一部分，那么，它就可以同样地取消这些措施的全部。十人委员团发出公告说，凡是在安敦尼的执政官任期内，接受过什么东西的，都应当马上写出来，让人们知道；威胁那些不服从这个命令的人。庞培党人也想取得那一年剩余的时间内的执政官职位，以代替赫喜阿斯和蓬萨；但是屋大维也想得到这个职位，他不向元老院申请，而私自向西塞罗申请。他劝西塞罗做他的同僚，他说，西塞罗可以掌握政府实权，因为西塞罗年龄大些，经验足些，他自己只要享受这个官衔，以作为他遣散他的军队的一个合式手段；这也就是他以前请求一个凯旋的荣誉的原因。西塞罗想取得这个职位的欲望被这个建议所鼓舞了，因此他对元老院说，他知道统治各省的将军们正在开始进行协商，他建议他们应该和这个他们所藐视的，同时手中还有一支大军的人和解，让他在罗马城内担任职务，虽然他的年纪还轻，而不要让他身带重兵，心怀怨恨。但是为了防止他做出什么违反元老院的利益的事情起见，他建议从年老的人中间选择一个谨慎的人作为他的同僚，以便监视屋大维的尚未成熟的性格。

XII.屋大维要求执政官职位，元老院拒绝，屋大维进军罗马

元老院嘲笑西塞罗的野心，特别是凶手们的亲属们反对他，因为害怕屋大维会以执政官的资格使凶手们受到惩罚。

83. 但是因为种种原因，由于某种法律上的阻碍，执政官的选举延期了。同时安敦尼得到卡利奥（卡利奥是雷必达派到那里驻防阿尔卑斯山的）的允许，通过阿尔卑斯山，进到雷必达扎营的一条河边；但是他没有用栅栏和壕沟环绕自己，好像他是沿着一个朋友的旁边扎

营一样。他们两人之间经常有使节往来。安敦尼提醒雷必达不要忘记他们过去的友谊，不要忘记他过去对他的各种帮助，并且指出，他自己被消灭之后，所有过去享受过恺撒的友谊的人都会一个一个地遭着同样的命运。雷必达害怕元老院，因为元老院命令他对安敦尼作战，但是他答应他是不愿意这样做的。雷必达的军队因为尊重安敦尼的职位，又看见常有使节们往来，又因为安敦尼军营的简单防备而喜欢，所以常常和安敦尼的部下如同胞们和同伴士兵们一样，混杂在一起，起初是秘密地，后来是公开地；军团将校不许他们这样做，他们不顾这些军团将校的命令；为了便于彼此往来，他们用船只在河上搭起一条浮桥。第10军团原是安敦尼招募的，它在雷必达的军营里替安敦尼安排了一切。

84. 当一个著名的元老雷特林西斯看见这种情况的时候，他警告雷必达。因为雷必达犹疑不决，所以雷特林西斯劝他把军队分为几个部分，派遣他们去执行一些表面上的任务，以考验他们是否忠诚。因此，雷必达把他们分为三部分，命令他们夜间出去，以便保护一些快要到了的使者。大约在最后一更 [74] 的时候，士兵们武装起来，好像准备行军的样子，他们夺取军营中设防的部分，开门迎接安敦尼进来。安敦尼跑到雷必达的营帐里，现在雷必达的全部军队都护卫着安敦尼，要求雷必达不要抵抗和怜惜他们不幸的同胞们。雷必达从床上跳出来，没有穿戴，照他原来的样子，跑到他们中间，答应依照他们的请求去做，拥抱着安敦尼，以他是迫不得已作为理由来解释。有些人说，他实际上是跪在安敦尼的面前，因为他是一个犹疑不决、胆子懦弱的人。所有的作家们都不相信这个报道，我也不信，因为他还没有做出任何有害于安敦尼的事而引起他的恐惧。这样，安敦尼又变为一个很有势力的人，使他的敌人对他最害怕了；因为他有从穆提那撤围后带来的军队，包括一个强大的骑兵队在内；文提狄阿斯带着3个军团在途中和他联合在一起了；雷必达带着7个军团的步兵，许多辅助军和与之成比例的军事器械，成为他的同盟者了。雷必达还保留了这些军队的司令官的名义，但是一切都由安敦尼指挥。

85. 当罗马知道这些事情的时候，又发生了一个惊人的突变。那些刚才藐视安敦尼的人 [75] 大为惊慌，而另一些人则由恐惧变为勇敢了。十人委员团的命令被嘲笑地撕下来了，执政官的选举更往后延期了。元老院完全不知所措，害怕屋大维和安敦尼建立同盟，秘密地派

遣两个元老，琉喜阿斯和蓬萨，[76]以参加希腊赛会为名，到布鲁图和喀西约那里去，要他们尽一切可能支援元老院。它又从阿非利加召回在绥克斯提阿[77]指挥下的3个军团中的两个军团，命令把第3个军团交给科尼非喜阿斯，他是阿非利加另一部分土地[78]的总督，是站在元老院一边的，虽然他们知道这些军团都在盖约·恺撒部下服过务，虽然他们对于恺撒的一切都是怀疑的，但是他们的窘困迫使他们不得不这样做，他们甚至这样笨拙，任命屋大维为将军，要他和狄西摩斯去攻击安敦尼，因为他们害怕屋大维会和安敦尼联合起来。

86. 但是屋大维煽动他的军队愤恨元老院，一则因为它再三地侮辱了他自己，一则因为它答应在第一次胜利的时候付给每个士兵5 000德拉克玛[79]的款项，现在还没有付给，又要这些士兵进行第二次战争。他劝他的军队派人去要求这笔钱。他们派遣他们的百人队长去了。元老院知道这是屋大维唆使他们去的，所以说，他们也将派遣代表们来答复。他们派遣了代表，并命令这些代表，当屋大维不在那里的时候，向那叛离安敦尼的两个军团训话，劝他们不要把希望寄托在一个人的身上，而要寄托在元老院身上，因为只有元老院是有永久权力的；劝他们到狄西摩斯的军营里去，他们在那里可以得到所答应的金钱。元老院把这项任务交给代表们之后，拿出一半款项来并任命十个人去分配这笔款项，它甚至没有把屋大维加进去作第十一个分配人。这两个军团因为没有屋大维在场拒绝会见他们，代表们一事无成地回来了。屋大维不再通过别人的传达和军队往来，也不再要求他们等待了，而把军队集合起来，跑到他们的面前，告诉他们他所受到元老院的侮辱，元老院的目的是要把盖约·恺撒所有的朋友一个一个地都消灭掉；他同时也训诫他们，要谨防被转移到一个反对他们的党的将军那里去，被派去参加一个战争又一个战争，使他们被杀死，或彼此互相反对。他说，这就是为什么他们在穆提那共同作战之后，而奖赏只给予两个军团的原因，其目的在于引起他们内部的斗争和变乱。

87. 他说："你们也知道为什么最近安敦尼被打败了的原因。你们也听到了庞培党人在罗马对那些过去曾接受恺撒的一些礼物的人所做的事了。当凶手们的亲属这样控制元老院的时候，你们还能相信你们能够保留你们从恺撒手中所得到的土地和金钱吗？我还能相信我自己的生命会安全吗？在我这方面，无论如何，我会接受我的命运，为了父亲的缘故而忍受任何痛苦都是光荣的；但是我替你们这样一队勇敢

的人担心，因为你们是为了我和我的父亲而遭遇危险的。你们知道，自从你们拿着大法官的职位标帜来请我做大法官而我拒绝这个请求[80]以来，我是没有野心的。现在我看到，我和你们只有一条平安道路可走，假如你们帮助我得到执政官的职位的话。如果这样，我父亲给予你们的礼物可以保证，你们还应得到的殖民地马上可以实现，你们所有的奖金会全部给付，我将使凶手们受到惩罚，使你们不再有战争之苦。”

88. 军队听到了这些话之后，热情地欢呼，马上派遣他们的百人队长去替屋大维要求执政官的职位。当元老院开始谈到屋大维年纪太轻的时候，[81]百人队长们按照他们所受的训令回答说，古时的科维那斯，后来的老西庇阿[82]和少西庇阿[83]都是未到法定年龄而做执政官的；每个人都年轻，国家因此受到很大的益处。他们举伟大的庞培[84]和多拉培拉[85]作为最近的例子，又说，元老院曾允许恺撒本人在达到法定年龄还差十年[86]的时候为执政官候选人。当百人队长们正在很大胆地争论的时候，有些元老们看到他们这样随便发言，忍耐不住了，申斥他们超过了军纪的范围。当军队听到了这件事的时候，他们更加激怒了，要求马上领导他们到罗马去，说他们要举行一次特别选举，推选屋大维为执政官，因为他是恺撒的儿子。同时，他们毫无节制地赞美老恺撒。当屋大维看见士兵们在这样激动的情况下，他马上带着他们离开了会场，共有8个军团的步兵和相等数目的骑兵，[87]以及在军团中服务的辅助兵，从高卢行省渡过卢比孔河，进入意大利之后，——在内战之初，他的父亲也同样地渡过这条河的[88]——，他把他的军队分作两部分。他命令一部分慢慢地跟在后面；另一部分比较好的，由精选的士兵所组成的部队则迅速行军，以便乘其不备，把罗马攻下来。在途中屋大维遇着一个护送队，他们带来了一部分元老院作为礼物送给士兵们的金钱。屋大维担心这可能对他的雇佣军发生不良的影响。所以他悄悄地派遣一队兵把护送队吓走，他们带着金钱逃跑了。

XIII.元老院被迫允许屋大维为执政官

89. 当屋大维快到了的消息传到罗马的时候，罗马产生了很大的混乱和惊慌。人民到处乱跑，有些人把他们的妻室儿女和一切他们所最珍视的东西都运往乡间，运往城市中设防的地方，因为人们还不知道他的目的只是在于取得执政官的职位。他们听到一支军队带着敌视的目的来了，恐惧万状，草木皆兵。元老院被吓慌了，因为他们没有准备好了的军队。和平常在恐慌的情况下一样，他们彼此互相责备。有些人埋怨，说他们不应该无礼地夺取屋大维在进攻安敦尼的战斗中的兵权；[89] 另一些人埋怨说，屋大维要求凯旋，[90] 不是没有理由的，他们不应该以轻视的态度，对待他的要求；又有一些人说，这是因为他们嫉妒他，不使他有分配那笔赏金的荣誉；[91] 又有一些人说，这是因为没有把他增加到分配赏金的十人团中去；[92] 还有一些人说，他们使这些军队敌视他们，因为他们没有迅速地、全部地给付那些已经通过给予他们的礼物。[93] 他们特别埋怨，认为在这个时候造成这样一个冲突，是不合时宜的，因为当时布鲁图和喀西约离他们很远，他们的军队还没有组织好，在他们的侧面有安敦尼和雷必达对他们采取敌视的态度，他们认为，安敦尼和雷必达可能跟屋大维组织同盟，这样，他们的恐惧更大大地增加了。西塞罗长期以来是很显赫的，现在什么地方都看不见他了。

90.各方面都有了一个突变。每个士兵给付5 000德拉克玛，而不是2 500了；整个8个军团都给付，而不只付给两个军团了。屋大维被任命去分配这笔赏金，而不是十人委员团了；他又被允许缺席做执政官的候选人。使者被迅速地派出去把这些事情告诉屋大维。使者们刚离开罗马，元老院马上又后悔了。他们觉得他们不应当这样懦弱地感到恐慌，或者不流血而接受一个新的暴政，或者使人惯用暴力以取得职位，或者使士兵们惯命令统治国家。他们宁可尽他们的能力，把自己好好地武装起来，以法律来对抗侵略者，因为还有希望，如果以法律来对抗他们的话，甚至他们不会以武力来反对他们的国家。如果他们这样做的话，最好是忍受一个被围攻的时期，等待狄西摩斯和普隆卡来营救，宁愿自卫而死，而不愿不想办法而自动地屈服于奴役之下。他们详述古代罗马人争取自由的乐观精神和忍耐精神，当他们的自由发生危险的时候，他们是绝对不肯让步的。

91. 因为正在那一天，从阿非利加调来的两个军团都到了港口，这好像是神明促使他们保卫他们的自由似的。他们对于他们已经做了

的事情更加后悔了；西塞罗又出现了，他们取消了上面所说的一切法令。所有达到兵役年龄的人[94]都被征召武装起来，还有从阿非利加来的两个军团和他们带来的1 000骑兵以及蓬萨留在后方的一个军团，——所有这些军队都被指定驻扎在适当的地方。他们有些守卫着雅尼库隆山，金钱是储藏在那里的；有些守卫着台伯河上的桥；城市大法官指挥一些单独的部队。另一些人，在港口准备了小船和大船，携带金钱，以防战败时不得不从海上逃跑。他们很勇敢地从事这些仓促的准备工作，希望恐吓屋大维，使之向他们请求执政官职位，而不要向军队请求，或者至少他们希望可以英勇地自卫。他们也希望，一旦战争变为一个争取自由的斗争的时候，对方党派中有些人会改变他们的态度。他们寻找屋大维的母亲和姐姐，但是无论公开地或秘密地搜寻，他们都没有找着她们，他们又恐慌了，因为他们失去了这样重要的人质；因为恺撒的党人表示绝不对他们让步，所以他们得到结论，这是恺撒的党人把她们小心地隐藏起来了。

92. 当屋大维还在那里接见使者们的时候，他得到通知，这些法令已被取消了，因此，使者们狼狈退回。屋大维的军队更加愤怒，他带着他们急趋罗马，因为他恐怕他的母亲和姐姐遭遇祸害。对于那些在恐怖状态中的平民，他派遣骑兵去，预先告诉他们不要害怕。当所有的人正在惊慌的时候，他驻扎在魁里那尔山下，没有人敢去和他作战或阻止他。现在又有一个惊人的突变发生了。贵族们成群地跑去向他致敬，普通人民也跑去，按照军队的良好纪律排列起来作为和平的象征。次日，屋大维把他的军队留在那里，只带着足够的卫队进入城市。在这里又有成群的人沿着整个道路来迎接他，向他致敬，他们作了所有可以表示友好和服从的事。他的母亲和姐姐原在维斯塔[95]神庙中和女祭司在一起的，也跑来拥抱他。3个军团，不顾他们的将军，派遣大使们来，把他们转到他那边来了。指挥这些军团的一个将军科纽都自杀；其他的将军们和屋大维联合在一起了。当西塞罗知道休战的消息的时候，他通过朋友们，请求会见屋大维。当被允许会谈的时候，西塞罗为自己辩护，强调他以前曾在元老院建议屋大维为执政官。屋大维讥讽地回答说，西塞罗似乎是他的朋友中最后来祝贺他的一个人。

93. 第二天夜里谣言流传，说屋大维的两个军团，即马斯军团和第4军团已经倒到共和国一边去了，这两个军团的士兵们说他们受了

骗，被领导来反对他们的国家。虽然这些军队相距很近，但是大法官们和元老院轻率地相信了这个谣传，认为有了这两个军团的帮助（因为这两个军团是最勇敢的），他们可以抵抗屋大维的其余军队，以等待别处的军队来支援。同一个夜间，他们派遣曼尼阿斯·阿揆略·克拉苏到匹塞浓去募集军队，又命令一个军团将校阿彪利阿跑到城内各处去向人民宣布这个好消息。夜间元老们在元老院议事厅中开会，西塞罗在门口迎接他们；但是当谣传证明不实的时候，西塞罗坐着肩舆逃跑了。

94. 屋大维嘲笑他们，把他的军队更进一步移近罗马城，驻扎在马斯广场。[96] 那时候，他没有处罚那些大法官们，甚至连克拉苏他也没有处罚；克拉苏曾急忙地跑到匹塞浓去，当他被捉着的时候他化装为一个奴隶，马上就被带到屋大维的面前；他赦免所有这些人，以便获得仁慈的美名。但是不久以后，他们都被列入被宣布为公敌的名单之内。[97] 他命令把雅尼库隆山或其他地方的公款都拿到他那里来，根据过去因西塞罗的建议，付给他的军队金钱的命令，他分配给士兵每人2 500德拉克玛，并答应以后付给他们其余的部分。于是他离开了罗马城，直到人民会议选出执政官时为止。他和昆塔斯·培狄阿斯一起当选为执政官之后，他才以执政官的资格再进城来；昆塔斯是屋大维想要他做自己的同僚的，过去他把他自己从恺撒手中所得到的那部分遗产送给屋大维了。[98] 当屋大维举行祭祀的时候，出现了12头兀鹰；据说，罗慕路奠定罗马城基的时候，也出现了12头兀鹰的。他举行祭祀之后，他使他的父亲过继他为儿子的事情又按照库里亚法律得到批准——（这样才可能由人民批准他的继承）——因为部落或者地方分区所分成的几个部分，称为库里亚。我认为，这正像希腊人的类似的组织，称为夫拉特里亚[99] 一样。在罗马人中间，这是最合乎法律上的规定关于孤儿继承的办法；凡履行这个法律手续的人，对于过继他们的人的亲属和被解放的奴隶，有和真正的儿子们一样的权利。在恺撒的其他许多很好的附属物之中，有为数众多的被解放的奴隶，这些被解放的奴隶中有很多人是富有的；这可能是屋大维之所以除以前根据恺撒的遗嘱所确定的过继之外，还要人民批准他的过继的主要原因。

XIV.屋大维跟安敦尼的和解与狄·布鲁图之死

95. 屋大维使一条新的法律通过，取消过去宣布多拉培拉为公敌的法令，和惩办杀害恺撒的凶手们。马上有人出来控诉，恺撒的朋友们控告某些人犯了这个罪行，控告另一些人知道这个罪行的阴谋。后一个控告，甚至对一些当恺撒被杀时不在罗马城内的人也提出。用公告的方式指定一天作为审判所有这些人的日子，所有这些人都被缺席宣判为有罪，屋大维为法庭主席，没有一个法官表决赦免他们，只有一个贵族是例外，被免除了处罚；但是不久之后，他又和那些人一起，被列入罪犯之内。似乎大约在这个时候，有一个城市大法官昆塔斯·加利阿斯（他的兄弟马可·加利阿斯是在安敦尼部下服务的）请求屋大维派他管理阿非利加，他这样得到了机会之后，就阴谋杀害屋大维。他的同僚剥夺了他的大法官职务，人民拆毁了他的住宅，元老院判处他死刑。屋大维命令他到他的兄弟那里去；据说，他上了船，以后就再没有人看见过他了。

96. 这些事情做完之后，屋大维计划和安敦尼言归于好，因为他听说布鲁图和喀西约已经聚集了20个军团的士兵，他需要安敦尼的帮助来反抗他们。他移出罗马城外，向亚得里亚海边前进，徐徐而行，等待着元老院会做些什么。屋大维离开罗马后，培狄阿斯劝元老们不要使彼此的意见不可补救，而应当跟安敦尼和雷必达和解。虽然他们预见到这样的和解不是为了他们的利益或国家的利益，而只是帮助了屋大维反抗布鲁图和喀西约，但是他们还是赞成把它当作一件迫不得已的事同意这样做了。所以宣布安敦尼和雷必达以及他们部下的士兵为公敌的法令都被取消；另外把一些语气温和的法令送到他们那里去了。因此，屋大维写信祝贺他们，他答应帮助安敦尼去进攻狄西摩斯·布鲁图，如果需要的话。他们马上以友好的精神答复他，称赞他。安敦尼写道，他将为了恺撒的缘故，亲自惩办狄西摩斯；为了他自己的缘故，惩办普隆卡，那时候他愿意把他的军队和屋大维联合起来。

97. 这就是他们彼此来往的信件。当安敦尼正在追赶狄西摩斯的时候，阿西尼阿斯·波利俄带着两个军团和他联合在一起了。阿西尼阿斯又和普隆卡订立协议，根据这个协议普隆卡带着3个军团投降安敦

尼，所以安敦尼现在有了最强大的军队。狄西摩斯有10个军团，其中4个最有战斗经验的军团严重地受到饥饿的痛苦，现在还是软弱无战斗力的；而其余6个军团都是新兵，还没有训练好，不惯于艰苦工作，所以他对于战斗感到失望，他决定逃到马其顿马可·布鲁图那里去。他不是沿着亚平宁山脉的这一边撤退，而是向拉文那和阿揆雷雅方面撤退。但是因为屋大维正在从这条路上经过，狄西摩斯提出另一条比较远而难行的道路——渡过莱茵河，穿过蛮族部落的荒野地带。因此，首先是那些茫然不知所措和疲惫不堪的新兵叛离了他，和屋大维联合在一起了；接着就是那4个较老的军团和安敦尼联合在一起了，于是辅助兵也同样地投降了，只有一个高卢骑兵卫队还跟着他。于是狄西摩斯允许那些想回家的士兵回到他们自己的家乡去，他把他身边的黄金分配给他们之后，带着留下来的仅有的300个随从向莱茵河出发。因为人数这样少，渡河是困难的，所以现在除了10个人以外，其余的人也都遗弃了他。他穿上高卢人的衣服，因为他熟悉高卢语言，他装作一个高卢人，带着这10个人前进。他已经不从那条远路走，而是向阿揆雷雅方面走了，他想他带的人数这样少，不会被人注意的。[100]

98. 当他被强盗们俘虏绑起后，他问这个高卢部落的酋长是什么人。有人告诉他说那是卡密拉斯；卡密拉斯是过去受过他很多恩惠的，因此，他告诉他们把他带到卡密拉斯那里去。卡密拉斯看见他被带进来的时候，他在大众面前以友好的态度向他敬礼，申斥了那些捆绑他的人，因为他们由于不知，侮辱了这样伟大的一个人物；但是暗中他送信给安敦尼。安敦尼觉得幸运这样变化无常，有点受到感动，不愿意看见狄西摩斯，但是命令卡密拉斯杀死狄西摩斯，把头颅送给他。当他看见头颅的时候，他命令他的仆从把它埋葬了。狄西摩斯过去是恺撒的骑兵长官，在恺撒手下做过那旁一高卢总督，被恺撒指定为次年的执政官和另一个高卢[101]的总督，而他的结果是这样的。在恺撒被刺后一年半内，在特累邦尼阿斯之后，他是凶手中第一个受到惩罚的。大约同时，另一个杀害恺撒的凶手密纽喜阿斯·巴西拉斯[102]被他的奴隶们所杀，因为他正在伤害一些奴隶的肢体，以惩罚这些奴隶们。

---

[1] 马略之妻朱理阿是恺撒的姑母。——译者

[2] 原文中的动词缺漏了。——英译者

[3] 他原来的名字是盖约·屋大维。当他采用盖约·朱里亚·恺撒的名字的时候，他加上屋大维那斯一个名字，以表示他原来的氏族。为了清楚起见，在翻译中，常用屋大维这个名字。——英译者

[4] 这句话可能是抄写者误加进去的。——英译者

[5] 他父亲死后，他的母亲再嫁的丈夫。——译者

[6] 阿溪里的母亲。——译者

[7] 《伊利亚特》，XVIII.98（根据得尔俾爵士的译本）。——英译者

[8] 这句话的意义颇有疑问。什威克豪塞认为屋大维的意思是说，因为安敦尼反对奖赏凶手，他感激安敦尼，虽然安敦尼的反对是有他自私的目的的。——英译者

[9] 直译为："如果不同时是凶手〔根据他们自供〕的话，他们也就不是'杀戮暴君者'〔如他们自己所说的〕。"——英译者

[10] 参阅XIV.142。——译者

[11] 参阅XIV.147。——译者

[12] 参阅本卷第3 。——译者

[13] 朱理亚氏族自称为伊尼阿斯的子孙（XIV.151）。——译者

[14] 安敦尼氏族自称为赫丘利的子孙。——译者

[15] 原文此处主要动词遗漏。——英译者

[16] 意为赫丘利的子孙。——译者

[17] 指盖约·安敦尼（当时为大法官）和琉喜阿斯·安敦尼。——译者

[18] 这些字句的意思可能是这样的："他拿出了由官方书记官签名盖章的地契来"，在最近发现的草纸文书中，这些字句含有这样的意思。——英译者

[19] 恺撒遗嘱以其财产的四分之三予屋大维，以四分之一予培狄阿斯和彼那里阿斯。参阅斯韦托尼阿斯《十二恺撒传》（近代丛书英译本，第47页）。——译者

[20] 当时举行赛会和赠送礼物成为收买民众的手段。——译者

[21] 直译的意思是："迷住了他的听众。"——英译者

[22] 参阅XIV.13。——译者

[23] 参阅本卷第7 。——译者

[24] 朱理亚氏族的始祖女神。——译者

[25] 此处有点错误。恺撒没有征服山南高卢。——英译者

[26] 所有古抄本的原文都是说，安敦尼要按百人队投票，而不按部落投票，因为那个计划会使他落选。因此编者们把"百人队"和"部落"两个名字的地位互相调换了。——英译者

译者按：百人队会议是元老贵族可以操纵的；在部落会议中，平民势力占优势。

[27] 指布鲁图。参阅XIV.114。——译者

[28] 开尔是这样解释的，维尔利克也赞成。其他的人则把γνώμης和ἀπορη＾ σ北 相对偶，瑙克则更换了γνώμης的位置。那么，这句话的意思就是说，"当我很可能不知如何决定才好的时候"。——英译者

[29] 参阅XIV.143以下。——译者

[30] 参阅本卷第3 、4 等。——译者

[31] 参阅本卷第25 。——译者

[32] 很明显，这篇演说词是阿庇安所作而作为安敦尼口中说出来的。其中有些关于日期和事件发生的次序上的错误；这些错误是安敦尼不可能有的。——英译者

[33] 新执政官是赫喜阿斯和蓬萨。他们是事先由恺撒指定的，根据元老院批准恺撒一切行为的法令，他们继任为执政官。——英译者

[34] 大法官的权力是很高的，执政官不在罗马时，可以代理执政官处理行政事务，卸职后一年，以代大法官的名义为行省总督。——译者

[35] 现在的摩得那。——英译者

[36] 参阅本卷第4 。——译者

[37] 参阅本卷第48 。——译者

[38] 参阅本卷第43 。——译者

[39] 西塞罗公元前43年元月1日在元老院中发表他第五次《腓力比克》，元月4日在人民会议中发表他第六次《腓力比克》。两篇演说词只有一点类似这篇演说词（英译注）。《腓力比克》是西塞罗攻击安敦尼的演说词（共14篇）的名称，这个名称是由德谟斯提尼攻击马其顿国王腓力的演说词而来。——译者

[40] 参阅本卷21以下 。——译者

[41] 参阅本卷第30 。——译者

[42] 参阅XIV.13。——译者

[43] 参阅XIV.136以下。——译者

[44] 参阅本卷第30 。——译者

[45] 参阅本卷第45 。——译者

[46] 参阅本卷第25 。——译者

[47] 参阅XIV.133以下。——译者

[48] 参阅本卷21以下 。——译者

[49] 参阅本卷第4 。——译者

[50] 参阅本卷第3 。——译者

[51] 参阅本卷第25 。——译者

[52] 参阅本卷第46 。——译者

[53] 参阅II.（II,V）。——译者

[54] 参阅XIV.32以下。——译者

[55] 参阅XIV.146以下。——译者

[56] 此处原文可能有误。也许可以和法文 se multiplier： （“to be a host in oneself”）做比较。——英译者

[57] 说西塞罗伪造元老院给安敦尼的信件的说法是不真实的。西塞罗极力反对派遣大使们到安敦尼那里去，主张马上宣战和征集军队，以反对安敦尼。——英译者

[58] 参阅本卷第51 。——译者

[59] 指布鲁图和喀西约。——译者

[60] 安敦尼这个回信，西塞罗在第八次《腓力比克》（8-9）中引用了，并有一些简短的评论。——英译者

[61] 这个故事，就其和西塞罗有关系的一部分而言，一定完全是假的，因为在西塞罗的《腓力比克》中，完全没有提到这类的事情，虽然文提狄阿斯，在他想象进兵罗马去捉拿西塞罗之后，两次被提到。——英译者

[62] 可能是卡普列那斯之误。——译者

[63] 马斯是战神，该团以善战著名，故称马斯军团（XVI.115）。——译者

[64] 参阅本卷48 、51 。——译者

[65] 这次晤谈可能是奥古斯都时代的人捏造的。——英译者

[66] 参阅本卷第48 。——译者

[67] 中国古书上称为安息人。——译者

[68] 参阅XVI.48。——译者

[69] Λίβωνίι不是斯克利波尼阿斯·利波，就是原文λίβιω（李维）之误。——英译者

[70] 参阅本卷第63 。——译者

[71] 参阅XVII.8。——译者

[72] 参阅本卷第75 。——译者

[73] 原文可能有讹误。此处提到海战是不适当的。——英译者

[74] 罗马人分一夜为四更，第四更为黎明的时候（约上午3时至6时）。——译者

[75] 参阅本卷第82 。——译者

[76] 执政官蓬萨的儿子。——译者

[77] 恺撒的部将。——译者

[78] 旧阿非利加，即过去的迦太基。——译者

[79] 参阅本卷第51 、74 。——译者

[80] 参阅本卷第48 。——译者

[81] 做执政官的法定年龄是满42岁，做大法官的年龄是39岁，但屋大维当时仅19岁。——译者

[82] 为执政官时年31。——译者

[83] 为执政官时年38。——译者

[84] 为执政官时年36。——译者

[85] 为执政官时年25。（XIV.129）。——译者

[86] 这是错误的。恺撒于〔罗马建国纪年〕694年（公元前60年）第一次当选为执政官，于695年就职，当时他正达到法定年龄43岁。——英译者

如果照传统的说法，恺撒生于公元前100年的话，他没有达到法定年龄；如果照蒙森的说法，他生于公元前102年的话，他刚刚达到法定年龄。——译者

[87] 罗马军制，每军团4 500人，内骑兵300；马略时代军团人数增至6 000。——译者

[88] 参阅XIV.35。——译者

[89] 参阅本卷第80 。——译者

[90] 参阅本卷第80 。——译者

[91] 参阅本卷第86 。——译者

[92] 参阅本卷第86 。——译者

[93] 参阅本卷第86 。——译者

[94] 按罗马制度，自17—46岁为兵役年龄。——译者

[95] 罗马的女灶神。——译者

[96] 罗马人民举行森都里亚会议的地方。——译者

[97] 参阅XVI.5以下。——译者

[98] 参阅本卷第22 。——译者

[99] 即希腊人的大氏族，或称胞族。——译者

[100] 阿庇安记载中的地理很多地方需要修正。从这段记载中，狄西摩斯所走的路线，是不可能查出的。——英译者

[101] 即山南高卢。——译者

[102] 参阅XIV.113。——译者

第十六卷（内战史第四卷）

I.屋大维、安敦尼和雷必达的后三头同盟

1. 杀害恺撒的凶手们中间，两个人是这样受到惩罚的，两人都是在他们自己统治的行省内被征服的；特累邦尼阿斯是在亚细亚，[1] 狄西摩斯·布鲁图是在高卢。喀西约和马可·布鲁图是杀害恺撒的阴谋中两个主要的领导者，他们占有从叙利亚到马其顿的领土，有巨大的军队——骑兵、海军和20个军团以上的步兵，以及许多船舰和金钱；这两个人是怎样受到报复的，《内战史》的第四卷将要说明。当这些事情正在进行的时候，在罗马发生了对被宣布为公敌的人的追缉和逮捕，以及因此而产生的灾难；像这样的灾难，在希腊人的内乱中，或战争中，或者在罗马人自己的内乱或战争中，除了苏拉时代以外，是找不出的；苏拉是第一个把他的敌人的名字列在宣布的公敌名单上的。马略搜索他的敌人，惩办那些他所能找到的敌人；但是苏拉宣告对那些杀死被宣布为公敌者的人，予以巨大的奖金；对于那些隐藏他们的人，予以严厉的处罚。在马略和苏拉时代所发生的事情，以前我在有关他们的历史中已经叙述了。[2] 我的前卷书的续篇如下。

2. 屋大维和安敦尼在穆提那附近拉文尼阿斯河中一个荒凉的小岛上和解他们的纠纷。[3] 两人各带5个军团，彼此相对地驻扎着，然后每人带着300士兵前往河上的桥边。雷必达在他们之先，跑到那里去，搜索一下那个小岛，然后挥动他的军服，作为信号，要他们前来。于是各人把他的300士兵交给他的朋友们带着，留在桥上；他们来到小岛的中部，很清楚地可以被人看见，三个人在那里坐着开会，屋大维坐在中央，因为他是执政官。他们从早到晚，开了两天会，他们达成这些协议：屋大维辞去执政官的职务，在这一年剩余的时间内由文提狄阿斯做执政官；通过法律，建立一个新的行政长官职位，以平定内部

的纠纷，雷必达、安敦尼和屋大维三人担任这个新的行政长官职位，有执政官的权力，以5年为期（这个名义比独裁官的名义好些，可能是由于安敦尼的法令[4]已经废除了独裁官职位的缘故）；这三个人马上指定这5年内每年罗马城市的行政官吏；三人分配各行省，以全部高卢（除掉和比里尼斯山脉相邻的旧高卢[5]那一部分外）分配给安敦尼；旧高卢和西班牙分配给雷必达；而屋大维则占有阿非利加、撒丁尼亚和西西里以及附近的其他岛屿。

3. 这样，罗马人的领土由三头同盟瓜分了。只有亚得里亚海以东的地区没有分配，因为这些地区还在布鲁图和喀西约两人控制之下，安敦尼和屋大维将要和他们作战。雷必达做下一年的执政官，留在罗马，做他们所需要做的事情，同时他派遣代表去统治西班牙。他留下他自己的3个军团守卫罗马城，把其余7个军团分配给屋大维和安敦尼，屋大维得到3个军团，安敦尼得到4个军团，这样，他们每人可以带着20个军团去作战。为了鼓舞士兵们有取得战利品的希望，他们允许士兵们，除其他的礼物之外，可以有18个意大利城市作为殖民地——这些城市在财富上，在地产和房屋的豪华上都是超过其他城市的，这些城市将分配给他们（土地、建筑物和一切），正好像它们是在战争中从敌人手中攻下来的城市一样。这些城市中最有名的是加普亚、利吉姆、维努西亚、贝尼温敦、努塞里亚、阿里密浓和维波。这样，意大利最美丽的地区被划分出来给予士兵了。但是他们决定首先消灭自己的私敌，使这些敌人不致乘他们在海外作战的时候，干涉他们的一切安排。成立这些协议之后，他们把这些协议写在文书上，屋大维以执政官的资格把协议的全部内容，除将宣布的公敌的名单外，都通知了士兵们。士兵们听到了这些协议的时候，大声喝彩，互相拥抱，表示彼此和解了。

4. 当这些事情正在进行的时候，在罗马出现了许多可怕的灾异和凶兆。狗不断地像豺狼一样嗥叫着——这是一个可怕的预兆。豺狼飞走，穿过广场——豺狼是城市里不常见的动物。牛群发出人的声音来。一个初生的婴孩就会说话。雕像流汗，有些甚至于流出血汗。常常听见有人大声叫喊。武器相击的声音和马匹践踏的声音，但是那里又看不见什么东西。在太阳的周围看见许多可怕的预兆，天上落下一阵一阵的石头，不停的闪电打在神庙和神像上面；因为这些事情，元老院派人去请伊达拉里亚的占卜者和预言者。其中一个年龄最老的说，昔

日王权的统治又快恢复了，除了他自己一人之外，他们都将变为奴隶；于是他闭着他的口，阻止自己呼吸，直到他死了为止。

II.三巨头正式宣布公敌的命令

5. 当三巨头在一起的时候，他们马上联合起来，把那些应该处死的人列成一个名单。他们把那些因为有势力而为他们所猜忌的人列在名单之内；把他们自己的私仇也列入；在当时和以后，他们又互相交换自己的亲戚朋友，处以死刑。他们随时在名单上增加名额，有时是因为仇敌的关系；有时只是因为一种私人嫌怨，或者因为受害者是他们的敌人的朋友，或者是他们的朋友的敌人，或者因为他们有财富。当时三巨头需要大量金钱来进行战争，因为亚细亚的税收已经交给布鲁图和喀西约，而他们两人还在那里征集款项，各国国王和总督们仍向他们两人交纳。所以三巨头缺少金钱，因为欧罗巴，特别是意大利，由于战争和各种勒索，已经枯竭了；因为这个缘故，他们对于平民，最后甚至对于妇女们，都征收很重的捐税，他们打算对于买卖和租佃也征税。现在也有一些人因为有华丽的别墅或城市住宅而被宣布为公敌了。被宣布处死和没收财产的元老们约300人，被处死的骑士约2 000人。被宣布为公敌的名单内，有三巨头的兄弟们和叔伯们，[6]也有三巨头部下的一些僚属们，因为他们和他们的领袖或他们的同僚发生意见而被列入名单中。

6. 当他们结束会议到罗马去的时候，他们把大部分牺牲者的名单延期发表，但是他们决定预先派遣刽子手去，不经过预告就杀死了12个（有人说是17个）最重要的人物，西塞罗也在内。其中有4个人马上就被杀死了，有的是在宴会上，有的是在街道上遇着的；当在神庙中和住宅里搜索其他的人的时候，整夜发生了意外的惊慌，人们哭泣着跑来跑去，好像在一个被攻陷了的城市里一样。当人们知道有些人被抓着杀了，而没有预先公布被杀者的名单，因此每个人都以为他自己就是追捕者所正在搜索的对象。这样，在失望中，有些人将要放火焚烧他们自己的住宅，另一些人想焚烧公共建筑物，或者在他们疯狂的情况下，想在他们遭受打击之前，做出一些可怕的事情来；如果不是执政官培狄阿斯匆忙地跑来的话，他们可能真的会这样做的。执政官

培狄阿斯带着传令官匆忙地赶到各处，鼓励他们，要他们等到天亮的时候，以便得到更正确的消息。到了第二天早晨的时候，培狄阿斯和三巨头的意思相反，公布了17个人的名单，认为只有这些人是内乱的制造者而应当处以极刑。对于其余的人，他当着公众宣誓保证他们的安全，因为他还不知道三巨头的决心。

第二天晚上，培狄阿斯因疲劳过度而死了。

7. 三巨头连续在三天内分别进城，屋大维、安敦尼和雷必达每人带着他的卫队和一个军团。他们到了的时候，全城立刻布满了兵器和军旗，它们都布置在最有利的地方。在这些武装的士兵包围中，马上召开人民会议。保民官巴布利阿斯·泰提阿斯提出一个法案，设置一个新的行政长官职位以平定目前的混乱局面。新的行政长官职位包括三人，即雷必达、安敦尼和屋大维，任期五年，其权力与执政官相同（希腊人称这种官吏为总督，这是斯巴达人称呼那些他们任命以统治他们的属国的人的名称）。对于这个提案没有给予仔细考虑的时间，也没有指定表决的日期，而是马上就通过了。当天晚上，被宣布为公敌的名单上，除原先的17人以外，又增加了130人，在城内各地方公布；不久之后，又增加了150人，名单上不断地增加了那些后来被判刑的人或者以前被误杀的人，以表示他们的被杀是合理的。根据命令，这些被杀者的头颅被送到三巨头那里去，以得到规定的奖赏，对自由人的奖赏给予金钱，对奴隶，则给予金钱和自由。所有的人必须对于他们的住宅的搜查提供便利。凡收留逃亡者或隐藏他们或拒绝搜查者，应受到和被宣布为公敌的人同样的处罚；凡告发隐藏者的人应受到同样的奖赏（如同那些杀死公敌的人一样）。

8. 宣布公敌的原文如下："马可·雷必达、马可·安敦尼和屋大维·恺撒受人民的推选以整顿共和国，现在正式宣言：如果背信弃义的叛徒们在乞求怜恤而得到宽恕的时候，不是变为他们的恩人的敌人，并且阴谋杀害他们的恩人的话，那么，盖约·恺撒既不会被那些在战争中被他俘虏之后，因为他的仁慈而得到挽救，并被他承认为他的朋友，而给予许多官职、荣誉和礼物的人所杀害了，我们也不至于被迫而使用这个广泛的严厉方法来对付那些曾经侮辱我们，宣布我们为公敌的人了。现在我们看到那些曾经阴谋陷害我们的人，那些曾经杀害恺撒的人的害人的恶念是不可能用仁慈平息的，因此我们宁愿先发制人，而不愿遭到他们的毒手。凡是看见了恺撒和我们自己所已经受到的祸害

的人不要以为我们的行动是不正义的、残酷的或过火的。虽然恺撒掌握了最高的权力，虽然他是最高僧侣，虽然他曾经征服了那些对罗马人最为可怕的国家，[7] 而使之屈服于我们权力之下，虽然他是第一个人企图征服赫丘利石柱以外没有人航行过的海洋，并且发现了一个从前罗马人所不知道的国家，[8] 但是这个人在名为神圣的元老院议事厅中，在神明目睹之下，被那些他在战争中所俘虏而赦免的人，而且有些还是被他指定为他的财产的共同继承者的人所杀害，身受23处懦夫的伤口。这个可恶的罪行发生之后，另一些人不逮捕这些犯罪的匪徒，反而派遣他们去做司令官和总督，他们利用这些职权夺取公款，募集军队来反对我们，并向那些从来就敌视我们统治的蛮族人[9] 请求援兵。那些不肯服从他们的命令的罗马附属城市，他们已经焚毁、劫掠了，或夷为平地了；另一些城市被他们用恐怖手段强迫拿起武器来反抗祖国和反抗我们了。”

9. “他们中间，有些人我们已经惩罚了；[10] 托神明的保佑，你们现在一定会看到其余的人也将受到惩罚。虽然这项工作的主要部分我们已经完成了，或者在我们很好的控制之下了，这就是在西班牙和高卢以及在意大利这里的事情已经解决了，但是还有一项工作没有做，那就是进军海外，攻击那些杀害恺撒的凶手们。[11] 在我们替你们进行海外战争的前夕，我们认为，让其他的敌人留在后方，趁我们不在此地的时候，在战争期间等待着机会，这无论对于你们或对于我们，都是不安全的；同时，我们也认为我们不能因为他们的缘故而迟延了，我们应当一劳永逸地在我们的前进道路上清除他们，因为我们看见当他们通过我们和我们指挥下的军队为公敌的时候，他们已经开始向我们作战了。”

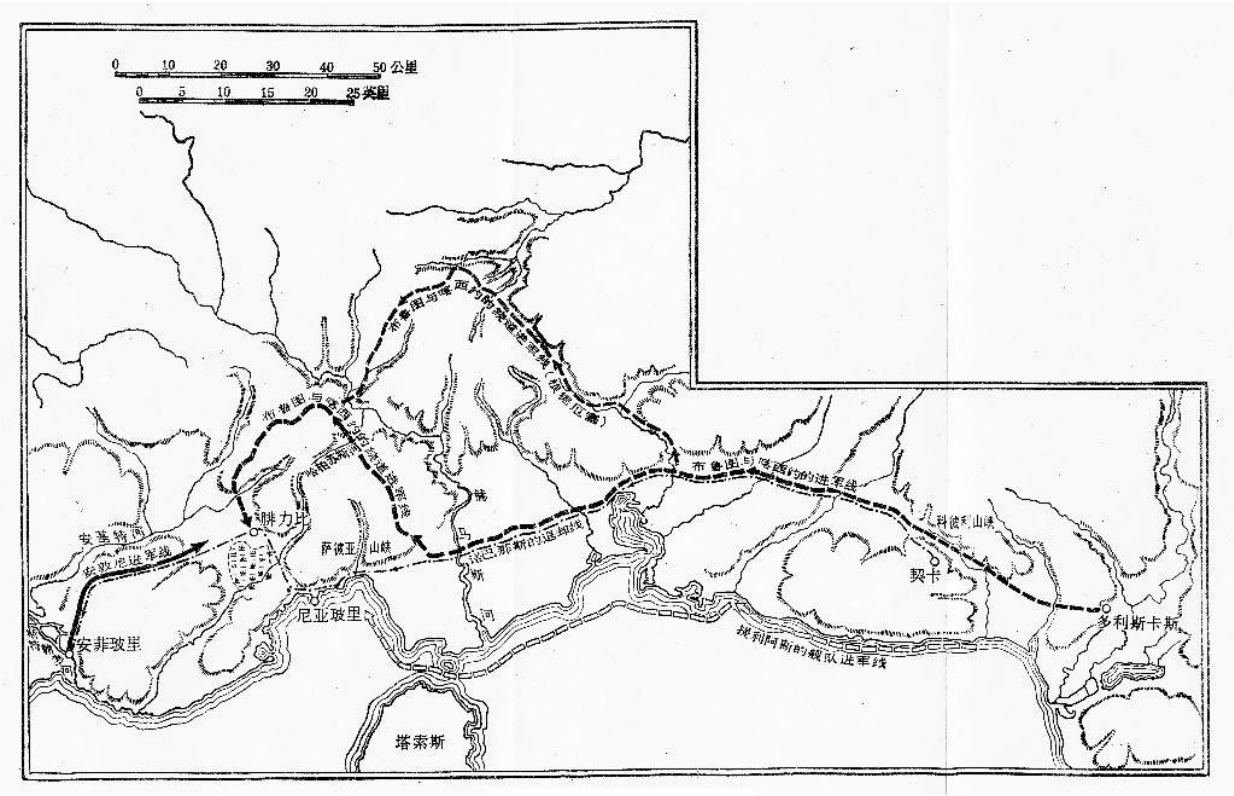

布鲁图和喀西约在色雷斯进军图

10.“在他们方面，他们不顾神明的惩罚和人类的谴责，使多少公民和我们一起遭到毁灭！我们不会粗暴地对付很多的人；我们也不会把所有曾经反对过我们的人，或者阴谋陷害过我们的人，或者那些只以他们的财富、他们的富饶或他们的地位而著名的人当作敌人；我们也不会和在我们之前另一个在内乱中整顿共和国的时候，掌握最高权力的人、那个因为他的成功而你们称之为幸运的人[12]一样，杀戮那么多的人；但是三个人的敌人必然会比一个人的敌人要多些的。我们只能报复那些最坏的和罪恶最重的人。我们这样做，是为了你们的利益，正和为了我们自己的利益一样，因为当我们继续冲突的时候，你们都必然会卷入很大的危险中，同时我们也必须做一些事情来安抚我们的军队，因为我们的军队已经受到侮辱，受到刺激，被我们的共同的敌人宣布为公敌了。虽然我们可以就地把那些我们决定要抓住的人逮捕起来，但是我们愿意宣布他们为公敌而不愿悄悄地把他们逮捕起来；同时，这也是为了你们的缘故，使那些被激怒的士兵们不至于超越他们所受的命令去反对无辜的人，而使他们根据命令去反对按名指定的某一些人，而饶恕其他的人。”

11. “那么，愿神保佑，就是这样吧！[13] 任何人不得窝藏下面列有名字的任何人，或者隐瞒他们，或者送他们逃跑，或者被他们用金钱收买。任何人如果被发觉救护他们，帮助他们或者和他们同谋的话，我们一定把这些人也列入公敌名单之内，绝不宽恕。凡杀死被宣布为公敌的人可以把死者的头颅带到我们这里来，领取下列的奖金：给予一个自由人，每个头颅25 000亚狄迦德拉克玛，给予一个奴隶的自由、10 000亚狄迦德拉克玛和他主人的公民权。告密者得到同样的奖金。为了不使人知道他们起见，那些得奖者的名字不列入我们的登记册上。”这就是三巨头所颁布的宣布公敌的文字，尽可能正确地从拉丁文译成希腊文。

III.宣布公敌在罗马造成的恐怖情况

12. 雷必达是第一个开始宣布公敌的，他的兄弟鲍鲁斯是公敌名单上第一个人。其次是安敦尼宣布公敌，他的舅父琉喜阿斯·恺撒是名单上第二个人。这两个人是首先投票赞成宣布雷必达和安敦尼为公敌的。第三个和第四个牺牲者是当选为下年度执政官的亲属，就是普隆卡的兄弟普罗喜阿斯和阿西尼阿斯的岳父昆塔斯。这四个人的名字列在名单的前头，是因为他们的职位高，可以造成恐怖和绝望，使名单上有名的人没有一个有逃掉的希望。被宣布为公敌的人中间有托连尼阿斯，据说，他曾经做过屋大维的教师。当名单公布的时候，城门口和城的一切其他出口，港口、沼泽、湖泊，一切其他便于逃跑或隐藏的地方都有士兵把守；百人队长奉命搜查附近的乡间。这一切事情都是同时进行的。

13. 马上在整个城市和整个乡村，无论在什么地方，每一个在名单上有名字的人偶然被发现了的时候，他会突然遭到各种形式的逮捕和杀戮，凶手们把头颅割下来，因为领奖时须要交出头颅；有些人化装为下等人逃跑，这和他们以前的声名显赫成一个奇异的对比。有些人逃到水井里面去，另一些人则藏在脏污的阴沟里。有些人躲在烟囱中。另一些人默默无言，缩作一团，藏在他们屋顶上很厚的瓦堆底下。因为有些人害怕他们的妻子和心怀恶意的孩子们的程度不减于害怕他们的凶手们；而另一些人则害怕他们的被解放的奴隶和奴隶们；

债权人害怕他们的债务人；邻人们害怕那些垂涎他们的田地的邻人们。以前闷在心里的仇恨突然爆发出来了。元老们、执政官等级的官员们、大法官们、保民官们（将要担任这些职务的人或已经担任过这些职务的人）的情况有惊心动魄的改变；他们痛哭流涕地俯伏在他们自己的奴隶的脚下，称仆役为救主和主人。但是最可悲伤的，是他们虽然遭到了这样的屈辱之后，还是得不到怜惜。

14. 各种灾祸不断发生，但是这和普通的变乱或军事占领不同，因为在那种情况下，人们只需戒备反对党的人员或敌人而可以信赖自己家里的人；但是现在他们害怕家里的人甚于害怕凶手们，因为在普通变乱或战争的时候，家里的人是没有什么可怕的，但是现在他们忽然由家内的仆人变为敌人，或者因为他们有宿怨隐藏在心中，或者因为他们想得到奖赏，或者因为他们想占有他们主人住宅中的金银。因为这些缘故，每一个人对于他的主人都心怀异志，宁愿自己得到利益，而不愿同情主人。那些忠实而心怀善意的人又不敢帮助或隐藏那些遇难的人，或和他们同谋帮助他们逃亡，因为这种行为将使他们受到同样的处罚。这和那首先被处罚的17个人所遭遇的危险完全不同。那时候，没有宣布公敌，只是某些人出乎意外地被逮捕，因此所有的人都害怕有同样的遭遇，所以都彼此互相庇护；但是在宣布公敌时，有些人马上变为所有人的掠夺对象，而另外一些人因为自己没有危险，就急于得到利益，因此他们变为凶手们的善于闻血腥的猎犬，以便得到奖赏；至于一般群众，有些人劫掠被杀害者的住宅，他们私人的利益使他们忘记了公共的灾难，而另一些比较谨慎和正直的人则因惊慌而变为麻木了。其他受内战灾祸的国家，因各党派的和解而可以得到挽救；而在这次情况下，领袖们的纠纷一开始就造成毁灭，后来他们的和解也造成了同样的毁灭；他们想到此事时，最感到惊异。

15. 有些人实行自卫，和那些来杀害他们的人斗争而死。有些人不加抵抗，认为这不能责备那些来攻击他们的人。有些人绝食而死，或自缢，或溺毙，或投入火中烧死。有些人把自己交给凶手们，或者当凶手们来迟了的时候，派人去召他们来。另一些人隐藏起来，做出低声下气的哀求，或设法逃避这个危险，或用金钱行贿，使自己逃脱危险。有些人是被误杀的，或因私人仇恨而被杀的，这是违反了三巨头的意思。很明显，如果尸体上还留着头颅的话，那个尸体一定不在被宣布为公敌者之内的，因为被宣布为公敌者的头颅是在广场讲台上示众的，头颅必须带到那里去以便领奖。另外一些人（妻子们、儿女

们、兄弟们和奴隶们）的忠诚和勇敢也是同样显著的，他们用各种方法挽救那些被宣布为公敌的人，或者替他们计划，或者当他们的计划失败的时候，和他们一块儿死亡。有些人甚至在被杀者的尸体上自杀。那些逃脱了的人中间，有些因船只失事而死亡，恶动追逐他们到底。另一些人出乎意外地得以保全生命，后来成为城市的长官，战争中的司令官，甚至享受了凯旋的荣誉。这个时候出现了这些自相矛盾的现象。

16. 这些事情的发生不是在一个普通的城市里，不是在一个弱小的王国里；恶魔这样震撼了这个统治这样多国家，陆地和海洋的最强大的国家，经过一个长时期以后才带来这样良好的秩序。其他类似的事情，过去在苏拉时代，甚至在苏拉以前盖约·马略时代已经发生过了。那些灾难中最显著的事件，在我写的那些时代的历史中我已经叙述了，[14] 在那些时代所增加的恐怖是死者被抛弃而不埋葬。现在我们正在考虑的事情更值得注意，因为这三巨头有崇高的品位，尤其其中一人有很大的声誉和很好的运气，[15] 他把政权建立在一个巩固的基础上，在他死后，他留下他的世系和至今仍是至高无上的声誉。现在我将叙述这些事情中最值得注意的和最惊心动魄的；这些事情我们最好记住，因为这类事情以后是不会再有的了。但是我不是将所有的事情都说的，因为单是杀戮或逃亡或者那些后来被三巨头所赦免而回国的人，在家里过着普通生活的事情是不值得一提的。我将只说到那些事情，因为它们的特殊性质最令人惊异或者最可以证实我已经说过了的事实。这些事情是很多的；先后有许多罗马历史家[16] 在许多著作中都记载了这件事情。为了扼要叙述以缩短我的篇幅起见，我将叙述每种事情的几个事例，以证实这种事情的真实性，并说明我们现今的时代是幸福的。

IV.对被宣布为公敌者的屠杀

17. 事实上，屠杀是从那些当时还在职的官吏开始的。第一个被杀的是保民官萨尔维阿斯。依照法律的规定，他的职位是神圣不可侵犯，被授予最大的权力，所以保民官甚至曾经把执政官下过狱。萨尔维阿斯也就是那个最初阻止元老院宣布安敦尼为公敌的保民官，[17]

但是后来他一切都和西塞罗合作了。当他听到三巨头订立了协议，并迅速向罗马进军的时候，他举行一次宴会来款待他的朋友们，因为他相信他宴请他的朋友们的机会是不会多的了。当宴会正在进行的时候，士兵冲进来了，有些客人在惊慌中吓得跳起来了，但是指挥士兵的百人队长命令他们重新坐在他们的席位上，不要作声。于是那个百人队长抓着萨尔维阿斯的头发，如同他原来的样子，把他拖过桌子那边适当的地方，把他的头颅割下来，命令客人们留在那里，不要乱动，除非他们愿意遭受同样的命运。所以甚至那个百人队长离开以后，他们还是留在那里，吓痴了，哑口无言地偃卧在保民官的无头尸体之旁，直到夜静更深。第二个被杀的是大法官密纽喜阿斯，他正在广场主持人民会议。他一听到士兵们正在搜寻他，就跳起来，到处乱跑，想寻找一个藏身之处，他换了衣服，于是冲进一家店铺，遣走他的随从和携带他的职位标帜的侍卫。这些随从们感到惭愧和怜悯，因此在附近逗留不去，这样，无意中就使那些想杀害他的凶手们更容易地发现他了。

18. 另一个大法官安那利斯，正在带着他的儿子到处活动（他的儿子为财政官的竞选人），在各处为他的儿子争取选票。有些跟着他走的朋友们和那些替他携带职位标帜的人听到他列在公敌的名单内，就跑走了。他和他的一个被保护人逃难，这个被保护人在郊外有一栋很小而在各方面都是简陋不堪的房子，他一直安稳地躲藏在那里，直到最后，他的儿子疑心他逃到这个被保护人那里去了，于是带凶手们到那里去。三巨头把他父亲的财产给了他，把他升为营造官。当他醉后回家的时候，他为了一些事情和人争吵起来了，他被原来杀害他父亲的那些士兵们所杀害了。

图连尼阿斯当时不是大法官，但以前做过大法官，他的一个年轻的儿子是一个无赖之徒，但在安敦尼面前很有势力；他请求那些百人队长们暂时延缓他的死刑，等待他的儿子能够替他向安敦尼申请。他们对他笑着说，“他已经申请了，但是站在另一边申请的”。[18] 当这位老人知道这件事的时候，又请求暂缓片刻，等到他能够看见他的女儿；当他看见他的女儿的时候，他告诉他的女儿不要要求她应得的那一部分遗产，否则她的哥哥会向安敦尼请求处她以死刑。后来这个人可耻地挥霍了他的财产，最后因犯盗窃罪而被放逐了。

19. 西塞罗自从恺撒死了以后，如一个公众演说家所能做到的，掌握了最高的权力，他和他的儿子，他的兄弟，他的兄弟的儿子，他的全家，他的党羽和他的朋友们一起被宣布为公敌了。他坐着一条小船逃跑；但是因为他忍不住晕船，所以又上岸了。跑到他自己在意大利的卡伊大城附近一个别墅里去（这个地方我去看过，以求得到关于这个悲惨事件的知识），安静地留在这里。当搜捕者快要到了的时候（因为在所有其他的人中间，安敦尼搜捕他最急；另一些人为了安敦尼的缘故，也搜捕他最急），乌鸦飞进他的卧室，扯下床上的被子，它们聒噪的声音把他从睡眠中惊醒了，他的仆人们预知这是神明的一个警告，因此，他们用一乘肩舆又把他送到海边去，很小心地从深密的丛林中通过。许多士兵分成小队在附近乱跑，打探是不是有人看见西塞罗。有些对他有善意而心怀怜惜的人说，他已经坐船走了；但是西塞罗过去的一个死敌克罗狄的一个被保护人，一个鞋匠，把路指给那个带着一小队士兵来搜索西塞罗的百人队长利那。利那追赶西塞罗，他看见集合起来实行自卫的奴隶人数比他自己所指挥的军队多得多，于是他用一个诡计，大声叫喊道："后边的百人队长们啊，赶快向前来！"

因此，那些奴隶们以为还有更多的士兵快来了，因而大为吃惊。

20. 虽然利那曾经有一次在受审的时候是由西塞罗救出来的，但是现在他把西塞罗的头拖出肩舆，想把它割下来，因为他没有经验，他砍了三下，或者可以说是锯下来的。[19] 他又割下了那只西塞罗过去用以书写攻击安敦尼为暴君的演说词的手；这些演说词，他模仿德谟斯提尼的演说词，称之为"腓力匹克"。于是有些士兵乘着马，另一些坐着船，赶快去告诉安敦尼这个好消息。当安敦尼正在广场中坐在法庭前面的时候，利那在很远的地方，就把西塞罗的头和手高高地举起，摇闪着给安敦尼看。安敦尼的喜欢是不可形容的。他表扬了那个百人队长，除规定的奖赏外，他还另外给了他250 000亚狄迦德拉克玛，因为他杀死了他生平最大的和最仇恨的敌人。西塞罗的头和手，在广场中那个他常常发表公开演说的讲坛上悬挂了很长久的时间，跑来看这些示众之物的人数比以前跑来听他的演讲的人数还要多些。据说，甚至在他用餐的时候，安敦尼也把西塞罗的头放在他的桌前，直到他把这个可怕的东西看厌了的时候为止。

西塞罗就是在当时也是以善于辞令著名的，他做执政官的时候，对他的祖国曾经有过最大的贡献；他就是这样被杀死，并在死后这样被侮辱的。他的儿子已经事先被送往希腊布鲁图那里去了。西塞罗的兄弟昆塔斯和他的儿子一起被捉着了。他请求凶手们先杀他自己，后杀他的儿子；而他的儿子则请求先杀他，后杀他的父亲。凶手们说，两个请求都可以允许；于是他们自己分作两队，每队抓住一个人，信号一发出，就把两人同时杀死。

21. 当厄格那都父子互相拥抱的时候，一刀把两人同时杀死，两人的头颅被割下来，而身体其余的部分还紧紧地抱着。巴尔保斯首先送他的儿子向海边逃跑，以免他们两人同时逃跑引起别人注意；而他在后面不远的地方跟着。有人告诉他，或者是故意的，或者是无意的，说他的儿子已被抓着了。他就跑回来，把自己交给凶手们。他的儿子也因船只发生事故，而被溺死了。这样，厄运增加了当时的灾难。阿伦提阿斯的儿子不愿意离开他的父亲而逃跑。他的父亲费了很大的力气才说服他去寻找安全的地方，因为他还年轻。他的母亲陪着他到城门口，她回来之后也不过去埋葬她被杀死的丈夫。当她听到她的儿子也在海中丧生的时候，她自己也绝食而死。

这些可以作为好儿子和坏儿子的例子。

22. 至于兄弟们，利加利阿斯两兄弟同时被宣布为公敌，他们躲在炉灶中；直到他们的奴隶们发觉了他们的时候，一个被杀，那一个逃跑了；当他知道他的兄弟已被杀了的时候，他自己从桥上跳入台伯河中。有些渔人把他救起来了，以为他是失足落水的，而不是自己跳进去的。他坚决地反对救他，他又想跳入河中。但是当他被那些渔人阻止的时候，他大声叫道，“你们不是在救我，而是在毁灭你们自己，因为你们帮助一个被宣布为公敌的人。”但是他们还是可怜他，把他救了；直到最后有些在桥上站岗的士兵们看见了，跑过来把他的头颅割下。另有两兄弟，其中一人投了河，他的一个奴隶寻找他的尸体5天。最后他找着了，因为还可以认得出，他为了奖赏的缘故，把头割下来了。另一个兄弟，躲在一个粪堆里面，另一个奴隶泄露了他。凶手们不肯进入粪堆里去而用他们的长矛刺着他，把他拖出来，就照原来的样子，把头割下，洗都没有洗一下。另一个人，看见他的兄弟被捕了，而不知道他自己也是被宣布为公敌的，他跑上去，说：“请先杀我。”[20] 那个百人队长带着公敌的名单在手中，就说，“你的要求是

正当的，因为你的名字在他的名字的前面。”他这样说了，就把他们两个人按照当然的次序都杀了。

23. 上面所说的，可以作为兄弟们的例子。利加利阿斯被他的妻子隐藏起来，她只把这个秘密告诉了一个女奴隶。这个女奴隶出卖了她，当她丈夫的头颅被带走的时候，她跟在后面，大声喊道，“我庇护了他，庇护者也应受同样的处罚。”因为没有人杀她，也没有人告发她，她跑到三巨头那里去，当着他们的面前，控诉她自己。他们被她对她丈夫的爱情所感动，装作没有看见她的样子，于是她绝食而死。我在此地提到她，因为她没有救出她的丈夫，她就不愿在他死后还活着。当我说到那些逃掉了的人的时候，我将提到那些热爱她们的丈夫而成功的人。另一些妇女则可耻地出卖了她们的丈夫。塞普提摩斯的妻子就是其中的一个，她和安敦尼的某一个朋友通奸。因为急于想把这个非法的关系变为正式的婚姻，她通过他的奸夫的关系，恳求安敦尼去掉她的丈夫。于是，塞普提摩斯马上就被列入公敌的名单内。当他知道这件事的时候，他逃到他妻子的房子里去，因为他不知道他妻子的阴谋。她好像很关心爱护他的样子，关起门来，把他看守在那里，一直等到凶手们来了。她的丈夫被杀的当天，她就举行她的新婚典礼。

24. 萨拉苏斯逃跑了，因为他自己不知道怎么办，夜间又跑回城里来了，他以为危险大部分已经过去了。他的房子已经被卖掉了。只有那个连同房子一起卖掉的司阍者认识他，他把萨拉苏斯请到他屋里，答应隐藏他，并供给他最好的饮食。萨拉苏斯告诉那个司阍者，去到他妻子的房子里去请她来。她装作很想来的样子，但是黑夜里害怕，又不信任她的仆人，她说她在黎明的时候一定来。黎明的时候，她跑去找凶手们；那个司阍者看见她没有来，跑去催她；萨拉苏斯在司阍者去了之后，担心司阍者会用诡计陷害他，所以他爬到屋顶上去看会发生什么事情。他所看见的不是那个司阍者，而是他的妻子带着凶手们来了，于是他自己从屋顶上直跌下来。福尔维阿斯逃到他的一个女仆家里去，这个女仆过去是他的情妇，他给她自由，在她出嫁时又给她嫁奁。他虽然待她这样好，但是她出卖了他，因为她嫉妒那个在她和福尔维阿斯发生关系之后又和福尔维阿斯结了婚的妇人。

上面所说的，足够作为卑鄙妇女的例子。

25. 萨谟尼安人斯泰比阿斯过去在同盟战争中是能左右萨谟尼安人的，因为他的高尚功绩、他的财富和他的家世，已经升为罗马的元老等级；他现在已80岁了，因为他的财富，他也被宣布为公敌。他把他房子的门打开，让人民和他自己的奴隶们进来，把所有他们高兴拿去的东西都拿去。他又亲手把他的财产分散给四周的人。当最后他的房屋完全空了的时候，他把门关起来，放火焚烧，自己死在里面，烈火蔓延到城中许多其他房屋。卡必托由他的半开的门口抵抗了很久那些被派来杀害他的人，把他们一个一个地杀死了。他单独一个人杀死了许多来刺杀他的人，最后因为敌人众多，他被打败并被杀死了。维都利那斯在利吉姆附近聚集了许多被宣布为公敌的人和那些跟他们一块儿逃跑的人以及那些从那18个被答应给予士兵以为胜利奖赏的城市而来的人，因为他们对于这种待遇是感到愤怒的。[21]

维都利那斯带着这些人，杀戮那些到处搜索的百人队长们，直到最后一支较大的军队被派来进攻他，就是在那个时候，他也没有停止抵抗，只是渡海到西西里去，和绥克斯都·庞培联合在一起了，当时庞培占据着这个岛屿，收容逃亡的人。他在那里很勇敢地作战，直到最后他在几次战役中被打败了。于是他送他的儿子和其余那些跟他在一起的被宣布为公敌的人到麦散那去了。当他看见他们的船只正在渡过海峡的时候，他向敌人冲去，被砍成粉碎了。

26. 那索为他喜爱的一个被解放奴隶所出卖之后，他从一个士兵手中夺取一把剑，杀掉那个出卖他的人，然后就把他自己交给凶手们。一个忠于主人的奴隶把他的主人留在一个小山上，跑到海边去雇一条小船。当他回来的时候，他看见他的主人正被人杀害，当主人将要断气的时候，他向他的主人大声叫道，“我的主人啊，请等一下”，于是他突然向那个百人队长攻击，把那个百人队长杀死了。他对他的主人说，“现在你可以得到安慰了”，于是他自己也自杀了。琉喜阿斯把他的钱交给两个最忠实的被解放的奴隶，动身往海边去了。他们带着钱跑掉了，他举目四顾，感觉生命无望，因此把自己交给凶手们了。雷宾那斯在苏拉宣布公敌的时候，曾经捕杀了许多人；他认为如果他不勇敢地忍受同样的命运的话，这是他的耻辱。所以他跑到他的前门口，坐在椅上，等待凶手们。塞斯提阿斯和一些忠实的奴隶们一块儿躲在田间。当他看见百人队长们带着武器和被宣布为公敌的头颅跑来跑去的时候，他不能忍受持久的恐怖了。他劝那些奴隶们燃起一个火葬堆，然后他们可以说他们正在那里对死了的塞斯提阿斯举行最后的仪

式。他们被他瞒过了，就照他的吩咐，燃起了火葬堆，于是他跳入火葬堆中了。阿波尼阿斯很安稳地隐藏了他自己，但是因为他不能忍受这种简陋的生活方式，他跑出来了，把自己交给凶手们。另一个被宣布为公敌的人自动地坐在一个大家完全看得见的地方，因为凶手们迟迟没有来，他就当众自缢了。

27. 当时执政官阿西尼阿斯的岳父琉喜阿斯从海上逃跑了，但是因为他不能忍受风暴的痛苦，就跳入海中。塞森尼阿斯在那些追赶他的人前面逃跑，大声说，他没有被宣布为公敌，而是因为他有钱，他们阴谋陷害他。他们把公敌的名单给他，告诉他念名单上他的名字，当他正在念的时候，他们就把他杀了。伊密利阿斯不知道他是被宣布为公敌的，看见另一个人被追赶，他就问那个追赶的百人队长，这个被宣布为公敌的人是谁，那个百人队长认识伊密利阿斯，就回答说，“是你和他”，于是把两个人都杀了。西罗和狄西阿正从元老院议事厅里出来的时候，听说他们的名字列入公敌的名单上了，但是还没有人来追赶他们。他们马上逃出城门口，他们慌忙地跑动使他们在路上遇着的那些百人队长们发觉他们了。 爱斯略 [22] 是审判布鲁图和喀西约的法官之一，屋大维带着军队监视着这个法庭；当时所有其他的法官们都秘密投票，判决布鲁图和喀西约有罪，只有他一个人公开地投无罪的票；现在他不顾他过去的豪爽和独立的行动，自己抬运一个要抬去埋葬的尸体，把自己列入抬运棺架者之中。城门的卫兵注意了这些抬运尸体的人数比平常多了一个人，但是他们没有怀疑抬棺架的人。他们只搜查棺架，看是不是有人假装一具死尸，但是抬棺架的人证明爱斯略不是他们行业的人，凶手们就把他认识出来杀死了。

28. 发禄被一个被解放的奴隶所出卖，他逃走了，由一个山上游荡到另一个山上之后，来到明特尼附近的沼泽地带，他停留在那里休息。明特尼的居民正在搜查这个沼泽地带，寻找盗贼；芦苇的摆动暴露了发禄隐藏的地方。他被捕获了，他说他是一个强盗。因此，他被判处死刑，他也只好听天由命了；但是因为他们准备拷打他，强迫他说出同谋者来，他不能忍受这样的侮辱了，他说，“明特尼的公民啊，我不许你们拷打或杀害一个曾经作过执政官——而且在目前的统治者的眼中看来更重要的——并且曾经被宣布为公敌的人！如果不许我逃跑的话，我宁可死于我的同辈手中。”明特尼人不相信他。他们不相信他所说的话；直到最后一个在附近搜查的百人队长认识了他，割下了他的头，把尸体交给明特尼人了。

拉格斯在田野里被那些追赶另一个人的士兵所捕获了，他们可怜他，因为他是在他们不是追赶他的时候被捉着的，让他逃入森林中。当他被另一些人追赶的时候，他又跑回到第一次捉着他的人那里去，说，“你们怜悯我，我宁愿你们杀死我，而不愿意他们杀死我，这样你们可以得到奖赏。”

这样，拉格斯以死报答了那些对他表示同情的人。

29. 至于鲁福斯，他在安敦尼的妻子福尔维亚的住宅附近有一座很漂亮的房屋。福尔维亚早就想购买它，但是鲁福斯不愿出卖；虽然他现在愿意无偿地献给她，但是他被宣布为公敌了。他的头被带到安敦尼那里，他说，这与他无关，他把这头送给他的妻子。她命令把这头悬挂在他自己的房屋前面，而不悬挂在讲坛前面。另一个人有一座很华丽而隐蔽得很好的别墅，别墅中有一个美丽而深邃的洞室；可能因为这个别墅的关系，他被宣布为公敌了。当凶手们向他走来的时候，他正在洞室内散步，一个奴隶看见凶手们还在一定距离之外，他把王人送进洞室的最深处，他自己穿着他主人的短紧身衣，冒充他的主人，装作很吃惊的样子，如果不是他的一个同伴奴隶泄露了这个诡计，他自己就会当场被杀。这样，他的主人就被杀死了。但是人民很愤怒，使三巨头不得安宁，直到最后，他们得到三巨头的允许，使那个出卖主人的奴隶钉死在十字架上，使那个想设法救出主人的奴隶获得自由。

一个奴隶泄露了哈特略躲藏的地方，因而获得自由。在拍卖死者的财产时，这个奴隶出高价以抵制死者的儿子们，并粗暴地侮辱了他们。他们暗中流泪，到处跟着他跑，直到最后，人民愤怒了，三巨头又使他成为被宣布为公敌者的儿子们的奴隶，因为他做得太过分了。

V.对儿童和妇女的迫害情况

30. 这是成年人的悲惨情况，但是这个灾祸，为了财富的关系，延及孤儿们。有一个儿童，当他到学校去的时候，跟他的仆人一块儿被杀死了，因为那个仆人用手臂抱着那个儿童，不肯把他交出。阿提略刚刚穿上成年人的宽袍，[23] 按照习惯，带着一队朋友们到神庙里去

祭祀，他的名字出乎意外地被列在公敌的名单上，他的朋友们和仆人们逃跑了，只剩下他一个人，他失去了他豪华的仆从之后，跑到他的母亲那里去。他的母亲害怕，不敢收他。他的母亲使他失望之后，他认为向任何其他的人去请求援助也是不可靠的，因此他逃往一个山上。饥饿迫使他从山上跑到平原地方来，在那里他被一个强盗捉着了，这个强盗惯于俘虏过路的人，使他们在工场中工作。这个娇生惯养的青年不能忍受这种苦工，他带着他的脚镣逃到大路上来了，向一些从那里走过的百人队长们暴露了自己，于是被杀死了。

31. 当这些事情正在发生的时候，雷必达举行一个凯旋，以庆祝他在西班牙的军功，一个命令公布如下："愿幸福之神保祐我们。现在向全体男女们宣布，今天你们要举行祭祀和宴会，以资庆祝。没有这样做的人，将被列入公敌的名单内。"雷必达领导凯旋的行列到卡皮托神庙去，后面跟着全体公民，他们表面上表示快乐，但内心是悲伤的。被宣布为公敌者的房屋被掠夺了，但是购买他们的土地的人不多，因为有些人耻于增加不幸者的负担。另一些人以为这样的财产会带来不幸的；或者以为，如果有人看见他们手中有金银，这对于他们一点也不是安全的；或者以为，他们有了目前的自己的财产，已经难免不受危险，如果增加他们的财产，那就更加危险了。只有那最冒失的人以最低的价格购买，因为只有他们买。这样，三巨头原来希望能够以产业换得足够的金钱，以作战争的准备，但是现在他们还缺少2亿德拉克玛。

32. 关于这个问题，三巨头对人民发表演说，颁布一个命令，要求1 400个最富有的妇女估计她们的财产的价值，并交纳三巨头所规定的每人应担负的份额以备这次战争之用。法令规定，如果有人隐瞒她的财产，或作虚伪的估价，应处以罚金；凡告密者，无论是自由民，或奴隶，应予以奖励。这些妇女决定去恳求三巨头的眷属们。他们在屋大维的姐姐和安敦尼的母亲那里还未失望；但是安敦尼的妻子福尔维亚把她们逐出门外，她们很难忍受她的粗暴。于是她们冲到广场里三巨头的法庭里去，人民和卫兵分开一条路让她们过去。在那里，她们推举霍腾西亚做代表，发言如下："依照我们这种地位的妇女们，向你们提出请愿的适当方式，我们求助于你们家里的夫人们；但是福尔维亚用不相宜的态度对待我们，我们因此被她赶到广场里来了。你们已经剥夺了我们的父亲们、我们的儿子们、我们的丈夫们和我们的兄弟们，你们控告他们做了对不起你们的事情；如果你们又把我们的财产

夺去的话，你们使我们陷入一种和我们的身世、我们的习惯、我们的性别不相宜的地位。如果我们做了对不起你们的事情，如你们所说我们的丈夫们所做的那样的话，那么请你们宣布我们为公敌，如你们对我们的丈夫们所作的一样。但是如果我们妇女们没有表决过你们中间任何一个人为公敌，没有拆毁你们的房屋，没有消灭你们的军队，或者领导另一支军队来反对你们的话，如果我们没有阻止你们取得职位和荣誉的话——那么，我们既没有犯同样的罪行，为什么我们受到同样的处罚呢？”

33. “你们为了争夺荣誉、兵权和政权而彼此竞争，造成这样有害的后果，我们没有分享这些荣誉、这些兵权和这些政权，我们为什么要纳税呢？难道你们说，‘因为这是战时’吗？全人类中间，因为性别的关系，妇女们是免税的，什么时候没有战争呢？什么时候曾经对妇女们征过税呢？当你们由于和迦太基的冲突，有丧失整个帝国和罗马城本身的危险的时候，我们的母亲们曾经有过一次表现得超乎女性之上的品质，做了捐献。但是那时候，她们是自动捐献的，不是从她们的地产、她们的田园、她们的嫁奁或她们的房产中捐献的，因为没有这些东西，自由的妇女们是不可能生活的；而只是从她们的珠宝中捐献的，就是这些东西，也不是按照固定的估价捐献的，不是因为害怕告密者或控告者，不是在暴力压迫之下捐献的，而是他们自愿地拿出来的。现在帝国或祖国有什么紧急危险呢？让高卢人或帕提亚人的战争来吧，在为了共同安全的热忱方面，我们将不会逊于我们的母亲们；但是为了内战，我们绝不捐献，甚至也不会帮助你们互相攻击！我们没有捐献给恺撒或庞培。马略或秦那也没有向我们征过税。在国内掌握专制政权的苏拉也没有向我们征过税，而你们说，你们正在恢复共和国。”

34. 当霍腾西亚这样说的时候，三巨头大怒，因为当男子们尚且缄默无言的时候，妇女们竟敢举行公众聚会，她们竟敢要求行政长官们对于他们的行动解释理由，当男子们在军队里服务的时候，妇女们甚至连钱都不肯供应。他们命令侍从们把她们赶出法庭；侍从们正要这样做的时候，外面的群众大声叫喊，于是侍从们停止了。三巨头说，他们等到明天再考虑这个问题。第二天他们把需要进行财产估值的妇女从1 400人减为400人，又下令凡财产超过100 000德拉克玛的男子、公民和异邦人，被解放的奴隶和僧侣，各种国籍的人，没有一个例

外，都应当把财产的五十分之一借给他们，附有利息，并应捐献一年的收入以供战费。

35. 罗马人因三巨头的命令遭受了这样灾难；但是，士兵们不顾这些命令，所加于罗马人身上的灾难更多。他们相信只有他们才使三巨头能够无忧无虑地为所欲为，所以他们有些人要求被没收的房屋，或被宣布为公敌者的田地、别墅或全部财产。另一些人要求作为〔富〕人们的过继儿子。另一些人自己做主，杀害那些并没有被宣布为公敌的人，劫掠那些未被控告的住宅，所以三巨头不得不颁布命令，规定执政官中应当有一个人制止那些超越命令办事的人。这个执政官不敢触犯士兵们，恐怕引起士兵们的愤怒，他只捉着一些冒充士兵，和士兵们一道犯了暴动的奴隶，把他们钉死在十字架上。

VI.被宣布为公敌者死里逃生的例子

36. 这些都是被宣布为公敌者所遭遇的极不幸的事情。有些人意外地被救出来了，后来上升到荣耀的地位，我比较喜欢叙述这些例子，同时对我的读者们也比较有益，因为这些事例表明这些人永远不灰心丧气，他们总是抱有希望的。有些能够做到的人，逃到喀西约或布鲁图那里去了，或逃往阿非利加去了，因为在阿非利加，科尼非喜阿斯支持共和国的事业。但是较多的人跑到西西里去了，因为西西里就在意大利的附近，绥克斯都·庞培在那里很欢迎他们。绥克斯都·庞培为了不幸者的利益表现惊人的和及时的热情，他派遣传令官去约请所有的人都到他那里来，对于救出被宣布为公敌者的人，无论奴隶也好，自由民也好，都给予奖赏，两倍于敌人悬赏杀害他们的款额。他的小船只和商船迎接那些从海上逃跑的人，他的战舰航行于沿海一带，对于在那里漂泊无依的人发出信号，把他们所发现的人都救出来了。庞培本人亲自迎接那些新来者，立时供给他们衣服以及其他必需品。那些有才能的人，他任命为他的陆军和海军将领。后来当他和三巨头议和的时候，非在和约中附有关于那些逃亡在他那里的人的条款，他不肯订立条约。[24] 这样，他替他的不幸的祖国做出最大的贡献，因此，除从他的父亲那里继承来的声誉外，他自己还得到了很高的声誉，而且这个声誉并不小于从他的父亲那里继承来的声誉。另一些人，用种

种方法隐藏自己而逃脱了，有些人躲在田野中，或坟墓中，另一些人则躲在罗马城内，经过惨痛的苦闷，直到和平恢复的时候为止。有许多惊人的例子说明妻子对丈夫的爱，儿子对父亲的爱，奴隶超乎本性地对主人的爱。现在我将叙述其中一些最显著的例子。

37. 雷必达的兄弟鲍鲁斯利用一些百人队长的帮助逃到布鲁图那里去了，因为那些百人队长尊重他是三巨头之一的兄弟。布鲁图死后，他到朱利都去了，和平恢复之后，虽然他被邀请回来，但是他不愿意离开那里。安敦尼的母亲毫无隐瞒地庇护她的兄弟，即安敦尼的舅父琉喜阿斯，百人队长们长期以来因为她是三巨头之一的母亲而尊重她。后来当他们企图以暴力捉住他的时候，她急忙地跑到广场里去，安敦尼和他的同僚们正坐在那里；她大声呼喊说，“巨头，我向你告发我自己，因为我收容了琉喜阿斯在我的家里，而且现在还留他在那里；我将收容他直到你将我们两人一块儿杀死，命令上规定，那些庇护的人是应当受同样的处罚的。”安敦尼责备她虽然是一个好姐姐，但是一个不讲理的母亲，说她首先应当阻止琉喜阿斯不要投票表决她的儿子为公敌，而不要现在来营救他。虽然如此，他还是向执政官普隆卡请求了一道命令，恢复了琉喜阿斯的公民权。

38. 美塞拉是一个著名的青年，他逃往布鲁图那里去了。三巨头害怕他的豪迈精神，颁布了下面的一个布告：“美塞拉的亲属们向我们证实了，当盖约·恺撒遇刺的时候他不在罗马，因此他的名字应从公敌的名单上去掉。”他不愿接受这个宽恕；但是，在布鲁图和喀西约在色雷斯战死之后，虽然还剩下相当大的一支军队，许多船舰和金钱，虽然还有很大的胜利希望，但是当兵权交给他的时候，他不愿意接受这个兵权而劝告他的同伴们对于有压倒势力的命运让步，和安敦尼的军队联合在一起。他和安敦尼发生亲密的关系，一直追随他，直到安敦尼变为克娄巴特拉的奴隶时，他痛骂安敦尼，而和屋大维联合在一起了；在安敦尼的执政官职位被取消，后来又被宣布为公敌的时候，屋大维使他为执政官，以代替安敦尼。在亚克兴战役中，他指挥海军，对抗安敦尼；战后屋大维派他为将军，去镇压暴动的克勒特人，他战胜克勒特人之后，屋大维许他举行了一次凯旋。

毕布拉斯和美塞拉同时受到安敦尼的眷顾，安敦尼任命他为海军司令官，他常是屋大维与安敦尼之间商谈的中介人。安敦尼任命他为叙利亚的总督，他死于任内。

39. 阿西略秘密地从罗马城逃出。一个奴隶把他隐藏的地方告诉了士兵们，但是他予士兵们一种希望可以得到更大的奖赏，因而说服了他们派遣一些士兵带着他给他们的一个私人标记到他的妻子那里去。当他们到了那里的时候，她把她所有的珍宝都给了他们，说她把这些东西给他们，以报答他们所允诺的事，虽然她不知道他们是否会履行他们的诺言。但是她对她丈夫的忠诚并没有使她失望，因为这些士兵们替阿西略雇了一只船，送他到西西里去了。林都拉斯的妻子请求跟着他一块儿逃亡，为了这个目的，她注意他的行动；但是他不愿意她同他一块儿遇到危险，所以他秘密地逃往西西里去了。庞培任命他为那里的大法官之后，他写信给他的妻子，说他已经得救，升任为官吏。当她知道了她的丈夫所在地的时候，她就瞒着她的母亲，带着两个奴隶逃跑了，她的母亲是监视着她的。她化装为奴隶，和这两个奴隶一块儿逃走，途中经过很大的困难，忍受饥饿，最后在日暮的时候她能够从利吉姆渡海到麦散那。她毫无困难地知道了大法官的营帐，她在那里找到林都拉斯，不像一个大法官的样子，而是蓬头垢面，坐在一个小床上，在那里为他的妻子而悲伤。

40. 阿彪利阿的妻子威胁着，如果他不带着她一块儿逃跑的话，她将告发他。所以他勉强带着她，他公开地带着他的妻子和他的男女奴隶们行走，他没有被人猜疑而逃跑了。安替阿斯的妻子把他包裹在一个衣服袋里，把袋子交给挑夫们从家里运到海边，他从那里逃到西西里去了。利基那斯的妻子在夜里把他隐藏在一条阴沟里，因为臭气难闻，白天士兵们不愿进去。第二天夜里，她把他化装为一个卖木炭的人，使他赶着一头驴子去运送木炭。她坐着肩舆在前面不远的地方引路。城门口一个士兵疑心肩舆里的人，于是搜查肩舆。利基那斯吃了一惊，往前紧走几步，装作一个过路人的样子，规劝那个士兵，不要麻烦妇女们。那个士兵以为他是一个卖木炭的人，愤怒地回答他，但是突然认识了他（因为那个士兵曾在叙利亚他的部下服过务），就说，“愉快地走你的路，将军啊，因为我还应当这样称呼你。”科波尼阿斯的妻子从安敦尼手中买到了他的安全，虽然她以前是贞节的，这样，用一种灾难挽救了另一种灾难。

41. 基塔的儿子在他的住宅的庭院里装作火葬他父亲的遗体，使人们相信他父亲已经自缢了。于是他秘密地把他的父亲运往一个新买的田园里，就离开了他。这位老人用绷带包着一只眼睛，以改变他的面貌。恢复和平之后，他把绷带去掉，发现他的那只眼睛因长久不用而

失明。俄彼阿斯因为年老体弱，不愿逃走，但是他的儿子把他背在肩上，送出城门。在往西西里的其余的路程上，他有时候领着他走，有时候背着他，没有人怀疑他的行迹，也没有人嘲笑他。据说，当伊尼阿斯同样地背着他父亲的时候，甚至他的敌人们也尊敬他。因为钦佩他的孝顺，后来人民选举这位青年为营造官；因为他的财产已被没收，他不能支付担任这个职务所需要的开支，[25] 工匠们做了有关的工作而不要工资，每个观众尽他能力所及，把钱投入乐队席中，所以他成为一个富人了。依照阿里安那斯的遗嘱，在他父亲的墓前，刻了下面的碑文："这里躺着一个在被宣布为公敌时为他的儿子所隐藏的人；他的儿子没有被宣布为公敌，但是和他一块儿逃跑，把他救出来了。"

42. 有梅特拉斯父子两人。在亚克兴战役中，父亲担任安敦尼部下的司令官，被俘虏了，但没有被认出来。他的儿子在屋大维一边作战，在同一战役中担任屋大维部下的司令官。当屋大维在萨摩斯把俘虏们分类的时候，这个儿子和屋大维坐在一起。这位老人被领到前面来，披头散发，满身污秽，他的形状完全改变了。当他的名字被传令官在俘虏的行列中叫出来的时候，这个儿子从坐位上跳起来，费了很大的力气才把他的父亲认识出来之后，抱着他痛哭起来。于是他抑制他的悲哀，向屋大维说，"他是你的敌人，我是你的伙伴士兵。他得到你的处罚，我得到你的奖赏。我请求你，或者因为我的缘故，把他饶恕，或者因为他的缘故，把我同时杀死。"四周的人都受到很大的感动，因此，屋大维赦免了梅特拉斯，虽然他过去对于屋大维非常仇恨，而且几次傲慢地拒绝了屋大维请他脱离安敦尼的提议。

43. 马可的奴隶们在整个宣布公敌的时期在他自己的住宅内，忠诚地、成功地保卫了他，直到没有什么可怕的时候他才出来，好像从流放中才回来一样。赫喜阿斯带着他的家庭仆役从罗马逃出，穿过意大利，沿途解放犯人，聚集逃亡者，起初劫掠小城镇，后来劫掠大城市，直到最后他聚集了足够的兵力，占据勃罗丁了。当一支军队被派去进攻他的时候，他带着他的部下，渡过海峡，和庞培联合在一起。

当累斯肖逃跑的时候，自己以为只有他一个人，实际上一个由他抚养成人的奴隶秘密地跟着他走，以前他对待这个奴隶很好，但是近来因为这个奴隶行为不好，被他打上烙印。当累斯肖在一个沼泽地方停下来的时候，这个奴隶跑到他的跟前。他看见这个奴隶的时候，大

吃一惊，但是这个奴隶说，他感到烙印的痛苦少而记得过去的恩惠多。于是他在一个洞穴中替他主人找到一个休息的地方，他尽力用自己的劳动替他的主人取得食物。在洞穴附近的士兵们对于累斯肖发生了怀疑，就跑到那里去了。这个奴隶看见了他们的行动，跟在他们后面；他看见一个老人在士兵前面走，他跑上去，杀死那个老人，割下那个老人的头来。士兵们大吃一惊。他们把他当作一个强盗逮捕了，但是他说："我杀死了我的主人累斯肖，因为他给我打下了这些烙印。"为了奖赏的原因，士兵们从他的手中取去了头颅，急忙地跑到城里去，结果发现他们弄错了。这个奴隶，把他的主人带走，用船把他运往西西里去了。

44. 阿彼阿斯在他的一个别墅里休息的时候，士兵们冲进来了。一个奴隶穿着他主人的衣服，躺在他的床上，自愿地代替他的主人而死，而他的主人扮成一个奴隶，站在旁边。当士兵们进攻麦尼纽斯的住宅的时候，他的一个奴隶坐在他的肩舆中，使他的同伴奴隶们抬着他，这样，他让他自己代替麦尼纽斯而被杀死，麦尼纽斯因此逃往西西里去了。维纽斯有一个被解放的奴隶，名叫腓力门，这个被解放的奴隶有一座富丽堂皇的房屋，他把他的主人藏在房屋最深处一个存钱和文件的铁柜中，夜间送食物去，直到和平恢复时为止。另一个看守主人坟墓的被解放的奴隶保护他主人的一个被宣布为公敌的儿子在坟墓中和他的父亲在一起。

琉克利喜阿斯带着两个忠实的奴隶到处流浪，因为食物缺乏，去寻找他的妻子，他装作一个病人，由这两个奴隶抬在担架上，送往罗马城内。一个奴隶的腿折断了，所以琉克利喜阿斯扶着另一个奴隶步行。当他们到了城门口的时候（过去琉克利喜阿斯的父亲被苏拉宣布为公敌时是在那里被捕的），他看见一队士兵跑出来了。因为这个巧合，他丧失了勇气，所以他和那个奴隶躲在一个坟墓中。当一些盗墓者跑来寻找掠获物的时候，那个奴隶让这些盗墓者把他自己的衣服剥去，以便琉克利喜阿斯能够逃到城门口去。琉克利喜阿斯在城门口等待他，把身上的衣服分给他，于是跑到他的妻子那里去，他的妻子把他藏在双重屋顶的夹板之间，直到他的朋友们使他的名字从公敌的名单中取消了的时候为止。恢复和平之后，他升到执政官的职位。

45. 塞基阿斯隐藏在安敦尼自己的家里，直到安敦尼劝说执政官普隆卡下了一个特赦令时为止。后来当屋大维和安敦尼发生冲突，元老

院表决安敦尼为公敌的时候，只有塞基阿斯一个人公开地投了反对票。

这样，这些人都被救出来了。至于庞波尼阿斯，他穿着一个大法官的官服，化装他的奴隶们为正式随员。他以一个大法官的资格，有侍从们跟着，穿过罗马城，他的随员们紧紧地和他靠在一起，恐怕他被认识出来。在城门口，他坐上公家的车辆，以三巨头派去和庞培议和的大法官的资格穿过意大利，各地人民以礼迎送，直到他乘着公家的船渡海到庞培那里去了。

46. 阿彪利阿和阿伦提阿斯冒充百人队长的身份，武装他们的奴隶作为士兵，佯作追赶别人的样子，通过了城门；在其余的路程中，他们两人走不同道路，沿途释放犯人，聚集逃亡者，直到每人得到足够的人数，可以炫耀他们的军旗，装备，和一支军队的军容。当他们分别达到海边的时候，他们驻扎在一个小山的两边，彼此都有很大的戒心。第二天黎明的时候，他们彼此从山边互相侦察之后，每支军队都以为对方是派来进攻它的另一支军队，于是他们真的发生冲突，互相打起来了。直到最后，他们发现了他们的误会的时候，他们才放下了武器，放声大哭，怪这恶运到处在追逐他们。于是他们坐船渡海，阿彪利阿到布鲁图那里去了，阿伦提阿斯到庞培那里去了。阿伦提阿斯包括在庞培所订的和解条约中，阿彪利阿被布鲁图任命为俾泰尼亚总督；当布鲁图战死之后，他以俾泰尼亚投降安敦尼，恢复了公民权。当文提狄阿斯被宣布为公敌时，他的一个被解放的奴隶把他加上脚镣，好像要把他交给凶手们的样子。但是夜间他通知一些奴隶们武装起来当作士兵，于是他把他的主人以百人队长的身份引导出来，他们走过整个意大利，直到西西里，他们过夜的时候，常常和那些搜寻文提狄阿斯的百人队长们在一起。

47. 又有一个被宣布为公敌的人，由一个被解放的奴隶隐藏在一个坟墓中，但是因为他不能忍受那个地方的恐怖，他又被送到一个租来的可怜的茅屋中。一个士兵住在附近，因为他不能忍受这种恐惧，他从一种胆怯的情感变为最惊人的大胆。他剃去他的头发，在罗马本城设立一个学校，他在那里教书，直到和平恢复时。佛鲁西阿斯在做营造官任期内被宣布为公敌。他有一个朋友是爱西斯的僧侣，他求得他朋友的长袍。他穿着这件长达脚面的亚麻长袍，戴着一顶狗头帽子，这样他作为一个爱西斯的僧侣，旅行到庞培那里去了。开来斯的居民

保护他们一个公民西替阿斯，因为他过去为了他们的利益花了他自己很多金钱；他们替他预备一个武装卫队。他们威胁他的奴隶们使他们不要作声，阻止士兵们跑到他们的城墙附近来；直到骚动稍为平静的时候，他们替他派遣代表到三巨头那里去，他们允许他可以留在家中，但是不能到意大利其他地方去。这样，西替阿斯是第一个，也是惟一的一个在自己的祖国内作一个流亡的人。发罗 [26] 是一个哲学家、史学家、战士和著名的将军，可能是因为这些缘故，他以敌视君主专制的罪名而被宣布为公敌。他的朋友们都热心地想庇护他，争着得到庇护他的荣誉。卡雷那斯得到了这个权利，把他带到他的一个别墅去；安敦尼旅行的时候，常停留在那里的。但是无论是卡雷那斯的奴隶，或者是发罗自己的奴隶，没有一个人把发罗在那里的事情泄露出来。

48. 著名的演说家维基尼阿斯告诉他的奴隶们，如果他们为了一个很小而靠不住的奖金而杀害他的话，他们以后将有无穷的懊悔和恐怖；但是如果他们救了他的话，他们将会有优美的名誉和良好的希望，以后可以得到大得多、可靠得多的奖赏。所以他们把他化装为一个同伴的奴隶，带着他一块儿逃跑。当他在路上被认识出来的时候，他们和士兵们战斗。他被士兵们捉着以后，他对他们说，他们之所以要杀他的缘故，不过是想得到金钱，如果他们跟他一同到海边去的话，他们可以得到更光荣、更大的报酬，他说："我的妻子已经准备了一条船，带着金钱到了那里的。"他们接受了他的意见，和他一块儿跑到海边去。他的妻子已经先到了那个约会的地方，但是因为维基尼阿斯迟延了，她以为他已经航海到庞培那里去了。所以她上了船，但是她留下一个奴隶在那个约会的地方，如果他来了的话，可以告诉他。当那个奴隶看见了维基尼阿斯的时候，他跑上去，好像向他的主人跑去的样子，向维基尼阿斯指出那条刚刚开走的船，告诉他关于他的妻子和金钱的事以及他（那个奴隶）留在后面的原因。那些士兵们相信了他们所听到的一切；维基尼阿斯请求他们等待他的妻子被叫回来，或者跟着他去追赶她，以取得那些金钱；于是他们乘着一条小船，用他们的全力划桨，把他送往西西里。他们在那里得到了所许予他们的金钱，他们没有回去，而留在他的部下服务，一直到宣布和平的时候。

一个船长收留累比拉斯在他的船中，以便送他往西西里，于是要求金钱，威胁他说，如果他不给他金钱，他要暴露他。累比拉斯学地

米斯托克利的逃亡榜样。[27] 他反转来威胁着，说他将说出船长是怎样为了金钱而帮助他逃跑的。那船长害怕了，把累比拉斯送过海到庞培那里去了。

49. 马可是布鲁图的一个部将，因为这个缘故他被宣布为公敌。当布鲁图战败的时候，他被俘虏了。他装作一个奴隶，被巴布拉买去。巴布拉看见他很能干，把他的地位放在他的同伴奴隶之上，使他负责管理他的款项开支。因为他在各方面都很聪明，超乎一个奴隶的智慧之上，他的主人对他怀疑，鼓励他。他希望：如果他说出他是被宣布为公敌者之一的话，他（巴布拉）会替他取得宽恕。他坚决地否认，说出他一个假名字、家族和以前的主人的名字来。巴布拉带他到罗马来，认为如果他是被宣布为公敌的人，他会表示不愿意来的；但是他一样地跟着他来了。巴布拉的一个朋友在城门口迎接他，看见马可以奴隶的身份站在他的旁边，私自告诉巴布拉他是谁，他通过阿格里巴从屋大维那里取得允许，把马可的名字从公敌的名单上取消了。马可后来成为屋大维的一个朋友。不久之后，在亚克兴战役中，他是屋大维的一个部将，对抗安敦尼。当时巴布拉在安敦尼的部下服务，两人的运气颠倒过来了。因为当安敦尼被战败的时候，巴布拉被俘虏了，他装作一个奴隶，马可买了他，装作不认识他的样子。于是他把全部事实告诉了屋大维，请求允许他以同样的帮助来报答巴布拉，屋大维答应了他的请求。

后来这两个人得到了同样的幸运，因为两人在同一年内作了罗马的最高行政长官。

50. 巴尔宾那斯逃往庞培那里，和他一块儿恢复了公民权，不久之后做了执政官。同时雷必达被屋大维排出三头同盟，降为普通公民[28]之后，因为下面的紧急事情去见巴尔宾那斯。密西那斯控告雷必达的儿子有谋害屋大维的叛逆罪，同时控告这个青年的母亲是知道这个罪行的。密西那斯轻视雷必达本人，认为他是一个无足轻重的人。密西那斯把雷必达的儿子送到亚克兴屋大维那里去，但是为了使他的母亲免去远途跋涉，因为他是女性，密西那斯要求她向执政官交保，保证她在屋大维面前受审时出庭。因为没有人愿意替她作保，雷必达屡次到巴尔宾那斯的住宅门口，同时也到他的法庭里去求见，虽然长时期以来他屡次被随从们所赶走，但是他经过很大的困难才见到了巴尔宾那斯，他说："原告证明我不知情，因为他们说我不是我的妻子和儿子

的同谋者，我没有使你被宣布为公敌，但是现在我连被宣布为公敌的人都不如了。想想人事之无常，请给予这个站在你旁边的人一个恩惠，许他作为我妻在屋大维面前受审时出庭的保证，或者让我和她一块儿到那里去。”当雷必达这样说了之后，巴尔宾那斯怜悯他的不幸，完全不要她交保了。

51. 西塞罗的儿子西塞罗已经由他的父亲送往希腊去了，因为他的父亲预先知道会有这些灾难的。他从希腊去和布鲁图联合在一起；布鲁图死后，他又和庞培联合在一起，两人都给他司令官的光荣职位。后来屋大维为了表示他背弃西塞罗的歉意起见，使少西塞罗被任命为僧侣，不久之后为执政官，然后又为叙利亚的代执政官。当屋大维送来安敦尼战败于亚克兴的消息时，就是这个西塞罗以执政官的资格，把这个消息向人民宣布，并把它贴在以前他父亲的头颅挂在那里示众的讲坛上。阿彼阿斯把他的财产分给他的奴隶们，然后和他们一块儿航海到西西里去。当遇着暴风雨的时候，奴隶们组织阴谋，想夺取他的金钱，把阿彼阿斯放在一条小船上，假装把他转移到一个较安全的地方去；但是结果，最出乎意料之外，他达到了港口，而他们的船被打沉了，他们都淹死了。安敦尼的党人请求布鲁图部下的财政官巴布利阿斯出卖布鲁图，但是巴布利阿斯拒绝了，因为这个缘故，他被宣布为公敌。后来他被恢复了公民权，成为屋大维的一个朋友。有一次当屋大维去看他的时候，他陈列了布鲁图的一些图像，屋大维称赞他这样做得好。

VII.绥克斯提阿斯和科尼非喜阿斯在阿非利加的战争

上面是那些被宣布为公敌的人丧失了生命或救出了生命的最显著的例子。许多其他的事例我就从略了。

52. 当这些事情正在罗马发生的同时，所有边远的各国都被同一骚动所产生的战争破坏了。其中最主要的是科尼非喜阿斯和绥克斯提阿斯在阿非利加的战争，喀西约和多拉培拉在叙利亚的战争 [29] 以及在西西里周围对抗庞培的战争。 [30] 许多城市受到被攻陷的灾祸。我将略去那些较小的城市，而只叙述那些最大的，特别是那些很著名的城

市——雷俄狄西亚、塔苏斯、罗得斯、巴塔拉和桑萨斯等城市的陷落。我将简单地叙述每个城市所发生的事情。

53. 罗马人从迦太基人手中取得的阿非利加那部分土地，他们还叫做老阿非利加。原先属于国王朱巴，后来被盖约·恺撒所占领的那部分土地，他们因此称之为新阿非利加；这块地方也可以叫做努米底亚的阿非利加，因此，握有新阿非利加政权的绥克斯提阿斯，受屋大维的任命，要求科尼非喜阿斯把老阿非利加交给他，因为这整个地区在三巨头分配地区时是被指定给予屋大维的。科尼非喜阿斯回答说，他不知道三巨头是怎样分配土地的；因为他是从元老院得到这个政权的，非有元老院的命令，他不能交给任何其他的人。这是他们两人战争的根源。科尼非喜阿斯的军队人数较多，武器较足。绥克斯提阿斯的军队，人数虽然比较少，但较为敏捷，因此，他能够在四周突击，断绝了科尼非喜阿斯和内地的联系，直到他被科尼非喜阿斯的部将文提狄阿斯所包围时为止；文提狄阿斯带着较多的兵力来进攻他，他勇敢地抵抗。科尼非喜阿斯的另一个部将利略劫掠绥克斯提阿斯的行省，进军到瑟塔城下，把瑟塔包围起来。

54. 双方都派遣大使，想得到国王阿拉比俄和所谓西替阿斯党人的同盟；西替阿斯党人是在下面的情况下取得这个名称的。一个名叫西替阿斯的人在罗马被人控告，因而逃亡，以免受审。他在意大利和西班牙聚集了一支军队，渡海到阿非利加，他在那里时而和这个地区的这个好战的国王建立同盟，时而和那个好战的国王建立同盟。那些和他建立同盟的国王总是胜利的，因此，他得到很大的声望，他的军队有惊人的效率。当盖约·恺撒追赶庞培党人到阿非利加的时候，西替阿斯和恺撒联合在一起，消灭了朱巴的著名的将军萨布拉；因为这些功绩，他从恺撒手中得到马西尼萨的领土，不是全部领土，而是其中最好的一部分领土，作为报酬，马西尼萨是这个阿拉比俄的父亲，朱巴的同盟者。恺撒把马西尼萨的领土 [31] 给这个西替阿斯和毛利泰尼亚国王菩卡斯，西替阿斯把他自己的这一部分又分给他的士兵。那时候，阿拉比俄逃往西班牙庞培的儿子们那里去了，但是恺撒死后，他又回到阿非利加，不断地派遣他自己的军队到少庞培那里去，这些军队受了很好的训练以后，他又收回了，所以他从他的国土上把菩卡斯驱逐出去，又利用计策杀死西替阿斯。虽然因为这些缘故，他和庞培党人友好，但是因为庞培党人非常不幸，他决定反对庞培党人，所以他和绥克斯提阿斯联合在一起，通过绥克斯提阿斯，他得到屋大维的

宠爱。西替阿斯党人因为他们和老恺撒的友谊关系，也和绥克斯提阿斯联合在一起了。

55. 绥克斯提阿斯这样受到鼓舞，他由城中出来突击，文提狄阿斯被杀死了，他的军队被击溃。绥克斯提阿斯追赶他们，有些被杀，有些被俘。当利略听到了这个消息的时候，他解除了瑟塔的包围，和科尼非喜阿斯联合在一起。绥克斯提阿斯因胜利而得意，进攻科尼非喜阿斯本人于乌提卡，扎营在他的对面，虽然科尼非喜阿斯有较优的兵力。科尼非喜阿斯派遣利略带着他的骑兵去侦察，绥克斯提阿斯命令阿拉比俄带着他的骑兵从正面和利略交战，而绥克斯提阿斯自己带着他的轻装部队进攻敌人的侧面，使敌大乱，以致利略虽然未被战败，但是担心他的退路会被截断，于是他占领附近的一个小山。阿拉比俄进攻他的后卫，杀死了许多人，把小山包围起来。当科尼非喜阿斯看到这种情况的时候，他带着他大部分军队出城突击，以援助利略。在他后边的绥克斯提阿斯冲上来，进攻科尼非喜阿斯；但是科尼非喜阿斯转过来反击，虽然损失惨重，但是把绥克斯提阿斯打退了。

56. 同时阿拉比俄带着一队惯于攀登峭壁的士兵，爬上一个悬崖，来到科尼非喜阿斯的军营，偷袭进去，而没有被发觉。当军营陷落时，守卫军营的将领罗喜阿斯把咽喉伸给他的一个助手，因而被杀了。科尼非喜阿斯因战斗过于疲劳，向小山上利略那里退却，他还不知道他的军营里所发生的事故。当他正在退却的时候，阿拉比俄的骑兵向他进攻，把他杀死了；利略从小山上向下观望，看见了所发生的事情，他自杀了。当领袖们阵亡之后，士兵们向四面八方逃窜。和科尼非喜阿斯在一起的那些被宣布为公敌的人，其中有一些人渡海逃往西西里去；另一些人则逃往他们所能逃跑的地方去了。绥克斯提阿斯把很多战利品给予阿拉比俄和西替阿斯党人，但是他饶恕了所有的城市，使之归顺于屋大维。

VIII.喀西约和多拉培拉在叙利亚的战争

绥克斯提阿斯和科尼非喜阿斯在阿非利加的战争就这样结束了。这个战争因为进行得如此迅速，似乎是微不足道的。

57. 在继续叙述喀西约和布鲁图的事迹时，我将把已经说过的事[32]重复一遍，以恢复我们的记忆。当恺撒被刺时，凶手们占据了卡皮托；当元老院通过了对他们的特赦的时候，他们跑下来了。在举行恺撒葬礼的时候，罗马人民大为感动，在城市中巡逻，以搜寻杀害恺撒的凶手们。凶手们在他们住宅的房顶上自卫，那些由恺撒本人任命为行省总督的人立即离开了罗马。但是喀西约和布鲁图还是罗马的大法官，虽然恺撒已经任命喀西约为叙利亚的总督，布鲁图为马其顿的总督。他们不能马上就总督之职，他们又害怕留在罗马城内，因此，他们在大法官任期内离开罗马；为了面子关系，元老院命令他们负责管理谷物供应的事务，使他们看来似乎不是在这个时期内逃跑的样子。他们两人去了之后，叙利亚和马其顿两个行省转移到多拉培拉和安敦尼两个执政官手中了，这是元老院所极不愿意的。但是把塞勒尼和克里特给予布鲁图和喀西约，以为交换。他们轻视这两个行省，因为这两个行省都是不重要的，因为他们开始聚集军队和金钱，以便侵入叙利亚和马其顿。

58. 当他们正在忙于这些事情的时候，多拉培拉在亚细亚杀死了特累邦尼阿斯，安敦尼在山南高卢围攻狄西摩斯·布鲁图。元老院大怒，通过多拉培拉和安敦尼两人为公敌，又恢复布鲁图和喀西约以前的总督职务，并且把伊利里亚也交予布鲁图管辖。元老院又命令，亚得里亚海和叙利亚之间所有其他罗马行省的总督和军队司令官都应服从喀西约和布鲁图的命令。因此，喀西约在多拉培拉以前进入叙利亚，他在那里升起总督的旗帜，得到了很久以前盖约·恺撒所招募和训练的12个军团的士兵。当恺撒计划对帕提亚人进行战争时，他把这些军团中的一个军团留在叙利亚，命令西西利阿斯·巴苏斯指挥，但以他的一个青年亲属，绥克斯都·朱理亚为名义上的司令官。[33]这个朱理亚是一个好游荡的家伙，他带着这个军团从事可耻的游荡；有一次当巴苏斯劝告他的时候，他侮辱了巴苏斯。后来他召巴苏斯到他那里去，当巴苏斯迟迟未来的时候，他命人把巴苏斯拖到他的面前来。结果发生了可耻的骚动，巴苏斯挨了打，士兵们看见这种情况，大为愤恨，因此把朱理亚射死了。这个事情发生之后，他们马上后悔，又害怕恺撒，所以他们彼此团结起来，发誓说，如果他们不得到宽恕和谅解的话，他们决定战斗而死；他们强迫巴苏斯也发同样的誓言。他们又招募了一个军团，两个军团都一道受训练。恺撒派遣斯泰阿斯·麦可率领3个军团去进攻他们，但是他们勇敢地抵抗，于是马喜阿斯·克利斯巴斯受

命又带着3个军团从俾泰尼亚来援助麦可，这样巴苏斯就被6个军团包围了。

59. 喀西约很快就调解了这个包围，马上得到巴苏斯的军队的同意，取得这支军队的兵权，后来也取得了麦可和马喜阿斯的军团的兵权，麦可和马喜阿斯以友好的态度把军团交给喀西约，他们依照元老院的命令，在一切方面都服从他。大约同时，过去多拉培拉派往埃及的阿利那斯从埃及带着4个军团来了，这些军团是在庞培和克拉苏惨败之后，被解散的士兵，或者是恺撒留在克娄巴特拉那里的士兵。喀西约出其不意地在巴勒斯坦包围了阿利那斯，当时阿利那斯还不知道发生了什么事；喀西约迫使他议和，交出他的军队，因为他不敢以4个军团的兵力对抗8个军团。这样，喀西约以惊人的方式，有了12个第一流的军团了；除这些军团之外，他还有一些帕提亚的骑兵弓箭手；他在克拉苏部下做财政官时，表现得比这位将军还要精干些，从此，他在帕提亚人中间有很好的名誉；这些弓箭手就是被这个名誉所吸引而来的。

60. 多拉培拉正在爱奥尼亚消磨他的时间。他在那里处死了特累邦尼阿斯，向各市镇征收贡税，利用琉喜阿斯、费圭拉斯所雇佣罗得斯人、吕西亚人、旁菲利亚人和西里西亚人为水手，以组织一支海军。当一切准备好了的时候，他向叙利亚进军，他本人带着两个军团从陆路上去而费圭拉斯从海上去。当他知道了喀西约的兵力之后，他前往雷俄狄西亚，这个城市是对他友好的一个城市，位于一个半岛之上，在面向大陆一边设了防御工事，在海中有抛锚的地方，所以很容易从水上取得物资供应，同时无论什么时候他想要逃跑的话，他可以安稳地逃跑。当喀西约知道了这种情况的时候，他担心多拉培拉会逃跑，他利用石头和从郊外的房屋及坟墓中运来的各种材料，建筑一个丘冈，跨过地峡，长达两个斯塔狄亚。同时派人到腓尼基、吕西亚和罗得斯去，要求那些地方派船舰来。

61. 所有这些地方的人，除西顿人以外，都不理会他，他与多拉培拉进行一次海战；在战役中，双方都有很多船舰被击沉，多拉培拉俘虏了5条船舰和船舰上的水手。于是喀西约又派人到那些拒绝他的请求的人那里去，也派人到埃及女王克娄巴特拉那里去，到她的塞浦路斯总督塞累彼俄那里去。泰尔人、阿拉德人和塞累彼俄，没有等到和克娄巴特拉商量，就把他们所有的船舰派到喀西约那里去。女王以当时

埃及受饥荒和瘟疫之苦为借口，不肯派遣船舰，但是实际上因为和老恺撒的关系，她是和多拉培拉合作的。因为这个缘故，她已经派遣4个军团由阿利那斯带去，还准备了一个舰队去支援他，但为逆风所阻。罗得斯人和吕西亚人说，在内战中，他们既不援助喀西约，也不援助布鲁图；当他们以船舰供给多拉培拉的时候，他们供给这些船舰是作为一个护送队的，不知道他用这些船舰作为战争的同盟者。

62. 当喀西约尽力利用他现有的兵力做好了准备的时候，他又和多拉培拉进行第二次战役。在第一次战役中，胜负未分；但是在第二次战役中，多拉培拉在海上被打败了。于是喀西约完成了他的丘冈，攻击多拉培拉的城墙，使城墙震动。喀西约想贿赂一个夜间守卫的队长马苏斯，没有成功；但是他收买了一些白天守卫的百人队长们；正当马苏斯休息的时候，那些百人队长们秘密地把一些小城门一一打开，使喀西约的军队在白天进城来了。当城市陷落的时候，多拉培拉把他的头颅伸到他的私人卫兵的面前，要他割下来，送到喀西约那里去，以保证他自己的完全。这个卫兵把他的头割下来，但是他也自杀了，马苏斯也自杀了。喀西约要多拉培拉的军队宣誓，为他服务。他劫掠了雷俄狄西亚的神庙和金库，惩办了城中的主要公民，对其余的公民勒索了很重的捐税，所以这个城市陷于极端悲惨的情况中。

63. 雷俄狄西亚被攻下之后，喀西约转而注意埃及了。当他知道克娄巴特拉将要把一个很强大的舰队和屋大维及安敦尼联合起来的时候，他打算阻止这个舰队的航行，并惩罚女王，因为她有这个企图。在此以前，他认为埃及的情况对于实现这些计划是特别有利的，因为埃及已为饥荒所困，阿利那斯把军队带走以后，那里没有很多的外国军队。正当他这样兴奋，这样充满了希望，这样感到有良好的机会的时候，布鲁图送来了紧急消息，说屋大维和安敦尼正在越渡亚得里亚海了。喀西约无可奈何地放弃了他对埃及的希望。他又派遣他的帕提亚骑兵弓箭手带了许多礼物和大使们一块儿到他们国王那里去，请求多派一些辅助军来。这支军队在决定胜负的战役发生了之后才来到，劫掠了叙利亚和许多邻近的省份，直至爱奥尼亚，然后回国去。喀西约命令他的侄儿带着一个军团留在叙利亚，预先派遣他的骑兵到卡巴多西亚去，这些骑兵不久就杀了阿里俄巴赞尼斯，因为他阴谋反对喀西约。于是他们夺取了他的巨大财富和其他军需品，都带到喀西约那里来了。

64. 塔苏斯的人民分裂为两个党派。一个党派给喀西约戴上花冠，他是先到的。另一个党派给多拉培拉戴上花冠，他是后到的。两个党派都是以城市的名义而这样做的。因为居民先后轮流把他们的荣耀加在每个人身上，他们两人都把它当作一个反复无常的地方而怨恨它。喀西约战胜了多拉培拉之后，对这个城市征收1 500他连特的贡税。他们不能找到这笔款项，而士兵们以暴力逼他们交纳，因此人民出卖他们所有的公产，以后又把所有宗教游行用的圣物和神庙中的供神礼品都铸成货币。因为这些还不够，行政长官们出卖自由人为奴隶，首先出卖少年男女，后来出卖妇女和可怜的老人，这些老人的价格很贱；最后又出卖青年人。这些人大部分都自杀了。最后，喀西约从叙利亚回来的时候，怜悯他们所受的痛苦，把未交足的贡税免除了。这就是塔苏斯和雷俄狄西亚所遭受的灾难。

IX.罗得斯抵抗喀西约的进攻及其陷落

65. 当布鲁图和喀西约会商的时候，布鲁图主张把他们的军队联合起来，把马其顿作为他们主要的根据地，因为敌人有40个军团，其中8个军团已经渡过了亚得里亚海。喀西约认为他们还可以把敌人置之度外，因为他相信敌人人数众多，粮食缺乏，会自己消耗殆尽的。他认为他们最好是征服罗得斯人和吕西亚人，因为他们和屋大维及安敦尼友好，他们都有舰队，否则当共和党人正忙于对付敌人的时候，他们会攻击共和党人的后方。他们决定这样做了之后，他们分手了，布鲁图去进攻吕西亚人，喀西约去进攻罗得斯人；喀西约是生长在罗得斯，同时又是在罗得斯受到希腊文学的教育的。因为他必须和一些有海军优势的人作战，所以他仔细地准备他自己的船舰，船舰上装满军队，在门都斯训练他们。

66. 显贵的罗得斯人对于和罗马人冲突的前途感到惊慌，但市民很乐观，因为他们回忆以前他们对于一些性质不同的人所取得的胜利。[34] 他们把他们最好的33条船舰下水，但是他们这样做的时候，他们还是派遣了使者们到门都斯去，劝喀西约不要藐视罗得斯，因为罗得斯总是抵抗那些低估了它的人以保卫它自己的，劝他不要不顾罗得斯人和罗马人之间现有的条约，这个条约规定他们彼此不得以武力相对

待的。如果他怀怨他们没有给予他以军事援助的话，他们愿意听罗马元老院的命令；如果元老院这样要求的话，他们愿意给予这样的援助。

当他们这样说了之后，喀西约回答说，关于其他的问题，战争会决定，而不是言语所能决定的；但是关于那个禁止他们彼此以武力相见的条约，罗得斯人首先破坏这个条约，因为他们和多拉培拉联盟，以反对喀西约。那个条约规定他们在战争中彼此互相援助，但是当喀西约要求援助时，他们向罗马元老院身上推托，现在元老院的元老们不是逃亡了，就是被控制罗马城的暴君们所俘虏了。这些暴君们将要受到惩罚，罗得斯人如果不迅速地服从他的命令的话，也将因为袒护这些暴君们而受到惩罚的。这就是喀西约对他们的答复。比较谨慎的罗得斯人更加惊慌了，但是群众受到了亚历山大和那西阿斯两个演说家的煽动，这两个人提醒他们不要忘记米特拉达梯带着更大的舰队侵略过罗得斯，在他以前狄密多留 [35] 也侵略过罗得斯。

因此，他们选举亚历山大为主席（主席是行使最高权力的行政长官）和那西阿斯为他们舰队的海军大将。

67. 但是他们又派了阿基拉斯为大使，到喀西约那里去，呈递一个更恳切的请愿书，因为阿基拉斯是他过去在罗得斯的希腊文学教师。他呈上请愿书，很亲密地握着喀西约的右手，说："希腊人的朋友啊，不要毁坏一个希腊城市，自由的朋友啊，不要毁坏罗得斯。不要使一个从来没有被人征服的多利亚人的国家的光荣受到侮辱。不要忘记你在罗得斯和罗马所学的著名历史——不要忘记在罗得斯所学的关于罗得斯人为了自由反抗过许多国家、许多国王（特别是反抗狄密多留和米特拉达梯，他们两人被认为是无敌的）的伟绩，而你们说你们也正在为自由而斗争——，不要忘记在罗马所学的关于我们对于你们的贡献，其中特别是当我们和你们一块儿进攻安提阿大王的时候，所做出的贡献；关于这件事，你们曾经刻在纪念碑上，以为我们的荣耀。"

"罗马人啊，关于我们的种族，我们的尊严，我们过去从来没有被人奴役的情况，我们的同盟，我们对于你们的友谊，我所要说的就是这样。"

68. "至于你，喀西约啊，你对于这个城市应当特别尊敬，因为你是在这里长大的，受过教育的，生活在这里，有家在这里，在这里你

进过我的学校。你应该对我尊重，我曾经希望我会有一天以教育过你而自豪，但是现在我替我的国家申诉这种关系，恐怕我的国家将被迫和你——它的学生，它所监护的人——作战；在这个战争中，不是罗得斯人完全毁灭，就是你，喀西约啊，被打败，二者必居其一的。除我的请求外，我还给你一个忠告：当你为罗马共和国进行这样重要的工作的时候，你在每个步骤上都要把神明当作你的领导者。罗马人啊，当你们最近通过盖约·恺撒和我们订立条约的时候，你们当着神明宣誓保证，宣誓之后，又举行奠酒，伸出右手来，这种保证，就是在敌人中间也是有效的，难道在朋友们和监护人中间不应当有效吗？除了害怕神明的裁判外，你应当注意人类的舆论，他们认为没有什么事情比破坏条约更为卑鄙的，这种举动将使破坏条约的人在一切方面都会被朋友们和敌人们所不信任。”

69. 当这位老人这样说了之后，他还握着喀西约的手不肯放，眼泪落在他的手上；喀西约看到这种情况，脸色羞红了，似乎感到惭愧，但是他把手抽出，说，“如果你没有向罗得斯人建议不要危害我的话，那么，你自己已经危害了我。如果你已经这样建议了，而他们没有采纳你的意见的话，那么，我一定替你报复。我所受到的危害是够明显的了。第一件对不住我的事是我请求援助时，我的教师和监护人置之不理。其次，他们宁愿帮助那个不是他们抚养和教育成人的多拉培拉而不愿意帮助我。爱好自由的罗得斯人啊，最坏的是这一点：布鲁图和我，以及你们在这里所看见的元老院中最显贵的人们都是从暴君统治下逃亡出来，想努力解放他们祖国的人，而多拉培拉则企图使祖国受他人的奴役，而你们以不干预我们内战为借口来袒护他。如果我们的目的也是想夺取最高权力，那么，这才是内战；但是很明显地这是一个共和国反对君主国的战争。你们为了你们的自由向我申诉，但是你们拒绝支援共和国。你们自称是罗马人的朋友，但是你们不怜恤那些没有经过审讯而被判处死刑和被没收财产的人。你们借口愿意听从元老院的命令，但是元老院现在正受到这些迫害，还不能够保卫它自己。但是元老院，当它下令所有东方的民族都应当援助布鲁图和我的时候，早已答复了你们。”

70. “你们提醒我们不要忘记，当我们扩张我们领土的时候，你们所给予我们的帮助（因为这些帮助，你们得到了丰富的利益和报酬）；但是你们看不见，当我们遭遇困难的时候，你们不肯支援我们争取自由和安全的斗争。纵或以前我们彼此没有关系的话，你们作为

多利亚人种族的成员，至少现在也应当以志愿军的资格，开始为罗马共和国战争了。你们不这样想，不这样做，反而向我们引用条约——现在君主国的创立者盖约·恺撒和你们所订的条约——；但是就是这些条约上也说，在需要的时候，罗马人和罗得斯人应当彼此互助。因此，在罗马人遭遇最大的危险的时候，你们援助罗马人吧！这是喀西约向你们引用这些条约，要求你们在战争中的支援——喀西约是一个罗马公民和一个罗马将军，元老院的命令说，所有亚得里亚海以东的国家，都应当服从他的。[36] 布鲁图把这些命令给你们看了；庞培也把这些命令给你们看了，因为元老院授予他指挥海上的兵权。[37] 除了这些命令之外，还有所有逃亡的元老们的祈祷，他们有些逃到我和布鲁图这里来了，另一些人逃到庞培那里去了。条约上规定，就是单独的个人请求的时候，罗得斯人也应当援助罗马人。如果你们不把我们当作将军们，甚至不把我们当作罗马人，而把我们当作逃亡者，当作异邦人，或者如那些宣布公敌的人所称呼我们的一样，当作罪犯的话，那么，罗得斯人啊，你们和我们之间是没有条约的，你们仅和罗马人民有条约。我们既是条约以外的人，我们决定和你们作战，直到你们在一切方面服从我们的命令时为止。”

喀西约说了这些讽刺话之后，把阿基拉斯送回去了。

71. 同时，罗得斯的领导者亚历山大和那西阿斯带着33条船舰进攻在门都斯的喀西约，想出其不意地袭击他。他们认为他们过去是在门都斯袭击米特拉达梯而取得了那次战争的胜利的；他们现在有点轻率地把他们的希望寄托在这个幻想上。为了表现他们的航海技术，他们第一天在奈达斯列成阵势。第二天他们在公海中出现在喀西约的军队面前。喀西约在惊慌中航海去进攻他们，这是双方兵力和能力都很强的一个战役。罗得斯人乘着他们的轻快船，迅速地冲过敌人的阵线，回转头来进攻敌人的后方。罗马人的船舰比较沉重些，每次当他们能够和敌人接近的时候，好像在陆地上交战一样，因为他们船身的重量较大，总是胜利的。喀西约因为船舰较多，能够包围敌人，于是敌人不能再转动冲破他的阵线了。当他们只能从正面进攻，然后再转向上风头的时候，在他们所陷入的狭窄海面上，他们的航海技术没有用了。用船头撞击和从侧面移动[38] 以攻击较重的罗马船舰，给敌人的损害少；而较重的罗马船舰撞击较轻的船舰比较有效些。最后，3条罗得斯船舰连同水手们被俘虏了，两条被撞沉了，其余的受了损失，逃

回罗得斯去了。所有的罗马船舰都回到门都斯，他们在那里修理船舰，因为大部分船舰也受了损伤。

72. 罗马人和罗得斯人在门都斯海战的结果就是这样的。当战争正在进行的时候，喀西约从一个山上瞭望这个战斗。当他把他的船舰修理好了之后，他航行到罗利马，这是罗得斯人在与罗得斯岛相对的大陆上一个设防的地方；他从那里用运输船把方尼阿斯和林都拉斯所带的步兵运送过海。他亲自带着80条装备得令人害怕的船舰前进。他带着他的海陆军包围了罗得斯城，于是静止了，期待着敌人会出现动摇的现象。但是罗得斯人又勇敢地航行出来了，他们又丧失了两条船之后，四面都被包围了。于是他们爬上城墙，把投射器堆满了城墙，同时抵抗那些从面向大陆一边来进攻他们的方尼阿斯的士兵。喀西约率领海军前进，准备从海上进攻城墙上的防御。他预料有这种需要，所以他带来了分段的攻城机，现在他把攻城机竖立起来了。罗德斯经过两次海上战败之后，就这样在海上和陆地上被包围了，正如突如其来地遭遇困难的时候所常有的那样，它完全没有准备就被包围；因此，很明显地罗得斯不是由于轰击，就是由于饥饿而迅速地陷落了。比较聪明的罗得斯人看到了这种情况，就跟方尼阿斯和林都拉斯取得了联系。

73. 当这些事情正在进行的时候，喀西约没有显示暴力或利用云梯，忽然带着一队精选的士兵在城内出现。大多数人猜测，那些倾向于喀西约的公民，因为怜悯这个城市和害怕饥饿，把那些小门打开了；事实似乎是这样的。

罗得斯就是这样陷落了。喀西约坐在法庭上，在他坐位旁边竖立一支长矛，以表示他是以长矛占领这个城市的。他以严格的命令约束他的士兵，以死威胁使用暴力或劫掠的人，于是他按名召集大约50个公民到他那里来，当他们被带来的时候，就把他们处以死刑。其余的大约25个人，没有被找着，他就宣布把他们放逐。所有在神庙中和国库中发现的金银，他都夺取了，他命令有金银的人在指定的日期把金银都拿到他那里来，宣布凡隐瞒者处死刑，凡告密者可以得到十分之一以为奖赏；如果告密者是奴隶的话，除金钱的报酬外，还可以得到自由。起初，许多人把他们所有的金银隐藏起来，希望这个威吓最后不会实行的；但是当他们看见告密者得到奖赏，被告发者受到惩罚的时候，他们恐慌了，他们得到允许，另外指定一个日期之后，他们有

些人把金银从地下挖出，有些人从水井中取出，有些人从坟墓中取出，其数量远远地超过了以前所聚敛的金钱。

74. 罗得斯人所遭遇的灾难，就是这样的。琉喜阿斯·发禄带着一支驻军，留在那里统治他们。喀西约虽然因为罗得斯迅速地被攻下以及所取得的金银数量之大而喜欢，但是他命令所有亚细亚其他民族捐献10年的贡税，这笔款项他们在一个很短的时间内就交纳了。现在他得到了克娄巴特拉将带着一支巨大的舰队，装着很多的粮食，航往屋大维和安敦尼那里去的消息。以前她因为和老恺撒的关系，是袒护他们的；现在她因为害怕喀西约，更加袒护他们了。喀西约命令麦可率领一军团精兵、一定数量的弓箭手和60条装有甲板的船舰，前往伯罗奔尼撒，在塔纳隆地角附近埋伏着；〔他去了，〕尽量地向伯罗奔尼撒人掠夺财富。

X．布鲁图进攻吕西亚和桑萨斯人的英勇抵抗

75. 现在我决定叙述布鲁图在吕西亚所做的事了；为了恢复我们记忆起见，首先让我们看一看在上面已经说过的一些事情。[39] 当他从阿彪利阿手中得到了他部下的某些士兵连同阿彪利阿在亚细亚所征集的贡款16 000他连特之后，他进入彼奥提亚。因为元老院已经通过他可以利用此款以供目前的需要并任命他为马其顿以及伊利里亚的总督，他有了在伊利里亚的那3个军团的兵力，伊利里亚的前任总督发提尼阿斯把军队交给他了。另外还有一个军团是他在马其顿从马可·安敦尼的兄弟盖约手中俘虏过来的。[40] 除此之外，他又募集了4个军团，所以他共有8个军团，这些军队大多数是在盖约·恺撒部下服过务的。他有一支很大的骑兵队伍，许多轻装部队和弓箭手。他对他的马其顿士兵估价很高，他以罗马的方式训练他们。当他还在那里聚集军队和金钱的时候，从色雷斯来了一件很幸运的事情。情况是这样的：色雷斯的一个王公的妻子波利谟克拉提亚，因为她的丈夫为仇人所杀，她的儿子还是一个小孩，她担心她的儿子的安全，所以带着他来到布鲁图那里，把她的儿子和她丈夫的财富一起交给布鲁图。布鲁图把这个小孩交给塞西卡斯的居民抚养，等待将来他有时间去恢复他的王国。

在她的财富中，布鲁图发现了出乎意外的大量金银。他把这些金银铸成货币。

76. 当喀西约来了，他们决定首先征服吕西亚人和罗得斯人的时候，布鲁图首先把他的注意力转向吕西亚的桑萨斯人。桑萨斯人破坏了他们的四郊，使布鲁图在那里找不到住所和物资。他们又环绕着城市，挖一条壕沟，修一道堤防，垂直50多英尺高，宽度和高度相等，他们在堤上作战，可以站在堤上投射标枪和射箭，好像被一条不可逾越的河流保护着一样。布鲁图包围这个地方，他把可以移动的雉堞向前推进以掩护他的士兵，把军队分为日夜两班，从很远的地方运来物资，催促和鼓励他们，好像为了得到奖品一样，尽量使用他们的热情和劳力；这项工作，在反抗的敌人面前，似乎是完全不能做到的，或者只有用几个月的工夫才能作到的，现在在几天之内就被他完成了。现在桑萨斯人被紧密地包围起来了。

77. 现在布鲁图时而用撞城机轰击他们的城墙，时而用步兵进攻他们的城门，这些步兵经常调换。守城者总是和生力军战斗，虽然疲劳了，而且都受了伤，但是只要他们的短墙仍存在的话，他们还是坚持着。当这些短墙被轰倒，城塔被击破了的时候，布鲁图预料到将要发生的事情，所以命令那些正在进攻城门的士兵撤退。桑萨斯人以为敌人的工事没有人防守了，夜间带着火把从城中冲出，想放火焚毁攻城的机械。罗马人按照命令，突然向他们进攻，他们又向城门口逃跑，但是城门的守卫者恐怕敌人跟着他们冲进城来，把城门关了，他们不能进去，所以许多被关在城外的桑萨斯人被屠杀了。

78. 不久之后，剩下的桑萨斯人大约在一个中午的时候，又从城中出来突击，因为围城的军队又撤退了，他们纵火焚烧所有的攻城机械。因为上次灾难的缘故，这次城门打开，让他们可以进去，大约有2000罗马士兵跟着他们冲进城内了。当其余的罗马士兵还从城门口向城内拥进的时候，忽然城门的吊闸落下来，压着他们，这或者是由于桑萨斯人的计划，或者由于绳索偶然的折断，所以有些正在冲进城内的罗马人被压成粉碎，而另一些已经冲进城内的罗马人发现他们的退路被切断了，因为没有起重机，他们是不能举起城门的吊闸的。桑萨斯人从狭窄街道的屋顶上阵雨一般地向罗马人投射投射器，罗马人经过很大的困难向前冲去，最后他们达到附近的广场，他们在那里和敌人进行肉搏战，把敌人打败了，但是在阵雨一般的弓箭射击之下，而他

们既没有弓也没有标枪，所以他们逃往萨彼敦 [41] 神庙的附近，以免被包围。城外的罗马人很紧张了，他们担心城内的罗马人，他们用了一切的办法，同时布鲁图也到处乱跑，但是他们不能够冲破闸门，因为闸门是用铁保护着的；他们也不能得到云梯或攻城塔，因为他们自己的攻城机械已被焚毁。但是他们有些人做了一些临时的云梯，另一些人推动树干倚靠城墙，把它当作梯子爬上去。还有一些人把铁钩子系在绳索上面，把它们抛到城墙上去；每当有一个钩子钩着城墙的时候，他们就爬上去。

79. 桑萨斯人的邻人厄南底亚人，因为和桑萨斯人有仇，所以和布鲁图建立同盟；现在他们从巉崖方面爬进城去。当罗马人看见这些厄南底亚人爬上崖石的时候，他们也千辛万苦地跟着爬上去。许多人跌下来了，但是有一些人爬上城墙，打开了有很密的栅栏保护着的一扇小门，让攻城的一些最勇敢的人进去，他们腾身而起，越过栅栏。因为现在人数比较多些了，他们开始乱劈那扇闸门，因为闸门的里边一面是没有铁保护着的，而另一些人从外面乱砍，以帮助他们。当桑萨斯人正在大声呼喊向萨彼敦神庙附近的罗马人进攻的时候，那些在城内和城外拆毁那扇闸门的罗马人很替他们的伙伴们担心，以疯狂的热忱努力奋斗。最后在夕阳西下的时候，他们把闸门打破了，成群地冲进城内，大声呐喊，作为通知神庙中的罗马人的一个信号。

80. 当城市陷落的时候，桑萨斯人急忙跑到他们的家里去，把他们最亲爱的人杀死，这些人也自愿地让他们屠杀。布鲁图听到这些悲哭的声音的时候，他以为有人在那里劫掠，他命令他的军队去阻止；但是当他知道这些事实的时候，他怜悯这些公民的爱好自由的精神，派遣使者们去向他们提出条件。他们向使者们投射投射器，他们把家里的人杀死了之后，把尸体放在火葬堆上，这些火葬堆是他们事先在家里预备好了的，于是他们纵火焚烧，把他们自己也杀死在火葬堆上。布鲁图救出了那些他能够救出的神庙，但是只俘虏了桑萨斯人的奴隶；在公民中间只俘虏了几个自由的妇女和不到150个男人。

这样，桑萨斯人因为热爱自由的缘故是第三次毁灭了，因为当这个城市被居鲁士大王的将军米堤人哈巴拉斯所包围的时候，他们也同样地毁灭了自己，而不愿意受人奴役，于是这个城市变为那些被哈巴拉斯所包围的桑萨斯人的坟墓；据说，他们在腓力的儿子亚历山大手

中，也遭到了同样的命运，因为就是在亚历山大已经成为地球上这样大的一部分土地的主宰的时候，他们也不愿意向他屈服。

81. 布鲁图从桑萨斯下到巴塔拉，这个城市有点像是桑萨斯人的港口。他带着军队包围这个城市，命令居民在一切方面服从他，否则将遭受桑萨斯人的同样的命运。他把一些桑萨斯人送到他们那里去，这些桑萨斯人为他们自己的不幸而悲伤，劝告巴塔拉人采取比较贤明的计划。因为巴塔拉的居民对这些桑萨斯人没有做任何答复，布鲁图把当天剩余的时间给予他们考虑，他就离开那里。第二天早晨他率军前进。巴塔拉人在城墙上大声叫喊，说他们愿意服从他的一切命令，打开他们的城门。他进了城，他没有杀害任何人，也没有放逐任何人；但是他命令他们把城市所有的金银交给他，每个公民把他的私产也交出，对隐瞒者的处罚和对告密者的奖赏，跟喀西约在罗得斯所宣布的完全相同。[42] 他们服从了他的命令。有一个奴隶证明他的主人隐藏了他的金子，他向那个被派来寻找这些金子的百人队长指出金子来。所有有关的人都被带到法庭里来了。那个奴隶主缄默无言，但是那个跟着来、想挽救她的儿子的母亲，大声喊道，是她隐藏了金子。那个奴隶，虽然没有被责问，和她争辩，说她扯谎，隐藏金子的是他的主人。布鲁图赞许这个青年的缄默，同情他的母亲的悲苦。他允许他们母子带着金子离开那里，不加伤害；他把那个奴隶钉死在十字架上，因为他控告他的主人过于热心。

82. 在同一个时候，被派往迈拉人的海港安得里阿斯去的林都拉斯攻破了封锁海港的铁索，爬上了迈拉城。因为居民服从了他的命令，他用和在巴塔拉一样的方法聚集了金钱后，回到布鲁图那里。吕西亚同盟派遣大使们到布鲁图那里去，答应和他订立军事同盟，把他们所有的金钱贡献出来。他对他们征收税款，他使那些自由的桑萨斯人回到他们的城市里去。他命令吕西亚人的舰队和他自己的船舰一块儿航往阿卑多斯，在那里他将和他的陆军会合，以等待喀西约，因为喀西约正从爱奥尼亚来，然后他们可以一块儿渡海到塞斯都斯去。在伯罗奔尼撒埋伏等待克娄巴特拉的麦可[43] 知道她的舰队在利比亚海岸遇到暴风雨的破坏，看见打破了的船只被波浪冲到拉哥尼亚来了，知道她经过很多困难才回国，同时她也病了，因此，他航往勃隆度辛，以免他带着这样大的一支舰队没有事情做。他停泊在和港口相对的一个岛屿旁边，以阻止敌人的其余军队和物资渡海到马其顿去。每次当安敦尼用运输船派遣他的分遣队出来，等待大陆上的大风的时候，他即

利用他现有的少数战舰和安装在木筏上的楼塔跟麦可战斗，使他的军队不致为麦可所俘虏。因为他进行得不顺利，所以他求助于屋大维，屋大维正在西西里沿岸的海面上和绥克斯都·庞培为争夺西西里岛而战争。

XI.绥克斯都·庞培占领西西里，击败屋大维的海军。屋大维和安敦尼渡海向腓力比进军

83. 庞培的情况是这样的。他是伟大的庞培的幼子，他在西班牙最初为盖约·恺撒所藐视，认为他年纪轻，又无经验，似乎不会做出什么重要的事情来。他带着少数随从在海上漂泊，事海上劫掠生活，隐瞒着他是庞培。当参加他一起从事劫掠的人数渐多、他的力量足够强大的时候，他才暴露出他的姓名来。那些曾经在他父亲和哥哥部下服过务的人和那些过着流浪生活的人立时都跑到他那里来，把他当作天然的领导者；被剥夺世袭王国的阿拉比俄 [44] 也从阿非利加跑到他那里来了，如我在前面已经说过的 [45] 。因为他的队伍这样扩大了，现在他所做的事情就比劫掠更为重要了；因为他从一个地方奔驰到另一个地方，庞培的名字传遍了西班牙——一个最大的行省；但是他避免和盖约·恺撒所任命的西班牙总督们交战。当恺撒知道他的行动的时候，就派遣卡赖那斯带着一支较强大的军队去打他。但是因为庞培比较敏捷些，他时而出现，时而隐蔽，他这样消耗敌人的力量，占领了许多大大小小的市镇。

84. 于是恺撒派遣阿西尼阿斯·波利俄去继任卡赖那斯的职务，进行反对庞培的战争。当他们正在势均力敌地进行战争的时候，恺撒被刺了，元老院下令召回庞培。 [46] 庞培到了马塞利亚，在那里注视罗马事情的发展。元老院任命他为海上司令官，授予他和他的父亲以前行使过的同样的权力，但是他还没有回到罗马，他只带着他在各海港中所能找到的船舰，把这些船舰和他从西班牙带来的船舰联合在一起，然后他就开始航行海上了。当三巨头同盟成立的时候，他航往西西里；因为西西里的总督俾泰尼卡斯不愿把这个岛屿交出，他就围攻俾泰尼卡斯，直到被宣布为公敌的赫喜阿斯和方尼阿斯从罗马逃出，才劝告俾泰尼卡斯把西西里交给庞培。

85． 这样，庞培就占有了西西里，因此，他有了船舰、一个靠近意大利很便利的岛屿、一支现在数目相当大的军队，这支军队是由他过去所已有的军队和那些从罗马逃出来的人，包括被解放的奴隶和奴隶在内，或者由那些被宣布为士兵们胜利奖赏的意大利各城市[47]所派来的人所组成的。这些意大利城市害怕三巨头的胜利比什么还厉害，凡是它们能够做到来反抗他们的事，它们都秘密地做了。富有的公民们从一个他们现在已经不能再认为是他们的祖国的国家里逃出，跑到庞培这里来避难，因为那时候庞培是一切人所深为爱戴的。和他在一起的还有许多以航海为职业的阿非利加人和西班牙人，他们精于航海事务；所以庞培有充足的军官、船舰、军队和金钱。当屋大维知道了这些事情之后，他派遣萨尔维丁那斯带着一支舰队到庞培附近来消灭他，好像是一件很容易的事情一样，而屋大维自己则从意大利通过，想在利吉姆和萨尔维丁那斯相会合。庞培带着一支大的舰队前来迎击萨尔维丁那斯，于是他们两人在海峡的入口西利阿姆地角附近发生海战。庞培的船舰比较轻便些，有较好的水手装备着，在速度上和技术上都很优越；而罗马人的船舰装载量和体积都大些，行动笨重。当经常的波浪从海峡中冲出，在潮流的影响下海水到处撞击的时候，庞培的水手们所受的痛苦比他们的敌人少些，因为他们对于海上波涛的起伏已经习惯了；而萨尔维丁那斯的水手们，由于缺少经验，站立不稳，不能使用他们的桨，也不能管理他们的舵，因此陷于混乱。大约在夕阳西下的时候，萨尔维丁那斯是首先发出退却的信号的。庞培也撤退了。双方船舰所受的损失相等。萨尔维丁那斯退到海峡对面的巴拉鲁斯港，他在那里修理破坏的残余舰船。

86. 当屋大维到了的时候，他郑重地答应利吉姆和维波的居民，把这两个城市从胜利奖赏的表册内免除，因为这两个城市接近海峡，所以他害怕。因为安敦尼已经派人来，要他赶快去，所以他航海到勃隆度辛去和安敦尼联合在一起，让西西里和庞培留在他的左侧，把征服西西里的事情暂时搁置了。屋大维到了的时候，麦可从勃隆度辛稍微后退一点，使他不致受安敦尼和屋大维的夹攻，他在那里守望着，想阻止运输船把军队从勃隆度辛运到马其顿去。这些运输船有三列桨巨舰护送，但是很大的顺风吹起来了，这些运输船不需要护送，毫无恐惧地冲过海面。麦可烦恼了，但是他埋伏着，等待这些空船回来。但是这些运输船回来，载着其余的军队，又乘着顺风渡过海了，直到最后全部军队以及屋大维和安敦尼都渡过海去。虽然麦可承认他的计划因命运决定而失败了，但是他还是驻扎在那里，以便尽力阻止敌人的

军需、粮食或补充军队渡海。布鲁图和喀西约派遣多密提阿斯·阿希诺巴包斯[48]又带着50条船舰，一个军团和一队弓箭手来，同他合作，他们认为这件工作是最有利的，因为三巨头在别处没有充足的给养，所以他们认为切断他们从意大利的运输是最重要的。

所以麦可和多密提阿斯带着他们130条战舰、数量更多的小船和他们的大军到处航行，以扰乱敌人。

87. 同时屋大维和安敦尼所预先派遣带着8个军团到马其顿去的狄西提阿斯和诺巴那斯开始从马其顿走过1 500斯塔狄亚的路程，向色雷斯的山岳地带进军，直到最后他们越过了腓力比城，夺取了在累斯卡玻里统治下的科彼利人和萨彼亚人所占有的险隘，那里是人们所知道的从亚细亚到欧罗巴的惟一道路。布鲁图和喀西约从阿卑多斯渡过海峡到塞斯都斯以后所遇着的第一个阻碍就在这里。累斯卡玻里和累斯卡斯是色雷斯王族中的两兄弟，两人统治一个国家。对于应当和哪一方面联盟的问题上，那时候，他们两人发生了意见，累斯卡斯带着军队帮助安敦尼，而累斯卡玻里则帮助喀西约，两人各有三千骑兵。当喀西约的部下跑来探问路程的时候，累斯卡玻里告诉他们说，从伊纳斯和马罗尼亚去的道路是路程短而且是经常走得最多的道路，但是这条道路通到萨彼亚人的峡谷，而这个峡谷是敌人占据着，因此是不能通过的；而那条迂回的道路很不好走，而且路程有三倍之远。

88. 布鲁图和喀西约认为敌人占据那个阵地的目的不是阻止他们通过那个地方，而是因为粮食缺乏，想通过那里往色雷斯去，而不往马其顿去，所以他们从莱西马基亚和卡狄亚（这两个地方像大门一样封锁着色雷斯的刻索尼苏斯地峡）向伊纳斯和马罗尼亚进军。[49]第二天把他们的军队带到墨拉斯湾。[50]他们在里检阅他们的军队，共有19个军团的步兵。其中布鲁图有8个军团，喀西约有9个军团，都不足额；但是其中有两个军团几乎是足额的，[51]所以他们集合了大约80 000步兵。除去2 000名色雷斯人和伊利里亚人，帕提亚人和帖撒利人的骑兵外，布鲁图还有4 000名高卢人和吕息坦尼亚人的骑兵。喀西约有2 000名西班牙人和高卢人的骑兵以及4 000名阿拉伯人、米堤人和帕提亚人的骑兵弓箭手。亚细亚加拉西亚人的同盟国王们和王公们带着一支很大的步兵队伍和大约5 000名骑兵跟着他在一起。

XII．喀西约在墨拉斯湾对士兵们的演说

89. 这就是布鲁图和喀西约在墨拉斯湾检阅的军队的数目，他们带着这支军队进行战斗，把其余的军队留在别处担任防务。他们为军队举行一次洗罪典礼之后，把过去答应的而尚未付清的全部赏赐都付给士兵。他们已经准备了充足的金钱，以便用礼物讨好士兵们，特别是那些过去曾在盖约·恺撒部下服务而人数众多的士兵们，恐怕他们一看见正在前进的少恺撒或听见他的名字，就会变心的。因为这个缘故，他们认为最好是公开地对士兵们发表演说。于是建筑一个很大的讲台，两位将军坐在台上，只有元老们跟着他们在一起。他们自己的士兵们和同盟军站在台下的周围，这些士兵们看到自己的人数众多，十分喜欢，因为这是他们所看见过的一支最大的军队。对两位将军来说，他们部下人数的众多是最大的希望和勇敢的直接源泉。这一点比任何东西更能够坚定军队对他们的将军们的忠诚，因为共同的希望产生了良好的感情。和在一般这种场合之下的情况一样，人们发出嘈杂的声音。传令官们和号兵们宣布肃静；当士兵们肃静了的时候，两位将军中年龄较大的喀西约走在他的同伴的前面一点，发言如下：

90. “同伴士兵们啊，像目前一样，一个共同的危险是第一件事情使我们团结在一起，彼此以忠诚相待。第二件事情是我们已经把我们所答应给你们的东西都给你们了，这就是对于我们所答应将来给予你们的东西一个最可靠的保证。所有我们的希望都寄托在勇敢上——寄托在你们同伴士兵们的勇敢上和我们的勇敢上，就是你们所看见的在这个讲台上的人，这一群显贵的元老们。正如你们所看见的那样，我们有来自罗马各省和同盟国王的最充足的军需、粮食、武器、金钱、船舰和辅助军队。共同的目的和共同的利益使你们团结在一起，那么，为什么要用言辞来鼓励你们的热情和统一你们的意见呢？这两个人，[52] 我们的敌人，对我们的诽谤，你们是完全了解的，正因为这个缘故，你们才愿意拿起武器来和我们站在一起。但是再把我们的理由向你们解释一次，似乎是恰当的。这些理由可以向你们证明，我们战斗是有最光荣和最正义的原因的。”

91. “我们和你们一道在战争中为恺撒服务，在他的部下指挥军队，使他升到崇高的地位。我们这样长时期地继续做他的朋友，所以没有人能够认为我们谋杀他是因为任何私怨。这是在和平的时候他犯的罪行，不是侵犯我们，他的朋友们（因为就是在他的朋友中，我们也是受到他的尊重的），而是侵犯了法律，侵犯了共和国的秩序。当时没有任何最高的法律了，无论贵族的法律也好，平民的法律也好；我们的祖先们，当他们驱逐国王，宣誓绝对不容许再有国王政府的时候 [53] 所建立的制度也没有了。我们，那些这样宣誓的人的子孙们，支持这个誓言，防止自己遭受这个诅咒。他一个人从人民手中夺去了管理公款、军队和选举的权力，而加于他自己的身上；从元老院手中夺去了任命行省总督的权力；在各方面，他就是法律，以代替一切法律，他是一个最高统治者，以代替有主权的人民，他是一个专制君主，以代替元老院的权力；他虽然是我们的朋友和恩人，但是这种情况，我们再也不能容忍了。”

92. “可能你们不了解这些个别的事情，而只看见他在战争中的勇敢。但是你们现在只要注意那些跟你们自己有关的那一部分事情，你们就会很容易地知道这些事情的。你们是人民的一部分，当你们去作战的时候，你们在一切事情上都服从你们的将军们，好像他们是你们的主人一样；但是在和平的时候，你们又恢复了对于我们的主权。元老院首先考虑，为了你们不致有过失，使你们决定你们自己的事情；你们按照部落或百人队来表决； [54] 你们选择执政官、保民官和大法官。你们在人民会议中决断最重要的问题；当我们应当从你们手中受赏或受罚的时候，你们决定赏罚。公民啊，这种权力的均衡使帝国升到幸福的顶点，把荣誉给予那些应当享受荣誉的人；这样，得到荣誉的人向你们表示感谢。当你们为西庇阿在阿非利加的功绩作证的时候，你们利用这种权力，使他为执政官。 [55] 你们每年选举你们所愿意选举的人为保民官，于必要时，可以为了你们的利益反对我们。但是为什么我要重复这许多你们所已经知道了的事情呢？”

93. “自从恺撒的统治开始以后，你们不再选举任何行政长官了，无论大法官也好，执政官也好，或保民官也好。你们也不再为任何人的功勋作证；纵或你们作证的话，你们也不能奖赏他们了。一言以蔽之，无论为了行政长官的职位也好，或总督的职位也好，为了批准他的行政报告也好，或者为了在审判中宣布他无罪也好，没有人对你们表示感谢了。最可悲的，你们不能保卫你们的保民官，使之不受侮

辱，[56] 保民官的职位是你们设立的一种特殊而永久的行政长官职位，[57] 你们使这个职位神圣不可侵犯。但是你们看见这些不可侵犯的人因为一个人的命令，不经过审判，就被无礼地剥夺了这个不可侵犯的职位，[58] 被剥夺了他们的神圣礼服，因为他们代表你们，认为应当反对某些想宣布他为国王的人。为了你们的缘故，元老们对于此事，深为忧虑，因为保民官的职位是你们的而不是他们的。但是元老们不能公开地谴责他，或者使他受到审判，因为他有强大的军队；这些军队过去是属于共和国的，现在他把军队变为己有。所以他们采取了防止暴君政治的惟一的办法，就是谋杀暴君本人。”

94. “这个决定必须是最好的人们的决定，但是这件事必须只由少数人来做。这件事做了之后，元老院提议给予杀戮暴君者以奖赏，[59] 这就很清楚地表示，元老们是普遍地赞许这件事情的。但是因为安敦尼借口这样会引起混乱，阻止他们这样做，并且因为我们不是为了奖赏，而只是为了祖国，才替罗马做出这件好事情来，所以元老们就没有这样做，他们不是想侮辱恺撒，而是想除掉暴君政治。所以他们通过了对所有的人特赦令，并且特别下令，对于这个杀人案件不得起诉。[60] 不久之后，当安敦尼煽动群众起来反对我们的时候，元老院给予我们最大的行省和最大的军队的管理权，并命令亚得里亚海和叙利亚之间所有的地区都应当服从我们。[61] 在这样做的时候，他们是把我们当作罪大恶极的怪物来处罚呢，还是把我们当作诛戮暴君者，以紫袍和捧斧权标来加以表扬呢？为了同样的缘故，元老院把少庞培（他和这次密谋无关）从放逐中召回，[62] 因为他是第一个拿起武器来保共和国的伟大的庞培的惟一的儿子，又因为这个青年在西班牙秘密地做了一些反抗暴君政治的事情。元老院又通过法令，以公款偿还他父亲财产的价值，任命他为海军大将，使他可以掌握兵权，因为他是站在共和国一边的。除去元老院还应当用许多言语向你们宣布这件事以外，你们还要求元老院能有些什么举动或表示来说明所做的一切都是他们所赞许的呢？但是他们将来会这样做和说出这一件事情来的；当他们能够说和能够酬谢你们的劳绩的时候，他们一说出，就会用丰富的礼品来报答你们的。”

95. “他们目前的情况，[63] 你们是知道的。他们没有经过审判就被宣布为公敌了，他们的财产被没收了。他们没有被判罪，就在家里、在街道上、在神庙中，被士兵们、被奴隶们、被私人的仇敌们所

杀害了。他们从隐藏的地方被拖出，到处被追赶，虽然法律是允许任何人自愿流亡的。过去敌人的头颅从来没有被带到广场里去的，只有虏获的武器和船嘴才带到那里去；而现在最近做过执政官、大法官、保民官、营造官和骑士们的头颅都在那里示众。悬赏以奖励这些可怕的事情。这是所有过去已经医治好了的创伤的溃破——突然逮捕人，而妻子们和儿子们，被解放的奴隶们和奴隶们做出各种各样寡廉鲜耻的事情来。现在罗马已经陷入这种绝望的情况中。所有这些恶行的罪魁是三巨头，他们首先宣布他们自己的兄弟们、叔伯们和监护人为公敌。[64] 历史告诉我们，罗马城曾经有过一次被最凶暴的蛮族人所攻陷，[65] 是高卢人从来没有割下人的头颅，他们从来没有侮辱过死者，他们从来没有嫉妒他们的敌人有隐藏或逃跑的机会。我们从来没有这样对待过我们在战争中所攻下的城市，也从来没有听到别人这样做过。并且，这不是一个普通的城市，而是世界的主宰，被那些推举出来恢复秩序、整顿共和国的人这样糟蹋。过去塔魁尼阿斯因为在感情冲动之下，侮辱了一个妇女，被我们的祖先们从王位上赶下去，[66] 于是为了这一行为，我们的祖先决定不再受国王们的统治——塔魁尼阿斯哪里做过像他们所做的这样的事情呢？”

96. “公民啊，当三巨头正在犯了这些暴行的时候，他们称我们为身败名裂的恶汉。他们甚至宣布那些当恺撒被杀的时候不在罗马的人为公敌，[67] 而他们说，他们是替恺撒复仇。许多这样的人是在这里，如你们所看见的，他们都是因为他们的财富、他们的家族、他们对于共和政府的爱戴而被宣布为公敌的。因为这个缘故，庞培也和我们一同被宣布为公敌，虽然当我们做这件事情的时候，他远在西班牙。因为他的父亲是共和党人（元老院召他回国，任命他为海军大将，也是因为这个缘故），他被三巨头宣布为公敌了。那些妇女们也被断定有罪，要交纳捐款，[68] 难道她们也参加了杀害恺撒的密谋吗？财产达到100 000德拉克玛的平民，也在告密者和罚款压力之下，被迫而把财产估值，[69] 难道他们也参加了密谋吗？更有甚者，新的赋税和新的捐献已经加在他们身上。三巨头虽然这样勒索也还没有把他们所答应给予他们军队的款项完全付清，而我们没有做任何违反正义的事情，反而把我们所答应的款项完全给予你们，还准备了别的款项以作更大的奖金。所以神明保祐我们，因为我们所做的是正义的。”

97. “除去神明保祐之外，你们只要看一看这些人——你们的同胞公民们，——就能够知道人类也是赞助我们的；这些同胞公民们是你们过去常常看见的，曾做过你们的将军，你们的执政官，而且当他们做将军和执政官的时候得到了你们的赞扬。你们看见，他们把我们当作主持正义和保卫共和的人来投靠。他们拥护我们的主张，替我们祈祷，协助我们来做那些尚未完成的工作。我们对那些挽救他们的人所悬的奖赏比三巨头对那些杀害他们的人所悬的奖赏，是远为正义的。三巨头知道我们既然因为恺撒擅自建立君主国而杀害了恺撒，我们绝不会容忍他们取得恺撒的权力；我们自己也不会取得这个权力，而只是替一般人民恢复我们从我们的祖先们所继承的原有政府。所以你们看见两方面决定战争的目的是不同的——敌人的目的是想建立君主国和专制制度，正如他们宣布公敌时所已经证实的那样；而我们所追求的不过是恢复祖国的自由，在祖国的法律下，作为普通公民而有单纯的生活权利而已。自然，在你们面前的人们是拥护我们的，正像过去神明保祐我们一样。在战争中，最大的希望是在正义一边的。”

98. “任何人不要因为过去当过恺撒部下的士兵而担心。那时候，我们不是他的士兵，而是我们祖国的士兵，所给予的薪饷和奖赏，不是恺撒的，而是共和国的。因为同样的理由，你们现在也不是喀西约的或布鲁图的士兵，而是罗马的士兵。我们这些罗马的将军们是你们的同伴战士。如果我们的敌人也有我们这种精神的话，那么，所有的人都可能不遭遇任何危险而放下武器，把所有的军队都交还共和国，让它依照它所认为最适宜的方法处理。如果他们愿意接受这些条件的话，我们要求他们这样做。他们既然不愿意这样做（因为他们宣布公敌以及他们所做的其他事情，他们是不能这样做的），那么，同伴士兵们啊，让我们有坚定不移的信心和忠诚的热忱，往前进军，只是为了元老院的自由、为了罗马的人民而战。”

99. 他们都大声呼喊，“前进！”极力催促他马上领导他们前进。喀西约对于他们的精神非常高兴，于是又宣布肃静，继续向他们演说：“同伴士兵们啊，愿那些主持正义战争和信义的神明报答你们的热忱。让我告诉你们，在将军们的深谋远虑所能提供的一切方面，我们比敌人优越得多。在军团的数目方面，我们和他们是一样多的，虽然我们在后方许多需要军队的地方留下了许多部队。在骑兵和船舰方面，在各国王，各国家以及远自米提人和帕提亚人所派来的辅助军方面，我们大大地超过了他们。此外，我们只在前面对付一个敌人，而庞培在

他们后方的西西里是跟我们合作的；在亚得里亚海方面，麦可和阿希诺巴包斯，除了两个军团的士兵和一队弓箭手之外，还带着一个大的舰队和足够的小船到处巡逻，用各种方法扰乱他们；而我们的后方，无论在陆地上或海上，都是没有敌人的。关于金钱，有人称金钱为战争的命脉，他们是缺少的。他们不能支付他们所答应给予军队的款项。宣布公敌所取得的收益没有达到他们所预期的数目，因为善良的人不愿购买使人怀恨的地产。[70] 他们也不能从别处取得资源，因为由于内战、苛捐杂税和宣布公敌，意大利的财源已经枯竭了。感谢我们的深谋远虑，我们现在有充足的金钱，不久我们能够给予你们更多的奖赏，从我们的后方诸国收集的巨款还正在途中。”

100. “军粮的供应是人数众多的军队里的主要困难；他们只能从马其顿一个山区和帖撒利狭小的地区取得军粮，而且这些军粮必须用很艰苦的劳力才能够运到他们那里去。如果他们企图从阿非利加或琉卡尼亚或亚浦利亚取得任何粮食的话，庞培、麦可和多密提阿斯会把他们完全截断。我们有充足的粮食，每天由海上从色雷斯和幼发拉底河之间所有的岛屿和大陆上，毫不费力地运来，并无阻碍，因为我们没有敌人在我们的后方。所以进行速战，或拖延战争，以饥饿消耗敌人，这完全由我们决定。同伴士兵们啊，以人们的深谋远虑所能做到的而论，我们的准备工作是这样巨大的。希望以你们的努力和神明的保祐，将来事情的发展能和这些准备工作相适应。我们已经把我们所答应酬劳你们过去功绩的款项付给你们了，已经给予你们丰富的礼物，以酬劳你们的忠诚；为了这次更大的战役，在神明保祐之下，我们一定为你们准备和这次战役相称的奖赏。现在为了增加你们已有的工作热忱，为了纪念这次会议和这些话，我们决定从这个讲坛上再给你们一点礼物——每个士兵1 500意大利德拉克玛，每个百人队长5倍于此数，每个军团将校按比例增加。”

101. 他这样说完了这些话，以行动、语言和礼物鼓励了军队的士气之后，他解散了这个会议。士兵们留在那里很长的时间，尽量赞扬喀西约和布鲁图，答应尽他们的责任。将军们马上数出金钱来分给他们，对于最勇敢的士兵们，根据各种理由，给予以额外赏金。他们接受了这些金钱之后，就一队一队地从会场里散出，开始向多利斯卡斯进军，不久之后将军们也跟着来了。有两只鹰降落在军旗顶上的两只银鹰上面，啄着银鹰，或者如另一些人所说的，保护银鹰，它们停留在那里，将军们从公众储藏中用饲料喂养它们，直到战役开始的前一

天它们才飞走。军队环绕着墨拉斯湾行军两天之后，到达伊纳斯，又从那里向多利斯卡斯和沿海其他市镇前进，直到塞里阿姆山。

XIII.布鲁图和喀西约艰苦地通过色雷斯森林地带到达腓力比

102. 因为塞里阿姆山突入海中，喀西约和布鲁图转向大陆上去，但是他们派遣提利阿斯·西姆柏带着一个舰队、一个军团的士兵和一些弓箭手，航行绕过这个海角；这个海角的土地虽然肥沃，但是以前被人放弃了，因为色雷斯人不惯于航海，害怕海盗，所以避免在沿海居住。因此卡尔西斯人和其他希腊人占据了这个地方，因为他们是以航海为业的民族；他们使这个地方的商业和农业繁荣起来了；因为有交换商品的机会，色雷斯人非常喜欢。最后，阿明塔斯的儿子腓力把卡尔西斯人和其他希腊人赶走了，所以除去他们的神庙遗迹以外，那里看不见他们的痕迹了。提利阿斯沿着这个海角航行，于是又放弃了这个海角；他按照喀西约和布鲁图的命令，在宜于扎营的地方进行测量和制图，常常带着他的船舰靠近这个海角，使诺巴那斯相信再据守这个山峡已无益处，因而放弃这个山峡，结果是，正如他所预料的，因为他的舰队一出现，诺巴那斯担心萨彼亚人的山峡的安全，要求狄西提阿斯赶快从科彼利人的山峡去支援他，狄西提阿斯真的去支援他了。科彼利人的山峡一旦被放弃，布鲁图和喀西约马上就进军，通过了这个险隘。

103. 当这个策略很明显了的时候，诺巴那斯和狄西提阿斯坚守萨彼亚人的山峡。布鲁图和他的部下又找不到通过这个山峡的道路了。他们大为沮丧，担心虽然时间紧迫，季节迟暮，他们现在不得不回去，开始走那条他们过去所不屑走的迂回道路。当他们正在这种情况之下的时候，累斯卡玻里说，有一条三日路程的迂回道路（沿着萨彼亚山的旁边），因为崖石多、水源缺乏和稠密的森林，在此以前，这条道路是人们所不能走过的。但是如果他们能够带着他们的饮水，修建一条狭窄、而足能通行的小路的话，他们会完全为树林所遮蔽，就是飞鸟也看不见他们。第四天他们就可以到达哈柏苏斯河畔（这条河是流入赫马斯河的）；再过一天，他们就可以到达腓力比，以侧击敌

人，把敌人完全截断，使他没有退却的机会。他们采纳了这个计划，因为再没有别的办法可想了，特别是因为这个计划有包围敌人这样大的一支军队的希望。

104. 他们预先派遣琉喜阿斯·毕布拉斯带着一队士兵和累斯卡玻里去开辟一条小道。他们发现这是一个很费力气的工作，但是他们以高度的热情，完成了这项工作，特别是当有些先去的人回来说他们已经远远地看见了那条河的时候，他们的热情更高。到了第四天的时候，他们因艰苦的工作和口渴而疲惫了，他们所带的水也快喝完了，于是他们回忆起来以前所说的，他们在无水的地区只有三天。所以他们陷入恐慌之中，害怕他们中了敌人的诡计。他们不是不相信那些预先派去的，说他们已经看见了那条河的人，而是认为他们自己被领导着向另一个不同的方向走了。他们意志消沉，放声大哭。当他们看见累斯卡玻里骑着马在旁边走，鼓励他们奋勇前进的时候，他们痛骂他，向他投石头。当毕布拉斯用鼓舞的言辞要求他们坚持到底的时候，在傍晚时，最前面的士兵们看见那条河了，他们很自然地大声欢呼，这个欢呼的声音依次传下去，直达后卫。当布鲁图和喀西约知道了这个消息的时候，他们马上匆忙地向前跑，领导其余的军队通过那条已经开辟好了的小路前进。但是他们完全没有把他们的行动瞒过敌人，也没有包围他们，因为累斯卡玻里的兄弟累斯卡斯被叫喊的声音所惊醒，发生怀疑，就在那里侦察；当他看见那些事情的时候，他大吃一惊，因为这样大的一支军队通过一条无水可取的小路，他认为那里有深密的树林，就是野兽也不能穿过的。他马上把这个消息告诉了诺巴那斯的军队。诺巴那斯当夜就从萨彼亚人的山峡向安菲玻里退却。这两个色雷斯人兄弟每一个人都在他自己的军队里受到嘉奖，一个是因为他领导一支军队由一条秘密的小路前进；另一个则是因为他发现了这个秘密。

105. 这样，布鲁图和喀西约以惊人的勇敢行动向腓力比进军，提利阿斯也在那里登陆，于是全部军队都在那里会合了。腓力比这个城市，以前叫作达都斯，更早以前叫作克累奈德，[71] 因为那里有许多泉水从一个小山的周围涌出，腓力把这个城市设防，因为他认为这是对付色雷斯人的一个绝好的要塞，并以他自己的名字命名为腓力比。它位于一个险峻的小山上，其面积大小正等于山的顶峰。累斯卡玻里领导布鲁图和喀西约的军队通过城的北面树林，其南面是一片伸展到海滨的沼泽地，其东面为萨彼亚人和科彼利人的山峡，其西面是一块

很肥沃而美丽的平原，伸展到麦西那斯和德拉毕斯卡两个城市以及斯特赖梦河，约350斯塔狄亚。据说，柏塞芬尼，[72] 当她正在这里采花的时候，被人劫走了。西加克兹河也在这里，他们说，神在越渡此河的时候，他的战车的轭折断了，这条河就是因为这个情况而命名的。这个平原向下倾斜，所以对于那些从腓力比下来的人来说，行动是很容易的；但是对于从安菲玻里上去的人来说，是很困难的。

106. 离腓力比不远还有一个小山，叫做戴奥尼素山，山中有金矿，叫作阿西拉。从此再过10斯塔狄亚，又有两个小山，离腓力比本城18斯塔狄亚，两山彼此距离8斯塔狄亚。喀西约和布鲁图在这些小山上扎营，喀西约扎在南边的山上，布鲁图扎在北边的山上。他们没有进攻正在退却的诺巴那斯的军队，因为他们听到安敦尼快要到了，而屋大维因为生病，留在伊庇丹努了。这个平原的地位非常适于作战，山顶上适于扎营，因为这个地方的一边是连续不断的沼泽和池塘，直到斯特赖梦河畔，而另一边是没有道路和不可逾越的峡谷。两山之间距离8斯塔狄亚，是从欧罗巴到亚细亚去的主要通道，好像在两扇大门之间一样。他们在这个空地上建筑一道堡垒，从军营到军营，在当中留了一扇门，所以这两个军营实际上变成了一个军营。沿着这道堡垒有一条河，有人称之为干加河，另一些人称之为干基特河。堡垒的后面是海，他们能够保持海上物资运输的安全。他们的仓库在塔索斯岛上，离军营100斯塔狄亚；他们的三列桨战舰停泊在尼亚玻里，离军营70斯塔狄亚。

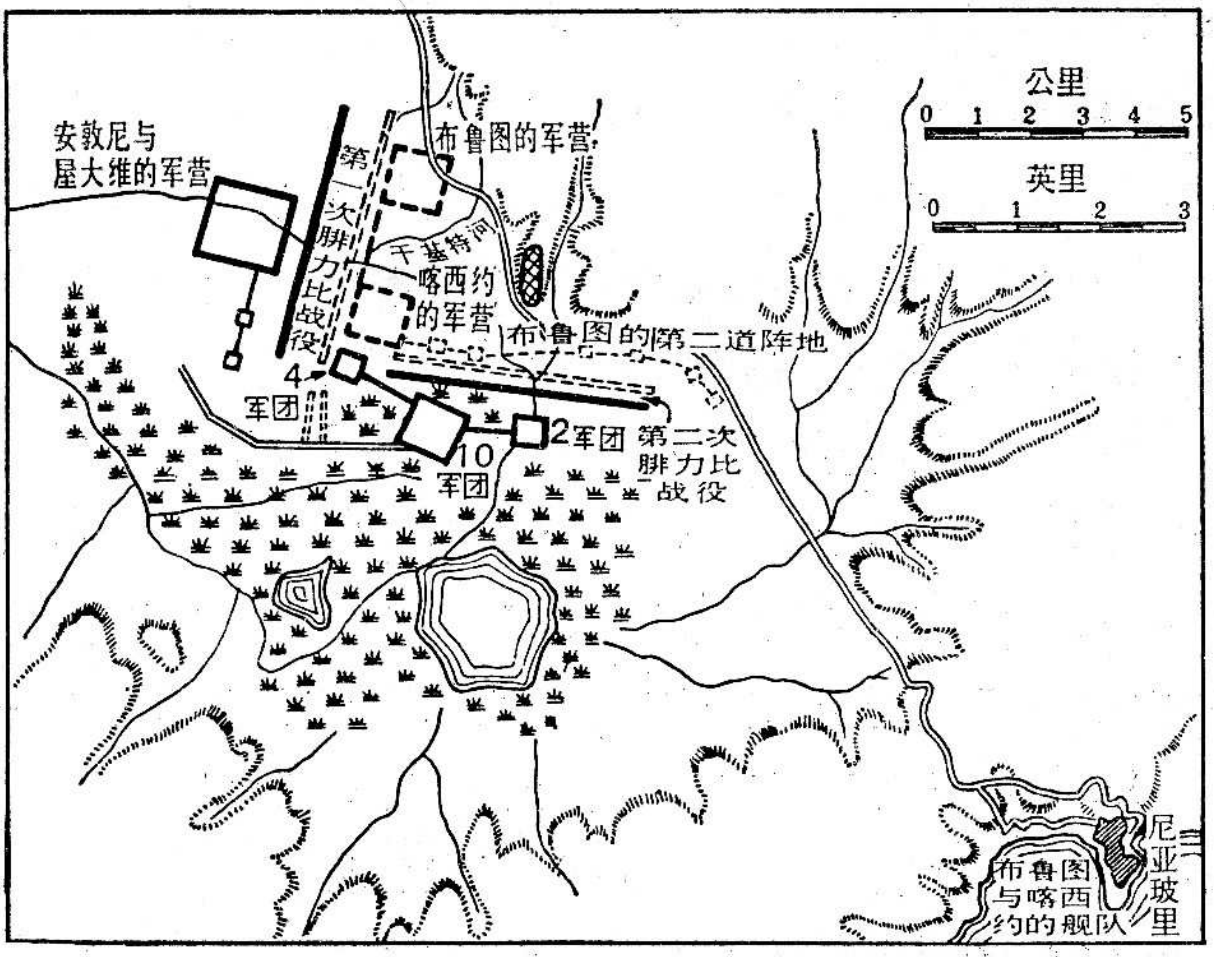

腓力比战役图

XIV.第一次腓力比战役

107． 布鲁图和喀西约很满意这个地势，开始在他们的军营里设防，但是安敦尼迅速地进军，想在敌人之先占领安菲玻里，以为作战的有利阵地。当他看见这个地方已由诺巴那斯设了防的时候，他很喜欢。他把他的物资和一个军团留在那里，由彼那里阿斯指挥；他以最大的勇敢向前进军，扎营在平原上，离敌人仅8个斯塔狄亚，敌人的优越地势和他自己的恶劣形势马上就显现出来了。敌人居于高地，而他扎在平原；敌人从山中取得燃料，而他则从沼泽中取得燃料；敌人从河中取得饮水，而他则从新挖掘的井中取得饮水；敌人从塔索斯取得

他们的物资，只需要运输几个斯塔狄亚的距离，而他则需从距离350斯搭狄亚之远的安菲玻里地方运输物资。安敦尼看来是迫不得已这样做的，因为那里没有别的山，平原地区其余的地方是一个洼地，常有被河水泛滥而淹没的危险；并且因为在那里挖掘的井有清洁而充沛的泉水。虽然安敦尼迫不得已而这样做，但是他的勇敢使敌人惊愕，因为他们看见他一到，就这样藐视地靠近他们扎起营寨。他建立了许多楼塔，在他的周围都用壕沟、壁垒和栅栏防御起来。敌人也在他们的工作有缺点的地方完成他们的防御工事。喀西约看到安敦尼的进军是轻率的，他把从军营到沼泽地的一段惟一的没有完成的防御工事筑成，过去因为这一段很狭窄而被忽视了，所以现在除布鲁图侧面的悬崖和喀西约侧面的沼泽地以及沼泽地对面的海面外，都已完全设了防。在中央，一切都有壕沟、栅栏、壁垒和大门阻拦着。

108. 这样，双方都为自己设了防御工事，同时只有骑兵小战，以互相试探对方的兵力。当他们已经做好了一切他们想做的事，同时屋大维已经到了的时候（虽然他的身体还弱，不能参加战斗，但是他能坐着肩舆，在队伍中走动），屋大维和安敦尼马上准备战斗。布鲁图和喀西约也率领他们的军队出来，站在他们的高地上，但是没有下来。他们决定不交战，希望以给养缺少来消耗敌人。双方各有步兵19个军团，但是布鲁图和喀西约的军团是不足额的，而屋大维和安敦尼的军团是足额的。在骑兵方面，屋大维和安敦尼有13 000人，而希鲁图和喀西约有20 000人，双方都有色雷斯人的骑兵。这样，在人数的众多方面，在司令官们的精神和勇敢方面，在武器和军需方面，双方都表现了最光辉灿烂的壮观；但是他们相持数日，没有一点动静。布鲁图和喀西约不希望交战，而希望以军粮缺乏继续消耗敌人，因为他们自己有来自亚细亚的充分给养，都是由海上从附近的地方运来的；而敌人什么东西都缺乏，什么东西都不是来自他们自己的领土。他们不能通过商人从埃及得到任何东西，因为埃及闹饥荒，已经枯竭了；也不能从西班牙或阿非利加得到任何东西，因为有庞培从中阻挠；也不能从意大利得到任何东西，因为有麦可和多密提阿斯从中阻挠。当时供给他们的地方只有马其顿和帖撒利，这两个地方不会维持他们多久的。

109. 布鲁图和他的将军们主要考虑到这些事实，因而拖延战争。安敦尼害怕拖延，决定迫使敌人交战。他想出一个计策来，秘密地通过沼泽地带，如果可能的话以达到敌人的后方，不让他们知道，并切

断他们从塔索斯来的粮道。所以他每天把他的军队列成战斗的形势，把所有的军旗都竖立起来，好像他的全部军队都排列出来了的样子；而实际上他的一部分军队昼夜在沼泽中赶造一条狭窄的通道，割下芦苇，在芦苇上造一条堤，两侧放一些石头，使泥土不致掉下来，在较深的地方就用木桩架桥，一切都在非常寂静中进行。他的通道四周的芦苇还在生长，所以敌人不能看见他的动作。这样工作了10天之后，他突然在夜间派出一支军队占据他的阵地内的一切据点，同时建筑几个方形碉堡。喀西约看到这项工作的巧妙和隐蔽，大吃一惊。他想出一个对抗的计策，以切断安敦尼和他的方形碉堡的联络。他造一条横亘的城墙，从他的军营直达海边，跨过整个沼泽地带，割草搭桥，和安敦尼所做的一样，在他的土岗顶上竖立栅栏，这样阻挡了安敦尼所造的通道，所以那些在墙内的人不能逃往安敦尼那里去，安敦尼也不能援助他们。

110. 大约中午的时候，安敦尼看到这种情况，大为愤怒，马上把他的军队调回来（这支军队原是面向着另一个方向的），领导他们进攻他的军营和沼泽之间喀西约的横亘的城墙。他带着工具和云梯，想猛力攻下这条城墙，冲进喀西约的军营。当他正在那里越过两军间的空地，斜着向山上大胆地进攻的时候，布鲁图的士兵们看到敌人这样傲慢，当他们武装起来站在那里的时候，敌人竟敢大胆地斜着向他们的前线冲去，因而被激怒了。所以他们没有得到他们军官们的命令，就自动地向敌人进攻，把他们所遇着的敌人大肆屠杀（从侧面进攻的时候，这是很自然的）。战役一旦开始，他们就进攻列阵在他们对面的屋大维的军队，把他们击溃，追赶他们到安敦尼和屋大维两人共有的军营，把这个军营攻下来了。屋大维本人不在那里，正如他自己在他的《回忆录》中所写的那样，因为他在梦中受到警告，要他当心那一天。

111. 当安敦尼看见两军交战的时候，他很高兴，因为他的给养发生困难，他迫使敌人交战的。他认为他最好不要再回到平原地带去，恐怕在改变的时候，他的队伍会发生混乱。所以他跑着继续进攻，因为他已经开始进攻了。他冒着阵雨般的投射器前进，向前直闯，一直打到喀西约的军队前。喀西约的军队坚持阵地，看到这种料想不到的勇敢精神，大为吃惊。他勇敢地冲破敌人的前卫，向敌人军营和沼泽之间的城墙冲去，不顾城墙上向他投射的投射器，破坏栅栏，填塞壕沟，挖掘墙脚，杀死守门的人，直到最后他从门中冲入，另一些人冲

破了城墙，还有一些人从碎石堆上爬上城墙。这一切进行得如此迅速，所以当那些刚攻下城墙的人，遇着那些在沼泽中工作的喀西约的部下跑回来援助他们朋友的时候，他们猛力进攻，也击溃了这些人，又把他们赶到沼泽中去，于是马上进攻喀西约的军营。这些人只是那些跟安敦尼一块儿爬进城墙的士兵们，其余的士兵们正在城墙外和敌人进行战斗。

112. 军营的地形很坚固，所以只有少数人防守着军营；因此，安敦尼很容易地战胜了他们。军营外喀西约的士兵们已经大败了，当他们看见军营失陷的时候，就毫无秩序地四处逃散。这是全胜，双方都是一样：布鲁图打败了敌人的左翼，攻下了敌人的军营，而安敦尼战败了喀西约，以不可抗拒的勇敢，劫掠了他的军营。双方都有很大的伤亡，但因为平原广阔和尘土蔽天，他们都不知道彼此的命运。当他们知道这些事实的时候，他们召回他们溃散的军队。那些跑回来的人像是挑夫，而不像士兵，立时彼此还认识不出来，一切东西也看不清楚。不然的话，任何一边的士兵们会抛掉他们的负荷，猛烈地进攻那些这样毫无秩序地运走掠夺物的另一方面的人。据估计，在喀西约方面，阵亡的有8 000人；在屋大维方面，阵亡的两倍于此数。

XV.喀西约自杀与安敦尼海军的被毁灭

113. 当喀西约被逐出城墙外，连一个可以去的军营也没有了的时候，他急忙地跑上小山，到腓力比城去，观察当地的形势。因为尘土蔽天，他不能正确地看出当时的情况，也不能看见所有的一切，只看见自己的军营被攻陷了。因此，他命令他的持盾者平达鲁斯把他杀死。当平达鲁斯还在迟疑的时候，一个使者跑来了，说在另一翼，布鲁图胜利了，现在正在劫掠敌人的军营。喀西约只回答说，“请告诉他，我为他获得全胜而祈祷。”于是他转向平达鲁斯说，“你还等待什么呢？你为什么不使我免于受辱？”于是当他把咽喉伸出来的时候，平达鲁斯把他杀死了。这是关于喀西约之死的一种说法。另一些人说，当一些骑兵们带着布鲁图的好消息快到了的时候，喀西约以为他们是敌人，派遣提丁尼阿斯去探听真情；这些骑兵快乐地挤在提丁尼阿斯的周围，因为他是喀西约的朋友，同时高声欢呼。喀西约以为提丁尼阿

斯落在敌人手中了，于是说："难道我要等着看见我的朋友从我的手中被夺去吗？"于是他和平达鲁斯一块儿退入营帐里去，以后再没有人看见过平达鲁斯了。因为这个缘故，有些人认为他杀死喀西约不是奉到命令的。

喀西约就是这样在他的生日那天结束了他的生命。那次战役恰巧是在他的生日那天打的。提丁尼阿斯自杀，因为他迟到了。

114. 布鲁图抚着喀西约的遗体大哭，称他为最后一个罗马人，意思就是说，在道德上再没有人可以和他相比的。他责难喀西约过于急躁和轻率，但是同时他认为喀西约是幸福的，因为他免除了烦恼和痛苦。他说，"烦恼和痛苦将领导布鲁图到哪里去，啊！到哪里去呢？"他把尸体交给朋友们去秘密地埋葬了，恐怕军队看见这个情景会被感动得痛哭流涕。他自己整夜忙于恢复喀西约的军队里的秩序，没有吃饭，也没有照顾到自己的身体。次日早晨，敌人把他们的军队列成战斗阵势，使他们显得没有被打败的样子。布鲁图看出了他们的计谋，就大声喊道："让我们也武装起来，装作是被打败了的样子。"所以他把军队列成横队，敌人就撤退了。布鲁图对他的朋友们开玩笑地说："当他们以为我们是疲惫了的时候，他们向我们挑战，但是他们不敢让我们去试验。"

115. 在腓力比战役的同一天，在亚得里亚海发生了另一个灾祸。多密提阿斯·喀尔文那斯正在用运输船运送两个军团的步兵到屋大维那里去，其中一个军团是称为马斯军团 [73] 的，它采用这个名称作为勇敢的标志。他还带了一个近卫大队，约2 000人、4个骑兵队和人数很多的其他精选的部队，由一些三列桨船舰运送。麦可和阿希诺巴包斯带着130条战舰来迎战。少数在前面走的运输船扯起风帆逃跑了。但是风突然停止了，其余的船舶在风平浪静的海面上四处漂浮，神明把这些船舶交给它们的敌人手中。敌人向每条船进攻，把它撞碎，而他们自己毫无危险；那些护送它们的三列桨船舰也不能有任何帮助，因为这些三列桨船舰的数目少，所以被包围了。那些遭遇这个危险的人作出了许多勇敢的事迹。有时候，他们匆忙地用绳索把他们的船舶曳拢来，用桅杆把它们系紧，以防止敌人冲破他们的阵线。但是当他们作好了这件事的时候，麦可用火箭向他们射击。于是他们尽快地把绳索解开，因为怕火，彼此又分开了，这样，他们又有被三列桨船包围或撞沉的危险了。

116. 有些士兵们，特别是那些以勇敢著名的马斯军团士兵们被激怒了，因为他们会白白地丧失他们的生命，所以他们自杀了，而不愿意被烧死；另一些人跳上敌人的三列桨船舰，使敌人付出很高的代价。在长久的时间内，半焚毁的船舶漂浮在海上，载着一些因烈火或饥渴而快要死亡的人。另一些人抱着桅杆或船板，被抛在荒凉的崖石上或海角上，其中有些人意外地被救出来了。其中有些人甚至舐食沥青或咀嚼帆布或绳索，支持了五天，直到浪潮把他们带到陆地上来。更大的一部分人为他们的不幸所制服，因而投降敌人。17条三列桨船舰投降了，船舰上的人对麦可宣了誓。人们都以为他们的将军喀尔文那斯已经死亡了，但是五天之后，他乘着他的船回到勃隆度辛。

这就是在腓力比战役的同一天在亚得里亚海所遭遇的灾难，这与其称之为一个海上战役，毋宁称之为一个海上灾难，更为恰当些。后来人们知道这两个战役是在同一天发生的时候，感到惊异。

XVI.第二次腓力比战役与共和军的溃败

117. 布鲁图召集他的军队，发表演说如下："同伴士兵们，在昨天的战斗中，你们在一切方面都胜过敌人。虽然没有命令，你们就勇敢地开始了这个战斗，完全消灭了他们远近闻名的第四军团（他们的左翼是靠这个军团的）和所有支持这个军团的军队，直达他们的军营，你们首先攻克并且劫掠了他们的军营，所以我们的胜利远远地超过了我们的左翼所遭遇的灾难。但是当你们有能力完成全部工作的时候，你们宁愿去劫掠，而不愿去杀死战败的敌人，因为你们大部分的人从敌人旁边走过奔向他的财产。我们在这点上也胜过他们：我们有两个军营，敌人只攻陷一个，而我们攻下了他们所有的军营，所以在这方面，我们所获得的利益，两倍于我们所受的损失。在这次战役中，我们所获得的利益是如此巨大的。我们在其他方面怎样远远地胜过他们，你们可以从我们的俘虏口中知道——关于他们粮食的缺乏和昂贵，进一步取得物资的困难，以及他们怎样濒于绝粮的地步。他们不能从西西里、撒丁尼亚、阿非利加或西班牙得到任何东西，因为庞培、麦可和阿希诺巴包斯带着260条船舰封锁了他们的海上交通。他们已经把

马其顿的资源用尽了。他们现在只倚靠帖撒利。帖撒利的物资又能够维持多么久呢？”

118.“因为，当你们看到他们急于求战的时候，你们要记着，他们是被饥饿所迫，所以宁愿战斗而死。在我们的计划中，我们打算先让饥饿和他们交锋，当必须跟他们战斗的时候，我们会发现他们已经衰弱而精疲力竭了。在适当的时机还没有到的时候，我们不要因为我们的热情而走入歧途。任何人都不要以为我的指挥已经迟缓而无动作，只要他注意一下我们后方的海上，海上送给我们所有这些支援和粮食，使我们能够不冒险而取得胜利，如果你们等待而不理会敌人的侮辱和挑衅的话，敌人并不比我们勇敢，正如昨天的战事所显示的，而是正在努力想避免另一个危险。我现在希望你们抑制你们的热情，当我要求的时候，再让它充分地表现出来。等到神明愿意我们的战事结束的时候，我将把胜利的赏赐全部给予你们。现在为了你们在昨天战役中的勇敢，我愿意给予每个士兵1 000德拉克玛，军官们按照比例给予。”

这样说了之后，他依次把奖赏分给各军团。有些作家说，他还允许他们可以劫掠拉西第梦和帖撒罗尼加诸城市。

119. 同时，屋大维和安敦尼看见布鲁图不愿意作战，把他们的部下召集起来，安敦尼对他们发表演说如下：“士兵们，我一定相信敌人在他们的演说中会自称在昨天的胜利中他们有一份，因为他们驱逐了我们一些人和劫掠了我们的军营；但是他们的行动表示这个胜利完全是你们的；因为我断言，无论明天也好，或以后任何一天也好，他们是不愿意作战的。这就是他们昨天战败了，没有勇气再战的最明显的证据，正好像那些在公众赛会中打败了的人一样，总是站在竞技场之外。当然，他们不是集结这样人数众多的一支军队来色雷斯荒凉地带的要塞中消磨他们的时间的。但是当你们正要来到的时候，他们建筑要塞，因为他们害怕；现在你们已经来到了，而他们由于昨天的战败固守在要塞中；也是因为这次败仗，他们一位年龄较大、经验较多的将军 [74] 在完全绝望中自杀了，这种行动本身就是他们惨败的最大证明。因此，他们不接受我们的挑战，跑下山来，而倚靠他们的悬崖绝壁而不倚靠他们的武器，我的罗马士兵们啊，勇敢些吧，再迫使他们作战，如昨天你们迫使他们作战一样。对那些害怕我们的人屈服，对于这样懒汉纵容，或者我们显然是战士，而比不上城墙那样坚固，我

认为这是可耻的。我们到这里来，不是想在这个平原上消磨我们的生命，如果我们拖延的话，我们一切都会缺乏了。如果我们善于计划的话，我们将严肃地进行战争，使最持久的和平有可能。”

120. “我们发动和筹划昨天的战役，没有引起你们的责难；现在我们一定想出新的机会和办法来达到这个目的。在另一方面，当我们要求你们的时候，你们一定要以勇敢来报答你们的将军们。你们也不应当因为敌人昨天劫掠我们的军营而暂时烦恼，因为财富不在于我们现有的财产，而在于用全力战胜敌人，这不仅会使我们这些胜利者恢复昨天的损失（这些东西还是安全地在敌人手中），而且会加上敌人的财富。我们既然急于想取得这些东西，就让我们赶快发动战争。我们昨天从敌人手中所取得的东西和我们所丧失的东西是一样多的，或许更多些，因为他们带着他们在亚细亚所勒索和掠夺的一切东西，而你们是从你们的祖国来，把所有的奢侈品留在家里，只带来必需的东西。如果我们军营里有些奢侈浪费的东西，那就是你们的将军们的财富，他们愿意把所有这些财富给予你们，作为取得胜利的奖赏。但是就是为了补偿这些损失，我们一定给予每个士兵5 000德拉克玛的额外奖赏，每个百人队长5倍于士兵的数目，每个军团将校两倍于百人队长的数目。”

121. 他这样说了之后，第二天他又把他的部下列成阵势。因为就是在那个时候，敌人还不下来，安敦尼很厌烦了，但是他还是每天率领他的部队出来。布鲁图把他的一部分军队列成阵线，以防止被迫作战；他用另一部分军队保护他的运输粮食的道路。离喀西约的军营很近的地方有一个小山，因为很近，容易受到军营里弓箭的射击，所以敌人很难占据这个小山。但是过去喀西约驻扎一支守卫军在山上，以防止任何人冒险进攻这个小山。因为布鲁图放弃了这个小山，屋大维以四个军团的兵力，在夜间占领了这个小山，用柳条编织的东西和兽皮保护着他们自己，以防备敌人的弓箭手。当他们取得这个地势之后，他们又把10个军团向海边移动了5个多斯塔狄亚。他们又在前面4个斯塔狄亚的地方驻扎两个军团，以便这样伸长，使他们完全达到海边，其目的是想在沿海地带，或通过沼泽地区，或用别的方法冲破敌人的阵线，以切断敌人的军粮运输。布鲁图在他们的军营对面，建筑设防的据点，以及用别的方法来对抗这个行动。

122. 屋大维和安敦尼的工作变为紧张了，饥饿已经感觉到了。因为感到〔即将到来的饥荒的〕严重性，他们对于这个饥荒的恐惧与日俱增，因为帖撒利已经不能再供给足够的粮食了，他们也不能希望从海外取得任何东西，因为海上到处都是敌人控制着。双方面的军队现在都听到了他们最近在亚得里亚海惨败[75]的消息，这就使他们发生了新的恐慌；同时，冬季也快到了，而他们还驻扎在这个泥泞的平原上。因为考虑到这些问题，他们派遣一个军团到亚加亚去，尽量搜集他们所能够找到的食物，把这些食物火速地运送到他们那里去。他们不能够在这样危急的情况下安静下来，同时他们别的计策也都无效，所以他们停止在平原上挑战，而大声呼喊着向敌人的要塞进军，向布鲁图挑战，辱骂讥笑他，其目的不是在于包围他，而是在于以疯狂的袭击，迫使他应战。

123. 但是布鲁图坚持他的原意，特别是因为他知道敌人的饥荒，他自己在亚得里亚海的胜利和敌人因粮食缺乏而不顾一切，他更加坚持了。他宁愿忍受围攻，或任何其他事情，而不愿跟这些因饥饿而拼命、把希望寄托在战斗上的人作战，因为他们无其他办法可想。但是他的士兵们没有深思远虑，跟他的想法不同。他们认为这样关闭在要塞中，无事可做，懦弱畏缩，像妇女们一样，是痛苦的。他们的军官们虽然赞成布鲁图的计划，但是也烦恼了，认为在目前的士气下，他们可以更快地战胜敌人。布鲁图是一切怨言产生的原因，他对于一切人都是温和的——他和喀西约不同：喀西约在一切方面都是严肃而专横的，因为这个缘故，军队服从他的命令不敢怠慢；当他们得到命令的时候，他们不敢过问他的权力，不敢质问他所以下这些命令的理由，也不敢批评这些命令。但是对于布鲁图，因为他的脾气温和，他们不希望别的而希望和他分享指挥权。最后，士兵们开始愈来愈公开地成群结队聚集在一起，彼此互相质问，“为什么我们的将军要把耻辱加在我们身上呢？我们这些战胜了敌人、把他们击溃了的人；我们这些屠杀了那些抵抗我们的人、攻下了他们的军营的人——难道我们最近犯了什么罪过吗？”布鲁图没有注意这些怨言，也没有召集会议，恐怕那些不讲道理的群众，特别是那些雇佣兵，强迫他改变他的立场，冒犯他的尊严，因为那些雇佣兵，象反复无常寻找新主人的奴隶们一样，总是把他们安全的希望寄托在背叛降敌的行为上的。

124. 他的军官们也不断地刺激他，力劝他利用军队现在的热情，这种热情很快就会带来光荣的后果的。如果战争不利的话，他们可以

退入他们的城墙内，这条城墙可以把他们和敌人隔离。布鲁图对于这些人特别感到烦恼，他很痛心，因为他们是他的军官，和他有同样的危险，而他们也反复无常地袒护士兵们，宁愿去试一下迅速而无把握的侥幸机会，而不愿意取得一个毫无危险的胜利。但是他让步了，结果毁灭了他自己和他们，他只用这些话来谴责他们，“我似乎是和伟大的庞培一样 [76] 进行战争，但现在不是我指挥，而是被指挥了”。我想布鲁图抑制他自己，只说了这些话，以便隐藏他最大的忧虑，他担心他部下那些过去曾在恺撒部下服过务的士兵们会产生不满的情绪，因而投向敌人。他自己和喀西约从一开始就怀疑这一点，他们过去总是小心翼翼，不使士兵们对他们有这种不满的借口。

125. 所以布鲁图勉强地带着他的军队出来，在城墙前面排成战斗行列，命令他们不要离开那个小山太远了，以便在必要时，他们可以有一个安全退却的地方和一个向敌人投射标枪的良好地势。每个队伍里的士兵们彼此互相鼓励。双方都急于一战，都有过高的信心。一方面是害怕饥饿；另一方面，因为他们的将军还主张拖延的时候，他们强迫他作战，而感到相当惭愧，担心他们不能履行他们的谎言，证明他们比他们所夸张的软弱，因而使他们不是因为善于谋划而得到嘉奖，而是因为轻率冒进而遭到谴责，因为布鲁图也骑着马通过士兵的行列，带着严肃的面容，在他们面前出现，有机会的时候，他就用这样的话来提醒他们这些事情。他说，“当我能够用别的方法取得胜利的时候，你们愿意作战，你们迫使我作战。不要使我或你们自己失望。你们居于高处的优越地位，你们的后方一切都是安全的。敌人的形势是危险的，因为他处于你们和饥饿之间。”

他一面说这些话，一面向前走着，士兵们请他相信他们，以自信的呼声回答他的语言。

126. 屋大维和安敦尼骑着马，走过他们自己的士兵的队伍，和那些离着他们最近的士兵们握手，他们不隐瞒他们有饥饿的危险，因为他们相信这可以及时鼓舞勇气。他们说，“士兵们啊，我们已经找着敌人了。那些我们想在他们的要塞外面捉着的人就在我们的面前了。你们中间不要有任何人使他的挑战变为耻辱，或者证明他的威吓和他自己是不相称的。不要有任何人宁愿忍受不能控制的而痛苦异常的饥饿而不愿攻击敌人的城墙和身体，敌人的城墙和身体是可以用勇敢、刀剑和拼命攻下来的。我们目前的形势是这样紧迫，一切都不能拖延到

明天。今天就要决定我们的命运，不是完全的胜利，就是光荣的死亡。如果你们胜利的话，你们在一天之内，一击之下，就获得了粮食、金钱、船舰和军营，以及我们自己所应许的胜利奖赏。战争的结果一定会是这样的，如果我们从一开始向他们进攻的时候就记着，我们粮食的缺乏迫使我们不得不这样做，如果我们击破他们的阵线后，马上就切断他们逃回他们军营门口的道路，驱逐他们到崖石上去，或者进入平原里去，这样战争不致再爆发，或者这些敌人逃走后进入一个无事可做时期——无疑地，只有这些懦弱的战士们才把希望不寄托在战斗上，而寄托在逃避战斗上。”

127. 屋大维和安敦尼这样鼓励那些跟他们接触的士兵们的士气。军队的取胜心被鼓舞起来，想表现他们无辱于他们的司令官们，也想避免饥饿的危险；因为亚得里亚海上的惨败，[77] 使这种危险大大地增加了。如果必要的话，他们宁愿在战斗中忍受痛苦，还有胜利的希望，而不愿被一个不可抗拒的敌人[78] 所消耗而死。

每个人都和他邻近的人互相交换这种思想，受到这种思想鼓舞后，双方军队的士气惊人地提高，都充满了毫无畏惧的勇敢。他们现在忘记了他们是他们敌人的同胞公民，而彼此互相谩骂、威吓，好像他们从出生以来就是敌人一样，他们一时的愤怒消灭了他们的理智和天性。双方都预料这一天和这一天战役将完全决定罗马的命运之事实上，它果然决定了罗马的命运。

128. 当天是消磨在准备工作上，直到第九时，[79] 在两军之间的空地上，两只老鹰在万籁无声的寂静中互相扑击。在布鲁图一边的老鹰败逃的时候，他的敌人发出高声的叫喊，于是交战了。一开始，战斗就是激烈可怕的。他们不需要弓箭、石头或标枪，这些是在战争中常用的，因为他们不用一般的排演和战术，而是短兵相接进行肉搏战，他们杀死敌人和被敌人杀死，彼此都想冲破对方的阵线。在一方面，这是为了自己的生存而还不是为了胜利而战；在另一方面，这是为了胜利，为了满足那个被迫而勉强作战的将军而战。屠杀和呻吟之声是可怕的。阵亡者的尸体被运回来，另一些人从后卫跑上去，填补死者的空位。将军们到处飞跑，监督一切事情，以他们的热情鼓励他们的部下，鼓励那些苦战的人继续苦战，把那些精疲力竭的人换班休息，使前线总是有新生的勇气。

最后，屋大维的士兵们，或者由于害怕饥饿，或者由于屋大维自己的幸运（因为布鲁图的士兵们当然是没有过失的），推动敌人的阵线向后退却，好像他们是转动一个很重的机器一样。布鲁图的士兵们最初被赶着一步一步地慢慢向后退却，没有丧失他们的勇气。不久之后，他们的行列被冲断，他们的退却比较迅速了，于是后方的第二和第三行列也跟着退却，都毫无秩序地混杂在一起，彼此互相拥挤，又被那些不停地追赶他们的敌人所拥挤，直到最后，这种退却很明显地变为溃逃了。当时屋大维的士兵们特别注意他们所受的命令，他们自己冒着很大的危险，夺取敌人要塞的城门，因为他们受到城墙上和正面的投射器的射击，但是他们阻止了大部分敌人不能进入城墙内。这些敌人有些逃往海边，有些通过西加克兹河逃入山中。

129. 敌人溃败后，两个将军彼此分配了剩下来的工作：屋大维去俘虏那些从军营里逃出来的人，监视敌人的主要军营，而安敦尼指挥一切，到处进攻，袭击那些逃亡者和那些还聚集在一起的人，袭击其他敌人扎营的地方，同样猛烈地摧毁了所有的军营。因为担心主要的敌人会逃掉，又聚集一支军队来，他急忙地派遣骑兵到大道上和战场的出路上去截获那些企图逃跑的人。这些骑兵分配了他们的工作：有些人带着色雷斯人累斯卡斯急忙地跑上山去，因为他知道这些道路。他们包围那些设防的据点和悬崖，搜索逃亡者，监视那些在里面的人。另一些人则追赶布鲁图本人。琉西略看见他们凶猛地冲上来了，他冒充布鲁图，投降了，请求他们把他交给安敦尼，而不要交给屋大维；主要是因为这个缘故，他们相信他是布鲁图，企图逃避他的不可调和的死敌。当安敦尼听说他们把他带来了，他跑去会见他，但他停了一下，沉思这个人的命运、品位和美德，考虑他应该如何接待布鲁图。当他来到了的时候，琉西略说出他自己来，他十分勇敢地说，“你们没有俘虏布鲁图，美德永远不会被卑贱所俘虏的。我瞒过了这些人，所以我来到这里。”安敦尼看见那些骑兵因为他们的错误而惭愧，安慰他们说，“你们替我捉着的人并不太坏，而是比你们所想象的要好些——正好像一个朋友比一个敌人好得多一样。”于是他把琉西略交给他的一个朋友照顾，后来他使琉西略在自己的部下服务，委任他一个亲信的职位。

XVII.布鲁图的自杀。对布鲁图和喀西约的评论

130. 布鲁图带着一支人数颇多的军队逃往山中，想在夜间回到他的军营里去，或向海边移动。但是所有的道路都有守卫者包围着，他和他所有的部下带着武器过了一夜，据说，他仰视天上的星辰，叹息说：

“不要忘记，宙斯，这一切灾难的制造者。”[80] 意思是指安敦尼。据说，安敦尼后来当他自己在危险中的时候，也重念了这句诗，后悔当初他可以跟喀西约和布鲁图合作的时候，他变为屋大维的工具。但是目前安敦尼和他的前哨一块儿，带着武器过了一夜，以防备布鲁图，用堆集起来的尸体和战利品作为矮墙，以保卫自己。屋大维辛苦地工作，直到半夜，于是因病，退而休息去了，留下诺巴那斯在那里监视着敌人的军营。

131. 第二天，布鲁图看见敌人还在那里埋伏等待他，同时跟他一块儿上山的士兵不到4个足额的军团，因此他认为最好是不对士兵们讲话，而只对军官们讲话，因为这些军官们已经因为他们的错误而深自惭愧和后悔了。他派人到他的军官们那里去，想考验他们，看他们是不是愿意冲破敌人的防线，去恢复他们自己的军营，因为这个军营还是他们自己留在那里的军队占据着。这些军官们，虽然他们轻率地冲出进行战斗是不明智的，大部分表现得很勇敢，但是现在因为神意使他们迷惑了，给他们将军一个不应有的答复，说他应当为自己打算，他们已经多次尝试了他们的运气，他们不愿意抛弃最后留下来的一点和解的希望。于是布鲁图对他的朋友们说，“如果这些人的倾向是这样的话，我对我的祖国已经没有用了。”他叫他的一个朋友伊壁鲁斯人斯特拉图来，命令他把他杀死。当斯特拉图还劝他仔细考虑一下的时候，布鲁图叫他的一个仆人来。于是斯特拉图说，“如果决心已经确定了的话，在执行你的最后命令的时候，你的朋友不应当不如你的仆人。”他说完了这句话之后，就用剑刺入布鲁图的腰部，布鲁图没有畏缩或躲闪。

132. 喀西约和布鲁图这两个最高贵、最显赫的罗马人有无可比拟的道德，只是犯了一种罪行，他们两人就是这样死了；因为虽然他们是伟大的庞培的党人，而且无论在和平时期或战争时期，曾经是盖约·恺撒的敌人，但是恺撒把他们当作朋友，而且自从把他们当作朋友以后，他对待他们如同自己的儿子。元老院总是特别爱护他们的，当他们遭遇不幸的时候，元老院总是同情他们。因为他们两人的缘故，元

老院给予所有的凶手们以特赦；当他们逃亡的时候，元老院任命他们为总督，使他们不致变为流亡者；元老院不是漠视盖约·恺撒，也不是因为他的遭遇而高兴，元老院钦佩他的勇敢和幸运，所以在他死时给他以公葬，批准他的法令，长期任命他所指定的人为行政长官和总督，认为没有什么比他所建议的还更好些。但是元老院对于这两个人的热情和对于他们的关怀使元老院有共同谋杀恺撒的嫌疑——他们两人是这样为一切的人所敬爱。最显贵的流亡的人对于他们两人比对绥克斯都庞培更加尊敬，虽然庞培和三巨头比较接近，而且不是不可和解的，而他们两人和三巨头比较疏远，而且是不可和解的。

133. 当他们必须拿起武器来的时候，不到两个整年的工夫，他们聚集了20个军团以上的步兵，大约20 000骑兵和2 000条战舰，以及与之相适应的器械和大量的金钱，这些金钱有些是来自自愿的捐献，有些是来自强迫的勒索。他们成功地和许多民族、许多城市和反对党派的人进行战争。他们使马其顿和幼发拉底河之间所有的民族都归他们统治。他们使那些过去跟他们作过战的人跟他们建立同盟，而这些人对他们最为忠诚。他们使独立的国王和王公，甚至在某种小的程度上使帕提亚人为他们服务，虽然帕提亚人是罗马人的敌人；但是他们没有等待帕提亚人来参加这次决定性的战役，因为担心这个野蛮而敌对的种族会熟习于和罗马人作战。最了不起的一件事情就是他们的大部分军队是过去盖约·恺撒的军队，而对于恺撒非常爱戴，但是这些军队就被那杀害恺撒的凶手们所说服，跟随他们来反抗恺撒的儿子，比跟随恺撒的战友和同僚安敦尼更为忠诚些；因为就是在他们被打败了的时候，也没有一个士兵叛离布鲁图和喀西约，而有些士兵们，在战争开始之前，就在勃隆度辛叛离了安敦尼。[81] 他们过去在庞培部下服务，而现在在布鲁图和喀西约部下服务的原因都不是为了他们自己的利益，而是为了共和的事业；这固然只是表面上假托的名义，但总是可悲伤的。这两个领袖，当他们认为他们已经不能对他们的祖国有用的时候，都同样地轻视他们自己的生命。在他们所注意和努力的方面，喀西约密切地注意战争，好像一个角斗士注意他的对手一样。布鲁图，不管他在什么地方，对于一切事物都要看看，要听听，他是一个名声不小的哲学家。

134. 跟这些美德和优点相对照，也必须谴责他们对于恺撒所犯的罪行，这不是一个平常或细小的罪行，因为这是出乎意料之外的，对于一个朋友所犯的罪行，是忘恩负义地对于一个在战争中饶恕了他们

的恩人所犯的罪行，是穷凶极恶地在元老院议事厅中对于国家的元首，对于一个穿着他的神圣礼服的最高僧侣，对于一个对罗马和罗马帝国比其他的人最有用而没有匹敌的最高统治者所犯的罪行。因为这些缘故，上天神明对于他们愤怒了，常常显示他们行将毁灭的预兆，当喀西约正在替他的军队举行去邪洗罪典礼的时候，他的侍从把花冠翻过来放在他的头上；喀西约供献给神的礼物，一个镀金的胜利女神雕像倒下来了。许多飞鸟在他的军营上翱翔，但是没有发出一点声音来；成群的蜜蜂不断地落在他的军营上。当布鲁图在萨摩斯庆祝他的生日的时候，据说，正在宴会的时候，虽然没有一个灵敏的人使用过这样的引语，但是他无缘无故地高声念出这样一行诗句：

“残酷的命运

利用拉图那[82]的儿子的帮助，杀害了我。”[83]

有一次，当他带着军队将从亚细亚渡海进入欧罗巴的时候，夜间他还醒着，在微弱的灯光之下，他看见一个怪形的幽灵站在他的旁边。他大胆地喝问他是谁，是人还是神；那个幽灵回答说，“布鲁图，我是你的守护神灵。[84]在腓力比，我将在你的面前再出现。”据说，在最后一次战役之前，这个幽灵又在他的面前出现了。

当士兵们正在出发作战的时候，他们在城门口遇着一个埃塞俄比亚人，因为他们认为这是一个不祥之兆，马上就把这个人砍成粉碎。在一个胜负未决的战役之后，喀西约就无缘无故地失望而自杀了；[85]布鲁图当他自己有充足的粮食、又控制了海上的时候，被迫放弃了聪明的拖延政策，而和那些为饥饿所迫的人交战，[86]所以他的灾祸与其说是来自敌人，不如说是来自他自己的军队：这些事情，无疑地不是由于人力而产生的。虽然他们参加了许多次战斗，但是他们从来没有在战斗中受过伤，但是两人都杀害了他们自己，好像他们过去杀害恺撒一样。喀西约和布鲁图所受到的惩罚就是这样的。

135. 安敦尼发现了布鲁图的尸体，用最好的紫袍把它包裹起来，火葬后，将遗灰送给他的母亲塞尔维利亚。布鲁图的军队，当他们知道布鲁图已死的时候，派遣代表们到屋大维和安敦尼那里去，获得了宽恕；他们两人把这支军队分了，共约14 000人。除了这些士兵之外，要塞内很多士兵也投降了。这些要塞和敌人的军营被屋大维和安

敦尼的军队所劫掠。布鲁图军营里的显著人物，有些人在战斗中阵亡了；有些人和这两位将军一样，自杀了；另有一些人决心继续战斗，至死方休。这些著名的人物之中，有伟大的喀西约的侄子琉喜阿斯·喀西约和伽图的儿子少伽图。少伽图向敌人猛攻了许多次，于是当他的部下开始退却的时候，他抛弃了他的头盔，或者是想使敌人认识他出来，或者是想使敌人容易射中他，或者两个原因都有。拉比欧是一个有学问的著名人士，是现在还享有盛名的法学家拉比欧[87]的父亲；他在他的营幕中挖掘一个和他的身体一样大小的壕沟，他命令他的奴隶们去做他没有完成的事情，按照他自己的意思安排了他的妻子和儿女，把信件交给他的仆人带给他的家属。于是他按照罗马人解放奴隶的习惯，用右手牵着他的一个最忠实的奴隶，使他飞快地团团转。于是当奴隶转身的时候，他就把剑交给那个奴隶，对准他的咽喉。这样他的营帐就变为他的坟墓了。

136. 色雷斯人累斯卡斯从山中带来了许多军队。他请求赦免他的兄弟累斯卡玻里，作为给他的奖赏，他的请求被照准；从此可以看得很清楚，从一开始这两个色雷斯人彼此并没有发生意见，但是他们看见两支巨大的敌对军队在他们的领土附近发生战争，因此他们这样地分配了幸运的机会，使胜利者可以营救战败者。布鲁图的妻子波喜阿，即少伽图的妹妹，知道布鲁图和少伽图都在上述的情况下死亡了，虽然仆人们很严密地监视她，但是她从仆人们所带着的火盆中抓着一些火炭儿，吞下去了。其余那些逃往塔索斯的贵族中，有些人从那里乘船逃跑了，有些人带着残余的军队投奔美塞拉·科维那斯和琉喜阿斯·毕布拉斯这两个和他们的品位相等的人，决定跟着这两个人替自己打算的办法去作。他们跟安敦尼和屋大维达到协议，根据这个协议，在安敦尼到达塔索斯的时候，他们马上把所有的金钱和武器，以及储藏在那里的丰富粮食和军事物资都交给安敦尼了。

137. 这样，屋大维和安敦尼以惊人的勇敢，经过两次步兵战役取得了空前的胜利，因为过去从来没有过这样多、这样强大的罗马军队彼此发生冲突的。这些士兵们不是按照普通征兵办法入伍的，而是精选的人。他们不是新兵，而是经过长期训练。他们彼此互相对抗，不是进攻外族或蛮族。他们说同样的语言，用同样的战术，有同样的纪律和毅力；因为这些原因，我们可以说，他们双方都是无敌的。在战争中，也从来没有过像这次一样的激烈和勇敢的，当时是公民对抗公民，家族对抗家族，同伴士兵们彼此互相对抗。这点由下面的事实可

以得到证明：把两次战役都计算在内，就是胜利者一边，阵亡的人数也没有比战败者一边少些。

138. 这样，安敦尼和屋大维的军队证实了他们将军们的预言，[88] 在一天之内，一击之下，他们就从极端危险和饥饿以及毁灭的恐惧下转而获得了大量的财富、绝对的安全和光荣的胜利。并且当安敦尼和屋大维进入战斗的时候，他们所预言的结果就实现了。他们的政府形式主要是那一天的战事决定的，但是他们没有恢复民主政治。除了不久以后，有安敦尼和屋大维的冲突以外，人们彼此之间也不再需要有类似的竞争了。安敦尼和屋大维的冲突是罗马人之间的最后一次冲突。布鲁图死后，在绥克斯都·庞培以及那些带着很多残余军事物资逃跑了的喀西约和布鲁图的朋友们领导下所发生的事情，在勇敢方面，在人们、城市和军队对他们的领袖们的忠诚方面，都不可能和以前相比；也没有任何贵族，也没有元老们，也没有同样的光荣伴随着他们好像伴随着布鲁图和喀西约一样。

---

[1] 参阅XV.26。——译者

[2] 参阅XIII.71-74、95。——译者

[3] 公元前43年秋天。——译者

[4] 参阅XV.25。——译者

[5] 即那旁高卢。——译者

[6] 参阅本卷第12 。——译者

[7] 指高卢。——译者

[8] 指不列颠。——译者

[9] 帕提亚人等。——译者

[10] 特累邦尼阿斯（XIV.26）、狄西摩斯·布鲁图（XIV.98）等。——译者

[11] 喀西约和布鲁图等。——译者

[12] 指苏拉，参阅XIII.95-97。——译者

[13] 像拉丁文中 quod felix Jaustumque sit（“如愿”）一语的一个敬神信条。——英译者

[14] 参阅XIII.95，71-74。——译者

[15] 指屋大维。——译者

[16] 维利阿斯《罗马史》，II.28，66—67；普鲁塔克《苏拉传》，31以下；《西塞罗传》，46以下；《安敦尼传》，20以下；戴奥·喀西约（片段109，47.3以下）。——译者

[17] 参阅XV.50以下。——译者

[18] 意思说，他的儿子申请杀害他，而不是申请赦免他。——译者

[19] 公元前43年12月7日。西塞罗时年64岁。——译者

[20] ἐμὲ κτεί νατε πρὸ τούτου.这句话的意思可以是“请先杀我，然后杀他”，或者是“请杀我，不要杀他”。说话人的原意是后面的意思，但是那百人队长解释为前面的意思，以开玩笑。——英译者

[21] 参阅本卷第3 。——译者

[22] 可能是西利喜阿·科罗那之误。——译者

[23] 依照罗马风俗，3月17日为生育之神利柏的节日，满17岁的童子在那天初穿成年人的宽袍，登记后往卡皮托去向利柏神致祭，然后取得公民权。——译者

[24] 参阅XVII.71，72。——译者

[25] 营造官们需要很多费用，因为在他们的任期内他们习惯上经常举行许多公共赛会的。——英译者

[26] 公元前116-前27年。他是一个共和主义者。著《罗马人民的古代文物》、《论拉丁语文》、《论农业》等书。——译者

[27] 参阅修昔底德《伯罗奔尼撒战争史》中译文，95页。——译者

[28] 参阅XVII.126。——译者

[29] 参阅本卷第60-62 、64 。——译者

[30] 参阅本卷第85 。——译者

[31] 其领土为努米底亚的一部分，在毛利泰尼亚与朱巴的王国之间。——译者

[32] 参阅XIV，120以下 。——译者

[33] 参阅XV.77以下。——译者

[34] 此地指狄密多留·波利奥克特（公元前307年）和米特拉达梯（公元前88年）（英译注）。参阅XII.24-26。——译者

[35] 马其顿国王。——译者

[36] 参阅XV.63。——译者

[37] 参阅XV.4。——译者

[38] àποσίμωσις显然是绕出阵线，以避免正面进攻。——英译者

[39] 参阅XV63。——译者

[40] 参阅XV.79。——译者

[41] 荷马史诗中，领导吕西亚人援助特洛耶人的英雄。——译者

[42] 参阅本卷第73 。——译者

[43] 参阅本卷第74 。——译者

[44] 参阅本卷第54。——译者

[45] 参阅XIV.105，122及本卷第54 。——译者

[46] 参阅XV.4。

[47] 参阅本卷第3 。——译者

[48] 他的父亲，名字相同，是恺撒的敌人，在法萨鲁被杀的。——英译者

[49] 原文说，他们向伊纳斯和马罗尼亚进军，然后再从那里向莱西马基亚和卡狄亚出发，这就和他们实际上往腓力比海路线相反了。什威克豪塞断定这是抄写者的错误。——英译者

[50] 墨拉斯湾在伊纳斯东边的一日路程，不是在西边（英译者）。墨拉斯湾在色雷斯和色雷斯的刻索尼苏斯半岛之间。——译者

[51] 原文有讹误。ζνώδεκα一字可能是δύο之误。这17个所谓军团实际只等于12个足额的军团。——英译者

[52] 指屋大维和安敦尼。——译者

[53] 参阅I.（XI）。——译者

[54] 罗马有三个人民会议：第一个是库里亚会议，它是按库里亚（即大民族）表决的，在共和时代，它已丧失了它的实权；第二个是森都里亚会议，它是按森都里亚（即百人队）表决的，罗马的高级行政长官，如执政官、大法官、财政官等都由此产生，实权操纵在第一、二两等级手中，因为会议中的表决权按百人队的数目计算，而一、二两等级的百人队数目已超过半数；第三个是部落会议，它的表决权是在各部落中按人数计算的，平民占多数，所以比较民主。保民官由此产生。保民官常利用部落会议反对元老院。——译者

[55] 参阅VIII.（上）112。——译者

[56] 参阅XIV.108。——译者

[57] 参阅XIII.1。——译者

[58] 参阅XIV.108。——译者

[59] 参阅XIV.127。——译者

[60] 参阅XIV.135。——译者

[61] 参阅XV.63。——译者

[62] 参阅XIV.122；XV.4。——译者

[63] 参阅XVI.5,17以下。——译者

[64] 参阅本卷第5 ,12 。——译者

[65] 公元前390年高卢人攻陷罗马。参阅IV.（I）1。——译者

[66] 根据罗马传说，塔魁尼阿斯之子绥克斯都强奸一妇女琉克利喜阿，因而引起人民的愤怒，人民在布鲁图的领导下，驱逐塔魁尼阿斯，废除王政，建立共和。参阅李维，I.57-60。——译者

[67] 参阅XV.95。——译者

[68] 参阅本卷第32 。——译者

[69] 参阅本卷第34 。——译者

[70] 参阅本卷第31 。——译者

[71] 意为"众泉"。——译者

[72] 希腊神话中植物生长女神狄密特之女，为死人国王普鲁图劫去为妻。——译者

[73] 参阅XV.45,66以下。——译者

[74] 指喀西约。——译者

[75] 参阅本卷第116 。——译者

[76] 参阅XIV.69。——译者

[77] 参阅本卷第116 。——译者

[78] 指饥饿。——译者

[79] 约下午三时左右。——译者

[80] 幼里披底《美狄亚》，332页。——英译者

[81] 参阅XV.43-45。——译者

[82] 阿波罗的母亲。——译者

[83] 《伊利亚特》XVI.849（原注）。参阅中译本（1958年人民出版社出版，320页）。——译者

[84] 罗马人迷信每个生物（无论动物或人），乃至每个地方都有它的守护神灵的。——译者

[85] 参阅本卷110-113 。——译者

[86] 参阅本卷123-125 。——译者

[87] 罗马著名的法学家（公元前50-公元18年），著书四百卷，均已失传。后世法学家著作中引用他的文字很多，他是倾向于共和主义的。——译者

[88] 参阅本卷第126 。——译者

第十七卷（内战史第五卷）

I.安敦尼在东方的行动

1. 喀西约和布鲁图死后，屋大维回到意大利，而安敦尼前往亚细亚，他在亚细亚遇见埃及女王克娄巴特拉，他一看见她，就被她的美色所迷惑了。[1] 这种情欲使他们两人以及埃及走向毁灭的道路。因为这个缘故，本卷的一部分将说到埃及——但是这只是一小部分，不值得在标题上提出，因为这是附在内战史中叙述的，而内战史在本卷中占着一个大得多的部分。在喀西约和布鲁图之后，其他类似的内战发生了，但不是像他们过去一样，没有一个人指挥着全部军队。这些后来发生的内战是分散发生的，直到以后共和党最后一个领袖绥克斯都·庞培（伟大的庞培的幼子）也跟布鲁图和喀西约一样，被杀死了，雷必达被剥夺了他在三头同盟中的地位，[2] 而罗马人的全部政权集中在安敦尼和屋大维两人身上。这些事情发生的经过如下。

2. 喀西约和布鲁图留下别号巴密西阿斯的喀西约带着一个舰队和一支军队，在亚细亚聚集金钱。喀西约死后，事先他没有料到布鲁图也会遭遇同样的命运，他选择了他想配备人员的30条罗得斯人的船舰，除一条神圣的船以外，他把其余的船舰都焚毁了，这样，罗得斯人就不至于叛变。他这样做了之后，就带着他自己的船舰和这30条船舰离开了那里。布鲁图所派遣、带着13条船舰到罗得斯去的克罗狄发现罗得斯人暴动了（因为现在布鲁图也死了），他带走了那里的驻军，共3 000士兵，跟巴密西阿斯联合在一起。图鲁略也跟他们联合在一起，图鲁略另有一个船只众多的舰队和以前他在罗得斯勒索的巨额金钱。这个舰队现在十分强大，那些在亚细亚各地工作的人成群地跑到这个舰队里来了，他们尽量把士兵们好好地配备在船舰上，也配备了一些奴隶、俘虏和他们所接触的岛上居民，使他们作为桨手。西塞

罗的儿子[3]和那些从塔索斯岛逃出来的一些贵族们也参加他们一起。这样，在短时间内，很多军官、士兵和船舰聚集在那里并组织起来。他们又接收了雷必达[4]的军队（过去雷必达曾用这支军队迫使克里特屈服于布鲁图），于是起航往亚得里亚海去，跟麦可和多密提阿斯·阿希诺巴包斯联合在一起，这两人有一支大军在他们指挥之下。这些人中间，有一些人跟麦可一起航海到西西里去，跟绥克斯都·庞培联合在一起，其余的人留在那里和阿希诺巴包斯另组成一派。

喀西约和布鲁图所组织的军队的残余势力就是这样第一次又聚集起来了。

3. 在腓力比胜利之后，屋大维和安敦尼举行一个盛极一时的祭祀，极力赞扬他们的军队。为了筹备胜利的奖赏起见，屋大维回到意大利去，分配土地给士兵们，并解决殖民地问题。因为他生病，他选择了这项工作。安敦尼跑到爱琴海以东诸国去聚敛他们已经答应给予士兵们的金钱。他们两人和从前一样，分配了各行省，此外又取得了雷必达的行省。[5]由于屋大维的建议，他们决定使山南高卢独立，如老恺撒曾经有意这样做的那样。雷必达已被告发，说他把三巨头的事情泄露给庞培了。他们决定，如果屋大维发现这个告发不真实的话，应当把别的行省给予雷必达。除了那些请求仍留在军队里的8 000人以外，他们使服役满期[6]的士兵们退伍。他们把这些留下的士兵分配了，组成卫兵大队。他们所保留的军队，包括投降的布鲁图的部下在内，共有11个军团的步兵和14 000骑兵，其中安敦尼率领6个军团和10 000骑兵，准备远征外国。屋大维有5个军团和四千骑兵，但是他把两个军团给予安敦尼，以和安敦尼留在意大利、由卡雷那斯指挥的其他军队相交换。

4. 于是屋大维向亚得里亚海前进；但是安敦尼到达以弗所的时候，他向这个城市的保护女神举行了一个盛大的祭典，他赦免了那些在布鲁图和喀西约惨败之后，逃到神庙里去祈祷的人，只有参加谋杀恺撒阴谋的培特罗尼阿斯和在雷俄狄西亚把多拉培拉出卖给喀西约的昆塔斯两人不在被赦之列。他聚集了希腊人和住在亚细亚地区帕加玛周围各民族在那里的和平使者以及其他被召来的人，举行会议。安敦尼对他们发表演说如下："希腊人啊，你们的国王阿塔拉斯在他的遗嘱中把你们遗留给我们，[7]我们马上证明我们待你们比过去阿塔拉斯待

你们好最多，因为我们免除了你们过去交给他的赋税，直到我们中间的群众煽动家又使这些赋税成为必要的时候为止。但是当赋税必须缴纳时，我们也没有按照固定的估价，把赋税强加在你们身上，我们只要求你们将每年的收获捐献一部分，使我们可以和你们分担收成的好坏。当那些得到元老院的许可，承包赋税的商人向你们超额征收，以蹂躏你们的时候，盖约·恺撒把你们已经缴给他们的赋税的三分之一豁免了，并且禁止了他们的暴行；因为他把向耕种土地的人征税的权利转给你们了。这种人就是我们可敬的公民所称为暴君的，你们捐献大量的金钱给这些杀害你们恩人的凶手们，以反抗我们这些想替他复仇的人。”

5. “现在既然正义的司命女神决定了战争的胜负，不是如你们所盼望的，而是依公理所在，如果我们把你们当作我们敌人的同盟者的话，那么，我们将不得不惩罚你们。但是我们愿意相信你们是为势所迫，不得不这样做，因此，我们不愿意使你们受到更重的惩罚，但是我们需要金钱、土地和城市，以作为我们士兵们的奖赏。除骑兵和其他各样兵种以外，现在有28个军团的步兵，连同辅助兵共约170 000人以上。为了这样多的士兵，我们所需要的巨额款项，你们是能够想象得到的。屋大维已经到意大利为士兵们预备土地和城市去了——如果说得更坦白一点，就是到意大利没收土地去了。为了使我们不至于被迫而驱逐你们离开你们的田地、城市、住宅、神庙和坟墓起见，我们不是向你们征收你们的全部财产（因为那是你们所不能交付的），而只是一部分，很少的一部分，我认为如果你们知道了这个数目的话，你们会很高兴地交付的。因为你们在两年之内所捐献给我们敌人的数目（那时候，你们是给了他们十年的赋税）对于我们就很够用了，但是这笔款项必须在一年之内交付，因为我们急于需要这些款项。因为你们知道我们对你们的仁慈，我只补充一句话：这种惩罚比你们应当得到的任何惩罚都还轻得多。”

6. 安敦尼这样说到了为28个军团的步兵筹备奖赏，但是我想他们在穆提那达成协议而答应这些奖赏时，他们有43个军团，[8] 而这次战争可能使人数减少到这个数目了。当他还正在说话的时候，希腊人俯伏在地上，说他们过去被迫屈服于布鲁图和喀西约的暴力之下，他们应当受到怜惜，而不应当受到处罚；他们很愿意向他们的恩人捐献，但是他们已经被他们的敌人剥夺了一切，他们不但把金钱交给敌人，而且金钱缺少时，又把他们的金银器皿和装饰品都交给敌人了；他们

的敌人把这些东西，当着他们的面前，铸成钱币。最后，因为他们的哀求，他们说服了安敦尼，把这笔款项减少为九年的捐税，在两年之内付清。安敦尼又命令国王们、王公们和各自由城市都要按照自己的力量，再贡献捐款。

7. 安敦尼正在巡视东方诸行省的时候，盖约的兄弟琉喜阿斯·喀西约和其他一些人担心他们自己的安全，当他们听到以弗所得到宽赦的时候，他们以哀求者的身份去见安敦尼。除去那些参加谋杀恺撒阴谋者外，他都赦免了；他只对那些阴谋者是无情的。他救济那些受痛苦最深的城市。他完全豁免了吕西亚人的赋税，对他们重建桑萨斯。[9] 他把安得罗斯、提诺斯、那克索斯和门都斯给予罗得斯人；但是不久之后，他又剥夺了他们这些城市，因为他们统治这些城市过于残暴。他使雷俄狄西亚和塔苏斯[10]成为自由市，完全豁免它们的赋税。他下令解放那些被出卖为奴隶的塔苏斯居民。当雅典人跑到他那里来请求提诺斯的时候，他把厄基那和伊科斯、西俄斯、塞阿塔斯和塔巴累修斯给了他们。当他继续前进，到了福里基亚、密西亚、加拉西亚、卡巴多西亚、西里西亚、西利-叙利亚、巴勒斯坦、伊都里亚和叙利亚的其他行省时，他对所有这些地方都征收沉重的捐税；他作为仲裁者，处理诸国王间和城市间的争端——例如在卡巴多西亚，他处理阿里阿累西斯和西息那之间的争端时，他把这个王国给予西息那了，因为他的母亲格拉菲拉的美貌使他吃惊。在叙利亚，他使一些城市一个一个地从暴君统治之下解放出来。

8. 克娄巴特拉跑到西里西亚来见他；他责难她在替恺撒复仇的事业中没有和他们共艰苦。她不仅不表示歉意，反而向他列举她所做的事情。她说，她立时派遣了留在她那里的4个军团到多拉培拉那里去，她又准备了一个舰队，但是因为逆风和多拉培拉的不幸[11]（他的战败是突然发生的），所以她没有把这个舰队派遣出去；但是她没有援助喀西约，虽然喀西约曾经两次威胁她；当战争正在进行的时候，她不顾正在埋伏等待她的麦可，亲自带着一个强大的舰队航往亚得里亚海，以支援他们抵抗喀西约；但是暴风雨把舰队冲散了，她本人卧病在床；因为这个缘故，她不能再航海出去，直到最后他们已经取得了胜利。安敦尼因她的机智和美貌而惊异，他好像一个青年人一样，被她俘虏了；虽然他已经是四十岁的人了。据说，他总是这样多情的，

在很久以前，他在亚历山大里亚做加宾尼阿斯部下的骑兵司令官时，[12] 他第一次看见她，当时她还是一个女孩子，他就爱上了她。

9. 安敦尼以前对于公务的兴趣马上开始衰退了。他不顾法律，不管人的法律也好，神的法律也好，凡是克娄巴特拉所命令的，他一定做到。当她的妹妹阿星诺伊在米利都的阿提密斯·吕科菲尼神庙中哀求的时候，安敦尼派遣刺客到那里把她杀死了。克娄巴特拉的塞浦路斯总督塞累彼俄过去援助过喀西约，[13] 现在以哀求者的身份住在泰尔，安敦尼命令泰尔人把他交给她。当克娄巴特拉的弟弟托勒密在尼罗河畔跟恺撒作战[14] 失踪的时候，有一个人自称是托勒密，他现在在阿卡狄亚人手中也是一个哀求者，安敦尼命令阿卡狄亚人把这个哀求者交出。以弗所的阿提密斯神庙中的祭司（他们称这个祭司为麦加培扎斯[15]）过去曾经把阿星诺伊作为一个女王来欢迎，安敦尼下令把这个祭司捉到他的面前来，但是因为以弗所人向克娄巴特拉哀求，安敦尼才把他释放。安敦尼是这样迅速地变质了，这种情欲是他后来所遭遇的灾祸的起点和终结。当克娄巴特拉回国的时候，安敦尼派遣一队骑兵到离幼发拉底河不远的巴尔迈拉去劫掠，以细故责难那里的居民，说他们住在罗马人和帕提亚人的边界上而没有加入任何一方；因为他们是商人，从波斯运来印度和阿拉伯的产品而在罗马领土内销售。事实上安敦尼是想使他的骑兵发财。但是有人事先警告了巴尔迈拉人，所以他们把财产运过了河，他们站在河岸上，如果有人向他们进攻的话，他们就射击，因为他们是熟练的弓箭手。骑兵们在城内没有找到任何东西。他们打了一个转，没有遇着敌人，就空手回来了。

10. 在安敦尼方面，这个行动似乎是后来不久引起帕提亚战争爆发的原因，因为许多从叙利亚驱逐出来的统治者逃往帕提亚人那里去了。叙利亚过去是塞留古·尼卡托的子孙们所统治，直到安提阿·庇护和他的儿子安提阿的统治时代为止，[16] 如我在我的叙利亚史已经叙述过的。庞培把它并入罗马版图，[17] 斯卡鲁斯受命为大法官，统治这个地区。斯卡鲁斯之后，元老院又派谴了其他的人，包括那个和亚历山大里亚人作战的加宾尼阿斯[18] 在内。加宾尼阿斯之后，克拉苏为总督，他在和帕提亚人作战的时候，丧失了生命。[19] 克拉苏之后，毕布拉斯为总督。在恺撒死时，以及在接着发生的内战时期中，暴君们把这些城市一个一个地占据了。他们是得到帕提亚人的支援的，因为在克拉苏惨败之后，帕提亚人侵入叙利亚，和暴君们合作；安敦尼

驱逐了这些暴君，他们逃往帕提亚去了。于是他对当地群众征收很重的贡赋，对巴尔迈拉人犯了我在上面已经说过的暴行。他没有等待这个扰乱的地区安定下来，就把他的军队分散在各行省的冬营里去，他本人就往埃及，和克娄巴特拉在一起了。

11. 她替他举行了一个盛大的欢迎会，他没有佩戴任何职位标帜，以一个普通人的习惯和生活方式在那里度过了那个冬季，或者是因为他是在外国法律管辖下，在一个女王统治的城市中，或者是因为他把他的过冬生活当作一个欢乐的佳节；因为他甚至把一个将军应有的照顾和护卫都抛弃在一边了，他身上不穿他自己祖国的衣裳，而穿着希腊人的方块外衣，脚上穿着雅典人及亚历山大里亚僧侣穿的亚狄迦白鞋，这种鞋子，他们叫做菲卡修姆。由于顺从克娄巴特拉的缘故，他只到神庙里、学校里和学者的讨论会去，和希腊人在一起消磨他的时间；他在亚历山大里亚的短期居住完全是为了克娄巴特拉。

II．屋大维在意大利。没收土地，分配给士兵们以及士兵们的横暴与人民的痛苦

12. 安敦尼的情况就是这样的。当屋大维回罗马的时候，在勃隆度辛，他的病情加剧了，谣传他已死亡。他的病好了的时候，他马上回到罗马，把安敦尼所写的信给安敦尼的朋友们看。安敦尼的朋友们指示卡雷那斯，把那两个军团交给屋大维，并且写信给在阿非利加的绥克斯提阿斯，要他把那个行省交给屋大维。这是安敦尼的朋友们的行动；而屋大维把阿非利加移交给雷必达，以和他以前的行省 [20] 相交换，因为雷必达似乎没有犯任何严重的罪过。屋大维又出卖那些在宣布公敌时所没收的剩余财产。派遣士兵们往他们的殖民地去和分配土地是一件极端困难的工作，因为士兵们要求在战前所选择的作为他们勇敢赏赐的那些城市， [21] 而那些城市要求全意大利都应分摊这项负担，或者这些城市和其他城市一起抽签，那些放弃土地的人应当论价得到赔偿，但当时没有钱。他们成群结队，老的和少的，妇女和儿童，都来到罗马广场和神庙，痛哭流涕说，他们这些意大利人没有作过什么错事，因而不应当从他们的田园和庐舍里被驱逐出来，如同那些在战争被征服的人民一样。罗马人也跟他们一起，痛哭悲伤，特别

是当他们想到，战争的进行和胜利奖赏的颁发都不是为了共和国的利益，而是为了反对他们自己和为了改变政体；建立殖民地的目的，在于使民主政治永远不再抬头——殖民团体是由被雇佣者所组成的，由统治者安置在那里，使他们随时可以满足统治者所要达到的要求。

13. 屋大维向这些城市说明这种情况的必要性，但是他知道这个说明是不会使它们满意的，事实上也真没有使它们满意。士兵们横行霸道地侵犯他们的邻人，他们夺取了比所给予他们的份地更多的土地，并且选择了最好的土地；就是屋大维申斥他们，并且给予他们许多其他礼物的时候，他们还不停止，他们藐视他们的统治者，因为他们知道这些统治者需要他们，才能使自己的权力巩固起来，因为三头执政五年的期限快满了，为了彼此安全起见，军队和统治者需要互相倚赖。领袖们依靠士兵们才能继续维持他们的政权，而士兵们，为了要占有他们所分到的土地，就需依靠那些给予他们土地的人使他们能够永久掌握政权。他们相信，如果那些给予他们土地的人没有一个强有力的政府的话，他们就不能牢固地保持他们所占有的土地，由于这个必要，他们善意地为他们的领袖而战。屋大维把许多其他礼物送给愤怒的士兵们，甚至从神庙借贷。因为这个缘故，军队的情感又倾向于他了；一方面因为他给予他们许多土地、城市、金钱和房屋，另一方面因为他成为那些被剥夺土地和房屋的人所辱骂的目标，而他为了军队的缘故，忍受这种辱骂，所以军队对他更加表示感激。

14. 安敦尼的兄弟琉喜阿斯·安敦尼（当时是执政官），安敦尼的妻子福尔维亚和安敦尼不在罗马时的代理人曼尼阿斯看到这种情况，他们利用诡计，想把殖民地事拖延到安敦尼回国的时候再解决，使这项工作看来不完全是屋大维一个人的工作，而他一个人也就不能单独得到士兵们的好感，安敦尼也就不能被夺去士兵们的爱戴。但是因为士兵们很性急，这种拖延办法是不可能的。安敦尼的党羽于是请求屋大维从安敦尼自己的朋友中选择安敦尼军团里的殖民团的领导者，虽然在和安敦尼的协议中屋大维有绝对的选择权利的；他们发出怨言，因为安敦尼不在那里。他们把福尔维亚和安敦尼的儿女们带到军队的面前去，用那些会引起恶感的言辞，请求士兵们不要忘记安敦尼，或者使安敦尼失去因为对他们的帮助所应得到的光荣和感激。当时不但在士兵间，而且在其他所有的人中间，安敦尼的声誉达到了顶点。人们认为腓力比的胜利，[22] 完全是他的功绩，因为屋大维当时生了病。虽然屋大维不是不知道这是违反了协议，但是他让了步，以对安

敦尼表示好感，他任命安敦尼的朋友们为安敦尼军团的殖民团的领导者。这些领导者为了表示他们比屋大维更加爱护士兵们，允许士兵们犯更大的暴行。所以罗马城中另一个集团中出现了另一群人，即被剥夺土地财富的邻居们，在士兵们手中受到了许多损害，他们大声疾呼，反对屋大维，说建立殖民地比宣布公敌更加恶劣，因为宣布公敌的矛头只是对着敌人，而建立殖民地则是对付无辜的人。[23]

15. 屋大维知道这些公民受到非法行为的损害，但是他无法制止，因为没有钱偿还耕者的土地价值，士兵们的奖赏也不能迟延，因为敌人尚在发动战争。庞培统治着海上，切断了罗马粮食的来源，使罗马陷于饥荒之中；阿希诺巴包斯和麦可正在聚集一支新的舰队和陆军；如果士兵们以前的劳绩不给予奖赏的话，他们将来就不会那么热心了。五年的任期将要过去，必须有士兵们的好感，才能延长这个任期，这是一件很重要的事；因此，他愿意暂时容忍士兵们的专横。有一次在戏院里，当屋大维在那里的时候，一个士兵没有找着自己的坐位，于是跑去占据了一个为骑士保留的坐位。人们把他指出来，屋大维使那个士兵离开了那个坐位。士兵们大为愤怒。当屋大维正要离开那个戏院的时候，士兵们跑来包围他，要求交出他们的同伴来，因为他们没有看见那个士兵，他们以为他被杀掉了。当那个士兵被带来的时候，他们以为那个士兵是从牢狱里放出来的，但是那个士兵否认他被关在牢狱里，并说明一切经过。他们说，他是受人教唆说谎的，责备他出卖了他们的共同利益。这就是他们在戏院里横行霸道的例子。[24]

16. 大约在这个时候，士兵们被召往马斯广场去分配土地，在天还没亮的时候，他们就匆忙地跑到那里去了；因为屋大维迟迟没有到，他们大怒。一个百人队长诺尼阿斯很直率地谴责他们，劝告他们说，被指挥的人对待他们的指挥官应当有礼貌，说屋大维之所以迟到是因为他有病，而不是因为他对于他们不关心。他们最初嘲笑他是一个拍马屁的人。因为双方激动的情绪渐渐增加，他们辱骂他，向他投击石头；当他逃跑的时候，他们追赶他。最后，他跳入河中，他们把他拖出来杀死了，把他的尸体抛在屋大维将要经过的道路上。所以屋大维的朋友们劝他不要到他们那里去，而应躲避他们的狂暴行为。但他还是去了，因为他认为，如果他不去的话，他们的疯狂会更增加。当他看见诺尼阿斯的尸体的时候，他把头转向一边。他假装认为这只是少数人所犯的罪行，他谴责了他们，告诫他们以后要彼此容忍，于是进

行分配土地。他允许有功绩的人请求奖赏，他出乎他们意料之外，也把奖赏给予一些没有功绩的人。最后，他们惊慌失措；他们对于他们的无礼感到后悔和惭愧。他们谴责了他们自己，请求他查出那些杀害诺尼阿斯的人，加以惩办。他回答说，他知道这些人，他将以他们自己知道有罪的良心和他们同伴们的谴责来惩罚他们。士兵们这样得到了赦免、赏赐和礼物的荣耀，于是马上改变了态度而大声欢呼。

17. 当时士兵们非常跋扈，这两件事情就是许多事件中的例子。其原因是大多数将军们不是正规地选拔出来的，如在内战期间经常是这样的，他们的士兵不是依照祖先的习惯而征募的，也不是为他们祖国的利益；他们不是为公众服务，而是为那些把他们组织起来的个人服务；他们为这些个人服务，不是根据法律的力量，而是因为私人的许愿；不是为了反对公共的敌人，而是为了反对私仇；不是为了反对外国人，而是为了反对在品位上和他们相等的同胞。所有这些事情破坏了军事纪律，士兵们认为他们并不是在军队里服务，而是根据他们自己的爱好和判断来援助那些为了私人的目的而需要他们的领袖。背叛在过去是杀无赦的，而现在反而得到奖赏，整个军队背叛，包括一些著名人物在内，他们认为从一方面转变到另一方面，不是一种背叛行为，因为所有的党派都是一样的，没有一个党派和其他党派不同是和罗马人民的共同敌人作战的。这些将军们有一个共同的借口，说他们都是为了祖国的利益而奋斗，这种借口使背叛更加容易，因为每个人在思想上认为无论在哪个党派中都是为祖国服务。这些将军们了解这些事实，宽容这种行为，因为他们知道他们领导军队的权力是倚靠他们的赐予，而不是倚靠法律。

III.琉喜阿斯·安敦尼发动对屋大维的战争

18. 这样，一切分裂为党派，军队对于党派的领袖们抗命不服，肆无忌惮；同时罗马感到饥荒，因为海外粮食的供应被庞培所截断，而意大利的农业又被战争所破坏。一切生产的食物都被军队所消耗。他们大部分的人夜间在城内劫掠。还有比劫掠更坏的暴行也受不到惩罚。人们认为这些都是士兵们做的。人民关闭他们的店铺，驱逐他们

的官吏，好像在一个为饥饿所迫，为强盗所扰害的城市里一样，他们不需要有法庭或有用的工艺了。

19. 琉喜阿斯·安敦尼是一个共和党人，对于在指定的时期内似乎还不会结束的三头同盟没有好感，因而和屋大维发生争论，甚至于发生了更为严重的纠纷。那些被剥夺了土地的人向每个重要人物哀求，只有琉喜阿斯·安敦尼一个人亲切地接待他们，答应帮助他们；他们也答应执行他的命令。所以安敦尼的士兵们责难他，说他作一些不利于安敦尼的事情，屋大维也同样地责难他，福尔维亚也责难他，说他在一个不适当的时候煽动战争。直到最后，曼尼阿斯对她说，意大利太平无事的时候，安敦尼会永远跟克娄巴特拉在一起；但是如果意大利发生战事，他就会很快地回来；这样，他就恶毒地改变了她的心理。于是福尔维亚从一个妇人的嫉妒心理出发，唆使琉喜阿斯跟屋大维不和。当屋大维正在领导最后一个殖民团离开罗马的时候，她派安敦尼的儿女们和琉喜阿斯跟着他去，使屋大维不至于因为军队只看见他一个人而得到过多的荣誉。屋大维的一队骑兵被派往勃罗丁沿岸去，因为那个地方正受庞培的蹂躏，琉喜阿斯认为，或者装作认为这支骑兵是派去对付他和安敦尼的儿女们的。因此，他跑到安敦尼的士兵殖民地去，召集一个卫队，向士兵们控诉屋大维，说他对于安敦尼不忠诚。屋大维回答说，一切都是以他和安敦尼之间的友好和谐的关系为基础，琉喜阿斯别有用心地想煽动他们两人之间的战争，以反对三头同盟，而士兵们是因为三头同盟的关系而牢固地占有他们的殖民地的；他所派去的骑兵队现在正在勃罗丁执行三头同盟的命令。

20. 当军队里的军官们知道了这些事实的时候，他们在替隆调解琉喜阿斯和屋大维之间的纠纷，使他们两人根据下列的条件达到协议：两执政官依照祖先们的惯例行使他们的职权，三巨头不得干涉他们；土地只分配给在腓力比作战的士兵们；从被没收的财产中所得到的金钱以及将来还要出卖的财产中所得到的价值，安敦尼在意大利的军队也应分到同等的一份；以后安敦尼和屋大维两人都不能在意大利征兵；安敦尼的两个军团在屋大维部下服务，参加反对庞培的战争；阿尔卑斯山的通道对屋大维派往西班牙的军队应当开放，阿西尼阿斯·波利俄不得再阻挠他们；琉喜阿斯应当满意这些条件，遣散他的卫队，勇敢地执行他的职务。他们通过军队里的军官们的影响而达到的协议就是这样的。在这些条件中只有最后两个是实现了的；萨尔维丁那斯跟着屋大维一块儿越过阿尔卑斯山，但是他心里是不愿意去的。

21. 因为其余的条件都没有实行，或者拖延了，琉喜阿斯就到普勒尼斯特去了，说他害怕屋大维，因为屋大维以职位的关系，有一个卫队，而他自己则没有保障。福尔维亚跑到那里去见雷必达，说她现在为她的儿女们担心了。这次她利用雷必达作为借口，以代替屋大维。他们两人都写信，把这些事情告诉安敦尼，又派遣朋友们带着信件到他那里去，诉说每种痛苦的详情。关于安敦尼的复信，虽然我曾经搜寻过，但我没有找到明确的记载来。军队里的军官们彼此宣誓团结起来，再作他们两个行政长官的调解人，依照公理作出决定，双方的任何一方如果拒绝服从决定的话，他们即强制执行；为了这个目的，他们召集琉喜阿斯和他的朋友们来参加。这些人不肯来；屋大维当着罗马贵族们的面前，对军队里的军官们，以令人不愉快的言辞谴责他们。罗马贵族们急忙跑到琉喜阿斯那里去，哀求他怜悯被内战所破坏了的罗马城和意大利，而同意根据共同的协议，由他们自己或军官们来决定一切。

22. 虽然琉喜阿斯对于那些说话的人和他们所说的话表示尊重，但是曼尼阿斯冒失地说，安敦尼没有做别的事，只从外国人手里聚集金钱，而屋大维以他的恩惠首先得到了军队的好感和意大利一些令人满意的地方；为了这个目的，他欺骗安敦尼，把山南高卢解放了，山南高卢以前是给了安敦尼的；他分配给士兵们的不是那18个城市，而几乎是整个意大利；[25] 他不是使那28个参加战役[26] 的军团，而是使34个军团分得了土地，也分得了那些他以和庞培作战为借口而从神庙中收集来的金钱，虽然罗马受饥荒的压迫，但是目前他还没有做一点反抗庞培的事；他分配这些金钱，以取得士兵们的欢心，使士兵们对安敦尼有成见，被宣布为公敌者的财产还没有大量地出卖可以马上分给士兵们；最后，如果屋大维真的想要和平的话，他应当汇报他已经做过的事，而在将来只能做那些共同达成协议的事。曼尼阿斯这样傲慢地说明了他的看法，暗示屋大维不能擅自做任何事情，屋大维和安敦尼的协议是无效的，虽然这个协议规定每人在他所接受的任务内有绝对的权力，每人对于对方所做的事应当有批准权。当屋大维看到他们到处在准备战争的时候，双方都同样地备战了。

23. 在安科那殖民地的两个军团过去在老恺撒部下和在安敦尼部下都服过务，现在听到双方备战的情况，由于对双方的友谊关系，派遣大使们到罗马来，恳求他们达成协议。屋大维回答说，他没有准备和安敦尼作战，但是琉喜阿斯准备和他作战。于是这些大使们和军队里

的军官们组织一个联合使团到琉喜阿斯那里去，请求他把他和屋大维的争执交给一个法庭来裁判；他们明白地表示他们将要做的事情，如果他不接受这个裁判的话。琉喜阿斯和他的朋友们接受了这个建议，指定罗马和普勒尼斯特中间的一个城市加俾爱作为审判的地点。他们为仲裁人准备了一个会议厅，为辩护人准备了两个讲台在会议厅的中央，如在正规审判时一样。屋大维首先到了那里，他派遣一些骑兵，沿着琉喜阿斯将要走来的道路上，以便发现是否有任何诡计。这些骑兵遇着了琉喜阿斯的骑兵，或者是他的前哨，或者也和对方一样，是来侦察的；双方发生冲突，屋大维的骑兵杀死了琉喜阿斯的一些骑兵。琉喜阿斯撤退了，说他害怕落在圈套中，军队里的军官们虽然召他来，答应护送他，但是不能说服他再来了。

24. 这样，会商无结果，于是屋大维和琉喜阿斯决定战争，甚至现在还发表彼此互相痛恨的宣言。琉喜阿斯的军队是他以执政官的身份指挥的6个军团和在卡雷那斯指挥下的11个安敦尼的军团，这些军团都在意大利。屋大维有4个军团在加普亚和他的随身卫队。萨尔维丁那斯正领导其他的6个军团往西班牙去了。[27] 琉喜阿斯从那些没有战事的安敦尼的行省中取得金钱的供给。但是战争在所有分给屋大维的行省中，除撒丁尼亚外，[28] 都在疯狂地进行；因为这个缘故，他向各神庙借钱，答应以后附带谢礼来归还——从罗马的卡皮托神庙，从安提昂、拉努维阿姆、尼摩斯[29] 和提布尔等地的各神庙，当时有很多的圣款储存在这些城市中。

25. 在意大利以外，屋大维的情况也是很混乱。由于宣布公敌、士兵殖民以及屋大维和琉喜阿斯的倾轧等等原因，庞培的声誉和势力大为增加。那些担心他们自己安全的人，或者财产被剥夺的人，或者那些最厌恶这种政府的人大多数都跑到他那里去，和他联合在一起。青年人热心参加军事，以求得到利益，他们认为不管在谁的部下服务，都没有区别，因为一切军役都是罗马人的军役，因此他们宁愿和庞培联合，因为他代表一个比较好的方面。他已经因海上掠夺而致富了，他有一个船舶众多的舰队，水手齐备。麦可带着两个军团的士兵、500名弓箭手、大量金钱和80条船舰也跟他联合在一起；[30] 他又派人去塞法伦尼亚调来其他军队。因此，有些人认为，如果庞培在那时候侵入意大利的话，他可能很容易地征服它，因为当时意大利被饥荒和内战所消耗，正在希望他去。

26. 但是庞培缺乏智慧。他的用意不是侵略，只是防御；他的确进行防御，但是在这方面他最后也失败了。在阿非利加，安敦尼的部将绥克斯提阿斯刚刚依照琉喜阿斯的命令，把军队交给屋大维的部将方哥。绥克斯提阿斯又奉命收回指挥权，因为方哥不肯交出军队，他聚集一支由一些退伍的老兵、一群各种的阿非利加人和当地王公的辅助兵所组成的军队，对方哥作战。方哥的两翼都被打败，又丧失了他的军营，他认为他是被出卖了，因而自杀了；于是绥克斯提阿斯又成为两个阿非利加行省[31]的主宰。毛利泰尼亚国王菩卡斯受琉喜阿斯的怂恿，和屋大维在西班牙的代理人卡赖那斯作战。阿希诺巴包斯带着70条船舰、两个军团的士兵和一支包括弓箭手、投石手、轻装部队和角斗士的军队，在亚得里亚海巡逻，蹂躏三巨头统治下的地区。

27. 屋大维派遣一个军团的士兵到勃隆度辛去，同时匆忙地把萨尔维丁那斯从西班牙的进军中召回。屋大维和琉喜阿斯两人都派遣军官们到意大利各地去征募军队，他们彼此间发生了或多或少的重要遭遇战和多次的埋伏战。意大利人的好感倾向于琉喜阿斯，因为他们相信他是为他们反对新殖民者而战争。不仅那些被分配给军队的城市，[32]并且几乎整个意大利都动起来了，因为担心遭受同样的待遇。它们把那些替屋大维向神庙借钱的人逐出城外，或杀死，派人守卫它们的城墙，和琉喜阿斯联合在一起。在另一方面，那些被派到殖民地的士兵们则和屋大维联合在一起。每一个人都参加一方，好像这是他们自己的战争一样。

28. 虽然这些事情正在进行中，但是屋大维召集了元老院和骑士等级，对他们发表演说如下："我很清楚地知道，琉喜阿斯和他的朋友们责难我软弱，缺乏勇气，因为我不跟他们作战；因为我召集你们开会，他们会更责难我的。但是我有强大的军队，他们是和我一同受到迫害的，有些是被琉喜阿斯剥夺了他们的殖民地的，另一些是现在在我手中的；除了作战的意图外，我在其他各方面都是很强的。我非在迫不得已的情况下，我不喜欢进行内战，或者在彼此冲突中毁灭我们残余的公民；我最不喜欢进行这一次内战，因为这次内战的可怕情景不是从马其顿或色雷斯向我们传来，而是发生在意大利本土；如果意大利变为战场的话，除生命的损失外，意大利还会遭到无穷无尽的灾祸。因为这些缘故，我迟疑不决。现在我还是不承认我做了对不起安敦尼的事情，我也没有受到安敦尼的侵害，但是我恳求你们，为你们自己的缘故，劝劝琉喜阿斯和他的朋友们，使他们跟我和解。如果甚

至现在你们还不能说服他们的话，我马上就会对他们显示我以前的行动是出自善意，而不是由于懦弱；我请求你们不但在你们自己的面前，而且也在安敦尼的面前，替我作见证，请求你们，因为琉喜阿斯的傲慢而支持我。”

29. 屋大维这样说了。因此，有些听了他的话的人又到普勒尼斯特去了。琉喜阿斯只对他们说，双方已经开始战争了，屋大维在玩弄手腕，因为他最近已经派遣一个军团到勃隆度辛去阻止安敦尼回国了。曼尼阿斯又拿出一封安敦尼的信来，不知是真的，还是假的；信中说，如果有人侵犯他的尊严的话，他们应当战争。当元老们询问是否有人侵犯了安敦尼的尊严，劝曼尼阿斯把这个问题提交法庭来审判的时候，他用了很多模棱两可的话来回答。最后，他们无功而还。他们也没有集体地答复屋大维，或者因为他们每人单独地传达了这个消息，或者因为他们感觉惭愧，或者因为其他的原因。战争爆发了，屋大维马上出发，参加战争，留下雷必达带着两个军团守卫罗马。于是大部分贵族跟琉喜阿斯联合在一起，这是很明显地表示他们是不喜欢三巨头的统治的。

IV.屋大维围攻琉喜阿斯·安敦尼于培鲁西亚

30. 下面就是这次战争中的主要事件。在亚尔巴的琉喜阿斯的两个军团发生兵变，驱逐他们的指挥官们，开始暴动。屋大维和琉喜阿斯两人都急忙地跑到他们那里去。琉喜阿斯先到了那里，以巨额的赏赐和巨大的诺言慰留了他们。当福尼阿斯带着一队援兵到琉喜阿斯那里去的时候，屋大维进攻他的后卫。福尼阿斯逃往一个小山上，夜间撤退到他的同党人所占据的一个城市孙提亚。屋大维不敢在夜间追赶他，因为疑心有埋伏；但是第二天他围攻孙提亚和福尼阿斯的军营。琉喜阿斯正在迅速地向罗马进军，他派遣3个大队向前挺进，他们在夜间悄悄地进入城内。他自己带着主力军、一些骑兵和角斗士跟在后面。守城门的诺尼阿斯让他进了城，把他自己所指挥的部队交给琉喜阿斯。雷必达逃往屋大维那里去了。琉喜阿斯向公民们发表演说，说他要惩办屋大维和雷必达，因为他们的统治是违法乱纪的；他的兄长将自动地辞掉非法政府中的职务，而接受执政官的职位，以非法的行

政长官职位换取一个合法的行政长官职位，以暴君政治换取他们祖先的宪法。

31. 所有的人都喜欢这篇演说，认为三头政治已告结束。人民欢呼他为大元帅。他进兵攻击屋大维，从安敦尼士兵的殖民地城市中募集了一支生力军，加强了他们的要塞。这些殖民地对安敦尼有很好的感情。安敦尼的财政官巴佩提阿斯因为和安敦尼发生意见而回国了；有人问他的时候，他回答说，安敦尼不喜欢那些和屋大维作战，使他们的共同统治受到损失的人；因此，有些人从琉喜阿斯那边转到屋大维这边来了，因为他们不知道巴佩提阿斯所玩弄的欺骗手段。萨尔维丁那斯正带着一支大军从高卢回到屋大维那里去，琉喜阿斯想在途中堵截他。安敦尼的部将阿西尼阿斯和文提狄阿斯也追赶萨尔维丁那斯，以阻止他前进。屋大维最亲密的朋友阿格里巴担心萨尔维丁那斯会被包围，因此他夺取了苏特利昂，这是一个对于琉喜阿斯很有用的要塞，他希望以此牵制琉喜阿斯，引诱琉喜阿斯去进攻他而不去进攻萨尔维丁那斯，这样，萨尔维丁那斯的地位将在琉喜阿斯的后 方，就会去援助他（阿格里巴）。结果，一切真如阿格里巴所预料的。琉喜阿斯没有能够实现他的计划阻止萨尔维丁那斯，因而前进想跟阿西尼阿斯和文提狄阿斯联合在一起。萨尔维丁那斯和阿格里巴从两方面威胁他，特别是等待机会，想在峡谷中捉着他。

32. 当琉喜阿斯看出他们的计策的时候，他不敢和这些从两方面包围他的军队交战；所以他绕道往培鲁西亚去了（培鲁西亚是一个防御工事很坚固的城市），驻扎在培鲁西亚的附近，在那里等待文提狄阿斯。阿格里巴、萨尔维丁那斯和屋大维进攻他和培鲁西亚，用三支大军把他们包围起来，屋大维迅速地从各方面召集援兵，以进攻这次战争中一个最重要的据点，他在那里围攻琉喜阿斯。他又派遣别的军队去牵制文提狄阿斯的军队，因为文提狄阿斯的军队快要来了。但是文提狄阿斯的军队因为他们自己的缘故，迟疑不前。因为他们完全不赞成这次战争，又不知道安敦尼对这次战争的看法，又因为互相竞争的缘故，彼此不愿意放弃军事上的领导地位。琉喜阿斯不出来和这些包围他的军队作战，因为他们的设备比较好，人数比较多，受过很好的训练，而他自己的军队绝大部分是新兵；他也不继续前进，因为这么多的敌人在他的侧面。他派遣曼尼阿斯到文提狄阿斯和阿西尼阿斯那里去，催促他们赶快来援助被包围的琉喜阿斯；他派遣提西那斯带着4000骑兵去劫掠敌人的军需，以便迫使敌人解围。琉喜阿斯进入培鲁西

亚城内，使他在必要时，可以在这要塞中过冬，以等待文提狄阿斯和阿西尼阿斯的到来。

33. 屋大维很迅速地率领他的全部军队，筑成一条栅栏和壕沟，把培鲁西亚包围起来，这条包围线周围56个斯塔狄亚，因为培鲁西亚位于一个小山上；他把包围线延长到台伯河畔，使一切东西都不能运进那个地方去。在琉喜阿斯方面，他在山脚下设防，也建筑一条相同的对抗堡垒。福尔维亚力劝文提狄阿斯、阿西尼阿斯、阿泰阿斯和卡雷那斯迅速地从高卢去援救琉喜阿斯；她调集援兵，命令普隆卡率领这些援兵到琉喜阿斯那里去。普隆卡消灭了屋大维的一个正在向罗马进军的军团。当阿西尼阿斯和文提狄阿斯受福尔维亚和曼尼阿斯的怂恿，正在进军去援助琉喜阿斯（但是有点迟疑，因为他们不知道安敦尼的意图），以解其围的时候，屋大维和阿格里巴留下一支守卫军在培鲁西亚，带着大军来阻止他们。阿西尼阿斯和文提狄阿斯的军队还没有彼此取得联系，而行军又不是很敏捷的，因此退却——阿西尼阿斯退到拉文那，文提狄阿斯退到阿里密浓。普隆卡逃入斯波雷敦。屋大维驻扎一支军队在他们军队的前面，使他们不能联系起来，于是他迅速地回到培鲁西亚，加强了围攻，使壕沟的深度和广度加倍，深广度都达到30英尺。他增加了围城壁垒的高度，在上面建筑了1 500个木塔，两塔之间距离60英尺。他又有坚强的方形碉堡和各种其他的围城工具，各种工具都有两面，一面围攻城内的人，一面抵抗城外的袭击。当这些工事正在建筑的时候，城内的人常常出来突击和战斗；在战斗中，屋大维的军队以利用投射器占优势，而琉喜阿斯的角斗士则长于肉搏战。所以这些人在肉搏战时杀死了很多人。

34. 当屋大维的工事完成了的时候，琉喜阿斯的军队感到饥荒，情况一天一天地恶化，因为他和这个城市都没有事先作好准备。屋大维知道这种事实，很小心地防守着。在1月1日的前一天，琉喜阿斯想利用这个假日的夜间出来突击敌人的城门，因为他想敌人在这一天会离开守卫的，他想冲过敌人的防线，把他的其他军队引进城来，因为他在许多地方都有充足的军队。但是在附近埋伏的那个军团和屋大维本人带着的一些卫兵大队向他进攻，琉喜阿斯虽然勇敢地战斗，但是被驱逐回来了。约在同时，罗马的人民群众公开地谴责这次战争和这次胜利，因为谷物都有卫兵守护着，以为士兵之用。他们冲入房屋内，搜寻食物，把一切他们所能找到的东西都带走了。

35. 正当琉喜阿斯饥饿待毙的时候，文提狄阿斯和他的朋友们深以袖手旁观为耻，都进军前来支援他，想打败恺撒围攻琉喜阿斯的军队。阿格里巴和萨尔维丁那斯带着更多的军队来迎战。文提狄阿斯和他的朋友们恐怕被敌人包围。所以分散进入离培鲁西亚160斯塔狄亚的福尔贞尼昂要塞中。阿格里巴在那里围攻他们；他们点起许多火光，作为信号，以通知琉喜阿斯。文提狄阿斯和阿西尼阿斯认为他们应当更前进作战，但是普隆卡说，因为他们处于屋大维和阿格里巴的中间，他们最好是等待事情的演变。普隆卡的意见被采纳了。培鲁西亚城内的人，当他们看见火光的时候，很高兴；但是当文提狄阿斯迟迟未到的时候，他们猜想他也遭遇困难了；当火光熄灭了的时候，他们以为他是被消灭了。琉喜阿斯受饥饿的压迫，又进行了一次夜战，从一更 [33] 到天亮，沿着整个环城的壁垒战斗；但是他战败了，被赶回培鲁西亚城内去。他在城内计算剩余的粮食，禁止把粮食给奴隶们，不许他们逃跑，恐怕敌人对于他绝望的情况知道得更清楚。奴隶们成群地到处游荡，投宿于城内和城市及堡垒之间空地上，吃着他们在任何地方所能找着的野草或绿叶。琉喜阿斯把那些死了的奴隶埋在长沟中，因为如果火葬的话，他担心敌人会知道发生了什么事；如果不埋葬的话，他又担心发出来的有毒的臭气会使人生病。

36. 因为饥荒和死亡不知道何时才可以停止，在这种情况下，士兵们难于驾驭了，他们恳求琉喜阿斯再做一次进攻敌人工事的尝试，他们相信完全能够突破敌人的防线。他称赞他们的热心，他说，“在我们最近的战斗中，我们还没有依照我们目前紧急需要的程度作战。现在我们要么就投降，如果投降比死还不如的话，那么，就必须战斗至死。”所有的士兵们都热心地同意这个意见，为了使每个人不致以夜间作为借口起见，他们要求在白天里领导他们出去。琉喜阿斯在黎明的时候，率领军队出城。他带了许多铁的工具和各种形式的云梯，以为爬城战斗之用。他带了填塞壕沟用的机械和可以折叠的攻城楼塔，从塔上可以把木板搭到城墙上；也带了各种投射器和石头，以及准备放在栅栏上的柳条制品。他们猛烈地进攻，填满壕沟，爬上栅栏，向敌人的壁垒前进，有些人挖掘敌人壁垒的墙脚，另一些人安放云梯，同时另一些人把攻城楼塔推动上来，用石头、箭和铅球保卫他们自己，完全不顾自己的死亡。这种战斗在许多地方进行，敌人被牵制在许多不同的方向，因此，抵抗力比较薄弱。 [34]

37. 在一些地方，木板已经架在敌人的壁垒上；这种战斗是很冒险的，因为在木桥上战斗的琉喜阿斯的军队四面八方都受投射器和标枪的射击；尽管这样，他们仍向前冲去，有少数人跳过了敌人的壁垒。其他的人也跟着跳下去。如果不是屋大维知道他们没有许多这样的机械，因而把他最好的后备军调来增援那些疲倦了的士兵们的话，他们在拼命战斗中可能有些成就。现在这些增援的生力军把进攻的敌军从壁垒上抛下来，粉碎他们的攻城机械，从壁垒上很藐视地把投射器向他们射击（再也不害怕他们了）。虽然敌人的盾牌和身体被刺穿了，甚至他们的叫喊声都发不出来了，但是他们还勇敢地坚守他们的阵地。当被杀死在壁垒上的人的衣服被剥掉，尸体被抛下来落在他们中间的时候，他们不能忍受这个侮辱，而躲开不看这个情景，暂时站在那里犹豫不决，好像运动员在比赛中得到一个暂时的喘息一样。在这个情况下，琉喜阿斯怜悯他们，发出退却的号声。于是屋大维的军队兴高采烈地敲撞着他们的武器，表示胜利，因而琉喜阿斯的军队大为激怒，又抓着他们的云梯（虽然他们已经没有攻城的楼塔了），拼命地把云梯运到敌人的壁垒前面。但是他们不能对敌人加以任何损害，因为他们没有力量了。琉喜阿斯在他们中间跑，恳求他们不要再牺牲他们的性命，并把这些呻吟叹息不甘心的士兵们领回来。

38. 这次激烈的围攻就是这样结束了。为了使敌人不再来进攻他的工事起见，屋大维把他一部分后备军驻扎在要塞一带，命令其他地方的另一些士兵们，只要听到号声，就跳上壁垒。虽然没有人督促他们，他们不断地作这种练习，一方面熟习这种技术，一方面使敌人感到恐惧。琉喜阿斯的军队开始士气消沉了。正如在这种情况下所常发生的情形一样，哨兵们放松了他们的警惕性。这样，逃亡的人更多了，不仅普通士兵们，而且有时候比较高级的军官们也逃亡了。现在琉喜阿斯由于怜悯那些濒于死亡的士兵群众，有议和的倾向了，但是有些屋大维的敌人担心他们自己的安全，还阻止他。但是因为他看见屋大维对待逃兵很宽大，而希望和平的心理在所有的人中间增加了，所以琉喜阿斯害怕，如果他拒绝和谈的话，他会有被移交的危险。

V.琉喜阿斯无条件投降

39. 于是琉喜阿斯作了一种尝试，这个尝试给了他满意的鼓舞之后，他把他的军队召集起来，对他们发表谈话如下："同伴士兵们，我看到三头政治是一个暴君政治，它是以跟布鲁图和喀西约作战为借口而建立的，但是他们死后，这种暴君政治还是没有解除；那时候，我的用意是想替你们恢复共和制度。雷必达在政府中的地位已被剥夺，安敦尼远在国外，聚集金钱，只有这一个人，[35] 依照他自己的意志处理一切，罗马政府的古代制度只是一种伪装，一种笑柄。我有恢复我们祖先的自由和民主政府的意思，所以我请求，在胜利的奖赏分配之后，君主制度应当解散。当我的请求没有得到认可的时候，我想利用我的职权强制执行。屋大维虚伪地在军队面前控诉我，说我由于怜悯那些土地所有者，阻碍殖民地的建立。在很久的时间内，我不知道这个诽谤；就是当我知道此事的时候，我也以为任何人不会相信的，因为人人看见领导殖民地的官吏是我本人指定去分配土地给你们的人。但是这个毁谤引起一些人误入迷途，他们和屋大维联合在一起，以便和你们作战，如他们所想象的。但是结果，他们会发现他们是违反他们自己的利益而作战。我深信你们是选择了一个比较好的主张，你们为了这个主张受到的痛苦超过了你们的力量所能忍受的。我们不是被敌人战败的，而是被饥饿战败的，我们自己的将军们使我们成为饥饿的俘虏。我是应当为我的祖国战斗而死的。这样的结果将使我的高尚目的带上了美名的光荣。为了你们的缘故，我不甘心忍受那种命运，因为我重视你们甚于我自己的声誉。我将派人到那个胜利者那里去，请求他随意惩罚我一个人，以代替你们全体；请求他不要赦免我而要赦免你们，因为你们是他的同胞公民，过去是他的士兵，你们现在没有做错事，你们作战不是没有好的理由的，你们不是因为战争，乃是因为饥饿而失败的。"

40. 他这样说了之后，马上从贵族中选择三个人为使者。士兵群众痛哭流涕，有些人是为了他们自己，有些人是为了他们的将军，因为在他们看来，他们的将军是被最卓越的民主政治的目的所激励，现在迫不得已而屈服了。当这三个使者被屋大维接见的时候，他们提醒他，双方的士兵们都是同一种族的人，他们曾经并肩作战。他们提到双方面贵族的友谊，也提到他们祖先们的美德，他们的祖先们是不许一切纠纷变为不可和解的。他们提出其他类似的论点，想用以说服屋大维。屋大维知道敌人中有些还是新兵，而另一些是殖民的老兵；因此，他狡猾地回答说，由于对安敦尼的尊重，他愿意赦免安敦尼的士兵们；但是其余的人应当无条件投降。这个答复是当着三个使者的面

前说的。但是他把三个使者中的一个，即福尼阿斯，带到一边，他开导福尼阿斯说，琉喜阿斯和其他的人都有获得宽大待遇的希望，只有他自己的私人仇敌除外。

41. 屋大维的这些私人仇敌知道了福尼阿斯的私自会晤，疑心这是和他们有关的，因此，当他回来的时候，他们指责他，要求琉喜阿斯或者订立一个包括所有人的新约，或者战斗而死，说这次战争不是一种任何人的私人战争，而是一种为了他们祖国利益的公战。琉喜阿斯因为可怜他们是和他同等级的人，允许了他们，说他一定另派一个使团去。他又说，没有一个人比他自己更适于担任这个任务，于是他马上动身去了，没有传令官，只派一些人先去通知屋大维，说他来了。屋大维马上前来会见他。在那里他们彼此见面，他们的朋友们围绕着他们，双方都因为将军们的旗帜，军事装备而特别引人瞩目。于是琉喜阿斯遣退 [36] 他的朋友们，只带着两个侍从，以他的外表形状表示他内心的情绪。屋大维了解他，学他的榜样。表示他对琉喜阿斯心怀善意。当他看见琉喜阿斯匆忙地跨进了他的要塞，借以表示他已经投降了的时候，他先跑出他的要塞，使琉喜阿斯还可以自由考虑，决定他自己的利益。这样，当他们向前行走的时候，他们就以他们的随员和他们的外表，彼此预先表示了他们的思想。

42. 当他们走到壕沟旁边的时候，他们彼此互相敬礼，于是琉喜阿斯说："屋大维啊，如果我是一个和你作战的外国人的话，那么，这样被打败，我会认为这是一个耻辱，投降更是耻辱，我自己有一个很容易的办法，可以避免这样的耻辱。但是因为我是为了我们的祖国，和一个同胞、我的平辈作战，为了这样一个事业，被这样一个人打败了，我不以此为耻辱。我说这些话的目的，不是请求你免除你所愿意加在我身上的苦难（因为你看见我没有任何保证，就跑到你的军营里来了），而是替别人请求在正义和对于你自己有利的范围内的饶恕。我希望我可以把这点向你说清楚，你须把他们的问题和我的问题分开；当你知道，应当受谴责的只是我一个人的时候，你可以把你的愤怒加在我身上，不要以为我到这里来的目的是为争辩（因为那是不合时宜的），而是来说真理，因为我不能有其他的说法。"

43. "我对你作战的目的不是想消灭你而继承你的领导地位，而是想替祖国恢复那个被三头政治所推翻的贵族政府，这点就是你自己也不会否认的。因为，当你们创立三头政治的时候，你们承认这是和法

律不相符合的；但是你们建立了它，把它当作一个必要的和暂时的机构，因为喀西约和布鲁图还活着，你们是不能跟他们和解的。后来他们（他们过去是那个党派的首领）已经死了，其余的人，如果还有一些人留下来的话，拿起武器，不是反对国家，而是因为害怕你们；并且五年的任期快要满了，那时候我要求，依照我们祖先的习惯，恢复行政长官的职位。就是我的兄长，我也没有爱他甚于我的祖国，只希望在他回国的时候，说服他同意，急于想在我的执政官任期内完成这项工作。如果你早已开始了这种改革的话，那么，只有你一个人可以得到这个光荣。我既然不能说服你，作为一个公民、一个贵族和一个执政官，我想进军罗马，使用武力。这些就是我作战的原因，而且只有这些原因；不是因为我的兄长，不是因为曼尼阿斯，不是因为福尔维亚，不是因为那些在腓力比作战的士兵们的殖民地，也不是因为对那些被剥夺了土地的人表示同情，因为我自己任命了殖民团体的领导者到我兄长的军团里去，他们剥夺了那些种地人的土地而分与士兵们。但是你在士兵们面前，以此来攻击我，把战争的原因从你自己身上转到土地分配问题上，你主要是用这种方法把他们拉到你一边去，以打败了我，因为你使他们相信，我是为了反对他们而作战，他们是为了保卫他们自己以反对我作恶。当然，在你作战的时候，你需要用些手段。你既然战胜了，如果你是祖国的敌人的话，你必然也会把我当作敌人，因为我希望实现我所认为是祖国的利益，但是饥荒使我不能实现这种希望。”

44.“虽然我对你说了这些话，但是我向你投降了，正如我已经宣布的，请你随意处理。我单独跑到这里来的目的，只是想表示在战争以前、在战争时期以及现在我对于你的看法。关于我自己的事我就说到此为止。关于我的朋友们和我的全部军队，如果你不怀疑我的话，为了你自己最大的利益着想，我愿给你一点忠告，就是你不要因为你我之间的争端，而对他们施行严厉的惩罚。因为你是一个凡人，受命运的支配，而命运是变化无常的，不要使那些在你将来危险或困难的时候愿意替你冒险的人从你身上得到教训，认为在你的统治之下，除胜利者外，是没有安全的希望的，因而踌躇不前。纵或一个敌人的所有的忠言都是可疑的，或者是不可信的，我也毫不迟疑，向你恳求，不要因为我的过失或我的不幸而处罚我的朋友们，而要把全部处罚加在我一个人身上，因为只有我自己是应当受到谴责的。我有意地把我的朋友们留在我的后边，使我不至于被怀疑我好像要在他们的面前，利用这些话来暗中博得他们的欢心。”

45. 琉喜阿斯这样说完了之后，他又缄默了。屋大维说："琉喜阿斯啊，当我看见你没有任何保证跑来的时候，我就匆忙地在我的堡垒外面会见你，使你就是现在也还可以自由运用你的思考，能够说出或作出任何你所认为对于你自己最有利的事来。你既然向我投降了（如那些承认错误的人所常作的那样），我没有必要来讨论你用了这样多的诡计来污蔑我。你开始就伤害我，你还继续伤害我。如果你是到这里来商订条约的话，那么，你就是在和一个曾经受到你的伤害的胜利者交涉。既然你自己、你的朋友们和你的军队无条件地投降，那么，你不仅取消了所有的仇恨，而且也取消了你的权力，因为在商订条约的情况下，你必须把权力交给我。这个问题不但牵涉你和你的朋友们所应受到的惩罚，而且也牵涉我自己作为一个公正的人，应该怎样处理的问题。因为神明的缘故，因为我自己的缘故和因为你的缘故，琉喜阿斯啊，我会把后者当作主要问题来考虑；我不会使你来到这里的目的失望的。"

他们彼此说了这些话，我尽可能地从《回忆录》[37]中体会说话人的意思，把它译成我们的文字。[38]于是他们分别了，屋大维称赞和钦佩琉喜阿斯，因为他没有说什么不礼貌和不谨慎的话（如人在患难中所常说的那样）；琉喜阿斯也称赞屋大维的态度温和和语言简练。其他的人从双方的面部表情来体会他们话的意思。

46. 琉喜阿斯派遣军团将校到屋大维那里去领取军队里的口令，他们把军队的名册带给他，正如当时在习惯上请求口令的军团将校必须把每天登记的士兵名册交给司令官那样。他们得到口令之后，还在岗位上放哨，因为屋大维命令那天夜里各军还要自己站岗；第二天早晨，屋大维举行祭祀，琉喜阿斯派遣他的军队，携带武器，到屋大维那里去，但是准备行军。当他们到了相当距离的时候，他们就把屋大维当作大元帅，欢呼致敬。依照屋大维的指示，各军团分别站在不同的地方，殖民的老兵和新兵分开站着。当屋大维祭祀完毕之后，他坐在法庭的前面，戴着桂冠，这是胜利的象征，他命令全体士兵们在他们站着的地方放下武器。当他们把武器放下来了之后，他命令老兵们向前靠拢一点，好像有意申斥他们忘恩负义，使他们恐惧的样子。他将要做的事情是事先已经知道了的，他自己的军队，或者是有意的（因为常常是事先告诉了士兵们的），或者是出自同情心，好像同情他们自己的亲属一样，从他们原来站着的队形散开，成群地拥挤在琉喜阿斯的士兵们的周围，如同围绕着他们以前的同伴士兵们一样，拥

抱着他们，和他们一块儿痛哭，替他们恳求屋大维，不停地哭喊和拥抱着他们；新兵们也同样地流露着热情，所以不可能辨别哪些是新兵，哪些是老兵了。

47. 因为这个缘故，屋大维没有坚持他的原意，但是经过困难，才把这种激动情绪安静下来之后，他对他自己的士兵们发表谈话如下："同伴士兵们，你们对我的行为永远是这样的，使你们对于我的请求永不落空。我认为新兵们是在被迫之下而为琉喜阿斯服务的，但是这些老兵们，过去是常常和我们一块儿在军队里服务的，而现在你们挽救了他们，使他们免于处罚，我要质问他们在我们手中受过什么痛苦，或者他们有什么请求没有得到满足，或者他们希望从什么人手中可以得到更大的恩惠，以至于他们拿起武器来反对我，反对你们，反对他们自己。因为我所遭遇的一切困难都是从分配土地的问题上产生的，在分配土地时，他们有他们的一份。现在如果你们许可我的话，我一定要问他们这些问题。"他们不允许他质问了，只继续哀求他。他说，"我使你们如愿以偿。让他们不因为他们的罪行而受到惩罚，只要以后他们能和你们同心同德。"双方面的士兵们都对屋大维欢呼感激，答应了这个要求；屋大维让他自己的一些士兵们款待他们一些士兵们如同客人。他命令其余的人在他们所驻扎的地方建立营帐，和其他的人保持相当的距离，等待他指定城市作为他们的冬营并派人领导他们到那里去。

48. 于是屋大维坐在他的法庭上，把琉喜阿斯以及和他在一起负责的罗马人从培鲁西亚召来。许多元老们和骑士们都来了，因为他们幸运的突然改变，他们都表现一种可怜的样子。当他们离开培鲁西亚的时候，马上有一队卫兵驻扎在它的附近。当他们到了法庭的时候，屋大维使琉喜阿斯坐在他自己的旁边，其余的人，有些由屋大维的朋友们看管，另一些人由一些百人队长们看管，所有这些看管的人都是预先得到指示，要对他们表示尊敬，只是暗中监视他们。他命令那些在城墙上向他伸出手来的培鲁西亚人，除去他们的市议会议员外，都走向前来，当他们来到近前的时候，他赦免了他们；但是他把市议会的议员们，除去琉喜阿斯·伊密利阿斯一人外，都投入狱中，不久之后，就把他们处死了；琉喜阿斯·伊密利阿斯在审判杀害恺撒的凶手们时曾在罗马为法官，他公开地主张处罚凶手们，并劝所有的法官都这样做以赎罪。

49. 屋大维是有意把培鲁西亚交给士兵们劫掠，但是当地一个公民塞斯提阿斯（他似乎有点神经错乱，他曾经在马其顿作过战，因此他自称为马其顿人）纵火焚烧他的房屋，自己投入火中，大风吹着烈火，延烧整个培鲁西亚城；这个城市，除发尔康[39]的神庙外，全部毁于火中。培鲁西亚就这样毁灭了，这是一个以古老和重要而著名的城市。据说，这是伊达拉里亚人在意大利最早建立的12个城市中的一个。因为这个缘故，对于朱诺的崇拜在那里盛行，如在伊达拉里亚人中间普遍盛行一样。但是后来那些分配了这个城市的残余物品的人把发尔康作为保护神以代替朱诺。第二天，屋大维跟他们所有的人和解了，但是士兵们还是不断地骚动，反对其中一些人，直到这些人被杀死为止。这些人是屋大维个人的主要敌人，即卡纽提阿斯，盖约·弗拉维，克罗狄·俾泰尼卡斯和其他一些人。琉喜阿斯在培鲁西亚的被围攻就是这样结束了，这样一个可能长期拖延而使意大利陷于无穷灾难的战争就是这样完结了。

VI.安敦尼回到意大利，与屋大维的冲突

50. 阿西尼阿斯、普隆卡、文提狄阿斯、克拉苏、阿泰阿斯和那个党派的其他一些人有许多不可藐视的军队，人数约有13个军团训练得很好的步兵和6 500人以上的骑兵，他们把琉喜阿斯当作这次战争中的主要人物，因此从各路退到海边，有些人退到勃隆度辛，有些人退到拉文那，有些人退到他林敦，有些人退到麦可和阿希诺巴包斯那里去，还有其他一些人退到安敦尼那里去了。屋大维的朋友们跟在他们的后面，向他们提出议和的条件，当他们拒绝议和的时候，就不断地袭击他们，特别是袭击他们的步兵。其中只有普隆卡的两个军团，在卡美里亚被拦阻，阿格里巴说服他们投降了。福尔维亚也带着她的儿女们，率领那些将军们送给她作为护送队的3 000骑兵，逃往代西阿尔基亚，[40]从那里又逃到勃隆度辛。在勃隆度辛有5条战舰，是他们派人从马其顿带来的，于是她由普隆卡伴随着，上了战舰，航海而去；普隆卡由于懦弱无能，抛弃了他的残余军队。这些士兵们选择了文提狄阿斯做他们的司令官。阿西尼阿斯把阿希诺巴包斯拉到安敦尼一边来了。阿西尼阿斯和文提狄阿斯两人都写信，把这些事实告诉安敦

尼；因为期待着他会早日到达，他们准备了登陆的地方，在全意大利储备了粮食。

51. 屋大维正在筹划夺取安敦尼的另一支大军，这支军队是在阿尔卑斯山附近，由福飞阿斯·卡雷那斯指挥。屋大维已经怀疑安敦尼了，他希望如果安敦尼还对他友好的话，他就替他保留这些军队；如果战事爆发的话，他就使这支大军来增加他自己的力量。当他迟迟未决还在等待一个表面上很好的机会的时候，卡雷那斯死了；屋大维相信他找到了办理两件事情的很好的借口，于是他跑去夺取了那支军队，并夺取了高卢和西班牙，这些省都是安敦尼的行省。卡雷那斯的儿子福飞阿斯吓慌了，没有经过战斗就把一切交给了他。

屋大维一下就得到了11个军团的士兵和这些大的行省，他把主要的军官们撤换而代之以他自己的将官，然后回罗马去了。

52. 因为那时还是冬季，安敦尼留下那些被派往他那里去的殖民地老兵的代表们，他还隐瞒着他的意图。在春天，他从亚历山大里亚起程，由陆路到泰尔，从那里又改由海道经过塞浦路斯和罗得斯到亚细亚行省去。他在那里知道了培鲁西亚的战事，他责备他的兄弟和福尔维亚，特别责备曼尼阿斯。他在雅典会见了福尔维亚，她是从勃隆度辛逃到那里的。他的母亲朱理阿逃到庞培那里，庞培用战舰把她从西西里送到雅典，由他党内一些贵族、他的岳父琉喜阿斯·利波、萨特尼那斯和其他一些人护送。这些人被安敦尼能够做伟大事业的才能所吸引，想使他和庞培发生友好关系，组织同盟，以对抗屋大维。安敦尼回答说，庞培送他的母亲到那里，他表示感激，在适当的时候，他将报答他的恩惠；如果和屋大维发生战事的话，他将和庞培建立同盟；但是如果屋大维遵守他们的协议的话，他将努力使屋大维跟庞培和解。

53. 这就是他的答复。当屋大维从高卢回到罗马的时候，他听到了关于航往雅典的那些人的事情。因为他不确实地知道安敦尼所作的答复，他开始煽动殖民地的士兵们反对安敦尼，宣扬安敦尼有意使庞培和那些士兵们现在所占有的土地的原来所有者回国，因为那些土地所有者大部分逃往庞培那里去了。虽然这个煽动的理由表面上似乎很值得喝彩，而士兵们就是在那个时候也没有任何热情去拿起武器来反对安敦尼，因为他在腓力比 [41] 所获得的声誉一直使他深得民心。屋大

维考虑到他自己在军队人数方面，比安敦尼、庞培和阿希诺巴包斯都多得多，因为他现在有40多个军团，但是因为他没有一条船，也来不及建造船只，而他们有500条战舰，他担心他们会巡逻沿海一带，使意大利陷于饥饿。当他正在考虑这些事情的时候，同时有人提出一些女子向他求婚，他就写信给密西那斯，请密西那斯介绍他和庞培的岳父利波的妹妹斯克利波尼亚订立婚约。这样，如果有必要的话，他就有方法跟庞培和解。当利波听到这件事情的时候，他写信给他的家属，说他们应当毫不犹豫地把她许配给屋大维。于是屋大维用各种借口，把他所不信任的安敦尼的朋友们和士兵们送往这个地方和那个地方，他派遣雷必达带着安敦尼的6个军团到阿非利加去，阿非利加原是分配给雷必达的，那6个军团是最可怀疑的。

54. 于是屋大维召琉喜阿斯到他的面前来，称赞琉喜阿斯对他兄长的友爱，因为他在实现安敦尼的愿望的时候，把过失归在自己身上，但是谴责他忘恩负义，如果他从他［屋大维］本人得到这样大的恩惠之后，还不肯供认安敦尼的事情，据说，安敦尼已经公开地和庞培建立了同盟。屋大维说，“因为相信你，当卡雷那斯死了的时候，我通过我的朋友们替安敦尼管理他的行省和军队，使他们不至于没有一个首领；但是现在这个阴谋已经暴露了，我将为我自己保留这些行省和军队；如果你想到你兄长那里去的话，我一定毫无畏惧地让你去。”他这样说，不是想试探琉喜阿斯，就是想把他所说的话，传到安敦尼那里去。琉喜阿斯用和以前一样的精神回答说，“我知道福尔维亚是赞成君主制的，但是我和她联合在一起，想利用我兄长的士兵们来推翻你们所有的人。现在如果我的兄长是来解散君主制的话。我一定公开地，或者秘密地跑去跟他联合在一起，为了祖国，再和你作战，虽然你曾经是我的恩人。但是如果他是寻找同盟者来帮助他维持这个暴君政治的话，那么，在我认为你还不是想建立一个君主国的时候，我一定站在你的一边作战，以反对我的兄长，因为我永远把我的祖国放在私人恩德之上，放在我的家族之上。”琉喜阿斯这样说完了。屋大维如在最近〔在培鲁西亚〕一样地[42]钦佩他，因而说，他不是愿意煽动他来反对他的兄长，而是因为琉喜阿斯还是本来面目，他愿意把整个西班牙和西班牙的军队委托琉喜阿斯，以现在指挥那些军队的培都西阿斯和琉喜阿斯[43]做他的部将。

这样，屋大维很恭敬地遣退了琉喜阿斯，但是利用他的部将秘密地监视他。

55. 安敦尼留下生病的福尔维亚在西息温，带着一支人数不多的军队和他在亚细亚建造的200条船舰从科西拉起航，进入亚得里亚海。安敦尼听说阿希诺巴包斯带着一个舰队和许多军队来会见他。于是安敦尼的一些朋友们认为，就是信赖他们之间所已经交换的协议，也是不安全的，因为在审判恺撒的凶手们时，阿希诺巴包斯是已经定了罪；定罪之后，他又被列入公敌的名单中；在腓力比的战役中，他曾经跟安敦尼和屋大维作过战。但是安敦尼带着他的5条最好船舰前进，表示他对阿希诺巴包斯很有信心的样子，他命令其余的船舰在一定距离内跟在后面。当看见阿希诺巴包斯带着他的全部军队和舰队迅速地划着前进的时候，站在安敦尼旁边的普隆卡大为吃惊，劝他停止前进，派少数人前往试探，好像试探一个可疑的人一样。安敦尼回答说，他宁愿因对方破坏条约而死，不愿做一个懦弱的样子而得救，因而继续前进。现在他们来到近前了，载着两个领袖的船舰因为他们的职位标帜可以辨认得很清楚，彼此靠近了。依照通常的习惯安敦尼的第一个侍卫站在船头上，他或者因为忘记了阿希诺巴包斯是一个目的可疑的人，他也正领导着他自己的军队，或者因为一种高傲的心理，好像他是会见附属的人或比自己地位低的人一样，命令他们落下他们的旗帜。他们落下了旗帜，把他们的船舰靠在安敦尼的船舰旁边。当两个司令官见面的时候，他们彼此互相致意。阿希诺巴包斯的士兵们把安敦尼当作大元帅欢呼致敬。普隆卡经过困难才恢复了他的勇气。安敦尼在他自己的船舰上接待阿希诺巴包斯，然后航往巴利伊斯，在那里阿希诺巴包斯有他的步兵，他把他的营帐让给安敦尼。

56. 他们从那里航往勃隆度辛，[44] 屋大维的5个大队驻防在那里。公民们把城门关闭起来，把阿希诺巴包斯当作旧日敌人，把安敦尼当作引导敌人的人，不许他们入城。安敦尼大怒，认为这只是一个借口而事实上屋大维的驻军是按照屋大维的指示，拒绝他入城，因此他建筑一条壕沟和栅栏的防线，跨过那个连接城市和大陆的地峡。这个城市位于一个半岛上，半岛前面有一个新月形的海港，从大陆上来的人再不能到城市所在的高地上来了，因为这个高地已被切断和包围。安敦尼又用许多紧密地接连在一起的高塔，包围海港（这个海港是很大的）和海港内的岛屿。他派遣军队到意大利沿海一带去，命令他们夺取形势便利的地方。他又号召庞培带着他的舰队进攻意大利，做一切他所能够做的事。庞培迅速地派遣美诺多鲁斯带着一个船只众多的舰队和4个军团的士兵来，他们夺取了屋大维的撒丁尼亚岛和岛上的两个军团，这两个军团因庞培和安敦尼的一致行动而惊慌失措了。

在意大利，安敦尼的部下夺取了奥索尼亚的西彭敦城。庞培围攻条立爱和康孙提亚，用他的骑兵劫掠了这两个城市的土地。

57. 屋大维这样突然地在这许多的地方受到攻击，他派遣阿格里巴到奥索尼亚去援救那里的遭难居民。阿格里巴沿途把殖民地的老兵召集起来，他们在相隔一段时间之后，跟着他前进，以为他们是去跟庞培作战；但是当他们知道这件事情是因为安敦尼而引起的时候，他们转变了方向，秘密地跑回去了。因此，屋大维很为惊慌。但是，当屋大维带着另一支军队向勃隆度辛进军的时候，他又遇着那些殖民地的老兵，他中途阻止他们，说服了那些他自己移往殖民地的老兵跟随他。他们不好意思拒绝，但是他们内心里想使安敦尼和屋大维和解，如果安敦尼拒绝调解而一定进行战争的话，那么，他们就保卫屋大维。屋大维因病在卡纽新停留了几天。虽然他的军队比安敦尼的军队多得多，但是他发现勃隆度辛已在包围中，他没有其他办法，只好驻扎在勃隆度辛的附近，等待事情的发展。

58. 虽然安敦尼军队的人数比较少些，但是他利用壕沟和栅栏，很容易地防卫自己，他火速地派人去调来他在马其顿的军队；同时，他利用这样的计策：他在夜间秘密地派遣一些战舰和商船到海上去，船上载满了普通公民群众，第二天他们分批回来，都是全身武装，使屋大维看见，好像是刚从马其顿开来的样子。安敦尼已经准备了攻城机械，将进攻勃隆度辛人了，屋大维非常苦恼，因为他不能保护他们。但是在傍晚的时候，两军都得到消息，说阿格里巴已经攻下了西彭敦，庞培在条立爱被打退了，但是还在围攻康孙提亚。因为这个消息，安敦尼感到不安。当他听到塞维利阿带着1 500骑兵来援助屋大维的时候，安敦尼不能抑制自己的愤怒了，他停止了晚餐，从餐桌上跳起来，带着当时在身边的朋友们和400骑兵，以最勇猛的精神向前推进，在希里亚城市附过进攻那1 500骑兵，当时他们还在睡觉，陷于惊慌之中，不战而被俘，当天安敦尼又回到勃隆度辛。这样，安敦尼在腓力比所获得的无敌威名还是这样令人害怕的。

59. 安敦尼的卫队以安敦尼的威名而自豪，成群地跑近屋大维的军营，责难他们以前的伙伴们，不应该到那里来攻打安敦尼，他们在腓力比[45]之所以获得安全，都是受安敦尼的恩赐。当屋大维的士兵们回答说是安敦尼方面的士兵们来对他们作战的时候，他们发生争论，彼此互相指责。安敦尼的士兵们说，勃隆度辛闭门不纳安敦尼，[46]

卡雷那斯的军队被夺去[47]了；而另一方面的士兵们则诉说关于勃隆度辛的被包围，南意大利的被侵略，安敦尼和杀害恺撒的凶手之一阿希诺巴包斯所订立的协议，和他们公敌庞培所订立的条约。最后，屋大维的士兵们向对方暴露了他们的目的，说他们跟着屋大维到此地来，不是他们忘记了安敦尼的好处，而是有意想使他们达到一种协议；如果安敦尼拒绝而继续战争的话，那么，他们就保卫屋大维以反抗安敦尼。当他们走近安敦尼的防御工事的时候，他们也公开地说了这些事情。

当这些事情正在进行的时候，福尔维亚死亡的消息传来了。据说，她因安敦尼的谴责而沮丧，因而生病了；有人认为她是因为安敦尼对她的愤怒，而自愿在病中牺牲的，因为在她生病的时候，安敦尼离开了她，甚至在他将要远行的时候，也没有去看她。这个横暴的妇人曾经因为她对于克娄巴特拉的嫉妒而煽动了这样悲惨的一次战争，[48]她的死亡似乎对于摆脱了她的双方都是幸运的。但是安敦尼因为这件事情很感到悲伤，因为他认为在某种意义上他是她死亡的原因。

VII.勃隆度辛协定

60. 有一个琉喜阿斯·科克西犹斯是双方的一个朋友，去年夏季屋大维派遣他跟着科新那到腓尼基去见安敦尼；科新那回来了之后，科克西犹斯还留在那里。这个科克西犹斯抓着这个机会，假意说，屋大维派人来约他回去，做友谊的访问。当安敦尼允许他回去的时候，为了试探安敦尼的意向起见，他问安敦尼是不是愿意写封信给屋大维，以他作为使者。安敦尼回答说，“因为我们现在是敌人，除互相指责之外，我们还能够彼此写些什么呢？不久以前，我已经写了答复，他所给我的信件由科新那带去了。如果你高兴的话，你可以把这些信件的副本带去。”他这样说，是开玩笑的，但是科克西犹斯还不许他称屋大维为敌人，因为屋大维对待琉喜阿斯和安敦尼的其他朋友们都是很宽厚的。安敦尼回答说，“他关闭城门，不许我进入勃隆度辛，他从卡雷那斯手中夺去了我的行省和军队。他只对我的朋友们好，很明显地，他不会继续对他们友好的，只是以他的恩惠使他们变为我的敌人。”科

克西犹斯听了这些怨言之后，不愿意再刺激他这样一个天性暴躁的人，只访问屋大维去了。

61. 当屋大维看见了他的时候表示诧异，因为他没有早点来。屋大维大声说，“我挽救了你的兄弟，[49] 不是想要你成为我的敌人。”科克西犹斯回答说，“为什么你跟敌人交朋友，反而称你的朋友为敌人，从他们手中夺去他们的行省和军队？”屋大维回答说，“卡雷那斯死了之后，当安敦尼还在远方的时候，这样大的资源留在象卡雷那斯的儿子那样一个年轻的人的手里是不妥当的。他们煽动琉喜阿斯到疯狂的程度，阿西尼阿斯和阿希诺巴包斯就在附近，将利用这些资源来反对我们。同样，我也突然夺取了普隆卡的军团，[50] 以免他们和庞培党人联合起来。他的骑兵事实上已到西西里去了。”科克西犹斯说，“关于这些事情，传说不同，但是就是安敦尼也不相信人们对他所说的话，直到勃隆度辛把他当作敌人，拒之于城门之外时为止。”屋大维说，“关于这件事情，我并没有下命令，因为事先我不知道他来了，我也没有料到他会带着敌人来到这里。勃隆度辛人和留在那里跟他们在一块儿的市长因为阿希诺巴包斯的袭击，根据他们自己的意见，拒绝安敦尼于城外，因为安敦尼与公敌庞培建立同盟，又想把杀害我父亲的一个凶手阿希诺巴包斯带进城来，阿希诺巴包斯是经过元老院的表决、法庭的裁判和宣布公敌而定了罪的，他在腓力比战役之后，围攻过勃隆度辛，现在还封锁着亚得里亚海沿岸，他曾经焚毁我的战舰，并且劫掠过意大利。”

62. 科克西犹斯说，“但是你们曾经同意你们可以随意跟任何人协商的。但是安敦尼没有跟任何凶手订立条约，他尊重你的父亲不亚于你。阿希诺巴包斯不是杀害你父亲的凶手，投票判定他的罪名是因为私人的仇恨，他没有参加当时的任何阴谋。如果因为他是布鲁图的朋友，我们就认为他是不能赦免的话，那么，我们不是对每一个人几乎都仇恨了吗？安敦尼和庞培订立协议的目的不是想跟他一起来进行侵略战争，而是想得到他的帮助，以防备你的进攻，或者是想使他和你建立友好的关系，因为就是他也没有做出什么事情使他成为一个不能和解的人。这些事情只能归咎于你一个人，因为如果意大利没有战争的话，这些人也不会派遣大使们到安敦尼那里去。”屋大维重复他的控诉说，“曼尼阿斯、福尔维亚和琉喜阿斯发动战争，反对意大利，也同样地反对我；庞培以前没有来进攻过，现在因为受到安敦尼的鼓舞，袭击沿海一带。”科克西犹斯回答说，“不是受到安敦尼的鼓舞，而是受

到他的指使；我不隐瞒这个事实：因为意大利的其余部分没有海军防御将被一个强大的舰队攻击，除非你们两人同意讲和。”屋大维对于这个巧妙的暗示相当重视，因此考虑了片刻，然后说，“但是庞培会吃亏的。他刚从条立爱被击退，正如他所应受的打击”。于是科克西犹斯说完了整个争论之后，把谈话引到福尔维亚之死，[51] 说她的生病是因为不能忍受安敦尼的愤怒，因忧郁而糟蹋她自己，因为就是她生了病的时候，他也不愿意去看她，他多少是他的妻子死亡的原因。他接着说，“现在她已经死了，留下来的事情只有你们两人彼此坦白地说出你们相互间的猜疑来就完了。”

63. 这样，科克西犹斯取得了屋大维的信任，那天在屋大维那里作客，请求屋大维写信给安敦尼，好像年轻的人写信给长辈一样。屋大维说，他不愿意写信给现在还在那里和他作战的人，因为安敦尼也没有写信给他，但是他愿意向安敦尼的母亲诉苦，因为虽然她是一个亲戚，屋大维对她是最尊敬的，但是她从意大利逃跑，好像她不能从屋大维手中得到一切，如同从她自己的儿子手中得到的一样。这也是他用写信给朱理亚来开始通信的一个办法。当科克西犹斯将要离开军营的时候，许多比较高级的军官们把军队的目的告诉了科克西犹斯。他把这件事情和他所知道的其他的事情都告诉了安敦尼，使他可以知道，他们会因为他不愿意达成协议而和他作战。所以他劝安敦尼应当使庞培回到西西里去，不要袭击意大利了；应当把阿希诺巴包斯派到别的地方去，等到订好和约时为止。安敦尼的母亲也要求他这样做，因为她是属于朱理亚氏族的。安敦尼担心，如果和议不成的话。他将不得不忍受耻辱去再请求庞培的援助；但是他的母亲鼓舞他使他相信协议一定会成功的；科克西犹斯又证实她的话，暗示着他所知道的事情还没有说完。所以安敦尼让步了。命令庞培回西西里去，并表示他会注意他们彼此的利益的；他又派遣阿希诺巴包斯去做俾泰尼亚的总督。

64. 当屋大维的士兵们知道了这些事情之后，他们推选代表们，派遣他们到两个司令官那里去。他们不注意双方的彼此责难，因为他们被推选出来的目的不是解决争端，而是恢复和平。在他们中间又加入了科克西犹斯，作为双方的朋友，以及安敦尼方面的波利俄和屋大维方面的密西那斯。他们决定，安敦尼和屋大维对于过去的事情，彼此不再追究，对于将来，彼此保持友好。并且因为屋大维的姐姐屋大维亚的丈夫马塞拉斯最近死了，调解人决定，她的兄弟应当把她许配给

安敦尼；这件事他马上做了。于是安敦尼和屋大维互相拥抱，因此，士兵们大声欢呼，昼夜连续不断地向两位将军祝贺。

65. 现在屋大维和安敦尼两人重新瓜分整个罗马帝国，以伊利里亚的斯科德拉城为界线，当时认为这个城市大约是在亚得里亚海湾的中间。从这个地方以东到幼发拉底河为止，所有的行省和岛屿都是属于安敦尼的；以西到海洋为止，是属于屋大维的。雷必达统治阿非利加，以屋大维所给予他的地方为限。屋大维将和庞培作战，除非他们达成某种协议；安敦尼将对帕提亚人作战，以报复他们对于于克拉苏的背叛。[52] 屋大维将跟阿希诺巴包斯订立一个如安敦尼跟阿希诺巴包斯所已经订立的同样的协议。他们两人都可以自由地在意大利征募同等数目的士兵。

这些是屋大维和安敦尼所订和约的最后条款。立时他们每一个人都派遣他们的朋友们去做紧要的事情。安敦尼派遣文提狄阿斯到亚细亚去进攻帕提亚人和雷宾那斯的儿子雷宾那斯[53]，因为在最近的边疆纠纷中，雷宾那斯和帕提亚人已经侵入叙利亚，并且进军直达爱奥尼亚。

雷宾那斯和帕提亚人所做的事以及他们的灾难，我将在我的《帕提亚历史》[54] 中叙述。

66. 但是同时，用突击的方法已经恢复了撒丁尼亚的屋大维的部将赫勒那斯又被庞培的部将美诺多鲁斯所逐出。因此，屋大维大怒，拒绝了安敦尼使他和庞培达成一种协议的努力。他们一起到罗马去举行婚礼。安敦尼把曼尼阿斯处死，因为他 过去非难克娄巴特拉以煽动福尔维亚，[55] 他是过去很多罪恶的根源。安敦尼又向屋大维揭露这个事实：指挥隆河河畔屋大维军队的萨尔维丁那斯曾经有意背叛屋大维；当安敦尼正在围攻勃隆度辛的时候，萨尔维丁那斯曾经写信给安敦尼，说到此事。安敦尼揭露这个秘密并没有得到普遍的同意，而是因为他真诚地、热心地想表示他的善意。屋大维马上召萨尔维丁那斯到罗马来，假装说有秘密的事要跟他谈，并将使他再回到军队里去。当他到了的时候，屋大维使他和他的罪证对质，把他处死，把他的军队交给安敦尼，因为他认为这支军队是不可靠的。

VIII.罗马人民迫使屋大维和安敦尼跟绥克斯都·庞培订立和约

67. 现在罗马遭受饥荒了，东方的商人因为害怕控制西西里的庞培，不敢在海上航行；西方的商人被占领撒丁尼亚和科西嘉的庞培部将所阻挠，而对面阿非利加的商人也被出没于两岸间的庞培敌舰所阻止。这样，粮食价格大涨，人民认为造成饥荒的原因是由于领袖们的斗争，大声疾呼，反对他们，力促他们跟庞培讲和。因为屋大维绝不让步，安敦尼，因为粮食缺乏，力劝屋大维迅速作战。因为没有作战的金钱，于是公布了一个命令：奴隶主对每个奴隶应当缴纳对布鲁图和喀西约作战时所规定的25德拉克玛的半数，作为税款；那些继承遗产的人也应当捐献一部分。人民愤怒地撕毁了布告。他们愤怒，因为三巨头不是为了进行国外战争，不是为了扩充帝国的领土，而是为了私人的仇恨，为了增加他们自己的势力（宣布公敌、谋杀和这次可怕的饥荒都是由此产生的），耗尽国库，劫掠行省，把征收捐税和没收财产的沉重负担加在意大利本土之后，现在又来剥夺他们所剩余的财产了。

他们成群结队大声疾呼，用石头投击那些不跟他们联合在一起的人，威胁着将要劫掠和焚毁他们的房屋，直到最后全体民众都被煽动起来了。

68. 屋大维带着他的朋友们和少数随员来到广场，想阻止人民，说明他们的报怨是不合理的。当他一露面的时候。他们马上向他毫不留情地投击石头；当他们看见他耐心地忍受这样的对待，自己出来首当其冲，甚至伤口中流出血来了的时候，他们也不感到惭愧。当安敦尼知道这件事情正在发生的时候，他匆忙地跑来帮助他。当人民看见安敦尼从圣道跑下来了的时候，他们没有向他投石头，因为他是赞成跟庞培订立和约的，但是他们告诉他走开。当他不肯走开的时候，他们也向他投石头了。他把城外一支比较大的军队调进城来。就是这样，人民也不让他通过；因此，士兵们在街道和广场的两边分开 ，他们从这条狭窄的街道上进攻，把他们所遇着的人都打倒。因为人很拥挤，人民无法逃走，广场也没有出路。于是发生了屠杀和伤亡，而屋顶上

发出尖叫和呻吟的声音。安敦尼费了很大的力气，才进入广场，当时屋大维很明显地处于危险中。安敦尼把屋大维从这个危险中抢救出来，把他安全地带回他的家里。群众被驱散了之后，尸体被抛入河中，以避免他们可怕的形状。人们看见这些尸体随水漂流而下，又产生了新的悲伤。士兵们剥去他们的衣服，有些恶棍也和士兵们一样，把那些比较好的衣服当作他们自己的财产拿跑了。这个暴动被镇压了，但是带来了对三巨头的恐惧和仇恨；饥荒更加严重了；人民呻吟着，但是没有骚动。

69. 安敦尼向利波的亲属建议，他们可以把利波从西西里召回，以祝贺他的妹夫，[56] 和做一些更为重要的事情；他本人可以给他一个安全通行的护照。他的亲属马上写了信给他，庞培也默许。利波到了的时候，停泊在彼得卡萨岛，这个岛现在叫做伊那里亚。[57] 当人民知道这件事的时候，他们又聚集起来，痛哭流涕地恳求屋大维，把护照证件送给利波，因为利波是想和他商议和约的。他勉强写了证件。人民威胁着庞培的母亲谟西亚，说要把她和她的房屋一起烧掉；他们要求她和她的儿子通信，以求有利于和议。当利波看到他的敌人们将要让步的时候，他要求和这些领袖们会面，以便作出他们彼此都能同意的让步。人民强迫他们这样做，因此，屋大维和安敦尼到培宜去了。

70. 庞培所有的朋友们，除美诺多鲁斯一人外，都一致力劝他讲和；美诺多鲁斯从撒丁尼亚写信给庞培，劝他猛力地进行战争，或者还拖延下去，因为饥荒正在替他们作战；这样，如果他决定讲和的话，他会取得更有利的条件。美诺多鲁斯又劝他不要相信麦可，因为麦可反对这些意见，这意味着他正在替自己追求权力。庞培近来已经因为麦可的高级地位和他的倔强态度而烦恼了；现在因为这个缘故，更加厌恶他了，因此无论什么事都不和他往来，及至最后，麦可因不平而辞职到叙拉古去了。他在那里看见一些追踪他的庞培的卫兵，他对他们毫不顾虑地说出了他对庞培的意见，于是庞培收买麦可的一个军团将校和一个百人队长，派遣他们去杀害麦可，而说他是被奴隶们杀害的。为了使别人相信这个谎言起见，他把一些奴隶们钉死在十字架上。他想隐瞒这个罪行没有成功。——这是他杀害俾泰尼卡斯[58]以后的第二个罪行——可是，因为麦可是一个以军功而著名的人，他自

始即忠于那个党派，他在西班牙对庞培有过很大帮助，而且他是自动地跑到西西里 [59] 跟庞培联合在一起的。

71. 麦可就是这样死了。庞培的其他朋友们劝他讲和，他们非难美诺多鲁斯，说他喜欢权势，说他反对讲和不是由于对他主人的忠心，而是由于他想指挥一个军队和一个行省。庞培让步了，他带着许多最好的船舰，自己坐在一第六列桨的漂亮船上，航往伊那里亚。在傍晚的时候，他以这个风度，当着敌人的面前，傲慢地航往浦泰俄利。第二天清早，两套木桩竖立在海上，彼此相隔一个短短的距离，两套木桩上面架设了木板。屋大维和安敦尼站在靠近海岸一边的讲台上，而庞培和利波占据各海一边的讲台上，中间隔着一段狭小的水面，使他们用不着大声叫喊，彼此就可以听得见。庞培认为他来的目的是代替雷必达的地位，来参加政府的；而屋大维和安敦尼只允许把他从放逐中召回，此外一点也不肯让步。因此，他们一事无成，暂时分别了。但是在朋友们方面，和议还在继续进行，他们彼此提出各种不同的建议。庞培要求在被宣布为公敌的人和那些跟他在一块的人中间，那些参加暗杀盖约·恺撒的人应当有一个安全流亡的地方，对于其余的人应当恢复他们的家园和公民权，归还他们所丧失的财产。屋大维和安敦尼为饥荒所迫，为人民所迫，必须达成协议，所以勉强地承认恢复他们四分之一的财产，答应把这些财产从现在占有者手中买回。他们写信把这个意思告诉了被宣布为公敌的人，希望这样会使他们满意。他们接受了所有这些条件，因为他们看到庞培对麦可所犯的罪行，已经对庞培存有戒惧之心了。所以他们聚集在庞培的周围，恳求他达成协议。于是庞培愤怒撕破他的衣裳，说他被那些他过去为他们作战的人所出卖了，他屡次召唤美诺多鲁斯的名字，认为他是最有将才的人，而且是他的惟一的朋友。

72. 最后由于他的母亲谟西亚和他的妻子朱理亚的怂恿，这三个人（屋大维、安敦尼和庞培）在浦泰俄利的防波堤上又集会了。波涛冲击着防波堤的两边，附近停泊着船舰，作为戒备。他们在这里根据下面的条件达成协议：他们在陆地上和海上的战事马上停止，不得扰乱各地的商业；庞培的驻军退出意大利，不得再收容逃亡的奴隶；他不得以船舰封锁意大利沿岸，但是只要安敦尼和屋大维还继续统治其他国家的时候，他仍然统治撒丁尼亚、西西里和科西嘉，以及其他现在在他手中的岛屿；他应当把那些很久以前就规定作为那些岛屿的贡税的谷物送到罗马去；此外，他还可以占有伯罗奔尼撒；他不在罗马的

时候，他可以被选为执政官，通过他所选择的任何朋友来执行他的职务；他被登记为占卜官团[60]的成员之一。给予庞培本人的条件就是这样的；而那些现在还在放逐中的贵族们，除了那些因为参加暗杀盖约·恺撒的案件而被元老院的表决和法庭的裁判所定罪的人以外，都可以回国。其余的人，那些仅因为恐惧而逃亡的人和他们被暴力所夺走的财产，除动产外，都一律恢复，但是被宣布为公敌的则只能收回其财产的四分之一。在庞培的军队里服务的奴隶们应获得自由；在庞培的军队里服务的自由人，在他们退伍的时候，应得到和那些在屋大维和安敦尼部下服务的人一样的奖赏。

73. 和约的条件就是这样的。条约后面附上了他们的签名和盖章，把条约送到罗马，交给维斯塔神庙女祭司们[61]保管。于是他们彼此设宴招待，抽签决定宴会的次序。第一个宴会是在庞培的六列桨木船舰上举行，这条船舰停泊在防波堤的旁边。接着两天由安敦尼和屋大维设宴，他们也在堤上的营帐里举行，借口这样全体人员都可以参加，但是实际上可能是为了比较安全和减少害怕心理，因为就是在那个时候，他们也没有放松戒备的。他们的船舰并排停泊，周围都有警卫防守着，参加宴会的人都暗藏短剑。据说，当这三个人正在船舰中宴会的时候，美诺多鲁斯写信给庞培，劝他计诱他们两人，为他的父亲和哥哥的不幸遭遇复仇，利用这个最有利的机会恢复他父亲所曾经行使过的职权，说他带着他自己的船舰应当注意不使他们一个人逃跑；但是庞培以无愧于他的家族和他的地位的态度回答说，“愿美诺多鲁斯不让我知道，就把这件事做了。”他的意思就是说，虚伪的誓言可能对于美诺多鲁斯是适宜的，但是对于庞培是不适宜的。在这次宴会中，庞培之女，即利波的外孙女，许配给安敦尼的继子马塞拉斯，即屋大维的外甥。第二天，他们指定以后四年的执政官：第一年为安敦尼和利波，安敦尼可随意选定代表，执行他的职务；第二年为屋大维和庞培；第三年为阿希诺巴包斯和索西阿斯；第四年又是安敦尼和屋大维；因为这样，他们已经做了第三届执政官，人民盼望在那个时候他们会把政权还给人民。

74. 他们把这件事情做完了之后，就分手了，庞培由海道回西西里，屋大维和安敦尼由陆地上回罗马。当罗马人和意大利人知道这个消息的时候，人人欢喜，因为和平恢复了，他们免于内战之苦了，他们的儿子们不致被征入伍了，他们免于卫兵的专横了，奴隶不至于逃亡了，田野不至于被劫掠了，农业不至于被破坏了，最重要的，压迫

他们的最严重的饥荒可以没有了。所以当两巨头开始起程的时候，人民为他们举行祭祀，把他们当作救星。如果他们不是乘夜间秘密地进城，以免遭人嫉妒的话，罗马人民会给他们举行一个盛大的欢迎会。不高兴的只有那些人，他们分到的土地又交还和庞培一起恢复公民权的人。他们认为有一些不可调和的敌人作为地主和他们居住在一起，这些人会随时给他们一些迫害。那些和庞培一块儿流亡的人，除少数外，全体都在浦泰俄利和庞培告别，动身前往罗马。他们的回来，又引起人民的快乐和欢呼，因为这样多的显贵的人意外地从死亡中被救出来了。

75. 做了这些事情之后，屋大维起程往高卢，因为高卢仍在混乱中；安敦尼起程去进行对帕提亚人的战争。元老院批准了他已经做的事或将要做的事之后，安敦尼派遣他的部将到各处去，按照他的意思处理一切问题。他到处随意扶植国王，以他们缴纳规定的贡税为条件；在本都，立米特拉达梯之孙、法那西斯之子大流士为王；在伊都密亚和撒马利亚，立赫罗德为王；在彼西底亚，立阿明塔斯为王；在西里西亚一部分领土上，立波利蒙为王；以及在其他国家，立其他的人为王。为了使他带往冬营里去的士兵们发财致富并为了训练他们起见，他派遣一些士兵们去进攻伊庇丹努附近的一个伊利里亚部落巴提尼人，因为他们过去是拥护布鲁图的；派遣另一些士兵们去进攻另一个伊利里亚部落达达尼人，因为他们是经常侵扰马其顿的。他命令其余的士兵们留在伊壁鲁斯，使他们都在他的周围，因为他本人想在雅典过冬。他派遣福尼阿斯到阿非利加去，把在绥克斯提阿斯指挥下的4个军团调来以参加反对帕提亚人的军事。当时他还不知道雷必达已经夺取了绥克斯提阿斯的这些军队的兵权。

76. 在处理完这些问题之后，他和屋大维亚在雅典过冬，正好像去年他和克娄巴特拉在亚历山大里亚过冬一样，[62] 只阅览从军队里送来的报告，把一个司令官的显赫生活变为一个普通人的简朴生活，穿着四方形的大披肩和亚狄迦的鞋子，没有群众等在他的门口。他穿着同样的衣服出去，没有戴上职位标帜，只有两个朋友和两个侍从跟着，去听公众教师们的讨论和演讲。他依照希腊人的方式用餐，和希腊人一块儿消磨闲暇时间，跟屋大维亚一起享受希腊人的节日。他很爱屋大维亚，因为他天性过于喜欢女人。冬季完结的时候，他好像是另外一个人了。他改变了他的服装；他的衣服一改变，他的整个外貌也改变了。马上就有一群人在他的门口附近——侍从们、军官们、卫兵

们以及一切使人感到恐怖和畏惧的东西。以前因为他的命令在那里等候的外交使节被接见了，诉讼案件被判决了，船舰下水了，所有其他准备战争的工作都发动了。

IX.和约的破坏。绥克斯都·庞培大败屋大维海军于丘米和西西里海峡

77. 当安敦尼忙于这些事情的时候，屋大维和庞培之间现有的条约被屋大维所承认的原因以外其他一些可疑的原因所破坏了。这些原因是下列的一些事情：过去安敦尼把伯罗奔尼撒让给庞培，以马上交付当时伯罗奔尼撒所应缴纳的贡税，或者由庞培向安敦尼保证缴纳这笔贡税，或者庞培要等到这笔贡税征收完了之后为条件的。但是庞培不是以这些条件来接受伯罗奔尼撒的。他认为伯罗奔尼撒以及当时所应缴纳的贡税都是给予他的。他或者因为这种情况而烦恼，如屋大维所说的，或者由于他经常轻诺寡信，或者因为他看见别人有庞大的军队而嫉妒，或者因为美诺多鲁斯挑拨他把这个协议看作只是一种休战，而不是一种持久和平。庞培开始建造船舰，征募水手，有一次又向他的士兵们发表大声疾呼的演说，告诉他们必须准备应付一切事变。海上又发生神秘的劫掠，罗马人民的饥荒减轻得很少，或者根本没有减轻，他们大声叫喊，说和约没有使他们免于痛苦，只是增加了第四个暴君。屋大维捉住一些海盗，对他们加以拷讯，他们说，他们是庞培派出来的。屋大维把这件事向人民宣布，他亲自写信给庞培，指出此事；庞培否认这件事，反而提出关于伯罗奔尼撒问题的怨言。

78. 那些还在庞培那里的贵族们看见庞培总是为他的被解放的奴隶所左右；这些贵族们或者为了他们自己的目的，或者为了讨好屋大维，贿买了他的一些被解放的奴隶，要他们煽动他们的主人反对美诺多鲁斯，当时美诺多鲁斯还统治着科西嘉和撒丁尼亚。这些被解放的奴隶很愿意这样做，因为他们嫉妒美诺多鲁斯的权势。这样，庞培对美诺多鲁斯就疏远了。大约同时，屋大维的一个被解放的奴隶菲列得尔福斯航海到美诺多鲁斯那里去取谷物，美诺多鲁斯的一个最亲密的朋友密西利俄到屋大维那里去商量美诺多鲁斯投降的事情。美诺多鲁斯答应把撒丁尼亚、科西嘉、3个军团的步兵和许多轻装部队交给屋大

维。不管这件事是菲列得尔福斯做的，或者是由于庞培听了别人对美诺多鲁斯的诽谤所引起的后果，屋大维并没有马上接受这个请求，但是不久之后就接受了，因为他认为事实上和约已经破裂了。他邀请安敦尼从雅典回来，在一个指定的日期和安敦尼在勃隆度辛会晤，以便和他商量这次战争。同时，他从拉文那调来战舰，从高卢调来一支军队以及其他的军械，迅速地开往勃隆度辛和浦泰俄利。他打算，如果安敦尼同意的话，他就从意大利的两方面航往西西里。

79. 在约定的日期，安敦尼带着少数护卫来了。但是当他看见屋大维不在那里的时候，他也没有等待，或者因为他不赞成这次战争，因为这是违背和约的，或者因为他看到了屋大维的巨大军事准备工作（因为想做一个惟一的统治者的愿望，使他们无时无刻不是互相警惕的），或者因为一个灾异使他惊慌了。一个睡在他的营幕附近的卫兵被发现为野兽所吃掉，只剩下脸部，好像这个脸部是留下来，以便认识这个人的样子。他既没有发出一声叫喊，和他一同睡在那里的人也没有一个人知道这是怎么一回事。勃隆度辛人说，正在黎明之前，他们看见一头豺狼从营幕中跑出去了。但是安敦尼写信给屋大维，劝他不要破坏和约，他威胁美诺多鲁斯说，他会把美诺多鲁斯当作他自己的一个逃亡奴隶来惩办，因为美诺多鲁斯过去曾经是伟大的庞培的奴隶，当伟大的庞培的财产根据战时法律被拍卖的时候，安敦尼已经把他的财产都买到手。

80. 屋大维派遣官吏们去接收撒丁尼亚和科西嘉，美诺多鲁斯把这些地方交给他们。他建筑了许多城塔，加强了意大利的海防，以防止庞培又来袭击。他下令在罗马和拉文那建造新的三列桨战舰，派人去伊利里亚调来一支大军。当美诺多鲁斯来了的时候，他使美诺多鲁斯成为一个自由的公民，而不是一个被解放的奴隶，在海军大将喀尔维西阿斯的部下，指挥他自己带来的船舰。他完成了这些准备工作，并聚集了更多的军需之后，他还是拖延着；他谴责安敦尼，因为安敦尼没有等他。他命令科尼非喜阿斯把已经准备好了的一切带到他林敦去。当科尼非喜阿斯正在航行的时候，他遇着暴风，只有那条海军大将的船舰被毁坏了，这条船舰是专为屋大维建造的。他们认为这是将来要发生的事情的预兆。因为一般人还认为这次战争是违背和约的，屋大维想消除这种怀疑。他写信给罗马人民，并告诉他的士兵们，说庞培鼓动海盗，已经破坏了和约，海盗们已经供认了这件事情；美诺

多鲁斯已经把全部计划揭露出来了，安敦尼也知道此事，因此他不肯交出伯罗奔尼撒。

81. 当一切准备好了的时候，他起程航往西西里，他本人由他林敦动身，而喀尔维西阿斯·萨宾那斯和美诺多鲁斯从伊达拉里亚起航。步兵被派到利吉姆，所有的军营里都表现得行动迅速。当屋大维已经行动起来向他进攻的时候，庞培还不知道美诺多鲁斯已经叛变了。当敌人的舰队正在从两方面进军的时候，他在麦散那等着屋大维的进攻。他命令他的被解放的奴隶中美诺多鲁斯最大的死敌门尼克拉底率领一个大舰队去抵抗喀尔维西阿斯和美诺多鲁斯。在黄昏的时候，门尼克拉底在公海上被他的敌人发现。他们退到丘米附近的一个海湾里，在那里过了一夜，当时门尼克拉底正在向伊那里亚航行。黎明的时候，他们把航队列成半月形的阵势，尽量靠近海岸，以防止被敌人冲破。门尼克拉底又出现了，他马上向前冲去。因为他的敌人不进到公海里来，他在那里不能做出什么重要的事情，所以他进攻，想把敌人赶到陆地上去。他们把船舰冲向沙滩，转回来抵抗向他们进攻的船头。门尼克拉底有机会可以随意撤退，再向前进攻，可以轮流把新的船舰带上来作战，而敌人的船舰搁浅在礁石上，不能移动。它们好像是陆军跟海军作战一样，既不能追逐，又不能退却。

82. 在这种形势下，美诺多鲁斯和门尼克拉底彼此看见了；他们两人马上离开其余的人，大声叫喊，彼此愤怒地互相冲击，他们好像下了赌注，认为他们两人的战斗是决定这次战役的结果谁是胜利者的样子。他们的船舰猛烈地互相冲撞，都受了很大的创伤，美诺多鲁斯丧失了他的船头，而门尼克拉底失掉了他的桨叶。两条船上都抛出铁钩来，于是两条船紧紧地联结在一起，不能转动，但是人们好像在陆地上战斗一样，仍然表现得很勇敢。标枪、石头和弩箭像阵雨一般地投射，两条船都搭桥到对方的船上，作为跳板。因为美诺多鲁斯的船比较高些，所以他搭的桥给那些敢于过桥的人一条比较好的道路；因为同样的缘故，他的投射器也比较有效。许多人已经被杀死了，其余的人受了伤，美诺多鲁斯的手臂被一支标枪射穿，但是这支标枪被拔出来了。门尼克拉底的大腿上被一支西班牙人的标枪所射中；这种标枪完全是铁制的，上面有许多倒刺，所以不容易拔出来。虽然门尼克拉底已经不能参加战斗了，但是他还是一直留在那里，鼓励他的部下，直到最后他的船舰被俘虏的时候，他投入深海而死。美诺多鲁斯把俘虏的船舰拖到陆地上，但是他自己不能再做任何事情了。

83. 海战的左翼的情况就是这样的。喀尔维西阿斯把航行的路线从右边转到左边，把门尼克拉底的一些船舰截断，使之脱离主力舰队；当它们逃跑的时候，喀尔维西阿斯把它们赶到公海上。门尼克拉底的同伴一个被解放的奴隶和他的部将德摩卡利斯进攻喀尔维西阿斯的其余船舰，使一些船舰逃跑，使另一些船舰触礁毁坏，在水手们离开以后，他纵火焚烧这些船舰。最后，喀尔维西阿斯从追逐中回来，带回他自己后退的船只，阻止了火的继续焚烧。因为天已将黑，所有的人都到前夜驻扎的地方休息去了。

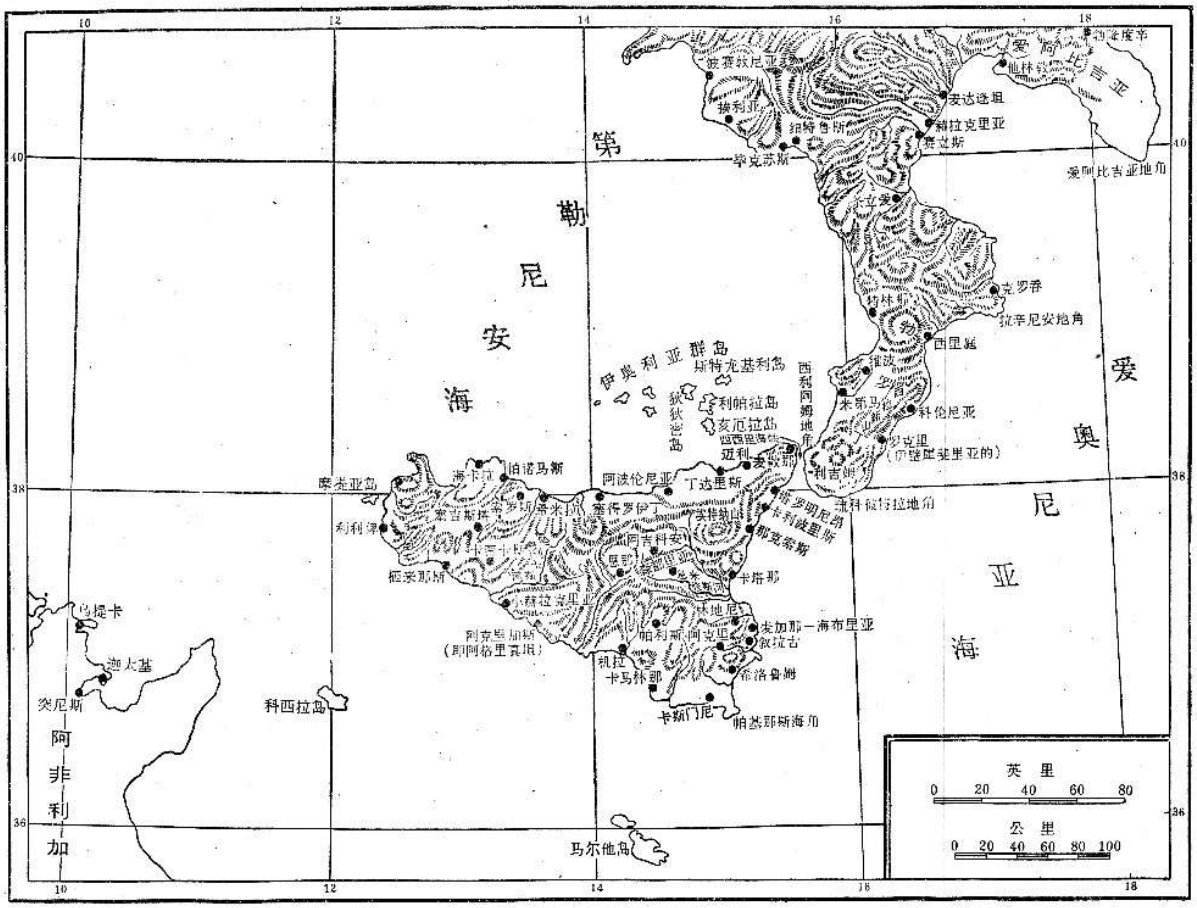

西西里和南意大利

这就是海战的结果，在战斗中庞培的海军处于绝对的优势；但是德摩卡利斯因为门尼克拉底的死亡很为悲伤，这为这是可能的最大一次败仗（因为门尼克拉底和美诺多鲁斯是庞培部下两个最好的海军司令官），因而放弃一切，马上航往西西里，好像他不仅丧失了门尼克拉底的身体和一条船舰，而是丧失了整个舰队一样。

84. 喀尔维西阿斯预料德摩卡利斯会再来向他进攻，他留在他驻扎的地方，不能在公海上作战了，因为他最好的船舰已被毁灭，其余的船舰已不适于战斗。当他知道他的对手已经航往西西里去的时候，他修理他的船舰，在沿岸航行，勘查这些海湾。同时屋大维带着一支很大的舰队和军队，从他林敦前往利吉姆，在麦散那附近和庞培相遇，庞培只有40条船舰。屋大维的朋友们劝他利用这个最有利的机会，趁庞培的其他海军还没有到达的时候，以他的大舰队进攻庞培，因为庞培只有这样少的船舰。他没有采纳这个计策，只等待喀尔维西阿斯，他说，当他正在期待援兵到来的时候去冒险，不是一个好的策略。

当德摩卡利斯到达麦散那的时候，庞培任命他和另一个被解放的奴隶阿波罗菲尼斯为海军大将，以代替美诺多鲁斯和门尼克拉底。

85. 当屋大维知道喀尔维西阿斯在丘米惨败的时候，他航出海峡去迎接喀尔维西阿斯。他走过了一段很长的距离之后，当他经过斯提利斯，转入西利阿姆地角的时候，庞培突然从麦散那冲出，进攻他的后卫，并向他的前哨推进，攻击他的整个阵线，向他挑战。虽然这样被包围了，屋大维的舰队没有应战，他不许战斗，或者因为他害怕在海峡中作战，或者因为他坚持他原来的计划，非等到喀尔维西阿斯来了以后，他不作战。但是依照他的命令，所有的船舰都紧紧地靠近海岸，抛锚停泊，用船首对着敌人以自卫。德摩卡利斯用他的两条船舰轮流进攻敌人的一条船舰，使敌舰陷于混乱，撞在礁石上，彼此互相冲击，船舰里开始灌满了水。所以这些船舰，和在丘米的船舰一样，因为被那些可以进退自由的敌舰所紧紧地绊着和不断地袭击，没有回击一下就丧失了。

86. 屋大维从他的那条触礁的船舰上跳出来，把那些游泳逃往岸上的人从水中拖出，带着他们逃往上面的山里去。但是科尼非喜阿斯和在那里的其他将军们彼此互相勉励，没有等待命令，就解开船舰上的锚，航往海中，与敌人作战，因为他们认为在战斗中被打败，比受敌人的打击时不加抵抗而失败，总是好些。首先科尼非喜阿斯以惊人的敏捷冲击德摩卡利斯的旗舰，把它俘虏了。德摩卡利斯跳到另一条船舰上去。于是，当战斗与屠杀正在进行的时候，喀尔维西阿斯和美诺多鲁斯已经在公海上出现，随着波涛的起伏前进，虽然屋大维的陆地上和海上的军队都还没有看见他们。庞培的军队，因为在海中较远的

地方，首先看见他们；当他们看见了敌人的时候，他们退却了，因为天快黑了，他们已经疲倦，不敢和敌人的生力军战斗了。

这种局面的发生对于那些当时正在困难中的士兵们是很及时的。

87. 但是在夜间，那些从船舰上逃往岸上的人躲在山中，燃起很多火光，作为对那些还在海上的人的信号，他们在那里过了一夜，没有食物，没有照顾，一切都很缺乏。屋大维的生活也和其余的人一样，他到处跑动，鼓励他们忍受困难，直到天亮。当他正忍受这些痛苦的时候，他不知道喀尔维西阿斯已经到了，也不能从船舰上得到任何他们所需要的东西，因为他们正在忙于打捞破船。但是好运气从另一方面来了。第13军团从山中来到了，他们知道了这次惨败的消息，根据火光判断他们的道路，他们从山谷间向前挺进。他们找着了他们的司令官以及那些和他一起逃在那里的士兵们，这些人正在那里忍受疲劳和饥饿的痛苦，他们帮助他们，分工合作，有些照顾这些人，另一些照顾另一些人。百人队长们把他们的司令官带到一个临时的营帐里，因为他的随身侍从在黑暗中狼狈地分散了，没有一个在那里。他马上派遣使者到各地去通知，说他是安全的；他知道喀尔维西阿斯已经带着他的舰队的先头部队到了；因为看到了这两件出乎意外的有利事件，他让他自己稍事休息。

X.屋大维残余舰队的毁灭。他向安敦尼求援

88. 第二天早晨，当屋大维向海洋瞭望的时候，他看见他的船舰有些完全被焚毁了，有些一部分被焚毁了，有一些还在那里燃烧着，有一些被击碎了；海面上到处漂流着风帆、舵和船索，而被救出来的船舰则大部分受了损伤。他把喀尔维西阿斯的舰队排列在前线之后，修理那些最需修理的船舰，把它们的棱角切掉；同时，敌人毫无动静，或者是因为他们害怕喀尔维西阿斯，或者因为他们已经决定在公海上再进攻。这样，他们留在两岸，直到中午的时候，南风暴起，向他们吹着，在那个急流的狭窄海峡中引起猛烈的波涛。当时庞培在麦散那海港内。屋大维的船舰又在这个崎岖不平的荒凉海岸旁被击碎了。这些船舰，有些冲在礁石上，有些互相冲撞，因为这些船舰上的人员配备不全，他们不能好好地控制船舰。

89. 美诺多鲁斯担心这个正在吹着的风暴的猛烈程度会增加，因此，他把船舰向海中更远一点移动，于是抛锚停泊；在这里，因为海水很深，波浪比较没有那么猛烈；就是在这里，他也靠努力划桨，以免被赶到岸边去。其他有些人也学他的榜样，但是大部分的人认为大风不久就会停息，如春季所常发生的那样；他们在向陆地和向海面的两端抛锚，停泊起来，用撑竿把船彼此推开。因为风势更加猛烈了，一切都陷于混乱中。船舰相碰，击断了它们的锚，在岸边颤动，或互相冲撞。惊慌的呼声和痛苦的呻吟声混杂在一起；鼓励的言辞，充耳无闻。命令不能听见，舵手和普通水手不能分清，知识与权威都同样地没有用处了。那些留在船舰上的人和那些落在海中的人同样地遭到毁灭，那些落入海中的人被暴风、波涛和浮木所压倒。海面上到处漂流着风帆、桅杆和人，活的和死的。那些想游泳到陆地上去逃生的人被波涛冲击在崖石上。当海水变为汹涌澎湃的时候，[63] 如那个海峡中所常发生的那样，他们大为恐慌了，因为他们不惯于这种情况，于是他们的船舰在海面上旋转，彼此互相碰撞比以前更厉害了。天黑了以后，风势更加猛烈，所以他们不是死于白昼，而是死于黑暗之中了。

90. 整个夜间听到呻吟的声音，听到有人在沿岸叫喊的声音，他们呼喊他们在海上的朋友们和亲属们的名字。当他们没有听到回声的时候，他们把这些人当作已经死亡而悲伤。不久之后，又听到另一些人从波浪中抬起头来，向岸上的人求救的叫喊声音。无论在陆地上或在水面上，都毫无办法。不仅对那些已被卷入旋涡的人和那些还留在船舰上的人，海水是冷酷无情的；而且在陆地上也几乎和在海上一样都是很危险的，因为在陆地上的人也可能被波浪冲到崖石上面去。他们受到这次意外的暴风的打击，所以那些最靠近陆地的人害怕陆地，但是不能找到足够宽阔的海面来避免互相碰撞，因为那个地方狭窄，天然出口的困难，以及猛烈的波浪，周围高山引起的旋风和海水的旋涡席卷一切，这样使他们既不能停留，也不能逃掉。夜间的黑暗更增加了他们的痛苦。所以他们甚至于连看也不能彼此看见，就死亡了，有些人发出杂乱的叫声，另一些人默不作声地屈服，接受了他们的命运，有些人甚至于只求快死，因为相信他们命中注定是不能挽救的。这个灾祸远远地超过了他们的经验，所以他们连救出他们自己的偶然希望都没有了。最后，将近黎明的时候，风势突然变小了；日出之后，风完全停息了；但是就是在那个时候，暴风虽然停息了，滚滚波涛不断起伏还继续了一个很长久的时间。这次暴风的猛烈是当地最老

的居民的记忆中所没有过的。这完全是史无前例的。屋大维的大部分船舰和士兵们都被这次暴风所毁灭了。

91. 屋大维在前一天的战役中已经损失惨重，遭受两次严重的灾祸后，他当夜即取道山中，匆忙地逃往维波，因为在那里他毫无办法，不能挽救这些灾难。他写信给他的朋友们和将军们，要求他们提高警惕，以防止各处组织阴谋来反对他，正如在困难的时候所常常容易发生的事情那样。他把他所带来的步兵派到意大利沿海所有的重要地方去，以防止庞培因为他的幸运而敢于侵略大陆。但是庞培没有远征大陆的思想。他甚至没有追击那些遇难之后所剩下来的船舰，也没有进攻那些在暴风停息之后逃走了的船舰；相反地，当他们尽力用绳索系着他们的船舰，乘着顺风航往维波的时候，他没有注意这些敌人。他不注意他们，或者因为他认为这次灾祸已经足以毁灭他们了，或者因为他不知道如何把胜利进行到底，或者，如我在各处 [64] 已经说过了的，因为他在进攻方面完全无能，因而他只决定自卫，以防敌人的侵袭。

92. 屋大维所救出的船舰不到一半，而且这些也都受了严重的损伤。他留了一些军官们在那里负责管理这些船舰，他前往坎佩尼亚，非常沮丧，因为他没有别的船舰了，而他所需要的船舰很多；他也没有时间来建造这些船舰。他为饥荒和人民所迫，人民又不断地烦扰他，要求他订立一个新的条约，嘲笑这次战争是破坏了旧条约。他需要金钱，但是他没有。罗马人不缴纳税款，也不让他使用那些他所计划的收入。但是他总是善于发现那些对于他有利的东西。他派遣密西那斯到安敦尼那里去，解释近来引起他们两人争吵的一些事情，因而使安敦尼改变思想和他订立同盟。如果密西那斯不能成功的话，他想用商船把他的步兵运往西西里，放弃海上而在陆地上进行战争。当他正在忧郁的时候，他得到消息，说安敦尼已经同意和他订立同盟；他又听到在阿格里巴领导下的军队对阿奎丹的高卢人取得了一个光辉的胜利。 [65] 他的朋友们和某些城市也答应供给他船舰，而且建造了船舰。

因此，屋大维解除了他的忧郁，从事准备工作，其规模比以前更加大。

93. 在春天开始的时候，安敦尼按照他所答应的，带着300条船舰从雅典向他林敦航行来支援屋大维。但是屋大维改变他的计划，想延缓安敦尼的行动，直到他自己的船舰造成时为止。当安敦尼又派人来说他的军队已经准备好，而且力量足够了的时候，他又提出别的理由来拖延。很明显的，他又因为一些事情对安敦尼不满了，或者他藐视安敦尼的援助，因为他自己的资源是充足的。安敦尼烦恼了，但是他还留在那里，又和屋大维通信，因为他的舰队的支出是繁重的。此外，他需要意大利的士兵们，以为对帕提亚人进行战争之用，他想把他的舰队和屋大维的一部分军队互相交换；因为，虽然他们的条约上规定，[66] 他们每人都可以在意大利补充士兵，但是当意大利落在屋大维的统治下的时候，他很难在那里补充军队。因此，屋大维亚跑到她的兄弟那里，作他们两人的解调人。屋大维抱怨说，当他在［西西里］海峡中遭遇危险的时候，安敦尼把他抛弃了；屋大维亚回答说，那一点已经通过密西那斯解释了。屋大维说，安敦尼曾派遣他的被解放的奴隶卡利阿斯到阿非利加雷必达那里去，劝诱雷必达和他订立同盟来反对屋大维；屋大维亚说，她知道卡利阿斯是被派去商谈一件婚姻，因为安敦尼想在出征帕提亚人之前，依照过去所订的婚约，把他的女儿嫁给雷必达的儿子。屋大维提出这个问题之后，安敦尼把卡利阿斯送到屋大维那里，允许他审问卡利阿斯。屋大维不愿接见卡利阿斯，但是他说，他愿意到麦达蓬坦和他林敦之间的一个地方（那里有一条河，[67] 那个城镇即以河名为名）去，和安敦尼会晤。

94. 他们两人碰巧同时达到那条河边。安敦尼从他的战车上跳下来，一个人登上一条停泊在附近的小船，向屋大维那里划去，表示他信任屋大维是一个真心的朋友。当屋大维看见这种情形的时候，他也学安敦尼的榜样。所以他们在河中相遇，彼此争着到对方的岸上去。屋大维胜利了，因为他正想到他林敦去看屋大维亚。他和安敦尼同坐在安敦尼的战车上，前往安敦尼在他林敦的住宅，没有带卫队，在那里过了一夜，毫无防备。第二天，安敦尼也表现同样的信任。这样，他们不断地从由于彼此竞争而产生的猜疑转变为由于彼此的需要而产生的信任了。

95. 但是屋大维把征讨庞培的军事延迟到次年。因为帕提亚人的战争，安敦尼不能等待。但是他们彼此进行一次交换：安敦尼给予屋大维120条船舰，这些船舰马上送来，在他林敦移交；为了报答他起见，屋大维允许送给他20 000意大利的军团士兵。屋大维亚向安敦尼请

求，把10条三列桨的法塞利大船（一种战舰和商船合并构造的船只）作为礼物，送给她的兄弟；而屋大维回礼，送给她1 000名精兵，作为她的卫队，这些士兵由安敦尼亲自挑选。因为人民所表决的三头政治的期限将要满了，他们不再征求人民的同意，把三头政治的期限又延长5年。[68] 这样，他们分手了，安敦尼直接回到叙利亚去，把屋大维亚和他们已经生下来的一个女儿留在她的兄弟那里。

96. 但是美诺多鲁斯——或者因为他是一个天生的叛徒，或者因为他害怕安敦尼以前的威胁，安敦尼曾经说过，他将把美诺多鲁斯当作一个背叛的奴隶来惩办，[69] 或者因为他在屋大维那里没有得到他所希望的那样被重视，或者因为庞培的其他被解放的奴隶不断地指责他，说他对主人不忠实，因而力劝他回去——因为现在门尼克拉底已经死了，请求饶恕；他得到饶恕之后，带着7条船舰，不让屋大维的海军大将喀尔维西阿斯知道，就叛降庞培了。因为这个缘故，屋大维撤销喀尔维西阿斯的军职，任命阿格里巴以代替他。

当舰队准备好了的时候，屋大维照下列的仪式，为这个舰队举行一个去邪清垢典礼。祭坛建立在海边；在祭坛的周围，用船舰排成一个圆形，群众排列在船舰上，非常肃静。举行祭祀仪式的祭司们站在水边致祭，然后用小船载着祭品，环绕舰队航行三次，将军们和祭司们一块儿航行，恳求神明把不祥的预兆降在牺牲上，而不要降在船舰上。于是他们把内脏分开，把一部分抛在海中，把其余的部分放在祭坛上焚烧，群众合唱赞美圣歌。罗马人是这样举行舰队的去邪清垢典礼的。

XI.屋大维再进攻绥·庞培，连遭失败。阿格里巴败培彼阿斯于迈利

97. 计划决定屋大维从浦泰俄利起航，雷必达从阿非利加起航，道拉斯从他林敦起航，进攻西西里，以便同时从东方、西方和南方包围西西里。屋大维已经把起航的日期预先通知了所有的人；这是夏至后的第10天。依照罗马历，这是为了纪念第一恺撒而称为朱理亚月，[70] 以代过去的5月的1号。[71] 屋大维确定这个日期，可能是因为他

的父亲的关系，他认为这是一个吉祥的日子，因为他的父亲永远是胜利的。庞培命令普林尼带着一个军团和相当多的轻装部队驻扎在利利俾，以对抗雷必达。他防守整个西西里海岸，从东边到西边，特别防守利帕拉[72]和科西拉[73]等岛屿，恐怕这两个岛屿的一个会被屋大维占据，另一个会被雷必达占据，作为进攻西西里的便利海港和海军基地。他把最好的一部分海军力量聚集在麦散那，等待着机会。

98. 这样，双方都作好了准备工作，当指定的日期一到，他们都在黎明的时候起航，雷必达带着1 000条辎重船、70条战舰、12个军团的士兵、500努米底亚人骑兵和大量的军械，从阿非利加起航；道拉斯只带着安敦尼留在那里的130条船舰中的102条，从他林敦起航，因为其余船舰上的桨手在冬季里死亡了。屋大维从浦泰俄利起航，他举行祭祀，从海军大将的船舰上倾奠酒于海中，向顺风、向救主内普敦、[74]向平静无波的海洋祈祷，请求他们帮助他对抗他父亲的敌人。他预先派遣了一些船舰去勘查各海湾，阿彼阿斯带着一个大的分舰队跟在后面，作为后卫。他们起航后的第三天，刮起了强烈的南风，雷必达的许多辎重船翻掉了。但是他达到了西西里海岸，在利利俾围攻普林尼，占据了一些城市，有些城市是被说服投降的，有些是以武力征服的。当暴风开始刮起来了的时候，道拉斯回到他林敦去了。当阿彼阿斯环绕密纳瓦地角航行的时候，他的船舰，有些触在礁石上，被撞碎了，有些被暴风吹在沙滩上，其余的分散了，也不是完全没有受到损伤。在暴风开始的时候，屋大维躲避在隐蔽的埃利亚海湾中，只有一条6列桨大舰在地角附近失事了。南风刮了之后，继之以西南风；西南风使这个海湾波动起来了，因为这个海湾是面向西方的。当风正在刮的时候，航出海湾是不可能的；用桨或锚也不能使船舰稳定下来。这些船舰彼此互相碰撞，或者向礁石上碰撞；在夜间，更乱成一片。

99. 当暴风停息了的时候，屋大维埋葬死者，照顾伤者；对于那些游泳上岸的人，给予衣服和新的武器；利用他现有的物资，修补全部舰队。他损失了6条重船，26条较轻的船只和更多的利布尼大船。[75]他可能花费将近30天的时间来修补这些船只。现在夏季快要完了，因为这个缘故，他认为最好把战争推迟到明年夏季；但是罗马人深受粮食缺乏的痛苦，他把他的船舰拖到陆地上去，迅速地准备一切，他派遣他所丧失的船舰上的水手们去补充道拉斯舰队中没有水手的空船。为了预防更为严重的不幸可能发生起见，他派遣密西那斯到罗马去，因为有些人还没有忘记伟大的庞培，这个人的名声还没有失去对他们

的影响。屋大维自己访问全意大利的新殖民地，消除它们的疑惧，这些殖民地因为最近所发生的事件而激动起来了。他又到他林敦，视察道拉斯指挥下的海军。于是他前往维波，他在那里鼓励他的步兵，催促他们准备舰队，因为第二次侵入西西里的时期快要到了。

100. 但是庞培仍不屑于利用敌人船舰多次失事对他所提供的良好机会。他只对海洋和内普敦致祭，自己装作是他们的儿子，他相信，他的敌人在夏季里这样两次受到挫折不会不是神明的特别行动。据说，因为这些情况，他妄自尊大到这种程度，以至于他改变了罗马将军们习惯上所常穿的紫色外袍，而换上了一件深蓝色的外袍，以表示他是内普敦的继子。他希望屋大维现在不会再来了。但是当他听得屋大维正在建造船舰，那个夏季里又将来进攻他的时候，他发现他是跟一个有这样倔强精神和这样巨大准备工作的人作战，因而惊慌了。他派遣美诺多鲁斯率领他带来的那7条船舰，侦察屋大维的船坞，尽量破坏这些船坞。在过去一些时候，美诺多鲁斯已经烦恼了，因为庞培没有派他做海军司令官；现在他看见庞培只把他自己带来的那7条船舰交给他，因为他受到怀疑。所以他阴谋新的叛变。

101. 他知道，无论事情结果如何，他应当做出一番勇敢的事业来以表现他自己，他把他所有的黄金分给他的伴侣们，经过3天海上划船，走完了1 500斯塔狄亚的路程，没有被人发觉，像闪电一样，突击那些守卫屋大维船坞的船只，把守卫的船只三三两两地掳走，又击沉、俘虏或焚毁那些满载谷物、停泊在那里或沿着海岸航行的商船。美诺多鲁斯的袭击使一切都陷于混乱中。屋大维和阿格里巴两人都不在那里，因为阿格里巴离开那里去取木材去了。有一次，他以冒险的精神，自动地、傲慢地把他的船舰向一个沙滩划去，装作陷入泥沙中的样子，等到他的敌人从山上冲下来，把他当作一个必然的俘虏，向他扑去的时候，他倒退了，使他的敌人大为吃惊。

当他已经充分地表现他作为一个敌人或朋友所能够做的事情之后，他释放他所俘虏的一个名叫累比拉斯的元老，他心中已为将来打算了。

102. 当他上次叛降的时候，他已经和屋大维的一个伴侣明狄阿斯·马塞拉斯结为朋友，现在他对自己的部下说，明狄阿斯有意背叛他自己的党派，投降庞培。于是他走近敌人，邀请明狄阿斯同他到一个小岛上去，以便会商。当明狄阿斯来到没有他人在声音所及的距离之内

的时候，美诺多鲁斯说，他回到庞培那一边去，是因为他受了当时海军大将喀尔维西阿斯的虐待；但是因为阿格里巴受命指挥这个舰队了，如果明狄阿斯能够从美塞拉（他是代理阿格里巴的职务的）那里替他取得安全护照的话，他愿意回到屋大维那里去，因为屋大维没有做出对他不起的事情。他说，他回到屋大维那里的时候，他一定以光辉的功绩弥补他的过失，但是在他取得安全护照以前，他不得不和从前一样，扰乱屋大维的军队，以避免嫌疑；他的确这样做了。作这样卑鄙的勾当，美塞拉有点犹豫，但是他答应了，或者因为他认为在战时，这样的事情是必要的，或者因为他事先已经知道或猜想到屋大维的意思了。所以美诺多鲁斯又叛变投降了。当屋大维来到的时候，他拜倒在屋大维的脚下，恳求屋大维宽恕他而不要追问他逃亡的原因。屋大维允许他的安全，因为已经对他提出了保证，但是暗中派人监视他。屋大维免去了他的三列桨战舰舰长们的职务，允许他们随意到他们所愿意去的地方。

103. 当舰队准备好了的时候，屋大维又起航了。他在维波登陆，命令美塞拉（他有两个军团的步兵）渡海到西西里，和雷必达的军队联合在一起，由那里到塔罗明尼昂前面的海湾，就驻扎在那里；他派遣3个军团到斯提利斯和海峡的尽端，在那里等待事变。他命令道拉斯，从他林敦绕道航行到塔罗明尼昂对面的西拉新山。道拉斯这样做了，他已经准备好战斗和划船。他的步兵跟他平行前进，骑兵在陆地上侦察，利布尼大船在海上侦察。当他正在这样行军的时候，已经从维波前进的屋大维在西拉新出现，他称赞了这支军队的良好秩序之后，就回维波去了。我在前面已经说过了，[76] 庞培防守着岛上所有登陆的地方，他的舰队留在麦散那，以便支援那些需要援助的地方。

104. 屋大维和庞培的准备工作就是这样的。同时还有4个军团（这是雷必达剩下来的军队）正在途中，乘着商船，从阿非利加航往雷必达那里去。庞培的一个舰长培彼阿斯在海上遇着他们，他们把他当作一个朋友接待（他们以为这些船只是雷必达派来迎接他们的）之后，他把他们毁灭了。雷必达从各地派出一些船舰，当这些船舰到了的时候，那些逃脱了的商船误以为是另外一些敌人，于是跑掉了。所以有些船只被焚毁了，有些被俘虏了，有些倾覆了，其余的回到阿非利加去了。两个军团死于海中；或者如果其中有人能游泳的话，当他们达到岸上的时候，庞培的部将提西那斯就把他们杀死了。其他军团又上

了船，跟雷必达联合在一起，有些早到，有些迟到。培彼阿斯航行回到庞培那里去了。

105. 屋大维事先侦察了海上之后，他带着全部舰队，从维波渡海到斯特龙基利，[77] 这是伊奥利亚群岛5个岛屿之一。他看见在他前面西西里海岸上，在培罗拉斯、迈利和丁达里斯等地都有大军，他猜想庞培本人是在那里。于是他留下阿格里巴在那里指挥军队，又回维波去了。他从维波带着美塞拉和3个军团匆忙地开到道拉斯的军营，想趁庞培不在那里的时候，夺取塔罗明尼昂，这样，可以同时从两方面来威胁他。为了实行这个计划起见，阿格里巴移军前进，从斯特龙基利到亥厄拉岛，因为庞培的驻军没有抵抗，他就占领了那个地方，打算第二天进攻在迈利的庞培部将德摩卡利斯，德摩卡利斯有40条船舰。庞培看见了阿格里巴的威胁姿势，从麦散那派遣他的被解放的奴隶阿波罗菲尼斯带着45条船舰到德摩卡利斯那里去，他本人带着70条船舰跟在后面。

106. 阿格里巴在黎明之前，带着一半船舰航出亥厄拉，其目的只是和培彼阿斯在海上交战。当他又看见阿波罗菲尼斯的舰队和另一翼的70条船舰的时候，他马上通知屋大维，说庞培带着他的较大一部分海军在迈利。于是他本人带着他的重船舰在中央列阵，迅速地从亥厄拉召来他的其余舰队。双方的准备工作都是绝好的。船头和船尾都有高塔。士兵们照常受到鼓励，军旗升起来之后，这些船舰互相突击，有些俯首冲击，有些从侧面冲击。士兵们的叫喊声和船边喷出的浪花声增加了当时场面的恐怖。庞培的船舰短些，轻些，更便于突进突退和封锁敌人。屋大维的船舰大些，重些，因而迟慢些，但是冲击较为有力，也没有那么容易受到损伤。庞培的船员比较是更好的水手，但是屋大维的船员比较更为强而有力。因此，庞培的船员不是在肉搏战方面而是在行动灵活方面见长。他们击破桨叶和船舵，割掉桨柄，或者切断敌人船舰的联络，对于敌人船舰所造成的损失不下于撞击。屋大维的船员企图利用他们的船嘴，切断敌舰（因为敌舰比较小些），或者撞碎它们，或者突破它们。当他们开始进行肉搏战的时候，因为他们的船舰高些，他们能够从上面用投射器向敌人射击，比较容易抛下他们的"渡乌"[78] 和铁钩。庞培的士兵们每次当他们这样被打败了的时候，就跳入海中。

他们被他们的小船救出，这些小船专为这个目的在海上荡漾徘徊。

107. 但是阿格里巴直接向培彼阿斯冲去，击中他的船首下面，把船首打得粉碎，毁坏了船舱，船塔上的士兵们被震动跌落下来，海水冲入船中，下层的桨手都被淹毙。其余的士兵们冲破甲板，泅水逃生了。培彼阿斯逃到他自己船舰旁边的一条船舰上，又回来战斗。庞培从一个山上瞭望，看见他的船舰不能前进，每当这些船舰和敌舰接战的时候，船舰上的战士们就被杀光，又看见敌人的援兵从亥厄拉来支援阿格里巴，因此他发出信号，命令他的船舰以良好的秩序退却，它们用时而前进，时而后退的方法，慢慢地退却了。阿格里巴继续向它们进逼，它们不逃往沙滩上，而逃往因河水淤积在海中形成的沙洲间。

108. 阿格里巴的舵手们阻止他把他的大船舰冲向沙洲上去。他在公海中抛锚，想封锁敌人，如果必要的话，想进行夜战；但是他的朋友们劝他不要轻率从事，不要使他的士兵们过于疲劳和缺乏睡眠，不要信赖这个多风暴的海洋。所以在黄昏的时候，他勉强地撤退了。庞培的部下航往他们的港内，他们丧失了30条船舰，击沉了敌人的5条船舰，使敌人遭受其他巨大的损失，而他们自己也受了同样的损失。庞培称赞他自己的部下，因为他们抵抗了这样巨大的船舰，他说，与其说他们是和船舰战斗，不如说，他们是和城墙战斗；他给予他们奖赏，好像他们是胜利者一样。他鼓励他们相信，因为他们的船舰轻便些，他们能在海峡中战胜敌人，因为海峡中的水流是很急的。他又说，他将适当地增加他的船舰的高度。

XII.庞培再败屋大维的海军。阿格里巴最后打垮庞培的海军

阿格里巴和培彼阿斯两人在迈利附近的海战就是这样结束了。

109. 但是庞培猜想屋大维已经到道拉斯的军营里去，以便进攻塔罗明尼昂；事实正是这样的。所以他在晚餐后，马上航往麦散那，留

下一部分军队在迈利，使阿格里巴相信他还是在那里。阿格里巴给他的士兵们足够的休息之后，就航往丁达里斯，很明显的，这个城市是准备投降的。他进了城，但是驻军勇敢地战斗，把他赶出来了。有些别的城市袒护他，接受了他的驻军，那天晚上，他回到亥厄拉。同时屋大维已经从西拉新航往琉科彼特拉，因为他确实知道，由于阿格里巴的关系，庞培已经从麦散那到迈利去了。他将于夜间从琉科彼特拉渡过海峡，到培罗明尼昂去；但是当他知道了海战情况的时候，他改变了他的原意，认为胜利者不应当偷渡海峡，应当在白天带着他的军队勇敢地渡过海峡；因为他完全相信庞培还在那里抵抗阿格里巴。在黎明的时候，他从山上俯视海上，看见海上没有敌人，他就尽量地带着他的船舰所能载运的士兵起航，留下美塞拉率领余众在那里，以等待这个舰队回来。他到了塔罗明尼昂的时候，就派遣使者要求这个城市投降。因为他的卫队被拒绝进城，他航往俄诺巴拉河和维纳斯神庙，他的船舰停泊在那克索斯人的阿基哲特神[79]的庙宇附近，打算扎营在那里以进攻塔罗明尼昂。阿基哲特是阿波罗的一个小神像，这个小神像是那克索斯人最初移居西西里的时候[80]所建立的。

110. 当屋大维从他的船上登陆的时候，他的脚一滑，跌倒了，但是没有人帮助，他自己爬起来了。当他还在那里安营扎寨的时候，庞培带着一个巨大的舰队出现了——一个惊人的景象，因为屋大维相信他已经被阿格里巴打败了。庞培的骑兵同时前进，在行军的速度上和舰队竞赛，在另一方面他的步兵也出现了；屋大维的军队大为惊慌，因为他们三面被敌人包围了；屋大维本人也恐慌了，因为他不能派人通知美塞拉来增援。当屋大维的士兵们正在军营设防的时候，庞培的骑兵向他们袭击。如果他的步兵和海军跟他的骑兵同时进攻的话，庞培可能取得更大的成就；但是事实上，因为没有战争经验，不知道屋大维军营里的惊慌情况，又迟疑不敢在傍晚的时候开始战斗，所以他的一部分军队驻扎在科克塞那斯地角附近，而他的步兵则认为靠近敌人扎营是不智的，因而退到非尼克斯市镇。天色已晚，他们休息去了，而屋大维的士兵们完成了他们的扎营工事，但是因为疲劳和缺乏睡眠，也不能战斗了。除舰队外，他们有3个军团、500名没有马匹的骑兵、1 000名轻装步兵和2 000名以同盟者的资格在军队里服务但还没有入伍的移民。

111. 屋大维把他的全部步兵交给科尼非喜阿斯指挥，命令他把敌人打退，做任何在紧急情况下所需要做的事情。他自己在黎明前，乘

着船向海的那一边驶去，恐怕敌人在这一方面也会把他包围起来；他把舰队的右翼交给提丁尼阿斯，把左翼交给卡利西阿斯，而他自己则乘着一条利布尼大船，围绕全部舰队航行，鼓励他的士兵们。他这样做了之后，他把将军的旗帜落下来，正如在极端危急的时候所常做的那样。庞培航出港口，向他进攻，他们两次发生遭遇战，因天黑而停止了。有些屋大维的船舰被俘虏和焚毁了；另一些船舰张开小风帆，违反命令，向意大利海岸航行。庞培的船舰追赶了一段路程之后回来进攻其余的船舰，俘虏了一些，焚毁了另一些。有些船员游泳到岸上，这些人大部分被庞培的骑兵所屠杀或俘虏了。有些人动身想去科尼非喜阿斯的军营；当他们来近军营的时候，科尼非喜阿斯只派出他的轻装部队来援助他们，因为他认为出动他的精神沮丧的军团士兵来对抗那些因为胜利而大受鼓舞的敌人步兵是不慎重的。

112. 那夜大部分的时间，屋大维是在他的小船上度过的，不知道他是否应当通过他溃散了的残余舰队回到科尼非喜阿斯那里去，还是应当逃往美塞拉那里去。天意把他和单独一个持盾者带到了阿巴拉港，他没有朋友，也没有侍从或奴隶。有些从山上下来打听消息的人发现他身心都受到挫伤，用划艇（为了便于隐藏起见，他们常常把他从一个划艇上带到另一个划艇上）把他带到离那里不远的美塞拉军营里。他还没有注意到他身体的需要，就马上派遣一条利布尼大船到科尼非喜阿斯那里去，带信给山中各地，说他是安全的，命令所有的军队支援科尼非喜阿斯；又写信给科尼非喜阿斯，说他马上会派遣援兵去支援他。于是他照料他自己的身体和略事休息之后，在夜间带着美塞拉起程往斯提利斯，卡赖那斯带着3个军团驻扎在那里，正准备上船；他命令卡赖那斯航往另一方面去，他不久之后也预备跟着到那里去。他写信给阿格里巴，催促他派遣拉罗尼阿斯带着一支军队，迅速地去营救科尼非喜阿斯。因为那些革命者的关系，他又派遣密西那斯到罗马去；那些煽动骚乱者中间，有一些人受到惩罚。他又派遣美塞拉到浦泰俄利去，把第一军团带到维波来。

113. 这就是过去在罗马，被三巨头宣布为公敌，[81] 三巨头悬赏给予杀害他的人以金钱和自由的那个美塞拉。他曾逃往喀西约和布鲁图那里去。喀西约和布鲁图死后，他根据他和安敦尼所订的协议，把舰队交给安敦尼。在这里回忆这件事情以纪念罗马人的宽宏大量，这似乎是恰当的，因为当那个宣布他为公敌的人，[82] 孤身一人，为不

幸所压倒，落在他手中的时候，美塞拉把那个人当作他的司令官进行挽救，并予以照顾。

科尼非喜阿斯能够很容易地保卫他的军营，抵抗敌人的进攻；但是因为有缺少粮食的危险，所以他调出他的军队，向敌人挑战。但是庞培不想跟这些人交战，因为这些人把惟一的希望寄托在战斗上，他想以饥饿迫使他们屈服。科尼非喜阿斯把那些从船舰上逃到他那里来而没有武器的人放在中央之后，他就率军出发，在宽敞的平原地带，非常痛苦地受敌人骑兵的射击；在崎岖不平的地区，又受阿非利加努米底亚人的轻装部队的射击，这些努米底亚人的轻装部队从远距离投射标枪；他们在被敌人袭击的时候就逃走。

114. 第四天，他历尽千辛万苦才达到一个无水的地区。据说，那个地方过去曾有一条火河泛滥，那条火河流下来，直达海边，使那个地区的泉水都枯竭了。那个地区的居民只在夜间通过那个地方，因为那个地方闷热，又多灰尘。因为不知道路，又怕遇着埋伏，科尼非喜阿斯和他的部下不敢在夜间进军通过那个地方，特别是因为夜间没有月亮；在白天，他们也不能忍受，甚至担心他们会被闷死。他们的脚会被烧坏（特别是那些没有穿鞋的人），因为当时正是夏季最热的时候。因为令人难于忍受的口渴，他们不可能迟延，所以他们不能再抵抗那些来袭击他们的人，不得不受到创伤，而没有任何防卫的办法。当他们看见这个火烧地区的出口被敌人占据了的时候，身体健全的士兵们，不顾那些生病而没有保护的伙伴们，以惊人的勇敢，向山峡中冲去，用他们剩余的全部力量战胜了敌人。当他们看见第二个山峡也被敌人占据的时候，他们完全绝望，又因口渴和炎热而精疲力竭了。科尼非喜阿斯指出附近的一个泉水给他们看，以鼓励他们，他们又打败了敌人，但是他们自己也受到重大的损失。另一队敌军占据了那个泉水，现在科尼非喜阿斯的士兵们丧失了所有的勇气，完全屈服了。

115. 当他正在这种情况下的时候，阿格里巴所派来的拉罗尼阿斯带着3个军团在遥远的地方出现了。虽然来者是不是一个朋友还不很清楚，但是希望总是引起他们盼望这是一个朋友，所以他们又恢复了精神。当他们看见敌人放弃了那个泉水。以免两面受敌的时候，他们高兴得尽力欢呼；当拉罗尼阿斯的军队也欢呼响应的时候，他们跑去夺取了那个泉水，领导者禁止他们饮水过多，那些不注意这个忠告的人，在饮水的时候就死了。

科尼非喜阿斯和那些想设法离开那里的军队就是这样意外地逃到迈利[83]阿格里巴那里去了。

116. 但是阿格里巴刚刚攻下了达里斯，这个要塞有充足的粮食，有最好的进行海战的形势。屋大维把他的步兵和骑兵都运送到那里去。他在西西里共有21个军团的步兵、20 000骑兵和5 000多轻装部队。庞培的驻军还占据着迈利、从迈利到瑙罗卡斯和培罗拉斯所有的地方以及全部海岸。这些驻军因为害怕阿格里巴，不断地燃烧着大火，表示他们将纵火焚烧所有前来进攻他们的船只。庞培还占据着岛上两边的峡谷。他在塔罗明尼昂附近和迈利周围的山中要道设防；当屋大维从丁达里斯前进的时候，他扰乱屋大维，但是不和屋大维交战。因为相信阿格里巴正在调动舰队来进攻他，庞培把他的阵地转移到培罗拉斯，放弃迈利周围的峡谷；屋大维占据了这些峡谷，以及迈利和很小的阿提密喜安市镇，据说，太阳神的畜群是在这个小镇，奥得修斯曾在那里睡眠。[84]

117. 当阿格里巴的军事行动的消息被证明不确的时候，庞培因为丧失了峡谷而感到烦恼，[85]他要求提西那斯带着他的军队来支援他。屋大维想截击提西那斯，但在迈康尼阿斯山附近迷失了道路。他没有营帐在那里过了一夜。那天夜里下了大雨，正如秋季所常有的现象，他的一些持盾者整夜撑着一个高卢式的盾牌，遮盖他的头部，挨特那山发出震耳的隆隆之声和持续不断的轰鸣声，同时喷出的火焰照亮了军营，所以军队里的日耳曼人，因为恐惧，从他们的床上跳起来了。另一些人过去听见过关于挨特那山的事情，他们在这惊人的现象面前不会感到恐慌，纵或火的洪流滚到他们身上。此事发生以后，屋大维蹂躏培利斯特尼亚人的领土，正在那里征发粮食的雷必达和他相遇了，他们两人都在麦散那附近扎营。

118. 在整个西西里虽然有许多次遭遇战，但是没有全面的会战，屋大维派遣道拉斯首先攻克那些供给庞培粮食的市镇，以断绝庞培的粮食来源。庞培因此深感不便，所以他决定孤注一掷，进行一次大战。因为他害怕敌人的步兵，而对于自己的船舰很有信心，他派人去问屋大维是否愿意在海战中决一雌雄。虽然屋大维害怕一切海战，直到现在为止，在海战中他还是处于很不利的地位，但是他认为拒绝应战是卑鄙的，因此，他接受了挑战。他们确定一个日期；为了那一天，双方各准备了300条船舰，各种投射器、楼塔和一切他们所能够想

得到的机械。阿格里巴设计了一种叫做“钳子”的机械，用一块长达5腕尺的木头，外边包着铁，两端有铁环。在一端的铁环上系着这个“钳子”，这是一个铁“钳子”；另一端的铁环上系着许多绳索，用弩炮把“钳子”投射出去，抓着敌人的船舰之后，就用机械的力量把这个“钳子”拉回来。

119. 当约定的日期 [86] 到了的时候，首先听到桨手们敌对的叫喊声，接着就是用机械或用手投射出来的投射器，如石头、火把和弩箭。于是双方船舰互相冲撞，有些冲击船舰的腹部，有些冲击船头，有些冲击船嘴，打击这些地方最为有效，可以使战士们心绪忙乱，使船舰失去作用。另一些船舰扬帆急驶，冲破敌人的阵线，同时投射弩箭和标枪；小艇救出那些落在水里的人。士兵们奋勇战斗，而水手们发挥他们的力量，舵手们使尽他们的技能和肺部的力量，将军们鼓励他们的部下，所有的机械都被使用。那种“钳子”取得最大的成功。因为“钳子”很轻，可以从很远的距离向敌舰抛去，当绳索从后面拖着“钳子”的时候，“钳子”就紧紧地抓着了敌舰。因为“钳子”上有铁皮，受攻击的敌人不容易把它割断，那些想割断绳索的人也因为“钳子”的长度，不能触及绳索。因为这个工具是从来没有人知道的，敌人没有准备带有镰刀的撑杆。在这种意外危急的时候，有一件事似乎是可以做的，那就是倒划，把船舰撤退，但是敌人也倒划，双方人员所使用的力量相等，而“钳子”就发生作用。

120. 因此，当船舰被拖在一起的时候，就有各式各样的战斗，船上的人们彼此跳到对方船舰的甲板上。他们大部分人使用同样的武器，几乎都说拉丁语言；当他们混在一起的时候，双方的口令都泄露给对方了，因此，要辨别一个敌人和一个朋友已经是不容易的了。因此发生了许多各式各样的欺诈行为，双方对于使用同样口令的人缺乏信心。他们彼此不能辨识，因为现在正在战斗，又是在海上，各样的尸体、武器的相击声和船舰的冲撞声混作一团；除火攻以外，没有哪一种方法他们没有试用过。在开始战斗以后，他们没有利用火攻，因为他们的船舰紧紧地连锁在一起了。在陆地上，双方的步兵凝视着这次海战非常焦急，因为他们自己安全的希望是与之相连的。无论他们怎样仔细地观看，他们一点也辨别不清楚，只看见600条船舰排成一条很长的阵线，时而听到这方面的叫喊和呻吟的声音，时而听到那方面的叫喊和呻吟的声音，互相交替着。

121. 从楼塔上的军旗（这是他们之间惟一的区别）来判断，阿格里巴费了很大力气，才看出庞培的船舰所受的损失比较大些，他鼓励他旁边的人，好像他们已经取得了胜利一样。于是他向敌人冲去，不停地压迫敌人，直到他战胜了那些和他距离最近的人。于是敌人放下他们的楼塔，转过船头向海峡逃跑。其中在前面的17条船舰逃到海峡中去了。其余的被阿格里巴截断，有些被赶得搁了浅。追赶的人，也跟着上去，或把那些搁浅的船舰拖走，或纵火焚毁那些船舰。当那些还在战斗的庞培的船舰看见这种情况的时候，它们向敌人投降了。于是在船舰上的屋大维的士兵们大声欢呼胜利，在陆地上的那些士兵们也欢喜若狂，和船舰上的士兵们互相呼应。而庞培的士兵们则痛苦呻吟。庞培本人从瑙罗卡斯跑出，慌忙地逃往麦散那，甚至在惊慌中，对于他的步兵也没有下命令。因此，屋大维又从提西那斯手中，根据协商的条件，接受了这些步兵的投降；此外还接受了骑兵的投降。这些骑兵是他们的军官们带着来投降的。在这次战斗中，屋大维的3条船舰被击沉了。庞培的船舰中，有28条是被击沉的，其余或被焚毁，或被俘虏，或触礁而被撞破，只有那17条船舰逃掉了。

122. 庞培在途中听到他的步兵背叛的消息，于是他脱下了他的司令官服装，换上了一个普通公民的服装。传达命令到麦散那去，把一切东西尽可能地都装上船舰。这项准备工作很久以前就已经做好了。他匆忙地把普林尼和他带着的8个军团从利利俾召回，他想带着这些军队逃跑。普林尼急忙地依照这个命令行事，但是因为其他的朋友们、驻军和士兵们正在陆续逃亡，敌人的舰队正在驶进海峡，庞培甚至没有在这个防御很好的城市等待普林尼来，就带着他的17条船舰从麦散那向安敦尼那里逃跑了，因为他记得他曾经在同样的情况下救了他的母亲。[87] 他离开之后，普林尼到了麦散那，占据了那个地方。屋大维自己留在瑙罗卡斯的军营里，但是命令阿格里巴围攻麦散那。于是阿格里巴和雷必达一起围攻麦散那。普林尼派遣代表来商议和约。阿格里巴想等到第二天早晨屋大维到了的时候才商谈和约，但是雷必达答应了和约的条件；为了使普林尼的士兵们对他有好感起见，他允许他们跟其余的军队一起，劫掠麦散那城市。

XIII.雷必达被免除司令官职务。屋大维回罗马，任终身保民官职务

普林尼的士兵们原来只求保全生命，现在他们获得了意外的利益，他们整夜跟雷必达的士兵们一起劫掠麦散那，于是把他们自己编在雷必达的旗帜之下。

123. 包括这些新增加的军队在内，现在雷必达有22个军团的步兵和一大队骑兵；所以他趾高气扬，借口他是首先侵入这个岛屿的，并曾劝告许多城市和三巨头联合，因此他想自己占有西西里。他马上通知这些地方的驻军，不要接受屋大维的使者，他夺取了所有的峡谷。第二天屋大维到了，他通过朋友们谴责雷必达；这些朋友们提醒雷必达，他是作为屋大维的同盟者来到西西里，而不是为自己夺取西西里。雷必达回答说，他以前的分地被剥夺了，[88] 这些分地现在为屋大维所独占；如果屋大维高兴的话，他现在愿意以阿非利加和西西里换取以前的分到的土地。屋大维大怒，他在盛怒之下，亲自来到雷必达那里，痛责他忘恩负义。他们彼此尽力威胁，不欢而散。他们马上在自己的周围布置卫队，屋大维的船舰停泊在离海岸很远的地方，因为传说，雷必达有意纵火焚烧他的船舰。

124. 士兵们认为他们又将从事内战，叛乱将永无终止之日，大为愤怒。但是他们没有把雷必达比拟屋大维，就是雷必达的军队也没有把这两个人相比拟。他们钦佩屋大维的精力，也知道雷必达的怠惰；他们指责他不应该让战败的敌人平等地享受战作品。当屋大维知道他们这种情绪的时候，他派遣使者到他们那里去，秘密地劝告他们考虑个人的利益。他们中间有许多人被他收买了，特别是那些过去曾在庞培部下服务的人，因为他们担心，如果屋大维不批准的话，他们的投降是不会发生效力的。当雷必达由于愚笨，还不知道这些事情的时候，屋大维带着一大队骑兵，来到他的军营，他把骑兵留在门口，他只带着少数人跑进军营里去。当他向前走的时候，他对他所遇着的人宣布，他违反他的本意而被拖入战争。那些看见了他的人把他当作大元帅欢呼致敬。首先是那些被收买的庞培部下，他们集合起来，请求他饶恕。他说，请求饶恕的人没有做他们自己的利益所要求他们应当做的事情，这使他感觉诧异。他们了解他的意思，马上夺取他们的军旗，投到他一边去，而其余的人也开始拆除他们的营帐。

125. 当雷必达知道这种骚动的时候，他从他的营帐里跳起来，拿起武器。彼此互相殴击已经开始了，屋大维的一个持盾者被杀。屋大维自己被一件武器击在胄甲上面，但是没有刺入肉内，他带着他的骑

兵逃跑。当他逃跑的时候，雷必达的一个卫兵分队嘲笑他。屋大维大怒，不能抑制自己，他带着他的骑兵把他们截断，消灭了他们。其他卫队的军官们背叛了雷必达，效忠于屋大维，有些是马上投降的，另一些是在夜间投降的，有些是没有受人怂恿而自动投降，另一些是假装多少受骑兵的压迫而投降。有一些人还在那抵抗袭击，把袭击者打退，因为雷必达从各方面调来了援兵；但是当这些士兵们也叛变了的时候，他剩下来的军队，甚至那些对他最有好感的军队，也改变了态度。又是那些还留在他这边的庞培的士兵首先行动，一队一队地先后转变了。雷必达武装另一队士兵去阻止他们逃跑，但是就是那些为这个目的而武装起来的士兵也跟其余的人一块儿跑到屋大维那一边去了。当他们离开的时候，雷必达威胁他们，恳求他们。他紧紧地握着军旗，说他绝不放弃这些军旗，直到最后，一个旗手对他说"松手吧，否则你会死！"于是他害怕，就松手了。

126. 最后归降屋大维的是骑兵，他们派遣使者到屋大维那里去，问他是否可以杀掉雷必达，因为他已经不是司令官了。他的答复是否定的。这样，雷必达发现他自己被所有的人所遗弃，这样高的地位和这样大的一支军队，顷刻之间就被剥夺了。他更换了服装，匆忙地跑到屋大维那里去，所有旁观的人都跟着他跑去欣赏这个情景。当他到了的时候，屋大维惊起，阻止他跪拜，他穿着当时穿在身上的一套普通公民的服装，被送往罗马去了，他的司令官职务被免除，但是他所担任的僧侣职务 [89] 没有被免除。

这个人过去做过司令官，曾经是三巨头之一，任命过行政长官，曾经宣布过他的同辈中这样多的人为公敌，他就是这样以一个普通公民的身份终其身，有时向一些过去被宣布为公敌、后来做了行政长官的人请求照顾。 [90]

127. 屋大维既不追赶庞培，也不许别人去追赶，或者因为他避免侵犯安敦尼的领地，或者因为他想等待看安敦尼如何对待庞培，如果安敦尼做得不对的话，然后利用此事作为争吵的借口（因为他们长期以来互有怀疑，认为当其他竞争者被消灭了的时候，野心会使他们两人互相冲突的）；或者因为，如屋大维后来所说的，庞培不是杀害他父亲的凶手。现在他把他的军队聚集在一起，他共有45个军团的步兵、25 000骑兵、大约40 000轻装部队和600条战舰；他又有一个巨大数目的商船，但是他把这些商船送还它们的主人了，他给予士兵们以

胜利的奖赏，一部分当时给付，一部分他答应以后给付。他分配冠冕及其他荣誉给所有的人，赦免了庞培部下的首领们。

128. 因为有了这一切的成功，他的鸿运兴隆，不是言语所能形容的，但是幸福之神对于他的幸运变为嫉妒了。他的军队叛变，特别是他自己的部队。他们要求退伍并要求给予他们的奖赏应该和参加腓力比战役的战士们所得到的奖赏相等。屋大维知道这次战争不能和那次战争等量齐观。但是他答应了给付他们的功绩所应得到的赏赐，包括那些在安敦尼部下服务的人在内，等到他们回来的时候。至于他们破坏纪律的问题，他用威吓的口气，提醒他们不要忘记他们祖先的法律，不要忘记他们的誓言，不要忘记对破坏纪律的处罚。因为他们一点也不理会他所说的话，他改变了他的威吓口吻，恐怕叛变的风气扩大到他新得的部队内。他说，在适当的时候，他将跟安敦尼一道，使他们退伍。他又说，他一定不再使他们从事内战，内战幸而已告结束；只用他们来反抗伊利里亚人和其他蛮族部落了，[91] 因为他们还在扰乱和平，这种和平是经过许多困难才取得的；从对外战争中，士兵们会得到很多的财富。他们说，他们非等到他们已经得到以前战争的赏赐和荣誉，绝不再从事战争了。他说，给予他们以荣誉，就是现在他也绝不迟疑；但是他已经给予他们许多赏赐了，现在再把冠冕给予军团，把紫边长袍和他们本地城市的主要议员的职位给予百人队长们和军团将校们。当他正在分配其他这类的奖赏的时候，军团将校俄飞利阿斯大声喊道，冠冕和紫袍是儿童的玩具，士兵的奖赏是土地与金钱。群众大声呼喊，“说得 对”；因此，屋大维大怒，从讲坛上跑下来了。士兵们围绕着那个军团将校，称赞他，辱骂那些没有和他们合并在一起的士兵们。那个军团将校说，保卫这样一个正义的主张，只有他一个人就够了。这样说了之后，第二天他就失踪了，从此没有人知道他的下落。

129. 以后士兵们再不敢单独地吐露他们的怨言了，只成群地联合起来，共同要求退伍。屋大维用各种方法抚慰他们的领导人。他解除了那些曾参加腓力比战役[92] 和穆提那战役[93] 而愿意退伍的人的兵役，因为他们服务期限已满。这些人共20 000人，他遣散了他们，马上送出西西里，恐怕他们诱惑别人。他只对那些曾经参加穆提那战役的人补充说，虽然他们这样被遣散了，但是他一定要履行他在那时候对他们所做的诺言。他来到其余的军队面前，要求他们为这些叛乱者的伪誓罪作见证，这些叛乱者之被遣散，不是出自他们司令官的本意

的。他表扬了那些留下来和他在一起的人，鼓励他们可以期待迅速地解除兵役；他说，将来没有人会因此而失望，说他们退伍的时候一定是很富有，又说他现在就发给他们每人500德拉克玛。他这样说了之后，就从西西里勒索贡税达1 600他连特，任命阿非利加和西西里的总督，分配一部分军队到每个行省去。他把安敦尼的船舰送回他林敦。他用船舰预先运送一部分军队回意大利去；当他离开西西里的时候，他带着其余的军队。

130. 当他到达罗马的时候，元老院通过赠予他无限的荣誉，使他有权利接受全部荣誉，或者接受那些他所愿意接受的荣誉。元老们和人民，头戴花冠，出城很远来迎接他；当他到了的时候，他们护送他，首先到神庙里，然后从神庙到他的家里。第二天，他对元老院，对人民发表演说，详述从开始到目前，他的功绩和他的政策。他把这些演说词写下来，以小册子的形式发表，他宣布和平与德政，说内战结束了，豁免尚未缴纳的捐税，免除农民的赋税和租种公有土地者的欠款。在元老院所通过给予他的荣誉中，他接受了一个小凯旋仪式，[94] 每年在他胜利的日子举行庆祝典礼和一个金像竖立在广场中；这个金像外面罩着他进罗马时所穿的衣服，站在一个用俘虏的船舰上的船嘴覆盖的圆柱上。金像安置在那里，像上刻有下面的铭语：

“他恢复了陆地上和海上长期以来被破坏了的和平。”

131. 当人民想把最高僧侣的职位从雷必达手中移交给屋大维（这个职位在法律上是终身的）的时候，屋大维不愿意接受；他们恳求把雷必达当作公敌来处死的时候，他不许这样做。他送一些密封的信件给所有的军队，命令他们在同一个指定的日期拆开信件，执行信内的命令。这些命令是关于内乱时期参加军队的逃亡的奴隶，庞培曾经请求解放这些奴隶，元老院与和约已经允许了这个请求。这些奴隶在同一天内都被逮捕，送往罗马，屋大维把这些奴隶交还他们的罗马主人或意大利主人，或这些奴隶主的继承人。他也把西西里奴隶主的奴隶交还。他把那些没有人认领的奴隶，在他们原来逃亡的城市里处以死刑。[95]

132. 这样，内乱看来终结了。现在屋大维年28岁。许多城市联合起来，把他列入它们的保护神之内。这时候，在意大利和罗马盗贼成群，出没无常。他们的行为与其说是秘密的偷盗，不如说是无耻的劫

掠。屋大维派萨宾那斯制止这种混乱局面。萨宾那斯把许多捉着的强盗正法，在一年之内，恢复了全部治安。据说，现在还存在的守夜大队的办法和制度是起源于那个时候。屋大维这样空前迅速地肃清了这种祸害，令人惊异。他让任期一年的行政长官处理公务，在许多细节方面都是依照国家的习惯。他焚毁了有关内争证据的文件，他说，等安敦尼从帕提亚战争回来的时候，他将完全恢复宪法，因为内战已经结束了，他相信安敦尼也是愿意放弃政权的。因此，人民欢呼，推选他为终身保民官，人民提供这个永久的职位， 劝他放弃以前的职位。他接受了这个职位，同时他私自写信给安敦尼，谈到政府的事情。毕布拉斯将离开安敦尼的时候，安敦尼指示他去和屋大维商量。安敦尼派遣总督们去统治各行省，如同屋大维所做的一样，他有意和屋大维联合起来，参加对伊利里亚人的远征。

XIV.绥克斯都·庞培之死

133. 庞培从西西里逃往安敦尼那里去，[96] 停留在拉西尼昂地角，劫掠富有的朱诺神庙的财物。他在密提林登陆，在那里住过一些时候，当他的父亲和恺撒作战的时候，他的父亲让他跟着他的母亲住在那里，当时他还是一个儿童；他的父亲战败之后，又在那里和他在一起。因为现在安敦尼正在米提跟米提人和帕提亚人进行战争，庞培决定在他回来的时候，投靠他。当他听到安敦尼被打败了，这个消息还没有完全证实的时候，他的希望又恢复了，他幻想，如果安敦尼死了的话，他可以继承安敦尼的位置；如果安敦尼回来了的话，他可以分享他的政权。他经常想起不久以前征服亚细亚的雷宾那斯。当他有这种心情的时候，他得到消息说，安敦尼已经回到亚历山大里亚了。因为他计划想达到这两个目的，他派遣使者到安敦尼那里去，表面上是投降安敦尼，听候处理，把自己作为一个朋友和同盟者，向他提出；但是实际上是去探听安敦尼的真实情况。同时，他秘密地派遣另一些人到色雷斯和本都诸王公那里去，如果他不能从安敦尼那里取得他所希望的，他就打算通过本都，逃往亚美尼亚去。他又派人到帕提亚人那里去，希望他们在对抗安敦尼的后一段战争中，把他作为一个将军来热烈地欢迎，因为他是一个罗马人，特别是因为他是伟大的庞

培的儿子。他修理他的船舰，训练他在船舰上带来的士兵们，时而借口他害怕屋大维，时而借口他准备支援安敦尼。

134. 当安敦尼听到庞培来了的时候，他马上派遣泰提阿斯去抵抗他。安敦尼命令泰提阿斯在叙利亚收集船舰和士兵，如果庞培表示敌意，就猛力向他进攻；如果庞培愿意服从安敦尼的话，就应优待他。于是他接见已经到了那里的使者们。他们对他发言如下："庞培派遣我们到你这里来，不是因为他不能够逃往西班牙（如果他想继续战争的话；因为他父亲的关系，西班牙对他是友好的，当他还比较年轻的时候，西班牙赞助他的事业，就是现在，为了那个目的，也还是邀请他的），而是因为他愿跟你共享和平；如果必要的话，他情愿在你的命令下战斗。他提出这些建议，不自今日始，而是当他占领西西里，破坏意大利的时候，当他救出你的母亲，把她送到你这里来的时候，[97] 就提出了这些建议的。如果你接受了这些建议的话，庞培就不会被逐出西西里（因为你就不会把船舰供给屋大维来反对他），他也不会因为屋大维没有派遣那些他所答应派遣给你的军队而在帕提亚战败了。事实上，除了你的其他领土之外，现在你可能已经占领了意大利。因为在那个对于你最有利的时候，你没有接受这些建议，他现在又向你提出，使你不要常常因为屋大维的言辞和你们现在的婚姻关系而落入他的圈套中，因为你会记得，虽然他和庞培有婚姻关系，[98] 但是他在已经订立了和约之后，毫无理由地向他宣战了。他又剥夺了政府中他的伙伴雷必达的分地，[99] 也没有把任何部分分给你。"

135. "现在你是防止他建立他所渴望的君主国的惟一的一个人了。真的，如果不是庞培从中阻挠的话，他早已向你进攻了。虽然你自己早有所见，庞培出自善意，请你注意这些事情，因为比较起来他是喜欢一个坦白而宽宏大量的人而不喜欢一个欺诈、奸险而狡猾的人。他不责备你把一些船舰送给屋大维来进攻他，因为你由于需要想换得一些士兵来参加帕提亚的战争，但是他要提醒你，那支军队并没有派来。总之，庞培把他自己和那些现在还在他手中的船舰以及那些就是在他逃亡的时候，也没有叛离他的最忠诚的士兵们一起交给你。如果和平维持下去的话，你挽救了伟大的庞培的儿子，这是你的无上的光荣。如果战争爆发的话，在正将到来、事实上已经到来的冲突中，他对你是有很大的帮助的"。

136. 当使者们这样说完了之后，安敦尼把他送给泰提阿斯的命令给他们看，他说，如果庞培真的是这样想的话，他会在泰提阿斯护送之下，亲自到这里来的。同时，庞培所派往帕提亚的使者们被安敦尼的将军们所俘虏，带到亚历山大里亚。安敦尼审问每个使者之后，他把庞培的大使们召来，把那些被俘虏的人给他们看。就是那时候，他们还替庞培辩护说，他是一个陷于绝境的青年，担心安敦尼对他不同情，为势所迫，就是罗马的死敌，他也不得不去尝试一下。他们说，一旦他知道了安敦尼的诚意，他就会马上表示出他自己的诚意，那时候他就不需要有任何其他企图或想法了。安敦尼在其他方面总是天性坦白，宽宏大量，不怀疑别人的，所以他相信了他们的话。

137. 同时，当庞培到了的时候，安敦尼的亚细亚总督福尼阿斯看见他的行动安静，接待了他，因为福尼阿斯没有足够的力量来阻止他，又不知道安敦尼的意思。福尼阿斯看见庞培训练他的军队，他就从行省的居民中召集军队，匆忙地召来阿希诺巴包斯（他在附近指挥一支军队），又从另一方面召来阿明塔斯。阿希诺巴包斯和阿明塔斯迅速地响应了号召，庞培抱怨福尼阿斯说，当他已经派遣大使们到安敦尼那里去，正在那里等待安敦尼的答复的时候，福尼阿斯把他当作敌人看待。当他这样说的时候，他在考虑，和库里阿斯同谋，逮捕阿希诺巴包斯；库里阿斯是阿希诺巴包斯部下的一个军官。他想扣留阿希诺巴包斯作为一个重要的人质，于必要时，可以和他自己交换。这个诡计被发觉了，库里阿斯当着在那里的罗马人面前被判罪处死。庞培处死他的被解放的奴隶提奥多鲁斯，因为只有他是参加这个秘密计划的，庞培相信这个秘密是他泄露的。因为他不能再对福尼阿斯隐瞒他的计划了，他用诡计占据了拉姆普萨卡斯；那个城市里有许多意大利人，这些人是盖约·恺撒作为移民安置在那里的。他以大量的赏金引诱这些意大利人在他的军队里服务。现在他有200骑兵和3个军团的步兵，他从海陆两方面进攻塞西卡斯。他在两方面都被击退了，因为安敦尼有一支军队，虽然人数不多，在塞西卡斯监视着安敦尼在那里所豢养的角斗士。所以庞培退到亚加亚人的海港内，聚集粮食。

138. 福尼阿斯没有开始采取敌对的行动，只把一大队骑兵驻扎在庞培的旁边，以防止敌人劫掠粮食，或吸引那些城市到他那一边去。因为庞培没有骑兵，他从前面袭击福尼阿斯的军营，同时秘密地派遣一支军队绕到福尼阿斯的后方。因此福尼阿斯指挥他的军队抵抗庞培从前面的进攻，但是他被后方的军队逐出军营了。当他的士兵们逃过

斯卡曼得平原的时候，因为近来下雨，平原地带浸透了水，庞培追赶他们，杀死了许多人。那些被救出来的士兵们暂时退到一个安全地方去，因为他们已经不适于战斗。那些因为不断的苛捐杂税的压榨而贫穷了的人很愿意加入庞培的军队，特别是因为他在亚加亚人的海港中取得了胜利，因而获得了很大的名声；当时他们正在等待从密西亚、普罗蓬提斯和其他地方来的援兵。庞培缺少骑兵，因而不能夺取粮食。这时候，他听到屋大维派来一队骑兵到安敦尼那里去，安敦尼正在雅典过冬。所以庞培派遣一些秘密使者，携带黄金去收买这支军队。

安敦尼的马其顿总督捉着了这些人，把他们的黄金分配给这些骑兵。

139. 但是庞培占领了尼西亚和尼科米底亚，他在那里得到大量金钱，他的势力出乎意外地迅速增长起来了。但是驻扎在离他不远的地方的福尼阿斯在春天开始的时候，得到了援兵，首先是从西西里来的那70条船舰，这些是安敦尼借给屋大维进攻庞培的船舰中被救出来的船舰，[100] 因为西西里战争结束之后，屋大维把这些船舰送回来了。其次，泰提阿斯又带着120条船舰和一支大军从叙利亚来了，所有这些军队都在普罗科尼撒登陆。所以庞培惊慌起来了，焚毁他自己的船舰，武装他的桨手，因为他相信，把他所有的军力联合起来，在陆地上作战，比较有利。巴马的喀西约，那西狄阿斯，萨特尼那斯，德谟斯，安提斯提阿斯和当时还和他在一起作为朋友的其他著名人物，其中地位最高的方尼阿斯以及庞培的岳父利波看到，就是在安敦尼付以全权的泰提阿斯已经到了之后，庞培还不停止对于优越兵力的反抗，感觉到他是没有希望了；因此，他们替自己谈判好了条件之后，就倒到安敦尼那一边去了。

140. 庞培现在为他的朋友们所遗弃，退到俾泰尼亚的内地，据说，他想从那里到亚美尼亚去。有一天夜里，当他悄悄地跑出他的军营的时候，福尼阿斯和泰提阿斯追赶他，阿明塔斯也来追赶。猛追之后，他们在傍晚的时候赶上了他，各人都在一个小山的附近扎营，没有壕沟或栅栏，因为天色已晚，他们也疲倦了。当他们在这种情况下的时候，庞培带着300轻装部队进行夜袭，杀死了许多还在睡眠中或从床上跳下来的人。其余的士兵来不及穿好衣服，就可耻地溃逃。很明显，如果庞培以他的全部军队进行夜袭的话，或者如果他把他所取得

的胜利进行到底的话，他会把他们完全打败了。但是他被恶魔所迷，又把这些机会失掉了；他从这件事中没有得到别的好处，只是他更加深入这个地区的内地了。他的敌人们联合起来，截断他的粮食供应，直到最后，他因粮食缺乏而陷于危险中。于是他设法和福尼阿斯会晤，因为福尼阿斯过去是伟大的庞培的朋友，他的地位比较高，他的性格比较诚实可靠。

141. 庞培站在一条河边，跟福尼阿斯隔河相对的时候，他说，他已经派遣大使们到安敦尼那里去了；他又说，同时因为他需要粮食，他们给了他，所以他做出他所做的事情来了。他接着说，“如果你们是依照安敦尼的指示来对我作战的话，那么，他没有看透正将到来的战争，因而把他自己的利益看错了。如果你们还不知道安敦尼的意旨就对我作战的话，那么，我声明，恳求你们等到我派往安敦尼那里去的使团回来的时候，或者现在就逮捕，把我带到安敦尼那里去。福尼阿斯啊，我只愿意向你投降，只求你保证一定把我平安地带到安敦尼那里去”。他这样说，因为他相信安敦尼是一个宽厚的人，他只担心在途中发生事故。福尼阿斯答复他如下：“如果你想投降安敦尼的话，你应当在开始的时候就投降；不然的话，也应当在密提林安静地等待他的答复。但是既然你想作战，你才做出你已经做的事情来，那么，有什么必要一定向一个已经知道你的行为的人再详细叙说你的行为呢？如果你现在已经悔悟了的话，那么，你不要使我们这些将军们彼此发生冲突，而应当向泰提阿斯投降，因为安敦尼已经把这些事情，交给了他。你向我请求的保证，你可以向他请求。他已经接到了安敦尼的命令，[101] 如果你进行战争的话，就把你处死；但是如果你投降的话，那么，就很客气地把你送到他那里去。”

142. 泰提阿斯对他进行战争，庞培很为愤怒，认为泰提阿斯忘恩负义，因为有一次泰提阿斯被俘虏，庞培饶恕了他的性命。除愤怒之外，他认为泰提阿斯不是出身于贵族，一个庞培家族的人向泰提阿斯投降，有失他的尊严。并且他疑心泰提阿斯，或者是因为他知道泰提阿斯的性格，认为他是不可靠的，或者是因为他知道，如上面所说的，他对于泰提阿斯施恩之前，曾做过一些损害泰提阿斯的事情。他又向福尼阿斯提出投降，恳求福尼阿斯接受他。当福尼阿斯拒绝的时候，他说他愿向阿明塔斯投降。福尼阿斯说，阿明塔斯不会接受他的，因为那是对安敦尼所全权委任的人一个侮辱。这样，他们两人的会谈就结束了。福尼阿斯的军营里流行着一种意见，认为庞培没有别

的办法了，第二天他一定会向泰提阿斯投降的。夜间到了的时候，庞培使营火照常燃烧着，军号照常在间隔的时间内通宵发出信号，而他却悄悄地带着一队准备得很好的士兵从军营里退出，事先没有告诉他们是到那里去。他想跑到海边去，焚毁泰提阿斯的舰队；如果不是斯卡鲁斯叛离了他，而把他离开了军营和他所走的路线告诉敌人（虽然斯卡鲁斯不知道他的计划）的话，那么，很可能他会把泰提阿斯的舰队焚毁了。阿明塔斯带着1 500骑兵追赶庞培，庞培是没有骑兵的。当阿明塔斯来到近前的时候，庞培的士兵们倒向他一边去了，有一些是偷偷地，另有一些是公开地。庞培几乎完全被遗弃了；他害怕他自己的士兵们，因而无条件地向阿明塔斯投降了，虽然他不屑于在有条件的情况下向泰提阿斯投降。

143. 绥克斯都·庞培就是这样被俘虏了。他是伟大的庞培最后留下来的一个儿子，幼年就丧失了父亲，[102]当他还是一个年轻小伙子的时候又丧失了哥哥。[103]他的父兄死了之后，他长时期隐藏起来，在西班牙过着掠夺生活，后来他宣布他是庞培的儿子，因而聚集了很多群众。于是他更公开地从事劫掠生活。在盖约·恺撒死后，他激烈地进行战争，聚集了一支大军以及船舰和金钱，占领岛屿，成为西部海洋[104]的主人，使意大利发生饥荒，迫使他的敌人们依照他所提出来的条件订立和约。[105]最重要的，是他在宣布公敌的时候对罗马所做出的贡献；当时，罗马遭受完全毁灭，他救出了许多贵族，由于他的缘故，后来他们安全地回到了家乡。[106]但是他犯了一些奇怪的错误：他对于他的敌人从来不采取进攻的政策，虽然命运之神给了他许多机会；[107]他只防卫自己。

144. 在这些经历之后，庞培被俘虏了。泰提阿斯使庞培的士兵们在安敦尼的军队里服务，在米利都把庞培处死，时年四十。[108]他这样做，或者是他自己做主的，因为他愤恨以前庞培对他的侮辱，而对于以后的恩德忘恩负义；或者是执行安敦尼的命令。有人说，下这个命令的是普隆卡，不是安敦尼。他们认为当普隆卡做叙利亚总督的时候，安敦尼写信授权给他，于紧急时，可以代安敦尼署名，使用安敦尼的印章。有人认为命令是普隆卡写的，而安敦尼是知道的，但是因为庞培这个名字安敦尼不好意思写这个命令，又因为克娄巴特拉由于伟大的庞培的关系而袒护他。又有一些人认为普隆卡知道这些事实，

因而自己把责任担负起来，下这个命令，以为预防，恐怕庞培有了克娄巴特拉的合作，会破坏安敦尼和屋大维之间的良好关系。

145. 庞培死后，安敦尼又远征亚美尼亚，屋大维则远征伊利里亚人，[109] 因为伊利里亚人正在劫掠意大利，他们之中有些人从来就没有屈服于罗马人，另一些人是在内战时期叛变的。因为关于伊利里亚人的事情，我知道得不很清楚，这些事情本身也不足以构成一卷书，又没有别的适当地方可以叙述，所以我把这些事情记在上面（从罗马人得到伊利里亚的时候开始，叙述到终结时为止），[110] 附在《马其顿史》[111] 的后面，[112] 因为马其顿和伊利里亚是互相毗连的。

---

[1] 参阅本卷第8 。——译者

[2] 参阅本卷第126 。——译者

[3] 也名叫西塞罗。——译者

[4] 三巨头之一雷必达的兄弟。——英译者

[5] 即那旁·高卢和西班牙，参阅XVI.2。——译者

[6] 20年。——译者

[7] 参阅XII.62。——译者

[8] 马略军事改革以后，罗马的军制是这样的：每个军团为六千人；每军团有10个大队，每个大队有3个中队，每个中队有2个百人队。实际上每个军团的人数不一定是足额。——译者

[9] 参阅XVI.76-80。——译者

[10] 参阅XIV.64——译者

[11] 参阅XVI.60-62,64——译者

[12] 参阅XI.51。——译者

[13] 参阅XVI.61。——译者

[14] 参阅XVI.90。——译者

[15] 这是一个称号。——英译者

[16] 参阅XI.53以下。——译者

[17] 参阅XII.106。——译者

[18] 参阅XI.51。——译者

[19] 参阅XVI.18。——译者

[20] 那旁·高卢和西班牙。参阅XVI.2。——译者

[21] 参阅XVI.3。——译者

[22] 参阅XVI.110-112,125以下。——译者

[23] 被剥夺土地的人中间，有维吉尔，荷拉斯，提巴拉斯和普罗柏提阿斯。——英译者

[24] 斯韦托尼阿斯（《奥古斯都传》14）说到这个戏院中的事件。他说，屋大维几乎丧失了他的生命，只因为那个士兵突然出现，他才免于危险。——英译者

[25] 参阅本卷第3 、12 。——译者

[26] 腓力比战役。——译者

[27] 原文上说，“从西班牙来 ”，但是很明显，这是一个错误，可能是阿庇安本人的错误。参阅下面第27节 。——英译者

[28] 此外原文可能有脱漏。——英译者

[29] 在阿里西亚附近。——英译者

[30] 参阅本卷第2 。——译者

[31] 即新旧阿非利加。参阅XVI.53。——译者

[32] 参阅本卷第3 、12 。——译者

[33] 约下午6时到9时。——译者

[34] 此处原文是不完整的。——英译者

[35] 指屋大维。——译者

[36] 可能是："脱掉他的军服，遣退……。"——英译者

[37] 此处所说的《回忆录》可能是屋大维本人的《回忆录》，在X.14和XVI.110中也提到这部《回忆录》。——英译者

[38] 希腊文。——译者

[39] 冶铁之神，朱比特和朱诺之子。——译者

[40] 即近代浦祖俄利的希腊名称。——英译者

[41] 参阅XVI.110—112；125以下。——译者

[42] 参阅本卷第45 。——译者

[43] 可能是琉喜阿斯·卡赖那斯。——英译者

[44] 公元前40年夏季。——译者

[45] 参阅XVI.110—112；125以下。——译者

[46] 参阅本卷第56 。——译者

[47] 参阅本卷第51 。——译者

[48] 参阅本卷第19 。——译者

[49] 指过去安敦尼的财政官马·科克西犹斯·纳尔革。——英译者

[50] 参阅本卷第50 。——译者

[51] 参阅本卷第59 。——译者

[52] 参阅XIV.18。——译者

[53] 老雷宾那斯为庞培党人，死于西班牙（XIV.62、95、105）；其子少雷宾那斯为帕提亚人的将军。——译者

[54] 阿庇安的《罗马史》原来计划最后一部分是《帕提亚历史》，但是这部分他没有写成。——译者

[55] 参阅本卷第19 。——译者

[56] 此外原文可疑。——英译者

[57] 近代的伊斯基亚。——英译者

[58] 参阅XVI.84。——译者

[59] 参阅第2 。——译者

[60] 罗马高级僧侣团体之一，由占卜官16人组成。——译者

[61] 她们是国灶的守护者，公家和私人的重要文件常交她们保管。——译者

[62] 参阅本卷第10—11 。——译者

[63] 指卡利波提斯的旋涡（英译者）。参阅《奥德赛》（XII.85以下；245以下。中译本，319页以下），奥得修斯所遇的六头十二足的女怪西即指此地的旋涡。——译者

[64] 参阅本卷第26 、100 、143 。——译者

[65] 此处原文可能有脱漏或错误。——英译者

[66] 参阅本卷第65 。——译者

[67] 塔拉斯河。——英译者

[68] 延长到公元前33年12月31日。——译者

[69] 参阅本卷第79 。——译者

[70] 罗马的5月（Quintilis）即现在的7月（罗马历以3月为1月），恺撒生于该月12日，故以朱理亚为7月（July）的名称。——译者

[71] 罗马历每月的1号称为"朔"日（Calends）；3、5、7、8等月的7号，其他月份的5号，称为"上弦"（nones,即由望日上溯至第9日）；3、5、7、8等月的15号，其他月份的13号，称为"望"日（Ides,即上弦后的第8日）。——译者

[72] 在西西里之东北。——译者

[73] 现在的庞特雷里亚岛，在突尼斯与西西里之间。——译者

[74] 海神。——译者

[75] 参阅XIV.39。——译者

[76] 参阅本卷第97 。——译者

[77] 近代的斯特隆波里。——英译者

[78] 有长钉的厚板，用以钩住敌船的（英译注）。罗马人利用这种有长钉的厚板钩住敌船，然后从板上跳入敌舰，和敌人进行肉搏战。——译者

[79] 意为"保护神"。参阅修昔底德《伯罗奔尼撒战争史》，中译本第420页。——译者

[80] 公元前735年。——译者

[81] 参阅XVI.38。——译者

[82] 指屋大维。——译者

[83] 这是阿庇安的一个错误。——英译者

[84] 参阅《奥德赛》中译本，332页以下。——译者

[85] πσθεις一字，无疑是一个错误。这里的意思应当是“烦恼”而不是“高兴”。——英译者

[86] 公元前36年9月。——译者

[87] 参阅本卷第52 。——译者

[88] 参阅XVI.2；XVII.3。——译者

[89] 最高僧侣是终身职位，参阅本卷第131。——译者

[90] 参阅XVI.50。——译者

[91] 参阅X.16—28。——译者

[92] 参阅XVI.110—112；125以下。——译者

[93] 参阅XV.49以下。——译者

[94] 举行小凯旋式时，胜利的将军头戴挑金镶冠，徒步或乘马入城；举行凯旋时，则头戴桂冠，乘战车入城。——译者

[95] 屋大维是这样巩固奴隶制以保护奴隶主的利益的。——译者

[96] 接本卷第122的叙述。——译者

[97] 参阅本卷第52 。——译者

[98] 屋大维的妻子是庞培的岳父利波的妹妹。参阅本卷第53 。——译者

[99] 参阅本卷第3 、126 。——译者

[100] 参阅本卷第129 。——译者

[101] 参阅本卷第134 。——译者

[102] 参阅XIV.84以下。——译者

[103] 参阅XIV.104以下。——译者

[104] 西部地中海。——译者

[105] 参阅本卷第71—74 。——译者

[106] 参阅本卷第74 。——译者

[107] 参阅本卷第25 、91 。——译者

[108] 公元前75—35年——译者

[109] 参阅X.18—28。——译者

[110] 原意不明。——英译者

[111] 第9卷。——译者

[112] 第10卷。——译者

附录一 古代罗马及其邻国大事年表（公元前753—30年）

序例

1.表中圆括弧（ ）内的阿拉伯数字表示该事物发生的起讫年代。人物死亡后面所附年代是他出生的年代，国王死亡后所附的年代是其即位的年代。除标明“公元”字样者外，均为公元前的年代。

2.表中方括弧［ ］内的罗马数字及阿拉伯数字，表示该事见本书中第几卷第几节。如果内中还有圆括弧内的罗马数字，这表示该卷内的片段号码。例如［IV.（I）1］，即该事件见于本书第四卷第一片段第一节。如果前面的事件与后面的事件见于同一卷中，则后一事件的后面只载节的号码，省去卷的号码。

公元前	罗马与意大利	西西里及附近岛屿	西班牙与高卢	迦太基与北非	希腊、马其顿与伊利里亚	小亚	叙利亚、埃及及其他
753	罗马王政时期（—509）［I］						
	罗马城的建立（754—）［I（II）］						
约750	伊达拉里亚人定居意大利（—700）	希腊人向西西里移民（—680）			希腊移民运动（—550）		
	希腊人向南意移民（—680）						
743					第一次美塞尼亚战争（—724）		
726							埃及努比亚王朝（—686）
722							亚述灭以色列
660	伊达拉里亚人统治意大利（—509）						
630			伐提塞斯的阿贡多尼阿斯（—550）［VI.2，63］				
605							亚述帝国亡（884—），米提帝国兴

							起（—550）[序9]
600			马塞利亚（马赛）的建立				
594							
578	塞维阿·图利阿改革（—534）						
558					梭伦改革		
550		西西里希腊诸城市间的战争			拜占庭的建立		米提帝国亡；波斯帝国兴起（—330）[序9]
546						波斯灭吕底亚	
538							波斯灭巴比伦
535		伊达拉里亚人与迦太基人败希腊人于科西嘉附近					
529							波斯王居鲁士死（558—）
525							波斯灭埃及
522							波斯高墨塔暴动
							波斯王冈比西死（529—）[XII.112，115]
520		迦太基人征服撒丁尼亚[VIII.（上）2]					
512							大流士远征西徐亚，失败。
509	塔魁尼阿斯被逐出罗马[I.（II）]：伊达拉里亚人在罗马的统治终结（616—）						
	罗马共和国成立（—30）						

508				迦太基与罗马订立条约	克利斯梯尼改革（雅典奴主民主国家的确定）		
505					伯罗奔尼撒同盟		
500						米利都反抗波斯起义（—494）	
494	罗马平民与贵族的斗争：第一次退到圣山：保民官的设立[XIII.1]				亚哥斯奴隶暴动		
493	罗马人与拉丁人订立同盟						
492					希波战争（—449）		
490					马拉松之役[VII.39]		
488	马喜阿斯率领服尔细人进攻罗马［II.（V）］						
486	斯柏尼阿斯·喀西约提出第一次土地法						
485							波斯王大流士死（521—）
480	罗马与赫尼西人同盟	叙拉古人败迦太基人于希米拉			第三次德摩比利之役[XI.18]；萨拉密之役		
478		叙拉古僭主基隆卒（485—）传位于其弟海埃罗第一（—466）					
477					提洛同盟：雅典的海上霸权（—404）［序8；VIII.（上）87]		
474	叙拉古人败伊达拉里亚人于丘米						

464					斯巴达希洛人起义（第三次美塞尼亚战争，—456）		波斯王薛西斯死（485—）
461					伯利克里时代（—456）		
457					雅典筑长城		
456	罗马移平民于阿芬丁山冈						
455							雅典远征埃及失败（454）
451	十二铜表法（—450）						
449	平民第二次退到圣山：发利略与霍拉西法案					希腊人败波斯人于塞浦路斯的萨拉密：卡里阿斯和约	
445	罗马平民始可与贵族通婚				雅典与斯巴达三十年和平条约		
444	军事保民官的设立						
443	监察官的设立						
438	对维爱第二次战争（—426）						
431	罗马人打垮厄魁人				伯罗奔尼撒战争（—404）		
429					伯利克里死（495—）		
425							
421					希洛人暴动		
415		雅典人远征西西里，失败（—413）			尼西阿斯和约		
411					雅典寡头政变		
410		叙拉古民主宪法的实行（—409）					
406	罗马人打败服尔细人；对维爱第三次战争（—396）				雅典投降；三十暴君；海上同盟解散；毁长城		

					[VIII.（上）87]		
					斯巴达霸权（—371）		
404					雅典民主宪法的恢复		
403						希腊万人军远征（—460）	小居鲁士争夺王位的战争（—400）
401					斯巴达的基那敦暴动	斯巴达王阿尔吉西洛斯远征小亚（—394）	
399							
396	罗马并吞维爱[II.（VIII）]：[标志着伊达拉里亚人势力的衰落]						
395					科林斯战争（—386）		
394					雅典重建长城（—391）		
391			高卢人侵入北意[IV.（II）]				
390	高卢人侵入罗马[IV.（IIIV）]						
386						大王和约	
384	卡皮托的马可·曼利阿斯被处死						
379					底比斯的民主改革		
378					雅典第二次海上同盟（—355）		
371					琉克持拉之役：底比斯霸权（—362）		
					美塞尼亚脱离斯巴达的统治		
367	李锡尼与绥克斯都法案[XIII.8]						

	高卢人第二次进攻罗马，被击退［IV.（I）1］						
362	第一次从平民中选出执政官				门丁尼亚之役		
361	高卢人第三次进攻罗马［IV.（I）1；（IX）］						
359							
358	罗马与拉丁人的条约；侵略伊达拉里亚南部诸城市（—351）						
357							
356	第一次从平民中选出独裁官				同盟战争（—355）		
355					“神圣战争”（—346）		
351	第一次从平民中选出监察官				雅典第二次海上同盟瓦解		
350	罗马人与服尔细人战争（—345）						
348	恢复对迦太基人的条约						
346		叙拉古内战，西西里霸国瓦解			腓力势力侵入中希腊		
345							腓尼基人反波斯人的起义
343	第一次萨谟尼安战争（—341）［III.（I）］						
340	拉丁人反抗罗马的战争（—338）						
339					希腊各国反马其顿的斗争		
338	罗马彻底征服拉丁姆				喀罗尼亚之役：希腊联军败绩		

337	第一次从平民中选出大法官				科林斯会议：马其顿在希腊霸权的形成		
336					马其顿王腓力死（359—）［序83；XVI.105］		
335					亚历山大镇压色雷斯、伊利里亚及希腊诸国的暴动		
334						亚历山大侵入小亚	
333							伊苏斯之役；亚历山大侵入叙利亚、腓尼基、巴勒斯坦
332							侵入埃及；亚历山大里亚城的建立
331							高加米拉之役：波斯亡（558—）
330							征服中亚（—327）
327	第二次萨谟尼安战争（—304）［III.（IV）］						远征印度（—325）
326	罗马废除债权制						
323							亚历山大大王死（336—）；继承人战争（—276）［序1.10；XI.52；XV.149以下］
							埃及托勒密王朝（—30）
321	罗马军队在考狄昂山峡投降						

	[III.（IV）]						
316		叙拉古国王阿加托克利（—289）[III.（XI）1]					
315						安提哥那斯和其他“继承人”的战争（—301）[XI.53—55]	
314					挨托利亚同盟（—146）		
312		迦太基侵入西西里					塞留西王朝（条支）（—64）
301						伊普苏斯之役[XI.55]	
300		阿加托克利夺取科西嘉					安提阿城的建立[XI.57]
298	第三次萨谟尼安战争（—290）[III.（V,VI）]						
295	罗马人败萨谟尼安人联军于孙提亚						
290	罗马征服中意大利						
289		马麦丁人占领麦散那					
287	平民第三次退至圣山：霍天西阿法案：平民部落会议有通过法律的权力						
283						帕加马独立（—133）	托勒密第一死（305—）
281	对他林敦战争（—272）[III.（VII）]					米特拉达梯第二建立本都王国[XII.9]	
280	皮洛斯在南意大利登陆[III.（VIII）],败	西西里希腊人城市受迦太基的威胁			亚加亚同盟（—146）	塞留古第一死（312？—）[XI.53—65]	

	罗马人于赫拉克里亚						
279	春罗马拒绝皮洛斯的和平建议［III.（X）］；皮洛斯又败罗马人于阿斯库伦						
278		秋皮洛斯侵入西西里（—375）［III.（XII）］	迦太基与罗马同盟，共同抵抗皮洛斯			高卢人侵入小亚［XI.65］	
276						安提阿战败高卢人［XI.65］	安提阿败托勒密于叙利亚
							第一次叙利亚战争（—273）
275	皮洛斯回意大利［III.（XII）］,败于贝尼温敦，回希腊						
272	罗马攻陷他林敦						
270	罗马攻陷利吉姆［罗马征服南意大利］						
269	商业发达，罗马始铸银币						
265	罗马统一意大利	海挨罗第二为叙拉古王（—215）［V.（II）2］					
264	第一次布匿战争（—241）［V.（II）2；VIII.（上）3以下］					帕加马伦美尼斯第一（—241）	
263		叙拉古与罗马同盟					
262		罗马占领阿格里真坦					
261							安提阿第一死（280—）［XI.65］
260		罗马在迈利附近取得第					第二次叙利亚战争

		一次海军胜利					
259		罗马侵占撒丁尼亚和科西嘉					
257		累基拉斯海军在丁达里斯的胜利					
256		挨克诺姆的胜利		累基拉斯侵入阿非利加（—255）			巴克特里亚（大夏）独立（—139）
255		罗马舰队在巴基那斯被毁灭		累基拉斯战败被俘 [VIII.（上）3]；罗马海军在赫密昂角的胜利			
253		罗马舰队在巴利纽拉斯被毁；罗马海陆战事危机时期（—242）					
250		帕诺马斯之役；包围利利俾					帕提亚（安息）独立（—公元226）
247		哈密尔卡·巴卡在西西里对罗马人的进攻					安提阿第二死（261—）[XI.65]
246							托勒密第二死（283—）[序10；V（1）]
245					斯巴达王亚基斯第四改革失败（—241）		
243	罗马用志愿贷款建造舰队						
241		迦太基人战败于爱加特群岛，罗马占领西西里		迦太基与罗马订立和约 [V.（II）1]		帕加玛王阿塔拉斯第一（—197）	
240	森都里亚会议改革			雇佣兵与阿非利加人起义（—237） [V.	伊利里亚国王阿格朗（—230）		

				（II）3；VIII.（上）5]	势力增加[X.7]		
238		罗马占领撒丁尼亚，（稍后）科西嘉[VI.4]	哈密尔卡往西班牙［VI.5]				
235			哈密尔卡侵略西班牙		斯巴达王克里昂米尼第三改革失败（—221）		
232	盖约·夫雷密奈那斯的土地法						
231			罗马专使与哈密尔卡 举行会议			阿塔拉斯败加卢人	
230					第一次伊利里亚战争（—228）[X.7] 罗马势力进入希腊的开始		
229			哈密尔卡遇害；哈士多路巴继任为西班牙总督[VI.5,6]				
228			新迦太基的建立				
227		撒丁尼亚与科西嘉变为罗马行省					塞留古第二死（247—）（XI.16）
226			罗马与哈士多路巴订立挨布罗条约[VI.7]				
225			罗马征服山南高卢			塞留古第三死（226—）[XI.66]	
223					马其顿王腓力第五（—179）		托勒密第三死（—246）[IX.（III—IV）]
221			哈士多路巴遇刺；汉尼拔为西班牙总督[VI.8]				

			萨干坦与罗马同盟［VI.7］				
219	罗马专使在迦太基		春汉尼拔进攻萨干坦11月萨干坦陷落［VI.10—12］		第二次伊利里亚战争［X.8］		第四次叙利亚战争
218	第二次布匿战争（—201）［VI.13—34］		春汉尼拔由西班牙出发，进攻意大利，败罗马人于提塞那斯与特利比亚河畔［VII.3—7］				
217	春汉尼拔败罗马军于特拉西美诺湖畔［VII.10］		罗马海军在挨布罗河附近的胜利				
	非比阿为独裁官，实行拖延政策［VII.12］						
216	坎尼之役［VII.19—26］中意大利许多城市叛离罗马				马其顿王腓力进攻伊利里亚，无功。		
	秋加普亚叛变				腓力与汉尼拔同盟［IX.（I）］		
215	汉尼拔在南意大利	海挨罗死，叙拉古与汉尼拔同盟	两西庇阿在西班牙（—212）［VI.14—15］	西法克斯暴动［VI.15］	第一次马其顿战争（—205）［IX.（I）］		
214	汉尼拔进攻赫拉克里亚与他林敦，失败	秋马塞拉斯往西西里		哈士多路巴对西法克斯的战争（—212）［VI.15］	腓力第二次在伊利里亚冒险		
213		罗马人围攻叙拉古					
212	罗马围攻加普亚［VII.36］		两西庇阿阵亡［VI.16］	迦太基与西法克斯议和［VII.37；VIII.（上）10］			
	汉尼拔攻陷他林敦、麦达蓬坦和赫拉克里亚［VII.32以下］						

211	汉尼拔进攻罗马［VII.38］加普亚陷落［43］	春叙拉古陷落					
210		罗马攻陷阿格里真坦西西里改为行省	克劳狄·尼禄宗挨布罗战线				
			秋西庇阿到达西班牙［VI.19］				
209	罗马再攻陷他林敦，居民降为奴隶［VII.49］		西庇阿攻陷新迦太基［VI.20］,练新兵，外交活动				
208	马塞拉斯战死［VII.50］		西庇阿在巴库拉的胜利				
			哈士多路巴由西班牙往意大利，在高卢过冬				
207	哈士多路巴侵入意大利，败亡于密塔拉斯河畔［VII.52］		西庇阿在伊利巴的胜利		斯巴达内比斯僭主政治（—192）［IX.（VII）］		
206	汉尼拔退守勃罗丁［VII.54］		西庇阿攻下垓提斯［VI.37］建立意大利卡城返罗马［38］				
	西庇阿当选为明年执政官		西班牙被划为行省［同上］				
205	罗马恢复罗克里［VII.55］；	西庇阿至西西里［VIII.（上）8］			腓力与罗马订立和约［IX.（III）2］		
	马哥在利格里亚［VII.54］				挨托利亚同盟企图废除债务		
204	4月培新那斯的"黑石"运至罗马［VII.56］			西庇阿在阿非利加登陆［VIII.（上）13］			
				冬西法克斯伪装调停［17］			
203	马哥失败［VIII.（上）9］；汉尼拔			西庇阿袭击哈士多路巴，大捷			托勒密第四死（221—）

	被召回迦太基［VII.58—60；VIII.（上）31］			［19—21］，进攻迦太基［24］，西法克斯被俘［26］，西庇阿在大平原之捷，两次休战和约被破坏［32，34，37，39］			［IX.（III-IV）］
202				秋西庇阿大败汉尼拔于撒马［VIII.（上）43—47］			
201				和约成立［54—61］			
				马西尼萨为大努米底亚国王；迦太基降为附庸			
200					罗马使节在希腊与东方7月罗马对腓力宣战（第二次马其顿战争，—197）	马其顿王腓力进攻帕加马、罗得斯［IX.（IV）］	罗马使节见安提阿
198	罗马大法官增至六人；拉丁姆奴隶密谋	伽图在撒丁尼亚					安提阿侵占南叙利亚［XI.1］
197			土狄坦尼亚人暴动［VI.39］		6月罗马人败腓力于星诺塞法利，冬订立和约［IX.（IX）］	安提阿侵占以弗所［XI.1］	
196	伊达拉里亚奴隶起义			汉尼拔在迦太基的民主改革	6月夫雷密奈那斯宣布希腊"自由"［IX（IX）4］		
					安提阿在色雷斯接见罗马大使［XI.2］		
195			伽图至西班牙，镇压暴动	罗马使节在迦太基	罗马向内比斯宣战，内	秋汉尼拔在以弗所见安提阿	安提阿与埃及订约

			[VI.39]		比斯屈服	[XI.4]	[XI.5]
				汉尼拔出走异乡			
				马西尼萨侵略迦太基			
194			吕息坦尼亚人反抗罗马人的战争		夫雷密奈那斯回罗马		安提阿与罗马重开谈判
193				迦太基人的党争［VIII.（上）68]	挨托利亚人邀请安提阿至希腊[XI.12]		罗马大使与安提阿谈判决裂［XI.9]
				马西尼萨侵略迦太基	内比斯进攻亚加亚		
192					内比斯败亡；斯巴达人被迫加入亚加亚同盟		
191	罗马人对叙利亚的战争（一189）				腓力援助罗马人[XI.16]	李维率舰队至小亚，攸美尼斯及罗得斯人与罗马人联合，败安提阿海军于科利卡[XI.22]	
					4月安提阿败于德摩比利，逃往以弗所［XI.19—20]		
190					罗马人征服挨托利亚；斯巴达退出亚加亚同盟	1月安提阿败于马格尼西亚[XI.33,36]	
189							
188							安提阿与罗马订立和约[XI.38—39］塞留西王朝衰落
187							安提阿第三死（223—）
186					冬罗马使命在腓力王廷		
185	亚浦利亚牧奴暴动						
184	伽图任监察官；大西庇阿·阿非利加那死（236—）				腓力之子狄密多留在罗马［IX.（IX）.6]		

183						本都与帕加马战争（—180）	
182				马西尼萨袭击迦太基		汉尼拔自杀于俾泰尼亚（247—） [XI.11]	
181			罗马人侵略克勒特—伊伯里亚 [VI.42]		腓力远征巴尔干		托勒密第五死（203—） [XI.66—68；IX.（XI）4]
180			老革拉古和约，结束西班牙战争 [VI.43]		腓力处死其子狄密多留		
179					马其顿王腓力第五死（221—），柏修斯即位		
175							塞留古第四（187—）
174				马西尼萨侵略迦太基 [VII.（上）68]			
172	攸美尼斯在罗马控告柏修斯 [IX.（XI）.1]			马西尼萨侵略迦太基	罗马使节在希腊 [IX.（IX）.1]		
171					第三次马其顿战争（—168） [IX.（XI）以下]		
170					柏修斯占领帖撒利北部		
169							安提阿侵略埃及 [187—]
168					6月鲍鲁斯败柏修斯于彼得那	帕加玛和罗得斯的势力为罗马削弱	安提阿为罗马所阻（187—）
					提洛被宣布为自由港	鲍鲁斯劫掠伊壁鲁斯 [X.9]	
167					马其顿被分为四区		犹太人反塞留西统治的起义
163							安提阿第四（175—） [XI.66]

160						帕加马王阿塔拉斯第二（—139）	
159	反贪污法						
157				伽图至阿非利加，伪装调停［VIII.（上）.69]	罗马人侵略达尔马西亚[X.II]		犹太独立，成为祭司国家
156						米特拉达梯第五（—121）与罗马同盟[XII.10]	
154			吕息坦尼亚人反抗罗马人的战争（—138）[VI.56]			俾泰尼亚国王普鲁西亚进攻帕加马，为罗马制止[XII.2]	
153			克勒特—伊伯里亚人反抗罗马人的战争（—151）[VI. 44]				
152				迦太基党争；马西尼萨侵略迦太基［70]			
151				迦太基与马西尼萨作战[VIII.（上）70]			
150				迦太基败绩[71—73]；罗马决定无理干涉。			
149	反贪污永久法庭的设立			第三次布匿战争（—146）乌提卡降罗马[75]；	安德利斯卡斯（伪腓力）领导下马其顿人起义（—148）[VIII.（上）135]	普鲁西亚为其子尼科美德所杀[XII.7]	
				罗马军在北非登陆[79]；迦太基被围			
148	少西庇阿当选为执政官			罗马侵略军被击败［97—110]			

	[VIII.（上）.112]						
147			维里阿修斯反抗罗马人的战争（—138）[VI.61—74]	少西庇阿至阿非利加，恢复军纪，加强对迦太基的围攻[113—118]	马其顿降为罗马行省；亚加亚同盟反抗罗马人的战争		
146			维里阿修斯屡败罗马军队[VI.63、64]	春迦太基的陷落与毁灭[132]	科林斯的陷落与毁灭（希腊被罗马征服）		
145							托勒密第六之死（181—）[XI.66—65；IX.（XI）4]
143			克勒特—伊伯里亚人暴动（纽曼细阿战争，—133）[VI.76]				
141							安息并巴比伦尼亚
140			罗马人与维里阿修斯订立和约，旋又破坏[69，70]				
139			维里阿修斯遇害[74]				
			纽曼细阿人迫使庞培订立屈辱条约，元老院破坏之[79]				
138			吕息坦尼亚人暴动被镇压				
137			狄·布鲁图率军通过吕息坦尼亚				
			曼西那斯败降纽曼细阿人，订立和约，元老院又破坏之[VI.80]				
135		第一次西西里奴隶起义（—132）[XIII.9]					

134	12月10日提比略·革拉古当选为133年保民官，提出土地法案[XIII.9]		少西庇阿至西班牙，恢复军纪［84以下］；围攻纽曼细阿［93］				
133	罢免保民官屋大维，通过土地法，组织土地委员会［12—13］		纽曼细阿陷落			阿塔拉斯第三之死（138—），遗嘱以帕加马赠与罗马	
	革拉古遇害[14—17]						
132	惩办革拉古的朋友，土地委员会继续存在[18]				雅典罗立温银矿奴隶起义	亚里斯多尼卡领导下的奴隶起义（—129）[XIII.18]	
						罗马以帕加马为亚细亚行省	
131							埃及内战
129	少西庇阿遇害（185—）[20]					阿揆略以福里其给本都王米特拉达梯第五[XII.11]	
123	盖约·革拉古为保民官［21］，以司法权授予骑士[22]						
122	盖约·革拉古重当选为保民官，替意大利人要求罗马公民权[XIII.23]			盖约·革拉古企图在阿非利加移民[VI.136; XIII.24]			
	革拉古在第三次竞选中失败						
121	盖约·革拉古被杀［26］					本都国王米特拉达梯第六为母所逼，出逃（—63）［XII.10］	
118			罗马征服那旁-高卢，建立行省				
116				朱古达势力兴起；元老院派人去调停努米底亚事件			

115						米特拉达梯第六取得政权，扩充领土	
113			西姆布赖人与条顿人侵入诺利康［IV.（XIII）］				
112			西班牙人暴动（—98）［VI.99］				
111				朱古达反抗罗马人的战争（—105）［VIII.（下）］			
110				朱古达击败罗马军队			
107	马略第一任执政官；始募志愿军和无产者			马略败朱古达			
106				苏拉以诡计擒朱古达			
105			西姆布赖人与条顿人侵入那旁高卢和北意大利［IV.（I）2］				
104	马略第二任执政官；军事改革	第二次西西里奴隶起义（—101）					
103	马略第三任执政官		马略在那旁-高卢练兵				
102	马略第四任执政官		马略败条顿人于阿奎-绥克斯泰［IV.（I）2］			罗马人与海盗战争，安敦尼被派往西里西亚	
101	马略第五任执政官		马略败西姆布赖人于维尔塞莱			米特拉达梯与俾泰尼亚国王尼科美德瓜分巴夫拉哥尼亚并占领加拉西亚	
100	马略第六任执政官［XIII.29］；保民官阿彪利阿分配高卢土地法案［29］					米特拉达梯占领卡巴多西亚	
	阿彪利阿的暴动［30］						

99	反动势力赞助元老院［32—33］						
98	马略离开罗马		西班牙人暴动被镇压。狄第阿斯屠杀科林达人民［VI.100］				
96				塞勒尼国王阿彼翁遗嘱以其王国赠罗马［XII.121］			
95						米特拉达梯被罗马人逐出卡巴多西亚；罗马人使阿里俄巴赞尼斯为卡巴多西亚国王［XI.10］；提格累尼斯第二为亚美尼亚国王（—56）	
93						提格累尼斯把阿里俄巴赞尼斯逐出卡巴多西亚	
92						苏拉使阿里俄巴赞尼斯复位［XII.57］	
91	保民官德鲁苏进行改革，被杀［XIII.35—36］						
	意大利人起义（同盟战争，—88）［39］；罗马人在阿斯库伦被屠杀						
90	同盟军战败罗马军［43］					罗马人怂恿尼科美德对米特拉达梯作战［XII.11］	
	罗马给予不参加暴动的城市居民以公民权［49］						
89	攻克阿斯库伦；苏拉在南部的胜利［50—52］					第一次米特拉达梯战争（—84）［17—58］大	

						败罗马军队[18—21]	
	罗马人反对高利贷的暴动[54]						
88	意大利人起义被镇压［53]				雅典及其他希腊城市与米特拉达梯同盟[XII.28—29]	米特拉达梯努力达于小亚，屠杀罗马人和意大利人［22—23]，围攻罗得斯［24—27]	
	第一次内战（—86）保民官萨尔彼喜阿斯·鲁福斯以东方军事指挥权授予马略，以代苏拉［55—56]						
	苏拉率军进占罗马，加强元老院的权力，削弱保民官的权力［57—60]						
	马略出逃［60—62]						
87	秦那与马略攻入罗马[XIII.64—70]				苏拉围攻雅典 [XII.30—38]	米特拉达梯支援海盗［XII.63]	
	屠杀苏拉党人[71—74]						
	苏拉被宣布为公敌						
86	秦那与马略为执政官；马略死 （157—）[XIII.75]				雅典陷落[38]	米特拉达梯取消债务，解放奴隶，允许希腊城市自由	
					喀罗尼亚之役［42—45]		
					奥科美那斯之役［49—50]		
85						苏拉允许米特拉达梯媾和［54—58]；恢复尼	

						科美德与阿里俄巴赞尼斯的王位	
						苏拉征收小亚人民五年捐税[61—62]	
84	新公民被分配于各部落中；秦那被杀[78]						
83	第二次内战（—73）；苏拉在意大利登陆［79]					罗马将军侵略本都；	
						第二次米特拉达梯战争（—81），罗马将军大败［64]	提格累尼斯侵占叙利亚和西里西亚[XI.48，69，70]
82	苏拉战胜民主党人［84—94]，宣布公敌［95—97]，苏拉的反动独裁（—79）罗马军事独裁的开始[98—102]	庞培在西班牙镇压马略党人	塞多留为西班牙总督[XIII.108]				
81			塞多留被逐出西班牙	庞培在阿非利加		罗马与米特拉达梯媾和［66]	
80			塞多留领导吕息坦尼亚人反抗罗马的战争（—72）［108—113]			米特拉达梯镇压黑海北岸诸部落的暴动［67]	
79	苏拉辞去独裁官职位[103]		塞多留击败梅特拉斯·庇护[108]				
77	雷必达暴动失败[XIII.107]		雷必达党人投奔西班牙，与塞多留联合[XIII.108]				
76			塞多留败梅特拉斯和庞培[110，112]				
75			塞多留与米特拉达梯同盟[XII.68]			俾泰尼亚国王尼科美德死，以其国赠与罗马[XIII.71,111]	
74	斯巴达克奴隶大起义（—					第三次米特拉达梯战争（—63）	拉基底王室的托勒密以

	71）［116—120]					[XII.69—110]米特拉达梯攻入俾泰尼亚[71]，围攻塞西卡斯[73]	塞勒尼赠罗马[XIII.111]
73						琉卡拉斯进攻米特拉达梯，解塞西卡斯之围[72—76]	
72	斯巴达克大败罗马军于穆提那；败两执政官的军队，进军罗马[117]		塞多留遇害（122—）[XIII.113]			米特拉达梯逃往亚美尼亚[52]	
			庞培战败柏彭那、西班牙暴动被镇压[115]				
71	克拉苏残暴地镇压斯巴达克起义军；庞培从西班牙回意大利，屠杀奴隶起义军的残余部队［118—120]						
70	庞培与克拉苏同为执政官，苏拉宪法被取消						
69						琉卡拉斯侵入亚美尼亚，占领提格累诺塞塔[84以下]	
68						米特拉达梯回本都［XII.88]	
67	元老院授庞培以非常的权力，使之进行对海盗的战争[XII.94—96]					琉卡拉斯军队里的不满情绪	
						米特拉达梯战败罗马军队于西拉[89]	
66	第一次喀提林阴谋					庞培在西里西亚，破坏海盗巢穴［96]	

						庞培代琉卡拉斯指挥东方战争[97]	
65	克拉苏任监察官					米特拉达梯战败，逃往亚美尼亚［99］	帕提亚和庞培订立协议，袭击亚美尼亚
						庞培进军亚美尼亚，提格累尼斯降［104—105]	庞培远征伊伯里亚和阿尔巴尼亚[XII.114]
						米特拉达梯逃至黑海北岸，联络西徐亚诸部落，计划由高卢进攻意大利［101—102；107]	
64							庞培灭叙利亚，塞留西王国亡（312—）[XI.49，70]
63	西塞罗任执政官［XIV.2]					米特拉达梯自杀（121—）[XII.108—112]	春庞培在大马士革和耶路撒冷[XII.114] 庞培处理东方事务[114］叙利亚变为罗马行省
	保民官塞维利阿·鲁拉斯提出土地法案，失败					庞培命法那西斯为博斯波鲁斯国王（—47）[113]	
	恺撒当选为最高僧侣						
	第二次喀提林阴谋，罗马最后的民主运动[XIV.2—6]						
62	1月喀提林败亡［7］恺撒任大法官					罗马在俾泰尼亚与西里西亚设立行省	
	12月庞培回意大利，遣散军队[XII.116]						

61	元老院不批准庞培在东方的措施[XIV.4]		恺撒任远西班牙总督[XIV.8]				
	9月28日庞培举行凯旋[XII.116—117]		在日耳曼人国王阿里俄维斯塔支持下，塞奎尼人败爱杜伊人，爱杜伊人求援罗马				
60	恺撒归自西班牙［XIV.8］，前三头同盟成立［9］		赫尔维提亚人向西迁徙				
59	恺撒任执政官［10］						
	庞培娶朱理阿［14］						
	恺撒以土地分配给多子女之人［10］，免除骑士的欠款［13］						
	恺撒取得高卢和伊利里亚的统治权［13］						
58	克罗狄为保民官［XIV.14］		恺撒在高卢（—50）；战败赫尔维提亚人与阿里俄维斯塔［IV.（I）3］			罗马合并塞浦路斯	托勒密第十二被逐出亚历山大里亚
	西塞罗被放逐［15］						
	伽图被派往塞浦路斯						
57	迈罗与克罗狄间的冲突引起骚乱		恺撒击败比尔格人和纳尔维爱人［IV.（I）4］				
	9月西塞罗回罗马［15］		巴·克拉苏在诺曼底大西洋沿岸高卢人起义（—56）				
56	三头同盟呈现裂痕		恺撒征服威尼提人和阿里毛利卡人				
	4月路加会议［17—18］						

	伽图自塞浦路斯回罗马						
55	克拉苏与庞培第二次任执政官		日耳曼部落攸西彼人大败恺撒骑兵［IV.（XVIII）］				
			恺撒渡莱茵河［IV（I）.5］				
			恺撒第一次侵入不列颠［IV.（I）.5］				冬克拉苏往叙利亚［XIV.18］
54	庞培仍留罗马，由其部将统治西班牙		第二次侵入不列颠高卢在北部广泛地发生暴动（—53）；泰特略与科塔之战败［XIV.29,150］				叙利亚总督加宾尼阿斯使托勒密复辟［XI.51］
	9月朱理阿死［19］						夏克拉苏进攻帕提亚人［XIV.18］
53	直到7月执政官才被选出［19］；克罗狄与迈罗两党继续引起骚乱		高卢人大暴动（—51）恺撒第二次渡莱茵河，侵略日耳曼人				5月克拉苏败亡于卡里［同上］
52	1月克罗狄被杀［XIV.21］迈罗受审［22］		高卢人大败恺撒				
	6月庞培为独一执政官［23］，禁止贪污法案［23—24］		恺撒围攻阿莱西亚，维新哲托里克斯被迫投降。				
51	贵族党人进行反对恺撒的活动［26］，保民官库里奥支持恺撒［27］		恺撒组织高卢，秋回山南高卢				帕提亚人侵入叙利亚克娄巴特拉第七与托勒密第十三共同统治埃及
50	元老院讨论恺撒的继任人问题［29］						
	第三次内战（—49）；						
	11月执政官马塞拉斯下令庞培，挽救祖国［31］；保民						

	官离开罗马[33]						
	恺撒渡卢比孔河，侵入意大利［35］						
49	1月庞培逃往希腊［39—40］		恺撒进攻西班牙［XIV.42］	恺撒派库里奥夺取西西里和阿非利加，库里奥败死阿非利加［XIV.44—45］	恺撒部队在伊利里亚的溃败[XIV.59]		克娄巴特拉与托勒密交战
	恺撒独裁的建立（—44）[48]						
48	恺撒第二任执政官				恺撒败于提累基阿姆[60—62]	法那西斯败多密提阿斯-喀尔文那斯于本都[XII.120]	庞培在埃及登陆，被杀（106—）[XIV.84—85]
	西利阿斯与迈罗反对恺撒，在意大利引起骚动，被杀						恺撒至埃及［89］亚历山大里亚战争［90］托勒密十三死
					6月6日恺撒大败庞培于法萨卢［71—82］		恺撒立克娄巴特拉为埃及女王
							春恺撒离开埃及
47	恺撒第二次为独裁官（本人不在罗马），以安敦尼为骑兵长官			庞培党人在阿非利加备战［XIV.71—82］		恺撒击溃法那西斯于西拉[XII.120；XIV.91]	
	7月末坎佩尼亚兵变，被镇压［XIV.92—94］						
	罗马人民暴动，要求减轻债务						
	10月恺撒起程赴阿非利加[95]						
46	恺撒第三次任独裁官；第三次任执政官			2月6日恺撒大败，庞培党人于塔普萨斯			

				[97]；伽图自杀[99]			
	恺撒回罗马，举行四大凯旋[101]；大兴土木			罗马建立新阿非利加省[XVI.53]			
	夏制定国内法律，改革历法[154]						
	11月起程往西班牙[103]						
45	恺撒第四次任独裁官；第四次任执政官		3月17日。恺撒败庞培党人于蒙大[XIV.104]				
44	恺撒回罗马，第五次任独裁官，第五次任执政官		绥克斯都·庞培在西班牙从事秘密活动[XVI.83]	恺撒重建迦太基[VIII.（上）136]			
	反对恺撒的阴谋[111]						
	2月15日恺撒公开拒绝王冠[109]；计划远征帕提亚[110]						
	3月15日恺撒遇刺（100—）[117]						
	屋大维回罗马，与安敦尼发生争执[XV.9—21]						
	人民会议任命安敦尼为山南高卢、山外高卢总督[30]						
	屋大维暂时投效元老院[47]						
43	第四次内战（—42）安敦尼围攻狄·布鲁图于穆提那[49]；				喀西约与布鲁图在希腊筹集金钱与军队[XV.77—79；XVI.57—58]	喀西约进攻罗得斯[XVI.65—73]；在亚细亚征收十年赋税[74]	
	屋大维与两执政官（赫喜阿						

	斯与蓬萨）前往营救，败安敦尼，两执政官战死［65，67—71］						
	8月屋大维强迫元老院宣布他为执政官［88—99］						
	屋大维与安敦尼和解［80—81］						
	狄·布鲁图战退出逃						
	11月后三头同盟成立［XVI.2,3］			狄·布鲁图在高卢被杀［XV.98］			
	宣布公敌［6—51］；西塞罗被杀（102—）［19—20］						
42	屋大维回意大利，没收土地［XVII.12—13］	绥克斯都·庞培占领西西里［XVI.85］			10月屋大维与安敦尼大败喀西约与布鲁图于腓力比，喀西约和布鲁图自杀［XVI.110—113；128—130］		
					三巨头瓜分罗马政权［XVII.3］		
41	第五次内战（—40）：屋大维围攻琉喜阿斯·安敦尼于培鲁西亚［XVII.30—44］					安敦尼在小亚，征收九年赋税，遇克娄巴特拉于塔苏斯［XVII.4—8］	冬安敦尼至亚历山大里亚［XVII.10—11］
40	10月勃隆度辛协定：三头重新瓜分罗马政权［64，65］	绥克斯都·庞培截断罗马海上粮运［XVII.63］					帕提亚人侵入叙利亚、巴勒斯坦及小亚
	罗马饥荒，人民要求与绥克斯都·庞培议						

	和［67，68］						
39	春安敦尼、屋大维与绥克斯都·庞培订立协定［69—73］						罗马人战胜帕提亚人，帕提亚人退到幼发拉底河以东
38		第六次内战（—36）：绥克斯都·庞培大败屋大维海军于麦散那海峡［81—87］					
37	春屋大维与安敦尼订立他林敦协定［93，94］						
36	屋大维被授予终身保民官之职［132］	8月屋大维再发动对庞培的进攻，败绩［97—99；110—115］					安敦尼远征帕提亚，失败［XVII.133］
		9月庞培败于瑙罗卡斯［118—121］，逃出西西里［122］					
		雷必达企图占领西西里，被夺去兵权［123—126］					
		屋大维军队兵变，要求土地与金钱［128，129］					
35					屋大维侵略爱阿彼得人［X.16—24］	绥·庞培逃至小亚［XVII.133］，被安敦尼部将泰提阿斯打败后，被杀［143，144］	
34					屋大维侵略达尔马西亚［25—28］	安敦尼侵入亚美尼亚	

33	屋大维第二次任执政官			菩卡斯死（50—），毛利泰尼亚并入罗马		安敦尼和克娄巴特拉在以弗所度冬	
32	屋大维政变：向克娄巴特拉宣战				安敦尼和克娄巴特拉在雅典度冬		
31	屋大维连任执政官（—23）			第七次内战（—30）：阿格里巴袭击麦托那			
30	屋大维第四次任执政官			屋大维在伊壁鲁斯登陆；9月2日败安敦尼于亚克兴。			屋大维由叙利亚至埃及；安敦尼（82—）与克娄巴特拉（51—）自杀；罗马改埃及为行省

附录二 译名对照表

A

Abala 阿巴拉

Abrupolis 阿布鲁玻里

Abydus 阿卑多斯

Acarnania 阿开那尼亚

Acerrae（或acera） 阿撤拉

Achaeans 亚加亚人

Achaia 亚加亚

Achillas 阿基拉斯

Achilles 阿溪里

Acholla 阿科拉

Acilius 阿西略

Acropolis 阿克罗波利（卫城）

Actium 亚克兴

Adana 阿达那

Adramytteans 阿德拉密丁人

Adramyttium 阿德拉密丁

Adriatic sea 亚得里亚海

Adrumetum 阿德鲁密敦

Aeacus 伊阿卡斯

Aeculanum 爱库兰浓

Aedui 爱杜伊人

Aeetes 伊挨特

Aegean sea 爱琴海

Aegestus 爱吉斯都

Aegina 厄基那（岛）

Aemilianus 伊密连那斯

Aemilius 伊密利阿斯

Aenaria 伊那里亚（岛）

Aeneas 伊尼阿斯

Aenus 伊纳斯

Aeolian is. 伊奥利亚群岛

Aeolians 伊奥利亚人

Aeolis 伊奥利斯

Aequi 厄魁人

Aesculapius 挨斯叩雷彼（医药神）

Aesepus 伊塞配斯（河）

Aesernia 爱塞尼亚

Aesis 伊西斯（河）

Aetolians 挨托利亚人

Afranius 阿夫累尼阿斯

Africa 阿非利加

Africans 阿非利加人

Africanus 阿非利加那（阿非利加的征服者）

Agamemnon 阿伽门浓

Agari 阿加里人

Agathocles 阿加托克利

Agema 阿哲玛

Agrianes 阿格里安人

Agricola 阿古利可拉

Agrippa 阿格里巴

Agron 阿格朗

Ahenobarbus 阿希诺巴包斯

Ajax 阿查克斯

Alba 亚尔巴

Albanians 阿尔巴人；阿尔巴尼亚人

Albenses 亚尔班人

Albinovanus 阿尔拜诺发那斯

Albinus 阿尔拜那斯

Alcaeus 阿尔西阿斯

Alcetas 阿尔西塔

Alesia 阿莱细亚

Alexander 亚历山大

Alexandreschata 亚历山大德勒卡达

Alexandria 亚历山大里亚

Alexandropolis 亚历山德罗琉里

Allienus 阿利那斯

Allobroges 阿罗布罗基人

Alor 阿洛尔（河）

Alps 阿尔卑斯山脉

Amastris 阿马斯特里斯

Amatius 阿马提阿斯

Amazons 阿马森人

Ambo 安波

Ambracia 安布里喜阿

Amisus 阿密苏斯

Ammon 阿蒙（神）

Ammonii 阿谟尼伊人

Amnius 阿姆尼阿斯（河）

Amphilochia 安非罗基亚

Amphipolis 安菲玻里

Amulius 阿穆略

Amynander 阿密南德

Amyntas 阿明塔斯

Anagnia 阿那格尼亚

Ancharius 安查里阿斯

Anchises 安基西斯

Ancona 安科那

Ancus 安卡斯

Anda 安达

Andriace 安得里阿斯

Andriscus 安德利斯卡斯

Androcottus 安得罗卡塔斯

Andronicus 安得罗尼卡

Andros 安得罗斯

Anicius 安尼喜阿斯

Anio 阿尼俄（河）

Annalis 安那利斯

Anthesterion 安提斯特里昂月（花月；雅典历八月）

Anticragus 安提克拉格斯

Antigonus 安提哥那斯

Antioch或Antiochus 安提阿

Antiochia 安提阿基亚

Antiochis 安提阿基斯

Antipater 安蒂帕特

Antistius 安提斯提阿斯

Antium 安提昂

Antius 安替阿斯

Antony或Antonius 安敦尼

Antwap 安特渥普

Antyllus 安提拉斯

Apama 阿巴玛

Apamea 阿巴密亚

Apennines 亚平宁山脉

Aphrodite 阿富罗底

Apion 阿彼翁

Apollo 阿波罗

Apollonia 阿波罗尼亚

Apollodorus 阿波罗多拉斯

Apollophanes 阿波罗菲尼斯

Aponius 阿波尼阿斯

Appian 阿庇安

Appius 阿彼阿斯

Apsar 阿普赛尔

Apsarus 阿普萨鲁斯（河）

Apsus 阿普萨斯（河）

Apuleius 阿彪利阿

Apulia 亚浦利亚

Aquila 阿揆拉Aquileia 阿揆雷雅

Aquilius 阿揆略

Aquinus 阿揆那斯

Aquitania 阿奎丹

Arabio 阿拉比俄

Arabs 阿拉伯人

Arachotae 或 Arachotes 阿拉科特人

Aradian或Aradii 阿拉德人

Aradus 阿拉德

Araxes 阿拉克西斯（河）

Arcadians 阿卡狄亚人

Arcathias 阿卡提阿斯

Archegetes 阿基哲特（阿波罗雕像）

Archelaus 阿基拉斯

Ardea 阿狄亚

Ardiaei或Ardei 阿狄伊人

Areacidae 阿累西底人

Aretas 阿累塔

Arethusa 阿勒杜萨

Arevaci 阿利瓦西人

Arganthonius 阿贡多尼阿斯

Argeadae 亚基底族

Argo 亚哥

Argonauts 亚哥远征队

Argos 亚哥斯

Ariarathes 阿里阿累西斯

Aricia 阿里西亚

Aridaeus 阿里底阿斯

Ariminum 阿里密浓

Ariobarzanes 阿里俄巴赞尼斯

Ariovistus 阿利俄维斯塔

Aristandrus 亚里斯坦德鲁斯

Aristarchus 阿里斯塔库斯

Aristides 阿里斯泰德

Aristion 阿里斯兴

Aristo 亚里斯托

Aristobulus 亚里斯多布拉斯

Aristonicus 亚里斯多尼卡

Armenia 亚美尼亚

Arpaia 阿巴亚

Arpi 阿壁

Arretium 阿利兴

Arrianus 阿里安那斯

Arsa 阿萨

Arsaces 阿萨斯

Arsinoe 阿星诺伊

Artapates 阿塔巴特

Artaphernes 阿塔菲尼斯

Artaxata 阿塔克赛塔

Artaxias 阿塔薛阿斯

Artemidorus 阿提密多鲁斯

Artemis 阿提密斯

Artemisium 阿提密喜安

Arthetaurus 阿提塔鲁斯

Artoces 阿多西斯

Aruntius 阿伦提阿斯

Arupini 阿鲁彼尼人

Asander 阿桑德

Asasis 阿萨西斯

Ascanius 阿斯卡尼阿斯

Asclepiodotus 阿斯克利彼奥多图

Asculum 阿斯库伦

Asellio 阿塞利奥

Asellus 阿塞拉斯

Asia 亚细亚

Asiaticus 亚细亚提古（亚细亚的征服者）

Asinius 阿西尼阿斯

Aspis 阿斯彼斯

Asprenas 阿斯普累那斯

Assyria 亚述

Astacus 阿斯塔卡斯

Astapa 阿斯塔巴

Astapians 阿斯塔巴人

Asyla 阿西拉

Atabyrius 阿塔拜里阿斯（山）

Ateius 阿泰阿斯

Atella 阿梯拉

Atellaei 阿梯拉人

Aterius 阿特利阿斯

Athamania 阿塔马尼亚

Athamanes 或 Athamanians 阿塔马尼亚人

Athenio 雅典尼俄

Athens 雅典

Atilius 阿提略

Atintani 阿丁坦尼人

Atlas 阿特拉斯

Atrapos 阿特拉波斯

Atreus 阿特里阿斯

Attalus 阿塔拉斯

Attica 亚狄迦

Attidius 阿提狄阿斯

Attius 阿提阿斯

Audax 奥达克斯

Aufidus 奥非都斯（河）

Augustus 奥古斯都

Aulonia 奥罗尼亚

Aulus 奥拉斯

Aurelia 奥勒利亚

Aurelius 奥理略

Ausonia 奥索尼亚

Autarienses 奥塔利恩斯人

Auterieus 奥塔利阿斯

Autolycus 奥多利卡

Autronius 奥特罗尼阿斯

Avarus 阿瓦鲁斯

Avendeatae 阿文狄阿提人

Aventine mount 亚芬丁山

Aventinus 亚文丁那斯

Axinium 阿克西尼昂

Azov 亚速海

B

Babylon 巴比伦

Bacchus 巴卡斯

Bactria 巴克特里亚（即大夏）

Baebius 培比阿斯

Baecor 培科尔

Baetica 比提卡

Baetis 比提斯

Baeturia 贝都里亚

Bagoas 巴哥阿斯

Bagradas 巴格拉达（河）

Baiae 培宜

Balarus 巴拉鲁斯

Balbinus 巴尔宾那斯

Balbus 巴尔保斯

Balearic Is. 巴利阿利群岛

Bano 班诺

Barathrum Magnum 或 Great Pit 大低地平原

Barba 巴尔巴

Barbatius 巴佩提阿斯

Barbula 巴布拉

Barca 巴卡

Basilidae 巴西利第人

Basillus 巴西拉斯

Bassus 巴苏斯

Bastarnae 巴斯塔尼人

Bastitani 巴斯提泰尼人

Bathiatae 巴西阿提人

Bebrycia 培布里西亚

Belgae 比尔格人

Belgida 比尔基达

Beliot 培利奥特

Belli 培尔利人

Beneventum 贝尼温敦

Berenice 柏累奈斯

Berrhoea 培何伊

Bessi 培西人

Bestia 培斯提亚

Bibulus 毕布拉斯

Biesius 俾西阿斯

Bithya 俾泰亚

Bithyas 俾泰亚斯（河）

Bithynia 俾泰尼亚

Bithynicus 俾泰尼卡斯

Bithys 俾泰斯

Bituitus 毕都伊塔斯

Blastophoenicians 布拉斯多腓尼基人

Blatius 布拉提阿斯

Blitor 布利托

Bocchus 菩卡斯

Boetia 彼奥提亚

Boii 波伊人

Bomilcar 蓬密尔卡

Bononia 菩诺尼亚

Bosporus 博斯波鲁斯

Bostar 波斯塔

Bovanum 菩维浓

Bovilae 菩维利

Bracari 布拉卡里人

Brahmins 婆罗门

Brennus 布林那斯

Briges 布利基人

Britain 不列颠

Britomaris 布列多马里斯

Britons 不列颠人

Britores 布列多里斯

Brundusium 勃隆度辛

Bruttians 勃罗丁人

Bruttium 勃罗丁

Bruttius 勃罗提阿斯

Brutus 布鲁图

Bryant 布赖安特

Bucolianus 巴科连那斯

Buteo 布提奥

Byrsa 柏萨

Byzantium 拜占庭

C

Cabira 卡比拉

Caecilius 西西利阿斯

Caedcius 西德西阿斯

Caelius 西利阿斯

Caepio 西彼俄

Caesar 恺撒

Caesarus 西塞鲁斯

Caesennius 塞森尼阿斯

Caesetius 西塞提阿斯

Caieta 卡伊大

Caius或Gaius 盖约

Calaguris 卡雷加里斯

Calatia 卡拉提亚

Calatis 卡拉提斯

Calenus（复数Caleni） 卡雷那斯

Cales 开来斯

Calidius 卡利狄阿斯

Callaici 卡雷西人

Callias 卡利阿斯

Callidromus 卡利德罗马斯

Calliope 卡利奥普

Callipolis 卡利玻里

Calor 卡洛尔（河）

Calpurnia 卡尔柏尼亚

Calpurnius 卡尔浦纽斯

Calvinus 喀尔文那斯

Calvisius 喀尔维西阿斯

Calycadnus 卡利卡德那斯

Cambaei 康培伊人

Cameria 卡美里亚

Camillus 卡密拉斯

Campania 坎佩尼亚

Campus Martius 马斯广场

Candidus 康提都

Cannae 坎尼

Cannutius 卡纽提阿斯

Cantabrians 或 Cantabri 坎塔布里人

Canuleius 卡纽利阿

Canusia 卡纽西亚

Canusium 卡纽新

Capetus 加彼都斯

Capito 卡必托

Capitoe 卡皮托

Cappadocia 卡巴多西亚

Capua 加普亚

Capys 加彼斯

Caraunius 卡拉尼阿斯

Caravis 卡拉维斯

Carbo 卡波

Carchedon 卡契顿

Cardia 卡狄亚

Caria 开利亚

Carinas 卡赖那斯

Carisius 卡利西阿斯

Carmona或Carmone 卡谟那

Carni 卡尼人

Carpessus 卡彼萨斯

Carpetania 卡彼坦尼亚

Carpetani 卡彼坦尼亚人

Carrhae 卡里

Carsuleius 卡苏略斯

Cartereia 卡特里亚

Carus 卡鲁斯

Carthage 迦太基

Carthaginians 迦太基人

Carthago Spartagena或New Carthage 新迦太基

Carthalo 卡泰罗

Casca 卡斯卡

Casilinum 卡西利浓

Casium 卡新

Caspian sea 里海

Cassader 凯山得

Cassius 喀西约

Castabala 卡斯塔巴拉

Castax 卡斯塔克斯

Castolo或Castulo 卡斯多罗

Castor 卡斯托

Catiline 喀提林

Cato 伽图

Catulus 卡塔拉斯

Cauca 考卡

Caucaei 考卡人

Caucaenus 考西那斯

Caucasus 高加索山

Caudine pass 考狄昂山峡

Caudium 考狄昂

Caunii 考那斯人

Caunus 考那斯

Cea 西阿（岛）

Celaenae（即Apama） 塞利尼（即阿巴玛）

Celtiberians 克勒特 - 伊伯里亚人

Celts 克勒特人

Celtus 塞尔都斯

Censorinus 孙索里那斯

Centenius 孙特尼阿斯

Ceos 西俄斯

Cephalenia 塞法伦尼亚

Ceraunian Mts. 塞劳尼安山脉

Ceraunus 塞劳那斯

Ceres 西利兹（大母神）

Cestius 塞斯提阿斯

Cethegus 塞提加斯

Chaeronea 喀罗尼亚

Chalcedon 卡尔西顿

Chalcideans 卡尔西斯人

Chalcis 卡尔西斯

Chaldae 迦勒底

Chalybes 查利培斯人

Chaonia 查俄尼亚

Charis 查里斯

Charybdis 卡利波提斯

Chersonesus 刻索尼苏斯

Chios 开俄斯

Chotene 绰特尼

Choteneans 绰特尼人

Chrestus 克累斯都（“善良的”）

Cicero 西塞罗

Cilicia 西里西亚

Cilla 西拉

Cillo 西罗

Cimber 西姆柏

Cimbri 西姆布赖人

Cimmerians 西密利亚人

Cinambri 西那姆布赖人

Cineas 西尼阿斯

Cinna 秦那

Cirrha 瑟哈

Cirta 瑟塔

Cisalpine Gaul 山南高卢

Claudia 克劳狄亚

Claudius 克劳狄

Clazomenae 克雷佐门尼

Cleemporus 克利姆博鲁斯

Cleisthenes 克利斯提尼

Cleopatra 克娄巴特拉

Clodius 克罗狄

Cloelius 克罗略

Cluentius 克吕恩提阿斯

Clupea 克鲁彼亚

Clusian 克鲁新人

Clusium 克鲁新

Cnaeus或Gnaeus 尼阿斯

Cnidus 奈达斯

Cnossus 诺萨斯

Cocceius 科克西犹斯

Coccynus 科克塞那斯地角

Cocles 科克利斯

Coele-Syria 西利 - 叙利亚

Coelian gate 科埃连门（罗马）

Colchians 科尔基斯人

Colchis 科尔基斯

Colenda 科林达

Colline gate 科林门（罗马）

Comana 科马那

Cominius 康密尼阿斯

Commagene 科马基尼

Commageneans 科马基尼人

Complanium 康普兰尼昂

Complega 康普累加

Conistorgis 康尼斯多基斯

Connoba 康诺巴

Connoneus 康诺尼阿斯

Consentia 康孙提亚

Coponius 科波尼阿斯

Coralli 科拉利人

Corax 科拉克斯

Corcyra 科西拉

Corcyreans 科西拉人

Corduba 科都巴

Corfinium 科斐尼昂

Corinth 科林斯

Coriolanus 科利俄雷那斯

Cornelia 科尼利亚

Cornelius （复数 Cornelii） 科尼利阿斯

Cornificius 科尼非喜阿斯

Cornutus 科纽都

Corpilae 科彼利

Corpilaes 科彼利人

Corsica 科西嘉

Coruncanius 科伦卡尼阿斯

Corvinus 科维那斯

Cos 寇斯（岛）

Cosconius 科斯康尼阿斯

Cossyra 科西拉（岛）

Cothon 科敦

Cotta 科塔

Cragus （Craggy） 克拉格斯（多岩石的）

Crassus 克拉苏

Crastinus 克拉斯提那斯

Craterus 克拉特拉斯

Cremona 克利摩那

Crenides 克累奈德

Crete 克里特

Creticus 克累提卡（“克里特的征服者”）

Creusa 克利攸萨

Crispinus 克利斯品那斯

Crispus 克利斯巴斯

Critias 克利提阿斯

Critonius 克利多尼阿斯

Crixus 克利苏

Croesus 克利苏斯

Croton 克罗吞

Culleo 卡利奥

Cuma 或 Cyme 或 Cumae 丘米

Cunei 丘尼伊人

Curio 库里奥

Curius 库里阿斯

Cyclades 西克拉底斯群岛

Cyclops 塞克洛普斯（独眼巨人）

Cydonia 西顿尼亚

Cynoscephalae 星诺塞法利（即狗头山）

Cyprus 塞浦路斯（岛）

Cypsella 塞浦细拉

Cyrene 塞勒尼

Cyrenaica 塞勒内伊卡

Cyris 西利斯

Cyrtus 塞尔都（河）

Cyrus 居鲁士

Cyzicenes 塞西卡斯人

Cyzicenus 塞西息那斯

Cyzicus 塞西卡斯

D

Dacamas 或 Dacamus 达卡马斯

Dacia 达西亚

Daesitiatae 达西梯塔人

Dahae 达希人

Dalmatia 达尔马西亚

Damasippus 达马西配斯

Damagoras 达马哥拉斯

Danube 多瑙河

Daortho 达奥托

Dardani 达达尼人

Dardanus 达达那斯

Darius 大流士

Darsii 达西伊人

Dasius 达修斯

Dassaro 达塞罗

Dassaretii 达塞累底人

Datus 达都斯

Daunia 多尼亚

Daunii 多尼亚人

Decimus 狄西摩斯

Decidius 狄西提阿斯

Decius 狄西阿

Deiotarus 狄奥泰鲁斯

Delium 第力安

Delminium 得尔密尼昂

Delos 提洛斯岛

Delphi 特尔斐

Demeter 狄密特

Demetrias 狄密特利阿

Demetrius 狄密多留

Demochares 德摩卡利斯

Democritus 德谟克里都

Demosthenes 德谟斯提尼

Dentatus 顿泰塔斯

Derbani 得尔巴尼人

Derby 得尔俾

Diana 岱雅那

Dicaearchia 代西阿尔基亚

Didius 狄第阿斯

Dido 代多

Didyma 提提马

Diegyles 或 Diegylis 提挨基利斯

Dindymus 丁狄马斯（山）

Dio 戴奥

Diocles 戴奥克利

Didot 提多

Diodotus 戴奥多图

Diodorus 戴奥多拉斯

Diogenes 戴奥哲尼斯

Diomedes 戴奥密德

Dionyìus 戴奥尼素

Dionysopolis 戴奥尼索玻里

Diophanes 戴奥芬尼斯

Dioscuri 戴奥斯叩里（兄弟）

Dioscurias 戴奥斯叩里阿斯

Ditalco 狄塔尔科

Dolabella 多拉培拉

Dolcatae 多尔卡提人

Dolopes或Dolopians 多罗彼人

Domitius 多密提阿斯

Doriscus 多利斯卡斯

Dorpat 多尔巴特

Dorso 多尔索

Douro或Duero 杜罗河

Dorylaus 多利劳

Drabescus（-iscus） 德拉毕斯卡

Dromichaetes 德罗密基特

Drusus 德鲁苏

Durius 都流斯河

Dyme 岱米

Dyrrachium 提累基阿姆

Dyrrachus 提累卡斯

E

Ebro 挨布罗（河）

Echinades 挨金那提斯（群岛）

Edessa 伊得萨

Egestus 厄基斯都

Egnatus （复数Egnatii）厄格那都

Egnatius 厄格那提阿斯

Egypt 埃及

Elaea或Elea 埃利亚

Elatea或Elateia 伊拉提亚

Elerta 伊利尔塔

Eleusis 埃琉西斯

Elymais 挨利马伊斯

Emporiae 延波利亚

Emporte 延波特

Emporium（即Emporia Punica） 延波利昂

Encheleus 恩基利阿斯

Enchelees 恩基利阿斯人

Endorus 恩多鲁斯

Eneti 伊尼梯人

Enipeus 伊尼比阿斯河

Epaminondas 伊巴密浓达

Epaphroditus 挨巴夫罗代塔斯（“维纳斯神所爱的人”）

Ephesus 以弗所

Epicurus 伊壁鸠鲁

Epicydes 伊壁塞底

Epidamnus 伊庇丹努

Epidaurus 挨彼道鲁斯

Epiphanea 或 Epiphaneia 伊壁芬尼亚

Epirus 伊壁鲁斯

Erasistratus 厄刺息斯特拉图

Erennius 挨累尼阿斯

Eridanus 挨利丹那斯河（即波河）

Eriphus 伊利福斯

Erisane 或 Erisana 挨里山那

Erythea 厄立特

Erythrae 厄立特里

Escadia 爱斯卡底亚

Esquiline forum 挨斯揆林广场

Ethiopia 埃塞俄比亚

Etna 挨特那

Etruria 伊达拉里亚

Etruscans 伊达拉里亚人

Euboea 优卑亚（岛）

Eudorus 攸多鲁斯

Euergetes 攸厄吉特（“施恩者”）

Eumachus 攸马库斯

Eumenes 攸美尼斯

Eupator 攸巴托

Eupatoria 攸巴多利亚

Eupatra 攸巴特拉

Euphrates 幼发拉底河

Euripides 攸里披底

Euripus 攸里配斯

Europe 欧罗巴

Eurydice 或 Euridice 攸里狄斯

Euryleon 攸里利昂

F

Faberius 法柏里阿斯

Fabius （复数 Fabii） 非比阿

Fabricius 非布利西阿

Faesulae 腓萨利

Falerinus 法利那斯（山）

Fango 方哥

Fannius 方尼阿斯

Faunus 福那斯

Faustulus 福斯都拉斯

Faustus 福斯都

Faventia 法文提亚

Favonius 法佛尼阿斯

Felix 非力克斯

Festus 腓斯塔斯

Figulus 费圭拉斯

Fimbria 费姆布里亚

Firmum 非尔蒙

Flaccus 夫拉卡斯

Flaminius 夫雷密尼阿斯

Flamininus 夫雷密奈那斯

Flamma 夫雷马

Flavius 弗拉维

Florus 夫罗拉斯

Forum Gallorum 福卢姆 - 加罗卢姆平原

Fregellae 夫累基利

Frentani 夫林泰奈人

Fronto 夫隆托

Fufius 福飞阿斯

Fulginium 福尔贞尼昂

Fulvia 福尔维亚

Fulvio 福尔维奥

Fulvius 福尔维阿斯

Furius 福里阿斯

Furnius 福尼阿斯

G

Gabii 加俾爱

Gabinius （复数 Gabini） 加宾尼阿斯

Gades （Cadiz） 卡迪斯

Gaetulia 加都利亚

Gala 加拉

Galatea 加拉提亚

Galatia 或 Calatia 加拉西亚

Galba 加尔巴

Gallius 加利阿斯

Gallograecians （即 Galatians） 加罗格里西亚人（即加拉西亚人）

Gams 或 Cains 盖约

Ganga （或 Gangites） 干加河（或干基特河）

Garganus 加尔干诺山

Garray 加累

Gaul 高卢

Gauls 高卢人

Gaza 伽萨

Gelleius 基利阿斯

Gemella 基密拉

Genthius 贞修斯

Germans 日耳曼人

Geronia 基罗尼亚

Geta 基塔

Getae 基提人

Gilbert 吉尔柏特

Glaber 格拉柏

Glanis 格兰尼斯（河）

Glaphyra 格拉菲拉

Glaucia 格劳西亚

Glintidiones 格林提狄翁人

Gnaeus （Cnaeus） 尼阿斯

Gomphi 刚菲

Gordiene 哥狄尼

Gordius 哥狄阿斯

Gottingen 格丁根

Gracchus 革拉古

Granicus 革拉奈卡斯

Granius 格拉尼阿斯

Greeks 希腊人

Grumentum 格罗门敦

Grypus 格利配斯（钩鼻子）

Gulussa 加鲁萨

Gutta 加塔

H

Hadrian 哈得良

Hadrumetum 哈德鲁密敦

Haemus 黑马斯山

Halys 哈利斯河

Hamilcar 哈密尔卡

Hannibal 汉尼拔

Hanno 汉诺

Harpalus 哈巴拉斯

Harpessus 哈柏苏斯（河）

Hasdrubal 哈士多路巴

Haterius 哈特略

Hebrew 希伯来人

Hebrus 希伯鲁斯

Hecatompylos 赫卡敦派娄斯

Hegesianactes 或 Hegesianax 黑哲西阿那克斯

Heitland 海特兰

Helenus 赫勒那斯

Heliodorus 希利俄多拉斯

Hellespont 赫勒斯滂

Hellespontines 赫勒斯滂人

Helvetia 赫尔维提亚

Helvetii 赫尔维提亚人

Helvius 赫尔维阿斯

Hemiolia （复数 hemiolii） 希密俄利亚轻船

Heniochi 赫尼奥基人

Hephaestion 赫腓斯提翁

Hera 希拉

Heraclea 赫拉克里亚

Heraclides 赫拉克莱德

Heraea 赫里亚

Hercules 赫丘利

Herdonia 赫多尼亚

Herius 希里阿斯

Hermocrates 赫摩克拉底

Hermus 赫马斯河

Herod 赫罗德

Hiempsal 海恩普萨尔

Hiera 亥厄拉（岛）

Hiero 海挨罗

Hieronymus 海挨翁尼马斯

Himilco 海密尔科

Hippagreta 希巴格累塔

Hippasini 希巴西尼人

Hippo 希波

Hippocrates 希波克拉底

Hipponium 希波尼昂

Hirpini 赫彼奈人

Hirtius 赫喜阿斯

Hispania （即 Spain） 西斯班尼亚（即西班牙）

Hispanus 西斯班那斯

Hither Gaul （即Cisalpine Gaul） 近高卢（即山南高卢）

Homer 荷马

Horace 荷拉斯

Horatius （复数 Horatii） 荷累喜阿斯

Hortensia 霍腾西亚

Hortensius 霍腾秀斯

Hostilius 霍斯提略

Hydrus （或 Hydruntum） 海德鲁斯（或海德塔姆）

Hypaepa 海彼巴

Hypaepeni 海彼巴

Hypsaeus 希普萨斯

Hyrcania 赫卡尼亚

Hyrcani （或 Hyrcanians） 赫卡尼亚人

Hyria 希里亚

Hystaspus 或 Hystaspes 希斯塔斯配斯

I

Iapydes 或 Iapudes 爱阿彼得人

Iapygia 爱阿彼基亚

Iassus 爱阿苏斯

Iazyges 爱阿西基斯人

Iberians 伊伯里亚人

Iberus 伊伯鲁斯河

Icileus 或 Icelius 爱斯略

Icus 或 Icos 伊科斯（岛）

Ida 伊达（山）

Idumaea 伊都密亚

Ilerda 伊利尔塔

Ilium 伊利昂

Illyria 伊利里亚

Illyrians 伊利里亚人

Illyrius 伊利里阿斯

Ilurgis （即 Ilurgia） 伊鲁基亚

Ilus 或 Iulus 爱拉斯或朱拉斯（即朱理亚族的始祖）

India 印度

Indians 印度人

Indibilis 英狄比利斯

Indus 印度（河）

Intercatia 英特卡提亚

Intercatii 英特卡提亚人

Interfruini 或 Interphruini 因特夫罗尼人

Io 爱娥

Ionia 爱奥尼亚

Ionian sea 爱奥尼亚海

Ionius 爱奥尼阿斯

Ipsus 伊普苏斯

Isauria 爱骚利亚

Isaurians 爱骚利亚人

Isauricus 爱骚利卡

Ischia 伊斯基亚

Isis 爱西斯（女神）

Issa 伊萨

Issii 伊萨人

Ister （Danube） 伊斯特河（多瑙河）

Istri（即 Istrians） 伊斯特赖人

Istrus 伊斯特鲁斯

Italians 意大利人

Italica 意大利卡

Italy 意大利

Itucca 伊都卡

Ituraea 伊都里亚

J

Janiculum hill 雅尼库隆山（即圣山）

Jason 哲生

Jerusalem 耶路撒冷

Jews 犹太人

Jove （即 Jupiter） 犹夫（即朱比特）

Juba 朱巴

Jugera 犹吉拉（罗马亩）

Jugurtha 朱古达

Julia 朱理阿

Julius 朱理亚

Junius 朱尼阿斯

Juno 朱诺

Jupiter 朱比特

K

Keil 开尔

Kertsch 刻赤

L

Labeo 拉比欧

Labienus 雷宾那斯

Lacedaemon 拉西第梦

Lacedaemonians 拉西第梦人（即斯巴达人）

Lacinian 拉西尼昂地角

Laconia 拉哥尼亚

Laelius 利略

Laena 利那

Laetorius 利多琉

Laevinus 利维那斯

Lafrenius 拉夫里尼阿斯

Lagidae 拉基底

Lagus 拉加斯

Lamponius 拉姆蓬尼阿斯

Lampsacus 拉姆普萨卡斯

Lanassa 或 Lania 拉那萨

Lanuvium 拉努维阿姆

Laodice 雷俄狄斯

Laodicea 雷俄狄西亚

Laodiceans 雷俄狄西亚人

Laomedon 雷俄密敦

Largus 拉格斯

Larinates 拉利安人

Larinum 拉利安

Larissa 拉利萨

Laronius 拉罗尼阿斯

Lasthenes 拉斯提尼

Laterensis 雷特林西斯

Latins 拉丁人

Latona 拉图那

Laurentum 劳林敦

Lauro 劳罗

Lavinia 拉文尼阿

Lavinium 拉文尼阿姆

Lavinius 拉文尼阿斯河

Lebanon 黎巴嫩

Leipzig 莱比锡

Lemnos 雷姆诺斯

Lentulus 林都拉斯

Leonidas 利奥尼达

Leontini 林地尼人

Lepidus 雷必达

Leptis 雷普提斯

Lersa 勒萨

Lethe 利提河

Leuco 琉科

Leucopetra 琉科彼特拉

Leucosyri （即 Lencosyrians） 琉科西里人

Leuctra 琉克特拉

Libanus 利班那斯（山）

Libo 利波

Liburni 利布尼人

Libya 利比亚

Libyssa 利比萨

Libyssus 利比苏斯河

Licinius 李锡尼

Ligarius （复数 Ligarii） 利加利阿斯

Liguria 利格里亚

Lilybaeum 利利俾

Lipara 利帕拉

Liris 利里斯（河）

Lissus 利苏斯

Litenno 利田诺

Liternus 利特那斯（河）

Livius 或 Livy 李维

Locha 罗卡

Lochaeans 罗卡人

Locri 罗克里

Lollius 罗利阿斯

Longus 隆加斯

Loryma 罗利马

Lucca 路加

Lucania 琉卡尼亚

Lucilius 琉西略

Lucius 琉喜阿斯

Lucretius 琉克利喜阿斯

Lucullus 琉卡拉斯

Lupercal 琉柏卡斯节日（牧人节）

Lupercus 琉柏卡斯

Lupioe 卢比伊

Lupus 琉巴斯

Lusitania 吕息坦尼亚

Lusones 卢孙尼斯人

Lutatius 琉塔提阿斯

Lutia 卢提亚

Lutus 卢都斯

Lycia 吕西亚

Lycomedes 莱康米德

Lycus 吕卡斯（河）

Lyman 来曼

Lysias 莱西亚

Lysimachaens 莱西马基亚人

Lysimacheia 莱西马基亚

Lysimacheum 莱西马基昂

Lysimachus 莱西马库斯

M

Macedonia 马其顿

Macedonians 马其顿人

Macedonicus 马其顿尼卡（马其顿的征服者）

Machares 马查里斯

Maecenas 密西那斯

Maedus 密都斯

Maedi 密都斯人

Maeotis 密奥提斯（湖）

Magadates 马加达特

Magdalses 马格达尔西斯

Magi （Magus 的复数） 马格（祆教僧侣）

Magius 马基阿斯

Magnesia 马格尼西亚

Magnopolis 马格诺玻里

Mago 马哥

Maharbal 马哈拔

Mai 马伊

Malia 马利亚

Maliac （或 Malian） gulf 马利亚湾

Mallius 马利阿斯

Mallus 马拉斯

Malta 马耳他

Maltese 马耳他人

Mamercus 马麦卡斯

Mamertines 马麦丁人（马斯的子孙）

Mancaeus 曼西阿斯

Mancinus 曼西那斯

Manilius 曼尼略

Manius 曼尼阿斯

Manlius 曼利阿斯

Marathon 马拉松

Marcellinus 马喜利那斯

Marcellus 马塞拉斯

Marcia 马西亚

Marcius 马喜阿斯

Marcus 马可

Mareotis 马里俄提斯

Marius 马略

Marmaridae 马马利底人

Maronea 马罗尼亚

Marrucini 马鲁西奈人

Mars 马斯（战神）

Marsi 即 Marsians 马尔西人

Marsus 马苏斯

Marthama 马塔马

Martian legion 马斯军团

Marullus 马鲁拉斯

Masinissa 马西尼萨

Massathes 马萨西斯

Massilia （即 Marseilles） 马塞利亚（即马赛）

Massylii 或 Massylians 马西利亚人

Mastanabal 马斯泰那巴

Mauritania 毛利泰尼亚

Maurusia 毛鲁西亚

Maximus 马克西马斯

Mazaca 马萨卡

Medes 米提人

Media 米提

Mediterranean sea 地中海

Megabyzus 麦加培扎斯

Megalopolis 麦加罗玻里

Megara 麦加拉

Melas 墨拉斯（湾）

Memmius 梅密阿斯

Menander 米南德

Menas 米那斯

Mendelssohn 门得尔松

Mendis 门提斯

Menecrates 门尼克拉底

Menenius 麦尼纽斯

Menippus 美尼巴斯

Menodorus 美诺多鲁斯

Menophanes 美诺芬尼斯

Meromenni 美罗门尼人

Merula 美鲁拉

Mesembria 美新布里亚

Mesopotamia 美索不达米亚（即两河流域）

Mesopolis 麦索玻里

Mesotulus （或 Mesotylus） 麦索塔拉斯

Messala 美塞拉

Messana 麦散那

Messenia 美塞尼亚

Metapontum 麦达蓬坦

Metaurus 密塔拉斯

Metellus 梅特拉斯

Methone 麦托那

Metrophanes 麦特罗芬尼斯

Metropolis 麦索玻里

Metulians 美都隆人

Metulum 或 Metulus 美都隆

Micipsa 密西普萨

Micythio 密西西俄

Micylio 密西利俄

Miletus 米利都

Milo 迈罗

Milonius 密罗尼阿斯

Mina 米那（亚狄迦货币）

Mindius 明狄阿斯

Minerva 密纳瓦

Minius 密尼阿斯（河）

Minturnae 明特尼

Minturnians 明特尼人

Minucius 密纽喜阿斯

Minurus 密纽鲁斯

Mithraas 米特拉阿斯

Mithridates 米特拉达梯

Mithridatis 米特拉达蒂斯

Mithrobarzanes 密特罗巴赞尼斯

Mitylenians 密提林人

Mnaseas 那西阿斯

Modena 摩得那

Moentini 麦恩提尼人

Moesia 密西亚（在欧洲）

Molistomus 摩利斯多马斯

Molossi 或 Molossians 摩罗西人

Monima 谟尼玛

Mons sacer 圣山

Moors 摩尔人

Mopsuestia 谟普苏斯提亚

Mucia 谟西亚

Mucius 谟西阿斯

Mummius 麦密阿斯

Munatius 麦那提阿斯

Munda 蒙大

Murcinus 麦西那斯

Murcus 麦可

Murena 麦利那

Murray 麦累

Mutilus 穆提拉斯

Mutina 穆提那

Myconius （即 Mount Myconium） 迈康尼阿斯山

Mylae 迈利

Myndus 门都斯

Mynnio 门尼俄

Myonnesus 迈昂尼苏斯

Myra 迈拉

Myreans 迈拉人

Mytoan Sea 密多安海

Mysia 密西亚（在亚洲）

N

Nabataeans 那巴提安人

Nabis 内比斯

Narbonensian Gaul 那旁 - 高卢

Narce 纳尔斯

Naresii 内累西人

Nasica 那西卡

Nasidius 那西狄阿斯

Naso 那索

Nauck 瑙克

Naulochus,即 Maulcchi 瑙罗卡斯

Naxians 那克索斯人

Naxos 那克索斯（岛）

Neapolis 尼亚玻里

Nemanis 尼马尼斯

Nemesis 内美西斯

Nemetorius 尼密多雷

Nemus 尼摩斯

Neoptolemus 尼奥托勒马斯

Nepheris 内菲里斯

Nepos 尼波斯

Neptune 内普敦（海神）

Nergobriga 内哥布利加

Nergobriges 内哥布利加人

Nero 尼禄

Nervii 纳尔维爱人

Nibilior 诺比利奥

Nicaea 或 Nicea 尼西亚

Nicander 奈康得

Nicanor 尼卡诺尔

Nicator 尼卡托

Nicatorium 尼卡托里昂

Nicephorium 尼斯福里昂

Nicias 尼西阿斯

Nicola 尼古拉

Nicomedes 尼科美德

Nicomedia 尼科米底亚

Nicopolis 尼科玻里

Nile 尼罗（河）

Nimis 尼密斯（河）

Nobilior 诺比利奥

Nola 诺拉

Nonius 诺尼阿斯

Norba 诺巴

Norbanus 诺尼那斯

Norici 诺利康人

Noricum 诺利康

Noverca 诺维卡

Novum Comum （Como） 新康谟

Nuceria 努塞里亚

Nudus 纳达斯

Numa 纽马

Numantia 纽曼细阿

Numidia 努米底亚

Numitor 努米托

Numitorius 努米托里阿斯

Nymphaeum 尼姆斐安（地角）

Nyssa 尼萨

O

Obolcola 奥波尔科拉

Ocile 奥西尔

Ocilis 奥西利斯

Octavia 屋大维亚

Octavian 或 Octavius 屋大维

Octavianus 屋大维那斯

Odessus 奥得苏斯

Oenoandians 厄南底亚人

Oenomaus 恩诺美阿斯

Ofella 俄飞拉

Ofillius 俄飞利阿斯

Olcaba 奥尔卡巴

Olophernes 俄罗芬尼斯

Olthaces 奥尔塔西斯

Olympiad 奥林匹亚四年纪

Olympias 奥林匹亚斯

Olympic games 奥林匹亚赛会

Olympus 奥林普斯（山）

Onobala 俄诺巴拉（河）

Onomarchus 俄诺马库斯

Opimius 俄彼密阿斯

Oppius 俄彼阿斯

Orchomenus 奥科美那斯

Orestea 或 Orestias 俄累斯提亚

Orestilla 俄累斯提拉

Oricum 俄利康

Orodes 俄罗德斯

Oroeses 或 Orozes 奥累西斯

Oropus 俄罗巴斯

Oroscopa 奥罗斯科巴

Orsini 俄细尼

Orsabaris 俄萨巴里斯

Orso 奥索

Ostia 奥斯提亚

Oxathres 俄克萨特里

Oxthracae 奥克色雷西

Oxyaei 俄克西伊人

Oxydracae 俄克西德拉西人

Oxynta 俄克孙塔

P

Pacuvius 巴叩维阿斯

Padus 巴都斯河（即波河）

Paeon （或 Pannonius） 培翁（或巴诺尼阿斯）

Paeones 培翁尼人（即巴诺尼亚人）

Paetus 培都斯

Palaestenians 培利斯特尼亚人

Palarii 巴拉伊人

Palatine 帕拉丁（山）

Palestine 巴勒斯坦

Pallacotta 巴拉科塔（河）

Palladium 巴拉狄昂

Pallantia 巴兰提亚

Pallantians 或 Pallatines 巴兰提亚人

Palmyra 巴尔迈拉

Palmyreans 巴尔迈拉人

Paloeis 巴利伊斯

Palus 巴卢斯

Palusium 巴卢新

Pamphylia 旁菲利亚

Panares 潘那里斯

Pandusa 班达萨

Pannonia 巴诺尼亚

Pannonius 巴诺尼阿斯

Pansa 蓬萨

Panticapaeum 蓬提卡彼昂

Paphlagonia 巴夫拉哥尼亚

Paphlagonians 巴夫拉哥尼亚人

Papias 培彼阿斯

Papirius 巴彼利阿斯

Papius 巴比阿斯

Papus 巴配斯

Parium 或 Parius 巴利阿斯

Parma 巴马

Parmesius 巴密西阿斯

Partheni 巴提尼

Parthia 帕提亚（即安息）

Parthians 帕提亚人（即安息人）

Partho 巴托

Parthus 帕修斯

Pasargada 巴萨加提

Patara 巴塔拉

Patiscus 巴提斯卡

Patrae （Patras） 培特利

Paulus 鲍鲁斯

Pauly-Wissowa 保利 - 威索瓦

Pausimachus 保西马库斯

Pedius 培狄阿斯

Peducaeus 培都西阿斯

Peithagoras 培泰哥拉斯

Peligni 彼利格奈人

Pella 培拉

Pelopidas 佩洛庇达

Peloponnesus 伯罗奔尼撒

Pelorus 培罗拉斯（地角）

Pelusium 巴鲁新

Peparethus 培巴累修斯（岛）

Peraea 培利阿

Perdiccas 帕迪卡斯

Pergamenians 或 Pergameans 帕加玛人

Pergamus 或 Pergamos 帕加玛

Pericles 伯里克利

Perinthus 培林修斯

Perpenna 柏彭那

Perrhaebi 培希比人

Perrhaebus 培希巴斯

Persephone 柏塞芬尼

Perseus 柏修斯

Persia 波斯

Perthoneatae 柏托尼提人

Perusia 培鲁西亚

Pessinus 培新那斯

Petilia 培提利亚

Petilius 培提略

Petreius 培特利阿斯

Petronius 培特罗尼阿斯

Petrus 彼特拉斯

Phaecasium 菲卡修姆

Phameas 法密阿斯

Phanagoria 法那哥利亚

Pharnaces 法那西斯

Pharsalus 法萨鲁

Pharus 法鲁斯（岛）

Phaseli 法塞利（船）

Phila 菲拉

Philadelphus 菲列得尔福斯

Philemon 腓力门

Philetaesus 腓利特鲁斯

Philip 腓力

Philippus 腓力普斯

“Philippic” “腓力匹克”

Philccharis 法罗查里斯

Philoctetes 法罗克提提斯

Philometor 斐罗密托

Philonidas 斐罗尼达

Philopator 斐罗巴托

Philopoemen 斐罗彼门

Philotimus 斐罗提马斯

Phocaea 佛西亚

Phocians 佛西斯人

Phocis 佛西斯

Phoenicia 腓尼基

Phoenicians 腓尼基人

Phoenix 非尼克斯

Photius 福提阿斯

Phraates 夫雷阿特

Phrygia 福里基亚

Phrygians 福里基亚人

Phrygius 福里基阿斯（河）

Picentines 匹塞浓人

Picenum 匹塞浓

Pictor 彼克托

Pinarius 彼那里阿斯

Pindarus 平达鲁斯

Pinnes 派恩斯

Piraeus 庇里犹斯

Pisidia 彼西底亚

Pisidians 彼西底亚人

Pisistratus 庇西斯特拉图

Piso 派索

Pistoria 庇斯多利亚

Pitane 彼坦尼

Pithagoras 毕德哥拉斯

Pithecusa 彼得卡萨（岛）

Pius 庇护

Placentia 普拉孙喜阿

Plancus 普隆卡

Plataea 普拉提亚

Plato 柏拉图

Plautius 普劳提阿斯

Pleminius 普雷密尼阿斯

Plenius 或 Plinius 或 Pliny 普林尼

Plestine marshes 普雷斯丁沼泽地

Plotius 普罗喜阿斯

Plutarch 普鲁塔克

Pluto 普鲁图

Poediculi 波狄库利人

Polemon 波利蒙

Polemocratia 波利谟克拉提亚

Poliorketes 波利奥克特

Pollio 波利俄

Pollux 波拉克

Polybius 波里比阿

Polyphemus 波利非马斯

Polyxenidas 波利塞奈达

Pompaean mountain 庞培山

Pompeia 庞培娅

Pompeii 庞沛依

Pompeiopolis 庞培奥玻里

Pompilius 潘彼略

Pompeius 或 Pompey 庞培

Pomponius 庞波尼阿斯

Pontic sea 本都海（即黑海）

Pontifex Maximus 最高僧侣

Pontilius 蓬提利阿斯

Pontius 蓬提阿斯

Pontus 本都

Popaedius 波彼狄阿斯

Popilius 波彼略

Porcia 波喜阿

Porcius 波喜阿斯

Porphyrogenitus 波菲罗真尼都

Poseidon 波赛顿

Poseni 波森尼人

Postumius 波斯都密阿斯

Pothinus 波提那斯

Pozzuoli （Puteoli） 浦祖俄利（浦祖俄利）

Praeneste 普勒尼斯特

Praenestine 或 Praenestians 普勒尼斯特人

Presentaeus 普累森提阿斯

Priam 普赖阿姆

Procas 普罗卡斯

Proconnesus 普罗科尼撒

Prometheus 普罗米修斯

Promona 普罗摩那

Propertius 普罗柏提阿斯

Propontis 普罗蓬提斯

Proserpina 普罗瑟彼那

Protopachium 普罗托巴基昂

Prusias 普鲁西亚

Prygius 普利基阿斯（河）

Ptolemy 托勒密

Publicola 巴布利科拉

Publius 巴布利阿斯

Pulcher 浦尔彻

Punicus 布匿卡斯

Puteoli 浦泰俄利

Pydna 彼得那

Pygmalion 彼格美利翁

Pylus 或 Pylos 派娄斯

Pyrenees 比里尼斯山脉

Pyrissaei 彼利西伊人

Pyrrhus 皮洛斯

Pythian temples 彼提亚神庙

Q

Quintia 昆提亚

Quintilis 昆提利斯月（罗马旧历第五月）

Quintius 昆提阿斯

Quirinal,hill 魁里那尔山

R

Ravenna 拉文那

Rebilus 累比拉斯

Regillus 累基拉斯

Remus 勒莫

Restio 累斯肖

Rhaetia 利喜阿

Rhaeti 或 Rhaetians 利喜阿人

Rhascupolis 累斯卡玻里

Rhascus 累斯卡斯

Rhea 利阿

Rheginus 利基那斯

Rhegium （Reggio） 利吉姆（勒格俄）

Rhesus 勒苏斯

Rhetogenes 勒多真尼

Rhine r. 莱茵河

Rhodes 罗得斯

Rhodians 罗得斯人

Rhodoguna 罗多瓜那

Rhodope 罗多彼山

Rhoeteum 累提安

Rhone r. 隆河

Rhyndacus 林达卡斯河

Romans 罗马人

Rome 罗马

Romulus 罗慕路

Roscius 罗喜阿斯

Roxana 罗克塞那

Rubicon r. 鲁比孔（河）

Rubrius 卢布里阿斯

Rufus 鲁福斯

Ruga 卢加

Rullus 鲁拉斯

Rutilius 卢提略

Rutuli 卢都利人

S

Sabines 萨宾人

Sabinus 萨宾那斯

Saburra 萨布拉

Sacriportus 萨克利波都

Saguntines 萨干坦人

Saguntum 萨干坦

Salapia 萨拉彼亚

Salassi 萨拉西人

Salassus 萨拉苏斯

Salernum 萨勒浓

Salinator 萨利内托

Sallustius 萨拉斯提阿斯（即萨拉斯特）

Salona 萨罗那

Salvidienus 萨尔维丁那斯

Salvius 萨尔维阿斯

Salyi 萨利伊人

Samaria 撒马利亚

Samaritans 撒马利亚人

Sambuca 萨谟布卡（一种攻城机械）

Samnites 萨谟尼安人

Samnium 萨谟尼安

Samothrace 萨摩色雷斯

Sanga 桑加

Sangarius 桑加利阿斯（河）

Sapaeans 萨彼亚人

Sardinia 撒丁尼亚

Sardis 萨第斯

Sarmatians 萨马提亚人

Sarpedon 萨彼敦

Sarpedonium 萨彼敦尼昂

Sarus 萨鲁斯（河）

Scaurus 斯卡鲁斯

Schweighaüser 什威克豪塞

Schwartz 什发兹

Scipio 西庇阿

Scodra 斯科德拉

Scorba 斯科罗巴（山）

Scordisci 斯科狄西人

Scordiscus 斯科狄斯卡

Scotius 斯科提阿斯（山）

Scribonia 斯克利波尼亚

Scribonius 斯克利波尼阿斯

Scylacium 西拉新（山）

Scylla 西拉

Scyllaeum 西利阿姆（地角）

Scythia 西徐亚

Scythians 西徐亚人（即大月氏人）

Sedetania 西底坦尼亚

Segeda 塞吉达

Segedians 塞吉达人

Segesta 塞吉斯泰

Segestani 塞吉斯泰人

Seguntia 塞恭提亚

Selene 塞利尼

Seleucia 塞留西亚

Seleucidae 塞留西王室

Seleucis 塞留西斯

Seleucus 塞留古

Sempronia 塞姆普罗尼亚

Sempronius 塞姆普罗尼阿斯

Sena （或 Siena） 塞那

Senones 塞诺尼斯

Sentia （或 Setinum） 孙提亚

Septimius 塞普提摩斯

Serapio 塞累彼俄

Sergius 塞基阿斯

Serranus 塞拉那斯

Serrium 塞里阿姆（山）

Sertorius 塞多留

Servilia 塞尔维利亚

Servilianus 塞维连那斯

Servilius 塞维利阿

Servilla 塞维拉

Servius 塞维阿

Sesterces 塞斯退斯（罗马货币）

Sestius 塞斯提阿斯

Sestus （或 Sestos） 塞斯都斯

Setium（或 Setia） 塞提亚

Setovia 塞托维亚

Sextilius 塞克斯提略

Sextius 绥克斯提阿斯

Sextus 绥克斯都

Sibyl 西俾尔（女巫）

Sibylline 西俾尔

Sicily 西西里

Sicoris 西科里斯

Sicyon 西息温

Sidetae 西德提人

Sidicini 西狄星尼人

Sidonians 西顿人

Sigambri 西加姆布来人

Silanus 西拉那斯

Silvia 西尔维亚

Silvius 西尔维阿斯

Sinope 息诺普

Sinorex 息诺累克斯

Sinti 辛提人

Sintricus 星特利卡

Sipuntum 西彭敦

Sipus 西配斯

Sipylus 西彼拉斯（山）

Sisenna 西升那

Sisina 西息那

Sittius 西替阿斯

Smyrna 士麦拿

Sobadacus 索巴达卡

Socrates 苏格拉底

Sogdiana 索格狄安那（即粟特）

Sogdiani 索格狄安那人（即粟特人）

Soli 索利

Sophene 索芬尼

Sophocles 索福克利

Sophonisba 索福尼斯巴

Soria 索里亚

Sossius 索西阿斯

Soter 索特（保护者）

Sotera 索特拉

Spain 西班牙

Spartacus 斯巴达克

Spartagena （Spartaria） 斯巴达真那（斯巴达利亚）

Spinther 斯宾特

Spoletium 斯波雷敦

Sporades 斯波拉底斯群岛

Spurius 斯柏里阿斯

Staberius 斯塔伯里阿

Stabiae 斯塔比伊

Stabias 斯泰比阿斯

Staius 斯泰阿斯

Statilius 斯泰提利阿斯

Stephanus 斯泰法那斯

Strassburg 斯特拉斯堡

Stratius 斯特拉提阿斯

Strato 斯特拉图

Stratonice 斯特拉顿尼斯

Stratonicea 斯特拉顿尼西亚

Strongyle （Stromboli） 斯特龙基利（斯特隆波里）

Strymon 斯特赖梦（河）

Stylis 斯提利斯

Suba 苏巴

Suburra 苏布拉（街）

Sucro 苏克罗

Suessa 粟萨

Suetonius 斯韦托尼阿斯

Suevi 苏挨维人

Suidas 修伊达斯

Sulla 苏拉

Sulpicius 萨尔彼喜阿斯

Surrentum 萨林敦

Sutrium 苏特利昂

Synodium 西诺丁

Syphax 西法克斯

Syra 叙拉

Syracuse 叙拉古

Syria 叙利亚

Syrtes 叙尔特（河）

T

Taenarum 塔纳隆（地角）

Tagus 塔加斯（河）

Talabriga 塔拉布利加

Talaura （或 Talauri） 塔劳拉

Talent 他连特（希腊币制）

Tanais （the Don） 泰内伊斯河（顿河）

Tanginus 坦吉那斯

Tantalus 坦塔拉斯

Tapyri 塔彼里人

Taras 塔拉斯（河）

Tarentum 他林敦

Tarpeian Rock 塔彼安崖

Tarpeius 塔彼阿斯

Tarpeia 塔彼亚

Tarquinius 塔魁尼阿斯

Tarracina 塔拉西那

Tarsus 塔苏斯

Tartessus 他提萨斯

Tatius 塔喜阿斯

Taulantii 或 Taulantians 道兰底人

Taulas 道拉斯

Taurasia 道拉西亚

Taureas 道累阿斯

Tauri 或 Taurian 道里安人

Taurisci 道利西人

Tauromenium （Taormina） 塔罗明尼昂

Tauromenians 塔罗明尼昂人

Taurus 道拉斯

Taxiles 泰克西利斯

Teanum 替隆

Tectosagi 泰克托萨基人

Tegea 提吉亚

Teichius 特基阿斯

Telamon 泰拉梦

Telesinus 泰雷星那斯

Tellus 泰拉斯

Telmissus 泰尔密苏斯

Tempe 腾皮谷

Tenchteri （或 Tencteri） 顿克特里人

Tenus （或 Tenos） 提诺斯（岛）

Terentius 特林提阿斯

Tergestum 特吉斯敦

Termantia 特曼提亚

Termantines 特曼提亚人

Termes 特尔密斯

Terponus 特波那斯

Terracina 特拉星那

Testimus 泰斯提马斯

Teubner 他普纳

Teutones （或 Teutoni） 条顿人

Thais 泰伊斯

Thapsus 塔普萨斯

Thasus 塔索斯（岛）

Thebes 底比斯

Thebans 底比斯人

Themiscyra 地米西拉

Themistocles 地米斯托克利

Theodore 狄奥多

Theodorus 提奥多鲁斯

Theodosia 狄奥多西亚

Theodotus 狄奥多图

Theophilus 狄奥斐拉斯

Theos （即 Deus） 狄奥斯（“神圣的”）

Thermodon 德摩敦（河）

Thesmophori 德斯摩福赖

Thermopylae 德摩比利

Thermus 德谟斯

Thespiae 特斯匹伊

Thespians 特斯匹伊人

Thesprotia 帖斯普罗提亚

Thessalians 帖撒利人

Thessalonica 帖撒罗尼加

Thessaly 帖撒利

Thetis 西提斯

Thoas 托阿斯

Tholus （或 Tholon） 托隆

Thon 托恩

Thoranius 托连尼阿斯

Thorax 托拉克斯

Thorius （Spurius） 托里阿斯（斯柏里阿斯）

Thrace 色雷斯

Thracians 色雷斯人

Thrasimenus 特拉西美诺（湖）

Thucydides 修昔底德

Thuranius 图连尼阿斯

Thurii 条立爱

Thurini 条立爱人

Thyatira 推雅底拉

Tiber 台伯（河）

Tiberius 提比略

Tibullus 提巴拉斯

Tibur 提布尔

Ticinus 提塞那斯

Tigranes 提格累尼斯

Tigranocerta 提格累诺塞塔

Tigris 底格里斯（河）

Tigurini 提加里尼人

Tillius 提利阿斯

Timarchus 提马库斯

Timotheus 提谟修斯

Tisaeum 提塞昂

Tisia 提西亚

Tisienus 提西那斯

Titinius 提丁尼阿斯

Titius 泰提阿斯

Titthi 提蒂人

Titus 泰塔斯

Tolenus 托林那（河）

Tolistoboii 托利斯托波伊人

Torquatus 托夸都

Tracheotae （或 Trachcia） 特拉基亚人

Trajan 图拉真

Tralles 特拉利斯

Trallians 特拉利斯人

Transalpine Gaul 山外高卢（即那旁高卢）

Trebatius 特累巴提阿斯

Trebia 特利比亚（河）

Trebonius 特累邦尼阿斯

Triarius 特里阿里斯阿

Triballi 特利巴利人

Triballus 特利巴拉斯

Tribola 特里波拉

Tricorii 特利科利人

Trirarius 特利拉略

Trocmi 特罗克密人

Troy （或 Ilium） 特洛耶（或伊利昂）

Trypho （或 Diodotus） 特赖福

Tuditanus 图狄塔那斯

Tullius 图利阿

Tunis 突尼斯

Turbuletae （或 Turbuletes） 突布利提人

Turditania 土狄坦尼亚

Turnus 图那斯

Turpilius 图比略

Turulius 图鲁略

Tuscan Is. 塔斯康群岛

Tyndaris 丁达里斯

Tyre 泰尔（或译推罗）

Tyrrhenians （或 Etruscans） 第勒尼安人（或伊达拉里亚人）

Tysca 泰斯卡

U

Ulysses （即 Odysseus） 奥得修斯

Umbria 安布里亚

Uritanus 攸利坦那斯

Ursinus 攸西那斯

Usipites 攸西彼提人

Utica 乌提卡

V

Vacca 发卡

Vaccaei 发克西伊人

Vaccenses 发卡人

Valeria 发勒利亚

Valerius 发利略

Varinius 发利尼阿斯

Varius 发里阿斯

Varro 发罗

Varus 发禄

Vatinius 发提尼阿斯

Veii 维爱

Venafrum 维那夫鲁姆

Ventidius 文提狄阿斯

Venus 维纳斯

Venusia 维努西亚

Venusini 维努西亚人

Vercingetorix 维新哲托里克斯

Vergil 维吉尔

Vermina 维密那

Versus 维苏斯

Vespasian 苇柏芗

Vesta 维斯塔

Vestal virgin 维斯塔神庙女祭司

Vestini 维斯提奈人

Vesuvius 维苏威山

Vetilius 维提略

Vettius 维提阿斯

Vettones 维顿尼人

Vetulinus 维都利那斯

Veturia 维都利亚

Veturius 维都利阿斯

Vetus 维都斯

Via Sacra 圣路

Vibo 维波

Vidacilius 维达西略

Viereck 维尔利克

Vinius 维纽斯

Virginius 维基尼阿斯

Viriathus 维里阿修斯

Volas 佛拉斯

Volcatius 佛尔卡提阿斯

Volsci 服尔细人

Volumnia 佛拉姆尼亚

Volusius 佛鲁西阿斯

Vulcan 发尔康

Vulso 发尔索

Vulturcius 发尔特喜阿斯

W

White 怀特

Wright 赖特

X

Xanthians 桑萨斯人

Xanthippus 桑西巴斯

Xanthus 桑萨斯

Xenophanes 谢诺芬尼斯

Xerxes 泽尔士

Xiphares 西法里斯

Y

Yoke 轭门

Z

Zacynthus 萨星修斯

Zama 撒马

Zela 西拉

Zenobius 芝诺比阿斯

Zeuxis 修克西斯

Zorus 索鲁斯

Zygactes 西加克兹河

附录三 索引

二画

人民会议：表决革拉古的土地法，XIII.10以下；执政官主持的，XIII.98；保民官主持的，XV.31；部落会议，XIII.100；XVI.92；森都里亚会议，XVI.59；XV.30；XVI.92（注1）。

十人委员：咨询西俾尔圣书，VII.56；审查安敦尼的行为，XV.82；分配金钱给士兵，XV.86。

丁达里斯：（西西里一城市）XVII.105；被阿格里巴攻陷，XVII.109,116。

丁狄马斯山：（在塞西卡斯）XII.75,76。

三画

三人委员会：分配公地，XIII.9,13,18以下。

三头同盟：前三头同盟，XIV.9；后三头同盟，XVI.2以下；宣布公敌，XVI.8以下；三头同盟变为暴君政治，XVII.39；操纵一切政权，XVII.95。

土地法：李锡尼的，XIII.8；提比略·革拉古的，XIII.9以下；通过，XIII.12；斯柏里阿斯·托里阿斯的，XIII.27；阿彪利阿·萨特尼阿

斯的，XIII.29。

土狄坦尼亚：（在西班牙）VI.16,55,61。

士麦拿：（小亚西岸城市）XI.2,29。

大法官：城市大法官，XII.6；大法官主持人民会议，XIII.28；人民杀害大法官，XIII.54；执政官不在时，大法官召集元老院，XIII.88；苏拉规定做大法官的资格，XIII.100；斯巴达克战争时期，无大法官候选人，XIII.118；城市大法官不得离罗马，XV.2；城市大法官地位高于其他大法官，XIV.112；过继儿子必须在大法官面前批准，XV.14。

大低地平原：（在阿非利加）VIII.（上）109。

大流士：（米提国王）XII.106，117。

大流士：（希斯塔斯配斯之子）XII.112，115。

大流士：（米特拉达梯之子）XII.108，117。

大流士：（法那西斯之子）XVII.75。

门尼克拉底：（绥克斯都·庞培部下的舰队长官）XVII.81—83。

门尼俄：（士麦拿人）阴谋反对米特拉达梯，XII.48。

门都斯：（开利亚海滨一市镇）XVI.65以下。

门都斯：（一个岛屿）XVII.7。

门提斯：（安提阿的部将）XI.33。

干加河或干基特河：（在色雷斯）XVI.106。

马萨卡：（卡巴多西亚一市镇）XII.115。

马塞利亚（今马赛）：VI.40；XIV.47；马塞利亚人在特尔斐神庙致祭，II.（VIII）1。

马萨西斯：（努米底亚王公）VIII.（上） 44。

马尔西人：（拉丁姆附近一民族）XIII.39，50，52；关于他们的谚语，XIII.46。

马加达特：提格累尼斯的将军，XI.48以下。

马可：被宣布为公敌，XVI.43。

马可：布鲁图的部将巴布拉买为奴隶，后为执政官，XVI.49。

马西尼萨：马西利亚人国王之子，VIII.（上）10；在迦太基受教育，VIII.（上）10，37；随哈士多路巴至西班牙，VI.25，27；倒向罗马人一边，VI.37；支援在西班牙的罗马人，VI.46；逃出哈士多路巴的阴谋，自己准备一支军队，VIII.（上）10—12；将计就计，VIII.（上）13；与罗马人联盟，和西法克斯作战，VIII.（上）14—28；从罗马人手中取得其祖先的王国及西法克斯的王国，VIII.（上）32；进攻汉尼拔，VIII.（上）37，41—48；侵略迦太基领土，VIII.（上）67—70；败迦太基人，VIII.（上）71以下；死亡，VIII.（上）105；其诸子，同上；其孙朱古达，VI.89；其外孙哈士多路巴，VIII.（上）93。

马西尼萨：（努米底亚国王）XVI.54。

马西利亚人：（阿非利加一民族）VIII.（上）10，25以上。

马利亚：（西班牙一市镇）VI.77。

马利亚湾：（在德摩比利与泰俄提斯之间）IX.（VIII）。

马利阿斯，盖约：喀提林同谋者之一，XIV.2。

马麦丁人：（意为战神马斯的子孙）西西里海峡旁一民族，III.（IX）1。

马苏斯：雷俄狄西亚的卫兵长官，XVI.62。

马拉斯：（西里西亚一市镇）XII.96。

马拉松战役：VII.39。

马其顿：为伊密利阿斯·鲍鲁斯所征服，IX.（XIX）；为米特拉达梯所征服，XII.35；被苏拉占领，XII.41；为伊利里亚诸部落所侵扰，X.5；XII.55；XVII.75；马可·布鲁图的行省，X.13；XV.2，63；XVI.57以下，75；给予安敦尼，XV.8；XVI.57；民穷财尽，XVI.117。

马其顿人：突然被逐出罗马，IX.（XI）9；布鲁图训练马其顿人为军队，XV.79；XVI.75；马其顿帝国，序10。

马其顿尼卡，塞斯提阿斯：自焚于培鲁西亚，XVII.49。

马罗尼亚：（叙利亚一市镇）XI.57；（色雷斯一市镇）XVI.87以下。

马查里斯：（米特拉达梯之子）XII.67，78，83，102，113。

马哈拔：（汉尼拔的部将）VII.10以下，20以下。

马略，盖约：VIII.（下）（IV），（V）；IV.（I）2；X.4；XII.51，60；在其第六任执政官时期内，使梅特拉斯被流放，XIII.29—31；在同盟战中为卢提略部将，XIII.40以下，43以下，46；想从苏拉手中夺取指挥米特拉达梯战争的兵权，XIII.55；为苏拉战败，被宣布为公敌，XIIII.58，60；逃往阿非利加，XIII.61以下；回国，与秦那联合，进军罗马，XIII.67—71；屠杀政敌，XIII.71—74；在第七任执政官期内死亡，XIII.75。

马略：（前者过继的儿子）与父同被宣布为公敌，XIII.60；逃往阿非利加， XIII.62。

马略：老马略之侄，XIII.87；为执政官，被苏拉打败，同上；被围于普勒尼斯特后，派人往罗马去杀其政敌，XIII.88；企图逃跑，未成功，XIII.90；自杀，XIII.94。

马略·格累提狄安那斯：秦那党人，XIII.65。

马基阿斯：塞多留的党人，XII.68，72。

马格：（祆教僧侣）对塞留古的说话，XI.58；XIV.154。

马格尼西亚：（在帖撒利）XII.29；在密德河上，XII.21，61；IX.（VIII）。

马格诺玻里：（本都一城市），XII.115。

马格达尔西斯：菩卡斯的朋友，VIII.（下）（V）。

马哥：哈密尔卡之子，汉尼拔的兄弟，VII.20。

马哥：哈士多路巴的骑兵长官，VIII.（上）15。

马哥：新迦太基市长，VI.19，22。

马斯和密纳氏：焚烧战利品向他们致祭，VIII.（上）133；恺撒祈祷马斯，XIV；68；马斯神庙，离罗马城15斯塔狄亚，XV.41。

马斯军团：XV.45，66以下；XVI.115以下。

马斯泰那巴：马西尼萨之子，VIII.（上）106。

马鲁西奈人：（意大利一民族，在亚得里亚海滨）XIII.39，52。

马喜阿斯，盖：西班牙意大利卡人，VI.66。

马喜阿斯·孙索里那斯：执政官，围攻迦太基，VIII.（上）75，80以下，86，97。

马喜阿斯·孙索里那斯：卡波的追随者，XIII.71，88，90。

马喜阿斯·科利俄雷那斯：II.（II，V）；XIII.1。

马喜阿斯·腓力普斯：劝罗得斯人派遣大使们往罗马，IX.（XIV，XVII）。

马喜阿斯·腓力普斯：大法官，XI.51；其女马西亚为伽图之妻，XIV.99。

马喜阿斯·腓力普斯：屋大维的继父，XV.10，13。

马塞拉斯，克劳狄：V.（IV）（V）；VI.48—50。

马塞拉斯，克劳狄：（执政官，前者的堂兄弟）敌视恺撒，XIV.26，30；把他的宝剑交给庞培，命令他保卫祖国，XIV.31；命令保民官安敦尼和库里奥离开元老院，XIV.33；随庞培至伊壁鲁斯，XIV.37以下。

马塞拉斯，马：执政官，恺撒的敌人，XIV.26。

马塞拉斯：屋大维亚的前夫，XVII.64。

马塞拉斯：前者之子，XVII.73。

四画

元老院：XIII.16,31；非得到其同僚的同意，一个执政官不得单独召开元老院，XIV.11；保民官有权解散，XIV.29；XIV.95，107，115，126；塞多留的元老院，XII.68；迦太基的元老院谴责人民，VIII.（上）35。

元老等级：司法权被剥夺，XIII.22；元老的头颅悬挂在广场讲坛上，XIII.71；马略党的元老被苏拉处死，XIII.94；三百骑士被选入元老院，XIII.100；元老们抬着苏拉遗体至马斯广场，XIII.106；XIV.11，17，18；XII.94；三百元老被处死，XVI.5；元老们 往见屋大维，XVII.130。

开利亚：XI.52；罗马人把它给罗得斯人；不久又收回，XI.44；并入罗马版图，XII.118。

开俄斯：它的大使们，IX.（III）1；米特拉达梯的同盟者，XII.25；米特拉达梯的愤怒，XII.25，46以下；苏拉以为同盟，XII.61；开俄斯岛，XI.22；被腓力攻陷，IX（IV）。

文提狄阿斯：被宣布为公敌后，化装为百人队长，通过意大利，XVI.46；科尼非喜阿斯的部将，XVI.53，55。

文提狄阿斯：（安敦尼的部将）XV.66，80；执政官，XVI.2；支持琉喜阿斯·安敦尼，XVII.31以下，35；投奔安敦尼，XVII.50；被安敦尼派往进攻帕提亚人，XVII.65。

内比斯：（斯巴达的僭主）IX.（VII）。

内美西斯：XIV.90。

内哥布利加：（西班牙一市镇）VI.50。

内累西人：（达尔马西亚一民族）X.16。

内普敦：（海神）西庇阿致祭，VIII.（上）13；屋大维，XVII.98；内普敦在萨摩色雷斯观战，VIII.（上）71；绥克斯都自称为内普敦的儿子，XVII.100；内普敦的儿子提累基阿姆，XIV.39。

内菲里斯：（阿非利加一市镇）VIII.（上）101，108，126。

公敌宣布：首创于苏拉，XIII.95以下；XVI.1；三巨头宣布公敌的原因，XVI.5；宣布公敌命令，XVI.8—11；被宣布为公敌者的人数，XVI.5，17以下；儿童被宣布为公敌，XVI.30；宣布为公敌者的头颅被送给三巨头，XVI.7，11；在讲坛上示众，XVI.15。

公民：鞭打罗马人是非法的，XIV.26；新公民与旧公民间的斗争，XIII.55，64；在法萨鲁之役，恺撒下令，不追逐罗马公民，XIV.80；战后，XIV.130。

公民权：关于公民权，与意大利人发生纠纷，XIII.21以下；同盟战争的原因，XIII.38以下；除琉卡尼亚人与萨谟尼安人外，意大利人都取得公民权，XIII.49，53。

方尼阿斯：（利略的妻弟）与西班牙民族英雄维里阿修斯作战，VI.67。

方尼阿斯，琉：（塞多留派往来特拉达梯的代表）XII.68。

方尼阿斯：（喀西约的部将）XVI.72。

方尼阿斯：被宣布为公敌，XVI.84。

方哥，盖·福飞喜阿斯：屋大维在阿非利加的部将，XVII.26。

太阳神节日：在罗得斯，IX.（XI）3；XVII.116。

月女神庙遭雷击：XIII.78。

日耳曼人：在恺撒的军队里，XIV.64；因挨特那火山爆发而惊慌，XVII.117；他们的国王阿利俄维斯塔，IV.（I）3；（XVI），（XVII）。

夫林泰奈人：（意大利一民族）XIII.39。

夫拉卡斯：（雷必达的部将）VI.81。

夫拉卡斯，福尔维阿斯：战胜克勒特 - 伊伯里亚人，VI.42。

夫拉卡斯，福尔维阿斯：（执政官）围攻加普亚，VII.37；追踪汉尼拔，至罗马，VII.40以下；攻陷加普亚，VII.43。

夫拉卡斯，福尔维阿斯：侵略伊利里亚，X.10；执政官，土地委员会委员，与盖约·革拉古合作，XIII.18，21，34；为保民官，XIII.24以下；被杀，XIII.26。夫拉卡斯，琉·发利略：执政官，被秦那派往亚细亚去进攻米特拉达梯，XII.51；XIII.75；被杀，XII.52。

夫拉卡斯，发利略：被选为摄政官，XIII.98。

夫雷阿特：（帕提亚国王）XI.67以下。

夫雷阿特：（帕提亚国王，星特利卡之子）XII.104，106。

夫雷马：（乌提卡的舰队长官）XIV.46。

夫雷密尼阿斯，盖：执政官，阵亡，VII.8—10，17。

夫雷密奈那斯：罗马将军，IX.（V）；与马其顿王腓力会谈，IX.（VIII）；允许腓力媾和，IX.（IX）；在地峡赛会时，宣布希腊自由，IX.（IX）4；向元老院称赞腓力之子狄密多留，IX.（IX）6；与安提阿商谈和约，XI.2；派遣使团往见普鲁西亚，使普鲁西亚毒死汉尼拔，XI.11。

夫雷密奈那斯，琉·昆提阿斯：（前者的兄弟），IX.（VII）。

夫累基利：（拉丁姆一市镇）III.（IV）1。

比尔格人：IV.（I）4。

比尔基达：（西班牙一市镇）人民烧死元老们于元老院，VI.100。

比里尼斯山脉：（高卢与西班牙的分界线）VI.1，17，28；VII.4；X.4；XVI.2。

比提卡：VI.24。

比提斯河：（在西班牙）VI.71。

贝尼温敦：赫彼奈人的市镇，忠于罗马，VII.36，37；允许以此为士兵们的奖赏，XVI.3。

不列颠：序5；VI.1；恺撒渡海往不列颠，IV.（I）5；XIV.150。

厄立特：（西班牙一市镇）XIV.39。

厄立特里：（爱奥尼亚一市镇）XII.46。

厄刺息斯特拉图：（塞拉古的医生）XI.59—61。

厄格那都：父子被宣布为公敌，XVI.21。

厄格那提阿斯，马略：同盟战争中意大利人的领袖，XIII.40以下，45。

厄基那岛：XVII.7。

厄基斯都：（努米托的儿子），I.（I）2。

厄南底亚人：（小亚桑萨斯附近一民族）XVI.79。

巴塔拉：（桑萨斯的港口）XII.27；XVI.52，81。

巴比伦：XI.45，65；XIV.153；巴比伦尼亚，XI.53；巴比伦人，XI.1。

巴比阿斯·穆提拉斯：（同盟战争中意大利人的将军）XIII.40，42，51。

巴夫拉哥尼亚：（在小亚）XII.17，21，56，68，70，112，114；XIV.71。

巴尔巴：（琉卡拉斯的部将）XII.77。

巴尔迈拉：叙利亚一城市，XVII.9。

巴尔保斯，盖·屋大维：被宣布为公敌，与其子同死，XVI.21。

巴卡斯：（宦官）XII.82。

巴布利阿斯：XVI.51；布鲁图部下的财政官。

巴西拉斯：军团将校，XII.50以下。

巴兰提亚：（在西班牙）VI.55，80，82以下，88。

巴拉伊人：伊利里亚部落，X.10。

巴拉狄昂：（雅典娜的神像）XII.53。

巴拉科塔河：（在亚西里亚）XIV.153。

巴克特里亚人：（即大夏人）XI.55。

巴利阿利群岛：序，5；投石手，VIII.（上）40。

巴利阿斯：（小亚西部一城市）XII.76。

巴托：（伊利里阿斯之女）X.2。巴哥阿斯：XII.10。

巴格拉达河：（在北阿非利加），XIV.45。

巴勒斯坦：（叙利亚一部分）序2；被庞培征服，XI.50；XII.106，118；参阅XII.115，117；XV.78；XVI.59；XVII.7。

巴科连那斯：阴谋杀害恺撒，XIV.113，117。

巴斯塔尼人：（欧洲萨马提亚一部落）IX.（XI）1；XII.15；X.4，22。

巴斯提泰尼人：（西班牙部落）VI.66。

巴佩提阿斯，M.腓力浦：（安敦尼的财政官）XVII.31。

巴彼利阿斯，卡波：（公地分配三委员之一）XIII.18。

巴彼利阿斯·卡波，尼阿斯：（秦那的同僚）XIII.67，69；准备对苏拉作战，XIII.76—78，82；宣布苏拉党人为公敌，XIII.86；第二次任执政官，与苏拉作战，XIII.87，89，90以下；战败，逃往阿非利加，XIII.91以下；在西西里被杀，XIII.96，98。

巴塔拉：（桑萨斯的海港）XII.27；XVI.52，81。

巴提尼人：（伊俄里亚部落）X.2；XVI.88；XVII.75。

巴提斯卡：事后与杀害恺撒的凶手们联合，XIV.119。

巴萨加提：（波斯一市镇）XII.66。

巴诺尼亚：（伊利里亚与多瑙河之间的地区）XII.102；X.1，3，6，14，17，22以下。

天文学：XIV.154。

五画

卡尼人：（伊利里亚部落）X.16。

卡尔西顿：（俾泰尼亚城市）XII.52，71。

卡尔西斯：（优卑亚城市）IX.（VIII）；XI.20，29；XII.31，34，42，45。

卡尔西斯公民：助安提阿反抗罗马，XI.21；被腓力赶出色雷斯海滨，XVI.102。

卡尔西斯：（叙利亚城市）XI.57。

卡尔柏尼亚：（恺撒之妻）XIV.14，116；她的梦，XIV.115。

卡尔浦纽斯·派索：西班牙总督，败于吕息坦尼亚人，VI.56；为执政官，在阿非利加作战，不利，VIII.（上）109，110，113。

卡比拉：（本都市镇）XII.78，79。

卡必托：（被宣布为公敌）XVI.25。

卡皮托：VIII.（上）66；XIII.73；XIV.148；XV.39；元老院讨论战争问题的地点，VIII.（上）75； 人民会议在那里推选保民官，

XIII.15；提比略·革拉古在那里被害，XIII.2，15以下；被焚毁，XIII.83，86；刺杀恺撒的凶手们占领那里，XIV.120，137。

卡巴多西亚：附属于亚历山大，XII.8；一部分称为塞留西斯，臣属于塞留古，XI.55；为米特拉达梯·提斯特所取得，XII.9；脱离本都，XII.9，12；为米特拉达梯·攸巴托取得，XII.12，112；为阿里俄巴赞尼斯取得，XII.60，67，105，114；为罗马行省，XII.105，118；XIV.49；XVII.7。

卡利卡德那斯地角：在西里西亚，XI.39。

卡利阿斯：安敦尼的被解放奴隶，XVII.93。

卡利狄阿斯：XII.65。

卡利玻里：挨托利亚一市镇，XI.21；叙利亚一市镇，XI.57。卡利奥，昆·泰林提阿斯：雷必达的部将，XV.83。

卡利奥普：（帕提亚一市镇），XI.57。

卡西利浓：（坎佩尼亚一殖民地）XV.40；参阅卡纽新条。

卡狄亚：（刻索尼苏斯一市镇）XVI.88。

卡彼萨斯：（西班牙一市镇）VI.2，63。

卡苏略斯：（可能是卡普列那斯）恺撒部将XV.66。

卡拉维斯：（西班牙一市镇）VI.43。

卡拉提亚：（恺撒的殖民地）XV.40。

卡美里亚：（意大利一市镇）XVII.50。

卡斯托：（法那哥利亚人）XII.108,114。

卡斯托和波拉克兄弟神庙：XIII.25,54；XV.41。

卡斯多罗：（西班牙一市镇）VI.16。

卡斯塔巴拉：（西里西亚一市镇）XII.105。

卡斯塔克斯：（西班牙一市镇）VI.32。

卡契顿：（迦太基的建立者）VIII.（上）1。

卡泰罗：（迦太基的副将）VIII.（上）68，74。

卡泰罗：（他林敦长官）VII.49。

卡雷加里斯：（西班牙的要塞）XIII.112。

卡雷那斯：XVI.47。

卡纽提阿斯，提比略：（保民官）引导屋大维入罗马，XV.41；被杀，XVII.49。

卡纽新：（亚浦利亚一市镇）VII.24,26；XIII.84（可能是卡西利浓之误）；XVII.57。

卡密拉斯：II.（VIII）1；被放逐，II.（VIII）2；独裁官，同上；打败高卢人，IV.（I）1；VII.8；XIV.50。

卡密拉斯：（前者之子）IV.（I）2。

卡密拉斯：（高卢酋长）杀狄·布鲁图，XV.98。

卡新：（在埃及）XIV.84,89。

卡赖那斯：（卡波的部将）XIII.87，90，92。

卡赖那斯：XVI.83；XVII.26，112。

卡谟那：（西班牙一市镇）VI.25,27,58。

丘米：（坎佩尼亚一市镇）XI.25。

丘米：XIII.49—104；XVII.81，85。

丘尼伊人：（西班牙一部落）VI.57以下。

汉尼拔：（哈密尔卡·巴卡之子）VI.6；迦太基在西班牙军队的司令官，VI.8；VII.3；对罗马人的刻骨仇恨，VI.9；VII.3；进攻萨干坦，VI.10以下；VII.3；毁灭萨干坦，VI.10以下；越过阿尔卑斯山，VI.13；VII.4；败罗马军于提塞那斯河畔，渡波河，VII.5；再败罗马军于特利比亚河畔，VII.7；特拉西莫诺湖畔之捷，VII.10，11，12；陷入非比阿的圈套中及其逃出，VII.14；求迦太基增援，无结果，VII.16；召其弟哈士多路巴增援，同上；坎尼之捷，VII.19—24；占领培提利亚，VII.29；其势渐衰，VII.30；与马其顿王腓力联盟，IX（I）；VII，31；利用内奸，夺取他林敦，VII.32；从加普亚进军罗马，VII.38；回加普亚，VII.40；过奢侈生活，VII.43；45以下；杀害执政官福尔维阿斯，VII.48；对马赛拉斯的称赞和批评，VII.50；压迫同盟者，VII.54，57；退出意大利，VII.60；回阿非利加，VIII.（上）33；取得休战，VIII.（上）37；与西庇阿会谈，VIII.（上）39；被西庇阿战败，VIII.（上）40以下；准备新军，VIII.（上）47；劝迦太基人接受和约，VIII.（上）55；访问安提阿，XI.4；安提阿拒绝他的忠言，XI.7，14；劝迦太基人与罗马人再战，XI.7；与西 庇阿论将才的谈话，XI.10；死亡，XI.11；毁灭意大利四百城市，VIII.（上）64，134；破坏和约，VII.3,10,54,57以下；他的战术，VII.6，14，18，26，40，51；VIII（上）33。

汉尼拔（别号“砥柱”）：VIII.（上）68。

汉诺：迦太基的骑兵长官，为罗马人所俘虏，VIII.（上）14。

汉诺：在坎尼之役，VII.20；攻陷培提利亚，VII.29；围攻他林敦，VII.33；攻陷条立爱，VII.34；援救加普亚，VII.36；加普亚人交与罗马人，43。

汉诺：被克勒特一伊伯里亚人出卖，VI.31。

汉诺：（鲍密尔卡之子）VIII.（上）24，29，30。

汉诺：（伟大的）VI.4，5，34，49，68。

汉诺：VIII.（上）108。

乌提卡：（阿非利加一城市）VIII.（上）13以下，94；XIV.44以下；为西庇阿所围攻，VIII.（上）16，25；解围，VIII.（上）3；投降罗马人，VIII.（上）75；罗马人指定迦太基一部分领土给它，VIII.（上）135。

皮洛斯：（伊壁鲁斯国王）他林敦人向他求援，III.（VII）3；使他林敦人受严厉的训练，III.（VIII）；III.（X）1，3，4，5；往西西里，III.（XI）；被迦太基人驱逐，III.（XII）1，2；汉尼拔对他的评价，XI.（10）。

他速特：（货币、重量）埃及制，序10；优卑亚制，V.（II）2；VIII.（上）54；XI.38；亚狄迦制，XII.94；银他速特，XI.56；XII.3；金他速特，VIII.（上）127。

他林敦：（南意大利一城市）XI.15；XIV.40；XVII.50，84，92，99，103；汉尼拔夺取他林敦，VII.32，33；罗马恢复他林敦，VII.49；它的港口，VII.34。

他林敦战争：III（VII）。

他提萨斯：（西班牙一市镇）VI.2。

平民：退至圣山，XIII.1；暗藏短剑去投票，XIV.10；与外族的混合，XIV.120；劫夺私人房屋，寻找食物，XVII.34；恺撒对平民的遗赠，XIV.135；三巨头征收平民赋税，XVI.5，96；在广场中投石攻击屋大维，XVII.68。

奴隶：在汉尼拔战争中，元老院解放奴隶，把他们武装起来，VII.27；在米特拉达梯战争中，琉卡拉斯的副将非比阿也这样做，XII.88；一个奴隶为叙利亚王，XI.68；两个奴隶把庇里犹斯出卖给苏拉，XII.31，34；西徐亚奴隶价格每人四德拉克玛，XII.78；奴隶人数众多，使意大利发生危险，XIII.7，9；被宣布为公敌者的奴隶，苏拉授以选举权，XIII.100；奴隶穿着和奴隶主一样的衣服，XIII.120；宣布公敌时，对奴隶主忠实的奴隶；XIII.73；XVI.，22，29，39，51；三巨头惩办出卖奴隶主的奴隶，XVI.29；奴隶冒充为被宣布为公敌

者，XVI.49；奴隶的被解放，XVI.135；在培鲁西亚围城中，琉喜阿斯·安敦尼禁止以食物给奴隶，XVII.35；对奴隶所有权征收人头税，XVII.67；给予绥克斯都·庞培部下的奴隶以自由，XVII.72，131；屋大维把他们送回原主或杀死，XVII.131。

本都：XII.8，78，103，115，XIV.49，87；XVII.133；米特拉达梯，本都王国的建立者，XII.9；以前本都与卡巴多西亚同为一王国，后来才分开，同上；因为本都，庞培举行一次凯旋，XII.116；安敦尼任命大流士为本都王，XVII.75；本都为罗马一行省，XII.121；本都诸民族，序2；本都民族，XII.41，92。

本都海：（或攸克星海即今黑海）序2，4；XII.47，118，119，121；海口，XII.12，17，95，107。

台伯河：（在中意大利）VII.56；XIII.16，67，88；台伯河桥，XV.91。

代执政官：有执政官权力，被派往叙利亚，XI.51；代执政官的头衔继续到他回罗马时为止，XIII.80；XIV.3。

代多：迦太基的建立者，VIII.（上）1。

外事祭司：III.（IV）5。

布拉卡里人：（吕息坦尼亚一民族）VI.72。

布利基人：（提累基阿姆附近一个民族）XIV.39。

布列多马里斯：（高卢人）III.（VI）1；IV.（XI）。

布列多里斯：IV.（XXI）。

布拉斯多腓尼基人：（在赫丘利海峡附近的一个西班牙部落）VI.56。

布拉提阿斯：（萨拉彼亚人）VII.45以下。

布利托：（美索不达米亚总督）XI.53。

布林那斯：（高卢人的国王）IV（III）。

布慝卡斯：（吕息坦尼亚人的将军）VI.56。

布鲁图：（驱逐国王者）XIV.112，119，120。

布鲁图，狄西摩斯·阿尔拜那斯：恺撒任命的骑兵长官以及新旧高卢的总督，XV.98；XIV.48；恺撒遗嘱，指定他为第二继承人，XIV.143；阴谋杀害恺撒，XIV.111，113；占领山南高卢，XV.2；被安敦尼包围在穆提那，XV.49以下；受命为进攻安敦尼的司令官，XV.74，81；为军队所遗弃，XV.97；被俘后遇害，XV.98。

布鲁图，朱尼阿斯：（马可·布鲁图之父）和马略一起被宣布为公敌，XIII.60；被杀，XIV.111。

布鲁图，琉·朱尼阿斯·达马西配斯：（城市大法官）XIII.88，92。

布鲁图，马可·西彼俄：过去是庞培党人，法萨鲁之役以后，投降恺撒，受命为山南高卢总督，XIV.111；城市大法官，被指定为马其顿总督，XIV.112；XV.2；XVI.37；阴谋杀害恺撒，XIV.111以下；被认为是恺撒的儿子，XIV.112；受命管理粮食供应，XV.6；XVI.57；安敦尼设法把俾泰尼亚行省给他，以代替马其顿，XV.8；XVI.57；元老院又把马其顿和伊利里亚给他，XV.63；XVI.58，75；与盖约·安敦尼争夺马其顿，XV.79；XVI.75；被判罪；进攻吕西亚人，攻陷桑萨斯，XVI.65，76—82；在第一次腓力比战役中，攻陷屋大维军营，XVI.110；抚喀西约遗体痛哭，XVI.114；被安敦尼战败，XVI.128；自杀，XVI.131；腓力比战役前，幽灵出现，XVI.134；安敦尼送其遗灰于其母，XVI.135；演说，XIV.122，137以下；XVI.117以下，125；其妻波喜亚，XVI.136。

布鲁图，S.朱尼阿斯：VI.71，73。

发尔康：（冶铁之神）发尔康节日罗马人不作战，VI.45；在培鲁西亚的神庙，XVII.49；培鲁西亚人把这个神作为他们自己的神，同上。

发尔特喜阿斯：克罗吞人，参加喀提林阴谋，XIV.4。

发卡人：（努米底亚一民族）其元老们被梅特拉斯处死，VIII.（下）（III）。

发里阿斯，马：塞多留派他到米特拉达梯那里去，XII.68，76以下。

发里阿斯，昆：保民官，建议制定法律，处罚那些帮助意大利人取得罗马公民权的人，XIII.37。

发利尼阿斯：参阅"发利略，巴"条 。

发利略，琉：军团将校，XI.18。

发利略，巴：（为巴·发利尼阿斯之误）罗马将军，为斯巴达克所战败，XIII.116。

发利略，昆：恺撒任命的撒丁尼亚总督，XIV.40以下。

发利略·科维那斯：在决斗中打败一高卢人，IV（X）；未到法定年龄为执政官，XV.88；III.（I）1，2。

发利略·美塞拉：同盟战争中卢提略的部将，XIII.40。

发克西伊人：（近西班牙一民族）被琉卡拉斯所攻击，VI.51；发克西伊人支援纽曼细阿的战争，VI.80；西庇阿劫掠其领土，VI.87。

发勒利亚：（巴布利科拉之女）II.（V）3。

发提尼阿斯：恺撒的部将，被派往伊利里亚，X.13；以其军队交给布鲁图，XVI.75。

发禄，琉：喀西约任命的罗得斯总督，XVI.74。

发禄：执政官等级的罗马人，被宣布为公敌，误为盗贼被捕，XVI.28。

加尔巴，塞维阿：任命为吕息坦尼亚长官，VI.58—60。

加尔巴，巴布利阿斯·萨尔彼喜阿斯：驻扎在希腊的罗马将军，IX.（III）；第二次渡海往希腊，IX.（IV）；对希腊人的暴政，IX.（VII）。

加尔巴：苏拉的部将，XII.43。

加尔巴，塞维利阿：阴谋杀害恺撒，XIV.113。

加尔干诺山：（在亚浦利亚）（与加尔加鲁河相混）XIII.117。

加拉：（波利非马斯之子）X.2。

加拉西亚民族：X.2；西部有时称为克勒提卡，VI.1；东部，XIV.49；又称为加罗格里西亚，XII.114。

加拉提亚：（波利非马斯之妻）X.2。

加罗格里西亚人或加拉西亚人：XII.114；XI.6；安提阿的同盟者，XI.32；XII.11，17，41，68，112；米特拉达梯用奸计杀害他们的小王公，XII.46；小王公狄奥泰鲁斯，XII.114；另一些人与布鲁图和喀西约联盟，XVI.88；安敦尼要求他们纳贡，XVII.7；他们的领土变为罗马行省，XI.50；XII.118。

加彼斯：（伊尼阿斯的祖父）I.（I）1。

加普亚：（坎佩尼亚一城市）XIII.56，63，64，85，116；XV.40；XVII.24；被罗马人围攻，汉诺解围，VII.36；第二次被罗马人围攻，VII.37以下；投降罗马，VII.43；三巨头允诺以之为士兵的奖品，XVI.3。

加宾尼阿斯，奥拉斯：出使米特拉达梯，XII.66；为执政官，XIV.14；为叙利亚总督时，恢复埃及托勒密的王位，XI.51；XIV.24；因此，被元老院处以罚金和放逐，同上；为恺撒的部将，在伊利里亚败亡，XIV.59。

加俾爱：（拉丁姆一市镇）XVII.23。加都利亚：（阿非利加内地一地区）VIII.（下）（V）。

加鲁萨：（马西尼萨之子）VIII.（上）70，73，106，109，111，126。

匹塞浓：（意大利本部靠近亚得里亚海一地区）III.（VI）1；IV.（XI）；XIII.80,117；XIV.2；XV.66,93。

印度：VIII.（上）71；XI.55以下；XII.89；XIV.149，153以下；印度商品，XVII.9。

印度人：做领导战象者，VII.41。

印度河：XI.55。

尼卡托：（米提总督）XI.55。

尼卡托里昂：（塞留古·尼卡托坟墓周围的圣地）XI.63。

尼卡诺尔：（卡巴多西亚总督）XII.8。

尼西阿斯：被柏修斯国王处死，IX.（XVI）。

尼亚玻里：（那不勒斯，坎佩尼亚一城市）XIII.89；罗马人对尼亚玻里人作战，III.（IV）5。

尼罗河：（在埃及）序1；XIV.90。

尼姆斐安：（博斯波鲁斯一要塞）XII.108；伊利里亚一海港，XIV.59。

尼科米底亚：（俾泰尼亚一城市）XII.7，52，76；XVII.139。

尼科美德：（俾泰尼亚国王，普鲁西亚之子）阴谋反抗其父，XII.4—7。

尼科美德·斐罗巴托：（阿庇安误以为前者之子，参阅上卷423页注②）XII.7；为其弟苏格拉底所驱逐，XII.10；罗马人恢复其王位，为米特拉达梯所战败，XII.11—20，57；恢复王国，XII.60。

尼科玻里：（塞留古在亚美尼亚建立的市镇）XI.57；另一个是庞培在小亚美尼亚建立的市镇，XII.105，115。

尼马尼斯：（亚美尼亚人）XII.19。

尼奥托勒马斯：（米特拉达梯的部将）XII.17，19，34。

尼禄：执政官，VII.52；败哈士多路巴于密塔拉斯，同上；一个元老，XIV.5。

尼摩斯：XVII.24。

尼萨：（米特拉达梯之女）XII.111。

卢布里阿斯：保民官，XIII.14。

卢布里阿斯·卢加：阴谋杀害恺撒，XIV.113。

卢孙尼斯人：（西班牙挨布罗河畔一部落）VI.42，79。

卢都利人：（拉丁姆一民族）I.（I）1。

卢提亚：（西班牙纽曼细阿附近一市镇）VI.94。

卢提略·琉巴斯：同盟战争中的执政官，XIII.40以下；死亡，XIII.43。

卢提略·鲁福斯：军团将校，著纽曼细阿战争史，VI.88。

卢提略：苏拉的特派员，被派去与费姆布里亚晤谈，XII.60。

平达鲁斯：（喀西约的持盾者）XVI.113.

弗拉维，盖约：被屋大维处死，XVII.49。

弗拉维，琉喜阿斯：出卖代执政官塞姆普罗尼阿斯·革拉古于汉尼拔，VII.35。

六画

亚尔巴：建立I.（I）2；罗马的母城，VII.39；VIII.（上）89；亚尔巴山，III.（I）2；XIII.69；亚尔巴湖，II.（VIII）1；亚尔巴地区，XIII.92。

亚加亚：（在南希腊）麦密阿斯战胜亚加亚的凯旋，VIII.（上）135，注①。

亚加亚：（叙利亚一市镇）XI.57；（帕提亚一市镇），同上。

亚加亚人：叛离腓力，投降罗马，IX.（VII）；助罗马人围攻科林斯，同上；助攸美尼斯，XI.26；XII.29，69。

亚加亚人：（在西徐亚）从特洛耶归国的希腊人的后裔，XII.67，102；米特拉达梯进攻他们，无功，XII.67；支援他，XII.69；为他战败，XII.102；仇恨希腊人，同上；装饰庞培的凯旋，XII.116。

亚加亚人的港口：XI.23；XII.77；XVII.137以下。

亚历山大大王：建立亚历山大里亚城，序1，注②；亚历山大帝国昙花一现，同上10；汉尼拔对他的评价，XI.10；他的方阵，XI.19，32；帝国范围，XI.52；王冠为风吹掉，XI.56；用冕旒包裹莱西马库斯的伤口，XI.64；他是否侵入卡巴多西亚，作家不同的意见，XII.8；给阿密苏城以自由，XII.83；受伤时，向士兵们露面，XII.89；他的兄弟和两个儿子，XI.52，54；米特拉达梯住在他住过的旅舍里，XII.20；据说，庞培凯旋时，穿着他的外袍，XII.117。

亚历山大：（挨托利亚人的官吏）IX.（IX）1。

亚历山大：（麦加罗玻里人）XI.13。

亚历山大：（莱西马库斯之子）逃往塞留古那里，XI.64。

亚历山大：（私生子）加入塞留西王室，XI.67；其妻为托勒密之女，XI.68。

亚历山大：（前者之子）XI.68。

亚历山大：被米特拉达梯派去刺杀尼科美德，XII.57。

亚历山大：（巴夫拉哥尼亚人）米特拉达梯的部将，为琉卡拉斯所俘虏，XII.76以下。

亚历山大：埃及王亚历山大之子，为米特拉达梯所抚养，XII.23；恢复王国后被杀，XIII.102。

亚历山大：罗得斯的执政官，XVI.66；为喀西约所战败，XVI.71。

亚历山大里亚：（在埃及）序1；XI.51，66；XIV.89；XVII.8，10，52，133；恺撒在那里的战争，XIV.89以下。

亚历山大里亚：（在小亚格拉奈卡斯河畔）XI.29。

亚历山德罗玻琉里：（印度一市镇）XI.57。

亚历山大德勒卡达：（西徐亚一市镇）XI.57。

亚克兴：（在希腊西部海岸）XIII.5，6；XVI.38，42，49，50，51。

亚芬丁山：XIII.24。

亚里斯多尼卡：反抗罗马人的暴动，XII.12；XIII.18。

亚里斯多布拉斯：犹太王，XI.50；XII.106；处死，XII.117。

亚里斯托：泰尔人：被汉尼拔派去煽动迦太基人起来对罗马人作战，XI.8。

亚里斯坦德鲁斯：（预言者）XI.64。

亚哥远征队：XI.63；XII.101，103。

亚哥斯：几个同名的市镇，XI.63。

亚美尼亚：被塞留古征服，XI.55；大小亚美尼亚，序2；XII.90，105。

亚美尼亚人：被庞培征服，XII.114，116；在庞培军中服务，XIV.49。

亚得里亚海：XIV.150；XVII.65。

亚浦利亚人：XIII.39；被征服，XIII.53。

亚基底族：（马其顿人）XI.63。

亚细亚：下亚细亚为一大半岛，序2，注②；XIV.89；海滨亚细亚，XI.3，15；上亚细亚，XI.12，15；道拉斯山这边的亚细亚，XI.29，38；帕加玛附近的亚细亚，XII.11，118。

亚细亚本部：（罗马行省）XII.20，112；XV.2；XVII.137；苏拉征收重税，XII.62；琉卡拉斯，XII.83；喀西约，XVI.74；安敦尼，XVII.4以下。

刚菲：帖撒利一市镇，为恺撒所劫掠，XIV.64。

军团将校：戴金戒指，VIII.（上）104；一次战役中，24个军团将校阵亡，XII.89；安敦尼的卫队由军团将校与百人队长组成，XV.5；军团将校受赏倍于百人队长，XVI.120。

安布里亚：安布里亚人，XIII.36，49。

安布里喜阿：（希腊西部一城市）XI.17；IX.（III）1。

安尼喜阿斯：X.9。

安波：阿利瓦西人的领袖，VI.46。

安达：阿非利加一市镇，VIII.（上）24。

安卡斯·马喜阿斯：I.（II）。

安科那：两个军团移民在此地，XVII.23。

安那利斯：大法官，被宣布为公敌，被他的儿子出卖，XVI.18。

安那利斯：前者之子，与其父同时被杀，XVI.18。

安查里阿斯，昆：被杀，XIII.73。

安得里阿斯：迈拉人的海港，XVI.82。

安得罗尼卡：IX.（XVI）。

安得罗卡塔斯：印度河畔一民族的国王，XI.55。

安提克拉格斯：（西里西亚一要塞）XII.96。

安提阿：许多这个名字的市镇，十六个是塞留古·尼克托建立的，其中最有名的是黎巴嫩山下的安提阿，XI.57。

安提阿：（安提阿·尼卡托之父）XI.57。

安提阿·亚细亚提古：（安提阿·庇护之子）恢复王国后，被庞培所剥夺，XI.49，70；XII.106；XVII.10。

安提阿：（科马基尼国王）为庞培所征服，XII.106，117；为庞培接待，XII.106；支援庞培，XIV.49。

安提阿·塞西息那斯：XI.68；逐其兄安提阿·格利配斯，XI.69；为其侄塞留古所逐，同上。

安提阿·狄奥斯：（安提阿·索特之子）被妻毒死，XI.65；其孙安提阿大王，XI.1。

安提阿·伊壁芬尼斯：安提阿大王之子，XI.45，66；为质于罗马，XI.39；回国，XI.45，66；远征亚美尼亚与埃及，同上；其子安提阿·攸巴托，XI.46，66。

安提阿·格利配斯：XI.68以下。

安提阿大王：IX.（IV），（XI）4；塞留古·卡来尼古之子，XI.1，66；与罗马人作战的原因，外交使命，XI.2以下；收容汉尼拔，XI.4，7，9，22；战争的开始，XI.15；进军帖撒利，在卡尔西斯举行结婚典礼，XI.16；败于德摩比利，XI.19；在迈昂尼苏斯的海战，XI.27；XI.把被俘虏的西庇阿的儿子送给西庇阿，29以下；败于西彼拉斯山下，XI.30以下；与罗马人媾和，XI.38以下；他的儿子：塞留古，XI.3，65；安提阿，XI.4，12；他的女儿，XI.4，5。

安提阿·庇护：（安提阿·塞西息那斯之子）XI.48，67；XII.105；XVII.10；他的儿子安提阿·亚细亚提古；XI.70。

安提阿：（狄密多留·索特之子）XI.68。

安提阿·索特：（塞留古·尼卡托之子） XI.59；与其继母恋爱，娶之，XI.59—61；继承王位，XI.65；其子安提阿·狄阿斯继位，同上。

安提阿基斯：安提阿大王之女，嫁阿里阿累西斯，XI.5。

安提哥那斯：（福里基亚和旁菲利亚总督）征服巴比伦和叙利亚，XI.53；从托勒密手中夺取腓尼基和西利一叙利亚，同上；称王，XI.54；与塞留古作战，阵亡，XI.55；企图杀害米特拉达梯，XII.9；他的儿子狄密多留，XI.54。

安提拉斯：为革拉古党人所杀，XIII.25。

安提昂：（拉丁姆一市镇）XIII.69；那里一个富有的神庙，XVII.24。

安提斯提阿斯，巴：XIII.88。

安提斯提阿斯：叛离绥克斯都·庞培，投降安敦尼，XVII.139。

安替阿斯：被宣布为公敌，逃往西西里，XVI.40。

安菲玻里：在叙利亚，XI.57；在马其顿，XVI.104以下。

安敦尼，盖约：马可·安敦尼的兄弟，XV.14；恺撒任命他为伊利里亚总督，XIV.41；为庞培的部将屋大维所败，XIV.47；城市大法官，XV.14，23；与布鲁图争夺马其顿，XV.79；XVI.75；为布鲁图所杀，XV.79。

安敦尼，琉喜阿斯：（马可·安敦尼的兄弟）执政官，XVII.14；煽动反抗屋大维，XVII.19以下；退至普勒尼斯特，XVII.21；准备与屋大维作战，XVII.24；意大利人支持他，XVII.27；发动战争，允许罗马人以自由，XVII.30以下；屋大维围之于培鲁西亚，XVII.32以下；为饥饿所迫，XVII.34以下；企图突围，XVII.36以下；求和，XVII.40；亲自往见屋大维，XVII.41以下；被饶恕，XVII.48。

安敦尼，马：执政官，XIII.32；大演说家，被杀，XIII.72以下。

安敦尼·克累提卡：（马可·安敦尼之父）V.（VI）。

安敦尼，马可：（前者之子）随加宾尼阿斯至亚历山大里亚，XVII.8；为保民官，袒护恺撒，XIV.33；恺撒命他管理意大利，XIV.41；撒恺的骑兵长官，XIV.92，107；与恺撒同为执政官，XIV.109；恺撒遇刺时被稽留，XIV.117；有意为恺撒复仇，XIV.118，124以下；发表葬礼演说，XIV.143以下；与元老院和解，XV.2以下；得元老院的同意，征募卫队，XV.45；取得马其顿行省，XV.8；接待屋大维，态度冷淡，XV.14以下；拒绝屋大维对恺撒财产的要求，XV.22；建议取消独裁官的职位，以便取得马其顿的军队，XV.24以下；与屋大维和解后；求得山南高卢，XV.30；与屋大维发生新的争端，XV.31以下；军队对他疏远，XV.40以下；带卫队入罗马，XV.45；进攻狄西摩斯·布鲁图，XV.46；围之于穆提那，XV.49；被宣布为公敌，XV.50—63；与两执政官的战役，XV.67，69，70；XV.73；屋大维建议，与之和解，XV.80，96；越阿尔卑斯山，与雷必达联合，XV.83

以下；XV.与元老院和解，96；建议与屋大维联盟，XV.同上；追逐狄西摩斯，XV.97；与屋大维及雷必达成立三头同盟，XVI.2；与其同僚，颁布公敌名单，XVI.7以下；与屋大维，进军马其顿，XVI.82，86；在腓力比扎营，与布鲁图及喀 西约相对峙，XVI.107以下；第一次腓力比战役，败喀西约，XVI.110以下；第二次腓力比战役，败布鲁图，XVI.128以下；进军亚细亚，聚敛金钱，XVII.3；对以弗所人，发表谈话，XVII.40以下；与克娄巴特拉恋爱，XVII.1，8；做了许多残暴事情以讨好她，XVII.9；进攻巴尔迈拉，无功，同上；往亚历山大里亚，与克娄巴特拉同居，XVII.10以下；他在罗马的代理人曼尼阿斯及其妻和兄弟煽动对屋大维的斗争，XVII.14以下；遇其妻福尔维亚于雅典，XVII.52；与多密提阿斯·阿希诺巴包斯联盟，围攻勃隆度辛，XVII.56；劝绥克斯都·庞培侵入意大利，同上；与屋大维和解，XVII.60—63；福尔维亚死，娶屋大维亚，XVII.64，66；与屋大维重分各行省，XVII.65；派文提狄阿斯进攻帕提亚人，同上；在罗马，营救屋大维，XVII.68；与绥克斯都·庞培订立和约，XVII.69，73；处理东方事务，XVII.75；有意进攻帕提亚人，与屋大维在雅典过冬，XVII.75；在勃隆度辛与屋大维会晤，XVII.78；给屋大维120条船舰，用以进攻绥克斯都·庞培，XVII.93，95；回叙利亚，准备侵略帕提亚，XVII.95；从帕提亚回亚历山大里亚，XVII.133；绥克斯都·庞培派代表与之议和，同上；又侵入亚美尼亚，145，败于亚克兴，XVI.49。

安德利斯卡斯：（伪腓力普斯），VIII.（上）135。

因特夫罗尼人：（伊利里亚部落）X.16。

西尼阿斯：皮洛斯的大使，III.（X，XI）。

西西里：皮洛斯要求西西里，III.（XI）1；被迦太基人所驱逐，III.（XI）2；III.（XII）1；西西里人仇恨马塞拉斯；V.（IV）；罗马人夺取，VIII.（上）2，4；V.（II）2；奴隶暴动，XIII.9；伽图交政权于波利俄，XIV.40；恺撒派库里奥为总督，XIV.41；后派阿尔拜那斯，XIV.48；变为屋大维的行省，XVI.2；代大法官俾泰尼卡斯以之交绥克斯都·庞培，XVI.84以下；XVII.78；雷必达想取得，XVII.123；屋大维征收贡赋，129。

西拉那斯：新选出的执政官，对喀提林阴谋者的意见，XIV.5。

西拉那斯：西庇阿在西班牙的副将，VI.28，32。

西西里奴隶战争：VI.99；XIII.9。

西西利阿斯：（巴科连那斯的兄弟）阴谋杀害恺撒，XIV.113。

西西利阿斯·巴苏斯：与其军团在叙利亚阴谋反对缓克斯都·朱理亚，XV.77；XVI.58以下；投降喀西约，XV.78；XVI.59。

西西利阿斯·梅特拉斯：执政官，征服塞吉斯泰人，X.10；毫无理由地举行战胜达尔马西亚人的凯旋，X.11。

西西利阿斯·梅特拉斯，昆：对犯法者严厉，对士兵残酷，VIII.（下）（II）；为监察官，XIII.28；拒绝宣誓服从土地法，为马略所放逐，XIII.30以下；被召回，XIII.33。

西西利阿斯·梅特拉斯·庇护：（前者之子）XIII.33；为大法官，结束同盟战争，XIII.53，68，80；与苏拉联合，XIII.80以下，85；打败卡波，XIII.87以下，91；进攻塞多留，XIII.97，108—115；VI.101；与苏拉同为执政 官，XIII.103。

西加克兹河：（在色雷斯，腓力比附近）XVI.105，128。

西尔维阿斯：亚尔巴诸国王的别号，I.（I）2。

西克拉底斯群岛：序5；IX.（IV）。

西利—叙利亚：序2；XI.1，5，50，53；XII.106，115，118；XVII.7。

西利阿斯：保民官，迈罗的朋友，XIV.22。

西利阿姆：（西西里海峡一地角）XVI.85；XVII.85。

西里西亚：序2；XI.1，22；XII.8，57，75，112；XIII.77；XVII.7，8；提格累尼斯并吞一部分，XI.48；XII.105；并入罗马，

XI.50；XII.106，118；庞培把一部分给阿里俄巴赞尼斯，XII.105；安敦尼给波利蒙，XVII.75；特利基亚，海盗在西里西亚的要塞，XII.92；投降庞培，XII.96。

西庇阿，巴布利阿斯·科尼利阿斯：执政官，被派往西班牙，进攻迦太基人，回国抵抗汉尼拔，VI.14；VII.5以下；战败受伤，VII.7；以代执政官身份往西班牙，VII.8；阵亡，VI.16；VIII.（上）6；老西庇阿·阿非利加那之父，VI.18。

西庇阿，尼阿斯·科尼利阿斯：（前者之弟）往西班牙，VI.14以下；阵亡，VI.16；VIII.（上）6；西庇阿·那西卡之父，VII.56。

西庇阿，巴·科尼利阿斯（老西庇阿·阿非利加那）：（巴布利阿斯之子）青年时代被派往西班牙，VI.18；VIII.（上）6；表现得受神灵感，VI.19，23，26以下；VIII.（上）6，攻克新迦太基，VI.20—23；战败哈士多路巴，VI.24；战败马西尼萨，VI.25—27；至阿非利加，与西法克斯会晤，VI.28以下；毁灭伊鲁基亚，攻陷阿斯塔巴，VI.32，33；兵变，VI.34—36；许英狄比利斯媾和，与马西尼萨定约，VI.37；建立殖民地意大利卡，回罗马，举行凯旋，VI.38；为执政官，被派往阿非利加，VII.55；在西西里武装三百青年为卫队，VIII.（上）8；任命普雷密尼阿斯为罗克里市长，VII.55；往阿非利加，VIII.（上）13；俘虏汉诺，VIII.（上）14；攻陷罗卡镇，VIII.（上）15；围攻乌提卡，VIII.（上）16；夜袭哈士多路巴军营，VIII.（上）19—21，23；进军迦太基，击退哈密尔卡的海军进攻，VIII.（上）24以下；在乌提卡城下度冬，VIII.（上）25；与被俘虏的西法克斯谈话，VIII.（上）27以下；惩办军营内的阴谋，VIII.（上）29以下；休战，VIII.（上）31；允许迦太基人媾和，VIII.（上）32；迦太基人破坏和约，VIII.（上）34；对迦太基使者的宽宏大量，VIII.（上）35；与汉尼拔军队在撒马的对峙，VIII.（上）36；允许休战，VIII.（上）37；休战的破坏，VIII.（上）39；打败汉尼拔，VIII.（上）40—48；议和使命，VIII.（上）49以下；和约条件,VIII.（上）54；罗马元老院考虑，VIII.（上）56—64；西庇阿的意见被采纳，元老院允许迦太基媾和，VIII.（上）65；凯旋，VIII.（上）66；为大使，往见安提阿，XI.9；在以弗所，与汉尼拔的谈话，XI.10；为其弟琉喜阿斯的副将，对安提阿作战XI.21，23，29以下，确定和安提阿媾

和的条件，XI.38；在罗马被控告，他不理会，XI.40以下；其弟琉喜阿斯，VI.29；其女科尼利亚为革拉古兄弟之母，XIII.17。

西庇阿，琉·科尼利阿斯：（前者之弟）随兄至西班牙，VI.29；为执政官，被派往进攻安提阿，XI.21；与安提阿作战，指挥中军，31。参阅X.5。

西庇阿，巴·利尼利阿斯·伊密利阿斯（小阿非利加那）：VIII.（上）2；伊密利阿斯·鲍鲁斯之子，VIII.（上）101；IX（XIX）；XI.29；过继于西庇阿家族，同上；在西班牙，为琉卡拉斯部将，VI.49；在战斗中打败考卡人，VI.53；被琉卡拉斯派往马西尼萨那里去，VIII.（上）71；调停马西尼萨与迦太基人之间的纠纷，VIII.（上）72；在阿非利加为军团将校时营救一支队士兵，VIII.（上）98，103；营救军营，VIII.（上）99，101；法密阿斯不敢进攻他，VIII.（上）100；忠告曼尼略，无效，VIII.（上）102；其声誉的增加，VIII.（上）105；分配马西尼萨的财产于其诸子，VIII.（上）106；与法密阿斯同被派往罗马，VIII.（上）109；未到法定年龄，当选为执政官，VIII.（上）112；XVI.92；到达乌提卡，从危险中救出曼西那斯，VIII.（上）114；恢复军纪，VIII.（上）115—117；攻陷迦太基近郊麦加拉，VIII.（上）117以下；占领地峡，断绝敌人物资供应，VIII.（上）121；海战，VIII.（上）112以下；为争夺码头，拼命战斗，VIII.（上）124；攻陷邻近市镇，VIII.（上）126；攻陷柏萨，VIII.（上）127—133；因迦太基的毁灭而流涕，VIII.（上）132；诅咒迦太基城址，VIII.（上）135；XIII.24；凯旋，VIII.（上）135；第二次为执政官，VI.84；进攻纽曼细阿人，同上；恢复军纪，VI.85以下；准备包围纽曼细阿，VI.87以下；围攻，陷之，VI.90以下，96；取得纽曼提那的称号，VI.98；为意大利同盟者的保护人，在国内失掉人心，XIII.19；被发现死于床上，XIII.20；其兄马克西马斯·伊密利阿斯，VI.90；其妻塞姆普罗尼亚，XIII.20。

西庇阿·那西卡：（在西班牙阵亡的尼阿斯·西庇阿之子）VII.56；为执政官，毁坏一戏院，XIII.28；为最高僧侣，在卡皮托进攻革拉古党人，XIII.16。

西庇阿，琉（亚细亚提古）：同盟战争时，化装为奴隶，逃出爱塞尼亚，XIII.41；为执政官，指挥军队，进攻苏拉，XIII.82；与苏拉

会谈，为士兵所遗弃，XIII.85；苏拉释放他们父子，不加伤害，86。

西庇阿，琉：（伟大的庞培的岳父）以受贿被控告，为庞培所营救，XIV.24；与庞培同为执政官，XIV.25；从叙利亚率领他的军队去支援庞培，XIV.60；在法萨鲁战役中，指挥庞培的中军，XIV.76；与伽图同往阿非利加，XIV.87；从朱巴取得援兵，XIV.95以下；为恺撒战败，出逃，XIV.97；投海，100；恺撒凯旋时，载其像游行，XIV.101。

西狄星尼人：（坎佩尼亚一民族）III.（IV）5。

西法克斯：努米底亚的王公，VIII.（II）10；进攻迦太基，VI.15；娶哈士多路巴之女，VIII.（上）10；VI.37；VIII.（上）11；伪装与马西尼萨友善，VIII.（上）13；回国，VIII.（上）14；调解罗马人和迦太基人，无效，VIII.（上）17；公开参加迦太基人一边，VIII.（上）18；为马西尼萨所俘虏，VIII.（上）26；被送往罗马，忧郁而死，VIII.（上）28。

西法里斯：（米特拉达梯之子）为其父所杀，XII.107。

西拉：（阿非利加一市镇）VIII.（上）40。

西拉那斯：当选为执政官，对喀提林阴谋的意见，XIV.5。

西拉那斯：西庇阿在西班牙的部将，VI.28，32。

西底坦尼亚：（西班牙一市镇）VI.77。

西姆布赖人：（克勒特民族）远征特尔斐，X.4；侵入意大利和高卢，IV.（I）2，注①；纳尔维爱人为其后裔，IV.（I）4。

西姆柏：参阅提利阿斯 条。

西彼拉斯山：（在小亚吕底亚）XI.30。

西科里斯河：（在西班牙）XIV.42。

西徐亚：XI.57；XII.102，108，112，119。

西徐亚人：（欧洲和亚洲北部一民族，我国古称塞人）XII.13，78，101；米特拉达梯的同盟者，XII.15，41，69；他们的医生，阿加里人，XII.88；庞培凯旋中的西徐亚人，XII.116；他们的女统治者，XII.117。

西息温：（南希腊一城市）XVII.55。

西息那：（格拉菲拉之子）从安敦尼手中取得卡巴多西亚，XVII.7。

西俾尔圣书：为塔魁尼阿斯所购买，I.（IX）；汉尼拔战争时，十人团去咨询，VII.56；关于腓力的预言，IX（II）；禁止对埃及作战，XI.51；XIV.24；关于帕提亚人的预言，XIV.110。

西提斯：（阿溪里的母亲）XV.13。

西替阿斯·卡雷那斯：被宣布为公敌，XVI.47。

西替阿斯·努塞林那斯：在阿非利加筹集一支军队，XVI.54。

西替阿斯党人：（西替阿斯在阿非利加的部下）XVI.54，56。

西升那，琉：（庞培进攻海盗时的部将）XII.95。

西塞罗：参阅图利阿斯 条。

西塞鲁斯：（吕息坦尼亚人的酋长）VI.56。

西顿人：（西顿为腓尼基一城市）：支援喀西约，XVI.61。

西顿尼亚：（克里特一市镇）V.（VI）2。

西诺丁：（达尔马西亚一市镇）X.27。

色雷斯：IX.（IX）5；XI.23；XII.56，95，102；为柏修斯所统治，IX.（XI）1；为安提阿所征服，XI.1，6；参阅X.1；XVI.38，75，87；XVII.133。

色雷斯人：XII.6，13，41；进攻那些从他们的领土通过的罗马人，IX.（IX）5；XI.43；毁坏莱西马基亚，XI.1；围攻特洛耶时，勒苏斯的部下，XII.1；米特拉达梯的同盟者，XII.15，69；色雷斯的投石手，XIV.49，71；骑兵，XIV.88；避免在海边居住，XVI.102。

圣道：（罗马一街道）XIII.59，64；XVII.68。

毕布拉斯，琉·卡尔浦尼阿斯：被宣布为公敌，后为叙利亚总督，XVI.38，104，136；XVII.132；XI.51。

毕布拉斯，马：与恺撒同为执政官，（阿庇安误为琉喜阿斯）XIV.9—12；庞培的舰队司令官，XIV.49。

毕都伊塔斯：高卢人，因米特拉达梯自己的请求，杀死米特拉达梯，XII.111。毕都伊塔斯：阿罗布罗基人的国王，IV.（XII）。

达尔马西亚人：X.11，17，24，28。

达卡马斯：（努米底亚国王），VIII.（上），41。

达西亚人：序4；X.22以下。

达西伊人：（伊利里亚一部落）X.2。

达达尼人：X.2，5，14，22；XII.55；XVII.75。

达达那斯：（伊利里阿斯之子）X.2。

达希人：（安提阿军队里的骑兵），XI.32。

达马哥拉斯：（罗得斯人）XII.25。

达修斯：（萨拉彼亚人）VII.45，47。

达奥托：（伊利里阿斯之女）X.2。

朱比特：（罗马天神，即希腊的宙斯）在伊达山上，VIII.（上）71；战神朱比特，XIV.11；恺撒与亚历山大都是其后裔，XIV.151；朱

比特的祭司，XIII.65，74。

朱巴：（努米底亚国王）XIV.44—46，83，87，96，100；XVI.53以下。

朱巴：（前者之子）历史家，XIV.101。

朱古达：VI.89；VIII.（下）（I），（III—V）；XIII.42。

朱理亚，琉喜阿斯：被马略党人处死，XIII.72。

朱理亚，绥克斯都：（朱理亚·恺撒的亲属）在叙利亚为士兵所杀，XV.77；XVI.58。

朱诺：伊达拉里亚人对她崇拜，XVII.49；在拉努维阿姆的神庙，XVII.24；在拉西尼昂地角的神庙，XVII.133。

多尼亚：（南意亚浦利亚一部分）III.（IV）1；VII.31。

多拉培拉，巴·科尼利阿斯：恺撒的舰队司令官，XIV.41；冒充参加杀害恺撒的阴谋，XIV.119，122；执政官，XIV.129，132；XV.22；取得叙利亚行省，XV.7以下；在士麦拿杀死特累邦尼阿斯，XV.26；被宣布为公敌，XV.61；XVI.58；被喀西约包围，自杀，XVI.60—62，64；XVII.4。

多拉培拉，尼阿斯·科尼利阿斯：XIII.100。

多罗彼人：（帖撒利一民族）IX.（XI）6；XIV.70。

多利劳：（米特拉达梯的部将）XII.17，49。

多利斯卡斯：（色雷斯一市镇）XVI.101。

多密提阿斯：战败塞诺尼斯人，III.（VI）2；IV.（XI）。

多密提阿斯（喀尔文那斯）：法萨卢战役中，恺撒的部将，XIV.76；在与法那西斯的战争中，XII.120；XIV.91；屋大维的部将，在海战中被麦可和阿希诺巴包斯战败，XVI.115以下。

多密提阿斯，尼阿斯：战胜阿罗布罗基人，IV.（XII）。

多密提阿斯，尼阿斯：琉·西庇阿的部将，败安提阿，XI.30，36。

多密提阿斯，阿希诺巴包斯：受布鲁图和喀西约的命令，率领舰队往亚得里亚海，XVI.86，100，108，115—117；XVII.2，15，26；与安敦尼订立协议，XVII.50，55以下；又与屋大维订立协议，XVII.61以下，65；俾泰尼亚总督，XVII.63，137；被指定为执政官，XVII.73。

多密提阿斯，琉喜阿斯：被马略所杀，XIII.88。

多密提阿斯，琉喜阿斯·阿希诺巴包斯：与庞培争夺执政官职位，失败，XIV.17；为恺撒所俘虏，被释放，XIV.32，38；在法萨卢战役中，指挥庞培军队的左翼，XIV.76；阵亡，XIV.82。

多瑙河：（伊斯特河下游）X.22。

伪革拉古：XIII.32以下。

伪马略：XV.57。

地中海：序3，5；XII.93以下。

地米西拉：（小亚本都一市镇）XII.78。

地米斯托克利：XVI.48。

优卑亚：嫁给安提阿的少女，XI.16，20。

优卑亚岛：XI.12；XII.29，95；优卑亚他连特，V.（II）2；VIII.（上）54；XI.38。

托利斯托波伊人：（小亚加拉西亚一民族）XI.32，42。

托夸都：（蓬萨在穆提那的财政官）XV.69，76。

托勒密·拉加斯（或索特）：破坏耶路撒冷，XI.50；取得叙利亚，XI.52；又失去，XI.53；被尊为国王，XI.54；在巴比伦，XI.56；以埃及王国传于幼子，XI.62。

托勒密·菲列得尔福斯：（埃及第二国王）他的财富，序10；为罗马人和迦太基人的朋友，V.（I）；其女柏累奈斯为安提阿·狄奥斯之妻，XI.65。

托勒密第四，斐罗巴托：（埃及国王）IX.（III）1；（IV）（参阅注释）；XI.1，2，4。

托勒密第六，斐罗密托：XI.66—68；IX.（XI）4。

托勒密第十一，奥勒特：（埃及国王）XI.51；邀请庞培来镇压国内暴动，XII.114；米特拉达梯之女与之订婚，XII.111。

托勒密：（塞浦路斯国王，奥勒特的兄弟）王国被夺，自杀，XIV.23。

托勒密：（奥勒特之子）与其姊克娄巴特拉争夺王位，杀庞培，XIV.84；为恺撒战败，XIV.90；在尼罗河战役中失踪，XVII.9。

托里阿斯，斯柏里阿斯：（保民官）XIII.27。

托阿斯：（挨托利亚使团的首脑）XI.12。

托拉克斯：埋葬莱西马库斯的遗体，XI.64。

托连尼阿斯，盖：（屋大维的教师）被宣布为公敌，XVI.12。

托隆：（阿非利加一市镇）VIII.（上）18。

米利都：（爱奥尼亚一城市）XI.65；XVI.37；XVII.9，144。

米那：（雅典货币）XIV.102。

米那斯：（普鲁西亚的大使）XII.4以下。

米南德：（米特拉达梯的骑兵长官）XII.117。

米特拉达梯，攸厄吉特：XII.10，57。

米特拉达梯（第六），别号攸巴托和戴奥尼素：本都国王，报复俾泰尼亚和卡巴多西亚，XII.10—16；与尼科美德和罗马人作战，XII.17—19；夺取福里基亚等地，XII.20以下；屠杀小亚罗马人，XII.22，23；进攻罗得斯，XII.24—27；进兵希腊，为苏拉所败，XII.27—45；残暴地迫害开俄斯人等，XII.46—48；增援阿基拉斯，战败，XII.49—51；与苏拉媾和，XII.54—58；征服博斯波鲁斯沿岸诸民族，XII.64；第二次米特拉达梯战争，XII.64—66；煽动提格累尼斯反抗罗马人，与塞多留建立同盟，XII.67，68；第三次米特拉达梯战争，XII.68以下；琉卡拉斯解除塞西卡斯之围，XII.72以下；逃往本都，XII.78；逃往提格累尼斯那里，XII.81以下，85以下；回本都，XII.88—90；庞培进攻，XII.97以下；米特拉达梯败溃，XII.99以下；退往博斯波鲁斯及西徐亚地区，XII.101以下，107以下，计划联络高卢人，侵入北意大利，XII.109；他的死亡，XII.110以下；他的生平评述，XII.112以下；他的儿子们，XII.108，117；他的女儿们，XII.108，111，117；他的孙子大流士，XVII.75。

米特拉达梯：（前者之子）XII.52，64。

米特拉达梯：（帕提亚国王）XI.51。

米特拉达梯：（帕加玛人）XII.121。

米特拉达蒂斯：（米特拉达梯之女）XII.111。

米提：XI.1，55。

米提人：被庞培征服，XII.114；米提弓箭手，XVI.88；安敦尼进攻米提人，XVII.133；米提帝国，序9；VIII.（上），87。

伊巴密浓达：（底比斯将军）XI.41。

伊尼比阿斯河：（在帖撒利）XIV.75。

伊尼阿斯：I.（I）1；朱理亚氏族的祖先，XIV.68；背着他的父亲逃跑，XVI.41。

伊尼阿斯·西尔维阿斯：I.（I）2.

伊尼梯人：（马其顿边界上的民族）XII.55。

伊达山：VIII.（上）71。

伊达拉里亚：VII.5，9以下；XII.93；XIII.50，67；XVI.4；XVII.81。

伊达拉里亚人：吕底亚的殖民，VIII.（上）66；与罗马人的战争，III.（VI）1；XIII.36，49，67。

伊利尔塔：（西班牙一城市）XIV.42。

伊利里亚：罗马行省，IX.（XVIII）1；完全被奥古斯都所征服，X.16，28；XVII.128，145；缴纳贡税，X.6；一天之内72个城镇被劫掠，X.9；并入山南高卢之内，为恺撒的行省，X.15；XIV.32；恺撒任命盖约·安敦尼为总督，XIV.41，47；加宾尼阿斯受命为总督，X.12，XIV.59；发提尼阿斯，进攻伊利里亚人，X.13；布鲁图受命为总督，X.13；XV.63；XVI.75，XVII.145。

伊利里亚人： X.1以下；骚扰意大利，X.16，XVII.145。

伊利里阿斯：X.2。

伊利昂：（即特洛耶，在小亚）VIII.（上）132；XII.1；XIV.20，XIV.81；被焚毁，XII.53，61。

伊那里亚岛：XVII.69，71。

伊伯里亚人：（在亚洲）XII.101，103，116以下。

伊庇丹努：（伊利里亚一城市）X.7，13；XIV.39；XVI.106；XVII.75。

伊阿卡斯：（亚历山大的祖先）XIV.151。

伊拉提亚：（佛西斯一城市）XI.20。

伊科斯：（西克拉底斯群岛中的一岛，靠近优卑亚）XVII.7。

伊族特：他的金羊毛，XII.103。

伊纳斯：（色雷斯一城镇）XVI.87以下，101。

伊得萨：（两河流域一城市）XI.57。

伊斯特河：（即多瑙河）IX.（XVIII）1，2；XII.15，69；X.1，3，6，14，22。

伊斯特赖人：（意大利和亚得里亚海边界上一民族）X.8。

伊斯特鲁斯：（密西亚边界上一希腊人城市）X.30。

伊都卡：（西班牙一城市）VI.66。

伊都里亚：（巴勒斯坦一地区）XII.106；XVII.7。

伊都密亚： XII.106；XVII.75。

伊奥利亚群岛：XVII.105。

伊奥利斯：XI.23。

伊塞配斯河：（在密西亚，流入普罗蓬提斯）XII.76。

伊普苏斯：（福里基亚一城镇）XI.55。

伊鲁基亚：（西班牙一城镇）VI.32。

伊壁芬尼亚：（西里西亚一市镇）XII.96。

伊壁鲁斯：IX.（XI）4；XII.4；XVII.75。

伊壁鲁斯：IX.（V）。

伊壁塞底：（叙拉古的领袖）V.（III）。

伊壁鸠鲁学派：XII.28。

伊萨岛：X.7。

伊尼比阿斯河：（在帖撒利）XIV.75。

贞修斯：（伊利里亚人的国家）IX.（XVII）1；X.9。

孙提亚：（意大利一市镇）XVII.30。

孙特尼阿斯：其军队为汉尼拔所屠杀，VII.11,17。

同盟者：罗马外交政策中，同盟者与朋友们间的区别，IV.（XIII）；VI.11；汉尼拔战争中罗马人求助于意大利同盟者，VII.8；意大利同盟者为争取罗马公民权而斗争，XIII.19，21，23；因此产生同盟战争，XIII.34—53；XII.62。

执政官：执政官在场时，下级官吏停止职权，VII.5；设立独裁官时，执政官停止职权，VII.12；未达法定年龄的执政官，VI.84；VIII.（上）112；XIV.129；XV.51，88；执政官的棒斧权标，XI.15；保民官职位设立后，执政官权力的削减，XIII.1；当选为执政官的人，在元老院中首先发表意见，XIV.5；允许缺席为执政官候选人，XIV.8；执政官非得其同僚的同意，不得召集元老院，XIV.11；预存800他连特，以求取得执政官职位，XIV.19；八个月无执政官， 同上；庞培为独一执政官，XIV.23。

迈利：（西西里一城市）XVII.105以下，108以下，115以下。

迈罗：（克里狄的政敌）XIV.16，20；杀害克罗狄，XIV.21；受害，被判有罪，XIV.24；XIV.48。

迈拉：（吕西亚海滨一城市）XVI.82。

迈昂尼苏斯：（吕底亚海滨一城市）XI.27。

迈康尼阿斯（山）：（在西西里）XVII.117。

七画

麦加巴特：（亚美尼亚的将军）XIV.71。

麦加那：（亚狄迦一城市）XII.30。

麦加拉：（迦太基郊外）VIII.（上）117。

麦加罗玻里：（阿卡狄亚一城市）XI.13。

麦加培扎斯：（以弗所的阿提密斯神庙祭司）XVII.9。

麦可，斯泰阿斯：XIV.119；恺撒派他往叙利亚镇压暴动，XV.77；XVI.58；率舰队往伯罗奔尼撒，与喀西约联合，XVI.74；在勃隆度辛，使敌舰中计，XVI.82，86，100，108，115—117；与绥克斯都·庞培联合，XVII.2，15，50；为庞培所杀，XVII.70。

麦尼纽斯：被宣布为公敌，XVI.44。

麦西那斯：（马其顿一城市，在腓力比附近）XVI.105。

麦达蓬坦：（他林敦海峡旁一城市）VII. 33，35；XVII.93。

麦利那：（苏拉部将）XII.32，43；苏拉留他在亚细亚，XII.64以下，93以下，112。

麦那提阿斯：（苏拉部将）XII.34。

麦恩提尼人：（伊利里亚一部落）X.16。

麦密阿斯：（保民官）XIII.12以下。

麦密阿斯：（在西班牙的罗马将军）VI.56以下；战胜希腊的凯旋，VIII.（上）135；被放逐，XIII.37。

麦索塔拉斯：（西法克斯之子）VIII.（上）33。

麦特罗芬尼斯：（米特拉达梯部将）XII.29。

麦索玻里：（在吕底亚）XII.48。

劳罗：（西班牙一市镇）XIII.109。

劳林敦：（拉丁姆一市镇）I.（I）1。

狄西阿，巴：战败萨谟尼安人，III.（I）1。

狄西阿：屠杀利吉姆人，III.（IX）1—3。

狄西阿：被宣布为公敌，XVI.27。

狄西阿：（安敦尼部将）XV.80。

狄西提阿斯·萨克萨：（安敦尼在腓力比的部将）XVI.87，102以下；为叙利亚总督，XI.51。

狄密特利阿：（帖撒利一市镇）IX.（VIII）；XI.29；XII.29；XV.63。

狄密多留：（法鲁斯人）X.8以下。

狄密多留：（安提哥那斯之子）X.54；进攻罗得斯人，XVI.66。

狄密多留：（腓力之子）IX.（IX）5以下；XI.20。

狄密多留·尼卡托：（前者之子）XI.67以下。

狄密多留·索特：（塞留古之子，安提阿大王之孙）XI.45，47，67。

狄第阿斯·泰塔斯：VI.99以下；XIII.40。

狄塔尔科：（维里阿修斯之友）VI.74。

延波利昂：（西班牙一城镇）VI.7，40。

延波利昂：（在迦太基）VIII.（上）72。

伽图，波喜阿斯：在同盟战争中阵亡，XIII.50。

《伽图颂》：（西塞罗的书名）XIV.99。

伽图：（大伽图）以善于雄辩，被称为德谟斯提尼，VI.39，为西班牙代执政官，VI.39—41；下令克勒特—伊伯里亚人自毁城墙，VI.41；为特派员往阿利加，极力主张毁灭迦太基，VIII.（上）69；对派往阿塔拉斯那里去的使团所说的俏皮话，XII.6；为曼尼阿斯的部将，进攻安提阿，XI.18；击退挨托利亚人于卡利德罗马斯，XI.19。

伽图：（小伽图，前者之曾孙）攻击恺撒有参加喀提林阴谋的嫌疑，XIV.6；建议称西塞罗为国父，XIV.7；拒绝宣誓拥护恺撒的法令，XIV.12；建议把恺撒交给蛮族人，IV.（XVIII）；被派往塞浦路斯（阿庇安的错误），XIV.23；放弃西西里给恺撒，与庞培联合，XIV.40；拒绝接受阿非利加的兵权，XIV.87；统治乌提卡，XIV.95以下；自杀，XIV.99；以妻让友，同上；其妹塞尔维利亚，XIV.112。

伽图：（前者之子）XIV.100；在腓力比，XVI.135；其妹波喜阿为布鲁图之妻，136。

伽萨：（叙利亚一城市）XI.54。

攸巴多利亚：XII.78，115。

攸巴特拉：（米特拉达梯之女）XII.108，117。

攸里披底：引用攸里披底的诗句，XIV.153；XVI.130。攸里狄斯：（安蒂帕特之女）XI.62。

攸里利昂：I.（I）1。

攸里配斯：XII.45。

攸利坦那斯地区：XIII.89。

攸美尼斯：（卡狄亚人）XI.53；XII.8。

攸美尼斯：（帕加玛国王）与腓力的争端，IX.（IX）6；与柏修斯的争端，IX.（XI）1以下；助罗马人进攻安提阿，XI.5，22，25以下，31，33以下，38，44；带着安提阿·伊壁芬尼斯至其王国，XI.45；其父阿塔拉斯，XI.38。

攸马库斯：（米特拉达梯的总督）XII.46，75。

佛尔卡提阿斯·图拉斯：与屋大维同为执政官，X.27。

佛西亚：（爱奥尼亚一城市）XI.22，25。

佛西斯：（中希腊一地区）IX.（VIII）；XII.41.

佛西斯人：助安提阿，XI.21。

佛西斯战争：II.（VIII）1。

佛鲁西阿斯：被宣布为公敌，化装为爱西斯祭司逃跑，XVI.47。

希巴西尼人：（巴诺尼亚一部落）X.16。

希巴格累塔：（阿非利加一城市）VIII.（上）110。

希伯来人：庞培的辅助兵，XIV.71。

希利俄多拉斯：XI.45。

希波：（阿非利加一城市）被西庇阿围攻，VIII.（上）30。

希波利昂（即维波）：（勃罗丁一城市）XVI.86；XVII.91，93，103，105，112。

希波克拉底：（叙拉古人）V.（III）。

希普萨斯：因受贿被判罪，XIV.24。

希腊人：他们的势力，序8；在西班牙，VI.2，7；VII.2；在意大利，VII.8；被罗马人征服，IX.（III）1；安提阿渡海至希腊，XI.7，12以下；在亚洲的希腊人从安提阿统治下解放出来XI.44；叙利亚和亚洲城市的希腊名称，XI.57；居在本都的希腊人，XII.15；西徐亚的亚加亚人屠杀希腊人，XII.102；米特拉达梯提倡希腊的艺术与宗教，XII.112；密西亚的希腊人城市，X.30；苏拉将希腊戏剧表演移往罗马，XIII.99；以前希腊人在色雷斯，XVI.102。

角斗士：角斗士战争（即斯巴达克起义）XIII.111，116—121；在罗马，XIV.118；XVII.26；狄西摩斯·布鲁图军队里的角斗士，XV.49；琉喜阿斯·安敦尼的角斗士，XVII.30，33；安敦尼在塞西卡斯的角斗士，XVII.137。

吕卡斯河：（在小亚）XII.20。

吕西亚：XI.4，32，53；XII.20以下，24以下，27，95；罗马人把吕西亚给罗得斯人，旋又夺去，XI.44；XII.61以下；布鲁图进攻吕西亚，XVI.65，75以下；安敦尼豁免其赋税，XVII.7。

吕息坦尼亚：VI.56—60、71以下；XIII.110以下。

伯里克利：在庇里犹斯设防，XII.30。

李维：进攻安提阿的罗马舰队司令官，XI.22—25。

李维·德鲁苏：保民官，XIII.23。

李维·德鲁苏：允许设法使意大利同盟者得到罗马公民权，被杀，XIII.35以下。

李维：（史学家），XV.77，注①。

李锡尼·克拉苏：同盟战争中的领袖，XIII.40。

努米托：I.（I）2。

努米底亚：VIII.（上）10。

努米底亚人：VII.35,50,57；VIII.（上）9，11，71；X.4；XIII.42；XIV.44；XVII.98，113；他们的作战方法、物资、风俗，VI.25；马西尼萨扩大国内领土，VIII.（上）106。

努塞里亚：（坎佩尼亚与安布里亚一城市）VII.49；VIII.（上）63；XIV.38；XVI.3。

利比苏斯河：（在俾泰尼亚）XI.11。

利吉姆：（勃罗丁一城市，靠近西西里海峡）VII.44；XIV.95；XVI.3，25，39，85，86；XVII.81，84；居民杀害罗马驻军，III.（IX）1以下；非布利西阿把城市交给余下的公民们，III.（IV）3。

利布尼人：（伊利里亚一部落）X.12，16，25；XIII.77；利布尼（船），XIV.39。

利加利阿斯，昆：阴谋杀害恺撒，XIV.113；同名的两兄弟被宣布为公敌，XVI.22；又有一同名之人，XVI.23。

利田诺：纽曼细阿人的领袖，VI.50。

利那：杀西塞罗的百人队长，XVI.20。

利利俾：西西里一海角，遥对阿非利加，XIV.95；XVII.97以下，122。

利里斯河：（实际上是托林那河，在坎佩尼亚）XIII.39。

利苏斯：（伊利里亚一城市）X.7。

利阿·西尔维亚：I.（I）2。

利波：他的著作被引用，XV.77。

利波：绥克斯都·庞培的岳父，XVII.52以下，69，71，73，139。

利帕拉：XVII.97，112。

利格里亚：（山南高庐一地区）VIII.（上）9；利格里亚人，VI.37；VIII.（上）40；VIII.（下）（III）。

利格里亚海：XII.95。

利特那斯河：XIII.39。

利基那斯，盖·安提斯提阿斯：被宣布为公敌后，穿着木炭商的衣服逃跑，XVI.40。

利略：老西庇阿·阿非利加那的部将。VI.25以下：被派往西法克斯那里去，VI.29：与马西尼萨追赶西法克斯，VIII.（上）26—28；与汉尼拔作战，VIII.（上）41，44。

利略：科尼非喜阿斯在阿非利加的部将，XVI.53，55以下。

利略，盖：少西庇阿·阿非利加那的部将，VIII.（上）126以下；利略妻弟方尼阿斯，VI.67。

利提河：（在西班牙）VI.71以下。

利喜阿人：（阿尔卑山中一部落）X.6，29。

利奥尼达：（拉西第梦国王）XI.18。

利维那斯，发利略：执政官III.（X）3。

阿丁坦尼亚：伊利里亚一部落，X.7，8。

阿贡多尼阿斯：塔提萨斯国王，VI.2，63。

阿巴拉：（一海港，可能是巴拉鲁斯）XVII.112。

阿文狄阿提人：X.16。

阿瓦鲁斯：纽曼细阿人派往西庇阿那里去的大使，VI.95。

阿庇安：亚历山大里亚人，自述，序15；生活在图拉真与哈德良时代，序7。

阿夫累尼阿斯：庞培在西班牙的部将，与恺撒作战，XIV.42；把西班牙让给恺撒，XIV.43；参加法萨鲁战役，XIV.76；被恺撒战败后从阿非利加逃出，XIV.97。

阿卡狄亚人：底比斯人支援他们，XI.41。

阿卡提阿斯：米特拉达梯之子，XII.17； 战败尼科美德，XII.18；征服马其顿，XII.35，41。

阿尼俄河：（在拉丁姆），VII.38以下。

阿布鲁玻里：罗马人的朋友，IX.（XI），2，6。

阿尔拜那斯，奥拉斯：恺撒任命他为西西里总督，XIV.48。

阿尔拜诺发那斯：和马略一道被宣布为公敌，XIII.60；逃往海恩普萨尔那里，XIII.62；杀害卡波的部将之后，逃往苏拉那里，XIII.91。

阿尔卑斯山脉：IV.（XIII）；VII.8；XII.102；XIII.117；XIV.26，32；XV.72；XVII.20，51；汉尼拔越过，VI.13；VII.4；哈士多路巴越过，VII.52；庞培越过，XIII.109；安敦尼越过，XV.83；屋大维征服阿尔卑斯山高地居民，X.15以下。

阿加托克利：叙拉古僭主，III.（XI）1；建立希巴格累塔城，VIII.（上）110；阿加托克利的堡塔，VIII.（上）14。

阿西尼阿斯·彼利俄：以恺撒的名义占领西西里，XIV.40，在阿非利加作战不利，XIV.45以下（XIV.45，为马喜阿斯·鲁福斯之误）；在法萨卢战役中，XIV.82；恺撒派他去进攻绥克斯都·庞培，XVI.84；指挥西班牙军队，XV.46；受命与安敦尼作战，XV.74；参加安敦尼一

边，XV.97：为执政官，XVI.12，27；屋大维与琉喜阿斯·安敦尼战争时的行为，XVII.20，23，使多密提阿斯、阿希诺巴包斯与安敦尼和解，XVII.50；使屋大维与安敦尼和解，XVII.64。

阿西拉：腓力比附近金矿XVI.106。

阿西略：被宣布为公敌者，XVI.39。

阿西略，琉：从爱塞尼亚逃出，XIII.41。

阿西略·曼·格拉布里俄：在希腊进攻安提阿的罗马将军，XI.17—21。

阿达那：（西里西亚一城镇）XII.96。

阿多西斯：亚细亚伊伯里亚人的国王，XII.103，117。

阿那格尼亚：（拉丁姆一城镇）III.（X）3。

阿利瓦西人：（西班牙一部落）VI.45以下。

阿利兴：伊达拉里亚一市镇，XV.42。

阿利那斯：把他从埃及带来的军团交给喀西约，XV.78；XVI.59。

阿利俄维斯塔：日耳曼人国王，IV.（I）3；（XVI）。

阿开那尼亚：IX.（XI）4；XII.95；被安提阿侵略，XI.16。

阿开那尼亚人：恺撒在法萨鲁的辅助兵，XIV.70。

阿伽美浓：（庞培的绰号）XIV.67。

阿狄亚：（拉丁姆一城镇）II.（VIII）2；XIV.50。

阿狄伊人：（伊利里亚一部落）X.10。

阿里西亚：（拉丁姆一市镇）被马略攻陷，XIII.69。

阿里底阿斯：（亚历山大大王的兄弟）XI.52。

阿里阿累西斯：（卡巴多西亚总督）被钉死在十字架上，XII.8。

阿里阿累西斯：（卡巴多西亚国王）XII.10以下。

阿里阿累西斯：（卡巴多西亚国王）罗马人的同盟者，IX.（XI）4；娶安提阿大王之女，XI.5；支援安提阿，XI.32，42。

阿里阿累西斯：（卡巴多西亚国王）支援庞培，XIV.71；与西息那争王位，为安 敦尼所拒绝，XVII.7。

阿里阿累西斯：（卡巴多西亚国王）罗马人命令他与其弟俄罗芬尼斯同时为国王，XI.47。

阿里阿累西斯：米特拉达梯之子，占领卡巴多西亚，XII.15。

阿里密浓：（意大利鲁比孔河畔一城镇）VII.12；XIII.87，90；XVII.33；为秦那所占领，XIII.67；为恺撒所占领，XIV.35；为安敦尼所占领，XV.44以下；三巨头以之为士兵的奖赏，XVI.3。

阿里俄巴赞尼斯（第一）：（卡巴多西亚国王）常被逐出王国，为罗马人所恢复，XI.48；XII.10以下，15，57，60，64，105，114；米特拉达梯以四岁的女儿许配给他，XII.66；未死时即以王国交其子，XII.105；XIII.103。

阿里俄巴赞尼斯（第三）：（卡巴多西亚国王）为喀西约所杀，XVI.63。

阿里斯泰德：因盗公款被控告，XI.41。

阿里斯兴：雅典僭主，伊壁鸠鲁派哲学家，XII.28以下；被苏拉围攻，XII.30—38；被杀，XII.39。

阿克西尼昂：西班牙一城镇，VI.47。

阿波尼阿斯：被宣布为公敌，XVI.26。

阿波罗：罗马人以维爱战利品的十分之一献之，II.（VIII）1；第力安为其圣地，XI.12；攸美尼斯向之致祭，IX.（XI）4；伊密利阿斯·鲍鲁斯，IX.（XIX）；关于亚尔巴湖的神谶，II.（VIII）1；阿波罗地角，VIII.（上）34；罗马士兵劫掠迦太基的阿波罗神像与神庙，VIII.（上）127，133；阿波罗对奥塔利恩斯人和高卢人的愤怒，X.4；卡皮托山冈上的阿波罗巨像，X.30；阿波罗的像，阿基哲特，XVII.109

阿波罗尼亚：伊利里亚一城市，XI.17；XIV.54，64；XV.9；罗马以之为自由市，X.8。

阿波罗尼亚：密西亚一市镇，X.30。

阿波罗尼亚：（在亚洲）塞琉古·尼卡托建立，XI.57。

阿波罗菲尼斯：绥克斯都·庞培部下的舰队长官，XVII.84，105以下。

阿彼阿斯：被宣布为公敌，逃往西西里，XVI.51。

阿彼阿斯：屋大维一部将，XVII.98。

阿庇安路：XIII.69。

阿彼翁：塞勒尼国王，XII.121；XIII.111。

阿拉比俄：马西尼萨之子，助绥克斯提阿斯，XVI.54—66，83。

阿拉克西斯河：亚美尼亚与米提的分界线，XII.103。

阿拉科特人：印度一民族，为塞留古所征服，XI.55。

阿拉德人：在腓尼基，XVI.61。

阿非利加：新旧阿非利加，XVI.53；恺撒并吞新阿非利加，同上；科尼非喜阿斯为旧阿非利加总督，XV.85；XVI.36；绥克斯提阿斯为新阿非利加总督，XVI.53；阿非利加王公互相战争，XVI.54；内战在阿非利加：阿提阿斯·发禄对抗库里奥，XIV.44以下；绥克斯提阿斯对抗科尼非喜阿斯，XVI.53；绥克斯提阿斯对抗方哥，XVII.26。

阿非利加人：反抗迦太基人，V.（I）3；VI.4；VIII.（上）5。

阿卑多斯：XI.28；XII.56；XVI.82，87。

阿明塔斯：马其顿王腓力之父，序8，10； XVI.102。

阿明塔斯：安敦尼以之为彼西底亚国王，XVII.75；福尼阿斯向之求援，以抵抗绥克斯都·庞培，XVII.137，140；庞培向他投降，XVII.142。

阿罗布罗基人：为恺撒所征服，IV.（I）4；多密提阿斯与之作战，IV.（XII）；其大使告发喀提林阴谋，XIV.4。

阿姆尼阿斯河：（在巴夫拉哥尼亚）XII.18。

阿查克斯·泰拉梦：XIV.81。

阿洛尔河：（阿普萨斯河之误，在伊壁鲁斯）XIV.56。

阿星诺伊：克娄巴特拉之妹，为安敦尼所杀，XVII.9。

阿奎丹：为阿格里巴所征服，XVII.92.

阿拉伯人：骑骆驼，XI.32；侵扰叙利亚，XI.51；为塞留古所征服，XI.55；那巴提安的阿拉伯人，XII.106；为庞培所征服，XII.114；为庞培的同盟者，XIV.71；骑兵弓箭手。XVI.88；一部分在罗马帝国版图内，序9。

阿伦提阿斯：被宣布为公敌后，恢复公民权，XVI.46。

阿桑德：征服法那西斯，XII.120。

阿马森人：XII.103；阿马森人地区，XII.69；赫丘利远征阿马森人，XII.83。

阿马斯特里斯：（本都一市镇）XII.11以下；被琉卡拉斯所攻陷，XII.82。

阿马提阿斯：伪马略，XV.2，3，36。

阿密苏斯：本都一城市，XII.78；120；起源于亚狄迦人，亚历山大使之自由，XII.83；为琉卡拉斯所围攻，XII.78；以其城归还其公民，XII.83；为法那西斯所劫掠，XIV.91。

阿密南德：（阿塔马尼亚人的国王）企图使挨托利亚人、罗马人和腓力和解，IX.（III）1；埋怨腓力，IX.（VIII）；其妻兄腓力管理国政，XI.13；与安提阿联盟，同上；为马其顿王腓力所驱逐，逃往安布里喜阿，17。

阿特拉斯山：（在毛利泰尼亚）VIII.（下）（V）。

阿格里巴：XVI.49；屋大维部将，X.20；他的密友，XVII.31；包围琉喜阿斯·安敦尼于培鲁西亚，XVII.32；围攻安敦尼的将军，XVII.33，35；使普隆卡的军团投降，XVII.50；屋大维派他到南意大利去抵抗安敦尼，XVII.57以下；征服阿奎丹人，XVII.92；指挥屋大维的舰队，进攻绥克斯都·庞培，XVII.96；败庞培舰队于迈利，XVII.105—108；攻下西西里某些市镇，XVII.109；攻下丁达里斯，同上，及116；海上决战，大败庞培，XVII.118以下；与雷必达，围攻麦散那，XVII.112。

阿格朗：伊利里亚人的国王，X.7。

阿基拉斯：克娄巴特拉的兄弟托勒密的军事长官，XIV.84，101；为 恺撒所杀（阿庇安的错误），XIV.90。

阿基拉斯：（米特拉达梯的部将）XII.17；打败尼科美德，XII.18；被派往进攻希腊，XII.27；使许多希腊人参加米特拉达梯一边，XII.28以下；被苏拉围攻于庇里犹斯，XII.30—37；被苏拉打败于喀罗尼亚，XII.42—45；又败于奥科美那斯，XII.49；叛降罗马人，XII.64；他的兄弟尼奥托勒马斯，XII.17；他的儿子戴奥哲尼斯，XII.49。

阿基拉斯：科马那女神的祭司，XII.114；为恺撒所废，XII.121。阿基拉斯：罗得斯人，喀西约的老师，被派遣为大使，到喀西约那里去，XVI.67以下。

阿基哲特：（阿波罗雕像）XVII.109.

阿彪利阿：（一个绿林领袖）VI.68。

阿彪利阿，马：亚细亚的代大法官，以其军队交布鲁图，XVI.63；XVI.75。

阿彪利阿，昆塔斯：保民官，XV.93；被宣布为公敌，XVI.40。

阿彪利阿·萨特尼那斯：舞弊当选为保民官，XIII.28；第三次当选，XIII.32；在卡皮托神庙中被杀，XIII.29，30。

阿累西底人：（努米底亚部落）VIII.（上）33。

阿累塔：（那巴提安，阿拉伯人的国王）被庞培征服，XII.106，117。

阿勒杜萨：塞留古·尼卡托在奥伦特河上建筑的城市，XI.57。

阿梯拉：坎佩尼亚一城镇，VII.49。

阿提密多鲁斯：款待恺撒的主人，XIV.116。

阿提密喜安：（西西里一市镇）XVII.116。

阿提塔鲁斯：（伊利里亚一王公）IX.（XI）2。

阿提略·塞拉那斯：为马略党人所杀，XIII.72。

阿提略：汉尼拔战争时的执政官，VII.16。

阿提略：被宣布为公敌，XVI.30。

阿提略，巴：庞培与海盗战争时的部将，XII.95。

阿提略·累基拉斯：被迦太基人俘虏，VIII.（上）3；被派往罗马，回迦太基后受苦刑，VIII.（上）4；V.（II）。

阿提略：与波伊人进行战争，VII.5。

阿提狄阿斯：罗马元老，流亡在米特拉达梯军营里，XII.90。

阿提阿斯：服尔细人的领袖，II.（V）5。

阿提阿斯·发禄：庞培在阿非利加的部将，XIV.44，87；被杀，105。

阿斯卡尼阿斯：I.（I）1。

阿斯克利彼奥多图：阴谋杀害米特拉达梯，XII.48。

阿斯普累那斯：保民官，XV.7。

阿斯库伦：（亚浦利亚一市镇）XIII.52。

阿斯库伦：（匹塞浓一市镇）XIII.38，47，48。

阿斯塔巴：（西班牙一市镇）VI.33。

阿斯塔卡斯：（俾泰尼亚一市镇）XI.57。

阿揆雷雅：波河外高卢一城市，X.18；XV.97。

阿揆略·马：受贿，以福里基亚给米特拉达梯，XII.11，57；受审，但未受罚，XIII.22；元老院宣布其行为无效，XII.57。

阿揆略：（前者之子）在俾泰尼亚恢复尼科美德的王位，在卡巴多西亚恢复阿里俄巴赞尼斯的王位，XII.11；挑起米特拉达梯战争的主要人，XII.17，21；战败，XII.19；被俘与被杀，XII.21，112。

阿揆略·克拉苏：XV.93；被宣布为公敌，94。

阿普赛尔：朱古达的朋友，VIII.（下）（V）。

阿普萨斯鲁河：（在亚美尼亚）XII.101。

阿普萨斯河：参阅“阿洛尔河 ”条。

阿溪里：祈祷，II.（VIII）2；他对西提斯所说的话，XV.13。

阿塞利奥：大法官，被杀，XIII.54。

阿塔克赛塔：提格累尼斯王宫所在地， XII.104。

阿塔拉斯：攸美尼斯的兄弟，XI.5，36，45；帕加玛国王，XII.3；与普鲁西亚的战争，同上；助普鲁西亚之子尼科美德侵入普鲁西亚的王国，XII.6以下。

阿塔拉斯：攸美尼斯之父，XI.38；腓力蹂躏其王国，IX.（IV）。

阿塔拉斯：庞培立其为巴夫拉哥尼亚国王，XII.114。

阿塔拉斯·斐罗密托：遗嘱以帕加玛赠罗马，XII.62；XVII.4。

阿塔菲尼斯：米特拉达梯之子，XII.108；庞培以其装饰他的凯旋，XII.117。

阿塔拜里阿斯山：（在罗得斯）XII.26。

阿塔马尼亚人：（伊壁鲁斯一部落）IX.（III）1；安提阿的同盟者，XI.13；罗马人把他们逐出帖撒利，XI.17；被腓力征服，同上。

阿塔薛阿斯：亚美尼亚国王，XI.45，66。

阿壁：戴奥密德在多尼亚建筑的一个市镇，VII.31。

阿德拉密丁人：（在亚细亚）对罗马居民的残酷行为，XII.23。

阿鲁彼尼人：爱阿彼得人中最勇敢的，X.16。

阿萨：（西班牙一市镇）VI.70。

阿萨西斯：马西尼萨的骑兵长官，叛降迦太基人，VIII.（上）70。

阿萨斯：帕提亚国王，米特拉达梯的同盟者，XII.15。

庇西斯特拉图：被米特拉达梯围攻时，塞西卡斯的将军，XII.73。

庇里犹斯：雅典的海港，XI.22；XIII.79；为阿基拉斯所占领，XII.29；伯里克利之设防，XII.30；被苏拉围攻，XII.31以下；被焚毁，XII.41。

庇护，梅特拉斯：XIII.33。

坎尼之役：VII.19以下。

坎佩尼亚：VII.36；XV.40；为汉尼拔所蹂躏，VII.49。

坎塔布里人：（西班牙一民族）VI.80

条立爱：（南意一城市）III.（VII）1；VII.34以下，49以下，57；XIII.117；XVII.56，58，62。

条顿人：（克勒特人部落）侵入诺利康，IV.（XIII）。

纽马·潘彼略：I.（II）；他聚集的圣款被卖掉，XII.22。

纽曼细阿：西班牙阿利瓦西人的城市，VI.46，66；其地址，VI.76；纽曼细阿人反抗罗马人的战争，VI.66，76—98。

纳尔斯：（阿非利加一市镇）VIII.（上）33。

纳达斯：（米特拉达梯的海军官吏）XII.71。

纳尔维爱人：比尔格高卢一民族，IV.（I）4。

库里阿斯：一个绿林领袖，VI.68。

库里阿斯，昆塔斯：参加喀提林的阴谋，XIV.3。

库里奥：保民官，为恺撒所收买，XIV.26以下；逃往恺撒军营，XIV.31—33；被任命为西西里总督，XIV.41；被派往阿非利加，战败被杀，XIV.44以下。

里海：XII.103。

考卡：（西班牙克勒特—伊伯里亚人的市镇）VI.51，52，89。

考狄昂：（在萨谟尼安）III.（IV）3。

克里特：序5；XV.8；XVI.57；XVII.2；克里特人，XI.32；克里特弓箭手，XIV.49；投石手，XIV.71；克里特战 争，V.（VI）1，2；XIII.111。

克利多尼阿斯：营造官，XV.28.

克利苏：（奴隶起义领袖，斯巴达克的部将）XIII：116以下。

克利苏斯：VIII.（上）28。

克利攸萨：伊尼阿斯之妻，I.（I）1。

克利斯巴斯，奥拉斯·马喜阿斯：XV.77；XVI.58以下。

克利斯品那斯：执政官，VII.50以下。

克利斯提尼：列斯堡人，米特拉达梯的朋友，XII.48。

克利提阿斯：雅典人，XII.28。

克利姆博鲁斯：伊萨的大使，X.7。

克劳狄亚·昆提亚：VII.56。

克劳狄，阿彼阿斯：（别号盲者）III.（X）2。

克劳狄，阿彼阿斯：执政官，围攻加普亚，VII.37，40。

克劳狄，阿彼阿斯：军团将校，突击安提阿于拉利萨，XI.16。

克劳狄，阿彼阿斯：提比略·革拉古的岳父，土地改革三人委员会委员之一，XIII.13。

克劳狄，阿彼阿斯：军团将校，允许马略进城，XIII.68。

克劳狄，鲍鲁斯：（史学家）IV.（I）3。

克劳狄，阿塞拉斯：在加普亚决斗，VII.37。

克劳狄·浦尔彻：执政官，XIII.103。

克罗吞：（南意大利一城市）VII.57。

克罗狄·俾泰尼卡斯：为屋大维所杀，XVII.49。

克罗狄·浦尔彻：坏善良女神神秘祭典，V.（VII）；被西塞罗所控告，XIV.14；使西塞罗被放逐，XIV.15；为迈罗所杀，XIV.21。

克罗狄：布鲁图的部将，XVII.2。

克罗略：基提人的军官，IX.（XVIII）2，3。

克拉格斯：西里西亚一要塞，XII.96。

克拉苏：执政官，IX.（XII）。

克拉苏，李锡尼：执政官，VII.55以下。

克拉苏，李锡尼：同盟战争中，绥克斯都·恺撒的部将，XIII.40以下；为秦那所杀，XIII.72。

克拉苏，马·李锡尼：为大法官时，结束斯巴达克战争，XIII.118—124；为执政官时，与庞培发生意见，XIII.121；与庞培和解，同上；参加前三头同盟，XIV.9；第二次为执政官，XIV.18；为叙利亚总

督，XI.51；XIV.18；XVII.10；侵略帕提亚，XIV.18；战败被杀，同上。

克拉辛那斯：恺撒军队里的百人队长，在法萨鲁的勇敢行为，XIV.82。

克娄巴特拉：米特拉达梯之女，XII.108。

克娄巴特拉：狄密多留·尼卡托之妻，杀害她的丈夫，XI.68。

克娄巴特拉：把她的孙子放在寇斯岛，XII.23；把她的财宝储藏在寇斯岛，XII.115。

克娄巴特拉：（埃及女王）派遣舰队支援庞培，XIV.71；被逐，在叙利亚聚集军队，进攻她的兄弟托勒密，XIV.84；恺撒使之复辟，XIV.90；恺撒留一支军队在她那里，XV.78；XVI.59；把她的像放在维纳斯神庙中，XIV.102；支援多拉培拉，XVI.61；XVII.8；与安敦尼恋爱，XVII.1，8；XVI.39；引起埃及的灭亡，XIII.6；XVII.1；使安敦尼杀其妹阿星诺伊，XVII.9；欢迎安敦尼至埃及，XVII.11。

克娄巴特拉·叙拉：安提阿之女，XI.5。

克勒特人：名字的起源，X.2；西姆布赖人被视为克勒特人，X.4；IV.（I）2；罗马人称为高卢人，希腊人称为加拉西亚人，VI.1；VII.4。

克勒特—伊伯里亚人：VI.1，2，54以下；罗马人对克勒特—伊伯里亚人的侵略战争，VI.43以下，100；VIII.（上）68，71；暴动，VI.100；罗马人雇佣克勒特—伊伯里亚人抵抗汉尼拔，VII.30；汉尼拔招募克勒特—伊伯里亚人参加军队，VII.4；参加坎尼之役，VII.20，22；在哈士多路巴军队里，VII.52；VI.24；在马哥军队里，VI.31。

克鲁新：（伊达拉里亚一城市）IV.（II）；XIII.89，92。

那西狄阿斯：罗马贵族，背叛绥克斯都·庞培，投降安敦尼，XVII.139。

那克索斯：西克拉底斯群岛中的一岛，XVII.7。

那克索斯人：西西里那克索斯人的殖民地，XVII.109。

那索，绥克斯提阿斯：阴谋杀害恺撒者，XIV.113。

底比斯人：与安提阿同盟，XI.13；与米特拉达梯同盟，XII.30；苏拉夺取其土地的一部分，XII.54；援助阿卡狄亚人，反抗拉西第梦人，XI.41。

狄奥多西亚：色雷斯的刻索尼苏斯海岸旁一要塞，XII.108，120。

狄奥多图：托勒密国王的教师，劝他杀庞培，XIV.84；在亚细亚被喀西约钉死在十字架上，XIV.90。

狄奥斐拉斯：XII.23

芝诺比阿斯：米特拉达梯的将军，迫害开俄斯的居民，XII.47；为以弗所人所杀，XII.48。

苏克罗：（西班牙一市镇）XIII.110。

苏拉，琉·科尼利阿斯：马略的财政官，VIII：（下）（IV.V）；在西姆布赖人战争中为副将，XIII.77；为西里西亚代大法官时恢复阿里俄巴赞尼斯的王国，XII.57；XIII.77；在同盟战争中为绥克斯都·恺撒的部将，XIII.40；战败马尔西人，XIII.46；XIII.50以下；与马略争夺东方兵权，XIII.55；进兵罗马、驱逐马略及其党人，XIII.57以下；处理罗马事务，XIII.59；进攻米特拉达梯，XIII.63以下；获得金钱，XII.22；劫掠希腊神庙，XII.54；围攻雅典和庇里犹斯，陷之，XII.30—41；败阿基拉斯于喀罗尼亚，XII.42以下；于奥科美那斯，XII.49以下；被元老院宣布为公敌，XII.51；XIII.73；与阿基拉斯议和，XII.54以下；渡海至亚细亚，与费姆布里亚及米特拉达梯作战，XII.53，56；允许米特拉达梯订立和约，XII.56—58；取得费姆布里亚的军队，XII.59以下；处理亚细亚的事务，对居民征收重税，XII.61—64；XIII.76；写信给元老院，XIII.77以下；率军回意大利，XII.64；XIII.79；得梅特拉斯和庞培为同盟者，XIII.81以下；其政敌出逃，进

入罗马，XIII.89；宣布元老与骑士为公敌，XIII.95；重惩意大利城市，XIII.96；自称为幸运神的骄子，XIII.97；为独裁官，事实上为国王，XIII.98以下；他的宪政，XIII.100；辞独裁官职，XIII.103；死亡，XIII.105；葬礼，XIII.106；其子福斯都，同上。苏拉：在法萨卢战役中，恺撒的部将，XIV.76.

苏格拉底：雅典唯心主义哲学家，XI.41。

苏格拉底·克累斯都：尼科美德的兄弟，争夺俾泰尼亚王位，XII.10，13。

苏特利昂：（伊达拉里亚一市镇）XVII.31。

八画

奈达斯：（开利亚一市镇）XIV.116；XVI.71。

奈康得：一海盗，XI.24以下。

居鲁士：VIII.（上）28；XVI.80。

居鲁士：（米特拉达梯之子）XII.117。

帖斯普罗提亚：（伊壁鲁斯沿岸一部分）X.1。

帖撒利：（希腊北部）IX.（XI）4；（XVIII）3；（XIX）；XI.13以下，16以下；XII.30，41，51，95；XIII.4；XVI.100，108；117。

帖撒利人：IX.（XI）1；恺撒许其自由，XIV.88；帖撒利骑兵在布鲁图部下服务，XVI.88。

图比略：罗马公民，为梅特拉斯处死，VIII.（下）（III）。

图利阿斯，马：执政官，XIII.100。

图利阿斯·西塞罗，马：一“新人”，XIV.2；为执政官，镇压喀提林阴谋，XIV.3—7；被尊为“国父”，XIV.7；为克罗狄所迫害，自愿流亡，XIV.14以下；被元老院召回，XIV 16；赞成派使者与恺撒议和，XIV.36；著文歌颂伽图，XIV 99；恺撒遇刺后，主张特赦，XIV.142；恭维安敦尼，XV.4；认为安敦尼应当被通过为公敌，XV.50；在元老院发表演说，XV.52以下；安敦尼在穆提那被打败，建议举行感恩节，XV.74；被宣布为公敌，XVI .6；被杀，XVI.20。

图利阿斯·西塞罗，马：（前者之子）与其父同时被宣布为公敌，XVI.19；事先被送往希腊，同上；投奔绥克斯都·庞培；XVI.51；与巴马的喀西约在一起，XVII.2；内战后为执政官，XVI.51。

图利阿斯·西塞罗，昆：马可的兄弟，在高卢战争中为恺撒的部将，IV.（XX）；与其子同时被宣布为公敌，都被杀，XVI.20。

图利·霍斯提略：罗马国王，I.（II）。

图鲁略：罗马共和党的贵族，XVII.2。

庞波尼阿斯：保民官，控告曼利阿斯·托夸都之父，III.（II）。

庞波尼阿斯：琉卡拉斯的骑兵司令，被米特拉达梯俘虏，XII.79。

庞波尼阿斯：庞培进攻海盗时的部将，XII.95。

庞波尼阿斯：被宣布为公敌，化装为大法官，出逃，XVI.45。

庞培，尼阿斯：（伟大的庞培的父亲）在同盟战争中为卢提略的部将，XIII.40，47，50，52；杀昆塔斯·庞培，XIII.63；驱逐马略出罗马，XIII.66—68；触电而死，XIII.68，80。

庞培，尼阿斯：（前者之子）XIII.40；他的“伟大的”尊号，XII.97，118，121；XIII.4；XIV.86；在内战中助苏拉，XIII.80，87—89，92；苏拉派他到阿非利加去进攻卡波的党人，XIII.80，95以下；被派往西班牙，去进攻塞多留，VI.101；XIII.80，108；丧失一军团，XIII.109；被塞多留战败，受重伤，XIII.110；战胜柏彭那，

XIII.115；与克拉苏，结束斯巴达克奴隶起义，XIII.119；与克拉苏，因荣誉问题发生争执，XIII.120以下；与克拉苏同被指定为执政官，遣散军队，与克拉苏握手言欢，XIII.121；短期内镇压海盗，XII.94，96；为指挥米特拉达梯战争的总司令，XII.97；击溃米特拉达梯，XII.97—100；追至科尔基斯，征服阿尔巴尼亚人和伊伯里亚人，XII.103；接受亚美尼亚国王提格累尼斯的投降，XII.105；征服东方诸国，XII.106以下；XI.49—51，70；下令以王礼葬米特拉达梯于息诺普，XII.113；以西密利亚的博斯波鲁斯王国给法那西斯，同上；在东方的功绩，XII.114以下；凯旋，XII.116以下；要求元老院批准其在东方的措施，XIV.9；组织前三头同盟，XIV.9，14；赞成恺撒的政策，XIV.10；由于恺撒的影响，其东方措施得到批准，XIV.13；娶恺撒之女，XIV.14；使西塞罗从放逐中被召回国，XIV.16；在人民会议中，以暴力当选为执政官，XIV.17；由代理人统治西班牙和阿非利加行省，XIV.18；其本人留在意大利，受命管理谷物供应，同上；其妻朱理阿死，XIV.19；他渴望做独裁官，同上；被任命为独一执政官，XIV.23；通过禁止贿赂的法律，同上；为罗马的惟一统治者，XIV.25；关于放弃兵权问题，与恺撒发生争执，XIV.26—30；执政官以剑给他，命令他保卫共和国，内战开始，XIV.31以下；渡海至伊壁鲁斯备战，XIV.38；其余的人跟着渡海，XIV.40；对其军官和士兵的演说，XIV.49以下；败恺撒于提累基阿姆，但未推进胜利到底，XIV.61以下；尾追恺撒至法萨卢，XIV.65以下；他的军队与同盟者，XIV.70，71；战前的演说，XIV.72；法萨卢战役，XIV.76—81；逃往拉利萨，XIV.81；又逃往密提林，最后逃往埃及，XIV.83；被杀，XIV.84以下；其头被送往恺撒那里，XIV.86，90；其墓碑及铭语，XIV.86；其子尼阿斯与绥克斯都及其女，XIV.100；其戏院，XIV.115；安敦尼购买其财产，XVII.79；民众还纪念他，XVII.99。

庞培，尼阿斯：（前者之子）在西班牙筹集军队，XIV.87，103；被恺撒战败，被杀，XIV.104以下。

庞培·奥拉斯：在纽曼细阿，继梅特拉斯指挥军队，VI.76以下；伪与纽曼细阿人媾和，VI.79；以其军队交给他的继任人，VI.83。

庞培，昆塔斯：与苏拉同为执政官，XIII.56；苏拉进军罗马时，他率军与苏拉联合在一起，XIII.57；在军事会议中被杀，XIII.63。

庞培，昆：前者之子，苏拉的女婿，XIII.56。

庞培，绥克斯都：伟大的庞培的儿子，在西班牙秘密活动，XIV.105；XVI.83；XVII.143；为恺撒的官吏所追逐，XIV.122；XV.4；元老院召回他，授以海军总司令之职，同上；占领西西里，84以下；被三头宣布为公敌，XVI.96；收容被宣布为公敌者，XVI.25,36；XVII.143；与屋大维部将萨尔维丁那斯的海战，XVI.85；截断屋大维和安敦尼的粮食供应，XVI.100，108，117；麦可率领军队和他联合，XVII.2，25；使罗马发生饥荒，XVII.15，18，67；出没于意大利沿海一带，XVII.19，56，58，62；宁愿自卫，不愿进攻，XVII.25，91，143；护送安敦尼的母亲到安敦尼好里去，取得其友好关系，XVII.52，62以下；屋大维不愿与之和解，XVII.65以下；占领科西嘉与撒丁尼亚，XVII.67；杀害麦可，XVII.70；与屋大维和安敦尼媾和，XVII.71—74；其母谟西亚，XVII.69，72；和约的破坏，XVII.77；与屋大维作战，XVII.81以下；战败屋大维海军，XVII.85；让屋大维被击散的船舰逃跑，XVII.91；自称为海神之子，XVII.100；迈利战役，XVII.105以下；突击敌人于塔罗明尼昂，但又失良机，XVII.110以下；瑙罗卡斯海战，XVII.118以下；战败后，从西西里出逃，派遣特使到安敦尼那里去，又派特使到帕提亚人那里去，XVII.133以下；在亚细亚受安敦尼的部将福尼阿斯的款待，XVII.137以下；被迫投降，被杀，XVII.142，144；其事业的总结，XVII.143。

庞培山脉：XIII. 50。

庞培奥玻里：（西里西亚一市镇）XII.115。

庞沛依：（坎佩尼亚一市镇）在同盟战争中反抗罗马，XIII.39。

迦太基：建立，VIII.（上）1；存在700年，VIII.（上）2，132；罗马命令其居民交出城市，VIII.（上）81；地址，VIII.（上）95；港口，VIII.（上）96；郊区麦加拉，117；为西庇阿所毁灭，VIII.（上）132；XIII.24；盖·革拉古建议在其旧址上建立殖民地，VIII.（上）136；XIII.24；恺撒备忘录中，有意在那里建立殖民地，VIII.（上）136；奥古斯都实行，同上。

迦太基人：泰尔的移民，VIII.（上）1，89；在阿非利加的势力，VIII.（上）2；侵入西西里，VIII.（XI）2；VIII.（上）2；侵入

撒丁尼亚，VIII.（上）2；侵入西班牙，VIII（上）2，6；VI.3；第二次布匿战争，VIII.（上）6—66；第三次布匿战争，VIII.（上）74以下；破坏和约，VI.4；VIII.（上）6，64；党争，VIII.（上）70；把所有武器交给罗马人，VIII.（上）80；制造新武器，VIII.（上）93；助罗马人进攻三个国王，VIII.（上）83；XI.22；保卫祖国，VIII.（上）98。

迦勒底预言者：XIV.153。

刻索尼苏斯：（本都一市镇）XII.102。

刻索尼苏斯：（在色雷斯）XVI.88；XI.1，6，21；为米特拉达梯所夺取，XII.13。

和谐神庙：XII.23；XIII.26。

岱米：（在亚加亚）XII.96。

岱雅那神庙：（在罗马）XIII.26。

昆提阿斯：进攻西班牙民族英雄维里阿修斯的罗马将军，VI.66。

昆提阿斯：阿西尼阿斯·波利俄的岳父，被宣布为公敌，XVI.12，27。

昆提阿斯，泰塔斯：击退高卢人，IV.（I）1。

昆塔斯：出卖多拉培拉于喀西约，XVII.4。

坦吉那斯：绿林领袖，VI.77。

拉丁人：I.（I）1；与罗马人同盟，（XII）；盖约·革拉古允许给以罗马公民权，XIII.23。

拉文尼阿：福那斯之女，嫁伊尼阿斯；I.（I）1。

拉文尼阿斯河：（及河中岛屿）XVI.2。

拉文尼阿姆城：I.（I）1。

拉文那：（靠近亚得里亚海边波伊人的城市），XIII.89；XIV.32；XV.42，97；XVII.33，50，78，80。

拉夫里尼阿斯：同盟战争中的领袖，XIII.40，47。

拉西尼昂地角：III.（VII）1；XVII.133。

拉西第梦人：（即斯巴达人）派遣桑西巴斯助迦太基人。VIII.（上）3；他们的僭主内比斯，IX.（VII）；他们的总督，XVI.7；他们的法律，VIII.（上）112；挨托利亚人答应和安提阿建立同盟，XI.12，14；与伊巴密浓达的战争，XI.41；他们参加米特拉达梯一边，XII.29；参加庞培一边，XIV.70。

拉努维阿姆：（罗马附近一市镇）XIII.69；XIV.20；XVII.24。

拉利萨：（在帖撒利）XI.16；XIV.83。

拉利萨：（在叙利亚）XI.57。

拉罗尼阿斯：屋大维派去援助科尼非喜阿斯，XVII.112，115。

拉姆普萨卡斯：（赫勒斯滂一城市）XI.2，29；XII.76；XVII.137。

拉姆蓬尼阿斯，马：同盟战争中的领袖，XIII.40以下，90，93。

拉格斯：被宣布为公敌，XVI.28。

拉斯提尼：克里特将军，V：（VI）。

波伊人：（高卢人部落）为萨尔彼喜阿斯所征服，IV.（I）1；进攻波河流域的波伊人，VII.5，8。

波利非马斯：X.2。

波利蒙：安敦尼任命他为西里西亚一部分领土的国王，XVII.75。

波利客奈达： XI.14，21，24。

波利谟克拉提亚：色雷斯王公的寡妻，XVI.75。

波狄库利人：意大利亚浦利亚一民族，XIII.52。

波里比阿：少西庇阿，阿非利加那的教师，其历史著作被引用，VIII.（上）132。

波彼狄阿斯：同盟战争中的领袖，XIII.40，44，53。

波彼略，盖：舰队司令官，守攸克星海口，XII.17。

波彼略，马：在西班牙，继任庞培的军职，VI.79。

波彼略，盖：画一圈圈，环绕安提阿，XI.66。

波彼略·利那：元老，布鲁图和喀西约阴谋杀害恺撒时，替他们祈祷成功，XIV.115；稽留恺撒于元老院门口，XIV.116。

波彼略·利那：杀害西塞罗的百人队长，XVI.19以下。

波彼略：打败高卢人，IV.（I）2。

波提那斯：宦官，管理托勒密（克娄巴特拉的兄弟）的国库，XIV.84，90。

波喜阿：布鲁图之妻，XVI.136。

波斯都密阿斯：执政官，III.（IV）6；被派往他林敦的大使，III.（VII）2。

波斯都密阿斯：毕布拉斯的侍从，XIV.12。

波斯都密阿斯：恺撒的部将XIV.58。

波斯帝国：序9；VIII.（上）87；塞留古取得波斯帝国，XI.55；波斯法律，XI.61；波斯王大流士，XII.112；以放债为欺骗，

XIII.54；在广场中学习法律，XIV.102；他们的马格，XIV.154。

波斯塔：迦太基人，VII.43。

泽尔士：波斯王，在德摩比利，XI.18。

泽尔士：米特拉达梯之子，XII.108。

法文提亚：（山南高卢一市镇）XIII.91。

法利那斯山：XIII.47。

法那西斯：（米特拉达梯之子）XII.110—113，120；XIV.91以下。

法那哥利亚：（博斯波鲁斯附近一市镇）XII.108，113，120。

法罗查里斯：（他林敦人）III.（VII）1。

法罗克提提斯的祭坛：XII.77。

法佛尼阿斯：讥讽庞培，XIV.37；冒充参加暗杀恺撒的阴谋，XIV.119。

法柏里阿斯：恺撒的私人秘书，XV.5。

法萨卢：帖撒利一市镇，XIV.64；法萨卢战役，75—82。

彼利西伊人：（伊利里亚一部落）X.16。

彼格美利翁：秦尔王公，杀代多之夫，VIII.（上）1。

彼提亚神庙：（即特尔斐神庙）被苏拉劫掠，XII.54。

彼奥提亚：站在米特拉达梯一边，XII.29；倒到罗马人一边，XII.30；苏拉劫掠，XII.51；援助庞培，XIV.70。

彼西底亚：（小亚靠近道拉斯山附近地区，在旁菲利亚与福里基亚之间）XI.9；攸马库斯替米特拉达梯征服这个地区，XII.75；安敦尼立阿明塔斯为这个地区的国王，XVII.75。

彼那里阿斯：恺撒的遗产继承人，XV.22；安敦尼任命他管理安菲玻里的军事物资XVI.107。

彼得卡萨岛：（在尼亚波里附近又名伊那里亚岛）XVII.69。

彼坦尼：（密西亚一市镇，在柏加玛附近）XII.52。

非比阿兄弟：三人被派为大使，往高卢，IV.（II），为军事保民官，IV（III）。

非比阿：琉卡拉斯部将，为米特拉达梯所败，XII.88，XII.112。

非比阿·马克西马斯：独裁官，VII.11—16，31。

非比阿·马克西马斯·伊密连那斯：（伊密利阿斯·鲍鲁斯之子）IX.（XIX）；执政官，被派往西班牙，VI.65，67，90。

非比阿·马克西马斯·伊密连那斯；战败高卢人，IV.（I）2。

非比阿·马克西马斯·塞维连那斯：VI.67—69；西彼俄的兄弟，VI.70。

非比阿，昆塔斯：（史学家）VII.27。

非布利西阿：III.（IX）3；（X）4。

佩洛庇达：米特拉达梯的特派委员，XII.12，14—16，27。

林达卡斯河：（在密西亚）XII.75。

林地尼人：（西西里林地昂市镇的人）V.（III）。

林都拉斯，孔西利俄：被宣布为公敌，逃往西西里，XVI.39。

林都拉斯，科尼利阿斯：城市大法官，参加喀提林阴谋，XIV.2—6。

林都拉斯，盖·科尼利阿斯：执政官，渴望代西庇阿在阿非利加的职位，VIII.（上）56。

林都拉斯，尼：庞培镇压海盗时的部将，XII.95。

林都拉斯，琉·科尼利阿斯：执政官，反对恺撒，XIV.33；追随庞培，XIV.36—38；在法萨鲁，指挥庞培的右翼， XIV.76。

林都拉斯，马喜利那斯：元老院任命他为叙利亚总督，XI.51。

林都拉斯，巴·科尼利阿斯：阻挠元老院批准西庇阿与迦太基订立和约，VIII.（上）62—64。

林都拉斯，巴：同盟战争中绥克斯都·恺撒的部将，XIII.40；为秦那与马略所杀，XIII.72。

林都拉斯：喀西约的部将，XVI.72，82。

林都拉斯·斯宾特：恺撒政敌，XIV.119。

底格里斯河：XI.57。

罗卡：（阿非利加一市镇）VIII.（上）15。

罗多彼山：（在色雷斯）XII.69。

罗多瓜那：夫雷阿特的姊妹，狄多留·尼卡托之妻，XI.67。

罗克里：（在南意大利）（XII），VII.55。

罗利马：罗得斯的要塞，XVI.72。

罗利阿斯·琉：庞培的部将，XII.95。

罗马：为高卢所攻陷，IV.（I）1；XVI.95；“诸王之城”，III.（X）3；洗罪典礼，XIII.26；一部分被毁于火灾，XVI.25；饥荒，XVII.18，80；多盗，被镇压，XVII.132。

罗马人：在患难中从不丧气，序11；贪求黄金，X.（XI）1；XII.56；自称在宗教和信义上优于其他民族，VIII.（上）79；交出他们的裸体领袖20人给萨尼安人，VI.83；汉尼拔战争中，两年内死亡十万人，VII.25；在海军上无经验，XI.22；迷信灾异，XIII.83；对西班牙人背信弃义，VI.61；对迦太基人背信弃义，XII.22以下；VIII.（上）67以下，72；热心保护罗马名誉，XII.22；亚细亚城市屠杀罗马人，XII.22以下，62。

罗马军团：汉尼拔时代，VII.8；第十军团，XIV.76，79，82；XV.83；兵变，XV.92—94；马斯军团与第四军团叛离安敦尼，投降屋大维，XV.45；马斯军团阵亡，XVI.115以下；第五军团在塔普萨战役抵抗象队，XIV.96。

罗马历法：恺撒的改革，XIV.154；闰月，同上。

罗得斯人：多利亚人的后裔，XVI.67，79；勇敢地击退狄密多留，XVI.66；向罗马人控诉腓力，IX.（IV）（VII）（VIII）；助罗马人进攻安提阿，XI.22，25；罗马人把吕西亚与开利亚给他们，不久后又夺去，XI.44；罗马人怨恨他们，IX.（XI）3；XVI.66；败米特拉达梯，XII.24—26；苏拉以其为同盟者，XII.61；设法以诺巴那斯交苏拉，XIII.91；派遣船舰助庞培，XIV.71，83；助多拉培拉，XVI.60；拒绝援助喀西约，XVI.61；喀西约进攻他们，XVI.65以下；战败受罚，XVI.73；留琉喜阿斯·发禄统治他们，XVI.74；腓力比战役后，他们暴动，XVII.2；安敦尼把一些岛屿给他们，XVII.74；旋又夺去，同上。

罗慕路：罗马城的建立者，I（II）；与萨宾人的国王塔喜阿斯作战，I（IV）；据说，实行暴政时，被杀，XIV.114。

罗慕路·西尔维阿斯：亚尔巴国王，触电而死，I.（I）2。

明特尼：（拉丁姆海滨一市镇）XIII.61以下；XVI.28。

帕加玛：小亚一城市，XI.63；XII.19，21，52，56；腓力进攻它，IX.（IV）；塞留古围攻它，XI.26；普鲁西亚进攻其附近地区国王阿塔拉斯，XII.3；那里的挨斯叩雷彼神庙，XII.23；特累邦尼阿斯不许多拉培拉入城，XV.26。

帕加玛人：塞留古进攻时，进行自卫，XI.26；屠杀罗马人，XII.23；其国王阿塔拉斯以其王国遗赠罗马人，XII.62。

帕迪卡斯：亚历山大的部将，XI.52，57；XII.8。

帕修斯：阿非利加一市镇，VIII.（上）39。

帕提亚人：（我国古书上称安息人）为塞留古所征服，XI.55；脱离塞留西王国独立，XI.65；俘虏狄密多留·尼卡托，XI.67；被安提阿侵入，XI.1；提格累尼斯之子逃往他们那里，XII.104以下；克拉苏侵略他们，阵亡，XIV.18；其残余的军团，XIV.49；XVI.59；庞培想逃往他们那里去，XIV.83；恺撒想进攻他们，XIV.110；X.13；他们帮助喀西约，XVI.59，63，88；劫掠叙利亚和亚细亚，直达爱奥尼亚，XVI.63；XVII.10，65；XI.51；安敦尼侵略他们，XVII.10，65，75，133；战败，XVII.134；绥克斯都·庞培想投奔他们，XVII.133；塞留古在帕提建立的城市，XI.57。

轭门：罗马人在轭门下通过，III.（IV）6；IV.（I）3。

九画

派恩斯：伊利里亚国王阿格朗之子，X.7以下。

培何伊：马其顿一市镇，另有一同名的市镇在叙利亚，XI.57。

柏托尼提人：伊利里亚一部落，X.16。

柏修斯：（马其顿国王）攸美尼斯在罗马人面前控告他，IX.（XI）1，2；他的答辩，IX.（XI）5，8；战胜罗马人，建议订立和

约，IX.（XII）；闻敌人将至，惊慌失措，IX.（XV），投金钱于海中，IX.（XVI）；其习惯的改变，同上；求援于贞修斯，IX.（XVIII）1；X.9；求援于基提人，IX.（XVIII）1，2；其妹嫁普鲁西亚，XII.2。

柏累奈斯：托勒密·菲列得尔福斯之女，安提阿·狄奥斯之妻，XI.65。

柏彭那：罗马人派往伊利里亚国王贞修斯那里去的特使，IX.（XVIII）1。

柏彭那，盖：同盟战争中卢提略的部将，XIII.40以下。

柏彭那：率军往西班牙，支援塞多留，XIII.107；被梅特拉斯所战败，XIII.110；杀塞多留，XIII.113；VI.101；残酷地统治，XIII.114；为庞培所败，被杀，XIII.115。

柏萨：迦太基的卫城，名称的起源，VIII.（上）1；防御坚固，VIII.（上）95；为西庇阿攻陷，VIII.（上）127—130。

服尔细人：（拉丁姆一民族）II.（I，IV）；XIII.1。

屋大维·恺撒（奥古斯都）：改变罗马政府为君主国，序14；别号奥古斯都，VI.102；在迦太基建立殖民地，VIII.（上）136；改加拉西亚为一行省，XI.50；改卡巴多西亚为一行省，XII.105；改埃及为一行省，XII.121；X.30；XIII.5；征服伊利里亚诸部落，X.16—29；为恺撒过继的儿子，XIV.143；贡献恺撒神庙，XIV.148；到罗马，在大法官法庭里接受过继，XV.9—14；见安敦尼，XV.14—20；建议出售恺撒 的遗产，以给付对罗马人的遗赠，XV.21—28；与安敦尼的争执，XV.28—39；吸引恺撒的老兵到他一边来，XV.40以下，从元老院取得荣誉和权力，XV.51以下；与赫喜阿斯往解穆提那之围，XV.65以下；安敦尼溃逃后，为元老院所轻视，XV.74以下；想与安敦尼和解，XV.80以下；利用西塞罗的帮助，要求为执政官，XV.82；安敦尼与雷必达联合后，又为元老院所重视，XV.85以下；为执政官，XV.94；后三头同盟成立，宣布公敌，XVI.2以下；与绥克斯都·庞培为争夺西西里发生冲突，XVI.82，85；随安敦尼往马其顿，XVI.86，106，108；第一次腓力比战役不在场，XVI.110以下；参加第二次腓力比战役，

XVI.127以下；与安敦尼瓜分行省，回意大利，XVII.3以下；与琉喜阿斯·安敦尼的争执，XVII.14，19以下；与他战争，XVII.29以下；培鲁西亚之围，XVII.33—49；使安敦尼的高卢人军团与西班牙人军团投降他，XVII.51；向斯克利波尼亚求婚，XVII.53；派琉喜阿斯·安敦尼往西班牙，XVII.54；与安敦尼的争执，和解后，以姊嫁之，XVII.57，64；在罗马，安敦尼把他从群众中救出，XVII.67以下；与绥克斯都·庞培订立和约，XVII.71—74；平定高卢，XVII.75；与庞培的和约破裂，XVII.77；请安敦尼来勃隆度辛会晤，但他本人未来，XVII.78以下；取得科西嘉与撒丁尼亚，XVII.80；侵入西西里，XVII.81；他的舰队惨败于丘米，XVII.82—84；在海峡中遇暴风，XVII.85—91；与安敦尼言和，准备新舰队，XVII.92；与安敦尼会晤于他林敦，接受安敦尼的船舰，XVII.93—95；船舰又在挨利亚海湾失事，XVII.98以下；又进攻西西里，XVII.103；迈利海战，XVII.106—108；他带着一部分军队渡海到塔罗明尼昂，被包围，XVII.109以下；与庞培海战，XVII.111；战败，单身回到意大利海岸，XVII.112—115；阿格里巴挽救他的部下，同上；占领迈利通道，XVII.116；与雷必达围攻麦散那，XVII.117；败庞培海军于瑙罗卡斯，XVII.118以下；攻陷麦散那，打击雷必达的阴谋，取得全西西里，送雷必达回罗马，XVII.122—127；平定兵变，XVII.128以下；回罗马，受元老院所赠送的荣誉，XVII.130—132；进攻伊利里亚人，XVII.145；引用他的《回忆录》，X.14以下；XVI.110。

屋大维：与秦那同为执政官，XIII.64，被马略所杀，XIII.68—71。

屋大维：屋大维·恺撒之父，XV.11，23。

屋大维，尼阿斯：罗马人派往叙利亚去杀死战象的特派员，他本人被杀，XI.46。

屋大维：庞培的部将，XIV.47。

屋大维：西庇阿进攻汉尼拔时西庇阿部将，VIII.（上）41，49。

屋大维，马可：与提比略·革拉古同为保民官，XIII.12。

屋大维亚：屋大维的姐姐，初为马塞拉斯之妻，后嫁安敦尼，XVII.64，76，93，95。

屋大维亚柱廊：X.28。

恺撒，盖约·朱理亚：为营造官及大法官 时负债，XIV.1,8—13；有参加喀提林阴谋的嫌疑，XIV.6；与庞培及克拉苏建立前三头同盟，XIV.9；为执政官，XIV.10—14；为高卢及伊利里亚代执政官，XIV.13，15，17，32，150；IV.（I）2—5；（XV），（XXI）；X.12，15，29；他的贿赂资金，XIV.26.元老院取消其兵权，XIV.30以下；侵入意大利，XIV.35，38，40以下；进兵西班牙，与庞培的部将作战，XIV.42以下；在罗马为独裁官；指定自己为执政官，XIV.48；进攻庞培于提累基阿姆，XIV.55以下；法萨卢之役，XIV.64—82；往亚历山大里亚，XIV.88—90；进攻法那西斯，XIV.91；前往罗马，镇压暴动，XIV.92以下；往阿非利加，进攻琉·西庇阿，伽图与朱巴，XIV.95—100；他的凯旋，XIV.101以下；往西班牙，进攻庞培的儿子，XIV.103—106；罗马加于他身上的荣誉，XIV.106以下；准备进攻基提人与帕提亚人，XIV.110；杀害他的阴谋，XIV.111以下；在元老院被杀，XIV.117；他的遗嘱，XIV.143；葬礼，XIV.143以下；死后尊为神，XIII.4；XIV.148；与亚历山大比较，XIV.149—154；其妻与克罗狄通奸，XIV.14；娶卡尔柏尼亚，XIV.14，115；以女嫁庞培，XIV.14；有人疑他为马可·布鲁图之父，XIV.112；患癫痫病，XIV.110；他的演说，10，43，47，53，55，73；他的著作，日记，IV.（XVIII）；信札，XIV.79；《反伽图》，XIV.99；备忘录，XV.5。

恺撒，琉喜阿斯：被宣布为公敌，XVI.12；其姊救之，XVI.37。

恺撒，绥克斯都·朱理亚：（实际上为琉喜阿斯）同盟战争时的执政官，XIII.40，41，42，45；围攻阿斯库伦时被杀，48。

俄克西伊人：（伊利里亚一部落）X.16。

俄克西德拉西人：（印度一民族）XIV.152。

俄克孙塔：（朱古达之子）XIII.42。

俄克萨特里：（米特拉达梯之子）XII.108，117。

俄利康：（伊壁鲁斯海边一市镇）XIV.54，56。

俄罗巴斯：（叙利亚一市镇）XI.57。

俄罗德斯：（米特拉达梯的兄弟，帕提亚国王）XI.51。

俄罗芬尼斯：卡巴多西亚国王，XI.47。

俄飞利阿斯：反抗的军团将校，XVII.128。

俄彼阿斯：军团将校，VI.78。

俄彼阿斯：代执政官，XII.17；被米特拉达梯俘虏，XII.20；被交给苏拉，XII.112。

俄彼阿斯：被宣布为公敌，为其子所救，XVI.41；其子被选为营造官，同上。

俄彼密阿斯：执政官，杀盖约·革拉古和夫拉卡斯，XIII.25以下。

俄累斯提亚：（马其顿的一部分）XI.63。

俄诺巴拉河：（在西西里）XVII.109。

俄诺马库斯：在佛西斯战争中，溶解特尔斐的金瓶，II.（VIII）1。

保西马库斯：罗得斯人，XI.23以下。

保民官：最初设立于圣山，XIII.1；再选举，XIII.21；否决权，XIII.23；废除为执政官法定年龄的规定，次年再订这条法律，VIII.（上）112；苏拉削弱其权力，XIII.59，100；在广场受伤，XIV.11；对克拉苏的诅咒，XIV.18； 有令元老院休会之权，XIV.31；在职时不能离开罗马，同上；对恺撒友好的保民官被命令离开元老院，XIV.33；恺撒把两个保民官撤职放逐，XIV.108；XVI.93；保民官人身不可侵犯，XIV.33，108；138；XVI.17，93；在职时不能被控告，XIV.138；没有宣布预兆的权力，XV.7；有时可以囚禁执政官，

XVI.17；保民官对执政官的威胁，VIII.（上）112；屋大维为终身保民官，XVII.13。

修克西斯：安提阿的将军，XI.33。

美尼巴斯：安提阿的部将，XI.6。

美罗门尼人：（伊利里亚一部落）X.16。

美索不达米亚：（即两河流域）在帕提亚人统治之下，XI.48；在塞留古统治之下，XI.53，55；一部分为庞培所征服，XII.114。

美都隆：（伊利里亚一市镇）X.19—21。

美塞尼亚人：（在伯罗奔尼撒）XI.41。

美塞拉·科维那斯：被宣布为公敌，后被赦，与布鲁图联合，XVI.38；腓力比战役后，在安敦尼部下，XVI.136；进攻绥克斯都·庞培时，为屋大维部将，XVII.102以下，109，112；他的宽宏大量，XVII.113；战败萨拉西人，X.17；举行凯旋，XVI.38。

美新布里亚：（下密西亚一市镇）X.30。

美鲁拉，琉：执政官和朱比特神庙的僧侣，XIII.65，70，74。

美诺多鲁斯：绥克斯都·庞培的舰队司令官，XVII.56，66，70—73，77—82，89，96，100—102。

美诺芬尼斯：劝米特拉达梯宽恕其子法那西斯，XII.110。

费圭拉斯，琉：多拉培拉的部将，XVI.60。

费姆布里亚：将执政官夫拉卡斯处死，XII.51—53；自杀，XII.59以下。

费姆布里亚，弗拉维：前者之兄弟，XIII.91。

叙利亚：从波斯人的统治到塞留西王室的统治，XI.52以下；XVII.10；被提格累尼斯征服，XI.48；XII.105；庇护的儿子安提阿恢复，XI.49；被庞培征服，XI.49以下；XII.106,118；叙利亚总督，XI.51；帕提亚人入侵，XVI.63；XVII.10，65；以后的总督，XVII.65；普隆卡，XVII.144；琉·毕布拉斯，XVI.38；西塞罗的儿子，XVI.51；叙利亚的区域，序2；XI.48，50；XII.106，118。

叙拉古：（西西里一城市）V.（II）2；V.（III）；XVII.70。

突布利提人：（西班牙一民族，萨干坦人的邻居）VI.10。

拜占庭：XII.1，17；柏修斯支援拜占庭，IX.（XI）1，7；安提阿给予拜占庭许多恩惠，XI.6。

科尔基斯人：XI.63；在米特拉达梯统治下，XII.15，64，67，101；在庞培统治下，XII.103，114，117。

科尼非喜阿斯：旧阿非利加总督，XV.85；收留被宣布为公敌的人，XVI.36；与绥克斯提阿斯战争，XVI.53以下；被杀，XVI.56。

科尼非喜阿斯：屋大维的部将，XVII.80，86，111—115。

科尼利亚：革拉古兄弟的母亲，大西庇阿·阿非利加那的女儿，XIII.17，20。

科尼利亚：小克拉苏之妻，后为庞培之妻，XIV.83。

科尼利阿斯：苏拉把他解放的奴隶都称为科尼利阿斯，XIII.100；预言三个科尼利阿斯将执罗马最高政权，XIV.4。

科尼利阿斯：迦太基的被解放奴隶，VIII.（下）（V）。

科尼利阿斯：在他林敦受到虐待，III.（I）1。

科尼利阿斯：征服萨谟尼安人，III.（I）1。

科西嘉：序5；XII.95；XVII.67，72，78，80。

科克塞那斯：（可能是圣阿利索地角）XVII.110。

科克西犹斯，琉·纳尔华：调停屋大维与安敦尼之间的纠纷，XVII.60—64。

科彼利险隘：（在腓力比附近）XVI.87，102。

科拉利人：（萨马提亚人部落）XII.69。

科拉克斯山：（在卡利玻里附近）XI.21。

科林门：（在罗马）XIII.58，67，93。

科林达：（西班牙一市镇）VI.99，100。

科林斯：IX（VII.VIII）。

科纽都，马·西西利阿斯：为其奴隶所救，XIII.73。

科纽都，马·西西利阿斯：XV.92。

科伦卡尼阿斯：III.（X）3。

科伦卡尼阿斯：X.7。

科马那：（卡巴多西亚一城市）XII.64，82，114，121。

科马基尼人：在庞培军队里，XIV.49。

科西拉岛：（在西西里与阿非利加之间）XIII.96；XVII.97。

科塔·奥里略：以敲诈罪被控告，贿赂陪审官，得免罪行，XIII.22。

科塔·奥理略：根据发里阿斯的法律，被召受审，自动流亡，XIII.37。

科塔，琉：X.10。

科塔：执政官，俾泰尼亚总督，为米特拉达梯所战败，XII.71，112。

科塔：恺撒的部将，惨败于高卢，XIV.29，150。

科都巴：（西班牙一城市）VI.65以下；科都巴（即蒙大）战役，XIV.104，105。

科斯康尼阿斯：XIII.52。

科敦：（迦太基一部分）VIII.（上）127。

哈士多路巴：（汉尼拔的兄弟）汉尼拔留他驻守西班牙，VI.13；VII.4；被召往阿非利加，VI.15；回西班牙，杀巴·西庇阿，VI.16；在克勒特一伊伯里亚募集雇佣兵，VI.24；VII.52；汉尼拔召之往意大利，越过阿尔卑斯山，VI. 28；VII.16,52；战败被杀，VII.52。

哈士多路巴：（马西尼萨之外孙）迦太基城市大法官，VIII.（上）93；被诬告，被打死，VIII.（上）111。

哈士多路巴：舰队司令官，被派去迎接汉尼拔回国，VII.58；进攻西庇阿的大使们，VII.（上）34。

哈士多路巴：（哈密尔卡·巴卡之女婿）VI.4，6，8；VII.2。

哈士多路巴：（吉斯科之子）VI.16，24；为西庇阿战败，VI.24以下；为西法克斯的客人，与西庇阿共餐，VI.30；其女索福尼斯巴与马西尼萨订婚，迦太基人暗中嫁与西法克斯，VI.37；VIII.（上）10；在阿非利加，设一圈套，想陷害马西尼萨与西庇阿，VIII.（上）10—15；西庇阿攻陷其军营，VIII.（上）21；被判处死刑，夺去兵 权，VIII.（上）24；又被任命为司令官，VIII.（上）36；服毒自杀，VIII.（上）38。

哈士多路巴：（迦太基辅助军司令官）率军进攻马西尼萨，VIII.（上）70—73；缺席判处死刑，VIII.（上）74；召回，任命为城外军队司令官，VIII.（上）93；大败罗马人，VIII.（上）102；在迦太基城中被西庇阿包围，VIII.（上）114以下；城陷后，从卫城跑到西庇

阿那里去乞怜，VIII.（上）130；为其妻所辱骂，其妻与二子自杀，VIII.（上）131。

哈士多路巴·伊利福斯：保护罗马大使们，VIII.（上）34；被派作大使，到西庇阿那里去，VIII.（上）49以下。

哈巴拉斯：居鲁士的部将，XVI.80。

哈柏苏斯河：（在色雷斯，为阿达河之误）XVI.103。

哈密尔卡·巴卡：（汉尼拔之父）VII.2；迦太基人在西西里的司令官，V.（II）3；VI.4；VII.2；引起阿非利加人与迦太基人的战争，同上；率军与努米底亚人战争，VI.4；VII.2；在西班牙，VI.5；VII.2。

哈密尔卡：迦太基舰队司令官，VIII.（上）24，25，30。

哈密尔卡：（绰号萨谟尼安人）民主派领袖，VIII.（上）68；以埋伏袭击加鲁萨，VIII.（上）70。

哈得良：生于西班牙的意大利卡，VI.38；毁灭耶路撒冷，XI.50；恢复任命代执政官于意大利的习惯，XIII.38；恢复埃及的庞培纪念碑，XIV.86。

哈德鲁密敦：（阿非利加一市镇）VIII.（上）33，47，94。

革拉古，塞姆普罗尼阿斯：代执政官，进攻琉卡尼亚人，被出卖，丧失生命，VII.35。

革拉古，提比略·塞姆普罗尼阿斯：西班牙大法官，攻陷康普累加，VI.43。

革拉古，提比略·塞姆普罗尼阿斯：（前者之子）保民官，XIII.2以下；提出土地法，被杀于卡皮托山上，XIII.9—16；他的父亲和母亲，XIII.17。

革拉古，盖约·塞姆普罗尼阿斯：（前者之弟）分配土地三委员之一，XIII.13；为保民官，制定每月供应粮食的法令，XIII.21；以司法

权予骑士，XIII.22；企图为拉丁人及意大利人取得罗马公民权，XIII.23；在迦太基划分殖民地，XIII.24；被杀于罗马，XIII.32以下。

勃罗丁人：汉尼拔的同盟者，VII.44，49，54；汉尼拔以残酷手段对待他们，VII.54，57；罗马人剥夺其土地，处以重罚，VII.61；赫喜阿斯夺其领土，XVI.43；沿岸为绥克斯都·庞培所骚扰，XVII.19。

勃罗提阿斯：马其顿大法官，XII.29。

查利培斯人：米特拉达梯的同盟者 ，XII.69。

查里斯：（帕提亚一市镇）XI.57。

查俄尼亚：（伊壁鲁斯一部分）X.1。

星特利卡：（帕提亚国王）夫雷阿特之父，XII.104。

星诺塞法利山：（意译为狗头山，在帖撒利）XI.16。

独裁官：卡密拉斯，II.（VIII）2；C.萨尔彼喜阿斯，IV.（I）1；非比阿，VII.11；苏拉，XIII.3，99；恺撒，XIII.4；XIV.48，106；独裁官职位，XIII.3，98以下，100；XIV.111；安敦尼提 出，废除独裁官制，XV.25，37。

赛会：西庇阿的许愿赛会，VIII.（上）135；海峡赛会，IX.（IX）3，4；恺撒凯旋中的音乐赛会，XIV.102；庆祝始祖女神维纳斯的赛会，XV.28。

英特卡提亚：（西班牙一市镇）VI.53以下。

十画

俾西阿斯：骑兵长官，VI.47。

俾泰尼亚：名字的起源，XII.1；诸国王，XII.2；尼科美德的遗嘱，赠送罗马人，XIII.111；为米特拉达梯占领，并入罗马版图，XIII.118；俾泰尼亚和本都每年任命的大法官，XIII.121；提利阿斯·西姆柏，XV.2；马可·布鲁图，XV.8；马喜阿斯·克利斯巴斯，XV.77；XVI.58；阿彪利阿，XVI.46；多密提阿斯·阿希诺巴包斯，XVII.63。

俾泰尼卡斯：西西里大法官，以西西里让给绥克斯都·庞培，XVI.84；为庞培所杀，XVII.70。

俾泰亚斯河（在色雷斯的俾泰尼亚）XII.1。

诺巴：（拉丁姆一市镇）XIII.94。

诺巴那斯，盖：执政官，与苏拉作战，XIII.82，86；战败后逃往罗得斯，自杀，XIII.91。

诺巴那斯，盖·夫拉卡斯：安敦尼派他去占领山峡，以抵抗布鲁图和喀西约，XVI.87，103以下，106以下；从屋大维手中,接受军营兵权，XVI.130。

诺尼阿斯：保民官，为格劳西亚党人所杀，XIII.28。

诺尼阿斯：百人队长，为其同伴士兵们所杀，XVII.16。

诺尼阿斯：费姆布里亚的朋友，XII.59。

诺尼阿斯：罗马城的守门者，XVII.30。

诺利康人：德拉夫河与多瑙河之间的日耳曼人，IV.（XIII）；X.6，29。

诺拉：（坎佩尼亚一市镇）XIII.42，50，65。

诺萨斯：（克里特一市镇）V.（VI）2。

秦那，科·黑尔维阿斯：保民官与诗人，因为他的名字与大法官相同，误为人民所杀，XIV.147。

秦那，琉·科尼利阿斯：为执政官，袒护马略和新公民，XIII.64；执政官职权被剥夺，XIII.65；招募军队，同上；与马略同入罗马，迫害苏拉党人，XIII.69以下；XII.60；第二次为执政官，XIII.75；XII.51；第三次为执政官，为士兵所杀，XIII.77以下。

秦那，琉·科尼利阿斯：（前者之子）大法官，赞扬杀害恺撒的凶手们，XIV.121；有被杀害的危险，XIV.126。

恩基利人：（伊利里亚民族）X.2。

恩诺美阿斯：（斯巴达克部下的奴隶暴动领袖）XIII.116。

恩多鲁斯：（罗得斯人）XI.27。

格兰尼斯河：（在西班牙）XIII.89。

格拉尼阿斯，昆：XIII.60。

格拉菲拉：卡巴多西亚国西息那的母亲，XVII.7。

格拉柏，发利尼阿斯：（克劳狄·格拉柏之误）XIII.116。

格劳西亚：罗马元老，XIII.28，32。

格林提狄翁人：（达而马西亚一民族）X.16。

海挨罗：叙拉古国王，V.（II）2。

海挨翁尼马斯：卡狄亚人，历史家，XII. 8。

海密尔科：别号法密阿斯，迦太基骑兵军官，VIII.（上）97，100，104，107—109。

海恩普萨尔：努米底亚王公，XIII.62，80。

海盗：起源与发展，XII.92 以下；庞培征服海盗，XII.91，94—96；XIII.111；克里特人的援助，V.（VI）1；绥·庞培命令他们出没海

上，XVII.77，80；米特拉达梯乘海盗船逃跑，XII.78；狄密多留做海盗勾当，X.8；克罗狄为海盗所俘虏，XIV.23。

海德鲁斯或海德伦敦：亚浦利亚一市镇，XIV.40。

哥狄尼：（小亚美尼亚一市镇）XII.105。

哥狄阿斯：米特拉达梯的将军，XII.65。

莱茵河：序4；IV.（I）5；XV.97。

莱西亚：安提阿的大使，XI.6。

莱西马基亚：色雷斯的刻索尼苏斯的港口，XVI.88；莱西马库斯所建立，安提阿所重建，XI.1，3；安提阿放弃，被两西庇阿占领，XI.28，29。

莱康米德：（科马女神祭司）XII.21。

莱西马库斯：XI.1；亚历山大的侍从，预见其前途的伟大，XI.64；色雷斯王，XI.53以下；与塞留古作战，阵亡，XI.62以下。

隆河：（在高卢）IV.（XV）；XIII.109；XVII.66。

泰尔：（腓尼基一城市）VIII.（上）1；XV.77；XVII.52。

泰尔人：VIII.（上）1；XIV.83；XVI.61；XVII.9。

泰尔密苏斯：（小亚一市镇，在开利亚与吕西亚之间）XII.24。

泰克西利斯：米特拉达梯的将军，XII.70。

泰克托萨基人：小亚加拉西亚的居民，XI.32，42。

泰拉斯神庙：XIV.126。

泰提阿斯，巴：保民官，提出法案建立三头政治，XVI.7。

泰斯卡：迦太基附近地区，有50个市镇，VIII.（上）68。

寇斯：（爱琴海中一岛）XII.23，115；XIII.102。

密西亚：（在欧洲）X.6，29以下。

密西亚：（在亚洲）XI.42；XII.20；XVII.7，133；密西亚骑兵弓箭手，XI.32。

密西西俄：安提阿部将，XI.12。

密西那斯：XVI.50；XVII.53，64，92，99，112。

密西普萨：（马西尼萨之子）VI.67；VIII.（上）70，106。

密多安海：（爱琴海的一部分）序5。

密纳瓦：焚毁战利品，向她致祭，VIII.（上）133；伊利昂的密纳瓦女神像与神庙，XII.53。

密纳瓦地角：XVII.98。

密纽喜阿斯：庞培的追随者，XIV.54。

密纽喜阿斯：恺撒军队的司令官，XIV.60。

密特罗巴赞尼斯：亚美尼亚国王，提格累尼斯的同盟者，XII.84。

密提林：列斯堡岛最大的城市，XII.52；XIV.83；XVII.133。

密提林人：IX.（III）1；XII.21。

息诺累克斯：小亚一要塞，XII.101。

息诺普：巴夫拉哥尼亚一市镇，在攸克星海边，XII.78；为琉卡拉斯攻陷，XII. 83；奥多利卡的神像在那里，同上；本都诸王的坟墓，XII.113；为法那西斯攻陷，他以该城交多密提阿斯，XII.120。

旁菲利亚：（小亚南部沿海岸旁）XI.22，53；XII.8，20，56，95。

旁菲利亚人：序2；XI.32；XII.92；XIV.49，71；XVI.60。

旁菲利亚海：序2。

旁菲利亚湾：XIV.149。

桑加利阿斯河：（在俾泰尼亚）XII.19。

桑西巴斯：斯巴达人，为迦太基将军，败罗马人，VIII.（上）3。

桑萨斯：（小亚吕底亚一城市），XVI.52；布鲁图围攻，陷之，XVI.76—80；公民自杀，XVI.80。

浦泰俄利：（现在的浦祖俄利，坎佩尼亚一市镇）XVII.50，71以下，74，78，97，98，112。

索巴达卡：西徐亚人，被米特拉达梯逮捕，XII.79。

索利：（西里西亚一市镇）XII.115。

索芬尼：（小亚美尼亚一部分）XII.105。

索格狄安那人：（我国古书称为粟特人）XI.55。

索特拉：（帕提亚一市镇）XI.57。

索福尼斯巴：哈士多路巴之女，嫁西法克斯，VIII.（上）10；她的自杀，VIII.（上）28。

索福克利：庞培引他的诗句，XIV.85。

索鲁斯：迦太基创立人之一，VIII.（上）1。

爱西斯的幽灵：在罗得斯，XII.27。

爱杜伊人：被阿利俄维斯塔所攻击，IV.（XVI）；叛离罗与人，IV.（XXI）。

爱拉斯：朱理亚氏族奉为祖先，XIV.68。

爱阿西基斯人：（萨马提亚一民族）XII.69。

爱阿彼得人：（伊利里亚一民族）X.10，14，16；外阿尔卑斯山的，X.17—21，22。

爱阿苏斯：（开利亚一市镇）XII.63。

爱库兰浓：（亚浦利亚一市镇）被苏拉攻陷，XIII.51。

爱娥：XII.101。

爱斯卡底亚：（吕息坦尼亚一市镇）VI.68。

爱斯略：（可能是西利喜阿斯·科罗那）被宣布为公敌，XVI.27。

爱奥尼亚与爱奥尼亚人：IX.（IV），（XVIII）3；XI.1，51；XII.20以下；XIV.49，71，89；XVI.82；XVII.65；惯于服从亚洲诸王，XI.12；并入罗马版图，XII.118；

爱奥尼亚群岛：序5。

爱奥尼亚海与湾：序3；VIII.（上）87；XI.63。

爱奥尼亚人：安提阿大王进攻他们，XI.1；惯于服从亚细亚国王，XI.12；恺撒厚待他们的大使们，XIV.89。

爱奥尼阿斯：（提累卡斯之子）XIV.39。

爱琴海：序2。

爱塞尼亚：（萨谟尼安一市镇）XIII.41，51。

爱骚利亚人：（在小亚道拉斯山附近）XII.75。

挨托利亚人：罗马人进攻腓力时的同盟者，IX.（III）1；与腓力媾和，IX.（III）2；向罗马人控诉腓力，又与罗马人同盟，IX.（IV）；控告夫雷密奈那斯，IX.（IX）；柏修斯支援他们，IX.（XI）1，3；克拉苏责难他们在战争中逃跑，IX.（XII）；约请安提阿来希腊，XI.12；占领德摩比利，XI.18；战败求和，XI.21；恺撒的辅助军，XIV.70。

挨利丹那斯河：VII.5；XIII.109。

挨利马伊斯：维纳斯的神庙，XI.66；挨利马伊斯的弓箭手，XI.32.

挨里山那：（吕息坦尼亚一市镇）VI.69。

挨彼道鲁斯的神庙：XII.54。

挨金那提斯群岛：（在地中海）序5。

挨琉西斯：（亚狄迦一市镇）XII.30，33。

挨累尼阿斯：勃隆度辛人，IX.（XI）7。

挨特那：火山爆发，XVII.117。

挨斯叩雷彼神庙：在迦太基，VIII.（上）130；在帕加玛，XII.23，60。

挨布罗河：（在西班牙）VI.6以上；VII.2；VIII.（上）6；XIII.111。

挨斯揆林门：XIII.58。

埃及：序10；XII.121；亚历山大继承人中最老和最强的王国，XIII.5；恺撒处理其事务，XIII.4；XIV.90；为奥古斯都所征服，XII.121；X.30。

埃塞俄比亚：东部：序1，9；VIII.（下）（V）；西部：VIII.（下）（V）；炎热，VIII.（上）71。

埃塞俄比亚人：布鲁图的士兵遇之，XVI.134。

顿克特里人：（日耳曼人一部落，在莱茵河畔）IV.（I）4；IV.（XVIII）。

顿泰塔斯：罗马将军，III.（V）。

高加索山：序4，9；XII.103。

都流斯河：（在西班牙）VI.72，91。

绥克斯提阿斯（或塞克斯提略）：警告马略离开阿非利加，XIII.62。

绥克斯提阿斯：以受贿被判罪，XIV.24。

绥克斯提阿斯，泰塔斯：在阿非利加，为恺撒指挥3个军团，XV.85；XVI.53；引起阿拉比俄和西替阿斯倒向他一边，XVI.54；杀文提狄阿斯，利略和科尼非喜阿斯，使全阿非利加都在三头控制之下，XVI.55以下；为安敦尼的部将，以阿非利加让给屋大维，以军队交给方哥，XVII.12；打败方哥，恢复阿非利加两行省，XVI.26；雷必达夺其兵权，XVI.75。

绥克斯提阿斯·那索：阴谋杀害恺撒，XIV.113。

瑙罗卡斯：西西里海边一市镇，XVII.116，121。

特吉斯敦：伊斯特里亚海边一市镇，X.18。

特利比亚河：（在山南高卢）战役，VII.6以下。

特利巴利人：下密西亚一民族，X.2以下。

特利巴拉斯：波利非马斯的后裔，X.2。

特拉基亚人：（西里西亚一民族）XII.92。

特拉星那：（拉丁姆海滨一城市）III.（I）1；XV.12。

特林提阿斯·发罗，盖：执政官，VII.17；匆忙去与汉尼拔作战，VII.18以下；在坎尼发出逃跑的信号，VII.23；率残军至罗马，VII.26。

特林提阿斯·发罗，马：庞培进攻海盗时的部将，XII.95；讽刺前三头政治的著作，XIV.9；哲学家和史学家，被宣布为公敌，XVI.47。

特波那斯：（伊利里亚一市镇）X.18。

特罗克密人：（加拉西亚一民族）XI.32，42。

特累巴提阿斯：萨谟尼安人的领袖，XIII.52。

特累邦尼阿斯：阴谋杀害恺撒者，XIV. 113，117；取得亚细亚行省的兵权，XV.2；被多拉培拉所杀，XV.26。

特洛耶（即伊利昂）：VIII.（上）1；特洛耶战争，VIII.（上）71；XI.63；XII.1，67，102。

特曼提亚：（西班牙一市镇）VI.76，77。

特斯匹伊人：（在彼奥提亚）为亚基拉斯所包围，XII.29。

十一画

培比阿斯，盖：XIII.48。

培比阿斯，马：为马略党人所杀，XIII.72。

培比阿斯：罗马将军，XI.16。

培比阿斯：为伊利里亚人所杀，X.13。

培巴累修斯：爱琴海中一岛，靠近帖撒利，XVII.7。

培布里西亚：（俾泰尼亚）XII.1。

培尔利人：（西班牙一民族）VI.44，50，63，66。

培西人：（伊利里亚一民族）X.16。

培希巴斯：（波利非马斯之孙）X.2。

培希比人：（帖撒利一民族）IX.（XI）1；X.2。

培利斯特尼亚人：（西西里一部落）XVII.117。

培狄阿斯，昆：恺撒遗嘱中继承人之一，XV.22；与屋大维同为执政官，XV.94，96；第一个执行宣布公敌命令的人，XVI.6；他的死亡，同上。

培罗拉斯地角：（西西里的东北端）XVII.105，116。

培林修斯：（叙利亚一市镇）XI.57。

培彼阿斯：绥克斯都·庞培的部将，XVII.104，106以下。

培宜：（在坎佩尼亚）XVII.69。

培拉：（叙利亚一市镇）XI.57。

培科尔：（西班牙一要塞）VI.65。

培翁（或巴诺尼阿斯）：波利非马斯之孙，X.2。

培特利阿斯：庞培在西班牙的部将，XIV.42以下，150；在阿非利加，XIV.95；自杀，XIV.100。

培特罗尼阿斯：参加谋杀恺撒的阴谋，XVII.4。

培都西阿斯，绥克斯都：撒丁尼亚长官，XIV.48。

培都西阿斯，昆塔斯：西班牙总督，XVII.54。

培提略：罗马派往贞修斯那里去的特使，IX.（XVIII）1。

培提利亚：（希腊一市镇，在勃罗丁）VII.29，57。

培斯提亚，卡尔浦纽斯：自动流亡国外，XIII.37。

培斯提亚，琉：（喀提林的同伴）XIV.3。

培新那斯：（福里基亚一市镇）VII.56。

培鲁西亚：（伊达拉里亚一市镇）被围，XVII.32以下；伊达拉里亚最早的十二城市之一，XVII.49。

班诺·提基拉斯：VIII.（上）82，83以下。

琉卡尼亚人：在汉尼拔战争中，叛离罗马人，VII.35，57以下，43，49；在同盟战争中又叛离罗马人，XIII.39，51，53；在苏拉战争中，XIII.90以下。

琉卡拉斯，琉·李锡尼：执政官，在西班牙进攻发克西伊人，VI.51，55；劫掠吕息坦尼亚，59；少西庇阿·阿非利加那为其部将，VI.49；VIII.（上）71。

琉喜阿斯：被宣布为公敌，处死，XVI.26。

琉喜阿斯·昆提阿斯：执政官阿西尼 阿斯·波利俄的岳父，被宣布为公敌，XVI.27。

琉塔提阿斯：允许迦太基人议和，V.（II）1。

琉塔提阿斯·卡塔拉斯：XIII.74。

琉塔提阿斯·卡塔拉斯：执政官，苏拉党人，XIII.105，107。

琉卡拉斯，琉·李锡尼：把提格累尼斯逐出叙利亚，XI.49；在米特拉达梯战争中，为苏拉部将，XII.33，51，56；为执政官与元帅，迫使米特拉达梯解除塞西卡斯之围，XII.72—76；将米特拉达梯逐出本都，XII.77—83；打败提格累尼斯，XII.84，87；米特拉达梯回本都

时，他随后逐赶，XII.88以下；被剥夺兵权，XII.90；回意大利（阿庇安的错误，实为M.发里俄·琉卡拉斯），XIII.120；嫉妒庞培，XIV.30。

琉卡拉斯，马：苏拉的部将，打败卡波的军队，XIII.92；琉喜阿斯·琉卡拉斯的兄弟，对密西亚人进行战争，X.30。

琉西略：在腓力比，冒充马可·布鲁图，XVI.129。

琉克利喜阿斯·俄飞拉：苏拉的部将，XIII.88，94；因不服从，被苏拉处死，XIII.101。

琉克利喜阿斯·维斯彼罗：被宣布为公敌，后为执政官，XVI.44；其父被苏拉宣布为公敌，同上。

琉克特拉：伊巴密浓达败斯巴达人于此，XI.41。

琉科：纽曼细阿人的领袖，VI.46。

琉科西里人：（本都一民族）XII.69。

琉科彼特拉地角：（在南意大利，靠近西西里）XVII.109。

得尔巴尼人：（伊利里亚一民族）X.28。

得尔密尼昂：（伊利里亚一市镇）X.11。

基罗尼亚：（亚浦利亚一市镇）VII.15，16。

基密拉：（吕息坦尼亚一市镇）VI.68。

基塔：被宣布为公敌，丧失一只眼睛，XVI.41。

基提人：（欧洲萨马提亚一民族）IX.（XVIII）1，2；X.3，4，13；XV.25。

康孙提亚：（勃罗丁一市镇）VII.56；XVII.56，58。

康普兰尼昂：（西班牙一平原）VI.88。

康诺尼阿斯：出卖他林敦，VII.32。

绰特尼：（亚美尼亚一地区）XII.101；其居民，同上。

维达西略：同盟战争中的领袖，XIII.40，42，47以下。

维那夫鲁姆：（坎佩尼亚一市镇）XIII.41。

维努西亚：（亚浦利亚一城市）VII.50，XIII.39，42，52；XVI.3。

维里阿修斯：西班牙的民族英雄，进行反抗罗马人的八年战争，VI.60以下；死亡，VI.74；葬礼，VI.75。

维波：（勃罗丁一市镇）XVI.3，86；XVII.91，99，103，105，112。

维苏威山：在坎佩尼亚，XIII.116。

维纳斯：在挨利马伊斯的神庙，XI.66；在罗马的神庙，XIII.93；恺撒为之修建神庙并举行赛会，XIV.68，102；XV.28；恺撒奉之为女祖先，XIV.151；“胜利的维纳斯”，恺撒的口号，XIV.76，104；塔罗明尼昂附近的神庙，XVII.109。

维纳斯山：VI.64。

维纽斯：被宣布为公敌，XVI.44。

维密那：西法克斯之子，VIII.（上）33。维基尼阿斯：被宣布为公敌，XVI.48。

维都利亚：马喜阿斯之母，II.（V）3，5。

维都利那斯：被宣布为公敌，战斗而死，XVI.25。

维都利阿斯：执政官，被蓬提阿斯从轭门下遣送，III.（IV）6。

维斯塔女祭司：利阿·西尔维亚；I.（I）2；她们参加苏拉的葬礼，XIII.106为恺撒的安全举行公众祈祷，XIV.106；XV.92；保存和约，XVII.73；男子进入她们的房屋为渎神，XIII.54。

维斯塔神庙：XII.23，XIII.54；XV.92。

维斯提奈人：萨谟尼安一民族，XIII.39，52。

维提阿斯·斯卡敦：同盟战争中意大利人的领袖，XIII.40。

维提阿斯·巴布利阿斯：XIII.47。

维提阿斯：刺客，XIV.12。

维提略，盖：维里阿修斯战争中的大法官，俘虏后被杀，VI.61—63。

菩卡斯（第一）：毛里塔尼亚国王，把朱古达出卖给马略，VIII.（下）（IV），（V）。

菩卡斯（第二）：毛里塔尼亚国王，占领瑟塔，XIV.96；被阿拉比俄所逐出，XVI.54；在西班牙与卡赖那斯作战，XVII.26。

菩维利：拉丁姆一市镇，XIV.21。

菩维浓：萨谟尼安殖民地，XIII.51。

菩谟尼亚：意大利一城市，XV.69。

菲卡修姆：亚狄迦鞋，XVII.11，76。

菲列得尔福斯：屋大维的被解放奴隶，XVII.78。

菲拉：（马其顿一市镇）IX.（XVIII）3。

萨干坦：（西班牙海边一城市）萨里修斯的殖民地，与罗马人同盟，VI.7；VII.2；VIII.（上）6；为汉尼拔所攻陷，并破坏，VII.3。

萨夫河：巴诺尼亚一河，流入多瑙河，X.22。

萨尔彼喜阿斯，盖：独裁官，征服波伊人，IV.（I）1。

萨尔彼喜阿斯，巴布利阿斯：保民官，马略党人，XIII.55；与苏拉作战中死亡，58，60。

萨尔彼喜阿斯，S.：同盟战争中，尼阿斯·庞培的部将，XIII.47。

萨尔维丁那斯：屋大维派往西西里去进攻绥克斯都·庞培的部将，XVI.85；被派往西班牙，XVII.20；被召回，XVII.24，27，31以下，35；阴谋叛离屋大维，被处死刑，XVII.66。

萨尔维阿斯：保民官，初袒护安敦尼，XV.50以下；后与西塞罗联合，被宣布为公敌，被杀，XVI.17。

萨布拉：朱巴的部将，XIV.45；被杀，XVI.54。

萨利伊人：那旁 - 高卢一民族，IV.（XII）。

萨拉西人：（山南高卢以东阿尔卑斯中一部落）X.17。

萨拉苏斯，维提阿斯：被宣布为公敌，为其妻所卖，XVI.24。

萨拉彼亚：（亚浦利亚一城市）为布拉提阿斯出卖给罗马人，VII.45—47；将计就计，对抗汉尼拔，VII.51；在同盟战争中，科斯康尼阿斯攻陷并焚毁之，XIII.52。

萨拉斯提阿斯·克利斯巴斯：恺撒派他去安抚叛兵，死里逃生，XIV.92（参阅附注）；毛利泰尼亚总督，XIV.100。

萨彼亚人：色雷斯一部落，他们的山峡， XVI.87，102以下。

萨彼敦神庙：在桑萨斯，XVI.78以下。

萨彼敦尼昂：西里西亚一地角，XI.39。

萨罗那：（达尔马西亚海滨一市镇）X.11。

萨星修斯：（爱奥尼亚海中一岛，在伊利斯附近）被阿基拉斯所围攻，罗马人解其围，XII.45；萨干坦为其殖民地，VI.7。

萨宾人：（意大利台伯河畔一民族）I.（V）；塔魁尼阿斯煽动他们反对罗马人，（XII）。

萨宾那斯：喀尔维西阿斯的部将，XVII.81；肃清意大利的盗贼，XVII.132。

萨马提亚人：在顿河口，XII.15，69，120。

萨勒浓：罗马在意大利的殖民地，XIII.42。

萨特恩神庙：财政官监誓的地方，XIII.31。

萨特恩节日：III.（X）5。

萨特尼亚：伊达拉里亚一市镇，XIII.89。

萨特尼那斯，尼·孙提阿斯·维都罗：设法调解绥克斯都·庞培和安敦尼，XVII.52；投到安敦尼一边去，139。

萨第斯：（吕底亚的首城）XI.29，36。

萨摩斯：（爱奥尼亚附近一岛），XI.24；XVI.42，134；为腓力所攻陷，IX.（IV）；为海盗所攻陷，XII.63。

萨摩色雷斯：（爱琴海中一岛），IX.（XVIII）1；VIII.（上）71；XII.63。

萨鲁斯河：（在西里西亚）XI.4。

萨谟尼安：（意大利一部分，在拉丁姆邻近）XIII.90，119。

萨谟尼安人：萨宾人的后裔，III.（IV）5；与罗马人冲突80年，序14；VIII.（上）58；为科尼利阿斯和科维那斯所战败，III.（I）1；再败求和，为罗马人所拒绝，III.（IV）1；大败罗马人于考狄昂山峡，III.（IV）2—7；二十个罗马将军投降，VI.83；米特拉达梯与之

联盟，XII.112；在同盟战争中，反抗罗马人，XIII.39；被苏拉征服，XIII.51；又被科斯康尼阿斯征服，XIII.52；取得罗马公民权较其他意大利人为迟，XIII.53；支援马略，XIII.68；苏拉屠杀他所俘虏的萨谟尼安人，XIII.87；萨谟尼安人的领袖斯泰比阿斯被宣布为公敌，XVI.25。

荷马：被引用，VIII.（上）132；XII.1；XV.13；XVI.34；间接引用，II.（VIII）2；VIII.（上）71；XIV.81。

勒多真尼：纽曼细阿人，VI.94。

勒苏斯：围攻特洛耶，XII.1。

勒莫：罗慕路的兄弟，I.（I）2。

梅特拉斯：为屋大维所俘虏，因其子之请求得救，XVI.42。

梅特拉斯·尼波斯：庞培进攻海盗时的部将，XII.95。

曼尼阿斯：安敦尼的收税官，煽动反对屋大维的斗争，XVII.19，22，29，32，66。

曼尼略，曼尼阿斯：西班牙的大法官，VI.56；为执政官，被派往迦太基，VIII.（上）75，97，105，108—110。

曼西阿斯：提格累尼斯任命他为提格累诺塞塔总督，XII.84，86。

曼西那斯，霍斯提略：在西班牙继庞培指挥军队，VI.79；罗马人把他裸体交给纽曼细阿人，纽曼细阿人不肯接受，VI.83。

曼西那斯，琉：围攻迦太基，VIII.（上） 110—114。

曼利阿斯，奥拉斯：马略的部将，VIII.（下）（IV）。

曼利阿斯，琉：罗马元老，被杀于卡尔西顿，XII.71。

曼利阿斯，马可：从高卢人手中挽救了罗马，II.（IX）。

曼利阿斯：率军进攻波伊人，VII.5。

曼利阿斯·托夸都：使其父免于被控告，III.（II，III）。

曼利阿斯·发尔索：进攻安提阿，XI.42以下。

累比拉斯：被宣布为公敌，XVI.48。

累比拉斯：元老，被美诺多鲁斯所俘虏，后被释放，XVII.101。

累基拉斯：（萨宾人一市镇）I.（XII）。

累斯卡玻里：色雷斯的王公，领导布鲁图和喀西约至腓力比，XVI.87，103以下，136。

累斯卡斯：（前者的兄弟）同上。

累提安：（小亚一市镇）XI.23。

推雅底拉平底：（在吕底亚）XI.30。

第勒尼安人（即伊达拉里亚人）：起源，XVII.49。

第勒尼安海：序3；XIII.109。

第力安：彼奥提亚一市镇，XI.12，15。

十二画

斐罗巴托，尼科美德：XII.7。

斐罗尼达：他林敦人，III.（VII）2。

斐罗彼门：谟尼玛之父，XII.21，48。

斐罗提马斯：阴谋杀害米特拉达梯，XII.48。

最高僧侣：西庇阿·那西卡，XIII.16；谟西阿斯·塞佛拉，XIII.88；恺撒为最高僧侣时，庞培党人争此职位，XIV.69；以此职位给雷必达，XIV.132；终身职，XVII.131。

提比略·恺撒：征服密西亚，X.30。

提比略·尼禄：庞培的副将，XII.95。

提比略·班达萨：与爱阿彼得人作战，X.10。

提比略·西尔维阿斯：伊尼阿斯的后裔，I.（I）2。

提布尔：（拉丁姆一城市）XV.45；取得罗马公民权，XIII.65。

提加里尼人：（赫尔维提亚一民族）IV.（I）3，（XV）。

提吉亚：叙利亚一市镇（阿卡狄亚一市镇同名），XI.57。

提西亚：（勃罗丁一市镇），VII.44。

提西那斯，加拉斯：绥克斯都·庞培的部将，XVII.104，117；以其军队交屋大维，XVII.12。

提利阿斯·西姆柏：阴谋杀害恺撒者，XIV.113，117；XV.20。

提马库斯：巴比伦总督，XI.45，47。

提马库斯：米利都僭主，XI.65。

提塞昂：（马其顿一市镇）XII.65。

提诺斯：（西克拉底斯群岛中一岛）XVII.7。

提谟修斯：米特拉达梯的医生，XII.89。

提蒂人：（西班牙一部落）VI.44，63，66。

提奥多鲁斯：庞培的被解放的奴隶，XVII.137。

提丁尼阿斯：XVI.113。

提格累尼斯：诸王之王，夺取叙利亚与西里西亚，XI.48，69；XII.105；占领这些地区14年，XI.70；米特拉达梯的女婿，XII.15，67；侵入卡巴多西亚，建立提格累诺塞塔，XII.67，84；不见米特拉达梯，XII.82；被琉卡拉斯打败，XII.85，87；其行省被剥夺，XI.49；杀其二子，投降庞培，XII.104，106；从庞培手中接受亚美尼亚，XII.114。

提格累诺塞塔：（小亚美尼亚一城市）XII.67，84，86。

提洛斯岛：XII.28；XIII.37。

提提马神谶：（在米利都）XI.56。

提挨基利斯：色雷斯人，XII.6。

塔加斯河：（在西班牙）VI.51，57，71。

塔喜阿斯：萨宾人的国王，I.（III）（IV）；II.（V）5。

塔纳隆地角：（在伯罗奔尼撒）XVI.74。

塔劳拉：（本都一市镇）XII.115。

塔劳斯：（西里西亚一市镇）XVI.52；为喀西约所虐待，XVI.64；安敦尼免其贡税，XVII.7。

塔罗明尼昂：（西西里一市镇）V.（V）；XVII.103，105，109，116。

塔索斯：爱琴海中一岛，靠近色雷斯，XVI.136；XVII.2。

塔魁尼阿斯，普利斯卡：I.（II）。

塔魁尼阿斯·修帕巴斯：I.（II）（VIII）以下；I.（XI）；XVI.95。

塔泰哥拉斯：预言家，XIV.152。

喀尔维西阿斯，盖·萨宾那斯：屋大维的舰队司令官，XVII.80；与门尼克拉底作战，XVII.81以下；免职，XVII.96（在XIV.60，为龙基纳，或喀尔文那斯之误）。

喀西约：罗马作家［琉·喀西约·赫密那］，IV.（VI）。

喀西约，盖约·龙基纳：在罗得斯，从阿基拉斯学希腊文，XVI.65，67；为克拉苏的财政官，XIV.59；法萨鲁战役之后，以其舰队投降恺撒，XIV.88（阿庇安的错误）111；城市大法官，XIV.112；XV.2；被指定为叙利亚的代大法官，同上；XVI.57以下；X.13；阴谋杀害恺撒，XIII.4；XVI.91，132；负责管理粮运，XV.6；XVI.57；元老院下令把塞勒尼和克里特两行省给他，以代叙利亚，XV.7以下；XVI.57；元老院又通过以叙利亚给他，XV.63；取得12个军团，XVI.59；与多拉培拉作战，XV.63，78；XVI.60—62；在屋大维主持的法庭中判罪，XV.95；XVI.27；杀阿里俄巴赞尼斯，XVI.63；攻下雷俄狄西亚，XVI.62；处塔苏斯居民以罚款，XVI.64；与罗得斯人作战，XVI.65—73；行军通过色雷斯与马其顿，XVI.87以下；对士兵们的演说，XVI.90以下；败于腓力比，自杀，XVI.111—113；品格，XVI.114，123，132以下。

喀西约，琉：亚细亚的代执政官，XII.11，17，24；为米特拉达梯所俘虏，XII.112。

喀西约，琉：喀提林的同盟者，XIV.4。

喀西约，琉：盖约的侄子，XVI.63，135。

喀西约，琉喜阿斯：盖约的兄弟，请求安敦尼宽恕，XVII.7。

喀西约，昆：保民官，恺撒的朋友，XIV.33；恺撒任命他为西班牙总督，XIV.43。

喀西约：巴马人，XVII.2，139。

喀罗尼亚：（彼奥提亚一城市）XII.29；苏拉败阿基拉斯于此，XII.42—45。

喀提林：XIV.2—7。

黑哲西阿那克斯：安提阿的部将，XI.6。

殖民地：罗马人通过法律，建立12个殖民地，XIII.23；琉喜阿斯·德鲁苏安置殖民地于意大利及西西里，XIII. 35；苏拉的老兵殖民地，XIII.96，104；恺撒的老兵殖民地，XIV.119；XV.2；屋大维与安敦尼的老兵殖民地，XVII.12以下；在拉姆普萨卡斯，XVII.137。

博斯波鲁斯：（在里海北岸）为米特拉达梯所征服，XII.64，67；米特拉达梯之子马查里斯为其国王，XII.67；法那西斯为其国王，XII.113；XIV.92；帕加玛的米特拉达梯，XII.121；阿庇安时代的情况，同上。

博斯波鲁斯：（在里海南岸）XII.119。

腓力：亚历山大之父，序8；X.14；XI.19，32，54；XIV.149；把卡尔西斯人赶出色雷斯，XVI.102；在腓力比设防，XVI.105；杀害他的人，XIV.154。

腓力第五：（马其顿王），与汉尼拔订立条约，IX.（I）；与挨托利亚人和罗马人的战争与和约，IX.（III）1，2；进攻阿塔拉斯与罗得斯，围攻雅典，IX.（IV）；亚加亚人愿与他接近，不愿与罗马人接近，IX.（V）；他与夫雷密奈那斯的谈话，IX.（VII）；战败议和，IX.（IX）1，3；助罗马人进攻安提阿，XI.16以下，21，23；新的争端与准备战争，IX.（IX）6；他的儿子狄密多留，同上。

腓力：麦加罗玻里的亚历山大的儿子，XI.13，17。

腓力比：马其顿一城市，XVI.87，103；其起源、名称，与地位，XVI.105以下；第一次腓力比战役，XVI.110—112；第二次战役，XVI.125以下；胜利，主要由于安敦尼，XVII.14，53，58。

腓力门：被解放奴隶，救其前主，XVI.44。

腓加拉斯：执政官，X.11。

腓尼基：序2；XI.22；XIII.13，56，95；被视为叙利亚的一部分，XII.118；附属于罗马人，XI.50；XII.106。

腓尼基人：建立迦太基，VIII.（上）1；迁居西班牙，VI.2；在庞培部下作辅助兵，XIV.71；在喀西约部下作辅助兵，XVI.60。

腓利特鲁斯：帕加玛国王，XI.63。

腓力特鲁斯：攸美尼斯的兄弟，XI.5。

腓萨利：（伊达拉里亚一市镇）XIV.2。

粟萨：（坎佩尼亚一市镇）XIII.85，108。

骑士等级：XIII.22；取得司法权，同上；苏拉选300骑士加入元老院，XIII.100；两千骑士被宣布为公敌，XVI.5。

谟西亚：绥克斯都·庞培之母，XVII.69，72。

谟尼玛：米特拉达梯之妻，XII.21，27，48。

谟普苏斯提亚：（西里西亚海滨一城市）XI.69。

谢诺劳尼斯：腓力派往汉尼拔那里去的大使，被罗马人俘虏，X.（I）。

普劳提阿斯，盖：被维累阿修斯打败，VI.64。

普拉孙喜阿：（山南高卢一城市）VII.5；XIII.92；XIV.47。

普拉提亚：支援雅典，VII.39。

普林尼，琉·鲁福斯：绥克斯都·庞培的部将，XVII.97以下，122。

普罗卡斯·西尔维阿斯：I.（I）2。

普罗托巴基昂：（小亚一要塞）XII.19。

普罗米修斯：在高加索山上，XII.103。

普罗科尼撒：（普罗蓬提斯中一岛）XVII.139。

普罗蓬提斯：（在赫勒斯滂与黑海之间）XII.95；XVII.138。

普罗瑟彼那神庙：III.（XII）1，2；VII.55；塞西卡斯的普罗瑟彼那节日，XII.75；普罗瑟彼那的被拐走，XVI.105。

普罗摩那：（伊利里亚一市镇）X.12，25以下。

普罗喜阿斯：普隆卡的兄弟，被宣布为公敌，XVI.12。

普罗喜阿斯·发禄：庞培进攻海盗时的部将，XII.95。

普雷密尼阿斯：西庇阿以其为罗克里市长，VII.55。

普雷斯丁沼泽地：VII.9，11。

普勒尼斯特：（拉丁姆一市镇）取得罗马公民权，XIII.65；苏拉在那里包围少马略，XIII.87以下；攻陷后被残酷地虐待，XIII.94；为琉喜阿斯·安敦尼占领，XVII.21。

普鲁西亚：俾泰尼亚国王，别号猎人，XII.2；罗马人进攻安提阿的同盟者，XI.23；汉尼拔逃往他那里，丧失生命，XI.11；罗马人与柏修斯作战后，以祈祷者的身份投奔罗马人，XII.2；进攻帕加玛王阿塔拉斯，XII.3；派其子尼科美德往罗马，XII.4；阴谋杀害其子，结果自己被杀，XII.6以下。

普鲁西亚：（小亚一市镇，在一山下）XII.77。

普利基阿斯河：（在爱奥尼亚）XI.30。

替隆：（坎佩尼亚一市镇）VII.27；XIII.45；XVII.20。

道兰底人：（马其顿一民族）X.2，16；24；XIV.39。

道里安人：米特拉达梯的同盟者，XII.15，69。

道利西人：（巴诺尼亚一民族）X.16。

道拉西亚：（波河上高卢一市镇）VII.5。

道拉斯：伊利里阿斯之子，X.2。

道拉斯山脉：（在亚洲）XI.29；XII.62，106。

道累阿斯：加普亚人，决斗士，VII.37。

雅典：为腓力所围攻，IX.（IV）；为苏拉所围攻，XII.30—38；安敦尼与屋大维亚在此度冬，XVII.76。

雅典人：其势力越过爱奥尼亚海后不久即丧失其帝国，序8；VIII.（上）87；派遣殖民团往阿密苏斯，XII.8；与米特拉达梯友好关系，XII.28；其僭主阿里斯兴，XII.28，38；苏拉剥夺其选举权，XII.38；军事支援庞培，XIV.70；德斯摩福赖女神庙祭司，被视为神圣不可侵犯，同上；获得恺撒的宽恕，XIV.88；安敦尼把某些岛屿给他们，XVII.7。

斯巴达克奴隶大起义：XIII.116—120。

斯巴达利亚（新迦太基）：（在西班牙）VI.12。

斯卡浦拉：与庞培之子同往西班牙，XIV.87；自焚，XIV.105。

斯卡曼得平原：在特洛耶地区，XVII.138。

斯卡敦，维提阿斯：同盟战争中的领袖，XIII.40以下。

斯卡斐亚：（中希腊一市镇）XI.19。

斯卡鲁斯：庞培的财政官，叙利亚长官，XI.51；XVII.10。

斯卡鲁斯：前者之子，由绥克斯都·庞培那边投到安敦尼一边，XVII.142。

斯克利波尼亚：利波之妹，屋大维向之求婚，XVII.53。

斯波雷敦：（意大利安布里亚一市镇）XIII.90；XVII.33。斯科德拉：（伊利里亚一市镇）XVII.65。

斯科狄西人：（下潘诺尼亚一民族）X.3。

斯科狄斯卡：波利非马斯的后裔，X.2。

斯科罗巴山：（在俾泰尼亚与本都的边界上）XII.19。

斯科提阿斯山：（在小亚美尼亚）XII.120。

斯柏里阿斯，马可：阴谋杀害恺撒者，XIV.113。

斯泰比阿斯：同盟战争中的领袖，XIII.42。

斯泰提利阿斯：参加喀提林阴谋者，XIV.4。

斯泰提利阿斯·道拉斯：屋大维留他在伊利里亚，进攻达尔马西亚人，X.27；屋大维进攻绥克斯都·庞培时的部将，XVII.97—99，103，105，109，118。

斯特拉顿尼西亚：（小亚一市镇，在开利亚）XI.57；XII.21。

斯特拉顿尼斯：安提阿的继母和妻子，XI.59—61。

斯特拉顿尼斯：米特拉达梯之妻，XII.107。

斯特赖梦河：（马其顿与色雷斯的分界线）XVI.105以下。

斯特龙基利（斯特隆波里）：（伊奥拉斯群岛中一岛）XVII.105。

斯特拉培利阿斯：阿波罗尼亚的司令官，XIV.54。

鲁福斯，昆·萨尔维丁那斯：因为他的房屋的关系，被宣布为公敌，XVI.29。

鲁福斯，昆·萨尔维丁那斯：越过阿尔卑斯山，XVII.20。

鲁比孔河：山南高卢与意大利的界线，XIV.35；XV.61。

十三画

新人：XIV.2。

新迦太基：（在西班牙），VI.12，19，75；被西庇阿攻陷，VI.20以下。

新康谟：罗马人在米兰附近的殖民地，XIV.26。

瑟塔：（西法克斯的王城）VIII.（上）27；马西尼萨及其子的王城，VIII.（上）106；朱巴的王城，XIV.96；为利略所围攻，XVI.53，55。

塞尔维利亚：伽图之妹，马可·布鲁图之母，为恺撒所爱，XIV.112。

塞西卡斯：（在普罗蓬提斯海边）XI.68；XII.72—76，80，85；XVI.75；XVII.137。

塞吉达：（西班牙克勒特—伊伯里亚人一市镇）VI.44以下。

塞吉斯泰：（巴诺尼亚一市镇）X.10，17，22，24。

塞托维亚：（达尔马西亚一市镇）X.27。

塞多留：与秦那和卡波合作，XIII.65，67，85；往西班牙，XIII.86；取得柏彭那部下的增援，XIII.107；塞多留反抗罗马的战

争，XIII.108—114；派遣特使到米特拉达梯那里去，XII.68；为柏彭那所杀，XIII.113；他的小白鹿，XIII.110；他的品格，XIII.112。

塞利尼：叙利亚国王安提阿·庇护之妻，XI.69；其子安提阿·亚细亚提古，XI.70。

塞克斯提略：琉卡拉斯的部将，围攻提格累诺塞塔城，XII.84。

塞那：（在安布里亚），XIII.88。

塞劳尼安山脉：（在伊壁鲁斯）XIV.54。

塞劳那斯：托勒密·索特之子，流亡到塞 留古那里，后来杀塞留古，XI.62以下。

塞里阿姆海角（在色雷斯，爱琴海边）XVI.101以下。

塞法伦尼亚：（爱奥尼亚海中一岛）XVII.25。

塞姆普罗尼阿斯，尼阿斯：汉尼拔的俘虏，受命往罗马，交涉全体俘虏的赎金，VII.28。

塞姆普罗尼阿斯（或塞普提摩斯）：在埃及幼王托勒密部下服务的罗马士兵，XIV.84；杀庞培，XIV.85。

塞姆普罗尼阿斯·隆加斯，提比略：执政官，从西西里带着一支军队以抵抗汉尼拔，VII.6；与西庇阿同败于特利比亚河畔，VII.7。

塞姆普罗尼阿斯，巴：从坎尼率领罗马残军冲过敌人，VII.26。

塞姆普罗尼阿斯·图狄塔那斯：审判因革拉古土地法所引起的诉讼案件，XIII.19；进攻伊利里亚人，同上；X.10。

塞拉那斯：舰队司令官，VIII.（上）114。

塞佛拉，谟西阿斯：最高僧侣，XIII.88。

塞留古·尼卡托：XI.1；XVII.10；巴比伦总督，为安提哥那斯所驱逐，逃往托勒密那里，XI.53；恢复巴比伦，XI.54；称王，安提哥那斯死时，取得其他行省，XI.55；以前遇见的预兆，XI.56；别号尼卡托，他的力气，他的妻子们，XI.57；他所建筑的城市，XI.57以下；以其后妻斯特拉顿尼斯嫁其子安提阿·索特，XI.59—61；被杀，XI.62以下。

塞留古第二，卡来尼古：安提阿之父，XI.1，66。

塞留古第三：卡来尼古的兄弟，XI.66。

塞留古第四，安提阿之子，XI.3；围攻帕加玛，XI.26；在马格尼西亚战役中，指挥其父军队的左翼，XI.33；逃往阿巴玛，XI.36；继其父即王位，被阴谋杀害，XI.45。

塞留古第五：狄密多留与克娄巴特拉之子，为其母所杀，XI.68以下。

塞留古第六：格利配斯之子，被焚死，XI.69。

塞留西王室：XI.65以下；帕提亚人独立，XI.48，65；塞留西王室统治230年，XI.70。

塞留西亚：（在海边的叙利亚城市），XI.4，58；奉雷神，XI.58；塞留古葬于此，XI.63。

塞留西亚：（在底格里斯河畔），建立于吉辰，XI.58；两河流域的要塞，XII.114；塞留古建立了9个塞留西亚域，XI.57。

塞留西斯：（卡巴多西亚的一部分）XI.55。

塞留西斯：（在巴勒斯坦）XII.117。

塞浦路斯：IX.（IV）；XI.4，52，54；XII.56，92，95；XIV.23；XVI.61；XVII.52；伽图被派往那里，XIV.23。

塞浦细拉：（色雷斯一市镇）XII.56。

塞勒尼，塞勒内伊卡：（在阿非利加）序1；IX.（IV）；VIII.（上）106；XV.8；XVI.57；并入罗马版图，XII.121；XIII.111。

塞累彼俄：克娄巴特拉的塞浦路斯总督，XVI.61。

塞基阿斯：被宣布为公敌，藏在安敦尼家里，XVI.45。塞阿塔斯（岛）：（在帖撒利附近）海盗储藏所，XII.29；安敦尼把它给雅典人，XVII.7。

塞斯都斯：（欧洲靠近赫勒斯滂一市镇）XI.21，23；XVI.82，87。

塞提亚：（普鲁塔克作西格尼亚，拉丁姆一市镇）XIII.87。

塞普提摩斯：被宣布为公敌，为其妻所出卖，XVI.23。

塞维阿·图利阿：（罗马国王）I.（II）；创立森都里亚会议，XIII.59。

塞维利阿，尼阿斯：抵抗汉尼拔的执政官，VII.8；独裁官非比阿派遣他回罗马，VII.12；回到军队里，VII.16；赞成非比阿的拖延政策，VII.18；在坎尼之役阵亡，VII.19；22—24。

塞维利阿·昆：同盟战争中的代执政官，为阿斯库伦的人民所杀，XIII.38。

塞维利阿·西彼俄，昆：非比阿·马克西马斯·塞维连那斯的兄弟，VI.70；继任其兄弟的职位，进攻维里阿修斯，同上；利用奸计，杀害维里阿修斯，VI.74；打败维里阿修斯的继承人坦塔拉斯，VI.75。

塞维利阿·西彼俄，昆：同盟战争中卢提略的部将，XIII.40。

塞维利阿·卡斯卡，昆：阴谋杀害恺撒者，XIV.113，115，117。

塞维利阿·卡斯卡，巴：（前者的兄弟）XIV.113。

塞维利阿·爱骚利卡：执政官，XIII.103；进攻海盗，毫无成就，XII.93。

塞维利阿·爱骚利卡：与恺撒同为执政官，XIV.48。

塞维利阿·鲁拉斯：屋大维的骑兵司令官，在勃隆度辛，败于安敦尼，XVII.58。

奥索：（西班牙一市镇）VI.16，65。

奥尔塔西斯：科尔基斯国王，XII.117。

奥古斯都：加于屋大维的尊号，XIII.5。

奥多利卡：赫丘利远征阿马森人时的侣伴，XII.83。

奥西尔：（西班牙一市镇）VI.57。

奥克色雷西：吕息坦尼亚一市镇，VI.58。

奥罗尼亚：（勃罗丁一市镇）VII.49。

奥波尔科拉：（吕息坦尼亚一市镇）VI.68。

奥林匹亚斯：亚历山大的母亲，XI.54。

奥林匹亚赛会：在第175奥林匹亚四年纪，XIII.99。

奥林普斯山：（在密西亚）XI.42。

奥科美那斯：（彼奥提亚一城市）XII.49。

奥索尼亚：XVII.56，57。

奥勒利亚·俄累斯提拉：喀提林之妻，XIV.2。

奥塔利恩斯人：（伊利里亚一民族）X.3，4。

奥塔利阿斯：巴诺尼阿斯之父，X.2。

奥特罗尼阿斯·培都斯：执政官，X.28。

奥得苏斯：密西亚一城市，X.30。

奥得修斯：从特洛耶运走雅典娜神像，XII.53；他的梦，XVII.116。

奥累西斯：阿尔巴尼亚人的国王，XII.103，117。

奥斯提亚：台伯河口一城市，XIII.67。

奥非都斯河：（在亚浦利亚）VII.16。

奥罗斯科巴：（阿非利加一市镇）VIII.（上）7。

意大利：本都，在亚平宁山脉以内，VII.8，44；意大利高卢，VII.8；多产树木，VII.58；米特拉达梯想侵入意大利，XII.109；充满了奴隶，XIII.7；代执政官遍于全意，XIII.38；以鲁比孔河与高卢为界，XIV.35。

意大利卡：西班牙一市镇，VI.66。

雷姆诺斯：（爱琴海中一岛）XII.77。

雷俄狄西亚：塞留古·尼卡托建立6个雷俄狄西亚城，XI.57；在腓尼基，同上；在小亚吕卡斯河上，XII.20；在叙利亚，XI.46；XV.78；XVI.52，60，62；XVII.4，7。

雷俄狄斯：塞留古·尼卡托之母，XI.57。

雷俄狄斯：安提阿·狄奥斯之妻，XI.65。

雷俄密敦：亚历山大以后，第一个叙利亚总督，XI.52；XII.9。

雷宾那斯：被宣布为公敌，XVI.26。

雷宾那斯：恺撒的部将，IV.（I）3，（XV）；后来为庞培的部将，XIV.62；法萨卢战役之后，往阿非利加，XIV.95；死于西班牙，XIV.105。

雷宾那斯：（前者之子）帕提亚人的将军，XVII.65，133。

雷特林西斯·马·朱文提阿斯：元老，警告雷必达，说与安敦尼相遇时，军队有叛变可能，XV.84。

雷普泰尼斯：狄密多留的将军，XI.46以下。

雷普提斯：（阿非利加一市镇，靠近哈德鲁密敦）VIII.（上）94。

蓬提卡彼昂：XII.107，120。

蓬提阿斯，盖：同盟战争中意大利人的领袖，XIII.40。

蓬提阿斯·阿揆拉：阴谋杀害恺撒者，XIV.113。

蓬提阿斯（萨谟尼安人）：在轭门下遣送罗马人，III.（IV）2以下；其父，同上，3以下。

蓬萨：执政官，XV.50；聚集军队，以救穆提那，65；与安敦尼战于穆提那附近，XV.66—69；死亡与葬礼，XV.76。

蓬萨：（前者之子）被派往布鲁图和喀西约那里去，XV.85。

蓬密尔卡：从罗马逃出，VIII.（下）（I）。

福尔维亚：把喀提林阴谋告诉西塞罗，XIV.3。

福尔维亚：（安敦尼之妻）代其夫向元老们申请，XV.51；安敦尼把鲁福斯的头送给她，XVI.29；罗马贵妇们向她请求，被她斥责，XVI.32；煽动对屋大维的斗争，XVII.14，19，21，33，43，55，59，62；逃往雅典，XVII.50，52。

福尔维阿斯：被宣布为公敌，为其情妇所卖，XVI.24。

福尔贞尼昂：（安布里亚一市镇）XVII.35。

福里阿斯：执政官，以曼西那斯交纽曼细阿人，VI.83。

福里阿斯，巴：保民官，被人民撕为碎片，XIII.33。

福里基亚：（在小亚）XI.53；XII.20，65，112；XIV.39；XVII.7；内地，XI.55；在赫勒斯滂，XI.62；罗马人把它给米特拉达梯，XII.12，13，57；罗马人宣布它的自由，XII.57；并入罗马，XII.118。

福里基亚人：XI.32；XII.41；不善战，XII.19；崇拜大母神，VII.56；在庞培部下做辅助兵，XIV.71。

福斯都：苏拉的家族名字，XIII.97。

福斯都：苏拉之子，XIII.106。

福拉斯：X.20。

福卢姆—加罗卢姆：（山南高卢一市镇）XV.70。

十四画

赫尔维提亚人：IV.（I）3,（XV）。

赫尼奥基人：米特拉达梯的辅助兵，XII.69,102,116。

赫卡尼亚人：（亚细亚一民族）XI.55。

赫多尼亚：亚浦利亚一市镇，VII.48。

赫里亚：（马其顿一市镇）XI.57。

赫拉克里亚：（意大利一市镇）VII.35。

赫拉克里亚：（本都一市镇）XII.82。

赫拉克莱德：拜占庭人，安提阿的大使，XI.29。

赫拉克莱德：XI.45,47。

赫罗德：（伊都密亚与撒马利亚的国王）XVII.75。

赫彼奈人：（萨谟尼安一民族）XIII.39，51。

赫丘利：远征阿马森人，XII.83；建立提累基阿姆，XIV.39；卡迪斯的神庙，VI.65；提布尔的神庙，XVII.24；赫丘利石植，VI.2，57以下；序1；XII.93，119，121；庞培的口号，XIV.76；亚历山大为其后裔，XIV.151；安敦尼亦为其后裔，XV.16，19。

赫勒那斯：屋大维的部将，XVII.66。

赫勒斯滂：IX.（IX）5；XI.23，28以下，53，62；XII.95；XIV.88，111。

赫喜阿斯：恺撒死后的执政官，XV.50；阵亡于穆提那，XV.65以下，70以下，76。

赫喜阿斯：被宣布为公敌，XVI.43。

赫腓斯提翁：亚历山大的将军，XI.57，

赫尔维阿斯，马：VI.39；X.21。

十五画

德拉毕斯卡：（色雷斯一市镇）XVI.105。

德罗密基特：米特拉达梯的将军，XII.32，41。

德摩比利：（帖撒利与佛西斯间的山峡）XI.17；XII.41。

德摩敦河：（在本都）XII.69，78。

德摩卡利斯：绥克斯都·庞培的海军军官，XVII.83—86；105以下。

德谟斯：夫拉卡斯的部将，XII.52。

德谟斯：绥克斯都·庞培的部将，投到安敦尼，XVII.139。

德谟斯提尼：VI.39；XIV.15以下；XVI.20。

摩尔人：（毛利泰尼亚的居民）序1；X.4；XVI.54；XVII.26；摩尔人弓箭手，VIII.（上）40；靠近海洋边的摩尔人，VIII.（上）106；自由的摩尔人，VIII.（上）111；努米底亚的摩尔人，XIII.42；摩尔人的阿特拉斯山，VIII.（下）（V）。

摩利斯多马斯：（伊利里亚一部落的王公）X.4。

摩罗西人：（伊壁鲁斯一民族）III.（XI）1.

撒马：（阿非利加一市镇）VIII.（上）36。

撒马利亚人：（在巴勒斯坦）安敦尼任命赫罗德为其国王，XVII.75。

撒丁尼亚：（地中海一岛）VII.54；XII.95；XIII.107；XIV.40，54；XVII.78；从迦太基人手中取得，VI.4；VIII.（上）2，5；在撒丁尼亚的战争，VII.8；恺撒任命昆·发利略为总督，41，48；屋大维的一行省，XVI.2；XVII.24；被绥克斯都·庞培夺去，又为屋大维收回，56，66，72，80。

十六画

霍腾秀斯：苏拉的部将，XII.43。

霍腾秀斯：借伽图之妻，XIV.99。

霍腾西亚：演说家霍腾秀斯之女，对三巨头的发言，XVI.32以下。

十七画

穆提那：（山南高卢一市镇），XVI.2,XVII.129；狄西摩斯·布鲁图被安敦尼围攻于此，XV.49以下。

戴奥尼素：宦官，XII.76以下。

戴奥尼索玻里：下密西亚一市镇，X.30。

戴奥多图：叙利亚的篡位者，XI.68，70。

戴奥克利：米特拉达梯的官吏，XII.78。

戴奥哲尼斯：阿基拉斯之子，XII.49。

戴奥斯叩里兄弟：（孪生神）参加亚哥远征队，XII.101；他们的神庙，XIII.25。参阅"卡斯托"条。

出版后记

《罗马史》是早期罗马帝国时期历史学家阿庇安著的一部历史名著。全书分上下两卷。上卷已于1963年8月翻译出版。下卷《内战史》是《罗马史》的重要部分。马克思曾给予很高的评价。1861年2月27日马克思在给恩格斯信中指出："**晚上为了休息，我读了阿庇安关于罗马内战的希腊文原本。一部很有价值的书。**"[1] 根据毛主席关于"**读一点世界史**"的教导，我们出版了《内战史》，供革命干部和工农兵学习参考之用。

本书根据《洛布古典丛书》中荷拉斯·怀特的英译本翻译。英译本中的《内战史》是独立的，其卷数号码和上卷不相衔接。为了便于编制索引，译者根据阿庇安原著的次序，把《内战史》的卷数号码和上卷号码连接起来。译注和索引中所用的罗马数字表示卷数，阿拉伯数字表示节数，括弧内的罗马数字是片断号码。

---

[1] 《马克思恩格斯全集》，第30卷，第159页，人民出版社1974年版。

汉译世界学术名著丛书

分科本◎历史

琉璃宫史

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目　录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
译者前言
译者前言（续）
缅甸《琉璃宫史》汉译本序
翻译《琉璃宫史》缘起
缅甸人家家户户都应珍藏的一部充满民族自豪感的历史
前言
序言
原序
历史研究大序
上卷 南无薄迦梵 阿罗诃 三藐三佛陀
（1）礼敬三宝卷首二十三颂
上卷 第一编
（2）宇宙之形成与败毁
（3）世界形成后摩诃菩提座所在的大地出现
（4）梵界之众梵天命终化身人间
（5）上古人众有造化日月出现
（6）世上须弥山、七金山、七香海等形成
（7）上古人众以土为食 贪欲过盛食物渐缺
（8）上古三种食物消失 人众食用达雷米饭始分男女
（9）上古人众相爱媾和
（10）上古人众建造屋舍
（11）上古人众储存食物 达雷米遂混杂糠秕
（12）上古人众相互慨叹议论

（13）上古人众为王命名三尊号
（14）上古人众行善精进 四种姓产生
（15）注释
（16）南赡部洲人将所得十分之一献给摩诃三末多王
（17）摩诃三末多王建拘沙婆提城
（18）摩诃三末多王子孙二十八代
（19）二十八代王中乌包萨塔王之子曼陀王统治简况
（20）曼陀王生平
（21）摩诃三末多王后裔各代建都立国
（22）奥伽迦梨王
（23）奥伽迦梨王的王子公主率众出走迦毗罗卫城之建立
（24）奥伽穆卡四兄弟为种姓纯洁与四公主成婚称为释迦族
（25）拘利耶城之建立
（26）提婆陀诃王
（27）建立迦毗罗卫城之奥伽穆卡至悉哈娑罗等十代君王
（28）悉哈娑罗王至阇耶斯那王等八万二千代君王简况
（29）从摩诃三末多王至后来成佛的悉达多王
（30）从摩诃三末多王至后来成佛的悉达多王分成两王族世系之说
（31）从劫初摩诃三末多王至奥伽迦梨王共有二十四王系之说
（32）二十四王系中摩诃三末多王系是最根本的故有人将该王系喻为大树
（33）摩诃三末多王曾出现十一位之说
（34）据典籍记载劫初只有一位摩诃三末多王
（35）悉达多王子成佛的经过
（36）鹿野苑中为五比丘说法

（37）四十五个安居期
（38）释迦牟尼涅槃火化
（39）众国王分佛陀舍利起塔供奉
（40）依靠阿阇世王摩诃迦叶长老为首的五百罗汉举行第一次佛经结集
（41）贤劫成佛之佛众世系
（42）南赡部洲形成之说
（43）村、镇、城之区别
（44）都城之七条件
（45）君王必备之七条件
（46）城市必备之四大资源
（47）四军
（48）君王登基之五宝器
（49）五种乐器
（50）君王五力
（51）君王八法
（52）转轮王十二规
（53）君王十规与八则
（54）精进七法
（55）君王之四品
（56）贤臣之八要
（57）将官之九要
（58）使臣之八要
（59）承旨之六要
（60）良奴之六善
（61）君王所需四种人

（62）克敌五因
（63）国家兴盛之四因
（64）七种光彩
（65）五白伞、三鼓、十二鼓、十铜乐、八号角、音色柔和的六乐器
（66）君王所需四种人
（67）君王应重用的十四种人
（68）君王不应遗弃的三种人
（69）国家繁荣十因
（70）版图扩展八因
（71）战因十三则
（72）侦察敌情七法
（73）制胜十二因
（74）兵败十因
（75）应受尊重的三种人
（76）应视若纯金般的六种人
（77）雄狮般的两种人
（78）神花般的人物
上卷 第二编
（79）频婆娑罗王
（80）阿阇世王
（81）乌陀耶婆陀王、阿努楼陀王、蒙陀王、那伽达萨王
（82）苏苏那伽王
（83）伽拉索伽王
（84）婆陀先那王至般阇摩伽王等十王简况
（85）以乌偈先那为名的贼首难陀

（86）乌偈先那等九兄弟
（87）陀那难陀王
（88）阇那伽婆罗门和姜陀拘达王
（89）宾睹娑罗王
（90）阿育王
（91）尼乔陀沙弥
（92）目犍连子帝须长老
（93）帝须王储解除疑惑削发为僧
（94）阿育王建阿输迦罗摩大寺及八万四千塔寺
（95）阿阇世王珍藏舍利圣骨
（96）阿育王挖取迎请舍利圣骨
（97）八万四千寺塔之建成
（98）阿育王庆贺塔寺建成 命子女为僧本人继承佛教大业
（99）贡达子帝须长老与苏密达长老
（100）阿育王每日施舍五十万钱财并建四池储放奶油等
（101）目犍连子帝须长老排除佛教大业祸患弘扬佛法
（102）优波鞠多长老
（103）派员到边远九地弘法
（104）阿育王辞世归天
上卷 第三编
（105）中天竺释迦族系的阿毕罗阇王首建太公国
（106）室利差咀罗城之建立
（107）素拉丹婆瓦与摩诃丹婆瓦两兄弟
（108）竺多般王
（109）竺多仰王至悉梨罗阇王等八代君王简况
（110）鄂达巴王

（111）巴比仰王至贝阇王等十二代君王简况
（112）苏蒙陀梨王
（113）阿蒂达罗王
（114）苏般若那伽罗岑那王
（115）骠、干延、德三支分成 永录岛地区十九村民众及萨牟陀梨大王登基
（116）阿梨摩陀那——蒲甘城
（117）骠绍梯王
（118）罗西姜王
（119）继恩师罗西姜王之后骠绍梯王即位
（120）骠绍梯王之子梯明尹至底坦王六代君王
（121）丁里姜王在位时摩诃吉里兄妹二神简况
（122）高僧佛音赴锡兰岛取经
（123）非王族的牟克曼大臣与都耶大臣篡位为王
（124）达拉蒙帕耶王之子代傣王至吞漆王等八君王简况
（125）吞漆王后之师非王族出身的僧伽罗阇王
（126）吞漆王之子瑞翁蒂以及鄂奎等三王简况
（127）敏最王
（128）登卡王至丹奈王等十位君王简况
（129）色雷鄂奎王
（130）色雷鄂奎之子登科
（131）农夫良吴苏罗汉
（132）宫错姜漂王
（133）基梭王与叟格德王
（134）阿奴律陀王
上卷 第四编

（135）阿罗汉长老自直通来到蒲甘
（136）印度兄弟两壮士
（137）阿奴律陀王赴直通取三藏
（138）到妙香国——中国奉迎佛牙
（139）木邦等九国土司之女苏蒙拉
（140）迎奉佛陀额骨、佛牙并珍藏在瑞喜宫佛塔内
（141）江喜陀、鄂推友、鄂隆赖佩、良吴毕奉命出兵援助欧德白古
（142）阿奴律陀王率众巡游各地 修筑浮屠、佛窟、寺庙 兴建堤堰、沟渠、池塘
（143）苏卢王
（144）梯莱辛江喜陀王
（145）江喜陀王重修阿奴律陀王的善业瑞喜宫佛塔
（146）阿朗悉都王
上卷 第五编
（147）那腊都王
（148）明因那拉登卡王
（149）泽亚登卡南当米亚王
（150）加苏瓦王
（151）乌兹那王
（152）明奎齐王
（153）卑谬侯底哈都
（154）达拉侯觉苏瓦
（155）苏涅王与苏蒙涅王
上卷 第六编

（156）阿丁克亚、亚扎丁坚、底哈都三兄弟在敏塞、麦克亚、宾垒称王
（157）底哈都王建彬牙城
（158）乌兹那王
（159）五象主觉苏瓦王
（160）五象主之子觉苏瓦至乌兹那比昂等三代国王简况
（161）阿丁克亚苏云建实皆城称王
（162）从苏云之兄德腊帕耶基至明标六位君王简况
（163）德多明帕耶建阿瓦城
（164）明基苏瓦绍盖王
（165）学者温辛波亚扎大臣简况
（166）与孟王亚扎底律作战情况
上卷 第七编
（167）亚扎底律进攻渺米亚侯劳皮亚
（168）信漂辛王
（169）鄂瑙灿篡位
（170）明翠王
（171）王子明耶觉苏瓦
中卷 第八编
（172）阿瓦王明康第一
（173）王子明耶觉苏瓦进军汉达瓦底与亚扎底律交战
（174）骁将勒宫恩兵败殒命
（175）阿瓦英雄德门巴仰骑马会战中国勇士伽马尼
（176）贤士为亚扎底律卜算战胜明耶觉苏瓦之时日
（177）亚扎底律于象背之上立誓
（178）众将相上书明康王

（179）明康王与亚扎底律辞世归天
（180）底哈都王
（181）明拉艾王
（182）格礼杰当纽王
（183）孟养王
（184）废历七九八年事
中卷 第九编
（185）孟养德多王之子明耶觉苏瓦
（186）那腊勃底王
（187）中国军队进兵阿瓦
（188）中国人讨还多岸发之原由
（189）信绍布
（190）王孙德多觉谋害祖父那腊勃底王之经过
（191）卑松王底哈都
（192）孟王达马塞底
（193）中国大将色隆觉康与德门巴仰单骑比武
（194）明康第二
（195）明康第二精通十七项骑术
（196）瑞南觉欣那腊勃底王
中卷 第十编
（197）多汉发王
（198）东吁王瑞梯
（199）阿瓦王多汉发大肆屠杀僧侣
（200）阿瓦王多汉发被杀
（201）翁榜孔迈
（202）摩别那腊勃底王

（203）实皆西都觉廷
（204）色加当侯到汉达瓦底试探
（205）占领阿瓦
（206）德多明绍
（207）泽亚沃德纳国东吁城历代国王
（208）德彬瑞梯出世
（209）汉达瓦底王系简况
（210）孟王都信德伽育毕
（211）都信德伽育毕遇神女
（212）卑谬王明康
中卷 第十一编
（213）在室利差呾罗卑谬城称王的各代君主
（214）阿瓦王翁榜孔迈与瑞梯王之战
（215）按孟发式剪发
（216）瑞梯王进军若开
（217）若开王派四位高僧议和
（218）瑞梯王进攻阿瑜陀耶
（219）瑞梯王与一不应结交的洋鬼子为友致使明君失道
（220）还俗僧人德门陶亚马谋叛瑞梯王
（221）瑞梯王遭左刀卫刺杀身亡勃印囊灌顶登基
（222）获白象之主称号的勃印囊
（223）德门陶亚马兵败
中卷 第十二编
（224）王对孟三邦之安排
（225）白象之主调兵遣将进军阿瓦
（226）征服阿瓦

（227）白象之主将公主许配王弟阿瓦王德多明绍
（228）征服包括孟三邦在内的全缅后进军木掸九邦
（229）哈里奔猜清迈国简况
（230）白象之主在京都汉达瓦底建摩诃泽底佛塔
中卷 第十三编
（231）摩诃泽底佛塔珍藏舍利子情况
（232）缅王进军卡随
（233）缅王征服孟卯、西昆、霍达、拉达、摩纳、山达等地
（234）白象之主进军阿瑜陀耶
（235）称之为堕罗钵底的阿瑜陀耶国简况
（236）修缮瑞牟陶佛塔
（237）建造汉达瓦底京都
（238）兴建汉达瓦底京城等三大工程
（239）汉达瓦底的二十座城门
中卷 第十四编
（240）为瑞牟陶佛塔升宝伞、建新塔、封赏各级官员
（241）阿瑜陀耶王谋反
（242）缅王亲征阿瑜陀耶
（243）万象王的计谋
下卷 第十五编
（244）汉达瓦底王的功德
（245）派遣使节
（246）派员去见彬尼亚丁
（247）统帅彬尼亚德拉简况
（248）为瑞德宫佛塔举行升宝伞仪式
（249）为王子公主们择偶配婚

（250）御驾亲征万象
（251）国王陛下返回京都
（252）国王亲征孟拱和孟养
（253）万象臣相们的计谋
（254）为摩诃维兹亚佛塔修建珍藏宝物的地宫
（255）彬尼亚坝简况
（256）建造摩诃维兹亚佛塔
（257）教诲二位王子
下卷 第十六编
（258）摩诃乌巴亚扎王子进军万象
（259）国王捐赠三藏经
（260）白象之主的诞生与驾崩
（261）国王属下的邦国
（262）白象之主的王后、王子与公主
（263）王储乌巴亚扎登基 其子明基苏瓦被立为王储
（264）阿瓦王德多明绍与汉达瓦底五塔施主之战
（265）国王兵征阿瑜陀耶 镇压阿瑜陀耶王比亚那律叛乱
（266）屡征阿瑜陀耶未果 国王遂亲征为五座庙宇开光并为摩诃泽底佛塔升宝伞
（267）遣将征讨孟拱土司叛乱
（268）毛淡棉侯带领孟人叛乱阿瑜陀耶王比亚那律进犯汉达瓦底
（269）汉达瓦底大国灭亡五塔施主驾崩归西
（270）东吁王摩诃达马亚扎驾崩王子那信囊即位
下卷 第十七编
（271）东吁王与若开王合攻汉达瓦底向罗陀那补罗阿瓦进军

（272）遣长子征讨孟拱、孟养王储夺得央米丁、良瑞
（273）良渊王父子进攻八莫城
（274）为功德事业摩诃牟尼塔基填土
（275）宫殿尖顶阁起火 征服掸族各邦与孟乃
（276）为功德事业摩诃妙牟尼珍藏宝物出征孟密、登尼国王驾崩
（277）良渊王之威德及其子女
（278）阿瑙白龙王登基 广修功德善事
（279）将阿瓦人与东吁人分别组织起来
（280）葡人鄂辛加劫持东吁王
（281）东吁王兵败 国王亲征东吁、丁因
（282）东吁王死于丁因 东吁王之子女
（283）征服丁因后 按民族统计人口将丁因侯同族男女四五百人送至阿瓦
（284）国王驾临汉达瓦底第七行宫接受三十二位镇侯宣誓效忠
下卷 第十八编
（285）向汉达瓦底东部的莫塔马方面进军
（286）调查德林达依情况
（287）国王在莫塔马时清迈发生事变
（288）战胜阿瑜陀耶军向清迈进发
（289）清迈事件 国王征服拥有五十七座城镇的哈梨奔猜国
（290）为介果佛塔升宝伞 国王命东吁明耶觉廷和明耶觉苏瓦追捕孟乃土司
（291）阿瑙白龙王遭其子明耶岱巴谋害原委
（292）阿瑙白龙王之后妃、子女及功德事业
（293）阿瓦城明耶乌兹那叛乱

（294）王兄弟二人由孟乃返回 战胜阿瓦明耶乌兹那部下 活捉明耶岱巴 处死同谋者 底拉黛维与明耶瑙亚塔成亲
（295）若开王派来使臣
（296）若开王再次派使前来 缅王将旧部属组成五十夫队组织并命名
（297）征服清迈 孟昆不降发兵攻打
（298）加冕大典
（299）向阿瑜陀耶派出使节 处理汉达瓦底事务
（300）达龙王在瑞牟陶塔周围建寺院扎拉甘梅雷等叛乱 若开使臣到来
下卷 第十九编
（301）若开王贝叶书
（302）给若开复信 修建王宫
（303）达龙王迁入新宫
（304）在因耶佛塔院墙内书写三藏经和吠陀 南达约达大臣简况
（305）为报时大鼓绷鼓面 埃格巴来使御弟明耶觉苏瓦和王子阿敏王信德娄谋反
（306）达龙王前往功德善业亚扎马尼素拉佛塔 达龙王驾崩 达龙王的子女
（307）中国皇帝在东部城镇征税情况
（308）与中国交战期间御弟卑明将王兄王嫂溺毙
（309）明耶仰达梅在位时间及其王后子女情况
下卷 第二十编
（310）为官员赐封名号
（311）卑明驾崩 卑明在位时间 享年及其功德善业 王后王子公主情况王储登基

（312）那拉瓦亚在位时间 子女及所做功德善行 明耶觉廷登基
（313）卡随使者到来 处决登尼土司色梅坎及其妻子儿女 地震情况
（314）国王上朝赐封 国王驾崩 王储曼昂亚德那施主登基
（315）明耶觉廷在位时间与其王子公主情况
（316）色内王登基并分封封号
（317）进军莫塔马 向景栋土司索女求婚遭拒王进军景栋 立子为王储
（318）中国送来礼物 曼昂亚德那施主升天
下卷 第二十一编
（319）征讨蒲甘 金殿失火 卡随土司施展阴谋 清迈叛乱
（320）琉璃宫主驾崩 王储劳伽德勒蒲施主即位
（321）卡随人攻至实皆
（322）汉达瓦底出现王位继承者
（323）汉达瓦底问题
（324）在汉达瓦底称王之德门陶
（325）彬尼亚达拉被汉达瓦底拥戴为王 在阿瓦发生之战事
（326）劳伽德勒蒲施主做梦 卡随土司进攻阿瓦
（327）中国皇帝使节来缅
（328）孟人来攻阿瓦 城内饥荒阿瓦城被攻破
（329）阿瓦缅王劳伽德勒蒲施主被溺毙
附录一 王系表
附录二 缅甸大事年表
附录三 主要译名对照索引
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

译者前言

(一)

早在20世纪60年代初几位同仁就议论过《琉璃宫史》的翻译问题，后在史学界前辈侯方岳教授的倡议与东方学家季羡林教授的鼓励下，由陈炎教授牵头，任竹根、蔡祝生、肖泉等几位从事缅甸语言文学或历史的教学研究工作的同志参加，于1964年与商务印书馆签订了翻译出版《琉璃宫史》的协议。当年担任云南历史研究所所长的侯方岳教授还专门拨出项目启动费。但其后不久造成十年浩劫的"文革"降临，刚要开始的工作就此夭折。80年代初陈炎教授等重提旧事，组织起现在这个翻译班子，从头开始了这部《琉璃宫史》的翻译工作。译出大部分初稿还是较快的，大约只用了一年多的时间。但是进一步修改、注释、核稿、统稿到最后定稿的工作量与难度远比想象繁杂得多，且又都是利用业余时间进行，故迟迟难进，断断续续直到今天才把这部译著的正文与附录共80余万字的稿件全部完成。看着十几年来这一大堆几经修改的书稿，真是感慨万端，难以言表。

(二)

《琉璃宫史》的全名是《琉璃宫大王统史》。是缅甸贡榜王朝巴基道王在位时，由蒙悦逝多林寺大法师、道加彬大法师、谘政大臣摩诃达马丁坚、大骑兵统领吴耀、内廷府传旨官吴前、大侍史吴漂、负责灌顶加冕礼的婆罗门学者亚扎德瓦和古木德亚、内廷府传旨官吴

越、大侍史吴鲁基、侍史吴昂达、内廷大臣曹侯、内廷大臣兼平民大臣辛古侯等13位僧俗学者奉旨在琉璃宫内参照缅甸国内各种史书、典籍、碑铭、档案文献、佛学经典和“雅都”、“埃钦”、“茂贡”等诗文分工编写而成的一部大编年史。据载，在编写过程中曾受到巴基道王的亲自过问。此书编写始于1829年，历时近4年。全书共分两大部分：第一部分从上古开天辟地写起，历经迦毗罗卫太公、般遮太公、顶兑、室利差呾罗、蒲甘、彬牙、实皆、阿瓦、东吁各王朝，一直写到1754年良渊王朝被孟人所灭。第二部分起初从阿朗帕耶（雍籍牙）统一全缅创建贡榜王朝写到1821年。后来，敏东王1853－1878年在位时，命大臣们在琉璃宫内将第二部分校订续写。贡榜王朝灭亡后，原王朝大臣助理吴丁在1905年、1922年又两次校订续写，写至1885年英人将锡袍王劫往印度，贡榜王朝亡。《琉璃宫史》的第一部分曾在贡榜王朝枢密院监督下出版过。1936年吴山纽及其子女杜普瓦钦、吴拉貌请吴尼乔陀法师校订了他们珍藏的稿本后正式印刷出版。即今日流传之缅文《琉璃宫史》三卷本版。第二部分加上两次续写的内容后来也经整理正式印刷出版，称之为《贡榜王朝史》，即《琉璃宫史》的续编。

《琉璃宫史》被佛学界和史学界认为是一部很有价值的南传佛教史。因为《琉璃宫史》的前两编集中讲述了佛教的宇宙观和价值观，以及佛教产生、兴起的史实。其后各编也非常注意上座部佛教在缅甸的传播发展情况的描述。博采数十部佛教经藏内外重要典籍的史料，广引众多本生故事、尘俗传说的内容。诸如《法句经》、《大涅槃经》、《弥兰陀王问经》、《佛种姓经》、《清净道论》、《经集》以及相关史籍《岛史》、《大史》、《小史》、《香史》、《佛教史》、《佛牙史》等都成了编写《琉璃宫史》时的依据。《琉璃宫史》的编撰者们对各类经典史籍相关内容均能比较长短，点评是非，指出差异，申明观点。当然毋庸讳言由于编撰者的时代的、信仰的局限性，某些神奇、虚幻、夸张、迷信色彩较浓的内容也被保存了下来。《琉璃宫史》按照佛教创世说，追溯到大千世界成、住、坏劫的轮回往返以及宇宙之形成；从众王之首、刹帝利之始祖摩诃三末多的命名、立国，写到释迦后裔净饭王之子悉达多王子出家成佛并第一次转法轮为五比丘说法；又从第一次结集写到第四次结集；再从佛音长

老赴锡兰取经写到缅甸的阿奴律陀王派人赴直通索取三藏，并在蒲甘乃至全国广建佛塔寺庙，弘扬佛法，进而写到历代缅王如何继承佛教大业，虔敬三宝等等。在叙述到缅甸王系时也力图与摩诃三末多王、释迦族系诸王衔接起来，表明缅甸历代君王的始祖源自释迦族，缅甸民众自古就是佛陀忠诚的子民和信徒。

《琉璃宫史》又是各国公认的著名的一部缅甸大编年史。它的内容丰富，政治、经济、军事、外交、宗教、文化和民族关系等内容无所不包。从第三编开始到第二十一编较详尽地叙述了缅甸境内先民以及以缅族为主体的各个王朝（即太公、顶兑、室利差咀罗、蒲甘、彬牙、实皆、阿瓦、东吁、良渊）历代君王治国安邦、各个方面变迁发展的重要史实。也用了一定篇幅讲述了缅族王朝与孟族王朝、若开族王朝、掸族土司们以及缅甸与周边各国——中国（宋、元、明、清）、泰国（阿瑜陀耶、清迈）、老挝（万象）、斯里兰卡（锡兰）、印度（曼尼普尔、阿萨姆）等之间所发生的战争与交往。全书文笔流畅，用词典雅，可以说它不仅是一部历史巨著，又是一部散文佳作。

《琉璃宫史》写成后只在宫内刊行，自1936年公开出版以来，在缅甸曾重印多次。缅现政府执政以来仅1992年10月至1993年2月间就重版过4次，发行6500套之多。足见该史籍在缅甸的地位。缅甸人对《琉璃宫史》推崇备至，凡谈及缅甸历史或佛教的发展者必引证该书。外国学者在研究撰写世界史、地区史、缅甸史或佛教史时，也常参考或引用其中片段。它已成为一部研究缅甸历史、缅甸文化渊源与发展、南传佛教传播发展史的必读参考书。国内外不乏赞誉之词。著名缅甸史学家、英人G.E.哈威就说过：《琉璃宫史》是印支半岛各国最好的史书。早在1922年英国学者G.E.卢斯和缅甸学者吴佩貌丁合作将该书中从太公王朝建国到蒲甘王朝灭亡这一段译成英文，1923年在牛津大学以TheGlass Palace Chronicle of the King of Burma为名正式出版，这是《琉璃宫史》的第一部片段外文译本。P.H.萨耶、F.托马斯将其中关于蒲甘王朝史一部分译成法文正式出版，名之为Pagan Chronique du Palais de Cristal。60年代日本鹿儿岛大学荻原弘明教授

也曾将该书部分章节译成日文连载于该校学报之上。最近又有消息说，德国和俄国学者也正在进行这部历史名著的翻译工作。

(三)

当我们准备将《琉璃宫史》三卷全文译出的消息被缅甸历史学者们得知之时，他们极为惊喜并非常关注，有的帮助我们解释一些难点，有的向我们赠送了最新重印的版本。这都使我们得到很大的鼓舞和激励。

可能因为《琉璃宫史》原著者是13位僧俗学者，写作风格各不相同，篇幅太长又未能充分统稿修改，加之多年来版本辗转传抄重印，原书三卷从文风到编排体例，很不统一，甚至节号编排都很混乱，个别地方文字明显有误。这些我们都在保持原著风格的基本前提下，尽力追根溯源，进行必要的考证、校订、更正并加以说明。该书因系国王钦定的"正史"，又由御用高僧和大臣们编纂。有些地方难免有为封建统治者歌功颂德之嫌。比如：文中有些数字如用于征战之兵力等等往往过分夸大毫不可信，我们仍按原文译出，不再一一注明。再如：个别章节通篇都是帝王为臣子赐封名号，甚至今日封甲为乙，次日又改封乙为甲，没有什么实际意义。为了保持译文的完整性，我们还是全部保留了。但是总体来说《琉璃宫史》的确引用保存了大量珍贵文献和历史资料，不失为东西方研究佛教史和世界史尤其是研究缅甸史的学者们的重要参考书籍。是一部很有学术价值难得的历史名著。

现就译文的一些问题，简单说明如下：

（1）版本 我们翻译依据的版本是：第一卷为1957年初缅甸密铁拉镇密巴贡典籍印刷厂版；第二卷为1941年缅甸密铁拉镇玛埃丁典籍印刷厂版；第三卷为1956年原书稿珍藏者吴拉貌在曼德勒印刷的版本。

（2）节号 《琉璃宫史》第一卷原列有节号，本书按原号译出；第二卷原书又从1开始编出各节节号，且有一些节漏编；第三卷原书目录中只有各节标题但均未列节号。为方便读者起见，我们将第二卷、第三卷各节接第一卷续编节号。

（3）译名 蒲甘王朝以前采用佛经等古代典籍巴利文的音译办法，蒲甘王朝以后除一些常用名仍沿用约定俗成者外，均采用今日通用译音办法。有旧译名者于译名初见处用脚注注明。

（4）星相占卜术语 如直译其意令人费解者，在不影响所述内容时略去不译。有的则尽量简化音译译出。

（5）脚注 为帮助读者阅读译文，译者加了某些脚注。其中包括：某些历史事件与我国史籍或其他国家记载的比较与考证；我国一般读者不了解的缅甸习俗或较为罕见的专用词语；缅甸史中重要人物、国王或王后名号的原意或旧译名；与缅甸其他史书的比较，对原文的勘正或其他必要的说明。书中所引（第一、二编中尤多）佛教经典和某些历史人物地名不少是用缅甸文字母拼写巴利文发音而成的。择其中重要者，在脚注中注明巴利文原音，以便读者查考。

（6）附录 为了方便读者能更好地熟悉并利用本书史料，译者据本书材料编成了三个附录，即缅甸王系表、缅甸大事年表和译名对照索引。为便于查考利用，缅甸王系表、缅甸大事年表皆用公元纪年编出。另，为便于不谙缅语者利用此表缅甸语皆用拉丁字注音标出。

（四）

参加编译本书几位同志的分工是：

蔡祝生 翻译上卷上半部并注释。

韩学文 翻译上卷下半部。

汪大年 翻译中卷上半部。

计莲芳 翻译中卷下半部。

姚秉彦 翻译下卷上半部，全书部分译稿的整理、誊抄，重译个别章节。

赵 敬 翻译下卷下半部。

李 谋 全书统稿、校定、注释、三个附录的编写。

另，在本书编译工作临近尾声时，正在北京大学缅甸语专业攻读硕士学位的两位研究生李晨阳、蔡向阳参加了部分译稿的整理、誊抄，重译了个别章节，编写译名对照索引的卡片准备工作。

在这里，还要指出的是：我们的老师陈炎教授对组织翻译本书起了重大作用，并始终给予指导。我们的老师任竹根教授生前曾审校部分初译草稿，提出过不少修改意见，还曾与汪、赵、姚等人一起讨论过专有名词译法问题，但可惜还没有来得及看到全书初译稿就去世了。

最后，对一向关心我们这一译著问世的老师、前辈、国内外同行们，对在我们编译这部历史名著给予过帮助的所有同志表示由衷的感谢，并且希望大家不吝指正。

译 者

1996年7月

译者前言（续）

1996年8月本书译稿交商务印书馆。由陈应年先生担任责任编辑进行审稿。后商务印书馆又将书稿交给陈炎教授审校一遍。2000年再将书稿返回到译者手中。要求译者按陈应年先生和陈炎教授的意见将书中所出现的年代（原文所用纪元多种，非常庞杂）查明相对应的公元年代后随文用括号注明，并对某些部分进一步核查。

在2000年以后至今约3年的时间内我们又做了以下工作：

（1）为了查明原文所述年代相对应的公历纪元年代，首先面临一个资料短缺问题。我们手头没有缅甸丹吞博士等编写的《英缅对照万年历》，经多方查寻，直至2002年年初才在旅美孙来臣教授等人的帮助下找到了所需的多册英缅对照年历。我们将全书中出现的年代都注明了相应的公历纪元日期。但是我们发现原文日期后注明的×曜日，有的与我们所查结果是一致的，有的则不同。这部分只好原文照录了。

（2）我们又用1993年2月新版《琉璃宫史》与我们的译稿从头到尾核校了一遍。有不同之处又按新版《琉璃宫史》改了过来。比如：旧版《琉璃宫史》第一卷中列出了164节，另有7节是重号，我们原来只好把重号的节编成某某节甲、某某节乙。而新版第一卷则没有重号，一共编成了171节。现在我们译稿按新版译出。再如：新版《琉璃宫史》中将旧版中各节出现的‘得楞’一词，全部改成‘孟’字。我们的译稿也重新改了过来。又按1992年重版的《琉璃宫史》补译了1967年、1992年所写的序、前言和出版说明等。

（3）1996年译稿交出版社时，全部是誊写的手抄稿。为了不致引起误读、排版的错误，且能较快出版，我们又下定决心将全稿用电

脑录入成打字稿。（第一卷稿及前言、附录等均由李谋录入；第二、第三卷稿则是请人录入后，再进一步核校定稿的）

（4）1996年译稿曾在译文一侧切口相应位置和目录中皆注明了原书页码。现在考虑到懂缅文的人士终归是少数，所以现在稿中又把这种页码略去了。

（5）为了节省篇幅，我们将1996年交稿时所列的第三个附录，即译名对照索引大大缩减，只保留少数常见的地名、人名新旧译名与缅文拉丁拼音对照部分。

还应该指出的是北京大学外国语学院和东语系的领导们也一直对这项翻译工作非常关心。最后还由非通用语人才培养基地拨款以保证书稿录成完整的打字稿。在此表示由衷的谢忱。

译 者

2002年岁末

缅甸《琉璃宫史》汉译本序

季羡林

中国和缅甸自古以来就是友好的邻邦。在历史上，在漫长的封建主义历史阶段中，两国虽然也有过矛盾和冲突，甚至发生过战争；但那是时代环境所决定的，几乎可以说是不可避免的。它并不能影响我们两国人民的"胞波"情谊。中缅友谊的长河，源远流长，偶尔投入一点泥沙，并无伤大雅。所以，至今我们两国人民仍保持着亲切友好的关系。这对巩固亚洲和平和世界和平是有贡献的。

但是，也有遗憾之处：我们两国人民彼此了解得太不够了。在中国，除了少数从事缅甸研究的人以外，一般老百姓，即使是受过高等教育的人，对缅甸的了解简直如云如烟，朦胧模糊。在缅甸，恐怕情况也差不多。这种情况不利于两国人民的传统友谊在新形势下的发展。

要想加强相互了解，最好的办法是亲眼去看；但那是只有少数人能办到的事，对广大人民群众来说，是可望不可即的。对这些人最好的办法是写书或翻译。在过去几十年中，中国研究缅甸问题的学者也确实写了一些关于缅甸的书，并翻译了一些缅甸当代的文学作品。比如吴登佩敏的《摩登和尚》之类，受到了中国读者的欢迎。但是，数量毕竟太少了，远远不能满足读者的需要。原因是，我国真正研究缅甸的人数不多，而研究缅甸文学者则人数更少。要想改变这个局面，还须假以时日，仓促之间是办不到的。

在目前这样专门人才缺少的情况下，北京大学东语系缅甸语专业，还算是人才比较多、比较集中的地方。这些人有的是我们自己培养起来的，在培养过程中，从缅甸回国的华侨学者起了很大的作用。

这一批中青年人，在国内学习几年以后，几乎都到缅甸的大学中去进修过。他们既能掌握我们祖国的语言汉语，又能掌握缅甸的语言，熟悉缅甸的历史、文学以及一般的风俗文化。这是一批不可多得的人才，是我们国家的宝贵财富。

至于我自己，我并不是缅甸语言、文学的研究者，可我同缅甸似乎有一段缘分。我曾两次正式参加国家的代表团访问过缅甸，缅甸的名城以及许多重要的名胜古迹，都留下了我的足迹。以后又曾多次从缅甸过境。因此，我对缅甸人民对中国的情谊以及缅甸古代文化的灿烂辉煌，有亲身的感受，对缅甸文化也产生了浓厚的兴趣。一谈到缅甸文化，我曾多次从缅甸大学教授以及作家等人那里听到了《琉璃宫史》这一部古典名著的名字。可惜我自己没有能力来介绍，徒作临渊之叹。无退而结网之力，常常引以为憾。

摆在我眼前的道路只有一条，这就是：动员我们系的中青年缅文学者，利用集体的力量，通力协作，把这一部缅甸的古典名著译为汉文。我们这一批中青年学者，是有能力而又识大体的。他们愉快地答应了我的要求，并且在他们之间做了具体的分工。因为他们每一个人几乎都有比较繁重的教学和科研任务，任何一个人都不可能独立完成这一项十分艰巨的任务。经过了几年的努力，这一部既是历史巨著又是文学巨著的缅甸宝典，终于有了完全可以信赖的汉文译本。我个人心中的愉快，用言语实在难以表达。一旦出版，定能受到广大读者的欢迎，定能促进中缅两国人民的友谊和理解，这是丝毫也无可怀疑的。

现在已是20世纪之末，再过三年，一个新的世纪即将来到我们眼前。根据我个人多年观察和思考的结果，在未来的世纪中，东方文化，其中包括中国文化和缅甸文化还有其他所有东方国家的文化，将在全世界上重现辉煌，将在西方文化发展到现在的已有的基础上，扬东方文化之长，济西方文化之穷，把人类文化的发展向前大大地推进一步。

但是，什么是东方文化？其特点何在？不但仍然做着“天之骄子”之梦的西方人不了解，不想去了解，连受“欧洲中心主义”之毒甚深的

东方人也木然、懵然。这需要我们去启蒙。由我担任主编的包括五百种著作的、涵盖所有东方国家文化的超大型的丛书《东方文化集成》已开始出版。它必能对世界人民起到启蒙的作用。瞻望未来，我们满怀豪情，一腔壮志，即将出现的辉煌，已向我们迎面走来。让我们准备好去迎接它吧。是为序。

1997年1月14日

翻译《琉璃宫史》缘起

侯方岳

30多年前“文革”尚未开始，我任云南省历史研究所所长期间，就想把缅甸著名的《琉璃宫史》译成中文出版，供研究者利用参考。特委托陈炎、任竹根、蔡祝生等老师，在季羡林教授的指导下，共同合作，翻译《琉璃宫史》。我对这项工作大力支持，并拨款给肖泉转付，作为翻译该名著的启动费。不久，“文革”开始，这项工作就无法进行了。“文革”以后，陈炎教授重新组织北京大学东语系的老师任竹根、蔡祝生、李谋、汪大年、姚秉彦、计莲芳、赵敬和韩学文等共同翻译这部巨著。北大季羡林教授和我对这项工作十分关心。但由于种种原因和意想不到的许多困难，时译时辍，前后竟达30余年之久，经各位老师的长期奋斗，共同努力，克服种种困难，现在大功告成，终于完成了翻译任务，即将由商务印书馆出版。喜讯传来，不胜欣慰。我30年前的愿望，今天终于实现了。这部世界名著的出版是对史学界的一大贡献。我作为最早的发起人，谨向为本书付出辛勤劳动的所有译者和出版本书的商务印书馆，表示由衷的感谢和祝贺！

1997年6月30日于云南昆明庆香港回归时

缅甸人家家户户都应珍藏的一部充满民族自豪感的历史[注]

我认为缅甸人应该祖祖辈辈不断地阅读了解自己的历史。只有这样才能知道我们的祖先在远古是怎样生活的；我们的民族是怎样独立自主地生活过来的；我们的文化习俗是怎样形成的等等。缅甸史学家认为在缅甸古代史籍中《大史》和《琉璃宫史》是尤为突出的两部。《琉璃宫史》是缅甸1191年即公元1829年[注]贡榜王朝巴基道王在位时写成的史籍。这部史书是巴基道王亲自主持，把僧俗和婆罗门学者们组织起来，责成他们编撰完成的。

恢复法律与治安委员会主席、国防军总参谋长苏貌大将在1991年3月27日第46届建军节上讲话中关于历史问题曾提到："写历史，记载要全面，最重要的是要真实。这点非常重要。应该说真实'自然就表现出了它的合理性'。历史也是如此。对一个历史事件各有看法是很自然的事。帝国主义的历史学家当然会只引用他所中意的和他可能得到的某些事实。记录札记等全面真实是最重要的。著述历史的学者们应持之以恒地收集事件真相和全面情况，能经得起时间的考验，且有将其展示给公众的勇气。这种勇气并非一般的勇气，普通的勇气。应该说这是一种杰出的耀眼的勇气。所以说历史是掩盖不了的真理。"

关于缅甸历史，从贡榜王朝后期直至今日，还没有一部有条不紊连续不断的历史书。只有许多根据各自了解的情况写成的断代史或某个历史事件的专著。所以恢复法律与治安委员会主席苏貌大将常说："历史中断了"。我们认为缅甸应该写出一本直至今日的全面的一部缅甸史。正如苏貌大将所说的那样，历史是掩盖不了的真理。要真实地写出事实。著述历史的学者所用资料全面真实最为重要。据悉今天缅甸历史委员会正在写缅甸历史，按历史阶段分别进行编写。根据恢复

法律与治安委员会主席的指示，已写成出版的有：《民族问题与1947年宪法》（上、下）和《1958—1962年缅甸政治》（四卷本）。

有一种说法那就是：历史是时代的一面镜子。在这面时代的镜子里映出了人类政治、经济、军事、社会、体制、外交、文化、地理、文学、艺术、习俗、法制等等方面。如果要解读一个民族的情况，注视这面时代的镜子——他们的历史才能够明白。

此外，我们认为：在那个国度里生活的各个民族也应该了解自己的历史，而且坚信应该努力地去了解它。可以说，不了解自己历史的民族就不知道不了解自己处于一种什么状态和水平。换句话说，那就成了一个根本不了解自己的人。

缅甸人应该不断地解读自己历史过去与现代的联系。为此，应该寻找历史书籍来读、读后进行分析考虑、记住自己民族的进步与不足。在此基础之上寻求自己民族自己国家的进步发展，自己生活的改善。可以说了解了自己生活处境的方方面面就完成了自己担负着的任务旅程的一半。因此，为了自己的国家、自己的民族和自己本身要不断研读自己国家的历史。历史是永不停步的。与永远旋转的时间巨轮一起在前进。我们尊重热爱自己的民族精神，同样也珍惜我们缅甸的历史。在撰写缅甸历史时，我们要尽自己的可能给予帮助。这项任务是不需任何人提醒我们的任务。

恢复法律与治安委员会主席、国防军总参谋长苏貌大将和恢复法律与治安委员会副主席、国防军副总参谋长丹瑞上将指示我本人负责重版这部《琉璃宫史》。我知道国家领导人意在使这部史籍能广泛地到达今日缅甸人民手中，让大家仔细地了解我们缅甸的历史。这部史籍是在我国处在独立自主自己王朝统治之下时缅甸君王详尽地撰写出来的一部史籍，是真正的缅甸文化历史遗产，可以说它的历史价值是巨大的无法估量的。我们印刷出版这部史籍送到缅甸人民的怀中。这部史籍是缅甸人非常值得自豪、珍惜、喜爱的史籍。相信这部史籍对高级中学的学生、老师和校长们，各个大学的学生、教师、教授们都会十分有用。这是一部凡缅甸人家家户户都应该珍藏的充满民族精神的史籍。也是一部可以赠送给想了解缅甸历史源流的与缅甸友好的外

国人士的值得我们自豪的史籍。祝愿这部巨著与世长存、与缅甸同在！

发扬民族精神传承教育协会书刊部主任吴梭纽

1991年12月6日星期五于仰光

---

[1] 这是缅甸政府在重版《琉璃宫史》时，由吴梭纽写的出版说明。吴梭纽是缅甸一位当代诗人、作家，生于1932年，笔名为铁拉实都（意即：密铁拉军士），曾在军中任职，后为政府官员，先后任缅甸内阁宣传部和文化部副部长。本文是他担任宣传部副部长时写的。

[2] 原文误印为1837年。

前言 注

缅甸人有一个把自己遇到的情况和所作过的事件设法记录下来留给后人的好文化传统。有了文字以后，在石碑、木板、砖块、金属片、贝叶、纸折等等之上刻写下茂贡（纪事诗）、丹白（结语诗）、史记。人们往往把自己出生的年月日、时辰、名字写成贝叶八字天宫图；把自己的一生所经历的显著事件和自己所作的善事功德记载下来。所以外国历史学家们认为，缅甸是个除了有古代建筑、文物，还有丰富的碑铭、壁画文、佛像陶片文、贝叶文、纸折文等历史佐证的国家。

从成立国家时开始宫内宫外学者们记录了统治者帝王们的情况形成了史籍。同样，宗教事务工作者高僧们、俗家学者们书写了佛祖身世、佛教文学、佛教建筑佛塔寺庙等情况形成了佛教史。因此，各个时期出现了佛陀史、佛教史、帝王史等等。

现在重版发行的《琉璃宫史》是贡榜王朝第六世王巴基道在位时（公元1819—1837年，缅历1181—1199年）写成的一部史籍。巴基道王于缅历1191年3月1日 注 在琉璃宫偏殿内召见了僧俗婆罗门学者，命以下学者们组成小组撰写这部《琉璃宫史》。

一、蒙悦逝多林寺大法师 二、道加彬大法师 三、南北奇巴村侯谘政大臣摩诃达马丁坚 四、大骑兵统领吴耀 五、内廷府传旨官吴前 六、大侍史吴漂 七、负责灌顶加冕礼的婆罗门亚扎德瓦 八、负责灌顶加冕礼的婆罗门古木德亚 九、内廷府传旨官貌（越） 十、大侍史貌鲁基 十一、侍史貌昂达 十二、内廷大臣曹侯敏基底里摩诃南达丁坚 十三、辛古侯内廷大臣兼平民大臣瓦

巴基道王亲自参与了撰写《琉璃宫史》的工作，“核对校正了出自巴利文经典、碑铭、古籍、雅都（赞歌）、雅甘（谐趣诗）、埃钦（摇篮歌）、茂贡（纪事诗）、史记中的记述，写成了五卷三十八编的《琉璃宫史》，共用了三年余近四载时间。”《琉璃宫史》的第一部分写了从开天辟地到阿朗帕耶即位，被称为《大王统史》或《琉璃宫大史》。第二部分写的是贡榜王朝，被称为《第二大王统史》或《贡榜王朝大史》，从阿朗帕耶王即位写到缅历1183年（公元1821年）波道帕耶驾崩后两年为止。

依照王命，组织历史学者，研究缅甸历史，运用考据佐证，核校订正成书的这部史籍——《琉璃宫史》是非常著名的。按照当时的写作风格、句型组成、语法修辞、比喻举例，详尽地描述了当时正巧出现的地震、星陨、彗星、洪水、火灾等自然现象，并将年代、日期、地点、人物、事件等记录下来。在典籍之始，写明著作《琉璃宫史》的宗旨，集中分析校正了在它以前出现的各部史书中的分歧、不一致、重复的有关帝王、国家与佛教的情况，更表明了这部史籍的历史价值。因此在《琉璃宫史》文中可以看到不同的原述与学者们的分析结语。

《琉璃宫史》被学者们、研修历史的人们阅读、学习和引用。贡榜王朝后期来到缅王跟前任职的英国法国的使节们在他们的出使日记或报告中也引用了《琉璃宫史》。研修撰写缅甸史的外国历史学家们之中有一位担任过英属缅甸最高专员的费尔[注] 1883年出版了他撰写的《缅甸史》，就主要引用了《琉璃宫史》。他在该书的前言中写道：

“直至1837年在缅甸宫廷中担任英国常驻官员的亨利·伯尼少校曾将《琉璃宫史》的某些章节翻译出版。主要是早期国王们的情况和有缅甸中国交战情况的章节。他认为缅甸历史中所述历史事件是真实可信的。”

“比其他欧洲学者更加关注缅甸历史的拉新（译音）教授认为：缅甸人有历史巨著，不只讲述了他们自己的历史，也记述了若开、勃

固、清迈和其他邻国的历史。他们的历史学家不仅写了他们引以为荣的自豪的事件，也写了丢尽颜面应该受到谴责的史实。他们的记载证实了他们历史的传说。因此总体来说缅甸史书是正确的，是值得赞扬的。”

“缅甸史籍引证了某些古代碑铭。这些碑铭大多是佛塔寺庙宗教建筑的建志铭文。也记录了相关的历史事件。作为佛事善举铸成后挂在寺院内的大钟上也刻有铭文，大多也记述了重要的历史情节。每个重要的佛塔、佛窟都有佛塔或佛窟史，写有建塔的捐助者和其后维护者们的情况。这些根据有许多是世俗的事件。”

“这本小册子主要依据的是宫廷藏书馆中的《大史》（琉璃宫大王统史）。”

在费尔之后，用英文写作缅甸史的哈威[注]、考克斯、德赛、霍尔等人都常常将《琉璃宫史》作为缅甸史的引证依据。

1922年仰光大学东方学教授卢斯与巴利文教授吴佩貌丁将《琉璃宫史》中从太公王朝建立到蒲甘王朝灭亡这一段译成英文，取名The Glass Palace Chronicle of the King of Burma，在1932年由牛津大学印刷出版。在该译本的序言中吴佩貌丁讲述了包括《琉璃宫史》在内的各个时期写作的缅甸史籍，使世界历史学界更多地了解到这些情况。外国历史学者们开始引用英译本《琉璃宫史》。

笔者1988年5月到法国巴黎进行考古交流时到巴黎的法国远东博物院（即法国远东学院）考察。博物馆长引导我们观看有关缅甸文物的展室时，给我们看了不久前出版的一个法文译本。是P.H.萨耶与F.托马斯将《琉璃宫史》中蒲甘王朝部分译成的法文本，名之为Pagan Chronique du Palais de Cristal。其中附有许多古代佛塔、绘画、雕刻的照片，参考书目中列有吴佩貌丁与卢斯先生的《琉璃宫史》英译本。历史学界也常常听到《琉璃宫史》译成日、德、俄、中文的消息。

这部在缅甸历史学界和世界学术界都很有名、受到尊重、常被引用的《琉璃宫史》，从开始写作的缅历1191年（公元1829年）到今天缅历1353年（公元1991年）已经有162年的历史了。虽然多次印刷，但最后印出的版本也已罕见了。所以可以说现在重印《琉璃宫史》是符合时代要求的。尤其是在努力重新发扬缅甸民族精神的今天，重印《琉璃宫史》更是非常符合时宜的。

没有牢固的文化、悠久的历史、民族精神的基石，是不可能形成民族自豪感的。只有了解我们缅甸这个民族、缅甸这个主权国家、缅甸文化这种社会状态是从何时萌发、形成、壮大的；它遭遇过哪些成败、高低、坎坷、曲折，又是如何应对、抗衡、坚挺过来的。才能培育出真正的民族自豪感。

因此，我们缅甸联邦的各个民族不仅要把《琉璃宫史》这部史籍作为要进行测试的历史教科书学习熟记，更应把它作为了解自己民族、自己国家、自己文化知识的书，细细品味阅读研究，从而发扬真正的缅甸民族精神民族自豪感。

钦貌纽博士

---

[1] 本篇系1992年《琉璃宫史》重版时，缅甸历史委员会学者钦貌纽博士所写的前言。

[2] 即公元1829年5月11日星期日。

[3] Arthus Purves Phayre，1812—1885，1862年任英属缅甸最高专员，1867年回国。曾著有《缅甸史》一书。

[4] Godfrey Eric Harvey，1889—1965，著有《从远古至英国征服开始期间的缅甸史》（姚楠中译本简称《缅甸史》）、《1824—1942年英国在缅甸的统治》、《缅甸史纲》、《缅甸佤族研究》。

序言[注]

《金宫缘起》中说：

“古老是古老，也有不好的；

也有又是古老的，又是好的。

新兴是新兴，也有不成功的；

也有又是新兴的，又是成功的。”

发扬民族精神传承教育协会书刊部重版了历年来印刷出版的多种“又是古老的，又是好的”有益著作。《琉璃宫史》就是其中一部。

过去各个时期曾多次核校勘正出版过《琉璃宫史》。历史学者们认为应该把以前出版的《琉璃宫史》用其他各种史籍对照，研究后再进一步校正，但这绝不是某一个人能完满完成的事。且需要用一定的时间。因此这一次笔者只用缅历1329年（公元1967年）卑基曼岱版《琉璃宫史》为范本进行校对。在校对过程中（1）仅改了个别错漏的字（2）按缅甸联邦教育部缅甸文字委员会在缅历1348年（公元1986年）规定的正字法改正了行文中的拼写法。

缅历1329年（公元1967年）卑基曼岱版所载“原序”与“大序”照录于后。

杜敏丹讲师

---

[1] 本篇系1992年《琉璃宫史》重版时，缅甸历史学者杜敏丹讲师所写的序言。

原序[注]

大小国度诸王之上各国国君之主……

金矿、银矿、琥珀矿、红宝石、极品珍珠、珊瑚、蓝宝石、钻石等无价百宝之主……

体披珍珠般光泽，像座银山一般，全身洁白，左右拥卫，诸象王之王白象之主……

遵照权威遍及宇宙世界四大部洲的曼陀转轮王所奉行的十二规，登基在位有能力统治各地的，人中翘楚具非凡之福分以罗陀那补罗[注]为名在风水宝地罗陀那补罗第四次筑城池建宫殿之巴基道王，为了列祖列宗历代皇帝各种史籍不致失传，怀着良好的心愿，努力且无畏，以伟大崇高的胸怀下旨将各种佛教与世俗典籍核校后编撰书写。奉王命的僧俗婆罗门学者们聚集于琉璃宫偏殿，自缅历1191年3月1日[注]起校勘编纂《琉璃宫史》有第一、第二、第三、第四劄共四劄。

四劄中的第一劄作为《琉璃宫史》的第一卷曾在学者官员们的监督下，由曼德勒皇城内枢密院前工厂印刷出版。鉴于《琉璃宫史》第一卷中所含知识广博许多内容值得人们记取，此书在城镇乡村各地流传尚不普遍，信奉佛教的缅甸人应该熟悉明了自己民族、宗教、历史古籍。若将这卷饱含精华特色的《琉璃宫史》广泛地传到各地城镇，定会使僧俗民众受益。为了使希望获取出世、世俗两方面知识成为一位学者达到学识超群在公众场合光彩照人的僧俗人等利益，将吴山纽所存书稿，经获得诗歌学者金质奖章的吴尼乔陀精心校正后，缅历1298年9月（公元1936年12月）由吴山纽之子貌拉貌印制成书。缅历1329年（公元1967年）又由仰光卑基曼岱出版社将上述版本再次重版。

印刷者 仰光 萨梭丹 二十五巷 卑基曼岱出版社 吴埃

发行者 曼德勒 泽秋市场 C大厅 2—3号 杜普瓦钦及其弟吴拉貌

---

[1] 本篇系1967年《琉璃宫史》重版时，出版者与文稿保存者合写的序言。

[2] 意为：宝城。

[3] 即公元1929年5月11日星期日。

历史研究大序[注]

（一）

不论是缅甸史，还是世界史，都不能视为是同一类别的。

历史可以分为（1）有据的历史（2）无据的历史两种。有碑文、铭文、佛像砖文或石器、金属器、陶器砖块等物证的历史就是有据的历史。没有上述物证的历史就是无据的历史。

换个办法，历史又可分为（1）连续的历史（2）分段的历史（3）演义性的历史三类。

一、王系不断，可以依次指出后嗣的历史可以称之为连续的历史。

二、王系断嗣，插入了"其他人"或者"形成无人为王状态"的历史可称之为分段的历史。

三、王系之初，或者王系自始至终，或者王系中有某位为王者仅能指出他的名字的历史，因为是"希望他出现而出现"的历史可称之为演义性的历史。

世上有许多无据可查而"的确是真实的、确切的、存在着的"事。

过去"阿育王"这个名字曾是仅存在于书中的无据的历史事物，但当人们读到了阿育王碑文的时候，"阿育王"这个名字不再是仅存在于书中的名字，而成了一个有实物为证的有据的历史事物了。

过去“毗湿奴城”这个名字曾是仅存在于书中的无据的历史事物，但今天“毗湿奴城”这个名字，也成了一个有实物为证的有据的历史事物了。

缅甸古籍中讲到各代骠王曾在室利差呾罗（卑谬）进行过统治已经很久了。但是直到“前些日子”在卑谬以南五英里处骠人故城茂扎得到两片“貌甘”金贝叶，才使得室利差呾罗的历史露出头来。

两片貌甘金贝叶上是用迦檀婆字母书写的巴利文佛陀教诲。内容如下：[注]

（第一片金贝叶）“‘诸法从因起，

如来说其因；

大沙门[注]如实，

亦说彼还灭。’

四神足[注]，四念住[注]……”

（第二片金贝叶）“‘诸法从因起，

如来说其因；

大沙门如实，

亦说彼还灭。’

世尊[注]应供[注]正等正觉，智慧与修行兼备的善逝[注]……”

虽然史籍佛教经典说：奔赴九地传布佛教的两位长老须那迦、郁多罗到达苏伐那蒲米（金地）传教。而人们却不是“心悦诚服”地相信这种说法。但两片貌甘金贝叶所证实的是……

“金贝叶上的文字是锡兰派巴利藏经。因此证实摩哂陀长老建立的锡兰僧团与须那迦长老、郁多罗长老所建立的苏伐那蒲米（缅甸）僧团是一脉相承的。”

两片金贝叶这样证实了，人们才“心悦诚服”地相信：原来缅甸很早以前就“真的”有了佛教啊！

公元1910至1911年间还在茂扎发掘到碑文残片。该碑文也是巴利文。公元1926年又在茂扎得到了与上述金贝叶相同的一部有20片金贝叶的“金经文”， 金贝叶一面写有文字。

金贝叶部分文字如下[注]：

“成就！无明[注]缘行[注]。行缘识[注]。识缘名色[注]。名色缘六入[注]。……

成就！四念住，四正勤[注]，四神足……

世尊啊，何谓十四佛智？念住，如来……

八正道[注]，

四谛[注]，

离垢[注]法，

应供（阿罗汉），善逝，我在此世为侍从。……”

这些证据证实了缅甸南部（苏伐那蒲米）公元五六世纪时佛教（上座部教派）已广泛传播。进而证明公元前253年华氏城佛经结集后到缅甸传教的论点是“没有什么可以质疑的”，是应该相信的。

(二)

所谓连续的历史就是王系不断，可以依次指出后嗣的历史。如佛历60年（公元前484年）摩诃丹婆瓦为王之后，后嗣子孙不断就是。

佛历424年（公元前120年）悉梨罗阇王即位之后，由于插入了吃了鸡头的鄂达巴王，太公王系断嗣的历史或者说插入了鄂达巴王系的历史，就可称之为分段的历史。换句话说，王系完全断绝，与以前王系连续不上的历史就是分段的历史。

虽然缅甸历史中记载了从太公、室利差呾罗王朝到贡榜王朝的136代君王的情况，但是缅甸古书中说在这些君王之前还有过1393位君王。

136代君王统治过的缅甸历史约2390年之久，一位君王统治的时间平均为18年。

汉达瓦底（汉林）骠王800位，丹巴提巴骠王190位，麦克亚骠王160位，彬莱骠王97位，冈辛骠王30位，阿兰格巴骠王26位，育瓦部基骠王50位，莱盖骠王40位，合计共有1393位。若以每位平均在位18年计，就等于说缅甸历史约在28000年之前就开始了。

所谓"缅甸始自太公""太公阿毕罗阇王"等都是指在1393位骠王以后才出现的君王。缅甸古书中讲的就是这个意思。

汉达瓦底骠 骠人始自上古。最早的江是伊洛瓦底江，最早的国家是汉达瓦底，在该国最早由骠人称王。最早称王的是雅堂嘎（雅汀嘎耶）骠王，其后是嘎德耶（卡德耶）骠王，再后是般陀瓦骠王。从雅堂嘎骠王开始共传800代骠王。

据称在列乃索延尼在位时曾下过两次宝石之雨，第一次宝石没至腿肚子，第二次没至膝部。

般陀瓦骠王在位时，王弟布雍敏体[注]曾七次微笑，天降七次宝石之雨，鄂当艾叫南军统帅前来观看。般陀瓦之王弟布雍敏体用他的神眼看到王嫂竟与犬类进行苟且之事，心情不快不再微笑，宝石之雨遂不再降。般陀瓦骠王以为因请外国人等前来观看，其弟不笑，致使天不再降宝石之雨，勃然大怒，下令立即斩首。侍奉王之左右的人们见大王竟冒犯了不应冒犯的人，慢慢地都离开了大王。神龙们想：王对他的亲弟弟这样有福气威力的人都能冒犯，对我们又会怎么样呢？也都挣脱着跑了。神龙门挣脱着跑掉的地方至今仍以那伽雍[注]为名。慢慢跑掉的地方人称为良越[注]。大王与城池被大地吞没。汉达瓦底毁。汉达瓦底之名源于拘楼孙佛前世鸳鸯王之地。

列乃索延尼在位时拘楼孙佛在世。摩诃三末多王在位时此地名汉达瓦底；拘楼孙佛在世时称密思玛；拘那含佛在世时称汉达那伽耶；迦叶佛在世时称伽玛瓦底；吾等佛祖在世时称汉林玛靠；骠人称之为汉林。

丹巴提巴骠 从汉达瓦底国变为罗陀那补罗苏那巴延达大国。最早在该国称王的是巴杜马山达都里耶王，最后在此为王的是羯罗浮王，从巴杜马山达都里耶王到羯罗浮王共有一百九十位君王。巴杜马山达王在位时天降三次宝石之雨；瓦卢那王在位时降两次宝石雨；瓦达巴王在位时降一次。羯罗浮王在位国将毁，王将凡没有家室的人选出组织在一起，把未来辟支迦佛陀和两位罗汉也组织了起来。王在游园时冒犯了佛陀前世忍辱法仙人。由于多次冒犯不该冒犯的人，王被大地吞没。城中降下刀剑之雨。人们分成三股，一股去若开定耶瓦底，一股去德宁达依，一股去土瓦，有着三种不同的命运。大王被大地吞没的地方至今称之为鄂因乖。人人看到的土丘今日称为当巴鲁。大王手下的底利山达大臣为仙人洗濯后离去。大地留下的印记有一处是曼答基里山，曼答基里意思就是鸡扒食的山；一处地名是梯莱加巨鸟，据说是巨鸟的窟；一处地名是狮子，据说是桥头；还有一处是当巴鲁。此四地同时形成，在毁灭之时将无德的人们带走，留下有德之人。罗陀那补罗苏那巴延达大国也随之毁灭。巴杜马山达都里耶王在位时称之为伊洛瓦底甘巴德那；瓦卢那王在位时称之为布兰达巴；拘楼孙佛在世时称为罗陀那补罗苏那巴延达；拘那含佛在世时称为伽玛瓦斯

耶；迦叶佛在世时称为伊达答；吾等佛祖在世时称丹巴提巴；一象之主在位时称阿瓦；德多明帕耶在位时称罗陀那补罗阿瓦。

麦克亚骠 天帝释怕王族断绝，遂为底利山达大臣变化出城镇村庄，在罗陀那补罗城东建玛格陀梨城。最初由底利山达大臣称王，最后是梭吴苏瓦为王。从底利山达到梭吴苏瓦共传一百六十代。嘉彬索延尼在位时长出四株百宝如意树。乐善好施之人走近该树，百宝树枝就会向他垂下；不行善施舍的人走近该树，树枝就会像象鼻一样向他敲打。因遵从道义玛格陀梨国存在了许久才毁亡。拘楼孙佛在世时称为玛格陀梨；拘那含佛在世时称为摩诃格梨；迦叶佛在世时称为麦克陀梨；乔答摩佛在世时称为麦克亚。该地是四位佛祖都曾度过一世的地方。

彬莱骠 从玛格陀梨国又变为欧翔彬萨拉梨国。该国开国的是瓦那达伽录窦巴王。最后一位是瑟得达王。王系共传九十七代。达摩东达王以千包金钱寻找讲道之士亦未能寻得，遂将国家交给王后与大臣们，只身出走。天帝释感到自己的宝座班杜甘巴拉变硬，忙向人间观看，知道达摩东达王为寻找讲道之士只身出走，遂化身神魔向王说法，把他带回神国，再将他送回。王回国后降下两次银雨。中国国王也向王献上美女。天帝释送来六牙白飞象。王乘该飞象曾三次到过宇宙之墙。

瑟得达王在位时大臣死就将其遗产没收，民众死也将其遗产没收。民众不满，天帝释曾三次来教训瑟得达王。王不接受，天帝释遂命守候大洋之神"把这个国家毁掉"。守候大洋之神带着巨浪与洪水来到。瑟得达王请求：别毁我的国家吧，我把女儿送给您。守候大洋之神说吾等怎能娶世人之女呢？你就听从天帝释的教诲吧！瑟得达王不从。于是，海水泛滥一片汪洋，国毁。瑟得达王死后堕入地狱。该国毁于洪水之时，无德之人被水漂走，只剩下有德之人。拘楼孙佛在世时称为那玛；拘那含佛在世时称为那玛巴塔伽；迦叶佛在世时称为殴达耶；乔答摩佛在世时称为欧翔彬萨拉梨；骠人称之为彬莱。

冈辛骠 欧翔彬萨拉梨国毁，又成为冈辛国。最早是贝巴梨瓦那耶为王。最后为王的是达哈达王。共传三十代。达哈达王在位时查出年

长者就把他们叫到宫前广场，命他们解开发束，用牛奶发酵后出现的清汁浇头，对他们进行侮辱。把所有人都作了印记。民众不满闹事，神向天帝释报告。派九十万大军到若开去，若开人在榜东达鲁沟中作法禳灾。使得中国人不敢靠近若开，皆死于缅甸与中国接壤之处。冈辛与乾陀罗国均毁。

阿兰格巴骠 冈辛国毁，又成为阿兰格巴拘萨毗国。最初由乌达伽为王，最后一位是巴巴达王。共传二十六代。巴巴达王在位时有大臣九万，王杀了一万大臣将他们的遗产据为己有。其他八万大臣说，大王也会这样杀掉我们的，于是都反叛了。鄂威当妖魔毁掉了宫廷，此后二百年处于无人为王的状态。

育瓦部基骠 二百年后阿萨伽为王。将二十六代君王仓廪中的金银施舍给民众。而仓廪七年又七月日夜不停地自然而然在增长。王说我当王已经当"烦"了，民众听到这话说"这位大王在位期间青年男女就像没有管他们的人一样那么恬静。不设税卡。"大王听到这种议论，兴奋地振臂。王一振臂，天降六次宝石之雨。神龙们也非常振奋，吐出了上等黄金。至今那种黄金还被称之为'因基钦彬'。阿萨伽王在世五百年。从阿萨伽王至伽雅那王共传五十代。伽雅那王在位时，将内廷官员派往宫外，而将宫外官员引入内廷。命武将出任文官职位，叫文官担负武将责任。给富人以穷汉的地位，给豪富以一般殷富的地位。混乱不宁，案件蜂拥，无法控制。君王无道，大旱三年。苛捐杂税繁多，人们陷于穷困饥馑。因为王行无道之事，天降大火。

神魔将阿兰格巴拘萨毗毁掉。拘楼孙佛在世时称为阿答甘；拘那含佛在世时称为瓦耶迪巴；迦叶佛在世时称为哈鲁巴提；乔答摩佛在世时称为阿兰格巴拘萨毗；骠人称之为育瓦部基。

莱盖骠 阿兰格巴拘萨毗毁，又变成布兰达巴国。开始由罗阇达摩为王，最后的王是杜答达耶，共传四十代。因君王无道，布兰达巴国断嗣。拘楼孙佛在世时称为瓦玛哈塔；拘那含佛在世时称为巴巴温达；迦叶佛在世时称为巴巴垒达；乔答摩佛在世时称为布兰达巴；骠人称之为莱盖。

太公骠 布兰达巴毁，成为定达耶国。……

(三)

在谈到缅甸历史之源时，令人想到从上古写起的《南岛之纲》等古书中提到的俗语：有人之口就可能讲出十肘尺长的藏青果。

君王故事 按古书之说骠王并非少数几位，简直是数不胜数。且遍布各地。有的骠王与拘楼孙佛、拘那含佛同世……当时处于人寿为三四万年的时代，大王们却平均只有18岁，照此计，笔者实在难以算得与古书相符。我们又不能不在意地将这些看成"疯子的筐"。看到古书中详尽地记着的王的名讳、城镇名、正义与非正义之战、讲述得非常有意思的故事、今日仍存在的城镇名字的来源（如：麦克亚、彬莱）、君王的人数，"真是不可能不是这样的"。应该说即使这些没有历史价值，但肯定是些有价值的君王的故事。也可以说是一种"演义性的历史"。

其中有来自巴利藏《本生经》（忍辱法本生）羯罗浮王的故事[注]来自《南岛史》的达摩东达王的故事等等，也可知道这些都带有"野史"或"口头历史"的性质。

这些君王故事并非打算表现历史。我想讲君王故事是希望表现君王与人民之间的关系，表现遵法的善果与非法的罪恶。

换句话说，这表示了"历史是从君王故事开始的"道理。君王故事在巴利文中称之为"罗阇偈陀"。佛教文学中明确地说偈陀有32种。在缅甸偈陀文学（故事文学）并不多。中天竺地区的印度有过很多偈陀文学。在缅甸君王故事（罗阇偈陀）就罕见了。这种情况之下见到极少的君王历史故事，不应说什么合乎情理啦不合情理啦，挑剔"骨头多啦屎多啦"之类，把它们完全排除。要用这种想法把这些君王的小故事保存下来。

撰写《琉璃宫史》的"历史编写组"也承认在撰写太公史时，对照了一些"君王故事"。（《琉璃宫史》102节）

罗阇温 比君王故事更加确切的王系情况称之为罗阇温。对罗阇温这个词，按"枝干蓓芽，王系长成，不可反常，即罗阇温"（《奈弥天堂》比釉诗）所说，它的含义就是：传承族系不断，用强有力的政权进行统治的君王宗系。与英文的Dynasty的意义相同。"温（达）"这个巴利文的词义即宗系。[注]

但是，一个王系又一个王系连接不断不同王族宗系的情况也称为罗阇温，这与英文的Chronicle of kings的意义相同。

在今日缅甸文中"罗阇温"这个词，已不仅仅是巴利文的原意"同一宗系的君王"，已按语言学的规律，进一步引申为历史（History）了。

历史 缅甸文中历史这个词源自巴利文的"三穆替"[注]。"三穆替"意即"值得记忆的事件"。也可认为是"法规法典"。

作者把所记得和所知道的事情，不论是见过的听说过的，或者是尚未见过尚未听说过的写下来，这就应称为历史。与英文的History意义相同。

传闻 传闻这个词源自巴利文的"听到"。这种或那种的话语就可以称作传闻。作者在写一部传闻或传说著作时，不会写成这是我从这儿或那儿听到的传闻（Rumour）来提高它的价值的，而是会写出这是佛祖或是天帝释的预言，来显示它的价值的。这与英文的Prophecy的意义相同。

所谓"罗阇温"这个词语的范围 如果谈到"皇帝出巡"，就会有四军、五军、八军跟随其后；有三宫皇后跟随其后；有王子、王兄王弟、皇亲国戚跟随其后；有文武大臣跟随其后；有护卫侍从跟随其后；有13种勇士、14类臣子跟随其后；从事宗教、文学、文化、艺术的学者们、婆罗门与佛教僧侣们也会跟随其后。同样，"罗阇温"这个词语的范围也像"皇帝出巡"那样广泛。

记载 所谓记载原意是置于屋中的石碑碑文。虽然是碑文，但"清清楚楚，刻于石上，雨露霜雾，蛛网尘土，亦如王书，字母清晰，书写整齐，形体丰满，封存良好，保护妥善，铜板字帖"，正如《奈弥天堂》比釉诗所述那样，可能会遭到"雨露霜雾，蛛网尘土"，为了使它们能常年摆脱这些侵蚀，就修建房屋置于其中。因为像记载那样能牢固地长存就将一种文体也用此名相称。[注] 缅历834年（公元1472年）千夫长信推纽的《南下卑谬》茂贡诗就是一首很有历史价值的茂贡诗。

埃钦[注]等 有历史价值的文字有多首埃钦、历史达钦[注]、历史四言诗和其他历史诗歌等。

碑文的价值 在写一部历史时，碑文的价值是处于第一位的。尽管它的文笔描述不一定是高超的，但一般来说从碑上文字可以看出事件原委与今日正确的读音。虽然只有古人才知道碑文的价值，但依据碑文撰写的历史却很少见。

与碑文对照写成的第一部历史是《敦丁新史》，而第二就是《琉璃宫史》。

关于碑文的价值问题，写《大史》注释的蒂森长老的话是很值得人们记下的。长老说：

"碑文与历史相比，它是为本的。历史轻，碑文重。这与巴利文经注释一样的。因此如果历史所述与碑文不一致，那么就不应相信历史所述，而信赖碑文。"（见《大史注释》264页）

江喜陀之父 要举碑文确切的例子可以写得很长，在这里就少举一点儿。古时说法是：江喜陀之母与变化成人形的龙子相爱产下了江喜陀。但在觉辛寺中得当比雍基莱韬碑文中有：

"阿奴律陀王有一爱子梯莱辛克亚兰喜陀[注]，有一爱孙瑞固施主[注]，老王幸福长寿"这样一段话，可以使人肯定地相信江喜陀王之父是阿奴律陀王。

加苏瓦王即位年代 在吴格拉《大史》中讲加苏瓦王即位年代为缅历581年（公元1219年），但色固镇开当基寺碑文中写缅历596年（公元1234年）即位，所以“596”是正确的。

苏涅王 在吴格拉《大史》中写道：苏涅之所以能在蒲甘称王，是因为登克博之子兄弟三人为了报恩把蒲甘给了他，仅仅相当于一个食邑某个城镇的王侯而已……但普瓦绍寺碑文中写为“蒲甘国王”，可知苏涅与兄弟三王同时为王。

阿丁克亚是长兄还是老二 许多部史书都写道：亚扎丁坚是老大，阿丁克亚老二，底哈都老三。但是阿丁克亚寺碑文中写道：敏塞侯阿丁克亚是长兄。所以可以肯定亚扎丁坚是老二，而阿丁克亚是老大。

像这样通过查看碑文，发现历史“讹误”的地方有很多。

江喜陀即位年份 在妙齐提碑文（亚扎古曼碑文）未被发现之前，包括《敦丁新史》、《琉璃宫史》等在内的各部史书都将江喜陀登基的年代说成是缅历425年（公元1063年）。用巴利文写成的《蒲甘君王宗系》中也写为：425年登基。

但是妙齐提碑文中明确地记为：佛历1628年缅历446年（公元1084年）登基。

三种碑文 我们说碑文可靠，但并不能认定每篇碑文都是可靠的。只有原刻的碑文是可靠的。而偶合刻写的、借机刻写的碑文则不能说所有都是可靠的。

在研究碑文时应该依据原文来研究。因为有时阅读碑文者按照自己的想法去读，就不能避免谬误了。

《名史》 在碑文之后，第二位可靠的是茂贡诗和古埃钦诗。而古时所写的历史也可以说是第二位可靠的。在古代所写历史史籍中，目前能见到的最古的缅甸史是《名史》。在《名史》里第80页写道：

“在室利差呾罗有二十五位，在阿梨摩陀那有五十五位，在彬牙、阿瓦有十三位君王。这是古人常说的，也是史籍中有过的话。”从这一点可知：在缅历882年（公元1520年）信摩诃蒂拉温达写成《名史》之前缅甸史籍一直是属于佛陀史类的。

《名史》实际上是中天竺史、锡兰史和缅甸史三者混在一起的内容非常广泛的书。

缅甸史部分虽然写的不多，但写到明康第二还是令人满意的。

想了解中天竺史、锡兰史可以去看《大史》《小史》，在那时《名史》的价值才会显示出来。《名史》将会像熟悉路线的向导一样，好好为你指路进入记号难以看懂，难以进入的迷宫之内。如果将它们比较着看，就会“肯定”地知道后来写成的《大史故事》是受惠于《名史》的。

（四）

《东吁史》 《东吁史》是缅历843年（公元1481年）明西都在位为王时至明基纽为王时著名的信年纳蒂坎基写的一部古老的史籍。在《经藏史》中写道：《东吁史》为一位无名氏所作。而在《辞源释疑》（一种伏地而生味苦的名为甘格拉的小植物的词条）中写有：“在东吁城信年纳蒂坎基写了《东吁史》”。在《词义精析》（发髻分类条）中也写道：“东吁有个很有名的信孟有、当纽和尚兄弟等人之徒羌宋僧王。该高僧的弟子信年纳蒂坎基写了《东吁史》”。

《东吁史》是古时贡榜王朝中期一部罕见的书稿。

当时撰写《辞源释疑》和《词义精析》的摩诃泽亚丁克亚想读《东吁史》，到处寻找，在妙瓦底侯处看到了这部书稿。但书稿并不是妙瓦底侯的。是妙瓦底侯从枢密大臣摩诃德马丁建（原为貌东僧王，后又还俗者）处借来的。摩诃泽亚丁克亚从妙瓦底侯处得到书稿

后，亲自抄录了一份。抄成九行贝叶21张。后来在缅历1201年10月24日（公元1840年1月28日）瑞波王问起此书，到处查询在皇城南找到三册《东吁史》，一册是缅历1112年（公元1750年），一册是缅历1030年（公元1668年），另一册是1035年（公元1673年）抄写的。除了这三册外，加上原来已有的两册，共五册。将五册对照着，由甘遂寺大法师、给杜大达玛亚扎固如大法师用了19年时间进行校定。（甘遂寺在阿摩罗补罗皇城南侧桑格罗湖畔）

目前我手中的版本是由塞耶博瓦勘校公元1924年（缅历1286年）东吁 代丹街给杜马底印刷厂出版的。

《蒲甘旧史》 有一部约在缅历900年（公元1538年）时写成作者佚名的《蒲甘旧史》。从佛祖预言开始写了顶兑、太公、室利差呾罗的历史。写的不是"缅甸始于太公"，而是"缅甸始于室利差呾罗"，从建室利差呾罗，建室利差呾罗的国王竺多般、摩诃丹婆瓦、素拉丹婆瓦等写起。

北御庙《历史纲要》 在缅历1023年（公元1661年）即位的卑明在位期间，因卑明的请求，北御庙法师写的一部历史。

北御庙法师是卑明手下大臣奈谬瑙亚塔之子。

一次，出家后又还俗的德都敏基带着大臣的仪仗来到庙中。与法师闲谈指着仪仗对法师说：法师如若还俗一定会得到这样的荣华富贵。

法师反驳说："这样的荣华富贵还抵不上吾僧如厕一次。如厕一次即可参得不乐禅许多，不是吗？"

缅历1023年（公元1661年）卑明杀害了王兄王嫂后登基为王。缅历1023年4月26日（公元1661年7月11日）星期日王迎请获得衔号的法师们到宫中用斋并布道时，对高僧们说："弟子并不想这样做。群臣将相、士官武士们一次又一次地对弟子说只有您为我们做主啦！正如俗话说：'佛祖也拗不过众僧'那样，弟子只好登基为王了。"

法师们都说："谋求者无运不能成事，不谋者有命自然功成"。只有北御庙法师埃加达马林加亚说："此事与僧等无关。大王兄弟二人谁是谁非到地下（地狱）再去争论吧！"

《君王生辰八字天宫图始末》 人们都说《君王生辰八字天宫图始末》是明耶觉廷或达龙王在位时写的。有些人则说该书是曾预言称号为"底里杜达玛亚扎（摩诃）迪勃底"的达龙王终年64岁，在缅历1011年6月10日（公元1649年8月6日）某时某刻将驾崩的婆罗门阿扎固如所著。

吴格拉的身世 汉达瓦底白象之主在位时征服了孟养之后，将孟养土司色隆基之孙、色隆艾之子色茂坎留在阶前，命其侍奉左右。注

缅历925年（公元1563年）出征阿瑜陀耶时，色茂坎乘象打了胜仗，遂获仰马都耶衔，食邑瓦格鲁城。

后又随摩诃乌巴亚扎出征清迈，在清迈乘象出战再胜，又得了南达梅衔。

当摩诃（乌巴）亚扎即位为王后，再次乘象立下战功，获丁克亚衔，食邑德娄城。（五塔施主在位时）

德娄侯丁克亚之子高拉被五塔施主任命为精锐队统带和王子明耶觉苏瓦宋的内侍管家。

后来这位精锐队统带内侍管家在阿瓦良渊王在位时，获拘道仰达梅衔，食邑色雷城。缅历966年（公元1604年）在孟乃乘象出战得胜，遂奉命侍候太子左右。后太子即位为王，任命其为王后阿杜拉山达黛维的内侍，并赐带三层榕叶状金片的红伞及权杖，在朝中处一品高阶。（阿瑙白龙王在位时）

该内侍色雷侯拘道仰达梅的夫人是彭世洛土司之女苏蓬希。后生有一女名辛山瓦底。

辛山瓦底与内谬觉廷婚配，内谬觉廷死，又由王后阿杜拉山达黛维做主与巴亚觉廷之子谬达侯蒙瑙盾卫统带觉廷成婚。注 婚后生子西城统带京都骑兵统带吴山尼，生女玛尼奥加。

该玛尼奥加与辛盖富绅德瓦结合，生下吴格拉。

吴格拉生于阿瓦，吴格拉长大成人之时是良渊王朝后期。

当缅历1060年（公元1698年）色内王在位时佛教内部出现了“偏袒派、被覆派”之争。正如俗话说：“人们常说要出现了，要出现了，直到后来才知道。”在这对立争斗颇多的年代，出现了“干什么好呢？”的一种想法。

在那个销毁诸多短文著作，僧人之间俗士之间相互诋毁争斗的“动乱”年代，“把所能得到的长短大小史册古籍作为基础，写一部连绵不断的历史岂不很好。”的新想法敦促着吴格拉写成了“大史”。

一次，“缅历1073年2月8日（公元1711年4月13日）木曜日，良西大法师欧德马德卡拟驱逐在新仲以东挂塔的赖威觉都底西瓦叶法师、东育瓦法师固那底林加亚长老等僧人，率僧众前往驱赶。底西瓦叶等只好移居曼基新德。底西瓦叶等的寺院、贝叶经文包括僧侣用法器等皆被毁。并前往新德追赶殴打底西瓦叶等。正要殴打时，国王下旨阻止说打他们不合适，僧人们才不再追赶，返回。”注

从这个事件可以清楚地看出佛教内部的争斗很多，是可能造成经典被毁的危险苗头。

为了能看清经典记载流失被毁的情况，听听当比拉大法师（缅历940—1013年，公元1578—1651年）的叹息声吧！

他说：“吾等年轻僧侣看的经书现在大多都看不到了”（明耶登克都与觉昂山塔问答）

社会上也是“攻斗争战，敌患当前；东奔西逃，亲朋离散，国内事端”，有诸多困难。

在这种令人心绪不宁的时刻收集了可能得到的材料写成的吴格拉《大史》之中就有了许多“大杂烩”，出现不少错误，有些与佛经等不一致的情况。

（五）

《琉璃宫史》 在这种形势下波道帕耶在位期间考古的工作表现出历史的“标准典范”。

当时有两位人士主导考古工作。一位是顿丁大臣摩诃西都，另一位是德班内廷大臣亚扎巴拉觉廷。

顿丁大臣摩诃西都承诺“虽然古代学者写有一些史书，但有很多与碑铭、历史不符的地方，铭记吾王（波道帕耶）的希望与鼓励，用碑铭、史籍、埃钦、茂贡等进行核校，写一部简史”，写成了《顿丁新史》。

可以说吴格拉《大史》是“Thesis”[注]，而《顿丁新史》是“Anti-Thesis”[注]。

但尚未能成为“Syn-Thesis”[注]，而能达到这个地步的历史就是《琉璃宫史》。

到撰写《琉璃宫史》时，《顿丁新史》常常被批判，成了“一部被批判的历史”。

此后到巴基道王在位时，从缅历1191年3月1日（公元1829年5月11日）开始至1193年（公元1831年）在琉璃宫侧殿，由下列“历史写

作组人士”一起校订修改才出现了这部“大王统史”。因为是在琉璃宫内撰写的这部史书，故名为《琉璃宫史》。

（1） 蒙悦逝多林寺大法师

（2） 道加彬大法师

[核对检查新史中所涉及的碑铭、君王本纪、比釉诗、埃钦、古籍等，并负责《琉璃宫史》自始至终的行文工作]

（3） 谘政大臣摩诃达马丁坚

[核查分析新史中所述与真实证、证据、所见、所闻、所遇进行比照，作为以上两位大法师的“顾问”]

（4） 大骑兵统领吴耀

（5） 内廷府传旨官吴前

[与古埃钦诗十二篇、古史籍九篇、斗争史五篇、旧蒲甘史、新蒲甘史等进行对比，说出新史中是否包括了那些内容，参加行文工作]

（6） 大侍史吴漂

[与吴耀、吴前任务同。当查到良渊王朝第十代王的历史时，奉命出使孟加拉（任务遂中断）]

（7） 负责灌顶加冕礼的婆罗门学者亚扎德瓦

（8） 负责灌顶加冕礼的婆罗门学者古木德亚

[提供用孟加拉字母或天成体字母写成的梵文经典中皇帝加冕、供奉神灵的情况，写出瑞南觉欣建宫记与建宫碑文中的内容]

（9） 内廷府传旨官吴越

（10） 大侍史吴鲁基

（11） 侍史吴昂达

[将书稿集中后去掉错别字等，读书稿给两位内廷大臣听]

（12） 内廷大臣曹侯

（13） 内廷大臣兼平民大臣辛古侯

[对书稿进行最后校订，边写边与法师们核对，并提出建议]

由这样一个具有庞大豪华阵容的“历史委员会”勘校撰写的《琉璃宫史》，它的价值该是多么巨大啊！

但是读这部历史的人们，一定要对历史的特性“在心理上有所准备”。人们常说：“没有夸张不成历史”，这样就会对法师们俗家学者们撰写出来的《琉璃宫史》心情平稳地无所抱怨了。

这部《琉璃宫史》虽然以前就印刷出版过，但断句、排版等都不很规范。

这次重版时由经验丰富的吴丁新先生亲自校订，比以前规范多了。

在这重版的时刻，文学界人士学者们应对满怀善意的书稿主人吴拉貌与杜宓宓表示特殊的谢意。

可以想象书稿主人没有去印那种很容易印成的书籍，而是下本钱印这部巨著，一定会感到负担沉重的。但是书稿主人的善意正如俗语所说“耕得宽不如耕得深好”那样，学者们都应予以支持。

印行一部大部头好书，对于书稿主人来说是一件比较困难的事。出一部好书就得找个好出版社。而出版社又往往以稿件“庞杂”，或以作者“挑剔”，或以校对说“问题太多”为由拒绝接受稿件。

而现在付印《琉璃宫史》时，原稿是多么乱，改动的地方是多么多，只有见过《琉璃宫史》旧稿的人才清楚。

这部《琉璃宫史》第一卷让吴丁新先生整理勘校得这么规范清楚，由曼德勒妙佐出版社于缅历1325年（公元1963年）印刷出版过。

仰光卑基曼岱出版社按照吴丁新先生的勘校稿，改正了某些印刷错误，缅历1329年（公元1967年）又将上述版本再次重版。

三吞

1967年8月24日

---

[1] 本篇系1967年《琉璃宫史》重版时，所载学者吴三吞写的序言。

[2] 两片贝叶上的巴利文请教了北京大学外国语学院梵文巴利文教授段晴后译成。文为"法身偈"，即"缘起偈"。

[3] 指佛教僧侣。

[4] 佛教名词。四神足又称之为四如意足，即所谓欲神足、念神足、精进神足、慧神足，神通赖以产生的四种凭借或基础。

[5] 佛教名词。四念住又称之为四念处，意为以智观境。大小乘有不同释意。大乘四念住是观身如虚空、观受内外空、观心但名字、观法善恶俱不可得。小乘四念住是观身不净、观受有苦、观心生灭、观法无我。

[6] 佛教名词。世尊 佛的尊号，以佛具有万德世所尊重之故称之。

[7] 佛教名词。应供 诸佛的十个名号之一，意即断一切之恶 应受人天之供养者。

[8] 佛教名词。善逝 诸佛的十个名号之一，意即好去者。

[9] 贝叶上的巴利文请教了北京大学外国语学院梵文巴利文教授段晴后译成。

[10] 佛教名词。无明 亦名“痴”、“惑”、“愚痴”、“愚惑”，为三毒之一。

[11] 佛教名词。行 指一切精神现象和物质现象发生变化的活动。

[12] 佛教名词。识 指了解鉴别认识。有六识，即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。

[13] 佛教名词。名色 指精神与物质。

[14] 佛教名词。六入 即六处。谓眼耳鼻舌身意之六根，又色声香味触法之六境。

[15] 佛教名词。四正勤 意为四种正确的修行努力。

[16] 佛教名词。八正道 即所谓正见、正思维、正语、正业、正命、正精进、正念、正定，八种通往涅槃解脱的正确方法与道路。

[17] 佛教名词。四谛 意为四项真理，即苦谛、集谛、灭谛、道谛。

[18] 佛教用语。离垢 意即脱离烦恼。

[19] 意为：笑王。

[20] 意即：神龙挣脱跑掉。

[21] 意即：慢慢跑掉。

[22] 该故事是本生经第313号故事，故事详细内容可参见人民文学出版社1985年2月版郭良鋆黄宝生译《佛本生故事选》。

[23] 缅文“历史”一词的音译是“罗阇温”，源自巴利文的“罗阇（即：君王）温达（即：宗系）”。

[24] 缅文“历史”另一种写法音为Thamain，据认为源自巴利文Sammuti。

[25] 缅文“记载”音译是“茂贡”，所以该诗体译作“茂贡诗”或“纪事诗”。

[26] 埃钦是一种诗体，意即摇篮歌。

[27] 达钦也是一种诗体，意即雅歌。

[28] 梯莱辛、克亚兰喜陀是江喜陀王的两个称号。

[29] 瑞固施主是阿朗悉都王的一个称号。

[30] 参见《琉璃宫史》正文第三卷（278）节。但《琉璃宫史》中写为色隆基、色隆艾和色包坎。

[31] 此处与《琉璃宫史》正文也有不同。可参见第三卷（278）节。《琉璃宫史》中写为：“即谬达侯之子蒙瑙盾卫统带觉都”。

[32] 此段记述见《琉璃宫史》第三卷（317）节。

[33] 原文用了这个英文词，意即：命题或论点。

[34] 原文用了这个英文词，意即：反命题或反论点。

[35] 原文用了这个英文词，意即：共同的命题或共同的论点。

上卷 南无薄迦梵 阿罗诃 三藐三佛陀[注]

（1）礼敬三宝卷首二十三颂

一、 神圣释迦王身带轮宝武器，

乘宝骑白象手执佛法克敌，

胜三界邪恶众生顶礼膜拜，

愿释迦佛陀赐给非凡胜利。

（十一字因陀罗伐纪罗轮宝[注]颂）

二、 十法[注]如美妙白伞能遮挡忧烦，

十法如高贵白伞能赐人平安，

赞颂佛陀之法向法虔诚膜拜，

排除幸福障碍消泯诸般磨难。

（十二字汪萨沓白伞[注]颂）

三、 犹如八圣僧[注]用香莲却除百病，

通晓四圣谛[注]能化解一切苦痛，

向超乎众贤能的诸圣僧膜拜，

愿我们摆脱可怖的灾祸种种。

（十二字因陀罗汪萨波堵摩莲花[注]颂）

四、 众王膜拜无畏法王，

主宰寰宇统治四方，

智慧庄严觉悟具备，

神通灵性精进见长。

（八字阇堵底婆阇伽轮威神通[注]颂）

五、 精通三藏吠陀经律，

晓达药典医书古籍，

熟悉谙练象技马术，

掌握世上诸般技艺。

六、 宛如月仙慈悯众生，

酷似日神无限神通，

处世料事好比大地，

喜善乐施胜过海洋。

（八字优陀罗达朗伽罗高尚者[注]颂）

七、 具足上述威德神通，

众王翘楚君主圣明，

在位之际撰此大史，

整理修纂编写核定。

八、 济济切磋天下群英，

众多文士臣相贤能，

启用智慧高僧法师，

汇集礼仪经法大成。

九、 佛历二二九五年时， 注

缅历一一一三年际， 注

统治全缅执政之王，

乃达马亚扎迪勃底。 注

十、 罗摩迎国 注 反叛作乱 注 ，

缅国不宁却敌排难，

阿朗帕耶雍籍牙王， 注

威震远近英名永传。

十一、 建都罗陀那僧伽城， 注

佛教繁荣国家昌盛，

雍籍牙王名扬四海，

子孙世代一脉相承。

十二、 至阿摩罗补罗[注]城主，

波道帕耶[注]五代先祖，

吾王[注]威德声望齐备，

冕上精华王中翘楚。

十三、 灌顶加冕臣民拜叩，

称号繁多王中魁首，

六彩宝牙白象王主，[注]

闻名四海蜚声各洲。

十四、 通古晓今博大精深，

见闻丰富勤学好问，

了解各代历史典籍，

熟悉前人诸种文本。

十五、 众说纷纭其说不一，

内容繁杂论点分歧，

或依所见或据所闻，

难明史实难析本意。

十六、 作为一国典籍史册，

或撰君王是非功过，

或写国家兴亡衰盛，

或志宗教变迁沿革。

十七、 谬误种种各持一说，

事实不当反复忖度，

召见有识群臣众僧，

齐集一堂殿前高阁。

十八、 百宝镶嵌琉璃宫殿，[注]

圣贤之士众聚其间，

研究种种典籍史册，

考证件件碑铭遗篇。

十九、 彼此研讨互相切磋，

取其精华舍其糟粕，

尊重历史讲求实证，

精心编纂推敲琢磨。

二十、 佛历二三七三年时，

正值缅历一一九一，

斯年三月初一日[注]起，

精心撰此伟大典籍。

（毗布拉弥夏伽庄严[注]颂）

二十一、 编纂此部历史浩瀚，

既考君王大臣之言，

亦据兵卒寇贼之语，

引证百家正本清源。

二十二、 智者仁人读此史籍，

或得无限精神乐趣，

或增智慧或受启迪，

或悟正道或有教益。

二十三、 睿智集成著此大史，

切磋研讨翔实有据，

严谨认真令人叹服，

罕见难得记述有理。

上述卷首二十三颂中的前三颂，是按编纂史籍的惯例，以赞颂佛法威德的言辞，以描写至高无上之主才适用的轮宝颂、白伞颂及颂扬君王世系才用的莲花颂的形式，表达了编者对三宝顶礼膜拜的心愿。第四、第五等十颂为赞颂主持编纂本部历史的高贵君王世系及其威德与贡献。第十四颂至第二十颂[注]是阐述本部历史编纂的情况。最后三颂[注]反驳所谓历史典籍乃只编写有关帝王事迹的观点，并说明本史编纂宗旨：即应是一部有益的、富有学识智慧、给人精神乐趣和使人获得业处[注]的历史。故此在编纂正史之前，按经典编纂习惯，将序言写在卷首，然后从宇宙的形成与败毁写起，再写住时之始，众王之首摩

诃三末多大帝[注]，及其以后的334569位君主。继而取以往史籍中普遍一致的内容，从承续中天竺君王世系的太公、顶兑、室利差呾罗、蒲甘、敏塞、彬牙、实皆、阿瓦，一直写到贡榜王朝的君主[注]。前后经过同大量的经书史籍校勘考证，然后编纂而成。

---

[1] 因陀罗伐纪罗轮宝Indavajirācaka，传说中天帝释之神奇武器。

[2] 十法指全部佛的教法，也有谓成就十法者。

[3] 汪萨沓白伞Vaṅsaṭha，缅甸人认为系最高权力的象征，王朝时代为王者才能使用此伞。

[4] 八圣僧，亦称之为八贤圣、四向四果、四向四得或四双八辈。即小乘佛教谓获得预流向、预流果、一来向、一来果、不还向、不还果、阿罗汉向、阿罗汉果修行者们的统称。

[5] 四圣谛，佛教用语，意即：四种真理，即苦、集、灭、道四谛。

[6] 因陀罗汪萨波堵摩莲花 Indavaṅsāpadummā。

[7] 阇堵底婆阇伽轮威神通 Catudipacaka。

[8] 优陀罗达朗伽罗高尚者 Udāratālaṅkāra。

[9] 佛历，以释迦牟尼逝世之年为元年的一种纪年。佛历＝公历＋544年。故佛历2295年即指公元1751年。

[10] 缅历，缅甸现行历法，比公历迟约638年零3个月。一般推算办法是：缅历＝公历－638年。故缅历1113年亦指公元1751年。

[11] 达马亚扎迪勃底即摩诃达马亚扎迪勃底Mahadammayazadipati，缅甸东吁王朝末代君主，旧译为：摩诃陀摩

罗阇底波帝，公元1733 - 1752年在位。

[12] 指今日下缅甸伊洛瓦底江入海口一带孟族人聚居地区。

[13] 指孟族人与缅王朝统治者争霸。缅人旧称孟人为德楞，但1990年以后新版的本书皆改称为孟人。

[14] 缅甸贡榜王朝开国君主，原名雍籍牙（Aungzeya），缅甸人习惯尊称其为阿朗帕耶（Alaungpaya，意即未来成佛者），公元1752 - 1760年在位。

[15] 贡榜又称为罗陀那僧伽城，即今日缅甸的瑞波。

[16] 阿摩罗补罗，缅甸一古都名，地处今日曼德勒附近。

[17] 波道帕耶Bodawpaya，旧译孟云，公元1782 - 1819年在位。

[18] 此处吾王指巴基道王（Bagyidaw），旧译弗极道或孟既，公元1819 - 1837年在位。

[19] 此处亦指巴基道王。缅王喜自称白象之主。

[20] 缅甸王宫一主殿，因百宝镶嵌金碧辉煌名之为琉璃宫。

[21] 缅历1191年3月1日即公元1829年5月11日。

[22] 毗布拉弥夏伽庄严 Vipulāmissaka。

[23] 原文有误，写成第十一颂等七颂。

[24] 原文有误，写成第十八颂等三颂。

[25] 业处，佛教语，谓心业止住之处。

[26] 摩诃三末多Mahāsamata，原意为伟大的君主。

[27] 贡榜王朝巴基道王在位时组织僧俗13位学者历时3年余近4年的时间参考各种史籍编成此史，全文共三十八编，分两大部分。第一部分从开天辟地世界形成到良渊王朝灭亡，第二部分写了贡榜王朝从阿朗帕耶登基至波道帕耶驾崩，统称为《琉璃宫史》。但后来缅甸重印出版的《琉璃宫史》只是其中的第一部分。该书第二部分则以《贡榜王朝史》为名，单独印出。现译出的也仅是原书的第一部分，所以并无贡榜王朝的内容。

上卷 第一编

（2） 宇宙之形成与败毁

据巴利文三藏经释、注疏中记载：三界[注]之现今世界，即范围极广时间久远之宇宙因火、水、风诸灾洗劫而败毁，后又重新形成者。经疏中之所谓劫者有三：中劫、无央数劫、大劫。在此三劫中，人寿自十岁起，依次递增，至无央数，然后又依次递减至十岁。生灵遭兵刀灾、疫疾灾、饥馑灾等三灾之一洗劫。世界初始，人寿并非从十岁递增，而从无央数逐步减至十岁。因为在此期间，人寿无增岁只减岁，是尚未到达坏时之前的一个败毁时期，故称其为中劫。64个中劫称之为一无央数劫。

《论事释》[注]、《根本经注疏》[注]、《最胜者庄严经注疏》[注]等经又说20个中劫称之为一无央数劫。

因该劫年数以千万计，难以计算，故名无央数劫。

无央数劫又可分成坏、空、成、住等四时。世界毁灭之时，称为“坏时”；世界毁灭之后空无一物之时，称为“空时”；世界产生之时，称为“成时”；世界存在之时，称为“住时”。四时之初，毁灭之劫雨波及宇宙各处，人类尽喜忙于耕耘。稻谷刚长出不高，如牛草。此时，空中又发出巨响如驴叫，滴雨不下，七轮烈日依次出现，初禅天之三天[注]尽受火焚。火熄，此为坏时。

大火熄后，天地一片昏暗漆黑，此为无央数劫。

之后，创世之雨始下。在中劫宛如霜雪，细细濛濛。继之以后，雨滴愈下愈大，如莲茎，似拐杖，类石杵，赛棕树，遂淹没无边之宇宙，雨止。日久，水位下降，坏时未到来时存在之物品大地等重新形成，日月出现，是为成时。

从日月出现之时起，至再一次下毁灭之雨时止，称之为住时。此无央数劫中四时轮满一次称之为一大劫。无央数劫四时中之坏时，又分为三灾之时，即火灾、水灾、风灾。

火灾时世界上，七日当空，火焰四起，自地面至初禅三天万物皆被火焚，荡然无存，火灭。

水灾时世界上，大水淹至二禅三天，宛如盐块放入水中溶化，万物皆毁。

风灾时世界上，飓风刮至三禅三天，整个宇宙皆成齑粉。

上述内容见于《清静道论》[注]、《小缘经释》[注]、《精义摄要》[注]、《精义释》[注]、《论藏浅释》[注]、《世间缘说》[注]、《世灯精要》[注]等。有人引例作诗写道，火灾如何焚毁了三、四、五天，水灾如何淹没了六、七、八天等等。但精通经典的有识之士认为此种说法与经典不符。

坏时的火、水、风三灾毁灭宇宙。即，宇宙遭火劫七次，后遭水劫一次，如此反复64次，再遭风劫一次，宇宙毁。

《缅甸大史》[注]载："《弥兰陀王问经》[注]说：现今之贤劫乃是第一回的七次火劫，一次水劫之后，在第二回的七次火劫中的第一次火劫后形成的世界"。然而《弥兰陀王问经》中无此说。《未来佛种姓史经释》[注]中说，世界将被火洗劫。

一切生灵栖息之所——宇宙形成，创世雨水干涸之后，被焚的梵界、六欲天的上四重天等便依次出现。继之，有了土地，水被风控制住，就像滤水器那样，一旦口被封住，水就不会外流了。在水面上出

现了充满芬芳气味仙食般的像没掺水纯奶表层那样的莲叶状的大地精华。

---

[1] 佛教谓欲界、色界、无色界三者。

[2] 《论事释》Kāthāvathu Aṭhakathā，目犍连子帝须长老著南传佛教巴利文论藏中七部论之一《论事》的注疏性著作，为佛音长老所著。

[3] 《根本经注疏》Mulatīkā，是佛音所著对《根本经》的疏释。《根本经》南传佛教巴利文经藏中部一经名。

[4] 《最胜者庄严经注疏》Jinālaṅkaraṭīkā，是对公元5世纪后觉授写的《最胜者庄严》的注疏。

[5] 佛教谓色界十六天，即：初禅三天、二禅三天、三禅三天、四禅七天。还有十七天或十八天的说法，则四禅为八天或九天。

[6] 《清静道论》 Visuddhimagga，公元5世纪佛音长老对戒定慧三学体相的论述，是南传佛教重要的一部典籍。

[7] 《小缘经释》 Aggañasutta Aṭhakathā。

[8] 《精义摄要》 Sāratthasaṅgaha。

[9] 《精义释》 Sāratthadīpanī，也译《精义解释》。

[10] 《论藏浅释》 Abhidhammatthavibhāvanītīkā。

[11] 《世间缘说》 Lokuppatti。

[12] 《世灯精要》 Lokadipakasāra。

[13] 公元1714—1733年间吴加拉著的一部缅甸君王世系史。

[14] 《弥兰陀王问经》Milindapañha，弥兰陀王是前3世纪古印度西北部一位国王。受那先比求的教化皈依佛教。此部经书就是他与那先比丘关于佛教一些问题的问答。汉译本称之为《那先比丘经》。

[15] 《未来佛种姓史经释》 AnāgatavaṅAṭhakatha，也译《未来史注疏》，是对6世纪迦叶著《未来史》的注疏。

（3） 世界形成后摩诃菩提座所在的大地出现

在大地出现之时，众佛成道的摩诃菩提座所在的地方最先形成。而它在世界毁灭之后才毁坏。该地有莲花征兆。无佛之世，莲花不开；佛将出世，莲花开放。莲花的朵数与出世佛的尊数相一致。众梵天见莲花朵数便知将有几尊佛出世。据《佛史经释》[注] 等书载：有佛之世，一佛成道称为娑罗劫；二佛成道称为曼陀劫；三佛成道称为婆罗劫；四佛成道称为娑罗曼陀劫；五佛成道称为婆陀劫。凡有佛成道之世，众梵天便将莲花中的八法器[注] 取出存放在净居天梵界。

---

[1] 《佛史经释》 Buddhavamsa Aṭhakathā，是对南传佛教巴利文经藏小部第14部经《佛史经》的注疏。

[2] 八法器即钵、复衣、上着衣、内衣、腰带、剃刀、针线、滤水袋等八件僧侣用品。

（4） 梵界之众梵天命终化身人间

是时，梵界之众梵天因命数已尽，纷纷脱离梵界化身来到人间。他们身泛祥光，仍似梵天终日欢乐自得，不食自饱，宛如飞禽嬉戏翱

翔于高空。无男女之别，皆呼为生灵。此类人众，后因争食大地油质精华，身光泯灭，一片漆黑，众皆无限惊恐。

（5） 上古人众有造化日月出现

因上古人众有造化，或因自然之威力，琉璃其外，赤金其中，直径50由旬[注]，方圆150由旬的名为婆怒罗阇，有霞光万缕之日神，于十二月月盈日，乘坐第26宿，自东胜身洲中心处日出山巅升起，光辉无比。上古人众见之，排除了惊恐，产生了勇气，遂称其为太阳。日神运行30时[注]后，落入持双山[注]背后，又呈一片漆黑状态。上古人众急切期望能再获一光明物。于是。白银其外，宝石其中，直径49由旬，方圆147由旬，身披寒光的月神，于六月乘坐第12宿，在众星辰簇拥之下，从东方升起。上古人众欣喜若狂，因愿望得到满足，遂称其为月亮。

《缅甸大史》说，月神在六月乘坐第13宿出现。与《世间释》[注]及《世间缘说》[注]两书记载不同。

---

[1] 由旬：古印度计算距离一单位。以帝王一日行走路程为一由旬。缅人认为一由旬等于12.72英里。

[2] 古代缅甸一昼夜分为60时。

[3] 持双山，佛教谓日、月落之山。

[4] 《世间释》 Lokadīpanī。

[5] 《世间缘说》 Lokuppatti。

（6） 世上须弥山[注]、七金山、七香海等形成

日月出现之同时，须弥山、七金山、七香海、四大海、四大洲、两千小洲、大雪山[注]、大河、巨湖、铁围山等，顺应自然，于十二月月盈日一起形成。日、月、季、年等亦应运而生。

---

[1] 须弥山：佛教传说该山山顶上为帝释天，四面山腰为四天王天，周围有七金山、七香海，外有铁围山所围绕之四咸海，咸海四周又有南赡部洲、北俱卢洲、东胜身洲、西牛货洲等四大洲等、南赡部洲即人类生活的地方。

[2] 大雪山：佛教传说中一山名，即指喜马拉雅山。

（7） 上古人众以土为食 贪欲过盛食物渐缺

上古人众，有貌美者与貌丑者。貌美者鄙视貌丑者。是时，富有营养的大地油质精华已尽，便以土层充饥。因食物奇缺，人众极端贪婪。土层食尽，再以香甜的八达拉达[注]蔓草为食。蔓草又被食尽。其时有色味俱佳无糠之达雷米。上古人众早晚即采即食。采后复生如初，取之不竭。将达雷米放入石臼中自然熟透，涨满溢出。此种米饭颜色与素馨花色相同。人众食用此种米饭，可充分获得所需营养。

---

[1] 八达拉达，意为天堂神蔓。

（8） 上古三种食物消失 人众食用达雷米饭始分男女

古时三种食物，犹如神食，能解除饥饿，为人众带来所需营养。因其细软无比，全被吸收，无粪便排泄。食用达雷米饭后，人体始形成排泄与生殖器官，显出男女之别。

（9） 上古人众相爱媾和

是时，男女彼此以爱慕之目光相视。遂产生尘念、色欲与烦恼，发生肉体关系。此种伪善者陋习，受到有识之士的嘲笑与鄙视。

（10） 上古人众建造屋舍

上古人众为免遭讥笑，遮掩陋习，遂建造屋舍，居于其中。

（11） 上古人众储存食物 达雷米遂混杂糠秕

人众按懒惰者的习性，各自储藏食物。达雷米遂混杂有碎米糠秕。采割后也不再复生。

（12） 上古人众相互慨叹议论

此后，上古人众慨叹议论道："昔日吾等皆具禅心。终日欢乐，不食自饱，体泛祥光，身可飞天。之后，以大地油质精华、土质土层、八达拉达蔓草为食。因恶业，此等食物均消失殆尽。随后又出现了自然生长的达雷米。因人众将达雷米各自收割储藏，备早晚食用，采割

达雷米处不再复生，而分散各处。所以将达雷稻分给个人为好。”经过商议，按定额分配。继之，道德败坏者惟恐自己份额用完，便偷窃他人所分。被捉一回二回，训斥一番释放了事。第三回则毒打一顿。从此，开始出现了偷窃、欺骗与伤害。于是，上古人众聚会商议：“今卑劣下流之事屡生，需选一位严格自律、正直忠厚、学识过人之士，立其为王，赋予其裁决、训斥、驱逐之权，吾等愿将个人所得达雷稻的十分之一献给他。”之后，人们祈求形象俱足，神通广大、具有无限权威的乔答摩[注]佛之前世接受三种灌顶礼，立其为王。

---

[1] 乔答摩 Gotama，旧译“瞿昙”、“俱谭”、“具谭”等。是印度刹帝利种姓中的一支。释迦牟尼的姓氏。

（13） 上古人众为王命名三尊号

上古人众为王命名为摩诃三末多[注]、刹帝利[注]和罗阇[注]三尊号。

众人为摩诃三末多王念颂如下四偈陀：

太阳天族之后裔，

纯洁高尚实难比，

圣王威德无限量，

摩诃三末多大帝。

圣王乃众人眼睛，

光芒闪烁显威风，

犹如太阳第二个，

驱散黑暗赐光明。

圣王制定诸法规，

谋求福利为人类，

世间众生皆遵守，

神通广大显权威。

众王之首三末多，

勤奋无比众拥戴，

臣民尊称为“摩奴”[注]，

第一王是乔答摩。

---

[1] 摩诃三末多Mahāsamata，旧译大平等、大等意，一说是太阳种族之后裔，刹帝利之始祖。

[2] 刹帝利Khattiya，意为王族。

[3] 罗阇 Rājā，按缅文音译为“亚扎”，意为君王或首领。

[4] 摩奴 Manu，印度神话中的人类始祖。

（14） 上古人众行善精进 四种姓产生

之后，部分斋戒有素正直忠厚者，为摆脱偷窃、欺诈、讥讽、伤害等诸般恶行，入荒山僻静处，隐居茅屋，进村镇京都化缘度日。这些躲避恶业的人们，被称为“婆罗门”。部分人结婚成家后从事耕作或经商，积累无数财富，人们称其为富户商贾。其余部分人众，功德浅薄，遭人凌辱，家境贫寒，人们称其为穷苦人。至此，世界有了君王、婆罗门、商贾富户和穷苦人之分，形成四种姓。

（15） 注释

据《缅甸大史》记载：“上古时，摩诃三末多王与仙尊圣人等共议，决定抄录铁围山下诸种法典为行事准则，依法放弃四袒护[注]。”典籍中并无关于抄录铁围山下诸法典一事的记述。

---

[1] 四袒护：即四种不正当的行为，因个人意愿、怒火嫌恶、愚笨呆痴、恐惧畏缩等引发的不正当行为。

（16）南赡部洲人将所得十分之一献给摩诃三末多王

是时，南赡部洲人生活在摩诃三末多王治理的国度里，他们将其所得物品财富的十分之一奉献给摩诃三末多王。献出的物品甚多，故该王财富甚丰，成为巨富之王。该王严守君王十规[注]和四品[注]，享有君王的无限福禄。

---

[1] 君王十规，详见（53）节。

[2] 君王四品，详见（55）节。

（17） 摩诃三末多王建拘沙婆提城 注

随后，为防止盗贼等各种坏人的骚扰，摩诃三末多王建立末罗国的拘沙婆提城。该城具备城墙、街道、堑壕、沟渠、城楼平台、城墙通道等都城七条件 注 和四大资源 注 。王又封了王储、将军等文武官员。由于摩诃三末多王严守君王十规和四品，长寿历经一无央数劫，享尽福禄，并为其子孙后代、人民群众造福无穷。

---

[1] 拘沙婆提 Kusavatī。

[2] 都城七条件：详见（44）节。

[3] 都城四大资源：详见（46）节。

（18） 摩诃三末多王子孙二十八代

摩诃三末多王子孙世系如下：摩诃三末多王；其子鲁阇王；鲁阇王之子瓦亚鲁阇王；瓦亚鲁阇王之子格拉亚拿王；格拉亚拿王之子瓦亚格拉亚拿王；瓦亚格拉亚拿王之子乌包萨塔王；乌包萨塔王之子曼陀王；曼陀王之子瓦亚王；瓦亚王之子乌巴伐罗王；乌巴伐罗王之子捷提耶王；捷提耶王之子穆萨拉王；穆萨拉王之子摩诃穆萨拉王；摩诃穆萨拉王之子穆萨兰陀王；穆萨兰陀王之子达伽拉王；达伽拉王之子达伽拉德瓦王；达伽拉德瓦王之子巴罗达王；巴罗达王之子因其罗萨王；因其罗萨王之子鲁纪王；鲁纪王之子苏鲁纪王；苏鲁纪王之子勃达巴王；勃达巴王之子摩诃勃达巴王；摩诃勃达巴王之子勃那陀王；勃那陀王之子摩诃勃那陀王；摩诃勃那陀王之子苏陀夏纳王；苏陀夏纳王之子摩诃苏陀夏纳王；摩诃苏陀夏纳王之子奈鲁王；奈鲁王之子摩诃奈鲁王；摩诃奈鲁王之子义纪摩王；共28代。

（19）二十八代王中乌包萨塔王之子曼陀王统治简况

28代君王中乌包萨塔王之子曼陀王乃乔答摩佛的前世。据《曼陀杜本生》[注] 载，曼陀释迦王曾在两千小洲环绕的四大部洲上享尽转轮王的一切福禄。随后，在四天王天长期享受神仙之福禄。[HJ2.8mm]继之，又在忉利天与36位帝释同寿，享受福禄，历时一无央数劫。《缅甸大史》载，该曼陀王享年1305252000岁。该王少年期84000年，王储期84000年，君王期84000年，在四天王天900万年，与36位帝释同寿，每位3600万年，合计共享寿两个无央数劫。此说与《曼陀杜本生》不符。该本生仅提到他长期在四天王天居住，并未提及900万年的事。

---

[1] 《曼陀杜本生》 Mandhātu Jātaka，即本生经三颂卷第258号故事。

（20）曼陀王生平

曼陀王前世曾是91劫前毗婆尸佛[注] 的剃头师。当佛与众僧伽进斋时，他从集市买回豆子，心中祝祷：希将豆粒撒入佛与众僧伽钵中。顺手撒去，豆粒纷纷落入各钵之内。又因他虔诚祈求获得比享有五欲欢乐诸神更富贵的造化，若曲肱拍臂天即降宝石之雨。他的祈求终于实现，成为不同凡俗的超越享有五欲欢乐诸神的四位高贵智者之一。只要他曲其左臂用右手拍打，便会降下没膝深的宝石雨。以上即曼陀王昔日之神通。

---

[1] 毗婆尸佛 Vipassī，佛教谓过去七佛的第一佛，佛经说他在91大劫前出世。

（21）摩诃三末多王后裔各代建都立国

上述28代君王均在末罗国之拘沙婆提城称王。百王的末代君王为阿邻陀摩王。阿邻陀摩王的子孙后代共56位在阿瑜阇补罗城为王，最末一代为堵巴萨哈王。堵巴萨哈王的子孙后代60位在波罗奈城为王，最末一代为阿基达基那王。阿基达基那王的子孙后代84000位在乾婆罗城为王，最末一代为梵授王。梵授王的子孙后代36位在诃梯补罗城为王，最末一代为乾婆罗湾萨王。乾婆罗湾萨王的子孙后代32位在伊伽阇库城为王，最末一代为补邻陀提婆王。补邻陀提婆王的子孙后代28位在瓦济亚穆提城为王，最末一代为娑蒂那王。娑蒂那王的子孙后代22位在摩都罗城为王，最末一代为达摩拘达王。达摩拘达王的子孙后代18位在阿梨塌补罗城为王，最末一代为锡毗王。锡毗王的子孙后代17位在因陀波塌城为王，最末一代为梵天王。梵天王的子孙后代15位在伊伽阇库城为王，最后一代为婆拉陀塔王。婆拉陀塔王的子孙后代14位在拘萨姆毗城为王，最后一代为诃梯提婆王。诃梯提婆王的子孙后代9位在甘那鼓恰城为王，最末一代为那罗提婆王。那罗提婆王的子孙后代7位在鲁阇那城为王，最末一代为摩哂陀王。摩哂陀王的子孙后代12位在恰姆巴城为王，最末一代为那伽提婆王。那伽提婆王的子孙后代25位在密提拉城为王，最末一代为萨牟陀塌王。萨牟陀塌王的子孙后代25位在王舍城为王。

上述25位王的最末一代为蒂顶伽罗王。蒂顶伽罗王的子孙后代12位在咀叉始罗城为王，最末一代为达梨达罗王。达梨达罗王的子孙后代12位在拘尸那庸城为王，最末一代为补邻陀王。补邻陀王的子孙后代9位在摩梨提耶城为王，最末一代为达伽拉提婆王。达伽拉提婆王之子摩偈提婆及其后裔84000代均在密提拉城为王，最末一代为奈弥王。

《经藏释》[注]、《岛史》[注]、《大史注疏》等典籍均未将摩偈提婆计入上述84000代王之列，如若计入将为84001位。

《奈弥本生释》、《大史》[注] 等典籍为取整数，写作84000。

奈弥王之子为格拉罗阇那伽，格拉罗阇那伽之子为萨蒙伽罗，萨蒙伽罗之子为阿苏阇，阿苏阇的子孙后代84000位。若自格拉罗阇那伽算起，应为84003人，均在波罗奈城为王，最末一代为毗阇耶王。

毗阇耶之子为毗纪达悉那王。毗纪达悉那之子为达摩须那王。达摩须那之子为那伽须那王。那伽须那之子为三末多王。三末多之子为蒂杉波提王。蒂杉波提之子为耶努王。耶努之子为固萨王。固萨之子摩诃固萨王。摩诃固萨之子为那伐罗塌王。那伐罗塌之子为陀萨罗塌王。陀萨罗塌之子为罗摩王。罗摩之子为毗拉罗塌王。毗拉罗塌之子为塞达延悉王。塞达延悉之子为苏阇达王。苏阇达之子为奥伽迦梨王。前后16代君王也在波罗奈城为王。

---

[1] 《经藏释》 Sutta Aṭhakathā。

[2] 《岛史》：斯里兰卡最早的巴利文佛教编年史，约编于4、5世纪，著者不详，亦译作《岛王统史》、《洲史》。

[3] 《大史》：斯里兰卡一部用巴利文写成的王朝与佛教编年史，6世纪摩诃那摩长老著，亦译作《大王统史》。

（22）奥伽迦梨王

奥伽迦梨王有五位王后，即诃塌、塞达、珊达、阇梨妮、毗娑卡。五位王后身边各有五百宫娥侍女。大王后诃塌育四子，他们是：奥伽穆卡、格罗乾陀、诃梯尼伽和尼补那；养五女，她们是：毗娅、苏毗娅、阿难陀、毗纪达和纪达悉那。

大王后诃塌生育四子五女后便离开人世。奥伽迦梨王又纳一美女为后。不久该王后生一子，名赞杜。赞杜出生五日时，王后将子打扮

一番请王观看。国王疼爱无比，遂允将厚赏王后。王后仅口头接受。待王子成人后，王后与亲戚商议，决意不要其他奖赏，只求国王钦定赞杜为王。因有大王后所生四子在，国王多次加以拒绝。然而王后仍再三请求。国王将四子招至御前道："虽有汝等弟兄在，王后仍累次请求父王钦定赞杜为王。汝等若继续留在父王左右，定有危险。父王意：汝等可各带心爱的车、马、象等远游他方，待父王过世，再来继承王位。"

（《缅甸大史》载，国王允诺王后所求之后，才命四位王子出走的。）

（23）奥伽迦梨王的王子公主率众出走迦毗罗卫城之建立

四位王子跪拜父王后叩请恩准他们启程。是时，五位公主也请父王准许她们随兄长们同往。国王赐王子公主们财物和八位大臣，始允启程。国中一些民众也请求与王子公主们同行。头一日，跟随的民众队伍长达一由旬，第二日，队伍长达二由旬，第三日，队伍长达三由旬。王子们见有如此多的兵勇人众，思忖以这些兵勇足以战胜邻国其他君王，然而若将他国占为己有，又有何益？岂能因吾等使他人受难？南赡部洲地域广袤，吾等可以觅一空地建国。在寻觅城址时，乔答摩佛祖的前世富有的迦毗罗婆罗门舍弃红尘，削发为僧，在大雪山下湖畔的柚木林中建造精舍，居于其中。

《缅甸大史》记载的是白柳安树林。在《戒集经释》[注]、《经集释》[注]、《大史注疏》中写为柚木林。该迦毗罗婆罗门精通称之为"补弥阇拉"[注]之咒文，凭借咒文之威力，能知天上地下各80肘尺[注]范围内发生的善恶诸事。

该迦毗罗婆罗门所居精舍一带的蔓草均向右侧环绕，枝芽均向东而长。狮、豹、虎等猛兽凡到此地者均不再凶悍，甚至诸如生活在此

处的鹿、麂、兔等弱小动物都可吓跑它们。迦毗罗婆罗门观察到此地之优越，知乃圣地，便在此建造精舍。

是时，迦毗罗婆罗门见王子们为寻找建都之地到此，十分同情，说道："在此精舍所在地建造城池，将是南岛高贵之城。生于此城之人，纵有成百上千的人也难奈何他。精舍处可造王宫。即令乞丐之子居于此地，亦会有转轮王般的巨大威力。"王子们说："可这是师父您的精舍所在地啊！"婆罗门说："你们不必这样想，我可以在附近合适的地方再建精舍。建好城池后可名为迦毗罗卫。"因婆罗门如此说，王子们就住了下来。因此地乃迦毗罗婆罗门居所，遂将城名之为迦毗罗卫。

---

[1] 《戒集经释》 Suttāsīlakkhan Aṭhakathā。

[2] 《经集释》 Suttanipāt Aṭhakathā。

[3] 补弥阇拉 Bhūmijāla。

[4] 肘尺：从肘部至指尖的长度，相当于0.5米。

（24）奥伽穆卡四兄弟为种姓纯洁与四公主成婚称为释迦族

奉王命随四王子同来的八位大臣思忖：王子公主们均已成年，若在父王跟前，必为他们成婚。如今，此事就是吾等的责任了。遂与众王子商议。王子们想：眼下并无与我们同种姓的公主，也无与王妹们同种姓的王子。如若与不同种姓者结合，生育的子女便会种姓混杂不纯。为维护种姓之纯洁，决定立大姐毗娅为王太后，四位王子则分别与四位王妹结为夫妻。

（《缅甸大史》中写道，八位大臣曾就推大公主为王太后，王子与王妹们成婚事上奏国王。）

奥伽迦梨王得悉，诏曰：为纯洁种姓诸王子此举可行。因王诏中提到“种族、种姓”一词，故迦毗罗卫之王族称之为释迦族。

（25）拘利耶城之建立

被奥伽穆卡四兄弟推为王太后的大公主毗娅患了麻风病。四兄弟思忖该病必然传染在一起生活的其他人。于是商议决定，全家佯装野游，用篷车将大公主带到荒林深处。挖一洞穴，四周围木板造成一屋舍，储备足够的食品。将大公主置于其内，然后围盖严实。

是时，波罗奈城梵授王之子罗摩登基为王。该王染上麻风病，百般医治无效，后妃宫娥侍臣们非常厌恶。国王亦自感生活无趣，于是逊位于长子，独自避入深山，以瓜果根叶充饥。过了不久，疾病自然痊愈，肌肤黄金般柔润美丽。国王四处游荡，见一大树有一洞，周围约有16肘尺。国王将树洞打扫干净，装上门户、梯子，作为房舍住下。入夜，耳闻鹿麂鸣叫，狮虎吼啸之声。国王记住声音来处，次日清晨去到该处捡回狮虎食剩之物，煮熟充饥。国王就这样在该地住下。一日，一只老虎嗅到毗娅公主的气味，拂晓来到公主住处之外刨土。在即将挖透时，公主从木板空隙处看到老虎，不禁惊叫起来。罗摩王听到叫声，认定此声绝非荒野动物鸣啸，乃女性声音。清晨便朝声音来的方向寻去。问：“里面是谁？”从公主的答话知道是位妇女。又问其身世，为何来到此地？公主一一作答。知道她乃奥伽迦梨王的公主，染上麻风病来到此地等全部底细。于是叫她出来。出于自尊公主没有出来。罗摩王告诉她：“我也是王族，真正的刹帝利国王。”放下梯子让公主上来，将公主带回自己住处，采来自己吃过的瓜果根叶给公主吃。过了不久公主的疾病也得以痊愈，肌肤黄金般柔润美丽。两人遂结为夫妻。公主先后生育16对双胞胎，32位王子。王子们长大后，父王罗摩教他们学会王子应会的诸般技艺。一日，波罗奈城一猎

户进山觅宝，遇见罗摩，认出他是波罗奈国国王，说道："奴才认识陛下。"国王向猎户打听国内情况。两人问答之际，众王子来到国王面前。猎户见了问是谁家子弟？国王告是朕的王子们。猎户又问及王子们母后等问题，国王告知后，猎户思忖："今日这些消息是给我最宝贵的礼物。我将把这礼物献给波罗奈国王。"猎户与国王告别后回到波罗奈城立即将全部经过向国王奏明。波罗奈国王随即亲率象、马、车、步四军去拜见父王，说："请父王回波罗奈城重新登基！"

罗摩说："朕已无意再回波罗奈，汝可将此地的枫子树砍去，建一城池。"波罗奈国王遵照父王之命，伐了枫子树建造了乡村和城镇。因该城是伐枫子树建成的故命名为拘拉那伽罗[注]，又因该地原为老虎出没之地，又名比亚伽巴塌[注]。

城池建造完毕，波罗奈国王拜别父王返回。从此罗摩和王后毗娅就在拘拉那伽罗享受国王的福禄。众王子成人后，母后毗娅告诉他们："离此不远有一迦毗罗卫城，统治该国的释迦王族是你们的舅父们。舅父的女儿们留那样发式着这般装束。公主们常到鲁诃尼河去嬉水。你们到达河边必定会见到留那样发式着这般装束的公主们。你们可娶心爱者为妻。"王子们听了母后的话，来到鲁诃尼河畔，见到迦毗罗卫城释迦王族的公主们在河中沐浴后正在岸边晾晒头发。王子们便各自挑选心爱者，讲明自己身世。释迦王族了解到他们乃同族同宗的甥儿们，便成全了他们的婚事。就这样从罗摩王与毗娅后开始的拘利耶王族便得到了延续与发展。以上即拘利耶诸王的情况。

---

[1] 拘拉那伽罗Kolanagara，意即：大枫子树之城。

[2] 比亚伽巴塌 Byagghapatha，意即：老虎出没之处。

（26）提婆陀诃[注]王

统治迦毗罗卫城之众释迦王在令人神往的大湖畔建造行宫，嬉水行乐。因行乐行宫而成的大城，故名为提婆陀诃城。提婆陀诃城主们也称之为提婆陀诃释迦族王。提婆陀诃释迦王与迦毗罗卫王、拘利耶王一样，有众多的象、马、兵勇，是撑戴白伞的国王。这就是提婆陀诃王们的情况。

---

[1] 提婆陀诃 Devadaha。

（27）建立迦毗罗卫城之奥伽穆卡至悉哈娑罗等十代君王

据称，统治迦毗罗卫城的奥伽穆卡王讲话时口腔中会发出光芒。奥伽穆卡王、奥伽穆卡之子尼补纳王、尼补纳之子姜蒂摩王、姜蒂摩之子姜达穆卡王、姜达穆卡之子悉毗王、悉毗之子悉纪耶王、悉纪耶之子毗珊陀罗王、毗珊陀罗之子阇梨王、阇梨之子悉哈瓦诃那王、悉哈瓦诃那之子悉哈娑罗王，自奥伽穆卡王至悉哈娑罗王共十代。[注]

---

[1] 本节标题与原文均写为十一代。但文中仅有十代君王名。经查《缅甸大史》亦云只有十代君王。故更正译之。

（28）悉哈娑罗王至阇耶斯那王等八万二千代君王简况

悉哈娑罗王之子孙世系延续至阇耶斯那王共82000代。阇耶斯那之子悉哈诃努王，悉哈诃努之子净饭王。统治迦毗罗卫城的阇耶斯那之子为悉哈诃努，女为耶输陀罗。统治提婆陀诃城的是奥伽迦梨王与

耶舍伐提王后之子提婆陀诃王。提婆陀诃王与阇耶斯那王决定他们的子女结合成为夫妻。

提婆陀诃王有一男一女，王子名盎阇那，公主名金阇那。

（据《增支部经释》和《长老尼经释》记载，盎阇那亦名大善觉[注]。）

阇耶斯那王之子悉哈诃努与提婆陀诃王之女金阇那结亲，育5男2女，5男为净饭王、陀道达那、萨拘达那、输拘达那、阿弥道达那；2女为阿弥陀和婆梨陀。

阇耶斯那王之女耶输陀罗与提婆陀诃王之子盎阇那结亲，生2男2女，2男为旦陀婆尼和善觉王[注]，2女为悉利摩诃摩耶[注]和波阇波提拘陀弥。

悉哈诃努之子净饭王与盎阇那之2女悉梨摩诃摩耶和波阇波提拘陀弥结为夫妻，姐姐摩耶生育悉达多；妹妹波阇波提拘陀弥生育一男一女，男名难陀，女名阇那婆陀伽良尼。

阇那婆陀伽良尼幼名露婆难陀，据《增支部经释》记载，她比悉达多年长。

据《长老经注疏》载，难陀王子比悉达多仅小两三天。

《缅甸大史》则说，难陀出生之后，悉达多才出生，因此难陀比悉达多大。

悉哈诃努王之女阿弥陀与盎阇那王之子善觉王结为夫妻，生育一男一女，男名提婆达多[注]，女名婆陀甘阇那。

---

[1] 大善觉 Mahasuppabuddha。

[2] 善觉王 Suppabuddha。

[3] 悉梨摩诃摩耶 Sīrimahāmāyā，即：佛陀悉达多王子之母摩耶夫人。

[4] 提婆达多 Devadat，即：调达。

（29）从摩诃三末多王至后来成佛的悉达多王

净饭王之子后来成佛的悉达多王子与善觉王之女婆陀甘阇那[注]公主结婚后生育了罗睺罗王子。

悉达多之外祖父盎阇那大王废历改元[注]，将原有纪年废掉8645年余2年。当盎阇那历67年（即公元前624年）[注]结夏安居之月[注]月盈日悉达多投胎母体，于第21宿同位。在母体内十月，至盎阇那历68年（即公元前623年）伽松月[注]月盈日出世。16岁娶婆陀甘阇那公主为妻，公主改名为耶输陀罗。悉达多接受灌顶后，住进历代君王皆无福分居住的三座宫殿里，即寒季适合的九层的兰摩宫、夏季适合的五层的输兰摩宫和雨季适合的七层的输婆宫。身旁有四万宫娥侍候，享受了13年君王的福禄。

---

[1] 婆陀甘阇那 Bhaddakaṅcanā与悉达多结婚后改名为耶输陀罗 Yasodharā。

[2] 据缅甸所传在盎阇那废历改元之前，曾有过三种历法，即（1）上古历，从摩诃三末多王开始纪元，历1149787年；（2）阿伽罗陀历，当上古历1149787年时阿伽罗陀王废1149785年余2年改元，历14938562年；（3）固萨历，当阿伽罗陀历14938562年时固萨王废14938560年余2年改元，历8647年。

[3] 凡盎阇那历皆可按：691年 - 盎阇那历年 = 公元前，这样计算得出公元年代。

[4] 结夏安居之月即四月，约等于公历七月。

[5] 伽松月即二月，约等于公历五月。

（30）从摩诃三末多王至后来成佛的悉达多王分成两王族世系之说

上述君王世系从摩诃三末多王至奥伽迦梨王为一个世系，共有252556代；从奥伽迦梨王之子奥伽穆卡王至悉达多王为另一世系，共有君王82013代。两个世系共有君王334569代。

（31）从劫初摩诃三末多王至奥伽迦梨王共有二十四王系之说

从摩诃三末多王至奥伽迦梨王共有24王系，即摩诃三末多王系有28代；阿纪摩王系有100代；阿邻陀摩王系有56代；堵巴萨哈王系有60代；阿基达基那王系有84000代；梵授王系有36代；乾婆罗湾萨那王系有36代；补梨提婆王系有28代；娑蒂那王系有22代；达摩拘达王系有18代；锡毗王系有17代；梵天王系有15代；婆拉陀塔王系有14代；诃提提婆王系有9代；那罗提婆王系有7代；摩哂陀王系有12代；那伽提婆王系有25代；萨牟陀塌王系有25代；蒂顶伽罗王系有84000代；达梨达罗王系有12代；补邻陀王系有9代；摩偈提婆王系有84000代；奈弥王系有84019代；奥伽迦梨王系有84013代。按建国之王命名共24王系。

（32）二十四王系中摩诃三末多王系是最根本的故有人将该王系喻为大树

依《大史》、《岛史》所述概言之：在24王系第一支中最早的是摩诃三末多王，他乃以后诸王之源，与大树的根一般。其子鲁阇等27代君王犹如大树之干。阿纪摩王系的100代君王直至其后的共23支王系的众君王就像大树的枝杈芽叶花果。分则为24支王系，合则至悉达多王共有334569代君王。

我们概略地知道：从奈弥王之子格拉罗阇那伽王传至奥伽迦梨王共84019代。若按《戒集经释》和《经集释》两书载，格拉罗阇那伽王以后形成了奥伽迦梨王的三个支系，其中有第三子奥伽穆卡王开始的释迦王族。《戒集经注疏》[注] 中还记载：他的第一王子后裔有不下10万之众。第二王子后裔也有不下10万之众。由此可见，奈弥王的后裔何止84019代？因为尚未将奥伽迦梨王的后裔两个10万之众计入在内。可知《大史》、《岛史》中所载王系并非详尽的，只是概略而已。

《大史》、《岛史》中讲到释迦族王系时，仅说：毗珊陀罗王之子阇梨，阇梨王之子悉哈瓦诃那，悉哈瓦诃那王之子悉哈娑罗，悉哈娑罗王的子孙后代直至阇耶斯那王共82000代。现有的《大史注疏》[注] 说，北寺长老们所写的一卷大史还提到：悉哈娑罗王的子孙后代至巴拘释迦王为82000代；巴拘释迦王的子孙后代至阇耶斯那王又繁衍82000代。此类记载并未被学者们所否定，看来是可取的。若可取，释迦族君王世系便不止82013代了。与其他典籍勘照可发现，奈弥王之后尚有许多王系未被《大史》、《岛史》列入。可见直至住劫初期的漫长历史时期中无疑尚有无数君王世系被遗漏未被编入。

为何被遗漏者甚多却仍然说有30多万代君王？应究其原因。佛祖在世时南岛释迦族君王世系遐迩闻名。研究君王世系的学者中蜚声学

界的学者毗兰若婆罗门和抱卡罗娑提婆罗门等称佛祖属著名的"乔答摩"世系。

"乔答摩"有"高贵的王族世系"之意。因此，社会上著名学者们均对佛祖无限敬仰崇拜。源自南岛所有君王始祖尊贵的摩诃三末多大王未与其他种族混杂的纯洁的释迦族系享有崇高荣誉。

《戒集经注疏》和《增支部注疏》[注] 等经释中对此均有所述，当年乔答摩世系的释迦王族在社会上赫赫有名。因此，简要记述24君王世系就可说明问题了。后人据此也能如实了解佛祖乃出身高贵的刹帝利太阳王族，对他应百倍虔诚顶礼膜拜。人们只要记住君王之无常，即终归要入灭的这一法理，便足以促使他们修心养性了。倘若详述，除能更多了解些君王世系之外毫无裨益。所以不像目前人们常读的史籍那样记载君王即位前经历、在位的年限、后妃与子女、兴建的建筑、举办之典仪等，而只叙述前后王系。

学者们说，凡属于后来成佛的悉达多王子世系且登基为王者才被编入史册。不属于悉达多王子世系，与其他族系混杂者即便当上国王，其数有千千万万也不能计入，所以王系人数才少。此话表明，摩诃三末多王及其后裔均属佛祖所在族系。与《岛史》所载相吻合。此话也是对那些不精通典籍的人们说的，他们认为历史长久，君王世代却偏少，恐与史实不符。要使他们了解书载与史实一致，且有可靠依据，也符合逻辑。在当今住劫时期，众君王始祖摩诃三末多王及其之后的鲁阇王、瓦勒鲁阇王，直至净饭王、悉达多王，王族世系这样繁衍发展而来。

---

[1] 《戒集经注疏》 Suttasīlakkhan Ṭīkā。

[2] 《大史注疏》 MahāvaṅTīkā，亦名Vamsatthappakasini。写于12世纪后，作者不详。

[3] 《增支部注疏》 Aṅguttira Ṭikā。

（33） 摩诃三末多王曾出现十一位之说

劫抵汉达瓦底王[注]之父、劳加曼昂[注]施主德宁格内王[注]时期，辛盖地方富绅之子[注]编纂的《缅甸大史》中写道：住劫有64中劫，每个中劫的劫初均有一摩诃三末多王。该史书写至第十劫之后第十一劫之初，即从第一代摩诃三末多王写至第十一代摩诃三末多王。

该史书中载：远古之初的摩诃三末多王乃第一位摩诃三末多王，该王后裔繁衍63000代。其后，人寿从无央数岁减至十岁，因人们贪欲成习，遭受疾疫之灾。度过中劫之后，幸存者们重新修善积德，人寿又从十岁、二十、四十、十万、百万、千万增至无央数岁，此时，又推举新王就是第二摩诃三末多王，后又繁衍出各地君王63000代。

此后，人寿又从无央数岁减至十岁，因人们瞋恚成习，遭受刀兵之灾。度过中劫之后，幸存者们重新修善积德，人寿又从十岁、二十、四十、十万、百万、千万增至无央数岁，此时，又推举新王就是第三摩诃三末多王，后又繁衍出各地君王63000代。

该王以后，和以前一样人寿又减至十岁，因人们愚痴成习，遭受饥馑之灾。度过中劫之后，幸存者们重新修善积德，人寿又增至无央数岁，此时，又推举新王就是第四摩诃三末多王，后又繁衍出各地君王84000代。

此后第五摩诃三末多王繁衍出各地君王84000代。

第六摩诃三末多王繁衍出各地君王84000代。

第七、八、九、十各代摩诃三末多王又各有后裔君王44000代。

第十一代摩诃三末多王又繁衍出各地君王189000代。

---

[1] 劫抵汉达瓦底王Hanthawadipa Min，即缅甸东吁王朝末代国王摩诃达马亚扎迪勃底，旧译摩诃陀摩罗阇底波帝，因其1752年被孟人劫往汉达瓦底，后世以此名称他。1733 - 1752年在位。汉达瓦底即今日勃固的古称。

[2] 一佛塔名。意为"战胜世间之魔"。

[3] 德宁格内Taninganwe，东吁王朝一王名。旧译达宁格内，1714 - 1733年在位。

[4] 即：缅甸著名史学家吴格拉。

（34） 据典籍记载劫初只有一位摩诃三末多王

从住时的摩诃三末多王开始下传，至鲁阇、瓦勒鲁阇、净饭王和悉达多王等各代君王，此乃一说。

劫抵汉达瓦底王之父、劳加曼昂施主德宁格内王时期，辛盖地方富绅之子编纂的《缅甸大史》中则写道，住时有64中劫，每劫之初均有一摩诃三末多王出现，直至第十一中劫，即从第一位传至第十一位摩诃三末多王，此乃又一说。

上述两说孰是孰非，可根据典籍的记载加以分析比较，得出一个合乎情理的结论。

据《捷提耶本生》[注]，摩诃三末多王后，无央数人寿之际，28代王系中的捷提耶王在捷提耶国索提耶城治理国事。有兄弟二人，兄为婆罗门祭师，名迦毗罗，弟名拘耶迦兰波迦。捷提耶王欲将该兄之子应继承的婆罗门祭师之位授予其弟。为此，捷提耶王拟谎称："其兄乃弟，其弟乃兄。"人们闻言不知底里说："所谓谎言就是如此啊！"遂造了多层坐榻来宫前广场集会。

倘若说第十一中劫的摩诃三末多王之后，捷提耶王时才产生谎言，就等于说从第一个中劫开始的整整十个中劫里世上从未有过谎言。倘承认世人曾因谎言等恶业才遭遇十个中劫，那么捷提耶王时才产生谎言之说便不确了。

若认为住时之初，摩诃三末多王之后，捷提耶王时才明显有了谎言。则可知从第一摩诃三末多王起至乌巴伐罗的整个历史时期中谎言尚未明显存在。仅是到了捷提耶王时才明显出现。因世人少谎言等恶业，人寿均高达无央数。此说是可取的。由此可得出如下合乎情理的结论：住时之初仅有一位摩诃三末多王，后来历代君王世系均为其繁衍所成。所谓每一中劫之初均有一位摩诃三末多王，并由其相应繁衍各自的世系之说是不足取的。

有些人说，捷提耶王因说谎被大地吞没，等于告诫人们莫说谎，由此才出现了摩揭陀国之名。但是，捷提耶王说谎在捷提耶国，而摩揭陀国乃在王舍城，两地各异；《捷提耶本生》中未提及此事；词典里亦将中天竺索罗萨之摩揭陀与捷提耶两者分别记述，故此说不足信。（此乃插话）

那先长老说：高贵君王提婆达多因犯分裂僧团破和合僧之大罪，在度过六分之一劫波之后，六分之五劫波中受堕入无间地狱的报应，在脱离地狱之苦后才成为名为"阿提夏罗"[注]的辟支迦佛。

因问：提婆达多王何时分裂僧团破和合僧？怎样受地狱之苦？后来又如何？那先长老才如此回答的。长老并未交待将一劫除以六，商数即过去之劫；取余数的二分之一再除，商数即劫波之始；再将余数一分为三再除，商数为4。而他们却将64中劫除以6，并把不足11的商数写成11中劫。他们引用《弥兰陀王问经》，但却与该经不符。因为《弥兰陀王问经》根本未提及中劫之事。

住时中有64中劫之说，也可能只有20个中劫。因为有的经典是这样说的。如果以20计，20除以6，商数不是11，却是三又三分之一。《论事释》、《根本经注疏》、《最胜者庄严经注疏》等经典都肯定

地认为住时为20个中劫。若按此数计，应写成第三中劫，而不是第十一中劫。

一个中劫不可能出一位摩诃三末多王，仅能在住时之初有一位摩诃三末多王出现，这是毋庸置疑的。（此说以下再加以详述）后代诸王均为该王的后裔。所谓每一中劫之初均有一摩诃三末多王，并由此繁衍出许多王系，此说实无道理。

倘若将住时之初的摩诃三末多王与所谓中劫之初的各摩诃三末多王两者略加比较，便可得知，住时之初摩诃三末多王时尚无王族，而是新命名的；而所谓中劫之初的摩诃三末多王乃嫡系王族，根本无须重新命名。住时之初摩诃三末多王在世间所用所拥有的是有规定的；而所谓中劫之初的摩诃三末多王则根据传统无须重新规定。住时之初摩诃三末多王收取十分之一的税；而所谓中劫之初的摩诃三末多王也按此法收取十分之一的税，无须重新规定。可见所谓第二、第三乃至以后各中劫的摩诃三末多王并未作出任何与住时之初摩诃三末多王不一致的规定，一直按原王族世系的规定延续下来。所谓第一、第二乃至以后诸中劫的摩诃三末多王的提法，只是一种无稽之谈。实际上只有过一位住时之初的摩诃三末多王，其后的君王世系均为该王所出。（上述是对此两说的分析比较）

关于每一中劫之初均出现一新摩诃三末多王并由其繁衍了后来王族世系之说，仅出自吴格拉的《缅甸大史》。而《蒲甘名史》、《直通史》、《若开史》、《清迈史》等史籍并无此记述。巴利文经释、注疏等佛教典籍中亦无此说。经典上仅仅提及住时之初的摩诃三末多王及其繁衍而来的王族世系。

据巴利文《小缘经》九行贝叶经第35页[注]载："当年世人集会一致推举并命名摩诃三末多为王，这便成为最早国王的名字。"

据《波提耶经释》[注]和《小缘经解》八行贝叶经124页载："若问摩诃三末多王是何人？答曰，乃后来之乔答摩世尊。"

据《戒集经释》、《安波塌经[注]释》九行贝叶经219页载："上古之初，人类的君王摩诃三末多之子为鲁阇王，鲁阇之子为瓦勒鲁阇王，瓦勒鲁阇之子为伽良拿王。"《经集释》、《牟尼经[注]释》、《增支部经释》、《世灯精要》以及《悉梨摩诃摩耶事论》[注]等典籍上也有类似记载。

据《精义释注疏》、《精义摄要》、《世间缘说》等典籍记载，乔答摩世尊乃当年住时初的摩诃三末多王。由他开始繁衍下来君王世系，形成了以后的四种姓。

"远古时代，世上只有菩提萨埵即乔答摩世尊形态俊秀，仪表堂堂，神通广大，智慧过人，有制服或扶助他人的能力。劫后，远古世人请他为王，人皆称其为三末多，故名为摩诃三末多。他是大地的主人，因此称其为刹帝利。他处世合理，得到世人爱戴，所以又称其为罗阇。他以此三名著名于世。世间有奇事：佛之前世摩诃三末多王乃世间第一位男子。由乔答摩世尊前世开始形成了王族，也依次形成了婆罗门等种姓。"

倘若仔细分析君王等是随世界毁灭、形成而来的说法，便可明了除远古之初的摩诃三末多王之外，所谓中劫之初的摩诃三末多王是不存在的。非常明显，从远古之初摩诃三末多王时代开始繁衍下来的四种姓直到世界毁灭之时，代代承继从未间断。

据《波基达堤经释》[注]载，到达迦毗罗卫城次日清晨净饭王见佛陀与两万僧伽一同前来化斋，问道：咱们不是属于摩诃三末多王系吗？摩诃三末多王系该不会出现化斋的君王吧！佛陀答道：摩诃三末多王系是你的王系，而我的族系是佛陀的族系。由此可见释迦王族世系乃住时之初的阿萨彬那阿蒂佳世系。《岛史》和《大史》也有类似的记载：

"净饭王说：法师，我们的族系不是称之为摩诃三末多王系吗？在摩诃三末多王系里绝不会出现一位化斋的君王。佛陀说：陛下的族系是摩诃三末多王系，而我的族系是佛陀的族系。"

四无央数劫的最后十万劫前燃灯佛期间，释迦牟尼得到尼耶多授记[注]之后，便在天堂、地狱间轮回修习波罗密。在临近成佛的贤劫前投身梵天。贤劫之初又转世成人。此时，世人需要一位可依赖的君王，于是世人恳求道：尊敬的男子从今请您来保护我们，阻止邪恶对我们的伤害。请您做我们的君王。在世人的推举下他当了摩诃三末多王。此后摩诃三末多王像一棵繁茂的大树，繁衍子孙后代组成摩诃三末多王族世系。可见从贤劫之初摩诃三末多王算起，至悉达多王，传承的均为一个王族世系。此乃经典注疏家们研究考证的结果。从世界之初至毁灭仅有一位摩诃三末多王，绝无第二位。

锡兰岛注释《大史》的《大史释》七行贝叶经第71页载：

“燃灯佛授记善慧仙人乃佛陀胎种，在再度过十万劫就到达四无央数劫末日之际将成为乔答摩佛陀。于是投身世间轮回，修习波罗密，在将近成佛之时回归梵天。在贤劫之初又转世为人。此时世人需要一位扶助他们的君王，遂恳求道：尊敬的男子从今您来保护我们的安全，使我们免受侵害。我们推举您为我们的大王。在世人一致推举之下他成了摩诃三末多王。后犹如大树树干繁衍子孙后代，组成了摩诃三末多王系，又繁衍出阿纪摩等无数王族支系。最后的王族支系是迦毗罗卫城的奥伽迦梨王系，乔答摩世尊是该王系的最后一代，同属释迦王族世系。”

仔细分析上述内容，可知贤劫之初的摩诃三末多王如同大树的根，他的子孙后代如同树干，他子孙后代再繁衍出的各王系如同枝桠。显然，远古之初仅有一位摩诃三末多王，后来所有王族世系均由他繁衍而来。

《清净道论释》、《最胜者庄严经注疏》、《曼陀杜本生》、《捷提耶本生》等经典中也有类似内容。因恐赘述，不再引用。

上述经典中的“劫”，有“最早的劫”、“开始的劫”的意思。因此，中劫可以说就是“住时之初”，无央数劫也可说是“住劫之初”。而第二、第三和第十一中劫就不能算住劫之初，而应是住时的中间了。我们对

经典上的词句和含义都作了仔细的分析，毋庸置疑，结论是确切的。且是用18部经典引证而来的。

《缅甸大史》说所谓第一、二、三位摩诃三末多王均各传君王63000代，是《大史》中记载的。但《大史》正文与注疏中均无这样的记述。若将这远古之初三次63000数字相加，便有189000之多。之后，随着时间的推移数字不断减少，仅剩84000。随后进一步减少至40000左右。后来再减，至后来成为辟支迦佛陀的波罗奈王时只剩20000之数。当年兴旺发展到189000个国家和城镇之时，有990万个乡村，56处宝地，1960万个埠头。仅仅依此语就说摩诃三末多王已有11代。对此《大史》上无记载，《经集释》上也无论述。因此，不该说远古南赡部洲掌管国家城池的君王有多少，乡村、宝地和埠头又有多少。只应以三藏经释上的记载为准。

64位摩诃三末多王已出现11位，尚有53位将在以后出现。据说这是从《劫火》中得知的。但所谓《劫火》者，根本不是著名典籍，不属于经释、注疏、详解一类，因此不足为凭。

关于"人增寿时无君王"之说。据经典记载，"人增寿时未出现佛陀，佛陀只在人减寿时才出现"。从远古之初的摩诃三末多王繁衍下来的四种姓，其寿减至十岁，中劫结束；四种姓再度增寿，至无央数岁。从此四种姓生存至世界毁灭之时。因此，不能说人增寿时无君王。典籍无此说。

所谓中劫时因世人贪、瞋、痴三毒极盛，饥馑、刀兵、疾疫诸灾依次发生。经典则说，贪毒盛则疾疫灾兴，瞋毒盛则刀兵灾兴，痴毒盛则饥馑灾兴，并非依次发生。上述提及住时有64位摩诃三末多王出现，其后又繁衍63000位掌管国家城镇之君主，以及人增寿无君王，世人贪、瞋、痴三毒盛而灾难迭兴等说法，自德宁格内王时期的《缅甸大史》起，及其后各朝代长期以来对此等说法均以假乱真，以真为假，真假不分。今本朝国王陛下主持编纂本史才恢复历史本来面目，弄清真假是非。

至此，《缅甸大史》关于摩诃三末多王的某些不确的内容，本史已将其纠正。

---

[1] 《捷提耶本生》 Jetiya Jātaka，本生经八颂卷第422号故事。

[2] 阿提夏罗 Aṭhissara。

[3] 贝叶经视叶面宽窄写字行数不同，分六、七、八、九行等多种。页码不用数字而用缅文字标明。一卷贝叶经按缅文辅音字母序列分成若干叠。每叠有12页。12页的页码分别用缅文辅音字母与12个元音符号即a，ā，i，ī，u，ū，e，ɛ:，ō，ɔ:，ā，a:相拼后标出。此处原文为gan inga ，按上述方法推算可知为第35页。为便于读者理解下文类似情况皆按此法推算译成第某某页。

[4] 《波提耶经释》 Pātheyya Aṭhakathā。

[5] 安波塌经 Ambaṭhasutta。

[6] 增支部经 Munisutta。

[7] 《悉梨摩诃摩耶事论》 Sīlimahāmāyāvatthupāṭh。

[8] 《波基达堤经释》 Pācityadi Aṭhakātha。

[9] 尼耶多授记 Niyata Byāditta。

（35）悉达多王子成佛的经过

悉达多王子16岁登基，在位13年。29岁时，见老、病、死、比丘四兆，便于盎阇那历97年（公元前594年）四月月盈日（结夏日）乘马车出家。行至阿瑙摩河畔，接受伽蒂伽罗梵天献给的存于世界之初莲花座中的八法器，落发为僧。为僧后又至阿罗逻和乌陀迦 注 二位沙

门处，居住7日，学习禅定。知“此法不能达到一切种智”，便弃之来到阿阇波罗榕树旁，修习苦行6年。盎阇那历103年（公元前588年）二月月盈日，悉达多于阿阇波罗榕树下，接受苏阇陀供献之金杯乳糜。随后赴尼连禅河边，食用49口后，将众佛用于立誓的金杯，漂入河中。傍晚时分，悉达多沿着众神为其安排之路线，离开尼连禅河，来到摩诃菩提座处，接受净居天执送的八把软草。悉达多立于菩提树之东北角，将草敷在菩提座正东，在草上结跏趺坐，精进思维四谛之理，并自发誓言：不成正觉，不起此座。日落之前悉达多降伏魔众；傍晚时，得知一切至处道智力[注]；子夜时，得知天眼无碍智力[注]；破晓时，能逆顺观识一切缘起，得具有十神力、四无所畏、六奇特之知永断习气智力[注]，得无上正觉，成一切种智[注]。是时悉达多成佛。

---

[1] 阿罗逻Āḷ āra，也译阿逻逻；乌陀迦 Udaka，也译郁陀迦。

[2] 佛教名词，即：知转生人、神和达到涅槃等因果的智力。

[3] 佛教名词，即：以天眼观知众生生死及善恶业缘的智力。

[4] 佛教名词，即：知永断烦恼惑业不再流转生死的智力。

[5] 佛教名词，即：把握一切现象的本质，又了解每一具体人、物、事的诸种因果、体性、作用、善恶等，达到无所不知的认识。

（36）鹿野苑中为五比丘说法

释迦牟尼成佛前49天，在七处[注]临时居住。随后从山檬子树处返回，坐于阿阇波罗榕树下，领悟了深奥佛法，却无意弘说。此时，萨罕波提梵天王与宇宙诸神，把与须弥山一般大小的宝花环敬献给释迦牟尼，劝其说法。释迦牟尼眼观世上有待解脱之众生，便允诺下来。

心中思忖，首先当为谁说法？阿罗逻和乌陀迦二沙门均已命终，便想起五比丘的恩情。于是决定亲赴波罗奈城。行前，在菩提座附近村子里化斋。拟于四月月盈日即结夏日说法，步行18由旬，途中遇一名叫乌波迦的外道，看他将得到解脱，便为其指出成佛之道。傍晚时分，来到波罗奈城附近的鹿野苑。结夏日夕阳西沉，圆月东升，林中一片美色。此时，释迦牟尼身处宇宙诸神诸梵天之中，为五比丘说法。侨陈如为首的五比丘与1亿8000万位梵天获得预流果。

---

[1] 七处指释迦牟尼成佛前各居住七天的七个地方，即：菩提树东北一庹处战胜魔罗之宝座；菩提树向北十庹处；菩提树向西二庹长的宝石长廊；菩提树西北十五庹处众神为之所建金殿；菩提树向东三十二庹牧羊人榕树所在处；菩提树东南十五庹那伽龙神以自身为佛祖遮雨处；菩提树向南十一庹山檨子树下佛祖接受天帝释布施的藏青果、四大天王布施的钵与帝富娑和跋梨迦布施密糕处，合称七处。

（37）四十五个安居期 注

释迦牟尼成佛后的第一次安居期是在波罗奈国鹿野苑五比丘精舍中度过的。这期间有五比丘和55位富绅子弟出家，他们同释迦牟尼一起共61位。第二次安居期是在王舍城 注 的竹林精舍度过的。第三次和第四次安居期也是在王舍城竹林精舍度过的。第五次在吠舍里城的大林精舍。第六次在摩拘拉山。第七次在忉利天庭。第八次在婆伽国的桑苏摩罗纪梨城。第九次在拘萨姆毗城。第十次在婆利礼耶林。第十一次在那拉婆罗门村。第十二次在毗兰若城。第十三次在阇梨耶山上。第十四次在逝多林精舍。第十五次在迦毗罗卫城。第十六次在阿罗毗城。第十七次在王舍城。第十八和第十九次在阇梨耶山。第二十次在王舍城。可见释迦牟尼从成佛后的第一次至第二十次的安居期都不是在固定的地方度过的。此后的二十四次均在舍卫城的逝多林精舍和花林精舍中度过。最后一次，即第四十五次安居期则是在吠舍里的竹林村度过的。

[1] 佛教名词。在雨季三个月里禁止僧尼外出。说外出易伤草木小虫，应在寺内坐禅修学，接受供养。这段时间称之为安居期，或雨安居、夏安居、夏坐、坐夏。安居期开始称为结夏，结束则称为结夏或安居竟。

[2] 巴利文为Rājagaha，亦音译为“罗阇昭”、“罗阇祇”，意为王舍城。

（38）释迦牟尼涅槃火化

释迦牟尼成佛之后的45年里均为人、神、梵天等一切生灵弘讲佛法。盎阇那历148年（公元前543年）二月月盈日拂晓时分，释迦牟尼在拘尸那罗城末罗国王的娑椤园内涅槃灭度。灭度七日，摩诃迦叶并500弟子到来，向佛足膜拜。第二个七日，即二月二十八日，释迦牟尼火化。

巴利文佛经《大涅槃经》[注] 和《波罗市迦经释》[注] 均载二七火化。《长部经释》[注] 则载三七火化。

[1] 《大涅槃经》 Mahāparinibbāna Sutta。

[2] 《波罗市迦经释》 Pārajikaṃ Aṭhakathā，亦译《波罗夷经》，是南传佛教律部五论之一。

[3] 《长部经释》 Dighanikāya Aṭhakathā，《长部》是巴利文经藏五部之一，也称《第一长部》。

（39）众国王分佛陀舍利起塔供奉

是时，8国君王为分舍利事发生争执，香姓婆罗门从中调停，并主持分配。火化7日后即三月初五日，香姓婆罗门将佛舍利平均分成8份给8位国王。吠舍里王一份，阿阇世王一份，巴法王一份，末罗王一份，毗塌提波伽王一份，阿拉迦波王一份，罗摩王一份，迦毗罗卫王一份。上述均为经典中所载。《缅甸大史》则写分给11位国王。

佛的右上牙分给忉利天国，右下牙分给那伽国，左上牙分给羯陵伽国，左下牙分给了妙香国[注]。分配完毕才来的贝勃梨王和莫梨耶王则只能得到火化舍利的檀香木炭。主持分配的香姓婆罗门[注]将分配舍利时用的宝杯取走供奉。

---

[1] 对中国的古称。

[2] 香姓婆罗门 Doṇapuṇṇā，佛教传说人物。据佛经记载，释迦火化后，其舍利由香姓分成八份分给八国建塔供奉。

（40）依靠阿阇世王摩诃迦叶长老为首的五百罗汉举行第一次佛经结集

盎阇那历148年（公元前543年）三月初五日即分舍利之日，为佛经结集，摩诃迦叶长老选出五百罗汉，并告诉他们"务必在结夏安居日前到王舍城聚集，在此之前各人可去办理各人须办的事。"临近结夏安居期众罗汉齐聚王舍城。摩诃迦叶将第一次佛经结集事告知摩揭陀国君阿阇世王。阿阇世王将所须诸事筹备停当。同年五月二十日以摩诃迦叶长老为首，集五百罗汉于王舍城，举行了第一次佛经结集大会，历时七个月。

是时，阿阇世王对摩诃迦叶长老说："佛曾预言佛教将长存于世5000年，如今佛教与历法不符，建议废历改元，使两者相一致。"摩诃迦叶依言，遂定该年为佛历元年。

（41）贤劫成佛之佛众世系

从上述可见释迦牟尼乃住时之初摩诃三末多王繁衍下来的阿萨彬那刹帝利种姓阿蒂阇[注]王族世系。在此贤劫先出世的其他三佛均属于纯洁的婆罗门种姓，即住时之初抛弃恶道修成仙尊罗汉的人繁衍下来的阿萨彬那婆罗门世系。未来的阿利弥底耶佛[注]也属于婆罗门种姓婆罗门世系。此劫共有五佛出世，比所有劫都高贵，故称贤劫。最早三佛之一的拘楼孙佛，是住时之初，人寿从无央数减至40000岁时，在山合欢树菩提座成佛的。其父为凯摩伐堤城凯摩王国师埃纪达陀婆罗门，其母为毗娑卡女婆罗门。拘楼孙佛有两位男性高徒，居右的是毗杜罗，居左的是桑纪伐；有两位女性高徒，居右的是娑摩，居左的是占婆伽。服侍他的是菩提阇。拘楼孙佛在世32000岁，解脱无数生灵，最后灭度涅槃。

人寿继续从40000岁减至10岁，然后又增至无央数岁，再减至30000岁时拘那含佛在水无花果树菩提座成佛。其父为索婆伐堤国苏婆王的国师耶迎达陀婆罗门，其母为优多拉女婆罗门。拘那含佛有两位男性高徒，居右的是毗药萨，居左的是郁多罗；有两位女高徒，居右的是萨牧达，居左的是优多拉。服侍他的是索蒂阇。拘那含佛在世24000载，普度众生，最后灭度涅槃。

人寿继续从30000岁减至10岁，然后又增至无央数岁，再减至20000岁时迦叶佛在印度棕树菩提座成佛。其父为波罗奈国纪纪王的国师梵授婆罗门，其母为固那伐堤女婆罗门。迦叶佛有两位男性高徒，居右的是帝须，居左的是婆罗堕阇；有两位女高徒，居右的是努拉，居左的是乌优维拉。服侍他的是萨婆弥陀。迦叶佛在世16000载，普度众生，最后灭度涅槃。

人寿继续从20000岁减至10岁，然后又增至无央数岁，再减至10000岁，此时本该出世的乔答摩佛，因未修成波罗密智，人寿又减至100岁时，才在毕波罗树菩提座成佛。其父为迦毗罗卫国的净饭

王，其母为摩耶王后。乔答摩佛有两位男性高徒，居右的是舍利弗，居左的是目犍连；有两位女高徒，居右的是洁摩，居左的是乌巴拉温。服侍他的是阿难陀。乔答摩佛在世80载，普度众生，最后灭度涅槃。

据《大品经释》[注]、《佛陀史经释》[注]记载，上述四佛均出世于人寿减寿之时，均在世五分之四的时间之后灭度涅槃。

拘楼孙佛在第一个中劫出世，推算可知现今乃第四个中劫。若问如何得知？请见后述。据阐述佛教基本教义的相应部轮回第二品第十部经记载，方广山在拘楼孙佛时，有四日上四日下的高度；在拘那含佛时期，有三日上三日下的高度；在迦叶佛时期，有二日上二日下的高度；而到乔答摩佛时只剩即刻上即刻下的高度了。该经解释说，四佛乃是在一个中劫一个中劫地先后出世的，拘楼孙佛与拘那含佛间隔期间里大地增高一由旬；拘那含佛与迦叶佛间隔期间里大地又增高一由旬。随着大地的不断增高，方广山便相应地降低了。《本生缘起经释》[注]载，迦叶佛与乔答摩佛间隔期间里，大地增高了一又四分之三由旬。《精义摄要》说，世界从远古之初至今，大地增高了三又四分之三由旬。

巴利文经中说，神通广大之士伸手可及威力无穷之日月。《清净道论》经释、解、注疏中对此解释说，日月运行于离大地42000由旬之处，能触及日月，可见神通广大。

所言42000由旬的高度，是经释家们写世界初始时的高度。远古之初至今，大地在逐渐增高，因此现在应从42000由旬减去三四由旬。

据《清净道论注疏》关于过去四佛彼此间隔的时间内，大地大约增高四由旬之说，可知因拘楼孙佛出世在第一个中劫，现今应是第四中劫。

倘若根据《弥兰陀王问经》所说，在住时的无央数劫度过了六分之一以后提婆达多分裂僧团。我们可知乔答摩佛就在此时出世。前三

佛则是在此前诸中劫里先后出世的。至于何佛在何劫出世？现今处于何劫等问题就不清楚了。因为那先长老认为住时的无央数劫含64中劫，还是20个中劫并不清楚，所以也就无法进一步推算了。如果住时无央数劫包含的是20个中劫，20除以6，商数是$3\frac{1}{3}$，那么现今理应是第四中劫。为与往昔的经典记载一致，采取20中劫的说法，也只能是与经典中提及的第四中劫相吻合，那么余下的16中劫多的时间就应是提婆达多在无间地狱受难的时间了。但是这又与经典作家们说提婆达多在整个中劫中遭受无间地狱之苦的见解不尽相同。如果采用64中劫的说法，64除以6商数约为11，余下53劫，这也无法算清。

《论事释》、《增支部经释》、《小品经释》、《若用藏经释》[注]、《如是语经释》[注]、《根本经注疏》、《阿拏律注疏》、《增支部注疏》、《精义释》等九部经一致认为，凡分裂僧团破和合僧者其所受无间地狱的时间，只是中劫中的一劫。上述经释家们的解释，虽在《弥兰托王问经》问世以后，但却未参考引用该经，仅引用了三次佛经结集上的一些老经释，得出的结论。因此，很难根据《弥兰托王问经》提出的看法，只能据《相应部释》、《本生缘起经释》、《精义摄要》、《清净道论注疏》等经典来说明诸佛出世的先后所处之劫和现今之劫乃第四中劫。

《缅甸大史》没有引用上面我们指出的这些论证，也不清楚那先长老的主张，却写道："以64中劫计，将住时无央数劫分为六份，现在所在的劫是第十一中劫，拘楼孙佛是在第八中劫成佛的。"等等。

劫抵汉达瓦底王之父、劳加曼昂施主德宁格内王时期，编纂的《缅甸大史》及其后历代对上述问题，长期均以假乱真，以真为假，真假不分，直至罗陀那补罗的第四次建造者、象王之主、白象之主、具有智慧、权力和威望的本朝国王陛下编纂本史时，才恢复了历史的本来面目，弄清真假是非。

关于拘楼孙佛至乔答摩佛等四佛出世问题的考证至此结束。

---

[1] 阿蒂阇Ādicca，意即：太阳神。

[2] 即：未来佛，我国常称之为弥勒佛。

[3] 《大品经释》 Suttamahāva Aṭhakathā。

[4] 《佛陀史经释》 Buddhavaṅ Aṭhakathā。

[5] 《本生缘起经释》 Jātakanidān Aṭhakathā。

[6] 《若用藏经释》 Cariyāpiṭaka Aṭhakathā。

[7] 《如是语经释》 Itivuta Aṭhakathā，亦音译为《伊谛佛多伽》。是巴利文经藏《小部》中的一部经书。

（42）南赡部洲形成之说

据巴利文《典尊经》[注] 所载，南赡部洲方圆10000由旬，其中山林3000，河川3000，众生居住4000。因众生行为不端，河水为患，河川面积扩大为4000，众生居住地缩小为3000。10000由旬的南赡部洲，北部宽广，南部如牛车前端状。《精义释》载，南赡部洲南北长10000由旬，东西宽10000由旬。

《缅甸大史》却说：南赡部洲呈三角形。西南端至北端10000由旬，北端至东南端10000由旬，东南端至西南端也是10000由旬。与巴利文《典尊经》不符。

在此外沿3000由旬的南赡部洲北端长着一棵蒲桃树，树的主干粗15由旬，根部至分叉处高50由旬，分叉处至树梢高50由旬。果大如瓮，香味如仙食。生长蒲桃树的南赡部洲北端有座大雪山。该山直径3000由旬，周长9000由旬，山高500由旬，比众生居住地3000由旬还宽广。大雪山中有84000座山峰，七个直径50由旬、周长150由旬的大

湖，七大湖名为：阿瑙达塔湖、甘那蒙陀湖、罗陀伽罗湖、萨丹陀湖、拘那拉湖、曼达纪尼湖、悉哈勃巴达湖。围绕着阿瑙达塔湖有五座山，即苏陀夏那山、塞达拘达山、伽拉拘达山、乾达摩陀那山和给拉萨拘达山。五座山均宽50由旬，长200由旬，高200由旬，山峰呈乌鸦嘴状，皆倾向阿瑙达塔湖。据《精义释》载，苏陀夏那山为金山，塞达拘达山为七种宝石山，伽拉拘达山为宝石山，乾达摩陀那山则全由山梁山谷所组成。《最胜者庄严经注疏》则说全由有斑点的红宝石组成，给拉萨拘达山是银山，乾达摩陀那山内部呈翠绿色，充满沉香、伽兰香等十香之味，外部如用各种各样药物覆盖着一般，每逢黑分白分持戒之日，就会发出火焰般光芒。

该乾达摩陀那山乃辟支迦佛们之居所。有称之为难陀牟拉的黄金窟、红宝石窟、白银窟等三窟。在红宝石窟附近长着一棵高一由旬粗一由旬的曼珠萨伽神花树。树上开满各色各样的陆花和水花。当辟支迦佛陀众仙尊集会之日，百花怒放。

阿瑙达塔湖的湖床全是鸡冠石板，有着清澈碧绿的湖水，水中游动着琉璃般身体透明的鱼龟。湖畔有多处辟支迦佛、罗汉、仙尊、帝释、神明等嬉水、游玩的长廊阶梯。

《缅甸大史》说，湖中无鱼龟，只有琉璃般透明的湖水。与经典不符。

阿瑙达塔湖有四条管道，西面有条象嘴般管道，其中流出之水从右绕湖三周后，朝西汇入西海；北面有条马嘴般管道，其中流出之水从右绕湖三周后，朝北汇入北海；东面有条狮嘴般管道，其中流出之水从右绕湖三周后，朝东汇入东海；南面有条牛嘴般管道，其中流出之水从右绕湖三周后，朝南沿着60由旬的盘石河床流出。那绕湖12周的河称之为阿伐陀恒河。那沿着60由旬盘石河床流的河称之为甘那恒河。

沿盘石河床流出之水拍击着一座山。拍击起的浪有四分之三由旬宽，直冲60由旬高的天空，飞越高山，落在蒂英伽拉石板之上。在60由旬高空中飞流之水，称为阿伽萨恒河。落在石板上的水，其力甚

大，使石板裂开，形成一个方圆50由旬的大湖，称为蒂英伽拉抱卡罗尼湖。湖水继又穿透石板流出60由旬。穿石流出之水称为巴哈拉恒河。巴哈拉恒河水又穿过大地流出60由旬。穿地流出之水称为优曼伽恒河。优曼伽恒河流出之水又撞击着毗阇山，于是又像五指一样分成五条河流。这五条河是：恒河、耶牟那河、阿纪罗伐底河、萨罗布河、摩唏河。五河流向人间，汇入南海。

《缅甸大史》载，此五条大河各有100条小河，计有500条小河。经典上未提及每条大河各有100条小河之事。《增支部经释》等只记有，大雪山周围流淌着500条小河，使雪山更显得壮丽。

经典记载，南赡部洲众生居住的3000由旬的中部，有一中天竺，南北长300由旬，东西宽250由旬，方圆900由旬，中间大，两头小，状如牛角瓜鼓。

《缅甸大史》上则写道形如岛状。

中天竺之范围，东至津格拉村，东南以珊拉伐底河为界，南至德达甘尼伽村，西到杜那婆罗门村，北至优蒂罗陀阇山。中天竺之中心，为众佛成佛的菩提座圣地。围绕着圣地的是许多大小国家。

这些国家中有16大国，即鸯伽、摩揭陀、伽尸、拘萨罗、伐纪、末罗、捷提耶、温萨、拘流、般遮罗、末阇、都罗娑那、阿萨伽、阿温蒂、犍陀罗、甘菩遮等。上述16国乃根据《增支部》三集所记转述。

词典中也有21国之说，即拘流、释迦、拘萨罗、摩揭陀、悉毗、羯陵伽、阿温蒂、般遮罗、伐纪、犍陀罗、捷提耶、翁伽、毗提诃、甘菩遮、末陀、婆迦、鸯伽、锡兰、罽宾、伽尸、般陀伐等。

词典中还有20大城的记载，即波罗奈、舍卫、吠舍里、密提拉、阿罗毗、拘萨姆毗、优阇尼、咀叉始罗、恰姆巴、娑羯罗、矢收摩罗纪梨、王舍城、迦毗罗卫、娑葛陀、因陀波榻、优伽塌、华氏城、泽

窦陀罗、僧伽夏那果罗、拘尸那等。以上诸城乃释迦牟尼在世时的城镇。

《大史注疏》中载，摩诃三末多王开始的334569位君王所治理的城镇有21个：拘沙娑堤、王舍城、密提拉、波罗奈、迦毗罗、诃梯补罗、伊伽阇库、伐纪罗穆提、摩都罗、阿梨榻补罗、因陀波榻、拘萨姆毗、乾那鼓恰、鲁阇那、恰姆巴、呾叉始罗、拘尸那、摩梨提耶、迦毗罗卫、拘梨耶、提婆陀哈等。

---

[1] 《典尊经》 Mahāgovindasutta。

（43）村、镇、城之区别

《疑惑新注疏》[注] 载，无城墙和市集者称为村；仅有集市无城墙者称为镇；有城墙又有市集者称为城。

据《波罗市迦经释》载，倘若在一位君王的国家里，仅有一处民众居住点，可称其为“邦”；如果一个国家里诸般齐备，则可称之为“国”。

《缅甸大史》中则记载说，有市集和城墙的地方称其为城；只有城墙无市集，或只有市集无城墙的地方，称其为村。并说此乃根据《大史》所作的解释，然而《大史》并无此说，可见此种解释与经典不符。

---

[1] 《疑惑新注疏》 Kaṅkhāṭīka。

（44）都城之七条件

据词典和《君王格言》[注] 里说，若要成为一座都城，必须具备以下七条件，即需有：一国之主——国王；多谋善断的大臣；友善的邻国君主；装满十宝和七谷的仓廪；坚固的城墙、门楼、河壕、沟堑、平台与通道；富强的国家；强大的军队。

另，《增支部》第七集载，都城的七条件是：坚不可摧的城郭；深固广阔的壕堑；宽敞的卫城跑道；充足的武器装备；众多的兵勇士卒；聪明机警的守关人员；高耸入云的城墙。

《缅甸大史》说：按《增支部》第五集注疏载，坚不可摧的城郭、宽敞的卫城跑道等为都城的七条件。但未见《增支部》第五集注疏中如此说。该书将内城门柱与外城门柱作为两条件列入都城七条件之中，但没有壕堑一条。巴利文经典一般将城门柱和壕堑作为两条列入都城七条件之中。

---

[1] 《君王格言》 Rājaniti。

（45）君王必备之七条件

《君王格言》说，君王七条件为：君王本身；有忠于君王的大臣；有贤人居住的村落；有坚固的城郭壕堑；有适合罪行轻重的刑罚；有用之不竭的仓廪；有战时相互支援的友好邻国君王。

（46）城市必备之四大资源

巴利文《增支部》第七集载，一座城池能存在下去，必须拥有四大资源：充足的柴、草、水源；大量的米、麦、粮食；足够的芝麻、豆类；丰富的奶、蜜、油、盐。

《缅甸大史》中则将粮食、草料、水源和木柴列为城市的四大资源，并说明是引自《增支部》第五集注疏。但该注疏无此记载。

（47）四军

词典上写道：四军含象、马、车、步四军。

《缅甸大史》说此乃出自《君王格言》，但该格言无此记载。

（48）君王登基之五宝器

据《末伽别卡本生》[注]、词典、《本生经》七颂卷的《珊纪阇本生》[注]等的记载，国王登基必备五宝器，即拂尘、额带、短剑、白伞、御鞋。

---

[1]《末伽别卡本生》 Mugapakkha Jātaka，原文如此。但查本生经中无此篇。

[2]《珊纪阇本生》 Saṅkicca Jataka，本生经第530号故事。原文有误。经查此本生故事系本生经60颂卷，即第18卷。

（49）五种乐器

词典说五种乐器为：象脚鼓、竖鼓等单面鼓；牛角瓜鼓等双面鼓；泰鼓[注]等全皮鼓；锣、镲、钹等打击铜乐器；笙、笛、螺号等管

乐器。

《缅甸大史》中写道，上述内容来自《弥兰陀王问经》，然而该经无此记载。

---

[1] 泰鼓，按缅甸语htet音译而来，一种两头大、中腰细，挂着敲击的鼓。

（50）君王五力

君王有五力。即自身之武力、金银之财力、将相之人力、王族之合力、学识之智力。上述五力载《本生经》40颂卷《德萨拘那本生》[注]。

《缅甸大史》则说源自《末伽别卡本生》，但该本生故事中无此记载。

---

[1] 《德萨拘那本生》Tesakuṇa Jātaka，本生经第521号故事。

（51）君王八法

据《苏湾那娑摩本生》[注]，君王必须履行之八法，即敬畏至尊双亲父王母后；疼爱王子公主后妃宫娥；尊重皇亲国戚文武大臣；怜悯军马战象将士兵勇；建设大小村镇；发展都市城邦；虔敬僧伽婆罗门；珍惜飞禽走兽。

---

[1] 《苏湾那娑摩本生》 Suvammasāma Jātaka，本生经第540号故事。

（52）转轮王十二规

转轮王应履行之十二规如下：善待臣子；灌顶加冕；任用婆罗门；保护富绅；发展村镇；虔敬罗汉；爱怜兽类；珍视禽鸟；勿行不法；施舍财物；依靠僧侣；求教疑难。上述内容来自《长部 波提耶品 转轮圣王修行经》[注]。

---

[1] 《长部 波提耶品 转轮圣王修行经》 Dīghanikāya Pātheyyavag Cakkavattisutta。

（53）君王十规与八则

君王应履行之十规，即乐善好施；恪守五戒十戒；周济贫苦；诚实正直；言行文雅；修习八戒；抑瞋勿怒；不欺民众；忍让有素；顺应民意。上述十规来自《本生经》80颂卷的《摩诃罕萨本生》[注]。《缅甸大史》中说，来自《增支部注疏》第五集。然而该注疏无此记载。

君王应遵循之八法则，即像天帝释惩处和护佑生灵那样，惩处和护佑民众；像太阳以自身的光辉在一年中用八个月的时间逐渐晒干河水那样，逐步征收国家赋税；像空气进入生物体内那样，派细作深入了解民情；像阎罗王无论好恶皆按世人业果主宰其死亡那样，对待民众不管亲疏均依其罪行大小给予惩处；像海洋毫不吝啬地将自身成为河川汇流之处那样，不贪婪财物；像人们望见圆月会满怀喜悦那样，要让四姓众生能见到君王圣颜；像大地对待民众不管其好坏一视同仁

那样，公平对待国中的城镇乡村；像雨神在四个月的雨季中不停地下雨那样，如期供给守卫国家将士们粮俸使他们无后顾之忧。上述内容均来自《君王格言》。

---

[1] 《摩诃罕萨本生》 Mahāhaṅsa Jātaka，本生经第534号故事。

（54）精进七法

繁荣国家之精进七法，即要经常集会征询群议；要同心同德齐心协力；勿废前规执行不殆；尊重贤哲听纳其言；柔弱女子不可强占；如期斋供内外众神；依法保护僧侣婆罗门。上述七法来自《增支部》第七集。

《缅甸大史》说出自《精义释》，然而《精义释》无此记载。

（55）君王之四品

君王应具备四种品德，即使用十分之一赋税；每半年供给将士粮饷一次；给穷人放贷，三年后按本金收回；对长者言谈和气。此四品来自《增支部》第八集。

《缅甸大史》说是出自《本生经》五颂卷之《陀阇娑罗本生》注，然而该故事中无此说。

另，据《增支部》第四集记载，君王之四品为：乐善好施；言谈和蔼；为人谋利；设身处地。

---

[1] 《陀阇娑罗本生》 Tacasāra Jātaka，本生经第368号故事。

（56）贤臣之八要

贤臣有八要，即见多识广；持斋守戒；大胆无畏；勤奋努力；善始善终；身强力壮；慷慨大方；仪表可亲。上述八要出自《君王格言》。

（57）将官之九要

将官有九要，即：有克敌制胜之智慧；善于选择有利之地形；失利时不遗弃兵勇；平日与士卒同甘共苦；身强力壮体魄健全；廉洁正直胸怀坦荡；了解精通兵法战术；劳逸适度善于用兵；孜孜勤奋英勇无畏。此九要出自《君王格言》。

（58）使臣之八要

使臣有八要，即善于了解对方意图；善于申明本方观点；多闻博识；过目不忘；洞察微末；交际有方；明辨利弊；涵养有素。此八要来自《增支部》第八集。

《缅甸大史》说出自《君王格言》，但《君王格言》中无此说。

（59）承旨之六要

承旨有六要，即学识渊博；口齿伶俐；胆量过人；领会意图；温文尔雅；完成任务。此六要出自《君王格言》。

（60）良奴之六善

良奴有六善，即：力劝主人非恶；分担主人甘苦；缄口主人隐私；宣扬主人功绩；遇难时不抛弃主人；需供献时为主人出力。此六善出自《君王格言》。

《缅甸大史》说此乃出自《精义释》，但该书无此记载。

（61）君王所需四种人

君王所需的四种人为：征战沙场时需要英勇善战的人；遇事商议时需要谈吐不俗的人；用饍进餐时需要亲近贴心的人；出现困境时需要足智多谋的人。上述乃引自《本生经》独颂卷之《陀阇娑罗本生》注。

《缅甸大史》说此乃出自《精义释》，但该书无此说，解说也不同。

---

[1] 原文有误，应为《本生经》五颂卷第368号故事。参见（55）节。

（62）克敌五因

据《本生经》五颂卷《陀阇娑罗本生》记载，克敌有五因，即：诵经念咒；智者共议；言辞动听；馈赠礼品；联姻结亲。

（63）国家兴盛之四因

据《君王格言》载国家兴盛有四因：有种田人；有经商者；有奉公守法的大臣；有持斋守戒见多识广的僧侣。

此外，《缅甸大史》上载君王十二规。该十二规为：勿亵渎三宝；不妒忌攫取；喜行善施主；交学者智士；慷慨解囊；恪守法典；好学模范；善立典型；持守五戒；勿瞋制怒；不犯十二恶业；善待僧俗民众。并称上述十二规出自《苏湾那娑摩本生》。然而上述十二规内容与该本生故事内容不甚相符，疑仅为若干笔记上之记述，并非出自某一经典之作。

（64）七种光彩

七种光彩是：喜好施舍是君王之光彩；美丽羽尾是凤凰之光彩；威武刚健是雄狮之光彩；力大强壮是大鹏之光彩；广众答疑是学者之光彩；驰骋疆场是勇士之光彩；实言相告是僧侣罗汉之光彩。《缅甸大史》载七种光彩出自《本生经》五颂卷《摩诃娑罗本生》[注]。然而，《摩诃娑罗本生》并不在五颂卷中，而是在独颂卷里。且该本生故事中并无七种光彩之说。

---

[1] 《摩诃娑罗本生》 Mahāsāra Jātaka，《本生经》独颂卷第92号故事。

（65）五白伞、三鼓、十二鼓、十铜乐、八号角、音色柔和的六乐器

五种白伞：王座白伞、长柄白伞、车舆白伞、金柄白伞、达穆地白伞。

三种鼓：印度的宫廷鼓、中国的圆鼓、缅甸的长鼓。

十二种鼓：上朝鼓、响声鼓、长鼓、大鼓、扁鼓、圆鼓、小鼓、竖鼓[注]、班当鼓[注]、柔音鼓[注]、单面鼓、长音鼓。

十种铜乐：铃[注]、钹、铿锣、平面锣、铜钟、铜磬、套锣、小铃、铜鼓、单面铜鼓。

八种号角：都朗、弯号、多管号、短号、长号、唢呐、笛子、卷号。

音色柔和的六种乐器：弯琴、笙、鳄鱼琴、小鼓、竹琴、提琴。

《缅甸大史》载上述各类乐器的内容均出自《弥兰陀王问经》。但该经无此内容。

---

[1] 一种上大下小的用手击的短鼓。

[2] 一种两头粗中间细的鼓。

[3] 一种音色柔和的小鼓。

[4] 指打拍子用的小铃。

（66）君王所需四种人 注

君王所需的四种人是：战场上能坚持的勇士；封赏时能摆正自己位置正确对待的人；爱戴君王的人；为君王谋利的人。

---

[1] 此节与（61）节标题完全一样，内容略有差异。译者认为，这可能是在该书未印刷出版前多次辗转传抄的过程中造成的。但已无法考证清楚，只得按原文照译于此。

（67） 君王应重用的十四种人

君王应重用的十四种人有：保卫侍奉君王的人、体贴爱护君王的人、明断是非利弊的人、君王遇难仍不离左右的人、听从君王诏命的人、百战百胜的人、出身名门的人、能为都城创造繁荣的人、君王疏忽时能及时进言的人、为君王办事稳健的人、善办他人难办之事的人、能到他人难去之地的人、勇于担负王命的人、祖祖辈辈效忠君王的人。

（68）君王不应遗弃的三种人

君王不应遗弃的三种人有：拯救过君王性命的人、君王穷困时周济过君王的人、辅佐君王登基的人。

（69）国家繁荣十因

国家繁荣十因有：日月星辰运行正常；风调雨顺；土地肥沃五谷丰登；无禽兽为害；无盗寇蟊贼；无兵灾战祸；互不欺压；公理长存；虔敬三宝；僧众遵从佛祖教诲。

（70）版图扩展八因

国家版图扩展之八因：要有军之首——率部统帅；要有军之目——星相谋臣；要有军之耳——机智细作；要有军之力——众多兵将；要有军之舌——善言使者；要有军之牙——骁勇将帅；要有军之足——步卒兵勇；要有军之手——武器装备。

（71）战因十三则

战因十三则有：因领土版图而战；因财产资源而战；因宝象良驹而战；因美女姬妃而战；因谗言离间而战；因背信毁约而战；因侮辱来使而战；因亲族反目而战；因城防不固而战；因将士不足而战；因商旅贸易而战；因仇隙怨恨而战；因激愤怒火而战。

（72）侦察敌情七法

侦察敌情有七法：派出耳目细作；警戒敌方奸细；打发商旅侦察；利用敌方商旅；遣派使节打探；查访敌方来人；礼待贿赂来使。

（73） 制胜十二因

制胜十二因有：战事部署巧妙而胜；君臣团结一致而胜；后继援军不断而胜；将士令行禁止而胜；骁勇士卒众多而胜；符箓法力神通而胜；选择良辰吉日而胜；粮秣柴草充足而胜；君民无灾无病而胜；派员消除敌祸而胜；膜拜护国神灵而胜；宝象良驹无数而胜。

（74） 兵败十因

兵败十因有：君王臣将酗酒而败；人民群众多病而败；战士兵勇怯阵而败；将官统帅畏敌而败；恰逢凶时恶辰而败；中敌符箓咒术而败；战象军马顽劣而败；君主将帅不和而败；勇士骁将短缺而败；饥馑灾荒严重而败。

（75） 应受尊重的三种人

应该受到尊重的三种人是：出身名门者；学识渊博者；寿高年长者。此三者像重阁顶端装饰物一般，十分显目，应受到极大的尊重。

（76） 应视若纯金般的六种人

应视为纯金般的六种人是：出身名门种族高贵者、持守戒律之善男、持守戒律之信女、阿罗汉、仙人、婆罗门。纯金纵然弃于污泥之中亦一尘不染。此六种人即令处于贫困境地也不会改变其本性。

（77）雄狮般的两种人

雄狮般的两种人是：国家之君主和执法的法官。此两者威严有权，犹如雄狮能震慑大小生灵。

（78）神花[注]般的人物

像神仙等待百年才开放一次的神花一样，君王之后妃亦应永远诚心诚意地持守戒律。

《缅甸大史》载，上述关于君王所需的四种人、君王应重用的十四种人、君王不应遗弃的三种人、国家繁荣十因、版图扩展八因、战因十三则、侦察敌情七法、制胜十二因、兵败十因、应受尊重的三种人、应视若纯金般的六种人、雄狮般的两种人以及神花般的人物等内容，均出自《精义释》。但《精义释》或其他巴利文经释、注疏、详解等并无此类记载，而是来自名为《战术》的世俗典籍。该世俗典籍乃悉梨巴波夏神为其前世之友因萨利玛国王和安陀萨弥国师两人讲述的作品。在《君王格言》里曾谈及一国之君应如雄狮奋力捕捉大小生物一样，勤奋治理国家大小事务，但并未说所谓雄狮般的两种人。

至此，关于南赡部洲之形成、中天竺的范围、大小诸国的情况以及君王、文武大臣们应遵守的规矩等等，均按经典的传统说法阐述完毕。

大小国度诸君之主，金矿、银矿、宝石矿、琥珀矿等百宝之主，第四罗陀那补罗城之缔造者，象王之王、白象之主巴基道王在位时，僧俗学者聚集于百宝争辉的琉璃宫殿，自缅历1191年3月1日（公元1829年5月11日）起校勘编纂之琉璃宫史第一编至此结束。[注]

---

[1] 神花Āsāvati，可译为西番莲神花。传说该花生长在忉利天庭的吉陀拉达 Cittalatā花园中，开拳状红黄粉各色花朵，属藤本植物。

[2] 《琉璃宫史》各编结尾都有相同的这样一段话，对巴基道王表示敬意并说明第几编至此结束。为避免重复，以后各编译文此段皆略去。

上卷 第二编

上述第一编讲述了自从住时之初摩诃三末多王开始，至纯洁之阿三彬那刹帝利种姓的乔答摩佛祖为止的334569位君王的世系。第二编将讲述自频婆娑罗王[注]至阿育王[注]的30代君王世系。

（79）频婆娑罗王

统治释迦国迦毗罗卫城的净饭王与统治摩揭陀国王舍城的婆纪尼耶王两人结为盟友。佛陀悉达多王与婆纪尼耶王之子频婆娑罗王亦为盟友。悉达多王比频婆娑罗王年长五岁。频婆娑罗王15岁即位为王，在位16年时朝佛，在听过佛陀讲完那罗陀迦叶本生故事之后，同11万听众共得预流果。频婆娑罗王在释迦牟尼成佛前15年，成佛后37年，共在位52年，盎阇那历140年（公元前551年）时被其子阿阇世王谋害身亡，享年67岁。

（80）阿阇世[注]王

阿阇世王即位8年之际，释迦牟尼涅槃，将盎阇那历148年[注]，改为佛历元年（公元前543年）。其后继续执政24年，共在位32年。佛历24年（公元前520年）时被其子乌陀耶婆陀[注]谋害身亡。

阿阇世王虽应为得道果之人，却因与坏友提婆达多同谋，犯了杀父之罪，将永受无间地狱之苦。后因虔诚拜佛，祈求宽恕杀父之罪，终于只沦入铜橛地狱6万年。获释之后，成为有"毗纪达毗先萨"之称的辟支迦佛。据《分别论释》[注] 和《增支部经释》载，犯五逆罪[注] 之一，即破和合僧者，方受整个劫期的无间地狱之苦，犯其余四逆罪者不受此苦。

---

[1] 阿阇世王 Ajatasat，旧译"阿阇贳"，音译"未生怨"，又名"善见"。释迦去世后，资助由迦叶主持的佛教第一次结集。

[2] 原书印刷有误，写为118年。见（40）节，应为148年。

[3] 乌陀耶婆陀王，印度古代史中也有译为优陀那拔陀罗者。

[4] 《分别论释》 Vibbaṅga Aṭhakathā。

[5] 佛教用语，谓罪大恶极之五种罪过。小乘说法：害母、害父、害阿罗汉、破和合僧（即：分裂僧团）、恶心出佛身血（即：伤害佛的身体）者。

（81）乌陀耶婆陀王[注]、阿努楼陀王、蒙陀王、那伽达萨王

阿努楼陀王子在其父乌陀耶婆陀王在位16年佛历40年（公元前504年）时，谋害其父，篡位为王。蒙陀王子步其父后尘，将父王阿努楼陀害死，自立为王。阿努楼陀、蒙陀二王共在位8年。佛历48年（公元前496年）那伽达萨王子又将其父蒙陀王害死，篡位为王。那伽达萨王在位24年，佛历72年（公元前472年）[注]，民众认为阿阇世王的后裔乃谋弑父王的后裔，于是就推翻了那伽达萨王，拥立苏苏那伽[注] 大臣为国王。

[1] 原文误印为婆陀先那王。按婆陀先那王是在其后和他相差六代的王名，是苏苏那伽王之孙。故更正之。

[2] 原文误为佛历77年，有误，经查《缅甸大史》应为佛历72年，更正之。

[3] 苏苏那伽，在印度古代史中也有译作什苏那加者。

（82）苏苏那伽王

吠舍里城的梨阇威王等聚众商议道："吾城完全具备一都城的诸般特征，像都城之七条件、城市必备之四大资源等。然而城镇却冷落萧条，用何种办法才能促其繁华热闹？"众人议论："国中无妓女，故四处冷落。"王遂将族中一女子充当妓女。梨阇威王先将妓女置于自己寝宫内七日。妓女怀孕，足月后产一子，将该子置于缸中盖严，弃于城外垃圾堆里。护城那伽王（龙王）将身绕缸保护起来。四周民众纷纷前来观看，一时热闹非凡。此时，龙王发出"苏苏"之声后便在人群中消失了。此时，众人将缸盖打开，发现缸中有一相貌不凡的男孩，人人怜爱。一大臣之子将其收养。因守护过他的那伽王消失时发出"苏苏"之声，故为他取名为苏苏那伽。长大成人后，因斋戒具足，人们均称其为贤者。

据《缅甸大史》载，是在国人与该女子亲密交往之后梨阇威王才将她据为己有的。

苏苏那伽大臣抵达王舍城的经过是：阿阇世王欲得知吠舍里城之吉凶，便命伐夏迦罗婆罗门去祈求释迦牟尼。释迦牟尼告阿难说："吠舍里城诸王修习不毁之法，只要他们团结一致不仅不会被毁，且会得到兴盛繁荣发展。"伐夏迦罗婆罗门遂将此言告国王。阿阇世王问婆罗门"应如何为之？"婆罗门说："国王陛下可佯装将我驱逐，我便逃至吠舍里城去，设法破坏他们之间的团结，待团结被破坏时我再派人来

奏，国王陛下届时可发兵直取吠舍里城。”国王按其言，将伐夏迦罗婆罗门逐出国境，命其前往吠舍里城。伐夏迦罗到吠舍里三年，设计破坏了他们之间的团结，上奏阿阇世王：“请发兵！”阿阇世王集大兵从不设防的城门攻入，摧毁了吠舍里城。在夺取吠舍里城时，苏苏那伽大臣已到王舍城。当民众推翻了那伽达萨王之后，就拥戴苏苏那伽大臣为王。

《缅甸大史》载，阿阇世王欲夺取吠舍里城，便去请求释迦牟尼。释迦牟尼说，梨阇威王们团结一致，不可得。尽管阿阇世王再三请求，都只得到同样的回答，只好不发兵。释迦牟尼涅槃灭度之后，阿阇世王才派伐夏伽罗婆罗门到吠舍里城去破坏梨阇威王们之间的团结，最后夺得该城。此说与经典不符。

苏苏那伽大臣称王之后，在吠舍里城即位，在位18年，佛历90年（公元前454年）时辞世，其子伽拉索伽继位为王。

（83）伽拉索伽王

伽拉索伽王在位10年，即佛历100年（公元前444年）之际，以耶舍长老为首的700比丘，在伽拉索伽王的支持下，于吠舍里城举行了第二次佛经结集。结集之后伽拉索伽王继续执政了18年，至佛历118年（公元前426年）方与世长辞。伽拉索伽王之子婆陀先那等十位兄弟相继执政了22年。

（84）婆陀先那王至般阇摩伽王等十王简况

十王的名号如下：婆陀先那王、拘朗陀湾那王、摩拘罗王、萨婆阇哈王、阇梨伽王、优波伽王、桑阇耶王、拘罗毗王、难提伐陀那王、般阇摩伽王。十王之中最小的般阇摩伽王在位的佛历140年（公

元前404年），贼首难陀杀死般阇摩伽王，以乌偈先那之名自立为王。

（85）以乌偈先那为名的贼首难陀

吠舍里城边有一个盗贼头目经常纠集无数同伙洗劫乡里。每次都将抢劫到的财物，强迫物主担送，然后放回。一次，抓到一身强力壮胆大之人替他们挑担。这个挑夫问盗贼们："你们是干哪一行的？"盗贼们答道："哼，奴才！我们一不种田二不放牛，是专门抢劫乡里财物，吃喝玩乐的。"那人听了这话挺满意，也当了贼。

一次，盗贼们进入一个村子抢劫，村民们奋力反抗，盗贼四散，头目被杀。盗贼们想起自己的头目无不痛哭念叨。后来也当了贼的那人说："伙计们！难道只有你们的头儿能干那大大小小的案子吗？我也能像你们头儿那样干。"众盗贼听了十分高兴，便推他当了贼首。当上贼首的那人身强力壮、精明能干，便以贼首难陀之名闻名。他的八位兄弟和众多亲属也入了伙。

一次，盗贼们一起商议，认为抢劫城边村头的算不上好汉，只有攻打都市城镇的才是英雄，"这主意挺好，咱们一起干吧！"遂组织了大量人马将般阇摩伽王杀死，贼首难陀为王，改号为乌偈先那王。此事说明，作为一大国君主绝不可松懈怠慢，应不时派出细作和使节，了解国家所有大小事务。正如《大隧道本生》[注] 所谈，素拉尼梵授王曾屡次纠合南赡部洲外的101位君王，妄图加害毗提哈梨王，但由于摩诃萨陀的精明、勤奋和巧妙安排，他们未能得逞。贼首乌偈先那篡位后不久死去，他的八个兄弟依次接替为王。

---

[1] 《大隧道本生》 Maha Umaṅga Jātaka，亦称 Umaṅge Jātaka，《本生经》大颂卷第542号故事。

（86）乌偈先那等九兄弟

乌偈先那等九兄弟先后为王，历时22年。九位君王的名字是：乌偈先那难陀、般堵伽难陀、般堵偈提难陀、布达巴拉难陀、罗塔巴拉难陀、乔毗娑尼伽难陀、萨弥提伽难陀、伽伐达伽难陀、陀那难陀。

（87）陀那难陀王

该九王中排行最小的陀那难陀王，心胸狭窄度量极小，一味积蓄钱财。攒到八亿时，深怕别人偷走，便将恒河截流，将钱财埋入河底，并浇注铜水和铅水，以防渗水。一切妥当之后再让恒河水流。陀那难陀王还将产于国内的兽皮、生漆、宝石、蜂蜜等换成钱财，然后按原先做法，几次将钱财埋入恒河之下。故人们称他为陀那难陀[注]。后来，阇那伽婆罗门派人将陀那难陀杀死，立莫梨耶王的后裔姜陀拘达王子[注]为王，管理整个南赡部洲。

莫梨耶[注]城的情况是：佛陀在世时，因遭毗陀堵巴王子之难，部分释迦族君王进入大雪山，在富饶之地建立城市。因该城有孔雀颈般翘起的屋顶，或因可听到孔雀婉转啼鸣之声，故将该城起名为"莫梨耶"。该城的释迦族后裔也成为在整个南赡部洲享有盛誉的莫梨耶君王。

---

[1] 陀那难陀 Dhanananda，陀那即钱财，难陀是喜爱，意即喜爱钱财者。

[2] 姜陀拘达 Candagutta，即印度摩偈陀国孔雀王朝创始人旃陀罗笈多。原意是在名为姜陀的牡牛照顾下长大的人。参见（88）节所述。

[3] 莫梨耶亦译作毛里亚，意即：孔雀。

（88） 阇那伽婆罗门和姜陀拘达王

阇那伽婆罗门是呾叉始罗城一位婆罗门之子，能将三吠陀经倒背如流，精通符箓，熟悉幻术，善用谋略，神机妙算。人们都知道他在父亲辞世以后如何孝敬供养母亲和具有头顶白伞的福分。一日，阇那伽婆罗门发现母亲落泪，遂上前问道："您为什么哭啊？"其母女婆罗门答道："我的爱子，都说你要当国王了，人一旦成了国王，就不会再爱他的母亲，把母亲忘了。亲爱的儿子一旦成了国王也不会爱我养我了，我就成为一个孤苦伶仃无依无靠的人了。想到这些我就不禁伤心落泪了。"阇那伽婆罗门问母亲："儿子能当国王的福分在哪里？"母亲说："就在儿子你的犬齿上。"阇那伽婆罗门说："孝顺供养母亲比当国王更高尚。"就弄断了自己的犬齿，继续供养母亲。如此知恩，宁愿不当国王也要供养母亲的人，在众生之中深受爱戴。这样知道父母恩情的子女是很难得的。阇那伽婆罗门不只少了几颗牙，而且相貌丑陋，双臂佝偻，两腿内弯。

有一天，阇那伽婆罗门来到称为布波补罗的华氏城，该城中的陀那难陀王决定放弃埋藏财物的恶习，将财物用来布施，以消除气量狭小的污迹。于是就在王宫前搭起彩棚布施，为众大婆罗门准备了价值10亿的物品；为众小婆罗门准备了价值10万的物品。

据《缅甸大史》载，为大婆罗门预备了10万财物，为小婆罗门预备了1000财物。此说与《大史注疏》中记载不尽一致。

阇那伽婆罗门也走进布施彩棚。在大婆罗门的席上落座。此时，陀那难陀王在众多侍臣簇拥之下走进彩棚，看见坐在大婆罗门席上的阇那伽婆罗门，顿感不快，说："把那个婆罗门给我赶出去！"安排布施的人上前奏道，不宜赶人走。国王十分嫌恶，仍下令："给我轰出去！"侍臣无奈走近阇那伽婆罗门说："我们奉王命而来。"但又不敢直

言："不许你在此彩棚内停留。"只是说："既然施主不诚心，不愿意，倘若仍贪婪布施之物留下来，就会使人感到厌恶。"侍臣们仅就贪婪布施之物讲了几句责备的话。

阇那伽婆罗门听到侍臣们的话，觉得不好与国王针锋相对，又羞又恼愤然离去。他撕碎绶带，将水壶摔在门柱旁，咒骂道："陀那难陀王在此大地上将不得善果。"国王听到此言，下令："把他给我抓住！"此时，阇那伽婆罗门变作一裸形外道，赤身裸体藏入宫中。与陀那难陀王的波巴达王子混熟，将王子诱入自己掌握之中，设法逃出宫外。王宫里有一条通向宫外的装有机关的暗道。阇那伽婆罗门让王子向王后要来了钥匙，打开暗道门，同王子一起逃走，来到毗阇陀毗树林里。阇那伽婆罗门想利用自己巧妙的智慧和能力，积累钱财，使自己值一元的财物变成值八元的财物。当积累到八亿财物时，将其埋藏起来。他想，除了波巴达王子外，还应物色一位可当国王有福分之人。

《缅甸大史》上记载的是，阇那伽婆罗门使自己价值一元的财物，变成价值1000元的财物。此说与《大史注疏》所载不尽一致。

阇那伽婆罗门之所以有此计谋，是因为他与陀那难陀王已结下了不解之仇，为了十拿九稳地将国王毁掉，就要积累大批钱财，并四处寻觅合适的王储。可见，作为一位大国君主遇到要发怒的事，应该比所有的人更加克制，思前想后。常言道：即令众人不可宽容的事，国王也要宽容。

释迦牟尼在世时，当波斯匿拘萨罗国王侍奉释迦牟尼之际，他看见一裸形外道从身旁走过，便起身向他行礼。此举并非表示他真对裸形外道崇拜，仅仅是表示他对裸形外道的同情。因裸形外道在他国中居住从未受人行礼膜拜心情不好，他才这样做的。作为一国君主对居于国内的所有民众皆应视其为亲生子女，这样才能受到民众们的拥戴，国王也才能安享君王之福禄。正当阇那伽婆罗门要寻觅一位除波巴达王子之外的适宜于当国王的人物时，终于找到了姜陀拘达王子。

一次，莫梨耶城遭到敌人洗劫，国家衰亡。王后为保护腹中身孕，便与其兄弟化装成平民从城中逃出，住在华氏城。不久，日满月

足，生下一子。在众神庇护之下，将婴儿藏在缸中放在牛棚门后。托众神之威力一头名叫姜陀的牡牛，精心照看这一婴儿，使其安然无恙。牛倌见到婴儿也爱护备至，如对亲生儿子一般抚养。因是在姜陀牡牛照看下成长起来的，故名为"姜陀拘达"。

姜陀拘达到了牧童年纪，牛倌的一位猎人朋友见到姜陀拘达，非常喜欢，就向牛倌要了去。一次，姜陀拘达王子与牧童们玩当国王的游戏，他扮国王，其他小伙伴们分别扮作王储、法官、文武大臣、侍从，然后下令把扮作盗贼的抓来审问。法官上奏姜陀拘达，该盗贼罪该剁去手脚。姜陀拘达遂下令将盗贼的手脚砍掉。行刑者没有刀斧就用羊角作柄的木头斧子去砍，扮贼的小伙伴的手脚果然断了。姜陀拘达又令其复原，手脚果然又复原了。阇那伽婆罗门见到这一切惊异不已，就给了猎户1000元，将姜陀拘达要来，让他学习吠陀经典。阇那伽婆罗门将姜陀拘达要回以后，便做了一副价值10万元的金饰，用三色丝绳串起来，戴在姜陀拘达的颈上。

《缅甸大史》记载说，该金饰价值1000元。这与《大史注疏》上所载价值10万元不一致。

阇那伽婆罗门把波巴达也同样地打扮起来。两位王子在阇那伽婆罗门抚养下长大，他们分别将各自所做的梦告诉阇那伽婆罗门。阇那伽婆罗门听后知道波巴达王子成不了君王，而姜陀拘达王子未来将成为南赡部洲的最后一位君王。但是他并没有向二位王子透露。

一次，在宴请众婆罗门处吃过奶粥乳糜之后，在林中草地上睡觉。阇那伽婆罗门醒来，他先把波巴达王子叫醒，交给他一把短剑，叫他取下酣睡中姜陀拘达颈上的项链，但是不许用手去解，也不得将项链弄断。波巴达王子走过去观察一番，感到束手无策，又不许用手去解又不许弄断项链真没有办法，便回到原地。又有一次同样的机会，阇那伽婆罗门向姜陀拘达王子提出同样的要求。姜陀拘达王子想了想，不能用手去解，又不能弄断项链，是取不下项链的。于是便用短剑把波巴达王子的头砍下，取回了项链。阇那伽婆罗门见到这一切默然不语。姜陀拘达王子成人后学习了吠陀和诸般技艺，成为一位精通技艺、学识渊博、文武全才的人。此时，阇那伽婆罗门便将自己埋

藏起来的钱财取出来作经费，招募大批勇武之士，将大批勇士交给姜陀拘达王子。姜陀拘达王子向陀那难陀王开战。此时，国中与边疆的民众纷纷起来迎战，把他们团团围住，姜陀拘达王子的军队终于败下阵来。

失败后，姜陀拘达便派人到各地听消息。听消息的人来到一个小村，村里有个卖炸糕的妇人，拿了一块炸糕给孩子吃。孩子把炸糕中间软的部分吃了，把边上部分扔掉，又向母亲要。母亲说："孩子，你吃炸糕，真像姜陀拘达王子举事啊！"孩子问："母亲，我怎么吃炸糕呢？姜陀拘达王子又是怎么举事的呢？"母亲说："你吃炸糕不从边上吃，先掏中心吃；而姜陀拘达王子想当国王举事，不攻边城村寨，却直夺京城，当不上国王就失败了。所以我说你吃炸糕跟姜陀拘达王子举事是一样的。"

听消息的人将卖炸糕妇人的话如实向姜陀拘达王子报告。姜陀拘达王子就按听来的办法，召集众将士，夺取一个个边城村寨作为基地，然后攻取华氏城，杀死陀那难陀王，得了全国。至此，阇那伽婆罗门先前撕碎绶带，摔坏水壶，咒骂陀那难陀王在此大地之上将不得好报的极其难以实现的打算终于实现了。

在为姜陀拘达王子灌顶加冕前，阇那伽婆罗门先立一渔夫为王。目的是从渔夫口中探出陀那难陀王的藏宝之所。渔夫把所知道的全说了，在得到财物以后杀掉渔夫立姜陀拘达王子为王。从陀那难陀王这件事可见，作为一位君主必须坚持四品，说话和气可使所有的人心情舒畅，就可得到良好的报答；在夺取国家这样的大事时，听取了卖炸糕妇人教育孩子的话也会成功；为了取得大军所需钱财，探听埋藏之地，可将一位渔夫辅佐为王。

阇那伽婆罗门为了姜陀拘达王误食有毒食品也不致中毒受害，就安排国王单独食用掺有毒药的食物，王后等不得食用。姜陀拘达王的王后是随国王之母一同从莫梨耶城来华氏城舅父的长女。一次，国王正在食用阇那伽婆罗门为国王安排的掺有毒药的食物，怀有身孕的王后也吃了一口。阇那伽婆罗门见状认为叫她吐出也已太晚，当即砍下了王后的头，剖开其腹连同胎衣将胎儿取出，又割开母羊之腹迅速放

入。此后，七日换一母羊，在羊腹内直到足月之时才取出交奶母喂养。因为直到命名之日，王子身上仍有羊毛扎后留下的眼儿，遂命名为宾睹娑罗[注]。

《缅甸大史》记载的是，一连数次放入剖开的母羊腹中，共放了49天，月满日足后才取出。上述说法与《大史注疏》的记载不符。《缅甸大史》又说因放入母羊腹中粘上羊血之故，身上留下了孔眼儿，也与该注疏所述不一致。

---

[1] 宾睹娑罗，印度古代史也有译作宾头沙罗者。

（89） 宾睹娑罗王

宾睹娑罗王子成年，老王姜陀拘达在位24年后辞世。老王死后，提婆格波魔鬼借老王之尸还魂，使老王复活，依然执政为王。但老王饮食等一切表现均极为反常。于是祭司婆罗门进行了调查，终于了解到是妖魔借尸还魂之故。告宾睹娑罗王子，老王辞世妖魔乘机借尸还魂伪装国王捣乱。王子得知真情后便设计铲除妖魔。王子一面佯装与妖魔亲密无间，侍候左右；一面密嘱两个侍从佯装相互夺刀，众人劝阻无效。妖魔听到争斗之声，命王子前去解劝。宾睹娑罗往返数次，仍告妖魔劝解无效。此时妖魔命二侍从来至面前。宾睹娑罗说："二侍从手中均有武器，不宜走近御前。"妖魔说："允其前来，方可释其争端。"二侍从听命走近妖魔身旁。王子上前佯装献刀，说时迟那时快，刀起人倒，妖魔被砍成两截身亡。事后王子将父王的尸体隆重火化。姜陀拘达王在位24年，佛历146年（公元前398年）驾崩，其子宾睹娑罗加冕为王。

宾睹娑罗王之王后乃莫梨耶王族后裔，被册封为苏达摩王后。苏达摩王后怀有身孕之时，希望自己能一足蹬月，一足踩日，食太空之星辰和云彩，餐地上的蚯蚓和树木。此种欲望无法满足也不敢告诉任

何人，于是面容憔悴、身体消瘦。宾睹娑罗王见王后如此反常，询问缘故。王后回答说是欲望所致。国王问："有何欲望可告我。"王后说："大王，妾的欲望难以实现，所以不敢对大王说。"国王说："朕乃享有一切荣华富贵的国君，没有办不到的事，尽管奏来。"于是王后如实奏明。国王听罢深感为难，但没说办不到，只用好言相慰："不要着急，定能满足你的欲望。"国王召集御前会议，将王后的想法告诉众大臣。

众大臣问该如何办？国王说，可制作日月形状的食物给王后吃，将浅锅大小的煎饼放在洁净的地上。告她：这是日，那是月，请王后用脚踩在其上；再给王后圆饼，告她这就是星辰请她吃，再给她云状食物吃；再扫净宫内庭院撒细沙，其上铺席，把从席孔间钻出的蚯蚓状食品放在金杯之中，请王后进食，再叫她吃树木状食物。诸事均按国王所说办理，王后的欲望遂得到满足。

一天，国王请教婆罗门，问王后有如此欲望将会有何结果？王后的老师阇罗那纪伐解道："尊贵的国王，王后将为陛下生一位一切具足的王子。"国王听罢喜出望外。国王本来就是按照这位国师的指点来安排满足王后的欲望的。阇罗那纪伐是一位学识渊博具备成为罗汉一切条件的人物。他在迦叶佛时代还只是一个不懂事的青年，后来找到一位讲授阿毗陀摩论藏的罗汉，并向讲诵十二处法[注]的罗汉修习法境，然后灭度进入仙国，享受仙福，直至释迦牟尼涅槃之时。释迦牟尼涅槃后他转世成为婆罗门的后裔，成年后又当了裸形外道，最后成了宾睹娑罗王后的老师。所以，他能告诉国王该怎样满足王后的欲望，而且知道此种欲望将要产生的结果。阇罗那纪伐认为有必要将此事向王后讲清楚，于是便来找王后。王后请他在上首落座，然后问道："尊敬的老师，有何赐教？"阇罗那纪伐说："此事在众多文武大臣面前仅向国王简要地讲了一下，现前来详告王后，请王后细听。未来的王子将是一位君王。足蹬日月，预示王子即位之后日月般南岛一切执伞君王将臣服在其脚下；吃食众星辰，预示王子将杀死同胞兄弟；吃食云彩，预示王子将废除形形色色的外道邪说，皈依佛法；吃食蚯蚓，预示他的权势将深及大地之下一由旬；吃食树木，预示他的权势将高及苍穹之上一由旬。请王后记牢，这些就是王后您的欲望将产生的结

果。”王后听罢十分高兴，说道：“倘若一切均按恩师所言，定赐恩师乘坐黄金轿舆，并将恩师名讳题于金片之上敬拜。”

《缅甸大史》上只一般谈及王后的欲望得到满足，至于如何得到满足并无详细记述。又说，阇罗那纪伐在国王询问之下，把欲望将产生的结果详细解释一番。这与后来阿育王即位之后，向母后询问的情节先后是矛盾的。应看到王后的老师是一位博学多才的有识之士，对应保密的事绝不会在大庭广众之中渲染的，只会略谈几句。而对王后，则会毫无保留地详加叙述的。此乃情理中事。

---

[1] 佛教名词，旧译十二入，指眼、耳、鼻、舌、身、意等六根与色、声、香、味、触、法等六境的十二法。

（90） 阿育王

王后怀孕十月，生下阿育王子。一日，国王宾睹娑罗让王子在自己怀中玩耍，此时王子忽然撒尿，宾睹娑罗国王立即用法螺接尿，把尿洒在王子头顶。王后见状非常不悦，从国王手中接过王子。王后将此事告诉阇罗那纪伐老师。阇罗那纪伐安慰王后说，您的王子将是统治南岛的一位独一无二的尊贵君王。王后听罢再次向老师叩拜，表示感谢。阇罗那纪伐接受过王后叩拜之后，便前往离华氏城100由旬的一个小镇去住。

后来，阿育王消灭了敌人，振了国威。一日，阿育王问母后：“孩儿今日的作为，过去是否有人预言过？”母后说：“阇罗那纪伐恩师预言过。”王子问：“此人现在何处？”母后答道：“住在离城一百由旬的地方。”阿育王说：“我要拜见恩师，速用黄金轿舆去请。”在返回的途中，阇罗那纪伐见到阿夏拘达长老的寺院，便走下黄金轿舆，步入寺内。在寺中阇罗那纪伐看见众多的狮子、老虎、牦牛、野牛、猪、鹿等动物，在长老慈悲威德的感召下，不分彼此亲密无间和睦相处。问

道："这些叫什么？"长老念及外道前世行善，意欲使其获得道果，遂答道："他们叫'处'。"又问："他们都到哪里去呢？"又答道："处"。阇罗那纪伐外道听到长老讲处之法，遂对佛法产生虔敬之意，就在阿夏拘达长老处出家，增进毗婆舍那[注]，后成了罗汉。

上述内容因涉及阇罗那纪伐外道，故在此略加交待。阿育王即位，母后谈及，遂派人接他入宫。

宾睹娑罗王有101位王子，除同母所生的弟弟帝须之外，其他99位同父异母的兄弟均被阿育王杀害。阿育王用整整四年时间，处理国内事务。四年之后即佛历218年（公元前326年）才加冕成为南岛的至高国君。他封胞弟帝须为王储。毗堤娑黛维王后将摩哂陀王子和僧伽密达公主两人交给国王后，自己仍回毗堤娑城居住。

阿育王即位后名声显赫，威震到大地之下一由旬，苍穹之上一由旬。神仙们每日从阿那伐陀湖[注]挑来8担16桶水献给国王。国王将其中的8桶布施给僧伽罗汉，2桶布施给精通三藏经的6万比丘，2桶赐给阿珊蒂梅达王后，余下4桶国王自己使用。

《缅甸大史》的记载是，2桶赐给16000宫妃们使用，2桶国王自己使用。此说与《波罗市迦经释》等不一致。

神仙每日还从大雪山送来细软芳香的名为"那伽拉达"的刷牙用木棍。国王、王后、16000宫妃、6万罗汉比丘等皆用此刷牙。

神仙每日还来献可药用的余甘子果、无花果以及金子般香郁熟透的芒果。少量食用余甘子果和无花果可通便，消除百病。人人都可根据自己需要选食。

阇丹湖畔有一棵如意树（也有人称在神宫），神仙们还会敬献五彩缤纷的筒裙、金色的擦手巾以及神仙们饮用的果汁。

神仙们每日还敬献洗头用的香料、擦身用檀香膏、有素馨花斑的柔软披肩。众龙王也敬献适宜于高贵人物的眼药。乡民们每日送来

9000车阇丹湖畔的达雷米。

据《经集释》等记载，四把等于一伽东；四伽东等于一宫萨；四宫萨等于一缅升[注]；四缅升等于一多那；四多那等于一箩[注]；四箩等于一卡梨；二十卡梨等于一瓦哈；一瓦哈就是一车。但据《精义释注疏》记载，献给阿育王的粮食每两车粮食才合一瓦哈。

《缅甸大史》载，四缅升等于一萨由；四萨由等于一塞；四塞等于一箩。四十箩等于一瓦哈。9000瓦哈应是36万箩[注]。上述均为古老的计量词，若用现今计量单位箩来计算，9000车应为72万箩。

这许多稻谷的皮壳都被老鼠吃净，使米完好无损，没有碎米和糠。国王每日用这些稻米斋僧，除国王本人外，王后、宫妃、大臣等均食用此达雷米。大大小小的蜜蜂都来到附近作巢；林中的熊类也到铁匠作坊拿起锤子打铁；妙声鸟在王宫周围婉转啼鸣，声音优美。阿育王即位第三年时取缔了外道；第四年时被取缔的外道纷纷虔敬佛法。阿育王之父宾睹娑罗王，无论对婆罗门，还是对婆罗门出身的外道等6万余人，均不时供斋。阿育王也像父王一样，在宫中向他们供斋。

一日，阿育王站立在有狮子雕像的纳凉宫门口，见吃过斋饭的裸形外道们非常缺乏教养，乱说乱动极不严肃。于是国王想，此等受斋人不是高贵的受斋者，只有挑选出高贵的受斋者，对他们布施才有益处。便召集大臣们前来，说："把那些不愧为贤士的婆罗门和比丘请到宫中来，朕要向他们布施。"大臣们领命，把外道们请来，奏道："大王，他们就是我们的罗汉。"国王下令在宫中准备好高贵卑贱等种种座位，说："叫他们来吧！"招呼所有的外道们说："选自己适合的座位坐吧！"有的坐在藤榻上，有的坐在木板上。国王见此情景知道这些人并无多少戒律修养，于是，便吩咐为他们准备一般食物斋饭后，请他们回去。后来均按此法斋僧。过了许久，一日，来了一位名叫尼乔陀的沙弥，此人心地善良，举止文雅，相貌端庄。使人一见，虔敬之心即油然而生。

---

[1] 毗婆舍那 Vipssanā，佛教名词。梵文音译，意译为“观”，泛指一切思维观察活动。

[2] 阿那伐陀 Anavadat，天国一神湖名。

[3] 缅升，也有音译为卑者，约合0.256升。

[4] 箩，也有意译为缅斗或音译为町者，约合40.91升。

[5] 原文有误，写成36000箩。

（91） 尼乔陀沙弥

宾睹娑罗王有101位王子，其中有两位是莫梨耶的后裔达摩王后所生，即阿育和帝须。大王立兄阿育为王储，赐优阇尼城为其食邑。一次，大王令前赴食邑。阿育王子在旅途中来到离华氏城50由旬的毗堤娑城，该城乃逃荒出来的释迦族的集居地。王子娶了该城毗堤娑富绅之女为妻，后同赴优阇尼城。阿育王得了摩哂陀王子和僧伽密达公主。与王子公主等共享王族之福。后来阿育王得知父王病重的消息，便独自一人离开优阇尼城回华氏城侍奉父亲，将毗堤娑王后及王子、公主留在毗堤娑城。父王宾睹娑罗王在位28载，佛历214年（公元前330年）故去。老王死后，阿育持武力登位为王。其兄苏摩那[注]得噩耗，立即联合98位兄弟，浩浩荡荡向华氏城进军。阿育王出阵迎战，打败来军，最后擒获苏摩那亲王，处以死刑。

《新史》对此分析道，阿育王子并未被立为王储。倘若是王储，不应住到离王都100由旬远的优阇尼城去。否定了《缅甸大史》关于阿育王子被立为王储之说。但是《精义释注疏》与《缅甸大史》两书的记载是一致的，因此《缅甸大史》所述是可取的。如果因为《波罗市迦经释》的记载，即阿育王子从优阇尼城来到华氏城的当日，就捕杀了其兄苏摩那王子，从而否定《缅甸大史》所记，看来是不对的。《新史》论据不足。

苏摩那王子的妃子苏摩那黛维，得悉夫君被杀，因已怀孕在身，便化装为平民搬到不远的一个小村子——乞丐村去等待分娩。据《精义释》载，乞丐村村长家附近的榕树神喊道："苏摩那黛维，到这边来！"苏摩那黛维听见招呼声便走到榕树跟前。榕树神变出一座宫阙说："你就在这儿住吧！"因为是神的造化，所以任何人也看不见这座宫阙。

苏摩那黛维到达的当日便产下一子，因得到榕树神的佑护，给孩子起名为"尼乔陀"。乞丐村村长自见到苏摩那黛维之日起，就把她看成自己的亲生女儿一般，供她吃食。苏摩那黛维在此住了整整七年。尼乔陀七岁时，摩诃伐鲁那比丘发现他未来将成为罗汉的征兆。想孩子七岁该剃度了，就请其母苏摩那黛维答应为孩子剃度。尼乔陀随即修行五禅，削发为僧。一日，破晓之时，尼乔陀沙弥净身之后，侍奉师父尽了沙弥之道，取了袈裟和僧钵，打算去母亲住处。到母亲住处要进城南门，穿越市中心，再出东城门，才能到达。

当尼乔陀沙弥往前走时，阿育王正面向东在雕有狮子像的纳凉宫门附近徘徊散步。阿育王心情平静愉悦，眼睛望着四肘尺的地方，正好看见走到宫前的尼乔陀沙弥。王心想所有的人们都像惊弓之鸟慌慌张张走动着，而现在走到宫前的这孩子却神情自若，无论正面或侧面看都长得颇为端庄稳重，举手投足的样子也很得体。心想：这孩子必定有高贵的修养。国王从见到小沙弥的那一刹那起，就产生了尊重敬爱之心。这并非没有原因，前世做善事时，尼乔陀沙弥曾是阿育王的兄长，一个蜂蜜商人。

因此，佛陀说，不论是前世曾相伴，或是今生共作功德，都能产生钟爱之心，就像水里生长着的白睡莲、蓝睡莲和其他莲花一样。

从前，波罗奈城曾有三兄弟合伙经营蜂蜜生意，小弟卖蜜，两位兄长到乡间收购蜂蜜。当时一辟支迦佛患病，另一辟支迦佛拟到城内化缘蜂蜜。在河边码头遇一女陶工，女陶工问明情况，指路说："这儿就有卖蜂蜜的商人，师父您就往那儿去吧！"卖蜜的弟弟看见辟支迦佛走来非常高兴，问："您有何赐教？"当得知辟支迦佛需要蜂蜜时，便布施给他满满一僧钵蜂蜜。卖蜜的弟弟见蜂蜜溢出钵外，滴到地上，

虔诚地祝祷道："愿因行此善业，能成为南岛之主，威震苍穹之上一由旬，大地之下一由旬。"辟支迦佛也说："祝你如愿以偿！"随后便直奔乾陀摩陀那山而去，为另一辟支迦佛治病。

弟弟布施完蜂蜜在家，见两兄长从乡间回来，便告："兄长！愿两位心情都能非常愉快。为了两位兄长和我，我布施给辟支迦佛满满一僧钵蜂蜜。"大哥听罢大发雷霆，说道："乞丐也会穿上袈裟的，受你施舍蜂蜜的很可能就是个乞丐。"二哥也发火儿道："把你那辟支迦佛扔到大洋彼岸去吧！"后来，当两位兄长听到弟弟讲到关于布施蜂蜜将获得善果的话语后才非常高兴。为辟支迦佛指路的女陶工得悉辟支迦佛许诺满足施舍蜂蜜人的祝祷愿望后，也祈求自己将来能成为布施蜂蜜人的王后。后来，卖蜜的弟弟果然成了阿育王；女陶工也成了阿育王非常漂亮的王后——阿珊蒂梅达；二哥成为锡兰岛上的一位大德大威的天爱帝须王。大哥因咒骂过乞丐这样的词语，所以后来便成为乞丐村的尼乔陀沙弥。因他前世当蜂蜜商人时，是如今阿育王的大哥，共同生活过。因此，现在阿育王见到尼乔陀沙弥时，有着特殊亲近的感情。

国王因与沙弥之间有着这种感情，便派大臣前去请来。大臣领命而去。国王嫌派去的大臣迟迟不回，遂又派别的大臣前去。一连派出若干次，每次二三人。国王虽接二连三地派人前去，然而尼乔陀沙弥却不慌不忙慢慢前来。来到王宫后国王请他在合适的地方落座。沙弥环顾四周，见并无其他比丘，便走近白伞覆阴下的宝座，把钵递给国王。国王见沙弥走近宝座，心想，此沙弥必将成为朕宫殿之主。把钵递给国王后，沙弥自己走上宝座。国王向沙弥献上特制的斋饭。沙弥用过斋饭，国王问道："你通晓佛陀对弟子们的教诲吗？"沙弥答道："只知道若干。"国王又说："把你通晓的佛法向朕弘诵一番吧！"沙弥答应了，便讲述了与国王相适应的《法句经》[注]中的《不忘品》[注]。

国王说："朕听此教诲，知道永生永世不可忘却修习佛法，请将经讲完。"有人说，沙弥将整篇《不忘品》都讲完了，故此有"阿婆西"[注]

之说。有的则说，国王听罢偈颂即说："朕全懂了，不必讲了。"因此沙弥就没有按本来打算去讲，仅仅讲了两句。也有认为此说不当者。

沙弥诵完佛法，国王说道："朕将向你尽施八份斋饭之责。"沙弥说："我将把这八份斋饭布施给乌波阇耶[注]。"国王问道："乌波阇耶是何等人？"沙弥答道："乌波阇耶乃教导人们懂得言行是非曲直的贤哲。"国王接着说："朕将再为你布施八份斋饭。""我将再把这八份斋饭布施给师长。"国王又问："师长是何等人？""师长乃教导人们习诵佛法、知悉进退的长者。"国王说："朕将再向你布施八份斋饭。"沙弥又说："我将再把这八份斋饭布施给僧伽罗汉们。"国王问："僧伽罗汉又是何等人也？""大王，僧伽罗汉是接受我的师长、乌波阇耶和我这样的人剃度入寺受具足戒的僧众。"大王听罢无限欣喜，说："除了已布施的各份斋饭，朕再向你布施八份斋饭。"沙弥告辞而归。天亮时分，国王在王宫斋宴32尊罗汉。同时宣布，明日，除今日进斋的32尊罗汉外，另外32尊罗汉可与沙弥一道前来受斋。依此法，每日斋僧数目成倍增加。最后，王宫每日斋宴6万僧众。从此取消了往日斋宴6万婆罗门外道的传统。国王的斋僧活动，乃对尼乔陀沙弥表示的敬意。

尼乔陀沙弥促使众生民众与大王皈依三宝，遵守五戒，虔奉佛法。一日，阿育王令人带上金脚镯套索将曾经膜拜过拘楼孙等四佛的有整整一住时寿命的伽拉那伽[注]龙王请了来。请他登上贵人的白伞宝座，然后献上生长在陆地山冈海洋河川的各色鲜花，指派16000名用百宝妆饰的宫娥姬妃侍候，让他以具有无穷智慧、能转动"圣贤真谛"法轮的光辉的佛陀形象在众人眼前显现。所谓请伽拉那伽龙王之说，是伽拉那伽龙王见到"金脚镯"掉下恒河，以为是自己脚上的脚镯，便顺从地随着来到阿育王处。

阿育王威力范围仅及地下一由旬，伽拉那伽龙王的宫殿在地下一由旬之外，为何要服从阿育王的管束呢？因为龙王的宫殿紧挨着阿育王的疆域，不得不听命于他。比如，居住在两国边界之间的居民，往往要听命于两国的国王一样。上述说法出自《精义释注疏》。《缅甸大史》则说：金脚镯被扔进大海。伽拉那伽龙王活了一个大劫，他住

在大地下一由旬内，属阿育王的势力范围之内，所以不敢不听从阿育王的召唤。此说与《精义释注疏》、《大史注疏》所述不符。

伽拉那伽龙王化身为佛陀的形象，具有三十二大相和八十种好[注]，仪表堂堂，好像阳光普照之下盛开的白色、蓝色莲花的水面，宛如星辰光芒闪烁的天际，焕发着五彩的异光，洁净的头顶犹如金色的山顶，放射出直径四肘尺的光轮和祥瑞的霞光，具有奇异的神通，闪烁着耀眼的光彩。佛陀的形象光芒四射，使梵天、神、人、龙、鬼等生灵一睹为快。阿育王见之欣喜万分，七日不进餐食，顿起肃敬之心，目不旁视，专心一意，穆然站立，注目崇拜。

据《缅甸大史》载，阿育王所见乃拘楼孙、拘那含、迦叶和乔答摩等四佛形象。典籍上则记载说仅显示了乔答摩佛祖的形象，并没有其他三佛的形象。

---

[1] 苏摩那 Sumana，有说为"修斯摩"者。

[2] 《法句经》 Dhammapada。

[3] 《不忘品》 Appamādavag。

[4] 阿婆西Abhāsi，意为："弘诵"、"讲述"。

[5] 乌波阇耶，Upajjhāya的音译，也译乌社。意译为"和尚"、"导师"或"先师"。

[6] 伽拉那伽Kālanagā，传说中当佛出世时才会全醒的好睡的龙。现今以此名喻嗜睡者。

[7] 佛教谓佛陀生来不同凡俗，具神异容貌，有三十二个显著特征，八十种细微特征，合称"相好"。详可查有关辞书。

（92） 目犍连子帝须[注]长老

参加第二次佛经结集之众罗汉长老预见到未来佛教将遇到厄运。他们知道："在此以后的118年[注]华氏城将有阿育王灌顶加冕主宰南岛。该阿育王将虔敬佛教，大事布施行善。外道们希望得到种种布施，纷纷削发为僧进入佛门，宣扬各自主张。因而给佛教带来无穷灾难。"大家又思忖："当出现这些灾难之时吾等能否在世？"当所有罗汉们知道他们都不能面对这种情况时，想："谁能消除这场灾祸呢？"遍寻人、神各界都没有找到。发现获得禅定的帝须大梵志将在梵界命终，上升到大梵天。于是就决定尽力争取帝须大梵志投生人世。将来大梵志投胎到目犍梨女婆罗门腹中。该人出世后，若以吠陀对其诱导，将进入佛门为僧。为僧后，精修佛陀全部教诲，通晓无碍辩道等，将镇服外道，主断纷争，弘扬佛教。想到此处，众罗汉长老就来到梵界，对帝须大梵志说：

"此后的第118年时[注]，佛教将遇到厄运。吾等遍寻人、神各界都没有找到能够扶助佛教大业的人，在梵界打听，才找到大梵志你。大梵志你是个善人。吾等求你投生人世扶助佛祖的佛教大业。你就答应了吧！"听众罗汉长老如此说，大梵志遂以非常愉悦的心情保证道："我一定能消除佛教大业的灾祸，扶助弘扬佛教大业。"众罗汉长老在梵界一切安排妥当后返回人间。此时，私伽婆长老和姜陀伐纪长老虽然还是小罗汉，却早已精通三藏，获得无碍辩道。

此二位长老未能参加第二次佛经结集的争论。大罗汉长老们对他们说："你们两位没有参加我们的争论，因此要对你们处罚。帝须梵志将投胎目犍梨女婆罗门腹中。将来你二人一人度其为僧，一人传授他佛门经典。"众罗汉长老按照各自的寿命，先后圆寂归天。帝须大梵志也在梵界命终，投胎到目犍梨女婆罗门腹中。私伽婆长老自帝须投胎之日起，便每日到女婆罗门家来化斋，历时七年。然而，一无所获，

就是一瓢粥、一勺汤也没有得到。过了七年某一天，才得到："无施物请谅解！"一句话。

那天，婆罗门正从外面办事回来，路上遇到长老，问道："师父，您是否曾驾临寒舍？"答道："婆罗门，我是去过贵府。"又问："您得到布施了吗？"答："得到了。"婆罗门到家后问家人："向长老布施了什么东西吗？""什么也没有。"第二天清晨，婆罗门待在门口，心想我要责备长老说谎。过了不久，长老来到门前。婆罗门问长老："昨天，长老明明没从寒舍得到任何施物，却说得到了。罗汉怎么能说谎呢？""婆罗门，我在贵府化斋七年，连无施物请谅解的话也没有得到。昨天，终于得到了无施物请谅解这样一句话。从某种意义上说，是得到了。所以我这样说。"婆罗门想：这位长老连某种意义上讲得到了都会加以赞扬，如果得到某种食物就更会赞扬了。不禁肃然起敬。为了自己的利益，就从已做好的饭中取了一勺加上一些菜布施给长老。并说："愿一切罗汉都能得到这斋饭。"婆罗门从这天清晨看到长老如此庄重安详，非常敬重，请长老今后每日来家用斋。长老答应了。每日来婆罗门家用斋，并讲一些佛法。从梵界投生来的少年无忧无虑，逐日成长，满16岁时，已通晓三吠陀。

从梵界投生来的纯洁青年，他的床榻从不许任何人坐卧，每次到老师家去，也要用白布带把自己的坐榻拉了去。长老思忖："现在青年已到削发为僧之时，我虽与他家往来已有相当时日，却从未与他交谈过，今日我要找个机会和他谈谈。"于是便祝祷到达婆罗门家里，除了青年的床榻外，没有任何坐的地方。婆罗门家人见到长老来，见家中没有其他坐处就请长老在青年床榻上坐。

长老坐下后，这时青年从老师家返回，见长老坐在自己床榻之上十分生气。责问："是谁让长老坐了我的地方？"长老用过斋饭，青年的怒气稍息，长老问："年轻人，你懂得吠陀吗？"青年答："长老，若我不懂吠陀，还能有谁懂得吠陀？"青年接着又反问道："长老呢，你懂吗？"私伽婆长老说："年轻人，问吧！一问你就知道了。"青年就提出一些自己和老师都不懂的疑难问题问长老。长老早已精通三吠陀，现在又已通过四无碍辩道论，因此，对青年所提问题并不感到困难，

每当问题一提出，就轻而易举地作了解答。然后，长老说："年轻人，你已问我不少问题了，我也问你一个问题你回答好吗？""长老问吧！我回答。"长老根据充满变化无常的阿罗汉变化的心境提出了问题。青年对上句含有下句，而下句又含有上句反复思索不得要领。遂问道："长老，这出自哪部吠陀？""是佛的吠陀。"又问："是否能够传授给我？""只能传授给像我这样的僧人。"那青年就去求父母："那位长老通晓佛的吠陀，但不传给不是僧人的人。我要到长老那里出家学习吠陀。"青年的父母就答应道："孩子你就出家去学吠陀吧！学会再回来。"长老为青年剃度，首先向他传授32禅业。沙弥修习完32禅业后不久便获得预流果。长老思忖：沙弥已获预流果，不宜还俗，但是如果仍然向其传授禅业，他必然不会用功学习佛门经典。是该送沙弥去姜陀伐纪长老处的时候了。就让沙弥去长老处学习佛的教导，并教给他一切敬师的规矩。沙弥拜别恩师来到姜陀伐纪长老处。到后先尽了七日弟子之道。姜陀伐纪长老也对他进行考察了解。到第八天才开始向他传授佛的教导。婆罗门之子帝须虽然还是位沙弥，却修习了除律藏之外的所有佛的教导和经释。受戒为僧尚不满一僧腊，就通晓了三藏。乌波阇耶师父们使目犍连子帝须心中装满了佛的教导。师父们享足人寿，圆寂归天。目犍连子帝须又增进了禅业，成为罗汉，向众僧伽传授经、论、律三藏。

因为下面要叙述阿育王如何消除佛教灾祸的经过，所以在此先介绍一下目犍连子帝须。

---

[1] 目犍连子帝须 Moggaliputtatissa，也译"帝须"，阿育王的国师，婆罗门种姓，自幼攻读吠陀，精通三藏。受阿育王之命召集主持佛教第三次结集，结集后派弟子到印度周边传教。

[2] 原文误印为218年，按218数字与前后年代对照折算，明显有误。经查1957年版《琉璃宫史》中为118年，更正之。

[3] 原文误印为218年，按218数字与前后年代对照折算，明显有误。经查1957年版《琉璃宫史》中为118年，更正之。

（93） 帝须王储解除疑惑削发为僧

阿育王灌顶四年之际，一日，其弟帝须王储林中游猎，遇见欢乐的鹿群。王储心想，吃食杂草树叶的鹿群尚且如此欢乐，享受宫廷美味佳肴和华丽床榻的罗汉僧伽们还能够不愉快吗？王储狩猎归来便将自己的疑问告诉了王兄。国王心想，王储实在是胡思乱想，得以事实开导他才行。于是，国王佯装因某事大发圣怒，命王储执政七日，七日后赐死。王储想七日之后王兄就要杀我，所以不洗不漱，不食不饮，忧心忡忡，无精打采，身体消瘦。此时，国王问王储："为什么你身体如此消瘦？"王储答道："因为我怕死，所以如此模样。"国王道："咳！知道七日后的死祸，你就如此忧心忡忡。那么，罗汉僧伽们日日夜夜都在考虑死之道，如何能够快活？"但是，从此以后王储更加虔敬佛法了。

一日，王储又到鹿林中游逛，遇见由臾那国[注]来的、在华氏城出家为僧的摩诃昙无德长老。长老骑在大象背上，手里摇着桫椤叶。王储见了十分高兴。心想我何时才能像长老这样入佛门为僧？摩诃昙无德长老洞悉了王储的这种良好愿望。摩诃昙无德长老便当着王储的面飞上天去，站在阿输迦罗摩[注]附近的四角湖水面上，将腰带横在天空当横竿，把袈裟挂在上面后，悠然自得地在湖中沐浴。王储见摩诃昙无德长老如此神通，非常钦佩，心想今日我就皈依佛门削发为僧。回宫后就把自己要削发为僧的想法禀告国王。国王对他非常疼爱，再三规劝无效，就令侍从们将前往阿输迦罗摩的路修饰一新，为王储举行隆重仪式，派盛装的武士们相随送入寺庙。王储带1000随从来到幽静的寺庙拜摩诃昙无德长老为师，削发为僧。听到王储与1000随从出家为僧的消息后，随之为僧的人不计其数。阿育王之女僧伽密达公主与埃纪婆罗哈摩王子成婚，生有一苏摩那王子。此时，埃纪婆罗哈摩王子得知王储欲削发为僧的消息，也向国王请求："我也想出家。"国王应允："按孩子你的想法，出家去吧！"所以，埃纪婆罗哈摩王子与王储同日为僧。

---

[1] 臾那 Yonak，亦译作“帝那伽”或“臾那世界”。

[2] 阿输迦罗摩 Asokārāma。

（94）阿育王建阿输迦罗摩大寺及八万四千塔寺

一日，阿育王来到兴建阿输迦罗摩大寺之地进行大施舍，僧伽罗汉有60000之众，国王站在众僧之间，向他们供献四物[注]，然后问道：“众师父，佛陀在世时诵讲的佛法共有多少？”众僧伽答道：“有九分教[注]，八万四千法藏[注]。”阿育王虔敬佛法，拟为每一部经兴建一座塔寺敬奉，于是便在当日献出九亿六千万财物，令大臣们在每一城镇中兴建一座塔寺。84000座城镇，兴建84000座塔寺。国王在阿输迦罗摩一地筹划兴建阿输迦罗摩大寺事宜。阿育王向众僧伽探询：“众位师父，本王拟建84000座塔寺，何处可得佛陀舍利圣骨？”众僧伽答道：“尊敬的大王，僧等曾听说舍利圣骨珍藏于世，但并不知确切藏于何处。”

---

[1] 四物指：斋食、僧衣、精舍、药物。

[2] 九分教，又作九部经。即佛陀说法依其内容与表现形式可分九类。按南传佛教说法即：契经（修多罗）、重诵（祇夜）、授记（和伽罗那）、讽诵（伽陀）、自说（优陀那）、本事（伊帝目多伽）、本生（阇陀伽）、方广（毗佛略）、未曾有（阿浮陀达磨）。北传佛教还有十二分教或十二部经之说。

[3] 法藏（法蕴） Dhammakhandhā谓佛陀教法蕴含之多义，即律藏含21000，经藏含21000，论藏含42000，共84000。

（95） 阿阇世王珍藏舍利圣骨

现在讲阿阇世王珍藏舍利圣骨之事。各国国王将香姓婆罗门分发的舍利带回各自的都城，建造同样的佛塔。摩诃迦叶长老预见到佛陀舍利将有被外道破坏的危险，便对阿阇世王说："尊敬的大王，应建造一珍藏佛陀舍利的地方。"国王应诺道："长老，朕将造一珍藏佛陀舍利的地方。但是，怎么去迎请各国国王带走的佛陀舍利呢？""尊敬的大王，舍利由贫僧去迎请。"阿阇世王说："您就去迎请吧！朕将造好珍藏舍利之处"摩诃迦叶长老思忖，罗摩村的佛陀舍利有龙众保护没有危险，以后将藏于锡兰岛大寺塔内，该罗摩村的舍利不需迎请。其他七国国王供奉的舍利都要迎请。迎请后摩诃迦叶长老立于华氏城东南角立誓道："愿此地的石板消失，土层易于挖开，地下不要出水。"阿阇世王命人在该处挖土，用挖出的土制成砖，建一座能容纳80位佛门弟子的塔寺。人们前来询问："大王，您要在这里建什么？"回答说："要建一座佛门弟子的塔寺。"但没有让任何人知道这里将珍藏舍利。挖到80肘尺深后，底铺铁板，上建一能容纳几座佛塔大小的红铜制地宫。舍利圣骨被分别置于八个双层金檀香木函中，再将木函放进金檀香木龛，其外依次是红檀香函、红檀香龛、象牙函、象牙龛、百宝函、百宝龛、黄金函、黄金龛、白银函、白银龛、宝石函、宝石龛、红宝石函、红宝石龛、红斑宝石函、红斑宝石龛、琉璃函，最后安放进八座琉璃塔中。上述琉璃塔与锡兰岛上浮屠宝塔大小相似。琉璃塔上建一座百宝寺；百宝寺上建一座黄金寺；黄金寺上建一座白银寺；白银寺上建一座红铜寺。红铜寺内到处撒满百宝沙粒，长着成千上百种的陆地和水中生长的花朵，用纯金制成五百五十本生中的人物、80尊大长老、净饭王、摩诃摩耶夫人和与释迦牟尼同世的七种人和物[注]。周围放着500盆金莲花、500盆银莲花，插着500面金幡、500面银幡，点着500盏金油灯、500盏银油灯。灯中用白布作灯芯，添满芬芳的香油。

是时，摩诃迦叶长老立誓道："愿花朵不凋，芳香不散，灯火不熄！"在金贝叶上写着"来日，毗耶陀萨[注]王子将即位，称为阿育王。阿育王将使这舍利圣骨分散各地。"阿阇世王用自己身上的饰物奉献给舍利，然后从里面开始关闭层层大门，最后将红铜寺的大门关闭，上锁。放上一巨大红宝石块。写上："后世贫困的国王将用此红宝石供奉

舍利圣骨”字样。天帝释派毗首羯磨[注] 仙人来保护阿阇世王珍藏的舍利圣骨。毗首羯磨仙人在珍藏舍利圣骨之地制作了若干手持短剑的木头人，装上如疾风般快速转动的机关，用一大铁钉控制的许多形象可怖相互争斗的野兽机关后，返回天国。阿阇世王又在四周垒起石头，盖上石板，填平砂土，再在上面造一石塔。由于这样妥善安全的安排，人们就不知道珍藏舍利圣骨之处了。

---

[1] 七种人和物是指：阿难陀、菩提树、迦奴陀夷大臣、耶输陀罗、啬拏大臣、四个金罐、一匹白马。

[2] 毗耶陀萨 Pīyadāsa。

[3] 毗首羯磨 Visakruṁ。

（96） 阿育王挖取迎请舍利圣骨

阿育王在王舍城挖开佛塔，但未能找到舍利圣骨，便按原样将佛塔处修复。又带着男罗汉、女罗汉、男持戒者、女持戒者等四众[注] 来到吠舍里城，但仍未找到。随后又到迦毗罗卫城，还是没有。于是又来到罗摩村，因有龙众守卫，未能挖开佛塔，落在塔上的锄头皆断成数段。这样，在罗摩村未得到舍利圣骨，接着到阿拉迦波城、毗塌堤波城、巴伐城、拘尸那罗城，挖开所有佛塔，都未能得到舍利圣骨。将各地佛塔按原样修复后返回王舍城。召集四众问道：“有人听到过舍利圣骨藏在什么地方吗？”四众中一位120岁高龄的大长老说：我不清楚舍利圣骨藏在何处，但在我七岁的时候，我的祖父——一位长老叫我提着花篮到一丛林深处向一座石塔献花叩拜，说：“这个地方是应该记住的一个地方！”我仅知道这些。阿育王说：此地定是珍藏舍利圣骨之地。命人砍伐丛林，清除石塔、泥土，见到了三合土。挖开三合土、石板进入寺的院内，看到手持七宝短剑转动着的木头人。

阿育王遂将神婆们请来，叫他们祭拜祈祷，但毫无结果。于是，便亲自膜拜祝祷道："弟子决定兴建84000塔寺，珍藏供奉佛陀舍利圣骨，望神仙们切莫危害我等。"天帝释见此情景，便叫来毗首羯磨仙人对他说："毗首羯磨仙人，阿育王为迎请佛陀舍利圣骨，已进入寺内，朕命你去排除木头人障碍。"毗首羯磨仙人立即化成一位头盘五个发髻的少年，背着弓箭来到国王面前说："尊敬的大王，让我把木头人除掉吧！"国王说："亲爱的孩子，把它除掉吧！"毗首羯磨仙人取出弓箭对准机关接合处射去，木头人等立即全部垮了下来。

阿育王开锁打开大门。看到该处的巨大红宝石块。上面有："后世贫困的国王将用此红宝石供奉舍利圣骨"字样。心情不快，说我这样的国王难道能称作贫困的国王吗？打开内门进入寺内。塔寺内118年[注]前点燃的油灯，仍然灯火通明。莲花等也像刚刚献上的一样，地上的花朵也像刚撒上的一般，香料也似才磨研出的那样芬芳。阿育王拿起金贝叶读道："来日，毗耶陀萨王子将即位，称为阿育王。阿育王将使这舍利圣骨分散各地。"读毕拍手惊叹道："你们看，摩诃迦叶长老竟能知道朕呢！"阿育王将塔寺内的舍利圣骨留下一些以供参拜，其余全部取走。然后关闭塔寺大门，将一切恢复原样，并在上面建造石塔。阿育王在84000座寺中造84000座佛塔，来珍藏佛陀舍利圣骨。众僧伽协助神通广大的因陀拘陀长老建成84000座寺庙和佛塔。

---

[1] 四众，佛教名词，也称之为僧伽四众。有说是：比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷者，也有说是：比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼者。

[2] 与本书此处 同，此处原文也误印为218年前，现更正之。

（97） 八万四千寺塔之建成

因陀拘陀长老利用自己的广大神通，顺利地完成了一切兴建工作，整整用了三年时间。84000座城镇完成寺庙建造工程的奏本是在同一天到达王都的。大臣们奏告国王："大王，84000座塔寺都建好了。"根据《精义释注疏》记载，84000座寺庙始建于月食之日，完成于三年后月食之日，所以奏本也在同一天到达王都。

《缅甸大史》载，全部寺庙与佛塔均在六个月内完成。此说与《波罗市伽经释》不符。

关于阿阇世王珍藏佛陀舍利圣骨与阿育王迎取舍利事，《缅甸大史》记载：阿阇世王将佛陀舍利珍藏在红宝石函内，再放入黄金函、白银函内，再将其藏入黄金制成的乾蒂迦神马的肚子里，神马放在十五层彩楼中，彩楼建在深挖的地下，周围建造七道高墙。摩诃迦叶长老点燃四支金油灯盏供奉。每两道高墙之间都安装了一些罗马人制造的机器人，手持短剑不停地转动守护着佛陀舍利。阿育王迎取舍利时，用1000元钱请罗马人的子孙来拆除这些机器人 。以上是根据《世名经》转述的。《缅甸大史》所依据的《世名经》[注] 并非结集之经典。因此我们不采取此说，而另写新史，以使学者们能得到正确的答案。此书所述内容出自《大品经释》、《波罗市迦经释》、《精义释注疏》、《大史》、《大史注疏》等。

---

[1] 《世名经》 Lokapañatti。

（98） 阿育王庆贺塔寺建成 命子女为僧本人继承佛教大业

塔寺建成后，阿育王命人鸣锣通告全国："七日后举行向寺庙供奉的仪式，所有民众皆要持行八戒，礼拜敬佛。"七日后，在数十万全副武装的四军将士簇拥下，华氏城比神国中天帝释所在的忉利天还要气派壮观。人们按顺时针方向环绕着张灯结彩的华氏城而行，然后来到

阿输迦罗摩大寺。阿育王处在僧伽罗汉们的中间。此时，前来的比丘有8亿之众，比丘尼有960万。在全部僧尼中有罗汉10万人。众罗汉思忖：倘若大王见到自己所做的全部善业，定将更加虔敬佛法。于是，众罗汉施展显世神通。此神通即：将凡世变成虚空之妙法。

此时，阿育王正站立在阿输迦罗摩大寺上，向四方远眺，看到大洋中的整个南赡部洲。也看到了正在举行供奉仪式有着壮观佛塔的84000座寺庙。阿育王看到如此壮丽吉祥的场面心中无限欣喜。心想，除我之外谁能有我如此愉悦的心情？国王问众罗汉："师父们，人、神、梵天众生信奉的具有十力十智[注]的阿轸帝也[注]佛祖的大业里，有谁做过如此盛大的施舍？有谁的施舍能有此高尚？"众罗汉认为，目犍连子帝须长老神通广大，便请他解答国王的问话。目犍连子帝须长老说："尊敬的大王，佛陀在世时，布施四物的施主，从未有人像大王这样，您的布施是高尚的。"

国王听罢长老的话，非常高兴，心想，没有像我如此慷慨的施主，我的施舍很高尚。我施舍之物赞助了佛教大业。我这样能够成为佛教大业的继承者吗？想到此问长老："师父，弟子能够成为佛教大业的继承者吗？"目犍连子帝须长老听到国王的问话，想到摩哂陀王子将成为罗汉，摩哂陀王子出家，佛法将极大地得到弘扬。于是说："尊敬的大王，仅凭布施物品成不了佛教大业的继承者，只能称为斋物施主。即使布施之物从地面堆积至梵界，也称不上佛教大业的继承者。"王又问："师父，施舍斋物成不了继承者的话，做什么样的善举才能继承佛教大业呢？"长老说："尊敬的大王，让自己的骨肉子女削发为僧者才能称之为佛教大业的继承者。"听到这样说国王想：我搞这样的大施舍还是成不了佛教大业的继承者，心中很想成为继承者。左顾右盼，正好看到身边的摩哂陀王子。

本来御弟帝须王储出家为僧，拟立摩哂陀王子为王储。虽然如此，但出家为僧比当王储更高贵。想到此处，王便问摩哂陀王子："朕的爱子，你愿意出家为僧吗？"摩哂陀王子自从帝须王储出家之日起就向往着去当僧伽，所以听到父王此言非常高兴，答道："父王，孩儿愿意，请父王送孩儿出家，以便父王您能继承佛教大业。"此时，僧伽密

达公主也在身旁。大王看到公主问道："朕的爱女，你也愿意出家为尼吗？"僧伽密达公主说："孩儿愿意。"国王听到王子和公主的话，心中无限欢喜，便对长老说道："师父，弟子把儿子、女儿都送去当僧尼。让我做佛教大业的继承者吧！"罗汉僧伽们答应了国王的请求。目犍连子帝须大长老亲自当禅师，摩诃提婆长老为摩哂陀王子剃度为沙弥，因为王子已满20岁，由末阐提长老当业师，让王子受具足戒。摩哂陀王子在戒坛外修四无碍辩道，成为罗汉。僧伽密达公主的师父们有：领其三皈依的阿郁巴梨长老尼、禅师达摩巴梨长老尼。公主时年18岁。师父在戒坛外传授其持守包括戒杀生等的六法戒[注]。（即：持守式叉摩那戒[注]）

即使沙弥尼已60岁，也需持守不杀等戒条两年整。据《律藏》载，两年间不堪忍此戒法之沙弥尼不得受具足戒，故称之为持守式叉摩那戒。

《缅甸大史》说：因僧伽密达公主年仅18岁，所以未受具足戒，剃度为沙弥尼。此说与《律藏》记载不符。

摩哂陀王子及其妹僧伽密达公主出家之时，父王灌顶6年，时为佛历224年（公元前320年）。摩哂陀长老从受具足戒之日起，便在师父处修习经、律、论三藏佛法，时仅三年，便学完所有上座部经典，包括两次佛经结集的三藏经及经释。摩哂陀是师父目犍连子帝须长老的1000名门徒中最长的一位。此时，阿育王已灌顶九年。

---

[1] 十力，佛教用语。即：佛具有的十种智力。知觉处非处智力、知三世业报智力、知诸禅解脱三昧智力、知众生上下根智力、知种种解智力、知种种界智力、知一切至处道智力、知天眼无碍智力、知宿命无漏智力、知永断习气智力。

[2] 阿轸帝也 Acinteyya，意为：不可思议的。

[3] 六法戒，又称之为式叉摩那戒，初为比丘尼者受此戒。即：不淫、不盗、不杀、不虚诳语、不饮酒、不非时食。

[4] 式叉摩那戒 Sikkhamāna。

（99） 贡达子帝须长老[注] 与苏密达长老[注]

阿育王灌顶8年之际，贡达子帝须长老胃痛，其弟苏密达长老化缘求赐奶油为兄医病，但一无所获。结果贡达子帝须长老大痛，在空中盘膝而坐，圆寂归天。

贡达子帝须长老兄弟二人情况如下：昔日，华氏城有一猎户，在山林里与紧那罗女[注] 同居生下二子，大哥名帝须，小弟名苏密达。阿育王收养了兄弟二人。长大成人后，出家拜摩诃伐鲁那长老为师，当了和尚。后来兄弟二人均具备六神通[注]，成了罗汉。

另有学者传说，有一位伽他伐哈那王族世系的公主名叫贡达，乘坐机器妙翅鸟在天空玩耍，一猎户娶其为妻，生下二子，大哥以母亲之名命名，叫贡达子。

当时大哥贡达子帝须长老受胃痛折磨，小弟问道："此病如何治得？"大哥说："有口奶油便可。但小弟切莫到王宫去求药，也莫过午后去化缘，就在化斋时去讨吧！"小弟遵照大哥之嘱去做，但未能讨到一点儿奶油。大哥胃痛加剧，即使有百缸奶油也治不好了。大哥胃痛不止终于死去。

《大史》载：大哥之死乃因被蝎子所蛰，得不到一点儿奶油止痛所致。

---

[1] 贡达子帝须长老 Kontaputta Mathera。

[2] 苏密达长老 Sumitta Mathere。

[3] 紧那罗女Kinnarā，人面鸟身的一种神鸟。

[4] 佛教名词，又称六通，即：天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神足通、漏盏通。

（100）阿育王每日施舍五十万钱财并建四池储放奶油等

阿育王得悉贡达子帝须长老圆寂的消息后，连忙前往拜祭长老的舍利。心中思忖："在我这样君王的国中，长老竟因得不到一口奶油而圆寂。"于是决定在四面城门处，各造一池；四池分别放满奶油、蜂蜜、糖浆和糖膏。国王布施此四物供民众药用。是时，阿育王每日可从华氏城的四个城门得到40万钱财，从断案中收得10万钱财，共50万钱财。这尚且不包括全国的赋税。国王每日布施50万钱财，其中10万献给尼乔陀长老；10万作为向佛陀敬献鲜花的费用；10万献给三藏经，即作为管理三藏经之学僧们购置四物费用；10万献给普通僧众；10万为购买四门的四池所储药用物品的费用。阿育王用如此巨大的钱财供奉佛教。

国王为何单独献给尼乔陀长老10万钱财呢？因为尼乔陀长老一日需换三次袈裟，因此每日清晨需将袈裟三衣[注]并五百箩香料五百箩鲜花用大象驮送给尼乔陀长老。每天白日、夜晚再各送一次。尼乔陀长老再将袈裟包好分给从别处来挂单的僧伽们。当时南赡部洲的僧伽罗汉大多穿的是尼乔陀长老分送的袈裟。所以，国王每日布施给尼乔陀长老10万钱财。

---

[1] 三衣即：内衣、上着衣、复衣。

（101）目犍连子帝须长老排除佛教大业祸患弘扬佛法

是时，外道得到的供奉日益减少，甚至不能温饱。十分渴望得到敬奉和布施，纷纷为僧，将自己的外道主张说成："这就是经、律、论三藏。"剃度不成，就把头发刮光，穿上袈裟，混入持戒的行列。然而僧伽们非常忌讳与外道们一起持戒。当年，目犍连子帝须长老思忖：现今争论已开始，且会日趋扩大。自己处在僧众之中，定难平息这些纷争。于是便将僧团交给摩哂陀长老，自己上阿霍冈葛山去了。虽然在佛教僧伽罗汉们的正确对待钱物、全面持守戒规的抵制之下，众外道仍不能遵循符合经、律、论之戒规，给佛教造成许多灾祸和麻烦。外道们有的祭火；有的四面堆火，自己在中间晒太阳；有的从日出到日落，终日目视日光；有的则极力破坏经、律、论三藏。僧伽们不愿与外道一同持戒，因此，阿输迦罗摩寺整整七年香烛断绝无人持戒。

阿育王得知此事，便派一大臣前往寺庙调解纷争，令僧伽们持守斋戒。大臣不敢再问国王如何调解，就去请教另一位大臣："大王派我去调解佛教纷争，叫僧伽们持守斋戒。如何去平息纷争呢？"该大臣说："试举一例，若欲使边野山村安宁，就要杀掉所有盗贼。我理解大王的意思可能是想把不持守斋戒的僧伽们杀掉。"被派的大臣认为言之有理，就来到寺庙召集僧伽们开会，说道："大王派我来让你们持守斋戒。从现在起你们就持守斋戒吧！"罗汉僧伽们说："我们不与外道们一起持戒。"大臣听到此言，依次将大小僧侣逐个砍掉头颅。帝须长老看到大臣砍杀众僧，心中思忖，大王不可能派人来杀众僧，一定是大臣的错误。于是显神通使自己站在了离大臣最近的地方。大臣见到帝须长老，知道是大王之弟，不敢杀他。便回来向大王奏道："为了叫僧众们持戒，臣已将不肯持守斋戒的僧伽依次杀掉，已经轮到御弟帝须长老了。该如何办理？"大王听了大臣之言思绪不平非常惊愕，训斥道："岂有此理！朕并非派你去杀害僧伽啊？为什么下此毒手？"焦急地驾临寺庙向众长老问道：

"众长老！弟子并未派大臣来杀。可现在成了这个样子。该是谁的罪责？"有的长老说："是因为大王的话，大臣才杀的，所以大王应负此罪责。"有的长老说："这是大王与大臣的共同罪责。"还有的长老说："请问大王是否有意派大臣来寺庙杀僧伽？倘若无此意，只是善意地想让僧伽们持守斋戒，那么大王便无罪责，仅为大臣之罪。"国王听

过这些话，心中疑惑，便问："众长老，谁能帮助弟子解除疑惑，弘扬佛法呢？"长老们异口同声说："尊敬的大王，只有目犍连子帝须长老能解除您的疑惑，弘扬佛法。"

国王便于当日，派出四位讲经师各有1000名僧伽护送，四位大臣各有1000名侍从护送，前去迎请长老。讲经师和大臣们到了那里说："国王叫你去。"目犍连子帝须长老不予理睬。国王依前法，又派出八名讲经师、八名大臣各有1000位僧伽或侍从护送，前往迎请。派去的人也和上次一样去说，目犍连子帝须长老仍不起身。国王去请长老，不应该说：来吧！应该说：因为长老您能扶助佛教大业，所以来请。结果派人去了两次，长老也没来。各地对此都很赞赏。赞赏的人们也认为：办理此事用语不妥，才致使长老发火不来的。

国王问："长老们，弟子已派出两批人去叫，怎么目犍连子帝须长老还不来呢？""就是因为大王说来吧，长老才不来的。如果您说：今日佛教大业沉沦，为了复兴佛教，请长老帮助弟子吧！长老肯定会来的。"随后，国王遵照众长老的话派出16名讲经师和16位大臣各有1000名僧伽或侍从护送，前往迎请长老。国王又问："众长老，目犍连子帝须长老是否年事已高？"众长老答："年事已高。"国王问："能乘船、坐轿吗？"都说："大王，不能。"问："目犍连子帝须长老在什么地方挂单？""在恒河上游。"于是，国王对所派迎请者们说："尔等可请长老乘筏，在两岸派人严加保护。"讲经师、大臣们去了。目犍连子帝须长老说："当初吾出家为僧，目的就是为了扶助佛教。现在时候到了。"遂拿起皮坐垫站起身来。国王在长老到来前夕做了一个梦。梦见一头巨大的白象来到身旁。白象从头顶开始抚摩王的全身，搀扶王的右臂。天亮国王请智者圆梦。

智者奏道："佛经载，不做恶事，就称之为那伽；僧伽罗汉被公认为那伽。此梦预示着将有一位僧伽罗汉来搀扶大王的右臂。"正在此时，听人来报目犍连子帝须长老到。国王忙到江边迎接。在没膝的江水中看到长老从筏上下来，伸出手去接长老。目犍连子帝须长老便抓住国王的右臂。国王从水中倒影看到：手持短剑的禁卫卫士见长老去抓国王右臂，抽剑出鞘，要去砍目犍连子帝须长老的头。忙训斥道：

“尔等不得无礼！前次伤害众僧伽就使朕非常痛心。今日更不得伤害长老了。”

目犍连子帝须长老抓住国王的臂，并非想摆架子。而是因为国王请他来是有事相求，自己把国王视为自己的弟子，才抓着国王手臂的。

国王将目犍连子帝须长老迎请至御花园，安排了许多侍卫保护他。国王亲自为目犍连子帝须长老洗脚擦油之后侍奉左右。为了试探长老是否能消除自己的疑惑扶助佛教大业说道：“师父，弟子希望看到您的某种法力神通。”“国王你想看哪一种法力神通呢？”“弟子想看地动山摇。”“想看全动还是部分动？”“两种地动山摇哪种难？”“大王，一杯水，是使杯中水全部晃动难，还是让杯子里的一半水晃动难？”“当然一半水晃动难。”“大王，同样道理，让部分大地晃动难。”“师父，弟子想看更难的那种，即部分地动山摇。”“大王，若想看，请在方圆一由旬的地段里，让车的一只轮子放在东界线内，让马的两条腿踩在南界线里，让一位男子一只脚站在西界线里，再把一杯水放在北界线上。”国王照长老所说布置好。

目犍连子帝须长老进入第四禅定，获得法力，使方圆一由旬内之大地晃动。此时，只见处于东界线内的车轮在颤动，而处于线外的车轮不动；处于南界内马的两条腿和半边身子以及处于西界内男子一只脚和半边身子在颤动，而处于线外的马腿和半边身子以及男子的脚和半边身子都不动；处于北界线上水杯中的水，界线以内部分在动，而界线以外部分却不动。因佛陀不允许变化龙相、妙翅鸟相等变化形象的神通，只允许禅定神通，所以目犍连子帝须长老便显此神通给国王看。

国王看过这样的神通，知道长老有能力扶助佛教大业弘扬佛法。又向长老请教自己的疑惑。“师父，弟子曾派遣一大臣前往寺庙调解纷争，命僧伽们持守斋戒。然而该大臣到了寺庙之后，竟将众僧伽杀害，这是谁之罪？”“大王，你命大臣去寺庙有杀僧伽之意否？”“师父，弟子并无杀害僧伽之意。”“若无此意，罪孽不归大王。”

长老用巴利经文中："僧伽们，吾讲心意。心有意则身、口、意三者皆可造成恶业。"一语，使国王了解无意则不成恶业的道理。为了进一步说清这一道理，又讲了《鹧鸪王本生》的故事[注]：

"尊敬的大王，昔日，一个偏远山村有一猎鸟人。该猎鸟人在笼子里养了一只鹧鸪，教它啼鸣。猎鸟人把鹧鸪带进林子，利用它的叫声把所有引来的鹧鸪都捉住了。鹧鸪想，因为我，许多亲朋戚友遭了殃，他们的死是我的罪过，就不再出声。猎鸟人见鹧鸪不叫，就拿竹片打它的头。打疼了不得不又叫起来。就这样猎鸟人利用这只鹧鸪，捕捉鹧鸪为生。鹧鸪想，我无意让猎鸟人捕杀众多鹧鸪。而因为我猎鸟人所做的恶业却落到我的头上了。我若不啼叫，鹧鸪们是不可能飞来的。我叫引它们飞了过来，猎鸟人才把所有飞来的鹧鸪都捕杀了。这是不是我的罪过？自从有这个想法之日起，鹧鸪便想找一位智者为自己解除疑惑。一天，猎鸟人又捉了许多鹧鸪，把笼子都装满了。猎鸟人来到出家修习六神通和禅定的佛陀前世仙人寺庙中喝水。把笼子放在仙人身旁，喝过水就躺在沙地上睡着了。鹧鸪见猎鸟人睡去，想向仙人请教自己的疑惑，便对仙人问道：仙人，我不叫，鹧鸪们是不可能飞来的。因为我的啼叫引来了无数亲朋鹧鸪。猎鸟人把所有来的鹧鸪都捕杀了，利用我犯下杀生戒。因此所作恶业是否也有我的罪孽。弟子对此充满疑惑。仙人说：如果你没有做坏事的心意，虽然猎鸟人利用你做了坏事，这恶业也落不到你的头上。你不想作恶，有着纯洁的心灵，没有杀生之念。因此罪恶不会玷污你的心的。"

目犍连子帝须长老在御花园里住了七日，每日向国王诵讲佛法。第七日国王来到阿输迦罗摩大寺，召集众僧伽。国王将自己和目犍连子帝须长老用帘子与众僧伽隔开。将同一观点的僧伽集合成一组，然后按组考问佛陀的主张。当问到外道僧人时，有人说："佛陀主张永恒。"有人说："佛陀认为部分生灵之'行'永恒。"有人说："佛陀主张有终亦无终。"有人说："佛陀的主张像阿摩罗鱼一样从不固定。"有人说："佛陀主张事物无因论。"有人说："佛陀主张有觉论。"有人说："佛陀主张无觉论。"有人说："佛陀主张既不是有觉，也不是无觉论。"有人说："佛陀认为死了就了断了。"还有人说："佛陀认为眼前的肉身可涅槃。"

国王已经修习了佛法教义，因而知道这些人不是僧伽而是外道。于是命他们还俗。还俗者竟有六万之众。继之，国王又将另一部分僧人召来，问道："佛祖有何主张？"众人答："尊敬的大王，佛祖主张凡事要有分析。"国王问目犍连子帝须长老："佛祖有此主张吗？"目犍连子帝须长老说："佛祖有此主张。"阿育王道："长老，佛法已纯洁，叫罗汉僧伽们守戒吧！"留下护卫人员起驾回城。僧伽们聚会集体诵法持戒。参加集会的有60万。会上，目犍连子帝须长老排除其他观点，讲诵《论事》经。后来，在阿育王灌顶前4年，灌顶后16年共享君王福禄20年之际，即佛历234年（公元前310年）摩诃目犍连子帝须长老在60万僧伽之中，选出1000名精通三藏转识得智的罗汉，举行第三次佛经结集。结集完成之时大地强烈震动数次。第三次佛经结集开始于佛历234年10月月盈日，结束于佛历235年7月月盈日，历时9个月。

《缅甸大史》载，第三次佛经结集是在佛历236年（公元前308年）。与《大史》载阿育王灌顶后第17年举行第三次佛经结集之后，王灌顶第18年时，摩哂陀长老前往锡兰岛；《波罗市迦经释》载第三次佛经结集后8个月，即佛历236年3月月盈日摩哂陀长老前往锡兰岛不相符。

---

[1] 《鹧鸪王本生》Tittira Jātaka，本生经第319号故事。

（102） 优波毱多长老

阿育王将从王舍城迎请来之佛陀舍利分成等份，分至南赡部洲的84000个地区，建造84000座宝塔。其中一份带到华氏城大河旁约一拘萨[注]半的地方，将该地平整成手掌心状，用种种奇特的装饰建成一大塔。竣工后拟为大塔等84000座宝塔举行七年七月七日的供奉法会。为防止此善举受到破坏，国王请众僧派出一名法力高强的长老。众僧聚会商议，但无人敢于承担此教训魔罗的任务。第三天，众僧正在集会之时龙国的一位龙王前来向众僧膜拜，南铁围山的妙翅鸟从天而降

欲擒拿龙王。众僧皆无力阻止，在众僧再三请求下一位七岁的沙弥进入第四禅定，显示神通。在妙翅鸟距龙王身躯约一人一臂近时失去冲力，像一块厚大的石板坠落逃走了。

众僧说："沙弥，你一直不说话也不承担任务应该受罚。阿育王为宝塔举行供奉法会时应由你来制服会造成麻烦的魔罗。"沙弥说："我可以推荐一位比我更具神通的罗汉优波毱多长老。他在大海之中拨开海水，变化出一座百宝彩楼。长老在彩楼中宝座上已坐禅入定多日未进斋饭了。制服魔罗没有比他再合适的人选了。佛陀在世时在王舍城化斋，七岁的富绅之子毗耶陀须以虔敬的心情双手捧起细土作为斋饭向佛陀布施。佛陀用钵接受了他的布施。授记说：'阿难陀，这个孩子因布施细土的善果，将在神国享尽福禄，佛历218年（公元前326年）他将以阿输迦达摩罗阇[注]为号在华氏城作为有威力的转轮王登基。将大行善事广积功德，借助优波毱多帝须那伽长老[注]之神通，举行七年七月七日的供奉法会，并以棉花缠身火祭佛陀舍利，因此功德得预流果升居神国。'"众僧闻言十分欣喜，遂派两罗汉去请优波毱多长老。

优波毱多长老到来之后，众僧伽道："你月盈月晦持斋守戒未来参加僧伽集会。只看重自己的安逸幸福，不关心僧伽的事业，不敬重僧伽，应该受到惩罚。你就来管教魔罗吧！"优波毱多长老认罚，说："贫僧尚未进斋。"有一僧过去是华氏城一富绅之子。削发出家后，父母出于对儿子的疼爱，在每日准备斋饭时，皆请四位罗汉进斋。因此功德善果，如今每日必得四钵斋饭。留下一钵斋饭，请优波毱多长老随意取用。优波毱多长老说："你的斋饭不洁，不是诚心诚意布施的斋饭，仅仅是出于对孩子的疼爱所做的善事。贫僧不要。"还有位僧伽。昔日乃华氏城一位精通吠陀的婆罗门，人们用酥油、蜂蜜、饴糖、麻油等制成香甜可口的滋补食品款待他。他吃罢来到城外一处林中，将腹中食物吐出来喂过一条多崽的母狗。因此功德善果，得到酥油、蜂蜜等制成的香甜斋饭两份，对优波毱多长老说取一钵去用吧。优波毱多长老说："贫僧不要用吐出食物积来功德所得到的斋饭。贫僧只食用随意化缘的斋饭。"阿育王听众僧伽说优波毱多长老是一位能降服魔罗的神通广大的长老，有意试探一下。当优波毱多长老进宫用斋后返回时，放出一头发情的大象。长老知道是国王所为，当大象来到近前

时，施展神通，大象顿时变成石象，高翘着鼻子立在原地。随后又恢复原状冲着长老顶礼膜拜后返身而回。

在大塔周围半由旬的地方点燃起油灯，魔罗吹出飓风企图熄灭油灯。优波毱多长老施展神通将风引向远方。魔罗又先后降下了沙砾雨、石丸雨、盘石雨，优波毱多长老施展法力使雨降到宇宙之外。魔罗又变化成一头大公牛冲着油灯奔跑过来，优波毱多长老就变成一只老虎追去。魔罗又变作七头巨龙，优波毱多长老变化成咖咙大鹏去捉。魔罗又化身一个手持棕树般长短闪闪发光铁矛的大鬼兜头就扎，优波毱多长老随即变成比大鬼高两倍的巨鬼两手持双枪对刺过去。魔罗惧怕万分变成人形站在优波毱多长老面前。长老施展神通将一条令人作呕的腐烂长满蛆虫的死狗挂在魔罗的颈上，并且让他取也取不下，才放他走。

魔罗去找四大天王、天帝释、众梵天等请求帮它把颈上的死狗取下。众天神都不肯帮忙。魔罗只得再次来到优波毱多长老面前，甜言蜜语地说："我认输了，您把这死狗给我摘掉吧！"优波毱多长老把魔罗带到一座大山前，把他颈上的死狗除下，将腰带变成一根长绳，把魔罗牢牢地绑在半山腰，说："魔罗，不许你到别处去！只要阿育王的供奉佛塔盛会没结束，就只能待在此地。"讲罢，优波毱多长老便自己走了。过了七年七月七日佛塔盛会结束之后，优波毱多长老才又来到山上，躲在一旁听魔罗在讲些什么。魔罗感到无聊念叨着僧伽罗汉，绕着大山转圈。平静下来时，也想起佛陀的恩德，祈求将来成佛。

优波毱多长老赶紧给它松绑，让它顶礼膜拜。对魔罗说："魔罗，我已为你的利益尽力了。国王的善业可能遇到的麻烦也避免了。因为你祈求成佛，所以是值得敬拜的。佛陀在世时你见过他，我没有见过。你就施展神通变成佛陀和他弟子们的形象给我看看吧！"魔罗说："优波毱多长老，如果你不向我顶礼膜拜，我就变化给你看。"优波毱多长老也答应了。魔罗走入林中。优波毱多长老也施展神通请僧伽们集合在一起。想瞻仰佛陀形象的人都簇拥着长老来了。这时魔罗变化成佛陀形象，优波毱多长老忘却了给予魔罗的承诺，以毫不动摇的虔敬之心对着佛陀形象就拜。魔罗立即隐没了佛陀形象，问道："优波毱

多长老你为何顶礼膜拜？”优波毱多长老说：“我没有拜你，我在拜面前的佛陀和他的弟子们。”从此魔罗也虔敬佛法了。

《缅甸大史》写道：阿育王为了能七日进行供奉，他用棉花将自己的全身缠绕，一直缠到腕部，然后沾满香脂，站立着火供佛塔。火焰冲天足有七人多高。国王赞颂佛陀礼敬三宝，火焰丝毫未伤及肌肤，却像涂抹了檀香粉一样凉爽无比。这样供奉了七日之久，然后沐浴更衣，在人神簇拥之下自右绕佛塔三周，听法七夜，斋宴众僧。礼佛诸事完毕后在文武官员和无数武士簇拥下返回王宫。

《缅甸大史》所写是根据六卷本《世名经》所载写成的。依照贤哲们的说法《世名经》乃不属于佛经结集的经典。上述内容在佛经结集会上念诵的任何一部巴利文经及注疏中都没有提到过。《世名经》说，为制服魔罗，众僧伽推举名为帝须那伽的优波毱多长老。优波毱多长老施展神通变化成妙翅鸟、老虎等来制服魔罗。《缅甸大史》也完全按照《世名经》的说法写了下来。

佛说《式叉论》[注] 中规定，不可隐没自己的形象施展变相神通，将自己变成龙、妙翅鸟等。守戒的僧俗都不敢违犯《式叉论》的规定。即使断了“四流”之念[注] 的罗汉，在可能丧命的情况下也不能违犯此戒。可见《世名经》中关于优波毱多长老施展变相神通隐没原形变成老虎、妙翅鸟等之说，是不适宜的，是违背律藏精神的。

《波罗市迦经释》记载，阿育王建造84000座塔寺和阿输迦罗摩大寺之时，众僧伽罗汉将神通广大的因陀拘陀长老推荐给国王，以协助筹建佛塔寺庙之事。在建造塔寺过程中，因陀拘陀长老施展神通，使未建完之塔寺竣工。未见众僧伽推荐因陀拘陀长老管教制服魔罗之记载。因陀拘陀长老是位罗汉不宜施展变相神通将自己变成龙、妙翅鸟等形象。因为此乃一切种智佛陀的规定。《缅甸大史》所载与经典不符之言论，学者们不应相信。只有根据《大品经释》、《波罗市迦经释》、《精义释注疏》等经典来的内容，才是学者们应该记取的。

---

[1] 拘萨 Kosa，一长度名，约合2000肘尺或1000公尺。

[2] 阿输迦达摩罗阇 Asokadhamarājā，阿育王名号的音译。意为“无忧法王”。

[3] 优波毱多帝须那伽长老 Upaguttatissanage，即优波毱多长老。

[4] 《式叉论》 Sikkhāpud。

[5] 四流，佛教名词。即：一见流（三界之见惑）、二欲流（欲界之一切诸惑）、三有流（上二界之一切诸惑）、四无明流（三界之无明）。有情为此四流漂流不息，故名。

（103） 派员到边远九地弘法

目犍连子帝须长老主持第三次佛经结集之后，考虑来日将在何地确立佛教之时，预见到佛教将在边远九地得到确立。为在边远九地弘扬佛法，于是便派末阐提长老赴罽宾及犍陀罗国；摩诃提婆长老赴摩醯娑末陀罗国；勒弃多长老赴婆那婆私国；臾那昙无德长老赴阿波兰多迦国；摩诃昙无德长老赴摩诃勒咤国；摩诃勒弃多长老赴臾那世界；末示摩长老赴雪山边国；须那[注]和郁多罗长老赴金地；摩哂陀和伊提耶、郁帝夜、参婆楼、拔陀娑拉等长老赴楞伽国。被派之长老知道到边远诸地，每地需有五人方可担负起授具足戒之事，于是便分别带上四位僧伽前往。

九地中的罽宾及犍陀罗国，有个阿罗伐拉湖，湖中住着一位阿罗伐拉龙王。稻谷成熟时，龙王兴风作浪，下起冰雹雨，将稻谷冲入大海。罽宾及犍陀罗国的居民，向阿罗伐拉龙王供奉，求它别来糟蹋稻谷。末阐提长老在稻谷成熟人们前去供奉龙王的时候到达罽宾及犍陀罗国。长老在阿罗伐拉湖的水面上，时走时立时坐时躺。众小龙发现后，向龙王奏报：“外面来了一个穿袈裟的秃子，打算糟蹋咱们的湖水。”龙王听罢立即从龙宫出来，看见了末阐提长老，不禁大发雷霆，

折断大树，摧毁山巅，狂风骤起，雷电交加，大雨滂沱，天似乎要坍塌下来，万分恐怖可怕。龙王命众小龙喷射火焰，降下兵器之雨，以狂言恶语来威胁，声称要捉拿驱逐和杀死长老，气焰嚣张不可一世。

末阐提长老施展神通法力，将其一一排除，并对龙王说道："阿罗伐拉龙王，不要说你一个，即使是所有神仙梵天都来，也无人能镇住本僧。即使将四大洋、须弥七重之山和24万由旬厚的大地举起压在吾身之上，也不能慑服本僧。最终还是你龙王倒霉。"后来阿罗伐拉龙王因自己所施展的神通均已失灵，所做之努力均告落空，所以非常苦恼。

此时，末阐提长老对龙王弘扬佛法，使他心悦诚服。最后，阿罗伐拉龙王及其84000龙众均皈依三宝。

此外，居住在大雪山的罗刹、山神、瓮形鬼等也纷纷前来皈依。般阇伽罗刹王及其妻罗刹女、其子500名均获预流果。之后，末阐提长老将他们召集在一起，教导他们说："切莫像过去那样动怒！众生灵均需自身的安全幸福，尔等切勿再去糟蹋人家的稻谷粮食，应当为其祝福，保护众生的安宁。"龙王、罗刹等接受了教诲，一一照办无误。

是时，阿罗伐拉龙王把七宝之宝座献给了末阐提长老，并亲自为升坐宝座的长老持扇。罽宾及犍陀罗国之民众前来供奉龙王，见长老坐在宝座之上，顿时领悟到，原来此人法力比龙王更大！于是纷纷向长老顶礼膜拜。末阐提长老借此机会向罽宾及犍陀罗国民众弘讲《阿悉毗苏勃摩经》[注]。弘讲毕，有80000民众获得预流果，1000民众落发为僧。从此，罽宾及犍陀罗国一地，佛光普照，佛法弘扬。

摩诃提婆长老来到摩醯娑末陀罗国向民众弘讲《提婆堵陀经》[注]，弘讲毕，有摩醯娑末陀罗国40000民众分获预流果、一来果、不还果；40000男子削发为僧。

人们将安陀迦国称之为摩醯娑末陀罗国。学者们说：安陀迦属英纪族。

勒弃多长老来到婆那婆私国，立于空中向民众弘讲《阿那摩巴陀经》[注]，使民众心悦诚服。弘讲毕，有60000婆那婆私国民众获得预流果，70000男子削发为僧。婆那婆私国的民众虔敬佛法，兴建了500座寺庙。

臾那昙无德长老赴阿波兰多迦国讲《埃纪钦杜勃摩经》[注]，弘讲毕，有70000民众畅饮离尘之甘露，1000男子6000余女子入佛门为僧尼。阿波兰多迦国即今日的苏那波兰达[注]。

摩诃昙无德长老赴摩诃勒咤国用《摩诃那罗多迦叶本生》[注]故事开导民众，有84000民众获得道果，13000男子削发为僧。

摩诃勒弃多长老来到臾那世界。长老讲《伽拉伽罗摩经》[注]开导臾那民众，有17万人获得道果，10000人拜摩诃勒弃多长老为师，削发为僧。摩诃勒弃多长老在臾那确立了佛教地位。臾那即班德国。

末示摩长老与迦叶拘陀长老、那罗伽提婆长老、敦陀毕那长老以及摩诃耶婆达长老等一道来到雪山边国附近一带，他们用《达摩色加勃沃达那经》[注]开导民众，使8亿人获得道果。末示摩为首的五位长老深受雪山边国民众的崇敬，每位长老均收10万弟子为僧。雪山附近之五国也称之为支那五国。

须那和郁多罗长老一道来到金地。《格拉亚尼碑文》和《孟族史》都说，金地即缅甸南部的直通。据说金地有一来自大海的罗刹女，凡宫中生下婴儿都会被她吃掉。二位长老到来之日，正值宫中生下一婴儿，人们见到长老误以为是罗刹女的同伙儿，都手持武器来到近前。须那长老问："你们为什么都手持武器来了呢？"答道："我们以为你们是宫中生下婴儿就来吃的罗刹女同伙儿呢。""吾等并非罗刹女的同伙，是罗汉僧伽。吾等不杀生，不偷盗，不奸淫，不妄语，不饮酒，只在黎明到正午期间进食，持守斋戒，坚持善行。"听到此处，众人才安静下来。

此时，罗刹女携其随从走出大海，打算去宫内吃刚生的婴儿。人们见状惊恐万分哭嚎道："师父们，罗刹女来啦！"是时，须那长老立即变化成比罗刹女高大两倍的身躯，与人们一起将罗刹女团团围住。罗刹女见自己身陷重围，思忖："此地定是毗沙门多闻天王赐给他们食邑之地，如此今日吾等必成他们的食物了。"不禁惊恐起来，与众罗刹一股风似地逃之夭夭。须那长老让罗刹们逃到人们见不到的地方。立誓让罗刹们再不敢来到金地一带又安排了守卫者。此时，须那长老用《梵网经》[注] 开导前来的众人，使其皈依三宝。有6万之众获预流果，3500名善男和1500名信女出家。从此王宫中所生之婴儿均称之为"须那郁多罗"[注]。

《波罗市迦经释》中所述须那和郁多罗长老将自己的身躯变化成比罗刹女高大两倍之说，被误认为是变化成双身人。因而长期流传一种说法，即一个人面两个狮身的形象。这是模仿二位长老变化的形象而来的。这种神通并非变相神通，而是禅定神通。

摩诃目犍连长老在规劝难陀波难陀龙王皈依佛法之前，施展神通，将自我的身躯变成龙王身躯的两倍，使其皈依。这是佛陀所允许的。

此乃南赡部洲的边远地区。

摩哂陀长老被安排去楞伽岛，乃是因为目犍连子帝须长老及众乌波陀耶僧伽建议他应当到该地弘法。摩哂陀长老考虑到：当时楞伽国国王穆达悉伐年事已高，靠他扶助弘法显然不能，只能等老王之子天爱帝须即位以后，依靠他来弘法。因此，在未去楞伽岛之前，乘机先去探望亲友。他拜别了师父目犍连子帝须长老及众僧伽，带领伊提耶、郁帝夜、参婆楼、拔陀娑拉等四位长老及胞妹僧伽密达之子苏摩那、一位修行不还向果位的青年，从右绕行至王舍城，在陀弃那山村探望了亲友，住了六个月。后又到毗堤娑城看望母亲。母亲见到儿子十分尊重，伏在儿子脚下顶礼膜拜，布施斋物，还建造了一座毗堤娑山寺献给儿子。

摩哂陀长老住进寺中后思忖，母亲与亲友们都探望过了，楞伽岛尚未去，如今是否是去的时候呢？又想，还是先让天爱帝须王子接受其父王之位加冕，并充分理解到三宝的恩德之后再说。到3月月盈日阿努楼罗陀城民众愉快地度过了泼水节之后，我再出国去弥须迦山，到山上去见天爱帝须王。因此，摩哂陀长老继续又在母亲敬献的寺中住了一个月。

此时，天帝释在摩诃菩提座接受了佛陀旨意，来见摩哂陀长老，对长老说："是您前往楞伽岛的时候了，佛陀授记我也将与长老们一起去楞伽弘扬佛法。"此时正值阿育王即位4年灌顶18年共22年，佛历236年（公元前308年）之际，摩哂陀长老知道该是起程之时，便于3月月盈日经天途来到楞伽岛，在阿努楼罗陀城的弥须迦山上与天爱帝须王相会。

楞伽岛上天爱帝须王于阿育王灌顶后17年时登基为王。尽管天爱帝须与阿育两位国王未曾相见，但他们却相互尊重，彼此友好，视为盟友，经常互相馈赠各种礼品。

阿育王知道儿子摩哂陀长老已经到达，非常重视此举。摩哂陀长老赴楞伽岛当年的9月，阿育王应盟友天爱帝须王之求，又派女儿僧伽密达长老尼送菩提木雕坐佛像一尊至楞伽国。阿育王为弘扬佛教做了如此多的功德。在阿育王接受灌顶30年之际，阿珊蒂梅达王后辞世。

据《大品经释》载，阿珊蒂梅达王后听到妙声鸟的啼鸣声，深感悦耳动听，赞不绝口。王后想，虽然这仅是一种动物啼鸣之声，已如此美妙。若闻一切种智佛陀之声，不知该如何感人！王后抱着对一切种智佛陀强烈崇仰的心情，增长了毗婆舍那，达到预流果界。

---

[1] 亦有译作：须那迦长老者，实为一人。

[2] 《阿悉毗苏勃摩经》Āsivisopama Sutta。

[3] 《提婆堵陀经》 Devaduta Sutta。

[4] 《阿那摩巴陀经》 Anamatagga Sutta。

[5] 《埃纪钦杜勃摩经》Aggikhandhupama Sutta。

[6] 苏那波兰达 Sunāparanta，有人译作"西国"，即原来的Aparanta，古代缅甸北部一小国。

[7] 《摩诃那罗多迦叶本生》 Mahānāradakassapa Jātaka，原书如此。经查本生经，可能所指就是大颂卷的545号故事《那罗多本生》 Nārada Jātaka。

[8] 《伽拉伽罗摩经》 Kālakārāma Sutta。

[9] 《达摩色加勃沃达那经》 Dhammacakkapavattana Sutta。

[10] 《梵网经》 Brahmajāla Sutta，亦称《菩萨戒本》。

[11] "须那郁多罗" Soṇuttara，意为：在须那和郁多罗长老佑护下的婴儿。

（104） 阿育王辞世归天

阿珊蒂梅达王后去世后四年，阿育王立帝须勒卡公主为后。帝须勒卡王后知识浅薄，心胸狭窄，却自诩貌美。王宫前有一菩提树，国王每日虔诚膜拜。王后对此极为不满，耿耿于怀，认为国王敬树超过于爱她，便命侍从将菩提树锯倒。阿育王在与帝须勒卡王后结合三年后，即灌顶前4年，灌顶后37年，两者相加共41年，佛历255年（公元前289年）时，辞世归天。据《世名经》载，阿育王辞世之后，因他行了最大限度布施之功德，得以归天成神。

《缅甸大史》详细地写道：阿育王辞世前夕，因愠怒所致，死后变成一条锦蛇。后来，摩哂陀长老弘诵佛法，它接受了佛法，又由锦蛇之身再死，归天成神。因为此说并非出自可靠的经典，故本史未予采纳。

《悉诃拉事论》[注] 中有如下记载：阿育王之友，统治楞伽岛的天爱帝须，后来也成为忉利天中一位神通广大的天神。此二位天神未能在天国享尽神寿，在天帝释恳请之下，下凡来到人世。阿育王在楞伽岛塞陀帝须王时期，降生为富绅之子单补拉；天爱帝须王则投胎到比亚伽婆罗女富绅的腹中。两人到七岁时，均出家为僧，后来均成为具有四无碍辩道的罗汉。阿育王再世称为贡陀拉帝须长老；而天爱帝须再世即比亚伽长老。这两位大长老同时出生，同时出家，同时成为罗汉，同修经典，临涅槃时又在楞伽岛上共展大神通，继又双双圆寂归天。

---

[1] 《悉诃拉事论》 Sīhaḷa Vattu。

上卷 第三编

在讲述过第二部分之后，本编准备讲述从源自太阳王后裔释迦族系的缅甸君王们首建的太公[注]国开始的各个王朝历代君王世系以及佛教、舍利等情况。

（105）中天竺释迦族系的阿毕罗阇王[注]首建太公国

太公国在拘楼孙佛时称善娑耶补罗，拘那含佛时名罗塔补罗，迦叶佛时则叫顶兑，至乔答摩佛时始改名为太公。释迦族的阿毕罗阇首建太公城，并在此称王。

阿毕罗阇王 释迦牟尼在菩提道场具足四谛成道很久很久之前，主宰拘萨罗国与般遮罗国的君王般遮罗王为与拘利耶王联姻，遣使臣前往求亲。因为拘利耶王高傲自负，且出言不逊，引起两国大战。般遮罗王旗开得胜，拘利耶、提婆陀诃、迦毗罗卫等三国释迦族君王出师败北，分成三股，释迦王族式微。后得重建，三国释迦族君王再次繁荣兴旺。

上述三国式微之时，迦毗罗卫国阿毕罗阇王亲率大军放弃中天竺，创立了名为僧伽夏罗塔的太公国。阿毕罗阇首建的太公城，亦名僧伽夏罗塔[注]，或名僧伽夏那伽罗[注]。（罗塔与那伽罗均为巴利文，有“国”或“城”之意，没有什么区别。）

阿毕罗阇王辞世后，长子大甘罗阇、次子小甘罗阇兄弟二人争夺王位。是时，贤明大臣进谏：“二位殿下若动干戈，民众遭害，生灵涂

炭。请勿动兵刃，开展功德之战意下如何？”二位王子问道：“何谓功德之战？”答道：“二位殿下可各建一大布施彩棚。但必须当夜完成，先成者继父业，登基为王。”二位王子齐声赞同。遂各踞守一山头，开始建造布施彩棚。哥哥大甘罗阇用大木大竹建造，未能竣工；弟弟小甘罗阇则采用小木小竹材料，再以白布围之，外涂白灰，按时完成。

次日凌晨，哥哥见其弟所建之白色布施彩棚已竣工，便带领人马出走，顺伊洛瓦底江而下，再溯珊拉伐底河而上，行至格礼当纽，将该地命名为王舍，驻半年之久。是时，正逢苏那波兰达国的骠族、干延族[注]、德族[注]四处求王。大甘罗阇便派子穆杜塞达赴骠族地区为王，自己则在吉沙巴那蒂河东侧建立皎勃当城，在位74年。大甘罗阇从该地兴兵又征服了古马来由王建立的旦迎瓦底城[注]。小甘罗阇则在太公继承父业，登基为王，掌管国政。

太公国历代君王世系从阿毕罗阇释迦王起，其子小甘罗阇、子赡部提婆罗阇、子僧伽萨罗阇、子毗班那罗阇、子提婆达罗阇、子牟尼伽罗阇、叔那伽罗阇、弟因陀罗阇、子萨穆蒂罗阇、子提婆罗阇、子摩哂陀罗阇、子毗摩拉罗阇、子悉诃努罗阇、子敏伽那罗阇、子甘萨罗阇、子羯陵伽罗阇、子顶兑罗阇、子悉诃拉罗阇、弟汉萨罗阇、子伐罗罗阇、子阿朗罗阇、子拘拉伽罗阇、子都利亚罗阇、子丁基罗阇、子岱漆罗阇、子摩堵罗阇、子明拉基罗阇、子丹苏悉诃罗阇、子陀宁偈罗阇、子哂陀罗阇、子莫梨耶罗阇、子本那加罗阇等共33代一直在太公城为王。

在上述王族世系的末代君王本那加罗阇时，名为僧伽夏罗塔的太公国遭到乾陀罗秦国中国人的侵扰[注]，僧伽夏罗塔太公国随之式微，本那加罗阇王收拾残部逃入马垒羌。本那加罗阇命终之后，其部下兵卒人马分裂为三股，一股在东部建立掸19县，称本那加罗阇王族；一股沿伊洛瓦底江南下，进入骠、干延、德族聚居区穆杜塞达等释迦族王的苏那波兰达国；一股则与那伽岑王后继续驻在马垒原地。

是时，在中天竺乔答摩成佛，舍卫城的波斯匿拘萨罗王向迦毗罗卫国的摩诃那摩王求亲，请娶其女为妻。摩诃那摩王担心血统混杂没

有给嫡系公主，而将女奴所生的伐萨刹帝利公主嫁给他。波斯匿拘萨罗王立其为后，生下一子，名毗陀堵巴王子。王子成人后，来到迦毗罗卫国他曾住过的地方，听有人念叨：毗陀堵巴王子住过的地方就是“女奴之子住过之地”并用奶汁来冲洗。于是，毗陀堵巴王子发誓：“以后我即位为王要用此等人腔中之血冲洗此地。”父王辞世后，毗陀堵巴王子即位。依其誓言三次出动四军，欲消灭释迦族诸君王，皆受佛陀之制止，未能遂意。第四次又发兵时，佛陀见释迦族诸王犯下的前罪，不再阻挠。毗陀堵巴王带兵攻至迦毗罗卫国，除摩诃那摩王身边的人外，将所有释迦王族全部杀死，连哺乳婴儿也未放过。

若问释迦族何在？尚存三支。一支以草为名，自称为“草”幸免于难，人称为“蒂那释迦”[注]；一支以芦苇为名，自称为“芦苇”幸免于难，人遂称其为“那拉释迦”[注]；另一支是摩诃那摩王身边的人，人称“勃格蒂释迦”[注]。是时，释迦王族均逃至莫梨耶城、毗堤娑纪梨城、般堵罗阇城等地。可见，即使是高贵吉祥的宝地，有一夫当关万人难敌的美好的大都城条件的疆域，有七由旬宽广的八万余君王曾在此即位的释迦国迦毗罗卫、提婆陀诃、拘利耶等大城也不能违背无常之法，在拘利耶王和摩诃那摩王在位时两度被毁。

值此释迦族诸王败毁之际，名为陀阇罗阇的释迦族君王率领大军从中天竺来，首先重建了莫梨耶。此地即《法句经释》等佛经称之为莫梨耶者。《乔答摩富罗那》[注]等世俗典籍则称之为莫因偈；《若开史》等典籍称之为莫因；今称之为梅因。接着又创建了顶兑城。再次，与马垒地区的那伽岑王后相遇，因为同族同宗同是释迦族，国王与王后两人便结合共建上蒲甘国。之后生一子，名毗罗偈。继之，又迁至昔日释迦族君王居住的僧伽夏罗塔太公国，并将其改名为般遮罗[注]，兴建宫殿王城，该城称为般遮太公。

建成般遮太公城后，举行极其隆重盛大的都城宫殿的启用仪式和升殿典礼，号为“德多赡部提婆陀阇罗阇”[注]，举行盛大洗头灌顶礼、加冕仪式，首先授予学者们勋衔，并给予文臣武将、左右官员、四军兵勇、富豪商贾、星相术士、医师工匠等1060个封号。

德多赡部提婆陀阇罗阇大王在建造宫殿记录中说：为建造宫殿设计了三年零七个月。主殿大柱用黄金盘垫底；所有小柱用白银盘垫底；主殿大柱顶端置一红宝石罐。由两位罗汉弘诵消灾经文以示祝福；金宫屋顶乃众龙神所建，金宫底部由僧伽夏果罗人所建，中间造九层重阁；主殿内外四周皆装有拱形装饰物；四周内外各立两尊与星辰相对应的佛像。国王洗头灌顶时，众神送来阿那伐陀湖及五大河之水，并将上述各种水与伊洛瓦底江水混用。当日，王后宫妃及民众也一起吉庆洗头。

国王洗头灌顶毕登上宝座时，梵天王与龙王居右，天帝释与雨神居左；八位国师婆罗门各执法螺立于右侧，10万文武大臣、两位王后、700位宫娥、90头白象、180匹身毒国骏马与无数勇士等环立左右。然后国王升殿登座。进登座御NC174。进NC174时，有饭170锅，菜170锅，用宝石盘盛之。首先敬佛，供奉天帝释、梵天、守护金伞宝盖之神、护殿之神、护城之神等；接着向王宫庭院撒饭菜，喂两猫；一时之后，命二人先食；再过一时，国王进NC174；继而王储与大臣们进食。

是时，众神送来大鼓；将两面牛角瓜鼓挂在御前白伞左右各一面；又备有五面大鼓，即紫铆大鼓、伽彬大鼓、玉兰大鼓、紫檀大鼓、柚木大鼓，五口大钟，名为：上奏、进言、开导、倾听、劝谏。该王在位时，下过四次宝石雨。国王有两位王后，20位王子。20位公主。王子与公主们相互结为夫妻。从该王传至德多摩诃罗阇王共有17代，均为其兄弟子孙相继即位为王。

各王名讳如下：德多赡部提婆陀阇罗阇、德多岱亚罗阇、德多亚塔亚、德多丹宫亚、德多兰弁亚、德多瑞、德多格龙亚、德多那伽亚、德多那伽乃、德多亚豪拉、德多榜榭、德多皎榭、德多新劳、德多新腾、德多岱漆、德多明基、德多摩诃罗阇。因恶神、魔鬼、夜叉、龙蛇等为患，诸王在位时间皆不长。最后一代德多摩诃罗阇无子嗣，遂立紧那梨黛维王后之弟凯巴都达为王储。

是时，骠族地区由大甘罗阇王及其子穆杜塞达王之释迦王族世系传至丹补罗王。丹补罗王受到旦迎瓦底的骚扰，并被掳走。他的王后

南坎则随其军旅迁之德加因[注]。

上述内容，在《缅甸大史》及《新史》中均无记载。关于缅甸第一个建立起来的太公国始末，以及源自太阳王后裔释迦族系的缅甸君王的继承情况，均系根据《法句经释》等佛教经典、《乔答摩富罗那》等世俗典籍以及《若开史》、《太公史》、《太公金宫史》、《若开圣人史》等各类古代史书，全面校勘研究后得出的材料。

---

[1] 阿毕罗阇 Abhiraja，旧译阿婆醯罗娑。

[2] 僧伽夏罗塔 Saṅgāssaraṭha。

[3] 僧伽夏那伽罗 Saṅgāssanagara。

[4] 旧译干漾族或干阑族。

[5] 旧译帖族。

[6] 旦迎瓦底亦译陀迎伐底，即今日之若开。

[7] 乾陀罗 Gandhālarāj，原文照译。按书中所述约在公元前6世纪。但我国秦帝国是在公元前3世纪，公元前6世纪时还处于春秋时代。未见我国史料中有当时我国境内国家与太公国发生战事的记载。

[8] 蒂那释迦 Tinasākī，即："草释迦"之意。

[9] 那拉释迦 Nalasākī，即："芦苇释迦"之意。

[10] 勃格蒂释迦 Pakatsākī，即："本来的释迦"之意。

[11] 《乔答摩富罗那》 Gotamapūrāṇa。

[12] 般遮罗 Paṅcālaraj。

[13] 德多赡部提婆陀阇罗阇 Thato Jambūdīpudajaraja，意即：智勇的南赡部洲旗帜之王。

[14] 意为：释迦湖。

（106）室利差呾罗城[注]之建立

上文已就佛陀成佛前缅甸最早的国家太公国的情况作了介绍。下文拟谈谈室利差呾罗城的情况。

众胜者之首获一切种智的尊贵佛陀成佛五年之际，苏那波兰达国中，有一名叫垒盖的商人们集居的村庄，有兄弟二人，哥哥名摩诃布翁，弟弟名素拉布翁，向佛陀祈求建一檀香寺。尊贵的佛陀预见到：未来佛教将在缅甸长久流传。便在檀香寺竣工前，数度与500罗汉乘坐500飞行重阁，从天驾临该寺。檀香寺竣工时佛陀又在该寺化缘，亲临该寺参禅七日。众僧俗均享受到圣谛甘露。

是时，苏那波兰达国有善男信女各500人成为罗汉，有84000徒众获得解脱之道。佛陀并为当地的迪萨班陀长老讲道，使其获阿罗汉果。在迪萨班陀长老和那曼达龙王的请求下，佛陀在迪萨班陀山顶和曼羌河畔的大石之上留下两处宛如印章般清晰的足迹。后来建造了两座足迹塔。佛陀并授记："吾之佛教未来将在苏那波兰达、丹巴提巴[注]等缅甸人的国家内获得良好的发展。"

从此处佛陀又云游来到博乌山巅，见东南海面上漂浮着干牛粪。一只小鼹鼠用嘴拱起一点儿土来向尊贵的一切种智佛陀顿首礼拜。

佛陀见此二征兆微微一笑。从弟阿难陀请教缘由。佛说："阿难陀，吾涅槃后，佛历40年（公元前504年）时，此地将出现五大征兆。"

“五大征兆即：地声回荡发生强烈地震；博乌山岬出现一大湖；形成色蒙色密河；地面上隆起卜巴山；建造室利差呾罗城处海水干涸。此五兆出现时，小鼹鼠将化身成人，名竺多般，创立国度，兴建宫阙，自立为王。从其在位时起，吾之佛教将在缅甸人的国家内长久发扬光大。”

正如佛陀授记那样，在释迦牟尼涅槃后佛历40年般遮太公释迦族第17代王德多摩诃罗阇在位时，一头身高12肘尺的大野猪四处为患，致使边疆民众不得安生。太公王得知后，召见王储说：“朕听说今有一头野猪窜扰我国边寨村庄，致使乡民不得安居乐业。朕命你前往除之。”王储说：“我绝不能容忍敌人在我南岛肆虐为患。野猪不除，誓不回城！”王储奏毕，即带上五件武器[注]奔赴野猪窜扰之地。

另，也有史籍载，该野猪似乎是大王行猎时所遇。

野猪遇见有造化之人不敢寻衅，向山林之地掸邦木掸逃窜。王储尾随其后。野猪为躲避死难逃进山谷。至今此处仍称为“外温”[注]。

据《缅甸大史》记载，野猪由此继续向西南方向逃窜，渡过伊洛瓦底江。因其身躯庞大，过江时江水竟未能沾湿其肚皮，故将该地起名为“外马素”[注]，流传至今。古代史籍则载，蒲甘骠绍梯王追杀的野猪在此渡过了江。又据太公王储追杀的野猪身高12肘尺，这与因其身躯庞大渡过伊洛瓦底江时江水未能沾湿其肚皮之说也是不一致的。

野猪沿着外马素继续往前逃窜，来到室利差呾罗附近一岛上。王储尾随至该岛，并将其杀死。后来人们将该岛命名为“外拖”[注]。

王储战胜野猪之后，心中思忖，为追杀野猪，今离家路途十分遥远，若返回太公奏知国王野猪已死，陛下也未必相信。即使将野猪献至御前，国王信了，也只能得到些许现时之利。我年岁已大，与其返回太公享受王储之福，不如出家修行，寻求轮回之利更好。随即在该地出家修行，不久便获得禅定神通。

仙人经常在一石槽中小解，一头小母鹿常来舔喝石槽中的尿水。时日一久，母鹿怀胎，足月生下一女。母鹿本是动物，乍听见女婴啼哭之声，便惊慌逃走。仙人在此人迹罕至之处听见女婴哭声，想必有缘故，前往察看，发现一五官端正相貌俊美的女婴。仙人心中思忖，定是母鹿舔喝我的小解，无意喝下小解中带有的精液，怀孕生下此女的。立誓道："倘若如我所想是我骨肉，愿我的食指与中指流出乳汁，以便喂养此女。"誓毕，两指顿时流出乳汁，女婴得以吮吸。仙人将女婴收养为女，长大后起名"蓓达莉"。注

常来侍奉仙人的众神也不断馈赠一些适合少女穿戴的衣物饰品。蓓达莉年满17岁时，仙人思忖："吾辈仙人罗汉不宜与女流之辈同处一起，若他人瞥见亦不相宜。"为了能让蓓达莉白天在外打水，夜晚才能返回，仙人给了她一个没有钻过眼儿的葫芦，让蓓达莉先将葫芦浸入水中，再用竹筒接无眼葫芦滴下的水，竹筒接满水需整整一天。从此蓓达莉终日在外打水。

以上便是有关太公国王妃之弟从太公来到室利差呾罗的情况。

---

[1] 今日缅甸中部卑谬之古称。

[2] 丹巴提巴，我国史籍上称之为擔泊者，即今日的蒲甘。

[3] 五件武器，缅甸人谓：弓、剑、叉、棍、枪。也有大同小异的其他说法。

[4] 意即：猪逃入处。

[5] 意即：猪未湿。

[6] 意即：杀猪。

[7] 蓓达莉的传说非常类似于本生经第523号或526号故事。

（107） 素拉丹婆瓦与摩诃丹婆瓦两兄弟

统治太公国的德多摩诃罗阇大王，命其姻弟——王储除掉野猪之年，乃佛历40年（公元前504年）。是年太公国王后生下一对孪生盲兄弟——素拉丹婆瓦与摩诃丹婆瓦。国王深感羞惭，遂对王后说："汝可将现生之盲兄弟弄死，勿让他人知晓。"因是自己骨肉，王后便暗中将二子藏起。佛历59年（公元前485年），王得知王后藏子之事，道："哼！王后，汝此种作为岂不有损朕的荣誉？现在必须立即将他们兄弟二人杀死。"王后慑于国王之威，不敢再违命私藏，想:现在马上杀之不如让他们离开，听天由命。于是便命人造一上好坚固的筏子，备足可食用许久的干粮和糕点妥善安放在筏子上，并告诉了王子们，叫他们乘筏子顺江漂走。

两位王子吃着母后为他们准备的干粮糕点，顺流而下。一日，漂到实皆[注]，撞在一垂到江面上一棵阿拉伯橡胶树的树杈上。此时，该地的女妖姜陀牟纪便跳上筏来，不断地偷吃两位王子的干粮。此地因阿拉伯橡胶树的树杈下垂江面，所以至今仍被称之为实皆。

另有史籍记载，似乎是王子的筏子到了蒲甘郊外的勃鲁德羌[注]女妖才登上筏子的。

两位王子说，原来每餐饭包都足够我们吃的，现在却不够了，内中定有蹊跷。于是兄弟二人将各自的双手都作了记号，打算探明虚实。果然，抓到了女妖姜陀牟纪的手。兄弟二人速取出短剑要杀女妖。王子乃是有造化之人，女妖在其面前无法脱身，怕自己命丧黄泉，忙求饶道："请二位王子饶奴一命，今后王子如有差遣之处，奴定尽力效劳。"王子问："你能否使我兄弟二人重见光明？"女妖答道："可以！"二位王子让女妖发誓后，才放了她。女妖将事情原委告诉威力无穷的神妖。神妖预见到：从此二位王子开始，今后历代国王将承担起传播发展佛教的重任，便赐给了上好眼药。

女妖随王子们的筏子漂流，并着手为王子们医治眼疾。开始医治的地方叫“色固”[注]；王子们见到光明的地方叫“育瓦林”[注]，此地名一直流传至今。王子们见到光明之后，把天空叫做盖子，把大地叫做里面，所以后来就有了“摩布翁”[注]和“美德”[注]两地名。

《缅甸大史》也说，女妖姜陀牟纪到“色固”之后始为二王子治疗眼疾，二王子的眼睛是在到达“育瓦林”后才看到光明的。在《新史》中则另有一说，即王子们的眼疾开始治疗是在实皆附近的“色固莫”[注]，治好是在“色林”[注]城。

卑谬的《卑谬佛发塔史》载：二王子多次吃不饱才捉住女妖，并叫她治眼疾的。至岱内羌女妖上岸寻药，至色固开始为二王子治眼，至育瓦林二王子获得光明，故有此地名出现。据说王子眼睛看到光明后曾说：“天为盖地在中”，故该地名为“摩布翁”和“美德”。《古蒲甘史》的记载也与此吻合，二王子在“亚林”[注]一地得到女妖的两粒神丹妙药，眼睛遂获光明，因此该地名为“亚林”。从马龙城郊的亚林与摩布翁、美德此二地间的距离看，此种说法也是合乎情理的。

根据某些古老史籍的记载，二王子到马龙才获得光明，女妖在良吴河岸才登上王子们的筏子。此说也颇合情理。因为从色固和亚林两地之间的路程分析是合适的。倘若说女妖是在实皆登上王子筏子，并多次偷吃王子们的佳肴才被捉住，那么女妖登筏之地与被捉之地必然相距甚远。但是实皆与色固莫二地却几乎连成一片。说多次偷吃糕点，实难叫人信服。

其他史书没有一部记载，眼开始治于色固莫，眼明于色林的，仅《新史》中有此说。至摩布翁、美德方见到天地之说，显然也不合乎逻辑，因为眼明之地与见到天地之地相距甚远。学者们认为“色林”实为巴利文“色林伽补罗”[注]之简称。一般史籍关于色固和亚林的说法，观点大多比较一致。因此《新史》中关于眼开始治于色固莫，眼明于色林的观点，仅能作为一种个别的说法对待。

两位王子眼睛治好后，继续随筏子漂到白鹤飞翔之地——贡萨宾[注]筏子靠岸后二王子便带着五件武器上岸，来到国舅仙人修行处。“贡萨宾”今称为“贡德林”[注]。

根据《瑞喜宫佛塔史》记载，王子们到达此地时曾说：这岗子真亮。故后人称此地为贡德林。

两位王子沿着国舅之女蓓达莉去打水的足迹而行，见到蓓达莉打水的情景，王子们说道：“你这姑娘真傻！打水的葫芦怎么不打眼儿？”随手拿过葫芦用短剑切开葫芦头，倒出葫芦籽，还给她汲水。水灌满了竹筒。从此，“葫芦不打眼儿”[注]这句话便成了一句俗语。

蓓达莉灌满水后便回到父亲——仙人的寺庙。仙人惊讶道：“今天你怎么这么快就打满了水？”蓓达莉将事情经过告诉了仙人。仙人请来两位王子，向他们详细询问。二王子说：“我们两人是太公国王后紧那梨黛维所生。出生时因中了瘴气，双目失明，得到姜陀牟纪女妖的医治才重见光明。”仙人听罢大喜，说道：“你二人原来是我的甥儿啊！”后来佛历60年（公元前484年）仙人将女儿蓓达莉嫁给摩诃丹婆瓦为妻。

是时，旦迎瓦底打败并掳走了骠王丹补罗，南坎王后仍在该地。事后，干延族垂涎该地，随之发生了干延族与骠族之战。骠族得胜，干延族败北逃遁。所谓干延族实际就是对丹兑至山区七县居民的称呼。后来，骠族又发生了南坎王后与兄弟争位的事。结果，南坎王后夺得其位，并带领众将士在德加因建立村庄驻扎下来。她的兄弟则带领手下兵勇逃往博乌。

《缅甸大史》和《新史》中一般都称南坎为骠王后。为了交待清楚和与《古蒲甘史》相一致，我们将丹补罗王之后南坎的全名记录下来。是时，上自骠王后，下至德加因一带的臣民，均将太公王的国舅仙人奉若佛祖。仙人具禅定神通，威德极高，精通十八般技艺[注]，通晓治国安邦之道。

仙人对骠王后说："吾甥摩诃丹婆瓦，具备君王之美德，通晓佛典，熟悉兵法，骁勇善战，可立其为王，继承你之王位。"骠王后思忖："我乃女流之辈，倘若敌寇来犯，需以武力与韬略制胜，国家始能太平。"遂立摩诃丹婆瓦为王。骠王后是太公释迦族的后裔，所以将其住地称为德加因。骠王后之所以是释迦族，是因为当年大甘罗阇王尚在格礼当纽的王舍城称雄之际，骠族首领提婆堵陀前来求赐释迦族王储。大甘罗阇王便将16岁的王子穆杜塞达送到骠族地区接受王位。

阿毕罗阇王在世时，其子大甘罗阇与公主苏婆达黛维结为夫妻，生下穆杜塞达王子。穆杜塞达王子出生时母后辞世。由释迦族后裔穆杜塞达延续而来的骠王后，自然也属于释迦族系，属于释迦族的骠王后的住处便称为德加因。

此事在《缅甸大史》、《新史》等史书中未有记述。根据《古蒲甘史》、《太公史》、《若开史》在此补充说明，以使从释迦族延续而来的历代缅甸君王世系更加清晰无误。

摩诃丹婆瓦王登基之年为佛历60年（公元前484年）。该王有两位王后，即：蓓达莉和骠王后。骠王后生一女之后不久去世。蓓达莉王后身怀竺多般王子3个月时，摩诃丹婆瓦王辞世。摩诃丹婆瓦王20岁登基，在位6年，终年26岁。该王弥留之际，连续发生地声七日。生辰为月曜日。

佛历66年（公元前478年）摩诃丹婆瓦之弟素拉丹婆瓦继位为王，立其嫂蓓达莉为后。其前妃即当王储时就侍奉他的女妖姜陀牟纪对此颇为伤心，便带着儿子毗湿奴前往卜巴山建立村庄住下。素拉丹婆瓦王以法治国，深得众望，26岁登基，在位35年，终年61岁。弥留之际，天空暗如黑夜，持续七日，生辰为月曜日。

---

[1] "实"意为阿拉伯橡胶树；"皆"意为树枝下垂。

[2] 意为：妖怪登上（筏子）的小溪。

[3] 意即：开始治疗。

[4] 意即：光明村。

[5] 意即：天空盖子。

[6] 意即：大地之中。

[7] 意即：开始治疗的山岬。

[8] 意即：开始光明。

[9] 意即：得到光明。

[10] 色林伽补罗 Calaṅgapūra。

[11] 意即：白鹤飞翔之地。

[12] 意即：平坦的土岗。

[13] 意即：令人费解。

[14] 缅甸人谓男子应学会的十八种技艺。即：应该精通吠陀、法典、占卜、养性、格言、科学、歌舞、数学、射术、古语、天文、史诗、医药、幻术、诗歌、修辞、语法、符箓等十八种技艺。也有其他大同小异的说法。

（108）竺多般王

佛历101年（公元前443年），佛陀曾在博乌山巅授记过的五大征兆一夜之间俱现。

《缅甸大史》载，摩诃丹婆瓦王登基之际五大征兆出现。此说与前述佛历101年将出现五大征兆颇为矛盾。

是时，伽湾波堤[注]天尊、仙人、天帝释、龙、妙翅鸟、月天[注]、梵天王等七贤者，共同商议依照佛陀授记建城之事。他们寻得一风景优美地势平坦之场所。天帝释站在中心柱处，龙变成一条绳环柱而转。龙圈围之地直径为一由旬，方圆三由旬。在此建立室利差呾罗城，该城有32大门32小门，有护城河堑城楼箭垛等都城的十条件。气派非凡，宛如天帝释所居的善见城一般。

《缅甸大史》中提及七贤，其中无伽湾波堤天尊，而有鸠槃荼[注]。《新史》中所列之七贤则相反，伽湾波堤天尊又取代了鸠槃荼。《中史》里则上述二者均落选，代之入选者为欢喜天[注]。《古史》中七贤又恢复原样，除了仙人、天帝释、龙、妙翅鸟、月天、梵天王之外，伽湾波堤天尊又被列入。授记中还有：在竺多般大王为宫殿命吉祥名以消灾却祸之时，伽湾波堤天尊与仙人为其选定良辰吉日。只有前述七贤同《古史》、《新史》以及“埃钦”[注]、“茂贡”[注]等诗歌中之记叙相一致。

室利差呾罗城建于佛陀涅槃后的佛历101年正月初一，日曜日，旭日东升之时。

另有史册说是建于正月11日，月曜日。我们仅取多数可靠的记载。

众神在建造都城的同时，七日之内另建成三座宫阙重阁，一座7层、一座9层、一座11层，以供国王在雨季、暑季、寒季三时遣兴作乐。城郭与重阁中的装饰用具应有尽有十分齐全。建造完毕，天帝释亲扶竺多般大王登基，灌顶加冕。竺多般大王有两王后，一是父王摩诃丹婆瓦与骠王后所生的王妹山达黛维；一是龙公主蓓姜蒂。

天帝释还赠予竺多般大王底拉温达宝刀等五件御用宝器，以及与大王相称之仪仗、镇敌宝矛阿奔陀摩、神钟、神鼓、国王乘坐的15肘

尺高20肘尺长的纳拉基梨大象和瓦拉哈格马、17名日夜守护大王的神兵、鄂尼巴、鄂耶嘉、般兴漂、般兴纽和阿敦宾垒、彬宾垒等几位足智多谋的具有八项条件[注]可充当使者的大臣。

因竺多般乃福大之王，每走一步都会在地上留下深陷的脚印。天帝释以自己无穷威力，在竺多般大王每走一步时，都在其落足之地用铁钉相托。据传，从南赡部洲至阿修罗界、龙界均为其属地，需向其缴纳赋税。

缴纳赋税的情况是：先将通令拴在宝矛之上，登上掷矛山，掷出宝矛。此时，上述各属国之君顿感神矛刺头，只得纷纷好言相求，献上贡物，神矛始飞回；有时用神钟神鼓索税，钟鼓一鸣，诸人君、龙王等顿感耳边钟鼓巨响，只得卑躬请求，钟鼓声息。因此，南赡部洲之百王，每年均来敬献娇娥美女、象马坐骑、金银珠宝、锦帛毛皮、绸缎布匹等贡物。由于年年朝贡，贡品堆积如山，高达40肘尺。

一次，一神妖半夜来到王宫附近，天帝释得知后呵斥道："皈依佛法造化无穷的大王宫阙，岂是你辈去处？"遂将其关入铁笼。为使后世君王能知此事，天帝释特造一神妖石像关在笼中。佛历167年（公元前377年）11月10日，月曜日，金牛宫昌隆，月亮处于金牛宫处，火星处于天平宫处，太阳与水星、金星会合于摩羯宫处，土星和罗睺星处于宝瓶宫，木星处于双鱼宫。是时，大王建造外宫，并举行消灾仪式。大王按照伽湾波堤天尊与仙人选定的良辰吉日，即佛历168年（公元前376年）4月11日，木曜日，金牛宫昌隆之日进驻新殿。该大王在位期间，据传拥有白象360头，黑象3600万头，还有一支人数极多的[注]配有各种兵器的兵勇。是时，天上曾降下五次宝石雨。国中有佛陀弟子罗汉3000，国王每日向他们供奉四物，聆听他们的教诲。

大王在国中广建浮屠宝塔，供奉佛陀舍利，以便广大民众膜拜。所建佛塔有"索嘉马"、"尼尼"、"喜喜"、"宝宝"、"廖廖"、"妙蒂丁"、"波耶当"等各一座，"苏当卑"两座，供奉佛陀臂骨舍利的"敏巴胡"宝塔一座，供奉从干延地区迎来的佛陀前额骨舍利的"浮屠基"宝塔一座，共计11座。

《缅甸大史》中仅记载有“索嘉马”、“尼尼”、“喜喜”、“宝宝”、“廖廖”、“妙蒂丁”、“敏巴胡”和“浮屠基”等8座。

《新史》中则只记载9座，即“敏巴胡”、“敏丁”、“索嘉马”、“宝宝”、“廖廖”、“喜喜”、“尼尼”以及两座“苏当卑”。

《古史》中虽也记有9座，但名称略有不同，即：“索嘉马”、“尼尼”、“喜喜”、“宝宝”、“廖廖”、“波耶当”、“德雅马”以及“敏巴胡”和“浮屠基”。

根据《卑谬佛发塔史》的记载，塔乃商人义纪达、婆梨伽两兄弟所建，至竺多般大王时重建，并命名为“妙蒂丁”。竺多般大王建造了“苏当卑”双塔，由文武大臣修建“妙蒂丁”。根据与各种雅都诗篇、历史典籍进行诸多核校，得出了上述共计11座的结论。

可能有人会问上述关于额带舍利的提法，与《佛额骨舍利史》[注]典籍中关于佛陀额带舍利到过锡兰的记载是否矛盾？巴利文“乌尼夏[注]”意为额带，而“那拉达[注]”意为额骨，从这一角度理解是合适的。此问题可留待讲述阿奴律陀王时期时再详述。

阿奴律陀王时期佛教兴盛，该王为以后诸王铭记在心，造福民众，与3000罗汉商议，曾编纂了一部以“逃脱恶趣”为首句的法典。

具有无限权力、威望和福分的竺多般大王有一次，因没收了一位卖糕点妇人奉献给僧侣的五缅亩[注]土地，天帝释送给他的神矛不飞了，神钟神鼓也不响了。

于是大王向各位高贵的罗汉们请教。众罗汉思索分析，知道是因为大王没收了卖糕点妇人奉献给僧侣的五缅亩土地所致，便说道：“大王，世间凡与三宝有关之物，皆如毒蛇。一切生灵若触犯毒蛇，将被其咬。若侵犯不该侵犯的属于三宝之物，也将失掉一切荣华富贵，面临灾祸，甚至折寿短命。大王索取了不该索取的物品财富，故有此事发生。”听众罗汉如此说，大王就将该五缅亩地又还给了卖糕点的妇

人，但因曾索取了不应收取之物，神矛再也不飞了，神钟神鼓再也不响了，因此众君王再也不按例来进贡了。为此大王盛怒异常。

一回，竺多般大王召见般兴漂、般兴纽两位大臣，说“爱卿，南赡部洲乃朕之疆土，众诸侯国王为何不按时缴税？你等可迅速前往征收。”两位大臣率大队人马四处征税，历时七年。时日长久，大王对二人失去信任，设计将二人杀死。二位大臣死后，大王失去了强有力的征税人，于是亲自乘坐龙王进献的“龙鳞”御舫，走遍南赡部洲征收税款。

有一次，竺多般大王来到班特瓦城。班特瓦国王后心怀不善，将污秽之筒裙加工制成细软的手帕赠予大王。大王不加了解，毫无疑心，用手帕擦脸，大王额头之活痣顿时消失。痣一消失，龙公主蓓姜蒂也立即离开了他。大王郁郁不乐地返回京都。

是时，大王未将痰吐进痰盂而吐进大海，此乃说明大王之命数已尽，此时，龙王大怒，立即将大王与“龙鳞”御舫带回龙国。

《新史》里排除了《缅甸大史》中关于竺多般大王与“龙鳞”御舫被带回龙国之说。《新史》认为，“林今”舫即“龙鳞”舫，而“龙鳞”舫是到了竺多般大王之子竺多仰王统治时期才被埋藏起来的，此两种说法前后不一。其实，《缅甸大史》的不足之处是，它仅记载王子竺多仰时期只将“九宝舫”[注]藏起，阿奴律陀王曾将其挖出观看，后来又埋藏起来。并未说将“林今”舫和“龙鳞”舫均被埋藏。《缅甸大史》并未说明将“林今”舫、“龙鳞”舫埋起。《新史》认为“林今”舫即“龙鳞”舫亦不当。因当年所载之十二种舟舫为：“东鲁布佐”[注]、“东鲁贾岸”[注]、“卑基瑙”[注]、“瓦济雅丁卡”[注]、“昂达德哥”[注]、“牟奥皆”[注]、“岁勒耶蒂”[注]、“九宝”、“卑基湾”[注]、“丁雅卑松”[注]、“林今”、“龙鳞”。可见“林今”与“龙鳞”乃为两不同御舫。

竺多般大王有两位王后，龙公主蓓姜蒂无子，骠王后之公主山达黛维育一子，名竺多仰。母后山达黛维，太后骠王后均身出纯粹的释迦族。竺多般大王生于火曜日，35岁登基，在位70年，终年105岁，

佛历171年（公元前373年）被龙王带走，离开人世。根据竺多般大王一生之经历可知，身为大国之君王，凡属三宝之物，纵然是一花一果也不宜获取，需三思而后行。即便属自用之物，也需细心了解，确知其洁净无垢时方可使用。

室利差呾罗国在拘楼孙佛时代，称为勃特那巴堤；在拘那含佛时代，称为布翁纳瓦底；在迦叶佛时代，称为布翁纳；在乔答摩佛时，称为室利差呾罗；后因太公王之国舅变为修行仙人，又名罗西城。佛陀涅槃100年之时，在中天竺吠舍里国君伽拉索伽的支持之下，信摩诃耶舍为首的700罗汉举行第二次佛经结集，竺多般大王于结集的第二年，即佛历101年（公元前443年）登基。

---

[1] 伽湾波堤 Gavaṅpate，原意为：公牛。

[2] 月天，又译作月仙。

[3] 佛经中所述一种鬼名。

[4] 印度人身象头神，或译作象鼻天。

[5] 一种诗体，即摇篮歌。

[6] 一种诗体，即记事诗。

[7] 参见（58）节所述。

[8] 原文为一廓巴尼Khawbhani之多，即在数字1的后面加上42个零的数字。

[9] 《佛额骨舍利史》 Nālaṭadhātu Vamsa。

[10] 乌尼夏 Uṇihssa。

[11] 那拉达 Nālaṭa。

[12] 缅亩：Pe。一缅亩等于一又四分之三英亩。

[13] 九宝指：钻石、珍珠、珊瑚、石榴石、蓝宝石、猫眼石、黄玉、翡翠、红宝石九种。

[14] 意即：三界供奉。

[15] 意即：三界之首、佛陀。

[16] 意即：大国之首。

[17] 意即：金刚杵。

[18] 意即：胜利之威。

[19] 意即：天下星。

[20] 意即：新象右牙。

[21] 意即：大国之腹、大国的中心。

[22] 意即：满载。

（109）竺多仰王至悉梨罗阇王等八代君王简况

佛历171年（公元前373年）竺多般大王之子竺多仰王继位，是年59岁，在位22年，终年81岁。临终时，天雷霹雳七次。该王生辰为水曜日。

佛历193年（公元前351年）竺多仰之子仰邦王继位，该王喜善好施，大智大慧，结交仙人、婆罗门、罗汉、圣贤，怜爱民众犹如亲生子女，严守君王十规。该王40岁登基，在位50年，终年90岁。临终之时，二日共辉，相斗至午时。仰邦王生辰为土曜日。该王即位第二

年，中天竺华氏城扶助第三次佛经结集的阿育王即位。二王同时为王。

佛历243年（公元前301年）仰邦王之子仰曼王继位，该王行为不端。30岁登基，在位50年，终年80岁。辞世之日木星靠近月亮表面。该王生辰为火曜日。

佛历293年（公元前251年）仰曼王之子叶坎王继位，该王相貌英俊，王后众多，精通射术。叶坎王40岁登基，在位31年，终年71岁。临终之时，白昼出现星斗，影子倒映。该王生辰为月曜日。

佛历324年（公元前220年）叶坎王之子坎朗王继位，是年37岁，在位38年，终年75岁。临终之时，一巨蚌从天坠地。坎朗王生辰为水曜日。

佛历362年（公元前182年）坎朗王之子赖开王继位，是年39岁，在位34年，终年73岁。辞世之日，双日共照。赖开王生辰为月曜日。

佛历396年（公元前148年）赖开王之子悉梨坎王继位，是年40岁，在位28年，终年68岁。临终之时，金星靠近月亮表面。该王生辰为木曜日。

佛历424年（公元前120年）悉梨坎王之子悉梨罗阇王继位，是年51岁，在位9年，终年60岁。该王沉默寡言，忠于誓言，喜善好施。身边有6位国师。悉梨罗阇王曾拟削减历法403年，但因不合时宜，未能成功。他的6位国师是：卜巴摩尼、因陀梨耶、给达梨耶、山达梨耶、释迦、玛达。国王用此6国师撰写史籍和星相书，整理佛教经典。悉梨罗阇王建造无数佛窟寺庙，大力维护佛塔寺庙之田产，严守君王十规，深受僧俗民众、文武大臣们的爱戴。竺多般大王传位满9代，太公王世系断嗣。悉梨罗阇王生辰为月曜日。

（110）鄂达巴[注]王

佛历433年（公元前111年）鄂达巴王即位。鄂达巴王简况如下：国中有一人，将其幼子送到和尚处当了小沙弥。师父对他颇为疼爱并教他学习三藏经书与吠陀。沙弥对师父十分敬重，殷勤侍候左右。一回，师父养的一只公鸡每日啼叫道："食吾头者必成鄂达巴王。"师父听罢心中思忖，你这畜牲，怎这般啼叫？于是喊来沙弥说道："徒弟，这公鸡叫得特别，把它杀了做熟给我吃。"徒弟照师父吩咐去做。当做熟从锅中捞出时，鸡头掉在了灶台之上。徒弟怕弄脏了，就把它捡起来洗了洗吃掉了。师父问为何少了鸡头？答道："因为捞出时鸡头掉下弄脏，就没有给您添上，我把它吃掉了。"师父心想，此番该看公鸡啼叫得是否属实了。于是便将各种法典、王规、世俗之规等统统教给徒弟，然后让他还俗，送到一武将门下谋事。少年相貌英俊，且具有福相和智相。武将待其如亲子，给他相称的衣冠饰物，出入往来皆带在身边。

一日，武将带少年进宫。大王见少年举止文雅，有王公风度，十分怜爱。大王无子嗣，便将他要来立为王子，封该武将为王子的监护官员。少年通晓一切王规，善于处理国家事务，非常敬重国王，修养有素，深得国王和文武百官、僧俗民众之爱戴。国王遂立其为王储。

也有史籍记载，大王将公主许配给该少年为妻。

王储15岁时，国王去世，便继位为王。该王虔敬三宝，结交罗汉圣贤和婆罗门学者，严守五戒、八戒、十戒，以君王十规、四品律身，爱民如子，拜500罗汉圣贤为师，具备信、戒、闻、施、耻、慎、智等贤人七德[注]，在位期间下过7次宝石雨。该王在天帝释监护下建造一座宝塔，宝塔造毕，高呼善哉，顿时地动山摇。因该王并非竺多般大王直系，乃出自旁系，故后人称其为鄂达巴。

鄂达巴王生辰为火曜日，15岁登基，在位51年，终年66岁。王将死之时，双日共辉。该王在位第17年时，即佛历450年（公元前94年）正值锡兰岛国君伐多伽摩尼王在位时期，500罗汉圣贤，恐三藏经不能长久口颂流传，便将其写于贝叶之上，勘校百遍。

---

[1] 意为：旁系之人、旁人。

[2] 佛教谓：依佛陀教诲，贤人有七德。所谓"七德"，一说为：明了修身之道；精通受益之法；善于处理私事；知道审时度势；掌握大小尺度；熟悉众情；善解人意七条。一说如文，即：信、戒、闻、施、耻、慎、智七者。

（111）巴比仰王至贝阇王等十二代君王简况

佛历484年（公元前60年）鄂达巴王之子巴比仰王继位，是年37岁。该王生辰为火曜日，在位66年，终年103岁。弥留之际，木星靠近月亮表面。巴比仰王在位第6年，中天竺娑羯罗城之弥兰陀王与那先长老二人就若干重大问题进行了问答。此时，佛陀弟子已有亿万之众。

佛历550年（公元6年）巴比仰王之子仰牟卡王继位。该王生辰为土曜日，精通四吠陀，福大造化大，为人沉静稳重，信守君王十规，慈悯众生，爱民如子。67岁登基，在位15年，终年82岁。弥留之际，水星停止运行达7个月之久。

佛历565年（公元21年）仰牟卡之子仰登卡王继位。该王黑肤红眼红眉，忌妒他人妻室，为人残暴，不惜牲命，不信佛法。文武百官、僧俗民众无不惧怕和诅咒他。在其统治年间，天大旱，人们食不果腹，民不聊生，且不弘扬佛法。仰登卡王65岁登基，在位3年，终年68岁。临终之际，天空四面发光。其生辰为日曜日。

佛历568年（公元24年）仰登卡王之子仰蒙萨粪陀王继位。该王具备戒、定、慧三德，虔敬三宝，弘扬佛法，信守誓言，爱僧俗如子，50岁登基，在位15年，终年65岁。弥留之际，天现彗星。其生辰为木曜日。

佛历583年（公元39年）仰蒙萨粪陀王之弟蓓粪陀王继位。该王曾赴咀叉始罗城学习技艺，精通药学、符箓和吠陀。63岁登基，在位12年，终年75岁。弥留之际，日出日落均在正午时刻。其生辰为土曜日。

佛历595年（公元51年）蓓粪陀王之子蒙萨拉王继位。该王58岁登基，在位5年，终年62岁。弥留之际，正午时分日始出。其生辰为水曜日。

佛历600年（公元56年）蒙萨拉王之子布翁纳王继位。该王43岁登基，在位3年，终年46岁。弥留之际，地声连续7天不止。其生辰为金曜日。

佛历603年（公元59年）布翁纳王之弟达卡王继位。该王44岁登基，在位3年，终年47岁。弥留之际，10只秃鹫落在王宫之上。其生辰为月曜日。

佛历606年（公元62年）达卡王之子达底王继位。该王皮肤呈红色，举止不端，不为民谋利，不信奉三宝。29岁登基，在位3年，终年32岁。弥留之际，王城四周地震，大地裂开并冒水，日月全食达一月之久。其生辰为土曜日。

佛历609年（公元65年）达底王之弟甘努王继位。该王30岁登基，在位1年，终年31岁。临终时，佛塔显奇迹。其生辰为日曜日。

佛历610年（公元66年）甘努王之兄甘岱王继位。该王32岁登基，在位3年，终年35岁。弥留之际，天空漆黑如夜。其生辰为月曜日。

佛历613年（公元69年）甘岱王之兄贝阇王继位。该王37岁登基，在位4年，终年41岁。临终之日，金星靠近月亮表面。其生辰为月曜日。

（112）苏蒙陀梨王

佛历617年（公元73年）苏蒙陀梨王即位。该王行为不检，24岁登基，在位7年，终年31岁。临终之际，土星放射出彗星般的光芒。其生辰为土曜日。佛陀涅槃时摩诃迦叶长老为首的500罗汉圣贤与阿阇世王商议，将原历法减去148年，使其与佛教大业一致，成为统一的佛历。苏蒙陀梨王辞世之年为佛历624年（公元80年）。此时又值削元之年，天帝释化身摩汉拉伽婆罗门，在劳伽难陀皎色加地区的石头上留下了："废去多多亚达622年为小历"的字样。悉梨罗阇王时也曾拟废历削元，但因时机不适未遂，故未计入。多多亚达为废历之长数，卡萨彬萨为废历之短数，所谓佛历者乃将佛教大业与历法两者统一起来的名称。[注]

---

[1] 本书（40）节已叙述过，释迦牟尼涅槃当年，阿阇世王与摩诃迦叶长老考虑到佛陀预言佛教大业将长存于世5000年，为了历法能与其一致，改元开始称为佛历元年。"多多亚达"按缅文代表数字622，而"卡萨彬萨"按缅文代表数字560。佛历624年苏蒙陀梨王辞世之年，废622年，余2年称为小历。后来到小历562年时缅甸蒲甘王朝卜巴苏罗汉再次废历560年，余2年纪元至今，即当今之缅历。

（113）阿蒂达罗王

小历2年（公历80年）苏蒙陀梨王之子阿蒂达罗王继位。该王品行不端，竟私闯母后寝宫，产生邪念。三皈依，守五戒，严守信誓的母后祝祷道：我的美德戒行若无缺陷，吾儿来时，愿吾寝宫变成拱形篷盖无门可入之室。果然如愿以偿。其子羞愧退下，顿感全身奇痒无比，正欲至宫中之四角湖沐浴，须臾之间，全身长满猴毛，变成一只猴子，被民众用石头长矛击毙。爱子变成猿猴逃离之后，母后也出宫

急追，见状说："爱子的尸体回来吧！"至今该地仍被称为"朗达羌"[注]。阿蒂达罗王生辰为土曜日，15岁登基，在位3年，终年18岁。王将死之时，金星放射出彗星般光芒。

---

[1] 意为：子尸溪。

（114）苏般若那伽罗岑那王

阿蒂达罗王死后，王弟等互相争位。王弟苏般若得位，于小历5年（公元83年）登基为王。在位期间因王系断嗣，故后人称之为"那伽罗岑那"[注]。苏般若那伽罗岑那王仪表堂堂，信、戒、闻、施、耻、慎、智皆备，视僧俗如爱子，虔敬佛法。一次，干延族作乱。王亲率象、马、水、步四军前去平叛，大获全胜。王在干延国中见到一尊（用中等身材人的手臂量的）88肘尺高的金佛像，犹如觐见佛身一般，虔诚备至，日夜叩拜。此后苏般若王整整三年一直未离开这尊纯金制造的宛如阿利弥底耶佛的大佛像。时日长久，文武百官奏道：威德崇高的圣君，象马将士均已疲惫劳顿，请从速起驾返回京都。国王下谕：朕难与此佛像分离，尔等可备一巨大珠宝神筏，将佛像置于筏上，绕那伽意山，经海路运回室利差呾罗城。文武百官听罢心想，大王下了一道难以完成的谕旨。如此一来吾等恐难再与家人团聚了。个个忧心忡忡，人人郁郁不乐。后来，文武官员商议，在佛像座下掏一大洞。因佛像乃纯金制造，沉重异常，便倾倒一旁。大王见状遂问，佛像为何倾倒？文武官员们奏道：佛已归天。大王听罢十分不快，默然不语。文武官员们每人各备一根柴、一抔炭，将佛像熔化。大王又问为何将佛像熔毁？文武官员们奏道：佛已涅槃，神将其火化。大王听罢此言大为不悦，沉默不语。众官员恐大王动怒，就用熔化了的黄金铸成28尊各有一肘尺高的结伽趺坐的佛像和佩剑献给大王。文官武将也各自取了许多。事后，大王起驾回到室利差呾罗城。后来，当民众使用这些钱财时，七贤者建立的吉祥之邦，便饥馑成灾，盗贼蜂起，一片混乱，无法宁息了。

是时，狂风大作。一农妇手中的笸箩被风卷走，农妇边追边喊："我的笸箩……我的笸箩……"一时，人们以为"鄂色郭[注]打来了"。全国惊恐，民众分为三支。大王染疾身亡。该王17岁登基，在位11年，终年28岁。该王生辰为月曜日。

---

[1] 意为：国家断嗣。

[2] 鄂色郭是缅语"我的笸箩"的音译。色郭又是克伦人的一支，所以鄂色郭也可以理解为色郭克伦人。

（115） 骠、干延、德三支分成 永录岛地区十九村民众及萨牟陀梨大王登基

小历16年（公元94年）全国分裂为三支，即骠、干延、缅甸各一支。此后骠与干延开战，双方达成协议：人马多者胜，各造一大佛塔。骠建塔于室利差呾罗城西，干延建塔于城北，先竣工者胜。干延用砖块建造，塔未完成；骠人聪明，用竹子编成塔状，围以白布，塔尖升伞。干延人见了，自知失败，匆匆逃遁。[注] 干延走后，骠人自相争斗，随后又分裂为三：一股并入甲宾；一股并入德，最后一股在当纽一地立国，3年后，在孟人的攻击下崩溃，之后又在班当德达一地立国，6年后又遭干延人的进攻而陷落，继之又建敏东，又历3年，到小历29年（公元107年）时萨牟陀梨王在永录岛开始立国。

摩汉拉伽婆罗门改元后，小历16年，室利差呾罗灭，骠、干延之间发生战事，骠人得胜，在当纽、班当德达和敏东等地先后立足，前后共历时13年。两者相加，即小历29年之际，萨牟陀梨王与19村民众在永录岛建立国家。

此处略有出入，上述骠人在当纽3年，班当德达6年，敏东3年，合计仅12年。《缅甸大史》却写作"合计为13年"。有可能是如此统计

的，蒲甘立国于小历29年，室利差呾罗毁于小历16年，两者之间相差13年，于是历史便据此记入史册。

该19村是：1.良吴，2.那伽博，3.那伽极，4.曼基基，5.杜底，6.皎色加，7.构盖登，8.良温，9.阿努罗陀，10.丹仓宫，11.育瓦蒙，12.金罗，13.高果，14.当巴，15.美开敦，16.德叶亚，17.翁米亚，18.永录，19.育瓦赛。每村设一村长，共19位。萨牟陀梨王统管19村，自立为王。

《缅甸大史》记载的19村中有辛古一村。此说与下列之说不符，即辛古一地又名鄂辛古，乃因一名为鄂辛古的猎户曾于该地帮过江喜陀，因此而得名。因此，我们按《新史》中之记载，以翁米亚取代之。

---

[1] 此处故事与本编开始（105）节所述大、小甘罗阇争夺王位故事颇为相似。可能源于同一历史故事。

（116） 阿梨摩陀那[注]——蒲甘城

佛陀在世之时曾从中天竺云游至该城建立之地，站在丹吉山巅远眺，但见河岸高处紫铆树梢上歇着一只白鹭和一只乌鸦；树杈间有一个伸出双叉舌尖的大蜥；树下趴着一只小青蛙。佛见此景，微微一笑。从弟阿难问佛为何发笑。佛说："阿难，吾涅槃后651年，此地将建一大城。"

"紫铆树梢上歇着白鹭和乌鸦，表明将来此地虔敬三宝喜善好施者多，邪恶不正品德恶劣者也多。"

"树杈间那个伸着双叉舌尖的大蜥，表明将来此城中的人们不事农作，专营商业，言语不实，不守信义。"

“树下趴着的小青蛙，表明将来此城中的民众生活安逸，快乐闲适。”

“创建该城的萨牟陀梨王在位期间，巨鸟、大猪、恶虎、飞鼯四害为患，将出现一位神通广大的君王来消灭它们。”应佛陀授记之言，骠绍梯[注]王消灭了巨鸟、大猪、恶虎和飞鼯。

---

[1] 意为：无敌城。

[2] 骠绍梯Pyusawhti，旧译骠苴低或骠苏蒂。

（117） 骠绍梯王

如前所述始于上古的摩诃三末多王的334569位太阳世系释迦族后裔之精英、人、神、梵天三众翘楚——释迦牟尼成道之时，摩诃那摩王执政期间，释迦族世系因毗陀堵巴王子的危害而败落。此时，释迦族国王陀阇罗阇王带了自己的大队人马，离开中天竺辗转来到伊洛瓦底江上游的马垒，随后与同族的那伽岑王后有了感情，结为夫妻，并于该地建立古太公国。随着时间的推移，太公王世系延续至第17代德多摩诃罗阇王登基。德多摩诃罗阇王之子摩诃丹婆瓦建立并统治罗西国。

此时，缅甸北部太公国国王德多摩诃罗阇与其子罗西国主摩诃丹婆瓦，两人各自统治着自己的国家。上述太公王世系的后裔德多阿蒂佳罗阇释迦王，避开马垒社会的不宁，以平民身份来到静处从事田园耕作为生。在其园圃中有一龙洞，是时人们有虔敬龙神的习俗，每日祈求龙神赐生贵子。一次，德多阿蒂佳罗阇王的王后，有福怀孕，胎足十月，生下一五官端正的王子，起名绍梯。居住在园圃洞中的龙王龙后怜爱王子，日夜佑护。王子七岁时，便向箭术精湛的高师仙人学艺。高师通晓《色尼迦耶》、《声尼迦耶》[注]等浮世经典，见王子相

貌不凡，知其必出身名门，属君王世系，来日定为下缅甸之主。于是将王子改名为明梯[注]，并悉心教授其王子必修的18般技艺。

王子16岁时奏请父王母后准其前往蒲甘城。父王母后忆起高师曾言及王子将为下缅甸未来君王一事，便允其请求。启程时，父王亲授其宝石弓箭。此弓非凡人所造，据称乃佛陀授记，天帝释亲赠，全部以宝石制成。供其战胜蒲甘仇敌，获得王位，并后传王族世系子孙后代，以弘扬佛法之用。

王子接受神弓之后直赴蒲甘城，住在一骠族老夫妇家中。骠族老夫妇无子，视其为亲子。一次，王子告骠族老夫妇，他要到林中习箭。老夫妇出于对孩子的爱护，担心发生意外，说："亲爱的孩子，此国中东有一大猪，西有一巨鸟，南有一恶虎，北有一飞鼯，它们各有500同类护卫左右。国王无力制服它们，故每日必为大猪送去60块米饭团，9车南瓜，9车细糠；每7日为巨鸟送去7名少女。此等从未见过的凶顽大敌，糟蹋此国已12年之久矣！"王子完全相信自己之神力，遂去寻找恶敌。国南之恶虎，国北之飞鼯，国东之大猪，均被其寻着，并用其父王所赐之神弓宝箭杀死。

最后王子又来到国西巨鸟之巢穴。此时，备鸟食者为巨鸟送食，带来7名少女，被王子撞见。王子询问原委，备鸟食者逐一如实回答。王子斥道："有我在此，岂能再言为鸟送食？"说毕将7名少女留下。7名少女死里逃生，万分感激王子救命之恩，遂为其向天祈祷。

此时，巨鸟见王子出现在自己称霸之地，便使出浑身解数，大显神通。王子视其如草芥，毫无惧色，严词怒斥，并用金刚宝箭将巨鸟射死。有诗云：

魔鸟凶猪害人畜，贪婪无度终被除，

力战恶兽获胜利，阿梨摩陀太阳族。

偌大巨鸟终杀却，凶恶公猪被剪除，

可歌可赞英雄汉，黎民百姓推圣主。

所以有人根据诗句说，只射死了巨鸟和大猪。如果，就此批评《缅甸大史》不对，恐亦不妥。不仅《缅甸大史》，其他诸如《蒲甘史》、《古蒲甘史》等也都清楚地记载了大猪、巨鸟、恶虎、飞鼯等四大敌人。上述诗歌作者劳加通当木[注]，只不过是将突出的内容写入了诗中而已。

据传，巨鸟死后，王子从它身上拔下一根羽毛让7名少女用头顶起，7名少女费尽力气才勉强顶起。王子叫她们顶着羽毛去献给国王，顶至途中，因沉重异常体力不支，遂将羽毛扔掉。因此，该地称为“艾当毕”[注]，称杀死巨鸟之地为“艾毕当”[注]。此二地名皆流传至今。

7名少女返回将青年孤身射死巨鸟事奏明萨牟陀梨王。国王听说为其送食12年之久的这些顽敌已被剪除，万分高兴，便带象、马、水、步四军前往王子绍梯所在处。抵达后，国王见到被射死的巨鸟躺在地上，犹如一座小山，便问王子：“年轻人，你出身何等门第？杀死这般凶顽敌人，用了哪种武器？”王子如实作答。萨牟陀梨王得知他出身高贵王族，且神通广大，智慧无穷，便将女儿底里山达黛维许配给他，定其为王储。据说，萨牟陀梨王执政期间给巨鸟献食整整12年，共送少女4320人。

上述数字与《古蒲甘史》所载相符。该《古蒲甘史》是根据历代著名学者所承认并诠释的史料编纂而成的。

其他若干史籍也有如下记载：伽拉那伽龙王的孙女、花龙之女赞底来到人间持斋守戒，住在马垒山，与太阳神王子发生关系，有了身孕。太阳神王子又离她而去。赞底龙公主临产前派白鸦去找太阳神王子。

王子包了一粒红宝石让白鸦带回交给龙公主。白鸦在归途中看见一伙商人在野餐。本性难改的白鸦打算捡食商人们吃剩的食物，便将宝石包放在树杈上。商人和船主们发现白鸦放在树杈上的宝石包，将

其取出，换上一块干粪放回原处。白鸦吃完忙取了包回去送给龙公主。龙公主见到干粪，非常伤心，便将龙蛋生在山边，然后返回龙国。

此时，天神指引一位猎人来到龙公主产蛋的地方。猎人发现龙蛋十分高兴，便将龙蛋捡起。时大雨滂沱，溪流四溢。当猎人过溪时，手中龙蛋掉入水中，一枚金蛋在摩谷贾宾一带裂开，变成红宝石矿藏。

一枚青蛋漂到顶兑国生出一位公主，公主长大后，被顶兑国王立为王后。另有史籍记载，青蛋漂到妙香国，有的则说漂到太公国。众说纷纭，很不一致。

还有一枚白龙蛋沿着伊洛瓦底江漂到良吴，被每开敦村人骠族老夫妇在河边发现捞走，拿给杜云山麓的修道仙人看。仙人学识渊博，看了白蛋说道，此蛋非同一般，乃一宝蛋也。蛋中将生出之人必定神通广大，才智过人，相貌不凡，能制胜大地上一切顽敌。且将弘扬佛法。骠族老夫妇听罢喜出望外，便将蛋好生藏起。到时果然生出一位神通广大、才智过人、相貌不凡的男孩。老夫妇像亲生儿子般养育他。

据说当其长大后，其父王太阳神王子亲自送给他克敌制胜的神弓宝箭。此说与巴利文经典注疏中记载完全不同。

所谓“伽拉那伽龙王有子花龙，花龙之女名赞底”。但经典中只记载佛陀成道之日吃过乳糜斋饭后，盛饭的金杯在尼连禅河漂浮，伽拉那伽龙王收藏了该金杯。至于伽拉那伽龙王有子花龙一事，却毫未提及。此乃与经典不同之一。

许多经典都清楚地记有：宇宙有一太阳宫，有太阳神。但是，却从未发现经典中有太阳神有子之说。这又是一不同之处。

星相书中有将土曜星说成是日曜星之子者。但在浮世星相书中却从未有土曜星是赞底龙公主之夫的说法。这也是一不同之处。

关于“太阳神之子与龙公主结合后生人”一说。《布利达本生》故事[注]中有如下记述：王子与龙公主结合，因其父是人根，结果生了一个人，而陀塔罗塔龙王子与萨牟陀阇公主结合，因其父是龙根，生下一条龙。

《大史》中记载，温偈罗阇王的公主与狮子结合，因其母是人根，结果生下了悉哈婆胡王子等。以上均有经典可考。太阳神王子与龙公主相结合，倘若确有其事，应随其父根或母根，生神或龙，才符合情理。然而，此处却非神非龙，而生下人子，既不合情理，也违反经典。此外，岂能派白鸦去太阳神王子所在处？纯属神话传说。

“一枚金蛋在摩谷贾宾裂开变成红宝石矿藏”一说。南赡部洲上有宝藏56处，倘若摩谷贾宾一地确系龙蛋破裂变成的红宝石矿藏，那么其他各处的金银宝石矿藏难道皆为龙蛋所变？值得三思。经典中的确也无关于56处宝藏是龙蛋变化而成的记载。只能认为此说系一种夸张比喻之语。

关于青蛋的去处，众说纷纭。有的说到了妙香国，有的说到了太公国，还有的说到了顶兑国。妙香国距缅甸六个月路程，逾百由旬之遥，从马垒至妙香国又无溪流可达。龙蛋如何漂去？说得十分离奇。有的说到了太公或顶兑之后，变成了王后。太公或顶兑的确不远，处于今日缅甸国土之内，然而变成了王后，属于哪个朝代？是哪个国王的王后？写得非常明白的史籍中却无上述内容。因此，对古时由龙蛋变成王裔一类的记载，因不合情理，学者们是不赞同的。

倘若如此，又如何解释古蒲甘有埋藏蛋壳之塔呢？据各种史籍记载，阿努罗陀一地曾埋有巨鸟的头骨。只能认为，埋的是头骨并非蛋壳[注]。因此便推翻了龙蛋王系之说。实际据史料载，是从上古摩诃三末多王延续而形成的阿蒂佳太阳王系。

史料记载：悉达多王子出家，在阿瑙摩河边穿上梵天布施的莲花袈裟，落发为僧。之后，到达离阿瑙摩河30由旬的王舍城。此地四周被般陀伐、纪阇拘达、毗婆罗、伊悉吉梨和方广山等五座青山环绕，犹如牛栏。悉达多托莲花钵在又名吉梨婆阇的王舍城化缘，频婆娑罗

王见了跟随其后，到了般陀伐山谷间始得见面，并将国家奉献给悉达多，询问其出身世系。

悉达多答道：

高贵君王听我言，不恋王族尘欲念，

太阳世系释迦人，出家修行当罗汉。

这段出自巴利文《经集·罗汉经》[注]。说明了自上古摩诃三末多王至净饭王，不间断地延续了334568代，他们均属阿蒂佳太阳世系。迦毗罗卫城，从乌伽牟卡王起至第82012代君王净饭王止，不断地承袭了释迦族世系，所以他们属嫡系释迦族。根据上述巴利文《经集·罗汉经》之记载，凡摩诃三末多王之嫡系后裔，均属阿蒂佳太阳王族世系。著名诗人信摩诃蒂拉温达[注]曾赋诗道：

阿蒂佳属，八万代王，

统管三国，治理有方。

即将登位，时间不长，

一轮旭日，升自东方。

抛弃王位，脱去俗装。

关于摩诃三末多王属于阿蒂佳王族世系问题，《精义摄要》等经释中写道：

太阳王族阿蒂佳，纯洁威德真伟大，

具有巨大非凡力，摩诃三末多是他。

宛如人类之慧眼，一切黑暗能看穿；

好似第二轮红日，射出恩惠的光线。

上述表明摩诃三末多是真正的太阳王族世系的后裔，他像第二个太阳，放射着威德的光芒。

有人说，天上的太阳仅能驱除表面的黑暗，摩诃三末多王却能驱除内在的黑暗。正因为如此，人们才将摩诃三末多王本人称为阿蒂佳太阳神王。学者们不赞同此一说法。

因为经典中将自然界的太阳称为阿蒂佳，将阿蒂佳太阳之子称为摩奴。宗教典籍中将摩奴称为摩诃三末多。因此，按经典之说，太阳王即阿蒂佳太阳王族世系，摩诃三摩多王即出自阿蒂佳太阳王族世系。巴利文的"阿蒂佳"应理解为太阳王，"固拉"应理解为摩诃三摩多王。

上述诸说，佛陀的弟子"智慧第一"舍利弗多罗在《摩诃尼陀萨经》[注]中有过论述。

太阳王应叫阿蒂佳，该太阳王属乔答摩种系。释迦佛陀也属乔答摩种系，因此也称释迦牟尼佛陀为阿蒂佳太阳王族世系。

经典中载，太阳王和释迦佛陀均出自同一世系，即太阳王族世系。由此可知，自摩诃三末多王延续而来的阿三彬那剎帝利王系，均属乔答摩种系，为太阳王族世系。

根据上述经典之记载，将从上古的摩诃三末多王延续而来的阿蒂佳世系称为太阳王族世系。有人写道，骠绍梯王之所以被称为太阳王族世系之后裔，乃是因为他是太阳神王之子与龙公主结合后生育的。

后来，许多作者在"埃钦"、"茂贡"等诗词中也一传十十传百地将龙蛋生出的人描述得似乎比阿蒂佳王族世系更加高贵。此类诗词如：

恶魔巨鸟，贪婪无度；

为害民众，凶残大猪。

阿梨摩陀[注]，龙蛋神种，

引弓搭箭，将其灭除，

威力无穷，神通难述。

有的学者还在诗中这样歌颂阿蒂佳太阳王族世系摩诃三末多王的后裔，阿梨摩陀那古蒲甘国的骠绍梯王：

太阳神种，世系绵长。

阿梨摩陀，圣土之上，

高贵莲蕊，珊瑚为柄，

三拃粗细，九尺余长，

御伞荫蔽，无比吉祥。

神通广大，骠绍梯王。

学者们常说，不论它有多么古老，不好的终归应被抛弃。历史上也不乏例子。蒲甘先后30代君王在位期间一直信奉阿利僧。见识卓著智慧非凡的阿奴律陀王在接受了法号为达摩达蒂[注]的阿罗汉长老阐法教诲之后，随即将谬误的阿利教革除。阿利僧众为骗取民众的信奉，曾将写好的字藏在杜梨紫葳树干上，等到树长出新皮将字覆盖以后，再假托为梦，引导人们在树干上把字找出。结果国王臣民轻信受骗者不计其数。所以，龙蛋王系之说虽不算古老，也应当将其作为古旧之说予以摒弃。可以确信，上述引用的有关《古蒲甘史》的内容是完全有据可查的、符合情理的。

以上所述，完全是为了消除人们对骠绍梯王乃龙蛋所生等一类无益说法的疑惑，提出的一些符合常理的材料。

骠绍梯16岁时被定为王储。3年后，萨牟陀梨王驾崩。萨牟陀梨王32岁登基，在位45年，终年77岁。大王弥留之际，车轮般大小的陨星落在御前。该王生辰为日曜日。

[1] 《色尼迦耶》《声尼迦耶》即巴利文之Rūpanikāya和Saddanikāya。

[2] 明梯Minhti，意为：王。

[3] 缅甸阿瓦王朝一著名诗人，约1498 - 1578年。该人名之意即：率领劳加战船三千之统领。

[4] 意为：扔掉羽毛。

[5] 意为：射鸟之山。

[6] 《布利达本生》 Bhūridatta Jātaka，本生经第22卷——大颂卷第543号故事。

[7] 缅文中头骨与蛋壳发音相似，且此处'骨'与'壳'是同一字。

[8] 《经集·罗汉经》 Suttanipāta Pabbajjasutta。

[9] 缅甸阿瓦王朝著名僧侣诗人，1468 - 1530年。

[10] 《摩诃尼陀萨经》 Mahāniddosa Sutta。

[11] 即阿梨摩陀那，无敌城，指蒲甘。

[12] 意为：弘法。

(118) 罗西姜王 注

萨牟陀梨王辞世之后，骠绍梯并未马上登基，而是请对其有恩的修道仙人还俗为王。因该王曾是位修道仙人，故人称为罗西姜。小历

74年（公元152年）罗西姜91岁时登基，在位15年，终年106岁。王弥留之际，登奈底与丁兼之时恰好重合[注]，生辰为月曜日。

据《宫廷寺庙史》等简史、古史记载，罗西姜属太公王世系。

---

[1] 罗西姜Ratheikyaun，意即：假修道仙人。

[2] 缅甸星相学将日出至日落这段时间称之为一"纯日"Thouddadein，一纯日的707分之692为一Tihti。凡度过62.909个Thouddadein时，就会多出一个Tihti来，这时就称为逢"登奈底"Deinnetthe之时。一年新旧之交时称为"丁兼"Thingyan。

（119）继恩师罗西姜王之后骠绍梯王即位

小历89年（公元167年）骠绍梯登基为王。该王因由骠族老夫妇抚养成人，故称其为骠明梯[注]。该国在拘楼孙佛时期，曾名班堵巴拉萨；在拘那含佛时期，名丹巴拘蒂；在迦叶佛时期，名丹巴得萨；在乔答摩佛时期，名丹巴提巴；到骠绍梯王统治时期，易名为阿梨摩陀那。

《缅甸大史》中，前说萨牟陀梨王统治时期，其国名为阿梨摩陀那，又说骠绍梯王时名为阿梨摩陀那。前后自相矛盾。

骠绍梯王即位时，梵天在右，天帝释在左，搀扶国王双臂登基，其时神鼓大震，神琴齐奏，神笙喧天。立二王后，一是萨牟陀梨大王的公主底里山达黛维，一是威力无穷的龙王送来的龙公主意兰陀黛维。天帝释还赠予帝王登基五宝和全套宫廷仪仗与器物，九又三分之一肘尺长、三拃粗的珊瑚柄伞8把，该伞的百层伞面用柔软的月光白莲丝织成，伞顶挂着用无价九宝装饰的榕叶状饰物，整把伞用各种宝

石点缀，金光闪闪。天帝释还赠予产自象王湖名为基梨梅卡拉的六彩牙飞象、产自身毒江畔的天竺良驹等。

龙王所赠大批礼品中有：与六彩牙飞象同种的名为摩诃苏婆达的六彩牙母象、内廷用白象30头、完美无瑕的内廷用黑象4000头、格达产黑象700头、完美无瑕的内廷用马6000匹、宫外用马6000匹。与降敌用诸般礼品一道送来的还有：侍奉御膳的龙女一名、侍奉更衣的龙女一名、侍奉梳洗的龙女一名、御敌护卫龙兵180名。国王起驾时龙兵们守卫在各处楼梯周围，因龙兵们惧怕妙翅鸟，个个头上梳着捕鸟套索状发髻，手执藤条。出行时龙兵们在前后左右护驾而行。

据称国王手下有四大将军，他们是亚扎沃陀那、德瓦沃陀那、达摩沃陀那、那伽沃陀那。有朝臣8000名、统领16000名、步卒10亿、骑兵3600万、战象600万头。[注]

骠绍梯王在世期间办了12件大事，即箭射巨鸟；砍死大猪；斩除恶虎；杀却飞鼯；登基之际，人、神、龙、天帝释、梵天等齐集，神乐齐鸣，举行大典；于瑞喜宫佛塔处朝见母后；为显示威力，率象、马、车、步四军登卜巴山；千万华兵侵入临近国界的拘萨姆毗城之际，御驾率领象、马大军亲征；在位期间天上落下三次珠宝之雨，黎民百姓捡宝三次，合计12件。[注]

两位王后的随身宫娥有：佩戴红宝石饰物的2000名；佩戴蓝宝石饰物的2000名；佩戴花斑宝石饰物的2000名；佩戴翡翠饰物的2000名；佩戴珍珠饰物的2000名；佩戴钻石饰物的2000名；佩戴猫眼石饰物的2000名；佩戴珊瑚饰物的2000名；合计16000名。两位王后各有8000名。

意兰陀黛维王后无子女。底里山达黛维王后育一子，名梯明尹[注]，成年后被立为王储。骠绍梯王父系母系均出自高贵种姓，神通广大，威力无穷，故不时有天帝释和龙王保护左右。南赡部洲所有君王均致函并派使节前来进献贡品、美女、宝象、战马等等。

骠绍梯王信守贤人七德，遵循君王十规，皈依佛法，虔敬三宝。为了后代帝王的利益，骠绍梯王曾与天帝释、伽湾波提天尊、修道仙人等商议，编纂了首句为“扬我佛陀妙法真谛”的法典。于埋藏巨鸟头骨和箭射巨鸟之地建造佛窟和宝塔。骠绍梯王对待文臣武将乡官士绅僧俗民众等如爱子。此乃大王积德行善的情况。骠绍梯王35岁登基，在位75年，终年110岁。王弥留之际，木星靠近月亮表面，整日如夜晚般黑暗。据传该王身高五肘尺，胸围三肘尺。生辰为火曜日。

---

[1] 骠明梯Pyuminhti，意为：骠王子，即骠绍梯。

[2] 原文如此。数字明显过分夸大不可信。此书中多数地方有类似的夸大。不再一一注明。

[3] 原文如此，实缺一件。经查，此段文字与《缅甸大史》第1卷（190）节完全相同。但本书作者在录取《缅甸大史》原文时，在“……神乐齐鸣，举行大典；”后将“朝见父王太阳神王子；”一句删去，故缺一件。

[4] 梯明尹Htiminyin，旧译低蒙苴。

（120） 骠绍梯王之子梯明尹至底坦王六代君王

小历164年（公元242年）梯明尹50岁登基加冕为王，在位57年，终年107岁，弥留之际，登奈底与丁兼之时恰好重合。木星靠近月亮表面。生辰为水曜日。

小历221年（公元299年）梯明尹之子尹明拜[注] 50岁登基为王，在位25年，终年75岁。弥留之际，木星与月亮相逢，全国地震达7日之久。生辰为木曜日。

据《缅甸大史》和《新史》载，梯明尹在位第44年时，固马底瓦王之女黑马玛拉公主及其驸马檀多鸠摩罗[注]，从羯陵伽国的檀多补罗城带佛牙去锡兰岛。许多诗歌据此也作了错误描述。此类描述同经典中记载或《格拉亚尼碑文》所写不一致。

《岛史》载：从佛陀涅槃之日即锡兰岛开国君王毗阇耶贡摩王在位第37年至毗阇耶贡摩王之后的第60代君王摩诃舍那王即位之年，是佛历811年（公元267年）。《格拉亚尼碑文》与《岛史》的记载一致。碑文上写道，佛历236年（公元前308年）建造大寺之后的第218年，又建造无畏山寺，再过357年，摩诃舍那王即位。这三个数字相加正好是摩诃舍那王在位之时，即佛历811年，倘若减去622年，即小历189年。再加上摩诃舍那王在位的27年，就是其子给迪底里梅伽王登基的佛历838年，即小历216年（公元294年）。

给迪底里梅伽王登基后9年时，黑马玛拉公主与檀多鸠摩罗两人，从羯陵伽国的檀多补罗城将佛的左下牙带到锡兰的这段历史，在《额骨舍利史》中写道：到阿努罗陀补罗[注]是在给迪底里梅伽王登基后第9年时。《佛牙史》记载是：人类之主摩诃舍那之子，给迪底里梅伽王登基9年之时……。《佛牙史注疏》记载说：当时正是摩诃舍那王之子，给迪底里梅伽王即位9年之际……。《小史》记载说：在即位9年之际，自羯陵伽带来伟大圣人的牙舍利……。与此等典籍之记载相一致，给迪底里梅伽王登基之年为佛历838年（公元294年），加上在位的9年，应为佛历847年（公元303年）。按小历计，登基则为216年，加上在位9年，应为小历225年（公元303年）。

上述史籍上关于梯明尹王在位的44年之际，佛牙抵达锡兰岛之说，与《岛史》之记载以及《格拉亚尼碑文》是相矛盾的。梯明尹王于佛历786年（公元242年）即位，加上在位的44年，应为佛历830年（公元286年），若按小历计，则为小历164年，加44年，为小历208年[注]（公元286年）。距给迪底里梅伽王登基之年尚差17年。根本谈不上他即位后佛牙由南赡部洲送至锡兰岛事。

由此足见，并非在梯明尹王执政时期，而是在其子尹明拜王登基后4年之时，某位勇猛善战的君主因希望得到佛牙前来讨伐。固马底瓦王战死，其女黑马玛拉与优阇尼城王子檀多鸠摩罗得悉后，无奈将佛牙舍利送往锡兰。其时正值给迪底里梅伽王即位后9年，即佛历847年，小历225年。[注] 正如《佛牙史》记载，佛牙送至锡兰之时，举行了隆重仪式供奉迎接，然后放在天爱帝须王为其建造的达摩释迦寺。从此，便将寺名称为陀塔陀杜伽耶[注]。以上均摘引自有关典籍，借以论证佛牙到达锡兰岛的年代。

小历246年（公元324年）尹明拜王之子拜丁里[注] 41岁即位，在位20年，终年61岁。弥留之际，太阳拖着一条扫帚尾巴，有棕榈树的七倍长，夜空的半边暗无星光。生辰为木曜日。

小历266年（公元344年）拜丁里之子丁里姜[注] 即位，在位期间废19村，在劳伽难陀处建底里毕萨亚城。该王信守君王十规，爱护臣民僧俗，朝臣官民均爱戴国王，并为其祝祷。该王执政期间，天上曾下过三次珠宝之雨。摩诃吉里[注] 到来，王把他们安放在卜巴山上。丁里姜王53岁登基[注]，在位43年，终年96岁。弥留之际，暴风雨骤起，七日不止，树木多被吹折。生辰为日曜日。

---

[1] 尹明拜Yinminpaik，旧译苴蒙伯。

[2] 檀多鸠摩罗Dantakumara，意即：檀多王子。

[3] 即阿努罗陀城，也译阿奴拉达普拉。

[4] 原文误为173年。应为208年。

[5] 原文写成佛历447年，小历216年，二者均误，更正之。

[6] 陀塔陀杜伽耶Dathadhatughara，意即：佛牙舍利存放之处。

[7] 拜丁里Paiktheinle，旧译伯梯利。

[8] Theinlikyang旧译梯利干。

[9] Mahagiri原意为：大山。

[10] 原文如此，如按此年岁计，则其父拜丁里8岁时即得此子丁里姜矣。明显有误。但无从查考，照录之。

（121）丁里姜王在位时摩诃吉里兄妹二神简况

太公国铁匠鄂定道之子鄂定代，力大无比，折断象牙也不费吹灰之力，其名远近皆知。太公国王得悉对文武大臣们说："此人将夺朕王位，卿等可将他捉住处死。"鄂定代惧怕性命危险，遂逃入远处山林避难。国王异常害怕，便娶鄂定代之妹为后。过了很久，一日，国王对王后说："爱妃兄长力大无比，朕拟起用他为邑宰，可速令他前来受命。"

王后信以为真，便请其兄前来。鄂定代心中思忖："王已娶我妹为后，今才封我为官。"于是便奔王宫来。国王设计擒住鄂定代，绑在玉兰树上，四周架起柴薪，用风箱吹起火焰焚烧。王后说："我兄因我而惨死。"言毕纵身跳入火中。国王拽住王后发髻，王后全身被火烧焦，只剩下头部。兄妹二人死后，变成神后居于玉兰树上。凡人畜走近玉兰树阴便会死去。于是人们将树连根刨起投入伊洛瓦底江中。漂到蒲甘，人们将树捞起雕成兄妹二人之像，安放在卜巴山上。从此以后，国王、文武官员、僧俗民众每年一度到山上瞻仰拜祭。

小历309年（公元387年）丁里姜之子姜都律[注]即位。55岁登基，在位25年，终年80岁。弥留之际，月亮放射出彗星般光芒，昴宿七星靠近月亮表面。生辰为水曜日。

---

[1] Kyaundurit旧译干兜立。

（122）高僧佛音[注]赴锡兰岛取经

关于佛音高僧赴锡兰岛取三藏经一事，《缅甸大史》称是自直通起程。《新史》则讲由中天竺出发。此事经过如下：

自佛陀涅槃之后至佛历900余年间，三藏经几乎都是摩诃昙无德长老、须那长老、郁多罗长老及其门徒代代口传下来，因当年南赡部洲尚无文字。出生于摩诃菩提附近的一位婆罗门青年，精通药典和吠陀，他在南赡部洲一带周游，到处与人辩论，贬低他人观点。后来，来到一座寺庙，他用平直而单调的声音背诵经书。梨波多长老听到后想，此人准是位学识渊博者，让我和他比试一番。于是问道："是谁发出驴叫的声音？"婆罗门青年道："你可晓得驴发出的声音是何意？"接着又一连提出了许多问题，梨波多长老均一一回答了。梨波多长老也向婆罗门青年提问了若干有关佛法的问题，婆罗门青年却无言以对。从此，婆罗门青年出家为僧，勤学吠陀，攻读三藏。后来，这位婆罗门青年像佛陀那样名声显赫，于是得名为佛音。

梨波多长老得知佛音志在于为《搭比萨那达耶》、《阿塔达梨尼》等经写释，便说：南赡部洲仅有巴利文三藏经，既无经释又缺权威性解说，锡兰岛的有关注释是纯净的；第三次佛经结集的巴利文经典也均被摩哂陀长老带往锡兰岛，你可前往锡兰岛，学习舍利弗多罗长老的著述，学习僧伽罗语，并将僧伽罗文写成的注疏译成摩揭陀文。上述内容与《小史》记载是相符的。

是时，称为金地的直通之开国君王悉哈罗阇王的第25代后裔达摩巴拉王，虔诚信奉佛法，赠给佛音长老白象一头，侍臣四人，以及其他各种礼物。佛音长老从勃生港起程前往中天竺地区，采绘中天竺摩诃菩提萨埵圣地尼连禅河、花林精舍等图像，然后再准备奔赴锡兰岛。此段记述与史载一致。

此时，无所不知的天帝释赐给佛音两粒番榄果，一保其永不饥饿，一保其视力永远明亮；还赐予可满足其一切要求的铁笔。佛音在陀弃那的宾伽利码头登船，从海路到达锡兰岛。此段叙述与佛音生平及佛教史上记载相符。

抵达后，佛音在大寺波达那精舍[注]，从僧伽波罗[注]长老修习上座部教义和僧伽罗文经释，并开始着手著《清净道论》。后来，又将全部经释译成摩揭陀文。这与《小史》记载相符。

此后又从锡兰长老普陀密多学习《大经释》、《大波阇梨陀经释》[注]、《拘隆提经释》[注]并作了许多论著疏解。这与佛音所作《律藏后篇释》[注]的跋中所载相符。

是时，佛音以白象为礼物，请求摩诃那摩王允许他将三藏经及其经释和他本人作的《清净道论》抄本带离锡兰。

当佛音来到南赡部洲之际，天帝释对他说："南赡部洲中天竺地区，已无建立佛教之地，佛教将在中天竺东南方九百由旬的边远村落，诸如室利差呾罗、底里毕萨亚、罗摩迎等地发扬光大5000年，将佛经真谛带往该地区吧！"佛音来到称为苏陀摩伐提的直通城，罗摩迎国一带顿时热闹异常，僧俗民众乃至国王王后，纷纷举办盛会，敬献斋物，表示欢迎，犹如具一切种智的释迦佛陀驾临一般。众生将经书恭敬地迎入都城，在王宫前显要之地造妙法彩棚珍藏。

是时，为首的佛教长老是阿瑙摩陀悉[注]，他属于须那和郁多罗教派。须那长老和郁多罗长老是在第三次佛经结集之后，来到金地传教的。与须那长老在一起的弟子有十位，为首的是摩诃须毕达，其余是：摩诃须摩陀达、苏摩那帝须、须巴伽、须摩陀达、阿瑙摩陀悉等。在阿瑙摩陀悉弘法期间，缅甸、孟、若开、掸、云国[注]、万象[注]、道格岱等地区的和尚法师，均陆续前来修习先师世代口传下来的巴利文经书及其经释。直至今日，边远地区的佛教仍然繁荣兴盛。这与《佛教史》和《直通史》的记载相符。

佛祖释迦牟尼涅槃之后，佛历236年（公元前308年）摩诃摩哂陀长老来到锡兰岛，与锡兰开国君王毗阇耶的第六代后裔天爱帝须王共同弘扬佛法，使第三次佛经结集的称为“佛教规范经典”的三藏经，得以由高僧长老口传至佛历450年（公元前94年）。第24代君王伐多伽摩尼即位后第六年，500圣僧预见到未来人类的愚昧无知，于是召集第四次佛经结集，并将佛经用文字的形式记载下来。

第63代君王菩陀达萨在位期间，一位讲经师将经藏和论藏译成僧伽罗文。到了佛历946年（公元402年）第66代君王摩诃那摩即位之后，佛音长老才用摩揭陀文将三藏经抄录下来，并将其带至南赡部洲的称之为金地的直通国。

史籍中有将金地指为直通的，也有指为清迈的。据《格拉亚尼碑文》记载，金地即在罗摩迎地区。

据《直通史》记载，悉哈罗阇王在修道仙人和天帝释的扶持之下建立了金地。此后，第60代君王乌巴德瓦在位期间，又将其南移，建立了苏陀摩伐提直通国。关于乌巴德瓦王之孙佐达拘摩悉梨陀摩索伽王执政期间，须那和郁多罗两位长老到来之说，与经典上关于二长老到金地弘扬佛法的记载是一致的。因此，只能认为金地就是直通。

《缅甸大史》记载，丁里姜王即位第42年之时，佛音长老西渡锡兰岛，然而，丁里姜即位第44年，即佛历930年、小历308年（公元386年），此时摩诃那摩王尚未登基，有16年的差距。可见摩诃那摩王登基之年应为佛历946年，小历324年，也是丁里姜王之子姜都律登基第15年之际。以上内容是以《岛史》记载为依据的，与《格拉亚尼碑文》、《佛教史》是一致的。

上述关于佛教的根本经典三藏经传入缅甸的材料，《缅甸大史》、《中史》上均无记载，本书是根据有关经典记载，在此加以补充的。

小历334年（公元412年）姜都律王之子底坦王继位，35岁登基，在位27年，终年62岁，弥留之际，霹雳引起大火焚烧七天七夜，影子

颠倒。生辰为土曜日。

---

[1] 亦译佛鸣。

[2] 也译作中心大寺。

[3] 僧伽波罗 Saṅghapāla。

[4] 《大波阇梨陀经释》 Mahāpaccarit Aṭhakathā。

[5] 《拘隆提经释》 Kurundi Aṭhakathā。

[6] 《律藏后篇释》 Vinayaparivā Aṭakathā。

[7] 阿瑙摩陀悉 Anomadassi。

[8] 旧译庸那迦，即今日泰国之清迈。

[9] Linzin即林城。

（123）非王族的牟克曼大臣与都耶大臣篡位为王

小历361年（公元439年）非王族的三位大臣争篡王位。牟克曼得手，登位3个月，王位又被都耶夺走。牟克曼临终之时，天上落下小卵石雨。都耶33岁篡位登基，在位55年，终年88岁。临终之时，良吴河岸不断坍塌。其生辰为木曜日。

小历416年（公元494年）众文武大臣将底坦王之孙[注]从逃亡处找回，拥其登基为王，授其名为达拉蒙帕耶。王55岁登基，在位22年，终年77岁。弥留之际，星辰相撞。生辰为木曜日。

---

[1] 按原文无“之孙”二字。但据本书上节所述则底坦王已死，不可能再生复位。且所述出生、终年的年份均不同，可知原文有误。经查《缅甸大史》称达拉蒙帕耶为底坦之子，姚楠译哈威《缅甸史》中年表则称泰罗牟骠（达拉蒙帕耶之旧译名）为底坦之孙。分析底坦与达拉蒙帕耶相差55岁看，达氏为底坦之孙可能性极大，故按哈威缅甸史年表加上“之孙”二字。

（124）达拉蒙帕耶王[注]之子代傣王[注]至吞漆王等八君王简况

小历438年（公元516年）达拉蒙帕耶之子代傣王即位。代傣王身材魁梧。登基之后，放弃底里毕萨耶城，于德马梯另建新城，名为丹巴瓦底[注]。该王45岁登基，在位7年，终年52岁。弥留之际，一星靠近月亮表面，雷击引起大火焚烧七天七夜。生辰为土曜日。

小历445年（公元523年）代傣王之子丁里姜艾[注]王即位，35岁登基，在位9年，终年44岁。弥留之际，河水倒流，大雨倾盆。生辰为月曜日。

小历454年（公元532年）丁里姜艾之弟丁里拜[注]王即位，20岁登基，在位15年，终年35岁。弥留之际，王宫冒烟。生辰为土曜日。

小历469年（公元547年）丁里拜王之弟坎朗[注]王即位，32岁登基，在位10年，终年42岁。弥留之际江上无风起大浪。生辰为金曜日。

小历479年（公元557年）坎朗王之弟坎腊[注]王即位，39岁登基，在位12年，终年51岁。弥留之际，鬼怪周游全国，狂笑七天七夜，民众闻鬼怪笑声不敢入睡。生辰为水曜日。

小历491年（公元569年）坎腊王之子吞代[注]王即位，该王常按王室习俗使用宝牛、宝犁举行隆重的演耕仪式。在一次演耕之时，国王身着金缕王袍的袖子，随风飘动，将牛吓得猛跑不止，国王不幸跌进犁沟而死。该王35岁登基，在位13年，终年48岁。将死之时，一星靠近月亮表面，众多星辰白昼出现。生辰为月曜日。

小历504年（公元582年）吞代王之子吞毕王[注]即位，30岁登基，在位16年，终年46岁。将死之时，天空出现两日，无阴影，木星与金星相斗。生辰为木曜日。

小历520年（公元598年）吞毕王之子吞漆[注]王即位，22岁登基，在位15年，终年37岁。弥留之际，木星从昴宿七星中间穿过，月亮放射出彗星般光芒。生辰为水曜日。

---

[1] 此处原文又误写为底坦王，明显有误，应为达拉蒙帕耶王，更正之。

[2] Thaiktain|旧译泰克丁。

[3] 丹巴瓦底按原意即丹巴城，与丹巴提巴同，中国古籍中亦称之为担泊，地在今日蒲甘。

[4] Thinlikyaungnge|旧译梯利干尼。

[5] Thinlipaik|旧译梯利伯。

[6] Khanlaung|旧译乾隆。

[7] Khanlat|旧译乾罗。

[8] Htuntaik|旧译东台。

[9] Htunpit|旧译东必。

[10] Htunkhyit|旧译东支。

（125）吞漆王后之师非王族出身的僧伽罗阇王

小历535年（公元613年）王后之师僧伽罗阇王即位为王。该王又称巴勃叟达王，或称卜巴苏罗汉[注]。该王精通三藏吠陀，斋戒有素，五官端正，深受王后们的喜欢，吞漆王死后被拥戴为王。吞漆王之子瑞翁蒂[注]惧而逃往勃林，装疯行乞。卜巴苏罗汉严守君王十规，爱僧俗如子。因国王非属王族家系，摩诃吉里神不显身说法。国王见状，询问智者。智者答道：因陛下非属王族，故不肯显身。国王为使王室不致断嗣，便将瑞翁蒂王子找回，立为王储，并将公主许配给他。

卜巴苏罗汉即位第27年，时逢卡萨彬萨[注]之数，于是又将小历562年（公元640年）再废掉560年，称为"波修齐陀罗牟尼数字"余2年，也称短历2年[注]。卜巴苏罗汉在改元之年辞世，在位27年，终年64岁。弥留之际，王宫顶上停住七只兀鹫，天空出现彩虹。生辰为日曜日。

---

[1] Pouppasawrahan|旧译布波修罗汉。

[2] Shweonthi|旧译瑞安梯。

[3] 卡萨彬萨代表数字为560。

[4] 短历即今日缅甸采用的纪元，人们习惯称其为缅历。下文皆用缅历，不再称短历。

（126）吞漆王之子瑞翁蒂以及鄂奎[注]等三王简况

缅历2年（公元640年）卜巴苏罗汉之婿瑞翁蒂即位，35岁登基，在位12年，终年47岁。临终前，老虎窜入王宫。生辰为金曜日。

缅历14年（公元652年）瑞翁蒂王之弟贝东[注]即位，41岁登基，在位8年，终年49岁。临终之时，昴宿七星靠近月亮表面，无数兀鹫在王宫顶上盘旋俯冲。生辰为金曜日。

缅历22年（公元660年）贝东王之子贝当[注]即位。贝当和鄂奎两人是兄弟。贝当22岁登基，在位50年，终年72岁，临终之时，登奈底与丁兼之时恰好重合。生辰为土曜日。

缅历72年（公元710年）贝当王之弟鄂奎即位，55岁登基，在位6年，终年61岁，临终之时，木星放射出流星般的光芒达15日之久，影子颠倒。生辰为月曜日。

---

[1] Ngakhwe|旧译伽维。

[2] Peitthon|旧译白当。

[3] Peittaun|旧译白东。

（127）敏最[注]王

缅历78年（公元716年）敏最王即位。敏最并非王族出身，而是一位富豪的仆人，家住高果当巴村。母亲是看管种植园的，因与一魔鬼发生关系，生下了他。一次，女财主派他去牧马，他不慎将马丢失，因担心主人打骂，便跑去见国王，国王将他留在身边使唤。敏最身强力壮，国王命其充当马夫首领。国王十分喜欢马匹，白天无人时经常和王后一起到马厩。来的次数多了，王后与马夫首领谈话也很投机。一次，国王外出狩猎，与众文武官员失散，马夫首领乘机将国王

杀死。马夫首领穿上国王的服装，骑马回城。到王宫之后又将不顺从他的一位王后杀死，宫内其余人等见势都屈从了。众文武怕天下大乱，也只好臣服。敏最王21岁即位，在位10年，终年31岁。临终之时，木星靠近月亮表面。生辰为土曜日。

---

[1] Myinkywe旧译敏维。

（128）登卡[注]王至丹奈[注]王等十位君王简况

缅历88年（公元726年）登卡王登基为王。前王敏最无子，大臣们便找到王族出身的登卡，辅立为王。登卡53岁登基，在位8年，终年61岁。临终前天空血云密布达七日之久。其生辰为水曜日。

缅历96年（公元734年）登卡王之子登空[注]继位。40岁登基，在位10年，终年50岁[注]。临终之时，三只老虎窜入王宫，其中一只窜上宝座。其生辰为火曜日。

缅历106年（公元744年）登空王之子瑞朗[注]继位。35岁登基，在位9年，终年44岁。临终之时，王宫内蜜蜂作巢，母狗在宝座上产仔。其生辰为水曜日。

缅历115年（公元753年）瑞朗王之子吞屯[注]继位。该王狩猎时从御马上跌落，被荆棘扎死、吞屯26岁登基，在位9年，终年35岁。驾崩时登奈底与丁兼之时恰好重合。其生辰为土曜日。

缅历124年（公元762年）吞屯王之子瑞茂[注]继位。该王深谋远虑，勤奋强干。20岁登基，在位23年，终年43岁。弥留之际，木星靠近月亮表面，金星发出彗星般光芒。其生辰为木曜日。

缅历147年（公元785年）瑞茂王之弟蒙腊[注]继位。39岁登基，在位17年，终年56岁。临终之时，天空中八曜齐现，土星放射出彗星般光芒。其生辰为水曜日。

缅历164年（公元802年）蒙腊王之子苏钦涅[注]继位。36岁登基，在位27年，终年63岁。临终之时，土星和金星、月亮相叠。其生辰为木曜日。

缅历191年（公元829年）苏钦涅王之子开卢[注]继位。35岁登基，在位17年，终年52岁。临终之时，木星靠近月亮表面，金星放射出彗星般光芒，登奈底与丁兼之时恰好重合。其生辰为日曜日。

缅历208年（公元846年）开卢王之弟彬比亚[注]继位。因彬比亚村为其早年采邑，故名。该王45岁登基，在位32年，终年77岁。该王即位后第3年，即缅历211年（公元849年）建蒲甘城。缅历219年（公元857年）又建东敦城，命名为仰马瓦底。该王临终之时，金星放射出彗星般光芒，登奈底与丁兼之时恰好重合。其生辰为月曜日。

缅历240年（公元878年）彬比亚王之子丹奈[注]继位。该王喜马，精通马术，常于夜间到马厩察看御马。在一次察看时被色雷鄂奎[注]所害。该王28岁登基，在位28年，终年56岁。遇害时，金星放射出彗星般光芒，登奈底于丁兼之时恰好重合。其生辰为金曜日。

---

[1] Theinkha|旧译梯因迦。

[2] Tannek|旧译丹尼。

[3] Theinkhun|旧译梯因孙。

[4] 原文有误，写成55岁登基，终年65岁。按此年龄计，其父登卡6岁时已有此子登空，不可能。经查《缅甸大史》，按大史所写译出。

[5] Shwelaung|旧译瑞隆。

[6] Htuntwin|旧译东温。

[7] Shwehmaut|旧译瑞穆。

[8] Munlat|旧译牟罗。

[9] Sawkhinnit|旧译修金尼。

[10] Khelu|旧译基流。

[11] Pyinpya|旧译频耶。

[12] Tannet|旧译丹尼。

[13] Sale Ngakhwe|旧译沙里伽维。

（129）色雷鄂奎王

缅历268年（公元906年）色雷鄂奎为王。前面提及的登空王曾与其弟争夺王位，最后登空得胜称王。其弟失败逃至色雷避难。后来，该人之孙鄂奎被父母卖给一家富豪。鄂奎自幼喜爱穿着打扮，据说一日必梳头三次。一次，主人令其撑船赴蒲甘城，在抵达前的一个夜晚，忽做一梦，梦见肠子自肚脐外流，绕着蒲甘城。破晓，船继续逆水而上。撑船间，竹竿忽然带上一宝盘来。鄂奎发现以后，心想：我的梦太难以实现了，就用此宝盘抵消夜间之梦吧！于是便将宝盘扔回水中。

抵达蒲甘城之后，奔赴国师家。婆罗门国师不在家，于是鄂奎便将路上所发生的事告诉了婆罗门妇。婆罗门妇只解释道：这是你的福分大，定会长寿。鄂奎见她不精心在意地解释，就退了出来。过了一会儿，国师回来问其妻道：“我不在，有谁来过？”婆罗门妇将青年人

前来解梦和他如何解说告诉了国师。婆罗门国师听罢，不容分说，将妻子的发髻剪下丢在地上。顷刻间，天雷骤起，打在了断发之上。

婆罗门国师立即出门去寻找来求解梦的青年。找到后说道："年轻人，你家住何处？何人子嗣？你的梦是颇难实现的，你要持斋守戒，不久的将来定会成为统治蒲甘城的一位君王。当上国王时请不要忘记我。"鄂奎做完买卖回到家乡色雷。这时，主人更加虐待他、使唤他。鄂奎忍受不住就来到丹奈王身边当差。国王见他的模样，十分可怜，就留下他当马夫。

国王不分昼夜，常带一宫妃到马厩来。一次，国王吩咐马夫："把马粪弄到远处的坑里去，干了点上火，继续向上添马粪，后放的马粪在下面的烘烤下，也就边烤边着了。"马夫听后照办。一日，宫妃与马夫计议，把国王推进了马粪坑。马夫又威胁其他宫内后妃们跟随他，自立为王。

鄂奎前世曾是用三片榛龙脑香树叶为佛遮阳的一个山妖。当年佛陀曾授记：他将在此国中称王三次。他前世是山妖，故力大无穷。且骄矜傲慢，盛气凌人，贪食无度。文武大臣均慑其凶残，惧服脚下。该王曾被色雷主人虐待过，对此耿耿于怀。当了国王后就将原主人杀死。据说，把与其主人长相一样的人们也抓来推进水池内，喊道："猪！"然后骑在象背之上，手执长矛刺杀他们。

时日久了，大臣们收买了御象夫。当国王在池塘里骑象取乐时，将拴象鞍的绳子割断，国王连同象鞍一起落入水中。大臣们乘机捡起泥块猛打国王，直至其死去。所以至今人们仍称该塘为"一人一把泥"。该王50岁登基，在位9年，终年59岁。临终之时，棕榈树般高的妖魔显身，站在王宫广场之上。其生辰为土曜日。

（130）色雷鄂奎之子登科 注

缅历277年（公元915年）色雷鄂奎之子登科继位。25岁登基，在位16年，终年41岁。死因是：该王进山狩猎，腹饥，到农夫黄瓜地中摘瓜吃。因未征得农夫同意，被农夫用锄柄打死。王将死之时，金星放射出彗星般光芒，金星与木星相撞。其生辰为土曜日。

---

[1] Theinkho|旧译梯因屈。

（131）农夫良吴苏罗汉 注

缅历293年（公元931年）良吴苏罗汉即位为王。登科王被打死时，御马夫赶过来问道："喂！农夫，你为何将我王打死？""你王摘我瓜吃，怎不能打？"御马夫遂改口说："农夫！打死国王者为王啊！"农夫说："我不想当国王，因为今年我地里的瓜长得真不错。""咳！瓜还是你的，王福也由你享受，国王之福极大，吃得好，穿得好，还有金银珠宝、象马牛羊、五谷粮食，应有尽有。"经御马夫这样一说，农夫便同意了。

御马夫暗中将农夫带进王宫，并将详情奏告王后。王后称赞御马夫聪明能干。王后怕走漏风声，引起国家不宁，便传令说"国王欠安"，宫内人等不得外出，宫外之人则不许入宫。同时向农夫讲习宫廷礼仪，并用冷水热水为其洗去身上污垢。此时，一宫妃对农夫表示不敬，王后怒喝道："谁来收拾这贱奴？"于是立在门外的石头人就冲了进来，将宫妃击毙。见此情景，宫内的人均毛骨悚然，害怕不已。第六天王后派人鸣锣通告全国：国王明日出巡，大小文武官员均得前来朝见。破晓，文武百官入宫，聚齐后，御座前的门刹时大开。文武百官顶礼膜拜。一位大臣轻蔑地说道："非我王也！王后为何不与我等商议？"这时，立在门口的石头人又冲了进来把该大臣击毙。见此情景文武百官以至全国民众无不惊恐。

因为御马夫对宫廷之事颇为熟悉，思忖纵然国王确是被人击毙，但是若仅带回国王衣冠和马匹，未将击毙国王者带回，王后及文武官员民众都将认定是我将国王打死的。于是便委婉地说服农夫，并将他带回宫内，以做人证。到王宫后就神不知鬼不觉地带他去见王后。学者们认为，此事说明御马夫是一位极其聪明机智的人。

农夫当上国王以后，神通广大，威力显赫，将自己原来的瓜地改成一幽美的大花园，并塑造了一大龙雕像。他认为龙比人更高贵，且神通广大，拜之必有大福。

鉴于罗西国直通等地有许多佛塔，王便与信奉谬误教义的阿利僧们商议，建造了浮屠基、浮屠艾、浮屠达妙、丁礼浮屠、塞堤浮屠等五座浮屠。在浮屠中安放的偶像既非神像也非佛像，早晚供奉斋饭酒菜。因此，国王得名为"神庙施主安逸王"。

一切种智佛陀在世时的婆罗门长老开始传到缅甸的太公、室利差咀罗、阿梨摩陀那、底里毕萨亚历代君王时期，佛教都十分兴盛。僧俗研修圣谛，持斋守戒，奉法晓忌。但是，自建立丹巴瓦底的代傣王之后，佛教日渐衰败，由于缺少佛教经典三藏，大多信仰异教阿利教。良吴苏罗汉时期，国王和全国民众均信仰阿利教。

良吴苏罗汉身为农夫在种地时杀死国王，按理应受到重罚严惩，却因他曾做过极大的善业，反而得到了王位。佛经中说，积善业者，虽不谋之而有所得；不积善者，虽力图之却无所获。因此，传统多证明，一切生灵，或虽多方奋力追求其发展和富足，却因缺善而无所获；或虽无所求谋，却因积善而获发展富足。

当天帝释扶助姜漂王[注]来即位时，良吴苏罗汉王立于王宫门前大喊道："朕仍在此，谁敢为王？"但此时他的善业已终，于是立在宫门口外的石头人将其一推，便从宫门口倒栽葱摔死在地。良吴苏罗汉王45岁登基，在位33年，终年78岁。临终之时，空中八曜同现，妖魔在王宫顶上现身。其生辰为水曜日。

---

[1] Nyaung U Sawrahan旧译良宇修罗汉。

[2] 即指（132）节所述之宫错姜漂王，旧译混修恭骠。

（132）宫错姜漂王

缅历326年（公元964年）宫错姜漂王即位。姜漂王情况如下：色雷鄂奎谋害丹奈王篡位，时丹奈王一妃不愿当鄂奎王之妃。该妃时已怀孕，便逃出宫去来到姜漂。姜漂又名"那伽姜"，因是到苏湾那索达龙国的必经之路，也称为"黄金之路"。该妃在当地生下姜漂王。姜漂王幼年与同伴玩耍时，常被骂为"没有父亲的孩子"。姜漂回家说："村里的孩子都骂我是没有父亲的孩子。"母亲说："好孩子，你父并非普通之辈，是统治此国之君，你父被人谋害，王位被夺，我怕被强占为妻，便怀着身孕逃了出来，在此地生下了你。"

姜漂听了母亲之言，暗下决心："我必夺回父王之位。"于是便去侍奉大王，大王派他到赖窦去当征税官[注]。

另有史书记载，是派他到南部的苗拉去当征税官。

姜漂十分孝敬母亲，母亲每日都为儿子外出征税准备饭包。姜漂每日都在沙针树下解开母亲为他准备的饭包吃饭，吃之前都要先敬沙针树。沙针树神想："此人每吃饭前，都先敬我，其前程不知如何？"当树神算出此青年不久将成为国王后，便现身对姜漂说："你每日都先敬我吃饭，若欲得权力与福气，应勤做三皈依，守五戒，信守诺言，每日精修十念[注]。"从此，姜漂遵照树神之嘱去办。可见，此时蒲甘佛教并未完全衰落。

此时，宫错姜漂因有天帝释等保护佛教之神的扶助，四处传闻蒲甘将出现新君。于是，民众纷纷传说："新君于某日驾到！都去朝拜新君啊！"人们一起蜂拥至杜云山。此时，姜漂也请母亲提前准备饭包，

想赶早为国王去征税，事毕好去朝拜新君。母亲按儿子所嘱办了。于是，姜漂便于夜里带上饭包，赶至赖窦征税。

天帝释变化成一位骑马的老人，在马背上对姜漂说："年轻人，把我的马带到蒲甘城去吧！我还要在此地小留。"姜漂说："我要赶去朝见新君，您的马我不能带走。"天帝释说："年轻人，骑马不比你走路快吗？你骑上这匹马，给你这宝石簪针和指环戴上吧！再背上这刀和矛，若我逗留的时间长了，你就骑着马径直奔宫前广场去！"姜漂戴上天帝释给的宝石簪针和指环，背上天帝释给的底拉温达宝刀和阿斋陀摩宝矛，飞马扬鞭赶去朝见新君。文武大臣大小官员以及全国民众见姜漂策马而来，身上带着宝刀宝矛与宝饰，闪闪发光，犹如初升的太阳光辉夺目，便纷纷叩首膜拜。姜漂此时也已意识到自己便是未来的新君，因为他记起沙针树神对他说过的话，便骑着马直奔王宫而来。良吴苏罗汉王正站在宫前喊道："朕在此，谁敢为王！"随着喊声，王宫门前的石头人将他推倒，良吴苏罗汉便倒栽葱摔死在地。

良吴苏罗汉曾立三姊妹为后，大姐为南宫王后，二姐为中宫王后，三姐为北宫王后。良吴苏罗汉王死时，南宫王后已怀了基梭[注]王子九个月；中宫王后已怀了叟格德[注]王子六个月。

宫错姜漂王即位后，仍封三位王后为后。后来北宫王后又生了阿奴律陀。基梭和叟格德王子长大后，建造了一座幽美的寺庙，奏请姜漂王"前去洒水祝祷"。宫错姜漂王信以为真，来到寺庙。基梭和叟格德便将其擒拿，逼他落发，然后对外说，国王热衷于佛教，已削发为僧。宫错姜漂王58岁登基，在位22年，80岁被黜。其生辰为日曜日。被黜之时，佛塔上出现奇妙景象；金星踩着月亮行走；月初二之时，月已圆；地动山摇达七天七夜之久；河水停流。

---

[1] 征税官一词音译即："宫错"，原意是：征集蒟酱叶者。

[2] 十念。即：念佛（不忘佛的功德）、念法（不忘法的功德）、念僧（不忘僧的功德）、念戒（不忘戒的功德）、念施（不忘布施的功德）、念天（不忘修行成神之善业）、念解（不忘解脱之

道）、念灭（不忘无常灭死之道）、念身（不忘自身乃毛发等之集合物）、念定（不忘专心呼吸修习定）。北传佛教有所谓“六念”者，即上述十者中的前六者。

[3] Kyiso旧译弃须。

[4] Sukkate旧译须迦帝。

（133）基梭王与叟格德王

缅历348年（公元986年）基梭王即位。该王在亲敦纽建造行宫，常至班基十乡狩猎射鹿。某日，一猎户在守等小鹿来溪边饮水，以便射猎。鹿见国王来被惊跑。猎户未看清来人，搭箭便射，竟将国王射死。基梭22岁即位，在位6年，终年28岁。将死时，妖魔大笑半月，并往王宫乱抛石块。其生辰为火曜日。

缅历354年（公元992年）基梭王之弟叟格德即位，阿奴律陀侍奉左右。阿奴律陀之母照料老王姜漂。阿奴律陀与父母同住。

某日，兄叟格德当着阿奴律陀的面说道：“弟悉子辈，兄乃母辈。”阿奴律陀将此事告老王姜漂。老王说：“其意乃欲娶你母也。”阿奴律陀闻言大怒，求父王将天帝释赐给的骏马、兵器等给他。老王遂将阿粪陀摩神矛、底拉温达宝刀以及宝石簪针、指环等一一赐予。并说：“父王之马在父王被黜时即自行逃脱，但只要拿出父王的指环就可将其降服。得骏马后，你可骑马奔卜巴山，招兵买马，积蓄力量，待兵力雄厚之时再来推翻你兄。”

另有史籍载，阿奴律陀乃是从其兄手中夺得骏马的。

阿奴律陀在拿出指环获得骏马之后，便奔卜巴山一带积蓄兵力。其母被其兄叟格德立为后。

另有史籍记载，阿奴律陀可能将其母带走。

阿奴律陀备齐兵马粮秣，便进军蒲甘，遣使告其兄叟格德让出王位，否则就以兵戎相见。叟格德听罢盛怒，当即让来使回话："乳臭未干的小儿，竟敢口出狂言，欲与朕武力较量。文武百官只需一旁观战，容寡人单枪匹马取他。"

阿奴律陀得其兄回话，十分高兴。至约定日期，便骑上神马，带上父王的宝刀神矛，来到的马梯河畔。叟格德见弟骑马而来，就迎上前去。阿奴律陀对兄道："你比我大，容你先刺。"叟格德举起长矛直刺阿奴律陀。阿奴律陀举起阿粪摩陀神矛招架，未能伤及身躯，仅被刺中马鞍前部。叟格德见未能刺中其弟，十分惊慌，全身颤抖。此时，阿奴律陀举起阿粪陀摩神矛，大喝一声："王兄刺过，该轮到我了，你就招架吧！"直刺叟格德。宝矛从胸前直穿背后。叟格德身中神矛，连人带马一起逃至江边，倒地死去。至今该地仍称为"敏格巴"[注]。

阿奴律陀之母北宫王后听说叟格德已被其子用宝矛刺死，胸罩脱落，号哭道："儿子？！夫君？！"后来在该地造一浮屠，名为"博德林"[注]。胸罩脱落之地也造一浮屠起名"因屋究"[注]。叟格德28岁即位，在位25年，终年53岁。将死之时，两个篮子般大小的火球自天而降，落至王宫。其生辰为土曜日。

---

[1] 意即：连同马鞍一起。

[2] 即其号哭之词："儿子？！夫君？！"的音译。

[3] 意即："胸罩脱落。"

（134）阿奴律陀王

阿奴律陀刺死其兄后，随赶至其父王居住的寺庙，请求父王接受王位。其父说，父已老矣，吾儿即位为宜。于是阿奴律陀于缅历379年（公元1017年）登基加冕为王。并为其父举行隆重仪式，授君王登基五宝，封其父为僧王。阿奴律陀在寺中安排宫娥侍女多名侍奉老父。

史籍上无阿奴律陀缅历379年登基之记载。以上内容是从阿奴律陀之母《北宫王后塔碑文》上得知的。该塔碑写明："缅历379年女宿年10月23日（公元1018年1月11日）月曜日，阿奴律陀登基，公正合法地统治黎民众生与文武百官姬妃王子。"

阿奴律陀刺死其兄后，整整6个月不得安睡。是时，天帝释托梦："大王欲消弭所犯杀兄之罪，可广建浮屠、佛窟、寺院与佛亭。此外可凿井掘池，开沟挖渠，筑堤疏河，辟田垦地，以此为你兄做功德。"

阿奴律陀王即位后，除册立苏卢之母为王后外，还遣使臣带礼品到南赡部洲各地，为其物色门当户对的公主为后。话说中天竺吠舍厘国国王有七位公主，其中大公主僧伽密达与许多比丘尼在一净园中食斋持戒。

是时，僧伽密达比丘尼栽种的一棵印度枳树结了一个大瓮般大小的果子，成熟落地变出一个美丽端庄的少女。众比丘尼随将其献给吠舍厘国王。国王为她命名"鲁纪亚巴芭瓦底"，并将其许配给王储为妻。不久，国王辞世，王储继位，封鲁纪亚巴芭瓦底为后。加冕之后生下一美貌公主名般萨格勒亚尼，居于宫闺之中。

阿奴律陀王的使臣探知这一消息，赶赴吠舍厘国献上礼品，奏道："抱迦雅马[注]大国国君阿奴律陀王尚无王妃，特遣臣等前来求亲。"吠舍厘王鉴于阿奴律陀的请求，只得答应。遂派80名宫娥侍女相陪，掮舆护送般萨格勒亚尼公主。使臣迎接公主回国。般萨格勒亚尼公主具五美[注]，无六瑕[注]，有着纯金般的外表，容颜耀人，肌肤滋润，性情文雅。使臣见之，心生邪念。不日，终与公主有私。使臣思忖："若与此随从人等同回蒲甘，一旦大王得知此事，我必遭大祸。"

遂将随从人等逐镇逐乡一一遣散。抵旦迎瓦底后，奏知阿奴律陀王。阿奴律陀王亲率象、马、车、步四军迎接。接受献礼后，一同回京。至今，此地仍称为“明边当”[注]。

至阿梨摩陀那京城，阿奴律陀拟准备将迎来的吠舍厘公主纳入金宫。原迎亲使臣奏道：大王，吠舍厘并非一般不足道之小国，乃古代多位著名国王统治的大国。倘若公主是该大国君王亲生，岂能如此草率将女儿献上。若慑于大王威力将公主送来，亦应由高级文武率领宫娥侍女、保姆奶娘、裁缝厨师等陪送。故臣以为今献来之公主，定非吠舍厘国王亲生。

阿奴律陀听罢使臣谗言，未加调查了解便信以为真。大怒道：岂有此理！居然不献亲生之女，而把养女送朕。随即将献来的吠舍厘公主暂置西宫，交勃粪马大臣。公主抵勃粪马地方后，公主与阿奴律陀同房所怀胎儿已足月，此时发生巨大地震。

阿奴律陀王召见宫中星相家，询问地震缘由。星相家奏道：国北有一胎儿，日后将登基为王。阿奴律陀王闻言，遂命杀尽北方孕妇。据称被杀者逾7000，一条幼龙将江喜陀之母藏起，使其免遭死难。阿奴律陀王又召见星相家问孩子是否已被除。答：未被除，现已出生。大王又令将哺乳期和襁褓中的婴儿统统杀死。据称被杀者逾6000。幼龙又将江喜陀藏起未遭此难。大王又问星相家，孩子是否已死？答：仍未死，已是牧童般年龄。大王又下令杀尽牧童般年龄儿童。据称被杀者逾5000。此次又因幼龙保护而幸存下来，未在被杀之列。

另有史籍记载，因其乃是未被杀死的幸存者，故名江喜陀[注]。

也有史籍载，因其美貌形象具足，故称为江喜陀[注]。

在此顺便说说他的几个名讳。因其出生于勃粪马，故也称其为勃粪马喜陀。因为用水壶让他喝水时，口中就会现出表现帝王宏威的光轮，水壶就会自然向后倾倒，故又名克亚兰[注]喜陀。

据《瑞喜宫佛塔史》载，因每次清查杀戮他都幸存下来，后来阿奴律陀赐名为江喜陀。又因为是鄂梯莱村村长的主人，他又名梯莱辛。

部分史籍记载，在旦迎瓦底城国王听信使臣谗言，将般萨格勒亚尼公主逐往勃粪马，在此之际，公主面向金宫屈膝叩拜。后来江喜陀登基，就在当年母亲叩拜之地，造了一名为巴膝豆[注]浮屠，以作纪念。这段历史是十分清楚的。可见，只能认为般萨格勒亚尼公主是在到了京都以后，才被逐往勃粪马一地的。

关于江喜陀是龙王子之说：江喜陀之孙阿朗悉都[注]进军妙香国之际，缅历470年（公元1108年），在觉辛的当布雍基立的《赖道佛塔碑文》上有以下记载："阿奴律陀王有一爱子梯莱辛、克亚兰喜陀。梯莱辛、克亚兰喜陀之孙敬祝金佛窟施主、老王万寿无疆！"可见，为使子孙后代清楚了解，江喜陀乃阿三彬那王族世系阿奴律陀王之子，在阿朗悉都时已在碑铭上作了记载。然而，却置此于不顾，一味追求所谓古蒲甘骠绍梯王乃天龙之子一类错误之说。且人云亦云，错误地认为，神通广大的人理应受到天龙的监护，江喜陀乃受其父的保护，故他乃天龙之子云云。关于天龙监护之说有以下几例：中天竺华氏城君王苏苏那伽王，幼时曾被天龙保护；蒲甘国王乌兹那之妃普瓦绍幼时在林中被其父哄睡在一棵大树之下，曾有一大环蛇保护等等。因此，梯莱辛江喜陀如此神通广大，弘扬神圣佛教大业的君王必定是一位天龙保护的人物。

江喜陀母后将子送往国师处为僧。此时，星相家又奏道："此人已出家为僧了。"国王问："怎样才能知道呢？"星相家道："供斋饭后，用水壶敬水时，将见到该未来君王口中现出轮状光芒。"于是大王每日斋僧。一日，国王供江喜陀斋饭，用斋毕，依例用水壶敬水，此时，国王见其口中出现帝王环状光芒，惊恐之际，水壶翻倒。国王问星相家："此人是否将夺寡人之王位？"答道："将于大王之后隔一代为王。"国王说："你等为何今日才将此话告我？因恐其夺朕王位，朕已误杀许多生灵矣！"国王遂命江喜陀还俗，在御前侍候。因他乃国王之亲子，国王怜惜他，并赐名江喜陀。

敏木有位名叫鄂推友[注]的青年，据说是位善爬棕榈树采棕榈果的能手，他能在所规定的时间内，采摘完1000棵树上的棕榈果。阿奴律陀王得知后，便召其与江喜陀为伴同住。

卜巴有位名叫鄂隆赖佩[注]的农户，据说是位耕地的能手，他能同时驾驭30对牛耕地，工作细致且熟练。国王得知后，便召其与江喜陀、鄂推友为伴同住。

良吴有位名叫良吴毕[注]的泅水能手，据说他能从良吴高岸上跳入水中泅渡过江到对岸昂达，然后又不停歇地泅渡回来。国王得知后，便召其与江喜陀等三人为伴同住。

有一次，下臣奏知大王："赖窦地方有四匹马鞍饰物全备的无主骏马，人们捉不住它们。"大王遂命江喜陀、鄂推友、鄂隆赖佩和良吴毕等四勇士前去擒捉。四勇士巧做一围场，围场中灌满水，通向围场的小路两旁用篱笆遮住，然后将马赶入围场，待马在围场中游水之时，四勇士奋力上马，并将它们带回献给大王。大王将马交给四勇士喂养，为王效力。这四匹骏马乃无价之神马。阿奴律陀的坐骑叫甘帝伽赖拉；江喜陀的坐骑名那龙空冈；鄂龙赖佩的坐骑名礼牟英康；鄂推友的坐骑名那龙林代；良吴毕的坐骑名那龙阿杜末悉。这五匹马合称五神骏。

阿奴律陀王即位第四年，其父姜漂王崩。姜漂王58岁登基，在位22年，逊位居庙31年，任僧王4年，终年115岁，缅历383年（公元1021年）殁。

《缅甸大史》载，阿奴律陀王于缅历364年（公元1002年）即位，4年后其父姜漂王崩。阿奴律陀王为其父建造的《马梯庙碑文》上说，该寺庙建于缅历382年（公元1020年）。根据这两个数字分析，姜漂王似乎是在建寺庙前14年逝世的。关于阿奴律陀王于缅历379年（公元1017年）登基，即位第3年开始动工建造该寺，建寺一年后姜漂为去世之说，与其他许多碑铭和《新史》记载是一致的。

---

[1] 蒲甘一古名。为便于读者理解，后文中此名一律直译为蒲甘。

[2] 五美，缅甸人谓美女必备的五个条件：又长又黑的头发、丰满的肌肉、洁白的牙齿和有血色的指甲、滋润的皮肤、青春的年龄。

[3] 六瑕，缅甸人谓女性长相的六种缺陷：太高、太矮、太胖、太瘦、太白、太黑。

[4] 意即：王归山。

[5] Kyansittha意即：幸存者。

[6] Kyansittha又可理解为：非常美貌的孩子。

[7] 意即：水壶向后倾倒。

[8] 意即：屈膝叩拜。

[9] Alaungsithu旧译阿隆悉都。“阿朗”意为：未来成佛者；“悉都”悉从巴利文音变而来，意为：英勇胜敌者。

[10] 旧译牙兑由、牙底由。

[11] 旧译牙隆梨毕。

[12] 旧译良宇披。

上卷 第四编

阿奴律陀王在位时，国号蒲加雅马[注]。该国历代君王均信奉居于德马梯的30名阿利僧及其6万门徒，受其谬误信念蒙蔽。阿利僧众摒弃佛法，自立异说，妄撰经书，迷惑民众。在其教义中竟有如下是非颠倒荒诞之说：杀害他人者，若能背诵阿利僧所授避邪消灾经文即可免遭业报；弑死父母者，若能背诵阿利僧所授避邪消灾经文亦可免遭业报等等。

此外，不论王公大臣、乡吏士绅、黎民百姓，凡有女出嫁，皆须在成亲前夜，将女送至阿利僧处，名之为：献童贞。次日晨放回后方可成亲。不向阿利僧献童贞即出嫁者，以破坏习俗论，受王法严惩。

是时，将献童贞说成为供奉。学者们皆把毗哈耶玛霍[注]一词解释为：送往庙中供奉。碑铭镌刻者们在碑文中有以下写法："献给寺庙之时……"。诗人那瓦德[注]在他的《王妹埃钦》诗中也有以下诗句："向维扎亚佛塔，将吉祥珍宝，供奉献上之时"。

阿奴律陀王具有真知卓识。当其知悉竟有此等荒诞绝伦之说时极其不悦，震惊异常，渴望尽早获得妙法真谛。

（135）阿罗汉长老自直通来到蒲甘

是时，法号达摩达蒂的阿罗汉长老从名为苏陀摩伐提的直通来到蒲甘。阿罗汉的身世如下：众罗汉共议苏那波兰达和丹巴提巴两地佛教尚不发达便齐到天帝释前，请求派一能传道者前往传道。天帝释向

忉利天一神提出此项请求。该神遂投胎于一女婆罗门腹中。足月生一子。由有道罗汉底拉菩提守护。成年后，出家为僧，精通三藏，后修成罗汉果位，法号阿罗汉。名震整个南赡部洲。

法师闻苏那波兰达、丹巴提巴两地佛教尚未建立，便来到蒲甘，住在京都附近林中。天帝释指引一猎人遇到阿罗汉长老。猎人见长老气宇非凡，肃然起敬，知定是一位贵人。遂引至京城参见国王。阿罗汉携带八法器随猎人进宫。猎人向国王奏明在林中遇此高僧，特带来御前。国王见阿罗汉威仪庄重，绝非一般，必是一满腹经纶之人。好像一朵含苞待放的莲花遇到阳光一样，国王大喜。

国王想常言道："卑贱者下座，高贵者上座"，便对阿罗汉长老说："请随意落座。"长老为表明自身尊贵便巍然登上王位就坐。国王见状，认定此人必有来历。遂问道："法师宗系如何？从何处来此？受何人教诲？"

阿罗汉答道："我乃属一切智[注]佛的宗系，我佛具有九圣品[注]、六尊荣[注]、四不思议[注]。问我受何人教诲？我乃受一切智佛所讲的最美妙深奥的教诲。"国王听罢大喜，恳求道："法师能否讲解部分佛陀教诲给弟子听？"阿罗汉遂将尼乔陀沙弥为阿育王讲述的《不忘品》等讲给国王听。

是时，国王的心就像经过百次精弹的棉花浸在百次滤制的油中一样，充满了虔诚与坚定。讲完后，国王又问道："我主一切种智佛在何处？讲过多少法？除法师外，还有多少弟子？"

阿罗汉长老说："一切种智佛陀仪态轩昂，具三十二大相、八十种好、六道光轮[注]，享有无比崇高的威德，具备十种智力。佛陀在菩提树下成佛后，在整整45年中，对一切人、神、梵天及其他众生，大慈大悲谆谆劝导，使他们品尝到甘露般的佛法。后来，佛陀在拘尸那罗城末罗王族吉庆之地娑椤园内涅槃，震撼了整个环宇，有11位国王[注]将神圣的舍利带回各自的国内供奉。"

“在第三次佛经结集时，与会的长老们将国王们取走的全部舍利的八分之七带回献给阿育王，建成佛塔84000座。另一分舍利被神龙等藏于腹中，后为苏摩那沙弥得到，献与锡兰岛国王阿巴亚陀塔加马尼建一大塔珍藏。佛的右上牙由天帝释带回忉利天供奉；右下牙由神龙们带到那伽国供奉；左下牙从羯陵伽国送到锡兰[注]，为世代锡兰国王所供奉；左上牙由称作妙香国的中国世代君王所供奉。”

此事，《缅甸大史》载：左上牙在锡兰。[注]与《佛牙史》[注]所述不同。

“佛陀所说之法计有二乘[注]、三藏[注]、五部[注]、九分教、八万四千法藏。上述佛法在中天竺经过了三次佛经结集之后，在锡兰被录于贝叶之上。高僧们抄录后献给直通国王，现直通国内存有经书30套。”

“大王问佛陀弟子除我外，尚有何人？除我外，还有勃亚马塔僧、萨穆蒂僧等。”阿奴律陀王听阿罗汉讲述之后，对佛陀产生无限虔诚的信念，说道：“除高僧外，吾等再无他人可依靠了。今后，吾等身心均献与高僧。吾将遵从高僧教诲。”国王在林中建一寺献给阿罗汉。寺上全部镶嵌着瑰丽珍宝。阿利僧的异端邪说遂被排斥。

此事，《直通史》中记载如下：摩奴哈王在位期间，逢三灾[注]。直通境内大饥，一沙弥在林中云游，与猎夫相遇，猎夫引沙弥见蒲甘阿奴律陀王。阿罗汉原名达摩达蒂，到蒲甘后始改名阿罗汉。

阿罗汉的宗系是：佛陀在世时有弟子优婆离。佛陀涅槃后，至佛历30年，长老寿满75岁圆寂。优婆离长老有弟子达德；达德长老有弟子须那；须那长老有弟子私伽婆和姜陀伐纪；私伽婆和姜陀伐纪两位长老有弟子目犍连子帝须，在以目犍连子帝须长老为上座，召集一千罗汉进行佛经第三次结集时，曾请须那长老到金地弘扬佛法。按：须那长老有弟子须比达；须比达长老有弟子须摩陀达；须摩陀达长老有弟子苏摩那帝须；苏摩那帝须长老有弟子须巴伽；须巴伽长老有弟子阿瑙摩陀悉；阿瑙摩陀悉长老有弟子阿蒂悉拉；阿蒂悉拉长老有弟子

比亚那陀悉；比亚那陀悉长老曾每日从直通到中天竺摩诃菩提处拜谒，他有弟子摩诃加拉和底拉菩提；摩诃加拉和底拉菩提两位长老的弟子达摩达蒂长老来到蒲甘布教。

此后，国王和民众都抛弃了过去的信仰，改尊佛法。阿利僧所获馈赠礼品大减，遂对阿罗汉怀恨在心。国王担心阿利僧萌生恶念，谋害阿罗汉，派出足够的卫士防范30名阿利僧及其6万门徒。其时，大批僧众从直通国纷至沓来。阿罗汉又将虔诚于佛教者收为僧伽。国王命30名阿利僧及其6万门徒还俗，并征他们充任刀枪手和象粪清扫夫等。阿奴律陀王说："统治吾国的历代先王曾信奉阿利教。如信奉该教果有益处，吾愿重新信奉。"

---

[1] 一切智。佛教名词，亦称：一切种智。即谓无所不知。

[2] 九圣品。即：受人、神、梵天、一切生灵供奉；尽悉诸法；具达涅槃彼岸之诸智；为世人之福而善生于世好灭涅槃；全知世俗之事；能使一切歹徒、恶神、各种兽类温驯折服；为一切生灵之师；善使他人明悉苦、集、灭、道四谛；有高于一切的福威。

[3] 六尊荣。即：善变身形；智慧非凡；随从人众；气宇威昂；五欲皆空；威力无穷。

[4] 四不思议。即：佛身、禅定、业报、世界四者不可思议。

[5] 按缅甸常规解释，六道光轮即：紫、金、红、白、粉等五色及闪烁不定各色之光，共六道光轮。

[6] 本书在（39）节中说有8位国王将佛陀舍利带走供奉。此处又按《缅甸大史》的说法由11位国君带走。

[7] 据传，4世纪初南印度羯陵伽国国王将佛牙赠给狮子国（即锡兰、今日的斯里兰卡）国王供奉。至今斯里兰卡每年皆举办盛会——佛牙节，届时有佛牙巡游仪式，供世人瞻仰。

[8] 此处与本书（39）节所述矛盾。该节说左上牙分给羯陵伽国，左下牙分给妙香国。

[9] 《佛牙史》南传上座部佛教三藏的经外著作。锡兰达摩揭帝长老所著。全书五章。系受锡兰国王波罗迦罗摩巴忽一世（1153 - 1186年在位）之请，据僧伽罗文编年史编成。记载羯陵伽王子檀多鸠摩罗把佛牙送到锡兰的经过，是一部优秀的巴利文史诗。

[10] 二乘。即谓引导教化众生达到解脱的两种方法、途径或教说。一般称声闻、缘觉为二乘。

[11] 三藏。即：经藏（素怛缆藏、修多罗藏）、律藏（毗尼藏、毗奈耶藏）、论藏（阿毗达摩藏、阿毗坛藏）。

[12] 五部即指：长部、中部、相应部、增支部、小部。

[13] 三灾即：饥馑、刀兵、疾疫三灾。

（136）印度兄弟两壮士

其时，有兄弟二人乘船行至直通境内，船翻。兄弟二人攀一木板，漂至直通，投奔国师。国师非常喜爱，将二人留于身边不离左右。

一日，国师带兄弟二人到林中采药。见一仙人身伤数处倒毙在地。通晓经书、占卜、药草、符箓的直通国师见此尸体对二人说："如将此尸焙干吃下，不但可以却除百病，还能益寿延年；步履轻捷，十日路程一日可达；力大无比，能负千斤；抓住象牙能将雄象摔倒。如将尸体浸于药中服用，则能长生不老。此尸将给我和你二人带来极大好处，速将尸体扛回庙中，我将配齐各种药物再做处理。"国师说后，兄弟二人遂将该尸扛回庙中。仙人之尸大小如七月婴儿。因其终年以

上好芒果、番樱桃等为食，故有香蕉之香，芬芳袭人。回庙后，将尸体妥善收起。

一日，国师进宫。兄弟二人乘机将仙人尸体焙干后吃下。食毕，二人想验证国师之言，便去找来一块长10肘尺宽8肘尺的大石板。果然，毫不费力一举而起。二人将石板放在庙阶之前。国师从宫中回来，见庙阶下石板，已料到几分。进庙后询问，兄弟二人也直言："让我们吃掉了。"国师闭口不语。从此，兄弟二人力大如象。天长日久，引起直通国王惧憎，令拘捕二人。其兄正在妻子房中熟睡，被捕获斩首。弟逃出直通，直奔蒲甘。到蒲甘后，参见阿奴律陀王。王见壮士剽悍骁勇，非常怜爱，收为内侍，跟随左右。

直通国王杀死印度壮士后问国师："如何处理为好？"国师奏道："可将尸体剁开，右臂埋于某地，左臂埋于某地，右腿埋于某地，左腿埋于某地，头颅与内脏则埋于另一地，埋时如此如此施些法术，则任何敌人也休想攻克直通城。"国王按国师所说作了安排，将尸体埋掉。果然，从该日起，没有任何敌人能威胁直通国。

阿奴律陀令印度壮士到卜巴山采集缅桂花送至宫中，每日往返十次。据说壮士均能按时送至，从未延误。其时，卜巴山有一魔女，因前世缘分，见壮士后产生爱慕之心。魔女遂变幻人形，与壮士发生关系，后生二子。二子成年后，壮士将他们献给阿奴律陀王。王见二子均有神力，留于左右，赐名瑞品基、瑞品艾。

（137）阿奴律陀王赴直通取三藏

阿罗汉向阿奴律陀王奏道："无经典就无法学习，不学习就不会有观念，我所指经典即三藏，而今我国尚无。应以重礼向藏有佛陀圣物和三藏之国索取，以使佛法永存于世。"阿奴律陀问："向何国可以求得？"阿罗汉答道："直通有三藏经30套，并存有许多舍利圣物。"王即

命准备厚礼，遣一精干大臣出使直通。使臣好言向直通国王面陈阿奴律陀王之请求。但直通王心地邪恶，出言不逊，予以拒绝。

阿奴律陀闻言大怒。尽起全国兵马水陆两路进军直通。水路计有战船80万只、水军8000万。陆路派江喜陀、鄂推友、鄂隆赖佩、良吴毕四员大将为先锋，阿奴律陀王亲率大军殿后，计有战象80万头、骏马800万匹、士卒1800万。据说水军先锋行至白古[注]时，后卫水军尚未尽离京都蒲甘。同样，陆路先锋已抵直通国界，后继队伍亦未尽从京都开拔。

直通国王摩奴哈闻阿奴律陀亲率四员神骑骁将与无数兵勇来取直通，惊恐万状，紧闭城门加强城防固守。阿奴律陀水陆大军抵直通后，四员大将遂率部攻城。直通城因有魔力护卫，屡攻未克。阿奴律陀王问印度婆罗门占星家和缅甸占星家们："何以如此？"占星家们答道："此城因有魔力护卫，故难以取胜。"

此时，印度壮士上前奏道："大王欲取直通，必先破其魔法。昔日臣兄被杀后，直通王曾用种种法术，将其头颅和四肢等分别埋于城内各处。如取出臣兄尸骨，破其法术，城必陷。"阿奴律陀王遂下令："你去埋藏处取来。"是夜，印度壮士潜入城内，向其嫂问明各埋葬地点后，前去挖出尸骨，带回献给阿奴律陀王。王问占星家们："如何处置为妥？"占星家们答道："可将尸骨丢入大海。"王按他们所述，派船将尸骨抛进海中，只见海面升起一股水柱冲向天空，高丈余，宛如一棵棕榈树。法术既破，大军攻陷直通。国王摩奴哈和王后、王子及大臣们被俘，献于阿奴律陀王前。

阿奴律陀王将直通历代国王供奉盛在宝盒内的圣物舍利及30套三藏经，用直通王的32头白象驮回。国王亦将大批武士和象、马带回。

此外，还带回许多雕刻匠、镟匠、画匠、瓦匠、泥塑匠、金银首饰匠、铁匠、铜匠、乐师、宝石加工匠、象马驯养师和兽医、弓箭盾牌枪炮等武器制作工、厨师、理发师和香料配制师等。并按工种分队，不使混杂。还迎请了一批精通三藏经书的高僧法师。直通国王摩奴哈和王后、王子、公主等也被带到京都蒲甘。

直通国第一代君王是悉哈罗阇，当时佛陀仍在世。从悉哈罗阇王传到摩奴哈共48世，威名显赫，笃信佛教。民众以施舍行善为乐事，国内安定繁荣，如同神国仙境。底里德里巴瓦那底达拉巴瓦拉达马亚扎[注] 摩奴哈作为一个繁荣强盛的大国直通国君，拥有32头白象的圣主，仅因对阿奴律陀王的来使出言不善致使个人身败名裂，国破家亡。

《缅甸大史》关于直通国的记载是：佛陀在世时，直通国王是阿输迦达摩罗阇。而《直通史》的记载是：伽湾波堤天尊之弟悉哈罗阇为直通王。伽湾波堤天尊曾请佛陀驾临金地即直通。佛陀涅槃后，伽湾波堤天尊带来32尊佛牙舍利，献给悉哈罗阇，供王祀奉云云。悉哈罗阇王在位60年，在佛陀涅槃后十年时辞世归天。其子悉梨摩须伽继承王位。可见《缅甸大史》的记载与《直通史》所载有两处不符。

阿奴律陀返回蒲甘后，将带回的武士、工匠、学者分别安置在各个地区。将全部圣物舍利珍藏在宝盒内。将宝盒置于宫中御床头供奉。30套三藏经则珍藏在一座饰满宝石的藏经楼内，请高僧法师们讲诵。摩奴哈王与其家族役从人等一起住在敏格巴区。

据说摩奴哈王讲话时口中即闪现出熠熠光轮。因此，当摩奴哈来参见叩拜时，阿奴律陀王不禁毛骨悚然，异常惊恐。为了消除摩奴哈的神威，便命厨师们把用宝石托盘供过佛的供品做成他的膳食。摩奴哈王并未察觉，一味食用。久之口中光轮消失。据说此后摩奴哈王万念俱灰，叹道：吾虽有志，亦难如愿矣！遂参悟铸起两尊高大佛像，一是坐佛像，一是涅槃像，并祈祷道："但愿在轮回之中，永远不再为他人征服！"此庙即定名为摩奴哈，一直流传至今。

---

[1] 白古即今日之勃固。

[2] 摩奴哈王的巴利文尊号。意即：吉祥三界光明高贵之法王。

（138）到妙香国——中国奉迎佛牙[注]

笃信佛教的阿奴律陀王思忖：妙香国——中国有一颗神圣的佛牙，如果能向乌底勃瓦[注]索得这颗佛牙让众生顶礼膜拜，佛教定会更加发扬光大，众生也将在佛教长存的整个五千年中受益无穷。遂尽起全国兵马，亲率四员神骑骁将及瑞品基、瑞品艾兄弟，分水陆两路，每路3600万人，径向中国进发。抵后，乌底勃瓦紧闭城门，拒阿奴律陀于城外。阿奴律陀王见状，为探明原委，亲率江喜陀、鄂推友、鄂隆赖佩、良吴毕及瑞品两兄弟乘神驹来到乌底勃瓦国师所在寺庙。只见国师有侍卫十万居于寺中。

国师见阿奴律陀王、四员骁将和瑞品两兄弟个个服饰华丽，一时难以认定"谁是国君，谁是侍臣？"为了弄清情况，国师铺设了七个高贵的座位。阿奴律陀王用手中的阿粪陀摩神鞭对准七个座位抽去，顿时七者合一，然后端坐其上。江喜陀等四员骁将和瑞品两兄弟恭候两侧。国师见此情景，想此人必是一位德高望重的国王，遂问道："不知贵人从何方来？到鄙国来有何赐教？"阿奴律陀王答道："朕乃阿梨摩陀那即蒲甘国的君主阿奴律陀是也。来贵国为求取释迦牟尼佛祖之灵牙，以偿瞻拜供奉之愿。"

国师将阿奴律陀王来意奏明乌底勃瓦。乌底勃瓦不辨善恶，傲慢无礼。阿奴律陀王又问国师："贵国乌底勃瓦为轮回与现世信奉何物？"国师答道："我主乌底勃瓦为轮回信奉佛牙，为现世在宫前筑一高阁供奉月天。"乌底勃瓦对于阿奴律陀所率7200万大军认为乃区区小数，不足介意。

据说，一日一群割马草者挑着担子，手托下颚，前来围观。他们将国王的7200万大军围了个里外三层。

阿奴律陀愤然说：朕堂堂一国之君来到此地，乌底勃瓦竟不相见，亦不接风宴请，岂有此理？！于是，传瑞品两兄弟来到御前，说

道："汝二人夜间潜入乌底勃瓦宫中。乌底勃瓦睡在一水动轮机之中。乘其熟睡时，用吸管将水轮机中的水吸尽，用白灰在乌底勃瓦身上划上三道白线，然后在墙上写明：吾王陛下驾临此地，为何不见，也不宴请？再如此，则三道白线即刀落之处。"瑞品兄弟遵王命，夜间进宫，依言办妥。天明后，阿奴律陀又召见江喜陀说："朕亲临此，乌底勃瓦对朕不敬。朕命你用绳索将月天神像捆起，用阿斡陀摩神鞭鞭笞之。"月天神像用铜铸成。身躯高大。腰围四人合抱，是上自乌底勃瓦下至全国臣民崇奉之神像。江喜陀遵照王命，毫无惧色，用绳索将神像捆住，用阿斡陀摩神鞭猛抽。

月天知道：阿梨摩陀那蒲甘国王为瞻仰佛牙而来。乌底勃瓦为首臣民既不相见亦不宴请，为此迁怒于我。遂喊道："痛煞我也！"月天的喊声就像在乌底勃瓦及所有妙香国民众的耳际响起。

乌底勃瓦看到瑞品兄弟在自己身上划的三道白灰线和墙上的字大惊。此时又传来月天的喊声。乌底勃瓦和所有民众就像自己的肉将被吞噬一般，皆惊恐异常。乌底勃瓦遂带来许多礼品，在大臣们簇拥下来见阿奴律陀，说道："实不知阁下驾临，惊闻月天呼喊方知此事。"

阿奴律陀王说："吾来贵国非为财物而来，是拟向贵国求取佛牙，望能迎回供奉，以求超世幸福。"乌底勃瓦说："如佛牙愿巡幸贵国，只管迎去。"从此，两王相处交谈融洽亲密。

自该日起，三月之中，乌底勃瓦每日即用金甑、银甑、金锅、银锅、金盆、银盆、金盏、银盏等器皿烹饪菜饭款待阿奴律陀。阿奴律陀也每日携许多供品到安放佛牙之地虔诚礼拜。佛牙具32大相、80种好、6道光轮，具有无比崇高之威德，升上太空，云游天际。阿奴律陀王虽屡次头顶宝盘，虔诚求拜，但佛牙始终留于天际，不肯降于盘中。

阿奴律陀见状，心情不悦，异常伤心。天帝释见阿奴律陀王如此伤心，知此王必将承担发展佛教大业之任。天帝释遂取一尊碧玉佛像，使其与佛牙一起在天际云游。然后，降落在国王头顶的宝盘内。天帝释显身对国王说："佛陀并未预言由汝供奉佛牙，只预言佛法在妙

香国长存五千年。也曾预言佛陀前额骨舍利将归汝供奉。佛陀前额骨舍利已由室利差呾罗竺多般王从干延迎到国内，安放在由他修建的大佛塔内供奉。汝可取去供奉。”阿奴律陀大喜，叮咛国师每日用乌底勃瓦款待自己用的金甑、银甑、金锅、银锅、金盆、银盆、金盏、银盏等做好斋饭，供奉佛牙。两位国王愉快亲切地话别。阿奴律陀王带着天帝释赠与的碧玉佛像回国。

阿奴律陀王途经木邦。统治木邦等九国[注]的土司用五张金丝细席铺地恭迎。阿奴律陀用阿彝陀摩神鞭一抽，由于国王的神威，五张金席即刻重叠在一起，王就坐于上。土司见此情景，即将五美齐备的苏蒙拉公主献给国王。王欣然接纳，后率大军分水陆两路返回。

行至觉西地区，阿奴律陀对瑞品兄弟二人失去信任，处死于瓦因窦。这地区至今仍被称为“谷育瓦良彬”[注] 阿奴律陀王为使佛教长存五千年，造福众生，在当布雍地区建一佛窟，名为素当卑[注]。

从觉西启程，改乘御舟。此时，瑞品两兄弟已成神。御舟顺流而下。瑞品兄弟握住船舵，阻于河中。阿奴律陀问印度婆罗门占星家与缅甸占星家们：“舟何故不前？”占星家们答道：“陛下仆臣瑞品兄弟二人上奏，自任职以来尚未受恩，故今持舵随行。”王当即下令在当布雍地区的素当卑佛窟内为兄弟二人设一神龛，由觉西一带民众供祀。大臣们遵旨下令。后国王又在曼德勒山建造一塔、在叫做界野的两座山上建立两座佛塔。一切安排停当，王乘御舟顺流而下，返回京都，将碧玉佛像置宫中供奉。

---

[1] 此节所述阿奴律陀到中国奉迎佛牙事，在中国史籍中未见有相应记载。

[2] 缅语称南诏王或中国皇帝为Utibwa乌底勃瓦。来源其说不一，尚待细考。如：西方学者巴克认为来自汉武帝音译；法汉学家伯希和同俞贝都说系吐蕃赠给南诏王异牟寻的封号——“日东王”一词衍变而来；我国中缅关系史教授陈炎则认为可能源自缅甸三个龙蛋故

事，因U缅语意为蛋，bwa缅语意为生，Utibwa即同蛋所生，与“胞波”意近似。

[3] 木邦等九国即指：木掸九国，指：孟拱、孟养、孟密、孟乃、当突、孟拜（摩别）、良瑞、底宝和登尼（木邦）九地。

[4] 意即：处死之地的榕树。

[5] 意即：祝愿圆满实现。

（139）木邦等九国土司之女苏蒙拉

阿奴律陀王将木邦等九国土司之女苏蒙拉留在身边。苏蒙拉耳环内藏有圣物，故光华灿烂。王后嫔妃们见后，在王前潜说苏蒙拉系一佐格尼女妖。国王前往观看，果见苏蒙拉的耳环光芒四射，因而轻信王后嫔妃们的谗言，认定苏蒙拉确系一女妖。下令道：“苏蒙拉不宜再在宫中，立即返回原籍。”苏蒙拉拜别国王和护国神、护殿神等之后，带领扈从返回故里。

苏蒙拉晓行夜宿，途经良吴村、宁村、勃林、赖窦村、冈西村、杜云山、温勃德、新城、驻地、炯巴村等地。一日，行至瑞萨延塔址附近，苏蒙拉耳环失落。只见水中映出耳环熠熠光芒。遂纵身跳入河中俯身寻找，却不见。蓦地只见带有圣物的耳环在空中显现，一群麻雀围在四周啭鸣不已。苏蒙拉俯身下拜。其时，带有圣物的耳环落下仍戴于苏蒙拉左耳之上。苏蒙拉萌起为圣物修建宝塔的愿望。天帝释见圣物可供民众供奉五千年，便化出一堆砖石。苏蒙拉遂将带有圣物的耳环珍藏于塔基下，建一高五肘尺之佛窟。

阿奴律陀王闻言：苏蒙拉将从木邦带来的金银施舍给当地僧俗并修建佛窟。派一使臣带圣旨前往察看。圣旨中写道：“若佛窟之门朝东面向木邦掸村，即将苏蒙拉处死。如佛窟之门面朝朕之京都蒲甘，则赦免。”御史到达该地，天色已晚，准备宣读圣旨。苏蒙拉以重金贿赂

御使，请天明后再宣读接旨。当夜款待御使，并委婉探询圣旨内容。御使透露了圣旨内容。苏蒙拉跪地向天帝释、四大天王、达玛德瓦[注]神等祈求。随后她用手攥住系于颈上的缀玉金丝围巾的一端把围巾打了一个旋儿。与此同时，本来面向东方的瑞萨延佛塔也朝向了西方。天明后，御使察看过佛窟后，即返回蒲甘。御使返回，王问明情况。于缅历416年8月10日（公元1054年11月8日）将佛塔周围7000肘尺之内的土地献与苏蒙拉所建瑞萨延塔。

后至缅历485年（公元1123年）时，神舟王阿朗悉都为供奉该塔，将东至丹巴亚羌，南至蜿蜒的密艾河，西至班羌河岸边的因玛窦，北至那盖山和那盖河一带的村庄和土地全部献与该塔；另将50户人家捐给佛塔作为塔奴，从事看守、洒扫、供奉等劳役。后孟养王在位时，重修佛塔，将塔身提高至30余肘尺。再后，到修建摩诃敏加拉五层金殿庙的施主在位时，王太后再修佛塔，升金伞一顶，并从塔底至塔尖全部贴金。在《缅甸大史》与《中史》两部史籍中，没有四大名塔之一的瑞萨延佛塔的记述。上述有关瑞萨延佛塔的情况，本史系根据蒲甘《瑞喜宫佛塔史》和《瑞萨延佛塔史碑文》等写成的。

---

[1] 意为司年之神。

（140）迎奉佛陀额骨、佛牙并珍藏在瑞喜宫佛塔内

之后，阿奴律陀王率水陆大军直奔室利差呾罗，拆毁竺多般修建的佛塔，取出佛额骨，置于一嵌满宝石的尖顶阁状佛龛中，用白象迎送回国。此事《新史》中写道："学者们不赞同竺多般王从干延国取得佛额骨一说。"

根据是：在《佛额骨舍利史》一书中有以下记载："佛陀涅槃后，末罗王得到分到的一份圣物舍利——佛额骨。摩诃迦叶长老向末罗王索取后，将圣骨赠与摩诃难。之后，佛额骨便由信摩诃难、姜陀拘

达、婆陀先那、阇耶斯那、僧伽勒弃多、梨波多等六位长老互相转送和奉祀。后来梨波多长老将佛额骨带到锡兰岛摩诃加马村，给予摩诃那伽国王。在锡兰岛佛额骨便由摩诃那伽、伽达那拉亚伽、乔达勃亚、伽伽温那四位国王相传供奉。至佛历360年（公元前216年）后，才由伽伽温那王将佛额骨安放在摩唏迎伽那宝塔之中。”

据《若开史》和《摩诃牟尼塔史》载：“杜拉珊达雅王的皇侄姜陀拘王在位时，阿奴律陀王进军若开。阿奴律陀王未能迎到摩诃牟尼佛像，只得到一些金银佛像和佛额带。”史书中有两种不同的记载：佛额骨和佛额带。因此，学者们对《佛额骨舍利史》中所载佛额骨一说与《若开史》和缅甸史中所述佛额带一说都表示赞同。

关于竺多般王从干延国取得并珍藏佛额骨一事，缅甸《古史》、《缅甸大史》均记述一致。《若开史》却记为；“阿奴律陀王在位时才取得。”但关于缅甸帝王的称号记载等，经过历代精选核实的缅甸史籍较之外族的记载更为可靠。

阿奴律陀王恐日后室利差咀罗城被反叛者占据，遂将城池夷为平地。竺多仰王将父王竺多般的九宝御舫埋于地下。阿奴律陀从地下掘出观赏后又埋回地下。阿奴律陀返回京都蒲甘后，与阿罗汉长老商议佛额骨事宜，为使佛教长存五千年，造福众生，将佛额骨藏与佛塔地宫之中。关于选择建塔地点决定采用如下办法：将佛额骨置白象背上，任白象漫步，并立誓：“白象伏下之地即应为塔址。”放出白象后，白象走至一沙滩即今瑞喜宫塔址处伏下。王见白象伏在沙滩上心中不悦，想吾一心为佛教长存五千年兴建佛塔，不料白象偏偏不伏于富饶之地，却伏在这块荒原沙滩之上。

是夜，天帝释显身对国王说：“汝不必忧虑。白象所伏之地正是将随佛教一起长存五千年之地。”国王大喜，立即安排建塔事。天帝释将这块厚24万由旬的土地变成全系石质之地，并用铁箍箍紧。阿奴律陀见佛法将长存五千年，遂迁至瑞喜宫塔南五座重阁中住下。瑞喜宫塔兴建于缅历421年（公元1059年）。安放圣物佛额骨石函时佛陀显圣，仪态轩昂，雍容华贵，显出相好大小特征[注]及六道光环，携八法

器，升入天际。并预言："此王原系一头名为布拉列之象，曾在一坐夏期三月之中侍奉过我。今又弘扬我教，将来必和我一样修行成佛。"王听罢真言，欣喜欲狂，心情犹如经过百次精弹的棉花浸在百次滤制的油中一样，紧抱着安放舍利圣物的宝盒呜咽不止。阿罗汉长老向国王奏道："佛陀之佛教有待于吾等做的事尚多。可将吾王紧抱宝盒的形象铸一金像珍藏于佛塔地宫之中。"国王依言。

历史碑铭对瑞喜宫佛塔的建址均有记载。《新史》载："建筑瑞喜宫塔的沙滩系当年骠绍梯王与母后相会之地，地名原为泽亚空，在书写时后来写成喜宫，故名。后凡建成与此塔形状相似者皆称为'喜宫'塔。"在《埃格克亚高达注疏》一书中载："在瑞喜宫佛塔中珍藏有佛牙、佛锁骨、佛额带。"那瓦德根据这一记载，作雅都诗[注]一首以示对瑞喜宫佛塔的敬仰。诗中写道：

舍利遗物，

佛陀额带，

佛牙锁骨，

吉祥种种，

荣光无数。

当瑞喜宫佛塔建好塔坛三层时，阿奴律陀王想："吾乃佛陀预言中人。曾去中国索取佛牙未果。天帝释传谕佛陀真言，说吾将祀奉碧玉佛像和佛陀前额骨。如能将锡兰岛的那枚佛牙取来，安放在佛塔之内，众生将在五千年内获得莫大恩泽。"

当夜，天帝释看到佛陀的佛教将发扬光大，便托梦给阿奴律陀王，指出他将在锡兰得到佛牙。国王醒后，喜出望外，召集四员大将等文武大臣计议。王问："朕欲渡海去锡兰，去取锡兰历代国王供奉之佛牙。卿等意下如何？"

江喜陀上奏道："吾王陛下，威力巨大。若臣等四人随王出征，休道是区区锡兰岛，即令整个南赡部洲各位帝王合兵一处来抗，亦非臣等对手。"阿奴律陀王听到四员大将如此说大喜，遂带领四员神骑骁将以及扈从人等印度步卒们来到巴伐，准备渡海赴锡兰。

当阿奴律陀王等抵达码头时，天帝释感到他的班都甘巴拉宝座[注]突然变得坚硬异常。思忖不知人世间又有何事？俯首下视，见阿奴律陀正准备赴锡兰去取佛牙。天帝释知道此行必将引起两王间剧烈争斗，整个锡兰岛将被夷为平地。天帝释遂变化成一位艄公对阿奴律陀王说："今我船将赴锡兰岛，请上船。"阿奴律陀王想太巧了，遂与四员神骑骁将一起上船。当晚天帝释请他们吃仙食，眠仙塌。阿奴律陀与扈从们享受神仙之福，熟睡不醒。天帝释当夜送他们返回劳伽难陀码头。阿奴律陀醒后见是劳伽难陀码头，知道天帝释不愿吾等去锡兰岛，心情不悦。天帝释又托梦给阿奴律陀王：大王遣使去求佛牙即可得。王与阿罗汉长老商议，派一精明大臣带一头白象为礼物，嘱其必须好言相求去迎请佛牙。

同时，天帝释又托梦给锡兰国王陀杜须那。锡兰王梦见统治阿梨摩陀那蒲甘的威武显赫的阿奴律陀王率四员神骑骁将来到锡兰岛，将锡兰全岛现世供奉的四人合围的红石巨神像捆起带走，并且迎走佛牙。陀杜须那王醒后，异常惊恐。阿奴律陀王派出的船只，凭借天帝释的佑护，七日即抵锡兰岛。使臣谒见锡兰王，献上阿奴律陀王赠送的白象及其他礼品，并说明来意。

此事，据《缅甸大史》载："锡兰王底里僧伽菩提是毗阇耶王以后的第87代君王，于佛历1072年[注]，即缅历541年才成为国王的，他是和九尊缅桂佛像施主那腊勃底西都是同一时代的君王。阿奴律陀在削元560年后，于缅历379年（公元1017年）即位为王，缅历397年（公元1035年）崩。[注]"这个提法与《缅甸大史》本身所载年代有很大矛盾。不仅与《岛史》、《小史》等经典相矛盾，与格拉亚尼等碑文也相矛盾。阿奴律陀王缅历379年即位时，正值锡兰岛陀杜须那王在位6年之际。

锡兰王听罢来使转告阿奴律陀王所嘱之言，感到亲切快慰，说："朕将为朕友得以供奉，按其所嘱向佛牙恳求。"锡兰王来至安放佛牙的重阁，举行隆重供奉典礼进行恳求。此时佛陀显圣，仪态轩昂，具32大相、80种好、6道光轮，携带8法器，云游于天际。锡兰王头顶九宝高脚花盘，虔诚祈祷。蓦地，佛牙一化为二，空中宛如出现两尊佛陀。锡兰王见佛牙化为两颗，恳求道："请将化出的那颗佛牙放在弟子顶上花盘之中。"在锡兰王一再恳求下，佛牙降到国王顶上花盘之中。锡兰王头顶佛牙，步行到使臣船只停泊码头，涉水进入河中，直至河水淹至颈部，才将佛牙送上船舱，叮嘱道："望朕友阿奴律陀陛下和朕一样，下到河中，涉水行至河水淹至颈部时，用头顶迎奉佛牙。"使臣们将佛牙安放在百宝重阁式佛龛内，毕恭毕敬地妥善护送。大船扬帆驶离锡兰岛，借助天帝释神力，七天后抵达劳伽难陀码头。

阿奴律陀王闻派往锡兰的船只已载佛牙返回，大喜。遂骑上"白莱比雍"白象至迎请佛牙码头亲来奉迎。佛牙见阿奴律陀未按锡兰王所嘱来迎，却骑象而来，大船掉头，停于大海之中。

有些史书则载：大船径返锡兰。

国王阿奴律陀见船返航，大惊失色，立即举行隆重的恭迎仪式虔诚祈求，大船方重新靠岸。国王头顶九宝高脚花盘，纵身下海，涉水向前，直至水淹至颈部，才将佛牙请入盘中，转身返回岸上。无数文武大臣与士卒簇拥着迎至宫中。王将佛牙安放在宫前嵌满宝石的重阁状佛龛中，举行了隆重的供奉仪式。

阿罗汉长老向国王奏道："为使众生在佛教长存的五千年内都能供奉佛牙，建佛塔供奉比置于宫中，善果更多。"阿奴律陀王为了造福众生，将供有佛牙的重阁状宝石佛龛置于白象背上，祈祷道："请吾佛令白象行至吾佛希望安放之地。"放出白象后，漫步行至安放佛陀前额骨的瑞喜宫佛塔处，即伏于塔旁。阿奴律陀王遂将佛牙藏于瑞喜宫佛塔内。

阿奴律陀王庄严地立誓说："如吾将来确能修行正果成佛，望再化出一颗佛牙来。"果真又化出一颗佛牙。国王又将佛牙置于白象背上

道："白象所伏之地即为安放佛牙之所。"放出白象，白象登上丹吉山，伏于山顶。于是在山顶建一塔，将佛牙置于其中。

国王再次庄严立誓，又化出一颗佛牙。将佛牙放在白象背上道："白象所伏之地即为此佛牙安放之所。"放出白象，白象行至锡兰归来时大船停泊的码头——劳伽难陀旁伏于地上。于是在该处建一佛塔，安放此佛牙。

之后，国王又进行一次庄重的立誓，又化出一颗佛牙。仍将佛牙置于白象背上。白象登上杜云山，伏于山顶。于是在杜云山顶又建一佛塔，安放佛牙。

如此，国王又许愿一次，又化出一颗佛牙，仍将佛牙置于象背。放出白象，白象朝东登达良山稍事休息。越过达良山，登克越山，继又登别山，伏于山巅。阿奴律陀在别山也建成一座佛塔，安放佛牙。阿奴律陀想在达良、克越两山也建塔，于是在两山上又各建一塔，并在塔内安放许多舍利圣物。为使佛教长存五千年造福众生，共建塔五座安放五颗佛牙。佛塔建成后，举行了隆重仪式，共享善业，洒水祝福。

---

[1] 即指32大相与80种好。参见（91）节注释。

[2] 缅甸一种诗体，意即：赞歌。

[3] 天帝释的宝座名，意为：平的毛绒坐垫。传说凡人间有难或发生重大事故，该宝座都会变得坚硬异常，使天帝释了解俗间有事需他出面帮助或调解。

[4] 原文如此，年代有误。

[5] 此处所述年代与后来经考证得出的年代不同。现代历史学家都写为：阿奴律陀王1044年（即缅历406年）登基，在位33年，1077年（即缅历439年）故去。

（141）江喜陀、鄂推友、鄂隆赖佩、良吴毕奉命出兵援助欧德白古

一日，忽报炯国[注]军进犯欧德白古，请派援军。阿奴律陀答应发精锐骑兵40万往援。来人走后，王命江喜陀、鄂推友、鄂隆赖佩、良吴毕四员大将身着神铠神甲，带领扈从80名印度步卒往援。至欧德白古后，国王心中不悦道："答应派兵40万，为何只来四名骑士？"四员神骑骁将说："陛下为何这般议论我等？"说罢，到黄瓜地中表演各种绝技。欧德王和民众见他们武艺高强，赞不绝口，说道："此等豪杰技艺真是见所未见闻所未闻，绝非凡辈，定系神人也！"欧德白古王大喜，赠以重礼，盛宴四人。

炯国兵勇象马甚众，四员神骑骁将挥戈冲入炯军阵中。将该军分割成四片，生擒四将：澳比亚仰、澳比亚耶、澳比亚布翁、澳比亚拜。炯军大败，纷纷弃械只身而逃。四员神骑骁将还将擒获的四名炯军大将献予欧德白古王。

欧德白古王大喜，重赏四将，并将珍藏在一小金筒内的历代国王供奉之舍利[注]以及爱女玛尼山达公主献给阿奴律陀王。玛尼山达公主十分美貌，体重如一尊狮像。途中，公主由四员神骑骁将轮流护卫。一日，由江喜陀护卫时，江喜陀与公主有染。此后其他三位将军护卫时发觉公主的体重增加超过了狮像，返回向阿奴律陀王奏明：在江喜陀护卫公主后，公主体重发生变化。

阿奴律陀大怒说："畜牲竟敢如此欺辱孤王！"说罢将江喜陀用绳索缚了，手持阿粪陀摩宝矛直刺过去。江喜陀命不该绝，宝矛未中其身，却将缚他的绳索割断。江喜陀脱身后，拾起阿粪陀摩宝矛拔腿就跑。逃出良辛门直奔江边叟格德码头。呼喊江心渔船渡他过江。渔夫佯装不闻。江喜陀举起宝矛投向渔船。收回宝矛渔船也随之靠向岸边。江喜陀上船后径向对岸昂达地区一所印度寺院驶去。江喜陀逃走后，国王派七名印度武士前去捕杀。这七名武士知道江喜陀神通广

大，休想明目张胆地捕他，只有等他熟睡时再下手，就跟踪尾随其后。

江喜陀未进食又饥又累，走进一座林中，想倒地小睡。随手想把宝矛插在身边地上，但一连数次均未插住。一时性起将宝矛掷向林中深处。七名印度武士正在林中窥望伺机捕捉江喜陀。宝矛飞来，将七人像串糖葫芦一般刺个正着。江喜陀醒后，起身到林中寻找宝矛，见宝矛将七名印度武士穿成一串。心想：我的衣食父母国王确有杀我之心了。遂收回宝矛，去北方姜漂地区。

当地有一名高僧，身边有一十分美貌的甥女。高僧精通占卜，看过甥女的生辰八字后说："当年我妹与妹夫曾对我说：一日你去摘棉花，在地中睡熟，蜜蜂曾来你裙边筑巢，这是将有贵人来找我女的征兆。某日，一人将自东南方来，见到你后将向你施礼讨水喝。这位贵人就是你的未婚夫。那天你要事先准备好丰盛的食物。"

到了高僧所说之日，江喜陀挥舞着宝矛来到此地。他看见面前的美貌姑娘——高僧的甥女，上前说道："给我点水喝吧！"随后又从高僧庙中的一棵柠檬树上摘下果子，用阿斋陀摩宝矛削去果皮吃将起来。柠檬变得甘美无比。高僧见江喜陀吃得津津有味，向他要了一个尝尝，果然异常甘美，胜似仙果。高僧思忖：酸果经此人之手摘下竟变得如此甘美，可见来者绝非凡俗，定是一位福大之人。立即吩咐甥女送水给他。甥女单补拉恭敬地向江喜陀递了水，并将准备好的食品请他吃。江喜陀食毕，对单补拉说："你侍奉我，我将以性命相托。"单补拉依允。从此，单补拉对江喜陀精心侍奉。

阿奴律陀王建一佛塔，将欧德白古王赠送的佛发藏于塔内供奉。佛塔称之为摩诃奔奈。

欧德白古王赠送的佛发的由来是：德普达和婆梨伽两兄弟建两座佛塔，竺多般王将婆梨伽所建的塔拆毁，取出埋于塔中的四根佛发，在室利差呾罗城重建佛塔供奉。室利差呾罗亡后，孟王又拆毁佛塔，迎走四根佛发。将其中二根藏于瑞茂多塔内，一根藏于介果塔内，另一根装入宝石金筒中，在宫中由历代国王供奉。

据《佛额骨舍利史》一书载：泽亚先那龙王乘德普达和婆梨伽不注意时窃走两根佛发，装在一小筒内藏于龙腹。锡兰王伽伽温那在位时，一些罗汉高僧从龙腹中取出佛发，珍藏在德鲁湖的摩诃敏加拉佛塔中。

阿奴律陀王将直通王摩奴哈和他的家族，随从捐给他所做的功德瑞喜宫佛塔为奴。摩奴哈是他们的领班。

苏卢是阿奴律陀之后埃嘎玛黑蒂的独子。埃嘎玛黑蒂王后身边侍女有：身着红宝石锦服头梳素列发式的大臣女500名，身着绿宝石锦服头梳雅今乌宜发式的大臣女500名，身着钻石锦服头梳雅今乌恰发式的大臣女500名，国王赐予的身着珍珠锦服的富绅女4名，驼背女50名，罗圈腿女50名。她们皆系金项饰。此外，还有演奏宫乐的操弯琴、笙、鼓、钹等乐器的女乐师若干。

此外，阿奴律陀王封欧德白古王的玛尼山达公主为底里山达黛维王后，居于宝石重阁之中。侍奉底里山达黛维王后的侍女有：身着红宝石锦服头梳素列发式的大臣女300名，身着绿宝石锦服头梳雅今乌宜发式的大臣女300名，身着钻石锦服头梳雅今乌恰发式的大臣女300名，身着金饰的驼背女30名，罗圈腿女30名。还有，每日演奏宫乐的操弯琴、笙、鼓等乐器的女乐师若干。

---

[1] Gywan炯国，即暹罗，今泰国。

[2] 后文中始写明筒内所藏系佛发。

（142）阿奴律陀王率众巡游各地 修筑浮屠、佛窟、寺庙 兴建堤堰、沟渠、池塘

阿奴律陀王率领大队人马巡游各地。据说计有白象38头、黑象80万头、马800万匹、士卒18000万名、大小船舫80万只。王到达印度孟

加拉时，留下许多石雕伶人像以及弯琴、椰笙、铜钹、小铃、大鼓、牛角瓜鼓、角号、唢呐、笛子等乐器模型，说："朕子孙后代若有能力来此，这些伶人将为他们演奏。"

王足迹遍及全缅，在各地修建浮屠、佛窟、寺庙、佛廊和亭榭，后返回京都蒲甘。王对佛陀教义崇信甚笃，将从直通带回的30套三藏经从孟文译成缅文，请高僧长老们反复勘校，珍藏在宝阁之中，向僧众讲授。

此外，王在全缅各地，因地制宜地兴修堤、堰、渠、塘。王到南部的垒敦后，登达良山，环视四周，见格育山泉水下泻。王思忖："如层层设堰筑坝，引水灌田，将在佛教长存之五千年中为众生造福。"遂用7200万士卒在班扬河附近筑金达、鄂乃丁、彪比亚、古弥四堰。

上述四堰和麦克亚河上的那娃岱、关塞、古道三坝共建堰坝七处，以此营造了80万缅亩的田地。

皎栖[注]是蒲甘那腊勃底西都[注]王建的；丁兑堰是敏塞瑞南信[注]在位时，在中国人来到敏塞时请他们修建的[注]；齐道堰是阿瓦王朝明基苏瓦绍盖[注]修建的；鄂基堰是在后来阿瓦王摩别那拉勃底[注]在位时修建的。

阿奴楼陀德瓦[注]王于缅历379年（公元1017年）登基[注]，至缅历395年12月12日（公元1034年2月17日）星期五即国王在位16年时，同时建43镇，以防居住在甘菩遮和缅甸丹巴提巴两国边界上的掸、暹民族混杂。这43镇是：冈辛、老官屯、鄂永、鄂因、瑞固、因凯、摩达、格塔、梯金、妙当、太公、欣末莫、坚尼亚、桑贝那果、鄂辛古、贡达亚、马圭德亚昂、欧、耶难达、那伽茂、因马代、松谬、东布翁、马达亚、德盖金、瓦因窦、当布雍基、谬丁、勒黑、信马德、麦克亚、德翁、敏塞、密达、亥德、达伽拉、良渊、瑞谬、白巴、谬拉、盖林、楚瓦和波罗奈底。

此外，王在缅甸本土建立许多城镇。其中以十万丁城[注]为首。其余各城镇分别定为千丁、八百丁、四百丁、三百丁、二百丁、百丁、八十丁、五十丁、三十丁、二十丁镇。国王出巡时，每到一地该地必须按照规定应征兵丁数目出人护卫。明耶锡新大臣奉命建冈辛、老官屯、东吁、[注]盖林、楚瓦、波罗奈底等43镇。一日为建镇清理地面时从北面奔来一头无牙象，径向东方驰去，故起名为亥德[注]镇。明耶锡新大臣后因蓄谋行刺阿奴律陀王被处死，后成神。

缅历401年（公元1039年）阿奴律陀王在良瑞因登建包里达佛塔。返回途中见从已毁坏湮没在野蔓荆棘之中的内藏佛陀眼窝骨舍利的牟陶佛塔中飞出一只孔雀般大小的金蝇。王见后异常惊喜下令重建。故亦名瑞英苗塔[注]。

国王返京途中，婆罗门占星家、缅人占星家、学者们请王进亥德镇。国王允诺进城建一塔，取名帕耶拉。宫妃们建因拉窟、坎吉窟和帕耶窟。筑城大臣名耶锡新死后成神，为他建一窟取名明耶窟。并在镇北建一神龛，供当地居民对他供奉。王并为该地20村委派了20个头领。

阿奴律陀王在垒敦建宾垒、密马那、密达、敏空岱、叶蒙、勃南、麦克亚、德别达、丁当、德牟错、坎卢等11村。阿奴律陀王在堤堰、沟渠、池塘等工程竣工后，在别山脚下，播下一颗贝多罗树种，向树神和土地神祝祷道："当朕再次成为蒲甘之王时，将是贝多罗树种发芽之日。"

一日，王所居行宫下有一小蛙叫。王问婆罗门占星家与缅人占星家："小蛙何故啼叫？"占星家们答道："雄蛙死，小雌蛙负其夫尸而哭。"王又问："其意如何？"占星家们奏道："其意：大王陛下在抵达阿梨摩陀那蒲甘京都之前，将遭敌人谋害，升入仙境。"阿奴律陀王怒喝道："竟敢在朕面前出此也谰言？速去查明有无小雌蛙负夫尸之事？"卫士们立即掘地寻找，果见一雌蛙背负一雄蛙尸。献于王前。此事触犯了国王尊严。王大怒，下令将婆罗门占星家、缅人占星家们下镣投进牢房。

王骑白象丹敏苏瓦，7000名大臣簇拥左右，率领四军从该地返回京都蒲甘。抵达蒲甘，进入德亚勃加门时，一猎人前来奏道："昂达密琪地区发现一头名为塞库勃拉的野水牛出没为患，人们不敢过往。"此时，王所骑白象右足已跨入德亚勃加门，也是王气数已尽，闻言后不再进宫，命全队折回，说："朕将以朕象除此孽畜！"率大军径奔昂达密琪。抵达后果见一头野水牛，遂任凭御象向前冲去。那水牛并非一头普通水牛，是因前世作孽变成的野牛。奔至象前，一跃而起，越过象背，用双角猛牴国王，王当场驾崩。跟在象后的7000名大臣与士卒顿时乱作一团，四处逃散。

这头野牛的来历是：王前世一仇人成了二翼榄仁树的树神，栖身于该树之中。当阿奴律陀王赴中国途中到达该树下时说："朕今到此，树神竟不显身接驾。"命江喜陀用阿粦陀摩神鞭鞭笞之。因该鞭系天帝释所赐神鞭，树神道行尚浅难以招架，战战兢兢从树上跳下落荒而逃。从此，决意加害阿奴律陀。王威德旺盛之时难以得手，今王气数已尽，乘机来袭，王遂命终。

后树神与神龙为争夺王之尸体而斗。其时，天帝释取走，葬于乾陀摩陀那山中。另有一说葬于方广山者。

龙与树神争夺国王遗体之地在丹吉山东南部一座小山顶上，故此峰至今人称"路当"[注]。

阿奴律陀王具有很大荣耀、力量与权势。他的王国疆域：西至印度的勃代格亚邦；西北至格杜鄂那基耶敦米国、北连又称为妙香国的中国、东北临亦名格温底的班德国、东至又名色底达的宾加国；东南至称之为阿约萨的炯国。

阿奴律陀王为征服他国，动员了他的40万尺格杜[注]、伦锦[注]和400万只劳加[注]、皎雷[注]船。400万只劳加、皎雷船针对上游各国在东西两岸排开，东岸船队可从蒲甘一直排到阿瓦，西岸船队可从当布翁良拉一直排到实皆。40万只格杜、伦锦船针对下游各国，也在东西

两岸排开，东岸船队可从蒲甘一直排到室利差呾罗，西岸船队可从当布翁良拉一直排到卑博乌茂。

圣君拥有极大荣耀、力量和权势，在位33年，国运昌盛，佛教弘达。不仅国王荣华富贵，且造福子孙后代、黎民百姓。33岁即位，在位42年，终年75岁。临终时，蜜蜂在宫中王座门上造巢；魔鬼在德拉巴门上狂笑；御用宝刀顿失光泽；一只秃鹫栖于宫上；登奈底与丁兼之时恰好重合。生辰为火曜日。

---

[1] 旧译叫栖，缅中一地名，原意即石坝。

[2] Narapatisithu旧译那罗波帝悉都，1173 - 1210年在位。

[3] 敏塞在中国史书上称之为木连城，瑞南信意即金殿之主，故敏塞瑞南信意即：敏塞开国之君，指彬牙王朝阿丁克亚王。

[4] 《元史》之载云南参知政事高庆等出征缅甸因受贿被诛一案，未提及元兵协助缅方开渠筑堰事。参见《元史·缅国传》。

[5] Minkyiswasawke旧译明吉斯伐修寄1368 - 1401年在位。

[6] Mobye Narapati旧译无毗那罗波帝1546 - 1552年在位。

[7] Anuruddhadewa即：阿奴律陀王。

[8] 前文已注明此书载阿奴律陀登基年代有误，经史学界考证阿奴律陀于1044年登基。此处原文照录。

[9] 缅王按各镇战时应征兵丁数字规定该镇等级。

[10] 原文如此，有误。上文43镇中并未有东吁。

[11] 亥，意为无牙之象；德，意为上来、出现。

[12] 瑞英，意：金蝇；苗，意：望见。

[13] “路”意为争夺，“当”意为山。

[14] 格杜，源自孟族语，缅甸古代一种带帆的大战船。

[15] 伦锦，一种造成像伦锦鸟状的战船。伦锦鸟系缅甸传说中雌雄极其相爱的一种鸟。

[16] 劳加，一种首尾翘起的蜈蚣状御舫，有人亦译作“蜈蚣舫”。

[17] 皎雷，一种战船。连铁钩铁环可以牵引拖带其他船只者。

（143）苏卢王

缅历421年（公元1059年）注，阿奴律陀之子苏卢即位。当王幼年举行喂食礼时，他放着摆在最上面的鸡蛋不吃，却去拿下面的鸡蛋。学者们见此情景说：“该王在位期间王系将中断。”苏卢王继位不久，王后乌绍班去世。欧德国王之女底里山达黛维继乌绍班为后，赐名钦乌。当时，阿罗汉长老及大臣将帅乡官村吏纷纷向王上奏：“江喜陀不应远离陛下匿居在外，请召他回京。”王依言召其返回。

江喜陀奉召回京，临行前对已怀孕的高僧甥女单补拉说：“日后如生女，汝可卖掉指环抚养女儿；如生男，携儿与指环前来见吾。”江喜陀回到蒲甘，侍奉苏卢于左右。

一日，嫔妃们对国王说：“听说江喜陀与钦吴王后多次交谈往来。”国王遂收回了对江喜陀的封赏，将其发配到下缅甸的达拉去。文武大臣们进谏道：“陛下，昔日先王震怒，他遂在外逃亡，您还很想将他召回。今陛下又怒逐他远离，恐不妥。请陛下速召其返回。”苏卢以社稷大业为重，再次召回江喜陀。江喜陀返回后仍赐原封。将欧德白古封给内傅注之子鄂耶曼甘。

一日，王与鄂耶曼甘玩掷骰子，鄂耶曼甘胜，起身拍臂称快[注]。苏卢王说："汝只胜孤一局骰子，就高兴得拍臂。汝果是个男子汉，何不据汝封地白古造反？"鄂耶曼甘问："此话当真？"王道："身为国王，岂能戏言？"其实，鄂耶曼甘早拟谋反。他返回封地白古，率兵勇象马分水陆两路向蒲甘进发，在卑道达岛扎下了大营。

苏卢闻鄂耶曼甘来犯，兵驻卑道达岛，即派江喜陀率兵勇象马先行，亲率主军随后进发。鄂耶曼甘思忖："江喜陀骁勇善战，必须设计智取，才能胜他。"于是鄂耶曼甘用竹篾编成假象，象背上放好带篷象辇和头顶盔手持盾的假人，置于不宜象战马战的泥泞沼泽地中。

苏卢和江喜陀抵达卑道达岛，王下令道："今日天色已晚，明日出战。"遂安营扎寨。是夜，月色朦胧，鄂耶曼甘率部前来诱战，王既未查明，又乏部属，仓促出击。朦胧中见前面排列着战象，误认为是敌阵，冲杀过去。王所骑御象丹敏苏瓦陷入沼泽，不能自拔。王只得跃下象背，逃入林中，藏身在一榕树洞中。御象丹敏苏瓦被俘，全军四散溃逃。

江喜陀从当昆骑马连夜逃出，天明时分抵达蒲甘。蒲甘的大臣们当即开城迎接说："今苏卢王不在，除将军外，无人能统治此国。"向江喜陀敬献了君王登基的五宝器。江喜陀说："吾将查明大王下落。如吾王在世，吾将接驾回宫。"江喜陀将大臣们献上的五宝器放在瑞喜宫佛塔前。

鄂耶曼甘说："苏卢、江喜陀尚未擒获，绝不可懈怠。"集合兵勇，严阵以待。

藏身于树洞中的苏卢王连续三餐没有进食，饥渴难忍。他从树洞中出来，见一鄂耶曼甘的士卒来砍柴，掏出饭包要吃。上前说："你把饭包给我，我愿将这只无价之宝的指环给你。但不要对别人说你遇到了我。"砍柴的士卒把饭包递给国王说道："拿去吃吧！"苏卢王吃罢又回到树洞之中。

砍柴的士卒将指环藏在腰间，带回军营。他忍不住取出给同伴们看并问能值多少钱。指环乃无价之宝，此事很快便在军中传开，最后传到鄂耶曼甘耳中。令取来观看，知是苏卢之物。用夹棍夹了对那士卒审问。那士卒疼痛难忍，遂据实讲了。鄂耶曼甘抓获了苏卢，严加看押。又押着苏卢，从水陆两路北上，在敏格巴扎下大营。

江喜陀欲救主回宫，遂潜入敌营救出苏卢。苏卢伏于江喜陀背上寻思："江喜陀是父王和我都曾震怒而处罚过的人。估计事后定会杀我。鄂耶曼甘是我内傅之子，与我同吃一母之乳，不会杀我。"想到这里，苏卢高声喊道："江喜陀来劫我也！"江喜陀道："昏君！恶君！你必猪狗不如死于孟人之手！"将苏卢弃于地上。

鄂耶曼甘部下闻声向江喜陀包抄过来。江喜陀纵身跳入江中，向西岸游去。这时，摩诃吉里神见江喜陀疲劳不支，便在河中变出一小岛，做燕鸥啼鸣之声。江喜陀闻声向小岛游去，登岸休息。后摩诃吉里神又化身成为渔翁父子划一小舟，将江喜陀渡至昂达。江喜陀到昂达后经甲卡瓦亚继续向北去找猎人鄂辛。

一日，江喜陀来到鄂梯莱地区，经过鄂梯莱村长的园子，向主人讨黄瓜吃。鄂梯莱村长膂力过人。他的园子四周围着一人多高的荆棘篱笆，出入无门，全凭跳进跳出。他对江喜陀说："你能像我一样跳入园内，就吃我的黄瓜吧！"只见江喜陀用矛一撑，纵身入园，摘下黄瓜，吃了几条，将另几条黄瓜用蔓草系好拿在手中，反身纵出园外。鄂梯莱村长见状，心想："此人定非凡人，是个神通广大之辈，如委身于他，将来定获益不小。"于是将自己的容貌秀丽具备美女大小特征的女儿献给他，自己也认其为主。从此江喜陀人称之为梯莱辛[注]。

江喜陀在鄂梯莱村住下后，召集人马，继续寻找猎人鄂辛。猎人鄂辛得知江喜陀一直在寻他，不知何意？心中害怕，逃往一地，故该地至今仍称之为鄂辛古[注]；江喜陀在一地采伐儿茶树枝做弓箭，此地至今称为夏快[注]；江喜陀到一地以为可能找到鄂辛，此地称为掸马加[注]；后在一地抓住鄂辛，该地至今被称为鄂辛盖[注]。

梯莱辛江喜陀自得到村长鄂梯莱和猎人鄂辛后，聚集人马，在南方11村称王。鄂梯莱管辖的村庄至今仍叫鄂梯莱。猎人鄂辛驻扎的村庄至今仍叫做鄂辛盖。当时早已流传着学者的预言："江喜陀将为王。"因此，当时全国各路象军、马军、步军纷纷投奔江喜陀麾下。梯莱法师信卜巴施各种法术降魔驱妖，将念过咒语的朱砂、辰砂涂于象额、马鞍头、盾牌与军旗之上，画日、月，周围描以符箓，然后将其排列成行安放在垒敦一带。

苏卢被江喜陀丢下后，当即被鄂耶曼甘捕获，处死于骠绍梯王埋葬巨鸟头骨之地——阿努罗陀。鄂耶曼甘率军直抵蒲甘城下，声称要进城继位称王。文武大臣乡官村吏闭城坚守，说："江喜陀现在垒敦11村称王。常言道：一坑容不得两头水牛。我们现在还不便开城。等你打败江喜陀后，才能拜你为王。"

鄂耶曼甘率军水陆两路北上，立意要消灭江喜陀。大军行至建阿瓦城处安营。江喜陀在军中举行各种仪式驱妖降魔，率大队人马出战。鄂耶曼甘军闻风丧胆，溃不成军。鄂耶曼甘乘九宝金舫逃之夭夭。江喜陀部下紧追不舍。鄂耶曼甘退至蒲甘山下的敏格巴，安营御敌。梯莱辛江喜陀率大军进驻瑞喜宫山，摆开阵势。鄂耶曼甘不敢再在敏格巴安营，继续乘九宝金舫顺流南逃。江喜陀闻鄂耶曼甘又逃，遂派猎人鄂辛前去刺杀。猎人鄂辛到育瓦达追上鄂耶曼甘，躲在一棵丛生榕树上，作鸟鸣，其声婉转动听。鄂耶曼甘闻声道："此声好生悦耳，何鸟啼鸣？"打开金舫窗户探头观看。说时迟那时快，躲在树上的鄂辛一箭射来，正中鄂耶曼甘另一只尚未失明的眼[注]，当即一命呜呼。此地因而得名鄂辛咕[注]，流传至今。

苏卢王昏庸无能，经常故意使文武大臣们不快；未继续建造父王未能建成的瑞喜宫佛塔；不能纳贤听谏；终日享乐，纸迷金醉。41岁继位，在位5年。终年46岁。薨时，布托都基佛塔冒烟。木、土两星相斗。生辰为水曜日。

---

[1] 经后来历史学家考证此处所载年代有误。苏卢王是在缅历439年（即公元1077年）即位的。

[2] 缅甸王朝时期宫中教养看护王子、公主之官。有时也任命大臣兼任此官。

[3] 缅人习惯曲肱拍臂作响以示高兴、胜利、示威或挑战。尤其在参加竞赛之时。

[4] 意即：梯莱之主。

[5] 意即：鄂辛渡过之地。

[6] “夏”意即：儿茶树；“快”意即：砍伐；夏快，即砍伐儿茶树的地方。

[7] Sheinmaka是“可能找到”的变音。

[8] 意即：抓住鄂辛之地。

[9] 鄂耶曼甘本是个独眼龙，一目失明。

[10] 意即：鄂辛学鸟鸣之地。

（144） 梯莱辛江喜陀王

缅历426年（公元1064年）[注] 梯莱辛江喜陀即位为王，在西部牟陶建立宫殿，王认为该处系吉祥之地。东面是阿奴律陀王的宫殿；北面是骠绍梯王时埋葬巨鸟头骨之地。江喜陀登基时供拜诸神。王有四位王后：一是阿贝亚德那；二是欧德王的公主钦乌[注]；三是鄂梯莱村村长之女钦丹；四是高僧的甥女单补拉，单补拉是最后才来到宫中

的，王赐名乌绍班。四位王后以阿贝亚德那为尊，她生一女，名瑞恩蒂；乌绍班生有一子[注]。王钟爱公主瑞恩蒂，为她独建宫阙。

勃代格亚王子闻此事，遂口啣宝珠，驾云而来。王子抵公主宫后，以十箩白银贿赂瑞恩蒂的侍卫官——坚傣，得以与公主相见，相互产生爱慕之情。梯莱辛得知此事后，召见群臣商议。王问："将公主许配给勃代格亚王子，还是许给父王之孙苏云？"将二人进行了比较。大臣们奏道："若将公主许配勃代格亚王子，日后我国必沦为印度国属。"故虽然苏卢之子苏云脚跛，行走不便，国王仍决定将公主配给苏云，并立苏云为王储。

此时，阿罗汉长老正去摩诃菩提朝奉，途中见勃代格亚口啣宝珠驾云而来。阿罗汉对他说："王子不应再去，瑞恩蒂已许配苏云矣！"王子闻言惊叫一声，宝珠从口中脱落，坠地身亡。据有些史籍称：王子是靠红宝石指环的神威驾云而来，路遇阿罗汉长老，得知瑞恩蒂已被许配苏云，说道："心爱人既失，不如一死。"遂绝食而亡。

阿罗汉长老与王子前世是祈祷时的伙伴。因此，他将勃代格亚王子尸骨葬于瓦。王子死后不久投胎于瑞恩蒂腹中。足月产一子。小儿诞生时，御座前门自动开启，恩辛大鼓不击自鸣。降生后终日大哭不止。梯莱辛问婆罗门占星家和缅人占星家们皇孙啼哭缘由。占星家们答道："皇孙因为想知道我国疆域而哭。"梯莱辛江喜陀提笔在金贝叶上写道："东与沙底达国即班德国为邻；东南与称之为阿约萨的炯国相连；南与大海中的那伽伽巴岛相望；西南与勃代格亚即印度交界；西北是格杜鄂那吉耶包米国；北部则是人称为妙香国的中国。"据说，当在他面前读了金贝叶上诏文后止住了哭声。

国王见此奇迹说道："朕将为皇孙摄政。"说罢，将皇孙抱于怀中登上宝座灌顶加冕，号底里泽亚都拉。在加冕仪式进行时，一群武士进宫献南印度战俘，奏道："今已征服印度的丹当和鄂东宾垒。"将印俘分成若干组安置在辛咕一带。

梯莱辛前世是一国王；皇孙底里泽亚都拉前世是王子；阿罗汉长老前世是一婆罗门；摩诃吉里神前世是富绅之子；德明格东前世是一

将军。在梯莱辛前世为王时，五人曾一起到佛塔祈祷祀奉。

当时王子祈祷道："愿来世成为一神通广大的帝王。"婆罗门祈祷说："愿成为国王崇奉的国师。"富绅之子祈祷说："愿成为国王敬奉的神明。"将军祈祷说："愿成为国王同时代的邻国国王。"梯莱辛的前世则祈祷说："愿成为他们四人出生地的首脑和统治者。"正如他们祈祷的那样：今世国王成为梯莱辛；王子成为底里泽亚都拉；婆罗门成为阿罗汉长老；富绅之子成为摩诃吉里神；将军成为德明格东。

一日，有人来报："德明格东骚扰边界村寨。"梯莱辛下令派兵马战象进剿，捕德明格东。阿罗汉长老向国王讲了前世经历说："陛下，德明格东是国王前世祈祷时的伙伴，请勿伤他。"摩诃吉里神也显身劝阻。梯莱辛说："摩诃吉里，你既是我前世祈祷时的伙伴，为何当我有难时不来助我？"摩诃吉里神说："当阿奴律陀王将你捆住用宝矛刺你时，不就是我让宝矛刺断绳索，使你得以逃脱的吗？"梯莱辛江喜陀说："确有此事，不知是神在助我。"摩诃吉里神又问："你在当昆兵败，夜色昏暗，身穿蜥皮袍，骑一匹花马为你引路者不正是我吗？"王答道："确有此事，不知是神在助我。"摩诃吉里神再问："当你营救苏卢时，追兵涌来，我见你跳江泅渡，力不能支。在河中变化出一小岛，岛上燕鸥啼鸣，不也是我吗？""变化成渔翁父子划一小舟渡你到昂达的，不也是我吗？"王答道："确有此事，不知是神在助我。"阿罗汉长老也训诫了德明格东王一番，从而制止了战争。

高僧的甥女单补拉按照王临行前的嘱咐，在王登基后两年，携7岁之子来到蒲甘。至宫前，正值梯莱辛上朝议事。单补拉未敢贸然进宫，领着儿子在宫前广场徘徊。内侍们上前驱赶道："你这妇人不要站在这里，快走开！国王就要出宫了。"单补拉不走，说："我有事上奏，请准我面君。"内侍们向国王奏明，王下谕召见。见是单补拉和王子，当着文武群臣的面说道："这女子对朕的恩情可谓大矣！"说着，将王子抱于怀中，说："世人谓：先子而后孙。而我已立孙为王，只得先孙而后子了。"于是封高僧甥女单补拉为后，赐名乌绍班。单补拉所生之子赐名泽亚昔德亚，封地旦迎瓦底和山区一带七县。

当年梯莱辛触怒了苏卢王，被收回了封赏、扈从，只身一人睡在一块牧马的草场上。是时，有一条小龙前来守护他。梯莱辛登基后，在该地建一佛塔，取名那伽永[注]。在阿贝亚德那建一佛窟，取名阿贝亚德那。阿罗汉长老前世曾是一名持戒者；梯莱辛前世是一条小狗。小狗终日跟随持戒者不离左右。小狗死后，持戒者可怜它，将其尸骨收集在一起，后来在那里长出一棵树来。每当风儿袭来，枝干摇曳时，国王便头疼难忍。虽经御医诊治，亦不见效。问阿罗汉长老，长老向国王讲明前世经历，取出尸骨，献给国王。王将小狗的尸骨妥善埋葬。

---

[1] 此书所载年代有误。据后来发现的《妙齐提碑》可知江喜陀于公元1084 - 1112年在位。

[2] 欧德白古王之女，原名玛尼山达，欧德王感阿奴律陀派兵营救之恩赠与阿奴律陀王。护送途中与江喜陀有染。后被阿奴律陀王立为后，名底里山达黛维。苏卢王继位王后死，又立其为后，赐名钦乌。详见（141）与（143）节。

[3] 据《妙齐提碑》可知梯莱辛江喜陀与单补拉所生之子名耶扎古曼。参见《妙齐提碑》。另，本书后述王赐其名为泽亚昔德亚。

[4] 意即：龙所在之地。

（145）江喜陀王重修阿奴律陀王的善业瑞喜宫佛塔

阿罗汉长老启奏国王："阿奴律陀王为佛额骨与佛牙修建瑞喜宫塔，但只建了三层塔坛，未全部完成。子苏卢王即位后，沉迷于人间富贵，未继续父王的善业。今大王也是继承阿奴律陀遗业之王，怎能只愿享受荣华而不思完成先王的功德？"语中颇带嘲讽之意。梯莱辛王答应："定完成先王的功德善业。"下诏大兴土木修建瑞喜宫佛塔。到

杜云山采去石料，加工成三拃长一拃宽的石块。集中全国将士，从杜云山至瑞喜宫塔址，排成两列，传运石块。当时，烈日当空，运石人皆汗流浃背。国王见此情景，沿杜云山至瑞喜宫塔址的道路两旁播下罗望子树种，并庄重立誓道："如朕是当之无愧继承佛祖遗物的君王，这些树种将生长成树为人们遮阴。"一夜间，这些树种即长成能庇荫的大树。

天帝释也化身瓦匠上山采石。当时，民工们用黏土和泥不能砌合，天帝释用碎石末、鲜牛乳等和成灰浆，方见效。据说国王用银子向全国富户购牛乳，每日一千桶。日间民工筑塔每日筑一圈，夜间神仙们下凡建塔，每夜建两圈。在佛塔东南角，天帝释亲手做一狮像，并亲自涂抹灰泥，所涂灰泥达八指厚。江喜陀王建瑞喜宫塔历时七月零七天。佛塔建成后，王欣喜若狂自诩道："朕已继承了佛祖遗物。朕祈求的一切将全部实现。"瑞喜宫佛塔不仅驰名人、神、梵天三界，且据说自佛塔建成之日起，天帝释每逢僧自恣日[注]，必下凡瞻仰。

一日，有八位罗汉到王宫来化斋。王接过僧钵，盛好斋饭献给罗汉问道："请问来自何方？"罗汉们答道："僧等来自乾陀摩陀那山。"乐善好施的梯莱辛王建一安居寺院，并在三个月安居期间，每日向他们施斋。一次，国王向众罗汉请求道："请施法力变化出一座形似乾陀摩陀那山的难陀牟拉佛窟吧！"罗汉们依允施展法力变出佛窟。梯莱辛依照难陀牟拉佛窟模样建起一巍峨佛窟，取名难陀窟。关于难陀窟的设计建筑情况，《难陀茂贡》诗中有详细记载。

上述功德事业完成后，王又建一座浮屠珍藏锡兰国王所赠九件佛陀舍利，取名敏喔千达[注]。王当年在北方避难时常挥舞宝矛，在宝矛所中之处各建一佛塔。在鄂辛盖地区于山麓和山顶各建一座佛塔；山麓的佛塔取名采宝[注]，因为当时王投掷宝矛时正中此处码头；山顶佛塔取名明姜[注]。在阿瓦城址建一佛塔，取名梯莱辛。在王的诞生地勃粪马建一塔。此外，王与摩诃吉里神谈话之地以及在该地以南和以西王投掷宝矛击中的地方各建一佛窟。除这些佛窟外，在全国各地还大量兴建佛塔、佛窟、佛殿、寺院、禅堂、佛亭等。

王铸千斤[注]纯铜大钟五口；三口布施给瑞喜宫塔，一口布施给难陀窟，一口布施给敏喔千达塔。大功告成，功德圆满。王44岁登基，在位28年，终年72岁。将死时，三魔鬼在重阁檐顶上显身；火星和土星相斗。生辰为火曜日。

---

[1] 僧人在缅历七月十五日即每年安居期满之日举行检举忏悔集会，请别人尽情揭发自己的过失，自己进行忏悔；同时也随别人的意愿，尽情检举其过。也称之为："僧受岁日"或"僧叹喜日"。

[2] 意为：老王幸福。

[3] 意即：到达码头。

[4] 意即：帝王之庙。

[5] 此处单位为缅斤。一缅斤约等于3.27市斤，或3.65磅，或1.6329公斤。

（146）阿朗悉都王

缅历454年（公元1092年）[注]，王孙阿朗悉都登基。该王生辰为木曜日。诞生之时恩辛大鼓不击自鸣，御座前门不启自开。梯莱辛王将王孙抱于怀中说："朕将为皇孙摄政，只是为未来者[注]摄政而已。"赐名底里泽亚都拉[注]，为其灌顶加冕为王。有些史籍据王诞生时，恩辛大鼓不击自鸣，称他为阿朗悉都[注]王。有些史籍根据王即位后，首先建瑞固佛塔，而称他为瑞固施主。有些史籍用其外祖父赐名，称之为底里泽亚都拉。有些史籍又根据他幼年啼哭时，脐部隆起一拳多高，而称他为切道些[注]。有些史籍则采用天帝释在南赡部洲蒲桃树下书写之名：底里德里巴瓦那底达拉巴瓦拉班底达都达马亚扎摩诃迪勃底那腊勃底西都[注]。但在史籍中大多采用天帝释赐名的结尾部分——

那腊勃底西都[注]相称。有些史籍根据信骠神像在勃拉牟卡坠落时曾呼道："阿朗悉都接我上去！"而称他为阿朗悉都。

王有王后四人：亚德那布翁、底劳格山达、亚扎贡玛意与南宫王后。四后皆举行过正式的册封仪式。亚德那布翁生明欣绍。底劳格山达后来又称为乌绍班，生套垒加。亚扎贡玛意未生养。南宫王后生二女，长女名当比亚，幼女名瑞久。南宫王后之妹曾嫁四夫，相继去世，王也纳其为后，赐名钦乌。钦乌先夫共遗四女，第一夫遗女玛绍南，许配亚扎都为妻；第二夫遗女恩道蒂，许配金格都为妻；第三夫遗女喜宫，许配那腊都为妻；第四夫遗女姜道蒂，未婚即亡。钦乌成为阿朗悉都王后以后，又生漆吴和姜道蒂二女。阿朗悉都给四位公主每人一贝壳金粉，让她们调在香料之中擦用。

一日，国王姻兄摩诃德曼竟傲然骑象进宫，并牵象登阶。被摩诃吉里神撞见，喝道："吾神在此，汝竟敢对吾友如此不敬！"摩诃德曼见神怒喝，全身战栗，和大象一起摔向远方。见此情景，学者们说王在位期间全国各地必叛乱蜂起，盗贼猖獗。该王在位时，缅历456年（公元1094年）百余名盗匪袭入王宫，宫内侍从奴仆将相各持刀枪协助镇压才得平息。比如：御座前门前就倒毙三尸，血迹斑斑，大殿之上，惨不忍睹。部分盗贼脱身远逃。据说后来那些被杀盗匪鬼魂夜间出来吓人，投掷干粪块，泼洒尿水，冲德拉巴门，将通风的南宫门打开。上述史料系根据以首先登上艾毕当山而闻名的信高达瓦拉所撰史籍。

王共有四位业师：阿罗汉长老、盛聂王之子大法师、阿难陀长老及摩诃吉里神。

阿朗悉都王四位王后[注]身边各有宫女：身着绿宝石锦服头梳素列发式大臣女300名，身着钻石锦服头梳乌宜发式大臣女300名，身着红宝石锦服头梳乌恰发式大臣女300名，身着珍珠锦服头梳雅今发式大臣女300名，驼背女30名，罗圈腿女30名，伶俐聪明的富绅女4名。此外，还有操鼓、小鼓、弯琴、椰笙等的女乐师们经常为王后们演奏。

据说阿朗悉都王计有大臣6万、白象32头、黑象80万头、马800万匹、船800只、士卒16000万名。国王率众巡游各地所乘12艘御舫为：东路布佐、东路甲岸、卑基瑙、瓦济拉丁卡、昂达德果、摩奥界、遂赖雅迪、那瓦雅、卑基湾、丁雅卑松、永珍、那伽皆等。阿朗悉都偕王后嫔妃文臣武将巡行缅甸南北，兴修水利，统一长度，丈量土地，规定标准缅亩，开垦耕田，生产粮食饲料，以足兵勇象马之需；合并土地村寨，建立镇、县，规定统一建制；确定钦[注]、架[注]、木[注]、贝[注]等重量单位与町[注]、奎[注]、塞[注]、萨由[注]、卑[注]、侩[注]、萨垒[注]等衡量单位，统一大小。规划镇县建制后，大力修建禅堂、佛塔、寺院、浮屠、佛窟等，以期佛教长存五千年，造福众生；在国境上设立远近哨所；在京都蒲甘布防。王想观赏海上风光，于是带一尊相当于自身重量的纯金佛像，偕王后嫔妃，水陆两路南下。至孟国，沿杰朗河行至勃生。在该处建行宫，将王后嫔妃们留下。由80万只小船护卫，乘船继续前行。

至丹吉山脉尽头，见一方圆约一缅亩大小的石板上有一尊琉璃龙王像，宛如一太阳神。龙王在阳光照射下，光彩夺目，如太阳本身，将整个海面映得白光熠熠，十分耀眼。王举手遮阳观看，因王食指上戴有天帝释赠送的翡翠指环放射出碧绿光芒，射在白光之上。此时，侍立于后的文臣武将们才得以看清龙王像的面目。阿朗悉都王在这里举行洗头礼后，启程往观南赡部洲蒲桃树。

行至一地，国王发现许多石像。石人身上佩有五种乐器。这些石像系国王曾祖阿奴律陀当年周游各地到达这里时的遗留之物。阿朗悉都王问道："这是什么石像？"婆罗门占星家和缅人占星家们答道："这是陛下曾祖阿奴律陀留下的石像，并留言：'朕子孙后代巡游至此，尔等可为其演奏。'"阿朗悉都王说："今朕已至此，为何不见演奏？"这时，石人好像变成有生命之人立即演奏起来。

继续前行至锡兰岛。锡兰王向阿朗悉都赠一可载80万人的名为顶加奈之大船，并把公主苏乌推献给国王，同时还敬赠一尊历代锡兰王供奉的作打禅修行状的摩诃迦叶像。阿朗悉都王迎像至顶加奈大船之上，继程去南赡部洲蒲桃树处。抵达后见蒲桃树下有一块佛陀坐禅用

的石板，光洁如贝。王欲在石板上打坐，问婆罗门占星家和缅人占星家们可否？答道："不可。此乃佛陀打禅之座。陛下不妨投头巾试之。投时立誓：如此处是佛陀打禅之地，此头巾如鸡毛投火化为乌有。"王依言，将头巾投向石板，只见头巾像一团棉花投入火中顷刻焚化。王见此情景心情非常舒畅，举行隆重仪式，演奏达七月之久。

天帝释说："看来此王确系弘扬佛陀佛法之王。"于是为其举行灌顶加冕礼，赐名：底里德里巴瓦那底达拉巴瓦拉班底达都达马亚扎摩诃迪勃底那腊勃底西都。并赠鼓铙及其他显示王威光辉的用品。并用状似马鞍饰物向上翘起的"德格丹"[注]的佛陀坐禅石板的顶部制成一佛像，名之为信骠佛像送给国王。又用蒲桃树吉祥的右枝残部制成名为信拉的佛像也赠给了国王。

王至此又萌发了去瞻仰须弥山之念，并着手准备。天帝释见国王在想不可能实现的事，遂千方百计诱导又赠给国王六粒舍利子，显身对国王说："佛事尚多，亟待汝去做，现不宜去须弥山。"于是，阿朗悉都王启程返京。国王乘坐的顶加奈大船行至勃拉瓦牟卡，船身剧烈颠簸，几乎断裂。天帝释赠的信骠佛像跌落水中。王跪地请求道："弟子所求若能如愿，希望玛尼梅克拉等诸神将弟子之船带往安全地带。"这时，海中神妖一起出动，将御船带出勃拉瓦牟卡，送至安全地带。

当信骠佛像坠落时，王闷闷不乐。但当时恰好有一对鸳鸯交叉双翅将佛像扛在翅上。佛像坐在鸳鸯翅上呼道："阿朗悉都接我上去！"国王接住。从此王被称为阿朗悉都。王离此地向马来由岛驶去。这时所有海神水妖都来看国王，将整个海岸挤得水泄不通。

一女妖怀抱婴儿，因专心张望，手一松孩子掉入水中。女妖向王请求道："奴因看大王，孩子落水，求大王救救奴子。"王用神鞭击水道："朕途经此地，女妖因看朕失手孩子落水，海神们怎能见死不救？"玛尼梅克拉海神将孩子救起献予国王。王将孩子还给女妖。女妖欣喜万分，取出各种香料献给国王。天帝释赠给王菩提树木雕坐佛像及檀香木。

国王由此启程前往石象岛。此岛原系大光王所骑白象甘达拉伊在上天死后，坠入海中，变成的一块礁石。阿育王之子摩晒陀经常往来此岛。王抵达石象岛后，在岛上举行隆重的供奉仪式。

曼昂岛上的大臣向曼昂国王奏道："明日阿梨摩陀那蒲甘国王将抵此，应备适当礼品相迎。"曼昂王问大臣们："朕见这位国王需行叩拜礼否？"大臣们答道："国王威德崇隆，当然应行此大礼。"曼昂王说："要朕下跪，不如一死。"说罢颈间系一大瓮投海自尽。

阿朗悉都王的御船停泊在曼昂岛国王投海自尽之处。曼昂岛大臣们前来敬献大批礼物。阿朗悉都王问："朕今到此，为何不见朕友曼昂王前来？"大臣们答道："我王听说圣君驾临需行叩拜大礼，惊恐不已投海自尽。"阿朗悉都王说："因怕向朕行叩拜大礼而轻生，哪里值得？"说毕站立船头用手指海面说："朕友曼昂国王，朕今到此为何不来相见？"只见颈上系着大瓮的曼昂国王从水中冒出，貌如生前，向王跪拜。曼昂国人见此情景无不惊愕异常。

由此向前到南赡部洲。林中有一条蜈蚣咬死了一头大象，将象肉吃光，以象牙作巢。王见象牙，问道："这是何物？"婆罗门占星家和缅人占星家们答道："这是大蜈蚣之巢。"王趁蜈蚣离巢觅食之机，将象牙搬上御船离去。大蜈蚣觅食归来，不见巢穴，泅水追赶。因阿朗悉都系神通广大之德君，大蜈蚣始终追赶不上。蜈蚣叹道："取吾巢之人非泛泛之辈，何不让他仿照吾身形造船乘用？"遂在水面将首尾翘起让国王观看。王返回京都蒲甘后，建造蜈蚣舫。

王用天帝释所赠檀香木雕成五尊佛像，用檀香木碎屑制成第六尊佛像——妙榜敏朱。将天帝释所赠的六粒舍利子及菩提树吉祥的右枝密藏在佛像之中，进行供奉。阿罗汉长老向王进言："今王将圣物安放在宫中供奉。以僧之见，应将圣物安置在圣物意欲停留之地。以期佛教长存五千年，造福众生。"于是，阿朗悉都王将六尊佛像放在御船之上，沿江水陆并进北上。王祈祷道："望六尊佛像到达意欲停留之地显兆于弟子。"御船行至宫育瓦地区时，只见许多鸟儿在空中盘旋。王问何故？婆罗门占星家和缅人占星家们答道："此地将是摩诃那格拉珊那城所在地，佛像愿意停留于此。"王将佛像置于五头白象背上，祈祷

道："愿白象在佛像愿意停留之地伏下。"白象放出后，漫步至佛陀前世经常往来之地伏下。于是王建造宫育瓦、布坎、欣当玛、新九等四塔。将妙榜敏朱佛像赠与居住在布坎基德高望重的圣者们供奉。

当国王将用第五段檀香木，即尖端那段雕成的佛像置于白象背上时，举不起，不随白象去。阿朗悉都王问其根由。婆罗门占星家和缅人占星家们答道："王御船以前顺流而下时途经底哈道，一只山鸡飞到御船上生一蛋。当时王未问，臣等也未敢奏明。该处正是佛像愿意停留之地。"于是国王返回该地在底哈道的中间岛上建一佛塔。据《五段檀香木记》一书载：似乎是王在御船顺流而下时建塔的。

由于阿朗悉都王经常出京巡游各地，致使手下水、马、象、步各军将士疲于奔命。勃生，即得楞国叛乱；鄂迪在岱地岛起兵；鄂内在开丁山另树一帜；泽亚敏加拉在德山蠢蠢欲动；派驻锡兰岛的印度兵哗变；德林达依拒绝像以前一样进贡；德明格东忘恩负义背叛朝廷。大将鄂耶傣、鄂耶乃奉命率领大批象军马军出征。大军行至鄂辛盖，德明格东迎战，胜之获大批战俘。

国王亦率军出征，一直打到兰皮亚。命战俘在当地建一村寨，凡所得到的就抓住不放，因此至今该地仍得名若开。二大将捕获德明格东割下首级献于王前。摩诃吉里神得知显身质问国王道："为何杀你前世祈祷时的伙伴？"王答道："他虽是朕前世祈祷时的伙伴，却使朕边关不得安宁。朕本无意杀他，只想教训一番而已。"摩诃吉里神说："可将德明格东首级置花托盘上，用金银灯盏、金银花枝祭祀之。"王遵摩诃吉里神所嘱将德明格东首级放在花托盘上祭祀，当首级面朝国王放置时，首级便旋转起来。国王说："朋友，朕并未下令杀你；也不愿你死去。朕只是像所有君王们为扩展王国疆域而征讨，完全是将领们的过失。如朕言属实，朕种此龙脑香树必活。"王将一棵大龙脑香树倒栽在兰皮亚。当晚树枝即绽出新芽，生意盎然。王将德明格东首级带回蒲甘，妥善葬于杜云山上，全国人民每年往祭一次。接着国王派出大批军马镇压叛乱。并亲率王后嫔妃水陆两路来到德林达依叛乱地区，平息叛乱后返回京都。到京都后，阿罗汉长老已飞升，其职由盛

聂王之子大法师继任。任僧侣首领，出入皆乘金轿。国王也赠与德高望重的阿难陀长老、菩提长老各一顶金舆。

阿朗悉都王前世是勃代格亚王子，因闻瑞恩蒂已被许配苏云，在瓦地区从空坠地而亡。其尸骨由阿罗汉长老葬于该地。王率大军取回遗骨。行至良吴岸上，祈祷道："若此尸骨确系朕骨必将浮于水面。"说罢，投骨入水。其骨果然浮于水面之上。王收回尸骨妥善葬于瑞固佛塔那块圣地之上。

此后，王思忖："如将信骠、信拉两尊佛像从宫中请出安放在佛像愿意停留之地供奉，必能造福众生。"于是，王将两尊佛像放在宝筏上，由水、步士卒各三千六百名护卫，溯流而上。王祈祷道："愿佛告我佛像应安放之地。"御筏行至实皆界内比亚达拉岬时，魔鬼鄂沃用脚猛踢御筏。将御筏上的尖阁顶部震落水中，此地因而得名比亚达驾，后衍变为比亚达拉[注]。

由此向北，至实皆北部的乔玛[注]时，信骠佛像忽开口说道："吾愿长住此谷中。"于是，阿朗悉都将佛像置白象背上，祈祷道："请白象在佛像愿意停留之地伏下。"放出白象走入乔玛，伏于崖边。王又祈祷道："崖边不便筑塔供奉，请白象在高处择地伏下。"白象登上岸边一高地伏下。遂在那里建一佛窟，安放信骠、信拉两尊佛像。

在若开，大臣丁克亚瓦扬艾塞尼谋害了继德明格东后即位的第十代王明勃卢，篡位为王。明勃卢之子明耶勃亚携妃苏抱纽逃至蒲甘称臣。明耶勃亚有一子赖亚明南，一女瑞固达。明耶勃亚由于失去了祖先基业——若开，闷闷不乐，积郁成疾，病情日益恶化。一日，他把儿子叫至面前，叮嘱道："从这位国王祖父在位时起，咱们就一直称臣，为的是光复祖先基业，今吾志未酬，身先亡，望吾儿发奋努力，重返祖籍家园。如此王在位期间不能返回，则到今后其他国王在位时就休想返回了。因为此王拥有强大象、马、车及兵勇将士，且雄才大略，非常明智。一定要设法请此王帮助咱们完成复国大业。你可在国王洗头礼时，按若开人习惯将发髻盘于脑后，故意让王看到。"嘱毕，遂死。赖亚明南遵父嘱在王举行洗头礼时，将发髻盘于脑后。王见后

怒斥道："值此吉祥大典之时竟敢做此不祥之事。"下令推出斩首。赖亚明南奏道："王下令斩臣，臣唯有一死，容臣奏明。"赖亚明南按父言上奏。王大发慈悲，命大臣赖亚挂帅；登毕西率缅军由陆路；赖亚明南率孟军由水路两路进军。瓦扬艾塞尼之孙明勃底组织水师在勃代格亚的当纽迎战。从水路往攻的孟军败北，陆路缅军也因之退回。王闻之大怒，再派大军，杀死明勃底，立赖亚明南与其妹瑞固达为王。

阿都敏纽[注]在他的《若开公主埃钦》诗中这样写道：

"圣洁荣华仙巴威，

十代相传断王权。

最后一世明勃卢，

惨遭谋害丧黄泉。

乱贼瓦扬艾塞尼，

臣丁克亚是勋衔。

盘踞古镇彬沙城，

篡位三代继相传。

明耶勃亚苏抱纽，

黄金国中去避难。

流落他邦度岁月，

养儿育女继香烟。

赖亚明南是男儿，

瑞固达女美娇艳。

阿朗悉都传号令，

孟军骠军各十万。

克敌制胜逢吉日，

势如破竹敌胆寒。

功成重建新勃棱，

人民崇敬且心欢。”

按内廷总管摩诃悉都的说法，似乎赖亚明南在若开即位是在王孙那腊勃底西都在位期间。但查阅《若开史》历代王系年表，发现赖亚明南是在缅历480年（公元1118年）晚些时候登位的，与阿朗悉都王正好同时。故内廷总管所述是不确切的。

此后，王水陆两路并进去中国迎取佛牙。[注] 抵达后，统治妙香国——中国的乌底勃瓦携重礼相迎。两位国王亲切交谈。乌底勃瓦问道：“请问陛下驾临鄙国，所为何事？”阿朗悉都王说：“朕来贵国并非为尘世财物而来，只是为了超世幸福迎奉佛牙而已。”乌底勃瓦说：“如佛牙愿巡幸贵国，只管迎去。”阿朗悉都备各种金银灯盏、金银花枝、金银米花等进行供奉，到放置佛牙的重阁朝拜祈求。只见佛牙具32大相、80种好、6道光轮，携带8法器，云游于天际。两位国王用许多供品祀奉祈求，但佛牙仍处空中不肯降下。

于是，乌底勃瓦说：“当年陛下曾祖阿奴律陀王曾来迎请佛牙，佛牙不愿随往。今又重现当年情景。”阿朗悉都王无计可施再三祈求，佛牙仍不愿随往。乌底勃瓦说：“佛陀曾预言佛牙将在妙香国长存五千年。陛下虽迎请，无奈佛牙不愿随往。”言毕，又赠送了许多礼物。

阿朗悉都王思忖：“佛陀未留下真言，我无法供奉。”遂仍取水陆两路返回蒲甘。在北部建九座牟陶佛塔。在觉辛地区内的因克鲁、赖道、梅安道、瑞宝炯各建一座佛塔。王在全缅境内广积功德，在蒲甘又建达彬纽佛塔。铸两口大铜钟，一口安放在达彬纽佛塔，一口安放

在瑞固佛塔，这两口大钟比王祖梯莱辛王所铸五口钟还大，重一万阿杜拉[注]。

一日，阿朗悉都上朝，王振臂自炫。群臣见王年事已高，上臂肌肉松弛，暗中窃笑。阿朗悉都思忖：群臣以为朕已不中用了，才发笑。一日，召见群臣道："左右大臣们，尔等可曾闻言有一男子头裹花巾，骑花斑马，每日日落时在杜云山脚拦路抢劫否？朕派尔等四人前往缉拿不得有误。如不获定斩不饶。"四员大将到马厩选四匹骏马，抖擞精神，策马而去。这时，王也牵出御马瑞班萨布温[注]，用一条白布勒紧马肚，备好鞍鞯，对一心腹内侍说："汝守在宫门前直至黄昏，等朕返回时再关门。"说罢佩一宝剑，头裹花条巾，向杜云山急驰而去。四员大将见之，认定是那贼人，追了上去，准备擒拿。王却转换速度忽快忽慢，一会儿靠近他们，一会儿远离他们，策马在前，然后驱马直下良吴峡谷，让御马跃入水中休息。四员大将以为强人惧怕他们跳崖自尽了。王驱马下水让马解除疲劳后，又沿原路攀上峭壁，猛然冲出四将之包围，仍然忽快忽慢、忽近忽远地策马在前。在博乌的一块空旷地上又将他们戏弄了一番。四将心惊胆战地说："此人定非凡人，实乃神魔也。"王策马在四将周围驰骋，时前时后，时左时右，如此反复三次后，始返回城中。天明后，国王召见四员大将问道："四将可曾遇到那骑花斑马之贼？"四人奏道："臣等跪奏，不胜惶恐，骑花斑马者并非俗人乃神魔也。即便是人，也非凡辈，定系一神通广大者。休说臣等四骑，即令倾全国骑士前往围堵，也难以擒获。"王说："哼！尔等不是认为朕已老朽无用了吗？朕尚未老！"满朝文武知道此事后无不惊恐万分。

阿朗悉都王是一位具备威德权势能力之君，精通骑射。一次，骑象率领群臣在马东林中狩猎。捕获无缺陷的小母象千余头，其中有独牙象、双牙象、无牙象、短牙象等。在班当林中也捕获无缺陷的小母象700余头。在德娄林中王抓住御象牙纵身跨上象背，驱象向前，用一根称之为丁兑的套索追捕象群，获小母象700余头。在鄂仓千林中捕获幼象百余头。以上是率大队人马出猎的几次。此外，国王在京都附近还进行过多次狩猎。

一日，报马垒山麓发现大片宝石，王率水陆两路人马去取宝。装满一艘宽六肘尺的大船，王将所获红宝石珍藏在瑞固和达彬纽佛塔内。在举行仪式时用米花向佛供奉。

一日，阿朗悉都王思忖："吾是一德威具备的国君。到过蒲桃树下获天帝释赠与的封号；曾用檀香木五段和菩提吉祥的右枝做成佛像供奉；曾游幸锡兰岛、马来由岛和曼昂岛，观赏了各种奇妙景色。先王们亦不如吾神通广大。"王在语业和意业上亵渎了先王，当时双目失明。王向婆罗门占星家和缅人占星家们询问缘由。占星家们回答说："只缘国王亵渎了先宗先祖。欲使双目复明，需用金银灯盏、金银花枝、金银米花等向先宗先祖供奉。"阿朗悉都王为从蒲甘建国始祖萨牟陀梨王至父王苏云共44代君王铸金像44尊置金案之上，用金银灯盏、金银花枝、金银米花等供奉。供奉开始后，除骠绍梯王、曾祖阿奴律陀王、外祖父江喜陀王等三尊金像端坐在原位上外，其余金像皆歪斜地倒在一边。祭拜时，王双目复明。王仪表堂堂，声音柔美，喜爱音乐。良象宝驹成群，谷物粮食盈仓，金银财宝无数。据说各仓廪中皆设录事，详细记载每日之事。

阿朗悉都王令熟练工匠为曾祖阿奴律陀、祖父苏卢、外祖父梯莱辛江喜陀、父王苏云，以及曾祖麾下大将良吴毕、鄂推友、鄂隆赖佩以及大小乡官、村吏等铸纯铜像置于瑞固佛窟之中，并皆附有碑文。碑文上还记下：王有小白母象若干、小黑母象若干、大小战船若干、武士若干、大臣若干、录事若干等等。

一次，勃代格亚王向阿朗悉都献其公主，王十分宠爱赐名勃巴瓦底，并给她许多卫士和宫女。公主经常侍奉国王于左右。一日，国王的三个王子进宫朝见父王。印度公主勃巴瓦底正与王坐于御榻之上。王子们入内公主仍端坐其上并未起身。王子明欣绍心中不快，思忖："你这印度小女子，当着大臣们之面，见吾大王子进殿，竟仍昂然坐于御榻之上，成何体统？"王子不向国王施礼，把脸扭向一边，片刻，即托病告退。

王内傅之子阿难多都利耶，深得王之青睐，王将王子锦服赐予他。一日，宫中举行庆典，王子明欣绍见阿难多都利耶身着锦服，斥

道："此袍乃王子所穿，非汝等臣子所穿之物，不得乱穿！"王子令其脱掉锦服，换上与其身份相称的朝服。此事传至国王耳中，王大怒："锦服乃朕所赐。今朕在世，尚如此放肆。待朕百年之后，他为王时不知将如何对待朕的王子、公主、文臣武将们了？他将成为闯入鸡群的一只猫！"于是，下令收回了给他的封地、侍从与金银财宝，投入狱中。王子之母亚德那布翁王后请群臣向国王说情。在群臣再三恳求下，王才宽恕了王子，给了他兵马、金银财物说："不肖子曾在朕面前无礼。从今以后不准再住在京都之内！"

王子明欣绍带着他的象、马、扈从迁至东部的吞东布德，在那里建立庄园。挖昂宾赖湖，湖面长宽各3000达[注]。在德牟措也挖一湖和三条水渠开垦耕田三万缅亩。一年三造，非常富庶。在王子这样经营下，金银盈库，谷物满仓，象马成群，役从如云。王子还请精通巴利文经典的学者高僧编纂典籍，讲授诗书。并向他们供奉所物。佛教得以发展。

阿朗悉都王将王子明欣绍逐出京都后，觉得二王子那腊都有才干，便让他参与处理内政。那腊都之母乃梯莱辛江喜陀手下大臣德马金之女。王即位后，被选入宫中，处于王后之下，嫔妃们之上。王在位期间使佛教得以弘扬，造福子孙后代。当王101岁时，身染重病。那腊都将其废黜，将王安排在瑞固佛窟之内。当王复苏时说道："此处不是朕的王宫啊？"妃子奏道："此处不是王宫，乃大王功德之地。"王问："是何人所为？"妃子答："是王子那腊都所为。"王勃然大怒，身如火焚。

是时，那腊都王子思忖："如父王康复，吾必遭殃。"王子用筒裙紧蒙王之头部，王气绝身亡。有些史籍载：王被安放在葫芦架下，葫芦架塌王被压死于架下。王26岁登基，在位75年，终年101岁。临终时土星与木星相斗，登奈底与丁兼之时恰好重合，天空出现彩虹。生辰为木曜日。

关于这段历史，据《缅甸大史》载：王得到巡游各地的顶加奈大船；到达南赡部洲顶端蒲桃树处；在蒲桃树下受天帝释赐名：底里德

里巴瓦那底达拉巴瓦拉班底达都达马亚扎摩诃迪勃底那腊勃底西都；建檀香木雕佛像五尊、信骠佛像、信拉佛像、缅桂木佛像九尊的佛塔及九座牟陶佛塔。《新史》中则载上述功德系其孙那腊勃底西都所建。两部史书所记不同。《新史》所载根据是《菩提史注疏》、《格拉亚尼碑文》、勃温林佛窟预言等。按《新史》所述，查阅《菩提史注疏》及各碑文。在《菩提史注疏》中叙述王孙那腊勃底西都功德时，只有："有任其所欲可行至各地的御舟一只，白象一头。他是泽亚登卡之父。"字样。并未提及到达南赡部洲顶端蒲桃树处等事。在《格拉亚尼碑文》中仅记有："缅历543年（公元1181年），蒲甘那腊勃底西都在位时，萨巴达长老从锡兰岛来到蒲甘。"

此外，我们按照王孙那腊勃底西都的年代查阅了各种有关碑铭。如《蒲甘那伽庙碑文》中虽记有："缅历540昴宿年6月14日（公元1178年8月27日），名号为：底里德里巴瓦那底达拉巴瓦拉班底达都达马亚扎摩诃迪勃底那腊勃底西都之阿梨摩陀那国伟大国君"字样，却没有记述去南赡部洲顶端蒲桃树处之事。《瑞当梅碑文》中记有：泽亚都拉王于缅历536年（公元1174年）即位，号那腊勃底西都。为了建缅桂佛像9尊、红色佛窟30座等功德善举。王巡幸王国北部地区，到达鄂辛古建立藏缅桂佛像9尊之一的瑞当梅佛塔。但没有到达南赡部洲顶端蒲桃树处的字样。

其他许多有关王孙那腊勃底西都碑铭中也均无关于去南赡部洲顶端蒲桃树处的任何记载。按照《缅甸大史》所述，我们又查阅了阿朗悉都时期的有关碑铭、记录、史籍与文献。据《巴达[注]塔碑文》记："尊号为底里德里巴瓦那底达拉巴瓦拉班底达都达马亚扎摩诃迪勃底那腊勃底西都之王生于缅历512年7月16日（公元1150年10月8日）金曜日，他曾到过南赡部洲顶端蒲桃树处散步，是南赡部洲之上无以比拟的威德崇隆之王。南勃达龙王在南勃达河畔按迪萨班陀长老的请求在迪萨班陀山巅建下了巴达塔。王向该塔奉献了油灯与其他供品，为佛教长存五千年，进行了最高祝愿之祈祷。"此处明显地带有阿朗悉都王到过南赡部洲顶端蒲桃树处的话。

据《底哈道佛塔碑文》记：阿朗悉都王在阿育王所建底哈道佛塔中建一壁龛，将用第五段檀香木树枝雕成的四指宽的佛像置于其中。王于缅历477年12月15日（公元1116年2月28日）土曜日布施了底哈道佛塔塔基所占地段。该碑文中所述四指宽檀香木，有力地表明：天帝释赠送了五尊檀香木木雕佛像和信骠、信拉佛像，而这些佛像是到达南赡部洲顶端蒲桃树处得到的。因此，应该认定就是阿朗悉都王去过南赡部洲顶端蒲桃树处。

据《垒盖姜道亚史》记："佛有预言云：'将来蒲甘——阿梨摩陀那国王、瑞固佛窟施主阿朗悉都将乘御舟巡游到此，在我的檀香佛寺处建一佛塔'。当阿朗悉都巡游各地时，天帝释曾向王出示过这份摩诃布翁那长老书写的约有弹棉筐般大小的铜帖。后将该帖珍藏在塔内。"

据《梯林瑞宫欧佛塔碑文》记："缅历453年（公元1091年）阿朗悉都王在阿梨摩陀那——蒲甘国各地巡游时，到达一地设行宫休息。白伞自动开启，该地遂得名梯林[注]。梯林有一池塘，据说池塘中似乎有一条大鲮鱼，是圣物所变。王见池塘有鱼，撒金网捕捉，但网中不见鱼儿，只见圣物。王取出圣物建一塔，将圣物藏于塔底。塔由此得名瑞宫欧[注]。"这里记载了阿朗悉都巡游各地之事。

据《瑞牟陶佛塔碑文》记：阿朗悉都王拥有36头白象，德威崇隆。缅历457摩伽年（公元1095年）土曜日捐地建瑞牟陶塔。这表明阿朗悉都王是瑞牟陶塔的施主。

据《五尊檀香木佛像、信骠、信拉史》载：阿梨摩陀那——蒲甘国王、尘世之神那腊勃底西都乘御舟巡游各地，随行者有大臣84000名、将士1160万名、船800万只。其间，曾在南赡部洲顶端蒲桃树处举行灌顶礼。又记：缅历457年那腊勃底西都王得檀香木佛像。这里所提那腊勃底西都是指王孙那腊勃底西都，还有年代有误，令人费解。为此我们核对了各种史料，发现所述并不矛盾。因为史籍和碑铭往往将祖父阿朗悉都写成那腊勃底西都，把王孙也写成那腊勃底西都。因此，这里应该认为祖父与王孙的名字用重。根据这些碑铭史籍可以判定只有祖父阿朗悉都到过南赡部洲顶端蒲桃树处。

至于王孙那腊勃底西都他只继承了祖父阿朗悉都的船只，巡游各地，号底里德里巴瓦那。他曾用御舟船首缅桂船柱刻成9尊佛像，予以供奉。不应认为他曾到过南赡部洲顶端蒲桃树处。他也不是五尊檀香木佛像、信骠、信拉佛像的施主。据各种碑铭和史籍的一致记载，可以得出结论是：祖父阿朗悉都王乘御舟到过南赡部洲顶端蒲桃树处，他是五尊檀香木佛像、信骠、信拉佛像的施主。

---

[1] 年代有误，应为缅历474年，即公元1112年。

[2] 音译：阿朗，缅文原意：未来者、未来将成为……的人，尤指未来将成佛者。

[3] 原系巴利文，音译：底里泽亚都拉；意即：吉祥、胜利、英勇。

[4] 音译：悉都，按缅文意："悉"即大鼓，"都"即人。若按巴利文演变而来的缅文看，意则为：英勇胜敌者。缅甸王朝时常用此作为勋衔称号，一直延续至今。应取后者释义。阿朗悉都旧译为阿隆悉都。

[5] 缅文意为：长脐带（者）。

[6] 缅王封号往往喜用如此冗长的巴利文称号。音译如文，意译为：吉祥三界光辉高贵智慧善良弘法之王、伟大元首、人之统治者、英勇胜敌者。

[7] 此号与后来在1173年即位的王名相重。

[8] 上述已有五位王后，此处却说四位，前后矛盾。但原文如此。

[9] Chein音译钦，等于40缅斤。（1缅斤 = 1.6329公斤）

[10] Kyat音译架，或意译为缅钱，约合16.33克。

[11] Mu音译木，约合2.04克。

[12] Pe音译贝，约合1.02克。

[13] Tin音译町，意译为缅斗，也有译作箩者，约合40.91升。

[14] Khwe音译奎，约合2.046升。

[15] Seit音译塞，约合1.023升。

[16] Sayut音译萨由，约合0.511升。

[17] Pyi音译卑，意译缅升，约合0.256升。

[18] Khwek音译佮，约合0.128升。

[19] Sale音译萨垒，约合0.064升。

[20] 马鞍饰物的一部分，音译为德格丹。

[21] 比亚达，意即：尖阁顶；驾，意即：坠落；拉，意即：漂亮。

[22] 乔玛，意为：大山谷。

[23] 阿都敏纽（约1413 - 1463年）阿瓦王朝时若开一著名诗人。

[24] 阿朗悉都赴中国迎取佛牙事也未见于中国史籍。

[25] Ahdula阿杜拉，印度一重量单位名。1阿杜拉相当于180克。

[26] 瑞班萨布温，意即：金花斑（马），此处金系指宝贵之意。

[27] 达，一长度名，约合3.2公尺或10.5英尺。

[28] Pada巴达，巴利文原意为足。巴达塔：意即佛足迹之塔。

[29] 梯，原意：伞；林，意即：明亮，转意为开启。

[30] 瑞，意为金；宫，意为网；欧，意为罩住。故瑞宫欧，意即：金网罩住之物。

上卷 第五编

（147）那腊都王[注]

缅历529年（公元1167年）阿朗悉都王之子那腊都即位。即位情况如下：王子明欣绍听说父王去世，遂集合部下，准备从水陆两路进入蒲甘。那腊都对被全蒲甘尊为佛陀的班德古长老说："听说吾兄明欣绍得知父王去世，准备水陆两路来京继承王位宝伞。如此大队人马进发，既耽误时日，且对国事不利。请法师转告吾兄，吾已准备停当，请他单人独骑佩刀前来登基。"班德古长老说："如我请他来后，你不立他为王，我岂不犯了戒规吗？"那腊都发誓道："吾定肩扛吾兄之刀扶他登位。"班德古长老对格拉甲[注]所言深信不疑。来到明信绍处说明原委。明欣绍听了高僧之言也深信不疑，随长老登上一艘大船顺流而下。船至赖班码头靠岸，那腊都果然依他所言，亲自下船，肩扛明欣绍之佩剑，回宫扶他登上宝座，举行加冕礼。但当晚，在食物中下毒，明欣绍亡。

明欣绍死后，当年那腊都登基。班德古长老听说明欣绍被毒毙，进宫怒斥道："哼！恶君！汝不怕轮回报应？汝以为今日获得荣华富贵，他日就不老不死吗？世上再没有比汝更坏的国王了。"那腊都辩解道："吾不是遵照诺言肩扛吾兄之刀扶他为王了吗？"圣僧说："世上再也找不到比汝更加可憎可鄙之人了！"说罢赴锡兰岛去了。

那腊都是护山妖投胎再世。当年佛陀在丹吉山巅口述真言时，他曾用三片榛龙脑香树叶为佛陀遮阳。因而他权高势大，上至文武大臣，下至黎民百姓对他无不畏惧。那腊都暴戾寡恩，登位后即将父王

阿朗悉都赐给他的甲班妃处死。后又处死了甲班妃之子欧德拉都和叔父录事摩诃博。逼令高僧还俗，一些不愿还俗的高僧均出逃锡兰岛。那腊都凶残无比，王后嫔妃无不惶恐，对其毫无情谊，皆在暗中诅咒。国内民众处于水深火热之中，乡镇凋零。因修塔工匠们都非常害怕国王，小心翼翼，所以国王所建功德——德马延佛塔未能如期建成。父王在位时印度国王献来之公主[注]在那腊都即位后仍侍奉于他。

一日，国王如厕未带盥洗水，被印度公主察知。公主对国王如厕大小解及行房时不带盥洗水的习惯非常厌恶，因而疏远国王。国王大怒，拔出佩剑将公主杀死。印度国王听说公主被杀，在800勇士中遴选出8名，下令道："汝等伪装成婆罗门，去行刺杀害公主的国王。事成后，尔等即自刎！尔等妻儿老小朕会好生照料。"

8名勇士说："望国王照料臣等妻儿老小终生，臣等定将那国王杀死。"勃代格亚王分别赐给他们许多物品。8名勇士化装成婆罗门，各携一柄短剑，腰间带一法螺，径向蒲甘而去。到蒲甘直奔宫中，佯装向国王敬献法螺与匍匐冰草，走上前去。8人将国王围在中间，然后手指代迪加基大臣说道："昔日你收了许多贿赂，致使吾王之子丧生。此次，你又不加劝阻，使吾王公主又遭杀害。"说罢，举剑将王杀死。再刺杀代迪加基未果。接着8人自刎身亡。由于那腊都王是被印度人刺死的，所以后人为他取个别号为格拉甲。

格拉甲寡廉鲜耻，言而无信。对朝内文武、皇亲国戚、僧俗民众皆无情少义，残酷折磨，百般迫害。因此官民僧俗无不恶言诅咒。王45岁继位，在位4年，终年49岁。临死时月亮与木星相斗，登奈底与丁兼之时恰好重合，瑞喜宫塔顶结出黄瓜。王生辰为土曜日。

---

[1] Narathu旧译那罗多。

[2] 那腊都王死后，人们称他的别名。意即：因印度人而死。

[3] 此处所指即上节所述勃代格亚公主勃巴瓦底。

（148）明因那拉登卡王[注]

缅历533年（公元1171年）王子明因那拉登卡继位。立王弟那腊勃底西都[注]为王储。王在位期间，风调雨顺，国家繁荣，人民生活幸福，广修来世功德。阿朗悉都之女姜道蒂生三女，长女明昂妙、次女明腊、三女明绍兑。王立明昂妙为后。祖父阿朗悉都在世时，就为这两个孙辈成了亲。后来王又立恩道蒂的两位女儿为后。恩道蒂之夫是亚扎都[注]，即阿朗悉都之后钦翁[注]的外甥女婿。王称大王后为南宫王后；称亚扎都之长女为中宫王后；称二姨表妹为北宫王后。王每次骑象出巡，三位王后也乘象并驾相随；王有时改乘轿辇，三位王后也乘辇并行于后，不分长次。她们所用器物，如：槟榔盒、槟榔罐、盆、盂、壶等也完全相同。甚至侍奉的宫女所佩手镯、佛珠、指环、耳环以及身着衣物也毫无差别。由于国王对三位王后一视同仁，不分厚薄，所以三位王后和睦相处，绝少争执纠葛。

一次，在敏塞外温地界，禁卫们在山林一棵大竹中发现一符合美女各项条件的湿生[注]女子。她已成年像刚刚磨光擦亮的黄金一般容光照人，遂将她献给明因那拉登卡王。王见这姑娘与他尚无福分，就说："呦，真可惜！好大的耳朵！"，把她赐给王弟那腊勃底西都。那腊勃底西都自幼同母后住在一起。母后以智慧的眼光打量这位湿生女子，然后割去她耳朵的一部分，使之与正常耳朵相同。她的耳朵长好之后，容貌越发动人，男子们见之皆为其姿色倾倒。母后教她公主应知的礼仪，使她具备女子的一切美德。又因她是湿生，故姿色更显得非同一般。

一日，母后带着儿媳、王储之妃进宫。王见弟媳貌美，为之神魂颠倒，不能自持。王暗自思忖："何不假称鄂仓千有战事，命王储出征。待他走后，再立弟媳为妃。"于是和一位大臣私下商议好，要他入宫奏报：鄂仓千地区有战事。王召那腊勃底西都入宫，令他率军赴鄂仓千。王弟那腊勃底西都是位机敏之人，嘱咐他的马夫鄂卑说："如家

中发生变故，汝可乘此御马敏都道速报我知！”然后，率文臣武将兵勇士卒由水陆两路进发。大军抵达迪岑后，发现鄂仓千并未发生战事。王储沉思：“莫非王兄借故让我离开？”王储召集部下商议，并要求他们向他宣誓效忠。谋士们说：“明因那拉登卡王无子，立王弟那腊勃底西都为王储理所当然。”部下们对那腊勃底西都也表示矢忠矢信。再说明因那拉登卡闻王弟已抵迪岑，遂将弟媳立为王妃。

话说马夫鄂卑在晨钟敲罢后到达昂达，又骑马缓缓而行，到达亲敦勃粦马时尚未过午，从勃粦马直奔汉林到达雅坝河时天色已晚，马也疲惫。鄂卑停下饮马喂草，当夜宿于敏垒山。御马嗅到主人气味，便高声嘶鸣起来。马嘶声越过长空，传到王储营地。王储熟知自己马嘶之声，心说：是我马嘶鸣也！夜不能寐。王储立誓道：“如系吾马，拳落枕破！”誓罢，以拳击枕，只见枕已洞穿。此处因此得名，至今仍叫马勒外翁抱[注]。鄂卑栖宿之山至今仍叫敏垒山。

鄂卑歇息一夜，天明启程，在晨钟敲响时，抵达营地。将事情原委禀报。那腊勃底西都闻知详情，爱妃韦路瓦底已被王兄立为王妃，大怒。接着问鄂卑：“汝昨夜宿于何处？”鄂卑答道：“马疲力竭饮水喂料后宿于雅坝河边。”那腊勃底西都道：“离吾营地如此之近，汝竟安然入睡？汝该知道，为王者时间如何宝贵？一时之中可完成许多事务。”王储以王族的尊严将鄂卑处死。该地因而得名谷都雅[注]，一直传至今日。

王储说：“吾等敌人现在身后。”将大臣昂苏瓦艾召入营中，说：“你舍命为吾效力，立即进京，乘吾兄不加防备将他杀死。事成，吾一定重用你，你可在吾三位王嫂中任选一人为妻。”昂苏瓦艾选了80名武士乘快舟日夜兼程向京城进发。那腊勃底西都也率大军，水陆并进，顺流而下。大军行至界野，在南侧佛塔王储立誓说：“若今谋杀吾兄可成，吾将白布盖之则自然缠于佛身。”誓毕，用白布盖之果然缠于佛身。王储见状，继续督师水陆并进。

鄂卑尸体漂浮在离王储船头不远水面之上。王储向部下：“是何人尸体？”大臣们说：“是被处死的鄂卑之尸。”王储下令将其尸葬于此岛

东端，由当地人们祀奉，为他建一精美神龛。大臣们遵命建神龛。葬鄂卑之岛因此得名瑞卑信岛。时至今日，该地村长也一直祀奉于他。

那腊勃底西都派出的昂苏瓦艾到京后，率80名武士持刀进入宫中。明因那拉登卡王正要如厕，直追至厕内。王问："何人？"答道："臣昂苏瓦艾，系王弟所遣。"王环视四周见刀光闪闪便哀求道："勿杀朕！愿为吾弟之奴，去服驱鸦逐鸡之类苦役。"昂苏瓦艾道："王弟未授臣等此命。"说罢将王刺死于厕内。王所佩之红宝石耳坠一侧落在厕内地上。王32岁继位，在位3年，终年35岁。与王弟闹不和时，国内出现一匹双头马；虎豹相斗，豹胜虎败；木星与火星相撞。国王临终时，兀鹫栖息于宫门之上；木星穿入月中；蜜蜂在宫梁上筑巢；瑞因佛窟冒烟。王生辰为月曜日。

缅历536年（公元1174年），王弟那腊勃底西都即位。与韦路瓦底王后一起举行加冕典礼。王嫂们听说王要将她们赐予昂苏瓦艾，跪在地上，抱着王的腿哀求道："陛下，我们女人什么时候希望自己有许多丈夫呢？我们是无辜的，纵然不念兄嫂之情，也要看在我们是王姑漆翁[注]与恩道蒂之女，又都是王后的分上宽恕我们吧！若王仍不能宽恕，就叫我们在宫中驱鸦逐鸡吧！"哀求之声，凄楚委婉。王召见昂苏瓦艾入宫说："朕确曾向汝许诺，但如朕将王嫂之一赐汝为妻，将亵渎先祖先宗。朕将赐汝一名高贵女子为妻。"昂苏瓦艾对着国王呸了一声。王大怒说："竟敢对朕如此放肆！"将昂苏瓦艾处死。

王令刽子手将王兄明因那拉登卡内傅之子阿难多都利耶捉来处决。阿难多都利耶是一位无畏正直的人，临刑前赋诗四章交给刽子手说："请呈送国王！"刽子手将他处决后才将诗送呈国王。四章诗文如下：

"一人发展，

他人遭难，

此乃世俗，

规律自然。

金殿堂皇，

卿相两厢，

王权高贵，

水泡大洋。

慈悲宏恩，

今日赦臣，

万物众生，

皆难永存。

跪奏至尊，

人生如轮，

重逢不咎，

无常谛真。”

王命将诗四章读给他听，听罢下令：“放回！”答道：“已斩讫！”王怒道：“尔等本应先将诗呈朕再斩，怎么斩后才献此诗？”又将刽子手们处死。王从听到该诗时起便思念爱臣，呜咽悲痛，万分悔恨，从此国王注意控制自己怒火。对王族的刽子手的首领说：“朕盛怒之下，下令斩人，尔等可以暂时保全其性命，在个把月内核查案情，当斩者斩之，不当斩者放之。”

竹中生出的王后名韦路瓦底。王又将王兄所立的三位王后据为己有。王兄在世时南宫王后生一女名苏卑羌达；中宫王后与北宫王后也各生一女，但两位公主在明因那拉登卡王在位时就夭折了。

那腊勃底西都王的子女有：韦路瓦底王后生子泽亚都；阿妙亚甘王后是在其夫死后才被立为王后的，生有一女；南宫王后生有三子，后来才出了名。她曾祖是与梯莱辛江喜陀王同时为将的良吴毕，祖父名波都基，父名喜遂。姐妹五人，她最小。大姐为巴达耶之妻，二姐系本拉乌之妻，三姐是西杜因加博之妻，四姐嫁明梯莱为妻。

班因王后生有一子名妙苏瓦欣。她出身名门，曾祖是梯莱辛王之内兄，祖父乃西德宾，母亲系阿朗悉都之女、瑞久之姐——南宫王后。

小王后名乌绍班，生亚扎都、弁琪格都二子后即死。祖父系格拉甲王之舅，其兄系杜勃律。

后来又立苏色奈为后，她是勃外嘉之妹。生有四女：长女瑞恩蒂、次女喜宫蒂、三女姜道蒂、四女瑞丘。

御花园园丁之女长得如花似玉，具备美女各种大小特征。王纳为妃，留于左右，生有一子，名泽亚登卡。该王子谈吐不俗，惹人喜爱，举止文雅，具王子应会的一切才能。一次，王手上长一瘭疽，虽敷药物，仍剧痛难忍。泽亚登卡之母用口吮国王手指，才使王减轻了疼痛。经多次吮吸，脓疮在口中破裂。泽亚登卡之母心想若将脓血吐出，又怕惊醒国王，遂将脓血咽入腹内。王知此情景说："爱朕者莫过于卿也！朕要重赏于卿，卿欲获何物尽管讲来。"泽亚登卡之母说："蒙陛下爱怜，陛下赏赐的金银、象马、村舍、土地、奴仆都与他人相同。王若爱妾，请将臣妾所生之子泽亚登卡定为王储侍奉左右。"王回答说："让他等着，朕一定满足卿的要求。"

那腊勃底西都王为人忠诚，信守君王十规。自弑兄自立后，即按照太祖阿奴律陀的方式，在后妃们的陪伴下率四军巡游全缅东西南北各地。在各地大力兴修堤堰塘渠。回到京都蒲甘后，用顶加奈大船船首缅桂木舱门制成9尊佛像。为了造福众生并使佛教长存五千年，在9座城镇中造9座佛窟供奉；9座城镇是：格礼、明钦、美都、西博达亚、坚尼亚、鄂辛古、牟措博、色蒙、实皆。此外，将制9尊佛像时凿下的木屑等掺上树脂灰泥粘成另一尊佛像安放在阿敏镇供奉。

从王兄轻易地被刺一事得到启示，设置庞大的禁卫队。禁卫队分内外两队，在宫殿周围层层设防戒备森严，据说连一只鸡也难以混入。在王宫四周设珍宝、金银、粮秣仓库，司库录事负责库内物资清点登记，全年都有明细账目，一日不缺。为登记、核实、保管全国缴纳的贡税，其中包括金、银、宝石、琥珀、白铜、红铜、铅、铁、绸缎、花毯、丝织品、麝香、象、马等项税款，设司库录事600名。据说全年忙碌不停。禁卫、马夫、象夫等每人月俸稻谷50箩[注]，每年供其本人及妻子衣服各一套。管带等每月发俸稻谷100箩及各式衣服。此外还有其他多种封赏。

王采取上述措施，既有利于国王本人，也有利于全体人民。为了得到涅槃道果，王建一功德事业——一座有两层的佛窟，称之为苏拉马尼。后又建一有螺旋楼梯的两层佛窟，名为高道巴林。此外，在德马梯地区建一座五面佛塔，取名德马亚济加。塔中安放五尊纯铜佛像。王资助供奉住在京都周围精通巴利文经典的高僧，并请他们传授经书。

当年，锡兰岛底里僧伽菩提勃耶加马巴胡王在位，清除佛教中之污浊。6年后，即缅历542年（公元1180年）那腊勃底西都王之国师欧德拉济瓦长老率弟子僧伽多人进锡兰朝觐大寺。弟子中有一名勃生萨巴达村年仅20岁的沙弥。

欧德拉济瓦长老的来历是：佛陀涅槃后236年须那和郁多罗长老在罗摩迎国岱格拉城金地地区开始建立佛教。在这个僧团中有一位住在直通名叫比亚纳达底的长老，他修身养性，获得禅定。每日清晨去摩诃菩提处洒扫，返回直通后再去化斋。比亚纳达底有一弟子即达光城的信摩诃加拉长老。信摩诃加拉长老有弟子信阿里亚温达长老。而那腊勃底西都王之国师欧德拉济瓦长老即信阿里亚温达之高徒。欧德拉济瓦长老与萨巴达沙弥及其他僧徒来到锡兰岛后，与锡兰岛上长老高僧们交流佛法，追溯宗系。发现锡兰岛上的高僧们自古以来一直属于摩晒陀长老宗系。而欧德拉长老则属于须那和郁多罗长老一宗。遂命萨巴达沙弥受戒升为和尚留在锡兰岛学习经藏，不再随师父返回南

赡部洲[注]。欧德拉济瓦长老率僧众返回南赡部洲后，后人称其为第一赴锡兰求法者。

萨巴达留住锡兰整整10年学习巴利文经释和三藏经，学成后准备返回蒲甘。心想：如我一人返回，我师若不在蒲甘，只得与蒲甘的缅甸僧人们一起做佛事了。为了厉行在锡兰所学佛教戒律，约齐五位僧伽一起返回为好。于是他约了精通巴利文经释、注疏住在德马垒达村的信底瓦利、甘菩遮王子信达马棱达、根西布拉城的信阿难陀、锡兰岛的信罗睺罗等四人，与他们一起共五人乘船来到南岛。

缅历548年（公元1186年）时，那腊勃底西都王食指生瘭疽，疼痛难忍，整整三个月不能安寝。韦路瓦底去世。国内发生强烈地震，佛塔、佛窟、寺庙倒塌甚多。国王谋臣瓦济亚菩提亡故。

缅历553年（公元1191年）萨巴达等乘船自锡兰岛来到勃生。当时夏安居期将临，富绅们在勃生南建起一座带围墙的庙宇供萨巴达等僧坐夏。该地因而得名锡兰归来岛，一直流传至今。安居期满，进行自恣[注]，后启程赴蒲甘。这五位僧人被称为第二赴锡兰求法者。萨巴达回到蒲甘之前，大法师欧德拉济瓦长老早已飞升。萨巴达到蒲甘后，即去敬谒师父墓地。

萨巴达对一起来的四位僧人伙伴说："当年我师欧德拉济瓦长老抵锡兰时一直与锡兰僧人一起持戒。现在我等也应与须那长老、郁多罗长老宗系的蒲甘僧人们一起持戒。早先，由我师欧德拉济瓦长老主持，现在缅甸人控制了他们，所以我们不能与这些缅甸僧人们一起持戒了。"于是，从锡兰岛来的五位僧人单独持戒。

那腊勃底西都王对这五位僧人十分崇敬。在伊洛瓦底江上将许多船系在一起，举行许多沙弥受戒当和尚的仪式。随着僧众的增加，僧众派系也出现了许多。一日，那腊勃底西都王请五位僧人及弟子们参加隆重的施舍盛会。在盛会之上，信罗睺罗见一美貌舞女为其姿色所动，不愿再受教规约束想还俗。四位高僧进行劝告，他仍不能自持。大家只好对他说："不要因你一人让我四人丢尽颜面，你若欲还俗，勿在蒲甘还俗，从勃生码头去马来由岛还俗吧！"将他逐走。信罗睺罗从

蒲甘抵勃生，乘船到马来由岛。统治马来由岛的国王闻信罗睺罗来到，请他讲授律藏。信罗睺罗讲授了《小戒行经》[注]及全部律藏以及佛经释注。马来由王听完全部戒律后，对他更加崇敬，赠他一钵红宝石。信罗睺罗得到一钵红宝石后还俗，在马来由岛成家。

从锡兰到蒲甘的高僧剩下四人，不久，萨巴达长老飞升。其他三位高僧底瓦利长老、达马棱达长老与阿难陀长老广泛传授三藏经，弘扬佛法。

一次，蒲甘国王那腊勃底西都施舍给三位高僧每人一头幼象。信底瓦利和信达马棱达两位高僧将所得幼象放生林中。阿难陀则把象运到勃生，再用船运走，赠给根西布拉的亲友。信底瓦利和信达马棱达得知此事后对他说："吾二人将王赠之幼象放生林中，使它们获得自由。而你却将象赠给亲友让它去受难，这种行为为佛法所不容。"阿难陀说："佛陀讲授佛法中有施惠于亲友的信条。"两位高僧说："我们是为你着想才与你说这番话的。既然你不接受，从今以后你单独守戒，不要再和我们在一起了。"从那天起，信底瓦利和信达马棱达二僧一起守戒，阿难陀则单独守戒。

几年后，信达马棱达为了扶助德才兼备的徒弟们，就向经常来庙中求教的文武大臣富豪士绅们说："檀越，此人见多识广是个全才，如果他们有充足的四物就能更好地学习经典持斋守戒了。若无四物则无法学习经典也无法持斋守戒。"用言语示意为他们募集四物。此事为信底瓦利高僧知悉，对信达马棱达说："佛陀厌恶这种以示意的方法取得的施舍物品，你为何要用这种方法呢？实在欠妥！"信达马棱达反驳说："佛陀厌恶的是为自己利益采用这种示意方法清点施舍。而我并非为自己享用。事实也如此，见多识广德才兼备的徒弟们若有了充足的四物才可能学习经典持斋守戒弘扬佛法。以这种心情去建议是适宜的。"信底瓦利说："你如果不接受我的话，继续这样做，我们只好各自单独守戒了。"二人分手。

从此，自苏陀摩城金地来蒲甘传教的僧人明显分成：阿罗汉派、底瓦利派、达马棱达派与阿难陀派等四支。从苏陀摩最先传入的阿罗

汉派僧侣又被称为布利马[注]僧人；其他三支是后来从锡兰岛传入的，故又被统称为毕西马[注]僧人。从锡兰岛来的三位僧人中，底瓦利和达马棱达两位毕生从事佛教事业直至亡故。阿难陀在蒲甘从事54年弘法工作，于缅历596年（公元1234年）飞升。

苏拉马尼佛塔建造经过如下：某日那腊勃底西都王登杜云山返回时经过一山谷——苏拉马尼塔址时，见谷中闪烁着红宝石似的光芒，说：看来是让朕在此建功德善业。下谕全体人民将谷填平。当时有一位德高望重严守戒律的高僧，名叫班德古鄂随信长老对国王说："听说陛下要做功德，但陛下现在所做并非功德，实乃罪过。"又说："我不再接受陛下施给的斋饭了。"那腊勃底西都王说："法师不接受朕的斋饭，就是说法师不愿再在朕国内住下去了。难道说百姓施舍的斋饭就不是朕的吗？"班德古长老想国王既如此说我将去锡兰岛。于是高僧迁居遂久地区的山林中。高僧走后，每当王外出时，德拉巴门的护门魔鬼就双腿叉开立于门上。王叫来术士使用各种咒符驱魔均不见效，魔鬼仍挡住去路。王问婆罗门占星家与缅人占星家。奏道："因国王对班德古长老说了不恰当的话，气走高僧，魔鬼才挡住去路。"王接连数次派大臣们去请，高僧不来，说："我要去锡兰岛了。"

王听说高僧要去锡兰，召见杜因格毕西大臣，叫他设法一定将法师接回。杜因格毕西是一位颇有见识的人，制成金佛一尊供奉在杜瓦朗金舫之上，出发。高僧到达码头时，杜因格毕西立即上前说："一切种智佛陀到达码头，叫高僧上船。"高僧感到佛陀之命难违，便跟至船上。高僧登上杜瓦朗金舫向佛像跪拜。趁高僧跪拜之时，下令起航，载法师飞驶而去。此时，杜因格毕西再三请求法师弘扬佛法。因佛事法师只得相随而去。国王在大臣们簇拥下前来迎接。王搀扶法师的手进宫。行至宫门，魔鬼从门上跳下跪拜法师。入宫后，王亲自为高僧准备斋饭，对法师说："弟子从今以后一定聆听法师教诲！"最后将泽亚都拉、泽亚登卡、亚扎都拉、金格都、弁琪五位王子交给法师。五位王子随法师外出巡游，走到某地法师在一块空地上画了五个圆圈，让五位王子观看，然后遣他们回宫。五位王子回到宫中向国王奏明此事。国王说："这是指示儿等去建功德。"王按王子体重称足黄金，作为建塔经费。建成的五座佛塔是：色皎帕耶拉、美蓬达帕耶拉、甘聪

帕耶拉、德甲当帕耶拉、焦帕耶拉。五座佛塔的工程可与佛陀在世时的波斯匿拘萨罗国王所建德叶坎檀香木塔相媲美。天帝释监督五座佛塔之兴建，在那腊勃底西都王建塔时也曾亲自为佛塔和泥抹灰。

班德古长老又名鄂随信由来是这样的：高僧拒绝接受施主衣，经常到墓地取包死人布作为人们遗弃之物缝制成衲衣穿用[注]。当时有一牧童名叫小鄂随，一日他与同伴们一起放牛，对同伴们说："你们积德做件善事，我也积德做件善事吧！我假装死去，你们在我身上盖上一块布，然后就去请法师来取走去做衲衣穿！"伙伴们到高僧处按鄂随所说说了一遍。高僧来到墓地取了布就走。高僧走后未料到小鄂随真的死去，停止了呼吸。伙伴们见此情景，急忙跑去告诉小鄂随的父母。鄂随的父母亲戚们向高僧说明原委。法师用消灾圣水洒在小鄂随身上。顷刻间，小鄂随复苏，起身向高僧叩拜。鄂随的父母将他托付给高僧，高僧因此得名鄂随信[注]。

那腊勃底西都王在王后韦路瓦底和王子泽亚都拉所食邑的德娄、阿敏、阿嫩三座城镇之一的阿嫩镇建一巨大浮屠，名之为宋路阿巴帕耶拉[注]。每当夜晚，德娄镇内火光冲天，王命人前往查看，发现是阿育王所建牟陶亚佛塔，又在该处建一大浮屠名为丹布拉。王在德娄镇与蒲甘接壤处的悬崖之上建起一座富丽的洞窟，窟内安放一尊做云游状的佛像，并在崖壁内埋放佛舍利子，取名为韦路瓦底王后窟。佛像称之为瑞德贝。王的每位王后也都做了引人瞩目的功德事业。

一日，那腊勃底西都遇姻兄杜勃律之妻，十分倾心，遂立她为妃留在身边。杜勃律失去爱妻半月之中如癫如痴神志失常。王闻之与王后们商量如何处置。王后们说："陛下将他妻子接来，他岂能高兴？何不让他选一中意宫女带走，抵换他妻。"王赐杜勃律一名宫女。杜勃律奏道："请陛下再赐臣一名。"王又赐了一名宫女给他。杜勃律得到两名宫女才转悲为喜。

一次，王为界野两座宝塔举行升宝伞礼，乘御舟逆流而上。途中遇一大鳄鱼，鳄鱼将御舟驮在背上，使御舟失去控制。一名叫仰曼鄂推的勇士跳入水中潜入江底，用短剑将鳄鱼刺死。后又只身一人杀死

一只老虎和一头大象。因他多次击败敌手，王赐他“阿难多都利耶”[注]之名。从此边远地区出现盗贼暴乱，都派他前去镇压。只要他去，常常生擒敌人献与国王。该阿难多都利耶大臣拜被誉为摩诃迦叶的榜朗信长老为师，建许多佛塔、禅堂与寺庙，完工后举行隆重庆典，并将所布施的物品著文记录下来在王前宣读。王大加赞扬说：“阿难多都利耶不仅现在竭尽全力完成朕委之重任，且为来世积了许多功德。像这样积德行善之人举世无双。”将小王妃所生之女、王子泽亚登卡之妹许配给他，并赏赐了许多显赫的饰物用品。王封曾祖梯莱辛江喜陀时一起为将的良吴毕之曾孙良渊侯那当米亚为大司法官。

那腊勃底西都王始终不渝地坚持君王十规。在处理国家大事和地方事务时采纳贤者意见，治理朝政机智娴熟，因而受到全体人民的爱戴。在全缅各地普建浮屠、佛窟、寺庙、佛廊、亭榭，向寺院捐赠庙产田园。立王子泽亚登卡为王储，封给大王子泽亚都拉和亚扎都、金格都、弁琪等王子食邑和许多仪仗用品。泽亚登卡非常尊重四位王兄，每当斋日，必到王兄宫中参拜，从不间断。王兄们见他如此殷勤，心中过意不去，便建议：“王弟可在宫中广场建一殿，届时我等四人到此殿去，王弟一起参拜吧！”泽亚登卡遵照王兄意见专建一殿，按时前去参拜。由于泽亚登卡对四位王兄如此尊重，因而王兄们对他也非常喜爱。

父王那腊勃底西都把五位王子召来，在他们中间立一白伞，立誓说：“白伞向谁倾斜，谁就为王。”白伞倾向幼子泽亚登卡。因此泽亚登卡被人称之为梯罗明罗王[注]。

那腊勃底西都王一生70年[注]中为佛教为本人以及子孙后代造福。病危时，将五位王子的手拉至胸前嘱咐道：“吾儿们务必遵照父王所嘱和睦相处协同一致。只有共同发迹，尔等弟兄颜面才光彩。即使有很多奴仆，但没有亲人也不可能有真正的福气。国家社稷全赖尔等五兄弟。如能遵父所嘱，则社稷无忧。若发现嘴长欲斗者则削其嘴；距长欲刺者则去其距；翅长欲飞者则断其翅。吾辈为王者不应有个人好恶，应按惯例处置。只有这样人们才会敬畏，而只有令人敬畏所有事件才能了结。”

“此外，对尔等部下凡能在10次步战中获胜者可擢升为骑将；凡在10次骑战中获胜者可擢升为象将；凡在10次象战中获胜者可擢升为舟将；凡在10次舟战中获胜者可封为四百丁镇侯[注]。处事公正完美得人心则从者众；从者众则人敬畏。望尔等切记父嘱。”嘱毕命五位王子立誓。誓毕，王转向四位王妃、皇亲国戚以及王公大臣们说：“若五位王子不遵朕嘱，望忠于朕者都来教训他们。”王也要他们立誓。最后，分封四位王后、五位王子城邑、村庄和土地。那腊勃底西都王一生为来世和今生造福。33岁继位[注]，在位37年，终年70岁。临终时，魔鬼在茂贡门上显身；西方出现一颗彗星；登奈底与丁兼之时恰好重合。王生辰为火曜日。

---

[1] Minyinnaratheinkha|旧译那罗帝因迦。

[2] Narapatisithu|旧译那罗波帝悉都。

[3] 与前文矛盾，按（146）节所述恩道蒂之夫为金格都，而玛绍南之夫才是亚扎都。

[4] 前文未出现此名。疑系阿朗悉都王南宫王后的原名。

[5] 佛教谓六道众生有四种形态，即四生：卵生、胎生、湿生（亦名因缘生，认为从湿气而生，如腐肉中虫、厕中蛆等）、化生（无所依托借业力而出现者，如诸天神、饿鬼及地狱中受苦者等）。

[6] 马勒外，意：肯定；翁，意：枕头；抱，意：破裂。

[7] 谷都雅，意即：王命处决之地。

[8] 前文未见此名，疑即上文所述姜道蒂之名。

[9] 缅甸一箩稻谷约为46磅重。

[10] 此节所述南赡部洲或南岛，并非在指佛教教义中所述当今人类生活之地，而是专指缅甸。

[11] 佛教专用词，即揭发自己进行忏悔。参见（145）节僧自恣日注释。

[12] 《小戒行经》 Khuddasikkhā.

[13] 原意为：先导、前驱。

[14] 原意为：后者、后继。

[15] 按佛教戒律规定僧尼应以他人遗弃之破碎衣片缝成衣衫穿用，称之为衲衣或百衲衣。僧衣按其来源分成五种：施主衣、无施主衣、往还衣（即：包死人衣）、死人衣和粪扫衣（即：人们丢弃的破衣碎片）。也有分成两类者，即：一为施主衣，一为粪扫衣。

[16] 意即：鄂随之主。

[17] 意即：三界之主漂亮的佛塔。

[18] 意即：无比英勇。

[19] Htilominlo意即：白伞中意王族也中意（之王）。旧译醯路弥路。故此王也被人称为泽亚登卡南当米亚，意即：众人皆希他主持皇廷的泽亚登卡。

[20] 原文为74年，有误。应为70年，更正之。参见本节末尾的注释。

[21] 参见（142）节注各镇等级。

[22] 原文写成37岁继位终年74岁，明显有误。因按37岁继位计，那腊勃底西都王生于缅历409年（公元1137年），比其兄明因那腊登卡尚长2岁。故按《缅甸大史》所述33岁继位译出。终年则应为70岁。

（149）泽亚登卡南当米亚王

缅历573年6月11日（公元1211年8月6日）木曜日，那腊勃底西都王之子泽亚登卡南当米亚即位。《缅甸大史》和其他史籍记为缅历559年（公元1197年）即位。两者相差14年。缅历573年之说，据考出自《泽亚布碑文》。碑文中记有："缅历573年6月10日（公元1211年8月5日）木曜日朕乌兹那登基。"该王称号有二：一为梯罗明罗，一为乌兹那。

王有四位王后：南宫王后名普瓦道基，其父为欧德拉都，祖父是瑞固佛窟施主之婿丁克都；北宫王后，其父为德耶沃达那；中宫王后名苏米边，其父生于密达人称密达村长，祖父丹巴丁，曾祖系瑞固佛窟施主阿朗悉都王；恩道蒂，其父登克都，祖父是瑞固佛窟施主阿朗悉都之婿亚扎都。南宫王后生子登勃德与德亚蒙；中宫王后、北宫王后皆无子女。

泽亚登卡王即位后，按父王生前安排一丝不苟秉公行事。尊重四位王兄，每逢斋日毕恭毕敬前去问候，从不间断。所得贡品及各地税银均一分为五，弟兄五人各取一份。由于国王如此公正，受到朝中大臣及全国人民的由衷爱戴。他们以深厚的情义为国王祝福。王仪态端庄，举止文雅，品德高尚，学识渊博，办事严谨得体，了解僧俗疾苦哀乐。因此国泰民安，风调雨顺，一派繁荣。王登丹吉山、杜云山、卜巴山并顺流而下至乌容镇朝觐沿江各佛塔浮屠。

一日，王的百宝金筏正顺流向乌容镇进发，恩道蒂王后在筏上生下取名达摩亚扎的加苏瓦王子。七日后，太后归天。返回京都不久，南宫王后之子德亚蒙也亡故。王后与国王皆悲痛万分水米不进。

中宫王后、北宫王后两位王后召见大臣代迪加与坚傣说："请二卿去解除国王、王后之烦恼。"两位大臣来到国王面前奏道："陛下，佛陀所讲经论谓：轮回于三界之中的众生都难逃无常之道。只有涅槃才

能永存。行蕴是没有永恒的。由存至亡，由动至静是规律。只有在处于寂灭平静的涅槃之时，才能获得真正幸福。望陛下永记在心。”王说：“朕并非不知存亡规律，但如今朕却不能自持。”说着又抽噎呜咽起来。王与王族大臣们商议：“众卿，朕今日如此痛苦源出于爱。朕祈祷升入脱离爱之涅槃。但等成为获一切种智的佛陀后再进入涅槃为时太久，朕愿成为辟支迦佛升入涅槃。”为此，国王兴建泽德那佛塔。

泽德那佛塔之名一直流传至今。从该日起国王不再乘舟骑马外出巡游，一心集中精力于功德事业之上。在当年曾祖江喜陀停留之地建一名为布泽底的佛塔。继续修建父王那腊勃底西都未建成之高道巴林塔。此外还建一菩提佛塔，仿佛陀在菩提树下成佛状。王祈祷顺利进入涅槃，又建奈亚班塔，状似佛陀涅槃时，在高达80肘尺的檀香木堆上火化的形象。奈亚班意即：升入涅槃状，亦称拘尸那。

当年父王曾立誓问卜，五位王子围成一圈，将一顶白伞立于其中，看白伞向哪位王子方向倾斜。白伞倾斜的方向完全符合父王的心愿。王在白伞倾斜的方向建一佛塔，名为梯罗明罗塔，其状与苏拉马尼塔相似。人们对该王也称之为梯罗明罗王。

《缅甸大史》中只记载有该王建造或重修泽德那塔、布泽底塔和高道巴林塔。

该王稳健持重。信守君王十规。王37岁即位，在位23年，终年60岁。驾崩时土星出现彗星般光芒；影子颠倒。王生辰为火曜日。

（150）加苏瓦王 注

缅历596年（公元1234年）王子加苏瓦即位，称达摩亚扎王。国王爱护全国僧俗如亲生骨肉。熟读三藏经书达九遍之多。对巴利文经释、注疏等反复思考，深究含义。故在讨论这些经书时无人能与其相比。每日向高僧们请教七次。编写《二谛滴论》注，以教导宫妃们了

解心、意、色、涅槃、界、性等含义。王不闻国政民事，将一切审理、处置等事均交王储乌兹那掌管。阿奴律陀王到达别克悦[注]山脚时，种下了一棵贝多罗树，立誓说："当朕再次在此为王时，将是贝多罗树种发芽之日。"据说加苏瓦王在位时，这颗树种发芽了。国王闻讯，非常高兴。

缅历597年（公元1235年）王在色固建一寺，赠给底哈摩诃乌巴利法师。《缅甸大史》中没有关于此事的记载。《缅甸大史》将王登基的时间记为缅历581年（公元1219年）。其实不对，而是596年（公元1234年）。597年在色固镇建庙捐赠。这两个登基时间相差15年。

缅历596年登基，597年建寺捐赠之说源自《开东枝庙碑文》。碑文记："南当米亚王邀色固镇的底哈摩诃乌巴利法师到蒲甘挂单。596年南当米亚王驾崩，王子加苏瓦即位。597年建寺赠与底哈摩诃乌巴利法师和居住在寺周围的达亚加勒亚那、达亚达马、格勒亚那给底、尼亚纳底哈、甘彼达亚、瓦济亚尼亚那、拘那道巴等七小寺的七位僧人以及在庙中居住的十五位僧人。"据此得知王在596年登基，597年在色固镇开东枝地区建寺捐赠。

缅历598年（公元1236年）王挖一湖，引杜云山麓流泉。湖中植五色莲花。水鸭、鸳鸯、仙鹤、秧鸡、鹈鹕等禽类嬉戏其中。湖畔辟良田多亩，一年三造。王在湖附近建秀丽行宫，每日诵经七次，怡然自乐。王专心致志于佛教教义研究，因而在建功德事业——比亚德达佛塔时，疏于指挥。给工匠们的费用又偏低，致使工程未能完成。因而历史上留下他的名言：为了追求高超的品德，朕他事不管不问。

一日，王舞剑自娱，不幸被剑刺中，驾崩。

王41岁登基继位，在位16年，终年57岁。临终时，许多兀鹫栖在马厩内；宫内御座拱门之上魔鬼显身。王生辰为月曜日。

---

[1] Kyaswa旧译迦娑婆王。

[2] 《二谛滴论》 Paramatthabindu。

[3] 本书（142）节曾提及此事，但写为别山。此处又写为别克悦山。

（151）乌兹那王 注

缅历612年（公元1250年）王子乌兹那即位。王后是瑞固佛窟施主的重孙女、明欣绍的孙女。后生有一子名底哈都。

一日，国王出游在密达村遇一旋匠的女儿，十分美貌。国王将其带回宫中，令其梳素列发式，终日侍奉左右。一日为王打扇时突然昏倒在地。王问："是癫痫病发否？"妃答："并非癫痫。"王想必有缘故，于是倍加爱护。王妃十月临盆生下一子。孩子成年后，王将他交给当和尚的舅父抚养，并由国师启蒙。

卜巴山一带采腾甘漂村有一农夫女儿，刚会走路时，农夫犁地时带她到地里，放在一棵树下。一天，女儿在树下熟睡，一条大毒蛇在女儿四周盘成一圈，昂首鼓腮将女孩的头罩在下面，却不碰女孩身体。农夫看见巨蛇便丢下农活儿飞奔过来，毒蛇也转身遁去。农夫将此事告贤者。贤者说："此女他日定会飞黄腾达。"女孩父母家道宽裕，给她做了漂亮衣衫，并请人照看于她。

姑娘12岁时，在她所种的一丛素馨花中开出了海棠、玉兰和美洲七瓣莲花。又将此事告贤者。贤者说："此女将来必有荣华富贵。"

到了缅历9月，乌兹那王登国君们必登之卜巴山朝觐摩诃吉里兄妹二神。乌兹那王听说采腾甘漂村中一株素馨花上开出了另外三种花蕾，便到村中观赏。正遇小女子在种花。这女子长得雍容华贵，美丽端庄。王非常喜爱，便将她收留，叫她侍奉左右。

一日，王觉得背部奇痒，叫她挠痒，虽未指明什么部位，小女子就在国王痒处挠将起来。如此多次，王问："喂，小女子，朕未讲明何处痒，但叫你挠，都能挠到痒处。你是怎么知道朕的痒处呢？"小宫女说："陛下，圣体娇嫩无瑕，发痒之处必呈异样。奴就在该处为大王挠痒。"王心想："此女真是个聪明绝顶之人。"于是对她封赐。她处于王后之下，宫妃之上，终日侍奉国王，寸步不离。

父王在位，身为王子时他就贪图玩乐。一次，他顺江而下，在达拉建起一座行宫。住在其中，终日骑象作乐。国师看过王子明奎齐的生辰八字后，把他当和尚的舅父叫来，说："高僧，你甥儿八字很好，黄道吉日已到。你可乘小舟将甥儿送到达拉去见国王。"和尚带着王子以及献给国王的礼物乘小舟顺流而下抵达拉。拜见国王献上礼物，叫甥儿向前拜见父王。王大喜，赏赐许多物品，并向王子打趣地说："旋匠的外孙，狗屎。"

一日，明奎齐[注]和小伙伴们玩榼藤子核。发现场上有堆狗屎，孩子们把狗屎堆高，并去捧土找树枝，覆盖其上。然后跪在地上向狗屎叩拜。贤者们见此情景说："王子登基即位之日不远矣！"

一日，国王骑着格达御象，去看新捕获的一头野象。该野象异常珍贵，只有国王才配拥有它。当时，野象正在发情，它嗅到一股新奇的气味，顺着这种味道寻至御象前。野象用象牙勾住了御象鞍绳，将象鞍坐垫和其他饰物一并拉下，王也随之坠地，被象踩死。王33岁继位，在位5年，终年38岁。王将死，达比纽佛塔冒烟；木星靠近月亮；登奈底与丁兼之时恰好重合；两条鳄鱼在水面上互相咬斗。王生辰为水曜日。

---

[1] Uzana旧译乌娑那。

[2] 意即：狗屎王。

（152）明奎齐王

先王有底哈都和明奎齐两位王子。王弟明奎齐谋取王位的经过如下：

乌兹那王在世时，王子底哈都已被定为王位继承人。王死，底哈都准备进宫继位。首相亚扎丁坚奏道："殿下父王在边城达拉驾崩，一部分大臣已经拜谒过王陵墓地，还有部分大臣没有拜谒，请殿下在我们文武大臣乡官村吏们拜谒返回后再举行灌顶加冕礼。"底哈都信以为真，遂说："尔等拜谒父王陵墓速去速回！"首相亚扎丁坚和其他大臣官吏等启程去国王陵墓。当大臣官吏等聚集在国王陵墓前时，亚扎丁坚说："各位，如果咱们辅佐底哈都为王，民众社稷都将遭殃。底哈都骄横暴虐，猜忌多疑，连自己的王妃都不能相容。他贪得无厌，不讲信义。不用说对你们诸位，就是对我这个首相也毫不尊重。""一次，底哈都从我身后走来，我没有看到他，没有来得及将衣袖收起。他就将口中咀嚼的槟榔汁吐到我的袖子上。虽然我忙说：臣不知王子驾临。可他仍耿耿于怀。"说罢，从箧中取出那件衣服让大家观看。大臣们看过那衣服说："他还未当国王，对首相就不放在眼里倍加凌辱。将来成了国王，还不知如何对待我等呢？"所有文武意见一致，返回后将底哈都抓起，于缅历617年（公元1255年）拥其弟明奎齐为王。明奎齐继位后，取名那腊底哈勃德[注]。立父王之妃、采腾甘漂村富户之女为后，人亦称之为绍王后。

佛陀在蒲甘丹吉山授记时，这座山的护山妖曾用三片榛龙脑香树叶为佛陀遮阳。佛陀曾授记该护山妖将在蒲甘称王三次。与佛陀授记相符，这三世国王是：色雷鄂奎、格拉甲和那腊底哈勃德。佛陀成佛前十世之一的布莱列象王也曾转世为蒲甘的萨牟陀梨、阿奴律陀与加苏瓦等三代国王。据说另一位在蒲甘三次为王者是：骠绍梯、丁里姜和江喜陀。在那腊底哈勃德王在位时该城称为蒲甘。

该王是佛陀授记之王，故神威广大，又因他曾是山妖因此性情暴躁，贪吃好饮。

首相亚扎丁坚立那腊底哈勃德为王，是因为那腊底哈勃德当王子时在王兄底哈都将口中槟榔汁吐在首相的袖子上的当天，那腊底哈勃德王子来到首相家中说："爷爷，辅佐我吧！"王子的话正合首相亚扎丁坚心意，便对王子说："就由你来当吧！"后来首相果然依言立他为王。那腊底哈勃德为王后，把首相亚扎丁坚抛在一旁不加理会。亚扎丁坚非常伤心，一日，他带着一个盛槟榔的破花托盘进宫。王问："亚扎丁坚爷爷为何使个破托盘？"亚扎丁坚奏道："王有所不知，当今旋匠的子孙皆受封赐，没人当旋匠了，只好用个破托盘了。"有些史籍记为槟榔托盘或花托盘，所谓花托盘是古代王族臣相用来盛槟榔、米花用的器皿。字典上将花托盘解释为盛槟榔的器皿。金宫之主那腊勃底建宫碑上有：将盛米花的花托盘、花篮放置某处的记载。根据这些材料，可以认为使用花托盘这一词是恰当的。

王听到亚扎丁坚所言，心中非常恼火，问道："亚扎丁坚爷爷，佛窟建至顶端，顶饰是怎样安放上去的呢？"亚扎丁坚答："先搭脚手架再安顶饰。"王又问："佛窟顶饰装好，脚手架如何处置？""顶饰装好，拆掉脚手架，才能显出顶饰的光彩。"王跟着说："朕好比顶饰，亚扎丁坚好比脚手架，朕成为国王就像顶饰安上塔顶。只有拆除亚扎丁坚你这个脚手架，才能显示出顶饰的光彩。革去汝官职，没收汝象马扈从，流放达拉城！"大臣们依令将亚扎丁坚流放。

亚扎丁坚在流放途中，突遇狂风，大树尽折，但菖蒲不断，只是随风摇摆数次而已。亚扎丁坚见状悟道："我身为下臣，还不如菖蒲机警乖巧。我像大树那样，才会落到今日地步。"解差返回京都，王问："亚扎丁坚讲些什么？"解差奏道："尊贵的大王，路上狂风骤起，大树尽折，而菖蒲则随风摇摆，毫无损伤。亚扎丁坚见之叹道：我不如菖蒲机警乖巧。"王默然不语。

当时，人们闻亚扎丁坚已被流放。密察吉里叛乱；莫塔马侯鄂内之孙鄂瑞也造反割据。王虽得到奏报，但没有可以商议大事的臣相贤士，终日愁眉不展。绍王后见状问道："大王为何闷闷不乐？何不与文

臣武将们商议对策？若不愿与他们商议，何不召回大王盛怒之下流放的首相亚扎丁坚，与他商议？事不宜迟，时间一久匪势更会猖獗，不如趁匪徒羽翼未丰召回亚扎丁坚。”王依言，派一大臣乘快舟去召亚扎丁坚。大臣抵达达拉对亚扎丁坚说：“王召你回京，请速登程。”将亚扎丁坚带上快舟飞速返京。

途中遇一渔船，渔夫们刚向朝廷献鱼返回。渔船上有一绿玉翡翠匙，是渔夫们撒网捕鱼时无意从河中捞获的。亚扎丁坚问：“这匙从何处得来？”渔夫们说：“捕鱼撒网时所获。准备带回给孩子们玩。”“卖给我吧！”渔夫们不知何物，毫不在意地送给了他。亚扎丁坚仔细地将其擦拭一番，顿时光芒四射，原来是一件无价之宝。亚扎丁坚给渔夫们许多礼物，急驰而去。关于此翡翠匙有的史书记为翡翠绿玉，有的记为绿玉匙。《古蒲甘史》记为绿色贝壳。我们认为称之为绿玉翡翠匙是恰当的。首相亚扎丁坚抵蒲甘后，国王用大象接他入宫，亚扎丁坚向王献上宝匙。国王大喜，问道：“爷爷从何处得来此宝？”亚扎丁坚奏道：“全凭我王洪福，微臣得来。”王说：“朕曾对爷爷你发过脾气，望勿记心中。”将没收的一切财物、象马、奴仆等全部归还给他，并新赐封其他乡镇、仪仗与器皿。

王决定派两员大将率军前去镇压密察吉里侯和莫塔马侯的叛乱。宫廷大臣德耶毕萨勃德率上缅甸南北各县镇的战象200头、骏马2000匹、士卒20000名，向密察吉里进发。同日，首相亚扎丁坚率下缅甸东西各县镇的战象200头、骏马2000匹、士卒20000名，水陆两路向莫塔马进发。亚扎丁坚抵大光后，留下战船，率大军、战象、战马由陆路向莫塔马进发。莫塔马侯鄂瑞闻亚扎丁坚率大军来，集合部下连同边远村寨居民一起进入当泰城固守。像把牛困在栏内一样，亚扎丁坚将敌人层层包围起来，加强己方阵地，日夜不停发起攻击。城内住满了居民与士卒，拥挤不堪，出现摩擦与争执。山上流入城内的泉水也不敷饮用。又无法到城外取水，城内居民苦不堪言。围困七八日后，城内粮食奇缺，纷纷出城投奔大军。不久，莫塔马全城被攻克。

亚扎丁坚首相收复莫塔马后，整顿城内秩序任命阿朗悉都王在位时大臣阿棱玛基之孙阿棱玛大臣为镇守，然后押着莫塔马侯鄂瑞及其

妻子儿女、奴仆、象马返回京都。

德耶毕萨勃德率军向密察吉里进发。行进途中，由于军纪松懈和指挥失当，一晚，士兵自相惊恐，疑是敌军杀来，四散逃窜，溃不成军。德耶毕萨勃德退至敏巫码头，遇亚扎丁坚。亚扎丁坚问明情由后说："我友毕萨勃德，先不要让国王知道你的部队惊散失利之事。等我回京向国王奏明捷报献礼后，趁国王心情愉快之际，我再婉言奏明，请国王息怒。"亚扎丁坚遂起航逆水先行。但国王早已听说德耶毕萨勃德率领大军，未遇叛军即自行溃散的消息，怒不可遏地说："未与敌人对阵交战就败下阵来的将军，留他在此世间何用？"王即派亚扎丁坚之子良吴欧拉去将德耶毕萨勃德处死。

亚扎丁坚船行至固坎艾，不期与子相遇。问他往何处去？良吴欧拉说："国王听说德耶毕萨勃德兵溃，怒不可遏，命我前去杀他。"亚扎丁坚说："吾儿且慢，我未派人来前，切莫下手。"

亚扎丁坚飞速回京。抵京后，将莫塔马侯鄂瑞及其妻子儿女以及战俘、象马等献于御前。王大喜，封赐甚多，并犒赏全体将士。

趁国王高兴之际，亚扎丁坚奏道："德高的吾主，臣等只有一个想法，那就是一挥手能征服南赡部洲上的所有国家、地方，全部归属于陛下王国的版图之内。但生存之物会走向灭亡，灭亡之物亦会转向生存。只有升入涅槃才能永存。战争之道亦如此。认为肯定能胜之战往往却失败，而认为必败之战也可能取胜。究其根本在于天时、地利、人和，即时间、地点与勤奋。依臣见不如将奴才德耶毕萨勃德召至陛下跟前，官按原职。这样处理更加妥帖。"

王说："朕已派良吴欧拉去斩德耶毕萨勃德那厮了。如未斩讫，可赦他不死。"亚扎丁坚立即派人去叫德耶毕萨勃德返京。德耶毕萨勃德回京后，国王与绍王后商量："卿意宫廷大臣一职派何人担任为好？"绍王后奏道："德耶毕萨勃德是王的亲奴，也是王可信赖之人。此次王又开恩免其一死。王恩浩大。依妾之见，仍由德耶毕萨勃德任此职，不好吗？"王遂继续任命德耶毕萨勃德为宫廷大臣。

王在缅历9月登卜巴山返京后，召见亚扎丁坚、德耶沃达那、西杜因加博、西杜因加都四员大将，命他们率战象4000、骏马40000、士卒40万，务必将密察吉里攻克。大军抵密察吉里，将村舍夷为平地。密察吉里侯逃至德山之上进行抵抗。大军将德山团团围住，水泄不通。由于兵马人众，粮食短缺，士卒们面临饥荒，以野果草根为食。城内居民连糠秕也已吃尽，饥饿难忍。密察吉里侯异常惊恐，率其子、其弟，随一位到过锡兰的高僧出城乞降说："从今以后再不敢谋反，望饶一命。"由亚扎丁坚之子良吴欧拉回京奏报战况。良吴欧拉日夜兼程，到色林改乘快舟逆水而上飞速回京。

因前方久未派人来报战况，王在清晨尚未出宫时，打开窗户向远方眺望。看到江面上一叶快舟从劳伽难陀岬逆水而来。心想："定是从前方来人之船。"遂派人速去探问。良吴欧拉对来人未提战况，只报说："臣仆欧拉来奏。"王所派之人将欧拉之言如实奏明。"朕担心才派人速去问明，竟不讲战况只说臣仆来奏，这是他该向朕奏明的话吗？斩了那厮来见。"命刽子手去斩。

刽子手擎着明晃晃的大刀来到船上。欧拉见有人上船问明缘由。刽子手们说道："是奉命来斩你的。"欧拉说："请先让我向国王奏明战地捷报。"刽子手们照欧拉所奏回报，王命将欧拉带上。

欧拉来到王前，解开头巾，只见欧拉头发污秽朽烂，蓬乱不堪，一低头整个发髻脱落下来，发中长满虱子。欧拉请王看过头发奏道："臣仆为王业肝脑涂地[注]。未见王颜，臣岂敢随便开口，故未报告来人。"王大喜，对欧拉倍加赞赏道："卿言甚善。"王命宫女们为他清洗一番，敷擦香油，梳理干净；叫理发师为他刮净胡须；全身抹上香料，换了新筒裙。御前赐宴，并赏了许多物品。欧拉临行前王说："命密察吉里侯以及全城百姓宣誓效忠。将其妹与其子赞布加姑侄二人带回。"

欧拉日夜兼程返回营地，向四员大将传达王命。遵照王命让密察吉里侯本人及全城百姓宣誓效忠，然后将所有壮象骏马、密察吉里侯之妹与其子带回。首相亚扎丁坚曾对国王说："不获密察吉里侯誓不回

蒲甘。”为了达到目的，日夜操劳，且已62岁高龄，体质不佳，染上赤痢，久医不愈。抵达拉后死。国王闻首相亚扎丁坚亡故，忆起往事，不胜痛惜。

密察吉里侯之子赞布加拜于王之足下奏道：“臣仆永远为王效命。”赞布加效忠后，王遂将即位前与一宫女所生的一位公主赐给他为妻。

亚扎丁坚之子欧拉两兄弟为继承先父的尊衔而争执。王将两兄弟召至御前说：“作为一位大臣其根本在于威德、力量和才智，并非因为有个亚扎丁坚之名才显赫的。历代著名的将领名字各异，他们之所以为世人所知，根本也在于他们的威望和功绩。现在你们却在争夺你们先父的名号。朕不能将你们的父名授予你们。朕封兄蒲甘欧拉为阿南达毕西；封弟良吴欧拉为仰达毕西。”

因为国王前世为魔，所以性情残暴骄横，贪得无厌。有妃子宫女3000。有30名大录事，为他日夜清查核实账目清单。国王安睡时，宫内外都有卫士日夜守护。因国王处罚极严，所以宫女们不敢多说一句闲话。只有一位王后——绍王后，有五位王妃，她们是：婆罗门占星家之女苏隆、普瓦绍王后[注]的甥女苏南，以及信巴、信茂和信瑞。王平时用膳，由五位王妃轮流侍奉。

国王是佛陀预言中曾提及之人，百病[注]不染，连喷嚏、哈欠也不曾打过。不准旁人在他面前打喷嚏或打哈欠，违者即被处死。一次，一宫女正在国王面前想打喷嚏，忍耐不住，为了不让国王听见，把脸捂在一口缸里，只听“阿嚏”一声，这声音比一般打喷嚏的声音还要响得多。国王惊问：“什么声音？”绍王后奏道：“是一个宫女怕被大王听见，把脸捂在缸里打了一个喷嚏。”王又问：“为什么要打喷嚏？”绍王后奏道：“国王陛下，喷嚏和哈欠皆属百病之一。因国君从不生病，所以不打喷嚏也不打哈欠。但所有的人都会打喷嚏和打哈欠的，是克制不住的。”王大悔道：“原来如此，以前朕不知此理，错发过脾气。”

每当国王醒来，便会随手抓起一件东西向宫女们掷去，有人被打中，才高兴。所以每当国王熟睡，绍王后便会取走国王身边的武器，

放上龙巴尼[注]等瓜果。

一日，国王醒来，抓起身边的龙巴尼果向一宫女掷去，击中宫女腰部，该宫女腰部顿时肿起。龙巴尼果便由此得名卡延[注]。

每逢夏季，国王都要去泼水玩耍。从王宫至江边一路上搭起天棚遮阴，不让旁人观看，岸边搭起行宫，以保证安全。国王带领王后、王妃们沿这条天棚甬道来江边嬉水。一日，王悄悄地叫一宫女向苏隆王妃泼水，把她的头和脸全都浇湿，苏隆怀恨在心，在王的御膳之中下了毒。对信茂说："信茂，我身体不适，你就替我把御膳送给国王吧！"信茂深信不疑，将御膳送至御前。国王刚要进食，案下一条狗打了个喷嚏。王就把食物喂狗。狗吃后，立即倒毙案前。王审问信茂，信茂奏道："是苏隆说她身体不适，叫我代她送来的。"王又将苏隆叫来审问。苏隆见事已败露不便隐瞒，便说："哼！你这旋匠的外孙，我一直侍奉你，受到你的封赐，有此崇高的地位，你却指使宫女在大庭广众之下将我的衣服、头发全部泼湿。我恨你，才想谋害你！"

王叫1000名铁匠做一个大铁架子，将苏隆架在铁架子上活活烤死。苏隆贿赂刽子手们许多金银，叫他们用七天时间来做这副大铁架。苏隆进行斋戒，并日夜不停地手数佛珠，默诵三宝功德。七天后，刽子手们对苏隆说："王妃，国王怒火甚盛，请上架吧！"苏隆手数佛珠，默诵三宝，登上红彤彤的大铁架。据说大火接连熄灭三次。在三次熄灭后，苏隆祈祷道："愿我身瞬间焚化净尽，愿我的祈祷全部实现。"祷毕，才被火烧死。

苏隆死后不久，国王常在梦中呼喊："苏隆快来侍候！"绍王后说："女奴苏隆不是已被国王处死了吗？"国王非常痛心，不能入寐。国师听说此事后，对国王说："王将她处死，又表示惋惜，是不恰当的。如被邻国君主知晓，定会耻笑。日后将何以服人？陛下懊悔之心不应表露于外。应牢记佛陀告诫之言：努力使已经发生的坏事不再扩大，努力使未产生的坏事不再出现；努力使尚未产生的功德产生，努力使已经实现的功德发扬光大。"经过国师的训导，国王才控制住感情。王对舅父登马西说："凡朕处斩者先暂放十天半月，进行审问调

查，该杀者杀，不该杀者放。”登马西是国王母后之弟，曾出家为僧，王即位后还俗。

苏南妃生一子名乌兹那，成年后食邑勃生，苏南系绍王后姐之女；信巴妃生一子名觉苏瓦，成年后食邑达拉；信茂妃生一子名底哈都，成年后食邑卑谬；信瑞妃生一女名米绍乌，王视若掌上明珠。王唯恐王子们听信坏人蛊惑起来谋反，不让他们去食邑封地，全都日夜轮流侍奉左右。王贪食，嗜肉，用膳时每次看过献上的猪肉后，均让乌兹那、觉苏瓦吃猪前腿，让底哈都吃猪后腿。

一日，底哈都之母信茂想：王让我子吃后腿，却让别的孩子吃前腿。就向烤肉师总管行贿，从此觉苏瓦改吃后腿，底哈都改吃前腿。觉苏瓦之母听说此事后，在一适当时机向国王奏明。国王说：“朕不知是何人捣鬼？”于是，将烤肉师总管提来审问。总管奏道：“是卑谬侯之母叫我给她儿子前腿的。”国王处罚了烤肉师总管，把信茂讽为偷猪前腿妇。每逢对底哈都不悦时，也把底哈都讽为偷猪前腿妇之子。久而久之底哈都心怀不满，背后散布不满言词。这些话传到乌兹那耳中，心想：“日后这母子二人遇上机会定会谋害国王。”

国王每次用膳时，据说要备足各种菜肴三百种，酸、甜、苦、辣、咸、香、腻、涩各种味道俱全才进餐。这些菜肴国王吃上一两口就分赐给王子、公主、皇亲、国戚、文臣、武将们食用，对王后嫔妃们则是每人必赐一份。供国王食用的菜肴，由御厨们开列清单，绍王后负责检查，从不间断。

一年三季[注]王的娱乐活动各有不同。雨季在京都附近御花园中玩耍；旱季王到上下缅甸花果盛开的地方游玩；缅历12月，王去东康地区垂钓。

缅历630年12月6日（公元1269年2月7日）日曜日开始建敏加拉塔。只有这一年，国王没有去东康。当时流传一句箴言：“宝塔建成，国化灰烬。”一些占星家说：“佛塔建成后，蒲甘必将崩溃。”王听到这种传言，于是停止建塔工程达6年之久。信守戒规的班德古高僧对国王说：“陛下是领受佛陀授记的国王，怎能追求贪婪、嗔怒而无视无常

禅定？何须忧虑功德建成后国家会覆灭。难道停止建塔，王与国家就能永存吗？”

国王思忖：“国师因看到我将长期沉沦在轮回之中而说这番话的。只有国师才能把我从四恶道[注]中拯救出来。历代所有佛陀前世为了修行成佛都抛弃过国家、村庄、妻子、儿女。像我这样得过佛陀授记的国君因怕国家灭亡而停建佛塔实在不当。我将受到后世国王的耻笑。”于是重新复工。于缅历636年2月15日（公元1274年4月21日）木曜日落成。地宫塔龛中安放有七种姿势的28尊佛像以及第一、第二大弟子等的塑像，这些像都是用纯金铸造的。

此外，在塔龛四周，安放着蒲甘王朝已故51位国王及王后嫔妃、王子公主、大臣乡吏们的塑像。塑像皆用纯银铸成。高一肘尺，做结跏趺坐状。佛陀舍利子收藏在饰有九宝的宝盒内。安放时，举行盛大典礼，由具有禳灾法术的白雌象从宫内驮到功德地——敏加拉佛塔。

舍利子是这样运送的：白雌象身披宝石象饰，驮一尖阁状架，架内置一宝石塔，塔内放藏一舍利子的九宝宝盒。白象安稳缓慢地走着。跟随其后的是王子王孙、皇亲国戚、文武大臣等800人，他们耳戴红宝石耳坠，头顶桂冠，身着珍珠锦服。公主宫女、大臣之女等800人，她们头梳素列式发型，身穿华丽服装并佩有红绿宝石、珍珠等饰物。从内宫到功德地的路面上铺了竹片，竹片上铺了篾席，篾席上铺了细席，细席上又铺了绸缎与呢绒。顺着这条路走，如遇雨也不会潮湿。因为出发前刚刚下过雨，路面上不会尘土飞扬。路两侧围以格子竹墙，墙前放着莲花盆栽，并种有香蕉、甘蔗，生机盎然。路边悬挂着白幔帐。经过这样一番精心安排，整条道路显得壮观秀丽，宛如杜达德那神路一般。舍利子放入塔龛后，王子王孙、皇亲国戚、文武大臣、公主宫女、大臣之女等将身上所饰宝石饰物等统统摘下献入塔龛。在塔建成后，王从锡兰岛迎来舍利子珍藏在敏加拉塔西北角的浮屠达塔内。功德完成后，进行隆重的祝福礼。关于佛塔的建造和圣物舍利安放时间，是根据那腊底哈勃德王捐写的《敏加拉塔志》所述。

缅历643年（公元1281年）孟人瓦里鲁[注]杀死莫塔马侯阿棱玛自立为王。莫塔马地属蒲甘王国。

同年，中国乌底勃瓦派10名大臣率1000骑兵来缅甸向缅王索要金锅、银锅、金甑、银甑、金勺、银勺、金匙、银匙，据说阿奴律陀王曾向中国赠送过这些物品。有些史籍载：中国来索白象。来使在国王面前举止不当，傲慢无礼。王下令将10名来使和1000骑兵全部问斩。[注]

其时，大臣阿南达毕西奏道："威德崇隆的陛下，中国乌底勃瓦的使臣不知礼仪，触犯大王。陛下可将此事记下，也可派人去见乌底勃瓦进行交涉。陛下也可克制怒火，当讲者讲，妥善处理之。自古以来，从不斩来使。望陛下暂息雷霆之怒。"王仍说："藐视孤王，斩！"大臣们慑于国王之威将来人全部杀掉。中国乌底勃瓦闻杀了所派使臣勃然大怒，派骑兵600万、步卒2000万进兵缅甸。那腊底哈勃德闻讯，派大将阿南达毕西、仰达毕西率军40万、军马战象无数迎战中国军队。[注]四员大将引兵至鄂仓千[注]深沟壁垒加固城防，在八莫渡口抗击中国军队。鏖战三个月，杀敌不计其数，连象伕、马伕也未能逃脱。中国乌底勃瓦则10万被俘，又派20万，20万被歼，又派40万，源源不断。打得缅军精疲力竭，中国军队渡河攻克鄂仓千。[注]

天上诸神也在格斗。蒲甘城门神德勃丁、色林外达湖神、长湖神与鄂丁杰欣神中箭。《新史》上将德勃丁记为丹勃丁。在鄂仓千兵败之日德勃丁神回到蒲甘，侍奉国师左右。国师正在睡觉，神摇了摇国师的脚唤醒国师说："今日，鄂仓千已破，我也中了箭。"国师派了一个徒弟去向国王报告鄂仓千失陷的消息。国王问沙弥从何处得到这个消息。小沙弥奏道："守护德拉巴门之神德勃丁从鄂仓千回到蒲甘向师父报告，才得知鄂仓千已失陷的。"

王召集群臣计议："现在蒲甘城郭狭小，城墙低矮，集大批兵勇士卒、战象骏马据此很难抵抗。从江东的勃廷村一直向南有一座城池，名育瓦达，朕意屯兵该处，建巩固城防，可守。如今不能很快得到砖石，只有拆除佛塔、佛窟和寺庙才能尽快取得砖石。"据说，共拆除大

佛窟1000、小佛窟10000、印度式寺庙3000。拆除过程中在一座大佛窟发现一红铜帖片，上写："孪生子之父为王时，中国人来袭，国将亡。"于是，在宫女中查问，果真有一年轻宫女生下一对孪生子。

王认为，筑城御敌恐也难支持，遂吩咐手下准备1000只各种战船，装上金银财物；准备1000只货船，满装稻谷；1000只大船，载全部文武大臣；1000只金船供宫妃嫔娥宫内役从人等乘用。因宫妃嫔娥宫中使役人等众多，载船不够，国王下谕："若船乘不下，把内侍宫女们留下不管，会被中国军队掠走。就将她们缚住手足投入江中吧！"

国师说："国王陛下，轮回中众生成人是很不容易的事。即使佛陀前世成人也是很困难的。大王不要因溺死宫女之罪孽而蒙受灾难。这样做也将成为后世国王们指责之事。王可让僧俗人众不论何人都可随意将那些装载不下的女内侍们领走。这也可称之为一种布施，一种助人之举。"王说："言之有理。"于是将300名女内侍放出，由僧俗们分别领走。

王乘九宝金筏南下孟国的勃生。阿南达毕西、仰达毕西二将，在鄂仓千兵败后，退守马勒外山东部，建两座城堡进行抵抗。两员大将口衔仙丹，跃上空中，距地面15、16肘尺高来战中国人。阿南达毕西因中众神格斗间所射之箭，坠地身亡。由于中国人多势众，缅甸人无法取胜，再次败北。中国军队紧追不舍。将领们严加管理以防士卒溃散。退至蒲甘，见城中空无一人，上起国王下至全城百姓均已逃往孟国的勃生去了。中国人紧追不舍，一直追到德右茂，由于路途遥远，队伍庞大，粮秣短缺，才收兵返回。[注]

缅历646年（公元1284年）那腊底哈勃德王因惧怕中国人而逃，因此，后人称他为德由别敏[注]。

那腊底哈勃德王听说中国人退走，在孟国住了五个月，准备返回京都。王子勃生侯乌兹那向父王奏道："德威崇隆的陛下，不日将启程北上，人们都说：有迹象表明卑谬侯底哈都正阴谋加害国王。现可趁其正在左右，将他抓起。"王缄默不语。

大王子勃生侯乌兹那捕底哈都，对他说："若不抓你，王抵达你的卑谬时，定被你的奸计所害。"将其两足铐上脚镣，押到勃生。卑谬侯高声哭喊道："吾无罪！"父王那腊底哈勃德闻声，令人从乌兹那处索回底哈都，放在金筏旁一只小舟上，但没有为他取下刑具。

是时，卑谬侯底哈都手下鄂丹艾与德丁艾二人化装成渔夫驾小舟佯装撒网捕鱼，将底哈都偷走。底哈都脱身后迅速返回卑谬，集合将士，巩固城防，准备停当。因部下已溃散，王拟到卑谬后集合部队，再缓慢沿江而上。

当时，御厨师们说："搞不到300种菜肴了。"只为王准备了150碟菜。王以袖遮面哭道："朕穷苦极矣！"绍王后说："在三界轮回的苦难众生，谁都摆脱不了世间八法[注]。佛陀所讲道中有：统治四大洲及其周围二千小洲与两层神国的转轮王曼陀王也不能摆脱生离死别、荣辱存亡之律。想到这些，也就不会烦恼了。"

国王心情略感宽慰，与绍王后等商议："咱们还是逆流而上去蒲甘好，还是在此集合军队好？"绍王后奏道："返回京都此话说来容易，但细想一下国内情况就困难了。因为国王手下既无百姓又无军队，纵然能够回到京都，一旦敌人来犯，陛下必落入敌手，那就难了。国王暴虐，百姓畏惧，都不敢来到陛下国中效力。因此，过去臣妾曾向陛下进言：望陛下勿破国腹，勿压国额，勿撼国幡，勿刺国目，勿折国牙，勿污国面，勿断国肢。但陛下不听妾言。今日再拟使国富强，恐已难矣！"

王问："卿言何意？"绍王后奏道："妾谓勿破国腹，国腹者富绅也。他们本无罪，陛下却横加指责，毁坏没收他们的财物金银。他们死后，虽有子女也不准继承其遗产，全部没收。此乃破国腹也。"

"妾谓勿压国额，国额者将相也。陛下发怒，就毫不留情轻率地处死他们。此乃压国额也。"

"妾谓勿撼国幡，国幡者僧俗学者也。陛下发怒，欠思量随意对僧俗学者们大发雷霆。此乃撼国幡也。"

“妾谓勿刺国目，国目者精修经藏星相之国师也。陛下不加克制对国师气势汹汹。此乃刺国目也。”

“妾谓勿折国牙，国牙者王孙公子也。陛下不瞻前顾后粗暴待之。此乃折国牙也。”

“妾谓勿污国面，国面者庶民也。陛下霸占他们视如明珠的子女妻室，此乃污国面也。”

“妾谓勿断国肢，国肢者士卒也。陛下不顾现世来世之轮回，动辄残杀士卒，此乃断国肢也。”

王听罢说：“卿以前未曾讲得如此详细。”王后又奏道：“再有，今卑谬侯底哈都已到卑谬，他必生事。”王说：“他哥哥把他抓起上了脚镣，欲置他于死地，是朕将他要回，救了他一命。他还不至于加害于朕吧！”王对其混乱不堪的残部未加整顿就逆水而上了。

御筏抵达卑谬码头，卑谬侯令御筏抛锚停泊。将有毒的食物献给国王，请王食用。王知道食物中有毒，拒不食用。底哈都闻国王不进食，即派士卒3000各持明晃晃大刀将御舫团团围住。

绍王后奏道：“只因大王以前不听臣妾之言，才落到今日这一地步。服毒自尽比死在乱刀之下好。”王摘下指环，洒水为誓，赐予绍王后说：“恢恢轮回，仍在其中，未达涅槃，不再生子。”吃下毒食，瞬间，死去。[注]

王16岁即位，在位35年，终年51岁。[注] 王将死佛塔浮屠显灵；土岗田埂冒烟；缅历十月天气，黄道带却出现了一月的样子；木星落在月亮之上；地震发出巨大地声。王生辰为日曜日。《缅甸大史》写为月曜日。史释中所载与生辰为日曜日相符。《蒲甘箴言》中也有：大鹏折翼，依山而立之说。故王之生辰应视为日曜日。绍王后无子女。绍王后甥女苏南生勃生侯乌兹那，一女普瓦绍欣。《新史》中没有讲到普瓦绍欣。信巴妃生达拉侯觉苏瓦。信茂妃生卑谬侯底哈都。信瑞妃生一女米绍乌。史籍中没有记明苏隆妃有无子女。

[1] Narathihapate旧译那罗梯诃波帝。

[2] 缅文原意为：头烂发朽。与汉语成语“肝脑涂地”同。

[3] 即绍王后。

[4] 缅语中习惯称一切疾病为九十六种疾病。意即：百病。

[5] 缅语对茄子的古称。

[6] 现代缅语称茄子为“卡延”，按字义看，“卡”义：腰部；“延”义：肿。

[7] 缅甸全年气候分三季：暑季（大约为公历3月至6月）、雨季（7月至10月）、旱季（11月至次年2月）。

[8] 四恶道，佛教用语，又称四恶趣，即：地狱道、畜生道、饿鬼道（傍生道）、阿修罗道。

[9] Wariru旧译伐丽流。

[10] 据此载，中国使臣至缅应为1281年，被杀，遂引起中缅之战。按《元史》世祖本纪：“（至元十年，即1273年）诏勘马剌失里、乞带脱因、刘源使缅国。谕遣子弟近臣来朝。”《元史》缅国传：“云南省因言缅王无降心，去使不返，必须征讨。（至元十二年，即1275年）六月，枢密院以闻。帝曰：姑缓之。十一月，云南始报：差人探伺国使消息，而蒲贼阻道，今蒲人多降，道已通，遣金齿千额总管阿禾探得国使达缅俱安。”两者所述年代略有出入。但因消息阻隔，元廷当时并未获使臣被杀事，也未马上发兵攻缅。

[11] 此处纯系夸张之词。双方兵力皆比此处所述数字小得多。按《元史》缅国传：“至元十四年（1277年）三月，缅人以阿禾内附，怨之，攻其地，欲立寨腾越、永昌之间。时大理路蒙古千户忽都、大理路总管信苴日，总把千户脱罗脱孩奉命伐永昌之西腾越、蒲骠、阿

昌、金齿未降部族，驻箚南甸。阿禾告急，忽都等昼夜行，与缅军遇一河边，其众约四五万，象八百，马万匹。忽都等军仅七百人。……十月，云南省云南诸路宣慰使都元帅纳速剌丁率蒙古、爨、僰、摩些军三千八百四十余人征缅……以天热还师。”《元史》世祖本纪：“至元十七年（1280年）二月诏纳速剌丁将精兵万人征缅国。……五月诏云南行省发四川军万人，命药剌海领之，与前所遣将同征缅国。”

[12] Ngahsaungkhyan旧译牙嵩延或牙嵩羌。

[13] 鄂仓千之战可详参见《马可·波罗游记》。

[14] 按《元史》缅国传：“至元二十年（1283年）十一月，官军伐缅，克之。先是，诏宗王相吾答儿、右丞太卜、参知政事也罕的斤将兵征缅。是年九月，大军发中庆。十月，至南甸，太卜由罗必甸进军。十一月，相吾答儿命也罕的斤取道于阿昔江，达镇西阿禾江，造舟二百，下流至江头城，断缅人水路；自将一军从骠甸径抵其国，与太卜军会。令诸将分地攻取，破其江头城，击杀万余人。……二十二年（1285年）十一月缅王遣其盐井大官阿必立相至太公城，欲来纳款。……阿必立相乞言于朝廷，降旨许其悔过，然后差大官赴阙。朝廷寻遣镇西平缅宣抚司达鲁花赤兼招讨使怯烈使其国。”另，缅甸的《信第达巴茂克碑文》也叙述到这段历史。请参见《中外关系史译丛》第一辑（上海译文出版社1984年版）中所载李谋译的译文。

[15] 意即：惧中国人逃跑之王。

[16] 佛教名词。八法又称之为八风，即：利、衰、誉、毁、赞、讥、乐、苦。

[17] 按《元史》缅国传：“至元二十三年（1286年）十月，以招讨使张万为征缅副都元帅，也先铁木儿征缅招讨司达鲁花赤，千户张成征缅招讨使，并虎符。敕造战船，将兵六千人征缅。俾秃满带为都元帅总之。云南王以行省右丞爱鲁奉旨征收金齿、察罕迭吉连地，拨军一千人。是月，发中庆府，继至永昌府，与征缅省官会，经阿昔甸，差军五百人护送招缅使怯烈至太公城。二十四年（1287年）正

月，至忙乃甸。缅王为其庶子不速速古里所执（此处即指缅王之子底哈都——译者），囚于昔里怯答剌（即室利差呾罗、卑谬——译者）之地，又害其嫡子三人。”

[18] 此处所述明显有误，但无从查证，只好照录。因按前文所述该王于缅历617年登基，按在位35年计，则应死于缅历652年，而后文（154）节述：其子觉苏瓦在其死后于缅历648年被立为王。

（153）卑谬侯底哈都

那腊底哈勃德王死后，卑谬侯底哈都命文武大臣将官士卒等向他效忠，率水陆大军直取其兄乌兹那食邑勃生城。乌兹那因身体欠佳未随父王同行。后闻父王为卑谬侯底哈都所害，悲痛欲绝，水米不进，病情更加严重。此时，底哈都攻至城下，乌兹那毫无戒备，底哈都攻入勃生。底哈都径入王兄乌兹那府中，见兄已奄奄一息，乱刀砍下，乌兹那遂死于卧榻之上。底哈都又将乌兹那之亲信奴仆捕杀。

鄂勃孟获此消息后，遂构筑白古壕堑，割据一方。达拉侯觉苏瓦也储备粮食坚守。卑谬侯底哈都攻至达拉，觉苏瓦早有准备，屡攻不克。底哈都遂召集文武大臣商议。卑谬侯说：“我军屡次攻城，均未得手。不如暂弃达拉不管，先取白古侯鄂勃孟。攻下白古，何愁达拉不克？”于是挥师白古。白古侯鄂勃孟与妻子儿女齐聚城头破口大骂。底哈都勃然大怒，将所佩弓箭取出，引弓将箭向鄂勃孟射去。不料用力过猛，箭反射向自身，一命呜呼。文武大臣将底哈都火化埋葬，建一塔。向该塔拜祭后，众人齐呼：“大王留下吧！”故此，该塔至今仍名为“奈意”[注] 塔。

---

[1] 意即：留下来。

（154）达拉侯觉苏瓦

底哈都死后，绍王后与大臣们意见一致，共推达拉侯觉苏瓦为王，时年缅历648年（公元1286年）[注]。王号：底里德里巴瓦那底达拉巴瓦拉班底达达马亚扎[注]。王即位后，不理朝政，致使阿奴律陀王开创的至那腊底哈勃德——德由别敏共11世王建立之国家州县城镇纷纷割据。各地诸侯反叛，诸如：若开、旦迎瓦底等西部一带的密察吉利、德摩永、班德瓦等不再朝纳贡物，自立为王；孟三邦[注]的白古侯鄂勃孟以达拉帕耶为号，统周围32镇，分庭抗礼；食邑莫塔马等32镇的瓦里鲁也不再入贡，另立旗号；诸如：阿瑜陀耶、德林达依、道格岱、彭世洛、勒宫、底马、阿觉、孟珊、万象、勒外、密那米等城也不再进贡，纷纷起来谋叛；云国即清迈侯也纠集周围57镇闹分裂；贡国即景栋侯汇合周围20镇闹独立；卢国即景永侯与周围12镇另树一帜；萨尔温江以东的孟卯、西昆、霍达、拉达、摩纳、山达、孟温、景马、孟米等镇也纷纷独立。至此，觉苏瓦王统治地仅剩萨尔温江以西的苏龙掸九国、孟三邦的勃生等32镇及缅甸本部了。

觉苏瓦王立苏梭为后。苏梭之母是加苏瓦王之后号亚扎黛维、信普瓦乌之女苏钦突，苏梭之父是良吴毕之曾孙亚扎丁坚。苏梭有姐名苏珊。《缅甸大史》中载：觉苏瓦王即位三年立普瓦绍欣为后。普瓦绍欣之母是德由别敏之妃苏南，普瓦绍欣是勃生侯乌兹那之妹。勃生侯乌兹那之妃苏珊即苏梭之姐。父王在世时，兄弟姐妹和睦相处。苏梭后生子女5人：长子苏涅、次子德叶侯明欣绍、长女苏明亚嫁缅桂七佛施主乌兹那为后、次女苏瑙嫁丁克亚苏云为妃、小女梅麦道被立为五象主北宫王后。父王之妃信瑞之女明绍乌也被接入宫内，处于王后之下，嫔妃之上。觉苏瓦王仪表端庄，心地善良，戒、定、慧完满。爱僧俗如亲生骨肉。为使四分五裂的祖宗基业复得统一，曾多次派遣象马大军出征，均未成功。

本那加城土司有二子。土司死后，长子继任，与弟登克博不和，欲捕杀之。登克博率左右扈从逃出本那加城，来到缅甸境内的敏塞，与该地富绅之女结婚生下三子一女，长子阿丁克亚[注]，次子亚扎丁坚[注]，三子底哈都[注]。

一日，登克博肩扛锄头去田野时，忽然一声霹雷击中锄头。登克博认为此乃吉兆，吾儿孙将在此发迹。于是，便将三子献给那腊底哈勃德王。王见三兄弟相貌不俗，非常怜爱，便留在身边侍奉左右。兄弟三人每次均能出色完成王交办事务，深得王之欢心。王赐给他们许多物品与村庄。那腊底哈勃德死后，王子觉苏瓦即位，兄弟三人仍在国王身边服役，且屡次完成王之所托。觉苏瓦王大悦，授长兄阿丁克亚领敏塞，授二弟亚扎丁坚领麦克亚，授三弟底哈都领宾垒。如此，过了很久一段时日，三兄弟时运已到，各人皆拥有大批兵勇象马。

一些史籍中记为：长兄亚扎丁坚领敏塞，二弟阿丁克亚领麦克亚，三弟底哈都领宾垒。但在《阿丁克亚碑文》上有以下两段记载："敏塞王阿丁克亚在敏塞建立佛寺，于缅历665年角宿年10月2日（公元1303年12月10日）金曜日为佛寺捐赠土地。""缅历654年12月12日（公元1293年2月17日）木曜日，阿丁克亚王是称之为阿梨摩陀那补罗的蒲甘国国王的化身，是位盖世无双的将军，战败过中国军队，是三兄弟中的长兄。"缅历995年（公元1633年）达龙王在位期间摩诃亚达那嘎拉法师及某些僧众所献的《亚扎敏加拉文书》和《佛教史》中也有关于长兄阿丁克亚、二弟亚扎丁坚、三弟底哈都的记载。根据碑铭与史籍，可知长兄阿丁克亚在敏塞镇、二弟亚扎丁坚在麦克亚镇、三弟底哈都在宾垒镇等三镇同时称王。故可以肯定阿丁克亚是敏塞王为长兄。

觉苏瓦王即位后，时日一久，便不将绍王后放在心上。遇事也不与她商量。绍王后对此极为痛心，一日召见登克博之子阿丁克亚、亚扎丁坚与底哈都说："吾将设法保举尔等兄弟三人，但你们三人得势以后切勿忘恩负义，吾要尔等起誓效忠于吾。"兄弟三人向绍王后宣誓表示与她同心同德。誓毕，绍王后说："尔等兄弟三人可在敏塞地区广建

佛塔、佛窟、寺庙，安排停当后速报我知。”兄弟三人在敏塞一带广建佛塔、佛窟、寺庙，建造完毕，即向绍王后奏明。

绍王后对国王说：“先祖阿奴律陀曾在垒敦建11村，可与白古媲美，何不前往巡视一番，并可同时朝拜别克悦、达良一带佛塔。”国王深信不疑，遂率四军前往。

王抵垒敦，登达良山佛塔，从该山山巅远眺，见敏塞地区登克博之子三兄弟所建寺庙问道：“那边闪闪发光的是何物？”绍王后早与文臣武将们串通一气，奏道：“大王，登克博之子兄弟三人在吾王福荫之下为陛下广泛布施，大王何不驾临亲自洒水祝福称善。”王不加询问，深信不疑，抵达敏塞后，兄弟三人立即将王抓获强行令其换上袈裟，削发为僧，置庙中监护起来。兄弟三人遂掌握大批象马，自立为王。觉苏瓦王28岁登基，在位12年，40岁。缅历660年（公元1298年）被黜。故后人称他为“被黜觉苏瓦”。王将被黜时，发生大地震，出现地裂；佛塔浮屠显灵；木星靠近月亮；土岗田埂冒烟。王生辰为月曜日。

---

[1] 按《元史》缅国传“大德元年二月（1297年），以缅王的立普哇拿阿迪提牙（即：觉苏瓦王之号德里巴瓦那底达拉——译者）尝遣子信合八的奉表入朝，请岁输银二千五百两、帛千匹、驯象二十、粮万石。诏封的立普哇拿阿迪提牙为缅王，赐银印，子信合八的为缅国世子，赐以虎符。三年三月，缅复遣其世子奉表入谢，自陈部民为金齿杀掠，率皆贫乏，以致上供金币不能如期输纳。帝悯之，止命间岁贡象，仍赐衣遣还。四年四月，遣使进白象。”《元史》成宗本纪、《新元史》等皆有相同记载，仅详略不同。

[2] 巴利文之音译，意为：吉祥三界光辉高贵智慧弘法之王。

[3] 孟三邦：缅甸史书上常称孟族地区为得楞三邦，即：勃生、汉沙瓦底与莫塔马三地，三者各有32镇，共96镇。

[4] Athinkhaya旧译阿散哥也。

[5] Razathinkyan|旧译阿剌者僧加蓝。

[6] Thihathu|旧译僧哥速。

（155）苏涅王[注]与苏蒙涅王

三兄弟举事成功，绍王后返回蒲甘，在德马梯一带修建佛塔寺庙。觉苏瓦王有二子，长子苏涅为王储，次子明欣绍受封德叶侯。觉苏瓦被黜当年，苏涅王子即位，号底里德里巴瓦那底达拉巴瓦拉达马亚扎[注]。

《缅甸大史》载：三兄弟封苏涅为蒲甘侯，蒲甘归底哈都管辖。故缅历662年（公元1300年）觉苏瓦被黜。实际上662年是三兄弟谋害觉苏瓦王之年。660年才是觉苏瓦王被黜之年。当年王子苏涅即位。另，《普瓦绍寺碑文》载：统治阿梨摩陀那补罗威德无量的以各国白象之主闻名之王拥有数以千计的美女，绍王后是其中之首。绍王后出于虔诚的信念在达马梯一带建造佛寺三藏经楼，于佛历1843年、缅历661年星宿年11月3日（公元1300年1月24日）金曜日举行布施礼。听道时，封号为底里德里巴瓦那底达拉巴瓦拉达马亚扎的未来佛陀王孙苏涅亲临聆听。据此可知三兄弟与苏涅同时为王。

碑文中所述绍王后指苏涅祖父白象之主那腊底哈勃德王之王后普瓦绍，未来佛陀王孙即指苏涅王。据上述碑文所载，普瓦绍王后即那腊底哈勃德王与觉苏瓦王在位时称为绍王后，而苏涅王在位时称为普瓦绍者。

苏涅王即位，当年即往见中国乌底勃瓦。登克博之女、三兄弟之妹与德由别敏之子、卑谬侯底哈都生有一女，名信妙拉。明欣绍与信妙拉成婚，因明欣绍是德叶侯，故信妙拉住在德叶镇。《新史》中则将信妙拉写成梅麦欣。在《王妹埃钦》诗中不写梅麦欣而写信妙拉。故本书也写作信妙拉。

三兄弟将觉苏瓦王废黜后，在敏塞自立为王。三弟宾垒王底哈都将觉苏瓦王之妃明绍乌封为王后赐名普瓦绍。当时她已怀孕三个月。敏塞将立国出现谶语："粗野之辈，依山为王"，民间流传甚广。应苏涅王之邀，中国乌底勃瓦表示："愿扶王室正宗为王"。于缅历662年（公元1300年）派丹盛登辛、约达登辛、毛达登辛、毛亚贝登辛四将率军90万进军缅甸。[注] 当时人们都说：中国将士人数众多，即使每人扔一块马粪、每人撒一把黄土，也可将敏塞城毁掉。兄弟三人听到这话，请来精通三藏吠陀的长老商议。长老说："僧乃出家之人，不应管国家之事，请王与炯人商议吧！"三兄弟为了请炯人前来商量，于是就请炯人跳盾牌舞。炯人们来了跳盾牌舞，炯人边跳边唱道："哎哩哟！没有什么可犹豫考虑的事，就无需议论了。"

三兄弟听了歌词，遂将觉苏瓦杀死。将王的首级给中国军队看，说："王族已绝！"中国将军们说："王族既绝，吾等也该班师回国了。送给我们一些礼物吧！"三兄弟道："礼物是要送的。请帮我们挖条渠吧！"中国将军们说："请指明挖渠地段。"相传在指明地段之后，中国军队为了显示力量，日落西山才开挖，黎明前一条长700达、宽2达、深2达的渠道已挖好。据说在挖渠时被铁铲铲伤碰断的手指、脚趾集中起来足有10大筐之多。三兄弟准备了许多礼物送给中国将士。中国人接受了礼物就回国去了。[注]

关于中国军队抵敏塞的时间和人数，据《缅甸大史》载：缅历664年（公元1302年）四员大将率骑兵60万、步卒200万入缅，缅历665年（公元1303年）才返回。据实皆《苏翁玛碑文》载：佛历1844年缅历662年（公元1300年）抵达丹巴提巴国的大汗王[注]之90万军队被缅军击败。《王妹苏乌寺碑文》载：统治整个缅甸和掸邦白象之主的王孙底哈都凭借武力击败了大汗王90万军队。上述碑文所载与《缅甸大史》所述中国军队于缅历664年来敏塞，665年返回中国之说显然不符。中国军队进入缅甸与碑文镌刻时仅相隔60余年，当时见过中国军队进入缅甸者刻碑文时还会有不少人健在。故缅历662年中国军队90万进入缅甸当年即撤离之说应该认为是正确的。

中国军队即将进入敏塞之前，垒敦一带佛塔浮屠显灵，强烈地震。中国军队撤走后，掸邦东部一带的孟乃、良瑞、翁榜、孟密，北部一带的孟拱、孟养、格礼、孟良、孟人的勃生等32镇均纷纷与王分庭抗礼。

三兄弟的来历是：佛陀在世时云游至丁勃温山，见三只野牛以角牴土向佛陀礼拜，佛陀微笑。从弟阿难陀问佛陀为何微笑？佛陀授记道："阿难陀，吾涅槃后，佛历1800余年时，三野牛将成为三兄弟在此地为王，以弘扬吾之佛教。"因三兄弟系佛陀授记之王，故神通广大威力无穷。

缅历662年中国军队撤离缅甸，觉苏瓦之子苏涅即位[注]，三兄弟并未干预。苏涅王托父王之福，在位期间得以平安无事。苏涅王16岁即位，在位27年，终年43岁。王生辰为土曜日。

缅历689年（公元1327年）[注]，七座寺庙施主乌兹那[注]在位期间，封苏涅之子苏蒙涅为蒲甘王。苏蒙涅15岁即位，在位43年，终年52岁，缅历730年（公元1368年）驾崩。王生辰为月曜日。

至此，蒲甘王朝从萨牟陀梨王起，至苏蒙涅王止，君王世系凡55代王。蒲甘王朝亡。

---

[1] Sawnit|旧译邹聂。

[2] 巴利文之音译。意为：吉祥三界光辉高贵弘法之王。

[3] 当时征缅诸将为：平章政事薛超兀而、忙完秃鲁迷失、左丞刘德禄、参知政事高庆等人。此处所写"登辛"或即"政事"之音译，"丹盛登辛"或即指参知政事高庆。率军为12000人。也并非90万。——译者。参见《元史》缅国传："大德五年（1301年）五月，的利普哇拿阿迪提亚（觉苏瓦王）为其弟阿散哥也等（并非其弟乃其臣子阿丁克亚等）所杀，其子窟麻剌哥撒八（苏涅）逃诣京师。令忙完秃鲁迷失率师往问其罪。蛮贼与八百媳妇国通，其势张甚。忙完秃鲁迷失请益

兵，又命薛超兀而等将兵万二千人征之，仍令诸王阔阔节制其军。六月诏立窟麻剌哥撒八为王，赐以银印。秋七月，缅贼阿散哥也弟者苏（底哈都）等九十一人各奉方物入朝，命余人置中庆，遣者苏等人来上都。八月，缅国阿散吉牙等昆弟赴阙，自言杀主之罪，罢征缅兵。”

[4] 《元史》缅国传：“大德五年（1301年）九月云南参知政事高庆、宣抚使察罕不花伏诛。初，庆等从薛超兀而围缅两月，城中薪食俱尽，将出降，庆等受其重赂，以炎暑瘴疫为辞，辄引兵还，故诛之。”据缅史所载可补我史书记载之补足。可知高庆等不愿与缅作战，且基于两国人民友好情谊，帮助缅甸开挖水渠。缅方为感谢中国军队支援，备了许多礼物相赠。高庆等并非受贿罢战。看来高庆等被诛事，实乃一宗大冤案。

[5] 指我国元朝皇帝成宗。

[6] 此处所述有误。与本节开头所述即位年代相差2年。应如前述为缅历660年（公元1298年）。

[7] 此处所述有误。按前后文所述年代计，应为缅历687年（公元1325年）。

[8] 此处之乌兹那系下文彬牙王朝之乌兹那王，见（158）节。

上卷 第六编

（156）阿丁克亚、亚扎丁坚、底哈都三兄弟在敏塞、麦克亚、宾垒称王

中国人撤回之年即缅历662年（公元1300年），三兄弟之长兄阿丁克亚在敏塞建金殿为王；二弟亚扎丁坚率象马大军驻麦克亚；三弟底哈都领象马大军驻宾垒。兄弟三人同时为王。5年后，麦克亚王亚扎丁坚去世。长兄敏塞金殿之主在位12年，缅历672年（公元1310年）时被三弟底哈都毒毙。死时，金星靠近月亮。

（157）底哈都王建彬牙城

底哈都与二位兄长同时为王。在长兄敏塞金殿之主阿丁克亚死前一年，即缅历671年（公元1309年）在宾垒称王时，便为建城选址。当时，测量了阿瓦城址丹列岛与搭基，发现丹列岛地势高，搭基地势低。决定在此建阿瓦城，遂先在该地建起了古道迪佛塔。但在筹建中，大水直淹至佛塔宝伞下的四棱体部分，计划失败。缅历672年（公元1310年）长兄敏塞金殿之主阿丁克亚死，底哈都再次拟定在后来的阿瓦城址丹列岛处建城，但龟类爬至各家肆虐，工程告吹。次年，再拟建都，巨鱼又游至各家为患，再次失败。之后，魔鬼佩戴红花闯入城址，用砖石击人，人们头眩目晕，疾病缠身甚至呜呼丧命。

底哈都派人去听谶语。有谶语云："捣啊，快快捣；干就快快干；风水不好，向南搬。"谶语意即保护佛教大业之众神不愿在此建城，希望南移建都。于是，迁往阿瓦城址丹列岛南部的丁班。勘察城址的地方挖掘瑞喜宫佛塔塔基时，在这块金黄色的土地上，掘出一棵枝叶繁茂果实累累的金花树。此地位于明温山脚，是一块吉祥宝地，决定在该地建城。缅历674年12月15日（公元1313年2月9日）水曜日，宫殿、皇城、护城河、瑞固佛窟、宫内金寺、套榭湖、甘拉湖等七项工程同时动工。由于勘察城址时得到一棵金花树，故名为班亚[注]，天长日久，演变为以彬牙相称。在《翠耳坠》[注]一书中也有"实皆、班亚、阿瓦城秀丽壮观"的词句。在彬牙王后翁玛底寺碑文偈陀中也有："称作班牙之城"的记载。与古代师长们所写偈陀、碑文所记彬牙一词是一致的。该城又称为毗阇耶补罗[注]。

城池和宫殿建成后，因皆不懂如何安排开殿典礼的程序，遂派人去请住在蒲甘的绍王后。绍王后说："守卫金殿的卫士得势了，今天才来请我。"绍王后没有跟去。底哈都王说："失信的是你绍王后，吾并未失信。"再次派人去请。绍王后才乘金筏逆水而上。王亲自徒步到德贝陶意迎接，用缆绳将金筏拖至岸边。来后，按王后的安排，同时举行宫殿落成典、御伞展开典和灌顶加冕礼。王号：底里德里巴瓦那底达拉巴瓦拉底哈都拉达玛亚扎[注]。立子乌兹那为王储。赐子觉苏瓦食邑宾垒；赐子瑙亚塔食邑希夏。绍王后赞道："开殿礼可与蒲甘王朝媲美，文武大臣甚众，好生威风！吾无甚礼物相赠。"将阿奴律陀王时流传下来的御用饮水金杯、金腰带赠与国王。底哈都王也赠与绍王后全副仪仗。

彬牙城建城两年后，一日，一侍从前来奏报：色蒙河上漂来一头白象。底哈都遂命侍从们将象尸捞起，置鄂梅花园中，与学者们商议处置办法。学者们奏道："可将白象架起，用器械支撑，再配以宝鞍，即可骑乘。"底哈都一日梦见自己食指触到粪便，又梦见鸢口衔白鹭置于自己胸上。于是国王依言用器械将象体支撑架起，再配上宝鞍乘用。故此后人称底哈都为一象之主。

底哈都的王后有：德由别敏之妃信瑞所生之女明绍乌，她曾被蒲甘被黜觉苏瓦王立为王后，觉苏瓦被黜时已怀有三月身孕，又被底哈都收留，赐名普瓦绍，立为南宫王后。南宫王后共生三子：乌兹那、觉苏瓦与瑙亚塔。

北宫王后的简历如下：北宫王后出生于北部林迎村一商贾家中，容貌出众，成年后，父母将她嫁人。不久生一子，后父母丈夫俱亡。她思忖："父母夫君皆死，难道像我这样一个美貌女子，就此受苦一世不成？"于是从北方迁至南方宾垒一带居住。此时正值底哈都在宾垒称王。一日，底哈都到林中狩猎。王遇见这小女子。也是小女子前世善业今世得报，王为其姿色所动，遂派一近侍前去探听：那小女子是否有夫？小女子回禀："奴原有夫君，生一子后夫君亡故。现奴无夫，只有一个两岁儿子。"底哈都从见到她时起，即为其姿色所倾倒。遂纳入宫中，封为王后。不久有了身孕。十月怀胎，生子阿丁克亚苏云[注]。后又生一女苏勃赖。此后王封其为北宫王后，赐名亚德那布翁。北宫王后仅生上述一子一女。

此时，东吁侯德温艾，不按旧例纳贡。王派王储乌兹那与次子觉苏瓦率象马大军前往征讨。德温艾闻底哈都派两位王子来征，象马兵卒甚众，不敢与之抗衡，派大臣赖亚晒加与套垒加，携礼品出迎，并解释说：臣仆无罪。两位王子向父王奏明。父王命东吁侯德温艾宣誓效忠后，方可班师回朝。两位王子遂挥师直至东吁，德温艾从命，宣誓效忠后，两王子接受贡物，返回京都。

东敦侯本拉乌底哈勃德也图谋叛变王朝。底哈都闻之，思忖："若东敦背叛，东吁也必效法。"遂将北宫王后所生公主苏勃赖下嫁东敦侯本拉乌底哈勃德为妻。后本拉乌、苏勃赖生一子登克都苏瑙。登克都苏瑙与德叶侯明欣绍之女苏妙盖婚配，生一子登克都艾。登克都艾与明基苏瓦之女苏色拉加黛维婚配，生子明乌加、女苏博梅共二人。

据《缅甸大史》、《中史》载：东敦侯本拉乌底哈勃德与苏勃赖生三子：登卡都苏瑙、登卡都艾与明乌加。

《新史》则载：央米丁底哈勃德与苏勃赖婚配，都未记载其子女为何人。《君王御事录》中有明康王将亲侄女苏博梅封为王后之记载。由此可知明基苏瓦的御妹苏妙嫁与登克都苏瑙，生登克都艾。登克都艾与明基苏瓦之子明康，二人是表兄弟，又是郎舅关系；苏博梅是登克都艾之女，明康的侄女。

底哈都王想知道王子们手下兵力情况，便召王储乌兹那问道："一旦需要，吾儿能派出多少士卒象马？"乌兹那奏道："儿紧急时可立即集合战象100、骏马800、全部披挂的勇士10000。"王赞扬道："如此庞大的军队去攻，何国何邦能敌？"

又召二王子觉苏瓦问道："一旦需要，吾儿能派出多少士卒象马？"觉苏瓦奏道："紧急时可立即集合战象80、骏马600，持盾兵勇10000。"王也赞扬道："以吾儿之庞大兵力出战，何国何邦能不破？"关于底哈都与王儿们问答内容，《君王御事录》中只记有勇士1000。关于战象100、骏马800、勇士10000，本书乃根据茂贡诗等史籍撰写的。

召北宫王后之子阿丁克亚苏云问道："小阿云，一旦需要，吾儿能派出多少士卒象马？"苏云奏道："儿身边除阿利僧外，只有保镖近侍80人。"父王说："小阿云，我百年后，汝将遭他人欺凌。"又说："汝兄长们在，父王不便赐汝大批良象骏马。如要象、马、采邑，可请汝兄长们出面向父王求情。"苏云遂来到王兄乌兹那与觉苏瓦面前道："小弟处兵丁象马全无，望二位兄长在父王面前为小弟上奏，小弟方能得到。"乌兹那与觉苏瓦依允向父王进言，率阿云进宫。底哈都问道："王儿们进宫来所为何事？"乌兹那、觉苏瓦奏道："小阿云身边无士卒象马，儿等特来叩禀父王。"底哈都说："小阿云不是带兵之材。王儿们如果愿意，就给他一些吧！"苏云得到父王允许，便挑了一些良象骏马带走。

不久，苏云又来到两位兄长殿中，说："前次承蒙二兄出面上奏，小弟才得到象马士卒。但至今父王尚未恩赐小弟任何采邑封地，尚望兄长再次出面上奏父王，将实皆一地赐予小弟。"二位兄长又带苏云一起进宫。父王问道："王儿们进宫来又为何事？"王子乌兹那、觉苏瓦

奏道："小弟阿云已获父王所赐战象骏马和士卒，但尚无采邑。实皆一地，土地肥沃水草丰盛，请父王恩准其在该地放牧象马，故大胆来向父王奏明。"底哈都说："上次，两位王儿申奏，阿云已获良象骏马与士卒，今若再赐予封地，必反朕。"二位王子奏道："有儿等在，他岂敢乱动！"父王说："朕是不想给的。如王儿们有意，就让他取去吧！"苏云在得到兵卒象马和采邑后，于佛历1859年3月12日，缅历677年（公元1315年5月15日）建起实皆城，凭借北方一带割据。底哈都想试探一下王子阿丁克亚苏云的本领和智谋，对长子乌兹那说："因吾儿申奏，朕赐给小阿云兵卒象马及采邑封地。他得到这些后，便不听朕召唤了。吾儿可率大队人马去将他夫妇二人带来，暂不动其兵马。"乌兹那王子率大队人马从瑞界野渡河。

底哈都派人告苏云："小阿云，汝兄乌兹那将从瑞界野渡河，你要固守。"阿丁克亚苏云早已有所防备，趁王兄渡河时进行袭击，王兄兵败，急忙退回京都。底哈都得知王儿乌兹那败回的消息，便召入宫内询问。乌兹那奏道："因迎面袭击而兵败。"父王"呸"地一声，将他奚落了一番。

大王子败后，又将二王子觉苏瓦从宾垒镇叫来说："因你们兄弟二人申奏，父王才同意赐予小阿云兵丁象马和食邑。父王召其不来，命汝兄王储乌兹那去唤，竟迎面袭击。父王命你速去将他夫妻二人捉来，至于他的士卒象马可暂不去动他。"觉苏瓦遂率大队人马从德贝陶意过河。

底哈都又派人告苏云："汝兄觉苏瓦从德贝陶意过河，汝要事先设防。"觉苏瓦率部赴实皆，苏云在阿金迎战。觉苏瓦也败下阵来急回京都。父王得知觉苏瓦败回，召其入宫询问。觉苏瓦奏道："在阿金遭阻击结果兵败。"父王"呸"地一声又将觉苏瓦讥讽了一番。从此，对阿丁克亚苏云颇为放心。底哈都是位多谋善断之人，虽然十分疼爱王子们，却设法磨砺他们，使之不会形成不幸结果。

底哈都的国家疆域含：达亚瓦底、卑谬、东吁、东敦、央米丁、瓦底、因道、莱德、良渊、彬达莱、彬西、宾垒、皎勃当、勃特那果、敏东、岱达、敏搭、格宁妙昂、美德、德叶、色固、色林、邦

林、垒盖、色雷、固坎艾、育瓦达、蒲甘、德娄、固坎基、班基十乡、约、梯林、朗榭、敏塞、麦克亚等地。底哈都虔敬三宝。奉小罗汉信代巴晒库为师。宫中施舍斋食不断，敬奉精通经典的僧侣为师，按时供奉四物。

阿奴律陀王时，曾将历代王室供奉的七颗舍利子置一槟榔盒内。底哈都将其中五件藏于自己所修功德事业——瑞喜宫塔内。余下两件舍利子置何处未交待。据某些旧史书载：这两件舍利子存于金银首饰匠鄂盛丁手中。后由大臣布翁尼亚珍藏在实皆布翁尼亚信佛塔之内。

王生前做了上述功德事业。36岁即位，与敏塞王兄等同时称王12年，后独自在搭基、丹列岛为王，至建成彬牙城历时三年，在彬牙城称王十载，前后共24年，终年60岁。弥留之际，木星停留在月亮之上；金星放射出彗星般光芒。王生辰为月曜日。

关于底哈都的年龄，位于彬牙的《翁玛丹底寺碑文》偈陀中也说60岁，与上说一致。

---

[1] 意即：得到花枝。后音变为彬牙。

[2] 该书系缅甸瓦耶比顶加那他大法师约在1618年，根据537号佛本生故事再创作的一部传教小说。

[3] 意即：凯旋胜利之城。

[4] 巴利文之音译，义为：吉祥三界光辉高贵狮子般英勇弘法之王。

[5] Athinkhaya Sawyun旧译修云。

（158）乌兹那[注]王

缅历684年（公元1322年）大王子王储乌兹那即位为王。号阿努楼陀摩诃迪勃底[注]。立蒲甘王族后裔的妃子为南宫王后，赐名阿杜拉摩诃达马黛维[注]。即位后在彬嘉建七座缅桂寺。后将其中的萨布加大寺赠与贝丁大臣之子杜达马摩诃达米；韦路温寺赠与精通论藏的尼亚纳德扎；恩嫩寺赠与德班马夫村的精通偈陀诗论、修辞学、音韵学、巴利文、梵文语法典、讲话技巧、王法刑律、俗事、星相占卜等的大寺法师之徒信瓦拉巴达；泽达温寺赠与蒲甘阿难陀教派的信拘那比亚玛；格拉寺赠与蒲甘阿难陀教派的信阿岱萨延底：妙奥宋寺赠与蒲甘阿难陀教派的杜达马林加亚；当宋寺赠与信底里布翁尼亚。在寺的东北角，王亲自种下菩提树，并向七座缅桂寺施舍了庙产与庙奴。父王的功德事业瑞喜宫未能完工。责成阿南达毕西大臣负责继续施工。建成后，举行隆重的大典。

乌兹那王有彬牙马300匹，丁基马300匹、盾300副，良渊马300匹、盾300副、弓300张，皎曹马40匹、盾40副，兰布马40匹，丁当马30匹，叶加坎甘桑马30匹，合计马1040匹，盾640副，弓300张，分组编队。另，宾垒马40匹、盾40副在其弟五白象主食邑宾垒时，也组成了骑兵队。

王弟觉苏瓦任宾垒侯期间，一日到林中狩猎回来，当夜天帝释以婆罗门的形象前来托梦给他说："汝不应在会使人沉沦入四恶道的罪孽之中寻欢作乐，应不断持斋行善方能在轮回中享受幸福，到达涅槃道果。今生将有珍贵白象来你处。"觉苏瓦自得梦之日起便克勤克俭，不断持守斋戒。

一日，觉苏瓦梦见五指沾上脏物。不久，又得到一根雕龙驱象钩棒和一张白野牛皮。觉苏瓦认为得此两物后，即将得到珍贵的白象，遂派人到处寻访白象。一日来报说在莱德地区发现白象。亲率大军，用涂以树脂的绳索围捕。获一无牙白象，取名布莱达木；在蒙道米昂加，获一头独牙白象，取名摩诃给达耶；在别山山麓，获一头双牙白象，取名丹棉苏瓦；在色蒙皮亚捕获一头无牙白象，取名乌布萨塔；在德班盖村北的龙代捕象沟中捕获一头独右牙象，取名漆苏瓦玛耶。

一位大臣将王弟觉苏瓦获五头白象事奏报乌兹那王。乌兹那王说："王弟觉苏瓦得到五头白象是吗？"这是乌兹那破天荒第一次称其为王弟。

乌兹那不叫王弟是有原因的：一象之主底哈都纳米绍乌为王后时，米绍乌已怀有前王觉苏瓦的三月身孕，后生下乌兹那。五象主觉苏瓦才是底哈都之子。所以不叫他为王弟。报信者将乌兹那王说："王弟觉苏瓦得到五头白象是吗？"一事奏告觉苏瓦。觉苏瓦大喜道："王兄从来不称我王弟，今日终于认我这个弟弟了。"将一头母象奖给来奏者。但心中仍有疑问，遂又派一人前去向乌兹那报告。乌兹那王仍然说那句话。该人又将乌兹那王的原话奏告觉苏瓦。觉苏瓦喜不自胜，又赐该人母象一头。

王弟觉苏瓦得到五头白象后，王兄乌兹那王非常惊恐地说："王弟接受朕的王位吧！至于朕，将把朕所做功德事业缅桂七寺等施舍于人。"言罢，乌兹那王从西门出走，王弟五象主觉苏瓦从东门进宫，即位为王。乌兹那24岁即位，在位20年，44岁时，缅历704年（公元1342年）逊位给王弟觉苏瓦。退位时，二头野鹿窜入宫内。王生辰为火曜日。

乌兹那王建造白宫[注]，经管他的七座缅桂寺。后进入麦克亚林中隐居。生有二子，长子明乌后又名明西都，次子明推。《缅甸大史》中载只有一子即明乌后又名明西都者。明推后为央米丁侯，号底哈勃德，是战象60头之主。

---

[1] Uzana旧译乌者那。

[2] 巴利文之音译，意即：不可抗拒的伟大元首。

[3] 巴利文之音译，意即：无可比拟的伟大弘法王后。

[4] 缅王朝之白宫系被黜君王蛰居之宫。

（159）五象主觉苏瓦[注]王

缅历704年（公元1342年）王弟五象主觉苏瓦即位为王，号：勃瓦亚班底达底哈都达马亚扎[注]，册立两位王后：一位是南宫王后南隆梅，她是蒲甘王苏涅之女、宾垒侯亚扎都拉之妹，封号为阿杜拉山达黛维[注]。另一位是北宫王后梅麦道，她是蒲甘苏涅王之妹、七座缅桂寺施主乌兹那王王后阿杜拉摩诃达马黛维之妹。

《缅甸大史》等史籍没有说明王后阿杜拉山达黛维是何人之女。说北宫王后梅麦道是德娄侯、德耶丁克亚之女。其实，蒲甘被黜觉苏瓦王与加苏瓦王的孙女苏梭王后所生之女即阿杜拉山达黛维。阿杜拉山达黛维王后生三男三女，共六人。长子乌兹那比昂、次子觉苏瓦、三子那腊都，长女布拖尼夫人嫁良渊达伽拉侯贡南德律基、次女嫁敏塞侯德道榭，三女瑞恩蒂父王原拟让其居于公主宫内，后因患天花眼睛有缺陷未让其居于公主宫内，又称其为梅密拉[注]，后嫁兰布延达都之子抱绵侯布莱。梅麦道王后生一子一女，子西杰明，被封赖威宾垒侯。女苏明拉，嫁良渊赛谬侯明赖亚之子摩诃基。

五象主觉苏瓦即位后，封其弟瑙亚塔为宾垒侯，后因兄弟不和，瑙亚塔出走至实皆王明耶明基处，明耶明基遂将甘尼一地赠与叔父瑙亚塔，故又得名甘尼瑙亚塔。

一日，五象主正要进膳，见一伪僧身带八法器立于御前。五象主问道："法师为何立此？"伪僧说："来化斋。"五象主已洗过手准备进膳，以非常愉快的心情，将御用金盘中盛好的全部食品施舍给那伪僧。五象主非常高兴地告诉大臣们说："爱卿们，此僧过了化斋时间，将近正午才来化斋，看来定非平凡僧人，而是一位充满智慧的高僧。为了朕行善，才来化斋的。"王派一内侍跟随其后观察。该僧并非高僧而是一伪僧。内侍发现该僧将僧钵递给其妻，便心中思忖：若将此僧所作所为上奏大王，王的一片诚心善意将受到损害。我也得不到主人的赞赏，该伪僧也逃脱不了惩罚。为了使国王虔诚的善意得到更大的

满足，我本人也能得到主人的赏识，伪僧也能免遭惩罚，回奏国王道："按照大王吩咐，奴才尾随其后观察，正在观察之际突然消失不见了。"五象主扬臂说道："正如朕所想，丝毫不差。"

是日，王得知彬牙侯前来进贡一匹蹄部有三拃粗的敏塞约基大马，说："此乃朕所做功德之善果。"该马是彬牙侯用两头半牛向中国换来的。获此马后，王命一内侍头缠白巾在玉蜀黍地中骑之奔驰。路人见之，皆以为是白鹭擦地而飞。相传该马在鸡入巢时从彬牙启程，至次日晚鸡入巢时即可抵东敦基。故取名为登岱贡谬[注]。

每次，兰布延达都、敏塞侯德道榭、良渊侯苏蒙涅、瓦底侯丁克亚、达伽拉侯贡南德律基、央米丁侯底哈都勃德、因道侯杜因布翁尼亚基、抱绵侯明勃赖等人谒见国王时，五象主亲自将香蕉叶剪成圆形置于王侯们的金钵上，再放上咸茶。

一次，五象主疏忽，一连三天忘记在央米丁侯底哈勃德的金钵上盖圆形蕉叶。底哈勃德就吃苏梦涅的那份。苏蒙涅问："你为何不吃你的那份，而吃我的？"底哈勃德说："别人的金钵上都盖了蕉叶，唯独我的金钵上没有，我有战象60、骏马800、士卒10000。五象主使我当众出丑。他只看到别人的功绩，却无视我的功劳，我准备反了。"苏蒙涅说："且莫鲁莽，待问明再说。"

良渊侯苏蒙涅进宫见五象主奏道："威力无比的国王陛下，奴仆央米丁侯底哈勃德说：`王在别人的金钵上都盖了蕉叶，唯独不给我盖。蕉叶能值几何，抵不上一把米，值不了半文钱，是当众对我的嘲弄。我要割据造反了。'"五象主说："这是朕的疏忽。小小央米丁侯底哈勃德想反，朕五象主是反不了的。就像兔子、麂鹿逃不出狮王掌心一样。如果朕施展神通威力，他岂能逃脱？看来因为他不了解朕的神通才说了这番话。倘若像朕这样一位多谋善断威力无穷的国王不能容人，而采取粗暴的方法，定会遭到他人的耻笑。"遂召见底哈勃德说道："朕宽恕兄之过！"且赐其一匹名叫翁榜的黑骏马。古人遂据此事云：江山之主一国之君在赐人食物前，必须先检查一番再赐。

五象主任宾垒侯期间曾派一名叫鄂钦纽之奴去刺杀其弟实皆侯阿丁克亚苏云。鄂钦纽来到实皆观察动静不便下手，便藏身林中。第三日，实皆侯祭祀摩诃吉里神，用金盘装满饭菜鱼肉供于神前。鄂钦纽进入宫中准备行刺，见到供神的食品，因三天饭食未进，遂取供品饱餐一顿。食毕，进入宫内，立于阿丁克亚苏云床头思忖：

“此王，今日乃供我饭食之人。杀害恩人，罪责难逃。此次明明可以刺杀而未刺，即令因此被主人处死，这也不过是一世之事。但若杀害饮食恩人，将长久遭受四恶道轮回之苦，即使脱离四恶道成人也将是个丑陋卑劣之人。”鄂钦纽立于实皆侯床头，拔出刀来又插回鞘中，如此反复多次。王曾命其想尽办法来到实皆侯的身边，为了向王奏明自己确曾到达实皆侯身边，就将父王一象之主底哈都赐与阿丁克亚苏云的宝刀取走。

回到宾垒，五象主问道：“事情办妥否？”鄂钦纽将自己心中的想法如实奏告，并献上宝刀。五象主赞道：“朕奴只吃了一盘饭食便知恩图报，向朕如此上奏。朕每日供养他与妻儿，他将会如何对待朕的恩情还需说吗？”王赐给鄂钦纽许多财物。

《君王御事录》载：五象主觉苏瓦即位后派人去行刺实皆侯阿丁克亚苏云。但乌兹那王缅历704年（公元1342年）逊位，五象主即位为王时，阿丁克亚苏云已死去19载。所以谋害实皆侯苏云的时间应是五象主觉苏瓦任宾垒侯之时。

王在彬牙城西南角建一座四面佛塔。在砌了三圈砖后，王患病。于是王说道：“父王在世时误在布翁米处建塔，未能建成即崩。朕又误在布翁米建塔。朕若病愈，定将塔基土并砖块一起投入伊洛瓦底江中。把王兄寺庙之处作为塔址。”

五象主威德具备，颇知恩德。43岁即位，刚刚进入在位的第9年，52岁即亡。弥留之际，木星放射出彗星般光芒；木星与金星相斗。生辰为月曜日。五象主享年与彬牙翁玛丹底寺碑文偈陀中所述“五十有二”相符。

[1] Ngasishin Kyawswa旧译伽悉信，意即：五象主。

[2] 巴利文译音，意即：高贵智慧狮子般英勇弘法之王。

[3] 巴利文译音，意即：无可比拟月亮般的王后。

[4] 缅文意为：美丽眼睛的姑娘。缅人常采用为了吉利，按愿望命名的办法。

[5] 缅文意为："云飞"。

（160）五象主之子觉苏瓦[注]至乌兹那比昂[注]等三代国王简况

缅历712年（公元1350年）[注]王子觉苏瓦即位为王。号：底里德里巴瓦那底达拉巴瓦拉达马亚扎[注]。立德叶侯明欣绍之女苏翁玛为后。在《苏翁玛碑文》中写为翁玛丹底。于杜云山脚建佛窟以积功德。其时，德多新腾和梭明哥都基遣使传话说："王弟彬牙王觉苏瓦：当年伯父在位时，与父王实皆侯不和。吾等晚辈不应再去继承宿怨。"觉苏瓦也说："昔日所为未免过于粗暴，今妹丈与贤妹表示愿和睦相处，何不趁吾做功德之时前来一起分享善果。"德多新腾与梭明哥都基在杜云山脚佛窟未竣工前来到杜云山，友好亲切寒暄后说："从前父辈不和，今吾等重归于好，请允许吾等在王弟处修建功德事业，以便世代友情长存。"之后在丹吉、登都基西部修建庙宇，并请捐土地作为庙产。后又将哥都基之女信绍基送给觉苏瓦为后。在碑文中将信绍基写成阿绍信。

缅历719年（公元1357年）五象主之后、觉苏瓦王之母修固道迪佛窟，21天建成，升顶之时，其子觉苏瓦王亲临典礼，并依母后所求捐献土地。

缅历720年（公元1358年）东吁侯登格巴反。是年攻分水五县[注]。觉苏瓦王22岁即位，将进入在位的第10年时，32岁即死。弥留之际，土星与金星相斗。生辰为火曜日。觉苏瓦艾享年与彬牙翁玛丹底寺碑文偈陀中所述"三十有二"相符。

缅历721年（公元1359年）王弟那腊都[注]即位为王。仍用兄号：底里德里巴瓦那底达拉巴瓦腊达马亚扎。立王嫂苏翁玛为后。27岁即位，在位5年，32岁时被木掸人所俘。故后人称之为木巴那腊都[注]。生辰为月曜日。有些碑文将该王记为底哈都。

掸人战胜彬牙，将那腊都及三头白象掳走。大臣们立那腊都之兄乌兹那比昂为王，仍立苏翁玛为后。乌兹那比昂即位仅三月，德多明帕耶[注]从甲卡瓦亚来到彬牙，杀死乌兹那比昂，自立为王并仍立苏翁玛为后。乌兹那比昂40岁即位，在位3个月，40岁零3个月时被废。生辰为金曜日。

在《缅甸大史》与《新史》中关于上述彬牙国王即位年代、登基时年龄及在位时间、享年等所述不一。《缅甸大史》记为：一象之主在位10年；其子七寺施主乌兹那在位20年；乌兹那之弟五象主觉苏瓦在位9年；觉苏瓦之子觉苏瓦艾在位10年；觉苏瓦艾之弟木巴那腊都在位3年。

《新史》中则记为：一象之主底哈都在位9年；乌兹那在位22年；五象主觉苏瓦及其子觉苏瓦艾各在位9年；木巴那腊都在位5年。两部史籍说法不一。上述国王的即位年岁与在位时间相加，一部分与碑铭相符，一部分不符。有多有少，有的甚至兄比弟年岁更幼。

一象之主底哈都建彬牙城即位于缅历674年（公元1312年）。加底哈都在位9年，即683年（公元1321年）。该年应是其子乌兹那即位之年。但《新史》中说乌兹那于缅历681年（公元1319年）登基。若将681年减去其即位时年岁20，他应是缅历661年（公元1299年）出生的。《新史》载：其弟五象主觉苏瓦于缅历703年（公元1341年）即位，如减去他即位时的年岁43，则应出生于660年（公元1298

年）。其结果是王弟五象主觉苏瓦反比王兄乌兹那年长一岁。碑铭史籍没有记载兄弟二人即位年代。据彬牙《翁玛丹底寺碑文》载五象主享年52岁，确定他43岁登基，在位9年。此数字并没有考虑到七寺施主乌兹那与五象主觉苏瓦的出生年代。

《缅甸大史》所载登基即位、在位年代，与出生年代折算相符，是可信的。所述五象主之子觉苏瓦艾与其弟木巴那腊都登基即位、在位年代与其出生年代推算也是可信的。《缅甸大史》所记年代是：觉苏瓦艾于缅历713年（公元1351年）即位，木巴那腊都于缅历723年（公元1361年）即位。

《新史》载：觉苏瓦艾于712年（公元1350年）即位，那腊都于721年（公元1359年）即位，与《缅甸大史》所载不一。据五象主王后寺碑载：缅历712年鬼宿年12月6日（公元1351年2月1日）火曜日，威德具备五象主，号勃瓦亚底哈都亚之王后在彬牙建一寺，经王子觉苏瓦同意向该寺捐赠土地。缅历712年鬼宿年6月26日（公元1350年8月28日）日曜日，子为父王觉苏瓦的功德事业捐赠土地。据彬牙《翁玛丹底寺碑文》载，觉苏瓦艾享年32岁，与《新史》所述相符。可见五象主之子觉苏瓦艾于缅历712年即位为王。本书就《缅甸大史》、《新史》两书中出现之不同，对照古代碑文史料勘校，排除疑点，核实相同之处后写成，使之翔实无误。

至此，敏塞、彬牙王系简况叙述完毕。

---

[1] 因与其父同名，故许多史籍称之为觉苏瓦艾，Kyawswa nge意即：小觉苏瓦。旧译怀苴尼。

[2] Uzanapyaung旧译：乌者那般。

[3] 原文为缅历721年，明显有误。按前节所述五象主在位时间以及本节后述"缅历721年，王弟那腊都即位为王"折算后更正为712年。

[4] 巴利文音译，意为：吉祥三界光辉高贵弘法之王。与蒲甘王朝苏涅王之号相同。参见（155）节。

[5] 分水五县即指：央米丁、白柏、比亚冈、当纽、德敏三等五县。

[6] Narathu旧译那罗多。

[7] 意即：被木掸人掳走的那腊都。

[8] Thadominphya旧译：他拖弥婆耶。

（161）阿丁克亚苏云建实皆城称王

在彬牙建都一象之主底哈都在位期间，佛历1859年，缅历677年（公元1315年），一象之主的王子苏云建实皆城，号底里阿丁克亚[注]在北方一带称王。有子女4人：大王后生女梭明哥都基、子加苏瓦、次子瑙亚塔明耶（《缅甸大史》称之为明耶明基）、三子德勒帕耶艾。缅历680年（公元1318年）建千夫队与9支骑兵队。

9支骑兵队是：德马卡150骑；彬西150骑；由道牟150骑；赖约基150骑；赖约艾70骑；姜丁50骑；敏底基30骑；凯龙30骑；苏布欧30骑；北部地区九队骑兵共计810骑。将蕃侯之奴仆组成千夫队，迄今仍称实皆千夫队。

缅历682年（公元1320年）建辛坚寺，684年（公元1322年）建成，当年王崩。王兄德腊帕耶基[注]即位，仍以弟后为后。《缅甸大史》载：缅历684年建城，688年（公元1326年）组建骑兵队。阿丁克亚苏云建造的辛坚寺碑载：佛历1864年，缅历682年8月2日（公元1320年10月3日）月曜日，底里阿丁克亚表兄妹在实皆以西建辛坚寺并布施。684年建成后王崩。王兄德腊帕耶基立弟后为后登基为王。在弟后请求之下德腊帕耶为辛坚寺捐献土地。据此碑载，缅历684年

并非建城时间，而是苏云驾崩之年。688年，王兄德腊帕耶基已即位4年。《缅甸大史》与碑文记载不一致。

阿丁克亚苏云威力无穷，爱僧俗如子。14岁登基，在位8年，享年22岁。王将死，土星与金星相斗。生辰为月曜日。

---

[1] 巴利文之音译。意即：吉祥不可计数无穷无尽。

[2] Taraphyagyi旧译答里必牙。

（162）从苏云之兄德腊帕耶基至明标六位君王简况

缅历684年2月16日（公元1322年5月1日）金曜日，阿丁克亚苏云之兄德腊帕耶基携弟后即位。德腊帕耶基乃苏云之母与前夫所生。即位后建东方佛寺，在位14年，缅历698年（公元1336年），王子瑞当代[注]听信嫔妃谗言，抓捕父王，戴上脚镣，拘禁一地。取号底里底哈都拉[注]，自立为王。瑞当代即位后，苏云王后不敢在实皆逗留，带着加苏瓦等王子及女、婿德多梭明哥都基等逃至西部的敏布敏东藏身。后被瑞当代王俘获押回。途中，母子们准备进入阿敏得曼达娑佛塔去拜佛。加苏瓦王子腿疼无法迈入佛塔院内，王后便将王子穿的衣服，蒙在佛像上祈祷道："愿吾儿大难不死，腿疾康复，日后为王！若能实现，定将大修功德事业，以还此愿。"抵实皆后，遇大臣阿南达勃江。大臣将他们藏了起来。

德腊帕耶基的彬牙王后，不时佯装给亲近大臣们送酒。在酒坛中装了许多金银，大臣们用这些金银遴选大批强壮的缅族人。

是时，实皆全城人几乎都收到了德腊帕耶基的银钱。一日，经过密议，德腊帕耶基的仆从们清晨起床后，涌入宫内，瑞当代的一名掸奴手持盾牌立于梯前挡住去路。仆从们问道："你也是得到金钱之人，

为何与我等作对？”这样，那掸人也一起进宫，将瑞当代推倒在地杀死。瑞当代25岁即位，在位3年，28岁时被德腊帕耶基的仆从们杀死。王将死，金星显现出彗星般光芒。生辰为日曜日。

正当德腊帕耶基的仆从们要去搜捕瑞当代的手下人等时，大臣阿南达勃江正从插秧田返回，听说瑞当代被杀德腊帕耶基将复位。见一象夫骑着漆瑙因象走来，便将自己的槟榔盒送给他，然后自己骑象直奔王宫，来到德腊帕耶基独自居住之殿。德腊帕耶基见阿南达勃江进来，说：“阿南达勃江，兄长你吃头时我食尾，你吃尾时我食头。我会听你安排，不要杀我！”阿南达勃江道：“大王你为王时干尽违背国家社稷之事，我才将你废黜，扶瑞当代为王。今日你重新登基，我们全族将被灭。”言毕，将其杀死宫中。德腊帕耶基24岁即位，在位14年，瑞当代将其囚禁3年，41岁亡故。生辰为月曜日。

缅历701年（公元1339年），阿南达勃江将藏在他家中的阿丁克亚苏云之长子加苏瓦[注]立为国王。号：底里德里巴瓦那底达拉巴瓦拉达马亚扎[注]。即位后，为感谢大臣阿南达勃江之恩，赐其杜勃律[注]尊衔，为统管全国的大将军。当年从敏东返回途中，母后曾在阿敏得曼达娑佛塔许愿，现已如愿成为国王。缅历705年（公元1343年）捐地还愿。二王后也各建一加苏瓦寺，取名为阿巴亚吉里，并为寺庙捐献土地。加苏瓦王22岁即位，在位10年，享年32岁。弥留之际，金星显现出彗星般光芒。生辰为土曜日。

缅历711年（公元1349年），王弟信漂辛瑙亚塔明耶[注]即位为王。即位后建明耶寺。在位仅7个月即崩。因此，是否为寺庙捐献过土地不能确定。直至德多明帕耶即位后才刻下如下碑文：“朕舅父瑙亚塔明耶捐献之土地仍然保留。”瑙亚塔明耶30岁登基即位，在位仅7个月，30岁零7个月时崩。弥留之际，土星显现出彗星般光芒；昴宿七星靠近月亮。生辰为水曜日。

三位兄弟在位时间与享年皆据王妹梭明哥都基寺碑文而写。

缅历711年，王弟信漂辛德勒帕耶艾[注]即位为王。即位后，建缅桂寺。29岁登基，在位3年，享年32岁。弥留之际，金星显现出彗星般光芒。生辰为月曜日。

缅历714年12月9日（公元1353年2月11日）木曜日，阿丁克亚苏云之女梭明哥都基之夫明标[注]即位为王。即位后于缅历714年12月10日（公元1353年2月12日）木曜日，兴建喜宫基佛塔。明标非王族后裔，系蒲甘王朝德由别敏普瓦绍王后姐之孙。梭明哥都基前夫为太公王族后裔德多新腾，她与前夫生一子二女：子亚胡拉、长女信绍基、次女苏翁玛。后德多新腾亡故。

梭明哥都基被底哈勃德[注]立为王后之后，又生一女，名苏道乌。此女与其异父两位姐姐三人后来均被明基苏瓦绍盖立为王后。因亚胡拉是太公王族后裔，在其16岁时，继父底哈勃德说：太公王朝德多族不应断嗣，赐名德多明帕耶，食邑太公。在底哈勃德即位时，德多明帕耶年仅7岁。

彬牙王那腊都，以非王族出身者[注]竟在实皆称王为由，于缅历725年（公元1363年）派人告九十万之主多汉发之弟多基发[注]，请其攻打实皆，说："若攻克得胜，吾只取表层部分，精华给你。"多基发率象马大军攻来，德多明帕耶率大军在太公抗击不敌，大军溃败，只身乘象回到实皆，继父明标说："不该失守太公。"将其铐上脚镣，送往甲卡瓦亚。

德多明帕耶说："陛下说我无能，抵抗不住，这暂且不说。但愿陛下与陛下之城能抵御得住。"明标将城墙、壕堑加固，准备御敌。掸人来到实皆，三面布兵攻城。

明标用酒糟喂漆瑙因象，使之酣醉，打开城门，放出城去。漆瑙因象遭到掸军袭击，掉头撞破城门，进入城内，屋宇寺庙尽被撞毁。故人民抱怨道："城内有象，城外有掸。"明标见多基发人多势众实力雄厚难以抵抗，便乘坐当班御舟，携全城父老南下甲卡瓦亚。有些人则乘筏逃往彬牙。

多基发是应彬牙那腊都之邀来攻实皆的。那腊都却未派出一兵一卒。攻下实皆后仅见二老人，一无所获。多基发想彬牙有三头白象，不如挥师去攻。遂从德贝陶意过河去攻彬牙。那腊都以为多基发是我请来打实皆的，我们之间没有什么争执之处，毫无准备。多基发猛攻彬牙，克之，掳白象三头和那腊都，返回本土。大臣们商议立那腊都之兄乌兹那比昂为王，仍立苏翁玛为后。

德多明帕耶见继父明标来到甲卡瓦亚，遂与心腹大臣密谋，杀死了明标王。明标42岁即位，在位13年[注]，享年55岁。生辰为王土曜日。

实皆、彬牙两国将亡时，布翁尼亚佛塔显灵；彬牙瑞喜宫塔也显灵；木星靠近月亮，一月之中七星相聚。布翁尼亚佛塔东北角塌陷。德多明帕耶率继父明标的大队象马兵卒，向彬牙进发，进入彬牙杀死乌兹那比昂，立苏翁玛为后，在彬牙自立为王。

缅历726年2月（公元1364年4月）实皆亡；3月彬牙亡；4月乌兹那比昂登基为王，同年6月被推翻；德多明帕耶即位，12月（公元1365年1月下旬至2月中旬）建阿瓦城。实皆亡，彬牙亡以及阿瓦的建立均发生在同一年内。

以上是实皆王朝各代君王之简况。

---

[1] Shwetaungtet旧译瑞东帝。

[2] 巴利文音译。意即：吉祥狮子般英勇。

[3] Kyaswa旧译迦苴。

[4] 此号与蒲甘王朝苏涅王、彬牙王朝觉苏瓦艾王号同。参见本书（155）节注释。

[5] 原意为：美好声誉之王。

[6] Hsinbyushin Nawrahtaminye|旧译那罗多弥夷。

[7] Hsinbyushin Taraphyange|旧译答里必尼。

[8] Minpyauk|旧译明波梯诃波帝。

[9] 底哈勃德系明标之号。

[10] 此处即指明标王。

[11] 多汉发即中国史籍中称之为思洪发者，多基发即思机发。

[12] 原文如此，实际他在位不足12年。

（163）德多明帕耶建阿瓦城

德多明帕耶即位为王以后，即召集学者们商议："彬牙所处地理位置不佳，敌来犯时不利于守。再建实皆合适否？"派人去听谶语。

谶语说："筒裙宜短，

腿灵便。

头巾腰间缠，

大汗淋漓，

累时方遂愿。"

按谶语解意在实皆建都不妥，德多明帕耶又令人再去听谶语。看看在阿瓦[注]地区建城妥否？谶语说：

"不知是有意讽刺？

还是顺口说？

短袖套头衫，

竟用绿玉来相比。

是高个子在制调音灰泥？

还是在瞄准毛茸茸的树桠杈？”

于是，德多明帕耶王将实皆、彬牙两国大军集中驻扎于搭基，构筑牢固工事。德多明帕耶本人则在鄂亚瓦住在九宝金筏之上。命人将鄂基、皎茂、因布、乌奈等四塘填平。

后来，德多明帕耶又移居于彩棚之内。棚地之下藏有一条巨蟒，粗如卷席，将彩棚柱子的基部紧紧缠住。每当巨蟒蠕动时，整个彩棚就晃动不已。掘地才发现巨蟒。德多明帕耶请教精通三藏熟悉吠陀的僧王班图基。僧王答道：“巨蟒在将建都的临时宫殿下蠕动，意味着在此水流汇合之处将成为一大国。佛教将在此弘扬，人民也将安居乐业。”遂为巨蟒带上食物，将其放生到安全地带。

当晚，德多明帕耶又得一梦。梦见阿瓦城址长出一棵大木棉树，树顶停着一头六牙飞象；在树的四支枝杈上坐着四位手持八法器的罗汉；树下有一头狮子守护着；根梢处还有一条蛟龙看守。忽然，一只大鹏飞来，将坐在树枝上的四位罗汉带走。

天明后，德多明帕耶请僧王班图基入宫圆梦。僧王说：“木棉树长于京都，意味着：木棉树虽高大繁茂，但华而不实，每三年才结果一次。城中人有不少名声显赫的人物，但钱财却少，每三年才有一次繁荣；木棉树梢上停着六牙飞象，意味着：建此城的是一位生于水曜日属象[注]的神通广大的国王；树的四支枝杈上坐着四位罗汉，意味着佛教将在全国四面八方弘扬光大；大鹏飞来将四位罗汉带走则意味着：生于日曜日的国王将净化并光大佛教；树下有猛狮意味着各方诸敌皆

畏惧此国；树根有蛟龙守护意味着当此国最后的生于土曜日的国王将迁都。”

德多明帕耶与众学者商议：此水流汇合之处处于明温山脉末端，涨水时就像一个盛水盘中倒扣着的钵，四面是水，中间则形成了一个岛，敌人奈何它不得。于是选择吉日良辰，于缅历726年12月6日（公元1365年1月26日）火曜日夜三更时分破土兴建宝城阿瓦和城中的金宫宝殿。是时，第26星座、日、金星、水星处于水瓶宫；木星、土星处于天平宫；罗睺星处于蟹宫；火星处于摩羯宫。

阿瓦城简况如下：

佛陀在世时，云游四方，从中天竺来到鄂仓千，并在该地授记。随后抵冈辛，授记后又南下至丹吉山，立于该山对太公授记后又抵曼德勒，由于义萨牟纪女妖割下双乳向佛陀献上之事授记此地将成为亚德那布翁城[注]。又从该地到界野。由于义萨牟纪女妖之弟鄂当布雍、鄂当基、鄂当德曼、鄂当敏四妖向佛陀布施肉饭，对当得曼、当基地区授记。

佛说：“从前有鸡王兄妹二人在此觅食，在界堂栖息。”佛陀又至实皆，百名妖魔之中一小妖偷走佛陀浴衣，其余99妖向佛陀道歉并施舍肉饭。佛陀向99妖讲道，使之得预流果，故此地得名道达班[注]，传至今日。

众妖将小妖偷走的浴衣取回还给佛陀，并恳请在此地建佛器塔，佛陀允诺。以泽达为首的99妖遂建一塔供奉，该塔至今仍名为泽达温[注]塔。

佛陀向众妖说法后对实皆授记，后抵达阿瓦城址。一农夫向佛陀献上了三条长的熟黄瓜。佛陀授记说：在此地建国后，此农夫将在此三次为王，并弘扬我之佛教。

当时，一只小猴见佛陀后，以虔敬之心将自己孩子手中的蜂窝献给佛陀。佛陀接受了。以手抚摸它的头放它回去。小猴将佛陀僧衣脚

上的线头儿抽下攀上树去。佛陀见状面露微笑。从弟阿难陀问佛为何微笑？佛陀授记道："阿难陀，此猴将在此国三次为王，精勤布施，却疏于戒律。对我之佛教既崇扬又败坏。"

佛陀又授记道："此国远古时在勃杜玛山达都里亚王在位时，称之为伊洛瓦底罗塔巴塔尼。该王在位期间曾下过三次宝石之雨。瓦鲁那王在位时称之为补邻丹达，该王在位时曾下过两次宝石之雨。拘楼孙佛时称之为罗陀那补罗[注]苏那波兰达。拘那舍佛时称之为伽马瓦色亚。迦叶佛时称之为欧德巴。瓦杜德瓦王在位时曾下过一次宝石之雨，称之为丹巴提巴。到一象之主底哈都在位时始称阿瓦。"佛陀从此地又到敏塞、蒲甘。有人说：佛陀没有到过伊洛瓦底江东岸。德多明帕耶即位时，曾顺口说了一句："三不合"。众学者闻言，纷纷议论说看来此王在位长久不了了，超不过三年。德多明帕耶统治实皆、彬牙、阿瓦三国为王。

《缅甸大史》载：德多明帕耶在阿瓦金殿即位，东吁弁琪反叛。实际弁琪是在明基苏瓦绍盖即位之年，即缅历729年（公元1367年）才在东吁称王的。《东吁史》载，在其父登格巴时缅历720年（公元1358年）觉苏瓦艾王在位时已割据叛变。因此，不能说德多明帕耶在位时东吁弁琪叛变，因东吁并非一属国。

当时，鄂内贡侯巴亚觉都反叛；东敦枝侯底哈勃德自立；色固侯登卡都也进行割据。在德多明帕耶即位的缅历727年（公元1365年）率大批兵勇象马水陆两路向色固进发。至蒲甘，在瑞喜宫佛塔前厚约1000肘尺的宝地之上扎营，召见蒲甘苏蒙涅。苏蒙涅派一小厮去看王的仪表。小厮仔细观察德多明帕耶王之举止，后忙返回奏告："该王有兽王雄狮般的威严，有钻出地面的神龙王子般的端庄。"苏蒙涅说："不能怠慢！"便带了大批礼物去见国王，并表示效忠。

王得蒲甘后，为使佛教长存五千年，向蒲甘瑞喜宫佛塔布施了大量土地和塔奴，刻碑NC179之。随后，德多明帕耶进军色固。抵达后，将城团团围住，多次设法攻城，但因色固侯登卡都早有准备，城池固若金汤，屡攻不克，遂撤退返回。

《缅甸大史》记有：缅历729年在进军色固途中召见苏蒙涅。根据缅历729年即位后进军色固在瑞喜宫塔捐献土地塔奴立碑为NC179可知。

是年，有人来报鄂内贡侯骚扰分水五县。德多明帕耶率象马大军前往征讨，生擒巴亚觉都。亲手将他杀死。在死者胸上摆下饭菜食用。文武大臣见此情景，宛如吮吸颅血一般，无不魂飞魄散。

一回，窃贼鄂德比亚在实皆、耶温叫嚣说："只有德多明帕耶能把我抓住，才能杀我。他都抓不住我，还有谁敢对我怎样呢？"王闻此言，便设计将他捕获。王问："朕把你抓住了。刀砍、斧劈、枪刺、钎穿，你想怎么个死法？"鄂德比亚说："大王既把我抓获，是杀是剐任王自便。若问我想要什么？我想要大王之后苏翁玛。"王听此言毫未动怒，想这厮好大胆，在朕面前竟敢出此狂言。不能叫他白白死去。待以后发生战事，还可命他出征打仗。于是便将他留下。国王不杀鄂德比亚是出于从国家利益考虑。正如射手爱箭、渔夫爱网一样。

缅历728年（公元1366年）东敦枝侯叛变。德多明帕耶率象马大军征讨。东敦枝侯底哈勃德加固城堑固守。德多明帕耶攻至城下，团团围住，派鄂德比亚夜间潜入城内，杀死弓箭手的首领。东敦枝侯见弓箭手首领被杀，士气大落，遂好言来谈，事件平息，德多明帕耶班师回朝。

一次，实皆山谷中，有一恶僧。一卖糕妇将钱存在他处，恶僧赖账。卖糕妇奏报国王。王将僧人传来审问。恶僧不敢赖账，将钱交出。王说："汝身为出家人，还干这种勾当？"亲手将其杀死，撬开地板，推入地下。

缅历729年（公元1367年）色固侯登卡都叛乱。王率象马大军水陆两路前往征讨。兵抵城下，屡攻不克。因城池坚固只好驻兵围城。此时，王染天花，被迫撤军。行至遂久码头，病情恶化。王召见侍卫长鄂努[注]说："鄂努，朕此次染疾难望痊愈。朕死后，王后苏翁玛可能又被他人立为王后，朕实在舍不得。你速乘快舟回宫将她杀死！"侍卫长鄂努乘快舟全速北上。德多明帕耶派出鄂努后不久，即死去。

该王残忍无道，亵渎三宝。21岁登基即位，在彬牙为王7个月，在阿瓦为王3年，刚刚25岁即崩。弥留时，木星停留于月亮之上；土星、金星皆显现出彗星般光芒。生辰为水曜日。

德多明帕耶有无子女，未见文字记载。《新史》中据碑铭哈梯巴拉后记说：可能有一女，但并未指明出自何碑。查各种哈梯巴拉版本说法也不一：一说是女儿的曾孙；一说是姑母之曾孙；一说是舅父之曾孙。故他有无女儿实难肯定。

侍卫长鄂努赶到宫中对苏翁玛说："大王此次染病痊愈无望，他若死去又怕别人再立你为王后，命我前来杀你。"苏翁玛王后说："小鄂努，难道你不是男子汉吗？"鄂努与王后情投意合，便将与他们意见不一的宫内女总管杀死，在金殿内住半个月后，去实皆称王。

德多明帕耶死后，大臣们聚议，请央米丁侯底拉瓦继任为王。底拉瓦说："我一日话无三四句，也无称王的欲望。阿敏侯德勒帕耶绍盖[注]是王的姻兄，且文武双全有勇有谋，何不立他为王？"众大臣全无异议，遂立绍盖为王。据说，绍盖为王前在阿敏种蒟酱叶树，树上只长芒刺。另，人们传有一谶语说："没有打算，绍盖出现。"

明基苏瓦绍盖为王以后，召见侍卫长鄂努之兄亚扎丁坚鄂茂说："听说你弟鄂努与王后在金宫中称王。你可设计将其捉来，捉到后你可与吾妹苏翁玛婚配，食邑瓦因窦与当布雍基。"亚扎丁坚鄂茂说："我一定把他捉来。"乘快舟全速逆流而上，到实皆，船泊于丹滨，派人去见鄂努并告："我俩乃同胞兄弟，听说吾弟已称王，特来探望，但现兄染病在身，望吾弟前来！"侍卫长鄂努信以为真带着许多随从来到船旁。亚扎丁坚说："吾病得沉重，望吾弟只带持槟榔盒、捧水壶的随从上船。"实皆王鄂努遂按兄言只带持槟榔盒、捧水壶的随从上船。人一上船，水手们就按事先的布置，砍断缆绳将船驶向对岸。亚扎丁坚对鄂努说："你父系不是王族，母系也不是王族。"将他拿下上了脚镣。后来，侍卫长鄂努从船上逃脱，逃至拉呼住下。所谓拉呼即今日的妙当。

明基苏瓦绍盖在缅历729年12月（公元1368年2月下旬至3月中旬）被立为王。从遂久北上阿瓦。到缅历730年（公元1368年）年初才到达。与学者们商议在缅历730年登基时，因搭建的彩棚过低，头碰棚顶，头上缠的头巾碰掉，落在地上。明基苏瓦绍盖重新戴上头巾，手持棕叶扇登上宝座。此事被学者西德别基[注]看见奏道："神威崇隆的陛下，头巾脱落意味着陛下长寿，直到年迈体弱不能亲自拿头巾包头之时；持扇登位意味着国家繁荣人民康乐。"王听罢大喜，赐西德别基母象一头。

---

[1] 缅文原字音为"茵瓦"。茵，意为湖塘；瓦，意为（河）口；茵瓦，意为湖塘汇流处。华人华侨以及我国史籍多将"茵瓦"译作"阿瓦"。本书仍沿用阿瓦这一习用译法。

[2] 缅人将缅甸文33个字母分别划归属于日曜日至土曜日。凡出生于某曜日者，均用属该日的字母组成的字命名。"象"这个字属水曜日，故此处译成属象。但是，这与我国汉族等的生肖属相完全不同。

[3] 意即：百宝之城。曼德勒之又称。

[4] 道达班即缅文译佛经语"须陀洹"或"预流果"之音。

[5] 意为：泽达之责塔，以泽达为首的99妖负责供奉之塔。

[6] 意即：百宝之城。

[7] Nganu旧译伽奴。

[8] Sawke绍盖在被推举为王前为阿敏侯，封号是德勒帕耶。在其为王以后人称之为Minkyiswa Sawke明基苏瓦绍盖，旧译：明吉斯伐修寄。

[9] 意为：谏议大夫贤相。

（164）明基苏瓦绍盖王

明基苏瓦绍盖王简况如下：蒲甘王朝德由别敏那腊底哈勃德之子卑谬侯底哈都与登克博之女、一象之主底哈都之妹结合，生一女信妙拉。信妙拉和被废黜的觉苏瓦之子德叶侯明欣绍结婚，生子女6人，即长子敏塞瑞南信；次子卑谬侯苏仰瑙；三子明基苏瓦，即绍盖德勒帕耶领德娄侯，后又领央米丁侯，德多明帕耶即位后又领阿敏侯；长女苏勃赖；二女苏妙，嫁央米丁侯为妻；三女翁玛丹底，嫁色固侯登卡都为妃。共6人。

敏塞三兄弟废黜觉苏瓦王之后，若开王来攻德叶城，城陷。明欣绍及其妻子儿女被掳至若开。在若开明欣绍将三子全部托付给精通三藏熟谙星相的法师，学习诗文。一日，该法师得一梦：梦见大王子将色蒙河水饮尽，二王子将博乌茂河水饮尽，而幼子绍盖将伊洛瓦底江水饮尽。法师说："你们兄弟都到彬牙、实皆去吧！你们都将成为国王。日后当了国王，可别把恩师忘了。"兄弟三人将此预言禀告父母。明欣绍一家人及奴仆们一起离开若开，来到彬牙。大哥拜于彬牙缅桂七寺施主乌兹那麾下，领敏塞侯；二弟也拜于七寺施主乌兹那麾下，乌兹那以后五象主觉苏瓦在位时，赐名苏仰瑙为卑谬侯；三弟在实皆王信漂辛德勒帕耶麾下领阿敏侯。

关于德叶侯明欣绍夫妻的情况，在德多明帕耶御妹、明基苏瓦王后实皆《苏翁玛碑文》中有如下记载："白象主底哈都王的御妹与卑谬侯所生之女有一子即国王。他是德叶侯之孙。德叶侯是非常显赫的，宛如显示水火定以消除异教徒邪念称之为甘陀的芒果树那样光芒四射。"由此可见，明基苏瓦绍盖并非一象之主的亲孙，乃卑谬王后之孙也。

明基苏瓦绍盖的王后实皆苏翁玛是阿丁克亚苏云之女梭明哥都基的女儿。她是彬牙一象之主底哈都的孙女。《缅甸大史》的作者认为：彬牙一象之主底哈都的北宫王后亚德那布翁的女儿苏勃赖与东敦

本拉乌底哈勃德结婚生女信妙拉。敏塞三兄弟废黜蒲甘觉苏瓦王时带来一宫娥所生的女儿和东敦还俗者结婚得一子名明欣绍。明欣绍与信妙拉结婚。当中国军队到达敏塞时，举国村镇受扰，而明欣绍则正在德叶城挥锄建设，故人称德叶侯明欣绍。

缅历662年（公元1300年）中国军队到敏塞。是年亚德那布翁王后到了北部林因村嫁给底哈都。当时苏勃赖尚未出生。所以说苏勃赖之女信妙拉与德叶侯明欣绍结合之事是不合情理的。

明基苏瓦绍盖即位为王以后，立央米丁侯底拉瓦之妹克玫弥为南宫王后；立德多明帕耶之御妹去过锡兰的寺院施主信绍基为北宫王后，食邑彬牙城，在克玫弥死后又被改封为南宫王后；立北寺施主苏翁玛为中宫王后，食邑实皆，后被改封为北宫王后；梭明哥都基在实皆王底哈勃德明标立为王后以后生的小女儿蒲甘侯苏道乌，后来也被立为中宫王后。这是根据王后们捐赠的彬牙布翁三杜路寺、实皆城中信绍基寺、苏翁玛尖阁寺、苏道乌寺、彬牙艾吉寺、蒲甘寺等所立碑文写成。

明基苏瓦绍盖王将其妹苏翁玛赐予亚扎丁坚鄂茂婚配，食邑瓦因窦与当布雍基。当时，底拉瓦为央米丁侯；王兄苏仰瑙为卑谬侯；弁琪为东吁侯；底哈勃德为东敦枝侯；西都为蒲甘侯；亚扎都为德娄侯；登克都为色固侯；巴亚觉都为良渊侯；德勒帕耶为布坎基侯；西都丹勃瓦为分水五县侯；苏瑙为麦克亚侯；亚扎丁坚为实皆侯；明勃赖为抱绵侯；丁克亚为瓦底侯；德榭觉廷为美都侯；鄂瑙山为太公侯；丁克都[注]为德勃因侯。

---

[1] 原文误印为登克都，经查早期版本，更正之。

（165）学者温辛波亚扎大臣简况

缅历730年（公元1368年），人报密铁拉湖决口。明基苏瓦绍盖王率象马大军赶往修堤。掘土时发现带铭文的阿瑜陀耶、万象王子女们的金铸像。王召温辛村长问之。温辛村长奏道："奴才不知。但温辛村中有一平民之子，每当农事完毕，便腰系书贴寻师求教。此人见多识广，可能知道此事。"王遂召见温辛平民之子前来。该人奏道："奴才听说，昔日先祖阿朗悉都王巡视各地时，众诸侯盟誓称臣，并将各自的子女交给先祖，先祖常带在左右。"

"一回，阿朗悉都修密铁拉湖堤，随从他的一些诸侯的子女在此死去。阿朗悉都王遂在此地埋下这些带铭文的金铸像，以使后世之王知道此事。"明基苏瓦绍盖非常满意，道："朕回宫后定传你入宫。"温辛平民之子到阿瓦后，住在当敏寺内。当晚寺中高僧得一梦，梦见温辛之子吐的痰被倒在寺东侧供奉的佛像口中。将所梦告温辛平民之子，温辛平民之子说："这就是说国王将接受我的一切进言。"

一次，侍卫长鄂努在拉呼一带聚集兵马骚扰边寨。明基苏瓦绍盖闻讯大怒道："难道亚扎丁坚将其弟鄂努放了不成？"遂与温辛平民之子商议是否将王妹苏翁玛和封地收回。温辛平民之子奏道："威德无量的国王陛下，商议有三种：主仆间商议，君臣间商议，学者贤士间商议。不知陛下与臣仆商议是三者中哪一种？"王问："三种商议有何不同？"温辛平民之子答道："威德无量的陛下，主仆间商议，奴仆要随着主人的心愿说；君臣间商议，只有按国王的意图上奏方妥，违反君王之意将会被问罪；学者贤士间商议，所言合理即采纳，所言不合理，则缄默不语拒之。言者无罪。"明基苏瓦绍盖说："朕与你商议乃学者贤士间的商议。"

温辛平民之子说："王乃生活之主宰，江山的主人，其言行宛如洁白之象牙，初升的旭日。佛陀之道中云：'若一人品行不端虽长寿千载，还不如君子生活一日。世上众生其躯体百年之后终将消失。但从这躯体发出的金玉良言将流传子孙万代'圣心切记：世界可毁，而载入史册之言不可改。极苦的苦楝子有可能变甜，而王命不应有误；滔滔河水有可能倒流，王命不可反常。"

“大王，容臣仆再讲个故事。东敦本拉乌底哈勃德把女儿交给炼银的印度人去学炼银术。当女儿全部学会炼银术后，下属们进言：莫如将女儿接回。底哈勃德说：‘汝等莫出此言。用不正当手段纵然可获无数财宝，也不如以正当办法取得微小的东西更有价值。如果现在我接回女儿，世人将永远唾骂朕这个君王行为不端，卑劣无耻。’底哈勃德没有接回女儿，反而赐给印度人许多仪仗用品与封赏。”明基苏瓦绍盖说：“你上奏之言不仅于孤王有利，朕之子孙后代也将受益无穷。”当时贤相西德别基已不在世，遂授予他西德别基称号及应有仪仗，赐小象一头、10缅钱重的金钵一个。王重将苏翁玛赐给亚扎丁坚为妻，亚扎丁坚仍领当布雍基与瓦因窦侯。

缅历732年（公元1370年）汉沙瓦底白象之主彬尼亚乌[注]派来使臣并带来大批礼物。金叶国书上写道：“白象之主彬尼亚乌向金宫之主王兄致意。称作罗摩迎的孟国愿与王兄之苏那波兰达、丹巴提巴国和睦相处，融洽无间如一张金箔。”明基苏瓦绍盖王嘱来使说：“朕愿众生幸福安宁。三月后，朕将赴孟国一访。希王弟也能来边界。”并回赠了许多礼品。到了约定日期，明基苏瓦绍盖率象马大军来到孟国边界。两位国王见面，共立誓言，确定疆界。二王互赠御用仪仗，同居一宫，共进御膳，畅叙友情，互赠礼物。事毕，二王各自返回京都。

是年，格礼与孟养交战。格礼侯多基发派人求援说：“请助我，如得手愿将孟养献与陛下。”孟养侯孔迈也派使求援：“请王给予援助，如克格礼，愿将该城献予国王。”明基苏瓦绍盖召西德别基商议两侯派人前来求援事。西德别基奏道：“威德无量的国王，这就与‘妖魔抱柱’游戏一样，毋庸性急。有的事宜缓办，有的事则必须从速处理。这件事需谨慎处置。若双方力量悬殊，则可从速处理。现格礼、孟养两者旗鼓相当，势均力敌。”

“请准臣仆讲一故事。从前，有一汉子在林边耕地，见两只山鸡相斗。汉子寻思：若我即刻去捉，两鸡尚有气力。我的地也未耕匀。且让我先把地耕好，待两只山鸡也斗得精疲力竭之时，再抓不迟。汉子继续耕地，耕毕，两只山鸡也已疲惫不堪，汉子上前拎起两只山鸡扬长而去。此二者亦然，先让他们打得两败俱伤，到时再出兵，两地均

可得。”明基苏瓦绍盖依言，后才出兵，两地均得。赐孟养侯孔迈食邑太公，命锦坎基领孟养侯。王对西德别基的远见卓识大加赞扬，并将孟养与格礼各一村赏赐给他。

缅历733年（公元1371年）孟养再度叛变。明基苏瓦绍盖叹道：“悔不该当初赐掸人食邑该城。犹如以野外之石击野生之果一般。”派西德别基在与孟养交界主要地段树立界桩标明疆界。西德别基领命前往，行至勃图基，忽然反复思量到国家前途遂返回。明基苏瓦绍盖问道：“卿为何折回？”奏道：“威德无量的陛下，您是一位对领土无强烈欲望之王，故命臣前往标界立桩。然而，后代子孙一旦如太阳般强盛起来，那时他们就会说国王和臣仆没有见识如此轻率地划定疆界了。想到此，臣仆遂折回。”王听到西德别基所奏大喜，赐手镯一副、绶带五条、名叫“云飞”的骏马一匹。

缅历734年（公元1372年）有人来报孟养侯锦坎基侵扰王土美都。明基苏瓦绍盖王率象马大军出征，行至格宋嫩时，王见一有粮仓的新房，问道：“此系何人之房？”村长奏道：“格宋嫩女与格宋敏男将要结婚盖的新房。因卜者说：按占卜所订日期结婚，当日粮仓必满。结婚之女名米贝扎，她在刚刚成年时蜜蜂就在她的紧身胸衣上作巢。”王说：“现在就让谷物满仓。”将该女子召来留在身边侍候。王在村中住有半月之久，后率军出发。叛乱平息后从美都返回该村。该女已有身孕。王将一枚非常珍贵的指环交给该女说：“日后若生男，带上此指环来见朕！”该女子留在格宋嫩村。缅历734年（公元1372年）明翠[注]王子出世，女子遵王嘱带王子来见。王将其留在身边侍候，后又生一子一女，子名信代达，女名信妙拉，号杜勃巴黛维。后来明翠王即位，面对育瓦当加村建达瓦佛窟。格宋嫩村现名沙耶村。格宋敏村在格宋嫩村西南角，现已无人烟，是一片荒丘。

缅历735年（公元1373年）称之为旦迎瓦底的若开国的国王明勃卢去世。众文武大臣聚议：现今吾等无治国之君。罗陀那补罗阿瓦国的国君明基苏瓦绍盖有众多王亲国戚和许多智勇双全的大臣贤士，何不向明基苏瓦绍盖王求一名治国明君来治理吾等国度。于是，带上大

批礼物来见明基苏瓦绍盖，请求派人。明基苏瓦绍盖召集西德别基等大臣们商议。

西德别基奏道："威德崇隆的国王陛下，若开旦迎瓦底乃是名声显赫之地，当委任文武兼备的王亲大臣前往才是。倘若派一庸碌无能的王亲国戚前去，就像用未经烧制的锅坯盛油的男人，会落得锅破油洒一事无成。若能派一才智德行俱全的王族去治理，就像孔雀立于群雀之中。正如香蕉秆壮才能结出大把香蕉，而长着大把香蕉的蕉树才好看一样。大国的国君，也应有许多食邑各地的王亲国戚才显得体面。"

"人们比喻说：捆象的绳索套在象足上才能捆牢，用它去绑鸡是绑不住的。同样绑鸡的绳子，系在鸡脚上才能系牢。用它系象必定要断。旦迎瓦底国距我甚远，事不宜迟，应从速派人才是。"明基苏瓦绍盖将若开赐给舅父苏蒙基。在他赴若开之前召见他，在众大臣面前对他说："怜爱僧俗即是爱朕，关心人民利益即是关心朕的利益。"并给了他应有的仪仗用品。

西德别基奏道："要像整修苞蕾初绽的幼树一样精心管理。"苏蒙基抵若开后，就像母鸡将幼雏罩在她的长翼之下一样管理扶植，山区七县等村镇呈现出一派欣欣向荣的景象。

一次，苏蒙基在国库中发现若开王系使用过的珍贵若开头巾和碧玉发夹。苏蒙基便将宝物并五匹上好绒布一起派人献给国王。明基苏瓦绍盖王见之大喜，准备自己包用，与西德别基商议。西德别基奏道："威德无穷的国王陛下，作为江山之主，一国之君，未经调查，头上不应戴头巾饰物。神威、德行、力量乃国王之本。相传统治整个南赡部洲的阿育王一日要更换衣物三次。"

"国王切记：不要在绳索下穿行；不洗手脚不得安寝；未经调查检验不得进食。"

"容臣仆再讲讲过去的故事：先祖竺多般王接受了班特瓦王后献的手帕，未经查检，用其擦脸，致使额头上的活痣消失，神威大减。蒲甘先祖阿奴律陀王时，直通王摩奴哈讲话时口中即闪现熠熠光轮。阿

奴律陀王用宝石托盘将供佛的供品做成膳食送给他食用。摩奴哈王未察觉一味食用，口中光轮消失。可见，凡物品必须选择检查后再用。”明基苏瓦绍盖听了西德别基所奏非常高兴，遂将若开头巾和碧玉发夹赐予他。西德别基思忖：“我若接受此头巾、发夹，人们定会认为我想要此物才进谏上言的。若不接受无异于对国王之垂爱大不敬。”遂接受下来。三日之后在检阅大典上，西德别基又将若开头巾和碧玉发夹献给国王。

进献时奏道：“臣仆跪奏：承蒙国王垂爱赐臣若开头巾与碧玉发夹。臣仆永居大王足下，今后不愁佩戴。承蒙圣恩得以观赏宝物。今重献与国王，留作今后赠与他国之礼品最为适宜。”明基苏瓦绍盖对西德别基的善识利弊颇为赏识，遂命人对若开头巾进行价格评估，按所值钱数赏给西德别基。

一日，王嘱赴若开使臣询问若开头巾来历。苏蒙基奏说：若开头巾系南甲基、南甲艾[注]所戴头巾，保存在国库中已有多年，因其做工精细是件价值昂贵之物，故献与国王陛下。明基苏瓦绍盖召见西德别基称赞道：“贤者三思远胜于愚者所见。”又奖他一副手镯。

缅历736年（公元1374年）王在位已七年，拟出兵清迈。彬牙艾基姜法师奏道：“国王陛下，请不要出兵清迈。舅父五象主和姻弟觉苏瓦所建的缅桂寺与掸人的生辰星相相符。如在缅桂寺与岳母太公王后寺之间建一座当喜宫佛塔就等于到清迈了。”当平整土地准备建塔时，清迈王听说明基苏瓦绍盖率雄象1000、战马10000杀来，便派王储与彬尼亚底隆、彬尼亚兑、彬尼亚丹兰、彬尼亚江道等大臣带象35头并公主美女来献。明基苏瓦绍盖接受了礼物，打发他们返回。当王储与大臣们返回清迈后，丁布翁王问道：“阿瓦有多少兵马？”王储答道：“咱们比不过他们的力量。”在当喜宫佛塔升宝伞时，丁布翁王偕四位王后前来祝贺，并在明基苏瓦绍盖王的功德事业——当喜宫佛塔上受到接见。后送他们返回。上述材料系根据《清迈史》师长宗系所载。其他史籍中未见。

缅历738年（公元1376年）王命其兄卑谬侯苏仰瑙设计诱杀东吁侯弁琪基。苏仰瑙派人至东吁见弁琪基说："吾愿将女儿与兄长之子结亲，使你我两国亲密无间。"弁琪基信以为真，携子、婿叟格德前来成亲，队伍在卑谬以北那温扎下营寨。苏仰瑙象马大军布置停当。是夜，趁其不备将其杀死。弁琪艾、叟格德逃脱。缴获大批俘虏象马。王兄卑谬侯向王报捷。王大喜将御用仪仗物品全部赐与其兄卑谬侯。

缅历742年（公元1380年），来报若开侯苏蒙基死。明基苏瓦绍盖王召见西德别基商议。问他太公侯底哈勃德、色固侯登克都、蒲甘侯乌兹那、阿敏侯杜因登西、良渊侯泽亚巴德亚、勃东与德勃因侯即与西德别基之女苏木蕾成婚的德多丁克都诸人之中何人任若开侯为妥。西德别基奏道："陛下若任命陛下姻兄弟三人中的底哈勃德为若开侯，就像用长绳子把牛拴在草地上吃草一样。当地人民也像处在树荫下一样。但陛下的威名和恩德难以广为流传。若委任登克都苏瑙为若开侯，陛下的威名与恩德顷刻间即如天帝释的金刚杵一般远近闻名。从长远利益考虑就像小舟系在浮木之上。若委任乌兹那，就像母鸡展开翅膀护住幼雏一样，百姓得到他的照顾，大王的威德也将传扬，虽远离陛下却近如咫尺。若任命德多丁克都、杜因登西、泽亚巴德亚等人就像中了箭的小蜂鸟带箭而飞，臣实难想像。请陛下自行定夺。"明基苏瓦绍盖王仅仅为了避免他人指责，才将此事提出商议的。其实他想委任的是自己的亲信德娄侯苏梅，遂说："德娄侯苏梅曾与朕同甘苦共患难，他又习过象马骑术，朕就赐他为若开侯吧！"

西德别基奏道："威德无比的陛下，臣子们迷恋沉醉于荣华富贵之中就像雄象发情一样，必须用象鞭驱赶之才能为国家尽力造福。"明基苏瓦绍盖王召见苏梅，嘱咐他不要学棕榈，要学榕树。西德别基也用猫和榕树为例，嘱之。苏梅到达若开后，将城内外的榕树枝叶全部砍下喂象；将寺院、民宅、山林中所有的猫统统抓来杀掉。苏梅不虔敬三宝，不建设国家使之安宁富强，致使若开人骚乱四起，苏梅逃往色固。苏梅出逃后，若开人立蒲甘被废黜的觉苏瓦王之孙觉苏瓦为王，割据叛变。

明基苏瓦绍盖王当苏梅逃回御前，召见西德别基商议道："朕此事办错了。将苏梅安排到哪里为宜？"西德别基奏道："威德无穷的陛下，就像还不会跑的马要给它戴上笼头、嚼子才能骑一样。依臣之见，封他在附近的城镇为宜。"明基苏瓦绍盖赐他实皆城。不久，又改赐他布坎基，苏梅得布坎基后，建一状如大海波涛汹涌的城池。实皆城则改赐予亚扎丁坚。

明基苏瓦绍盖称王6年时，若开法师派人来见说："当了国王，就把我忘了。若希望威德无量长命百岁，需在西南角建一喜宫佛塔。"明基苏瓦绍盖王深信法师之言，遂筹建。命众人以手传递密艾河东岸之土来填塔基。弄得人们非常烦恼，故此地至今仍称之为补因[注]。填土完毕，建起喜宫佛塔。

建喜宫佛塔之年为缅历745年（公元1383年）。喜宫佛塔建成后，阿瓦全城惊恐异常。若开法师闻此消息后说："我乃出家之人，发生此事，实在不该。"于是便亲自来向王建议："在东部栽山合欢树，修挡箭门、立碑铭。在塔基建亚德那佛窟。在西南挖捕象壕。"诸事完毕阿瓦城惊恐情绪顿时消除。明基苏瓦绍盖为此对法师虔诚礼拜，并授其摩诃僧伽亚扎[注]的称号。法师又说："请在育瓦基建佛塔与寺庙。"王从之。

同年，统治孟国汉沙瓦底的白象之主彬尼亚乌去世。其子彬尼亚努委以亚扎底律[注]为号称王。其时，劳皮亚在勃生、渺米亚等32镇割据为王。而比亚达巴在莫塔马等32镇割据为王。

缅历747年（公元1385年）将姻兄央米丁侯底拉瓦之女许配王子信漂辛德勒帕耶，并立王子为王储。当年，封幼子明翠为彬西侯。同年卑谬侯王兄苏仰瑙死，遂封大王兄敏塞瑞南信之子密那榭为卑谬侯。

---

[1] Binnya U旧译频耶宇。

[2] 即后来称为明康之王，旧译明恭。

[3] 意即：被废黜的大、小王。

[4] 意即：烦恼之塘。

[5] 意即：大僧王。

[6] Razadhiriz，旧译罗娑陀利。意即：王中王。

（166）与孟王亚扎底律作战情况

缅历748年（公元1386年）亚扎底律之舅渺米亚侯劳皮亚遣西杜因、马巴东、马达拉、马绍乌、马西德瓦等五人携金贝叶书并大批礼物来朝。

贝叶书中写道："臣渺米亚侯劳皮亚跪奏。威德无比的国王陛下。汉沙瓦底白象之主彬尼亚乌去世，子彬尼亚勃东又名彬尼亚努委，号亚扎底律，口中有光轮。其父白象之主彬尼亚乌在世时，他就曾在大光反叛其父现进入汉沙瓦底称王。趁其羽翼未丰[注]，请金殿之主伐之，臣愿领勃生、渺米亚两地之兵从水路进军。如水陆两路夹击，勃固汉沙瓦底唾手可得。事成，良象骏马、贤臣骁将、金银器皿等王可悉数取去。如蒙陛下垂怜，请将该地赋税赐与奴臣。"

明基苏瓦绍盖阅过劳皮亚所奏奏本，召西德别基等文武大臣商议。是时，王储年方18，奏道："亚扎底律连渺米亚侯劳皮亚都奈何不得，可见其力甚微。若父王派大军讨之，他如何能敌？请父王允儿臣率军伐之。"明基苏瓦绍盖遂命王储信漂辛为帅，派格礼侯、东吁侯、东敦侯、央米丁侯、实皆侯、色固侯、美德侯、瓦底侯各领一路兵马，王储率主军殿后，沿东吁一线进发。九路象马大军计有战象200、骏马5000、将士70000。

王子彬西侯明翠是年仅14岁，也委以为将。派宾垒侯、卑谬侯、彬牙侯、色林侯、德娄侯[注]、布坎基侯、蒲甘侯、良渊侯各领一路兵

马，彬西侯明翠率主军殿后，取道向达耶瓦底挺进。九路象马大军计有战象200、骏马5000、将士60000。王储所率一路，行至皎明拉安下营寨，攻班觉城。班觉侯南达梅丧命，得班觉全城。命美德侯率军进城驻守，王储亲率大军往援王弟明翠。话说明翠所率一路抵达莱城，奋勇攻城，克之，生擒莱侯德门泽布翁。

孟王亚扎底律闻讯，率八路象马大军来援，在素格里安营。明翠派宾垒侯去攻毛比。毛比侯在一狭长地段迎战，宾垒侯战死，将士们见宾垒侯死，遂整顿队伍撤回本部。

孟王得知王储与其弟合兵一处来攻，遂向班觉急进，攻打守班觉城的美德侯。美德侯加固城防死守，并派人向王储告急。王储与王弟等文武大臣计议：打算率军去大光，与渺米亚侯劳皮亚联合攻打亚扎底律。正在此时忽接守班觉的美德侯来报，兄弟二人遂率大军往救班觉。亚扎底律获打探消息的摩诃德孟大臣来报，知兄弟二人已抵介克洛。亚扎底律率象马大军在金鼓声中进入林边攻打美德侯部下。美德侯顽强抵抗，两军僵持不下，亚扎底律遂调头转向平原。王储兄弟二人再战亚扎底律。王储之马军与亚扎底律相遇。亚扎底律乘名为阿达扬的战象迎战。双方一片混战，马军死三四骑，亚扎底律象兵死300余，亚扎底律所骑之象象尾也被割断，急忙收兵后撤。彬西侯明翠紧追不舍，直至新谬。亚扎底律准备回击进入新谬的明翠，遂问录事包嘎亚扎现尚有象兵多少？包嘎亚扎奏道："尚有象兵百余、持枪印度兵300、武士万余人。"王遂骑阿达扬象，率大军退走。

此时，周围的僧俗群众皆登丁道佛塔观看。彬西侯见此情景，遂派人告王兄："孟人兵力不如我军，然亚扎底律弃城出走必有原因。"王储得到王弟报告，即叮嘱道："王弟切莫急于渡新谬河，待观察军情后再作计议。"王弟彬西侯想："王兄生气才如此说。父王为何派吾等出兵？怕只怕亚扎底律避而不战，为此我向树神土地神祈祷，但愿他出兵迎敌。事不宜迟，立即出发！"遂命士卒渡河。王兄急忙派人骑马前来阻止，队伍乱作一团。

孟王亚扎底律见敌军乱作一团，立即金鼓齐鸣，鼓噪出击。彬西侯明翠士兵尚未全部渡过河来，部分仍在对岸。王储的军队尚未赶

到。敌方攻来，节节败退后撤。东吁、东敦、央米丁三路人马乱作一团。马军又无法渡河困于河中。亚扎底律见敌军慢慢移动，加强攻击。彬西侯军大败。将官们收拾残部返回。

返回营地后五天，王储兄弟与众将商议：此次出征已近五个月，雨季将临。渺米亚侯劳皮亚的援军也不见踪影。汉达瓦底的虚实也已探明。现不如回京，补充兵丁象马，待雨季过后，再兴兵来讨，汉达瓦底定将成为我囊中之物。议毕班师返回。

王储兄弟返回两个月许，孟王亚扎底律也召集群臣商议：罗陀那补罗阿瓦国兵强马壮，此次来犯，只因用兵不当才被迫撤回。下次若明基苏瓦绍盖亲督大军来犯，将难以应付。遂派瑞当皮亚与苏突二人持金贝叶书与大批礼品前去进贡。贡品有：丝绒、线绒、印花绒、尼拉甘梯上等好布、红呢绒、宽幅棉布、香料、樟脑、檀香、沉香、金香木、玫瑰香精、龙涎香、草药等。

金贝叶书上写道："伯父金殿之主，臣父辞世后渺米亚侯劳皮亚那厮挑拨离间侄儿与伯父关系，致使万物生灵不得安宁备受苦难。父王在世时劳皮亚那厮就是个忘恩负义之辈。久之，也必将与伯父您作对。侄儿与他不共戴天势不两立，希伯父能像父王在世时一样爱护侄儿。"

此外，亚扎底律还吩咐使节传话说："两位王弟莅临鄙城，不久即匆匆返回，未能赠送礼物设宴款待，今带上金盒、金制小船、金制虾像、金制鱼像、细布、印花布、伽兰香、香料、樟脑、玫瑰香精等物，望王储与王弟明翠笑纳。"

使者在御前宣读金贝叶书，明基苏瓦绍盖说道："正如俗话说：捣不疼，碾才疼，此次吾儿吃了败仗，你们就用话语来讽刺挖苦。今后勃生渺米亚将落入孟人小子手中了。"留使臣们在京都住了约有一个月，回赠了许多礼物，打发他们回去。

渺米亚侯劳皮亚听说亚扎底律派使臣去阿瓦，也派其婿德门耶丁延带大批礼品来朝。奏章上写道："臣仆劳皮亚跪奏威德无穷的国王陛

下，上次两位王子率象马大军来征，在臣仆尚未赶到之前，因两位王子意见不一，那厮趁机来战，致使战事不利受挫。臣仆罪该万死。此次，若陛下亲征，可在阿垒扎寨，臣仆将往该地迎驾。陛下抵达后，可先攻莱城，克后，攻毛比，再攻达拉、大光、勃固。有国王御驾亲征，得彬尼亚努委易如反掌也。”

明基苏瓦绍盖王听了劳皮亚的奏章，召集全国各路诸侯，在缅历749年（公元1387年）命大王子王储为陆路大军主帅，所率各路诸侯有：东吁侯、东敦侯、央米丁侯、宾垒侯、敏塞侯、格礼侯、彬牙侯、良渊侯、德勃因侯、阿敏侯，各领本部兵马。王储领主军出发。11路大军计有战象400、骏马60000、将士120000之众。水路有：卑谬侯、美德侯、色固侯、色林侯、德右侯、布坎基侯、实皆侯各一路，掸兵两路。明基苏瓦绍盖乘九宝金筏前行。水路10路大军计有：铁船[注]、劳加、皎雷1000，古囿[注]、舢板、格杜、伦锦战船1200、将士27万之众。命彬西侯明翠率弓箭手守城。从阿瓦出发抵达卑谬，安排好运送粮草等事项继续顺江而下。到达阿垒，渺米亚侯劳皮亚率其亲属乘大船五艘、战船70只、劳加、皎雷等近200只至鄂温瓦迎接。明基苏瓦绍盖派山达律去劳皮亚处告王驾已到。山达律说：“你应按主仆之礼到御前进献贡品。”劳皮亚闻此言愤然说：“比如某人欠了债主的债，另一个人替他还清了债，此人不仅成了旧债主之奴，且成了新债主之奴。让我去拜彬尼亚努委吧！”山达律说：“我认为应该如此才向兄进言，兄若认为不当就算了。”明基苏瓦绍盖闻此言忿然，将山达律训斥了一番。各路大军聚齐之后，遂攻莱城。守莱城的是亚扎底律手下一员大将登马尼育。攻二三次未克，围城近一个月。彬牙侯与宾垒侯克毛比，坚城壁垒固守。

亚扎底律以丹比亚、西朗、约格亚、德门皮亚萨四将分领四路兵马，自己率主军殿后杀来。五路兵马计有象200、将士60000。到毛比后扎下大寨。亚扎底律骑比亚拉木象率象兵700，观察毛比城中彬牙侯军的阵势。彬牙侯与宾垒侯见来一孟人便大声喝道：“孟族小子，敢与爷等较量吗？有种的话，爷等便打开城门。”亚扎底律说：“尔等果真敢打开城门，吾便进城取你。”“你敢进城，爷便开门。”亚扎底律说：“快快打开城门，吾进城来也！”彬牙侯宾垒侯遂整顿部下摆好阵

势，备好象马，打开城门。亚扎底律率象兵700冲进城中厮杀，宾垒侯也乘象迎战，象力不支败下阵来。亚扎底律又发起火攻，士卒伤亡惨重。

明基苏瓦绍盖得知毛比兵败，坐卧不安。劳皮亚慑于亚扎底律之威，便对王奏道："我等在莱城此处水少，需到水多之处扎营。"王说："请便！"遂撤至班莱扎营。亚扎底律抓获一缅军小校，放他回营转告明基苏瓦绍盖王："吾曾向王进贡献重礼，但不听吾言，反信叛徒逆子之言来伐。今日吾他人不打，专攻明基苏瓦绍盖王。"该小校返回营中，将亚扎底律所言如实奏上。敏塞侯、若开侯等闻言说："孟族小子太猖狂。非打他不可！"明基苏瓦绍盖王说："眼下军中伤病者众，蚊虫蝇蚋等为患，还是转移他处为好。"明基瓦绍盖改扎营他地一个月后，召集王子信漂辛等众将说："此次朕听信劳皮亚之言来取孟国。劳皮亚并未尽心尽力为朕效力。虽攻莱、达拉、大光、毛比等城多次未克。现雨季将至，将士染病者日众。还是班师回朝。回京后补充兵丁象马，来日再战。"王子等众将齐声称是。于是大军依次撤回。

缅历751年（公元1389年）木掸王多温发[注]向国王进献公主信米瑙。公主容貌出众，具美女各种特征。明基苏瓦绍盖王召西德别基商议。西德别基奏道："可将这小女子赐予小王子明翠婚配。"于是，明基苏瓦绍盖王将其赐予格宋嫩村村女苏贝扎[注]所生之明翠王子成婚。

---

[1] 按缅文原意直译，即：（香蕉树）尚未长出成串成把香蕉之时。意即：羽翼未丰。

[2] 原文写为色固侯，与上文信漂辛所率九路大军中之色固侯重，明显有误。经查《缅甸大史》，为德娄侯，遂按《缅甸大史》所述更正译出。

[3] 铁船：缅甸古代船身钉有铁甲，船头装有铁矛的一种战船。

[4] Kuyut古囿：缅甸古代一种大战船，船头高尾部低且圆者。

[5] 原文误写为多岸发。对照《缅甸大史》和中国史籍，可知应为多岸发之父多温发，我国史书称之为思伦发者。更正之。

[6] 即前文所述之米贝扎。

上卷 第七编

（167）亚扎底律进攻渺米亚侯劳皮亚

缅历751年（公元1389年）孟王亚扎底律攻渺米亚侯劳皮亚，将其擒获。劳皮亚之子比亚宫、婿比亚基二人率部来投明基苏瓦绍盖王称臣。明基苏瓦绍盖赐劳皮亚之子比亚宫号瑙亚塔，领色林侯，赐劳皮亚之婿比亚基号赖亚弁琪，领卑谬侯。按当时原卑谬侯密那榭已死。

同年，孟王亚扎底律对其子包劳坚道失去信任，从渺米亚派人到汉沙瓦底去杀他。包劳坚道向来人请求宽延三日。王子在瑞牟陶塔听论藏经三日，将自身所佩红宝石脚镯、手镯、耳坠、项饰等献上，祈祷道：

“若我对父王有丝毫[注]异心，死后将沉沦于8大地狱与128层小地狱[注]之间，且无缘朝觐未来佛；若我对父王并无非分之念，愿此身死后投胎缅王腹中，成年后，荡平孟国。”祈祷毕，在柠檬汁中放入三缅钱樟脑，一饮而尽遂亡。

行刑人将王子的祈祷情况奏告亚扎底律。亚扎底律说：“好厉害的祷词啊！”抵汉沙瓦底，为瑞牟陶佛塔搭脚手架将佛塔从伞顶至塔底全部贴金，并祈祷说：“弟子为佛塔全部贴金，作为善果，但愿弟子此身至未达涅槃之前，均免遭敌人暗算。”

包劳坚道死后，投胎于彬西侯明翠之妃信米瑙腹中。信米瑙怀孕后，想吃孟国达拉城的芒果、莫塔马烧过荒的土块、崩色莱[注]的水。为满足王妃的欲望，明翠派泽亚都带绸缎10匹、牦牛毛10缅斤、麝香10缅钱并金贝叶书来见孟王亚扎底律。

金贝叶书上写道："敬爱的王兄亚扎底律，弟有一事相求。希王兄赠弟达拉芒果、莫塔马烧过荒的土块、崩色莱的水若干。不胜感激。"

孟王亚扎底律阅过来使所呈贝叶书后，与大将德门皮亚萨、大臣登马尼育等人商议。两位大臣奏道："王子包劳坚道在陛下处死时，曾立下誓言。现已有三四个月，缅王后可能已怀孕。缅甸王子既有所求，却之实在不妥。可将达拉芒果，将其浸润之，以免枝叶凋落。莫塔马烧过荒的土块与崩色莱的水则不送为好。送些不净之土与不净之水即可。"亚扎底律依大臣们所言安排赠送。此外，还回赠了呢绒5卷、印花布10匹、细布10匹、线毯5卷、香料10缅斤、伽兰香10缅斤，放来使泽亚都返回。泽亚都返回后，遂将带来的水、土和芒果给王妃信米瑙食用。足月后，生下明耶觉苏瓦。

《新史》载：缅历752年（公元1390年）亚扎底律占领勃生、渺米亚、开榜、古突[注]诸城后，处死了王子包劳坚道；缅历772年（公元1410年）明耶觉苏瓦进军汉沙瓦底时年20岁。没有考虑到自己所述错误，反错指《缅甸大史》有误。

《缅甸大史》载：缅历751年（公元1389年）孟王擒获渺米亚侯劳皮亚，同年处死了王子包劳坚道。包劳坚道在瑞牟陶佛塔祝祷愿来世成为缅甸王子。正因为如此，明康[注]之妃信米瑙怀孕，于缅历752年生子，满20岁，即缅历772年时明耶觉苏瓦进军汉沙瓦底。《缅甸大史》前后所述内容完全吻合。

缅历752年，孟王亚扎底律攻占古突城。任命德门丹杰为统领、德门耶丁延为监军。派大军驻守。明基苏瓦绍盖王闻讯后，召集全缅诸侯兴师进击，命王储信漂辛与小王子彬西侯明翠从陆路进军。进军各路大军有：王储信漂辛、小王子彬西侯明翠、东吁侯明奈米、东敦

侯底哈勃德、央米丁侯底拉瓦、良渊侯杜因布翁尼亚基、宾垒侯德耶丁克亚、敏塞侯德耶西都、分水五县侯西都丹勃瓦、彬牙侯德耶沃达那、实皆侯亚扎丁坚、抱绵侯明勃赖等各率一路，计12路大军，共有战象800、骏马1000、将士120000。水路进军者有：卑谬侯赖亚弁琪、美德侯丁克亚、色固侯登克都、色林侯瑙亚塔、蒲甘侯乌兹那、德娄侯亚扎都、布坎基侯德勒帕耶、鄂辛古侯赖亚基等各领一支兵马，明基苏瓦绍盖王乘九宝金筏率主军殿后。

9支水军共有：劳加、皎雷800只，色拉加彬[注]、古囿、舢板、加都、伦锦200只，将士170000。到达卑谬后，明基苏瓦绍盖安顿好队伍，任命运粮官。随后从卑谬继续前进。直抵与孟国交界之古突。古突守将德门丹杰等人飞报亚扎底律：明基苏瓦绍盖率浩浩荡荡水陆两路象马大军杀来。亚扎底律命大臣摩诃德孟、崩西、德门埃冈本、德门比亚拜率四支人马飞兵赶往古突。四路大军共有色拉加彬、加都、舢板、古囿、伦锦等兵船500艘、将士50000人。

亚扎底律命德门皮亚萨、登马尼育、德门耶丁延、德门毛昆、德门埃比亚耶、勒宫恩、尼甘冈各率一支兵马，亚扎底律率主军殿后，各路大军共有战象400、将士80000。在班觉城，加固城防驻守。

明基苏瓦绍盖抵古突，连续数次攻城，均未奏效。水战中一片混战厮杀，王御舟之上挂的金彩穗被孟人夺走。孟国大臣德门丹杰等将夺来之彩穗送还明基苏瓦绍盖并附一信。信中说："吾等统领、总兵顿首，恕小奴不知系威德无比大王陛下之御舟，多有得罪。若奴主亚扎底律王闻之，定会怪罪小奴。阿垒、古突两城是大王的城池，只因阿垒侯、古突侯行为不轨，奴等才来征讨。两侯弃城而逃，奴主才命吾等在此驻守。请大王收回阿垒与古突。望大王与王侄——我家主公和睦相处，融洽无间如一纸金箔。此乃众生之幸矣！"

王读过来文说："亚扎底律年方16岁时便反叛其父彬尼亚乌。其父死后平定了孟国两地之叛军，统为一体。朕曾两次出兵均未果。今朕兴兵至此，也只是因为边城被占。既然现归还了朕的城邑，就没有再动干戈之理了。他人城邑朕无意索取。朕已年迈，正愿多做善举，不

愿再见生灵遭受涂炭。还朕城邑，事情也就了结了。”亚扎底律王之大臣摩诃德孟、德门比亚拜、德门埃冈本、德门本西等携大批礼品来见国王，并将所俘缅军全部献上。缅军也将所获孟国士卒经过审查无一保留地全部归还。王还赐给孟国四大臣每人一头壮象。

王储信漂辛率军抵班觉，与亚扎底律交战，相持不下，只得各自坚守。此时，孟国大臣们来报“战事已平”，亚扎底律遂派人到王储信漂辛营中告：与明基苏瓦绍盖王的战事已平息。王储闻事情已了结，遂互赠礼物，率部返京。明基苏瓦绍盖王得古突、阿垒两城后，任命泽亚加马尼为统领，亚扎瑙亚塔为监军，配备象马，一切安排停当，班师回朝。

缅历753年（公元1391年）卑谬人来报在达耶瓦底发现白象。明基苏瓦绍盖王遂率20000余人马赴达耶瓦底捕象。抵达目的地即派人调查是否确有白象。情况未明之时孟王亚扎底律率象马大军也开抵达耶瓦底边界。探子遂将此事奏告明基苏瓦绍盖王。王说：“朕到此并非为攻孟国而来，只是为捕象，且未带精兵强将良象骏马。听说亚扎底律所率人马众多，朕不便在此久留。”文臣武将们也奏道：“敌众我寡，撤回卑谬为妥。”明基苏瓦绍盖遂率众返回。

缅历754年（公元1392年）新年将临，尚差两拔[注]之时，多温发[注]率象马大军来犯美都。明基苏瓦绍盖王命北方一带诸侯及登克都苏瑙、因意杜迎等率象马大军陆路迎敌。明基苏瓦绍盖亲率战船1000、劳加、皎雷800只逆流而上至太公。陆路大军登克都苏瑙、因意杜迎等人只精马术不谙象战。垒盖鄂克讶之子鄂瑞则只善使盾，不习马技。故两军相遇，一触即溃。掸人紧追不舍。步卒也因势单力薄，只得后撤，在实皆拒守。掸人将实皆城外寺庙房舍等付之一炬。明基苏瓦绍盖从太公急速顺流而下至阿瓦加固城防，集中大批象马兵卒防敌来犯。并急召东吁侯、东敦侯、央米丁侯、瓦底侯、良渊侯、抱绵侯、宾垒侯等人。众人未到之前，央米丁侯底拉瓦飞速赶来，从梯榜加渡河，将登克都苏瑙扶上马，命其居右，叫因意杜迎上马居左，令鄂克讶之子鄂瑞与底德拉、玛亚永持盾，央米丁侯底拉瓦骑苏耶苏瓦象向敌阵发起攻击。据说，当时鄂克讶之子鄂瑞手持盾牌一跃而起，

全军皆惊。底拉瓦按其部署大战掸军，结果掸军15路皆败。从实皆到育瓦迪一路上尸横遍野，杀得掸人片甲不留。为此，至今该地仍名掸贡[注]。央米丁侯底拉瓦战胜掸人后，命人将所获象马、俘虏、兵器献至王前，自己却径回央米丁去了。

明基苏瓦绍盖王见底拉瓦未进京径回央米丁了，心中不悦。即召西德别基说："央米丁侯得胜后，只送来战利品，本人却不来见朕，不是藐视本王吗？"西德别基奏道："威德崇隆的国王陛下，从前波斯匿拘萨罗王手下有一大臣名掸达底，只因他攻克了一个小小僻野山村，就赐他享用国王的仪仗——白伞、进殿鼓和帝王的一切福禄七日。陛下姻兄底拉瓦不懂礼仪世故，未入朝见王即径自返回，虽然如此请王不必动怒。"明基苏瓦绍盖王听过怒气顿消，派人向底拉瓦送去许多赏赐。

《缅甸大史》中将拘萨罗王之丹达底大臣说成乌偈先那大臣，与《法句经事论》不一致。

缅历757年（公元1395年）央米丁侯底拉瓦死，任命其弟摩诃标为央米丁侯，领其兄所率人马，战象60、骏马800及将士10000。

据说，底拉瓦一生只笑过三次。一次是一日有一山庄林户来府献鸡，底拉瓦不在就带着礼品走了。苏勃赖见状后说：我虽是侯王之妻，他却不将礼物献予我，拿回去了。我们女人全是靠男人的福分过日子的。底拉瓦回来时，见苏勃赖迎面手捧金盆来为他洗脚，笑道："吾妻今日必有缘由！"

另一次是一日底拉瓦在城头晒太阳，见一还俗者头抱头巾潜入护城河中洗澡，不禁笑了起来。

再一次是一日大批掸兵来到央米丁城下，底拉瓦仍在斗鸡场斗鸡。苏勃赖急得捶胸顿足，胸衣散落，披头散发，奔至面前说："城外全都是人你不在意，却只管在此斗鸡！"底拉瓦见状笑道："吾妻也太爱着急了！"说罢率勇士玛亚永、底德拉等人出战，掸军全部溃逃。

玛亚永一名的来历是：一次有人对玛亚永之妻说："你丈夫已被敌人包围，这次非死在那里不可了。"其妻说："我不信，我丈夫马上就会回来的。"果然，须臾间，其夫归来。故人们称这位勇士为玛亚永[注]。

缅历759年（公元1397年）明基苏瓦绍盖王乘御舟北上太公。当时，太公拉纤歌就成了一种诗体叫"安钦"。

缅历760年（公元1398年）东吁侯空缺。王将东吁赐予明奈米，并赏其战象60头。

明基苏瓦绍盖王在位时四员名将是：央米丁侯底拉瓦、登克都苏瑙、因意杜迎、垒盖侯鄂克讶之子鄂瑞（一说为抱绵侯明勃赖）。明基苏瓦绍盖王乐善好施，心地善良，为人正直，爱贤惜才，纳言听谏，国内一派繁荣昌盛。

一日，一平民向王敬献佳肴一盘，明基苏瓦绍盖王遂赐他一座每年可征收税款一千的村庄。王一生中所建功德事业有：阿瓦瑞喜宫塔和寺庙、育瓦迪基佛塔及寺庙、良渊佛塔及寺庙、包瓦佛塔及寺庙、北部格宋嫩佛塔及寺庙、阿敏寺及向该寺捐献之白伞人称教主庙。另外，还有阿瓦的坦道塔与寺庙、敏巫佛塔及寺庙、搭基的亚德那佛窟。明基苏瓦绍盖王37岁即位，在位33年，享年70岁。弥留之际，瑞喜宫塔顶有兀鹫栖息；江中出现鳄鱼。王生辰为月曜日。

王之子女有：王后克玫弥，底拉瓦之妹生有：王子信漂辛德勒帕耶那接[注]，在其父王死后即位为王。

《新史》作者们写道：根据缅历763年（公元1401年）信漂辛梅太公之女绍王后向王子瑙亚塔明康要求捐献土地之碑文，该王子是信绍基之子。其实信漂梅仅仅是一人名而已。不能确认其为信漂辛德勒帕耶之母。古代各种史籍均认为该王子是克玫弥之子。《新史》的说法不足为凭。

信漂辛德勒帕耶之妃是央米丁侯底拉瓦与舅母苏勃赖所生之女明拉妙。信漂辛德勒帕耶有一妹名明勃德米亚，嫁德娄侯亚扎都拉。亚扎都拉的宗系是：彬牙五白象主王后阿杜拉山达黛维弟弟亚扎都生子良渊明赖亚。良渊明赖亚与抱绵侯明勃赖之妹成婚，生一子二女，子摩诃、长女苏明拉、次女为瓦底侯之妻苏布。摩诃与彬牙五白象主之后北宫梅麦道之女苏明拉成婚，生德娄侯亚扎都拉，即明基苏瓦绍盖之婿。另一妹名苏色拉加黛维，嫁彬牙七寺施主之重孙、西都明乌之孙、西都丹勃瓦之子敏塞西都。一弟仰昂明耶，在父王明基瓦绍盖在位时早亡。克玫弥王后共生二子三女，共五人。注

王后信绍基生子女有：女苏妙盖，父王在世时早亡；子苏瑞宁，子女各一，共二人。

北宫王后苏翁玛生有：女苏千达，嫁乌兹那；子觉苏瓦，情况不详，子女各一，共二人。

中宫王后苏乌生有：女梭明维玛拉黛维。

妃北部格宋嫩村平民之女苏贝扎生有：子彬西侯明翠，后以明康为名即位为王；子实皆侯明代达；女明拉妙都，封号杜勃巴黛维，为亚扎底律王之后。生二男一女，共三人。

---

[1] 缅甸原文直译为"像母蝇吮吸一口血般（微小）"。意即：丝毫。

[2] 佛教谓八大地狱即：互相残杀，死而复生，更受苦害的等活地狱；以黑铁绳绞勒罪人的黑绳地狱；以众兽刑具等残害的众合地狱；受苦折磨发出悲号的号叫地狱；残害更甚，大叫不止的大叫地狱；以铜镬、炭坑煮烧罪人的炎热地狱；罪人受煮烧更烈的大热地狱；受苦无间的阿鼻地狱。

[3] 一地名，在毛淡棉与比鲁遵附近。据说因有五江之水在此汇流而得名。

[4] 古突，即今日之棉昂。

[5] Minkhaung旧译明恭，意为王者之首。即前文之明翠。

[6] 一种首尾高，中间凹陷之月形船。

[7] pad拔，缅甸古时计时单位，1拔约合6分钟。

[8] 原文为："孟养侯多基发之姻兄多汉发"。按，当时多基发（思可法）已死，而多汉发（思洪发1505 - 1542年）尚未出生。明显有误。查应为多温发（思伦发）。更正之。

[9] 意即：掸人之岗。

[10] 意即：妻子相信的人。

[11] 意即：大耳朵眼儿的德勒帕耶。旧译多罗般。

[12] 原文如此，实际文中所述只有二子二女共四人。

（168）信漂辛王

缅历762年9月（公元1400年11月下半月至12月上半月）王储信漂辛即位为王。在王诞生之日，一头诱捕野象的驯象产下一白象，随后即死，故人称其为信漂辛[注]。即位五月后，在文武大臣们的簇拥下去昂宾垒围猎，王一人追捕麋鹿进入密林丛中。一瑜伽行者从天而降对王说："大王将法螺给我，我将教会大王你所需要的一切本领。"王说："朕不需什么本领，只想得到一仙女。"瑜伽行者一边弹指作响一边念念有词。从空降下都拉达底仙女，将她交给国王。岂料王与该仙女发生关系后，仙女就消失得无影无踪了。

从该日起，王精神恍惚，举止失常。在阿瓦以南旱稻地旁建佛塔，大臣们奏道："大王的功德事业尚未完。"王却说："要做一头象来骑吗？"以后，王的精神更加恍惚，独自一人在梯莱辛佛窟下钓鱼。当时，实皆侯亚扎丁坚乘劳加船，在船头撑起顶篷，朝阿瓦方面来，扬言要称王即位。尚未靠岸狂风大作，船篷折断葬身江中。当时有一谶语云："狂飙呼啸，来自实皆。"妇女们竞相传诵。

信漂辛的王后是央米丁侯底拉瓦之女。信漂辛子女有：子格礼杰当纽，女明拉突昂，是宾垒宋信漂辛之妃，后又被卑谬侯苏瑞开明耶觉苏瓦立为王妃，子女各一，共二人。

《新史》根据碑铭记载说：信漂辛德勒帕耶的王后是央米丁侯底拉瓦之女明拉妙，后又被明康、孟养等王立为王后。从碑文来看777年（公元1415年）或774年12月4日（公元1413年2月3日）孟养王在位时称佛塔塔廊之主，曾建寺庙。

但上述年代时孟养德多[注]尚未即位为王，当时他仅仅是明康王手下一位侯而已。在底哈都[注]、明拉艾[注]、格礼杰当纽[注]等人为王之后，即缅历798年（公元1436年）才即位为王。缅历800年（公元1438年）时废历798年。这与星相占卜史籍等所载完全相悖，故《新史》所引碑文实不可信。各史籍文献中也未载明康、孟养等王曾立央米丁侯底拉瓦之女明拉妙为后之事。

《王妹埃钦》诗中写道：

"明康之子，耶觉苏瓦，

辞离人世，兄位承继，

弟底哈都，两白象主，

纯金光辉，殿中享乐，

爱后宠妃，塔廊之主。"

作者那瓦德在诗中指的是耶觉苏瓦与其弟底哈都的王后：佛塔塔廊之主苏明拉。而《新史》作者认为那瓦德所指是德勒帕耶王后、底拉瓦之女明拉妙的。这是不符原意的。

信漂辛精神失常后，为太傅太公侯鄂瑙灿所弑。王32岁登基，在位仅7个月驾崩。将死时土星从人马宫逆行至天蝎宫。生辰为金曜日。

---

[1] 意即：白象之主。

[2] Mohnyinthado|旧译孟养他忉，即：孟养王。

[3] Thihathu|旧译梯诃都。

[4] Minhlange|旧译弥罗尼。

[5] Kalekyetaungnyo|旧译迦梨夷旦瑜。

（169）鄂瑙灿[注]篡位

太公侯鄂瑙灿弑死信漂辛王之后，篡位称王坐于金宫。众文武聚议又杀死鄂瑙灿。太公侯鄂瑙灿死后，信漂辛之弟彬西侯明翠被大臣们一致公推为王。明翠推辞说："我势单力薄，舅父央米丁侯摩诃标有战象60、骏马800、士卒10000，还是让舅父接任王位吧！"众大臣只得请央米丁侯摩诃标即位。

此时，王弟信代达[注]来到王兄彬西亲王处，问道："兄是怎么回复他们的呢？"彬西侯说："我告他们，我势单力薄还是让舅父摩诃标接任王位吧！"王弟信代达说："吾兄等于把自己吃的宴席拱手让予他人，王的福禄岂能让给他人？王兄一言出口再也难改，只好等着吧！我去找他！"摩诃标率部前来继位，在色加因山仰昂敏安下营寨。此

时，信代达聚集部下趁摩诃标不备突然袭击，摩诃标被杀。摩诃标死后，众大臣又一致推举彬西侯明翠为王。明翠于缅历763年（公元1401年）登基。

---

[1] Nganaukhsan旧译伽诺山。

[2] 即：明代达。

（170）明翠王

明翠生平如下：

父王明基苏瓦绍盖思忖，将来大王子王储信漂辛即位为王后，定会虐待迫害明翠与明代达王子。不如趁他们现在尚年幼，生死听天由命。便将两王子交给两位内傅带往外地。两名内傅先带王子们在吞东布德落脚，后又在东敦、皎西，最后又迁至勃登、马伯住下。内傅鄂钦纽会吹椰笙，鄂钦巴会敲小铃，两人靠跳神舞所得收入抚养两王子。后来明乌登也帮着抚养照料。久之，生活难以维持。明乌登就去投奔其舅父杜云岱侯明绍坚门下。过了一段时间，父王明基苏瓦绍基想：看他们的造化吧！将他们二人召回，又送到宾垒村一位僧王处学习。是时，明翠九岁，明代达仅7岁。该僧王通晓藏经占卜，看了两位王子的生辰八字后，知道他们是贵人，想尽快扶助他们为王，遂从发音字母教起，教授他们礼敬佛陀。

明翠12岁时，得一梦。梦见自己的肠子从腹中流出，环绕了整个阿瓦城。后半夜便去叫醒僧王告之梦境。法师猛然起身一脚向王子踢去，王子滚倒在地。王子问："师父为何踢我？"法师说："我当和尚第五年时，在当勃鲁勃叶格马庙学习。一阵风来，将僧帽吹落，正好被我用脚踩住。这便是我将成为国王之师的预兆。我立誓：若成了国王之师，定在德达乌修一座带篷顶的桥。王子，你所梦预兆你不久将成为国王。我用脚踢你，就是怕你忘却此事。王子即位为王后，一定要

为德达乌修一座带篷顶的桥。”王子说：“请师父放心，将来一定遵命照办。”

明翠王子12岁时，父王明基苏瓦绍盖封他为彬西侯，并赐与应有仪仗用品。彬西城内33名平民之子投奔其门下。即位为王后赐33名平民每人一匹马并各自所在的村庄。

明康这一称号的由来是：王去朝拜蒲甘瑞喜宫佛塔时，见塔东南角天帝释所造的狮像昂首翘尾栩栩如生。当晚，梦见狮子来告：你就起名明康吧！遂名明康。明康的王后有：信漂辛之妹苏奎、明边、掸王多岸发之女信米瑙、登克都艾之女信波玫，共四位。[注]

明康立东敦侯之女信米妙为妃，五个月后又将其赐与孟养德多为妻。内廷总管之女在宫中地位居王后之下，宫娥之上，服侍左右。苏奎、明边、信波玫三位王后皆未生育。信米瑙生：子明耶觉苏瓦、女若开王后瑞卑羌达、次子底哈都、三子明达纽，三男一女共四人。

明康王登基即位后，召见西德别基问道：“爷爷，请问如何才能使国家安宁富强？”西德别基奏道：

“威德崇隆的国王陛下，倘能坚持神圣的佛祖之道，并能比历代君王减轻民众的贡税，诸如：遗产税、关税、诉讼税、码头税、估价税、经纪税、口岸税、出入境税等，国家便可富强。”

“作为一国之君，应勿撼国幡，勿压国额，勿折国牙，勿刺国目，勿污国面，勿断国肢，勿破国腹，勿忘国恩。[注]不分好恶亲疏遵循常规执法行刑，要如地府阎罗；对众生褒贬奖惩，要如上天帝释；减缓收取赋税，要如太阳尊神；接见时君颜愉快欣慰，要如十五满月；不贪图财物，要如汪洋大海；为人民大众谋利，要如无垠大地；深入体察乡政民情，要如习习清风；如期经常赐给文武众臣俸禄金银，要如及时雨神。[注]”

“此外，圣心尚须常记不变之精进七法[注]：一是常与学者贤士协商议事；二是需与文武大臣同心协力料理朝政；三是征税与惩处需遵

循习惯传统；四是要敬重老人长者；五是不强征民夫强抢民女；六是供奉守护国内外之众神；七是要供养爱护僧众。王应以果熟时才采摘的园丁和逐渐繁殖的黄蜂为楷模。”

“如能信守君王之规，国内众生将宛如沐浴在皎洁清凉的月光之中共享幸福安宁。只有国家安宁富强，才是佛教之福、陛下之福、子孙万代之福也！”明康王听了西德别基上述这番话后，大喜。遂赐他名“亚扎”[注]，以及贵重的仪仗用品。在明基苏瓦绍盖王在位时，明亚扎获“西德别基”之名，到王子明康在位时，又获“亚扎”之号。

缅历764年（公元1402年）明康王赐与王弟信代达名底里泽亚都拉；赐与宾垒侯亚扎都拉之孙名摩诃，并赐战象70，食邑因道；摩诃标死，赐明亚扎之子抱拉战象50，领央米丁侯；赐苏涅统领北方骑兵队；赐与明亚扎之女苏玛蕾婚配的德多登克都领勃东及德勃因城；赖亚弁琪为卑谬侯；登勃德为东敦侯；劳皮亚之子瑙亚塔为色林侯；丁克亚为瓦底侯；杜因布翁尼亚为良渊侯；亚扎都为德右侯；乌兹那为蒲甘侯；德勒帕耶为布坎侯；巴亚加马尼为辛古侯；亚扎丁坚为西博达亚侯；西都为抱绵侯。封赏连续七日不断。

王遵从法师之嘱修了一座带篷顶的桥。遵照法师之言拒取他人遗产，放弃寺庙僧侣等赠送的物品。事情经过如下：敏巫一财主死，子女分遗产时将其中的一条金丝巾和价值千元的红宝石献与国王说，遗产属国王所有。王拒收说：“你们——普通民众难道以为国王需要这笔遗产吗？除非死者无子女继承，其遗产才能归国王所有。财主的遗产应归其子女所有。”在修建仰昂敏佛塔时大臣们为塔基填土平地，一位名叫摩诃的大臣接受了僧侣的礼物。国王得知后说：摩诃填的土变了质，将他填的土挖出送到亚绍、良瑞山的另一边。

缅历765年（公元1403年）若开王陶亚基侵扰缅境内的约曹、朗榭等地。明康王闻报，召见文武大臣商议对策。是时，王子明耶觉苏瓦年方13岁，王命其为将，领布坎侯德勒帕耶、蒲甘侯乌兹那、东敦侯登勃德、德右侯亚扎都、色林侯瑙亚塔、辛古侯巴亚加马尼、西博

达亚侯亚扎丁坚、抱绵侯西都及北方骑兵队统领苏涅等各一路人马。王子明耶觉苏瓦本部人马由谬拉侯任监军。

10路大军计有：战象400、骏马5000、士卒100000，直奔若开杀来。安营下寨之后，明耶觉苏瓦就去与小伙伴们玩陀螺、打小木棍儿，军务皆由手下统领、监军们处理。若开王在那嫩山早已部署好大批兵马战象。缅10路大军抵达那嫩山下，统领监军们对明耶觉苏瓦说："据报若开所派军队甚众，吾等要见机与其交战。威德无穷的将军，望您谨慎行事，不可掉以轻心。敌军靠近时万不可轻易出击。"明耶觉苏瓦默不作声，继续前进，接近敌军时，明耶觉苏瓦说："敌众我寡，我将10路大军合成三股才易取胜。"众将依言分成三股。

东敦侯登勃德、西博达亚侯亚扎丁坚说："请殿下率四路居中，吾等左右各三路。"说罢，右翼为蒲甘侯乌兹那、色林侯瑙亚塔、西博达亚侯亚扎丁坚三路大军；左翼为辛古侯巴亚加马尼、德右侯亚扎都、东敦侯登博德三路大军；明耶觉苏瓦、北方骑兵统领苏涅、抱绵侯西都、布坎侯德勒帕耶等四路居中。若开王陶亚基见阿瓦军逐渐靠近，即摆开阵势，属下也开始部署战斗。

此时，明耶觉苏瓦骑耶妙苏瓦象率马军3000从中路冲向敌阵。将领们见明耶觉苏瓦冲入敌阵，不敢怠慢，个个奋勇向前。明耶觉苏瓦在敌阵冲杀，冲倒敌象四五头，直奔若开王之象。若开王知道自己所骑之象不是明耶觉苏瓦战象的对手，遂改乘骏马率马军50000迎战。阿瓦马军也迎上前去厮杀。北方骑兵统领苏涅正遇若开王，与他厮杀在一起。苏涅手起刀落将若开国王首级砍下。若开王死，若开军大败落荒而逃。俘获象马兵卒无数，死者甚众。明耶觉苏瓦见陶亚基死，若开军溃逃，遂挥师直指若开。若开军据城力守。但在阿瓦军猛攻之下，若开城终于陷落。食邑山区七县者也纷纷前来进贡称臣。明康王听到来报，遂将若开城并登基五宝赐予格礼侯阿瑙亚塔明绍。令王子明耶觉苏瓦回朝。阿瑙亚塔明绍食邑若开一年后，王将13岁的公主瑞卑羌达赐予他成婚。

同年，翁榜[注]土司侵犯缅境的吞东布德。明康召见明亚扎等大臣商议。明亚扎奏道："威德崇隆的国王陛下，炽热的火焰固然可以焚毁生灵，冰冷的水流同样可致人以死命。翁榜土司多姜发不知深浅竟玩火，但不打紧只需用水泼就能将火扑灭。王可送去一位远亲赐予他婚配，使他永远归顺，按时进贡。"明康王道："亚扎，你去告他朕拟将妹丈乌兹那艾之女赐他为妻。"

明亚扎赴翁榜告之王拟赐公主与他为妻。翁榜土司多姜发备大批礼物，其中有中国布匹、麝香、牦牛毛、鞍垫等，并对明亚扎说："王若将远亲赐我为妻，我将忠心报效，终生不渝。"明亚扎返回，向国王回奏，并将礼品献上。明康王遂召翁榜土司来京，建造结婚新房，将外甥女与其成婚。从此以后，翁榜土司归顺阿瓦，每年进贡天鹅绒、双面缎、花毯、牦牛毛、马鞍垫、驯马等。若土司有所疏漏，就派出大批象马命其完成任务。

缅历766年（公元1404年）罗摩迎国之孟王亚扎底律率格杜、伦锦、古囿、泰亚等战船3000、将士16万，在大将登马尼育、德门皮亚萨、德门阿瓦乃、德门泽别与王子、驸马等簇拥之下，乘妙声鸟舫溯水而上。明康王闻讯，下令沿江各镇增加象马兵勇严加防范。沿江诸镇含卑谬、美德、色固、色林、布坎艾、色雷、蒲甘、德娄、布坎基、实皆、辛古等镇。阿瓦京都也增加了象马兵卒修筑墙堡，加固城防。

孟王亚扎底律命驸马摩诃腊及公主德拉梅久率大批象马兵卒固守康朗甲。亚扎底律从汉达瓦底出发。古突侯、莱侯与达耶瓦底侯听说亚扎底律从水路来攻的人马甚众，遂率部开赴卑谬会合卑谬侯赖亚弁琪共同抗敌。孟王亚扎底律从汉达瓦底沿江而上抵卑谬，连续发动进攻。卑谬城内用火铳、土炮射击，孟人不敢登城，伤亡甚众。于是从卑谬城外撤离北上美德，向美德城进攻。美德侯也从城头屡次以火铳轰击。轰击中，亚扎底律的亲信乌巴冈大臣中弹身亡。亚扎底律又从美德继续北上，并将沿江船只付之一炬。亚扎底律率军至蒲甘准备攻城，见蒲甘侯也防守甚严，只得再北上阿瓦，未攻阿瓦先在实皆城耶温安下营寨。

明康王召集高僧法师文武群臣商议。王问："孟王亚扎底律来了。用什么办法，怎样理论，可使他退兵？"高僧法师们以至文臣武将们都默不作声。这时，彬牙城的一位通晓经藏和占卜的色久法师说："不用说孟王亚扎底律，即令南赡部洲的所有君王都来，我也能用三寸不烂之舌说他回去。"明康王大喜说："就请师父说服亚扎底律，让他撤回。"彬牙色久法师说："我要写信给亚扎底律。"

色久法师在致亚扎底律的密达萨[注]中写道："色久法师日夜为之祝祷的佛教施主白象王伟大的正法之国王陛下：贫僧年已31岁，入法门僧腊也已11年，悉心佛事，皈依正果，日以继夜，从不间断。希陛下能分享贫僧所获之善果。亟盼仰望施主圣君一面。欲乘舟南下汉达瓦底京都，唯因舟船不备，至今宿愿未偿。圣君是致力佛教神圣大业之人。如不能与圣君相会谈论善恶、功德与罪业，死后必入恶道；若能与圣君见面畅叙布施守戒之道，死后定可得善道。特写此柬。"

孟王亚扎底律见书柬后思忖："自朕从京都汉达瓦底出发，所到之处未曾遇到一位僧侣。今日这位僧人要求见朕，拒之，就等于无视三宝中之一宝。"想至此就派人来请说："弟子也希望与师父见面。"色久法师告明康王说，贫僧现在可以出发了。明康说："师父需要什么礼物尽管吩咐，弟子为您安排。"色久法师说："中国布匹、牦牛毛、马鞍垫、坐垫、麝香、咸茶叶、水果、棕糖块、蔗糖汁等，够300人拿的即可。"明康王依法师之言备齐礼物。色久法师坐于鄂唐比无牙象的金鞍之上。象前有300名着白衣的持斋者；象后有300名老者手持礼物相随。渡过阿瓦河，到达瑞界野以北的喔腾茂，改乘亚扎底律派来的金独木舟。色久法师登上亚扎底律的御舫献上礼物。亚扎底律诙谐地说："师父的礼物未免过于丰厚啦！"收下了礼物。

亚扎底律问道："师父从何处来？"色久法师说："从大王看到贫僧时，贫僧就来了。"孟王亚扎底律心想："看来我要与此僧长谈了。"色久法师在为他铺设的座位上落座后说："人、神、梵天三界众生视为最高圣贤的获一切种智之佛陀在成佛之后，在亚扎亚德那塔，两名商人德普达与婆梨伽两兄弟向佛施舍了蜜糕，释迦牟尼给了他们8根佛发，他们将8根佛发埋藏在登拘德拉山中[注]。后来统治阿梨摩陀那蒲

甘的阿奴律陀，率象马车步四军到登拘德拉村询问该村父老埋藏的日期。父老乡亲们说：埋藏的时间是缅历12月15日（公元1405年2月12日）水曜日。当日正值潮汛，海水没及堤岸。但是阿奴律陀未能得到佛发即返回蒲甘。据说当时测量水位溯流而上返回蒲甘。到蒲甘国时水位达175肘尺。”

接着色久法师又问：“大王从孟国迎着大水溯流辛苦地划舟撑船来到蒲甘、阿瓦，所为何来？”孟王亚扎底律说：“弟子溯流而上原因有四。”色久法师问：“请问是哪四项原因？”亚扎底律说：“其一是：为了观赏各地的奇特风光；其二是：为了显示我的威力武功；其三是：为了扩大版图增强象马兵力；其四是：为了朝拜蒲甘、阿瓦众多的佛陀遗物、佛塔与佛像。正因此四项原因，弟子才来到此地。”

色久法师又说：“看来施主陛下御前缺少讲经劝世知识渊博的僧侣学者，也缺乏远见卓识机敏干练的文臣武将。”亚扎底律说：“师父此话怎讲？”色久法师说：“贫僧说圣君御前无僧侣学者，其中缘由且听贫僧道来，南赡部洲纵横10000由旬，忉利天、阿修罗界与无间地狱也各纵横10000由旬。四处纵横大小相同。在南赡部洲10000由旬中，水域4000，大雪山等山地3000，人众居住之地3000。人众居住之地3000由旬中，中天竺有16大国，101个民族[注]居住的城池村寨，各据一方，相安无事，空地也很多。

忉利天[注]的10000由旬中，除天帝释居住的善见宫中有善见神车[注]、杜达玛亭、刺桐树、班都甘巴拉宝座、欢喜林[注]、塞达拉达花园、泼柔德格花园以外，各神居住之宫殿面积分别为10、20、30由旬大小不等，各据一方，相安无事。

无间地狱的10000由旬中住着受到恶报的生灵。他们像菜子塞满在竹筒里一样拥挤不堪。为什么地狱里的生灵受这种罪呢？那是因为世上一切生灵都受贪、瞋、痴三毒迷惑，为非作歹被打入地狱之故。

王为四事而来，其中三者是不应做的。只有一件是符合佛法，受到佛陀与其弟子们的赞赏。为了朝奉佛陀舍利圣物从京都汉达瓦底至

大城罗陀那补罗阿瓦，每行一步都将获得众多善果。其他三件皆与贪欲之心有关。佛陀等教导我们说：此乃与涅槃之道相悖。故贫僧说陛下御前缺少有识的僧侣学者。

贫僧说陛下御前缺乏贤臣良将。是因为陛下父王白象之主彬尼亚乌在汉达瓦底称王时，曾派使节与大城罗陀那补罗阿瓦之王明基苏瓦绍盖商定两国互不侵扰，像一张金箔一般亲密无间，于是两国均繁荣兴旺。施主圣君陛下即位后，大臣们不向陛下奏明，保持先王间交往的方式，像用刀割水水无痕一样，使得民众僧俗共享幸福太平，所以贫僧说陛下御前无贤臣良将。

此外，施主圣君前世曾为孟国汉达瓦底祝福，因而成为汉达瓦底之王。今日王祝愿发兵破坏他国繁荣，这岂能如愿？罗陀那补罗阿瓦国亦非等闲之邦，它曾领受过佛陀授记，是佛教之圣地也。

再者，阿瓦国兵多将广，象马众多。南部东吁、东敦、央米丁、瓦底、因道、宾垒、莱德、良渊、敏塞、麦克亚、彬达莱、彬西、皎勃当、勃特那果、那茂、达伽拉等各大城镇都驻有重兵与大批象马。北部的美都、鄂耶内、西博达亚、西达、德博因、勃东、阿敏、甘尼、班基十乡、耶蕾赛新、约谬、梯林、朗榭等镇也都有重兵把守。沿伊洛瓦底江一线，琼当、妙当、太公、鄂辛古、实皆、布坎基、德娄、蒲甘、育瓦达、辛古、色雷、布坎艾、仁安羌、色林、色固、垒盖、美德、德叶、敏东、明达、卑谬、达耶瓦底等城镇也有重兵和大批象马。欲攻下这些城镇均非易事。若陛下一意孤行，必将多行恶业增加罪孽，积怨愈甚。

其三，我等京都每逢缅历一、二月间狂风大作，飞沙走石，江面难以停泊船只。至三、四月间则江水横溢，波浪滔天，船只很难行驶，全都得停泊河塘之中。

其四，只有两位国王和睦相处，不动干戈，众生才能获得幸福。而只有众生幸福，才能诵经守戒使佛教得以弘扬。只有佛教得以发展弘扬，功德才能圆满，最后修成正果。

此时，施主圣君陛下犹如佛陀，贫僧彬牙色久法师犹如天帝释，阿瓦百姓犹如王舍城人。为何作此比喻呢？因为从前佛陀到王舍城化斋时，城内家家户户紧闭门户。天帝释得知此事后，想王舍城人这样对待佛陀将堕入恶道。于是，变化成一青年，在佛陀钵中施放斋饭。王舍城人在青年的带动下纷纷出来施斋。因为施斋大家才进入善道。”

在色久法师与亚扎底律交谈之时，亚扎底律之臣德门丹杰、阿德意等人俘获瑞界野佛塔之塔奴20余人献于王前。色久法师见到后说：“陛下连恩人恩德都不知吗？”亚扎底律王问：“谁是朕的恩人？”色久法师说：“陛下由于前世向佛陀与其弟子们行善积下功德，王今世才获得王位，享受荣华富贵，才有这些珠宝、象马、奴仆，才有今日之武功与智慧。今日陛下将为人们谋利的佛陀之奴捉来折磨他们，岂不是忘了恩人与恩德？贫僧遵照律藏讲了些和现世与来世利益有关系的话，希望两位国君结为盟友，众生皆获幸福。希望陛下答应贫僧所求。贫僧将能乐于住在阿瓦或汉达瓦底城。贫僧希望两国像一张金箔亲密无间。”

亚扎底律说：“弟子为攻打缅甸而来，今日师父向弟子讲法，弟子即返回。”向法师施舍了许多礼物：布匹、宽幅细布、印花布、地毯、香料、伽兰香、沉香、龙涎香、黄兰香、玫瑰香精、樟脑、辣椒、槟榔、药材。交还瑞界野的塔奴。王说：“弟子将在此再停留四五日，在瑞界野塔建一佛亭，将派往上缅甸的士卒们召回。”亚扎底律用金独木舟将色久法师及随从人等送回阿瓦。

亚扎底律王拆了五艘御舫，用这些木料在瑞界野塔广场建一佛亭。建成后，请色久法师等100僧人奉斋，并向他们布施布匹、宽幅细布、红呢绒、香料、垫子、伽兰香、樟脑、沉香、黄兰香、玫瑰香精、龙涎香、辣椒、槟榔、药材等。众人祝祷共享善果。天亮后，亚扎底律请来色久法师说：“请师父与弟子同去蒲甘。”于是在色拉加彬船上放置尖阁，请法师乘坐。亚扎底律调转船头顺流而下。

关于色久法师的生平，在《师尊世系志》中说：“色久法师是明基苏瓦绍盖王在位时色雷阿信摩诃亚达之徒，在信彬随久寺修行的信佐达延达。应谬拉侯之邀来阿瓦，在谬拉侯门下。明康王即位后，欧德

白古亚扎底律王在耶温安营，阿瓦闭门坚守。色久信佐达延达出城当说客，此僧善于辞令精通经典。”《缅桂大寺史》也有关于他的记述，说：“亚扎丁坚大臣在瑞喜宫佛塔内建一迦叶寺，亦称之为上寺，该寺捐给从色雷、色久请来的名僧。”与《师尊世系志》记载一致。古代史书称该僧为色久法师。但《新史》与《阿朗帕耶斗争史》等书将其改称为色觉寺之法师或缅桂寺之法师是没有道理的。

亚扎底律撤至皎德龙后，明康王将他在瑞界野佛塔建造的佛亭焚毁。亚扎底律见到徐徐升起的浓烟，说：“他毁了朕的功德。朕此次停止进攻阿瓦，完全是因为色久法师做了工作，朕答应了这一要求。现在朕要重新攻打阿瓦。”令全部船只调转船头。

此时与彬牙色久法师一起的大将德门皮亚萨、登马尼育等向亚扎底律奏道：“破坏您的功德是他的罪责。既已答应了高僧法师的请求，再兴师去战实为不妥。王若坚持要战，可先取与我边界接壤城镇，然后再攻阿瓦。”遂又掉转船头顺流而下。

《缅甸大史》、《中史》、《新史》都记为：亚扎底律直进至太公城，其实不然。据《亚扎底律斗争史》载，亚扎底律仅派登马尼育和德门皮亚萨至太公。亚扎底律对色久法师说，我要召回派往上缅甸的将士，将士们一到就返回。据此也可明显知道亚扎底律并没有进至太公城。

明康王召集文武群臣道：这次孟王亚扎底律来犯，竟能未折一兵一卒未损一刀一枪返回。今后他若再生此念，水陆两路来犯，则后患无穷。看来我们应派兵堵截方妥。遂派巴亚加马尼与亚扎丁坚二人率马军3000沿伊洛瓦底江东岸一线至卑谬布防，使孟军连上岸砍柴挖菜也不可能。

亚扎底律由水路急速赶至蒲甘，在丹吉塔旁建一寺庙并备四物一并施舍给色久法师。

这时，巴亚加马尼、亚扎丁坚也抵蒲甘，将手下马军按100骑、200骑、300骑编成若干队。孟兵见之，以为缅军拥有19000之众，不

敢靠岸继续飞速南下至色雷，大臣们发现阿奴律陀时从孟国取走的一尊佛像，告亚扎底律。亚扎底律派大臣等去取。遭巴亚加马尼、亚扎丁坚拦击，孟人死伤甚众。亚扎底律急忙南下卑谬。卑谬侯弁琪与色林侯瑙亚塔商议趁亚扎底律在上缅甸之机进攻驻守在康朗甲的驸马摩诃腊。摩诃腊兵败，只身单骑逃走。俘获摩诃腊之妻德拉梅久公主献予明康王。亚扎底律闻讯，急回汉达瓦底，将驸马摩诃腊处死。

缅历767年（公元1405年）亚绍、良瑞土司陶迈基送来大批礼品并奏道，愿意像翁榜土司多姜发那样归顺效忠。明康王召集明亚扎等文武群臣商议。大臣们在明亚扎面前如小鸟儿在鸢鹰前不敢飞翔那样，只观察明亚扎脸色不敢发言。

这时，明亚扎奏道："德威崇隆的国王陛下，有道是渔夫钓鱼垂鱼饵，猎人捕鹿放驯鹿。依臣之见，对待良瑞陶迈基这样的人最好送去一远亲与其结亲，他必归顺。"明康王将良瑞陶迈基召至御前，将远亲德右侯亚扎都之幼女许配给他。

从此，良瑞陶迈基每年进贡刻花毯、丝绒、缎、两面绸、麝香、牦牛毛、鞍垫等。明康王见他尽职，遂允许他组织士卒象马大军。

同年孟王亚扎底律又率象马大军水陆两路来犯，攻打缅境的阿垒城与古突城，阿垒侯杜因布翁尼亚、古突侯巴亚觉都抵挡不住，遂集合军队去莱城固守。亚扎底律以水陆两路大军围攻莱城。莱城城上用火铳攻之，孟军伤亡惨重被阻城下。是时手下大将登马尼育、德门皮亚萨向亚扎底律王奏道："莱城火铳甚多攻之艰难。不如暂时弃之不管转攻卑谬，待攻下卑谬，则莱城不攻自破。"亚扎底律撤军转攻卑谬。卑谬侯弁琪加固城防以大批象马士卒在城内固守。亚扎底律抵卑谬从水陆两面急攻。因火铳很多无法登城，不得靠近。冲上去的士卒也大多伤亡。遂将城团团围困。卑谬城中将士众多，约两个月后，粮草断绝。

明康王闻此消息，命谬拉侯德多为将，率马2000匹为卑谬运粮。谬拉侯德多乘一头丹林苏瓦象，每匹马驮两箩米突破重围，运粮进城。遂解除了卑谬饥荒。天明时，谬拉侯德多2000骑再次突围冲出城

来，到御前奏道：“围困卑谬的孟人水陆两军人数甚众，应速派兵往援。”明康王集合象马大军，命布坎侯德腊帕耶、蒲甘侯乌兹那、东敦侯底哈勃德、德右侯亚扎都、谬拉侯德多各率一路，五路军马合计有战象200、骏马3000、将士50000。

亚扎底律闻明康王大批援军已到，遂派德门皮亚萨、德门阿瓦乃、德门泽别、德门包觉、德门比亚拜、驸马乌巴冈及勒宫恩各率军一支迎战缅军，七路大军共有战象100、骏马8000、将士40000。命勒宫恩为先锋。孟人探马向勒宫恩报告缅军已接近，勒宫恩进入林中准备冲杀。主帅德门皮亚萨派人告勒宫恩：“先锋不要操之过急，待缅王到旷野处后，视其兵力，再作攻击部署。”明康王军由布坎侯德勒帕耶为先锋。勒宫恩冲出林来大战缅军。马军转至旷野处才与勒宫恩交锋，勒宫恩大败。接着连战乌巴冈、德门包觉、德门比亚拜皆胜，被布坎侯击败之四支孟军逃入林中，缅军追击，获大批战俘象马。

明康王五路大军大败孟军，捕获大批战俘后，开始有些懈怠。亚扎底律的大臣德门皮亚萨、德门阿瓦乃见缅军军纪松弛，营地混乱，便发动反攻，大败缅五路大军。布坎基侯和蒲甘侯一面集合残部，修筑工事固守，一面向明康王告急。明康王急召各地土司，命他们率战象300、骏马7000、将士120000往援。

亚扎底律闻明康王率大军来援，不敢再在卑谬一带逗留，转到德莱西一带，建起木栅，起名波罗奈城，安下营寨。将船只等停泊在码头。亚扎底律召见德门皮亚萨、登马尼育商议：“是将三路大军驻守那温，还是都撤至西部一齐抗击缅军更妥？”德门皮亚萨奏道：“臣以为还是将那温三支大军撤至西部为妥。此次明康王发兵，兵多将广象马甚多。我军如能抗击固然好，但万一抵御不住将有损我大业。”德门泽别、德门包觉、德门比亚拜三位将军奏道：“我军攻卑谬已有四五个月毫无结果，若将我等三军撤离，卑谬百姓将归顺明康。”

这时，登马尼育说：“卑谬是一座砖城，护城河又宽又深，很难攻克。你们三军之寨乃木寨，壕浅堑窄。明康王一到，很难抵挡得住。”德门泽别、德门包觉与德门比亚拜三将说：“只请国王给我们增派士卒象马。我等一定竭尽全力固守。”亚扎底律遂增加了兵力说：“只望汝

等三支大军精诚团结。”于是，德门泽别等人返回后修筑胸墙，深挖沟堑，准备抵御缅军。

明康王午夜后从美德城出发，破晓前抵卑谬，将驻守在那温的三支孟军团团围住。一部分人越过护城壕，一部分人用云梯登城，以象军、马军突破孟军工事。在缅军奋勇冲杀下，孟三军大败。德门包觉、德门比亚拜二人阵亡，德门泽别被生擒，象马大多被俘获，士卒纷纷跳入江中，向西逃命。

亚扎底律闻言怨道：“岂能逃跑？”命埃蒙德亚率10艘劳加船去追杀跳水之人。大臣摩诃德孟谏道：“是三位将军在御前许下诺言，而士卒是无罪的。捕杀他们犹如焚屋灭鼠。何况陛下是祈求来世成佛之人？”亚扎底律闻言怒火平息，遂命埃蒙德亚不要捕杀投江士卒，而把他们救上岸来。

明康王打败孟三路大军后，下令修筑木栅工事，加强卑谬一带的防御。

孟王亚扎底律召集文武大臣商议对策。主帅德门皮亚萨与登马尼育奏道：“此次失利只因未听臣等进言，才致失误，下一步望陛下能采纳臣等意见。”亚扎底律问：“卿等有何良策？”德门皮亚萨奏道：“陛下，我军攻击卑谬已四五个月，征得甚多粮草。现在卑谬周围村庄粮草已尽，卑谬城内也已断粮。明康王率部来援，虽然兵卒甚众，却未见粮船，全凭士卒们肩扛运来一些粮食。我们可以在适当地方隐蔽起来，伏击从上缅甸来的运粮船。如得手，明康王的士卒将挨饿。由于我军就在他们附近，明康王不敢贸然撤退。那时，他就会来向我们求和，但到那时，我们绝不能让步。”亚扎底律认为此计可行，便选派精兵乘300艘劳加、铁船，逆流而上直至美德城、德叶城以北地区，将沿途村庄全部焚毁。所以色固、色林等地均不敢前来送粮。

明康王部下将士遂陷入饥馑。明康王召集文武大臣说道：“现在我军粮草已尽，仅剩下四五日口粮，断炊在即。依朕看还是议和为宜。”文武大臣齐声称是。明康王派一使者带了两匹骏马、中国布匹、麝香等来见孟王亚扎底律。

明康王在致亚扎底律的信中写道："金殿之主明康王向王兄亚扎底律致意。此次吾率兵前来，只因闻吾边疆古突、阿垒两城遭劫，卑谬被围。王兄是一位信守君王十规的国君，吾也是信守君王十规的国王。吾等弟兄二人如能友好相处，将无敌于天下。希望像吾等父王在世时那样，王兄的罗摩迎国与小弟的苏那波兰达、丹巴提巴国友好相处像一张金箔一样亲密无间。"

使者宣读了明康王之信件后，亚扎底律看了一下主帅德门皮亚萨和登马尼育的脸色。主帅德门皮亚萨低下了头。亚扎底律赞扬两位大臣的远见卓识。与来使交谈后，回复一函，写于贝叶之上。

贝叶之上写道：亚扎底律向王弟金殿之主明康王致意。王弟轻信渺米亚侯劳皮亚那厮之言，进犯吾国，遍及全境，使吾国蒙受浩劫。现在吾来到王弟金殿之主的国家，尚未举行庆功典，故尚难答应王弟所提之要求。向使者回赠了许多礼物后，令其返回。

使者返回后，明康王听过了金贝叶上所写内容，一笑。因为交涉未成，遂召来所俘的孟大臣德门泽别，对他说："兄已年迈，兄的两位女儿均是亚扎底律王之王后，据悉现在均在亚扎底律身边。请兄让你两个女儿代我求和。事成后，朕即放兄返回。"德门泽别给女儿们的信中写道："二爱女，父有一言相告，父已年迈不愿成为事二主之臣，盼临终时能将你等的手放在为父胸前。父如在缅人国中死去此愿未偿，必将堕入四恶道。两位君王言和，父方能免遭此难，重获自由。望二女向王请求停战。"

德门泽别的两个女儿听说来人送来父亲的信，看后痛哭，将父信呈于王前。亚扎底律沉默不语，召来德门皮亚萨说："卿听说了没有？德门泽别那老头儿还活在人间。"德门皮亚萨说："德门泽别不按臣等谋略，妄自尊大，有负王命，终于沦为他人之奴，生死何异？"亚扎底律王默然步入内宫。

两位王后抱着亚扎底律的腿痛哭不已，奏道："德威崇隆的国王陛下，请三思，只有和谈妾等才能重见父亲。"亚扎底律道："朕也可惜尔父，以前朕未采纳主帅德门皮亚萨等人之策，却听信了尔父之言，

致使朕丢尽颜面。尔父也被人俘获。现主帅向朕进言：明康派人求和，不要答应。他有见识，看法是很对的。主帅不同意，朕也不便同意。尔等可向他申诉，他若同意，朕就与明康言和。”

两位王后给主帅写了一封信，并附上黄金一缅斤、白银10缅斤。信中写道：“我等姐妹二人向主帅叔父敬禀：我等父亲年事已高，但愿叔父帮助我父在这般年岁时不再成为二主之臣。我姐妹二人只有求叔父作主了。”德门皮亚萨默不作声，也未将礼物收起。亚扎底律召见德门皮亚萨说：“两位王后抱着朕的腿多次求情。朕对她们说：世上众生在未进入涅槃之前，都摆脱不了世间八法。”德门皮亚萨奏道：“臣仆只知如何战胜敌人金殿之主，却不知该如何顾及妇人之言了。”

亚扎底律说：“卿与德门泽别二人乃童稚之交结拜兄弟。卿不念及此情吗？”德门皮亚萨奏道：“臣只知考虑如何克敌制胜！”亚扎底律不语。

当主帅走后，两位王后来问：“他同意了吗？”王说：“他说只知战事为先。朕只得默然。朕不便反对他的策略，还是尔等去找主帅吧！”两位王后又派人给主帅送去许多礼物。德门皮亚萨仍然拒收礼物，只是说：“以君王的旨意为主。”

两位王后再次来到国王面前又哭又闹地回奏。亚扎底律说：“朕准备接受德门皮亚萨的指责。”将德门皮亚萨与登马尼育唤至御前说：“金殿之主明康王失策，对我们开始畏惧了。但战争者有得有失。明康与朕都是一国之君，拒绝他的要求不太妥当。将来要打还有很多机会。”德门皮亚萨与登马尼育奏道：“陛下若同意和谈不必着急，等他来求时再应允不迟。”

亚扎底律告两位王后可派人通知德门泽别已办妥。两位王后派人告德门泽别说事情已办妥。德门泽别来见明康王奏道：“已办妥。”明康王遂准备大批礼物派使节前往，明康王致亚扎底律一函。函中说：

“金殿之主明康王向亚扎底律王致意。只因我们两位国王之怒火，招致一场大战，众将士的性命就像山崩地裂小草遭殃一样，蒙难巨

大。因此我向你呼吁让我们共同为一切生灵造福。”使者见到亚扎底律王宣读了信函。亚扎底律听过后复函说：

“亚扎底律王向王弟金殿之主明康致意。王弟说要为一切生灵造福。吾乃祈求来世成佛的国王，就是希望一切生灵获得幸福。”两位国王讲和后，明康送去的礼物有：佩有金缰金鞍之良驹10匹、佩有金缰金鞍之驯母象2头、马50匹、花绒20匹、绿色天鹅绒20匹、紫红天鹅绒20匹、丝绒20匹、花缎20匹、麝香、牦牛毛、鞍垫、咸茶叶等。由100人手持礼物，派大臣德耶西都前往宣誓定约。德耶西都抵达后，在大臣席上就座。亚扎底律王亲切地与他交谈，赐他壮象2头、母象1头、10缅钱重之金钵、上等布匹、香料玫瑰露等叫他返回。

是时，亚扎底律道：“王弟与朕犹如切割成许多小块的碎金熔铸在一起仍然金光闪烁一样，为了佛教的利益、僧俗的利益而努力的善果，将来定能得到佛陀授记之言。”亚扎底律也派德门皮亚萨前去定誓立约，并带去由1000人抬运的礼物。计有：金缰金鞍壮象4头、彩带壮象4头、红绿天鹅绒20匹、单幅上等布20匹、布20匹、绸布20匹、优质好布20匹、花布20匹、地毯20卷、香料、伽兰香、沉香、黄兰香、龙涎香、玫瑰香精、槟榔子、辣椒、药材等。

明康王赐德门皮亚萨在大臣席上就座，与其亲切交谈，赐他金缰金鞍马2匹、1缅斤重的金钵、缎子、绸布、蓝布、麝香、牦牛毛、鞍垫等。并说：“两国战事结束，犹如以刀割水水无痕一样，一切生灵皆获幸福。实为功德无量之举。由于此功德定能得到未来佛之授记真言，修成佛陀正果。”德门泽别等被俘人员经过审查全部释放。到了约定之日，举行隆重典礼，撑起白伞，在众文武大臣簇拥下，两位国王携手登上山道欣佛塔，宣誓立盟。

按照两国国王的誓约，立桩划定国界如下：西部以德宾德扬为界，上为缅甸，下为孟国。亚扎底律提出要求说：“显然，此次王弟取得了胜利，吾失败了。今年吾的军队暂时驻在德莱西城，雨季再撤回。”明康王依允。边界划定后，两位国王交换各自使用的白伞以及槟榔盒等器皿，然后握手道别，两位国王率军马依序返回各自京都。

缅历768年（公元1406年）孟养侯位空缺。明康王与明亚扎商议说："谬拉侯是朕心腹，勤奋上进，亚扎底律围卑谬时，运送粮食赴卑谬。把孟养交予他谬拉侯乌登统辖，妥否？"明亚扎讲了麻雀蛋与孔雀蛋的故事。明康王说："朕奴乃孔雀蛋也。"东敦侯之女信米妙被立为妃，五个月后将其赐与谬拉侯乌登为妻，后又赐名"德多"，领孟养侯。德多获孟养后，赴任前以鞍垫具备的良驹一匹为礼物去明亚扎府上拜访说："蒙您提携，今我获孟养城，请问如何治理，才能使孟养繁荣昌盛？""请牢记能使城乡繁荣之精进七法及君王之四品。擅长韬略，精通武功两者之间应重视前者。"德多到达孟养后，爱民如子，城乡呈现出一派繁荣景象。

一日，统治罗摩迎国的孟王亚扎底律召集德门皮亚萨、登马育尼等人说："罗陀那补罗阿瓦国兵多将广象马成群，忠心报国不怕牺牲的王侯、武将很多，夜以继日进谏献策的文臣贤士也很多。待朕百年后，朕子孙在位时，将遇到很多麻烦。只有和金殿之主明康王结亲，日后才能保持两国如一张金箔般的亲密无间的关系。"德门皮亚萨、登马尼育也奏道："陛下所言甚是。"亚扎底律派登马尼育带上礼物与金贝叶书去见明康王。带去的礼物有：金缰金鞍壮象10头、彩带壮象30头、细花布100匹、优质布100匹、宽幅细布100匹、布100匹、红绿天鹅绒各100匹、上等单幅布100匹、香料、艾纳香、伽兰香、沉香、黄兰香、玫瑰香精、龙涎香、辣椒、槟榔子、药材等。

亚扎底律致明康王的金贝叶书中写道："亚扎底律王向金殿之主明康王致意。吾等兄弟二人和睦友爱，若以吾二人所有的犹如大地般雄厚之兵力与象马出战，则南赡部洲之上的各国都将成为吾等之藩属。希吾兄弟两国能像提婆陀诃迦毗罗城一样永世长存。吾之公主德拉梅久正侍奉金殿之主左右。王如能将御妹明拉妙许配给吾。吾将每年向阿瓦进献战象30头与勃生所得之船舶税银。"

登马尼育大臣率3000人携礼品来至明康王御前。献上礼品，宣读了金贝叶书。明康王召集明亚扎等文武群臣商议。明亚扎上奏了梵授王将公主萨牟陀阇许配给龙王，以此征服龙王之国的故事。明康王说："亚扎底律要求联姻事谈妥后即可进行。现在朕就派卿去谈此

事。”赏赐了登马尼育让他回去。回赠的礼物有：金缰金鞍驯雌象2头、良驹5匹、绿天鹅绒100匹、红天鹅绒100匹、花毯100条、丝绒100匹、花边100匹、绸缎100匹、麝香、牦牛毛、鞍垫等。

明亚扎率3000人马赴汉达瓦底，带去明康王之函件。信中说：

“金殿之主明康向亚扎底律王致意。王提出联姻事，如王愿意立誓为吾尽职，吾可答应此求。今派大臣明亚扎赴贵国谈妥后，此事即可进行。”孟王亚扎底律与大臣德门皮亚萨、登马尼育等人商议后，立誓在拘利耶城建立成亲行宫。行宫建成后让四名孟族大臣的夫人参加仪式，并给她们配备了随从，跟随明亚扎赴缅境。亚扎底律进献的礼品有：金缰金鞍驯雌象10头、上等单幅布、花纹丝巾、红绿天鹅绒、宽幅棉布、双面两色布、红帆布、丝巾、优质布、花布、香料、伽兰香、沉香、黄兰香、玫瑰香精、百花香料、龙涎香、辣椒、槟榔子、药材等。

明亚扎返回后报告国王事已办妥。王为御妹举行洗头礼，赐名杜勃巴黛维以及正宫王后所用一切仪仗用品，宫女30名，命赖亚基夫人为内傅，命布坎侯德勒帕耶、东敦侯底哈勃德、包绵侯西都、德娄侯亚扎都、蒲甘侯乌兹那、东吁侯明奈米、明亚扎率七路兵马及10位夫人监管婚礼。王赐给御妹杜勃巴黛维正宫王后乘轿一顶。据说上述七路兵马共有：战象200、骏马3500、兵勇70000。

送婚队伍抵拘利耶城后，将杜勃巴黛维送入成亲行宫。各路人马依次驻扎护卫。亚扎底律也率大批象马将士100000余抵拘利耶城，派5名大臣监管婚礼。

婚礼完毕后，对众人大加封赏。命布坎侯德勒帕耶、东敦侯底哈勃德、包绵侯西都、德娄侯亚扎都、蒲甘侯乌兹那、东吁侯明奈米等6路人马返回。将明亚扎与10位夫人请至汉达瓦底。抵汉达瓦底后明亚扎与登马尼育大臣讲了许多典故事例。

亚扎底律问明亚扎：“如何做才能使现世与未来轮回中能得到更多善果？”明亚扎奏道：“威德崇隆的国王陛下，令国家繁荣富强之精进

七法与君王十规可使陛下现世获得更多利益。贤人七德能使陛下在未来轮回中得到更多善果。”

杜勃巴黛维也问道：“请爷爷也讲讲王后应遵守之法。”

明亚扎奏道：“高贵的王后殿下，应仿效古人阿珊蒂梅达等尊贵王后去做。只有这样，才能在现世与来世都能受益。”并举出了许多实例典故。亚扎底律闻之大喜，给予他许多赏赐，并赠与他一名孟族大臣之女。后来勃东侯苏因即为该女所生。明亚扎与10位贵夫人在孟国住了五个月后，得到许多赏赐返回阿瓦。从那时起，两位国王和睦相处亲密无间，孟国每年进献象30头与勃生所得之船舶税银。

《新史》的编者根据历史所载：“阿瑜陀耶王进献大象时受到大臣们的迎接”一语，认为没有任何一个国王和别国公主成婚举行过隆重典礼，也没有进献明康王之妹杜勃巴黛维举行庆典之事。古人所编历史对明亚扎讲的典故也无考。

杜勃巴黛维得到了正宫王后全部仪仗用品与亚扎底律成婚后，孟王每年进献象30头与勃生所得之船舶税银事，在《亚扎底律斗争史》中没有记载。

在《亚扎底律斗争史》中有这样一段记载：亚扎底律听说明康王死的消息后说：“王弟即位为王以后，与朕乃死敌，如今王弟已命赴黄泉，只剩下朕一人了。真乃无常之道，人之躯干不能永存。”心中郁郁不乐。王后们听后戏言道：“明康是王之弟、是姻兄弟、又是岳丈。现明康已死，何不兴兵将他的王后嫔妃统统接来。”此处所指王后，明明是指瑞卑千达[注]、杜勃巴黛维等人。《新史》编写者却否认这一事实。根据《缅甸大史》、《中史》、巴利文史籍和《君王御事录》的有关记载，亚扎底律与杜勃巴黛维结婚并归顺明康王，向其称臣是确实无疑的。

---

[1] 原文误印为：明康的王后有：信漂辛、妹苏奎、明边、掸王多岸发之女信米瑙、登克都艾之女信波玫，共四位。经查《缅甸大

史》更正之。

[2] 此处所述与本书（152）节所讲一致，只多出“勿忘国恩”一点。可参见该节绍王后与那腊底哈勃德王之对话。

[3] 此处所述与本书（53）节所讲一致，即所谓君王履行之八法。

[4] 此处所述与本书（53）节所讲略同，可参见。

[5] 该词源自巴利文，意为君王、首领。旧译罗阇。

[6] 旧译安邦，即今日锡箔（或译作昔卜）之地。

[7] 意即：情谊书柬，有用白话散文写的，有全用诗句写成的，也有文白相间写成的。这种文体始自阿瓦王朝时期。原来是高僧致君王的信柬，多为谏词。后来扩展成为君臣、父子、师徒、夫妻、朋友间的来往函件。内容则是诵经讲道、联系事务、寒暄问候，多种多样无所不包。作者也不再局限于僧侣，也有不少俗家写作的或代笔写成的。总之，密达萨是缅王朝时期一种独特的文体。这篇作品是缅甸文学史上现在发现的第一篇“密达萨”。

[8] 即现仰光瑞大光佛塔（俗称大金塔）所在的山冈。上述传说即瑞大光塔建塔缘由。

[9] 缅甸语中的习惯说法，意即：世界上之所有民族。

[10] 佛教谓不离食欲、性欲的神国六层中之第二层，即所谓三十三天者。谓在须弥山顶，中央为天帝释所在的善见城，四方各有八天域，合计共有三十三天域。

[11] 按佛教说法，天帝释所居之宫名为善见宫，所乘神车亦名善见神车。

[12] Nandawun花园，意译作欢喜林。

[13] 原文误写为苏卑千达。按明康之女是瑞卑千达，而明康的孙女、即底哈都之女才是苏卑千达，此时尚未出生。

（171）王子明耶觉苏瓦

缅历768年（公元1406年）明康王将布坎侯德勒帕耶基之女苏明拉许配给王子明耶觉苏瓦，并立其为王储。当年赐他良象骏马多头，每月可得发情雄象80头。实皆底里泽亚都拉 注 见他有如此多的象马十分忌妒说："鄂翠 注 那厮还不是因为我的辅助才有今天。"大臣们听到这话向国王奏道："德威崇隆的国王陛下，王弟实皆侯出言不逊屡次亵渎国王。有道是：子无礼，奴无礼；奴无礼，邻无礼。对王弟应该教训才是。"

明康王召明亚扎，命他去教训一下实皆侯。明亚扎思忖：实皆侯性情暴躁，蛮横无理，胸无点墨，不便直接去教训他。只有采取委婉引导的办法对他教训才能奏效。于是对一位名叫西杜因加都的大臣说："当实皆侯底里泽亚都拉来我处谈话时，你就详细地问我以前蒲甘德由别敏那腊底哈勃德与亚扎丁坚的事。"西杜因加都依言在实皆侯来与明亚扎谈话时，便问起有关蒲甘那腊底哈勃德王的故事。明亚扎详细地讲述了亚扎丁坚与那腊底哈勃德王的故事。实皆侯泽亚都拉说："（吾乃王子）怎么能与官吏的事相提并论呢？"起身便走。

实皆侯回到实皆后，聚集北方9支马军，经布坎抵蒲甘，取了宫错姜漂王的白伞与上朝大鼓后，率大军在阿瓦山套榭湖扎寨，派人向明康王传话说："明翠，你是交出王位，还是单骑与吾较量？"明康王并不十分恼怒地说："正如铁上所生铁锈会腐蚀铁本身一样，实皆侯的所作所为也毁了他自己。朕以社稷为重，不徇兄弟私情，如埃拉亚鹦鹉王对待子与牛一视同仁。如鹿王替身怀双胎的母鹿忍受不幸。 注 朕也要牺牲自己热爱国家。在朕与实皆侯单骑较量时，文臣武将们可在一旁观战。现在备象出战！"实皆侯听到王兄之言也说："好！"

明康王唤来象吏问道："哪头象可胜实皆侯所骑之丹林苏瓦象？"象吏奏道："亥尼拉是幼时就曾制服过丹林苏瓦的象。"天明，明康王带亚扎丁坚骑上亥尼拉象，在文武大臣们的簇拥下，率大军出战。两王所骑大象相对而立准备厮杀。这时，丹林苏瓦见是制服过自己的亥尼拉，不敢相斗，大吼一声，落荒而逃。明康王紧追不舍。实皆侯遂被关入牢房。

这时，明亚扎奏道："王弟实皆侯才疏学浅做了错事。但念他过去曾立过大功，可不必对他治罪。此外，实皆侯妄图诋毁陛下的光辉，但由于陛下威力无穷，这次事件反而增添了陛下的光辉。"

"臣再讲一个故事。从前，有一口猪住在一个红宝石窟里。一天，狮王带领部下在红宝石窟周围活动。狮王走时，红宝石窟上显出狮王的影子。猪看到狮王的影子惊恐万分，于是便想减弱宝石窟的光辉。滚了一身泥巴，然后用身子反复摩擦红宝石窟的窟壁。但是它这样做并没有使红宝石窟黯然失色，反而更加光彩夺目。王弟实皆侯妄图减弱国王的光辉，但王的光辉并未丝毫减弱。王的权威犹如初升的太阳光芒越来越强。因此不要再让王弟受苦。"此时，明康王怒火已消，便把王弟从牢中放出。

实皆侯出狱后，投奔妹丈孟王亚扎底律。亚扎底律赐他大城大镇食邑并大批仪仗用品。实皆侯到孟国后，亚扎底律每年不再进献象30头和勃生所得船舶税银。

关于此事，《新史》编者引用了劳加通当木写瑞梯王家谱的诗。诗中写道：

太阳王系，先祖明康，

白伞荫下，金殿称王。

北部食邑，实皆封疆，

亲生手足，兄弟情长。

傲慢怒火，互不相让，

恃勇相争，陈兵战场。

力大无比，英勇顽强，

耶妙苏瓦，胯下良象。

攻杀亥象，胜势难挡。

劳加通当木是瑞瑙亚塔的仆从。当那腊勃底王将瑞瑙亚塔处死于河中时，劳加通当木逃亡东吁。他是阿瓦人。明康王在位的年代离那腊勃底称王的年代尚不很远，所以他对当时发生的事情是比较清楚的。他说明康王骑耶妙苏瓦象，而王弟骑亥尼拉象。但说劳加通当木是阿瓦人却没有任何记载可查。况且明康王与瑞南觉信王相隔10代国王，100余年。因此，我们认为《新史》所载不符合事实，只有《缅甸大史》所载才是真实可靠的。

同年，孟王亚扎底律又接纳了那腊梅拉。那腊梅拉之父陶亚基是若开王。明康王征服若开，杀死陶亚基，将若开封给其婿阿瑙亚塔明绍。于是陶亚基之子那腊梅拉逃离若开投奔亚扎底律。明康王之弟实皆侯底里泽亚都拉也来到此地与阿瓦王不和。亚扎底律命德门皮亚萨及10名大臣率战象100、将士40000，攻若开，准备立那腊梅拉为王。德门皮亚萨进入若开，发动猛烈攻势。因阿瓦援军未到，被德门皮亚萨击溃，若开陷落。驸马阿瑙亚塔明绍与公主被俘，押往汉达瓦底。那腊梅拉被立为国王。亚扎底律将阿瑙亚塔明绍处死，立公主瑞卑千达为后。

明康王闻讯勃然大怒。召集明亚扎等文臣武将商议。央米丁侯西都、布坎侯德勒帕耶等人奏道："我们的实力孟人了解，孟人的实力我们也清楚。待雨季过了，旱季到时再集中全国兵马取之，孟王亚扎底律难逃王手。但孟国与云国清迈城甚近，若两国联合对付我国，则难以攻克。依臣等之见，乘孟人尚未派人与清迈联络之前，我们先派人

去联络。”明康王说：“此计甚妙！”遂派皎意侯与谬拉侯取道东吁去见清迈王摩诃腊。

明康王在致清迈王摩诃腊的金贝叶书中写道：“金殿之主明康王向吾子清迈王致意。亚扎底律背弃了在卑谬山道欣佛塔立下的誓言盟约，攻打朕之国土若开，城破，杀朕驸马，将朕女立为王后。王弟行为不端，朕教训他后逃亡汉达瓦底，也被其接纳。原每年进献之30头象、勃生船舶税银也不再来献。他如此不知恩情不守信义，朕将兴兵讨之。望吾子清迈王率象马士卒从锡当一线出击，若攻克白古汉达瓦底，则公主美女、战象骏马尽归吾子。”

送去的礼品计有：金缰金鞍象两头、金缰金鞍马两匹、价值连城的红宝石指环10个。皎意侯、谬拉侯率百余人取道东吁前往。到东吁后，请东吁人带路。不料迷路到达孟国兹亚城境内，兹亚侯将两名使节及100人全部扣留送交亚扎底律王。亚扎底律王看了明康王致清迈王的信，将随从100人扣留，将两位使者刺面后放回。

两名使者返回后，向明康王奏明情况。明康王大怒说：“立即集合全国兵马出征！”

是时，明亚扎奏道：“德威崇隆的国王陛下，凡大国国君固有其气势与尊严，但不应因怒火急于在非时之时出兵征讨。要考虑到时间、地点与主观条件。而现在已进入雨季，每年进入缅历四月、五月孟国国内丛林繁茂，河湖横溢，道路泥泞，象马行走困难。何不待过几个月，雨季过去天气放晴，那时再出兵。”并举出了不少故事实例。明康王拒绝采纳明亚扎之言，说：“安排兵将象马，朕月内就要出征！”

是时，出征的序列是：王子明耶觉苏瓦、蒲甘侯乌兹那、德娄侯亚扎都、布坎侯德勒帕耶、央米丁侯西都、瓦底侯丁克亚、固道侯明摩诃、东敦侯底哈勃德、东吁侯明奈米、色固侯底里泽亚觉廷、色林侯瑙亚塔、良渊侯巴亚觉廷、卑谬侯弁琪、格礼杰当纽、孟养德多、甘尼侯耶瑞当、辛古侯赖威、彬西南达丁坚、莱德王登西、阿敏亚扎丁坚、翁榜多姜发、良瑞陶迈基共22支大军，计有战象800、骏马20000、将士220000，明康王所率大军：先锋官为明拉瑞当，先锋部

队监军为明基苏瓦；右军统领那当米亚，监军底里巴达亚；左军统领南达约达、监军达瑙；后卫官为南达都利亚，监军德耶南都。大军计有战象200、骏马2000、将士40000。

命小王子底哈都与鄂钦巴、西杜因加都、巴亚加马尼分率四支军马驻守阿瓦城。

此外，命敏东、岱达、谬迪、明达、曹、美德、德叶、垒盖、班当、邦林、炯聪、布坎艾等镇共12路军马齐聚卑谬驻守，负责运粮。明康王率上述大批将士象马于缅历769年2月（公元1407年4月中至5月初）取道东吁出征孟国。

亚扎底律闻明康率大军铺天盖地杀来，命德门皮亚萨、登马尼育、德门阿瓦乃、乌巴冈、德门泽别、德门毛昆、勒宫恩、德门耶丁延、德门布翁西等各率所部一路人马。亚扎底律亲率主军居中，取道汉达瓦底出战迎敌。合计10路兵马，共有战象200、骏马3000、将士80000。

亚扎底律命勒宫恩率战象200、骏马500、将士50000迎战明康王。勒宫恩率部与明康王先头马军遭遇，展开激战。勒宫恩兵力不及缅军败下阵来，大批士卒被缅军俘去。勒宫恩失利后，亚扎底律不敢在德景城御敌，退至班觉，等待莫塔马与勃生的军卒到来再战。

明康王将孟国北部一带城镇村庄全部焚毁，逐步挺进。抵班觉后连续发起进攻，均未成功。这时，莫塔马方面人马已到，大大补充了亚扎底律的兵力。明康王攻城近三月。攻战时间长，粮食消耗殆尽，周围城乡又已成焦土，无处觅粮。从卑谬运来粮食，遭亚扎底律部下拦截。又不敢去远处征粮，加上缅军人数众多，濒临饥荒。

明康王召集文武大臣商议对策。明康王说："如今我军将士人数众多，粮食难以补给，长此以往必将遇到困难。朕意现在只有与其和谈结束这场纷争为妥。"文武大臣们也奏道："将士们只有吃饱肚子，才能为国王效力，没有粮食是不能为王尽忠的。看来采取和谈办法解决纠纷为妥。"

明康王派因贝侯去见亚扎底律，转告道："金殿之主明康王向亚扎底律致意。此次吾出兵汉达瓦底原因在于妹丈与吾曾在卑谬山道欣佛塔立誓，但妹丈毁约，取吾领土若开城，俘我驸马、公主，杀死驸马，强立吾公主为后。而吾得王兄之女后，念她与吾儿皆系王族之后，遂将公主许配吾儿。王兄若想要兄之女，吾现在即可送还。请兄还吾公主，吾即班师回朝。"送去的礼物有金缰金鞍象两头、金缰金鞍马两匹。

亚扎底律闻言召集德门皮亚萨、登马尼育商议，说："现明康王粮草已断，将士挨饿，又不敢从这里撤离，故前来求和。我们可用计取他。"遂让因贝侯转告："姻兄金殿之主方面出大臣10人，我方也出大臣10人共同去介哥佛塔宣誓立约。"

亚扎底律的计谋是：在佛塔预先埋起钢刀，等缅方来人时，取出钢刀将他们杀死。亚扎底律牵出从若开得来的瑙亚塔所骑一匹灰马和一匹枣红马让因贝侯德多看，并问道："你知道这两匹马吗？"因贝侯奏道："臣不知。"王说："据说一匹是用20缅斤银子买来的，另一匹是用17缅斤银子买的因贝侯你明明知道却推说不知。"因贝侯德多奏道："因为我们阿瓦国内这种马太多了。所以臣不敢说知道。"

亚扎底律想让因贝侯见到公主瑞卑千达[注]。便叫将槟榔送来，当公主递给国王槟榔时，王对因贝侯说："你来见过公主，听听你们公主有什么让你捎回的话？"因贝侯奏道："明康王这次派小臣来是为了两位国王和好，互不相扰，开辟金银友好之路，为僧俗谋利造福而来。并未嘱臣听取公主有何言语带回，故难以从命。"王赞道：这缅甸青年相貌举止言谈都很得体，有大臣风度，将来定是一位出色人才。随即回赠了礼物，并对因贝侯进行了赏赐，让他回去复命。因贝侯返回后详细地向明康王奏明。明康王召集群臣将情况述说一遍。

明亚扎奏道："孟人诡计多端，与他们宣誓立约时应加倍小心。"天明后，明康王派明亚扎、底哈勃德、德耶西都、德勒帕耶、乌兹那、巴亚丁坚、瑙亚塔、亚扎丁坚、杰当纽、孟养德多等10位大臣，各骑大象，带领扈从从营地出发。

亚扎底律也派德门皮亚萨、登马尼育、德门泽别、德门阿瓦乃、德门耶丁延、德门毛昆、德门丹杰、德门乌巴冈、德门泽布翁、勒宫恩等10位大臣各骑大象带领随从，从营地出发。

缅甸大臣与孟大臣骑象沿溪流两岸并列前行。快到介哥佛塔时勒宫恩对孟养德多说："兄长，兄乃英雄，吾也是好汉。兄以为此次前来立誓盟约是诚心实意的吗？孟人从未守过信义。"孟养德多遂对明亚扎、明西都等人说："勒宫恩告，估计孟人并非诚心实意，依我看不如回去的好。"明亚扎、明西都观察了一下孟人的动静，未登塔就原路返回。见缅甸人往回走，孟人也返回营地。

亚扎底律问："为何返回？"孟大臣们说："勒宫恩向孟养德多讲了。缅甸人有所察觉因而返回了。"亚扎底律问勒宫恩："你向他讲了什么？"勒宫恩奏道："吾等罗摩迎国汉达瓦底系佛教圣地。此次缅王来征，由于粮草断绝，亟欲退兵，但因与吾军甚近不敢贸然撤离，才前来求和。臣担心将来子孙后代永远指责吾等孟人不守信义，遗臭万年。所以臣才说的。"亚扎底律说："如此说来吾计败于你手。"命埃蒙德亚将勒宫恩推出斩首。埃蒙德亚将勒宫恩带下。

是时，德门皮亚萨奏道："现在敌人就在眼前，明康王若听说陛下处死大将定会拍手称快，只会长他人威风。容臣去问勒宫恩，如果他愿戴罪立功，就留他下来为王效力。如果不能，再杀不迟。"王默然。德门皮亚萨遂追出叫住埃蒙德亚，将勒宫恩带回。

德门皮亚萨对勒宫恩说："你若想活命，就趁明康王每日傍晚率随从众将巡营之时，骑象去将明康捉来。"勒宫恩奏道："要臣取他不难，请将御象巴加马赐与臣骑，并给臣500士卒。"亚扎底律将御象巴加马给他，说："我率象军在后援你。"勒宫恩又奏道："臣不识明康，请派一识他之人坐于象背之上为臣指点。"

亚扎底律召见实皆侯信代达说："自兄来到弟处，弟为兄接任事日夜思念。今勒宫恩去捉明康，请兄骑于象背之上为他指引。事成，弟将亲自去阿瓦扶兄为王。"实皆侯信代达遵命骑在巴加马象背之上。亚

扎底律骑在南朗象上率象兵800随后。德门皮亚萨率战象15头、士卒500居左，德门毛昆率战象15头、士卒500居右，作为援军。

是夜，明康王照例巡营。走在前面的是缓缓而行的御象前500佩刀武士。跟在御象后的象队则离明康王较远。身边只有所骑御象耶妙苏瓦的护象兵跟随。勒宫恩早已在林中埋伏。一阵金鼓响，勒宫恩从林中冲出。明康王见有人，喝道："朕正要捉你！"说罢，任凭御象向前迎敌。两头大象正要以牙相抵。信代达说："你是一国之君怎能不顾身份与一大臣单骑厮拼？后面援象甚众，还不将白伞放倒！"明康王闻言，控制住御象向后撤走。

勒宫恩紧追不舍。央米丁侯西都、布坎侯德勒帕耶、德多、杰当纽等人率战象50头拦住勒宫恩。勒宫恩不支，向后撤退，行至河边，亚扎底律所率援军已行至河中。亚扎底律问："朕来援你，为何后撤？"勒宫恩奏道："只因国舅实皆侯信代达泄露机密，臣未能战，明康王逃脱。"

亚扎底律召姻兄信代达来问："兄为何如此？"信代达说："我担心我兄遭难才告他的。"亚扎底律说："你与你兄不和来投奔朕。朕本想对你封赐。今天看来你爱你兄胜于朕，将来必为内患。"于是将信代达处死。

亚扎底律问勒宫恩："因为你说要捉住明康，才留下你命，如今没有抓到明康，你怎么办？"勒宫恩奏道："待夜间明康王入睡时，臣去刺他。"勒宫恩选了12名武士各持刀枪，夜间二更过后抵达明康军营，四下巡视，发现北部壕堑较浅，寨墙不牢，守军稀少，遂藏身于寨外鹊肾树下，抽去两根栅木，潜入寨内。留三名武士在鹊肾树下，留了三人在监军德耶南都帐旁，嘱若其醒来立即将其砍死。又留了三人在象栅之内，说：人们若醒来，速将象索砍断。勒宫恩与其余三人直奔明康王帐下。勒宫恩踩二人之肩将地板撬开钻入帐内。

进入帐内后，勒宫恩先取走明康王的槟榔盒交予手下，走至床前抽出床旁明康王御用红宝石宝刀，正要砍下，突然一名守夜侍从发现灯下有人，大声喊道："孟人，贼！"明康王被喊声惊醒。禁卫们纷纷

起来捉贼。守在象栅内的三人遂砍断象索，大象纷纷奔出象栅。缅军以为大象逃脱引起混乱。勒宫恩等奔出营寨。出寨后，清点12名武士都到齐后，便往回走。缅军营中这时仍一片混乱，约两个时辰后才平静下来。

勒宫恩等回到营地。亚扎底律问："事情办成了吗？"勒宫恩奏道："奴臣父母曾告诫奴说，谋害威德之国君必福浅寿短。奴臣只有长命才能为陛下尽忠，故未杀他。但确曾到达明康身边。王若不信，可以取来的槟榔盒、宝刀为证。"言罢献上槟榔盒与宝刀。王交给明康王公主观看。公主看后哭奏道："确系父王之物。"亚扎底律大喜，对勒宫恩说："朕赦你不死！"

明康王得知孟人曾到他身旁，心中不安。拂晓，不见槟榔盒与宝刀，更加惊恐。将士们又已严重饥荒，遂召集众文武说道："现我军粮食已绝，求和无望，如何是好？"央米丁侯西都奏道："留下8支大军断后，国王先行，病象弱马，伤残将士，无力作战者现在即刻先走。天亮后开拔。"明康王问："留下哪8支大军？"央米丁侯西都奏道："留下包括臣在内的8支大军即可。"断后大军有央米丁侯西都、底哈勃德、卑谬侯弁琪、色林侯瑙亚塔、蒲甘侯乌兹那、布坎侯德勒帕耶、杰当纽、德多等8路人马，计战象200、骏马8000、将士80000。

亚扎底律派德门皮亚萨、登马尼育、勒宫恩、乌巴冈、德门毛昆各率本部，王自率一路大军共6路进入林中追击明康。命德门阿瓦乃、德门泽别、德门泽布翁、德门耶丁延、德门丹杰、德门埃比亚耶率6路大军摆出要与断后的8路人马决战的架势。明康王以为后面有断后人马未加防范地前行。突然，勒宫恩从林中冲出向缅军杀将过来。明康王骑御象耶妙苏瓦率士卒5000迎战，勒宫恩败下阵来。明康王又与乌巴冈交锋，乌巴冈也败北。这时皇家总管赖亚基飞马来报："我军虽战胜孟人先锋，但其后继队伍很多，孟王也率军来了。象、马、步军甚众。若敌军靠近，恐难以脱身。我方士卒也已走远，只有奴臣一人在此打探军情了。依臣之见，速走为妙。"明康王因御象耶妙苏瓦已疲惫不堪，遂命象吏骑之。王则换乘一头雌象那兰玛急速撤离。勒宫恩与乌巴冈随后杀来，一直抵达孟国边界，俘获大批兵卒人马。

明康王只顾后撤，一连三餐未能进食。因为队伍未集合起来就开始交战，孟军得以势如破竹。明康王部下溃不成军，四散逃亡。王后信米瑙与所乘金象鞍、金象轿一起被孟人俘获。南宫王后也从象背摔下落在溪边，后被象吏发现才将她扶上耶妙苏瓦象。

《缅甸大史》中记为内廷总管之女。《新史》、《孟史》载系南宫王后。因为这种说法与后来明康王对南宫王后信波玫失去信任将她贬黜之说相符，故应确认是南宫王后。

象吏每找到一处安顿食宿之地，就命象首兵守夜。天明后再扶南宫王后登上耶妙苏瓦象前行。明康王只带少数侍从从班觉向阿瓦方向撤退，用了七天时间到达京都。士卒中只有一些未被孟军发现的健壮者逃脱外，其余体弱伤残者尽被俘去。央米丁侯西都等人闻明康王已走，遂率8支大军秩序井然地撤离。孟人见缅军坚如铜墙铁壁，不敢冲杀也全部撤回。

王后信米瑙被俘时年35岁。亚扎底律见她美貌多姿、风韵动人，便纳为王后。

明康王回到阿瓦，因兵败，王后被俘，郁郁不欢。听到人们敬神跳舞时的鼓声都会惊悸不安，神婆跳舞也被其禁止。王说："木掸王公主[注]被孟人掳去是朕亲眼所见，不知南宫王后是否也被孟人俘去。如果两人都被掳去，朕活着还有什么意思？"不久又派20人骑马回去寻找。但没有一人看到南宫王后。王问："后面还有什么人？"奏道："只有象吏一人，因御象疲惫还在后面。"10天后，象吏与王后才返回，派去寻找的骑士们早已回来。象吏抵达阿瓦，让王后在城外洗过头后才送入宫中。象吏将护送王后经过向王奏明。王大喜，对象吏、象首兵赏赐甚多。

一日，盛蒟酱叶的小笸箩落到地上。南宫王后无意中喊了一声：象吏！这样，国王产生怀疑，审问象吏。象吏说："自王后从象背上跌落溪边被奴见到之日起，奴就知奴有杀身之祸。遇王后，若奴不救，必落入敌手，他日两国重归于好接回王后，王后告奴曾见她不救致落

敌手。奴与妻儿皆将被处死。奴若护送王后返回，奴也将被怀疑而处死。这是奴意料中事。”

“从遇到王后那天起，如果在林中过夜，奴就为王后在树上搭一棚架，请王后睡于其上，奴与象首兵在地面守护。天亮后，扶王后上象继续前行。途中遇到村寨，就请王后在屋中住下，奴等睡在屋外。经过就是这样。”明康王说：“统统是花言巧语！”下令将象吏处死。

后又传来象首兵审问。象首兵所供之词与象吏所奏完全一致。明康王大悔说：“朕错杀了朕奴。”于是将象吏所食邑的村镇赐与其子，并命其承继父职。雌象那兰玛赐名波康因玛。明康王得知王后信米瑙已被亚扎底律所俘，王弟信代达已被亚扎底律处死，悲痛欲绝，夜不能寐，朝不思食。

这时，明亚扎奏道：“威德崇隆的国王陛下，在王下令出征之时，臣曾顿首进谏，陛下拒不采纳，才落得这样结果。望王今后采纳臣的意见。战争者，绝不能因实力雄厚就麻痹轻敌。”

“容臣再讲些故事。一只小蜂鸟曾凭借牛蹄踩成的小泥坑战胜猛鸢。一只猫曾凭借禅定智慧俱足的仙人坐榻战胜狮王。一只虾曾凭借一个小水洼吃掉一头公象。一只名叫吉沙巴的龟曾凭借一条小溪击败一头雄虎。战争者，主要看时间、地点与主观条件。佛法云：三界轮回中的一切生灵都不能摆脱生离死别。”明康王听罢，如向熊熊烈火中泼入凉水，往滚滚沸水内注入檀香液，顿觉清爽怡人，心情也平静了下来。遂赐与明亚扎手镯一副、雌象一头。

---

[1] 即明康王之弟明代达，亦名信代达。

[2] 明翠，即明康王的幼名。

[3] 所述两故事均系佛本生故事。

[4] 原文又误为苏卑千达，与前文所误同。故更正之。

[5] 即指王后信米瑙。

中卷 第八编

(172) [注] 阿瓦王明康第一

缅历770年（公元1408年），缅王将实皆赐给王子底哈都，将瓦底城赐给明丁克亚，又因东吁的明奈米已殁，将该城赐给内傅鄂钦纽。缅王得知波康英玛母象黎明从阿瓦出发，黄昏时便能到达蒲甘，于是便乘该象每月两次去蒲甘朝拜瑞喜宫佛塔。

是时，岱德法师请求缅王将蒲甘的纺织税银布施给他。明康王道："朕有王后在身边，还得与她商量一番。"法师问道："难道吾王受妇人管辖？"国王回到内宫，与王后枕边私语时提及："岱德法师请求布施蒲甘的纺织税银，朕告他还有王后在，需与她商量。法师竟问朕还受妇人管辖？"信波玫王后闻言道："饶他是个僧人，若是个平民百姓，定将他杀了！"一次，国王与王后一起散步，正遇岱德法师迎面走来。法师问道："王后，听说您要将贫僧处死？现在便可问斩。"王后忙道："不敢！"王后回宫后，深感不悦，道："妾与陛下私房玩笑话，怎会被岱德法师听去？"于是，国王和王后叫一位与其住在一起的机敏的和尚去探听岱德法师情况。得知因德勃丁神常守护在缅王左右之故。便将此事向国王和王后回奏。缅王偕王后一次乘船去蒲甘拜佛时，将蒲甘的纺织税银布施给了该法师。据说在返回的路上，御舫遇礁搁浅，为一女神救出。是年，辛古侯空缺，缅王将该城赐给巴亚加马尼，并将阿敏城赐给亚扎丁坚。

缅历771年（公元1409年），明康王召集文武大臣道："朕上次发兵攻汉达瓦底全凭一时怒火，未选择适当时机。当时将士虽众，但粮

秣不足，顺江运粮之船又被敌人拦截，未能到达军中。储存于农村的税粮亦被敌人烧尽，致使将士饱受饥馑之苦，未能成事。此次出兵，务必备足军粮，倾缅甸、掸邦两地之全力，前往攻打。”央米丁侯西都上奏道：“孟人与吾等相互了如指掌。若出兵则以神速为上。”明康王便集合缅甸、掸邦两地兵马，组成14路大军，前军有战象800、骏马10000、士卒10万之众。中军有战象200、骏马4000、士卒4万。令王子明耶觉苏瓦驻守阿瓦城。令王子底哈都及沿江诸侯坚守卑谬，运送粮食。象马水步四军沿东吁一线推进。抵达耶瓦底后，便筑起坚固的箭楼和栅栏安营扎寨。亚扎底律则在巴南地区抵御。两军成对峙之势。翌日晨，二王各骑战象出阵，单骑相拼。明康王坐骑耶妙苏瓦象敌不住亚扎底律的巴格马象，败下阵来。翁榜多姜发见势，便驱漆妙盖象出阵。亚扎底律的战象惧而败逃。翁榜土司乘势从中路杀入敌阵，企图活捉亚扎底律。东敦侯、央米丁侯等见此情况，又派出30多名大臣和30匹战象，乘势向孟人进攻。混战中，孟大臣德门皮亚萨骑鄂耶内象迎战，翁榜土司之象终因力量悬殊，抵挡不住，败回。德门皮亚萨紧追不舍。孟养德多骑丹林苏瓦象迎战。由于缅军援象众多，枪炮火力密集，德门皮亚萨无法进攻。明康王坚守营寨达五月之久。因雨季将临，遂收兵回京。是年，南宫王后信波玫失宠，遭贬黜，移居冷宫。

明康王召见明亚扎道：“朕欲封内廷总管之女为南宫王后。”明亚扎谏道：“经过筛选的种子尚且不能保证全都出芽，如将集市上的稻谷拿来当种子用，就更不会发芽了。陛下是臣主公，故臣敢直言相谏。若陛下手染污秽，经水清洗必然复洁如初；无价之宝的宝石发簪一旦落入污泥，也只需拣起冲洗一番，便可重新佩戴。同样，凡事均需全面权衡才好。”明康王道：“既有爷爷为她美言，就召信波玫回宫吧！”明亚扎也对王后作了一番训诲。信波玫王后被重新召回宫中。她道：“亏得爷爷照应才不致落到悲惨境地。”于是将一缅斤黄金铸成的槟榔盒及自己佩戴的五枚指环赠与明亚扎。

---

[1] 原书第二卷卷首目录重编节号，而第三卷卷首又只有目录未编节号。现依第一卷体例继续编出节号以利读者查阅。

（173）王子明耶觉苏瓦进军汉达瓦底与亚扎底律交战

缅历771年（公元1409年），明耶觉苏瓦王子意欲进攻汉达瓦底，便向父王奏道："父王两次率师出征孟国均失利，损失大批象只马匹。儿臣母后和御妹亦落入敌手。父王如不能出师，容儿代劳。儿定要像江湖中鳄鱼般勇猛，食人肉的包里达王[注]般凶残，生吞活剥地擒得孟王。只求父王选派贤臣良将并赐儿强象骏马。"缅王答应了王子所求。

此时，亚扎底律的探子得知此事，急忙奏报亚扎底律王。亚扎底律道："明耶觉苏瓦若想当包里达王，我便做迪达东[注]，定要好好教训教训这个缅王子。"自此，亚扎底律自称彬尼亚迪达东。当时明耶觉苏瓦已有20岁。《缅甸大史》和《孟史》中说他只有17岁。根据明耶觉苏瓦生于缅历752年（公元1390年），进军时为缅历772年（公元1410年）计，他应已20岁。当时随同出征的有东吁侯赖亚基、卑谬侯弁琪、色林侯瑙亚塔、勃东侯、布坎侯、翁榜侯多姜发、良瑞陶迈基等率领的各军。七路大军中有战象400、骏马6000、士卒7万。八支水军中有大船70、小战船700、劳加200、货船300、铁船200、水军7万。水陆两军统由王子明耶觉苏瓦率领。沿达耶瓦底一线向孟国进发。大军抵达渺米亚时，号称"铁城"的鳄鱼战船与敌人的水兵交战。船队冲开拦坝足有三四达长，大船冲入后，战船遇到落潮，搁浅在沙滩上无法动弹。孟水兵便匍匐前来，将船上的鳄鱼牙[注]拆掉。小战船上的士卒奋力坚守，但已成被动挨打之势，再也无法以火攻城。明耶觉苏瓦骑鄂漆开象率两万掸族士兵准备在涨潮和起风之时放火烧城。但由于主帅德门皮亚萨率众多将士抵抗，虽屡攻数次皆未能攻克。

此时，主帅德门皮亚萨考虑到明耶觉苏瓦是缅王嫡子，来军声势浩大，自己终是臣僚，如何是好？这不能不有所顾忌。于是便备了两条宽幅筒裙料、两匹上等布料、一个金钵及从缅军小战船上取下的鳄

鱼牙、上等白银等礼物献给明耶觉苏瓦，并上书道："臣部下水师兵丁不知王子殿下驾临，误将御舫弄毁。"接着写道："臣渺米亚侯斗胆启禀王子，如欲强攻渺米亚，12年也不会得手，徒使众将士疲劳。臣已效忠于王子之舅父亚扎底律陛下，当不惜性命为之效劳。现王子之舅父因莫塔马莱布埃侯造反，出兵该地。近闻该地已传捷报，不日即将班师回朝。一旦舅父回师，王子则将腹背受敌，望请明鉴。"明耶觉苏瓦道："德门皮亚萨因对我敬畏，故来此信。"于是回赠厚礼，翌日晨离渺米亚转向勃生。勃生城防严密，火力密集，攻城未克，只得退军扎营，将城池团团围住。勃生侯登大臣[注]也派侄儿山达亚底携带许多礼品来见明耶觉苏瓦，并呈书一封。

书中写道："臣勃生侯登马尼育大臣启禀王子，王子之舅父曾有令，命臣等驻守勃生，如遇王子大军前来，要尽力抵御。臣等既效忠于王子之舅父，只能遵命。现护城河及战壕处处防守严密，城池固若金汤，城中贮粮足够三四年之用。殿下攻城，即使数载，亦未必奏效，徒使部下人困马乏。叩请王子明鉴。"明耶觉苏瓦道："登马尼育大臣因惧怕我故而来信。"回赠礼品后将来使放回。勃生城因有登马尼育大臣抵御，攻城不克。王子转而又向开榜进军。该地由丹杰固守，又攻而未克。明耶觉苏瓦便召集文武大臣商议。央米丁侯西都奏道："现在进攻孟国，时机尚未成熟。他们已经攻占我若开城，并立那腊梅拉为王。依臣之见先攻若开，再攻他们不迟。"明耶觉苏瓦道："言之有理。"便率军向若开进发。大军抵达卑谬后，将水师士卒都编作步军，继续问若开进军，并责令沿河城镇将水师船只等运回阿瓦。明耶觉苏瓦到达若开，只见那腊梅拉率大批象马骑兵守住城头。便分兵三路奋力攻城。那腊梅拉抵挡不住，守军大败，只得乘一艘大战船逃往印度。若开被克后，明耶觉苏瓦即命赖亚基为侯，镇守该城。大军继而攻下山区七县和丹兑城。缅历772年（公元1410年），任命叟格德为侯，大军回师。王子回到阿瓦，父王甚喜，将槟榔盒、饮水瓶及咸茶叶盒等一套御用器皿赐给王子。

若开人向亚扎底律报告："明耶觉苏瓦攻占了若开的丹兑城。那腊梅拉已乘船逃往印度。"亚扎底律便于缅历773年（公元1411年）命德门比亚德迈、德门埃冈本两支大军，领战象50、骏马200、士卒5万向

丹兑进发，丹兑侯叟格德闻讯后便加修护城河、战壕，巩固城防。后因兵力不支，只得移军若开城与若开守军合兵一处。德门比亚德迈、德门埃冈本等人占领丹兑城后，明康王闻讯，便命王子明耶觉苏瓦等七支大军领战象300、骏马3000、士卒8万前往丹兑。大军抵达该城时，因德门比亚德迈、德门埃冈本等早已做好准备，屡攻不克，只得撤至后备队处扎营。当晚，守城将领德门比亚德迈指挥了两次对明耶觉苏瓦的火攻。明耶觉苏瓦不得不增添大量岗哨，为七支大军守卫。围城达三个月之久。城中孟人发生饥馑，连挡箭的盾牌和帽盔也都煮来充饥。

这时，德门比亚德迈对部下下令道："现在粮草已尽，我军士卒饥饿不堪，再有九、十天，我等必成其奴，只有设计使明耶觉苏瓦退军，才能免遭此难。"于是拟书一封，信中写道："敕谕德门比亚德迈、德门埃冈本并其他将领：朕欣闻尔等英勇御敌，明耶觉苏瓦百般围攻仍能岿然不动，尚能出其不意，火攻敌营。朕深感尔等无愧为贤臣良将。尽职尽忠之心可嘉。朕不日即将率水陆两军沿乌迎布一线前来接应。望尔等能坚守城池。现已命德门皮亚萨、登马尼育大臣等人率战象50、骏马200、士卒4万及勃生、渺米亚之军沿林巴德一线前来增援，并命波格敏等率莫塔马人乘伦锦100艘运粮，经毛丁加律一线前往尔处。若明耶觉苏瓦退军，务必阻止其行动，并跟踪追击。朕亦将亲率大军于乌迎布一带拦而袭之。钦此。"并将许多将官们的家信一起装入竹篾筒内。再将筒和衣服、干粮、糕点、香料等装入丝绒袋中，打上印记，命五人深夜潜出营地。于次日清晨佯装从白古而来，从缅军哨兵面前走出树林，奔向丹兑城。待缅兵追来时，扔下口袋跑进城中。明耶觉苏瓦的哨兵将拾得的口袋缴至军中，明耶觉苏瓦读了口袋中的书信，得知孟王将亲率大军沿乌迎布一线前来，便与群臣商议道："眼下丹兑尚未攻克，如果乌迎布一线军队开来，我们必将腹背受敌。看来与其败其属将，倒不如战胜孟王为好。"众将官齐声称是，便拔营回师。

亚扎底律的大臣德门比亚德迈、德门埃冈本等获知明耶觉瓦退回阿瓦，便向若开城进攻。若开侯赖亚基和叟格德以重兵坚守。因阿瓦援军迟迟未来，加之若开人与孟人串通一气，若开城终被攻破。若开

被占后，那腊梅拉又被扶持登位。赖亚基和叟格德撤回阿瓦。据《缅甸大史》记载他们被俘，送至汉达瓦底。而据《新孟史》记载则是他们回至阿瓦。以后者为准，应采用撤回阿瓦之说。缅历774年（公元1412年）登尼土司率大军出征，企图进攻阿瓦。翁榜多姜发奏报缅王。明康王便令王子明耶觉苏瓦挂帅，统率蒲甘侯[注]德勒帕耶、阿敏侯亚扎丁坚、央米丁侯西都、格礼杰当纽、孟养德多、辛古侯巴亚加马尼等七路大军，计战象200、骏马3000、士卒7万前去迎敌。明耶觉苏瓦的兵马刚过新冈外温，双方马军相遇厮杀。登尼土司的骑兵大败而逃。明耶觉苏瓦紧追于后，土司率其子、婿迎战。明耶觉苏瓦骑战象鄂漆开攻之，与土司骑的战象厮杀良久。土司之子驱象出阵助战。格雷杰当纽亦策象迎敌。土司之子的战象扭头便跑。土司之婿驱象前来救援，孟养德多接着厮杀。土司之婿坐象抵挡不住，也转身逃跑。明耶觉苏瓦与土司交手时发现土司战象力气很大，两头战象互相以牙相抵，斗得难分难解时，明耶觉苏瓦发现土司原是醉后出阵，便纵身跳上土司的象背将土司连同象轿中、后座上的象兵一起砍于地下。土司军大败溃逃。明耶觉苏瓦俘获土司之象及其余战象6头、骏马200、士卒800；3000掸族士卒战死；土司亦殒命。土司之子、婿只得收拾残军败退而归。明耶觉苏瓦令人将俘虏、战象、骏马等献给父王，自己则继续向登尼[注]进军。登尼土司之子、婿一面向中国求援，一面加固城防，储备粮食。明耶觉苏瓦虽屡次攻城，均未得手，达五个月之久。

是时，明耶觉苏瓦闻中国已派骑兵2万、步卒20万前来增援。便于深夜瞒过登尼城中守军，悄然撤走。并在辛克尼林中埋伏下战象200、骏马3000、士卒4万。当中国援军开来时，兵分三路突然袭击。中国军队大败，一举俘获中国大臣五名，战马千余匹和士卒2000，另有5000多匹马战死。[注]战胜中国援军后，明耶觉苏瓦再次回军围困登尼。亚扎底律获悉明耶觉苏瓦已去登尼，便率8支陆军、12支水军准备向卑谬城进攻。陆军中有战象300、骏马8000、士卒12万。卑谬侯弁琪闻讯，忙加强城防，储备粮食，固守。亚扎底律屡次攻城，均因城上炮火密集，虽损兵折将多人却未能成功。于是退军，从水陆两路将城围住。一个月后，亚扎底律得悉汉达瓦底守军报告说暹罗人来

犯莫塔马乡村和耶城。便命王子彬尼亚勃登为统领、德门埃比亚耶为监军率德门丹杰、德门乌巴冈、德门丹莱、德门劳那耶、德门劳欣、德门劳宾、德门绍甘卡、德门乌银等大臣与战象100、骏马4000、士卒5万继续围攻卑谬，亚扎底律则从水陆两路回师莫塔马。此时，明康王闻汉达瓦底王亚扎底律派彬尼亚勃登围攻卑谬，自己已顺流回莫塔马去攻阿瑜陀耶军，便派遣七支大军，计有战象400、骏马6000、士卒12万从陆路进发。亚扎底律王之子彬尼亚勃登命文武大臣们留在原地，继续围困卑谬，自己则率军至城西德莱西扎寨。

明康王等待着王子明耶觉苏瓦从登尼返回。明耶觉苏瓦从登尼急行军赶回阿瓦后，明康王便率大批格都、伦锦、战船、劳加、铁船、货船等顺流而下。大军抵达卑谬三天后，明耶觉苏瓦奏道："此地仅有孟王子一人守城，父王还迟疑什么！若等孟王回到此地，我方就困难了。请父王速从水路进攻，儿臣则从陆路出战。"于是移军至伽马方面，从护城河的浅处、防守薄弱的北面进军。明康王则从其他三面围攻。明耶觉苏瓦军中的内傅之子西杜因加都亲临战场，骑马舞刀督战，军中遂无人敢后顾。孟人凭城上女墙为依，居高临下，放炮射箭，矢如雨下。但攻城士兵冒着炮火和箭雨，强行渡过护城河，冲上前去。布坎德勒帕耶也率领500多名护象步卒，每人手执盾牌及三支短戟，渡过护城河向前逼进。进攻士兵跳上鹿砦，将鹿砦攻破七达多宽，守兵返身逃跑。乌巴冈驱象迎击。布坎侯只得掉转象头，向后败退。乌巴冈骑象守住护城河的一边。尼冈登、丹赖等5000人马也下到护城河中守住阵地。埃比亚耶统领部队重筑鹿砦，经一时[注]许，鹿砦重新修复。就这样，明耶觉苏瓦每次进攻，乌巴冈有时乘象，有时骑马，有时步行出战。明耶觉苏瓦无法打退敌军，便派使携带篓装上等咸茶，到彬尼亚勃登处，说是想见见乌巴冈。

彬尼亚勃登回道："乌巴冈并非我的部下，王弟想见他，请向埃比亚耶去请求吧。"于是，明耶觉苏瓦又派人携5匹中国布到埃比亚耶处。埃比亚耶说道："乌巴冈确是下臣的部将。他又是吾主之婿。如果他遭王子砍杀，臣下将难于处置。然而王子亲来求见。如若不允，确实失礼。如果王子确无他意，臣才能让其谒见王子。"明耶觉苏瓦道："我从部下口中得知他骄矜不凡，慓悍灵活又善骑术，就想见他一面，

绝无他意。”这时便同意让乌巴冈见王子。明耶觉苏瓦派劳加船前来迎接乌巴冈。接受了乌巴冈赠送的4条单幅素色洋布和金钵等礼物，说：“将军果然名不虚传，气宇轩昂，英姿不凡，今日得见，不胜钦佩之至。”乌巴冈答道：“承蒙过奖，不过殿下与其对我夸奖，倒不如派人跟我较量一番。无论乘船还是骑马，或徒步，一对一比武，这才能知道我的真本领。”王子道：“我只是想见见将军才请你来此。我这里勇将甚多，如果让你与他们一对一比武，舅父亚扎底律将说我施用诡计。我看你还是投到我的麾下。你将得到卑谬侯弁琪一样的器重。”乌巴冈答道：“臣身为我主的奴才，无权住在缅甸国中。”王子道：“我与舅父今后还会多次兵戎相见，交锋于沙场。如果失手就不好说了。但倘若将你活捉了，保证不杀就是了。”乌巴冈道：“臣下既为我主之奴。殿下，我自然会英勇作战，死而后已。在战场上是绝不能活捉到我的。”明耶觉苏瓦听后笑将起来，随即赠他宝石指环10枚，红宝石手镯一副、两匹金鞍骏马、中国布匹、篓装咸茶。然后，将其送回。

乌巴冈将明耶觉苏瓦的礼物和说的话全部原原本本地转给了彬尼亚勃登、埃比亚耶等将领们。孟人被水陆两军团团围住，无法出城寻找粮食。亚扎底律派人送来的粮食也在德右茂被截，没有运到卑谬。又过了四个月，彬尼亚勃登奏报：若大王再不发兵臣等将落入敌手。但贤士们却说暂时不宜出兵。亚扎底律王说：“若朕不发兵，手下人必将落入敌人之手。”大军至达拉。占星师们说：“如驻军于格拉哀采，非但王子冲不出重围，我军也将失利。如若能在米德隆驻扎，则战事虽将失利，然而王子将能得救。”亚扎底律道：“战事失利，只能听天由命，只要王子得救便成。”于是，便在米德隆驻扎下来。主师德门皮亚萨从渺米亚赶来。由于身体不适，勒宫恩便上船请安。主帅皮亚萨道：“现在你们出战我很担心。我将不久于人世，离你们而去。我不在后，只有你和德门阿瓦乃是吾王的两把利剑了。吾王今年时运不佳。此次出兵，全是因为王子被困之故。不能与平常同日而语。敌军势大，到那里后，肯定能为守城部队解围。但是，因为吾王时运不佳，你们一旦解围，一定要迅速撤回。明耶觉苏瓦年轻气盛，血气方刚，且勇猛无比，定将追击我军。届时，你们这些勇士们千万不能像往常那样鲁莽。如能战胜他，固然很好。如战不过，就让德门阿瓦乃断后。他足智多谋，每跟敌人对阵，若遇对方力量过强，他均能甩掉追

敌。如你们鲁莽，必将贻误大事。故而我说十分担心。”亚扎底律从达拉出发，到达阿瓦抱时，主帅皮亚萨逝世。安葬之后，重又进军，到达卑谬便驻军于德莱西。彬尼亚勃登及文武大臣等前来谒见，并道：“敌方兵力极大，非同往常。”

---

[1] 传说中一食人肉的魔王。

[2] 传说中制服食人魔王包里达之王。

[3] 战船船头之护板。

[4] 登大臣即指登马尼育。

[5] 此处应为布坎侯之误，据后文在稍后时才一度改封其为蒲甘侯。

[6] 登尼，旧称木邦。

[7] 此处言中国派军援登尼事，尚未见我史籍有所记载。

[8] 缅甸古代计时单位：1日=60时，1时=4拔，1拔=15微兹那，1微兹那=6边，1边=10刻雅，1刻雅=10刹那。

（174）骁将勒宫恩兵败殒命

黎明，明耶觉苏瓦派鄂纳道来下战书：“贵军将士稍事休息后，请务必出阵见一高低。在交战之前先派船只作一比试，我们暂先观战。”亚扎底律闻言，环顾群臣。但群臣只是叩首，却无上奏者。勒宫恩上前三叩首奏道：“臣堂堂八尺之躯，愿为陛下效力，无论是独舟厮拼，单枪匹马或个人步战，臣只要一息尚存，绝不后退！”鄂纳道将此事奏报明耶觉苏瓦。明耶觉苏瓦道：“在孟王手下，唯有主师皮亚萨和勒宫

恩是英雄。听说主帅皮亚萨已经去世，如能俘获勒宫恩，孟王便无法逃出我的掌心。即使勒宫恩是条好汉，能驾单船获胜，而我用四条船一拥而上，难道他能抵挡得住？兵者不计多寡，只要能胜便是目的。”随即命叟格德乘安兹耶号船，敏塞侯乘米妙普瓦号船，乌兹那乘达妙米号船，西杜因加都乘掸孟号船，带着金盾与金矛，选精良长矛手组成愿与战船共存亡的敢死队，携大小战鼓、铜锣、号角等，一路吹奏而来。安兹耶战船上叟格德撑着白伞，其余战船则隐藏在西岸暗处。

亚扎底律因勒宫恩不要战船，将船给了德门别。德门阿瓦乃奏道：“如此作战，形同儿戏。即使勒宫恩获胜也不能将缅甸人打垮。如果勒宫恩战败，再要这船已来不及了。”于是，国王又给勒宫恩甘耐埃巴耶号战船。勒宫恩再三拒绝，仍请王将该船赐给了德门别。国王道：“此船除你而外恐怕无人能保住，万一有个闪失，此船也就完了。”勒宫恩道：“无论咱们的愿望如何，为臣仍要斗胆禀告。此战开始，臣若获胜，请陛下直捣阿瓦城。臣如败北，则请陛下选一条大道逃回白古。何人乘坐这艘战船？臣尚未发现谁有能力能保住此船。”说完便登上平时乘坐的长22庹的鳄鱼船，擂起战鼓，驶向河心，带着士卒300出城。安兹耶战船也擂响战鼓，打着白伞，顺水漂流而下。安兹耶战船比勒宫恩的船高出2肘尺。当安兹耶战船准备用铁链把勒宫恩的船挂在一起时，埋伏在岸边的三艘战船疾驶而出。四艘战船将勒宫恩的船只团团围住。在卑谬的对岸尚有马兵2000赶来，孟水兵纷纷落水。勒宫恩仍拒绝放下武器。他的腹股沟部挨了一枪，明耶觉苏瓦大喊不要杀他，遂将勒宫恩的战船俘获。明康王闻勒宫恩中枪伤势极重，下令道：“为了战争王子怎能杀英雄。速将其救活。”明耶觉苏瓦来到关押勒宫恩的牢房，问他是否要进餐。勒宫恩答道：“我宁死不食二主粮！”明耶觉苏瓦又问他吃不吃槟榔。他答道：“槟榔要吃，水也要喝。”于是拿来槟榔和水，勒宫恩吃喝完毕后说道：“我已用过王子的槟榔，饮过王子的水。现在无以报答。我有事要奏明，如若王子不愿听，则请大臣们记下。你们千万不可与我主公单枪匹马相拼，单船相抵。他的骑术及象术极为高明。他身后30头象上的骑士均为皇亲国戚，都似恶魔一般，绝不把敌人放在眼里。如若不信，到相遇时便会知晓！”明耶觉苏瓦道：“这个孟人真像蛇蝎一般，将死尚余毒液！”说罢微微一笑，勒宫恩于当天午夜殒命。国王下旨将其尸体放入河中，

让其漂还其主人处。于是，用芭蕉杆扎成筏子，将尸体停放其上，盖以白布，头边还点上一盏小油灯，顺水漂放下去。孟人见后，将芭蕉筏捞上岸。亚扎底律抱住勒宫恩尸体放声大哭道："主帅皮亚萨已离朕而去，现在你又抛下朕不管了。朕似断了双臂，今后难以如愿了。朕的事业俱已成为泡影！"遂将尸体埋葬，命德门阿瓦乃断后，尽起水陆两军后撤。不久，哨兵发现孟人在焚烧营寨。明耶觉苏瓦道："孟人逃走矣！"于是，放出劳加、铁船追去。德门阿瓦乃在德右茂处挡住追兵，四艘劳加船沉没。明耶觉苏瓦亲自乘安兹耶号战船追击，一连又击沉四艘战船、10艘劳加。德门阿瓦乃驾劳加船后撤。尼冈登、埃比亚耶等亦有3000多人马阵亡。

亚扎底律顺流急下。一日凌晨，召见丹赖吩咐道："玛岛已弃朕而去，玛德隆也离朕而去。现在只有你代替他们二人了。明耶觉苏瓦正在追赶我们。你留此地抵挡，别让明耶觉苏瓦追上来。"随即将玛鲁德门别号战船让他乘用，王疾驶而退。丹赖率水军100、水手200留下断后，受到三艘战船的围攻。丹赖拼命抵住。孟人用粪便放在桶里投掷，使缅军不敢靠近，远远避开。明耶觉苏瓦问该船何人乘坐？一名降卒道："前船为丹赖乘坐，王已逃跑。但相去不远。奴才专程前来投诚，故而留在后头。他们想把奴才抓住，奴才拼死逃脱。殿下还是趁早追赶！"明耶觉苏瓦下令继续追击。众将士也想，岂能让丹赖逃掉？争先恐后驱舟追赶。船到鄂温瓦，丹赖将船凿沉，弃船上岸逃命。

明耶觉苏瓦在萨巴格地区安营扎寨，等候三日，父王才到。缅王召集群臣商议，现在是直捣达拉城呢还是就此止步，收兵回师为好？众大臣奏道："现在我方已获大胜，大功告成。孟王拥有众多皇亲国戚，尚有无数贤臣良将，若直捣达拉，万一失利，我们回师将遇逆水。"唯有卑谬侯弁琪奏道："不仅要打达拉，我们还应直取白古才是。大王未见上次咱们在班觉失利时的情景？那次亏得孟王不了解底细，没有穷追不舍，否则，在当时情况下，别说无人敢于迎战，说不定连关城门之人也没有呢？现在孟人兵败正如当年咱们在班觉失利一样，咱们乘胜攻打达拉，谁还敢在那里抵抗？如若下臣言之无理而众大臣见解正确，陛下可于达拉将下臣问斩，然后再回阿瓦不迟！"明耶觉苏瓦闻言欣喜万分。立即站起，将随身佩戴之手镯、指环都赏赐给

他，并说道：“愿回者可随父王先回，我将与卑谬侯一起追杀！”国王与众大臣都随王子明耶觉苏瓦一起直下达拉。此时德门阿瓦乃已逃往白古。明耶觉苏瓦便命美都侯留守达拉，随后又克大光城。即驻军于该地。明耶觉苏瓦进驻介德萨，而后又攻克丁因，命布坎侯守城，令卑谬侯弁琪进攻毛比。卑谬侯弁琪在回顾部下时，被城中一箭射中，只得回师大光。因伤势过重，准备送回卑谬不幸在途中殒命。当时从勃生、渺米亚、开榜一带俘获的孟人战俘均被送回阿瓦。亚扎底律将城防颇为坚固的邦林赐给乌巴冈。他与亚扎底律的公主德拉米康绍一起住在邦林。国王亚扎底律则率军驻扎于格马宾城。

这时，登大臣奏道：“来日，缅甸国王将会在旱季战象骏马便于役使之际来攻白古，西部一带均已失陷，余下些许城镇，也都会为自己生存而考虑，咱们难以依靠他们。而东部的人又都是些陆军步卒。臣想在这关头，必须寻找一个能援助咱们的人才好。”王问：“找谁为好？”“臣以为鄂底维土司与缅王不断交战，应派人携礼品去请他摧毁阿瓦地区的乡村。”王道：“言之有理！”便准备好壮象5头、纯金7缅斤，派孔迈前往鄂底维处。孔迈取道清迈前往。

明康王为使马匹来往方便，于大光城之格德威河上原架桥处铺上木板，修桥完毕后，星相师们上书明耶觉苏瓦道：“三月份请金殿之主进攻白古，届时定将高奏凯歌。”明耶觉苏瓦将此信转呈父王。国王见此信后，大为不悦，道：“这些星相师不知何故，真的是发了疯。如何能听信他们之言？主意再妙亦不可取。从战事而言，乃是兵马之交。现正值雨季，战象、骏马无法役使。况且，孟王尽管战败，然其元气未伤。只是损失一二十位大臣而已，不该急于向他们进攻。”

明耶觉苏瓦对父王之见不以为然，奏道：“儿臣去攻白古！”遂挑选骏马1000，率亲信等前往。抵达当腊后安下营寨。兹育埃翁侯拜涅闻明耶觉苏瓦前来攻城，便乘一头象，带领四五百人到白古去报告国王。明耶觉苏瓦的马军见德门拜涅后，约300余骑紧随其后。德门拜涅掉转象头迎战时，那些追来的骑兵又停住不动。德门拜涅不走平地，转而向孟桑山脚走去。追兵见山区不利于马战，便停止追赶。明耶觉苏瓦却继续追赶，但未追上。德门拜涅来到亚扎底律王驻地格马

宾，奏道："明耶觉苏瓦已经攻来！"亚扎底律王只是抱膝出神。过了一会儿才对玛优瓦叶道："喂！小玛

孟[注]，朕自16岁起就带领二三十名手下人驻在大光，曾扫平孟三邦。数次进入缅境，大显威风，名扬四海，也曾是个不可一世之英雄。明康凭他有个好小子，侵扰我疆土，炫耀其能力。朕有三子，却均为无能之辈。身为王子，怎能光役使下臣呢？良将手下才能出强兵，无能之辈枉有贤臣良将，亦无济于事！"王子们听后，纷纷上奏道："明耶觉苏瓦能请其父王留在宫中，由他自己来管理整个国家。而儿等连统治50个奴才之权也没有。今请父王给我们兵马，看我们去与明耶觉苏瓦拼杀！"亚扎底律便让王子彬尼亚江乘比亚拉孟战象，率士卒5000、战象10头；王子彬尼亚达马亚扎[注]率士卒3000、战象10头；王子彬尼亚勃登率士卒3000、战象10头去迎战明耶觉苏瓦。

明耶觉苏瓦未抓到德门拜涅，只带骑兵未带步卒来到德拉宁村，村里人皆已逃光。他走进一座寺庙。此时日上三竿，他尚未进餐。便让骑兵从庙中要些粮食做饭。当士兵将饭送上，请他进膳时，他问道："白古在何方？"僧侣们遥指瑞牟陶佛塔答道："离此不远。"当他准备出发时，发现亚扎底律之子彬尼亚江正朝这边杀来。明耶觉苏瓦骑马迎上前去道："你父王亚扎底律尚且不敢跟我较量，你好大胆？"说罢便率骑兵出战。彬尼亚江的坐象听到马声转身便逃。明耶觉苏瓦紧追不放。彬尼亚江见此情景，回头迎战，四五匹马倒地。正当彬尼亚江跟骑兵们混战之际，孟步兵也大战骑兵，顿时又有10来骑被砍翻。骑兵们朝彬尼亚江坐象刺去，坐象负伤10余处。是时彬尼亚达马亚扎与彬尼亚勃登从左右赶来相助，三面围攻骑兵大败，被截成两部。一部奔向当腊营中。明耶觉苏瓦则逃奔兹育埃翁。三王子随即驱象紧追。明康王对王子明耶觉苏瓦去攻白古深为不安，派出很多船只接应。孟王子们听到战鼓金锣之声，以为国王亲自来战，不敢再追，便在马勒外驻下。明耶觉苏瓦沿兹育埃翁一线后撤，已有三餐滴水未进。布坎侯得知明耶觉苏瓦来到义兹尼，匆忙来迎，在班仓丹路相遇，同到丁因。彬尼亚达马亚扎部下，底里比亚格曼骑甘马象到河边饮水。此时象正是发情期，见对岸毛夏那有缅甸马军，不顾一切冲下河向对岸游去。底里比亚格曼无法控制，任其冲进缅军之中。彬尼亚

达马亚扎王子见缅骑兵已被冲得溃不成军，连忙渡河放火。缅兵只得全部逃上战船。

此时，毛比城废，建成邦林城，已派乌巴冈驻守。亚扎底律听说乌巴冈进攻缅骑兵，俘获甚多，便赐号“苏马榭”。乌巴冈奏道：“这是古代驸马的称号，臣不便承受。”国王于是改封具其为“苏汉盖”。驻守丁因的布坎侯疏忽大意，一日，底里比亚格曼、监军德门别率毕贝、劳德拿、锡格罗、玛拉宫、玛孟、玛优吉、阿玛布翁塞、德梅玛丁等兵卒数名乘小舟偷进勒古船坞，藏好船只，趁夜深人静，守军熟睡之际，突然发起攻击。缅军败退。孟人士兵未能遵守底里比亚格曼“军中不许举火”的禁令，擅自放火烧寨。缅军借着火光，发现孟人兵卒未骑战象或骏马，遂重新集结向孟兵反扑。孟军转胜为败。底里比亚格曼逃回原藏船只之处，不见船只，只得由陆上夺路逃窜。底里比亚格曼的随从毕贝逃至毛道搞到船只，急忙逃回，向亚扎底律奏明实情。亚扎底律道：“朕将你交给底里比亚格曼指挥，而今他尚未归来，你却先回，成何体统！”随将他交给埃蒙德亚处死。毕贝之婿德门别逃回后也被交至埃蒙德亚处问斩，但被登马尼育大臣救下，铐上脚镣投入狱中。亚扎底律获悉明耶觉苏瓦驻在温艾，便对众大臣道：“缅王子现竟远离大军驻扎温艾。倘若朕手下勒宫恩尚在，此人绝无此胆量。朕必亲自征讨。”德门阿瓦乃奏道：“集中兵力出征岂不更好？”登大臣奏道：“不可！”王问道：“为何？”登大臣道：“王子所率系马军，如闻我出动象队、马队前去进攻，定会迅速撤回大军处报告。他们必率大军来战。我方又得与其大战一场。目前缅军屡战皆捷，士气甚旺，只因离蒲甘、阿瓦太远，故而不再前进。而我方屡遭失败，大军又在德门德包。如若出击，众将士必有疑虑，不敢前往攻击对方象马。步军亦将全部逃奔对方。我抵敌不住，岂不将以惨败而告终？”国王听过两大臣争辩，说道：“尔等二人均言之有理。孤家将逢不祥之时矣。”言毕，遂摘下手上指环，赐给二人。

明康王之子明耶觉苏瓦听到小王子明底哈都报告，说鄂底维土司侵扰阿瓦边远村寨。而且自己的兵卒、象、马已在汉达瓦底逗留一个雨季，早已人困马乏，疲惫不堪。于是便集合汉达瓦底周围的象、马、兵卒及俘虏，由水陆两路返回阿瓦。到阿瓦后，当年明康王便对

食邑东吁给杜摩底、封号为“明赖亚基”的鄂钦纽说：“你已年迈，不宜在边远地区任职。”令其撤出东吁给杜摩底城，改赐彬西城为其食邑。同时将东吁给杜摩底转封给号为丁克亚的苏卢。将蒲甘封给德勒帕耶，布坎封给王储明耶觉苏瓦，将卑谬封给小王子底哈都，实皆封给大臣亚扎西坚，美都封给德道榭，色固封给鄂钦巴，抱绵封给西都基之子西都艾。并于当年，命色林侯瑙亚塔比亚宫之子鄂妙拉为王储明耶觉苏瓦的贴身侍从，随时手执槟榔和饮用水侍候。据《缅甸大史》载，当年缅历775年（公元1413年）从汉达瓦底回京后，上布坎侯之女苏明拉被赐与王储明耶觉苏瓦成婚。该女原许配卑谬侯弁琪，后弁琪去世，又与叟格德结婚，七个月后离异。

按缅历768年（公元1406年），王命布坎侯德勒帕耶之女苏明拉与明耶觉苏瓦成婚，并封王子为王储。其弟信代达以为自己能得到王储之位，但未得到，遂逃往孟国。因为苏明拉有同名者，故《缅甸大史》误把王储之妃当成卑谬侯弁琪之前妻。苏明拉与明耶觉苏瓦结婚，缅历775年（公元1413年）时已有一6岁之子名明艾觉廷。当孟养德多王即位他获布坎侯之封时，他把妻与子一起送至迪岑，时明艾觉廷已19岁。据此，明耶觉苏瓦与苏明拉应是在缅历768年成婚，与《新史》记载相符，以此说为准。

缅历775年[注]（公元1413年），明康王听说毛东毛盖侯掸人进犯属于自己领域的美都城，便发11路大军，令王储明耶觉苏瓦率战象300、骏马4000、士卒8万出征。明耶觉苏瓦率主军在后压阵。抵达美都后，长驱直入，英勇奋战。毛东毛盖侯抵挡不住，全军溃散，大败而逃。毛东毛盖侯兄弟二人搜罗残余兵勇，骑马逃往中国。明耶觉苏瓦王子带他们的妻孥象马及俘虏等回师阿瓦。

缅历776年（公元1414年）明耶觉苏瓦王子上奏道：“去年儿等已经攻至离白古不远之处。那里的农村像被水牛冲散的浮萍遭到严重破坏，现又恢复正常。此次儿拟出师，先攻开榜，克后攻勃生、渺米亚，继而攻达拉、大光，然后直捣白古。孟人砖砌之城墙何足挂齿，即令城墙是铁铸成，也抵挡不住儿之进攻！”遂率8支陆军，计战象800、骏马2000、士卒8万。水军有大战船18、小战船500、铁船800

及货船500，士卒103000出征。抵开榜后，先派水军进攻，鏖战五日未克，遂退至鄂温瓦待陆军到齐，一起向开榜进逼。士卒们叫嚷道："尔等小心守着！明日吾等就要进城！"耶丁仰闻之，遂命士卒饱餐一顿，在每个城门上舞起盾牌，擂动战鼓。内傅之子西杜因加都则举着战刀到各军营告示："明日若象兵马兵不攻到护城河边，步卒不用云梯爬上城墙，我就将你们的手脚剁去。"翌日晨，水陆两路夹攻，护城河中的水被放掉，士卒竖起云梯，向城上拥去，城上守军扔射砖石梭镖，伤者不计其数。大约过了一鼓[注]左右，未能攻入，只得收兵。王子说："吾曾向父王上奏要攻克开榜，再攻达拉、大光、勃生、渺米亚然后攻取白古。而现在连开榜都攻不下，如何是好？"亚扎丁坚道："应该退军鄂温瓦，然后以奇兵袭之。"王子深善此说，便退军鄂温瓦。守城之孟人大骂道："嘿！缅甸小王子，你已几次三番进攻我城，均未得逞，现在却要逃跑，难道不羞？吾等挥舞女人筒裙为你送行。"只见城上挥舞起女筒裙，敲着笸箩。明耶觉苏瓦遭奚落，恼羞成怒，骑上战象鄂漆开，率领8000护象兵掉转象头攻城。监军西杜因加都也举刀对众将官道："不攻城者，从象背下于地面者，定斩不饶！"东敦侯部下勃登马伯侯未达护城河便裹步不前，西杜因加都跨上战象将勃登马伯侯砍死，骑着战象回到明耶觉苏瓦跟前。众将官不敢迟疑，个个奋勇向前，放火者有，清除鹿砦者有，挖城墙者有，约一时后守军崩溃，攻入城中。耶丁仰战死。尼冈登削发当了和尚，手下侍从告发后被俘。在《缅甸大史》中记载是攻占抱绵城，《新史》中则说是攻占开榜城，后者与孟史相符，应以《新史》为准。

亚扎底律听说开榜失陷，说道："依朕看来，众大臣中在守城方面无过于耶丁仰者，与敌接战方面谁也比不了主帅皮亚萨和勒宫恩。"明耶觉苏瓦占领开榜后，设置岗哨固守。彬尼亚达马亚扎、登大臣等人率大队人马或战船踞守白古。赖亚约达、赖亚当木等人来到开榜，彬尼亚达马亚扎、内傅波丁仰等人紧随赖亚当木船之后追击，赖威约达返身迎战，将波丁仰连船带人俘获。孟人不敢再北上开榜。在白古河中打下矮桩，水师和陆军连营驻扎；在兴实塔受封为乌巴冈的明拉觉康封锁通道，截断来自阿瓦之粮食。因此粮食无法运到。孟人沿东吁一线开来，东吁侯苏卢丁克亚出兵迎敌。击败陆军后集中力量进攻水师。俘获亚萨侯德门毛昆和十多位大臣，德门绍拜战死。亚扎底律闻

讯悲痛万分，说："他们都是朕的挚友和朕手下举足轻重的人物，谁料到竟然出了意外。"明耶觉苏瓦向父王奏道："由于粮食已尽，士卒都在挨饿。儿过去曾说过要把自己练成水里的鳄鱼一样。可是现在鳄鱼已经在陆上搁浅。"然后商议准备烧毁战船，从陆上撤退。国王命令道："赖威约达将波丁仰俘获，已使孟人闻风丧胆，如若现在撤军必将前功尽弃。应该让水陆两师再作一次尝试，尔后再回不迟。"

明康王召来底哈都王子说道："尔兄已在挨饿。孟人驻在白古瓦，孟王现在班莱，朕曾下旨，令邦宁侯、敏东侯、那当侯、阿垒侯等人和下缅甸的诸城食邑者从兴实塔沿水路送粮。但孟王子彬尼亚勃登截击与我军在萨巴格相遇。乌巴冈和劳那耶等人向敏东侯的战船进攻。敏东侯殉职。他们将杜因约达、那当侯等人抓去。"底哈都准备顺水急流直下，向他们进攻。但在浅水区搁浅，只得从陆上返回。明耶觉苏瓦于凌晨到达白古，两军对峙，各自扎营，休整一时左右即擂起战鼓，陆上两军相拼，水师色林侯瑙亚塔挥动手巾。瑙亚塔问："孟王驸马德门巴仰在哪条船上？"德门巴仰毫无惧色迎上前答道："吾在此！"瑙亚塔即擂起战鼓，迎着德门巴仰而上。他们摧毁矮桩攻过去。孟水师全部退入白古城中。缅甸人爬上孟人的船大声欢呼。德耶西都等人的船也从矮桩间冲过，向德门巴仰船侧攻去，大船顿时倾斜。孟王子彬尼亚达马亚扎、彬尼亚勃登等大喊："快去助德门巴仰一臂之力！"但无人敢上前救援，只在一旁观望。明耶觉苏瓦下了战象，乘上战船掸孟，撑起白伞，两旁竖起孔雀羽毛扇，左右手执金盾、金牌、金枪，敲起凯旋战鼓，顺水急下直追。见此情景没有一只船敢于滞留，纷纷在明耶觉苏瓦面前拔除水中木桩。孟人船只迅速撤退。德门巴仰也上岸混入陆军队中，骑上巴格玛象逃命。明耶觉苏瓦也换乘"神赐"马率骏马3000、战象300追了上去。这里正值巴格玛发情，众象都不敢近前，只有马队把它团团围住，将巴格玛困在水中。只听得喊声："不要杀他，抓活的！"最后把德门巴仰连巴格玛象一起俘获。乘坐两头信玛耶坎象参战的德门布翁和乌遴以及千余名部下全部死在马队手中。战胜白古守军，全体将士情绪激昂，向勃生进军，水陆两翼围攻，不断有人前来投诚。登大臣把那些胆小者统统处死，故攻城无效。明耶觉苏瓦召集众大臣商议："吾等强攻开榜已获胜，但人员损失

极大。现勃生人不出城迎战，依我之见还是谈判为好。”亚扎丁坚附和道：“王子言之有理！”于是修书一封：

“明耶觉苏瓦敬告众贤臣：耶丁仰不识时务，致使城陷命丧，城中居民亦成俘虏。现在，你们集大军守城，尽管城池固若金汤，若断粮如何坚持？难道能算得上是识时务者吗？你们俱已失宠，身为重臣应作群臣之首。依我之见倒不如归顺金殿之主，将赐你比舅父亚扎底律给予的更高官禄。”

明耶觉苏瓦派鄂腊带着两匹中国布前去下书。信使鄂腊下书后，得到回信并带回礼品宽幅布筒裙、独幅布一匹、绿丝绒锦袍一领。鄂腊也得到一匹布、细布衣料和一金钵。回信中写道：“登大臣叩禀王子殿下：臣以为吾主亚扎底律绝非徒有虚名之王，绝不会看着别人围攻吾城不来解围，主公不来解围，正是因为信任我们这些大臣。现主公令臣守城，并未让臣在此投降。殿下言臣不如归顺你父王，全因殿下年轻幼稚。臣之主公将勃生赐给下臣，每年可收银7万，色敏通城每年可收3万。两城相加年俸达10万之多。臣想大约无人能像主公这样给臣年俸。”

劝降登大臣未成，明耶觉苏瓦向渺米亚进军。渺米亚由德门绍突守卫，因攻城艰难，只得回师。大军过勒迈瓦时，抓获大量俘虏。勃生乡下有2000多农民前来投降。亚扎底律在达拉城修建护城河，命王子彬尼亚德拉、德门阿瓦乃、驸马西都、丹莱拜涅、摩诃德门等人和70名大臣守城。自己则回到白古。明耶觉苏瓦任命过各部统领、监军等以后，悄悄地带着孟王之婿德门巴仰和20多名大臣，乘8艘劳加逆水而上，回阿瓦而去。17天后抵达阿瓦。将西杜因格都和赖威约达等人出师获胜之事奏明父王，王大喜，赐西杜因格都号南达都利亚，封色雷侯，赐赖威约达号南达觉都，食邑金达城。王子明耶觉苏瓦在阿瓦逗留一周后，带着王妃苏明拉顺水回达拉城，途中历五天四夜抵达拉。

这时，孟王亚扎底律已任命王子彬尼亚德拉和德门阿瓦乃守卫达拉城，令王子彬尼亚仰守丁因，自己则回白古。到达白古后便命德门毛昆守勃生。他召见登大臣，登大臣从赖开一线前来。国王又召来占

卜师，请他卜算自己的八字。占卜师上奏王八字不好。登大臣便令占卜师不得泄露此事。只是下令集合军队。他奏道："请陛下先到莫塔马去，待八字好转后再回驾。缅军长期作战，人疲马乏，我们的险恶处境即将过去。"王认为登大臣言之有理，便令王子彬尼亚达马亚扎留守白古，带领王后、妃子、文武大臣回莫塔马去。守卫在勃生的德门毛昆听说王去莫塔马，便召见勃生富豪商议献城。明耶觉苏瓦令底里弁琪、色林侯瑙亚塔及掸族军三支部队向勃生进军。勃生德门毛昆携带大量礼物前来投降。明耶觉苏瓦令杜因登西和苏埃勃尼亚之子守城，自己则率三支军队直指渺米亚。渺米亚人也呈献厚礼前来投降。明耶觉苏瓦让玛朗友玛、腊坎都守卫渺米亚，三军继程抵达拉。众人上奏明耶觉苏瓦道："西部一带已成附庸，白古城也将成为附庸。"众将士欣喜万分，热烈欢呼。

明耶觉苏瓦在达拉建造两条劳加船，一条长约31米半，一条长约29米[注]。31米半长的劳加船上设有船尾舱，里面装满金子，让凯旋之军用金链牵着船头船尾，船上竖起金旗，命名为"卑林"号。29米长的那艘劳加船涂上了漆，船头船尾也拉了金链，船上竖起金旗，命名为"因勒牙"号。将四艘大货船联在一起成一巨舫。此时，勃生、渺米亚等西部地区城镇乡村也都来献上厚礼表示归顺。大光、丁因两城不肯投降，故而用水陆两军将该城团团围困起来。

---

[1] 玛孟：玛优瓦叶之小名。

[2] Binnyadammayaza，旧译频耶昙摩耶安。

[3] 原文误为725年。更正之。

[4] 缅甸古代计时法。将白昼与夜晚均分为四段时间。为读者便于理解上述各段时间译之为鼓或更。即日有一鼓、二鼓、三鼓、四鼓，夜有一更、二更、三更、四更。但因季节不同，日照时间长短不一，鼓、更所指具体时间长短在各个月份里略有不同。如需了解精确时间，就需进一步推算了。

[5] 原文为17庹和16庹。按缅人计算办法1庹=1.8288米。

（175）阿瓦英雄德门巴仰骑马会战中国勇士伽马尼注

正如上述，明耶觉苏瓦王子出征，战胜毛东毛盖侯等人，将他们的妻儿子女都掳至阿瓦，毛东毛盖侯兄弟二人骑马逃往中国。逃至中国乌底勃瓦处，哀求道："臣等妻孥俱被押在旭日皇帝注那里，恳请陛下出面讨还。"中国乌底勃瓦便召集远近土司，派出战象200、骏马2000、士卒4万，扬言要向旭日皇帝讨还毛东毛盖侯的妻孥，如若不给则将动武。出兵后大军从约瓦一直扎营到搭基、杰敏岱、当巴鲁、龙多堡一带。明康王因明耶觉苏瓦和众大臣将士均远在白古，对方兵力强大，故只得加固城墙和护城河以便坚守。中国军队将城包围。一个月后军粮用完，派使者入城道："你们既不交出毛东毛盖侯家人，又不出城交战。如此下去，我们将围城三年。既然你们不出来谈判，不如咱们双方单骑比武，我方一将，你方一将，如我方战败，立即班师回国。若你们败北，就将毛东毛盖侯妻孥交出。"这时象、马、战将都随明耶觉苏瓦王子在孟国。国王就问众勇士，有谁敢去比武。无人应声，国王只得默然。这时榜地侯上奏道："亚扎底律之婿德门巴仰是位小臂独骨者注，被王太子俘获送来阿瓦。现被铐上脚镣关在狱中，陛下何不去问他一问？"国王便去问德门巴仰。回奏道："下臣被铐上脚镣投入牢房，感到十分烦闷难受，若单骑比武，不信天下有谁敢与下臣较量？"国王听后下令将脚镣打开，让他洗头，请他用膳，并下令道："如能战胜中国人，朕将赐尔比在亚扎底律手下所得更多的俸禄。"德门巴仰叩头宣誓。中国将军伽马尼善于象、马、步战，傲横一世，目空一切。他跨下一匹金鞍火焰驹，身着甲胄，腰间挎着镶满宝石的鬼头刀，手提一根七节金棍。中国人认为他俨然是一员天降神将。明康王将全城之马都交予德门巴仰任其挑选。但没有一匹被他选中。后在护城河边看中一匹正在吃草的枣红马，就在城中训练了七天，让马熟悉他的口令，便让人通知中国人七日后比武。中国大将伽

马尼听后饱餐海饮数日并夸下海口。到了约定之日，明康王打量着德门巴仰说道："真是名不虚传，正如众将官传说的那样威武英俊。"国王将一副镶满宝石的马具及一柄御用红宝石宝刀赐给他。并对他道："孩儿！你要坚定、沉着！"德门巴仰答道："请陛下放心，臣定能胜之。"同时又道："请陛下赐臣一个筐和一把铁钩挂在马上，臣要把他挑下马，砍下头颅，用筐装回。"缅甸大臣等听后感到这简直是"野兔未获，先备佐料。"德门巴仰向明康王叩过头后便准备出战。王命一群会中国话的人簇拥着他出阵。此时城墙之上挤满了前来观战的僧俗民众。

只见德门巴仰骑着枣红马从金色的城门冲了出来。中国伽马尼跨下一匹金鞍金蹬火焰驹，也拍马出阵直奔护城河边。两将相遇，德门巴仰开口道："咱们二人都是名将勇士，不要躲躲闪闪踟蹰不前，要让人们看个清楚。"接着，德门巴仰收身伏鞍，纵马驰骋，伽马尼也随之策马飞奔。只见德门巴仰又站在马背上奔驰起来。伽马尼也不示弱，在马背上站立起来。德门巴仰伸开双臂，伽马尼同样也伸开双臂。这时德门巴仰发现伽马尼的甲胄一边系绳已断，便道："咱们骑马已过三遭，现在已到分个胜负的时刻。"说罢将枪放在身后拿着，一手伸展，骑马奔驰，伽马尼也跟着伸出一手随后追来。德门巴仰等他奔至身边时，突然策马向右迂回，中国伽马尼刚举刀准备砍杀时，举刀的一侧甲胄系绳断处的肋旁露出四寸宽的空隙，德门巴仰乘势一枪，从左侧直穿右肋，当场毙命，随手用铁钩把伽马尼尸体钩了过来，砍下头颅，放入筐中，飞马奔回城中。中国人大为震惊，认为他实非凡人，必系天神。明康王大喜，厚赏了他，并将德右侯亚扎都之小女许配予他。赐全套王族仪仗，赐他食邑垒盖镇。居民百姓也馈赠甚丰。中国人遵守诺言，伽马尼败给德门巴仰后随即撤兵回国。

明耶觉苏瓦上书父王道："奏禀父王陛下，亚扎底律已不敢露面，逃往莫塔马。即令他惧我钻入水中，儿也定能让渔民下网将他抓住，送他归天。如若儿能攻下白古，他便成为儿的掌中之物了，父王只需派人前来验收他的全部资财以及王族人员、王后嫔妃、战象骏马便可。"来信由鄂腊传送。明康王见到鄂腊，听过王子奏章，不禁拍手大笑道："吾儿真能胡言乱语。亚扎底律武艺出众，象、马、水战般般精

通。现只因八字不佳，退至河东。如若他八字发迹，怎能罢休？我儿与众将官不得急躁，要视情况定夺，为父将派底哈都和德多沿东吁一线进军攻占色亚。”接着对鄂腊道：“你速赶回！”鄂腊回到达拉，将王所嘱一一转告。明耶觉苏瓦对色林侯道：“鄂包艾原说要来投诚，现在却将象尾巴割去，又跑进城去。我不想让三四个缅兵跟百十个孟人对阵。”色林侯为了鼓舞士气说道：“鄂腊不是说现在殿下御弟底哈都已被派去攻占色亚城吗？我主长久以来的计划，底哈都一到也就成了他的计划了。人们往往这样比喻说：傍晚哭与清晨笑无甚区别。”明耶觉苏瓦听后大笑起来。

---

[1] 经查中国有关史籍，尚未见1414-1415年间明朝应掸邦土司所求派兵征缅，并举行单骑比武之事。

[2] 旭日皇帝：指缅王明康。

[3] 缅人谓人之小臂只有一骨，不分尺、桡二骨者。据说这样的人膂力过人无比英勇。

（176）贤士为亚扎底律卜算战胜明耶觉苏瓦之时日

此时，白古遭饥荒。达拉地区连蔬菜也已绝迹。人们都在挨饿。亚扎底律于缅历8月（公元1415年10月）东渡，11月（公元1416年1月）又回白古。回到白古后，再请精通占卜的御前占卜师、摩诃德门、高僧、长老四人来为自己看生辰八字。问道：“在哪一月里才能战胜缅王子？”长老道：“王之八字已离晦转明。如能在1月4日（公元1416年3月1日）水曜日出战定能告捷。”摩诃德门奏道：“1月4日出战，定能生擒缅王子。”高僧也奏道：“王若在该水曜日乘以‘仰’为名的象出战，并在象牙上装上锋利的竹刀，则将能在塘边抓获明耶觉苏瓦。”御卜师道：“如在该水曜日出战，明耶觉苏瓦将被战象从背上掀下，战象将顶断他的脊椎骨，在塘边鹊肾树下将他捕获。”王赏赐过四

人后，问道："尔等声称该日将获胜利，他手下也有像你们这样的卜师，他们知道后难道还能让他们的军队出战吗？"御卜师奏道："臣等敢说在该日出战，陛下将胜并能将其抓获。然而他们若不出战，便无法预测了。"登大臣听到卜师之言奏道："但愿该日能奏凯歌，逮住王子。至于让明耶觉苏瓦军队出战之事，包在下臣身上便是。"亚扎底律赐给四人四匹布后道："吾儿与德门阿瓦乃等人在达拉，情况不明。即使现在我等出师达拉，他们也无法知晓，派谁先去告知他们为好？"埃蒙德亚奏道："臣愿往！"王道："善，然卿将如何成行？"埃蒙德亚答道："臣拟先佯装向明耶觉苏瓦投诚，并跟他们说，现在不要说人即令魔鬼也会去攻亚扎底律。我们这些大臣都是冒着生命危险在他手下侍候的。身为一国之君，竟然在战事面前如此胆小怕死。虽然现从莫塔马返回白古，却将德门阿瓦乃等人留在达拉弃之不管，被人围困也无动于衷不去解救。登大臣枉称元帅，盛名之下，其实难副。臣不过说了几句玩笑话，竟遭登大臣辱骂。他说：'你说出这等话来，想死吗？在圣上面前竟敢说出此等话，早该斩首！'令人将我妻儿子女铐上脚镣，囚禁起来。像臣这样一个托王之福，一心想肝脑涂地忠于主公的臣子，自然在陛下面前说话会有分寸。登大臣竟如此对待下臣。臣知王太子礼贤下士，遂前来投奔殿下。"亚扎底律听后道："此计甚妙！"吩咐道："你为王子和众大臣带去纯金五缅斤分给众人。"埃蒙德亚带4个仆从向王叩过头后直奔达拉而去。此时缅军从水陆两路将达拉层层围住，埃蒙德亚抵达拉后，站在达拉狮子码头，班别当木和谬当侯驻地附近。谬当侯见后问道："来者何人？"埃蒙德亚将对国王讲过的话说了一遍。谬当侯将他的头蒙上衣服送到明耶觉苏瓦处。明耶觉苏瓦也盘问了埃蒙德亚一番，他又将对谬当侯说过的话重复一遍。亚扎丁坚听后说道：

"王子洪福，埃蒙德亚乃亚扎底律手下一员良将。如果他的话当真，待攻下白古后，应该让其任选一城食邑。"听过亚扎丁坚之言，埃蒙德亚道："臣因对主公心寒才投奔王子而来，以后只有尽力效忠砍杀我的同族孟人，你们再信任我吧。"明耶觉瓦赏他很多东西。黎明，缅兵见孟兵出城，便冲过去厮杀。埃蒙德亚等人也跟着缅军冲上去，砍翻了两个达拉人，孟人扶着他们逃进城去。缅甸人见此情景，如实奏报。明耶觉苏瓦奖赏了埃蒙德亚等人。一日，命埃蒙德亚坐在象背前

部，色林侯坐在象背中间走出军营来到护城河边。城里的孟人出来袭击他们。色林侯带来的孟兵和缅兵纷纷走散，埃蒙德亚对色林侯道："待我拿刀去拼杀！"说着从象背上爬下佯装要与孟人厮杀，领着手下向孟人追去。随后却扔下刀跟着跑进达拉城。色林侯回来将埃蒙德亚跑进城去一事向明耶觉苏瓦奏明。明耶觉苏瓦听后极为不悦。

明耶觉苏瓦对彬尼亚德拉王子高喊道："埃蒙德亚用谎言骗我，才得以进城。要是他能从城中回到你父王处，我就重赏他。"彬尼亚德拉将缅人之言转告埃蒙德亚。埃蒙德亚就让人高声回答道："威武的王子，明天埃蒙德亚就回白古去！"缅人高叫："埃蒙德亚你全靠骗术才混入城中。现在你就是长了翅膀能飞，或是变成蛟龙钻入地下，也休想逃出这座城去！"埃蒙德亚回答道："你们守卫再严，我也一定能出去！"缅人从水陆两路层层设岗守卫，明耶觉苏瓦到各营巡视，对众将道："埃蒙德亚说明日出城，一定要将其抓获！"埃蒙德亚将国王命他带来的五缅斤金子交给彬尼亚德拉王子，分发给众大臣和市民。在拂晓前让人用芭蕉杆扎成一筏，将刀藏在芭蕉杆中。埃蒙德亚装成一具尸体，脸上涂满姜黄粉，用破蒲席片卷上，四五个妇女披头散发，捶胸顿足地哭喊，抱着"尸体"哭道："人家的男人都能跟妻儿子女同甘苦共患难，一起在这兵荒马乱之时忍饥挨饿，可你却把我们扔下不管了。现在战火连天缺衣少吃，叫我们娘儿们怎么过呀？"守卫在掸德门附近之缅兵看着这群人哭喊。她们把埃蒙德亚轻轻放到芭蕉秆编成的筏上，用陶碗在尸首头部供上一碗米，一只雏鸡，点上一盏小油灯，把芭蕉筏推进河中。妇女们顿时又捶胸顿足号哭起来："你就这样把我们扔下不管了吗？"芭蕉筏漂到缅军船旁，缅兵赶快用竹竿把尸体推开，小筏顺着急流漂走。到德勃德抱后，已经越过缅水军防线，埃蒙德亚从芭蕉杆中抽出刀来回到白古。日近中午，缅军军士大叫道："埃蒙德亚不是夸下海口要出城吗？让他出来呀，怎么还不出城？"城中也喊道："埃蒙德亚早在清晨就回白古了！"缅人不信，还在嘲笑他们。至晚间，明耶觉苏瓦派人到彬尼亚德拉王子和德门阿瓦乃处问道："埃蒙德亚说要到白古去，我们已等到天黑，怎么还不见他出城？"彬尼亚德拉王子让他回去禀告："兄长明耶觉苏瓦还不知道？埃蒙德亚早在黎明时分就去白古了。"

明耶觉苏瓦的部下回奏这一信息时，王子大为惊奇。他不信真有此事，便派赖亚当木带书一封赶往白古。信中写道："敬呈尊敬的舅父亚扎底律，前闻您已逃往莫塔马，现又回来。我本以为能有幸与您单枪匹马比个高低。谁知您弃阵而逃。我只得屯兵达拉。您现在既无胆量进攻，又不敢远走高飞，身为君主，岂能如此胆小！如让我逆流而上，我定攻到白古。若您拟顺水而下，我将在此恭候。"明耶觉苏瓦随信赠亚扎底律金鞍骏马一匹和红宝石手镯一副。并嘱咐赖亚当木道："你去探望一下埃蒙德亚，如果遇见他，将此金鞍及丝绒袍赠与他。"赖亚当木来到白古。此时亚扎底律正驻在德骠羌，便于该地接待赖亚当木。来使将信和礼品呈上。国王看后嘱咐赖亚当木道："你回去替朕转告甥儿，让他不必前来白古，就在现驻地作好准备，迎接我等进攻吧！我将不日前来达拉。"赖亚当木向亚扎底律奏道："臣闻埃蒙德亚回至陛下身边，陛下之甥想知道此事是否确凿。"国王听后召来埃蒙德亚。赖亚当木见到埃蒙德亚后将明耶觉苏瓦赐给的物品一副金鞍和一领丝绒袍给了他。亚扎底律王回赠明耶觉苏瓦一领丝绒袍、绿色单幅布五匹，同时赠给赖亚当木优质布及金水钵一只。赖亚当木便回达拉去。

阿瓦明康王闻亚扎底律已从莫塔马回到白古，即派底哈都王子、德多王子、杜因觉各率一军，共有战象50、骏马500、士卒1万攻打色亚。这时色亚为德门比亚德巴之食邑城。仅有兵丁2000、战象5头、骏马30守城。亚扎底律在界色那修建宫殿。于12月15日（公元1416年2月11日）木曜日进行洗头礼。彬尼亚达马亚扎王子、彬尼亚仰王子以及众大臣也都洗头，然后为战象洗头，众士卒也都洗了头。花费整整七天时间将所有良象的牙磨尖。将大量金银赏给文武大臣、将官士卒，并犒赏三军。12月23日（公元1416年2月19日）金曜日向达拉进军。亚扎底律的大队人马中一支由登大臣为统领，耶格曼为监军；另一支由彬尼亚达马亚扎王子为统领，拜格曼为监军；再一支由彬尼亚仰王子为统领，苏努多为监军；共3支组成。彬尼亚仰[注]王子骑发情的玛巴堆象，象饰和鞍垫均为红色，旗幡和甲胄也为红色。甚至象后步卒手执之长枪也为红色。他率战象20、士卒5000为先锋。彬尼亚达马亚扎骑"象王之子"象，象饰鞍垫等均为金色，甲胄和旗幡也为金色，王子乘在金鞍象上，打着金把白罗伞，象后步卒手执无敌金矛。

亚扎底律则乘黑象仰，打着白伞，率士卒1万，战象30，象饰等一律为皂色，象后步卒手执黑矛。[注]

明耶觉苏瓦闻得亚扎底律出兵，便召集众大臣、将官商议。亚扎丁坚奏道："亚扎底律抱负极大，很难使他放弃攻战。他现在已率兵来此，如若我们不撤除对此城之围，他们必然向我们进攻。达拉城中也定然出击，逼使我们腹背受敌，我们岂不被动？依臣之见不如撤除包围，将水陆两军集中固守。他若来攻，我可防守；他不来攻，我可出击。"明耶觉苏瓦闻言说道："言之有理！"遂撤除对城之包围，将水陆两军集中在祖伯德甘安营扎寨。亚扎底律到达拉后驻扎在贾德垒。他骑一头壮象，带领约1000名士卒进入达拉城。彬尼亚达拉王子、德门阿瓦乃、众大臣及城中百姓等因国王驾临，受到极大鼓舞。国王奖赏过众官兵后问德门阿瓦乃道："此小小缅王子是否会出战或追击我们？"德门阿瓦乃奏道："该王子犹如好斗公鸡，只要见到一只公鸡便会格斗。所以他必然出战。"国王道："如此便好。我们就能将其抓获。"随后命侍槟榔官兑勒宫灿道："卿之战象敏捷异常，今命你率士卒3000去明耶觉苏瓦处诱敌。若他出战，不必捉弄对方，立即后撤。"兑勒宫灿向国王叩过头跨上战象，率3000人去了。明耶觉苏瓦见之，命格礼侯率马兵1000追击。兑勒宫灿见到战马前来，调头便回，马军紧追不舍，眼见即将追上，他又回象拼杀，从左右两面逗引对方。使自己战象受伤近百处。国王见此情景拍掌顿足极为生气，待兑勒宫灿来到跟前，国王道："你竟敢违抗朕命，来人哪！拉出去砍掉四肢！"将他交给埃蒙德亚。德门阿瓦乃求情道："是他年幼无知，以致铸下大错，望陛下大发慈悲，饶他一死。"国王便令将他带上脚镣，囚禁入牢。亚扎底律回军营而去。抵军中后，召来巴格玛象之象首兵鄂边商议道："朕之战象巴格玛被对方掳去，现存战象均不及巴格玛象。依你之见，如何是好？"象首兵奏道："依奴之见，让四头母象，驮骁勇之兵丁出战。巴格玛只要听到奴之呼唤声，便不会攻击母象。只要能将背上之赶象人和战将摔倒地上，奴便能骑上巴格玛象背。如若陛下不赞同此计，奴还有一计，便是待缅军入睡后，奴偷入他们营寨，找到巴格玛，在它蹄子上楔入钉子，使他无法出战。陛下可任选一计。"国王道："朕还是赞成夜晚偷进敌营之计。"随后厚赏了鄂边。鄂边当晚便与菩格多、玛博等三人出发。事先砍了三支甘蔗准备喂巴

格玛。待缅军入睡，三人摸进敌营，来到巴格玛象栏中，巴格玛嗅到原主人气味，耳朵不再扇动，鄂边将带来的三支甘蔗喂过象后，对他说道：

“我原是奉国王之命要给你脚底揳上钉子，可现在见到你后却不忍下手，你如若爱我和两位兄弟，明日缅军出战，你就不让他们套上缰绳。见到营中象、马、人等就到处乱撞。你能照此行事，我们三人才能保全性命。”巴格玛点了点头，眼中流下了泪珠。菩格多和玛博道：“明日即将开战，陛下就是为了让巴格玛上不了阵才派我们来弄坏巴格玛蹄子的。现在你竟然违抗命令，后果如何，你自有数，千万别牵连我们。”说毕便回来了。亚扎底律王派他们三人去敌营后一直没安息，正等着他们归来。夜三更后，三人回到营中。国王问：“尔等是否遵命办妥？”象首兵鄂边将自己如何吩咐巴格玛之话说了一遍。国王听后大怒，扇了他一记耳光道：“朕本想你们依朕之命行事，待事成后厚赏于你，现在你那象若不照你说的去做，朕就将你连同你的妻孥全部烧死！”说毕将他监禁起来。国王进行部署，加紧练兵，准备1月4日（公元1416年3月1日）水曜日出战。

彬尼亚达马亚扎王子骑“门”象站立在军前，1万名执黑长矛的护象卒举1000块黑色盾牌，身着皂色军服列队于后。亚扎底律则乘坐“仰”象、饰金象鞍与红宝石鞍穗，举金色旗幡，带1万无敌金长矛及1000块金盾牌，张白伞，内傅德门拜格曼坐在象鞍中央为象中卫士，擂起战鼓，恰似那神兵天将，在毛格乃地区布阵练兵。国王右侧是登大臣骑“象王之子”象，率士卒千余。左侧为摩诃德门大臣乘摩诃瓦栋象，率士卒约800，王子彬尼亚仰率士卒千余，乘巴绥拉曼象，埃蒙德亚则手捧金刀侍奉王子身旁，彬尼亚德拉王子乘底里马贡象率士卒万余打着金把白伞，在达拉城边列队，德门阿瓦乃则乘鄂叶内象，率士卒2000列队于彬尼亚德拉王子身旁。明耶觉苏瓦闻得亚扎底律驻在贾德垒，便在议事厅与大臣们商议。亚扎丁坚奏道：“打仗犹如蛋中鸡雏，黑白难以捉摸。凡事要与众将商议，万万不可疏忽大意。”

色林侯杜因登西也奏道：“亚扎丁坚言之有理。”但明耶觉苏瓦仍与文武大臣整日吃喝玩乐。亚扎底律练过兵后命令登大臣道：“卿不是

作过保证，要让明耶觉苏瓦出战吗？现在卿须设法使其出战。”登大臣骑上一匹带金鞍象轿的母象，打上红伞，带四五头母象，七八百人，手提筐、铲、刀、竹、绳等来到祖伯德甘的明耶觉苏瓦营地不远，让士兵测量地面，拉上绳子，并打下竹桩。明耶觉苏瓦在帐中见此情景，问：“咦！孟人，到此何干？”孟人答：“王派足智多谋的元帅前来包围明耶觉苏瓦的部队，正分派在下几个做事哩！”明耶觉苏瓦听后对众大臣道：“我们这次前来，目的就是要打垮孟王，怎能反被他包围？我要出去！”说着便命人套上战象鄂漆开，并命令众将道：“尔等都各回军营，套上战象、骏马，赶上前来。”众将纷纷回到军中。平日，每天都让鄂漆开象喝酒两盆，那日却喂了三盆。明耶觉苏瓦也比往常饮酒更多。出战前，他抚着王妃苏明拉道：“我的爱妃！我要用武力将孟王的一切尽数缴来。每次作战，我的战象鄂漆开其鸣声如鹤唳，就预示我将胜。孟养一战，其声如鹤唳，故我攻下孟养。若开一战也是因耶妙苏瓦鸣声如鹤唳而获胜。现在，鄂漆开的叫声又似鹤唳，看来白古也难逃我手矣。”说罢走了出去。让美都侯骑上巴格玛象。他下令催众将领、大臣套好象马后迅速赶来。让鄂漆开象又喝了酒，还自吹自擂夸耀了一番后，骑上战象，让内傅南达都利亚坐在象鞍中央，命1000名掸族格礼人士卒，穿上一色皂色短袖长褂，护象兵均手执无敌金枪。命掸族孟养人执金盾1000，每人身带3支短矛。命1000名缅族士卒头戴金盔，身穿金甲。并3000骑兵布置就绪后擂过三通战鼓，只等鄂漆开象一到便出寨。立即命所有兵将一起出击。格礼侯骑耶波东象率战象50、骏马700、士卒5000随明耶觉苏瓦出击。若开王乘漆妙盖象率战象50、骏马500、士卒1万出发。其余众将也纷纷套上战象战马，浩浩荡荡涌出寨门。美都侯德道榭套上巴格玛，跨上象背，当此象离开拴象柱后便颠动身子，将背上的美都侯摔倒在地。接着巴格玛象见象即撞，遇马就顶，逢人便挑，顿时军中大乱，大军无法追上明耶觉苏瓦，滞留在后。

---

[1] 原文误写成彬尼亚巴仰。查前后文均无彬尼亚巴仰，疑为彬尼亚仰之误。

[2] 此处所述与下文所述矛盾。依理推之，似乎此处有误应依下文所述。“王乘金鞍象打白伞部下一律金色，而王子彬尼亚德马扎骑黑象，部下一律着皂色，持黑矛枪。”

（177）亚扎底律于象背之上立誓

亚扎底律在象头放上金钵祷告道：“守护佛法五千年之神明：社稷原是父王白象之主所创。父王与明耶觉苏瓦之祖在丁因立下誓盟，从此旧怨顿失，战事宁息。我和明耶觉苏瓦之父亦在卑谬瑞山道佛塔之前立过誓盟。苍天作证，弟子所举均是事实，请佛祖保佑我打赢此战，抓住明耶觉苏瓦。若弟子言语不实，则让我败于明耶觉苏瓦手下。”祷告毕将誓水洒于地上。此时，明耶觉苏瓦冲杀过来。格礼杰当纽率本部紧随其后。格礼杰当纽所乘耶波东象正在发情期，听得背后有马声便掉头向后冲击。混乱之中步兵、马兵溃散，不仅未能赶上明耶觉苏瓦，连整个部队也溃不成军。明耶觉苏瓦率跟在身后的队伍向兵分6路的孟军进攻。他先擂响战鼓，任凭鄂漆开象朝彬尼亚达马亚扎军攻击，击溃。接着又向彬尼亚仰军攻击，又胜。后又转向彬尼亚江进攻，再胜。随后又打败亚扎底律军。三位王子被杀败后逃入林中。明耶觉苏瓦接着向德门阿瓦乃进攻。此时，后面援军尚未到达，战象已极度疲劳，于是驻足不动。德门阿瓦乃率3000人马截住厮杀。亚扎底律的三位王子得知对方援军未到，遂又组织战象30头再从林中杀出，围攻明耶觉苏瓦之战象。明耶觉苏瓦因无援军支援，战象极度疲乏，且象身之上有百余处伤，疼痛之下，晃动身子，将明耶觉苏瓦颠下象背。他的大腿被大象踩伤，站不起身来，只得爬至塘边鹊肾树下。象中卫内傅之子南达都利亚已战死，所率之马军、步兵亦大都伤亡，孟人见明耶觉苏瓦已不在象背之上，便围捕战象，象被捕获，审问象尾兵鄂讷道。鄂讷道道：“奴才也在寻找主人，但未寻见，现已不知去向。”亚扎底律道：“朕绝不怪罪甥儿，朕将视其作亲子。”鄂讷道便奏道：“要想找到奴才之主，陛下只须带上绳索到林中去，逐棵树下仔细寻找，定能寻到。”于是孟人在鹊肾树下找到了明耶觉苏瓦。他被大象踩伤后无法行动，被押送到亚扎底律处。亚扎底律道：“朕替你这

位年轻王子难过。你可在这儿好好将息服药养伤。愈后如若愿意住在此地，朕将女嫁你，并封为王储。若想回阿瓦，朕将派大臣送你回去。你尽管养伤便是。”言毕便给他药物。明耶觉苏瓦道：“我绝不食孟人之食，也不服孟人之药。我早就发过誓，不打下汉达瓦底誓不回师。现在既然被你们所获，我只求一死，绝不屈辱保命，当人奴才！要杀要剐请便！”亚扎底律想明耶觉苏瓦临死也不变心，难免以后再来害我。于是当夜将其杀死。翌日晨，扬言他因被象踩伤，伤重而死。将他厚葬。明耶觉苏瓦死于缅历778年1月4日（公元1416年3月1日）水曜日。据说在明耶觉苏瓦去世当夜，阿瓦有山合欢树神显身，称明耶觉苏瓦已死。众将获明耶觉苏瓦死讯，清晨将噩耗写成一信，做成纸环套在宾垒杰丁嘎亚扎饲养的秃鹫颈上放了出去。三时左右秃鹫飞抵阿瓦，高僧将噩耗送报明康王处。

亚扎底律的坐骑巴格玛象把美都侯颠下象背后，在营中左冲右撞闯出营门，跑回孟人营中。亚扎底律见战象回来，便将鄂边解开脚镣释放，让其去迎巴格玛。巴格玛见到象首兵鄂边，用鼻子卷起他走进军营。亚扎底律欣喜万分，用甘蔗和香蕉喂过，并将锡当的太公村分封给战象，封鄂边号“那伽巴底”，赐他扎拉曼村作为食邑。（在孟史书中写道：在白古战斗中巴格玛象的象首兵鄂边被骑兵用枪挑死于象下。后面又写了他在达拉被派去给象脚底揳钉子，后又被封号那伽巴底，受到王上恩赐的扎拉曼村的情况。书中记载前后不一。实际上并无鄂边在白古一战被挑下象之事。应以《缅甸大史》记载为准。即他被封号那伽巴底，并受王恩赐，得到扎拉曼村食邑。）亚扎底律召见汉纳耶吩咐道：“你父色亚侯德门毛昆被底哈都包围，可速去解围。”汉纳耶奏道：“奴才的军力单薄，怎能前去解围？”亚扎底律道：“可请那当侯同往，在到达敌大营之前，可派那当侯先往。如果底哈都问起此事，叫他转告他哥哥的死讯。”汉纳耶约请那当侯一同前往。将抵达该地时派那当侯前往底哈都营中转告。说他兄长兵败已殁。王子底哈都闻讯，撤除对色亚的包围，回军而去。

亚扎底律抓获明耶觉苏瓦并将其处死后，达拉的水陆两军及将官们仍然坚守营寨，亚扎底律进攻二三次均未得手。登大臣奏道：“缅王子屡犯我土，我国几经蹂躏，已满目疮痍破碎不堪。明耶觉苏瓦只因

不采纳众将意见，一意孤行，才被我抓获，现在他们虽然失去王子，众将官大臣都是贤明将才，进攻他们诚为难事。我们不如派人与渺米亚侯之子色林侯媾和。色林侯如果跟我们有共同愿望，则能马到成功。”国王深善其说，遣人送书。书中写道：“色林侯吾儿：只因你们不发援兵，致使明耶觉苏瓦殒命。你们全体难道还能逃出我的手掌吗？诚然，你们可以迅速撤军，但是你们让王子孤军出战，害得他战败丧命，金殿之主陛下难道还能饶过你们？！想要撤走，谈何容易，即使你们能撤走，也难逃脱上述下场。你们与其被处死，倒不如投入我营中。渺米亚原是你父之食邑城池。朕将渺米亚城仍旧赐你食邑，封为侯王。随信赠10缅两黄金制成的金钵一只，独幅布四匹。”使者沙布埃侯将信和礼物送至色林侯营中，受到礼遇，宴请过后，请他带上缅甸头盔，前往军中参观。主人嘱咐来使如实向他主公奏明这里情况。色林侯道：“我主公之子明耶觉苏瓦王子不仅英勇无比，而且文武双全，无懈可击。我们不信主公之子打不过而被你们抓住，这是不可能的。一两千士兵被打死倒完全有可能，你们的士兵想报喜邀功，向你们国王谎报什么抓住了明耶觉苏瓦。告诉你们国王别去轻信，要先去调查一番。即使你主公已抓住了明耶觉苏瓦，你也已看到我们将官是如何治理我们军队的。你们主公的努力无非是徒劳。本月中我们主公明康王已率大军开来，不日即将到达。待我们主公到达后，难道你们的白古还能逃出我们的手心么？勃生、渺米亚的确原是我祖辈之地。但我们食缅王粮、饮缅王水，我们已不向往勃生、渺米亚了。你们[注]主公亚扎底律是先王白象主之子，我们也曾身为先王之臣。当年主公攻打我们祖辈土地之时，由于防守无方，全部被主公征服，我们亦从此作了主公之臣属。我主公量才录用，赐赏优厚，把我们封为将、帅，我等只有治军效忠主公而已。皇恩浩大、报之不尽。所以请你主公不必再多言。”随后，回赠两枚贵重的指环，宴请过来使后，将其送回。使者将色林侯所言如实回奏。亚扎底律道：“这小子真善言词，居然对过去的历史牢记不忘！”接着道：“他们的将官俱是忠贞坚定之辈。”依明耶觉苏瓦之命留下守卫的当寇侯闻讯，知明耶觉苏瓦已殁，便离开勃生沿波康一线撤回至卑谬。

---

[1] 原文误写为“我们”，经查《缅甸大史》应为“你们”，故按“你们”译出。

（178）众将相上书明康王

驻扎达拉之众将相上书明康王。书中写道：“奴才们斗胆跪奏洪福齐天之陛下。殿下不听臣等忠告，一意孤行，落入敌人之手。敌兵认为殿下已败，屡次向臣等进攻。臣等坚守不怠，他们无法获胜，臣等现在丝毫无损，只等陛下大军到达，臣等再后撤。”此信由两位大臣乘劳加船呈送。船上还载回公主信明拉[注]。（关于此事，《孟史》中记载道：“当信明拉公主登船，船即倾覆。他们上了岸，改行陆路。被彬尼亚德拉手下人发现送至彬尼亚德拉处，彬尼亚德拉私将公主藏起。亚扎底律得到消息，才不得不送到亚扎底律处。后经登马尼育大臣、摩诃德门等人说情，让信明拉与彬尼亚德拉成了亲。”但是《缅甸大史》、《新史》及许多碑文上却记载着：信明拉王妃在明耶觉苏瓦死后乘劳加船回到阿瓦，又被许配予底哈都，后受封为佛亭施主娘娘。在《孟史》中写他们掳获王储妃子苏明拉。实为夸大之词。）明康王伤心至极，派船接回，并亲自到德右茂接见跟信明拉同来的大臣，与他们一起匆匆溯水而上，回到京城阿瓦。国王再次听到噩耗，心中不胜悲戚。

亚扎底律召见登大臣道：“一个贤臣离开国王则无法显示其光彩。这犹如一头勇猛之战象，离开锦旗便失去神采一样。如果贤臣一旦离开君王而去，则无论君王或是贤臣都将受到旁人的非议。为避所嫌，卿且待在朕身边。朕在班觉达战胜缅王，并俘获其王妃。后来一鼓作气进军又擒住并杀死了缅王子。万一缅王即刻来此，卿在朕身边也好有个商量。”登大臣道：“臣愿永远在陛下身边效忠。”国王闻此即将锡当城赐给登大臣，并命德门阿瓦乃镇守勃生城，德门丹莱驻守渺米亚城，令王子彬尼亚仰及彬尼亚德拉驻守达拉城。彬尼亚晒王子守大光。如此部署以备兵到时可以从两边夹攻。亚扎底律随即回到白古。明康王得悉王子殁后，部下又遭攻击，便率众多兵马从水陆两路日夜

兼程向汉达瓦底进发。色林侯瑙亚塔、格礼杰当纽等人将大队人马分成五路，秩序井然地从水陆两路撤退，抵莱城时与明康王相遇。他们将王子丧生的详细经过奏报缅王。缅王听后悲痛已极五内俱焚，说道："朕要看看王儿的坟墓。"于是从水陆两路转向达拉。被派驻守在达拉的孟王子彬尼亚仰和彬尼亚德拉等人以为缅人已回，正在城外花园中游玩，毫无准备。听到划船声也误认为是勃生人来了毫不介意。待到明康王的水师抵达拉，他们两人慌忙上马逃走才得脱身，缅军俘获许多士兵。明康王来到达拉，在大队人马的簇拥下前往王子坟墓前。他将王子的尸骨从亚扎底律埋葬的墓地中掘出，撑上白伞，让众大臣祭拜后装入金坛，派劳加船护送至马梯阿瓦下葬。上述便是明耶觉苏瓦王子缅历778年1月4日（公元1416年3月1日）水曜日在达拉战死的经过。

亚扎底律于缅历779年（公元1417年）到遂亚道去围捕象群。明康王则率大批船队回师北上。在归途中攻打渺米亚城，渺米亚侯德门丹莱不敢抵抗，逃入山林。大批人马和战象被俘。明康王继而又向勃生进发。此时，勃生由德门阿瓦乃据守。只见该地有西洋葡萄牙人炮队、洋枪队，配有许多各式武器。明康王便派人前去修好说："朕闻国舅阁下名震四方，希望能出面一见。"（之所以称其为国舅，是根据《孟史》中记载而来，因为德门阿瓦乃之女米德勒嫁给亚扎底律之子彬尼亚达马亚扎。）

德门阿瓦乃想，威名显赫的缅王要见我，不去不合情理。然而又担心王兄怪罪自己，故而先恳请王兄恩准后，方备厚礼前往。明康王乘坐金御舫，打着四把白伞，并带300劳加船和铁船停靠在毛道码头边。王端坐于御舫船头。德门阿瓦乃带着厚礼前来拜见。正当他来到御舫之上融洽愉快地交谈时，明耶觉苏瓦之子明艾觉廷的部下鄂妙道突用长矛向德门阿瓦乃投来，但因距离较远，未能刺中，落在他身前。德门阿瓦乃以为此举乃明康王将自己诱出加害之计，遂叩过头返身便回。洋人们见德门阿瓦乃猝然起身返回，便从城头向船上开炮，击断桅杆架柱。德门阿瓦乃回到城中，即派人带着厚礼来报："陛下给我机会，才敢来见。不料竟有坏人用长矛刺来，故无法在陛下面前久留。"明康王叫出王孙明艾觉廷问道："是你派他去行刺的吗？"明艾觉

廷答道："孙儿未曾指使，是他自己去行刺的。"于是，缅王令将鄂妙道反绑起双臂交与来人道："任凭你们发落！"德门阿瓦乃审问了鄂妙道。鄂妙道答道："谁也未曾指使我。只因我主明耶觉苏瓦是因你进攻而死的，我恨之已极，故而拿枪刺你。要杀便杀，我不怕！"德门阿瓦乃道："你有勇士本色，又是个忠于主人的奴才，不该杀！"接着又说："缅王陛下派人告，想见我一面，不去相见不宜，前往谒见，却遭壮士行刺，我正责怪陛下不该如此。现在，既然不是陛下所使，是壮士自己所为，那是我多虑了。至于城上开炮一事，亦非我所使，只因为城上看到有人拿矛刺来，落到我面前，便开起炮来。这当然不该去责怪城上的炮手们。不过这样一来，依人们习惯的看法，倒好像成了是由我指使的一样。现在我也相信陛下了。"说毕便思忖：缅王对此勇士很了解，我对此事亦已清楚。我必须为此人求情救他一命才好。于是他为鄂妙道松了绑，并赠以厚礼，送回明康王处并奏道："此人乃爱主之奴，请陛下饶他一命。"明康王怒气也已平息，随将鄂妙道释放。回赠德门阿瓦乃槟榔盒、咸茶盒、冷水瓶等物，在勃生逗留三天后，沿水陆两路返回。此时孟人正遇饥馑，未敢追赶。

缅历778年（公元1416年）亚扎底律命王子彬尼亚达马亚扎挂帅，率七支大军共战象350、骏马5000、士卒7万攻打东吁城。明康王闻讯，即令王子卑谬侯底哈都火速赶到东吁。又从自己身边派出八支大军，计战象300、骏马4000、士卒8万火速赶到东吁。抵达该地后，立即发动了向孟人的进攻，孟先头部队被击退。再战，孟人七支大军全败。3000余人战死。俘获象30、马500、士卒3000余。战胜孟人后，底哈都王子召集众将官班师回朝。抵京后，缅王对底哈都王子极为满意。将其兄明耶觉苏瓦的妃子苏明拉许配于他，封他为王储，赐班基十乡，战船10艘，食邑勃东城，将卑谬城赐给接受明耶觉苏瓦封号的苏瑞开。

缅历779年（公元1417年），缅王得到色林侯瑙亚塔的报告，即命王储挂帅，率水陆两军向汉达瓦底进军。七支陆军中有战象400、骏马7000、士卒7万，沿达耶瓦底一线进发。七支水军中有大战船30、小战船400、劳加及铁船500、运粮船700、士卒9万。大军到达拉后，攻城未克。该城由孟王子彬尼亚德拉和彬尼亚江等据守，防守

严密。故而转攻大光。大光一役告捷，俘获大光侯彬尼亚晒王子。占领该城后，命西杜因加都率人马驻守。大队人马继续向丁因进攻。丁因守将德门阿瓦乃防守有方，武器装备充足，久攻不克。转而进攻毛比。格礼杰当纽乘耶蓬象出战，攻破城外护城大寨，继而占领全城，俘获该城侯德门比亚萨。攻下毛比后，修筑坚固的营寨，休整了整整一个雨季。亚扎底律至莫塔马，孟人只是固守城池，不敢出战。缅军久战，人困马乏，只能带着俘获的彬尼亚晒王子和孟大臣3000余人班师回朝。抵京后，明康王极为欣喜，赏赐王储御用槟榔盒、咸茶盒和冷水瓶一套。对孟王子则未加任何责难，供其衣食和随从，令其在身边侍奉。明康王道："今日抓获亚扎底律之子彬尼亚晒，朕已心满意足。从此再不去攻打孟人了。"亚扎底律从莫塔马至白古，得知缅甸将王子彬尼亚晒俘去。遂率军至达拉。闻底哈都的人马已回阿瓦，只得再返回白古。

缅历783年（公元1421年），学识渊博的大臣明亚扎去世。明康王决心从此马放南山，兵器入库，不再打仗，一心积善修行。广纳贤良之言，振兴国家繁荣经济。缅王治国有方，深恐受人贬责，爱惜人才，做过众多善事，其中有：修建彬牙仰昂敏佛塔和寺庙、禅堂等。28岁登基，在位21年，享年49岁。驾崩之时，秃鹫栖息于阿瓦瑞喜宫佛塔之上。木星穿行至狮子座和蟹座之间，土星及金星靠近月亮。王生辰为火曜日。

---

[1] 信明拉公主即明耶觉苏瓦之王妃苏明拉。

（179）明康王与亚扎底律辞世归天

亚扎底律王获悉明康王驾崩，郁郁不乐地说道："王弟与朕乃死敌。如今王弟已命赴黄泉，只剩朕一个人了。真乃无常之道，不能永存。"王后们听后戏言道："明康王是王之姻弟，又是岳丈，现明康王已死，何不兴兵将他的那些王后嫔妃统统接来！"王道："尔等真能戏

言。现在朕已绝不再跟他打仗。朕老矣！朕想从此一面负担供养尔等，另一面要积德从善，以修来世。”从此，亚扎底律果真不再发动战事，专门从善积德，建佛塔，塑佛像，修佛窟，造佛寺，立佛亭，筑佛廊，只为经律论三藏佛教大业而工作。次年，在勒布达禄树林中发现一只很漂亮的小象。亚扎底律亲自用绳索去套，套住小象后，准备把它拉出来。国王大腿被绳索所绊，伤及筋骨，疼痛异常。侍从们立即赶制能移动的棚帐将国王抬回。为了尽快赶回白古，众人在丛林中寻找捷径，驱10头大象开路。移动棚帐中还有四名御医为国王念咒，以求减轻痛楚。终因伤势过重，途中驾崩。国王尸体被置于轿中抬至格马德门拜地区。王后们也都赶来接驾，就在当地火化。将骨灰珍藏于金罐之中，后埋葬在新建的寨中。

（180）底哈都王 注

缅历783年（公元1421年）注，王储底哈都号底哈都拉摩诃达马亚扎注，与王妃佛堂施主苏明拉一起即位，并立父王之后苏波玫注为后。（在《缅甸大史》中写道：“父王明康让王子底哈都跟其伯父信漂辛包德勒帕耶注之女明拉突成婚。后因感情不和而离异。王储底哈都与其嫂苏明拉结了婚。明拉突则与接替明耶觉苏瓦称号的苏瑞开成婚。”明拉突生于缅历750年（公元1388年）。她与苏瑞开婚配。765年（公元1403年）生女梅云，当时白象之主底哈都仅9岁，他生于756年（公元1394年），据佛堂碑文记有：“缅历777年（公元1415年），佛堂施主之女、卑谬侯王妃之女、幼名梅云的象官夫人之夫明摩哈等……”来看，《缅甸大史》中记载说，白象之主底哈都与明拉突成婚是毫无根据的。应取明拉突与苏瑞开结婚一说。据《新史》记载，明拉突又名苏明漂。）

白象之主底哈都的子女有：佛堂施主苏明拉与其兄明耶觉苏瓦所生一子明艾觉廷；一女比亚冈，她与精锐马军统带乌登、后改名为西都觉延的东吁侯婚配；另一子明耶昂乃；王兄在达拉阵亡当年生的小

女；共2男2女。白象之主底哈都与苏明拉结婚后又生1子2女：子明拉艾；长女苏卑千达，后嫁孟养王外甥东敦底里泽亚都；幼女瑞卑欣玫。至于王后信波玫和信绍布均未闻有子女。底哈都登基后，内傅美都侯欧德马底里泽亚都拉瑙亚塔在木密河中捞到一头四肘尺高的小白象，进贡给了缅王。卑谬侯苏瑞开也抓获一头白头象进献，故人称其为"白象之主"。是年，将卑谬侯苏瑞开改号为明耶觉苏瓦，取消其原食邑地卑谬，将达耶瓦底封给了他。将卑谬赐给苏瑞开之婿明摩哈。（《缅甸大史》载：因苏瑞开去世，将卑谬赐给明摩哈。根据信兑纽[注]撰写的《南下卑谬》茂贡诗中写道："卑松王弟，妄图自立，觉苏瓦舅，白古盘踞。"[注]据此可见，直至卑松王时代尚有苏瑞开其人。故应以《新史》和《南下卑谬》茂贡诗为准。）另赐近臣谬当侯10艘战船，并加赐勃东城。孟养德多的幼子，当年仅9岁，也分封给他因贝村，并让他担任宫中执槟榔盒、饮水瓶的侍从官。

孟王亚扎底律过世后，汉达瓦底由彬尼亚达马亚扎继承王位。两位王弟彬尼亚仰[注]和彬尼亚江反对其兄，分别驻于大光和丁因。后来，孟王与彬尼亚仰言归于好，将其召回。封为王储。小弟彬尼亚江则坚持与其兄作对，据守在大光。其时，彬尼亚江派两大臣带着厚礼向白象之主底哈都奏道："父王生前将达拉分封予我，臣兄彬尼亚达马亚扎称王后便夺了过去。我出于无奈，驻大光，唯有陛下能支持我进攻达拉，达拉才能回到我手中。"白象之主底哈都便派亚扎丁坚和杜因布翁尼等人率战船和伦锦船200、士卒1万前去支援。援军抵达大光后即与彬尼亚江会合，从水陆两路进攻达拉。守卫达拉城的德门毛昆、德门布翁西等人抵挡不住，城被攻破。彬尼亚江将守城二将斩首。

亚扎丁坚和杜因布翁尼亚等人在城中不仅搜缴了象马武器，并且把城中豪富也都杀死，将他们的钱财抢劫一空。把城中男女也都掳到船上。彬尼亚江见此情景，上前阻拦道："只能收缴金银财宝及武器，不该将人也掳走。"于是发生争执。彬尼亚江转而向汉达瓦底求援，与缅军对抗。亚扎丁坚战死，大部分士兵死伤，只有杜因布翁尼亚和将近一半士兵败逃回去。王后苏明拉认为白象之主底哈都只跟王后波玫厮混，毫不把自己这位王后放在心中。遂离开王宫，在金塔之西造起一大佛堂居住。从此她便以佛堂施主而闻名。在汉达瓦底地区，大光

侯彬尼亚江移住莫塔马，王储彬尼亚仰再次反叛其兄彬尼亚达马亚扎，从汉达瓦底进军大光。

底哈都闻孟三邦鼎立，各自为政，遂命孟养德多挂帅，率明摩哈、底哈勃德、西都、瑙亚塔、巴亚觉廷、德耶丁克亚、亚扎丁坚及本部共八支大军，带战象300、骏马5000、士卒8万，沿陆路进军。命格礼杰当纽为帅，率德耶南都、巴亚加马尼、巴亚丁坚、德勒帕耶及本部共五支大军，计战船500、劳加、铁船200、运粮船200、士卒6万水路行进，于缅历784年9月（公元1422年11月下半月至12月上半月）向汉达瓦底进军。首先攻下开榜城，委勃亚达加驻守，然后进攻勃生。克后命色林侯瑙亚塔为侯。此事与蒲甘金寺中的金贝叶书上记载的内容完全一致。记载中有："缅历784年，摩诃底哈都拉王以武力攻克孟国之达拉及勃生，将勃生封给色林侯。开榜封给勃亚达加。"

缅军又从勃生转攻达拉。攻克达拉后又从水陆两路包围大光，未克。围城约一个月。大光侯彬尼亚仰派人来军中说，愿将妹信绍布献出。孟养德多仔细谈判后奏报白象之主底哈都。底哈都遂安排五路水军，计格都伦锦船500、劳加、铁船200、粮船300、士卒7万。王乘金筏浩浩荡荡前来。抵莱城，水军与步军连营扎寨。因奏报大光侯彬尼亚仰敬畏大王愿献其妹信绍布，随即为她建造三座多层尖顶阁楼，并赐号底里德里巴瓦那底达拉巴瓦拉阿杜拉埃嘎摩诃达马亚扎迪亚扎摩诃黛维[注]以正宫王后的仪仗，随同30名将官之女作亲信宫娥，乘金轿由孟大臣和缅甸大臣们伴送而来。（在《缅甸大史》中写道："白象王底哈都让孟养德多代替自己跟她结婚，然后以金轿送回。"此说毫无根据。关于此事，《孟史》和《新史》中均无此记载。因此白象之主让孟养德多代替自己结婚之说不可取。）

白象之主底哈都在金筏上亲自迎接，将她搀扶过来。信绍布系孟王亚扎底律和窦达玛娅王后所生，与彬尼亚仰系同胞兄妹。父亲在世时已被许配给王侄，生子德门德加道、女奈德加丁和幼子德门玛龙。信绍布25岁时，丈夫去世，便跟随其兄彬尼亚仰生活。29岁时被献给白象之主底哈都。因其貌美多姿，深得白象之主底哈都的宠爱。缅王大宴孟大臣和缅甸大臣整整七日，然后率水陆两军回京。抵达耶瓦底

时，底哈都闻奏发现好象，便命文武大臣骑10匹大象，带上兵丁前去捕捉。正准备捉拿一头象时，被它逃脱。缅王亲自去追，结果人马失散，只有白象之主底哈都和德门巴仰骑两头象追入深山老林。德门巴仰奏道："臣为陛下效尽犬马之劳，很想去看望一下自己的妻儿子女，恕不奉陪了。"白象主百般阻止，但也无济于事，他还是只身单骑到汉达瓦底去了。虽命人追拿，但未赶上，只得作罢。白象之主回到京都。

自从白象之主得到信绍布后，便对王后信波玫很冷淡。信波玫十分妒恨，派人去翁榜垒丹发处传话道："底哈都正在昂宾垒地区命人耕作，修运河，自己则整天沉溺于与嫔妃们玩乐之中，尔可伺其不备，袭而杀之。底哈都死，便可让尔登上阿瓦金殿为王。"翁榜垒丹发便带领大队人马深夜潜入林中，乘底哈都不备，突然出象袭击。底哈都跳上耶开山拉象抵敌，但是不敌而败。战象被逼掉入泥潭。底哈都身中三箭。执槟榔盒的国王侍从官因贝侯骑耶榜东象准备前来救援。缅王道："大势已去，尔速自顾逃命！"他即冲出重围，回到阿瓦，带上为佛堂施主王后执槟榔盒的宫娥米拉涅回到孟养他父亲处，父亲将温多城分封给他。白象之主殁后，文武大臣集合起来，攻打掸人。掸人不敢交战，闻风逃窜。底哈都长得一表人才，风姿潇洒，性情温和，但溺于女色。积功德如下：于德白翠地区建造寺庙和佛塔，并施舍庙田。王27岁登基，在位4年，31岁时驾崩。是时正值6月，临终前新亚码头有两条鳄鱼各往南北逃窜。有两头鹿奔进彬牙禅堂。在彬牙新佛窟佛曾显灵。秃鹫栖息于彬牙佛塔顶上。王生辰为水曜日。

---

[1] Thihathu旧译梯诃都。

[2] 其他史书大都记为缅历784年即1422年登基，此书所记晚一年。

[3] 巴利文音译如文，意即：狮子般英勇大弘法之王。

[4] 即信波玫。

[5] 即信骠辛德勒帕耶王。

[6] 信兑纽缅阿瓦王朝年间（公元1442-1526）管历任各代国王手下的先锋千夫长。他在1472年曾随底哈都拉南下卑谬平定卑谬侯等人的叛乱。他也是一位出色的诗人。《南下卑谬》茂贡诗就是他的代表作之一。

[7] “卑松”意即：南下卑谬。阿瓦王朝底哈都拉王（公元1468-1480）在位，旧译梯诃都罗，详见（191）节。曾南下卑谬平定王弟的叛乱，故人称该王为卑松，或卑松底哈都拉。其弟卑谬侯基苏瓦曾妄图自立。其舅觉苏瓦，即：号明耶觉苏瓦的苏瑞开，当时也盘踞欧德白古割据一方。

[8] Binnyaran旧译频耶兰。

[9] 巴利文音译如文。意即：吉祥三界光辉高贵元可以拟崇高伟大弘法王中王之大皇后。

（181）明拉艾王

缅历787年6月（公元1425年8月中旬至9月上旬），佛堂施主王后[注] 之子明拉艾登基。信波玫王后早与格礼杰当纽有染，故她派人叫他尽快率军前来。格礼杰当纽带领大批人马立即前来，于8月（公元1425年10月中旬至11月上旬）抵达京都。格礼杰当纽下药毒死明拉艾，自己登上了王位。明拉艾9岁登基，在位3个月，终年仅9岁零3个月。生辰为月曜日。

---

[1] 即指苏明拉王后。

（182）格礼杰当纽王

缅历787年9月（公元1425年11月中旬至12月上旬）格礼杰当纽登上宝座后，12月（公元1426年2月至3月初）孟养王起水陆大军自孟养开来。格礼杰当纽将信绍布公主许配给布坎德勒帕耶，令其守卫阿瓦城，并厚赏了东吁侯苏卢丁克亚、东敦侯底哈勃德、巴亚加马尼、亚扎丁坚等人，让他们守住城池。另赠翁榜垒丹发大量礼物，请他率战象80、骏马2000、士卒2万守卫阿瓦城东面的大寨。派德耶西都、德耶布翁尼亚、巴亚觉廷等人领战船500、士卒2万赴迪岑地区迎敌。孟养王之子孟瑞侯、温多侯等遇到阿瓦派来抵抗的水军后，奋勇作战，击溃阿瓦水师，一举俘获战船80艘、士卒2000余。赴迪岑迎敌之军被敌人击溃后，缅王又增派巴亚觉廷、南达丁坚、叟格德、德耶西都等四支大军，以战船300、士卒3万至沃切抵敌。

孟瑞侯、温多侯等人因父王所率之陆军尚未到达，于迪岑逗留约10天。等父王率军到来后，他们率文武百官及士兵在雅坝河地区宣誓。随即由水陆两路进军。先向守卫沃切的水军进攻，缅军大败。俘获战船100、士卒1000余。大军先驻扎耶欢，后又围绕实皆山仰昂敏地区驻扎下来。孟养王派人至翁榜土司处，赠送大批礼物，大大超过格礼杰当纽所赠。并请他严守中立，既不需支援自己，也不要去支援对方，且待时势发展。翁榜垒丹发派人回信道："定遵尊命，严守中立。"孟养王又赠其3缅斤黄金和50缅斤白银。翁榜土司收到礼物后，立即拔营回翁榜去。

孟养王令其二子带大批人马过瑞界野到阿瓦城东，建起坚固的营垒。命水军驻扎明达岛至龙多堡一线。守候在阿瓦城里的东吁侯苏卢丁克亚、东敦侯底哈勒德等人分别将自己的人员调回。布坎德勒帕耶亦带信绍布回布坎而去。后来，东吁、东敦、布坎等侯均反叛缅王。

阿瓦兵力日见单薄，格礼杰当纽便召见巴亚加马尼、亚扎丁坚等人商议。巴亚加马尼奏道："现东吁侯、东敦侯和布坎侯俱已离去，我

方力量薄弱，而对方拥有水陆两军，兵力强大。如我在阿瓦抗敌，定难获胜。不如到若开去将若开王抓住，借若开兵力回来征服孟养德多王及各地造反的诸侯。”格礼杰当纽深善其议，即令他为先锋，率象马大军和信波玫王后于深夜弃城而逃。抵德娄后才改乘金劳加船，顺水而下，来到色林城，转而向若开进发。途中到达贝伦山，暴病而瘁。王41岁登基，执政7个月。在刚跨进42岁时便去世。临死之时正值木星运行反常，前后移动。生辰为火曜日。

王后信波玫决定：“不去若开，去孟国。”巴亚加马尼劝阻道：“正式加冕之王后绝不会受到后来登基即位国王的非难，现应静待于此地，以伺形势的发展。”于是，大军在曼晒道亚处驻扎。巴亚加马尼之弟亚扎丁坚和仰罗绝等两人没有跟随格礼杰当纽走，甘愿被俘，留于阿瓦城内。

（183）孟养王

孟养王于缅历788年3月初（公元1426年5月上旬）登基。号：底里德里巴瓦那底达拉巴瓦拉班底达达马亚扎。[注] 并赐长子孟瑞侯号明耶觉苏瓦，立为王储，将色固、色林、垒盖三县赐给王储。其妻为明拉涅，是孟养王之妹信妙拉跟母后之弟布坎底里泽亚都拉所生。赐次子温多侯号瑙亚塔，并将甘尼城分封给他。其妻为蒲甘丁克亚之女，名信米涅。（在《缅甸大史》中说她是卑谬侯明摩哈之女，这与《新史》及埃钦诗所述不符。）

女儿明拉妙与太后之甥彬西侯底哈巴德结婚。孟养王生二男一女共三人。孟养王的情况是：蒲甘王那腊勃底西都之妃生女名姜道蒂，后与阿南达都里亚结婚生代迪加。代迪加生长子名贝基亚德那，次子名贝艾亚德那，贝艾亚德那生子兰布延达都，兰布延达都之子抱绵侯明勃赖，女苏漆盖。明勃赖与五象主之女瑞恩蒂结婚，生美乃苏底加，苏底加与良渊苏蒙涅基之女成婚，生明南西，后号乌登，食邑因贝。在明康登基时，明南西封号德多，食邑谬拉，后食邑孟养。其弟

为北方骑兵统带，封号为瑙亚塔，其妹为布坎公主，共有兄弟姐妹三人。

孟养王子女有：正宫生子明耶觉苏瓦；次子卑谬侯底哈都；长女布坎侯妃信拉妙；次女苏拉突，后与蒲甘侯底哈泽亚都婚配，共生二男二女。德勃因侯欧德马底里泽亚瑙亚塔之母是谁无据可查。记载中也未说明王后信波玫和王后佛堂施主信明拉[注]有无子女。正宫信妙拉是德耶西都之子底哈勃德与白象主之婿敏塞德道榭之女婚配后所生。是东敦侯底哈巴德之女。这与蒲甘金寺金贝叶书上所记："若问其父，出身名门；祖辈显赫，德耶西都；其母身世，亦出望族，出谋划策，帝王权臣，外祖称号，德道拉榭，名声显赫，威力无穷，黄金国内，权势至圣。大王陛下，即其亲父。"是完全相符的。其父之名并未记明。为了让人们知道他为何人，寺庙的碑文中写道："东敦国内，威名显赫，嫡系亲孙，底哈勃德。达马律氏，爱后之甥。亲祖亲宗，先世闻名，传至其孙，底哈勃德。"该底哈勃德在德多明帕耶时期，在东敦造反割据，自封为巴瓦信德道榭[注]底哈勃德。明康在位时，缅历764年（公元1402年），建造皎勃当妙喜宫佛塔，并布施寺院庙田和庙奴。此碑文记载与《新史》所载完全吻合。

孟养王于缅历788年（公元1426年）在阿瓦登基。据传，当他登基时令士卒宰杀牛、马祭祀摩诃吉里神。但牛马宰后被剥过皮竟还站立起来连叫七声。国王闻讯后道："此征兆无需别人来解释，由朕亲自解释即可。"接着道："朕闻从前蒲甘鼎盛时期，摩诃吉里神曾向先祖显灵，并留下真言。如今此兆乃表明我子孙七代均将为王。"是年6月，为了进攻布坎德勒帕耶，王储明耶觉苏瓦率战象100、骏马1500、士卒1万向南进军。在德娄城敏贡码头渡河。幼子底哈都率战象100、骏马1500、士卒4万从北线进军。于阿嫩码头渡河。孟养王率战船400、士卒4万由水路进发。同时召令蒲甘侯、色雷侯、色固侯、布坎艾侯、色林侯、卑谬侯等人率大队人马前来。大军抵苗都瓦后，深夜即令亚扎丁坚率士卒300至布坎城探明确虚实。

布坎侯知来人不多，跟踪追击，将探子兵打得四散奔逃。布坎侯令围捕亚扎丁坚。亚扎丁坚跳进田间戽水坑中，三名布坎士卒见此情

景争相抢功，都希望自己能砍下亚扎丁坚的首级。亚扎丁坚说："让我上来后你们再砍不迟。把长矛递我，拉我上来。"然后将伸下的长矛向上一搡，随着一拉，将上面一名士卒拉下坑去。亚扎丁坚砍下那士兵的头，往上面扔去，并喊道："给你们亚扎丁坚的头！"上面两名士卒争抢起来。亚扎丁坚撑着长矛跳上地面逃之夭夭。回营后向孟养王奏报了情况，孟养王欣喜万分，厚赏了他。当两位王子都抵达以后，一起奋力攻城。经过七天鏖战，终于攻克布坎。孟养王令国舅底里泽亚都为布坎侯，然后带俘虏德勒帕耶和明艾觉廷班师回朝。回到京城后赐德勒帕耶一座房子，让其居住在瑞喜宫佛塔以南的象栏区。为孟公主信绍布在宫中建造了富丽堂皇的殿堂，令其居住在内。将明艾觉廷送至迪岑，将布坎城分封给底里泽亚都，并赐厚礼召见东吁的苏卢丁克亚、东敦的底哈勃德。苏卢丁克亚以为孟养王之所以召见自己是因为他们俩早就宣誓要同甘共苦。于是带领大批人马来到孟养王身边。东敦的底哈勃德因东吁侯已奉召前往，自己不便不去，便也带3000人赶来。孟养王召苏卢丁克亚进宫，让其与自己同坐在宝座上，从御用槟榔盒内拿槟榔吃。苏卢丁克亚一奴才鄂妙拉说："主公的地位也跟我们一样，我们不过是些奴才而已。"苏卢丁克亚为了能返回东吁，便假装腹痛，奏请如厕。王储闻讯道："放走苏卢丁克亚无异于纵虎归山，驱鳄入水。"孟养王道："王儿所言，诚然正确，然苏卢丁克亚本是朕故交。"于是，赐他仪仗物品放他离去。

苏卢丁克亚回到东吁后便以统治克彦、克榜、榜朗一带的苏卢妙苏丁克亚的名义下书给孟养王，称其为孟养王弟，宣布割据。东吁勃辛纽辛、蒙优等听说明艾觉廷被孟养王放于迪岑便道："将土曜日生人置于迪岑这样一个属火曜日之首、金曜日之末的城中完全是一个错误。此人将会闯到属金曜日的地方造反无疑。"事实果应此说。他从迪岑地区来到耶难达后便起兵造反。孟养王命底哈勃德、亚扎丁坚和御弟骑兵统带等三支大军率战象150、骏马1200、士卒15万去攻耶难达。城被攻陷，明艾觉廷携妻子逃往翁榜。求得救兵后又以大队人马攻占垒敦11村。

孟养王担心东敦不安全，便派底哈勃德前去。底哈勃德到东敦后便跟东吁侯勾结一起造反。后来又向亚绍、囊蒙和分水五县进犯。底

哈勃德是明基苏瓦的女婿。他就是先食邑敏塞后又到东敦为侯的西都基的弟弟。孟拱土司在阿瓦住了约有八个月之久。孟养王给他丰厚的礼物，返回孟拱。又将孟养也分封给了孟昔侯之子。后来他与格礼侯勾结，侵犯美都。苏卢丁克亚的弟弟榜地侯投奔孟王彬尼亚仰，并献亲生女儿作晋见礼。彬尼亚仰进攻达耶瓦底，攻占后即赐其为榜地侯。

孟养王得知信波玫王后跟巴亚加马尼在色固以西曼晒道亚处驻有大批人马。便派王子瑙亚塔、侄儿底哈都等带大军前去召回。到达该地后，用轿抬着信波玫，将巴亚加马尼带上脚镣一起抓回。来到色固码头后，让信波玫乘金船，孟养王亲自迎接，在育瓦迪基相会。见到信波玫身体不适，孟养王便抚摸着她，询问情况。信波玫说："奴才的气味真臭！"到达阿瓦后，孟养王在宫中重建新宫让她居住。由于旧宫已经陈旧，孟养王于缅历789年（公元1427年）建造新宫。

是年，明艾觉廷夺得宾垒，会同翁榜兵力，率九支大军向京都进发。抵德白翠地区后，驻扎下来。孟养王便打开脚镣放了巴亚加马尼，让他带领1000名象军，骑上御象绍昂宁出战。巴亚加马尼出战时将象上的旗帜放倒。掸邦人想：听说巴亚加马尼被上了脚镣关起来了。现在放倒象旗朝这边来，一定是为投诚而来。因此未作任何提防。巴亚加马尼乘他们不备，发动进攻。掸邦部队大乱，溃不成军。明艾觉廷只得收拾残部回到宾垒。孟养王对巴亚加马尼极其赞赏，让人将金子堆放在一起，每天让巴亚加马尼拿一次，接连让他拿了七天。另外还赐给他各种仪仗，并将鄂辛古城分封给他。巴亚加马尼将御赐的金银在德白翠东边建造了卑内班[注]佛塔。在碑文记载上错将该塔说成是"建立第三罗陀那补罗城的白象之主时代，仰马底里[注]孟养王所建功德。"（在《缅甸大史》和《新史》中均写作巴亚加马尼的功德。应以此说为准。据说巴亚加马尼曾打过30场胜仗。有一次打了败仗归来，听到有一对夫妻吵架，妻子见丈夫想溜掉，便大声嚷道："怕女人的家伙！"丈夫答道："别说是我，形势不利，连巴亚加马尼还打败仗呢！"巴亚加马尼顿觉惭愧。他决心从今后不打胜仗绝不罢兵。）

又有一次他准备出战，走出两站地后，又对妻子放心不下。他便在半夜改换装束回来察看。只见自己妻子正与奸夫睡在房里。他一怒之下准备抽刀结果了他们，后却忍了下来。待到打完仗后归来，反将妻子许配给了那奸夫，并赠送大量钱财。师尊们均称赞说："在各种战斗中，与妻子打的这一仗才是最了不起的！"缅历789年（公元1427年）因宫殿已旧，孟养王修建了新宫。兄弟数人中巴亚加马尼为大哥，亚扎丁坚排行第二，仰罗绝为老三。据说亚扎丁坚曾打过35场胜仗，把所获赏赐全部拿来在实皆以西建造了摩喜林格纳佛塔。孟养王封其子瑙亚塔号为底哈都，封其弟北方骑兵统带为瑙亚塔。

缅历790年（公元1428年）国王命王储挂帅，攻打宾垒的明艾觉廷。王储率五路大军，战象200、骏马3000、士卒15000前去攻打。到宾垒后巴亚加马尼与鄂勃因单象相拼，将鄂勃因首级砍下，又用金钱买通明艾觉廷的坐象耶多东的象首兵，让其带象前来投降。明艾觉廷错将一与象首兵耶多东相貌相似者痛打一顿。该人大喊冤枉，后赏其30缅斤银子。王储包围了宾垒，屡攻未克。攻城三个月之久，后奉召回师。

此时，亚扎丁坚奏道："明艾觉廷所以能固守宾垒，完全是因得到翁榜军支援之故。央米丁侯、东敦侯等人也是因为得到亚绍、囊蒙的支持才敢起来造反。如能与这些城市结成联盟，一切事情迎刃而解。"孟养王深善其说，即令人带厚礼去翁榜、亚绍、囊蒙处，建议结盟。缅历791年（公元1429年）达马尼亚那和达马达亚二人将孟王公主信绍布偷跑。经过如下：孟养王原对信绍布极冷淡。信绍布便将许多金银赠送给从孟国前来学习的达马尼亚那和达马达亚。请他们为自己买通船夫。信绍布便装起病来，孟养王请来御医为其诊治。

信绍布将火漆冲汤喝下，粪便中遂带红色。于是奏报孟养王道："看来医药已无济于事，要去禳灾求神才成。"孟养王信她之言，准她去求神禳灾。信绍布与两位僧侣商定一切后，声称要去城西龙多堡求神。到龙多堡后即乘上早已准备好的船逃走。一路上，两位僧人想方设法掩护过关。孟养王闻讯派五位大臣乘五艘劳加船紧追。但未见踪影。他们白天躲进森林，夜里才乘舟顺水而下，回到孟国。孟王彬尼

亚仰见御妹信绍布归来，欣喜万分。于宫中另建宫殿让其居住。信绍布于29岁时被献给白象之主底哈都。据说其子彬尼亚勃尤因母亲在阿瓦年久，母子竟不相识。信绍布在白象之主在位时，当了3年王后。后来明拉艾在位时3个月。格礼杰当纽在位7个月。在孟养王执政时又过了3年。在阿瓦共住了7年，回到汉达瓦底时已36岁。

当年，孟养王召集众大臣商议朝政，亚扎丁坚上奏道："现在看来，国内时局尚不安宁，东吁、东敦、央米丁、宾垒等城，各自为政，卑谬跟东吁、东敦、央米丁很近，又与孟国毗邻，与若开相连。卑谬侯摩诃已年迈，应让他到其他城市食邑。而让小王子底哈都接替他当卑谬侯才好。布坎基的空缺，应赐给驸马彬西侯底哈勃德为好。北方的美都城也应派御弟北方骑兵统带瑙亚塔去镇守。"孟养王便令卑谬侯去色固城。将卑谬封给王子底哈都。将布坎城封给驸马底哈勃德，并赐10座粮仓、10艘战船，让御弟瑙亚塔率领北方骑兵队9支骑兵镇守美都城。

是年，底里德达马林加亚和底哈拉摩诃达米两位高僧来自锡兰，并迎来舍利子五颗。他们乘船抵达勃生港。彬尼亚仰将他们看管起来，但他们仍不肯驻足。只得用精美的舟舫将他们送至卑谬。缅王闻讯后，随即派40条劳加船到卑谬迎接。船抵育瓦迪基时，孟养王亲率王后妃子大臣等乘御舫前来迎接。船抵阿瓦城时发生大地震。孟养王解释这征兆道："迎奉五颗舍利子乃为弘扬佛教。此时地震乃是标志着佛教将在此长久发扬光大。"孟养王于缅历792年12月15日（公元1431年2月26日）土曜日，在实皆西面一幽静处，建造宝塔一座，安放这些舍利子，于佛塔以西，建造了金碧辉煌的砖石佛寺。3座吉祥殿开了78扇门。并将这些均布施给两位来自锡兰的高僧。

缅历795年（公元1433年），孟养王又令王储率五支大军，战象120、骏马3000、士卒5万去攻宾垒、央米丁、东敦等城。大军抵宾垒后，围城强攻未克。转而又攻打央米丁。由于当地人与掸族人联合守城，亦未奏效，仅抓获部分俘虏和象马。大军又指东敦城。东敦城池坚固，又有护城河围绕，也未攻下，只得将城围住。围城之时，巴亚加马尼、亚扎丁坚、仰罗绝等兄弟3人在护城河岸摆下饭桌吃饭，城

上守军见后，向他们投来长矛。长矛落到饭桌上，巴亚加马尼不禁站起。亚扎丁坚也不禁将手缩回。只有仰罗绝不动声色仍旧进餐。围城三个月未克，只得奉召撤军。孟养王封蒲甘侯德勒帕耶基之子、佛堂施主苏明拉王后之弟袭父封号德勒帕耶，食邑阿敏。跟苏明拉王后之女苏卑羌达结婚的御妹之子布坎侯被封为底里泽亚都拉，食邑彬西城。封公主布坎侯妃信明拉妙之子，即孟养王之外孙号丁克亚。孟养王死后，丁克亚与明耶觉苏瓦的女儿结婚。后明耶觉苏瓦之弟那腊勃底为王时丁克亚之妻、明耶觉苏瓦之女去世。那腊勃底王将公主瑞恩蒂许配给丁克亚，并封他号为乌兹那。瑞恩蒂死后，那腊勃底王又把公主明妙突许配给丁克亚，并封他号为底哈勃底。食邑布坎城。

因此碑文镌刻者记载道："号为底哈勃底的王公是大王子明耶觉苏瓦之婿。又是王弟那腊勃底之婿。他当过两次驸马。"在亚德那宫碑文上有如下明确的记载："让自己嫡亲的外甥乌兹那代表公主出钱雇人在图巴永以东建造了一座寺庙。"但是，许多根据信蒂拉温达所写之诗，认为公主与驸马已去世。诗文写道："寿短命蹇，正道风华正茂，偏遭迎头风雨摧。命运如流水，转眼即成灰，留下空名长相随。"根据上述碑文记载乌兹那并未过世，故不应该认为乌兹那与他的妃子都已去世。应按《新史》所写，诗文是指他们二人不能同享幸福之意。

缅历792年（公元1430年），东吁苏卢丁克亚和弟榜地侯将女儿献给孟王彬尼亚仰，要求他进攻卑谬。彬尼亚仰即令德门巴仰挂帅，率战象300、骏马1000、士卒5万沿达亚瓦底一线向卑谬进军。水军由彬尼亚恩挂帅，有战船500、劳加、铁船200、货船200、士卒5万。彬尼亚仰也乘坐妙声鸟金舫，随军出征。卑谬侯底哈都听说彬尼亚仰率大军将来攻城，便积聚粮食，准备抵御。孟王彬尼亚仰抵达卑谬后即从水陆两路发动进攻。但因守城士兵众多，武器充足，只得退到远处水陆两面将城围住。孟养王闻讯后，随即召集众大臣商议。这时亚扎丁坚奏道："目前东吁、东敦、央米丁、宾垒等处的问题尚未解决。东面与掸邦的问题也未解决。从国内局势看来，正是进退维谷之时。臣闻孟王彬尼亚仰出兵势盛，现惟有跟孟王亲善，与孟王像一张金箔一样不分彼此方妥。"王对亚扎丁坚所奏深为欣赏。随即派大臣杜因加波带厚礼前往，嘱道："想当初侄儿在大光之时，朕帮了你，才有今日荣

华显达称王的地位，现在你不该忘恩负义，听信朕的奴才榜地侯之谗言，围困卑谬。而且将国王之间才能攀亲的惯例弃之不顾，将榜地侯之女立为王后。朕以为此乃自贬之举。”杜因加波抵达后将缅王之意转达给彬尼亚仰。彬尼亚仰问：“孟养王对两国团结友好之事有何吩咐？”杜因加波道：“先王亚扎底律曾与缅王明康之妹杜勃巴黛维结婚，两国像一张金箔一样相处。白象之主底哈都亦曾跟御妹结亲，像一张金箔一样相处。看来，孟养王也一如既往愿两国这样相处。我王将侄女即丁基侯之女抚养在宫中。”孟王彬尼亚仰道：“不劳舅父大人多嘱，甥儿绝无他意。杜因加波你是证人，今日之事，舅父的问题解决了就行。再有本来就有舅父的恩德，小侄不再攻打卑谬就是。”于是，便派大臣摩诃德孟带大批礼物，随同阿瓦使者杜因加波前去阿瓦。并嘱咐他说：“各式礼品一定在见到丁基公主之后才能呈上。”使者抵达阿瓦后过了3个月，孟养王根本不闻不问。孟王使者摩诃德孟便道：“将我们搁置在此已有三个月之久，既不能呈送礼物，又不召见我们，倒不如干脆现在就回！”于是，掉转船头，准备顺水而归。孟养王闻讯大怒，下令把这些孟人杀了。亚扎丁坚奏道：“此事不妥。否则我们伺机捉拿孟王的计谋也将失败。”国王便接受了他们带来的礼物，并接见了来使。使者们见到丁基公主，献上礼物后便回去了。

孟养王即命驸马底哈勃德挂帅，率战象500、骏马8000、士卒5万，分八路从陆路进发。国王亲自乘妙声鸟金舫，带上众多的王后妃子，率格杜、伦锦战船500、劳加、铁船300、运粮船500、士卒8万，从水路分八队进发。抵达离卑谬6英里处，集合水陆两军，筑起坚固的营垒。孟养王到达后，孟王估计到自己可能腹背受敌，便解除了对卑谬的包围。将水陆两军收缩在卑谬城南，筑起坚固的营垒。孟养王派杜因加波至孟王处道：“你们不把朕奴榜地侯放回，问题便不能解决。”孟王答道：“待到两国问题解决，定将榜地侯送回舅父大人处。”

德门巴仰以前在阿瓦时，跟亚扎丁坚是互敬互爱的朋友。经常去亚扎丁经营中赴宴。孟养王便召见亚扎丁坚道：“孟王不肯送回榜地侯，致使两国关系无法解决。如若德门巴仰来，就将他扣押起来。他们放回榜地侯后再放他回去。”于是，亚扎丁坚等德门巴仰来时，便将他扣押。德门巴仰道：“像我这样的人，你们即使抓十个来，也不会削

弱彬尼亚仰的力量，应该妥善地解决两国之间问题。时间一久，将把事情弄糟。”孟养王便又派杜因加波到孟王处传话道：“只有放回朕的臣下榜地侯，才能放回德门巴仰。”彬尼亚仰回答道：“如舅父遵守前约，请把您侄女许配于我，则定将榜地侯献上。”孟养王听得杜因加波之奏告，便将德门巴仰放回。然后派杜因加波去将话说定，孟王才以金银花束、灯盏及各色名贵布匹来献。孟养王这时也让人筑起三座多层尖阁，为侄女洗头，并封号为底里巴瓦拉摩诃达马亚扎黛维[注]，并赐给正宫王后一切应有之仪仗：八把金伞、一顶金轿。在孟大臣和缅甸大臣的簇拥下，上了孟王的御舫。在御舫上举行了婚礼仪式。

底里巴瓦拉摩诃达马亚扎黛维是明康之叔蒲甘侯丁克亚与瓦底夫人苏明布之女所生。他们生有：长子苏瑞开，号明耶觉苏瓦；次子乌兹那，为南方骑兵统领；色固侯丁克亚；女梭明维玛拉黛维；女阿杜拉摩诃达马亚扎黛维等，共5人。梭明维玛拉黛维嫁给孟王彬尼亚仰。因此，在梭明维玛拉捐资建造的克盖山佛塔中的碑铭上记载她是明康第一的弟弟蒲甘侯丁克亚之女，故是明康的侄女，是亚扎底律的儿媳。在阿杜拉王后的母后建蒲甘王后寺碑文中记载道：“蒲甘王后生了三男二女。长女为汉达瓦底王之后。”这是诗文中的记载，应该认为丁基公主即梭明维玛拉黛维。《缅甸大史》、《新史》中未写明她是谁的女儿。

彬尼亚仰在御舫上伸手去接新娘，举行了盛大典礼，大庆七天，欢宴孟国大臣和缅甸大臣们。并赠送大批礼物，为榜地侯求情，免他一死。孟养王道：“小小榜地侯亦非他人，乃朕之亲戚，只因其背叛于我，才将他索还。”孟王才将榜地侯偕同妻子送还。孟养王对他未作任何谴责，仍赐给原位，与其他大臣一视同仁。两国之间从此干戈平息，共同立誓。划定边界后，孟王便率水陆两军返回。途经大光，国王和王后朝拜佛寺后回到汉达瓦底。彬尼亚仰将她扶为正宫，后生子雷穆陶。由于两国罢战，苏卢丁克亚亦不敢久留，赶忙撤回东吁。孟养王赐大王子卑谬侯底哈都后，率水陆两军返回京都。

---

[1] 巴利文音译如文。意为：吉祥三界光辉高贵智慧弘法之王。与蒲甘王朝觉苏瓦王之号同。参见（149）节。

[2] 原文误写为正宫王后之名信妙拉。

[3] 意为：众生之主长命百岁。

[4] 意即：天堂之国。

[5] 意即：令人愉快的、吉祥的。

[6] 巴利文音译加文，意即：吉祥高贵伟大弘法之王王后。

（184）废历七九八年事

缅历799年3月15日（公元1437年5月18日）孟养王到达罗陀那补罗，与精通三藏经和善占卜的诸法师共同商讨国内事务。色久法师和明姜法师等人道："现已到废除798年的时候了。旧历不废，诸事不顺。"孟养王问："废旧历立新历时间已到，如不废旧历将会如何？"学者们答道："如不废旧历则国无宁日，生灵涂炭。这在历书上早有明示。"亚扎丁坚奏道："过去，凡修改历法之帝王均未能长寿，大多在修改历法当年驾崩。"孟养王道："明知此举能保生灵幸福，像朕这样的帝王怎能怕死而不改历法？不改历法岂不叫朕遗臭万年！"于是便跟学者们商议，在当巴鲁以北，阿瓦城南的空地白银市场区建一座大彩棚，率王后、妃子、王子王孙、皇亲国戚、文武大臣一起举行竖金把白伞仪式。大量布施金银财宝、牛、粮、布匹等。并释放象、马以及众奴隶。缅历800年（公元1438年）时将旧历的798年废去，留下二年作为新历之始。[注]

孟养王笃信佛法僧三宝，遵守君王十规，对国内事务具有远见卓识。善观前顾后，高瞻远瞩。又能慷慨解囊，言而有信。具有不达目的绝不罢休的毅力。他勇敢、矫健。如此人才，只有在时运到来之

时，登基为王。他做过的善事有：在实皆建造亚德那佛塔和寺庙；建实皆仰昂敏佛塔和寺庙；在良渊城东他的出生地处建佛塔和寺庙；在阿敏他曾经居住过的地方建造了佛塔和寺庙；在上缅甸班宾地区建造了佛塔和寺庙；在掸马加地区建造了佛塔和寺庙；在妙白谬拉建造了佛塔和寺庙；在敏康基佛塔彬牙仰昂敏处建寺庙；在美乃地区建造了佛塔和寺庙；在亚扎久[注]地区建造了佛塔和寺庙；在布坎基地区建造了佛塔和寺庙；在迪岑地区行宫附近建造了佛塔和寺庙；在当基地区建了佛塔和寺庙；在瓦因窦地区建造了佛塔和寺庙；在卑谬建立了佛塔和寺庙；在蒲甘良内建造了佛塔和寺庙；在坎都地区建造了佛塔和寺庙；在阿瓦密艾地区建造了佛塔和寺庙；在敏米建塔和寺庙；在鄂林奎地区建造了佛塔和寺庙；在当巴鲁地区建造了佛塔和寺庙；在关西界建佛塔和寺庙；在彬牙建造了佛塔和寺庙；建东彬牙寺；建敏空岱寺；在彬西城建造了佛塔和寺庙；建造了坦都寺。共在27个地区建造了佛塔和寺庙，还修缮了全国各地的许多旧佛塔和寺院。不仅亲自捐助而且还动员其他大臣自愿捐资为阿瓦、蒲甘、良宇地区的妓女赎身，妓女们愿从良者得以择偶结婚。对犯私通罪的宫女、宫娥，也概不追究。反而慷慨赏赐，为之婚配，得此恩赐者共15人，包括一位王后谬迪侯夫人。对犯重大盗窃罪者也赦其死罪，赐给钱财，令其重新做人。从宽发落者共150名。上述众多善事均为在位的13年中所做。为长久之计，他还布施很多庙产庙田给各寺院。王47岁登基，在位13年。60岁驾崩。弥留之时，木星从蟹座移至双子星座；亚德那塔顶冒烟。生辰为日曜日。

---

[1] 孟养德多在位时，即缅历800年（公元1438年）废历，改为新历2年，后来并未能实行仍沿用缅历至今。

[2] 此地以印度王舍城命名。为区别起见，此处音译为亚扎久。

中卷 第九编

（185）孟养德多王之子明耶觉苏瓦[注]

缅历801年新历3年（公元1439年）时，明耶觉苏瓦继承父业登基为王。登基时问道："喂，众占星家！时辰到否？"学者们听此言都说："此王只能在位三年。"一位贤士奏道："适才陛下所言有'三'之意[注]，故今后当统治三国。"国王听后，欣然奖赏了该人。

是时，攻打格礼和孟养的战事甚为激烈。明耶觉苏瓦命妹夫底哈勃德为帅，率9支大军出征。共有战象300、骏马5000、士卒9万。大军行过美都，孟养土司担心阿瓦与格礼土司约好一起来攻孟养，便率妻子带大批礼物投到帐下。格礼土司闻孟养土司已降，也担心缅军会协同孟养土司一起来攻格礼，遂也带大批礼物，携妻子前来投降。国王明耶觉苏瓦将两位土司召至御前，将布坎城及孟养城封给大妹丈底哈勃德，将彬西及格礼封给小妹丈底里泽亚都拉。

缅历802年新历4年，（公元1440年），王命叔父瑙亚塔为帅，率7支大军，共有战象200、骏马4000、士卒7万去征不臣服的东吁、东敦、央米丁、宾垒等地。大军抵宾垒，将城团团围住。因城内兵多火力猛，屡攻未克，仅俘获众多俘虏与耕牛。大军转攻央米丁，因央米丁得到掸族支援，亦未得手。转而又攻东敦。东敦侯底哈勃德迎战，俘获东敦侯，攻占全城。后将该城封给小妹丈格礼侯底里泽亚都拉。底里泽亚都拉之妻即是死于昂宾垒的白象之主底哈都之女苏卑千达。

在东吁，苏卢丁克亚于缅历798年（公元1436年）辞世，由其婿乌兹那接替王位。一年后，孟王彬尼亚仰废乌兹那扶苏卢丁克亚之子明绍乌于缅历799年（公元1437年）登位。明绍乌在位五年。缅历804年（公元1442年）巴亚加马尼、亚扎丁坚等进军东吁、东敦时，明绍乌率大批象马士卒迎战。在跟亚扎丁坚单象厮拼时殒命。城池也同时丧失。占领东吁后，将东吁封予布坎德勒帕耶基之子，并赐号为德勒帕耶。（《东吁史》中记有："将亚囊城封予阿敏侯德勒帕耶，命其固守。后又命其进攻东吁。东吁侯明绍乌之妻在当佛堂施主王后的宫女时便跟德勒帕耶有私。在德勒帕耶的勾引下，明绍乌被自己妻子所杀。德耶帕耶遂当了东吁侯。"然而应该按《缅甸大史》和《新史》所载，明绍乌是在与亚扎丁坚单骑拼杀时丧生的。）

缅历803年（公元1441年），王命妹丈孟养侯、格礼侯进攻孟拱土司多岸发[注]。二侯率大队人马至孟拱，围城攻打。孟拱土司修筑加固工事和护城河，踞城力敌。此时，缅历803年新历5年11月（公元1442年1月中旬至2月上旬）明耶觉苏瓦王染病去世。王29岁即位，在位3年，享年32岁。驾崩时，众星行至月亮上方。瑞喜宫佛塔显灵出现了棕榈树干大小的真身。木星靠近月亮。生辰为木曜日。该王性情暴躁，臂甚粗壮。子女仅有：正宫王后生一独生女明米亚涅，后与御妹布坎侯妃子之子丁克亚成婚。明米亚涅死后，其婿在那腊勃底在位时被封为底哈勃德，又与那腊勃底王之女瑞恩蒂婚配，他即布坎底哈勃德艾。（在《缅甸大史》中，未提及明耶觉苏瓦有女儿事。但从《新史》及其他史书记载看，应该确认他有女名明米亚涅。）

明耶觉苏瓦做过的善事有：在阿敏城修建一寺庙，在实皆修建一寺庙，在阿瓦佛塔旁建寺庙并布施了庙田。［在《缅甸大史》中记载："王37岁登基。其实，明耶觉苏瓦王是缅历801年（公元1439年）继位的。其父孟养王与母后于缅历771年（公元1409年）结婚，772年（公元1410年）生明耶觉苏瓦。"《蒲甘瑞贝明耶》茂贡诗中记载道："我们共同生活了29年。"按孟养王于缅历800年（公元1438年）去世计，显然明耶觉苏瓦应29岁即位为王。］

---

[1] 此节节名原文为明耶觉苏瓦。为与前文明康王之子明耶觉苏瓦区别，译者将此节节名加了“孟养德多王之子”字样。Minyekyawswa，旧译弥利怀苴。

[2] 在王登基时原话有一词按星相学认为该字带有“三”之意。

[3] 原文误写为多汉发，按年代计更正之。多岸发即我史书称：麓川思任发者。

（186）那腊勃底[注]王

明耶觉苏瓦王驾崩后，文武大臣们聚集一起商议：“小王子底哈都在卑谬，驸马底哈勃德又正在攻打孟拱。国家不可一日无主，只有派快马到孟拱去请底哈勃德回朝为王。”底哈勃德说：“我非王子，亦非御弟，更不想当国王。还是去请小王子卑谬王底哈都当国王吧！”于是，众大臣乘格杜、伦锦300、劳加、铁船200，带着金御舫率大队人马从水陆两路向卑谬进发。抵卑谬后，卑谬侯将城池交给号明耶觉苏瓦的妹丈达耶瓦底侯苏瑞开，自己便带领水陆两军乘御舫溯水而上，回阿瓦。途中遇一鳄鱼从御舫后面赶到前头。在御舫前头的兵卒见鳄鱼便挥刀斩杀。鳄鱼转过头来死去。国王见此情景便问学者南达都利亚：“此为何兆？”南达都利亚奏道：“此兆象征陛下子子孙孙均将为王。陛下将来必将回到旧京城升天成仙。”底哈都回到阿瓦后，与众学者商议，定于缅历804年2月16日（公元1442年4月25日）金曜日16颗星在天秤座时登基，号为：底里德里巴瓦那底达拉巴瓦拉那腊勃底摩诃达马亚扎迪勃底[注]。封王后号为阿杜拉底里摩诃亚扎黛维[注]。封长子号摩诃底哈都拉，并定为王储。

登基之日，妹丈孟养侯底哈勃德在孟拱获胜。俘获多岸发之妻孥、众多象马以及孟昔陶迈基，叫侄子明乌底带来献给缅王。小妹丈底里泽亚都拉也亲自押送统治着21个诸侯的多岸发，携带大量金银象马等前来献礼，让土司们在宫前丹墀下参拜缅王。阿杜拉底里摩诃亚

扎黛维的情况是：彬牙王朝五象主之后阿杜拉山达之弟为宾垒侯亚扎都拉。亚扎都拉有子良渊侯明赖亚跟兰布延达都之女漆盖，即抱绵侯明勃赖之妹结婚，生二女摩诃基与苏勃赖。苏勃赖跟西杰明赖威之子瓦底丁克亚结婚，生一女。该女后成为蒲甘侯之妃。她与明康基之叔蒲甘侯丁克亚结婚，生长子苏瑞开、长女白古侯妃、次女阿杜拉摩诃亚扎黛维、次子乌兹那、三子丁克亚。共三男二女。

此说与阿杜拉摩诃亚扎黛维的母亲蒲甘侯王妃寺庙碑文所载，不包括德勃因王妃共有三子二女一说相符。阿杜拉王妃之父丁克亚是蒲甘侯。此说是根据缅历764年（公元1402年）亚扎底律和明康王相互交换御伞后返回时，蒲甘侯丁克亚以其叔父的名义做善事所记碑文。碑文上记载着他为寺庙捐献庙产庙田事。由此可知，应取他是苏明布和瓦底丁克亚所生一说。《新史》以德彬瑞梯之宗谱为证。将白古后遗漏，写成三子一女共四人。此说与碑文不符。《缅甸大史》中载明摩哈和梅麦道婚配，与埃钦诗及碑文均不符。原在《缅甸大史》中记载是：彬牙王朝五象主之后阿杜拉山达之弟为宾垒侯亚扎都拉。亚扎都拉之子良渊侯明赖亚和兰布延达都之女苏漆盖婚后生苏明布和明摩哈。明摩哈跟五白象主之后梅麦道所生的公主结婚。生子达耶瓦底侯明耶觉苏瓦、长女阿杜拉摩诃亚扎黛维、次子北方骑兵统带乌兹那、三子色固侯丁克亚、次女德勃因侯妃、小女宾垒侯妃，共三子三女。此说与埃钦及碑文皆不相符。

阿杜拉摩诃亚扎黛维子女有：子王储摩诃底哈都拉，其妃为姑母布坎侯妃之女苏明拉；女敦丁侯妃瑞恩蒂，其夫为舅父孟养底哈勃德之子，拥有班基十乡、10艘战船的布坎侯底哈勃德艾；次女明拉突，其夫为舅父明耶觉苏瓦之长子，食邑实皆和赛谬的明基漂；次子白象之主卑谬侯，号明基苏瓦，娶舅父明耶觉苏瓦和苏明漂之女苏妙雷；三女波道麦，嫁给舅父明耶觉苏瓦和苏明漂之幼子格礼明耶觉苏瓦；四女明米亚突，嫁给姐夫、拥有班基十乡、10艘战船的布坎基侯底哈勃德艾；三子明巴绍，后来号德多明绍，在卑谬为侯，娶舅父明耶觉苏瓦之幼女妙蓬标；五女即后成为太后的宾垒侯妃；三男五女计八人。那腊勃底王之妹与孟养底哈勃德婚后生二子明乌底与丁克亚，后来丁克亚封号乌兹那及底哈勃德，食邑布坎，并拥有班基十乡、10艘

战船，成为那腊勃底王之驸马；长女，后为王储摩诃底哈都拉之妃；次女，为良渊夫人，后改嫁东吁侯西都觉廷；三女为甘尼侯妃；四女为丁基侯妃；五女与色固侯丁克亚婚配；六女与色林侯明底里泽亚都拉婚配。生二男六女，共八人。阿杜拉摩诃亚扎黛维之弟卑谬侯，后又成为达耶瓦底侯的明耶觉苏瓦所生子女有：德娄侯明亚扎都拉之女与瓦巴瑙亚塔之子妙白瑙亚塔结婚后生有一女。该女与达耶瓦底侯明耶觉苏瓦婚配。生明漂和德莱西王。明漂食邑实皆和赛谬，是那腊勃底之婿。二子之母死后，明耶觉苏瓦又与佛堂施主王后之幼女结亲，所生子女有：子格礼明耶觉苏瓦；女苏玛蕾，后与号明基苏瓦的卑谬侯结婚；次女妙蓬标，后与号为明基苏瓦的御弟卑谬侯白象主德多明绍婚配。共有三子二女计五人。

那腊勃底王即位，将卑谬分封给妹丈明耶觉苏瓦；将东敦基分封给表弟底里泽亚都拉；将格礼封给驸马明耶觉苏瓦艾。王在登基当年，命王储守城，乘御舫亲率大军水陆两路溯水而上，进军班宾。这时，宋砌哥隆迈侯多欣发带大量礼物，偕婿来到外格拜岛谒见缅王，随后缅王便班师回京。返回宫中后命王储等人率战象300、骏马6000、士卒8万去攻央米丁、宾垒等城。大军刚出发两站路，央米丁侯也携妻、子及大批礼物来到阿瓦觐见。那腊勃底王让其宣誓效忠后，赐给仪仗，仍将央米丁让其食邑。缅王随即命王储向宾垒进发去攻明艾觉廷。王储奉命前往攻打。但是因为宾垒守城官兵武器众多，未能攻克，只得将城团团围住。此时，中国四员将领：因赛侯沐总兵、温辛侯底宫、孟因侯杜守金、欧定辛等率300万大军攻来。[注] 缅王只得将王储等人从宾垒召回。王储回到阿瓦后，立即修固城防，补充兵员。缅王命王储和巴亚加马尼等人守城，自己则亲率战象500、骏马8000、士卒20万组成12支大军进驻曼德勒山防守。

---

[1] Narapati，旧译那罗波帝。

[2] 音译如文。意为：吉祥三界光辉高贵人之统治者伟大弘法之王元首。

[3] 音译如文。意为：无可比拟的吉祥伟大之王王后。

[4] 缅原文所述中国将领名按音译出。经查《明史》卷一七一王骥传有："麓川宣慰使思任发叛，数败王师。黔国公沐晟讨之，不利，道卒，以沐昂代。昂条上攻取策，征兵十二万人。中方王振方用事，喜功名，以（王）骥属，思大举。骥亦欲自效。（正统）六年正月遂拜蒋贵平蛮将军。李安、刘聚为副，而骥总督军务，大发东南诸道兵十五万讨之。……思任发携二子走孟养。"可知此处所指即沐晟，后败死。其余三将之名待考。缅书中言大军三百万显系过于夸张之词。

（187）中国军队进兵阿瓦

中国将军们从孟茂派10名大臣300名骑兵由孟茂前来传话说："过去，蒲甘王朝阿奴律陀王在位时，曾向我进献金甗银甗。现在尔等是仍按惯例进贡？抑或是以兵戎相见？"那腊勃底王答道："自从建都罗陀那补罗以来，从未听说哪位国王进过贡。今日才听到有此一说。朕无意进贡！"中国使者回到孟茂后，中国将军便举大军向八莫开来。在伊洛瓦底江上架桥。

缅历805年（公元1443年），明艾觉廷攻打央米丁，攻克后便占据该城。当年，缅王建造了图巴永佛塔和寺庙，迪萨亚佛塔和寺庙及色林寺。

缅历806年（公元1444年），缅王乘御舫亲率水陆两军迎战中国军队。5支陆军中有战象800、骏马15000、士卒25万；水军有战船500、劳加、铁船300、士卒8万。大军开抵太公丹兑岛后，搭起帐篷，让水陆两军于鄂因吴岛毗邻扎营。中国4位将军率百万大军前来要求交出掸族土司多岸发。那腊勃底王道："多岸发乃朕之奴仆，朕已收留，不便交出。"中国军队便南下，进军至老官屯，两军交战，中国军因赛侯沐总兵被杀，大批士卒丧生。且兵多粮少，只得退至孟温。那腊勃底王即命孟拱土司、孟养土司带大批人马坚守八莫，御驾即返京都。此时，翁榜土司多钦发带大批礼物、武器，来到老官屯谒见缅王，表示归顺。缅历807年（公元1445年）东吁侯德勒帕耶去世，缅

王将东吁封予其子明康艾。将妹丈卑谬侯明耶觉苏瓦召到阿瓦。将卑谬分封给次子明新米亚，号明基苏瓦。

当年，中国又出兵来攻，缅王乘御舫亲率陆军13支，共有战象600、骏马8000、士卒15000；水军共有古囿、舢板等战船600、劳加、铁船300、士卒12万出征。大军抵孟昔后，重建了倒塌的瑞榜岛佛塔。此际，缅王得知中国四员大将率骏马20万、士卒200万来犯，便与文武大臣们计议。亚扎丁坚奏道："中国军队只因缺少粮草才后撤回去，给养得到补充就卷土重来。他们得不到多岸发土司不会回师。因此，我王不如回京师，交出土司为好。"是年9月3日（公元1445年11月1日）火曜日三星居中时，缅王举水陆两军一起从八莫返京。回到京城后，并不进城，在德别达区设帐扎营。此时，中国军队也赶来，在东临德牟措妙甘、北从昂宾垒湖至当布雍基、西至密马那、南临麦克亚江边扎下营盘。中国军队抵达3天后，派来使传话，如若不交出多岸发则要兵戎相加。那腊勃底道："多岸发乃朕臣下，朕已收留下来。如若要人，请先将躲入央米丁去造反的明艾觉廷捉来交朕，朕才能交出多岸发。"中国大将道，反正一样是攻打，不如先攻下央米丁给缅王。便请缅王配合作战。那腊勃底王便精选善战之军，有战象100、盾牌军1万，向央米丁进军。中国军队也派4名大臣1万骑兵，搭渡桥，过密艾河来到莱德。明艾觉廷不敢在城中抵御，带大队人马弃城而逃。来到金达地区扎营。缅王闻讯即令巴亚觉廷带大队人马驻守央米丁。中国军队回到阿瓦，多岸发已服毒自杀。那腊勃底王便将尸体妥善裹好送至中国营中，中国人将他剖腹，取出内脏，把尸体烤干后收起。[注]

---

[1] 与我国《明史》所述略有出入。《明史》卷十，英前记："（正统十年公元1445年）十二月丙辰，缅甸获思任发，斩其首送京师。"

（188）中国人讨还多岸发之原由

早在多岸发之祖父多基发[注]时代，就与中国乌底勃巴鏖战，长达10年之久。双方均未能战胜对方而罢兵。从那时开始直至多岸发时代，宿怨未消，故追至缅甸，要求交出多岸发。那年，缅王修建了图巴永佛塔。中国使节、翁榜使节、云国之王使节、孟王公主和王子、印度使节均前来祝贺，庆典十分隆重和热烈。缅历808年（公元1446年），缅王居住在德别达时，翁榜垒丹发带大批礼物前来谒见缅王。当年7月5日（公元1446年9月25日），又率水陆两军向卑谬进军。到达卑谬后，原榜地侯，后为达耶瓦底侯，号阿瑙亚塔绍者偕妻、子等人，带大批礼物，到德右茂码头献礼，并将自己所用的红宝石佩刀插入鞘中进献。那腊勃底未将所封收回，仍然让其在原地食邑。阿瑙亚塔绍就在那腊勃底王于卑谬停留之际，染病去世。缅王又将达耶瓦底城封给妹丈明耶觉苏瓦后，率水陆两军回师京都。抵蒲甘时，有孟王彬尼亚达马亚扎之子彬尼亚江[注]调戏叔父彬尼亚仰凯[注]之宫娥，准备将他捉拿问斩。他带良马20、奴仆700余逃出，跑到蒲甘向缅王归降。那腊勃底王待他亲如己出，关怀备至，赐给王子仪仗。将色林城分封给他。并留他在身边侍候。当年，孟国彬尼亚仰凯殁，由信绍布之子彬尼亚勃尤[注]继位。

缅历809年（公元1447年），为图巴永佛塔举行宝物安放仪式和盛大庆典。缅王率格杜、伦锦战船600、铁船400、运粮船300、士卒12万，逆水而上，向班宾进发。大队人马抵达该地后，孟拱土司多锦发[注]、多博发[注]兄弟俩进贡大批礼物前来拜谒缅王。那腊勃底王赏赐大批物品让他们回去。

缅历811年（公元1449年），中国乌底勃瓦派大将辛瑞文[注]率13万士卒前来攻打孟拱、孟养。搭桥过伊洛瓦底江时，费时8昼夜。孟拱土司多锦发[注]、多博发兄弟2人率大批战象、战马及士卒迎战。中国大将在战斗中阵亡，大军只得撤退。中国人一退，他们乘机攻占那当城并奏报缅王。那腊勃底得知攻占那当城，欣喜万分。赏他们兄弟俩白银1万缅两。当年，若开丹兑边城之间发生战事。丹兑侯率全城来投。那腊勃底将中国税银赐他。将丹兑城则封给大臣德勒帕耶，命其率大批人马前往驻守。

缅历812年4月（公元1450年6月中旬至7月上旬）汉达瓦底的孟王彬尼亚勃尤被彬尼亚江部下的鄂瑞刺死。孟王的大臣们奏请缅王准许彬尼亚江前往登基。那腊勃底王认为孟人诡计多端，认为让王子彬尼亚江独身前往恐有不测，故派巴亚觉廷等4支大军率战象200、骏马1000、士卒4万监护下让彬尼亚江登基。彬尼亚江登基后，精制一饮水瓶向缅王进献，并将外部用绿宝石装饰的可容半缅升的金盏盛满珍珠献给阿杜拉王太后，并道："请太后用此珍珠磨粉服用。"当彬尼亚江上书父王，准备谒见父王时，一大臣奏道："我主曾受恩于阿瓦王。如今，应与从前一样表示敬意。但如果过分卑躬屈膝，则将受后人耻笑。"于是上书称呼改成王家礼仪常用的称谓："谨致父王。"那腊勃底听到后召使者问道："朕原先担心，王儿仍会像从前一样只把朕当作父亲而对朕卑躬屈膝。现在见来书措词，可知他已长成为一真正国王了。朕很高兴。"是年，缅王让妹丈明耶觉苏瓦和苏谬盖之子明漂跟公主明拉突成亲，将实皆、赛谬分封给他。

苏谬盖的身世如下：良渊侯明赖亚之子明摩哈和五象主北宫王后梅麦道之女信妙拉婚后生德娄侯亚扎都。亚扎都与明基苏瓦之女明勃德米亚婚配生明瑞班及明瑞米亚姐妹两人。明瑞班跟明康之叔丁克亚基之弟东吁的摩诃丁克亚结婚，生苏谬盖。苏谬盖与封号为明耶觉苏瓦的苏瑞开结婚，生实皆明基漂。

是年，妹丈孟养王底哈勃德殁。王子明乌底跟孟拱多锦发、多博发等人商议起事。那腊勃底王闻讯后，便命王储率7路大军，计战象400、骏马8000及士卒7万往伐孟养。自己则率12支水军，战船700、劳加、铁船300、运粮船300及士卒12万出战。大军抵达梯基下营。王储率军到达班赖后，明乌底率大批人马上前抵抗。王储乘战象盛达马尼进攻。大败敌军。俘获明乌底及多锦发和多博发的妻孥。

闻知那腊勃底王从水路来攻，多锦发及多博发等人抛下妻孥，率人马来到那腊勃底驻地梯基奏道："明乌底到孟拱求援，臣等不便拒绝援他，但他率军到达孟拱却趁臣等不在，将臣等妻孥掳走。"那腊勃底王便让多锦发及多博发宣誓效忠后，将侄子明乌底和乌叟处死，将孟养赐给多博发。多锦发、多博发他们的妻孥等人则未释放。

缅历813年（公元1451年）明艾觉廷杀了东吁侯明康艾，夺取了城池自立为王。明艾觉廷从央米丁和宾垒逃到金达，后又到吉当。他交好于东吁侯明康艾。驻在吉当时其妻曾问他，为何制造如此多的象鞍、象饰等物？他答道："大丈夫之洪福凡眼无法预见。"这是他得了东吁后才跟妻子讲的。他说，只有当上东吁王以后才对阿瓦放心。东吁侯明康、明艾觉廷等均是布坎德勒帕耶之孙。明艾觉廷之母佛堂施主王后苏明拉与明康艾之父、东吁侯德勒帕耶艾本是同胞兄妹。

缅历814年新历16年（公元1452年）王储率格杜、伦锦船500、劳加、皎雷船100溯水而上，向老官屯进发。到格达地区时，孟养侯多博发带大批礼物前来谒见。王储将此情况奏报父王。缅王遂命将多博发等人的妻孥等放还。并赐其1000缅斤纯银后回军。当年，汉达瓦底的孟王彬尼亚江死。彬尼亚仰凯封丁基公主为王后时所生之子雷穆陶[注]继承王位。登基时选送大批礼物给舅父那腊勃底王，并请皇舅陛下多加庇护。那腊勃底王也回赠礼物，并嘱咐道："如若有求，必予照应。"雷穆陶登基才一年即死。大臣们商议共举雷穆陶之姑母信绍布为王。

---

[1] 我国史籍中称之为思可法者。

[2] Binnyakyan|旧译频耶乾。

[3] 此节突然出现"彬尼亚仰凯"之名，查前文及其他史料，实为彬尼亚仰之误。

[4] Binnyawaru|旧译频耶伐流。

[5] 原文误写成多基发。明显有误，因前文已述多基发为多岸发之祖父。且后文也多次写为多锦发、多博发。更正之。

[6] 多锦发、多博发兄弟二人即我国古籍中译为思机发、思卜发者。

[7] 缅历811年即公历1449年。《明史云南土司传》中载：1449年王骥征讨思机发。明年进至鬼哭山遭思机发、思卜发抵抗，贵州都指挥同知骆宜战死。此处所述辛瑞文是否是王骥或骆宜之误尚需查核。

[8] 原文再次误写成多基发。明显有误，更正之。

[9] Leitmuthtaw，旧译穆陶。

（189）信绍布 注

信绍布是孟王亚扎底律王后窦达玛娅之女。生于缅历755年12月12日（公元1394年2月11日）水曜日。她20岁时，即缅历775年（公元1413年）与亚扎底律之甥德门西都婚配。25岁时，亦即缅历780年（公元1418年）生子彬尼亚勃尤。是年其夫去世。缅历784年（公元1422年）29岁时被献给白象主底哈都，来到阿瓦。缅历791年（公元1429年）36岁时，在两位僧人达马达亚和达马尼亚那的帮助下，回到汉达瓦底。缅历814年（公元1452年）她59岁时当了国王，取号彬尼亚江道。

缅历816年（公元1454年），若开王阿里钦派使者带大量礼物来到阿瓦，表达了愿意结盟和希望会见国王的愿望。那腊勃底王便召集亚扎丁坚等文武大臣商议。亚扎丁坚奏道："若开旦迎瓦底国中远见卓识贤臣良将众多，良象骏马无数，如其有不规之举，我王亦难以察觉。因此，陛下还是要安排大队兵马，严阵以待，方可受他晋见。"那腊勃底王便下旨，同意于某年某月某日在内安道会见。若开使者回去后，那腊勃底即策划向若开进军。部署8支象军、13支马军共21支大军共备战象500、士卒14万于缅历816年12月2日（公元1455年2月17日）日曜日从京都出发。那腊勃底王乘御舫前进，令步军从蒲甘渡江到当布翁沿西线到色固。大军到达色固后，将水军编入步军，组成后续部队前进。（缅历817年）1月3日（公元1455年3月20日）水曜

日，大队人马抵达波康内安道后，大兴土木，建造了宽敞美观的行宫，与众后妃宫娥居住其内。令马军、象军等依次安营。在那腊勃底到达后，若开王阿里钦亦率领大批人马于破晓时到达。两王到后均建起宏伟行宫，安排两国国王与王后、公主、王子及大臣、王亲之间互相拜会。

此时，从国王至王亲均着朝服盛装，饰以贵重珠宝。两国王于1月8日（公元1455年3月25日）月曜日欢聚一堂，亲切交谈，共叙友好之情。而后立誓，划定疆界，将博康山以东的山川划归罗陀那补罗国，将博康山以西的山川划归旦迎瓦底国。两位国王互相交换了白伞和全套仪仗，然后依次起军回国。从此两国互不侵犯，像一张金箔一般，并不断互派使者。

缅历817年（公元1455年），缅王派遣亚扎德曼和亚扎勃拉携满镶宝石的金钵、银钵、金碗、银碗、金灯盏、银灯盏等礼物，乘船到锡兰向佛牙敬献。同时带去大量礼物赠送给锡兰王。用200缅斤白银在该地建造布施用的佛廊、佛亭。使者抵达锡兰后，向锡兰王呈上礼品。并给佛牙献过礼，在瓦里加亚马港口建起一座楼阁。在底维巴达山脚下的吉里马拉村中建造一座佛亭。另又向锡兰王购下一块土地，将全部地租用作布施，以供养居住在佛亭内的高僧。而后，带着锡兰王回赠的礼品返回缅甸。

缅历820年（公元1458年）丁克亚苏卢之孙鄂丹西杀了明艾觉廷。是年，缅王派王储去占领东吁。王储率二子明康第二和德多觉抵达东吁后即向著名的羌松僧王请求，为其二子剃度，入寺当7天小沙弥。僧王道："二位公子若剃度，请勿在东吁落发，让他们到达伽拉东北、榜朗河畔的一棵芒果树下去剃度，并将头发投入榜朗河。"王储遵照高僧所嘱，让其二子当了7天小沙弥。缅历821年（公元1459年），将东吁及东敦一起交给妻弟东敦侯底里泽亚都拉后返回京都。明艾觉廷之妻为央米丁侯底拉瓦之幼女。明艾觉廷生一子一女，其女来到卑谬后与卑谬侯明基苏瓦之子明漂绍婚配，其子明耶代达在阿瓦亡故。

是年，格礼土司冈垒发敬赠大量礼物前来归顺。那腊勃底王让他宣誓效忠后将过去掳获的冈垒发之弟昂苏瓦放回。当年翁榜土司冈垒

发[注]去世。群臣共推其子承袭父位。然而孟密陶迈与翁榜卑梭占据锡泊。因此，来到那腊勃底王处。耀绍陶迈等土司们均不承认新任翁榜土司。那腊勃底王便派内谬觉廷、德榭觉廷等人率战象400、骏马6000、士卒8万支援。大军来到耀绍时，在孟乃、良瑞、囊蒙等地的土司联合抗击下，被打得一败涂地。后来缅军组织反攻，将掸军击败，攻占翁榜后，将该地交给坎育发后即班师回朝。

缅历827年（公元1465年）缅王将榜地城分封给妹丈达耶瓦底侯明耶觉苏瓦。命王子明巴绍与明耶觉苏瓦和苏明漂之女妙蓬标成婚，并赐号为德多明绍，赐采邑地达耶瓦底。缅历822年（公元1460年）缅王将班基十乡、10艘战船及阿敏城赐与亚扎丁坚。将实皆城及北部10座城镇赐与驸马明漂。将宾垒城赐与妻弟乌兹那。将色固城赐与小妻弟丁克亚。缅历825年（公元1463年）公主实皆侯妃和公主布坎侯妃姐妹俩在实皆城西建造两座功德塔，并布施大量物品。后此事被传颂为“姐妹功德”。

缅历828年（公元1466年）缅王从东吁、东敦侯国舅底里泽亚都拉手中收回东吁，转赐与赖亚泽亚丁坚，但并未将东敦城收回。（在《缅甸大史》中却记载道：“由于缅王对国舅底里泽亚都拉失去信任，将东吁城及东敦城均收回。”据《南下卑谬茂贡》记载：“国舅底里泽亚都拉至卑松王执政时仍是东敦侯。”故《新史》材料较为确切，应以此为准。）

图巴永佛塔施主[注]英明精干，文武全才。当时丁班的御花园中有一棵芒果树虽经五代帝王仍未开花结果，图巴永宝塔施主对该树道：“今年必须开花，否则朕将降罪于你。”当年该树即鲜花盛开，果实累累。另有传说：一次河水猛涨，国王下令停止涨水，并施以鞭刑，结果河水果然不再涨。那腊勃底王严守君王十规，刚正贤明，骁勇威武，皈依三宝，在实皆地区为图巴永佛塔举行升伞仪式时，建造5座尖顶阁。为了便于四军和僧俗百姓过伊洛瓦底江，建造了渡桥。偕王后、王子、公主、驸马、王亲国戚及文武大臣等一起，共同上桥过伊洛瓦底江，并为无数化缘的僧侣布施大量钱财物品，行善积德。当时锡兰、吉国、汉达瓦底、阿瑜陀耶、万象、德林达依、密那米等国均

派来使臣，中国乌底勃瓦亦派孟西土司、温辛土司等前来庆贺，一时宾客如云。庆典活动盛况空前，在图巴永佛塔东北建造金寺；在迪岑建萨亚塔及金寺；建造耶马德金寺；在德别达行宫旁建造金寺；在蒲甘建造瑞乌明寺；建马圭瑞乌明寺；建卑谬金寺；在艾毕当建造泽德温寺；在色林建塔及金寺，共九处。同时为这些寺庙布施了庙产田。那腊勃底王登基26年后，为王储之子德多觉刺杀，崩于卑谬。

---

[1] Shinsawbu，旧译信修浮。

[2] 原文如此，又写成翁榜土司冈垒发。是否写错，抑或是二人同名，尚待查考。只得原文照译。

[3] 图巴永宝塔施主，即指那腊勃底王。

（190）王孙德多觉谋害祖父那腊勃底王之经过

祖父那腊勃底王让王储之长子瑙亚塔和瑞恩蒂公主十岁之女成婚。在诃梯巴拉[注]比釉诗的后记中写道："深闺公主，严守戒律，好行善举，八岁时节，父王母后，即配王子……。"《亚德那贝曼碑文》中记载，该公主为瑞恩蒂所生，即明康王后也。而王储之子德多觉与姑母实皆侯妃明拉突之长女早有私情。实皆侯妃知道后即告诉了王太后阿杜拉底摩诃亚扎黛维。那腊勃底和太后很生气，随将实皆侯妃之女接入宫中。德多觉几次三番请求祖父祖母答应他与公主婚事，祖父那腊勃底不允。当他得知孙儿深夜潜入宫内，便将他抓住并踢翻在地痛打一顿。德多觉怀恨在心，便与手下300余人商议，先烧了父亲王储的宫殿，乘人们救火混乱之际，带人冲入宫殿，刀砍祖父那腊勃底，将其两肋砍伤。

阿杜拉底里摩诃黛维拉着那腊勃底的手在四更天时逃出皇宫，躲到阿瓦城北的码头上，身边仅带5名随从。她身上带着7串用五彩线穿

着的指环，价值连城。当时阿瓦城内一片混乱，火光冲天。亚扎丁坚父子俩料定事出有因，随即乘劳加船迅速渡江过岸。在码头上遇见那腊勃底王才知道详情，便奏道："请陛下放心，臣定将德多觉捉拿归案。"那腊勃底道："朕不愿在此久留，尔可送朕到卑谬二王子处去。"亚扎丁坚即用劳加船于缅历829年4月12日（公元1467年6月12日）将缅王从阿瓦送至卑谬。王孙谋害缅王时，发生强烈地震，许多浮屠佛塔寺庙倒塌。昴星团靠近月亮。瑞因苗佛塔东南，地上出现裂缝，水从中流出。夜晚，从图巴永佛塔中飞出一水钵大小的闪光物体。破滤水石槽自动移位。亚扎丁坚父子俩随缅王到达卑谬后，经常侍奉缅王左右。

当时卑谬侯明基苏瓦问道："在阿瓦，人们都说你们父子是好汉，你们敢不敢骑着马跟我骑着鄂罗睺象比武？"开始时，亚扎丁坚只是叩头，不作回答。亚扎丁坚之子抱拉忍不住道："只要王赐给臣中意的战马，臣便能抵御王战象的进攻。"卑谬王准其任意挑选。选多时均不中意，后在城东护城河边看中一匹正在吃草的乌黑色矮马。骑用七日后便向卑谬王奏道："明日上午，王即可前来攻打，臣将奋力抵御。"卑谬王在第二天凌晨，骑御象鄂罗睺来到护城河边。亚扎丁坚父子也将包裹行李打好，抱拉骑马，手执长矛短戟，来到护城河边。卑谬王驱象进攻。抱拉左右抵挡，良久不分胜负。抱拉纵马奔向田野，直奔到一座破茅草棚前停下，准备抵挡。此时卑谬王杀得性起，放开战象，向他攻来。抱拉在渡小河时，一个回马枪，刺中御象前腿，枪头扎入地下一肘尺深。御象受伤不能追赶。亚扎丁坚父子俩遂带上随从逃向阿瓦。卑谬王令大批人马追赶。他们知道后面有追兵时，抱拉用枪向一棵一抱粗的大树扎去，枪尖穿透树干，追赶的将士见到此情景都不敢再追，返身回去。卑谬王责怪这些将士未将他们抓回，一时恼怒，将为首者斩首处决。

亚扎丁坚等人抵达阿瓦时，正值王储率水陆两军顺水而下，要去迎父王和母后归来。到达卑谬后，缅王令王子们不准携带凶器，均穿上吉服到灿道信佛塔塔基广场上觐见缅王。并令三位王子发誓不做非法不安分之举。缅王、王后跟三位王子一起用宝石盘进餐。缅王打开地宫宝龛跪拜后又令人修复。王储请求父王回阿瓦继续掌权。缅王

道："父王已无意回阿瓦为王，吾儿既是王储，望能遵守君王十规回去登基接替父位。文武大臣及宫娥妃子但凭王儿作主选用。"然后，拿出无价之宝七串指环，分给三位王子，每人一串。并让三王子发誓在自己过世后绝不互相背叛。另四串指环则留在自己身边。王储向父王、母后恭恭敬敬地跪拜施礼后，率水陆两军回阿瓦而去。那腊勃底因被孙儿砍伤，于缅历830年5月5日（公元1468年7月24日）日曜日驾崩。王28岁登基，在位26年，享年56岁。生辰为水曜日。关于该王28岁登基一事，《缅甸大史》中曾有记载："白象主底哈都选中9岁的孟养德多之子因贝侯当其执槟榔罐和饮水壶内侍。"又有："王登基时已38岁。"如果说9岁，应该是缅历783年（公元1421年），而那腊勃底登基时为804年（公元1442年）。因此，应该按《新史》所述，是28岁登基。据说那腊勃底王曾做梦，他曾是佛陀前十世之一的波斯匿拘萨罗王。

---

[1] 诃梯巴拉，原意为象护。诃梯巴拉比釉即"九章"诗，为阿瓦著名僧侣诗人信摩诃拉塔达拉之代表作，一部洋洋万言之四言叙事诗。据第509号佛本生故事《诃梯巴拉本生》改写而成。描写婆罗门之四子先后讲法度僧的故事，为缅甸家喻户晓之古典名作。

（191）卑松王底哈都 注

王储回到阿瓦后，便与众贤臣、占卜师们商议。于830年（公元1468年）登基，号为摩诃底哈都拉王 注 。为王后行灌顶礼，封号为阿梅达底里摩诃达马黛维 注 。授长子瑙亚塔号亦为：摩诃底哈都拉，定为王储，封地德勃因城。授次子德多觉为德多达马亚扎，并让他与其有私情的实皆侯妃之女婚配，并赐领地色固、色林、庞林、垒盖、谬迪、岱达、敏东、德叶、美德、格宁妙昂等10城镇。赐幼子号为底里达马道加 注 ，命实皆王妃幼女与之婚配；食邑美都；后又封号瑙亚塔，食邑德娄城，再封号为明耶觉苏瓦，赐地央米丁、分水五县、因

道、莱德、良渊、抱绵等城镇。将女儿波道信梅道许配给孟养王之弟瓦巴瑙亚塔之子，号为妙白瑙亚塔者。并赐地美抱迪。将次女波道信发许配给实皆姑母之子登克都。另有幼女一人名为那信那玛道，共有三子三女。

缅历832年（公元1470年），因母后阿杜拉黛维派人去东吁，叫东吁赖亚泽亚丁坚不要效忠于阿瓦。因此，东吁侯一反常态不再向阿瓦进贡。摩诃底哈都拉王极为忿怒，令王储和德多达马亚扎王子率7支大军、战象300、骏马6000及士卒7万向东吁进军。东吁侯赖亚泽亚丁坚下重礼向孟王信绍布求援。孟王信绍布点起战象200、骏马1000、士卒4万组成8支大军前往支援。大军抵达东吁，驻扎于城南。阿瓦王派来的由王储所率之7支大军则驻在城北。凌晨，二王子德多德马亚扎骑战象“漆钦”从东吁东面的宫采码头下水，渡过克榜河，率领护象军，长矛队共3000人向孟人发起进攻。王储闻讯即起各路兵马发动进攻。孟军全军溃败，30头战象和3000士兵被俘。孟人溃败后，东吁侯便派羌松僧王带大批礼物前来请求饶命。王储道：“王兄亦是父王亲戚，我等回京奏报时定为他说情求饶。”赖亚泽亚丁坚得到如此答复后，即率妻子亲自前来投诚。摩诃底哈都拉王将东吁转赐予良渊侯西都觉廷。王储班师回朝。抵京后，王赐给赖亚泽亚丁坚二百丁城吞东布德。

缅历833年（公元1471年）孟王信绍布在汉达瓦底去世。驸马达马塞底王接位。缅历834年，新历36年（公元1472年），王弟卑谬侯、达耶瓦底侯、大舅父明耶觉苏瓦、舅父丁克亚、妹丈格礼侯等人纷纷自立为王。为了和平地征服各诸侯，缅王派遣王储和王子瑙亚塔率水陆两军顺水向卑谬进发。王弟早已从卑谬到那温一带部署重兵，做好抵御的准备。在德莱西一带已严阵以待，并与孟国达马塞底王结盟，故请求出兵支援。王子德多德马亚扎在色林迎候缅王。缅王到达勃特那果时，舅父东敦侯明底里泽亚都偕妻瑞卑羌达前来献礼晋见。抵美德时与连襟美德侯一起，将陆军分编两路前进。缅王亲率水师进发。抵博乌山辛江岛后安营扎寨。孟军来到鄂温瓦后，命那当米亚、叟格德、劳加通当木等人攻占了下缅甸的瑞当、古突、德右茂、阿垒、格宁妙昂等地。缅军与孟军在格宁妙昂相遇。经交战，孟军战

败，掳获格宁妙昂侯。因德莱西早有准备，缅王便令王储摩诃底哈都拉与王子瑙亚塔从水陆两面围攻该城。敌军官兵纷纷投归缅王，收服德莱西守军后，又命王子攻打卑谬城。令王储及瑙亚塔王子从当基以水军围困，令掸军从那温方向包围。缅军陆军则将其余空隙全部堵死。卑谬被围后，城中断粮，饥馑四起，卑谬侯派幼妹明德耶梅道前来求和。缅王道："让你兄长、舅父及姐丈前来迎战。如若经过较量，朕能战胜他们，朕仍照旧封地给他们。"王妹说道："如若当真，今后臣等再也不叛，永远臣服陛下。"南宫王后便将王族仪仗、手镯、臂镯等赐给明德耶梅道，让她回去。卑谬侯明基苏瓦带了10头象，其弟达耶瓦底王带15头象，舅父、妹丈等人亦带各色礼品到博乌山辛江岛来归顺缅王。佛历2016年，缅历834年，新历36年12月（公元1473年1月底至2月）两位王弟、两位舅父、妹丈和伯父等人在博乌山宣过誓后，缅王便将原分封的城镇赐还。

《缅甸大史》中记载："缅王曾到灿道信[注]佛塔祭拜，并用太后用膳的宝石盘向灿道佛塔布施了宝塔顶伞，并将价值连城的王后佩戴的镶红宝石花环布施给了灿道信佛塔。王弟、舅父以及其余皇亲国戚们也都纷纷将自己的首饰布施给灿道信宝塔。并祈求来世也再能相聚一起。太后将佩戴的极珍贵的四串指环分给孙子和重孙们。缅王也向太后跪拜后率水陆大军回朝。"在《南下卑谬》茂贡诗上则只字未提太后的情况。求和时只有御妹出面，回朝也只有在博乌山会见了众皇亲国戚。该茂贡诗中也无去朝见太后和朝拜灿道信佛塔的记载。故太后当时已不在，也未到灿道信佛塔去朝拜。应该是在博乌山山顶的佛塔前宣过誓后便回去。

在瑞灿道宝塔前国王跟太后、皇亲国戚宣誓之说，是在父王被孙儿[注]谋害后，王储顺水而下到卑谬迎接父王那年发生的事情。

摩诃底哈都拉王率水陆两军逆水而上。沿江朝拜了许多佛塔。行至敏格巴地区时停靠御舫，上岸来到班基山，为了人们饮水方便，在该地挖了水塘。并建造了花园。然后离开该地抵蒲甘，瞻仰各佛塔。在岱内羌建了佛塔，并上了帝释山和杜云山，为在阿贝亚德那建造的那伽永宝塔再次布施了庙产田，又瞻仰了瑞喜宫佛塔。他见仰昂敏杜

达马佛亭经堂已破旧，布施了1000银元加以修缮。回到京都阿瓦城在丁班地区建立了宾萨马棱达亚德纳妙喜宫佛塔。

缅历835年（公元1473年）缅王将两位王后的头发编成扫帚，并用各种宝石装饰了把手后，派亚扎勃拉大臣送到锡兰岛布施给佛教圣地作扫尘之用。还带去王后、王妃们赠送给锡兰王的各色中国布匹、麝香。亚扎勃拉率100余人从勃生码头渡到锡兰岛。到达该地后把礼品献给了锡兰王，把王后头发制成的扫帚布施给了安放佛牙的圣地。锡兰王回赠各色香料。当年回到了勃生码头，到阿瓦后，缅王大喜，赏赐了封地和仪仗。

缅历836年（公元1474年），翁榜土司因为良渊侯、囊蒙侯、耀绍侯等人不肯臣服，送来大批礼物，奏请缅王发援兵征讨。摩诃底哈都拉王便派王储、二王子德多达马亚扎等率7路大军，计战象300、骏马6000、士卒7万出征。翁榜土司也派了大批战象战马与王子会合，向耀绍、囊蒙进军。攻陷三座城池，并掳获土司本人和妻儿奴仆及象马士卒等。令食邑三城的诸侯与翁榜土司宣誓结盟，重归于好。翁榜土司遂进贡大批战象、骏马和礼品。王子班师回国。

缅历837年（公元1475年）缅王命东吁西都觉廷为帅，率七路大军，战象200、骏马3000、士卒5万去攻打孟人属地称之为拘利耶的迪登宁，该地孟人早有防备。经过奋力攻打，孟人败，占领了拘利耶城后凯旋而归。西都觉廷把俘虏和象马等献给缅王。缅历838年（公元1476年）西都觉廷认为东吁城太小，遂扩建城池。王储及文武大臣便上奏道："西都觉廷扩建城市，今后必反。"

缅王摩诃底哈都拉说："朕的奴才不会不忠，尔等如若不信，朕将派人抓住他的发髻拖他前来。若其不从命，才算尔等说对了。"于是便派一官员去揪东吁侯。钦差来到西都觉廷处，宣读了圣旨。西都觉廷道："为了照主上的旨意办，就抓住我的发髻拖出门去吧！"钦差大臣按圣旨行事，乘快马带300名随从返回了京都。摩诃底哈都拉便召集王储、众大臣说："尔等不信任朕的奴才，现在西都觉廷业已来到，尔等还有何话可说？"王储等人缄口无言，唯有叩头而已。国王赐了西都

觉廷御用餐具器皿，让其回去。西都觉廷之妻为摩诃底哈都拉王后之妹，是底哈勃德之女。

是年，孟养土司与孟拱土司发生冲突，双方都要求派兵支援，摩诃底哈都拉王便命王储守卫京城，亲自率军出征，令幼子央米丁明耶觉苏瓦等率5支大军，战象300、骏马6000、士卒7万从陆路出发。御驾则乘金舫率12路大军，士卒7万沿水路而进。到格达码头转而向孟养进发，抵该地后，孟拱土司等不敢抗命，乃携大批礼物前来归顺。摩诃底哈都拉收服孟养土司后将太公城赐给他，将孟养城赐封给孟拱土司之弟，当年即班师回朝。

---

[1] Pyison Thihathu，旧译梯诃都罗。

[2] 巴利文音译如文。意为：伟大狮子般英勇之王。

[3] 巴利文音译如文。意即：无可比拟吉祥伟大弘法王后。

[4] 与印度阿育王原号同，为区别起见音译之。

[5] 即卑谬瑞灿道金塔。

[6] 指那腊勃底被德多觉谋害事。

（192）孟王达马塞底 注

在孟国的汉达瓦底，达马塞底承袭王位，封小臂独骨者鄂尼东，号德门巴仰，赐他锡当城作为食邑。锡当侯向达马塞底王奏道："所有南岛之上的英雄，臣都不怕。现在臣承王恩，封官授职，纵然肝脑涂地也不足为报。请王赐臣战象漆瑙盈和士卒4万，臣将进军至中国边城坎地，树立界桩，即令中国乌底勃瓦出兵，臣亦能胜之。臣以为唯有划界立桩，才能永垂青史，晓谕子孙。"达马塞底准奏并派其前往。

德门巴仰便乘身高7肘尺的御象漆瑙盈率士卒4万于缅历839年（公元1477年）出发。德门巴仰越过了汉达瓦底边界，进入东吁的村落，转入山林，越过东吁来到央米丁境内，未损一兵一卒。到金达、育瓦岸后又穿过宋砌、孟隆、孟密来到坎地，竖立铁柱界桩。坎地侯不敢阻拦，将汉达瓦底正在竖界桩一事上报孟昔侯，孟昔侯又上奏乌底勃瓦，乌底勃瓦闻言便令征南将军带领战马20万、士卒100万将铁柱界桩拔除。德门巴仰却大肆宣扬他已竖完界桩回师。

摩诃底哈都拉听到这消息后，带领王储、二王子德多达马亚扎、小王子明耶觉苏瓦和大批军马在央米丁迎战德门巴仰，德门巴仰部下士兵因遇瘟疫饥馑，不敢交战，德门巴仰率4万亲兵，骑漆瑙盈象来战。这时德多达马亚扎乘战象围攻漆瑙盈象，在30头战象围攻下，德门巴仰败下阵来，单骑逃走。3000匹战马紧追不舍。德门巴仰的战象疲惫不堪，一见池塘便窜入水中，追赶而至的3000马军将池塘团团围住。王储从后面赶来后将池塘围个水泄不通。王子见到德门巴仰三餐未进，人已精疲力竭，便派人划小船前去劝降说："你如今已成为我手中之物矣，无法逃脱，还不如餐此食物后速来归降。我将在父王面前进言保你前程。"德门巴仰已经三餐未进，饥饿异常，便将饭吃了，然后投降。王储抓获德门巴仰后将其押解至父王处。摩诃底哈都拉没有责备德门巴仰，反赐以衣物，令其供职侍奉左右。

---

[1] Dammazedi，旧译达摩悉提。

（193）中国大将色隆觉康与德门巴仰单骑比武 注

中国乌底勃瓦调派大将到坎地拔除界桩后，遣一使臣率1000骑来到阿瓦，说过去蒲甘王朝阿奴律陀王在位时曾进贡金甗、银甗，如今也应照例纳贡。摩诃底哈都拉王回答道："先王那腊勃底曾说过无此惯例，早已不纳，本王也不准备纳贡。"中国使臣说："王如此回答必将酿成大战，王可派一将与臣手下一将单骑相拼，如我将败阵，即便回

师。如若我将战胜，则必须按我圣上旨意进贡。”摩诃底哈都拉便召集王储、王子及众文武大臣商议，王储奏道：“中国人善骑。吾等无人能与彼匹敌。除骑术娴熟外，还需武艺高强，是否请父王传孟大臣德门巴仰来，问他一下。”摩诃底哈都拉王便传德门巴仰来问。德门巴仰奏道：“无论天下哪个英雄豪杰，若论与臣骑象、马单骑拼杀，或是平地比武，都不在臣话下。但求陛下赐臣一匹中意坐骑，臣便能施展绝技为陛下效劳。”摩诃底哈都拉王准其在御马厩中700匹马及文武大臣家中饲养的所有马匹中任意挑选。但都不中意，他上奏道：“臣将寻找中意之马。”于是便在全城寻找。后在一寡妇家见一匹枣红马，顽烈无比，无人敢骑，任其闲游在外，被德门巴仰在护城河边发现。德门巴仰便道：“给我将那匹枣红马抓来。我看它可以骑。”众大臣都说此马咬人，无人敢抓。德门巴仰前去一把抓住马颈，那马刚准备咬他时，他乘机捏住马嘴角，将马嚼铁放入马嘴，跳上马背。那马狂奔不止。德门巴仰安坐马背，任其驰骋。待到该马精疲力竭时，终于降服了它。德门巴仰对国王道：“臣将训练此坐骑7天，何日比武，请陛下决定。”摩诃底哈都拉大悦，说：“汝若能抓住中国色隆觉康，愿在本王手下为臣，朕将赏汝用物坐骑乘舆，赐地封侯，若汝想回汉达瓦底，朕也将放行。”德门巴仰道：“托王之洪福，臣必制服色隆觉康。”接着派人到中国军营定下比武日期。等到约定之日，国王赏赐了御马用的镶红宝石马鞍，御用嵌红宝石宝剑和御用金丝锦战袍给德门巴仰。穿戴完毕后，德门巴仰向缅王叩过三个头，带上中文通司，出阵比武。中国大臣色隆觉康骑上一匹雪白马，手执三缅斤重之长矛出阵。德门巴仰见后便道：“兄长，你我均为英雄武将，宜先做三个回合骑术表演，然后再交手比武。”色隆觉康道：“好！”骑过三个回合后，伸掌示意，准备交手。当德门巴仰喊了声“杀！”后，放马直奔而来，色隆觉康正准备抽出肋下所挎手掌般宽的大刀去砍，抬手间将甲胄带子绷断，德门巴仰乘机一枪将色隆觉康挑于马下。德门巴仰割下色隆觉康的首级飞马回城。站在城墙上和护城河边观战的僧俗百姓大声喝彩，群情欢跃，交口称赞。摩诃底哈都拉大喜，下旨道：“朕听说先王明康王时孟王亚扎底律之婿德门巴仰被王子明耶觉苏瓦俘获，献给明康王，当时正值要毛东毛盖侯妻孥的中国人前来交涉，由中国大将伽马尼跟德门巴仰单骑对阵比武，那次将中国大将伽马尼头颅砍下，朕未能亲眼目睹上次壮举。今日朕却亲眼看见砍下色隆觉康之首级。德门

巴仰真英雄也！汝若愿留，朕将像孟王达马塞底一样厚待于你，封官授禄。汝若要回汉达瓦底，朕将派劳加船相送。”德门巴仰答道：“臣尚有妻子儿女，如蒙陛下见怜，放臣回去，臣便可全家骨肉团圆了。”摩诃底哈都拉便赐了许多仪仗，派劳加船备齐船工将其送回汉达瓦底。回到汉达瓦底后，孟王达马塞底喜出望外，厚赏了送行的士卒，并将各色布匹进献给摩诃底哈都拉。

摩诃底哈都拉德威远震，所做功德善事有：在丁班地区建造了宾萨马棱达亚德纳妙喜宫佛塔和金寺，建立了金禅堂；蒲甘的泽德温寺；在瑞喜宫塔下建了仰昂敏金寺；在亚德纳塔内建金寺；在图巴永佛塔内建金寺；在出生地实皆建金寺；在羌保地区建亚德纳明苏塔和金寺，共八处。重新修缮了为佛的下颌骨舍利修建的曼德勒佛塔。在建造以上寺庙时还布施了许多庙奴、庙产。当他身感不适时，召来东吁西都觉廷嘱咐道：“假若朕次子德多达马亚扎、幼子明耶觉苏瓦等人不服长子，则帮助长子对他们进行教育。如若两个王子很尊重其兄，而长子王储竟不听朕的嘱咐，加害于两个弟弟，你就去帮助两个小王子。”不久王便去世。王38岁登基，在位12年，享年50岁。临终时土星和金星靠近月亮。火星显现出棕榈树干般长的彗星光芒达半月之久。佛塔显灵；所有浮屠都冒青烟。王生辰为火曜日。去世后，东吁西都觉廷道：“臣将背陛下骨灰，撒入江河之中。”于是便乘劳加船将骨灰撒入江中。

---

[1] 此节所述与本卷（175）节所述故事细节几乎完全雷同如出一辙，只是中国战将姓名不同而已。疑是古代传说经辗转传诵竟写在不同时代有相同封号的两人身上。此事未见中国史籍，并非事实。

（194）明康第二 注

缅历842年（公元1480年），长子王储继位，号为底里杜达马亚扎迪勃底 注，封王后为阿杜拉底里达马黛维 注，并行加冕典礼，封

时年仅7岁的长子号为摩诃底哈都拉[注]，立为王储。阿杜拉底里达马黛维王后是图巴永施主那腊勃底之女敦丁公主瑞恩蒂与布坎侯底哈勃德所生之女。10岁时，祖父那腊勃底就让她跟王孙成婚。封王孙号为瑙亚塔。婚后不久，婆母布坎侯妃去世。将布坎侯妃的首饰变卖后，在图巴永佛塔东北方向，由瑙亚塔负责建造一座亚德纳贝曼寺。竣工后，就在那腊勃底王在世时，国王偕同王妃渡江后把该寺布施给了信摩诃德扎温达法师。阿杜拉底里达马黛维王后的子女如下：长子号摩诃底哈都拉，被立为王储，其妃为王姑色林侯妃之长女；次子明翠，其妃为嫂之妹贝道纳玛；女儿梭明，后嫁色林底里泽亚瑙亚塔之子乌底；次女明普瓦绍未成婚。子女共四人，二男二女。南宫王后之妹佛堂施主王后的子女有：子登克都、明基腊、明基翠；长女明拉妙，嫁东敦王明底里泽亚都拉之子西达明基，后来成为瑞南欣那拉勃底王王后；次女妙梭明与三女蓬突。三子三女共六人。在《新史》的记载中将妙梭明称作为明阿堆。卑谬明基苏瓦之女名为米蓬基的王后生一女幼时夭折。明康第二的三个王妃共生五子六女，计十一人。

明康第二即位后，任命东吁西都觉廷为大元帅统辖全国兵马，据说先王在世时，出兵东吁，先王曾与西都觉廷二人在林中立誓同吃一份饭。当时有一男子吓唬孩童们道："明基德多正从色林率大批人马来了。"这话一传十、十传百，引起了全城惊慌。西都觉廷查问百姓惊慌的缘由，有人答道是一男子逗孩童们说的，引起了骚动。西都觉廷审问该人，得知实情正是如此，便道："你难道不曾听说过'一滴蜂蜜使一个国家灭亡，一只笸箩使一个国家毁灭'[注]事吗？"于是将那人处死。

明康第二在当王储时，便积聚砖石准备建造佛塔，等到父王去世，他登基后的当年即缅历842年（公元1480年），在德达乌地区建造了敏加拉塔。《新史》中写道："敏加拉塔建于858年（公元1496年）。"敏加拉塔史中据信拉塔达拉所述："圣主驾崩之年始建塔，许多年后，佛历2040年（公元1496年）时置宝物于塔中。"得知，此塔建于缅历842年，缅历858年（公元1496年）才将宝物放入塔中。缅历861年（公元1499年）全部完工。故应取敏加拉塔建于缅历842年（公元1480年）之说。此说与史实相符。《新史》中引用的并非建造之

年，只是指宝物放入塔中之年。据史料记载该塔建造时间长达19年之久，主要原因是为寻找佛祖之遗物舍利所致。因此与《缅甸大史》记载相一致，应取下列之说为准，该塔建造于新王登基之年缅历842年（公元1480年），缅历852年（公元1490年）宝物入龛，缅历861年（公元1499年）才全部竣工。

缅历843年（公元1481年），食邑色林和赛谬的二弟德多达马亚扎和食邑央米丁、分水五县的小弟明耶觉苏瓦起来造反。明康第二闻讯后，便派人前往东吁西都觉廷处说："父王遗训已无效，因色林侯和央米丁侯业已叛乱，请兄率大军前往央米丁将分水五县摧毁。朕也将派亚扎丁坚和德道榭等人率大队人马前去征讨。"西都觉廷也想先王主公已有吩咐，现是奉王命讨伐，遂率大队人马开往央米丁，抵该地后，不等阿瓦军队到来，便向守军进攻。一举击败守军。守军败后，明耶觉苏瓦乘耶路林战象率30名随象大臣、士卒7万，出城迎战。结果西都觉廷败阵被俘。从阿瓦出发的亚扎丁坚等人到达央米丁后，明耶觉苏瓦因力量悬殊，不敢出战，只是固守城池。亚扎丁坚等人因城内火铳、枪炮密集，不敢接近城池，只得在远处驻下，两个月后奉诏回军。西都觉廷死后，当年将东吁封给西都觉廷之子西都艾。

缅历844年（公元1482年）在卑谬称王的王叔明基苏瓦去世，小叔父德多明绍从达耶瓦底前来占领了卑谬，并封其嫂为王妃，自立称王。当年他率水陆两军北上侵扰马圭。明康第二闻讯后，召集众大臣商议。德道榭上奏道："现在掸族人多次侵犯我疆土美都鄂耶内，又有王弟德多达马亚扎、明耶觉苏瓦等人叛乱，小王叔卑谬王也在侵我边陲疆土。依臣之见，不宜委派臣属而应由威严的陛下率大军御驾亲征才能慑服敌手。"明康第二对此主张极为赞赏，遂亲率15路陆军，带战象300、骏马6000、士卒7万，命明基丁克都为帅，从陆路进发。15支水军有：格杜伦锦船300、劳加铁船300、丹随[注]小船100、士卒7万。亲乘御舫出征。大军行至马龙，水陆两军会合一起扎下营寨。小王叔卑谬王德多明绍也率水陆两军对阵。一个月之内双方均未动干戈。互派使者商谈议和事宜，最后双方和解，两王互赠礼物后，缅王回朝。

缅历845年（公元1483年），食邑色林和赛谬的王弟德多达马亚扎去世，其部属甲宾侯、色贝拉侯到缅王处奏请缅王收回王弟的大批象、马和士卒，明康第二乘御舫率水陆两军来到色林，将侄女明瑞久、明拉突和被写进埃钦诗的信兑蒂等人和大批兵卒象马带回京都。他待3位侄女爱如己出，将她们抚养于宫中。后来将明瑞久许配给妙白瑙亚塔。把明拉突许配给那腊底王时代授职的东吁明基纽。将色林城则封给与王太后之妹结婚的小王叔底里泽亚瑙亚塔。底里泽亚瑙亚塔之子为明乌底。

是年，国王将美都城和大批兵卒象马赐给了德道榭大臣。缅历846年（公元1484年）国王发15路大军，计战象300、骏马4000、士卒8万准备攻打王弟央米丁侯明耶觉苏瓦坚守的良渊城。在离良渊两站地远之处，命巴亚觉廷带战象20、士卒1万先去攻打良渊的明耶觉苏瓦部下。他们急行军来到良渊后，巴亚觉廷白天潜伏于森林之中，夜三更过后从林中走出，时值细雨绵绵，伸手不见五指，黑暗中乘战象耶蓬松攻打良渊城门。门破后全军拥入，占领了全城。攻下良渊后，把精良的马、象、兵卒全部押出，缅王将良渊城和许多人马赐给了巴亚觉廷后班师回朝。

缅历847年（公元1485年），明康第二据传说古代的婆纪尼耶王由于宠爱王子频婆娑罗，曾把15岁的王子扶上王位。所以当王储摩诃底哈都拉12岁时缅王明康第二由于爱子心切，赐其号为摩诃底哈都拉王，让其登位，共掌朝政并肩为王。其时，虽是二王执政，却未另立金殿，而是同居一宫。《新史》中曾写道："据德贝城的牟陶窟碑文记载：849年（公元1487年）父子二人同居一殿，各打一把白伞上朝理政，对象伕长亚扎都奏请恩准他布施庙田。"此记载与史实相符，应取其说。

缅历847年曾祖父孟养王建造的亚德纳佛塔和甘那河毁于地震。缅王与王太后阿梅达底里一起巡视该地，命在宝塔四周围墙上画了许多象的图形。后人遂将亚德纳塔称作"万象之主"。当年由于西杜因加都大臣对王不敬，缅王训斥了他，他便出走投奔御弟央米丁明耶觉苏瓦。明康第二盛怒之下，派战象300、骏马4000、士卒8万到央米丁，

由于城上火铳和各色武器火力很猛，屡攻不克，只得围困该城，达三个月之久。由于雨季将临，收兵回京。

当年，东吁侯西都艾被其侄明基纽所弑，明基纽称王后，向缅王进贡2头壮象和许多礼物。明康第二颇有韬略，善应变，故尔未予干涉，反而下旨说："朕将东吁城赐给你。"缅历848年（公元1486年）色林侯小叔父底里泽亚瑙亚塔去世，缅王将其人马及该城全部赐给妹丈辛固侯登克都。852年（公元1490年）为妹丈色林侯登克都的长女与王子摩诃底哈都拉王完婚。婚后生子瑞瑙亚塔。854年（公元1492年）小王子明翠又与妹丈色林侯登克都之幼女婚配。缅王将辛固城赐给他们。

缅历854年（公元1492年），孟王达马塞底在汉达瓦底去世。王子彬尼亚仰[注]继承王位。明康第二闻讯，派东吁侯明基纽到孟国边境刺探消息，东吁侯便派战象40、骏马300、士卒1万去攻打孟国边境城镇。皎帕亚侯多傣发早有防备，严守不怠。东吁侯便于半夜一片漆黑中，当他的坐骑母象瑞杰与对方并排时，跳上对方象背，举刀便砍，多傣发连人带甲被砍成两段，死于象背，将多傣发的战象俘获。此后东吁侯明基纽遂以"擒王侯"而著称。俘获大量兵卒和战象战马。此情况奏报明康第二后，王大悦，特将槟榔盒、咸茶罐、水壶等赐给他。这时德榭觉廷上奏道："他不仅建堕罗钵底城，且不将俘虏和战象战马上献，今后必反无疑。"王道："谅他东吁侯也不敢！"

孟王彬尼亚仰听说东吁侯骚扰边境，恣意毁坏村庄，便率领40名大臣、战象1000、士卒16万出发，下令围攻堕罗钵底城。东吁侯立即上奏求援道："众多敌军已从汉达瓦底来攻，恳请陛下速派大军支援。"明康第二答应将派援兵。在援兵未到之前，在东吁由西都觉廷为主将，率战象50、士卒1万，开堕罗钵底城西门，攻打孟军之侧翼。东吁侯骑上伟达那伽象率战象30、士卒1万从南门冲出。16路孟军被杀得溃不成军。一举俘获战象70、士卒3000，伤亡无数。遂将战胜孟人，抓获俘虏之战绩上奏缅王。国王闻讯后便封其号为：摩诃底里泽亚都拉。准其撑白伞，同时赐他登基五宝器及许多奖赏。缅历857年（公元1495年）缅王又命东吁侯去攻打御弟央米丁侯的边界一带。东

吁摩诃底里泽亚都拉便率战象50、骏马300、士卒2万从东吁出发，占领了央米丁村落色坝当、哀布等地。将人、牛、马等抓获后送回东吁。央米丁明耶觉苏瓦率大批人马来攻。由于兵力相差悬殊，摩诃底里泽亚都拉只得后撤。并上奏攻克色坝当、哀布之事。明康第二闻讯后很高兴，将手上戴的手镯与指环赏赐给他。明康第二为人正直，颇有学识，十八般武艺样样精通，尤其是马术与弓箭术，可说是"举世无双"。

---

[1] Minkhaung，旧译明恭。

[2] 巴利文译音，意即：吉祥、善良、弘法王中元首。

[3] 巴利文译音，意即：无可比拟的吉祥弘法王后。

[4] 原文漏掉"底哈"两字。

[5] "一滴蜂蜜使一个国家灭亡"的故事源自印度故事。故事说：古时梵授王在波罗奈城为王。一日王与婆罗门国师一起品尝蜂蜜糖糕。糕上的一滴蜂蜜滴到了铺着的白布之上。这一滴蜂蜜引来苍蝇，蜘蛛来咬苍蝇，壁虎来咬蜘蛛，老鼠来咬壁虎，猫来咬老鼠，狗又来咬猫。这就引起了猫的主人和狗的主人两位王子的争斗，全国民众也参加了进来，致使国家灭亡。"一只笸箩使一个国家毁灭"的故事是缅甸历史上的一个传说，说公元94年狂风吹走了一农妇手中的笸箩致使国家毁灭的故事。详见（114）节。意即：一件小事有时也会招致大乱。的

[6] 一种载货船。

[7] 此王与其叔外祖父同名。Binnyaran，旧译亦为：频耶兰。

（195）明康第二精通十七项骑术

他能在奔驰的马上，在马背上双腿站立；在马背上金鸡独立；平卧鞍上，转换鞍位；鞍侧左右，反复倒手；穿戴甲胄；刀枪倒手；仿阿修罗，头手倒立；双手握鞍，鞍侧横卧；盘膝端坐；龙盘须弥，手抱马颈，左右移动；立于马臀，安然不动；飞跑之中，跃上跳下；驭马奔跑，能做剪发修发、猕猴摸地、鹰视苍穹、狮子蹲坐等姿态；战马狂奔，左右翻跳，落脚准确无误；速匀且疾；疾如风驰电掣，无人可及；还能做出魔鬼取物、阿修罗神等动作，演示17种骑术。他聪敏过人，善创新。在书法与雕刻方面也技艺精湛。对象术无所不晓。他才思敏捷，礼贤下士，经常赏赐讲授经典的高僧，在他身边聚集许多精通巴利文经典注释的学者。他把来自东敦地区的信摩诃蒂拉温达请到图巴永塔东北角的亚德纳贝曼寺中，请其讲经布道。他做的功德事业有：在德达乌地区建造了敏加拉佛塔和金寺；在实皆地区祖父那腊勃底王的行宫旧址建了亚德纳牟尼塔和金寺；在皇宫东城墙边上建造了金塔和金寺；在丁班地区父王建造的亚德纳妙喜宫宝塔里建造了佛亭。并为这些积善之圣地布施了许多庙产和奴隶。他34岁登基，在位21年，享年54岁，将驾崩时地震7个月连续不断，佛塔寺院倒塌，众多僧侣圆寂，每月昴宿七星均靠近月亮；京城东北地裂冒水；据说佛像也不胫自走。王生辰为土曜日。王子、并肩王于缅历862年12月16日（公元1501年3月4日）在缅王去世前已死。享年28岁，王子生辰为金曜日。明康第二则于缅历862年刚刚跨入863年（公元1501年3月下旬至4月）之际辞世。

（196）瑞南觉欣那腊勃底王 注

缅历863年2月24日（公元1501年5月10日）木曜日，小王子明翠称王。号为底里德里巴瓦那底达拉那腊勃底巴瓦拉摩诃亚扎迪勃底 注 并将其兄并肩王摩诃底哈都拉之后，封为南宫王后行灌顶礼。当年4月王叔央米丁侯明耶觉苏瓦去世。据明耶觉苏瓦之幼女、御妹的奏请，缅王将王叔的所有遗产和象马全银财物全部收回。用轿将明耶觉苏瓦之幼女接来阿瓦，封为王后。当年9月王兄之子瑞瑙亚塔之奴鄂

道甲趁缅王那腊勃底不备，举刀行刺，结果将白伞柄砍断，伞叶将缅王身体罩住，是时，瑞南觉欣那腊勃底王的内傅之子耶南达侯鄂瑞坚挺身而出将鄂道甲抱住。鄂道甲握刀挣扎，两人同时倒地，扭作一团。耶南达侯想：此时如若松手放开鄂道甲，他必将王杀害。于是对缅王奏道："臣一松手，事情将不可收拾，请陛下赶快把他连我一起砍死！"瑞南觉欣那腊勃底王用御刀砍中鄂道甲，救出耶南达侯。鄂道甲当场丧命。缅王随即下旨，命耶南达侯去捉拿瑞瑙亚塔。当时瑞瑙亚塔年仅20岁，正与南宫王后一起住在宫中。当即被抓来献予缅王。经过审问，将唆使者一一处死。将瑞瑙亚塔也投入水中溺毙。在《亚德那贝曼碑文》中，将瑞瑙亚塔写成瑙亚塔明绍。在《敏加拉塔志》中信拉塔达拉也写成"王号称为，阿瑙亚塔"。

当时，摩诃底拉都拉的亲奴信兑那登、彬达莱侯、缅王塔奴总管、弓箭长、耶妙拉等5人也怕受到株连，带领随从800余人投奔东吁而去。

在登基之年12月（公元1502年2月）将御妹妙梭明许配给祖太后之妹所生的明乌底，并将央米丁城赐给他们。将拥有10座粮仓、10艘战船的布坎基侯底哈勃德之女梅道漆发封作王后，号达马黛维。将东敦侯底里泽亚都拉之女亦封为王后。将姨母佛堂施主王后生的御妹明妙拉与东敦侯底里泽亚都拉之子西达明基婚配，并封其为东敦侯。西达明基之弟明基瑞妙则与东吁摩诃底里泽亚都拉之女婚配。

缅历864年（公元1502年）缅王召集大臣商议国事。德道榭上奏道："当前孟养色隆[注]屡犯我土美都、鄂耶内等地，对祖父卑谬王德多明绍也不可过于相信。东吁的摩诃底里泽亚都拉兵马众多，也可能负王恩，起来造反。因此，陛下宜将王亲许配给他们，并加封爵位，施恩安抚才是长久之计。"那腊勃底王深善其言。将食邑色林和塞谬的王叔德多达马亚扎之女明拉突许配给摩诃底里泽亚都拉，并恩准其在孟代地区与分水五县称王，并于缅历864年准其立伞登位。

是年，孟养色隆率大批兵马进攻美都。美都侯德道榭久盼援军未到，抵敌不住，只得于深夜弃城而逃。到德勃因后与德勃因侯联合抵

御。美都城就此落入掸人手中。当年，食邑色林城的国丈明登克都去世。明登克都之妃与卑谬王明基苏瓦的儿子、缅王之舅结婚，并反叛了缅王瑞南觉欣那腊勃底。

缅历865年（公元1503年）色林侯登克都的下属与卑谬王之子、缅王之舅不和，准备将缅王之舅捉拿起来。他慌忙逃往卑谬，色林侯下属便将国舅业已逃遁之事奏报缅王那腊勃底。缅王遂率水陆大军乘御舫顺流抵达色林。将国丈之妃及大批象马士卒带回阿瓦。拨专殿将她养于宫中。将色林城及大批象马兵卒赐给蒲甘侯德多之弟内傅西都。当年，食邑良渊的巴亚觉廷去世。其子鄂东达继父号巴亚觉廷、弟鄂卑瓦号巴亚南都等人倚仗东吁之势力从因道、希夏起来造反。东吁王摩诃底里泽亚都拉将女儿赐与鄂东达婚配。那腊勃底王又派遣大军由亚扎丁坚率领，抵达良渊、达伽拉与东吁之军相遇，经过拼杀，阿瓦军队败阵后撤。敌军直追到抱绵城。亚扎丁坚立住阵脚返身再战，击退东吁军队。亚扎丁坚紧追不舍，东吁王援军到达。亚扎丁坚与鄂东达单骑相拼，结果亚扎丁坚被杀。缅历866年6月8日（公元1504年8月17日）土曜日缅王为报答自出生后抚养自己直至即位的祖先恩德，在丁班的皇宫中建造了一座尼觉陀砖庙。

缅历867年（公元1505年）鄂东达、鄂卑瓦等人将东吁王、卑谬王请来，一起围攻色雷城。那腊勃底王召集文武众臣商议："朕闻东吁王、卑谬王等现正围困色雷城，他们兵力强大，如何为好？"内谬觉廷道："现在不仅鄂东达、鄂卑瓦等人背叛，连卑谬王及东吁王亦起来造反，叛军兵力强大，镇守在北疆西博达亚、西达、德勃因等地之军，距孟养掸人甚近，无法调来。战争全靠勇猛拼杀，士气大振则必连连告捷。因此，现只有向翁榜土司求援才是。"那腊勃底深善其言，派谬拉侯带大批礼物去翁榜土司处求援，翁榜土司派其弟率战象60、骏马3000、士卒4万急速前来支援。抵达阿瓦时，那腊勃底亲乘珍宝御舫率格杜、伦锦船300、劳加、铁船200、士卒7万从水路出发。命蒲甘侯德多为主将率5支大军，战象300、骏马6000、士卒5万从陆路进发。翁榜人马亦同时进军。抵达色雷布翁当时，上岸与敌军对阵，是时那腊勃底王乘御象绍仰宁出战。卑谬王和东吁王溃败。鄂东达军也

被翁榜土司之弟战败，共俘获战象60、骏马1000、士卒3000余，鄂东达和他的坐象亦被一起活捉。敌军死伤惨重。

卑谬王率军到蒲甘城时，曾堆放大量木材和竹子准备建造宫殿。缅王将此竹木在鄂辛古营地建一座庙宇，名为“仰昂敏”[注]，然后逆水而上。抵蒲甘后，国王大赏翁榜土司的两位弟弟和掸族文武大臣。在朝拜瑞喜宫等佛塔时，据报鄂卑瓦已进驻希夏城。于是随即向希夏进军。此时良瑞土司、孟乃土司等也率战象50、骏马3000前来助战。有人上奏，南方援兵已近，大湖水位上涨，驻军坚持下去有困难等等。缅王未纳此言，将大军驻扎于希夏城西将该城围困起来。城中断粮，发生饥馑，遂攻下城池活捉了鄂卑瓦。后命鄂卑瓦宣誓效忠之后，将该城仍赐于鄂卑瓦食邑。缅王将营地建起佛庙布施后，因巴亚觉都屡建战功，特赐伞和绶带与他。并赐那茂城为其食邑，加赏大批象、马、军士后，返回京城。从此卑谬王及东吁王才被慑服，重又归顺缅王。

缅历868年（公元1506年）缅王获悉孟养色隆以大批军队和象马攻克德勃因城。随即派蒲甘德多等6支大军率战象200、骏马3000、士卒6万赶赴德勃因。蒲甘德多派使者前往敌营责问道：“尔等侵占我王领土美都、鄂耶内。吾主一向以和为贵，未曾动兵。尔等竟然又攻占德勃因。现我大军已到，是交出城池还是兵戎相见，比试高低？”孟养色隆答道：“吾乃拥有大量象马强兵良将之王，战也罢，谈也罢，何惧之有？只要条件合吾之意才能接受。”那腊勃底的将领们又派使者传言：“贵土司所辖疆土可至美都、鄂耶内，其余应归我主所有。”孟养土司回答：“就依兄言，还望守信。”于是交出德勃因城。

缅历869年（公元1507年）布坎基侯底哈勃德去世。王弟登克都、明基腊、明基兑等三兄弟率领尽可能征集到的兵马，进驻布坎基城与那腊勃底王抗衡。那腊勃底王闻讯后，令八路大军带战象200、骏马5000、士卒8万由陆路进发。自己则亲率战船300、士卒3万沿水路进发。抵达苗都时与陆军会合，将布坎基城团团围住。七天后，城中缺乏武器，无力抵抗，城被攻克。城池攻克后，将兄弟三人召至驾前，当着众文武大臣道：“自从父王及王兄晏驾之后，除朕而外无人能

坐此天下，由朕掌了朝政。现在卑谬、东吁、孟养等地屡屡犯我。正当朕忧心忡忡之际，尔等本该为朕分忧共商大事才是，然尔等三人非但不为朕分忧，反与朕为敌，朕虽有亲子，至今尚未立嗣，朕本想凡能恪尽职守者，朕必论功授职。既然尔等并不爱戴孤王，孤王岂能再生怜悯之心。”说完将兄弟三人处死，并将其同伙中为首者全部问斩。

缅历870年（公元1508年），王之叔祖父卑谬王德多明绍攻占了马圭城，并加固了城池。缅王闻讯后，即派德道榭和德多等人领战象300、骏马5000、士卒2万从陆路进军，那腊勃底王则亲乘御舫率格杜、伦锦船30、劳加、铁船200、士卒4万由水路进发。大军抵达马圭后与来自卑谬的守敌交战。卑谬水军大败，顺水逃跑。于是缅王用水陆两军围攻马圭城，城被攻陷，俘获战象30、骏马60、士卒2000余。攻占马圭城后，将该城连同大批象马、士卒奖给杜因布翁尼亚食邑，然后返回京城。缅历871年（公元1509年），由于原皇宫业已陈旧，又建新宫。新宫精美绝伦，造型奇特，布局严谨，因而那腊勃底得名“瑞南觉欣”[注]。缅历872年（公元1510年），皇宫竣工之际，获御象瑞沙岱。

缅历873年（公元1511年），孟养色隆对瑞南觉欣那腊勃底王与翁榜土司的友好关系怀恨于心，便起大兵围攻翁榜之地八莫。翁榜土司派人到那腊勃底处请求援助道：“请速派兵围攻孟养之子的属地美都城。”那腊勃底王立即率领12支大军计战象350、骏马6000、士卒12万。来到美都后即令攻城。由于城上炮火很猛，未能攻克，只得后撤，远远地将该城围住。此时，孟养土司之部下、东敦羌侯、明钦侯、格礼侯等人带领战象100、骏马200和士卒4万趁夜间下雨，暗无月光之际，于夜2时许突然袭击那腊勃底的军队。一举将12支大军全部击溃。那腊勃底逃到德勃因和西博达亚城，补充兵源后回到京城。当年缅王住进新宫。缅历875年（公元1513年），那腊勃底王册立摩诃底哈都拉王后为南宫王后，并为所生之子女、御妹等举行穿耳礼。

是年，色固侯底里泽亚瑙亚塔反叛。缅王闻讯后立即部署了水陆两军出征。令南达都利亚、内谬觉廷等八支大军共战象350、骏马5000、士卒8万从陆路进军。那腊勃底亲乘御舫率格杜、伦锦船300、

劳加、铁船200及士卒4万进发。大军抵达色固码头后，将水军与陆军合编，奋力进攻色固城。攻克色固后将城池赐给丁克亚。缅王念及人生来之不易，故对叛乱者底里泽亚瑙亚塔未处死刑，没收了他的随从，将其单独解往京都。

缅历877年（公元1515年），缅王又率陆军八支，计战象300、骏马5000及士卒8万，水军中战船300、劳加、铁船200、士卒5万，亲乘御舫出征美都城。美都侯卑谬王之子登克都和善礼貌地带着许多礼物前来迎接缅王，遂化干戈为玉帛。缅王接见了美德侯父子与孙儿。接着便包围卑谬统辖下的品达城。卑谬侯将该城城防筑得很坚固，缅王屡攻未克。由于雨季来临，只得回师。缅历879年（公元1517年），孟养色隆率战象300、骏马8000、兵丁8万进攻缅王领地美都周围的小村镇。守军不敌，只得撤退。那腊勃底闻讯，便率战象350、骏马6000、士卒12万出征。大军驻于西达地区，随后鄂耶内进发，双方先锋马兵相遇交战。亚扎丁坚马兵见到对方马军阵脚移动，便全力以赴攻打。掸族军撤至鄂耶内城抵御，那腊勃底王率12支大军进攻。掸族军抵敌不住，逃出鄂耶内城。缅王占领鄂耶内后命亚扎丁坚率军驻扎于美都，命巴亚约达率兵镇守鄂耶内，而后班师回朝。

缅历880年（公元1518年），缅王为建在实皆地区的摩诃宝塔进行了升伞仪式。邀请全国各地的林居派村居派等僧侣、修行者们都来参加，施斋整整进行了一个月之久。布施了八法器300套。在《新史》中记载说："摩诃宝塔举行升伞仪式，其实只建成了三级塔基而已，故不应如是说。"实际上瑞南觉欣那腊勃底王是为佛塔升伞举行布施后，直到五层佛寺施主王时期才再次修建。关于修建三级塔基之说是来自古文《佛教史》。至今遗存的三级塔基中央的小塔上仍有塔伞。由此看来瑞南觉欣那腊勃底王曾经给佛塔升伞一说与《缅甸大史》、《中史》相符，应取其说。

缅历881年（公元1519年）格礼土司与孟养色隆争战。当年南比王后之子明基纽与王嫂所生之女贝道纳玛成婚，并被立为王储，并将彬西域赐给南比王后所生小王子明基兑。

是年，缅王召集群臣商议国家大事，南达都利亚上奏道："目前孟养土司与格礼土司争战不休，双方力量旗鼓相当，战事已历八九个月之久，相持不下。王应起大队人马，派王储率军前去征讨，定能占领双方城池。"那腊勃底欣然同意。即令王储率12支大军，计战象250、骏马6000、士卒9万出征。大军抵达明钦城时，格礼土司携大批礼物前来献给王储，并请王储代奏缅王，愿为臣属之意。土司被召至缅王跟前。这年勒博、比昂比亚、甘尼、格奈等城皆归入缅王的版图。收服了格礼土司后，班基十乡又成了缅王之地。

缅历882年（公元1520年）缅王再次召集群臣商议："现在失地复得，为保今后疆土永固有何良策？"这时，内傅蒲甘德多奏道："孟养色隆兵强马壮，能战善谋，以后必来犯我土。为此，应在明钦城加固城防，增加兵力。另美都、鄂耶内、西博达亚、德勃因等城亦应加强防卫力量。"瑞南觉欣那腊勃底王同意德多的建议，加固了明钦城，增派了守军，并令亚扎德曼镇守。命德道榭率大批人马镇守美都。命色隆加马尼率大队人马镇守鄂耶内。西博达亚则由亚扎丁坚率重兵把守。德勃因城由巴亚加马尼率大批人马镇守。将阿敏城赐给格礼土司。

缅历885年（公元1523年）孟养色隆率战象200、骏马8000、士卒12万前来围攻明钦城。缅王闻讯后，亲率象、马、步15支大军，计战象300、骏马6000、士卒10万来到美都城。孟养色隆奋力攻城，攻陷明钦城后转攻美都城，双方马兵先锋队相遇激战，掸军被击退。那腊勃底的马军先锋队向掸军象队发起冲击，结果马军败阵，只得后撤。孟养色隆见状，随即率全军追击。那腊勃底王的15支大军被击溃，四散逃跑。掸军一举夺得美都城。后又向鄂耶内进攻。鄂耶内又被攻陷。掸军再攻西博达亚，一举夺得城池，活捉守城侯亚扎丁坚。那腊勃底王无法收拾残军，只得迅速逃命。掸军长驱直入，直追至因贝德延。一路上追捕马、象和战俘。守卫在德勃因城的巴亚加马尼亦不敢据城固守，只得撤出城池追赶缅王而来。当年，正值《哈梯巴拉比釉》写作完毕，故在该文后记中写道："末端有误，八百八十，旧历纪元"也是与事实符合的。掸军将北部一带的百姓、马、牛等全部掳走。孟养色隆在美都停留了整整一个雨季。缅历866年（公元1504

年）又向实皆进军。抵达实皆后，将寺庙、房屋全部焚毁，继而攻打甘尼、格奈、那当、勃东、阿敏等地，诸城均被攻陷，掸军继而攻打布坎基，一举又占领布坎、勒博、比昂比亚、班基十乡等地，后又向宫育瓦以西进军，攻打德叶、色固、色林、邦林、垒盖等地。众诸侯也都不敢据城固守，纷纷弃城潜逃。卑谬王德多明绍派人带大批礼物来到孟养色隆驻地德叶传信说："只要阁下攻占阿瓦城让我当上国王，本人将在与阁下同心协力，共图大事。"孟养色隆回信道："诚如君言，攻下阿瓦后，定让阁下登基。"卑谬王德多明绍诚惶诚恐，不敢怠慢，携各式丝绢布匹乘金劳加船到美都城拜见孟养色隆。两王融洽交谈，立誓结盟，卑谬王便命人扎筏子送孟养色隆及战骑官兵渡河至东岸。孟养色隆嘱道："阁下，可顺水而下，吾将沿陆路去阿瓦。阿瓦王那腊勃底岂敢阻拦？待吾占领阿瓦，定为你主持登基典礼。吾仅选部分粮食战象及马匹足矣。"卑谬王道："一切听从尊便。"

于是，卑谬王率战船300、劳加、铁船100、运粮船100、士卒4万溯流而上。孟养色隆则率战象200、骏马8000、士卒15万从东岸沿陆路进军。此时，南方一带城镇如东敦枝、央米丁等诸侯都闻风丧胆，纷纷潜逃，也有些奔到缅王所在处。一时竟无一城镇胆敢抵抗。孟养色隆见此情景便长驱而入，收缴象、马、牛等，大军直抵阿瓦城。

当孟养色隆进攻布坎基城等西岸城镇时，那腊勃底王召集群臣商议对策。南达都利亚上奏道："孟养色隆已经毁坏和攻占我全国疆土，难道天下只有他是男子汉大丈夫？咱们也是堂堂男子汉，不能一筹莫展，踟蹰不前。我们只有集中所有兵力，将生死置之度外，拼死作战才有成功的希望。我等皆为文武大臣，沐浴皇恩，誓死忠于皇上。如今国难临头，臣等都视自己生命如草芥，决心报答皇恩。"内傅德多听此一番陈辞，也上奏道："南达都利亚所言俱实。不过鉴于时运不济之故，敌军自出战以来，未闻有后退之例，而我军拼死御敌，却尽败北。目前，屡遭失利，士气低落，犹如惊弓之鸟。敌军则乘胜作战，其势勇猛异常，恰似好斗之鸡。加之敌军兵强马壮，不若派人到翁榜土司处求援，请他一起进攻才是上策。"那腊勃底王同意德多之奏，便派南达丁坚携带大批礼物前往翁榜土司处。使者来到翁榜，将详情禀告土司。土司道："小小孟养色隆如此猖狂，有吾在此，竟敢毁吾盟

国。”于是，火速集合象马战骑，率战象100、骏马6000、士卒8万，赶往阿瓦。抵阿瓦城时，造桥渡过小河，大军驻在当巴鲁地区至垒基一带。那腊勃底前来迎接，请他到金宫，用珍宝盘盛饭菜共进御餐。瑞南觉欣那腊勃底道：“为君王者有必备之七条件。一国之主为其一，拥有遵从王命恪尽职守之大臣为其二；有坚固之城郭、护城壕堑、箭楼及城上通道等为其三；有贤人居于其内的村落为其四；按罪量刑有法可循为其五；有储存丰富的金银铜铁、五谷粮食的仓廪为其六，有盟国邻邦友好君王为其七。[注] 从佛祖所教诲之道来看，阁下乃朕之好盟友、好邻居。现在我国土被蹂躏，阁下能亲率兵马前来救援真是恩重如山。”

翁榜土司闻此，随即答道：“作为阁下的好友，理应相互援助。作为友好邻邦，两国君王之间有事相帮亦在所难免。”正当两王在亲切交谈时，御妹丈央米丁明乌底来奏：“孟养色隆与卑谬王德多明绍已经歃血为盟。孟养色隆由东岸，卑谬王德多明绍则由水路向此开来。沿江一带及北方一带城镇皆已陷落。”瑞南觉欣那腊勃底便与翁榜土司商议对策。决定将从岱苗羌开始，围着当巴鲁一直到龙多堡驻扎军队，由翁榜土司负责守御。命德榭觉廷、内谬觉廷等领战船350，装上大炮和枪支，率士卒3万到皎德龙迎敌。孟养色隆也迅速赶来，从德达乌围绕着康贵渡口在德贝陶意一带驻军。过了五天，孟养色隆之子多汉发[注] 乘象攻打当巴鲁军。那腊勃底部下巴亚觉都骑上名为耶妙拉的战象迎战。多汉发的坐象一见耶妙拉吓得转身便逃。巴亚觉都紧追不舍。此时色隆之侄色毛坎前来助战，巴亚觉都的乘象也被对方吓跑。巴亚觉都被对方投枪刺中，在象头上当场殒命（巴亚觉都即信埃加玛底[注] 之父那茂侯）。巴亚觉都死后，南达觉欣便乘战象耶蓬松来战孟养色隆之侄色毛坎。色毛坎的象转身而逃。孟养色隆见色毛坎败下阵来，在众将官面前拔刀出鞘。掸族大臣们见土司刀已出鞘。谁也不敢怠慢，象对象、马对马纷纷参战。阿瓦军大败，一直退到城墙下，大部分兵卒已伤亡。那腊勃底和翁榜土司见此情景，不敢在城中久留，趁黑夜弃城而逃。东撤至新冈、外温等地。德榭觉廷、内谬觉廷等人听说那腊勃底已撤出阿瓦城，认为不宜继续在皎德龙抵御，而应前去与主公会合。于是收拾行装北上，抵外切后，东渡至新冈外温，与那

腊勃底会合。德谢觉廷等北上之后，在天色破晓时才开来。待到卑谬王德多明绍来到后，孟养色隆便将所有俘虏释放，让卑谬王德多明绍登上缅王宝座。三日后，取了良象骏马便渡过实皆码头，返回孟养去了。卑谬王德多明绍待孟养色隆回师后，也将阿瓦城中贤达名士集中后，全部带走。此时，那腊勃底之后达马黛维之女底里蓬突仅8岁，因与其内傅失散，也被裹走。将信摩诃拉塔达拉高僧也请走。高僧到卑谬后曾写下《丹瓦拉比釉》[注]。该诗结尾写道："八百为首，九为中腰，结尾为一。"[注]

孟养色隆在美都、鄂耶内、西博达亚、德勃因等城留下大量象、马，任命诸侯镇守。瑞南觉欣那腊勃底王和翁榜土司在新冈、外温收集残部，清点人马，只剩下战象250、战马4000、士卒8万。翁榜土司的兵马损失尤为惨重，只剩下战象80、马5000、士卒7万。那腊勃底和翁榜土司听说卑谬王已回卑谬，便从新冈回阿瓦城。回到阿瓦后，那腊勃底对翁榜土司说："此次全国时运不佳才惨遭不利，我心中十分难过。"翁榜土司道："胜负乃兵家常事，现吾将跟盟友离别。一年之内吾将养精蓄锐，招兵买马，定把孟乃、良瑞等地全部攻下，请放宽心为是。"东吁王摩诃底里泽亚都拉听说孟养的掸军已将阿瓦军击溃，便率战象100、骏马4000、士卒1万将南方一带城镇占领。

御妹丈央米丁明乌底将此事奏告那腊勃底。那腊勃底与翁榜土司率战象300、骏马6000、士卒12万赶到央米丁。东吁王摩诃底里泽亚都拉不敢抵抗，退回东吁。瑞南觉欣那腊勃底与翁榜土司追至东吁，向东吁发起多次攻击。由于城上火力密集，城防严密，未能攻克。一个月后，鉴于阿瓦尚未安定，只得回师。回到阿瓦后，翁榜土司道："今后，一旦有事，告吾即可。现在雨季即将来临。吾拟回翁榜。"那腊勃底王念及翁榜土司对自己的恩义，便将黄金5缅斤、白银30缅斤、象10头和各色布匹、绸缎赠给翁榜土司。翁榜土司道："本该吾赠阁下礼物才是，这些礼物万万不能接受。"瑞南觉欣那腊勃底又将带有琥珀鞍垫的御马连同红宝石装饰的马鞍一副和嵌宝石甲胄赠送给翁榜土司，并道："阁下骑上此马，就如见到吾面。"翁榜土司也回赠了骏马10匹、上等白银饰火炮10门后回翁榜而去。那腊勃底王命王储直送

至瑞萨延塔。而后，那腊勃底王召集全国诸侯和受封食禄人等，让他们宣誓尽职效忠、永不叛变。然后赏赐他们大批礼物。

缅历888年（公元1526年），孟养色隆父子二人率战象300、骏马1万、士卒15万出征。大军抵汉林麦后那腊勃底王才获消息。便召集各路诸侯，同时去请翁榜土司。派王储带战象800、骏马1000、士卒2万先到布坎基御敌。王储率军抵达布坎基后，跨过那嫩盖向阿敏的掸族守军发起进攻。攻下阿敏后在该地驻扎两天。而后又攻打勃东。攻克勃东后再转攻甘尼。攻下甘尼城后，共俘获战象12、骏马160、士卒1000余。王储在甘尼屯驻时，忽然高烧，一夜之间暴卒。王储死后，众文武大臣集合兵马返回布坎基城。

孟养色隆从汉林朝实皆开来，并建造木筏，让象、马、士卒从皎德龙渡河，包围阿瓦城。那腊勃底王因翁榜土司军尚未到达，兵力单薄，不敢贸然出战，将土炮、火铳架在城上，坚守城池。一连包围8天后，孟养色隆对众将官下令道："明日攻城，若有人不协力奋勇向前者则请他看刀！"说着亮出大刀。众将官见土司亮出大刀，纷纷置生死于度外。不顾城上猛烈的炮火，挖城墙架云梯蜂拥上前，这时，城上炮火连天，弹如雨下，同时放滚木，矛刺枪挑，死伤不计其数。但是掸军拼死冲上城头，攻破城防。瑞南觉欣那腊勃底王只得骑上瑞沙代象，打开城门出逃。他正打算从炯乌向东渡河，只见孟养色隆之子多汉发骑着大象挡住去路。缅王只得迎战。结果被炮弹击中，在象上丧生。时值1月12日（公元1526年3月24日），泼水节的最后一天，即国王的生日。[注]

据说那腊勃底即将称王前，父王明康当政，他听说波康出现白象，便去波康，到色林后又折回。曾到蒲甘瑞喜宫佛塔朝拜。当时瑞喜宫佛塔显了灵。据说牛将死时，只要在它身上挂上"明基翠之牛"的字样，便能死里逃生。那腊勃底王驾崩后，文武大臣及王亲国戚纷纷带了随从顺水而下，归顺室利差咀罗或给杜摩底，有些投靠了孟养色隆，保住了原食邑的地盘。

那腊勃底的6位王后所生子女有：由父王明康第二作主与色林侯次女婚配，该王后在他登基后不久即去世，无子女。后立御兄摩诃底哈都拉之后为王后，生公主贝道纳玛，其夫即王储。拥有班基十乡、10艘战船的布坎侯底哈勃德之女梅道漆发，封号为达马黛维的王后，生女底里蓬突公主，被卑谬王德多明绍掳去后配与其孙那腊勃底；那腊勃底死后，王弟明康立她为王后；后来这位号为明康的信德叶被瑞梯打败，瑞梯王获胜后他住在东吁，白象主登基后将明康信德叶带到了汉达瓦底，后因不信任他，将其杀掉，将底里蓬突封为王后，赐号山达黛维；她与明康曾生一子，与白象主生一女，后为东吁定都王之后钦绍。立央米丁和分水五县的食邑主王叔明耶觉苏瓦之女、御妹为后，未生子女。封东敦侯底里泽亚都拉之女为后，亦未生子女。南比后生二子，即王储，后娶父王之女贝道纳玛为妻，其弟明基兑，后食邑彬西。那腊勃底王共有二男二女。

那腊勃底王积功德、守戒律。曾在实皆城南建一佛塔名摩诃塔和一寺庙；修建尼乔陀佛塔和寺庙；在其父王布施功德的德达乌地区建了寺庙；在丁班地区其祖父建造的亚德纳妙喜宫塔处建一佛寺；在蒲甘劳伽难陀地区建立隧道和寺庙；在丁基、密铁拉地区建一佛庙；在辛古城东建造了仰昂敏寺，共七处。并为上述诸寺庙布施大量庙产庙田。那腊勃底王25岁登基，在位25年，享年50岁。驾崩于1月12日泼水节最后一天，与其生日巧合。生辰为火曜日。

---

[1] Shwenankyawshin，旧译瑞南乔信。

[2] 巴利文意即：吉祥三界光辉的人之统治者、高贵伟大王中之王。

[3] Mohnyin Salon，旧译孟养思伦，即后来继位为缅王的多汉发之父。

[4] 意即：克敌制胜。

[5] 意即：玲珑金宫之主。

[6] 此处所这君王必备之七条件，与本书（45）节所述大体相同，可参见（45）节。

[7] Thohanbwa，旧译思洪发，即继瑞南觉欣之后即位的缅王。

[8] Shineggathamadhi（1479—1552），缅阿瓦王朝一著名僧侣诗人。

[9] 诗此诗写于1529年，是诗人的代表作之一。丹瓦那是诗中主人公。该诗根据462号佛本生故事写成。

[10] 意即：该诗写于缅历891年，即公元1529年。

[11] 缅甸人认为这种巧合意味着大祸临头。

中卷 第十编

缅历888年（公元1526年），阿瓦灭亡之年，室利差呾罗卑谬白象主德多明绍死，其子勃因兑继位。是年汉达瓦底的孟王彬尼亚仰去世，其子都信德伽育毕[注]继位为王。

（197）多汉发王

自缅历726年（公元1364年）德多明帕耶建都阿瓦至瑞南觉欣那腊勃底王止，历14代，从此世系中断。由孟养色隆之子多汉发在阿瓦金殿登位为王。据说其父赐给他战象200、骏马4000和士卒6万。瑞南觉欣那腊勃底王之侄明基延瑙在阿瓦朝廷覆灭时，逃至谬迪彬达地区藏身。孟养色隆得知此信，邀请他归来道："吾儿多汉发不谙缅人诸事，望能多加指点。凡事与吾儿共同商量处理。"同时将彬西城赐给他作为食邑地。色隆在阿瓦将诸事安排妥当后便回孟养去。多汉发将色林城赐给西都觉廷，将蒲甘仍赐于德多，将甘尼城赐给瑙亚塔，榜地城赐给弁琪，将阿敏赐给德道榭。将全国的其他城镇乡村都分封给缅、掸两族大臣。

阿瓦王多汉发与明基仰瑙商议准备出征卑谬、东吁。明基仰瑙想：如若土司去攻打卑谬、东吁，这些城池怎能抵挡？如被消灭，缅甸国家将不复存在。缅甸全国都将由掸族统治。不如让幸存的缅甸国家保留下来。于是答道："如果下令攻打卑谬和东吁，定使兵马受累，慑于王的福威，他们必然臣服。现在王已经据有阿瓦，难道他们还敢如此下去不成？"他想多汉发不识好歹善恶，不尊佛法僧三宝，如若前去攻打，城池必毁坏殆尽，于是便打点许多礼品赠予卑谬王和东吁

王。同时说明应与土司采取和善态度才是长久之计。卑谬王和东吁王便也都回赠礼物表示亲善。东吁王摩诃底里泽亚都拉担心掸人会来到东吁和阿瓦毗邻地驻扎，故将所有的湖塘堰坝全都破坏。缅历892年（公元1530年）摩诃底里泽亚都拉在东吁去世。其子瑞梯继位为王。

缅历893年（公元1531年）学者们向阿瓦王多汉发上奏道："应到亲敦江汇流处举行灌顶礼。[注]"多汉发也有意在不引人注目的情况下去灌顶。这时有20名大臣之子内宫侍卫上奏道："陛下要去灌顶，臣等将乘20匹马为陛下开道。"多汉发就让20人在前面开路，只带身边的侍从们去灌顶。回宫后厚赏这20人，表彰他们非凡的勇气，并将他们组成20勇士骑兵队。当时各国君王对孟养色隆父子极为畏惧。缅历894年（公元1532年）孟养色隆来到阿瓦，带上儿子多汉发，率战象300、骏马8000、士卒12万向卑谬进军。卑谬王勃因兑听说孟养色隆举兵前来征讨，便加固城池，将妻儿等人送至西边城镇德莱西，自己则留在卑谬城中防守。孟养色隆父子二人将军队依次驻在卑谬以北的纳温河到卑谬一线。卑谬王考虑到各种情况，不得不备大批礼物送至孟养色隆军中。孟养色隆道："兄长，过去你曾说与吾共同征讨阿瓦事成之后共掌江山，但兄长未来与吾共事。现在兄长是愿来效劳，还是要在战场上比个高低？"卑谬王考虑到如与孟养色隆父子交战，对方兵多势众，要守也绝守不住。唯有以好言求和才是上策。于是，带了各色上等布匹，亲率1000余人前往孟养色隆军中。色隆待卑谬王勃因兑出城，二话不说便将他连同1000余随从全部抓住带回阿瓦城。土司在阿瓦城将诸事安排妥当后便回孟养。到了德勃因才将卑谬王和他的1000余随从释放。孟养色隆返回途中，刚过美都，由于内外掸族互相倾轧，他被自己部属大臣所害。卑谬王之子波道德钦因父王被孟养色隆掳走，便自号那腊勃底在卑谬称王。过了5个月，父王被释返回。王子却紧闭城门不令其父进城。父王被拒之门外，既进不得城，又疾病缠身，一个月后在那温河对岸的一座草棚中去世。王子那腊勃底厚葬了父王。卑谬王那腊勃底之王后即阿瓦瑞南觉欣那腊勃底之女底里蓬突。

---

[1] 灌顶礼：缅甸人习惯于过年时洗头，以示将旧年的污垢洗去，以崭新的面貌进入新的一年。古时国王更将此举办成隆重仪式。

（198）东吁王瑞梯 注

缅历900年（公元1538年），东吁的瑞梯王攻打孟国的汉达瓦底城，孟王都信德伽育毕抵敌不住，投奔妻舅卑谬王那腊勃底而来。卑谬王那腊勃底考虑到瑞梯王文武双全，谋臣良将众多，兵强马壮；当前孟王都信德伽育毕又投奔自己而来；下一步，他必转攻卑谬。故必须结盟，搬请救兵才妥。于是派人携大批礼物赠给阿瓦王多汉发。多汉发即率水军6支，计格杜伦锦200、劳加铁船100、士卒5万向卑谬开来。卑谬王那腊勃底前往恭迎，大宴来军。阿瓦、卑谬、汉达瓦底3国国王一起宣誓。3国水陆两军共同坚守防御。

瑞梯王占领汉达瓦底后，率水陆两军北上卑谬。大军抵达卑谬后，进行水战，卑谬水军失利。瑞梯王俘获阿瓦王多汉发之臣甘尼侯瑙亚塔和榜地侯弁琪及其战船。另俘获战船100余，3国士卒1000余人。水战获胜后，瑞梯王回军汉达瓦底。3国国王商议要跟踪追击，直捣汉达瓦底。占领该城后，重立都信德伽育毕为王。商议完后，孟王为了搜集兵马，从卑谬回到因加布拉军中。回到军中后准备到林中捕象，当夜暴病而卒。卑谬王那腊勃底与阿瓦王多汉发将其厚葬。多汉发带孟王之二子一女回阿瓦。将官士卒全交卑谬王那腊勃底统辖。那腊勃底王于当年病逝。去世后其弟信德叶接位，号明康，并将其嫂底里蓬突立为王后。

---

[1] Shmehti，旧译莽瑞体。

（199）阿瓦王多汉发大肆屠杀僧侣

阿瓦王多汉发极为残暴，杀人不眨眼。不敬三宝，根本无视佛塔尊严。他知道缅甸人总是将金银财宝埋于佛塔之中。于是他便毁塔取宝，掠为己有。他认为僧侣既不娶妻又不生儿育女，但随从者甚多，当有起来造反的可能，应该将他们抓来杀掉。于是，在当巴鲁田地上建造了许多座彩棚，杀鸡宰牛，佯装要广为布施斋饭，将实皆、彬牙、阿瓦周围的高僧连同他的弟子全部请来，请他们住进彩棚。然后派重兵包围，大加杀戮，有些掸兵可怜这些僧侣，暗中将他们放走。纷纷逃往卑谬和东吁。据说当时邀请了1300余位僧人，有360余被杀。其中有精通巴利文经典注疏的高僧30多位。屠杀僧侣后将寺庙中的经文全部焚毁。当年为缅历901年（公元1539年），大屠杀前彗星显露出棕榈树般长的光芒。据传瑞喜宫佛塔淌下了眼泪。

缅历903年（公元1541年），瑞梯王从汉达瓦底率水陆两军抵卑谬，将该城团团围住。卑谬王明康向阿瓦王多汉发、翁榜孔迈、孟密多基发、孟养色隆艾等处赠送大批礼物，请求援兵。多汉发约齐3土司，统一部署兵马。共有战象800、骏马6000、士卒6万向卑谬进发。瑞梯王令其兄觉廷瑙亚塔率战象300、骏马2000、士卒2万到离卑谬一站之遥的地方迎战。双方先锋马兵交手，瑞梯的马兵败北后撤，对方见马兵败阵，便驱象军紧追不舍。勃印囊觉廷瑙亚塔便放出50头战象冲将过来，土司们的军队抵挡不住亡命奔逃。勃印囊觉廷瑙亚塔便驱三军齐进，势如破竹，4位土司军队溃不成军，四散逃命。宋砌侯、耀绍侯、囊蒙侯等人连同战象一起被俘。另俘获战象60、骏马300、士卒2000余。4位土司兵败后回阿瓦商议道："此番只因没候齐八莫土司、孟拱土司贸然而进，致遭此败。此外，吾等兵勇皆以为为别人助战而来，未尽全力。再者，吾等仅有陆军缺乏水军配合，因此，7位土司应命人先在阿瓦建造大批战船和运粮船。然后由孟密土司、孟养土司率水军乘战船从水路进攻。另外5位土司率大队象马士卒，由陆路进发攻打卑谬城。若攻下该城，则将水军驻扎于该地，再攻打东吁。攻陷东吁后由水陆两路继续攻打汉达瓦底。瑞梯王怎能逃出吾等掌心？"各土司分别回原地。瑞梯王一举攻下卑谬后，将封号为敏康的信德叶和其王后底里蓬突送到东吁，将卑谬赐给瑞梯王的内傅德多达玛亚扎，让他当卑谬王。

（200）阿瓦王多汉发被杀

统治阿瓦的多汉发手下的掸族人对缅族人百般蹂躏迫害。原来缅族大臣之子可以在内宫值夜，充当侍卫。内宫的掸族侍卫却经常让他们出丑，故意把缅族人的包头弄散百般戏弄。缅族人不甘忍受侮辱，告到明基仰瑙处道："现在掸族人欺人太甚，大人若再不为小人们作主，只有死路一条。"明基仰瑙道："多汉发不尊三宝，杀人如麻，又妒恨别人妻子儿女，破坏佛教，必须斩草除根方为上策。若不如此，则子子孙孙必遭殃，无翻身之日矣！"内宫侍卫们便道："望大人尽量设法解救才好！"

缅历904年（公元1542年），学者们又上奏道："陛下应暂时巡幸外地。"于是在玛瑙延玛花园建造行宫。明基仰瑙便对手下人布置道："尔等各自将大刀藏好，做上记号。当你们住在行宫期间，都要守候在自己藏刀处。待我一站起身来，尔等迅速拔刀将掸族大臣砍杀。"行宫建毕，多汉发问明基仰瑙道："缅王要是出巡，如何在行宫中度过？"明基仰瑙道："我们缅王巡幸时，令缅族、掸族大臣、侍从们按各自的习惯装束整齐，排列成队，不带任何武器，文静地随陛下出巡。"于是多汉发便命人照此办理。这样缅甸大臣们都在自己藏刀的地方占据了位置。明基仰瑙因手中无刀，为了能得到武器，故意与多汉发谈论宝刀，多汉发道："明基仰瑙，你的主公那腊勃底有一把宝刀，砍起人来一下子能连人带象鞍劈成两段，还能将象砍伤。你认得那把刀吗？"明基仰瑙道："我主公的刀一向由我掌管，只要我一看便能认出。"多汉发命人将历代国王用的宝刀拿来让他挑。明基仰瑙从刀堆中挑出瑞南觉欣的宝刀说："就是这一把！"说着佯作弓身弯腰献刀，突向多汉发砍去。据说这一刀砍断了一根粗竹柱和五根铺地竹条。掸族大臣乱作一团。这时缅族大臣便亮出埋藏着的大刀，将掸族大臣全部杀光。守在殿外的掸族兵冲进殿来。在缅族侍臣们的砍杀下，他们四散逃走。

《缅甸大史》中未记载多汉发于何地被杀。在《新史》中写道："他在玛瑙延玛花园的行宫中暂住时被害。"该记载言之有理，故本书

照载。多汉发被害是在904年2月（公元1542年4月中至5月中）。《新史》中说是900年（公元1538年），该土司生辰为土曜日，食邑阿瓦时年仅22岁，当政15年，去世时37岁。刺杀掸王时明基仰瑙时年36岁。

（201）翁榜孔迈 注

多汉发被害后，掸族人纷纷出逃。阿瓦大臣都请求明基仰瑙为王，明基仰瑙拒绝道："我无意享受帝王的福禄荣华。"

此时，翁榜孔迈基已去世，由其子孔迈艾接位。孔迈艾派人来到明基仰瑙处说："您是我们瑞南觉欣那腊勃底王的亲戚，故还是请您登基为王，万事务必多虑。"明基仰瑙严守自己的诺言，为人正直并能知恩思报。他回信道："对帝王的荣华，我无所欲求，您是我主公那腊勃底的朋友，一直与我们患难与共，同舟共济。希望土司能来阿瓦为王。"翁榜孔迈便将翁榜交给弟弟，将孟别赐给儿子。然后带领大批人马来到阿瓦。缅历904年4月（公元1542年6月中旬至7月上旬），在阿瓦金宫中登基。据说他登基时带来的人马共有战象100、骏马4000和士卒5万。翁榜孔迈登基之后，请求明基仰瑙总理朝政。并将德娄城赐给了明基仰瑙。一年后明基仰瑙看破红尘，悟透五种难得 注 在麦克亚地区入林出家。

翁榜孔迈登基之年6月（公元1542年8月中旬至9月初），7位土司依约在阿瓦城大造战船。战船建成后，诸土司聚集在一起作了部署。由孟密土司和孟养土司率领战船1300、劳加铁船300、运粮船5000及士卒12万从水路出发。阿瓦王翁榜孔迈、翁榜土司、八莫土司、良瑞土司、孟乃土司等人率战象1200、骏马8000、士卒16万，于缅历905年9月1日（公元1543年11月7日）由水陆两路同时向卑谬进发。孟密土司、孟养土司等水军抵达美德城时，陆军尚未到达，只得在美德等了10天之久。待陆军到齐，水陆两军一齐围攻卑谬。城上防守严密，火器众多，城防坚固，屡攻未克，只得退至远处将城池团团围住。卑

谬王德多达马亚扎因力寡势弱，不敢出城迎战。瑞梯王率水陆象马大军从汉达瓦达前来解围。土司们眼看即将腹背受敌，便撤除包围，将水陆两军集中到卑谬以北6英里处驻扎。瑞梯王来到卑谬，凌晨即与土司军进行水战。瑞梯王的战船皆为大型船只，而土司们的战船既小，又未配备大炮。瑞梯王的战船炮火齐鸣，土司战船纷纷被击碎、击沉，土司水军惨败，只得弃船上岸与陆军会合。水军死伤惨重，许多战船被瑞梯王俘获。击败土司水军后，瑞梯王的水军长驱直入，直抵上游美德、德叶等地。

从色固、色林来的送粮船无法到达下游。一个月以后，土司军中断粮，将官们便向土司禀报道："现在军中存粮仅供军中食用一二天。唯有迅速撤军到边远地区，设法搜集粮食才是道理。只有吃饱肚子，才能恪尽职守。饥肠辘辘是无法打仗的。"土司们忿忿不平地嚷道："这次回去定要重新安排船只。这次我方船只不及敌方，我方仅有小船，敌方一开炮，小船都被打翻或打沉。以致他们能长驱水上，截我水路，使我粮食无法运来。这次只能作罢。下次再来征讨时，看他瑞梯王还能逃出吾等掌心么？"于是，诸土司便拔营程。

瑞梯王得知土司们都起程回师，即与勃印囊觉廷瑙亚塔率5支大军和战象、战马追击。七位土司军均被击溃。象马兵卒损伤惨重。瑞梯王令勃印囊觉廷瑙亚塔从陆路追击，色林侯西都觉廷、蒲甘侯德多等人无法回城，只得随土司们退至阿瓦。瑞梯王则率水师进军，大军抵达色林码头，将水师改编成陆军，对色林城围而攻之，色林城被攻破。瑞梯王攻克色林后，将王侯之妻子、兵马及一切可取之物全部带走，将色林赐给了内傅西都觉廷，并为其留下大批兵马和奴仆。瑞梯王率水陆两军继续北上，抵达蒲甘后，将蒲甘赐给叟格德大臣。瑞梯王又将阿瓦周围的村镇鄂达耀、杜云岱、皎勃当、育瓦达、色雷、辛古、布坎艾、马圭、马龙、勃特那果、色固、色林、邦林、垒盖等地也一一分封给各人，并留下兵马驻守。阿瓦王孔迈认为蒲甘侯德多为人善良正直，便将耶难达城赐给他。缅历906年（公元1544年）阿瓦西都觉廷部下路林觉木向瑞梯王部下食邑色林的西都觉廷进攻。白古西都觉廷被打败落荒而逃。西都觉廷逃走后，路林觉木便将自己的主人西都觉廷从阿瓦请回色林，仍使其食邑该城。就在当年，西都觉廷

从汉达瓦底率战象100、骏马8000、士卒5万反攻色林。大军抵达色林后，色林侯西都觉廷跟白古西都觉廷单骑拼杀。色林西都觉廷由于势薄力单，败下阵来，单骑只身脱逃。白古西都觉廷重新占领色林。

色林西都觉廷只身单骑沿朗榭一线逃进钦山，途中因口渴难忍，在一池塘边下象饮水。这时，那头坐象发情，横冲直撞，西都觉廷只好逃进竹林。大象也不再听指挥，跑进深山。西都觉廷孤零零一人留在山中，被钦族人抓住，押到孟养色隆之子色隆艾处。孟养色隆艾忙问："我的盟友，你怎么落得这个样子？"西都觉廷毫无保留地将他如何与白古军打仗败退下来被钦人捉住一事叙述一遍。孟养色隆艾道："盟友，不用担心，我攻下阿瓦让你登基。但是阿瓦王孔迈兵强马壮，你还是留在实皆，招兵买马，再去攻打阿瓦。"西都觉廷说："盟友你给我人马吧！我去攻阿瓦。"于是孟养色隆艾将战象60、骏马800、士卒5万给他指挥。缅历907年（公元1545年），他建了今日的实皆城为王。是年，在阿瓦为王的孔迈去世。翁榜孔迈登基时已45岁，在位4年，49岁去世。生辰为火曜日。

---

[1] ongbhaung，地名，旧译安邦，即锡箔；Hkonhmain，旧译康孟。

[2] 所谓五种难得，即：难得成佛、难得成人、难得深信佛法僧三宝之威力及业果报应、难得成为佛门弟子、难得聆听贤人之正道。

（202）摩别那腊勃底[注]王

缅历907年（公元1545年）王子摩别侯在阿瓦登基为王，改号为那腊勃底。摩别那腊勃底将即位时，飞来许多山鸡栖息在屋顶上。他与实皆西都觉廷连年征战，无止无休。摩别那腊勃底王登基后，即与翁榜的亲戚朋友断绝往来。对掸族习惯格格不入。于是遣使至瑞梯王处结盟。他不断威胁实皆西都觉廷，却又佯装与其友好。

一次，他用御宝盘盛了食物送到实皆西都觉廷处。西都觉廷准备食用时，众大臣阻止道："不应食用敌人头领送来之物。"实皆王道："为国君者岂能耿耿于怀？打仗归打仗，友谊终究是友谊。朕若不食，则情理不顺。"于是将送来的食物吃了。又一次阿瓦那腊勃底王率众将前来攻打实皆。实皆西都觉廷命众将士层层设防，准备迎战。并下令道："与他近者是他之奴为他效力。与我近者是我之仆为我效劳。俘获他奴，不得妄杀。"与阿瓦军战时俘获受伤敌军，均记录在案后发给粮食，送医治疗，伤愈后即放他们回家。孟养色隆闻此事后大发雷霆，急忙赶来，登上布翁尼亚信佛寺的一座佛亭后，请西都觉廷前来相见。西都觉廷带领手执槟榔盒、饮水瓶等随从来到佛亭。色隆开口道：

"从前，有一青年到咀叉始罗城去学本事。那里的师长教给他起死回生之术。这青年学成后，拜别老师，返归故里。途中来到一处森林，见一头死虎，于是他便用法术把那头老虎救活。老虎活过来后即将那青年咬死。我想，你现在的所作所为定将使你与那青年获得同样下场。"实皆西都觉廷答道："感恩图报者才能获得涅槃的境界。从前在锡兰岛上有一名叫僧伽菩提的国王，受到吉国异教徒的进攻，敌军逼近，僧伽菩提王为了使一切生灵免于涂炭之灾，只带一滤水杯离开王宫进入林中。他三天三夜未吃东西。一天僧伽菩提王见一农夫拿着一盘香喷喷的食物，便叫那年轻人过来，说道：'我三天没吃东西了。请你将食物分一半给我。我必报答你的恩情。'那青年将食物给了国王。僧伽菩提因三天三夜未进食物，所以吃得很香。吃完后说：'你的恩情可谓大矣。我身无分文，无以报答。你可将我的头砍下来献给吉王说，我已得到僧伽菩提王之头颅在此。为此，吉王必将大赏于你，够你终生享用。'农夫道：'我不能砍你的头。'僧伽菩提是位贤德之明君。他发誓让自己的头立即掉下来，报答那农夫。王的头真的自动掉了下来。青年便将头献给吉王。吉王大喜，重赏农夫。现在盟兄你对我也恩重如山，在我有生之年报答不尽你的恩情的。你听信了坏人之言，对我怀疑只怕就不好了。"色隆道："我不过是试探一下盟友你的意思。现在我已了解你的心意。"尔后便带着象马士卒回孟养去。实皆西都觉廷对僧俗都能乐善好施，所以他的兵将越来越多。

缅历911年1月（公元1549年3月底至4月）[注] 锡东德门绍突杀了汉达瓦底瑞梯王，自立为王，改号德门晒格沃。勃印囊觉廷瑙亚塔从达拉来到东吁，讨伐其弟，占领了东吁，后又进攻卑谬。攻占卑谬后进驻该城。缅历913年（公元1551年），实皆西都觉廷制造大批木筏，准备举大军渡江进攻阿瓦的那腊勃底王。阿瓦的那腊勃底无论文才或武艺，均不及西都觉廷。于是不敢在阿瓦城御敌，带领大队人马投奔卑谬王而去。摩别那腊勃底王30岁时在阿瓦登基，在位6年，36岁时被废。王生辰为土曜日。

---

[1] Mobye Narapati，旧译无毗那罗波帝。

[2] 原文误印为901年，经查《缅甸大史》应为911年。

（203）实皆西都觉廷 [注]

缅历913年（公元1551年），实皆西都觉廷在阿瓦登基，改号为那腊勃底。他乐善好施，为人谨慎，注意廉耻。言而有信，刚正不阿，英勇无畏，远见卓识，精通象术。一次，实皆地区有一青年女子在安放织布机挖洞时，挖出一罐黄金共5缅斤，准备献给皇上。她捧着罐子来到皇宫。那腊勃底王每天早晚要吟一千遍避灾经和祷告词。那女子来献金时，国王正在念避灾经。不到一千遍时，大臣不敢上奏。理事大臣们怕耽误时间太久，便让那女子一半黄金留下，另一半就赏赐给她。青年女子很高兴地回去了。那腊勃底王念满一千遍时，大臣们将装金子的罐子呈上。国王问道："这是哪里来的金子？"大臣们奏道："这是实皆地区一位青年女子在挖坑安放织机时挖得的。她送来奏报国王，臣等让她上缴一半，其余一半赏赐给她了。"王听后对大臣们说道："诸位，一个男子汉即令一天在这京都周围挖一千个坑，也绝不会挖到黄金。她能挖到，全凭她的造化。不该将一半收缴。"于是下令将那女子叫来，把金罐还给她，大臣们只得遵旨办理。

又有一次，那腊勃底王后想试探国王之心，于是在做饭时在一缅升米中掺了四分之一的谷子。饭煮熟后用宝盘装上，端到那腊勃底王面前。那腊勃底王见此饭后道："饭里的谷子真多啊！"王后道："这些厨师玩忽职守，定要重罚不饶。"那腊勃底并不责怪厨师，反而道："奴才们都愿意讨好主子，不会让主子不快。这可能是他们将簸得很干净的米跟稻子放在一起，离得太近之故。那些鸟进去乱扒，使谷子混进米里。"他就是如此贤德有道。故上至文武大臣下至僧俗百姓，无不祝愿他洪福齐天，寿比南山。

有一天，那腊勃底王召集群臣商议国事。巴亚延达都大臣上奏道："现在勃印囊觉廷瑙亚塔攻打孟国汉达瓦底并占领了孟国三邦以及卑谬、东吁。他兵强马壮，不久必犯我阿瓦，我们应派人到翁榜、底宝等地朕络，还应派人去孟拱、孟养叫他们提高警惕严防勿怠。京城也应增添兵马，修缮陈旧战船，备足武器弹药。如此方能在敌来犯时临阵不乱。"阿瓦王那腊勃底深善其说，派人备下大批礼物到翁榜、底宝等掸邦地区去联络。招集兵马，补充军备。派色加当侯带礼物到汉达瓦底去试探。

---

[1] Sithukyawhtin，旧译悉都乔丁。

（204）色加当侯到汉达瓦底试探

白象主闻得色加当侯将来访，便说："孟人不相信我们缅甸人的威德。因朕是国王，大家不敢直言。其实，孟人认为缅甸人只是运气好而已，实际上智慧不及他们孟人。朕闻色加当侯不久将前来，朕很高兴。"色加当侯来后受到殷勤接待。一天，王召见彬尼亚德拉道："朕将让色加当侯到卿府上，由卿跟他交谈，摸清他底细。朕也将命众大臣和诸公卿、侯爵都到卿府中。"于是，众臣、诸侯都到彬尼亚德拉府中。府中彬尼亚德拉之座，为一肘尺高的木榻，榻周围设扶手靠垫。木榻近处铺一细篾席，是为来使色加当侯准备之座。由于缅王以到彬

尼亚元帅府为名邀请使者，所以来使上衣、筒裙与包头巾全着红色来到府上，在众大臣中央铺的席上跷着腿大模大样地坐下。彬尼亚德拉从门缝中瞥见此状大为惊诧。他更衣穿上朝服出来，登上木榻。色加当侯突然要起身站起，彬尼亚德拉伸手去扶。色加当侯没有伸手便跨上了木榻。彬尼亚德拉吃了一惊，心想：我主与你主岂能相提并论，你主那腊勃底也就只有与我地位相等而已。于是便问："阿瓦王那腊勃底贵体无恙？"色加当侯道："吾主安然无恙，今因思念贵国白象主贵体如何特意派我前来问候。"彬尼亚德拉不禁一惊，心想："我本以为他主人只能与我同等地位，不料他却接过话头，把他与我主公相提并论了。此人非比寻常！"经过友好谈话后，色加当侯回到下榻处。彬尼亚德拉便进宫奏报："德威崇隆的陛下，色加当侯聪明过人，真可谓奇人也。"随后将相见时的情景一一奏明。缅王听后微微一笑。

彬尼亚德拉上奏道："德威崇隆的陛下，来使色加当侯德才兼备，聪颖机敏。陛下如要接见，与之交谈，还得以平等态度相待为好。"彬尼亚德拉已经领教过色加当侯的才智，还想试探一下他是否严谨，故而上奏道："明天臣准备请众大臣陪同在枢密院宴请他。"次日凌晨便召集众大臣商议，在西北角处放一细席，旁边放置一只装满水的金壶，还放了空的一只金钵和一只银钵。准备饭时，将饭满满地装了一银盘，连盘子边也看不见。在饭上一层又一层地堆上了各种蒸、炒、烤的肉菜，将米饭盖住。在菜盆中，也将菜盛得满满的，看不见菜汤。然后请那腊勃底的来使色加当侯入席。主人先开口道："今日臣奉我王之命，宴请阁下。"接着便将准备好的饭菜端到他面前。色加当侯一见意识到这是试他之意。便将金壶中的水倒入金钵。将金壶轻轻放下，手指伸进肉堆掏着饭吃。他不吃表面堆着的肉，而只从里面掏出饭来吃。吃菜时也不从面上下手吃起，而是将手指伸进里面夹出菜来，吃了一会儿，外表依然看不见米饭，只是表面那堆肉往下陷。最后在金钵中喝了点水，在银钵中洗了手，继续谈论起来。彬尼亚德拉只见盖着肉菜的饭，中间已被吃掉一半，而上面的菜依然未动。待色加当侯回驿馆后，彬尼亚德拉又向国王奏道："来使色加当侯在用餐时举止十分谨慎，真不寻常。"

5日，白象主国王召集各路侯王、皇亲国戚、文武大臣及无数将士举行检阅大典。在未出巡之前先举行了佛塔升伞仪式。然后缅王便行出宫礼。缅王问来使道："阿瓦那腊勃底西都王贵体安康否？"来使答道："托佛法僧三宝之庇佑，我主安然无恙。"王又问："在阿瓦是否也有像此这样热闹之盛会？"色加当侯答道："陛下，正如佛陀授记的那样，阿瓦金宫中经常举行盛会，就是在为图巴永宝塔升伞典礼结束时盛况也不亚于现在的盛会。"王又问："阿瓦宫内广场是否宽广？"来使答道："比陛下的宫中广场宽7肘尺。"王问："何以见得？"色加当侯答道："臣脚下有数。"急令人去量白古宫前广场，发现阿瓦宫内广场果然要宽7肘尺。因此，后来色加当侯与白象主的对答被学者们誉为："全桨划进"。[注] 王大赏色加当侯留住三个月之后才放其返回。色加当侯从汉达瓦底至阿瓦向王奏报情况。阿瓦王听后也很满意，重赏了他。

---

[1] 缅人谓讲话技巧有十，即：由上游下（意：由远及近）、势如割稻（意：握住不放）、乘筏渡水（意：举例示意）、量锅下米（意：恰如其分）、油磨碾杆（意：反复说明）、避开象撞（意：避其锋芒）、农夫耕田（意：步步为营）、斗鸡暂退（意：后发制人）、滤水漏斗（意：封堵对手）、全桨划进（意：四平八稳）。

（205）占领阿瓦

缅历915年（公元1553年）汉达瓦底白象主令王子摩诃乌巴亚扎、御弟德多达马亚扎等由水路，御弟东吁王明康和瑙亚塔等由陆路，分率船只、象马从汉达瓦底起兵。阿瓦王那腊勃底闻讯后，即选人去请孟养、孟拱、翁榜等土司迅速派援军前来，并将大炮枪支等安装在阿瓦现有的300艘战船之上。命丁克亚和巴亚觉都等人率士卒5万到皎德龙抵敌。待到翁榜土司、底宝土司来到后，据说当时阿瓦的总兵力有：战象300、骏马6000、士卒12万。这些兵马由4位土司部署在德达乌至康贵渡口一线驻守御敌。从汉达瓦底开来的东吁王明康的先

头马军与阿瓦的马军相遇，两军相拼，汉达瓦底的马军失利，只得后撤。阿瓦马军紧逼不放。汉达瓦底出动象军急驰而来，阿瓦象军亦驱队迎战。双方拼杀一阵后，汉达瓦底象军向后移动，在色加地区驻扎下来。汉达瓦底的乌巴亚扎率水师开来，与皎德龙的丁克亚、巴亚觉都等人的船队相遇，相互开炮轰击。因为寡不敌众，乌巴亚扎等只得撤退。东吁王明康遣人到乌巴亚扎水师说："此番来阿瓦探知，敌方因有土司们前来助战，水陆两军力量均很雄厚，今非昔比。进攻时千万小心为是。"乌巴亚扎遣人奏报道："此番前来不过是试探而已。利则战，不利则退。父王也曾嘱咐，如因土司们前来助战，兵力雄厚，则可与之和谈，然后返回。现在翁榜土司已失信于我，去帮助阿瓦，使阿瓦军兵力倍增，将遵父王之命返回。"明康王又遣人来道："言之有理！"于是，水陆两军都向后撤。阿瓦王那腊勃底见汉达瓦底水陆两军撤走，便盛情款待众土司，表示感谢，送他们回去。

缅历916年（公元1554年）汉达瓦底白象主缅王又举水陆两军带大批象、马、战船再次出征。阿瓦王那腊勃底闻讯后便向央米丁、瓦底、因道、良渊、彬达莱等城增派了兵马，加强防守。同时向孟拱、孟养、翁榜、底宝等土司处请求迅速支援。汉达瓦底开来的白象主御弟明康王、明耶觉廷等人率领的大军向央米丁、因道等南方城池发起进攻。守军抵敌不住，纷纷退至阿瓦。白象主从西路进军，经赖窦过宫育瓦攻打布坎基城。布坎基侯抵敌不住，城被攻陷，布坎基侯弃城逃至孟养。御弟德多达玛亚扎等人之船队进至苗都，与其兄配合进攻布坎基。攻下布坎基后，又转攻阿敏城。攻克后又攻打勃东、甘尼。诸城均被攻克，生擒守城诸侯。尔后从亲敦江转向伊洛瓦底江一线。白象主也从布坎基经那嫩盖北路向实皆进发。实皆侯也不敢抵御，弃城而逃。汉达瓦底开来的陆军由明康王、明耶觉廷等率领，驻扎在玉兰树林中。阿瓦军派兵攻打，结果失利。汉达瓦底的水陆两军会合后，以大批兵马围攻阿瓦城。阿瓦城陷落，那腊勃底西都只得率随从准备逃到翁榜土司的援军驻地新康去。被白象主部下发现，抓来献给白象主。白象主大发慈悲之心，仍将随从发还给他，回到汉达瓦底。在德瓦马花园的前面为他建造一座漂亮的三层楼阁，供他居住。

（206）德多明绍

缅历916年11月18日（公元1555年1月9日）白象主攻克阿瓦后，又攻占了城南北诸城镇，并将该城镇分封给诸人。对原来的食邑者也相应地重新赐地分封，命其弟卑谬王德多达马亚扎攻打伊洛瓦底江上游城镇。攻克诸城后也任命了新的侯爵，让他们领重兵镇守。将阿瓦城大批象、马赐给小弟明耶觉廷，并赐号为德多明绍，将阿瓦所辖各城镇也都赐给他。阿瓦的那腊勃底西都于51岁时建实皆城，在该城住了6年之久。57岁登上阿瓦宝座。在位3年，满60岁时，于缅历916年10月10日（公元1554年12月2日）日曜日被废黜。缅历916年11月18日阿瓦城被攻陷。那腊勃底西都王生辰为水曜日。罗陀那补罗阿瓦王朝自德多明帕耶王开始到德多明绍为止，共历19代王，至此终结。

（207）泽亚沃德纳国东吁城历代国王

本书已将罗陀那补罗阿瓦国直到室利差呾罗国的历代国王作了介绍。现将对泽亚沃德纳国和给社摩底国（即东吁国）的历代国王作一介绍。佛祖同信阿难陀、信底瓦利、信格温勃底等高僧一起云游四方时来到这个地区。他们渡过阿达瓦底河（现称榜朗河）来到东岸，站在荒野之中，信底瓦利高僧留下了脚印，因此该地便名之为“琪道亚”[注]。后来，他们又向西南走去，打算去洗一洗脚，来到溪流中洗过脚继续向东云游。于是该溪流便名之为“琪采羌”[注]。后来走上一座山冈，在山冈上佛祖笑了起来，对阿难陀说道：“阿难陀，你我曾在此地当过白鸡兄弟。此处乃白鸡夜晚栖息之地。东边那条溪，白鸡兄弟曾在那溪边一起觅食。”于是，后来该地又称之为“比永羌”[注]。那腊勃底西都坐船出游时，来到溪上，溪中水清如镜，便道：“此水真像碧玉一般！”于是该地又被命名为“德勒泰”[注]。

楚瓦河附近甘巴敏村周围布满着茂密的灌木林。孟人想进攻，未能得逞。便在这村子周围的灌木林中扔下大量的金银碎块。当村民们为了取得金银，在灌木林中披荆斩棘，将一片丛林开垦成平川。孟人便将村民和甘巴敏村领主统统抓到彪村。甘巴敏侯对儿子德温基、德温艾嘱咐道："你们兄弟俩有朝一日能逃出去，就沿着咱们村的榜朗河逆水而上。在河的左边，有一条支流。沿那条支流可以到达一个伸入河中的小山岬。你们就在那里重建村庄。"父亲去世后，德温兄弟俩从孟人的彪村逃出来。沿榜朗河来到克榜河口，他们沿着克榜河而上，见到了小山岬。他们想，此处即是父亲所说的小山岬了。于是建起了东吁村。其实，他们父亲所指的乃是楚瓦河边的甘巴敏村。此时，梯莱新德有一个农民在耕地时将衣服堆放在地边，突然衣服变成一条大环蟒蛇，向南边爬去。那农民将此事禀告梯莱寺中的高僧。高僧道："施主，南方将是你发迹之地。你还是到南方去吧！"那农民便带了妻子来到金达，在该地又收养了一个孤儿，克伦族小姑娘，从此人们称他为"克伦爸"。他长得壮实强悍，善弓箭，会撒网，还会吹椰笙。他在金达时结交很广。他想，梯莱高僧曾叫我去南方才能发迹，我何不再向南去。于是从金达来到盖林村东南，榜朗河东岸建村住下。德温基听说那村子很发达，便送了礼物请他们与自己联合。当他在小山岬住下时被委任为千夫长。据说他吹着椰笙从东吁出发到谬杭的跳神彩棚去，当天就走到了。在那达湖西边，他捡了一块大石头向前走，途中刮起了大风，就将石头放到了卡榜河边，从此该处被人称之为皎曹[注]。

千夫长和德温兄弟感到他们所居住的小山岬地方过于窄小，准备另找宽广之地，以便容纳更多的居民。他们来到东边与德勒泰尼瑙和谬杭地区接壤，北靠明温山脉，西邻皎曹佛塔，东南接克榜河、榜朗河会合处的地方建立了城池。祭过神后，德温基独自到西边游逛。其弟躲在一棵迪波树[注]后突然吓唬他哥哥一下，从此德温基认为此乃一征兆，说明今后此处将成为互相残杀争霸之地。

缅历641年2月9日（公元1279年4月20日），建造了东吁[注]城。在德温艾吓唬其兄之处建造了迪波山佛塔。在城内东部浮屠入口北面附近塑造了头朝北方，进入涅槃状的佛像和奈拉班佛塔。在东南方向

建了东色耶佛塔，在南面则对原有的大佛窟依旧供奉。德温基每逢守斋期就到德勒泰尼瑙寺守斋。德温艾令手下人在拜佛船将靠岸的码头上埋伏下兵器。当德温基拜佛船到码头时，德温艾手下人便将他杀害。是年缅历679年（公元1317年），德温基已当了38年王。缅历679年弟弟登上宝座。彬牙王一象主考虑到长久之计，便派其子乌兹那觉苏瓦等人进攻东吁。德温艾不敢抵御，只得派臣子赖亚套垒加等到乌泽纳觉苏瓦处宣誓效忠。德温艾于缅历686年（公元1324年）去世，在位七年。

缅历686年（公元1324年），德温艾有两个妻子——苏色拉和苏古玛。妻苏色拉将儿子苏涅立为王储，自立为王。苏色拉惧怕千夫长克伦爸力大无穷，想把他除掉。她在城北建了佛塔，建了许多门，在每一座门内放一尊佛像。在塔内举行盛大佛会，进行布施。在每道门口都布置了刀斧手，并下令道："当千夫长来时，立即将其砍死。"苏色拉又对克伦爸道："千夫长，你也来拜佛吧！"千夫长正准备进去，不料听得有人在内忍不住打喷嚏的声音，觉得可疑，便派人进去探听。那人回来禀报："见到许多刀斧手在内。"千夫长便道："我对主人并无二心，一直忠心耿耿。可是女主人却要杀我。"于是带领众人回城而去。一天，千夫长将苏涅杀死，女主人苏色拉乘象逃往东敦。在到谬拉城西格宁山顶时去世。在位仅一年之久。

缅历687年（公元1325年），千夫长克伦爸当了国王，东吁城从此兴盛起来。东吁四周有盖林、关翁、甘尼、迪因、鄂佩因等村寨，南边还有阿叶羌湖，湖水呈红色。千夫长拥有战象150头，他将过去有恩于他的梯莱寺高僧接到东吁，在城北修建寺庙，布施许多庙田庙产，并在梯莱寺中挖一大塘。在东色耶奈拉班佛窟，迪波山宝塔等处修建寺庙，请高僧们挂单，并布施了庙田庙产。重新修缮了皎曹佛塔并为佛塔安放了塔顶伞。在其附近修寺庙，布施庙产。委派登格巴负责管理。千夫长克伦爸在位17年，享年90岁，生辰为日曜日。他的骨灰由150头大象组成的送葬队护送，投入榜朗河。

缅历704年（公元1342年），克伦爸之婿赖亚晒加登基为王。两年后被其弟套垒加所弑，篡夺了王位。又过两年套垒加被登格巴所

杀。缅历708年（公元1346年）登格巴为王，他十分聪明能干，与缅王、孟王、云王都通好亲善。由于广泛通商，交通方便，国家日趋繁荣。缅历720年（公元1358年）登格巴自立为帝，攻占分水五县，俘获大批俘虏。他让鄂内山民住到鄂内贡以西，从此该地被称为那嫩道。在迪格宁山修建了神庙，开垦山地。从此该地被称为那育瓦[注]。在久宾基附近修建行宫，该地从此名为久宾待[注]。缅历729年1月（公元1367年3月）泼水节，登格巴去世。在位21年，是年其子弁琪基从白古回到东吁为王。改号为阿绍妙苏瓦瑙亚塔。他与孟王、缅王友好交往。佛历1915年，缅历733年（公元1371年）他为蒲甘瑞喜宫塔布施了佛塔顶座、莲花底座、莲瓣饰、白伞和塔奴。该王敬重三宝，乐善好施、广积功德。他曾建造羌松佛寺。在克榜河边建造佛殿并塑了佛像。他梦见杵和臼，便问智者这是什么征兆？智者回答道："神指点我王，既然在羌松和克榜河建了佛寺，那也希望在形如木杵的卜贝溪流汇合处建造佛庙。"于是他在离东吁城约6千米处的卜贝溪旁建了韦路温寺[注]，并在周围种了竹子和许多棕榈树。他祈祷来世能在东吁再次为王，王后梭明也能仍以梭明为名与王永不分离。弁琪基为王之年，正是明基苏瓦在阿瓦登基之年。弁琪基与孟王修好，让孟人来帮助守城。他给两座佛庙布施了庙田和庙奴。在德勒泰也建造了两座佛塔。当阿瓦与掸族人战事纷纭之际，他竟依靠孟人也不臣服于阿瓦王朝。故明基苏瓦命王兄卑谬王去攻打东吁弁琪。卑谬王设计诱骗弁琪到卑谬，而后抓住处死。其子与婿幸能逃脱。在东吁，守城的孟人玛盛遂据城称王。弁琪在位8年。

缅历737年（公元1375年）弁琪之子与婿叟格德与乡间人等计议夺城，城内人将城门打开，夜间得以入城，仅用三个月就获胜，杀死称王的孟人玛盛。当年弁琪基之子以弁琪为号称王。该王无谋略，贪享乐，缅历741年（公元1379年）叟格德将弁琪杀死，他在位仅四年而已。当年叟格德为王，该王与孟王及缅王关系都不好，国内不平静。缅历745年（公元1383年）被明榜加谋害，叟格德王死，在位四年。

当年明榜加即位为王，该王因生于彬牙以西榜加村，故以村名为名。到了东吁，因为能力强，势力大盛，臣服于阿瓦王明基苏瓦，也

与孟王修好，乐善好施，开荒垦田。在东色耶佛塔之北建佛廊，用砖砌佛四尊供奉。到阿瓦去参加宫殿建成大典。到达谬拉、因掸人已进城称王，从谬拉返回当夜即被捕，在城前辛炯寺处被杀，向四尊佛廊佛像捐献了庙田和克榜以南皎曹的克伦人。他曾企图杀死苏色拉王后和千夫长克伦爸。信奉佛寺西北四尊砖砌佛像，并为之建尖顶阁楼，被人称之为尖顶阁楼寺。该王将所开垦的羌德耶一带田地布施给该寺。缅历759年（公元1397年）亡故，在位14年。是年，其子苏乌接位。两年后明基苏瓦以“尚未成年，无力统治城池”为由，在缅历761年（公元1399年）将东吁和60头象赐与明奈米。于是人称苏乌为“被废苏乌”。

缅历770年（公元1408年），明康基将60头象和东吁赐给了内傅鄂钦纽，并赐号为“赖亚基”。赖亚基对东吁周围的掸人以好言安抚，慷慨赐赏，故而国泰民安。三年后，接到国王旨令道：“卿年事已高，不宜卫戍边城。”改赐彬西城为其食邑。将东吁分封给色固丁克亚。四年后丁克亚死，将东吁改封给其子，并承袭父号丁克亚。三年后被东部掸人杀死。后人称其为“死于战争的丁克亚”。东吁一年之内无主。后将东吁赐给班当侯，一年后又收回。明康基又将东吁赐给敏东赖威乌相垒之子苏卢、赐号为丁克亚。将仰昂赐给其子苏乌。丁克亚苏卢在东吁以北建造了两座佛塔和寺庙，取名为摩诃温寺，并布施了庙奴和庙田，在北部地区任命大长老，同时任命文武双全的鄂妙拉为千夫长。

苏卢丁克亚秉性乐善好施，英明能干，智勇双全。四年后，缅王明康基驾崩，由其子白象之主底哈都，其子明拉艾等接位，再以后便是格礼王继位。由大将军之弟东敦底哈勃德来阿瓦辅佐朝政。缅历788年（公元1426年）孟养王占领阿瓦后，传言道想见一见盟友，苏卢丁克亚到了阿瓦，千夫长鄂妙拉说：“主公的地位也跟我们一样，我们不过是些奴才而已。”他让丁克亚将饴糖洒在筒裙上，装作腹泻奏请如厕，获准，遂返回东吁。回到东吁后，致函阿瓦王，函中写道：“统治克彦、克榜、榜朗一带的苏卢妙苏瓦丁克亚致函王弟。”从而宣布割据造反，攻打分水五县，抓获大量俘虏。缅历790年（公元1428年）在榜朗岸边围捕野象，捕到三群带着幼象的母象，其中有一头四肘尺

高的小白象。让王后、王子、公主、王孙、儿媳等在鲱鱼湖住了一夜，举行庆典。占星家信蒙约、当纽僧侣兄弟二人奏请国王用两头象左右挤夹着白象后骑上白象。丁克亚骑了一下，第二天清晨发现白象已不见，只留下一副套索。原来象栅栏尚未完工，鄂妙拉说让我沉着脸走一圈即可完工，说完照此办理，象栅才最后完工。苏卢丁克亚在东吁捕获象群后即大兴土木，建造宫殿。连殿基都贴上金箔。据说他尚不敢打白伞，只用贴上金箔的纸伞。每次出征总是带着案桌，随从以及尖顶阁楼的楼顶饰物，所到之处必建金殿而居。

当时东吁非常繁华，从伊洛瓦底至皎茂一带沿江两岸每隔一箭或两箭之遥便有居民村寨。伊洛瓦底有虎伤人的消息，当天就能传到皎茂。当时曾攻打垒敦，从彬、那茂、皎勃当等地掳回俘虏。对东敦则时而结好，时而交恶，并去掳掠对方人员。对达耶瓦底的瑙亚塔则采取友善态度。将女儿苏明昂献给了孟王以结盟。遇有自己人逃亡时，他说他们想起鄂赛鱼、波利亚草、楚瓦的鲻鱼时就会回来的。当山林中百花盛开时，常到西山去狩猎。因该地百花争艳，人们称其为"班莱"[注]。后来被称为"勃艳"。当明艾觉廷从宾垒来访，丁克亚亲自用盘子盛饭款待。并将大象耶波东和香料赠送给他。丁克亚有时非常想吃彬嘉的名为哈因仰努的黄花菜和彬嘉集上卖的称为蒙吉的团糕。此王有小雌象300头。一次在孟国特耶品狩猎时暴卒。在位15年。丁克亚生有二女，一为乌兹那妻，另一女献给孟王。其子苏乌即仰瑙侯。

缅历797年（公元1435年），由驸马乌兹那接位。孟王闻讯后便沿榜朗河而上，来到克榜河口，在关卡处请乌兹那相见，乌兹那来后便将乌兹那拘留起来，应允将给乌兹那相当于东吁的其他城镇，让苏乌回东吁称王。孟王给了乌兹那皎茂丹采、迦基姜、比亚苗、仲当诰、甘达巴威等地。后来乌兹那从孟国逃跑，逃至蒙得意以北时被抓回。又赐给他被称为"拘利耶"的迪格宁、明耶拉、皎色意、蒙得意、仰马绥、亚意温布翁等地。乌兹那再次逃跑，沿达耶瓦底一线北上。苏乌在羌谢一带开荒，建起了村庄。孟养王死后，王子明耶觉苏瓦将仰瑙赐给阿敏侯德勒帕耶。在仰瑙城德勒帕耶建了寺庙并布施了庙田。根据《东吁史》记载，苏乌之妻即是原在德勒帕耶的妹妹佛堂施主苏明拉处当差的女仆。当时她与德勒帕耶有私情，因而当苏乌有病

时，德勒帕耶便勾结苏乌之妻杀害了苏乌，得了东吁。在《缅甸大史》中记载的却是："亚扎丁坚等人谋杀了苏乌。乌兹那在位一年，苏乌在位四年。缅历802年（公元1440年）德勒帕耶得了东吁。"

德勒帕耶问信蒙约、当纽僧侣兄弟道："东吁后事如何？"答曰："今后东部之迪因山林地区将发展成一大国。将会有三世生于水曜日者在此飞黄腾达。"据说，先人们有谶语云："迪因莽林，欣欣之地，立国之王，来自外乡。白象三头，疾驰奔腾。"据说该城将在吉祥之年建成。德勒帕耶又拿出自己的生辰八字贝叶图让他们看，并求教道："法师，请告朕寿数如何？"答曰："从今年算起，只有三年阳寿。三年后11月5日（公元1446年1月1日）子夜，陛下当寿终。"王怒曰："尔等竟敢如此胡言乱语！"将僧侣兄弟投入牢中。僧人道："请陛下于我等算定之日将贫僧释放。"德勒帕耶到算定的那日午夜去水房冲澡，冲洗完后摔了一跤一命归天。他在位五年，生辰为金曜日。缅历807年新历9年（公元1445年），由其子继位，改号为明康。孟养王听说明艾觉廷被囚在迪岑，便请求释放。释放后通过耶难达、宾垒、央米丁、金达来到杰山。僧人之所以名信蒙约[注]，是因为在他下脸颊下部像发情期的大象一样，有时会分泌出黏液。据说他们兄弟二人都精通占卜，看过生辰八字后便能算定寿数，分秒不差。东吁明康和明艾觉廷都是德勒帕耶基之孙，他们之间经常互派商人来往，绕过山脚从东吁运送粮食。

明艾觉廷准备攻占东吁，他与东吁的商人们混得很熟，怕他们发觉自己的意图。与象夫觉拉商量，他们削了箭佯装去打猎的样子。明艾觉廷的手下人每次到东吁买米，总是住在城门洞里。王妃见明艾觉廷在制造大批象鞍时说："君只有一头无牙象，竟造如此多的象鞍？"明艾觉廷答道："谁能知道男人们的造化会有多大呢？"在进攻东吁时，他事先让手下人定下暗号，潜入城内。他们都乘木筏顺流而下。明艾觉廷自己则扮作艄公并闭上一只眼，佯装瞎了一只眼。有一个在雨中撒网的清迈人看见后说："要不是瞎了一只眼，他还真像明艾觉廷啊！"从榜朗逆水而上到克榜，然后抵达抱宾泽，铺开布单盛出饭来，与70名手下将士一同进餐之后宣誓。将近黎明时，城里恰敦翔东布埃处传来"成功了！"的高呼声。齐欧侯闻后即亲自去看，拿来了饼和鸡

腿，回来献给明艾觉廷说："请主公将这些吃了，别给别人，再没有比这鸡肉更好吃的了。"明艾觉廷便吃了起来，城里的手下人早已把城门打开，他们进城后来东色耶佛塔处。当夜伸手不见五指，误以为此处即是王府，闯了进去。后来经人指点才来到王府。明艾觉廷先进入象栏，骑上象背。他的部下将明康杀了。明康在位6年。

缅历813年新历15年（公元1451年），明艾觉廷在东吁为王，一年后才派人到杰山将王妃接来。对她说："爱妃，你曾说我怎么造那么多象鞍，可现在我拥有这么多象，象鞍还不够呢！"他曾食邑宾垒，在明蓬湖岸一带作战时，曾骑耶波东象搏斗并打过胜仗，后骑着该象投奔孟养王。他与象首兵卢尼有隙，见他后命人将其痛揍一顿，尔后说："你本无罪，只因你太像我的一个歹奴，所以将你揍了一顿。"然后赏卢尼30元钱。明艾觉廷占领了东吁后才对阿瓦放了心。夏天中午，他从集市上买来许多香蕉、树菠萝、木奶果等，在东南城楼上与手下人一起享用，然后走下城楼。有时遇有诉讼失败者该缴诉讼费时，只要说："愿我主有一千头象！"明艾觉廷听后便可免其应缴之费用。每逢集日他去城楼时仅带执仪仗捧槟榔盒及饮水瓶的三个侍从。一天，一个乡下财主进城，不知他是王，在集市上误撞了他一下，王便让下人将他找来，财主被叫到城楼上讨饶道："小人不知是大王。"法官判道："这小子罪当抄家！"明艾觉廷说道："呔！乡下人，你就献我一头小牛吧！"那人便买一头小牛献上，下人们就在城楼上吃喝了一顿。王道："敲诈来的小牛肉还真味美可口呀！"正当他们在城楼上时，听到克榜河中乘竹筏的人唱歌，便令手下人收缴他们的刀，竹筏人上奏道："小人无罪！"王曰："你们船头人唱时，船尾上的人给我闭嘴，船尾上的人唱时，船头上的人给我闭嘴。"说完便将刀还给他们。此王厚颜无耻，出言轻狂，且好女色。苏卢丁克亚有一孙很规矩，名叫鄂丹西。命鄂丹西扛上大刀在左右侍奉。一日深夜，王闯入鄂丹西之妹住处，鄂丹西恼羞之下一刀将王砍死。明艾觉廷于820年新历22年（公元1458年）被杀身死。在东吁当政七年，该王不尊三宝也不积德行善，他的亲属在东色耶以北铸了铜佛像和此王及其王妃子女等的铜像埋藏在新建的佛塔里。其妃生得十分秀丽，每天要吃一独脚托盘的姜黄和槟榔。据说她咽下槟榔汁时人们可隐隐地看到红色汁液下咽的情况。有子女数人，其子明耶代达，被带到阿瓦。女儿与号为卑谬

明基苏瓦的明新米亚漂绍婚配，次子明耶昂乃与孟公主梅玛尼婚配，梅玛尼是孟王彬尼亚达马亚扎册立为王后的色林勃生侯瑙亚塔之女所生。

缅历821年（公元1459年），图巴永宝塔施主缅王将东吁及东敦城一起赐给明底里泽亚都拉，该侯喜爱音乐、弯琴与椰笙。828年（公元1466年）缅王将东吁赐给美德侯赖亚泽拉丁坚，[注] 他是阿杜拉王后内傅之子，由于他身患癣症，被称作疥疮王。他在阿瓦被任命为象夫长。有一次象夫们在象栅栏中要织一口陷网，象夫们向他要一根藤针，他却让人从家中拿来一根绣花针，引得众人大笑不止，从此留下"向象夫长要针"的笑谈。由于他不懂任何有关象的知识，不宜管象，就将美德镇封给他作采邑地。后来又将东吁分封给他。他嗜好狩猎。

缅历830年新历32年（公元1468年），图巴永宝塔施主缅王被其孙所害。两年后，王子卑松王执政时期，在卑谬的太后嘱咐东吁王[注] 不要再臣服于阿瓦王，赖亚泽拉丁坚便请孟王来，并与之结交为友。从此开始割据。缅王便令西都觉廷为监军，令两王子——王储及德多觉一起出征。大军来到东吁城北金艾处驻扎下来。孟王在东吁城南克榜附近驻有八支大军守城。王子德多觉骑上漆钦象率护象兵从东吁城东之宫采码头下水渡过克榜河进攻。孟八支大军被击溃。派羌松僧王到王子们处请求饶命。王子们说："东吁侯并非别人，乃是皇亲国戚，是祖母阿杜拉的内傅迪岑夫人之子，既然我们兄弟的恩师前来说情，我们定在父王面前说情求饶。"赖亚泽拉丁坚出来后，王子们将他及其妻子一起押到阿瓦。缅王将东吁赐给西都觉廷，把二百丁城布德赐给了赖亚泽拉丁坚。[注] 羌松僧王通晓三藏经和占卜，熟悉政务，是信蒙约和当纽二僧之徒，当卑松王还是王储时明艾觉廷去世，征服了东吁之后，王储与德多觉被送到羌松僧王处当了七天小沙弥。缅王称他为两王子之师。该僧王是弁琪基王后梭明的象夫长之子。

缅历832年（公元1470年），良渊和东吁均被赐与西都觉廷。他是明基苏瓦之婿，原为抱绵侯，后为敏塞、东敦侯的西都基之子。央米丁西都与西都觉廷是同胞兄弟，原名乌登，与在达拉去世的明耶觉

苏瓦之女比亚冈公主婚配。当时他是精锐骑兵队统带，其子为东吁王西都。有二女明拉涅和明阿推。后续娶卑松王后之妹，布坎底哈勃德基之女为妻。该王极其残暴，杀人如麻，贪食，除人肉和秃鹫肉之外，无所不食。常将胎猪煮后下酒。据说他曾闻过人肉味，说真想把人肉烤了吃。他进攻孟国的拘利耶，掳掠平民。王子们闻知他将东吁城向北扩建便上奏说："东吁侯今后必反！"缅王道："如果对朕的奴才有怀疑，朕只需派一小厮就可抓住其发髻拖他出来。"于是即派一小厮去东吁。那钦差传旨后，东吁王道："那你就抓我的发髻吧！"钦差按王言抓住他的发髻。缅王习惯把西都觉廷叫做"觉都"。缅王驾崩后，由王子承继父位，号明康第二，任命其为大将军，统领全国兵马。王弟明耶觉苏瓦等人造反时，王让西都觉廷守住东吁，命西都德道榭守住东敦。他从东吁出发去伐明耶觉苏瓦的乡镇。阿瓦大军尚未到达，他在分水五县，彬文那一带被俘。他在东吁在位11年[注]，生辰为日曜日。曾作过如下善事：在良渊大佛窟宝塔以东建一座寺庙；在东吁城东北建一寺庙，后称之为："波道塞耶寺。"缅历841年新历45年（公元1479年），其子明西都领东吁，该王与孟王修好，曾偕妻、子到白古，孟王赠给他大批象、马、布匹。其后为伯父央米丁西都之女。

缅历847年（公元1485年）摩诃底里泽亚都拉谋害了舅父明西都，自立为王。阿瓦王明康第二下旨准其使用白伞为王，并赐与君王登基之五宝器。摩诃底里泽亚都拉的宗系是：蒲甘被黜觉苏瓦之子为彬牙七缅桂寺施主乌兹那；乌兹那有子西都明乌；西都明乌有子西都丹勃瓦；西都丹勃瓦有子抱绵西都；抱绵西都有二子央米丁西都和东吁西都觉廷；央米丁西都和孟养王之弟瓦巴瑙亚塔的孙女——妙白瑙亚塔之女婚配，生有二子一女；长子堕罗钵底白宫之主巴亚南达梅、次子南达约达基、女为西都艾王妃。

《新史》中写道："《缅甸大史》将央米丁明西都写成在图巴永佛塔施主缅王时代镌刻的碑文中所写的王叔。是孟养王之弟北方骑兵统带瑙亚塔之子与瑙亚塔之女成婚所生。这是一个谬误。"央米丁明西都与孟养王是兄弟，在其子图巴永佛塔施主王时期镌刻的碑文上写为王叔。孟养王之弟北方骑兵统带瑙亚塔之子与瑙亚塔之女婚配生央米丁

西都。《新史》说《缅甸大史》中记载大谬不然。然而事实上并未记错。

央米丁西都之弟东吁西都觉廷与比亚冈公主明拉突婚配后所生子女情况下：子西都艾、长女明拉涅、次女明推，共一子二女。央米丁西都之女明拉妙与东吁西都之子西都艾婚配，生女梭明、长子明兹那、次子明拉克米道，共二子一女。彬牙五象主北宫王后梅麦道生子西杰明赖威；西杰明赖威之子德道榭和明赖亚之女苏明拉婚配，生摩诃丁克亚；摩诃丁克亚与亚扎都拉之女明瑞班婚配，生子（仍名）摩诃丁克亚；摩诃丁克亚与麦克亚侯苏瑙之女婚配，生东吁摩诃丁克亚；（东吁）摩诃丁克亚与西都觉廷之女明拉涅婚配，生子给杜摩底（东吁之古城名）建城王、女明拉妙、次女明班共一子二女。上述宗属关系与瑞梯王的家谱丝毫不差，完全吻合。

在《新史》中记载："德道榭与敏塞瑞南欣王之女婚配生摩诃丁克亚；摩诃丁克亚原配夫人瑞班之父与不知名的妾生了东吁摩诃丁克亚。"这与瑞梯王之家谱不符。在《缅甸大史》中记载："敏塞瑞南欣王之子德道榭；德道榭之子德耶沃达那；德耶沃达耶之子德耶西都；德耶西都之子德耶丁克亚；德耶丁克亚之子摩诃丁克亚；摩诃丁克亚与西都觉廷之女明拉涅成婚，生给杜摩底建城王。"此说与宗谱不符，学者们皆不赞同。

西都艾之子明兹那与摩诃丁克亚之女明拉妙成婚，而明兹那之弟明克米和明拉妙之妹明班结婚，形成两兄弟与两姐妹之间的婚配关系。西都艾之女梭明没有许配给外甥建城王之弟。虽然屡次上奏要求恩准，王却认为不合适。建城王之弟对此极为气愤，深夜带领一百多随从摸进舅父家谋害西都艾。事成后他便携舅父之女梭明于缅历847年（公元1485年）在名为给杜摩底的东吁登基。在《东吁史》中将父王摩诃丁克亚说成是东吁西都觉廷之子，将西都说成是央米丁西都之子。

建立给杜摩底城之摩诃底里泽亚都拉于26岁登基后，便在舅父西都艾家宅地处建造佛塔。把离东吁城北一百达外的卜贝羌地区命名为妙瓦底，在此建造了白宫，与妃子居于宫中。摩诃底里泽亚都拉获得

东吁后又迅速攻打分水、密马那，占领密马那后杰萨侯率子孙来降。孟王、云国王闻得他威德无限实力甚强，十分恐惧，向他献了白伞、上朝鼓等君王登基五宝器及良象、骏马、美女、宝石等。

缅历853年9月12日（公元1491年11月12日）金曜日，东方破晓之前破土建造堕罗钵底城，将东吁城让其父明摩诃丁克亚去居住，并道："此城乃儿拼了性命攻打来的。"摩诃底里泽亚都拉便从卜贝羌旁的妙瓦底城迁至堕罗钵底城。是年，他攻打央米丁和分水五县之王明康第二之弟明耶觉苏瓦所管辖的色坝当、哀布、雅盛因当一带的村庄。掳获大批水牛、黄牛和俘虏。后又攻打孟国边远地区伽基、姜比亚。此时，皎茂掸人姜比亚侯多傣发骑象前来迎战。半夜，他从乘坐的瑞介象背上跳到对方象背，用刀向多傣发砍去，一刀将铁杖连同人、盔甲劈成两段，多傣发殒命。夺得战象。从此称该象为"王掳之象"。孟王彬尼亚仰闻讯大怒，派大臣40，战象100，士卒16万前去包围堕罗钵底城。摩诃底里泽亚都拉也派明基西都觉廷率战象80，士卒20000出西门迎战。自己也亲率战象30，士卒12000作后援出城参战。结果孟16支大军溃败，战象70头、士卒3000余人被俘，死伤惨重。战胜孟16支大军并俘获大批战象马匹及兵卒后，将捷报奏至明康第二处。明康第二大喜，在原"底里泽亚都拉"的称号前加上"摩诃"[注]二字，并赏赐他君王登基用之五宝器。下旨将央米丁周围的村庄全部摧毁，大军进攻皎切，攻克后再次攻打姜比亚，又俘获大量战象、骏马和俘虏。摩诃底里泽亚都亚自己则乘坐"德瓦那伽"象率战象80、骏马6000、士卒40000攻打卑谬城管辖下的村庄，也俘获大批俘虏及象、马，还有一批诱捕野象用的母象。

缅历863年6月（公元1501年8月中旬至9月上旬），央米丁、分水五县为采邑地的明耶觉苏瓦去世。明耶觉苏瓦的扈从千余人投到摩诃底里泽亚都拉麾下。在阿瓦，当年9月（公元1501年11月中旬至12月上旬）王兄之子瑞瑙亚塔部下鄂道甲谋害那腊勃底。因此瑞瑙亚塔被处死。瑞瑙亚塔之父、缅王摩诃底哈都拉的部下信兑那登、彬达莱侯、缅王塔奴总管、弓箭长、耶妙拉等五人怕受株连，带领随从700余人原文将"五人"误印为"鄂号"，现根据旧版更正之。本书（196）节亦记有此事，但作八百余人，与此处略有出入。及马、象等也投到摩

诃底里泽亚都拉处。底里泽亚都拉因妹夫明兹那已死，便将其妹明拉妙许配给信兑那登，其余来投之人均委以适当官职。

缅历864年（公元1502年）摩诃底里泽亚都拉与阿瓦瑞南觉欣那腊勃底王的叔父色林和赛谬侯德多达马亚扎之女明拉突婚配。缅王将分水五县和比亚冈、金达、瑞谬、当纽、孟代、白柏、色洞、谬拉、因贝、因抱贾、丹艾、白古、德杯、因琼等村庄分封给他，并准其为打伞的侯王。他得到这些村庄后，将村民们都迁往堕罗钵底，将原有的村寨变成荒野。是年，他便起事背叛了那腊勃底王。

缅历865年（公元1503年），良渊侯明觉廷去世。良渊、丁基、因道、密铁拉、密良、达伽拉等六城和明觉廷基之子巴亚觉廷、明东达、明卑瓦等人都来投奔摩诃底里泽亚都拉。缅王瑞南觉欣那腊勃底闻讯后，令亚扎丁坚为主将，率大批人马前来包围密良和达伽拉。东吁王摩诃底里泽亚都拉闻讯后便率战象120、骏马6000、士卒5万前来迎战。见阿瓦军据城固守，便乘战象赖亚底德瓦那伽发起攻击，阿瓦军大败。于是令部下将抱绵摧毁，然后退军。阿瓦军见此，返身追击。东吁王之驸马因道侯明东达见大将军亚扎丁坚乘战象仰康宁追来，即骑上那伽瓦拉象迎战。亚扎丁坚之象不敌败逃，明东达紧追不舍，将亚扎丁坚头颅砍下并抓获大量水牛、黄牛和俘虏，并将彬西周围的村庄和密铁拉一带的村庄毁坏殆尽，又获大批象、马、牛及俘虏。缅历866年（公元1504年）召集将官子弟组成两队骑兵：当松那、赖威米代、耶绍越、仰昂、兹亚约达、敏意曼、永达为左骑军；由明皮亚、仰涅艾、甘德意、鄂内贡、那敏、德桑敏、赖亚米代等组成右骑军7骑，两队共14骑。[注]

是年，卑谬王白象王德多明绍从卑谬逆水而上，双方大战一场，之后两王相会在遂久佛塔前盟誓战事平息。而后从陆路进军，过色垒攻打辛古。卑谬王也从色久乘御舫逆水而上，开往辛古。抵达辛古后，将东吁王摩诃底里泽亚都拉请上御舫，盛食物于宝盘中共同进餐。继而攻打蒲甘，未克。撤军至色垒。以卑谬军，东吁军、因道军、丁基军四方联合包围蒲甘。阿瓦王那腊勃底闻讯后，与翁榜土司一起率水陆两军前来迎战。两军在布翁当激战，由于兵力部署不当，

摩诃底里泽亚都拉大败，只身一人骑战象瑞杰救出许多人，包括辛古城中被俘的众文武大臣，皇亲国戚。并率领他们向布欣艾而去。途中遇上卑谬王德多明绍之象扎底都拉，该象已走不动路而被弃之路旁，于是将该象也一并带走，继而向彬城和那茂城逃去。经休整后，下令进攻皎勃当和杜云岱城，抓获大批水牛、黄牛及俘虏。缅历867年2月（公元1505年4月），在色垒、布翁当等地失利。

缅历869年（公元1507年），与瑞南觉欣那腊勃底继母之子明基登克都、明基兑等三人率大队人马进入布坎基。反叛其兄那腊勃底，请给杜摩底王亲来助战，于是摩诃底里泽亚都拉便率大军进发，摧毁了皎勃当、卜巴、鄂达耀、杜云岱、辛古、育瓦达、甲喔等城镇。大军来到仁安羌驻扎，伺时机变化，后迁至马圭。此时，卑谬王德多明绍发水陆两军准备支援布坎王。大军行至马圭相遇，传旨要见王子，并以劳加船来接。摩诃底里泽亚都拉便带执槟榔盒和饮水瓶等侍从来到御舫上。卑谬王以宝盘盛宴招待，共同进餐。并再次宣誓结盟。后又继续进军，来到金本那伽。正值当地大旱，缺乏饮水，象马及将士口渴难耐，卑谬王指天起誓，顷刻间大雨倾盆，众将士得以痛饮一番。正值驻守当地伺机而动之际，传来布坎基被攻克，缅王那腊勃底将三位王兄全部处死之讯。摩诃底里泽亚都拉便回师。缅历870年（公元1508年）闻因道侯明卑瓦将侵犯卑谬，于是便率大军出征，一路上将格棱基、洪育瓦、蒙育瓦、明拉、贡当、甘当、报劳等村庄全部摧毁。大军来到因道后，驻于因道以西的马开当马。并派人探听东敦枝消息。随后与东敦侯谈判成功。东敦侯提出将幼子明基瑞妙与梭明王后所生之女配婚，随后即回师。抵达给杜摩底后，令东吁全国百姓烧砖，以备筑城之用。缅历871年（公元1509年）东敦侯将儿子瑞妙送来。于是为东敦侯之子瑞妙与自己的女儿完婚。

缅历872年8月15日（公元1510年10月10日）火曜日，东西长700达，南北长1000达，名为给杜摩底的东吁城破土兴建，在城中建一荷花池，荷花池的一边栽上树菠萝、芒果等树，并建造花园种上茉莉、黄荆等花卉。在湖心建造一座富丽堂皇的宫殿。在湖的另一边建造寝宫。从此每日鼓乐歌舞盛会不断。在城中心建王宫，宫中建有彩坊，向城周围及远方云游而来的僧侣们布施僧用八法器。同时请八方僧侣

及父王摩诃丁克亚居住在内长期用斋。并常向缺吃少穿之孤寡贫民施舍衣物、钱粮。并赐银两、布匹给占卜师们。

---

[1] 意即：脚印、足迹。

[2] 意即：洗脚溪。

[3] 意即：微笑溪。

[4] 意即：一般，同样。

[5] 意即：将石头放下。

[6] 一种叶呈鸡心状，有锯齿，树皮呈白色的树。

[7] Taungngu，原意即：山岬。

[8] 意即：神村。

[9] 意即：久宾行官。

[10] 意即：竹林寺。

[11] 班莱之意为鲜花烂漫。

[12] “蒙约”系缅文，意为：雄象发情时从耳后流出一种分泌物。

[13] 前文写成赖亚泽亚丁坚，此处以后之原文又写成赖亚泽拉丁坚，不统一而实为一人。

[14] 此处指赖亚泽拉丁坚。

[15] 此处所述阿瓦王派兵攻打东吁事与本书（191）节所述重复，内容大致相同。

[16] 依前后所述，西都觉廷被封为东吁王在缅历832年，及其子领东吁时为缅历841年，显然其在位仅9年，原文有误。

[17] “摩诃”意为“伟大的”。

[18] 原文有误，写为16骑。

（208）德彬瑞梯出世

一次，大雨滂沱，堤坝决口。摩诃底里泽亚都拉王乘轿出宫，准备修筑堤岸。适遇鄂内贡村长之女，她长得体态丰满，有闭花羞月之貌。也是她前世修善，时来运转。国王一见倾心，便问道：“小女子是谁家之女？”姑娘奏道：“小奴是鄂内贡村长之女。”国王便将她带入宫中，一天她为王打扇，伏于国王腿上睡去。突然她惊呼醒来，国王亦被惊醒，忙问：“何故如此惊慌？”小女子答道：“奴梦见太阳坠落，扒开奴婢腹部钻入其中，遂被吓得惊叫起来。”国王道：“爱妃现已身怀六甲，此子必有大福，可与日月媲美矣！若生男儿，朕将立你为后。”待到足月，即缅历878年2月16日（公元1516年4月16日）水曜日晚上四更后，生下德彬瑞梯。分娩时，天上下着瓢泼大雨，并夹杂有大如卵石的冰雹，大地一片红光犹如火焰般光亮。国师道：“今日如此吉兆，宫中必有缘故。”于是，凌晨便进内宫，才知宫中产下一子。国师问：“取名了没有？”答曰：“已经取名为德彬瑞梯。”国师道：“陛下宗系断嗣矣！”

德彬瑞梯诞生后，其母即被立为王后，赐号亚扎黛维。瑞南觉欣那腊勃底将德多达马亚扎之女明拉突许配给摩诃底里亚都拉后，曾立为王后，但无文字记载说她曾生育子女。亦无记载说瓦底王后生过子女。孟别侯之女钦内入选宫中时，生一女名为钦基，后为勃印囊之王后。德彬瑞梯出生后，准备赏赐部分王族，中选者有：当克侯之子明基翠、界约宾侯之子信尼达、信底哈、勃达米亚和信纳道。女眷中有比亚冈夫人、西仰昂夫人，五男二女共七人。缅历884年（公元1522

年）攻占当布路和亚贝，抓获大批象马及俘虏。其中有为数众多的掸人。缅历885年（公元1523年）征服了彬城和那茂等地。

缅历886年12月29日（公元1525年2月19日）土曜日，孟养色隆首先击败阿瓦。摩诃底里泽亚都拉闻讯后，即刻起兵向阿瓦南部村镇进发，准备占领该地区。在路林宫赛地区驻扎时，有瑞南觉欣那腊勃底王属下之阿敏侯、良渊侯、央米丁侯、瓦底侯、宾垒侯、彬牙侯、掸拜当侯前来归顺。在套江傣接见了上述诸侯。来投奔者带来战象20、骏马600及随从男女共万余人。摩诃底里泽亚都拉说："在建造给杜摩底时，城楼柱子上飞来大批黄蜂，朕就预料将有四方人士云集于此，今果然应验。"继而攻克了丁基，密铁拉，俘获甚多。在包围因道城时，瑞南觉欣那腊底勃底复得阿瓦。他与翁榜土司一起率大批人马前来。摩诃底里泽亚都拉便带着俘虏撤回因道。

那腊勃底王和翁榜土司一起率军来到给杜摩底，在城北新仲驻下，屡次攻城未克，只得回师阿瓦。缅历888年（公元1526年）阿瓦覆灭。那腊底勃王和掸军作战时战死。那腊勃底王崩，阿瓦王朝覆灭之时恰为888年，王之生辰日与泼水节最后一天相重。那腊勃底王崩后，投奔东吁的有彬牙侯、因康侯、密达侯、莱德侯及该城镇之全体百姓。当年，摩诃底里泽亚都拉发大军攻打孟国周边地区迦基河的源头一带，俘获大批象马和俘虏。回师时还摧毁了阿瓦南部地区的城乡。并派大批人马毁坏了所有的池塘、水渠。目的是为了使东吁远离战乱。那时诸侯各国都十分惧怕孟养的掸人。

摩诃底里泽亚那拉是位文武双全，有福之明君。据说他头顶有一根发长约三尺。他擅长弓箭之术和驾驭战象。嗜美味珍馐，每天还亲自下旨，命制各种佳肴。让人挑了担子送给大臣和皇亲国戚及将领们的孤寡遗孀、僧侣们食用。他还善机谋，对国事能高瞻远瞩，并精通武艺。临终时让人在城中造了象栅栏，将城郊之木棉移植城内。曾去过锡兰的大法师阻拦道："不宜如此。"但无济于事。他在御象栅栏中种木棉树并建造了寝宫，自己居住进去。三个月后，于缅历892年9月5日（公元1530年11月24日）木曜日晚八时许驾崩。他26岁登基，在位46年，享年72岁。王之生辰为水曜日，驾崩时木星、土星、水星运

行反常。他做过的功德有：在东吁城中心建造了佛塔和寺庙；在给杜摩底东北角城根建造佛塔和寺庙；在城东南角建佛塔和给杜摩底僧王寺；在堕罗钵底城南部为国师、曾去过锡兰的大法师建造了寺庙，并每天布施斋饭；在该寺的经堂内用与自己相等身重之铜铸造佛像供奉，每逢夏安居期满解夏时，都要布施功德衣；在城南和城西挖湖蓄水，并在适宜之地建造花园。

在王驾崩的892年9月5日（公元1530年11月24日）木曜日夜一更许，王子瑞梯登基。他即位后，待明基翠如亲生父亲，极为尊重，并赐号明耶登克都、又赐金伞、槟榔盒、咸茶罐、饮水瓶等。同时赐内傅信尼达号为德多达马亚扎，并赐给槟榔罐、槟榔箩、金伞、咸茶罐和饮水瓶。赐内傅信底哈号西都觉廷，并赐金槟榔箩、咸茶罐。赐内傅信纳道号巴亚南都，并赐金槟榔箩、咸茶罐、饮水瓶。赐内傅勃达米亚何物则不见记载。赐给明耶登克都之子信耶突号觉廷瑙亚塔，并赐给金槟榔箩、须弥神山状嵌宝石的咸茶罐，后又赐他与御妹钦基成婚。此外还大赏众王族文武大臣，论功嘉奖，授予封号，赐给宫廷用物，分封土地。

瑞梯王登基后，缅历894年（公元1532年）时年17岁。文武大臣上奏道："陛下应行穿耳梳髻礼。"王道："朕要在汉达瓦底的瑞摩陶佛塔处行穿耳礼。"大臣们上奏道："汉达瓦底乃敌方之地，我王切不可在该地行此大礼。"王道："谁敢阻拦？"随即骑上御马达得鲁泽亚，马背上安放着嵌红宝石的鞍子。带上大臣40、骑兵500及随从向汉达瓦底进发。抵该城后，令500骑兵将佛塔团团围住，自己则登上佛塔，祝祭礼毕后便梳了发髻，穿了耳。孟王都信德伽育闻瑞梯王专程来瑞摩陶佛塔朝拜，下令即刻去围捕。都信德伽育毕的内傅彬尼亚劳，彬尼亚江等人率大批象马士卒，将瑞摩陶佛塔团团围住。大臣们闻讯后上奏于王，瑞梯王道："尔等只管将耳孔扎正就是，至于孟人，由朕来对付。"穿耳仪式结束后，瑞梯王跨上御马达得鲁泽亚，高喊："瑞梯王在此，谁敢来送死？！"纵马疾驰。500名随从亦跟着冲出包围。瑞梯王乃洪福之王，孟人被吓呆了，竟无一人敢来阻拦。瑞梯王经过四昼三夜返回给杜摩底。

瑞梯王简历：恩达泽按王储的计谋将达马塞底王之子明耶觉苏瓦谋杀。在他被害之时，曾作祷告道："吾本无罪，然今日吾命将绝。苍天作证，吾若无辜，愿来世投生缅王宫中，成人后定扫平孟三邦称王。"祷告后将金银首饰尽数布施给瑞摩陶佛塔。据传，在怀瑞梯王时，曾托梦说是由达马塞底王之子投胎而来。

在《缅甸大史》中记载：孟王达马塞底受人挑拨，尽管明耶觉苏瓦王子无罪，却将其处死。在《孟史》中记载：明耶觉苏瓦王子带领主要奴仆逃出城去。王下令恩达泽去追捕。捕回后父王道："既然他出走不想见我，寡人也不想再见他。"恩达泽将此情况报告王储，王储遂下令："将他杀了！"恩达泽便将王子杀害。王太后闻讯，哭着上奏时，王答道："朕并未让人杀他，此事乃王储命恩达泽所为。"王太后伤心地将此事告诸高僧，高僧们说道："王是无罪的。"于是替王子超度布斋。因此，说达马塞底王听信谗言而处死王子实为谬误。事实是王储设计，命恩达译将明耶觉苏瓦杀死的。

缅历896年（公元1534年），德彬瑞梯挑选皇亲国戚及官员子弟，组成28骑精锐骑兵队。是年，任命觉廷瑙亚塔为先锋，率战象40，骏马400，士卒4万向汉达瓦底进军。

（209）汉达瓦底王系简况

达末拉贡马亚[注]王创建了包括汉达瓦底32镇在内的罗摩迎国。自达末拉贡马亚王至蒂沙[注]王共17代。传至蒂沙王后即断嗣。缅历713年（公元1351年），莫塔马白象之主彬尼亚乌又重建国家。彬尼亚乌在位14年。[注]其子亚扎底律在位40年。亚扎底律之子彬尼亚达马亚扎继位，在位3年。后由彬尼亚达马亚扎之弟彬尼亚仰继位，在位20年。后由彬尼亚仰之侄彬尼亚勃尤继位，在位4年。后由彬尼亚勃尤之叔彬尼亚江继位3年。雷穆陶在位1年。信绍布在位17年。达马塞底在位21年。后由达马塞底之子彬尼亚仰继位。在位4年[注]，后殁于

888年（公元1526年）。彬尼亚仰之子都信德伽育毕继位，在位8年。缅历896年（公元1534年）统治泽亚沃德纳国给杜摩底城的瑞梯王时年19岁，出兵征讨，大军抵达汉达瓦底附近新谬驻下。由于都信德伽育毕的内傅彬尼亚劳和内侍彬尼亚江等人周密布防，屡次攻城未得手。后经再三思考知无法迅速破城。驻营7天后即回军给杜摩底。

缅历897年（公元1535年），德彬瑞梯率战象60，骏马800，士卒6万再次攻打汉达瓦底。大军开至该处，驻军于汉达瓦底以北贾格多地区。而后派象军及马兵屡次攻城，由于城上葡萄牙士兵[注]们用火炮轰击，伤亡甚重，无计可施。大军在该地驻留三月之久，因雨季将临，只得再次回军给杜摩底。是时汉达瓦底出现异常征兆，天上的星辰下雨般地陨落，整整延续7日，星辰落地即逝。此外，在河流下游有一大鱼搁浅于沙滩之上，鱼身高达20多肘尺，长达40多肘尺。伊比翁山自然崩塌，许多小山岗纷纷移位，大地裂缝。一只乌鸦由一群乌鸦簇拥着落到国王宝座顶上。后将该乌鸦捉住，送到瑞摩陶佛塔上放生。水位标石也无故折倒，涨潮时河水变浊，怪象丛生，奇兆纷现。

缅历898年（公元1536年）瑞梯王再度率战象200、骏马800、士卒7万，令觉廷瑙亚塔为先锋，德多达马亚扎为殿后之将，发7支兵马向汉达瓦底进发。令明耶登克都留守城池。大军抵达拘利耶后，孟王都信德伽育毕前来迎战，双方马军相遇，厮杀一阵，孟军溃败，大臣德门巴尤及众多战象骏马被俘。瑞梯王乘胜追击，直达汉达瓦底。在德奈孔扎营。接着便攻打汉达瓦底。城上守卫严密、炮火密集，未能攻克。转而向汉达瓦底以西一带进军，驻军于大光。令各将分兵几路，去攻打勃生、渺米亚、德延达亚、开榜、德巴兑等城。俘获大批象马及俘虏。转而再挥师攻打汉达瓦底，多次攻城均因内傅彬尼亚劳、近侍彬尼亚江等人部署周密，多谋善断，未能破城。又值雨季来临，只得再度回师给杜摩底。

---

[1] Thamala，旧译他摩罗。

[2] Tissa，旧译帝沙。

[3] 按本书前后所述，此王在位年数明显有误，应为34年。

[4] 按本书前后所述，此王在位年数明显有误，亦应为34年。

[5] 原文写为：洋人穆斯林士兵。经查哈威《缅甸史》东吁王朝一章清楚写明："……此外，彼且雇有葡萄牙兵七百，备有舟楫，为首者名凯伊鲁（Joano Cayeyro），乃葡萄牙冒险家之一，若辈葡人方率其好斗之儿郎，踟蹰东土，供一般扰攘之土王聘用。彼等携有枪铳小炮，当时在缅甸犹属创见焉。"（姚楠译注、陈炎校订、哈威著《缅甸史》，商务印书馆1957年3月版第197－198页）。可见原文有误。此后文中凡此名者皆更正为葡萄牙兵或葡人。

（210）孟王都信德伽育毕

缅历899年（公元1537年）孟王都信德伽育毕遣使来到瑞梯王处。彬尼亚劳、彬尼亚江等亦派人到明耶登克都、德多达马亚扎处传书。在金叶书中写道："罗摩迎汉达瓦底国君玛尼都拉巴瓦拉杜达马亚扎[注]致王弟泽亚沃德纳给杜摩底国君：罗摩迎与泽亚沃德纳两国世代和睦相处，友好关系源远流长，犹如抽刀割水斩不断之长流。现吾等两邦如能一如既往像一张金箔一般相处，则国中百姓有幸，诵经修行亦可长得安宁矣。"随信赠送大批礼物，包括各种布匹绸料。来使到达后，妥善安顿好。然后接见，听过来函之意，瑞梯王一语不发，默坐片刻即遣使返回。待他们出去后又将彬尼亚劳、彬尼亚江派来的人请回。将两朵金剑兰花交给他们道："你们将此花带给朕舅父彬尼亚劳、彬尼亚江。"都信德伽育毕的使者先回到使驿馆。见彬尼亚劳、彬尼亚江派来的人回来后问道："国王说了些什么？"答曰："未曾说什么，只是交待我们将此两朵金花带给两位舅父。"都信德伽育毕的使者不信，说道："这不可能！"在使者们未回国前，瑞梯王只是不断宴请彬尼亚劳、彬尼亚江的来人。这些使者回到汉达尼瓦底后，将在给杜摩底的情况向王详细奏明，孟王遂对内傅及近侍产生了怀疑。

瑞梯王之计如下：他亲自在金贝叶上写信，佯装要给彬尼亚劳和彬尼亚江。信中写道："泽亚沃德纳国给杜摩底城主甥儿敬禀：二位舅父提及战后彬尼亚劳舅父望能食邑汉达瓦底，彬尼亚江舅父希望食邑莫塔马事甥已知悉，战后定让二位舅父大人如愿以偿。望能为甥儿之事尽心竭力。"并令人连同印章之类装入一锦囊之中，放入一竹篾编制的箱内。诏书箱中还塞进许多丝绸和花丝绒，宫廷用布等。命两名剽悍壮士作使节，带30个随从前去送信，并嘱咐使者道："尔等抵达汉达瓦底附近的村庄时，让村民们运送行李，过二三驿站后，到一村子，你们可将村民捆起来痛打一顿，故意挑起事端，这样村民们将忿忿不平，闹将起来。这时，故意扔掉箱子，空手跑回即可。"该两名使者来到孟人的村子后，依计行事，在村长家吃饭，借口饭菜和酒太少，将村长捆起来狠揍一顿。村民们见此情景，怒火填膺，前来救助村长。双方打作一团，使者将竹篾箱扔下，佯装不敌而逃。村民们捡起竹篾箱呈到孟王都信德伽育毕处。孟王检查送来的箱子，发现锦囊中的书信，命人宣读。本来对他们二人就有怀疑，听罢全文，一气之下不假思索，将内傅彬尼亚劳和近侍彬尼亚江召入宫中斩首。汉达瓦底自从少此二人后，力量大减。都信德伽育毕新建贾茂城，居于该地。

瑞梯王闻得彬尼亚劳、彬尼亚江已被除去，便召集众文武大臣商议。妹丈觉廷瑙亚塔上奏道："汉达瓦底孟国现已明显地出现空前未有之征兆。而今彬尼亚劳、彬尼亚江等人已除，汉达瓦底国力大减。洪福齐天的我主只要率大批象马出征，孟王定不敢在汉达瓦底抵抗。汉达瓦底必将兵不血刃，唾手可得。占领汉达瓦底32镇后，莫塔马32镇，勃生32镇都将成为吾王之属地。"瑞梯王对妹丈之言极为赞赏。即令杜因亚扎、杜因巴拉、西杜因加都，杜因约达4队马军作先锋、后跟9队人马，共13支大军出征。全军有战象120、骏马800、士卒70000。水军有装着大炮和粮食的战船200余。由明摩诃与巴亚觉都率士卒10000从水路进发。命德榭觉廷和丁克亚留守都城。大军从给杜摩底出发，过三站路后，孟王都信德伽育毕考虑到汉达瓦底难以守住，便派彬尼亚德拉、明耶昂乃、埃比亚底、耶丁仰、拜格敏5队人马率战象200、骏马800、士卒80000从陆路进发，前来迎战。孟王都信德伽育毕从水路乘御舫率埃蒙德亚、德门西都、德门丹杰、拜纳耶、尼甘冈、埃那耶6队人马乘泽拉格彬[注]、劳加、铁船共700余

艘，水军40000人准备先到妹丈卑谬王那腊勃底处会合。大军从汉达瓦底出发后径向室利差呾罗而去。

瑞梯王获知都信德伽育毕已逆水北上到卑谬去，便急行军赶到汉达瓦底。占领该城后，召集众大臣商议道："现在该去进攻卑谬还是进攻莫塔马呢？"内傅德多达马亚扎奏道："托陛下洪福，现已不损一刀一枪占领了汉达瓦底。当今之急乃是加固城池，囤积粮食，并将城郊和边远之农村百姓集中起来，敌人如若来犯，亦可出战。如若不来，则可在此一年整顿补充军力，待来年雨季过后明媚季节时前去征讨莫塔马。攻克莫塔马后，利用莫塔马兵力再一起去攻打卑谬。如此方能迅速成功。"觉廷瑙亚塔听后奏道："公所言乃是从战事问题考虑，但孟王都信德伽育毕不敢据城抵御，却逃至卑谬合兵一处，他们的联合不过是添增些人马而已。论斗智斗勇，均无法与我匹敌。因此，不妨对卑谬进行一次试探性进攻，如若顺利，则一鼓作气攻取之。如若因其有上缅甸土司支援而难以应付，则可迅速回师，转攻莫塔马。为此，请我洪福之主从水路进发。孟人奸诈异常，吾等必须水陆两军并进，不宜分兵。臣将派3支陆军，追击彬尼亚德拉、明耶昂乃之军。"瑞梯王对妹丈觉廷瑙亚塔之言极为赞赏，下令："照此办理。"觉廷瑙亚塔便遵旨而行。并对在汉达瓦底起出秘藏船只前来归顺者给予奖励。于是水军起程，前有巴亚觉都、南达觉都、德门巴尤、明摩诃、底里泽亚觉廷、拜纳耶、赖亚弁琪等将，随后是王之大驾。7支水军有泽拉格彬、格杜、伦锦350只、士卒35万。陆军与水军相距不远齐头并进。陆军中有德多达马亚扎、巴亚南都、德门劳欣、南达都利亚4支人马，共有战象70、骏马300、士卒35000。妹丈觉廷瑙亚塔则率战象50、骏马500、士卒10000、乘象大臣50从陆路向囊优进发。汉达瓦底城则令明登克都率万余人坚守。

觉廷瑙亚塔等人来到囊优后，只见都信德伽育毕之臣彬尼亚德拉驻在囊优河对岸，便令一人上树窥测对方兵力。回禀道："约有战象200、骏马800余、士卒80000余。"觉廷瑙亚塔随即令部下赶制木筏，将所有人马渡过河去。为了让将士们下定决心背水一战，将所有木筏统统毁掉。属下将官禀道："我方兵寡势弱，敌方兵力十倍于我。决此一战，胜则罢，若遇不利，后退无木筏岂不难了？"觉廷瑙亚塔道：

“托主公洪福，我军必胜。大家无需担忧。”此时，瑞梯王派杜因亚扎等10骑专程前来传旨：“如遇敌人切勿妄动！待朕到后再攻。”觉廷瑙亚塔道：“托我王洪福，我们已取胜。”手下一大臣名道迈耶者说：“我军尚未得胜，如若安排不力，战而不胜，却向圣上上奏已获胜。届时陛下岂不要问罪？”觉廷瑙亚塔听此言后，为使众人不生二心，便对众将官司道：“我们只要赢此一仗，便能保全性命，否则不成功则成仁，唯死而已。陛下要问罪亦无人可问矣。”接着部署兵力。命道迈耶率骑象大臣15人、骏马200、士卒3000从右翼进攻；命巴亚丁坚率骑象大臣15人、骏马200、士卒3000从左翼进攻[注]。觉廷瑙亚塔自己则乘战象遂拉曼带领骑象大臣20人、骏马100、士卒40000从中路进攻。他告诫众将士道：“战争者不在兵之多寡，在于发挥智勇。今日之战望众将官以圣上隆恩为重，以表忠贞，要以性命相报。”于是兵分三路向前进攻。都信德伽育毕之大臣彬尼亚德拉和明耶昂乃等人见缅军势单力薄，毫不畏惧，遂摆开阵势迎战。此时，觉廷瑙亚塔纵战象遂拉曼冲入孟人之象队马队之中，径奔彬尼亚德拉所乘战象。彬尼亚德拉匆忙跳下象背，跨上战马逃命。从左右两路进攻的觉廷瑙亚塔之骑象大臣们也纵象进攻。孟军人马顿时四散溃逃，明耶昂乃在坐象象首上殒命。将士伤亡甚众，大批象马兵卒被俘。

孟王都信德伽育毕得知囊优守军溃败后，不敢再在班玛梯瓦久留，率军逆水而上，准备与卑谬王那腊勃底会合。大军抵达因加布拉，留下众将士象马等，自己领妻孥等进城见卑谬王。那腊勃底热情接待他们，并向北方诸土司发出邀请。土司们率领大队人马从水陆两路前来。待到各路人马会集卑谬后，卑谬王、阿瓦王、汉达瓦底王等商议向汉达瓦底进军，准备扶都信德伽育毕重登王位。随后即部署水陆两军出征。

瑞梯王于囊优取胜后第二天才到达该地。随即召见觉廷瑙亚塔，问道：“尔等不待朕到来，擅自攻打敌军，岂不等于破坏了朕的好戏？”觉廷瑙亚塔奏道：“区区小战，何劳圣上大驾？只须臣和下属去战足矣。日后待征之地何其多也，届时陛下再亲自征讨吧！”将俘获之象、马、士卒、武器等全都呈上。王大喜，随即将自己佩戴之环指、宝石手镯赏赐给他。并从此要他接受“勃印囊”[注]之称号。于是觉廷瑙

亚塔遂改名为“勃印囊”。王赐他食邑莱城。其他人员均论功行赏，分封食邑城镇。而后起水陆大军向卑谬出发，抵因标岛后，水陆两军合在一起，扎下营来。卑谬王、阿瓦王、汉达瓦底王闻瑞梯王已经前来，便集合水陆两军防守卑谬。瑞梯王抵因标岛后三天，就询问勃印囊：“下一步该如何行动？”勃印囊道：“将大炮装上战船，隐蔽在因标岛下游河之两岸，晚上引诱敌船来追，如果敌人上钩，则命隐蔽在下游两岸之船出其不意开火，敌水军必败无疑。”

瑞梯王对勃印囊之计极为赏识，便下旨道：“照此办理，朕去将他们引来！”勃印囊将战船部署完毕后，奏报瑞梯王。瑞梯王亲自乘坐两艘劳加船，载有锣鼓、唢呐等乐器，在夜色朦胧之中，不露声色直驶卑谬城下，抵达该处后，便鼓乐齐鸣并呐喊助威。卑谬军见瑞梯王未领水军，便大胆地全部出动，只见满江船只，前来追赶。为首者是阿瓦王部下甘尼侯瑙亚塔和榜底侯弁琪，卑谬王部下班当侯、炯聪侯、孟王部下彬尼亚德拉和拜格敏等六员大将。各式战船均出动，前来追赶瑞梯王御舫。瑞梯王面无惧色，令御舫与追赶的敌船若即若离，诱敌深入。待到大批船只驶到因标岛时，埋伏在那里的船只一拥而出，向陷入重围的卑谬水军船只猛烈轰击。卑谬水军船队大败。领头的6艘大船连同6位大臣一并被擒。同时俘获战船200余及孟、缅、掸人5000余。将士被杀者甚众。弃船上岸逃命者亦被陆军阻击，伤亡惨重。瑞梯王水战获胜，鉴于汉达瓦底局势尚未全部平定，便迅速撤回汉达瓦底。

在《新史》中，引古典埃钦诗之记载：“多汉发驾崩后，翁榜孔迈在阿瓦登基。此时才与其他土司一起，来到卑谬助战。”《缅甸大史》中载：“阿瓦王多汉发，翁榜土司等来到卑谬增援。缅历904年（公元1542年），多汉发殁，后翁榜孔迈在阿瓦登基。”与《缅甸大史》所载年代相符。学者们同时也采用《新史》中引的古典埃钦诗为证，即“翁榜土司也参与其他土司增援卑谬之举”。

---

[1] 孟王都信德伽育毕之号。巴利文音译。意为：红宝石般珍贵英勇弘法善良之王。

[2] 一种船头船尾向上翘起中间凹下的战船。

[3] 原文有误，仍作右翼，经过《缅甸大史》核对，应为左翼，故更改之。

[4] Bayinnaung，旧译莽应龙，意为“王兄”。

（211）都信德伽育毕遇神女

孟王都信德伽育毕见瑞梯王撤军，便与诸王商议，打算借卑谬、阿瓦之兵进攻汉达瓦底。大家商议决定，攻下汉达瓦底，让都信德伽育毕重新登基。孟王都信德伽育毕为招集兵马，从卑谬回到因加布拉军中，忽闻当地出现好象，就动用70匹战象，近千名官兵进山捕象。他们见到野象，象群惊恐分散逃跑。都信德伽育毕乘御象单骑追赶，但未追上。来到登都，口渴难忍，从象背上下来，到一池塘饮水，一裸体女神将王迷住。云雨过后，神女消失。都信德伽育毕王亦大吃一惊，回到因加布拉军中，当晚暴卒。卑谬王那腊勃底和阿瓦王多汉发率大批人马赶到因加布拉军中送葬。并将都信德伽育毕之遗产、战象、骏马及兵卒等均收去。回到卑谬，阿瓦王多汉发将好的象、马及金银都据为己有，并将都信德伽育毕的二子一女亦带回阿瓦，说：“吾无子女，将把他们视为自己子女。”卑谬王那腊勃底在缅历900年（公元1538年）因腹泻而亡。后由其弟信德叶继位。改号“明康”立其嫂底里蓬突为后，在室利差呾罗登基。卑谬王明康为今后有个依靠，将其妹白古王后送到若开。若开王将卑谬王之妹封为王后。她到若开后得名“佛堂王后”。

《缅甸大史》载：“卑谬王那腊勃底统治时期将御妹白古王后送至若开。”《新史》载：“那腊勃底殁后在明康信德叶统治时期，将御妹白古王后送到若开。”《新史》中的记载与关于“佛堂王后”之史料相符，故应取《新史》之说。

孟王都信德伽育毕殁后，众文武大臣纷纷投奔汉达瓦底。瑞梯王对来归顺的大臣们均未治罪，而赐与众大臣名号及封赏。对众将士亦一一按职论赏。赐给粮食种子、金银布匹。为确保国土安宁不受滋扰，为了孟国以西勃生32镇也不受侵扰均分派了大批军马与食邑之主，并设立了远近岗哨。缅历901年（公元1539年）将汉达瓦底城向南扩展，围绕着瑞牟陶佛塔西部修建城墙。令勃印囊总理国政。缅历902年（公元1540年）对视作生父般的明登克都赐号"明耶底哈都"，并赐君主登基之五宝器，命其为给杜摩底王，并赐给大批士卒象马。

此时，统治莫塔马32镇之王为都信德伽育毕之大妹乳名德拉格木公主之夫苏彬尼亚。瑞梯王遣使劝降，他依仗兵马众多，不肯归顺，重兵把守该城。瑞梯王下令迅速调集军队，大举向莫塔马进发。勃印囊奉旨部署，他令西杜因加都、因意杜因、泽亚德曼三队马军为先锋，随后为南达觉都、巴亚南达都、彬尼亚勃尤、南达约达、底里泽亚觉廷、南达丁坚、德榭觉廷七支人马，其后为瑞梯王亲军，其中包括40位骑象大臣率战象40、骏马400、士卒40000。最后为勃印囊之殿后队伍。并命内傅德多达马亚扎守卫汉达瓦底城。

缅历902年（公元1540年）瑞梯王发12队人马，其中包括三支骑兵，率战象130、骏马2100、士卒13万，向莫塔马进军。到达该地时，只见莫塔马侯苏彬尼亚兵多将广。该城为港口城市，城上有各式大炮、火铳很多。城内的葡萄牙士兵，有些驻守在城楼居高临下，有些则驾轮船7艘，满载武器弹药，停驻于城前。莫塔马城呈南北横置状，东低西高，东临大江，城筑于西面山顶之上。为避开炮火，瑞梯王只得在离城较远处驻兵包围。围城一个月左右，因未带战船，只得派人回汉达瓦底调来大战船300余艘，战船抵达后，集水陆两军一齐攻击。葡人在轮船上用大炮及火铳反击，许多战船被击沉，未能攻上城头。陆上虽亦命象马士卒屡次攻城，也因城上居高临下，武器充足火力密集，伤亡惨重，只得退下。由于上游、下游均能向莫塔马运送粮食、故城中粮草丰足。瑞梯王闻此情况，命勃印囊调水陆两军围困该城，截断运粮通路。勃印囊奉旨照办，城内断粮，发生饥荒，但城内守军仍加固工事，坚守不懈，并无降意。注

瑞梯王预料时间一久，莫塔马侯之妹丈毛淡棉侯定会前来救援。故特派使者到毛淡棉侯处下书，书中写道："统治泽亚沃德纳、罗摩迎诸大国之王向毛淡棉侯致意。尽管孟王都信德伽育毕拥有大批贤臣良将及骏马战象，然而却无法抵住本王之进攻。不敢在汉达瓦底城停留，逃到卑谬王那腊勃底处恳求联合。朕就此得到汉达瓦底。尔后，朕由汉达瓦底向卑谬进军，尽管有都信德伽育毕和卑谬王、阿瓦王三国军队联合抵御，也被朕击败，俘获象马士卒甚众。都信德伽育毕殁后，其手下之文武大臣、皇亲贵族纷纷投到朕之麾下。朕对来投之众大臣不咎既往，分封行赏。现莫塔马侯苏彬尼亚自以为城池固若金汤，竟对朕派使劝降之事置若罔闻。现朕已起大军前来包围该城，不日将进攻该城，区区莫塔马城安能坚守？早已是笥中之鱼矣，[注] 朕素闻毛淡棉侯彬尼亚乌你明达事理，朕不希望毛淡棉侯你受损，特此遣使送书致意"。然后，将书装入锦囊，派谬拉侯、兹育翁侯前往下书。

使者来到毛淡棉，将书呈上，彬尼亚乌看完诏书，叩头后上书道："臣彬尼亚乌斗胆上奏：自洪福之主攻下汉达瓦底后，臣便劝莫塔马侯苏彬尼亚切勿迟疑、迅速投到大王麾下。然而莫塔马侯置若罔闻，轻信葡萄牙兵之言，致使至今。今闻大王亲自出征，臣本想争先投奔陛下，无奈臣有子女亲戚之拖累，加之不少人家父兄妻子均分别居于莫塔马、毛淡棉两地，臣如置城中百姓不顾，势必难以脱身，故至今未投奔大王。洪福之主只要攻下莫塔马，臣便无所顾忌随即归顺"。并送上大批布匹。

使者回后，将彬尼亚乌所奏之文转呈大王。瑞梯王阅后，召来德门巴尤问道："我军屡次攻打莫塔马城，均未奏效，卿所见如何？"德门巴尤跪奏道："莫塔马城建于山梁之上，山梁为其天然屏障。城上又箭楼林立，武器众多，尽管士卒拼死强攻，仍不见效，伤亡却很惨重。若从东边城低处进攻，则又有满载大炮的葡人之七八艘轮船守卫，一时难以登城。所有靠近之船，在进攻中遭对方轮船上大炮轰击，大部被击毁击沉。虽然我军已严密封锁江面，阻断其运粮通道，但终因河道宽阔，防不胜防，敌人仍能在夜间偷运，因而城中之粮得到接济，我军围困，徒劳无益。因此，臣以为只能用计摧毁葡人之轮船，然后设法让船队从东面靠近登岸才能攻克此城。"瑞梯王深善其

言，令德门巴尤见机行事，并委任其为船队总监。德门巴尤率船队水军沿莫塔马河而上。到勒宫卑处，令众士兵砍伐竹子和树木、扎成宽50庹、长100庹的木筏，然后将焰火爆竹捆好，堆放于木筏之上，高达20多肘尺。深夜，将木筏放漂，让它们在莫塔马上游不远处靠岸。另造一木筏，宽50庹，长300庹，捆扎极结实，在木筏上搭起木栅栏，高度超过莫塔马城墙，上端设有女墙和通道，并装满大炮，也停靠在莫塔马河上游。

在这两只大木筏旁边还放置装有引火物的小木筏，当涨潮时将小木筏抬起。凌晨落潮时，将焰火爆竹捆点燃，霎时间火焰窜出一树多高，再将木筏浇上油，顺水漂向轮船。木筏一碰到轮船，便引起大火。城中人见轮船着火，便乘大小船只纷纷前来救火。此时水军一一出击，迫使敌军退回城中，不敢前来救火。木筏将锚泊在江边的3艘大轮船点着，锚链烧断，大船上的火又蔓延到4艘小船上，船上人有的被烧死，有的则跳水逃命，又遭水军追杀、一部分丧命，一部分被俘。7战船被毁后，城东已成缺口，瑞梯王之军，将准备好的大木筏，装足弹药武器，令士兵作好准备，趁落潮顺水而下，靠到莫塔马城前。木筏上的女墙比城墙还高，居高临下，一阵猛轰，守城士卒不敢在城头停留，纷纷逃下城去。船上的水兵靠近城墙，挖开缺口，冲进城内，放火烧了民宅和寺庙。陆军一见城防已垮，将城门冲开，象兵、马兵一齐涌入城内，见抵抗者便杀。莫塔马侯苏彬尼亚仍不肯投降，搜集残兵负隅顽抗，与骑象之南达觉都相遇。两将单骑对阵，拼杀良久，苏彬尼亚之象不敌败逃。南达觉都紧追不舍，最后将苏彬尼亚连人带象一起生擒，押至瑞梯王处邀功。士兵们大肆掠夺金银钱财和衣物，并见抵抗者便杀。瑞梯王闻知杀人太多，遂令德门巴尤禁止滥杀无辜。德门巴尤便令鸣锣警告，不得乱杀，城中才平静下来。瑞梯王下令凡个人夺得之钱财均归个人所有。然后将勃印囊等众大臣召至帐前商议，王赞道："此次战斗亏得德门巴尤谋略有方，才使莫塔马城迅速被攻下。"随将苏彬尼亚之坐骑仪仗都赐给德门巴尤，并赐他渺米亚城、晋升为左丞相。下旨道，今后凡国政事务，均由德门巴尤与勃印囊商议决定。并赐给他大批战象骏马和士卒。

王问："是谁与莫塔马侯苏彬尼亚单骑相拼取胜的？"众大臣纷纷奏道是自己交战取胜时苏彬尼亚才返身逃跑的。瑞梯王道："现在朕还不便奖赏。"命再审苏彬尼亚。勃印囊审问了他，苏彬尼亚答道："跟我相拼之骑象人，肤色略红，稍有络腮胡。他的象象牙是弯的。"勃印囊问："你能否认出此人？"答曰："如见面，我能认出。"勃印囊便命众大臣都出来让他认。他指着南达觉都说："此人便是。"瑞梯王赞道："好记性！竟能在千军万马中认出此人。"于是王将槟榔盒、咸茶罐、饮水瓶、金钵、金痰盂、金象鞍、钦贝船一种船名。，贝榜雷马船一种船名。等赐给南达觉都，赐号为"耶明觉廷"，并赐壮象5头，马50匹、奴仆100名，并命莫塔马城中所有士绅富翁等也必须在五日之内向他送礼。瑞梯王对众大臣及战斗有功者均论功赐号，赐宫廷仪仗及分封土地。莫塔马被攻克后，毛淡棉侯彬尼亚乌随即带领全体家属和亲戚携大批礼物前来归顺。瑞梯王收下礼物，并令其宣誓效忠后让其继续享用原有仪仗和乘骑，仍为毛淡棉侯。东部一带诸侯也都带着家眷及象马、礼品等前来归顺。瑞梯王都让他们宣过誓后，保持原有的封号、皇廷仪仗，并在原地食邑。

王将莫塔马城赐给都信德伽育毕舅父之子、都信德伽育毕小妹之夫苏拉宫恩，并准其用皇家仪仗。从此在接近阿瑜陀耶和清迈地区边境增设了远近岗哨，将莫塔马32镇委任安排停当后，起水陆两军返回汉达瓦底，抵达汉达瓦底后，在羌当以西摩伊拜花园原址建造了宫殿和配殿，举行加冕仪式。是时，分别为孟、缅、掸族大臣赐号封赏。待东吁王明耶底哈都似亲父一般，准其在给杜摩底宫中建造三座白宫居住。并赐给大批象马和出入宫鼓[注]等仪仗，准其出入时鸣鼓。

缅历907年（公元1545年）立明耶底哈都为东吁王。在他在位期间，百姓安居乐业、城乡经济繁荣、民众多行善积德。城内建造了妙喜宫佛塔。在德底当、德加当建了佛塔。举行盛会为德勒泰双塔塔顶升伞。在东临宿怨掸族，北对劲敌阿瓦的情况下，举各路兵马作护卫，专程来到瑞因苗佛塔，为之修建了顶伞下莲花状饰物。建造了孟塔，并为之安装了塔伞。在给杜摩底城前建造了有三层重阁的逝多林寺，为严守戒法之法师作布施，令人抄写三藏经文，并布施了大量财物，博得僧俗人众连声称颂："善哉！"并将祖产也普济众人。每年对

城乡林居派与村居派僧人逐一布施袈裟衲衣。这些就是他在给杜摩底为王时的功德善举。是时，国泰民安，一片升平景象。

瑞梯王攻占孟三邦后，于缅历903年（公元1541年）率水陆大军前往大光大金塔布施王冠，广斋众僧7日，并举行了盛会。返回汉达瓦底后下谕勃印囊道："来年7月解夏节后，朕将出征室利差咀罗，命各路诸侯养精蓄锐，补充军马，备足武器弹药和粮草"。勃印囊将此旨令传到各处。次年夏安居期满解夏后，各路诸侯纷纷带领象马将士汇集到瑞梯王身边。各路人马到齐后，分水陆两路出发。水军中有勃生侯比亚达迈、渺米亚侯德门巴尤，直柳漂侯耶丁仰、达拉侯底里泽亚瑙亚塔、德敏东侯南达约达、勒宫卑侯南达都里亚等6支军队作为前锋。随后便是瑞梯王所乘的有3座11层尖顶楼阁式的御舫。军中命南达丁坚为监军，巴亚南部为主将。御舫四周由四位戍卫长乘御赐劳加船护航。在四位戍卫长船四周又有许多装饰着形似麒麟状的神兽和各种鸟兽饰物之小战船。载有大炮、火铳等各式武器。船上遍插金盾、金挡、金牌和长矛。御舫由8艘劳加船牵引，另有12只金劳加船装着金轿、金船篷等皇家用仪仗，全用金桨划行随后。在御舫后面则有兹育翁侯底里泽亚觉廷、丁因侯南达觉廷、莫塔马侯苏拉宫恩、开榜侯德门丹杰、阿叟侯德门埃那耶、锡当侯摩诃基等各路大军。随同大军进发的13支水军中有大泽拉格彬船20、小泽拉格彬船50、格杜伦锦500、劳加、铁船800、士卒90000。陆军有：榜地侯德耶西都，拘利耶侯色杜加马尼、温谬侯埃那耶、岱格拉侯德门佐加拉、毛比侯巴亚约达等各路大军。后有勃印囊率的主力部队。马军中有：西杜因加都、赖亚耶傣、杜因亚扎、因意杜因、杜因盖底等所率各部为先锋，连同这5支马军共11支大军，带战象300、骏马2500、士卒80000，于缅历903年8月（公元1541年10月下旬至11月中旬）向室利差咀罗进发。汉达瓦底城则令德多达马亚扎和德榭觉廷守卫。

---

[1] 此段所述缅泰关系在泰国史中写道："（拍猜拉差特叻）皇在位期间（公元1533－1545年），泰缅首次发生战争。其先，素可泰皇朝第三世坤南甘杏的蒙族臣僚吗甲它，偕公主逃去，称王于摩尔门，又迁都白古。坤南甘杏皇赦其罪又册封之，称拍昭华漏王，一向为泰

附庸。及此蒙族中兴的国家，位于泰缅两国的中间，泰缅遂一向未有接触。迨后缅方阿瓦城王拍昭法朗猛孔，屡犯蒙族地与蒙族拍昭拉差特叻交战，互有胜败，战事相持甚久。至住于战地的缅人及蒙人均受兵祸，奔避于东吁城。旋缅王拍昭法朗猛孔驾崩，缅蒙双方均感精疲力竭。而东吁城另一英雄崛起名拍昭索里猜素叻，统一东吁地区，旋薨，王太子继位，皇号拍昭德朋差威底。新王年方盛，好武事，出兵侵蒙国，灭之。蒙人有不服者，遁至北碧边地的他兰城。缅兵来夺此泰国边地，皇乃下谕召大臣开御前会议，以缅兵侵泰，不能忍受，即出兵御敌。时在大城都旅居的葡萄牙人，男女一百三十名，请为志愿队，出阵助战，皇许之。此辈葡人，均备当日认为最新式火药步枪出阵，缅兵当之，为之辟易，王遂收复他兰城。皇对葡人建功甚嘉许，下谕赐昭披耶河西岸万林区为居址，及赐葡人队伍名'火枪队'。"见棠花编著《泰国古今史》，1981年泰国中文版，20页。以下引该书均简称《泰国古今史》。此处所述拍昭德朋差威底即瑞梯王，蒙国即孟国。

[2] 意即：瓮中之鳖。

[3] 国王出入宫殿时敲击的鼓。

（212）卑谬王明康

卑谬王明康闻瑞梯王前来征讨，连忙深挖壕堑、加固城防、添置枪炮武器、增设拦阻象队之鹿砦、囤积粮食。并邀请上缅甸各土司调拨援军，请若开王也速发兵前来助战。瑞梯王来到卑谬，从水陆两路进攻城池。由于守兵众多，火力密集而伤亡惨重，只得退至远处从水陆两路包围。阿瓦王多汉发、翁榜土司等召集众土司商议后，派战象800、骏马10000、士卒16万前来增援。瑞梯王闻讯后召来众大臣帐前商议对策。勃因囊奏道："现在众土司前来助战，听说他们的战象、骏马为数众多。然而，论象术他们不及我们，其步军亦不及我方。但掸人擅长马术。因此，应依仗象军攻打。此外，要将土司们前来助战一

事，严加封锁消息，不能让城中知晓。可在深夜出兵，在一站路以外阻击土司军。掸人焉能抵挡得住我军攻击？必能将他们打垮。”瑞梯王下令由勃印囊作相应部署，见机行事。勃印囊从各军中精选良象、骏马及善战之精兵由西都因加都和赖亚耶傣两队马军作先锋，南达约达、德门比亚德迈、南达觉廷、苏拉宫恩等军与上述两队马军共6队人马，带战象50、骏马700、士卒30000从右路进攻。由杜因亚扎和因意杜因两队马军作先锋，巴亚觉都、德门埃那耶、德门佐加拉、底里泽亚觉廷等军连同上述马军共6队，带战象50、骏马700、士卒30000从左路进军。由杜因约达、亚扎德曼两队马军为前锋，摩诃基、德门丹杰、德门埃那耶[注]、勃印囊等军连同马军共6队，带战象50、骏马700、士卒30000从中路进发。

从卑谬出发。走出一站之遥，让象都下到河中，令6队马军前去侦察。马军们遇到土司马军后，立即回来禀报。土司们见到缅族马军，立即策马驱象追来。西都因加都，赖亚耶傣等6队马军将敌人诱过来后，分成左右两路。勃印囊等3路大军从河中牵出战象，备好象鞍，将火铳架好，等土司们的军队逼近，然后突然开火，弹如雨下，掸军兵卒象马中弹死伤者极多。初战便败阵两三次。土司们增派大量象马冲杀过来。勃印囊将150头战象分成三路，驱象冲去，掸人之象体小力弱，被大象挑伤，纷纷倒地，有些象见到缅方象队，惊吼而逃。象军败阵，马军也支持不住，纷纷仓皇逃命，乱成一团。西都因加都和赖亚耶傣率6队马军紧追不舍，一举将宋砌侯、耀绍侯、囊蒙侯等人连同坐象一起生擒。并俘获战象60头、骏马300余、俘虏20000多。敌人死伤甚众。勃印囊获全胜后，虑及不能离围城部队太远，便收兵回围城部队驻地。回营后，将俘获的象马和俘虏呈缴瑞梯王。瑞梯王大喜，将王族用仪仗与御用乘骑、手脚指环、金伞两把、圆形靠垫、象20头、马50匹及俘虏2000余名都赐给了勃印囊。众大臣有功人等亦论功行赏，赐给勋号、皇家仪仗、分封土地。

击溃土司们的援兵后，随即书告卑谬城中之敌，卑谬主明康毫无反应。瑞梯王召众大臣到帐前商议：“卑谬王自恃城池坚固，武器众多，因而对我下书不作答复，但是，他尽管武器众多，若没有粮食，又将如何呢？城中粮仓少而官兵多，现在连一片菜叶也无法从城外运

入。待雨季到来，朕将让我方士卒种田，并让后方城镇运送粮食，我军可保丰衣足食。如此安排，难道卑谬王还能逃出我掌心么？”同时，调集孟三邦诸城将士以补充各军，各镇也用船运来粮食。

应卑谬王之请求，若开王派王弟丹兑侯为主将，率战象100、骏马200、士卒50000，从陆路前来支援。若开王子乌巴亚扎率格杜伦锦船700、水军70000，绕过那伽意山沿毛丁加律一线开来。若开王弟将若开已派水陆两军前去支援一事写成书信，让卑谬的5个村民送进城去。那5个人深夜准备潜入城中送信时，被瑞梯王士兵抓住，押至瑞梯王处。瑞梯王知道信中之意后，命勃生侯德门比亚德迈、渺米亚侯德门巴尤、开榜侯德门丹杰、达拉侯底里泽亚瑙亚塔等4人回到自己食邑城中，增添枪炮火力、坚守城池。他们几个乘劳加船，配齐水手，迅速启程，顺水而下，赶回各自城池。瑞梯王召众大臣商议道：“今闻若开派水陆两军前来支援，声势浩大，吾等是撤除包围圈、集中兵力去迎战若开军好呢？还是继续围城，像对付土司军那样分兵前去迎击为好呢？”勃印囊和王弟底里泽亚觉廷奏道：“若开援军兵力甚众，如若不撤围城之军，仅用部分兵力去对付，胜则甚好，如若不胜，围城之军势必陷入腹背受敌之窘境。因此，如果若开军开来，我们应以水师迎战其水师、陆军迎战其陆军，奋勇作战，谅若开军绝非我军之对手。待我军击溃若开军后，回师再围卑谬，卑谬定难逃王之掌心！”中军之将南达丁坚奏道：

“古时，有一群猴子住在山脚下，离山不远处有一座村庄、附近有一花园，园中有一棵大柿子树，当柿子成熟时，猴子们便在深夜前来偷吃。村民们知道猴子正在树上偷吃柿子，纷纷拿起武器弓箭走出村子将柿子树团团围住。一些没去偷柿子的猴子得知自己的伙伴被人围困，为解救他们，便摸进村子，将房屋点着。此时若村民能一部分回村救火，另一部分仍然围住柿子树，这样既能扑灭大火，又能将猴子抓住。但他们却没能这样做，全部村民奔回救火。猴子趁机全部逃掉。现在的形势也正如此，如果按刚才所说，解了城围，全部去攻打援军、卑谬人就会像那群猴子一样，全部混到郊外，围城计划岂不全部落空？再者，一旦撤离卑谬，城中之敌随后追来，难道不也是腹背受敌吗？我们辛辛苦苦包围了五六个月之久就将前功尽弃。”勃印囊听

完他们所奏说道："刚才二位所谈均为实情，我们要牢牢围住卑谬，也要战胜来敌。若开王子及王弟带兵前来救援，并非为其自身利益，仅仅为他人而来。顺利时他们将全力以赴，倘战事不利，定会迅速撤退。若开人善水战。但我们有勃生、渺米亚、达拉、大光等城已派强兵良将有充足武器把守。若开王子怎能以战船、伦锦船700只越过此重重阻兵到此助战呢？若开王弟丹兑侯率领之陆军，从乌迎布一线开来。无论是象、马还是步卒都不及我军。因此，我们应以水军船队继续包围卑谬城，挑选陆军中优秀的战象，骏马迎击援军。粮草由水军调拨供应陆军。请洪福之主陛下坐镇围城军中。由臣等前去迎战若开军。"瑞梯王接纳勃印囊之言，令他部署一切。勃印囊便按所奏之计作了安排。任命巴亚觉廷和南达觉廷为陆军督领，德门巴尤和南达约达为船队督领。

出击各军序列为：由西都因加都、赖亚耶傣两支马军为先锋，德耶西都、德门耶丁延、德门毛昆、勃印囊等4军，共6支大军率战象50、骏马800、士卒20000从中路进军。由杜因亚扎、因意杜因两支马军为先锋，西都加马尼、南达丁坚、德门埃那耶、德门佐加拉等4军，共6支大军率战象50、骏马800、士卒20000从右路攻击。由杜因约达、亚扎德曼两支马军为先锋，底里泽亚觉廷、摩诃基、德门埃那耶[注]、德门巴仰4军，共6支大军率战象50、骏马800、士卒20000，从左路迎敌。出兵时，严密封锁消息，不让城中知道。在离卑谬一站路外驻扎，若开王弟丹兑侯对卑谬城中情况不明，不敢贸然进军卑谬。在离卑谬五站地之处安营扎寨。

此时勃印囊召集各路将领，下令道："现若开王弟已在距卑谬城五站地远处扎营，如若前去攻打，一则将远离围城之军，再则彼军营防坚固严密，难以取胜。因此必须用计诱若开王弟迅速前来，而后攻击之，才易于获胜。"于是召来城中逃出之5人，命令道："尔等须尽心效力，事成之后，定为尔等请功。"那5人答道："定效犬马之劳。"勃印囊让他们宣誓效忠后，发了奖赏，让他们装作是奉卑谬王明康之遣，前去下书的。书中写道："欣闻吾兄若开王派王弟前来助战，不胜喜悦。现瑞梯王之船队驻在德右茂。勃印囊等7支人马正靠城墙驻扎。孟乃、良瑞、翁榜、底宝等土司亦率军前来助战。现正驻扎在美德以

东。吾已约他们等王弟到达后一齐出战。望王弟迅速前来，与各土司军会合，从外往里攻打。吾亦将从城内往外攻打，形成内外夹击，瑞梯王怎能抵敌得住？他们必败无疑。届时我们可乘胜追击，直捣汉达瓦底。”佯装此信为卑谬王明康致若开王弟所写手书。并附上红宝石指环两枚，红宝石手镯两副，并盖上足以乱真之印章。让那5人送到若开王弟军中。那5人原是从城中逃出的，城郊的村民对他们也深信不疑，将他们直接送到若开王弟处。若开王弟从他们送来的书信中获知情况后便尽起军马前进。

勃印囊令赖亚耶傣等6支马军为先锋，分成3路，浩浩荡荡前去迎敌。赖亚耶傣等6支马军与若开的先头马军相遇，即刻渡过河来攻打，若开马军败退逃回。若开王弟见先锋马军败退逃回，准备安营扎寨。赖亚耶傣等继续追来，遂将象军摆开阵势。勃印囊3路大军到齐后，未作耽搁，立即奋勇进攻。若开王弟的先头马军溃败。勃印囊骑上“耶蓬松”象向若开王弟方向纵象猛冲、若开王弟抵敌不住，不敢在象背上抵抗。只得跳上马背逃跑，他的坐骑战象被俘。若开王弟之军只得后撤。这边3路大军紧追不舍，将对方骑象大臣10余名连象一起俘获，还抓获无人骑坐的战象30余头、骏马400多匹、士卒2000余名。敌人死伤惨重。勃印囊担心深追敌军将离围城之军太远。遂将追兵召回，待到会合后，一齐回到围城军中。若开王子从水路前来，闻陆军已被击溃，行至勃生、渺米亚一带便向后撤军。

瑞梯王在众大臣面前盛赞勃因囊之功绩，表扬其部署有方，轻取若开援军。随即将自己的带金线的丝绒朝服和御用红宝石手镯、红宝石指环都赐给勃印囊，并晋升其为左方王储之位。又将圆形靠垫三副、八角槟榔盒，三个小槟榔匣子及槟榔罐中各色配料、彩斑金水瓶、放水瓶的彩斑小桌，彩纹金痰盂、带彩斑金盖之水罐、绿色丝绒包头巾、上镶有金色圆点闪光片和八朵花以及左右帷上嵌有三道金线的九围抬轿、金象具、金象轿、马具、金伞两把、带三层榕叶饰物的红伞、7只鼓、5只银唢呐等物赐给勃印囊。对战中有功之臣也分别赐给衔号、皇家用仪仗以及分封土地。并将俘获之象马、俘虏等均赐给抓获者本人。士卒们所获之金银衣物之类均归个人所有。只有火炮武器等上缴。

瑞梯王又将战胜若开援军之消息，写书告知城中，并派出一名若开大臣随送书人一同前往。卑谬王虽然获悉土司们和若开王弟等援军均被击败退回之讯，但仍不肯就范谈判。他想："雨季即将来临，对方还能坚持多久？"于是继续加固城防，严守城头。瑞梯王想："尔城墙修得再牢，怎能挡得住朕的进攻？"便命士卒强攻。但城上各色武器火力凶猛密集，攻城官兵伤亡惨重，仍不能攻克。瑞梯王召勃印囊来问："如何是好？"勃印囊道："围城已逾五六个月，此城城小，粮仓亦少。城中男女老少人口众多。从外面休想运进一片菜叶。城中敌人已是笱中之鱼。现我伤亡虽然惨重，但也要不顾一切令士卒强行攻城，再令汉达瓦底调大小船只运送粮食。这样，卑谬城中之敌插翅亦难飞矣！"瑞梯王道："兄与朕形同一体！但凭兄作主，安排一切，以便早日取胜。"随即将水陆两军都交勃印囊指挥。勃印囊日夜操劳军务，不让一棵草、一粒米运进城去。一个月后，城内发生饥荒，纷纷出城投奔马军而来。从城中逃出的人日益增多，守城士兵相应减少。卑谬王见此状况，大惊。便让信达马巴拉固育、信底达德那两位法师带上大批礼物和良象那伽瓦拉前来求和。瑞梯王考虑到人生来之不易，便恩准他不死。缅历904年3月5日（公元1542年5月18日）卑谬王明康率众大臣出城来到瑞梯王帐前投降。瑞梯王便让明康王偕王后底里蓬突移居给杜摩底城。没收其全部妃子、大臣、将官和良象骏马，押送至京都汉达瓦底。将卑谬赐给内傅德多达马亚扎，并立其为王，赐给君王登基之五宝器，又将各地分封给众人，设置远近哨卡后，于缅历4月间（公元1542年6月中旬至1542年7月上旬）返回王都汉达瓦底。

---

[1] 此处明显有误，与左路军中德门埃那耶重了。经查《缅甸大史》与此处完全一样。尚未查到其他史料中有相关记述，所以只得照录于此。

[2] 此处明显有误，与右路军中德门埃那耶重了。经查《缅甸大史》与此处完全一样。尚未查到其他史料中有相关记述，所以只得照录于此。

中卷 第十一编

（213）在室利差呾罗卑谬城称王的各代君主

室利差呾罗卑谬城的情况如下：蒲甘王朝那腊底哈勃德德由别敏之子底哈都于缅历604年（公元1242年）开始建成。底哈都在位42年，殁于646年（公元1284年），其弟加苏瓦即位。加苏瓦在位39年，殁于685年（公元1323年）。彬牙王朝七缅桂寺施主将王位授予顶兑苏仰乃，苏仰乃在位54年，殁于739年（公元1377年）。（阿瓦王朝）明基苏瓦绍盖王授王位给王兄敏塞瑞南信之子明基密那榭。明基密那榭在位11年，殁于750年（公元1388年）。明基苏瓦绍盖又将王位赐与明梯莱，明梯莱在位5年，殁于755年（公元1393年）。明基苏瓦绍盖又将王位赐予孟人赖亚弁琪。赖亚弁琪在位22年，殁于777年（公元1415年）。（阿瓦王朝）明康基将王位授予叟格德。叟格德在位3个月。同年明康基又将王位赐给后死于达拉的王子明耶觉苏瓦。明耶觉苏瓦在位9个月。778年（公元1416年）因父王明康召回，定为王储。又将卑谬城王位赐给其弟底哈都。底哈都在位3年。781年（公元1419年）底哈都又被其父召回。因其兄已死，底哈都被定为王储。是年，赐苏瑞开，号明耶觉苏瓦，食邑卑谬。苏瑞开号明耶觉苏瓦，在位6年。787年（公元1425年）被废。殁于昂宾垒的底哈都王将卑谬赐于明摩诃，在位4年。791年（公元1429年）又赐色固与明摩诃。父王孟养王将卑谬赐与图巴永佛塔施主底哈都，底哈都在位13年，于804年（公元1442年）登上阿瓦王位。底哈都登上阿瓦王位后，又将卑谬赐与妻弟明耶觉苏瓦。明耶觉苏瓦在位3年，807年（公元1445年）转任达耶瓦底侯，又将卑谬赐与王子明基苏瓦。明基苏瓦独立称王，在位37年，殁于844年（1482年）。王弟信漂辛德多明绍

从达耶瓦底来此立其嫂为后，登基称王。信漂辛德多明绍在位44年，殁于888年（公元1526年）其子勃因兑为王，在位6年，殁于894年（公元1532年）注，其子那腊勃底即王位。那腊勃底在位6年，殁于900年（公元1538年）。其弟号为明康的信德叶即位，在位4年，904年（公元1542年）被废。数代君王曾有赫赫武功的室利差咀罗王朝终被瑞梯王所灭。

据《缅甸大史》中称：缅历781年（公元1419年）授苏瑞开以明耶觉苏瓦称号，并赐卑谬城，在位6年，殁于787年（公元1425年）。又说814年（公元1452年）底哈都在阿瓦登基时，又曾赐卑谬给妻弟明耶觉苏瓦。可见所言苏瑞开明耶觉苏瓦已殁，实为一时疏误。根据《南下卑谬》茂贡诗、《新史》等记载，该苏瑞开明耶觉苏瓦在摩诃底哈都拉卑松王在位时一直还活着，故苏瑞开明耶觉苏瓦殁于缅历787年，遂赐卑谬与明摩诃一说不实，应为废黜明耶觉苏瓦卑谬王之职，而赐与明摩诃才符合事实。

---

[1] 原文有误，误写为849年。

（214）阿瓦王翁榜孔迈与瑞梯王之战

是年在阿瓦，明基仰瑙杀死多汉发立翁榜孔迈基之子孔迈艾为王。于是，阿瓦王翁榜孔迈之弟翁榜土司与孟密、孟养、孟拱诸土司商议道："前番我们向卑谬增援时，未等八莫与良瑞土司到来即仓促起兵，以致受挫，损失严重。论水路，我方只有小船，而对方则多泽拉格彬大战船，致使我方无法冲杀。此番咱们七位土司要汇集一起，在阿瓦制造泽拉格彬、格杜、伦锦等船只。制成后，即以泽拉格彬1000余载兵勇；以货船500运粮。陆路则集七土司所有大批象、马进发。那时看他们还敢跟咱们将士们较量吗？准备就绪后就先攻卑谬。若得卑谬，就驻兵固守。再进攻东吁，若得东吁就由水陆两路再攻打汉达瓦底。如此，瑞梯王岂能逃出咱们掌心？"七位土司商量已定，便来到

阿瓦制造大量船只桨橹。事后，由孟拱、孟密二土司领大战船泽拉格彬300、劳加、皎雷船300、货船500、士卒约12000，由水路进发。余下翁榜等五位土司则从陆路领战象1200、骏马10000、士卒16万，水陆两路呼应，于缅历905年9月11日（公元1543年11月6日）由阿瓦向卑谬进军。卑谬侯德多达马亚扎向瑞梯王奏报七位土司从水陆两路举大队象马兵卒来攻之事。瑞梯王即令卑谬附近的德娄茂、古突、兴实塔、直柳漂、莱、毛比、达耶瓦底等城镇的军民备火铳、枪支、臼炮等与卑谬侯一起共守卑谬，城中备足粮草。七位土司抵卑谬后，水陆两面攻城，城上火铳臼炮齐发，兵卒象马死伤惨重；水路方面也因城上发射炮弹，船被击毁击沉。多次攻城未克，兵马折损惨重，只得后撤，令水陆两军将城围住。

瑞梯王闻土司们水陆大军围城，便召勃印囊等文武大臣们商议。此时，莫塔马侯苏拉宫恩奏道："前次围攻卑谬翁榜土司等为解围而来，因系他人之事，所带象马不多，形同儿戏。而我方则汇集众多官兵，象强马壮，武器充足，故而取胜。而现在据卑谬来人报，此次七土司联手，兵马甚众，水军船只亦多。此次发兵，陛下宜从陆路多派兵马。若像上次那样由陛下从水路进发，水军虽强，步军势弱，即使水军胜敌，步兵却不能肯定取胜。而若从陆路击溃敌军后，敌水军亦不攻自破。"勃印囊听罢苏拉宫恩所奏后奏道："苏拉宫恩所奏是实。他要威德显赫的陛下从陆路发兵。但是陛下若率步兵出征，甚为不利。臣为何这般说呢？前番围卑谬时翁榜土司等为解围而来，但七土司未到齐便出兵，翁榜土司兵将少，象马力量也薄，且又是为他人之事，不甚出力，故不堪我军一击。因有前次之败，据说今番七土司抱有雪耻之心，发奋而来，水陆两路兵力雄厚。为取胜计，宜由陛下亲率水军；而由臣率领勃生32镇、莫塔马32镇、汉达瓦底32镇之良象骏马，精锐强兵，以稳操胜券之部署由陆路而出。吾等已知掸人实力；掸人也知吾军厉害。他们若在陆路失利，水路焉能抵御？此外还应增派强兵固守东吁，敌是否会攻东吁亦难预测。"

渺米亚侯德门巴尤听勃印囊奏后，接着也奏道："洪福吾王，勃印囊所奏极是。从前亚扎底律来围卑谬，明康王前来解围，而亚扎底律渡河至西岸，用许多战船自上游截击由阿瓦来的运粮船队，于是明康

王之兵皆陷于饥饿之中，不得不求和，两王之争始告结束。鉴于前番之事，今日亦应妥善处之。”瑞梯王遂命勃印囊先作安排。勃印囊俟孟3支大军到齐后便部署水陆两路大军。水路：由德门比亚德迈、德门丹杰、南达觉廷、德门耶丁延各领一军。缅王瑞梯乘坐11层顶尖顶阁楼式御舫，由8艘劳加船牵引。前后左右有12艘劳加船置放金轿等御用仪仗跟随前行。4位卫戍长各自乘劳加船前后左右四面护卫。在泽拉格彬、古囿、舢板等战船上布置了掩体，遍插金盾、金挡、金牌、金矛满载身着黑衣红盔和黑盔的兵勇；葡萄牙兵穿戴着与众不同的包头与裤子，带着火铳、臼炮跟随而来。命南达丁坚为水军统领，巴亚南达都为监军。其后由底里泽亚觉廷、德门泽布翁、巴亚觉都、埃蒙德亚、南达觉都、巴亚丁坚、摩诃基7员大将各率1军跟随而来。包括主军在内的12支大军中拥有泽拉格彬、格杜、伦锦800，劳加、铁船300、运粮船500、士卒90000。大军出发之时，锣鼓、军号齐鸣，响彻江面，浩浩荡荡，蔚为壮观。陆路方面：以赖亚耶傣、勃因觉都、赖亚约达、亚扎德曼4支马军先行，德门巴尤、德门毛昆、德门布翁西、苏拉宫恩、亚扎丁坚、内谬觉廷、色杜加马尼、德门埃巴耶、彬尼亚江等各率1军随后，勃印囊亲率大军殿后。包括4支马军在内的14支大军中共有战象800、骏马8000、士卒12万，向达耶瓦底进发。抵达耶瓦底后，水陆并进。翁榜土司等闻瑞梯王举水陆两路大军来攻，认为是夹攻之术，便撤去包围卑谬的水陆兵勇，退到卑谬之北2英里余远处据点固守，水陆呼应。瑞梯王令勃印囊全权部署作战。勃印囊派出40条泽拉格彬大战船，上置放大炮、臼炮等，令4000兵勇向西逆流而上。土司的水军见后便派出许多战船猛追而来。瑞梯王的军队见掸军追来，便发射大炮轰击。掸军都是小船，不堪一击而沉毁。掸水军败后，缅军船队便沿江北上，驻守美德、德叶，凡见掸军供粮船，统统迎而击之。1月许，掸军因上游来的粮食接应不上，陷于饥荒之中。为解饥馑之危，便在卑谬一带乡村四处寻找粮食，但因不时遭到缅军袭击，不敢到远处寻粮，终于无法维持而撤退。得知掸军后撤，缅军官兵改乘象骑马，摆开阵势追赶。勃印囊乘坐一头名为泽亚底达的大象，配金鞍金辔，带领持盾牌象兵3000、后备战象30头紧追掸兵不舍。掸兵且战且退，勃印囊将追及掸兵，急放出后备战象30头全力追赶。掸兵四散溃逃，许多象马兵勇被俘，伤亡甚重。瑞梯王又率水

军追击。色林侯西都觉廷不能渡河返回色林，便与掸兵一起到了阿瓦。蒲甘侯德多也到阿瓦会合，阿瓦王孔迈将耶难达城赐之。

瑞梯王到达色林，登岸围城。当时忽闻从城内瑞丹萨佛塔塔基广场上传来的鼓声，瑞梯王问："何声？"奏道："此乃击打编鼓之乐声。"王便下令："攻占色林后，不得伤害击鼓之人。"因西都觉廷之子明基耶傣在色林城四周建造了坚固的城防工事、战壕沟堑等进行抵抗，一时不能攻克。3天后，缅兵勇才冒着箭林弹雨得以挨近城下，挖毁城墙，进入城内。俘获色林侯妃及其长子耶傣，占领全城。占色林后，掳走了大批随从侍臣及良象骏马。赐一幼名信底哈，称号为西都觉廷的内傅以大批兵马，并食邑色林城。因他曾在攻打达耶瓦底时，将无牙象劳希丁从鼻根刺穿至咽喉。占色林后又进攻色林周围地区：色雷、布坎艾、育瓦达，直到攻占蒲甘。诸侯不敢抵抗，都去投靠阿瓦。得诸城后，瑞梯王又将蒲甘和大批兵马赐予叟格德；将鄂达耀、杜云岱赐给叟格德之侄亚扎德曼；将色雷、布坎艾、辛咕、育瓦达、皎勃当5县及兵马赐予巴亚觉都；将色固城赐与赖威约达；将垒盖城赐与亚扎都拉；将马龙城赐与亚扎丁坚；将品达城赐与德耶西都；将马圭城赐与德耶布翁尼亚；将敏贡城赐与泽亚梯莱；将东敦赐与那当米亚；将敏东、岱达、谬迪、明达、耶蕾鄂等城与兵马赐与曾经在骑象决斗中战胜过莫塔马侯苏彬尼亚的明耶觉廷。此外，对投诚来归的诸侯皆令其宣誓效忠之后分别赐赏，并允其仍返原地食邑。将伊洛瓦底江东西两岸许多城镇分封完毕后又在各处设立了远近哨卡。缅历906年5月（公元1544年7月下旬至8月中旬）率水陆两军班师返回京都汉达瓦底。

缅历906年9月（公元1544年10月下半月至12月上半月）在皇宫的前院建造了枢密院大殿。同年同月又在宫内建造了供奉古代佛像的佛堂。在汉达瓦底以西建造了周围拥有70小寺的孟族式寺院，赐封该寺法师为大僧王并印信，还派了住持方丈。斋请村居派、林居派各高僧长老；布施僧侣用八法器等许多物品。同年在新比地区建造了佛塔，在东西南北的四面城墙处各建一所寺庙，因缅王时年28岁，便剃度了28人入佛门。是年，渺米亚侯德门巴尤去世，孟人皆削发。

同年，原色林侯西都觉廷之属下路林觉木等乘其不备反叛了出身于内侍的新色林侯西都觉廷。西都觉廷尽力集合了奴仆象马，迅速逃回东吁。路林觉木等人在白古西都觉廷逃走后便从阿瓦迎来原色林侯西都觉廷，重又食邑色林。瑞梯王了解此情况后，即命东吁王、卑谬王、美德侯及西都觉廷各率一军，4支大军共有战象15、骏马2000、士卒70000进军色林。大军在皎锡扎营。色林侯西都觉廷得知汉达瓦底大军到来，便骑漆妙盖象，领象兵3000、骏马300出城。白古西都觉廷也领骏马300杀来。原色林侯西都觉廷部下信缪觉率兵勇上前迎战。

白古西都觉廷骑名叫抱觉泽亚的大象出阵，色林西都觉廷出阵迎战。因部署不当，白古西都觉廷败退，所乘骑象抱觉泽亚受枪刺伤达36处之多，返回齐欧营地。色林侯西都觉廷回到城内大声叫道："白古小子，天色已晚，明天我西都觉廷还要再战。在陆路让你跑了，但在色林渡口上，看你们白古人还能跑到哪里去？"白古西都觉廷身上受伤多处，在尚能使对方听到叫喊声的远处也叫喊道："明天西都觉廷你可一定要出阵，咱们再比个高低，看你还跑得了么！"白古西都觉廷的骑象抱觉泽亚受伤多处，身上的肉块挂落下来。天亮时分，因见抱觉泽亚痛楚已极，便换乘了直柳漂侯的象，领持长矛护象兵3000、马300余骑出战。色林西都觉廷骑象漆妙盖，以信曼昂为象骑中座，也领持长矛护象兵300、马300余骑出阵迎战。双方在齐欧地区交战，在两边的护象兵砍杀时，砍倒了信缪觉，当场毙命。护象兵们见信缪觉身亡，便乱了阵脚。白古西都觉廷见象兵们溃散，便急驰象来打色林侯西都觉廷，色林侯迎战，力渐不支。色林侯的骑象也掉头而逃。白古西都觉廷一边乘象追赶，一边高呼："我白古西都觉廷追来了，看你色林西都觉廷还往哪里逃？"象骑快追近时，色林西都觉廷的象骑中座护卫兵信曼昂举刀砍来，白古西都觉廷军盔被砍破，额头受伤，脸上淌着鲜血，但仍急追不放。色林西都觉廷抵敌不住，溃逃中，象骑中座护卫兵信曼昂也从象背上摔下，只身逃跑。于是，色林军大败。白古西都觉廷兵勇攻进城中。色林侯单身只骑，未带一兵一卒向朗榭方向逃走。到了山林之中，因口渴下象饮水。他的坐象竟追来抵撞。他不得不逃进竹林之中，象也随之逃走。后他被钦族土人抓住，送孟养色

隆处。孟养土司安慰他说："你是我的盟友，别担心我要打进阿瓦立你为王。"瑞梯王此时正以孟族仪式剪发，按孟王室的习俗举行了加冕。

（215）按孟发式剪发

瑞梯王剪发缘由如下：汉达瓦底有一孟族富翁。他约有5000头牛，牛栏中一母牛怀孕，足月却产下一美貌女孩，当其他牛均离开牛栏时，该牛却不走出牛栏。富翁去牛栏察看，见一美貌女孩便抱来抚养。该女孩长大后取名凯玛瑙，富翁因无子嗣，便把此女视为亲女一般喂养穿着打扮起来，人人见之都说她美如天仙。凯玛瑙7岁时，适逢瑞梯王来游花园，见到此女，问是何人之女，答："是孟族富翁之女。"也是瑞梯王与此女有缘，一见钟情。返宫后即召该女进宫。瑞梯王对该女十分爱怜，令其不离左右。因凯玛瑙在孟族人家中长大，一切均喜欢孟族习俗，并常在王前谈及孟王室的装饰美观，缅王室的装饰不及等等。缅王召一葡萄牙籍船员经常进宫侍奉吃喝，并按孟族风俗剃了发。也有的书中记载说，那时缅王并没有全部控制孟国国土，因有学者奏道："据占卜测得有孟人将为王的征兆。"故缅王按孟人的风俗剃了发。

缅历907年（公元1545年），造独柱阁举行加冕仪式。此时，缅王头戴九宝镶制的有1000个尖形装饰的名叫"至高无上"的皇冠，佩戴用整块绿玉制的耳环，穿上嵌九宝的名为"摩诃牟尼"的朝服。左右各置4顶白伞，此白伞披3层顶盖，镶花纹装饰，伞把饰满珠宝；8把顶端镶红宝石的金朝杖。左右两边各布置了缅王朝和孟王朝的全部仪仗，举行了加冕仪式。赐觉廷瑙亚塔之父、东吁王明耶底哈都一套御用仪仗服饰、4柄金伞、御轿以及出入朝鼓。并赐座于王之右。赐勃因囊觉廷瑙亚塔以嵌红宝石一圈的八角槟榔杯、三式槟榔盒、嵌红宝石御用饮水瓶、八角嵌红宝石金水罐、金水壶、五彩丝织金象鞍座、金马鞍座、2柄乘轿用金伞、皇鼓9只、银唢呐、银喇叭各5把，并赐3层座垫的王储座。赐觉廷瑙亚塔之弟底里泽亚觉廷以八角金槟榔杯、各式槟榔盒、饮水瓶、八角冷水壶、金痰盂、9道圈的抬轿1座、金伞

1柄、带篷象轿、金出殿鼓7只、唢呐3把、喇叭2只，并赐亲王座。赐令与堕罗钵底白宫之主巴亚南达梅之孙女，即德榭觉廷基之女完婚。赐觉廷瑙亚塔二弟南达约达一套金槟榔杯、盒、饮水瓶、茶壶、金铜合金痰盂、7层顶抬轿1座、金伞1柄、鼓5只、唢呐3把、喇叭2只，并赐亲王座。赐命与卑谬王之幼女，即色林西都觉廷之妃完婚。赐觉廷瑙亚塔之弟泽亚南达槟榔杯、茶壶、饮水瓶、痰盂、带篷象轿、朝杖1柄、鼓5只、唢呐3把、喇叭2只，并赐亲王座。赐命与卑谬王勃因兑后来的王妃所生的公主雷炯王妃完婚。此外又按各人名位不同分赐各皇亲国戚、众臣百官、孟及掸邦各王公将相槟榔杯、咸茶盒、饮水瓶、痰盂、抬轿、有5道圈或7道圈或9道圈的2层或3层的朝杖，带篷象轿、皇鼓等物。并各按名位赐座完毕。此时，缅王在帝王宝座落座。加冕仪式犹如天宫盛会，似天帝威仪，庄严堂皇。仪式整整持续7天，并斋请村居派林居派各高僧长老，布施僧用八法器。加冕一个月之后，乘坐宝石金舫，在四军护卫、水陆兵勇簇拥下参拜大光佛塔。用了相当于缅王体重的金子将佛塔从顶到底，全部加贴金箔，举行庆典7日。这一年孟三邦皆安定繁荣。该年若开王薨后，太子即位，老王之弟——丹兑侯不服，对之不敬，发生纷争。若开王之弟自知力量薄弱，遂派两名官员带了礼品向瑞梯王求派援军。

瑞梯王派西杜因加都、德门埃那耶、德门比亚萨、德门毛昆4人各领一军，带战象100、骏马1000、士卒40000进军丹兑。大军未到之前，若开王之子已从水陆两路率兵来攻丹兑，若开王弟逃到瑞梯王处。瑞梯王抚慰丹兑侯说："卿勿担忧，朕将封卿为王。"遂召回德门比亚萨等4支援军。之后，勃印囊奏道："以水陆两路而论，陆路崇山峻岭，行军艰难，宜由吾主率水军御驾亲征方能取胜。又因若开人谙熟船术，故更需加强水军。"王便命依议行事。

水路方面由勃生侯德门比亚德迈、丁因侯南达觉廷、直柳漂侯德门耶丁延、达拉侯底里泽亚瑙亚塔、开榜侯德门丹杰、温谬侯德门埃那耶、德敏东侯南达约达等人率7支大军为先锋。瑞梯王乘坐有11层尖顶楼阁式御舫，御舫前后各有8艘劳加船牵引。饰有彩绘的劳加船200艘，上载有缅王各式仪仗。御舫四周由泽拉格彬、古圃、舢板等船护卫。船上插满金盾、金挡、金牌、金矛，并载了大炮、臼炮等武

器，由卫戍们在前后左右四面守卫。大军以南达丁坚为统领，巴亚南达都为监军。4位卫戍长各乘1艘劳加船相随缅王左右。后续部队为：兹育埃翁侯底里泽亚觉廷、岱格拉侯德门佐加拉、锡当侯摩诃基、云色林侯德门泽布翁、赖亚侯巴亚觉都、温约侯埃蒙德亚、约谬侯南达觉都等率领的7支大军。包括主军在内共15支大军中共有泽拉格彬等大战船800、劳加铁船500、运粮船100、士卒35万。在震撼河道的鼓、钹、法螺等军乐声中出发。

陆路方面是：杜因登西、杜因亚扎、杜因约达、杜因巴利4支马军；后面是林巴德侯德耶西都、德右茂侯弁琪、色林侯西都觉廷、敏东岱达侯的代表明觉廷、达耶瓦底侯瑙亚塔、兹亚侯德门巴仰、渺米亚侯色杜加马尼、勒宫卑侯南达都利亚、阿叟侯德门埃那耶、大光侯彬尼亚江道率领的各路部队；再后面的是勃印囊率领的主军。连同4支马军在内共15支陆路军马，计有战象600、士卒40000，从林巴德方面进军。京城汉达瓦底布置重兵由巴亚加马尼和彬尼亚恩驻守。并派毛淡棉侯苏彬尼亚乌与丹莱率重兵守卫汉达瓦底以东一线。因东吁与东部掸邦相近，便命东吁侯明耶底哈都驻守东吁。又因蒲甘侯叟格德、色雷侯巴亚觉都、东敦基侯那当米亚所在各镇与阿瓦城相近，便命这些侯王就地驻守各自城池。命卑谬王德多达马亚扎也就地驻守。将全国都布置就绪以后，缅王便于缅历908年8月4日（公元1546年10月27日）月曜日由水陆两路发兵。

（216）瑞梯王进军若开

若开王闻瑞梯王率兵来攻，便命在丹兑的兵勇乘格杜、伦锦船迎战。与瑞梯王的先头部队勃生侯、渺米亚侯交锋，他们被若开人抓住。正在此时，缅后继水军来到，若开人抵挡不住，速向丹兑后撤。缅水军追击，俘获许多船只。若开人正准备驻守丹兑之时，勃印囊等人的陆路军队到达。听说兵力雄厚，若开人便不敢防守丹兑，又向若开城后撤。瑞梯王占领丹兑镇后，派丹兑侯部下去向逃进山林的原丹兑一带乡村的居民告知若开王弟丹兑侯已随缅王返回的消息。乡民们

得知丹兑侯确已来到，便纷纷来归。缅王让若开王弟丹兑侯及丁因侯南达觉廷与众乡民留在丹兑。安排停当后率领水陆两路大军进攻若开。在离若开尚有两站远之处正遇若开王率领水陆两军并大批象马船只前来迎战，于是陆路对陆路，水路对水路交战。陆路军，由林巴德侯等4支马军迎战，交锋时，缅军猛冲猛杀，骁勇异常。若开兵勇亦迎敌挡杀，鏖战多时，由于象军马军布阵不当，马军退至空旷地。此时，若开军以臼炮向林巴德侯射击，林巴德侯中弹身亡。林巴德侯死，兵勇遂后撤。这时，勃印囊的各路军陆续到来。再战，若开人败北。缅军俘获大量象、马、兵卒及武器，若开军死伤无数。陆路兵败后，若开水军便不敢恋战，速向若开城回撤。

瑞梯王进军至若开城下，水陆两路攻城不克。若开城位于山顶，城防坚固，护城壕沟很宽，武器军械充足，虽几次进攻皆不成功。便用水陆两军将城团团围住，并命围城部队建起木栅，造炮台，将臼炮等布置在炮台上，连日用密集炮火攻打。在此情形下，若开王子心想："朕称王为时不久，百官中有服朕者，也有与敌相通者。今瑞梯王兵马甚强，旷日时久则必抵挡不住，还不如早些议和为好。"于是便写了一封词语谦和恭上的议和信件交两位大臣带了大批礼品去到缅军营地。瑞梯王对两位大臣道："朕已有言在先，要封丹兑侯为王，朕不能考虑尔等的要求。"随后请使臣参观缅军的装备力量，然后才放其回去。使臣参观缅军阵容后回到若开城内，备说缅军阵容如何强大，兵勇之众多，布防严密，万难取胜等情况。若开王听奏后，惊恐万状，便请4位高僧出面说情求和。若开4高僧带领千余人抬了各式宽窄幅、粗细布匹来献。先到勃印囊军中说明要求参见缅王陛下。从勃印囊处又来到瑞梯王军中，见到缅王的部署，不胜震惊。

（217）若开王派四位高僧议和

瑞梯王问："高僧们到此，有何贵干？"众僧奏道："是为五件事而来。"当缅王问到是哪五件事时，若开四僧答道："如今施主陛下因为若开王子与王叔不和发生争战，若开王弟到了陛下之处，才引来陛下

大批象马和水陆兵勇前来攻打。若开国历来是子继父位称王，如今若开老王驾崩，按惯例，其子继位。但其弟丹兑侯不循旧规，造反起事，众人皆站在若开王子一边攻他，王弟力量不支才逃往陛下处。陛下欲扶他为王，进军至此。但若是陛下攻下若开城后废黜了若开王子立王弟为主，岂不破坏了若开国的惯例？此乃其一。

其二，旦迎瓦底系大国，兵将象马众多，武器装备雄厚。欲要速胜不可能，时间一久，现若开王与摩雍国王是姻兄弟，若摩雍国王得知若开城被围，定不会袖手旁观。若是摩雍国王以水陆两路前来攻打，陛下之军岂不受夹击之危？如此三国大战，眼见无数百姓生灵涂炭，贫僧等若不奏明陛下，岂不违反佛祖教诲，大逆不道？

其三，施主陛下不久前才征服了汉达瓦底、勃生、渺米亚、室利差咀罗、色林、蒲甘等各邦国，百姓尚未完全臣服，四乡并不安宁。北边的掸国、云国，南边的阿瑜陀耶等地的问题尚未解决。如今若让掸王、云王等知悉陛下兵征旦迎瓦底若开城之消息，一旦他们来犯陛下边境，陛下之兵勇不能迅速返回该地守卫。

其四，4、5月份将到，南面的风暴将会增强，那时陛下即使知道有敌军来攻陛下国土，陛下的兵勇也不能由水路返回了。毛丁加律一线风浪巨大，水路行不通时便要从陆路而回。但若开旦迎瓦底和汉达瓦底京城之间崇山峻岭相隔，一旦大雨滂沱，河水泛滥，象马行走不便，岂不误了大事？

其五，总括以上各条，请雄才大略、远见卓识的陛下用佛祖慧眼般的明见再斟酌思量一番，命若开王子把从若开王弟丹兑侯处得来的财产象马献给陛下，令其再将丹兑和山区7县交还给若开王弟，那时叔侄重归于好岂不也等于是陛下举其为王了吗？一旦陛下需要，他们叔侄都可为陛下效劳，岂不更好？贫僧等是为以上5条原因来向陛下求情的，请陛下明鉴。”

瑞梯王听僧人们说后便道：“以朕之武力，威震天下，所到之处无不臣服。高僧所言，今后叔侄二人都将向朕纳贡称臣，此条最为重要。朕再斟酌就是。现请高僧暂回，待再过一两日便可知结果。”瑞梯

王向僧人们布施了咸茶、布匹、棕榈糖等物，送其返回。然后瑞梯王便召集勃印囊等群臣说道："如今朕兵征若开是因若开人常犯我边界，掠我民众耕畜，还用葡萄牙兵轮船攻打我勃生、渺米亚等地。幸亏我军迎击，才未让其得逞。上次朕兵征上缅甸卑谬之时，叔侄两人为了援助卑谬都曾从水陆出兵，只因他们在武力和策略上的均略逊朕一筹而败归。现在若开王叔丹兑侯来投，朕曾言将举其为王，一旦攻下若开城，便要废黜若开王子，立其叔丹兑侯为王。现四位高僧前来求情，言讲废若开王立丹兑侯将破坏若开国之传统惯例。保证要让该叔侄两人都向朕纳贡称臣，平息干戈，请求朕息怒饶恕他们。朕回复道：纳贡称臣此点最为重要。朕还要三思而行。情况也确是如此，如废王子扶王弟为王则朕就破坏了父位子继的传统惯例了。"南达约达听王言后回奏道："如今臣等将士奉王命率领水陆大军到达城下，已造就坚固围城工事。是若开王子见到吾国阵势强大，不胜惊恐才来言和的。故尚不应立即答应议和。必令其确切讲明今后纳贡称臣方可答应。"勃印囊听南达约达所奏后，也奏道："如轻易就答应若开王所派僧人们的请求，那么陛下岂不是毁了已讲过的要举王弟为王之诺言么？如今他们正是惧怕吾王兵力强大才来讲和的，但毕竟交回若开王弟属地与财物，叔侄两人同来纳贡称臣这一点最为重要。既如此，必令其将良象骏马先交付若开王弟，令其将王用仪仗、丹兑及山区7县也交付若开王弟之后，吾王陛下将举其为王之言也就兑现了。"

瑞梯王赞同勃印囊所奏之言。过二三日之后，若开四僧又来帐前见驾。瑞梯王见僧人，和颜悦色寒暄片刻后说道："前日谈及今后将称臣纳贡之言，这一点至关重要。朕本是修身求来世成佛之主，因是高僧来求，看在高僧面上，如叔侄二人日后都来纳贡称臣，朕便不再攻打若开国土，宽容这次。"若开王的四高僧便奏道："今后叔侄二人确实向陛下纳贡称臣无疑。"缅王便道："既如此，就先将若开城中好象两头以及城中的孟、缅、掸族的臣属经审问明白后都缴纳来此。然后再将若开王弟丹兑侯的部下兵马、财物也全部交来，并把丹兑和山区7县交回给若开王弟。"若开四僧听后奏道："听到施主吾王陛下金言，真是难得啊！吾王陛下不愧为获一切种智的佛祖转世，宽宏大量已极。吾王陛下真正做到了君王十规中'忍让有素'[注]这一条了。"众僧奏后便返回城中。若开僧人回去后便将瑞梯王的答复奏明若开王。若开

王便召集群臣商议。之后派了四名大臣将瑞梯王以前在征服汉达瓦底时逃来若开的孟族大臣比亚达巴、德门西都以及5000名孟、缅、掸族人，两匹好象，各色丝绒细布等礼品来献。并全部献出了若开王弟的象、马、臣属、部下等。瑞梯王也审问了俘获的若开俘虏后全部释放。

然后，命勃印囊进若开王宫传达王命。勃印囊带着仪仗骑象来到若开城中。进宫后，被请到下铺地毯的镶金边的席上盘腿而坐，若开王也盘腿坐于金边席上，由勃印囊宣读缅王圣旨："吾王陛下有旨，若开国因有传习，子继父位，朕不便破坏此传统惯例，故今朕亦扶持若开王子。并让其授给其叔丹兑侯以君王登基用五宝器及山区7县。今后朕若有差遣，尔等叔侄定要竭力尽职；尔等叔侄若遇事时，朕亦将相助。望尔等叔侄和睦相处像一张金箔一般，莫听坏人挑拨，牢记繁荣国家的精进七法[注]，并按君王十规去做。"若开王称："吾将牢记皇叔所训。"双方又寒暄多时。之后，若开王赠给勃印囊壮象2头、骏马2匹、各色布匹、黄金2缅斤、白银25缅斤。若开王称勃印囊为皇叔，勃印囊亦称若开王为王侄，相叙良久。若开王言道："日后皇叔称王之时，还清皇叔扶持侄儿。皇叔有事，侄儿定去相助。"勃印囊也说一言为定。由此，后来勃印囊称王时，并不进攻若开国，只在当闻若开人侵犯边境时，才派王子僧伽达塔出征。后来缅王驾崩才被召回。

也有记载说是瑞梯王那次进军若开时，对方曾攀附勃印囊，而勃印囊亦有言在先，不攻若开，故勃印囊登基后并不进攻若开。

勃印囊回到军营中，将若开王赠礼等事奏报瑞梯王。王曰："善！若开王已慑服于朕，朕亦不好再毁其传统惯例，就赦他这一遭吧。"拂晓，若开王派其舅父南达都利亚领千余人来献骏马2匹，红绿绒等各色布匹，红白檀香等各种香料，药物等许多贡品。若开的各王族、官员、富绅大户亦一一来献礼品。

瑞梯王也回赐了正规王室所用仪仗、王服等。若开王以恭谦之言要求赐与两艘大泽拉格彬，瑞梯王也赐给了。事过3日之后，各军依次放炮鸣枪，震天动地，于缅历11月12日（公元1547年2月1日）启程

返回京都汉达瓦底。抵丹兑时，把臣属、部下、象马及丹兑城和摩伊勒木等山区7县交给若开王弟，同时赐给他八角槟榔盒、茶壶、饮水瓶、金痰盂、金伞2顶、轿舆等。并留下明觉廷和埃蒙德亚2支军队驻丹兑3个月以维持安宁。然后从丹兑出发，于正月5日（公元1547年3月25日）返回京都汉达瓦底城。

阿瑜陀耶王闻瑞梯王兵征若开，便派德门甘布意、德门多达加2员大将领战象200、骏马1000、士卒60000进攻土瓦城。土瓦侯用许多象马防守城池，防守不住，退至耶谬。毛淡棉侯彬尼亚乌奏报上述情况。瑞梯王得知后降旨：东部诸侯足以抵挡，不需再派身边人马。便命莫塔马侯苏勒宫恩为帅，领大泽拉格彬100、小泽拉格彬300、士卒40000由水路向土瓦进军。又命德门耶、德门毛淡棉、德门勒温、德门岱格拉、德门锡当、德门阿叟、德门勒宫卑、德门江8支军队共战象200、骏马2000、士卒80000从陆路向土瓦进军。已在土瓦的阿瑜陀耶军得知瑞梯王的大批人马已经前来，便不敢留在土瓦相抗，向德林达依撤退。缅军得土瓦城后，仍命土瓦侯带人马驻守土瓦。

德门毛淡棉等陆路部队到土瓦后，又从土瓦向当巴布翁进军。已在当布翁镇的德门甘布意领大批人马出兵抵抗。此时耶谬侯明耶丁克亚骑象来战德门甘布意。双方交战多时，德门甘布意所骑战象败阵而逃。明耶丁克亚便追赶上去，看看追及，明耶丁克亚用长矛刺对方的象中座。德门甘布意被刺伤。他的骑象也因多处受矛刺伤，哼哼唧唧地逃走了。德门甘布意从骑象上下来，换了马匹逃走。他的骑象被抓获。阿瑜陀耶大臣奥比亚勒宫恩玛骑象来战，被瑞梯王部下德门丹莱接着，全力驱象迎战。丹莱的骑象正值发情，奥比亚勒宫恩玛的骑象闻到气味便弃阵而逃。追赶中，奥比亚勒宫恩玛的骑象竟跌倒在地上。奥比亚勒宫恩玛也被擒。于是阿瑜陀耶军败阵，许多象、马、兵勇被俘。仍由当巴布翁侯带人马驻守该地。战胜了阿瑜陀耶军后，瑞梯王遂召统领、监军等将官们班师回朝。分别赐赏各有功人员以称号、封地等。于缅历909年（公元1547年）造皇宫殿宇，在西山脚下修四大寺院，建德拘佛塔，举行升伞仪式，并资助300人出家为僧。

---

[1] 君王十规可见（53）节。

[2] 详见（54）节。

（218）瑞梯王进攻阿瑜陀耶 注

缅历910年（公元1548年）为进攻阿瑜陀耶，整编军队，打点人马。令东部诸侯于大举进兵前先行探路；运粮各城乡以备军需。其后，勃印囊召集各路诸侯听候军令调遣。令杜因亚扎、杜因约达、杜因巴拉、杜因觉都4支马军为先锋；各路象军为：当巴布翁侯苏巴亚、耶谬侯明耶丁克亚、温谬侯德门丹莱、岱格拉侯德门佐加拉、兹亚侯德门巴仰、锡当侯德门耶丁仰、莫塔马侯苏勒宫恩、莱谬侯勃印囊。包括4支马军在内的上述12支军队中共有战象200、骏马8000、士卒40000。此后是瑞梯王率领的大军。大军阵内四方有4卫戍长，4监军，40名大臣统领战象80、骏马800、士卒40000，前后左右簇拥而来。命亚扎丁坚为统领，南达觉都为监军。

后面是：杜因马尼、杜因布翁尼亚、赖亚耶傣、赖威耶傣的4支马军；象军中有兹育埃侯底里泽亚觉廷、东吁侯明耶底哈都、卑谬侯德多达马亚扎、达耶瓦底侯乌兹那、德敏东侯南达约达、渺米亚侯郴尼亚劳、勃生侯德门比亚达迈、开榜侯德门丹杰等率领的各军。以上殿后大军包括4支马军在内，由12支大军组成，有战象200、骏马8000、士卒40000。又令达拉侯底里泽亚瑙亚塔和白古侯彬尼亚恩达驻守京都汉达瓦底；色林侯、蒲甘侯、东敦基侯就地集结人马，严阵以待。令毛淡棉侯彬尼亚乌为统领，在东部一带集结战象人马，严阵以待。待全国均部署就绪，瑞梯王即于缅历910年8月13日（公元1548年10月13日）沿莫塔马一线进军阿瑜陀耶。到达莫塔马后，在莫塔马与毛淡棉间以船搭成浮桥，使兵勇马牛等渡过。以木筏载渡缅王乘象，又于河之上游狭窄处引渡其他战象，于是象马、兵将皆渡河。由当巴布翁出而攻下甘布意。复由甘布意出发，行军1个月。每扎营一处，必举行庆典仪式。阿瑜陀耶王闻瑞梯王来攻，亦率大队象马兵勇前来迎战。

据探马来报阿瑜陀耶王前来迎战，缅王便命卑谬王德多达马亚扎、底里泽亚觉廷、德门比亚德迈、德门毛昆、德门巴仰5支人马领战象100、骏马1000、士卒50000由中路出击；勃印囊、南达约达、苏勒宫恩、德门耶丁仰、德门丹杰5支人马领战象100、骏马1000、士卒50000由左路迎击；缅王率领的各军则由右路出击。左路军勃印囊一路人马战象等俱隐蔽于密林之中。德多达马亚扎等之中路军安置好象、马、兵勇后，派马军诱敌。阿瑜陀耶军与汉达瓦底的马军相遇便铺开战线，急驱战象冲杀过来，缅马军佯作败退后撤状，敌军紧追不舍。勃印囊待敌军深入后，即领5支大军由林中冲出，阿瑜陀耶王的主军便后撤。瑞梯王所领各路军乘势追击，敌军溃败。缅军俘阿瑜陀耶王子及王弟及中计闯入之象、马、兵勇等。敌军死伤甚众。阿瑜陀耶王收集残部，急速后撤守城。瑞梯王3路大军追击阿瑜陀耶军至城下，缅王一鼓作气即令登城。城墙甚高且城四周有护城壕壑围绕，城中有葡萄牙兵用臼炮火铳等兵器，防备甚严，攻之不得，只得将城团团围住。围城将近1个月，缅王召集勃印囊等众将相商议："吾等攻阿瑜陀耶城，时益久则不利，不如撤围去攻格曼拜、道格岱、彭世洛诸城。得诸城，何愁阿瑜陀耶城不破？"勃印囊奏道："此计甚好。"缅军遂于清晨撤军，转而去攻格曼拜。

阿瑜陀耶王得知缅军已撤，便命皇弟奥亚彭世洛和奥比亚晒吉率大队象马为一路；由驸马奥亚勒宫恩玛、奥亚仰等为一路；阿瑜陀耶王亲率大军为另一路，分兵3路追击缅军。缅军闻讯后，便在离格曼拜约3站远处扎营。（瑞梯王）与众将商议后，命勃印囊、摩诃基、南达觉廷、德门巴仰、德门埃巴耶5支人马领战象100、骏马1000、士卒50000由中路迎战；命苏勒宫恩、明耶丁克亚、德门丹莱、德门佐加拉、乌巴冈5支人马领战象100、骏马1000、士卒50000从右路迎敌；命德门耶丁延、南达丁坚、彬尼亚劳、德门丹杰、德门毛昆5支人马领战象100、骏马1000、士卒50000在左路迎敌。瑞梯王乘坐在饰金缰金绳，披金花金枝身高7肘尺的战象泽亚底达之上，头戴绿绒底、顶镶无价九种宝石之头盔，身着绿绒镶红宝石的盔甲，手执宝石象鞭。泽亚南达都端坐于此象鞍中座；泽亚巴拉坐于象后座；左右各有50名持金刀侍卫；100名持盾侍卫为前卫走在象前；300名葡萄牙兵戴金色头盔，手执金环长矛分布在四周；另有300名葡萄牙兵头戴金

头盔，佩金腰带持镶金长枪，簇拥于王象之前后左右。持金盾、金挡、金牌及各持3支长梭枪的梭枪手各4000名分布在象之四周；400名马军戴金盔，披金甲，乘金鞍马，手持带缨长短矛威武地紧紧相随。王象之左右各有两骑侍卫象，皆饰以金鞍金舆并各载一门火炮相随。200名御骑兵为先锋，其后有80名戴金盔披金甲的王族官员骑80头战象，每骑战象各有100名持金矛护象兵跟随。在金盾、金挡、金牌兵之间尚夹杂持长短金刀之兵勇。后随先行战鼓、出战皇鼓及金银喇叭、金银唢呐等。在持金刀之校尉将官簇拥中犹如天帝仪表的缅王威武庄严，左有东吁王明耶底哈都乘坐那伽瓦耶战象，带领战象50、骏马3000、士卒10000；右有卑谬王德多达马亚扎乘坐大象耶突明加拉，带领战象50、骏马3000、士卒15000簇拥而来。

紧随缅王之后的是由德门比亚达迈乘坐大象仰格门，率领战象50、骏马3000、士卒15000。缅军前进约2英里，王即命耶约达骑马传令勃印囊不要立即交战，候缅王驾到再战。耶约达快马急驰传令。勃印囊率3路大军行进中遇一大湖，一面下令牵战象下水，一面布置兵力，令300马军出战诱敌。当他们与阿瑜陀耶军的先锋马军相遇时，缅军佯作交战，诱敌跟踪。敌兵分3路继续追赶。勃印囊的部队从水中登岸，一边登岸整顿鞍鎏部署枪炮，一边等候缅王大军。当敌军分3路靠近时，右路军苏勒宫恩乘坐大象玛尼佐格拉；明耶丁克亚乘坐大象塞格尼耶；德门丹莱乘坐大象格扎都拉；乌马冈乘坐大象宫比亚拉。5队人马共有战象100、骏马1000、士卒50000从右侧冲上前来。由德门耶丁延乘坐大象育瓦达乃那耶；南达约达乘坐大象萨丹比昂孟；南达丁坚乘坐大象耶妙苏瓦；底里达马拉乘坐大象宫德约。率战象100、骏马1000、士卒50000从左侧冲上前来。

勃印囊见左右两军都只从侧面冲杀，便思忖道：“如此迎战，旁人岂不耻笑我太胆怯了么？且尚有可能被敌人打败。”于是不再等待缅王，他乘大象泽亚巴林，擂起战鼓，全力挥鞭驱象，咆哮着的大象猛扑上前。见皇兄勃印囊驱象冲杀，摩诃马丁乘坐大象比昂孟，南达觉廷乘坐大象赞部德采，德门巴仰乘坐大象泽亚达德尤，德门埃巴耶乘坐大象巴林随，5支人马率战象100、骏马1000、兵卒50000一齐冲杀过去。在勃印囊大军将士奋勇冲杀之下，阿瑜陀耶驸马奥亚勒宫恩玛

初战失利，败下阵来。当奥亚勒宫恩玛乘坐7肘尺高的大象泽亚努帕冲上来时，勃印囊从大象座上向他发射炮弹，奥亚勒宫恩玛的象中座中弹，人也从象背上摔下。勃印囊乘大象泽亚巴林冲杀上去刺中了奥亚勒宫恩玛大象之喉部。正在象力渐不支之时，年方13岁的勃印囊之子泽亚底哈头戴镶红宝石、插雉尾的金盔，身骑大象耶路林冲杀过来，刺中奥亚勒宫恩玛的骑象泽亚努帕的耳后。在此象转身逃跑之际，勃印囊又从象背中座投出两支梭枪，正刺中泽亚努帕耳边，泽亚努帕负伤逃跑。此时，阿瑜陀耶大臣优格叶乘大象德永宋班向勃印囊乘坐之大象泽亚巴林猛冲过来。摩诃马丁便急驱大象比昂孟来战。双方交手多时，明摩诃马丁的象兵用长矛刺中德永宋班的喉部，德永宋班被刺伤多处败退，缅军见之继续追杀，奥亚勒宫恩玛的兵勇溃败下去。阿瑜陀耶军之左路奥亚彭世洛尚在抵抗。缅王部下苏勒宫恩乘大象马尼佐格拉猛攻尚在抵抗的骑7肘尺高大象玖晒加沃的奥亚贝达劳。阿瑜陀耶大臣奥太南乘骑大象布翁晒亦来迎战。在苏勒宫恩的乘象马尼佐格拉的冲杀下，奥太南之坐象布翁晒转身逃跑，后俘获奥太南。阿瑜陀耶大臣奥亚丁那乘坐大象埃格敦正与乘大象晒加尼耶的耶谬侯明耶丁克亚厮杀，双方骑象格斗多时，明耶丁克亚之骑象晒加尼耶被奥亚丁那的骑象埃格敦以牙挑中喉部，就地倒下。正在此时，缅王一部下放炮轰击，奥亚丁那死于象背之上。奥亚彭世洛急驱象转身撤退。

右路阿瑜陀耶大臣奥比亚晒吉骑大象育达比东冲杀过来，缅王部下德门耶丁延乘大象育瓦达奈那耶上前抵挡。因育达比东正值发情，育瓦达奈那耶闻到敌象之气味，不敢对阵，几次掉头而走。德门耶丁延用象鞭驱打数下，育瓦达奈那耶才又冲杀过去。此时内约达乘象萨丹比昂孟出战，育达比东被击倒在地，奥比亚晒吉也战死。阿瑜陀耶大臣奥亚底济骑象比亚波扎冲杀过来，缅王部下底里达马拉骑象宫觉上前迎战，刺中大象比亚波扎，迫使其后退坐倒在地。追击之下，比亚波扎象嘶叫着逃跑了。缅王部下南达丁坚骑象耶妙苏瓦冲杀前来时，阿瑜陀耶大臣奥亚仰骑大象玖晒加沃迎上抵挡，但不是对手，顿时跌倒。于是3路敌军全部溃败。阿瑜陀耶驸马奥亚勒宫恩玛乘大象泽亚努帕逃跑到一湖边，象不服驱使，困于湖中。缅马军见后将湖团团围住。正当奥亚勒宫恩玛欲下象逃走时，连象带人一起就擒。奥亚

彭世洛弃象而逃，其骑象玖晒加沃被抓获。奥亚尤格拉亦骑马逃跑，其骑象德雍宋被捉。在缅军追击下，阿瑜陀耶军伤亡甚众，缅军俘获许多象马士卒。勃印囊命召回缅马军，直至天黑才返回。

瑞梯王听到枪炮声响，以为缅军战败，加速前进，午后到达驻地。勃印囊的3路大军将俘获之敌军官员及象、马、兵勇、武器等献予缅王。瑞梯王当晚在帐前召明耶底哈都、德多达马亚扎、勃印囊等缅、孟、掸各族文武官员议事。缅王问道："朕曾派耶约达传令，遇有敌军时，待朕驾到后再开战。为何破坏了朕的部署？"勃印囊奏道："臣等遵王命将象、马、兵勇等布好阵地，正等候吾王陛下之时，敌军来到。臣命耶丁延等5支军队从左侧，命苏勒宫恩等5支军队从右侧迎战。臣见到左、右两军只从侧面迎战，怕旁人误以为臣并非因遵王命行事而是胆怯之故，故臣宁冒被斩首之险，不甘受人耻笑，自作主张与敌交战。"缅王听后道："此事确实有违朕令，但卿处理得当，朕岂有责卿之理！"遂赐勃印囊4面金边额带、镶3圈红宝石之冠、嵌红宝石之槟榔盒、咸茶盒、带盖饮水瓶、金伞4把、绒质飞檐形朝服、御用红宝石手镯1副、红宝石指环、御用带宝座之全套多宝象鞍、御马等。因勃印囊之子泽亚底哈年方13岁就骑象助父打败奥亚勒宫恩玛，缅王喜之，特封其号明耶觉苏瓦，并赏赐金槟榔盒、咸茶盒、带盖饮水瓶、金铜合金痰盂、金伞1把、圆形金杯。此外，又一一酌情赐赏众得胜有功之臣以槟榔盒、壶、痰盂等用具器皿及州县等食邑地。只收缴了象、马、枪炮等战利品。各人所获奴仆、牛马、金银、衣物等均归个人所有。

---

[1] 关于（218）与（219）两节中所述缅泰战争情况，泰国史中亦有记载。"（拍昭节甲拉博拉差特叻）皇于登极（公元1547年）半年内，屡遭缅军侵境，又与柬埔寨作战，但终无患。旋缅王仍怀侵泰之念，竟下谕臣属，动员卅万兵比上次犯泰兵员多至十倍，浩浩荡荡侵入泰境。……皇御驾领大军出城迎敌。……泰军方面见皇后阵亡，军心发生影响。反之，缅军乘势向泰方攻来，泰军大败。各炮台纷纷为缅军所占。泰军退守城中，以待援救。缅军已破中坚阵的披耶节基营，又踹向皇的殿后阵，泰军伤亡甚惨重。幸皇情急智生，于待援

中，暗喻示一小支军以帆船载大炮，绕出河面，向缅军侧方轰击，缅方亦死伤甚众。时雨季将来临，缅王恐雨季行军不便，粮食不继，乃下谕班师。缅王知彭王必发兵来追乃下谕殿后阵防范追军。缅军由猜纳退奔时，彭世洛王拍吗哈探吗拉差即领军追来，向缅军追击。拍拉默萱及拍欣他特叻二皇子，也领兵追来。泰缅军又一次混战，泰军再大败。二皇子且作阶下囚。皇以二皇子被掳迫得致书缅王求将二皇子放归。缅王亦慷慨即将二皇子释放，向皇索形色优良的象二头，惟缅兵与蒙兵欲携象返营，被二象追刺，不能予制服，缅王乃下谕璧还泰。”见《泰国古今史》第22－23页。

（219）瑞梯王与一不应结交的洋鬼子为友致使明君失道

缅王各方安排停当之后，又与众将官商议：“如今已战胜阿瑜陀耶发来之3路大军。朕是继续进军阿瑜陀耶呢，还是去攻打格曼拜、彭世洛、道格岱诸镇为好？”摩诃基奏道：“上次阿瑜陀耶王来犯，大败于亚扎登地区。阿瑜陀耶王翻身落象步行逃走才得活命。我方俘获阿瑜陀耶王子、王弟及大批官兵、象马，对方伤亡损失惨重。今番又连同乘象一起抓获阿瑜陀耶王之驸马，还俘获不少阿瑜陀耶官员，许多巨象、壮象。损兵折将伤亡甚大。如今阿瑜陀耶上至国王，下至全境都惊魂未定，恐惧万分。若现在去攻易如反掌。”接着苏勒宫恩、德门耶丁延等亦奏道：“锡当侯摩诃基所奏极是。”卑谬王德多达马亚扎奏道：“众位所奏言之有理，但阿瑜陀耶城不比一般城镇，四周有护城河围护，城防极为坚固，并备有许多大炮，兵将象马众多。河上尚有葡萄牙兵船只防守，过去从未被人攻破过。敌方肯定固守该城无疑。吾等若不能在短期内攻下该城，则便要建围城工事，长期围困，费力极大。旷日持久，军粮便将匮乏。要去远处寻粮，又会遭敌军阻击，只能就地而待。臣以为此次还是班师回京。陛下亲征上缅甸一带的阿瓦、实皆及掸邦地方。待组成孟、缅、掸族联合的强国再去攻打，何愁阿瑜陀耶不克？”南达丁坚奏道：“德多达马亚扎所言极是。但臣以

为阿瑜陀耶两次来犯均大败，连阿瑜陀耶王宠爱之王子、驸马、王弟皆被俘获。阿瑜陀耶王此次必以美言求和，如不来求和，那么现在仍有时机可去攻打格曼拜、道格岱、彭世洛等城镇。连阿瑜陀耶的王子、驸马、王弟都敌不过我，这些城镇的诸侯哪里还敢和我们交手？攻克这些城镇后便可派适宜的官员固守。为了筹集军粮，应乘此雨季种下一茬粮食；并在格曼拜制造运粮船只，安排就绪后返回京城，下一次一举攻打阿瑜陀耶城，那时岂有不克之理？”

勃印囊赞成南达丁坚所奏。瑞梯王说：“此计甚善。”遂将缅军调向攻打格曼拜。格曼拜侯闻瑞梯王率军来攻，不敢据城抵抗，率部逃入山林。缅王进驻格曼拜，并调兵遣将，准备象马武器要去攻打道格岱、彭世洛诸镇时，阿瑜陀耶王派2名使臣来下求和书。

书中写道：“称之为堕罗钵底的阿瑜陀耶城主比亚达底亚扎叩奏陛下，闻缅王陛下驾到，按情理应乘象单骑交战，却部署象马兵将以待。实则因陛下系洪福之主，卑臣不敢与陛下单骑抗争，只派子、婿、弟等迎战。但他们却连洪福无量陛下之将士亦敌不过，败下阵来。陛下如能宽大为怀，放卑臣子、婿、弟归来，臣将每年贡奉战象30、白银300（缅斤）并交出德林达依船只赋税收入。现奉献比亚基、比亚艾象为礼。同时，奉送各种红绿绒、呢、优质布匹、粗细裙料、各色香料等礼品。”

瑞梯王听了阿瑜陀耶王求和书后，便称赞南达丁坚有远见。当场将手上佩戴的手镯、指环及母象一头赐给南达丁坚。并立即召回将派往道格岱和彭世洛的部队。缅王召见阿瑜陀耶使臣说：“既然阿瑜陀耶侯已立誓向朕称臣纳贡，那么一言为定，朕系信佛修身之王。”然后遣来使回阿瑜陀耶。阿瑜陀耶王听了使臣报告缅王回音后立即选了披戴金色象鞍象套的比亚基、比亚艾象2头；带装饰鞍座的上好壮象2头，并各色礼品等，派阿瑜陀耶王之弟奥亚彭世洛和奥亚德温克劳代表阿瑜陀耶国王向瑞梯王献礼并宣誓效忠。瑞梯王收礼后便命阿瑜陀耶王弟奥亚彭世洛和奥亚德温克劳行宣誓效忠仪式。后缅王释放了在作战中俘获的阿瑜陀耶王子、驸马、王弟。并赐他们穿戴完毕，召到帐前。赐阿瑜陀耶王子以八角金槟榔盒、嵌3圈红宝石的金饮水瓶、嵌

红宝石的咸茶罐、嵌红宝石的金痰盂、佩嵌红宝石象鞍象套的壮象1头、金鞍套的母象1头、金伞4把、鼓9只、银唢呐2把、银喇叭2把；赐阿瑜陀耶王弟六角金槟榔盒、嵌一圈红宝石的饮水瓶、嵌一圈红宝石的咸茶罐、嵌一圈红宝石的金铜合金痰盂、壮象1头、带金鞍套座的母象1头、金伞2把、鼓7只、银唢呐3把、银喇叭3把；赐阿瑜陀耶王驸马三角槟榔盒、嵌1圈红宝石的冷水瓶、嵌1圈红宝石的金铜合金痰盂、壮象1头、带金鞍套座的母象1头、金伞2把、鼓7只、银唢呐3把、银喇叭3把。此后举行了宣誓效忠仪式。并将赐予阿瑜陀耶驸马相同的物品赐给前来参加宣誓效忠仪式的阿瑜陀耶王弟奥亚彭世洛；赐赏另一王弟奥亚德温克劳以金盖碗、咸茶罐及全套马鞍鎏等礼品。对俘获的其他阿瑜陀耶将领亦一一按名位大小分别赐赏各种饰物、用器等。并释放全部阿瑜陀耶战俘，令全部返回本国。2天后，缅王大军按各部先后，沿达郎一线班师回朝，留下不堪长途跋涉的老弱兵将象马交毛淡棉侯彬尼亚乌安置。缅军自毛淡棉出发，于缅历1月3日（公元1549年2月28日）回到京都汉达瓦底。

不料如此有德有才的英明君主竟与一个不应结交的洋鬼子——葡萄牙人结交为友，使明君失道。这个洋人的事如下：贝萨律王[注]命其侄——一个洋人领轮船7艘、古囿船100艘去攻亚齐。亚齐王亦以轮船、古囿船等还击。贝萨律王侄战败，带了古囿船10艘、300名部下来到莫塔马港码头。莫塔马侯抓住了贝萨律王侄及其300名随从交缅王。瑞梯王见其外表文质彬彬，心甚怜之，就赐其良好住所居住。一天缅王出外打猎，命洋人同往。在森林中，将玉兰花朵放在靶标处，命洋人射击。竟每射必中。于是缅王对他倍加宠爱，赐一宫娥与其婚配，并赐其官位。该宫娥与其混熟以后，学了洋人烹调法。各种西洋食物做工颇精，经常献予瑞梯王享用。此外还自制易醉葡萄美酒献给缅王。这种酒，味道甘美，缅王十分喜爱，于是召洋人进宫，唤其一旁陪同进NC174。时间一长，洋人还自己动手制酒，并在酒内调入蜜糖。喝此酒后，缅王性格变得极其反常。常常将某甲妻许配给某乙；而又将某乙妻许配给某甲，处理事物常荒诞不经。若有人被诬搞阴谋，缅王也不加调查，叫来就杀。长此以往，勃印囊也感到这些举止与一个君王太不相称，遂常进言谏劝缅王改此恶习。缅王却道："朕已与酒为友，国事交付王兄，由王兄处之，勿再谏朕，朕只愿在宫中享

乐也。”缅王很少上朝，有时根本不上朝。勃印囊便安排好在内宫侍奉的王公贵族，自己亲自侍奉圣驾，不离左右，常至深夜两三更。等缅王熟睡后，命亲信官员留在一旁侍候，自己方回府邸。天刚亮，在瑞梯王未醒之前便又入宫审理国事。

由于他不离御驾左右，亲自侍奉，并由他处理朝政国事，许多有王命要斩的无辜官员被保护下来，保全了性命，除非勃印囊不知道的才被杀。因此，孟、缅、掸各族官员们在一起商议，对勃印囊纷纷进言道：“如今朝政混乱，国家不宁，不如把圣上妥善安置后，请您——王兄洪福之主登基称王，吾等皆愿效忠。”勃印囊答道：“诸位大人，吾等蒙受圣恩，有尽忠之责，方才一番言语除吾之外勿再与他人说。一切种智佛祖也曾教诲说：‘无德之人即便在世百年，亦不如正直之人生活一日。’本官还要向瑞梯王陛下进谏，要陛下回心转意。陛下若不采纳，吾与诸位仁兄也只能辅理朝政，不应提出其他不当之议。只要有本官在，各位仁兄大人就不必担心你们的事情。请诸位各自安守采邑封地。”众官员听罢，皆不敢再言，叩拜后默然不语。勃印囊又说道：“吾王陛下若因前世恶业报应，今世精神反常，如此疯癫下去，有吾等辅理朝政，纠正偏差，国家还会发生动乱吗？”众官员道：“一切靠王兄作主。”勃印囊自该日起，更加精心操理国事。并给贝萨律之侄一艘轮船，若干金银钱财，遣其返回本国。

缅历910年（公元1548年）勃印囊父东吁王明耶底哈都去世。缅王封其次子号底哈都，为给杜摩底侯。当时，众大臣奏道：“王兄勃印囊只封为莱谬侯，太不够了，还应加封给杜摩底城。”缅王手指王兄道：“勃印囊将是朕之替身。”《摩诃乌巴亚扎埃钦》[注] 诗中曾记载：缅王对底哈都亦以“美弟”相称，非常器重，故赐底哈都以给杜摩底城。

---

[1] Peissarit，此人是葡人似可肯定。但情况尚不明，需进一步查考。

[2] 缅东吁王朝德右侯丁克亚于1560—1592年间写的一首诗。

（220）还俗僧人德门陶亚马[注]谋叛瑞梯王

缅历911年（公元1549年）有一僧人，原系彬尼亚仰未登基前所生之子，在兹育埃翁镇为德族武士首领举行的葬礼上聚众议事。又到丁因集合了地方头人等。他在大光达拉地区还俗。还俗后，在介包佛塔宣誓举事，自号德门陶亚马。并纠集许多象、马、兵勇，水陆两路攻打马高，驻守下来。缅王获奏报，即命勃印囊部署象马各军先行。勃印囊遂命兹育埃翁侯王弟底里觉廷、德敏东侯王弟南达约达、渺米亚侯彬尼亚劳、勃生侯德门比亚德迈、班果侯彬尼亚恩达、达拉侯底里泽亚瑙亚塔、直柳漂侯德门耶丁延、温谬侯德门丹莱、阿叟侯德门埃巴耶、开榜侯德门丹杰、达耶瓦底侯乌兹那等11支兵马，共有战象200、骏马3000、士卒60000出征。大军抵马高，遇敌军后，南达约达骑名为耶妙苏瓦的大象与之交锋。德门陶亚马先头部队败阵。缅军将士个个奋勇当先，疾驰战象，势如破竹，打败敌军。德门陶亚马收集残部向西撤退。敌军残部从水陆两路攻打丁因。丁因侯南达觉廷此时正在汉达瓦底，故敌军得以占领丁因，并固守城内。缅王得知后便道："惟有勃印囊出征讨剿，方能成功。"勃印囊奏道："目前叛匪在边远地区到处作乱，其势颇大，处理此事的确甚为棘手。但要臣远离陛下出征又确有困难，如何是好？"缅王闻叛匪力量颇大便道："派谁出征都不能顺利平息祸乱，只有王兄才能成功。朕身边尚有东吁侯底哈都、莫塔马侯苏勒宫恩、德门绍突[注]等人，还是王兄早些出征为好。"

勃印囊不好违旨，便安排了王弟底哈都、苏勒宫恩、德门绍突等留在缅王身边侍奉，安排兵力出征丁因。向丁因进军的各路人马有：王弟南达约达、乌兹那、德门耶丁仰、王弟底里泽亚觉廷、底里达马拉、底里泽亚瑙亚塔、德门比亚德迈、德门丹杰、南达觉廷、德门佐格拉、南达丁坚、德门丹莱、德门巴仰、彬尼亚恩达等各领一军。随后由勃印囊亲自乘坐7肘尺高的金座金鞍大象乌布萨塔殿后。命南达丁坚为大军统领，泽亚巴拉为监军。并派赖威耶傣、赖亚耶傣、杜因

约达、德瓦都亚等率领4支马军。大军总计19支人马，共有战象200、骏马4000、士卒80000。抵丁因，兵分3路进攻。德门陶亚马的兵勇虽多，但象、马、武器短缺，一战即败。德门陶亚马收拾残兵向西部边境逃窜。勃印囊收复丁因，得胜告捷，率19支人马驻于达拉。

---

[1] Smim Htaw Rama，旧译：斯弥陶。

[2] Smim Sawhtut，旧译斯弥修都。

（221）瑞梯王遭左刀卫刺杀身亡勃印囊灌顶登基

瑞梯王在缅历911年11月（公元1550年1月下旬至2月中旬）时，经学者占算时运不佳，宜出门禳灾。便率战象100、骏马2000、士卒40000从汉达瓦底出发搬至班德瑙营地居住。命东吁侯底哈都驻守汉达瓦底。又因明摩诃去世，便将锡当赐给了德门绍突。命德门绍突和苏勒宫恩留在身边，昼夜侍卫。又封德门绍突两个兄弟为左右刀卫。瑞梯王在班德瑙行宫住了约有一个月，又搬至若开营地。

在若开营地居住时，听信了锡当侯德门绍突之言，说是东边格达地区有白象出现。便驾临格达，在一个英国教堂附近将卫队驻下休息。缅王对苏勒宫恩道：“朕今日要捕捉白象，快去莫塔马集合将士们。”即命苏勒宫恩去莫塔马。苏勒宫恩多次奏道：“是勃印囊临行嘱咐，命臣不得离开陛下。”缅王却道：“朕身边已有德门绍突，卿去无妨。”苏勒宫恩不敢违抗圣旨，便去莫塔马。在苏勒宫恩离开圣驾之后，锡当侯德门绍突早已与其兄弟左右刀卫商量停当，于缅历912年2月16日（公元1550年5月1日）水曜日深夜3时，趁瑞梯王熟睡之际，左刀卫用自己守卫的御刀刺杀了瑞梯王。据说王头断后滚到了龙床之下，拂晓看时，头颅栩栩如生，仍在眨眼，直到午后一时才停止不动。佐比加仰大法师得知此事之后便预言：“孟人终究不能统治汉达瓦

底全国，缅甸人将会全部控制汉达瓦底。”法师并要求妥善火化缅王尸体，将其遗骨置放于金罐之中埋于洁净之处。

瑞梯王诞生于缅历878年2月16日（公元1516年4月16日）水曜日，15岁登基，在位20年，享年35岁而崩。锡当侯德门绍突谋杀缅王之后，又一一捕杀缅王周围的王裔贵族及亲信官员。有的逃往汉达瓦底，有的逃往东吁，有的则逃往莫塔马。德门绍突接管了缅王所率象马兵勇，命自己的心腹知己大臣们举行宣誓仪式，自称德门晒格沃，进入锡当城称王。后再到汉达瓦底称王。瑞梯王驾崩后，有一贴身亲信官员杜因底哈逃出军中，带8名部下，划一小船渡江到马伊宋地区，于深夜3时许到达汉达瓦底。杜因底哈将事情原委告知勃印囊王妃，王妃便修书一封，仍派杜因底哈送信至夫君所在达拉镇。勃印囊之弟底哈都集中了汉达瓦底的象马兵勇，以及愿跟随他的官员们，急向东吁而去。把东吁城的护城壕堑、城墙工事修筑好后，自称明康，宣告独立。德门绍突自封为德门晒格沃后，在锡当住了一个半月，听说底哈都已从汉达瓦底到了东吁，便率兵进驻汉达瓦底，进宫称王。卑谬王德多达马亚扎也自名德多都，宣告卑谬独立。德叶、美德、色固、色林、邦林、垒盖、布坎艾、辛咕、色雷、蒲甘、鄂达耀、杜云岱、皎勃当、勃特纳果、东敦等城镇也都纷纷各自据守城池，孟三邦也各自独立。

勃印囊从王妃派来的送信人杜因底哈处得知详情后，便把在达拉的缅、孟、掸族众官员召来商议。有的说：“应迅速出兵汉达瓦底，并以该地为据点。”有的说：“应将住在汉达瓦底的王妃接出，以达拉城为据点。去攻汉达瓦底和室利差呾罗等地。”此时，有一个名叫仰昂勃卢的大臣说：“今日之国，犹如一捆竹子散了绑绳一般七零八落。孟、缅、掸族各邦纷纷各自为政。现在我们所在之达拉城仍为孟人地区，而孟人的实力如同不敢触动的蜂窝一般。相比之下，我们缅甸人力量太弱。故应召孟族的大臣赐封大光、达拉、直柳漂、古突、兴实塔、莱等城镇，赐封诸侯宣誓仪式之后便应进军您父王的京都给杜摩底。”王兄勃印囊遂同意此议。为孟族大臣们举行宣誓效忠仪式后，把西部一带的城镇一一赐封给他们，然后召集兵马，经大光进军给杜摩底，昼夜兼程。

到达德努道、马高。由此并不进汉达瓦底，而是朝达炯当来。在达炯当，德门晒格沃派彬尼亚德拉拦住缅军阻击。但缅军并不反击，继续前进，这好有一比：统辖3000座山林的狮王在兴高采烈之时，虽有狐狸、榕犬[注]等发火吼叫，前来寻衅，狮王毫不介意，威风凛凛，岿然不动。勃印囊大军不理会阻击的敌军，仍然前进。到达欣克内时正遇上王妃带了随从乘金轿从汉达瓦底来。从王妃处勃印囊才详细知道了其弟底哈都已自称明康占据东吁为王。勃印囊大军在欣克内停留3天又继续前进。在离东吁约20英里远育瓦迪基以东的空旷地上驻扎下来。观察军营的位置，只见东依榜朗河，又与东吁城仅隔一小段距离，位置很好。在谋士们的建议下，便驻营谬迪村。此时掌管朝服的官员孟人马达米、达炯侯比亚达巴、掸族官员皮亚萨等3人到达驻地后称要回去取妻室老小返回汉达瓦底。

勃印囊将谬迪村命名为泽亚瓦底，并检阅象马。约两个月后，召见王弟底里泽亚觉廷，次王弟南达约达等文武官员议事。征求意见，是在原缅王部下尚未聚拢汇集之前就去攻打汉达瓦底呢，还是在此地备战屯兵，养精蓄锐之后再去打给杜摩底为好？有些官员建议先去攻打汉达瓦底才对；有些则认为应在此召集逃散的孟、缅将领官员，准备一段时间后去攻打给杜摩底为好。此时，一位名叫底里泽亚瑙亚塔的大臣奏道："当前不能缓慢从事，必须以迅雷不及掩耳之势猛攻才行。王弟明康并非原驻东吁之人，也是临时驻守。在其未立稳脚跟之时应尽速攻取给杜摩底。"勃印囊赞同底里泽亚瑙亚塔所言道："甚善。"便布置向东吁进攻。此时勃印囊忽得一梦，梦见一枝芒果树枝上结了5个芒果，采了一只最好的芒果吃了。勃印囊说此梦预兆：王弟虽自称"明康"[注]，占据了给杜摩底，而自己却于梦中采食最上等之芒果，是必胜王弟，占领给杜摩底之吉兆也。

此时，德门绍突从锡当来到汉达瓦底，进宫称王。但因群臣意见不一，约3个月后被废黜，又举莫塔马的德门陶亚马为王。当时在汉达瓦底的埃蒙德亚、山达约达、耶约达、杜因巴拉、达亚加木、德抱木、彬尼亚勃尤、埃木陶等人声称不愿做孟人之奴，带了妻小家人及仆从3000余人来投；东面莫塔马方面也有埃勃耶、宋德亚底、拜格敏等3人带了部下10余人及妻室家人1000余人来投；东吁的巴亚泽亚、

象夫长巴拉觉、东吁卫士长、内宫卫士长等在瑞梯王驾崩后，明康向东吁进攻时便逃进深山躲藏，两个多月后才带领随从700余人来投勃印囊。勃印囊对来投的官员将领一一赐赏，宣誓效忠后都封了官职。

向给杜摩底进军的部署如下：由赖亚耶傣、杜因勃拉各领1000骑兵为先锋。后面是底里泽亚觉廷、王次弟南达约达、幼弟明耶觉廷、王子明耶觉苏瓦、底里泽亚瑙塔、赖威勃亚、北城防官巴亚南达都、埃蒙德亚、底里达马亚、南达西都各领一军。最后是勃印囊亲自统率的大军。任命南达都为统领，亚扎德曼为监军。包括两支马军在内共13支人马，有战象200、骏马2000、士卒80000，从陆路进发。水军分4路进军，由亚扎勃拉、山达约达、亚扎丁坚、宋德亚底、泽别、巴亚丁坚6支大军组成。任命巴亚丁坚为统领，达亚加木和东吁卫士长为监军。6支大军中，共有格杜伦锦船130、劳加、皎雷70、士卒6000，战船上载有攻城大炮。

水陆两军部署完毕后，于缅历912年6月17日（公元1550年8月28日）火曜日向给杜摩底进发。抵给杜摩底时，命王弟底里泽亚觉廷、幼弟泽亚南达、赖威勃亚、底里泽亚瑙亚塔、巴亚南达都等5支部队率战象60、骏马700、士卒25000在谬基地区包围之；又命王弟南达约达、埃蒙德亚、南达丁坚、底里达马亚、南达西都等5支军队率战象60、骏马700、士卒25000在盖林地区包围。于是水陆两路将给杜摩底团团围住。明康王为了不致被包围，多次出击，未果。形成包围后，城里人处于困境中。围城4个月许，城内官吏纷纷逃出投诚归顺。缅王对来投的官员一概不予追究，令其宣誓效忠后封予官职。在此举影响下，城内官吏都来投奔围城缅军。于是，城内官吏大为减少。在官吏都逃走后，东吁王明康惊恐万状，便请其父的法师到城下求降，提出只要不动其财产，保全其性命便可。勃印囊对法师道："在王弟瑞梯王驾崩以后，只要吾等弟兄五人团结一致，镇守汉达瓦底，任何敌人皆无计可施。但底哈都却打错了主意，致有今日之乱，他干了蠢事铸成大错。但念他是吾亲弟，不忍加罪于他。吾既已称王，他可以受吾恩惠做吾下属。"于是事情完满解决，缅历912年11月7日（公元1551年1月13日）日曜日战事结束。缅王令击鼓鸣锣，通知得胜缅军不得

抢掳城池。然后让给杜摩底城众官吏宣誓效忠后分封官职。全国平定，建临时皇宫，并举行灌顶登基仪式。

---

[1] 一种犬类。

[2] 意即：诸王之首。

（222）获白象之主称号的勃印囊

白象之主之情况如下：东吁王明康艾的孙女格耶纳瓦底公主嫁给当克明基，生子南王明耶底哈都、女玛瑙哈两人。彬牙一象主之子五象主之弟甘尼瑙亚塔生子德勃因德道榭；德道榭之子德耶布翁尼亚；德耶布翁尼亚有3子：蒲甘侯德多、色林侯西都、东吁绝锡王。绝锡王的长女与当克明基之子明耶底哈都婚后生女达马黛维公主，子白象之主、莫塔马王明耶西都、卑谬王德多达马亚扎及夭折一人等姐弟共五人。绝锡王长女死，小妹又被封为王妃，生子东吁90万之主明康王及次子阿瓦王德多明绍二人。（以上情况与德瓦富翁之子所撰《简史》相符。）缅王加冕后封其弟底里泽亚觉廷为明耶西都；赐八角槟榔杯、咸茶罐、饮水瓶、嵌3圈红宝石的金痰盂、金伞4把、金象舆、金马鞍套、抬轿、皇鼓9只、银唢呐金喇叭各5把。封其弟南达约达为德多达马亚扎；赐八角槟榔杯、咸茶罐、饮水瓶、嵌2圈红宝石的金痰盂、金伞2把、金象舆、金马鞍套、抬轿、皇鼓5只、银唢呐银喇叭各3把。仍封王弟底哈都号明康；赐其六角槟榔杯、咸茶罐、饮水瓶、嵌2圈红宝石的金痰盂、金伞2把、金象舆、金马鞍套、抬轿、皇鼓5只、银唢呐银喇叭各3把。封王弟泽亚南达的明耶觉廷；赐其槟榔杯、咸茶罐、饮水瓶、金痰盂、金伞1把、金象舆、金马鞍、皇鼓5只、银唢呐3把、银喇叭2把。各王族、各大臣均有适当分封。并将许多分封邑地、金银、布匹一一封赏给象马兵勇。在原来临时行宫的位置上建造了有40座寺庙环绕的大寺院献给大法师达德马固育。还布施

了红色的扇、伞等僧用物品。并对德拉泰双塔从塔顶伞直到塔基全部贴金。

缅王在给杜摩底稳定住自己地位以后，便召集王弟、王子、众大臣商议："现在是攻打汉达瓦底，或攻室利差咀罗，还是试探攻打罗陀那补罗好呢？"有的大臣主张："由缅王坐镇给杜摩底，而由王弟、王子对阿瓦作试探性的攻打"；有的大臣主张："要在汉达瓦底尚未稳定之前便去攻打为好"。此时，南达西都奏道："如今给杜摩底已经到手，在给杜摩底有孟、缅、掸族各方面力量，而其中就缅族力量来看相当单薄，必须聚集加强缅族力量。而汉达瓦底是由孟人控制，孟人势力很大，故而宜先征服室利差咀罗。时间一久，恐卑谬侯德多都诡计多端，另找靠山，到那时事情就更难办了。"

缅王赞同南达西都所奏，便安排部署向室利差咀罗进攻。军队部署如下：以赖亚耶傣、亚扎德曼、杜因勃拉、赖亚约达、赖威耶傣等5支马军为先行；其后为王弟明耶西都、王弟德多达马亚扎、王幼弟明耶觉廷、底里泽亚瑙亚塔、南达西都、底里达马拉、埃蒙德亚、宋德约达、赖威勃亚、南达觉廷、内谬觉廷等所率各部大军；最后是缅王所率主军。任命德榭觉廷为统领，亚扎约达为监军。共17路人马，有战象250、骏马3000、士卒90000，于缅历912年1月2日（公元1550年3月19日）金曜日向室利差咀罗进军。令王子摩诃乌巴亚扎、王弟明康、巴亚丁坚和众多象马兵卒在给杜摩底驻守。

缅王大军到达室利差咀罗城下，多次攻城，但敌方城防极严，武器众多，且有水军开炮助战，缅王大军损失严重，只得退到离城较远处。于是缅王降旨道："今日朕等虽多次攻打卑谬城，均未成功。吾等士兵皆疲乏不堪。现朕欲转而攻打美德、德叶等上缅甸一带城镇。待上缅甸一带被征服后再水陆两路攻打室利差咀罗。"王弟德多达马亚扎奏道："此计甚好。"于是缅王调转军队向美德进攻。美德侯明耶觉廷、垒盖侯巴亚约达、马龙侯巴亚丁坚、色固侯赖威约达、马伯侯原文误印为鄂伯侯，查前后文均无此名，再查旧版《琉璃宫史》与《缅甸大史》皆写为马伯侯，更正之。、敏贡侯、敏东侯、岱达侯、明达侯等都携子女、良象骏马来献。缅王对来投诸侯命宣誓效忠后一一分

封。加固了美德城防，留下王弟德多达马亚扎、王幼弟明耶觉廷、色固侯、色林侯、末龙侯、马圭侯、品达侯、勃莱侯等强兵驻守美德。缅王于缅历913年4月17日（公元1551年6月19日）水曜日返回给杜摩底城。抵给杜摩底约1个月，卑谬德多都的部下一名叫亚扎玛瑙的官员逃离卑谬来到给杜摩底。

缅王便召亚扎玛瑙来问，来者奏道："在卑谬的众官员对德多都说：'缅王乃是洪福英明之主，就是在瑞梯王在位时，他也为缅族、掸族大臣们所信服，现在这些人都在为其效忠。他的下属将相都是舍命保驾之臣。现今他又征服了上缅甸和下缅甸一带许多城镇，成为一强国，我们也不如投降为好。'而德多都却说：'你们以为我会投降么？我将据城力守。如抵抗不住，我也要带领10000士卒，骑上我的大象那伽瓦拉，冲破重围，沿乌迎布一线向若开进军。'他的部下正在意见分歧之中，陛下不如及早攻打，定会马到成功。"缅王见此分析也还在理，于是决定立即部署部队攻打室利差呾罗城。军队部署程序如下：赖亚耶傣、杜因勃拉、赖亚约达、杜因觉都等4支马军为先行；其后是东吁王明康、南达西都、底里达马拉、埃蒙德亚、底里泽亚瑙亚塔、德榭觉廷、南达都利亚、南达觉廷等人所率各部人马；再后是缅王大军。以亚扎丁坚为统领，南达都为监军。包括4支马军在内共14支人马，有战象250、骏马3000、士卒90000。命王弟明耶西都和王太子乌巴亚扎驻守给杜摩底。缅王大军于缅历913年6月21日（公元1551年8月21日）木曜日进攻室利差呾罗。

缅王命在美德镇的王弟德多达马亚扎、王弟明耶觉廷等也与上缅甸诸侯一起举水陆兵勇共同进攻卑谬。到达后，缅王将大军驻在名叫汉末图的地方。而东吁王明康和底里泽亚瑙亚塔率领的2支部队未扎营驻下，径自去攻卑谬。在6月底（公元1551年8月底）深夜2时许，以苏仰宁大象冲破城之南门门闩，进得城内，直奔德多都住所，捉住德多都，押送到缅王面前。缅王道："卑谬侯德多都，你不是不愿当朕之臣属，要去若开当若开王之部下吗？"于是缅王命斩首正法。缅王后来又颇有悔意。在占领室利差呾罗全城后收降了卑谬全城官吏百姓，命宣誓效忠。

之后，缅王赐王弟德多达马亚扎以王用仪仗、金伞4把及皇鼓，封其为卑谬王。对王弟明康王也大加赞赏，将自己佩戴的红宝石手镯1副、红宝石戒指、自己穿戴的飞檐形皇服及金伞4把赐给他。并分别将仪仗、乡镇等论功赐赏给获胜的将官们。达耶瓦底侯乌兹那、直柳漂侯德门耶丁延等也携带礼品、武器等来投缅王。缅王在室利差呾罗住了10余日，将各方面安排停当后便继续向色雷、布坎艾、蒲甘等城镇进军。尚未到达上述城镇之前，色雷侯、布坎艾侯等便带了良象骏马、子女等来至驾前。只有蒲甘侯与缅王的先头部队交战。缅王到达后，便以水陆两军攻打蒲甘。蒲甘侯的援军阿瓦及布坎艾的士兵纷纷逃走，蒲甘侯也怕丢了性命，遂带大批礼品武器来向缅王投诚。

占领蒲甘城后，废了蒲甘侯，封其舅父明西都为蒲甘侯。缅王以水陆两军攻打阿瓦。到达皎德龙后便作围攻阿瓦城的部署。正在此时，获悉汉达瓦底之军攻下缅王所属的欣克内城，兵勇正在逃散。缅王便从皎德龙撤军回到蒲甘，以木筏载运象马，沿水路顺江而下；又命陆路部队昼夜兼程赶回。到达美德后，命王幼弟明耶觉廷率领大批人马进军东吁。缅王大军顺江而下，到达室利差呾罗后部署从水路进军汉达瓦底。命美德侯、色固侯、布坎艾侯、达耶瓦底侯乌兹那、直柳漂侯德门耶丁延、王弟卑谬王德多达马亚扎率6支人马，以王弟德多达马亚扎为帅，带战船3000、小货船100、载粮船100、士卒40000进军。正在缅王作部署之时，在阿瓦称王的摩别那腊勃底因打不过实皆王西都觉廷，便带了子女象马等来投奔缅王。缅王怜惜他，仍将其原来受用之物赐回，任其享用。闻卑谬妙底丁佛塔及佛亭等遭火灾，便命修造3座佛亭。缅王亲自布施了自己佩戴的红宝石手镯、红宝石指环、御用咸茶罐、饮水瓶等。

召来阿瓦的那腊勃底进军给杜摩底。到达给杜摩底后便迅速部署进攻汉达瓦底。进军程序如下：赖威耶傣、赖威南达都、南达西都、杜因亚扎、杜因勃拉等各率马军1000，以此5支马军为先行。此后是巴亚觉廷、德勒帕耶、达炯侯、南达都利亚、底里泽亚瑙亚塔、明摩诃、西都觉廷、德耶西都、南达觉廷、巴亚觉都、那当米亚、乌兹那等人所率各路人马。在王幼弟明耶觉廷的大军中任命巴亚仰达都为监军；王弟东吁王明康的大军中任命赖亚弁琪为监军；王弟明耶西都的

大军中任命赖威约达为监军；王子摩诃乌巴亚扎大军中任命叟格德为监军。最后是缅王率领的大军。任命南达丁坚为统领，南达觉都为监军。包括5支马军在内共22支人马，共有战象400、骏马5000、士卒11万。缅王大军于缅历913年1月6日（公元1551年3月12日）日曜日从给杜摩底进军汉达瓦底。大军驻扎在克榜山附近的仰龙昂丁营地。后又驻扎在仰昂谬迪、昂丁达西、色安山等地。从给杜摩底到汉达瓦底一共驻营13处，每驻营一处都将该地重新命名。在到达亚德那驻营地时，底里泽亚瑙亚塔奏道："统治罗摩迎国的德门陶亚马王有许多狡诈的臣僚，他们诡计多端，不能不防。宜将大军分为前后两路，先探明虚实才好。"缅王便任命乌兹那为5支先锋马军的统领，赖亚西都为监军，5支军马先行。在渡毛格斯努河时与德门陶亚马的先头部队遭遇。乘乌兹那渡河时便迎面痛击，敌军象兵众多，缅军兵勇只得后撤。孟王德门陶亚马亲自率领500余头战象来战。经乌兹那奏明情况后，缅王便铺开战线，部署了兵力。并命王弟明耶西都乘坐7肘尺高的装饰有金鞍金銮的大象亚德那比昂觉，打着白伞，周围由执金盾、金挡、金牌的兵卒簇拥着，左右各用象10头迎战德门陶亚马。缅王则骑在配有镶满宝石的象鞍座，名叫乌布萨塔的大象上，手执嵌红宝石的象鞭。象中座卫士是西杜因加都，象后座卫士是泽亚巴拉。在缅王骑象周围簇拥着执赤金长矛兵勇3000人，执金盾、金牌、金挡的兵勇各3000人，并有头戴金盔、身穿红服的执枪壮士400人跟随在缅王左右前后，缅王乘象左右还有身载1门小炮的象各15头，由青年将领们骑着随同前来。王弟明康王、王弟明耶觉廷等众官员将领也随同缅王铺开战线，簇拥而来。

（223）德门陶亚马兵败

此时，缅王象中座卫士西杜因加都奏道："现正值德门陶亚马前来对阵之机，不妨派马兵去放火烧汉达瓦底城内房屋，使孟兵有后顾之忧。"缅王说："此计甚妙。"便派赖威耶傣带左路马兵1000人从左面，赖威南达都率右路马军1000人从右面冲进城去放火。正在缅王派兵之时，德门陶亚马骑着名叫漆钦的大象，配着宝鞍，带着王室仪仗在武

士兵勇们的簇拥下，急冲过来。王弟明耶西都首先冲上去迎战。但德门陶亚马见了明耶西都，并不与之对阵，却向着缅王驱象急冲而来。缅王见他猛冲过来，便拿起金水壶，口中祈祷道："朕若真是个为佛门增光、为民受益的真命天子，愿即刻便能战胜德门陶亚马。"缅王祈祷完毕，将水洒于地下。顷刻之间，天色昏暗，电光闪闪，大地震动，天空群鸟噪叫着飞到缅王坐象之前。缅王手中所执金水壶也由手中掉落于地。缅王因手中金壶落地，心中不乐。见此情景，有一名叫德门巴尤的孟族大臣奏道："陛下何不乘机就去迎战？打败德门陶亚马，陛下便是大地之主了。"缅王便驱象去战德门陶亚马。两象势均力敌，对抵许久。在两象格斗难解难分之时，缅王赶乌布萨塔象后退数步，再鼓足力气任其全力冲去。乌布萨塔的牙刺进了德门陶亚马骑象体中，敌象漆钦当场倒下。乌布萨塔的右牙断了约1肘尺4指之长。缅王以象鞭刺打德门陶亚马，使他背上落下多处伤痕。德门陶亚马部下德门泽别骑着名叫遂拉曼的大象来战缅王，又与乌布萨塔格斗。德门泽别的骑象不堪一击，当时倒地。德门埃那耶又骑着名叫比亚基的大象，打着白伞来战。王弟明耶觉廷便骑一名叫耶路林的发情公象与之交战。德门埃那耶的骑象弃阵而逃。这时缅方象、马、步军乘胜追击，孟族士兵败阵而逃。缅王俘获许多象、马、兵勇。德门陶亚马由象改乘马匹，匆匆搜集残兵，拟退守汉达瓦底。而汉达瓦底城内因缅王马军放火，全城一片火光，又有马军阻击，德门陶亚马遂不敢返城，向西落荒而逃。

缅王打败德门陶亚马后便在抱岱佛塔的附近就寝，拂晓后才进入汉达瓦底城内。德门陶亚马逃走后，一些孟族官员便带了残剩的象马兵勇来投缅王。缅王对来归顺者一一赐赏后令其宣誓效忠，并授予官职。东部一带莫塔马地区的诸侯亦携带良象骏马、子女等来向缅王进礼，表示愿意臣服。缅王分别按名位授予封号和赏赐，仍派他们食邑原地。缅王又赐赏了与德门陶亚马作战中的有功将士，分别赐给他们封号、仪仗、用品、邑地等。赐王弟明耶觉廷嵌1圈红宝石的八角槟榔杯、嵌1圈红宝石的咸茶罐、饮水瓶、嵌1圈宝石的金伞2把、金象鞍座、皇鼓7只。缅王在汉达瓦底停留3日后，带领大队人马朝德门陶亚马逃走方向追去。德门陶亚马已经过直柳漂，逃往勃生。勃生侯德门比亚达迈见德门陶亚马带来众多人马，不敢不接纳他。缅王疾速向

直柳漂进军，于2月7日（公元1551年4月11日）到达直柳漂以东地区。王弟卑谬王德多达马亚扎等水陆两军原本驻守在达拉，因缅王召集水兵，王弟便领兵经直柳漂向勃生进发。此外，缅王要求王弟卑谬王德多达马亚扎的水军也迅速进军勃生，令达耶瓦底侯乌兹那、美德侯明耶觉廷、东敦基侯那当米亚、品达侯德耶西都等率强兵镇守达拉城。于是缅王领陆路人马，王弟德多达马亚扎、德门耶丁延等率领水军同时向勃生进军。大军在到达离勃生城尚有1站路的时候，德门陶亚马从城内逃出。勃生侯德门比亚德迈便来迎接缅王，将德门陶亚马难以带走的战象100余头及武器等来献，并送来礼品。缅王大喜，即赐其彬尼亚劳之封号，并赏八角槟榔杯、咸茶罐、饮水瓶、金铜合金痰盂、象鞍座、金伞4把、镶金飞檐服、皇鼓7只、银唢呐3把、银喇叭2把。并赐其建造5间连房的金屋居住；允许其夫人在榜弁地方的住房可用镶金窗框，并赐两把金伞以及槟榔杯、咸茶罐、饮水瓶、痰盂等物。

缅王在勃生逗留了一个月许，王弟德多达马亚扎、德门耶丁延等闻缅王已到达勃生，便绕过小河，昼夜兼程率领船队赶来。在德马加河上，因河水退潮，3只战船搁浅，此时正遇德门陶亚马，双方开战，3只战船皆被打沉。德门陶亚马击沉了船后，便来攻打驻守达拉城的乌兹那。乌兹那兵败战死。缅王得知此消息，便命王弟东吁王明康、勃生侯彬尼亚劳、底里泽亚瑙亚塔、南达丁坚等4支人马领战象100、骏马1000、士卒40000驻守勃生城。命王弟明耶觉廷、德门毛昆等2支人马带战象40、骏马1000、士卒50000先行，自己带领各将领随后进发。

德门陶亚马打败了达拉的缅军后，又调转头来攻德多达马亚扎、德门耶丁延。德多达马亚扎等人坚守卑谬。此时王弟明耶觉廷等2支人马赶来，勇猛进击，德门陶亚马败阵而逃。缅军俘获其王妃、国丈及全部船只。因德门陶亚马逃走，他的部下官员便带了象、马、兵勇、武器向缅军投降。缅王在上述胜仗后5日到达。在直柳漂住了10日，命投诚官员宣誓效忠后分别按次赐赏仪仗、食邑等。对王弟卑谬王德多达马亚扎能以3000船只打败德门陶亚马颇为高兴，便赏其以其父明耶底哈都曾使用过的仪仗。一一安排妥当后，缅王于4月1日（公

元1551年6月3日）返抵王都汉达瓦底。孟王德门陶亚马扮作僧人模样，带领10余随从逃往莫塔马。缅王返回汉达瓦底后将莫塔马32镇和勃生32镇的官员分别安排任命就绪。修缮倒塌损坏的佛塔。命南达都利亚和南达觉廷等带金花束、银花束、金灯盏、银灯盏前去拜谒瑞梯王陵，造佛塔。

全国平定安排妥当后，于缅历914年4月10日（公元1552年5月30日）在原皇宫院内建造宫殿。4月14日（公元1552年6月4日）月曜日住进宫中。召勃生的王弟明康、王弟德多达马亚扎、达拉镇的王弟明耶觉廷返回汉达瓦底。封王弟明耶西都为王，赐君王登基五宝器并莫塔马镇为其食邑，称莫塔马王。赐次弟卑谬德多达马亚扎君王登基五宝器，封为卑谬王。赐王弟明康君王登基五宝器，封为给杜摩底王。其余缅、孟、掸族大臣们亦皆各有封赏。将勃生居住的行宫处建造围有40小寺的大寺院施舍给信达马尼耶亚法师。施舍金箔为灿道佛塔自塔伞至塔基全部贴金。

德门陶亚马住在莫塔马乡间，莫塔马人要抓他，便逃往格沃。格沃侯和兑傣侯得知德门陶亚马逃来的消息后，便于夜间观察其行踪。发现他正在一卦搭僧住房中与5名仆从一起进餐，便将其抓住，但德门陶亚马力挣脱逃，只砍伤其背部。他带伤流血逃往一小村落。在乡村寺庙中治好伤才逃往岱格拉重新搜集人马。缅王得知后便命南达丁坚、瑙亚塔、巴亚觉都、瑞雷木等率领4支人马，共有战象100、骏马1000、士卒40000，前去征讨。德门陶亚马从岱格拉来到锡当迎战。南达丁坚、瑙亚塔等人知他人马势弱、武器少，便勇追猛打。德门陶亚马抵挡不住，败下阵来，只带4个随从骑马而逃。有奴仆们来禀报，说他在锡当的西山脚下歇息。便命西杜因加都与精明的头领们去抓他。西杜因加都领300名士卒潜伏跟踪，见他深夜睡在田里。上前捉拿他时，德门陶亚马竟脱衣而逃，只抓获2名随从和20余只宝石指环等来献。缅王请了占卜师来问道："朕虽多次打败德门陶亚马，但他始终不投降，现在他只身一人逃亡，朕何时能抓住他呢？"占卜师们纷纷告知可以拿住他的日期。其中有一名叫比亚马那的婆罗门占卜师道："下月，即缅历1月3日（公元1552年3月26日）日曜日，定可捉住德门陶亚马。"

中卷 第十二编

（224）王对孟三邦之安排

缅历914年10月24日（公元1553年1月7日）土曜日，兴建新宫殿大院，挖护城河。

缅历914年1月13日（公元1552年3月7日）日曜日，奴仆们抓住了德门陶亚马来献。因占卜师卜算应验有功，缅王便赐其摩诃达马亚扎古尤之称号，太公村为其食邑，并赏他两抔黄金。王太子及其他王族官员们亦都赐赏金银穿戴给他。

抓住德门陶亚马后，缅王认为他居心叵测有野心，遂对他施以极刑处死。自此，缅王打败了顽敌，统一了孟三邦，并治理有方，举国团结，繁荣昌盛。缅王还对百姓给予了大量的施舍。缅王邀请了孟三邦的村居派、林居派的僧侣，在瑞牟陶佛塔举行布斋盛会，布施八法器。并施舍金箔，为瑞牟陶佛塔从顶到底全身贴金。为与自己年龄相等数目的37人作了剃度。命官员们负责修缮汉达瓦底城内外年久失修倒塌损坏的佛塔、寺庙、佛亭。为各王族官员安排划分了居住区。宫殿内设告状钟，以便黎民百姓或因无处诉冤，或因贫困不能上诉者前来击钟鸣冤。听说号明康王的信德叶，文官武将前往归附者甚多，便将其从给杜摩底召来汉达瓦底，斩首除之。而将其妃底里蓬突收为王后，赐号山达黛维。

缅王召集亲王、文武官员等商议道："现在从孟三邦一直到给杜摩底、室利差呾罗、蒲甘，都已是朕属国。阿瑜陀耶原曾归附过王弟[注]，做过属国。但近来却不来朝贡，竟自立固守。故朕欲出征阿瑜陀

耶。是先打阿瑜陀耶，还是先出征罗陀那补罗等掸邦一带以后再作计较好呢？不知众卿意下如何？”勃生侯彬尼亚劳奏道：“攻打阿瑜陀耶很不容易。它象马众多，阿瑜陀耶王身边王族将臣又都是些肯于舍命尽忠之辈，陛下王弟在位时虽使阿瑜陀耶称臣，但终非因攻克城池所致。而是在交战中，因对方部署不当，被吾国俘获王子、驸马、王弟等，阿瑜陀耶王才表示臣服的。要迅速攻下阿瑜陀耶城是不可能的。而要长期围攻它在目前也办不到，因为罗陀那补罗等掸邦一带还未被征服。故应派王弟、王子、众将先试探性地进攻罗陀那补罗为好。”

底里泽亚瑙亚塔听了彬尼亚劳之言也奏道：“此议甚好。”缅王赞成彬尼亚劳所奏，便部署水陆两军去阿瓦。水路方面：派埃蒙达亚、彬尼亚恩达、底里达马拉、德耶布翁尼亚、德耶西都、亚扎丁坚、明耶觉廷、彬尼亚江道、王弟卑谬王德多达马亚扎、王子摩诃乌巴亚扎10人率领的10支水军，带格杜伦锦船500、劳加、皎雷200、运粮船200、士卒70000；陆路方面：赖威耶傣、亚扎德曼、赖亚约达、南达登西、杜因勃拉5支马军为先行，德门丹杰、巴亚觉都、德门埃巴耶、南达丁坚、德门耶丁延、南达都利亚、德门巴仰、瑙亚塔、王弟明耶觉廷、王弟东吁王明康各领一支人马随后。包括上述5支马军在内共15支人马，有战象500、骏马5000、士卒70000。于缅历915年4月2日（公元1553年6月11日）水曜日，从水陆两路向罗陀那补罗进发。

阿瓦王那腊勃底西都得知汉达瓦底方面大军来征的消息后，便派人去请翁榜土司、孟密土司、八莫土司、孟拱土司、孟养土司。5位土司便各自带领水、陆两路人马驻守阿瓦。并命美都侯、鄂耶内侯、西博达亚侯、西达侯、德勃因侯、甘尼侯、阿敏侯率兵马驻守阿敏城。还调了央米丁、瓦底、因道、莱德、良渊、良敏、达迦拉、彬达莱、彬西城的百姓集中在德娄城，与该城兵勇将士一起守城。掸族船队也驻守德娄城。从汉达瓦底来的王子乌巴亚扎领兵到达蒲甘城后，蒲甘侯明西都对乌巴亚扎禀报道：“现来讨伐的我军水军力量过于薄弱。而阿瓦王那腊勃底有掸邦五位土司援助，水陆军都很强大。如今他们的水陆两军皆已汇集在德娄城。”摩诃乌巴亚扎道：“父王命吾见机行事。有利则攻，不利则撤回。本王将遵父命行事便是。”这时，从

陆路进军的明康王亦已到达。又一起商议了一番。他们以为，红宝石矿山之主包土司本与缅王有互相援助之盟，现在他自己毁约去援助阿瓦王那腊勃底，致使阿瓦兵势强大。应将此情况奏报陛下。缅王听了摩诃乌巴亚扎等人的奏报后便召回了王子、王弟的水陆各路人马。

缅历915年9月13日（公元1553年11月10日）金曜日，建造了皇宫。称皇宫所在地为甘菩遮德底，并于皇宫院内建造了王后寝宫、妃子宫娥寝宫、金银库房、钱库、布库等。该年11月10日（公元1554年1月12日）金曜日，缅王从平安门入宫登基，号底里杜达马亚扎[注]，正宫皇后封号埃嘎玛黑蒂[注]。百官、王族皆各有适当封赏。登基大庆活动举行了一周。宫中举行了盛大的布施会七天，斋请村居派和林居派的僧侣。还从国库中取出大批布匹、衣物、钱币、大米、食盐、鱼酱等布施给挂塔僧人及缺衣少食的贫苦百姓。建造了长度为37兰[注]长的鸳鸯形御舫。修缮破旧的泽拉格彬等大战船；并新造了多那耶[注]神兽形船、凤凰形船、水牛形船、象形船、马形船、鳄鱼形船、蟹形船等共300余艘。造劳加、皎雷船200余只。有的船全身鎏金，有的饰以金圈，有的涂以朱砂红色。一切安排停当后，又敦促莫塔马32镇、勃生32镇、汉达瓦底32镇、给杜摩底、室利差呾罗、色固、色林、蒲甘等全国各地诸侯要备足武器、铠甲、粮食。并命自室利差呾罗到蒲甘沿伊洛瓦底江一线的诸侯收集粮食囤储于库。

缅历916年4月（公元1554年6月），若开王子与叔父二人不和。若开大王子丹兑侯与王侄信耶谬带领大批象马投奔缅王陛下。缅王封丹兑侯号底里达马道加[注]，并赐与王弟莫塔马王明耶西都之长女完婚。又赐若开王侄信耶谬与公主谬妙蓬西完婚，并赐德茂镇为其食邑。

---

[1] 此处指瑞梯王。

[2] 巴利文音译，意为：吉祥善良之法王。

[3] 巴利文音译，意为：独一无二的王后。

[4] 两手向身体两侧伸直，由左手中指尖到右手中指尖的长度，称之为兰。1兰等于6英尺故此处为今222英尺。

[5] 传说中的神兽，类似我国麒麟。

[6] 与阿育王号同。

（225）白象之主调兵遣将进军阿瓦

缅王部署了向阿瓦进军的人马。水路方面：由渺米亚侯底里达马拉率一支水军先行；其后为色固侯赖威约达、白古侯彬尼亚恩达、品达侯德耶西都、开榜侯德门丹杰、马圭侯德耶布翁尼亚、阿叟侯德门埃那耶、垒盖侯亚扎都、岱格拉侯德门佐加拉、敏贡侯泽亚梯莱各率一军；其后为王弟卑谬王德多达马亚扎之主军，统领以上各军为帅。共10支大军，有格杜、伦锦等战船600、劳加、皎雷船300、运粮船500、士卒11万由水路进发。

陆路方面：由赖威耶傣、赖亚耶傣、亚扎德曼、杜因亚扎、南达登西、杜因勃拉、西杜因加都、杜因约达等8支马军为先行；其后为绵谬侯德门丹莱、马龙侯亚扎丁坚、直柳漂侯德门耶丁延、达拉侯底里泽亚瑙亚塔、赖亚侯巴亚觉都、勃生侯彬尼亚劳、色林侯西都觉廷、兹亚侯德门巴仰、丁因侯巴亚加马尼、毛比侯彬尼亚江道、达耶瓦底侯瑙亚塔、邦林侯南达都利亚、莱谬侯南达觉廷、大光侯底里泽亚觉廷、王弟明耶觉廷、王弟东吁王明康等人率领的各路大军，由缅王亲率主军随后进发。缅王周围有40000名执金盾、金牌、金挡、金矛的兵勇。跟随在缅王骑象四周的是400名戴头盔、饰耳环、穿裤执枪的葡萄牙士兵及3000名御林马军；由40名将领身骑大象护卫缅王，官员们亦都执金盾牌相随。主军中命德榭觉廷为统领、亚纳约达为监军。上述包括8支马军在内的25支大军共有战象800、骏马9000、士卒18万，由陆路进发。

命王太子摩诃乌巴亚扎和南达丁坚驻守京城汉达瓦底。又考虑到东面的莫塔马32镇与清迈、阿瑜陀耶等大国相近，便命王弟莫塔马王明耶西都和毛淡棉侯彬尼亚乌、当巴布翁侯苏格拉、耶谬侯明耶丁克亚等领大批兵马驻守。命林巴德侯、德巴兑侯领兵马驻守临近若开丹兑的边界。

全国各地安排停当后，缅王便于缅历916年9月4日（公元1554年10月28日）水曜日，自京城汉达瓦底率大军出发。先驻营在卑龙昂廷营地，途经10站，到达给杜摩底东吁。王弟明康王奏道："罗陀那补罗阿瓦大国因有掸邦一带土司们的援助，实力强大。同时此城四面环水，难以攻打。若想攻克，非四五个月的时间不可。而即将来临的缅历4、5月，正值雨季，河水泛涨，就更难攻城了。再者，央米丁、瓦底、因道、莱德、良渊等城均有强兵驻守。北部一带城镇亦俱驻有强兵，非竭力攻打不能取胜。现吾军宜分兵3路，先攻占南面一带城乡为好。"

缅王赞同王弟明康王所奏。遂命南达登西、杜因勃拉等两支马军及西都觉廷、德门耶丁延、巴亚加马尼、德门丹莱、王弟东吁王明康率领的共7支人马从东线进军；命西杜因加都、杜因约达的两支马军及亚扎丁坚、彬尼亚江道、底里泽亚瑙亚塔、德门巴仰、王弟明耶觉廷7支人马由中路进军；缅王带领含4支马军在内的11支人马从西路进发。每停驻一站都举行庆祝仪式。自东敦基打到皎勃当，再下蒲甘城，兵驻蒲甘东北，瞻拜了瑞喜宫佛塔。缅王取了25缅斤白银交给舅父明西都，嘱修缮该佛塔顶伞及毁损部分。

王弟东吁王明康等率领7支人马由东线出发，攻打央米丁。央米丁侯、瓦底侯、因道侯、莱德侯、良渊侯等不敢守城，遂带领人马投奔阿瓦而去。明康王等7支人马俘获了象、马、民众、耕牛等，并继续前进。到达彬牙南边的仰昂敏营地时，停驻该地，等候缅王。王弟明耶觉廷的中路军进攻彬达莱。彬达莱侯、彬西侯等不敢抵抗，也带了人马投奔阿瓦。明耶觉廷等7支人马亦俘获了敌军的象马、兵勇、百姓等继续前进。到达彬牙南边的仰昂敏营地与其兄会合。明康王见王弟明耶觉廷来到，便召集将领道："如今陛下正率领西路军到蒲甘，

与王弟德多达马亚扎的水军会合，将要攻打西部和北部一带。但未召我等两路人马。而我等又不能在此久驻，不如前去攻打罗陀那补罗，或向陛下所在地靠拢集中。不知列位意下如何。”

王弟明耶觉廷道：“陛下要求我等带领兵马是为了打仗，当然应该进攻阿瓦才是。”彬尼亚江道听了此话便道：“主公言之有理。但依卑职之见，今日之战，非速胜之战。阿瓦那腊勃底西都因有掸邦9国相助，得到许多象、马、兵将。城内武器众多。要取胜，定要等陛下抵达后，水陆两路联合攻打，方能成功。故我等宜坚守此地。如敌军前来攻打，亦可应战；如敌不来，则宜在此补充人马，养精蓄锐。”众将领纷纷赞同彬尼江道之见。明康王亦表同意，便就地驻军以待。这时，阿瓦王那腊勃底率战象100、骏马2000、士卒40000来攻。王弟明耶觉廷等7支人马便前往迎战。阿瓦马军败阵，象兵尚在抵抗。明耶觉廷骑了丹绵苏瓦大象迎战。敌军前锋败阵。亚拉丁坚、彬尼亚江道、底里泽亚瑙亚塔、德门巴仰等4支大军又追击过去。阿瓦军迅速撤退。俘获骏马30余，以及孟养土司的大臣勃德隆。后敌军又有大队兵马出战，一直进到彬牙。明康王、明耶觉廷等以4支马军、10支象军迎战。掸兵见此阵势不敢交战，仓皇逃走。随后追击，从德达乌一直追到当巴鲁。因该城武器众多，不能靠近，大军才返回营地。

缅王在王弟德多达马亚扎等水军抵达后，命其攻打苗都、布坎基。水军溯流而上，由蒲甘到赖窦，再渡河到宫育瓦，然后向布坎基前进。布坎侯听说缅王水陆两军来攻，兵力强大，便不敢住在城内，嘱兵将守城，自己逃往孟养。缅王命令王弟德多达马亚扎等水军进入亲敦江攻打阿敏、勃东、甘尼等城镇。缅王迅速攻下布坎基后，命仰昂勃卢及瑞雷木率兵镇守。然后自己从布坎基渡河到甲卡瓦亚，再从甲卡瓦亚到达勃彝马，驻了将近7日，又去支援王弟的水军。

王弟德多达马亚扎进入亲敦江准备攻打阿敏。阿敏侯丁克亚想，反正逃也逃不脱了，便带了良象、骏马、子女前来献礼，归顺缅王。勃东侯亚扎丁坚却带领兵马据守抵抗。王弟卑谬王德多达马亚扎便率水军猛勇攻打。俘获勃东侯，攻克勃东城。王弟将亚扎丁坚及其妻子儿女押送至缅王所在营地勃彝马，献交缅王，并安排了兵马驻守勃

东。拂晓时分，急攻甘尼城。甘尼侯怕丢了性命，带了两头大象及妻子儿女来降。王弟卑谬王德多达马亚扎将甘尼侯及其妻子儿女迅速献交缅王。随后命德耶布翁尼亚和山达约达等率兵驻守甘尼城。因缅王召唤，迅速应召前来在苗育瓦与缅王会合。缅王等王弟赶来后，便与他们一起水、陆两路会同攻打敏木，由北路进军实皆。渡江以后，实皆侯不敢抵挡，逃往孟养。缅王到达实皆后，将水、陆各军部署停当，派人前往王弟明康王与王弟明耶觉廷率领的14支人马所在地联系。告诉他们何日何时将从水、陆两路齐攻阿瓦。命他们14支人马也要布开阵势汇同攻城。王弟明康王与明耶觉廷等便在通知的日期部署了象马、兵勇等，各路分头围攻阿瓦。

明康王骑了一头名叫苏仰宁的大象，德门丹莱骑鄂叶内象，西都觉廷骑那伽瓦拉象，德门耶丁延骑隧拉曼象，巴亚觉都骑马丁比昂孟象。他们率包括两支马军在内的7支人马，从彬牙经德达乌向阿瓦靠近。王弟明耶觉廷骑丹棉苏瓦象，德门巴仰骑巴林遂象，底里泽亚瑙亚塔骑亚德纳比昂觉象，彬尼亚江道骑泽亚达德龙象，亚扎丁坚骑耶路林象，他们率包括两支马军在内的7支人马，由西线经曼基新德向阿瓦进军。命两支马军先行攻打。阿瓦王那腊勃底派战象100、骏马3000余迎战明耶觉廷的马军。双方交战良久。这时，德门巴仰骑大象巴林遂，彬尼亚江道骑大象泽亚达德尤冲杀过来。阿瓦军、掸兵一时不知所措。

见此情景，明耶觉廷全力驱象丹棉苏瓦，指挥3000名执长矛的护象兵猛冲过来，把掸兵切为两股。见掸兵已被切作两股后，底里泽亚瑙亚塔全力驱象亚德那比昂觉赶来，亚扎丁坚也驱赶耶路林象冲上前来。掸兵败退，逃回城内。缅军俘获战象7头、骏马30余匹、战俘400余人。随后，缅军驻营于龙多堡周围。明康王等率战象80、骏马2000余，从德达乌前来迎战。德门丹莱骑鄂叶内象，西都觉廷骑那伽瓦拉象全力追来，冲入掸军马队之中，当即冲倒四五骑，致使掸象兵停了下来。此时，明康王骑了苏仰宁大象，德门耶丁延骑遂拉曼象，巴亚加马尼骑马丁比昂孟象冲杀过来。掸兵慌乱不堪，四散而逃。在缅马军追击下，掸兵溃不成军。俘获马50余匹、战俘200余人。同时将孟

拱土司的部下将官迦久侯连骑象一起俘虏了过来。接着在当巴鲁、勃叶格马岱周围扎营。

（226）征服阿瓦

缅王率军由实皆经瑞界野将大军停驻在阿瓦之东。命王弟卑谬王德多达马亚扎的水军船队从实皆驶向阿瓦。水、陆两路将阿瓦城团团围住。于是，以阿瓦王那腊勃底西都为首的全城官民犹如笱中之鱼，失魂落魄，惊恐万状。骁勇的缅军兵勇向阿瓦城渐渐靠拢，象兵骑象冲击城门；马兵骑马接近城下后用云梯登城；步兵用铲子挖城墙。在强攻之下，号称罗陀那补罗的阿瓦大国抵抗不住，终于在缅历916年11月19日（公元1555年1月10日）日曜日黄昏时分全城陷落。阿瓦王那腊勃底西都在晚间带领5名奴仆出了城。他听说前来支援他的翁榜土司援兵已在新冈驻营，便去投他。在麦克亚被缅王派遣的探子发现，抓来献给缅王。缅王见到那腊勃底西都后，顿生怜悯之心，令其投降效忠后，仍赐其随从男女奴仆30余人，好生安顿了他。对捕获那腊底西都的探子头领极为赞赏。赐封号敏底拉，赏以宝刀、上等布匹、礼服、食邑，并将他赐给了王弟明耶觉廷为部下。缅王在当巴鲁地区建宫居住。战事完毕后，召集水、陆各路将领，查明作战有功人员，一一论功赐赏各种封号、用具、邑地等。封王弟明耶觉廷为德多明绍之称号，赐阿瓦为食邑，并赐金伞4顶、乘轿、金象鞍座、皇鼓7只、成套唢呐、喇叭等。并将阿瓦城的象、马、兵勇全部交付于他。又将北方马兵队和南卫士队交品达侯德耶西都统领，赐实皆为其食邑。

原为援助阿瓦王那腊勃底的翁榜土司来到后，听说缅王围攻阿瓦，阿瓦已陷落，便不敢再命军队前进，停驻在新冈外温。后又听说缅王兵马众多，便撤军返回翁榜。翁榜土司之孙孔迈达原食邑鄂辛古，有不少人马。阿瓦城失陷后便逃往鄂辛古，在那里建造城墙，挖了护城河，修起工事。缅王闻讯便派王弟德多达马亚扎和彬尼亚劳、彬尼亚仰、彬尼亚江道、彬尼亚德拉等从水路攻打鄂辛古。王弟德多

达马亚扎等率水军溯流而上，江流之上布满缅水军船只。到达鄂辛古后，命半数水军兵勇登岸奋勇攻城。敌军守不住，城被攻破。鄂辛古侯带领部下及随从逃跑。缅军俘获其妻和二子、二女。缅军兵勇搜罗城中象、马、民众、武器、金银钱币和首饰穿戴等，无一人空手而回。缅王只收缴象、马、奴仆、武器，其他物品则各人所获归个人所有。将鄂辛古城及兵马赐与德道榭后，召回王弟德多达马亚扎等水军，返回阿瓦。

孟拱土司、孟养土司、格礼土司等也领兵马前来援助阿瓦。到达沃底城[注]时得知阿瓦已失守，便停驻原地。缅王知悉后召王弟、王子、众文武商议道："如今三土司驻守在达沃底城，是朕亲自领兵去打，还是派将领去打为好？"勃生侯彬尼亚劳奏道："现在三土司领兵驻守达沃底，派王弟、王子、众将领去攻打均不适宜。那里是敌方地盘，而现在雨季又即将来临，只有我主陛下御驾亲征，全力攻打才能使王弟、王子、众将领士气大振，使他们为我主尽忠效力。臣等在上次王弟围攻卑谬时已多次领教过掸人的本领。若主上亲征，他们恐怕不敢对阵。并可派王弟德多达马亚扎等率水军溯流而上，进驻桑贝那果、坚尼亚，这样会使掸土司们顾此失彼，分散力量。"王弟德多达马亚扎听此言后也奏道："彬尼亚劳所奏极是，只有陛下御驾亲征，才能马到成功。臣将领水军去桑贝那果、坚尼亚，如水路有利就从水路攻打，如水路攻打不利则登岸协同陆军作战。"

缅王赞同彬尼亚劳所奏。便命用筏运象马、兵勇渡河到实皆，待兵将象马渡河后，命明康王率领包括两支马军在内的7支人马从西线进军，命王弟阿瓦王德多明绍等率包括两支马军在内的7支人马从东路进军。缅王命4支马军先行，自己率主军共7支人马由中路进军。王弟卑谬王德多达马亚扎等水军亦随同缅王军队在同一日，即缅历916年12月9日（公元1555年1月29日）土曜日，向上缅甸地区进发。从实皆出发，停驻沙耶、敏甘村、因贝、汉林等地，最后向达沃底镇进军。每停驻一站，必举行庆祝仪式。在抵达距达沃底尚有一站路远时，大军停下驻营。命赖威耶傣等人的马军4000先行侦察。三土司也率马军4000前来迎战。赖威耶傣与前来迎战的掸兵相遇后，便分兵3路猛冲上前，掸兵败退。缅军俘获象5头、马100余匹、掸兵300余

人。敌军死亡甚众。马军继续向达沃底镇追击。三土司因马军失利，不敢据守达沃底城，迅速弃城而逃。

缅王率部继续前进。两位从西线进军的王弟也已抵达。3路大军一齐追击，但未能追上。俘获了敌军遗弃的象、马和残兵。缅军就地驻营。这时布坎侯等逃亡敌军带了良象、骏马、子女前来献礼投诚。孟养土司之妻弟德勃因侯带了良象、骏马、子女来归附缅王。西博达亚侯也带了许多礼品、武器及子女来归顺。孟拱、孟养、格礼三土司却从达沃底城逃到美都，在该地部署兵力守城。孟养土司之侄温多侯带兵马据守德赛村。缅王获悉以上消息后便从达沃底向美都进发。到达因贝地区时，命王弟德多明绍所率7支人马去攻坚守德赛村的温多侯。德多明绍等到德赛后奋勇攻打，掸兵抵挡不住，败退，逃往三土司驻地美都与之会合。王弟阿瓦王德多明绍等东吁王明康所率7支人马抵达后，继续追击掸兵。三土司佯作抵抗，从美都迅速撤走。阿瓦王德多明绍等14支人马紧紧追赶，全力驱象冲杀，三土司败退。缅军俘获象7头、马300余匹、士卒3000余人，掸兵死伤甚众。

缅王陛下继续进军到达美都城时，将大部队驻下营来。晚间在帐前召集王弟明康王等众将官商议道："是继续追击，直到攻下孟拱、孟养、格礼为止呢？还是在已征服全缅的情况下，将所占领的城镇一一赐封后驻兵把守返回为好？"底里泽亚瑙亚塔奏道："如今已接近雨季，掸邦一带多深峡大河，雨季一到，象、马行走不便，困难颇多。陛下这次攻下了罗陀那补罗等全缅各城镇，已是极为难得的胜利。故现在宜分别将北部一带大城一一分封诸侯，领兵把守。大军宜收兵返回京都。可继续增补兵马，过了雨季后再来攻打，三土司是如何也逃脱不了的。"彬尼亚德拉听了底里泽亚瑙亚塔之言也奏道："底里泽亚瑙亚塔所奏极是。掸人已知吾等厉害，我们也领教了他们的本领。等过了雨季再来攻打，看三土司还能逃往哪里？"

缅王陛下赞成底里泽亚瑙亚塔所奏。便留下象20头、马200匹、士卒3000给德榭觉廷，封其为美都侯留驻美都。又把靠近美都一带的其他城镇赐给了德榭觉廷和他的亲友们。令孟养土司妻弟德勃因侯宣誓效忠后赐封号底哈勃德，并赐槟榔杯、咸茶罐、饮水瓶、痰盂、带

3层榕叶状坠片的红色盖伞等物，赐布坎镇为其食邑。令布坎基侯宣誓效忠后，赐槟榔杯、咸茶罐、饮水瓶、痰盂、带榕叶状金属坠片的红色盖伞，赐号泽亚丁坚，赐美德镇为食邑。令孟养土司之侄西博达西侯宣誓效忠后，赐号丁克亚，赐槟榔杯、咸茶罐、饮水瓶、痰盂、带榕叶状金属坠片的红色盖伞，并赐勃东镇为其食邑。将西博达亚镇赐给泽亚梯莱为食邑，令其带战象10头、骏马10匹、士卒1000驻守。令原甘尼侯、阿敏侯宣誓效忠后仍食原邑。赐封完毕便召王弟德多达马亚扎的水军返回。王弟德多达马亚扎等迅速攻下桑贝那果、坚尼亚、太公、琼当、妙当等地后到达梯欠，打败了抵抗缅军的梯欠侯，梯欠侯战死。缅军攻占全城，将象马、残兵等来献缅王。缅王由美都返回，于缅历917年2月2日（公元1555年3月22日）土曜日回到阿瓦。缅王驻在当巴鲁行宫，犒赏水陆各部有功将臣。按功赐封称号，赏赐仪仗用品、邑地等。分封犒赏完毕，于该年2月17日（公元1555年4月6日）日曜日从阿瓦回到京城汉达瓦底。3月16日（公元1555年5月5日）金曜日回到汉达瓦底的皇宫。

［历史中载缅王出征罗陀那补罗时，王太子摩诃乌巴亚扎随其父王一同出征。其实他没有去，按详细的史料记载是他被任命驻守京城。名为《婆罗门王》的婆罗门史说是缅王征服罗陀那补罗后，命瑞梯之子明赖亚驻守，这是不对的。按《大事年纪》中记载，应是缅王得胜后，于缅历916年11月27日（公元1555年1月3日）土曜日，封王弟明耶觉廷以德多明绍称号，并将罗陀那补罗城赐封给他。］

缅王返回汉达瓦底城后，施舍了5缅斤35缅钱的黄金交给王弟明康王，为其父在世时在给杜摩底修建的亚德纳妙喜宫佛塔安放顶伞。为其父的师父信德达马巴拉建造了有30座小寺环绕的名为逝多林的大寺院。同年8月（公元1555年10月下半月至11月上半月）统治锡兰岛的达摩巴拉王以请求缅王扶助佛教为由，送来大批礼物。缅王遂派了大臣亚扎玛努用轮船送去了供奉三藏经与佛牙的各种供品：金银钵、金银盆、金银灯盏、金银花、金银伞、红宝石碎块等。并用100银元向锡兰王买了地，以便能长期、日日夜夜永不间断地向佛牙供奉斋饭、菜肴、油灯等。缅历917年12月18日（公元1556年2月27日）火曜日，伊底由佛塔顶伞塌落，缅王将自己戴的红宝石王冠拆掉，用35

缅钱重的金子作顶盖伞，并饰以九宝。缅王亲率象、马、车、步四军驾临升伞仪式，并举行隆重庆典。

攻打德门陶亚马时，缅王曾有言在先："若朕能成功，必在此建城。"故于缅历917年（公元1555年），在该地第一次建砦。并建造了有40小寺环绕的大寺献予大僧王。请人抄写了三藏经及注疏交缅、孟、云族法师们，并请他们教授。在属于缅族统治的蒲甘、育瓦达、色雷、布坎艾、鄂达耀、杜云岱、皎勃当等地居住的百姓本来每年屠宰一次水牛、黄牛、猪、鸡等，以祭祀卜巴山神。祭后，将牲畜的头割下穿在绳上悬挂在屋前神柱上。缅王认为信仰这种异教，将来要入地狱，变畜牲，做饿鬼，长期在恶道中受劫，便一律予以废除。建城完毕后登基上朝，对王族官员们按次赐赏各种仪仗物品、邑地等。

---

[1] 其名与印度古城舍卫城同。

（227）白象之主将公主许配王弟阿瓦王德多明绍

该年，王弟莫塔马王明耶西都去世。明耶西都留下子女有：一子明耶南达梅、二女先后与若开王弟底里达马道加婚配（姐死后妹又与之婚配）。

缅王为了保持本王族释迦族的纯正，按弟兄姐妹之间可以结亲的传统，将阿杜拉底里摩诃亚扎黛维王后所生的公主许配给了王弟阿瓦王德多明绍。婚礼仪式安排如下：命人在宫内建造了3间鎏金尖顶阁，阁顶为白色。大殿中心柱用花丝绒裹缠，中心柱四周的柱上包着挑花纱巾，墙角柱用绿缎装饰，内屋顶棚为白色。天花板正中悬挂了金丝纱边并3层琉璃球金榕叶。下面是一张描金龙床，龙床上铺着长5肘尺2迈[注]、宽2肘尺1迈的丝绒褥子。侯王的褥子铺在公主的褥子上，褥子底下有一缅斤银子包，褥子上放一长枕及一隔枕。龙床前用屏风隔着。尖顶阁周围的园内种植甘蔗和香蕉，挂着椰子串、香蕉

串。尖顶阁楼下面放养同色的母牛和小牛。尖顶阁上方朝正东处放置了盛米的暖锅，东南方挂赶象用的象鞭和弓箭，南面有欢喜天神像、研粉石、研杵，西南角上放着两根象牙，正西方是一群姑娘怀抱金银，西北角设有各种食品的宴席，正北方放盛满水的法螺，东北角上放7口盛满水的冷水缸。阁楼正中放置佛像和三藏经书。

如此布置完毕后，安排了舀水仪式。8位婆罗门挑着担子，后面跟着7个12岁的父母双全的大臣子女，束着鬓发，项颈上挂着花环，佩戴金项圈、手镯、臂镯等，怀抱瓶口上嵌红宝石的金长颈瓶。由一群年轻人挑着这些姑娘们父亲的钦赐仪仗礼品跟随而来。他们按长幼次序列队来到名叫甘尼达迈的吉祥水池边上。从宫殿到水池边的两条通道两旁，都用篱笆墙围起，种上香蕉、甘蔗，篱笆上系着长布条和成串的椰子、槟榔。通道两旁的架子上放置饮水用的水瓶和大陶瓷花瓶。4名开道官领路，后面是1000骑士、100名青年臣子、歌舞伶人队、55名士兵、1000名身穿华服戴白耳环的骑士，后面跟随40名富绅、14名婆罗门占卜师、执赞词的书童、念赞词的司仪、108名壮士扛着108只水罐，再后面是侯王、朝臣百官带了仪仗骑马相随。到达水池边后，一个扮成护池神模样的人执短剑问道："未经通报胆敢到水边舀水者，何许人也？"这时，占卜师们便齐声答道："大王陛下公主要成婚，我等特来取洗头用水。"并送他金银。

于是他才允许大家为高贵的公主舀取洗头水。此后，供上五彩米花、油灯等，7位姑娘下池舀水。舀完水后按原道返回。阁顶上有5层围栅，每层围栅的四面八方都放置有祭神供品，每一层都有持刀带矛的卫士守卫。天花板上的漏水口画有符箓，挂了嵌满九宝的金花束。用金水罐向插天帝像的法螺中灌水，从尖阁屋顶向下倒水。下面是公主坐的地方。镶嵌九宝的金水罐中放着浸了大叶解宝的水，由与新娘八字相合的姑娘来倒水。此后是婆罗门占卜师倒水。此时，击一阵鼓，弯琴女、吹笙女齐奏乐，采摘百宝树[注]上的布施物布施。一切按照古代风俗进行。与新娘八字相合，穿戴着礼服饰物的贵夫人搀扶着公主走过另一尖顶阁，又祭拜一番。用名门官家姑娘们舀来的水沐浴更衣。衣服要由与新娘八字相合的女仆送来侍奉。更衣时又要击一阵鼓，并祭拜一番。在尖顶阁中，由八字相合的女仆送上宝衣，按古风

祭拜后才来到婚礼彩楼前。由婆罗门占卜师念咒符后，两贵人坐上龙床。再摘百宝树上之斋品祭拜一番。

婚礼程序如下：新桌上置放在鸡心形盘子中的是金饭——由7种良种新稻米煮成，银饭——由7种牛奶、奶油等白色物制成。饭上撒有鸡蛋制成的金色和银色的碎末。当放在新桌子上时，由八字相合的人喂新人7口。喂时要喊："下金雨，下银雨，落下绸布好做衣。"等，并撒饭粒祭神。此时又要击鼓一阵。洒水时，下面要用嵌宝石的鸡心形盘子接住。由底里泽亚瑙亚塔夫人、德娄王妃、莫塔马王妃等将官家姑娘舀来的水用嵌红宝石的杯子从头上洒下。此后便是用金线缠绕新人的手，这时又要击鼓一阵。击完鼓，由婆罗门占卜师装扮成大梵天的模样说道："我本天地混沌初开时的梵天王是也。今我等为公主成婚。祝愿两贵人长命百岁，永生永世为佛门兴隆谋众人利益、倡盛世太平。"说着用右旋的法螺灌水浇头，行洒水礼，击鼓。然后将做过洒水礼的法螺放在宝石花篮中，由子女双全的底里泽亚瑙亚塔夫人献给两位贵人。此时，在象队、马队、卫士队的簇拥下举行仪式。庆典共进行7日。缅王赠送给公主与王弟的成婚礼品是：侍奉槟榔饮水官员10名、战象20、骏马200。缅王另赠送公主金轿、金伞4顶、嵌3圈红宝石的八角槟榔杯、嵌红宝石的咸茶罐、嵌红宝石饮水瓶、金痰盂、官家侍女10名。并嘱咐到阿瓦后，可建造白色屋顶的不带雕花的3层宫殿居住。

---

[1] 1肘尺=18英寸，而1迈=6英寸。5肘尺2迈即102英寸，2肘尺1迈为42英寸。

[2] （类似圣诞树）挂满各种布施品的小树。

（228）征服包括孟三邦在内的全缅后进军木掸九邦

缅历918年（公元1556年）翁榜土司包去世，其弟色采隆继承土司之位。土司孔迈基之孙鄂辛固侯在缅王攻占鄂辛固后逃回翁榜时翁榜土司包赐孟乃为其食邑。新孟乃土司对色采隆继承为翁榜土司不满，举兵攻打翁榜。翁榜土司色采隆备了许多礼品谦恭地要求缅王派兵相助。正在他求援之时，孟乃土司来攻，攻下翁榜，色采隆战败。缅王得知此事后便召集王太子摩诃乌巴亚扎等众将臣商议道："如今孟三邦、给杜摩底、室利差呾罗等缅甸、孟国国土都已征服。对征服木掸土司九邦与云国、贡国、卢国、卡随国之事。卿等有何见解？"彬尼亚德拉奏道："翁榜土司求援之事，只派王弟、王子众大臣去征讨恐不恰当。木掸九邦象马众多，武器兵将也多。又靠近阿瓦，掸邦是征服过阿瓦的。故宜由陛下御驾亲征。这样，众王侯将臣才会舍命效忠，这是其一。

其二，此番并非只为征讨翁榜，征服翁榜以后，还必须继续征讨与翁榜连成一线的孟密、八莫、孟拱、孟养、格礼等掸族各邦，才能使他们子孙后代也永远臣服于我。"彬尼亚劳听了彬尼亚德拉话后，接着奏道："彬尼亚德拉所奏极是。陛下可从水路；由王弟德多达马亚扎、王太子摩诃乌巴亚扎、王弟明康王、驸马德多明绍与臣等诸将官从陆路分兵二三路全面进军。如此，毋庸说掸邦土司，就是中国乌底勃瓦也挡不住我们。"王太子摩诃乌巴亚扎等众将臣也都纷纷表示愿为陛下效忠。缅王也赞同大家所奏，便着手部署兵马阵容。

兵力部署顺序是：一路由赖威耶傣、亚扎德曼、杜因亚扎、南达登西、赖亚约达等分率马军队伍，之后是南达觉廷、彬尼亚仰、南达都利亚、彬尼亚丹莱、巴亚加马尼、彬尼亚德拉、巴亚觉都、德门佐加拉、南达丁坚、王弟东吁王、王太子摩诃乌巴亚扎等分率象军。包括5支马军在内的16支人马中共有战象300、骏马6000、士卒12万，由汉达瓦底到给杜摩底，再从给杜摩底攻打莱德，由金达、育瓦岸一线进军。另一路由赖亚耶傣、杜因勃拉、西杜因加都、巴亚亚扎都、杜因代底等分率马军队伍，以及由巴亚觉廷、德门耶丁延、明摩诃、彬尼亚江道、底里泽亚觉廷、德门丹杰、德耶西都、德门埃那耶、西都觉廷、彬尼亚劳、驸马阿瓦王德多明绍等分率象军。包括5支马军

在内的该16支人马有战象300、骏马6000、士卒12万。等缅王率领的水军到达阿瓦后，该大军才从阿瓦沿新冈一线向翁榜进军。

缅王率领的各路水军的部署是：由赖威约达、埃蒙德亚、亚扎都、德门泽布翁、亚扎丁坚、德门毛昆、底哈勃德、德门勒宫恩、南达觉都、德门埃比亚拜、丁克亚、德门巴尤、南达约达、德门比亚拜、赖亚南达都等各领一军。其后是缅王御驾偕同王后、公主阿瓦王妃一起乘坐的有11层尖顶阁楼式的长32兰的鸳鸯形金舫，御舫前后各由8艘劳加船拖引。12艘劳加船满载御用仪仗器皿紧随御舫行进。御舫四周有4卫戍队所乘之遍插金盾、金牌、金挡、金矛、载了土炮、臼炮的象形、都那亚兽形、凤凰鸟形、水牛形、鳄鱼形、鲨鱼形、蟹形船只及大战船300余艘。其时，锣鼓、铃钹、喇叭、唢呐、笛子等各式乐器齐鸣、乐声响彻江面。命王弟卑谬王德多达马亚扎负责率领阿巴亚丁坚、德门约格拉、巴亚觉廷、底里达马多加、赖威南达梅等支人马殿后。包括缅王主军在内，水军共22支人马，有象形、马形的格杜、伦锦、古囿、舢板等战船1500，劳加、铁船300，运粮船1000，水军18万。缅、孟、掸族各官员及夫人也都乘船相随。乐队、歌舞伶人等亦随同前往。

命莫塔马侯、毛淡棉侯等领兵驻守莫塔马32镇；命瑙亚塔、德榭觉廷、彬尼亚晒、彬尼亚仰等驻守京城汉达瓦底；命开榜侯、德勃兑侯、林巴德侯等驻守西部的勃生32镇。缅王大军于缅历918年9月8日（公元1556年11月9日）月曜日，在一片鼓、钹、法螺等乐声及震耳欲聋的枪炮声中，浩浩荡荡从京城汉达瓦底出发。每驻营一处必举行庆祝仪式。到达大光后，王后、王子、公主及嫔妃等都来到大光佛发佛塔[注]，向佛塔行朝拜礼并大举布施。到达室利差呾罗时带领王后、王子、公主、嫔妃等乘车轿瞻拜了妙底丁佛发舍利塔，为与缅王年龄相等的人数，即45人举行了剃度。留下50缅斤白银给镇守，嘱其修缮佛塔、佛亭。由室利差呾罗溯流而上到达蒲甘时，又偕同王后等乘车轿去瞻拜了瑞喜宫佛塔。为与缅王年龄相等数目的人举行了剃度，并举行了庆祝仪式。

由蒲甘出发到德娄码头时，孟养侯妻弟原德勃因侯后为布坎基侯与孟养侯之侄、原西博达亚侯后为勃东侯等两人前来缅王驾前请命求战，要去擒拿孟养侯的大妻弟——温多侯。给了他们赐赏之后，缅王准许他们前去捉拿。缅王溯流而上到达阿瓦，在阿瓦以南的当巴鲁地区建造了行宫，安置王后、王子、公主、嫔妃们居住。命众大臣夫人亦在宫殿周围建屋居住。此时，宋砌侯带两头大象、女儿来献，归顺缅王。翁榜土司之孙孟隆侯亦携礼品、武器、女儿来献，表示归顺，并令其子前来侍奉缅王左右。缅王命两人宣誓效忠后，赐赏一番并封了官职。在阿瓦逗留期间，缅王为实皆布翁尼亚信佛塔从伞顶到塔基全部贴金，并剃度与自己年龄相等数目的人出家。命王太子摩诃乌巴亚扎、王弟明康王等16支人马沿金达育瓦岸一线进军，进军时由宋砌侯为先锋。命驸马阿瓦王德多明绍等率领的16支人马中的赖亚耶傣、杜因勃拉两支马军，与巴亚觉廷、德门耶丁延、底里泽亚觉廷、彬尼亚江道等共6支人马从宋砌攻打孟养艾、孟密，由孟隆侯为先锋。缅王命巴亚南都和德瓦贡马等带御骑象、战象150、骏马1000，沿伊洛瓦底江西线向桑贝那果进军。缅王乘宝金御舫，在百官簇拥下，锣鼓喇叭声响彻江面，如天帝释驾临，威武庄严，浩浩荡荡地从罗陀那补罗出发。缅王随身带了30名嫔妃。从罗陀那补罗到科当驻营后，又经过翁德西、鄂辛盖、迪岑、鄂辛古、格布、底哈道等地一一驻营。在底哈道驻营时，带了金、银灯盏、金、银花枝供拜了底哈道佛塔。从底哈道又到了孟达河，驻营在桑贝那果对岸的马垒。渡河前制作了运象、马的木筏，渡象、马后，将部队按水军顺序改为陆路行军。从桑贝那果出发，前往孟密，到距孟密约一站远处，与孟密土司派来迎战的孟密土司之弟、婿、子等所率战象50、骏马2000、士卒40000余的人马遭遇。

缅王命先行的马军与掸兵交战。马军失利败退，掸兵紧追。此时，埃蒙德亚骑大象遂拉曼、亚扎丁坚骑大象亚德那达桑、德门勒宫恩骑大象耶路林、南达约达骑大象那伽瓦拉、德门比亚德迈骑大象泽亚努帕、德门毛昆骑大象达永宋班合力勇猛冲击。在6位将领骑6头大象奋勇冲杀之下，其余的缅军将领也纷纷骑象冲去。掸兵象军力量不支，有五六头战象被冲倒在地。在缅军象兵、马兵追击冲杀之下，掸军抵挡不住，败下阵去。缅军俘获大象6头、骏马70多匹、兵勇800余

人。掸兵死伤甚众。孟密土司在准备据城抵抗时，由于得知彬尼亚劳、彬尼亚江等6支大军已从孟养地区赶到了孟密，估计要守城也守不住了，便决定出城逃往翁榜。由于土司逃走，缅军便又俘获了许多象马、兵勇。

缅王停驻在孟密，派王弟德多达马亚扎、彬尼亚劳、彬尼亚江道、西都觉廷、勒宫恩、南达约达、德门耶丁延等各率一军再加两支马军共9支人马带战象150、骏马2000、士卒80000，循孟密土司逃走的方向追去。王太子摩诃乌巴亚扎、王弟明康王、驸马阿瓦王德多明绍等各路人马在向翁榜进军时，在距翁榜尚有两站远的地方会师。会师后，摩诃乌巴亚扎对众将官道："吾等现今不宜作一路大军前去攻打，要兵分3路去攻才能成功。"明康王亦说："分成3路，将敌军各条去路都堵住才好。"于是，摩诃乌巴亚扎率包括3支马军的8支人马由中路攻打，明康王的包括两支马军的8支人马由右路进攻，阿瓦王德多明绍的包括两支马军的9支人马由左路逼进。在离翁榜约有6英里处时，翁榜土司派其子、婿、弟等率战象150、骏马3000、士卒70000前来迎战。

与摩诃乌巴亚扎率领的先头马军相遇，赖威耶傣、亚扎德曼、杜因亚扎等以3000马军奋勇冲杀。掸军以3000马军对阵，但抵挡不住缅军冲杀而败退，与后面来的象兵合兵一处。亚扎德曼等便又追击上去。翁榜土司之子、婿在与象兵会合后，便又率约50头战象追杀赖威耶傣的马军。赖威耶傣以3000马兵抵挡，对阵多时，等到摩诃乌巴亚扎骑了大象泽亚底达、南达丁坚骑了大象亚德那比昂觉、德门佐加拉骑了大象鄂拉内、巴亚觉都骑了大象泽亚巴林、彬尼亚德拉骑大象纳达比昂觉赶来。这5支大军的将士兵勇皆骑象全力冲杀过去，掸兵象小，抵挡不住。在乌巴亚扎继续追击之时，翁榜土司的骑象等掸军3头大象被冲倒在地。翁榜土司之子骑了马匆忙撤走。翁榜土司之弟的骑象与彬尼亚德拉的骑象纳达比昂觉对阵，翁榜土司之弟骑象喉部被挑中，当即倒地。翁榜土司之弟骑了马离阵逃脱。此时，象、马、步军兵勇一齐追杀。明康王等也率部赶到，追击之下，掸兵仓皇败退。阿瓦王德多明绍等率领的大军自左路穿山林猛攻翁榜镇。翁榜土司抵挡不住，城被攻克，土司被擒。缅王坐镇孟密时，孟密守军、摩拉

侯、孟温侯、色加当侯带了大批象马、子女前来归顺。缅王令他们宣誓效忠后赐赏礼品并封以官职。

孟密土司带领妻子儿女、象马兵勇等正准备投奔翁榜而来，在到达名叫彬尼亚的地区时，听到翁榜已失陷，便停驻当地。此时王弟卑谬王德多达马亚扎来到此地，见掸兵便打，孟密土司不敢还手就投降了。缅王将孟密城守城事务安排就绪后，把孟密封赐给前来投诚的翁榜大土司之孙孟隆侯，赐给印信命他为土司。上次攻打鄂辛古时曾俘获其妻子、儿女及岳丈等，现也从汉达瓦底带来交还给他。命其每年交纳红宝石、金、银、渡口税收，天鹅绒税、马匹税等。将翁榜城赐与宋砌侯，赐其土司仪仗、印信等，封为翁榜土司。召王太子摩诃乌巴亚扎、王弟明康王、驸马德多明绍等从翁榜返回孟密。

在翁榜、孟密等掸邦一带有一恶习：当一位土司死去时，就要将其坐象、乘马、心爱的奴仆等杀死陪葬。缅王下令禁止该恶习。缅王扶持诵经修行的佛教，命在孟密和翁榜两地各建一尊佛塔，并为佛塔布施了庙产庙田。并在孟密和翁榜两地各建了有10所小寺环绕的三层逝多林精舍寺院，请了谙熟巴利经文的高僧到寺院居住。以土司等为首的各级官长必须每月有4天按时守斋听经。将三藏经各分一半放在翁榜、孟密两地。命镇吏每月召集居民百姓4次到寺院听经。统一度量衡，使当地的容器、斤两等与汉达瓦底京都一致。

缅王采取了上述这些既对当时也对将来长远发展有利的措施后，召集王子、王弟、众将官商议道："是继续进军孟拱、孟养等地呢？还是回过头来向孟乃、良瑞进军好呢？"王太子摩诃乌巴亚扎奏道："孟乃和良瑞现在可以先不管，孟拱、孟养的土司们曾将整个缅甸地区蹂躏过一番，还曾到阿瓦，举土司之子多汉发为王，登过基。缅甸人都对他畏惧万分。在多基发、多岸发在位时，曾与中国的乌底勃瓦打过整整12年仗。故儿臣认为应先取孟拱、孟养，攻占孟拱、孟养后，孟乃、良瑞等南掸邦一带也自然会落入我们手中。"彬尼亚德拉听王太子摩诃乌巴亚扎奏后也奏道："王子殿下所奏极是。如今又临近雨季，必须迅速攻打才行。雨季一到，江河泛滥，象马不便行走，那时就难办了。"彬尼亚劳听完彬尼亚德拉所奏后也奏道："王子殿下摩诃乌巴亚

扎和彬尼亚德拉所奏是实。但孟养、孟拱拥有很多良象骏马、忠臣勇将。我们与掸邦双方都已知道彼此力量，前去攻打时，估计对方必不敢对阵，恐怕他们要据守城池。他们守城不出的话，那我们就不能速胜。这一点，很重要。”

缅王赞同王太子等所奏，便着手安排攻打孟拱、孟养的部署。命赖威耶傣、亚扎德曼两支马军以及南达觉廷、彬尼亚延、南达都利亚、德门丹莱、巴亚加马尼、王太子摩诃乌巴亚扎等共8支人马从右路进攻；命杜因亚扎、南达登西两支马军及巴亚觉都、德门佐格拉、南达丁坚、巴亚觉廷、德门耶丁延、明摩诃、王弟卑谬王德多达马亚扎等共9支人马从中路进攻；命赖亚约达、杜因勃拉两支马军及彬尼亚江道、底里泽亚觉廷、德门丹杰、德耶西都、德门埃巴耶、西都觉廷、彬尼亚劳、驸马阿瓦王德多明绍等共10支人马由左路进攻。

缅王率领的军中命赖亚耶傣、西杜因加都、巴亚亚扎都等3支马军为先行；其后为埃蒙德亚象兵队、亚扎都拉、德门泽布翁、亚扎丁坚、德门毛昆、底哈勃德、德门勒宫恩、南达觉都、德门埃德迈、丁克亚、德门巴尤、南达约达等率领的各路人马；随后是缅王的大军，军中共有战象400、骏马4000，执金盾、金牌、金挡、金矛的御林军卫戍兵40000相随。任命巴亚延达都为统领、亚扎约达为监军，率包括3支马军在内共16支人马进发。由杜因代底、杜因毕西两支马军、德门比亚德迈、赖亚南达都、巴亚丁坚、德门由格拉、赖威南达梅、南达觉廷、底里达马道加、王弟东吁王明康等象军共10支人马跟随在缅王大军之后为殿后大军。军队部署完毕后便命将翁榜、孟密土司及其妻子儿女等一起送往汉达瓦底。将原在桑贝那果停驻的船只均运到上游因育瓦达伽拉。一切安排停当后便于缅历918年12月11日（公元1557年2月8日），自孟密向孟拱、孟养进军。抵达梯基时将船只联成浮桥运渡象、马、牛、兵勇将校，登上对岸后仍按原序列进发。

孟拱、孟养土司等人闻缅王率领大队兵马来攻，其势凶猛，便不敢据守孟养城。两土司将兵勇、象马等转移到孟养以北的内巴布山区驻守。王太子摩诃乌巴亚扎、王弟卑谬王德多达马亚扎、驸马德多明绍等得知孟拱、孟养土司等退驻孟养以北的内巴布山区消息后，3路

兵马争先恐后冲往该地。阿瓦王德多明绍首先到达，他骁勇争先率部猛冲猛打，土司们抵挡不住，败下阵来。此时摩诃乌巴亚扎亦到达，俘获了很多兵勇、象马等战利品。缅王继续北上，翻山越岭到达孟囊附近扎下营来。闻王弟、王子等已打败两土司的消息后，便命兵勇继续阻击敌兵，又俘获不少象马兵勇。王子、王弟、驸马等人亦将所获象马、兵勇等献交缅王。

王太子摩诃乌巴亚扎启奏缅王道："统治45镇的孟拱土司和统治35镇的孟养土司与中国乌底勃瓦打过整整12年，本以为到达此地后，他们会大举兵马拼命同儿臣们交战，不料想他们非但不如此，反而跑到深山老林莽原中躲藏起来了。"缅王亦道："是啊！他们知道朕这般具备君王五力[注]的皇帝驾到，哪里还敢露面呢！敌人逃了，但在这南赡部洲之上又有哪个国家帝王敢收留朕的敌人呢？"缅王说毕便命摩诃乌巴亚扎、王弟卑谬王德多达马亚扎、驸马阿瓦王德多明绍等兵分3路朝土司们逃亡方向包抄追击。缅王则亲率主力大军缓缓行进。此时，孟拱土司的僚属向土司说道："如今汉达瓦底王大举进军，兵马、武器众多，他的王弟、王子、驸马众将臣都是舍命保驾之忠臣良将。与之交战，定打不过。退避躲藏，又躲不了。现在是泥菩萨过江自身还难保呢！倒不如咱们抓了孟养土司连同他的妻子儿女一起献给缅王。这样才能保住咱们的地位、性命！"孟拱土司听了僚属之言，很以为然，便乘孟养土司不提防时抓了他和他的妻子儿女们，连同他的象马、将士一起前来献交缅王。奏道："陛下，本应在陛下攻下孟密时就来向陛下臣服，但孟养土司对卑臣之见不以为然。他说，哪能向缅军投降，兵来须将挡。这样把臣等都耽误了。现在臣等前来投诚，愿为陛下效劳。"

缅王是个宽宏大量的有德明君，并未对孟养土司发怒。大军到达孟拱后，召王弟、王子、驸马等集合于孟拱。人马均到齐后，命孟拱土司及其僚臣等宣誓效忠，赐回孟拱土司之印信，仍使其食原邑孟拱，只取其两子一女、孙儿、孙女各一名留在身边侍奉，命其每年交纳金、银、琥珀、麝香、绸缎、牦牛、马匹等的税收。将孟养镇赐给前番已投诚的土司之妻弟即德勃因侯赐封号色隆，同时赐给他土司仪仗，只将其子女留在身边侍奉，令其每年按京都监的通知规定交纳

金、银、麝香、牦牛、绸缎、鞍褥穗子、马等的税收。令孟养土司宣誓效忠后赐温辛坎梅为食邑。封孟养土司之子号摩兰，赐德勃因为其食邑，另一儿一女到驾前侍奉。

废除在孟拱、孟养等北掸邦一带的异教信仰，扶持正教，聘请道行高深的僧人到此传经布道。命人将巴利经文及注释等抄写后分放在孟拱、孟养两地。统一度量衡，使之与京都汉达瓦底一致。一切安排就绪后于缅历919年2月2日（公元1557年3月21日）从孟拱出发，2月16日（公元1557年4月14日）到达底钦，转乘宝金御舫返程。2月29日（公元1557年4月27日）抵达阿瓦。在阿瓦以南的当巴鲁行宫居住了7日，犒赏在翁榜、孟密、孟拱、孟养等战役中的有功之臣。赐封号、仪仗、邑地完毕。4月6日（公元1557年6月3日），水陆两路自阿瓦返程，5月3日（公元1557年6月30日）抵达京城汉达瓦底。

孟乃土司原在给杜摩底时就信誓旦旦地保证永远臣服效忠缅王，但忽然违背誓约，攻打缅甸国土底宝，杀底宝土司，夺了土司之妻子儿女、象马兵勇，进而攻打宋砌。经驸马阿瓦王奏报，缅王得知。缅王遂召集王太子摩诃乌巴亚扎及群臣商议道："如今孟乃土司毁约违誓，犹如兔子、豕鹿在狮王面前无礼一般，竟敢侵犯我国土底宝、宋砌。此番是派王弟、王子将臣们去征讨，还是朕亲自领兵出征为好？"彬尼亚劳奏道："如今仅是孟乃、良瑞等地，就不劳御驾亲征，有臣等前往征讨即可。"巴亚觉都听了却奏道："孟乃、良瑞、耀绍、囊蒙等地象马众多，武器将士亦强。与清迈、景栋、登尼等大国很近。他们没有这些靠山的话，想必也不敢来侵犯我国。因此，只派王弟、王子等前去征讨尚不行，还得由陛下亲领强兵前往征讨才能成功。"王太子摩诃巴亚扎也奏道："儿臣以为巴亚觉都言之有理。"

缅王也赞同巴亚觉都所奏，便部署了象、马、兵勇各路将领。进军部队的序列如下：由赖威耶傣、亚扎德曼率马军，由南达觉廷、彬尼亚勃仰、南达都利亚、彬尼亚丹莱、巴亚加马尼、彬尼亚德拉、巴亚觉都、王太子摩诃乌巴亚扎率领的象军为一路军。上述10支人马中拥有战象300、骏马3000、士卒80000由右路进发。杜因亚扎、南达登西率马军及巴亚觉廷、德门耶丁延、明耶觉廷、彬尼亚江道、德耶

西都、德门丹杰、南达丁坚、王弟东吁王明康率象军为一路军，该路军共有两支马军、8支象军共10支人马，有战象300、骏马3000、士卒80000从左路进军。命杜因勃拉、巴亚亚扎都率马军，象军为亚扎丁坚、德门由格拉、南达觉都、埃蒙德亚、赖威南达梅、德门泽布翁、明摩诃、王弟卑谬王德多达马亚扎共10支人马领战象300、骏马3000、士卒80000从中路进军。命杜因勃拉、赖亚约达领马军及象军的内谬觉廷、底里泽亚觉廷、孟养土司、孟拱土司、孟密土司、驸马阿瓦王德多明绍等8支人马带战象300、骏马3000、士卒80000沿新冈一线从宋砌向底宝进军。

缅王带领的主军序列是：赖亚耶傣、赖威巴亚、西杜因加都、杜因代底等马军队伍，南达觉廷、德门勒宫恩、底哈勃德、德门埃比亚拜、巴亚丁坚、底里达马拉、赖亚仰达都等象军队伍；其后是缅王御驾，由各土司、青年将领及骑象娴熟者骑战象200左右前后护卫跟随。御林军马兵2000乘金鞍、金座骏马保驾。四方卫戍执金盾、金牌、金挡、金矛跟随。此军包括4支马军在内共12支人马，计有战象500、骏马6000、士卒15万，由德榭觉廷为统领，亚扎约达为监军。

命明耶丁克亚、彬尼亚勃尤等带重兵把守汉达瓦底京城。命底里泽亚瑙亚塔和彬尼亚劳等重兵把守勃生渺米亚等孟邦西部一带地方。命彬尼亚乌、色杜加马尼带重兵把守孟邦东部一带的莫塔马、毛淡棉等城镇。缅王于缅历919年8月5日（公元1557年9月28日）水曜日，带领上述各路大军从汉达瓦底京城出发，首先驻营在雷炯泰宁。至给杜摩底之间，共驻营11站。又从给杜摩底经巴亚纳底[注]到格达、莱德，共驻营10站。从莱德沿金达、育瓦安一线进军，过了育瓦安之后，王太子摩诃乌马巴亚扎、王弟卑谬王、东吁王、阿瓦王等各路军队分兵进发。

孟乃土司闻缅王领兵来攻，便与孟别土司、色加侯、囊蒙侯、耀绍侯等领兵驻守耀绍。缅王沿东线进军，在那松山区驻营。王弟卑谬王德多达马亚扎正准备首先攻打耀绍时，孟别侯、色加侯、耀绍侯、囊蒙侯等知道守不住城，便弃城逃走。卑谬王德多达马亚扎获悉他们逃走，急忙追赶。追到孟乃山脚下时，孟别土司、色加侯等弃了象、

马朝孟乃逃去。缅军得了他们遗弃的许多象马、兵勇。缅军四路军队至此全部在缅王驻地会合。缅王在王弟、王子、驸马等人到齐后，登那松山，分兵5路继续进军。

孟乃土司带领象马、兵勇等前来迎战。首先在峡谷中遇卑谬王德多达马亚扎的先头马军部队，双方交战，缅军马兵败退。到了平川后，卑谬王德多达马亚扎等8支象军全力驱象冲杀过来，孟乃土司所领的掸军战败而逃。缅王俘获许多象马、兵勇。由此继续向孟乃进军，大军驻在昂塔敏加拉营地。孟乃土司知道白象主缅王御驾亲征，所率人马甚众，不敢据城固守，弃孟乃城而逃。缅军尾随追击，俘获众多象马、兵勇。缅王召四方追击的王弟、王子等人的部队返营。

孟乃土司知道自己逃不脱，便派子孟盖侯带了礼品、刻花毯、琥珀、细布、绸缎、麝香、牦牛、鞍座穗等物来献，向缅王表示：奴才愚蠢，错打算盘，今番只求饶命。缅王陛下本是宽大圣主，赐赏了孟盖侯后放他回去。孟盖侯回去后将情况报告其父，孟乃土司便备了小象10头、黄金5缅斤、白银50缅斤等又来向缅王献礼。缅王召孟乃土司到御前，在众王弟、王子、百官面前道："小小孟乃土司竟来侵犯朕国土之底宝、宋砌，使朕不得不带领无数象马、兵勇亲征，他又不战而逃。要知道在这南岛之上，无论跑到什么地方，也没有哪个国王敢收留朕的敌人。小小孟乃土司愚蠢而毫无见识地犯了大错。但朕本是修身求正果的君王，并不想剥夺他的生命财产。他虽错了，朕却还是饶了他。"缅王说完后便命孟乃土司宣誓：从自己起到子、婿、子孙万代永不背叛缅王。仍命其食邑孟乃为土司。良瑞土司、耀绍土司、孟别土司、色加侯、囊蒙侯等也带了良象、骏马、子女等来向缅王献礼求饶。

缅王也命他们宣誓效忠后仍还给原邑地。废除掸邦一带的异教，扶持正教，建造佛寺，聘请娴熟经文的高僧传授三藏经文，并捐献了庙产庙田。

将孟乃、良瑞等掸邦一带安排好后，缅王召集了王太子摩诃乌巴亚扎、王弟、群臣来到御前，降旨道："原属甘菩遮的孟乃、良瑞等现已臣服。下一步应如何？"王太子摩诃乌巴亚扎奏道："如今萨尔温江

以西的掸邦各部已被征服，均已是我藩属。但只有登尼一城，自作聪明，不来归顺。他们依仗中国乌底勃瓦，据城固守。将其降服后，就可统一整个掸邦，使之都成为陛下的藩属了。”彬尼亚勃仰听后奏道：“陛下，王子所奏极是。但孟乃、良瑞等掸族大邦均已征服，登尼城也逃不脱吾等掌心；所以，先将登尼城放在一边。名为哈里奔猜的清迈有众多忠臣良将、精兵，大批象马、武器。它周围的57镇均部署了充足兵力，又与我国孟邦相邻。过去从未讨伐过，今应先去征讨属于云国的清迈。攻下清迈后便可驻守该地，派王子、王弟、各将领分兵去攻取属摩诃那格拉国的景永、属凯摩瓦拉国的景栋、云国、贡国。攻下这些地方，皆可使之成为我国藩属。另外，只要是我国举兵征讨，臣估计他们不敢抵抗，因为南岛各国君主均已知道我王陛下威名赫赫，所到之处战无不胜，所向披靡，敌军无不闻风而逃。”彬尼亚德拉听过也奏道：“彬尼亚勃仰所奏极为在理。”王弟卑谬王德多达马亚扎等群臣也都赞成彬尼亚勃仰所奏。缅王大喜，迅速部署向清迈进军。因孟乃土司身体不佳，不能随同出征。良瑞土司表示愿随驾出征，请求允其返回良瑞召集兵马。缅王命孟乃土司之子孟盖侯、景堂侯、幼子色毛坎、妻弟多凯和赖恰侯、孟别侯、囊蒙侯等带领兵马随驾前往征讨。

缅王命王太子摩诃乌巴亚扎等带领包括两支马军在内的10支人马先行，接着是缅王带领的包括4支马军在内的12支人马，其后是王弟东吁王明康等率两支马军在内的10支人马。大军从孟乃出发，直到萨尔温江的塔辛码头，共扎营24站，最后驻营在泽亚达西营地。在塔辛码头时编了木筏运送象马、兵勇过河。渡至萨尔温江对岸后，命王太子摩诃乌巴亚扎等10支人马由右路进军，王弟卑谬王等10支人马由中路进军，驸马阿瓦王德多明绍等8支人马从左路进军。其后是缅王带领的12支人马，最后由王弟东吁王明康等率10支人马殿后。

清迈王比亚丹听到缅王带领不计其数的象马、兵勇铺天盖地而来，也布置了象马、兵勇准备迎战。一个名叫彬尼亚艾鄂底隆的僚臣对清迈王奏道：“臣以为按汉达瓦底带领的兵马来看，他是举各邦之联军而来，象马、兵勇极多，他的部下都是肯舍命保驾的忠臣良将。吾等即使前去迎战也不能取胜，故而宜修工事、挖壕沟，加固堡垒坚守

城池。守不住城时，只有臣服投降，全体黎民百姓才能免遭生灵涂炭。”清迈王听完僚臣彬尼亚艾鄂底隆所奏后道：“也罢。我倒要看看这只老鹰能不能像叨小鸡那样容易地就把咱们叨了！”便把原拟派出迎战的人马抽回守城，并在城门上及四周布置了臼炮、土炮等，严阵以待。缅王降旨道：“哈里奔猜清迈国的君主见具备君王五力的朕前来征讨不来臣服，仍相信他的兵马、将领，据守城内。休道是清迈城，就是中国的乌底勃瓦守城，也挡不住朕的进攻！”缅军从塔辛码头向清迈进军，共驻营21站，最后驻在清迈以北亚德那昂达营地。王太子摩诃乌巴亚扎、王弟卑谬王、东吁王、阿瓦王、各土司头领、各将领都如天兵天将般英勇无畏，将整个清迈城团团围得水泄不通。清迈的群臣、百姓都像是将要被生吞活剥一般害怕之极，纷纷向王谏言希望能求和投降。清迈王道：“我岂能如此便降？攻我城池哪能像卷席一般容易。我的藩属57镇兵马尚未到齐，等他们到齐后便出城迎战。尔等何须惊慌！”

缅王到达后将象马、兵勇部署完毕，召集王弟、王子、众将臣下令道：“明日就要攻打清迈城。象兵、马兵都要带上象马在城墙脚下，各就各位。步兵带云梯、铲子等挖墙、登城，不得有误。违令者，重罚。”将领们毫不畏惧地涌至城下，有的挖墙，有的竖起云梯攀登。城墙被攻毁一处，象兵、马兵、步兵遂从豁口处冲进城内，于是称之为哈里奔猜的清迈全城被攻占。缅王下令敲锣通告：因清迈城是佛教圣地，占领该城后不得捕捉俘虏，凡是抓了的一概放回。但允许搜到金银布匹者归己所有。清迈王见城失陷一半时，便大惊失措。备了许多优质中国布匹、刻花毯、薄纱、琥珀、绸缎、麝香、牦牛、鞍座穗等礼品，牵了两头大象出城向缅王求饶。

缅王召他到帐前来，对他说道：“别说是小小清迈，就说是中国的乌底勃瓦，也休想挡住朕的攻打！”说毕让清迈王为首的清迈各级官员宣誓效忠，保证子子孙孙再不背叛。令其知道缅王陛下的皇恩浩大，并要他弘扬佛教。允其在清迈继续为王，令每年纳贡10头象、10匹马、100缅斤白银、刻花毯、薄纱、琥珀、细布、绸缎、双面绸、牦牛、鞍座穗、麝香、漆器。选了清迈的良象、骏马、勇士以及画匠、镞匠、塑匠、铁匠、金银匠、铜匠、泥水匠、树胶工、建筑工、驯象

工、兽医、驯马工、染工、整容匠、制香料工、厨师等连同他们的妻室儿女一起分头送到京城汉达瓦底，单独划出地区让他们居住，不与别人混杂。布施了100缅斤白银给清迈王，责令其修复塌陷损坏的佛塔、寺院，为拉布翁佛塔全身贴金。听说清迈的三藏经不全，就命人自汉达瓦底取来，请谙熟经文的高僧教授。召集清迈藩属57镇的诸侯前来宣誓效忠后仍赐回原地食邑。

在《缅甸大史》中称清迈国为金地，而《新史》中认为，据《波罗市迦经释》称：须那长老、郁多罗长老等来到金地后，使来自大洋的水妖逃跑了。据这一段记叙，应该推测到该地离海很近，故金地应为直通。而《格拉亚尼碑文》和《瑞牟陶佛塔碑文》也都称金地系直通镇，故金地不应是清迈国，而是直通镇。

---

[1] 即现今之仰光大金塔。

[2] 君王五力，详见（50）节。

[3] 与印度古国波罗奈同名，但在缅甸境内，并非一地。

（229）哈里奔猜清迈国简况 注

佛陀在世时，该地即为有福之王所在地。统治阿梨摩陀那蒲加雅马的阿奴律陀王曾攻占该地，缅历388年（公元1026年）时该地尚是一个小镇。缅历656年（公元1294年），在被黜的缅王觉苏瓦在位时彬尼亚绍迈耶反叛了缅王朝自立称王。彬尼亚绍迈耶在位37年，于缅历693年（公元1331年）去世。其子鄂底布琼坚即位为王。鄂底布琼坚在位2年，死于695年（公元1333年），由彬尼亚仰之子琼德永称王。他在位3年，死于698年（公元1336年），其子瑙松德永即位。瑙松德永在位4年，死于702年（公元1340年），其子鄂底布即位。鄂底布在位5年，死于707年（公元1345年），其子开漂即位。开漂在位12

年，死于719年（公元1357年），其子苏巴友即位。苏巴友在位13年，死于732年（公元1370年），其子苏格梭即位。苏格梭在位7年，死于739年（公元1377年），其婿鄂底迈即位。鄂底迈在位3年，死于742年（公元1380年），其子丹比即位。丹比在位40年，死于782年（公元1420年），其子苏隆即位。苏隆在位35年，死于817年（公元1455年），其子苏尼亚即位。苏尼亚在位8年，死于825年（公元1463年），其子彬尼亚江即位。彬尼亚江在位40年，死于865年（公元1503年），其子孟埃即位。孟埃在位34年，死于899年（公元1537年），其子彬尼亚晒即位。彬尼亚晒在位5年，死于904年（公元1542年），其子苏迈即位。苏迈在位2年，死于906年（公元1544年）。后万象王比亚晒锡与苏迈王后兹兰巴底里杜达马摩诃黛维结姻称王。万象王比亚晒锡在清迈居住7年后返回万象，摩诃黛维王后推举彬尼亚江之子比亚丹为王。比亚丹在位7年后，即920年（公元1558年），众邦国中王中之王，山水之主，众生之主缅王攻占了拥有57镇的哈里奔猜清迈国。缅王攻下清迈后，便在阿瑜陀耶边境、万象边境、津永边境一带设远近哨卡。留下彬尼亚德拉、彬尼亚晒等两支人马领战象100、骏马1000、士卒50000驻守清迈。缅王率大军依次由孟乃一线返回罗陀那补罗。到达萨尔温江塔辛码头时，因孟乃土司反叛缅王，将塔辛码头的桥拆毁，杀了留驻孟乃地区的300余名缅军。由于他的反叛，良瑞土司和耀绍土司等原是佯装跟随缅军进军的，到达孟乃后也突然不再向清迈进军，却与孟乃土司同时叛乱。

缅王抵达塔辛码头才得悉孟乃土司反叛的消息，于是便由塔辛码头转到景堂码头，与王弟、王子等一起渡过了萨尔温江。等到把象马、兵勇都渡到对岸后，孟乃土司却又遣人拿了许多礼品、武器来奏报缅王道："小的不敢冒犯大王，是良瑞土司、耀绍土司等杀了大王的部下，毁了渡桥的。"

缅王是位具备君王四大计谋[注]之君，当时什么话也没说，只是紧紧监视着跟随左右的孟乃土司之子、弟，把孟乃土司召来。孟乃土司带了两头良象、两匹骏马及各种礼品来见缅王。缅王将孟乃土司监视住以后，从景堂码头进军至孟乃。到达孟乃，调查了杀戮缅军将军将士的凶手，了解真情之后，命王太子摩诃乌巴亚扎领10支人马、驸马

阿瓦王德多明绍率8支人马去把良瑞土司与耀绍土司以及他们的妻子儿女一并抓来。

良瑞、耀绍两土司听说王太子摩诃乌巴亚扎和驸马领兵前来的消息后，带了礼物来说："我等没有谋反，是孟乃土司杀了缅军将士，拆毁渡桥的。"王太子摩诃乌巴扎和驸马德多明绍等继续向良瑞和耀绍进军。到达后，将土司、镇守等人及其妻子儿女、部下僚属、良象骏马全部拿下，回到孟乃。等他们到达后，缅王已全部知道良瑞土司与耀绍土司的阴谋了，便道："因为孟乃土司和小小的良瑞土司等侵犯扰乱我底宝、宋砌等地，朕才带领大队象马来征。他们不敢守城，却躲开了。是朕召他们回来，保全他们的生命财产，还封了他们官职。但他们知恩不报，像兔子、豕鹿等在狮王面前乱窜一般，杀了朕的部下兵士，但朕以慈悲为怀，愿修来世成佛，暂且饶他们一条活命。"说罢命将孟乃、良瑞、耀绍土司以及他们的妻子、儿女、兄弟、女婿等抓起来，令其随军而行。收缴了这里的良象、骏马、精壮兵勇等。将孟乃镇连同土司仪仗赐给上一任大土司之子多凯，命其为土司。将良瑞镇连同土司仪仗赐给绍勃瓦钦之子色毛坎，命其为土司。命随同去到清迈的孟别侯、色加侯、囊蒙侯、赖恰侯、底其侯、景堂侯、孟班侯等宣誓效忠后予以赏赐，仍使其食原邑。把孟乃土司之子孟盖候召来跟随左右，将孟盖镇赐给了前一任大土司之子多凯之弟色毛坎，规定其每年缴纳若干金、银、麝香、牦牛毛等。收缴了良象骏马及其子女后，在王弟、王子、众将臣的簇拥下返回罗陀那补罗。抵达底基时，登尼土司带了优质中国布匹、麝香、牦牛毛、鞍座穗、骏马10匹、幼象两头等作为礼品来拜见缅王。缅王召其到帐前，抚慰一番，赐槟榔杯、咸茶罐、饮水瓶、嵌红宝石痰盂等。将过去孟乃土司侵占的登尼村寨经问明原委后仍赐还。由底其返回阿瓦。缅历920年5月12日（公元1558年7月26日）回到阿瓦。在阿瓦以南的当巴鲁宫中居住了约一年。修缮了由于掸军破坏而损毁的实皆、彬牙、阿瓦佛塔，并为之升顶伞。在布翁尼亚信佛塔建造了镀金铁瓦顶的佛亭。在实皆地区为底达德纳德扎法师建造了寺院，并布施了三藏经、佛经注释等给法师，请其诵读传授。为住在彬牙以北的泽达汉佛塔的信德达马底瓦格拉法师建造了有小寺环绕的寺院，并赐摩诃达米达马德扎的法号印章，送三藏经及巴利经文注释等，请其诵读传授。为阿瓦山的信佛陀瞿沙法

师建造了有小寺环绕的无雕花的两层寺院。修缮破损的佛像为之重新贴金。施舍1000缅斤纯铜，铸灌成巨型铜钟施舍给蒲甘瑞喜宫佛塔。正当缅王在阿瓦做了这些为今世造福、为来世积善的功德事业之时，清迈忽有军情来报。清迈王奏报："万象王比亚晒锡大举入侵，并与别、阿南、勒宫、杜岩、津康等诸侯联合。臣虽受陛下封诰，现在却不得安宁。"

缅王即召王弟、王子等众将相问道："卿等有何见解？"王太子摩诃乌巴亚扎奏道："留驻清迈的彬尼亚德拉、彬尼亚晒带有大批兵马，清迈本身亦有许多兵马。陛下降旨分别授令后，再让孟乃土司派良瑞土司及其属下诸镇守前往即可。"王弟卑谬王德多达马亚扎听了王太子摩诃乌巴亚扎所奏后奏道："如今万象王联合别侯、阿南侯，成为万象国之君主，象马、兵将众多。陛下战胜清迈尚不久，在清迈的将相僚臣又不可靠，指派陛下身边的将领去恐也不合适，宜由陛下派王弟、王子等带领强兵，声势浩大，前往讨伐方为适宜。"

缅王赞同王弟德多达马亚扎所奏，遂作进军清迈的部署。马军由赖亚耶傣、杜因亚扎、赖亚约达、亚扎德曼、南达登西等率领；象军由彬尼亚江道、巴亚觉廷、泽亚丁坚、南达觉廷、德门丹莱、底里泽亚觉廷、埃蒙德亚、内谬觉廷、德门泽布翁、良瑞土司、孟乃土司、驸马阿瓦王德多明绍等率领；命驸马为帅。包括5支马军在内总计17支大军，有战象500、骏马6000、士卒14万。于缅历920年9月7日（公元1558年11月16日）水曜日，由阿瓦沿育瓦安一线出发。缅王则在王弟、王子、百官的侍奉下，犹如天帝释般威风，在阿瓦以南的当巴鲁宫中崇佛行善。

驸马阿瓦王德多明绍由育瓦安攻良瑞，向孟乃进军，又从孟乃渡过塔辛码头向清迈进发。抵达后即与留驻当地的彬尼亚德拉、彬尼亚晒等商议后，又召集了鄂底隆、丹兰等由清迈进军杜岩。万象王停驻在津鄂底，他的部属僚臣与杜岩侯则重兵把守在杜岩镇。阿瓦王德多明绍等抵达杜岩后立即奋勇攻打杜岩镇，攻克杜岩，俘获杜岩侯，占领全城，活捉了万象王的主帅彬尼亚景和监军鄂底叟、鄂底温等大小将领，缴获许多良象骏马、武器等。万象王在杜岩镇失守后便不敢留

在津鄂底，逃回了万象。阿南侯、别侯、津鄂底侯、津康侯等也都弃了各自的邑地，带妻子儿女跟随万象王逃走。至此，清迈全境战乱平息。

阿瓦王德多明绍将以上消息奏报缅王后，缅王便将阿南镇封予彬尼亚鄂底隆，将津鄂底镇封给了彬尼亚丹拜，将别镇封给彬尼亚代，将杜岩镇封给了彬尼亚鄂底。分封完毕，便召回驸马德多明绍等出征将领。缅王驾幸阿瓦期间，孟温土司带了上等中国布匹、刻花毯、薄纱、琥珀、细布、麝香、牦牛毛、鞍座穗等礼品来贡。孟乃孔迈让其弟彬尼亚孔迈带了许多礼品来到缅王处要求效忠称臣。拉达土司叫其弟色采隆带许多礼品来谒见缅王，表示愿效忠称臣，山达土司也让其弟孟律侯带许多礼品来表示归顺。

缅王对前来要求归顺的各土司子弟一一令其宣誓效忠，即各赐封号、仪仗等。又让宋砌侯和底里达马拉与土司的子弟一起宣誓效忠后也授予各种仪仗，训令他们要废异教，立正教，邀请愿在当地挂搭的高僧留下传授三藏经等。令这些土司们每年3次向高僧敬献金钵、马匹、绸缎等，每3年要到京城汉达瓦底缅王陛下驾前谒拜一次。统一了当地的度量衡，使之与京城相一致。各土司每月必须守斋听经4天，百姓也必须每月听经4天。缅王做了这些为今生来世造福积善的善业后于缅历921年2月12日（公元1559年4月17日）月曜日，从罗陀那补罗返回京城。3月20日（公元1559年5月25日）木曜日，回到京城汉达瓦底。

---

[1] 在正文中列有本节题目，但在第二卷目录中遗漏，现将其补编上。关于清迈各王名号在位年代等，译者未找到相关史料，故未能核实。

[2] 缅人谓克敌制胜之四大计谋是：分化瓦解敌人，充分运用权势，宣传组织力量，赏赐馈赠得当。

（230）白象之主在京都汉达瓦底建摩诃泽底佛塔

返回京城后，将为建造摩诃泽底佛塔清除丛林、平整土地之事交由彬尼亚劳、彬尼亚德拉、彬尼亚勃仰、彬尼亚江道、底里泽亚瑙亚塔、底里泽亚觉廷、内谬觉廷、南达觉廷8位大臣带领兵勇负责兴建。拨款400元以挖山取石，砖则早已在驾幸阿瓦期间烧制完毕。平整土地以后在佛塔建地以西建造了带尖顶阁的行宫，缅王亲自在此督建，直至建成。缅历921年4月5日（公元1559年6月8日）木曜日，为摩诃泽底佛塔奠基辅石，斋请1000名僧侣。4月17日（公元1559年6月20日）木曜日，为摩诃泽底 佛塔砌金、银砖。建造有40座小寺围绕的佐底亚仰寺院。

同年，建造了为举行赛船节仪式时下榻的带尖顶阁的行宫。在给杜摩底父王火葬处建造陵窟，用1000缅斤纯铜浇灌般阇劳哈佛像置于墓内。同年9月14日（公元1559年11月12日）日曜日，为舍利举行盛大仪式后，在众亲王、百官督领下，从皇宫迎送到摩诃泽底佛塔东面建造大型行宫以便瞻仰。当日，亚扎黛维王后生下一女，因是迎送舍利之日所生，公主取名为亚扎达杜格勒亚。该年9月17日（公元1559年11月15日）水曜日，为摩诃泽底佛塔举行盛大藏宝仪式。之后又举行过5次藏宝仪式。佛塔建成历时6个月。塔基直径为100标准肘尺[注]，塔高150标准肘尺。该月，孟密土司将其女并奴仆一起献给缅王。

---

[1] 每标准肘尺为19英寸，比一般肘尺长1英寸。

中卷 第十三编

（231）摩诃泽底佛塔珍藏舍利子情况

在摩诃泽底佛塔中珍藏的舍利子、佛骨、佛像数目如下：金色舍利子60粒、珍珠色舍利子8218粒、素馨花苞状舍利子12916粒。上述舍利子共计21194粒，珍藏于红宝石塔内。红宝石塔外套黄金塔，黄金塔外又套有金铜合金塔，金铜合金塔外又有一层白银塔，白银塔外又一层紫铜塔。红宝石塔内还珍藏一颗佛牙的副牙[注]。又用金盖盒、金铜合金盖盒、银盖盒置放金铜合金色舍利子41粒、佛发、佛骨舍利1947粒、太公舍利子30449粒、彬丁舍利子646粒、露兜树花苞状舍利子81粒、目犍连[注]舍利子6401粒、瑞固舍利子14粒、锡兰舍利子12605粒、乌瑙舍利子40粒、乌彬舍利子46粒、辛江舍利子91粒、阿榭舍利子11019粒，共计36369粒[注]。又将阿榭舍利子15都纳又1纳里加[注]、太公舍利子3都纳又1纳里加置放于黄金塔及紫铜塔中。制13尊红宝石佛像、45尊翡翠佛像、5尊蓝宝石佛像、2尊珊瑚佛像、9尊黄宝石佛像、13尊琥珀佛像、2尊锆石佛像、58尊水晶琉璃佛像。并用金子灌铸了佛陀之父净饭王、佛陀之母摩耶夫人、佛陀之姨母憍昙弥、耶输陀罗[注]、佛陀之子罗睺罗、右大弟子舍利弗多罗[注]、左大弟子目犍连等的塑像以及28尊佛像[注]、七处[注]佛像、80尊罗汉像等，总计金铸佛像10255尊，银铸佛像共836尊，金铜合金铸佛像47尊，五金佛像785尊，青铜铸佛像12305尊，水晶石佛像82尊以及铜铸罗汉像238尊。此外，还把45尊嵌红宝石舍利子盒、80尊金舍利盒、95尊银舍利盒、30尊琥珀舍利盒、20尊赤金舍利子盒、5尊铜舍利盒珍藏在佛塔里。

同时珍藏用金、银高脚盘置放的金贝叶、银贝叶抄录的论藏、经藏、律藏等。还珍藏了佩戴全副皇用仪仗、手执油灯拜佛的缅王金像，以及缅王的父、母、王后阿杜拉底里摩诃亚扎黛维、公主阿瓦王妃、孙女那信梅道、王子摩诃乌巴亚扎、孙子明基苏瓦、王后亚扎黛维、王子明达锡、公主亚扎达杜格勒亚、王后山达黛维、公主饮绍等人手执油灯拜佛的金像。此外还铸了登基之前所生的王子、公主像；王弟德多达马亚扎与其妃及其二女、王弟明康及其二子三女、王弟德多明绍像以及宠臣等人的手执油灯拜佛的银像。

---

[1] 释迦牟尼佛死后火化但牙齿完整无损留在世间，称之为佛牙。后来变化出来或复制成的佛牙称之为副牙。

[2] 目犍连，释迦牟尼十大弟子之一，侍佛左旁，又称为神通第一。

[3] 此处合计数字明显有误。但无从查考何处有错，只得按原文译出。

[4] 都纳，缅古代一容量单位，约等于$\frac{1}{4}$ 箩；纳里加，缅古代一容量单位，约等于$\frac{1}{31}$ 箩。请参见 （90）节箩的注释。

[5] 耶输陀罗，她是佛祖释迦牟尼的妻子。

[6] 舍利弗多罗，释迦牟尼十大弟子之一，侍佛右旁，又称为智慧第一。

[7] 佛教谓世界之上共出现28尊佛，均有名讳，第28尊即乔答摩佛。

[8] 释迦牟尼成佛前在菩提座周围七处曾暂时呆了一段时间后，才在菩提树下大悟成佛。参见 （36）节之注。

（232）注 缅王进军卡随

缅历921年（公元1559年），格礼土司来报，卡随土司侵犯属阿瓦管辖的乡村的北面，明钦以南的乡村。缅王降旨道："小小的敏泰侯竟敢进犯朕管辖的边境国土，岂不是太岁头上动土吗注？阿瓦王、格礼土司等，尔等怎不将其捉来呢？"阿瓦王和格礼土司等奏道："卡随人住在山区，100人一批、200人一伙，犹如山鸡、野鸟一般，是采野菜、打柴的居民。等我们得到消息再去擒拿时，他们又逃进山林之中躲藏起来了。"缅王思忖：群兽以狮为王，是其捕捉小动物时用力大小得当，都具有坚韧不拔的毅力所致，足以效仿。听奏后召集了王弟、王子、众将官商议。大臣南达丁坚奏道："卡随敏泰镇兵力并不强大，过去属孟拱管辖，现尚处于建城之时，臣以为无需大动干戈，只须派孟拱、孟养、山达等土司带领藩属军队、各镇镇守前去征讨即可。"彬尼亚德拉听了奏道："卡随国在各国各邦之中属异邦异族，自立为王。故只派掸族各土司去伐恐不适宜，陛下应派御前著名大将，带领强兵前去，浩浩荡荡才能镇住敌军。"缅王赞同彬尼亚德拉之言，便派西杜因加都、彬尼亚多育、彬尼亚劳、彬尼亚晒、彬尼亚德拉等5支人马共计战象300、骏马3000、士卒50000由陆路进发。水军派色雷侯、蒲甘侯、德娄侯、布坎基侯、实皆侯、阿敏侯、勃东侯、甘尼侯等8支人马共有古囿、舢板、战船50、水军兵勇50000于缅历921年10月5日（公元1559年12月2日），从汉达瓦底出发向卡随进军。孟拱、孟养、孟密等土司也率领兵马沿山达一线进军。从汉达瓦底出征的水陆诸军到达奥城时，船队水军兵勇组成陆军，与格礼土司等一起沿格礼一线前进者为一路；由奥城侯为先行的沿鲁一线前进者为一路；各土司的军队沿山达一线向当督进发。如此兵分三路进到敏泰城附近，因道路变窄，便扎下营来。

彬尼亚德拉从鲁一线进发时曾向卡随土司派去使者，使者带去的通牒中写道："统辖水路大地的缅王是南岛上独一无二的威力显赫的有德明君，现因尔触犯吾王陛下龙颜，吾王派兵马大元帅率重兵前来征

讨。尔卡随土司不来请罪，反而据点固守。休说是小小的卡随城，就是妙香国中国乌底勃瓦的城镇，只要吾王举兵，亦无不克。若要保全尔等性命、财产，就速向吾王呈送象马，并贡献子女表示臣服，则举国百姓亦皆可得救矣。”

卡随土司闻缅王派遣无数兵将前来征讨，料想难以据城固守。寻思不如渡到宾垒登处驻扎为妙。正在筹备船只时，使者来下通牒，便派了妻弟孔开甘马，带了大批礼品来见彬尼亚德拉道：“卑臣焉敢与众生之主缅王陛下较量？只是边境上土著克钦人偷些水牛、黄牛罢了。臣愿为缅王陛下效忠，并献上小女。若大王兵马来攻臣之城镇，城镇必被毁坏无疑。”彬尼亚德拉道：“如今敏泰土司之意，是可保全性命和财产的两全之计。尔等速去筹备贡物、礼品，以使王中之王的吾王陛下龙颜息怒。”卡随土司妻弟孔开甘马回去后，卡随土司知道事情有望，便命爱女梳妆打扮，准备陪送奴仆、礼品之事。彬尼亚德拉率领7支缅军兵勇沿鲁一线进至卡随城。

抵达后召卡随土司来宣誓效忠，并限定其送交贡品日期。为了镇服全城居民，命缅军兵勇操演象、马、枪、盾之术，演习的枪炮声震撼全城。彬尼亚德拉嘱：在卡随城中废除不良异教习俗，树立正教。缅军获贡物、礼品后班师回朝。到达奥城时，将两艘劳加船合在一起，改建为优美的双层层顶的楼阁。命西杜因加都、彬尼亚晒、格礼土司等3支人马留驻奥城。其他部队则因粮食供应困难，退驻甘尼、勃东、阿敏等地。卡随土司于约定之日在众多奴仆簇拥下举行仪式，将女儿送至奥城，并派4名大臣带许多礼物一直陪送至汉达瓦底。于是水陆两军皆返回，于缅历922年4月4日（公元1560年5月27日）抵达汉达瓦底城。

缅王将卡随土司之女安置在华丽的宫殿之中，并安排了护卫和奴婢。为使卡随土司永信佛教，派亚扎德曼与泽丁延送去金、银佛像，命其不断供奉。还让卡随大臣带去缅王的回礼即细布、挑花纱等优质布匹。缅历922年10月17日（公元1561年1月2日），为摩诃泽底佛塔举行升伞仪式。缅王捐献了自己的王冠，同时各国君主亦作了许多布施捐赠。扬起一万钱币好似下起金钱之雨，进行了布施。仪式完毕之

后，在摩诃泽底佛塔之东建造花园，命名为忉利天。同年，翁榜孔迈之子与其叔父不和，双双都带了白伞、皇冠来求告缅王。同年，鄂底维土司将爱女并仪仗献给王储，缅王在宫内建造了华丽的宫殿予以安置。

该年，拆毁皇宫。在摩诃泽底佛塔处建造有100小寺环绕的逝多林大寺4座。为4座大寺全部贴金，并送去了三藏经文及经文注释、注疏，以备传诵经文之用。在摩诃泽底佛塔周围院内还建造了镀锡铁顶的佛亭。周围院墙之上画了五百五十佛本生故事。于摩诃泽底佛塔东面围墙内建造了金佛亭。缅王捐赠了与本身重量相等的53缅斤5$\frac{1}{4}$缅钱黄金，作为寺院装饰贴金之用。在宫院内建造金宫，过了缅历12月便迁入居住。把在建造摩诃泽底佛塔期间居住的3所殿堂改建成带小寺的大寺院，并造了围墙，布施给原住在德布佐寺院内的有名望的高僧，同时送了三藏经。

缅历923年（公元1561年），孟养王在蒲甘布施的砖寺塌陷，缅王捐献了3层高带窟的金寺。把为摩诃泽底佛塔运送舍利子时居住的行宫改建为能放置佛像的大型金佛亭，制作了30000尊佛像置于其内，并挖了湖。在皇宫以北100达处建造新颖美观的金色宫殿，并建有养象围栏。在落成的行宫四周斋请600名僧侣，听诵经文，并布施大量物品。向法师们要了1000名聪明能干、身体健壮的小沙弥，于缅历923年1月21日（公元1561年4月5日）火曜月，为他们举行晋升僧侣的仪式。当日凌晨三时，亚扎黛维王后生下一子。因是僧侣集中之日所生，便将该子命名为僧伽达塔。当天捐献与本身重量相等的53缅斤40缅钱的黄金，作摩诃泽底佛塔贴金之用。该月，置有30000尊佛像的佛亭被火烧毁。

缅历924年4月15日（公元1562年6月15日）水曜日，建土瓦城。该月，全部补修了孟邦、缅甸境内塌毁破损的佛像，并在御用槟榔杯、咸茶罐、饮水瓶等上全贴了金箔。

---

[1] 原文目录中没有232、233、234节的小标题，内容皆依次列于（231）摩诃泽底佛塔珍藏舍利子情况一节之后。为方便读者，译者参考《缅甸大史》相关各节之标题，按内容补齐。

[2] 缅文原文是：小小狐狸竟敢与狮王挑衅。

（233）缅王征服孟卯、西昆、霍达、拉达、摩纳、山达等地

缅历924年5月（公元1562年7月），孟密土司来报，孟卯、西昆、霍达、拉达、摩纳、山达等土司犯境。缅王召集王弟、王子、众将相商议道："孟卯、西昆等镇依仗着中国乌底勃瓦之势，来犯我境，如何是好？"彬尼亚德拉奏道："孟卯、西昆等镇，在蒲甘王朝极盛时期是我缅甸国土。后来中国打到蒲甘，各地不再安宁，于是这些地方就又不顺从我们了。他们往往见风使舵，犹如所谓向蝙蝠征税就自称老鼠，向老鼠征税又自称蝙蝠一般。只有攻占这些城镇，使之臣服我王，才能恢复古蒲甘王朝兴盛时期的统一局面。如果当我们去恢复这些曾是我国国土的地方时，中国乌底勃瓦出兵干涉，则吾国应派遣使者说明该地原是我国国土。如果遣使去，中国还要出援兵时，那我们便要设法打败中国。"听了彬尼亚德拉所奏后，缅王又道："是朕亲自领兵出征好呢？还是派王弟、王子等将领们去好呢？"彬尼亚德拉又奏道："陛下还是像转轮曼陀王般威严地坐镇宫中吧，由臣等将领与王弟、王子前去征讨即可成功。"

缅王赞同彬尼亚德拉所奏，部署了象马、兵勇，阵容如下：由孟拱土司、孟养土司、孟密土司、八莫土司、底宝土司、孟乃土司、良瑞土司、明耶觉廷、彬尼亚晒、德榭觉廷、彬尼亚皮亚萨、驸马阿瓦王德多明绍等分率12支人马，带战象400、骏马5000、士卒12万由孟密一线进发。由南达觉廷、德门耶丁延、南达都利亚、彬尼亚勃仰、巴亚觉廷、德门泽布翁、德门埃巴耶、赖亚南达都、埃蒙德亚、底里达马道加、王弟东吁王明康等分率11支[注]人马带战象400、骏马

5000、士卒12万沿育瓦岸一线经底宝进发；由巴亚觉都、德门丹杰、南达丁坚、彬尼亚江道、底里泽亚瑙亚塔、德门丹莱、丁克亚、德门毛昆、德耶西都、彬尼亚劳、底里达马拉、王弟卑谬王德多达马亚扎等分率12支人马，带战象400、骏马5000、士卒12万沿育瓦岸一线经底宝进发；由亚扎丁坚、德门由格拉、巴亚加马尼、内谬觉廷、彬尼亚坝、明摩诃、德门勃尤、西都觉廷、德门比亚德迈、赖威南达梅、彬尼亚德拉、王太子摩诃乌巴亚扎等分率12支人马，带战象400、骏马5000、士卒12万，于缅历924年12月4日（公元1563年1月26日）金曜日，由汉达瓦底出发沿孟密一线进军。从孟密到孟温彬时，4路大军会合在一处。王太子摩诃乌巴亚扎、王弟卑谬王、东吁王、阿瓦王以及各土司、众将领一同商议。

彬尼亚德拉道："现4路大军汇集在一起齐头并进前去征讨，困难较多，连粮食也会短缺不足。不如兵分4路奋勇攻之，方能成功。"四亲王皆赞同彬尼亚德拉之议。于是摩诃乌巴亚扎等12支人马向摩纳进发，阿瓦王德多明绍等12支人马向山达进发。孟卯、西昆、霍达、拉达、摩纳、山达、孟温、孟林等土司听说缅王派遣王弟、王子等带领无数象马、兵勇，铺天盖地前来攻打便派使臣去孟赛求援，并加固各自城防。摩诃乌巴亚扎等12支人马到达孟卯后，胆大敢为的缅军兵勇到处放火，抓捕乡丁百姓，凡是手脚粗大者格杀勿论。并将城如铁桶般团团围住。孟卯全城惊恐万状。卑谬王、东吁王、阿瓦王等到达后又日夜马不停蹄地向西昆、摩纳、山达等城进发，分别包围各城。

这时，阿瓦王德多明绍的部下兵勇抓住了众土司派往孟赛求援的使臣，呈交阿瓦王德多明绍。德多明绍将信件与使臣一起送交摩诃乌巴亚扎。叫人拆开信件一看，只见信中写道："惟有乌底勃瓦尽速出兵，臣等方能免为敌之僚臣。"彬尼亚德拉对摩诃乌巴亚扎道："吾等若是囚禁使臣，倒好像是惧怕中国乌底勃瓦一般，不如将使臣释放，让他去孟赛，向孟赛侯、中国乌底勃瓦报告，这才显得我方有实力、有谋略。"摩诃乌巴亚扎便放了土司的使者，任其自去孟赛。使臣到了孟赛后向孟赛侯、中国乌底勃瓦禀报。据说乌底勃瓦回复说："孟卯、西昆、霍达、拉达、摩纳、山达、孟温、耿马、孟林等城，在蒲甘时

期原属于蒲甘王朝，为其藩国。他收复他原来的藩国，这是不能干涉的，应该任其收复。若是侵犯里奎苏、孟赛等城，则速速来报。”

孟卯土司在被围10余天后，带了礼物、刻花毯、薄纱、琥珀、金丝布、绵羊、麝香、牦牛、马鞍穗等来见摩诃乌巴亚扎、表示愿意臣服效忠。摩诃乌巴亚扎召土司及众僚臣宣誓效忠后，将土司子女留在八莫，赶制了木筏，运载礼物、贡品及土司之女、奴仆随从等前往汉达瓦底。派人送信将孟卯土司已表示臣服效忠并献出礼品、子女事分别告诉西昆、摩纳、山达，让孟卯侯手下3僚臣也陪同使者到上述3城去。使臣抵达后，3位土司闻知孟卯土司已向缅王臣服效忠并献出子女、礼物，十分惊恐，纷纷带了良象、骏马、子女等来献礼求饶。卑谬王、东吁王、阿瓦王等让土司们宣誓效忠后，将他们的子女送交摩诃乌巴亚扎营地。摩诃乌巴亚扎叫土司们的子女乘坐在八莫码头制成的木筏上，在奴仆、小船的簇拥下送往汉达瓦底。缅王把送来的诸土司之女儿、侄女们都安置在宫内华室之中。

摩诃乌巴亚扎、东吁王、阿瓦王等胜了孟卯、西昆、摩纳、山达等4城后，商议继续进军霍达、拉达、孟温、耿马、孟林等城事。卑谬王德多达马亚扎道：“现已收复4城。霍达、拉达等掸华人仗着中国乌底勃瓦，见风使舵，犹如所谓向蝙蝠征税就自称老鼠，向老鼠征税又自称蝙蝠一般。非得顺藤摸瓜，继续征讨才能使刚被征服的孟卯、西昆等城真心臣服。”大家表示赞同。于是摩诃乌巴亚扎向霍达，卑谬王德多达马亚扎向拉达，东吁王向耿马，阿瓦王德多明绍向孟林分别进军。因孟温土司带了贡物、礼品前来表示愿臣服效忠，便令其宣誓效忠。4土司听到缅军进军的消息后，不敢据城抵抗，皆逃进深山密林。缅王抵达后逐一搜山寻找。霍达土司听说缅军搜山寻找，便派其子带了大象两头、骏马两匹以及许多刻花毯、薄纱、布匹、麝香等前来表示愿意臣服效忠。

摩诃乌巴亚扎对他说道：“能前来请求，便可保全土司身家性命。”说毕，赐赏了他，命召其父前来。土司遂带领妻子、儿女、仆从等来见。摩诃乌巴亚扎使其宣誓效忠后，命其将已臣服效忠之事写信告知拉达、盖马、孟林诸土司。拉达土司得知霍达土司效忠之事后自

忖无法逃脱，便派其子与其弟带了大象两头、骏马两匹、许多刻花毯、薄纱、琥珀、麝香等礼物前来表示臣服效忠。德多达马亚扎奖赏了土司之子、弟，命召其父前来。土司也带了妻子、儿女、仆从多人前来，进行了宣誓效忠。盖马土司、孟林土司等也自知逃脱不了，带了良象、骏马及子女等来献，表示臣服。摩诃乌巴亚扎和卑谬王、阿瓦王、东吁王等安排土司子女乘坐八莫码头制做的精致美观的船舫，在奴仆、小船的簇拥下送往汉达瓦底。到达汉达瓦底之后，缅王命建造舒适美丽的住所安置这些土司之女，对土司子、弟、婿等人也专门安置了地方，让他们在身边永远效力。

摩诃乌巴亚扎、卑谬王、阿瓦王、东吁王等在使霍达、拉达、孟温、盖马、孟林等诸侯宣誓效忠后，将诸事安排完毕。命废除异教，扶持正教，在上述诸城建造佛寺，送三藏经，请高僧主持寺院。要求众人每月4次听经守斋。每年要诸侯进贡3次，贡献布匹、刻花毯、薄纱、琥珀、麝香、牦牛毛、马鞍穗；每3年诸土司要带贡品来缅王御前请安。因京城置30000尊佛像的佛亭起火烧毁，缅王捐了御用咸茶罐，于缅历924年9月5日（公元1562年10月31日）重建佛亭。同年9月21日（公元1562年11月16日），景栋土司携女带奴来献抵达汉达瓦底，缅王将其安置于城北。建造金框窗车轿，在百官簇拥下迎娶该女。进入宫内后使该女居于华美住所中，并为其安排了使唤奴婢。赐赏其父景栋侯以白伞、皇冠等君王登基五宝器。在信达马巴拉法师稳居的山林中捐建了有40座双层楼阁式小寺围绕的瓦顶逝多林寺院。缅历924年12月20日（公元1563年2月11日）水曜日，赐瑞南觉欣那腊勃底王之侄女信兑拉以亚扎黛维之号并王后所用仪仗，造金宫供其居住。

该年，亚扎黛维王后布施的喜孔道佛塔建造完毕，缅王赐名亚德那牟尼，佛塔院内缅王布施建造了杜达马大佛亭。此外，在院墙内还布施建造了有小寺围绕的逝多林金寺，为54人做了剃度。还举行盛大布施，捐赠白银527缅斤作为汉达瓦底、给杜摩底、室利差呾罗、蒲甘、实皆、彬牙、阿瓦、清迈、景栋等全国各城镇中破毁的佛塔浮屠修复费用。同年挖凿班德约河。王子摩诃乌巴亚扎、王弟卑谬王、东吁王、阿瓦王等来禀奏，征讨北掸邦一带均已成功，诸事亦安排妥

当。缅王遂召王子、王弟返回。缅历925年[注] 4月27日（公元1563年6月16日）金曜日，征讨大军返回汉达瓦底。白象之主缅王陛下对得胜有功之臣一一论功授奖，赐赏仪仗、食邑等。

---

[1] 原文中写为12支人马，但只有11名将官名，经查与《缅甸大史》完全一致，《缅甸大史》中写明为11支人马，故更正之。

[2] 原文误写为915年。

（234）白象之主进军阿瑜陀耶[注]

白象之主缅王陛下认为阿瑜陀耶国原来在德彬瑞梯王在位时就做过缅甸藩属，如今若能将其国内四头白象中进贡一头，那么两国就如水土分明一样，互不侵犯。于是缅王召彬尼亚德拉来道："朕是要修缮成佛的君主，并不想动干戈，也不想让朕的兵勇受累。如果能让阿瑜陀耶国将其四头白象中之一送来，那么阿瑜陀耶国与朕的汉达瓦底国之间可以依旧保持友好互不侵犯关系。"

彬尼亚德拉领旨后写好金贝叶书，令孔弁、亚扎曼德意、乌巴透、亚扎透、德里透等5人出使阿瑜陀耶国下书。阿瑜陀耶王见书后道："汉达瓦底向朕讨白象一头，要朕送象不难，但受象之人却不能随随便便就领受。过去先王们如提出要一头白象，那都是给的。朕是求道修身之王，慈悲为怀，只要汉达瓦底王能遵守君王十规，朕就会送他白象一头。"遂将使臣放回。使臣回到汉达瓦底后，彬尼亚德拉将事情经过启奏缅王，缅王道："朕要像阿奴律陀王对待摩奴哈王那样，忍耐等待。只要你既把此事办妥又不使将士们受累便行。在瓦尤王时得到过阿瑜陀耶国王送的白象1头；在亚扎底律时代，他们亦贡奉过一头名叫甘达约的白象；就是在德彬瑞梯在位时，他们还进贡过泽亚努帕和比亚基两头象呢。以朕之洪福龙威，想必该国定会顺利贡献白象。"便又派人前往。不料阿瑜陀耶王道："朕已说过汉达瓦底王若能

遵守君王十规朕就给他一头白象，现在来文中并未提及遵守君王十规之事，而是依仗权势来讨，朕就不能送了。”复金贝叶书一封，信中最后落款是数字“壹”。

缅王见到使臣取回的复信中落款数字“壹”后便向彬尼亚德拉讨教。彬尼亚德拉奏道：“‘壹’一字，在佛经上为‘单一’之意；在占卜上为‘一’。依臣孟族之解，此字即作‘皑’解，‘皑’之意是从‘皑胡勃外’而来，意即‘我不怕’。”缅王称赞了彬尼亚德拉一番。缅王又对彬尼亚德拉道：“像朕这样有身份之王，在没动武力之前，怎样派使臣去回复才是合分寸的呢？”彬尼亚德拉奏道：“阿瑜陀耶王书中最后落款写了‘壹’字，吾王复信落款可用‘贰’字，‘贰’字在经书上是‘双’之意；占卜上称为‘山达耶’；缅甸人解作数字‘二’；我们孟族人解作‘兑’；‘兑’之意就是‘兑达腊’、‘兑德垒’；意即‘你不怕，就用绳子捆你’。”彬尼亚德拉奏后，缅王便依奏命人写了“贰”字落款的书下到阿瑜陀耶国去。阿瑜陀耶王见信后大吃一惊，道：“汉达瓦底王竟能解出朕之用意！”缅王使臣回来后将阿瑜陀耶王感到吃惊但言语中并无臣服之意奏告缅王。缅王道：“此乃阿瑜陀耶王自取灭亡。”遂召王弟、王子、众将相大臣商议道：“彬尼亚德拉派人去阿瑜陀耶，要他送一头白象。阿瑜陀耶国王坚信自己的武力，依仗城防坚固，对朕出言不恭。对阿瑜陀耶应如何攻打，才能使之臣服？”底里泽亚觉奏道：“东部的阿瑜陀耶城、万象城、勒外城等大城中象马、兵勇众多，武器亦然，又有舍命保王之臣将勇士。不应该像进攻掸邦、云国时那样毫不在意了，必需郑重其事，大举强兵进攻方能成功。”彬尼亚德拉听后奏道：“底里泽亚觉廷所奏极是，只要吾王陛下携全国诸侯去打，毋庸说阿瑜陀耶城和万象城，即使是中国乌底勃瓦也会招架不住的。”缅王赞同彬尼亚德拉所奏，遂命全国各诸侯速带兵马应召前来。

缅王捐赠了御用饮水瓶、咸茶罐、嵌红宝石水钵等改制成金箔贴在4根幡柱上，布施给摩诃泽底佛塔。举行盛会斋请有道行有名望的高僧101人，布施了僧用八法器与其他物品。此后便部署攻打阿瑜陀耶国的兵马阵容。命在清迈城修战船、货船等。清迈王遵旨派恩达吉里侯与布翁马吉里侯两人带兵勇前去筹备。攻打阿瑜陀耶的大军部署如下：赖威耶傣、杜因亚扎、亚扎德曼、南达登西等各率一支马军；

内谬觉廷、彬尼亚江道、南达丁坚、德门埃巴耶、底里泽亚瑙亚塔、南达觉廷、彬尼亚勃仰、孟密土司、底宝土司、驸马阿瓦王德多明绍等分率象军，这路军队中包括4支马军在内共有14支人马，有战象400、骏马5000、士卒14万为先行。以赖亚约达、杜因勃拉、杜因代底、西杜因加都等各率一支马军；巴亚觉廷、德门丹莱、明摩诃、德门丹杰、德耶西都、德门耶丁延、底里泽亚觉廷、孟养土司、孟拱土司、王弟东吁王明康等带领象兵，包括14支人马，有战象400、骏马5000、士卒14万为一路军。以赖亚耶傣、巴亚亚扎、杜因布翁尼亚、赖威勃亚[注]分率马军及明耶觉廷、德门由格拉、南达觉廷、埃蒙德亚、赖威南达梅、德门泽布翁、泽亚丁坚、翁榜土司、孟乃土司、王弟卑谬王德多达马亚扎等率领的象军队伍，包括4支马军在内的14支人马共有象400、骏马5000、士卒14万为一路军。以赖亚杜因、泽亚德曼、杜因登西、杜因约达等所率马军及泽亚觉廷、彬尼亚德拉、西都觉廷、彬尼亚勃尤、巴亚觉廷、德门毛昆、丁克亚、良瑞土司、登尼土司、王子摩诃乌巴亚扎等所率象兵共14支人马为一路军，有战象400、骏马1000、士卒14万。

在王子、王弟等率领的4支大军之后是杜因德瓦、德瓦都亚、都里亚甘马、杜因约达[注]等马军及亚扎丁坚、彬尼亚晒、赖亚南达都、德门勒宫恩、底哈勃德等分率象军。此后是缅王御驾，前有战象100、骏马1000、士卒10000，命南达约达为统领，亚扎约达为监军；右有战象100、骏马1000、士卒10000，命德榭觉廷为统领，泽亚南达梅为监军；左有战象100、骏马1000、兵勇10000，以乌登觉廷为统领，南达都为监军；后有战象100、骏马1000、兵勇10000，以赖亚泽亚丁坚为统领，南达底哈为监军。缅王大军中御驾四周卫戍队兵勇皆手执金盾、金牌、金挡、金矛。命彬尼亚劳、巴亚丁坚、底里达马道加等3支人马留驻汉达瓦底。命明耶丁克亚、彬尼亚乌等两支人马驻守东面莫塔马32镇。命色杜加马尼、底里达马拉等两支人马驻守西部勃生32镇。命德门佐加拉、赖威南达都两支人马留下修缮摩诃泽底佛塔坍塌部分。

缅王将全国布置停当后，于缅历925年8月27日（公元1563年11月11日）月曜日，自汉达瓦底向阿瑜陀耶进发。首先在昂丁达西驻

营，后陆续在32站驻营，直到格曼拜。缅王于格曼拜将大军命名为昂恰那果。此时清迈王没有跟随缅王出征，反叛了缅王。因恩达吉里侯与布翁马吉里侯等已将在清迈的战船300取了出来，没有被清迈王扣住。他们将300艘战船、货船等载了稻米运出清迈。大军抵达格曼拜时，格曼拜侯挖筑了沟堑、修建了城防工事、布置武器守城抵抗。缅王到达后在拂晓时召王弟、王子、众将臣降旨道："现在立即攻打格曼拜。象兵应驱象至城墙下，马兵应骑马赶到城墙下，步兵要用梯子、铲子挖墙登城。"众将领遵旨进行了布置。象兵、马兵、步兵等奋勇争先冲向城墙，有的用大象撞击城门，有的用竹梯登城墙，有的挖城墙。顷刻之间就攻毁了格曼拜城墙，一举破城。缅军兵勇四处捕捉俘虏。缅王只命上缴象、马、武器等，凡是金、银、铜、铁、衣物一概归缴获人所有。抓获了格曼拜侯后将其连同妻子、儿女及奴仆一起看管起来，派巴亚南达梅和赖亚泽亚都为看守。此时彬尼亚德拉奏道："现应放下阿瑜陀耶城不动，而去攻占道格岱、彭世洛、杜温那劳、贝晒、德林达依等地。占领这些城后，阿瑜陀耶王就会如无翅之鸟动弹不得了。"缅王赞同彬尼亚德拉所奏，便令王太子摩诃乌巴亚扎和王弟明康王所率28支人马去攻道格岱；命王弟卑谬王德多达马亚扎和驸马阿瓦王德多明绍等28支人马去攻彭世洛；缅王亲自带领10支人马进军杜温那劳。

王太子摩诃乌巴亚扎等在进军中因道格岱侯率领兵马出城迎战，缅军便全力驱象冲杀。道格岱侯招架不住败退。缅军兵勇继续跟踪追击，追至城下，缅军登上城头占领全城，俘获侯王。占领道格岱全城后，王子率部来至缅王处集中。再说王弟卑谬王德多达马亚扎的人马进军后，彭世洛侯修建了沟堑、城防工事据守。王弟德多达马亚扎等便围城5天，重新补充象马、兵勇，用大炮、臼炮向城墙雨点般密集地开火，组织了象兵、马兵、步兵强攻。终于城池不守而被攻破，占领彭世洛，俘获彭世洛侯。王弟亦率部与缅王前来会合。

杜温那劳侯听说缅王率领大批象马、兵勇来攻，便带了许多礼物迎接缅王道："卑臣实不敢与陛下匹敌。陛下若胜了阿瑜陀耶，则卑臣更不敢劳驾一征了。"缅王进入杜温那劳城中等候王弟、王子的人马前来会合。此时奥亚贝晒带了许多礼品前来臣服。缅王等候王弟、王子

的人马到达后便召了奥亚达马亚扎、奥亚杜温那劳、奥亚贝晒等同去攻打阿瑜陀耶。抵达德温克劳时王弟卑谬王德多达马亚扎改从水路乘战船多艘进军。缅王便命王子摩诃乌巴亚扎等率14支人马从右路进军；命王弟东吁王明康率14支人马从中路进军；命驸马阿瓦王德多明绍率14支人马从左路进军。缅王率领包括4支马军在内的10支人马殿后。从德温克劳出发后过了一站，曾是阿瑜陀耶王驸马部下的奥亚达马亚扎奏道："请允许卑臣派人去见阿瑜陀耶王，平息干戈。"缅王允诺道："你可以派人前去。要知道，只要是朕发兵，这南岛之上就没有一个国王能够挡得住的。"奥亚达马亚扎领旨派人去见阿瑜陀耶王说道："如今缅王陛下带领王弟、王子等诸侯王前来，兵容强大。他的王弟、王子将臣们都是舍命保驾之良臣。故宜速与之议和方能保全性命财产。"

阿瑜陀耶王将前来奏报之人囚禁起来派太子比亚马亨亲王率300艘战船，载了许多大炮、臼炮以及葡萄牙兵前来迎战。缅王得知阿瑜陀耶王迎战的消息后遂命内谬觉廷为首的4队马军为一路；巴亚觉廷为首的4支马军为一路；南达觉廷为首的4支马军为一路；3大臣率12支马军先行探路。在遇上阿瑜陀耶王太子的水军时，阿瑜陀耶王太子船上的葡萄牙兵上岸用臼炮、大炮轰击，缅方马兵伤亡甚众。此时，王储摩诃乌巴亚扎、王弟东吁王、驸马阿瓦王等赶到，用象兵冲杀，阿瑜陀耶军抵挡不住退回船上。后王弟卑谬王德多达马亚扎率水军赶到，协力攻打。阿瑜陀耶船队被击溃，缅军俘获战船100余、许多武器，并俘获兵勇200余人，阿瑜陀耶军死伤甚众。阿瑜陀耶王太子乘快艇匆匆逃脱。阿瑜陀耶王待太子逃回后命太子及王弟带领战象500、骏马6000、士卒60000为先行，阿瑜陀耶王亲率战象300、骏马8000、士卒80000作为主军随后进发。到达隆格利地区时，驻营设防，命王子、王弟等迎敌。

阿瑜陀耶士兵遇到缅王的先行马军队伍，缅马军进击，阿瑜陀耶军抵挡不住败北。正在此时，阿瑜陀耶象兵赶到，双方鏖战良久，不分胜负。俟阿瑜陀耶兵勇、象马冲近时，王太子摩诃乌巴亚扎、王弟东吁王、阿瓦王等奋勇争先全力驱象冲杀，众将领、诸侯、土司亦争先恐后驱象攻击，阿瑜陀耶王子、驸马等敌不住，大败，只身骑象逃

回隆格利大营。摩诃乌巴亚扎、东吁王、阿瓦王等诸侯、土司、将领等骑象、马追击，追至敌营俘获许多象马、兵勇。

缅王抵达后向众将臣降旨："立即攻打隆格利大营。象、马、步兵一齐冲杀，象兵骑象，马兵骑马，步兵用梯子、铲子挖通军营。若有违命者，定斩不饶。"缅军众将士领旨，勇猛冲杀，争先恐后地进攻。缅历11月26日（公元1564年2月7日）月曜日，缅军攻克隆格利大营，并俘获3艘兵船。阿瑜陀耶王偕同王子、驸马骑马逃回城中。缅兵勇追击中俘获许多敌军及象马。

缅王进驻隆格利，命王弟、王子、众将领将阿瑜陀耶城如铁桶般团团围住，水泄不通。包围后使用大炮、臼炮等以密集火力轰击，全城惶恐不安，纷纷请求阿瑜陀耶王投降。阿瑜陀耶王与王子、驸马等商议后便以1头白象为礼，命部下将官及法师、长老前来求情。阿瑜陀耶王下书内容如下："若能保全卑臣财产、性命，卑臣愿随驾侍奉效忠。只求将阿瑜陀耶城封给卑臣之子比亚马亨，仍让其为王。"白象之主缅王陛下听到阿瑜陀耶王之要求后，召王弟、王子、众将相大臣来商议道："阿瑜陀耶城原为佛教圣地，佛塔林立、僧侣众多。朕等围城时僧侣们都很忧虑，故而朕有心允诺阿瑜陀耶王之求，不知卿等有何见解？"彬尼亚德拉奏道："阿瑜陀耶王前番派使臣来时口出不逊，冒犯陛下，陛下才率大军压境，攻占他的四方属地。现在他犹如断翅之鸟，已一蹶不振，故而前来讨饶，表示愿意臣服效忠。今事已成功，但须取得阿瑜陀耶王及子、女、4头白象，他才会真正臣服陛下。"白象之主缅王陛下听了彬尼亚德拉之奏后便降旨召阿瑜陀耶王及其王太子佩戴平日的王服仪仗来见。阿瑜陀耶王派来的大臣、法师、长老等返回后照旨回奏。阿瑜陀耶王与其太子比亚马亨便带了两头小白象、1头母白象共3头白象以及优等布匹、红绿呢绒、各色绸布、各色香料如伽蓝香、沉香、黄玉香、艾纳香、龙涎香、香花露、草药等许多礼品在其部下将相、大臣们的簇拥下于缅历925年12月8日（公元1564年2月22日）金曜日出城。

白象之主缅王陛下在行宫帐前造了一个围墙，墙上装了个门，在围墙外约15肘尺处为阿瑜陀耶王铺设了一张竹篾席，上面再铺一张镶

边席，在距其父后5肘尺处为其王太子铺设了席位。命王太子摩诃乌巴亚扎、王弟卑谬王、东吁王、阿瓦王等诸王公、诸侯、土司、将相大臣等各自按次就坐后，方宣阿瑜陀耶王前来在院门外下轿，在亚扎丁坚和山达亚底的监护下到行宫帐前。其太子不许乘大轿，从院外由亚扎德曼和布翁尼亚约达监护步行至行宫帐前。阿瑜陀耶王随身仪仗护卫人员不许到宫前，留在院内行宫帐下的棚子内。在阿瑜陀耶王座周围是缅甸官员们所用仪仗。阿瑜陀耶王在座位上盘膝而坐。一切就绪后才打开行宫大帐正门，缅王端坐于龙榻之上。缅王走下龙榻时，阿瑜陀耶王不需叩拜，要合十而待。

缅王道："像朕这等具备君王五力之王，欲攻取世上任何国度，岂有不胜之理？"阿瑜陀耶王道："陛下真乃洪福威盛之君，卑臣不敢与陛下对立抗衡了。"缅王收下礼物，命上自阿瑜陀耶王下至其王子、驸马、大臣等一一宣誓效忠。宣誓后将阿瑜陀耶城赐与其子比亚马亨；将彭世洛城仍赐还给其驸马原彭世洛侯。将道格岱城也仍命原邑主阿瑜陀耶王弟食邑并赐还仪仗。贝晒城也照原来一样，仍赐还原邑主阿瑜陀耶的幼弟，并赐还所用仪仗。

---

[1] 本节所述关于白象之主勃因囊进攻泰国事，泰国史中记有："缅王被害，缅内乱历15年之久，始由武陵农登位，仍都白古。武陵农为一缅史中罕有战将，有长胜王或黑舌王的称号。其始即出兵侵清迈，清迈向之称臣始罢兵。继又悉泰方获白象7头乃即来书索2头白象。武陵农藉此向泰方启衅，因武陵农曾于为缅方大将时，领军，对泰国地势及一切情形甚为明了，乃竟再向泰侵犯也。皇以缅王索二白象，欲许之。惟群臣以有伤国家体面而止。缅王乃下谕动员大军侵泰。据说动员达90万兵员（另一说为50万，又一说为20万）缅军又令清迈乘彭世洛军南下救援大城时，乘虚袭彭世洛，缅军直逼大城都。围于城下达一周之久，然后遣使携书致皇询问欲和抑欲战。皇以缅军势不可挡，乃迫得出城与缅王议和。缅王索白象2头改为4头及索以皇子拍拉默萱为质，由缅王收作义子，留居白古。缅王又索当初反对以白象给缅的大臣披耶节基与拍须吞颂堪。另有附加条件，每年贡象及现银300斤（每斤80铢）与缅。泰缅边地吗立市的一切税收，概由缅

方征收以代。皇仅要求前缅军携去的泰人民，概予放回，缅王予允许。皇遂迫于缅军威而签城下之盟。”见《泰国古今史》23页。文中所述武陵农即指（白象之主）勃印囊。

[2] 原文漏掉赖威勃亚一支马军，经查《缅甸大史》补正之。

[3] 书中有误，与第4支大军中重复，但应系何人所误无从查考，只得原文照录。

（235）称之为堕罗钵底的阿瑜陀耶国简况 注

缅历710年（公元1348年）由名叫比亚亚扎迪巴底的王创建。比亚亚扎迪巴底王在位20年。缅历730年（公元1368年）去世，其子比亚亚扎马敦为王。比亚亚扎马敦王在位10年于740年（公元1378年）去世，由其子勃拉马亚扎即位。勃拉马亚扎王在位9年，于749年（公元1387年）去世，其子摩诃达马亚扎为王。摩诃达马亚扎在位19年，于768年（公元1406年）去世，其子比亚晒格巴即位。比亚晒格巴在位6年，774年（公元1412年）去世，其子包亚汉达即位。包亚汉达在位37年，于811年（公元1449年）去世，其子勃拉马亚扎底亚扎即位。勃拉马亚扎底亚扎在位38年，于849年（公元1487年）去世，其子勃拉马底劳格即位。勃拉马底劳格在位4年，于853年（公元1491年）去世，其子比亚马迪巴底即位。比亚马迪巴底在位17年，于870年（公元1508年）去世，其子比亚达底亚扎即位。比亚达底亚扎在位33年，于903年（公元1541年）去世，其子比亚底里杜亚曼即位。比亚底里杜亚曼在位1年，于904年（公元1542年）去世，其母后称王。母后在位1年，于905年（公元1543年）去世，其子比亚达底亚扎即位。比亚达底亚扎在位5年时，即910年（公元1548年）被汉达瓦底王瑞梯打败，一年后在瑞梯王驾崩后重又反叛独立。925年（公元1563年）白象红象之主缅王陛下大举诸侯各军一齐攻打终于战胜了威武、强大的曾称之为堕罗钵底的阿瑜陀耶。

缅王赐阿瑜陀耶王之长子马亨以白伞，王冠等君王登基之五宝器，各色王用仪仗，立其为阿瑜陀耶王。将阿瑜陀耶王及其幼子比亚亚马敦、大臣奥比亚晒吉及四头白象带回缅甸令其在身边永久侍奉。要阿瑜陀耶国每年进贡战象30头，白银300缅斤，每年要缴纳德宁达依轮船税收收入。选取阿瑜陀耶城中的金银匠、铁匠、铜匠、雕刻匠、镟匠、画匠、漆器匠、泥塑匠、石匠、描金工匠、歌舞伶人、象医、马医、木匠、建筑师、化妆师、配制香料师、染工、厨师等，将这些工匠连同其全家老小都带到汉达瓦底。划出专门地区安置他们。捐赠300缅斤白银给阿瑜陀耶王，用以修缮阿瑜陀耶城中破旧的佛像、佛寺、佛亭等。为与缅王年龄相等数目的人剃度、斋请100名僧侣，布施了大量僧用八法器。后来，阿瑜陀耶又将其爱女连同用100缅斤黄金制成的皇室仪仗及100缅斤白银、良象10头献给缅王。此外，还分别赏赐王太子摩诃乌巴亚扎、王弟东吁王、卑谬王、阿瓦王等以象、马、金银等。如此将阿瑜陀耶城诸事安排妥当后于缅历1月17日（公元1564年3月29日）火曜日，从阿瑜陀耶回国。缅历926年3月6日（公元1564年5月16日）水曜日，缅王抵达京城汉达瓦底。7月9日（公元1564年9月13日）水曜日，亚扎黛维王后薨。王后将薨时，地动山摇，大地震整整持续了37天。大光佛发塔、瑞牟陶佛塔、摩诃泽底、在孟邦境内的介哥佛塔、寺院等震塌了不少。白象之主缅王陛下派了彬尼亚恩达、彬尼亚勃仰、巴亚丁坚、达瑙、德勒帕耶等5位大臣，从国库取100缅斤白银作修缮佛塔购砖费用。在未征讨清迈之前要修好大光佛发塔、摩诃泽底等8座佛塔。

缅王召集王太子摩诃乌巴亚扎等众将相来商议道："清迈王原为朕之藩属，竟又叛乱独立，众卿以为此事应如何处置为好？"王太子摩诃乌巴亚扎奏道："清迈王之所以未追随陛下进军阿瑜陀耶是因为他以为我们攻不下阿瑜陀耶，阿瑜陀耶国就会与他联成一气，结为盟友，清迈王以为他叛乱，汉达瓦底来攻，阿瑜陀耶王会援助他，万象王亦会相助。故现在去攻，他定不敢抵抗。"叟格德听了摩诃乌巴亚扎所奏后奏道："清迈王自前番被我国打败成为藩国以来一直在图谋反叛独立。现在虽已征服阿瑜陀耶，但万象大国、勒外大国等尚与其相呼应，而万象、勒外等大国则拥有众多良象、骏马、勇兵强将，不应等闲视

之。臣以为必须像征讨阿瑜陀耶时一样，以大队兵马。浩浩荡荡出发征讨为宜。”

白象之主缅王陛下赞同叟格德所奏，遂派各路将领领兵征讨。命孟拱土司、孟养土司、孟密土司、翁榜土司、底宝土司、良瑞土司、孟乃土司、底哈勃德、明耶觉廷、驸马阿瓦王德多明绍等各领一军，10路大军共有战象500、骏马6000、士卒12万，德多明绍为帅，沿孟乃一线向清迈进发。缅王御前部队顺序是：赖威耶傣、亚扎德曼、杜因亚扎、南达登西、杜因勃拉等分率马军，内谬觉廷、德门耶丁廷、南达丁坚、彬尼亚江道、德耶西都、彬尼亚德拉、底里泽亚觉廷、彬尼亚晒、西都觉廷、王太子摩诃乌巴亚扎等分率各支象军。包括5支马军在内上述15支人马中有战象500、骏马6000、士卒12万沿右路进发；赖亚约达、巴亚亚扎、杜因代底、杜因彬尼亚、西杜因加都等分率马军、南达觉廷、德门丹杰、丁克亚、德门由格拉、明摩诃、埃蒙德亚、南达觉都、德门丹莱、巴亚觉廷、王弟卑谬王德多达马亚扎等各率一路象军，包括5支马军在内共15支人马，有战象500、骏马6000、士卒12万由中路进发；赖亚耶傣、赖威勃亚、泽亚德曼、赖亚杜因、杜因约达等分率马军，泽亚觉廷、德门泽布翁、巴亚觉都、德门毛昆、亚扎丁坚、彬尼亚劳、南达约达、王弟东吁王明康等率象军为一路，此路包括5支马军共15支人马，有战象500、骏马6000、士卒12万由左路进发；由杜因登西、杜因德瓦、德瓦都意、都拉甘马、格扎底里等分率马军，由阿瑜陀耶王驸马奥亚达马亚扎、泽亚丁坚、奥亚都温那劳、德道榭、奥亚道格代、底里泽亚瑙亚塔、奥亚贝晒、色杜加马尼、明耶丁克亚、王侄达耶瓦底明耶觉廷等率象军为一路军，包括5支马军在内共15支人马，有战象500、骏马6000、士卒12万由恩达吉里向清迈进发；德瓦达亚、泽亚杜因、德瓦巴亚、杜因觉、德瓦底里等率领马军，赖亚仰达都、德门勒宫恩、巴亚加马尼、德门佐格拉、内谬丁克亚、明耶路林、南达梅觉廷、德门埃巴耶、泽亚加马尼等以及缅王陛下率领的主军等，共计15支人马有战象700、骏马5000、士卒15万。缅王大军中围绕缅王的是执金盾、金牌、金挡、金矛的戍卫队，御驾前面有战象100、骏马1000、士卒10000，由南达觉廷为统领，巴亚南都为监军；御驾右侧有战象100、骏马1000、士卒10000，由德榭觉廷为统领，泽亚仰达梅为监军；御驾左侧有战象

100、骏马1000、士卒10000，由乌登觉廷为统领，巴亚延达梅为监军；御驾之后有战象100、骏马1000、士卒10000，由赖亚泽亚丁坚为统领，南达底哈为监军。1000名葡萄牙籍兵，包头、束腰、执枪簇拥在御驾乘象之前后左右，还有400名葡籍兵带着臼炮护卫在御驾四周。命彬尼亚恩达[注]、彬尼亚勃仰、德勒帕耶、达瑙、巴亚丁坚等5支人马留驻汉达瓦底京城并负责修缮瑞牟陶佛塔和摩诃泽底佛塔。

缅王部署完毕后，于缅历926年8月19日（公元1564年10月22日）月曜日，由汉达瓦底出发。首先驻营于泽亚达西，以后又陆续驻营11处直到云色林，从云色林到勒布翁，其间又停驻过22处，最后驻在仰密敦地区。清迈王听到缅王大军压境的消息后，清迈王的大臣津鄂底侯、封号鄂底隆的勒宫侯、封号为丹兰的阿南侯、杜岩侯等皆携带妻小由清迈城出逃。清迈王怕性命难保便带了4头良象，许多优质中国布匹、麝香等礼品来迎接缅王道："不是卑臣之过，是津鄂底侯、勒宫侯、阿南侯、杜岩侯等反叛大王，如今闻陛下御驾亲征。他们便带了人马逃往万象去了。"白象之主缅王陛下是个有德明君，未说什么便向勒布翁进发，以便等候沿孟乃一线进军的阿瓦王德多明绍。约过了5天，驸马阿瓦王来到，将阿瓦王德多明绍所率10支兵马中抽调出了孟密、孟拱、孟养3土司之人马，又补入了德门勒宫恩、巴亚加马尼、明耶路林等3支人马，仍为10支人马，此为一路军；王太子摩诃乌巴亚扎等率领的15支人马为一路军；王侄达耶瓦底明耶觉廷等率领的15支人马为一路军，兵分3路向津鄂底侯、勒宫侯、阿南侯、杜岩侯逃走的方向追击。缅王有旨："到万象卿等要向万象王讨还这些下属奴仆，如万象王不给，就攻下万象城。"

白象之主缅王陛下命王弟卑谬王等率领的15支人马为右路军；王弟东吁王等率领的15支人马为左路军；缅王御驾亲自率领的15支人马为中路军，向清迈进发。津鄂底侯到了孟隆山林地区后，发现去万象国无路可通，便带了妻室家人和兵马等躲进深山之中。探子得知后便来报告，王弟东吁王明康率15支人马迅速进入孟隆山区搜捕。津鄂底侯自知逃脱不了，便带了两头良象，以女儿为礼来见缅王，奏道："不是卑臣胆大妄为，只是害怕大王才躲藏起来的。"

白象之主缅王陛下按照君王十规之中“抑慎勿怒”一条，收敛了怒气；又按“忍让有素”一条，饶了津鄂底侯的性命，只是革去了他的随从部下，分散编到缅军之中，命津鄂底侯及其妻子儿女在御前宣誓效忠，侍奉左右。事毕，缅王便率部向津鄂底进发，在仰龙泰宁营地扎营。命王弟卑谬王等15支人马向津永进发；大约过了5站之远，下书给津永侯，问其是愿宣誓效忠，还是在战场上比个高低。津永侯见书后，杀了送书之人。德多达马亚扎闻讯后，便昼夜兼程赶到津永，奋力攻打。津永被攻占，津永侯亦携妻子儿女逃走。缅军俘获了良象骏马及兵勇士卒等，占领了全城，收缴全部战利品后返回津鄂底。将所俘象马兵勇呈献缅王。白象之主缅王陛下大喜，遂将仪仗、邑地一一赏赐给王弟卑谬王所率15支人马之诸将。

缅王驻留津鄂底期间，登尼土司认为各地土司皆随缅王出征，自己亦是宣誓效忠之臣，如不出征恐他人议论，便带了战象100、骏马1000、士卒10000追随缅王，来到津鄂底。景栋侯见登尼土司率兵来随缅王，想如此按兵不动将被人议论，也带了战象100、骏马1000、兵勇10000来随缅王出征，到了津鄂底。白象之主缅王陛下问两位土司到来的原因，答道：“奴等已宣过誓要效忠于缅王陛下，现见陛下出征便不敢在食邑呆着，定要为陛下拼命效劳，现领人马前来见驾。”白象之主缅王道：“二卿邑地与中国接壤，故而未召卿等。如今朕带大军征讨为的是要征服清迈侯，谁知津鄂底侯、勒宫侯、阿南侯、杜岩侯、津永侯等俱逃出城去，现只擒得清迈侯和津鄂底侯。”说毕赏赐了他们后对他们道：“二卿邑地均为边境要地，速速返回，一旦有事，奏报朕知。”言毕，命登尼和景栋土司返回。

缅王回到津鄂底、清迈后对云国全境作了安排。正在此时，汉达瓦底京城来报，原在掸邦各地带回的俘虏，忽然集合起来，一齐举事，推举一掸族兵勇头头为首领，该人自称彬尼亚江，反叛了缅王。称之为彬尼亚江的人搜集了象马武器等到四乡抢掠，抢得了财物人马，已集合成20000余近30000人的队伍，准备攻打汉达瓦底，正向汉达瓦底进发。汉达瓦底周围的僧侣百姓听说叛乱者人马众多不敢在城外居住，纷纷进城，故而粮食短缺，瘟疫流行。

留驻汉达瓦底的彬尼亚恩达、彬尼亚勃仰、德勒帕耶、明达瑙、巴亚丁坚等大臣便聚集一起商议。“如今叛军突然聚集一起，要来攻打京城，闻其兵力强大，是准备兵马先抵抗呢，还是先将王妃、公主、王子、嫔妃宫女等送往给杜摩底城后再打好呢？”这时达瑙说：“缅王陛下征服阿瓦时，曾将阿瓦王那腊勃底西都留在御前效力。此人文武全才，为缅甸人、掸人所信服，召他前来商议才好。”众大臣同意便请那腊勃底西都来到枢密院。彬尼亚勃仰道：“吾王陛下现并不知道汉达瓦底城所发生之事，而现在掸叛军兵力强大，听说明日即来攻城，是安排兵马迎战好呢，还是先送王妃、公主、王子等到给杜摩底后再打好呢？”那腊勃底西都道：“区区小事，各位大人就害怕了么？瑞梯王在位时，就是在缅王坐镇京城时，还发生过叛乱呢，如今他们甚至连叛军也还称不上，只是一伙强盗蟊贼而已。所谓叛军者，必得是出类拔萃，敢打敢为之人，只有能在群象混战中取胜，能攻下坚守的城池，能舍命死守城池的人才可称之为叛军。”“要把王妃公主王子等先送往给杜摩底城再打，在缅王陛下不在的情况下，恐对治安不利。”彬尼亚勃仰、达瑙等人道：“就请大人作主安排吧。”那腊勃底西都道：“匪徒们来攻打时，把劣象劣马放在前面，而善斗能冲的良象骏马、善战兵勇宜隐蔽在山林之中，等敌军挨近时再冲出去打，可以出奇制胜。”于是派了大臣德勒帕耶带了劣象劣马先到毛瓦拉瓦耶地区佯作抵敌状。而由那拉勃底西都、达瑙两人各领一军带良象骏马善战兵勇等在从毛达马到敦巴的山林之中隐藏起来。当叛乱者来攻德勒帕耶时，那腊勃底西都骑了亚德那比昂觉象；达瑙骑了纳达敏加拉象冲杀出来。叛军纷纷四散溃败，死四五百人，被俘千余人。叛军遂分散在巴哥、帕耶哥当、德瓦达朗等地造起木栅据守。那腊勃底西都和达瑙率兵马出城追击，叛军大败逃进山中。

由于叛军的阻挠，未能从汉达瓦底派出信使奏报缅王。绵谬侯乌博摩耶因害怕叛匪正好逃到了清迈附近，遂奏报缅王。陛下得知此事后派马尼侯埃劳岸率象6头、士卒800先去打探消息。埃劳岸等到达岱格拉时，被叛匪击毙，叛匪得了他的6头战象和800人。由于派出的埃劳岸杳无音讯，便又派了丁因侯西都因加都带战象300、士卒50000去。因为匪首彬尼亚江迎击，西杜因加都未能渡过锡当河，改从托考地区渡河，此时叛军又来截击，西杜因加都指挥30匹战象冲杀，杀死

了叛军匪首彬尼亚江，活捉匪徒500余人，由此打开了通路，西杜因加都才得以抵达汉达瓦底。叛军又会合拢来，聚集在马高。汉达瓦底诸将听到消息后，便由西杜因加都、达瑙、那腊勃底西都等率领了3支人马去剿，叛军不敢迎战，逃往达拉。

白象之主缅王陛下命清迈城的大臣将领一一宣誓效忠后，将清迈城赐封给摩诃黛维；将鄂底隆的职位赐封给彬尼亚丹兰；将彬尼亚丹兰的职位赐给了彬尼亚别；并将彬尼亚班的职位赐给了驾前效力的遂亚丁延；命阿瑜陀耶王之驸马奥亚达马亚扎重返彭世洛，将清迈王和津鄂底侯以及妻小召到御前效力。清查清迈城内的良象、骏马、兵勇收于军中。将清迈之事一一安顿妥当后，于缅历927年2月12日（公元1565年4月10日）火曜日，缅王从清迈出发返回汉达瓦底城。3月10日（公元1565年5月8日）火曜日，返抵京城汉达瓦底。孟密土司奏道："请命奴去打达拉叛军，捉拿来献。"缅王道："他们不是叛匪，都是俘虏来的奴仆，因为交不起税款而起不良之念。"叛军烧毁了摩诃泽底佛塔的两座金佛亭、佛塔院内的禅堂、佛亭、东南角的有20个小寺环绕的金寺，还有信代达马巴维、信达德那德耶摩诃达米、信阿比金给、佐底耶仰等寺院也连同周围小寺一起被烧毁。达马塞底王的善事佛塔的佛廊、缅王陛下举行泼水节仪式时住的金殿等也被烧毁。缅王见如此众多的佛塔建筑被毁，大怒，连皇宫也没进，径直率领水陆两路兵勇向达拉进发。到达达拉后命王弟卑谬王德多达马亚扎由水路进军。

缅王站在河岸边，足蹬嵌红宝石的宝鞋亲自部署各路人马。王弟卑谬王到达达拉对岸后，当日便攻打了叛军，叛匪逃散，缅军兵勇阻击，叛军全部被歼，死700余，生俘7000余人，叛乱遂平。带着7000余俘虏返回汉达瓦底。缅王对王弟德多达马亚扎大为赞赏，赐其全套御用槟榔盒、咸茶罐、饮水瓶。对杀了叛匪头目的骑兵封号为南达都，赐槟榔盒、咸茶罐，赐地宫达亚为其食邑，并赐赏上等布匹制的礼服、黄金5缅斤、全套马鞍，并让他在成堆的银子中抱了两抱。此外还一一赏赐有功将士以名号、仪仗器皿、邑地等。缅王赞扬了那腊勃底西都守城有功，赐王用仪仗、全套的金象鞍和金马鞍、30缅斤白银。也赏赐了孟密土司并赐其子战象10头、骏马100、卫士1000，命

其在御前效力。还分别赐赏了孟拱土司、孟养土司等后，命其各自返回原地。

白象之主缅王用5间大牢关押了10000余叛军，并查获他们的妻子后一起关押。只把住在汉达瓦底的缅甸长老、孟长老、云长老等化缘所得斋饭供给关押的人食用。一天，缅王请了100名法师在瑞牟陶佛塔布施斋饭。住在王子寺院的年高望重的长老对缅王宣讲道义道：

“过去有一个婆罗门占卜师，因丢了耕牛出外寻找。后来饿了，在一树林中见到一棵柿子树，便上树摘了吃。但这位婆罗门从柿子树上失足跌下，跌到了悬崖下，崖太高，爬不上来，便使劲哭喊救命。此时此景被一个大猴子见到，猴子想，要是我不救他，他便会死，便跳下悬崖背着婆罗门到达崖上。猴子累了便道：朋友，我太累了，让我在你怀里睡一会儿吧！朋友你就守护我吧！婆罗门便道：朋友你只管睡吧，我会守护你的。猴王便在他怀中睡了，当婆罗门知道猴子已熟睡后思忖：我因丢了牛出外找寻，现在牛还未找到，回到家，老婆准要生气，无颜空手去见我老婆。这猴子又大又壮，肉倒很多，不如杀了此猴拿去见老婆。占卜师便拿了块石头朝他鼻梁上使劲砸去。猴王血流满面，站起一看面前不见有别的敌人，只有婆罗门，便逃到了树上，说：朋友，你不知别人恩情，竟干出这等事来！婆罗门要回家又不认得路，到了晚间，怕有老虎吃人，便大哭起来。猴王见此情景寻思：这个婆罗门定是个无知缺才的人，他做错了事，现在我不给他指路的话，他定死无疑了。便对婆罗门道：朋友，你沿着我流下的血滴走吧，不用担忧，我会为你指路的。他安抚了婆罗门后便从一棵树到另一棵树上，用滴下的血迹把他指引到大路上。猴王就这样对有过谋害自己之心的人仍不计怨仇不图报复，以同情怜悯之心对待。从猴王之事可见我佛教之大施主、圣明的大王陛下若能按一切成佛者们所修行的三十七道品[注]去做，豁然大度宽容忍让，定能修成一切种智之正果。”

白象之主缅王陛下听了长老之言思忖道：俘虏之中并非全是叛匪，是在叛匪们强力要挟下，有的怕死而入伙，有的是被裹胁进去的。如朕毫不区别把他们统统杀掉，那么朕就会是个不问青红皂白抓

了人就杀的人而名传后世。佛祖教诲中曾讲道：转为人世已是很难得的事了。转到人世，能遇上佛祖教诲传世之时更是非常难得的。于是便命身边的大臣去审问叛军中的为首者、有封号者、鼓动者等。大臣审问后，将70余名首要分子斩首，其余一万余名则按惯例，只进行了执行烤刑的仪式，请了缅甸、孟、云各族法师长老对他们教诲一番后全部释放。缅王做了一般帝王不易做到的这些事后便又命手下各大臣分别负责修缮被叛军用火烧毁的佛塔寺院等，并建造了名为“欢喜林”的御花园。

---

[1] 此节所述泰国王号及在位年代等经核查《泰国古今史》，相差甚远，只有两三位君王相近，可见所述谬误。应以泰国史为准。现仅原文照录于此，备考。

[2] 书中写5支人马但只刊有4人名，经查《缅甸大史》并此书后文可知原文遗漏此人名，补正之。

[3] 三十七道品：佛教用语，所谓道品者梵文原意即：达到佛教觉悟，趋向涅槃的途径，共分七种三十七项。即：四念处、四正勤、四神足、五根、五力、七觉支、八正道。四念处（亦称四念住）意即：以智观境；观身不净、观受有苦、观心生灭、观法无我。四正勤（亦称四正断）意即：勤于断恶；未生弊恶法，已生弊恶法、未生善法、已生善法。四神足（亦称四如意足）意即：神通凭借之基础；欲如意足、念如意足（心如意足）、精进如意足、慧如意足（观如意足）。五根意即：内在条件；信根、精进根（勤根）、念根、定根、慧根。五力意即：维持修行达到解脱之力；信力、精时力、念力、定力、慧力。七觉支（亦称七觉意、七菩提分）意即：达到佛教觉悟的次第或组成部分；念觉支、择法觉支、精进觉支、喜觉支、猗觉支（轻安觉支）、定觉支、舍觉支。八正道（亦称八圣道）意即通向涅槃解脱之正确途径；正见、正思维（正思、正志）、正语、正业、正命、正精进（正方便）、正念、正定。

（236）修缮瑞牟陶佛塔

缅历927年，闰4月20日（公元1565年7月17日）木曜日，开始修缮瑞牟陶佛塔。从摩诃泽底佛塔东面的马努亚马河边的砖窑直到瑞牟陶佛塔的大路两边，排了两排人传送砖块。从班德约到瑞牟陶沿路有两排人传送砖块，把破损的佛塔、佛窟、佛寺、佛坛、佛亭都修缮一新后，便将御用器皿、仪仗等捐了出来作为佛塔寺院等贴金之用，共布施了与本身重量一样的黄金53缅斤。王子僧伽达塔布施了与本身重量一样的黄金20缅斤为瑞牟陶佛塔贴金之用。同时修缮了被叛匪烧坏的泼水节金殿，并造了养象场围栏。

王太子摩诃乌巴亚扎、驸马阿瓦王德多明绍、王侄明耶觉廷等率包括10支马军在内的共42支人马追捕三个部属[注]。三个部属逃到了万象与万象王比亚晒锡一起宣誓结盟，率战象100、骏马1000、兵勇20000坚守在一个叫孟山的城中。摩诃乌巴亚扎等从清迈城出发，途经32站到了孟山。众将领商议道："我们的部属逃走了，我们追捕时，万象王比亚晒锡不来报信，也不送人回来，反而接纳了他们据守抵抗，我们是与其交涉好呢，还是就去攻打他好呢？"彬尼亚德拉道："我军从清迈城到此，经历一月余，象马兵勇都很疲惫，现在各路兵勇有的尚未到齐。依吾之见，此事不能急于求成，必得休整军队，把准备工作一切都做好才行。此地对我们来说是他邦异乡，地理不熟。尚须打探万象王和其弟乌巴亚扎等据守孟山城的兵力和部署。"

阿瓦王德多明绍听后说道："彬尼亚德拉刚才所说言之有理，但是依吾之见应该今日就去打据守孟山的万象王，天亮后再打就打不着他了，只好在夜间才能攻打。以上次攻打津鄂底时为例，他们一听吾军来攻便出城而逃了。现在还只夜间3时，去攻孟山城还来得及。现在我就去攻。"于是当时就召集各土司的10支人马带了象、马，迅速备好了象鞍马鞍。德多明绍将御象丹绵苏瓦迅速赶出，套上金象鞍，上象后摆开阵势，站在西面。此时，摩诃乌巴亚扎、明耶觉廷等各部队也坐不住了，纷纷套上象、马，摆开阵势将孟山城团团围住。缅军枪炮

齐发，弹如雨下。顿时象兵骑象攻城，马军骑马冲到城下；手执云梯铲子的步兵则挖起城墙来。阿瓦王德多明绍骑了丹绵苏瓦大象攻打围城木栅。城墙上扔下一支矛，刺中了他右大腿，据说矛头刺入深达三指。当时拔不出，他便用随身佩刀砍断矛把继续冲杀攻城。冲倒了两三根木栅栏后，便骑象进入城内。象兵、马兵等也从冲倒的木栅栏处进了城。万象王部下将领骑象在城内迎战，一两头象倒了下来。

此时缅军兵勇大批入城，万象王比亚晒锡只得搜集残兵败将弃城而逃。俘获万象王弟孟山侯乌巴亚扎及其部下将臣共30余人。还俘获万象王妃比亚基、王妃阿瑜陀耶王之女玛努亚、王妃景栋土司之女底里马、万象王侄女底里鲁达，以及嫔妃宫女20余人；象400、马1000余、男女俘虏5000余人。就这样号称十万象主的万象王据守之城顷刻之间就被太子、驸马易如反掌地攻下。全城被占。由于是在当日黄昏前就大获全胜，缅军兵勇掠得孟山城中许多金银钱财、衣物、粮食等，全军振奋，兵勇们敲锣打鼓、吹奏弹拉，欢腾了一整夜。阿瓦王德多明绍在仗打胜后才拔出腿上的矛头，敷上了药。

之后，摩诃乌巴亚扎召集众将道："号称十万象主的万象王，在我部属逃入其境内后，虽经我方索取，既不来报又不归还，也不能坚守城池而是落荒而逃，下一步该如何是好？"底里泽亚觉廷道："万象王倚仗自己兵勇象马众多，胆敢收留勒宫侯、阿南侯、杜岩侯等人，现在他大败，必然会垂头丧气地将3人送来，我军兵勇将士长途跋涉出征，人困马乏，宜休整七八日再去攻打为好。"王子赞同底里泽亚觉廷所见。兵勇象马休整七八日。派彬尼亚江率部带伤病者留驻，其余兵分两路，向万象王逃走的方向追去。从孟山出发后一共歇了12站，由于探听不到万象王的确切所在便停驻了下来。

这时，勒宫侯、阿南侯、杜岩侯等人向万象王奏道："吾等清迈人在同心协力的情况下才反叛了缅王，而清迈王竟自暴自弃向敌臣服。臣等抱着投奔洪福明君之心向陛下投诚。如今摩诃乌巴亚扎、德多明绍等人前来索取臣等三人。陛下为了臣等竟然受累，全国遭到了破坏。他们不获臣等三人绝不会罢休。故而请陛下赐臣等众多兵马，臣等愿骑象拼死一战。"万象王听了三个部属之奏后便拨给战象200、士

卒40000。又问他们先打敌方哪路军。3位部属答道："先打驻在囊汉地区的阿瓦王德多明绍的人马。"于是他们率兵马向囊汉地区进发。阿瓦王德多明绍探得万象兵已接近缅军后便套上象马鞍座，率包括5支马军在内的18支人马，摆开阵势以待。当万象王之兵马靠近后，缅军将领奋勇驱象冲来。色林明觉廷与阿南侯遭遇后大战许久未分胜负。后因阿南侯的骑象招架不住，就地倒下。当阿南侯换乘战马时，明觉廷手下的象兵用矛刺去，刺中腰部，当场毙命。阿瓦王德多明绍骑丹绵苏瓦象要与勒宫侯对阵，便全力冲去，勒宫侯抵挡不住，由象换骑了马得以逃脱。缅军将士象马兵勇见敌就杀，杀得万象兵四散逃命。缅军追击败兵，抓捕俘虏。俘获象60头，敌兵3000。敌兵死亡无数。缅军返回囊汉营地。营地与摩诃乌巴亚扎驻地相隔4英里。枪炮声大作，以为敌军来攻，摩诃乌巴亚扎遂派快马前来探问。答已战胜来攻之敌，杀死阿南侯，还俘获许多象马兵勇。

万象兵又败，万象王的大元帅鄂底隆亚扎沃向万象王奏道："敌军远途而来，竟能将我全国摧毁，想臣等亦是堂堂男子汉，岂能容敌如此猖狂！臣等亦应部署兵马，率领象、马、兵勇拼命战敌，成功便好，不成功便杀身成仁！"万象王比亚晒锡道："敌军将臣兵勇在疆场上都是勇猛杀敌，舍命效忠之人。现在尚不宜与其硬拼。等时间一久，他们的象马兵勇疲惫缺饷之时再攻为宜。这次他们3人前去交战，也只落得个损兵折将。现在是打不赢他们的。"鄂底隆亚扎沃仍然恳求："赐给臣中意的兵将象马，愿决一死战。并请明君陛下在臣发兵后2英里处带兵马压阵殿后，若有机会取胜则一起攻打，若情况不好，陛下可速撤离。"万象王依了他的主张，给了他战象400、士卒70000先去作战。鄂底隆亚扎沃大臣骑了一头身高7肘尺名叫比亚拉布翁的发情公象急驰而去。万象王比亚晒锡在其后带战象400、士卒约10000为殿后大军相随。路遇一大湖，便让大象进入湖中浸水。

阿瓦王德多明绍从近路马兵探子报告中得知万象王来攻，便带领包括5支马军在内的共8支人马，摆开阵势迎战。敌方兵勇一到，缅军便全力驱象，勇猛冲杀过去。德多明绍骑了大象丹绵苏瓦冲向敌军，遇上鄂底隆亚扎沃的骑象，双方激战。因鄂底隆亚扎沃所骑大象正值发情期，其他抵敌的大象闻了该象的气味都不敢近前。只有丹绵苏瓦

一象敢与之拼杀对阵。相持良久。当阿瓦王明白了此情况后，便先驱象后退，然后一鼓作气，催象猛冲，结果刺中了鄂底隆亚扎沃所骑大象比亚拉布翁的咽喉部位。比亚拉布翁嘶叫着逃走了。阿瓦王急追向上，眼看就准将追及时，阿瓦王象中座卫士投出一支长矛，击中鄂底隆亚扎沃，他当场中矛身亡，骑象亦被捉获。鄂底隆亚扎沃一死，万象军兵败如山倒。缅军兵勇竞相追击，俘获敌将12名，大象50头，俘虏2000余，死亡无数。德多明绍追击了约2英里左右，天色已黑，仍不见万象王，便返回营地。

从此以后万象人不敢再露面。约过了一个月许，摩诃乌巴亚扎对众将官道："吾军兵驻囊汉地区，万象王是不敢挨近城镇乡村了。吾军宜退到孟山，让将士们在此雨季中种庄稼，象马兵勇均可休整一番。"阿瓦王德多明绍等诸土司、将领都一致同意。于是大军撤到孟山。彬尼亚江带战象500、骏马1000、士卒10000护送孟、缅、掸族兵勇中的伤病员回汉达瓦底。当万象王得知他们行军路线后，张开双臂恨恨地诅咒道："朕之所以没有马上迎战摩诃乌巴亚扎，并非怕他。哼！让其到朕国土来，就生病、挨饿、多受罪吧！等尔等都拖累拖垮之时，朕再来收拾你们！前番朕东躲西藏，今日便叫尔等知道朕的厉害了！"便派了一个名叫彬尼亚鄂底的大臣带战象100、士卒20000进发到山中，偷袭护送伤病员的彬尼亚江。受了万象王之命的彬尼亚鄂底便领兵潜入山林中，等候袭击彬尼亚江的人马。

彬尼亚江骑了一头名阿勃延的大象正在行进之时，彬尼亚鄂底从林中冲出，高呼："我正在找你！"杀将上来。双方交战多时，万象王的大臣彬尼亚鄂底那骑了援象上前助战；彬尼亚江之侄山达亚底马骑了甘达约大象与之对阵。万象王的大臣彬尼亚鄂底那所骑的象扭头而逃。追击之下，彬尼亚鄂底那连人带象竟被活捉。彬尼亚江刺中了彬尼亚鄂底的骑象后，该象就地倒下。当时，缅军一兵勇用长矛刺来，彬尼亚鄂底当即死于象背之上。彬尼亚鄂底一死，万象军便一溃千里。缅军俘获包括彬尼亚鄂底骑象在内的象共有30余头、战俘500余人。敌军死亡众多。于是缅军又整编了伤病人员，继续缓缓地向汉达瓦底返回。白象之主缅王陛下得知此事后大喜。赐赏他八角槟榔杯、

咸茶罐、饮水瓶、痰盂、朝服、好布。将扎格罗村赐给山达亚底，还奖赏其槟榔杯、咸茶罐、朝服、好布等。

王太子摩诃乌巴亚扎、驸马德多明绍等在孟山镇准备住上整个雨季、种庄稼。万象王不敢露面，只是躲在深山密林之中。摩诃乌巴亚扎等虽多次派人寻找，不见踪影。于是摩诃乌巴亚扎召集众将商议。彬尼亚德拉道："虽已派人多次寻找万象王，未能寻得。依臣之见，我们在孟山之时，他定是不敢露面了。故应向陛下奏明，请求调大军返回，待我军返回后，万象王比亚晒锡方敢住进城里。一年之后，待吾军将象马兵勇休整好时再来攻打，可望擒住万象王比亚晒锡。"摩诃乌巴亚扎说："此议甚好。"便命彬尼亚德拉修书一封呈交缅王陛下，书中写道：

"王子摩诃乌巴亚扎及全体将官叩奏缅王陛下：臣等奉命追捕3个部属。在孟山与万象王兄弟及3个部属大队人马相遇。臣等率英勇的各支大军围攻敌军。托陛下洪福，大败号称十万象主之比亚晒锡。他收拾残兵败将弃城而逃。臣等俘获其弟乌巴亚扎及王妃3位、嫔妃宫娥20人、将官30余、象400头，马1000余匹、大小头领兵勇5000余人。臣等从孟山出发追击，遇敌军象马兵勇后，阿瓦王出战，杀了阿南侯，夺得象60头，俘获敌兵勇3000余，后又有鄂底隆亚扎沃前来交战，臣等又斩了鄂底隆亚扎沃，俘虏大臣12名、象20头、敌兵3000余。自此以后万象王比亚晒锡便不敢再露面。我军将士宛如天兵天将追击敌军，万象王比亚晒锡为保全性命躲进深山密林之中。此情此景犹如当统治3000由旬宽阔森林的狮王走出红宝石洞时，鼹鼠、松鼠、蜥蜴、乌龟、鬣蜥、豕鹿、兔子等都会躲进洞穴内一般。又像以阿纪罗伐底河、摩唏河、萨罗布河、耶牟那河、恒河等名字著称的五大河波涛滚滚地流进浩瀚的大海后，就失去了自己的名字，被浩瀚的海洋所吞没一样。我英勇善战的将士虽搜遍万象全国，无奈此地沼泽、洼池、草莽、树丛、密林无边无际，酷似浩瀚的汪洋。此地此景犹如狮王与兔子；大鹏与燕子；龙王与蜥蜴的关系一般。谨此叩奏吾王陛下。"此书命12骑快马呈交缅王。

信送到汉达瓦底京城，交缅王阅后，缅王便下令召回缅军。缅历927年5月5日（公元1565年8月1日），大军从孟山返回。7月11日（公元1565年10月5日）金曜日回到京城汉达瓦底。抵达的当日便将所俘获的万象王妃、子女、臣僚、象马、兵勇等呈献缅王。父王大喜，赐王太子金轿；赐驸马德多明绍金丝朝服；诸有功土司、将士均一一有仪仗、邑地等封赏。对所俘获的万象王妃比亚基、王妃阿瑜陀耶王之女玛努亚、景栋土司之女底里马、万象王侄女底里鲁达、万象王嫔妃大臣之女20余人，都一一赐给衣物、用品、侍女等，安置在宫中。对年仅16岁的万象王之子弟孟山侯乌巴亚扎也不加斥责，反赐以仪仗、奴仆、住所，命其在缅王身边侍奉。将从万象全国抓来的1000余人分别组成服役队，配了头领，安置在城中划定的区域就地服役。

万邦之主、王中之王、众白象红象之主缅王陛下召集王太子摩诃乌巴亚扎等众将臣降旨道："今日朕之国度，地域广大。在如此广大的疆域内，总不免有某属国起事谋反。有时必得朕亲自出征。当朕领兵亲征不在京城期间，歹徒有可能乘机网罗党羽谋反。到那时，黎民百姓受害且不说，也会影响到在我国挂褡的贤德僧侣诵经修行。此外，对谋反歹徒不杀不行，也不免触犯杀生之条；国无安宁日必然导致税收减少。鉴于以上种种原因，朕欲使京城也建成像给杜摩底即东吁城一样，固若金汤，任何歹徒、乱寇均攻之不破。把国中的富人、僧侣等均安置城中。若一旦有战事，需朕亲征之时，歹徒也不敢作乱。如此，全国方得繁荣昌盛。惟有安宁昌盛，众百姓僧侣才能为己为公、行善积德。只有功德无量方能遂朕修成正果之愿。"

---

[1] 指勒宫侯、阿南侯、杜岩侯。

（237）建造汉达瓦底京都

王太子摩诃乌巴亚扎奏道："洪福齐天的吾王陛下威震天下，外国使臣若来访时，若无坚固壮观的城墙沟壑等将有失体面。故宜建造符

合都城七条件[注]的城郭。”众将臣亦纷纷赞同。于是聘请高明的占卜师们卜算时辰，在京都汉达瓦底以内每户征夫一名。于缅历928年8月10日（公元1566年10月22日）木曜日破土动工。挖了城前的山填了城西的洼池。工程浩大，民夫多如蚁虫，一片繁忙景象。

缅历928年11月6日（公元1567年1月15日）金曜日，王弟莫塔马侯之女去世。钦命其幼女与姐夫若开王弟底里达马道加匹配成婚。该年11月20日（公元1567年1月29日）金曜日，为大光佛发塔举行升伞仪式。缅王捐献王冠。庆典活动为时一周之久。为700僧侣布斋。并施舍僧用八法器等。同年12月5日（公元1567年2月12日）金曜日，为摩诃泽底升伞。斋请700僧侣，为时一周，并布施许多僧用八法器及物品。同日，汉达瓦底城开始挖护城壕。施工时，挖得在洞中修行的瑜伽僧一位。出洞后不久便死去。同年12月20日（公元1567年2月27日）土曜日，在瑞牟陶佛塔埋入由吉王赠送的价值10缅斤白银的一副嵌红宝石琥珀耳环；王后阿杜拉底里摩诃亚扎黛维佩戴的一副价值15缅斤白银的嵌红宝石绿玉的龙形耳环；价值15缅斤白银的嵌红宝石发簪等，用10缅斤重的金钵装入后埋于塔中。在埋入的金贝叶书上言明：日后一旦该塔倒塌，此金银宝物由当时该庙产的继承人作修缮之费用。在德瓦奥瑞佛塔也埋下了宝物。在殿前的佛发塔中也埋下金银宝器。后又将自己所穿皇服卖了的钱为佛塔全身贴金。布施建造了一所十分别致的尖顶阁。此尖顶阁是用亚齐王赠送的、由轮船运来的艾纳香木所造。并捐献了2缅斤又36缅钱的黄金作尖顶阁贴金之用。重新修复了孟密倒塌的素当卑佛塔，并为塔身贴金。缅历928年6月10日（公元1566年8月24日）金曜日，在瑞牟陶佛塔周围建造了与缅王年岁相等数字的52尊小佛塔。

---

[1] 都城七条件详见（44）节。

（238）兴建汉达瓦底京城等三大工程

缅历928年9月5日（公元1566年11月16日）金曜日，3400平方达[注]的京都皇城、瑞牟陶佛塔围墙、藏经楼等三大工程同时开工兴建。9月18日（公元1566年11月29日）木曜日，立城门柱，铸造四大佛像。

同时铸造的此四大佛像中，拘楼孙佛佛像连同宝座一起共用白银15缅斤76缅钱；制作佛冠共用金$19\frac{1}{4}$缅钱。并用了王佩戴的绿玉指环一枚、蓝宝石指环一枚、御用槟榔杯上所嵌3000颗红宝石。该佛冠共用黄金64缅钱，有63颗红宝石镶嵌在佛冠之上。

铸造拘那含佛像时，连同宝座一起共用白银15缅斤又76缅钱；佛冠用金1缅斤又$92\frac{3}{4}$缅钱；佛冠上的宝石是用缅王佩戴的蓝宝石指环一枚、御用槟榔盒上的248颗红宝石镶嵌。该佛冠共用黄金$62\frac{1}{2}$缅钱，还镶嵌了缅王佩戴的一枚红宝石指环及2678颗宝石。

铸造迦叶佛佛像时，连同宝座一起共用白银15缅斤76缅钱；佛冠用金1缅斤又98缅钱。佛冠上的宝石是用缅王佩戴的猫眼石指环一枚、御用槟榔盒上所嵌宝石共3911颗。佛冠共用黄金$62\frac{1}{2}$缅钱，佛冠上共镶嵌了红宝石1210颗。

铸造乔答摩佛佛像时，连同宝座一起共用白银17缅斤又77缅钱；佛冠用黄金1缅斤又37缅钱。用缅王佩戴的红宝石指环一枚、御用槟榔杯上所嵌的2994颗红宝石镶嵌佛冠。该佛冠共用黄金$64\frac{1}{4}$缅钱。并用了红宝石指环一枚及1430颗红宝石。

这4尊佛像的大小为：底座宽2肘尺又4指；身高自底座到佛冠为4肘尺2迈又4指。此为缅王捐造的4大佛像。同时，每天用4只金钵、4只银钵、4只金菜盆、4只银菜盆、4只金匙、4只银匙进行供奉。以上诸功德事业圆满完成后，土司、诸侯等修整京都市容。

---

[1] 1平方达=10.2425平方米。

（239）汉达瓦底的二十座城门

汉达瓦底20座城门的名字如下，北面诸门：西北角门由德林达依王负责建造，命名为德林达依门；此门之东有一门，由阿瑜陀耶王负责建造，命名为阿瑜陀耶门；再往东有一门由莫塔马王建造，命名为莫塔马门；依此往东一门由布坎王所建，命名为布坎门；又往东一门由勃生王所建，命名为勃生门。

东面诸门：东北角门由卑谬王负责建造，故命名为卑谬门。此门向南一门由阿瓦王负责建造，故名阿瓦门；向南又一门，由东吁王负责建造，故名东吁门；再向南又一门，由万象王负责建造[注]，名万象门；再向南又一门由达拉王建造，名达拉门。

南面诸门：东南角门由清迈王负责建造，故命名为清迈门；由此往西一门，由翁榜土司负责建造，故名翁榜门；再向西一门，由孟养土司负责建造，故名孟养门；又往西一门，由孟拱土司所建、名为孟拱门；往西还有一门由土瓦王负责建造，命名为土瓦门。

西面诸门：西南角之门，是命格礼土司所建，故命名格礼门；由此向北一门，是命孟乃土司所建，命名为孟乃门；再向北一门，是命良瑞土司所建，故命名良瑞门；又向北一门，是王子达耶瓦底王所建，故命名为达耶瓦底门；再又向北一门，是命登尼土司所建，故命名为登尼门。

上述所有诸门的方向、名称皆与建造汉达瓦底城时期健在的纳瓦德所写的一首诗中所载相符。《缅甸大史》中将翁榜门称为孟密门；将德林达依门称为阿瑜陀耶门；将阿瑜陀耶门称为德林达依门；将万象门称为达拉门；将达拉门称作为万象门，这与那瓦德所写不符。

此20座城门均造成尖顶阁楼式，饰以金色。城门外立双层栏栅。城门也全涂金色。

缅历928年11月13日（公元1567年1月22日）月曜日，彭世洛侯即阿瑜陀耶王长女之夫婿奥亚达马亚扎之女比亚恩达黛维、登尼土司之女、津永土司之女等3女与其随从奴婢等一起被献予缅王。她们于同一日一起入宫。缅王建华宫安置，并赐穿戴。该年万象王长女之夫婿孟巴侯带领战象100、随从2000余人前来归顺缅王。缅王命其宣誓效忠后，赐穿戴仪仗等，并赐地安置，使其常侍奉左右。此编中记载了汉达瓦底白象之主缅王陛下举大军攻下阿瑜陀耶城。使上自阿瑜陀耶王，下至其太子等一起向缅王臣服，并使阿瑜陀耶王将4头白象一起献给缅王的情况。

---

[1] 原文如此。实际上，万象王在逃，尚未被完全征服，不会亲自来负责造门。可认为万象已是缅王属地，故设此门。

中卷 第十四编

（240）为瑞牟陶佛塔升宝伞、建新塔、封赏各级官员[注]

缅历929年3月17日（公元1567年5月24日）木曜日，缅王为瑞牟陶佛塔及其周围52座小佛塔举行升伞礼。布施了所戴之王冠。斋请村居派林居派众多高僧、法师7日，并施舍僧用八法器等物品。同时也为介布翁佛塔举行了升伞礼。同日，开始为新皇宫选择地点。除建造金寝宫外还造了尖顶阁，建造完毕后于5月14日（公元1567年6月19日）金曜日迁入金寝宫。任命彬尼亚德拉为建造皇宫事务官。建造主殿及尖顶阁大堂时，百官臣僚必须每人送一根木料参加建造。其余宫殿和后妃寝殿则分派各王侯负责建造。

同年，在汉达瓦底。由于从各国俘虏来的人员很多，缺衣少食。缅王便向众僧侣广为布施；取国库的大量衣物粮食救济缺衣少食的贫苦百姓。同年10月20日（公元1567年12月19日）土曜日，在宫内搭巨大彩棚，斋请圣贤高僧，并亲自聆听诵经传道，布施众多物品。该年11月4日（公元1568年1月2日）日曜日，孟拱土司捕获一头白象。该土司将白象与高3肘尺1迈4指高的骏马一匹、绿玉一块、一块可制成马鞍的大块琥珀一起献交缅王。缅王便命将该大块琥珀雕成一尊底座一肘尺的坐佛，每日叩拜。

有消息说万象王率领人马要来攻打彭世洛城。彭世洛侯便来奏报缅王。缅王命孟养土司、孟拱土司、孟密土司、翁榜土司、良瑞土司、孟乃土司等6支人马共有战象600、骏马6000、士卒60000，沿孟

乃一线去清迈。大军抵达清迈郊野孟鄂唏时，万象王闻汉达瓦底将士攻来已先撤离该地。缅王得悉万象王已撤走，便命6土司大军返回。6土司大军到达恩达吉里时，缅王命孟拱、孟密和孟养3位土司来汉沙瓦底见驾。土司们抵达后，缅王赐赠他们槟榔盒、咸茶罐、饮水瓶、嵌红宝石大刀等物。此外还向他们赐赠了印度产的上等薄纱、各色粗细布、呢料。对从清迈返回的孟乃、良瑞、翁榜3土司也赏赐给槟榔盒、咸茶罐、饮水瓶、嵌红宝石大刀、各色布匹等；又分别赐赏了该6支人马中的孟、缅族各级将领以各种用品；还赐赏了彭世洛侯以槟榔盒、咸茶罐、饮水瓶、衣物等。

缅历929年12月18日（公元1568年2月14日）金曜日，同时建成了金尖顶阁、宫殿6所。院内有嫔妃宫娥住处、象厩等。同日，在20个城门门楼处斋请圣贤高僧1000人。念诵8段喜庆经文及8段消灾经文。并布施了薄纱、布匹、成筐茶叶等物品。1月16日（公元1568年3月13日）金曜日，鄂底维土司嗣子因土司去世，将老土司受封赐的仪仗、钦赐用品、小雌象、马匹等献呈缅王。白象之主缅王陛下将呈献的仪仗物品收回，三天之后又重新赐给土司之子，并仍赐原邑，立其为鄂底维土司。

同年1月19日（公元1568年3月16日），月曜日，缅王乘坐尖顶阁状御车进南和平门绕西行进入皇宫。钦命皇宫名为甘普遮达底。驾到皇宫之日，缅王分别给众亲王、皇亲国戚、文武众臣、大小官员赐封名号；赐赏食邑、仪仗等。还分别赐赏御林卫戍长官以食邑、金、银、穿戴衣物等。缅王进宫后于1月20日（公元1568年3月17日）火曜日驾临内廷府，赏众亲王、众大臣以府第、住所。分别赐莫塔马王妃、卑谬王妃、东吁王妃、阿瓦王妃、顶兑王妃5位王妃以3层顶盖素殿、凉亭、侧殿、王妃用轿、八角槟榔盒、嵌红宝石咸茶罐、饮水瓶、嵌红宝石权杖、金伞2把。因为底里达马道加、内谬觉廷、明拉觉廷、亚扎丁坚、德勒帕耶、底里泽亚觉廷、明摩诃、彬尼亚德拉、彬尼亚劳、彬尼亚仰、埃蒙德亚等亲王、大臣的夫人共12位[注]，皆为王族，故钦赐带红宝石流苏的槟榔盒、咸茶罐、金水罐、金盆等。赐摩别那腊勃底、阿瓦那腊勃底西都、清迈王比亚丹、阿瑜陀耶王比亚达底亚扎等4王居住双层无浮雕的白宫。

赐赏众大臣的物品与名位座次如下：

彬尼亚德拉御前左位一品[注]首席，赐镶绒冠帽、绒上饰重一缅两之纯金花、四面额带、护肩甲、护手甲、九道绶带、带绒罩的金壶、金水罐、金盆、金盘、红宝石手杖、红宝石花篮、脚大拇趾套、手大拇指套、靠枕、洗手盆、带3层榕叶状挂饰的金杆金把红伞、抬轿7顶、鼓7只、唢呐3把、喇叭3口、五间连房饰有五道房椽、阳台、飞檐式红边屋顶、有高台门廊加绿缎蒙顶。还同时赐给了理事府。与彬尼亚德拉一起居于左位的还有：彬尼亚江道、欧德马底里泽亚都拉、南达都拉、彬尼亚晒、南达觉廷、德勒帕耶、明摩诃、彬尼亚勃尤、德门毛昆、比亚达迈、德门埃勃耶、恩达都、底里比亚格曼、巴亚丁坚、比亚格曼等共16位官员。都赐与高台门廊的府第。

赐底里达马道加为御前右位一品首席，赐镶黑边冠帽、金花八朵、四面额带、九道绶带、槟榔盒具、咸茶罐、饮水瓶、金痰盂、红宝石手杖、红宝石花篮、带3层榕叶状金把红杆红伞、红鼓7只、唢呐3把、喇叭3口、五间连房饰有五道房椽、阳台、飞檐式红边屋顶加绿缎蒙顶，并赐给理事府。与底里达马道加一起得到一品右位的有：彬尼亚劳、彬尼亚恩达、彬尼亚丁、彬尼亚坝、彬尼亚别、佐格拉、拜涅、德门巴仰、内谬觉廷、德门比亚萨、德门约格拉、底里达马拉、埃蒙德亚、苏勒宫恩、拜丁延等共16位官员。亦皆赐与有高台门廊的府第。

左位二品首位是弁琪，赐镶黑边冠帽、带金蕊的花官服、金盒、3层榕叶顶红伞、白色飞檐顶府第。与弁琪一起居左位二品的还有赖亚毕、明丁克亚、耶丁仰、苏蒂埃格亚、巴亚觉都、赖亚弁琪、拘道仰达梅、比亚德扎、耶格曼、布翁尼亚德瓦、南达觉都、尼勃拉约达、埃宫本、苏努登等共15位官员。并分赐有高台门廊的府第。

右位二品首席是南达约达，赐黑边冠帽、带金蕊的花官服、金花8朵、带榕叶状红伞、白色飞檐顶府第。与南达约达一起居右位二品的是：德门比亚、达马耶格曼、泽亚加马尼、育丁延、达瑙、巴亚布

翁米、乌博、尼登晒、赖威仰达都、泽丁延、赖亚底里仰达拉、当马甘、苏马努拉、比亚拜等共15位官员。各赐有高台门廊的府第。

赐赖亚道欧德约为左位三品首席，黑边冠帽、腰部镶九宝的官服，赐有月亮、鱼等图案的彩棚。与赖亚道欧德约一起居左位三品者为：仰马约达、窦达亚扎、南达丁坚、赖威瑞当、南达巴拉、泽亚约达、德加山杜、都利亚甘马、都利亚亚扎、拜甘马、耶甘马、底里南达、丹布翁、宋德亚底等共15位官员。分别赐与带高台门廊的府第。

赐比亚格林东右位三品首席，黑边冠帽、带金花蕊花官服、带高台门廊的府第。与比亚格林东一起封右位三品者还有：康达亚扎、阿塔那都、比永山都、意杜甘马、底里格曼、底里马努右、比永甘马、苏达博、绍宫达、莱格芒[注]、南达勃亚、登甘马、尼甘冈、晒加育达等共15位官员。并赐与带高台门廊的府第。

赐陶迈耶左位四品首席，黑边冠帽、带金黑边花蕊花官服、四朵花、金盒、咸茶罐、白色飞檐顶府第。与陶迈耶一起封为左位四品的有：耶傣加马尼、亚扎约达、赖亚瑞当、苏当拉、尼冈登、仰马耶都、赖亚钦蒙毕甘冈、巴拉都亚、晒加约达、登卡亚扎、阿蒂德亚、勃瓦贝丁、勃亚德瓦等共14位官员。并赐高台府第。

赐山达甘马右位四品首席，黑边冠帽、带金花蕊花官服、四朵花、金盒、咸茶罐、白色飞檐顶府第。与山达甘马一起封为右位四品者还有：赖亚仰达梅、德拜内恩、遂亚扎、莱格曼、玛尼德瓦、阿泽勃亚、德温达马、阿巴贡拜、冈仰亚底里、格曼漂、乌贝丁、欧比德瓦等共14位官员，并赐高台府第。

赐封乌登亚扎以及金加都、南达勃坚、泽勃仰、赖亚南达毕西、亚扎巴亚代底、巴亚泽亚、南达泽亚、比永底里、阿德沃、色育勃曼、阿巴贡等共12位官员为左位五品。并赐高台府第。

右位五品官员的名单不详。五品之外的官员皆赐布巾冠，在御前侍奉。居左位者有以下39位：泽久、底里瓦拉、仰比亚布翁、布翁尼亚约达、德瓦达马、底里亚扎、拜甘久、克伊达德纳、达马约达、阿

莱岸、布翁尼亚甘马、登克约达、底哈德瓦、布翁尼亚达马、兹拉约达、玛尼都亚、莱盖撒里、杜德瓦、玛努凯马、甲勃恩、亚马德瓦、泽道、宋玛纳底卡、遂甘马、拜格都、底里杰翁、拜甘冈、布翁尼亚马尼、晒加德瓦、埃底德瓦、兹拉勃亚、晒加勃亚、泽拉甘、窦达甘马、埃勃代、拜勃恩、恩达底里、晒加底哈、德曼德拉。官居五品之外右位者有：贝格腊、恩达亚马、耶约达、杜登纳达、泽格曼、埃底德亚、丁勃亚、恩达甘马、泽甘冈、亚扎勃拉、布翁尼亚底哈、埃加约达、达马德瓦、比亚马拉、都耶、比亚那耶、都亚约达、丹巴耶、德瓦约达、藉亚达马、巴亚登卡、瓦都巴、延达都亚、甲当亚、恩达德瓦、都亚甘马、晒加德那、底里巴拉、宋玛纳约达、莱甘拜、比永格曼、埃底布翁、拜拉甘、阿比南达亚扎、泽勃代、登克达马、包嘎德瓦、宋德约达等39名官员。其他许多亲王、贵胄及无品第的官员亦各有赐赏。

当时，汉达瓦底城因富丽豪华的皇宫殿堂与都城显得分外壮观。简直可以与阿育王所在之华氏城相媲美。城内象、马、人声喧哗，加之鼓、钹、法螺的乐声，宛如浩瀚的大海中的波涛声一般，不绝于耳。那时节，因汉达瓦底京城中人口过多、钱币短缺。一箩稻谷竟卖到纯铜5缅斤之价。白象、红象之主缅王陛下知此情况后，遂命蒲甘王为统领，摩诃约达为监军，领战象100、骏马1000、士卒20000，前往万象乡村一带收缴稻谷。蒲甘王等到了万象乡村后，由于蛮横无礼，万象百姓聚集象、马、兵勇等抵抗缅军。监军摩诃约达被捉，蒲甘王战败，率兵勇返回。抵达汉达瓦底城时，白象主缅王陛下大怒，命在德班彬尼亚地区造一大木笼，将蒲甘王及其部下全部囚入木笼内，准备用火烧死。缅甸法师、孟族法师、云族法师们商议，一致同意去拆了木笼、熄灭了火堆，将蒲甘王及众兵勇释放后全部接到寺内居住，因是法师们作主释放了他们，陛下倒也未再发怒，竟非同寻常地忍了下来。

---

[1] 此节内容在《缅甸大史》中分五节写成。原标题仅写成"为瑞牟陶佛塔升宝伞"，实际文中绝大篇幅写建新塔、封赏各级官员事，为便于读者阅读参考，在标题中补充写明。 缅历929年3月17日（公元

1567年5月24日）木曜日，缅王为瑞牟陶佛塔及其周围52座小佛塔举行升伞礼。布施了所戴之王冠。斋请村居派林居派众多高僧、法师7日，并施舍僧用八法器等物品。同时也为介布翁佛塔举行了升伞礼。同日，开始为新皇宫选择地点。除建造金寝宫外还造了尖顶阁，建造完毕后于5月14日（公元1567年6月19日）金曜日迁入金寝宫。任命彬尼亚德拉为建造皇宫事务官。建造主殿及尖顶阁大堂时，百官臣僚必须每人送一根木料参加建造。其余宫殿和后妃寝殿则分派各王侯负责建造。

[2] 原文如此，实只列有11人之名。

[3] 缅王上朝时，群臣按五个等级安排在御前左右就座。该五等级缅文为：Taw、Du、Sani、Ahtwunbawaw、Pyinbawaw。现按其意分别译为一、二、三、四、五品。

[4] 原文与右四品中一人重。经查《缅甸大史》，二者同音异字，故译作莱格芒。

（241）阿瑜陀耶王谋反

前面曾叙述到缅王召老阿瑜陀耶王到京城后，曾赐其在汉达瓦底造两层无浮雕装饰的白宫居住。老阿瑜陀耶王请求削发为僧，缅王陛下深信不疑。赐其粗细各色布匹、僧用物品等。这个出家为僧的老阿瑜陀耶王又请求到阿瑜陀耶去朝拜佛塔浮屠。老阿瑜陀耶王的幼子比亚亚马敦上一次在随驾出征清迈时病死。比亚亚马敦的妻子儿女们都要求回阿瑜陀耶去。缅王便赐赏许多物品派官员亚扎玛努护送比亚亚马敦的妻儿回阿瑜陀耶国。未抵达阿瑜陀耶国时，亚扎玛努便与比亚亚马敦之妻私通苟合。阿瑜陀耶王知道此事后便修书一封上奏缅王，备陈亚扎玛努的非礼行为。白象之主缅王陛下接到阿瑜陀耶王的信后盛怒，要将亚扎玛努斩首。随后即派官员兹拉丁延前往，宣判亚扎玛努因触犯王法而就地正法。出家为僧的老阿瑜陀耶王还了俗，与其子

阿瑜陀耶王合谋，闻知兹拉丁延前来便在途中把他杀掉。得悉这一消息的阿瑜陀耶老王的大驸马奥亚彭世洛侯便道："阿瑜陀耶王[注]是在自找苦吃，打那种不该打的算盘。我不能像阿瑜陀耶王那样，自讨苦吃。我应该先去参见缅王，向陛下表示效忠。"于是他带领大批兵马去汉达瓦底京城。缅历930年3月17日（公元1568年5月12日）金曜日抵达，到缅王驾前参见，白象之主缅王陛下大喜，当即赐封其为当基土司。并赐赏王冠和白伞。

阿瑜陀耶王得知奥亚彭世洛侯赴汉达瓦底后，便聚集大批兵马到达彭世洛。带走城中之女子、富绅等返回阿瑜陀耶。缅王陛下闻知此事后道："阿瑜陀耶王不忠不义。他既已谋反，那便是当基土司当阿瑜陀耶城主的时机已到。"于是缅王召王太子摩诃乌巴亚扎等文武官员问道："进军阿瑜陀耶卿等意见如何？"这时，彬尼亚德拉奏道："阿瑜陀耶老王还了俗，与其子共同谋反。依臣看，绝非阿瑜陀耶一国所干。还有万象、勒外参与此谋。此举非同小可，不能等闲视之。应召集全国所有各王侯，调动大批象马兵勇，浩浩荡荡大举进攻，稳扎稳打方能征服阿瑜陀耶国。若有别国派援军助敌，还需分兵征讨。"欧德马底里泽亚都拉听了彬尼亚德拉所奏后，也奏道："彬尼亚德拉所奏言之有理。但不宜仓促行事，需善谋良策，待旱季到来之时，有序地率大军出征方好。此外，我们已充分了解阿瑜陀耶、万象、勒外三国的实力，对自己的实力也早已一清二楚。故陛下应派兵遣将与当基土司一起率兵马进军彭世洛，坚守该城为好。"白象之主缅王陛下赞同欧德马底里泽亚都拉所奏，便派阿瑜陀耶驸马当基土司、彬尼亚劳、彬尼亚江道、彬尼亚勃仰等各率一军，带战象300、骏马34000、士卒60000于4月5日（公元1568年5月29日）迅速进军彭世洛。抵达彭世洛后，便加固城池壕堑、工事、堡垒等。并搜集了四乡的稻谷运入城中，建粮仓贮存。

同年4月（公元1568年5月下旬至6月），锡兰国王派高僧偕众多官员将神国四天王施舍的一只有四道圈纹的玉石钵用轮船运到汉达瓦底来献。还带来了语词恭谦的信件。从勃生传来运载宝钵轮船抵达的消息后，缅王便命众亲王、文武官员在码头准备了上载尖顶阁状篷轿的金劳加船，金劳加船四周还布有300艘皎雷船等，满载锣、鼓、

琴、笙、唢呐、喇叭、笛等乐器，迎接载钵船的到来，届时，众乐齐鸣，震撼河面。宝钵被运送到汉达瓦底后，用特制装饰着九宝带盖金盒装好，置于宫中供奉。缅王请锡兰王派来的法师高僧居于“欢喜林”御花园中。为他建造了美观的寺院，请他挂褡。这位法师与熟知巴利经文的缅、孟、云族法师们一起，每天在寺内诵经传道。缅王为他们提供了僧用四物。

缅历4月22日（公元1568年6月15日）火曜日，阿杜拉底里摩诃亚扎黛维王后薨。缅王陛下不胜悲怆。

阿瑜陀耶王得知当基土司和3位缅军将领共驻彭世洛城的消息后，便遣使去联合万象国，万象王自恃有阿瑜陀耶王的支持，便率大军来攻彭世洛城。阿瑜陀耶王也带了战船500、劳加、铁船30000从水路进军彭世洛。驻彭世洛的3位缅军将领闻讯即将军情急奏缅王。缅王降旨道：“若阿瑜陀耶王和万象王来时，卿等定要生擒他们，莫使其再逃脱。朕待结夏以后，雨季过去，天气放晴时，自会率领众王侯出征。”当基土司与3位缅军将领遵旨布防。阿瑜陀耶王沿水路到达格曼拜时，勒宫底马侯也带了战象10头、士卒约3000到达格曼拜。万象军却因路途遥远尚未抵达。阿瑜陀耶王在勒宫底马侯到达后，便进军彭世洛，挨近城下驻扎了大队人马。当基土司与3位缅将商议后派了彬尼亚江道之侄宋德亚底和彬民亚仰之弟德曼德拉带战象80，士卒约20000出城去攻勒宫底马侯的人马。勒宫底马侯战败，勒宫底马侯本人死。缅军共打死敌军3200人。余下敌军投奔了阿瑜陀耶王所在的水军营中。宋德亚底、德曼德拉等一直追到阿瑜陀耶水军驻扎处。

阿瑜陀耶水军用船上的臼炮、大炮等向缅军射击。缅军损失甚重，便带了俘获的30头战象、500余战俘返回城中。又过了5天左右，万象军抵达。也靠近城壕驻下大军。当基土司与3位缅军将领商议后，派战象200、士卒20000出城攻打万象军。万象王抵挡不住，向城郊后撤。缅军又火烧敌营。阿瑜陀耶王见陆军已后撤，也不敢在城前久留。遂将水军撤到约一英里远处。3天之后，阿瑜陀耶王与万象王商议了一计。派人去河的上游砍下树木，造一300兰[注]长的大木筏。将柴薪等引火物满置于筏上。然后将木筏引到彭世洛的沿河上方。待

到拂晓时分，引火点柴、放火筏。阿瑜陀耶王亲自带领船200余艘、士卒50000，频频发射火铳，沿水路攻打彭世洛城。而万象王则率兵马从陆路进攻。当基土司和彬尼亚江道也带了战象100、士卒30000打开城门迎战万象军。并派出1000余勇士去扑灭万象等施放的火筏。火灭之后，缅军杀死了筏上的万象及阿瑜陀耶的士卒。缅军用城头布置已就的臼炮、大炮等射击陆路来的万象增援军。万象军向水军驻地败退。当基土司与彬尼亚江道继续追击，万象军溃败。缅军又追击，俘获700余头战象和300余敌俘。敌军死亡无数。缅军搜集了缴获的战象、马匹、俘虏等得胜返城。

阿瑜陀耶王由水路攻城被彬尼亚江道和彬尼亚勃仰挡住。缅军发射臼炮、大炮等击沉、击毁了许多阿瑜陀耶军船只。阿瑜陀耶军抵敌不住后撤，两位缅将因无战船不好追击。敌军多次设法攻城未能获胜，便在离城不远处驻下人马。万象王部将彬尼亚勒宫叫嚷要与彬尼亚江道单骑对阵。彬尼亚江道回话道："任你骑象、骑马还是步战对阵，何惧之有？普天之下，谁敢与吾匹敌？"当基土司、彬尼亚劳、彬尼亚勃仰商议后，认为敌方诡计多端，单骑对阵不利。于是高声齐答："彬尼亚江道乃堂堂大国、王中之王缅王陛下的部下，而彬尼亚勒宫不过是区区万象王的下属奴才，岂配与吾将骑象对阵？若万象王亲自前来，吾等才派彬尼亚江道出战。"阿瑜陀耶王、万象王等闻此言后，不敢靠近城前攻打。只是在离城远处布军围城。敌军从5月到8月（公元1568年7月下旬至11月中旬）一直围城不撤。

---

[1] 原文误写为阿瑜陀耶公主。经查《缅甸大史》更正之。

[2] 按1兰约等于1.8米，300兰=540米。在当时不可能造出如此大的木筏，纯系夸张之词。

（242）缅王亲征阿瑜陀耶 注

白象之主缅王陛下早已派人召集各地土司、诸侯。7月（公元1568年9月下旬至10月中旬）诸侯到齐。缅王便作进军阿瑜陀耶的部署：命大臣德勒帕耶率大队兵马驻守京都汉达瓦底；命大臣丹杰带大队兵马驻守勃生、渺米亚等西部一带城镇。因瑞牟陶佛塔的杜达马佛亭、佐底亚延寺院及周围40小寺曾遭叛匪焚毁，便交付德勒帕耶一笔银钱，嘱其负责修缮。并吩咐他重修温谬已损坏的妖神们建造的佛发塔三合土伞顶。诸事安排妥当后，缅王陛下便打点兵马，部署各路将领出征：

孟拱土司领战象100、骏马1000、士卒10000，以赖威觉都为监军；孟密土司率战象100、骏马1000、士卒10000，以德瓦甘马为监军；彬尼亚德拉领战象100、骏马1000、士卒10000，以泽亚都耶为监军；底里达马道加率战象100、骏马1000、士卒10000，以阿德沃为监军；彬尼亚恩达率战象100、骏马1000、士卒10000，以赖亚钦蒙为监军；亚扎丁坚率100战象、骏马1000、士卒10000，以晒加约达为监军；瑙亚塔领战象100、骏马1000、士卒10000，以仰马约达为监军；彬尼亚晒领战象100、骏马1000、士卒10000，以苏傣坎监军；内谬觉廷率战象100、骏马1000、士卒10000，以遂亚丁延为监军；南达约达领战象100、骏马1000、士卒10000，以巴亚泽亚为监军；王太子摩诃乌巴亚扎率战象100、骏马1000、士卒10000，以泽亚觉廷为监军；命王太子为以上11路人马的统帅。

又孟养土司率战象100、骏马1000、士卒10000，以泽亚德曼为监军；八莫土司率战象100、骏马1000、士卒10000，以赖亚泽亚都为监军；彬尼亚坝率战象100、骏马1000、士卒10000，以亚扎德曼为监军；明摩诃领战象100、骏马1000、士卒10000，以陶迈耶为监军；彬尼亚勃尤领战象100、骏马1000、士卒10000，以南达都拉[注]为监军；巴亚丁坚率战象100、骏马1000、士卒10000，以玛尼德瓦为监军；埃蒙德亚领战象100、骏马1000、士卒10000，以泽亚觉都为监军；底里泽亚瑙亚塔领战象100、骏马1000、士卒10000，以宋德格马为监军；丁克亚率战象100、骏马1000、士卒10000，以赖亚毕为监军；南达勃坚率战象100、骏马1000、士卒10000，以玛尼都亚为监军；王弟卑谬王德多达马亚扎领战象100、骏马1000、士卒

10000，以巴亚南达梅为监军；命德多达马亚扎为以上11支人马的统帅。

又底宝土司率战象100、骏马1000、士卒10000，以杜因约达为监军；登尼土司率战象100、骏马1000、士卒10000，以底里南达拉为监军；巴亚加马尼率战象100、骏马1000、士卒10000，以底里马努拉为监军；彬尼亚别率战象100、骏马1000、士卒10000，以杜因约达注原文如此，有误。人名与前面所述重复。为监军；德道榭率战象100、骏马1000、士卒10000，以比永甘马为监军；德门巴仰率战象100、骏马1000、士卒10000，以泽亚约达为监军；巴亚觉都率战象100、骏马1000、士卒10000，以拜甘马为监军；德门毛昆率战象100、骏马1000、士卒10000，以杜因勃拉为监军；南达都利亚率战象100、骏马1000、士卒10000，以底里贡纳拉为监军；南达丁坚领战象100、骏马1000、士卒10000，以底里达马拉为监军；王弟东吁王明康率战象100、骏马1000、士卒10000，以泽亚仰达梅为监军；命东吁王明康为以上11支人马的统帅。

又翁榜土司领战象100、骏马1000、士卒10000，以赖威南达梅为监军；良瑞土司率战象100、骏马1000、士卒10000，以杜因底里为监军；孟乃土司率战象100、骏马1000、士卒10000，以赖亚觉都为监军；欧德马底里泽亚都拉领战象100、骏马1000、士卒10000，以晒加德瓦为监军；约格拉率战象100、骏马1000、士卒10000，以杜因代底为监军；明耶觉廷率战象100、骏马1000、士卒10000，以山达约达为监军；德门丹莱率战象100、骏马1000、士卒10000，以底里约达为监军；彬尼亚勃仰率战象100、骏马1000、士卒10000，以布翁尼亚德瓦为监军；德门勒宫恩领战象100、骏马1000、士卒10000，以布翁尼亚约达为监军；南达泽亚率战象100、骏马1000、士卒10000，以底里泽亚为监军；驸马阿瓦王德多明绍率战象100、骏马1000、士卒10000，以赖亚南达梅为监军；命德多明绍为以上11支人马的统帅。

又清迈彬尼亚鄂底隆率战象100、骏马1000、士卒10000，以杜因亚扎为监军；清迈彬尼亚丹兰率战象100、骏马1000、士卒

10000，以杜因毕西为监军；清迈彬尼亚南率战象100、骏马1000、士卒10000，以包嘎德那为监军；景栋土司率战象100、骏马1000、士卒10000，以宋德亚扎为监军；王侄明耶觉廷率战象100、骏马1000、士卒10000，以南达底里为监军；命明耶觉廷为以上5支大军的统帅。

诸军之后为缅王陛下统率的大军，缅王陛下四周有4000名执金盾、金牌、金挡、金矛的卫戍军，前后左右四方各1000名；葡萄牙雇佣军4000名，戴金帽、穿长裤、携带4000门臼炮，护卫在缅王四周；又4000名葡萄牙兵，头戴铁盔、穿长裤、佩长枪，分别护卫在缅王的前后左右四方各1000名；簇拥在缅王四周的还有戴金盔、插金花、穿金防面甲的全身甲胄的骑兵4000人；4000名执金长矛、戴红黑两色头盔的士兵分布在象兵之间；4000名戴红色包头巾、上扣金盔、围金腰带、执金刀的士兵也前后左右簇拥缅王而来。400名土司、将臣之子各骑一头战象随缅王前后。缅王大军的先锋统领为底里泽亚觉廷，监军为赖威仰达都；右侧统领为德榭觉廷，监军为赖亚仰达都；左侧统领为南达觉廷，监军为赖威仰达梅；后卫统领为巴亚觉廷，监军为达马底里。缅王大军中共有战象400、骏马4000、持枪兵勇56000人。全部50支人马中共拥有战象5300头、骏马53000匹、士卒546000人。缅王陛下犹如转轮曼陀王威风凛凛。大军浩浩荡荡于缅历930年7月21日（公元1568年10月11日）日曜日从京都汉达瓦底出发。驻营曼昂达。

关于此次进军阿瑜陀耶的缅军数字，在《缅甸大史》、《中史》中曾记载为50支人马，兵将共90万或100万不等。而敦丁大臣编纂的《新史》则认为这与《明耶岱巴埃钦》诗中所写的："浩荡雄伟，四十路军，直取炯国。沿海行进，为镇叛敌，又起征尘。……"这一情况不合。我们认为敦丁大臣所撰写的《新史》是参照了一些讹传的史料写成，而《缅甸大史》却是依据古代可靠史料撰写的。古代史料中曾记载此次共有兵勇546000人。计算一下这50支人马的确切数字时，总计正好相合。《征服阿瑜陀耶茂贡诗》也与《缅甸大史》记载的一致。而《明耶岱巴埃钦》诗指的是王子摩诃乌巴亚扎、王弟卑谬王、东吁王、驸马阿瓦王所统领的40支军队，每队10万名兵勇而言。如果把它

看作是缅王统率的大军和缅军全部50支军的人马，那么所指的50支部队总共才有40万兵勇。这就不仅与《缅甸大史》记载不一致，且与《新史》所记50路军共54万兵之说亦不一致了。

缅军从曼昂达营地出发，一直进军到阿瑜陀耶北因道地区，共驻营47处。缅王传令彭世洛城的当基土司、彬尼亚劳、彬尼亚江道、彬尼亚勃仰等人率战象300、骏马4000、士卒60000从彭世洛出发，也朝阿瑜陀耶方向行进，向缅王大军这边集中。他们抵达后便将自己俘获的武器、象马兵勇献呈缅王。白象红象之主缅王陛下对当基土司和彬尼亚江道倍加赞赏。将许多穿戴用品赐赏给他们。缅王道："彬尼亚劳和彬尼亚勃仰在阿瑜陀耶王攻打彭世洛城时，只守城而不出击。如当时也出城追击，阿瑜陀耶王焉能逃脱？"于是撤去他们俩的部下和兵勇。阿瑜陀耶王得知白象之主缅王带领大批兵马来攻，不敢迎战，只在城头部署了大炮等。并搜集四乡壮丁进城，据城固守。

白象之主缅王陛下派宋德亚底和德曼德拉去集中彭世洛城的战船。他们到达彭世洛后便用从清迈带来的战船运载稻谷，并载老弱病残迅速返回。白象之主缅王陛下赞赏宋德亚底在彭世洛所立战功，赐其比亚达拜称号，并赏给咸茶罐；同时赐封了德曼德拉以拜纳耶称号，也赏给了咸茶罐。

缅王陛下召集王太子摩诃乌巴亚扎等众将领商议攻打阿瑜陀耶之事。摩诃乌巴亚扎奏道："如今阿瑜陀耶王只固守而不肯出城迎战。阿瑜陀耶城四面环水，很难攻克。如要长期围城，则吾百万大军粮饷难筹。只有奋勇速攻，方能取胜。"白象之主缅王陛下道："阿瑜陀耶城虽四面环水而难以攻克，但我军水陆夹攻，阿瑜陀耶城岂能守住？朕已派兵勇去收缴格曼拜、杜温那劳、道格岱、贝晒诸城的粮米。造粮库储粮。雨季来时，命兵勇种田。如有别国援敌，朕将派兵分别征讨，故不宜仓促攻打。"遂命54支人马分布在城之四周，将阿瑜陀耶城团团围住，水泄不通。

并派人到阿瑜陀耶四乡收缴粮草，造谷仓储存。又派兵勇到河上游砍伐可制木栅栏用的圆木。每根圆木约碗口粗细，高十五六肘尺，以建造带有箭垛门楼的木栅鹿砦。工程进展神速，不日竣工。城之东

与南两面，河面狭窄，故建成的木栅鹿砦离城墙很近；而西面却因河面宽，木栅鹿砦不能紧靠城墙。于是命众将率兵勇乘船渡河到对岸建带箭垛门楼的木栅鹿砦驻守。待木栅鹿砦全部完工之后，便部署了大炮、臼炮、火铳等。一时枪炮齐发，对准城中轰击。阿瑜陀耶城如同遭到雷击一般。许多房屋建筑倒塌，百姓惊恐万状。此时，缅军将领抽刀指挥部下攻城。下属官兵虽然害怕，慑于将领之威，只得将生死置之度外。在将官们的督战之下，缅军兵勇不顾敌方射来枪林弹雨，纷纷架梯登城。虽然缅军强攻，终因城头敌方炮弹阻挡，伤亡众多，未能成功。缅军又挖土筑丘，使土丘与阿瑜陀耶城头一般高，然后把枪炮运到丘顶，每日不停地向城中射击。但城墙坚厚难破。缅王想尽种种办法攻城，终未奏效。

白象之主缅王陛下心中气恼，下旨道："尔等妄为王弟、王子、大臣、将领，受朕恩惠却不出力故不能尽快战胜敌军。从今开始，尔等必须努力取胜，凡不出力者，必重罚。"王弟、王子、众大臣将领领旨后，着实加强了各部门兵力，不分昼夜奋不顾身攻城。因阿瑜陀耶军从城头射来的炮火中弹身亡的缅军人数骤增。几次攻城后，每支大军几乎都伤亡不下三四百人。尸体堆积如山，甚至已可当作掩体之用。此时，阿瑜陀耶军探得彬尼亚晒为统领，苏傣坎为监军的一支缅军离河很近而工事不坚，便从城内放出四五只小船。船上的阿瑜陀耶兵勇乘缅军兵勇外出采集蔬菜、柴薪之时，放火烧了缅军的一二个军营。卑谬王德达巴亚扎的部下得知这一情况后才追击敌军。敌军却已带着夺得的武器返回城内了。此事奏报缅王陛下后，缅王亲临现场视察。此时，彬尼亚晒、苏傣坎畏罪逃走。该军属王弟德多达马亚扎统领。缅王便迁怒于王弟，命刽子手将王弟德多达马亚扎斩了。正当刽子拉住卑谬王衣袖时，卑谬王的部下捉到了彬尼亚晒和苏傣坎等人来见缅王。缅王威怒之下，众将无人敢劝，彬尼亚晒和苏傣坎被斩。自此之后，众将对王更是畏惧万分。

王太子摩诃乌巴亚扎召集部下兵将问道："喂！男子汉们，如果用我手中所拿的鞭子当柴禾来煮饭，能煮熟吗？"部下答道："殿下的鞭子太小了，煮不熟饭。"王子又道："敌人抢了彬尼亚晒军中的枪炮，以致统领、监军两将皆被斩首。如今莫说是枪炮，就是这么小小的一

根鞭子，若落到敌军手中，尔等也休想活命了！”众兵将听了此话，更加奋不顾身，置生死于度外，尽职效力不敢有怠。缅王围阿瑜陀耶城约有4个月，老阿瑜陀耶王，即曾出家为僧又还俗的比亚达底亚扎于缅历931年2月2日（公元1569年4月16日）金曜日遭报应死去。由于战事当头，诸多不便，尸体未及埋葬，只得灌了水银置于一旁。

阿瑜陀耶幼主对众大臣将领道：“缅王围城，因我军发射枪炮，缅军死伤无数。死伤虽众，攻打却不停。他们在堆积如山的士兵的尸体上筑土丘。定是缅王威怒，他们才如此拼命。朕初接王位不久，朝中将臣可能有的服朕，有的不服。故吾等不宜坚持死守。宜用良言劝慰缅王，使其息怒而去。吾等方能行动自由，再图良策。”阿瑜陀耶幼主与其皇亲贵族们商议已定，便写了一封金贝叶书。书中道：“臣等本不敢对陛下存有异心，而是一个名叫奥亚仰的大臣，当先父在陛下手下削发为僧时，花言巧语怂恿先父还俗造反，并说若出事则由他一人承担云云。先父听信谗言，反叛了陛下。致今日中了报应而死。臣愿按过去旧例，岁岁进贡为陛下效劳。”阿瑜陀耶幼主派人将奥亚仰拷上脚镣，带了许多礼品并金贝叶书来见缅王。白象之主缅王陛下原是具备种种威德的君主。见呈上的贝叶书后，二话未说，即命卸去奥亚仰的脚镣，还赐他许多穿戴物品，仍然委以官职，让其在身边侍奉。

原先由阿瑜陀耶王邀请的援军万象王，遵守诺言，没有袖手旁观，带了战象1000、骏马8000、士卒30000前来。探子来报，缅王便命耶谬侯明耶路林为统领，瓦格鲁侯赖亚毕为监军，领战象100、骏马1000、士卒40000到那拉博地区去探听敌军虚实。明耶路林、赖亚毕等到达那拉博后，驻扎下来。但粗心大意毫无戒备。5日后，万象王来攻，缅军不敌，大败。敌军俘去明耶路林及许多兵勇。监军赖亚毕骑马带19名兵勇逃回。

白象之主缅王陛下召集王弟、王子及众大臣将官，当众对赖亚毕道：“朕命你为监军，曾有言在先，谁不尽力就将其斩首。如今明耶路林和众兵勇受了朕的恩惠，忠于朕、愿为朕捐躯，你却对朕不忠，骑马逃回。你惧怕万象人杀你，却不怕我杀你么？既如此，朕要将你满门抄斩。”赖亚毕听罢磕头奏道：“如果是一对十，十对百地上阵对

敌，臣愿拼命死战在所不惜。但若明知是一对千，十对万地白送性命打仗，是无谓的牺牲。故臣认为，倒不如回到陛下身边被陛下处死更好，故而逃回。”陛下道：“你方才所奏，尽是开脱之词。那个孟族主将拼命保朕，为朕尽了忠；而你不忠不义，逃回来后反用花言巧语惑朕。”内傅底里泽亚觉廷听后奏道：“臣认为赖亚毕逃回是好事。如赖亚毕不设法逃回，那么缅军的统领、监军两将统统被俘，我等还有何颜面见人？”

白象之王缅王陛下便问：“此话怎讲？”底里泽亚觉廷奏道：“如各邻国都知道圣上的部下统领、监军二将均被生擒，岂不大长了万象王的威风么？如今亏得赖亚毕带了10余名兵勇逃出，返回驾前，是为我军挽回了一些颜面。”彬尼亚江道也奏道：“此言有理。”

白象之主缅王陛下又问：“何理之有？”彬尼亚江道奏道：“万象王与我军作战，每战必败，从未胜过。如今在一对千、十对万兵力悬殊的情况下取胜，不足为奇。此番又是应阿瑜陀耶王之邀，信守诺言而来。只要臣等去应战，他定不敢对阵。”彬尼亚德拉也奏道：“适才底里泽亚觉廷和彬尼亚江道所奏确是言之有理。赖亚毕实为一条好汉。否则焉能逃脱。他返回后也方知敌军的虚实。圣上就把他看作是一只小鸟，开恩饶他一命吧！”缅王听了众将官所奏，平息了怒气，放了赖亚毕。

缅王又与众大臣将领商议：“今万象军来攻是解除对阿瑜陀耶之围去迎击万象王？还是以一部分兵马继续围困阿瑜陀耶城，另一部分兵马去迎击万象王为好？”彬尼亚德拉奏道：“吾等围困阿瑜陀耶城已有四五个月了。而今阿瑜陀耶老王已得了报应身亡。阿瑜陀耶城中百姓人心惶惶。如果解了城围迎击万象王，那么即使胜了万象王岂不是还得费力重新包围阿瑜陀耶？所以，还是留下一半兵马继续围城，臣等率一半兵力去打万象王。谅万象王不敢对阵。但也须提防万象军于离城较远处扎营袭击我外出寻粮的士兵。应派阿瑜陀耶王送来的奥亚仰到万象王处骗万象王前来。如此便可在离我围城军不远处，轻而易举地打败万象王了。”缅王赞同彬尼亚德拉所奏，即召奥亚仰前来道：“只要你努力为朕尽忠效力，朕将对你赐赏有加。”奥亚仰奏道：“阿瑜

陀耶王将臣献予陛下，听任陛下斩杀。今蒙圣上贤德明君不杀之恩，并仍与百官平等相待，不胜感激。臣有幸得以侍奉明君，天恩浩大。即便终生报恩也难尽了。愿舍命尽忠，不敢有怠。”

白象之主缅王便唤彬尼亚德拉和奥亚仰撰拟给万象王的书信。信中道：“甥儿比亚亨敦敬禀舅父万象王陛下：汉达瓦底白象之主缅王率军围城已有四五个月，敌军士兵伤亡甚多。登城攻打中，因城头枪炮射击，敌伤亡更加严重。虽如此，缅军们围城不退，因舅父大驾未到，故甥儿未敢出城反击。盼舅父望眼欲穿。望舅父从速率军驾临，甥儿正好可从城内接应夹攻。白象之主定招架不住，必败无疑。”奥亚仰假扮受阿瑜陀耶王的派遣将信呈递万象王。因奥亚仰是刚从城内出来的人，他对万象王讲了阿瑜陀耶城中情形后，万象王深信不疑。便迅速起兵，并与奥亚仰约好抵达之日。奥亚仰办完此事即返回。

白象之主缅王陛下迎战万象王的部署如下：孟拱土司、孟密土司、彬尼亚德拉、底里达马道加、彬尼亚恩达、亚扎丁坚、王子摩诃乌巴亚扎等各领一军，以上7支人马共带领战象100、骏马1000、士卒50000，由中路进发；底宝土司、登尼土司、巴亚加马尼、彬尼亚别、德道榭、彬尼亚江道、王弟东吁王明康，各领一军，以上7支人马共率战象100、骏马1000、士卒50000，为左路军；翁榜土司、良瑞土司、欧德马底泽亚都拉、德门勒宫恩、明耶觉廷、德门丹莱、驸马阿瓦王德多明绍各领一军，此军7支人马共率战象100、骏马1000、士卒50000，为右路军。

白象之主缅王陛下率领的大军殿后。军中拥有战象100、骏马1000、士卒50000，于缅历931年2月9日（公元1569年4月31日）金曜日，从阿瑜陀耶城出发，迎战万象王。命王弟卑谬王德多达马亚扎为继续围困阿瑜陀耶城大军之统帅。王太子摩诃乌巴亚扎、王弟东吁王、阿瓦王等从阿瑜陀耶城出发，行进到达离城约14英里处，下令象马兵勇休息。住宿一夜，次日凌晨，万象王率大队兵马趾高气扬地由那拉博地区出发。王太子摩诃乌巴亚扎、王弟东吁王、阿瓦王等3路大军派遣3000马军前去侦察。侦察马军与万象王的先头马军相遇，双方交锋良久。马兵一边拖延时间；一边派人回报战情。于是王太子摩

诃乌巴亚扎、东吁王、阿瓦王等备好象马，布置了枪炮做好一切战备。阿瓦王德多明绍派兵埋伏在山林中，以便出其不意袭击从山脚处过来的敌军。万象王带领战象1000、运输用象100、骏马800、士卒30000而来，威风凛凛不可一世。万象军靠近缅军后，缅军从两侧向其发射臼炮、大炮，并冲向万象军。当万象军走过山拐角处时，驸马德多明绍又率兵勇从山林中冲杀出来。万象王的部下率兵抵抗。但已有三四头象倒地。眼看支持不住而后撤。德多明绍追击败退敌军。翁榜土司、良瑞土司等6支人马亦放鞭驱象，紧追不舍。万象军被截为两段。摩诃乌巴亚扎和东吁王等亦率领象马兵勇一拥而上，万象王搜集了20000余残兵溃逃。缅军于缅历931年2月23日[注]（公元1569年5月7日）金曜日，大胜万象军。

---

[1] 本节内容在泰国史中也有相近的记载。“佛历二一一一年（公元1567年）缅王出7路大军侵泰。一说兵员达50万，以彭世洛王为第一路军。大军逼大城都，泰方以炮向缅军截击，致缅军无法在逼近城垣扎营。乃于夜间掘洞窟而逼城垣，亦为泰方炮击，死伤甚众。泰方一面向是塞德那坤弗求援。缅王以一时难将大城都攻破，乃下令备足一年粮草，准备持久战。在此期间，皇突生疾病，达24天后，即告驾崩，皇在位共22年。在缅大军包围大城都之下，年27岁的皇子登位，即自任统帅，指挥城内兵员，继续与缅兵鏖战。皇为加强作战力量，召臣僚举行会议。会中推举披耶南为守卫城指挥官，指挥文武全体，作殊死战。缅军包围都城历时5个月，雨季已来临，缅军作战备感困难。缅王乃依彭世洛王所献计策，暗中遣人携书往城中交彭世洛王后拍威戌甲塞（皇的胞妹，皇父在位时，于彭世洛往缅当中，携返大城都作质），示以机宜，拍威戌甲塞即向皇进劝，调皇城兵员不继，恐难持久，宜设法与缅议和，将披耶南送交缅方，以示诚实，和议成功，可保安全于万一。皇为所动，召大臣开会，臣僚多以寡难敌众，佥同此议。披耶南极力反对。众同僚促其牺牲小我，以保国家安全。披耶南毅然答应。皇即下谕由僧王为使者，携和书，偕披耶南出城，交与缅王。缅王颇为满意，即欲罢兵，召各大将会议。各大将献策，宜由拍吗欣差特叻皇偕各大臣亲出城投降，然后罢兵。缅王从众臣议，致书于皇。皇再召臣僚会议，咸以缅王欺人过甚，宁为玉碎不作

瓦全，乃决定继续抗战。南掌方面，是塞德那坤弗王获大城都求援书，立发兵来救。惟军至碧差汶时，缅王即令彭世洛王遣一臣假作大城都使者，携书至寮军，促迅速行军来救。缅王下谕，于沙拉武里挽巴塞河边险隘地，埋伏重兵。寮军前锋已进入其地，即告中伏，被击得惨败，被掳百人，马象损失更多，寮兵遂溃退。”见《泰国古今史》第24页。

[2] 注原文写为南达都利亚，与下文东吁王统帅的11支人马中所列将领重。经查《缅甸大史》更正之。

[3] 原文为缅历931年2月8日，上文言9日才开始迎战万象王，明显有误。经查《缅甸大史》为23日，改正之。

（243）万象王的计谋

白象之主缅王陛下听到枪炮声四起，便知已与万象军交手。便命兵勇埋伏于敌军退路拐角处，以袭击敌军。待万象王率领败兵逃来时，缅王部下又冲出追杀，万象王逃入竹林中。缅军又追击了10英里。眼见即将追及，万象王自知难以逃脱，便暂驻了兵马，派一名下属将官修金贝叶书一封送呈缅王。

信中写道：“万象王比亚晒锡敬告王中之王缅王陛下：贵军在攻打清迈城时，王子摩诃乌巴亚扎、驸马德多明绍到卑国乡村一带，曾使卑国百姓遭受劫难。那时，正值吾等前去迎接阿瑜陀耶公主出门在外，不在国内。因而遭受上述劫难。如今缅王陛下围困阿瑜陀耶国四个月许，阿瑜陀耶王告知本王，贵军损伤严重，因而本王带了大量杀伤力、火力强的火器等前来助战。如使用这些武器，可使千军万马毁于一旦。想不到今天遇到了洪福齐天的陛下，茫茫黑夜，大雨倾盆。卑军所备火器弹药竟毫无作用。卑军犹如毒蛇被除了毒牙一般无能为力而败于贵军之手。卑军今日之败实属意外。陛下真是有天帝释神明相助，致使奇迹出现。上次摩诃乌巴亚扎与驸马德多明绍等来卑国时

所毁城镇与乡村，至今尚未恢复。如是洪福之主陛下亲临万象，卑等举国上下不敢抵抗。故从今日起，吾决心不再与陛下对抗，有心向陛下称臣效忠。故不再逃走将军马暂驻此地。今日天色已晚，不能亲自前来见驾，明日一早定来叩见陛下。”

白象之主缅王陛下看了万象王送来的书信后，深信不疑。见天色已黑，便也暂驻兵马扎营而息。万象王得知缅军已暂驻不追，竟又连夜逃走了。待到拂晓，当缅军士兵报告缅王后，只见万象军营地上空空如也，只有鸟雀飞翔的情景时，缅王不禁抚掌大笑：“好个小小万象王，你虽用谎言骗了朕，竟亲口讲出了要向朕称臣效忠之言，要逃就逃吧！待朕攻下阿瑜陀耶后，定来攻打万象。那时，看你比亚晒锡还能逃得脱朕的掌心么！”遂将俘获的万象王的嫔妃玛努约梅达等10余人收下，返回阿瑜陀耶城外驻地。此时，王弟、王子等众将又献上俘获的10余名万象将臣、300余头象、5000余战俘。万象兵勇死伤无数。在那拉博地区被敌方俘去的缅军兵勇则有些逃回重新投归缅王麾下。

白象之主缅王陛下问，此次开战，是何人打败了万象王的？王子摩诃乌巴亚扎奏道：“是臣与万象王对阵，在臣追击之下，敌军才大败的。”王弟东吁王明康也奏道：“在敌军与王子对阵时，是臣从左路插入猛攻，万象王才大败的。”各土司头人也纷纷奏说是自己如何攻打而击溃敌军的。此时，阿瓦王德多明绍奏道：“现在众说纷纭，莫衷一是，都说是自己打败了敌军。现有俘获的万象将臣在此，不须臣自己说明，请陛下审问战俘便知。”缅王陛下见情况不明，尚不宜论功行赏。便命王弟卑谬王德多达马亚扎先审问战俘。德多达马亚扎便唤了万象王部下将领来问。万象王部下将领们道：“打败吾等的是一位肤色黝黑、高鼻梁、骑了一头红象的将领。在他的冲击下，万象王的军队分成四股溃散逃跑。”德多达马亚扎又问：“尔等见了此人还能认得出么？”万象将领们道：“见了面自然认得。”

白象之主缅王陛下便命王弟、王子、土司、众将都穿上战袍盔甲，骑着大象，与上战场时一般打扮，到营前集合。又命万象王部下将领前来认人。王弟德多达马亚扎让万象将领们站在营房对面空地上，然后叫王弟、王子、土司、诸将领一一骑象而过，让他们辨认。

从摩诃乌巴亚扎开始，挨个儿问万象将领是也不是，都答说不是。但见众将之后闪出一骑涂满朱红色的战象丹绵苏瓦，象上坐着一员猛将，却原来是阿瓦王。万象将领们一见他来，原本对他已惧恐万分，此时像是吓破了胆一般，都不敢站出来指人，只是说"就是他！"纷纷躲到帐篷后面藏了起来。缅王陛下见此情景说道："好个阿瓦王，尔出尽风头矣！"便将御用槟榔盒、咸茶罐、饮水瓶、手镯、指环、皇服以及象10头、马20匹、万象战俘100人赐赏给他。又以邑地、佩戴服饰衣物等一一赐赏王子摩诃乌巴亚扎、王弟东吁王诸将领。另外，对部下、校尉兵勇等也论功行赏，分别赐给佩戴用品、金银等。

然后便下令作好迅速攻打阿瑜陀耶城的部署。有校尉来告，说是缅王老部下、丁因侯巴亚加马尼在攻打万象王以后的攻阿瑜陀耶战役中，见校尉持刀督战，竟用大刀追砍督阵校尉。白象之主缅王陛下便命王弟德多德玛亚扎审明事实。德多达马亚扎审明校尉所告属实。但为平息龙颜之怒，奏道："福主明君陛下，奴才巴亚加马尼是早年与陛下患难与共、长期侍奉左右的老臣了。即使见了臣等，也是要砍便砍，要打便打的。望陛下宽恕他这一遭。譬如将小鸟放生，饶他一命吧！"缅王听罢德多达马亚扎之奏后道："他虽是朕早年老臣，别的过错，朕皆可饶恕，惟有违反军令之事，则万万不可容忍放纵。如是卑谬侯怜惜他，那么你卑谬侯难道愿替他一死？"听了陛下此言，卑谬侯及其他王弟、王子众将臣都知陛下盛怒难平，不敢再进言相谏，各自低头不语。

白象主缅王陛下下旨道："违王命者，立斩勿误！"刽子手便将巴亚加马尼拖到了卑谬王主营中，立地正法。因巴亚加马尼被斩，巴亚加巴尼之子伏在其父尸上大恸不止。缅王得悉后又命斩其子。有部下覆布于巴亚加马尼父子身上遮掩，缅王再命斩其部下。于是众将臣校尉面对主仆三人之尸，人心惶恐，分外尽心守职。日夜不停驻守在城四周的土丘上，连城头打来的炮弹也顾不得害怕，个个都似豁出了性命一般，上下齐心奋力攻城。

巴亚加马尼原是缅王旧部下。缅历913年（公元1551年）缅王与德门陶亚马骑象对阵时，他曾为骑象的中座卫士，在建摩诃泽底佛塔

埋舍利子时，还曾用金铸成缅王像和巴亚加马尼像一起埋入塔中，并记载在碑铭和金贝叶书上。他是如此深得缅王器重的一位近臣，竟因一时过错触犯军规，缅王忍痛割爱将其斩首。

缅军攻打阿瑜陀耶城，以牺牲10000余兵勇的代价强攻，仍未能登上城头。因攻城不得，缅王又心生一计：先前攻打阿瑜陀耶城时，曾俘获阿瑜陀耶大臣奥比亚晒吉，是朕一气之下将他拷上脚镣，囚禁了四五个月。如今不如先放了这个奥比亚晒吉，命其进城后打开城门，岂不妙哉？只要朕与他一人和解，将来得益匪浅。便叫人放了奥比亚晒吉，嘱咐他道："朕今日放你进城，你要为朕效力。事如成，朕将赐你彭世洛城及王侯仪仗，封为王侯。只要你进得城后在晚间开了城门即可。"奥比亚晒吉启奏："愿尽力为陛下效劳。"

白象之主缅王命奥比亚晒吉宣誓效忠后，赐其礼物，仍将他戴上脚镣。于晚间，唤两名部下驶一小船，佯装是逃回城内的。进得城后，阿瑜陀耶王比亚马亨见了奥比亚晒吉返回，如同见到亲父一般，分外高兴。便命他为阿瑜陀亚城守备。奥比亚晒吉派那些效忠于阿瑜陀耶的将臣去守卫不易攻打的城门关口，却将自己亲信子孙等派到易于攻入的城门关口把守。一切布置就绪后，将守城情形写成一信，派一名部下送出城外报信。白象之主缅王陛下得信后大喜，便命传下将令叫兵勇们从奥比亚晒吉亲信们把守的城关攻进城去。晚间，缅军进得城后，与守城敌军交战了一二次。由于缅军象马众多，阿瑜陀耶军抵挡不住。缅历931年5月19日（公元1569年7月31日）火曜日，阿瑜陀耶城被攻破。占领阿瑜陀耶城后，缅军54支人马涌入城内掠城，全城洗劫一空。人人挑子上满载金银穿戴，无一人空手而回。攻下城后，缅王召阿瑜陀耶王比亚马亨及其将臣前来宣誓效忠。之后，鉴于轮回观念，命随从奥亚达马亚扎将阿瑜陀耶老王比亚底亚扎埋葬了，收下包括比亚马亨在内的阿瑜陀耶将领、兵勇、良象、骏马、枪炮等。安排了应留用的官员，帮助与父母离散的子女寻找亲人。此时正值雨季，大雨滂沱，阿瑜陀耶全城一片汪洋。缅军上自将官，下至兵卒，因攻下阿瑜陀耶城而喜气洋洋。各路人马都敲锣打鼓，吹笙弹琴举行庆典。此时，阿瑜陀耶城附近的属国城乡诸侯等也纷纷献来良象

骏马、子女等，向缅王表示归顺称臣。缅王命宣誓效忠后，留下一部分人随驾返回京城，忠诚可靠者，则仍回原邑食禄。注

一切安排妥当后，缅王于7月20日（公元1569年9月29日）水曜日，赐当基土司以君王登基五宝器封为阿瑜陀耶王。并交付其白银100缅斤，黄金13缅斤。命用以修缮毁损佛塔浮屠。勒外王请求以扶持佛教为名，派一官员前来献礼。白象之主缅王陛下又捐赠30缅斤的银子命修缮勒宫隆地区倒塌损坏的佛塔浮屠。将阿瑜陀耶城的一应事宜安排妥当后，缅王便召集了王太子摩诃乌巴亚扎、王弟卑谬王、东吁王、阿瓦王等及各土司、众将臣来道："万象王比亚晒锡象马兵勇众多，勇将亦不少，四乡百姓都惧他。在东部这一带，他可算得上是个最显要的人物了。"彬尼亚江道启奏道："洪福齐天的主上明鉴，万象王正像一条毒蛇，这条毒蛇虽然尾巴已断，但头还在，就不会不咬人。一旦被它咬了，危险万分。上次王子摩诃乌巴亚扎和德多明绍等在孟山城攻打他时，曾打死他许多将臣。后来在因德高地区一战，又让他损兵折将不少。虽如此，这些损失对他来说，也只是丢了条尾巴而已。事情尚未彻底了结。此番定要斩蛇砍头，打败万象王，占了他的地盘，方能使万象和阿瑜陀耶真正臣服陛下，我国边境也才能安宁太平。"

孟密土司听了彬尼亚江道之言也奏道："上次攻打阿瑜陀耶国时，阿瑜陀耶王的城防部署十分严密坚固。但托主上的洪福，阿瑜陀耶王守不住城，还是献来4头白象、公主为礼，向主上宣誓效忠称臣。不久，仗着万象相助，不守信誓，反叛了主上。他不知感恩报德，反叛作乱，落得个又一次向洪福齐天的主上称臣顺服的地步。现在阿瑜陀耶事已平息，但尚会有人煽动阿瑜陀耶再次谋反，要讨伐这些煽动者，只有出兵万象。臣愿拼命效忠陛下。"

后当了孟乃土司的孟养色隆之子也奏道："洪福之主我王陛下明鉴，陛下攻下孟养后，俘虏了卑臣。但陛下并未见责降罪，反而恩赐孟乃城于臣。臣非作战有功受赏，且陛下恩赐的孟乃非一般城池，乃帝王所在地。如此大恩大德，尚未亲自鏖战沙场骑象与敌拼杀以报。

今如攻打万象，臣定要拼死作战，报效主上。”听完他们奏后，各土司将领也纷纷表示愿拼命效忠。

这时，彬尼亚劳奏道：“过去王子摩诃乌巴亚扎、驸马德多明绍等攻打万象时，万象王多次抵抗，但没有一次打胜过我们。他们被打得损兵折将，举国上下惊惶失措。他们固然惧怕我军，但因与阿瑜陀耶王有约在先，不得已又一次前来为阿瑜陀耶军助战。这一次，他们又损失严重。将臣、象马、兵勇死伤很多。今番要去攻打时，他为维护自己的权力，也会作些抵抗，但不会真正与我军比试较量。只怕他又会窜入山林，使战事旷日持久，不能根本平定。”

白象之主缅王陛下道：“朕堂堂国主，有王弟、王子、众将臣相助去征讨，他万象王比亚晒锡难道还真敢不要命地顽抗么？朕已胜了阿瑜陀耶国，赐阿瑜陀耶城予当基土司。阿瑜陀耶国中，有的将臣服他，有的不服。当基土司还没有自己的亲信将臣。如今阿瑜陀耶城中枪炮武器已被朕收缴一空。如果万象王一旦进攻阿瑜陀耶城，那些不服当基土司的将臣就会与万象王串通一气，岂不糟糕？朕已料到有此一着，故定要征服阿瑜陀耶之敌万象王方能班师回朝。”

听罢旨意后，彬尼亚德拉奏道：“我福主明鉴，臣也早有此意。但毕竟比圣上略逊一筹，考虑不周。而我福主陛下，乃来世佛祖，智慧超群，以致洞察如此。如不挖去万象王这个祸根，任其倚土而长，倒成了枝叶茂密的大树时，就更难以铲除了。唯有在其未长枝叶之前即连根除去，才是长久之计。上次与万象王交战中，因阿瓦王首先打败了他，使臣没有与他对阵较量的机会。这番前去攻打，如万象王胆敢抵抗，臣定要奋勇当先，报恩主上。”孟养土司也奏道：“奴才曾想，如福主陛下召奴才随驾出征，定要拼命效忠，故对奴才的1000匹马中的500匹，每匹马都花费白银二三缅斤作了装饰。但奴才当时被命驻守阿瑜陀耶城，未能冲锋杀敌。奴才的舅父、奴才的犬子都参加了攻打万象王的战役，立下战功，这次攻打万象，奴才一定拼命报恩主上。”

白象之主缅王陛下又下令：“赐元帅穿戴用品及彭世洛城给奥比亚晒吉。”奥比亚晒吉奏道：“奴才不愿受禄彭世洛城，但愿随主上左右

效劳。”缅王便赐奥比亚晒吉名为彬尼亚，并封为大光侯。将彬尼亚晒的遗产及部下兵勇也都赐给了他。封赐完毕后，命南达觉廷和巴亚觉廷负责带领10000余随从，将山达黛维王后及嫔妃贵人和伤病残者，以及在阿瑜陀耶城收缴的大炮等，用战船护送运回汉达瓦底京城。阿瑜陀耶王当基土司又献来其17岁的公主比亚达温。缅王便带了比亚达温及15名侍奉宫女，随征万象。缅王于缅历931年[注] 8月6日（公元1569年10月14日）金曜日，从阿瑜陀耶城出发，乘宝金舫，由水路经彭世洛前往万象。

王弟、王子、众将领亦由水陆两路到达彭世洛。众军汇集彭世洛城后，缅王命王太子摩诃乌巴亚扎的11支人马、王弟卑谬王德多达马亚扎的11支人马及驸马阿瓦王德多明绍的11支人马共33支人马分兵两路向勒宫格劳前进。又命王弟东吁王明康的11支人马、王侄达耶瓦底明耶觉廷的5支人马、彬尼亚江道的4支人马共20支人马为先头部队。白象之主缅王陛下率大军殿后，从彭世洛向皎当地区前进。又从皎当到达当叶，从当叶到达孟山。到达孟山对面后，因与王子摩诃乌巴亚扎、王弟卑谬王、阿瓦王等已有3月余未通信息，便将大军驻在孟山对面靠湄公河岸一侧。

缅王召集部下将领商议道：“现在就渡河去攻打孟山城好呢，还是就地驻下，安顿伤残人员后再去攻打好呢？”明摩诃奏道：“万象王与奴才等交战中，是常败将军。但如今我水陆两军驻在孟山非常显眼。而我军人生地不熟，如不先探明情况即去攻打，恐不适宜，且敌军不仅有陆军，水军力量也强。而王弟、王子等进军勒宫、格曼至今尚未到达。我军仅陆军强大，没有战船也是弱点。故臣以为宜砍竹木造战船才是道理。”

白象之主缅王陛下赞同明摩诃所奏。命各军兵勇沿小河去寻找竹木。出外寻木的兵勇回来禀报说寻得一木棉树林。真乃天赐良机，神明相助！缅王便命兵勇伐木。伐下树木锯成木材，日夜赶造了大战船300只，劳加、皎雷船200只。又将船涂上朱红色或金色。工程进展神速，仅21天即告竣工。缅王又安排了劳加、皎雷船的船长。水军统领、监军等都从步兵将官兵勇中抽调。任命彬尼亚江道为船队总督

领。命其攻打万象水军。并调来了陆军中的15000匹马助战。缅军水兵奋勇攻打时，以彬尼亚夸为元帅的万象军凶猛呐喊、拼死抵抗。缅军从上游攻打，占据优势。故万象军抵挡不住，大败。万象元帅彬尼亚夸被杀，死3000余人。战船200余艘和兵勇2000人被俘。看到水军惨败，万象王十分惊慌。

白象之主缅王命战船排搭成浮桥，大军渡河至对岸。万象王恐惧万分，不敢在孟山抵抗，率领人马逃进山林之中。缅王听说万象王已逃走，便率兵进驻孟山。众将臣兴高采烈敲锣打鼓吹笙弹琴举行庆祝。

王子摩诃乌巴亚扎、王弟卑谬王、阿瓦王等33支人马分兵勒宫、格劳两路进军。由于象马兵勇众多，粮草困难，故进军速度缓慢。到达勒宫、格劳时，遇一大河挡住去路。命人去试河深浅。报告河深只淹没象背，便不再搭桥，大军渡到对岸。此时，原受命固守勒宫、格劳的万象王部下将臣300余人及兵勇50000余不敢抵抗，逃进山林。摩诃乌巴亚扎等占领勒宫、格劳城后，命彬尼亚勃仰留驻勒宫、格劳城。因与缅王已有3月余未通消息，便命从勒宫、格劳出发的各路人马分兵向孟山行进。

彬尼亚勃仰是在攻打阿瑜陀耶时曾触怒缅王，被没收了部下和仆人。现去攻打万象途中，又还给仆人和兵勇，命其随王子摩诃乌巴亚扎同行的。

白象之主缅王陛下攻下孟山5天后，便命留下伤残病员，由王弟东吁王明康率50000兵勇驻守。自己亲率20支人马向万象王逃窜的山林追去。大军从孟山出发，停驻3站后，遇到一大湖。这时，清迈大臣彬尼亚鄂底隆奏道："洪福齐天的陛下将奴才视为了解万象情况的人留在左右，赐物皆为王侯用品，甚至有过之而无不及。奴才受此大恩，未曾相报。如今该是报恩之时了。现敌寇万象王在洪福齐天的陛下面前，不敢抵抗，逃入山林。但万象王诡计多端。此湖中，很有可能有伏兵。因惧我主上威严，敌军此时未敢前来骚扰。但陛下离开时，伏兵便会乘机偷袭。"

白象之主缅王听了彬尼亚鄂底隆所奏后，便将兵马驻在该地。命人寻船，未寻到。便命人编了许多木筏，运了大炮、枪支等，分头到湖中搜索。后在湖中一岛上搜到3000余男女百姓。由此，缅军离开大湖，又向前进军。约停驻有4站远时，与王子摩诃乌巴亚扎的人马相遇。万象王藏在山林中准备偷袭缅军。听到王子摩诃乌巴亚扎率军来到，又不敢抵抗，重新躲进深山之中。摩诃乌巴亚扎等人马因是沿河行军，离山林有一段距离，故未与万象军遭遇。缅王陛下等王弟、王子的部队到齐后，便带领52支人马铺开阵势，追击万象王。万象王带领兵马、登山爬岸、辗转于大小山林之中到处躲藏。

白象之主缅王展开阵势追击，缅军长途跋涉，分外疲劳。遇到城乡有人烟处，有粮便可吃上一顿，遇上荒山野林，就要挨饿。虽费力疲惫地追踪，因万象王去向不明，终未搜到万象军。时间一久，象马兵勇病死饿毙不少。兵马处于精疲力竭的状态。到达克榜地区，一兵卒出外寻粮，遇到了万象军被抓。献到万象王前。万象王审问了缅军俘虏后，得知缅军因缺粮，饿死、病死者日众，大军已疲乏不堪。万象王大喜，伸着臂膀道："缅王到达我们地域，朕先不迎战，并非惧怕于他，是伺机而待，等缅军疲乏不堪时再打。现果不出朕之所料，缅军也会有今日。朕迎战之时到了。"便在离克榜地区约10英里处，造了木栅鹿砦、挖了壕沟，带战象400、士卒80000，据守抵抗。

白象之主缅王听到万象王占据某山林迎战的消息后，对众王弟、王子、将臣们降旨道："朕今日要亲自去攻打，将领校尉们，现在就出发。"此时，缅军兵勇军粮已断，靠采山林野果野花充饥。后来连能食用的野果野花都已采尽。有的已三四日未进食。只得采菖蒲、野草为食。在此等忍饥挨饿的情形下，缅军仍为主上尽忠效力，坚持进军。饥饿疲劳的缅军到了离万象王驻地约2英里处，由于地盘狭窄，缅王命将战象遍身涂红留下待命。又对王弟、王子等众将领道："诸卿尚年轻，日后不愁无打仗机会。朕已上了年纪，机会不多了。此仗应由朕亲自单骑出战，讨伐万象王。"听罢缅王此言，王弟、王子等纷纷奏道："威福齐天的陛下在上，既有臣等在，何劳陛下大驾，否则叫臣等有何颜面。此事勿需陛下操劳，应由奴才们去才是。"

于是王子、王弟等将臣都振作精神，纷纷做好与万象王单骑相拼的准备，此时，彬尼亚德拉骑象到卑谬王军中道："如今各军兵勇挨饿已三四日，连自己的武器都拿不动，有的弟兄因饥饿无力，至今尚未赶上部队，这样仓促上阵，怕有不妥！"卑谬王听了彬尼亚德拉之言道："你说的很对。莫说兵勇们没吃的，就连我也已饿了一顿了。因缺粮，我吩咐厨师取了50缅斤白银去买粮，哪知50缅斤白银连两罐米也买不来。我责备了厨师，为何不早告诉我，既然知道缺粮，为何不派人到摩诃乌巴亚扎、王弟、阿瓦王处去要些呢？现在临到我要出阵应战了，却没吃的了。"所以斩了厨师。连吾等都如此，下人又会如何，可想而知。说罢便派一名叫杜因代底的官员与彬尼亚德拉同去见缅王。

白象之主缅王陛下见是彬尼亚德拉到来，便将其叫到跟前问道："现朕要出战，卿以为如何？"彬尼亚德拉跪叩三次后启奏道："万象王扎营驻守此地有三条有利条件。而陛下驻在此地，奴才却看不到一条有利因素。"缅王问："对万象王有利的三条是什么？"彬尼亚德拉奏道："万象王之所以驻守于此，是因为我主陛下初到此地，千军万马多如天上落下的雪花一般。但雪花一见太阳都化作乌有了。他们预计到，旷日持久我军自会拖垮。此是其一；而万象王是在他自己的城乡地域之内，储藏有大量军饷，此是其二；我军多次讨伐于他，积怨已久，现乘我军饥饿疲惫之机，彼等有发奋报仇之心，这是其三。敌军正是有此三条有利因素，而我主陛下在此却毫无有利条件可言。陛下身为大国之主、王中之王，要与万象王单骑对阵，即使万象王战败、战死，也是他该死的。如果他的盟国听到此消息，反而增添了万象王的光荣。臣见于此，斗胆向陛下直陈。现天色已黑，今日就驻营于此，待拂晓后视情形再做计议为妥。"

王弟德多达马亚扎骑一母象来到营地也见驾奏道："万象王如直到拂晓还在该地时，奴才愿生擒他来献与陛下。"白象主缅王陛下很赞同王弟卑谬王和彬尼亚德拉所奏，便将大军驻在该地过夜。王子摩诃乌亚扎见大军就地驻下，便骑一母象来见缅王道："儿臣以为应于今日连夜攻打万象王军队。如等天亮再打，他又会连夜逃走了。"白象主缅王问道："吾儿难道不愿万象王逃走么？"摩诃乌巴亚扎回去对众将官口

吐怨言道："陛下与我想法不同。开始攻打阿瑜陀耶时，如猛打猛攻，速战速决，死伤人员也不会如此之多。但是陛下没这么做。一直让建土丘工事，拖长了攻打的时间，致使象马兵勇损失严重。再看打万象王，万象王逃进山林后，他希望早早追到万象王，现在已找到敌人，该去攻打了，却又驻下人马不进了。要是万象王又逃走，定会又叫众将兵勇费力寻找了。"主军营中有一掸族兵勇已整整三天没进食了。正在拔茅草嚼食，恰被缅王见到。缅王问为何吃草。兵勇答因三日没进食物故而嚼食茅草。白象之主缅王便命取出皇仓中的干粮一一分送给周围的卫戍兵勇和众将领。并命喂饱象马。万象王得悉缅王已驻下部队的消息，便大肆叫嚣并作了拂晓迎战的安排。

一位名叫彬尼亚丁的大臣对其主万象王奏道："白象之主缅王率军共计士卒55万、战象5300头、骏马53000匹；而吾等只有战象400头、将士约80000人。即使我们以一对十跟他们拼杀，亦无法克敌制胜。况且他们的将领均是些冒死拼杀之辈，故不宜与其硬拼。"万象王道："白象之主缅王所率大军初到时，的确是数字庞大，但已病、伤、饿死不少。乘其饥饿疲惫之机去打，定能取胜无疑。"

彬尼亚丁又道："陛下说闻言他们疾病伤痛缠身忍饥挨饿。难道他们的象马兵勇都吃不上饭么？我王陛下太轻信人言了。前次摩诃乌巴亚扎来攻，到达囊汉地区时，大王就是听信了彬尼亚南之言。结果彬尼亚南战死，鄂底隆亚扎沃也阵亡。陛下被弄得疲惫不堪，十分狼狈。还有，白象之主的3位将领驻守彭世洛抵抗时，陛下与阿瑜陀耶王联合攻打，都未能打胜，反落得疲于奔命的境地。也是因为听信了阿瑜陀耶大臣奥亚仰之言，在因德高一战损兵折将。现在又听信抓来的敌俘之言，要与他们去打。如能像吾主所想的那样固然很好，如果实现不了，岂不糟糕？因此，我们应利用土地广阔的有利条件，适当躲避一些时候，难道敌人还能轻而易举地把我国搬走不成？等敌兵撤走后，我们还可以从长计议么！先王们在敌人来打时，都是用种种计谋取胜的啊！"万象王听罢此言，也估计自己不一定能胜，便当夜逃走了。

白象之主缅王听说万象王逃走，便将万象王营地储存的粮饷食物等分给将士们。人马又得到了充足的供应。缅王又召集王弟、王子众将臣来商议道："如今万象王比亚晒锡作出要决战的架势，却又弃营而逃，卿等料是何道理？"摩诃乌巴亚扎奏道："如昨夜猛攻万象军，便可俘获一大批象马战俘。但陛下采纳几位将臣的意见，按兵不动，等拂晓才打，又让万象王逃遁了。现在再追就找不见了。雨季将至，象、马、兵勇已很疲惫。儿臣认为这一回该回去整顿兵马，待过了雨季再来攻打，便可打败万象王。"卑谬王德多达马亚扎听罢摩诃巴亚扎之言也奏道："万象王只要遇到我军，没有一次不打败仗。损失的象马兵勇已不少，因此不敢与我们对阵交锋。倚仗茂密的山林藏身，以图保存自己，故而又逃遁。臣也以为这次不如暂且班师回国。今后宜偷袭万象城，方能胜之。"白象之主缅王见人困马乏，兵马实已疲惫不堪，便决定于1月（公元1570年3月）回国，到达孟山时，彬尼亚勃仰因病身亡。缅王厚葬之。前曾因一气之下没收了彬尼亚劳部下兵勇。现缅王怒气平息，重又赐他原来的赏物和部下兵勇。并赐彬尼亚勃仰之子名为彬尼亚晒，将其父名下兵勇赐给他管辖。缅王大军从孟山起程返回。3月到达彭世洛。在彭世洛暂住5天，对阿瑜陀耶城乡的管理作了安排。3月7日（公元1570年5月10日），又从彭世洛返程，到达温谬时，命人在神魔建的佛发塔附近建造有20小寺环绕的泽达温金寺。

缅历932年4月10日（公元1570年6月11日）土曜日，缅王返回汉达瓦底金宫。5月4日（公元1570年7月5日）水曜日，卡随土司洪派其子送幼女及许多礼品来献。缅王又一次驾幸阿瑜陀耶。命人把毁掉的宫殿拆下的木材建造佛亭以放置佛像。并填平该地，使佛亭建于高处。5月24日（公元1570年7月25日）月曜日，施舍了与缅王自己一般身重的银子共35缅斤又30缅两，以作为自己先前修建的摩诃泽底佛塔贴金箔费用。7月17日（公元1570年9月15日）水曜日，开始修建倒塌的瑞牟陶佛塔。同日，为倒塌的介哥佛塔埋藏舍利。同日，铸造了金佛像、金与赤铜合金佛像、银佛像、五合金佛像共4尊。9月18日（公元1570年11月13日）月曜日，建造枢密院金殿。11月1日（公元1570年12月26日）水曜日，登枢密院金殿上朝。11月17日（公元1571年1月7日）木曜日，铸造了重530缅斤的金佛。并在金佛的前额、佛披袈

裟上镶嵌了红宝石。将上朝时自己佩戴的无价之宝皇冠、红宝石项链、红宝石、钻石与翡翠手镯、指环等，以及阿杜拉底里摩诃亚扎黛维王后用的餐具红宝石碗，王子、公主、嫔妃们的穿戴用品上的宝石都拆卸了下来装饰在佛像之上。

缅历933年2月7日（公元1571年3月30日）土曜日，赐命山达黛维王后所生的公主明钦绍与王弟东吁王明康之子明耶觉廷在宫中完婚。婚礼场面隆重，在此不一一赘述。4月7日（公元1571年5月29日）土曜日，将拘楼孙佛、拘那含佛、迦叶佛、乔答摩佛等4尊雕好的佛像运到金佛亭中。又将从阿瑜陀耶国请来的金佛、银佛、五合金佛像等也运到缅王的功德塔金佛亭四周供奉。当日令德门埃巴耶大臣改名为彬尼亚勃仰，并将已故的彬尼亚勃仰的人马从其子彬尼亚晒手中收回，赐予他。5月5日（公元1571年7月26日），派德勒帕耶、德门丹杰、德门丹莱、埃巴耶等4人各领一支人马，带战象300、骏马4000、士卒40000去镇压因德约土司的反叛，到达因德约时，土司与全城百姓皆不敢抵抗，逃往山林之中。在缅军搜追之下，该土司表示愿对缅王效忠称臣。事后缅军返回。同年，孟拱、孟养土司与孟坚侯、奥侯、格亚侯、孟良侯、温多侯、孟昔侯等串通一气造反。美都侯、鄂耶内侯等将此消息奏报缅王。缅王便召集了摩诃乌巴亚扎等众将臣前来，说道："孟拱和孟养土司等人原只是朕敕封的诸侯藩王，受封后却反叛，他们只能落得个自取灭亡的下场。"

彬尼亚德拉听缅王所言后，叩拜上奏道："孟拱、孟养土司等人不忠不义反叛我主陛下，犹如兔子、豕鹿等竟敢在狮王面前打哈欠一样，打错了算盘。陛下若派兵去伐，他们不敢对抗，定会逃往山林而去。故此事只宜派王弟、王子前去。"白象主缅王便部署了讨伐孟养、孟拱的兵马：

水路由达耶瓦底侯、美德侯、色固侯、色林侯、布坎艾侯、色雷侯、蒲甘侯、德娄候、布坎基侯、阿敏侯、勃东侯、甘尼侯、辛古侯、太公侯各领一军，命王弟卑谬王德多达马亚扎为帅。以上15支人马共有格杜、伦锦、古囿战船等1000、小货船300、水军士卒12万，从水路出征。陆路由德门皮亚萨、南达都利亚、德门由格拉、南达约

达、底里达马拉、南达觉廷、彬尼亚勃仰、南达丁坚、内谬觉廷各领一军，命王子摩诃乌巴亚扎为帅。以上10支人马有战象1500、骏马11000、士卒12万，从陆路出征。到达摩达、赖般，水军亦编成陆路军向孟养进发。摩诃乌巴亚扎等向温多进军途中，在孟沙与德多达马亚扎等会合一起向孟养而来。孟养土司与孟拱土司等听说汉达瓦底派兵由水路而来，军容强大，便不敢守城抵抗、逃向山林深处。摩诃乌巴亚扎、德多达马亚扎等抵达后得知孟养土司已弃城而逃，便命南达都利亚率部驻守孟养城，又率部进军孟拱。到达孟拱后又得知孟拱土司亦已闻风而逃。便命德门皮亚萨率部驻守孟拱城。自己率部搜寻两名土司。寻了四五个月之久，因不知两土司去向，终未搜到。将此情形奏报缅王后，缅王寻思雨季将临，眼前又逢军粮匮缺，便召缅军返回。摩诃乌巴亚扎等将俘获的象马兵勇百姓等押运返回。10月12日（公元1571年12月27日）水曜日，缅王将舍利子、佛像等埋入介哥佛塔中。

---

[1] “是年六月，泰北洪流下湍，缅王心中焦急，欲即速战速决，惟每推军临城前，必遭泰方大炮轰击，死伤甚众。缅王乃与彭世洛王议一策，欲将前时入缅作质的军政大臣披耶节基苦肉计，使返大城都。……大城都中泰军均为此苦肉计所蒙蔽。皇且以披耶节基逃归而喜，仍俾以军政大臣统辖全军之职。披耶节基登大任不久，向皇上奏。谓皇弟是骚哇叻每不听命令，常单独与缅军鏖战有误戎机及打击军略，皇弟必暗藏祸心，将告叛变云。皇误信其言竟下谕将皇弟处死刑。披耶节基又下令调文官多人，替接武将守城之责。武将受贬，多表灰心，士气乃大受影响。佛历二一一二年旧历九月黑分十一日，于缅军围大城都九个月有奇之后，缅军作一次大猛攻，大城都即告沦陷，皇亦被掳。缅王下谕将大城都人民移缅，仅以城中留人民万许。皇则由缅兵押往泰北，途中心脏病猝发而驾崩。自是泰国沦为缅附庸达十五年之久。”见《泰国古今史》。

[2] 原文误印为932年，与前后文矛盾。经查《缅甸大史》更正之。

下卷 第十五编

（244）[注] 汉达瓦底王的功德

缅历934年4月（公元1572年6月），汉达瓦底王请缅、孟、云国高僧们到他捐建的四佛亭受斋，并聆听经文。他又向僧伽们布施了很多袈裟布料、白细布及僧侣用具。午后，他向僧伽们献了饮料，并恳请精通巴利文佛经经释、注疏的高僧在亭内讲授经典。该日在岗木道佛塔安放了佛发。王以御用托盘、钵、水罐及金缸、金盆、金罐熔铸成一尊与自身体重相等的佛像，并用九宝装饰佛身，供于金佛亭之中，派人守护以造福众生。是年，国王在汉达瓦底京城建造7艘长15庹3肘尺、宽4庹的船只。建成后，王即派人携款往梅勒波采购供品。同月，他向摩诃泽底佛塔布施了100顶白伞、100面旌幡和100盏油灯、金黄色和银白色的米花，并点油灯供奉。他又在（前述）金佛体中安放了300粒佛舍利；又在佛眼上镶嵌了两颗御用的红宝石。此时，大地强烈震动。缅历5月21日（公元1572年7月30日）火曜日，太子王储由孟拱返回汉达瓦底京城。

---

[1] 原书第三卷各节只有标题，没有节号。为便于读者查阅，依第二卷原有节数，续编节号。

（245）派遣使节

万象王比亚晒锡率领大队兵马战象向勒外城进犯。勒外王奋力迎战。万象王比亚晒锡战败阵亡。勒外王俘获战象兵马甚众。万象大臣彬尼亚丁收集残部，处决了不服的群臣，返回万象自立为王。其后，他又将其子立为王储，赐名彬尼亚勒宫。汉达瓦底白象之主得悉后，召见王弟、王子、文武大臣们说道："万象是著名的摩诃那加拉国。该国王位世代均为世袭，子继父位，如无子嗣，可由王弟继位。而今，万象王比亚晒锡之弟乌巴律在朕身旁。朕视其如同亲子，经常赐予很多战象和骏马。既然吾子乌巴律可继王位，彬尼亚丁就不该非法窃据王位。按世袭传统应由乌巴律继承王位才是。"此时，彬尼亚德拉奏道："彬尼亚丁并非万象王族。如今擅自称王，万象群臣定不心悦诚服。现陛下可先下诏谕知，彬尼亚丁如不听命，再起兵前往征讨。"白象之主令彬尼亚德拉妥善处理。彬尼亚德拉与众大臣计议后，在诏书中写道："彬尼亚丁听命，万邦之尊、白象、红象之主诏谕，万象系摩诃那加拉国。该国王位历代世袭相传，均为子继父位。现今王位继承人、万象王比亚晒锡之弟乌巴律在朕身旁，朕视其如同亲子，并赐与大量象只马匹。汝不应擅自在万象称王，应按世袭传统立吾子乌巴律为王。朕无意责备于汝，并且将赐汝官爵。"白象之主令人在金贝叶上写完诏书，即派德门德拉和杜因觉都送往万象。彬尼亚丁阅毕送来诏书，口出不逊之言，并欲将来使斩首。此时，彬尼亚丁之师摩诃腊向彬尼亚丁谏道："臣未闻历代君王有斩来使之例。此次来使也不该斩。何况，汉达瓦底王者，亦非昏庸之君。彼又拥有数量众多之皇亲国戚、文臣武将以及宝象良驹、骁勇士卒。昔日曾数次来征，无人能与之交战。我无数城乡皆被其摧毁。"于是彬尼亚丁便将使臣逐出。使臣昼夜兼程赶回汉达瓦底，将彬尼亚丁所言，如实奏明缅王。

（246）派员去见彬尼亚丁

白象之主缅王虽在盛怒之下，却佯作若无其事，镇静自若，将王弟、王子、文武群臣召到御前说道："现今在万象称王的小小彬尼亚丁竟敢对朕使节出言不逊，无理至极。孟拱、孟养侯等也已反叛。值此国内不宁之时，尔等受朕厚禄，竟无一人奋勇上奏，愿为朕尽职效

命。”正说之际，彬尼亚德拉上前奏道：“臣愿前往万象边境当叶，与彬尼亚丁当面谈判，倘若谈判不成，国王再命王弟、王子率大军征讨不迟。”白象之主道：“卿言甚善。”于是令彬尼亚德拉前去谈判。彬尼亚德拉带去战象100、骏马1000、士卒10000。命当博侯韦路杜马那为监军；派德门拜涅率战象100、骏马1000、士卒10000，命遂亚侯德耶布翁尼亚为监军。这两路人马率先开往当叶。命清迈方面的彬尼亚丁隆和彬尼亚丹兰两路人马率战象100、骏马1000、士卒10000，也向当叶进发。又命阿瑜陀耶派奥亚彭世洛、奥亚杜温那劳和奥亚贝晒3支人马率战象300、骏马1500、士卒30000，同时向当叶开拔。彬尼亚德拉的两支人马不等清迈方面人马前来接应，也不等阿瑜陀耶方面人马抵达，径直快速向当叶进军。抵达当叶后，由于万象方面不来谈判，彬尼亚德拉便作出如下安排：

彬尼亚德拉派遣林巴德侯和扎班侯携带书信由当叶前往万象。书信全文如下：“万象王听命。威震四方、万邦之尊、白象之主手下之大统帅通知如下：吾王陛下视各邦众生如亲生骨肉，一直慈悲为怀，至善至德，普救众生，为民除难，备受万民爱戴，英勇善战，所向无敌。尔本该前来汉达瓦底京城，向如此英武贤明圣君奏请臣服。尔却违旨抗命。今陛下派本帅前来交涉，如若不成，陛下必将兴问罪之师，率领千军万马前来征讨，莫谓言之不预也。望尔深明事理前来谈判，以妥善了结此事。望尔三思。”万象的彬尼亚丁见来书后，又欲斩两位使臣。彬尼亚丁之师摩诃腊得知后奏道：“先前缅王派使臣前来，王出言不恭，曾欲斩使臣，是臣进谏至未肇事。今又欲斩统帅之使，此事非君王所为。”彬尼亚丁遂向使者出示所有战象骏马以炫耀其强大，并告之曰：“若欲与我寻衅挑战，勿说尔统帅彬尼亚德拉之辈，即令尔主亲临，除非将我战象之牙全部折断，否则休想取胜于我。”说罢即放使者返回。使者归来将彬尼亚丁所言告诉彬尼亚德拉。彬尼亚德拉得知此事后便道：“彬尼亚丁如此无理，竟敢蔑视本帅，我今即刻发兵向万象进军。”将领们待他言毕，劝说道：“将军欲进军万象，怎奈我军兵力不足，象马亦弱，恐难与其匹敌。况且，阿瑜陀耶方面奥亚彭世洛、奥亚杜温那劳和奥亚贝晒等大军尚未到来；清迈方面的彬尼亚丁隆和彬尼亚丹兰等大军亦未到达；而我军到达当叶已近两月，粮草已尽又得不到补充。将士们都已面临饥饿的绝境。若将军现下令出

战，似乎不宜。宜从陆路行进，一面寻找粮草给养，一面接应将由水路前来的阿瑜陀耶方面大军。两军会合后，再水陆两路向万象进军。”彬尼亚德拉考虑到给养不足是实，且就地又难以补充，便说道：“如诸位同意，那就一面寻求粮草给养；一面接应水路来军。”将领们便齐心一致回师，接应阿瑜陀耶来军。奥亚彭世洛等率大军由水路而来。在途中听说彬尼亚德拉已从当叶返回，误以为大事成功凯旋而归，于是便返回本国。从清迈前来的彬尼亚德拉早已回师，便也不再向当叶进发，中途折回，并向国王奏明：“彬尼亚德拉已班师而回。”白象之主闻奏大怒，立即命彬尼亚德拉带仆从五人流放到名叫兹奈的阿瑜陀耶乡间，又将拜涅等将佐统领带上桎梏押送回汉达瓦底，经审讯后，将其所有随从使役全部撤掉。彬尼亚德拉在兹奈住了约五个月，后因阿瑜陀耶王恐其生病，便让其迁住格曼拜。当阿瑜陀耶王将彬尼亚德拉另地安置之事奏告缅王时，缅王却不置可否。彬尼亚德拉在格曼拜约住了一个月，便长辞人世了。

（247）统帅彬尼亚德拉简况

彬尼亚德拉的简况如下：白象之主征服汉达瓦底后，一次在巡视市容时，身为统帅的彬尼亚德拉暗中与孟族轿夫们商量，将刀埋于地下欲谋害缅王。由于缅王的造化，兵士们行至埋刀处，一脚踩出刀来。轿夫们惊恐万状。缅王见后，当即召来讯问。轿夫们招供：“是彬尼亚德拉的阴谋。”白象之主遂传讯彬尼亚德拉问：“轿夫之言是否属实？”因事情败露，彬尼亚德拉默然不敢作答。白象之主了解实情以后，见事已如此，便道：“量彬尼亚德拉也不敢加害于朕，即使有此阴谋，也绝不会得逞。”言毕便将轿夫们处死，而没有问罪彬尼亚德拉。又有一次，国王登瑞牟陶佛塔，彬尼亚德拉令10名孟人藏在佛寺围墙佛廊门楼上，等缅王上塔来时谋刺。这次又因缅王的造化，当国王登至佛塔大门前，站在门楼上的孟人，因惊慌站立不稳而纷纷从门楼上摔将下来。经审问，孟人们招供：“是彬尼亚德拉的阴谋。”国王又传问彬尼亚德拉：“孟人所说真实否？”因孟人所说属实，彬尼亚德拉哑然不敢作答。国王又说：“量彬尼亚德拉也不敢加害于朕，即使有此阴

谋，亦绝不能得逞。”说罢便将孟人处以死刑。又有一次，国王乘御舫前去朝拜大金塔。彬尼拉德拉又令两名水性极好的孟人潜伏在御舫船头水下，待国王下轿登舟时行刺。国王下轿登舟时，又托天保佑，王立即发现水下冒出气泡，便令人下水探看，发现两名手持大刀的孟人。审讯时，他们招供道：“是彬尼亚德拉的阴谋。”国王便召彬尼亚德拉前来询问。因情况属实，彬尼亚德拉又默然不敢作答。了解情况后，国王再次说道：“量彬尼亚德拉不敢加害于朕，即便有此阴谋，也绝不会得逞。”随后，便将两名孟人处死。虽然缅王连续三次发现彬尼亚德拉妄图谋害于他，但因珍惜他是个文武双全且有声望的人，便没有处死他。表现出国王具有超乎其他国王的非凡气量。这次因涉及战争，实在无法宽恕，才将其流放到阿瑜陀耶的兹奈乡间。在该地居住五个月后，格曼拜侯禀告缅王：住在兹奈容易得病，将彬尼亚德拉迁往格曼拜。最后死于格曼拜。

（248）为瑞德宫佛塔举行升宝伞仪式

缅历934年7月26日（公元1572年10月2日）月曜日，缅王为瑞德宫佛塔举行升宝伞仪式。缅王施斋7日，并布施700套僧侣用八法器。11月4日（公元1573年1月6日）月曜日，摩羯星座高照时，为王子僧伽达塔举行剃度仪式。缅历935年3月10日（公元1573年5月10日）火曜日，国王将御花园内所产椰子、槟榔子、橘子、金橘等果品及茉莉、黄荆等花卉出售所得之1000缅斤纯铜铸成一尊佛像。同日，为所有御象命名。7月22日（公元1573年9月17日）水曜日，将来自安南的白象收入宫中。7月29日（公元1573年9月24日）月曜日，锡兰国王将其心爱的美貌公主，由随从护送乘船而来献给缅王。国王得知船抵达勃生码头时，即下令将劳加船两只修饰成雅致的双层拱顶飞檐状阁楼船，并由4名贵夫人携带仪仗物品，乘坐御舫前往码头迎接。4条红色劳加船拖引锡兰来船。同时，又令大臣们各自按级别乘坐劳加、皎雷船300余只簇拥相随。鼓乐喧天，响彻整条河道。由勃生码头一直驶至汉达瓦底。到达汉达瓦底时，又受到王弟、王子、文武百官及随从们的迎接。锡兰公主被带入绚丽的彩棚。进入王宫后，国王便赐宫女

侍从，又将她安置在布置得十分华丽和舒适的殿中居住。9月17日（公元1573年11月10日）月曜日，缅王为安置铜佛，修建一座形式新颖的尖顶重阁。同日，国王又布施了300缅斤白银以重修倒塌的、在清迈的摩诃泽底佛塔，又捐献白银15缅斤用于购砖，重修倒塌的介哥佛塔。

（249）为王子公主们择偶配婚

同年11月15日（公元1574年1月6日）水曜日，国王为欧德马律王子与钦蓬妙公主成婚。国王赐与王子八角槟榔盒、咸茶罐、带盖长颈饮水瓶、嵌5圈红宝石的痰盂、金伞一把、金马缰马鞍象轿、描金鼓7面、唢呐3支、喇叭2口、大臣之子10名、象10头，并将实皆城赐其为食邑。赐公主红宝石发具以及槟榔盒、咸茶罐、带盖长颈饮水瓶、嵌3圈红宝石的痰盂、大小金权杖各一把、公主用轿一顶。命人为其夫妇新生女儿赋写贝达艾侯埃钦诗一首。后被人称之为钦基埃钦。并将实皆北部的人工湖命名为欧德马律湖。之后，国王又为信南敏王子与底拉瓦底公主成婚。国王赐王子八角槟榔盒、咸茶罐、带盖长颈饮水瓶、嵌一圈红宝石的痰盂、金伞一顶、金马缰马鞍象轿、描金鼓7面、唢呐3支、喇叭2口、大臣之子10名、象10头。并将东敦赐其为食邑。赐公主红宝石发具并八角槟榔盒、咸茶罐、带盖长颈饮水瓶、嵌3圈红宝石的痰盂、大小金权杖各一把、公主用轿一顶。国王为阿信乌博王子与奈底拉公主成婚。国王赐王子八角槟榔盒、咸茶罐、带盖长颈饮水瓶、嵌一圈红宝石的痰盂、金伞一顶、金马缰马鞍象轿、描金鼓7面、唢呐3支、喇叭2口、大臣之子10名、象10头，并将良渊赐其为食邑。赐公主红宝石发具并八角槟榔盒、咸茶罐、带盖长颈饮水瓶、嵌3圈红宝石的痰盂、大小金权杖各一把、公主用轿一顶。国王为瓦亚达马王子与杜卡瓦底公主成婚，国王赐王子八角槟榔盒、咸茶罐、带盖长颈饮水瓶、嵌红宝石一圈的痰盂、金伞一顶、金马缰马鞍象轿、大臣之子10名、象10头，并赐毛淡棉为其食邑。赐公主红宝石发具并八角槟榔盒、咸茶罐、带盖长颈饮水瓶、嵌红宝石三圈的痰盂、大小金权杖各一把、公主用轿一顶。

同年11月17日（公元1574年1月8日）金曜日，国王在摩诃泽底佛塔南面修建一座历代汉达瓦底王从未建造过的名为杜达马的佛亭，并于亭内外全部贴金。12月7日（公元1574年1月27日）水曜日，国王为王后亚扎黛维之子锡王子与御弟卑谬王德多达马亚扎之女信漂辛梅道成婚。同日，为王后亚扎黛维之女亚扎达杜格勒亚举行穿耳仪式。同年12月15日（公元1574年2月4日），在亚扎黛维等后妃、王子、公主及大臣们的簇拥下，国王乘坐装饰珍宝的鸳鸯金御舫，在劳加船300余、战船格杜、伦锦1000护卫下浩浩荡荡前往瑞德宫佛塔朝拜。在陆路，亦分兵20路前进。到达瑞德宫佛塔之后即举行盛大典礼，为佛塔重升宝伞，并捐献金铃、金铜合金铃、银铃。将所戴之王冠及35缅斤黄金制成金箔为佛塔全身贴金。令建造两座灯火山以布施油灯。在佛塔逗留5天后，仍分别由水陆两路回京。回宫后为金佛像、金铜合金佛像、银佛像、五金佛像[注]举行开光仪式，此时，国王于寺庙院内临时盖搭的彩棚内斋请来自缅、孟、云、掸族地区寺庙的3555位高僧，并向他们布施僧侣用八法器以及白细布、枕头、褥子、毯子、辣椒、槟榔、草药等大量物品。同时向汉达瓦底京城内衣食无济的人各赈济筒裙一条、衣服一件、铜3缅斤、大米1/4缅斗，共赈济筒裙5400条、铜16200缅斤、大米1350缅斗[注]。此次赈济由臣相们在城门口监督发放。同日，在格勒亚尼禅堂为杰出的缅甸沙弥举行进具仪式。将114部佛经注释布施给外地来的僧伽人手一册，并布施足够的大米、盐和虾酱。同年12月27日（公元1574年2月16日）日曜日，为钦蓬敏公主与沃德古侯之子那门达成婚。国王赐给那门达内宫用咸茶罐和嵌一圈红宝石的竹节状权杖，并令其待命任用。国王赐给公主红宝石发具及槟榔盒、咸茶罐、带盖长颈饮水瓶、嵌3圈红宝石的痰盂、大小金权杖各一把、公主用轿一顶。国王为公主钦蓬娣与布坎侯之子明西都成婚。赐明西都内宫用咸茶罐及嵌一圈红宝石的权杖，并令其侍命任用。赐公主红宝石发具及槟榔盒、咸茶罐、嵌3圈红宝石的痰盂、大小金权杖各一把、公主用轿一顶。国王为公主明阿基与勃生侯之子南达觉廷成婚。赐南达觉廷内宫用咸茶罐、嵌一圈红宝石的竹节状权杖，并令其待命任用。赐公主红宝石发具及槟榔盒、咸茶罐、带盖长颈饮水瓶、嵌3圈红宝石的痰盂、大小金权杖各一把、公主用轿一顶。国王将杜甘达瓦底公主许配给土瓦侯之子仰马约达，赐仰马约达

内宫用咸茶罐、带盖长颈饮水瓶、嵌一圈红宝石的权杖，并令其待命任用。赐公主红宝石发具及槟榔盒、咸茶罐、带盖长颈饮水瓶、嵌3圈红宝石的痰盂、大小金权杖各一把、公主用轿一顶。国王将公主妙谬蓬韦许配给卑谬王德多达马亚扎之子南达约达。赐南达约达内宫用咸茶罐和嵌3圈红宝石竹节状权杖，并令其待命任用。赐公主红宝石发具及槟榔盒、咸茶罐、带盖长颈饮水瓶、嵌3圈红宝石的痰盂、大小金权杖各一把、公主用轿一顶。

缅历936年7月16日（公元1574年10月1日）木曜日，八莫土司、孟密土司、翁榜土司、登尼土司、孟乃土司、良瑞土司、蒲甘侯、德娄侯、布坎基侯、阿敏侯、勃东侯、甘尼侯、德勃因侯、美都侯分率一路人马，与驸马阿瓦王德多明绍所率一部为主力组成的大军浩浩荡荡开往孟拱、孟养。上述15支人马有战象800、骏马8000、士卒60000。大军抵达时，孟拱土司与孟养土司弃城向林中逃亡。阿瓦王德多明绍等15支人马在孟拱地区扎营搜捕，但无结果。

---

[1] 由金、锡、铜、铁、铅五种金属合制而成。

[2] 原文有误，写为350缅斗。经查《缅甸大史》更正之。

（250）御驾亲征万象

白象之主缅王陛下召见王弟、王子及众将群臣说道："万象乃著名的摩诃那加拉国。虽吾子乌巴律应为摩诃那加拉国万象之王，而今彬尼亚丁自立为王，故曾遣彬尼亚德拉前往交涉，然未获结果。因而朕将亲自前往，立吾子乌巴律为王。"说罢即安排进军万象事宜。此次分兵3路，一路由底里泽亚瑙亚塔、优格腊、底里达马、彬尼亚阿粪德马、欧德马底里泽亚都、德门布翁西、明觉廷、德门贾萨、南达都利亚等人各率一路人马，与以御弟东吁王明康的人马为主军合编组成。10路人马共有战象600、骏马6000、士卒11万。另一路则由内谬觉

廷、德门丹莱、亚扎丁坚、德门耶丁延、明摩诃、德门佐加拉、巴亚丁坚、德门巴仰、巴亚觉都等部与御弟卑谬王德多达马亚扎的人马为主军组成，共10支人马。有战象600、骏马6000、士卒11万。再一路由巴亚加马尼、埃蒙德亚、泽亚丁坚、德门勒宫恩、清迈彬尼亚丁隆、彬尼亚丹兰、阿瑜陀耶的奥亚彭世洛、奥亚杜温那芳、奥亚贝晒等部与摩诃乌巴亚扎王子的人马为主军组成，共10支人马。有战象600、骏马6000、士卒11万。白象之主国王陛下的大军，手执金盾、金牌、金挡、金矛的4000名卫戍军分4队，分别安置于大军的左右前后各1000人。4000名包头上戴金花、手执火枪的葡萄牙兵亦分4路，护卫在部队的左右前后。400名头戴鸭舌帽、穿黑裤子的葡萄牙人携带400门大炮，亦分4路分别布阵于部队的左右前后。头盔上插着金花、身穿甲胄的4000名马兵分成4路，布阵于左右前后各1000人。400名善于骑象的大臣子弟骑着400头战象，分别跟在部队的左右前后四方。并任命底里泽亚觉廷为前卫戍统领，赖威仰达梅为监军；任命德榭觉廷为右卫戍统领，赖威仰达都为监军；任命南达觉都为左卫戍统领，泽亚仰达梅为监军；任命马亚觉廷为后卫戍统领，达马底里为监军；任命德勒帕耶和德门泽布翁为汉达瓦底守备；指令彬尼亚劳和明西都负责西部勃生一带的防御任务。作出上述任命安排之后，汉达瓦底国王以忉利天帝释般之威武于缅历936年7月22日（公元1574年10月7日）水曜日，出征万象。

万象王彬尼亚丁得悉汉达瓦底国王亲率大军前来征讨，即将全部战象良马隐藏于深山密林之中，准备率众弃城逃走。此时，万象王储向父王万象王奏道："吾主比亚晒锡去世后，因无子嗣故由您为王，然对我们有拥护者亦有不拥护者。不久前，汉达瓦底国王遣使节前来交涉时，既然我们恶语相抗，没有善言相待，那就不应出逃，而应拼杀战场以求胜利。反之，广大疆土则毁于一旦。今既已反叛那就该置生死于度外，决一雌雄。如不敢做出牺牲，非但遭人耻笑，万象亦将沦为他人所有。"万象王道："如汝所说，出城迎战就无难处？以朕意，还是退避三舍，此乃上策。待他将士为寻找我们而疲于奔命之时，再出其不意，攻其不备。如今出城岂非以卵击石，徒然送死。彼之将领均是准备捐躯报国之士，骁勇异常。吾方必须暂避一时。难道他们能像卷席子那样，轻而易举地占领我们的城镇吗？"万象王储听后又奏

道："万象王比亚晒锡在世时，也曾同汉达瓦底人交战，尽管我们豁出性命战斗，但是有些胆怯之辈望而生畏，魂不附体，因而导致我们多次失利。致使他们士气高涨。所以如今我们应选择愿同我们一道血战到底的亲朋挚友，率战象100、将士8000与汉达瓦底国王的军队决一死战，胜则胜，不胜则死。只有这样，万象尚能成为我们之地。否则万象将落入他人之手。"万象王听后道："汉达瓦底王拥有战象四五千，将士五六万。我们能克敌制胜否？比亚晒锡时代，汉达瓦底几次三番前来进犯，虽经抵抗，然终未取胜一次。"大臣们听了此话后，心中均起疑团。万象王得知大臣们心已涣散，便令40余勇士骑着小雌象将30余名大臣团团围住，用臼炮将大臣们轰死，然后匆忙弃城而逃。

白象之主抵达万象后，即望进行交涉，奈何无人前来谈判，因之气恼异常，并责备将领们。国王道："今万象王逃亡山林，既不出战，也不谈判，其意图是将臣相军民僧俗统统赶到山林乡间，让我们军队四散搜寻，久之，饥病交困被迫撤回。若将其四散之军民归聚一起何其难矣！"接着国王命令组织人力在孟山修建木栅鹿砦并囤粮米仓，将各村的稻谷全部收入米仓之内。并令乌巴律率同奈谬觉廷、彬尼亚江道、亚扎丁坚、彬尼亚勃仰的4支人马一起将圣旨广贴各交叉路口。圣旨称："威震四海之金矿、银矿、宝石矿、琥珀矿之主，白象、红象之主，汉达瓦底国王谕告万象之全体臣相殷富僧俗：今日朕进兵万象绝无摧毁汝等城镇之意。吾子乌巴律系万象王族之子。比亚晒锡去世后，本该吾子乌巴律继承王位。小小彬尼亚丁竟自立为王，朕遣使交涉却恶言相对。今朕前来逼令彬尼亚丁退位，立吾子乌巴律为王，不见彬尼亚丁朕绝不返回。愿保荣华富贵性命财产安全者，可来吾子乌巴律所在地孟山城。"上述圣旨广贴交叉路口。乌巴律得悉上述圣谕后，向国王跪叩三拜后奏道："当年王储将奴俘获送至陛下面前，陛下不加责备反视为亲奴，大恩此生难报。如今彬尼亚丁乘比亚晒锡去世，杀戮臣相，封赏亲朋委任要职，现并与他们合谋躲入深山旷野。奴正担忧威德崇隆的国王陛下，以及王弟、王子、臣相们为了追踪寻找，不得安宁而受累挨饿。"听了乌巴律之奏后，国王道："朕自汉达瓦底京城前来万象，并无他求。实乃为立吾子乌巴律为万象王之事。若未俘获彬尼亚丁，立吾子乌巴律为王，朕绝不回京。"接着便命令全体将帅分兵寻找彬尼亚丁。万象臣相殷富们逃脱不了从东南西北四方

合围而来的将士们的搜捕，纷纷带领象马前来投诚。有些臣相殷富们见到张贴的圣谕，也带领随从投向乌巴律之军。国王对于这些人均不没收其随从和财产，予以赦免。没有见到圣谕的人们因惧怕，便带领象、马、随从及财产隐藏起来。这些人一旦被将士们搜捕到便被没收随从和财产，并押送至国王陛下面前。由清迈逃至万象[注]的彬尼亚勒宫、彬尼亚南和彬尼亚杜岩3位大臣中，彬尼亚南在囊汉地区与色林明觉廷单象厮杀中死去。彬尼亚勒宫则在与万象王比亚晒锡攻打勒外城时死去；彬尼亚杜岩在同随从们一起躲藏时被将士们抓获，押送至国王陛下面前。白象之主、汉达瓦底王即令人为彬尼亚杜岩松绑，并命其沐浴更衣，让其同臣相们一起同班上朝。国王毫不介意地与其交谈。此时，彬尼亚杜岩站起身来向国王三叩首后奏道："威德崇隆的国王陛下，如同神祇们将'谛'字写于额头一样，知恩知谛的国王陛下以及王弟、王子、臣相们放弃舒适的生活，不辞艰辛前来万象。奴惧怕万邦之王、伟大的陛下盛怒之下加罪于奴，因而不敢前来。今来到陛下跟前，王视奴如同亲子，如同释迦牟尼佛祖之大慈大悲。奴冒犯了德高望重威严无比的国王陛下，犹如提婆达多冒犯佛祖一样。如今将奴处死送至地狱也罪有应得。"白象之主道："对汝所作所为，朕并非不恼。但见到汝面，想到人生之难得，朕之怒火便烟消云散了。"此时，一位持枪东吁青年押着三四十名男女前来。男的带着枷锁，女的腰部系着绳索。白象之主见人群中的一个男子，貌似勇士，便拿出10缅钱银子赎取此人。除此人外，其余男女牲畜均归捕获者所有。将赎下的人召到殿前问道："汝叫何名？"该人叩过三次头后奏道："奴名叫孟南。"国王又问道："汝是勇士否？"奏曰："是。"国王问："朕救了汝，汝是否愿为朕效忠？"奏曰："奴愿尽忠效力。"于是国王让其立誓效忠。国王给了赏赐并吩咐道："汝设法将躲藏的人们唤出集中于汝村中。朕将士如果要捕捉集中于汝村中人员，汝可出示此圣谕。"并派给他5名战士。这一伙人到达孟柏，这位勇士便准备外出，5名战士即前去阻拦。孟南便道："我已到自己村子，你们为何阻拦？你们为王效劳，我亦为王效劳。你们抓到俘虏集中于此。我找回的人员也放于此地。"此时，5名战士不再阻拦。孟南即外出，过三四天，孟南即带回三四十名男女，让他们在孟柏地区安居乐业。5名战士便依靠这些男女又俘获了其他人员，也将他们安置在这个地区。这样，最后总共俘获人员300余，近400人。并将他们送到国王御前。白象之主、汉达瓦

底国王见此十分高兴。将臣相们召来说道："朕用10缅钱银子赎来的这个名叫孟南的勇士，他知恩知德，尽心效力，俘获了男女人员300多近400名。臣相们只顾食朕之禄，不尽心工作，以致大事难以顺利完成。"说毕便大赏孟南，并将其亲朋挚友及周围村长们召来。到齐后，让他们发誓效忠，并给予大量赏赐。随后，又将村民召来，命四五千名男女立誓效忠。让他们在自己村中安居乐业。国王对孟南非常满意，便赐与器物仪仗，并赐孟包城为其邑地。

---

[1] 原文误印为"由万象逃至万象"，经查旧版《琉璃宫史》更正之。

（251）国王陛下返回京都

白象之主在万象居住很久。过了解夏节，国王道："朕在此地，故万象王彬尼亚丁不敢露面。朕回京后，他才敢公开露面。届时，即可捕获。"说毕即从囊汉启程返回孟山。到达孟山后，即令归顺后居住在孟山的乌巴律的臣相们宣誓效忠。国王又按等级分别赐与用品仪仗和城镇。此后，又令乌巴律宣誓保证今后子孙万代永不变心。然后赐与君王登基用五宝器，以及万象全城，正式封其为王。国王训谕道："吾子乌巴律，朕把尔视同亲子，今朕亲临万象立尔为王。尔若爱朕，便应爱民如子。尔若愿为朕效劳，便应为百姓服务。"并规定度量衡制与汉达瓦底京城统一。为修缮破损之寺庙佛塔，国王赐予乌巴律白银100缅斤。为确保乌巴律王位之安全，国王决定将彬尼亚江、彬尼亚勃仰、彬尼亚别以及彬尼亚丁隆4支人马留守万象。此时，国王问收服的彬尼亚杜岩道："汝愿继续追随彬尼亚丁，还是与朕子乌巴律一起留守万象？"未等彬尼亚杜岩回答，彬尼亚丁隆便奏道："德高威严的国王陛下以前曾在清迈加封过彬尼亚杜岩，并赐与丰厚器物仪仗，然他却忘恩负义，致使陛下及臣相将士不得安宁，历尽千辛万苦，远道前来平乱，致使臣相将士们受苦受累，生灵涂炭，象马受损，然陛下如今竟对此有罪之人仍如以前赐与爵禄富贵。臣若非亲眼所见实难置

信。陛下如此宽宏大量，免彬尼亚杜岩于一死之功德，必将长命百岁，永远主宰整个南赡部洲，英名流芳万世。”

白象之主令彬尼亚杜岩随清迈臣相一起返回清迈。安排好清迈事宜后，即于缅历937年2月7日（公元1575年4月16日）从孟山起驾，于4月27日（公元1575年7月4日）返抵汉达瓦底京城。到达京城后，国王便部署进军孟拱、孟养事宜。因勃生、渺米亚等西部城镇距若开较近，决定任命底里泽亚瑙亚塔及尼冈登为守备，并决定由陆路分3路进军。一路由德门耶丁延、底里达马道加、德门丹杰、南达都利亚、德门泽亚拉以及王弟东吁王明康6支人马组成，共有战象700、骏马7000、士卒70000。一路由明觉廷、德门丹莱、亚扎丁坚、埃蒙德亚、巴亚丁坚及王弟卑谬王德多达马亚扎6支人马组成，共有战象700、骏马7000、士卒70000。另一路由德门勒宫恩、明摩诃、德门佐加拉、叟格德、彬尼亚坝以及王子摩诃乌巴亚扎6支人马组成，共有战象700、骏马7000、士卒70000。水路由乌巴冈、南达觉廷、彬尼亚晒、底里泽亚觉廷、德门泽布翁、南达约达、德门沃昆、南达丁坚8支人马先行。白象之主则乘坐饰有31层重阁，全部用金、银、珠宝等装饰的鸳鸯金御舫随水路大军前往。16条劳加船分别被安置于御舫之前后拖引。12条金劳加船装载着各种御用仪仗用品，簇拥在御舫周围。四方卫戍军乘大战船泽亚格彬400只，手持金盾、金牌、金挡、金矛护卫于御舫前后左右，另100条饰有金轮宝[注]状图案的劳加船，亦被安置于御舫之前后左右。内谬觉廷被任命为统领，泽亚觉廷为监军。随后的有巴亚觉廷、德门埃巴耶、泽亚丁坚、德门比亚拜、巴亚觉都、德门抱觉、泽亚加马尼、德门皮亚萨及驸马明耶觉廷等率领的人马。水路主军与上述各路共10路水军拥有泽亚格彬、古囿、舢板、格杜、伦锦等战船200，劳加、铁船500，运粮船1000，士卒22万。于缅历937年7月22日（公元1575年9月26日）土曜日，从汉达瓦底京城出发。一条由两条船拼成、装饰雅致的带双层拱顶的筏子载送着两头白象。王子摩诃乌巴亚扎、王弟卑谬王、东吁王等亦即随之乘金劳加船由汉达瓦底京城来到罗陀那补罗。每当大军驻营时均演出歌舞。到达瑞德宫佛塔时，斋请101位僧伽，并布施僧用八法器，另捐献旌幡4面、佛殿4座。从瑞德宫佛塔启程到达卑谬。国王即乘轿前往卑谬佛发塔。将御用咸茶罐制成金箔布施给佛塔。由卑谬到达色古码

头，向佛足迹双塔布施宝伞及26座佛殿。将御用槟榔盒制成金箔贴于塔身。由色古码头到达蒲甘，即朝拜瑞喜宫佛塔，斋请101位高僧，布施僧用八法器及其他大量物品，并向佛塔敬献了大量旌幡。由蒲甘到阿瓦时，邀请信底达德那泽法师为首的101位僧伽，向他们布施了许多袈裟布料，并向信漂信拉布翁尼亚佛塔、城内瑞喜宫佛塔、彬牙瑞喜宫佛塔敬献了大量旌幡、油灯等物。这时，王子摩诃乌巴亚扎、王弟卑谬王、东吁王以及18支人马由陆上从阿瓦前往实皆。白象之主则沿水路进军。到达摩达、赖班后，将船只停放在摩达，把水军将士改编成陆军，继续向孟拱进发。

---

[1] 古印度用的一种圆盘状投掷武器。

（252）国王亲征孟拱和孟养

孟拱土司和孟养土司说："今白象之主国王陛下亲率大批兵马由水陆两路前来。我方兵力与之相比，正如铁围山与腊制小盒盖，如何是好？"孟拱土司手下包拉傣侯闻之奏道："白象之主兵力众多，威德四震，并非今日知之。当初向万象进军途中，汉达瓦底王曾派人前来招安。那时认为听令前往必将死于他乡，若拒随之，亦将死于本土。然而死于本土则贵于死于他乡。故理应举旗反叛，领兵迎战。大丈夫胜则胜，不胜则死于疆场。而今闻白象之主率大兵前来征讨，不该说如此之言。以使臣相将士闻之士气沮丧。且如今亦无处逃脱。因而请孟养土司派出一支拥有将士2500名、战象五六十头的部队与奴一起，埋伏于格达路之森林中，待白象之主毫无准备行至该处后，即出奇兵攻之。胜则善，若不将对方打败于我象之前，则我就死于象背之上。"两位土司遂采纳了包拉傣侯之计。孟拱土司即离此远遁。孟养土司和包拉傣侯即率战象60、将士约5000，匿伏于格达至孟拱路上的深山老林之中。

白象之主由格达北部孟达、赖班出发，在进军孟拱途中，得悉孟养土司及包拉傣侯带领兵马埋伏于格达途中。于是命令驸马阿瓦王德多明绍、德门耶丁延、南达都利亚、德门勒宫恩、亚扎丁坚、埃蒙德亚、明摩诃、德门佐加拉、南达觉廷、彬尼亚坝10支人马领战象500、骏马5000、士卒10万由孟拱返回格达，前往捕捉孟养土司及包拉傣。到达目的地后，即将山林包围起来进行搜索。此时，孟养土司及包拉傣侯出林迎战。孟养土司在与驸马阿瓦王德多明绍交战中死于象背之上。包拉傣侯及10名大臣以及所有将士均被俘获。战斗结束，便将俘获兵马全数解送孟拱。白象之主召包拉傣侯前来问道："孟拱土司和孟养土司忘恩负义反叛朕。这是听信了哪个孬人之言？"包拉傣侯奏道："我主孟拱土司及孟养土司正在向万象进军途中，陛下派人前来召之。孟拱土司及孟养土司说，如今若跟随陛下前往，定将做他乡之鬼，若不去，则将死于本乡。我们宁愿战死在本乡本土，亦不愿做他乡之鬼。故决定背叛国王陛下。如今国王陛下亲率大军前来征讨，两位土司竟说出沮丧泄气之言，奴即奏道，既已反叛，就不该说此话，应将生死置之度外，决一死战。奴将奴主孟拱土司隐匿于远处，与孟养土司商量后，决定待威震四海的国王陛下进至格达时进行偷袭。率领大军的国王陛下，因洪福齐天，弃走此路，而另选了一条路。故未能攻之。如今因国王之威德，孟养土司已死，奴亦被俘。无论用何法将奴处死，也绝不会成为国王陛下之罪孽。"国王听之默然有顷，遂将包拉傣交予国库司库。之后，王弟、王子、臣相们随即追至孟拱土司出逃至边远地区。但因不明土司所在确切地点，追捕未成。国王愤怒之余又命令王弟、王子及臣相们定要捕获孟拱土司。于是他们便翻山越岭，艰苦搜索。久之，大队人马因饥饿劳累纷纷病倒。国王得悉后，即令返回。令摩诃乌巴亚扎王子的7支人马及驸马阿瓦王德多明绍的7支人马直驱坎底坎宁。白象之主集中了病员与士卒们一起返回孟拱。到达孟拱后，即将关押在国库司库处的包拉傣侯传来给予奖赏，并令其宣誓效忠。包拉傣侯在宣誓之前奏道："国王陛下命奴宣誓，不知要奴干什么事？"白象之主道："朕令汝宣誓，是让汝同朕将士一起前往孟拱土司所在处将其捉来。"包拉傣侯听罢便叩头三次奏道："怂恿孟拱土司反叛者是奴，闻国王陛下大军前来，让孟拱土司外逃者也是奴，在威德四震的国王陛下进入格达时，欲进行暗害者还是奴。只因陛下威德崇隆，如今奴成了陛下阶下囚。奴实难听从陛下捕

捉我主之严令，因奴早将我主令宣誓之誓言写于纸上，然后将纸烧成灰，将灰随水吞下，只要此誓言存于奴腹中一日，奴就不能去捕捉奴之主人。毋庸说此生今世，即令来生后世，奴亦甘愿被诛身亡，绝不背叛主子。”国王听罢，即对侍奉在旁的臣相们说道：“臣相们，包拉傣侯只食邑孟拱土司赐给他的仅有七八十户人家的包拉傣村，而包拉傣侯却不忘此恩冒死陈言，他之所得远不及尔等手下一个奴隶。尔等听到包拉傣侯之言不感到羞愧吗？”接着便向包拉傣侯说道：“汝可以不去捉孟拱土司，是否愿意指出其所在地？”包拉傣侯奏道：“是。”于是国王便令其宣誓，并同金刀队统带一起前往。但到孟拱格礼营地，包拉傣侯便逃跑了。白象之主得此消息后十分气恼，下令斩杀金刀队统带。此时，名叫苏耶的孟养土司的一个部下奏道：“在奴包拉傣侯逃跑之处，定能抓到孟拱土司。”国王问道：“汝何以知之？”苏耶奏道：“奴等知道，包拉傣侯罪孽深重，正因他出谋献策，土司们才做出此事。如今国王陛下对此罪孽深重的人不仅不加杀害，反而给予赏赐令其任职。孟拱土司的臣相百姓们若听到此消息，定会想到国王陛下抓到这样罪大恶极者都不加杀害，那我等更无罪责了。这样，随同孟拱土司的所有掸人，必将离开孟拱土司前来投奔国王陛下，并告发孟拱土司所在之处。”国王听罢，不仅对金刀队统带消了气，而且赏赐苏耶衣着及刀鞘镶有5圈金边的宝刀。

（253）万象臣相们的计谋

国王陛下返回孟拱后，在万象的彬尼亚丁隆、彬尼亚勃仰、彬尼亚江、彬尼亚别4位大臣同乌巴律一起留在孟山城。万象彬尼亚丁闻缅王陛下已返回汉达瓦底后，便集中象、马、兵勇攻打乌巴律及4位大臣。乌巴律及4位大臣与前来归顺的万象大臣们商议后，便施计活捉了彬尼亚丁父子。其后，4位大臣在部署返回汉达瓦底京城时，彬尼亚丁隆大臣认为，国王陛下知道乌巴律与我同族，且具特殊情感。如今乌巴律在万象为王，我在清迈任公职，我不该与乌巴律搞得特别亲密。于是便遣人告乌巴律说，叛逆者万象王彬尼亚丁父子及其臣相殷富们今已被擒。他们均是些残忍无义之辈。如将其留在万象，有朝

一日必将给汉达瓦底国王陛下带来麻烦。因此，望速将彬尼亚丁父子及其臣相解送我处，以便押交汉达瓦底国王陛下。但万象王乌巴律借口这些臣相均为自己亲朋挚友，拒而不送。虽三番两次催促，仍毫无结果。于是彬尼亚丁隆便邀集彬尼亚江、彬尼亚勃仰、彬尼亚别同万象王乌巴律一起商量。彬尼亚丁隆说道："几番拒绝我遣送俘虏人员的要求，是因为这些被俘者是王的亲朋，还是因为他们曾经战胜过王的敌人？从前我们也曾当过俘虏，只因威德崇隆的陛下怜惜人才，我们被俘后不仅未被杀害，反而受官封获赐赏。同样，王储摩诃乌巴亚扎在孟山俘获王兄们，献给国王陛下。国王对兄长们也未加谴责，反而好生款待。而今又封授万象王位。难道我们不该知恩报德。如今倘若收容这些可能再次扰乱国家安宁的人们，难道不就是准备给汉达瓦底国王陛下制造麻烦吗？明知存在隐患而不奏明，这岂不是抗命吗？面临国家大事时不应只想自己，难道不该与智者们商量商量吗？"乌巴律听后道："凡称为彬尼亚者均为我之亲朋挚友，我该照应。难道彬尼亚们不需要这种照应吗？汉达瓦底王封赏我，也是为了让我们亲朋挚友都为王尽忠效力。彬尼亚丁隆这样说岂不是要毁坏我亲朋挚友？"于是万象王与彬尼亚丁隆之间进行了长时间的辩论。在他们两人争论中，彬尼亚江、彬尼亚勃仰、彬尼亚别3人道："两位所言皆有道理。但还是奏明国王陛下，由国王陛下裁定为好。将彬尼亚丁父子送走，臣相殷富们可以酌情处理。"于是便为返回汉达瓦底京城作为准备。此时，万象王乌巴律赠4位大臣各一头象、一副象舆、10套衣服。赠4位监军各一副马具、5缅斤白银。到达清迈时，彬尼亚丁隆便留在清迈任职，其余3位大臣押送着彬尼亚丁父子到达汉达瓦底京城后，将其安全地献给在孟拱的国王陛下。白象之主释放了彬尼亚丁父子，并让其父子两人安宁地生活。

王储摩诃乌巴亚扎、驸马阿瓦王德多明绍在追捕孟拱土司，从坎底坎宁到达孟隆。遇到山崖地区不能乘象便改骑马，不宜骑马即乘抬轿，不宜坐轿之处便手持拐杖徒步前进。从孟拱出发约经一月有余，遇到大瓮般巨大雪团，道路阻塞。中午时刻雪团融化成冰水。煮饭时找不到水，便用雪团化水做饭。得悉此情况后，国王即令王储及驸马即刻返回孟拱。王储及驸马返抵孟拱后，国王接受了俘获的象、马和将士，与王弟、王子、大臣们一起于缅历938年2月18日（公元1576年

4月15日）土曜日，从孟拱启程。2月28日（公元1576年4月25日）火曜日抵摩达赖班码头。2月29日（公元1576年4月26日）水曜日，由摩达赖班乘御舫南下，于3月9日（公元1576年5月6日）土曜日到达罗陀那补罗。在罗陀那补罗逗留两天，于3月11日（公元1576年5月8日）月曜日继续南下，于4月12日（公元1576年6月7日）水曜日到达京城汉达瓦底。经过10天许，国王又赏赐了原万象王彬尼亚丁父子，并划地给他们，准其与群臣同班上朝。

国王赐给由万象归来的彬尼亚江、彬尼亚勃仰、彬尼亚别以大量用品仪仗。3位大臣向国王奏明彬尼亚丁隆与万象王乌巴律在收缴亲朋挚友大臣们的权利问题上发生争执，以及彬尼亚丁隆对国王陛下如何忠贞之情。国王听奏后对彬尼亚丁隆极其赞赏，并向臣相们说："臣相们，朕因威德，遂为万邦之主。国家幅员广大。在这万邦之中，各君众王，听到互相之间的交谈，心地不善者也将改恶从善，善者则更加谨慎、高尚，绝不敢施行阴谋诡计，背叛抗命，从而国泰民富，人民都好善乐施，受戒修行以求正果。"

（254）为摩诃维兹亚佛塔修建珍藏宝物的地宫

国王道："朕身为国王，应行善积德。"为了表示对彬尼亚丁隆的极度欣赏，国王赏赐大量衣着布匹等物运往清迈。缅历938年4月8日（公元1576年6月3日），开始为摩诃维兹亚佛塔修建珍藏宝物的地宫。同年闰4月11日（公元1576年7月6日）土曜日，土瓦献来白雌象一头。同月18日（公元1576年7月13日）月曜日，统治锡兰岛的达摩巴拉王派遣两艘船送来大量礼品以及用金塔珍藏的佛牙。一艘船上装着礼品；一艘船上安放着佛牙。由4位大臣护送前来敬献，到达勃生码头。国王听到勃生方面的奏报后大喜，即令勃生港搭造华丽的彩棚安置佛牙。为存放佛牙制造了金椟，将佛牙置于其中。将彬尼亚勃仰佩戴的称之为四岛之光的极珍贵的一颗宝石、孟密土司进贡的价值无限的一颗宝石、达马赛底佩戴的价值无限的一颗宝石、阿瑜陀耶王进贡的价值无限的一颗钻石，共4颗宝石嵌镶于金椟的四面，然后将该

金椟放入嵌满红宝石的椟子里。然后将红宝石椟放于御用红宝石咸茶罐中。将咸茶罐放进御用红宝石槟榔盒内。再将红宝石槟榔盒置于九宝宝塔之中。宝塔则置于九宝制成的重阁之中。然后将该重阁放于国王乘坐的御舫上。舫上桨手们头戴金盔、佩戴着饰有12季节图案的项饰、手镯，协调一致地划着船桨。其后4艘金劳加船上打扮成仙女模样、佩戴念珠、耳环、项饰的船员们划着金桨。再后便是国王乘坐的御舫。该舫饰有嘴含红宝石做飞翔状的鸳鸯。御舫前后各有8条描金劳加船护卫。另外300条饰有金轮宝状图案的劳加船上载着小鼓、大鼓、弯琴、椰笙等五种乐器，沿河奏乐响彻整个河道。这些船只簇拥着御舫划桨前进。兵勇将士们分乘饰有麒麟、凤凰、马、水牛、虎、鳄鱼、蟹、迦罗频伽（妙声鸟）、仙鹤、鸳鸯、紧那罗等鸟兽状的500条战船之上手执盾牌、刀枪跟随在御舫的左右前后。此外，还有众多士兵分乘1000条装载着臼炮的泽亚格彬、古囿、舢板、格杜、伦锦船等相随。王弟、王子、臣相们分乘各自船只，带着仪仗，吹打着云锣、号角、小鼓、弯琴、椰笙等在后相随。这样一支船队从汉达瓦底京城出发去勃生港相迎。到达勃生港码头时，由十宝[注]制成的五彩米花奉献给佛牙。此外还布施了大量金灯盏、银灯盏、金幡、银幡。礼毕后，锡兰王4位大臣呈献了礼品与诏书。诏书开头用了谦恭的言词颂扬了白象之主威德后写道："当今锡兰岛一分为四。分别由崮底王、坎底王、底达卫王、达摩巴拉王称王统治。但在4位王中，崮底王、坎底王、底达卫王不虔敬信仰佛陀之教，而奉行异教，亵渎佛教。南赡部洲诸王中只有陛下最高贵的、忠诚维护佛教圣洁的白象之主派遣大军教训锡兰岛分割为四部分进行统治的崮底王、坎底王和底达卫王，才能使佛光普照大地，佛教发扬光大。伟大的白象之主是用正见训诲南赡部洲一切外道的大施主。为了陛下能参拜真正的佛牙，特将佛牙进献于陛下。"国王听罢锡兰国王诏书后，以万分高兴之心情一次又一次地参拜了佛牙。此时，底里泽亚瑙亚塔奏道："想当年，先王阿奴律陀王在位时，与阿罗汉长老计议，曾派遣使节携带大量礼品前去迎求佛牙，然并未能如顾，只得到了副牙。同样先王阿朗悉都在位时，也曾亲自前往中国迎求佛牙，毋庸说佛牙，连副牙亦未能求得。如今，由于我王德威崇隆，未去迎请便有人前来呈献真佛牙。此事必将永垂于佛教大业五千年之历史。"闻底里泽亚瑙亚塔之奏后，国王说："朕在征服给杜摩底国举行灌顶礼继承王位时起，就决心将一切

种智佛陀之道推为至尊，并决心以正道改变各国君王之外道，从而使威力无比之佛教得以永存。正因此等善果，各国君王难得参拜的佛牙如今来到朕面前，任朕供奉。”说毕，犹如恭迎佛祖大驾亲临，国王以万分虔诚之心将佛牙置于白象背上，十分庄重地从彩棚送至劳加船上的重阁之中。王子、王弟及臣相们跟随护送。随后又向佛牙供奉大量金银灯盏及金幡银幡。运送佛牙的劳加船行驶在船队最前列。摩诃乌巴亚扎王子等国王子侄、臣相们乘坐的劳加船遍插白伞、旌幡、彩链，吹奏着号角、喇叭、小鼓、大鼓、弯琴、椰笙，跟随在运送佛牙的劳加船四周前进。置放臼炮的格杜船、伦锦船等大战船亦在四周跟随。其后便是白象之主乘坐的御舫，犹如天帝释之威严，十分壮观地从勃生港启程前往汉达瓦底京城。到达汉达瓦底京城时，举行了神会般的盛大典礼，以供全体臣民僧俗朝拜。百姓们如同佛祖亲自莅临，朝觐佛牙，喜悦万分，纷纷将身上佩戴的金银首饰摘下布施，供献的伞、旌幡、彩链不计其数。然后，国王将放置佛牙的宝石塔安放于宫内龙床床头供奉，并制作了众王从未做过的奇特精美的雕花重阁。

迎供佛牙之事安置就绪后，国王便召集王子、王弟及臣相们商议锡兰国王所提之事。是时，后被命名为彬尼亚德拉的大臣奏道：“统治锡兰国的达摩巴拉王国闻大王威震南赡部洲，才前来投靠陛下，献上历代君王梦寐以求的佛牙，以求大王前往征伐锡兰国其他3位君王，使佛教大业威震，国家繁荣。据此看来，大王不应不予帮助。为此，臣认为应派出5艘战船，精选2000至3000士卒从速前往为宜。”底里泽亚觉廷听了彬尼亚德拉的话便道：“锡兰国是佛教之圣地，是南赡部洲著名的国家。陛下只有威风凛凛地出兵征讨才好。”国王问：“怎样出兵才能显出威风？”彬尼亚德拉奏道：“必须从士卒中挑选出刀枪不入、勇猛无比者，并委派机智能干的大臣充当统领、监军，率战船5艘、士卒2000至3000人迅速前往。在掌握了锡兰岛情况后，再由王弟、王子、臣相率领大军前往。”国王赞赏两位大臣所奏，并下令按此部署，命底里泽亚觉廷、彬尼亚德拉挑选能避刀枪、勇猛无比的骁勇将士。他们挑选了阿瑜陀耶人100、德林达依人100、万象人100、清迈人100[注]、景栋人100、卡随人100、土瓦人100、孟茂人100、西昆人100、汉人100、掸萨隆人500、孟人500、缅甸人500，共计2500人。战士们头戴短顶或长顶头盔，身穿铠甲、战袍，手执金盾、金

牌、金挡、金矛。国王任命山达都利亚为统领、亚扎彬尼亚为监军。并赐与他们两人乘象二头及大量金钱。同时赠给锡兰国王大象20头以及大量御用仪仗等物件。安排就绪后，即令2500名战士分乘5艘战船即刻出发。托国王之洪福，战船在当月就到达锡兰岛。锡兰国达摩马拉王闻勇士们从南赡部洲来到此间兴奋异常，亲至瓦底加亚马码头迎接，并赏赐大量金银以供使用。山达都利亚、亚扎彬尼亚亦将带来的礼品呈献给达摩巴拉王。锡兰国王遂下令建造优美舒适的彩棚供勇士们居住。勇士们以狮子般之英勇在码头上扎营待命。达摩巴拉王召自己派遣的使臣前来询问汉达瓦底情况。大臣们将汉达瓦底臣相战士众多，疆土辽阔的情况，一一奏报。并说，汉达瓦底王告知，此次遣兵前来只是试探，如不成功，将派遣大批将士前来征伐。山达都利亚和亚扎彬尼亚将金银分发给勇士们，并允许他们吃喝。勇士们见到水牛、黄牛、猪、羊等便用枪挑杀。有的剥皮，有的割肉，剁成肉酱，拌上姜、葱，血淋淋地送进嘴中吞嚼；有的将肉块用火烧烤，未等熟透，便血淋淋地吃将起来。吃过，各人持着盾牌刀枪，操练厮杀起来。锡兰岛国民把牛肉视似人肉，所以见到勇士们屠牛生吃的情景，便认为他们绝非凡人，定是魔鬼。于是惧怕万分，纷纷跑到统治锡兰岛的4位君王处，向自己的主子报告说，如今南赡部洲白象之主派来的勇士，绝非凡人，定是魔鬼。他们见到牛、羊、猪等所有生灵，都将之宰杀，并在其未死前撕肉生吃。不仅如此，在他们吃饱喝足后，还成对地刺杀格斗，但无一伤亡，个个强如铁柱。据此看来，我们还是投降为妙。山达都利亚及亚扎彬尼亚奏告达摩巴拉王道："我等到此已有一月之久，但迄今未闻3位君王回音。我们应尽快知道他们3位是否接受我王白象之主的训诲？如拒绝接受，我等即前往彼等宫殿捉拿。望速派人告之。"达摩巴拉王即令人告之崮底王、坎底王、底达卫王：今南赡部洲王中之王白象之主陛下，为了训诲亵渎一切种智佛陀教义的人。为了振兴佛教，促使锡兰岛团结统一，派遣两名大臣以及神兵似的勇士们前来我岛。今来此已一月有余，如愿意接受训诲，团结一致振兴佛教，也得公开表态。否则如不恭顺违令，便将出兵讨之。崮底王、坎底王以及底达卫王自知敌不过白象之主陛下派来的勇士们，于是回答道吾等愿接受训诲，共同振兴佛教大业。3位君王随即携带大量赏赐给勇士们的金银，来到达摩巴拉王宫。达摩巴拉王在3位君主到达前，将山达都利亚及亚扎彬尼亚召来，告之："3位君王已

接受训诲。”同时3位君王还表示愿遵照白象之主的训诲，与达摩巴拉王一起，共同振兴佛教大业。说毕，便将大量金银、各色布匹赠与两位大臣及勇士们。之后，4位君王一起商议决定，分别将锡兰岛生产的各种丝织筒裙、棉织筒裙以及各种各样的香料装入4条船中，随着山达都利亚、亚扎彬尼亚一起前去向白象之主进贡。山达都利亚及亚扎彬尼亚接受大量金银布匹等礼品后返回汉达瓦京城。白象之主听了山达都利亚及亚扎彬尼亚的奏报后大喜，决定赐山达都利亚名为摩诃约达，并给予仪仗及食邑；赐亚扎彬尼亚名为泽亚约达，并给予仪仗及食邑。同时也分别赐与2500名勇士以金、银、粮食及衣物等。

---

[1] 据缅文词典转引巴利文律藏载，十宝即指：金、银、珍珠、翡翠、红宝石、带斑点的红宝石、猫眼石、水晶石、珊瑚及法螺。

[2] 原文漏掉“清迈人100”几个字，经查《缅甸大史》更正之。

（255）彬尼亚坝简况

缅历938年（公元1576年）原归顺万象王，食邑巴达里博城的彬尼亚坝，早在万象王比亚晒锡在位时就放弃了巴达里博城[注]，离开万象归顺白象之主陛下。白象之主赏赐其大量物品外，并赐食邑泰缅边境的色久城。白象之主在征服万象后，又将巴达里博城赐还给他。这位名叫彬尼亚坝者，又一次放弃巴达里博城，携带妻小及随从来到白象之主御驾之前。白象之主知其到来，便传旨召来询问原因。彬尼亚坝奏道：“奴不愿享受万象边寨城镇巴达里博的荣华富贵，因而抛弃巴达里博城前来投奔陛下。汉达瓦底伟大的国家是佛教之圣地，能效忠于德威崇隆的白象之主，即使牺牲性命，亦必将升入天国。如死于边寨小镇，因不良的境缘而将沦落于四恶道。奴意识到此种因果，故决定前来投奔陛下。”白象之主赏赐了彬尼亚坝，划定土地供其居住。并令其与臣相们一样上朝理政。一次，亲朋挚友大臣们与彬尼亚坝说：“在汉达瓦底的勃生、渺米亚、莫塔马、达拉、大光等大城市，每年可

食税银190缅斤。食邑这些城镇的臣相才是真正的男子汉，且抛头露面出人头地的机会很多。万象原系彬尼亚丁之地，虽然白象之主没有赏赐予你，但你可上奏提出要求。如今你却抛弃食邑来到陛下跟前，又有何益？”彬尼亚坝道：“万象王比亚晒锡在世时，我与其并无隔阂。但我感到长久居于该地将毁我前程。因而前来投靠白象之主。事态发展正如我之所料。今我仍依然如故。而万象却全城遭到毁灭。况且，国王殿下已将万象城赐与乌巴律，并立其为王。我与乌巴律自幼一起长大。我知道乌巴律之品性。他们一族人尽是一些不知恩典的人。今日乌巴律成为一国之主，但为王者只有品德高尚之人才能为所有人民谋利。否则，不仅毁已，亦毁他人。鉴于此，我才来国王陛下跟前。”并说，此话再过二三年后定会应验。臣相们听此话后便道：“果真如此，那倒是应该来的。”缅历938年4月22日（公元1576年6月17日）月曜日，国王为卑谬佛发塔从塔顶直到塔基贴金。8月13日（公元1576年11月3日）金曜日，国王为其功德善业摩诃维兹亚塔珍藏宝物。

缅历938年9月5日（公元1576年11月25日），国王任命幼子明达锡为主将，前去孟拱、孟养以完成征讨任务。前去征讨的各军有：色固侯、色林侯、色雷侯、布坎艾侯、蒲甘侯、德娄侯、东敦基侯、央米丁侯、良渊侯、彬西侯、实皆侯、布坎基侯、阿敏侯、勃东侯、格尼侯、德勃因侯、孟乃土司、良瑞土司、底宝土司、翁榜土司、孟密土司，以及在御前任职的彬尼亚晒、彬尼亚江、彬尼亚勃仰、彬尼亚劳、明达锡各率一军，共26支人马，有战象1300、骏马13000、士卒16万。大部队直驱孟拱。到达孟拱后，即将各路人马按二三支人马组成一路，分兵搜寻孟拱土司。

---

[1] 老挝一带一地名。此城与印度华氏城同名。

（256）建造摩诃维兹亚佛塔

在汉达瓦底建造摩诃维兹亚佛塔是因为国王与德门陶亚马乘象单骑格斗时，曾许愿说，如吾成王，将在此地修建佛塔，今就为此建造摩诃维兹亚佛塔。在为此塔放置宝物时作了如下安排：首先将置放舍利子的、用珍宝制成的重阁放于白象背上。珍宝制成的重阁中安放着红宝石塔，红宝石塔中安放着佛牙，以及色似黄金的舍利子、色似珍珠的舍利子、色似白星花籽的舍利子。同时还把其他舍利子安放在金塔、银塔之中。这些均被置放于白象背上。此外，金佛像、银佛像、五金佛像、红宝石佛像、玉佛像、琥珀佛像等亦被置于珍宝重阁之中，一并带来。论藏、律藏的卷首则被刻写于贝叶上，与金制高脚盆一起置于禳灾过的白象背上，并供奉很多金银灯盏、旌幡、伞、扇等。从甘包沙达宫殿至功德佛塔所在地通道两旁编筑起围栅。种上芭蕉与甘蔗，并放置水缸。整个通道装饰得如同壮丽雄伟的神国天道。孟、缅、掸、印度各族富翁、臣相、王亲国戚们穿戴着各色各样华丽衣着，前往善业地点参加盛典。

缅历938年10月6日（公元1576年12月25日）月曜日，在摩诃维兹亚佛塔西边，建造华丽别致的帐幕作为盛典大棚。王子摩诃乌巴亚扎等皇亲国戚、文武臣相、富翁豪绅们当国王在此行宫居住之日进献礼品。尔后国王即用这些礼品为摩诃维兹亚佛塔院内的杜达马佛亭贴金装饰。10月20日（公元1577年1月8日），为摩诃维兹亚佛塔第二次放置宝物。10月27日（公元1577年1月15日）月曜日，又为该塔第三次放置宝物。此时，国王亲自与王弟、王子、臣相们以及王后嫔妃们从行宫将舍利子送至摩诃维兹亚佛塔。同日，国王为了给摩诃维兹亚佛塔贴金，将御用槟榔盒、咸茶罐、长颈饮水瓶以及水钵等用具共重17.3缅斤黄金碾制成金箔，命登卡亚扎、鄂翠纽、鄂耶当以及南达塔亚、达德耶固育等监督贴饰。

同年12月9日（公元1577年2月25日）月曜日，国王为王子信迪萨亲王与公主明篷妙完婚，赐王子八角槟榔盒、镶嵌红宝石一圈的咸茶罐、金马缰金马鞍、描金象轿，赐公主红宝石发具以及槟榔盒、咸茶罐、嵌红宝石的大小金权杖以及公主乘轿。摩诃维兹亚佛塔建造完工后，于缅历939年2月15日（公元1577年5月1日）升宝伞。为此，邀请阿瑜陀耶、万象、道格岱、德林达依、彭世洛、勒宫、底马、阿

觉、孟山、景栋、清迈、孟乃、良瑞、登尼（木邦）、底宝、孟密、八莫、实皆、阿瓦、色林、东敦、卑谬、东吁、达耶瓦底、孟三邦、土瓦等城市的缅、孟、掸族人士在摩诃维兹亚佛塔周围举行为期3周21天的施斋活动。向每位僧伽布施僧用八法器以及布匹、白细布、毯子、垫子、伞、僧扇、皮垫、褥子、枕头、席子、紫檀香、白檀香、伽蓝香、沉香、金香木、樟脑、槟榔子、草药等各种物品。向远道而来的僧伽每位布施一部三藏经巴利文注释，并挑选347位愿入佛门者为他们剃度，并向他们每人布施了僧用八法器，向参加佛塔落成典礼的7257位僧伽布施了3周21天的斋饭。犹如神会的盛典也举行了整整21天。从锡兰岛来的使臣与臣相们一起参加了盛典共享善果。锡兰使臣参加了盛典后返回本国。在为摩诃维兹亚佛塔举行第一次珍藏宝物的仪式时，为了僧俗们有树阴可遮阳。从汉达瓦底去佛塔的大道两旁整齐地栽种了糖棕树、芒果树。此外还捐款在佛塔东西南北四方各修建花园一座，将花园所产的橘子、金橘等果实，以及茉莉、黄荆等各种花卉作为供品盛于金钵、银钵、金盘、银盘之中每日向佛塔供奉。为了打扫佛塔，国王向佛塔捐了万象人50户、孟人50户、缅人50户为塔奴。同时为了使佛塔能经常有优美雅致的乐声，国王布施了套鼓手、鼓手等。王妹达马黛维王后专门从给杜摩底前来分享善果。国王在与王妹一起举行洒水礼后，封王妹为达马黛维，举行了加冕礼，并授予正宫皇后所用之仪仗及银伞两顶、金轿一顶。达马黛维在大队人马护送下返回给杜摩底，舒适地居住于3层篷顶的白宫之中。

王子达耶瓦底王等向孟拱进军时，包拉傣侯外逃。当王子等部队到达孟拱时，孟拱土司的大臣们忍受不了长期躲藏在深山野林中的痛苦，纷纷前来归顺王子达耶瓦底王。他们指点了孟拱土司所在地，从而捕获了孟拱土司。抓到孟拱土司后，即将孟拱城赐与班赖侯。王子达耶瓦底王随即带着孟拱土司及其妻小返回。7月18日（公元1577年10月28日）火曜日，返抵御前将孟拱土司及其家小、象马、人员献上。王大喜，当即将双手所戴红宝石手镯、红宝石指环、身穿之朝服王袍和骑乘的御象底里摩诃艾赏赐给达耶瓦底王，并封其为瑙亚塔明绍。随王子一同前往孟拱的土司、臣相们都得到了相应的封赏食邑。最后在大庭广众之下将孟拱土司召来道："孟拱土司，从前，当朕征服孟拱时，汝父孟拱土司将汝献朕。当年汝仅10岁，朕将汝带于身旁，

是朕教汝识字，是朕亲手将食物放于金碗中给汝吃，是朕亲手量尺寸命人替汝缝制衣衫；是朕怜爱汝，让汝在朕宫内长大成人；当汝父孟拱土司去世后，尽管汝叔才智能力完全能胜任土司之职，然而朕并未赐封汝叔，因朕怜爱汝，将君王登基用五宝器赐汝，封汝为土司。汝本该牢记此恩，世世代代铭刻心中，不该妄生邪念。如今汝产生此等邪念，以至损朕兵马将士；朕子王储等臣相备受辛苦；亦累及朕风餐露宿在森林中遭受磨难。今因朕之洪福威德，将汝一家全部捉拿归案。如其他君王，绝不会见汝一面，且汝必将大难临头。”孟拱土司听罢国王圣谕后，向国王三叩头奏道：“奴才谋图不轨，如吾王下令斩首亦属罪有应得。听到陛下对奴这样一个有罪之人大慈大悲，说出如此话来，犹如7声巨雷轰顶一般。若王处死奴才，奴亦将沉沦于四恶道。”白象之主道：“小小的孟拱土司，今朕饶汝一命。但与汝合谋策划者，经审讯后将用船运往印度出售。”有关官员遵旨进行审讯后，将100余名同谋者置于船上，送往加尔各答城出卖。同时，将孟拱土司戴上脚镣，将颈项锁于城门柱上，在每个城门口各示众7天。期满后即予释放。赏其10余名奴仆，使其舒适地生活。缅历939年8月5日（1577年10月15日），国王赏赐御弟卑谬王德多达马亚扎和东吁王明康以国王、王子等入宫和离宫时所击的入宫鼓与出宫鼓；赏赐驸马阿瓦王德多明绍以入宫鼓。同日，德林达依送来白象。但土瓦侯争辩说，该白象是他发现的，而德林达依侯则奏道，该白象是他捕获的。两侯为此争论不休。白象之主、汉达瓦底王根据“归根到底”故事进行裁定，将赏赐的奖品分为三份。土瓦侯得两份，德林达依侯得一份。8月9日（公元1577年10月19日）金曜日，为王子僧伽达塔举行挽椎髻仪式。8月25日（公元1577年11月10日）日曜日，在乱党们破坏了的罗汉们念经经堂地方重新修建了新佛亭。9月10日（公元1577年11月19日）木曜日，为摩诃维兹亚佛塔命名经堂。同日在摩诃维兹亚佛塔围墙内东面及北面各建佛亭一座。同日在摩诃维兹亚佛塔内建造4大寺庙、80座小寺，并向每座寺庙捐献庙奴20名。同日还为84座庙宇修筑围墙。10月18日（公元1577年12月26日）土曜日，捕获雌性白象一头。用汉达瓦底京都御花园所产花果之钱，雇人在摩诃维兹亚佛塔开凿人工湖。同日，修造历代君王未曾修造过的、规模巨大的御花园一座，定名为塞达勒达御花园。并修造一条雕有两只鸳鸯像的全身贴金的御舫，以供在花园湖中游荡。国王每月在摩诃维兹亚佛塔听法4

次，由4位法师每周轮流讲法。国王向他们布施了缝制袈裟的布料及成篓的咸茶。缅历940年（公元1578年）将汉达瓦达京城东面的山岗地填平，修造佛堂，重建阿妙瓦底城。缅历940年4月20日（公元1578年6月23日）水曜日，修造存放佛牙的宝石重阁。缅历940年8月20日（公元1578年10月19日）水曜日，将佛牙存放于该宝石重阁之中。缅历940年10月23日（公元1578年12月20日）金曜日，为东吁佛发塔举行加升华盖仪式。缅历940年11月5日（公元1579年1月1日）水曜日，统治清迈国的号为摩诃黛维的王后驾崩。彬尼亚丁隆、彬尼亚兰丹将王后的仪仗、用具以及两头骑象作为贡品奉献给白象之主。白象之主得知清迈王位空缺，即召王子摩诃乌巴亚扎等王公大臣降旨道："称之为哈梨奔猜的清迈国，在佛祖在世时，就是佛教圣地。清迈国幅员广大，城镇众多，并拥有大量贤臣、良象、骏马及骁勇将士，亦是德高望重的君王所在地。如今清迈王位空缺，派哪位王弟王子前去为宜？"王子摩诃乌巴亚扎奏道："如将清迈赐与王弟卑谬王德多达马亚扎，那是不适宜的。因为室利差呾罗国是威德高尚之王所在地。该国与若开旦迎瓦底国相邻，伊洛瓦底江西部，若开边陲的色固、色林、榜林、垒盖、敏东、明达等城镇居民也依赖于室利差呾罗国。因此，如此重要之邦，只有王弟卑谬王德多达马亚扎最为适宜。如委任王弟东吁王明康为清迈王也不合适。给杜摩底那里也是一位德高望重之君王所在地。不仅如此，耀绍、良瑞等掸邦大城镇与其紧临。东敦基、央米丁、瓦底、茵道、莱德、良渊等城镇居民依赖给杜摩底邦为生。所以，称之为泽亚温纳耶纳国的给杜摩底，只有王弟东吁王明康为王最为适宜。如立驸马阿瓦王德多明绍为清迈王，亦不合适。因罗陀那补罗亦是德高望重之王所在地。同时它邻近翁榜、底宝、孟密、孟养等掸邦城镇。掸邦边陲地区的美都、鄂耶内、西博达亚、西达、德勃因等城镇居民亦都依赖于罗陀那补罗。由此可见，称之为丹巴提巴国的罗陀那补罗只有属于驸马德多明绍为宜。再说，称之为哈梨奔猜国的清迈国邻近阿瑜陀耶、万象、景永、景栋等掸族邦国，绝不能赐与普通某个皇亲国戚。王子瑙亚塔明绍不宜只在达耶瓦底。应委其为清迈王。这样才能使阿瑜陀耶、万象等掸邦国世世代代效忠我王。"白象之主缅王陛下听了王子所奏后道："仅仅由朕授予瑙亚塔明绍以官爵绝非长久之计。只有王储汝等一致推举他才是长久之计。"缅历940年12月5日（公元1579年1月30日）水曜日，国王上朝，当着王子摩诃乌巴

亚扎等臣相之面，降旨道："将清迈国封赐给王子瑙亚塔明绍。"当天就召见在内廷府金尖阁的王子瑙亚塔明绍说："因朕之威德武功才得到了称之为哈梨奔猜国的清迈国。清迈国虽不能与缅、孟、掸邦相比，但汝叔父之卑谬、东吁、阿瓦等地均极窄小。而清迈却幅员广阔，城镇繁多，臣相将士亦众，无人敢敌。朕应王储所奏将清迈城赐予汝。汝应视王储如主、如父、如兄。不如此待之，若轻信坏人歹徒之言，而叛变作乱，必将波及阿瑜陀耶、万象、孔、密那米等邦，从而使国家不宁，佛教之光辉减弱，僧俗们将为之苦恼。不仅今世，来世之利皆将受损，并将堕入四恶道。因此，汝必须牢记朕之旨意。按朕之旨意行事，汝将洪福无量长寿百岁，亦将有利于整个轮回，受益不尽。今日受朕恩怜之所有男女臣民以后如到汝处，均应给予照应抚养不该置之不理。对今日在朝的彬尼亚江道、彬尼亚道、彬尼亚勃仰、埃蒙德亚、赖亚弁琪等臣相们皆应认为他们是代表朕之人。汝到达清迈后，对在清迈城的彬尼亚扎班、彬尼亚劳、彬尼亚南等皆应视为伯父。称彬尼亚丁隆为叔，待彬尼亚勒宫、彬尼亚坚丁、彬尼亚昆、彬尼亚杜岩等为兄长，不可向他们索取良象骏马。必须严禁汝的奴才子孙在城乡抢掠为非作歹，要严加管教。此外，各种税收、港埠关卡之赋款必须按以前规定征收之。这才是安国定邦之计◆

（257）教诲二位王子

缅历941年2月21日（公元1579年4月15日）月曜日，国王前往摩诃泽底佛塔，将信德达马巴拉、吴尤韦拉、巴奈、巴塔尼、巴哥、马劳、巴麦、佐底亚仰、摩诃僧伽罗阇、达德马底瓦格亚等法师以及瑙亚塔明绍之师达德马晒格达米法师请到西边佛亭之中。在众僧面前说道："王储汝应将瑙亚塔明绍视为奴仆、视为兄弟。瑙亚塔明绍应把王储看作主人、兄长和父亲。汝二人必须遵照父王所说，和睦相爱。这样，朕长年累月奋斗所得众多邦国才能永不解体，长存于世。长年累月所积功德善事亦将发扬光大。这样亦将有益于佛教及僧俗。如不照父王教诲，那么朕长年累月奋斗所得邦国、长年累月所积功德皆将毁于一旦。佛教及僧俗之利益也将受损。而这些恶果，亦必使汝兄弟二

人沦入恶道。今日，父王将所戴两枚指环脱下赐给汝二人各一枚，永远带在身上。他日遇到皇亲国戚奴才下人们挑唆破坏时，见此指环就应想起父王所嘱，从而消除邪念和睦相好。朕望诸位法师也记下朕对两位王子的嘱咐。再有，吾儿瑙亚塔明绍绝不要以为彬尼亚丹兰与自己性格相似，就在彬尼亚丹兰面前信口乱说。若这样彬尼亚丁郎等臣相们是会不高兴的。再也无人像对自己兄长一样同情汝。汝必须牢记父王之言。”法师们听到白象之主所嘱后，同声称赞。

瑙亚塔明绍于缅历941年2月24日（公元1579年4月18日）木曜日，在大队人马随从们的簇拥下前往清迈。由彬尼亚勃仰及耶丁仰护送前往。《缅甸大史》、《中史》中记载说，瑙亚塔明绍是2月21日（公元1579年4月15日）月曜日出发前往清迈的。这与清迈文学家那瓦德在同瑙亚塔明绍一起出发前往清迈途中赋作的雅杜诗中所述不一。该诗云：“缅历二月，二十四日，王室后裔，至高贵人，前往云国，环宇胜地，起程行进，开拔之时。”瑙亚塔明绍到达杜朗山时，由于清迈王妃产下一子，遂在该地停留10余日。因该子生于杜朗地区，故命名为杜朗。

闰4月10日（公元1579年7月2日）木曜日，瑙亚塔明绍到达清迈登基为王。在各种史书中称清迈国为哈梨奔猜国或写作哈梨蒙猜国。据《清迈史》中记载：佛陀云游各地到此食用了一位猎人所奉献的藏青果，授记道：以后此地即因此而得名哈梨奔猜。本史即根据此说，称清迈为哈梨奔猜国。

下卷 第十六编

（258）摩诃乌巴亚扎王子进军万象

万象王乌巴律借口僧侣种养花卉不符合戒律，遂将花卉园圃毁掉，并勒令抗命之僧侣即刻还俗。万象王不听国王陛下的教诲，对臣相们既不赏赐又不照顾体贴，一味照应自己的亲朋，致使臣相殷富们均不悦于他。于是他们制造流言，说在上次进军中死去的万象王比亚晒锡其实并未死，现在回来了。并决定抛弃乌巴律，在一座山林里聚集起来，公开反叛。乌巴律只剩下亲朋一伙人了。白象之主得到奏报后，便召集王子摩诃乌巴亚扎等臣相们进行商议。国王道："如今传闻万象发生反叛万象王之事。卿等有何见解？"彬尼亚劳奏道："乌巴律没有遵循国王陛下的教诲，以致臣相们郁郁不悦，造成时局不稳。如今国王陛下派遣王子、王弟率军前往征讨，定无人敢于抵抗。只是他们已逃亡深山峻岭，征讨之事便要费些周折了。"于是，白象之主道："此次只有朕子王储摩诃乌巴亚扎亲自率兵前往，才能取胜告捷。"摩诃乌巴亚扎听令后奏道："父王陛下请放心，毋庸说前往万象，如果父王下令去征中国乌底勃巴，儿臣也不怕。"国王道："朕已老朽，凡事全仗汝等了。"接着便指派征讨万象的人马。有南达觉廷、德门泽布翁、巴亚觉廷、德门丹杰、巴亚加马尼、彬尼亚江道、底里达马道加、德门丹莱、亚扎丁坚、彬尼亚劳，以及阿瑜陀耶的奥亚道格岱、奥亚彭世洛、奥亚杜温那劳、奥亚贝晒、奥亚格曼拜，清迈的彬尼亚丁隆、彬尼亚丹兰、彬尼亚南、彬尼亚卑、彬尼亚杜岩、彬尼亚勒宫、彬尼亚昆，王子僧伽达塔、王储摩诃乌巴亚扎24支人马，共有战象1200、骏马12000、士卒22万。大军于缅历941年7月27日（公元1579年10月16日）出发前往万象。大军抵达孟山时，万象王乌巴律亦

率大队人马前来迎接，并前往摩诃乌巴亚扎驻地报告详情。得知详情后，摩诃乌巴亚扎便会同乌巴律一起前往万象臣相们所在地孟拱、摩柏地区。万象臣相们不敢与大军抗衡，有的逃亡，有的便向摩诃乌巴亚扎大军投诚。对前来投诚者，在宣誓效忠后，仍令其返回原地，享受原有俸禄采邑；对逃跑者，则分兵追捕。

在汉达瓦底方面，是年12月19日（公元1580年3月3日）木曜日，国王赏赐御弟卑谬王德多达马亚扎、御弟东吁王明康、驸马阿瓦王德多明绍3人王冠、白伞、8把金伞、御舫等全副御用仪仗、用具。

再说摩诃乌巴亚扎征讨途中，将士们分兵多路追捕，因万象臣相们钻入深山密林之中，无法全部捕获。在令归顺的臣相殷富们发誓效忠后，将追捕俘获的50名臣相、3000名士卒以及比亚晒锡女儿比亚觉等一并从万象押解回汉达瓦底。缅历942年1月8日（公元1580年3月22日）日曜日，返抵汉达瓦底。王子摩诃乌巴亚扎将俘获的臣相和兵勇献给国王。父王大悦，即将御用槟榔盒、咸茶罐、饮水瓶赐给王子，同时对全体统领、监军一一论功行赏，赐给仪仗用品及食邑。

缅历942年2月5日（公元1580年4月17日）日曜日，国王在摩诃牟尼佛塔珍藏佛像。计有：金佛像、金铜合金佛像、五金佛像、红宝石佛像、翠玉佛像、蓝宝石佛像、黄玉佛像、猫眼宝石佛像、珊瑚佛像、菩提树枝雕佛像、紫檀香佛像、白檀香佛像、伽蓝香佛像、象牙佛像等共34428尊。此外，还珍藏了金铜合金及五金铸造的罗汉像4727尊，藏有舍利子的金塔、金铜合金塔、银塔、五金塔、琥珀塔1386座。在迎送上述舍利子、圣骨、佛像以及佛塔时，由皇宫通往佛塔的大道两旁，搭建了格子篱笆墙，栽种了香蕉和甘蔗，并放置盛满水的水缸。舍利子等被置放在高贵的白象背上，周围簇拥着皇亲国戚、臣相和富翁们，并举行了盛大的典礼敬送。此时，摩诃维兹亚佛塔、介果佛塔都奇迹般地显灵。8月21日（公元1580年10月27日），国王为摩诃维兹亚佛塔敬献嵌满红宝石的金伞华盖以及红宝石风铃，共花费黄金45.8缅斤，并邀请777位林居派和村居派的僧伽，向他们布施了7日斋饭，向他们每人都布施了僧用八法器，以及白细布、布匹和成篓咸茶等物品。

同日，国王亲自为介果佛塔升宝伞，并在乌优维拉迦叶寺前的佛塔，珍藏了很多置放圣物舍利的红宝石塔、金塔、金铜合金塔和琥珀塔，并向主持和修筑摩诃泽底佛塔、亚德纳牟尼佛塔、介果佛塔的臣相、建筑师、木匠、瓦匠、泥塑匠等酌情赐予封号、村镇、金银、衣物、谷物等。8月16日（公元1580年10月22日）摩诃泽底佛塔显现灵光。国王又敬献了金灯盏、银灯盏、金米花、银米花。并将佩戴的一副手镯、王后用的槟榔盒制成金箔将介果佛塔从塔尖至塔基修葺一新。将在汉达瓦底东面兹腊镇淘得黄金制成重54缅钱的金钵打成金箔也贴于介果佛塔之上。白象之主在举办上述善事时说道："若开王与朕立约为盟，如今他违约侵犯朕边疆国土，实属不该。既然他背信弃义，朕要将其所占全部国土收回。"遂下令彬尼亚勃仰、南达约达、彬尼亚劳、底里达马道加、彬尼亚江道、南达觉廷、彬尼亚坝、明摩诃率8支人马由水路向丹兑进军。这8支人马共有泽拉格彬、古囿、舢板、加都、伦锦等船800，丹随、铁船等200，士卒80000。大军于8月20日（公元1580年10月26日）由毛丁加律一线向丹兑进发，并在丹兑一带建立鹿砦营寨，储备粮草，屯兵坚守。11月22日（公元1581年1月25日）水曜日，国王为乌优维拉迦叶佛塔升宝伞。同日，在瑞德光塔修建杜达马佛亭。

（259）国王捐赠三藏经

11月26日（公元1581年1月29日）日曜日，国王在阿妙瓦底城捐献修造大庙2座、小庙30座，供精通三藏经巴利文经释注疏的高僧挂褡，并命名禅堂。同年，国王请人刻写了大量藏经，分别给阿瑜陀耶、道格岱、彭世洛、德林达依、土瓦、阿妙瓦底、万象、阿觉、勒外、清迈、景永、景栋、景丁、孟乃、良瑞、底宝、翁榜、登尼、孟密、孟拱、孟养、实皆、蒲甘、室利差呾罗、给杜摩底、达耶瓦底等地各一部，并令摩诃约达乘船给锡兰岛送去三藏经及其巴利文经释注疏一部。11月27日（公元1581年1月30日）水曜日，建立格礼城，并任命泽丁延带兵驻守。同月，王子良渊王信乌博去世。白象之主国王陛下召见幼子信迪萨，令其在勃生、达拉、达耶瓦底、蒲甘、色林、

东敦基、央米丁、良渊8个城镇中任选自己喜爱的一城作为食邑。信迪萨与学者磋商后决定抽签选中良渊城，并奏告父王。国王索幼子生辰牌看后道："汝生辰八字好，将来与朕一样。"并赏赐他槟榔盒、咸茶罐、饮水瓶、镶嵌红宝石的金痰盂、金伞、无篷官轿、金马缰金马鞍白色鞍垫等以及大臣之子10名、象10头、马30匹。并挑选无职务者千余人归其统率。同时赏赐良渊王妃一顶窗框贴金的公主用轿及金伞一把、槟榔盒、咸茶罐、带盖饮水瓶、镶嵌一圈红宝石的金痰盂。国王还指派卑谬王那腊勃底之后裔信曼昂为其轿官，并赐孟族轿夫50名。允许幼子信迪萨接受一切愿意归顺其门下为奴的人。从而使信迪萨得到了大批奴仆。国王在作了上述安排后，于12月7日（公元1581年2月8日）金曜日，正式将良渊城封赐给信迪萨。缅历943年3月3日（公元1581年5月4日）木曜日，孟养土司偕同亲朋及臣相前来，向国王陛下进献中国布匹、毡帽、麝香、牦牛毛、马鞍垫等大量贡品。同年3月6日（公元1581年5月7日）日曜日，景永土司带领臣相等大队人马来至国王御前，进献白伞、冠冕等帝王登位时所用宝器，以及金链金丝、象马、金银中国布匹、毡帽、麝香、牦牛毛、马鞍垫等大量贡品。白象之主收下贡品后，又将白伞、冠冕等君王登基五宝器，以及金链金丝、象马等赐回给他们。八莫土司去世后，土司夫人率子婿臣相及象、马、兵勇前来，将土司之仪仗、乘骑献给国王陛下。国王陛下将八莫土司的仪仗、乘骑授予土司之子，并赐八莫城，封其为八莫土司。为了巩固佛教大业，国王于2月13日（公元1581年4月14日）日曜日，挑选了65位了解佛教经典的沙弥。亲自监督在格拉亚尼禅堂为他们进具。并亲自动手准备斋饭进行布施。午后，还向他们布施了饮料，并向32位法师及65位刚受戒进具者布施了僧用八法器以及白细布、成篓咸茶等。3月23日（公元1581年5月24日）水曜日，国王捐献摩诃瓦达庙，并赐三藏经、30名庙役香火、5名禅堂看守人。3月25日（公元1581年5月26日）金曜日，国王下令将御用槟榔盒、咸茶罐、带盖长颈饮水瓶制成金箔献给正在兴建中的瑞德宫佛塔的杜达马佛亭，以供为它从地基至尖阁的顶柱全部贴金。同日，赐封僧伽达塔王子以底里杜达马亚扎封号，赐御用槟榔盒及莫塔马金花和毛巾。还赐了国王御用朝服、11条新奇的绶带、红宝石钵、放水杯用的独脚金盘、红宝石咸茶罐、金手镯、翡翠指环，另外，还赏赐了名叫阿巴贡的乘象一头及其他大象10头、大臣之子10名。并将莫塔马城赐其为食

邑。此时，皇亲国戚、朝臣将相们亦向王子赠送了大量礼品。国王令清迈王瑙亚塔明绍与其弟底里杜达马亚扎并肩起坐，并赏赐大量物品。是时，鼓、号角、唢呐、喇叭等乐器齐声吹奏。皇亲国戚及臣相们护送底里杜达马亚扎返回官邸。

关于国王令清迈王瑙亚塔明绍与其弟底里杜达马亚扎并肩起坐，并赏赐大量物品一事，敦丁大臣编著的《新史》认为此事纯属讹传。因为瑙亚塔明绍于缅历941年2月（公元1579年4月）去清迈登位。而其弟僧伽达塔于缅历943年（公元1581年）才去莫塔马即位。敦丁大臣认为缅历943年兄弟俩并起并坐一说是没有根据的。并记叙道，五座寺庙大施主时期，即缅历944年（公元1582年）卑谬王德多达马亚扎和清迈王瑙亚塔明绍向山达、当督等地进军。倘若缅历944年卑谬王德多达马亚扎和清迈王瑙亚塔明绍向山达、当督等地进军一说确系事实，那么缅历943年底里达马亚扎与清迈王并起并坐之说也能成立。瑙亚塔明绍于缅历941年（公元1579年）去清迈登位。但史书中并没有记载，直至缅历943年（公元1581年）间清迈王没有返回父王所在地汉达瓦底。正因为他曾返回汉达瓦底，才有国王令底里达马亚扎与清迈王并起并坐，并赏赐大量物品之说。同年4月1日（公元1581年5月31日）水曜日，国王在汉达瓦底京城四角建造4座佛塔。同日，在阿妙瓦底城也动土建造佛塔。同日，国王乘坐鸳鸯形金舫，王弟、王子、王公贵戚臣相等乘坐饰有麒麟、凤凰、象、马、虎、鳄鱼、蟹形的战船、伦锦船300，敲打着锣、鼓，吹奏着琴、笙等乐器，前去朝拜瑞德宫佛塔。4月3日（公元1581年6月2日）金曜日到达瑞德宫佛塔，向佛塔敬献了10顶白伞以及金银灯盏、金银旌幡、金银花束，并向10位法师施斋和布施制作袈裟的布匹、成篓咸茶、槟榔等物。在佛塔停留2天。每天登山拜佛一次。5日由瑞德宫启程返回。同月7日（公元1581年6月6日），抵达汉达瓦底皇宫。4月10日（公元1581年6月9日）金曜日，为京城四角的佛塔珍藏放置圣骨的红宝石塔、金塔、银塔、红宝石佛像、翡翠佛像、琥珀佛像、金佛像、银佛像、王金佛像等。4月12日（公元1581年6月11日）日曜日，国王捐献维兹亚瓦达庙。同时捐赠三藏经，30名庙役香火、5名禅堂看守人。5月1日（公元1581年6月30日）金曜日，为京城四角的佛塔捐献金顶。同日来人奏报孟温土司去世。5月3日（公元1581年7月2日）日曜日，国王

赐包迈以土司仪仗用品、印章等，封其为孟温土司。6月5日（公元1581年8月2日）水曜日，国王决定在万象、毕色布翁和孟温3地各建佛塔一座，并于当日送去舍利子及金塔、银塔、金佛像、银佛像、五金佛像及碧玉佛像。7月1日（公元1581年8月28日）月曜日，国王指派彬尼亚道丁、巴亚觉都、德门勒宫恩、巴亚觉廷、彬尼亚恩达、叟格德、埃蒙德亚、南达都利亚、德门泽布翁、底里泽亚觉廷以及王子莫塔马王底里达马亚扎分率11支人马，共有战象600、骏马8000、士卒12万，由底里达马亚扎为主将，由林巴德一线前往若开。另派德门敖昆、亚扎丁坚、德门耶丁延、德榭觉廷、德门埃巴亚、巴亚加马尼、彬尼亚阿粦德马、西都觉廷、德门丹莱、欧德马底里泽亚觉都及驸马明耶觉廷11支人马，共有战象600、骏马8000、士卒12万，由明耶觉廷为主将，沿乌迎布一线前往若开。到达丹兑时，与在丹兑的8支人马会合一起，准备分水陆两路向若开进军。但正在作上述部署时，万邦之君，众王之首的白象红象之主驾崩。底里达马亚扎王子、明耶觉廷驸马等所率30支人马闻讯后，立即由水陆两路返回京城。

（260）白象之主的诞生与驾崩

封号为底里德里巴瓦那底达拉巴瓦拉班底达杜达马亚扎摩诃迪勃底[注]的国王陛下生于缅历877年11月12日（公元1516年1月15日）水曜日。19岁时，即缅历896年（公元1534年）与瑞梯王之妹明阿基结婚，获觉廷瑙亚塔封号，并御用槟榔盒等赏赐。23岁，即缅历900年（公元1538年）获勃印囊封号。34岁，即缅历911年（公元1549年）征服给杜摩底国为王。36岁，即缅历913年（公元1551年）征服汉达瓦底国金殿登基为王。在给杜摩底国在位2年，在汉达瓦底国在位30年，共享王位32年。32年中为弘扬佛教大业，为其本人及子孙万代之利益，以及全体人民之利益，他竭尽全力，于缅历943年8月15日（公元1581年10月10日）火曜日突然患病驾崩归天。在国王驾崩前夕，国王之功德事业摩诃泽底佛塔和介果佛塔均显佛光：汉达瓦底京都堤坝

决口大水泛滥，城内行舟；德巴兑地区下了红宝石雨，山顶冒烟，天降浓雾。

---

[1] 巴利文音译如文。意为：吉祥、三界、光辉、高贵、智慧、善良、弘法之王伟大元首。

（261）国王属下的邦国

国王凭借德威与武功征服的邦国计有：给杜摩底、室利差呾罗、达耶瓦底、万象、东敦、央米丁、蒲甘、敏塞、麦克亚、彬牙、罗陀那补罗、格礼、卡隋、山达、孟拱、孟养、八莫、孟密、孟温、孟卯、西昆、霍达、拉达、摩纳、孟林、盖马、登尼、翁榜、底宝、孟盖、孟巴、耀绍、囊蒙、良瑞、孟乃、景栋、景永、景丁、清迈、万象、孟山、阿觉、勒外、密那米、道格岱、彭世洛、堕罗钵底、德林达依、土瓦、莫塔马、勃生等。上述这些邦国被国王陛下征服后，均诚惶诚恐归顺于国王，成为国王之附庸国。甚至远隔重洋的，统治锡兰岛的达摩巴拉王得悉国王德威崇隆，竞敬献佛牙及公主，诚惶诚恐地请求派兵镇压破坏佛教大业的异教徒。国王接受请求随即派遣大臣山达都利亚亚扎等臣相们统率2500名天兵神将般的勇士，乘坐船只前往教诲与镇压异教徒，使人们得到正道，佛教大业得以发扬。同时命人抄写被异教徒破坏而残缺不全之巴利文佛经注释，共得经书118部，并由船只运往锡兰。致使锡兰每年向国王送来各种上等衣料及香料。埃格巴王也准备了大量优质布匹、呢料、洋布、宽幅细布、丝围巾、花布、红呢绒以及钻石、翠玉、珍珠等贡品，由船员以悦耳的语言敬献给国王陛下。白象之主派彬尼亚江道的侄子宋德亚底和鄂赛侯、奎林侯等为使节前往。埃格巴王闻知使节来临。便率臣相以及大量船只前来迎接。在城里搭建彩棚以供使节居住，并赠礼品。不久，埃格巴王上朝召见使臣，使臣们身着华丽衣衫上朝前去晋见国王。宋德亚底没扎包头巾，留油光发亮的长发，戴着奇异的耳环。奎林侯穿着华丽的衣服，头扎粉色头巾，饰各种奇花异卉，腰部黥墨袒露，身

涂香料。过路行人见之无不惊讶。宋德亚底的衣着头饰以及行走的仪态，奎林侯的发式、黥墨均引得人们赞叹不已。埃格巴王与使臣亲切交谈。王问了发式与黥墨之事，又问候了白象之主的健康和威德。使臣告："蒙三宝之佑护，威德高尚的白象之主、吾王殿下龙体安好。"王问道："白象之主的宫殿与朕宫殿相同否？"使臣答道："王之宫殿是以砖砌成后上贴以黄金般的虾蟹甲壳及宝石建成。我王白象之主的宫殿与众不同。它是由无数金尖阁楼组成。有9层、7层、5层的尖顶阁楼，高耸云端，并饰有无数珍珠宝石。顶尖竖立珍宝幡柱。因而整个宫殿宛如有成千上万缕光辉的太阳一般光彩夺目。在尖顶阁楼四周筑有无数厅堂殿房。这些黄金尖顶阁楼因日晒、雨打、风吹，金箔脱落。于是用许许多多国王每年一次进献的黄金制成金箔后重新修饰皇宫。"埃格巴王道："白象之主的黄金比朕的多啊！所谓许许多多的王指的都是谁？"使臣回答道："臣指的是阿瑜陀耶王、清迈王、东吁王、阿瓦王、卑谬王、翁榜王、底宝王以及孟拱、耀绍、良瑞、孟养、孟密、八莫、孟乃、登尼、孔、莫塔马、毛淡棉、丁因、大光、德林达依、土瓦等邦国。"王道："听汝等所言，朕得知白象之主，国王殿下确系众邦之尊。然汝等言白象之主威德高尚，则是从何谈起？"使臣道："每当威德高尚之白象之主外出巡幸时，莫说众王诸侯，就连水中之鳄鱼、海豚、海象、鲛鲨、龟、鱼等所有水生动物听到吾主出巡的鼓乐声都欢欣雀跃，露出水面挤满河道朝拜吾主，因而臣奏道吾主威德高尚。"埃格巴王道："倘若果真如此，确实令人惊讶。"言毕，使臣返回寓居的彩棚。不久，元帅在埃格巴王宫殿前，在众大臣将相陪伴之下，用金托盘盛着冒尖的米饭以及各种各样美味佳肴盛宴两位使臣。两位使臣将炒、蒸、燉、煎、烤、烧各种方法制作的菜肴一一加以品尝。埃格巴手下之元帅见此情景后，在宴会上问道："身为大国皇帝之使臣，为何将所有食物尽行品尝？"使臣答道："为了知道埃格巴的御厨们是否精通各种烹饪手艺，故一一尝之。"元帅道："吾埃格巴国中再也没有比这位御厨师再高明的了。白象之主的厨师是否有我国厨师如此能干？"使臣答道："白象之主的厨师有惊人非凡的本领。烹饪时蒸、炒、烤等办法同时并用。比如：一条鱼可以一段烤、一段煨、一半蒸、一半炸、而另一半燉等等。"埃格巴王道："果真如此实乃奇哉。朕定将派遣使者前往领教。"不久，国王馈赠礼品遣汉达瓦底白象之主使节返回。同时派使臣携带大量礼品贡物随同回访。埃格巴

国王使节抵达京城后，汉达瓦底国王亦修建彩棚供使节居住。统帅彬尼亚德拉将使臣在埃格巴国王的面前口出狂言之事奏告白象之主。为了使事实与所言相符，王命统帅彬尼拉德拉务必精心安置款待。彬尼亚德拉奏道："臣一定安置款待得比吾国使节所言更好。陛下即使打算与之相见，也不该在宫中，应让使节在宫外相见。"不久，彬尼亚德拉便请了擅长烹饪的厨师到自己府中，令其将鱼、肉等均做成又是炸、爆，又是烧、扒，又是蒸、燉，又是熏、烤的菜肴。另外还将公鸡、母鸡各一只开膛洗净，加葱、姜、辣椒、蒜、香料，再将背脊切开，各放入两枚鸭蛋。然后请印度人将鸡涂上黄油、牛奶、放入油锅中炸，炸熟后再将鸭蛋取出。分别放入两只活麻雀，用线缝好，不露破绽，表皮再抹上黄油，置于金盘金钵之中。一切安排就绪，就在枢密院众臣相面前，宴请埃格巴国王之使节。使节见到各种各样的菜肴已感惊讶不已。当夹下厨师缝合在鸡背处的鸡肉时，麻雀飞出，来使抚胸惊叹道："实属世间罕见！厨师们是如何做得？"宴会结束，使节回到寓所。彬尼亚德拉将此事奏告了白象之主。不久，彬尼亚德拉又安排使节与诸王众侯、将相朝臣一起观看皇家盛典。等潮水上涨时，江面挤满了船舶、格杜、伦锦、铁船、劳加等各种船只以及装饰成麒麟、凤凰、鳄鱼形的独木舟，当潮水高涨时，白象之主乘御舫现身。顿时鼓乐齐鸣，只见鳄鱼、海豚、蟹、龟、鱼、鲨鱼等因被鼓乐声所惊，纷纷跃出水面，挤得江面水泄不通。埃格巴国王之使节见此情景嗟叹不已，惊奇万分。国王之威德震惊四海，南赡部洲外绝无仅有。届时，便将埃格巴王之礼品敬献给白象之主，白象之主起驾回宫，使节也返回寓所。不久，白象之主赠埃格巴王使节大量赏赐，并用船只送其回国。使节回到埃格巴城后，即将白象之主德威崇隆，厨师之罕见才干，汉达瓦底国泰民安，以致国王外出时水生动物均欢欣跳跃，争相朝拜等等见闻一一回奏国王。埃格巴王听后，万分喜悦地说："如此威德崇隆之王实在少见。莫非系未来之佛陀？朕要亲自往见。"遂准备大量种种珍奇礼品，并预备埃格巴王乘坐的巨大船只及王子公主们乘坐的格杜、伦锦等船。正当埃格巴王的船队准备扬帆前往朝见白象之主时，白象之主与世长辞驾崩西归。埃格巴王只得返回。

加尔各答吉国国王备了大量各色奇异布匹、各样珍贵香料作为礼物，并用谦逊友好的词句修书于金贝叶之上来献。宾达加新都王将十

分罕见的珍贵礼品——3拃宽、25肘尺长的浅绿色巴都尼布[注]一匹及每匹仅3缅钱重的巴都尼布30匹装于金柜中，并修友好书信一封一并送来。掸族九邦原信异教，致使佛教不振，因受白象之主的谆谆教诲，遂立正见，佛教大振，直至今日。此外，其他国外各邦君王闻王之威德，也纷纷前来朝贡表示敬意。

---

[1] 巴都尼布系按缅文音译名。系一种进口高级布料，但产地、质量等情况皆不详。

（262）白象之主的王后、王子与公主

白象红象之主、众生之王信奉三宝，乐善好施。亦中意乐善好施之人。他器重热爱学者，听信学者上奏之言，因而事事成功并得到众多臣相将士们的忠心。他富有治国艺术，因而所作所为均能取得成功。所做善事不计其数。

王后及所生子女有：

德彬瑞梯王之妹钦基、阿杜拉底里摩诃亚扎黛维。生一子一女：子劫抵东吁王[注]，女阿瓦王德多明绍王妃。

阿瓦瑞南觉欣之女底里蓬突，封号为山达黛维。生一女，即东吁开国王王后。

德勃因色杜加马尼之女信兑拉，封号为亚扎黛维。育子女三人：长子，清迈王瑙亚塔明绍，媳为卑谬王德多达马亚扎之女信漂辛梅道；女，亚扎达杜格勒亚，婿为劫抵东吁王之子乌巴亚扎艾；幼子即封号为底里杜达马亚扎的莫塔马王。

此外，被选入宫的各邦国侯王的女儿及她们生育子女情况如下：

钦卑松，育二子。长子良渊侯信乌博，媳为孟王德伽育毕之妹，被选入宫后育一女奈底拉；次子信迪萨，在其兄去世后，以明耶南达梅封号继承良渊侯。媳为信兑妙公主，育一女钦蓬敏。

赖威孔都之女信腊，只有一子，名信南敏，即东敦基侯，媳为南城防统带之女，被选入宫后生女底拉瓦底。

南城防统带之女信腊，共育三子四女[注]。长子夭折；长女系东敦基王妃底拉瓦底；次女山达黛维；次子为泽亚瓦底侯，媳为杜卡达亚姐钦布所生之女钦冈，在色固失陷后被掳至若开；三女格威亚拉乌，婿为东敦侯信南敏；四女鲁纪亚沃达，婿为父王之子信别宋王子；三子底拉金嘎。

南城防统带赖亚南都之女钦推，共有三子二女。长女钦妙雷，9岁时亡；长子信妙丹，后为央米丁侯；次子欧加沙亚；幼女底里亚德那；三子那腊底哈。

钦绍育二子四女。长女妙因漂，婿为国王之子央米丁侯信妙雷；长子底哈觉；次女杜甘达加勒亚，婿为底嘎马意；次子底哈觉都，在清迈获封号明耶瑙亚塔；三女钦拉；四女囊敏蓬希。

杜卡沙亚之姐钦布共育三女。长女钦蓬希，其婿为拘利耶王；次女钦冈，其婿为泽亚瓦底王；三女玛尼达拉，其婿为觉廷瑙亚塔之子阿瓦王。

与山达黛维王后一起由卑谬来的钦谬突共育二子。长子信昂觉，父王在世时食邑色礼，良渊王时期获底里达马道加封号，食邑蒲甘；次子信兑坚，被带至若开，在若开获明耶南达梅封号，到卑谬时与其叔父德多杜达乌亚扎之女结婚，食邑宫翁，到阿瓦后食邑美德。

与山达黛维王后一起从卑谬来的钦千生一女，名底里山达，其婿为父王之子色礼侯信昂觉。

孟拱土司之女钦推只生一女，名钦蓬西；其婿为父王之子底哈觉廷，底哈觉廷死后，钦蓬西去若开，在若开又与信兑坚结婚。

获山达杜卡封号纳入宫中的那腊登，生一子三女共四人。子垒盖侯明耶昂乃；长女钦基，其婿为皎茂侯南达梅；次女钦腊，其婿为内谬觉廷基之子巴亚泽亚；三女明瑞开，其婿为布坎基丁克亚之子内谬觉廷基。

获帝释女封号入宫的信米妙，生一子二女共三人。子为实皆王欧德马律，媳为父王之女钦蓬妙；长女玛瑙哈，其婿为桑贝那果王；二女宁瑙兑妙，其婿为明耶觉苏瓦松。

底迦晒之妹钦明漂生一子三女共四人。长女钦明妙，其婿为父王之子色林侯耶昂乃；子桑贝那果侯信妙雷，媳为父王之女玛瑙哈；二女钦蓬山，其婿为明耶觉廷松。三女夭折。

央米丁摩诃之女钦基生一子，即央米丁侯波道巴钦，媳为父王之女格威亚拉尼。

景永公主只生了名叫纽迪的一女，后被劫抵东吁王立为王妃。

封号为山达黛维纳入宫中的麦德果大公主钦乃生二女。长女钦密，其婿为外格布王子明南达梅；二女苏乃推，其婿为东敦王之子明蒙。

封号为玛尼达意纳入宫中的麦德果小公主钦乃云生一女，名为奈底拉，其婿为父王之子良渊侯信乌博。

敏意德的昂乃鲁觉之女钦基明被纳入宫中生一子，名阿瑜陀耶乃。

敏意德的白松推坚又名昂班基赖亚都拉的女儿钦基锡被纳入宫中，育一子二女共三人。长女钦蓬妙，其婿为布坎王子渺米亚侯西都；子底哈觉；二女般萨格勒亚，其婿为布坎王丁克亚之子素拉王南达觉都。

万象女子杜达马被选入宫后，育一子一女，子奥亚；女亚扎格勒亚。

钦腊被选入宫后育一子二女共三人。子莱德侯妙山包，媳为父王之女钦米亚；长女埃加格勒亚，其婿为界达王赖亚泽拉丁坚；二女早年夭折。

最彪夫人只生一女钦米亚，其婿是父王之子莱德侯妙山包。

钦乃道被送入宫后，生一女名亚德那德加。

亚威公主钦蓬基被选入宫后，育三子，即瓦亚底哈、那腊达马和埃嘎达塔。

孟乃那腊勃底之女钦昂坎只育一女，名亚德那因素。

孟拱土司之女钦妙山生有二女，名为阿耶那瓦底及金萨那瓦底。

万象女子钦宁内生一子，名信妙觉，其在清迈获封号明耶觉廷，食邑孟达城。

八莫土司之女钦瑞班生一子，名为乌巴山达，在东吁获封号瑙亚塔，在阿瑙白龙王时代食邑蒲甘城，媳为父王之女蓬谬妙拉。

钦推纽生一女，名为梭明妙拉，其婿为卑谬王德多达马亚扎之子德右茂侯般萨底哈。

明摩诃基之女钦绍生女钦漆妙达，其婿为东敦王之子明底哈。亚扎牟尼苏拉施主时代受封为明耶乌扎纳，食邑马伯城。

良瑞土司孙女生一女，名蓬谬妙拉，其婿为父王之子蒲甘王。

万象女子优阿永永，生一女，名蓬谬妙。

景永小公主育一子，名贡马觉都。

孔公主育一子，夭折。

阿觉公主生一子杜达塔。杜达塔到东吁后受戒为僧。在东部地方被克伦人所杀。

杜卡沙亚被选入宫后生一子一女，女钦金宋，子夭折。

瑞梯王舅父掸拜城防统带之女只生一女，早亡。

卑谬德多楚侄女钦推拉生一子一女。女彪蓬韦，其婿为白古四十刀卫德多达米耶，到东吁后与巴亚泽亚结婚，生信瓦拉及密敦夫人两女；子为埃嘎都亚。

德彬瑞梯王舅父敏意德锦妙松图之女纳入宫中生有三女。长女明拉，其婿为卑谬王德多达马亚扎之子扎巴底哈德右茂侯；二女妙蓬韦，其婿在白古封号为南达觉廷，在东吁金宫之主时代封号为觉廷瑙亚塔；幼女夭折。

亚扎登西之女钦推漂，只生育一女，名为钦蓬妙，其婿为实皆王欧德马律。

阿瑜陀耶王比亚那律之妹阿谬永也只生一女，名明阿推。

钦珊宝也只生女凯马瓦底一人。

清迈女子钦告生一女亚扎梅达，其婿为卑谬王德多达马亚扎之子岱达王。

瑞梯王在位时被封为亚扎丁坚者的女儿钦蓬突生一子，名信别宋。

白古王朝崩溃时投奔若开王的钦绍被选入宫后生一女，名为钦纽，其婿是后来被赐封食邑土瓦城的亚扎丁坚。

白象之主、汉达瓦底王共有王后3人，生3子3女，共6人。王的妃子们生子35人、女56人，共91人。

[1] 即指：王储乌巴亚扎。父王死后继位，史称南达勃因Nandabayin，我国旧译为莽应里，亦被人尊称为五塔施主。后被迫逊位于其弟东吁王，被带往东吁，故后人又称其为劫抵东吁王。

[2] 原文误写为二子四女。但按文中计明显有误应为三子四女，更正之。

（263）王储乌巴亚扎登基 其子明基苏瓦被立为王储

威德高尚的金矿、红宝石矿、琥珀矿之主、白象红象之主缅王陛下驾崩后，王储乌巴亚扎与众法师商量后，犹如殓葬转轮王一样，在众皇亲国戚、文臣武将们簇拥下，于宫前火化了王的遗体。缅历943年8月22日（公元1581年10月17日）日曜日，王储乌巴亚扎正式继承父王衣钵，接管王业，统治国家。同日，赐子明基苏瓦号摩诃乌巴亚扎，立为王储。王储的妃子为阿瓦王德多明绍之女那信梅道。同日，酌情分别赏赐皇亲国戚臣相们以各种封号及采邑。

缅历944年2月（公元1582年4月），国王立王叔东吁王明康的三位女儿为王后。

3月（公元1582年5月）阿瑜陀耶王比亚那律率大队兵马来汉达瓦底朝拜缅王。

7月（公元1582年9月）山达侯、当督侯等谋反。国王派兵前往镇压。一路大军由达耶瓦底侯、色固侯、色林侯、布坎艾侯、德右侯、布坎基侯、阿敏侯、勃东侯、甘尼侯、德勃因侯、美都侯等各率一支人马，命王叔卑谬王德多达马亚扎为帅。12支人马共有战象500、骏马6000、士卒80000。另一路大军由底里达马道加、德门耶丁延、巴亚觉、彬尼亚江道、东敦侯、央米丁侯、孟乃土司、良瑞土司、登尼土司、翁榜土司、孟密土司等各率一支人马，命王弟清迈王为帅。12支人马共有战象500、骏马8000、士卒80000。大队兵马到达山达

时，山达侯不敢迎战，决定任凭围攻，誓死闭城固守。卑谬王德多达马亚扎、清迈王瑙亚塔绍便从山脚下开始包围，以截断对城内的粮草供应。5个月后，城内居民面临饥馑，人心涣散，不攻自溃。卑谬王、清迈王将山达侯及其他俘获之象、马押送回京。于次年返抵汉达瓦底。

若开王遣使携礼物来汉达瓦底，表示要加强两国亲善关系。

（264）阿瓦王德多明绍与汉达瓦底五塔施主之战

缅历944年（公元1582年）摩诃乌巴亚扎王储与其妃纳信梅道不和，互相推搡，纳信梅道撞着龙床角，顿时额头鲜血直流。纳信梅道即用衣服抹擦血污，并将血衣密封在盒内，送给父亲阿瓦王德多明绍，并告：摩诃乌巴亚扎只倾心于清迈王之妹达杜加勒亚，不断前往精心照料，而对她则不疼不爱，敷衍应付，所以内心痛楚万分。阿瓦王后闻讯非常气恼，多次说，我女出生王族名门，难道不能成为贤妻淑女。阿瓦王也思忖，我去世后，女儿岂不将成为他人之奴。于是告知掸邦9位土司，表示即将反叛妻弟，并询问他们是否站在他一边，或站在其妻弟一边？土司们表示一定站在威德高尚的阿瓦王一边，绝不与汉达瓦底王联盟。汉达瓦底王得悉此事后，认为事不宜迟，必须从速计议。于是便调色固、色林、邦林、垒盖、蒲甘、布坎、德娄、东敦、央米丁等城的象马兵勇前来汉达瓦底京城。另外，估量御弟良渊王兵力不足，决定赠其战象10头，并选兵勇1000予他，下令其加固城防，严加守卫。同时开掘汉达瓦底到勒哈的运河。勒令一些不守戒律的孟族和尚还俗。同年7月（公元1582年9月中至10月中）发生地震，大批佛塔庙宇倒塌。12月16日（公元1583年2月26日）火曜日，出现长如树干的幡状云。缅历945年2月（公元1583年4月）将东吁的公主们接至汉达瓦底。同年4月（公元1583年6月中旬至7月上旬），德多明绍派明德耶炯底木前去东吁王处，打听王弟对于反叛汉达瓦底王一事的想法。同时派敏乌侯前去卑谬王处，派当德曼侯前去清迈王处摸清他们的态度。但是卑谬王、东吁王和清迈王均不同阿瓦王德多

明绍一心，并将派来的使臣送往汉达瓦底。这些使臣到汉达瓦底后，使汉达瓦底王弄清了姐丈阿瓦王德多明绍企图反叛的实情。于是便召集臣相们前来商议。这时，南达觉廷奏道：现在不仅是御姐丈阿瓦王反叛，看来有迹象表明，掸邦9位土司将帮助阿瓦王，北部地区诸侯也将帮助阿瓦王。因而不该只派卑谬王、东吁王出征。陛下也应亲自出征，并同阿瑜陀耶、万象、清迈、卑谬、东吁各地力量汇集一起前往征讨。汉达瓦底王很赞同南达觉廷所述。即下令召阿瑜陀耶王、万象王从速派遣大军与国王陛下一起前往罗陀那补罗征讨御姐丈。是年8月12日（公元1583年10月16日）月亮出现彗星般光芒。9月，国王将自己不信任的臣相30余人投入囚笼烧死。在汉达瓦底与东吁之间开凿运河后，即向阿瓦进军。由南达觉廷、彬尼亚勃仰[注]、彬尼亚江道、巴亚觉廷、德门耶丁延、内谬觉廷、彬尼亚坝、巴亚加马尼、埃蒙德亚、巴亚觉都、德门敖昆、亚扎丁坚、德门泽布翁、德榭觉廷、德门勒宫恩、底里达马道加各领一支人马，其后的主军由国王亲自率领。17支人马共有战象1500、骏马15000、士卒15万。卑谬王和东吁王也带领卑谬和东吁的兵马向阿瓦进军。清迈王和万象王大军则由孟乃向阿瓦进发。国王任命王子摩诃乌巴亚扎为驻城守备后，于缅历945年1月15日（公元1583年3月27日）向阿瓦进发。到达后，将大军驻扎于彬牙城。卑谬王、东吁王、良渊王等也率部队来到。这时，彬西侯向阿瓦王德多明诏奏道：当今汉达瓦底王率大军前来，且战象骏马众多，而我方掸邦的援军尚未到来，应令大军围绕德达乌固守。阿瓦王德多明绍说：先摸清白古军和东吁王、卑谬王的军队实力。在他们扎营未稳之前，我先出兵攻之，他们必败。于是命令马兵连夜搜索。马兵回奏道：因天黑，无法辨清何者是国王的人马，何者是东吁王的人马，何者是卑谬王的人马。次日清晨，阿瓦王德多明绍遣使前往妻弟处告之，愿同妻弟乘象单骑比试，臣相们均在旁观战。汉达瓦底王答道：善！朕愿单骑相战。此时，南达觉廷奏道：阿瓦王的骑象丹敏苏瓦无论气力或厮杀能力均与其他象不同。王只有乘坐御象苏仰宁出战，才能与其匹敌。于是在缅历946年2月16日（公元1584年4月14日）火曜日，将勇士遍布前线战场，汉达瓦底王的御象苏仰宁身披金网，泽亚巴拉坐于象轿后座，亚扎德曼坐于中座。左右各有战象30头簇拥护驾。战场设于彬牙之北迪岑宾地区。阿瓦王德多明绍的御象丹敏苏瓦也身披金网，皎意侯坐于象后座，巴亚亚扎都坐于象中座，

左右也各有30头战象助阵。出城到达德达乌后，也将勇士分布战场各处。两位君王正欲交战时，汉达瓦底王之奴德右茂侯乘坐名为耶妙苏瓦的象直向阿瓦王德多明绍冲去。此时，阿瓦王德多明绍之奴、彬西侯乘坐名为纳加瓦拉的象向前迎敌，与德右茂侯之象拼杀良久。阿瓦王德多明绍上前攻之，德右茂侯战象突然转身后逃，坐在阿瓦王象轿中座的巴亚扎都便投出投枪，德右茂侯肋部中枪跌落象下，当场毙命，象也被俘。此时，汉达瓦底王驱象苏仰宁向彬西侯之象发起进攻。彬西侯的骑象力弱不敌，掉头而逃。彬西侯从象上跌落被活捉。此时因两位均是威德高尚之王，势均力敌，不见胜负。君王两侧骑象勇士皆不敢贸然参与，只在旁观战。此时，阿瓦王德多明绍让御象后退，憋足了劲头，刹那间又猛挥象鞭全力向妻弟冲去。德多明绍御象的整个象牙刚好刺中汉达瓦底王坐象苏仰宁。御象苏仰宁被刺得全身颤抖。汉达瓦底王左右骑象卫士见势便驱象上前。阿瓦王德多明绍见所骑御象已疲惫即后退。汉达瓦底王骑在另一头象上。御象苏仰宁则由两头象陪同撤回，但只走了约10达远，即死去。阿瓦王德多明绍见自己的骑象疲惫不堪，即令浸在水中解乏，问："是否还能继续骑乘？"答："御象已疲惫，应让其浸于水中，不可再骑。"汉达瓦底王改乘名为乌布萨塔的御象与左右象兵一起出阵。兵勇们见阿瓦王德多明绍后退，便随后追击，德多明绍王不堪攻击，收集残部于德达乌渡过阿瓦河，将兵马集中于曼德勒东面博甘基山脚下。阿瓦王思忖：朕缺乏良象骏马，兵勇也不足，不宜死守，应前往中国乌底勃瓦处请求援兵，然后会同中国士兵直驱汉达瓦底。决心一定，即集合7队马军，2000余兵勇前往中国。但到达坎底时病死。阿瓦王德多明绍只有一女，即纳信梅道，没有其他子女。

---

[1] 原文漏掉彬尼亚勃仰之名。经查《缅甸大史》补正之。因若无此人所率一支人马，则共计只有16支人马，与下文不符。

（265）国王兵征阿瑜陀耶 镇压阿瑜陀耶王比亚那律叛乱

汉达瓦底王征服阿瓦后，让御姊阿瓦王妃乘坐由两艘劳加船合成的御舫，在宫妃宫娥陪伴下，在众多船只簇拥下前来汉达瓦底。到达汉达瓦底后，即令建造她在阿瓦时享用的那种四边形三层顶阁的白宫一处，让其姊与宫妃宫娥们一起安宁舒适地居住。

阿瑜陀耶王比亚那律没有立即应召派兵前往阿瓦，稍后才派出12支人马，共有战象300、骏马3000、士卒60000。当获悉汉达瓦底王亲征阿瓦后，比亚那律突然决定停止前往阿瓦，折向汉达瓦底进发。负责留守汉达瓦底的摩诃乌巴亚扎王子闻讯后，即派人前去告之：父王已去阿瓦，请即跟随前往。但比亚那律军仍向汉达瓦底行进。于是摩诃乌巴亚扎决定加固城防，架设枪炮准备坚守抗击。正当比亚那律陈兵于汉达瓦底城下时，忽闻汉达瓦底王已征服阿瓦班师回朝，便由汉达瓦底经莫塔马抢掠东部一带人员返回阿瑜陀耶。汉达瓦底王得知此情后，遂派彬尼亚江道、德榭觉廷、彬尼亚巴仰、巴亚加马尼4支人马，共有战象400、骏马4000、士卒50000，由阿瓦出发迅速追击。国王赏赐给瑞梯王之子明赖亚槟榔盒、咸茶罐等，并任命其为阿瓦镇守。对阿瓦周围一切归顺效忠者皆封在当地食邑。安置妥当后即回京。到达汉达瓦底后，因感出征阿瑜陀耶兵力不足，又派德门勒宫恩、亚扎丁坚、德门耶丁仰、南达觉廷、彬尼亚劳、底里达马道加以及王子摩诃乌巴亚扎7支人马，共有战象500、骏马5000、士卒70000，随后前往。7支人马抵阿瑜陀耶后，与先期到达的彬尼亚江道等人的4支人马会合，驻扎于阿瑜陀耶城北叟格里地区。阿瑜陀耶王比亚那律出城迎战。因部署不当，汉达瓦底方面军兵不得不后撤。汉达瓦底王闻讯后，感到兵力不足，欲攻下阿瑜陀耶城极为困难，而现在又临近雨季，故令各军悉数返归。于是摩诃乌巴亚扎王子等人的11支人马立即返回汉达瓦底。阿瑜陀耶王比亚那律闻摩诃乌巴亚扎等人返回，便叫嚣说，我的计谋全部成功了。[注]

缅历946年4月（公元1584年6月），王叔、东吁王明康驾崩。国王赐明康之子明耶觉廷以明耶底哈都封号。食邑东吁城为王，并将其父东吁王明康之仪仗、乘辇等一应物品都给予明耶觉廷。东吁王明康王妃系图巴永施主那腊勃底之后裔。那腊勃底共有三子五女。其次子明新米亚即明基苏瓦有女钦蓬突。钦蓬突与格礼侯明耶觉苏瓦艾婚配

生女波道漆米。波道漆米被卑谬白象王德多明绍之子勃因兑立为王妃后生育四个子女，长子为卑谬明康，长女雷炯王妃，夭折的还有一女一子。长子成为卑谬那腊勃底王时将其妹献给德彬瑞梯。德彬瑞梯将其安置在东吁雷炯御花园中建造的一座幽静宫殿内，故得名雷炯王妃。后德彬瑞梯让她与白象之主之弟郭登德钦勃因明康成亲，生有二子三女。长子是后来在东吁称王的底哈都，次子拘利耶明耶觉廷，长女明漂，次女明钦布及幼女阿推。姐妹三人后均为汉达瓦底王之后，此外，一宫妃曾生育一女。

同年11月5日（公元1885年1月24日）国王铸铜佛一尊。12月3日（公元1585年2月20日）土曜日又铸佛5尊。并用桐木制船。缅历947年1月（公元1585年3月至4月），国王派德榭觉廷、彬尼亚江道、巴亚加马尼、彬尼亚劳、南达觉廷、彬尼亚勃仰原文漏掉彬尼亚劳、南达觉廷、彬尼亚勃仰三人名，经查旧版《琉璃宫史》补正之。、南达都利亚、德门丹杰、底里泽亚觉廷、彬尼亚、底里达马道加、清迈的彬尼亚丁隆、彬尼亚丹兰、彬尼亚南、德门（彬尼亚）卑经查《缅甸大史》为德门彬尼亚卑，补之。与后文所述彬尼亚卑实为一人。、德门耶丁延、德门勒宫恩、彬尼亚杜岩、摩诃乌巴亚扎分率19支人马，共有战象1000、骏马12000、士卒12万，再向阿瑜陀耶进军。到达勒宫地方时，遇阿瑜陀耶王比亚那律派15支人马前来迎战。于是派南达觉廷、巴亚加马尼、彬尼亚江道及德榭觉廷分成4路进攻。比亚那律的5支先锋人马溃败。比亚那律退至叟格里地区。19支人马全体兵勇将士遂全力追击，俘战象30余，士卒2000余。但因比亚那律早已在叟格里地区筑好工事，严加防守，兵勇们虽一再攻之，无奈炮火猛烈，未能攻克。双方相持约一月余。王子摩诃乌巴亚扎召集各支人马统领、监军们说道："当今无法取胜，长久下去，粮草枯竭，我军将面临饥馑断炊之危险，届时欲退也难，故现一定要伺机进攻才行。"彬尼亚丁隆听后奏道："欲现在进攻，其栅寨坚固，壕堑宽阔，武器弹药充足，其臣奴们因惧怕其主比亚那律，均将生死置之度外。殿下命吾等进攻，在他们境内穿林越岭就能迫使他们出战吗？他们不出战，久之，我军将士必将面临饥馑之危，所以不如佯装后撤，诱其追击。那时我军转而攻之，岂不更好？"摩诃乌巴亚扎说："此计甚妙！"即令拔营起寨作欲撤军状。阿瑜陀耶比亚那律果真派象马兵勇尾随追击，即

派巴亚加马尼、南达觉廷、彬尼亚江道、德门耶丁延、德门勒宫恩、彬尼亚丁隆6支人马，共率战象300、骏马4000、士卒60000，由右翼分散布阵准备迎战；派彬尼亚勃仰、南达都利亚、德门丹杰、底里达马道加、彬尼亚南、彬尼亚劳6支人马，共率战象300、骏马4000、士卒60000，由左翼分散布阵准备迎战；由德榭觉廷、彬尼亚卑[注]、底里泽亚觉廷、彬尼亚坝、彬尼亚丹兰、彬尼亚杜岩6支人马，及王子本人所率人马，共有战象400、骏马4000、士卒60000，在中路分散布阵迎战。当阿瑜陀耶比亚那律王追近时，发现右翼的巴亚加马尼和南达觉廷等率领之大军，但他不去攻击，却转而去攻左翼的彬尼亚勃仰、南达都利亚等人的6支人马。彬尼亚勃仰等遭到攻击后，溃不成军，狼狈逃散。比亚那律王在取得对左翼人马作战胜利后，又去攻击中路。在击溃摩诃乌巴亚扎等人的7支人马后，再攻击右翼的巴亚加马尼、南达觉廷等人的6支人马。但比亚那律发现他们顽强抵抗，遂收集俘获的兵勇象马退回栅寨。此时，巴亚加马尼等6支人马才乘机集合残部，向摩诃乌巴亚扎奏道："此次虽未得父王召回之命也只得撤回了。"于是摩诃乌巴亚扎决定集合兵勇象马返回。于缅历948年5月（公元1586年7月）抵汉达瓦底。[注]

缅历948年7月（公元1586年9月）国王得悉阿瓦镇守明赖亚去世，便召集王子摩诃乌巴亚扎为首的臣相们商议，将阿瓦赐与谁合适？底里泽亚瑙亚塔奏道："罗陀那补罗阿瓦是威德帝王之都，它紧邻东掸与北掸，掸族人曾由此进入内地称王统治全缅，故不应将该城赐与一般皇亲国戚。从长计议，赐与王子为宜。"于是国王封二王子为明耶觉苏瓦，将阿瓦王德多明绍之仪仗、乘骑及大臣子弟10名、象10头均赐与二王子。为了遇事可商量，并派太傅巴亚约达、精锐部队骑兵统带等同去。同年12月（公元1587年2月）出发前往阿瓦。

---

[1]"会阿瓦王叛，缅王令缅太子领兵出征，及下谕泰方出兵助战，拍纳黎萱又奉皇父令领兵入缅，佛历2127年（公元1583年），缅王征阿瓦，泰出兵达十万，象八百头，马一千五百匹。行军至泰缅边境扎营。泰王子即往拜谒老师蒙族高僧干川长老。适曾仕于泰而时在缅统兵的蒙人披耶杰及披耶南二氏，亦出长老门徒，获于泰太子会

晤。二氏曾由缅王暗授机宜，令乘泰太子领兵到缅时，与缅太子军攻其不备，加害泰太子，使不为后患事，尽举以告泰太子。泰太子闻此秘密，立宣誓不再为缅附庸，恢复泰国独立与缅王抗衡。……泰太子班师回京，举其事以告皇父，获皇父同意，正式宣布脱离缅甸羁绊而独立。”见《泰国古今史》第27－28页。

[2] 原文多印了一个“hte”字，误写成“彬尼亚卑太”，现更正之。

[3] “同年十一月缅方果发大军，分四路侵泰。……越年正月，缅大军逼大城都，围攻六个月之久。皇太子军奋力据敌，缅军无法制胜。皇太子又出奇兵，以游击队袭击缅辎重部队，将其粮物摧毁。缅军遂粮物不继，士卒多染病。……同年五月，缅军围大城已逾半载，毫无破绽可乘，雨季将临，缅王只得下谕退兵。”见《泰国古今史》第26－27页。

（266）屡征阿瑜陀耶未果 国王遂亲征为五座庙宇开光并为摩诃泽底佛塔升宝伞

国王召集将相们问道：“几次征讨阿瑜陀耶均未得胜。如何安排才能成功？”彬尼亚江道奏道：“观察国情，若不能平定阿瑜陀耶的叛乱，那么万象、孟山、阿觉、勒外等掸邦、云邦各属地也将相继背离陛下。如若能平乱制反，方能使他们顺从归依，父王的基业版图子孙万代相传。因此，陛下应亲率大军前往戡乱方为上策。”国王非常欣赏彬尼亚江道之言。于是即安排南达觉廷、德门耶丁延、德榭觉廷、彬尼亚劳、南达都利亚、彬尼亚勃仰、底里泽亚觉廷、德门勒宫恩、巴亚加马尼、彬尼亚坝[注]、底里泽亚瑙亚塔、德门敖昆、亚扎丁坚、埃蒙德亚、内谬觉廷、德门丹杰、底里达马道加、东吁王、东吁王之子那信囊、清迈的彬尼亚丁隆、彬尼亚南、彬尼亚别、彬尼亚杜岩所率人马以及国王亲率的一支人马前去征讨。24支人马组成的大军共有战象2200、骏马12000、士卒252000，于缅历948年8月9日（公元1586年10月9日）日曜日出发前往阿瑜陀耶。国王令王子摩诃乌巴亚扎镇

守汉达瓦底。并令明摩诃和丁克亚分别镇守勃生和渺米亚。将阿瓦城赐予王子明耶觉苏瓦，令占卜师们选择王子前往阿瓦之吉祥时刻。学者们奏曰：缅历12月出发为佳。于是国王令王子12月初前往阿瓦，并嘱咐王子道："罗陀那补罗城系德威高尚之王所在地。东北与掸邦相邻，该地不适于别的王子王弟，父王特意赐与汝。汝一定要爱僧俗如同亲子。"并赐王子大量物品，然后才整装出发前往阿瑜陀耶。阿瑜陀耶比亚那律王闻汉达瓦底王亲率大军前来，且兵勇象马众多，便将乡间粮草、壮丁尽数集中于阿瑜陀耶城内拟进行抗击。汉达瓦底国王率大军到达阿瑜陀耶，即令24支人马分散开来，并多次发动进攻。但因守军火铳枪炮密集，士卒伤亡众多，未能取胜。于是只能将城围住，又因河面宽阔，围封不严，漏洞甚多。四五个月后，士卒们因食物欠缺，患病者日见增多。阿瑜陀耶王得此情报后，便4日一次、5日一次出城袭击，致使汉达瓦底士卒伤亡惨重。由于阿瑜陀耶方面夜袭受创严重，加之粮草即将告罄。汉达瓦底王便召集臣相们道："朕此次亲率大军来阿瑜陀耶，几次发动攻击，均未获胜，反而损失众多士卒。现虽将城围住，但因河面宽阔，围而不严，粮食仍流入城内。故城中人仍精力旺盛。战争者只有我军精力旺盛，敌军精疲力竭方能压倒对方。而现在我军将士伤病者颇多。如何是好？"德榭觉廷奏道："此次来征阿瑜陀耶已近7个月，因阿瑜陀耶城城池坚固，河面宽阔，未能取胜。现在将士因粮食短缺面临饥馑。宜先班师回朝，补充兵马，待雨季过后，风和日丽之时，会同各邦君主，齐来戡乱。阿瑜陀耶城岂能防守得住？"国王赞赏德榭觉廷的意见。于是便命彬尼亚勃仰的人马护送伤病人等于缅历949年2月10日（公元1587年4月5日）先行返回。2月14日（公元1587年4月9日），令东吁王及其子那信囊殿后，国王率军由阿瑜陀耶起驾返回。阿瑜陀耶王比亚那律得知汉达瓦底王返回，便令15支人马追击，直追至德约、孟德、茵道地区。因受到殿后的东吁王及其子那信囊等的阻击，不得不从茵道撤回。国王于4月4日（公元1587年5月29日）火曜日返抵汉达瓦底京城。《缅甸大史》、《中史》中均未提及东吁王及其子那信囊参与此次出征阿瑜陀耶以及在茵道地区抗击阿瑜陀耶王比亚那律一事。

现在是据《明耶那亚埃钦》[注] 所述写成的：

“其后出征，瑜陀耶城。

帝释一般，外祖至圣。

簇拥人众，进军攻城，

水军浩荡，陆军驰骋。

漫山遍野，大军压境，

事态不利，无奈回程。

杀声震耳，倾城出动；

刀枪弓箭，大炮火铳。

格杜、伦锦，象、马、舟、步，

一齐反击，水陆并行。

枪林弹雨，死伤甚众，

逃亡林内，溺毙水中。

血流成河，冲杀奔跑，

夺得一路，到达茵道。

下谕断后，何将领命？

魂飞魄散，无人作声。

跨下骏马，汝母之兄，

舅父那信[注]，甥舅应承。

宝刀出鞘，出击如风，

非死即伤，敌溃无踪。”

《新史》将此诗中所述“汝母之兄，舅父那信”认定系指王储摩诃乌巴亚扎随王出征阿瑜陀耶，故改写为“汝母之兄，舅父二人”，经查上述埃钦诗各种版本，均无“汝母之兄，舅父二人”的写法。这与《缅甸大史》、《中史》中把汉达瓦底王前往阿瑜陀耶时，曾任命王子摩诃乌巴亚扎镇守汉达瓦底一事说成当父王在阿瑜陀耶时，摩诃乌巴亚扎王子娶清迈王瑙亚塔明绍之妹亚扎达杜格勒亚为妻，并封为王妃一说也不符。当国王在阿瑜陀耶时，得知王子摩诃乌巴亚扎娶清迈王瑙亚塔明绍之妹亚扎达杜格勒亚为妻，并立为王妃之后，说：“汝不疼不爱朕侄女纳信梅道。”便将纳信梅道接来，命同御姊阿瓦王后一起居住，并赏赐众多宫女。8月间，茵雅侯叛乱，国王派德榭觉廷、埃蒙德亚、南达约达、德门泽布翁4支人马前去平叛。4支人马共拥有战象200、骏马2000、士卒40000。历时7个月，戡乱取胜。尔后将俘获的茵雅侯及其妻小、象马、将士押送回京。缅历950年2月20日（公元1588年5月4日）金曜日，国王赐封东吁王之弟拘利耶王为明耶觉廷，赠槟榔盒、咸茶罐，并与公主明阿基成婚，赠公主以华贵的帐篷、金伞两顶、嵌宝石槟榔盒、嵌宝石咸茶罐、带盖饮水瓶、金痰盂。有关婚礼情景此处不再赘述。同年4月11日（公元1588年6月23日）土曜日，国王为其功德事业——5座佛塔举行开光仪式，人们称善。是日，恭请500名村居派林居派僧伽受斋，并一一布施僧用八法器以及粗细布匹、坐垫等物。仪式整整举行了7天。同日，为瑞牟陶佛塔和摩诃泽底佛塔举行了升宝伞仪式。同时也斋请了村居派林居派僧伽，并布施了大量物品。同月，王子阿瓦明耶觉苏瓦献来象两头。王大喜，便将双手所饰手镯、指环、身穿之朝服赐与王子。同年（缅历950年）6月（公元1588年7月8日）发生强烈地震，大量佛塔庙宇倒塌。东吁城的佛发塔倒塌，并向外喷水。同年7月（公元1588年9月至10月初）万象王乌巴律去世。国王正欲将万象城赐与幼子明基囊之际。8月（公元1588年10月至11月初），王叔、卑谬王德多达马亚扎去世。于是国王思忖：吾子尚幼，万象地属边远，因而决定赐封明基囊号为德多达马亚扎，接受原卑谬王德多达马亚扎的衣钵，并赠大臣子弟10名、象一头，于12月14日（公元1589年2月17日）木曜日将卑谬城正式赐与明基囊。国王嘱道：“卑谬城系德威高尚之主建都之地。该城与若开旦

迎瓦底相接，因而不宜赐与其他普通皇亲国戚，才专门赐与汝，为了维护朕之利益，汝务必为僧侣百姓谋利。汝若爱朕，必需将僧侣百姓视同亲生子女。”

卑谬王德多达马亚扎的王妃身世是：图巴永大施主那腊勃底的次子明新来亚明基苏瓦有一女，名叫明瑞贡，后被图巴永大施主那腊勃底幼子明绍，即白象之主之子勃因兑选为王妃，育二子二女。其中长子卑谬王那腊勃底，次子明基绍（20岁时去世），长女明康梅道（20岁时去世），次女那腊勃底梅道，后与舅父之子明阿绍婚配。明阿绍被其姻兄那腊勃底杀死后，那腊勃底即将其妹嫁予色林的西都觉廷。缅历905年，德彬瑞梯杀了色林西都觉廷后，俘获色林王妃。于是白象之主又将色林王妃许配给御弟卑谬王德多达马亚扎，成为卑谬王妃。她共育二女，其一即信漂辛梅道，又称清迈王妃；另一位便是《明达耶梅道埃钦》诗[注]中所述的劫抵东吁王的王后。该王后曾育二女。

卑谬王德多达马亚扎的妃子共育八子一女。长子乳名信津，与白象之主之女结婚，食邑色林城，后去若开，在若开获明耶登克都封号。次子乳名明瑞妙，食邑岱达城。三子明耶乌兹那基，后食邑色林城。长女色固公主。四子玛勒外明，后去若开。其余三子，即信奈谬、信奈吞、信奈温，后均被卑谬仰乃王所杀害。幼子般萨底哈，先后食邑毛淡棉、德右茂，后去若开，在若开获觉廷瑙亚塔封号。

---

[1] 原文漏掉“彬尼亚坝”一名，经查旧版《琉璃宫史》补正之。

[2] 此诗系东吁王朝时期著名诗人明泽亚仰达梅（MinzeyaYantameit，约1578-1638年）为明耶那亚王子所作。

[3] 即指那信囊。

[4] 东吁王朝著名诗人卑谬那瓦德约作于1551年间的一首诗。

（267）遣将征讨孟拱土司叛乱

缅历952年（公元1590年）孟拱土司反叛。国王召集臣相们商议对策。底里泽亚瑙亚塔奏道：纵观当前国事，阿瑜陀耶王比亚那律背信弃义，我王虽几番出兵讨伐，均未成功，故使掸邦、云国一带不服王命。因此，必须兵分两路，一路前去阿瑜陀耶，一路前往孟拱，大兴问罪之师才好。国王非常赞赏底里泽亚瑙亚塔之意，于是决定派德勃因侯、美都侯、勃东侯、甘尼侯、布坎基侯、实皆侯、鄂辛古侯、太公侯、妙当侯、德右侯、西博达亚侯、东吁王之子那信囊以及王子卑谬王德多达马亚扎的13支人马，率战象500、骏马6000、士卒10万，于缅历952年8月5日（公元1590年10月22日）出发前往孟拱。开往阿瑜陀耶方面的有：德榭觉廷、彬尼亚江道、巴亚觉廷、彬尼亚劳、南达觉廷、德多、德门耶丁延、巴亚加马尼、彬尼亚勃仰、底里泽亚觉廷、德门勒宫恩、南达都利亚、德门丹杰、亚扎丁坚、德门泽布翁、彬尼亚坝、泽亚丁坚、埃蒙德亚、底里达马道加以及清迈方面的彬尼亚丁隆、彬尼亚杜岩、彬尼亚卑、驸马明耶觉廷、王子摩诃乌巴亚扎的24支[注]人马，共有战象1000、骏马12000、士卒20万。大队人马于8月27日（公元1590年11月13日）开拔前往阿瑜陀耶。当兵马到达勒宫地区时，阿瑜陀耶王比亚那律将一些弱象劣马置勒宫一带，命60位大臣带领60头良象埋伏于森林中。王子摩诃乌巴亚扎的部队见到阿瑜陀耶士卒即将阵形散开，毫不在意地猛攻猛打。阿瑜陀耶军后撤，汉达瓦底军随即追杀，途中，阿瑜陀耶王比亚那律从林中杀将出来。摩诃乌巴亚扎为首的24支人马全被击溃。蒲甘王、勃生王被俘，士卒伤亡损失惨重。摩诃乌巴亚扎等的24支人马溃不成军，急速后撤。于1月（公元1591年3月至4月）返抵汉达瓦底。[注]到京城后，父王训斥了王子，各级将领也受到割喉的惩处。

王子卑谬王德多达马亚扎等到达孟拱时，孟拱土司只是加固城池壕堑防守。将士们奋勇攻杀，城池被攻克，收集俘获的土司象马兵勇凯旋而归。于缅历1月（公元1591年3月至4月）抵达汉达瓦底。父王

见状甚喜。遂将俘获的战象30头、骏马300多匹、士卒500余赐与王子，并将双手所戴手镯、指环以及身上所穿丝袍也赐与王子。东吁王之子那信囊等将领也得到仪仗、食邑等封赐。当年，发生大地震。东吁的佛塔俘屠寺庙大批倒塌。阿瓦瑞喜宫、古道迪、梯莱辛、实皆布翁尼亚信、图巴永等佛塔皆塌毁。阿瓦王明耶觉苏瓦重修了上述各佛塔。把倒塌的汉达瓦底的瑞牟陶等佛塔也进行了修葺。缅历953年4月（公元1591年6月至7月上旬），为瑞牟陶等佛塔升了宝伞，也为倒塌的阿瓦的布翁尼亚信佛塔升了宝伞。在东吁重修了德勒梯双塔等佛塔，并升了宝伞。同年8月（公元1591年10月至11月初）在明塞东面开凿运河。同年，孟拱土司之子孟昔侯占领孟拱城又公开反叛。于是国王派美都侯、德勃因侯、西博达亚侯、甘尼侯、勃东侯、阿敏侯、布坎基侯、德娄侯、蒲甘侯、彬西侯、敏塞侯、实皆侯、鄂辛古侯、太公侯、妙当侯率人马进军孟拱。命王子明耶觉苏瓦任大军统帅。16支人马共有战象600、骏马6000、士卒80000。大军到达孟拱后，见土司坚守城池进行抵抗，便把城池团团围住，如同把牛围于栏中一样。约7个月后，城内百姓粮食枯竭，纷纷逃出。不久，国王军队抓获土司占据全城。明耶觉苏瓦将土司斩首后班师回京。到达汉达瓦底后，国王大喜，将双手所戴的手镯、指环及身穿的上好筒裙与锦袍均赏给王子明耶觉苏瓦。并下令建造金舫赐其乘坐。其随征诸将亦论功行赏，得到仪仗、金银、布匹等赏赐。

因屡次打退来自汉达瓦底的人马，阿瑜陀耶王比亚那律认为汉达瓦底方面不是自己的对手，决定反攻汉达瓦底，进行试探。命奥亚温、奥亚杜温那劳、奥亚贝晒、奥亚彭世洛4位大将军率领4支人马，共有战象400、骏马4000、士卒50000到温约，国王听到探马奏报后，即令莫塔马32镇诸侯率军阻击。于是32镇诸侯集结大队象马开赴温约。当得知温约阿瑜陀耶兵力单薄时，英勇向前，用象兵靠近城边攻击，连夜挖开城墙。阿瑜陀耶方面不堪打击，迅速撤离。国王方面军队乘胜猛追，约有二三站路远，眼见追赶不及，才举兵折回。国王闻讯大喜，并论功赏赐各侯。

同年，将汉达瓦底京城原有城门箭楼拆毁，改建阿瑜陀耶式城门箭楼。缅历954年9月（公元1592年10月至11月初）国王召集王子摩

诃乌巴亚扎为首的臣相、王子、王弟们至御前。国王道："王子、王弟们，汝等食朕俸禄却不为朕尽力效功。以致阿瑜陀耶比亚那律谋叛。朕几次派兵前去征伐均失利。若汝等真对朕尽忠报恩，小小阿瑜陀耶比亚那律怎能逃脱朕之掌心。故此次尔等务必舍命尽责。"彬尼亚劳听后奏道："若论实力区区阿瑜陀耶，尚不及我国一小部分，只因阿瑜陀耶王比亚那律握有大权，他的部下奴才、统领、监军遇到敌手，无不舍命奋战从不后退。因而我们难以得手。战争者往往并不取决于士兵多寡，而勇敢与否，智谋高低，才是决定因素。王子乌巴亚扎、小王子卑谬王德多达马亚扎、东吁王之子那信囊等人均是文武全才。若陛下命他们统率大军，何愁大事不成？"国王中意彬尼亚劳所奏，遂降旨派南达觉廷、彬尼亚勃仰、德榭觉廷、彬尼亚江道、巴亚加马尼、彬尼亚坝、巴亚觉廷、彬尼亚劳、亚扎丁坚、德门勒宫恩、丁克亚、德门耶丁延、泽亚丁坚、彬尼亚德拉、底里泽亚瑙亚塔、德门埃巴耶、明摩诃、埃蒙德亚、叟格德、德门泽布翁、南达都利亚、德门丹杰率各支人马，清迈的彬尼亚丁隆、彬尼亚南、彬尼亚别、彬尼亚杜岩以及清迈王率领的一支人马，东吁王子那信囊和东吁王所率的一支人马，卑谬方面的德多达马亚扎所率的一支人马以及摩诃乌巴亚扎率领的人马共26支[注]人马，共有战象1500、骏马2万、士卒24万。于缅历954年9月2日（公元1592年10月11日）水曜日进军阿瑜陀耶。11月8日（公元1592年12月15日）抵达阿瑜陀耶。摩诃乌巴亚扎骑上名叫蓬松的大象，王弟德多达马亚扎率领的大军在右，那信囊率领的大军在左，让扎巴尤侯骑在正在发情的名叫包觉泽亚的大象上，跟随在摩诃乌巴亚扎的右边不远处。因大象正在发情极其凶猛，故用布蒙住象头。阿瑜陀耶王比亚那律骑着名叫比亚勒布翁的大象，在臣相们及大军的簇拥下走出城门。一见到摩诃乌巴亚扎就全速纵象直向摩诃乌巴亚扎猛冲过去。扎巴尤侯欲驱象攻击比亚那律的坐象，便将蒙在象头上的布揭去。不料大象不去攻击比亚那律骑象，反而转身冲向摩诃乌巴亚扎的坐象，大象跌倒，同时又被阿瑜陀耶方面射来的炮弹击中，摩诃乌巴亚扎在象背上当场殒命。坐在象轿中座的勃因巴拉看到摩诃乌巴亚扎中弹，忙将其扶起，让大象紧倚靠着卫矛树丛而立。比亚那律不知摩诃乌巴亚扎已死，所以没有追击，愣呆在那里。这时左侧的那信囊骑着大象乌布萨塔击退了阿瑜陀耶王比亚那律。卑谬王、东吁王、清迈王等统领、监军们看到比亚那律被击退，立即驱象紧追，一

直追至护城河边。比亚那律迅速退入城中固守。通博侯左刀卫统带及温约侯因追击太猛，反而被擒。阿瑜陀耶大臣奥亚达及奥亚晒加被那信囊兵勇活捉。由于摩诃乌巴亚扎战死，卑谬王、东吁王、清迈王等统领、监军们决定将人马后撤一站路，重新集结，并商量是否将乌巴亚扎尸体就地埋葬继续征伐阿瑜陀耶？

这时，卑谬王德多达马亚扎道："目前兄长乌巴亚扎已死，我军犹如没有收边的地板，不该继续讨伐阿瑜陀耶。再说，如将兄长遗体随随便便葬在这里，必将受到陛下的责备。再有，我军事上并未占优势。此次还是先回京都为好。待雨季过后，气候宜人阳光明媚时节再来征伐。"东吁王、清迈王等将领们均同意卑谬王的意见。于是将摩诃乌巴亚扎遗体妥善地置于芒果木棺内，棺柩内又灌满了水银，随部队一起于12月（公元1593年1月）带回汉达瓦底。国王得知王子摩诃乌巴亚扎战死，其尸体送回京城时悲痛万分。与王后一起出迎。在大批象马、臣相们簇拥下，以高贵的转轮王的葬礼隆重地安葬了摩诃乌巴亚扎。在《缅甸大史》及《中史》上，并无清迈王、东吁王参加王储战死的那一次战斗的记载。本书是根据《明耶那亚埃钦》所述写成的。诗中写道：

"一次陛下，怒火大发。

指派王储，乌巴亚扎，

人中翘楚，清迈之主，

王之子侄，汝之外祖，

起兵出战，再去征杀。"

当时，人们都因害怕缴纳赋税，负担公务而出家为僧的。僧人如不遵守戒律则要受到训诲。缅历955年4月（公元1593年5月下旬至6月中旬）国王勒令不可教诲的僧人们还俗。孟族高僧巴麦法师、巴德茂法师因得不到国王的信任而去良渊挂褡，一些孟族僧伽也被分送至阿瓦、实皆和掸邦。在汉达瓦底国王令御林军在手臂左右前后分别文身

刺字以示区别，并从受国王封赐的人家子弟中挑选人员组成瑞卑马兵队。同年9月（公元1593年11月下半月至12月上半月）毛比发生叛乱。国王立即指派臣相率兵前往讨伐。讨伐获胜，孟人四处逃散。一部逃至若开，一部流入卑谬、东吁。对于逃入卑谬、东吁的孟人进行造册登记。俘获的孟人均被解送至汉达瓦底斩首。进而对其他孟人也不予信任，逮捕处死。孟人害怕遭难遂纷纷逃往若开、阿瑜陀耶、清迈等地。同年10月初，御白象死亡。同年11月8日（公元1594年1月18日）水曜日，国王召见五子阿瓦王明耶觉苏瓦，准备立其为王储。明耶觉苏瓦将广大的北部地区以及伊洛瓦底沿江所有民众集中起来，于12月初（公元1594年2月中旬）由阿瓦出发南下，并命内傅精锐队统带和快舟统带率领3000兵勇镇守阿瓦。

---

[1] 原文误印为14支，经查旧版《琉璃宫史》更正之。

[2] “惟旋获报缅大军又由泰西北碧来侵，缅兵正在泰缅边境渡过一桥梁中皇即下谕叻丕王领敢死队五百名，火速开赴边地埋伏，俟缅军全数过桥完毕，即蹑至其后，放火将桥梁焚毁预断其后路。此次缅军侵泰，据报兵员共五十万，象七百头，马一千匹，清迈王军为前锋，沿摩尔门入北碧孔道。皇即召皇弟并群臣开会，商御敌良策。……是役缅兵死逾二万，丧缅太子，另一将曼差伦侯王被泰方掳获，并掳象数百，马一千匹，缅军溃退，皇下谕将曼差伦王释放，领缅太子尸返缅，至是皇威名更震播四方。”见《泰国古今史》第27－28页。

[3] 原文误写成12支，经查旧版《琉璃宫史》更正之。

（268）毛淡棉侯带领孟人叛乱阿瑜陀耶王比亚那律进犯汉达瓦底

明耶觉苏瓦来到汉达瓦底受封为王储。1月（公元1594年3月中旬至4月上旬）佛像出汗。缅历956年4月28日（公元1594年7月4日）金曜日，皇宫遭雷击。同年8月（公元1594年10月）毛淡棉发生叛乱。国王派巴亚加马尼、彬尼亚江道、底里达马道加、彬尼亚劳、亚扎丁坚、巴亚觉廷、底里泽亚觉廷、东吁王率8支人马，共有战象400、骏马4000、士卒80000前往征讨。孟人同阿瑜陀耶人联手一起战斗。国王军队被击溃，不得不返回。东吁王遭国王严厉斥责。底里达马道加也因受到惩处而死。同年11月（公元1595年1月），御妹阿瓦德多明绍王妃去世。以王后之礼厚葬之。王储明耶觉苏瓦干尽违背人民意愿之事，与王弟卑谬王德多达马亚扎发生矛盾。明耶觉苏瓦的错误在于：他一方面禁止孟人种田，另一方面用2000多，近3000对水牛遍种稻米，将收获之稻米建仓囤积。当那些不能种田的人们缺粮时，又下令只许向他购买稻米，不许向其他人购买。当人们前来购买时，又缺斤短两。同时，他还令金矛队兵勇将城中的狗全部杀光。因而闹得人们怨声载道。父王对他道："汝将北部地区及伊洛瓦底江沿岸人民移居汉达瓦底是否合适？不是制造国家不宁吗？现在就叫人们返回故里定居吧！"

同年10月（公元1594年12月）阿瑜陀耶王比亚那律与毛淡棉孟人取得一致，便组成拥有战象600、骏马6000、士卒12万的24支大军进犯汉达瓦底城。到达汉达瓦底城后即牢牢扎下大营。当时，先前被阿瑜陀耶王俘走的左刀卫统带乘人不防，与一名仆人一起跑进城内。国王十分喜悦，遂赐与他泽亚南达封号，以及内宫用咸茶罐。时隔4月，阿瑜陀耶王得悉万象、卑谬、东吁方面援兵到达，汉达瓦底兵力大增，遂于1月泼水节时撤兵返回。[注] 到达莫塔马时，将东部一带所有孟人悉数带回阿瑜陀耶。小王子卑谬王德多达马亚扎佯装率军前往支援父王，但在途中得知东吁王底哈都带兵前去汉达瓦底不在东吁时，不再向汉达瓦底进军，折回去取东吁。东吁王王子那信囊修筑护城河，并在城上架起枪炮，全力进行抵抗。约过15天后，卑谬王得知阿瑜陀耶人撤离汉达瓦底，东吁王已返回，于是收集俘获的兵士、牛群返回卑谬。回到卑谬后又征服了敏东、岱达、美德、德叶、色固、色林、布坎基，公开背叛父王。缅历958年2月9日（公元1596年4月24日）土曜日，东吁王妹、汉达瓦底王之王后去世，以王后殡礼葬于

皇宫。此时，不计其数的老鼠从西部地区窜入汉达瓦底。有些老鼠一只竟能吃掉二三缅升粮食。明耶觉苏瓦的部下们用刀、矛阻杀老鼠。一些未被杀死的老鼠又窜入东部地区吃掉了粮仓里的稻米。一月之间便发生了粮荒。一箩大米售价竟飞涨至100缅元。发生饥荒之际，来自万象的1000余名服王役者从汉达瓦底逃亡至万象。国王得知此情后便下令追捕，被抓获者一律处决。

同年，卑谬王德多达马亚扎指令德多达马亚扎基之孙敏东侯率领大军驻守色林，命令其监军率领大军驻守布坎基。汉达瓦底王得悉此情后，即令御弟良渊王打败卑谬军。良渊王接令派大军前去布坎基。到达布坎基时，监军率大队象马兵勇出城。良渊王骑名叫赞布丹彩的大象，并让长子坐于象轿中座出击。击倒监军所率3头象后又与监军单骑厮拼。监军气力不支败逃。良渊王遂夺得布坎基全城，并俘获卑谬王许多士卒。王兄国王得悉后十分喜悦，赐御弟以明耶南达梅封号。并将双手所戴手镯、指环、身穿之优质筒裙、名为金色柠檬皮的一匹御马、马具及金伞2顶赏赐给他。由于王子卑谬王德多达马亚扎的叛乱及阿瑜陀耶国多次骚乱，遂将东吁郊区以至北部一带人员均迁入汉达瓦底城内。此时，东吁王要求送回王子那信囊和乌布萨塔大象；清迈方面也要求送回固朗王子及赞布界德耶大象；良渊王也要求送回其长子德钦基赖和赞布丹彩大象。在提出上述要求时，东吁王、清迈王申明："吾等竭尽全力为兄效劳，并无他求。只望送回子女及象骑。当今王兄之子卑谬王德多达马亚扎已背叛王兄，吾等不便他言。"不久，东吁王、清迈王也分庭抗礼了。东吁王、清迈王起事后，良渊王也加固良渊城池。城内聚集了大量军马固守，为来自曼基永、东敦、布坎基、蒲甘等地精通三藏、吠陀的高僧们修建寺庙，并供奉四物。巴麦法师对良渊王道："王不需担忧，王必将成为众王之主。"东吁王闻听此言感到情况将愈来愈复杂，决定与若开结盟。于是书写金贝叶书，封于呢绒袋内，并加盖印章，遣基当侯和金达侯送往若开。书中表示"望助吾征讨汉达瓦底，大事成后，将赠大象、马匹和公主"。东吁使臣到达若开。若开王看过来书，问道："汉达瓦底幅员广阔，又有众多象马将士、贤臣学者，欲与其抗衡能成功否？"基当侯和金达侯奏道："白象红象之主、汉达瓦底老王在世时，确实幅员广阔、又有武将贤臣，众多象马兵勇。但其子登基称王后，不能使王弟王子

皇亲国戚文武将相兵卒勇士臣服，也不封赏赐与，闹得国内各路诸侯纷纷割据，四分五裂。幼子卑谬王德多达马亚扎也不满其父与王兄们所作所为，并吞了伊洛瓦底江西部地区的色固、色林等地宣布反叛，并企图霸占舅父东吁王之象马与公主，因此东吁王派奴等前来呈递书信。”若开王说：“如此说来，真乃泥菩萨过河自身难保也。何日进军之事朕已在复信中写明。”基当侯和金达侯回抵东吁。把与若开王谈判一事前后原委回奏东吁王。东吁王十分高兴，遂赐基当侯以泽亚德曼，金达侯以亚扎德曼封号。并赏赐大量物品。同年9月（公元1596年11月至12月初）德榭觉廷在汉达瓦底被处以用扎枪穿刺而死的极刑。同年12月（公元1597年2月至3月初）若开王子之子摩诃乌巴亚扎率500条古囿、舢板、战船等到达丁因攻城。丁因守军不敌逃跑。若开士卒进城，并修筑工事防守。缅历959年1月（公元1597年3月）东吁王令谬基侯、谬拉侯、巴亚南都、埃比亚拜、弟明耶觉廷、子那信囊各领一支人马，王亲率主军进军汉达瓦底。这支由7支人马组成的大军共有战象300、骏马5000、士卒50000。大军抵达拘利耶扎营驻守，使汉达瓦底人遇到很大困难。缅历960年（公元1598年）若开王之子率军从南面包围汉达瓦底。东吁王之子那信囊从北面包围了汉达瓦底。东吁王则从正面围城。就这样两国人马将汉达瓦底团团围住。致使城内粮食缺乏，贵族显要们纷纷来投东吁王。也有不少人投向若开王军队。久之，明耶觉苏瓦之奴49个盾卫队的小头目阿耶马钦、阿耶马措、阿耶马陶、阿耶马尤、因达约、因基等10余人认为，倘若继续效忠汉达瓦底，必将挨饿，连同自己妻小也将遭殃，前往阿瓦必将长寿发达。经过商量，他们既不投奔东吁王，也不去若开王军队，而是敲起战鼓向阿瓦逃去。汉达瓦底王之子明耶觉苏瓦自忖：汉达瓦底军员减少，加固城池抗敌，一旦饮食枯竭，实难抵抗。于是暗中派人告东吁王：若保证生命财产安全，他将来投东吁王。东吁王说：“来吧！吾将把女儿许配与汝。对汝加封。”明耶觉苏瓦得悉后，便背着父王投奔东吁大军。东吁王立即赏其男女奴仆30余人，将其送回东吁。东吁王之子那信囊认为，若留下这种人必损大业，便背着父王东吁王，派人告母后将明耶觉苏瓦处死。汉达瓦底王得知子明耶觉苏瓦投奔东吁军队，感慨万分地说：“朕为了自己儿子而奋斗。如今儿子都反了。朕就把富贵荣华与王位让予御弟。朕赴妙绍双塔修行去也。”事态得以解决。东吁王遂派谬基侯和谬拉侯带领大军进入汉达瓦底城。把

汉达瓦底王骑坐的大象和其他象只全部接管，把臣相们召至大营，让他们宣誓效忠。然后又把所有兵勇将士召至瑞牟陶佛塔让他们宣誓效忠。东吁军队将宫殿团团围住，让汉达瓦底王后及宫中所有人等移至亚扎黛维王后殿中居住。这时，东吁王携王妹汉达瓦底北宫王后所生的侄女钦马瑞东入宫登基。7日之后，正式上朝，此时，皇亲国戚、文武群臣纷纷向东吁王敬献优质布、印花布、细布、丝围巾、呢绒、绸子、斑点绒、哔叽、绉纱等礼品。当日，国王论功分别赏赐皇亲国戚、臣相武将以封号与仪仗，然后又令3000人手持各种优质布匹、印花布、斑点绒、金丝布、糕点、果脯等在皇亲国戚、文臣武将监护下送至若开王军中。后又将一头白象以及汉达瓦底王之女钦马囊公主，并王后一应仪仗、一位内傅、4位大臣夫人、30名宫女，在臣相们的簇拥下，用轿子送至若开王军中。让大批人马用轿辇将汉达瓦底王、王后，以及20余名宫女仆从押送至东吁。到东吁后令其悠闲地居住在御水棚北面两幢华丽的屋中。东吁王登上宝座上朝第5天，白伞被盗，学者们认为这是皇嗣不能延续之征兆。

汉达瓦底国亡于缅历961年10月4日（公元1599年12月9日）日曜日，至此两位国王之争结束。

阿瑜陀耶王比亚那律得知汉达瓦底亡，即调集24支人马火速出兵。东吁王知悉阿瑜陀耶王大军来犯，立即召集文臣武将们商议："是在汉达瓦底抗击，还是到给杜摩底御敌？"一些臣相们奏道："若在汉达瓦底会合若开王一起抗击，阿瑜陀耶王岂有活动之余地？"南达觉廷则认为：不应该在汉达瓦底进行抗击。他奏道："全体孟人与阿瑜陀耶比亚那律息息相通，所以不该在汉达瓦底御敌，应迅速前往给杜摩底加固城墙、箭楼、护城河堑，在该地御敌。此外，应请若开王军留在汉达瓦底伺机出击。"东吁王赞同南达觉廷的主张，决定将在汉达瓦底的所有孟人、缅人、掸人、印度人全部迁往给杜摩底京城。于是12月2日（公元1600年2月4日）僧伽们走在队伍的最前面，将从汉达瓦底迎请到的佛像、钵、佛牙、三藏经带回给杜摩底。

---

[1] "佛历2138年（公元1594年）皇下谕以十二万大军，藉摩尔门作桥头堡，箭头指向白古，旋将白古城包围。缅王获拍昭比、阿瓦王

及东吁王等兵往援救，泰兵围白古三个月，终无法破其城，皇乃下谕班师。”见《泰国古今史》第28页。

（269）汉达瓦底大国灭亡五塔施主驾崩归西

据《佛牙史》记载，那枚佛牙是南赡部洲羯陵伽国檀多补罗城固马底瓦王之黑马玛拉公主、驸马檀多鸠摩罗带至锡兰岛的。缅历938年（公元1576年）统治锡兰岛的达摩巴拉王将此佛牙献给汉达瓦底白象之主。汉达瓦底王用宝石塔，将佛牙供奉于御榻榻首。劫抵东吁王在位时缅历961年（公元1599年）汉达瓦底灭亡后，建金宫之王[注]将佛牙供请到东吁给杜摩底。劫抵丁因王[注]在位期间，缅历972年（公元1610年），东吁给杜摩底灭亡，阿瑙白龙王将佛牙供请到罗陀那补罗。在亚扎马尼素拉碑铭中谈到了关于从包塔加尤拉锡兰国传到缅甸的佛祖用钵、佛牙到达汉达瓦底的情景，以及从汉达瓦底迎请到给杜摩底，又由给杜摩底迎请到京城的情景。据说国王曾下令用当时通用的缅文、孟文、云文镌刻在内廷铁柱上。其后，到达龙王时代，即缅历998年（公元1636年）安放于亚扎马尼素拉佛塔之中。关于此事亚扎马尼素拉碑铭中这样写道：“缅历998年9月16日（公元1636年11月21日）金曜日，国王一直供奉的佛牙与其他由各国迎请来的为数众多的舍利子一起，珍藏于亚扎马尼素拉佛塔之中。”达龙王的法师彬牙瑞乌明摩诃亚德那加拉高僧撰写的《帝释之船》一文中也提到王祖白象之主时期来自锡兰岛的佛牙，珍藏在亚扎马尼素拉佛塔一事。缅历938年（公元1576年）安放于摩诃维兹亚佛的佛牙，实际上是锡兰岛的佛牙没到来之前，缅历922年（公元1560年）安放在摩诃泽底佛塔里的副牙。关于副牙的来历，实皆王欧德马律之女德钦基埃钦诗中这样写道：

“名维兹亚，摩诃佛塔，

光辉闪烁，令人惊诧。

水晶石般，佛之副牙。

佛教盛世，藏于塔下。”

东吁王于12月20日（公元1600年2月22日）到达京都，到达京城后即加固修筑城郭门楼、护城壕堑、箭垛平台、女墙跑道，并在城头四周架设火炮。阿瑜陀耶王比亚那律得悉东吁王由汉达瓦底返回东吁，立即向东吁进发。大军到达最马古炯河扎营安寨，然后向城内派出使臣，告东吁王说：“朕这次进军并非欲同东吁王打仗，只是前来希望让朕能像敬拜佛祖那样供养汉达瓦底王。”使节到后，东吁王得悉诏书之内容，便回答说：“不仅阿瑜陀耶王愿把汉达瓦底王像佛祖一样供养起来，吾也欲把汉达瓦底王像佛祖一样供养，才把王兄请至东吁。所以阿瑜陀耶方面的请求是不能答应的。”而阿瑜陀耶王则表示非得到汉达瓦底王不可，把军队开至东吁城下。在护城河边立下鹿砦围栅，另凿一条沟渠，把护城河水引往榜朗河。直至今日人们仍称这条沟渠为阿瑜陀耶开凿的河。阿瑜陀耶王部置好兵力后，在前沿阵地放置火炮，每日开炮轰击。无奈城中军士众多，未能得手，只将城池团团围住。若开王得知阿瑜陀耶王进军消息后，便将汉达瓦底京城的宫殿、房屋、谷仓统统付之一炬，火灭后将所有铁器都运送至若开。同时将愿去若开的僧侣，连同佛像、三藏经一起，用船送往若开。这时，精通经典的高僧信比得加德亚也被用船送至若开。若开王派大军在乡间拦截阿瑜陀耶方面由水路运送粮食的船只，所有来船全部遭到袭击而被破坏，以致阿瑜陀耶军粮源断绝，陷于饥馑之中。约过一个月，即缅历962年2月25日（公元1600年4月26日）土曜日，阿瑜陀耶军撤离东吁返回。到达莫塔马时，阿瑜陀耶方面收拢所有孟人，让他们宣誓效忠，并赐温约侯之侄以彬尼亚德拉之封号，令其守卫莫塔马，并赏赐他槟榔盒、咸茶罐、金伞两顶、鼓7面、喇叭3只等物品。同时任命守门官为传旨官。将土瓦城赐与比亚达拜。对莫塔马东部地区安排妥当后，大军即返回阿瑜陀耶。

据说阿瑜陀耶王此次进军目的是欲助汉达瓦底王一臂之力。但大军未到之前，听说汉达瓦底城破，汉达瓦底王被送往东吁，因而向东吁王要求交出汉达瓦底王，如不允诺，则用武力夺取。若能夺得便扶

助汉达瓦底王重新登基，同时帮助汉达瓦底重新征服各抗命叛乱之邦国。阿瑜陀耶王比亚那律大军撤回以后，那信囊向父王东吁王奏道："若将汉达瓦底王长期留下定将出事。儿臣以为须从根本解决。"东吁王道："朕之所以对王兄采取行动，只是考虑国家，并非因仇隙。朕视王兄如佛祖如佛窟，从今以后不许再说此类言语。"那信囊再也不敢向父王奏禀此事。只有暗中与母后商量，瞒着父王于缅历962年8月25日（公元1600年10月20日）夜，乘汉达瓦底王去汉达瓦底王后住处时，将他杀死。东吁王得知汉达瓦底王被害身亡后十分不悦，便与学者们商议以优厚礼仪殡葬汉达瓦底王之事。学者们认为暴毙者不该举行大礼，而应该埋于殒命之当地。于是将王兄尸体涂上香料油脂，用宽幅细布、丝绒、洋布层层缠好，在殒命的地方用优质棺柩埋葬，并在该地斋请高僧7日，向高僧们布施了袈裟、细布等物品共享功德。国王将王嫂、汉达瓦底王后送至东吁王弟驸马明耶觉廷处，让宫女们好生侍候。若开王得知阿瑜陀耶王已返回，便携汉达瓦底王公主钦马囊返回若开。到达若开后即举行加冕礼，封为王后，并赐与大批盾卫队、使役队和马兵队。

汉达瓦底王生辰为火曜日，47岁登基，在位17年，64岁逊位给东吁王。66岁时被东吁王后及那信囊谋害。汉达瓦底王经常使王子、王弟、皇亲国戚、文臣武将、士卒兵勇心中不悦，所以每当发生征战，都不会全力以赴作战，以致战事大多失利。正由于他常使父王统辖的邦国里的君侯心中不悦，故相继抗命叛离，既不能使僧伽们心情愉悦，又不会体贴城乡人民，更不珍惜他人性命。就其本身来说，他精通三藏经、占卜术等18种学问本领，且勇敢，富有毅力。但由于他品德恶劣，致使人们在他手下蒙受痛苦。在他临死前，他怕做善事——五尊佛塔也遭雷击被火焚毁。夜间一位神仙在一宫女的手臂上写字。据精通经典的修行者辨认，意为2、8、7三个数字，即火曜日所生之王逊位之日。2、8、7加在一起为17，这就是该王在位的年数为17年。缅历943年（公元1581年），加上17即汉达瓦底王让位于东吁王的年份。汉达瓦底王被带至东吁，并遇害而死。故历史上称其为劫抵东吁王。该王的正宫王后为德彬瑞梯王的公主。南宫王后为东吁九十万之主明康王之公主明漂。中宫王后为明阿推公主，即明漂之妹。北宫王后为明布，即明漂的二妹。另一王后为卑谬王德多达马亚扎的公

主明德亚梅道。在5位王后中，正宫王后的长女为明阿基，后与东吁开国皇帝之弟明耶觉廷婚配；二女明阿兑，未婚；子明基苏瓦，后娶阿瓦王德多明绍的女儿那信梅道为妻，父亲登基称王后，被命名为摩诃乌巴亚扎，立为王储，死于阿瑜陀耶；三女钦马囊，后与白象一起，被东吁王送给若开；四女钦布，19岁去世；次子阿瓦王明耶觉苏瓦宋，被东吁王后谋害；三子明基囊，即后来的卑谬王德多达马亚扎；共四女三子总计七人。北宫王后只生一女名明瑞东。其余3位王后均无子女。妃子中生育的子女有：子，明基明仰瑙；子，廷底觉山敏塞王，其妻为劫抵丁因王之公主；子，信西都，封号先为阿信明耶丁克亚，后为底里达马道加，在东吁任职，其妻为良渊王未成王前所生明耶瑙亚塔之妹；子，明耶昂乃，其妻为良渊王未成王前由山达土司的女儿宾翁所生之公主明钦拉；子，明耶拉觉，食邑密敦城；女，毕宋镂达窦达；子，明耶底哈，亚扎马尼素拉佛塔大施主国王时代在卑谬任职；子，内谬德达，汉达瓦底灭亡后出家为僧；子，埃格都；女，瓦亚妙道公主；女，钦瑞南公主等。妃子们共育八子、三女，总计11人。

此时，白象红象之主国王陛下管辖的室利差呾罗、给杜摩底、罗陀那补罗、格礼、当督、孟拱、孟养、八莫、孟卯、西昆、霍达、拉达、山达、孟温、孟林、盖马、登尼、孟密、翁榜、底宝、良瑞、孟乃、景栋、景永、清迈、万象、阿觉、勒外、阿瑜陀耶、德林达依、土瓦、莫塔马等国君诸侯纷纷抗命叛离。在这种众叛亲离的情况下，东吁王与若开王互称甥舅，不断派遣使节来往。但两国使节经常在途中遭逃亡者们抢劫杀戮。若开王得悉此情况后，即派遣300余名全副武装的兵勇前去东吁王处，称给杜摩底与旦迎瓦底之间有逃亡者经常抢劫杀戮来往使节，致使使臣不能到达对方，故吾将派军驻守丁因。这样才能保证使节及贸易商人安全过往，两国像一张金箔般和睦相处。东吁王听到若开王的传话说："既然只有囤兵丁因才能保证使节和商人安全过往，吾甥就派士卒驻守丁因吧！"若开王指派葡萄牙人鄂辛加带领2000名士卒分乘3艘大船、100多条伦锦船前往丁因驻守。葡萄牙人鄂辛加到达丁因后，即加固城郭壕堑，千方百计与船员及商人搞好关系，开展贸易。同时不断向东吁王与若开王进献贡品。也与在东部莫塔马称王的彬尼亚德拉搞好关系，开展贸易，赠送礼物，结为朋

友。尔后，彬尼亚德拉之子彬尼亚内和鄂辛加之女结婚，二人结为亲家。

缅历964年9月8日（公元1602年11月11日）木曜日，夜三更许，东吁给杜摩底宫奠基兴建。1月10日（公元1603年3月11日）金曜日，夜三更许，国王与王后一起进宫登上宝座。命名皇城为达拉底巴昂恰瓦底，东门为乌德底瓦塔那，南门为冈木茂贡，西门为泽亚沙亚，北门为底哈维兹亚。登基后取号摩诃达马亚扎，赐王后为阿杜拉埃嘎摩诃黛维，赐大王子那信囊为乌巴亚扎，与曾为王储妃子的清迈王妹亚扎达杜格勒亚婚配。国王将汉达瓦底王储的仪仗用具以及盾卫队、使役队、马兵队赐与乌巴亚扎。赐王弟拘利耶王明耶觉廷号德多达马亚扎，将伯父卑谬王德多达马亚扎的仪仗用具封赐给他，并将摩诃乌巴亚扎金船队也赐与他。赐次子那腊达马以明耶觉苏瓦封号，将原明耶觉苏瓦宋所用仪仗转赐给他，并将原汉达瓦底王中宫王后许配给他。赐三子耶绍底哈以明耶底哈封号，将曾祖底哈都用过的仪仗物品转赐给他，并将小妹原汉达瓦底王北宫王后与其婚配。赐幼子奈谬德达以明耶觉廷封号，将王弟拘利耶王明耶觉廷原用一应仪仗用具赐给他，并将御妹原汉达瓦底王北宫王后所生的汉达瓦底王之女钦瑞东许配予他。同日，赐南达觉廷瑙亚塔以德榭觉廷封号；赐摩诃弁琪以西都觉廷封号；赐泽亚觉廷以瑙亚塔封号；赐泽亚加马尼以丁克亚封号；赐巴亚觉廷以德勒帕耶封号。同样，对其余皇亲国戚、文臣武将亦论功行赏，或赐封号，或任职守，或食采邑，或分地赐宅。同时在与莫塔马、丁因、卑谬、东掸邦等临近边疆地区派驻远近哨卡，细心设防，重兵驻守。为羌马辛绍佛塔全部贴金并升宝伞，捐建金佛亭。并为父王的国师信维兹济达维高僧在京城前羌马辛绍佛塔旁，修筑一座富丽堂皇、周围有20座小寺环绕的大寺，但寺庙尚未落成前高僧即仙逝。于是将寺庙布施给信摩诃蒂拉温达高僧，并敬奉为国师，经常向他布施四物。

在榜朗河西边修筑捕捉和驯养野象的围栅。在东边开设大门以诱捕河边的象只。为了便于观赏象只，在围栅西大门旁边，修筑一座尖顶阁楼，左右设进口小楼各一。每当把大象带到城内宫廷礼仪大厅时，国王便在王储等皇亲国戚、文臣武将们的簇拥下，犹如帝释天般

威严前往观看。国王命人在榜朗河西岸优美的大平原上举行赛象赛马活动，训练象只，置靶练枪。国王下令平整宫北边三千集市大街，以供王子王弟们玩马球，国王在王宫西南角的荷花池（此池是由建都国王早年修挖的）中修筑一座水上宫殿，左右均有上朝理事之殿堂。池的四个角落修建四座小岛，分别命名为茉莉岛、椰子岛、香蕉岛和柑橘岛。每个岛上修筑一座优雅别致的行宫。每当国王前往水上宫殿消闲时，以王储为首的皇亲国戚、文臣武将们都簇拥随同前往。到达因约时，国王与王后分坐雌雄妙声鸟舫。皇亲国戚、文臣武将则按各自的职位，分乘不同船只相随，遍游四岛后方登上水上宫殿。每次国王出游四岛前，皆将陈水排清换入新水。国王通常一二月出游一次。同年8月，王储妃子亚扎达杜格勒亚去世。

缅历965年（公元1603年）被派往驻守丁因的葡萄牙人鄂辛加，依仗着莫塔马侯彬尼亚德拉的势力，既不向若开王表示诚服，也不向东吁王表示敬畏，不再纳贡献礼，反将往来于若开、东吁之间的使臣、商贾拘留关押。两国君王得知此情后，若开王告之东吁王，要求王舅派大军由陆路进发，若开王自己也将派大军由水路征讨丁因。东吁王认为此计甚善，即派巴亚加马尼、底里泽亚觉廷、西都觉廷、德勒帕耶、王子明耶觉廷、王子明耶觉苏瓦、王弟德多达马亚扎以及王储各率人马前往丁因。8支人马共有战象300、骏马3000、士卒50000。若开王令王储乌巴亚扎为帅，率格杜、伦锦大战船100艘、丹随小船100余前往丁因。葡萄牙人鄂辛加知道他无力抵抗两国君主派来的大军，于是在战船上装满枪炮，当若开王储率领的水军到达时，就把船只开往曼阿垒，朝卑谬方向驶去。若开王储立即迎战，企图阻止其外逃。丁因侯不得已只得让3艘船下锚猛烈地发炮还击。若开王储乌巴亚扎的船队经不住炮击，遭到严重损伤。有些士卒只得将船只靠岸登陆逃跑。东吁派遣的军队才到马高，尚未到达丁因无法助战。于是葡萄牙人鄂辛加再次追击，俘获了若开王储乌巴亚扎。东吁王储得知若开水军失利的消息后，就地扎营不再向前。若开王听到逃回者的奏报，得知王子被俘，遂亲自率领战船300余艘前来。到达前线，即与东吁王储商量，决定围困丁因。鄂辛加虽知城池被围，仍不妥协，只是坚守城池。若开、东吁方面力图登城，无奈城上防守严密，枪炮颇多，未能成功。久之，两位君王商议，决定向鄂辛加索还若开

王储，但鄂辛加认为不能把他视为奴仆下人，而应以君王之礼平等相待。这样才能放还乌巴亚扎。若开王及东吁王储思忖，今莫塔马侯彬尼亚德拉已与阿瑜陀耶串通一气，鄂辛加女儿又成为莫塔马侯彬尼亚德拉子彬尼亚内之妻，结为亲家，故与丁因侯妥协。于是决定与其谈判。表示以后不再侵犯丁因城。得到两位君王的保证后，鄂辛加才送回若开王之子乌巴亚扎。乌巴亚扎返回后，两国君王互赠礼物返回本国。从此，东吁与若开之间的使臣及贸易来往中断。由于葡萄牙人鄂辛加占据丁因城，东吁王也就失去了对勃生、达拉海港的主权。失去这两个海港后，东吁人民再也穿不上优质布、印花布、纱、呢绒、丝织品等布料衣着，而只能从洋人富商们手中购买这些布匹了。由于东吁得不到好的食盐，只好在汉达瓦底城前，由一支大军驻守，并配备象马火炮枪支进行护卫制盐。丁因侯在汉达瓦底周围挖掘浮屠佛塔宝物，偷盗金佛像、银佛像，取下镶嵌在佛像上的宝石，铸成金条、银块与海员们做买卖。后来人马日益扩大，势力逐渐增强。

---

[1] 即指前文所述东吁王。其他史书多称之为东吁王朝之王良渊侯。

[2] 即指前文所述那信囊。

（270）东吁王摩诃达马亚扎驾崩王子那信囊即位

东吁王是位具备信、戒、闻、施、耻、慎、智[注]之国王。他力促王储铸造一座无与伦比的纯金修饰的佛像。铸成后又在城北曼昂门建筑尖顶阁安置金佛供奉。他还让大妃子杜卡沙亚在城东地区修造祇园精舍，布施给阿信尼那亚达马高僧，并拜他为师。国王自己在城东边德勒泰双塔修造多座彩棚，供请建都皇帝的国师、祖父供奉的法师、父王供奉的法师以及在东吁城内外受戒的僧侣们轮流前来守戒挂褡，并向他们布施斋饭以及袈裟用布、米、盐、鱼酱等用品。这些都是东吁王所做善事功德。

东吁王是在49岁又5个月时成为君王的。52岁又3个月时正登基。58岁，即缅历971年5月15日（公元1609年8月4日）火曜日驾崩，生辰为水曜日。

建东吁王宫国王的王后是汉达瓦底白象之主王后山达黛维所生明钦绍公主。共育四子：长子王储那信囊，次子明耶觉苏瓦，三子明耶底哈都，四子明耶觉廷。此外，堕罗钵底白宫之主孙子明摩诃之女谬妙蓬韦生一女，即后来的钦瑞南敏加拉黛维。

父王摩诃达马亚扎驾崩后，其子、王储那信囊于5月21日（公元1609年8月10日）金曜日继位登基。定号为底哈都拉，于6月8日（公元1609年8月26日）日曜日午后3时[注]，撑着4顶白伞，坐着带尖顶阁楼的轿子环京都行进一周。立王弟明耶觉苏瓦为王储。以上就是自给杜摩底至汉达瓦底，又从汉达瓦底至给杜摩底历代君王的情况。

---

[1] 此7者所谓贤人七德。请参阅（110）节注释。

[2] 此处指缅甸计时，一日60时，实际合午后12时48分。

下卷 第十七编

（271）东吁王与若开王合攻汉达瓦底向罗陀那补罗阿瓦进军

缅历959年（公元1597年），东吁王与若开王联手包围汉达瓦底城，推翻汉达瓦底王时，原隶属于白象之主陛下的各邦国君王，纷纷宣布割据。此时，良渊王认为必须立足于良渊城才行。于是开挖护城壕堑，修建胸墙、栏栅，以加固城防。缅历959年4月30日（公元1597年7月2日）土曜日，午夜过后，开始并吞央米丁。由此进一步占领了瓦底、茵道、莱德、抱绵、达伽拉、彬达莱、彬西等城镇。在上古时，人们无所适从，无所依靠，于是祈求摩诃三末多大王。摩诃三末多大王出于对广大民众之同情，允诺出来担任国王。与此相同，缅历959年5月2日（公元1597年7月4日）月曜日，出乎对广大人民的同情，为了出任国王，决定进军罗陀那补罗阿瓦京都，在明拉甘米亚扎营。5月[注]4日（公元1597年7月6日）水曜日，由明拉甘米亚出发，至齐道地区扎营休息。夜二更许营寨起火。良渊王将此事告巴麦法师。但法师奏道："大王不必惊慌担忧，似此火焰，象征陛下威德四扬，福寿无疆，大业必将传至子孙后代。他们会虔诚无比，弘扬佛法。"到达罗陀那补罗后，即命名德达乌敏加拉佛塔以西，景色优美的一块平地为达西营地，并在该地举行10天接见群臣仪式。5月20日（公元1597年7月22日）金曜日，日出即前往蒲甘。当时蒲甘侯为白象之主王子信妙拉。他加筑城防，准备固守。但当大军来临，却似小兔、豕鹿见到森林之王狮子时不敢打哈欠一样，蒲甘侯只得献城投降。后即令蒲甘侯及全城百姓宣誓效忠。然后便命巴亚南都和泽亚觉留守蒲甘。良渊王又率大军继续攻克鄂达耀、杜云岱、皎勃当、辛

古、色雷、布坎艾等城镇。正准备将诸城象马人众全部收缴之时，食邑这些城镇的王侯官员纷纷前来献礼归顺，甘愿为奴。良渊王让这些王侯官员宣誓效忠后，分别赏赐。然后挑选有用的象马等物带回罗陀那补罗。明耶觉苏瓦宋的内傅、精锐队统带、快舟统带等人带领3000余名公职人员在实皆方面抵抗。良渊王即派人前去说："据汉达瓦底来人奏告，吾得知东吁王与若开王二者的人马已把汉达瓦底围得水泄不通。目前汉达瓦底城内居民粮食匮乏，文武官员也不愿为王兄效忠，已有3000余人投降奔东吁王军队和若开王军队，因而城内力量锐减。今派人前来，欲问兄长们是否愿意为吾任职，顺从吾的意志？"在此之前，精锐队统带、快舟统带等听到汉达瓦底发生事变，曾向居住在杜云山脚、精通三藏经典和占卜术的高僧信摩诃罗摩求教国事。高僧预言道："今占据良渊城的明耶仰达梅正福星高照，并得到其父白象之主的信赖。其父曾说，吾子必与朕一样成为众邦之尊。良渊王文武双全，在征服各个邦国后，一定是位使宗教世世代代繁荣长存的一位君王。一旦汉达瓦底灭亡，勿追随其他君王，甘当良渊明耶仰达梅之奴才好。"正因为高僧有言在先，所以今日听到汉达瓦底受到两面包围，城内力量削弱之事，精锐队统带、快舟统带等便率大军向在德达乌的良渊王归顺。良渊王十分喜悦，即给予赏赐。宣誓效忠后继续任职。得悉精锐队统带、快舟统带等宣誓效忠继续任职的消息后，美都侯、德勃因侯、西博达亚侯、甘尼侯、勃东侯、阿敏侯、鄂辛古侯、妙当侯、琼当侯、老官屯侯等纷纷进献大象、良马等礼物及子女表示诚服。对这些人，良渊王也让他们宣誓效忠后继续供职。由于汉达瓦底方面49个盾卫队士兵，在十几个小头目阿耶马钦、阿耶马措、阿耶马陶、阿耶马尤、因达约、因基等的率领下归顺良渊王。良渊王让他们宣誓效忠后，给予赏赐，并继续任用，把他们安排在先前安置明耶觉苏瓦部下的地区之南。

在室利差咀罗城，封号为德多达马亚扎的明基囊，派遣赖威贡侯和谬当侯作为使者前去东吁，告东吁王说："良渊明耶仰达梅欲在罗陀那补罗阿瓦立国称王。一旦赢得阿瓦，久之必将木掸九国占为己有，从而成为力量强大的国家，倘若事态果然如此发展，那将后患无穷。故请王舅率领大军由陆路进军，吾亦将率大军由水、陆两路进发。"东吁王说："此说极是！"即令次子明耶觉苏瓦为帅，率战象40、骏马

300、士卒8000[注]前往阿瓦。卑谬王德多达马亚扎亦令原德多达马亚扎之子色林侯明耶乌兹那和委达比亚侯两支人马，共有战象50、骏马500、士卒8000由陆路进军。军队在色林城集结。卑谬王德多达马亚扎乘坐亚德纳金舫亲率格杜、伦锦船200、劳加、铁船100、士卒约20000，于缅历959年7月6日（公元1597年9月5日）月曜日登舫出发征讨阿瓦。此时，王之内傅仰乃侯密令80名孟人手持刀、盾登上金舫，卑谬王发现这些孟人说："传哥乃[注]！"孟人说："正是哥乃所为！"卑谬王怕来人杀他，心中十分恐惧，便跳入水中。但他不会游泳遂溺死水中。明基囊死，仰乃侯将王子王弟等众皇亲国戚全部捕杀，并借用明基囊名义，派人命全速前进的色林侯和委达比亚侯返回色林。色林侯和委达比亚侯思忖，既然命吾等从陆路全速前进，今日又为何下令返回？其中必定有诈。故问使者，但使者说不知道。便将来使拘禁起来，并派人尽速探明情况。这才得知卑谬明基囊已不在入世，仰乃侯篡夺了王位。于是把来使捆绑起来审讯，来使只得从实招供。这时，委达比亚侯等道，难道让我归顺于他？我将归顺良渊王。于是率大军前去。良渊王得知后，即令长子率大军前去迎接。到达后，国王大喜予以赏赐。王弟卑谬王德多达马亚扎（即明基囊）之子明耶乌兹那等也前来归附。这样，色固、色林、邦林、垒盖等城镇农村均成为良渊王之属地。

《缅甸大史》、《中史》中都不称色林侯为明耶乌兹那。摩诃妙牟尼碑铭记载说：仰乃侯谋害明基囊后，王弟卑谬王德多达马亚扎之子明耶乌兹那便投奔阿瓦。这使色固、色林、邦林、垒盖等一带城镇乡村均成为附属国了。本史就是根据上述碑铭记载撰写的。

仰乃侯在卑谬称王后，当即把德多达马亚扎（明基囊）之子信奈谬、信奈吞、信奈温杀害了。他认为只有依靠若开才能立足。于是把王子、公主及皇亲国戚们都送往若开。东吁王得悉此事后，就让征讨阿瓦的王子不再去阿瓦，而向卑谬进军。王子明耶觉苏瓦的大军从进攻阿瓦的5个营地出发转而去攻卑谬，但未获成功。得知对方实力雄厚，遂转而再去攻美德，但卑谬军已经牢牢占据美德，又未得手。当时东吁王正在征讨汉达瓦底，于是就宣召王子返回东吁。罗陀那补罗已经归附良渊王，王子、王弟、文武将相、兵丁勇士得到妥善安置。

为了建设京都，烧制大量砖瓦。似同威高德重卓有远见的白象、红象之主、万民之尊父王陛下一样英明的良渊王选择吉庆时刻、缅历960年[注] 4月24日（公元1598年6月16日）木曜日，于苏那波兰达国和丹巴提马国两国中心地区——罗陀那补罗阿瓦地区，这个已整整4年没有人烟、荒芜不堪的地方破土动工，同时修筑皇宫、皇城、瑞喜宫佛塔、古道迪佛窟及城门。

---

[1] 原文误写为4月，与前后文矛盾。经查《缅甸大史》更正之。

[2] 原文写为"士卒80000"，疑有误。经查《缅甸大史》为士卒8000。现按《缅甸大史》所写译之。

[3] 指仰乃侯。

[4] 原文误写为缅历959年。经查《缅甸大史》应为960年，更正之。

（272）遣长子征讨孟拱、孟养王储夺得央米丁、良瑞[注]

缅历961年8月1日（公元1599年10月8日）日曜日，令长子进军孟拱、孟养。大军由委达比亚侯、妙白侯、色林侯、蒲甘侯以及长子的5支人马组成，共有战象100、骏马500、士卒2000。大军到达孟养时，土司将强悍的象马藏于森林之中，然后进献礼品，奏道："愿意宣誓效忠。"谈妥后，大军继续开向孟拱。孟拱土司率大军在内巴布山固守，遂奋勇猛攻。孟拱土司兵力不支败北，渡河扎营坚守。兵勇们把土司军团团围住，欲消灭之。无奈山崖陡峭，无计可施。过了约一个月，因还有其他征战任务，父王将其召回。于是便将俘获的象马官兵押送回朝。

内廷总监编写的《新史》中说，根据摩诃妙牟尼碑铭所提《明耶岱巴埃钦》诗可知，孟拱土司军队败北后，渡河逃跑躲藏，被大军追及，于是宣誓效忠，继续统治孟拱。但事实上，摩诃妙牟尼碑铭中没有说第一次战斗俘获孟拱土司，只是说俘获统领、监军及大批象马兵勇。《明耶岱巴埃钦》诗中写道：

“土司败北，渡过河去，

妄图溜走，乘船追击。

无一逃脱，子孙老幼，

所有俘虏，全部收取。”

可见埃钦诗中只说追捕散兵游勇时，虽然没有捉到土司本人，但已夺得孟拱城及将佐、象马和兵勇。而摩诃妙牟尼碑铭也说，只俘获将佐及象马兵勇。又说，后继续向八莫进军途中，遇到投靠八莫土司刀盛的孟拱土司。于是让其宣誓效忠，并继续让其主宰孟拱。可见两者所述完全相符。

缅历961年12月12日（公元1600年2月14日）金曜日，二鼓许，国王携公主明德耶梅道，在王子、王弟臣相们簇拥着登殿接受王位。定号为底哈都拉摩诃达马亚扎音译如文，意即：狮子般英勇伟大弘法之王。。立长子为王储，号为摩诃乌巴亚扎，赐德勃因为其采色邑。封次子为明耶登克耶，赐其食邑德娄城。赐幼子以色固城。与国王一起登殿，一起乘轿的信妙拉亲王，赐号底里达马道加，赐其食邑鄂辛古城，后又赐蒲甘城。封叔父卑谬王德多达马亚扎基之子明耶乌巴亚扎基和色林王妃婚配所生之明东明号西都觉廷，食邑色林城。封委达比亚侯为巴亚加马尼，封精锐队统带为拘道仰达梅。其余王子王孙皇亲国戚、文武诸臣都分别晋爵受封。

缅历962年7月3日（公元1600年8月30日）金曜日，按职就座。御前左位一品首席为底哈勃德，其他左位一品有：般堵加巴亚、南达丁坚、摩诃丁克亚、巴亚觉廷、赖亚耶傣、摩诃德勒帕耶、赖威仰达

梅、亚扎丁坚、南达约达、赖亚南都、巴亚丁坚、南达觉都13位大臣。右位一品首席为西都，其他右位一品有：底里泽亚瑙亚塔、德道榭、泽亚觉都、欧达约、泽亚丁坚、赖亚泽亚都拉、泽亚丁延、赖威仰达都、巴亚加马尼、赖威兹拉丁坚、泽亚南达、泽亚南达都共13位大臣。左位二品为道迈耶、巴亚德扎、南达彬坚、那当米亚、亚扎巴亚代底、赖威西都、赖亚弁琪、巴亚南达梅、赖威南达、拘道巴亚、乌登那亚扎、杜因格都、达马底里13位大臣。右位二品为赖威耶傣、阿德沃、赖亚登卡、赖威毕、开榜侯、拘道仰达梅、赖威登卡、勃因觉、巴亚约达、瑞当侯、赖亚弁琪、赖威延达梅、巴亚明耶13位大臣。左位三品为拜丁延、茵雅侯、彬尼亚阿奔德马、彬尼亚恩、达马耶都、尼拉约达、耶甘马、堕德那德瓦、拜甘马腊、泽亚加马尼、南达都、达马登卡、赖威约达13位大臣。右位三品为巴亚登卡、赖亚比南都、乌登丁坚、毛内侯、巴亚南都、勃因约达、玛瑙亚扎、南达毕西、固南达律、西杜因加都、亚扎德曼、德巴甘那、都拉明耶、南达底哈14位大臣[注]。左位四品为伽马尼、赖威弁琪、德耶赖亚、德瓦约达、巴亚泽亚腊、亚扎德瓦、赖威勃亚、杜因巴德、亚扎贡纳、杜因登卡、谬达侯[注]、丁克亚、勃因巴亚13位大臣。右位四品为泽亚仰达梅、南达梅、仰马约达、勒博侯、格达侯、老官屯侯、德耶南都、巴亚晒加[注]、赖威坚傣、亚扎德耶、赖威毕、赖亚坚傣、德扎亚扎13位大臣。左位五品为丁克都、那瓦德、那腊道侯、皎山侯、约达腊、赖威登西、赖亚都拉、赖亚坚傣腊、南达勃亚、山达巴拉、班赖萨腊共11位大臣[注]。右位五品为弁琪、晒加约达、仰窦巴、南达泽亚、韦路德曼、赖亚瑞当、拘道巴亚、亚扎都拉（暂缺）、蒙宁品侯（暂缺）、赖亚勃亚、仰马耶都共11位大臣[注]。这样，皇亲国戚、臣相文武、诸侯百家晋爵有差，都已取得高官厚禄了，进而有权参与议论国内问题。

得悉给杜摩底派军进驻央米丁的消息后，国王便派王储率大军前去征讨。王储奏道："儿臣前去征讨，谅央米丁侯难以抵挡。"前去征讨的人马有：以巴亚觉廷为统领，南达丁坚为监军的一支人马；以底里泽亚瑙亚塔为统领，道迈耶为监军的一支人马；以巴亚加马尼为统领，那当米亚为监军的一支人马；以德道榭为统领，摩诃弁琪为监军

的一支人马；以亚扎丁坚为统领，赖亚比南都为监军的一支人马；王储的主军中，赖威西都和巴亚丁坚被任命为监军。6支人马共有战象200、骏马3000、士卒20000。大军于缅历962年8月1日（公元1600年9月26日）金曜日开拔前往央米丁。到达央米丁，王储骑坐名叫底里那伽的大象巡视了央米丁城四周，观察城池情况后下令道：勿需扎营，现在立即进攻。统领监军们都听从命令，象兵、马兵、步兵一齐冲向城边英勇奋战。不多久即夺得全城。此后即令巴亚南都率大军留守，自己带着俘获的战象30、骏马60、掸族士卒1000余、孟族士卒1000余班师回朝。到达京城后，即将俘获的象马兵卒献给父王。父王大喜，将御用槟榔盒、咸茶罐、带盖饮水瓶以及名为底里那伽的御象赐给王储。

缅历962年11月4日（公元1600年12月27日）土曜日进军良瑞。由巴亚加马尼、亚扎丁坚、底哈勃德、底里泽亚瑙亚塔、底里达马道加、王储各领一支人马以及殿后的国王陛下所率的大军组成，7支人马共有战象300、骏马4000、士卒35000。大军行至离良瑞1岱[注]远时，良瑞土司就亲率大军迎战。作为先锋队的南达毕西所率4000马兵被击溃，只剩三分之一。良瑞方面人马在打垮马兵队后就攻击布坎基底哈勃德的人马。底哈勃德奋力抵抗，并将先锋队失利事奏告王储殿下。王储闻讯即乘骑名叫蓬道坝的大象，率领由良渊带来的因达约枪队、岱杜仰囊青年枪队、左金刀卫队、右金刀卫队等兵勇猛攻。良瑞土司的大军马上被溃败后退。王储紧紧追击。土司欲进城据守，但王储大军人人奋勇，个个争先，未等城门关闭便夺取了全城。至此，土司以及统治39个地区的良瑞城落入国王手中。于是，国王便让土司及全城百姓宣誓效忠。尔后夺取了好象良马及兵勇班师回朝。返抵京城后，于缅历963年2月2日（公元1601年3月23日）为城内瑞喜宫佛塔、古道迪佛窟加盖宝伞。缅历963年10月28日（公元1602年1月10日）土曜日，乘坐御舫。同年11月27日（公元1602年2月28日）土曜日，出巡南部垒敦地区，朝拜卧佛，并下谕疏通湖泊、河道，修筑渠堰、堤坝等水利设施，然后返回京城。

---

[1] 原文只写“遣长子征讨孟拱、孟养 王储夺得央米丁”，但文中还包括征良瑞的一段内容，所以又在标题上加了“良瑞”两字。

[2] 原文虽写13位大臣，但实有14个人名。查《缅甸大史》则写为14位大臣。

[3] 原文写成“谬侯”，经查《缅甸大史》应为谬达侯，更正之。

[4] 原文漏此大臣名，据《缅甸大史》补之。

[5] 原文写为13位大臣，实则只有11个人名。经查《缅甸大史》写为11位大臣。更正之。

[6] 此处原文也写为13位大臣，实只有11人。经查《缅甸大史》写为11位大臣。更正之。

[7] 长度计量单位，1岱（tain）约合3公里多。

（273）良渊王父子进攻八莫城 注

同年12月4日（公元1602年2月14日）日曜日进军八莫。进军的人马有以巴亚加马尼为统领，阿德沃为监军的一支人马；以巴亚觉廷为统领，那当米亚为监军的一支人马；以亚扎丁坚为统领，巴亚南达梅为监军的一支人马；以底哈巴德为统领，赖亚弁琪为监军的一支人马；以底里泽亚瑙亚塔为统领，南达约达为监军的一支人马；以德道榭为统领，赖威西都为监军的一支人马；以西都觉廷为统领，泽亚丁坚为监军的一支人马；以底里达马道加为统领，赖威仰达梅为监军的一支人马；王储摩诃乌巴亚扎的一支人马，则任命巴亚觉都为监军；国王的主军任命南达丁坚为监军，作为全军殿后部队。共10支人马组成的大军有战象400、骏马5000、士卒50000。大军沿着伊洛瓦底江西岸一带挺进，从格达码头渡河。八莫土司刀盛得知良渊王前来征讨，便修筑城防工事准备迎战，但后来见兵马众多，自思无力抵抗，

便弃城带领大军逃往中国孟赛。国王攻克八莫，得知八莫土司投奔中国孟赛，遂追过孟登到达紧靠孟赛的边境一带。王储及其他8支人马一直追至孟赛。王储抵达孟赛后遂遣使告孟赛侯说，从速交还我奴，否则将出兵。孟赛侯将此事奏告中国皇帝。中国乌底勃瓦下谕道，若不送还土司刀盛，我国便不得安宁。所以不宜收留。孟赛侯欲将八莫土司与其妻小送还之时，土司刀盛不服，并拟逃走。孟赛侯便将刀盛杀死，将其尸体及其妻小送往王储大寨。王储遂将土司之尸及妻小献给父王。父王大喜，将双手所戴手镯、指环以及名叫纳因觉的御马赏给王储。

《缅甸大史》、《中史》中说，攻克八莫后，父王便留驻八莫。王储及其他8支人马开至中国孟赛城边境，索取出逃的土司，孟赛侯便将土司送还。到达王储军中后，土司刀盛服毒身亡。内廷总监编纂的《新史》中也说孟赛侯尚未送回之前，刀盛即服毒身亡。孟赛侯将其尸体送归王储。据知情人所写的摩诃妙牟尼碑铭记载，八莫土司刀盛抗命背叛，闻国王亲来征讨，遂投奔乌底勃瓦。但中国乌底勃瓦认为祖辈两国就不对立为敌，土司刀盛不便留在中国。遂将土司刀盛处死后，将其尸体送到国王陛下处。另外，《明耶岱巴埃钦》诗中也写道：

“八莫土司，背叛抗上，

奔向中国，远方逃亡。

击响战鼓，紧追不放。

喧嚣往讨，望勿窝藏。

无由留此，不能鲁莽。

国事难宁，无利遭殃。

乌底勃瓦，反复思量。

来人虽死，将尸送上，

大王陛下，重返国邦。”

征伐之事完满成功后，国王便班师回到八莫。把土司的一应仪仗及八莫城赐与色采隆。并任命他为八莫土司。王储征讨孟拱时，孟拱土司兵败失利投奔八莫，住在八莫土司处。现在国王也让他宣誓效忠后继续担任孟拱土司。一切安排妥当后，国王收缴了好象良马及勇士返回京城。次年4月15日（公元1602年6月23日）以后才到达京都。

当时有一个青年以全身黥墨盘龙像而闻名。史籍中没提及俘获在八莫土司刀盛处的孟拱土司一事。此处系根据摩诃妙牟尼碑铭下列一段记载书写而成，即：“攻占八莫后，遂让居住在八莫土司处的孟拱土司宣誓效忠，并让他继续任孟拱的土司。”

---

[1] 原标题误写为“良渊王父子进攻良瑞城”，但本段内容全是写进攻八莫事，故更正之。《明史云南土司传》云南土司二记有：“（万历）二十九年，莽应里分道入犯……未几，思顺死，蛮莫思正乘丧袭陇川，据其妻罕氏。”龚荫著《明十云南土司传笺注》则写道：“‘蛮莫思正乘丧袭陇川’思正为思化子。天启《滇志·羁縻志·土司官氏》载：万历二十九年，缅又来攻，安抚思正奔腾冲，为缅执杀之。（按：《滇考》谓‘当事者杀正以止兵’即思正为‘当事者’所杀。）缅立多罕为安抚。”[见龚荫著《明史云南土司传笺注》云南民族出版社1988年7月版，第181 - 182页。] 对照缅中史料基本一致，即缅历963年（万历二十九年）八莫土司（蛮莫安抚）刀盛（思正）逃奔孟赛（腾冲）。刀盛（思正）被孟赛侯杀死送回（为缅执杀之，或被当事者所杀）。缅王任命色采隆（缅立多罕）为八莫土司（为蛮莫安抚）。

（274）为功德事业摩诃牟尼塔基填土

缅历964年6月（公元1602年8月）举行赛船会。同年1月21日（公元1602年4月2日）金曜日，国王令臣相子孙为其功德事业摩诃牟

尼塔基填土。东西南北各宽40余达，深7肘尺。历时29天完成。缅历964年4月15日（公元1602年6月23日）火曜日，国王乘尖顶阁状轿以非常隆重的仪式前去功德事业佛塔。4月16日（公元1602年6月24日）水曜日正午国王用金线画线，手持镶满宝石的金铲子开始铲土。长子摩诃乌巴亚扎、次子明耶登卡都、幼子色固明基也手持银铲开始挖土。这样开始砌上金砖、银砖修建了75肘尺见方75肘尺深的佛塔地宫。同年8月12日（公元1602年10月16日）金曜日，在佛塔地宫内珍藏宝物，从佛塔至委新的道路两旁都栽种了榕树。史籍记载，缅历964年1月21日（公元1602年4月2日）金曜日，砌金砖银砖修建功德事业摩诃妙牟尼佛塔。摩诃妙牟尼碑铭记载道，缅历965年4月16日（公元1603年6月13日）水曜日修建佛塔。这时国王率军进剿孟乃。命令前去进剿的人马有：杜因亚扎率1000马军、赖亚米耶缅率1000马军、杜因代底率1000马军、杜因布翁尼亚率1000马军和南达登西率1000马军。这5支马军作为先头部队。象军有巴亚加马尼、巴亚觉廷、亚扎丁坚、底哈勃德、摩诃德勒帕耶、摩诃丁克亚、底里泽亚瑙亚塔、西都觉廷、底里达马道加、王子摩诃乌巴亚扎所率之军队。其后为国王的大军。泽亚丁坚及巴亚觉廷分别被任命为统领、监军，连同5支马军，共有16支人马，拥有战象200、骏马5000、士卒60000。国王命二王子明耶登克都和德道榭、拘道仰达梅留守京城。当国王率领的大军到达良瑞时，良瑞土司向国王呈献了大量礼品，也向王储进献了礼物。大军在良瑞停留3天。补充兵马粮秣后继续进发。父王得知王储将抵达孟乃时，考虑到孟乃土司拥有精兵良将，众多象马，因此派一马兵去王储处传令道："待朕抵达后一起伺机进攻，勿匆忙行事。"但王储得知出城迎战的孟乃土司已到近处，遂乘名为篷道巴的大象，率领从良渊带来的家奴5000余兵勇迅速出击。孟乃土司进行抵抗。王储便下令猛烈攻之。枪刺中孟乃土司乘坐的大象面颊，土司的大象转身欲逃，此时王储方面军士用投枪投射大象，大象中枪约30下，吱吱乱叫落荒而逃。王储即率兵追击。土司连人带象全被捉获。土司之弟与婿见状逃进城内。王储乘御象篷道巴攻打城门，门闩被撞断，大象冲入城内。兵勇们随之进城放火焚烧民房，从而夺得了掌管37座寨子的孟乃城。父王听到枪炮声，知王子已在攻城，即令统领、监军们飞速跟上。援军未到，王储已获成功，收拾俘虏的土司及其亲属、象马、金银献于父王面前。父王责怪道："吾子年幼血气方刚，汝

不该冲杀在前，万一中弹如何了得。”王储奏道：“像孟乃这样城池无须慢慢吞吞去攻。还有很多城市需要攻打。故儿臣迅速攻之。”国王见孟乃城已攻克，对良瑞、孟别、色加、耀绍、囊孟、孟巴、孟盖、底基等镇，安排妥当后，即押解孟乃土司及其子婿、臣相、象马班师回朝。次年年初才返抵京城。

（275）宫殿尖顶阁起火 征服掸族各邦与孟乃

缅历966年2月17日（公元1604年4月19日）木曜日，御象底里那伽用牙牴地，象牙插入土中而亡。2月22日（公元1604年4月24日）火曜日宫殿尖顶阁起火。同日发生日食。国王在征服掸族各邦和孟乃城返回京城后，认为目前奴仆们混居在一起不妥，必须把他们分别编组。这样使他们，以至他们的后代子孙们都能职责分明。于是下令成立各种组织。

在东吁成立神骑队、宫殿骑队，计有左9队，右7队。国王说：朕是人间的神明，故成立神骑队。由食邑乡镇的子弟们组成。每队50人，共两队合计100人，命他们住在宫右侧耳殿侍奉国王。他们头戴黑盔、着黑甲、手持金枪。骑兵队队旗为黑白两色。

侍卫左右的武将们的子孙、阿瓦村镇食邑者、头领们的子孙共30人组成宫前骑兵队，住在宫左侧耳殿侍奉国王。他们头戴短盔，着红战袍。

侍从村镇食邑者们的子孙共27人组成宫内骑兵队，住在宫左侧耳殿侍奉国王，戴黑盔，穿红战袍。

内宫近侍村镇食邑者子孙们组成右骑兵队。每一骑赐10缅亩土地。住在宫右侧耳殿侍奉国王。戴长顶盔，身穿黑战袍。

阿瓦村镇食邑者子孙们组成左骑兵队，每一骑赏赐10缅亩土地，住在宫左侧耳殿侍奉国王，头戴长顶盔，身着黑战袍。

阿瓦敏因一带侍从村镇食邑者子孙补充进来，重新组成殿后骑兵队，每骑赏赐10缅亩土地。住在宫右侧耳殿侍奉国王。头戴长顶盔，身着黑战袍。

侍从们在殿上首住处组成一支有9匹马的骑兵队，赐其土地。

孟乃土司之弟的子孙们共10人，组成多丹村领主勇士队。住在正殿右侧与偏殿连接处侍奉国王。国王赏赐他们红色描金短顶头盔，金边红甲。

孟乃土司的亲戚们被组织在一起，任命孟拉侯为首领，住正殿左侧与偏殿连接处侍奉国王。国王赏赐给他们金红短顶头盔，着金边红甲。

孟乃土司的亲戚们被组织在一起，任命杜因约达为首领，住正殿左侧与偏殿连接处侍奉国王。国王赏赐他们画有胜利花枝标记的红色短顶头盔，着金边黑甲。

孟乃土司的亲戚们被组织在一起，任命牟措琼侯德瓦登那达为首领，住正殿右侧与偏殿连接处侍奉国王。国王赏赐他们画有胜利花枝标记的红色短顶头盔，着金边黑甲。

孟乃土司属下村镇食邑者、头领的子孙们10骑，任命夸木垒傣为首领，住正殿右侧与偏殿连接处侍奉国王。头戴短顶头盔，身着黑甲，成为禁卫骑兵队。

良瑞土司属下村镇食邑者、头领的子孙们10骑，任命登尼侯为首领。住正殿右侧与偏殿连接处侍奉国王。他们戴长顶黑头盔，身着黑甲，成为禁卫骑兵队。

良瑞土司的子孙10人组织在一起，任命姜比亚辛盖为首领。住正殿右侧与偏殿连接处侍奉国王。他们戴黑短头盔，身着黑甲，成为禁卫骑兵队。

良瑞土司属下村镇食邑者、头领的10位子孙组织在一起，任命齐道侯为首领，住正殿右侧与偏殿连接处侍奉国王。他们戴黑长顶头盔，身着黑甲。

八莫土司属下村镇食邑者、头领的10位子孙组织在一起，任命八莫侯为首领。住正殿右侧与偏殿连接处侍奉国王。他们戴长顶黑头盔，身着黑甲。

来自孟乃的村镇食邑者、头领的10位子孙组织在一起，任命道摩育瓦侯为首领。住正殿左侧与偏殿连接处侍奉国王。他们戴短黑头盔，身着黑甲。

来自孟乃的村镇食邑者、头领的10位子孙组织在一起，任命苏耶基为首领。住正殿右侧与偏殿连接处侍奉国王。他们戴长顶黑头盔，身着黑甲。

来自孟乃的村镇食邑者、头领的子孙们组织在一起，任命格杜骑兵队统带为首领，住正殿左侧与偏殿连接处侍奉国王。他们戴带雉鸡翎短顶黑头盔。

来自良瑞的村镇食邑者、头领的子孙们组织在一起，任命马垒侯为首领，住宫左侧耳殿侍奉国王。戴长顶黑头盔，着黑战袍。

来自孟乃的村镇食邑者、头领的10位子孙组织在一起，任命马乌艾侯拜丁延为首领。住正殿左侧与偏殿连接处侍奉国王。戴长顶黑盔，着黑战袍，无标记。

来自孟乃的村镇食邑者、头领的10位子孙组织在一起，任命瑞山为首领。住正殿左侧与偏殿连接处侍奉国王。他们戴长顶黑盔，着黑战袍，无标记。

来自底宝的村镇食邑者、头领的10位子孙组织在一起，任命海隆侯为首领。住正殿左侧与偏殿连接处侍奉国王。他们戴长顶黑盔，着黑战袍，无标记。

来自孟温、孟养的村镇食邑者、头领的10位子孙组织在一起，任命丁迈为首领。住正殿右侧与偏殿连接处侍奉国王。他们戴长顶黑盔，着黑战袍，无标记。

来自孟乃、孟养的村镇食邑者、头领的10位子孙组织在一起，任命德瓦甘马为首领。住在殿右侧耳殿侍奉国王。他们戴短顶黑盔，身着黑甲。盔上饰5朵描金花枝，手持长矛枪红色枪杆，顶部一肘尺涂金色，底部为金色节状，带骑兵标志，红白色旗帜，作为右禁卫马军。

侍从村镇食邑者的子孙们组织在一起，任命赖亚延达梅为首领。住在宫左侧耳殿侍奉国王。他们身穿黑甲，戴短顶黑盔，饰有5朵金花，手持长矛枪，黑色杆身，顶部一肘尺涂金色，底部为节状。带骑兵标记，持黄绿色旗帜，作为左禁卫马军。

来自孟乃的掸拜地区村镇食邑者的子孙组织在一起，任命拜甘马为首领。住宫左侧耳殿侍奉国王。身着战袍，头戴短顶黑盔，顶端有4寸金雉翎。

来自良瑞的村镇食邑者的子孙组织在一起，任命扬崮侯为首领，住宫右侧耳殿侍奉国王。身着战袍，头戴短顶黑盔，无标记。

来自孟拱的坎底人村镇食邑者的子孙们组织在一起，任命皎傣侯为首领。住宫右侧耳殿侍奉国王。身着战袍，头戴短顶黑盔，无标记。

来自万象的村镇食邑者的子孙们在劫抵东吁王在位时，曾组成骑兵队赠给王子卑谬王明基囊。仰乃侯背叛明基囊向国王归顺时，任命仰马德瓦为该队首领。住宫右侧耳殿侍奉国王。他们身着战袍，头戴短顶黑盔，无标记。

来自孟乃的村镇食邑者的子孙们组织在一起，任命山达泼拉为首领。住宫右侧耳殿侍奉国王，他们身着战袍，头戴带雉翎短顶黑盔。

来自八莫村镇食邑者的子孙们组织在一起，任命德瓦达亚为首领。住宫右侧耳殿侍奉国王。他们身着战袍，头戴长顶黑盔，顶部描金有雉翎。

来自孟乃村镇食邑者的子孙们组织在一起，任命韦路德曼为首领。住宫左侧耳殿侍奉国王。他们身着战袍，戴带雉翎长顶黑盔。

来自孟乃村镇食邑者的子孙们组织在一起，任命亚扎约达为首领。住宫右侧耳殿侍奉国王。他们身着战袍，戴带雉翎长顶黑盔。

来自孟乃村镇食邑者的子孙们组织在一起，任命杜因巴德为首领。住宫左侧耳殿侍奉国王。他们身着战袍戴短顶黑盔，顶部有4寸金雉翎。

总计组织了36队勇士骑兵队。

同年7月20日（公元1604年10月2日）土曜日，国王得悉孟乃土司带领100余人逃离京城，即指派统领、监军将士们追捕。刚过金达、亚安地区即将他们捕获。土司及掸人全部被处死。

缅历966年8月12日（公元1604年10月23日）火曜日，第二次为摩诃妙牟尼佛塔珍藏宝物。同月，国王命王储征讨卑谬。正当安排征讨事宜时，闻孟拱土司叛乱，于是决定暂时停止征讨卑谬。8月27日（公元1604年11月7日）国王派王储率兵征讨孟拱。前去征讨的人马有：巴亚觉都、南达丁坚、般堵加巴亚、巴亚觉廷、西都觉廷、巴亚加马尼、德道榭、底哈勃德、底里达马道加以及王储的人马。10支人马共有战象300、骏马3000、士卒50000。大队人马过孟养到达内巴尤林时，发现孟拱土司也在该林中布下了大批兵马严阵以待。故王储对各部统领监军们说：现在我欲在此与他一战，速将象马散开。于是各军皆备马架鞍作好战斗准备。王储乘名为篷道巴的御象，左右枪声一响，即策鞭挥象前进，直冲对方主军。前进了一程、一程又一程。全体将士见王储的战象冲锋在前，都不敢怠慢，蜂拥而上，把土司的军队打得落花流水。王储军士俘获战象8头、骏马60、兵勇200余名，其余皆被击毙。土司丢下妻小，只身骑象、乘马后改为徒步逃走。士

卒们发现拼命追捕，最后将其打死在战场之上。王储押送土司之母、妻小以及良象骏马、人员返回。到达京城后即将俘获的一切献给父王。父王大喜，将乘坐的御轿，取下轿顶饰物后赐与王储，并赐大量御用仪仗及服饰。《中史》中将此次征讨孟拱作为第一次征讨。它是以《明耶岱巴埃钦》诗作为依据的。《缅甸大史》虽说土司已死，却又写将土司及妻小献与父王。摩诃妙牟尼碑铭中则写俘获土司之母、妻小以及象马人员。土司只身骑象、骑马，最后步行逃走，被士卒们打死。与《明耶岱巴埃钦》诗所记"土司逃走，最终殒命"不符。

（276）为功德事业摩诃妙牟尼珍藏宝物出征孟密、登尼[注]国王驾崩

同年12月23日（公元1605年3月1日）金曜日，第三次为摩诃妙牟尼珍藏宝物。12月28日（公元1605年3月6日）水曜日立中心宝伞顶柱。次年1月1日（公元1605年3月9日）土曜日，第四次为摩诃妙牟尼珍藏宝物。到此摩诃妙牟尼工程全部竣工。缅历967年5月7日（公元1605年7月11日）木曜日建造宫殿。宫殿完工上朝时，国王召集王子摩诃乌巴亚扎等臣相们议事。国王说道："现在朕已征服孟拱、孟养、八莫、孟乃、良瑞等掸国诸邦，而缅甸境内卑谬、东吁及掸邦的孟密、翁榜、底宝、登尼等邦尚未臣服。今朕应首先发兵征讨卑谬、东吁，还是先征讨孟密，还是先征讨翁榜、底宝、登尼为好？"王储奏道："应将卑谬、东吁搁置一边，待征服整个东掸及北掸地区后，卑谬、东吁犹如笼中之鸟，有翼也难飞了。所以应先发兵征讨底宝、登尼。这些城镇紧密相连，只要收复一城，即可征服一连串城镇。待掸邦各镇全部征服后，再出兵征讨卑谬、东吁。"父王非常欣赏王子的见解。于是安排进军掸邦事宜。国王派南达约达、巴亚丁坚、亚扎丁坚、巴亚觉廷、西都觉廷与王储6支人马沿鄂辛古前往孟密。这支大军共有战象200、骏马2000、士卒30000。国王考虑到翁榜、底宝可能会来援助孟密，故又派巴亚觉都、巴亚加马尼、德道榭、底里泽亚瑙亚塔、底哈勃德、底里达马道加各率一部并亲率主军。国王部队任

命南达丁坚为统领、南达彬坚为监军。这7支人马共有战象200、骏马3000、士卒40000，沿新康一线向宋砌、底宝进军。王储统率的部队由鄂辛古出发攻打皎雷勃恩，接着又急行军挺进到色加当。孟密土司说："阿瓦王子、王储极美，去看看吾子与他比谁美？"派德努、勃朗族人爬上一棵大树观看。只见王子身着粉红色上衣，头扎红巾，腰系金带，耳饰红宝石耳环，在金盾、金刀、金牌、金枪簇拥下显得无比威武、英俊。所以他们回复土司说："阿瓦王子实非凡人，如同天帝释一样。您的儿子与其相比，只能充其奴仆而已。"问及对方兵力如何时，回答道："战象战马众多，如同森林中的树木树叶一般。"土司得知后认为不能如此待下去了。于是带领德努、勃朗人等，携带大量贡品及15篓咸茶前往表示归顺。此时群臣向王储奏曰："德努、勃朗人如同林中鸟禽，现趁土司在，必须让头人及其随从手下人等都宣誓效忠为好。"但王储却说："让德努、勃朗人宣誓效忠简直是对牛弹琴。"就这样，仅仅显示了一下力量，就制服了红宝石矿主人、掌管39座寨子的孟密土司。于是在土司以及其子婿、臣相宣誓效忠后，挑选收缴了精良象马及兵士继续登山前进。在到达登尼前一站时，清晨大雨倾盆，全体将士寒冷万分，雨停日出晾干衣衫后再继续行军。下山时探马来报，登尼土司出来迎战，已与先头人马遭遇。于是，王储在雌象背上换了筒裙，改骑御象篷道巴，率良渊来的兵士一起率先下山。到达山下时，遇到登尼土司的抵抗。于是策象直攻，登尼土司人马被击溃，获取大量象马及士卒。王储虽见登尼人马溃逃，但考虑到自己军士尚未全部到达，同时又听说父王即将驾临，所以没有追击暂时扎营等候。战场于夜一更时分才收拾完毕。次日黎明，王储乘雌象出迎父王陛下。国王感到身体不适，知道有人前来，便让巴亚加马尼着御用衣着和仪仗，乘骑御象赞布德采走在最前面。在浓雾中，王储看到国王仪仗，误以为国王驾到，便上前奏道："昨日登尼土司出战，奴已取胜。"这时巴亚加马尼在御象上叩首奏道："臣乃巴亚加马尼是也。"王储听后心中不悦说："竟然让奴才扮成国王，纵然龙体欠佳，难道在象背上坐都坐不住了吗？"巴亚加马尼回到军中，奏报了王储的话。国王道："现在朕身体不适，感到非常沉重。朕曾梦见宫殿焚烧殆尽。在此次出征前，有一头野鹿在军前由左向右奔驰而过。据巴麦法师说，这次征讨登尼镇，必定马到成功。但陛下易患病。为了尽快取胜，朕才亲自前来征讨。现朕慢慢返回京城，汝征服登尼后立即返回。"王储奏

道："父王陛下，您尽管在营中休息，儿臣猛攻之，尔等岂能抵挡得住。"父王便授令王储进军登尼。令统领、监军骑上象马布好阵势，令象兵、马兵、步兵等乘骑象马，手持铁铲、云梯向城边进发。并通令各军有违令者按军法严加惩处。于是各军统领、监军按照命令迅速骑上象马，部署军队向城边进逼。王储乘御象篷道巴，让皎意侯坐在象后座，丹育瓦侯坐在象鞍中座，另外手持金枪的象兵3000，来自良渊的士卒20000紧跟象后前进。登尼土司见后，命其弟色采隆骑上象背。带领5000士卒打开城门迎战。王储见城门开启有人骑象出战，即策象迎击。土司之弟色采隆见势不敢迎战，掉头逃走。王储遂随后追击，将大象及土司之弟俘获。各军统领及监军们见王储策象追击，也相随攻击，象兵骑象、马兵骑马，步兵持铲、梯进逼城边。王储直冲城门。这时，勇士们已登上城头。瞬时间，就抓获了掌管39寨的登尼土司占领全城。将登尼土司及其弟、子、婿等即被押送献与父王。国王大喜，赐给一切君王罕见的奖赏——赐子城、子殿与王储。学者听到此项命令后都说国王福寿不长了。王储将登尼城精良象马及勇士们接收后，命登尼土司及全城百姓宣誓效忠，将土司之弟、子、婿等同其妻室全部带回京城。刚到底宝时，父王龙体不适沉重，认为道路曲折，遂沿金塔因一线返回京城。到达瑞达朗山营地时，国王对王储道："看来父王之病已难痊愈。朕死后汝兄弟3人，按年龄长幼依次登基为王，切勿听信坏人谗言。"王储答道："一定遵循父王教诲。"国王又道："依靠汝的威德必将征服各邦君侯，恢复汝祖白象之主之全部疆域。以后在征服卑谬后，切勿杀死延乃侯。延乃侯对朕、对汝都有恩德。"王储奏道："请父王明示延乃侯对我们有何恩德？"父王说："当年朕正由良渊进入罗陀那补罗，初建国业时，如卑谬及东吁两邦前来侵犯，不就困难了吗？当时朕缺乏贤臣、良象、骏马和勇士。那时，延乃侯举兵杀死卑谬王明基囊，在卑谬称王。因而卑谬和东吁相斗不息。我们为了征服整个掸邦，现在就得积蓄力量做好准备。"王储曰："遵命！"正在这样嘱咐之时，即缅历967年12月刚进入26日（公元1606年2月21日）金曜日，深夜三更许，国王驾崩。此事只有大臣底里泽亚瑙亚塔及内宫贴身侍从知晓，其他人均不知道。于是王储把父王尸体灌满水银，背靠垫子，放在稳步前进的雌象背上，耳垂上戴着白耳环，装饰得与活人一样。就这样一站一站地行进。王储及其亲信奴才们骑乘象马迅速赶至阿瓦。到达阿瓦后，王储遂布置亲信将士守

住皇宫四边大门。然后才回王储官邸，并派亲信看守官邸，吩咐停当后，即从御厩中牵出7匹马，一匹马跑累后，立即换另一匹马乘骑。这样赶着前去迎接国王尸体，日夜兼程，终于在德白翠山国王所建佛塔处相遇。这时才把国王尸体放在前列，以君王礼仪前后簇拥着前进。直至此时各军统领、监军等全体将士才得知国王已驾崩归西。到达阿瓦时，从觉东门进入京城，然后将国王尸体停放于枢密院前的彩棚内，与法师们商议后，决定于12月28日（公元1606年2月23日），像转轮王丧礼一样隆重安葬。王子王弟臣相等不准携带随从，只准带槟榔包进入。国王尸体放在金网之上，点起八炉柴火。当国王尸体火化至一半时，王储道："欲反我者可反！"此时，王弟明耶登克都为首的王弟、王子、臣相们都叩头不语。当国王尸体火化完毕，遂令两位王弟返回，让各王子臣相们宣誓效忠。宣誓完毕后召唤丞相底里泽亚瑙亚塔命令道："我回王储官邸！"底里泽亚瑙亚塔奏道："不宜回去。"王储道："难道我要听从奴才的支配。汝欲谋反，请便！"说完便把随身佩带的刀掷于地上。底里泽亚瑙亚塔奏道："父王已驾崩，殿下自该承袭父王遗业，登基做王统治国家。故臣说不宜回王储官邸。"王储说："此事还需汝底里泽亚瑙亚塔安排吗？汝只需要在此待着。"接着便命令将其坐骑牵来。待坐骑牵来后即上马。来自良渊的士兵相随，出右禁卫门前往王储官邸。到官邸后即解开发髻洗头，将扎头绳烧掉。为了使头发尽快变干，令宫女妃子用扇子扇干，裹好，然后更衣装饰，事毕将王储官邸所存金银、布匹，尽数赏赐给官邸奴仆。诸事全部处置妥当后，方骑马离开王储官邸。到前驱卫驻地后由东门进入。当日继位登基为王。号底哈布拉摩诃亚扎的良渊王，在42岁时，即缅历961年（公元1599年）称王，在位8年，为弘扬佛教、王权大业及僧俗大众利益作出了贡献。在刚进入50岁时驾崩归天。该王生辰为金曜

---

[1] 原标题为"为功德事业摩诃妙牟尼珍藏宝物 王储出征孟拱"但与内容不符，孟拱已征服，故按内容改现名。

（277）良渊王之威德及其子女

缅历959年（公元1597年），卑谬王明基囊企图由水陆两路进攻阿瓦。当其登上御舫时遭内傅延乃侯谋刺死于水中。因而攻打阿瓦之事未成。缅历966年（1604年）阿瑜陀耶比亚那律派遣20支人马企图沿清迈一线攻打阿瓦。但到达清迈杰迈欣地区时，因患急病猝然死亡。同年孟乃土司也打算进攻阿瓦。派12支人马，但到达良瑞北面包累达时，心悸折回。这都是因为国王威德盖世之故。威德高尚、英明的国王陛下十分宠爱学者，因十分注意听取智者们的意见，故逢事大多顺利。同时国王也非常尊重、怜爱皇亲国戚、臣相将佐。说话总是和颜悦色，并且慷慨赏赐。因而征战大多得到辉煌胜利。国王明察秋毫，故将士们都效忠尽力。国王做的功德事业有：京城南边的摩诃妙牟尼佛塔；西边的犹同天堂般美丽的四层金塔；重新修葺了城内外先王们建筑后毁坏的寺庙佛塔及佛像，并升宝伞。如遇佛教三藏经、佛经注释传本有短缺损坏者，便请人抄写后布施给法师们以便讲授。多次斋请实皆、彬牙、阿瓦等地村居派林居派的僧侣们，并布施袈裟、衣料、布匹等物。在觉雷苏佛塔边建造和布施祇园精舍；疏通和加固南部和北部的湖泊沟渠，使其周围土地成为良田。由于采取这些措施，使得国家安定富强。王将死，木星由人马座倒退至天蝎座，过了32天再运行至狮子座；木星在人马座停歇了5个月零14天后再运行至摩羯座；金星也停留于处女座；土星由人马座倒退到天蝎座；皇宫尖顶阁上露兜铃状四棱形部分被雷击而起火；御象底里那伽用牙牴地，象牙插入土中而死。

良渊王的王后所生子女计有：子，德钦腊，当父亲发迹成王时，号为摩诃乌巴亚扎，立为王储。次子德钦基，父王在世时被命名为明耶登克都，赐食德娄城。女，明德亚梅道，在其兄登位为王时被封为阿杜拉山达黛维。三子德钦漂，食邑色固城。共三子一女总四人。

妃子所生子女有：

沃德耶夫人信谬妙生长子信锡乃，在阿瑙白龙王时代被封为明耶瑙亚塔，在亚扎马尼苏拉佛塔施主王在位时，与公主底拉瓦底成亲，被赐食邑鄂辛古城；信锡乃与底拉瓦底结婚后生二女，长女信明布，16岁时死，幼女钦明腊，即卑谬王妃。次子信绍布瓦，17岁去世。长

女钦明布，钦明布之夫系劫抵东吁王之子信西都，在亚扎马尼苏拉佛塔施主王在位时被授明耶丁克亚封号，五层佛塔施主王在位时被封为底里达马道加。三子明耶底哈觉，亚扎马尼苏拉佛塔施主王在位时食邑坚尼亚城，五层佛塔施主王在位时与明耶觉苏瓦之女妙拉蓬漂婚配，食邑蒲甘城，卑谬王时期被封为明耶瑙亚塔。

孟乃土司之女敏塞夫人生子瓦亚都，亚扎马尼苏拉佛塔施主王在位时期，被指控帮助明耶岱巴被诛。女钦谬妙，阿瑙白龙王在位时期被选为王后，生明耶岱巴。

宋耶夫人信布韦拉生子彪卑觉都，亚扎马尼苏拉佛塔施主王在位时被封为明耶仰达都，其妻为父王之女亚德那瑞额翁，后来曾任职管理土瓦和汉达瓦底，彪卑觉都育子女各一，子内谬达塔，卑谬王时期与因兹那公主结婚，后以明耶仰达都封号食邑鄂辛古城，后又被任命为清迈镇守，直至去世，女谬妙巴巴。长女早年夭折。幼女为东敦公主，总计一子二女共三人。

明康夫人生子明达纽，亚扎马尼苏拉佛塔施主王在位时期，因被控帮助明耶岱巴被诛。长女比里山漂，其夫是摩诃亚扎之子、美都侯底哈律。次女亚德那瑞额翁，其夫为父王之子彪卑觉都。次子底哈耶觉，封号为明耶延达都，亚扎马尼苏拉佛塔施主王在位时被封为明耶那亚，食邑美德城，其妻为孟乃土司之女，育子貌布，是个盲人，另一子钦囊，卑谬王时期食邑班腾城，五层佛塔施主王在位时期被封为明耶仰囊，央米丁王在位时期被任命为清迈镇守，曼昂亚德那佛塔施主王在位时期被封为明耶瑙亚塔，并被赐与金伞与轿。

明赖亚之女钦玫生长女钦拉，其婿为劫抵东吁王之子、榜林王明耶昂乃。次女钦腊。

孟乃夫人生子那腊瑞密坎，次子瑞南温，长女底里埃加，次女明布，其婿为阿瓦明耶觉苏瓦宋之子皎意王，五层佛塔施主王在位时期被封为明耶延达梅，明耶延达梅去世后，亚扎马尼苏拉佛塔施主王让明布改嫁给明耶仰囊。

妃子们共生9子10女，共19人。

（278）阿瑙白龙[注]王登基 广修功德善事

缅历967年12月28日（公元1606年2月8日）日曜日，大王子摩诃乌巴亚扎承袭父王大业，登上罗陀那补罗阿瓦王位，取号摩诃达马亚扎[注]。登基为王后，将父王尚未完成的塔寺庙宇一一完成。将四层寺赐与摩诃僧伽那塔法师。缅历968年3月15日（公元1606年5月10日）土曜日，为摩诃妙牟尼佛塔升华盖。在佛塔东南边修筑茅草顶杜达马佛亭。每逢1日、16日都出宫礼拜法师高僧。同年正4月（公元1606年6月）五塔施主王之后（又称勃固后）在东吁去世。在功德事业摩诃妙牟尼周围佛寺铺茅草顶。同年12月21日（公元1607年3月8日）土曜日，为垒基地区的巴麦法师修建寺庙。第二年雨季过后进入明媚季节进兵卑谬。

国王命令丞相们派部下征讨掸邦，将父王在世时还没有组织起来的奴仆下属都组织了起来。瑞南觉欣那腊勃底的亲戚子孙组成室利差咀罗骑兵队。任命赖当基侯为首领。住宫右侧耳殿侍奉国王。他们身着战袍，头戴短顶黑盔。

孟拱人、孟乃人、王储侍从的村镇食邑者们的子弟组成一队，任命布翁侯德瓦甘马为首领，住在殿右侧与偏殿连接处侍奉国王。国王在京城附近巡游时，他们头戴长顶头盔，身着花枝甲相随。平时身着战袍，头戴短顶黑盔。

孟乃人、王储侍从的村镇食邑者们的子孙组成一队，任命梅喔侯为首领，住正殿左侧与偏殿连接处侍奉国王。他们身穿黑战袍，头戴长顶头盔。

王储侍从中来自掸邦的村镇食邑者们的子孙组成一骑兵队，任命皎意侯尼勃拉约达为首领，住宫右侧耳殿侍奉国王。身穿黑战袍，头

戴短顶头盔，无标记。

来自登尼的村镇食邑者们的子孙组成一骑兵队，任命仰达毕西为首领，住宫左侧耳殿侍奉国王。身穿战袍，头戴短顶黑盔，无标记。

来自登尼的村镇食邑者们的子孙组成一骑兵队，任命恩漂侯美开为首领。住宫左侧耳殿侍奉国王，身着战袍，头戴短顶黑盔，无标记。

来自登尼的村镇食邑者们的子孙组成一骑兵队，任命敏格基侯为首领。住宫左侧耳殿侍奉国王，身着战袍，头戴短顶黑盔，无标记。

将在父王时代没有被组织起来的来自孟乃的村镇食邑者们的子孙组成一骑兵队，任命因岱侯为首领。住宫左侧耳殿侍奉国王，身着战袍，头戴短顶黑盔，无标记。

来自孟养的村镇食邑者的子孙组成一骑兵队，任命岱崮侯为首领。住宫左侧耳殿侍奉国王，身着战袍，头戴短顶黑盔，无标记。

来自孟拱的村镇食邑者的子孙组成一骑兵队，任命杜因登伽为首领。住宫左侧耳殿侍奉国王，身着战袍，头戴短顶黑盔，无标记。

孟拱人、王储侍从中村镇食邑者的子孙组成一骑兵队，任命赖班侯为首领，住宫左侧耳殿侍奉国王，身着战袍，头戴短顶黑盔，无标记。

组成上述11支骑兵队后，考虑到掸邦一带业已统一，国王便安排军队去征卑谬。陆路方面有：亚扎丁坚、巴亚觉廷、巴亚加马尼、底哈勃德、西都觉廷、底里达马道加、御弟明耶登克都所率的7支人马，共有战象400、骏马6000、士卒70000。水路方面有：巴亚丁坚、南达约达、摩诃德勒帕耶、底里泽亚瑙亚塔、丁克亚、明摩诃以及国王亲率的大军。国王乘坐在御舫之上。7支人马共拥有格杜、伦锦、兽形船、鸟形船共400，劳加、铁船300，运粮货船200，士卒70000。大军于缅历969年8月4日（公元1607年10月13日）月曜日开拔。大军到达美德时，与驻守美德的卑谬水军进行了顽强战斗。结果

卑谬军败退。乘卑谬水军大败时，陆路方面部队与水军一起包围了美德城，很快便夺取了美德全城。接着向卑谬进军。在打败卑谬方面派遣来的先头马军后，士卒们便紧紧追击，一直追至城边即开始攻城。但因卑谬方面城楼炮火众多且密集，士兵伤亡很重，不得不后退。改由水陆两路紧紧围住卑谬城。卑谬王方面在阿瓦王开始进军时，即向若开王求援，因援军未到故坚守城池。阿瓦王也派使臣携带礼品前往若开方面进行游说。在包围卑谬约8个月后，国王对全军各路人马的统领、监军道："由于你们没有精心尽责，故至今迟迟未能破城。现朕命令全体象兵、马兵、步兵，明天一早就用马、象、铁铲、云梯等靠近城边登城。若有违令者定斩不饶。"于是全体将领于晨曦初射时光，备好象马，紧逼城边。他们不顾对方发射的炮火，全部登上了城头。至此，卑谬方面无力抵抗，于缅历970年5月1日（公元1608年7月2日）火曜日城被攻破。尽管城池已破，但卑谬王仍拒不投降，他坐在宝座上在紫禁城内抵抗。士卒们攻入紫禁城内后才迫使卑谬方面百姓放下武器投降。这时出现了巴亚加马尼的13岁外甥忠义报国的动人故事。他双手持两把大刀阻止士卒们前进说，要死我也要死于宝座之下，只要我一息尚存，就不许伤害我主。此时其舅巴亚加马尼见此情景便喊道："唉，真是少年血气方刚。但如今城池已破，全城落入他人之手，汝一人抵抗又何济于事？快快放下武器投降吧！"他说："食人俸禄就得忠于其人。"才放下大刀投降。

卑谬王决心死于自己宝座之上，虽然大臣们一再请卑谬王走下宝座，可他仍不听从劝告。阿瑙白龙下令让大臣们把卑谬王召来。一位贴身马兵奏道："奴一定好生把卑谬王召来。"该马兵到达卑谬王皇宫后奏道："国王陛下欲见主公。"这时卑谬王再也待不住了，于是携带贴身内侍10余人跟随而来。国王遵照父王所嘱，拨奴役10余人以侍奉卑谬王及王后，并送他们去阿瓦京城。卑谬王舒适地居住于六月行宫码头的行宫中。

在征服卑谬城以后，让卑谬王子、王弟、臣相将士们宣誓效忠后，该留的留在卑谬城，该带走的便与象马一起带回京都。同时国王派遣大军驻守与西边若开、东吁、丁因等交界地区。令人毁掉卑谬宫殿，在城内外广修寺庙浮屠和亭榭，并修葺损坏破落的庙宇。在卑谬

一切安排就绪后，派御弟明耶登克都带领重兵驻守卑谬，国王于7月17日（公元1609年9月15日）水曜日班师回朝。到达蒲甘时，在瑞喜宫佛塔斋请高僧法师，并布施各种物品。从蒲甘到达京城后，便划分地区让各队安置下来。卑谬仰乃王就居住在六月行宫码头的行宫内。一天，卑谬王见到自己的象只被人带来下水，便自言自语道，如能收回自己的象只，纵然有三四十头象包围我的象，我也不怕。看守者听后立即奏告国王。于是国王说："小小仰乃侯仍不死心，送到孟拱去吧！"于是把仰乃侯夫妇连同随从等人送往孟拱。到达鄂辛古时，见该城颇似卑谬，遂掩面痛哭。到孟拱后时日长久，他才顺从命运的安排。

同年，携带礼品前去若开索取王子、公主的使节返抵京城。若开派遣使臣携带各种布匹礼品来到京城要求结亲。

东吁王派遣使臣携带礼品要求与王子、王储那信曩成亲。清迈王瑙亚塔明绍亦派遣使节携带大量贡品要求结亲。对各邦来使奏呈，国王缄口不语。国王借口释迦族国王们从奥伽穆卡王至佛陀悉达多王子都同御妹一起担负国家重任。于是封御妹明德亚梅道以阿杜拉山达黛维[注]封号，举行加冕典礼立为皇后。是年12月16日（公元1610年2月27日）火曜日，上午10时，国王与阿杜拉山达黛维一起乘马车去，把功德事业比亚达寺庙布施给巴麦法师。并命名该寺为亚德那妙蓬寺。12月22日（1610年3月5日）日曜日，夜三更许，阿杜拉山达黛维皇后修建山羌寺。缅历971年7月9日（1609年9月26日）火曜日，国王将实皆明温四层寺庙赐予信阿南达德扎法师。在进军东吁之前，将来自卑谬的四五十人组织起来，任命拘道仰达梅为首领，赐与阿杜拉山达黛维作为内侍。将拘道仰达梅的名叫阿瑜陀耶盛的大象收回后，赐给他两头小象、两头雌象，并赐与高级筒裙和朝服。

拘道仰达梅原系孟养色隆基之孙、色隆艾之子名色包坎。在白象之主征服孟养时就投靠国王，成为国王身边内侍。缅历925年（公元1563年）在进军阿瑜陀耶时，乘象打了胜仗而被封为仰马都耶，并获赐内宫用咸茶罐，食邑瓦格鲁城。尔后，当摩诃乌巴亚扎等征讨万象时，又在象战中取胜，被授予南达梅封号。后摩诃乌巴亚扎登基为王

时，在进攻阿瑜陀耶的一次战斗中再次获胜，因此获得丁克亚封号以及槟榔盒、咸茶罐、饮水瓶、痰盂、带3层榕叶状金片的红伞及全部权杖等赏赐，并食邑德娄城。德娄王丁克亚之子高拉被任命为精锐队统带，赐其为王子明耶觉苏瓦的内侍管家。当良渊王称王时，授精锐队统带以拘道仰达梅封号，并赐与宫内咸茶罐，食邑色雷城。缅历966年（公元1604年）在进军孟乃时骑象随征，并再次建功，因而国王赐其槟榔盒、咸茶罐、饮水瓶和痰盂。阿瑙白龙王登基为王时，赏其9条绶带、带3层榕叶状金片的红伞以及全部权杖，并作为阿杜拉山达黛维的内侍管家。拘道仰达梅的夫人是奥亚彭世洛土司的女儿蓬希。拘道仰达梅之女是辛山瓦底，她先与内谬觉廷婚配。内谬觉廷去世后阿杜拉山达黛维王后又命她改嫁巴亚觉廷之子，即谬达侯之子蒙瑙盾卫统带觉都。婚后生子鄂山尼、女玛尼奥加。鄂山尼后来成了西城统带和京都骑兵统带；女玛尼奥加后嫁给辛盖富绅德瓦，婚后生了后来撰写《缅甸大史》、《中史》、《简史》的鄂格拉[注]。

同年，国王召集臣相们商议证讨东吁一事。丞相底里泽亚瑙亚塔奏道："东吁与其他城邦不同，它有足智多谋的臣相，良象骏马，城池牢固，绝不可像征讨其他城邦那样掉以轻心。必须集中全国兵马力量严密部署才能取胜。"国王说："召集掸邦9位土司以及他们的随从随朕一起出征。区区东吁如何能抵挡？"丞相底里泽亚瑙亚塔根据国王旨音安排掸邦诸侯土司前来京城事宜。接着派泽亚布翁尼亚、杜因亚扎、达马丁克亚、南达底哈、巴亚晒加都、赖亚米耶缅6人各率马军1000作先头部队。象军有亚扎丁坚、巴亚觉廷、巴亚加马尼、巴亚觉都、摩诃丁克亚、南达丁坚、底里泽亚瑙亚塔、底哈勃德、孟乃[注]、良瑞、孟密、孟拱、孟养、西都觉廷、底里达马道加、御弟色固王各路人马，其后是国王的主军组成一支大军。任命南达都利耶为监军、底里泽亚觉廷为统领。包括6支马军队伍在内的23支人马，共有战象500、骏马10000、士卒12万。另派6支马军及拘道仰达梅留守京城。大军从京城出发，在彬嘉色加湖扎营。大约在一鼓时分，在群星伴随下，彗星落在军帐前。国王就此事询问巴麦法师，法师奏道："征讨给杜摩底之举很快将成功。东吁王及其亲戚将被全部俘获。"扎营在彬嘉湖的大军缓慢前进。到达楚瓦河地区时，因大水泛滥，兵士们只能待在山丘高地之上，把象只马匹也安置于高处。耶尼河、皎切河河水泛

滥，大军与京城之间的联系中断，给养也无法送至军中。因而大军粮草供应发生困难。国王又就此事询问巴麦法师。巴麦法师奏道：“待大水退后，征服给杜摩底之举必将成功。”国王在楚瓦河地方停留20余天，待大水退去后即渡河前进。到达东吁时，大军在东吁城东北角底里地区扎营。御弟明耶登克都及炯聪王两支人马，共有战象40、骏马300、士卒10000，由卑谬方面开来，从城北包围该城。国王则驻扎在城的西面界约宾地区。后又调集军队围着摩诃黛维王后所建功德寺庙驻军。东吁王为了阻止其在该地驻军，派出大批象马出击。出击的东吁马兵紧紧追击国王之奴底里泽亚瑙亚塔的300骑兵。底里泽亚瑙亚塔进行了抵抗。在混战中，底里泽亚瑙亚塔腰部中枪坠马。兵勇们遂乱成一团，四处逃散溃不成军。有人乘乱砍下底里泽亚瑙亚塔的首级献给东吁王。东吁王大喜，遂封其为德瓦约达，并赐内宫用咸茶罐及金银首饰。看到底里泽亚瑙亚塔首级被砍，国王方面500余马兵便紧紧追击。东吁马兵大败退入城内。国王方面俘获骏马30余匹。因无法攻城，便在城外安营扎寨。后欲围绕80寺班采驻军。东吁王之奴、名叫巴亚加马尼的一位大臣为了阻止国王军队扎营安寨，遂乘名绍仰宁的大象，并将其子放在象鞍中部冲向对方象群中。此时，白象主之子炯聪王发现大象朝自己正前方冲来，便喊道：“别上吾这边来。汝绝不是对手。吾乃白象主之子是也。”但对方仍继续朝前冲来。炯聪王暗想：“吾之骑象是头幼象，战不是，不战也不是。但如今只好舍死一拼了。”于是便上前迎战。东吁巴亚加马尼的战象用双牙挑起炯聪王的骑象。炯聪王之象顿时倒地，炯聪王也从象背上跌落下来。但他很快跳上另一匹马背退下阵来。巴亚加马尼又对另一头象发动攻击，并取得胜利。此时，一位手持火枪的青年士卒开枪射击，巴亚加马尼中弹死于象背之上，但没有跌落下来。战象继续攻击另一头象，并把它撞翻在地。国王的士卒们看到那头孤零零的大象左右牴撞，便将其包围起来，欲骑上其背，但均未成功。一马兵设法靠近象只并割取其尾，才使大象停步将其抓获。士卒们将象献与国王。国王大喜，赏射杀巴亚加马尼的持枪士卒以杜因布翁尼亚封号，赐食邑密琪村。并令其与皇亲子孙们由枪队转入马兵队。同时赐割取象尾的士卒以杜因勃拉的封号。赐食邑耶难达村。赐捕获大象呈献的士卒以格扎约达封号，赐食邑林茵村。此外，还以村落、金、银、钱币、谷物、衣物等分别赏赐参战立功人员。

东吁王得知巴亚加马尼战死，象只绍仰宁亦被俘走，遂召象马兵勇及臣相们来问。这时知情人奏道："御弟明耶底哈都、御弟明耶觉廷以及乘象将官10余人骑象向城西南角进发，拦阻欲图登城的缅方士卒。巴亚加马尼及南达都里亚则乘两头大象向城北进发。后御弟们得知城北开战遂转向城北。南达觉廷最先到达。阿瓦士兵们见到南达觉廷乘大象纳格瓦拉进攻后即后退。"东吁王闻知此情后十分气恼，即将战象上中座及后座将士以及南达都里亚统统斩首处死，并将南达都里亚的一应财物及其妻小全部赐给巴亚加马尼妻子。放了两位御弟，把所有臣相们囚于宫殿之前。同时大大赞赏南达觉廷。并封其为底里泽亚觉廷。为了阻止对方军队在班采驻军扎营，曾几次出击破坏，但未能奏效。由于城池被围，城内供应奇缺。东吁王之弟、子及群臣们都感到惊慌，遂禀告比亚德寺法师："目前国事艰难、形势危急，望法师恳请国王陛下投诚求生。若不如此，全国必遭毁灭。"于是比亚德寺法师前往宫中奏告国王道："据贫僧观之，当今国事艰难，只有投诚才合时宜。佛主也曾说过，生灵难免受灾。望陛下妥善处之。"但东吁王道："岂有投降之理！如今吾兄弟4人出城攻之。阿瓦士卒见吾4头战象岂敢抗御？"法师劝说未成，倖倖返回寺庙。凌晨，王叔德多达马亚扎、御弟明耶觉苏瓦、二御弟明耶底哈都、小御弟明耶觉廷又去寺庙再次请求法师规劝国王结束战争。于是法师再次前往王宫奏道："如今王弟、王子及臣相们都因国家危急甚为恐慌，能顺利结束战争于民有利，陛下也能得到幸福。此举也完全合乎佛祖生死不息之道，欲超出生死轮回达到涅槃才能永恒长存。所有未来佛陀帝王面临灾祸死别之时，都会有清醒理智，望陛下亦能牢记佛祖之教导。"

东吁王得知王子王弟等全体人民都感到惧怕时，遂将所有民众得到安宁之事全部托付给法师，并请法师跟阿瓦方面说，让一切生灵免遭灾难。法师得到王命之后便走出王宫，与8位僧侣弟子离城前往大军营地。国王得知此情后，便问高僧为何而来？臣相们遵旨迎上前去询问法师。法师道："为求两国君王亲善相处而来。"王闻此言，便阻拦道："请法师勿来我军中。"法师并未返回，而径去御弟明耶登克都营地。进入军帐中交谈时，法师说："贫僧为祈求一切生灵免遭灾难而来。"御弟明耶登克都道："此事我不敢向兄奏告。"大约交谈一时许，法师即返回城里。翌日清晨，再次来营地，当被问及来意时，法师

道："贫僧为祈求一切生灵免遭灾难而来。"国王说："若仅看到生灵之灾难，朕实难同意。"并命令说，让封号为西都觉廷和亚扎丁坚的大臣全副戎装出城来。法师听后即奏告东吁王，并按国王之旨意让西都觉廷和亚扎丁坚出城。当这两位大臣前来营地时，即将其戎装全部解除放其返回，又嘱道："让明耶觉苏瓦、明耶底哈都、明耶觉廷身着全套礼服前来。"大臣返回城内后，即将国王旨意奏告东吁王。于是东吁王三位弟弟分别乘名为亚德那觉康、亚德那丹桑、赞布丁宁的三头战象，佩金鞍前来营地。国王率300余匹战马出营迎接。到达后在营房逗留休息。御弟明耶登克都、御弟色古明基也在座陪同说话。此时，东吁王弟明耶觉苏瓦将自己佩戴的指环摘下说：姐夫请带我的指环。明耶登克都也摘下指环道：请带我的指环。双方寒暄交谈后，便将明耶觉苏瓦乘坐的王储用轿及两根权杖没收，将明耶底哈都、明耶觉廷的金象座篷没收，赏其金象鞍、黑色象座篷及金伞，然后叫东吁王的三位弟弟返回城里。同时嘱咐叫东吁王叔德多达马亚扎前来。御弟们返回城中奏告东吁王。东吁王即让其叔德多达马亚扎身着盛装携带一应仪仗前往营地。到达营地后即将其两根权杖和轿子没收。赏其金象鞍、黑色象座篷及金伞，并告之令东吁王某日某时前来。尔后即放德多达马亚扎返回。国王即召集王子、王弟及臣相们前来，并问老臣相："朕祖父白象之主于缅历925年（公元1563年）出征阿瑜陀耶，在获全胜后召阿瑜陀耶王比亚达底亚扎前来营帐时是如何接待的？"曾赶上该事的臣相们答道："在篾席上铺镶有花边的细席。让阿瑜陀耶王盘腿而坐。陈设全部国王仪仗，但不叩拜。"国王在帐篷中用屏风隔开，装上活动门扇，把离门内6寸左右的地面弄高一些。同时安排好让东吁王坐的地方。一切安排就绪后，即令东吁王前来。东吁王在前后各两头大象簇拥下，打着金旗。只见名为乌布萨塔的御象背上披着金网，系着彩带，金鞍等鞍饰一直拖到地上。大象眼睛旁安有两片金叶，头部两边都用面罩套着。东吁王坐着出巡时所坐轿子，全副仪仗，带着8根权杖，敲鼓鸣锣。到达军营时，齐门下轿，进入帐篷后盘腿坐在指定之处。旁边放着槟榔盒、咸茶罐，放饮水瓶的架子上放着金质带盖饮水瓶及两个单腿托盘。缅王让自己的侍从代替东吁王的贴身侍从。将水壶、槟榔盒等用品放在东吁王身旁，并让东吁王的贴身侍从站在门口。东吁王到达后一会儿，活动门扇打开，国王说："朕以为非与王兄东吁王进行单骑决战不可了。虽然有令禁止，但东吁王

仍然热衷于这种决战。只因朕是有福的皇帝，染上了遇不到危险的病，无法乘象、骑马，也不能安安稳稳地待在一个地方。”“这完全是因陛下洪福之故。”国王微微一笑，说：“所以朕请王兄东吁王进城。”于是东吁王进城。两三天后，丞相实皆王根据圣旨，安排东吁人宣誓效忠。而后派东吁王叔德多达马亚扎、东吁王弟明耶觉苏瓦、明耶底哈都、明耶觉廷去责令东吁王之皇亲国戚、臣相将佐全都宣誓效忠，然后令御弟色固王卸下东吁王宫的尖顶，将城池仍交付给东吁王，并让其称侯。色固王带着全副仪仗举行盛典乘骑大象进入城内。入城进宫在听驱灾驱魔经的厅堂内接见东吁王。色固王说：“根据威德崇隆的国王圣谕，将此城授予王兄东吁王。”东吁王说：“吾拟向吾弟赠礼。”色固王说：“就进献会奏弯琴、吹椰笙、鼓大鼓的伶人吧！”东吁王道：“那就请随意挑选！”交谈约一时后，色固王就离开宫殿返回王兄的营地。到后即向王兄奏报卸下皇宫尖顶，将城池交付给东吁王的情况，以及东吁王赠送善于演奏弯琴、椰笙、大鼓、唢呐伶人的情况一一作了奏报。但国王缄默不语。

缅历972年6月17日（公元1610年8月24日）金曜日，诸事处理完毕后，准备返回罗陀耶补罗，拨给僧侣们大车及牛只，以便运载三藏经典等物件。将东吁王之奴、东吁长住人员分成3股，一股留在东吁；在东吁的汉达瓦底人、室利差咀罗人、阿瓦人都去京城；让德多达马扎、明耶觉苏瓦、明耶底哈都和明耶觉廷也去京城。这些人的奴隶也分成3股，一股留在东吁，其余二股去京城。也让卑谬王后纳信梅道、小王妃等去京城居住。下令将汉达瓦底北宫王后乘坐的轿子和中宫王后使用的轿子赠给她们使用。上述各项命令均让丞相实皆王去具体实施。所谓卑谬王后，即卑谬王德多达马亚扎之幼女。即劫抵东吁王之后纳信梅道，即阿瓦王德多明绍之女纳信梅道。小王后者系指劫抵东吁王的二女。这样，在处理完毕给杜摩底国的事务，使国家转入正常状态后，便任命彬尼亚勃仰大臣与东吁王为镇守。国王于缅历972年10月4日（公元1610年12月7日）金曜日，日出1时3拔由东吁起驾返回京城。祖父汉达瓦底白象之主时代，由锡兰岛献来的佛祖用钵、佛牙，在缅历961年（公元1599年）五塔施主王与东吁王争端结束后，就迎到东吁给杜摩底，珍藏于枢密院前的尖顶阁中以供朝拜瞻仰。此次国王便用宝石尖顶阁将佛牙护送去京城。国王到达瑞因苗

时，考虑到丁因侯鄂辛加的威胁。认为东吁王一人防守东吁力量太单薄，于是命令东吁王弟弟明耶觉苏瓦返回东吁，坚守皎茂。

但是在史籍上没有记载征服东吁给杜摩底城，将佛祖用钵、佛牙送回京城一事。本书系根据专门记载佛牙史的亚扎苏拉碑铭关于佛塔珍藏记录书写的。

国王从瑞因苗出发，于10月22日（公元1610年12月25日）火曜日回到京城。因遇到时运不佳之时，不宜回宫居住，便在温贝因达行宫中居住。国王划地建房以供卑谬王后纳信梅道、小王后以及德多达马亚扎、明耶底哈都、明耶觉廷等人居住。国王考虑到东吁、卑谬、阿瓦等受封者子弟混杂在一起不妥决定分别建立组织。

于是将东吁南达西都之子鄂谬廷、奈扬木之子鄂耶博、城防统带鄂米貌、蒙瑙盾卫统带之子鄂耶傣、德瓦丁卡、金矛城防统带之子妙推、仰马欧木之子鄂妙推等人组织在一起。任命鄂皮尤廷为五十夫长，不准进枢密院，身穿战袍，头戴带穗长顶红盔。

汉卑军官抱坚、鄂山、尼勃拉约达、皎马育约、盾卫统带仰达巴亚等人组织在一起，任命汉卑军官为五十夫长。该组织往宫左侧耳殿侍奉国王。身着战袍，头戴带穗长顶红盔。

大轿夫长内谬布翁觉、弟御轿夫长仰达巴、班杜达马、林龙卑侯鄂仰囊、白古人巴亚加马尼、恩德拉底木之子、内谬觉廷之子扎巴底哈等组织在一起。任命大轿夫长内谬布翁觉为五十夫长。不准进入枢密院，身着战袍，头戴黑长顶盔。

东吁赖威耶傣之子鄂布、比亚德扎之子鄂觉、赖威登西、泽亚巴亚之子鄂妙山、固德巴城防统带姜朗侯之子仰达底、其子鄂山博、良绍弓箭手统带康新、盾卫队统带鄂隆赖威、弟鄂耶博等人组织在一起。任命甘底里木为五十夫长，后被封为巴亚丁坚及南达梅。住殿右侧耳殿侍奉国王。身着战袍，头戴带穗长顶红盔。

卑谬持刀卫统带鄂瑞永、育瓦勃赖侯之子鄂布、当彬侯鄂格、多育瓦米朗侯鄂觉、萨敦侯鄂奎等组织在一起。任命皎桑侯为五十夫长，后来被封为杜因登西。住宫右侧耳殿侍奉国王。身着战袍，头戴黑色长顶盔。

阿瓦人德娄侯明钦、丁克亚之子仰达梅、贡达亚扎等组织在一起。任命开龙骑兵统带为五十夫长。不准入枢密院，身着战袍，头戴带穗红长顶盔。上述6个组织是在温贝因达山行宫组成的组织。国王在达山行宫居住时，于11月16日（公元1611年1月18日）木曜日前往摩诃妙牟尼佛塔，斋请佛塔内的僧侣方丈，听法，并布施了做袈裟用布、粗细布匹、成篓咸茶。在达山行宫居住约4个月后，不佳时运过去后，于3月住进王宫。清迈王向国王进献其公主。国王闻讯后令赖亚瑞当夫人前去迎接。

缅历973年3月11日（公元1611年5月11日）金曜日，阿杜拉山达黛维王后为僧侣捐献寺庙。4月13日（公元1611年6月11日）火曜日，正午拆除父王的行宫，建造摩诃妙牟尼佛塔东边的四座寺庙。建成后将当宋寺布施给德多达马亚扎法师，将其北边的寺庙布施给巴德茂法师，将再北边的寺庙布施给赖亚比南都法师。将最北边的寺庙布施给南宫王后的法师。并向他们捐献四物，让他们传授经书。对来自东吁的僧侣，分别进行调查是否有檀越施主，没有者分别交与一位大臣，让其为僧侣建寺，布施一切僧侣用物。9月18日（公元1611年11月11日）火曜日，发现图巴永佛塔有所损坏，开始进行修缮。

---

[1] Anaukbetlun，旧译阿那毕隆。意即：死于西边之王。

[2] 巴利文音译如文，意为伟大弘法之王。

[3] 巴利文音译如文，意为无可比拟月亮般的王后。

[4] 即吴格拉，缅甸著名史学家。

[5] 原文写为23支人马，但漏掉了这一支，经查《缅甸大史》补正之。

（279）将阿瓦人与东吁人分别组织起来

缅历974年（公元1612年）在出征丁因前，国王将阿瓦、卑谬及东吁带来的受封者子弟分别组成五十夫队、马兵队。

阿瓦人、孟拱盾卫队统带之子秀马耶、太公遂木杜因达亚、弓箭手统带杜因巴亚、羌榭人等组织在一起。任命苗德鄂侯之子为五十夫长。不准进枢密院，身穿战袍，戴红缨长顶盔。

卑谬人、盾卫队统带鄂丹白、瑞当盾卫队统带鄂瑞妙、冈丁头领鄂奈推、岱昂头领鄂耶突、姜康头领鄂绍等组织在一起。任命亚扎巴亚为五十夫长。住宫右侧耳殿侍奉国王。身着战袍，头戴红缨长顶盔。

来自良渊的村镇食邑者的子孙们组织在一起。任命宋德亚底为五十夫长。住宫右侧耳殿侍奉国王。身着战袍，头戴黑色短顶盔。

卑谬人梯林侯、朗多侯、翁博埃侯、谬拉侯、鄂因加标甘侯、塞古侯、赖班村侯等组织在一起。任命亚扎都为五十夫长。住宫左侧耳殿侍奉国王，身着战袍，头戴黑色长顶盔。

东吁人原因意杜迎五十夫队兄弟们组成因意杜迎五十夫队，不准进枢密院，身着战袍，头戴红缨短顶盔。

白象主之子实皆王欧达马律之奴、美都王之奴、内傅管家、捧槟榔盒、饮水瓶等人之子孙、因傣侯、当育瓦侯、宾垒侯、米包侯、新冈侯、岱彪侯、阿因冈侯、乌杜达侯、艾基岱侯、丁登仰侯等组织在一起。任命伽马尼为头领组成禁卫马兵队，住宫左侧耳殿侍奉国王。

穿红色连脚甲，戴红金色长顶盔，有花枝标记，左金枪骑兵红绿标记。

实皆王欧达马律之奴、美德王之奴、村镇食邑者们组成明耶马兵队，任命宋达亚为首领，住宫左侧耳殿侍奉国王，身着战袍，戴黑色长顶盔。

将东吁人耶金侯五十夫队、赖威约达五十夫队、鄂奎基五十夫队、甘恩侯五十夫队、瑞谬侯五十夫队组成使役骑兵队，任命耶金侯为首领。不准进入枢密院。

将阿瓦人马达亚之子鄂楚五十夫队、步兵五十夫队等组成使役骑兵队，任命巴亚觉廷为首领。不准进入枢密院。将阿瓦人亚扎德曼五十夫队、精锐队统带五十夫队等组成使役骑兵队，任命亚扎德曼为首领。不准进入枢密院。

将阿瓦人赖威瑞当五十夫队、东吁拜丁侯五十夫队、伽达马城防统带五十夫队、德恩木五十夫队、清扫象圈首领五十夫队、银矿首领五十夫队等组成使役骑兵队，任命杜因觉为首领，不准进入枢密院。

总计，在出征丁因前，国王组织了5个五十夫队、2个骑兵队、4个使役骑兵队。共11个组织。

缅历974年5月（公元1612年7月下旬至8月中旬）丁因侯葡人鄂辛加从水路、莫塔马侯彬尼亚德拉从陆路向东吁进军。到达新延抱时才鸣枪。守卫皎茂的明耶觉苏瓦得知消息，便奏告东吁王，同时也奏报国王。明耶觉苏瓦集合所有象马兵勇，乘象在东吁城外抵抗。但由于对方水陆两路紧逼，无法抗御，只得退至城内。但又因城池宽大，守卫疏落，城被攻破，葡人进入城内，开枪射击，士卒们四散溃逃。东吁王母后、开国王后钦绍也带领随从乘轿逃离，将妃子们尽量集合起来放在象背上带走。

明耶觉苏瓦与进入城内的葡兵奋力拼战，不幸中弹死于象背之上。大臣摩诃也死于象背上。至此，再无一人抵抗。于是葡人四处捕

捉俘虏。东吁人纷纷逃离东吁。有的前去京都，有的被葡人捉至丁因，有的被彬尼亚德拉的士卒俘往莫塔马。葡人在东吁停留10日。他们焚毁了王宫，烧坏了佛塔寺庙，然后将掠夺到的象马人众、金银财宝全部带回丁因。他们将东吁王以及2名妃子、10余名贴身奴仆用船劫走。

东吁王母后到达京都后，国王在彬牙城中心处修筑二层四边斜坡房顶的房子供其居住。并派奴仆伺候，使其安逸地生活。

（280）葡人鄂辛加劫持东吁王

国王得知葡人攻打东吁城，明耶觉苏瓦战死的消息，即派东吁王叔德多达马亚扎、明耶觉廷、西都觉廷、彬尼亚劳、明耶底哈都率5支人马迅速前往支援。这支大军共有战象100、骏马300、士卒20000。大军到达央米丁时，听说东吁王已被葡人劫走，即将德多达马亚扎等人的5支人马召回。

是年，京城发生特大洪水。昂通门、曼昂雷达门一带水深约2肘尺。大水涌入城内，城里居民惊恐万分。纷纷求神问卜。答曰，明日水退，后日水退，但无一灵验。国王亲自询问占卜师，也只得到类似回答。答复不准。水位却日益增高。于是国王命人把自己的佩剑拿去，在神像前挥舞，当晚大水渐退。国王大喜，将衣服、粮食及村镇赐给前往舞剑者。于是人们就认为神不灵验，只是骗人而已。便将城外所有神像全都搬到四层寺下存放。僧俗百姓都称颂国王威德崇隆，认为这是平生第一次见到的情景。

（281）东吁王兵败 国王亲征东吁、丁因

国王下旨："结夏节后朕出征丁因。在结夏节前将战事所需一应兵器衣物粮草准备妥当。"丞相西都觉廷、丁克亚等人随即前往掸邦及缅甸各地进行敦促。由于出征卑谬时用过的船只已破旧，故令修缮，并造新船300条。此外还修了很多登城用云梯。一应准备工作就绪后，即将一层桨船二层桨船等带有鸟兽象的船只从雷当地区开始，一直排到古漂地区。东线则自锡林地区一直排到明达岛。在征讨丁因前夕，国王任命卑谬王后之奴巴亚南都为头领，将阿杜拉山达黛维王后赐给他，并将卑谬30骑补充给彬牙马兵队。将色林赐与东吁王叔德多达马亚扎，但他不久后即去世。将勃东城赐与东吁王弟明耶底哈都。将东敦基城赐与东吁王弟明耶觉廷。赐卑谬王那腊勃底后裔轿夫长信曼昂之子丹育瓦侯以赖亚仰达梅封号及内宫用咸茶罐，将明育瓦赐与皇亲羌松侯之子瑞固侯。

国王令丞相丁克亚统管北方9个马兵队。令东吁德道榭基之子西都统管精卫队。令其负责收取掸邦的金税、银税、羊税、麝香税等上缴国库。令精卫队统带之弟瓦亚底哈统管金刀队，并赐食邑蒙悦育瓦。将格礼城赐与亚扎丁坚。此外还将一些村庄赐与祖父白象主之子、伯父之子、父王之子等王子王弟们，以便人们不再称他们的乳名[注]。与此同时，分别任命来自东吁、汉达瓦底的臣相们的子弟以盾卫队统带、组织首领、五十夫长、马兵队首领等职务以及村邑。以便人们也不再称他们的乳名。这些五十夫队组织、马兵队都配有金鞍、镶有红宝石的缰绳鞍鎏，或红宝石节杖。需要任命首领的组织也都任命了首领。

水军方面，在战船及带有麒麟、凤凰、象、马、鳄鱼、蟹等兽形船上，全部配备了攻城大炮、登城云梯。此外还带了鼓、钹、法螺、喇叭等。一切准备工作就绪。从水路进军的有：巴亚觉廷、明摩诃、底里泽亚觉廷、泽亚觉廷、丁克亚、西都觉廷、明耶觉苏瓦、底里达马道加的8支水军，共有大战船800、劳加铁船300、士卒30000。

从陆路进军的有：布坎基底哈勃德、亚扎丁坚、彬尼亚劳、巴亚加马尼、良瑞土司、底宝土司、孟密土司、孟养土司[注]、孟拱土司、东吁明耶底哈都、御弟色固王、御弟明耶登克都的人马，随后是国王

的主军。由13支人马组成的大军共有战象600、骏马7000、士卒13万。于缅历974年10月4日（公元1612年12月4日）月曜日，夜三更许出曼昂门。水陆两军同时向丁因进军。部队在德贝地区昂彬达西营地扎营。因此举没有遵照圣旨行事，故西都觉廷被诛，艾漂盖侯被斩为三段。部队从德贝营地依次出发，到达达耶瓦底时，底里达马道加被撤职，任命东吁明耶觉廷为水路主帅。

从达耶瓦底出发，到达马高时，水陆两路停驻2日，国王对部队重新进行调整。这时，巴亚加马尼向国王奏道："今日进军，象马船只如此众多。丁因侯必不敢在城内据守。故必须用水军堵住其外逃之路。将丁因围个水泄不通。大业方易成功。"国王遂下令水军主帅明耶觉廷在班阿垒布下水军封锁。同时堵住一切通往若开的道路。明耶觉廷即按旨部署。国王亲率大军往马高。当国王到达吉祥之地丁因东南角时，令大军扎营休整5日，补充兵员，尔后，即围绕梅侬山扎营。城里的葡人士兵为了阻挠大军扎营，不断用炮轰击，但未见效。国王大军在梅侬山扎下营寨后，即对丁因发起攻击。丁因方面从城头向下浇洒树脂胶、辣椒水，投掷炸弹，因而国王方面伤亡甚重，不得不后撤。几次攻城均未成功。丁因侯坚持不降。国王大军统领监军等命士卒从营地开始挖地道直逼城下。当地道挖至鹿砦下时奏告国王。国王即下令今晚即登城。同时在地道内用绳子将鹿砦木栅拉倒。旨令很快传至各部。统领监军们遵旨而行。于1月8日（公元1613年3月18日）水曜日凌晨开始登城。城头上继续浇洒树脂胶，掷抛爆竹火球，士卒仍无法登城。此时，部分士卒由地道攻入，用绳子拉倒鹿砦木栅柱子两三根。象兵、马兵蜂拥而入，俘获丁因侯，夺取了全城。无人两手空回，都得了大量金银衣物。

国王在攻下丁因5日后，即令丞相西都觉廷及丁克亚审问丁因侯鄂辛加："汝为何侵犯朕的领土给杜摩底？"丁因侯回答说："并非本人欲侵扰王国，是东吁王叫吾来的。"国王便下令问东吁王。东吁王否认说："臣没有指使他。"再问丁因侯鄂辛加，供道："有东吁王手下的界约宾侯可以作证。"于是又传界约宾侯。界约宾侯供认，东吁王确曾派他去丁因侯鄂辛加处，但书信是用呢绒袋密封加盖印章的，故内容不得而知。国王听后即说："通信之事确凿无疑。朕在征服东吁后，并未

收回，仍赐汝享用。汝不知恩，反甘心充当葡人之奴，实乃无信义的人。将此歹徒拉至市中心斩首！鄂辛加本是异教徒，破坏寺庙佛塔，将其拉至市中其住所前用铁钎穿死示众。丁因全城男女前往观看！”遵照旨意于1月18日（公元1613年3月28日）土曜日将其处死。还遵照国王命令葬了东吁明耶觉廷。

---

[1] 意即人们会改称其为某某村镇食邑者或某某侯，不再叫他们的乳名了。

[2] 此次原文虽写有13支人马，但遗漏了孟养土司。经查《缅甸大史》补正之。

（282）东吁王死于丁因 东吁王之子女

东吁王是劫抵丁因后死去的，故历史上称之为劫抵丁因之王。该王王后亚扎达拉格勒亚没有子嗣。

妃子所生子女有子明耶新滕。

明耶傣之女生子明耶那亚，其妻为父王之女钦乃基。

内谬觉廷夫人之妹钦腊育二子一女共三人。女钦乃基。子明耶底哈和信德。

德道榭之女育一子二女。长女钦妙德，其夫为劫抵东吁王之子廷底觉山。次女敏塞王妹奈谬开。子明耶蓬开。

钦谬道育子明达漂。总计六子三女，共九人。

劫抵丁因王31岁登基即位。在位1年，后任侯2年。享年35岁。关于该王生辰，史册均无记载，内宫总监编撰的《新史》中说：“父王在

位封他为王储时，以王弟明耶觉苏瓦之妻的口吻命鹦鹉传书的形式曾作‘马球赛’为题的雅都诗。在以‘威扎仰达’为首句的雅都诗中写道：‘四大部洲，宇宙之中，白伞君主，百王之公。六牙神象，腾越行空，能食敌脑，力大无穷。火曜日生，克敌制胜，立为王储。’”从诗中可知，该王生辰为火曜日。但有人认为该诗并非父王在位时所作，而是东吁王在位时所赋。在以“七山之边”为首句的雅都诗中写道：“德威崇隆，王中之神。环宇大地，远近皆闻。四位王弟，武将文臣，马球游戏，驰骋挣拼。”据此已很清楚。另，在以“威扎仰达”为首句的雅都诗中还有以下诗句：“火曜日生，克敌制胜，立为王储，赫赫名声，仪表不俗，明耶觉廷，仆役人等，俯首侍奉。威力无比，轮宝雄风，德多达马，亚扎至圣。福大德盛，底哈都名。”故应认为将德多达马亚扎计算在内写为4位王弟。再将两首写马球的诗联系在一起看，可知诗中所指王储系王弟明耶觉苏瓦，生辰为火曜日者，并非东吁王。故东吁王生辰仍不得而知。此外，此诗也并非以明耶觉苏瓦之妻的口吻所写。因在以“七山之边”为首句的诗中三处提到“德多”可以为证。东吁王在赋诗方面文笔细腻，想像力强，隐晦新奇。

（283）征服丁因后 按民族统计人口将丁因侯同族男女四五百人送至阿瓦

国王征服丁因后约一月，按孟、缅、掸、葡等分别统计人口。统计后，便将丁因侯同族葡萄牙人男女四五百人送至阿瓦。分组安置在北部地区。将来自东吁的人仍送回东吁。这样安置完毕后，国王前往汉达瓦底。刚走出一站路程，丁因侯鄂辛加去印度（果阿）求借援兵的5艘船返回。该5艘船上载着2000多，近3000名葡人来到丁因。听到枪炮声才知5艘敌船到达，水军主将立即奏告国王。国王道：“先让船只靠岸再说，若船不进港，就尽力登船。”水军主将明耶觉廷即率领大队水军战船包围敌船，堵住其外逃之路。船上人员知道情况后即用臼炮等火器射击。击中东吁德榭觉廷所乘之船，船毁。其他水军损失也很惨重。但水军们不顾对方炮火对5艘敌船进行围攻。战斗中一位名

叫南达都利亚的大臣，抓住敌船铁索向船上爬去，但未成功失手落水，被枪弹射死。5艘敌船中1艘逃脱。水军兵勇们登上其他4艘敌船，全部俘获。水军主将明耶觉廷将缴获4艘敌船的消息奏告国王。国王下令："不要杀害船上洋人。"将领们遵旨没有杀戮，但将船上所有金银财物分发给水军们。丁因侯鄂辛加原想征服东吁，劫持东吁王以后，阿瓦王必出兵来征，若阿瓦王不出兵，即以借来的葡兵进军卑谬。卑谬得手后便可设重兵固守到雨季时节再进攻阿瓦。

（284）国王驾临汉达瓦底第七行宫接受三十二位镇侯宣誓效忠

国王抵达汉达瓦底后，便住在第七行宫中。此时，在莫塔马称王的彬尼亚德拉得知国王征服丁因的消息后，认为自己不便这样下去，于是就同所属周围32位镇侯一起，携带良象骏马、子女及大量金银等物前往第七行宫谒见国王表示归顺。国王于缅历975年2月15日（公元1613年4月23日）日曜日让彬尼拉德等32位镇侯宣誓效忠。

此时，得到奏报：丁因侯之妻为船长，驶往亚齐的船已返回。国王即命没收船上全部金银及货物。

国王让莫塔马侯彬尼亚德拉宣誓效忠后，选取了进贡的一些良象骏马及公职人员。对于东吁方面带来的人员，也进行了挑选。挑选一部分勇士子弟留在身边；一部分则送回东吁。封彬尼亚德拉为彬尼亚达马亚扎，食邑莫塔马城。将食邑莫塔马边缘城镇——耶城的彬尼亚勃仰留在身旁，改派实皆王率兵驻守耶城，任命祖父白象主之子孟达王为东吁镇守。

此时，阿瑜陀耶王命土瓦侯进攻并捕捉驻在耶城的阿瓦王弟，将其送往阿瑜陀耶。所以土瓦侯举兵向耶城进发。但实皆王以为土瓦侯已是吾的属下并未在意。直到土瓦侯人马进入耶城附近，发起进攻之时，才知他已背叛。这才骑上战象集合士卒出发前往桥头，但不料桥

的连接处已被拆毁，连象带人掉入河中。土瓦侯的士卒见状即下水俘获，送往土瓦。到达土瓦后即用船送往阿瑜陀耶。山林中的叛军得此消息后，认为怎么能将阿瓦王弟送往阿瑜陀耶呢？便在半路打劫，夺得后便修造茅棚让实皆王好生休息，并准备集合人马将实皆王献给国王。但此时，土瓦侯又亲自来攻。实皆王被掳走，带回土瓦。
。

下卷 第十八编

（285）向汉达瓦底东部的莫塔马方面进军

国王在汉达瓦底第七行宫中整整住了一个雨季。缅历975年9月6日（公元1613年11月7日）日曜日自汉达瓦底出发，向东部进发。到达莫塔马时，得到耶城方面奏报。国王即派御弟明耶登克都、御弟色固王、东吁的明耶底哈都、底宝土司率4支人马，共有战象80、骏马1000、士卒40000。于9月19日（公元1613年11月20日）金曜日夜三更许由莫塔马向土瓦进发。国王自己也由莫塔马向耶城进发。御弟等人的大军到达土瓦时，土瓦侯带领大军出城迎战，遇到先锋底宝土司时，即用火枪从左右射击。此时，一位持枪勇士下定决心要在这场战斗中立功。于是持枪藏在竹丛中等待时机，当底宝土司与土瓦侯骑着大象对阵，两只大象以牙相抵厮拼之时，突然从竹丛中射出子弹。土瓦侯中弹而死从象背上跌落下来，大象亦掉头逃跑。三军全力攻之，土瓦人马溃败。10月15日（公元1613年12月15日）火曜日夺回实皆王及土瓦全城。御弟明耶登克都等人征服土瓦后，便将良象骏马、精强兵勇全部接收，留下守城人马后，返回王兄所在地耶城。国王问道："是谁与土瓦侯单骑作战？是谁将他杀死的？"底宝土司奏道："是臣骑象与其对阵，土瓦侯的坐象掉头逃跑时，土瓦侯中弹而死的。"但持枪青年说："当两象以牙交叉厮拼时，奴射出子弹，土瓦侯中弹死去。尔后，象才掉头逃跑的。"国王说："朕此时还不能赏赐，需传土瓦侯象鞍中座来问。"审问时，象鞍中座乘坐者奏道："象牙交叉攻击时中弹死亡，尔后象才掉头跑掉的。"国王说："两人均有功。"于是赏赐底宝土司以金杆伞两顶、长柄金杖两支、银唢呐两把、痰盂、鼓7面。赐给持枪青年以耶道勃亚封号，赐食德金村，并赐10名土瓦人做

其随从。同时把其亲戚从枪队转入明耶马兵队任职。此外，对一切有功人员都酌情给予赏赐和晋升。为土瓦侯出谋献策者，经过审讯后皆处死。将土瓦的百匹骑兵组成一马兵队，任命辛沙叶为首领。将其余公职人员组成盾卫队继续任职。

（286）调查德林达依情况

在征服土瓦后，国王即派底宝土司、东吁明耶觉廷、蒲甘底里达马道加、东吁明耶底哈都率领4支人马，共有战象120、骏马1200、士卒40000，前往德林达依打探情况。大军于10月26日（公元1613年12月26日）土曜日由耶城出发。11月6日（公元1614年1月5日）火曜日，人们开始进入汉达瓦底。1月2日（公元1614年3月1日）月曜日，国王从耶城返回莫塔马。明耶底哈都等率领的大军到达德林达依时，因大河阻隔，只能在河边停留。阿瑜陀耶王为阻止大军前进，将巨木大竹放倒于路上将路切断。明耶底哈都等4支人马无法派人与国王联系。水路方面也因缺少船只，不能很快到达。他们砍树，将两根三根木头捆扎在一起成木筏，人乘坐其上趁夜间前往，白日则怕马来野人袭击躲于林中。

（287）国王在莫塔马时清迈发生事变

国王在莫塔马时得知清迈发生事变。清迈王瑙亚塔明绍的王妃共育一女三子：女，即被写入埃钦诗的王妹。长子杜朗，次子明耶岱巴，三子德多觉。女嫁予阿瑜陀耶王，被封为王后。长子杜朗在父王在世时，与阿瑜陀耶公主成亲，在阿瑜陀耶被立为王储。清迈王瑙亚塔明绍死后，清迈的鄂底隆、丹兰等人便前往阿瑜陀耶请杜朗王子回清迈登基为王。于是杜朗王子率大军前来，但尚未到达前，清迈的鄂底隆、丹兰等人却又突然改变主意，立明耶岱巴为王。当杜朗王子到

达清迈得知他们另有企图时，便将将士集中于城外。但此时，王子咽喉出血，嘴部奇肿，入药不进，病情日渐严重，最后终于死去。来自阿瑜陀耶的大军遂返回。不久，清迈臣相们又另出主意，将明耶岱巴废黜，令其削发为僧。又推王弟德多觉为王。缅甸国王得知后立即调集24支人马进军清迈。《缅甸大史》中称杜朗王子为大王子。其实杜朗王子并非最长。公主王妹最长。此事系据清迈的那瓦德诗作中所述。诗人在《王妹埃钦》诗中写道："生辰年月，查考翔实，九百四十，暑季中期，三月初四，木曜星日，凉爽黄昏，日落之时。"史书上则记载说：缅历941年（公元1579年）进军清迈，到达杜朗山时出生，故取名为杜朗王子。

（288）战胜阿瑜陀耶军向清迈进发

阿瑜陀耶王决定调奥亚温、彬尼亚乌等将率8支人马向德林达依进军，去攻在该地的阿瓦人马。明耶底哈都、明耶觉廷等待阿瑜陀耶军接近时，即摆开阵势，策象攻击。奥亚贝西、奥亚杜温那劳的人马顿时被击败。溃不成军，掉头后撤。见到阿瑜陀耶军后撤，阿瓦方面4支人马同时出击。阿瑜陀耶方面8支人马全被击溃返回。阿瓦方面俘获大量象马和士卒。[注]

国王得到战胜阿瑜陀耶军的奏报后，说："朕亲率大军前往清迈。卿等4支人马也向清迈进发。"于是，国王于缅历976年2月21日（公元1614年4月18日）正午，由莫塔马向清迈进发。但由于清迈人在路上布满巨树大竹等路障，故行进困难。于是悬赏山里人以帮助指路做向导，才得缓慢前进到达目的地。当明耶觉廷到达时，国王也到达勒布翁。国王得知勒温侯也率部队前来时，即令大军携带充足的粮秣包围勒温城。当将士们到达清迈城下时，高喊："我等无仗可打，不如一起进军勒温。"

得到奏报后，国王于闰4月24日（公元1614年7月19日）火曜日向勒温进军。在离城不远处安营扎寨。此时得知战士供应匮乏的情况。

同时询问莫塔马、毛淡棉、耶城、沙格鲁方面提供粮秣是否困难。王子王弟及臣相们奏道："如今进军部队战士众多，携带的粮秣不多，令莫塔马、毛淡棉方面供应粮秣，交通不便，实属困难，不能大量到达。就地寻求供应亦不可能。"听奏后，国王说："如此说来，必须从速行事。"于是命令大军迅速包围城地，只与护城河保持7肘尺左右的距离。于是17支人马连夜包围城池，在检查各部是否遵旨与护城河相距7肘尺时，发现孟乃土司的人马有漏洞，便将此事奏告国王。国王不语。孟乃土司却因惧怕王威，待了一两天即带领士卒出逃。国王便命巴亚南都、骠甘马等人带领大队人员去追捕孟乃土司。但巴亚南都等人不知孟乃土司的确切去向，只得奏告国王。国王道："任他去吧！难道他是只大鸟还能飞向天涯海角不成？"遂将追捕者召回。同时让部队紧紧包围住城池。话说土司逃回孟乃后，即收拾金银细软及象马人员离开孟乃，跑到景栋以东梅本河的一侧，紧靠万象坚守。

---

[1]"佛历2518年（公元1614年），缅出兵占摩尔门及顿逊，皇出兵往援被败，自是顿逊一带地，又再转属缅。"《泰国古今史》第30页。

（289）清迈事件 国王征服拥有五十七座城镇的哈梨奔猜国

清迈王德多觉在得知国王开始率军前来征讨时，便向万象吁请援军了。万象人到达后，大军进入清迈城内扎营驻守。出家为僧的明耶岱巴去世。

包围勒温城的部队粮食紧缺，有三分之一士卒挨饿。御弟明耶登克都奏道："今日之举实难成功，故班师回朝为宜。目前我军只剩3箩粮食，人员锐减。"于是国王召集各部统领监军们商议道："众卿意下如何？"统领监军们答道："此次班师回朝，待过一两年补充象马兵卒，再次进军定可轻取。"这时，东吁明耶底哈都奏道："被臣包围的

敌军即将溃散，再坚持半月左右吧！伤病员可慢慢先撤走。过七八天后，托国王之福，必将如愿以偿。”国王说：“勃东侯所说甚是。”明耶底哈都决定将扎营地山坡垫高，与城头齐平，这样骑象即可直接冲入城内。但因城内设有层层木栅，未能进入，只能扎营在城头高处。国王听此消息非常喜悦。过一两天后，阿南侯携带60头驮带大米的马匹来投，国王将献来的大米分发给士兵们。5日后，即9月5日（公元1614年11月25日）火曜日，清迈王德多觉去世，手下臣相们将名为赞布杰德耶的大象及王用全副仪仗献给国王。于是国王命令清迈大臣前去勒温城，说：“德多觉已去世，缅王已征服清迈城。”勒温侯得悉清迈王已在不世，自己也待不下去了。于是在9月21日（公元1614年12月11日）出城投降。到此，征讨之举胜利完成。拥有57座城镇的名为哈梨奔猜国的清迈全部被征服。同时俘获了来自万象的全部援军。征讨大业到此全部结束。国王非常喜欢东吁的明耶底哈都，所以高喊：“吾弟。”再封其为明耶底哈都。让其继续乘坐带篷金轿，并将阿南城赐与他。同时决定将清迈城赐与阿南侯。

清迈王瑙亚塔明绍的王妃们生子女有：长女钦梅米，献给阿瓦后获赖亚瑞当久封号，食彬牙城；二女明阿腊；三女钦阿推；四女明阿艾，达龙王时代被选入宫，生女埃加巴塔；子明耶古德，其妃为杜马那黛维；五女万象王妃信米瓜，子信萨埃。共育一子五女共六人。德多觉王，其后无子嗣，王妃生育子女有：长子貌布、次子奈蓬开、幼子奈格尼密敦王、长女明阿垒、次女明蓬突、幼女明拉，计三子三女共六人。

在征服清迈后，将上述从汉达瓦底到清迈的勇士子孙们组织起来，分别任命瑙亚塔明绍之奴明拉瑞当、瑙晒、丁巴、丁隆等人为五十夫长。此外又对众多的五十夫队进行了调整。同时对包括赞布界德耶大象在内的象只马匹、臣相等进行了挑选收留。在清迈居住期间，国王于缅历977年2月4日（公元1615年4月20日）水曜日，赐子以明耶岱巴封号。2月23日（公元1615年5月9日），国王携清迈王之子及臣相将士，由清迈班师回朝。4月12日（公元1615年6月20日）到达汉达瓦底，住于第七行宫。7月间（公元1615年9月），由于若开王前来索取槟榔岛、椰子岛，国王大怒，决定亲率大军征讨若开。即令亚扎

丁坚、勒温侯、彬尼亚劳、彬尼亚勃仰、明耶底哈都率5支人马，有战象150、骏马1500、士卒50000，沿乌迎布一线向丹兑进军。到丹兑时受到丹兑侯猛烈抵抗。士卒们奋力攻击，最后终于战败守军，攻克丹兑城。国王得到取胜奏表后，即下令大军押解俘虏返回。

12月（公元1616年2月至3月初）国王为瑞摩牟陶佛塔外的神庙、塔升宝伞。缅历978年3月3日（公元1616年5月7日）月曜日，在蓬西雅达地区建立营地，进行了搬迁。4月14日（公元1616年6月16日）土曜日，为41人剃度为僧。国王将汉达瓦底境内破旧倒塌的佛塔寺庙进行了修缮。缅历979年9月15日（公元1617年12月2日）月曜日，日落后二时，国王进入汉达瓦底城内。造了大批古囿船；向布翁尼亚佛塔贴金箔。9月25日（公元1617年12月12日）木曜日，埃格巴使臣佐亚坎到达丁因。由蓬道乃岸木遂亚达马监护下，以一条船上建有三间连舱的劳加船去接。船上还带有鼓和钹。不久，加尔加答王又派使节来缅。国王接到丁因方面奏报后，即派登克道侯和登克奈二人用一条船上建有二间连舱的红色劳加船前往丁因迎接使臣。此时，又得到丁因方面奏报，格维贝萨意王使臣来到，派艾基代侯和清迈人亚·默哈默德两人用劳加船去接使臣。到达汉达瓦底时，便在德潘彬尼亚地区使节馆驿下榻。11月15日（公元1618年1月30日）木曜日铸造一口大钟。

缅历980年11月（公元1619年1月）得到丁因方面奏报。得知亚齐王使臣到来，派比亚达拜、艾基代侯、德别拉侯、梅木亚、登克奈5人用带有四面坡顶船舱的红劳加船前往丁因迎接使臣。到达那伽港时，将底包迎及仰萨洛两头象套上红绳供亚齐王使臣乘骑。另外派25匹马、32名壮士跟随。送到德潘彬尼亚地区建造的使节馆驿下榻。12月17日（公元1619年2月19日）木曜日，向大金塔敬献王冠。12月19日（公元1619年2月21日）水曜日晚，国王令4位使臣到枢密院。收下使臣们敬献的贡品。国王退朝后使臣们才离开。

缅历981年5月21日（公元1619年7月21日）昴星靠近月亮。8月（公元1619年10月）刮大风。从新康至马圭河水猛涨。缅历982年4月5日（公元1620年5月24日）金曜日，阿瓦发生地震。6日土曜日布翁尼亚佛塔遭雷击。8月9日（公元1620年10月23日）月曜日国王赐御弟

明耶登克都以德多达马亚扎封号，并将卑谬王德多达马亚扎一应仪仗赐与他。将德娄城以及色林城、皎古城、彬牙城全赐与明耶登克都。国王赐小弟色固王以明耶觉苏瓦封号，将原阿瓦王明耶觉苏瓦宋一应仪仗赐与他。并将色固城以及甘尼城、彬文那城、彬比牙城赐予色固王。赐父王之幼子信锡乃王子以明耶瑙亚塔封号及槟榔盒、咸茶罐。赐西都觉廷以明耶乌兹那封号及槟榔盒、咸茶罐，并任命其为阿瓦镇守。

（290）为介果佛塔升宝伞 国王命东吁明耶觉廷和明耶觉苏瓦追捕孟乃土司

缅历983年3月（公元1621年5月）国王为介果佛塔升宝伞。11月21日（公元1622年1月21日）火曜日，国王下令追捕孟乃土司。派底宝土司、底里达马道加、东吁明耶觉廷、御弟明耶觉苏瓦4支人马前往景栋。任命巴亚加马尼为大军的监军。4支人马共有战象150、骏马1500、士卒40000。孟乃土司向万象请求援兵。将人马牢牢地驻守在梅本河一带。明耶觉苏瓦等于夜三更许到达河边。此时，明耶觉廷叫人告明耶觉苏瓦应立即渡河攻击孟乃土司和万象的兵马。因为若天亮后再渡河对方必不敢抵抗，所以必须现在去攻。明耶觉苏瓦嘱道："国王有令，不让我与姐丈分开，我们的兵马尚未到齐。再有，我们也还不清楚对方力量众寡，所以今晚暂待，明日清晨渡河进攻为宜。"明耶觉廷等3支人马依照明耶觉苏瓦的安排遂扎营休息。翌日清晨渡过河去，发现对方星夜撤退，不知去向。大军只得摸索前进。

孟乃土司在万象方面军队撤离后，自知死路难逃，遂携带大量贡品前来归降，并奏道："奴并非抗命出逃，只因畏惧而走。"明耶觉苏瓦问国王奏告："孟乃土司归来。万象军队不敢抵抗已逃走。"国王命东敦侯、底宝土司、监军巴亚加马尼同孟乃土司一起，立即前来京城谒见。御弟明耶觉苏瓦遵旨将上述人员送到汉达瓦底。到达汉达瓦氏后，被传至朝中询问："为何不设法抓住万象王士兵进行攻击？"奏道："奴等无言可答。"国王下令将掸人送至耶城。将委达比亚侯送往

土瓦。遵命送讫。国王下旨将东敦侯囚在囚笼内7日。明耶觉廷死于囚笼之中。当晚火化，底宝土司也死于耶城。对上述人员进行惩处后，缅王命明耶底哈都和彬西王为统领，赖亚仰达都为监军。于缅历984年2月17日（公元1622年4月15日）月曜日向景永进发。抵达后，明耶觉苏瓦、明耶底哈都、景栋土司合兵一处向景永进发。景栋侯将其女宁坎宝连同奴婢随从等一并献给国王。明耶觉苏瓦等5支人马到达景永时，景永土司已加固了城堡、壕堑、胸墙等，严阵以待。孟赛城也集中了大量象只马匹，由景永土司之弟坚守。景永土司也叫嚷说："我们此地无战事，请向孟赛进军。"明耶觉苏瓦等人又向孟赛进军，并围之。国王考虑到御弟明耶觉苏瓦等进军路途遥远，又靠近中国，故派御弟德多达马亚扎等率领战象50、骏马500、士卒10000，于缅历985年9月21日（公元1623年12月2日）日曜日黄昏后出发前往景永。到达不久，明耶底哈都去世。德多达马亚扎用白伞、棺柩隆重地火化安葬。在包围孟赛时，因孟赛地处山顶，故无法使用象马攻击，只能围困。约两个月后，孟赛城内粮食匮乏，只得好言上奏，就此孟赛臣服，也解决了景永问题。在取胜孟赛、景永后，即没收当地良象骏马及勇士押回献给国王。至于景永土司，在让其宣誓效忠后仍由其掌管景永。其子女则带至国王身旁安置。由于国王命令，御弟德多达马亚扎雨季过后即向万象进发，先留在景永储备粮秣，进行准备之际，缅历985年（公元1623年）景康发生叛乱。国王一面派耶多巴亚去征讨，又命令御弟德多达马亚扎由景永出发前往景康。两支人马会合后，英勇地击败了阿南城的抵抗，由此继续向景康进发，将其包围。

缅历986年6月6日（公元1624年8月8日）火曜日，昴星宿靠近月亮。7月（公元1624年9月）刮大风。汉达瓦底大树也被刮倒。船队被吹毁。8月（公元1624年10月）征服景康。缅历987年（公元1625年）景永土司、孟赛土司再次背信弃义进行叛乱。两位御弟又从景康举兵征讨景永，夺得孟赛。缅历988年9月（公元1626年11月）孟赛兵败，又夺得景永城。于是以极刑处死了景永侯和孟赛侯。占卜师们认为汉达瓦底有发生动荡之预兆，认为搬迁王宫为宜。于是决定将王宫临时迁至羌迪以西。缅历989年4月15日（公元1627年6月16日）土曜日，为名叫罗汉的僧侣修建寺庙。6月（公元1627年8月），阿瓦下暴

雨，南部江河湖泊决堤。寺庙、住宅、土地被淹，人畜死亡。8月（公元1627年10月），国王将良瑞土司之女、八莫土司之女、孟拱土司之女、孟养土司之女、孟密土司之女、底宝土司之女、囊蒙土司之女、亚绍土司之女、赖恰土司之女、明耶代巴梅道等妃子由罗陀那补罗带至汉达瓦底。缅历990年2月（公元1628年3月末至4月）僧侣们集合在阿瓦瑞喜宫佛亭讨论僧侣该不该持扇。同年正4月8日（公元1628年5月29日）木曜日，国王被其子明耶岱巴[注]谋害而死。

---

[1] Minredeippa，旧译弥利提波。

（291）阿瑙白龙王遭其子明耶岱巴谋害原委

谋害事是这样的：王子明耶岱巴与父王一起住在宫内，与父王妃子景栋土司之女宁坎宝有染并使该妃怀有身孕。太监将此事奏告国王。国王即召宁坎宝问道："汝之身孕究竟是谁的？"宁坎宝认为事已败露，非死不可，遂从实招供，奏道："是王子明耶岱巴的。"于是国王便召王子明耶岱巴前来审问："汝同宁坎宝私通，属实否？"王子承认确有其事。国王并没有发火，只是威吓说："汝触犯刑律，该下油锅。"明耶岱巴以为此次必死无疑，便与坏人计谋，竟灭绝人性地杀死了父王。但国人直至闰4月1日（公元1628年6月21日）才得知国王驾崩。

（292）阿瑙白龙王之后妃、子女及功德事业

尊号为摩诃达马亚扎的国王生辰系火曜日。28岁登上阿瓦金殿，在位23年又4个月。享年51岁。在驾崩前彬牙瑞喜宫梯莱辛佛塔显灵，出现据说是仙女、帝释的文字；小河中出现大量鳄鱼；海岛岸边发生崩塌；兀鹰在阿瓦瑞喜宫佛塔上栖息；石板在水面上漂浮而下；

狗唱歌等等。摩诃达马亚扎王本是巴勃叟之子。因威德无比，只要脸部出现笑容，便能克敌制胜；阴雨连绵时，只要他一挥剑，顿时雨停；海潮猛涨时，只要他一挥剑，潮水即停止不动，不再上涨；麾下兵勇们只要威吓道是摩诃达马亚扎王之奴仆，毋庸说人，就是神祇鬼怪，也会销声匿迹。国王所建善事功德有：京城西南角垒基地区的比亚德金寺；为父王之功德事业摩诃妙牟尼佛塔全塔贴金，升宝伞；在摩诃妙牟尼佛塔建杜达马佛亭；将四层金寺修成，布施给信摩诃僧伽那塔高僧；修缮了先祖列宗们建立的功德事业寺庙佛塔，并升宝伞；向布翁尼亚信佛塔全塔贴金；在汉达瓦底国内除瑞牟陶大佛塔外，还建造了纳德贡佛发塔，并献王冠。为了轮回中的利益，国王朝拜了很多寺庙佛塔。国王正欲征讨祖父白象之主时代属于缅甸版图的，在伯父劫抵东吁王时代叛离的阿瑜陀耶、万象、勒外、密那米等地时驾崩归西。

摩诃达马亚扎王后未生子女。妃子所生子女有：父王之女瓦亚都亚亲王之妹生明耶岱巴，明耶岱巴与宁坎宝私通生内谬达塔，到五塔施主王时代，内谬达塔任新英侯，卑谬王时代任美德侯。

孟拱班特瓦侯之女钦莫妙生子明耶昂丁。亚扎马尼苏拉佛塔施主王时代明耶昂丁与瑞辛杜公主结婚，被赐食邑西博达亚镇。五塔施主王时代被授予明耶底哈封号。

赖威仰达梅之女钦山达生子德钦博，德钦博之妻为实皆四层佛寺施主明耶觉苏瓦之女钦马拉山漂。五塔施主王时代被赐食邑辛古镇。卑谬王时代被赐明耶底哈都封号。长女妙莫勃巴，18岁时去世。小女夭折。

妃子们共育三子二女共五人。

摩诃达马亚扎王驾崩后，在汉达瓦底的臣相们进行了磋商。他们认为，我主的两位王弟目前正远在景永，无法迅速回来，所以一致同意推明耶岱巴为王。明耶岱巴登基后，即令全缅各地王子王弟、臣相们宣誓效忠。并向在阿瓦的姑母、王后赠礼，并奏告登基称王之事。同时向实皆王明耶乌兹那赠礼。并让其效忠。

两位王叔为了由景永去景丁河，正在修造战船。传闻明耶觉苏瓦受国王之派遣，前去谋害德多达马亚扎。同时也传说德多达马亚扎受国王之命前往谋害明耶觉苏瓦。

德多达马亚扎是一位谨慎警觉、多谋善断、乐善好施、精进勤奋之王。故在征伐云国前，就在汉达瓦底准备了报警快马，以便一旦发生事变即可速来报告消息。汉达瓦底王于4月8日（公元1628年5月29日）木曜日驾崩。10日传出汉达瓦底王驾崩消息。10日探马即由汉达瓦底骑马出发，同月19日（公元1628年6月9日）月曜日夜三更许抵达景丁营地。得到探马报告后，当天即将驻在河边的部队开进景丁城内。清晨即动员御弟明耶觉苏瓦将人马进驻父王所在京城罗陀那补罗。御弟认为此议甚善，故奏道："让各队统领监军们宣誓效忠。"德多达马亚扎就派御弟明耶觉苏瓦将各部统领监军们至各级将领召集在一起，于正4月22日（公元1628年6月11日）木曜日举行宣誓效忠仪式，并进行犒赏。汉达瓦底方面派遣前来的使臣于4月22日金曜日达到景丁营地。看到来报得知情况后，便问使臣："是事实吗？"使臣奏曰："臣是被役使的奴隶，像耕田的牛。因受派遣故来此地。事实上是明耶岱巴谋杀王兄后为王的。"问："此信是谁交给你的？"奏道：王之弟和瓦亚都亚亲王交给臣的。交信时孟达侯和孟拱土司在场。问完就让使臣去见明耶觉苏瓦。隔二天后，明耶觉苏瓦决定率领象马大军攻打兄长的部队。各军统领、监军们得知后，急忙出来围攻。丁贝和明耶觉苏瓦的坐象象牙交叉进行了长久的厮拼。后其他援军赶到。明耶觉苏瓦被迫投降。事件结束后，王兄召御弟来说：现明耶岱巴已谋害王兄后自立为王。现你我率大军前去父王所在京城罗陀那补罗，设法在那里安身，再见机行事。如果轻信小人谗言，进行叛乱那是不该的。摩诃达马亚扎没有更多地斥责明耶觉苏瓦。只是将为明耶觉苏瓦出谋划策的为首臣相处死。尔后安排了15支人马由景丁出发开向阿瓦。到达孟昆时，作为先头部队的清迈王进入孟昆固守。听到这消息说清迈侯不守信义，暂且不去管它，仍下令继续向父王的京都罗陀那补罗进发。没有对先头部队采取敌对行动。但因正值雨季，江河横溢，大军行动十分缓慢。

（293）阿瓦城明耶乌兹那叛乱

在阿瓦的明耶乌兹那表示效忠明耶岱巴后，与阿杜拉山达黛维王后商量，决定集中央米丁、瓦底、因道、良渊等地象马人员反叛。他还集中了伊洛瓦底江沿岸各城所有象马兵员。尔后，把人员集中起来驻守于色林和央米丁。

汉达瓦底明耶岱巴闻此消息后，即召在土瓦的巴亚加马尼作为先头部队，另派孟拱土司、由阿瓦王明耶觉苏瓦宋之子皎意王殿后。3支人马共有战象100、骏马1000、士卒10000，由陆路进发。水路方面有白象主之子孟达王和良渊王之子明耶瑙亚塔的2支水军，共有战船300，由汉达瓦底向阿瓦进发。缅历990年6月7日（公元1628年8月25日）月曜日，明耶乌兹那登基。9月20日（公元1628年12月5日）金曜日，阿瓦水军在皎德隆受挫兵败。次日9月21日土曜日，明耶乌兹那军败北。汉达瓦底方面士兵继续追击。明耶乌兹那人马被打败后，即逃至宫内奏请王后救命。王后说："快去云国的我的两位王弟处吧！"但明耶乌兹那又奏道："我不想去。只请设法救我一命！"王后只是"呸"地啐了他一口。

再说汉达瓦底方面统领监军们已得到命令不准实皆王逃脱。所以再三请求王后说："若不把实皆王交出，奴等必死无疑。"所以王后只得传来实皆王。将其交给统领监军们。将领们获明耶乌兹那后，即将明耶乌兹那及为其出谋划策的11名大臣一起送至汉达瓦底。到达汉达瓦底后，明耶乌兹那作为道德败坏者被处死，为其出谋划策的11名大臣也被处死。阿杜拉山达黛维王后也欲前往汉达瓦底。故令内傅拘道仰达梅制造舫御。总管奏道，不宜前往。但王后表示："不能停留，非去不可。尽速制造船舫。"于是将两艘劳加船上修造两层楼阁，并由众多奴才随从相随出发前往。到达汉达瓦底后，国王修建华丽殿阁供其居住。任命总管拘道仰达梅在姑母王后处充当侍从。命巴亚加马尼、孟拱土司、皎意王3支人马坚守阿瓦。将明耶瑙亚塔、孟达王召回。后任命良渊王之子明达纽为阿瓦镇守，率大军驻守。

（294）王兄弟二人由孟乃返回 战胜阿瓦明耶乌兹那部下 活捉明耶岱巴 处死同谋者 底拉黛维与明耶瑙亚塔成亲

王兄弟二人因路途遥远，又因群山连绵、道路艰难，故进军速度缓慢。到达良瑞后请来一位精通占卜术的高僧。一路上将象马人员都收编起来。于缅历990年11月13日（公元1629年1月26日）月曜日夜三更许到达彬牙胜利营地。就地扎营休息。次日清晨，布阵修筑工事驻守。阿瓦方面守将明达纽得知王兄弟二人返回，将人马围着当巴鲁准备抵抗。此时部队4位将领前去请四层寺法师们出面说情，请顾及所有生灵的安危。法师们前往彬牙营地，问及来意时，法师们奏道："望用智慧考虑到全体民众之安危。"王兄弟二人说："明达纽乃是父王之皇亲国戚，亦是我等之弟。孟拱土司受到父王及王兄特别之照顾，一直在国王身边侍候。巴亚加马尼一直在父王及王兄手下任职，并受到抬举重用。所以我等此来无意与他们为敌。我等只是想进父王京城内居住。所以他们没有理由半路阻拦。"法师虽再三奏请，但未能成功。最后王兄弟二人请法师们返回。但向法师布施了斋饭用品。将领们得知法师们游说不成返回当巴鲁后，即加固城防严阵以待。

德多达马亚扎王知道己方人马镇不住阿瓦守军。阿瓦守军也吓不了自己的人马。但现在若进攻阿瓦，必使将佐兵勇蒙受重大损失。若从长远计，天下必定属于自己。于是便将班基十乡一带所有人等全部送往布坎基，派巴亚觉都和德瓦甘巴留守。北方一带村长等行政长官送来粮食及礼物。将当敏、当德曼等觉西一带汉达瓦底公职人员的妻室及南面垒敦地区公职人员妻室全部投入囚笼监禁起来。

若开方面，由于明耶岱巴谋害父王引起骚乱。故于缅历991年3月19日（公元1629年5月30日）土曜日，派杜因巴拉和神夫队统带自彬牙营地出发。汉达瓦底方面认为时间长久不利，遂派孟达王和明耶岱巴舅父瓦亚都亚亲王两支人马自汉达瓦底出发，开往阿瓦，与阿瓦驻

军联合向叔父的人马开战。孟德王等两支人马自东敦基开往鄂达耀和德娄，再由德娄沿着伊洛瓦底江向阿瓦进军。

德多达马亚扎王得知此消息后，就指派御弟明耶觉苏瓦带领大臣及3支人马向德娄进军，坚守德娄城。阿瓦方军得知明耶觉苏率军前来，巴亚加马尼表示，他将击败明耶觉苏瓦。便领一支人马沿着江边向德娄行进。到达德娄后，明耶觉苏瓦部署象马兵员准备作战。巴亚加马尼道："吾岂敢与王子作战！"此时，明耶觉苏瓦乘名为瑞卑丹的大象，见到巴亚加马尼离开便下令击鼓。尔后又部署攻打孟德王、瓦亚都亚亲王之人马。孟德王及瓦亚都亚亲王均奏道："吾等不敢对阵。"色固王攻克了实皆城。此时，鄂底贝出来与巴亚加马尼对阵。巴亚加马尼决心与掸人打一仗，即朝鄂底贝迎上前去。鄂底贝见巴亚加马尼靠近，便杀了过去。两头象虽然互相攻击，但无法抵撞。于是二人先让大象后退，再策鞭冲击拼杀。日落，大约过了四鼓，鄂底贝所乘大象精疲力竭、左右晃动时，巴亚加马尼用象鞭砸下，砸中鄂底贝的身上。巴亚加马尼道："掸奴，汝竟敢同吾较量。"言毕，即收兵回营。鄂底贝也退兵返回。回到军营，象背中座当着众人面说："当巴亚加马尼举象鞭砸来时，王向后倒，亏我及时扶住才未跌落象下。"鄂底贝心想，汝竟敢当众让我出丑，便在营中将其斩首。巴亚加马尼心想，若这样下去情况不妙。于是翌日清晨，从码头渡向布坎基。

再说瓦亚都亚亲王将部队留守在德娄城附近。明耶觉苏瓦的3支人马也在德娄城牢牢驻守。汉达瓦底的明耶岱巴得知上述情况后，认为当前阿瓦方面以及德娄方面都没有取得进展，倘若这里的人马和叔父的人马会合在一起，我将处于困境。于是就决定率人马投奔若开王。在汉达瓦底的侍卫队统带们前去明耶瑙亚塔住所，请求其出来阻止。明耶瑙亚塔便把统带们的意见奏告明耶岱巴。但明耶岱巴下令："谁敢不跟随于我？将不愿跟随者全部戴上脚镣带走。"侍卫军们得知在阿瓦的妻室家人被德多达马亚扎王囚禁在囚笼之中，心里都很郁闷。于是他们齐心一致于缅历991年6月1日（公元1629年8月8日）土曜日进宫捕捉明耶岱巴，押送给明耶瑙亚塔。又，阿瓦方面也出兵攻打巴亚加马尼驻守的布坎基城。并于缅历991年6月1日土曜日攻克布坎基城。在彬牙营地的德多达马亚扎王得知此消息后，便把从良瑞请

来的精通占卜术的高僧请出来问道："如今布坎基已攻陷，下一步该如何办？"良瑞高僧奏曰："别担心，布坎基攻陷后，白古也将被攻克。"尔后又把懂得三藏经及占卜术的学者们请来求教，他们根据箴言谶语奏道："陛下将兵不血刃，不损一兵一将，如愿以偿。"汉达瓦底方面逮住明耶岱巴交给明耶瑙亚塔后，明耶瑙亚塔为了不让城乡人民担忧受惊，命鸣锣告之："我让御弟坚尼亚王及侍卫队统带们把明耶岱巴逮捕起来，夺回王位。"同时将此事奏告德多达马亚扎王。阿瓦王在汉达瓦底得知此事详情后，即把侍卫队完成使命之事告之在阿瓦、德娄、布坎等地的部队。部队首领得知此情后，携带大量礼物前去彬牙营地要求释放。但他们到达彬牙后就被囚禁起来。鄂纽和瓦亚都亚等人都是父王的远房亲戚，所以王兄非常器重他们，让其在身旁服役。他们本应加倍效力。可现在却受坏人煽动蛊惑。干了坏事，岂能容忍，故处以极刑。孟德侯是先祖之远亲王兄，对其非常器重，而他却不知报效，听信坏人蛊惑，岂能容忍，故处以极刑。小小的色采隆得到王兄特别照料，不仅得到土司的全副仪仗，并被赐邑食孟拱城。但他也受坏人之挑唆，不好好在孟拱任职，竟然在国王身旁侍候干坏事，岂能容忍，故处以极刑。皎意侯和委达比亚侯这两个在王兄驾崩时不在跟前，一人在耶城，一人在土瓦，虽不知实情。但本该为我效劳，而却为他人服务，以致使将士们疲于奔命，故将此两人囚禁起来。丞相根据王之谕旨一一照办不误。王在彬牙营地逗留期间，缅历991年8月11日（公元1629年10月26日）金曜日，突然刮起大风，将王及御弟明耶觉苏瓦军营之中之铺盖、筒裙、衣衫都卷到上空，掉落在北部当巴鲁地区。同年8月14日[注]（公元1629年10月29日）月曜日，日出之时，国王由彬牙营地迁移到当巴鲁营地。同年8月18日（公元1629年11月2日）金曜日，西南角突起大风，御弟明耶觉苏瓦帐篷倒塌。该月，御弟明耶觉苏瓦向河边四层寺庙捐献建筑物顶端饰物。明耶觉苏瓦亲自挖土立之。将父王旧宫拆毁，修筑新宫。令比翁辛里正等建筑师们负责修造，并指派4支人马在上缅甸伐树取木。

王命汉达瓦底开来的兵勇在摩诃妙牟尼佛塔宣誓效忠。这样，王在罗陀那补罗居住一月光景，将国事安排停当后，于缅历991年9月11日（公元1629年11月15日）日曜日日出时，由当巴鲁营地出发，前去汉达瓦底。到达汉达瓦底后，有人替明耶岱巴奏道："请允许明耶岱巴

削发为僧。”国王说：“一个杀父之人出家为僧，难道会得到善果？”对明耶岱巴按罪惩处。接着便问：“在谋害王兄时，当场有谁在？”奏道：“东吁南达约达之女辛山瓦底正在为国王揉腿。”于是传妃子前来询问。奏道：“奴正为陛下揉腿，只见一帮人手持刀、棒来到陛下近前，奴即摇晃陛下的腿奏道：陛下快起，有许多人来了。就有奴一人在。正要跑，一个人用刀砍来削去了奴的头发。”王道：“这小女子真是个忠诚的奴仆。”遂赏其3缅斤白银，赐其十家奴仆，放其出宫生活。

王赐长女以底拉黛维之封号。许配给明耶瑙亚塔。对侍卫队各级统带首领均酌情赏以金钱、稻谷或布匹衣料。同时斋请汉达瓦底的村居派和林居派僧侣们，向他们布施了袈裟衣料、宽幅布等物。

---

[1] 原文误写为4日，现更正之。

（295）若开王派来使臣

缅历991年11月29日（公元1630年1月31日）日曜日，若开王派来使臣杜因觉、晒加都等人。带来证书中写道：统治毕撒马西部一带各大国的称为阿瑜阇补罗之若开金殿之主、红象白象之主底里杜达马亚扎致书亲密的阿瓦皇帝金殿之主。希望两位金殿之主和睦相处，两国犹如一国一样，黎民百姓僧俗众生安居乐业，使佛教大业弘扬昌盛。在阿瓦王驾崩阿瓦王子继位之际，愿仍像祖辈那样同心同德和睦相处。特遣使呈书陛下，根据先王对子孙之遗训，陛下遣使来敝国，朕才明确了解到汉达瓦底未按常规朕等同意之法统治国家，故希去攻汉达瓦底，可见陛下才智过人。若欲朕亲自率军出征，如情况允许，朕定率部前来。今先派杜因觉、晒加都等前来，以便陛下了解确切消息。11月29日日曜日杜因觉、晒加都一行抵阿瓦。鄂耶妙在巴坦佛亭由泽亚丁卡、亚扎德曼等用马去驮来诏。命仰玛锡、鄂耶丁、神骑手乔巴担任护卫。留若开使臣停留一月之久。阿瓦王与群臣商议复使之

事。后遣巴林侯冈突木出使若开。在诏书上写道：孤欣闻统辖毕撒马西部一带各大国的若开红象白象之主亲爱的底里杜达马亚扎陛下告与金殿之主世代一起行善，两王永远友好相处，两国之间如水面无隙，僧俗黎民间坦诚愉快。佛教大业亦如当空日月大放异彩。而在当今陛下与孤王之时，胜似先王年代。真是有识者恰逢有识之人。今陛下遣杜因觉、晒加都一行前来传递此友好敬重之消息，表明陛下不愧为先王之优秀子孙。故倍感欣慰。孤已向杜因觉、晒加都等表述了内心意愿。为使陛下了解这些愉快消息，特遣巴林侯冈孟木等出使贵国。只有迅速派出巴林侯冈孟木等陛下才能了解全部情况。因尚未灌顶加冕所以在诏书行文抬头未写入更多颂词。诏书用金叶书写，置象牙盒内，装在丝绒袋中。另赠若开王礼物有：麝香10副，茶叶10筐。使臣于缅历991年1月6日（公元1629年3月19日）土曜日乘伦锦船前往。

缅历992年4月（公元1630年6月）缅王在第七行宫传旨说，朕之奴仆中有上、中、下三类，但区分不清。只有考核清楚，分成各组，朕之子孙才能明确区分开来。于是经挑选后组成五十夫队组织。将东吁南达泽亚丁克亚、德勒帕耶、卑谬侯乌登觉廷、称为补亚明耶的南达觉都、德多丹侯巴亚泽亚等人的子孙组织起来任命东吁四十刀卫扎巴底哈、界茂侯为五十夫长；将东吁四十刀卫南达底里、底里约达、南达泽亚、仰布翁昆、盾牌手南达巴拉、泽亚仰达梅、奈鲁林等人的子孙组织起来，任命东吁盾牌手约汉人韦路东德亚为五十夫长；将东吁人欧达约、遂亚丁延、赖威仰达都等组织起来，任命冈孟木、琼瑙榜人甘都侯杜因西都为五十夫长；将称之为赖亚泽亚丁坚的南达西都伽马侯之弟鄂推、本因侯耶觉木、琼当侯、梅塔侯、美耶康雷木、界夏侯、南达勃坚、明觉廷之弟瓦亚等人组织起来任命（伽马侯之弟鄂推）[注]为五十夫长；将东吁因玛侯之子鄂德莱、鄂楚基、鄂坚、谬迪艾侯、杜因登西、杜因登卡之子吴优囊等人的子孙组织起来，任命东吁茵玛侯之子鄂坚为五十夫长；将东吁四十刀卫子弟奴仆之长鄂达亚、勇士首领鄂腊、红盾兵首领鄂谬道、礼品官之孙兑加、德玛汤木等人的子孙组织起来，任命宋侯为五十夫长；将东吁、汉达瓦底村镇食邑者们的子孙，伽马尼之子、迦毗罗侯、艾桑木、绝木等人组织起来，任命耶博木为五十夫长；将德曼德都、那都耶木、仰窦巴、冈皮辛木、鄂耶内侯即丹迪侯、山达侯、鄂谬博、宫翁侯之子鄂布翁等人

组织起来，任命吉坎侯为五十夫长；挑选掸邦土司毛甘侯之子孙们组成了青年侍卫组织，后来又增补了一些土司之子孙。先父与王兄在位时组成了拜丁仰五十夫队组织。当缅王任王储时，曾任命乡镇食邑者子孙们为左、右佩刀随从。一些士绅贵人的子孙们也被组成佩刀侍卫组织。一些旧官员和下属乡镇食邑者们的子孙组成左、右十卫士组织；将一些老随从和奴仆的子孙们组成赖亚泽亚都五十夫队、赖威皮五十夫队、敏贡侯五十夫队、乌奈永侯五十夫队、彬达牙侯五十夫队；将南达泽亚等组成五骑士组织；将旧部属孟刀侯随从乡镇食邑者们组织起来，任命泽亚巴拉为五十夫长，后来又补充进去一些马龙人；因为在岸宋按组织分区居住，故称之为岸宋马军；将赐给王后之人员也补充编进其中；将觉苏瓦公主之内傅、内侍、侍槟榔官、侍水官、阿垒尼亚侯迪巴鄂包推、觉廷公主内傅、内侍、侍槟榔官、侍水官鄂翠貌、鄂德伟、鄂端抱等也补充进入马军之中。上述4组织人员皆由第七行宫皇亲国戚大臣采邑们的子孙中选出组成。还选了一些大臣子弟补充到马军五十夫队中去。

---

[1] 经核《缅甸大史》，《琉璃宫史》原文漏掉括号中几个字，补正之。

（296）若开王再次派使前来 缅王将旧部属组成五十夫队组织并命名

缅历992年5月28日（公元1630年7月26日）火曜日，若开使臣晒加都、耶突木等人来到。来诏用金叶写成，置象牙盒内，装于丝绒袋中。6月7日（公元1630年8月3日）火曜日在彬底卑佛亭由马军大头领南达梅等与迎使官鄂漆巴和东吁泽亚、鄂耶妙等引导前来。行文抬头与前同，只内容有所不同而已。象披金鞍红缰。诏书置金盘之上，晒加都端坐象首捧着，使臣耶突木则坐于象鞍中央。到达大殿，由鄂耶妙接过，放在御前所铺细席上的高脚盘中。过了一段时间缅王才走出内宫。然后使臣携礼物入内。收礼官把礼物放在礼品架上。王与使臣

就座以后，由鄂耶妙宣读来诏。王与之寒暄后，侍从便为来使奉上用花边金盘盛放的槟榔与拌咸茶。过了片刻使臣告退，缅王退朝入内。留若开使臣停约一月之久，也向若开派出使臣。诏书行文抬头与前同，仅内容不同。用金叶写成，盖上金狮宝印，装在象牙盒内，放入丝绒袋中，送交若开王。同时带去中国布2大匹、14中匹、6小匹共计22匹，漆盒6个，漆片细席10张，茶叶8大筐，嘱送若开长老、官员与长者。两小篓茶叶供巴亚南都、勃林侯与御象官、盾牌长途中食用。从汉达瓦底出发，用一只劳加船载诏书及礼品由御象官与盾牌长乘坐押送。巴亚南都和勃林侯乘一船，若开使臣另乘一船。到丁因之后换乘10艘伦锦船前行。赐给鄂拉盛、那色叶二人每人银元10块；赐划伦锦船的22名船夫每人4块银元。

缅历992年7月26日（公元1630年9月21日）月曜日向若开进发。缅王用两个月时间整顿军队，补充战象、马匹、将旧部属及父王、王兄原来的部下组成亚扎贡达、亚扎丁坚、德瓦甘马、亚扎登卡、内谬瑙亚塔5个五十夫队，在进军时作为使役组织。将老下属、土司、侯王等人的子弟组成五十夫队，后由拜丁延基负责；将从景永带回的奴仆侍从们组织起来，命埃嘎亚扎为首领；将从孟乃带回的侍从乡镇食邑者们组成赖亚道迈耶五十夫队；将包括孟乃、景丁掸族士绅子弟们在内组成了以羌松侯玛尼德瓦为首领的五十夫队组织；将包括孟乃、景丁掸族士绅子弟们组成了以榜朗侯为首领的五十夫队组织；任命良辛侯为东吁明耶觉苏瓦的奴仆乡镇食邑者们子孙的五十夫长；任命南达勃亚为东吁明耶觉苏瓦之奴仆、明耶底哈都之奴仆乡镇食邑者们子孙的五十夫长；任命阿木比亚德扎坎为清迈、孟巴、孟洪、孟斑、景朗等掸族乡镇食邑者们子孙的五十夫长；任命丁玛为景永、孟辛乡镇食邑者们子孙的五十夫长；任命那赛扬木为东吁明耶觉苏瓦、明耶底哈都等人奴仆乡镇食邑者们子孙的五十夫长；任命敏艾侯都艾道木为泽亚加马尼、泽亚南都、觉康木、温多岱木等老神骑手组成的持枪五十夫长，后又将鄂吴加等有同等能力的十神骑、太后之奴仆乡镇食邑者与北部南达约达的亲戚等补充进来。赐给他们金顶金鞍、五层花短顶盔、黑甲、金枪马队标记、黑白旗。从王兄在位时至今宫中人都配有金顶金鞍。在王的侍从马队中除了殿前马队外，又补充组织了亲奴五骑以及御马监巴亚丁坚之弟底里约达、赖威都拉、亚安迪侯、皎皑

盾牌手长、耶突觉康木护卫共十骑。赐给他们金顶金鞍、五层花短顶盔、红甲、金枪马队标记、红绿旗。从王兄在位时起重要大臣坐骑都配有金顶金鞍，配镶红宝石的剑。在殿前马队中原有建卑谬王之奴四五十人宫中群臣之子。现又将王兄原赐给王后的人们补充进来。另外宫内马队中原有建卑谬王之奴四五十人宫内群臣之子孙仍留在王兄处。王在云国、清迈处理未竟之国事尚未及加冕。缅历992年8月17日（公元1630年10月11日）日曜日，乘御轿打两顶白伞于8月28日（公元1630年10月22日）金曜日搬回行宫。班德约营寨被火烧毁。缅历9月5日（公元1630年10月29日）金曜日起32路人马由汉达瓦底出发向清迈进军。由月初到月中15日阿瓦的梯莱辛佛塔显灵光。10月4日（公元1630年11月26日）月曜日彗星飞过落于西北角，发出巨大地声。缅王抵清迈后即以32支人马围攻清迈城。

（297）征服清迈 孟昆不降发兵攻打

缅历993年[注] 4月29日（公元1631年6月17日）土曜日，若开遣使巴亚延达梅、泽亚巴德亚、德瓦德曼来到汉达瓦底。缅历994年1月（公元1632年3月中旬至4月上旬）缅王攻打清迈后，又连取清迈周围52镇。景永、景栋土司也献出良象骏马和子女，以示效忠归顺。唯孟昆城不肯降服，于是缅王命王弟明耶觉苏瓦、底里达马道加、巴亚加马尼与巴亚觉廷4支人马率战象100、骏马1500、士卒40000去攻。抵孟昆后虽几次攻城，但因城池坚固，且火铳枪炮多，士卒伤亡者甚众，只得围困之。

缅历994年（公元1632年）上半年若开使者被召到清迈。诏书由德瓦德曼捧着，骑着饰有金鞍红缰之小象，泽亚巴德亚则坐在象鞍中央。巴亚仰达梅在汉达瓦底患病亡故，已被厚葬。南达梅乘象一头，泽亚丁坚和其他马军首领各自骑马共七骑陪同使节前来。缅历994年3月15日（公元1632年5月23日）火曜日到达清迈。4月20日（公元1632年6月26日）月曜日过清迈王布施捐建的瑞乌明佛亭土桥。洋枪队五十夫长鄂沃切和神骑手鄂锡乃被任命为使臣之护卫。4月22日

（公元1632年6月28日）水曜日若开使臣前来晋谒。晋谒前，命德瓦约达和仰窦巴率马百骑和驮运诏书的象一头带放诏书的金质高脚盘从大营至使臣驻地迎接。使臣泽亚巴德亚手捧诏书金盘乘象。德瓦德曼坐在象鞍上，有5名开路侍从跟随。由神骑手鄂瑞梯引导，抵达后，在大营外停候。时辰到时召见。驮诏书的象和抬礼品的人留在议事堂的东南角。使臣被召进议事堂中，鄂昂拉和其他接礼人员及25匹马待在彩棚外菱形格子大门内。当缅王出来后鄂昂拉才走至象及礼物处，让大象低下头来，磕头礼拜后站起接过诏书，取过礼品，不再磕头礼拜直接捧向御前。左侧彩棚中的马兵站在后边。执诏书之人用金托盘将诏书放在大营前铺着的细席之上。当诏书与礼品拿进大营后，若开使臣才被召见。由使者护卫鄂沃切和鄂锡乃陪同进入。到了缅王面前，若开使臣报告礼品清单。当使臣们落座后再递上去。由鄂妙向王读了来诏，王与之寒暄后，由鄂翁、鄂漂从左侧彩棚取来两只金钵，里面盛着槟榔与咸茶，上面盖着圆树叶，请使臣享用。大约吃一包槟榔的工夫，使臣们即告退。鄂翁、鄂漂拿起请使臣用的金钵交给彩棚守卫者拿出议事堂。使臣从该处返回住所。若开使臣抵达4月后，缅王与大臣们商议向若开派遣使节问题。最后决定派赖威登西、韦路德曼、拜纳耶等人前往。所带诏书行文抬头与前同，只是内容不同罢了。诏书写在金叶之上，装入象牙小盒，套上丝绒袋，盖上金狮宝印，再放进木盒内用火漆封妥，置于贡瓦地区出产的红布袋中。将金狮宝印赠给若开王。送给若开王的礼品有：头盔，白贝叶经，红贝叶经，麝香21副，中国布6大匹、6捆，大漆盒6个，漆盘4只，漆片细席12张，漆框纸折6册，以上礼品将在白古拿取。茶叶4筐、干姜6筐共10筐，漆制大槟榔盒一只将随后送去。另，赐给赖威登西上等筒裙两件、衣服一套、麝香3副、漆席3张、漆盘3只、银元80块。赐给韦路德曼上等筒裙一件、手织红布料一块、细布上衣一件、麝香两副、漆席两张、漆盘两只、银元30块。赐给拜纳耶上等宽幅筒裙一件、麝香两副、漆席两张、漆盘两只、银元30块。还赐给赖威登西漆制权杖、合金镶边重10缅钱金钵、重4.75缅钱的金制吃槟榔用石灰盒、重1.9缅钱的金制腊盒、重1.25缅钱的金制牙签和重10.75缅钱的金制茶壶。赐韦路德曼漆制权杖、重7.9缅钱的金钵、重1.6缅钱的金制腊盒、重5缅钱的合金吃槟榔时用的石灰盒。没有赐给拜纳耶随身用品。另，给瓦因窦鄂漆瑙、鄂德榜、鄂高山三人每人两只银漆环。赐赖威登西仆从

4人，韦路德曼仆从3人，拜纳耶仆从3人共10人，每人银漆环一只。给丁因鄂拉盛、那色亚伊和30名划船手每人发银元1块。缅历994年9月16日（公元1632年11月17日）金曜日将若开使臣泽亚巴德亚、德瓦德曼召至议事堂，由南达梅宣布圣命。缅历9月20日（公元1632年11月21日）派出使臣赴汉达瓦底。从汉达瓦底乘伦锦船前往若开。

王弟明耶觉苏瓦率兵攻打孟昆，围攻8月之久。因城内断粮，瘟疫四起，无法支持。缅军士卒趁黑夜攻上城去，占领全城。明耶觉苏瓦返回清迈，将孟昆城中一切所获献与在清迈的王兄。缅王征服了云国、贡国、获得良象骏马、贤臣骁将、兵勇士卒甚众。在清迈派重兵驻守。

缅历994年11月（公元1633年1月）王离清迈凯旋而归。次年1月抵汉达瓦底。将孟昆赖延等人组成养象队。当年雷击阿瓦城九下。

阿育王认为登上宝位后应弘扬佛法，故即位为王并未马上加冕，用了4年时间治理国家各项事务之后，才进行加冕。像阿育王一样，缅王也在治理国事4年后，在缅历995年选择良辰吉日，在王祖所建之京都汉达瓦底西北方胜利之土，命人建造极其雄伟华丽之吉祥宫殿，举行加冕仪式。在吉祥殿举行灌顶加冕的程序为：由精通三藏占卜的缅族、孟族相士、学识渊博的缅族、孟族、云国大臣与婆罗门祭司等商量筹划。参考了从摩诃三末多王至净饭王共历334568代帝王所用之仪仗与典礼；从阿阇世王至阿育王共计29代帝王所用之仪仗与典礼；室利差呾罗、蒲甘、彬牙、实皆、阿瓦各朝有威望诸王所用之仪仗与典礼，进行安排。缅历995年6月5日（公元1633年8月28日）火曜日夜3更3时3拔开始建造灌顶加冕宫殿。

建造的程序是：缅历995年5月12日（公元1633年8月6日）月曜日在宝地上供奉各星神，平整场地。5月17日（公元1633年8月11日）土曜日用8对长相吉祥的牛系上金缰、银缰拉上金犁、银犁，由8位婆罗门引导犁地。由长相吉祥的富户子孙朝拜各星神后手握金铲、银铲挖地，撒上7种种子用7种水和来自四大部洲的土和7种土加上肥料牛粪一起下地。5月22日（公元1633年8月16日）火曜日供奉星神之后开始打桩、支脚手架。6月3日（公元1633年8月26日）日曜日供奉星神

后开始立加冕殿之柱。立柱的程序是：在殿前由婆罗门口念咒词向天帝释为首的20位神明摆上全副供品，包括稻谷箩、带枝等的椰子、敬神花瓶、盘子、钵盆、白米饭、牛奶、黄油、蜂蜜、糖浆、味美的槟榔、拌咸茶，以及油灯、香木、伞、幡等。供桌下面在盛放供品的竹篮中有炸的食品、酒、槟榔、咸茶等供饿鬼们食用。以上仅是简略概括的描述。6月5日（公元1633年8月28日）火曜日以后，每天都是鼓乐喧天，人们手执金铲、银铲挖土，兴建加冕宫殿。

---

[1] 原文误写为994年，与下文所述矛盾。查《缅甸大史》应为993年，更正之。

（298）加冕大典

缅历995年9月17日（公元1633年12月7日），上朝大殿和4个尖顶阁同时动工兴建。大殿兴建的程序安排是：先将在吉祥宫殿正前方的地平整，用7种洁水、7种好土、7种香料喷洒拌匀、大殿门楼柁长6肘尺，檩长7肘尺，后厦宽5肘尺，前廊宽5肘尺半。四周共长108肘尺。门楼用雕花板进行装饰，上面用画眉草盖顶，并吊了顶棚。用布围绕顶棚四周安排成下垂状装饰物，用花色奇异的布制成花边装饰其上并挂有珠宝珊瑚等。柱子也用上等布料装点起来。门楼内则以金、红两色油饰一新。大殿柁长9肘尺零1拳。殿门6肘尺2拳，宝座处高出其他地面2拳，尖顶飞檐状饰物高5肘尺。如此装饰停当之后取吉祥之水的安排是：大路两侧皆装饰一新，每个路口都搭台演出歌舞，蓄水塘也装点起来，四面八方放上斋饭食品、槟榔、咸茶、香料、油灯、旗幡等，由婆罗门拜祭。取水队伍以跳舞者为先导；后面抬着8口大瓮；再后面是青年们扛着108个水钵，钵内插着蒲桃枝；后面是8位乘轿的婆罗门大师；再后面由8名少女分执金罐、银罐各4只；少女之后又是些青年人；后面是顶伞、披绶带、裹着包头巾的大臣们；最后是象兵乘象、马兵骑马相随。来到水塘之后，扮成护水神者问道：“尔等为何来此？”婆罗门国师们答道：“按列祖列宗登基盛典之惯例，如今

洪福无量的圣上要举行登基大典，故来此取水。”护水神又问：“现今洪福无量之圣上是否也能顺应天理，为佛教繁荣僧俗利益行事？”婆罗门国师们答道：“就是为了循规蹈礼才来此取水。”护水神说：“祝圣上万福长寿，为了佛教、圣上以及黎民的利益，世世代代积德行善。”取水的队伍遂用金花、银花、金米花、银米花、金块、银块、九宝油灯、槟榔、咸茶等供奉神明之后，念起来自星相经典的咒词。婆罗门国师们与少女们盛好水，队伍由原路依次返回。将水放在国王灌顶洗头的彩棚内。灌顶洗头的程序是：在4个尖顶阁楼上的4只敬神花瓶中放满清水，插上芒果、木雅、孟加拉苹果、马六甲蒲桃、茅根5种嫩枝。铺上细席布单，在盘子上放着带着嫩枝的椰子。在4门各放一只插着5种嫩枝的敬神花瓶。在尖顶阁楼八方，放着用金子做成的太阳、银子做成的月亮等八曜星。并按经典规定礼拜。洗头的具体安排是：将7种大叶解宝叶、金银等7宝放入7种圣水之中，念过咒语。在王的手指脚趾上各戴上10只指环，嘴中也含一只宝石指环。在缅历995年9月23日（公元1633年12月13日）金曜日凌晨4更时举行灌顶洗头礼。洗过头后，将原来的衣服饰物脱下放在尖顶阁楼内，换上白色衣服登上尖顶阁。关于王换上新装登上大殿的程序安排大致如下：先朝拜以天帝释为首的各星神。然后将长3肘尺1迈，宽3肘尺，厚4指的带4条腿的，用金色描成莲花状的金榻放在大殿殿首之上。铺上特制的褥垫。在丛生榕木板下撒了5种香料的粉末。在彩棚四面各放一只敬神花瓶，其中插入槟榔花蕾与龙血树、马六甲蒲桃、茅根、木雅等嫩枝。王坐于彩棚之内。正东面除有一只敬神花瓶外，还插了4棵根叶果实齐全的香蕉树，此外还有椰树枝、槟榔树枝、各种水果、花朵，点着油灯。在彩棚四周放了108只水罐，每只水罐中都装有槟榔花蕾、龙血树、马六甲蒲桃、茅根、木雅等。在彩棚四周种了鲜嫩的印度榕和丛生榕树。正东方立起一面大幡。在金盘中放着达雷红米饭和美味佳肴，还插有椰子、槟榔、香蕉等嫩枝，点着油灯，放着鲜花、槟榔、拌咸茶等。还有一只打扮起来的小公象。东南角立起一面大幡。银盘之中也放了上述各种物品，还有一只打扮起来的缅甸山羊。正南方立起一面大幡，铁盘中放了上述物品还有一只打扮起来的雌水牛。西南角立了一面大幡，铅盘之中放有肉饭和装饰起来的一家人。正西方立有一大幡，锡盘之中有美味食品和一只打扮起来的驴子。西北角有一大幡，铜盘之上盛有蜂蜜米饭和打扮起来的鹿。北方

立一大幡，金盘上放的是五味饭和打扮起来的马。东北角上一面大幡，金盘之上有上述物品和香味饭和打扮起来的公牛。各大幡之间，种着香蕉树，点着油灯，还用打扮起来的吉祥象马围着。周围还有身披铠甲手执盾牌或弓箭的兵勇。从王换装的尖顶阁至吉祥大殿是从右绕行而去的。在通往大殿的道旁布满了旗幡、香蕉枝、椰子枝、棕树枝和灯盏。缅王乘全部装点着宝石的御辇，在象兵马兵簇拥下从右绕行来到吉祥宫。到了大殿门前时，缅甸国师们由宫内走出口念颂词说："吾王福禄无尽万寿无疆，为了佛教昌盛，圣上福荫，僧俗黎民康乐，以及陛下子孙后代之利益特建此宫。请圣上进宫。"缅历995年9月24日（公元1633年12月14日）金曜日，缅王进入大殿，从右绕行，登上丛生榕宝座。面朝正东，盘膝而坐。由8位婆罗门国师念加冕咒语举行加冕礼。缅王接过君王登基五宝器，撑起白伞。这时用上朝鼓、铜钹、木板、扁鼓、小鼓、牛角号、喇叭、笛子、长管号、弯号等奏起乐曲。国师称缅王尊号为底里杜达马亚扎摩诃迪勃底[注]。这时8位国师说道："统治河川大地的皇帝陛下，一定要像所有国王那样遵循国王之规，履行圣君之责。为了一切黎民百姓的利益与幸福去工作、去布施、去持戒。"随后用金壶洒下净水，进行种种布施。缅王正式称帝，并立誓曰："朕将以为僧俗黎民谋福之法鞭策自己，望能百病不沾朕身，长命百岁，并获能战胜一切凶敌之白象。"誓毕，王子公主、皇亲国戚、文武群臣、土司头人与全体百姓用金银米花向神供奉，一面高呼："祝吾王长寿！福威倍增，白象等七宝早日到来！祝国家繁荣昌盛！"之后，由5位富绅向缅王献上金、银、铁、藤圈与白牦牛。从御前拿起登基五宝器，捧起其中放有槟榔花蕾、龙血树、马六甲蒲桃、茅根、芒果等嫩枝及念过消灾经咒能避邪消灾之线团的金罐、银罐走在最前面。由大殿一直到吉祥宫之间，地上铺着细席，席上铺上白布。王迈出右腿，一步一步地在白布上走着。路边的人们讲些吉祥的话。在宫殿正东放着锡与铁；在东南角放着欢喜天神石板；在西南角置红毯；正西由少女们手捧金、银、猫眼石等珍宝而立；西北角放白米饭及各种美味佳肴；正北方放着盛满清水之法螺；东北角放5口盛满清水的大水缸；在正中央放着佛龛和经书。在宫殿之下[注]有带仔母马和带仔母牛。到了吉祥宫过廊，拜过三宝、九曜、公正之神和守城神，命8位国师献上祝福情谊之花。之后缅王抬起右腿，从

右门进入宫内。在高贵的宝地之上向三宝、九曜神、天帝、梵天、四大天王、土地神、树神、宇宙神、护佛法之神、守卫八方之神、护身之神、公正之神等合十礼拜。随后用宝石盘盛饭进膳，坐于宝座之上，观赏各种歌舞演出。向王子、王孙、皇亲国戚、将相大臣们赐伞、鼓、额带、绶带、仪仗、称号，并赐城镇乡村食邑。对建造宫殿的建筑师、工匠们给予厚赏。对城内外佛塔浮屠、佛像、僧侣等也安排了重大布施，一连7日。对国内各地的佛塔寺庙及僧尼也布施了八法器。在观看王加冕礼时，一妇人产下一子。学者们向缅王奏道，这是陛下子子孙孙皆为王的征兆。他们也将像陛下一样，视僧俗黎民如亲子。雷击加冕之皇宫，汉达瓦底门扇下方蜜蜂筑巢，则是佛教昌盛王威崇隆的征兆。

---

[1] 巴利文音译如文。意即：吉祥、善良、弘法、伟大的王中之王。

[2] 缅房屋皆系高脚屋，宫殿亦如此。屋下殿下可储放物品牲畜。

（299）向阿瑜陀耶派出使节 处理汉达瓦底事务

缅历995年10月23日（公元1634年1月11日）金曜日，缅王向阿瑜陀耶派出使节。诏书的行文抬头是：管辖缅甸、汉达瓦底、翁榜、八莫、卡随、贡、景永、清迈各邦及各邦国王，金、银、琥珀、宝石矿藏之主，金殿之尊，万物之主宰底里杜达马亚扎摩诃迪勃底向亲爱的阿瑜陀耶陛下致意。将两面书写的金贝叶放在嵌着宝石的象牙盒内，外套丝绒袋，装在红漆木盒中，然后再套上麻纱袋打封盖印。诏书底稿用贝叶抄好，与金贝叶同放。王派杜因、达勒巴龙昂等人前往。大元帅巴亚加马尼也致函阿瑜陀耶大将军。行文抬头写道：对福威崇隆、统辖各国、各宝藏之主、吉祥的宝马、宝象之主、励行君王十规、具贤人七德、以坦诚之心像阳光驱散黑暗般制服所有狡猾奸诈

者，以波罗蜜才智战胜五难的王中王底里杜达马亚扎摩诃迪勃底陛下的永远忠诚的大元帅友好地致书阿瑜陀耶堕罗钵底国宝殿御前大将军。书信用金贝叶书写，置红漆木盒内，虫漆加封，装于中国红绸袋内。袋内还装有一份掸文译稿。两封书信一样。书信内容不再赘述。

（300）达龙王[注]在瑞牟陶塔周围建寺院扎拉甘梅雷等叛乱 若开使臣到来

当达龙王在瑞牟陶佛塔周围修建4座寺院尚未竣工之前，建庙之工头扎拉甘、梅雷等人与毛淡棉孟人密谋，于12月6日（公元1634年2月22日）金曜日夜一更许拥入典仪殿到达兵器库门前。守卫之掸族士兵四五百人手持长枪驱赶，叛乱者多数被杀，一些被生擒，另一些则抢到武器逃往东面毛淡棉固守。缅王命明耶瑙亚塔、巴亚加马尼、彬尼亚江道率3支人马，共有战象200、骏马3000、士卒30000，向毛淡棉进剿。缅军趁叛乱者尚未稳住阵脚，进行攻击。叛乱者不敌，于缅历996年2月3日（公元1634年4月5日）金曜日全部溃败。经审问后，缅王下令将主犯处死，可保留其性命者置于毛淡棉，将一些贵族子弟集中于阿瓦，按不同组织分区居住。另有些叛乱者则逃往阿瑜陀耶、若开。缅王还令汉达瓦底一些人迁往阿瓦。

缅历996年6月（公元1634年8月下半月至9月上旬）若开使臣泽亚德曼、贡那亚扎德曼、德瓦德曼偕10名随从由敏东一线来到德叶城。缅王派御前的妙觉五十夫长、妙山薄、鄂耶山前往迎接。由卑谬派伦锦船送来。由于在阿腊渠搁浅，只得用独木长舟去接。7月12日（公元1634年9月23日）月曜日停靠那伽码头。来使所带诏书置槟榔托盘之上，用备金鞍之小公象驮运。3位使臣乘象。司库昂吞侯手捧槟榔托盘，甘漂侯乘象护卫左右。象队抵达使驿时，受到底里拜彬率领的100名戎装宫前马军骑士的迎接。使臣被安置在城南德潘彬尼亚地区的驿馆内。3位使臣分别住在萨丁德、德仓帕耶、孟养3座楼内。护卫妙山薄、鄂耶山等人则住另一楼内。7月18日（公元1634年9月29日）

金曜日，宫廷侍卫鄂聪、神骑马军泽亚等人来到驿馆传唤。在马东漂亭，由彬尼亚仰、仰达梅兹林仰、泽亚觉廷、明拉瑞当等人护送，骑座备红鞍鞴的小公象前往王宫。诏书由德瓦德曼捧着。泽亚德曼、亚扎德曼各骑一象。使臣护卫鄂妙山薄、鄂耶山骑巴走在前面。到达亭子时，鄂妙在亭子门前迎接，由鄂翁开宣读诏书、鄂妙单抄录。后把放诏书的高脚托盘和诏书一起放进象牙盒内，然后放入丝绒袋内，盖上印记放入红色木盒内，加盖金狮印。诏书说：统治西部一带各大国的阿瑜阇补罗若开国君主、白象王底里达马亚扎亲切地向统治东部苏那波兰达下属各国的宝矿之主、阿瓦金宫主人国王陛下致意。陛下派赖威登西、韦路德曼、拜纳耶等高举诏书前来。得知陛下在清迈身心愉快，治理国家有方，使佛教繁荣昌盛，对此感到无限欣喜。陛下送来诏书之内容详悉，言之有理，无可争议。陛下来诏中还提及，祖父白象王是富有怜悯与爱心的，所以能和睦相处。在3位国王和睦相处之中，东吁王和祖父白象王不仅形影不分，而且精诚团结。在处理国家之间、君王之间或各国人民之间的事务时，不仅能秉公处理，且注入爱心、友善之心。彼此达到真诚了解，确实是不易的。所以朕在信中提及希望知晓陛下的爱好。学者和仁义之士都称赞陛下对建立东吁城的3位先王富有情谊。因而使佛教繁荣兴旺，为僧俗黎民造福，使子孙后代对情谊永志不忘，对皇亲国戚之情也常系心间。由此可见，有了情谊就有正直之心，从而对现世和来世有真正的了解，成为有识有学问的挚友。朕在信中表示希望陛下能牢记此理。朕在珍贵的金贝叶上写下“爱”字之时，就把陛下认为是朋友。民族是永生不灭的。朕认为陛下应把朕作为心目中众多朋友中的盟友，是比一般朋友更可信赖的人。被称为人世至尊的历位佛祖，在现世轮回中也给众生以保佑与扶持。人们对陛下都是大力赞颂的。我们之间盟友之情已经生根成长。无论从在还没有悟道的众生中，只有众多帝王、王子的利益，没有某个帝王的私利，但也难以使所有的人满意这一点考虑，或从帝王的事业、工作与职责，或为避免学者们的指责，或为了能得到学者们的赞扬，或为佛教大业的弘扬广大来考虑，我们两位帝王都必须仔细审视计议。这也需要我们两人同心同德真诚相待。出于此心，朕写此信致陛下。切望陛下以博大崇高的智慧进行深思，并复函于朕。因朕实不敢听信陛下下属之言。有所闻才进行查实。我确信只有等待泽亚

德曼、贡那亚扎德曼、德瓦德曼早日返回后，才能确切得知陛下健康状况及其他诸事。

---

[1] Thalun，旧译他隆。意即：安然而死之王。

下卷 第十九编

（301）若开王贝叶书[注]

上文所述若开王贝叶书中还写道：另有一事，食邑毛淡棉的孟人派员持函来请朕救助。朕看他们害怕的样子，对他们说，不用怕吾兄。你们应该说些不让陛下生气让他中听的话。不然，就会惧怕陛下而不敢接近了，这样也只能成为外奴，就算是不跟随吾兄，要作为朕的奴隶。但你们知道我们两位帝王也似先王一样，两国如一国，两人如一体，任凭海枯石烂，情谊永远不变。这是未来佛陀们所宣扬主张的。我们子子孙孙永结友盟，行动一致。朕劝他们不要依附敌国，永远视自己为奴仆，追随陛下。他们不了解陛下的意图也是一个原因。传言说陛下对流放格礼的孟人将下令处以烙刑，孟人惧怕死难遂逃来我处。这些情况也一并告之。

缅历996年8月1日（公元1634年10月11日）金曜日，使臣被召见。宫廷侍卫鄂缅、神骑马军鄂泽亚等前来传旨。德瓦德曼手执来书骑上备有红鞍鞯的公象。泽亚德曼、贡那亚扎德曼各骑一象，从东边过来。离皇宫4达远的地方，使臣们的象骑停下。泽亚德曼、贡纳亚扎德曼来至宫内。缅王出朝入座。鼓乐停止吹打后，昂拉和接贡品官员及42名手执竹杖的士兵从饰有菱形格状墙后出来列队于朝前。使臣命公象跪下，将来书递给昂拉，又走了4达远，接贡品的官员随后跟上。在接贡品官员后的40达处，是使臣和护卫妙山薄、耶山等。他们进入宫中便把来书放在金高脚盘上，金高脚盘下铺下了垫子。垫子下为细席。礼品放在宫中之后，人员便向左往里走到左配殿，站在骑士的后边。若开使臣朝前走去，由贡纳亚扎向缅王献礼。献礼毕，鄂妙

起身宣读抄录于纸帖上的来书。缅王与来使交谈，千夫长昂突指派男侍鄂开给每位使者献上一份拌咸茶。拌咸茶放在漆盘上的四周有花纹的金制圆形带盖盒中。献茶毕鄂开退出，若开王进献礼物为郭郭宿布[注] 12匹、马磨尼布[注] 5匹、上浆白布20匹。在宫中，泽亚登卡按旨意与昂突一起把礼物收下。缅历8月14日（公元1634年10月24日）木曜日，安排使臣拜会南达梅。使臣们分乘三头象前往。南达梅在府中以槟榔、咸茶招待。若开使臣回赠了3匹细布。谈话中问及若开大元帅等文武大臣的年龄，使臣答曰："国王咨政摩诃南达都利亚56岁，摩诃南达觉廷56岁、南达丁坚50岁，都拉觉廷45岁、底里泽亚觉廷60岁、若开王太傅亚扎勃拉觉廷57岁、统帅巴亚觉廷58岁。南达西都54岁、赖亚泽亚丁坚55岁。"

---

[1] 本节原书漏列节名，现按内容补上。

[2] 一种洋布名。

[3] 一种洋布名。

（302）给若开复信 修建王宫[注]

加冕盛典礼成之后，缅王给若开国复信。诏书之首这样写道："苏那波兰达、丹巴提巴、甘菩遮、罗摩迎、凯摩罗塔、佐底那格拉、罗陀那补罗、室利差咀罗、阿梨摩陀那、给杜摩底、汉达瓦底、达耶瓦底、妙瓦底、莫塔马、土瓦、清迈、景丁、景栋、阿南、景永、丁维、孟密、底宝、孟乃、良瑞、八莫、孟拱、孟养、格礼、孟林、盖马、孟卯等各邦国的统治者，银矿、金矿、琥珀矿、红宝石矿之主，金宫之主，众生之主宰底里杜达马亚扎摩诃迪勃底友好地向统治中部西方一带各大国的红象之主底里杜达马亚扎陛下致意。"金诏书写在镶有红宝石的贝叶上，连同原稿放在象牙盒内，装进丝绒布袋，又放入木盒内，再用漆密封，盒盖上镶有九种珠宝，打上金狮宝印。木盒放

在泽达温殿，是由带篷轿子抬入的。使臣们由丁因沿水路去卑谬，因怕声张故没有对外宣布。

为了像天爱帝须王那样举行两次加冕典礼。缅王在汉达瓦底处理完各种国事后，于缅历996年10月16日（公元1634年12月24日）火曜日回到先王和王兄的遗业罗陀那补罗阿瓦。到阿瓦后住在当巴鲁行宫中。996年11月7日（公元1635年1月14日）火曜日拂晓三更6时3拔进入阿瓦白茅宫殿，并于8时2拔上朝。该殿建于996年6月18日（公元1634年8月30日）拂晓三更1时。

缅王着手兴建王宫，为修建四层宫殿，首先命人前往实皆、色固茂等地选伐一些长得挺拔齐整的树木，作为宫殿各处主要支柱用。将这些木料做好记号后，与别的木材一起，于996年5月24日（公元1634年8月11日）日落后4时1拔放入江中，举行盛大仪式祭祀99位预流果神、8曜及护国神、守城神等，此时鼓乐齐鸣，供上佳肴鲜果。王子、王孙、土司、头人、文武大臣、马兵象士、财东富贾们分乘大船小舟在鼓乐伴奏下逆流而上直至摩诃茂。此时，只见建筑皇宫用木自动地漂到船前继续往前。到达界野东面的因宾时，船桨雀跃，木头都搁浅停留在阿瓦城曼昂码头。按经典著作所述，为这些木材必须向罗刹王供奉各种香酥糕点、甘蔗、香蕉、椰子、香料、鲜花、旗幡、油灯、槟榔、咸茶等，并向罗刹王念诵咒词。供祭食物后，用金锯、银锯将树根树梢各锯去4寸，再向罗刹王献上美食及伞、旗幡。婆罗门祭师用金钵、银钵、有纹路按顺时针方向转的海螺壳将之洗净。

6月2日（公元1634年8月14日）拂晓三更2时2拔，在王子王孙、土司头人、皇亲国戚、文武大臣、财东富贾们簇拥下，马路被装饰打扮一新，舞蹈者翩翩起舞，人们击鼓奏乐祭祀各路神明。将相子弟们化妆打扮后手执彩色丝带吹吹打打，把建皇宫用木料送至工地，将树根朝西，树尖朝东。同时还为喜庆星神修建神殿，并供奉水瓶、发芽椰子、金属盘子、钵、牛奶、黄油、蜜糖、甘蔗、香蕉、伞、油灯、槟榔、咸茶、米花、旗幡、谷箩、米箩。文武大臣子弟们口念咒语，用海螺、金盘、金钵清洗108个金罐。然后用金盘、金盖、金钵、金匙陈列果品祭神、头扎包头巾的建筑大师们手持画线用的金绳、银

绳，在木材上比画好，又用金锛、银锛刨木。木匠们无从下手时就先祭拜神祇，即可得心应手。把这些奇特的建宫木料刨平后，又用金凿银凿雕刻飞檐等各种装饰物图像花纹。然后又按古法祭祀星曜神。

6月13日（公元1634年8月25日）土曜日，拂晓三更5时2拔开始丈量建宫处土地。8月28日（公元1634年11月7日）木曜日清晨四更过1拔，8对长相极好的耕牛佩有金缰、银缰，用金缰、银缰拖着金犁、银犁、金铲、银铲，由8位婆罗门牵引，在建宫地上开犁挖土。9月11日（公元1634年11月20日）水曜日四鼓5时3拔播下7种谷物种子。9月25日（公元1634年12月4日）水曜日拂晓三更4时1拔正式开始建筑皇宫，并祭祀星曜神。10月3日（公元1634年12月11日）水曜日四更3时1拔，开始挖护城河。10月9日（公元1634年12月17日）火曜日午夜2时1拔用7种水、7种土、7种香料、牛奶、黄油、蜜糖、匍匐冰草，牛粪等搅和涂抹，犹如铜镜一样平滑。10月12日（公元1634年12月20日）金曜日午后5时祭祀星神后，在建筑各座宫殿的土地上给道行高的僧俗们布施斋饭。请僧侣们念诵消灾经，给僧侣们布施许多物品。给国内外实皆、彬牙等地佛塔寺庙内的佛像、菩提树、榕树布施香烛。给护国神、护门神、护路神等供祭香火、油灯、槟榔、咸茶、香酥食品以及小鼓、大鼓、弯琴、椰笙等。人们身着盛装，将从正宫一直到所有建筑用地，从右向左缠上彩带，开始奠基打桩。10月16日（公元1634年12月24日）月曜日，鱼肚露白之时，雕制星神像，祭祀星曜神。10月17日（公元1634年12月25日）水曜日，黄昏一更过3拔开始搭建皇宫后墙脚手架。午后开始建筑王妃的宫殿。10月23日（公元1634年12月31日）火曜日夜一更5时1拔开始雕制国王宝座。午后3时搭建皇宫正宫脚手架。像前面所述对星曜神进行祭祀。在宫殿四面八方搭起牌楼彩棚，向有道行的尊者、圣者、僧侣们布施斋饭。请僧侣们念诵消灾经后又布施大量物品。11月3日（1635年1月10日）金曜日，太阳初升之时，鼓乐齐鸣，王子王孙、文武将相们穿着盛装，雕修整理新建宫殿所用木料，然后用白伞盖住雕修整理好的木料顶端，并用棉布拉起幔帐，然后插上棕榈树枝、椰树枝、香蕉枝。由婆罗门祭司们用少女们汲取来的水进行冲洗。建造宫殿的顺序是这样的：在正东建一长廊，在幔布上画上月宫和月神，配以白色饰物挂在长廊上。然后请占卜师念咒供祭敬神用花瓶、椰子、稻谷、大米、托盘、

钵、香酥食品、水果、花卉、油灯、槟榔、咸茶、香料汁等物。同时还请占卜师按经典著作规定祭祀29尊星神。

缅历996年11月7日（公元1635年1月14日）火曜日，婆罗门祭司手持放着金米花、银米花、金灯盏、银灯盏的宝石高脚盘自右向左绕场一周祭祀天帝释、梵天、四大天王、树神、土地神、宇宙神、十方诸神。祭祀完后鼓乐齐鸣，口念颂词。与此同时，人们手持犁头开犁破土，来自巴勃、都律扎、阿梅达、拘利等地民众，把土集中于自己家乡的方向。11月11日（公元1635年1月18日）土曜日，正午1时3拔，将各种兰花，避邪去瘟药与醋混在一起，经过念咒涂抹埋入坑内的柱根，然后用金、银、白铜、红铜、锡、黑铅、九宝、七种谷物等填满各坑，然后由右至左埋宫殿主柱。夜三更6时2拔开始加工宫殿主柱榫眼、榫头。11月14日（公元1635年1月21日）火曜日清晨四更2拔9微兹那，为单身侍从候差殿上梁，雕殿顶神像，挂上风铃。11月20日（公元1635年1月27日）月曜日晨三更7时在18个盛水的金罐、银罐中放入香料，用金钵、银钵泼水以祭祀梵天，然后上梁。皇宫内3座主殿、6座带尖顶阁的配殿及其他10座宫殿全部上梁。夜一更2时，卸下单身侍从候差殿所需木料，为御用金辇、御用睡榻的尖顶阁涂漆，为皇妃修建宫殿。11月28日（公元1635年2月4日）火曜日，为建单身侍从候差殿做准备，开榫，上梁。12月10日（公元1635年2月15日）土曜日，单身侍从候差殿继续上椽。安放防鸟铁丝网。12月14日（公元1635年2月19日）土曜日下午4时为建筑帝王上朝殿做准备。12月26日（公元1635年3月3日）月曜日晨四更3时宫殿砌砖，修鳄鱼卧状饰物，为帝王上朝殿奠基。当时发生地震。1月8日（公元1635年3月15日）土曜日，为泽德班佛塔放置宝物，修皇城，筑城门，挖水池。1月9日（公元1635年3月16日）日曜日四鼓1拔，在尖顶阁上安装四棱形饰物。制宫廷御用仪仗，浇铸大锣。997年2月5日（公元1635年4月10日）木曜日晨一鼓3时3拔为北寝宫备木料。2月8日（公元1635年4月13日）日曜日三更1时2拔修吉祥殿，摆带柱龙床，挂饰有飞檐状的帷帐。2月15日（公元1635年4月20日）日曜日晨一鼓2时上瓦，抹灰浆。进入2月19日（公元1635年4月24日）木曜日的午夜6时1拔建帝王上朝殿，修御膳房。象厩及修长廊门。2月22日（公元1635年4月27日）日曜日晨一鼓2时3拔，修建宝座、飞檐四棱形饰物及宫

殿楼阁屋顶的饰物。2月28日（公元1635年5月3日）土曜日晨7时3拔给大鼓蒙鼓面。3月5日（公元1635年5月10日）土曜日午夜3时3拔修建举行洗头仪式的宫殿。3月4日（公元1635年5月9日）金曜日午夜3时3拔撑起白伞。给圆鼓、上朝鼓蒙鼓面，给北寝宫、宫殿过厅、单身侍从候差殿挂幔帐。3月11日（公元1635年5月16日）金曜日晨一鼓1时1钹为建城立碑。至此修建皇宫事即告结束。

---

[1] 接本节内容补写了“修建王宫”四字。

（303）达龙王迁入新宫

达龙王迁入新宫程序如下：在适宜之地的3座尖顶阁楼雕以新颖奇特之花纹，然后涂以红色、金色朱砂，屋顶装有布料围饰。在入宫前一天，在王宫进行祭祀仪式。将42只敬神用花瓶各用一根念过咒语的线缠绕后，再用7根线缠绕每只花瓶，插上贝昂树叶、榕树叶、芒果树叶等，再念咒语为每个花瓶灌满水。铺上细篾竹席，上面放谷箩，谷箩上放米箩，米箩上放上述敬神用花瓶。上面再放上发芽椰子。再将白布蒙上椰子。在托盘和钵内放满了米饭、牛奶、黄油、奶油、蜂蜜、蔗糖、香蕉、香酥酸甜食品。两侧放两盏油灯，在香炉里放入伽兰香、沉香、黄兰香、檀香、松树、肉桂、安息香、柳安树脂等点火焚烧。然后低头念咒。从铺席开始做一切事都得念各种咒文。咒文均出自帝王加冕礼经典。王宫主殿祭祀吉里梅克拉神和其他6尊神；南凉亭祭祀德勒梭神和其他8尊神；西宫祭祀摩诃勃勒梅神和其他10尊神；北宫祭祀德牟德意神和其他7尊神；枢密院祭祀底里神和其他9尊神；宝座祭祀玛黑都亚神和其他36尊神；长廊祭祀布翁马德克叶神和其他5尊神。在每尊神前都摆上一个敬神用的花瓶，在托盘上盛有米饭和牛奶，各有一位占卜师念咒祭祀。东门祭祀难陀神；南门祭祀叶开神；（西门祭祀维尤腊神）[注]；北门祭祀德勒梭神。在京城四面达德亚塔神王及其他30尊神守护东门；维尤拉格神王及其他30尊神守护南门；维尤伯克神王及其他30尊神守护西门；固维亚神及其

他30尊神守护北门。对这些神也供奉敬神用的花瓶、椰子、放香酥食品的托盘和花、香料，也由占卜师念咒祭祀。取吉祥水的程序以前已有先例，现仅简要地叙述一下：走在最前面是持红盾的士卒，其后依次是金盾手、金弓手、金枪手，再后是跳舞者，其后是用挑子担着的8只大水瓮，之后是身着盛装的官家子弟抬着的18只水罐。占卜师们乘轿随行。纯洁的少女们佩戴着项饰乘轿抱着4只金水罐、4只银水罐随行。王子王孙、文武臣相、富翁士绅、御林军头目、王侯食邑者也各乘象骑马或坐轿随后，到达河埠头后，全船上响起了鼓乐，长唢呐也吹奏了起来，8位占卜师和少女们到达河水汇流处，首先向统治5条大江、500条小河神圣的玛尼梅克拉神敬献金花、银花、金米花、银米花、金灯盏、银灯盏、金块、银块以及9宝。朝拜祈祷完毕后，为了汲取洁净的水，占卜师诵念摘自吠陀的咒文。汲完水便按来时顺序返回。在举行洗头仪式前，首先祭祀火神。洗头仪式与以前相同。

缅历997年3月19日（公元1635年5月24日）土曜日举行洗头仪式。将仪式所需衣服集中放在竹帘上。缅王换上洁净素色衣服，走向一座尖顶阁宫殿，再换上国王朝服。在进入金殿前，在金殿阶梯的正东方放着取暖火盆和米筐。东南角放着伞、旗幡、油灯和米花。正南方放着欢喜天神像、石板、石刀。西南角放着一种叫红甘巴拉的植物。在西方站着手抱着猫的珠光宝气的少女们。西北角放着洁白的米饭和佳肴。正北方放着盛满水的海螺。东北角放5只盛满水的水缸。正中间放着佛陀的三藏经书。殿下面放着白色带仔母马和带犊母牛。在龙床四周，正东方布置成殿前样子；东南角放着拂尘；南边放着驱象用带尖铁钩的象鞭；西南角布置成鲮鱼群状物；天花板上吊有吉祥的下垂物；在枕头下面为百层白莲花状。在国王自右向左环绕皇宫进宫路的两旁装饰着旗幡、油灯、凉水缸、甘蔗、香蕉、椰树枝、槟榔枝等。在皇宫的西门巴勃地区，左边有骑坐母象的全副戎装的火曜日生的士卒，右边有骑坐小公象全副戎装水曜日下午出生的士卒。另外还有80名士卒守护在象的旁边，他们头戴短头盔、身穿铠甲，手持武器。在皇宫东门正前方都律扎地区，左边有骑坐母象的全副戎装的日曜日生的士卒，右边有骑坐小公象的全副戎装的土曜日生的士卒。另外还有20名士卒守护在象的旁边，他们头戴短头盔、身穿铠甲。在北门阿梅达地区，左边有骑坐母象的全副戎装的水曜日上午生的士卒，

右边有骑坐小公象的全副戎装的金曜日生的士卒。此外还有22名头戴短头盔、身穿铠甲的新入选的士卒守护在象旁。在南门拘利地区，左边有骑母象的全副戎装的月曜日生的士卒，右边有骑坐小公象的全副戎装的木曜日生的士卒。此外还有89名戴短头盔、身穿铠甲的精兵守护在象的周围。这样安排妥当后，国王从换衣的尖顶阁宫殿出来走向皇宫时，乘坐用宝石装饰的车辇由右向左前进。象兵、马兵手执武器的将士簇拥前后，人们手捧君王登基时所用之五宝器，同时吹奏击打上朝鼓、扁鼓、剃度仪式用鼓、水牛角、蒲桃木制管乐器、海螺、长笛、双管笛、弯笛、镲、板、钹等乐器。到达皇宫长廊时，梵天后裔8位占卜师以及头戴礼帽身穿洁白衣饰的建筑师头领奏道："统治八方水土的伟大的执法之王陛下威德崇高。在长寿的120年中，为了佛教的昌盛繁荣，为了陛下和陛下子孙后代及百姓大众的幸福修建此皇宫，请陛下入宫。"

缅历997年3月19日（公元1635年5月24日）土曜日，在地上铺上细席，上面再铺白布，缅王从御辇下来，撑上金柄白伞前行。到达长廊时，首先向佛、法、僧三宝叩头朝拜。然后向天帝释、梵天、九曜、正义之神、十方守护神、护身神、护宫神等祭祀礼拜。8位占卜师用法螺举行洗头礼仪式，国王进入宫殿。然后由出身高贵的大臣在大殿宣读颂词："威德崇隆的国王陛下，愿陛下在漫长的120年间，为了宗教的昌盛，为陛下自身，为子孙后代幸福以及全体百姓的幸福而努力。"颂词读毕，国王迈出右脚登上大殿，从正殿门进入布满宝石的吉祥殿中。国王朝拜祭祀佛、法、僧三宝，九曜、天帝释、梵天、四大天王、土地神、树神、宇宙之神、护教神、十方守护神、护身神、正义之神等。在用过放在宝盘中的香酥食物后正式在宝座上就位。这时盛大的歌舞演出开始，国王向王子王孙、皇亲国戚、文武臣相赐相应的伞、鼓、绶带、额带、仪仗用品、尊衔及乡镇采邑。赐给建筑师头领及所有建筑师很多物品。同时向国内外佛塔寺庙、僧侣居士布施大批斋物。向国内佛塔、寺庙的高僧进行祈祷并布施。封王弟明耶觉苏瓦为王储并赐色林城。登上苏那波兰达、丹巴提巴、室利差呾罗、泽亚沃德纳、罗摩迎、哈梨奔猜、佐底纳格拉、凯摩罗塔、甘菩遮、秦十国之中心——罗陀那补罗阿瓦金宫的、威德高崇的国王陛下以其权威使其国家日益繁荣。阿瑜陀耶、万象、若开、埃格巴等国君王也

以尊敬的语言派遣使臣来书祝贺并赠礼品。国王以其威德为现世谋利，为了来世创建功德。还在缅王作为王子居于卑谬时，见到鄂达巴王的功德善事德勒马佛塔就曾立誓，假使我发迹达到登峰造极之时，将建造一座像德勒马佛塔一样的佛塔。于是国王便下令安排修筑像德勒马佛塔一样的亚扎马尼素拉佛塔。此时，学者们奏道："古话说，咖咙神完成功德后，亚底山的鸢将飞得无影无踪。意喻世间一切均属无常。"国王则说："倘若不建佛塔能与世共存吗？只有做善事功德才能进入神国涅槃。"敦丁大臣所著《新史》中说，该塔系仿竺多般王建之包包基佛塔所造。但根据《亚扎马尼素拉佛塔史》七行贝叶书中所写，亚扎马尼素拉佛塔珍藏舍利一尊等语知悉，该塔并非仿竺多般王建之包包基佛塔，而是仿鄂达巴王建之德勒马佛塔所造。《缅甸大史》中说：德勒马佛塔是竺多般王之功德事业。但在那瓦德的《金国两地》一诗中说，德勒马佛塔并非竺多般王的善事，而是鄂达巴王之功德，他在诗中这样写道：

"九世宫主[注]，统治告终。

鄂达巴王，威德盛隆。

正直坦诚，善举重重。

九种珍宝，三十尊供，

制成珍藏，安放地宫，

百倍努力，建塔玲珑。"

在诗的第三段中说：

"如触苍穹，高耸云中，

宝塔留世，德勒马名。"

由此可见，德勒马佛塔系鄂达巴之功德善事。缅历998年（公元1636年4月3日）土曜日举行洗头仪式。2月23日（公元1636年4月16

日）金曜日在丁泰地区为修建功德善事亚扎马尼素拉佛塔进行平地。在闰4月22日（公元1636年7月13日）水曜日午夜5时1拔开始修建存放镇塔物品的地宫，浇铸与国王体重相等的金佛。

---

[1] 原文漏掉括弧内几个字，根据《缅甸大史》所记补正之。

[2] 指竺多般等九世君王。

（304）在因耶佛塔院墙内书写三藏经和吠陀 南达约达大臣简况

5月7日（公元1636年7月28日）木曜日浇铸银佛。6月3日（公元1636年8月22日）月曜日在佛塔院内修建茅屋行宫。6月10日（公元1636年8月29日）月曜日夜三更5时2拔为地宫铺石板。6月22日（公元1636年9月10日）土曜日国王乘国王乘坐带尖顶阁的轿子出巡。9月16日（公元1636年12月2日）金曜日国王亲自在地宫放置第一批镇塔物。10月1日（公元1636年12月16日）金曜日深夜一更6时3拔铺设第二个地宫的石板。11月11日（公元1637年1月10日）水曜日夜三更3时在地宫放置第二批镇塔物。是年国王乘船观赏赛船盛会水上表演。缅历999年4月23日（公元1637年7月3日）月曜日晨一鼓5时2拔，为第三个地宫铺设石板。6月10日（公元1637年8月18日）金曜日夜一更3时2拔安置第三批镇塔物。同年5月发大水，并发生地震。11月20日（公元1638年1月23日）火曜日，开始在因耶佛塔院内搭临时彩棚开始书写三藏经书和吠陀。国王褒奖深刻理解三藏经的圣僧尊者。仪式整整进行了一个星期。一个星期后在摩诃妙牟尼佛塔四周书写。

缅历1000年（公元1638年）由法师考问学习佛教经典的小沙弥。为能善释经典意义的小沙弥受戒。共有18名和尚，7名沙弥。仪式于当年2月4日（公元1638年4月5日）日曜日午后7时3拔举行。在摩诃妙牟尼佛塔东面搭建大棚向乞丐、修行者等发放布施。在任命巴亚加马

尼、彬尼亚江道为丞相时，也任命南达约达为辅佐大臣。这位南达约达的来历是：号摩诃达马亚扎的阿瑙白龙王征讨卑谬。当卑谬城破时，卑谬仰乃王身旁有人手持大刀力阻阿瑙白龙王的兵勇伤害卑谬王。此人即是南达约达，当时年仅13岁，名叫鄂廷艾。后臣服于阿瑙白龙王，王认为他是一名忠君的奴仆。回到京都时王说，朕征服卑谬得一位法师和一个俗人。在《师尊世系志》中曾有解释：一位法师即指底比德加林加亚——当毕拉觉法师，一个俗人就是南达约达。王弟继位登基时，赐鄂廷艾以"摩诃德勒帕耶"之号。鄂廷艾却谦虚地奏告国王：一些比奴资历深的人定会对王赐与奴如此称号感到不快。奴仍用原来之名为吾王效力吧！他每次进宫都向国王叩拜3次：一次在家，一次在皇城门口，一次在皇宫阶前。他常奏请国王要重用那些有能力又不取金银赏赐之人。根据古人所记应召见通晓法典故事历史传说之人进行商议，再赐以应赐金银、布匹之奖才是圆满的。王在王命诏书上写道：南达约达从卑谬王得到卑谬直到失去卑谬为止，一直侍奉其左右。王兄在位时也一直任用他。所以他对各方面情况都非常了解，富有经验。他知恩知德，忠心侍朕。朕信任他，故封其为大臣。南达约达实为巴亚加马尼之甥鄂廷也。

缅历1000年3月6日（公元1638年5月7日）月曜日修建妙声鸟御舫。3月12日（公元1638年5月13日）日曜日缅王来到枢密院。国王为父王与妃子、宫娥所生之王子、公主与来自汉达瓦底东吁的王子、公主配婚。赐子德钦觉号明仰达梅，与公主钦明固成婚，赐彬德莱城。赐子德钦漂与公主明漂成婚，并赐彬西城。赐子德钦纽与王弟明耶觉苏瓦之女钦马温漂成婚，赐岱达城，后又赐甘尼城。赐子德钦德右与公主辛英漂成婚，赐阿敏城。

将巴银侯之孙赖亚约达、亚扎巴亚之子内南、赖威巴亚之子赖亚约达、四十刀卫之子、五十刀卫之子、内侍等人之子孙组成一个五十夫队，命达马底里为首领。将岱都仰瑙木之子、抱觉廷木之子鄂奈觉、赖威登卡之子鄂奈山、左金枪队统领之子鄂妙丹、南达都利亚之子鄂漆瑞与鄂耶推、赖威杜延吴意囊之子鄂觉、鄂米亚侯之子鄂漆代、鄂梅巴、摩达侯亚德那德瓦之子鄂觉、右卫队长之子宋纽、泽亚昂等级别相同的人组成一个五十夫队，任命乌登泽亚为头领。

缅王尚是亲王时曾在彬牙瑞喜宫塔南墙内布施修建瑞乌敏寺和蓬山杜路寺。现又任命巴亚晒加都和杜因巴拉负责监督重修两寺，要求整修成神国宫殿一般。王弟明耶觉苏瓦的法师耶那雷塌大法师到当比拉地区隐居修身。缅王说："朕赐其庙宇一座。"王弟明耶觉苏瓦奏道："我来修庙吧！"修建了一座美如神宫的寺庙布施给高僧。后缅王赐高僧以摩诃底比达加林加亚封号。明耶觉苏瓦代表妃子瑞勃丘梅道变卖身上佩戴的首饰，在新妙辛妙苏瓦佛塔南面修筑寺庙。明耶觉苏瓦还抄录了因明正理之法布施给寺庙。在信达马盖底曾居住过的山顶上，公主瑞勃丘修建一座金寺布施给大弟子。在缅王功德善业亚扎马尼素拉佛塔的上层塔龛建成后，便将整个佛塔修缮完毕。将四周围墙垒砌完工。在5位高僧监督下，在墙上画上了佛本生故事。并在画下方用缅文、孟文、云文书写了说明文字。四周大门都有砖砌的尖顶阁楼。在塔基广场上铺设石板，竖立油灯石柱。四条佛廊天花板上有四块香石板。在佛塔围墙内四周又布施修整了大寺4座，小寺40座。当年10月（公元1638年11月末至12月）缅王听说天帝释附身于住在皎加的鄂楚昂身上并说话，便将鄂楚昂召至京都瑞喜宫塔。大臣们奏道：可命法师们对其进行询问以知真情。缅王也亲临瑞喜宫。但未值天帝释附体之时，故王未能问话。缅历1001年2月5日（公元1639年3月26日）秃鹫停于尖阁楼顶，明耶瑙亚塔去世。

（305）为报时大鼓绷鼓面 埃格巴来使御弟明耶觉苏瓦和王子阿敏王信德娄谋反

缅历1002年4月5日（公元1640年6月22日）月曜日，为御姐妹们所做善事功德事业安放镇塔宝物。为报时大鼓绷鼓面。在亚德那宫种植菩提树；开始修建砖制尖顶阁楼，浇铸佛塔顶端宝伞下的金属盖子。浇铸伞顶。同时为功德善事亚扎马尼素拉佛塔的杜达马佛亭奠基和搭脚手架，立中柱。2月7日（公元1640年4月16日）水曜日，缅王乘坐宝石装饰的轿子前去彬亚蓬山杜路寺，众多马队象队随行。手扶摩诃亚德那加耶，将寺庙布施给他。将阿瑜陀耶使臣召至德达乌河岸

东边，让他们共享善果。6月20日（公元1640年8月25日），城内瑞喜宫塔宝伞盖东北角有蜂作巢。17日（公元1640年8月22日）金曜日，秃鹫停于瑞喜宫塔西侧珠状装饰物之间[注]，然后向西方飞去。当日太阳出现彗星般光芒。当晚老虎从西方来跑进城内，后又从东边出城，在城外被杀。当日，巴赖勃河面漂着鳄鱼尸体。9月（公元1640年11月）国王为王兄之子明耶昂廷与公主瑞辛杜完婚，并赐西博达亚城及槟榔盒、咸茶罐。缅历1003年3月18日（公元1641年5月16日）土曜日，缅王在实皆城举行洗头仪式。当月国王布施了500套八法器。缅历1003年6月4日（公元1641年8月28日）土曜日，埃格巴亲王亚扎摩诃加达的使臣丹梅侯默哈默德来到京城。6月22日（公元1641年9月15日）水曜日，缅王命埃格巴亚使到摩诃妙牟尼杜达巴佛亭。由巴亚南达梅和亚扎贡纳监督抄录来诏。默哈默德骑马前往，手捧诏书，到佛亭时，将诏书放于漆制高脚盘上。山达甘马举着诏书让清迈人德底亚登抄录。6月24日（公元1641年9月17日）金曜日，缅王接见，使臣进宫。诏书放在金高脚盘上。丹梅侯默哈默德手捧放诏书金盘骑马前往。到达皇宫时，先在枢密院休息。当缅王上朝，鼓乐停止吹奏后使臣才进入宫殿。使臣先跪于受礼厅。由御前手执弓箭的役吏统领接过诏书和金盘。鄂塞由殿上下来引导丹梅侯默哈默德前行。使臣与护卫马那瓦叶玛跟在诏书之后。这时役吏统领五十夫长坚辛手拿诏书。由他把诏书与金盘递给山达甘马。山达甘马把诏书放在自己面前，并由山达甘马宣读这篇外文来诏，然后再宣读缅文译文。接着由役吏统领将来诏及金盘呈献给缅王。使臣所献礼品由受礼官接受。缅王退朝入宫后，使臣才得以退出。在殿上没有用槟榔、咸茶等招待来使。缅历1004年（公元1642年），用80种物品熔炼后修补自京都至全国各地的遭损坏的佛像，然后举行开光仪式受人供奉。同年开始修建瓦顶房屋。丞相巴亚加马尼去世，任命南达梅理政。当月四角地区发现人蛇，僧侣民众前往观看。是月，从四角地区开始把新生榕树枝全部烧光。缅历1005年2月1日（公元1643年4月7日）金曜日在东吁梵天下凡，献佛舍利子。缅王大悦，重赏群臣。2月15日（公元1643年4月21日）金曜日，将此舍利子珍藏于缅王功德善业亚扎马尼素拉佛塔伞下塔刹枣核状部位的塔龛之中。那年清理住在寺庙内之人并登记造册。缅历1006年10月9日（公元1644年12月12日）木曜日二鼓刚过发生大地震。布坎、阿敏、德娄、阿莱炯等地大地开裂，大水泛滥。密艾河

大量鱼群昏迷漂浮水面。10月10日（公元1644年12月13日）火曜日，小星靠近火星。当月若开王去世。11月（公元1645年1月）城西门内一棵雌棕榈变为雄棕榈并长出流棕榈汁的乳头状物。12月（公元1645年2月至3月初）缅王乘御轿前往摩诃妙牟尼塔杜达马佛亭。资助阿利亚林加亚法师的弟子埃嘎达马，并嘱咐他应以有关守戒之佛经晓谕僧侣们。同月，缅王下令司库丹迪侯取出各种奇特布匹、银色德拉巴布、红丝绒、绿丝绒、花点丝绒、黑丝绒、烟色沙丽布、琥珀纱等送至杜达马亭，具体由达马登卡监督，由埃嘎德达圣僧准备包裹经书之布，将进口布作为内衬，一切安排妥后，将巴利文佛经、经释、注疏等包好送往亚扎马尼素拉佛塔藏经楼中珍藏。将功德善业四周的4座大庙命名为：勃尤巴温、德基那温、毕撒马温、欧达耶温。为了给禅堂命名，选择宝石嵌镶禅堂，然后恭请众法师到杜达马亭商讨命名事。法师们奏道："至今功德善事佛塔尚未升宝伞，庙宇也未完工，在此之前不宜为禅堂命名。"于是为禅堂命名一事暂且搁置。缅历1008年6月19日（公元1646年8月18日）火曜日，功德善事亚扎马尼素拉佛塔砌砖全部完成。从这天开始住在佛塔周围的人们为佛塔布施黄金。7月15日（公元1646年9月13日）过午不久[注]，彬牙瑞乌明法师飞升，享年67岁。7月17日（公元1646年9月15日）水曜日缅王外出，有6辆布施车同行，加上明耶觉苏瓦一辆，王子彬达莱一辆共8辆，为法师举行了盛大的葬礼。7月2日（公元1646年8月30日）木曜日夜一更，木星靠近月亮，又发生地震。6月（公元1646年8月）举行盛大集会，战船在东面列开时，一只秃鹫从西边飞来停在一艘格杜船上。缅王就座于集会席上时，一股风把长柄御扇吹断。6月8日（公元1646年8月7日）月曜日，太阳出现彗星般光芒。6月11日（公元1646年8月10日）木曜日，秃鹫从东边飞来停在宫门东边飞檐头上。同日，蜜蜂在宫门下层檐板上筑巢。同月，明耶觉苏瓦的大象被水牛牴撞受惊，一直跑到王府。当年患天花而亡。缅历1009年闰4月17日（公元1647年7月8日）木曜日二鼓2锣[注]，京城东南角上空响起一阵犹如鼓、箧琴、唢呐、喇叭吹奏声，热闹非凡，僧俗们都抬头观看，但却看不到什么。闰4月27日（公元1647年7月18日）日曜日夜四更5锣，御弟明耶觉苏瓦薨。闰4月29日（公元1647年7月20日）将御弟的遗体按王储葬礼进行，御驾亲临。

除王兄赐予的妃子以外，明耶觉苏瓦妃子所生子女有：王妃钦马蓬标生子信绍普瓦，信绍普瓦之女为钦马绍，婿为良渊王之子、瓦亚都亚亲王。其子信奈吞，为塞龙马军统领，后被封为明耶瑞当；长女钦漂，钦漂之婿为亚扎马尼素拉佛塔施主缅王之子东吁明耶觉廷；次女钦马梭明，8岁时夭折；三女为钦马瑞勃丘，其婿为东吁王之弟岱达王。钦马蓬标共生一子三女共四人。色雷侯之女生一女妙拉布翁山，其婿为良渊王之子蒲甘王。仰达毕西之孙女钦因漂生女钦马拉山漂，其婿为尖顶阁楼施主王之子色固王；子内谬山觉，在五层寺施主王时食邑妙瓦底城，卑明时被封为明耶拉觉，其媳为父王之女东达意公主。色雷城主之女钦道达生女钦决漂，又名东纳意，其婿为父王之子明耶明拉觉。明耶觉苏瓦有二子六女总共八人。

明耶觉苏瓦去世后，坏人们向王子阿敏王信德娄奏道："现在明耶觉苏瓦已死，是谋反的好时机。如果您有此意，我们当全力以赴。请不用担心。"土瓦人辛沙叶、粮仓监玛瑙达意、巴亚泽亚等宫内坏人煽动住在禁城南边的人后奏告信德娄。信德娄信以为真，于是集中大量武器，于缅历1009年6月20日（公元1647年9月8日）水曜日凌晨四更天骑着大象，率大批人马，由土瓦人作先锋沿皇宫大道进入皇宫。兵马到达国王上朝殿前时才鸣枪击鼓。闻声后，缅王派近侍亚扎约达去探，才知是阿敏王谋反。近侍奏道："是王子阿敏王所为，臣早已得知阿敏王在上缅甸谋反蓄谋已久并曾奏明陛下。但陛下说王弟王子就不该制造盾牌枪支武器吗？所以臣不敢再奏。现在陛下不宜滞留此地，应出西门到四层御寺集合兵马。"内廷大臣南达泽亚也奏道："现应尽快离开。"缅王拿起用5条彩色丝带串着的很多价值连城的指环，在南达泽亚和亚扎约达左右搀扶下徒步出了西门。出了皇城后骑马出格礼门，并让皇后的内侍长传令让王子们尽可能把自己的奴仆们集合起来到四层御寺。这时跟随而来的只有王子德钦布漂、德钦固德多和西内侍长等一伙人。到达四层御寺后，缅王与方丈法师讲清情况，要法师下令让其徒弟们拿起棍棒守卫寺庙防止坏人进入。但四层御寺方丈不愿执行，于是又命山姜道大法师。山姜道大法师即派人叫鄂楚雷寺、当勃鲁寺等在彬牙德达乌的僧众迅速前来。并令已到来的400—500名僧众手执棍棒，拐杖堵住寺庙的四个大门。后来到达的僧众近1000人，拦堵在榕树大道上。此时，王子彬西王借口身体不适未能跟随而

来。有人奏报王子彬达莱亲王、岱达亲王、王兄之子西博达亚亲王等骑着大象来到四层御寺。于是国王将王子们带来的兵马布阵于摩诃牟尼佛塔北边。后来出城的文武臣相们此时也到达四层御寺。缅王遂命亚扎给底把周围所有五十夫队、马军、御林军都集合在一起。集合完毕后持枪守卫在德达乌和榕树大道两旁。后又召集北部和觉辛南部一带的御林军及公职人员驻扎于山姜道寺北侧。当信德娄派人来叫彬尼亚江道时，彬尼亚江道用枪对着来人胸口问道："我得跟去吗？"说着拿出御指环让他看，来者对着御指环下跪叩头。彬尼亚江道说道："这次我不拿鄂德娄[注]的心肝下酒誓不罢休！"于是集合勃东、阿敏等地掸族长矛禁卫队成员与水军一起迅速进讨。到达育瓦布基时，得知一些马军不愿为缅王效力便召来杀之。到达实皆后便准备渡河去阿瓦，先安排在新仲东边扎营。城中人设法捣乱，不让其扎营，但最后城中人无法，还是扎下了大营。当时城内有火炮，城外却没有。便用娑罗树摩擦生火，用其投向敌阵。后来城外人力增大，城内人犹如笱中之鱼。大约过了一个月之后，商议现可进城活捉城内的王子王孙、文武官员和信德娄了。于是集合好兵马于夜三更骑象奔至东宫四面大门。阿敏王信德娄得知情况后决定出战。他骑上名叫坚突彪蒙的大象出来，但因东门围着众多象马兵士，不便出战，于是调转象头朝西门走去，但却正好被站在皇城上面的火枪手射中死去。当日是7月20日（公元1647年10月8日）金曜日。贱民监彬尼亚丁、乌瑙侯、新杰侯、抱道侯、瑞固侯和4位任千夫长的王子在宫中被刀、枪、火枪杀伤而死。从这时开始再也不任命王子担任千夫长了。一切恢复平静后，将（为阿敏王）出谋献策的为首文武大臣抓获献于御前。国王交与彬尼亚江道让其按罪处治。国王把为阿敏王出谋划策的亲朋好友的家属也交给彬尼亚江道关押在捕捉野象的围栅之内按罪惩处。缅王在平息阿敏王叛乱后，在四层御寺居住7天，于7月27日（公元1647年10月15日）金曜日夜四更回到皇宫。29日（公元1647年10月17日）日曜日，缅王恭请四层御寺、山姜道寺全体法师进宫，向他们布施斋饭，并听他们诵经布道。缅王口谕：四层御寺法师系轮回法师，山姜道寺法师乃现世法师。当时叛乱者死于宫中成为厉鬼，他们在王冠殿中化身为捆竹篋的绳吓人，投掷石块。后供奉阿扎格尤（一位准确预言达龙王去世时辰的占卜师）等占卜师，这种闹鬼现象才消失。丞相南达约达亡，遂任命南达梅和底里泽亚觉廷为丞相。

卡随土司闻阿敏王叛乱即派大军包围当督，缅王得到奏报后，命令明耶仰囊率5支大军前往当督。明耶仰囊于进入11月1日（公元1648年1月15日）火曜日的午夜后率军出发。到达当督时，卡随土司不敢抵抗后撤。明耶仰囊考虑到道路狭窄，山势险峻，不宜追击。于是分兵驻守班达和曼基地区。5个月后明耶仰囊奉召回朝。后又进军卡随。11月宫内大象因受水牛牴撞而跑。当天从城西边跑回，在新仲死去。

---

[1] 缅式宝塔在塔腰部分正莲花座与倒莲花座中间环绕着一圈球状链形装饰物。

[2] 原文为"午后已出现6脚掌长度影子之时"，缅人古代常用此法形容午后具体时间。

[3] 古代缅甸一日分为60时，用敲锣报时，又称为"锣"。故在当时的"1锣"即"1时"。本书此节之前皆用"时"，可能执笔人习惯不同，从此节起又"時""锣"混用了。译文照译。

[4] 缅甸人将一般人名改称为鄂某某，意即对其的蔑视。此处即对信德娄的蔑称。

（306）达龙王前往功德善业亚扎马尼素拉佛塔 达龙王驾崩 达龙王的子女

达龙王为王兄之子德钦布与王弟明耶觉苏瓦之女钦马拉山漂完婚。同年12月25日（公元1648年3月8日）水曜日正午时分太阳出现三道彗星般光芒。同月29日（公元1648年3月12日）日曜日夜一更2锣丁泰佛塔东侧佛廊北边僧房起火，后一直漫延到北面佛廊，烧及东部大寺与10座周围小寺。

缅历1010年2月21日（公元1648年5月2日）火曜日在大批人员的簇拥下，缅王前去功德善业亚扎马尼素拉佛塔。3月5日（公元1648年5月16日）火曜日晨6时2拔，缅王布施三座寺庙。欧德亚温寺于缅历1009年12月（公元1648年2月下半月至3月上半月）毁于大火，周围12座寺庙一起烧毁，重新建筑。3月7日（公元1648年5月18日），木曜日，缅王下令给比右巴温、德基那温、毕撒马温三寺庙各布施5户人家。但缅王说明，朕给三寺庙各布施5户人家并非为寺庙僧侣服役。规定不是施给僧侣作为奴隶的，是为了寺庙，给寺庙看门，给寺庙煮斋饭、上斋饭、除草、打扫卫生，为僧侣服务的。所以是作为寺庙香火而布施的。任何人都不许将这5户人家转赠给亲戚好友，或作为遗产继承。他们永远在庙里看门、除草、打扫，为僧侣撑伞、服务。敦丁大臣撰写的《新史》中说，在王子时代为四座寺庙布施。据王子时代在当比拉挂单的底比德加林加亚法师撰写，由阿信摩诃恩达拘达法师镌刻于石碑上，但没有写完，也因害怕容纳不下，后由德弃那温第一和第二经典著作有阿利亚林加亚记录的，写于摩诃亚扎马尼素拉佛塔东面和大门西面的铭文中说，父王时代，即缅历1010年3月5日（公元1648年5月16日）火曜日晨6时2拔国王向比右巴温寺、欧德亚温寺、毕撒马温寺三座寺庙布施。这与前面所说不一致。同年3月15日（公元1648年5月26日）金曜日，缅王在典仪殿时夜四更，正西方天空出现彩虹。在为以前底里达马道加王的功德善业丹底佛塔升加宝伞之时，光线由左至右快速划过。3月23日（公元1648年6月3日）土曜日，缅王从功德善业佛塔返回皇宫。4月2日（公元1648年6月11日）日曜日发生地震。5月6日（公元1648年7月15日）土曜日晨四更一群大鸟降于皇宫庭院东边。5月20日（公元1648年7月29日）土曜日黄足鸠从西南角飞来停在枢密院前，三鼓时飞向西南。缅王欲为亚扎马尼素拉佛塔升加宝伞，便询问来自东吁、精通占卜的罗拘德耶法师何时适宜升加宝伞。法师奏道："陛下在世时不宜掐算时辰，需待太子登基后才能掐算。"于是将法师流放到蒲甘。又将婆罗门阿扎格尤召来，请他指点升宝伞之时日。答道："陛下赶不上升加宝伞之日。"国王问："朕何时归天？"答道："明日一鼓归天，所言如不实，可将臣与臣之妻小放于火中烧之。"国王说："今日已过了三鼓，朕没有任何不适。"婆罗门道："时辰还未到。"夜四更过后国王染病。6月10日（公元1648年8月17日）木曜日一鼓，威德崇隆的，金矿、银矿、玛瑙

矿、宝石矿之主，江山国土之主因厌倦人世，辞归西天。当天王太子彬达莱王[注]登基继位。12日（公元1648年8月19日）土曜日在枢密院东北角犹如埋葬天帝释一样埋葬了父王的遗体。

王生于缅历946年3月5日（公元1584年5月3日）日曜日晨一鼓。45岁登基，在位19年，在步入65岁时，于1010年6月10日（公元1648年8月17日）木曜日驾崩。因王兄在汉达瓦底以西被其子明耶岱巴谋害而死，人称其为阿瑙白龙王。而王在位时国泰民安，又因他是在宫中安然而死的，故人称其为达龙王。达龙王所做功德善事有：王子年代在彬牙京城修建的瑞乌明寺布施给父王托付的良渊挂搭的摩诃亚达那嘎拉法师；在实皆城北榜雅佛塔东边建造科楠寺布施给从阿瓦归来的大法师；在实皆城北瓦切村南修建韦扎仰达寺，布施给赡部提婆达扎法师；将王子府中凉亭拆除后用其木料在德达乌西边红铜佛寺地区修建一寺庙布施给信尼亚纳维拉达；在阿瓦瑞喜宫塔北边修建寺庙，布施给阿南达尼亚纳的后裔；登基为王后，将汉达瓦底加冕殿拆除后用其木料建了四座寺庙，布施给僧众；将阿瓦茅顶殿拆除后用其木料在彬牙建一寺，榜垒地区建一寺，在当巴鲁建四寺布施给僧众，将金殿拆除用其木料建当巴鲁皇家寺庙和耶坎皇家寺；为阿瓦瑞喜宫塔、实皆榜雅佛塔、德达乌敏加拉佛塔、彬牙瑞喜宫塔、当布永素当卑塔贴金；修建五座佛亭并全部贴金；建亚扎马尼素拉佛塔，并建两座杜达马佛亭，周围四座大寺、40座小寺，布施给僧众；为在阿瓦瑞喜宫父王建造的功德事业摩诃妙牟尼佛全身贴金，并将围墙四周修饰一新；向信漂佛塔布施了发簪和金袈裟；在彬牙昂营地行宫处修建寺庙布施；在景丁城中心建庙塑佛布施；在清迈城也修庙布施；将阿瓦城内的佛塔全部贴金一直到佛塔顶部凸棱部位，并留下清扫佛塔的人；对陈旧损坏的佛像进行修补并布施黄金，重新贴金，完成此工程后在阿瓦西部德贝一带修造了大佛亭；在父王临时行宫、摩诃妙牟尼佛塔北边修建逝多林精舍布施给底里僧伽佐达法师；在父王修造的寺庙和四层御寺周围建筑金碧辉煌的40座小寺布施给摩诃僧伽那塔法师。给在远近各国挂单的僧侣们经常布施迦提耶僧衣[注]；为固道迪佛塔、实皆图巴永佛塔、明标功德塔、瑞喜宫佛塔、辛妙信摩诃佛塔、遂德班佛塔、皇家姐妹功德塔、底里达马道加王之功德塔、丹底佛塔等进行修缮并升宝伞；为皇家姐妹功德塔修建塔廊；修缮在汉达瓦底的大光

佛发塔、瑞牟陶佛塔、摩诃佛塔并加升宝伞；为曼德勒两处佛陀足迹佛寺修建佛廊；每年夏安居期满之日便向觉雷楚佛塔等远近佛塔布施伞、油灯、旗幡等进行祭祀；每年过年都普遍地向法师僧侣占卜师等进行布施；进行编纂三藏巴利文经释及经典注疏工作；在缅历1000年（公元1638年）出资为1018名和尚和7名沙弥受戒。从那年开始每年都出资进行和尚受戒仪式。

广做功德的各城邦众王之主的底里杜达马亚扎摩诃迪勃底王的子女有：苗艾夫人钦谬锡生长女蓬韦卢底拉黛维，其婿为辛古亲王明耶瑙亚塔；子德钦觉，父王曾赐明耶仰达梅之名，食邑彬达莱城，登基成王后娶父王之女明奈古为后；次女明漂，后为王储之妃，其夫为父王之子德钦漂，彬西亲王，后为王储。钦谬锡生一子二女共三人。

孟乃土司之女苗基夫人钦黛宁生长子明耶那亚拉底哈，7岁夭折；次子德钦漂，父王时代食邑彬西城，后王兄在位时任王储，其媳为父王之女明漂；长女钦班漂，后为王后；次女钦马瑞辛都，其婿为阿瑙白龙王之子明耶昂丁，西博达亚亲王。苗基夫人生二子二女共四人。

卑仰乃王后之妹、瓦波夫人钦推拉生长子德钦纽，父王时代食邑岱达城，后又食邑甘尼城，其媳为明耶觉苏瓦之女钦马漂[注]；次子德钦内谬塔达，后食邑岱达城，其媳为明耶觉苏瓦小女钦马瑞勃丘。瓦波夫人共生二子。

王储沃夫人之女钦拉山生子德钦德娄[注]，父王时代食邑阿敏城，后叛乱。其媳为父王之女钦马辛因漂；女蓬开娣，22岁时去世。钦拉山共生一子一女共二人。

彬牙公主钦妙赛生子泽亚瓦拉，父王时代，在信德娄死后食邑阿敏城，成王后，娶明耶瑙亚塔之女钦马腊为王妃。

良宾采夫人之姐信拉尼生女钦马辛因漂，其婿为父王之子阿敏王信德娄。

蒲甘皇室内谬家属后裔堕罗钵底白宫之主巴亚延达梅之孙、遂道约夫人之子信仰吁的女儿明腊生子德钦内谬耶觉明耶昂丁，后食邑西博达亚城，其媳为父王之女钦马明锡。

王子那腊泽亚乳母奈育生子德钦彬尼亚，死于四层御寺。

东吁开国王之公主钦马瑞南、谬迪公主、后封号为敏加拉黛维生女钦马明锡，其婿为父王之子内谬耶觉，西博达亚亲王。

清迈王瑙亚塔明绍之女勃生公主生女埃嘎巴达，10岁夭亡。生子明耶古拉。一子一女共二人。

彬尼亚丹兰之女漂宁格勒亚生子德钦布漂16岁时早亡。

景丁侯之女、彬尼亚亚扎之侄女奈貌生女塞达亚侬劳，后名都扎。达龙王生11子9女，共20人。

缅历1010年6月10日（公元1648年8月17日）木曜日一鼓王子、彬达莱亲王明耶延达梅继承父王衣钵，登基称王。6月19日（公元1648年8月26日）土曜日夜四更上朝，正式登上宝座，王号为底里南达杜达马亚扎巴瓦拉迪勃底[注]。王后号为阿杜拉山达黛维[注]。并举行加冕典礼。赐太后金轿、金伞、竖鼓、剃度用鼓、上朝鼓、钹、牛角号、喇叭、双管笛、板等一套乐器，食邑德娄城。赐王后之母金轿、金伞、竖鼓、上朝鼓、钹、牛角号、喇叭、双管笛等一套乐器，食邑阿敏城。立长弟为王储号明耶底哈都，食邑色林城。赐王妹王储妃子，号山达黛维。按惯例赠王储盾牌队、服役队、马军队。8月3日（公元1648年10月8日）月曜日夜四更4时，明耶底哈都进入王储府。10月2日（公元1648年12月5日）火曜日国王出东边昂吞门巡视市区，并从昂吞门回宫。当月举行洗头仪式。

缅历1010年11月（1649年1月）御驾亲选巴亚约达之子谬达鄂觉、白古固那亚扎之子鄂东、勇士队统带鄂昂山、格扎都之子鄂米亚推、亚扎达亚之子鄂德楷、泽亚杜因之子鄂布、赖威约达之子鄂德素等具有同等能力之人组成一五十夫队，任命泽亚巴亚为五十夫长。将

底里亚扎之子鄂南、御马队队长之子鄂山乃、阿瑜陀耶人德道榭之亲属、鄂杜卡之子鄂漆底、亚扎达亚之子鄂妙乌、南达巴拉之子鄂布、仰达毕西之子鄂高山等具同等能力之人组成一五十夫队，任命杜因觉为五十夫长。后又封他号为赖威仰达梅、叟格德。

缅历1011年2月2日（公元1649年4月2日）月曜日晨四更2时，缅王乘坐带尖顶阁楼之轿离开皇宫前往伊洛瓦底江之埠头，大批象马随行。国王登上有三层尖顶阁楼之妙声鸟御舫，大批劳加船、小船、独木舟护卫左右。为了给父王之功德善业亚扎马尼素拉佛塔加升宝伞，国王渡河过去，驾临父王之典仪宫。当时举行了盛大典仪。2月8日（公元1649年4月8日）日曜日晨二更2锣在御弟王储监督下，在王弟王子、皇亲国戚，土司们的簇拥之下为佛塔加升宝伞。国王偕同王后乘坐马车抵佛塔。举行了7天的庆祝活动。对父王在位时，即缅历1009年12月（公元1648年2月中至3月中）遭火焚的僧房及12座寺庙和欧达亚温寺，国王都进行了重建和布施。国王还为比右巴温、德基那温、毕撒马温、欧达亚温、贡寺五座寺庙的住持方丈布施了侍奉僧众之人。按父王在世时一样，将看守寺庙的奴隶头领与打扫佛塔、寺庙的奴隶登记造册，并进行分工。还向寺庙布施用品、田产及各种鼓、钹、喇叭、双管笛、板等整套乐器。任命僧王以维护宗教大业及佛、法、僧三宝；为佛像全身贴金。国王还举行洒水布施仪式，布施土地以供看守庙宇者食用，供香火们做斋饭，供奉四座寺庙僧侣，以及供诵经者食用。对父王时代划定的放生之地，为了不遭后人破坏，国王又重新立了地界桩并登记造册，在杜达马佛亭向僧众宣读。后又请父王的法师，在当比拉挂褡的信底比德加林加亚法师将上述功德善业撰写成文镌刻于石碑之上。当比拉法师撰写完毕后交于摩诃恩达构达法师负责在石碑上镌刻并立于佛塔广场西北角，加盖窟穴。关于父王规定有关佛塔财物、供奉奴隶之土地等事因石碑上书写不完，又写于东面书写佛本生故事的墙上及大门口北面墙上。

重新疏浚林马罗村罗望子树大道附近的欧德马律湖。做完上述各事休息4日后，于2月13日（公元1649年4月13日）金曜日晨四更6锣返回皇宫。上述是根据当比拉法师底比德加林加亚撰写、摩诃恩达构达法师镌刻在亚扎马尼素拉佛塔碑铭上所述。古代史册中均无此记

载。这段记载与居住在德基那温寺内的第一、第二经典著作者阿利亚林加亚所作之记录完全一致。

同年4月（公元1649年6月）国王为德钦泽亚瓦亚与御妹底拉黛维之女明阿腊完婚。也为御弟德钦内谬耶觉与御妹钦马明锡完婚。在为上述两人完婚之时，国王生子央米丁亲王德钦明耶觉廷。国王也为御弟内谬德达与叔父明耶觉苏瓦之女钦马瑞勃丘完婚，并赐与各种仪仗饰物。也为其他王弟王子、皇亲国戚赐婚，并封赐适当仪仗，城池土地。将父王的亚扎马尼素拉典仪宫改建为很考究的寺庙，布施给底劳加林加亚法师。继续修竣父王在世尚未完工的泽亚达彬寺、瑞乌明乌寺并布施给僧侣。缅历1011年3月15日（公元1649年5月15日）开始在善业亚扎马尼素拉寺举行天帝释般的洗头仪式，同时向全体僧众布施斋饭和袈裟。

---

[1] Pindale，旧译平达格力。

[2] 迦提耶，一年一度奉献僧衣仪式。缅甸以安居竟日缅历7月16日至8月15日的30天为受迦提耶僧衣之时。

[3] 缅甸原文颠倒有误，已参照《缅甸大史》更正。

[4] 即信德娄。

[5] 音译如文，意为：吉祥、发展、善良、弘法之王、高贵的元首。

[6] 音译如文，意为：无可比拟月亮般的王后。

（307）中国皇帝在东部城镇征税情况 注

是年（指缅历1011年，即公元1649年）有人奏报：中国永历帝在缅甸境内孟苏、西昆、登尼、盖马、景栋、景永等地征税。永历帝情况如下：中国先帝有二子，长子是清廷驸马，在父王死后继位做中国皇帝。他去世后其弟永历想兄已不在，只有我来称帝了。遂与南军统领安迪文、东军统领恭新文、阿登罗瑞文等商议后，在南京登基称帝据守。王兄之后、清廷公主带着7岁之子与西军统领、北军统领进入清廷京都。清廷之王拨给大军，让7岁之孙在北京称帝，势力极盛。永历帝在南京难以继续住下，遂撤至孟赛[注]。年初命大臣丁堆文拥大军固守马温、布威苏城，后又与永历帝会合，从孟赛派员到各镇征税。缅王想：永历帝怎么会来我国境内征税？定是歹徒从中施加诡计。遂派大批人马到那些城镇去。缅历1011年10月10日（公元1649年12月2日）日曜日，摩诃乌巴亚扎之子明耶底哈律、亚扎丁卡各领一支人马，两支大军向登尼进发。缅历11月15日（公元1650年1月6日）日曜日午后1时，御弟阿敏亲王明耶觉康、彬尼亚江道各领一支人马向孟卯进军，当日在界野扎营，有两鸢相斗落入营中。11月24日（公元1650年1月15日）日曜日，二鼓过后1时，又派遂亚丁延军向孟卯进发。到达后中国人不敢抵抗而后撤。将此情况上奏后，缅王令将孟卯、西昆收复后即撤回。缅军恢复失地后班师。新年到来之际回至京都。[注]

缅历1012年6月10日（公元1650年8月25日）土曜日，赐御弟明耶觉廷带木槿、鸡冠花纹雕饰檐板鎏金桥栏、描金轿顶的圆轿，金腰带，涂金带篷象轿，烫金多角形马鞍垫，贴金槟榔盒，镶有七圈红宝石的咸茶罐，凉水瓶，镶七圈宝石的金痰盂，大鼓9面，银管乐器3支，银唢呐4支，竖鼓1面，小鼓1面，钹1副，银绳，银漏斗，并赐食邑东吁城。缅历6月19日（公元1650年9月3日）火曜日，赐御弟明耶觉康带木槿鸡冠花纹雕饰檐板鎏金轿栏、描金轿顶的圆轿，金腰带，涂金带篷象轿，烫金多角形马鞍垫，贴金槟榔盒，镶一圈红宝石的咸茶罐，镶五圈宝石的凉水瓶，镶五圈宝石的金痰盂，大鼓7面，银长管乐器3支，银唢呐4支，竖鼓1面，小鼓1面，钹1副，银绳，银漏斗，并赐食邑卑谬城。缅历9月15日（公元1650年11月27日）水曜日，缅王来到摩诃妙牟尼塔杜德马佛亭，将受封的法师们请来，在法师们面前下旨：称做给杜摩底的东吁城、称做室利差咀罗的卑谬城皆

建都之城，御弟们都是应该好生封赏之人，朕要着意封赏。御弟等要知恩德守信义，繁荣国家，使佛教弘扬光大。令将口谕用金贝叶写就，向东吁王、卑明宣读并将金贝叶交给他们各一份，将口谕用雕漆花皮书贴写就，向东吁监军杜因巴亚、敏康、耶吉侯等人宣读并授一份，向卑谬监军杜因登卡亚扎、克伊达等人宣读并授一份。随后缅王又道："东吁王、卑明要把王储当做自己之主，是兄长；王储也要把东吁王、卑明看作自己之奴，是幼弟，不要听信恶人挑拨。如因某种原因心绪受到干扰，就看看朕赐予尔等之指环，排除干扰。切记讲恩德重信义并非易事。"然后将价值连城的指环从手上取下，在法师们面前赐王储、东吁王、卑明每人一只。这时摩诃恩达拘达大法师说道："先祖白象之主在赐给王子阿瑙亚塔明绍清迈城时也下过这样的圣旨，法师们代代相传，所以贫僧曾听说过。贫僧上了年纪，今日又能亲耳听到这样的圣旨，真是难得。"当比拉法师引用德那加本生故事说："世上有四件事难以做到，这四件事就是：想到把不应给人的东西给予他人不易；按心中所想说出要给予他人不易；按口中所说把东西真的给予他人不易；给后心中非但不反悔且感到快慰更不易。"缅王向每位法师布施整匹细布、小篓茶叶。在御弟、王子及文武百官簇拥下走进金殿。选择合适的日子出宫与两位御弟相会。缅历9月（公元1650年11月中旬至12月上旬）选拔文武官员、受封者的子孙。将赖威约达之子鄂推、亚扎德瓦之子鄂耶、杜因巴德之子鄂底哈、马军首领之孙——鄂米亚推之子鄂瑞楷、德多达马亚扎土司御前侍槟榔官鄂觉之子鄂纽，宋德亚底之子鄂瑙、亚扎德曼之子鄂米达、敏加拉登卡之子鄂妙傣、禁卫军统领之子鄂妙觉等组成五十夫队，命泽亚觉为首领。将泽亚丁坚之孙鄂乃、侍卫长之子鄂山博、侦察长之子鄂南达、四十刀卫鄂谬道之子鄂赖永、甘波侯之孙底哈、桑贝拉侯之子鄂布、育瓦西侯之子鄂推等组成五十夫队，命赖威登卡为首领。

是年12月（公元1651年2月至3月），神托梦给王说实皆将有99人获预流果。于是百姓都来朝拜。缅历1013年2月14日（公元1651年4月22日）土曜日一鼓7时缅王在垒基行洗头礼。

7月17日（公元1651年9月20日）土曜日，御弟西博达亚侯德钦内谬耶觉、御弟德钦内谬搭达、劫抵丁因侯之子明耶亚那各领兵一支，

3支象马大军向景永进军迎战中国人。8月17日（公元1651年10月19日）日曜日，岱达王、明南达梅各领兵一支，也向景永进发，进军途中在孟林与中国军队遭遇，发生战斗，因地形不利，缅军后撤。缅王见情况不妙遂召回进军景永的御弟们。回师途中御弟西博达亚亲王德钦内谬耶觉去世，缅军因疾疫损失三分之一人马。

是时暮空出现两个太阳，昴星靠近月亮，古都迪佛窟冒烟，参宿像灰堆一样冒烟，5日方消。缅历1015年10月7日（公元1653年12月15日）木曜日，金星靠近月亮。10月13日（公元1653年12月21日）水曜日夜一更2锣，王储去世，按王储葬礼的规格缅王亲自参加了葬礼。缅历11月13日金曜日，父王将王储寝宫连同无篷轿及金伞2顶赐给王储长子那腊泽亚，赐封食邑色林城，赐给御妹王储之妃食邑实皆城。缅历1017年2月21日（公元1655年4月15日）日曜日一鼓5时3拔，缅王亲自到实皆寺向达塔那格亚扎固育大法师布施，赐寺名蓬达杜路，缅历1018年8月8日（公元1656年10月14日）火曜日一鼓3拔，王后生下王子明耶登克都。12月5日（公元1657年2月6日）金曜日拂晓三更5时让公主底里蓬突与王侄色林亲王在宫内成亲。缅历1019年9月21日（公元1657年11月15日）日曜日，为给公主建宫殿、缅王驾临新宫，11月2日（公元1657年12月25日）金曜日一鼓之前建公主宫殿所用木材运入王宫。12月3日（公元1658年1月24日）日曜日王嫂阿杜拉山达岱维王后去世，于5日（公元1658年1月26日）火曜日按安葬正宫王后的规格予以安葬。12月14日（公元1658年2月4日）木曜日为罗睺罗举行剃度仪式，招待御弟、王子、百官，国王赐役仆50、金银等。在王子王孙及百官陪同下将罗睺罗送至实皆寺。向寺院大法师布施了奴仆、守卫、撑伞者、轿夫等。赐御弟傣达亲王德钦内谬搭达名号明耶那亚底哈。缅历1020年2月18日（公元1658年4月8日）木曜日，造五层寺庙作为功德。9月5日（公元1658年11月19日）金曜日迎来佛发，9月22日（公元1658年12月6日）土曜日公主底里蓬突生下王子那腊代巴，底里蓬突因大出血而死，按王储之妃的规格予以安葬。10月14日（公元1658年12月28日）月曜日，将底里蓬突公主幼年时玩过的金玩偶、银玩偶及成年后带过的饰物制成金贝叶，上刻三藏经引文，珍藏于五层的竹林精舍的佛像的腰部，为佛像举行开光仪式。

[1] 本节所述与史实不符，相差甚远。应以我国史料为准。

[2] Mainhsi〔英〕哈威记为Mongsi芒市。按当时该地土司辖地包括今德宏、腾越地区，地域较广。

[3] 此段讲述了永历身世及他入缅前的情况。文中所述中国将领安迪文似指降清明将平西王吴三桂；恭新文似为巩昌王三字译音，即巩昌王白文选；丁堆文似指晋王李定国。但所述情况与史实不符。按：清朝原称后金，1616年建国，1636年改号为清。爱新觉罗·福临1643年才6岁，由其叔多尔衮摄政称帝，号清世祖。1644年改元为顺治，开始入关，明军则节节败北。南明桂王朱由榔1647年在广东肇庆称帝号永历，后继续向南败走，1659年入缅。关于永历入缅详情，我国许多史籍笔记等均有记载，可参阅《也是录》、《求野录》和《行车阳秋》等书。亦可参考余定邦著《中缅关系史》光明日报社2000年12月版，第四章第90 - 92页。

（308）与中国交战期间御弟卑明[注]将王兄王嫂溺毙

住于孟赛的永历帝遭到清军进攻，由于对方势力强大，难以抵挡，军队溃败。永历帝令安迪文、丁堆文等殿后，驻于孟米。派使者前来交涉，如允进驻八莫，将向金殿之主献黄金一百缅斤。八莫土司回话说不敢将此事奏报吾王金殿之主，使者返回。后又派使者来八莫说愿在金殿之主阶下称臣。八莫土司遂将永历帝派来使者情况奏报，国王吩咐：如不带武器来投，可用舟船将永历帝等安全护送前来。八莫土司拜领圣旨，然后派人告知永历帝缅王已下令准许入境。永历帝安排两位统领沿登尼一路进至孟乃、良瑞，自身则赴八莫，在大臣60余、骏马600余、随从人等近700簇拥下未带武器进入八莫。到达后，为永历帝建筑了华丽的船舫，由内侍卫士等护卫两旁向京都进发，600余匹骏马则沿河西岸护送。先在鄂辛盖停驻，然后在实皆信妙辛地区驻扎。[注]

12月12日（公元1659年2月22日）火曜日将底里蓬突公主所生之王孙那腊代巴抱入宫中抚养。

永历帝称臣之后，据报永历帝部下恭新文还以大军侵扰缅甸边境地区。缅王遂问永历："现在有人奏报你的部下骚扰朕边境地区，这是为何？"永历帝上奏缅王："安迪文、恭新文等不知我等已来此称臣，故骚扰边境一带，如果安迪文、恭新文等见到我加盖印章的手谕都会放下武器归顺的。"缅王手下人等则奏道："发大军征讨为宜，他们才会臣服。"缅历1021年1月8日（公元1659年3月10日）日曜日命亚扎给底、泽亚巴亚各领一支人马带众多象马前往征讨。到了外温，正逢中国人杀来，未及分说，中国军队发起进攻，缅军败退，七零八落。中国人乘势追杀，缅军大多伤亡。1月12日（公元1659年3月24日）木曜日，明耶那亚、美德侯、妙瓦底侯各领兵一支，3支象马大军随后又进。到达耶朗外温，正欲集合人马扎营，中国人乘机杀来，缅军大败，伤亡甚众。中国人乘势追击，缅军泅渡密艾河，因身着铠甲，大多溺毙，美德侯也丧命。中国人渡河到达密艾河南岸，从勃雷新觉一侧渡过色加因以东班朗河到达德达乌。王都城没有重兵把守，只是围绕着从掸集到当巴鲁以北的四层庙摩诃牟尼寺，从多姜寺到河边，中间包括新仲一带布有守兵。中国人由德达乌向当巴鲁的缅军进攻、由于守军火铳枪炮很多，未能得逞，又向比亚达寺以南孟别的缅军进攻。由于设防不牢，2月9日（公元1659年4月19日）火曜日孟别缅军工事被攻破，中国人攻入，搜遍当宾辛亚，到处砍杀，抓女人，劫掠金银财宝。其时丞相底里泽亚觉廷丧命，山姜法师与会占卜的劳勾达亚法师也飞升。劳勾达亚法师12岁时就曾预言中国人会打到阿瓦。缅军的象马、步兵伤亡甚众，中国人焚毁了四层庙寺，底里泽亚觉廷寺等寺庙。僧侣们只得四散逃命。

缅历1021年2月9日（公元1659年4月19日）火曜日临近一鼓，孟乃别寨被攻破，2月11日（公元1659年4月21日）木曜日中国人攻阿瓦城，由于缅军在城头用火铳土炮射击，中国人伤亡很大，不支而退，驻于雅苏。这时育瓦迪千夫长鄂岱单人出战，杀伤很多中国人。名叫米德里加丹的欧洲洋人水手在城头开炮射击，中国军队一名统领中弹身亡，中国军队从雅苏出逃，在德达乌驻守两三天后，大军奔孟乃而

去。中国人撤离后，缅王对育瓦迪千夫长鄂岱很赏识，赐名因意杜迎，给予很多赏赐。底里泽亚觉廷战死，让内宫总管大臣南达都接替其位，后又赐“德道榭”衔号。中国大将恭新文到了孟乃，正好丁堆文、安迪文也率大军到达孟乃，问起阿瓦的情况。恭新文将阿瓦兵马枪炮很多的情况告诉他们，丁堆文、安迪文却吹嘘说对方兵力武器虽多，也难与我抗衡。一名逃出的掸人将这一情况上奏，缅王得知后，于缅历1021年7月3日（公元1659年9月8日）木曜日一更1时，从温贝因绕过当巴鲁，从西南角的多姜寺绕新仲布下大军，从军营到四周，皆设置了箭垛、滚木、战壕、栅栏等牢固工事，然后将御弟东吁王、卑明召来，缅王说：中国人此次不同以前，只是暂时来此，并无久留之意，因此，将各地将士分成小股袭击他们才妥。两位御弟遂向孟乃进发，他们沿金达、耶岸一线前进，在良瑞以北的包里达驻扎下来。随后巴亚延达都又率大军前来。中国人避开两位御弟的军队取道耀绍杀向阿瓦。在敏顿两军相遇，中国人向敏顿的巴亚延达都军发起进攻，中国人伤亡甚众而后撤，不久中国人再次竭尽全力来攻，巴亚延达都退守阿瓦，布置城防。御弟东吁王卑明闻中国人来攻也返回阿瓦。缅王令东吁王率大军在当巴鲁东部军中坚守、卑明在比亚达寺西部军中坚守。10月3日（公元1659年12月5日）月曜日明耶那亚又出征，10月10日木曜日彬西侯、彬尼亚劳各领兵一支，两支大军向底宝进发。[注]

缅历1022年2月2日（公元1660年3月31日）日曜日，为公主寝宫搭脚手架，2月15日（公元1660年4月13日）金曜日为公主寝宫挖地基，2月20日（公元1660年4月18日）为公主寝宫伐木料。4月1日（公元1660年5月28日）[注] 月曜日晨4时2拔，彬西侯、仰达梅各领兵一支，两支军队向清迈进发。闰4月1日（公元1660年6月27日）水曜日明耶那腊一部也向清迈进军。5月17日（公元1660年8月12日）日曜日夜四更3时3拔，在城西建亚扎比达神神龛，并升两顶白伞、旗幡；在城东南角建一花园，种木苹果树；在城南建一花园，种红果榄仁树；在城西南也建一花园，种染料鸡眼藤。5月24日（公元1660年8月20日）日曜日夜四更3时12微兹那，公主寝宫建成。5月29日（公元1660年8月24日）金曜日，从最那巴山直至多玛以北孟拱村东的山崖全都冒烟。6月16日（公元1660年9月9日）日曜日埋立屋柱、立不

牢，反向上翘起。19日（公元1660年9月12日）水曜日昴宿靠近月亮，20日木曜日毕宿靠近月亮，23日日曜日破晓时地震。7月15日（公元1660年10月8日）月曜日由东胜身洲升起的月亮发生月全食，全食的月亮呈红色，到夜一更1时月才复出。19日（公元1660年10月12日）金曜日过正午时分天上出现两个太阳。8月3日（公元1660年10月25日）木曜日大流星向南飞来落于城北。13日（公元1660年11月4日）日曜日木星靠近金星，14日月曜日从南面飞来大流星落入阿瓦城中。

由于中国人又攻至金达、耶岸，8月29日（公元1660年11月20日）水曜日下午四鼓7锣，勃生侯、彬尼亚德拉各领兵一支，两支大军向南边金达进军。25日金曜日空中现红色之虹，26日土曜日大雾弥漫、露珠如雨滴般降下。10月9日（公元1660年12月29日）日曜日中国人到达南边梯莱金班。11月15日（公元1661年2月2日）日曜日因意杜迎等向中国军队发起进攻失利。中国人在南边卡德马村固守，向觉辛、蒲甘各派一支部队进行偷袭，缅王派出大批战船于鄂辛古、鄂辛盖固守。在蒲甘，中国人抓走了蒲甘侯及其子女并囚于南边。过了大约10天，蒲甘侯念诵佛祖九品3000遍，破晓时分睡梦中见一婆罗门走来，用法螺洒净水说道：侯爷今日即可与子女们一道获释返回，不必烦恼。醒后告知在身旁侍候的因傣侯。日间约一鼓时分，中国大将恭新文、安迪文、丁堆文等带着轿子来到，说："侯爷您不愿进行战争，是位好人，回蒲甘去吧。"蒲甘侯说："与我儿孙们一道走我才回去，他们走不了我也不走。"中国将领们将其子孙从军中查出来交付于他，由于中国军队人数众多，还有一位约12岁的孙子没有找到，中国将领对蒲甘侯说："以后一定送去，不必担心。"用轿将蒲甘侯及其子女、孙子曾孙们送至德达乌。是时，阿瓦城内发生恐慌，以为中国人打来了。蒲甘侯到后，被安置在觉东门以北居住。住于南边垒敦的僧俗男女都躲到东边山里去了。缅王命遂丁延等向梯莱进发，不须与勃生侯、彬尼亚劳的人马汇合，只在梯莱固守，中国人打来时才与之交战。勃生侯、彬尼亚劳也与中国人交战一两次，情况不妙，返回阿瓦，中国人乘势追击，人马损失甚众。这样南边已毫无遮防，中国军队搜捕躲在东山里的僧俗男女，杀戮凌辱。在缅王手下任职的夫君父子兄弟等闻之，无不痛哭流涕。中国人遍驻南边各村，缅军无法拿到

坚壁的粮食，这样，粮价高昂，100元钱才能买到3缅升米，士卒们得不到粮食，上奏缅王说奴等已两三天没吃上饭了。然而得到的是已无粮可发的回答。缅王让宫女们在皇宫西门内称卖粮食，而部下们无钱买粮，都在挨饿。官兵们一致认为国内局势非常艰难，佛教亦难存在下去。于是首领们来到卑明军中上奏道：现在缅王不给奴才们粮食，士卒们都要饿死了，奴才们的妻儿也将被中国人杀戮，再也难以相见，只有您来救助，奴才们才能有个依靠了。像错听了提婆达多的话的阿阇世王一样，御弟卑明听信了部下的上奏。缅历1023年3月7日（公元1661年5月24日）金曜日，以妙瓦底侯内谬山觉为先锋，早上由山亚门进入缅王寝宫。已进到眉南宫前缅王才听到战鼓声，太监欧达曼、鄂高等出去查看，才知是卑明。回去向缅王奏道："是卑明造反，奴才们也曾上奏过御弟可能造反，但大王不听，巴拉觉都也多次上奏过，事到如今，已无办法了。"缅王听到上奏就躲藏起来，王后坐在龙床上，右手抱着8岁的王子明耶登克都、左手抱着4岁的王子小那腊代巴。卑明部下进入宫中杀人，王宫上下、湖边殿内、男女臣子20多人被杀。当卑明进入宫内，宫内站满了士卒时缅王才从藏身处出来与王后一道坐在龙床之上。这时卑明奏道："臣本不想加害王兄，但手下官兵多次请求，不依他们的话事情就会很难办，犹如佛祖也违拗不过众僧一样。"王后道："你就当国王吧！允许我们在你手下持戒，让你的侄儿和王孙出家为僧。"卑明奏道："我们王族做过僧人吗？以后他们还是要还俗的。"王后说："这样做对的话就这么办，你拿主意吧，让我们过安静日子就行。"卑明心中有着对父王及王兄的情义，上奏道："我没有特意想过。"于是将王兄王嫂王子王孙们一并安置在王后殿中，每日送去供王最先享用的饭菜。不久听到卫士们吵嚷说如此下去就像天上有两个太阳，有两个国王，要麻烦了。加上一些奸臣们的挑唆，卑明将王兄等4人投入亲敦江中害死，据说王后是一路哀号着："我用嘴嚼东西喂大的人倒来加害我了！"走到河边的。由于这位国王是被御弟卑明投入江中害死的，所以后人称这位国王为"耶洽敏"（意即被投入水中之王），又因他将实皆竹林精舍建成了五层寺庙，又叫他五层寺庙施主。[注]

---

[1] Pyemin，旧译莽白。未登上国王宝座之前，被其兄封为卑明（卑谬王）。登位后人仍称其为卑明，意即：卑谬王。

[2] 上述一段文字叙述了永历入缅经过和后来驻于实皆事，与我国史籍所载有些不同。〔英〕G.E.哈威《缅甸史》中曾引用过这段史料："中国当明代（1368－1644年）衰微，其宗室后裔永历以众寡悬殊，被迫入滇，作殊死战，得以勉居数载，惟以贫乏无依，向兴威与其他边地诸土司曼莫等征敛。曼莫以负荷过重，突向缅甸投诚。缅王乃遣兵获质，阻其南渐。1658年，永历由被迫驻跸腾越，作其最后根据地，嗣后又告败绩，乃避居曼莫，命其首领通报于缅，欲居阿瓦，赠缅王黄金一百缅斤（三百六十五磅）。王谓永历如有适当保证，可以前来。曼莫首领跪奏其事于永历前，因永历为帝也，于是护送其全家与徒手之从人七百至缅，人以舟载，马从陆行。"见商务印书馆1957年版，第231页。可参见余定邦著《中缅关系史》光明日报社2000年12月版，第四章第93－94页。

[3] 此段文字描述了永历入缅后，李定国、白文选部一次与二次勤王迎驾与缅军交战的情况。〔英〕G.E.哈威《缅甸史》中曾引用过这段史料："永历至缅廷朝贺，获准与其从人居于实皆，实则无异囚犯。残余明军，闻此噩耗，图来拯救，益以明末清初之季，兵戈扰攘，自四川以下诸省，糜烂不堪，嗣以称王之首领败死，彼等深知不足与清军抗争，乃转而南下，占孟乃、洋桧，破缅师于眉谬附近之越军，并取阿瓦近郊之东巴鲁与它打宇，缅军损失甚多，溃渡密尼河时，因甲铠过重，溺毙者亦众。彼等掠村舍，杀人民，掳妇女，焚寺院，僧众惊惧，奔匿林间。其后缅得佛郎机炮手之助，得将入侵军逐退，为首一人，死于城内所射放之铳下，于是退回孟乃。永历曾申辩谓此事与彼无涉。其后三年，华军仍筑寨于阿瓦城垣之下，攻势未尝间断，并自洋桧出袭上缅甸，据密铁拉县之温敦，其民迁避至西方高地，借免屠杀。华军复袭蒲甘，逐尽缅兵，并曾俘获王子数人。"见商务印书馆1957年版，第231页。可参见余定邦著《中缅关系史》光明日报社2000年12月版，第四章第95－97页。

[4] 原文写为5月1日，但从上下文看不合情理，疑为4月1日之误，更正之。

[5] 此段描述了永历的支持者第三次"迎驾"的经过和缅甸因此导致了宫廷政变。这段记载，也被哈威《缅甸史》引用。史实可参见邓凯《求野录》以及余定邦著《中缅关系史》光明日报社2000年12月版，第四章第97 - 99页。

（309）明耶仰达梅在位时间及其王后子女情况

国王底里南达杜达马亚扎迪勃底41岁即位，在位13年，54岁时被御弟卑明废黜投入江中害死。王乃日曜日出生，王后只生下底里蓬突公主和明耶登克都王子共2人。

妃子所生的王子公主有：国王未即位时妃子钦吞所生之钦赞底公主（父王被废时正在管家夫人家中）。

巴拉觉都的侄女钦宁安所生的辛山瓦底公主。

明耶南达都与平民信耶底之女钦吞山生有温那瓦底公主和底里蓬丁王子（又叫信比鲁，后赐甲那亚为采邑，因遭暗害被投入水中溺死）。

德道榭的女儿钦千所生的彪卑妙觉王子（又叫明达锡，后赐皎勃当为采邑，后镇守汉达瓦底，因遭人暗算被投入水中害死）。

赖亚比南都之女育瓦达夫人钦漂所生公主亚德那瑞贡及王子德钦漂（后获明耶仰达都称号，赐美都城为采邑，后镇守汉达瓦底时被自己的奴仆暗害而丧生）。

钦妙谬所生的甘达瓦底公主。

貌布之女钦妙谬所生的杜卡瓦底公主。

东吁弓箭手首领后又任仰比亚千夫长的亚扎德瓦之女钦米所生的兹拉达瓦底公主，还有一位小公主夭折了，三子八女共11人。

当时在宫外、湖边、殿内被杀的20余名男女变成恶鬼，每至夜晚，用衣物吓人，在宫殿屋顶上显身，将宫殿震跳得嗵嗵作响，将寝宫床边的油灯吹灭。宫中3位妇女和2位臣子被吓掉魂魄丧生。这时，经迪岑宾大法师与松达侯，格尼基侯、育瓦迪侯等婆罗门及漂底侯、谬迪侯等俗家学者作法驱散鬼魂、宫中才又变得平静。御弟卑明当了缅王后，派出大批军队战船将住在卑谬的王后接来。先是削弱色林侯的兵权，待其力量减弱时，将其送至孟拱，不久又派人将其处死。将王兄在城西花园为亚扎比达神建立的神龛视为无用之物予以拆毁，抛入水中任其漂走。

中国人在东面密艾河上架桥到达北岸。缅王下令迎战击败中国人。缅历1023年4月5日（公元1661年6月20日）木曜日，明耶泽亚都亚、巴亚丁坚各领兵一支，两支大军出征，到达昂奥垒。中国人败，大部战死，在南面的马榭驻有以丁堆文为首的中国军队。4月20日（公元1661年7月5日）金曜日，明耶仰达梅、孟拱土司、孟养土司、孟密土司、底宝土司各领兵一支，5支大军出征袭击中国人。缅军由于地形不利后退一二次，取得有利地形后，顽强战斗，中国人大部战死。丁堆文不敢再在马榭逗留，转移到东面恭新文、安迪文所在的恰德马村。

4月26日（公元1661年7月15日）月曜日，缅王将受王封的法师们请到王宫，布施斋饭，听法师们讲道。缅王对法师们说："朕本无此愿望、然而官兵们多次上奏'我们没有依靠'，朕才当了国王，正如佛祖也违拗不过众僧一样。"大法师们奏道："虽然有想法，运气不好也成不了事，虽无想法，运气好却能成事。"法号埃嘎达马林加亚的北宫寺法师说："这与僧等无关，弟兄俩谁对谁错还是到地下去争论吧。"缅王向每位法师布施了棉布、细布、紫檀、白檀香、伽兰香、沉香、麝香、艾纳香、槟榔果、辣椒、药材等。5月6日（公元1661年7月21日）土曜日，底哈约达5支大军向南部进军，抵达后主力驻于最德，

先头部队驻于界德，另一部分先头部队在邦朗河上架桥驻于河东岸，阿瓦不断送来粮草。6月1日（公元1661年8月14日）水曜日，巴亚丁坚又领大军后继前来。6月6日（公元1661年8月19日）月曜日，缅王上朝前为富绅们赐名，赐富翁布翁尼亚名佐底加，赐富翁玛郭名包嘎沃德那、赐富翁玛素名陀那亚扎、赐富翁玛尼道名乌陀加、赐富翁乌加山名格尼亚亚扎、赐富翁妙皎名德瓦、赐富翁妙兑名达马格底、赐富翁迪萨名南底亚，共为8人赐名。6月7日（公元1661年8月20日）火曜日，赐姨母钦玛瑞南名敏加拉黛维。6月15日（公元1661年8月28日）水曜日二鼓7时2拔10微兹那，缅王上朝，行灌顶礼。王号摩诃巴瓦拉达马亚扎劳加迪勃底[注]，王后号埃嘎邦雅玛黑蒂[注]，名号由仰达梅宣读。是日为御弟、王子及百官们赐名，赐蒲甘侯之子泽亚仰达都名明耶达加都、赐妙瓦底侯内谬山觉名明耶明拉觉、赐彬西侯底哈搭达名明耶仰囊、赐南达觉都名德道榭、赐彬尼亚晒名彬尼亚仰代、赐亚扎皮亚代底名摩诃德勒帕耶、赐赖亚泽亚丁坚名南达西都、赐东门卫长德瓦约达名泽亚仰达梅、赐亚扎都拉名巴亚丁坚、赐杜因南达都名赖亚比南都、赐南达都利名巴亚觉廷、赐南达都名南达彬坚、赐左门卫长德加山杜名南达底哈、赐西门卫长乌登都拉名赖亚弁琪、赐巴亚亚扎都名南达拘道巴亚、赐镇守赖亚底哈名巴亚南都、赐泽亚登卡名赖威南都、赐亚扎达亚名赖亚泽亚都拉、赐赖威登卡名欧达约、赐德瓦达亚名泽亚南都，共为20人赐名。6月16日（公元1661年8月29日）木曜日缅王赐名，赐明拉瑞当名明耶泽亚都、赐巴亚南达都名明耶仰达都、赐德瓦巴亚名拘道仰达梅、赐受礼官赖威瑞当名赖亚觉都、赐杜因巴拉名赖亚仰达梅、赐金格都名泽亚巴亚、赐亚扎丁卡名赖威米耶缅、赐御象总管泽亚约达名乌登亚扎、赐埃格曼名比亚底巴、赐杜因威多名赖亚杜因、赐亚扎德温名亚扎德瓦、赐禁卫军统领名亚扎德意、赐育瓦奔侯名亚扎丁卡、赐孟崩盾牌队长名亚扎甘马、赐良宾采侯名亚扎登卡、赐持金盒官名泽亚约达、赐炯聪侯名德瓦登卡、赐布翁尼亚底意名底里仰达叶、赐旋工总管名杜因巴拉、赐医生丹傣名邦雅瓦底亚，共为20人赐名。6月17日（公元1661年8月30日）金曜日缅王赐名，赐仰达都名明耶西都、赐白古仰达梅名明耶泽亚都、赐泽亚觉都名赖亚仰达都、赐杜因底里名泽亚觉廷、赐杜因晒加都名仰马约达、赐轿夫头领名杜因觉都、赐马仰侯名亚扎德曼、赐德右茂侯名底里约达、赐良沙耶侯名乌登觉廷、赐茵玛侯名泽亚都、

赐右门卫长名德瓦都亚、赐宫廷门卫长名亚扎玛瑙、赐带刀侍卫长名亚扎固那、赐波康战船指挥官名杜因约达、赐轿夫头领名德瓦底里、赐敏东监军名杜因登西等人仪仗、封地。共为16人赐名。

赐叔父蒲甘王名明耶瑙亚塔，并赐给无篷轿1顶、金伞2把、槟榔盒、咸茶罐、凉水瓶、镶红宝石的痰盂等一套用具，准其在蒲甘为王，后又赐给大轿。赐给王兄东吁王槟榔盒、盖镶红宝石边镶五圈红宝石的八棱咸茶罐、中有雕金花纹的咸茶罐、镶红宝石的小盒等一套镶红宝石的器皿，四柄金权杖、洗脚用金盆、金雕花纹带篷轿、红轮鎏金轿、带多棱形雕花生辰天宫图图案的船头三点船尾两点的劳加船、花红绒衬底菱形格纱包头巾、带三层榕叶状花纹的上朝用鼓5只、双管笛2支、法螺1只、长管号2支、圆鼓7只、木板1副、杜朗管乐器1支、大号1支、西漂鼓15只、大银唢呐2支、小银唢呐3支、银号2支、小鼓1只、竖鼓1只、钹1副，并赐给东吁城。将公主因兹那嫁给叔父之子明耶仰达都，赐他鄂辛古为采邑，后感到不满意，缅王又让他镇守清迈。让叔父明耶瑙亚塔之子镇守卑谬，后来东吁王亡故，将其从卑谬召回，赐名明耶泽亚都亚，赐金伞、金槟榔盒，命其镇守东吁。后将赖威仰达梅召来令其镇守汉达瓦底，令明耶仰达都镇守莫塔马。封内谬觉廷为大元帅，先赐垒盖城，后又赐名西都觉廷，赐带三层榕叶状穗的红伞，绶带9条，包头、额带4条，象牙权杖等全部仪仗，赐东敦城为采邑。赐明耶仰达梅名明耶南都，赐给金伞金槟榔盒，赐勃东城为采邑，后赐名明耶底哈亚扎，赐给整套金鞍金缰，又赐格尼城为采邑。按月给受封的法师及录事、主簿们盐、鱼、虾酱、衣物等。

中国人在东边建牢固工事驻守，后因疾病减员很多。缅军多次在黑夜偷袭，中国人伤亡很大，不敢再驻留，缅历1023年8月19日（公元1661年10月30日）水曜日中国人连夜出逃。缅军在中国人出逃后获大量衣物金银。9月18日（公元1661年11月28日）木曜日，缅王驾临单身侍从候差殿赐名，赐珊坚名底里比亚、赐甘玛莱别侯名仰比亚底里、赐白古军统领玛永名恩蒂都、赐玛瑙名玛尼约达金刀侍从鄂巴山，共给4人赐名。

9月（公元1661年11月中旬到12月上旬）缅王得到奏报：在实皆的永历帝的随从人数甚众，又都有才干，长期搁置不宜，应让他们宣誓效忠后分几处安置方妥。缅王下旨道：除永历帝与孟赛侯外，将包括其余60位大臣在内的共700余人带到图巴永佛塔，命他们宣誓效忠。缅王在佛塔布置了大队人马，将中国人召去宣誓。中国人坚持只有将孟赛侯一起带上才去，缅王遂将孟赛侯一并召去，到达后将他与其他人分开，孟赛侯以为要杀他，于是从一名缅军手中夺过刀来砍杀，缅军多有死伤，其他中国人也夺刀砍杀，杀死了很多人。于是缅军封闭了四面的门，从佛寺围墙上用火枪射杀，中国人大多被杀死。缅王给永历帝送去很多食物并传旨道："你的随从被召去佛塔宣誓，他们从朕的士卒手中夺刀砍杀，朕军伤亡很大，朕的士卒想怎么能这样呢？于是将他们尽数杀死，你不要担忧，安心住下去吧。"永历帝奏道："他们做得不对，教训他们我心中并无责怪之意。我们本为活命而来称臣，请放我一条生路吧。"注

10月1日（公元1661年12月10日），领兵万人的南军统领安迪文派20余人前来索要永历帝，大军在昂宾垒驻扎，来使说："把永历帝交出来，不然就进攻。"缅王将文武大臣们召来，下旨道："现在清人来索永历帝。从前图巴永施主那腊勃底王时，对方索要多基发，有将其交回的先例。朕祖父在位时，八莫土司出逃，后因父王前去索要，对方不敢留他，将八莫土司交回，也是先例。要考虑一只猫与一窝老鼠的道理，朕意还是将他送回为好。"这时赖亚仰达都奏道："现在清人攻来，兵力甚强，我军久战，已经疲惫，应考虑一城与一村、一村与一家、一家与一人之间的关系，还是将人交出为好。"遂以60驮大米、60驮鱼干、60驮食盐以及御马鄂高出迎接风，并答复将会送回永历。11月3日（公元1662年1月11日）土曜日，将永历帝及其一子一孙送回。这时中国人又索要孟赛侯，回答说："孟赛侯不知恩义已被处死。"并赏了来使。11月10日（公元1662年1月18日）土曜日，中国统领安迪文等领军撤回，中国人由于饥饿，连武器也拿不动，都弃之不顾了。缅军得悉将武器尽数接收。这时，缅王才安排收复觉西南边一带被破坏了的城镇村庄，并派军驻守。注

---

[1] 音译如文，意为：伟大、高贵、弘法之王，世间王中之王。

[2] 音译如文，意为：至高无上，善行之王后。

[3] 我国史书称“咒水之祸”详见邓凯《求野录》。

[4] 以上记述缅人执永历帝献给平西王吴三桂的这段历史与我国史书记载有出入，详见我国史书：《求野录》、《行车阳秋》、《也是录》、《永历纪年》、《小腆纪年》、《桂王纪略》等书。亦可参见余定邦著《中缅关系史》光明日报社2000年12月版，第四章第100－102页。

下卷 第二十编

（310）为官员赐封名号

缅历11月22日（公元1662年1月30日）木曜日，缅王驾临枢密院赐封名号。赐底哈约达名号为泽亚加马尼、底拉瓦为彬尼亚道丁、杜因盖底为亚扎登玛、当德曼侯为仰马德瓦、搭加侯为杜因南都、韦路德瓦拉为赖亚底哈、因德约木为巴亚达亚、耶龙觉木为杜因毕西。缅历12月17日（公元1662年2月23日）缅王驾临单身侍从候差殿赐封名号。赐北千夫长名号为泽亚巴拉、马军首领底东侯为仰甘马、那赛扬木为杜因巴亚。1月8日（公元1662年3月16日）日曜日，缅王在枢密院赐勇士盾牌队长名号为赖威都拉。缅王得到奏报，说莫塔马人投靠阿瑜陀耶，图谋不轨，即派明耶泽亚都率大军于12月28日（公元1662年3月6日）木曜日向白古进发。缅历1024年2月20日（公元1662年4月26日）土曜日，赐金西盾牌队长名号为赖亚德耶。2月21日（公元1662年4月27日）日曜日巡视全城，当日赐耶塞昂马军首领名号为赖威密。将从卑谬带来的掸族马兵们组成左十骑、右十骑，佩金鞍金鞯组成五十夫队，任命玛尼德瓦为五十夫长。4月24日（公元1662年6月28日）金曜日，赐韦路东德亚名号为杜因格都、掸马军文书为韦路德耶、瑞卑马军首领为杜因底哈、仰昆木为杜因布翁尼亚。缅历8月8日（公元1662年10月8日）水曜日，命水师沿水路向莫塔马进发，8月15日（公元1662年10月15日）水曜日，派巴亚丁坚沿陆路向莫塔马进发。由于有奏报说阿瑜陀耶人向清迈进击，缅王派德道榭率大军与巴亚丁坚同日出发，赴清迈。德道榭军尚未抵达清迈，清迈已于缅历1024年12月4日（公元1663年1月30日）月曜日陷落，德道榭军不能入城，于城外两面夹击，经过艰苦的战斗仍未成功，只得撤回。缅王

又命彬尼亚劳为大臣，后赐名号为彬尼亚江道。缅王从这一年开始每年都要出资为僧侣受戒，12月18日（公元1663年2月13日）金曜日一鼓过后，缅王来到信骠信拉寺，布施了红宝石帽子和红宝石袈裟。

缅历1025年2月20日（公元1663年4月15日）水曜日，又派恩达底哈使节官员率大军由水路向莫塔马进发。正4月7日（公元1663年6月1日）水曜日晨四更许王后死，当日夜一更过后葬于枢密院东北角。国王十分悲伤。阿瑜陀耶国王命太子彬尼亚温率象马大军进攻莫塔马。缅军先头部队的别达叶、耶博巴亚、因亚杜英等人快速前进，正遇从阿瑜陀耶前来的孟军阻击，缅军发起进攻，阿瑜陀耶军被击溃，阵亡三分之二。后阿瑜陀耶王储彬尼亚温赶到，再战，阿瑜陀耶人再次被击溃，彬尼亚温也在象首座上阵亡，其坐象及金鞍为缅军所获。缅军俘获大量阿瑜陀耶象马士卒，并缴获大批武器，阿瑜陀耶死者甚众。在土瓦，两名阿瑜陀耶大臣率大军来攻，土瓦人予以迎击，阿瑜陀耶兵被打垮，一名大臣阵亡，另一名被生俘，献与缅王。俘获的象马甚众。在毛淡棉，两名阿瑜陀耶大臣率大军来犯，缅军予以迎击，两名大臣均被俘，杀一名，另一名则被献于缅王阶下。获取大批象马俘虏。阿瑜陀耶人逃跑后，明耶泽亚都率大军驻守莫塔马。

缅历1026年2月7日（公元1664年4月21日）木曜日日出一鼓4时3拔，缅王为捕象驾临昂明佛塔之西仰马瓦底地区的蓬珊瓦底宫。驻跸蓬珊瓦底期间，缅王考虑到王子是与朕共商大计的人，今后王子王孙们会不断继位为王。他们将要长远地为佛教事业的发展而工作，成为众多国家人民所依赖崇敬的人。为此，为符合宗教、王室的要求。择吉辰3月8日（公元1664年5月22日）日曜日二鼓1时，赐王储那腊瓦亚以王储的仪仗、珍宝、象马、随从，任命杜因约达与德瓦约达为辅佐王储大臣，觉西侯与鄂波为录事主薄，赖亚德瓦为王储内廷大臣，阿耶马钦木为王储内宫总管大臣。赐五十夫队、青年队、马军队、文书队、枪队、占星师队、医师队、农夫队。赐德勃因、东敦、德娄、敏那、彬比牙、皎古、彬达亚等城及其税收。4月7日（公元1644年6月19日）日曜日夜四更1拔缅王亲临王储宫。6月4日（公元1664年8月14日）日曜日夜3更2锣回到蓬珊瓦底宫中。6月12日（公元1664年8月22日）缅王赐封名号，赐耀绍岱木名号为仰内巴亚，皎马夏木为韦

路德曼。8月13日（公元1644年10月21日）金曜日，缅王驾临单身侍从候差殿，赐王宫枪队右队长耶都卫名号为都因格都。8月17日（公元1664年10月25日）火曜日，于父王所建亚扎玛尼素拉佛塔处再次放生水陆动物。由于阿瑜陀耶派大军驻守清迈，清迈市民都离开城市，避于林野之中，他们袭击从城中出来寻找粮食的阿瑜陀耶人，得手就予以消灭，如此多次，所有出城的阿瑜陀耶人都受到袭击，阿瑜陀耶人灰心丧气，收拾城中所有财物逃回。清迈人上奏了阿瑜陀耶人逃跑的消息，缅王闻奏，考虑到号称金地的清迈地区是弘扬佛教之地，需派遣能收罗散失的居民，繁荣城乡的人，于是在9月17日（公元1644年11月24日）木曜日，派遣明耶明拉觉率众前往清迈任职。

10月5日（公元1644年12月11日）水曜日，缅王驾临单身侍从候差殿赐封名号。赐耶觉木名号为亚扎都，登拜钦木为杜因巴拉，金达马军头领瑞沙为仰窦巴。10月9日（公元1644年12月15日）木曜日，赐甲喔侯名号为杜因登西，明拉侯为晒加德瓦，因马甘侯为底哈约达。10月16日（公元1644年12月22日）木曜日晨一鼓2锣，缅王移居金殿西北角的临时宫中。12月10日（公元1665年2月13日）月曜日赐封名号，赐礼仪宫殿前千夫长为亚扎勃拉，20日（公元1665年2月23日）木曜日赐右象官名号为乌登泽亚。缅历1027年2月17日（公元1665年4月20日）木曜日缅王赐封名号，赐轿夫头领为杜因底里，布翁尼亚底哈为底里拜巴丁。拆除蓬珊瓦底宫前殿，在瑞喜宫之西建4座小寺，向埃嘎瓦亚法师布施，并给予其勃瓦亚比亚扎固育的印章。缅历1027年2月20日（公元1665年4月23日）日曜日午后8时1拔，同时在蓬珊瓦底主殿和王兄，太子供奉的达德那劳回法师的寺院等两处布施，并给予其亚德纳林加亚的印章。缅王也在此时由临时宫殿回到金殿。此后开始重整破旧的佛像，建造纯银门，立纪念碑。2月27日（公元1665年4月30日）木曜日，缅王赐封名号，赐普瓦披觉木名号为泽亚登卡，冈金赛木为仰昂巴亚。3月4日（公元1665年5月7日）日曜日，赐赖威仰达梅为明耶泽亚都，赐泽亚杜因为亚扎都拉。3月25日（公元1665年6月8日）木曜日，缅王赐封名号，赐明耶泽亚为明耶底哈亚扎、明耶南都为明耶底哈。4月7日（公元1665年6月8日）木曜日，赐彬尼亚劳为彬尼亚江道，亚扎丁卡为赖威耶傣。4月14日（公元1665年6月15日）木曜日，赐巴埃侯为玛努甘拜。4月20日（公元

1665年6月21日）水曜日，赐底里约达为巴亚廷达梅。4月21日（公元1665年6月22日）木曜日，缅王驾临单身侍从候差殿赐封名号，赐赖威仰达都为南达都利亚。4月22日（公元1665年6月23日）金曜日，赐赖威泽亚都为泽亚仰达梅，仰马约达为南达觉都。5月6日（公元1665年7月7日）月曜日，赐因埃侯为晒加勃亚。在宫中拆除临时宫殿，在昂搭道建三重檐的逝多林精舍。向从卑谬迎请来的法师布施，给予达马比德他林加亚的印章。重建被中国人毁坏了四层摩诃妙牟尼寺。缅历1027年6月6日（公元1665年8月5日）木曜日，为南金殿布施。6月27日（公元1665年8月26日）水曜日，赐给赖班盖侯号恩达仰拿，建筑师鄂柏号德门谬，授予彬尼亚江道以额带与绶带，赐给南达底哈、彬尼亚道丁、巴亚觉廷等人绶带，赐泽亚仰达梅、赖威仰达梅等人金盒。8月3日（公元1665年9月30日）土曜日，赐皎妙玛道加娄号布翁尼亚富翁，玛明号甘比亚富翁。8月22日（公元1655年10月19日）水曜日，赐宫廷门卫长当布雍艾侯名号为亚扎觉都，玛郭为佑巴富翁。9月27日（公元1665年11月8日）木曜日，赐孟族千夫长名号为赖亚瑞当，1月10日（公元1666年2月17日）日曜日，缅王驾幸在王宫西北角修建的临时宫殿。

缅历1028年2月14日（公元1666年4月6日）金曜日凌晨四更2时，为四层御寺立起木柱。2月18日（公元1666年4月10日）火曜日，赐育瓦丁侯玛郭名号为山达甘马，2月24日（公元1666年4月16日）月曜日，赐勃固奴隶管理官名号为赖亚钦蒙。正4月14日（公元1666年6月4日）月曜日，赐与澳恩茶叶经纪人鄂高拉名号为恩达富翁。闰4月9日（1666年6月14日）金曜日，赐瑞布色威木名号赖亚瑞当，彬尼亚江道之子瑞欧为底里德瓦。6月2日（公元1666年8月20日）月曜日，赐与内谬觉廷名号为西都觉廷，6月25日（公元1666年9月12日）水曜日，赐与勃固的鄂比亚侯名号为杜因达巴，莫塔马的貌盛岱木为赖亚都拉。8月2日（公元1666年10月18日）木曜日，赐捕象监名号为格曼约达。9月10日（公元1666年11月25日）日曜日，赐德金侯名号为育丁廷。11月3日（公元1667年1月16日）水曜日，缅王由临时宫殿移居金殿。11月5日（公元1667年1月18日）金曜日，赐宾多岱木名为杜因布翁尼亚。11月12日（公元1667年1月25日）金曜日，赐北千夫长名号为德瓦巴亚。11月17日（公元1667年1月30日）水曜日，赐布匹估

价人因谬名号为亚德那富翁。11月18日（公元1667年1月31日）木曜日，赐觉康木名号为亚扎巴亚。12月13日（公元1667年2月24日）日曜日，赐齐羌侯为杜因巴拉。1月1日（公元1667年3月14日）日曜日，赐耶金的卑抱侯为巴亚盖底，卑谬的迦毗罗侯为玛瑙德耶。缅历1029年2月16日（公元1667年4月27日）土曜日，赐黄金估价人拘山号包嘎富翁。

当月，缅王听说清迈镇守耶明拉觉图谋不轨，经审查属实，将其从清迈押送至孟养基。当月任命孟养土司为清迈镇守。4月2日（公元1667年6月11日）水曜日，赐土地管理官名号为泽达意。6月2日（公元1667年8月9日）金曜日，赐莫塔马的瓦亚扎名号为遂亚达马，绵谬侯为遂亚玛底，拘本侯为晒遂亚，勒宫侯为山达德瓦，录事扎德延侯为布翁尼亚达意，扎甘玛侯为恩达达亚。6月11日（公元1667年8月18日）日曜日一鼓开始抄写三藏经。6月18日（公元1667年8月25日）日曜日，赐汉达瓦底的马军首领鄂贝侯名号为赖威都迈耶。9月11日（公元1667年11月15日）金曜日，赐曼达侯名号为乌登约达。洋人事务大臣多玛侯名号为亚扎克达。当日王兄东吁王去世。按安葬王叔明耶觉苏瓦的规格予以安葬。将东吁王的9子2女召至御前抚养。11月6日（公元1668年1月8日）水曜日，封马军头领内尼侯号德瓦登那达。11月16日（公元1668年1月18日）土曜日，封固达千夫长号杜因格都。12月3日（公元1668年2月3日）火曜日，赐左卫队长泽亚约达号南达觉廷，右卫队长巴赖侯号乌登巴拉。12月13日（公元1668年2月13日）金曜日，赐金弓队长号亚扎达亚。12月17日（公元1668年2月17日）月曜日，赐东宫门卫队长赖威南都为赖亚泽亚丁坚。

缅历1030年2月23日（公元1668年5月22日）月曜日，封万象轿夫头领为杜因弁琪。2月25日（公元1668年5月24日）金曜日，赐西宫门卫队杜因觉都名号为泽亚仰达都，韦敦侯为玛尼达玛。3月5日（公元1668年5月4日）月曜日午后1时，向汉达瓦底瑞牟陶佛塔布施光环。5月8日（公元1668年7月5日）日曜日晨四更12微兹那，任命明耶亚扎都为东吁镇守。12月9日（公元1669年1月28日）日曜日，赐王储属下西博达亚侯名号为赖威米耶缅。1月17日（公元1669年3月7日）日曜日午后2时，缅王又移居金殿北边的临时宫殿。缅历1031年2月18

日（公元1669年4月6日）火曜日，赐彬西王名号为明耶那亚。3月26日（公元1669年5月14日）金曜日夜四更6时2拔，御驾从北边临时宫殿回到金殿。正4月2日（公元1669年5月20日）水曜日，赐鄂辛古侯名号为明耶仰达都。正4月5日（公元1669年5月23日）日曜日夜三更6时1拔，派遣比亚达拜等人向景永进军，当时向四层御寺布施，7月8日（公元1669年9月22日）水曜日午后3时2拔，派遣赖亚弁琪等人向孟拱进军。8月29日（公元1669年11月11日）水曜日，在瑞喜宫塔金佛亭布施。9月23日（公元1669年12月5日）日曜日，向恩德优佛塔布施光环。同时为勃固佛寺供奉。11月11日（公元1670年1月21日）金曜日早上6时6微兹那，为公主鲁纪亚巴芭行穿耳礼，赐阿敏城为其采邑。缅历1032年2月14日（公元1670年4月22日）金曜日，王宫遭雷击。7月24日（公元1670年9月27日）火曜日，缅军向孟乃进发。8月7日（公元1670年10月9日）日曜日夜四更2时，向四层御寺布施黄金。8月28日（公元1670年10月30日）日曜日上午一鼓2时，又派出敏底拉等人，并撤换王储府事务官。10月1日（公元1670年12月1日）日曜日一鼓，将王储的大象牵入宫中，赐名为赡部巴贡，赐银鼓3面、金伞5把，养于金殿西北角的象圈内。10月18日（公元1670年12月18日）日曜日，向波因纳佛塔、恩达优佛塔布施塔伞。12月22日（公元1671年2月19日）日曜日，派往孟拱的缅军完成使命归来。1月18日（公元1671年3月17日）金曜日，派往孟乃的敏底拉等人归来。缅历1033年2月6日（公元1671年4月3日）月曜日上午一鼓4时，明耶仰达都被派往清迈任镇守。正4月8日（公元1671年6月3日）日曜日午后1时4微兹那，将四层御寺布施给杜云山脚的信固那亚玛法师。8月11日（公元1671年11月1日）木曜日，缅王驾临瑞喜宫塔向法师们布施斋饭，并施舍大量物品。

（311）卑明驾崩 卑明在位时间 享年及其功德善业 王后王子公主情况王储登基

缅历1034年1月17日（公元1672年4月3日）木曜日晨四更2锣，尊号为摩诃巴瓦拉达马亚扎劳加迪勃底的国王辞离人世，升入天国。又过了3锣后的晨四更5锣王储由王储宫来至宫中，轿前有一股旋风一直引导其至王宫。18日（公元1672年4月4日）金曜日，将父王遗体用安葬转轮王之礼在金殿东南角予以安葬。王42岁登基，在位8年，享年53岁，生辰为日曜日。其功德善行有：为其父王所建的亚扎玛尼素拉佛塔及瑞喜宫佛塔布施全部贴金所用之黄金；为信漂、信拉佛像布施红宝石帽子和红宝石袈裟；将仰马瓦底地区的蓬珊瓦底宫作为寺庙布施给亚德那林加耶法师；用蓬珊瓦底宫的前殿木料修建了逝多林精舍，布施给僧侣；用金殿之北临时宫殿的木料在禁卫军驻地建寺庙布施给僧侣；为瑞牟陶、恩德优、波因那等佛塔布施宝冠、光环；在汉达瓦底修建寺庙及其周围小寺、布施给僧侣。缅历1024年（公元1662年）开始，每年为僧侣受戒出资，每年夏安居期满后都要向全国著名的佛塔、佛寺、佛窟布施油灯、伞、旗幡、象马、舟楫、金银、粮食、药品、虾酱等物；布施僧衣仪式期间，向在全国远近各地挂单的法师们布施各种布料的袈裟。一生积下如此多的功德善行。

摩诃巴瓦拉达马亚扎劳加迪勃底王将死时出现许多征兆：秃鹫栖于瑞喜宫佛塔之上；鳄鱼在小河中现身；木星靠近月亮；昴星靠近月亮；鳄鱼逆色蒙河而上至南边的孟洪；卵石瓦片自动爬行；东部山脉大雨倾盆，东部一带洪水泛滥，佛塔寺院房屋被冲垮，百余人丧生；山崖崩塌；芒果树向上长出像刀柄一般的树枝，十果并生，四果并生；小鸡尚未长出尾巴就下蛋。

摩诃巴瓦拉达马亚扎劳加迪勃底王之王后生长女勃杜玛勃巴，15岁时生天花而死；子那腊瓦亚，王储；次女鲁纪亚巴芭共3人。

王妃所生子女有：底里达马亚之女信密钦生女因兹那，其婿鄂辛古侯明耶仰达都；子内谬耶觉，彬西侯。

瓦腊夫人钦尼生女底里珊皮尤敏贡公主。

密改夫人钦梭明生长女底里蓬皮尤；次女底里妙觉，先后食邑赖威贡、鄂米亚基。

钦杜娑生女般萨格勒亚；子德钦蓬开，后食邑敏贡，又获名号为明耶那亚，先后任色林、丁因镇守，后获名号为明耶仰囊。

杜因亚扎之女钦吞山生子瑞南代，又名德钦漂，后获名号为明耶仰瑙，任卑谬镇守。

钦山谬生子信姜漂，食邑妙瓦底，任色林镇守。

钦拉山生女底里巴芭，17岁时早亡。

德宾道蒂生子底哈耶觉，任卑谬侯时渡耶温河溺水而亡，底哈耶觉之子到阿瓦时死去。王妃们共生5子6女共11人。

缅历1034年2月5日（公元1672年4月20日）日曜日夜一更2锣，王储那腊瓦亚[注]由临时宫殿进入金殿。5月12日（公元1672年6月25日）金曜日午后5时1拔登上王座，由宫殿门卫长亚扎觉都禀奏，由明耶底哈献上玉玺，受尊号为摩诃底哈都拉杜达马亚扎[注]。缅王分封赏赐王族、百官。当日赐封王弟央米丁亲王名号为明耶觉廷，班腾明耶仰囊南达丁坚为德道榭，南达底哈为色杜加马尼，赖亚弁琪为德勒帕耶，赖威仰达为叟格德，赖亚译丁坚为南达西都，泽亚南达梅为赖威泽亚丁坚，赖亚丁卡为赖亚泽亚都，赖亚觉都为巴亚丁坚，比亚德扎为彬尼亚皮亚萨。13日（公元1672年6月26日）土曜日，缅王赐封名号，赐明耶底哈亚扎为底里达马道加，明耶达加都为明耶底哈，赖威耶傣为泽亚丁坚，泽亚巴拉为南达丁坚，德瓦底里为色杜明加都，赖亚底哈为泽亚仰达梅，泽亚南都为赖亚耶傣，杜因底里为南达梅，色杜因加毕西为仰达梅，赖威仰达都为赖威仰达西都，德瓦都亚为赖威南都，赖亚瑞当为明拉瑞当，杜因约达为赖威觉都，亚扎德曼为巴亚都拉。14日（公元1672年6月27日）日曜日，缅王赐封名号，赐杜因登西为南达底里，金格都为赖威底哈，德瓦约达为赖亚仰达梅，赖威登卡为赖威弁琪，亚扎登卡为仰马约达，泽亚德曼为巴亚约达，敏底拉为杜因亚扎，勇士盾牌队长为赖威坚傣，左马军统领为杜因威多，持刀卫士长为赖亚坚傣，德景侯为泽亚杜因，格拉甘侯为玛努基拜，杰宁侯为布翁尼亚德瓦，右马军统领为亚扎德瓦，炮军统领为恩达邦雅。5月20日（公元1672年7月3日）土曜日，缅王举行洗头仪式，在

谬丹德萨亚取水时英彪劳加船与4艘劳加船相撞，船身破裂。6月12日（公元1672年8月23日）金曜日，缅王驾临单身侍从候差殿赐封名号，赐德瓦巴亚为亚扎登卡，蓬道乃甘木为格扎约达，良吴侯为德温赖亚，因岱侯为兹亚邦雅，机要官为恩达底哈，勃外岱觉木为因意杜因，齐巴尼侯为底里拜巴丁，德班侯为底里比亚。缅王为各地头人、土地管理官赐封名号，赐德娄镇头人鄂山皮尤为德耶沃达那，鄂瑞开为泽杜亚扎，德勃因镇头人鄂推为亚扎沃德那、鄂楚窦为德瓦沃德那，杜云岱头人为德曼德巴德亚，当瑙头人为德曼德都，育瓦达镇守丁吴为沃德那亚扎。王储所食邑的德娄、德勃因、东敦基3镇平民3年内免除劳役。6月18日（公元1672年8月29日）月曜日，为枢密院贴金。任命彬西王明耶那亚为卑谬镇守。8月13日（公元1672年10月22日）水曜日二鼓2拔14微兹那，驾临枢密院。8月20日（公元1672年10月29日）土曜日上午一鼓2时，由昂吞门出巡全城，又由昂吞门入宫。9月4日（公元1672年11月12日）水曜日，为瑞喜宫佛塔布施斋饭。9月17日火曜日夜二更2时1拔，为四层御寺布施闪光的宝石。因大臣奏报说父王送往孟养的内谬山觉王子给驸马送来许多书信，于是将其从孟养送往明钦，随后将其处死。侍从奏报说卑谬镇守明耶那腊在象圈关象时，扬言若王兄故去就只有他了，并从王妹因兹那房中搜到其埋藏的符箓。于是将他从卑谬召回，途中将其溺死于水中。

---

[1] Narawara，旧译那罗伐罗。

[2] 巴利文音译如文，意为：伟大狮子般英勇善良弘法之王。

（312）那拉瓦亚在位时间 子女及所做功德善行 明耶觉廷登基 注

12月12日（公元1673年2月16日）月曜日夜三更过后，摩诃底哈都拉达马亚扎王抛离人世，进入天国。该王22岁登基、在位1年，享年23年岁，生辰为火曜日，无王后妃子，无子女。缅历1034年12月12

日月曜日上午一鼓过后，王弟央米丁侯明耶觉廷接替其兄之王位。明耶觉廷[注]成为国王的情况如下：

尊号为摩诃底哈都拉达马亚扎之王驾崩时，内廷大臣西都瑙亚塔限定除宫内知情人之外，一律不许任何人知道。由太监亚扎杜达监管宫内人员，不许外出，也不许外人入宫。然后向王妹鲁妃亚巴芭奏道："现在国王业已升天，无子孙继承王位，而王弟们都年纪相仿、国事将不太平，请接受臣之所奏。"然后与元帅南达觉廷、彬尼亚江道、内谬觉廷、内谬瑙亚塔等人商议，选择新王。底里达马道加为人寡言少语，精于战术，但不通法律、历史，常沉迷于斗鸡、赌博、酗酒。明耶那亚则为人凶暴冷酷，不能担当国家重任。央米丁侯明耶觉廷是父王之弟、妹二人所生，精于法律、历史，心地善良，文雅、正直守信，德才兼备。于是取得一致意见，将明耶觉廷召进宫中，将王轿、权杖、金伞两把交给他，内廷大臣们说国王有令，让他使用。接着，将王弟明耶觉廷送至王储住所，交给其王储的全部仪仗，将王储所辖的五十夫队、骑兵队、掸族勇士队都交给他。内廷大臣们又说国王有令，让他到枢密院出席会议，以作决定。内廷大臣们自己则返回。直到明耶觉廷出宫后才将国王业已驾崩的情况告诉他。明耶觉廷乘坐王储的轿子进入金殿，大家让央米丁侯明耶觉廷登上王位，登位之后将王弟、王子们召入宫中，让他们宣誓效忠，当场将两名不愿宣誓的王子推出斩首，其余的人不敢再有异议，都宣誓效忠，明耶觉廷遂成为国王。据说昂宾垒两个农奴听到明耶觉廷登基的消息，从昂宾垒一直跳舞跳到王宫。明耶觉廷将成为国王之前，出现了一条谶语："带着辛随别象的阿耶，具备君王之相的就是他"。央米丁侯结发髻成年之时，其叔父卑谬王赐他一头象，明耶觉廷之母曾行贿管象官，对他说："给我儿一头吉祥之象吧。"管象官将一头将来能行好运的小象送至其家中，明耶觉廷之母说："你接受了我的礼物，怎么却送来一头对吾儿无用之象？"管象官回答说："公主别担心，此象发情之时，王子将得王位。"于是对这头称为辛随别的象好生喂养照料。12月3日（公元1673年2月7日）用金轿将王兄遗体运至枢密院偏东北角处，像安葬转轮王一般在王族、大臣们的簇拥下予以安葬。

12月16日（公元1673年2月20日），祖父达龙王子之子名号为底里达马道加的鄂代觉与彬西马军统领觉开、卑谬王之子亚威、马军统领鄂其山、奎秋当阿瑙侯鄂博、三千水军统领鄂欧盖、鄂梭新弓箭队统领、弓箭手、盾牌手等串通一气，打算乘虚谋反。他们进到王宫东部，内廷官员、卫士们得知后予以迎击，刀来枪往，混战一团。单身侍从候差殿侧殿内血流遍地，不少人爬上王宫屋顶，天窗口处也留下不少尸体。谋反者抵挡不住，被击溃，死伤甚众，余者皆被俘获。审问后依罪判决。缅王因念轮回中成人不易，未将底里达马道加处死。12月18日（公元1673年2月22日）日曜日将其押送到当督。缅王未升殿坐朝之前，于1月9日（公元1673年3月15日）日曜日赏赐王族、大臣们仪仗饰带；赐明耶仰囊和明耶亚扎都槟榔盒、权杖、金伞；赐彬尼亚仰代小轿一顶；赐渔业监西都觉廷金贝叶斗笠；赐南达都利耶凉水瓶；赐巴亚延达梅槟榔盒；赐内谬觉廷4条额带；赐德道榭白斗笠及小轿一顶；赐渔业监南达西都与德勒帕耶槟榔盒。任命御马监杜因格都为右卫队长，盾牌监赖威瑞当为西卫队长，盾牌监杜因盖底为内宫总管大臣，泽亚仰达都为德勒帕耶五十夫长；泽亚丁坚使用两把权杖；巴亚约达为新杰岱大臣；赖威泽亚都为巴亚约达温蒂；盾牌队赖威觉都为王储掸族勇士队队长；亚扎觉都为助理大臣；巴亚晒加都为蒲甘马军统领；仰岱巴亚为杜因巴德马军五十夫队统领；杜因巴德为玛巴达马马军五十夫队统领。对各主管官员均有任命。当时，挫败了谋叛者之后，金殿内到处是血污，很不好看，请来有法力的僧侣、婆罗门、俗人学者们清除，但除不去。谋反者的鬼魂夜里在宫内现形，惊吓住在宫中的官员，它们拖走压在寝席边上的石头，拉小宫女们的发髻，大笑着投掷果子、碎砖块，蹦跳得宫殿轰隆作响，因此不少人受惊吓而病倒。当时请来鄂拉乃法师驱鬼，鬼魂便不再来吓人。但此后鬼魂又出现在榜岱、当洽、高榕树、持刀卫、象栏、彬尼亚羌、金榕树、小市场、前卫殿、跑马场、金合欢树丛、事事如意、上象、持金盒、德多岱、掸医、明加拉市场等处，扔钵或杯子，将小孩抱走，撒土，投掷碎砖块，惊吓众人，在卑区还大声叫喊。遂又请来鄂拉乃法师施法，各地不再闹鬼，恢复安宁。缅王对鄂拉乃法师信达马南达非常满意，赐达马南达达马亚扎固育之印，在罗陀那补罗城南、瑞喜宫塔之北，围墙附近的五座寺庙布施修建了两面两层顶的拱门，布施

给他。将鄂拉乃法师的30名亲戚从平民提拔进入神骑马军队，布施了7名塔奴为其献斋进水，看守寺庙。

缅历1035年2月2日（公元1673年4月6日）月曜日，修建举行王后洗头仪式的棚子。2月3日（公元1673年4月7日）火曜日取吉祥的洗头礼用水。2月6日（公元1673年4月10日）金曜日四鼓，王后举行洗头礼。2月8日（公元1673年4月12日）木曜日建城。2月16日（公元1673年4月20日）上午一鼓6时，缅王与王后一起用膳，上午一鼓4时，缅王升殿上朝，由明耶仰囊献上玉玺，国王印为底里巴瓦拉摩诃达马亚扎[注]，王后印为阿杜拉底里摩诃黛维[注]。当日为王族及百官赐封名号，赐明耶泽亚都为明耶瑞当；西都觉廷为底里泽亚瑙亚塔；南达都利耶为德榭觉廷；登卡德瓦为遂亚丁延；东敦艾侯为南达都；冈觉廷木为赖亚瑞当；岱杜仰瑙木为赖亚觉都；当悦侯为德瓦约达；勃外岱觉木德瓦为杜因格都[注]；杜因加都为泽亚南都共10人。2月16日（公元1673年4月20日）月曜日，缅王赐封名号，赐拘道仰达梅为赖亚泽亚丁坚；赖威泽亚都为南达拘道巴亚；杜因觉都为般堵加巴亚；底里德瓦为育丁延；赖威杜因为巴亚南都；晒加德瓦为比亚马甘马；亚甘马为兹拉丁延；底里约达为赖亚底哈；阿德仰为泽甘冈；西千夫长为赖亚巴亚；全国宝伞官为杜因登西；杜因盖达为赖威米耶缅；盾牌长觉为杜因约达共13人。2月17日（公元1673年4月21日）火曜日缅王赐封名号，赐南达觉都为南达觉廷；泽亚仰达都为巴亚丁坚；乌登约达为乌登觉廷；乌登巴拉为乌登亚扎；巴拉约达为比亚德扎；玛尼德瓦为兹亚约达；杜因布翁尼亚为赖亚登卡；登卡约达为赖威都拉；达马登卡为赖威南都；翁德宾侯为德加山达；苗侯为德瓦都亚；齐蒂育瓦侯为仰马丁；都耶达彬木为仰窦巴；耶岱木为巴亚亚扎；因德约木为赖亚德瓦；仰马相木为杜因毕西；盾牌队统领为杜因格都，共17人。庆祝活动共进行了三天。2月25日（公元1673年4月29日）水曜日，缅王驾临单身侍从候差殿赐封名号，巴亚延达梅为巴亚觉廷；开丁侯为赖威瑞当；鄂妙界楚侯为亚扎约达；明苏侯为杜因南都；瑞当炯底木为德瓦底里；那赛仰昂木为达马登卡；密温侯为泽达布拉；金舟队长为赖威约达；卑龙觉木为泽亚巴拉；冈孟皎木为巴拉觉都；当敏侯为杜因底里，共11人。任命王子仰谬昂为彬西马军统领；赐南达西都食邑邦林城；任命南达拘道巴亚为镇守；泽亚丁坚、

亚扎卡达在枢密院任职；任命赖威仰达都亚扎登卡为奏章检查官。3月2日[注]（公元1673年5月6日）水曜日，将巴亚约达流放到当督。3月4日（公元1673年5月8日）金曜日，小星停留在月亮之上。4月5日（公元1673年6月7日）日曜日，献给太后以王后乘坐的金轿、鎏金权杖8柄、女鼓、出宫鼓、入宫鼓等，由泽亚觉都和仰窦巴主簿、岱康侯、亚侯瑞包、青年官员子弟等40人组成的貌道阿基帕耶内侍队，主事官员、采邑王侯、王子公主侍奉官员、侍槟榔及侍水官员以及马队枪队、掸族侍卫、司库等，并赐西博达雅、东敦、德勃因、色林，甘尼、辛古、色固等7城为采邑。5月20日（公元1673年6月22日）水曜日，任命巴亚觉都为卑谬镇守，令其前往赴任，后又将其处死。7月2日（公元1673年9月1日）火曜日晨一鼓7时1拔，缅王驾临枢密院。7月9日（公元1673年9月8日）火曜日上午一鼓4时与王后乘尖顶阁状轿由觉篷门出宫视察全城。8月25日（公元1673年10月23日）水曜日缅王驾临瑞喜宫塔，向法师及小和尚小沙弥布施斋饭，赐与钦玛瑞山乌公主以王后用的仪仗，收入宫中。该公主系底里杜达马亚扎摩诃迪勃底金殿主孙女钦马阿扎牟卡公主与明底里摩诃丁克亚婚配所生后又赐给山达岱维的名号。12月6日（公元1674年1月30日）土曜日为明加拉代艾寺立木柱。12月19日（公元1674年2月12日）金曜日，将王宫命名为昂吞达赞，将王城命名昂棉篷达。

缅历1036年2月9日（公元1674年4月2日）金曜日一鼓1时1拔，八曜齐聚都城上空。4月17日（公元1674年6月9日）火曜日，八曜换位。重修破损的佛像，并贴金。10月24日（公元1675年1月9日）土曜日，都城之纪念柱倾倒。12月30日（公元1675年3月15日）木曜日将将进入夜二更7时，王太后建四层御寺。1月8日（公元1675年3月23日）火曜日，得到阿瑜陀耶军队进入莫塔马乡村一带的奏报。缅历1037年2月4日（公元1675年4月17日）火曜日，派赖亚都拉、杜因亚扎沿莫塔马一线向阿瑜陀耶进军。2月21日（公元1675年4月19日）火曜日，由明耶瑞当、彬尼亚仰代、巴亚南都、般堵加巴亚率4支大军出征。从这天起的四五个月中地震不断。8月21日（公元1675年10月28日）木曜日，任命底宝土司为统领，率众土司、采邑主沿清迈一线向阿瑜陀耶进军。8月23日（公元1675年10月30日）土曜日，缅王驾临瑞喜宫塔，向僧侣布施斋饭。9月19日（公元1675年11月25日）木

曜日，沿莫塔马一线、清迈一线一齐向阿瑜陀耶进军，到了德约孟德时，遇阿瑜陀耶人迎击，缅军因地形不利，只好转移阵地。[注] 当日巴拉觉都给温贝因建王宫的这块地方命名为昂卡蓬米。

缅历1037年9月（公元1675年11月），将官员、采邑主的孙子们组成一队，任命耶比亚侯为五十夫长；将正宫王后属下采邑主们的子孙及底里妙道公主属下人员组成一队，任命巴叶康侯为五十夫长；将官员们的儿子、王子公主的内傅、侍槟榔官、侍水官的儿孙们组成一队，任命炯道艾侯为五十夫长；将德道榭基属下的马军及随从组成一队，任命贝姜侯为五十夫长；将明耶底哈都，巴亚加马尼、摩诃德勒帕耶、彬尼亚王子、清迈丁隆等人的属下组成一队，任命代玛悦为五十夫长。缅历1038年4月2日（公元1676年6月1日）木曜日建成。在宫内挖掘湾贝因湖，为宫殿立柱。11月15日（公元1677年1月7日）日曜日，缅王将王宫命名为妙南蓬达后出行，太后乘轿随后。缅历1039年2月10日（公元1677年3月31日）土曜日逢新旧交替之时。2月16日（公元1677年4月6日）金曜日，太后完成四层御寺之功德。2月23日（1677年4月13日）金曜日，在古多蒂佛窟开始讲经。3月11日（公元1677年5月1日）火曜日，巴严大法师等接着诵经，举行盛大庆典，接受人民供奉。当日将美德寺布施给那赛扬法师信赛加比拘达。孟养土司向清迈进军。正4月18日（公元1677年6月6日）木曜日，太后先入妙南蓬达宫的珊耶门。缅王于上午1鼓6锣由曼昂门进入，登上王座，夜间才升殿上朝，举行一日一夜的庆祝活动。4月21日（公元1677年6月9日）日曜日地震，明加拉佛塔塔伞坠落。缅历1040年1月23日（公元1678年4月3日）木曜日午后，从明康登区开始直至鄂苏珊寺摩诃妙牟尼以东发生火灾。4月12日（公元1678年6月19日）木曜日一鼓1时1拔，缅王登上吉祥宝殿。5月24日（公元1678年7月31日）金曜日，在古多蒂佛塔，鄂拉乃法师的安排下为40名僧侣布施斋饭，僧侣们分八批诵经。8月2日（公元1678年10月5日）日曜日，为恩德优佛塔制作光环，至5日水曜日才送至佛塔。10月3日（公元1678年12月4日）木曜日，任命明耶那亚底哈为东吁镇守。当日景永土司去世，献上其遗产。11月10日（公元1679年1月10日）土曜日，敦促太傅亚扎觉都建寺，当日即设计。12月5日（公元1679年2月3日）火曜日，将带尖顶阁的寺庙布施给僧侣。12月19日（公元1679年2月17日）火曜日卡

随使者来到。到缅历1041年1月10日（公元1679年3月10日）火曜日才献上礼品。2月13日（公元1679年4月11日）土曜日飓风降临。3月7日（公元1679年5月5日）火曜日，城内瑞喜宫佛塔被雷击。当日鄂拉乃法师作法安排在北部下雨。正4月23日（公元1679年6月20日）金曜日在都城四周埋下符箓。闰4月7日（公元1679年7月4日）金曜日城北下雨，河岸被冲垮，水涨至城四角，建水上祭坛，诵经，埋符箓。8月7日（公元1679年10月30日）木曜日，德贡塔光环坍塌。9月16日（公元1679年12月8日）月曜日，城内外各处都布施斋饭。11月8日（公元1680年1月28日）水曜日，鄂拉乃法师为9名和尚6名沙弥受戒，将受戒钵埋在城四角，从密艾河口到喔道娄一直诵经。11月22日（公元1680年2月11日）金曜日，在堤岸破损处挖掘河道。12月22日（公元1680年3月10日）木曜日，在色林的阿瑜陀耶人叛乱，12月28日（公元1680年3月17日）水曜日，缅军向色林进军。

缅历1042年[注] 2月2日（公元1680年4月19日）月曜日，捕到了前后均有10趾的好象。2月26日（公元1680年5月13日）木曜日，太后窟开始开凿。3月19日（公元1680年6月5日）土曜日，给约瓦的那底禅堂命名。鄂拉乃法师为5名和尚受戒。6月11日（公元1680年8月24日）火曜日，在瑞喜宫佛塔建彩牌楼，开始诵念三藏经，举行了三天庆典活动。7月7日（公元1680年9月19日）日曜日，古都蒂佛窟倒塌。10月19日（公元1680年12月28日）火曜日，为东四层佛寺布施。据称坚尼亚王信比鲁不记恩德，不守信义，企图谋反。10月20日（公元1680年12月29日）缅王命比育岱木、都耶贝东木、左千夫长等人在上缅甸的鄂辛盖将坚尼亚王信比鲁抛入水中溺死，将同谋者王舅鄂奎、王叔鄂觉基、鄂觉艾等人处死。据报枢密院录事色登侯不分昼夜频繁出入信比鲁王府，也被处死。缅历1043年2月1日（公元1681年4月7日）木曜日佛陀拘达去世，9日（公元1681年4月15日）金曜日予以安葬。2月12日（公元1681年4月18日）月曜日，为德贡佛塔进献光环。

缅历1043年2月19日（公元1681年4月25日）月曜日，鄂拉乃法师飞升，28日（公元1681年5月4日）水曜日火化安葬。3月7日（公元1681年5月28日）金曜日，释放实皆的代达都等人。6月26日（公元

1681年8月28日）木曜日星星靠近月亮，从该月起稻米价格上涨，一百元只能买到四缅升稻米。10月26日（公元1681年12月24日）土曜日象被赶进象栅，大象顶撞入朝锣，两只象牙掉落。当日人民因买不到米，造成恐慌。11月25日（公元1682年1月22日）日曜日国王对勃外先觉木大发雷霆，命推出斩首，经法师们争夺，才保住他一命。缅历1044年2月5日（公元1682年3月31日）金曜日新旧交替，当日天降大雨。3月8日（公元1682年5月3日）木曜日缅王大行布施。3月4日火曜日太后窟竣工，功德圆满，举行7日庆典。正4月20日（公元1682年6月13日）月曜日将东比拉寺施舍给僧侣。

缅历1045年3月3日（公元1683年5月17日）木曜日，缅王令德延侯在良道乌为国王刻制玉玺，当日缅王举行洗头仪式。4月3日（公元1683年6月15日）金曜日，国王乘轿向右巡绕一周后进入王宫，当日上午一鼓1时1拔，国王升殿上朝，由赖亚觉都宣读，由德勒帕耶献上玉玺，国王尊号为底里巴瓦拉杜达马亚扎迪亚扎[注]。王后尊号为阿杜拉底里摩诃达马山达黛维[注]。当日缅王赐封臣下名号：赐德道榭觉廷为德道榭；明拉瑞当为色杜加马尼；遂亚丁延为彬尼亚丁；底哈约达为泽亚仰达梅；亚扎巴亚为赖亚泽亚都拉；四十刀卫丁漂木为泽亚登卡；五十刀卫都耶觉木为泽亚杜因；五十刀卫耶博木为泽亚补罗；五十刀卫耶木为登卡约达；太后轿夫头领为杜因岱底，共11人。4月4日（公元1683年6月16日）土曜日赐封名号：赐德勒帕耶为底里丁克亚；赖亚南达梅为南达都利亚；巴亚南达部为泽亚丁坚；赖亚瑞当为内谬觉廷；南达登卡为南达拘道巴亚；亚扎登卡为巴亚丁坚；赖亚弁琪为南达觉廷；亚扎底里为赖亚仰达梅；赖威瑞当为明拉瑞当；泽亚登卡为拘道仰达梅；耶波马军统领为巴亚亚扎；右马军统领为仰岱巴亚；巴亚延木为底里比亚；那赛杨木为底哈约达，共15人。4月5日（公元1683年6月17日）日曜日赐名。赐耶德瓦为彬尼亚晒；赖亚都拉为南达底哈；赖威弁琪为泽亚加马尼；赖亚觉都为巴亚觉廷；杜因觉都为赖亚耶傣；亚扎贡为亚扎觉都；德瓦底哈为泽亚觉廷；王奴管理官为亚扎巴亚；北千夫长为南达布翁尼亚；仰昂木为杜图约达；都耶恩木为埃格曼匈；少年队队长为杜因威多；色逸盾牌队长为耶多巴亚；泽亚瓦底侯为泽亚都；当峭侯为巴亚晒加都；鄂南丁侯为乌登毕西；瑞卑梭为泽达意，共17人。9月9日（公元1683年11月16日）金

曜日王子所建垒宾寺建成，功德圆满，举行10日庆典，当时出巡清迈。11月8日（公元1684年1月13日）月曜日，太后所建蓬觉寺掘水池。2月27日（公元1684年4月29日）火曜日，开始为摩诃妙牟尼佛像刷漆。敦促太傅德瓦底哈于6月18日（公元1684年8月16日）水曜日，在孟奔地区挖建保藏佛发的地宫，7月16日（公元1684年9月13日）土曜日，为德瓦底哈功德砌砖，9月17日（公元1684年11月12日）水曜日，将镇塔宝物藏于第一地宫之中，11月2日（公元1684年12月26日）金曜日晨四更将德瓦底哈善举白石巨佛像请入。缅历1047年3月14日（公元1685年5月5日）火曜日，同一天举行仪式，将昂塔寺、实皆寺施舍给僧侣。6月4日（公元1685年8月22日）火曜日太后仙逝，15日水曜日在枢密院东面按安葬王后之礼，火化安葬，国王亲临。9月14日（公元1685年11月23日）日曜日派仰岱巴亚、杜因巴亚等去征讨白古王子。11月22日（公元1686年2月4日）水曜日摩诃妙牟尼佛塔功德圆满。12月21日（公元1686年3月2日）木曜日为德瓦底哈佛发塔加盖宝伞。

缅历1048年8月26日（公元1686年8月31日）水曜日为明加拉佛塔加盖宝伞。11月19日（公元1687年1月21日）金曜日缅王发出命令：官员、采邑主的子孙们，在王室当差者等混杂在一起显得没有章法。经查对后以适当的方式将太傅之子孙与条件相同之官员，采邑主们组织起来，任命太傅之子巴亚觉廷为五十夫长；让达加都亚扎玛瑙、亚扎德曼、底哈约达、赖亚杜因等人与官员、采邑主的儿子们中选出条件相同者组织起来，任命泽亚德曼为五十夫长；将获“赖威都”、“乌登觉丁”称号的大臣、采邑主的子孙中条件相同者组织起来，任命杜因山达为五十夫长；将官员、采邑主子孙中条件相同者组织起来，任命炯道侯为五十夫长；将经营洋货、中国花缎、漆器、枪支的人组织起来，任命布拖侯为五十夫长。5月11日（公元1687年7月9日）火曜日任命彬尼亚勃仰、色杜加马尼等人去驻守卑谬。7月3日（公元1687年8月29日）木曜日上午一鼓，缅王视察湾贝因王宫区。5日（公元1687年8月31日）土曜日王子德勃因侯带权杖骑金鞍金鞯之马。7月10日（公元1687年9月5日）木曜日上午一鼓，开始在湾贝因王宫区伐树，当日二鼓2锣在王宫区立桩。8月2日（公元1687年9月26日）火曜日二鼓过后将王宫区命名为敏加拉蓬米。8月16日（公元

1687年10月10日）木曜日二鼓2时丈量王宫之土地。8月20日（公元1687年10月14日）日曜日夜四更许，丞相内谬瑙亚塔薨。他去世后，任命南达都利亚、内谬觉廷、南达觉都三人为大元帅。9月7日（公元1687年10月31日）木曜日上午一鼓1锣为王宫区平整土地。11月14日（公元1688年1月5日）日曜日一鼓2时向王宫区运送木料。12月4日（公元1688年1月24日）金曜日四鼓1时开始刨锯建新宫殿的檩梁。

缅历1049年2月18日（公元1687年4月18日）月曜日上午二鼓过后在御前为新宫殿设计图样，雕刻花纹。2月27日（公元1687年4月27日）水曜日，王后、王储之母去世，按安葬山达岱维王后的方式授以山达岱维名号予以安葬，国王十分悲伤。5月25日（公元1687年7月23日）土曜日听到佛牙来到甘果地区的消息，国王乘轿前往迎接。6月6日（公元1687年8月2日）火曜日以9艘劳加船到育瓦迪基去迎接，王族、大臣们乘坐舟楫，带着锣鼓、乐器直到赖班辛去迎接。佛牙到后，6月在行宫码头将佛牙安置在亚德纳彪孟象背上的尖顶阁中，载佛牙由山雅门进入，然后将佛牙供奉在枢密院前的佛牙阁上。7月11日（公元1687年9月6日）火曜日平整湾贝因王宫区的地面。7月20日（公元1687年9月6日）木曜日下半夜10时为外宫镌刻昂南瑞蓬的殿名。8月5日（公元1687年9月29日）木曜日将西面四层御寺施舍给信欧德玛达拉。8月14日（公元1687年10月8日）土曜日夜一更1时1拔，将赐给王子的象命名为包觉泽亚，象圈、马棚建在有关官员家中。8月20日（公元1687年10月14日）火曜日上午一鼓7时2拔7微兹那，王宫的鼓楼与纪念碑同时下桩。8月18日（公元1687年10月12日）水曜日上午一鼓6时3拔9微兹那，王子结发髻，行穿耳礼，国王赐给他母后仆役中的五十夫队、象队、德勃因城、色固城、银100缅斤、金5缅斤及轿子。任命达马丁卡、泽亚德曼等人为其属官。8月27日（公元1687年10月21日）金曜日上午一鼓2时3拔10微兹那，为湾贝因新王宫立柱。9月2日（公元1687年10月26日）水曜日夜一更过后日食四分之一，这时占星师们就有无日食发生争论。10月10日（公元1687年12月2日）金曜日晨四更2时1拔6微兹那，王子乘轿外出捕象。12月6日（公元1688年1月26日）木曜日夜一更4时1拔6微兹那，在鼓楼悬挂钟、鼓，为王宫命名。12月14日（公元1688年2月3日）金曜日上午一鼓4拔12微兹那，缅王出发去到湾贝因新宫，上午二鼓4时3拔4

微兹那登上宫殿。12月15日（公元1688年2月4日）土曜日上午一鼓，鼓楼开始敲钟，当时一鼓6时2拔6微兹那，王子德勃因亲王进入新王府。正4月4日（公元1688年5月22日）火曜日将曼昂门东面的便桥拆做木砦，为新大桥挖柱基立柱。登尼土司去世，其子色毛坎与婿鄂奈吞都要求接任土司，其婿鄂奈吞长期在国王身边当差，而色毛坎则尚未当过差。缅王下令命色毛坎在御前当差，而让其婿鄂奈吞任登尼镇守。色毛坎违背王命，竟下令让鄂奈吞为登尼的自己奴仆下属的首领，当鄂奈吞进登尼城时对其袭击。哨卡送来了书面奏报。缅王经核查属实后说：此人乃违反朕旨意之人。于4月20日（公元1688年6月7日）木曜日将登尼土司之子色毛坎在搭基地区处死。闰4月9日（公元1688年6月26日）火曜日夜三更3时，缅王由湾贝因昂南瑞蓬进入曼昂门，夜四更3时2拔8微兹那进入金殿。6月5日（公元1688年8月6日）月曜日为王储府搭脚手架。6月14日（公元1688年8月15日）水曜日缅王考虑到王子是与其共同承担社稷大业之人，日后吾子吾孙会不断继登王位成国王，他们将长远地为佛教利益服务，成为众多国家人民的依靠者，为此依法按照帝王将相的职责，赐与王子德勃因亲王以王储的仪仗、珍宝、象马、随从，任命其为王储。并任命达马登卡与泽亚德曼为王储属官，德瓦底里为卫队长，杜因弁琪为内廷大臣，界素道侯为其内宫总管大臣。赐五十夫队、男青年队、占星师队、盾牌队、掸族勇士队、田产管理队，将赐给王储之官员、骑士、采邑主、组织头领的子孙们及东吁的各民族人等组织起来，在缅历1047年（公元1686年）任命泽亚觉都为五十夫长。

将赐给正宫王后的文武大臣之子一队，国王乘轿时赐的大臣之子们一队，由文武大臣、马军统领、采邑主等之青年子孙们一队组织起来，在缅历1047年（公元1686年）任命拘道仰达梅为五十夫长。将实皆四层御寺施主明耶觉苏瓦辖下官员、采邑主们子孙中条件相当者组成的赖威米耶缅一队、前驱卫队、象官队、马肖侯队、宫中杂役长队、多加队，由实皆四层御寺施主明耶觉苏瓦辖下官员、受封者的子孙们在缅历1011年（公元1649年）组成的常驻王储宫殿前厅的当育瓦侯队，赖威侯队，由获实皆四层御寺施主明耶觉苏瓦亲奴称号的官员、采邑主子孙中条件相同者组成的内宫队，三座尖顶阁施主辖下官员、采邑主们的子孙组成之成年队与青年组成的德瓦都亚队，明耶瑙

亚塔手下原妙育瓦侯五十夫队成员以及明耶乌兹那辖下采邑主子孙中条件相同者组织起来，任命卑谬青年勇士队队长为五十夫长。将实皆四层御寺施主手下官员采邑主等组织起来，在缅历1037年（公元1675年）任命委达比亚侯为五十夫长。将实皆四层御寺施主明耶觉苏瓦手下的文武官员、马军统领、盾牌队长、组织首领等人的成年子孙们一队；卑谬王之女削发之时，缅王赐封号者青年子孙一队；获东吁明耶觉苏瓦亲奴称号的年轻子孙们一队；缅历1031年（公元1669年）组成的马军队；在卑谬王之女削发之时王赐的由东吁拘利耶王手下采邑主的子孙们和蒲甘底里达马道加公主手下侍奉槟榔与用水的采邑主的子孙们一队以及王储随从奴仆们组织起来，在缅历1031年（公元1669年）任命波康船长为五十夫长。

王储任职时缅王曾赐给多个组织。将泽亚丁坚之子与象军官员、左右持刀卫士、王弟御厨、侍槟榔官、侍水官、礼仪官、宫内常侍、五十夫长、弓箭手长、清迈官员、录事等的子孙一队，1035年（公元1673年）在赐送母后各差役队时的文武官员、盾牌队长、田产管理官、仓库管理官、仓库录事等人的子孙们组成之队；1029年（公元1667年）由在王储处当差的受封为土司、官员们的子孙们之队；卑谬王辖下采邑主们、明耶乌兹那之太傅的子孙们，正宫王后辖下采邑主的子孙们与底里妙道公主辖下仆从们组织起来，缅历1037年（公元1675年）任命德叶康侯为五十夫长。将文武官员、王子、骠王子之太傅、侍槟榔官、侍水官们的子孙组织起来，缅历1037年（公元1675年）任命炯道艾侯为五十夫长。将明耶瑙亚塔手下青年勇士队及记账官员们组织起来，缅历1021年（公元1659年）任命严山侯为五十夫长。将实皆四层御寺施主明耶觉苏瓦手下原有的与后来的孟族青年奴仆组织起来，在缅历992年（公元1630年）任命比亚哈南木为五十夫长。将实皆四层御寺施主明耶觉苏瓦手下念消灾经官员的亲戚们，992年由受封官员的子孙们在第七行宫组成的岸宋侯与良辛侯为五十夫长之队（其中除去后来在缅历1026年赐给王储之马队）以及采邑主、组织首领等之子孙条件相同者们组织起来，在1049年（公元1687年）任命瓦蒂侯和明育瓦侯分别任五十夫长的两队。缅历1019年（公元1657年）实皆四层御寺施主手下亲奴们与王后亲奴们组织起来由路林侯担任头领之队；缅历1024年（公元1662年）明耶瑙亚塔、阿敏王

手下奴仆采邑主们加上底里泽亚觉廷手下侍槟榔官侍水官随从们组成的乌登都拉队，底哈勃德基、布坎底哈勃底手下奴仆采邑主们的子孙组成的布坎马军队；缅历975年（公元1613年）征服土瓦后在汉达瓦底从受封之镇守子孙中选出的人组成的格扎宾尼亚马军队；在缅历992年（公元1630年）东吁明耶觉苏瓦手下侍从们在东吁组成马军队的基础上加上牟曹玛一队和带枪兵的亲戚们于1022年（公元1660年）又组成的博侯马军队；将右门卫队长南达底哈之马官、巴亚加马尼之马官、摩诃德勒帕耶之马官、岱达宾之马官、底里达马道加之太傅们、杜因傣王之侍槟榔官侍水官、包林公主之侍槟榔官侍水官、蒲甘公主之侍槟榔官侍水官、抱锦公主之侍槟榔官侍水官及蒲甘王底里达马道加之马官、别尼亚别之马官、宋砌侯之马官组织起来，1043年（公元1681年）任命翁德宾侯为头领的韦多巴亚马军队；征服清迈、孟隆、孟巴、孟洪、孟班、景劳等城后，将这些城的采邑主们之子孙在缅历978年（公元1616年）于汉达瓦底组成的玛尼约达掸族马军队；征服景永后将该城采邑主子孙们，缅历978年（公元1616年）于汉达瓦底组成的当羌侯掸族马军队；当实皆四层御寺施主明耶觉苏瓦束发之时，父王良渊王赐与的由孟乃、登尼、耀绍、囊蒙、色加采邑主之子孙们50骑组成的班道彬侯掸族马军队；缅历1049年（公元1687年）由采邑主子孙们组成的德瓦约达马军队；将底里泽亚瑙亚塔手下采邑主们缅历974年（公元1612年）配备金达马组成的坚道侯马军队；征服云国孟赛后，由获“丁”、“亚扎”称号者的子孙们于缅历978年（公元1616年）在汉达瓦底组成的马军队。

父王赐予了守卫卑谬的乌登约达为首的掸族五十夫马军队以及获“亚扎”称号者的亲戚子孙等人。1009年（公元1647年）父王将到卑谬后任命良比亚侯任五十夫长的炯道因基侯马军队，德道榭基马军队赐给王子带往卑谬。王子即位为王后量才而用。剩下的人及亲信贴身侍从、青年们由1047年[注]（公元1685年）组成的贝吉侯任首领的鄂赖底侯马军队；1048年（公元1668年）由采邑主子孙们组成以赖亚杜因任五十夫长的觉山吴马军队；1049年（公元1687年）由采邑主子孙们组成的育瓦盖侯五十夫马军队；992年（公元1630年）由实皆四层御寺施主明耶觉苏瓦手下持仪仗者组成的由那赛扬木任五十夫长的仪仗队；卑谬王将在卑谬头戴短盔、持红套尖枪的随身侍从们组成杜因威

亚五十夫队；1014年（公元1652年）由明耶瑙亚塔手下玛康侯亲属之子组成的供王储遣用的差役队；卑谬王在卑谬时将未编入差役队中的孟族青年们组织起来，由皎蔑侯任五十夫长之队；1037年（公元1675年），将明耶底哈，彬尼亚王子、巴亚加马尼、摩诃德勒帕耶、清迈丁龙等人的手下人组织起来，任命德赫玛为五十夫长之队；1048年（公元1686年），将采邑主之子孙们组织起来任命炯道侯为五十夫长之队；明耶瑙亚塔的青年奴仆持盾队；底里泽亚觉廷手下一队；实皆四层御寺施主明耶觉苏瓦处服差役的官员、采邑主们组成之队；仆役子孙组成的印度青年枪队；实皆四层御寺施主明耶觉苏瓦处服务的代塞印度占星师队；医师之队；父王共赐与60队。此外还赐予许多盾牌队、服役队、田产队等等。（缅历1050年）8月7日（公元1688年10月20日）土曜日，缅王驾临湾贝因昂南瑞蓬宫。8月10日（公元1688年10月23日）火曜日1鼓6时，王储乘轿来到昂南瑞蓬宫。9月14日（公元1688年11月26日）晨4更1时3拔6微兹那，王储由昂南瑞篷觉篷门入宫，1鼓1时1拔9微兹那，王储进入新王储府，将轿停在枢密院之北，王储从单身侍从候差殿出来，步行后上轿。侍奉御膳、槟榔、用水之侍从们，持藤圈、铁圈的侍卫们进单身侍从候差殿带上用品出来后，这才向白宫走去。10月20日（公元1688年12月31日）月曜日，命王子信南代南下任卑谬镇守。1月3日（公元1689年3月13日）水曜日，杜波山、乔温达、德瓦亚扎、玛别杜丁卡4名婆罗门学者所奏不当，王大怒，将4人分别流放。从巴赖勃到湾贝因起火，当天丞相南达都利耶去世。国王见火已逼近王宫，赶忙与正宫王后乘金轿移驾玛诺亚曼御花园。妃子、王子公主们也随王后出来，在内外臣子官员簇拥下骑马到达花园后，坐于金轿之内，召来丞相南达觉廷，命令道："现在由水路去金殿，赶快做好准备。"南达觉廷赶忙将舟船首领、船员、桨手们全部召来，带上全套御舫用品在杰敏岱处布置停当，陆上也安排了大批象马盾牌步卒，如过泼水节一般下到御舫之上。王储乘轿于6月行宫码头迎接，听到船上的鼓声后，从轿上下来铺上细篾席，将周围装点整齐等候，王储手下侍从们则在良辛、莱敦等候吩咐。

王在达西门渡口停船上岸，由觉蓬门进宫，三鼓1时到达金殿。王赞道：由于南达觉廷安排得当，像出巡一般就回宫来了。缅历1051

年2月3日（公元1689年4月11日）木曜日向王献新年礼物。当日王储参加枢密院会议。该月在实皆坟场，火葬之火不灭达一周有余。1月2日（公元1690年3月1日）土曜日六曜齐集双鱼宫，当日夜四更过后，在王宫立地桩搭脚手架，6日（公元1690年3月5日）水曜日夜一更过后在王宫内挖柱基，7日（公元1690年3月6日）木曜日夜二更2时立王宫之柱。1052年2月6日（公元1690年4月3日）火曜日夜四更过后取吉祥之水，1更4时1拔11微兹那移居临时宫中。因2月6日木曜日夜四更过后地震，12日（公元1690年4月9日）水曜日本拟去王宫，只好暂且作罢。2月14日（公元1690年4月11日）金曜日夜一更4时才进入王宫。2月15日（公元1690年4月12日）土曜日赐大臣们随身仪仗用品。赐彬尼亚巴仰饮水瓶、痰盂、伞、额带、权杖等全部用品；赐德道榭鼓5面、唢呐2支、号10把、竖鼓10面、钹10个；赐色杜加马尼绶带5条、两人抬轿；赐内谬觉廷饮水瓶、痰盂、伞；赐乌登觉廷可用两柄权杖、十字包头巾；赐西门卫队长拘道巴亚槟榔盒；赐东门卫队长赖威泽亚都可用4柄权杖；南达觉都可用两柄权杖、十字包头巾；右卫队长杜因瑞当可用金罐；杜因登卡可用金罐；左卫队长泽亚登卡可用4柄权杖；乌登亚扎可用两柄权杖；巴亚达亚可用4柄权杖；巴拉觉都可用4柄权杖。2月16日（公元1690年4月13日）日曜日凌晨二更2时刻制玉玺，赐吉祥的象马以称号。2月16日日曜日上午一鼓7时1拔4微兹那撑吉祥伞登上王座，由巴拉觉都宣读，由色杜加马尼献上玉玺，国王尊号为：底里巴瓦拉摩诃底哈都拉达马亚扎[注]。王后尊号为：阿杜拉巴瓦拉底里摩诃杜达马黛维[注]。当日赐封名号，赐乌登都拉为亚扎巴亚代底，巴亚达亚为赖威仰达梅，赖威底哈为赖威仰达都，泽亚登卡为赖亚弁琪，美德弓箭队长为乌登达拉、德别拉侯为南达勃拉、马贝侯为耶岱维、勃外岱冈木为杜因西都、奴隶管理官为亚扎登西、垒欧侯为登卡德瓦，国王的塔奴长官为泽亚登卡，共11人。17日（公元1690年4月14日）月曜日又赐封名号，南达巴拉为赖威比南都、达马底里为泽亚南达梅、泽亚约达为拘道巴亚，德瓦达亚为赖威弁琪、乌登巴亚为亚扎都拉，杜因韦亚为赖亚觉都，泽亚都拉为赖亚南都、宫殿门卫长为德瓦达亚，东千夫长为泽亚都拉，穆宁彬侯为杜因南都、甘蒂金盾队长为南达巴拉，阿因冈木为巴亚达亚，那赛仰昂木为泽亚约达，新德侯为赖亚约达，布翁尼亚瓦底亚为玛尼都亚，共15

人。18日（公元1690年4月15日）火曜日赐封名号，赖威泽亚都为赖威耶傣，巴拉觉廷为西杜因加都，杜因瑞当为南达底哈，杜因登卡为赖亚仰达都、泽亚德曼为赖威觉都，苗木为泽亚德曼、奴隶管理官为巴拉觉都，马军队长鄂纽为杜因登卡，瑞固侯为乌登巴拉、左马军队长为杜因韦亚、班都侯为亚扎德曼、林因侯为拜德意、温辛木为贡南德律，登尼金盾队长为杜因瑞当，别炯木为布翁尼亚底哈，丹克道侯为亚扎德温，土地管理官为泽达意，共17人。

3月9日（公元1690年5月6日）火曜日三鼓2时缅王驾临枢密院，当日赐封名号，婆罗门松达侯为德瓦别玛，婆罗门兹瓦侯为德瓦亚扎别玛，婆罗门杜波赞为布罗黑别玛，马军统领班因为杜因格都，马军统领蓬希为乌登达曼，马军统领勃他隆侯为底里，马军队长鄂松为耶甘马，马军统领妙奈侯为玛尼甘马，马军统领瑞梯为亚扎甘马，马军统领鄂隆为耶约达，五十夫长鄂达赞为格扎约达，炯道艾侯为乌登都拉，甲卡侯为乌登约达，班贡侯为玛尼约达，土瓦马军统领为格扎布翁尼亚，掸族勇士队队长瑙坎为丁塞丁、仰纽道侯为丁玛代，埃伦为丁德派，共18人。当夜一更2时1拔从都城的雷达门至瑞齐提佛塔北面开始建新城墙。正4月8日（公元1690年7月3日）火曜日将美德寺、当南寺、东四层御寺等三座寺庙同时布施给僧侣。8月26日（公元1690年1月16日）日曜日派镇守阿垒去莫塔马、清迈、景丁。9月6日（公元1690年11月26日）水曜日丞相内谬觉廷建造寺庙。11月27日（公元1691年2月14日）土曜日王储在垒宾寺完成尖顶阁之功德善举。12月3日（公元1691年2月19日）木曜日赐封王族、官员们食邑，封信姜漂王子食邑妙瓦底城，彬尼亚勃仰食邑巴东城，色杜加马尼食邑垒盖城、乌登亚扎食邑色雷城，泽亚南都食邑当新城、赖威耶傣食邑莱城（含哨卡），赖威南都食邑杜云岱城、育丁延食邑布坎艾城，西杜因加都食邑那茂城，赖亚弁琪食邑古突（含哨卡），泽亚觉都食邑敏拉，亚扎底里食邑当布雍基、德瓦底里食邑莱德，杜因觉食邑德右茂（含哨卡），赖亚仰达都食邑丹育瓦，亚扎德曼获10艘战船，杜因德瓦食邑鄂勃因，亚扎登卡食邑温玛那，亚扎登西食邑丹茂，孟蒙侯食邑辛英，封亚扎温耶为马军统领，冈孟觉木食邑色林乡，垒构冈金赛米木食邑色林乡，玛德盾牌队长食邑甘尼乡，格奈那赛觉康木食邑德班，金舟队长食邑敏孔岱，登尼金盾队长食邑松羌，冈金郎米木食邑

慕底，耶龙杰木食邑梅、格礼盾牌队长食邑美界，都耶当木食邑甘尼乡木优东、上朝殿五十夫长鄂乌加食邑德盖金、上朝殿五十夫长鄂楚友食邑耶玛德、上朝殿五十夫长鄂达觉食邑良温、上朝殿五十夫长鄂吞觉食邑塞康、上朝殿五十夫长鄂楚巴尤食邑明育瓦，前大理寺卿鄂基食邑格拉育瓦、施令官食邑姜基、刽子手队长食邑慕瓦，阿威主薄鄂吞食邑金达，宣旨官鄂达吞食邑玛当达，奴隶管理官食邑育瓦米。

---

[1] 原文写作"王储在位时间 子女及所做功德善行 明耶觉廷登基"。易使读者产生误解，故按书中内容改为"那腊瓦亚在位时间 子女及所做功德善行 明耶觉廷登基"。

[2] Minrekyawhtin，旧译弥丽悭提。

[3] 巴利文音译如文，意为：吉祥高贵伟大弘法之王。

[4] 巴利文音译如文，意为：无可以拟的吉祥伟大王后。

[5] 原文漏掉"德瓦为杜因格都"几个字。经查阅《缅甸大史》补正之。

[6] 原文误为3月7日，据《缅甸大史》更正之。

[7] "佛历二二一九年（公元1675年）皇下谕动员大军征缅，以昭披耶哥沙特乌里为主将，大军由北碧入缅。另由泰西北出兵四路，沿沙登河、白古、仰光、东吁进兵，直逼阿瓦，三面围其城，缅王令其太子出战，死于阵中。惟旋泰军因缺粮兵多病倒，乃下谕班师。"见《泰国古今史》第33页。

[8] 原文误印为1047年。经查《缅甸大史》更正之。

[9] 巴利文音译如文，意为：吉祥、高贵善良弘法王中之王。

[10] 巴利文音译如文，意为：无可比拟的吉祥伟大弘法月亮般的王后。

[11] 原文误印为缅历1097年。经查旧版《琉璃宫史》更正之。

[12] 音译如文。意为：吉祥、高贵、伟大、狮子般英勇、弘法之王。

[13] 音译如文。意为：无可比拟的高贵、吉祥、伟大、善良、弘法之王后。

（313）卡随使者到来 处决登尼土司色梅坎及其妻子儿女 地震情况

12月9日（公元1691年2月25日）水曜日卡随使者来到。缅历1053年1月28日（公元1691年4月15日）水曜日卡随使者献上礼品。登尼土司色梅坎被处决后，色梅坎之妻子儿女携大批奴隶欲逃往中国。王闻之，速派鄂奈吞、育丁仰、赖威南达梅、孟盖侯、囊孟侯及孟乃土司各领一军，6支象马大军于缅历1053年6月1日（公元1961年8月13日）金曜日向登尼进发，由于中国人不同意接受色梅坎的妻子儿女和奴隶，他们遂在萨尔温江哥隆岛上坚守，缅军渡河追杀、他们不敢抵抗，屈服投降，被带回登尼。色梅坎的妻子儿女奴仆被依罪处死。赐鄂奈吞以登尼城，任命其为土司。缅军被召回御前。缅历1054年1月6日（公元1692年3月12日）木曜日缅王驾临单身侍从候差殿，任命80多名官员及录事。1月17日（公元1692年3月23日）月曜日上午一鼓过后缅王赴湾贝因王宫，王储三鼓过后才出发。缅王将这块地方命名为昂恰蓬米，将此地王宫命名为妙南蓬达。2月12日（公元1692年4月16日）土曜日，天降米饭之雨。缅王得到卡随人进犯当督城的奏报后，派杜因韦亚、耶约达、西杜因加都、乌登达亚各领一军，4支大军于9月4日（公元1692年11月1日）火曜日出征。9月20日（公元1692年11月17日）木曜日又派德瓦甘马、珊达侯与赖班侯、孟良侯与孟东侯、孟养侯、格礼侯、温都侯各领一军，共6支大军向当督进发。11月17日（公元1693年1月12日）木曜日在湾贝因宫掘柱基。12月2日（公元1693年1月26日）木曜日又命育丁仰为统帅，率

10路大军向当督进军，到达后因不便作战，就于江岸一侧驻扎下来。形势不妙。缅历1055年[注] 3月10日（公元1693年5月3日）水曜日缅王将出征的缅军召回，（闰）4月8日（公元1693年6月30日）金曜日三鼓4时缅王乘宝轿由觉蓬门进入金殿，王储也于二鼓过后由温玛那门进入。4月18日（公元1693年7月10日）月曜日缅王赏赐官员们仪仗用品。赐彬尼亚塞两人抬轿一顶；色杜加马尼7条绶带、齐全的权杖与伞；内谬觉廷7条绶带，齐全的权杖与伞；巴亚仰达都5条绶带；南达觉都带两层榕叶状装饰的伞、额带；巴亚仰达梅5条绶带；泽亚觉廷痰盂、小轿；赖威比南都、赖威南都、亚扎登卡、亚扎登玛、赖亚仰达梅等人各两柄权杖；泽亚仰达梅5条绶带；仰玛约达与拘都仰达梅各两柄权杖和槟榔盒；德瓦底里、赖亚泽亚都亚二人皆赐予咸茶罐，共赏赐17名官员。4月20日（公元1693年7月12日）水曜日上午一鼓5时2拔国王登上吉祥宝座，没有接受新的玉玺印信。当日给王子王孙、百官赐封名号。彬牙马军统领为明耶泽亚都，彬尼亚塞为彬尼亚仰德，色杜加马尼为德道榭，内谬觉廷为内谬丁克亚，南达觉都为南达丁坚，杜因西都为赖威仰达都，巴亚南达梅为南达觉廷，乌登泽亚为赖威泽亚都，赖亚都拉为赖威弁琪，赖亚底哈为赖威泽亚都拉，德扎布拉为巴亚约达，泽亚觉为南达梅，登卡约达为南达拘道巴亚，泽亚巴亚为赖亚比南都，杜因加都为巴亚南都，金克都为赖亚耶傣，玛瑙底哈为赖威登卡，玛瑙德耶为赖亚登卡，赖亚都迈耶为拜丁仰，英因杜因为亚扎登蒂，杜因巴亚为色杜因加巴拉，韦路通达拉为赖亚泽亚都，都亚约达为比亚德巴，底里巴为底里恭那亚，珊达亚底马军统领为拜那耶，耶道马军统领为乌登巴拉，五十夫长鄂明为山达加，赖窦侯为山达亚扎，传令官孟纽育瓦侯为阿比亚耶，传令官曼达侯为仰玛都拉，那伽敦侯为亚扎达拉，马军统领鄂瑞妙为杜因巴拉，右马军统领为赖威登底，玛窦为底里那瓦拉，玛都为底里甘达，富翁达山为南达亚都拉富翁，共36人。

闰4月29日（公元1693年7月21日）金曜日缅王驾临单身侍从候差殿赐封名号。赐德瓦底里为南达底里，四十刀卫勃固布政长官为泽亚巴拉，宝轿队长为泽亚觉都，前殿马军统领为巴亚亚扎，五十刀卫仰觉木为泽达布拉，五十刀卫赖底木为赖亚都拉，轿夫头领为赖亚底哈，南千夫长为乌登泽亚，北千夫长为巴亚盖底，马军头领鄂妙奈为

杜因巴亚，布坎马军统领为英因杜因，那坎达亚比曼木为亚扎德曼、全国宝伞官为色杜因加都，豪乃盾牌队长为杜因德瓦、圣旨起草官西锵侯为赖亚威多，国库管理官登尼侯为亚扎邦雅、瑞金侯为亚扎德耶、王储录事岱侯为赖威韦多，王储传令官阿延坎侯为杜因达曼，掸族勇士队长的属官为丁哈姜加，土地管理官为泽达亚扎，当瑞侯为比仰邦雅，因包傣侯为德曼达林加，鄂丹侯为东达林加，金银匠建筑师奥素为恩达亚德那莫塔马，扎拉约达为彬尼亚别，获钦赐槟榔盒及两柄权杖的丁因底里德瓦为泽威亚丁仰，当亚监军室利差咀罗马军统领为仰岱巴亚，室利差咀罗瑞卑马军统领为南达勃蒂，汉达瓦底税务官卑隆觉木为底哈约达、土瓦监军路林侯为拜甘玛，莫塔马录事扎亚巴外侯则按邦雅甘玛、亚扎克达和杜因登西等三个名号称呼，共赐30人。6月16日（公元1693年9月5日）金曜日夜三更宫殿前厅现彩虹。10月7日（公元1693年12月23日）土曜日有野象闯入鄂苏。15日（公元1693年12月31日）日曜日闻茵西发生叛乱，缅王派兵出征。16日（公元1694年1月1日）月曜日犀牛从东来，在太公切明被杀死，学者们对该犀牛作法，在蓬都辟岛上掩埋。11月6日（公元1694年1月21日）日曜日又向茵西派兵，11日（公元1694年1月26日）金曜日再次向茵西增兵。缅历1056年2月3日（公元1694年4月16日）月曜日任命明耶泽亚为统帅，向茵西进军。1057年1月25日（公元1695年3月29日）金曜日登奈底与丁兼之时恰好重合。4月4日（公元1695年6月4日）火曜日同时向杜因切寺、叶坎寺、实皆河畔四层御寺布施。从5月27日（公元1695年7月27日）土曜日开始，一个月之内黑夜两次发亮。28日（公元1695年7月28日）日曜日阿瑜陀耶大臣达拉沃带5头象及100余人前来称臣。7月4日（公元1695年9月1日）日曜日行吉祥洗头仪式，5日（公元1695年9月2日）月曜日星靠近月亮太阳。6日（公元1695年9月3日）火曜日命王储尽快进城。12日（公元1695年9月9日）月曜日从妙南蓬达湾贝因王宫开始乘御舫由六月行宫码头上岸进觉蓬门，二鼓1时到达金殿。7月15日木曜日二鼓1拔缅王登殿升朝，由泽亚仰达梅宣读，明耶泽亚都呈上玉玺，国王尊号为底里巴瓦拉班底达底哈都拉达马亚扎[注]，王后为阿杜拉底里摩诃杜达马埃嘎黛维[注]。当日缅王赐封名号。内谬丁克亚为内谬底哈都，巴亚仰达都为觉廷仰达梅，赖威仰达都为南达西都，杜因觉都为西杜因加都，亚扎底

里为巴亚仰达都，韦路达拉为赖威南达都，耶德扎为扎拉丁仰，杜因韦多为杜因巴拉，杜因弁琪为泽亚觉都，西千夫长为达加都，冈贝道觉木为南达泽亚，共11人。

8月27日（公元1695年10月23日）水曜日开始只能食四分之三缅升米[注]。8月30日土曜日，东方见到彗星。9月9日（公元1695年11月4日）月曜日派杜因达西、明底拉等人去莫塔马取白象。11月7日（公元1695年12月31日）火曜日4鼓6锣乘御舫驾临湾贝因妙南蓬达。11月25日（公元1696年1月18日）土曜日得到茵西人侵扰的奏报，派出缅军，全部配备洋枪。12月3日（公元1696年1月25日）土曜日莫塔马送来白雌象，5日（公元1696年1月27日）月曜日白象被送进宫中。缅历1058年正4月17日（公元1696年6月5日）金曜日四鼓5时乘妙声乌金舫驾临妙南蓬达，22日（公元1696年6月10日）水曜日王储到妙南蓬达。6月7日（公元1696年8月23日）日曜日在王弟王子及百官的簇拥下乘妙声乌御舫去实皆亚扎玛尼苏拉佛塔。6月15日（公元1696年8月31日）月曜日四更6时由妙南蓬达回到王宫，当天亚扎黛维王后之母去世，6月16日（公元1696年9月1日）火曜日国王亲自参加葬礼。9月30日（公元1696年12月12日）内谬底哈都在宫外附近拾到一个被遗弃的有着人面人手狗腿的怪胎。12月6日（公元1697年2月15日）月曜日二鼓7时发生强烈地震，王城、佛塔、佛寺、佛窟许多倒塌，伤之众多，大地裂开，有水冒出。底哈道、瑞沙仰、瑞因苗、瑞喜宫等佛塔破损。1月24日（公元1697年4月4日）日曜日任命南达巴拉为帅出征茵西。2月19日（公元1697年4月28日）金曜日王宫遭雷击，一位公主死亡。4月10日（公元1697年6月17日）木曜日上午一鼓1时乘马车去湾贝因王宫，当日正宫王后也去。国王在未登上王座之前于11月5日（公元1698年1月5日）水曜日赐官员仪仗、用品。赐景栋土司之弟色林侯金马缰、金马鞍、金冠；赐内谬底哈金伞、金痰盂；赐觉廷仰达梅伞、额带4条；底里泽亚觉廷伞、额带4条；赖威耶傣两人抬轿、带盖饮水瓶、痰盂；色杜加巴亚两人抬轿、带盖饮水瓶、痰盂；南达泽亚绶带5条、两人抬轿、上镶宝石的咸茶罐；赖威都拉、巴亚丁坚、泽亚加马尼各赐两权杖；南达都利雅带盖饮水瓶；赖亚丁克、泽亚德曼、底里约达各赐咸茶罐。共14人受到赏赐。

---

[1] 原文误印为缅历1015年。明显有误，更正之。

[2] 音译如文，意为：吉祥、高贵、智慧、狮子般勇敢，弘法之王。

[3] 音译如文，意为：无可比拟的吉祥、伟大、善良、弘法、至高无上之王后。

[4] 此句原文如此，但本意如何实难理解。疑系文中漏掉某些词语之故。但无从查考，只得照录于此。

（314）国王上朝赐封 国王驾崩 王储曼昂亚德那施主登基

缅历1059年11月15日（公元1698年1月15日）土曜日，国王上朝。泽亚仰达梅宣读国王的名号为底里巴瓦拉底巴瓦那底哈都拉埃嘎班底达亚扎迪勃底摩诃达马亚扎[注]，王后的名号为底里摩诃阿杜拉埃嘎杜达马亚扎黛维[注]。明耶泽亚都献上玉玺。赖亚觉都宣读王储的封号为底里摩诃底哈都拉。是日国王赐封大臣名号。封内谬底哈都为德多底哈都，但因其身体不适，不能上朝，故只能获王储驾前的丁克多盾牌队长的头衔。封觉廷仰达梅为西都觉廷，赖威比南都为南达梅达，杜因南都为赖威耶傣，泽亚德曼为赖亚仰达梅，底里约达为巴亚延达梅，亚扎都为色杜因加拉，高果侯为泽亚巴亚，西千夫长为南达巴拉，室利差呾罗马军首领为杜因南都，共10人。16日（公元1698年1月16日）日曜日，国王赐封名号。封底里泽亚觉廷为欧德马底里泽亚都拉，赖威耶傣为摩诃德勒帕耶，南达泽亚为明耶觉廷，赖亚泽亚都拉为色杜加巴亚，赖威约达为泽亚南都，亚扎约达为南达都利亚，赖成瑞当为内谬觉廷，达马登卡为赖亚觉都，赖威登西为乌登亚扎，杜因瑞当为赖亚泽亚都拉，格扎巴拉为赖威都拉，耶波马军首领为杜因底哈，仰马锡木为格扎巴拉，马军录事皎蔑侯为赖亚德耶，明拉侯为赖亚韦多，穆尤侯为杜因布翁尼亚，马兑侯为杜因弁琪，共计授予

17人封号。12月18日（公元1698年2月16日）水曜日国王迎请布坎西都信佛像，23日（公元1698年2月21日）日曜日到达瑙齐岛。是日国王乘坐妙声乌舫，在王弟王子和大臣们乘坐船只的簇拥下，有着天帝释般的威风，人声鼎沸响彻全江前往迎接。抵达后，在湾贝因妙南蓬达宫中建起的临时彩棚和供佛的佛堂中进行了供奉。王命全体人民也做了整整7天的盛大布施。直至12月30日（公元1698年2月28日）才把佛像恭送回布坎。是日国王乘坐妙声乌舫送回西都信佛像之后又迎请底哈道佛像。佛像抵达后，在殿前供奉，也进行了盛大布施。全体百姓僧俗又做了整整7天的施舍进行供奉。到1月8日（公元1698年3月8日）火曜日才把佛像送回底哈道。缅历1060年2月25日（公元1698年4月23日）土曜日，国王在湾贝因妙南蓬达宫接见了前来进贡的孟密土司，夜四更之前回宫。是日晚4时国王抵达宫中。到2月26日（公元1698年4月24日）月曜日夜三更许，国王辞世升天。国王驾崩之后，宫内外大臣奏告国王之子王储底里摩诃底哈都拉。是日凌晨四更后，王储继承父王之位，登基称王。2月27日（公元1698年4月25日）月曜日像埋葬转轮王一样，把父王遗体装上金轿，隆重地进行了火葬。

---

[1] 音译如文，意为：吉祥、高贵、三界、狮子般英勇、至高无上智慧之王、元首、伟大、弘法之王。

[2] 音译如文，意为：吉祥、伟大、无可比拟的、至高无上、善良、弘法之王的王后。

（315）明耶觉廷在位时间与其王子公主情况 注

尊号为底里巴瓦拉底巴瓦那底哈都拉埃嘎班底达亚扎迪勃底摩诃达马亚扎的国王22岁登基，在位26年，终年48岁。生辰为火曜日。王驾崩之时，发生强烈地震，许多佛塔浮屠寺院倒塌，大地裂开，水喷

涌而出；老虎进宫；蜜蜂在殿上结巢；秃鹫停留在瑞喜宫佛塔上；彬牙瑞喜宫佛塔发出祥光；塞抱佛像流汗。

在3个王后中，正宫王后没有生育。山达黛维王后生有：长女幼时夭折，长子德钦德榭，封号为底里摩诃底哈都拉，被立为王储；次子德钦漆德开，2岁时夭折；次女瑞东3岁时夭折；三女明当南6岁时死去；三子2月时夭折；四子德钦信南赛，被王兄封为底里杜达马亚扎，食邑蒲甘；共四子三女计七人。

亚扎黛维王后生有：长女钦玛姜明巴达；长子信赛开任汤丁王；次子密敦王；次女因为是在湾贝因妙南蓬达宫中所生，故命名为妙南蓬达，计二子二女，共四人。

妃子们生有：西博达亚王之女生子明达王内谬底哈和敏贡王德钦昂等二人；仰昆木之女钦山生女山瑞波温，子幼时夭折，共二人；美德侯之女明布生一女，幼时夭折；明耶乌兹那的孙女钦瑞意生子信别宋，幼时夭折；辛古夫人之女钦德布生女钦决基，封号为达杜加勒亚，食邑姜丁；赖威南都之女生女明决艾；德道榭之女丹迪夫人生子貌布，又名彪卑密觉，后被流放孟拱；仰达梅之女钦卑夫人钦纽生子信觉，号内谬德达，任东吁镇守；赖亚泽亚都拉之女那龙夫人生子名为德钦漂，又名卑山觉。共计七子四女，11人。

---

[1] 按《琉璃宫史》第三卷本节节名写作"明耶觉廷在位时间与其王子、公主情况及分封封号"经查本节与《缅甸大史》第三卷中的"明耶觉廷的王子公主情况"、"色内王（缅历1060—1076年）"二节及后面"分封封号"一节的一部分大致相同。为便于读者查考分成（315）、（316）两节。

（316）色内王[注]登基并分封封号

3月21日（公元1698年5月19日）月曜日，在城里建立了吉祥宫。正4月4日（公元1698年5月31日）火曜日上午一鼓3时装修吉祥宫。闰4月5日（公元1698年7月1日）月曜日王赐与大臣们随身用品。赐与德多底哈都嵌有琥珀的八角槟榔盒；赐与西都觉廷和欧德马底里泽亚都嵌有琥珀的带盖饮水瓶；赐与泽亚仰达都槟榔盒和4柄权杖；赐与巴亚亚扎都槟榔盒；赐与亚扎腾马能装一缅钱的咸茶罐；赐与赖亚米耶缅咸茶罐。闰4月8日（公元1698年7月4日）木曜日晚三更2拔12微兹那，在妙南蓬达外宫中建起了吉祥之棚。24日（公元1698年7月20日）金曜日上午一鼓许，王举行盛大的洗头庆典。是日晚四更1时八曜齐集王都之上。4月14日（公元1698年7月10日）日曜日二鼓1时3拔，把妙南蓬达宫的报时鼓和钟运进城中，挂于钟楼之上。4月16日（公元1698年7月12日）火曜日夜四更1时，王在妙南蓬达宫北殿举行洗头礼。4月18日（公元1698年7月14日）木曜日上午一鼓3时2拔5微兹那，王从妙南蓬达宫乘王储轿回到城中王宫，一鼓5时3拔5微兹那，王登上吉祥宫。王赐予先王汉达瓦底白象红象之主的嫡孙明南达巴亚觉廷和德叶王之女婚配后所生的3位女儿以王后的仪仗，纳入宫中。是日国王赐与手下大臣仪仗、用品。赐与德多底哈都花伞；赐与西都觉廷和欧德马底里泽亚都各一柄带有一层榕树叶状装饰的伞；赐与赖亚泽亚丁坚和南达梅座轿；赐与摩诃德勒帕耶带有一层榕树叶装饰的伞和金额带4条；赐与德多榭伞和槟榔盒；赐与色杜加马尼伞、带盖饮水瓶和绶带5条；赐与鄂德勒帕耶，巴亚觉廷和达马约达痰盂；赐与赖威弁琪和南达梅各用权杖4根；赐与赖威南都、杜因都、达马底里、达马登卡和南达底里银罐；赐与泽亚南达都金韁、金鞍鞾和嵌有红宝石的宝刀；赐与巴亚亚扎都带盖饮水瓶和宝刀。是日刻制王之名号玉玺。同日王令军士去良瑞用簖捕鱼。6月6日（公元1698年8月30日）火曜日夜四更1时1拔2微兹那国王上朝。赖亚仰达梅宣读王之名号为底里摩诃底哈都拉达马亚扎[注]。由明耶丁克亚献上玉玺。是日国王赐封王子王孙大臣名号。封明耶泽亚都拉为明耶那亚底哈都；摩诃德多底哈都拉为西都觉廷；摩诃底哈都拉为赖亚泽亚丁坚；南达西都为德榭瑙亚塔；色杜加马尼为德道榭；泽亚南达梅为南达觉廷；巴亚亚扎都为赖威比南都；赖亚米耶缅为赖亚比南都；赖威岱迪为赖威米耶缅；封马军头目鄂乃为杜因德瓦；封马军头目鄂瑞丹为格扎盖

底；觉德昂马军首领为乌登都拉，共计赐封13人。6月[注]7日（公元1698年8月31日）水曜日王继续赐封。封欧德马底里泽亚都拉为摩诃底里泽亚瑙亚塔；彬尼亚江为彬尼亚劳；泽亚丁坚为德勒帕耶；赖威泽亚都拉为觉廷延达梅；巴亚觉廷为南达梅觉廷；明拉瑞当为南达梅达；泽亚觉为泽亚仰达梅；南达底里为赖威泽亚都拉；南达巴亚为仰达都拉；格扎觉都为赖威耶傣；杜因格都为乌登觉都；杜因巴亚为巴亚亚扎都；赖亚道柏耶为拜丁延；敏底拉为赖威勃亚；马军首领萨东侯为韦路德温；苏基侯为赖亚坚傣；卑龙阿赫木为巴亚达亚；全国宝伞官为德瓦巴亚，共计赐封18人。6月8日（公元1698年9月1日）木曜日继续赐封名号。封泽亚仰达都为内谬西都；赖威弁琪为南达梅；仰达梅为拘道巴亚；巴亚丁坚为赖亚泽亚都；泽亚巴拉为亚扎巴亚代底；亚扎滕马为亚扎丁坚；赖亚登卡为赖威南达梅；乌登泽亚为巴亚都拉；亚扎达亚为赖亚泽亚都拉；拜底里为底里甘马；玛瑙亚扎为赖亚底哈；杜意达西为赖亚代底；后马军头目为巴亚亚扎；耶道马军头目为乌登泽亚那；堆岱木为乌登泽亚；班堆岱木为杜因达西；登尼金盾牌队长为南达勃亚；仰昂木为亚扎底哈；御前弓箭手长为亚扎达亚；哥丹木为杜因底里；贾育瓦侯为兹亚巴拉，共计赐名20人。6月9日（公元1698年9月2日）金曜日王封仰马约达为亚扎欧德马泽亚代底。6月20日（公元1698年9月13日）火曜日王去枢密院赐封名号。封彬尼亚别为彬尼亚勃仰；赖亚比南都为巴亚西都；巴亚延达都为泽亚觉廷；南达觉都为加马尼觉都；巴亚南都为南达勃坚；赖威泽亚都为赖亚比南都；巴亚仰达梅为巴亚丁坚；赖威仰达都为赖亚西都；亚扎固那为南达梅；赖亚都拉为巴亚延达梅；德瓦登卡[注]为泽亚仰达都；德瓦达亚为赖威弁琪；赖威弁琪为南达觉都；兹亚约达为亚扎滕马；赖亚杜因为南达底里；那瓦德为亚扎都利亚；亚扎韦多为玛瑙达拉；曼基贾侯为赖威德曼；贝因侯为杜因布翁尼亚；鄂迪萨为拜底哈；马军头目鄂道甲为德努甘拜；波丹侯为杜因东达拉；育瓦盖侯为亚扎杜因；药玛侯为埃比亚拜；那加博侯为杜因代底；马军头目鄂布为杜因毕西；马军头目鄂瑞鄂为格扎底里；王奴首领为泽亚补罗；绝甘侯为韦路德曼；岱康侯为亚扎德曼；辛盖盾牌队长为德瓦都亚；迈温盾牌队长为赖亚德曼；神奇盾牌队长为赖威毕；都耶塞木为玛瑙亚扎；录事岱遵为布翁尼亚达意；德勃因侯为赖威德耶；国库司库妙叶侯为亚

扎韦多；金刀长为亚扎勃拉；都耶冈木为杜因都马尼；包嘎富翁为底里达马拉；卑道达侯为山达甘马；共计赐名41人。6月25日（公元1698年9月18日）日曜日，王到单身侍从候差殿赐封名号。封象兵色基侯为比亚德扎；象兵当由侯为泽甘冈；象兵乌瑙候为耶德瓦；象兵因道侯为登克约达；象兵喔滕当侯为泽丁延；侍槟榔官甘迪侯为赖威瑞当；侍槟榔官雷妙侯为杜因瑞当；侍槟榔官齐蒂育瓦侯为赖亚瑞当；轿夫长德马梯侯为泽亚觉；岸宋马军头目为赖亚代底；鄂金侯为亚扎巴德；良拉侯为泽亚约达；孔羌侯为约达德曼；封与王生辰相同者仰昂木为杜因巴拉；盾牌队长为赖亚固那；冈金赛米木为德瓦登卡；布匹库总管因马道侯为亚扎韦亚；耶基侯为道巴亚；德抱育瓦侯为赖亚都拉；明玛侯为德瓦达亚；阿敦瑞木为格迈耶；玛梅为包嘎德瓦；鄂梅达为底里；亚德那富翁为泽达格富翁；底里加富翁为亚扎富翁；玛努富翁为底里沃德那富翁；东基侯为恩达瓦底亚；澳姜侯为达拉瓦达亚；滕乃侯为亚扎比尼亚；比翁彬尼亚为比翁西都；羌夸侯为恩达西都；鄂莱侯为比翁林加亚比亚；玛布为乌陀迦富翁；玛多为仰马底；马德妙因侯为德门比翁；皎喔侯为塞达德瓦；阿朗基因侯为塞达林加；澳迷为宋巴林加；格拉为佑林加，共计赐名30人。

10月12日（公元1699年1月1日）木曜日晚上，土星和火星相斗。是月14日（公元1699年1月3日）土曜日王因为不信任丞相摩诃德多底哈都拉及其子内谬觉廷，不信任内廷大臣摩诃底里泽亚瑙亚塔及其子南达都，遂将此四位大臣处死。和上述四位大臣亲密的号为摩诃底里泽亚都拉南达都利亚的王子彪卑妙觉、传令官赖威仰达都、占卜师德瓦都亚等人亦被流放。11月8日（公元1699年1月27日）土曜日刚过正午2拔1微兹那，王令人建起瑞喜宫彩棚，让垒宾寺法师，妙寺法师和搭道寺法师监督开始抄写三藏经。也授予参与抄写工作的两位五十夫长衔号。举行了三日大庆典。是月14日（公元1699年2月2日）木曜日上午1鼓1时1拔，王欲在王宫西南角父王昔日寝宫处建一佛塔积功德，亲往察看地形。是日上午一鼓3时在建塔处的八方树立标志。11月16日（公元1699年2月4日）土曜日晚一更5时，在建功德塔处祭拜土地神和星神，并建起了使驿馆和朝廷议事之所。11月28日（公元1699年2月16日）木曜日三鼓，用白石做塔上形似倒置树叶状的装饰物，开始烧砖和搬运黏土。12月8日（公元1699年2月25日）土曜日晚

四更2时1拔1微兹那，开始制作金砖和银砖。是月13日（公元1699年3月2日）木曜日上午一鼓5时3拔王令人去属性相同的地区寻找建筑木材并立柱。是日晚上三更许开始造塔砖，刻写置于地宫塔龛中的石板。

是月14日（公元1699年3月3日）金曜日晚四更7时2拔4微兹那修整功德塔基之土地；将余土运到班莱岱佛塔处。12月28日（公元1699年3月17日）金曜日晚二更4时开始平整建塔处之土地，地宫之石板运至塔基处。1月12日（公元1699年3月31日）凌晨四更2时1拔10微兹那在建塔处打地桩。为建典仪殿设计做准备。是日夜一更3拔4微兹那丈量建筑处之土地，念消灾经文。1月16日（公元1699年4月4日）火曜日夜一更5时1拔开始砌佛塔之金砖和银砖，丈量佛塔围墙，刨平建佛塔围墙之木料，开始和灰浆。也开始重建毁坏了的实皆逝多林佛塔。1月26日（公元1699年4月14日）金曜日凌晨四更7时2拔安放置于地宫之上的大石板。缅历1061年2月11日（公元1699年4月28日）金曜日四鼓6时在漂勃外岛上洗涤舍利子。是日夜一更2拔3微兹那，皇后所生女儿勃达米亚结冲天鬏。2月13日（公元1699年4月30日）日曜日上午一鼓许，王令人将舍利送入佛塔之后，在殿堂里驻跸。2月15日（公元1699年5月2日）火曜日夜二更2拔2微兹那，王将典仪殿命名为泽亚蓬山。是日晚三更5时150位僧人为即将放入地宫内的所有佛像举行开光仪式。凌晨四更4时1拔10微兹那，在四把白伞的簇拥下王乘带有尖顶阁的轿子起驾前往典仪殿。四鼓6时1拔10微兹那王驾抵泽亚蓬山典仪殿。是日一鼓5时2拔先将28宿雕像置入地宫之中。夜四更6时3拔王亲自监督将所有的舍利和雕像存入地宫之中。是日准备建佛塔围墙和佛堂。开始雕刻花纹和制塔伞。2月16日（公元1699年5月3日）水曜日夜二更3拔5微兹那，用石板盖住地宫。17日（公元1699年5月4日）木曜日上午一鼓7时1拔5微兹那为旁道吴佛亭挖桩脚。是日二鼓4时2拔10微兹那置入立柱。24日（公元1699年5月11日）木曜日一鼓6时2拔5微兹那从守护佛塔之狮像开始砌砖。3月6日（公元1699年5月23日）火曜日夜三更2时7微兹那，刨平尖顶阁柱子和围墙附近拜佛用的殿堂之柱。3月21日（公元1699年6月7日）水曜日晚四更2时1拔7微兹那，向围墙尖顶楼阁和雕花纹上涂抹树脂。当时王向僧众施舍了实皆毕撒马温寺院。3月28日（公元1699年6月14日）水曜日夜四

更1时1拔6微兹那，王令人在祖父功德事业蓬山瓦底寺院所在地建立了一个三层的寺院并将其捐献给亚德那林加亚法师。4月6日（1699年6月21日）水曜日夜四更1时1拔，王将湾贝因寺施舍给底里德达马巴拉杜达马亚扎固育大法师。4月20日（公元1699年7月5日）水曜日三鼓3时14微兹那，开始给佛塔周围打下桩标的围墙砌砖。23日（公元1699年7月8日）土曜日夜三更2时3拔4微兹那，为佛塔、尖顶楼阁、殿堂和围墙打地基，搭脚手架。25日（公元1699年7月10日）月曜日二鼓3时2微兹那，立尖顶楼阁殿堂和围墙的基桩。27日（公元1699年7月12日）水曜日一鼓2时1拔6微兹那王巡视都城。同日一鼓3时3拔9微兹那挖尖顶楼阁、殿堂、围墙的柱基洞。一鼓2时1拔6微兹那立柱。夜四更3时2微兹那雕刻木柱，开始建造佛塔上放置塔伞的形如枣核状的部位。29日（公元1699年7月14日）金曜日二更1时3拔1微兹那为围墙、尖顶楼阁和殿堂上横梁。5月4日（公元1699年7月19日）月曜日凌晨四更将佛牙迎出尖顶楼阁让人们参拜。是日二鼓3时2拔开始为佛塔抹灰浆，制造殿堂、尖顶楼阁的顶端部分，抄写名字和佛经。5月16日（公元1699年7月31日）月曜日上午一鼓1时11微兹那铸造挂在佛塔里的风铃。5月25日（公元1699年8月9日）水曜日凌晨四更2时3拔6微兹那铸造盖在佛塔顶上的铜板，制造佛塔上放置塔伞的枣核状部分的蜡模型。6月15日（公元1699年8月28日）上午一鼓4时用拱门把围墙和长廊连接起来。制造了4座钟的蜡模型。25日（公元1699年9月7日）木曜日王请求四位法师按经典安排佛塔围墙内所画佛本生故事。7月13日（公元1699年9月25日）月曜日夜二更3时开始建佛塔、佛廊和守塔狮像，开始建造塔顶上放置塔伞的枣核状部位和尖顶楼阁、殿堂的顶端部分，并对屋顶加以装饰。7月25日（公元1699年10月7日）土曜日夜二更3拔安置上塔顶设置塔伞的枣核状铜球。给尖顶楼阁装上修饰性的檐板。在围墙内开始画佛本生故事，装饰旁道吴佛亭。8月10日（公元1699年10月21日）土曜日夜四更1拔20微兹那将那改佛塔命名为仰昂敏佛塔并升塔伞。开始为布翁尼亚佛塔和喜宫佛塔贴金。8月26日（公元1699年11月6日）月曜日王令诸位法师根据僧侣的戒律审问泽亚觉丁夫人给垒宾法师金银的去向。9月10日（公元1699年11月20日）月曜日夜一更1时王起驾前往曼昂亚德那佛塔。二鼓4时返回王宫。14日（公元1699年12月23日）金曜日夜二更5时开始给佛塔、尖顶阁楼和围墙周围贴金。21日（公元1699年12月

30日）金曜日夜一更3时2拔给布尼亚佛塔和瑞喜宫佛塔升塔伞。10月24日（公元1700年1月2日）火曜日夜一更许，在典仪殿东南方处建立放塔伞的殿堂。是日夜一更7时刻佛塔碑铭。11月1日（公元1700年1月9日）火曜日布施山寺、昂搭寺、巴格亚寺和勃由巴温寺等4座寺庙。3日（公元1700年1月11日）木曜日上午一鼓4时王弟鄂辛古王开始乘坐无篷轿。是日上午一鼓5时用水洗曼昂亚德那佛塔之上的宝伞，并用扇子扇干。是日二鼓1时3拔在佛塔上刻上塔名"曼昂亚德那"。11月1日木曜日晨四更9微兹那王驾临泽亚篷山典仪殿。是时为佛塔立铁围栅。是日上午一鼓3时2拔1微兹那王给其功德塔升宝伞。是日二鼓1时3拔诵读祝祷词之后王行洒水礼，并布施刻着"曼昂亚德那"字样的铭文，举行7天大规模的庆典。王还施舍了许多庙田与塔奴。12月2日（公元1700年2月8日）木曜日一鼓3时2微兹那王令人在曼昂亚德那佛塔西边建存放庙产之禅堂新寺。是日二鼓3拔为辛江牟道、摩唏迎伽那佛塔搭脚手架。12月9日（公元1700年2月15日）木曜日二鼓3拔2微兹那开始砌砖建辛江牟道、摩唏迎伽那佛塔。12月21日（公元1700年2月27日）火曜日二鼓7时1拔为存放庙产之禅堂寺院挖脚手架的地桩。夜三更5时7微兹那树桩。22日（公元1700年2月28日）水曜日夜二更4时1拔为存论庙产之寺院挖地基。为垒基寺平整土地。缅历1062年[注] 1月24日（公元1700年3月31日）日曜日晨四更3时给垒基寺打地桩。25日（公元1700年4月1日）月曜日凌晨四更2时3拔13微兹那将垒基寺土地围起来。27日（公元1700年4月3日）水曜日凌晨四更2时1拔立柱。是日二鼓5时11微兹那雕木柱。2月2日（公元1700年4月7日）日曜日夜三更7时1拔为垒基敏加拉金寺上横梁。2月4日（公元1700年4月9日）火曜日王去信请求法师们在其功德塔曼昂亚德那挂单。2月4日火曜日[注] 卡随王使节前来献礼。3月21日（公元1700年5月26日）日曜日夜一更1时制作进军阿瑜陀耶时需携带的刺桐木胜利鼓，画制欢喜天神像旗，狮子旗各2面。4月3日（公元1700年6月6日）土曜日夜四更2时，王在曼昂亚德那功德塔处施舍了存放庙产之禅堂寺庙，并授予方丈尼亚纳威马拉达扎之印。4月16日（公元1700年6月19日）水曜日王令新盖盾牌队长和搭木德那素等人将刺桐木胜利鼓4面，幡旗4面，红柄金顶鼓槌等物送往莫塔马。4月19日（公元1700年6月22日）土曜日王将昂美蓬觉法师、内谬瑙亚塔寺法

师等所有得到称号的高僧迎到曼昂亚德那功德寺，请求他们给三藏经中没有缅文注释的巴利文经典作注。25日（公元1700年6月28日）金曜日夜三更7时3拔9微兹那将缅文注释刻于贝叶之上。

---

[1] Sane，旧译娑尼。

[2] 音译如文，意为：吉祥、伟大、狮子般英勇弘法之王。

[3] 原文误印为1月。

[4] 原文误印为"德瓦达亚"与下一位受封者重名，明显有误。经查《缅甸大史》更正之。

[5] 原文误写为缅历1061年，以查《缅甸大史》更正为1062年。

[6] 原文写为"日曜日"，但与上文日期同，明显有误。更正之。

（317）进军莫塔马 向景栋土司索女求婚遭拒王进军景栋 立子为王储

5月12日（公元1700年7月15日）月曜日上午一鼓王任命了将从莫塔马一线进军阿瑜陀耶的将官、统领、监军和传令官等。5月14日（公元1700年7月17日）水曜日韦路东德亚五十夫队的瑞欧和瑞班埃曼两人带领4名随从送12面胜利鼓到莫塔马去。5月19日（公元1700年7月22日）月曜日夜二更4时王令人将施舍给当布雍基素当卑佛塔前佛亭的顶部装饰品安装妥当。5月23日（公元1700年7月26日）金曜日上午一鼓5时制作了携往清迈的胜利鼓4面，战鼓3面，云鼓9面，并放入了符箓，7月3日（公元1700年9月3日）火曜日夜三更5时13微兹那王令从清迈方向进军阿瑜陀耶的明耶那亚底哈为统帅，共率泽亚觉廷，遂亚丁延、仰达都、赖亚泽亚都等军和拜丁延率领的马军共6支军队携大批象马步卒前进，扎营于昂寨。从莫塔马一线进军的有：以南达

梅道为统领，率南达梅、巴亚延达梅、巴亚泽亚及巴亚亚扎都辎重部队和耶约达率领的马军共6支军队携大批象马步卒前进，扎营于彬牙昂寨。8月26日（公元1700年10月25日）金曜日制作了带龙像的战鼓6面、带有十首魔王像的战鼓8面、云鼓3面、小鼓2面送往清迈军中以代替由于淋雨而毁坏的战鼓。9月2日（公元1700年10月31日）水曜日夜二更7时1拔11微兹那，军队从莫塔马向阿瑜陀耶进发，扎营于昂达大寨，战事不利。又从清迈向阿瑜陀耶进军，也未取得进展。11月5日（公元1701年1月1日）水曜日凌晨四更1时王又令般堵加巴亚等人从莫塔马一线进攻阿瑜陀耶。12月11日（公元1701年2月5日）水曜日凌晨四更5时王在大批象马军卒簇拥之下驾幸底里篷觉典仪殿，将巴格亚科南寺施舍给论藏大师亚扎固育。王在此暂住一夜即返回宫中。28日（公元1701年2月22日）土曜日上午一鼓2时13微兹那为摩诃妙牟尼升宝伞。从12月30日（公元1701年2月24日）起八曜齐聚宝瓶宫。这一年因天花麻疹死人甚多。新仲西边的两棵木棉树开了两层花，结了两层果。1月8日（公元1701年3月4日）火曜日给杜摩底城中佛发塔倒塌，王令人重修，并升宝伞。莫塔马城中的伊达由佛塔倒塌，王令人重修并装上宝伞。缅历1063年2月19日（公元1701年4月13日）日曜日上午一鼓7时王出宫乘耶德那金舫到瑞界野举行洗头礼。3月18日（公元1701年5月12日）木曜日夜三更3时将宝象运到宫中授予昂谬抱觉之名。缅历1063年正4月20日（公元1701年6月13日）金曜日夜四更1时王欲在湾贝因宫的父王陵墓处建功德塔，前往察看地形。是月28日（公元1701年6月21日）土曜日上午一鼓5时王施舍了榭雷塌寺和当比拉寺。是日夜四更5时开始运砖到湾贝因宫中建塔处。是日王令仰那岱巴亚和南达毕西从丹开前往莫塔马和清迈。闰4月26日[注]（公元1701年7月19日）土曜日夜四更2时平整湾贝因宫中建塔处之土地。6月21日（公元1701年9月11日）木曜日三鼓许蓬山杜路寺、乌明道吴寺多处破旧毁坏。王也想在原地建立新寺，命人开始运送木材。8月5日（公元1701年10月24日）金曜日，渔民在密艾河边的良瑞地方下网捕鱼时，捉到一只乌龟。把乌龟捉上来之后龟吐出火焰烧着了三个渔夫，其中1人被烧死，另外两人幸免于难。8月13日（公元1701年11月1日）月曜日王赐封名号。封汉达瓦底镇守下属的马军首领为明耶泽亚都；彬西马军首领为明耶明拉觉；内谬西都为明耶底哈都；玛坎龙蒂赖威德瓦为泽亚觉廷；赖威韦道为赖亚米耶缅；

四十刀卫蓬道乃木为亚扎固那；侍槟榔官敏岱侯为亚扎约达；传令官德右拘萨为亚扎德曼；宫中枪队阿迎冈木为佐达补亚；弓箭手队首领为亚扎德瓦；德抱丁木为杜因亚扎；甘迪瑞盾牌队长为杜因约达；马军首领杰孟侯为杜因南都，共计赐封13人。缅历1064年2月6日（公元1702年4月20日）夜四更1时2拔7微兹那，湾贝因功德塔开始砌砖。9月6日（公元1702年11月13日）夜四更3时7微兹那，王令人将杜云琪山顶上的底里达马道加王的功德塔、实皆佛足迹佛塔、界搭佛塔、妙喜宫佛塔、德达乌敏格拉佛塔、塞德那基佛塔等六座破旧倒塌的佛塔完善地重修，并升宝伞。9月15日（公元1702年11月22日）月曜日夜一更1时3拔7微兹那给乔答摩佛塔升宝伞。缅历1064年1月20日（公元1702年4月5日）日曜日凌晨四更6时2拔出发前往实皆彬尼亚河港。上午一鼓3时1拔12微兹那，王驾到之后举行了洗头礼。是月26日（公元1702年7月8日）土曜日给彬纳佛像装修光环。是日王任命南达觉廷为大元帅。1月29日（公元1702年7月11日）火曜日上午一鼓许王驾临湾贝因玛瑙仰马花园。2月21日（公元1702年5月5日）火曜日上午一鼓7时2拔2微兹那，测量临时宫殿之土地。是时开始为湾贝因功德塔砌砖。4月23日（公元1702年6月5日）日曜日卡随王的使者来到。5月14日（公元1702年7月26日）日曜日上午一鼓5时2拔装修蓬山杜路寺。5月26日（公元1702年8月7日）金曜日夜四更许斗宿和火星相斗。6月8日（公元1702年8月18日）月曜日夜三更3时2拔1微兹那建造环绕蓬山杜路寺之小寺。6月14日（公元1702年8月24日）月曜日夜三更7微兹那为蓬山杜路寺三藏碑铭奠基。6月16日（公元1702年8月26日）土曜日给彬纳佛塔装宝伞。7月22日（公元1702年10月1日）土曜日夜一更2时3拔，王令人在信漂信拉佛寺长廊两侧建起14座佛亭。阶梯开始砌砖。8月21日（公元1702年10月29日）木曜日卡随王向国王献女。8月28日（1702年11月5日）木曜日明耶那亚不知恩德，不守信义，与恶人为伍，试图谋反，王遂令人将其处死于水中。审问其子彬西马军首领时，回奏都是其父所为，与其没有联系。因情况属实，故未将其处死，把他流放到孟养艾。王将与明耶那亚狼狈为奸的人们尽皆处死。王子之妻兄瑜陀耶木知情不报，也被处死。9月11日（公元1702年11月18日）水曜日上午一鼓1时为当巴鲁比亚齐佛塔升宝伞。9月23日（公元1702年11月30日）月曜日凌晨四更3时王自皇宫出发，乘亚德那御舫渡江前往信漂信拉佛寺，给信漂信拉两佛像奉

献红宝石帽。10月5日（公元1702年12月11日）土曜日王派宋丹侯出使埃格巴。10月18日（1702年12月24日）木曜日夜三更1时3拔王举行了中等规模的洗头礼。10月27日（1703年1月2日）土曜日夜一更1时2拔王为彬牙瑞喜宫佛塔和泽亚德宾佛塔升宝伞完成功德大业。11月9日（公元1703年1月14日）木曜日上午一鼓3时2拔，王授予王弟辛古王以王储的仪仗并赐大臣录事、盾牌队和马队。但不称其为王储而称为外宫。王驾临典仪殿，封正宫王后为摩诃黛维，并赐给正宫王后乘坐之金轿、权杖、8把金伞和女鼓等全套仪仗。也封御次妹为底里黛维并赐金轿、权杖、6把金伞和女鼓等仪仗。11月14日（公元1703年1月19日）火曜日夜三更1时1拔，王把蓬山杜路典仪殿命名为泽亚蓬觉。是日上午一鼓4时2拔10微兹那王乘马车出巡。随后有大批象马四军簇拥左右。是日二鼓3时1拔4微兹那，王驾临泽亚蓬觉典仪殿，并驻跸于此。15日（公元1703年1月20日）水曜日夜三更王乘马车回到王宫。王对圣僧法师们施斋7天，并布施了许多僧侣用品。1月11日（公元1703年3月16日）火曜日一鼓3拔王举行洗头礼。是日上午一鼓3时1拔12微兹那在四军的簇拥下，王携南达黛维王后一起乘轿从王宫前往蓬南达山临时宫殿。是日二鼓1拔5微兹那王抵蓬南达山临时宫殿。缅历1065年3月2日（公元1703年5月5日）水曜日夜四更3时许从东部大营开始，直到城前、城南、良辛、掸集、贡由、新亚、布坎拐等地五百余户老百姓都受到惊吓。巨声冲击着各户。2月10日（公元1703年4月13日）木曜日阿瑜陀耶前来称臣者来到御前。当时修复了18座破旧倒塌的佛像。3月17日（公元1703年5月20日）木曜日二鼓3时蓬南达山临时宫殿东北角的一根柱子遭雷击。都城周围也遭到12下雷击。9月18日（公元1703年11月14日）日曜日上午一鼓10微兹那王令东门卫官泽亚南达梅、御象官泽亚仰达梅[注]率领的两支大军从清迈一线向阿南进军。10月3日（公元1703年11月28日）火曜日王施舍了摩诃妙牟尼偏东南处的色杜蒂达寺。10月19日（公元1703年12月14日）火曜日夜三更5时2拔王开始让王子蓬基梯阿信和辛古王分别乘抱觉泽亚象和明路林象。11月12日（公元1704年1月6日）木曜日，王乘金舫前往朝拜信漂信拉佛像。11月18日（公元1704年1月12日）水曜日夜二更7时1拔5微兹那，王弟辛古王举行结发髻穿耳礼。11月19日（公元1704年1月13日）木曜日二更许迎接卡随土司之女。1月19日（公元1704年3月12日）夜二更5时，王同时将蓬山杜路寺、昂搭寺、

蓬山瓦底寺、实皆瑞乌明寺、逝多林寺等5寺施舍给僧众。缅历1066年闰4月19日（公元1704年7月9日）火曜日迎接卡随土司之女的劳加船并军卒们出发。5月5日（公元1704年7月25日）月曜日有人向王奏报迎来了卡随土司之女。5月7日（公元1704年7月27日）水曜日从莫塔马送来了阿瑜陀耶国前来称臣的全部人员。6月2日（公元1704年8月20日）日曜日莫塔马方面送来了赖亚底象。王大喜，遂赐封来献者名号和食邑。8月3日（公元1704年10月19日）金曜日命仰马底哈造红铜佛塔，事毕王令人升宝伞。8月20日（公元1704年11月5日）日曜日派往守卫清迈部队从京都出发。8月13日[注]（公元1704年10月29日）月曜日王欲在实皆信漂信拉码头施舍色杜蒂达寺，遂乘亚德那金舫渡河前往。是日夜四更3时王施舍了该寺。14日（公元1704年10月30日）火曜日王回到王宫。9月12日（公元1704年11月27日）王乘亚德那金舫渡河前去为建蓬尼亚佛寺东边的科南寺里的尖顶阁廊建成功德圆满举行仪式。9月18日（公元1704年12月3日）土曜日，王令宰相南达觉廷建达塔乌敏加拉佛塔，升宝伞。11月5日（公元1705年1月18日）木曜日上午一鼓许王乘亚德那金舫渡河前往布施摩诃底劳加固育寺。12月2日（公元1705年2月13日）火曜日卡随土司之女来到御前。是月3日（公元1705年2月14日）水曜日夜三更许在文武臣相们的簇拥下将卡随土司之女纳入宫中。12月10日（公元1705年2月21日）水曜日，王与卡随土司之女成婚。12月20日（公元1705年3月3日）土曜日夜二更，令宰相南达觉廷将寺院施舍给阿利亚德达马巴拉摩诃固育法师。缅历1067年2月7日（公元1705年4月19日）水曜日南雷塌寺法师圆寂。14日（公元1705年4月25日）水曜日火化。4月7日（公元1705年6月16日）土曜日夜四更5时，王将雷塌寺施舍给信达马林加亚法师。5月20日（公元1705年7月29日）日曜日木星向蟹座移动。此时百姓因为每人只能吃到$\frac{3}{4}$缅升大米，故都觉得困苦不堪。8月20日（公元1705年10月25日）木曜日，王任命色加土司为统帅前往清迈。也出巡莫塔马。8月里百姓每人只能吃到大米$\frac{1}{4}$缅升。从8月18日（公元1705年10月23日）金曜日开始，妙蒂佛塔现祥光。9月12日（公元1705年11月16日）金曜日，王子蓬基底阿信举行结发髻穿耳礼。公主也同时结发。12月21日（公元1706年2月21日）木曜日夜二更2锣，王将西边雷塌寺捐给信固那达拉法师。1月20日（公元1706年3月22

日）日曜日，将勒博佛塔之光环送往清迈。缅历1068年2月4日（公元1706年4月4日）木曜日四鼓许整个都城的人都很惊恐，拍打喊叫。从2月初开始，整个阿瓦城里的人上吐下泻，死亡者颇多。2月14日（公元1706年4月14日）日曜日孟乃土司之女被纳入宫中。4月4日（公元1706年6月2日）日曜日，王施舍彬牙瑞乌明寺和实皆德宾南寺。4月24日（公元1706年6月22日）土曜日，恭迎佛牙舍利，人们瞻拜。8月24日（公元1706年10月18日）木曜日，许多蝴蝶从南方飞往北方。8月20日（公元1706年10月14日）木曜日全城惊恐，人们拍打叫喊。9月27日（公元1706年11月20日）火曜日都城周围的每个地方都举行佛会，向有德高僧施斋。11月16日（公元1707年1月7日）火曜日凌晨四更5时王自都城出来，在蓬南达山典仪殿停留，并为其功德塔摩诃菩提装升宝伞。王在典仪殿赐封名号。封泰拐马军统领为明耶达加都；莱德侯为育丁延，四十刀卫持权杖官为杜因南都；阿耶玛梭木为乌登达拉；瑞布遂木为德瓦底哈；耶觉木为巴亚泽亚；四十刀卫固达巴汤木为泽亚杜因；御轿长为达马底里；侍槟榔官良温侯为赖亚觉都；侍槟榔官锡德林侯为赖亚弁琪；蓬道比侯为明拉瑞当；新榜都侯为仰马耶都；象兵育瓦达侯为达马都仰；都冈艾侯为泽丁延；丁垒姜侯为耶丁仰；御前弓箭手长为底里约达；韦因侯为巴拉觉都；赖亚固那为杜因格都；恩达西都为晒加德那；皎锡五十夫长班艾侯为杜温遂亚；共计赐名20人。20日（公元1707年1月11日）王在枢密院赐封名号。封马军首领岱汤侯为泽亚都；那加敦侯为底里马努拉；德塞侯为杜因登卡；垒玛侯为登巴拉；钦雅侯为仰窦巴；蒙纽育瓦侯为杜因代底；欣库侯为杜因巴拉；辛育瓦侯为莱甘拜；梅涅侯为底里甘拜；北千夫长为杜因代底；东千夫长为赖亚德曼；西千夫长为格扎巴拉；洋人事务监那瓦拉侯为玛尼都亚；甘乃侯为德瓦达亚；冈德杰木为廷格都；仰乃木为仰达毕西；全国宝伞官为杜因巴拉；与王生辰相同者仰昂木为赖亚杜因；那塞扬木为南达彬尼亚；甘迪金盾牌队长为达马登卡；奉旨卫士长为泽亚登卡；前驱卫统领为恩达泽亚；温西木为恩达约达；耶龙觉木为赖威德瓦；宫奴监为杜因山达；录事主簿雷玛道为布翁尼亚德瓦；盾牌队统领为杜因登卡；礼仪官丹伦漂木为赖亚都；达亚康木为晒加约达；达拉比曼木为底里妙；录事主簿良绍木为赖威韦多；录事主簿赖班盖侯为赖威德耶；因景岱侯为玛瑙底哈密瓜；边关奏章录事皎丁侯为亚扎布翁尼亚；国库司库为格扎约达；布匹库司库班达

侯为亚扎韦多；委丁侯为布翁尼亚约达；马龙侯为亚扎亥户；维达哈富翁为比育瓦巴都亚；南底亚富翁为亚扎德曼；恩达亚德那富翁为德瓦晒加；恩达亚为比育瓦德扎；列莱乌侯为魏达哈富翁；瑞比达为亚德那富翁；玛多为玛努富翁；富翁奎素侯为甘比亚富翁；玛道为印度富翁；岱岳为索育达富翁；布翁德伽侯为恩达玛尼；耶德那达为恩达都；鄂妙达侯为登卡马尼；炯迎侯为恩格曼；拘妙因侯为布翁尼亚达马；高固因侯为育达玛尼；素温因侯为布翁尼亚林加；班布当玛因侯为窦达林加；共计赐封62人。11月22日（公元1707年1月13日）月曜日王在枢密院赐封名号。封亚扎固那为觉廷延达梅；亚扎约达为南达都利亚；鄂棕马军统领为赖亚固那；甘基侯为泽勃亚；马乌艾侯为赖威毕；五十夫长甘都拉侯为赖亚毕；金银首饰匠头目底布林侯为恩达耶；羌夸侯为恩达亚德耶；共计赐封8人[注]。11月23日（公元1707年1月14日）火曜日王亲自将摩诃菩提东南寺施舍给底里德达马杜达马底亚扎固育法师。将摩诃菩提北寺施舍给德达德那德拉纳比法师。对有德高僧进行了整整7天的施斋并施舍了许多高贵的僧用法器，还举行了整整7天的庆典。

缅历1069年2月26日（公元1707年4月15日）火曜日京都附近的人们都很惊恐。3月7日（公元1707年4月26日）土曜日卡随土司之女分娩。正4月15日（公元1707年6月20日）日曜日为寝宫搭脚手架。16日（公元1707年6月3日）月曜日立房柱。5月19日（公元1707年8月5日）火曜日为建王储府开始平地。是日王任命王子内谬德达为东吁镇守并令其赴任。20日（公元1707年8月6日）水曜日王对蒲甘弁琪、岛秀加西都等人发火，没收了他们的一切财产并将他们流放外地。7月23日（公元1707年10月7日）火曜日四鼓1时大军向若开丹兑进军。9月1日（公元1707年11月13日）木曜日王准备为王弟辛古王和妙公主举行婚礼，遂举行盛大仪式取来各种吉祥之水。9月4日（公元1707年11月16日）日曜日王弟辛古王和妙公主在王宫中一座三层尖顶楼阁殿中举行了婚礼。婚礼安排在此不再整述。9月16日（公元1707年11月28日）金曜日二鼓2时辛古王搬到宫外府中。10月4日（公元1707年12月15日）月曜日王任命由道木马军首领为统帅向若开丹兑进军。27日（公元1708年1月7日）木曜日王欲施舍蓬山杜路寺。在众多象马兵卒簇拥下出宫。夜四更1锣王将该寺施舍给亚德那格拉法师。

12月27日（公元1708年3月6日）土曜日王同时施舍了巴达寺、蓬觉杜路寺、云寺、当比拉寺、密那雷塌寺等5寺。缅历1070年2月21日（公元1708年4月28日）水曜日在美德寺里抓到了一只白乌鸦。8月5日（公元1708年10月6日）水曜日王欲娶景栋土司之女，派遣巴亚达亚和赖亚固那率500军士前往迎亲。8月19日（公元1708年10月20日）水曜日又派耶丁仰作为统帅率军前往景丁、清迈。是日也派人赴莫塔马。9月28日（公元1708年11月28日）日曜日景栋侯不知恩德，不守信义，截击王安排前往迎亲的巴亚达亚、赖亚固那和他们所率领的500军士，伤者甚众。王闻之大怒，任命勃特那果王子为大军统帅，亚扎底里为监军；下辖各路人马有姜丁马军统领为帅，约达德门和马军统领蒙宁彬侯为监军；甘都马军统领为帅，妙玛侯和仰达毕西为监军；德叶因宾木为帅，孟盖侯之子艾拜和赖亚杜因为监军；木德抱马军统领为帅，宋砌侯之子妙丁和赖当基侯为监军；后勤保障部队由马军觉和布托达侯为统领，莱德舟楫队长和都耶达通木为监军；另，马军由辛固侯之子鄂觉、马军首领觉妙山和马军首领孟率领。共7支大军，率众多象马兵卒将士由孟乃一线进发，各军皆扎营于景丁。王下令去抓景栋侯，遂于10月18日（公元1708年12月17日）日曜日进军。大军自觉蓬门出发，到德达基时鹰叼住一只鸡，勃特那果王子献于王前。王又命底宝土司、囊雷侯和塞彬侯为帅，因德约马军统领和男子万夫长为监军；孟养土司为帅，马军头目鄂山通和温多盾牌队长为监军；马军头目鄂素比为帅，仓格劳木为监军；孟隆侯为帅，马军头目鄂耶拉和仰德夏木为监军；孟侯为帅，孟寨侯康岱为监军；共5支大军率大批象马军卒沿塔丁育一线进军[注]。王下令去抓景栋侯，遂于11月1日（公元1708年12月30日）木曜日出发。王命亚汗马军统领为帅，马军头目莱都侯和五十夫长鄂山拉为监军[注]；八莫土司之子洪迈和玛亚甘侯为帅。五十夫长鄂布翁丹和五十夫长鄂钦为监军；孟密土司为帅，马军头目得底育瓦侯和仰马妙木为监军；孟巴侯为帅，五十夫长鄂德莱和明钦盾牌队长为监军；梯克侯为帅并兼任 监军；共5支大军率大批象马沿塔伽一线进军。王命去捉拿景栋侯，于11月6日（公元1700年1月4日）火曜日大军出发。此外，还派莫塔马的7支大军，1支后勤保障部队，1支拥有100头象的象军，汉达瓦底的4支大军，东吁的3支大军，清迈的1支大军、景丁的3支大军，景康土司亲

率1支大军等也一起进军。向景栋进军的勃特耶果王在来自各个城镇的39支军队皆到达景丁之后分三路向景栋进发。景栋侯之子率大批人马迎战来攻之大军。大军奋勇向前，景栋军抵挡不住后撤。景栋侯向后撤之军询问情况，撤回的将士说因为缅军像山林里的野草一样多，抵挡不住，只好后撤。景栋侯认为在城中御敌是抵挡不住的，遂收集残部携妻儿逃往中国境内巴瓦德亚。勃特那果王子等军中将帅占领了凯摩瓦拉邦的景栋12版纳，并率各路大军追到中国境内说："将吾奴交出，若不交只有动武了"。永官侯、永新侯、孟莱侯、莱梨侯、孟底侯艾向中国皇帝奏报："金宫之主手下将士为追景栋侯进入我国境内来索，各村百姓不敢留在村内，四散逃亡。"中国皇帝说："朕奴逃至他们那里，如去索，他们将交出。他们的人跑进我国，他们来索，也应给他。以前就有惯例。他们的人不可接受。将来者抓住还他。"中国皇帝致函缅王并送许多礼品。也致函大军统帅勃特那果王，赐许多礼物。中国各城邑守在保达仰镇将景栋侯抓获，连同书信，礼品一起送来。王得到景栋侯后，以不知恩德，不守信义，造反叛乱为由，将景栋侯连同其妻小奴仆人等以酷刑处死。按王命处理之后，各路大军的统帅、监军、将士人等返回。王对各路统帅和监军按其功过进行赏赐或处罚。统帅亚扎登卡和监军格扎底里至登尼后，王又命他们回景栋驻守，他们不得不在景栋驻守了3年。3月15日（公元1709年5月11日）水曜日夜一更3时3拔，王将雷塌寺施舍给信瓦拉尼亚那法师。3月26日日曜日宰相南达觉廷亡故。南达觉廷死后王任命泽亚仰达梅、乌登觉廷、赖亚仰达梅三人为大元帅。国王准备去蒲甘瑞喜宫拜佛。王乘坐的御舫是有着11层重檐阁楼三间舱房的妙声鸟舫两艘。两艘御舫由4艘劳加船牵引。王令王子、公主、嫔妃宫娥等按其身份分乘刻有不同鸟兽图案的劳加船上，由红色劳加船及小船等牵引而行。各劳加船吹奏云锣、号角等乐器，载有宫廷仪仗用品的船只则在前引路。在格杜、伦锦、古囿、舢板、得格丹、泰亚等所有战船上陈列着金盾、金牌、金档、金矛，吹奏着号角、唢呐、笛子。王令所有战士戴盔，着铠甲，执武器，层层护卫于御舫的前后。所有的文武百官及其妻室也全部乘船跟随前往。王也安排了步军携大批象马将士跟随。按上述的布置，在几乎震撼全国的大鼓、镲、钹、法螺声中，犹如天帝释之威风，王于8月21日（公元1709年11月11日）木曜日上午一鼓5时3拔1微兹那前往朝拜蒲甘瑞喜宫佛塔。是日宿营于皎德龙。每宿营

一处必举行各种庆典。从皎德龙出发之日夜宿于丁因港岸；从丁因港出发，扎营于齐米孔；从齐米孔出发，扎营于德右港；从德右港出发，扎营于特囊岱；从特囊岱出发，扎营于赖窦；从赖窦出发8月27日（公元1709年11月17日）水曜日到达蒲甘。王在良宇典仪宫休息两日后，8月29日（公元1709年11月19日）金曜日上午一鼓许，王在王后、王子、公主、嫔妃和所有文武大臣将士的簇拥下，登上佛塔。是日王施舍了许多珍贵的金灯盏、银灯盏、金幡、银幡、金伞、银伞以及花束、白伞。用红宝石和金米花敬佛。8月30日（公元1709年11月20日）土曜日凌晨四更许王施舍给在佛塔暂住守戒的人许多衣物、筒裙、土布衣服、钱、米、盐、虾酱等。9月2日（公元1709年11月22日）王登上佛塔进行供奉。为整个佛塔贴金。对包括劳加军卒和良渊居民等在内的人们再次宣读施舍文告之后用金壶举行了洒水布施礼。为抱宾雅佛塔、杜窟、达窟、勃延窟、班莱窟、瑞窟、亚德那敏苏等塔窟全部贴金。也为各位法师建造寺院。王给在艾比当木庙，瑞姜庙、凯敏格庙、杜达马沙意庙等4座庙里暂住守戒的人们施舍了4方铁印信。王施斋以后又听法师讲经。1个月之后王欲返回阿瓦，从典仪宫中出发，是日扎营于登素；从登素出发，扎营于赖窦；从赖窦出发，扎营于育瓦米；从育瓦米出发，扎营于塞道；从塞道出发，扎营于杨端波；从杨端波出发，扎营于齐米孔；从齐米孔出发，扎营于德景集行宫；从德景集行宫出发，扎营于育瓦迪基；从育瓦迪基出发于9月11日（公元1709年12月1日）水曜日夜四更许到达京都。是日，王驻跸于密艾，天亮后才进入王宫。

王正在蒲甘典仪宫期间，驻于丁因的监军等奏报说，埃格巴使者补达锡在1名录事和1名官员的陪同下，带着埃格巴国王的诏书和大批金银器礼物抵达丁因码头。于是王派2艘红色劳加船在马军头目的带领下前往迎接。10月15日（公元1710年1月3日）月曜日埃格巴使臣到达京都。在信拉码头，主人让使者补达锡乘象，官员与录事骑马追随其后。下榻建于京城西边抱吁寺区舒适的驿馆之中。10月16日（公元1710年1月4日）火曜日，万象方面1名大臣带象20头、士卒约1000前来称臣抵达京城。11月22日（公元1710年2月9日）水曜日王乘妙声鸟舫前往玛瑙仰马典仪宫。在德景集行宫东边的炯吁用船迎接来自埃格巴的使者一行。使者献上了带来的王诏和礼物。南达觉都接过来诏呈

献于王前。王到达玛瑙仰马典仪宫后召见使者一行。王令所有的金舟金艇在密艾河里举行赛舟，让使者观看。12月3日（公元1710年2月19日）土曜日，9幢新殿完工启用。1月27日（公元1710年4月14日）木曜日，王在枢密院对景栋归来的勃特那果王子等各路统帅和监军所犯过失进行训诫。王警告他们说，如果下次再犯将用刀处斩。缅历1072年4月4日（公元1710年6月18日）土曜日，王把曼昂亚德那佛塔偏西方向的金寺施舍给阿达巴劳加摩诃亚扎固育法师。6月3日（公元1710年8月15日）月曜日随埃格巴使者来的一名长相像印度人的和尚被人用刀砍死。7月2日（公元1710年9月13日）火曜日埃格巴王之使者骑象进宫。当时，贡由一带，觉蓬路一带集市摊位上摆着中国产琥珀色花纱布、麝香味的宫中用布等各类名贵布匹和印度产细布、红帆布、佐格耶、亚马梯、东达意等各种布匹。大炮、臼炮等武器也排列在路的两边，还安排了许多象马士卒列于两旁。8月19日（公元1710年10月29日）土曜日，王召外宫之主和王妃进宫，赐封王弟为底里达马亚扎，赐封王妃为底里杜南达黛维，命他们宣誓效忠。封王弟食邑蒲甘，赐予水宫并6柄金权杖、2柄白伞及出宫鼓。9月20日（公元1710年11月29日）火曜日向清迈、景丁等派出了换防的3支大军。10月19日（公元1710年12月27日）火曜日上午一鼓许王乘妙声鸟舫前往瑞界野举行洗头礼。埃格巴王使者也乘船在炯吴对王表示敬意。23日（公元1710年12月31日）木曜日王送回埃格巴王之使者。10月27日（公元1711年1月4日）水曜日，王派遣韦路达拉、山达巴亚扎、伊金木、炯道木、丹雅盾牌队长、洋人阿加德亚巴等人携王诏国书和许多礼物前往埃格巴。

11月4日（公元1711年1月11日）水曜日外宫之主与王妃两人进宫向国王顶礼膜拜。11月5日（公元1711年1月12日）木曜日王子蓬基底阿信前往外宫府中朝觐王叔。12日（公元1711年1月19日）木曜日夜昴宿向月亮南面而去。土曜等8星从斗宿向双子宫移动。11月7日（公元1711年1月14日）土曜日火星从狮子宫向巨蟹宫移动。11月13日（公元1711年1月20日）金曜日上午日出之时，外宫之主、王妃登上御舫向蒲甘逆流进发。乘坐以红色与金色装饰的舱顶为四面斜坡状的御舫，用2条红色劳加船牵引。金色小船载着所用仪仗用品跟随其后。内廷大臣外宫大臣等所有下属奴仆全部乘舟船跟随。皇亲国戚和

文武大臣们也到码头送行。王命宰相赖亚仰达梅、内廷大臣南达觉都也乘舟送至皎德龙。而命大臣南达都利亚、国库司库赖亚泽亚都等一直送到蒲甘。抵达蒲甘后，才由门卫宫鄂瑞路、鄂瑞雍等安排府后院红色隔墙与左右大门的护卫事宜。在宫里建起3层精舍和土瓦阁[注]，并装饰以飞檐等饰物。立起了报时大鼓、钟的4根中心支柱和基桩。在报时锣尚未敲响，报时鼓尚未挂起，大鼓尚未将鼓皮绷好之缅历1073年[注]（公元1711年）上朝接受朝贺。然后与王妃到典仪宫接受朝贺。也去了单身侍从候差殿和枢密院。王兄虽未降旨巡城，但有口谕，御弟蒲甘王按王兄所嘱进行安排。王又为蒲甘侯增加了2柄金色权杖，总数达到8柄。

缅历1073年2月8日（公元1711年4月13日）木曜日拟驱逐在新仲以东挂搭的赖威觉都底西瓦叶法师、东育瓦法师固那底林加亚长老等僧人。良西大法师欧德马德卡率僧众前往驱赶。底西瓦叶等人只好移居曼基新德。底西瓦叶等人的寺院、贝叶经文包括僧侣用法器等皆被毁。并前往新德追赶殴打底西瓦叶等人，正要殴打时，国王下旨阻止说打他们不合适，僧人们才不再追赶，返回。2月17日（公元1711年4月22日）火曜日凌晨四更4时察看建巴赖勃功德塔处的土地。

3月9日（公元1711年5月14日）日曜日卡随土司之使者到来。是月12日[注]（公元1711年5月17日）水曜日卡随使者入宫进见。3月15日（公元1711年5月20日）土曜日夜三更2时2拔13微兹那在巴赖勃功德塔处树典仪殿界桩。建塔处的前面也竖立界桩。是日上午一鼓4时1拔1微兹那，王将殿基土地命名为昂卡山梅。就在当日开始平整土地。4月2日（公元1711年6月6日）日曜日王将瑞喜宫瓦道寺布施给占卜师赡部提婆亚扎固育。缅历1073年8月23日（公元1711年10月22日）日曜日二鼓5时1拔10微兹那，立王子蓬基底阿信为王储。王命其来吉祥宫。皇亲国戚、文武大臣、传令官、蓬基底阿信、大臣杜因南都、达马底里亚扎玛瑙、佐达丁卡、任命为象兵者12人、持刀护卫12人等皆穿上好衣服，戴着耳饰在上午一鼓许至枢密院。是日2鼓1时王令色苗木杜因底里等人入宫，凡得到命令的人都来到吉祥宫前。由站在国王听经殿前门的坚道侯递出宣布立王储的诏令和国王赐王储的礼单这两份雕漆花皮的纸折。由身着华丽服装的单身侍从候差殿的传令

官杜因底哈接过，来到宫前北边屋檐下平台，再从宫殿正门进入，在门内传令官们面前停下。功德无限的国王有令。由赖亚仰达梅诵读了立王储的诏令之后，国王命令将纸折交予王储。随后又将纸折交给大臣赖亚仰达梅。王赐与王储象兵、持刀护卫、侍槟榔官等。礼单由泽亚巴拉宣读。王下令将礼单交给王储事务大臣杜因南都。随后又将礼单纸折还给助理大臣泽亚巴拉保管。随后杜因底哈按来时路线退下。然后从吉祥宫殿旁阶梯往上走，来到冈觉门处待命。宰相赖亚仰达梅手持纸折站在离王储很近的东南角处。让泽亚巴拉手持礼单纸折站在南达梅觉廷等人的北边。是日二鼓1时多，王储蓬基底阿信从听经殿退出，来到宫前北边的平台上，再进入吉祥宫前花园正对面的东门，然后再去北边的营地，在细席上朝西而坐。按占卜所算生辰相合的人才能跟随前往。生辰为日曜日的巴亚觉廷和生辰为木曜日的拘道仰达梅跟在王储之后，跪在接见殿中，仪式结束之后退下，待命在北廊窗户附近。侍从拿着槟榔盒、饮水瓶、咸茶罐在后跟随，在细席上就坐。坚道侯和持饮水瓶、威茶罐的侍从们跪在宫前北廊内的东门之外。泽亚南都之子鄂丁手持槟榔盒，从宫前正对着的门进入，前往宰相泽亚仰达梅和乌登觉廷所在的东接待殿。向北再往西边转，然后呈于御前。之后跪拜，按进入的路线返回退下，和侍槟榔宫坚道侯一起等着。是日二鼓2时2拔，威德无限的国王出宫。2时1拔1微兹那，众人在龙床北边的听经殿北门处跪下。泽亚德曼奏报吉辰已到之后，王令赖亚仰达梅宣读立王子蓬基底阿信为王储的诏书。赖亚仰达梅跪在正南面的细席上宣读，蓬基底阿信也跪地听旨。宰相赖亚仰达梅宣读诏书内容如下："功德无限、威望巨大的、得力助手齐全的历代贤王，为了使佛教发扬光大，使自己的利益和人们的利益相符，总是立尊贵的长子为王储。朕也是从先王白象之主开始，代代相传至今的帝王后裔。下定决心按照帝王之规继承社稷大业治理国家，使佛教得以长久繁荣昌盛，符合王室利益，政权稳固，人民受惠，生活富足稳定。朕子也和朕一样是承担社稷大业之人。为使将来的子子孙孙后代也同样是登基称王之人。永远为佛教的弘扬光大而努力，成为更多国家、人民的依靠，要与宗教义务、帝王的守则、待人处世之道相一致，朕要在此伟大的吉时良辰立朕子为王储，并赐王储之仪仗、珍宝和马、象随从人等。"当赖亚仰达梅读完诏书之后，向王跪拜，并将诏书呈送给

王储。王储向父王跪拜后才接过诏书，置槟榔盒中。王令宰相赖亚仰达梅也退下，站回自己的位置上去。

---

[1] 原文仅写为4月26日，经查《缅甸大史》应为闰4月26日，更正之。

[2] 原文写成泽亚南达梅，与门卫官同名，明显有误。现按《缅甸大史》第3卷所写更正之。

[3] 原文写为18日。但下文却说14日回到王宫，且为火曜日。可见有误。应为13日之误现更正之。

[4] 原文误印为80人，明显有误。更正之。

[5] 此句原文所印标点有误，无法理解释读。按旧版《琉璃宫史》和《缅甸大史》，更正之。

[6] 原文漏掉"为监军"几字，现按《大史》所述补正之。

[7] 一种缅式双层屋顶的楼阁。

[8] 原文误为1074年，按上下文更正之。

[9] 原文有误写成2日，经查《缅甸大史》更正之。

（318）中国送来礼物 曼昂亚德那施主升天 注

同年10月10日（公元1711年12月7日）王亲自为巴勒勃功德塔铺金砖银砖建塔。缅历1074年1月4日（公元1712年2月28日）中国的20多位商人，来献2只金盘。盘的中间有雕着花纹的、用来盛饭的莲杯，外镶虾壳。盘的四周也雕着莲状花纹。昂丁仰和比由多尼献2把镶着宝石的刀，昂丁仰还献给王储一只金盘。王用药品擦洗后，发现

不是金的，遂退回给中国人。中国人说："我们并没有说送给陛下的是金盘，我们说明是用金、银、红铜混合做成的盘子。"王听后才又收回，并给中国人赏赐。缅历1075年12月（公元1714年2月）王赐与幼子勃东王子两柄金伞、无篷轿、马队、各种服役队、掸族护卫队，并命皇亲国戚、文武大臣簇拥着送他到外宫府邸。1月11日（公元1714年3月14日）水曜日，王储坐象的右牙长出疙瘩。16日（公元1714年3月19日）月曜日疙瘩长至4指宽。学者们听到这一情况后说在不久的将来王储将登基统治全国。缅历1076年4月5日（公元1714年6月4日）金曜日因为有人来报在蒲甘城里得到了一约2肘尺的小白象。为象看相的人前往察看。6月11日（公元1714年8月8日）日曜日发生了多达13次的大地震，佛塔、佛窟、寺庙纷纷倒塌。从10日开始大地多次晃动。大水也从昂吞门、垒达门流进城中。国王身体不适连续5月有余。6月13日（公元1714年8月10日）火曜日当王知道王弟蒲甘侯的随身亲奴鄂昂觉从王宫西门进入宫中，从西边楼梯登上寝宫时，王让人扶起他来说："鄂昂觉，朕已病好，去告诉朕弟和朕女吧。"刚说完王就昏迷不醒了。鄂昂觉知道王将不久于人世。于是急忙乘船逆流而上，天亮时到达蒲甘，奏道："您的王兄今天就要升天了，请您定夺。"封号为底里杜达马亚扎的王弟蒲甘王让亲信人等和附近的村长们向他宣誓效忠。

封号为底里摩诃底哈都拉达马亚扎的国王于缅历1076年6月14日（公元1714年8月11日）水曜日辞世升天。国王驾崩，内廷大臣即向王储奏报了父王驾崩的消息。于是王储于6月14日（公元1714年8月11日）水曜日继承大统，登基为王。也将父王遗体装上金轿于6月15日（公元1714年8月12日）像埋葬转轮王一样，在王子、王孙、皇亲国戚、文武大臣的簇拥下，在枢密院东北边的皇城中火化。国王所做功德有：在王宫西南父王寝室宫处建立曼昂亚德那佛塔；在湾贝因地方火化父王遗体处建立了摩诃菩提佛塔。还建立了巴赖勃劳伽曼昂佛塔等。王26岁登基，在位16年，享年42岁。生辰为土曜日。该王生性残暴，命人将处以酷刑的人在御前鞭打，故死者甚众。

国王的子女有：王后摩诃黛维生长女明瑞乌，封号为底里杜南达，是蒲甘王妃；长子是王储；次女苏明漂，食邑阿敏城；次子德钦

山，食邑勃东城；三女食邑色固城；四女明瑞加，食邑垒盖城，共六人。

叔父之女底里黛维生长女明决，食邑彬西城；次女明阿推，幼时夭折；共二人。

父王之女南达黛维生女明拉妙山，食邑美德；次女妙谬蓬绝，食邑开榜城；长子貌明博，食邑妙瓦底；三女明冈，幼时夭折；次子貌瑞开；三子貌明觉，共六人。

嫔妃们所生有：齐道夫人饮突生子貌拉，食邑勃特那果，后来封号为哥因耶仰达都，食邑邦林。

赖亚仰达梅之女米妙艾夫人钦瑞意生子貌布，食邑妙当城。

泽亚仰达梅之女育瓦迪夫人钦漂生女明抱。

马当达侯之女格达夫人生子貌昂。

明德亚炯底谬女钦吴山生女钦文。

德白翠千夫长之女皎曹基夫人钦埃生长女明布；次女明阿推；幼时夭折；长子貌巴，幼时夭折，共三人。

父王之女瑞东侯钦盛生长女明贝；长子貌明耶拉，封号为明耶底哈觉山；次女信明；次子明廷，幼时夭折；三女幼时夭折；三子貌漂；四子明觉，共七人。

赖亚泽亚觉都之女界永达夫人钦拉码生长子貌抱，幼时夭折，长女信明拉；次子貌瓦；三子貌温，幼时夭折，四子貌格拉；五子貌漆，幼时夭折，六子貌觉，七子貌推，共八人。

御用金舟楫队长之女卑东吁夫人钦山生长女钦文；长子貌觉昂；次女信守，幼时夭折，次子貌明漂；三子南都，共五人[注]。

良瑞土司之女甘迪夫人生长子貌吴，长女明瑞开；次子貌吴加；次女幼时夭折，共四人。

亚扎底哈之女信当生长子貌纽；长女明瑞开；次女明瑞耶；三女明南底，共四人。

镇守泽亚南都之女达沃底夫人钦妙雷生女明瑞吴，子貌明拉，共二人。

那当夫人生女明布；生子貌妙丹德，共二人。

御厨总管韦路德曼之女育瓦达夫人钦玫基生女明孔。

泽亚瓦底侯之女达西夫人钦腊漂生长子貌吞拉，幼时夭折；次子明阿推，幼时夭折，共二人。

底里约达之女信瑞生子貌绝，幼时夭折；生女明瑞吴，幼时夭折，共二人。

卡随土司之女卜巴夫人宁龙坎生长子貌漂；次子貌明，共二人。

底里格曼拜之女因景西夫人生长女明瑞恩；长子貌漂；次子阿腊，幼时夭折，共三人。

得别拉侯之女信因生长子貌明科，幼时夭折；次子貌吞，共二人。

镇守之女生子泽杜蓬。

妙甘夫人信明生子貌昂。

因宾拉侯之女信云山生女钦努，幼时夭折。

傣沙耶之女信妙生女信马利，幼时夭折。

信温生子貌昂，幼时夭折。

信明丁生子貌明貌。

奈格罗之女生子一人，幼时夭折。

共计王后、妃子、宫女生子42人，女32人，共计74人。注

---

[1] 原标题还有“王储劳伽德勒蒲施主登基”数字，明显有误，因曼昂亚德那施主死后是其子王储雷炯曼施主即位，并非孙劳伽德蒲施主登基，故删去。

[2] 原文写成8人，有误。

[3] 原文误写成76人。

下卷 第二十一编

（319）征讨蒲甘 金殿失火 卡随土司施展阴谋 清迈叛乱[注]

缅历1076年6月14日（公元1714年8月11日）水曜日，曼昂亚德那施主王驾崩。王储登基为王，号底里巴瓦拉摩诃达马亚扎迪勃底[注]。封三姐妹为后，大姐号摩诃敏加拉黛维，二姐号底里黛维，三姐号山达摩维。[注] 封小御妹号埃嘎玛里蒂。封王弟明耶觉苏瓦为德多明绍。任命国丈敦丁木基底里泽亚瑙亚塔为大元帅。派亲信二名马军首领率30名随从宣誓效忠后到王叔蒲甘王处效力。

蒲甘王得到内侍泽亚都拉所报，早已获知其兄缅王病重难愈，正在招募兵马，集中武器，企图谋反。此时，马军首领等人到来。蒲甘王命他们宣誓效忠。马军首领等答道："奴等已宣誓效忠王太子了。"蒲甘王遂令人把马军首领及其下属30人囚禁起来，并以约、曹、朗榭等西部一带各镇与卑谬、东吁等下缅甸一带割据，进犯上缅甸的德右、当赖、构盖、育瓦达。表示要帮助蒲甘的东吁人马则向京都进军。缅王得知此情，于是命内谬丁克亚率领象、马大军前去阻击。另派勃特那果侯明耶底哈觉为帅，统领步军、水军征讨蒲甘。由于步军行动缓慢，水军到密松之后等候5天，两军聚齐后，向蒲甘发起猛攻。蒲甘军不敌，撤至赖窦、觉西一带。到达宫育瓦之后，水军登岸与步军合军一处，明耶底哈觉坐上滑竿督战。蒲甘军全军溃败。虽然蒲甘军已无阻击能力，但明耶底哈觉并不急追，只是缓慢而进。蒲甘王得知蒲甘陆军、水军不能抵住来自阿瓦的明耶底哈觉的大军。而从东吁进军的内谬德达又被阿瓦方面的内谬丁克亚所阻，不能前进。沿

江西部各镇也难一致行动。阿瓦兵力不论陆军、水军力量皆很强大，难以固守蒲甘。若公开从蒲甘撤走，阿瓦军队必将追来。为此想出一条脱身之计。下令在城中举行庆典。正当热热闹闹举行之时，趁人不注意，蒲甘王带上妻儿和奴仆随从连夜偷出城去，乘筏急逃。在到卑谬之前，把两个女儿留在筏上，又偷偷向东边逃去。阿瓦军确切得知蒲甘王已不在城内，便分兵几路去搜捕。由于不知逃往何方，故未捕到。从东吁进军来的内谬德达得知蒲甘王已出逃，不敢再抵抗，到内谬丁克亚军中来降。内谬丁克亚将内谬德达及其监军、部下等一起解至缅王阶下。王命明耶底哈觉将蒲甘城内一切安排妥当后返回。明耶底哈觉遂带着蒲甘王的两个女儿回师。到了阿瓦后，缅王问为何未能擒住蒲甘王，明耶底哈觉答道："奴才尚未到达之前，他已出逃，故让他跑掉了。"因为蒲甘王是明耶底哈觉的叔父。缅王想：明耶底哈觉认为蒲甘王是他的叔父。如果抓到他，朕定会对他治罪，所以没有捉他。所以缅王将明耶底哈觉鄂拉艾的食邑封赏全部收回。内侍泽亚觉都鄂都艾是在先王病重期间给蒲甘王通风报信之人，将其流放到德瓦琪地区。东吁侯受父王恩典，担当国中一重镇之责，但一旦出现问题，不能忠于职守，反而援助叛首蒲甘王，应按律处置。大小将帅、王子王孙等也按情况依罪论处。而前来援助蒲甘王的卑谬与汉达瓦底之军队，观察事态的发展，缓缓进军。当听到蒲甘王已出走，便来到京都阿瓦，表示要去攻蒲甘，故可以免予处分。前面坚持效忠的两名马军首领在蒲甘城破之后回到京都，是忠君之人。一赐名杜因格维，另一赠名杜因约达，并各赏赐许多物品。后来又重新封给明耶底哈觉食邑领地。

缅历1077年（公元1715年）在金殿西南500达处的波因地方建名为妙南蓬山的行宫。为父王修建的巴赖勃功德塔贴金，改名为劳伽曼昂，并升宝伞。

缅历1081年12月5日（公元1720年1月31日）日曜日，正在西宫观戏之时，妃子曼基甘夫人之宫起火，使金殿遭焚。缅王传旨御轿停在枢密院前，准备驾幸王储府。敦丁木基内谬底里泽亚瑙亚塔奏道，"驾幸妙南蓬山新行宫为宜。"缅王道："如果不宜去王储府，就把王弟召来"。于是传旨命德多明绍前来见驾。在金殿开始起火时，为使王弟

看不到这些情况，敦丁木基就安排禁卫军把王弟住所围了六层。这些情况王弟并不知晓，等奉召出府时才知有人守卫。心想不用说这种安排一定是掸人所为。所谓掸人乃因敦丁木基是掸族聚居的湾贝因人。王命王弟到来时，正要出山亚门。当时前队已抵达门前，因事出突然，守门官员未将城门打开。前队人马返回御轿前敦丁木基站立处报告。因为御驾出城时，一般都带京都镇守部队。城门由京都镇守负责。现在紧急情况下，京都镇守不在，所以不能开门。于是迅速召来镇守，守门官员才将城门打开。驾幸妙南蓬山行宫，天亮之后，召来守门官，缅王赞他忠于职守，赐德瓦亚达马觉廷街。将阿瓦城西德曼村及全村人等赐给山亚门守门官。把引起火灾殿中所居曼基甘夫人流放到格达。内侍南达都利亚在缅王前往妙南蓬山行宫途中，竟一直手执无鞘大刀跟在御轿旁，故判三日巨木压身之刑。

缅历1085年（公元1723年）卡随土司不断向罗陀那补罗和敏泰派来使节。称奴仆之姑在阿瓦宫中，现按先例献女与姑作伴，望命人来迎娶。缅王不知其诡计，遂像先王迎娶他国公主那样派员300，乘装饰华丽之舟楫，前往鲁瓦迎亲。卡随土司派许多军士至鲁瓦，将阿瓦方面迎亲之男女人等全部拿下。缅王得知此事大怒，派遂亚纳达、恩达底里、杜因布翁尼亚、底里比亚达、晒加约达、遂亚德曼、格扎毕西、晒加韦亚各率一军，还有卑谬、东吁、莫塔马、汉达马底、良瑞、孟乃、亚绍、底宝、妙白敏、美都、德勃因、勃东等各地大军，共计20支大军、骏马3000、士卒30000，由明耶底哈觉为帅，于缅历1086年9月5日（公元1724年11月8日）日曜日，向卡随进军。卡随土司听说明耶底哈觉之军队已渡过亲敦江，便召集手下文武大臣商议说："现阿瓦明耶底哈觉率兵来讨，声势浩大。据说明耶底哈觉年仅13岁时就英勇善战，无人能敌。我等只有携带兵马及妻儿老幼弃城暂到宾垒登躲避，待明耶底哈觉收军回师后，我等再回城中来。"正在计议之际，遂亚约达、晒加约达、遂亚德曼等三支大军越过格拉边山前来攻打。三支大军全部出动向卡随马军奋力杀来。卡随军不敌，败退后撤。此后卡随派员迎敌也伤亡甚众。致使卡随军士胆战心惊。明耶底哈觉怕先头三军有失，遂传谕：等吾到达之后再战。因为吾等不了解地形、道路，况且卡随人诡计多端，不能疏忽大意。遂亚约达等人报告：待全军抵达后再战，卡随土司与全城人马会全部躲藏起来，错过

时机。将尽快先行攻击卡随城。卡随人在沼泽泥泞地面堆起草木，用火烧过，像是野火烧过的样子，在左右两侧埋伏下大批兵马。到遂亚约达等人驻扎处诱敌。看到卡随军来攻，遂亚约达等三支大军人马全部出动。卡随军见缅军攻来，急退至沼泽泥泞的另一侧策马诱惑。缅甸士兵以为每战必胜，不经调查了解，便全面追击，陷入上面蒙着一层草木灰的泥潭之中。卡随山达约莫尼，阿兰盛等人见缅军已陷入沼泽泥泞之中，遂以伏兵追杀，左右砍击缉捕。缅军三支人马连同统帅全部落入卡随人之手。明耶底哈觉得知前面三支人马已落入敌手，而其余军中患天花麻疹，病痛死伤者又为数不少。心想，如果将来圣上怪罪的话，就由我承担吧，让手下官兵得以幸免就行了。于是下令撤军。明耶底哈觉回到京都。缅王在明耶底哈觉到达之后问道："为何没有完成朕委任之事？"于是把他流放到孟养，明耶底哈觉到孟养后死在那里。

当年在实皆江边码头雕白石佛像，建佛塔，名为雷炯曼昂塔。该塔建于佛祖讲道99名罗刹修成预流果之地，故人们又称该塔为预流果塔。缅历1089年（公元1727年）王弟德多明绍薨，按照王子葬礼的仪式，乘金轿出山亚门葬之。缅历1089年2月16日（公元1727年4月24日）木曜日缅王立王子辛古王为王储。封德瓦约达，德瓦底哈为大臣，德瓦觉都为宫廷门卫官，杜因登卡为内廷大臣，赖亚达马为内宫总管。挑选一些有名王侯食邑者分别组成亚扎贡纳和亚扎巴亚五十夫队。是年清迈城镇守、监军等人横征暴敛，被清迈百姓所杀，并拥立一个叫克南岱巴之人为王。缅王得知后，任命谬迪侯明耶仰达都为师，带领战象50、骏马2000、率士卒20000，于8月2日（公元1727年10月4日）月曜日从孟乃出发征讨。抵达清迈后立即猛攻。清迈被攻陷，缅军士兵进城后进行抢掠，清迈人财物损失甚巨。缴获金银财物的将官们上奏建议收兵。收兵时，清迈人又群起反抗，使明耶仰达都等全军溃败。缅王闻知声称要把派往清迈的将官们用熔银之液灌喉处死。将官们闻圣上大怒，在来人未到之前全部服毒自杀。缅历1093（公元1731年），再派象马士军前往清迈征讨。清迈人在阿基阻击。缅军又遭失败。缅王下令将所有军官处死。后经大法师们求情才一律流放到普瓦琪地区。是年缅王下令从色金山运来大理石雕制佛像，用金匣盛之，上加重阁，置放于新宫北面佛塔之内。在城东北角的抱抱

底处堤岸因水冲刷而塌陷，由阿瑜陀耶法师制造符箓形成沙洲。缅历1094年（公元1732年），在琼杭镇捕获一头小白象，为此王号为白象之主。

---

[1] 原文标题写为“曼昂亚德那施王缅王之后妃王子公主情况 卡随土司施展阴谋”但与内容不符。现按内容改为“征讨蒲甘 金殿失火 卡随土司施展阴谋 清迈叛乱”。

[2] 巴利文音译如文。意为：吉祥、高贵、伟大、弘法之王 元首。

[3] 三位王后名号与后文所述不一致。（320）节中写为底里摩诃敏加拉黛维、底里山达黛维和底里达马黛维。似应以（320）节所述为准。

（320） 琉璃宫主驾崩 王储劳伽德勒蒲施主即位

缅王底里巴瓦拉摩诃达马亚扎迪勃底于缅历1095年9月9日（公元1733年11月3日）土曜日驾崩。众内廷大臣向王储奏明先主已离开人世。9月9日当日王储继承父位。9月10日（公元1733年11月4日）父王遗体按转轮王葬礼方式在王子王弟、皇亲国戚、文武大臣簇拥之下用金轿抬至新宫枢密院京北皇城内安葬。先王的功德事业有：妙南蓬山新宫之南的温格巴佛塔、当雷龙佛塔、新宫北面的白玉佛佛塔（后称之为劳加德勒蒲），建于实皆预流果地段的雷炯曼昂佛塔和新仲寺、泽亚曼昂佛塔、敏格拉仰昂佛塔、妙曼昂佛塔，建于委辛那的摩诃敏加拉曼昂佛塔、须弥山及素拉玛尼佛塔。庙产包括乾陀摩陀那山一带直至玛龙达吞吴镇的路寺、琉璃寺。为先父功德事业巴赖勃佛塔贴金之后，升宝伞改名为劳伽曼昂塔。先王建立上述功德事业在妙南蓬山新宫享受福禄。王26岁登基，在位19年，享年45岁。王将死时，

昴星停留于月宫之上；彗星出现；太空冒烟；佛塔出现奇异征兆；谶语出现。王生辰为日曜日。

王之子女有：正宫王后底里摩诃敏加拉黛维生长子央米丁侯，将被立为王储时染天花而亡；次子邦林侯夭折早亡；三子垒盖侯夭折早亡；四子宾垒艾侯夭折早亡；长女敏塞侯底里杜南达；五子鄂辛古侯，后被封为王储，继位为王；次女美都侯埃嘎玛黑蒂；三女南达玛黑蒂；六子德多达马亚扎；七子幼时夭折，子女共十人。

王后底里山达黛维生长子德叶侯；次子敏孔岱侯；三子兴达侯；四子密铁拉侯；五子新英侯；女东吁王妃，共六人。

王后底里达马黛维生子貌明；女达亚瓦底王妃，共二人。

嫔妃中：莱德夫人生长子貌妙布；次子貌妙山；女明瑞开，共三人。当加拉夫人生一子貌瑞卑。明育瓦夫人生一女钦瑞意。瓦永夫人生一女乌迎泰。明玛夫人生长子明耶拉觉；次子明耶拉钦，共二人。别德外夫人生女钦瑞卑；子格达侯，共二人。敏贡夫人生一子貌妙。甲宾夫人生一子貌牛。育瓦达夫人生一子抱绵侯。羌乌夫人生一子夭折早亡。坦德彬夫人生一女钦帕朗。岱坡耀夫人生一子貌帕耶。羌奈夫人生一子貌都。齐蒂育瓦夫人生一子貌妙丁。路林迪夫人生一子貌妙纽。卡亚贡夫人生一女明博达龙。王有子27人，女11人，共38人。

先王心地善良，有与学者商讨议事之习惯。善思考，少嗔怒，为人稳重，能自制，多斟酌，虔敬三宝，乐善好施。恪守君王十规，致使国泰民安、风调雨顺。

缅历1095年9月9日（公元1733年11月3日）土曜日，父王雷炯曼昂施主驾崩，王储继承王位，号摩诃达马亚扎迪勃底[注]。正宫王后为摩诃扎那恩达迪勃底黛维[注]。南宫王后为摩诃亚扎迪勃底黛维[注]。中宫王后为摩诃迪勃底黛维[注]。封大王妹为埃嘎玛黑蒂；小王妹为底里巴芭黛维；王弟明耶觉苏瓦为德多达马亚扎；封敦丁木基之婿前府尹貌布协理朝政，号底里泽亚觉廷；封太傅太师亚扎南达为内廷大臣，号南达梅觉廷，后又命其在王储府中任职，号勃印囊，居于北

宫。将妙南蓬山新宫命名为昂南觉蓬。为新宫北面父王所建功德塔贴金，名为劳伽德勒蒲，并为佛塔升宝伞。一些学者奏道，按星相缅王应驾幸锡当。于是缅王命取来锡当之土，将这土撒在了按星相推算与锡当属相相同的城西辛德地区平坦的土地上。建起宫殿，名为觉昂山宫。后来把这座宫殿移至阿瓦城中改为寺庙，捐给布坎基镇杰拜丁获高级佛经考试优秀名次的信尼亚纳瓦亚，寺名为觉昂山沓。缅历1097年（公元1735年），缅王驻跸辛德宫，因勃印囊南达梅觉廷进谗言，缅王将无罪大臣底里泽亚瑙亚塔、内廷大臣觉廷南达梅、德道榭金库监南达都利亚、平民事务大臣内谬西都解至江上游的科当抱道处死。学者们闻言，说不应这样处置，定会引起国内动荡不安。从此时起，国内开始动乱。当阿瓦城将毁之时，王想起底里译亚瑙亚塔说：如果哥布在绝不会出现此等情况。是年卡随人来犯美都城，掳走缅人与印侨约1000余人。

---

[1] Mahadammayazadipati旧译：摩诃陀摩耶沙底波帝。意为：伟大、弘法之王 元首。

[2] 巴利文音译如文，意为：伟大众人之主元首王后。

[3] 巴利文音译如文，意为：伟大之王 元首之后。

[4] 巴利文音译如文，意为：伟大元首之后。

（321）卡随人攻至实皆

缅历1098年12月（公元1737年2月下旬至3月中旬），由于西北方刮来飓风，劳伽德勒蒲塔伞坠落在佛塔围墙之外，瑞喜宫等佛塔也向东南方倾倒，许多大树被刮倒，地面出现裂缝。是时，实皆河的信拉佛像不见。王将婆罗门鄂山漂和大僧王处死。信德佐底巴因收留飞天隐士，被流放至东敦基。缅历1099年（公元1737年）卡随人来犯。缅王闻知后，派士卒500、骏马50，由赖亚耶傣为监军，布翁德伽侯

为统领；士卒500、骏马50，由赖威耶傣为监军，亚海马军头目为统领，计士卒1000、骏马100，于缅历6月9日（公元1737年8月22日）月曜日，试探性地去迎战卡随人。到达德勃因城后，亚海马军头目要率部绕过勃东城向亲敦江西岸进发。布翁德伽侯认为勃东在南，而卡随军在北面，没有跟亚海马军头目去勃东，而向北进发。亚海马军头目朝勃东前进，抵达亲敦江西岸。布翁德伽侯则率部分批缓慢前进。抵达孟良地区与卡随人遭遇，由于兵力不足，布翁德伽侯军败下阵来。卡随人随后追杀。在南底地区，亚海马军头目出战也因兵力不足，全军败北，亚海马军头目也在该地丧生。缅王得此消息后，又派都傣马军头目为帅，率恩达杜因、玛尼晒加两路人马及战象20、骏马700、士卒50000，于缅历10月（公元1737年12月底至1738年1月）进军。到了德勃因以北摩当关东地区安营下寨。卡随人也从南底进至摩当关东，得知缅军人数不多，便猛攻过来。都傣马军头目由于饮酒过度，不能迎战。玛尼晒加、恩达杜因、都傣马军头目等均在该地丧生，军卒也只剩下三分之一。卡随人从摩当关东一直打到德勃因，破坏了许多民房寺庙佛塔后才离去。缅历1100年（公元1738年）缅王又派赖亚登玛、玛亚道侯，底拉育瓦侯，布翁德伽侯，赖威勃亚、明耶明拉觉、明耶泽亚都各率一军及汉达瓦底、莫塔马等共11支大军[注]，配有战象30、骏马300、士卒15000，再加上中路大军以亚扎恩达为监军，明耶觉康为帅，12路大军于8月20日（公元1738年10月20日）月曜日向卡随进军。在抵达奥丹赖地区时与卡随的先头部队遭遇交战。卡随人败退，缅军追击。到达丹坎羌河口时，卡随将领阿兰盛跨马冲来。缅军先锋孟人晒加由上前迎敌，阿兰盛战死。卡随人山达约前来助战，又把晒加由杀死。缅军的孟人拜勃玛出战，将山达约砍杀。缅军前锋部队孟人挡住卡随人的狂攻，岿然不动。卡随人只得绕过西部山脚由后面向缅甸中军猛攻。缅军大败，四散逃亡。明耶觉康无法控制大军，只得收集残余人马后撤。一直到德勃因城后，才把军队重新集结起来。是年对王弟德多达马亚扎失去信任，处死了其属下将领，收回了赐封之领地、奴仆。也不召回明耶觉康、明耶明拉觉和明耶亚扎都与其他将领。缅历1101年（公元1739年），由于正值雨季，这些人只得在德勃因城滞留。缅王说，由于明耶觉康后撤在德勃集结，到雨季结束时，卡随人还会来攻。缅王命令明耶泽亚都率大军去驻守明钦城。还从德勃因城分兵一部给明耶亚扎都去驻守美都城。明耶觉康

和明耶明拉觉仍然驻守德勃因城。9月间（公元1739年11月末至12月）又有卡随人20000之众来猛攻。明耶觉康由于兵力相差悬殊，只好据守。缅王得知此情，便命在亚扎马尼苏拉佛塔以北的明温山脚下往西，到冈木道佛塔以西的丁泰因四周搭起营房，建起工事。从实皆以及附近城乡召集百姓军士来补充兵力抵御。卡随人没有直接攻打美都和德勃因城，而是沿西达、牟措博、汉林一线向美都进军。明耶觉康拟先抵达亚扎马尼苏拉守军处抗击卡随人。但卡随人突然向亚扎马尼苏拉驻地发起猛攻，缅军大败，营地被攻破，士卒四散逃亡，死伤甚众。内宫总管大臣亚扎南达也在该地丧生。是时缅王正在新宫休息，乘御象妙突康回宫，有人来报敌人袭城。卡随人烧毁了韦路温佛塔的五层佛殿、九角状的雷塌基寺等民宅塔寺后，在实皆西边德龙漂地区驻扎四五日后收兵撤回。受缅王之命，在德勃因、明钦和美都城阻击卡随人的明耶觉康、明耶明拉觉、明耶泽亚都、明耶亚扎都未能阻止卡随人的进攻，卡随人深入到实皆附近烧掠。王派人拟就地处死明耶觉康等人。王派出之人在密艾东岛见到明耶觉康后进行盘问。答曰，已派人上奏，卡随来军甚众，与我力量悬殊，且未攻美都、德勃因就直接杀将过去。但奏报未能到达圣前。另外明耶觉康与其他将领也曾与实皆军合兵一处奋勇御敌，只因敌人兵力强大，实在不支。缅王闻言，怒气顿消，说："今后尔等再像这样玩忽职守，如叫朕知晓，定用此刀杀之"。在朝堂中间把刀架在明耶觉康颈上。据说此次卡随人来至实皆是因为大婆罗门摩诃德勒蒲说饮用伊洛瓦底实皆之水，可消除百灾之故。

缅历1101年2月（公元1740年4月下半月至5月上半月），缅王下令从阿瓦城东南角起，环城绕过巴勒勃、劳伽曼昂塔，经西部辛亚埠头，至城西北角全部装上鹿砦木栅。是年在汉达瓦底城原位于瑞界野的德勃因马军首领、汉达瓦底镇守鄂达昂听到卡随之军已至实皆的消息，就与四周城乡孟人首领们计议，以给女儿举行穿耳礼为名，又与粮仓官鄂貌、鄂包耶、塔格萨、宝石商等人商议，强迫全城官吏和百姓盟誓造反。对不愿宣誓者一律杀掉。然后命令汉达瓦底大多数官吏进军攻打丁因。队伍到达当羌，人们提出与丁因议和。鄂达昂说如不随我进军丁因者，将把他们的妻小杀掉。去攻打丁因者闻妻小已被鄂达昂监于他府中院内，计议：吾等为了妻小不致被杀，只有回师除掉

鄂达昂了。于是打回汉达瓦底把鄂达昂杀死。由于鄂达昂的叛变，出现孟人动荡不安的局面。缅王知道此情，于缅历1102年5月（公元1740年7月下半月至8月上半月）命明耶觉康率士卒5000出觉蓬门陆路向汉达瓦底进发，在昂喜宫处扎寨，后日夜兼程。大军尚未到达，汉达瓦底人已将鄂达昂的妻小与财物等献于明耶觉康帐前。像处治其他反叛者一样，明耶觉康将鄂达昂妻小处死。局势平静后，王命丁因镇守明耶昂乃为汉达瓦底镇守。明耶觉康回师京都。当时不应称卡随人为鄂曼达，按西方叫法应称之为曼尼普尔。这是由一位叫摩诃德勒蒲的婆罗门到达该地后命此名的。听到卡随人又将来进犯的消息后，缅王命明耶觉康率战象30、骏马3000、士卒10000；明耶那亚率战象30、骏马3000、士卒10000；明耶南达都率战象30、骏马3000、士卒10000。三支大军共有战象90、骏马9000、士卒10000，于8月27日（公元1740年11月4日）金曜日出征。在美都城中驻扎。卡随土司从埃格巴求来援兵，共计80000之众来攻。抵达美都之后约五日，卡随人拟先攻明耶觉康，认为只要明耶觉康军被打败，其他诸军将不战自败。于是卡随人以重兵包围明耶觉康的军队。明耶觉康坐镇军中督战。卡随军死伤惨重，只得后撤，从此不敢近前。明耶觉康得知卡随军队不敢出战已有10余日，于是将大军主力埋伏于山林之中，只派500马军到卡随营地诱敌。卡随人看到来攻的缅军没有步军。埃格巴便派骏马2000、步卒5000毫无顾忌地出战。诱敌的500马军辗转后撤，卡随想全部生擒活捉，遂急追不舍。当追到缅军伏兵所在地时，缅军象、马、步兵一起杀出。卡随骏马1000余、士卒1000余被杀。被生擒者也为数不少。埃格巴人认为长此以往为了他们的事我们定死在缅人之手遂撤走。卡随土司认为埃格巴军已撤走，最好这次与缅方交涉后再撤回。于是派人带5匹马、100张弓为礼物持函来见明耶觉康。信中写道："曼尼普尔土司致意明耶觉康诸将军，罗陀那补罗与曼尼普尔两国一直亲如一家，由于边界居民相互攻击而有死伤。吾等接受摩诃德勒蒲之教诲，并非野蛮之辈，而是知情达理之人。[注] 吾等此次进军是为谈判消除仇恨而来。"看过卡随土司之信，明耶觉康当即复函。派赖威勃亚为送信使者。信中写道："大将军明耶觉康、明耶那亚、明耶南达都致意土司殿下。曾祖汉达瓦底白象主在位明曾派大将彬尼亚德拉前往贵地，你们献上美女，遂无战事。父王在位时又献来卜巴公主，双方和好。到王兄在位时意见不合才反目成仇，发生了战争。此

次因为边境遭骚扰破坏，我主王侄才命吾等三人率百万象、马士卒前来，要把卡随全境夷为平地。如果希望和解，就应按照惯例办事才行。”卡随土司接到信后不再多说，赠了许多礼品遂即返回。明耶觉康等三军也从美都城班师回朝。

---

[1] 原文如此，实际只有9支军队。不知是遗漏了统帅名？抑或是统计错误？无从查考，只好照录。

[2] 原文直译即：连生肉生鱼也不吃的依法行事之人。现按意译如文。

（322）汉达瓦底出现王位继承者

汉达瓦底镇守明耶觉乃不分青红皂白，把参与鄂达昂谋反和未参与的官员一律杀掉，事态激化。汉达瓦底人杀了明耶昂乃。阿无埃克伦村中桂克伦人声称已经出现王位继承者，并在汉达瓦底城北林中芒果树村集聚军队，辅佐新王登基。汉达瓦底众官员闻讯，立即集合部下准备进剿。抵达后，长官们将部下安排在附近，遂进入该地了解所谓王位继承者系何人。所在地谓“桂王”者并非他人，乃曼昂亚德耶施主先王之弟蒲甘王在蒲甘城被攻破后来到农村藏身。其妃杜巴芭所生之子，由桂克伦人收养，长大成人，住在罗陀那补罗阿瓦城南伽龙南钦地区。后流落掸邦，之后又来到白古城北芒果树村。这一切由桂克伦人之大法师、首领们讲明，得到汉达瓦底百姓的一致拥戴，于是便称蒲甘王之子达拉为“桂王”。在汉达瓦底城北林中芒果树村拥立为王。在向阿无埃迁移过程中，汉达瓦底城北羌皮亚克伦人尾随追击。“桂王”与孟人迎敌。经过交战，克伦人被打败。后来在汉达瓦底城中以德门陶为号，桂王达拉建宫称王。“桂王”德门陶对其拥戴者分封尊衔官职。计有大臣苏比亚、苏比亚萨、苏比亚哈蒂亚扎、苏比亚布翁育、苏比亚冈恩等。对阿瓦方面任命的御象监昂拉也封以彬尼亚巴拉称号。另外对彬尼亚阿尼亚、彬尼亚达巴、彬尼亚达曼达、彬尼亚遂

亚巴拉亚扎、塞达亚扎、杜托、彬尼觉杜窦、彬尼西亚比亚岱达、杜兹瓦亚晒、底里格曼拜一干人等也封以尊衔。是时，清迈侯向桂王德门陶前来献女和底里塞达。桂王在汉达瓦底城北炯叟羌阿卡延山林一带连续捕象。还东渡锡当捕象。后名声渐大，势力日盛。

由于汉达瓦底一带的孟人势力强大，缅王的权力削弱，形势动荡不安。莫塔马镇守明泽亚都无法返回京都阿瓦，遂携妻小部属逃往阿瑜陀耶。那时闻在阿瑜陀耶边境勒瓦人有一种虎象，桂王遂命人往购未果。又派孟人驯象师前往盗取。孟驯象师了解到勒瓦人将象戴上脚栓与木铃放入林中，牧象人则待在附近，听着象铃声放牧。于是就将象铃挂在竹子梢头，风吹竹丛动，象铃声不断，勒瓦牧象人以为象仍在，自己去捕野兔麂子。孟人偷得大象，日夜兼程赶回献给桂王。桂王得到此象后便自称为虎象之主。也有人称该种象不具有良象之征，而是一种凶相。在敦丁温摩诃西都编纂的《新史》中则说，桂王称王不久，同时有人来献虎与象，故而得名虎象之主。大象监彬尼亚达拉因向桂王献出幼女，受封大臣之职。缅历1103年（公元1741年）缅王得报汉达瓦底孟人谋反，便授予到达直柳漂的明拉瑞当以重兵，命其先去征讨。随即又封明耶觉康为德多明康，委以重兵，命其从水路出征。抵达卑谬后环绕界丁山扎营。抵直柳漂先期进攻的德多明拉瑞当与孟人交战不支，便转向卑谬与德多明康合军一处。是年水情严重，为使京都不致被水淹没，在城门口筑堤堵水。即使如此，因水势太大，水还是渗进城来。城内皇宫以北的路上为僧侣们化斋饭还铺设了渡桥，人们则在城内乘船往来。在城外昂南觉蓬宫，水也上涨至与屋内地板相平。当年为康泰莫佛塔升宝伞。同年卡随土司派山达约莫尼携带大批礼物来阿瓦。在亚扎马尼苏拉湖旁建来使馆驿。当时缅王正驻跸昂南觉蓬宫中。于是就在前朝房接受卡随人献礼。过了一个月之久，缅王传旨在上朝殿接见卡随使臣。卡随使臣山达约莫尼向缅王启奏希望谒见卜巴公主。获准见了卜巴公主及其子。会见时，献上卡随土司送给公主的披肩与衣服。缅王回赠了中国绸缎以及可与外国媲美的布匹等珍贵之礼物和金线披肩、金丝上衣等。后卡随使臣返回。当年把实皆城分封给杜因南达梅觉廷，还赠给前后护卫、象马、兵卒、奴仆、使役，命其为王。缅历1104年（公元1742年）卑谬由德多明康驻守，固若金汤。孟人便由东吁进兵东敦基，攻占勃特那果、马龙等

上缅甸东西两岸城乡。溯江而上甚至占领了亲敦江上游的甘尼、明钦等地，在德达乌、彬牙、丁班一带驻扎。卑谬德多明康闻孟人居然到了京都阿瓦，便带大批船只兵卒北上。德多明康抵达蒲甘后，扬言要两面夹击孟人。孟人遂后撤，当大军开拔时，阿瓦城内守军也杀将出来，孟人难以立足拔营急退。那年由于天旱雨少，发生粮荒，土匪盗贼蜂起。缅历1105年（公元1743年），德多明康带领大批军队由卑谬出发，攻打丁因，孟人不战而退，丁因被轻易占领。缅军纪律涣散，终日酗酒无度，昏昏沉沉、不省人事。此情被孟人得知，便来反攻。缅军死伤惨重，德多明康也无法控制局势，只得退走。白古听到丁因缅军被打败消息后，扬言要活捉德多明康。于是孟人派出大批水军追击。德多明康下令退至卑谬抗击，迅速后撤。孟人继续追击，又攻下卑谬。城破之后，德多明康又退守蒲甘、良吴。缅历1106年（公元1744年），汉达瓦底孟人向东吁进军。缅王得报后，命明耶明拉艾为帅，率14路大军万余人迎敌。在包良盖与孟人相遇交战。明耶明拉艾所率14支军队全部溃败。德多明康也从蒲甘、良吴进军至勃特那果固守。彬尼亚江道也在西边的马龙镇据守。缅王得知去东吁迎敌的明耶明拉艾失利消息后，又派德多明拉瑞当前去迎敌。也未能取胜，本人不敢再回阿瓦。于是德多明拉瑞当，明耶明拉艾收集残余部队，与勃特那果德多明康之军合兵一处。

是年卡随土司之师摩诃德勒蒲婆罗门预言：阿瓦旭日皇帝将为我所控制，要将土司女儿献给缅王。于是携带大量礼品前来。约一个月之后，摩诃德勒蒲婆罗门病死。献女之事遂落空。他的婆罗门徒众500余人返回卡随城。那时驻在马龙城之彬尼亚江道每与孟人交战都英勇无比，将官们都惧怕彬尼亚江道，同事们对他非常忌妒。德多明康部下兵卒之首领阿伽木格扎觉等与将官们一起密谋，将彬尼亚江道杀死。当孟人得知彬尼亚江道已不在马龙军中时，便分水、陆两路前来攻城，马龙与勃特那果军大败。德多明康与属下各将也退至蒲甘、良吴一带，孟人俘获不少缅军，驻于马龙、勃特那果。缅历1107年（公元1745年）孟人又溯江北上一直到信骠遵。在沿江的东西两岸又捉获大批俘虏。因为没有准备，筹集不到粮食，从汉达瓦底来的粮草也供应不上，加之士卒人众食物缺乏。这时他们想如果收兵后撤，德多明康及其部下大军定会追击，我等撤退势必大乱。为了使他们不追

击我们，应先谈判再后撤。孟人将官们如此商定后遂致良吴军德多明康一信。

（323）汉达瓦底问题

孟人给良吴缅军的信中写道："统治汉达瓦底国虎象之主属下将官们拜上。吾等之主非他人也，正是贵国皇叔蒲甘王之子。我等之间本不应诉诸武力。动武只能使国家和人民遭受破坏与灾难。我们本系至亲，故诚恳拜上建议两国国王兄弟之间应通过谈判和平解决问题。"见信后，德多明康复函写道："王叔德多明康晓谕尔等汉达瓦底将官们。来信称在汉达瓦底称帝者并非他人，是什么吾王之亲族。此话如同让猴子穿上衣服也难以变成人一样。因为王叔蒲甘王不忠，所以就像用炒过的种子下种，运盐之舟覆于水中无一幸免一样，其子孙等人也陷入无德状态。尔等所语只能使国中奴仆、穷苦百姓陷入灾难。"孟族将官们闻言，献上许多布匹后收兵。从卑谬以下沿江东西两岸村镇派兵驻守后，返回汉达瓦底。孟人返回之后，德多明康也在马龙、勃特那果等城修整壕堑，派兵镇守。缅王封北面的达西镇守号明基觉苏瓦廷；封钦乌马军统领号明基觉苏瓦觉；封皎加马军统领号明基觉都；封达西司法官号明基觉康；封甘抱马军统领号明基觉廷；封南路马军色林伽都马军统领号明基觉苏瓦。尽皆补充武器与兵卒，分别驻守各地。钦乌明基觉苏瓦觉之子鄂漆纽也是一个忠于职守之好儿男，授以赖亚弁琪之号。

（324）在汉达瓦底称王之德门陶[注]

缅历1108年（公元1746年），阿瑜陀耶派遣使臣携带诏书并厚礼前来。使臣被安排住在瑞界野，到缅历5月（公元1746年7月至8月初）江水上涨之后才将礼物用金劳加船运往京都。命使节乘小舟在辛

亚码头上岸。后又安排主要使节乘马，将诏书放在镶有三圈宝石的琉璃槟榔盒中，由一头金鞍金鞯之大象驮着，从阿瓦城南山冈进觉蓬门。然后安排在前朝房歇息。过了片刻，进上朝殿。命王子王弟文武群臣前往迎接。按照仪式与官员大小各就各位，宝座门开启，缅王上朝，接受阿瑜陀耶国王赠送之礼品。缅王也赐给阿瑜陀耶来使以各种礼品，派了回使送其返回。

缅历1109年（公元1747年）汉达瓦底军队又来进犯，兵分水陆两路猛攻马龙镇。由于中了缅军由城头轰击之炮弹，孟军将领彬尼亚觉阵亡，孟人后撤。遂将派往马龙之军召回。此时在汉达瓦底称帝之虎象之主德门陶把一些文臣武将后妃留在汉达瓦底，带上彬尼亚达拉、彬尼亚意、彬尼亚达巴、彬尼亚达曼达、彬尼亚遂亚巴拉亚扎、彬尼亚波木等文武大臣，率象马大军共2000余人到锡当，捕象狩猎。时日旷久，手下请求返驾，不归。又把王后嫔妃们召至锡当。留守在汉达瓦底的大臣们认为王不宜长期远离京都，国事又不安宁，应再奏明圣上。于是派人前往随驾锡当的大臣们处。与虎象之主一起来的彬尼亚达拉兄弟与赖亚波将留守在汉达瓦底大臣们所陈之情转奏给虎象之主，而虎象之主仍不采纳意见返回。留在汉达瓦底的大臣们由于长久无君，情绪不稳。于是派3000人马全副武装赴锡当，强行迎接虎象之主返驾。虎象之主闻汉达瓦底有大批兵马前来，以为是叛乱者前来捉他。于是命身边大臣带领象马兵卒前往阻击。来者申明："我等并非反叛之歹徒，是为迎驾返京而来。既然阻止我等前往，就不去锡当了，我等将迅速返回汉达瓦底，把赴锡当的文武群臣之妻小统统杀死，我等马上安排返回事。"与王一起到达锡当的赖亚波、彬尼亚达拉等大臣说："你我等应该像以前一样合作，倾听对方意见，按有利的去办。你们不要着急，我等一定上奏规劝王返回汉达瓦底。"来者很满意遂先返回。虎象之主不信彬尼亚达拉、赖亚波等人所言，以为国内发生动乱，若返回汉达瓦底，则同鱼儿入网一样。所以自己挑选亲信300人、马100余匹、象10余头，于缅历1109年（公元1747年）出走清迈。清迈不肯接纳，又进入阿瑜陀耶。阿瑜陀耶将其铐上脚镣送往中国。中国又经卡随、蒲甘将其送往阿南。阿南又经山巴、巴得、勒外布基、布久、达龙、瑙普瓦各处，将其送回清迈。[注] 蒲甘王子之桂王住在勒瓦族人中，因其在甘蔗田村中长大。故又称作蔗田桂王。他

说："汉达瓦底无立国之君，当地百姓和大臣立我为王。在我赴锡当村中捕象狩猎之际，留守汉达瓦底的大臣们起来谋反。如果对这些人镇压，就会做出残杀之恶事。考虑到世间轮回才辗转来到这里。"清迈人知道他是阿瓦国君曼昂亚德那佛塔施主御弟蒲甘王之子。此人心地纯洁善良。就告他，你就安心地住在清迈吧。从锡当城回汉达瓦底的文武大臣不久便得到虎象之王到达清迈的消息，众人遂立汉达瓦底的一位还俗僧人叫奈哥的人为王。在虎象之主出走清迈后，滞留于锡当没有跟去的将官当中，人们以赖亚波为长，认为彬尼亚达拉也有能力，得到众人信任。众人商议虎象之主已经出走，如无君王，罗摩迎孟三邦就像被人放在竹匾中摇动的余甘子一样，不得安生。也有可能四分五裂，成为缅甸王朝之附庸。群臣商议为使城镇安宁，各种情况都能得到控制，请赖亚波为王。赖亚波说："身为一国之君，能担负国事之人是很难的，我不想为王，只想当名官员，我不会处理国事。我可以指出一位能为王之人。希望大家都能同意我所推举之人。"众将说，您推辞掉到手之王位福禄，为了百姓的幸福与利益，指出具备君王条件之人，肯定是公正之言。我等一定听从您指出之人的教诲。当人们一致同意后，赖亚波才指着彬尼亚达拉说，他就是能为王之人。将官们说，一定听你调遣。遂请求彬尼亚达拉为王。彬尼亚达拉也说，虎象之王对留守汉达瓦底的大臣们行动不相信，才逃到安全地方去的。等我们回到汉达瓦底之后，没有特殊情况，我想他还会回来的。因此我希望大家不要让我成为似乎是想争抢王位之人。大家认为不立王是不行了。彬尼亚达拉也承认这一点。于是安排从锡当返回汉达瓦底，再立彬尼亚达拉为王。把象马军卒分成三部，前军由彬尼亚达拉率领，随后由彬尼亚达拉之弟率领，最后是赖亚波之军殿后。抵达汉达瓦底城时，已被众人立为王的还俗僧人奈哥前来欢迎，拉着彬尼亚达拉的手，两人交谈非常和谐。过了数日，大臣将官们到齐之后，经过商议，废黜了已经在位的还俗僧人奈哥，拥立彬尼亚达拉为王。

---

[1] Smin Htaw，旧译斯弥陶佛陀吉帝。

[2] "同年（公元1746年），蒙族废王沙民拖偕其旧僚投靠于泰，白古王向皇求引渡，皇下谕华籍商人载沙民拖等出海，令放逐于海面

任何岛屿，惟华人商船载赴广东，厥后再度转潜往清迈，为清迈王收留，委为大将。”见《泰国古今史》37页。

（325）彬尼亚达拉[注]被汉达瓦底拥戴为王 在阿瓦发生之战事

彬尼亚达拉简历：他是到清迈去的一伙御象兵中的一员，驻扎湾贝因管理象只事务非常熟练。后被汉达瓦底王任命为汉达瓦底象军头领。当虎象之主为王时仍侍奉左右。虎象之主根据其才能，任命其为大臣。虎象之主出走后，被汉达瓦底的将官们拥戴为王。称王之后，封弟号乌巴亚扎，封幼弟号彬尼亚达拉，封婿苏比亚都号彬尼亚底里，封一侄号杜道素。后来又将女下嫁虎象之主德门陶之妻舅。对各类人员皆有封赐。当时在阿瓦鄂辛盖以东欧波山脚桂家[注]人的首领都迎苏和宫里雁[注]、鄂内、鄂伽等人因阿瓦方面征税甚重经常派员来讨，妻小沦为奴仆忧心忡忡。都迎苏与桂家众人便去骚扰抢掠蒙悦金寺和孟人与缅人的村庄。返回欧波后计议，如果只有桂家一支人马造反，定难支持。于是联合马达亚城孟族军中官员五十夫长等，共同推举从阿瑜陀耶来的叫做勒瓦恩的人，说他是新王出世，在欧波山脚建立起桂军，在马达亚建立起一支孟军，进行叛乱。同时还派人去汉达瓦底与马达亚、欧波等地把沿江上游一带的孟人也联合在一起。等候汉达瓦底派军前来。这时汉达瓦底方面也派人前来送信告知，大军即将到来。在伊洛瓦底江东岸觉西一带的缅甸人听说桂家、孟人叛乱，都逃往西岸。阿瓦方面在色金瓦和鄂辛盖各派驻一支部队，多次向桂家军进攻，但缅军伤亡甚众。桂家、孟军击溃色金瓦的缅军，一直到达瑞界野。再击溃鄂辛盖缅军，一直进犯到汉林麦。这时缅王召见在马龙驻守的德多明康，封以郭登德钦勃因明康[注]尊衔。在鄂辛盖驻扎水陆两军。当闻知德多明康抵鄂辛盖的消息后，桂家军队打算逃往北部山林中，而马达亚的孟军则要去汉达瓦底，意见不一。于是桂家首领都迎苏与马达亚孟军首领会面商定，说服部下试探性地对鄂辛盖发动一次进攻。但从东侧向鄂辛盖进攻时，桂家、孟人军卒却高喊：“我

们不敢打，当官的逼我们没办法才冒死来的”，故意使鄂辛盖的缅军听见。四五天后，桂家与孟军又从上游雅坝河港暗渡，夜间偷袭鄂辛盖缅军。守军整夜据守抗击，使得桂家军和孟军不能靠近，死伤甚众，拂晓退走。派阿伽波木陆路沿江西岸，乌登瑞当、阿伽玛尼觉都等从水路追击。人们建议凡捉到的桂家与孟人都应公开地加以处置。德多明康则比喻为有如逃跑的牛被抓回后都会被牛的主人杀掉一样。而对抓到的桂家、孟人却给他们吃食盘缠后全部放回。德多明康命亚扎明康、亚扎底律等人到东边马达亚周围丛林山谷之中去捕停留其中的桂家、孟人，捕得即送往鄂辛盖军中。当时亚扎明康等人报告：目前孟人有要逃走的迹象，遂派象马将士东渡。德多明康安排船只溯流去博瓦河，在河埠头处驻守水军，水陆两军将马达亚军团团围住射击。孟人不出击，只固守寨中。德多明康收回军队返回西部辛盖营地。当时马达亚的孟军修书给汉达瓦底，敦促赶快派兵前来。由五名勇敢强壮之兵卒前去送信。被缅军哨兵发现，俘获其中二人，解往军中。为首者说，我们早已向汉达瓦底报告，又派我等五人去汉达瓦底送信，我们二人被俘，其余三人是回马达亚了，还是去了汉达瓦底，我们不得而知。以前和此次信的内容，我们都没有看，所以不知道。马达亚人又说，他们被俘，如果投降，他们的妻子是不会好过的。军中首领说：汉达瓦底将尽力抵住大军来攻。还说，还派人去欧波要求欧波军来援马达亚。听了口供之后，德多明康说在未攻汉达瓦底孟军之前，先要收复马达亚和欧波。于是命德多明拉觉廷驻守江口，摩诃南达丁坚驻守菩提地区，包围马达亚城。随后又增派舟船象马大军去德多明拉觉廷和摩诃南达丁坚处，把马达亚层层围住。在马达亚城中的桂家、孟军并不还击，只是坚守，且在城头大声喊道：“王对我等攻鄂辛盖不记恨在心，还将所俘之人给他们吃食盘缠后全部放回。如果今日不杀我等，我们就来归顺。”德多明康闻言，叫围城的缅军也大声回话说，凡投诚者一律不杀。孟军又说：“只要把围城的缅军撤走，3天之内我们将归顺于麾下。”德多明康信以为真，便下令解除了包围，在江边举行庆祝仪式。全体将官都放松警惕。夜间桂家、孟军在缅军中间放起火来，缅军全军惊乱。桂孟军又发起进攻。逼近后进一步放火烧营、砍杀。夜幕中缅军将官很难控制和指挥部队，报请德多明康，迅速乘船撤离到西岸去。桂家、孟人沿江追击，缅军死1000余人。

此时，汉达瓦底方面听说德多明康不在下游马龙寨中，便命苏比亚、杜托、彬尼亚底里、彬尼亚达拉四将率领四军，由乌巴亚扎为帅向马龙进军。水陆两路将马龙围困，缅军出现粮荒。阿瓦京都也一时难以派出援军。马龙城破。德多明拉觉廷、德多德勒帕耶等被孟人俘获。只有德多丁克亚和少数士卒逃脱。孟军一直追至密松在沿江东西两岸村镇均俘获不少。德多明康派一些军队在鄂辛盖留守，率大批士卒战船前往密松迎战。从阿敏、勃东、甘尼、明钦、亲敦组织水军乘战船至那嫩盖还击；西岸班基岱、约、曹、朗榭、梯林等城与布坎基镇联合阻击；南面瓦底、东敦、央米丁、因道、密铁拉等镇也从德娄进行阻击。在水陆四面截击的情况下，孟人进退两难，只得好言来谈。众将官要求德多明康不能再宽恕他们，说这次我们可以俘获孟人一批兵丁。德多明康说弟兄们所言甚善，但是，我们在马达亚、欧波一带的战事尚未结束。这一次就算了。如果孟人下次胆敢再来犯，一定不放过他们。最后同意对方请求，孟军官兵随乌巴亚扎等人一起撤走。在孟人撤走后，德多明康考虑到马达亚、欧波的事态。迅速带兵返回鄂辛盖营中。缅王对德多明康如此处理非常满意，命名鄂辛盖为给杜摩底东吁。并降旨在该处建造宫殿、枢密院、前朝房、后朝房，并任命大臣、大臣助理、宫廷门卫官、内廷大臣、传旨官、承旨官、录事主簿、镇守、狱史、内宫总管、将相、宫廷总监等各级官员，举行大典，以底里达马亚扎迪勃底之号登基为王。此时在东部马达亚江边由德多登克都镇守；在菩提寨由彬尼亚达马亚扎镇守。

---

[1] Binnya Dala旧译莽哒喇。

[2] Kwe我国史书称之为桂家或贵家。可参见余定邦著《中缅关系史》，光明日报出版社2000年12月版，第103 - 105页。

[3] Kongnaein宫里雁，桂（贵）家首领之一，我国缅甸史学者姚枏、陈炎等人考认为是随南明桂王（永历）入缅时的汉人后裔。他们一度在缅甸中部形成一股较强的势力。在阿朗帕耶创立的贡榜王朝兴起后，被镇压。宫里雁于1762年率部3000人败走云南，后被云南当局处决。详见昭槤《啸亭杂录》卷五“缅甸归诚本末”中华书局1980年版

和姚枏译注〔英〕哈威《缅甸史》商务印书馆1957年3月版第266页注。

[4] 意为：九十万军队之主帅，王中之王。

（326）劳伽德勒蒲施主做梦 卡随土司进攻阿瓦

缅历1111年（公元1749年）阿瓦缅王做梦。梦见在向北面看时，从东边至西边天空繁星一直围绕着太阳。天亮以后缅王将此梦转述给高僧、法师、学者、婆罗门等并询问征兆。高僧、法师、学者、婆罗门等上书奏道：吾王梦见从东至西运行带有千道霞光的太阳，一直发光运转，说明陛下之子孙后代将代代相传永远为王。王威的光芒犹如太阳，将使佛教大业弘扬光大。陛下所梦满天繁星乃是王国版图之内王侯采邑官员等人之子子孙孙从不间断永远辅佐缅王之兆。同年卡随土司打算如果得手就攻打阿瓦城。如果时机不好，就来献女修好。于是留下幼子萨那汉守城，与长子库亚腊巴、大将山达约莫尼等人率骏马3000、士卒20000，沿亲敦江从那嫩盖向阿瓦进发。在北部那瓦琪炯扎营。缅王召见在鄂辛盖驻守的东吁王，在从瑞界野到城西龙多堡的江中布满战船。阿瓦方面在陆地上部署了象军、马军及全副武装的士卒。在实皆城也驻满象、马军卒。由于卡随土司见阿瓦水、陆全面布置了军队。与其子库亚腊马和大将山达约莫尼商议，我们虽想攻打阿瓦城，目前不太可能。看来只有与其通好。当夜立于寨前的大旗被风吹折，非常惊惧。遂将年方12岁的小女献给缅王。缅王降旨按迎娶先辈卜巴公主时曾用之礼仪，派奴仆仪仗迎娶。由城西的山亚门进城纳入宫中。赐名摩诃黛维，派奴仆服侍。缅王赐其兄库亚腊巴号明西都。卡随土司献女之后便从美都一线返回。桂家、孟军要攻打美都城，从北面的太公曼莱渡江，向前挺进。正好与返回之卡随人相遇，双方交战，桂家、孟人败北。卡随土司说，尔等不仅反对缅王，还要与我为敌阻我行军吗？于是又渡河向东岸追击，桂家、孟军损失惨重。土司收兵返回，到达辛盖大寨后说，请转奏阿瓦缅王，我还要打桂家、孟人。辛盖王上奏之后，缅王令土司再战，同时拨给卡随大批

战马。卡随土司和婆罗门法师等由辛盖渡河，与桂家孟人交战，桂家孟人死百余人，将人头送至辛盖寨中。次日土司再次督战进攻，战斗中乘滑竿出战的土司之师两位婆罗门被桂家、孟军杀死砍了头。卡随人也死伤不少。土司收兵到辛盖缅营中说，下次再战一定要把他们杀光。之后便回卡随去了。到达鲁瓦时，守城幼子萨那汉在卡随自立为王，派人来说，您带去象、马大军20000、30000人是为了夺取缅甸，可您去却把我妹献给了缅王。他的奴仆起来反叛，您却让咱们的奴仆劳累代他去镇压。您就不要回我们城内了，去当你的缅甸奴仆吧！奴仆部下有妻儿在此者，可以回到我这里来。卡随人听了萨那汉派人向其父所说的这番话之后，大臣梅因、曼达里等人及大批象、马及士卒都径自拥进卡随城中去了。只剩下土司之长子库亚腊马和大臣山达约莫尼等男女共约500余人。土司如同折翼之鸟，带领库亚腊马、山达约莫尼等500余人返回辛盖，声称要去请缅王来捉萨那汉。到了辛盖又把女儿达马玛拉黛维献给东吁王，说明原委。东吁王听后表示等国内局势安定后定去捉萨那汉，再立土司为王，赏了他们足够的粮食、衣物，让他们在实皆搭设营寨棚帐驻扎下来。后来阿瓦将乱，无处立足，又返回卡随。到鲁瓦时被萨那汉迎面抓获杀死，其大臣山达约莫尼和长子明西都[注]也一起被杀。

---

[1] 原文误写为明耶西都。

（327）中国皇帝使节来缅

是年（公元1751年）中国皇帝派遣埃都耶、冬达耶等偕随从5000余人带着九尊阿巴达亚梵天佛像，为了结盟通好而来。缅王安排他们驻于玛瑙仰曼花园接见。中国人也表示愿对桂家、孟人的野蛮行径进行镇压。缅王表示不打算劳请友邦出师，只愿友好。埃都耶、冬达耶等表示虽然不需让我们去攻打，但贵邦国主之敌，即我主之敌也。让我等5000人去攻桂家、孟军。结果未能取胜，缅王派出使节随埃都耶、冬达耶等返回中国。[注]

当时阿瓦城内耶康山觉佯装集合军队，携带妻小沿江而下，去投奔孟人。当年在阿瓦城拆除木砦，重建有33座城门的新城。缅历1113年（公元1751年）雨季结束后，汉达瓦底方面陆路由彬尼亚达拉率兵20000，水路由乌巴亚扎率兵20000来攻。阿瓦方面虽沿江在南岸一带层层设防进行阻击，仍支持不住。乌巴亚扎的水军从信骠遵到达密松一带，彬尼亚达拉的陆军也已抵南部垒敦一带。水陆两军皆俘获不少缅军。缅王召见东吁王。东吁王在辛盖寨中安排大臣摩诃德勒帕耶等率军坚守，亲自率重兵向阿瓦进发。抵达后，缅王降旨：此次孟人派水陆两路大军攻来，已深入阿瓦附近，一定要战胜他。朕将整个国家都交予东吁王你了。事实上你也有能力平息此次叛乱。今后你也是位能为朕出力之人。言毕，缅王将小王妹底里曼拉黛维许配给东吁王。东吁王在密松地方进行迎击，以使乌巴亚扎和彬尼亚达拉的水陆两军不能再前进。在陆路上以最大兵力阻敌。但东吁王无力阻住孟水军，遂后撤至阿瓦。东吁王的水军待在格拉威。乌巴亚扎的水军追击到阿瓦城西龙多堡雅亚比亚。彬尼亚达拉的陆军也到达城南彬牙、德达乌、那瓦觉、丁班一带扎营。马达亚、欧波的桂孟军闻乌巴亚扎、彬尼亚达拉水陆两军已经抵达阿瓦。而驻扎于辛盖的东吁王也已经去阿瓦。于是宫里雁、阿垒温等桂孟军渡河至西岸，攻打辛盖寨之缅军。

---

[1] 此次中国使节赴缅，尚未见我国史籍有相对应之记载。

（328）孟人来攻阿瓦 城内饥荒阿瓦城被攻破

缅历1113年10月26日（公元1751年12月31日），鄂辛盖被攻破。阿瓦也被乌巴亚扎、彬尼亚达拉水陆两军团团围住。近10年来国内一直动荡不安，穷苦百姓无法正常进行生产，加上上下缅甸水陆军卒粮饷支出颇多，粮库不能正常入库存粮，无法储备数月或整体所需。加上后几年连年多次出征，每当城池被敌人围困时，城中官员富绅只得将仓中之粮分给城中居民及各地乡村前来服兵役杂务之人食用。当粮米用尽之后，城中断粮，只得以野菜、树叶为食。由于官员

士卒忠于职守，阿瓦城仍能固守。于是乌巴亚扎、彬尼亚达拉等召集众将道："现在雨季将至，以后下起雨来水大时，阿瓦城四周象马士卒不能继续围困。趁雨季未到来之前返回。等雨季结束，再来围城，那时阿瓦定会落入我手。"孟军将官一致同意。于是准备收兵回撤。由于城内饥荒严重，逃出来的人们说："现阿瓦城中勿须说米饭，就连野果、树叶也已被抢食殆尽，饥肠难熬，吾等才逃将出来。"乌巴亚扎、彬尼亚达拉等孟军官兵遂不再考虑后撤，继续围城。这时缅王口谕，现城内将士们饥饿不堪，体力甚弱，但只有舍生忘死打退孟军才有一线希望能使众人得以生存下去，在这生死关头只有冒死一拼了。把库中所存金银细软全部取出，分发给西达侯明基觉苏瓦廷、亚扎明康、梯林土司、甘尼城头人等各级官员及所有军卒。将士们也保证定要冲出城去踏平孟军。由于不断听到逃出城来的人讲述城内饥荒情况。乌巴亚扎、彬尼亚达拉等在1月6日（公元1752年3月9日）夜喊杀声中以重兵从南面、西面登城，破城而入。缅王听到外面孟人的喊杀声，知道外城已破，于是准备渡江到密艾东岸逃往云国。在到达昂吞门时，东吁王在格拉威的水军也遭惨败，从密艾河口来到昂吞门与缅王会合。缅王下令从阿瓦逃往云国。东吁王奏道，现孟人才进到外城，当年8万中国士兵来攻，王也未离京都。现京都不会被攻破，我主可暂时住进王储府。于是从昂吞门当夜住进王储府。到了8日（公元1752年3月11日），孟人鼓噪着攻打内城。内城守城人等饥饿不堪，连刀枪武器等也无力拿起。内城又被攻破。守城人弃城而走。孟人打开城门，象马大军入城之后抢掠了全城金银财宝，俘获甚众。乌巴亚扎派耶康山觉到处搜寻缅王，在王储府内俘获，被耶康山觉送到乌巴亚扎驻扎地新宫。东吁王连夜在瑞扎底寺落发为僧，也被捉到与缅王囚禁在一起。缅历1114年[注] 1月6日月曜日，外城被攻破，8日水曜日缅历新年内城又被攻破，缅王和整个阿瓦城全部落入孟人手中。随后东西南北四面村镇都向孟人臣服。乌巴亚扎和彬马亚达拉这样说道："现所有大城均已归顺，只剩下北面之牟曹波[注] 一村尚未归顺。从钦乌侯明基觉苏瓦之子赖亚弁琪等人开始，到北部一带所有城镇已经都成为我们的属地。只有一个不足以与我匹敌的牟曹波小村不肯归顺。我们不宜在阿瓦长久停留，因为在汉达瓦底、莫塔马以东的村镇和土瓦、丹麦、德林达依等城还未臣服。一些村镇与阿瑜陀耶又连通一气。如果

现在不去占领，一旦阿瑜陀耶王对他们进行一定的封赏，他们有了倚仗，我们再去征讨就要更费力了。故必须从牟曹波开始，使东西南北四面城乡都来归顺。对依靠有利地形不肯降服者一律要制服。”于是派德门泽别、拜底哈、埃那耶及德拉班等12支大军，共计15支部队率士卒45000和大批象、马，以德拉班为帅，留守阿瓦城。孟王之婿苏比亚、弟彬尼亚达拉、乌巴亚扎等人率30支大军，携缅王、王后、嫔妃、王子、公主、皇亲国戚、将相百官、富绅名士、宫廷仪仗、良象骏马、武器军备、三藏经书等由水路回到汉达瓦底。东吁王到萨马劳地区时被手下改扮成渔夫，用小船将其营救出来。来到彬梅梯，由于生活不习惯，又到江西岸的孟拱、当由、博嫩、博敏地区停留。为了营救落入孟人手中的缅王，结集旧部，同时要求他们再四处去搜罗人马。这时东吁王突然患病身亡，其部下有的归顺汉达瓦底，有的投奔了牟曹波。

---

[1] 原文误印为缅历1113年。

[2] Muhsobo，旧译木疏头村——缅文意为猎人首领的村寨。即贡榜王朝发祥地。

（329）阿瓦缅王劳伽德勒蒲施主被溺毙

是时在汉达瓦底，以与缅甸旧部相处不好之罪名，缅王及其子女于缅历1116年（公元1754年）被处以投水溺死之刑。因该王被俘后解至汉达瓦底，故又称他为劫抵汉达瓦底王，这位号摩诃达马亚扎迪勃底国王对历史、传说故事、星相、数学知识、琴笙等样样精通。对手下官员从不埋没其才能，根据其实际能力做些适当安排任用，常赏赐甚丰。依靠僧俗学者，不忘对国事研究谋虑。善占卜消灾，10年前已预见到国家将衰微，封下属为王或明耶、德多等封号。曾有“将出现耶一千囊一百”的谶语。比如：封鄂吴号明耶吴，鄂觉号明耶觉、鄂纽号明耶细、鄂丁号明耶丁，鄂突号明耶突，鄂码号明耶码，鄂韦号明耶

韦，鄂都号明耶都，鄂昂号明耶昂，鄂昂丁号明耶昂丁等等，封耶某某者共千名之多。王还喜用"囊"字封给各王侯，如：那信囊、明绍囊、明妙囊、明突囊等，某某囊有百名之多。封塔寺中的高僧为僧王，命其着金冠金袈裟，称为僧王。授予瑞加彬法师彬尼亚米苏免死权，可救将死之人不死。此外还为许多人做消灾之事。在处理内政方面虽有远见，但因凡事皆依之命运出现，所以往往是失算的。虽能控制住村落之间或城镇之间的互相争斗，却不能制止，使国内长期动荡不安。国库、粮仓中粮食短缺，难以支付官员之岁禄。在孟人围困京都时出现饥荒。不少人外逃，导致阿瓦城更加衰落。当时铜佛像颈部抖动，城中棕榈树桩摇晃，据说出现身高10肘尺之妇人。将牟曹波金佛迎至摩诃妙牟尼杜达马佛亭内供奉。但金佛却多次自动返回牟曹波。传说当时出现过人头蛇身之动物，或在亲敦江中漂来紧那罗[注]。佛塔也出现奇特之征兆。星座冒烟，水曜星超越原有位置，火曜星、金曜星呈静止状。缅王与木曜星同属。28岁登基，47岁被废黜，后在汉达瓦底居留3年，49岁死。[注]生辰为木曜日。

王做的功德事业有：在阿瓦城内建有宫前寺、觉昂山塔寺、康泰莫、康泰班、劳伽德勒蒲佛塔等。

其子女有：正宫王后摩诃南达迪勃底生二子，长子貌明欣幼时夭折，次子色林侯，后在汉达瓦底与王同被处死。王后摩诃亚扎迪勃底黛维生2人，子鄂辛古侯，在汉达瓦底与王一同被处死，女幼时夭折。王后摩诃迪勃底黛维生3人，长女泰吴丁，次女埃钦勃外坎，子汤丁木。嫔妃所生的子女有：妙塔底里生女明瑞加，后被阿朗帕耶封为山达黛维王后。底里黛维生女敏加拉，后被阿朗帕耶封为敏加拉黛维王后。妙康黛维生女敏加拉黛维，与父王一起被处死。突塔黛维生女开榜侯，后许配给阿朗帕耶之子王储为妃。明南达生女明瑞本，与阿朗帕耶之子美都王子成婚。明曼拉生子博盛囊。山达黛维生2人，子瑞当侯瑙亚塔明绍，在阿瓦陷落时逃到清迈，由清迈又到了牟曹波，当信骠辛从卡随返回追击土匪时亡故；女明妙苏瓦被阿朗帕耶收入宫中，从汉达瓦底到阿瓦后死去。底里曼拉黛维生女明泰班，又名明亚德那，缅王在世时与王弟瑞当侯成婚。山路玛黑生一子明耶妙蓬，阿瓦陷落时逃到良瑞，在良瑞被瑞当侯害死。路山玛黑蒂生一子

明耶梅宋。突卡黛维生子女各一名，均幼时夭折。妙塔黛维生子甘当侯德多明绍。钦马拉生子妙瓦底侯。钦明贡生一女，幼时夭折。明妙拉生一女为垒盖侯。妙挪底里生一女信明尼。突吴黛维生一女苏明，在阿瓦陷落时亡故。计子11人，女15人，共26人。

以上即从建都罗陀那补罗阿瓦城之良渊王开始至其后十代君王之全部历史。

---

[1] 古时传说中一种人首鸟身的神兽。

[2] 原文误写为“38岁被废黜，后在汉达瓦底居留3年，41岁死。”按前文所述核对更正之。

附录一 王系表

（据《琉璃宫史》载，按公历纪元编成）

（一）迦毗罗卫太公王朝世系表

与先王之关系	王名	年代	后妃	子女	备注
	阿毕罗阇	约前6世纪		子：大甘罗阇、小甘罗阇	
子	小甘罗阇			子：赡部提婆罗阇	
子	赡部提婆罗阇			子：僧伽萨罗阇	
子	僧伽萨罗阇			子：毗班那罗阇	
子	毗班那罗阇			子：提婆达罗阇、那伽罗阇、因陀罗阇	
子	提婆达罗阇			子：牟尼伽罗阇	
子	牟尼伽罗阇				
叔	那伽罗阇				
弟	因陀罗阇			子：萨穆蒂罗阇	
子	萨穆蒂罗阇			子：提婆罗阇	
子	提婆罗阇			子：摩哂陀罗阇	
子	摩哂陀罗阇			子：毗摩拉罗阇	
子	毗摩拉罗阇			子：悉诃努罗阇	

子	悉诃努罗阇			子：敏伽那罗阇	
子	敏伽那罗阇			子：甘萨罗阇	
子	甘萨罗阇			子：羯陵伽罗阇	
子	羯陵伽罗阇			子：顶兑罗阇	
子	顶兑罗阇			子：悉诃拉罗阇、汉萨罗阇	
子	悉诃拉罗阇				
弟	汉萨罗阇			子：伐罗罗阇	
子	伐罗罗阇			子：阿朗罗阇	
子	阿朗罗阇			子：拘拉伽罗阇	
子	拘拉伽罗阇			子：都利亚罗阇	
子	都利亚罗阇			子：丁基罗阇	
子	丁基罗阇			子：岱漆罗阇	
子	岱漆罗阇			子：摩堵罗阇	
子	摩堵罗阇			子：明拉基罗阇	
子	明拉基罗阇			子：丹苏悉诃罗阇	
子	丹苏悉诃罗阇			子：陀宁偈罗阇	
子	陀宁偈罗阇			子：哂陀罗阇	
子	哂陀罗阇			子：莫梨耶罗阇	
子	莫梨耶罗阇			子：本那加罗阇	
子	本那加罗阇		那伽岑		

（二）般遮太公王朝世系表

与先王之关系	王名	年代 生一即位一卒	后妃	子女	备注
	德多赡部提婆陀阇罗阇		先王之后 那伽岑 另一后名不详	子女各20人，名不详	
	德多岱亚罗阇				
	德多亚塔亚				
	德多丹宫亚				
	德多兰弁亚				
	德多瑞				
	德多格龙亚				
	德多那伽亚				
	德多那伽乃				
	德多亚豪拉				
	德多榜榭				
	德多皎榭				
	德多新劳				
	德多新滕				
	德多岱漆				
	德多明基				
	德多摩诃罗阇	？一前504—前485	紧那梨黛维	子：摩诃丹婆瓦、素拉丹婆瓦	立妻弟凯巴都达为王储

（三）顶兑王朝世系表

与先王之关系	王名	年代	后妃	子女	备注
	大甘罗阇		苏婆达黛维	子：穆杜塞达	在位74年
子	穆杜塞达				16岁起为骠王
	(不详)				

	丹补罗		南坎（即：骠王后）		旦迎瓦底国将丹补罗俘走

（四）室利差呾罗王朝世系表

与先王之关系	王名	年代 生一即位一卒	后妃		子女	备注
			身世	名字		
	摩诃丹婆瓦	前504—484—478	太公王储凯巴都达之女	蓓达莉	子：竺多般	
			顶兑丹补罗之后、骠王后	南坎	女：山达黛维	
弟	素拉丹婆瓦	前504—478—443	王兄之后	蓓达莉		
			为兄弟二人治眼疫之女妖	姜陀牟纪	子：毗湿奴	
	竺多般	前478—443—373	同父异母之妹	山达黛维	子：竺多仰	
			龙公主	蓓姜蒂		
子	竺多仰	前453—373—351			子：仰邦	
子	仰邦	前391—351—301			子：仰曼	
子	仰曼	前331—301—251			子：叶坎	
子	叶坎	前291—251—220			子：坎朗	
子	坎朗	前257—220—182			子：赖开	
子	赖开	前221—182—148			子：悉梨坎	

子	悉梨坎	前188—148—120			子：悉梨罗阇	
子	悉梨罗阇	前171—120—111				
养子	鄂达巴	前126—111—60			子：巴比仰	
子	巴比仰	前97—60—公元6			子：仰牟卡	
子	仰牟卡	前61—公元6—21			子：仰登卡	
子	仰登卡	前44—公元21—24			子：仰蒙萨粪陀、蓓粪陀	
子	仰蒙萨粪陀	前26-公元24—39				
弟	蓓粪陀	前24-公元39—51			子：蒙萨拉	
子	蒙萨拉	前7—公元51—56			子：布翁纳、达卡	
子	布翁纳	公元13—56—59				
弟	达卡	15—59—62			子：贝门、达底、甘岱、甘努	
子	达底	33—62—65				
弟	甘努	35—65—66				
兄	甘岱	34—66—69				
兄	贝阇	32—69—73			子：苏蒙陀梨	
子	苏蒙陀梨	49—73—80			子：阿蒂达罗苏般若	

子	阿蒂达罗	65—80—83				
弟	苏般若（那伽罗岑那）	66—83—94				王朝断嗣

（五）蒲甘王朝世系

与先王之关系	王名（旧译名）	年代（公元） 生 - 即位 - 卒	又名、绰号及尊衔	后妃	子女	备注

				身世	原名	赐名	封位		
	萨牟陀梨	75 - 107 - 152						女：底里山达黛维	无子立骠绍梯为王储
	罗西姜	61 - 152 - 167							骠绍梯之师
弟子	骠绍梯（骠苴低）	132 - 167 - 242		先王之女	底里山达黛维		后	子：梯明尹	
				后龙公主	意兰陀黛维		后		
子	梯明尹（低蒙苴）	192 - 242 - 299						子：尹明拜	
子	尹明拜（苴蒙伯）	249 - 299 - 324						子：拜丁里	
子	拜丁里（伯梯利）	283 - 324 - 344						子：丁里姜	
子	丁里姜（梯	291？ - 344 - 387						子：姜都律	书中如此说，其父8岁

	利干)								有此子?
子	姜都律(干兜立)	332 - 387 - 412						子：底坦	
子	底坦(梯丹)	377 - 412 - 439						子：（名不详）	
臣	牟曼	? - 439- 439							在位仅3个月
臣	都耶	406 - 439 - 494							
底坦之孙	达拉蒙帕耶(泰罗牟骠)	439 - 494 - 516						子：代傣	
子	代傣(泰克丁)	471 - 516 - 523						子：丁里姜艾、丁里拜、坎朗、坎腊	
子	丁里姜艾(梯利干尼)	488 - 523 - 532							
弟	丁里拜(梯利伯)	512 - 532 - 547							

弟	坎朗（乾隆）	515 - 547 - 557							
弟	坎腊（乾罗）	518 - 557 - 569						子：吞代	
子	吞代（东台）	534 - 569 - 582						子：吞毕	
子	吞毕（东必）	552 - 582 - 598						子：吞漆	
子	吞漆（东支）	576 - 598 - 613						子：瑞翁蒂、贝东	
王后之师	卜巴苏罗汉（布波苏罗汉）	576 - 613 - 640	巴勃叟达、僧伽罗阇					女：（名不详）	
婿	瑞翁蒂（瑞安梯）	605 - 640 - 652		卜巴苏罗汉之女					
弟	贝东（白当）	611 - 652 - 660						子：贝当、鄂奎	
子	贝当（白东）	638 - 660 - 710							

弟	鄂奎（伽维）	655 - 710 - 716							杀死鄂奎篡位为王
臣	敏最（敏维）	695 - 716 - 726		鄂奎王后					
	登卡（梯因迦）	673 - 726 - 734						子：登空？（色雷鄂奎之祖父）	王族后裔大臣拥立
子	登空（梯因孙）	694 - 734 - 744						子：瑞朗	
子	瑞朗（瑞隆）	709 - 744 - 753						子：吞屯	
子	吞屯（东温）	727 - 753 - 762						子：瑞茂、蒙腊	
子	瑞茂（瑞穆）	742 - 762 - 785							
弟	蒙腊（牟罗）	746 - 785 - 802						子：苏钦涅	
子	苏钦涅（修金尼）	766 - 802 - 829						子：开卢、彬比亚	
子	开卢（基流）	794 - 829 - 846							

弟	彬比亚（频耶）	801 - 846 - 878						子：丹奈	
子	丹奈（丹尼）	850 - 878 - 906						子：宫错姜漂	
登卡重孙	色雷鄂奎（沙里伽维）	856 - 906 - 915						子：登科	篡位之王族
				丹奈王妃					
子	登科（梯因屈）	890 - 915 - 931							
	良吴苏罗汉（良宇修罗汉）	886 - 931 - 964				南宫王后	后	子：基梭（遗腹子）	
						中宫王后	后	子：叟格德（遗腹子）	
						北宫王后	后		篡位之农夫
丹奈之子	宫错姜漂（混	906 - 964 - 1021		前王之后	南宫王后		后		

	修恭骠)								
				前王之后	中宫王后		后		
				前王之后	北宫王后		后	子：阿奴律陀	986年被废，1018年被封为僧王
良吴苏罗汉之子	基梭（弃须）	964 - 986 - 992							
弟	叟格德（须迦帝）	964 - 992 - 1017		父王之后		北宫王后	后		
宫错姜漂之子	阿奴律陀	984 1018 1059	阿努楼陀德瓦			埃嘎玛黑蒂	后	子：苏卢	
				吠舍里公主	般萨格勒亚尼			子：江喜陀	
				木掸土司女	苏蒙拉				
				白古王之	玛尼山达	底里山达	后		原书所载有

				女		黛维			误。据考，1044年即位，1077年崩。
子	苏卢（修罗）	1018-1059 1061				乌绍班	后		
				父王之后	底里山达黛维	钦乌	后		
					（名不详）			子：苏云	原书所载有误。据推算，1077年即位，1082年崩。
弟	江喜陀	1020-1064-1092		梯莱辛勃彝马喜陀克亚兰喜陀	阿贝亚德那		后	女：瑞恩蒂	
				父王王兄后	钦乌		后		
				鄂梯莱村长女	钦丹		后		
					单补拉	乌绍班	后	子：泽亚昔德拉	原书所载有

								（即妙齐提碑所述之亚扎古曼）	误。据《妙齐提碑文》应为1084年即位，1112年崩。
外孙	阿朗悉都（阿隆悉都）	1066-1092-1167?	底里泽亚都拉瑞固施主切道些那腊勃底西都五尊檀香木佛像施主信骠、信拉佛像施主		亚德那布翁		后	子：明欣绍	
					底劳格山达	乌绍班	后	子：套垒加	
					亚扎贡玛意		后		

					钦翁	南宫王后	后	女：当比亚、瑞久	
				南宫王后妹		钦乌	后	女：漆吴、姜道蒂（漆翁）	
				锡兰王之女	苏乌推				
				勃代格亚王女		勃巴瓦底	妃		
				大臣德马金女			妃	子：那腊都	钦乌有四前夫，遗玛绍南、恩道蒂、喜宫、姜道蒂四女。据考1112年即位。
子	那腊都（那罗多）	1122-1167-1171	格拉甲		甲班		妃	子：欧德拉都	
				父王之妃	勃巴瓦底		妃		
				钦乌先夫女	喜宫			子：明因那拉登卡、那腊勃底西都	

子	明因那拉登卡（那罗帝因迦）	1139-1171-1174		漆翁之女	明昂妙	南宫王后	后	女：苏卑羌达	
				恩道蒂长女		中宫王后	后	女：（夭折）	
				恩道蒂次女		北宫王后	后	女：（夭折）	
				弟媳	韦路瓦底		妃		
弟	那腊勃底西都（那罗波帝悉都）	1141-1174-1211	泽亚都拉		韦路瓦底		后	子：泽亚都（拉）	
				王兄之后	南宫王后		后	三子：（名不详）	
				王兄之后	中宫王后		后		
				王兄之后	北宫王后		后		
					阿妙亚甘		后	女：（名不详）	
				当比亚之女	班因		后	子：妙苏瓦欣（金格都）	

				杜勃律之妹		乌绍班	后	子：亚扎都（拉）、弁琪（格都）	
				勃外嘉之妹	苏色奈		后	女瑞恩蒂喜宫蒂姜道蒂瑞丘	
				御花园园丁女			妃	子：泽亚登卡 女：(名不详)	
				杜勃律之妻			妃		
子	梯罗明罗（醯路弥路）	1174-1211-1234	泽亚登卡南当米亚乌兹那	欧德拉都之女		南宫王后	后	子：登勃德、德亚蒙	
				德耶沃达那女		北宫王后	后		
				密达村长之女	苏米边	中宫王后	后		
				登克都之女		恩道蒂	后	子：达磨亚扎（加苏瓦）	
子	加苏瓦（迦	1193-1234-1250	达磨亚扎		信普瓦乌	亚扎黛维	后	子：乌兹那 女：苏钦突	

	娑婆)									
子	乌兹那(乌娑那)	1217-1250-1255			明欣绍孙女			后	子：底哈都	
后	子：底哈都				一旋匠女儿			妃	子：明奎齐	
					一农夫女儿			妃		
子	那腊底哈勃德(那罗梯诃波帝)	1239-1255-1286	明奎齐德由别敏		(一农夫女儿)父王之妃		绍王后(普瓦绍)	后		
					婆罗门之女	苏隆		妃		
					绍王后姐之女	苏南		妃	子：乌兹那女：普瓦绍欣	
						信巴		妃	子：觉苏瓦	
						信茂		妃	子：底哈都	
						信瑞		妃	女：米绍乌（明绍乌）	原书将王崩时间误为1290

										年。更正之。
子	觉苏瓦（悭苴）	1258-1286-1300	底里德里巴瓦那底达拉巴瓦拉班底达马达亚扎被黜觉苏瓦		信普瓦绍外孙苏钦突之女	苏梭		后	子：苏涅、明欣绍女：苏明亚、苏瑙、梅麦道	
					异母之妹	普瓦绍欣		后		
					异母之妹	明绍乌		后	子：乌兹那（遗腹子）	1298年被掸三兄弟废黜，1300年被杀。
子	苏涅（邹聂）	1282-1298-1327（1300）	底里德里巴瓦那底达拉巴瓦拉达马亚扎						子：苏蒙涅、亚扎都拉女：南隆梅	书中即位年代不一，一说为1300。
子	苏蒙涅	1312-1327-1370								后为蒲甘侯

（六）彬牙王朝世系表

与先王之关系	王名（旧译名）	年代（公元） 生 - 即位 - 卒	又名、绰号及尊衔	后妃	子女	备注

				身世	原名	赐名	封位		
臣	阿丁克亚（阿散哥也）	？-1300-1312							
	亚扎丁坚（阿剌者僧加蓝）	？-1300-1305							
	底哈都（僧哥速）	1262-1300-1322	底里德里巴瓦那底达拉巴瓦拉底哈都拉达马亚扎一象之主	觉苏瓦王后	明绍乌	普瓦绍	南宫王后	子：觉苏瓦、瑙亚塔	
				一商贾之女		亚德那布翁	北宫王后	子：阿丁克亚苏云女：苏勃赖	1298年三兄弟废蒲甘觉苏瓦同时自立为王。普瓦绍有蒲甘觉苏瓦遗腹子乌兹那。亚德那布翁有前夫子德勒帕耶基。
嗣子	乌兹那（乌	1298-1322-？	阿努楼陀摩诃迪勃底	异母	苏明亚	阿杜拉	南宫	子：明乌（明西都）、明推	1342年逊位

	者那)		七缅桂寺施主		之姐		摩诃达马黛维	王后	(底哈勃德)
弟	五象主(伽悉信)	1299-1342-1351	勃瓦亚班底达底哈都拉达马亚扎五白象主觉苏瓦		蒲甘苏涅王之女	南隆梅	阿杜拉山达黛维	南宫王后	子：乌兹那比昂、觉苏瓦、那腊都女：布托尼夫人、德道榭夫人、瑞恩蒂（梅密拉）
					蒲甘觉苏瓦王女	梅麦道		北宫王后	子：西杰明女：苏明
子	觉苏瓦艾(悭苴尼)	1329-1351-1359	觉苏瓦底里德里巴瓦那底达拉巴瓦拉达马亚扎		德叶侯明欣绍女	苏翁玛		后	
					阿丁克亚苏云	信绍基		后	

					外孙女					
弟	那腊都（那罗多）	1332-1359-？	（与兄号同）木巴那腊都		王嫂	苏翁玛		后		1364年被木掸人掳走
兄	乌兹那比昂（乌者那般）	1324-1364-1364			弟媳	苏翁玛		后		在位3月被杀

（七）实皆王朝世系表

与先王之关系	王名（旧译名）	年代（公元）生 - 即位 - 卒	又名、绰号及尊衔	后妃	子女	备注

彬牙底哈都子	苏云（修云）	1301-1315-1322	阿丁克亚苏云底里阿丁克亚
异父之兄	德勒帕耶基（答里必牙）	1298-1322-1339	
子	瑞当代（瑞东帝）	1311-1336-1339	底里底哈都拉
苏云之子	加苏瓦（迦苴）	1317-1339-1349	底里德里巴瓦那底达拉巴瓦拉达马亚扎
弟	瑙亚塔明耶（那罗	1319-1349-1349	信漂辛瑙亚塔明耶

身世	原名	赐名	封位		
蒲甘觉苏瓦王之女	苏瑙		南宫王后	女：德多梭明哥都基 子：加苏瓦、瑙亚塔明耶、德耶帕耶艾	
	彬牙王后		南宫王后		
弟媳	苏瑙		后		
				子：瑞当代	1336年被瑞当代所废
	（名不详		后		
	（名不详		后		
					在位7月死

	多弥夷)									
弟	德勒帕耶艾(答里必尼)	1320-1349-1352	信漂辛德勒帕耶艾							
妹夫	明标（明波）	1310-1352-1364	底哈勃德（梯诃波帝）		苏云之女	梭明哥都基		后	女：苏道乌	梭明哥都基与前夫有一子：亚胡拉，二女：信绍基、苏翁玛

（八）阿瓦王朝世系表

与先王之关系	王名（旧译名	年代（公元）生 - 即位 - 卒	又名、绰号及尊衔	后妃	子女	备注

	德多明帕耶（他拖弥婆耶）	1343-1364-1367	亚胡拉
侍卫长	鄂努（伽奴）	？-1367-?	
	明基苏瓦绍盖（明吉斯伐修寄）	1331-1368-1400	德勒帕耶绍盖

身世	原名	赐名	封位		
彬牙王之后	苏翁玛		后		德多新腾与梭明哥都基之子
先王之后	苏翁玛		后		
央米丁侯之妹	克玫弥	南宫王后	后	子：信骠辛德勒帕耶、仰昂明耶 女：明勃德米亚、苏色拉加黛维	
德多明帕耶之妹	信绍基	北宫王后	后	女：苏妙盖 子：苏瑞宁	
先王之后	苏翁玛	中宫王后	后	女：苏千达 子：觉苏瓦	
明标之女	苏道乌（苏乌）	（后为中宫王后）	后	女：梭明维玛拉黛维	

				格宋嫩村女	米贝扎（苏贝扎）		妃	子：明翠、信代巴（明代巴）女：信妙拉（明拉妙、杜勃巴黛维）	鄂努篡位，群臣拥立。信绍基后为南宫王后。苏翁玛后为北宫王后。
子	德勒帕耶（多罗般）	1368-1400-1400	信漂辛德勒帕耶那接	底拉瓦苏勃赖之女	明拉妙		后	子：格礼杰当纽 女：明拉突昂	在位七月死
臣	鄂瑙灿（伽诺山）	？-1400-1400							篡位不久被杀
明基苏瓦绍盖 之子	明康（明恭）	1373-1401-1421	明康第一明翠	多岸发之女	信米瑙	大王后	后	子：明耶觉苏瓦、底哈都、明达纽瑞卑羌达 女：	信米妙为妃五个月后，王赐孟养德多为妻。
					信波玫	南宫王后	后		

					苏奎明边		后		
				内廷总管之女			妃		
				东敦侯之女	信米妙		妃		
子	底哈都（梯诃都）	1394-1421-1425	底哈都拉摩诃达马亚扎白象主底哈都	嫂	苏明拉（信明拉）		后	子：明拉艾女：苏卑羌达、瑞卑欣玫	苏明拉有先夫遗子：明艾觉廷、明耶昂乃和女：比亚冈
				父王之后	信波玫		后		
				孟王亚扎底律之女	信绍布	底里德里巴瓦那底达拉巴瓦拉阿杜拉埃嘎摩诃达马亚扎迪亚扎	后		

						摩诃黛维			
子	明拉艾（弥罗尼）	1416-1425-1425							在位3个月被毒毙
王叔	格礼杰当纽（迦梨夷旦瑜）	1384-1425-1425		先王之后	信波玫		后		在位7个月暴病而卒
	孟养德多（孟养他忉）	1379-1426-1438	底里德里巴瓦那底达拉巴拉班底达达马亚扎明南西因贝侯乌登	先王之后	信明拉		后		
				先王之后	信波玫		后		
				先王之后	信绍布		后		
					信妙拉	南宫王后	后	子：明耶觉苏瓦、卑谬侯底哈都	王有另一子德勃因侯

								女：明拉妙、苏拉突	欧德马底里泽亚瑙亚塔不知为何人所生
子	明耶觉苏瓦（弥利侨苴）	1410-1439-1441						女：明米亚涅	
弟	那腊勃底（那罗波帝）	1414-1442-1468	底里德里巴瓦那底达拉巴瓦拉那腊勃底摩诃达马亚扎迪勃底底哈都图巴永施主			阿杜拉底里摩诃亚扎黛维	后	子：摩诃底哈都拉、白象主卑谬侯明基苏瓦、明巴绍 女：敦丁侯妃瑞恩蒂、明拉突、波道麦、明米亚突、 宾垒王妃	
子	摩诃底哈都拉（梯诃都罗）	1430-1468-1480	卑松底哈都			阿梅达底里摩诃达马黛维	后	子：瑙亚塔（摩诃底哈都拉）、德多觉（德多达马亚扎）、底里达马道加（瑙亚塔、明耶觉苏瓦）女：波	

								道信梅道、波道信发、那信那玛道		
子	明康第二明恭)	1447-1480-1501	瑙亚塔摩诃底哈都拉底里杜达马亚扎迪勃底							
						阿杜拉底里达马黛维	南宫王后	子：摩诃底哈都拉、明翠明、明普瓦女：梭绍		
				南宫王后之妹	佛堂施主		后	子：登克都、明基腊、明基翠女：明拉妙、妙梭明、蓬突		
					米蓬基		后	女：（夭折）		
子	瑞南觉欣（瑞南乔信）	1476-1501-1526	底里德里巴瓦那底达拉那腊勃底巴瓦拉摩诃亚扎迪勃底明翠							
				色林侯			后			

				次女					
				嫂		南宫王后	后	女：贝道纳玛	
				王叔之女			后		
				布坎基侯之女	梅道漆发	达马黛维	后	女：底里蓬突	
				东敦侯之女			后		
					南比		后	子：明基纽、明基兑	
臣	多汉发（思洪发）	1505-1527-1542							
臣	翁榜孔迈（康孟）	1497-1542-1545						子：摩别那腊勃底	多汉发被杀，群臣拥立。
子	摩别那拉勃底（无毗那	1515-1545-?							1551年被废。

	罗波帝)									
	实皆西都觉廷（悉都乔丁)	1494-1551-?								1554年被废，阿瓦王朝亡。

（九）东吁王朝世系表

与先王之关系	王名（旧译名）	年代（公元）生 - 即位 - 卒	又名、绰号及尊衔	后妃	子女	备注

	甘巴敏侯		
子	德温基	? -1279-1317	
弟	德温艾	? -1371-1324	
妻	苏色拉	? -1324-1325	
臣	千夫长克伦爸	1252-1325-1342	
婿	赖亚晒加	? -1342-1344	
弟	套垒加	? -1344-1346	
	登格巴	? -1346-1367	
子	弁琪基	? -1367-1375	阿绍妙苏瓦瑙亚塔
子	弁琪艾	? -1375-1379	
姐丈	叟格德	? -1379-1383	

身世	原名	赐名	封位		
				子：德温基、德温艾	建东吁村。
					1279年建东吁城。
	苏色拉			子：苏涅	
	苏古玛				
				子：苏涅	
				女：（名不详）	
先王之女					
				子：弁琪基	
	梭明			子：弁琪艾 二女：（名不详）	
弁琪基之女					

臣	明榜加	? -1383-1397						子：苏乌	
子	苏乌	? -1397-?	被废苏乌						1399年被废黜。
	明奈米	? -1399-?							1408年退位。
	鄂钦纽	? -1408-?	赖亚基						1411年改任彬西侯。
	色固丁克亚	? -1411-1415						子：丁克亚	
子	丁克亚	? -1415-1418	死于战争的丁克亚						
	班当侯	? -1419-?							仅在位一年。
	苏卢	? -1420-1434	苏卢妙苏瓦丁克亚					二女：（名不详） 子：苏乌	
婿	乌兹那	? -1435-1436		苏卢王之女					
内弟	苏乌	? -1436-1440		苏明拉女仆				子：鄂丹西 女：（名不详）	
	德勒帕耶	? -1440-1445						子：明康、明艾觉廷	
子	明康	? -1445-1451							

弟	明艾觉廷	？-1451-1458						子：明耶代达、明耶昂乃 女：不详	
	底里泽亚都拉	？-1459-1466							
	赖亚泽拉丁坚	？-1466-1470	疥疮王						
	乌登	？-1470-1479	西都觉廷	明耶觉苏瓦之女	明拉突	比亚冈公主		子：明西都 女：明拉涅、明阿推	
				卑松王后妹					
子	明西都	？-1479-1485						女：梭明	
婿	明基纽（明吉瑜）	1458-1485-1530	摩诃底里泽亚都拉	先王之女	梭明				
					明拉突			女：（名不详）	
				鄂内贡村		亚扎黛维		子：德彬瑞梯	

				长之女					
				孟拜侯之女	钦内			女：钦基	
子	德彬瑞梯（莽瑞体）	1516-1531-1550	瑞梯王		凯玛瑙				
				勃印囊之女			后	女：（五塔施主之正宫王后）	
				先王之妹	钦基	阿杜拉底里摩诃 亚扎黛维	后	女：德多明绍王妃 子：劫抵东吁王	
				阿瓦瑞南	底里蓬突	山达黛维	后	女：瑞梯王后	

				觉欣之女					
				德勃因色杜加马尼之女	信兑拉	亚扎黛维	后	子：清迈王瑙亚塔、莫塔马王底里杜达马亚扎女：亚扎达杜格勒亚	
					钦卑松		妃	子：信乌博、信迪萨	
				赖威孔都之女	信腊		妃	子：信南敏	
				南城防统带之女	信腊		妃	子：（一子夭折）、泽亚瓦底侯、底拉金嘎女：底拉瓦底、山达黛维、格威亚拉乌、鲁纪亚沃达	
				南城防统	钦推		妃	女：钦妙雷、底里亚德那 子：信妙丹、欧	

				带之女				加沙亚、那腊底哈	
					钦绍		妃	女：妙因漂、杜甘达加勒亚、钦拉囊敏蓬希 子：底哈觉、底哈觉都	杜卡沙亚之姐
					钦谬突		妃	子：信昂觉、信兑坚	
					钦千		妃	女：底里山达	
				孟拱土司之女	钦推		妃	女：钦蓬西	
					那腊登	山达杜卡	妃	子：垒盖侯明耶昂乃 女：钦基、钦腊、明瑞开	
					信米妙	帝释女	妃	子：实皆王欧德马律 女：玛瑙哈、宁瑙兑妙	
				底迦晒之妹	钦明漂		妃	子：桑贝那果侯信妙雷 女：钦明妙、钦蓬	

								山、（另一女夭折）	
妹丈	勃印囊（莽应龙）	1515-1551-1581	觉廷瑙亚塔汉达瓦底王白象之主 底里德里巴瓦那底达拉巴瓦拉班底达杜达马亚扎摩诃迪勃底	央米丁摩诃之女	钦基		妃	子：波道巴钦	
				景永公主			妃	女：纽迪	
				麦德果大公主	钦乃	山达黛维	妃	女：钦密、苏乃推	
				麦德果小公主	钦乃	玛尼达意	妃	女：奈底拉	
				敏意	钦基明		妃	子：阿瑜陀耶乃	

				德昂乃鲁觉之女					
				敏意德白松推坚之女	钦基锡		妃	子：底哈觉 女：钦蓬妙、般萨格勒亚	
				万象女子	杜达马		妃	子：奥亚 女：亚扎格勒亚	
					钦腊		妃	子：莱德侯妙山包 女：埃加格勒亚、另一女（夭折）	
						最彪夫人	妃	女：钦米亚	
					钦乃道		妃	女：亚德那德加	
				亚威公主	钦蓬基		妃	子：瓦亚底哈、那腊达马、埃嘎达塔	

				孟乃那腊勃底女	钦昂坎		妃	女：亚德那因素	
				孟拱土司女	钦妙山		妃	女：阿耶那瓦底、金萨那瓦底	
				万象女子	钦宁内		妃	子：信妙觉	
				八莫土司女	钦瑞班		妃	子：乌巴山达	
					钦推纽		妃	女：梭明妙拉	
				明摩诃基女	钦绍		妃	女：钦漆妙达	
				良瑞土司孙女			妃	女：蓬谬妙拉	

				万象女子	优阿永永		妃	女：蓬谬妙	
				景永小公主			妃	子：贡马觉都	
				孔公主			妃	子：（夭折）	
				阿觉公主			妃	子：杜达塔	
					杜卡沙亚		妃	女：钦金宋 子：（夭折）	
				掸拜城防统带女			妃	女：（夭折）	
				卑谬德多楚侄女	钦推拉		妃	女：彪蓬韦 子：埃嘎都亚	
				敏意			妃	女：明拉、妙蓬韦、	

				德锦妙 松图之女				（另一女夭折）	
				亚扎登西女	钦推漂		妃	女：钦蓬妙	
				阿瑜陀耶王妹	阿谬永		妃	女：明阿推	
					钦珊宝		妃	女：凯马瓦底	
				清迈女子	钦告		妃	女：亚扎梅达	
				亚扎丁坚女	钦蓬突		妃	子：信别宋	
					钦绍		妃	女：钦纽	
				锡兰公主			妃		

子	南达勃因（莽应里）	1534-1581-1600	五塔施主 劫抵东吁王	德彬瑞梯公主		正宫王后	后	女：明阿基、明阿兑、钦马囊、钦布子：明基苏瓦、明耶觉苏瓦宋、明基囊	
				东吁明康王公主	明漂	南宫王后	后		
				东吁明康王公主	明阿推	中宫王后	后		
				东吁明康王公主	明布	北宫王后	后	女：明瑞东	
				良渊王公主	明德亚梅道（那信	阿杜拉山达	后		

						梅道)	黛维			
								妃	子：明基明仰瑙、廷底觉山、信西都、明耶昂乃、明耶拉觉、明耶底哈、内谬德达、埃格都 女：毕宋镂达窦达、瓦亚妙道公主、钦瑞南公主	1598年被迫逊位与其弟东吁王，且从王都汉达瓦底赴东吁。1600年 被其侄害死。 至此东吁王朝已名存实亡。

（十）良渊王朝世系表

与先王之关系	王名（旧译名）	年代（公元）	生 - 即位 - 卒	又名、绰号及尊衔	后妃	子女	备注

				身世	原名	赐名	封位		
	良渊王	1557-1598-1605	底哈都拉摩诃达马亚扎				后	子：德钦腊、德钦基、三子德钦漂　女：明德亚梅道	
					信谬妙	沃德那夫人	妃	子：信锡乃、信绍布瓦、明耶底哈觉	
				孟乃土司女		敏塞夫人	妃	子：瓦亚都　女：钦谬拉	
					信布韦拉	宋耶夫人	妃	子：彪卑觉都　女：一女（夭折）、东敦公主	
						明康夫人	妃	子：明达纽、底哈耶觉　女：比里山漂、亚德那瑞额翁	
				明赖亚之女	钦玫		妃	女：钦拉、钦腊	
						孟乃	妃	子：那腊瑞密坎、瑞南温　女：底	

						夫人		里埃加、明布	
子	阿瑙白龙（阿那毕隆）	1577-1605-1628	德钦腊摩诃达马亚扎	王妹 五塔施主之后	明德 亚梅道	阿杜拉山达 黛维	后		
				异母之妹	钦谬拉		妃	子：明耶岱巴	
				孟拱班特瓦侯女	钦莫妙		妃	子：明耶昂丁	
				赖威仰达梅之女	钦山达		妃	子：德钦博女：妙莫勃巴、小女夭折	
				景栋土司之女	宁坎宝		妃		

				东吁南达约达之女	辛山瓦底		妃		
子	明耶岱巴（弥利提波）	？-1628-1629		父王之妃	宁坎宝			子：内谬达塔	
叔	达龙（他隆）	1584-1629-1648	底里杜达马亚扎摩诃迪勃底		钦谬锡	苗艾夫人		女：蓬韦卢底拉黛维、明漂　子：德钦觉（明耶仰达梅）	
				孟乃土司之女	钦黛宁	苗基夫人		子：明耶那亚拉底哈、德钦漂　女：钦班漂、钦马瑞钦都	
				卑仰乃王后妹	钦推拉	瓦波夫人		子：德钦纽、德钦内谬塔达	
				王储	钦拉			子：德钦德娄 女：蓬开	

				沃夫人女山				娣	
				彬牙公主	钦妙赛			子：泽亚瓦拉	
				良宾采夫人之姐	信拉尼			女：钦马辛因漂	
					明腊			子：德钦内谬耶觉明耶昂丁	
				谬迪公主	钦马瑞南	敏加拉黛维		女：钦马明锡	
				那腊泽亚乳母	奈育		妃	子：德钦彬尼亚	
				清迈王				女：埃嘎巴达 子：明耶古拉	

				之女 勃生公主					
				彬尼亚丹 兰之女	漂宁格 勒亚			子：德钦布漂	
				景丁侯之女	奈貌			女：塞达亚浓劳（都扎）	
子	彬德莱（平达格力）	1607-1648-1661	德钦觉明耶延达梅底里南达杜达马亚扎巴瓦拉迪勃底			阿杜拉山达 黛维	后	女：底里蓬突 子：明耶登克都	
					钦吞		妃	女：钦赞底	
				巴拉觉都	钦宁安		妃	女：辛山瓦底	

				侄女					
				明耶南达都女	钦吞山		妃	女：温那瓦底　子：底里蓬丁（信比鲁）	
				德道榭之女	钦千		妃	子：彪卑妙觉（明达锡）	
				赖亚比南都之女	钦漂	育瓦达夫人	妃	女：亚德那瑞贡　子：德钦漂（明耶仰达都）	
					钦妙谬		妃	女：甘达瓦底	
				貌布之女	钦妙谬		妃	女：杜卡瓦底	
				亚扎德瓦之女	钦米		妃	女：兹拉达瓦底、次女（夭折）	
子	卑明	1619-1661-	摩诃巴瓦拉达			埃嘎	后	女：勃杜玛勃巴、鲁纪	

	（莽白）	1672	马亚扎劳加迪勃底			邦雅玛黑蒂		亚巴芭 子：那腊瓦亚	
				底里达马亚之女	信密钦		妃	女：因兹那 子：内谬耶觉	
					钦尼	瓦腊夫人	妃	女：〖JP5〗底里珊皮尤（敏贡公主）	
					钦梭明	密改夫人	妃	女：底里蓬皮尤、底里妙觉	
					钦杜娑		妃	女：般萨格勒亚　子：德钦蓬开（明耶那亚、明耶仰瑙）	
				杜因亚扎之女	钦吞山		妃	子：瑞南代（德钦漂）	
					钦山谬		妃	子：信姜漂	

					钦拉山		妃	女：底里巴芭	
					德宾道蒂		妃	子：底哈耶觉	
子	那腊瓦亚（那罗伐罗）	1650-1672-1673	摩诃底哈都拉杜达马亚扎						无后妃子女
堂弟	明耶觉廷（弥丽悌提）	1651-1673-1698	央米丁侯　底里巴瓦拉摩诃达马亚扎　底里巴瓦拉杜达马亚扎迪亚扎　底里巴瓦拉摩诃底哈都拉达马亚扎				后	无子女	
					钦玛瑞山乌	山达黛维	后	子：德钦德榭（底里摩诃底哈都拉）、德钦漆德开、三子夭折、德钦信南觉	

									女：长女天折、瑞东侯、明当南	
								底里巴瓦拉班迪达底哈都拉达马亚扎底里巴拉瓦底巴瓦那底哈都拉埃嘎班底达亚扎迪勃底摩诃达马亚扎		
							亚扎黛维	后	女：钦玛姜明巴达、妙南布翁达 子：汤丁王信赛开、密敦王	
					西博达			妃	子：明达王内谬底哈、	

				亚王女				敏贡王德钦昂	
				仰昆木之女	钦山		妃	女：山瑞波温 子：（夭折）	
				美德侯之女	明布		妃	女：（夭折）	
				明耶乌兹那孙	钦瑞意		妃	子：信别宋	
				辛古夫人之女	钦德布		妃	女：钦决基	
				赖威南都之女			妃	女：明决艾	
				德道榭		丹迪夫人	妃	子：貌布（彪卑密觉）	

				之女					
				仰达梅之女	钦纽	钦卑夫人	妃	子：信觉（内谬德达）	
				赖亚泽亚都拉之女		那龙夫人	妃	子：德钦漂（卑山觉）	
						摩诃黛维	后	子：雷炯曼昂施主、德钦山　女：明瑞乌、苏明漂、色固侯、明瑞加	
						底里黛维	后	女：明决、明阿推	
						南达黛维	后	女：明拉妙山、妙谬蓬绝、明冈　子：貌明博、貌瑞开、貌明觉	
					钦突	齐道夫人	妃	子：貌拉	

				赖亚仰达梅女	钦瑞意	米妙艾夫人	妃	子：貌布	
				泽亚仰达梅女	钦漂	育瓦迪夫人	妃	女：明抱	
				马当达侯之女		格达夫人	妃	子：貌昂	
				明德亚炯底谬之女	钦吴山		妃	女：钦文	
				德白翠千夫长之女	钦埃	皎曹基夫人	妃	女：明布、明阿推 子：貌巴	

				父王之女	瑞东侯 钦盛		妃	女：明贝、信明、三女（夭折） 子：貌明耶拉、明廷、貌漂、明觉	
子	色内（娑尼）	1672-1698-1714	曼昂亚德那施主 底里摩诃底哈都拉达马亚扎						
				赖亚泽亚觉都之女	钦马拉	界永达夫人	妃	子：貌抱、貌瓦、貌温、貌格拉、貌漆、貌觉、貌推 女：信明拉	
				御用金舟楫队长	钦山	卑东吁夫人	妃	女：钦文、信宁 子：貌觉昂、貌明漂、南都	
				良瑞土司之女		甘迪夫人	妃	子：貌吴、貌吴加 女：明瑞开、次女（夭折）	

				亚扎底哈之女	信当		妃	子：貌纽 女：明瑞开、明瑞耶、明南底	
				镇守泽亚南都之女	钦妙雷	达沃底夫人	妃	女：明瑞吴 子：貌明拉	
						那当夫人	妃	女：明布 子：貌妙丹德	
				御厨总管之女	钦玫基	育瓦达夫人	妃	女：明孔	
				泽亚瓦底侯女	钦腊漂	达西夫人	妃	子：貌吞拉、明阿推	
				底里约达	信瑙		妃	子：貌绝 女：明瑞吴	

				之女					
				卡随土司之女	宁龙坎	卜巴夫人	妃	子：貌漂、貌明	
				底里格曼拜之女		因景西夫人	妃	女：明瑞恩 子：貌漂、阿腊	
				得别拉侯之女	信因		妃	子：貌明科、貌吞	
				镇守之女			妃	子：泽杜蓬	
					信明	妙甘夫人	妃	子：貌昂	
				因宾拉侯之女	信云山		妃	女：钦努	

				傣沙耶之女	信妙		妃	女：信马利	
					信温		妃	子：貌昂	
					信明丁		妃	子：貌明貌	
				奈格罗之女			妃	子：（天折）	
				孟乃土司之女			妃		
子	德宁格内（达宁格内）	1688-1714-1733	底里巴瓦拉摩诃达马亚扎迪勃底雷炯曼昂施主白象之主 琉璃宫主			底里摩诃敏加拉黛维	正宫王后	子：央米丁侯、邦林侯、垒盖侯、 宾垒艾侯、鄂辛古侯、德多达马 亚扎、（另一幼子夭折） 女：敏塞侯底里杜南达、美都侯埃嘎玛黑	

								蒂、南达玛黑蒂	
						底里山达黛维	后	子：德叶侯、敏孔岱侯、兴达侯、　密铁拉侯、新英侯　女：东吁王妃	
						底里达马黛维	后	子：貌明　女：达亚瓦底王妃	
						莱德夫人	妃	子：貌妙布、貌妙山　女：明瑞开	
						当加拉夫人	妃	子：貌瑞卑	
						明育瓦夫人	妃	女：钦瑞意	
						瓦永夫人	妃	女：乌迎泰	
						明玛	妃	子：明耶拉觉、明耶拉	

							夫人		钦	
							别德外夫人	妃	女：钦瑞卑 子：格达侯	
							敏贡夫人	妃	子：貌妙	
							甲宾夫人	妃	子：貌牛	
							育瓦达夫人	妃	子：抱绵侯	
							羌乌夫人	妃	子：（夭折）	
							坦德彬夫人	妃	女：钦帕朗	
							岱坡耀夫人	妃	子：貌帕耶	

						羌奈夫人	妃	子：貌都	
						齐蒂育瓦夫人	妃	子：貌妙丁	
						路林迪夫人	妃	子：貌妙纽	
						卡亚贡夫人	妃	女：明博达龙	
						曼基甘夫人	妃		
子	摩诃达马亚扎迪勃底（摩诃陀摩耶沙底	1705-1733-1754	鄂辛古侯　劳伽德勒蒲施主　劫抵汉达瓦底王			摩诃南达迪勃底摩诃扎	正宫王后	子：貌明欣、色林侯	

	波帝)					那恩达迪勃底黛维			
						摩诃亚扎迪勃底黛维	南宫王后	子：鄂辛古侯 女：（夭折）	
						摩诃迪勃底黛维	中宫王后	女：泰吴丁、埃钦勃外坎 子：汤丁木	
						妙塔底里	妃	女：明瑞加	
						底里黛维	妃	女：敏加拉	
						妙康	妃	女：敏加拉黛维	

							黛维			
							突塔黛维	妃	女：开榜侯	
						明南达		妃	女：明瑞本	
						明曼拉		妃	子：博盛囊	
							山达黛维	妃	子：瑞当侯瑙亚塔明绍 女：明妙苏瓦	
							底里曼拉黛维	妃	女：明泰班(明亚德那)	
						山路玛黑		妃	子：明耶妙蓬	
							路山玛黑蒂	妃	子：明耶梅宋	
							突卡	妃	子女各一(均夭折)	

							黛维			
							妙塔黛维	妃	子：甘当侯德多明绍	
						钦马拉		妃	子：妙瓦底侯	
						钦明贡		妃	女：（夭折）	
						明妙拉		妃	女：垒盖侯	
						妙挪底里		妃	女：信明尼	
							突吴黛维	妃	女：苏明	1752年阿瓦都城被孟人攻破，王被掳往汉达瓦底。良渊王朝亡1754年王被投水溺毙。

附录二 缅甸大事年表

（据《琉璃宫史》载，按公历纪元编成，已考证清楚原书有误者按正确年代记入）

前6世纪 释迦牟尼在世时，迦毗罗卫国阿毕罗阇王率大军离中天竺来缅首建太公城。后传其次子小甘罗阇历33代，至本那加罗阇王死，迦毗罗卫太公王朝式微。

陀阇罗阇王又率大军从中天竺来太公，与本那加罗阇王后那伽岑结合，建般遮太公王朝。历17代，至公元前485年德多摩诃罗阇王时，王朝亡。

阿毕罗阇王之长子大甘罗阇在吉沙巴河畔建皎勃当城，又征服了旦迎瓦底国。派子穆都塞达到顶兑为骠王，传若干代至丹补罗王。公元前494年丹补罗王被旦迎瓦底国掳走，顶兑王朝亡。

前504年 凯巴都达王储奉太公德多摩诃罗阇王之命追杀扰民之野猪来到室利差呾罗城址一带，在林中修行不再返回。

前484年 太公德多摩诃罗阇王双目失明的孪生子摩诃丹婆瓦与素拉丹婆瓦乘筏顺江漂流。双目复明后来到室利差呾罗城址一带。摩诃丹婆瓦与顶兑王朝的丹补罗王后——骠王后结合在罗西国登基，室利差呾罗王朝始。

前443年 摩诃丹婆瓦王之子竺多般王登基，建室利差呾罗城。

公元94年 室利差呾罗王朝前后共传27代，至苏般若王亡故，王朝断嗣，国中分裂为骠、干延、缅三支。

107年 萨牟陀梨率19村民众在永录岛建阿梨摩陀那城称王，蒲甘王朝始。

148年 骠绍梯（骠苴低）剪除危害蒲甘人民的巨鸟、大猪、恶虎、飞鼯等四害，被立为蒲甘王储。

167年 骠绍梯登基为蒲甘王。

402年 蒲甘姜都律（干兜立）王在位时，佛音长老西渡锡兰岛。返回时，将三藏经带到缅甸，此乃三藏经传入缅甸之始。

640年 蒲甘卜巴苏罗汉（布波苏罗汉）王在位最后一年宣布：将原奉行之历法小历562年废除560年，余2年，改为缅甸至今仍沿用的缅历纪元。缅历纪元约比公历纪元少638年零3个月。

849年 蒲甘彬比亚（频耶）王在位时，始建蒲甘城。

1044年 蒲甘阿奴律陀王即位。奉阿罗汉长老为国师。摒弃国中原信奉的阿利僧异说，改奉上座部佛教。

1057年 阿奴律陀征服直通，俘获孟王摩奴哈，取来直通历代供奉之圣物舍利及30套三藏经。并且带回直通的僧侣、学者、各类工匠艺人、乐师、厨师、象马驯养师、兽医等。

？年 阿奴律陀率军前往妙香国——中国（大理）奉迎佛牙未果，获玉佛一尊回。

1058年 阿奴律陀赴室利差呾罗，拆除竺多般王所建之塔取出佛额骨舍利带回蒲甘，始建瑞喜宫佛塔。

？年 阿奴律陀在蒲甘国内广建佛塔寺院。在各地挖塘筑堰广修水利工程，大兴农业。各地建城，并按其大小规定随王出征时的征兵数目。

1071年 阿奴律陀派使臣赴锡兰谈迎奉佛牙事。从锡兰迎回一颗副牙。回国后经过供奉，再化出四颗副牙。将从锡兰迎回的副牙藏于瑞喜宫塔内。另建四塔供奉其余四颗副牙。

1082年 孟人白古侯鄂耶曼甘叛乱，俘获并杀死蒲甘苏卢（修罗）王。

1084年 江喜陀战胜鄂耶曼甘后即位为王。

1084—1112年 江喜陀王在位期间将父王未修竣的瑞喜宫佛塔修好，建缅甸第一大佛窟阿难陀窟，并在各地广修佛塔寺庙。

1112—1167年 阿朗悉都（阿隆悉都）王在位期间在国内大兴水利；统一度量衡；规划全国行政建制。

阿朗悉都至锡兰访问。

阿朗悉都帮助赖亚明南在若开恢复王位。

阿朗悉都赴妙香国——中国（大理）迎取佛牙未果返回。

1171年 蒲甘那腊都（那罗都）王在位，娶父王阿朗悉都所娶印度公主——勃代格亚王之女勃巴瓦底为妃，后又将其杀死。印度人气恼，派武士潜入宫内将那腊都杀死。

1174年 蒲甘那腊勃底西都（那罗波帝悉都）弑兄明因那拉登卡（那罗帝因迦）自立王位。即位后在各地大力兴修堤堰塘渠；开始设置庞大的禁卫军队伍；加强各地贡品税银管理；规定宫内人员之薪俸。

1180年 那腊勃底西都王之国师欧德拉济瓦长老率弟子僧伽多人，包括勃生沙弥萨巴达，赴锡兰朝觐大寺。人称其为第一赴锡兰求法者。命萨巴达在锡兰受戒为僧学习经藏。

1191年 萨巴达在锡兰学习巴利文经藏学成。与信底瓦利、信达马棱达、信阿难陀、信罗睺罗四位长老一起乘船回到勃生。他被称之为第二赴锡兰求法者。

后信罗睺罗赴马来由岛还俗；萨巴达飞升；余三人又分成三派。自此蒲甘僧人分成四支：一支为最先传入的阿罗汉派，亦称为布利马（意即：前驱）派。上述三派又被统称之为毕西马（意即：后继）派。

1279年 德温基建东吁城，在东吁称王。即后来东吁王朝之肇始。

1281年 孟人瓦里鲁（伐丽流）在莫塔马杀死缅王所封之侯，自立为王，后传至彬尼亚乌（频耶宇）王时才迁都白古。此为孟族白古王朝之始。

中国元朝皇帝忽必烈派使臣到蒲甘索贡品，使臣被蒲甘那腊底哈勃德（那罗梯诃波帝）王全部斩首。

1284年 中国皇帝忽必烈派军入缅。缅军在八莫渡口阻击。中国军队渡河攻克鄂仓千。那腊底哈勃德王大惧，拆毁大量佛塔以加固蒲甘城防。中国军队继续进攻，王弃城逃往勃生，被人称之为德由别敏（意即：惧中国人逃跑之王）。中国军队南下追至德右茂，收兵返回。

1286年 那腊底哈勃德王在返回蒲甘途中，被其子底哈都毒毙。底哈都又弑其兄乌兹那。

底哈都在攻白古时，射箭用力过猛，反弹射中自身毙命。觉苏瓦（侨苴）王子被拥戴为王。

1288年 觉苏瓦王被专权的臣子敏塞掸族三兄弟扣押，被强令削发为僧。觉苏瓦王被废黜后，蒲甘王朝名存实亡。

觉苏瓦之子苏涅（邹聂）继位（一说两年后才继位）。当年往见中国皇帝。

1300年 应苏涅之邀中国元朝派军入缅，表示："愿扶王族正宗为王"。敏塞掸族三兄弟杀死觉苏瓦，将其首级给中国人看，并称原王族已绝。中国军队即准备班师回国。又应三兄弟之求，协助挖掘了一条宽、深皆为6.4米，长约2240米的灌渠后才撤回。

敏塞三兄弟中阿丁克亚（阿散哥也）在敏塞；亚扎丁坚（阿剌者僧加蓝）在麦克亚；底哈都（僧哥速）在宾垒同时称王。

1312年 底哈都毒毙其兄阿丁克亚（另一兄亚扎丁坚已于1305年病故）迁都彬牙，结束三王并立的情况，彬牙王朝始。

1312—1364年 自底哈都王起先后传6代君王。那腊都（那罗多）王在位期间1364年被木掸人掳走。同年，其兄乌兹那比昂（乌者那般）即位仅三个月被阿瓦王朝开国国君德多明帕耶（他拖弥婆耶）废黜。彬牙王朝亡。

1315年 底哈都王之子苏云（修云）建实皆城，实皆王朝始。

1315—1364年 继苏云之后又传6代君王，共7代。1364年明标（明波）王在位时被其嗣子德多明帕耶所杀，实皆王朝亡。

1364年 德多明帕耶建阿瓦城，一统彬牙、实皆、阿瓦三地人马，建都阿瓦，阿瓦王朝始。征讨鄂内贡侯、东敦基侯、色固侯等，将势力范围扩展到蒲甘等地。

1370年 阿瓦明基苏瓦绍盖王（明吉斯伐修寄）与孟族白古王朝的彬尼亚乌王在边界会面，互赠礼物，共立誓言，划定疆界。

1383—1422年 1383年孟王彬尼亚乌去世，其子亚扎底律（罗娑陀利）即位。阿瓦明基苏瓦绍盖与其子明康（明恭）两代君王和亚扎底律王之间你征我讨，发生过多次战事，互有胜负得失。直至1421

年、1422年明康王和亚扎底律王先后去世，两王朝战事始平。人称这40年之间的不断战争为“四十年战争”。

此间，阿瓦王朝缅王对若开、掸邦地区多次征讨。

1430年 锡兰两位高僧携五颗舍利子来缅。1431年初缅孟养德多（孟养他忉）王在实皆建一宝塔供奉。

1438年 阿瓦孟养德多王在位缅历800年时，按占卜家所述，又值应该废历之时，如不改旧历，国将无宁日。王遂宣布废798年，余2年，改为新历。比公历纪元少1436年。但该历法未能执行长久，后来缅甸人仍沿用缅历至今。

1444年 阿瓦那腊勃底（那罗波帝）王即位后，中国沐总兵（沐晟）等率军来缅，要求交出土司多岸发（思任发）。

1445年 多岸发服毒自杀。那腊勃底王将其尸送至中国军中。

1449年 中国大军攻孟拱、孟养。土司多锦发、多博发（思机发、思卜发）兄弟率部迎战，中国大将战死。

1452年 1422年被其兄献给缅王为后的信绍布（信修浮）1429年逃回孟国后，1452年被拥立为孟王朝女王。孟族地区社会繁荣，文化发展，佛教大兴。

1454年 若开王与阿瓦王朝通好。

1455年 那腊勃底王与若开旦迎瓦底阿里钦王会于边界歃血为盟划定边界。

那腊勃底王派使者赴锡兰向佛牙献礼。

1471年 信绍布去世，驸马达马塞底（达摩悉提）继位为孟王。

1473年 阿瓦摩诃底哈都拉（梯诃都罗）王将两王后之发编成扫帚，派大臣送往锡兰布施给佛教圣地作为扫尘之用。

1526年 阿瓦瑞南觉欣（瑞南乔信）王与掸人领袖孟养色隆（孟养思伦）及其子多汉发（思洪发）作战。瑞南觉欣死。多汉发继位成为阿瓦之王。

1530年 德彬瑞梯（莽瑞体）在东吁继位，东吁王朝开始大兴。

1534—1538年 德彬瑞梯多次征讨汉达瓦底孟王朝和卑谬、阿瓦。汉达瓦底、卑谬、阿瓦三国结盟抵抗东吁。最终德彬瑞梯王占汉达瓦底。

1539年 阿瓦多汉发王大屠僧侣，焚毁寺庙经文。

1542年 多汉发被臣所杀。翁榜孔迈（康孟）被拥立为阿瓦之王。

卑谬被德彬瑞梯王灭。

1546年 德彬瑞梯王派兵进军若开。

1548年 德彬瑞梯王进军阿瑜陀耶。阿瑜陀耶臣服。

1549年 德彬瑞梯被属下锡当侯德门绍突所杀。勃印囊（莽应龙）平叛后，即位为王。

1552年 勃印囊再次统一反叛的孟族三邦，杀死孟王德门陶亚马（斯弥陶）。

1555年年初 勃印囊王攻克阿瓦。阿瓦末代王实皆西都觉廷（悉都乔丁）被废黜。阿瓦王朝亡。

1555年 锡兰岛达摩巴拉王派使臣送来礼品，请缅王匡扶佛教。缅王派大臣亚扎玛努送去各种供品供奉三藏经与佛牙，并在当地购置土地以便长期向佛牙供奉。

1556年 勃印囊王派军征讨木掸九邦。

1558年 勃印囊王征服清迈，击退万象来军。

1559年 勃印囊王进军卡随（今曼尼普尔）。卡随臣服献女。

1563年 勃印囊王派兵征讨中国边境一带的孟卯、西昆等地土司。

勃印囊亲率大军攻阿瑜陀耶。

1564年 阿瑜陀耶臣服。勃印囊王立阿瑜陀耶之长子为王，将老王、王子、大臣等作为人质带回。

勃印囊再征清迈。

勃印囊征万象，未果回师。

1566年 兴建汉达瓦底都城。

1568年 阿瑜陀耶老王假称回阿瑜陀耶拜佛，逃回谋反。勃印囊亲征阿瑜陀耶。

1569年 勃印囊王军击溃来援阿瑜陀耶的万象王军。攻破阿瑜陀耶城，阿瑜陀耶臣服。

1570年 勃印囊王从阿瑜陀耶出发往征万象。

卡随土司再献美女、贡品。

1572年 锡兰王向缅王献公主。

1574年 勃印囊王亲征万象，万象王避而不战。

1576年 锡兰达摩巴拉王派人送来礼品与佛牙，请求出兵征伐锡兰岛其他三位君王。勃印囊王派两名大臣率2500名士卒乘船抵锡兰岛。锡兰各王大惧，皆表臣服。

1579年 勃印囊王派王子出兵万象，协助平叛。

1583年 东吁王南达勃因（莽应里）与阿瓦王交战，阿瑜陀耶王来攻。

1585年 南达勃因派兵攻阿瑜陀耶，兵败返回。

1586年 南达勃因御驾亲征阿瑜陀耶，驻军7月未果，于1587年年初返回。

1592年 阿瑜陀耶王派军来攻，被击退。

1593年 南达勃因派王储为帅往攻阿瑜陀耶，王储战死撤回。

1594年 毛淡棉孟人叛乱，与阿瑜陀耶联手。阿瑜陀耶军来犯汉达瓦底，不久撤兵。

1598年 东吁、若开联手攻汉达瓦底，城破，南达勃因逊位，东吁王朝亡。原属下纷纷叛离。

良渊王子决心以良渊为基地重振东吁王朝的雄风，人称良渊王朝（或第二阿瓦王朝）自此始。

1599年 阿瑜陀耶军来犯。

1612年 葡萄牙人鄂辛加（伽信加）据丁因，联合孟人莫塔马侯一起洗劫东吁城。

1613年 良渊王朝阿瑙白龙（阿那毕隆）王亲征丁因。城破，鄂辛加被俘获，将其处死，并击败葡萄牙来援水军。

1614年 阿瑜陀耶王派军犯德林达依地区，被击溃。

阿瑙白龙王进军清迈，征服清迈全境。

1615年 阿瑙白龙王派兵征若开，克丹兑。

1619年 亚齐王派使来缅。

1628年 阿瑙白龙王被其子明耶岱巴（弥利提波）谋害驾崩。

1629年 达龙王（他隆）镇压明耶岱巴后即位。

1630—1631年 若开连续两次来使通好。

1632年 达龙王征清迈。

达龙王遣使通好若开。

1633年 达龙王遣使通好阿瑜陀耶。

1634年 毛淡棉孟人叛乱。

若开使臣来缅。

1635年 达龙王迁都阿瓦。

1647年 达龙王平息阿敏信德娄叛乱。

1659年 南明永历帝避清兵追杀入缅。永历部下与缅军交战。

1661年底 清朝向缅王索还永历。

1662年初 阿瓦卑明（莽白）送回永历。

1663年 阿瑜陀耶军进犯莫塔马，被缅军击溃。

1675年 阿瓦明耶觉廷（弥丽侨提）王派兵进军阿瑜陀耶。

1691年 卡随使者来缅。

1699年 卡随使者来缅。

1700年 阿瓦色内（娑尼）王派军进讨阿瑜陀耶。

1702年 卡随派使者来献美女。

1704年 色内王派人往迎卡随公主，次年与其成婚纳入宫中。

1711年 卡随使者来缅。

1723年 卡随土司设计将阿瓦德宁格内（达宁格内）王之迎亲使臣诱捕。缅军进剿卡随。

1727年 清迈叛乱，德宁格内派军清剿。

1731年 德宁格内再次派军进剿清迈。

1737年 卡随叛变，来犯缅境。

1738年 摩诃达马亚扎迪勃底（摩诃陀摩耶沙底波帝）王派员向卡随进军，缅军大败。

1739年 卡随军袭扰阿瓦。

1740年 汉达瓦底孟人谋反，德门陶（斯弥陶）称王。

1741年 卡随派使者来阿瓦，表示通好。

1742年 孟人侵袭阿瓦城乡。

1747年 德门陶出走清迈、阿瑜陀耶。汉达瓦底孟人推举彬尼亚达拉（莽哒喇）为王。孟人进攻阿瓦。

1751年 中国派使者前来通好。

1752年 汉达瓦底孟人攻破阿瓦城，摩诃达马亚扎迪勃底被掳往汉达瓦底。

1754年 摩诃达马亚扎迪勃底（即后来人称：劫抵汉达瓦底王者）被孟人溺死水中。良渊王朝亡。

附录三 主要译名对照索引

（一）人名

译名	旧译名	原文拼音	备注
阿毕罗阇	阿婆醯罗娑	Abhiraja	
阿丁克亚	阿散哥也	Athinkhaya	
阿朗悉都	阿隆悉都	Alaungsithu	
阿瑙白龙	阿那毕隆	Anaukbetlun	
阿奴律陀		Anawrahta	
巴基道	弗极道、孟既	Bagyidaw	
拜丁里	伯梯利	Paiktheinle	
卑明	莽白	Pyemin	
贝当	白东	Peittang	
贝东	白当	Peitthon	
骠绍梯	骠苴低、骠苏蒂	Pyusawhti	
彬比亚	频耶	Pyinpya	
彬德莱	平达格力	Pindale	
彬尼亚勃尤	频耶伐流	Binnyawaru	
彬尼亚达拉	莽哒喇、频耶哒喇	Binnyadala	
彬尼亚达马亚扎	频耶昙摩耶安	Binnyadammayaza	
彬尼亚江	频耶乾	Binnyakyan	
彬尼亚仰	频耶兰	Binnyaran	
彬尼亚乌	频耶宇	Binnya U	
波道帕耶	孟云	Bodawphaya	
勃印囊	莽应龙	Bayinnang	

卜巴苏罗汉	布波修罗汉	Pouppa Sawrahan	
达拉蒙帕耶	泰罗牟骠	Tharamunphaya	
达龙	他隆	Thalun	
达马塞底	达摩悉提	Dammazedi	
代傣	泰克丁	Thaiktain	
丹奈	丹尼	Tannet	
德彬瑞梯	莽瑞体	Tabinshwehti	
德多明帕耶	他拖弥婆耶	Thadominphaya	
德勒帕耶	多罗般	Taraphya	阿瓦王朝一王名
德勒帕耶艾	答里必尼	Taraphayange	实皆王朝一王名
德勒帕耶基	答里必牙	Taraphayagyi	实皆王朝一王名
德门陶	斯弥陶	Smin htaw	
德宁格内	达宁格内	Taninganwe	
登卡	梯因迦	Theinkha	
登科	梯因屈	Theinkho	
登空	梯因孙	Theinkhun	
底哈都	僧哥速	Thihathu	彬牙王朝一王名
底哈都	梯诃都	Thihathu	1421-1425年在位阿瓦王
底哈都（卑松底哈都）	梯诃都罗	Thihathu	1468-1480年在位阿瓦王
底坦	泰克丁	Thaiktain	
丁里拜	梯利伯	Thinlipaik	
丁里姜	梯利干	Theinlikyang	
丁里姜艾	梯利干尼	Theinlikyangnge	
都信德伽育毕	多伽踰毕	Thushin Takayutpi	
都耶		Thuye	
多岸发	思任发	Thonganbwa	
多博发	思卜发	Thopoutbwa	
多汉发	思洪发	Thohanbwa	
多基发	思可法	Thokhyibwa	
多锦发	思机发	Thokheinbwa	

多温发	思伦发	Thowunbwa	
鄂奎	伽维	Ngakhwe	
鄂瑙灿	伽诺山	Nganaukhsan	
鄂努	伽奴	Nganu	
鄂辛加	伽信加	Ngazinga（Brito）	即葡人勃利多
佛音	觉音、佛陀瞿沙	Buddhaghosa	
格礼杰当纽	迦梨夷旦瑜	Kalekyetangnyo	
宫错姜漂	混修恭骠	Kunhsawkyangphyu	
基梭	弃须	Kyiso	
加苏瓦	迦苴	Kyaswa	实皆王朝一王名
加苏瓦	迦娑婆	Kyaswa	蒲甘王朝一王名
姜都律	干兜立	Kyangdurit	
江喜陀		Kyansittha	
（五象主）觉苏瓦	伽悉信	Ngasishin Kyawswa	
觉苏瓦	侨苴	Kyawswa	
觉苏瓦艾	侨苴尼	Kyawswange	
开卢	基流	Khelu	
坎腊	乾罗	Khanlat	
坎朗	乾隆	Khanlang	
雷穆陶	穆陶	Leitmutaw	
良吴苏罗汉	良宇修罗汉	Nyang U Sawrahan	
良渊王		Lord of Nyangyan	
蒙腊	牟罗	Munlat	
孟养德多	孟养他忉	Mohnyinthado	
孟养色伦	孟养思伦	Mohnyinsalong	
敏最	敏维	Myinkywe	
明标	明波（明波梯诃波帝）	Minpyauk	
明基纽	明吉瑜	Minkyinyo	
明基苏瓦绍盖	明吉斯伐修寄	Minkyiswasawke	

明康	明恭	Minkhang	
明康第二	明恭	Minkhang	
明拉艾	弥罗尼	Minhlange	
明耶岱巴	弥利提波	Minyedeippa	
明耶觉苏瓦	弥利侨苴	Minyekyawswa	
明耶觉廷	弥丽侨提	Minyekyawhtin	
明因那拉登卡	那罗帝因迦	Minyinnaratheinkha	
摩别那拉勃底	无毗那罗波帝	Mobye Narapati	
摩诃达马亚扎迪勃底	摩诃陀摩耶沙底波帝	Mahadammayazadipati	
牟克曼		Mukkhaman	
罗西姜		Rathekyang	
那腊勃底	那罗波帝	Narapati	
那腊勃底西都	那罗波帝悉都	Narapatisithu	
那腊底哈勃德	那罗梯诃波帝	Narathihapati	
那腊都	那罗多	Narathu	蒲甘、彬牙各有一王
那腊瓦亚	那罗伐罗	Narawara	
南达勃因	莽应里	Nandabayin	
瑙亚塔明耶	那罗多弥夷	Nawrahtaminye	
瑞当代	瑞东帝	Shwetangtet	
瑞朗	瑞隆	Shwelang	
瑞茂	瑞穆	Shwehmaut	
瑞南觉欣	瑞南乔信	Shwenankyawshin	
瑞翁蒂	瑞安梯	Shweongthi	
萨牟陀梨		Thamouddariz	
色雷鄂奎	沙里伽维	Sale Ngakhwe	
色内	娑尼	Sane	
叟格德	须迦帝	Sukkate	
苏卢	修罗	Sawlu	
苏蒙涅		Sawmunnit	
苏涅	邹聂	Sawnit	

苏钦涅	修金尼	Sawkhinnit	
（阿丁克亚）苏云	修云	Sawyun	
梯罗明罗	醯路弥路	Htilominlo	
梯明尹	低蒙苴	Htiminyin	
吞毕	东必	Htunpit	
吞代	东台	Htuntaik	
吞漆	东支	Htunkhyit	
吞屯	东温	Htuntwin	
瓦里鲁	伐丽流	Wariru	
翁榜孔迈	康孟	Ongbhang Khongmain	
乌兹那	乌娑那	Uzana	蒲甘王朝一王名
乌兹那	乌者那	Uzana	彬牙王朝一王名
乌兹那比昂	乌者那般	Uzanapyang	
西都觉廷	悉都乔丁	Sithukyawhtin	
信绍布	信修浮	Shinsawbu	
亚扎底律	罗娑陀利	Rajadhiriz	
亚扎丁坚	阿剌者僧加兰	Rajathinkyan	
尹明拜	苴蒙伯	Yinminpaik	
竺多般		Duttapang	

（二）地名

译名	旧译名	现地名	原文拼音
八莫	蛮莫	八莫	Bamaw
白古	白古	勃固	Pego
丹巴瓦底（丹巴提巴）	担泊	蒲甘	Tanpawadi，Tanpadipa
德林达依	典那沙林、顿逊	德林达依	Taninthayi
丁因	沙帘	丁因	Thanlyin
莫塔马	马都八	莫塔马	Mouttama
格礼	嘎里	格礼	Kale
给杜摩底		东吁	Ketumati

哈梨奔猜		清迈	Haribhonza
汉达瓦底	罕礁越利	勃固	Hanthawati
吉（国）		加尔各答	Kyi
皎栖	叫栖	皎栖	Kyaukhse
炯（国）		泰国	Gywan
卡随		曼尼普尔	Kathi
良瑞	洋桧	良瑞	Nyangshwe
马达亚	妈达耶		Mataya
孟赛		腾冲	Mainhse
敏塞	木连城	敏塞	Myinsain
牟曹波	木疏头		Muhsobo
欧波	澳报		Outpho
万象	林城、永珍	万象	Linzin
翁榜	安邦	锡泊	Ongbhang
云（国）	庸那迦	清迈	Yun

塔西佗历史

王以铸　崔妙因 译

商务印书馆出版

Tacitus

THE HISTORIES

English Translation by

C.H.Moore

The Loeb Classical Library

Reprinted in Great Britain，1952

根据1952年英国洛布古典丛书再版本译出

汉译世界学术名著丛书
出 版 说 明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行。限于目前印制能力，每年刊行五十种。今后在积累单本著作的基础上将陆续汇印。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1983年5月

——写在《编年史》及《历史》中译本前面

中 译 者 的 话
——写在《编年史》及《历史》中译本前面

《编年史》主要译自洛布古典丛书（The Loeb Classical Library）拉英对照本中约翰·杰克逊（John Jackson）的英译本，翻译过程中参考了企鹅古典丛书（The Penguin Classics）中迈克尔·格兰特（Michael Grant）的英译本、万人丛书（Everyman’s Library）中阿瑟·墨菲（Arthur Murphy）的英译本和比尔努（J.L. Burnoff）的法译本。

《历史》主要译自洛布古典丛书拉英对照本中穆尔（C.H. Moore）的英译本，翻译过程中参考了万人丛书中阿瑟·墨菲的英译本、比尔努的法译本和昂利·葛尔策（Henri Goelzer）的法译本。

在这几种译本里，洛布古典丛书中的两种拉英对照本（原书两种分订四册）译文一般说来比较准确，但文采稍逊。万人丛书中的墨菲译本，虽然在相当长的一段时期里是标准的英译本，但严格说来，这几乎不是翻译，而是用自己的话加以复述，即英国人所说的paraphrase。由于这个译本在文字上不受原文的限制，所以在原文难于理解的地方，译者可以根据自己的理解不吝笔墨地把字里行间的意思替原作者表达出来。这种译法虽有其可取的一面，但是毕竟离开原文远了。

比尔努的法译本（1861年），直到目前为止仍不失为较好的一个译本，但这个译本也有不少偏重意译而不够准确的地方。后来的葛尔策的《历史》的法译本（1921年）基本上弥补了这个缺陷。

此外，墨菲的译本和比尔努的译本还受到时代的限制。比如说，近百年来罗马史的研究成果和对原文的研究成果就不能反映在他们的译文上。这个译文的参考价值毋宁说更多是在原文的理解和表达方面。

企鹅古典丛书中格兰特译的《编年史》（译本的名称是The Annals of Imperial Rome）是另一种风格的译文。译者根据内容给原作重新分了章节，把一些枝节性的叙述改为脚注。由于译者过分注意了便利读者的阅读这一点，因此对译文的处理方式比较大胆灵活，这样在一定的程度上就引起了和墨菲的译本相同的情况：原文的风格和译文的准确多少受到了一些影响。

然而我们还应当肯定，这几个译本都具有一定水平和特点，这些译者从各种不同的角度去探索并用不同的方式来表达《编年史》和《历史》这样的原作的含义，这就便利了中译者对译文的理解。

*　　*　　*

我们在翻译时，遇到几个译本相去很远或完全不同而需要核对原文才能最后确定的地方，则核对拉丁原文解决。核对原文时除了使用洛布古典丛书本的原文部分之外，还使用了韦兹（C.H. Weise）编订的原文本（1870年版）和戈德利（A.D. Godley）编订的《历史》原文本（1891年初版，1950年第14版）。

《编年史》的注释主要是根据洛布古典丛书的英译本的注释编译而成的，酌量加入了其他译本的注释。《历史》的注释则主要是根据洛布古典丛书的英译本和戈德利编订本的原文的注释编译的，并根据其他译本的注释作了适当的补充。

现在我们终于把这两部西方古典历史名著全部介绍过来了，这是我们感到欣慰的。原著的内容艰深复杂，尽管我们用了很大的力量想把这一工作做好，但我们知道肯定还会有误漏不妥的地方，希望读者能不吝指教，以便再版时改正。

中　译　者

北京，一九六四年冬

附　记

上面是我们在十四年前脱稿时所写的说明，为了保留原样，这次基本上未作改动。现在，在经过林彪、“四人帮”的一场浩劫之后，我们竟还能参照原文和原来的几个英法文译本把此稿重看一遍，真不禁有隔世之感！这里首先应当感谢商务编辑部，他们居然把这部未留副本、既大又洋且古的作品的译稿完整地保存下来！

当然，如果没有林彪、“四人帮”这些丑类捣乱，这个中译本也许能早十来年同读者见面，但它肯定也会带着较多的错误出去。虽然在这十年的漫漫长夜里，我们失学了，同整个史学界隔绝了，本来比较熟悉的东西也都生疏了，但毕竟保留了一对冷眼，使我们能以在这次重校中又看出一些错误，这也可以说是坏事变成好事吧。

《历史》一书写作时间在《编年史》之前，但涉及的年代则接在《编年史》之后（传世部分大约相当原书三分之一弱，记述了从公元69年元旦到70年8月间的事情），这两部书作为帝国初期的历史来说，实际上构成了一个整体。《历史》可以说是《编年史》的续编。因此，为了节省篇幅，《编年史》书前所附“关于塔西佗”、“关于与本书有关的皇帝世系的若干说明”、“东方两王国的世系”等就不再在本书重复刊登了，只《编年史》所附两幅地图本书仍予刊用，以便读者查阅。

此外，译文中所用的“皇帝”、“皇子”之类的词都是一种假定的译名，和我们中国历史上的“皇帝”、“太子”等等不是一回事。中国的皇帝和罗马帝国的“皇帝”，无论就历史背景、理论上和法律上的依据而论，都不是对等的。二十年前译者之一翻译《古代罗马史》时，曾建议用“元首”的译名，但这又同罗马帝国的名称有格格不入之感。在有更合适的译名出现之前，我们还是暂时沿用了旧的译法，读者只需了解这是披着共和外衣的个人专政就可以了。

中　译　者

北京，一九七八年九月

本　书　提　要

第1卷记述的是公元69年的事情。

第1章：历史家的引言，他的意图。

第2-5章：全书概略；城市、军队和行省。

第6-7章：伽尔巴的宫廷及其统治时期的罪恶。

第8-11章：西班牙、高卢、上下日耳曼、叙利亚、埃及和阿非利加的情况；由维斯帕西亚努斯进行的、对犹太人的战争。

第12-13章：上日耳曼军团的哗变；伽尔巴商讨选一继承人的问题；他的近臣维尼乌斯、拉科和伊凯路斯（他的一名被释奴隶）的不同意见；奥托有被指定的希望。

第14章：选定披索为继承人。

第15-20章：选定时伽尔巴的发言；他在军营和元老院宣布指定继承人一事；伽尔巴的不适时的严厉；一个使团被派往日耳曼军团。

第21-28章：奥托策划一次政变；他收买近卫军；两个普通士兵着手处理统治权问题；奥托被宣布为皇帝。

第29-36章：伽尔巴这时正在首都奉献牺牲；披索对士兵的演说。伽尔巴一方的情况。

第37-39章：奥托在军营中向近卫军士兵发表演说。

第40-41章：近卫军士兵冲入城内；伽尔巴被杀。

第42-45章：提图斯·维尼乌斯之死；一个百人团长的坚定不屈；披索被处死；元老院和人民阿谀奥托；奥托巧妙地挽救了凯尔苏斯。

第46-47章：士兵支配一切；大批人被杀。

第48章：披索和提图斯·维尼乌斯的性格。

第49章：伽尔巴的性格。

第50章：伽尔巴死前，维提里乌斯便已有意夺取统治大权。

第51-62章：日耳曼军团哗变的原由；维提里乌斯被推举为皇帝；他派遣两支军队向意大利发动进攻，一支由法比乌斯·瓦伦斯率领，另一支由凯奇纳率领；瓦伦斯和凯奇纳的残暴和掠夺。

第63章：高卢人部分由于恐惧，部分由于同情而效忠维提里乌斯。

第64-66章：瓦伦斯在进军时听到伽尔巴死亡的消息。

第67-70章：凯奇纳进攻埃尔维提人并且蹂躏了他们的国土；他穿过奔尼努斯隘路进入意大利。

第71章：奥托在罗马的行动：他开始加紧行动。

第72-73章：提盖里努斯的死亡和他的性格。

第74-79章：奥托和维提里乌斯之间的信件；他们都想骗过双方；双方都向对方派出密探；撒尔玛提亚人进攻美西亚行省，但遭到惨败。

第80-82章：罗马本城士兵的哗变。

第83-85章：奥托对士兵的演说。

第86章：一些朕兆和怪事在罗马引起普遍的惊恐。

第87-88章：奥托研究作战方案：他任命将领并把舰队派出去进攻纳尔波高卢。

第89-90章：罗马人民的悲惨处境；奥托出征维提里乌斯的军队并离开了他兄弟、罗马长官撒尔维乌斯·提齐亚努斯。

第2卷记述的仍是公元69年伽尔巴死后几个月里的事情。

第1-4章：奉父亲维斯帕西亚努斯之命向伽尔巴表示祝贺的提图斯得到了皇帝的死讯而停留在科林斯；他决定返回叙利亚并乘船赴罗得岛和塞浦路斯；他在塞浦路斯访问了帕波司的维纳斯的神殿；关于这一女神的记述和对她的祭仪；他在叙利亚登陆。

第5-7章：维斯帕西亚努斯和木奇亚努斯的性格；他们忘掉过去的不和并谐调地行动；东方的军团决心参加皇帝的推举。

第8-9章：人们发现并逮捕了一个伪尼禄。

第10章：在罗马，细小的事件引起重大的分歧；维比乌斯·克利司普斯控告告密者安尼乌斯·法乌司图斯并使他被定了罪（但克利司普斯本人也是一个告密者）。

第11章：关于奥托的兵力的记述。

第12-13章：他的海军威力所及直到沿海阿尔卑斯山一带；奥托派打劫阿尔宾提米里乌姆城；一位母亲英勇地保卫了自己的儿子。

第14-15章：奥托的舰队骚扰纳尔波高卢沿岸；在那一地区同维提里乌斯派的战斗，奥托派得到胜利。

第16章：科西嘉的统治者帕卡里乌斯拥护维提里乌斯并被谋杀。

第17-26章：凯奇纳率领维提里乌斯派的军队进入意大利并包围了普拉肯提亚；奥托派的一名军官司普林那保卫那个地方；凯奇纳撤除了包围并率军退往克雷莫纳（克列蒙那）；那里的一次战斗；奥托派获胜；瓦伦斯进入意大利；凯奇纳在瓦伦斯到达之前决定进行一次打击；他伺伏奥托派，但是在卡司托路姆地方被苏埃托尼乌斯·保里努斯打败；在奥托一面作战的国王埃披帕尼斯负伤。

第27-30章：瓦伦斯到达提奇努姆；巴塔维亚人的一场骚乱；瓦伦斯和奥托为共同的事业结合起来。

第31-33章：奥托和维提里乌斯的比较；奥托召开会议讨论作战方案；有人主张拖延，有人主张马上行动；奥托主张进行一次决定性的打击；他按照劝告退到布利克赛路姆去。

第34-36章：凯奇纳和瓦伦斯等待敌人的行动；维提里乌斯作出要渡过波河的姿态，企图抵抗的奥托派被击败。

第37-38章：有一个十分可能实现的消息，即双方军队倾向于讲和。

第39-40章：奥托的兄弟提齐亚努斯和近卫军长官普洛库路斯被委以最高统帅权；他们在离贝德里亚库姆四英里的地方设营；奥托从布利克赛路姆发布命令，要他们赶紧作战。

第41-44章：贝德里亚库姆之战；奥托派战败，他们在第二天放下了武器；维提里乌斯派进入军营，双方含泪拥抱。

第45-49章：奥托对内战感到厌倦，虽然士兵们保持对他的忠诚，但他决定制止进一步发生流血事件；他用剑自戕；立刻举行了他的葬仪；一些人在火葬堆附近自杀。

第50章：奥托的身世和性格。

第51-54章：他的士兵的哗变；维尔吉尼乌斯因他们的愤怒而处于危险之中。

第55章：罗马平静；按照习俗举行凯列司赛会；剧场内知道了奥托死亡的消息；人民以欢呼宣布拥护维提里乌斯。

第56章：维提里乌斯派蹂躏意大利。

第57-59章：维提里乌斯向意大利进发，并听到他的将领取得胜利的消息；两个玛乌列塔尼亚宣布拥护他；从西班牙进入阿非利加的克路维乌斯·路福斯的密使把玛乌列塔尼亚长官阿尔比努斯杀死。

第60-61章：维提里乌斯下令把奥托派的百人团长中最勇敢者处死；玛利库斯在高卢的疯狂企图；在一种神经失常的情况下他把自己说成是神；他被捕并被处死。

第62章：维提里乌斯的贪吃使罗马穷于应付；在给罗马的信函中，他暂时拒绝了奥古斯都的称号并完全拒绝了凯撒的称号；占星术士被送出意大利；严禁罗马骑士去斗兽场表演。

第63-64章：维提里乌斯将多拉贝拉陷害致死；路奇乌斯·维提里乌斯的妻子特里娅里娅的凶悍和他的母亲塞克司提拉的和蔼可亲的性格。

第65-67章：克路维乌斯·路福斯从西班牙来到罗马并受到维提里乌斯的宽恕；被战败的军队仍不驯服；巴塔维亚人和第十四军团士兵之间的争端。

第68-69章：当维提里乌斯在狂欢滥饮时，提奇努姆发生严重骚动。

第70-71章：维提里乌斯去克雷莫纳，他视察了贝德里亚库姆的战场，那里仍残留着阴森可怕的屠杀痕迹；他的奢侈可以同尼禄相比；他在快到罗马时愈益沉缅在放荡的行为之中。

第72-73章：一个叫盖塔的奴隶自称是司克里波尼亚努斯；他被发觉并因维提里乌斯的命令而被处死。

第74-76章：在东方，维斯帕西亚努斯和木奇亚努斯进行种种考虑；木奇亚努斯就这一问题发表意见。

第77-78章：维斯帕西亚努斯受到神托的鼓舞；他在卡美尔山上请示神托。

第79-80章：维斯帕西亚努斯被宣布为皇帝，最初是在埃及，随后是在叙利亚的军队中。

第81章：国王索海木斯、安提奥库斯、阿格里帕和女王贝列妮凯结成同盟。

第82-84章：作战计划；维斯帕西亚努斯掌握了埃及；他的儿子提图斯继续对犹太人作战；木奇亚努斯向意大利进发。

第85-86章：美西亚、潘诺尼亚和达尔马提亚的军团由于安托尼乌斯·普利姆斯和科尔涅里乌斯·富斯库斯的策动而倒向维斯帕西亚努斯。

第87-89章：维提里乌斯率领一大批放荡之徒进入罗马。

第90-91章：他发表了一篇自吹自擂的浮夸的演说；他在那里的行为。

第92-94章：凯奇纳和瓦伦斯掌握了行政大权；士兵们的懒散、骚乱和死亡；维提里乌斯需要钱，却又浪费无度；他的被释奴隶搜括了巨额财富。

第95-98章：人民受苦，但维提里乌斯却大肆挥霍地做寿；皇帝为尼禄办丧事；关于在东方发生叛乱的传闻无法消除；维提里乌斯向西班牙、日耳曼和不列颠求援，却又想掩盖这种需要。

第99-101章：敌人的部队开进意大利；凯奇纳和瓦伦斯下令作战；凯奇纳的背叛；他和路奇里乌斯·巴苏斯（拉温那和米塞努姆的海

军司令官）勾结到一起。

第3卷所记述的仍是公元69年间的事情。

第1-5章：维斯帕西亚努斯派的领袖们考虑他们的作战计划；安托尼乌斯主张出征；他率领军队到达意大利。

第6-7章：阿里乌斯·伐鲁斯在军中是安托尼乌斯的副手；他们占领了阿克维莱阿和其他城市。

第8章：安托尼乌斯确定维罗那为作战地点；维斯帕西亚努斯不知在意大利的迅速进展；他写信建议要小心，不要操之过急；木奇亚努斯也写了同样意思的信。

第9章：在凯奇纳和维斯帕西亚努斯的将领之间的书信往来。

第10-11章：安托尼乌斯平息了维斯帕西亚努斯军队中的叛乱。

第12章：路奇里乌斯·巴苏斯和凯奇纳阴谋背叛维提里乌斯；拉温那的海军叛投维斯帕西亚努斯；路奇里乌斯·巴苏斯被捕后送往维本尼乌斯·路菲努斯处，上了镣铐。由于维斯帕西亚努斯的被释奴隶霍尔姆斯的干预，他被释放了。

第13-14章：凯奇纳拟在军队中发动全面的叛乱；由于他的建议，一些人向维斯帕西亚努斯宣誓效忠；士兵对这一做法的不满；他们给凯奇纳加上了镣铐。

第15-19章：安托尼乌斯到达贝德里亚库姆；对维提里乌斯派的一次战斗；维斯帕西亚努斯的军队获胜；士兵急于向克雷莫纳推进。

第20章：安托尼乌斯向士兵们发出呼吁，劝他们稍安毋躁。

第21-23章：得到六个军团的增援的维提里乌斯派转回来发动进攻；安托尼乌斯奋力迎战；一场顽强的战斗；维提里乌斯派战败。

第25章：一个儿子在战斗中杀死了自己的父亲，而在认出了对方是谁时他抚尸痛哭。

第26-35章：克雷莫纳被包围；维提里乌斯派的军官有投降之意。他们释放了凯奇纳，指望通过他同胜利者讲和；凯奇纳拒绝了他们的建议；克雷莫纳向安托尼乌斯投降；但他的士兵仍然冲入城内，进行了可怕的蹂躏。克雷莫纳被烧成平地。

第36-37章：维提里乌斯沉缅于豪奢的生活之中；他召开元老院的会议；元老院在凯奇纳缺席时定了他的罪；罗西乌斯·列古路斯担任了一天的执政官。

第38-39章：皇帝的兄弟路奇乌斯·维提里乌斯使得尤尼乌斯·布莱苏斯被杀；布莱苏斯的性格。

第40-43章：法比乌斯·瓦伦斯的耽搁和豪奢毁了维提里乌斯的事业；听到克雷莫纳战败的消息，他和一些侍从逃跑；他从海上逃跑，但是被逮捕。

第44-45章：西班牙、高卢和不列颠的军团宣布向维斯帕西亚努斯效忠；不列刚提斯人的女王卡尔提曼杜娅的已离婚的丈夫维努提乌斯在不列颠人当中煽起骚动。

第46章：日耳曼诸民族和达奇亚的一次叛乱；木奇亚努斯平息了达奇亚的叛乱。

第47章：一个叫阿尼凯图斯的被释奴隶在本都发起了一次暴动；此人被捕并被处死。

第48章：维斯帕西亚努斯攻占了亚历山大，目的在于造成了罗马的饥馑。

第49-50章：安托尼乌斯把他的一部分军队留在维罗那并出发去搜索维提里乌斯派。

第51章：一名士兵因为在战斗中杀死自己的兄弟而索取报酬；对这类不合情理的行为的想法。

第52章：木奇亚努斯在他给维斯帕西亚努斯的信中指责安托尼乌斯过于鲁莽行事。

第53章：安托尼乌斯对木奇亚努斯表示不满；两位统帅相互结怨。

第54章：维提里乌斯试图向罗马人民隐瞒在克雷莫纳战败的消息；一位百人团长优利乌斯·阿格列斯提斯的坚定表现。

第55章：维提里乌斯下令固守亚平宁山的各个山口并且亲自去巡视军营。

第56章：朕兆和奇迹；维提里乌斯本人就是最突出的一个朕兆；他返回罗马。

第57章：米塞努姆海军的叛变；普提欧里的人民宣布效忠维斯帕西亚努斯；卡普阿坚定地站在维提里乌斯的一面；克劳狄乌斯·优利亚努斯投向维斯帕西亚努斯方面，成了塔尔拉乞那的统治者。

第58章：皇帝的兄弟路奇乌斯·维提里乌斯被派出去领导康帕尼亚的战争；罗马要征募一支军队，但元老和骑士抵制。

第59章：维斯帕西亚努斯的军队开始穿过亚平宁山；打扮成农民的佩提里乌斯·凯里亚里斯参加了这些军队并被作为统帅受到接待。

第60章：士兵们急于作战；安托尼乌斯发表演说并约束了他们的暴躁情绪。

第61章：在维提里乌斯派中间流行一种叛离的情绪；普利斯库斯和阿尔菲努斯离开军营回到维提里乌斯处。

第62章：法比乌斯·瓦伦斯在乌尔比努姆被处死；他的性格。

第63章：维提里乌斯派的军队在纳尔尼亚放下武器；对方向维提里乌斯提出建议；他倾向于接受这一建议并谈论欣然退休的问题。

第64章：罗马的首要人物试图鼓动维斯帕西亚努斯的兄弟佛拉维乌斯·撒比努斯进行活动。

第65章：撒比努斯同维提里乌斯商谈和平问题并在阿波罗神殿达成协议。

第66-68章：维提里乌斯的友人劝他鼓起勇气而未成；他走出宫廷自愿投降；在士兵和民众的强迫下又返回宫殿。

第69-70章：撒比努斯担起治理罗马的责任；日耳曼的士兵反对他；发生了冲突；维提里乌斯派占了上风；撒比努斯把自己关进了卡披托里乌姆神殿。

第71-72章：卡披托里乌姆神殿被包围和烧平；关于这一灾难的种种联想。

第73章：撒比努斯和执政官克温图斯·阿提库斯被俘。

第74章：多米提安由于给被释奴隶科尔涅里乌斯·普利姆斯藏了起来而得救；撒比努斯被拖到维提里乌斯面前，维提里乌斯想好意地接待他，但他却被杀死并被陈尸示众。

第75章：撒比努斯的性格；执政官克温图斯·阿提库斯担起了放火烧掉卡披托里乌姆神殿的责任，维提里乌斯救了他。

第76-77章：路奇乌斯·维提里乌斯攻下了塔尔拉乞那；克劳狄乌斯·优利亚努斯被处死。

第78章：维斯帕西亚努斯的军队在亚平宁山中停留数日，但是听到卡披托里乌姆神殿被焚毁的消息后，他们就继续向罗马推进。

第79章：维提里乌斯派在离罗马不远的一次战斗中战胜了佩提里乌斯·凯里亚里斯。

第80章：元老院派代表去军营劝说缔结和约；阿路列努斯·路斯提库斯负伤；去安托尼乌斯那里的使节受到了比较温和的接待。

第81-82章：维斯帕西亚努斯的军队分三队进入罗马；城外的小接触；维提里乌斯派战败，但他们又在城内集合起来，准备迎击敌人。

第83章：发生了一场可怕的屠杀；罗马成了进行杀戮和荒淫无耻的地点；人们观看战斗，如同观看剑奴的互斗那样叫好。

第84章：维斯帕西亚努斯包围并攻克近卫军的军营。

第85章：维提里乌斯在其躲藏的地方被发现；在受到民众的种种侮辱之后被处死。

第86章：维提里乌斯的性格；多米提安被宣布为凯撒。

第4卷记述了主要是公元70年的事情，但其中有关维斯帕西亚努斯和维提里乌斯两派之间内战的部分还是公元69年的事情。维斯帕西亚努斯即位后，则是公元70年的事情了。在这一年里，最先担任执政官的就是维斯帕西亚努斯本人和他的儿子提图斯。

第1章：维斯帕西亚努斯的军队在罗马的残酷行为。

第2章：路奇乌斯·维提里乌斯和他的全部军队投降；他被处死。

第3章：路奇里乌斯·巴苏斯恢复康帕尼亚的秩序；元老院承认了维斯帕西亚努斯的统治。

第4章：在木奇亚努斯不在场的情况下把荣誉授给了他；安托尼乌斯和阿里乌斯·伐鲁斯得到荣誉；决定重建卡披托里乌姆神殿：赫尔维狄乌斯·普利斯库斯表现了独立不倚的精神，没有任何谄媚之处。

第5-8章：赫尔维狄乌斯·普利斯库斯的性格；他同玛尔凯路斯·埃普里乌斯的较量。

第9章：关于国家支出的辩论。

第10章：穆索尼乌斯·路福斯攻击普布里乌斯·凯列尔，后者曾因伪证而陷害过巴列亚·索拉努斯。

第11章：木奇亚努斯进入罗马；他掌握了国家的全部权力；卡尔普尔尼乌斯·伽列里亚努斯和被释奴隶亚细亚提库斯都被处死。

第12-13章：日耳曼爆发战争；战争的原因；战争的发动者是巴塔维亚人克劳狄乌斯·奇维里斯。

第14章：最早拿起武器的是奇维里斯领导下的巴塔维亚人。

第15-16章：布林诺领导的坎宁尼法提斯人和弗里喜人都参加了他们的联盟；罗马人的一座要塞被摧毁。

第17章：日耳曼各民族也拿起了武器；奇维里斯向高卢求援。

第18章：霍尔狄奥尼乌斯·佛拉库斯的无所作为；穆尼乌斯·卢佩尔库斯对奇维里斯作战；为罗马服役的巴塔维亚人转向敌人一面；罗马人被打败；他们逃到叫做维提拉的营地去。

第19-20章：一些开向罗马的巴塔维亚人的中队和坎宁尼法提斯人的中队被奇维里斯争取过去；他们不顾霍尔狄奥尼乌斯·佛拉库斯的许诺而返回下日耳曼并在波恩击败了罗马人。

第21章：奇维里斯掩盖了自己的真实意图而作出拥护维斯帕西亚努斯的样子。

第22-23章：他包围叫做维提拉的营地。

第24-25章：霍尔狄奥尼乌斯·佛拉库斯由于营中的哗变而被赶下领导岗位：他把权力交给了沃库拉。

第26-28章：希伦尼乌斯·伽路斯同沃库拉联合起来；军队在盖尔杜巴设营；一只满载粮食的船从罗马人手里被拖到莱茵河对岸去；希伦尼乌斯·伽路斯受到他自己的士兵的痛打并被监禁起来，但沃库拉释放了他。

第29-30章：奇维里斯想在夜间进攻维提拉。

第31章：安托尼乌斯的来信告诉罗马人克雷莫纳胜利的消息；高卢的辅助部队背离了维提里乌斯；霍尔狄奥尼乌斯·佛拉库斯迫使士兵对维斯帕西亚努斯宣誓效忠。

第32章：在克雷莫纳统率维提里乌斯派的一个中队的蒙塔努斯被派到奇维里斯那里去，要求他放下武器；奇维里斯激发蒙塔努斯的叛变情绪。

第33-35章：奇维里斯派出一支队伍去进攻沃库拉；发生了一场战斗，最初优势是在日耳曼人方面；罗马人终于取得了胜利，但沃库拉没有利用这一胜利。

第36章：奇维里斯使自己成为盖尔杜巴的主人；在罗马人中间发生了新的哗变；士兵们杀死了霍尔狄奥尼乌斯·佛拉库斯；沃库拉扮作奴隶的样子逃掉。

第37章：沃库拉重新担任领导，他率领士兵解除了对摩功提亚库姆的围攻；特列维利人叛变后投到奇维里斯一面去。

第38章：罗马的情况；维斯帕西亚努斯和提图斯不在罗马时被宣布为执政官；罗马担心会发生饥荒；传说阿非利加方面拿起了武器。

第39章：多米提安担任行政长官；木奇亚努斯忌妒普利姆斯·安托尼乌斯和伐鲁斯·阿里乌斯；他削弱这两个人的权力；部分军队奉命开回日耳曼；罗马恢复了平静。

第40-41章：伽尔巴的哀荣；穆索尼乌斯·路福斯再度指控普布里乌斯·凯列尔；凯列尔被定罪。

第42章：维普斯塔努斯·美撒拉为他的兄弟、臭名昭著的告密者阿克维里乌斯·列古路斯求情；库尔提乌斯·蒙塔努斯发表了一篇反对列

古路斯的激烈的演说。

第43-44章：埃普里乌斯·玛尔凯路斯再次受到赫尔维狄乌斯·普利斯库斯的攻击；多米提安建议大家忘掉过去的怨恨；命令一些罪犯返回他们的流放地。

第45章：一名元老抱怨自己在谢纳移民地遭到当地居民的殴打；罪犯被带到罗马并受到惩处。

第46-47章：近卫军部队发生的骚乱为木奇亚努斯所镇服；维提里乌斯所确定的担任执政官的次序被宣布无效；为佛拉维乌斯·撒比努斯举行了监察官的葬礼。

第48-49章：路奇乌斯·披索在阿非利加被暗杀。

第50章：欧埃阿和列普提斯两城人民之间的战争为军团将领费司图斯所制止；伽拉芒提斯人被赶跑。

第51章：维斯帕西亚努斯得知维提里乌斯死去的消息；帕尔提亚国王想提供援助，但被谢绝。

第52章：维斯帕西亚努斯听到多米提安在罗马的行为后十分生气；提图斯试图缓和他父亲的怒气；他出发去进行对付犹太人的战争。

第53章：重建卡披托里乌姆神殿之事委托给路奇乌斯·维司提努斯。

第54-57章：由于维提里乌斯之死，在日耳曼和高卢同时爆发战争；在克拉西库斯、图托尔和优利乌斯·撒比努斯的影响下，特列维利人和林哥尼斯人叛离了罗马人；高卢人的其他各地也即将叛离。

第58-59章：沃库拉向他的士兵发表演说；他被克拉西库斯派来的一名密使杀死；士兵宣布拥护高卢人的统治大权。

第60章：在维提拉被包围的军团同样向高卢人投降。

第61章：奇维里斯曾许愿把头发留起来：在打败军团之后，他认为他许的愿已经实现了，所以就把它剪短了；据说他把他的罗马俘虏交给他的小儿子作为练习射箭和投枪的靶子；他送礼物给日耳曼的女预言者维列妲；玛尔库斯·卢佩尔库斯作为礼物给送到她那里去，但他

在路上就被杀死了；维列妲预言军团的覆灭；她的威望在全日耳曼越来越高。

第62章：被俘的军团垂头丧气地从诺瓦伊西乌姆开赴特列维利人的移民地去；皮肯提那骑兵中队为沃库拉之死进行报复。

第63-65章：科洛尼亚·阿格里披嫩西斯（科隆）受到莱茵河对岸民族的威胁。

第66章：奇维里斯对克劳狄乌斯·拉贝欧作战；在把他打败之后，把巴塔维亚人和通古里人收归自己的保护之下。

第67章：林哥尼斯人被谢夸尼人打败；优利乌斯·撒比努斯（林哥尼斯人的首领）逃跑，在这之后的九年间生活在地洞里；他的妻子埃波尼娜的忠贞。

第68-69章：人们认为罗马的统治大权处于危险之中；木奇亚努斯和多米提安准备去高卢；高卢人召开各地的代表大会；他们宁要和平而不愿冒险作战。

第70章：奇维里斯和图托尔在作战方面意见分歧。克拉西库斯同意图托尔的看法，他们决定冒险一战。

第71章：佩提里乌斯·凯里亚里斯到达摩功提亚库姆；他在莫塞列河上的利果杜路姆对特列维利人取得了全面胜利；特列维利人的首领瓦伦提努斯被俘。

第72章：背叛的军团返回罗马营地。

第73-74章：凯里亚里斯把特列维利人和林哥尼斯人收归自己的保护之下。

第75-78章：凯里亚里斯对奇维里斯和克拉西库斯作战：战斗开始时胜负难分，但最后罗马人获胜。

第79章：科洛尼亚·阿格里披嫩西斯人民背弃了日耳曼人的事业。

第80章：木奇亚努斯下令处死维提里乌斯的儿子；安托尼乌斯·普利姆斯不满意木奇亚努斯的行为而去维斯帕西亚努斯处，但是没有受到应有的接待。

第81-82章：维斯帕西亚努斯在亚历山大时出现的奇迹；他访问了塞拉皮斯的神殿。

第83-84章：记述埃及人对这个神的崇拜的起源。

第85章：在阿尔卑斯山下，瓦伦提努斯被解送到木奇亚努斯和多米提安面前；他被处死；他临死时的坚定表现。

第86章：多米提安到达路格杜努姆（里昂）；他想说服凯里亚里斯放弃日耳曼的军事统帅权；他的伪装：他做出专心研究文学的姿态，借以掩盖自己的真正意图。

第5卷所记述的仍是公元70年的事情。

第1章：提图斯负起对犹太人作战的任务；他进入犹太；他的军队的实力；他在耶路撒冷城下设营。

第2-5章：犹太人的起源；他们的风俗习惯、政治制度和宗教。

第6-7章：他们的领土和疆界；棕榈树和凤仙花；黎巴嫩山；约旦河；生产沥青的湖；大片的不毛之地；倍路斯河口的可以制造玻璃的沙子。

第8章：首都耶路撒冷；神殿的巨额财富；在亚述人、米地亚人、波斯人统治时期犹太人的处境；他们的国王。

第9-10章：庞培是第一个包围和占领过耶路撒冷的罗马统帅；玛尔库斯·安托尼乌斯使希罗登上王位；卡里古拉下令把自己的胸像安放在神殿之内，犹太人拒不执行；同罗马长官盖西乌斯·佛洛路斯的新的争端；尼禄派维斯帕西亚努斯去进行这场战争。

第11-12章：提图斯围攻耶路撒冷；该城的兵力和防御设施；它的神殿；城内由不同将领统率的三支军队。

第13章：围攻前的怪事，但犹太人均不介意；被误解了的古代预言。

第14章：继续记述奇维里斯在日耳曼进行的战争。

第15-18章：奇维里斯和凯里亚里斯在不同战斗中取得各种胜利。

第19-20章：奇维里斯率领他的全部军队开入巴塔维亚岛并进攻罗马的卫戍部队。

第21章：凯里亚里斯前往解救罗马人。

第22章：凯里亚里斯由于疏忽而几乎在敌人的夜袭中被捉去。

第23-25章：奇维里斯在玛司河口附近广大海湾上装备了一支庞大的海军；凯里亚里斯集合了一些船只并展开了战斗；海上的一次小的战斗；这是奇维里斯最后的举动；他退到莱茵河对岸去；洪水淹没了巴塔维亚岛，罗马人受到很大威胁。

第26章：奇维里斯倾向于讲和；他同凯里亚里斯会晤。〔后面部分已佚。〕

目录

汉译世界学术名著丛书　出版说明
中译者的话——写在《编年史》及《历史》中译本前面
本书提要
目录
历史
　　第一卷
　　第二卷
　　第三卷
　　第四卷
　　第五卷
　　残篇
要目索引
返回总目录

历　史

第　一　卷

（1）我的这部著作是从谢尔维乌斯·伽尔巴第二次出任执政官的时候开始的，他的同僚是提图斯·维尼乌斯。[(1)] 从罗马建城以来的八百二十年间的事情，已经有很多历史学家写过了；关于罗马人民的历史，[(2)] 他们写得同样雄辩有力而又真诚坦率。[(3)] 但是在阿克提乌姆一役之后，当和平的利益要求把全部权力集中到一人之手的时候，[(4)] 具有这种才能的大师就再也看不到了。同时，历史的真相在很多方面受到了损害。首先这是因为人们认为政治与自己毫无关系，从而也就对政治一无所知；其次，则是因为他们热中于逢迎谄媚，或是因为对他们的专制主子的憎恨。一批人卑躬屈节地讨好，另一批人又在咬牙切齿地痛恨，这样一来，他们就置后世子孙于不顾了。然而当人们很快地对那些趋时讨好的历史家感到厌恶的时候，他们却又喜欢倾听那些诽谤和怨恨的话了。阿谀谄媚被斥责为奴隶根性的可耻表现，但是恶意却又在人们心目中造成独立不倚的假象。至于我本人，我同伽尔巴、奥托或维提里乌斯都没有任何恩怨可言。我不能否认，我是由维斯帕西亚努斯的关系而开始了政治生活的；这一事业后来经提图斯加以促进，多米提安又帮了忙；[(5)] 但是自称始终不渝地忠于真理的人们，在写到任何人时都不应存个人爱憎之见。如果我能够活得长久的话，那么我就要把圣涅尔瓦的统治时期和图拉真的统治时期保留到我老年的时候再去写，这是一段内容比较丰富而且危险性较小的时期，因为在这段时期里，我们享有这样一种稀有的幸福：我们在这一时期里可以按照愿望去想，按照心里想的去说。[(6)]

（2）我正要写的这段历史，是充满了灾难的历史，在这里面有恐怖的战争、激烈的内哄，这些内哄即使没有大动干戈也是恐怖的。有四个皇帝被杀；[(7)] 发生了三次内战，更多的对外战争，常常是国内与国外的战争同时进行。在东方成功了，在西方却遇到不幸。伊里利

库姆[8]受到搔扰，高卢诸行省动荡不安，不列颠被征服之后很快地又失掉了。[9]撒尔玛塔伊人和苏埃比人起来反对我们。达奇人由于在对我们的战争中互有胜负而取得了荣誉；甚至帕尔提亚人由于一个冒称尼禄的人的诡计，也几乎拿起武器来反对我们。[10]此外，意大利还被一些灾难折磨着，这些灾难都是前所未有，或是多年未有、最近才又发生的。康帕尼亚的十分肥沃富庶的海岸上的城市都被吞没或是被毁了；[11]罗马遭到大火的浩劫，它的最古老的神殿烧掉了，连卡披托里乌姆神殿也被市民烧毁了。[12]神圣仪节遭人亵渎；名门大族常常发生奸情，海上到处是亡命者，临海的悬崖上沾满了死者的血迹。在罗马则是更加可怕的暴行。高贵的出身、财富、拒绝或是接受官职，这一切都会成为进行控诉的理由，而德行则会引起货真价实的毁灭。控告者所得到的报酬和他们所犯的罪行是同样令人憎恨的东西；因为他们中间的某些人取得了祭司职位和执政官职位作为赃物，另一些人则取得了皇帝代理官的地位和宫廷中的潜在势力，他们到处为非作歹，引起了憎恨和恐怖。奴隶们受贿陷害他们的主人，被释奴隶受贿陷害他们的保护人。那些没有仇人的人结果却毁在自己的朋友的手里。

（3）然而，在这个时代，道德并没有沦丧到连一点崇高的典范都见不到的地步。母亲陪同自己的孩子们一同逃跑，妻子跟着自己的丈夫一道被流放；[13]亲族们表现了勇气，女婿们表现了坚定，[14]奴隶们表现了甚至严刑拷问都不能动摇的忠诚。[15]一些著名的人物以刚毅不屈的精神迎接他们不可避免的死亡，他们在临死时的气概可以与古人的光辉的死亡并列而无愧。[16]在人类遭到的多次不幸的打击之外，人们还看到了出现在天空和地上的一些怪异的事物，听到了雷声的示警，关于未来的欢乐的和阴暗的预言，暧昧的和明确的预言。诸神不关心保护我们的安全，却很注意我们所受的惩罚，这一点可以从罗马人民身受的可怕灾难或不容怀疑的朕兆得到最充分的证明。[17]

（4）但是在我开始按计划执笔写作之前，我认为我们应当回过头去，考虑一下罗马的情况、军队的情绪、行省的态度、整个世界上有利的和不利的因素，这样我们不仅可以理解多半出于偶然的事件及其结局，而且可以理解它们的来龙去脉。虽然尼禄的死亡在开头时受

到人们的热烈欢迎，但是这一事件却不单单在罗马的元老、人民和卫戍士兵中间，而且也在所有的军团和将领中间都引起了各种不同的反应。由于帝国的秘密现在已被揭露出来：在外地可以同在罗马一样地拥立皇帝。[(18)] 元老们皆大欢喜，他们自然立刻便充分利用了他们的自由，因为他们必须对付还没有到来的一个新皇帝。骑士阶级中的首要人物几乎和元老感到同样的高兴。普通人民中间有身份的那一部分，以及依附名门大族的人，那些被判罪和被流放的人的食客和被释奴隶，又都有了希望。沉缅于赛马和看戏的最下层的阶级以及跟他们在一起的最卑贱的奴隶，还有浪费掉自己的财产之后、竟然可耻地仰仗尼禄的赏赐为生的那些人，则感到垂头丧气，并且急不可待地打听着每一个消息。

（5）城市的卫戍部队长期以来就习惯于向皇帝们宣誓效忠，他们之背弃尼禄与其说是出于自己的意思，毋宁说是由于别人施加了巧妙的压力。但是现在，他们看到以伽尔巴的名义答应给他的赠赐实际上并没给他们；[(19)] 看到在和平时期和战争时期不同，人们并没有大显身手和取得丰厚赏赐的机会；看到军团已经从他们拥立的皇帝那里取得了好处，于是，本来已经有了支持政变倾向的士兵进一步又受到了近卫军长官尼姆披狄乌斯·撒比努斯的罪恶行动的煽惑，因为他本人也想取得皇帝的地位。[(20)] 不错，尼姆披狄乌斯的这个企图被粉碎了，但是，叛乱的首脑虽被消灭，大部分的士兵仍然没有忘记他们犯下的罪行。他们中间的许多人对伽尔巴的年纪和他的贪欲作了不利的评论。他的严格在过去曾经受到称许并且得到士兵们的赞扬，但现在这种严格却使他们感到苦恼，因为他们讨厌旧日的纪律；在十四年中间，尼禄把他们训练得喜爱皇帝的过错就和过去他们尊重皇帝的德行一样。此外，伽尔巴还有这样一种说法，那就是：他习惯于选拔，而不是收买他的士兵；这话说得不错，它对国家有利，但对他本人却是危险的。因为实际上，所有其他的一切都不符合这样一个标准。

（6）伽尔巴身体衰弱，年纪也老了。他的威信就毁在世界上最坏的人提图斯·维尼乌斯和世界上最懒的人科尔涅里乌斯·拉科两个人手里，因为人们对提图斯的罪行的憎恶和对科尔涅里乌斯的昏昏沉沉的作风的嘲骂这些负担，都只能由伽尔巴承受着。[(21)] 伽尔巴前来罗马的速度十分缓慢，并且伴随着血腥的罪行：当选而尚未就职的执政官钦戈尼乌斯·瓦罗和先前担任过执政官的佩特洛尼乌斯·图尔披里亚

努斯被处死了。钦戈尼乌斯被处死，是因为他曾与尼姆披狄乌斯同谋；佩特洛尼乌斯则是因为他是尼禄手下的将领。[22] 这两个人都是未经审问、没有得到辩护的机会便被处死了的，所以人们都认为他们死得冤枉。伽尔巴进入罗马之前的朕兆是不吉利的，因为在这之前成千上万的手无寸铁的士兵被屠杀了，这件事情甚至引起了屠杀者们本身的恐惧。一个西班牙军团被调到罗马来；早先尼禄从海军里征募来的那个军团也还留在那里，这样一来罗马城里便有了一支不寻常的兵力。此外还有从日耳曼、不列颠和伊里利库姆调来的许多队伍，这些队伍同样是经尼禄选拔之后，派到卡司披亚门那里去参加他准备对阿尔巴尼人进行的战役的。但是他把他们召了回来，是为了镇压温代克斯的不轨图谋。这里有许多能引起政变之火的燃料。当士兵们无意拥戴任何特定人物的时候，他们是准备为任何一个有胆量的人效劳的。

（7）恰巧与此同时，人们又听到了克洛狄乌斯·玛凯尔和丰提乌斯·卡皮托被处死的消息。[23] 毫无疑问，曾在阿非利加制造过骚乱的玛凯尔是根据伽尔巴的命令被皇帝的代理官特列波尼乌斯·伽路提亚努斯处死的。有过同样企图的卡皮托是在日耳曼给军团的将领科尔涅里乌斯·阿克维努斯和法比乌斯·瓦伦斯在他们接到这样做的命令之前就处决了的。有一些人认为，虽然卡皮托的品行堕落而且有贪婪和纵欲的恶行，但他仍然不曾有过任何要发动叛乱的想法，倒是那些怂恿他发动战争的将领们在他们发现不能说服他的时候，才故意地捏造了他的大逆罪。他们还认为，伽尔巴同意不管用什么方法处死这两个人，完全因为非这样做不可：这或者是由于他生性犹豫不决，或者是由于他不想深究这件事情。不过外界对这两次处决的反应很不好，而且一旦皇帝成了人们憎恨的对象，他做的好事和坏事就同样会引起人们对他的厌恶。一切东西都是可以出卖的，他的被释奴隶很有势力，他的奴隶则贪婪地去争夺那些能够大发横财的机会，因为在这样一个老皇帝的统治之下，这种迫不及待的心情是十分自然的。新宫廷里的罪恶和旧宫廷里的一个样：它们同样是罪恶累累，然而却不能得到同样的谅解。在那些已习惯于尼禄这个年轻皇帝并且按照俗人的见解、以外貌的美丑来比较皇帝的人们中间，伽尔巴的衰年遭到了嗤笑和嘲骂。

（8）以上就是在罗马这里表现出来的各种反应，而在拥有这样大量人口的城市里，有这样多的反应是不足为奇的。在各行省当中，西班牙的长官克路维乌斯·路福斯是一个能说会道的人，他在政治方面

很有办法，但是在军事上却没有受过什么锻炼。[24] 高卢诸行省保持着对罗马的忠诚，这不仅因为他们没有忘记温代克斯的失败，而且还因为他们在不久之前取得了罗马公民权，他们今后的税也都减轻了。[25] 虽然如此，离日耳曼的军队最近的那些高卢部落却不曾得到和其余的高卢人同样的荣誉；有些人实际上被剥夺了他们的土地，这样不管是他们计算他们邻人所得到的东西或是他们自己所遭到的损失，他们都是同样感到激怒的。[26] 日耳曼的军队感到愤恨和恼怒，而在大量军队都有这种情绪时，这确是十分危险的事情。[27] 由于最近取得的胜利，他们有一种自豪感，但是他们心里却又感到害怕，因为他们是站在失败的一方面的。他们抛弃尼禄的时间较晚，而且他们的将领维尔吉尼乌斯[28] 并没有立刻宣布拥护伽尔巴；人们都倾向于这样一个意见：他自己也不是没有做皇帝的意思。人们还相信士兵曾经把皇帝的大权给予他。甚至那些不能为丰提乌斯·卡皮托之被处决而鸣不平的人也憋了一肚子火。但是他们没有领袖，因为在友谊的名义之下维尔吉尼乌斯被调走了。他没有被送回来，而实际上是受到了审讯，这件事情在士兵们眼里看起来，正是对他们自己的一种控诉。

（9）上日耳曼的军队瞧不起他们的统帅霍尔狄奥尼乌斯·佛拉库斯。佛拉库斯由于年老腿瘸而失去了工作能力，他既没有勇气，又没有威信。甚至在士兵们平静无事的时候，他都没有能力控制他们。士兵们一旦被激怒，他那软弱无力的限制只会使他们更加愤慨。下日耳曼的士兵在很长的一段时期里都没有一位执政官级的统帅，最后伽尔巴才把奥路斯·维提里乌斯派了来。这个人就是那个曾经担任过监察官并且三次担任过执政官的维提里乌斯的儿子：奥路斯·维提里乌斯的父亲的荣誉似乎给了他相当大的威望。[29] 驻扎在不列颠的军队并没有敌对的情绪；而在由于内战所造成的全部混乱时期，确实没有任何其他军团在行动上比他们更规矩的了，这或者是因为他们远离罗马并且有大洋在中间隔着，或者是因为他们在多次的战役里学会了宁肯把憎恨放到敌人身上。伊里利库姆也是宁静的，虽然尼禄从那一行省召来的那些军团，当他们还驻扎在意大利的时候，曾通过他们的代表向维尔吉尼乌斯提出过建议。[30] 但相互隔得很远的各支军队——这是使军队保持忠诚的最有效的办法——却未能把他们的罪恶或是他们的力量结合起来。

（10）东方依然平静无事。叙利亚和它的四个军团控制在李奇尼乌斯·木奇亚努斯的手里，这是一个在好运和逆运方面都十分著名的人物。[31] 年轻的时候，他为着个人的目的结交了显贵的朋友；后来，当他的财产花光了的时候，他就不能再保持他自己的地位，又怀疑克劳狄乌斯在生他的气，于是他就退居到亚细亚，几乎成了一个逐客，就和后来他几乎成了皇帝一样。这个人充满着矛盾的性格：他是既奢侈又勤俭，既亲切又傲慢，既有良好的品质又有恶劣的毛病。他在闲居无事时游乐无度，但是每当作战的时候，他却表现出崇高的品德。他的从政生活也许值得你的赞许，但是，他的私生活却又是声名狼藉的。通过各种不同的诱惑，他得以控制他的部属，他的亲信和他的同僚；他又是这样一个人：他认为把统治大权授予别人较之由他自己掌权更容易些。对犹太人进行的战争是由统率着三个军团的佛拉维乌斯·维斯帕西亚努斯指挥的；[32] 他是尼禄亲自选拔的统帅。维斯帕西亚努斯就他的愿望和情绪而论都不反对伽尔巴，因为他曾把他的儿子提图斯派去向伽尔巴致敬，并且向他表示自己的忠诚。这些事情我到适当的时候还要谈。注定要使维斯帕西亚努斯和他的儿子们取得统治大权的命运的秘密和朕兆与神示，只有在他取得了成功之后我们才能相信。

（11）有军队来维持秩序的埃及从圣奥古斯都的时代起便由罗马骑士代替那里先前的国王进行统治。[33] 把埃及这个行省置于皇室的直接控制之下看来是一个明智的办法，因为要到这个地方去，交通不便，但该地盛产粮食，又常常发生内哄和出其不意的骚乱；原来该地居民性格狂热，又很迷信，他们既不懂得我们的法律，又不习惯我们的民政制度。这时的长官是提贝里乌斯·亚历山大[34]，他本人就是一个埃及人。现在克洛狄乌斯·玛凯尔既然已被杀死，则业已领教过一个小暴君的滋味的阿非利加和它的军团，对任何皇帝都会觉得满足了。玛乌列塔尼亚（或译毛里塔尼亚。——中译者）的两个行省、莱提亚、诺里库姆、色雷斯和由皇帝的代理官所管理的其他地区，则按照每一个地区附近军队的情况，通过同比他们本身要强大的军队的接触而决定采取拥护或是反对的态度。没有军队驻守的行省，特别是意大利本土，则是任何一个主人的奴役对象，它注定会成为胜利者手中的战利品。

当第二次当选执政官的谢尔维乌斯·伽尔巴和他的同僚提图斯·维尼乌斯进入伽尔巴一生的最后一年同时又几乎是他的国家遭到毁灭的一年的时候，罗马国家的情况就是这样。

（12）元旦之后不几天，皇帝在比尔伽伊高卢[(35)]的代理官彭佩乌斯·普洛皮恩库斯送来了一个急报，说上日耳曼的军团已经完全不再理会他们的效忠誓言，要求拥立另一个皇帝，不过他们却把选择皇帝的权力交给元老院和罗马人民，这样他们的叛乱行为就不会显得那样严重了。这个消息加速了伽尔巴的决心。他自己已经考虑，并且同他的密友一起考虑了选择一位继承人的问题。在过去几个月里，确实没有一个问题比这个问题更加受到全国人士关心的了，这首先是因为人们对这类事情非常喜欢毫无顾忌地谈论，其次则是因为伽尔巴已经衰老了。具有健全判断力或是真正爱国心的人是很少的；大多数怀抱着痴心妄想的人在他们私下的谈话里就提到了他们的这个保护人或那个朋友的名字。他们也憎恨提图斯·维尼乌斯，此人的权力越大，就越遭人憎恨。此外，伽尔巴的亲切照顾也助长了他的朋友们的贪心，这些人在春风得意之时贪欲大大滋长起来。他们正在与之打交道的是一个身体虚弱而又容易相信别人的人物，因此他们虽然做了坏事，却是有恃无恐，并且因而抱有更多的希望。

（13）帝国的实际大权是由执政官提图斯·维尼乌斯和近卫军长官科尔涅里乌斯·拉科分掌着，伽尔巴的被释奴隶伊凯路斯的势力也不比他们的小。他曾被赐以骑士的金指环，而人们则喜欢用骑士的名字玛尔奇亚努斯来称呼他。[(36)]这三个人[(37)]是不和的，在比较次要的事情上，他们三个人各自追求自己的目的。但是在选择一个继承者这样一个问题上，他们分为两派。维尼乌斯中意玛尔库斯·奥托；拉科和伊凯路斯虽不是已经一致同意选定他们喜欢的某一特定的人，但在坚决不同意奥托这一点上他们是一致的。伽尔巴并不是不知道奥托和维尼乌斯之间的友谊；而人民对什么问题都要说短道长，这时他们在谈论中已经把奥托说成是维尼乌斯的女婿，因为奥托这时还是单身汉，而维尼乌斯又正有一个没有出嫁的女儿。我可以相信伽尔巴也有一些爱国之情，如果把从尼禄手里夺来的国家交到奥托这样一个人手里，那么夺取尼禄的国家的这一行动就没有意义了。因为奥托的少年时代无人管教，青年时代行为放荡。他是由于仿效尼禄的放纵才取得了尼禄的欢心的。由于这个缘故，尼禄才把他自己的情妇波培娅·萨比娜托付

给参预他的丑事的奥托，[38] 直到他能够摆脱掉自己的妻子屋大维娅。后来皇帝怀疑他本人和这个波培娅的关系也十分暧昧不清，这才以到行省去担任长官的名义把他调到路西塔尼亚去。奥托在那里的治绩还是不错的，但是他首先就加入了伽尔巴的一派并且是相当出力的一个成员。在整个战争期间，他在伽尔巴的所有最亲近的支持者中间是最出色的一个，现在当他一旦有了被伽尔巴过继为继子的希望，他就日益强烈地想实现这件事了。大部分的士兵对他都抱有好感，尼禄的廷臣们也都倾向于他，因为他和尼禄是一类人物。[39]

（14）伽尔巴接到日耳曼方面有背叛活动的消息，虽然他还没有得到关于维提里乌斯的任何确实情报，但他对于军事叛变可能引起的后果感到十分苦恼，他甚至对罗马城里的军队都没有信心。因此便召集了一次御前会议，他把这看成是他的惟一补救办法。[40] 参加会议的人除了维尼乌斯和拉科之外，他还召来了已经选出但尚未视事的执政官马利乌斯·凯尔苏斯和罗马市长官杜肯尼乌斯·盖米努斯。他首先简略地谈到他本人的高龄，然后指出应当把李奇尼亚努斯·披索召来。这也许是他自己的意思，也许像某些人所说的那样，是出于拉科的主张，因为在路贝里乌斯·普劳图斯的家里，他曾和披索结成十分亲密的友谊。但是拉科巧妙地支持披索，把他当成仿佛是一个和自己不相干的人，而披索的好的声誉也增加了拉科的意见的分量。披索是玛尔库斯·克拉苏斯和司克里波尼娅的儿子，他的父母双方都是高贵出身。[41] 他的外貌和举止都是老派人物的样子，因此可以正当地被称为严厉的人物；但是那些论人比较苛刻的人们却觉得他这个人阴郁。他的性格中的这一因素使得顾虑多的人对他不大放心，但是却使伽尔巴把他过继为继子。

（15）据说后来伽尔巴拉着披索的手说了这样的话："如果作为一个普通市民，我遵从元老院的法律，按照传统的方式[42] 在祭司们的面前过继你为继子的话，那么这就是我的一个荣誉，因为我把格涅乌斯·庞培和玛尔库斯·克拉苏斯的后人带到我的家里来。同时这对你来说，也是一件殊遇，因为你把苏尔皮奇乌斯家族和路塔提乌斯[43] 家族的荣誉又加到你自己的高位上面了。但是我实际上是由于诸神和人民的同意才取得皇帝大权的，现在我受到你的崇高品格和爱国精神的感动，要以和平方式把皇帝的统治权给了你；要知道，我们的祖先都是马上得天下，而我也是通过武功取得政权的。我在这方面是模仿圣

奥古斯都的榜样：圣奥古斯都放在仅次于他的高位之上的，最初是他的姊妹的儿子玛尔凯路斯，[44] 其次是他的女婿阿格里帕，后来又是他的孙辈，最后才是他的继子提贝里乌斯·尼禄。不过奥古斯都是在他自己的家族中寻求继承人，可是我却在全国范围内寻求继承人。我所以这样做，并不是因为我自己没有亲族或战友；我自己不是为了追求个人的目的才取得这皇帝大权的，我要用这样一件事实来证明我的决定的性质，那就是，我不仅把我的亲族，而且把你的亲族也放在比你次要的地位上去。你有一个和你自己一样高贵、但是比你年纪大的哥哥，[45] 如果不是你比他更好的话，你这个哥哥的确也是配得上皇帝的地位的，你的年龄不小，已经不是血气未定的青年了；你持身方正，这使你在回顾过去时没有什么可以抱愧的地方。直到当前为止，你一直是命途多舛；顺境对人们的精神的考验是更加严厉的，因为我们对不幸完全能忍受，但是在成就面前却容易受到腐蚀。人们心目中的主要幸福，即荣誉、自由、友谊，你都能和先前一样持之有恒地加以维护；但是别的人却由于他们的奴性而企图削弱这些幸福。谄媚、阿谀和侵害一颗诚实的心灵的最坏的毒药，即私欲，就要侵蚀进来了。尽管你和我今天十分坦率地相互交谈，但是所有其他的人却更愿意谈论我们的无比幸运，而不是我们本身。因为说服一个皇帝去履行自己的职责是一件艰巨的事情，但是要顺从他，而不管他是怎样一个皇帝，那只要掩盖自己的真实感情就可以做到。

（16）“如果帝国的庞大机构在没有一个统治者的情况下仍然能够维持下去的话，那么从我这时起，就可以把共和国重新建立起来了。但实际的情况却是，长期以来，我们处于这样一种状态：我在老年时除了确定一个好的继承人之外，不能给罗马人民更多的东西，或者说，你在青年时代除了做一个好的皇帝之外，也不能给罗马人民更多的东西。在提贝里乌斯、盖乌斯和克劳狄乌斯的统治时期，我们罗马人民可以说是一个家族的私产；我们皇帝现在开始通过推选而产生，这一事实对所有的人来说意味着有了自由；既然优利乌斯和克劳狄乌斯家族都已经不复存在，那么过继时就只能选拔最好的人物了。因为生在帝王之家只不过是一种机缘，人们对这一点不会给予更大的重视，但是在过继的情况下，人们却可以充分运用自己判断力；如果人人都希望进行选择的话，大家的一致同意会指出谁该当继承人的。你要以尼禄为诫。这个以自己出身于帝王世家而自豪的人物是怎样毁掉

的呢?毁掉他的不是领导着一个没有武装的行省的温代克斯，也不是只领导着一个军团的我本人，而是他自己的那些恶劣之极的品行，是他自己的奢侈无度，使他自己从人民的脖子上摔了下来。然而给皇帝判罪的事情在先前是从来没有过的。我们这些通过战争和人民对我们的优点的认识而取得了权力的人，不管我们能证明自己是何等公正诚实，也将会引起别人的忌妒。如果在基础已被动摇的世界里，还有两个军团的骚动没有被压制下去，那你是用不着害怕的。我个人并不是在安全无事的环境中取得了皇帝大权的。当人们听说我将你过继为继子的时候，看来我就不再是一个老年人，虽然年老正是人们加给我的一项罪名。品质最坏的公民对于尼禄的死一直觉得惋惜。但是你和我却必须要注意到不要使好人对他的死亡也感到惋惜。现在还不宜于给你更多的劝告；此外，如果你的行为证明我的选择是明智的，那么我对你的一切劝告就都实现了。要分辨善恶，人们有一个最实用的，而且是最便捷的办法，这就是，你只需想一想，如果别人做皇帝的话，你希望他做的和反对他做的都是些什么就可以了。因为在我们这里，和由国王统治的国家那里的情况不同，在那里有固定的统治家族，而其他的人都是奴隶；但你将要统治的人却是既不能忍受完全的奴役，又享用不了完全的自由。”

伽尔巴又讲了同样内容的一些话，看来好像他正在选定一个皇帝，但所有其他的人在和披索交谈时，却把他看成是已经被指定为皇帝的人了。

（17）据说，不论是在当时望着披索的那些人的面前，还是后来他成了所有的人的注意中心的时候，他都没有过焦虑不安或是兴高采烈的表情。他怀着对父亲和皇帝的应有的尊敬作了回答。他谦虚地谈到自己。他的表情和他的衣着都没有任何改变。看起来他是一个有能力担任皇帝，然而却没有这种愿望的人。当时人们曾讨论了这样一个问题：他被过继的事情将在广场的讲坛（rostra）上宣布，是在元老院宣布，还是在近卫军的营地里宣布。后来人们决定还是到近卫军的营地去宣布这件事情，因为他们认为通过正当途径而取得的他们的支持，这将是对军队的一种荣誉；更何况即使通过贿买和劝诱等不正当手段取得他们的支持，也是未可轻视的。正在这时，那些等候着消息的人民群众包围了皇帝，他们迫不及待地等待着这次重大的机密决

定，而那些想消除谣传的人们的无效的努力反而使外面议论得更加厉害了。

（18）正月伊都斯日之前的第四天，[46] 竟日暴雨，雷声、闪电等上天的异乎寻常的恐吓，使暴雨显得十分可怕。在古时，这些朕兆会使一次选举停止举行，但是这时它们却未能阻止伽尔巴到近卫军的军营去，因为他认为这些事情不过是一种偶发的事件，并不是什么预兆。也许实际上是因为命运所注定的事情，不管通过什么朕兆表现出来，都是我们无法避免的。他在大群士兵的面前，以符合皇帝身分的简洁语言，宣告他遵照圣奥古斯都的先例，并根据一个人选定另一个人时所用的军事惯例，[47] 过继披索为继子。他觉得要隐瞒军团的叛变反而会使人夸大这次叛变的意义，因此他接着又说，第四和第二十二军团曾被少数叛乱的将领引入歧途，不过他们的错误仅限于一些言论和叫嚣，很快地他们就会就范的。他并没有向士兵们讨好，也没有提到要给他们什么东西。那些同他最接近的将领、百人团长和士兵以令人满意的方式回答了他；但是在所有其他近卫军士兵中间，却是情绪低沉，一声不吭，因为他们感到，由于战争，他们竟然失掉了取得甚至在和平时期都属于他们的赠赐的权利。毫无疑问，这个吝啬的老头子，只要是把手稍稍放松一些，近卫军士兵对他的忠诚是完全可以争取过来的。他的旧式的严格和过度的严厉毁了他自己，这已是我们不能再容忍的一些品质了。

（19）伽尔巴在元老院的发言与对士兵的发言同样单调而简短。披索的发言则很得体，元老们对他的发言表示同意。许多人表示同意是出于善意，那些内心里反对这次过继的人则故意更加热心地表示这一点，而那些占最大多数的无所谓的人则对谁都采取卑躬屈节的态度，因为在这些人心里都各有自己的打算，他们根本没有考虑过国家的利益。在被过继到他被杀之间的四天中，披索在外面没有再发表任何言论，也没有任何行动。

日耳曼叛乱的消息日益频繁地传到罗马来。由于公民们容易听信怪事和坏事，所以元老院便决定派一个使团到日耳曼的军队那里去。在暗中还讨论了是不是把披索也派去的问题，因为这样一来这个使团就显得更有分量了：使团的其他成员带有元老院的权力，披索则具有凯撒的高贵身份。他们还决定把近卫军长官拉科也派去，不过拉科却否决了他们的计划。于是元老院便决定由伽尔巴自己选择使团的成

员。伽尔巴缺乏定见，这个缺点实在丢人。他任命了一些人，后来又免掉对他们的任命，而用别的一些人代替他们，因为这些人按照自己是有所畏惧还是有所希求而请求他把他们留下来，或把他们派出去。

（20）另一个心事就是钱的问题。经过充分的考虑之后，看来最好的办法还是从造成贫困的原因的那个地方去弄钱。原来尼禄以赠赐的名义浪费掉的钱有二十二亿谢司特尔提乌斯[(48)]。元老院决定把人们召集起来，并且决定每个人只能保留尼禄原来赠赐的十分之一。但是尼禄的宠臣们所剩下的钱几乎连十分之一都没有了，因为他们浪费别人的钱和浪费自己的钱一个样；最贪婪的和最堕落的人们既没有土地也没有资金，他们剩下的只是助长他们为非作歹的那些东西。任命了三十名罗马骑士来进行收集款项的工作。这是一种新的官职，同时也就成了一个新的负担，因为担任这一职务的人员众多，而且他们诡计多端。到处都在进行拍卖，到处都是投机倒把分子，城里给诉讼事项搞得乌烟瘴气。然而使人们看了特别高兴的是，从尼禄那里取得了赠赐的那些人就要和被他们夺取了金钱的人一样贫穷了。就在这些日子里，四个将领被免职了，安托尼乌斯·陶路斯和安托尼乌斯·纳索被开除出了近卫军，埃米里乌斯·帕肯西斯被开除出了城市步兵中队，优利乌斯·佛隆托被开除出了警卫队。这些措施对其余的人并不发生什么有益的影响，但是却引起了他们的恐惧：他们认为，由于所有的人都遭到怀疑，因此他们将被巧妙而又小心地、一个一个地解除了职务。

（21）在这个时候，从和平的安排中根本不能得到任何好处并且把自己的打算完全建立在混乱之上的奥托，由于很多的理由而加紧展开了活动。他穷奢极欲，连皇帝都化费不起那么多钱；他贫穷时，过的又是普通公民都受不了的生活。他恨伽尔巴，他忌妒披索。他装出恐惧的样子，以便满足更大的贪欲。他说他过去在尼禄眼里是一个可怕的人物，但是他却不想再去路西塔尼亚，不想再享有第二次放逐的光荣了；他说，暴君总是怀疑和憎恨那被认为是他们的继承者的人的；正是由于这一原因，他受到了年老的皇帝的伤害，而禀性残忍和因长期的放逐而性格变得很坏的年轻皇帝一定会给他以更大的伤害。一个奥托是可以被谋害死的；[(49)]因此当伽尔巴的威信还不高而披索的威信又还没有建立起来的时候，他必须鼓起勇气来有所行动。这种变革的时代是发动大事的最好的时机，而当无所事事较之唐突行事更为有害的时候，就不应当徘徊观望。大自然注定一切人最终都要死

亡；但是死亡与死亡却有所不同：有的人死后默默无闻，有的人却流芳百世。如果有罪的和无辜的都会遭到同样后果的话，那么一个有更大魄力的人物是应当死得更有意义的。

（22）奥托的思想并不像他的体格那样懦弱。他的亲信的被释奴隶和奴隶过着比在一般私人家庭中更加放纵的生活，他们经常把尼禄的宫廷中的奢侈生活、他的淫乱、他的多次的结婚和宫廷中的其他罪恶说给渴望这些东西的奥托听。他们指出，只要他有胆量去取得它们的话，他所渴望的这些享乐就可以为他所有，而如果他不及时行动起来，那么这些东西就是属于别的人的了。占星术士们[(50)]——这类人得不到有势力的人的信任，他们会欺骗有野心的人，他们在罗马常常是既被禁止又被保留——也催促他行动起来，他们说从天上的星像来判断，就要发生新的变动，而且当年对奥托来说将会是光荣的一年。许多这样的占星术士成了皇后的最坏工具，他们曾参与过波培娅的密谋，而且其中一个名叫托勒米[(51)]的人曾和奥托一道住在西班牙，他曾经告诉奥托，奥托的寿命一定能比尼禄长。在这件事上取得了信任之后，他便利用他自己的猜测和那些用伽尔巴的年老和奥托的年轻相比的人的闲谈，告诉奥托说，他会被选定为皇帝。但是奥托却相信了他的预言，好像这些预言是通过托勒米的技能而揭示给他的、对于命运的真正的预告，因为人类的本性是特别愿意相信神秘莫测的事物的。而且托勒米正是积极地这样干的，他甚至在唆使奥托犯罪了。而对于有着奥托这样的野心的人来说，他又是极其容易干出这样的罪行的。

（23）不过我们还无法确定，犯罪的想法是不是突然出现于奥托的头脑之中的。很久以来他就设法取得士兵们对他的好感，因为他希望继伽尔巴为皇帝或是准备发动某种大胆的举动。在行军时、检阅时或是在营地里，他叫得出所有最老的士兵的名字，他提醒他们说，他们曾一同在尼禄的手下共过事，[(52)]因此他就称他们为伙伴。他和一些人拉老交情，向一些人问寒暖，又用金钱或是自己的势力帮助另一些人。在谈话的时候，对伽尔巴他常常加进一两句抱怨话或是含混的语义双关的意见，并且还做了另一些会激起士兵的不满情绪的事情。因为他们对于辛苦的行军、给养的缺乏和严酷的纪律是非常不满的。过去习惯于乘船到康帕尼亚的湖泊和阿凯亚[(53)]的城市去的人，现在

要背着武器攀登比利牛斯山和阿尔卑斯山，并且要在山路上进行永无休止地行军，这在他们看来当然是十分艰苦的了。

（24）士兵们的情绪已经被煽动起来了。这时，提盖里努斯[54]的最亲密的友人之一麦维乌斯·普登斯更在火上浇油。所有那些性格轻率的人、需要钱用的人，以及热望发动变革的人，都被他争取过来，这样他便逐步做到每当伽尔巴在奥托家里用餐的时候，得以用晚宴为名发给警卫的步兵中队[55]的每一名士兵一百谢司特尔提乌斯。[56]这是按国家的规定给予的赠赐，但是奥托却通过暗中给予个人的赏赐而增加了这种赠赐的分量。而且在他的行贿行动上，他的胆子竟大到这种程度，以致当着皇帝的亲卫队[57]中的一名士兵科凯乌斯·普洛库路斯同他的邻人因为地界的问题发生争吵时，奥托竟用他自己的钱把这个邻人的全部田地买了过来，送给这个普洛库路斯。只是由于对坏事和秘密的事情同样都看不出来的近卫军长官拉科的糊涂，这样的事情才能做得出来。

（25）于是奥托便委托他的一个被释奴隶名叫欧诺玛斯图斯的来执行他的罪恶计划。当欧诺玛斯图斯把给亲卫兵传达口令的军官[58]巴尔比乌斯·普洛库路斯和普洛库路斯的助手维图里乌斯争取过来，并且通过各种各样的交谈知道这两个人都是既聪明而又有胆量的时候，他就把大量的赏赐赠给他们两人，对他们作了许多许诺并且给他们钱，要他们去贿赂更多的人，使他们叛变。这样一来，两名普通士兵就干出了转移皇帝大权的事情，而且他们也真的做到了这一点。知道这一阴谋的人极少。他们利用各种各样的办法煽起士兵们的不安情绪；对于较高级的士兵，他们设法使这些士兵相信自己受到怀疑，因为尼姆披狄乌斯曾对他们表示过好感；而对于一般士兵，则是激起他们的愤怒和失望情绪，因为许给他们的赠赐一再地拖延不给。也有一些人还热烈地想念着尼禄和他们先前的放纵生活；不过所有的人都有一种共同的恐惧，那就是害怕他们的编制会有所变动。

（26）这种涣散军心的做法也影响了军团士兵以及辅助部队的忠诚，这些军队已经发生了动摇，因为这时大家都知道，日耳曼的军队有了反叛情绪。那些不怀好意的人是这样迫不及待地发动叛乱，甚至正派的人对于坏事都采取不闻不问的态度，以致在1月14日，当奥托在晚饭之后回去的时候，如果不是害怕夜里发动没有把握，如果不是

因为各队的士兵分散在城内各处，如果不是由于人们在喝醉的时候，难于共同行动的话，他们是会按照计划把奥托拥立为皇帝的。他们并不为国家的前途担心，因为他们内心深处实际上正是准备用他们的皇帝的鲜血来玷污他们的国家；然而他们害怕在黑暗中，从潘诺尼亚或日耳曼来的士兵会把他们随便碰上的一个什么人当做奥托而宣布他为皇帝，因为大部分的人都不认识他。已经有了许多爆发叛乱的征兆，但是这些征兆都被阴谋者压下去了。伽尔巴听到了一些事情，但近卫军长官却不把它们放在心上。他并不了解士兵们的情绪，只要不是他自己提出的计划，不管多么好的计划他都反对，而那些比他有见识的人也被他认为是死对头。

（27）在2月朔日之前的第十八天，[(59)] 当伽尔巴在阿波罗神殿的前面奉献牺牲的时候，占卜师翁布里奇乌斯宣布说朕兆不吉，一件阴谋即将爆发，而且在他家中就隐藏着一个敌人。当时奥托就站在伽尔巴旁边，所以他是听到了这话的，但是他从相反的一方面来理解这句话，认为这个朕兆对他有利，并且预示他的目的能够实现。不一会儿，他的被释奴隶欧诺玛斯图斯便向他宣布说，他的建筑师和承包人都在等着他。其实这是他们约好的暗号，表明士兵业已集合起来，阴谋时机也已成熟了。当有些人问奥托为什么要离开的时候，他借口说他购置了一些产业，不过他因为这些产业的修建年代而怀疑这些产业的价值，因此他想自己先去看一看。他在他的被释奴隶的搀扶之下，穿过提贝里乌斯的宫殿到维拉布鲁姆[(60)] 去，然后又来到撒图尔努斯神殿附近黄金标柱[(61)] 的地方。二十三名亲卫兵便正式拥戴他为皇帝；由于前来迎接他的士兵很少，所以他满怀恐惧，但就在这时，士兵迅速地把他放在肩舆上，带着出了鞘的刀赶忙把他抬走了。大约有同样数目的士兵在途中加入了他们的队伍，他们中间的一些人由于事先知道这事，但更多的人则由于感到惊奇，一部分人大声呐喊，抽出刀来；一部分人沉默不语，他们要等待事情有了结果之后才有勇气表示自己的态度。

（28）那一天，营地里值勤的将领是优利乌斯·玛尔提亚里斯。他被这一突如其来的严重罪行吓坏了，他不知道营地里有多少士兵有叛变情绪，同时又害怕若是反对的话自己有被杀死的危险，因此他对这件事的反应使得大多数的士兵猜想他是参与谋反者。所有其他的将领和百人团长也宁肯采取当前的这种暧昧的态度以求自保，而不肯为了

国家的利益去冒险。他们的想法是：只有少数人敢于犯叛国的罪行，较多的人想这样做，但所有的人则对之采取默许的态度。

（29）伽尔巴完全不知道这时发生的事情。他正在专心致志地奉献牺牲，向着现在已不属于他的帝国的诸神进行祈求；就在这时，他得到报告说，一位元老或别的一个什么人已匆忙赶到军营那边去了。后来又传说这个人就是奥托；与此同时，民众从全城的四面八方拥来了，正好看见了刚刚发生的事情的那些人因为害怕而夸大了事实，有些人则又认为这种事情算不了什么，因为甚至这时他们仍然没有忘掉阿谀谄媚。在经过集会讨论之后，决定先对守卫宫廷的步兵中队的情绪进行试探，不过不是通过伽尔巴本人，伽尔巴的威信要等到最紧迫的关头再拿出来。站在宫廷台阶上的披索把士兵们召集起来对他们说："我的同伴们，在不知道未来命运如何的情况之下，我被过继为凯撒已经五天了，我不知道这个头衔将会引起人们的羡慕还是恐惧。我的家族和国家的命运都依靠你们。我讲这话并不是因为我害怕自己会遭到什么不幸，因为我饱尝过不幸的命运，而目前我知道好运也不会带来更少的危险。但是我为我的父亲、为元老院和帝国本身的命运而悲痛，如果我们必须自己在今天丧命或是把别人杀死的话——因为这样的行动会同样给好人也带来悲伤。在前一次政变中，我们感到欣慰的事实是：城里并没有发生流血事件，政权也是在毫无异议的情况下转到另一个人的手里去的：看来过继的事情甚至在伽尔巴死后也都是可以防止任何战争的。

（30）"我不想标榜我本人的高贵出身或品格，而在同奥托这样一个人相比较时，我也无须列举我的德行方面的一些优点。他能够用来炫耀的东西只是缺点，这些缺点甚至在他自命是皇帝的朋友的时候都在危害着帝国的生存。难道他的言谈举止或是他的那种女人气的服饰能够配得上皇帝的宝座么?那些受到表面上的慷慨赠赐而染上了奢侈恶习的人是受骗了。奥托只知道怎样毁人，可是他不知道怎样把东西给人。他满脑子里想的不外是淫乱，是酒宴，是大群的女人，他把这些东西看成是皇帝的特权。这些特权所带来的淫欲和欢乐都是属于他的，但它们所带来的羞耻和耻辱却是要每个罗马人来负担。要知道，通过不正当的手段取得的皇帝大权，意味着谁也不能光荣地行使这种权力。全人类同意伽尔巴担任皇帝，而伽尔巴又是在你们的同意之下使我成为皇帝的。如果国家、元老和人民只是徒具虚名，那么，同伴

们，你们就应当注意到不要使品质最坏的公民把皇帝拥戴出来。军团的士兵叛离他们的统帅，这样的事情是常常可以听到的；但你们的忠诚和令名直到今天却一直是洁白无瑕的。就是尼禄，也是他抛弃了你们，不是你们抛弃了他。不到三十个叛徒或是逃兵甚至连推选一个百人团长或将领的权力都没有，难道竟能容许他们把皇帝的大权授予一个人么?你们能容忍这样的事例么?你们容忍的话，不就是使他们的罪行变成你们自己的罪行了么?这种放肆的行为会蔓延到各个行省去，他们的罪行的后果会落到我们身上，而引起的战争则要由你们负担。给予谋杀皇帝的凶手的报酬不会比给予克制自己不去犯罪的人们的报酬更大。要知道，由于忠诚而从我们手里得到的赏赐是不会少于由于叛变而从别人手里得到的赏赐的。”

（31）亲卫队的士兵们溜走了，但是步兵中队的其他人等却并不拒绝听他的讲话，并且正像在骚动时期常常发生的情况那样，他们仓促地毫无计划地打起自己的军旗，而不是像后来所认为的那样，有意掩盖他们的背叛行为。凯尔苏斯·马利乌斯奉派到从伊里利亚来的精锐部队（这些军队驻扎在维普撒尼乌斯门[(62)]）那里去；主力百人团长阿穆里乌斯·谢列努斯和多米提乌斯·撒比努斯则奉命把日耳曼的军队从自由殿堂[(63)]那里召来。海军的军团是得不到信任的；他们对伽尔巴还抱敌视的态度，因为伽尔巴在初进罗马时，立刻把他们的同伴都屠杀了。[(64)]凯特里乌斯·谢维路斯、苏布里乌斯·代克斯特和彭佩乌斯·隆吉努斯这三个将领竟到近卫军的军营里去看一看风向，他们的打算是，如果叛乱刚刚开始而还没有达到高潮的话，他们就想用比较明智的说服办法来制止这场叛乱。苏布里乌斯和凯特里乌斯受到了士兵的攻击和恫吓，他们并且抓住隆吉努斯，并解除了他的武装；士兵们所以对他采取这样的行动，是因为他还对伽尔巴保持忠诚，而这种忠诚并不是由于他的军事地位，而是由于他和伽尔巴之间的友情。这样一来，叛乱的士兵就更加怀疑他了。海军军团毫不犹豫地站到近卫军这一面来。伊里利亚的精锐部队用枪尖对着凯尔苏斯，把他赶跑了。日耳曼的军团分队观望了很长一个时候；他们的体力还是弱的，对于伽尔巴的态度也是好的，因为尼禄曾把他们派到亚历山大去，而当他们在返回时因长途行军而病倒的时候，伽尔巴曾十分用心地照料过他们。

（32）宫殿里挤满了大群的民众，和他们在一起的还有奴隶。人们发出杂乱的呼声要求处死奥托，要求处死阴谋者，情况就完全和人们在赛马场里或是在剧场里要求表演节目时一样。他们提出这种要求，并不是由于他们有什么是非之心，也不是出于他们的真诚，因为就在这一天里面，他们也曾同样热心地提出过相反的要求。[(65)] 他们只不过是按照以令人作呕的喝彩和毫无意义的热情来阿谀皇帝的传统习惯行事，不管这皇帝是什么人。

在这个时候，伽尔巴在两种建议之间摇摆不定：提图斯·维尼乌斯主张伽尔巴必须留在宫内，把奴隶武装起来进行自卫，封锁宫廷的各个入口，并且不要到愤怒的军队中去。他认为伽尔巴应当给不忠诚的人以悔悟的时间，应当给忠诚的人以取得一致的协议的时间。罪恶通过迅猛急速的行动而取得力量，但贤明的意见却通过耽搁而取得力量。总之，如果这种办法被证明是贤明的，那么他自己在以后仍然有机会采取相应的行动，但是如果他目前便轻举妄动而又未能成功的话，那么他能不能再回到宫里来，就要依靠别人了。

（33）但是所有其余的人则认为他应当立刻行动起来，不要让那力量还不大而且又仅限于少数人的阴谋得逞。他们说，如果伽尔巴立刻行动起来，奥托就会吓得丧魂落魄。他是偷偷地溜出去，并出现在并不认识他的人民群众面前的，但是现在由于那些正在浪费着自己时间的人们的观望犹豫和无所作为，奥托就有觊觎皇位的机会了。必须不让奥托得到在军营中安排一切的机会，必须进攻广场，并在伽尔巴亲眼看到的情况下到卡披托里乌姆神殿[(66)] 去；但是最尊贵的皇帝和他的勇敢的朋友们却把自己关在宫里，不出宫门一步，等待肯定被包围的命运！如果全体人民的共同感情和他们在开头时的最强烈的义愤情绪冷下来的话，奴隶们会向他们提供最有力的支援！因此，不光彩的决定就是危险的决定。即使他们免不了覆灭的命运，他们也应当迎着危险前行；这种做法可以给奥托带来更多的耻辱，给他们自己带来更多的荣誉。当维尼乌斯反对这个意见的时候，拉科就带着恫吓的口吻攻击他。伊凯路斯在后面煽动拉科，而伊凯路斯对维尼乌斯的强烈的私人仇恨，终于毁了国家。

（34）伽尔巴不再犹豫了，他同意那些提出更加冠冕堂皇意见的人的做法。[(67)] 虽然如此，披索还是首先被派到营地去，[(68)] 因为他年纪轻，有声望，并且由于新近才被召来作皇位的继承人从而赢得了

士兵的爱戴；他也是提图斯·维尼乌斯的对头，这或是一个事实，或是因为维尼乌斯的敌人在盛怒时希望情况就是这样：要知道，仇恨特别容易使人轻信啊。在披索几乎还没有离开宫殿的时候，外面就有这样一个起初是模糊和不能肯定的传说：奥托在军营里被杀死了。过了一会儿，正如在传播重大的谎言时自然会发生的情况那样，有人竟然自称当场曾看到这次杀人的行为。那些听到这个消息后感到高兴和无所谓的人，都信以为真。但许多人则认为这种说法是混在群众当中的奥托一派的人捏造和故意加以夸大的，这些人散布这个听了令人高兴的谣言，目的是把伽尔巴从宫中引诱出来。

（35）对这件事情感到欢天喜地的，其实不止是人民以及盲目无知的群氓[(69)]，就是在骑士和元老中许多人也是这样。他们不再害怕了，不再谨小慎微了，他们冲进了宫殿的大门，向伽尔巴抱怨说，他们失去了报复的机会。这些人其实都是卑鄙无耻的胆小鬼，而事实也证明，他们在危险的时候一点骨头也没有，但现在他们却特别大言不惭并且表现得激昂慷慨。谁也不知道情况到底是不是这样，但每个人却都肯定他们听到的消息。伽尔巴最后知道传说没有根据，是大家弄错了，于是他就披挂上了他的甲胄。他的年龄和体力都无法应付蜂拥而至的人群，结果他就被抬上了一个肩舆。他的亲卫队的一名士兵优利乌斯·阿提库斯在宫殿里遇到了他时把自己的沾上了血迹的刀拿给他看，喊着说他已经杀死了奥托。伽尔巴在约束士兵的放肆行为这一点上向来是不放松的，于是他就问这个士兵："战友，你这样做，是谁下的命令？"[(70)] 伽尔巴这个人不会被威胁吓倒，更不会被谄媚冲昏头脑。

（36）这时军营中所有士兵的情绪倾向于哪一方，已不再有什么怀疑了。他们的情绪热烈到这样的程度，以致不满足于在他们行进时把奥托扛在肩头上，他们还把他放在不久之前上面还立着伽尔巴的一座镀金胸像的台座上，并且用军旗把他围了起来。他们不许任何一个将领或百人团长挨近他。普通士兵们一直在叫喊着说，他们首先必须提防着他们的统帅们。呼哨、骚动和相互的激励闹得一片混乱。这时和人民群众集会时通常会出现的各种各样的呼叫和并非出自诚意的谄媚表示不同，他们是把每一个来到他们跟前的人抓住，拥抱他，把他带到台座那里去，告诉他誓词，要他宣誓效忠，他们时而把皇帝介绍给士兵，时而又把士兵介绍给皇帝。奥托这一方面也没有闲着，他伸

出双手向普通士兵致意，向他们飞吻[71]并且为了取得最高统治大权而不惜做出一切卑躬屈节的姿态。

当海军的整个军团[72]向他宣誓效忠之后，他对自己的力量有了信心，并且认为现在应当对他先前个别进行鼓动的人们，作为一个整体来加以鼓励了。于是他就站在军营的壁垒上讲了这样的话：

（37）“同伴们，我不知道我以什么身份在你们面前讲话，因为在你们拥戴我为皇帝之后，我已不能自称为一个普通公民，然而在别的人还掌握着统治大权的时候，我又不能称自己为皇帝。当本人在军营中还不能确定是一个皇帝还是罗马人民的敌人的时候，你们的称谓也是难以确定下来的。你们难道没有听到有人要求处决我，同时又要严惩你们这些同谋犯吗?毫无疑问，我们要死就死在一起，要活也活在一起。伽尔巴是个多么仁慈的人物啊！这时他也许已经向人们作出了适合于自己的人格的保证：他是个无需经过任何人的请求便能够冷酷地杀害成千上万无辜士兵的人啊！每当我回想到他那次不祥的入城时，我就不寒而栗，而就在他取得了仅有的一次胜利的时候，他就下令把那些投降的人当中的十分之一当着全城人民的面杀死。而这些人正是他接受其请求而置于自己的保护之下的！他就是在这样的前兆下进了城的。他给皇帝的大权带来了什么光荣呢?他做的事情是在西班牙杀死了奥布尔特洛尼乌斯·撒比努斯[73]和科尔涅里乌斯·玛尔凯路斯[74]，在高卢杀死了贝图斯·奇罗[75]，在日耳曼杀死了丰提乌斯·卡皮托[76]，在阿非利加杀死了克洛狄乌斯·玛凯尔，在前来罗马的途中杀死了钦戈尼乌斯，在城里杀死了图尔披里亚努斯，在军营里杀死了尼姆披狄乌斯。哪一个行省，哪一个营地，没有被鲜血玷污过，或者用伽尔巴的说法，没有被清洗和整肃过?原来别人称为罪行的东西，他则称为“整顿”，他颠倒黑白地把残酷称为“严格”，把贪婪称为“节俭”，把你们身受的惩罚和侮辱称为“纪律”。尼禄已经死了七个月，但是伊凯路斯所搜刮的财产，比波里克利图斯[77]、瓦提尼乌斯[78]、埃吉亚路斯[79]之流所浪费[80]的全部财产还要多。提图斯·维尼乌斯如果他本人作皇帝的话，他的贪欲和非法的行径也许反而要好一些。现在我们被他践踏在脚下，几乎和他的奴隶一样。他瞧不起我们，因为我们是属于另一个人的。伽尔巴一家的财富就足够偿付他每天许诺给你们、但从来不给你们的赠赐。

（38）“此外，为了使你们甚至不能把希望寄托在他的继承人身上，伽尔巴竟然从放逐中把这样一个人召了回来，因为在他看来，这个人的阴郁和贪婪使得这个人看来和他自己几乎一模一样。同伴们，你们已经看到，甚至诸神都通过一场可怕的风暴表示他们对这一不祥的过继是不同意的。元老院和罗马人民也有同样的感觉。他们对你们的勇敢行动寄予很大的希望，因为你们是实现光荣的计划的全部力量，不得到你们的参加，不拘是何等崇高的意图都是没有用的。我不是号召你们去作战或是去冒险。全部武装力量都在我们的一面。而穿着便服的一个步兵中队[(81)]现在并不是在保卫着，而是拘留着伽尔巴；当他们一旦看到你们，当他们一旦接受我的口令的时候，你们之间所要较量的就是要看哪一方对我表现最热诚的拥护了。对于只有付诸实现才值得称赞的计划，是不应当耽搁的。”说完这话之后，他就下令打开武器库。士兵们立刻拿起了武器，不管什么军事惯例或等级，也不想用自己的标帜来区别什么近卫军的和军团的士兵；他们不加区别地戴上了辅助部队的头盔，并拿起了辅助部队的盾牌；没有任何将领或百人团长率领着他们。每个人都是自己率领着和激励着自己前进。流氓恶棍的主要刺激物就是忠贞之士的不幸。

（39）披索被越来越严重的骚动所发出的吼声以及甚至在城里都能听得到的叫嚣声吓坏了，他追上了这时已离开了皇宫并且走近广场的伽尔巴。马利乌斯·凯尔苏斯已经带来了一个令人沮丧的消息。于是一些人建议伽尔巴返回皇宫，另一些人则建议他设法到卡披托里乌姆神殿去，但又有许多人认为必须先占夺广场上的讲坛[(82)]。但是大多数的人坚决反对其他人的意见；而正像在提出这样一些不幸的建议时通常所发生的情况那样，业已错过了机会的那些计划现在看来却似乎是最好的计划了。人们说拉科想背着伽尔巴杀死提图斯·维尼乌斯，这或者是为了通过对他的惩罚来平息士兵的怒气，或者是因为他相信维尼乌斯参预了奥托的机密，或者干脆就因为他恨维尼乌斯。但是他在时间和地点上拿不定主意，因为屠杀一旦开始，再想要制止就很困难了；再者，他的计划也由于那些令人不安的消息和他最亲信的党羽的背叛而被破坏了，因为那些最初曾热望表现自己忠诚和勇敢的人，现在都已经没有那么大的劲头了。

（40）伽尔巴在起伏不定的人潮里被冲来冲去。公共会堂[(83)]和神殿到处都挤满了赶来观望这一阴郁不祥事件的人群。普通人民和下

等人群全都一言不发，但是他们脸上却带着恐怖的表情，他们对任何一个声音都不肯放过去。这里没有吵闹声，却并不平静，而是和巨大的恐惧与巨大的愤怒伴随在一起的一种沉默。不过奥托接到一个报告，说群氓正在武装起来；于是他下令手下的人火速到那里去，抢先制止这一危险。罗马士兵于是蜂拥而上，就好像他们正在去把一个沃洛伽伊苏斯（沃洛吉西斯）或一个帕科路斯从阿尔撒奇达伊族的世代相传的王位上赶下来，[(84)] 而不是忙着去杀死他们自己的皇帝——一个手无寸铁的老人。他们冲散了群氓，践踏了元老；用武器吓住了别人，这样他们就很快地冲到了广场。眼前看到的卡披托里乌姆神殿，耸立在他们上方的殿堂的神圣性，以及关于古往今来的皇帝的想法，都不能阻止他们犯罪——犯下一件任何继承皇位的人都必须加以惩处的罪行。

（41）当他看到武装士兵逼近他的时候，卫护伽尔巴的步兵中队的旗手——据说他的名字叫阿提里乌斯·维尔吉里奥——就把伽尔巴的像[(85)] 从军旗上扯下来抛在地上。这一信号就明白地表示，所有士兵的情绪是拥护奥托的。人民都从广场逃跑了。如果有谁在那里犹豫的话，军队就用他们的武器来恐吓他们。当伽尔巴被惊惶失措的抬肩舆的人们从肩舆上摔到地上的时候，他正好在库尔提乌斯池[(86)] 的近旁。他最后说的话是什么，人们的说法各不相同，因为有的人憎恨他，有的人崇拜他；有人说他用恳求的语气问他到底做了什么坏事，并且请求给他几天的宽限把赠赐给予士兵；又有许多人报道说，他自动把脖子伸给想杀死他的人，并告诉他们说，如果这样做符合国家的利益的话，那么就快快动手吧。杀死他的人哪里还管他讲了些什么话。关于杀死他的人到底是谁，我们也没有确实的材料。有人说这个人是后备部队中的一个叫做提伦提乌斯的人，又有人说这个人的名字是莱卡尼乌斯。还有一种比较流行的说法是：第十五军团[(87)] 的一个名叫卡木里乌斯的士兵一剑刺穿了他的喉头。其他士兵则可耻地割断了他的四肢，因为他的胸部有铠甲保护着，他们甚至在割掉他的脑袋之后又野蛮残暴地在他身上留下许多伤痕。[(88)]

（42）在这之后，他们就向提图斯·维尼乌斯发动了进攻。关于他的死亡，也有一个不能确定的问题，即不知道迫近眉睫的死亡吓得他讲不出话来，还是他喊叫说奥托并没有下令处死他。他也许是由于害怕才捏造了这一说法，也许这样就供认了他曾参加这一阴谋；但他一

生的经历和他的声誉有理由使我们相信，他是参预了由他所引起的这一罪行的。第一下刺到他膝盖后面的地方时，他就倒在圣优利乌斯神殿[(89)]的前面了；后来一个名叫优利乌斯·卡路斯的军团士兵又把他的身体刺穿了。

（43）在我们自己的时代的那一天，出现了一个名叫显普洛尼乌斯·邓苏斯[(90)]的崇高的英雄人物。他是近卫军步兵中队的一个百人团长，伽尔巴曾指定他负起保护披索的责任。他抽出他的匕首向军队冲去，斥责他们的罪行并且用行动和言语把谋杀者的注意力引到自己身上来，虽然他自己负伤了，却给了披索一个逃跑的机会。披索逃到维司塔神殿[(91)]里，那里的一个国家奴隶[(92)]出于怜悯而收容了他，把他隐匿在自己的房间里。正是由于他的隐藏的地方偏僻，而不是由于对于神圣场所或对于它的仪节的某种顾忌，才使他得以稍稍延缓了威胁到他头上的死亡。但是不久之后，比任何人都更加切望将披索置于死地的奥托把不列颠辅助部队中一个被伽尔巴解放不久的苏尔皮奇乌斯·佛洛路斯和亲卫队的司塔提乌斯·穆尔库斯派了来，这两个人把披索拖出来之后，就在神殿的门口把他杀死了。

（44）据说，杀死任何别人都不像杀死披索那样使奥托得到这样大的快乐。他对任何人的脑袋都不曾这样没完没了地看了又看。这理由可能在于现在他的内心首先摆脱了顾虑，感到了欢乐；或许是在杀死伽尔巴时想到自己的背叛，而在杀死提图斯·维尼乌斯时想到自己同他的友谊，这些情况甚至使他的残酷心肠都因阴惨的景象而感到十分痛苦；但是对于披索这个敌人和对手的被杀，他却认为他的高兴是合理而又合法的。被杀死的人们的头颅插在与军团的军旗并列的步兵中队队旗中间的竿子上面，而那些进行屠杀的人，那些在场的人，还有那些正当地或是虚伪地吹嘘他们之参加他们自认是杰出的和可以纪念的行动的人，则竞相夸示他们自己的血手。维提里乌斯在后来发现有一百二十多份申请书，为那一天所做的某一值得表彰的事情而要求赏赐。他下令把写这些申请书的人毫无例外地捉来杀死，这倒不是因为他想给伽尔巴以荣誉，而是按照皇帝们的传统习惯行事，因为这样可使他在当前得到安全，为未来先施报复。

（45）元老院和人民看来已完全变了：所有的人都向军营那边跑，他们力图越过他们身边的人，赶上走在他们前面的人；他们咒骂伽尔巴，赞扬士兵们的坚决果断，吻奥托的手，他们行动的过火同他

们的虚伪成正比。当奥托想通过他的言语和表情来制止士兵的急切和威胁情绪时，他却不拒绝个人对他表示的好感。他们要求惩处当选的执政官马利乌斯·凯尔苏斯，因为直到最后他还忠于伽尔巴。他们恨他的毅力和正直的性格，就仿佛这都是邪恶的品质似的。非常明显，他们是想动手杀戮、劫掠并搞掉每一个正直的公民，但是奥托却没有足够的威望来制止罪行：他只能够对他们下命令。[(93)] 于是他便装做发怒的样子，下令逮捕凯尔苏斯。他声称要对凯尔苏斯加以严惩，这样就使他免于立即被处死。

（46）从此之后，士兵的意志便是至高无上的了。近卫军士兵选择了他们自己的长官普洛提乌斯·费尔姆斯。这个人先前是一个普通士兵，后来成了城市警卫队的头目，他甚至在伽尔巴活着时就是奥托的同党。他们又选择李奇尼乌斯·普洛库路斯担任费尔姆斯的同僚；[(94)] 普洛库路斯和奥托的亲密关系使人疑心他也参预了奥托的阴谋。他们选择佛拉维乌斯·撒比努斯[(95)] 担任市长官，这样也就承袭了尼禄过去的任命，因为过去尼禄便曾选拔他担任这一职务。但许多人这样做却有其另外的目的，那就是想讨好他的弟弟维斯帕西亚努斯。军队还要求取消在请假时通常要送给百人团长的钱，因为这笔钱简直就成了普通士兵每年缴纳的税金。如果士兵们按规矩向百人团长付出代价的话，那么每一小队士兵都会有四分之一的人请假外出或是到营地的周围地方去游逛。谁也不理会士兵们的负担有多么重，而他们又是怎样取得这些钱的。实际上士兵们是通过拦路打劫、小偷小摸以及各种贱役才得以通过行贿的手段而暂时摆脱了军役的。而且，最有钱的士兵则被残酷地分配以最累人的劳役，最后他们只得花钱以减轻自己的劳苦。士兵们因懒散而变得贫穷和情绪沮丧之后，便返回自己的队伍；这时他们囊空如洗，而不是颇有积蓄；一片灰心，而不是精力充沛；他们由于同样的贫困和缺乏纪律，就一个一个地垮掉了，结果他们就准备参加兵变和纷争，最后甚至是内战。但奥托希望对士兵的宽厚措施不要得罪百人团长，因此他答应说，皇帝的财库将负担每年假期中应付的钱，[(96)] 这一措施毫无疑问是有益的，而且后来又为好皇帝规定为固定的军役条例。表面上被放逐到一个岛上去的近卫军长官拉科则被一个退伍的士兵暗杀了，这个士兵是被奥托派去暗杀了他的。只有被释奴隶身份的玛尔奇亚努斯·伊凯路斯是公开被处死的。

（47）这一天是在罪行中度过的，罪行中最坏的是人们对于罪行所感到的喜悦。城市行政长官召集了元老院的会议。[97] 其他的高级长官竞相献媚，元老们都赶到元老院去，投票把保民官的权力、奥古斯都的称号以及曾给予其他皇帝的一切荣誉授予奥托。所有的人都尽力想使人们忘掉他们先前对他的嘲弄和侮辱，而且任何人都没有遗憾地发现，这些偶然的谈话过去曾深深地印在奥托的脑海里。他是忘记了这些话，还是推迟了他的报复，我们不知道，因为他的统治时期太短了。继而当广场上还散发着血腥气，而成堆的尸体还摆在那里的时候，他乘着肩舆到卡披托里乌姆神殿去，随后又到帕拉提乌姆皇宫去。在这之后，他才下令埋葬和焚烧尸体。披索的后事是由他的妻子维拉尼娅[98] 和他的兄弟司克里波尼亚努斯料理的，提图斯·维尼乌斯是由他的女儿克利司披娜料理的：他们先是找到了死者的尸体，再赎回死者的首级。谋杀者故意留起了死者的首级以便从中取利。

（48）披索活到第三十一个年头将尽的时候；他的声名比他的命运要好一些。他的一个兄弟玛格努斯[99] 是被克劳狄乌斯处死的，他的另一个兄弟克拉苏斯[100] 是被尼禄处死的。他本人长期被逐在外，只作了四天的凯撒。由于这次仓促的过继，比起他的哥哥来，他所得到的惟一优越之处，就是他比他哥哥更早地遇害。提图斯·维尼乌斯活了五十七年；他的性格在不同的时期而有所不同。他的父亲出身行政长官的家庭，他的外祖父曾被宣告剥夺罗马公民权。[101] 当他在副帅卡尔维西乌斯·撒比努斯[102] 的领导下第一次服军役的时候，他就蒙受了耻辱。原来撒比努斯的妻子为了可耻地想看一看军营，便伪装为普通士兵的样子在夜间进了军营。她起初一直是恬不知耻地跟守卫和其他值勤士兵捣乱，继而竟大胆到敢于在统帅的本营里宣淫。[103] 提图斯·维尼乌斯被控以参预这一罪行，因而卡里古拉下令给他带上了沉重的镣铐。后来时过境迁，他又被放了出来。他一帆风顺地升迁，而在担任了行政长官之后又被任命统率一个军团；虽然在这个位置上他很成功，但是后来由于奴隶常犯的罪行而玷污了自己的名誉。原来他被控在克劳狄乌斯的一次晚宴上偷了一只金杯，结果在第二天，克劳狄乌斯下令只把陶器给维尼乌斯使用。但是作为纳尔波高卢的总督，维尼乌斯的统治却是严格而又公正的。后来由于同伽尔巴的友谊，他被提拔到一个危险的高位上去。他勇敢、狡猾、干练，时而缺德、时而有德，那要看他当时的意向如何而定。但任何时候他都是同样精力

充沛的。他的巨大的财富使他的遗嘱无效，[104]但是披索的贫苦却使他的最后希望得以实现。

（49）伽尔巴的尸体长期无人过问，人们趁着黑夜对尸体进行了不可胜数的侮辱。最后伽尔巴先前的一名奴隶、他的管家阿尔吉乌斯把它草草地埋葬在伽尔巴的私人花园里。伽尔巴的首级曾被插在竿子上并受到随军人员和仆从们的侮弄，这个首级是第二天在佩特洛比乌斯的墓前找到的，找到之后就和他那业已火化的尸体埋到一处了。[105]佩特洛比乌斯是尼禄的一个被释奴隶，曾受过伽尔巴的惩处。这就是谢尔维乌斯·伽尔巴的结果。他活了七十三岁，十分顺利地经历了五个皇帝的统治，[106]他在别人的统治下，比自己亲自统治时更为幸运。他出身于古老的贵族之家，拥有大量的财富。伽尔巴本人的才能中常，缺点不多，但也没有什么德行可言。他注意自己的声誉，但是不吹嘘自己。他并不贪求别人的财产；他生平自奉甚俭，对国家的钱却颇吝啬。他在发现他的朋友和被释奴隶为人诚实时，就对他们仁慈而又宽厚；如果他们不诚实，他就任性甚至不顾一切。但是他的高贵的出身和时代所引起的恐怖掩盖了真实情况，以致人们把实际上的懒散说成是智慧。他在年富力强之时，因在日耳曼各行省担任军务而享有声名。作为总督，他治理阿非利加措施得当，他年老时，治理近西班牙[107]也以正直著称。他当臣民时，看来臣民的身分对他这样一个伟大人物来说总是不相称，而且所有的人都会同意这样的看法：如果说他从未取得过皇帝大权的话，那他是有资格取得这样的大权的。

（50）这时罗马处于一片混乱和恐怖的状态，这不仅仅是由于最近的一场残暴罪行，而且是因为人们同时又想起了奥托先前的性格。现在人们听到维提里乌斯的消息时更加害怕了；维提里乌斯本来在伽尔巴死前已被镇压下去了，因此公民们当时认为发动兵变的只是上日耳曼的军队。[108]世界上两个最无耻、懒惰和放荡的坏蛋显然是被命运挑选出来毁灭帝国的，与国家有一些利害关系的元老和骑士想到这一点，就掩饰不住内心的悲痛，即使是普通人民心里也很难过。他们所谈的不再是最近的一次血腥的和平所带来的恐怖，而是回忆过去的内战，并且谈到罗马军队过去曾多次攻占罗马，谈到意大利遭受的涂炭，各行省受到的劫掠，谈到帕尔撒里亚[109]、菲利皮[110]、佩路西亚[111]和木提那[112]这样一些同人民的灾难有联系的地名。他们说，取得皇帝大权的，即使是正直的人，世界差不多也要搞得天翻地

覆；但是，当优利乌斯·凯撒取得胜利的时候，帝国依然存在，奥古斯都胜利时，帝国也是依然存在；如果胜利的是庞培和布鲁图斯，那么共和国就可以保存下来了。但是在当前的情况之下，他们是不是应当到神殿去为奥托或是为维提里乌斯祈求呢?为他们任何一个人祈求，都是对神的不敬，为他们任何一个人发愿都是可恶的，因为这时在两个人之间的斗争中，人们所能肯定的只是，胜利者会是两人中间最坏的一个。一些人已经预感到了维斯帕西亚努斯和东方的军队，他们虽然知道维斯帕西亚努斯比奥托或维提里乌斯好一些，但是他们仍然害怕再引起一场战争或屠杀。维斯帕西亚努斯的声誉如何还不分明。与先前的所有皇帝不同，他是在做了皇帝之后变得好起来的惟一的一个皇帝。

（51）现在我来谈谈维提里乌斯的叛乱的来由。在优利乌斯·温代克斯和他的全部军队被歼[(113)]之后，因取得虏获物和荣誉而得意洋洋的军队（这种情况是很自然的，因为他们没有费什么气力或受到什么危险便取得了一次收获很大的胜利），就只是向往着出征和作战，向往取得报酬，而不只是饷银了。士兵们在军队中长期服役，无利可图；由于地区和气候的性质以及由于纪律严格，他们过的是严峻的生活。但是和平时期的严明纪律在内争中破坏了，因为双方都有贪污腐化的人，叛变都不会受到惩处。军队有许多可供使用和装装样子的人员、武器和马匹，但是在战争之前，士兵只认识他们自己的百人团和中队[(114)]，因为当时军队是被各个行省的疆界相互隔离开来的。但是在那个时候，军团被调去对温代克斯作战，这样他们就认识到他们自己的力量以及高卢各行省的力量了。因此，他们便又向往起战争和新的争端来了；他们不再像先前那样称高卢人为“同盟者”，而是称作“敌人”和“战败者”了。实际上，高卢诸行省沿莱茵河的那一部分[(115)]和这些军团的士兵的想法是一致的，他们这时正在拚命唆使士兵反对“伽尔巴派”，他们瞧不起温代克斯，就给他的军队起了这样的名字。这样，他们首先就对谢夸尼人[(116)]和埃杜伊人[(117)]采取敌视的态度，接着又按照财富的多少而依次对其他城市采取了敌视的态度。他们一心要攻打城市，蹂躏土地，打家劫舍。他们急不可耐，不仅仅是由于贪欲和横傲（这在强者是特别常见的缺点），也是出于高卢人狂妄不逊的本性。高卢人为了故意侮辱军队而夸耀说，伽尔巴曾豁免了他们四分之一的租税，并且给了他们各城市的人民不少赏赐。[(118)]还有一个谣

传说得很巧妙，而且很快就有人相信了，据传军团的十分之一要被处死，最活跃的百人团长要被撤职。四面八方都有惊人的消息传来，罗马方面也有令人不安的报道。里昂的移民地也采取了敌视的态度，而由于那里的人们一贯忠于尼禄因而谣传特别多。但是在军营之中，最能引起人们的妄想和轻信的却是士兵的憎恨和恐惧，以及他们在考虑到本身的力量时表现出来的自信。

（52）大概在前一年12月1日，奥路斯·维提里乌斯到下日耳曼，[(119)] 细心地巡视了军团的冬营。军队中有许多人恢复了官阶，恢复了名誉，并且被取消了对他们的指责。他为着个人的目的做了不少工作，但有些事情却是做得公正的。在这些事情里有一件是：他对丰提乌斯·卡皮托过去任意取消或授予军衔时的卑劣和贪婪的做法进行了公平的纠正。维提里乌斯的行动不仅仅被视为一位曾担任过执政官的副帅的行动，而且还毫无例外地被认为具有更加重要的意义。[(120)] 要求严格的人认为维提里乌斯这样做降低了自己身份，但与他意见相同的人却称之为亲切和仁慈，因为他毫无限制地、不加考虑地花掉他自己的财产，并浪费掉属于别人的财产。同时，他们的权力欲使他们把他的缺点也都看成了美德。在两军中间都有许多忠诚、守法的士兵，同时也有许多什么坏事都敢做的家伙。但是军团的统帅阿里耶努斯·凯奇纳和法比乌斯·瓦伦斯却都是贪得无厌、胡作非为的人物。[(121)] 瓦伦斯敌视伽尔巴，因为在瓦伦斯揭露维尔吉尼乌斯的犹豫时，在瓦伦斯摧毁卡皮托的计划时，伽尔巴都采取了忘恩负义的态度。[(122)] 瓦伦斯开始教唆维提里乌斯，告诉他士兵们的跃跃欲试的情绪，说他在各处都享有很高的声誉；说佛拉库斯·霍尔狄奥尼乌斯[(123)] 不会采取徘徊观望的态度，不列颠会站到他的一面来，日耳曼的辅助队伍也会追随他；他认为各行省对皇帝的忠诚是很成问题的，年老的皇帝的统治很靠不住，很快就会结束的；他只需张开双臂，赶快去迎接日益临近的幸运就是了。他还说维尔吉尼乌斯的犹豫是很有道理的，因为他出身骑士家庭，他的父亲不是知名人物，而且他如取得皇帝大权也担负不起来，但是如果他拒绝的话，却可以得到安全；至于维提里乌斯，他父亲曾三次出任执政官，又曾同皇帝一同担任过监察官，[(124)] 因此很久以来这便使他享有皇帝的尊严，并失去了一个臣民的安全。这些论点使他那迟钝的本性产生了贪欲，而不是希望。

（53）但是在上日耳曼，凯奇纳这个年轻、漂亮、魁梧而又抱着极大野心的人物却由于巧妙的言语和威严的举止而赢得了士兵的支持。伽尔巴任命这个青年人统率一个军团，因为当他在巴伊提卡[(125)]担任财务官的时候，他曾毫不犹豫地倒向伽尔巴一边。但是后来，伽尔巴发现他有侵吞公款的行为，便下令追究他的贪污罪行。凯奇纳感到受不住，因此他决定搅个天下大乱，以国家的不幸来掩盖他私人的创痛。在军队要设法引起纠纷并不困难，因为他们曾全力参加过反对温代克斯的战争，直到尼禄被杀的时候才归附了伽尔巴，而且那时他们向伽尔巴宣誓效忠也是走在下日耳曼的一些队伍的后面的。此外，特列维利人[(126)]、林哥尼斯人[(127)]，还有被伽尔巴用无情的敕令惩罚过或是被他剥夺了土地的其他那些国家，也和军团的冬营有密切的联系。结果举行了一次叛乱会议。士兵由于和平民混在一处，军纪败坏了。而且他们对维尔吉尼乌斯明显地表现出来的那种依附，他们是愿意对任何其他人也同样表现出来的。

（54）根据古老的习惯，林哥尼斯人把握在一起的两只右手[(128)]的友谊标记，送给了军团作礼物。他们的使节装出贫穷而又愁苦样子，在大本营以及在大群士兵当中时而抱怨他们所受到的不公正的待遇，时而又抱怨他们相邻的城市得到了较多的报酬。士兵们对他们的话感到了兴趣，他们便又抱怨军队本身遭到的危险和侮辱，这样就激起了军队的情绪。事实上，当霍尔狄奥尼乌斯·佛拉库斯命令使节们离开并且要他们在夜间离开以免引起人们注意的时候，士兵们几乎就要发动兵变了。从这件事还引起了一个令人不安的消息：许多人说使节已经被杀死了。因此有人认为，如果士兵们不为自己着想的话，那么他们中间最活动的分子以及对当前情况表现过不满情绪的人就要在夜里、在同伴们不知道的情况下被处死。于是军团的士兵们便立下了秘密誓言，辅助部队的士兵也参加了。这些士兵最初曾被怀疑有向军团士兵发动进攻的计划，因为他们的步兵和骑兵就在营地四周驻守着；[(129)]但是他们很快就表现出对这件事更加热心；要知道，恶人在一起很容易搞起战争，他们是不愿意在和平时期和谐相处的。

（55）不过在元旦那天，下日耳曼的军团照例向伽尔巴宣誓效忠。[(130)]虽然，他们在宣誓时表现了很大的犹豫，只有在前列的一些人跟着念誓词，而其余的人则默默无语地在那里等待着，每个人都在等待着他身旁的人拿出勇气，人之常情就是这样：人们犹豫不定而不

敢贸然发动的事情正是人们热烈追求的事情。但是在各军团本身，人们的情绪却不相同。第一和第五军团[131]叛乱情绪最为严重，他们中间的一些人甚至向伽尔巴的胸像投掷石块。第十五和十六军团[132]所敢做的最多也只是发发牢骚，说几句威胁的话，但他们却在寻求一次发动的机会。可是在上日耳曼，在同一营地[133]过冬的第四和第二十二军团，在元旦那一天捣毁了伽尔巴的胸像。第四军团劲头更大些，第二十二军团起初表现出犹豫，但他们很快便和第四军团完全取得一致了。他们在他们的誓言中呼唤现在已经被忘记的、元老院和罗马人民的名字，这样他们才不致被人看起来好像放弃了对帝国的尊敬。在副帅或将领当中，没有一个人想出力替伽尔巴说话。一些人就像骚乱时常有的情况那样，显然是在那里煽风点火。不过这时却没有任何人发表正式讲话，或是到座坛上向士兵们讲话，因为还没有一个人被认为能够担起这样一项任务。

（56）执政官衔的副帅霍尔狄奥尼乌斯·佛拉库斯对这可耻的一幕采取了旁观的态度。他不敢制裁那些头脑发热的人，或是制止那些怀疑观望的人，甚至也不敢赞扬忠诚的人，不过他行动迟缓、畏怯，而他所以没有犯罪就因为他做任何事总是懒洋洋的。第二十二军团的四名百人团长诺尼乌斯·列凯普图斯、多纳提乌斯·瓦伦斯、罗米里乌斯·玛尔凯路斯、卡尔普尔尼乌斯·列本提努斯在他们想保护伽尔巴的胸像时，被一拥而上的士兵们推开，然后又被带上了镣铐。任何人都不再对先前的誓言[134]保持任何忠诚，也不再去想那个誓言，而是像兵变的情形那样，所有的人都参加到人数较多的一面去。

元旦次日夜间，第四军团的一名军旗手来到了科隆[135]，向正在进餐的维提里乌斯报告说，第四和第二十二军团已经打倒了伽尔巴的胸像，并且宣誓向元老院和罗马人民效忠了。这类的宣誓看起来是没有什么用处的。他们决定抓住这尚未最后决定的时机向士兵提出他们自己推选的皇帝。维提里乌斯派人到军团和副帅那里去通告说，上日耳曼的军队已经叛离了伽尔巴。因此他们必须对叛军作战，或是拥戴自己的皇帝，如果他们愿意取得安宁与和平的话。他还说，接受一个皇帝较之寻求一个皇帝，危险性会小一些。

（57）第一军团的冬营最近，[136]它的统帅当中，最活跃的是法比乌斯·瓦伦斯。第二天，他就率领着军团的骑兵部队[137]和辅助部

队开进了科隆，拥戴维提里乌斯为皇帝。同一行省的军团对这件事争相仿效；上日耳曼的军队也把元老和罗马人民的冠冕堂皇的名称抛在脑后，于1月3日转到维提里乌斯这边来；而从这一点便很容易看出，在前两天里面，他们对国家根本就谈不到什么忠诚。科隆的公民、特列维利人、林哥尼斯人和军队同样热心。普通的个人按照自己的体力、财富或每个人的不同才能而自动前来效劳，提供马匹、武器或金钱。不仅仅是移民地的首要人物和将领们（他们现在已经有了大批的钱，而且如果他们取得胜利，他们的指望就更大了），而且所有的中队和普通士兵由于别人的鼓动，由于热情并由于贪欲[(138)]而提供出他们自己使用的钱，或者代替钱而提供出他们的带子[(139)]、胸饰[(140)]和他们甲胄上的银制勋记[(141)]。

（58）于是维提里乌斯便称赞士兵们的热情，继而便在罗马骑士当中分派通常由被释奴隶担任的帝国官职。[(142)]他还自己出钱给百人团长，为士兵们请假。[(143)]他常常同意士兵们提出的要惩办许多人的那些野蛮要求。他偶尔用把被告囚禁起来的办法使他们免于这种惩办。皇帝在比尔伽伊高卢的代理官彭佩乌斯·普洛皮恩库斯立刻被处死了；[(144)]优利乌斯·布尔多，日耳曼海军[(145)]的统帅被他用巧计救了性命。士兵们所以特别痛恨布尔多，是因为他诬告过丰提乌斯·卡皮托，后来又阴谋陷害了他。[(146)]士兵们带着感激的心情怀念卡皮托。维提里乌斯尽管能够在愤怒的士兵面前公开杀人，但是他要赦免一个人，不使用欺骗的手法是不行的。因此布尔多就被看管起来，直到维提里乌斯胜利之后，他才得到释放，到了这时，士兵们对他的怒气已经平息了。与此同时，百人团长克利司披努斯被当成了替罪羊。他的手上沾有卡皮托的鲜血，这一点就使他成了士兵要求的比较明显的牺牲者，而在刽子手的眼里，用这个人作为牺牲，代价是比较低廉的。

（59）接着，优利乌斯·奇维里斯也摆脱了危险。[(147)]他在巴塔维亚人[(148)]中间很有影响，因此维提里乌斯不愿意因为惩办他而得罪野蛮的巴塔维亚人。此外，在林哥尼斯人的地区，也有巴塔维亚人的八个步兵中队，[(149)]这是属于第十四军团[(150)]的辅助部队，他们那时由于一时的不和而脱离了军团。不管他们倾向于哪一边，这八个步兵中队作为同盟者或是敌人都会起很大的作用。上面我们已经提过的百人团长诺尼乌斯、多纳提乌斯、罗米里乌斯和卡尔普尔尼乌斯都被

他下令处决了，因为他们被宣布有忠诚的罪名——而忠诚在叛军中间是最坏的一项罪名。现在他还取得了比尔吉卡行省（Belgia provincia）的长官瓦列里乌斯·亚细亚提库斯的归附，后来他并且把自己的女儿嫁给这个人。尤尼乌斯·布莱苏斯[(151)]也归附了他；布莱苏斯治理路格杜努姆的高卢，在他统率之下的有意大利军团[(152)]，还有驻守在里昂的陶路斯[(153)]骑兵中队。莱提亚[(154)]的军队也立刻站到他的一边，甚至不列颠方面在这件事上都没有任何观望犹豫的表现。

（60）不列颠的长官是特列贝里乌斯·玛克西姆斯[(155)]，他的贪欲和卑鄙使得他的士兵无不鄙视和憎恨他。第二十军团[(156)]的统帅罗司奇乌斯·科埃里乌斯很久以来就同他不和。科埃里乌斯的教唆加强了士兵对他的敌视。但是当时由于发生了内战，这两个人之间的敌视情绪就非常强烈地爆发出来了。特列贝里乌斯指控科埃里乌斯挑起兵变和破坏纪律。科埃里乌斯则责备特列贝里乌斯掠夺军团士兵，把他们搞得十分贫苦。而在这同时，统帅之间的这一可耻的争端就破坏了军队的纪律。纠纷发展到这样严重的程度，以致特列贝里乌斯竟然公开受到辅助部队的士兵以及军团士兵的侮辱，而当特列贝里乌斯的辅助部队的步兵和骑兵离开他而投到科埃里乌斯那里去的时候，特列贝里乌斯就逃到维提里乌斯那里去。虽然执政官衔的长官被赶跑，但是行省却依旧是安全的，有同等权力的军团统帅们[(157)]维持着局面；但是科埃里乌斯却由于敢干而在实际上握有较大的权力。

（61）在不列颠的军队加入了维提里乌斯的一面之后，已经拥有巨大的人力物力的维提里乌斯便选拔了两名统帅，并选定了两条进军的路线。他命令法比乌斯·瓦伦斯去征服高卢诸行省，如果这些地方拒绝他们，他们就进行蹂躏，然后再从科提安努斯阿尔卑斯山[(158)]攻入意大利。凯奇纳则要走较近的一条道路，从奔尼努斯山脉下来，进入意大利。[(159)]瓦伦斯得到下日耳曼的精锐部队和第五军团[(160)]的军旗，还有辅助部队的步兵和骑兵，全军武装人数多达四万。凯奇纳则带领着上日耳曼的三万人。但他的主力是第二十一军团[(161)]。这两支军队之外又加上日耳曼的辅助部队。维提里乌斯也用这些部队来补足自己的队伍，因为他是打算率领着他的全部兵力跟着自己的。

（62）军队和统帅之间有着鲜明的对比。士兵们摩拳擦掌地要求作战，但是高卢各行省却还是不敢动手，西班牙行省也在观望。他们

说，“冬天并不能阻碍我们，只有胆小怕事之辈才会缔结的和约虽能把事情推迟，却不能束缚我们的手脚。我们一定要进攻意大利，占领罗马。在内争之中，必须行动而不是辩论，只有赶快行动才是最安全的办法。”但是维提里乌斯却按兵不动，他无所用心，过着花天酒地、穷奢极欲的生活，以此来预先享受一下皇帝的幸福；中午时，他总是酒足饭饱，昏然欲睡。[(162)] 但情绪很高和渴望战斗的士兵们实际上却执行了统帅的任务。他们用希望激励那些劲头大的士兵，用恐惧刺激那些无精打采不能振作起来的士兵，正好像统帅本人就在那里似的。他们已经列好队，急不可耐地要与敌人交锋；他们要求发出征讨令。维提里乌斯立刻又被加上了日耳曼尼库斯（日耳曼的——译者）的称号。但甚至在他取得胜利之后，他仍然不许人们称他为凯撒。[(163)] 法比乌斯·瓦伦斯和他麾下的军队出发作战的那一天，他们看到了一个吉兆：一只鹰轻捷地飞在行进的军队的前面，仿佛在给他们引路。漫长的行军队伍在欢呼着，但这只鹰依然十分安详地飞着，大家都认为这肯定象征着一次巨大的胜利。

（63）军队在开近特列维利人的国土时当然是感到安全的，因为特列维利人是他们的盟友。但是在美狄奥玛特里奇人的一个城市狄沃杜路姆[(164)] 那里，军队虽然受到十分殷勤的接待，却突然惊慌起来；他们匆匆忙忙地拿起了他们的武器屠杀无辜的公民，他们这样做不是为了虏获战利品或是为了抢劫财物，而是出乎一种野蛮的疯狂发作。人们不知道这种情况是什么引起的，因而也就更难于采取对策了。[(165)] 最后，统帅们总算说服了他们，使该城没有遭到全毁。虽然如此，还是有四千人左右被屠杀。这种恐怖情绪传到高卢诸行省，因此后来军队行军时，各个城镇的官吏都率领全体人民出来向他们哀求，妇女和小孩子则都匍匐在路旁，而且其他各种可以平息敌人怒气的手段都用上了以求得和平，尽管那时根本没有战争。

（64）法比乌斯·瓦伦斯是在列乌奇人[(166)] 的城市里得到伽尔巴被杀和奥托继位的消息的。士兵们听到消息并不欢欣，也不害怕，他们想的只是战争。高卢人不再徘徊观望了。他们虽然对奥托和维提里乌斯都是一样痛恨，但是对维提里乌斯却还有一个怕字。进军的下一站就是林哥尼斯人的城市。[(167)] 林哥尼斯人对他们是忠诚的。罗马士兵在那里受到了热情的接待，因此士兵们也就表现得特别客气。但是他们的高兴没有维持多久，因为辅助部队的步兵[(168)] 干出了强暴的事

情。前面我们说过，这部分军队是从第十四军团分出来并被法比乌斯·瓦伦斯编入自己的军队的。起初是巴塔维亚人和军团士兵发生口角，争吵变成了叫骂。由于双方都得到士兵的支持，他们最后几乎要大打出手；如果不是瓦伦斯惩办了几个人，并且提醒巴塔维亚人他们已经忘记了权威，[(169)] 战争就真个打起来了。罗马士兵想对埃杜伊人[(170)]作战，但是没有找到借口；当他们命令埃杜伊人提供金钱和武器时，埃杜伊人在这之外甚至还免费供应了食物。埃杜伊人这样做是出于恐惧，而里昂人则是高高兴兴地做的。[(171)] 意大利军团和陶路斯的骑兵中队[(172)]被撤出了城市。但是却作出决定把第十八步兵中队留了下来，[(173)] 因为他们平时的冬营就设在那里。意大利军团的统帅曼里乌斯·瓦伦斯并不为维提里乌斯所赏识，虽然他曾为维提里乌斯这一派做了不少工作。法比乌斯在暗中诋毁曼里乌斯，但曼里乌斯却一点也不知道。另一方面，法比乌斯在公开的场合却又称赞他而使他不加防备，这样他就更容易受骗了。

（65）前一次的战争[(174)]燃起了里昂[(175)]人民和维也纳[(176)]人民之间的旧仇。[(177)] 他们都使对方遭到了很多的损失，而且他们是这样频繁和野蛮地相互厮杀，以致任何人也难于相信，他们只是为了尼禄或伽尔巴才作战的。伽尔巴也利用了他对里昂的厌恶情绪，把这个城市的收入转入了他自己的财库，但另一方面，他对维也纳的人民却十分尊重。因此，这两个民族之间虽然仅有一水之隔[(178)]，然而却因相互竞争、忌妒而结了仇恨。于是里昂的人民便开始挑拨个别的士兵，唆使他们去摧毁维也纳，因为这里的人们提醒他们说，维也纳的居民曾围攻他们自己的移民地，帮助过温代克斯的不逞企图，而不久之前又曾为保卫伽尔巴而征募军团。他们在提出了憎恨维也纳的这样一些口实之外，更指出了可以取得的大量战利品，不过他们不再是在暗中鼓动，而是公开地呼吁了。他们说，“前去复仇，把高卢的战争策源地摧毁吧。维也纳的一切都是外国的和敌视我们的。我们则是罗马的移民地，是你们军队的一部分，我们和你们是成败与共、休戚相关的。如果运气不好，望不要放弃我们，任凭愤怒敌人的宰割。”

（66）通过诸如此类的呼吁，他们把士兵挑拨到这样的程度，甚至统帅和指挥官都认为无法制止军队的这种疯狂的敌对情绪。这时维也纳人民已清楚知道他们自己的危险处境，便想办法来打消士兵们的这种意图。他们戴着面纱和彩带跑到军队行进的道路上，匍匐在地

上，抱住士兵们的武器、膝头和双脚，苦苦哀求。瓦伦斯也把三百谢司特尔提乌斯给每一个士兵。这一移民地的古老和高贵的身份也起了作用。瓦伦斯劝导士兵不要骚扰和伤害维也纳人民，他的话得到了士兵的尊重。虽然如此，维也纳的人民还是被收去了全部武器，此外他们每个人自己还用各种各样的东西帮助士兵。但是外面却始终有这样的传说，即瓦伦斯本人曾受到重金的贿赂。长期以来，瓦伦斯一直是贫困的，现在突然富了起来，因此他就几乎不能掩饰他命运中的这种变化了。长期的贫困加强了他的欲望，因此现在他不再控制自己，在度过了贫苦的青年时代之后成为挥金如土的老人了。后来他又率领军队缓慢地开过了阿洛布罗吉斯人[(179)]和沃孔提伊人[(180)]的地区，每天行进多少路程以及在什么地方设营都是统帅勒索的手段，他就在这样的事情上，向他所经过的土地的主人和地方官吏进行无耻的交易。他采取了威胁性的行动，眼看就要把沃孔提伊人的城市路库斯[(181)]付之一炬，最后他受了贿赂，这才罢休。如果他没有得到金钱，那就只有使他的淫欲得到满足才能了事。他们就这样一路走到了阿尔卑斯山。

（67）凯奇纳这一路取得了更多的虏获物，杀了更多的人。埃尔维提人[(182)]触怒了他那暴躁的脾气。高卢的这个民族曾是武功卓著、豪杰辈出的民族，但是后来人们只能记起他们的光荣名字了。他们根本不知道伽尔巴被杀的事情，因此他们拒绝承认维提里乌斯的政权。引起战争的原因是第二十一军团的贪欲和轻率，[(183)]他们侵吞了给守卫一座要塞的埃尔维提人卫戍部队送去的金钱，这个要塞也是埃尔维提人自己出钱修建的。这种做法激怒了埃尔维提人，他们截夺了日耳曼的军队送给潘诺尼亚[(184)]的军团的一些书信，并且扣留了百人团长和一些士兵。急于作战的凯奇纳总是主张有错就罚，不给留有悔悟的机会：他立刻拔营，蹂躏了那里的土地，并且劫掠了一个由于长期的和平而修建得像一座城市并且由于当地风光美丽和有疗病的泉水从而游人甚多的地方。[(185)]莱提亚[(186)]的辅助部队也接到命令，要他们进攻正在同罗马军团对峙的埃尔维提人的后背。

（68）埃尔维提人在紧要关头到来之前毫不恐惧，但是一旦危险到来他们就畏怯了。在纠纷开始的时候，他们推选克劳狄乌斯·谢维路斯为领袖，但是他们不曾学过使用武器，不曾组织过战斗队列或是在一起进行过商讨。对有经验的士兵作战，他们将会遭受惨重的损失。

四周合围是一件危险的事情，因为他们的城壁由于年深日久已经倾圮了。一方面是率领着劲旅的凯奇纳，另一方面则是莱提亚的骑兵和步兵，还有习惯于战事并受到战斗训练的莱提亚本地的青年。到处都是掠夺和杀戮。被两支军队夹击在中间的埃尔维提人扔下武器，到沃凯提乌斯山[(187)]上逃命去了；他们大部分人受了伤或是掉了队。立刻就把色雷斯的一个步兵中队派了出去对付他们并把他们赶跑。他们在日耳曼人和莱提亚人的追击之下穿过了森林，但甚至在他们躲藏的地方他们还是被杀死了。成千上万的人被屠杀，又有成千上万的人被变卖为奴隶。在罗马军队摧毁了一切之后他们又去进攻埃尔维提人的首府阿文提库姆[(188)]时，这个城市的人民就遣使请降，而罗马人也就接受了这次投降。凯奇纳惩办了埃尔维提人的领袖之一优利乌斯·阿尔披努斯，把他当做战争的祸首。其他的人则被他交给维提里乌斯，任凭他去发落了。

（69）埃及维提人的使节难以断定罗马的统帅与士兵到底谁更残酷些。士兵们在使节的面前挥舞着武器和拳头，要求把这整个国家彻底摧毁。甚至维提里乌斯也不断发出恫吓的言语，最后使节当中才有一个名叫克劳狄乌斯·科苏斯的人平息了士兵的怒气。科苏斯以能言善辩而出名，但这时他却没有显示自己的演说家的才能，而是随机应变地装出战战兢兢的样子，这样就使他的话更有效果。这些普通士兵就和一般群众一样，他们是容易突然改变自己情绪的；现在他们立刻表示了同情，正如过去一下子表现出过分的残酷一样。这些使节痛哭流涕，坚持请求宽大，终于使自己得到了安全，而且也救了自己的国家。

（70）凯奇纳在埃尔维提人那里又耽搁了几天：他要等候维提里乌斯的意见，同时为越过阿尔卑斯山进行准备。但就在这时，他从意大利方面得到了令人高兴的消息：在帕都斯河[(189)]一带活动的西里乌斯骑兵队[(190)]已经向维提里乌斯宣誓效忠了。这个骑兵队在维提里乌斯担任阿非利加的总督[(191)]时曾在他的麾下服役；后来尼禄把这支队伍调到埃及去，但是因为爆发了对温代克斯的战争而把它召了回来，故而这时它正在意大利。骑兵队的队长们同奥托完全不相识，但同维提里乌斯的关系却是密切的，因此他们就不断称赞日益迫近的军团的力量和日耳曼驻军的声誉，这些士兵在他们的带动之下，于是便也投到维提里乌斯的一面去了。作为对新皇帝的一种献礼，他们为他攻占

了帕都斯河以北的一些最坚强的城市美地欧拉努姆[(192)]、诺瓦里亚[(193)]、埃波列地亚[(194)]和维尔凯莱[(195)]。凯奇纳是从这些城市的居民那里知道这件事情的。由于一支骑兵队并不能保卫意大利的这片最宽阔的地带，因此他就先派出一支步兵部队，这支步兵部队是由高卢人、路西塔尼亚人、不列颠人和一些日耳曼的队伍再加上一个佩特拉骑兵队[(196)]组成的。凯奇纳本人这时则又耽搁了一些时候，以便决定他是否需要转到莱提亚山[(197)]的那一面去向诺里库姆[(198)]发动进攻，因为皇帝的代理官佩特洛尼乌斯·乌尔比库斯就在那里。这个乌尔比库斯被认为是忠于奥托的，因为他曾经把辅助部队召来，摧毁了河上的桥梁。但是凯奇纳又害怕他会失掉已被他先派出去的步兵和骑兵，同时他还看到，夺取意大利将会是更大的光荣，而且决定性的战斗不管在什么地方发生，诺里库姆的人民终归是会同其他战利品一道转入胜利者之手的[(199)]。经过这样的考虑之后，他就率领着他的后备部队和重武装的军团从奔尼努斯隘路[(200)]越过了尚被冬雪覆盖着的阿尔卑斯山。

（71）但这时奥托的表现却出乎所有人之预料：他并没有毫无作为地沉缅在豪奢或安逸的生活里。他放弃了他的享乐生活，[(201)]收敛起了他的放荡淫佚的恶习，把他的全部生活安排得完全配得上一个皇帝所要求的标准。他装出这样一些美德之后，恶习必然还会复萌，那样一来，人们的恐惧就更大了。他把当选的执政官马利乌斯·凯尔苏斯[(202)]——他曾借口囚禁凯尔苏斯而把他从士兵的愤怒情绪下挽救出来——召到了卡披托里乌姆神殿，因为他想通过他对凯尔苏斯的处理而取得宽厚的名声；要知道，凯尔苏斯本来是他的一派所憎恨的人物。

凯尔苏斯勇敢地为自己始终忠于伽尔巴这一罪名进行辩护，他甚至认为他的这种做法对奥托是有利的。奥托对待他，好像不是在宽恕一名罪犯，而是为了避免必须把他看成是一个可怕的敌人，因此他设法同他取得和解，并立刻开始把他看成是自己的一个知心朋友。后来奥托又选拔他为自己一方作战的统帅之一。凯尔苏斯这一方面就像命中注定那样，坚定不移地为奥托效命，但他的运气却不好。他的平安无事使国内的显要人物深为高兴，普通人民群众对这一点也颇有好评，甚至士兵对这一点也表示欢迎。这种做法过去曾激怒过士兵，但他们现在却加以赞美了。

（72）提盖里努斯垮台的消息得到证实以后，所有的人都感到高兴，虽然各有各的高兴理由。欧弗尼乌斯[(203)]·提盖里努斯出身卑微，青年时代声名狼藉，到了老年，生活又很放荡。城市警卫队[(204)]的长官，近卫军长官以及其他美差都应当由有道德的人担任，但他却以罪恶的手腕很快地取得了这些地位。后来他行事残忍，贪财枉法，这都是成年男子的罪行。他还使尼禄变得堕落，以致尼禄胆大妄为、无恶不作。他竟敢背着尼禄干下一些勾当，终于离开并背叛了他。结果，不管是憎恨尼禄还是惋惜尼禄的人，尽管动机不同，他们都极其坚决地要求惩处提盖里努斯。在伽尔巴当政的时候，提盖里努斯受到提图斯·维尼乌斯的保护，因为维尼乌斯说提盖里努斯救过他的女儿的性命。[(205)]他确实救过她，不过这样做并不是因为他发了善心——要知道，有多少人死在他的手里啊！——而是为了给自己的将来找一个避难之所；最坏的恶棍既不相信当前，又怕未来的变化，因此他就总是想取得私人对他的感激来抵消一般人对他的厌恶。这样的人根本不想清白做人，只希望做了坏事以后彼此都不受惩罚。这些事实使得人民群众更加憎恨他；人们最近对提图斯·维尼乌斯的厌恶更加强了对提盖里努斯的旧恨。他们从城市的各处冲向帕拉提乌姆宫和各广场，冲向赛马场和各剧场——他们在这些地方想干什么就干什么；他们大声叫喊，进行煽动，终于使在西努埃撒浴场[(206)]的提盖里努斯知道自己的死期确实已经到了。他在自己的情妇拥抱和亲吻中可耻地迟迟不肯自戕，最后才用剃刀割断了自己的咽喉。他临终之前再三拖延，无耻已极，这使他那不光彩的一生丑上加丑。

（73）这时人民群众还要求惩处卡尔维娅·克利司披尼拉。皇帝通过各种不同的手法挽救了她，使她免于危险；他的这种两面派的做法招来了很坏的名声。克利司披尼拉曾向尼禄传授了放荡的生活方法，随后她又渡海到阿非利加去教唆克洛狄乌斯·玛凯尔发动叛乱，[(207)]并公然想使罗马人民遭受饥馑之苦。[(208)]后来由于同一位前任执政官[(209)]结婚，她又取得了全城的好感，这样她就安全地度过了伽尔巴、奥托和维提里乌斯三人的当政时期。再后，她又由于自己的财富和没有子嗣而成了一位有势力的人物。这两个条件不拘是在承平时期，还是混乱时期，都有同样的分量。[(210)]

（74）这时，奥托写了许多信给维提里乌斯，信里有许多毫无丈夫气概的谄媚言词，他答应给维提里乌斯金钱、恩惠，并允许他选择任何一个安静的地方去过放荡生活。[(211)] 维提里乌斯也向奥托提出了类似的建议。在开头的时候，双方的口气还很温和，但其借口却既愚蠢又不像样子。稍后，就像在一般吵架中的情况那样，他们相互攻击对方的放荡和卑鄙的行为，而这些攻击的话当然都是有根据的。奥托在召回了伽尔巴派出去的使节之后，[(212)] 又以元老院的名义把他们派到日耳曼的两支部队去，派到意大利军团和驻守在里昂的军队去。这些使节结果却留在维提里乌斯那里，他们都心甘情愿地留在那里，这种情况很难使人相信他们是被扣留在那里的。奥托为了提高使节的威望而派出一些近卫军士兵伴随使节，但这些士兵并未能同那里的军团士兵混到一处就被送了回来。法比乌斯·瓦伦斯也以日耳曼的军队的名义写信给近卫军和城市步兵中队，吹嘘自己方面的力量，并且提出和解的条件。[(213)] 他甚至责备他们把帝国的统治大权给予奥托，这大权实际上早已给予维提里乌斯了。[(214)]

（75）这样近卫军就同时受到威逼和利诱的夹攻。对方要他们知道，他们没有力量作战，若是不动干戈，他们将会一无所失。然而他们仍未放弃他们的忠诚。奥托把密探派往日耳曼，维提里乌斯则把自己的密探派往罗马。双方都没有取得任何成果，但是维提里乌斯的密探却能够安全地在罗马进行活动，因为在罗马的这样多的人当中，他们既不认识人们，人们也不认识他们；不过奥托的密探却由于他们的陌生面孔被人发觉，因为在军队里面，彼此都是认识的。维提里乌斯写了一封信给奥托的哥哥提齐亚努斯[(215)]，在这封信里他威吓说，如果他的母亲和孩子不能得到安全的话，他就要处死提齐亚努斯和他的儿子。但实际上两家都没有受到伤害。奥托这方面可能是由于害怕，但维提里乌斯是指望在取得胜利时可以得到宽大仁慈的声誉。

（76）使奥托有了信心的第一个消息是从伊里利库姆[(216)]来的；消息说达尔马提亚、潘诺尼亚和美西亚的军团[(217)]都已向他宣誓效忠。西班牙方面也传来了同样的消息，于是奥托就在一次公告中赞扬了克路维乌斯·路福斯[(218)]；但是紧接着又有消息传来说，西班牙又倒向维提里乌斯一边去了。尽管优利乌斯·科尔杜斯使得阿基坦[(219)]向奥托宣誓效忠，但是它也并没有长期忠于奥托。任何地方都没有任

何忠诚或感情。恐惧和需要使得人们一时倒向这一边，一时又倒向那一边。同样的恐怖情绪使得纳尔波高卢行省转到维提里乌斯一边，因为投向最靠近的、比较强的一边是很容易的事情。远方行省和全部海外军队都站在奥托一边，这并不是他们对他这一派有什么热情，而是因为罗马的名声和元老院的崇高威信在他们的心目中有很大的分量。而且，他们第一次听到的皇帝，在他们心目中总是占着优先的地位。促使犹太的军队对奥托宣誓效忠的是维斯帕西亚努斯，促使叙利亚的军队对奥托宣誓效忠的是木奇亚努斯。与此同时，埃及和所有东方的行省都是以奥托的名义来统治的。在迦太基[(220)]的带动之下，阿非利加也很乐于服从，他们甚至没有等待总督维普斯塔尼乌斯·阿普洛尼亚努斯的批准。尼禄的一名被释奴隶克列司肯斯——在乱世里甚至这类人物也参预国家大事——设宴款待人民群众，以庆祝最近皇帝的即位；而人民群众[(221)]也就怀着很大热情赶忙张罗起来。[(222)]其余的城市学了迦太基的样子。[(223)]

（77）既然军队和行省分成了这样的两派，维提里乌斯这方面就需要用武力来取得帝国的统治大权了。但是奥托这方面却仿佛是在承平已久的时代那样行使皇帝大权。有些事情他是按照国家的尊严做的，然而他的行动往往又和国家的荣誉相抵触，因为他出于当前的迫切需要而做得过分草率了。在3月1日以前，他本人和他的兄弟提齐亚努斯是执政官。[(224)]在这之后的月份里，担任执政官的则是维尔吉尼乌斯；他起用这个人的目的是为了引诱上日耳曼的军队。[(225)]他又要彭佩乌斯·沃皮司库斯担任维尔吉尼乌斯的同僚执政官，借口他们二人是老朋友；但大多数的人认为他的这一行动是为了向维也纳的人民讨好。[(226)]在这一年的其余的时期当中，担任执政官的仍旧是尼禄或伽尔巴原来任命的那些人：7月份以前是凯里乌斯·撒比努斯和佛拉维乌斯·撒比努斯[(227)]；到9月份以前是阿里乌斯·安托尼努斯[(228)]和马利乌斯·凯尔苏斯；甚至在维提里乌斯已经取得了胜利的时候，他都没有取消他们所享有的这些荣誉。[(229)]但是奥托却把大祭司和占卜师的职位赠给那些已经经历了一切官阶的老人们，[(230)]作为最高的荣誉；或是把祭司的职位授予不久之前从流放地返回的青年人，作为一种安慰，因为这种职位都是他们的父亲和祖先担任过的。卡狄乌斯·路福斯[(231)]、培狄乌斯·布莱苏斯[(232)]和赛维努斯·P[(233)]……恢复了元老的职位，他们是在克劳狄乌斯和尼禄当政时期由于被控受贿而被剥夺了元

老职位的。赦免他们的那些人决定把罪名改变一下：这样一来，实际上是贪污罪就被说成是大逆罪，因为大逆罪这个罪名现在令人十分反感，它甚至使好的法律都变成一纸空文，不起作用了。[(234)]

（78）奥托还试图以同样慷慨的手段争取各个城市和行省的帮助。他把更多的一些家族派到希思帕里斯[(235)]和埃美里塔[(236)]等移民地去。他把罗马公民权给予全体林哥尼斯人，把玛乌列塔尼亚的一些城市[(237)]赠给了巴伊提卡行省；他给卡帕多奇亚和阿非利加规定了新的政治制度，不过这种做法与其说为了这两个行省的长远利益，毋宁说是为了作个姿态给人看。他的这样一些行动乃是迫于形势的需要，乃是出于他无法摆脱的一些顾虑，但即使在他这样行动的时候，他依然不忘记自己心爱之人，要元老院赞同把波培娅的雕像重新树立起来。[(238)]有人认为，为了争取罗马人民的好感，他还提出了纪念尼禄的问题；而且实际上有些人确实已把尼禄的像立起来了；此外，有几天，人民群众和士兵仿佛为了提高奥托的高贵身份和荣誉似的，竟然欢呼他为尼禄·奥托；但是奥托本人却拿不定主意，因为他既不敢拒绝，又不好意思接受这个头衔。

（79）当所有人的念头都集中到内战上去的时候，人们对国外的事情就不感兴趣了。这种情况促使撒尔玛提亚[(239)]的一个民族罗克索拉尼人[(240)]——他们在前一年的冬天曾屠杀过两个中队——抱着很大的希望来进攻美西亚。他们有骑兵九千人。他们生性倔强，屡获胜利，这使得他们心里想的只是战利品而不是战斗本身。因此当他们分散开来、放松戒备的时候，第三军团[(241)]和某些辅助部队就突然向他们发动了进攻。罗马人方面早已作好了一切战斗准备。但撒尔玛提亚人却是分散的，他们由于贪图战利品，被沉重的负担压得疲惫不堪；再加上路滑难行，他们不能发挥骑兵的快速特色，结果就像是身带镣铐的人那样地被砍倒在地上。说来奇怪，撒尔玛提亚人的全部勇气好像并不在他们自己身上。如果徒步作战的话，哪一个民族也不像他们那样怯懦；可是他们骑在马上向敌人进攻，任何防线都难以挡住他们。但是，这天下着雨，雪也正在溶化：他们不能使用长枪或长刀（那要用双手才能抡起），因为他们的坐骑倒下了，而他们的锁子甲又重得使他们无法灵便地活动。他们的王公和贵族都用这种甲胄防身：它是用铁片或坚硬皮革制成的，穿在身上刺不透，但是若被敌人

打倒就很难站起来。[242] 同时他们在又软又厚的雪里越陷越深。穿着胸甲的罗马士兵在战场上生龙活虎地杀来杀去，他们投射投枪进攻敌人，或是用长枪刺杀敌人。在情况需要的时候，他们还使用短刀在短兵相接的战斗中杀死无所依靠的撒尔玛提亚人，因为撒尔玛提亚人不用盾牌保卫自己。最后只有很少的人逃离战场，躲到沼地里去，但是他们仍然由于严寒或是重伤而死在那里。这个消息传到罗马，美西亚的长官玛尔库斯·阿波尼乌斯被授以树立凯旋装束的胸像的荣誉；[243] 福尔乌斯·奥列里乌斯[244]、优利亚努斯·提奇乌斯[245]、努米西乌斯·路普斯[246] 这几位军团统帅也被授以执政官的标记。奥托如此做，因为他对这次胜利感到高兴，并且把这一荣誉算到自己身上，说他打仗的运气好，他通过将士之手扩大了疆土。

（80）就在这时，从一件并未引起人们恐惧的小事开始，竟然爆发成几乎毁灭全城的兵变。奥托曾下令把第十七步兵中队[247] 从奥斯蒂亚的移民地调回罗马。近卫军的一名将领瓦里乌斯·克利司披努斯奉命装备这些队伍。[248] 克利司披努斯从便于执行奥托的这项命令出发，直到晚上军营里安静下来的时候，才下令打开武器库，把武器装到属于中队的那些车上去。但是晚上装车，引起了人们的怀疑。他的动机被认为是罪恶的，从而成了人们向他发动攻击的根据。他本来想悄悄行事，结果却闹得满城风雨，而喝醉了酒的士兵看到手里的武器就想去使用它们。士兵们议论纷纷，他们指责将领和百人团长企图发动叛乱，说元老们的奴隶正在被武装起来以便搞掉奥托。一部分士兵不了解这些情况，又喝得醉醺醺的；品行最不好的士兵便想利用这个机会进行抢劫。绝大多数的人则像通常那样，十分愿意参预任何新的骚动，而那些规矩士兵的奉公守法行为在黑夜里却发挥不了作用。克里司披努斯想制止这次兵变，他们就杀死了他和那些最严格的百人团长。随后他们便拿起自己的武器：抽出了刀，跳上马，[249] 奔向罗马的帕拉提乌姆皇宫去了。[250]

（81）奥托这时正在举行盛大宴会款待贵族男女。客人们惊惶万状，不知道这是当兵的偶然发疯，还是皇帝搞了什么阴谋，因此他们无法判断束手待擒更为危险，还是各自逃命更危险些。他们时而装出很勇敢的样子，时而又被吓得原形毕露。这时他们都注视着奥托的面孔。正像人们心里多疑时常见的那样，奥托自己害怕之时，正是他使

别人怕他的时候。[251] 他还像为自己的安全担心那样地为元老院的安全担心。他立刻派近卫军长官去安抚士兵的怒气，[252] 一方面请所有的客人迅速离开宴会。接着，国家的官员们就各自逃散了，他们抛掉他们的官阶标记，并且不让他们的朋友和奴隶伴随着他们。上了年岁的男男女女在黑暗中从不同的街道溜走，谁也不想回家，但绝大多数人则赶到朋友家去，或是躲到他们职位最低的下属家里去，因为那里是最不显眼的地方。

（82）宫殿的大门甚至也阻挡不住情绪激昂的士兵，他们径向宴会所在的地方冲去。他们要求见到奥托。将领优利乌斯·玛尔提亚里斯和军团长官[253] 维提里乌斯·撒图尔尼努斯想阻止他们冲进去，结果都负了伤。到处都是刀光剑影，到处都是威胁的声音；它们有时针对着百人团长和将领，有时又是针对着整个元老院的，因为这时所有的人都陷入一种盲目的惊恐情绪，又因为他们不知道他们的怒气到底应当发泄到谁身上去，因此他们就放开手脚，逢人便杀。最后，奥托竟顾不得自己的皇帝尊严，站在他的床上（罗马人宴会时半卧在床上——中译者注）哭着哀求起来，好不容易才使他们住了手。后来他们十分勉强地返回营地，手上还沾着血迹。第二天，家家户户都把门关得紧紧的，整个城市就好像已被敌人占领了一样。街上几乎看不到一个规规矩矩的人。老百姓都垂头丧气，惶惶不安。士兵们都两眼望着地，与其说是感到悔恨，毋宁说是在发愁。近卫军的将领李奇尼乌斯·普洛库路斯[254] 和普洛提乌斯·费尔姆斯[255] 向士兵讲了话，他们二人性格不同，一个人讲话的口气是温和的，另一个人的口气却很严厉。他们在结束发言时说，每个士兵将要得到五千谢司特尔提乌斯。[256] 直到经过这样的安排之后，奥托才敢来到营里。将领和百人团长围着他，他们扯掉他们自己军阶的帜记，要求他解除他们的这一危险职务，并保证他们的生命安全。普通士兵看到了他们的行动所造成的恶劣影响，就做出了愿意服从的样子，他们自动要求惩办肇事的罪魁祸首。

（83）由于普遍的动荡不安，而士兵中间又出现了分歧意见，这时奥托处于困难的境地。奉公守法的士兵要求制止目前这种放肆行为。但大多数士兵则喜欢这种兵变，也很喜欢这样一个依靠群众支持才能实行统治的皇帝，而骚乱和掠夺又很容易把他们推上内战的道路。但是，他意识到，一个用罪恶手段取得的皇位是不能用突然的温

和态度以及用重新建立古老的尊严等办法来维持的。因罗马本城遭到的危机和元老院的危险而苦恼的奥托最后讲了这样的话：

“士兵同伴们，我到这里来并不是为了激发你们对我的爱戴情绪，也不是为了鼓励你们的勇气，这两种美德在你们身上已经不少了。我到这里来是请你们控制一下你们的勇气，稍稍节制一下你们对我的关心。最近发生的骚动，并不是任何贪欲或憎恨引起的——虽然这种情绪最容易促使军队发动叛乱——它甚至也不是因为你们想逃避危险或害怕危险而引起的。你们过于忠诚了，这才使你们采取了鲁莽而不够理智的行动。好的动机常常会引起坏的后果，若是不作周密的考虑的话。我们正在准备进行一场战争。在发生紧急事件或是在局势突然有了变化的时候，我有没有时间都把情况公开报告你们呢?需要不需要把每一个计划拿出来要大家仔细讨论呢?有些事情士兵应当知道，但有些事情不应当叫士兵知道，这都是理所当然的。在许多情况下，甚至百人团长和将领也只能接受命令。这才是明智的办法，而且只有这样，领袖的威信和严格的纪律才能维持。如果每个个人都一定要问为什么发布这样那样的命令，那就谈不到什么纪律，权威也就不复存在了。假设在战场上你们必须在深夜里拿起武器来，那么一两个微不足道的醉汉——我不能相信最近的一次疯狂行动是由于比这更多的人的惊惶所引起的——会动手杀死一个百人团长或是将领吗?他们会冲到他们统帅的营帐中去吗?

（84）“你们这样做确实是为了我。但是在骚乱的时候，在黑暗和混乱之中，有人也就有机会对我动手。如果维提里乌斯和他的党羽有机会选择他们希望激起你们什么样的精神和情绪的话，那么除了叛变和冲突之外，还有什么呢?你们不是希望士兵不服从百人团长，百人团长不服从将领，从而使我们的步兵、骑兵都在一团混乱中毁灭么?士兵同伴们，战争之所以得胜，这与其说是因为大家对长官的命令提出疑问，毋宁说是因为大家的服从，[(257)] 而且只有在关键时刻到来之前最守纪律的军队，才是在关键时刻最勇敢的军队。武器和勇气，这是你们的事情；筹划战役，指挥你们勇敢作战，则是我的责任。犯了错误的人很少，应当受惩处的人只有两个：所有其余的人都忘掉那可怕的一夜的事情吧。我希望其他军队永远不再听到谩骂元老院的声音。元老院是帝国的头脑，[(258)] 是一切行省的光荣；[(259)] 天哪，甚至此刻正被维提里乌斯教唆来反对我们的那些日耳曼人都不敢干出这样的事

情。在意大利的孩子和真正的罗马青年之中，有任何一个人会要求这个等级的人的血，要求把他们杀死么?与这个等级的伟大光荣对比之下，维提里乌斯一派人的卑贱是暗淡无光的。维提里乌斯征服了一些民族；他多少也算有一些军队，但是元老院却与我们站在一起。因此，这就是说，国家是站在我们这一边，而站在他们那边的却是国家的敌人。说老实话，你们是不是认为这座最美丽的城市只是由房屋、建筑和一堆堆的石块组成的?[(260)] 那些没有生命的、不能讲话的东西可以毁坏，也很容易用新的来代替。但是我们的永恒的权力、世界的和平、我的和你们的安全，却只有在元老院安全无恙的时候才能得到保证。这个元老院是在取得吉兆之后由我们的城市的始祖和创建人建立起来的，它从王政时期一直绵延不绝地存续到各个皇帝当政的时期，让我们把这个元老院像我们从我们祖先手里接受过来那样地传给我们的后人吧。要知道，元老是从你们中间产生出来的，[(261)] 而皇帝则是从元老中间产生出来的。”

（85）这篇对士兵既是责备又是安抚的、写得十分得体的演说以及他的这种温和处理手段（因为他只不过下令处罚两个人）受到了士兵们的欢迎，这样一来，那些用武力制服不了的人的情绪这时就安静下来了。但罗马城还没有安定下来：还有武器的响声和战争的气氛。军队这时虽然没有发动任何全面的骚乱，但他们仍伪装分散到各家去，带着怀疑的情绪监视着由于出身高贵、由于财富或荣誉而成为人们的议论对象的那些人物。他们当中的大多数人都相信维提里乌斯的士兵也会到罗马来试探各派的情绪，因此到处都是怀疑的气氛，即使是在每个人自己家里和亲近的人在一起时也几乎很难摆脱这种恐惧。但是最令人害怕的是在公开场合，在公开场合，他们根据当时谣传的消息来改变自己的态度和神情，他们注意使自己在听到可疑的消息时不要显得意气颓丧，在听到好消息时不要显得不够欢喜。还有一点，元老院在议事堂[(262)] 开会时，在任何问题上都很难表现得恰如其分：不讲话时要不致被人认为心中不高兴，公开讲话又要不致引起别人的怀疑。奥托本人就在不久之前还是一个臣属，他自己也一直是在讲着这一类的话，他对于什么是谄媚是有深切体会的。结果，元老们就把他们的建议用委婉曲折的话讲出来，也有许多人干脆把维提里乌斯说成是敌人和卖国贼；但是最审慎最有先见之明的人只用一般常用的骂人话来攻击他，尽管有些人对他进行的责骂完全有事实的根据。他们

只是在大家争相发言闹成一片的时候才讲话，再不就是以夸夸其谈来掩盖自己的真正意思。

（86）各方传来的怪事更弄得人心惶惶。人们传说在卡披托里乌姆神殿[(263)]入口的地方，胜利女神所乘坐的马车上的缰绳从女神的手上滑落下来了；传说有一个神奇形体的东西从优诺圣堂[(264)]冲了出去；传说台伯河一个岛[(265)]上的圣优利乌斯的像在光天化日之下从西面转到东面去；传说在埃特路里亚有一只牛讲了话；又传说许多动物生了怪胎。此外还传说其他许多事情，这些事情在蛮荒时代，即使是和平时期也会受到人们的注意，但现在只有在恐怖时期才能听到。不过，同当前灾难与未来危险有关的最大忧虑却是由台伯河的突然泛滥引起的。台伯河高涨的河水冲坏了苏布利奇乌斯桥[(266)]，倾圮的桥又拦住了河水，使它倒流，结果河水就不仅淹没了城市的低洼地带，而且也淹没了平常不会遭到这类灾害的地区。许多人在街上被大水冲跑了，更多的人是在店铺里或是在床榻上淹死的。老百姓无工可做，又缺乏食物，都闹了饥荒。[(267)]出租的房屋[(268)]由于受到洪水的长期浸泡，房基都坏了，洪水退去之后房屋也就倒塌了。人们刚刚放下洪水的心事，又发生了这样一件事情：奥托正在筹划一次出征，他行军的必经之路玛尔斯广场和佛拉米尼乌斯大道[(269)]都被洪水封锁了，人们将这件事情解释为怪异，认为它预示着即将到来的灾难，而不认为它是偶然事件或是出于自然的原因。

（87）奥托在为罗马举行了祓除式之后，[(270)]就进而考虑出征的计划。由于奔尼努斯阿尔卑斯山和科提安努斯阿尔卑斯山以及进入高卢的其他山路都被维提里乌斯的军队封锁了，所以他就决定利用他的海军进攻纳尔波高卢。[(271)]这支海军是强大而忠诚的，因为在穆尔维乌斯桥的屠杀中得以活下来的人[(272)]和被伽尔巴残暴地关入监狱的人[(273)]都被他编入了军团，这样他就使其余的人也能指望在将来取得光荣服役的机会。[(274)]海军之外，他还派出了城市步兵中队和许多近卫军士兵作为陆军的主力和骨干，同时还能对将领们起顾问和监督的作用。领导这次出征的是两个主力百人团长安托尼乌斯·诺维路斯、苏埃狄乌斯·克利门斯和被他恢复了将领职位的埃米里乌斯·帕肯西斯（他是被伽尔巴撤职的）。但统率海军的却是他的被释奴隶莫斯库斯（莫斯库斯的军阶并没有变动），[(275)]这样是要他监督那些比他自己更要

正直的人们的忠诚。他任命苏埃托尼乌斯·保里努斯、马利乌斯·凯尔苏斯、安尼乌斯·伽路斯[(276)]为步兵和骑兵的统帅。然而他最信任的却是近卫军长官李奇尼乌斯·普洛库路斯。普洛库路斯在内政方面是个精力充沛的干练人物，但是在战争方面却没有经验。他严格地根据各人的性格，把保里努斯的"声望"、凯尔苏斯的"毅力"和伽路斯的"干练"都利用来作声讨的基础，这样他就轻易地以自己的虚伪狡诈凌驾于有德行而又谦逊的人物之上。

（88）大约就在这个时候，科尔涅里乌斯·多拉贝拉[(277)]被放逐到阿克维努姆移民地[(278)]。他在那里不曾受到严密的或是暗中的监视，人们也没有对他提出过任何控诉。他之所以出名是由于他的古老门第和他同伽尔巴的亲密关系。许多高级长官和很大一部分担任过执政官的人都奉奥托之命和他一同出征，他们不是以参加者或顾问的身份出征，而只是皇帝个人的随从。在这些人当中有路奇乌斯·维提里乌斯，这个人享受和其他人同样的待遇，奥托完全不把他看成是一个皇帝的兄弟或是一个敌人。这一行动在罗马引起了人们的不安。没有一个阶级能免除恐惧或是危险。元老院的首要人物都已年老力衰，他们在长期的和平环境中已变得迟钝不灵了；贵族人士都毫无生气，他们已经忘掉了作战的本领。骑士也不懂得什么是军事；人们越是想隐藏他们的畏惧心情，他们这种心情也就表现得越是明显。可是，在另一方面，却也有一些人出于毫无道理的虚荣而购置精良的武器和良马；有一些人则大规模置办宴会用品，把这作为一种战时的装备来刺激他们那邪恶的欲望。明智的人考虑的是和平与国家的命运；愚蠢的人则不关心未来，只是由于怀抱着一些无聊的妄想而得意洋洋；许多在和平时期因声名扫地而苦恼的人物都很欢迎这种混乱局面，在他们的心目中，在动荡不定中最为安全。

（89）但是民众——他们人数过多，因而无法参预国事——却渐渐感到战争的坏处，因为现在所有的金钱全都用到士兵身上，粮价也上涨了。在温代克斯发动叛乱的时期，民众还没有受到这些情况的很大影响，因为罗马城本身那时很安全，而战争又是在行省进行的。既然战争是在罗马军团和高卢人之间进行，所以人们就把它看成是一场对外战争。事实上，自从圣奥古斯都建立起了凯撒的统治大权以后，罗马人民所进行的战争都在远离罗马的地方，而且这些战争只能使一个人操心或给他带来荣誉而已。在提贝里乌斯和盖乌斯当政时期，只

有承平时期的不幸事件才会给全国带来影响；司克里波尼亚努斯反抗克劳狄乌斯的阴谋在它一经发觉时立刻就被镇压下去了。[(279)] 把尼禄赶下了皇位的，与其说是武力，毋宁说是消息和谣传。但是在当前，军团和海军，还有一件几乎是没有前例的做法，即近卫军和城防步兵中队也都被率领去作战了。如果领导作战的是更加出色的人物的话，则东方和西方以及它们本身所拥有的全部潜力，是足以为一次长期的战争提供材料的。有一些人想拖延奥托的出征，他们提出的是一些宗教上的理由，即那些神圣的盾牌还没有被放回到它们原来的地方去。[(280)] 但奥托对拖延嗤之以鼻，过去尼禄也是由于拖延而失败的。而且凯奇纳已经越过阿尔卑斯山了，这对他也是一个敦促。

（90）3月14日，奥托把国事付托给元老院之后，将出售尼禄所没收的财产的余款，凡未归入皇帝财库者，[(281)] 全部赠给了那些从亡命地被召回来的人。这是一项极其合理的赠赐，从表面上看又很慷慨。但是这实际上毫无价值，因为财产早就急不可待地变卖成现钱了。[(282)] 随后他便召集了人民的集会，称颂罗马如何庄严伟大，赞扬人民和元老院对他本人的热诚拥戴。他对维提里乌斯方面的人用语甚为温和，他责备对方军团受人蒙蔽，而未责备他们的胆大妄为，而且他并没有直接提到维提里乌斯的名字。他所以不指名道姓，这或者是因为他本人的节制，或者是代他起草这一演说的人担心自己的安全而避免对维提里乌斯有任何侮辱性的词句。这是可能的，因为人们一般认为，在民政事务方面，奥托借重于伽列里乌斯·特拉卡路斯[(283)] 的才能，就好像在策划军事行动方面，他依靠苏埃托尼乌斯·保里努斯和玛利乌斯·凯尔苏斯那样。有一些人认得出特拉卡路斯的著名文风，因为他常常在法庭上发言，他的词藻丰赡华丽，声调悦耳动听，使群众听了很过瘾。民众的欢呼很过分，但并非发自内心，这不过是他们讨好皇帝的一种公认的方式罢了。人们争先恐后地表示他们的热情和祝愿，就仿佛他们是向独裁官凯撒或皇帝奥古斯都欢呼喝彩一样。他们这样做，并不是出于对皇帝的畏惧或爱戴，而是他们生来特别喜欢这种奴才习气。奴才常常是这样：每个人的行动都出于个人的动机，国家的荣誉根本不放在眼里。当奥托出发的时候，他委托他的兄弟撒尔维乌斯·提齐亚努斯负责维持全城的秩序和照料帝国的事务。[(284)]

第　二　卷

（1）但是在世界的另一端，命运已经建立和安排了一个新的皇朝；这个皇朝由于命运不同，给国家或则带来欢乐，或则带来苦难，给皇帝们本人或则带来成功，或则带来毁灭。[(285)] 当伽巴尔还在世的时候，提图斯·维斯帕西亚努斯就遵照他父亲的命令离开了犹太。[(286)] 他这次出行所提出的原因是去向皇帝致敬，以及这样一个事实：提图斯这时已经到了应当到外面去开创自己政治生活的年龄了。[(287)] 但是经常编造故事的民众却传出来了这样一个说法，说他是奉召到罗马，去给皇帝当继子的。这种传说的根据是皇帝的年迈无子，这也由于人们普遍热望指定许多继承者，以便最后再选定一人。提图斯本人的性格也使得这一传闻易于为别人所接受，人们认为这种性格将使他得到最好的命运。他仪表堂堂，具有一定的威严。而且，维斯帕西亚努斯的好运、预言性质的神谕、甚至还有一些由于人们的轻信而被认成是朕兆的偶然事件，都使人们相信这一传闻。当提图斯听到有关伽尔巴的死亡的一些消息时，他正在科林斯，这是阿凯亚的一个城市。他遇到的人都肯定地说维提里乌斯已经拿起武器，挑起了战争。他感到十分焦虑不安，于是他把自己的一些知心朋友召集到一处，仔细研究了他可能采取的两种行动方式：如果他还是到罗马去，人们并不会对他的这一行动表示感激，因为他是为了向另一位皇帝致敬才去罗马的。这样，他就会成为维提里乌斯或是奥托手中的人质。另一方面，如果他回到自己父亲那里去，胜利者肯定会忌恨他。而且，如果他父亲在胜利还没有最后确定时站到胜利者的一面去，那么儿子的行动就可以得到宽恕。但如果维斯帕西亚努斯自己想取得帝国的统治大权，那么他的对手所考虑的就是向他作战，而必然不会考虑什么冒犯不冒犯的问题了。

（2）诸如此类的一些考虑使得他在希望和恐惧之间徘徊不定。但最后希望战胜了。有些人相信他所以折回，是因为他热望重新见到贝列妮凯女王[(288)]。这个青年人的心对贝列妮凯并不是冷淡无情的，但是他对女王的爱情并不曾妨碍他从事更重要的活动。他青年时期的生活十分放荡，但是在他的统治时期，他表现了比在他父亲的统治时期更大的自制力。因而在这时，他就沿着阿凯亚和亚细亚的海岸行进

（这时陆地就在他的左手），来到罗得岛和塞浦路斯岛；从塞浦路斯，他又勇敢地向叙利亚进发。[289] 他在塞浦路斯时，有意去拜访和参观一下帕波司的维纳斯的神殿[290]，因为这座神殿在当地人以及在外地人中间都十分有名。我想在这里简略地谈一谈这种祭仪的起源，神殿的仪节以及人们所祭拜的女神的样子，是不会使人厌烦的。要知道，在别的地方，她都不是这个样子的。

（3）根据古老的传说，这座神殿的建立者是国王埃里亚斯。[291] 但是有人认为埃里亚斯是维纳斯女神自己的名字。稍后的一个说法则认为，神殿是奇尼拉斯[292]奉献的，而女神本身则是在她从海里跃出之后被漂送到这里来的。但是学问和占卜术却是奇里奇亚人塔米拉斯从海外带来的，因此便约定：只有塔米拉斯和奇尼拉斯两家的后裔才能主持这神圣的仪式。但是又有人说，后来外国人放弃了他们传来的法术，这样王族对外族才可以享有某种特权。只有奇尼拉斯的一名后裔才作为祭司而受到人们的请示。个人许愿时可以提供任何动物作为牺牲，但这些动物必须是雄性的。最受信任的占卜被认为是用小山羊的内脏所进行的占卜。祭坛不能洒上牺牲的血，人们只用祈祷和纯净的火当作供物。祭坛虽然是露天的，但是它却从没有被雨水淋湿过。女神的形象不像人，它是一个圆形的东西，底下宽阔，越向上越细，就和标柱一样，到顶上就是很小很小的一个圆形平面了。[293] 为什么弄成这个样子就不清楚了。

（4）提图斯在参观了神殿的财库、国王们赠送的礼品以及所有那些被喜好古老传说的希腊人说成是远古时代遗物的东西之后，首先便就他的这一行程向神托请示。当他从神托那里知道，他一路顺畅、而海上的气候也对他有利的时候，他便屠宰许多牺牲，然后又间接地请示有关他本人的事情。当索斯特拉图斯——这是祭司的名字——看到牺牲的内脏对维斯帕西亚努斯极为有利，而且女神又嘉佑伟大的事业的时候，他便按照通常的方式做了一个简短的回答，但是他要求同维斯帕西亚努斯私下会晤，以便向他揭示未来的命运。大大受到鼓舞的提图斯于是乘船回到他父亲那里去，他的到来大大加强了行省居民和军队的信心，因为在这之前他们是处于焦虑不决的状态的。

维斯帕西亚努斯快要结束对犹太人的战争了。不过攻取耶路撒冷的任务还没有完成。这个城市之所以难攻，一因它是山城，二因犹太

人有十分冥顽的迷信思想，而不是因为被包围的人有什么足够的资源可以使他们能克服在围攻时必然会遭受的痛苦。前面我们已经说过，[(294)] 维斯帕西亚努斯本人手下有三个久经战阵的军团。在一个没有战事的行省 [(295)] 里，木奇亚努斯统率着四个军团；但是由于具有好胜心，加之邻军取得了光荣，因此木奇亚努斯的军队放弃了任何偷懒的念头，正如同危险和劳苦使维斯帕西亚努斯的军队有了抵抗的力量一样。因此木奇亚努斯的军队从连续的休息和由于缺乏经验而产生的对战争的爱好中得到旺盛的精力。两位统帅都拥有海军和结成联盟的国王，[(296)] 并拥有辅助的步兵和骑兵部队。他们两人都十分有名，但声誉却不相同。

（5）维斯帕西亚努斯在战争中是果敢的。他总是走在他的军队的前面，亲自选择设营的地点，随机应变地日夜同敌人周旋，而在必要时他还亲自参加战斗。他吃的东西很随便，遇到什么吃什么。在衣着和举止方面他同普通士兵也几乎没有任何区别。简言之，如果他不贪婪的话，他是可以同古时的统帅并列而毫无愧色的。相反地，木奇亚努斯出名的地方是他的盛大的排场，是他的巨大财富，是他那远远超过了普通公民身份的生活方式。他善于词令，富有民政管理和政治方面的经验。如果他们两个人都去掉缺点而把优点结合在一个人身上，那么这对于一个皇帝来说，将是一种稀有的结合。但是木奇亚努斯是叙利亚的长官，维斯帕西亚努斯是犹太的长官。他们因为统治着相邻的行省而相互忌妒，争吵不休。但最后，在听到尼禄的死讯时，他们放弃旧怨，在一起会商事务了。起初，他们是通过朋友的斡旋进行协商的；后来，作为这次和解的主要保证者的提图斯指出了他们两人共同利益之所在，从而结束了他们之间危险的敌对状态。通过他的性格和他的能力的结合，他很可能会把甚至木奇亚努斯这样性格的人都争取过来。这一事业又得到了将领、百人团长和普通士兵的拥护，不过在争取对方时，按照各人的不同性格而采用不同的方法或者对之严格，或者对之放任，或者利用其品德，或者利用其享乐。

（6）在提图斯到达之前，两军都已向奥托宣誓效忠，因为消息照例是传来得很快的，可是要搞起一场内战来却是费时而又费事的事情，因为在长期安定无事的东方，这是第一次作内战的准备。原来早先最激烈的内战都是在意大利或高卢开始的，内战中所使用的资源人力也都是西方的。庞培、卡西乌斯、布鲁图斯和安托尼乌斯都曾把内

战扩大到海外各地去，但他们都没有得到好结果。在叙利亚和犹太，人们虽然不断听说过凯撒们，却很少有机会看到过他们。军团中没有发生过兵变，只是对帕尔提亚人[(297)]有过几次威吓的行动，其效果则有大有小。在上一次内战时，[(298)]别的行省都动摇了，但在东方却保持了平静，后来他们就同意了伽尔巴的继位。不久之后，消息传来，说奥托和维提里乌斯正在发动渎神的战争，以争夺帝国的大权，士兵们便悄悄地议论起来，并开始考虑自己的力量，为的是使帝国的报酬不致落到别人头上，而他们自己只有被奴役的份儿。他们现有七个军团，此外还有叙利亚和犹太可以给他们提供大量的辅助部队；随时可以调来的，一方面有埃及和它的两个军团，另一方面则有卡帕多奇亚和本都以及驻守在亚美尼亚边界的全部卫戍部队。亚细亚和其余各行省的兵源并不缺乏，而且那些地方还很富足。在这之外，还有地中海及地中海的所有一切岛屿；地中海本身在他们准备战争时会给他们提供方便，同时又保证了他们的安全。

（7）统帅们并不是没有看到士兵的热情，但是他们却决定在别人作战时坐待战争的结果。他们知道，在内战中，胜利者和被征服者是永远不会真心诚意地团结在一起的，命运将使维提里乌斯或是奥托活下来，谁活下来都一样。他们认为，在胜利的时候，甚至最优秀的统帅都会蜕化。有的竞争者会由于兵变，由于他的士兵的懒惰和奢侈以及由于他自己犯的错误而丧命在战场之上；另一个竞争者却要由于自己的成功而毁了自己。因此不久以前同意联合行动的维斯帕西亚努斯和木奇亚努斯便决定等待更加有利的时机到来时再发动战争（但其余的人却是早在他们以前便已取得了协议）：那些正直的人是出于对国家的爱，许多人是受到战利品的引诱，还有一些人则是由于他们本人的生活已经到了山穷水尽的地步。因此，好人坏人全都想打一仗，只是各人的动机不同罢了。

（8）大约就在这时，关于尼禄已经到达的谣传在阿凯亚和亚细亚引起了一片恐慌。[(299)]关于他的死亡的各种消息相互之间颇有出入，因此许多人认为并且相信他还在人世。在后面的叙述中，我们还要谈到其他冒充尼禄的人的遭遇和企图。[(300)]但是在这个时候，从本都来的一名奴隶，或是根据另一些人的说法，从意大利来的一名被释奴隶——他善于演奏竖琴和歌唱——很快地就使人相信了他的骗局，把他认成是真的尼禄，因为尼禄也是精通竖琴的演奏和歌唱的。他利

用重大的许诺纠合了一些贫苦流浪之徒，然后就出海了。一阵猛烈的暴风把他吹到库特诺斯岛[301]上来，在这里他又招募了从东方请假回去的士兵，或是下令杀死了一些拒绝服从他的士兵。继而他又打劫商人，把他们的奴隶中所有最精壮的人武装起来。一个名叫西森纳的百人团长正在代表叙利亚的军队把紧握着的一对右手[302]作为友谊的标记带给近卫军。冒充尼禄的这个人于是用各种不同的手法同这个百人团长接近，但是内心惊惶而且又害怕暴力的西森纳却偷偷地逃离了这座岛。于是很大的一片地方都惊惶不安起来。许多人听到这著名的名字都热心地跑了来，他们都是不满现状而希望大局有变的。冒充尼禄者的声名一天天地大了起来，但最后一件偶然的事件使他垮了台。

（9）伽尔巴曾把加拉提亚和潘披里亚两个行省[303]交给卡尔普尔尼乌斯·阿司普列纳斯治理；他还从米塞努姆的舰队拔出两艘三层桨的战船来作为阿司普列纳斯的护卫。卡尔普尔尼乌斯就带着这两只船来到了库特诺斯岛，在这里有许多人企图以尼禄的名义争取舰船的船长[304]。冒充尼禄者装出一副悲伤的样子，要求他的旧属来保护他。他恳求他们把他带到叙利亚或是埃及去。船长们或者真是拿不定主意，或者是想玩弄诡计，于是就说他们必须要向士兵说明这件事，而在使所有的人对这件事有了思想准备之后就回到他这边来。但是他们却如实地把一切报告给阿司普列纳斯，结果他们就按照阿司普列纳斯的命令拿捕了冒充尼禄者的船只，并且不管他是谁就把他杀死了。他的尸体上的眼睛、头发和阴森可怕的面孔都是与众不同的，这尸体被带到亚细亚去，从那里又被带到了罗马。

（10）在一个由于皇帝屡次易人因而发生内战并在自由和放纵之间摇摆不定的国家里，甚至小事情也会引起很大的波动。由于金钱、权力和能力而著名但是声誉不好的维比乌斯·克利司普斯[305]向元老院控告了尼禄当政时期的一名告密者[306]、罗马骑士安尼乌斯·法乌司图斯，因为不久之前在伽尔巴的统治时期，元老院曾决定告密者都应受到审判。元老院的这项决定对不同的人造成不同的命运，在有些人身上不甚生效，在有些人身上就很起作用，这就要看被告是有权有势还是穷人了。不过这个决定总还是使人感到畏惧的。而且克利司普斯曾利用了自己的最大力量来搞垮这个曾经密告过他的兄弟[307]的人，并且使得元老院中很大一部分人都要求在不经审判和不许辩护的情况下把安尼乌斯处死。但是另一方面，另一些元老却正是因为看到

控告者过分霸道而起来帮助被告。他们认为应当给被告一定的期限，诉讼应当公开进行，而且不管被告多么可恶，罪行多么深重，也必须按照惯例加以审判。他们的意见起初占了上风，这一诉讼因而拖延了几天。但后来法乌司图斯还是被定了罪，不过公民们对这件事的看法却很不一致，尽管法乌司图斯的恶劣品行本来会使公民们有一致的看法。他们的看法不一致，是因为他们没有忘记，克利司普斯本人也是一个为了自己的私利而密告过别人的人。使他们感到不快的，并不是法乌司图斯所受的惩罚，而是这个所谓复仇者。

（11）这时的战争是奥托方面占着优势。军队奉他的命令从达尔马提亚和潘诺尼亚出发。军团共有四个。每个军团都有两千人作为先锋，走在主力部队前面。军队的主力就跟在后面不远的地方。第七军团是伽尔巴征募的，[(308)] 但是第十一军团、第十三军团和第十四军团则都是老兵；第十四军团因为曾粉碎不列颠的叛乱而享有盛名。[(309)] 尼禄又选拔他们为他的最精锐的军队，从而更增加了他们的声誉，因此他们很久以来就忠于尼禄并且是热心拥护奥托的。但是他们的威力和实力使他们产生了一种与之相应的自信心，这种自信心正是他们进军迟缓的一个原因。军团的主力都有联盟的骑兵队伍与步兵队伍为前导。此外还有从罗马本城来的一支未可轻视的军队。这就是五个近卫军中队和它们的几个骑兵队，还有第一军团。除了这些军队之外，还有一种名声不好听的辅助部队——两千名剑奴，但甚至严厉的统帅在内战中都使用过他们的力量。统率这全部军队的是安尼乌斯·伽路斯。他和维司特里奇乌斯·司普林那被派出去攻占帕都斯河沿岸地带，因为奥托最初的计划已经失败；他本来想把敌人封锁在高卢，可是凯奇纳却已经越过了阿尔卑斯山。伴随着奥托本人的是一支精锐的亲卫队和其余的近卫军，还有近卫军的老兵以及大量的海军士兵。他进军的速度并不慢，在进军时也没有贪图可耻的豪奢享乐。他穿着铁制的胸甲徒步走在军旗的前面，穿着简朴而又随便，样子同人们对他平时的看法恰恰相反。

（12）在开头的时候，命运是向着他的事业微笑的。他有控制海上的舰队，这使他成了意大利大部分地区（直到沿海阿尔卑斯山开始的地方）的主人，于是他就把强渡阿尔卑斯山和进攻纳尔波高卢行省的任务交给了苏埃狄乌斯·克利门斯、安托尼乌斯·诺维路斯和埃米里乌斯·帕肯西斯这几位统帅。[(310)] 但是帕肯西斯却被他手下的哗变的

士兵囚了起来；安托尼乌斯·诺维路斯根本没有威望；苏埃狄乌斯·克利门斯用他的职位争取士兵的好感，他完全不注意维持纪律，却又急于想作战。奥托的军队在所经之处的表现就好像他们不是在意大利，好像这里不是他们祖国的腹地似的。他们焚烧、蹂躏和打劫，就好像是在敌人国土的海岸上，是在敌人的城市里似的；他们的行动所以显得特别可怕，是因为任何地方都不曾准备抗击他们这一可怕的进军。田地里到处都有人在耕作，家家户户的门也都开着。田庄的主人们带着妻子儿女赶来欢迎军队，这些人满以为在和平时期他们是安全的，但是却遭到了战争的惨祸。这时统治着沿海阿尔卑斯山的是皇帝的代理官马利乌斯·玛图路斯。他号召人民群众拿起武器来（在他们中间不少血气方刚的青年），建议他们把奥托的军队阻挡在他的行省的外面；但是这些山区居民在刚一受到攻击时就被驱散了。凡是仓促集合起来而又不习惯于军营生活或在正规领导者手下当兵的人当然都是这样的，这些人既然不把胜利看成是光荣，也就不以逃跑为耻了。

（13）奥托的军队在这次战争激怒之下，把怒气发泄到阿尔宾提米里乌姆城[(311)]上去，因为农村居民都很穷，他们的武器也不值钱，奥托的军队没有得到什么战利品。他们也抓不到俘虏，因为当地的人民的腿脚快，对当地的地形又熟悉。但是侵略者却利用无辜者的不幸来满足他们的贪欲。一个藏起了自己的儿子的利古里亚妇女的光荣事例更为加强了他们的行动的恐怖性。由于士兵们相信她同时也隐藏了金钱，于是就拷打她，问她把她的儿子藏到什么地方去；她指着自己的腹部回答说："他就藏在这里。"在这之后，任何恐怖手段和死亡本身都不能使她畏缩或是使她改变这一大义凛然的回答。

（14）正在这个时候，惊惶万状的使者带信来给法比乌斯·瓦伦斯说，奥托的海军正在威胁着已经向维提里乌斯宣誓效忠的纳尔波高卢行省。从各移民地前来的使节也要求援助。于是他便派出了通古里人的两个步兵中队、四个骑兵中队和特列维利人的一整队骑兵，而以优利乌斯·克拉西库斯为统帅。这些军队有一部分被留在佛路姆·优里乌姆移民地[(312)]以阻止奥托的舰队急速地登上没有防御工事的海岸，因为如果他们的全部兵力都走内地道路的话，这样的事情是可能会发生的。十二个骑兵中队和一支精锐的步兵前去迎击敌人。支援他们的力量的有利古里亚人的一个步兵中队，有长期以来就存在的一支地方辅助部队，还有一支尚未正式编成队伍的五百名潘诺尼亚人。战斗很快

就开始了。奥托的战线的配置方式是一部分海军和他们中间的农民站在海岸附近较高的小山地带。小山和海岸之间的全部平地则都是由近卫军占据着，而在海面本身则是舰队在离海岸很近的地方活动。舰船向着陆地作好了战斗准备，形成了一条看来甚是可怕的战线。在步兵方面较弱、但在骑兵方面很强的维提里乌斯派把他们的阿尔卑斯山的军队[(313)]配置在附近的高地上，把他们的步兵编成紧密的队列，配置在骑兵后面。特列维利人的骑兵中队在向敌人进攻时不够慎重，因为他们在前面遇到的首先就是老兵的军队，同时在侧面又受到农民投过来的大批石块的攻击（何况农民对于此道又是颇为精通的）。混在正规军队中间的这些农民在胜利的鼓舞之下，不管是勇敢的还是怯懦的都表现了同样的坚决。维提里乌斯的部属在作战时，敌方舰队从后面向他们突然发动进攻，这一未曾预料到的行动更增加了他们的惊惶情绪。如果不是天色暗下来从而阻止了胜利者的追击并且掩护了战败者的逃跑的话，四面都被包围了的军队是会全部被歼的。

（15）维提里乌斯一方虽然吃了败仗，但他们并没有停在那里不动。他们又召来辅助部队，向敌人发动了进攻。但敌人这时却认为自己已经安全，因此就由于胜利而疏忽起来了。维提里乌斯的军队杀死了敌人的哨兵，冲进了他们的营地并且使敌人的船只大吃一惊。最后，在奥托的军队的惊惶情绪逐步安定下来之后，他们才以他们所占据的附近的一座小山为据点集合了自己的力量，随即向维提里乌斯的军队发动进攻。接着就是一场可怕的鏖战，通古里人步兵队的军官组成的一条连续不断的战线支持了很长一个时候，但他们终于在大量武器的攻击下被击溃了。甚至奥托派的军队在取得胜利时也付出了生命的代价，原来他们的一些人在追击敌人时不够小心，结果维提里乌斯的骑兵却转回来把他们包围起来。最后，就好像他们缔结了一项停战协定以便使一方面的海军和另一方面的骑兵都不能发动任何突袭似的，维提里乌斯的军队退往纳尔波高卢的一个城市安提波里斯[(314)]，奥托的军队则退往利古里亚内地的城市阿尔宾高努姆[(315)]。

（16）科西嘉、撒丁尼亚和附近海上的其他岛屿听到了奥托的海军取得胜利的消息，因此就仍然站在奥托的一面。但是科西嘉却由于代理官德库木斯·帕卡里乌斯的冒失行动而几乎遭到毁灭；这一行动对这样一场大战的最后胜负起不了任何作用，但对于德库木斯本人却招致了致命的后果。原来德库木斯是憎恨奥托的，因此他决定利用科西

嘉的兵力帮助维提里乌斯，不过即使他取得胜利，这一帮助依然是没有任何价值的。于是他把该岛的领袖人物召集起来向他们说出了自己的意图。当那里的里布尔尼亚式舰船[(316)]的司令官克劳狄乌斯·皮尔里库斯和一名罗马骑士克温提乌斯·凯尔图斯敢于反抗他的时候，他便下令处死了这两个人。这次处死使得在场的那些人感到十分害怕。结果不了解情况的人民群众，由于无知而和别人一起都害怕起来，因此就向维提里乌斯宣誓效忠了。但是当帕卡里乌斯开始征募军队，并且把极重的军役负担加到没有受过训练的人们的身上时，对这些一向不习惯的劳役感到厌恶的人们就想到了他们自己的弱点；他们看到，他们的土地不过是一个岛；日耳曼和它的军团的兵力离得很远，甚至那些受到辅助的步兵和骑兵部队保护的人们都受到了海军的劫掠和抢夺。突然间他们对自己的行动后悔起来，不过他们却还没有公开诉诸暴力。他们选择了一个适当的时期发动叛变。当帕卡里乌斯的侍从不在他身旁的时候，他们就趁他入浴的机会把他杀死，因为那时他是裸体的，而且是丝毫无能为力的。他们还杀死了帕卡里乌斯的侍从。谋杀者自己把被杀者的首级带到奥托那里去，就仿佛它们都是敌人的首级似的。可是奥托并不赏赐他们，维提里乌斯也不惩罚他们，在丑恶的行动和更大罪行的漩涡当中，他们的行动是根本引不起人们注意的。

（17）我们在前面已经说过，[(317)]进入意大利的道路已经打开了，西里乌斯的骑兵已把战争转移到那里去了。虽然在那里没有一个人拥护奥托，但这次胜利却也不是因为人民拥护维提里乌斯；不过长时期的和平已经消磨掉了他们的勇气，因此他们甘愿接受任何形式的奴役，可以说，只要是首先到来，不管这些人是否有较正派的一面，他们都准备对之俯首听命。意大利的最富庶的地区，即在帕都斯河和阿尔卑斯山之间的全部平原和城市，现在都在维提里乌斯派的军队的手里；因为凯奇纳预先派出来的辅助步兵部队已经到达了。潘诺尼亚的一个步兵队在克雷莫纳（亦译克列蒙那——中译者注）被俘；一百名骑兵和一千名海军在普拉肯提亚和提奇努姆之间[(318)]受到截击。受到这次胜利的鼓舞的维提里乌斯派的军队已经不再是河岸所能拦阻的了。相反的，帕都斯河本身却激怒了巴塔维亚人和从莱茵河对岸前来的人们。他们出其不意地在普拉肯提亚渡过了河，俘虏了几名侦察

兵，这样就吓倒了其余的士兵，而这些士兵于是就惊惶地散布这样的一个虚构的消息，说凯奇纳的全部军队已近在眼前。

（18）司普林那（他是普拉肯提亚驻军的统帅）确实知道凯奇纳还没有来到，于是他决定在对方迫近的时候，把自己的士兵控制在工事以内，不让三个近卫军中队、一千名后备部队和一些骑兵去同一支久经沙场的老兵对阵。但是士兵却不受约束，他们这些没有作战经验的人抓起军旗和队旗来就冲到外面去了。

当他们的统帅想约束他们时，他们就用武器向他进行威吓，并且咒骂百人团长和军团将领们。更有甚者，他们还不断地叫嚷说，奥托正在被出卖，并且已有人被派出去召请凯奇纳前来了。司普林那也参加了由别人发动起来的这一鲁莽行动，起初还是出于不得已，但后来他索性装成好像他自己也愿意这样的姿态了，因为他希望一旦在兵变平息下去时，他的意见可以有更大的分量。

（19）当帕都斯河业已在望而夜色即将降临之际，司普林那决定设营。设营的工作对于长久驻在城内的军队来说是十分生疏的，这种工作使他们的情绪感到十分沮丧。后来所有较老的士兵便开始责怪自己的轻信，并且指出，如果凯奇纳和他的军队在平原上把这样少的几个中队包围的话，那么他们的处境将是危险而又危急的。不久以后，在整个营地里又听到了比较和缓的论调，而这时百人团长和将领们就到士兵中间去活动，称赞他们的统帅的先见之明，因为他选择了一个地势险要、资源丰富的移民地当作他们的强有力的作战基地。最后，司普林那本人在充分说明了自己行动的理由而不是责备他们的错误之后，便把一些侦察兵留下，率领着其余的士兵返回了普拉肯提亚。[(319)] 士兵们这时不再那样不驯服，而是比较乐于接受命令了。这座城市的城壁加强了守备，城垛增加了，望楼也加高了，供应并准备了武器，采取了严明纪律和使士兵更乐于服从的措施。这两点是他们这一方面惟一缺乏的东西，因为对于士兵的勇气这一点，人们是没有理由感到不满的。

（20）但是凯奇纳仿佛把他的残酷和放纵[(320)]留在了阿尔卑斯山的后面，现在他在意大利进军时纪律严明。各城市和移民地把他的衣着的样式认成是横傲的标志，因为他向公民演说时穿着杂色的外袍和裤子。[(321)] 还有一件事也使他们感到气愤和不快，那就是他的妻子撒

罗尼娜也骑着一匹有紫色装饰的骏马，尽管她并无意借此给任何人造成伤害。然而他们所以有这样的情绪，是由于人类本性中的一种根深蒂固的特性，这种特性使得人们对于别的人们新近取得的好运抱着忌妒的眼光，并且要求正是不久以前还同自己一样的那些人能表现出谦逊的作风。

凯奇纳渡过帕都斯河之后，企图以协商和许诺的办法来破坏奥托派的忠诚，但他本人同时也受到同样计谋的威胁。他们先是往来交换“和平与和谐”[(322)]之类的空泛词令，但这对问题的解决根本起不了任何作用，最后凯奇纳才打算全力准备对普拉肯提亚进行极为猛烈的围攻，因为他深知在战争开始时取得的胜利对他今后的声誉是有决定作用的。[(323)]

（21）第一天是在猛烈的攻击中度过的，虽然，作为一支老兵队伍来说，他们应当进行更加巧妙的攻击。酒足饭饱的士兵没有防护而且粗心大意地来到了城下。在战斗期间，城外面的一座漂亮的半圆形剧场被烧掉了，这或者是围攻者向被围攻者投掷火把、火弹和火箭时烧起来的，或者是被围攻者自己向敌人还击引火物时烧起来的。外地城市的喜欢怀疑的普通人民认为，这些引火物是相邻各移民地的一些人不怀好意地带到半圆形剧场里面去的，因为在意大利的任何地方都没有这样大的一座剧场，所以他们对它是心怀忌妒的。不管这次火灾的起因如何，当他们还在担心更加可怕的灾难时，这个损失在他们看来就算不得什么了。但是一旦他们重新感到安全的时候，他们就痛心起来，就仿佛他们不可能遭到比这更加沉重的损失了。尽管如此，凯奇纳还是被击退了，他的军队遭到了沉重的损失。他把那一夜用来准备攻城的用具。维提里乌斯派准备了活动雉堞、柴束和遮掩物，用以挖掘城根并保护进攻者。奥托派则准备滚木、大量石块、铅和青铜以便击溃和打垮敌人。双方都害怕遭到耻辱，又都渴望取得荣誉。双方都用不同的方式激励自己的士兵。一方面赞扬军团和来自日耳曼的军队的力量；另一方面则是赞扬城市驻军和近卫军的崇高声誉。维提里乌斯派指责他们的敌人懒散无力，是给赛马场和剧场引诱得堕落了的士兵；但城里的士兵则攻击维提里乌斯派是外国人，是蛮族。在他们这样称赞或是责骂奥托和维提里乌斯的时候，他们相互间的侮辱是比他们的称赞词句更能激起士兵的战斗热情的。

（22）天还未亮，城上已经站满了守卫的士兵，城外的平原上到处闪烁着武装士兵的武器。军团[(324)]士兵排成密集的队列，辅助部队则是分散开来的。他们用箭或石块攻击城墙较高的部分，却用密集的队伍进攻守卫力量较弱或年久失修的那些部分。奥托的士兵则可以从城上比较仔细而准确地把大量的投枪投向日耳曼步兵[(325)]：这些步兵在迫近城墙时是不大注意保护自己的，他们在进攻时唱着他们的蛮族歌曲[(326)]并且挥舞着他们肩上的盾牌，而他们的身体却依照他们的习俗没有任何东西保护着。在活动雉堞和柴束保护下的军团士兵从下面挖城墙的墙基，修筑攻城用的土山工事，攻打各个城门，而近卫军则在另一方面把为了对付敌人而特别准备的那些沉重的磨石推下来，磨石落下去的时候发出了巨大的轰声。城下的许多进攻者都被砸死了，许多人被刺穿，流了许多血或是变成残废；他们的惊惶情绪加深了他们的沮丧，而从城上投射到他们身上的武器也越来越猛烈，于是他们就开始撤退，从而损害了他们自己一方面的威信。但是凯奇纳因为对他这种想通过猛攻而占领这座城市的冒失行动感到可耻，并且想避免因为呆在这同一座营地里而显得可笑和无用，于是他就再一次渡过了帕都斯河并赶忙去进攻克雷莫纳。当他离开的时候，图路里乌斯·凯里亚里斯带着许多海军士兵，优利乌斯·不列刚提库斯[(327)]带着一些骑兵来向他投降了。巴塔维亚人不列刚提库斯是个骑兵中队的队长；凯里亚里斯则是一个主力百人团长，由于他曾在日耳曼服役，因而对凯奇纳并不是陌生的。

（23）司普林那打听到了敌人所行经的路线，就把一切经过、普拉肯提亚的保卫战以及凯奇纳的意图都告诉给安尼乌斯·伽路斯。[(328)]伽路斯那时正在率领着第一军团前来支援普拉肯提亚，因为他担心那里的少数中队支持不了长期的围攻和日耳曼军队的力量。当消息传来，说凯奇纳已被击退并且正在向克雷莫纳进发的时候，他已很难限制他那为了急于作战而几乎哗变的军团，但是他却做到把他们留在了贝德里亚库姆[(329)]。这是在维罗那和克雷莫纳之间的一个村落：两次罗马的灾难使它有了一个不祥的声名。[(330)]

就在这些日子里，玛尔提乌斯·玛凯尔在离克雷莫纳不远的地方取得了一次胜利；原来他作了一个紧急的决定，把剑奴调往帕都斯河的对岸并使他们出其不意地向敌人发动进攻。这一进攻使维提里乌斯的辅助部队陷入了混乱，他们的大部分逃往克雷莫纳，那些敢于抵抗的

人结果都被杀死了。但是玛凯尔却制止了他的胜利的军队的狂热的进攻，因为他担心敌人方面会有增援部队前来扭转战争的命运。这种作法引起了奥托派军队的怀疑，他们对他们的将领的每一个行动都作了恶意的猜测。他们这些口头强硬而内心怯懦的人争相对安尼乌斯·伽路斯、苏埃托尼乌斯·保里努斯和马利乌斯·凯尔苏斯进行各种各样的攻击，因为奥托把后面两个人也任命为统帅了。谋杀伽尔巴的人最热衷于挑起兵变和不和；这些因犯罪和恐惧而丧失了理智的人时而用公开叛乱的词句，时而用暗中写信给奥托的办法企图造成极大的混乱。这个非常愿意相信最下贱的人们的话、而又害怕正直人物的奥托感到十分害怕；他在顺利的时期虽是犹豫不定的，但是在逆境里却反而表现得比较好。因此他就派人去把他的哥哥提齐亚努斯召来，把作战的最高统帅权交给了他。[(331)]

（24）这时，[(332)]保里努斯和凯尔苏斯这两位统帅都取得了辉煌的胜利。凯奇纳尽了自己最大的努力之后依旧归于失败，而且他的军队的声誉也越来越下降，这些情况都使他感到苦恼。他这个在普拉肯提亚被击退的人，不久之前他的辅助部队又被割裂，甚至当他派出去进行侦察的士兵在同敌人发生常见的、不值得记述的遭遇战时，他的一方面也总是失败的。

因此当法比乌斯·瓦伦斯[(333)]迫近的时候，他担心战役的全部荣誉会落到他的身上，于是他就急于想恢复他的声誉，不过却由于操之过急而显得不够理智了。他把他的辅助部队中最勇敢的士兵隐蔽在离克雷莫纳十二英里的一个叫卡司托路姆[(334)]的地方的某个森林里，这个森林俯临着大道。他命令他的骑兵出去挑战，接着又要他们装作害怕的样子，吸引敌军匆忙追击，以便使敌人最后陷入他预设的伏击圈内。这个计划被泄露给奥托的统帅；保里努斯于是率领步兵，凯尔苏斯率领骑兵；他们在左翼配置了第十三军团的一个分队[(335)]，四个辅助步兵中队和五百名辅助骑兵部队。在大道[(336)]上是三个近卫军步兵中队排列成一个深的队形；在右手的战线上则是第一军团和两个辅助步兵中队以及五百名骑兵在行进着。此外他们还有一千名近卫军和辅助骑兵部队，这部分人在胜利时可以增加自己一方的进攻力量，而在自己一方遇到困难时还可当作后备部队。[(337)]

（25）在双方还没有接触的时候，维提里乌斯派就逃跑了，但是看出了这次军事诡计的凯尔苏斯止住了自己的士兵，不许他们追击。正当凯尔苏斯缓缓退却的时候，维提里乌斯派却冒失地从他们伏击的地方向外出击。他们跟踪追击得过远，结果他们自己反而陷入了敌人的包围。原来辅助步兵部队从两翼把他们包围起来，军团士兵在正面迎击他们，而他们的后背又被骑兵的一次突然的出击切断了。苏埃托尼乌斯·保里努斯并没有立刻下令他的步兵作战，因为他本来就是个拖拖拉拉的人，他宁愿制订慎重的和周密的计划，而不想贪图侥幸的胜利。因此他就不断发布命令要人们填平濠沟、清除场地、拉开战线，他认为只要他能有办法不被敌人打败，他便有充分的时间可以着手取得胜利。这一拖延使得维提里乌斯派有时间从容撤退到附近的一些葡萄园去，但葡萄园中纵横交错的葡萄蔓是很不容易通过的。在那里附近的地方还有一小片森林，他们竟敢于从这座小森林再度向外出击，并且杀死了最勇敢的近卫军骑兵。当国王埃披帕尼斯[(338)]正在热情地鼓动士兵们为奥托作战的时候，他负伤了。

（26）后来，奥托的士兵发动了进攻。他们突破了敌人的战线，并且打败了那些前来支援敌人的人。原来凯奇纳并没有把他那些辅助步兵中队一下子投出来，而是一队一队地投入战场，这种做法在战斗中反而增加了混乱，因为这样分散开来的军队在任何地方都不能形成一支强大的力量，反而被惊惶逃散的士兵冲跑了。甚至在军营中士兵都发动了变乱，因为他们并不是全部被率领出去作战的。他们把营帅优利乌斯·格拉图斯捉了起来，而加给他的罪名是：他同他那在奥托方面服役的兄弟进行叛变性的勾结，而另一方面，奥托的军队也把他的兄弟、军团中的一名将领优利乌斯·佛隆托以同样罪名上了镣铐。但是在逃跑的和追击的军队里，在战线上以及在营地前面到处是一片混乱，以致双方的人都认为，如果苏埃托尼乌斯·保里努斯不下令退却的话，凯奇纳和他的全部军队本来是可以完全被歼灭的。但保里努斯提出的一个借口是：他担心这样沉重的附加战斗任务和长途的行军会使他的军队过分劳苦，[(339)]担心新从营地里出击的维提里乌斯派的士兵会进攻他的疲惫之师，而且当他们士气沮丧的时候，他们就会连撤退的地方都没有了。有一些人同意统帅的这个计划，但是广大士兵群众的看法却是不同意。

（27）维提里乌斯派的失败与其说使他们惊惶失措，不如说反而使他们重新有了服从的精神。这种情况对凯奇纳（凯奇纳曾责怪他的士兵说，他们发动兵变的兴致，实际上要高过他们作战的兴致）的军队以及对现在到达了提奇努姆的法比乌斯·瓦伦斯麾下的军队来说都是确实的。他们不再轻视他们的敌人的力量，而且由于急于想恢复自己过去的声誉，而开始比先前更加尊敬和规矩地服从他们的统帅了。不久前他们那里还发生过一次严重的兵变。关于这次兵变的经过现在我得从早先的一个时候谈起，因为在前面，我若中断我的有关凯奇纳的战役的叙述，那是不适当的。

前面我已经说过，[(340)] 巴塔维亚步兵中队在向不列颠进军途中听到维提里乌斯的叛乱时，便在反尼禄的兵变中退出了第十四军团，[(341)] 在林哥尼斯人的地区参加了法比乌斯·瓦伦斯的队伍。[(342)] 从那时起，这些步兵中队就开始变得横傲起来，他们到每个军团的营地去，吹嘘是他们制服了第十四军团的正规军，是他们从尼禄手里夺取了意大利，[(343)] 而战争的全部决定权是掌握在他们手里的。但是这样的行动侮辱了军团士兵，严重冒犯了统帅；他们内部互相吵闹不休，因此纪律松弛；最后他们的横傲开始使瓦伦斯怀疑他们的忠诚了。

（28）因此，当消息传来说，特列维利人的骑兵中队和通古里人的步兵被奥托的海军所击败，[(344)] 而纳尔波高卢行省已被封锁的时候，瓦伦斯因为急于想保卫自己的同盟者，并且像一位明智的统帅那样，想把现在已变得不驯顺、而如果联合起来又会变得过分强大的辅助步兵部队分散开来，因此他便命令一部分巴塔维亚人去支援行省。当大家都知道了这一行动的时候，联盟军队感到不满，军团士兵感到愤怒。他们说，他们失掉了他们的最勇敢的军队的帮助；还说仿佛经历过如此多次胜利战役的巴塔维亚老兵在敌人业已在望的时候却从战线上被撤了下去。如果行省比罗马和帝国的安全更加重要的话，那么所有的人就都应该到那里去支援；但是，如果胜利的主要支持力量有赖于意大利的话，那么最强有力的四肢看来是不能从军队的身体分割出去的。

（29）正当士兵们这样粗暴地谴责瓦伦斯的行动时，瓦伦斯把他的侍从派到士兵那里去，想制止他们的犯上行为。士兵们立刻攻打瓦伦斯本人，他们向他抛石块，在他逃跑时还追赶他。他们说他隐藏了

高卢诸行省的战利品、从维也纳人民那里取得的黄金、还有他们自己的劳苦的报酬，[(345)] 因此他们便开始搜索他的行李，检查他的营房的墙壁，甚至用长枪和投枪翻掘了土地。穿着奴隶的衣服的瓦伦斯躲在一位骑兵军官的营房里。当兵变的气势逐步缓和下去的时候，营帅阿尔菲努斯·伐鲁斯用这样的一个办法收拾了局面：他不许百人团长们巡视哨兵，并且取消了每天召集士兵值勤的喇叭。结果所有的士兵都感到很惊讶，他们开始惶惑不安地面面相觑，他们因为没有人发号施令这样一件简单事实而十分害怕。他们沉默了，顺从了，最后竟泣求宽恕了。当他们看到瓦伦斯身着褴褛衣衫、哭哭啼啼、但是出人意料之外地安全无恙时，他们欢迎他，同情他，甚至热诚拥戴他了。他们从忧到喜——群众永远是走两个极端的——称赞他并向他祝贺，用军旗和队旗[(346)] 把他包围起来，并且把他抬到座坛上去。

瓦伦斯表现了一种明智的节制精神。他不要求惩罚任何人；但他担心装作若无其事又会引起人们的怀疑，因此他就严厉地责备了少数人。他十分清楚，在内战时期，士兵是比领袖有更多自由的。

（30）正当士兵们在提奇努姆为自己的营地修筑工事的时候，传来了凯奇纳战败的信息。军队几乎再度发动了兵变，因为他们怀疑他们之所以未能参加战斗是出于瓦伦斯的出卖和拖延。他们拒绝再这样呆下去；他们不愿意再等待他们的统帅。他们走在军旗的前面并且催促旗手加速前进；这样他们就急速行进并同凯奇纳会师了。瓦伦斯在凯奇纳的军队中间的声誉是不好的；他们抱怨说，尽管他们在人数上比敌人少得多，但是瓦伦斯却把他们暴露在一支实力根本未受损伤的敌军面前；而同时为了给他们自己开脱，他们赞扬和奉承同他们前来会合的军队的实力，因为他们不希望这些士兵瞧不起他们而把他们看成是被战败的和怯懦的士兵。而且，尽管瓦伦斯有一支较大的军队，而这支军队的军团士兵以及辅助部队的人数实际上差不多是凯奇纳的军队的一倍，[(347)] 但军队却还是喜欢凯奇纳。这不仅是因为他禀性善良（人们认为在这一点上他表现得比瓦伦斯要好），而且还因为他年轻力壮，体格魁梧，并且有一种难以捉摸的魅力。这种情况造成了统帅之间的竞争。凯奇纳嘲笑瓦伦斯是个可耻和不光彩的人物；瓦伦斯则又瞧不起凯奇纳，说他自负，有虚荣心。不过目前他们却抛除了他们之间的忌恨而全都热心维护共同的利益了。在多次的函件往来中间，他们根本没有和解的打算，因此对奥托百般加以侮辱，但是奥托

方面的统帅对维提里乌斯却不是这样攻击，尽管他们手头这类的材料也是很多的。

（31）事实上，在这两个人死亡之前——奥托死得很光荣，但维提里乌斯却死得很可耻[(348)]——人们害怕奥托的火一样的情欲甚于维提里乌斯的昏昏沉沉的享乐。而且伽尔巴的被杀，使人们对奥托感到恐怖，并且憎恨他。但是却没有任何人责怪维提里乌斯发动战争。维提里乌斯的好色和贪吃只被认为是玷污他一个人的缺点；但奥托的奢侈、残酷和胆大妄为看来对国家却更加危险。

在凯奇纳和瓦伦斯会师之后，维提里乌斯派立刻决定全军出击。但奥托却还在考虑是把战争拖下去，还是现在便立刻一决胜负。

（32）当时被人看作最有才干的统帅苏埃托尼乌斯·保里努斯[(349)]认为从自己的声望看，他必须对整个战争的指挥发表自己的意见，因此他就说，敌人之利在于速战速决，而他们自己一方之利却在于拖延。他的话的大意是这样："维提里乌斯的全军现在已经开到了，在他们后面并没有强有力的后备力量，因为高卢诸行省正在骚动不安，而且当着这样众多的敌对部落正在伺机渡河的时候，离开莱茵河的沿岸地区也是不智的举动。不列颠的军队由于他们的敌人的袭击和海洋的阻隔而鞭长莫及。西班牙诸行省没有多余军队可以腾出来。[(350)]纳尔波高卢已因我方海军的进攻和他们的失败而惶惶不可终日。帕都斯河以北的意大利在阿尔卑斯山的环抱之中，根本不能指望从海上取得任何接济，并且实际上被一支仅仅从这里通过的军队蹂躏了。我们的敌人不能从任何地方为他们的军队取得粮草。而没有粮草，他们的军队是无法维持的。再说他们军队中最凶悍的日耳曼人，如果战争拖到夏天的话，他们很快就会削弱下去，并将不能忍受当地情况和天气的改变了。许多战争刚开始时非常可怕，但由于无所行动，便引起厌倦情绪，最后不了了之。另一方面，我们自己方面的资源却是丰富的、可靠的：潘诺尼亚、美西亚、达尔马提亚和东方都在我们的这一面。他们的军队丝毫没有减少。意大利和帝国的首都罗马也在我们手里，元老院和罗马人民站在我们的一面——即使这些名字有时受到遮蔽，但它们决不是无关紧要的。我们这一面手里还有公私的资源，有大量的金钱，这些钱在内战当中是比刀剑更有力量的东西。在体力方面，我们的士兵习惯于意大利的自然条件，至少是耐得起暑热的。帕都斯河

是我们的屏障。[351] 我们的城市被它们的卫戍部队和城壁保卫得很好，而我们从保卫普拉肯提亚这件事懂得，没有人会向敌人投降。因此，你的策略是把战争拖下去。几天之内一支颇著威名的军队第十四军团[352] 本身，还有美西亚方面来的军队[353] 都将到达这里。那时你还可以再考虑一下这个问题，如果我们决定作战的话，我们是可以以更加雄厚的力量作战的。”

（33）马利乌斯·凯尔苏斯支持保里努斯的意见。安尼乌斯·伽路斯也是这样。伽路斯几天前曾因坠马负伤，但是被派到他那里去征询意见的一个使团带回了他的意见。奥托的意见却是倾向于打。他的哥哥提齐亚努斯和近卫军长官普洛库路斯由于没有作战经验也是急于作战，因此他们说命运、诸神和奥托的护身神都护佑他的政策，并将有助于实现他的这一政策。实际上他们是借助于讨好的言词使得任何别人不敢反对他们的意见。

当他们决定作战的时候，他们就讨论皇帝是应当亲自参战，还是离开这里。保里努斯和凯尔苏斯这时没有提出反对的意见，因为他们害怕这样做好像是故意要使皇帝蒙受危险。因此同样是那些顾问要他采取一个比较卑劣的做法，那就是请他退到布利克赛路姆[354] 去，而他就在那个不会遭到战争危险的地方为行使统治帝国的最高大权而把自己保留下来。这第一天的做法就给奥托的一方面带来了毁灭的命运，因为包括近卫军、他的亲卫队、骑兵在内的一支强有力的军队和他一同离开了，这样，留在战场上的人们的勇气便受到了巨大的挫折。他们不放心他们的统帅。士兵们只相信奥托，而奥托也只相信他的军队；但是这次奥托却使他留下来领导作战的统帅去面临不可捉摸的命运了。[355]

（34）这些事情没有一件逃过了维提里乌斯派的耳目，因为有许多人逃到对方那里去，这是内战期间常常发生的事情。急于想打听到另一方面的意图的密探，也隐瞒不住他们自己一方面的意图。凯奇纳和瓦伦斯静静地等着敌人的冒失行动会给他们自己带来毁灭的后果。他们采取了一般可用来代替自己的智慧的一个办法，就是等待敌人自食愚蠢之果，而坐收其利。他们开始修造一座桥，做出想要在一队剑奴的面前渡过帕都斯河的姿态；他们还想防止他们自己方面的人把自己的时间在闲散中消耗掉。他们把一些船只以相等的距离摆开，船头

向着上游，并且在船头和船尾的地方都用厚木板连接到一处。他们还把铁锚抛下去，以便使桥更加稳固；他们并没有拉紧铁锚的索，而是让它们松着，这样，当河水上涨而船也都随着水面升高的时候，排得整齐的这一排船不会被打乱。在桥头的地方修造了一座塔楼，塔楼耸立在最后一只船上，以便使他们能够用火器和战械击退敌人的进攻。奥托的军队在对岸也修造了一座塔楼，他们不断地向维提里乌斯派的士兵投射石块和火把。[(356)]

（35）在河中心有一个岛，[(357)]剑奴们想乘船到这个岛上来，但是日耳曼人却泅水先登上这个岛了。当人数众多的日耳曼人渡河时，玛凯尔便叫他那些最勇敢的剑奴乘上一些里布尔尼亚式的船[(358)]向他们发动进攻。但是剑奴们在战斗中并不是像正规士兵那样有同样坚定不移的勇气，而且在摇摇晃晃的船上他们射箭也不如在河岸土地上的日耳曼人射得那样准确；当剑奴们吓得开始在混乱中转来转去，而且划手和战士又混到一起而相互妨碍起来的时候，日耳曼人这时就跳入浅水，拉住船只，跳了上去或是用手把这些船只推翻。这一切都是在双方军队的亲眼目睹之下进行的。维提里乌斯派看得心里越是高兴，奥托派对玛凯尔也就越是气愤，因为他们的失败就是他引起的，就是他造成的。

（36）实际上，在剑奴们得以把剩余的船只拖走之后，战斗就以逃跑而结束了。继而他们便开始呼叫着要求处死玛凯尔。他虽然已经被从远处投来的一支投枪刺伤，而如果不是军团的将领和百人团长们前来干预的话，他们真的已经拔刀向他冲来了。不久之后，维司特里奇乌斯·司普林那根据奥托的命令把一小支卫戍部队留在普拉肯提亚，并率领着他的辅助步兵中队前来了。于是奥托便把当选的执政官佛拉维乌斯·撒比努斯[(359)]派去统率玛凯尔的军队。士兵欢迎这次的统帅易人，但是频繁的兵变使得统帅们对这种会招来很多麻烦的统帅权已不感兴趣了。

（37）在某些作品中，我看到有这样一种说法，即由于害怕战争，或是由于对可耻的丑行日益昭著的两个皇帝感到厌恶，军队讨论了他们是否应该放弃战斗的问题，以及他们是否应该自己进行协商或要元老院选择一个皇帝的问题。人们认为，这一点就说明，为什么奥托方面的统帅主张把战争拖延下去，而且据说保里努斯很有希望当

选，因为他是资望最老的前任执政官，而他在不列颠战役中的显赫战功又使他获得了声望和荣誉。[360] 我虽然承认，确有少数人内心祈求和平，不愿内战，希望有一个正直而又善良的皇帝，不希望皇帝是世人中最坏的流氓，但我仍然不相信，像苏埃托尼乌斯·保里努斯这样一个老于世故的人，在这样一个堕落的时代里，竟然会指望人们有这样的谦抑节制的美德，以至那些因渴望战争而破坏了和平的人现在却由于喜爱和平而放弃战争。我不能相信，在习惯和语言方面相差得这样远的两支军队竟然会取得这样一个协议，我也不相信那些对自己的奢侈、贫困和罪行都知道得十分清楚的大部分副帅和统帅竟然能容忍一个并非作恶多端并且并非受惠于他们的皇帝。

（38）随着帝国疆域的扩大，人类内心中由来以久的、对权力的渴望也就充分滋长起来并且约束不住了。当国家的资源贫乏的时候，平等是容易维持的。但是一旦全世界被征服，敌对的国家或国王被摧毁，而人们可以毫无顾虑地追求财富的时候，贵族和平民之间便开始发生争端了。有时是保民官惹起麻烦，有时又是执政官僭取了过多的权力。[361] 内战的最早的一些回合是在罗马城内和广场上进行的。后来从人民的最下层当中崛起的盖乌斯·马利乌斯和贵族中最残酷的路奇乌斯·苏拉用武力战胜了自由，并把它变成了暴政。在他们之后又来了格涅乌斯·庞培，这个人并不比他们好，而只不过是更加巧妙地隐蔽了自己意图而已。从那时起，人们所追求的除了最高统治权之外，就没有任何别的东西了。罗马公民组成的军团并没有在帕尔撒里亚或菲利披放下他们的武器；奥托和维提里乌斯的军队更没有自动放弃战争的意思。同样是诸神的愤怒，同样是人类的疯狂，同样是罪恶的动机驱使他们发动了内部的斗争。如果说，这些战争都是一打便结束的话，说起来这是由于那些皇帝们的懦弱无能。不过我对于古代和近代的特征的这些看法扯得太远，现在得书归正传了。

（39）当奥托到布利克赛路姆去的时候，名义上的统帅权就落到他的哥哥提齐亚努斯身上，但实际权力却在近卫军长官普洛库路斯手里。至于凯尔苏斯和保里努斯，他们都不能发挥自己的实际本领，这两个人只不过是利用统帅的虚衔为别人遮盖过错而已。军团的将领和百人团长都不知道自己应当做什么，因为好人都受到排斥，而坏人却掌握大权。士兵们的情绪是热烈的，不过他们与其说是愿意执行他们统帅的命令，毋宁说是喜欢挑剔他们的命令。决定把营地迁到离贝德

里亚库姆四英里的地方去，但这次迁移准备得如此无知，以致尽管时当春天，而且在他们附近一带有许多河流，但军队依旧因缺水而大受其苦。他们在那里讨论了一次战斗的问题，因为奥托一直在送紧急的命令给他们，催促他们向前赶路，但士兵这方面却一直要求皇帝亲自参加战斗。许多人坚持召回到帕都斯河对岸去作战的士兵。他们到底应当采取怎样的措施，这一点是不容易判断的，不过可以肯定的是，他们实际上采取的行动是最坏的。

（40）他们出发时好像是去进行一次征讨，而不是去作战[(362)]，他们的目的地是十六英里以外帕都斯河和阿杜亚河[(363)]合流的地点。凯尔苏斯和保里努斯拒绝把他们那因长途行军和带着沉重的行李而疲劳困顿的士兵暴露在敌人的面前，因为没有行李之累的敌人在几乎不到四英里的行军之后，是不肯错过他们正处在行军的混乱中或分散开来修筑营地工事的机会来进攻他们的。于是在讨论中理屈词穷的提齐亚努斯和普洛库路斯就想拿皇帝的威望来作借口了。而且确实有一个努米地亚人急忙赶来，[(364)]这个人带来了奥托的命令。奥托心里十分焦急，他期待得很不耐烦，因而斥责统帅们的毫无行动并且下令要他们立刻作战以便使事情有个最后结果。

（41）在这同一天里，当凯奇纳忙着修建他的渡桥的时候，[(365)]近卫军的两名将领到他这里来，要求同他见面。凯奇纳正准备听取他们的建议并且针对他们的建议提出自己的看法，突然间，哨兵们报告说敌人已经攻了上来。同近卫军将领的谈话中断了，这样人们就弄不清楚这两名将领是在策划什么阴谋诡计，还是抱有什么高尚的动机。凯奇纳把将领们打发回去之后，就骑马返回了营地，[(366)]在那里他发现法比乌斯·瓦伦斯已经下令发出作战的信号，而且军队也已经把武器拿起来了。当军团正在抽签决定他们在战线上的位置的时候，骑兵已经出击了，但是，说来奇怪，只是由于意大利军团的英勇行动，这些骑兵才不致被奥托军队的一支劣势的兵力打回自己的阵地。意大利军团拔出刀来迫使被击败的骑兵转回身去重新展开战斗。维提里乌斯的军团所排列的战阵是严整有序的，因为尽管敌人就在近旁，茂密的树丛却使敌人无法看到他们的兵力。

在奥托这一方面，统帅们都心慌意乱，士兵不满意自己的统帅，马车和随营的商贩同军队混杂在一起。而且两旁有深沟的道路，就是

对于安安静静地行军的队伍来说都嫌过窄。有一些军队是集合在他们自己的军旗周边，另一些军队却跑来跑去寻找自己的军旗。到处都发出嘈杂的叫声，喊叫的人有的是跑到自己的地方去，有的则是呼叫自己的同伴。士兵们有的胆子大一些，有的则胆小害怕，因此有人就冲到前面去，有人就缩在后面。

（42）这时有人传播一个错误的消息，说维提里乌斯的军队都叛离维提里乌斯了，结果一场毫无根据的欢喜使得奥托方面的人的突然的惊惶和恐惧变成了漠不关心。人们始终没有弄清楚，这个消息是维提里乌斯的密探故意传播出来的，还是因为叛变或出于偶然而从奥托自己这一方面造出来的。无论如何，奥托方面的人丧失了一切作战热情，实际上是向着他们的敌人欢呼了；但是维提里乌斯派的士兵却用含有敌意的嘟哝声来回答对方的欢呼，这就使得奥托一方的人们害怕自己会被出卖，因为他们中间的大多数人不知道他们的士兵为什么会向敌人欢呼。继而维提里乌斯派就发动了进攻。他们的阵线是严整的；他们在实力方面以及在人数方面都占优势。不过奥托的军队尽管队列混乱、人数少而且又疲劳，但他们仍然进行了英勇的抵抗。由于在战场上的某些地方有一些树木和葡萄树，所以战斗的情况就表现得多种多样。军队时而是进行肉搏，时而又隔着一定的距离互攻；他们有时是分成小队进攻，有时又是以整个的纵队进攻。在高起的道路上，[(367)] 他们是短兵相接，他们拿着他们的盾牌以全身的力量压向敌人。他们并没有投掷投枪，但是却用刀和斧头劈碎了敌人的头盔和胸甲。士兵们相互都能认得出来，他们又能被所有其余的人看到，而且他们正在进行的战斗是要决定整个战争的结局的。

（43）在帕都斯河和大道之间开阔的平原上，两个军团展开了遭遇战。在维提里乌斯一面作战的是第二十一军团，也叫做“拉帕克斯”军团[(368)]，这是一个久负盛名的军团。在奥托一面作战的是第一军团，即阿德优特里克斯军团[(369)]，这个军团先前从来没有打过仗，因而目前渴望取得旗开得胜的荣誉。这第一军团打垮了第二十一军团的前列，并且夺获了他们的军旗；因此为这一损失而感到的耻辱激怒了第二十一军团，结果他们不旦打退了第一军团，而且杀死了它的统帅奥尔菲狄乌斯·贝尼格努斯，还俘获了许多队旗和军旗。在另一部分战场上，第五军团[(370)]进攻并且打垮了第十三军团[(371)]；第十四军团[(372)]受到一支向它进攻的优势兵力的围攻。奥托一面的统帅们早就溜

掉了。凯奇纳和瓦伦斯又开始把后备部队投了进去，以加强自己方面的力量；而当伐鲁斯·阿尔菲努斯率领巴塔维亚人到来时，这又是一支新的增援力量。他们曾打败乘船渡河的剑奴[373]：他们用步兵中队迎击这些剑奴，而步兵中队在对方登陆之前就把他们杀死在水里了。因此他们是乘着全胜而向敌人的侧面[374]展开进攻的。

（44）奥托派的中心阵地被冲破之后，他们就在混乱中逃到贝德里亚库姆去了。到那里去的路是很远的。[375]尸体把道路都堵塞了，由此可见杀人是杀得很多的：在内战里，保留战俘是无利可图的。[376]苏埃托尼乌斯·保里努斯和李奇尼乌斯·普洛库路斯是从不同的道路逃走的，但他们都避开了营地。第十三军团的统帅维狄乌斯·阿克维拉被吓到这样的程度，以至他竟而毫无头脑地把自己暴露在愤怒士兵的面前。他进入营地时正是大白天，他立刻就被号叫着的大群叛变的逃兵[377]包围起来。他们侮辱他，殴打他，骂他是"逃兵"和"卖国贼"，这倒不是因为他自己有什么罪过，而是按照群氓的习惯，每个人都把自己的耻辱硬加到他身上。黑夜帮了提齐亚努斯和凯尔苏斯的忙，因为安尼乌斯·伽路斯[378]已经安排了哨兵并且控制了士兵。他通过劝告、请求和命令等等办法，促使人们不要再残杀他们自己的领袖，从而给他们的失败又加上残酷的恶名。他说无论战争是已经结束还是他们愿意重新拿起武器作战，在他们战败时惟一可以依靠的办法就是齐心协力。其余的人的士气都彻底垮掉了，但是近卫军却愤怒地宣布说，他们是因为被出卖，不是因为敌人的勇敢才被打败的。[379]他们说："维提里乌斯的军队为他们的胜利也付出了惨重的代价；我们也打败了他们的骑兵，夺获了军团[380]的军旗。我们这一面还有在帕都斯河对岸的奥托和他手下的军队[381]；美西亚方面的军队[382]正在开到这里来。很大一部分军队仍然在贝德里亚库姆。这些军队肯定并没有被击败，而如果有这种需要的话，他们是甘愿光荣地战死在疆场之上的。"这些想法时而使他们想再拚一下，时而又使他们感到沮丧；然而在他们最失望的时刻，他们更容易感到的是愤怒，而不是恐惧。

（45）但是维提里乌斯的军队却停在离贝德里亚库姆五英里的地方，[383]因为他们的统帅不敢在这一天用猛攻的办法攻占敌人的营地。同时他们还希望奥托的军队能自愿地向他们投降。但是，由于他

们在出发作战时没有带着构筑工事的器械，而且目的也仅仅是为了作战，因此他们只有以武器和自己的胜利来作堡垒了。第二天，奥托的军队的意图已经十分明显了。甚至那些最坚决的人都在改变自己的看法。因此他们便把一个使团派了出去，维提里乌斯的统帅们很快就答应了讲和条件。但是使节们被留在那里一个时候，因此这种行动使那些不知道他们的条件是否被接受的人们感到不安。不久，使节们被送回来，营地的大门打开了。于是战败者和胜利者同样都哭了起来，他们在悲喜交集的情绪中诅咒内战给人们带来的灾难。在同一些营帐里，有的人照顾兄弟的伤，有的人照顾亲属的伤。取得报酬的希望是渺茫的，[384] 他们确实领会到的却是他们身受的、失掉亲人的悲哀，而他们之中谁也未能摆脱不为某一亲人的死亡而悲痛的不幸。副帅奥尔菲狄乌斯的尸体被发现后就按照一般的仪式火葬了，另外一些人被他们的亲属埋葬了，但是大多数的战死者却一直被弃置在战场上无人过问。

（46）奥托正在等候战报，[385] 他内心并没有什么不安，他的意志是坚决的。一开头就来了一个令人苦恼的谣传；继而从战场下来的逃兵清楚地表明战争是失败了。但是热情的士兵[386] 并不等待皇帝本人讲话；他们要他把勇气鼓起来，因为他们还有尚未投入战场的军队；他们表示他们甘愿在任何事情上效劳，不怕蒙受任何牺牲。这并不是一般的奉承话：他们几乎可以说是渴望进行战斗，并且重新挽救他们这一方的命运。不是在他身边的士兵则向他恳求地伸出了双手，在他近旁的士兵则抱住了他的膝头。表现得最热情的是亲卫队的长官普洛提乌斯·费尔姆斯，他一直不断地请求他不要辜负这一支绝对忠于他的军队，不要辜负那些为着他的事业而经历了光辉考验的士兵。他提醒奥托说，要经得住不幸，而不是在不幸面前屈服，那就需要更大的勇气。坚定勇敢的人藐视厄运，而顽强不屈地争取实现自己的希望。胆小怯懦的人则很快地由于害怕而感到失望。在进行这些请求时，士兵们随着奥托的面孔表示出允诺他们的请求或坚持不允而欢呼或是哀号起来。鼓励他的不仅仅是奥托个人的军队即近卫军。从美西亚来的先头部队也表示，正在途中的军队的态度也是同样地坚决，他们还说，军团已经进入阿克维莱阿，因此没有人能怀疑，有充分的可能可以把这一场对胜利者和战败者双方来说都难以确定最后胜负的、残酷可怕的战争重新挑起来。[387]

（47）奥托本人反对把战争继续下去的计划。他说："要是使像你们这样英勇无畏的人们再去经受危险，这对我的生命来说，代价就太大了。如果我的希望是想活下去，你们给予我的希望越大，我也就死得越光荣。命运和我相互间是十分熟悉的。不必考虑我的统治时期的短暂吧；要想适度地利用人们认为不会长久享受的好运，那就是一件更加困难的事情了。维提里乌斯挑起了内战；是他发动了我们之间的争夺帝国统治大权的武装较量。但是我们之间的斗争只能有一次，因为我有能力为此树立一个前例。我愿意要后世的人们这样来评论奥托。我将要把维提里乌斯的兄弟、妻子和儿女送还给他；我既不要求报复，也不要求安慰。别的人可以比我更长久地享有统治大权。但任何人也不能比我更勇敢地放弃统治大权。你们愿意要我忍心把这样多的罗马青年、这样崇高的军队再送去战死，从而造成国家的损失吗?让我在心里记着你们甘愿为我牺牲吧；但是你们必须活下来。现在决不应再有任何耽搁；不要叫我影响你们的安全，或是叫你们影响我的决心吧。絮絮叨叨地谈论死亡是一种怯懦的行为。我不抱怨任何人，把这一事实看成是我个人的决心的最主要的证据吧。只有贪生怕死的人才会怨天尤人。"

（48）在奥托讲了这番话之后，他就按照每个人的年龄或身份向所有的人都进行了亲切的谈话，并劝他们快快离开，免得由于留下来而招致胜利者的愤怒。他用自己的权威劝说年轻人，用自己的请求劝说年纪较长的人。他的面色是平静的，他的言语没有丝毫畏惧的表示。他制止了他的朋友们的不合时宜的哭泣。他下令把舟车提供给那些离开的人们。每一份对他表示忠诚或对维提里乌斯不敬的文件或书信都被他销毁了。他把钱分送给人们，不过手很紧，不像是个行将死亡的人的样子。随后他就努力安慰他的侄子撒尔维乌斯·科凯阿努斯[(388)]，一个非常年轻的、既害怕又悲伤的人，他称赞他的孝心，但是责备他的恐惧。他问科凯阿努斯，是不是认为维提里乌斯竟会残酷到不对他救了维提里乌斯全家的行动[(389)]给他以相应的回报。他说："由于我很快地就要死去，我是可以取得胜利者的宽大的。因为当我拯救国家免于这一最后不幸的时候，我并没有陷入完全绝望的状态，而我的军队还在要求作战。我已经为我自己赢得了足够的声誉，已经为我的后人赢得了相当高的地位。在优利乌斯家族，克劳狄乌斯家族和谢尔维乌斯家族之后，我是第一位把皇帝的地位授予一个新家族的

人。因此拿出勇气来面向生活吧，永远不要忘记或每时每刻都记住奥托是你的叔父吧。”

（49）在这之后，他就把所有的人送走，并且休息了一些时候。他在考虑如何安排死去的问题，突然听到一阵吵闹声，并且听说惊惶不安的士兵已经发动了叛乱，无法控制了。实际上他们正在用死亡威胁所有那些想离开的人。他们对维尔吉尼乌斯[(390)]的态度特别激烈，他们把他关在他自己的家里，现在还不许他出来。奥托斥责了肇事的人，然后就返回了自己的本营，在那里接待了所有那些离开的人，直到他们全部离开为止。天色快黑的时候，他喝了一大口冷水来解渴。然后就要人们把两把匕首送到他跟前来。他试了试两把匕首的刃，随后就把一把匕首放到他的头下面。他在知道友人都走开以后，度过了一个安静的夜晚，而且据说他的确总算还睡了一会儿。天亮时候他就自戕了。[(391)]他的被释奴隶和奴隶听到他的垂死呻吟声，就进来了，亲卫队长官普洛提乌斯·费尔姆斯也跟他们一道来了。他们在奥托身上只发现了一个伤口。他的葬仪是草率举行的。他曾恳切地要求他们这样做，这样他的头才不致被割下来成为侮辱的对象。近卫军士兵把他的尸体抬到火葬堆上去，含泪称颂他，并且吻他的伤口和双手。有一些士兵在他的火葬堆附近自杀了，他们这样做并不是因为他们犯了什么过错或是害怕什么，而是因为他们想模仿他的光荣范例，也是因为对他们的皇帝的爱戴。后来每一等级里都有许多人在贝德里亚库姆、在普拉肯提亚以及其他营地以同样的方式结束了自己的生命。给奥托修筑的坟墓是简陋的，因此看来却有可能长久维持下去。他在一生的第三十七年，就这样地结束了自己的性命。

（50）奥托是在自治市费伦提努姆[(392)]诞生的。他的父亲担任过执政官，他的祖父担任过行政长官。他的母亲的家族不像他的父亲的家族那样显贵，但却也并不卑微。[(393)]他的少年和青年时代的情况我们已经介绍过了。通过两件勇敢的行为——一件是极其残暴的，另一件却是光荣的[(394)]——他在后世人们的心目中既取得了美名，又同样背上了丑名。我必须指出，搜集荒诞无稽的传说以及用并非事实的故事取悦于我的读者，这种做法是同我的这部著作的崇高任务根本不相容的；但是另一方面，我却也不敢否认一般传统的可信。在贝德里亚库姆作战的那一天，根据当地人民群众的记述，一个形状奇怪的鸟定居在列吉乌姆·列庇都姆[(395)]附近人们常去的森林里，不拘是集合在

那里的人还是在它四周飞翔的其他鸟，都不曾使它受惊或者把它赶跑，直到奥托自杀之后，这个鸟才飞走。而且，他们还说，人们在计算时间时，发现这件怪事的开始和结束与奥托之死亡完全吻合。

（51）在为奥托举行葬仪的时候，士兵们的悲伤和痛苦使得他们再一次发动了兵变，而现在却没有任何一个人能制止兵变了。士兵们到维尔吉尼乌斯那里去，威胁地请求他接受帝国的统治大权，过一会儿又要他作为他们的使节到凯奇纳和瓦伦斯那里去。维尔吉尼乌斯偷偷地从他家的后门溜走，这样，在士兵们破门而入的时候，他们并没有找到他。卢布里乌斯·伽路斯[(396)]带来了驻守在布利克赛路姆的步兵中队的请求。他们立刻受到了赦免，而佛拉维乌斯·撒比努斯[(397)]所统率的军队也通过他表明归附了胜利者。

（52）现在各处都已经停止了战斗，但是同奥托一道离开罗马而当时被留在木提那[(398)]的许多元老[(399)]却遇到了极大的危险。战败的消息被带到了木提那；但是士兵们却认为这个消息是假的，根本不把它放在心上。而且，由于他们认为元老院是敌视奥托的，因此他们就开始监视元老的谈话，并且对他们的神色和举止作了对元老们颇为不利的解释。最后他们竟然想通过咒骂和侮辱以寻求挑起一场屠杀的借口。此外，元老们还有一件非常担心害怕的事情：既然维提里乌斯派取得了当权的地位，他们可能被认为并不曾及时地承认他的胜利。于是他们就举行会议，因为他们为这双重的顾虑而感到恐惧和苦恼。没有人自己能提出任何现成的计划，但每个人却因为有这样多的人共担罪过而感到安全。木提那当地的元老院又加深了这些惊惶不安的人们的痛苦，因为它把武器和金钱提供给他们，同时还不适时地向他们致意，称他们为“元老们”[(400)]。

（53）当李奇尼乌斯·凯奇纳指责玛尔凯路斯·埃普里乌斯所提出的建议含混不清的时候，发生了一场激烈的争吵。虽然如此，其他的元老依旧不发表自己的意见；不过玛尔凯路斯的名字却是人们所忌恨、厌恶的，因为人们还没有忘记他过去是个告密者；[(401)]这种情况因而使得作为一个新人[(402)]而在不久之前才参加了元老院的凯奇纳有了这样一种愿望：想通过反对大人物来取得声誉。不过，这两个人还是被那些比较老练的、稳健的元老劝解开了。他们全体回到波诺尼亚[(403)]去，在那里再一次开会讨论；同时他们还希望取得更加确切的消

息。在波诺尼亚，他们把人安置在各条道路上向每个新来的人打听。当奥托的一名被释奴隶被询以离开的缘故时，他回答说，他带有奥托的最后命令；他还说，他离开时奥托还活着，但是他惟一不放心的是后代，他自己则已弃绝了生活的一切引诱。这一回答使元老院深为赞许并且使他们没有脸面再继继问下去。在这之后，所有的人就全部归心于维提里乌斯了。

（54）他的兄弟路奇乌斯·维提里乌斯现在参加了他们的会议，并且已经成了元老们阿谀奉承的对象。然而就在这个时候，尼禄的一个被释奴隶名叫科埃努斯的却用一句大胆的谎言把他们都吓住了。他宣布说，由于第十四军团的到达以及由于他们同布利克赛路姆方面的军队会合到一处，因此胜利者已被摧毁，双方的命运又颠倒过来了。他捏造这个故事，目的在于想通过这种好消息为现在不为人所重视的、奥托的通行证[(404)]重新取得效力。科埃努斯于是赶到罗马去，但几天之后，他就在那里根据维提里乌斯的命令得到了应有的惩处。但是元老们却依然有较大的危险，因为奥托的士兵相信这一说法是真的。还有一件事情也增加了他们的惊惶情绪，这就是：他们离开木提那以及他们背弃奥托一派的行动看起来都有正式的政治行动的性质。他们不再开会，但每个人都只是在考虑着自己的安全问题，直到法比乌斯·瓦伦斯那边有信来，这才消除了他们的恐惧。而且，奥托临终时的可歌可泣的性质使得这个消息传播得越发迅速了。

（55）但是在罗马却没有发生任何骚动。奉祀凯列司的节日[(405)]仍然按照习惯的方式举行。当人们根据可靠的消息在剧场里宣布奥托已经去世而罗马市长官佛拉维乌斯·撒比努斯[(406)]使城内的全部驻军向维提里乌斯宣誓效忠的时候，听众便一致对维提里乌斯的名字报以欢呼。戴着桂冠和花环的人民群众带着伽尔巴的胸像从一座神殿走到另一座神殿，并且把花环在库尔提乌斯湖[(407)]旁边堆成了高高的一座花冢，因为伽尔巴就是在这里被杀的。元老院立刻就把其他皇帝多年来所享受的一切荣誉明令授予了维提里乌斯；此外他们还决定向日耳曼的军队表示赞美和感谢，并且把一个使团派出去，表示他们的高兴心情。法比乌斯·瓦伦斯写给执政官的信当众宣读了，信中的口吻是十分温和的。但是凯奇纳却什么信都不写，这种谦逊的作风使人更加满意。[(408)]

（56）但是意大利目前所遭受的苦难却比战争的灾祸更加严酷，更加可怕。分布在各自治市和移民地的维提里乌斯派军队劫掠、盗窃、残暴、淫乱，无所不用其极。他们的贪婪和爱财使得他们根本分不清是非；他们不尊重任何事物，无论是神圣的还是世俗的。还发生过这样的事情，有些人扮作士兵的样子谋害了他们的私人的仇敌。而士兵这一方面呢，他们熟悉当地情况，就把那些最殷实的农庄和最有钱的财主划出来作为掠夺的对象，如果对方稍有抵抗，便杀掉了事。统帅们都受他们军队的摆布，因而不敢制止士兵的掠夺行动。凯奇纳的贪欲不算十分厉害，但是他更热衷于提高自己的声望；瓦伦斯以贪得无厌和多得不义之财而臭名昭著，因此他更愿意放过别人的罪行。很久以来，意大利的财富便已达到山穷水尽的地步，因此所有这些步兵骑兵，所有这些暴行、损失和痛苦现在已成为意大利无法忍受的负担了。

（57）就在这同时，对自己的胜利还毫无所知的维提里乌斯正在率领着从日耳曼来的所有其余的军队，[(409)]就仿佛他不得不去进行一场结局尚未分晓的战争似的。他只把少数的老兵留在冬营，而现在他正在高卢各行省加紧进行募兵工作，以补充被他留下来的军团的空额。他把保卫莱茵河[(410)]的任务交给了霍尔狄奥尼乌斯·佛拉库斯。他又从不列颠的军队中选拔了八千名精锐补充他自己的兵力。[(411)]经过几天的进军之后，他听到了贝德里亚库姆之役胜利的消息，并且知道奥托已死而战争随之结束了。于是他就把他的军队召集起来，对他的英勇的军队给以极大的赞扬。当他的士兵要求把骑士的地位给予他的被释奴隶亚细亚提库斯的时候，他制止了这种可耻的奉承；但是后来，这个生性犹豫不定的人在一次私人的宴会上却又答应了他在公开场合下拒绝过的请求，并且把一只金指环赏给了这个亚细亚提库斯；这是一个不顾廉耻的奴才[(412)]，他是由于他会出坏点子[(413)]才受到人们的欢迎的。

（58）在这些天里，有消息说在皇帝任命的代理官阿尔比努斯被杀死之后，两个玛乌列塔尼亚[(414)]都转到维提里乌斯的这一面来了。被尼禄任命为玛乌列塔尼亚·凯撒利安西斯行省长官的路凯乌斯·阿尔比努斯又被伽尔巴任命兼管琴吉塔那行省的事务，他手里有一支不容轻视的军事力量。他统率着十九个步兵中队，五个骑兵中队，还有大批玛乌利人组成的一支队伍，这些人因为经常打劫而练得能够作战。

在伽尔巴被杀害之后，阿尔比努斯曾经站在奥托一面，他不满足于仅仅据有阿非利加，他还准备威胁同阿非利加仅仅隔着一道狭窄的海峡的西班牙。这一行动使克路维乌斯·路福斯[(415)]很害怕，他于是下令第十军团[(416)]向海岸方面推进，就好像打算要使他们渡过去似的。他先把一些百人团长派到前面去，以便为维提里乌斯争取玛乌利人。这并不是一件难事，因为日耳曼的军队在各行省的声誉是很高的；此外，人们还传说，阿尔比努斯瞧不起皇帝代理官的称号，他正在采用国王的标记而自称优巴[(417)]。

（59）玛乌列塔尼亚人的情绪现在改变了。这种情绪的转变使他们刺杀了骑兵长官阿西尼乌斯·波里欧（他是阿尔比努斯最忠实的朋友之一）和中队队长费司图斯与斯奇比奥。试图从琴吉塔那经海路到达玛乌列塔尼亚·凯撒利安西斯的阿尔比努斯刚一登陆就被杀死了。他的妻子自愿地把自己交到凶手手里去，结果也就和她的丈夫一道被杀了。维提里乌斯对所有这些行动并没有进行追究；不管事情是多么重要，他总是简单地听一下就算；他是根本没有力量应付重大事件的。

他下令他的军队从陆路前进，但是他本人却顺着阿拉尔河[(418)]下行，他自己不穿皇帝的装束，还是他先前打扮的那种贫苦模样。[(419)]直到最后，尤尼乌斯·布莱苏斯——路格杜努姆高卢的长官[(420)]，这是一个出身显赫家族的人物，他的财富可以同他的慷慨作风比美——才把皇帝所应有的一切仪仗设备给了他，并且给了他一队盛大的侍从，他这种做法引起了维提里乌斯的厌恶，可是皇帝却把他的憎恨情绪掩盖在卑屈的讨好表现下面。双方的统帅，无论胜利一方的还是战败一方的，都在路格杜努姆等待着他。维提里乌斯在一次公众的集会上赞扬瓦伦斯和凯奇纳，并且要他们坐在自己的象牙座椅的两旁。随后他就下令要他的全军接受他的年幼的儿子[(421)]的检阅。他把他的儿子带出来，给他穿上统帅的服装，并把他抱在手臂上。他称他的儿子为日耳曼尼库斯，并且把皇帝应有的一切仪仗都送给了他。在顺利时的这些过分的荣誉很快地就成了不幸时的一种慰安。[(422)]

（60）随后，那些最积极支持奥托的百人团长就都被处死了。这样一个行动比任何其他事情都更能促使伊里利库姆的军队起来反抗维提里乌斯；同时这种情绪又感染了其余的军团，因为这些军团忌妒日耳曼的军团，而且他们竟然开始考虑战争的问题了。苏埃托尼乌斯·保

里努斯和李奇尼乌斯·普洛库路斯在焦虑和痛苦之中等待了很长一个时候，最后才受到召见，而在被召见时他们为自己进行了辩护，理由是出于不得已，而不是出于荣誉感。现在他们竟然说他们对奥托是不忠的了；他们说正是因为他们对奥托不怀好意，在战斗前才进行了长途的行军；他的军力才被耗光；他的行军才受到辎重的拖累从而造成一片混乱；最后，他们还举出了许多实际上是出自偶然的事情。维提里乌斯相信了他们对奥托的叛变，结果就免掉了他们尽忠于奥托的罪名。奥托的兄弟撒尔维乌斯·提齐亚努斯也没有遇到什么危险，他所以被赦免是因为他是奥托的兄弟而必然会站在奥托的一面，同时也是因为他自己的无能。马利乌斯·凯尔苏斯继续担任他的执政官。[(423)] 但是外面人们普遍相信的一种说法却使得元老院后来对凯奇里乌斯·西姆普列克斯提出了控诉，因为他曾希望贿买执政官的职位，甚至不惜使用谋害凯尔苏斯的办法。维提里乌斯反对这种谣传，他后来把执政官的职位给予西姆普列克斯，这是既未通过罪恶手段也未通过贿赂而取得的执政官职位。维提里乌斯的妻子伽列里娅保护了特拉卡路斯，使他未受控诉者的伤害。[(424)]

（61）正当那些出身显赫的人物都在担心自己的命运的时候，说来确是可耻，竟而有一个名叫玛利库斯的普通波伊人[(425)] 敢于干预命运之事；他自称奉上天之命而向罗马军队挑战。高卢诸行省的这个解放者、这位神——这是他给他自己加的尊号——在纠合了八千人之后，就去打劫离他最近的、埃杜伊人的地区，但这时那个最重要的城市[(426)] 却利用它的最精锐的青年部队和维提里乌斯派给他们的那些中队把这一大群狂徒驱散了。玛利库斯在战斗中被俘。后来，他被抛给野兽，但野兽并没有把他撕碎，愚昧的人就认为他是伤害不了的，但最后他还是被处决了，是当着维提里乌斯的面被处决的。

（62）对于叛方[(427)] 没有再采取别的什么严厉措施；也没有再进一步有什么没收财产的措施。在奥托的一方作战阵亡的人们的遗嘱仍然有效，如果士兵在死后没有遗嘱的话，就按照一般法律的规定加以处理。老实说，如果维提里乌斯能节制一下他的豪奢的生活方式的话，人们本来是没有必要害怕他的贪欲的。但是他那讲究美的吃喝的欲望却是可耻的，永不知足的。[(428)] 各种适口的珍馐美味的东西经常不断地从罗马和整个意大利运来，而从亚得里亚海和第勒尼安海方面来的那些道路也到处响着赶路的马车。为了给他备办筵席，他所经过

的城市的头面人物累垮了；城市本身受到了蹂躏。他的士兵已习惯于享乐并且学得看不起他们的领袖了，他们也就失掉力量和勇气了。维提里乌斯在他到达以前便把一份宣言送到罗马去，推迟接受奥古斯都（Augustus）的称号，并拒绝了凯撒（Caesar）的名称，[(429)] 不过皇帝的权力他却是完全接受了的。占星术士[(430)] 全部被赶出了意大利；采取了严厉措施禁止罗马骑士堕落到去剑奴养成所厮混和到斗兽场去表演。但先前的皇帝却曾利用金钱，而更常见的情况是用武力，驱使骑士去干这样的勾当。大多数的自治市和移民地过去习惯上是争相仿效皇帝的做法，用金钱收买他们的最堕落的青年，要他们干这些可耻的行业的。[(431)]

（63）维提里乌斯的兄弟到他这里来，而那些教他如何玩弄统治大权的人也狡猾地凑到他周围，到了这时，维提里乌斯就变得更加骄傲和残暴了。他下令处死了多拉贝拉，关于这个人被奥托放逐到阿克维努姆移民地去的事情，在前面我们已经叙述过了。[(432)] 多拉贝拉听到奥托的死讯之后就来到了罗马。由于这样一个行动，多拉贝拉被他的一个最亲密的朋友、担任过行政长官的普朗奇乌斯·伐鲁斯[(433)] 告到城市长官[(434)] 佛拉维乌斯·撒比努斯那里去。除去逃避管制和以战败者一派的领袖自居等罪名之外，伐鲁斯还说，多拉贝拉曾经贿买过驻在奥斯蒂亚的中队，[(435)] 但是由于他不能对他所指控的严重罪名提出任何证据，他就对他的行动表示悔恨，并且请求他的朋友的宽恕了。但是这样做为时已晚，污辱别人的行为已经干出来了。事情是严重的，因此佛拉维乌斯·撒比努斯踌躇不定，但这时路奇乌斯·维提里乌斯[(436)] 的妻子特里娅里娅，一个比普通妇女要凶悍的女人对撒比努斯进行了恫吓，警告他不要想牺牲皇帝的利益来猎取仁慈的美名。撒比努斯生性温和，当他受到恫吓的时候便打算改变自己的决定；现在既已看到别人的危险，自然就会担心自己的命运了。于是为了回避给多拉贝拉帮忙的嫌疑，他就加紧准备杀害多拉贝拉的勾当了。

（64）维提里乌斯对多拉贝拉又怕又恨，因为多拉贝拉娶了他的前妻佩特洛尼娅[(437)]。因此他就写信召多拉贝拉前来，命令他离开行人拥挤的佛拉米尼亚大道而绕道到因提拉姆尼乌姆[(438)] 去，而他就下令在那里处死了多拉贝拉。执行杀害多拉贝拉的命令的人认为到那里去路太远了，就在途中的一个小酒店里把多拉贝拉打倒在地，然后切

断了他的喉咙。这次谋杀给新皇帝的统治带来了很大的耻辱，然而这一行动又只不过是这一统治的一个最初的象征而已。特里娅里娅的凶悍性格与她自己家中一位性格谦和的范例相比，显得特别可恶，因为皇帝的妻子伽列里娅[(439)]从来不参预这样的恐怖行动，而且维提里乌斯兄弟二人的母亲塞克司提拉[(440)]也同样是一位品格高尚的妇女，是古风的典范。确实，据说当她接到她儿子的第一封信的时候，她说她生的是维提里乌斯，而不是日耳曼尼库斯。[(441)]就是后来，她也从来不曾因为命运的诱惑或人民群众表示的尊敬而高兴过：她内心感到的只是她一家的不幸。

（65）在维提里乌斯离开了路格杜努姆之后，他就被已离开了西班牙的克路维乌斯·路福斯赶上了。[(442)]路福斯在表面上装成高兴和庆幸的样子，但是内心却十分焦虑，因为他知道他已经受到了控告。原来皇帝的一名被释奴隶希拉路斯[(443)]曾控告了他，说当他听到维提里乌斯和奥托即位的消息时，曾想自己取得权力而把西班牙行省攫为己有，因此之故，他才在他发布的各项文告上没有首先标出任何一个皇帝的名字。[(444)]而且希拉路斯还把他所发表的公开演说的某些部分解释为对维提里乌斯的诽谤并且是想争取人们对自己的好感的。但克路维乌斯的势力却大到甚至可以使维提里乌斯下令惩处他自己的被释奴隶。克路维乌斯被列入皇帝的侍从人员之中，同时却保留了自己的西班牙行省。他继续从远方治理这一行省，因为过去路奇乌斯·阿尔伦提乌斯就有过这样的先例。但皇帝提贝里乌斯把阿尔伦提乌斯留在自己身边，是因为他害怕他。[(445)]不过维提里乌斯并不怕克路维乌斯。特列贝里乌斯·玛克西姆斯没有取得同样的荣誉。[(446)]他是为了逃避他的军队对他的憎恨才从不列颠逃出来的。维提里乌斯的侍从人员之一维提乌斯·波拉努斯[(447)]被派去接替他的职务。

（66）维提里乌斯认为他有理由对于被战败的军团的精神状态感到不安，因为从精神状态上来说，这些军团的士兵实际上根本未被征服。分布在意大利各地并且同胜利一方的军团混到一处的这些军队，他们的谈话经常表现出敌对的情绪。第十四军团的士兵表现得特别无所顾忌，他们扬言他们从来没有被打败过，因为在贝德里亚库姆的战斗中，被战败的只是一些老兵罢了；军团的主力根本没有在战场上。维提里乌斯决定把他们送回不列颠（尼禄曾把他们从那里调了出

来），同时使巴塔维亚的步兵中队同他们在一起设营，因为巴塔维亚人很久以来就跟第十四军团不和。[448] 在相互极端仇视的武装士兵中间，和平是不能长久维持的。在图林[449]，一个巴塔维亚人曾指控一名手艺人做贼，但一个军团士兵以主人的身份给这个手艺人辩护。于是双方的士兵就都集合起来给自己方面的人帮忙，事情很快就从口角发展到殴斗。老实讲，如果不是两个近卫军中队站到第十四军团的一面给他们增加了勇气同时又吓住了巴塔维亚人的话，一场血腥的战斗看来就是不可避免的了。但维提里乌斯下令他所信任的巴塔维亚人参加他自己的随从军队，却要第十四军团越过格莱斯·阿尔卑斯山[450]，而且还必须绕道避开维也纳，[451] 因为维也纳的人民也是他所不放心的。在军团出发的那一夜里，士兵们把所有的地方都点着了，陶里尼人的移民地有一部分也被烧光了。但是这一损失，正如同大多数的战争灾害一样，同其他城市所遭受到的更大的灾难相比却显得很不重要了。在第十四军团越过了阿尔卑斯山之后，最难约束的士兵主张向维也纳方面推进，但是比较规矩的士兵联合起来制服了他们，结果他们还是被调到不列颠去了。

（67）维提里乌斯感到惊惶不安的另一个方面就是近卫军。在起初，他把他们分隔开来；继而又利用光荣的退役[452]来缓和他们的情绪，于是他们便开始把武器交回给他们的将领，但是当着外面普遍传说维斯帕西亚努斯已经开始了战争的时候，他们就重新参加了军队并且成了佛拉维乌斯派[453]的骨干。海军的第一军团被调到西班牙去，为的是使他们的野性在安谧的和平环境中缓和一下；第十一军团和第七军团[454]则被送回冬营，而第十三军团的士兵则奉命修造半圆形剧场，因为凯奇纳正准备在克雷莫纳，而瓦伦斯准备在波诺尼亚举行剑奴比赛。维提里乌斯对正经事情从来不曾专心致志到忘掉享乐的程度。

（68）维提里乌斯就这样把战败的一方分散开来而又未引起任何骚乱。但是在胜利的一方却爆发了一次兵变。兵变是由于玩笑而引起的。但是被杀死者人数不少，这就使维提里乌斯更加不得人心了。原来皇帝在提奇努姆设宴，[455] 维尔吉尼乌斯是他的客人。副帅和将领们根据他们的统帅的不同性格，或是模仿他们的严格作风，或是在豪奢的晚宴中寻欢作乐。[456] 同样地，士兵们也就或是表现了忠诚，或

是表现了放纵。维提里乌斯的军队乱成一团，到处都有人酗酒。这类事情只见之于长夜的宴会和狂饮，而与一座武装的军营所应有的纪律是不相容的。正巧这时第五军团的一名士兵和高卢辅助部队的一名士兵两个人开玩笑地要角力比武。当军团士兵被摔倒而高卢人开始嘲笑他的时候，集合起来的旁观人群就分成了两派。军团士兵突然开始残杀辅助部队，结果两个中队实际上是被歼灭了。纠正这次骚乱的办法就是再来一次新的骚动。在远处可以看到一团尘土和武器。人们立刻都喊了起来，说第十四军团已回来准备参加战斗了。但实际上这却是后卫部队。人们认清了他们的时候，惊惶情绪才平静下来。就在这时，士兵们控告维尔吉尼乌斯的正在经过那里的一名奴隶，说这个奴隶想暗杀维提里乌斯。他们立刻就冲到宴会的地方去，要求处死维尔吉尼乌斯。甚至胆怯而且对任何事物都会怀疑的维提里乌斯都不怀疑他是无辜的。好不容易才说服了士兵，使他们不再坚持处死这位曾担任过执政官，担任过他们自己的统帅的人物。老实说，任何人都不像维尔吉尼乌斯那样经受过如此多次而且是多种多样的兵变的威胁。但人们依旧赞扬他，他的声誉依旧不衰。不过军队却恨他，因为他不理睬他们提出的建议。[(457)]

（69）第二天，维提里乌斯首先接见元老院的使团，因为他曾下令要使团在这里等候他。随后他就到营地去，乘着这个机会称赞了士兵们对他的忠诚拥戴。[(458)] 这一行动使得辅助部队抱怨说，军团士兵不但有特权不受到惩罚，而且还有特权表现得这样鲁莽无礼。继而为了使巴塔维亚的步兵中队不致采取什么鲁莽的报复行动，他就把他们送回日耳曼，因为命运之神已经准备好了将来会引起内战和对外战争的根源。[(459)] 高卢的辅助部队都被遣散回家。他们的人数是众多的，因为在叛乱刚刚开始的时候，他们就被编入军队，但目的不过是利用他们在战争中虚张声势而已。

为了使那由于赠赐而遭到很大消耗的帝国财源还能够应付国家开支之需，维提里乌斯又下令减少军团士兵和辅助部队士兵的数目，并且不许继续征兵。而且凡请求退役的一律都加以批准。这种政策对国家是有害的，并且是士兵所不欢迎的，因为同样的任务现在要由较少的人来担负了，这样每个人承受危险和苦难的机会就更多了。他们的力量被奢侈之风腐蚀了，这种奢侈之风同古代的纪律和我们祖先的遗

训形成了鲜明的对比。在我们祖先的时候，勇气而不是金钱构成了罗马国家的更好的基础。

（70）维提里乌斯于是转到克雷莫纳去，[460] 他在那里观看了凯奇纳举办的剑奴比赛之后，却想到贝德里亚库姆的平原去亲眼看一看他最近取得的胜利的遗迹。那是一幅令人恶心的、非常可怕的景象：战斗之后还不到四十天，到处都是残缺的尸体，切断的肢体，人和马匹的腐烂的尸体，地面上浸透了污物和血块，树木被砍倒，庄稼被践踏得一塌糊涂。被克雷莫纳人撒满了月桂和玫瑰的那一段道路也呈现出同样野蛮的景象。他们这时正在这里修建祭坛，屠宰牺牲，就仿佛是迎接一个东方的君主似的。但是他们当前的欢乐后来却成了他们毁灭的原因。瓦伦斯和凯奇纳陪伴着维提里乌斯，向他解释战斗的情景；他们指出在这个地方是军团冲出去进攻，那里又是骑兵发动进攻；在什么地方又是辅助部队包围了敌人。将领和中队队长每个人也都各自吹嘘自己的战功，他们的话有真的，但其中也有虚构，至少是夸大了事实。普通士兵也欢呼着离开道路，去辨认那些曾发生过激烈战斗的地方，他们用惊奇的眼光望着一堆堆的武器和一堆堆的尸体。他们中间有一些人看到人世命运的无常而被感动得流了泪并且起了怜悯之情。但是维提里乌斯看到这样多的公民在死后得不到合于仪节的掩埋时，却从来不曾把目光转到别的地方去或是表现出害怕的样子。他确实是十分高兴的，但他并不晓得已经迫临到他身旁的命运，却还向当地的神灵奉献牺牲呢。

（71）在这之后，法比乌斯·瓦伦斯又在波诺尼亚举行了他的剑奴比赛，比赛的一切设备都是从罗马运来的。当维提里乌斯临近首都的时候，他的随从人员就表现得更加腐化堕落了。优伶、大群的宦官和尼禄宫廷中所有其余各类的人都同他的士兵混到一处。原来维提里乌斯对尼禄本人是十分钦佩的，他常常并非出于强迫地陪着尼禄到各处去歌唱[461]——但伴随尼禄的许多体面人物却是出于强迫的——因为他是奢华生活和口腹之欲的奴隶和玩物。为了腾出几个月来使瓦伦斯和凯奇纳取得执政官的荣誉，他缩短了其他执政官的任期，[462] 并且默默地饶恕了曾经是奥托派的一个领袖的玛尔库斯·玛凯尔。他推迟了由伽尔巴所选定的瓦列里乌斯·玛利努斯担任执政官的时期，不过不是因为这个人犯了什么罪，而是因为玛利努斯禀性温和并且包容得下人们对他的侮辱。佩达尼乌斯·科斯塔也被从执政官名单上免去了职位；

他是皇帝所不喜欢的人物，因为他曾敢于反对尼禄，甚至曾鼓动维尔吉尼乌斯行动起来。当然，皇帝所提出的是别的一些理由。维提里乌斯照例接受元老院对他表示的感谢，因为奴才的习性已经根深蒂固地培养起来了。

（72）一场骗局，开始时虽然取得显著成功，但只能骗几天。有一个自称叫司克里波尼亚努斯·卡美里努斯的人出现了，他说自己在尼禄当政的时期，一直躲在伊斯特里亚，[(463)] 因为古老的克拉苏斯族在那里仍然拥有食客、土地和人望。[(464)] 因此，为了表演这幕喜剧，他就和一批人类的渣滓勾结起来；轻信的普通人民和某些士兵，他们或是为这一谎言所欺骗，或是想发动骚乱，很快地就在他的周边集合起来了。这时他便被拖到维提里乌斯面前并被询以到底是何许人。他的回答没有一句是真话。但在他被他的主人认出是一个名字叫盖塔的逃跑的奴隶之后，他就受到了通常用来对付奴隶的惩罚。

（73）从叙利亚和犹太来的信使来报告说，东方已经向维提里乌斯宣誓效忠了，他听了以后，那种骄傲自得的劲头简直令人难以相信。尽管人们谈论的根据还是模糊的和不确定的，但在传闻里已经常常提到维斯帕西亚努斯，而且他的名字往往引起维提里乌斯的不安。但是现在，皇帝和军队都认为他们已经没有同他们争权夺利的人，因此残酷、淫荡和掠夺的行为便泛滥起来了，这和野蛮人的一切残暴过火的行径完全一样。

（74）维斯帕西亚努斯方面现在已开始考虑发动战争和武装斗争的可能性，并且估计远近各方面的实力了。他自己的军队是随时可以为他尽力的，以至当他要士兵们宣誓为维提里乌斯的胜利效劳时，他们只是一声不响地听着。[(465)] 木奇亚努斯的情绪对他并不是敌视的，并且确实对提图斯有好感。[(466)] 埃及的长官[(467)] 提贝里乌斯·亚历山大早已约定站在他这一面；从叙利亚调往美西亚的第三军团，[(468)] 是他可以信赖的；他还能指望伊里利库姆的军团也能追随第三军团的榜样。他这样指望是有理由的，因为所有东方的军队对于到他们这里来的、维提里乌斯的士兵的那种专横作风都十分气愤；要知道，这些士兵虽然自己外貌粗野，说话粗鲁，却还要经常不断地嘲弄所有别的人，就仿佛别人都是天生低他们一等似的。但是这样规模的战争在发动时是决不会不经过一段犹豫时期的。而在一段时期里充满了希望的

维斯帕西亚努斯，有时却又不能不考虑到各种困难：把他一生的六十年和两个年轻的儿子的命运寄托到战争的胜负之上的那一天会是怎样的一天啊！他想到，私人的计划可以使人有进退的余地，可以使个人能够在命运的赏赐中择取他愿意取得的那样多的东西；但如果一个人的目的是在于夺取帝国的统治大权的话，那就只能是孤注一掷，在峭壁和深渊之间是不存在中间地带的。

（75）他心中估计了日耳曼军队的实力，而作为一名有经验的军人，对这一点他是了解得很清楚的。他看到他自己的军团在内战中还没有显示过身手；维提里乌斯的军队却体验过胜利的喜悦；而在战败的军队当中，不满的情绪容易产生，却谈不上有什么力量。在相互倾轧的时期，一支军队的忠诚是不可靠的，个别的士兵却能够造成危险。他自己忖量："如果有一两名凶手在谋杀了我之后到我的敌人那里去请领他们一直愿意支付的赏金的话，那么步兵中队和骑兵中队对于我又有什么用处呢?在克劳狄乌斯的统治时期，司克里波尼亚努斯就是这样被杀的。[(469)] 杀死他的凶手沃拉吉尼乌斯就是这样地从最低微的地位一跃而取得了最高的官职。[(470)] 调动大批的军队较之躲避个人的暗算反而是更加容易的事情。"

（76）正当他心里有这样一些顾虑而犹豫不定的时候，他手下的军官和他的朋友，特别是木奇亚努斯，却使他的信念坚定起来。木奇亚努斯最初同他进行了一些次长时间的密谈，但是后来却公开地当着其余人们的面说："所有那些商讨重大事件的人应当考虑的是：他们的意图对国家是否有利，对他们自己是否光荣，是否易于完成或至少不难于完成。同时他们还必须考虑为他们策划的人的品格。他是否能在献计以外还愿意分担可能会遇到的风险?如果命运帮助这一事业的话，最高的荣誉应当加到谁的身上呢?维斯帕西亚努斯，我是要敦促你坐上皇帝的宝座的。这种做法对国家何等有利，对你本人何等光荣，这样的问题除了要由诸神决定之外，那就要取决于你自己的行动了。不要担心好像我在吹捧你。继维提里乌斯之后被选为皇帝，这是耻辱，而不是光荣。我们现在起来反对的并不是神圣的奥古斯都的睿智，不是年老的提贝里乌斯的谨慎，也不是甚至由一个盖乌斯、一个克劳狄乌斯或者一个尼禄（如果你愿意把他也算上的话）构成的古老皇族。你甚至对伽尔巴的祖先也是尊敬的。但是再这样无所事事地观望下去，看着国家在贪污腐化里毁灭，这种情况只能说明你的怠慢和怯懦；虽

然卑躬屈节会给你带来安全，但它也肯定会给你带来耻辱。人们早就想到你有夺取最高大权的雄心了。皇位是你惟一的安身立命之所啊。你已忘掉了科尔布罗被害的事情么？[471] 我敢说，他的出身比我好，但是就门第的高贵这一点而论，尼禄也超过了维提里乌斯。被人畏惧者在畏惧他的人的眼里总是很高贵的。而且，维提里乌斯本人的情况也是个证明，一支军队可以立一位皇帝；要知道维提里乌斯所以成为皇帝并不是因为有什么战功或威名，只是因为人们憎恨伽尔巴罢了。奥托之所以失败，不是由于他的对手是干练的统帅或是由于对方军队的力量，而是因为他失望得过早，而维提里乌斯却使奥托变成了好像是一位受到人们的惋惜的伟大皇帝了。但与此同时，维提里乌斯却分散了他的军团，解除了他的中队的武装并且每天都在散播战争的新种子。他的士兵身上的热情和勇气目前正在消耗在酒店里，在放荡的生活中，在对他们的皇帝的模仿上。你在叙利亚、犹太和埃及拥有精力充沛的九个军团，[472] 他们没有受到战争的消耗，没有受到兵变的感染，这些军团有丰富的作战经验，因而是强大的，并且曾制服过国外的敌人[473]。你拥有强大的海军、骑兵和步兵中队，拥有完全忠于你的国王，[474] 还有比所有其他的人更加丰富的经验。

（77）“至于我本人，我的要求只是自己不要被认为在凯奇纳和瓦伦斯之下。但是我请求你不要因为木奇亚努斯不和你相争就小看了他，不把他看成是可以参加你的事业的人。我认为我自己胜过维提里乌斯，你则比我更强。你的一家曾取得过凯旋的荣誉。[475] 你家有两个青年人，其中之一已经有力量担起帝国的统治大权了；他在日耳曼的军队中也享有崇高的声誉，因为他最初几年就是在那里服军役的。[476] 如果我不拥戴这样的人作皇帝，那是荒谬的事情，因为如果我自己做了皇帝，我也会把这个人的儿子过继过来的。而且，无论事情是成是败，你我的所处的地位是不相同的，原因是，如果我们胜了，我的地位就完全由你来随意决定了，但要是有什么危险的话，那我们是要同样分担的。我看较好的办法是，你在这里指挥全军，由我去实地作战，去经历战争的风险。现在，在战败的士兵中间较之在胜利的士兵中间，纪律是更加严格的。愤怒、憎恨和复仇的渴望激发战败的士兵去勇敢作战，但胜利者却由于鄙视、藐视敌人，反而丧失了他们的力量。战争不可避免地会把胜利一方目前被遮盖起来的发炎的伤口揭开并摆到外面来。我深信你的警惕、节俭[477] 和智慧，同样，我也深

信维提里乌斯是怠惰、愚昧和残暴的。再说，我们在战争中的处境会比在和平中的处境更好，因为那些打算发动叛乱的人们已经发动叛乱了。”

（78）木奇亚努斯发言之后，其余的人胆子就更壮了。他们集合在维斯帕西亚努斯周边，鼓励他，向他提示预言者的预言和各种星象。对于这类的迷信，他的确也不是完全不信的，这一点在他后来作了皇帝之后就可以很明显地看出来，因为他公开把一个名叫塞琉古的占星术士留在他的宫廷里，把这个人当成自己的指导者和预言者。过去的朕兆又浮现在他的脑海里了。有一次在他的乡间别墅里，一株相当高的绿柏树突然倒掉了，但是在第二天它在原地却重新高高地、生气勃勃地立了起来，而且枝叶比以前更加繁茂了。占卜师一致认为这是一件意义重大的吉兆，它注定会使当时还年轻的维斯帕西亚努斯取得最高的荣誉。在起初，凯旋的标记、他的执政官职位[(478)]以及他对犹太取得的胜利好像应了朕兆所预示的事情；可是在他取得了这些荣誉之后，他又开始认为朕兆所预示的是皇帝的宝座了。在犹太和叙利亚之间是卡美尔，[(479)]这是一座山的名字，也是神的名字。这个神没有神像或是神殿，父祖相传的规定就是这个样子。有的只是一座祭坛和对这个神的崇拜。当维斯帕西亚努斯在那里奉献牺牲并且考虑他那深藏在内心里的希望的时候，祭司巴西里德斯在反复检视了牺牲的脏腑之后就对他说：“维斯帕西亚努斯，不管你计划做什么，修建一所住宅也好，扩大你的土地也好，增加你的奴隶的数目也好，神都会赏赐你一所巨大的宅邸、无垠的土地和众多的奴隶。”当时外面就已经传说了这个难解的神谕，现在人们试图解释这个神谕了；确实，无论哪一件事都不像这件事这样经常挂在人们的口边了。当着维斯帕西亚努斯的面，人们谈这件事就谈得更多了。因为人们对那些满怀着希望的人是有更多的话要说的。这两位领导人于是抱着明确的目的分手了，木奇亚努斯到安提奥克去，维斯帕西亚努斯到凯撒列亚去。安提奥克是叙利亚的首府，凯撒列亚是犹太的首府。[(480)]

（79）把帝国统治大权授予维斯帕西亚努斯是在亚历山大（地名）开始的：提贝里乌斯·亚历山大在那里迅速地行动起来，他在7月1日就要他的军队向维斯帕西亚努斯宣誓效忠。[(481)]后来这一天便被定为维斯帕西亚努斯担任皇帝的第一天而受到庆祝；不过犹太的军队向维斯帕西亚努斯本人宣誓效忠却是7月3日的事情，而且他们在宣誓时

表现了这样的热情，以至他们甚至没有等待正在从叙利亚返回的、他的儿子提图斯——提图斯是木奇亚努斯和他的父亲之间的信使。这全部行动都是热心的士兵自动做出来的，既没有向他们发表过任何正式的演说，也没有进行过各军团的正式检阅。

（80）当人们还在讨论如何确定时间、地点和第一个发出信号的人（在这种情况下这是最困难的事情）的时候，当每个人心里还在希望和恐惧、计划和可能性之间徘徊观望的时候，一些按惯例应列队把维斯帕西亚努斯作为他们的副帅而向他致敬的士兵在看到维斯帕西亚努斯从他的本营出来时却把他作为皇帝而致敬了。接着，其余的人也都跑来，开始称他为凯撒和奥古斯都；他们把一个皇帝的所有头衔都加到他的头上了。他们的内心突然从恐惧变为相信命运之神的好意了。维斯帕西亚努斯虽然取得了新的身份，但是并未表现出骄傲或虚荣，看不到他的行动有什么不同寻常的地方。他被拥戴为皇帝这一突然事件一时使他感到迷惑，但他在心情镇静下来以后，就按照一个军人应有的做法讲了话。在这之后，他从四面八方都收到了对他有利的情报。原来一直在等候这一行动的木奇亚努斯，在听到了消息之后立刻便使他的热情的军队向维斯帕西亚努斯宣誓效忠。然后他就到安提奥克的剧场——人民定期在那里召开人民大会——向赶到那里聚会的群众发表讲话，而群众这方面也竭尽阿谀奉承之能事。

木奇亚努斯用希腊语讲话，但是讲得十分优美动听，因为他懂得如何把他说过的话和做过的事情说得冠冕堂皇些。最使行省和军队感到愤怒的是木奇亚努斯的这番话：维提里乌斯曾决定把日耳曼的军团调到叙利亚，以便使他们能够在这里过轻松的和有利可图的日子，但他却要叙利亚的军队到日耳曼去经受冬天的严寒和繁重的劳役。原来，行省的居民已习惯于同士兵生活在一起，并且乐于同他们来往，而事实上也有许多平民已经同士兵成了朋友并且结了婚，同时长期服役的士兵也爱他们所熟悉的旧营地，把它看成是他们自己的家乡了。

（81）在7月15日以前，整个叙利亚同样都向维斯帕西亚努斯宣誓效忠了。站到维斯帕西亚努斯这一面来的还有索海木斯[(482)]和他的整个王国，他的兵力也是不容轻视的。安提奥库斯[(483)]也站到了维斯帕西亚努斯一边，他拥有巨大的世袭财富，而实际上是罗马治下的国王中最富有的。不久，应自己友人的秘密召唤的阿格里帕[(484)]，在维提里乌斯还不知道他的行动的时候，迅速地渡海投奔到维斯帕西亚努

斯的一面来。女王贝列妮凯同样是拥护维斯帕西亚努斯的。她年轻[485]而又十分美丽；她把大量的礼物送给维斯帕西亚努斯，因而维斯帕西亚努斯（尽管他年纪已老）非常喜欢她。[486]沿海的一切行省直到阿凯亚和亚细亚的边界，以及全部内地行省直到本都和亚美尼亚都举行了效忠宣誓；不过它们的长官却没有武装力量，因为卡帕多奇亚还没有军团驻守在那里。[487]在贝利图斯[488]举行了一次盛大的会议，木奇亚努斯率领着他的全体副帅、将领以及他手下最杰出的百人团长和士兵前来参加这次会议；犹太的军队也派遣了他们的最优秀的人物为代表。步兵和骑兵的这次大会师，再加上都是扈从众多的国王们，使得这次会议有了一种可以和皇帝的尊严相称的气氛。

（82）战争中首先要做的一件事情就是征募士兵，并且把老兵召回军队。防守坚强的城市被选定制造武器；在安提奥克铸造了金币和银币。能干的特使被派到各专门地点去督促迅速进行这一切准备工作。维斯帕西亚努斯也亲自到每一个地方去鼓励工匠；他用赞扬的词句激发勤勉的人，对于那懒惰的工匠则用身体力行的办法加以感化；他隐瞒他的朋友们的过错，宣扬他们的优点。他把长官和代理官的职位赏赐给许多人；许多后来取得最高地位的优秀人物被他提升为元老。有些人所以得到升迁与其说是有什么功业，毋宁说是由于运气好。在木奇亚努斯的第一篇演说里，他要士兵们不可指望过多的赠赐；甚至维斯帕西亚努斯在内战时许给士兵的东西也并不比别人在承平时期的赏赐为多。他坚决反对把过多的赠赐给予士兵，因此他的军队的素质是比较好的。使节被派遣到帕尔提亚人和亚美尼亚人那里去同他们作出了约定，以避免在军团出发进行内战时后方空虚无防。[489]决定把提图斯留下来最后结束犹太的战争，维斯帕西亚努斯控制进入埃及的要害地点。[490]大家一致认为，一部分军队在木奇亚努斯的率领下便足以应付维提里乌斯，因为他们相信他们这边不但有维斯帕西亚努斯的声望可以为他们助威，而且命运也会帮助他们克服一切困难的。对所有的军队和全体将领都发出了信件，指令他们设法争取憎恨维提里乌斯的近卫军，办法则是答应近卫军能重新服兵役。

（83）木奇亚努斯的举止与其说像个下属，毋宁说像个分享皇权的人。他率领着一支轻武装的队伍前进，前进的速度确实不慢，因为他担心慢了会给人以不够果断的印象，但另一方面他也不是匆匆赶路，因为他想借着前面的距离提高自己的声望：原来他知道他手下的

军队不多，人们对于远方的事物往往会过甚其词。不过第六军团和一万三千名沙场老兵[491]却阵势堂堂地跟在他后面。他已下令黑海的舰队在拜占廷集合，因为他还没有决定到底要不要把美西亚放到一边，而以步兵和骑兵去攻占狄尔拉奇乌姆，同时在海上用他的舰队包围意大利。如果他采取上述战术的话，他就要保卫后方的阿凯亚和亚细亚，因为这些地方没有保卫自己的兵力，容易受到维提里乌斯的攻击，除非他把兵力留在那里守卫它们。他还相信，如果他准备利用海军进攻布伦地西乌姆、塔伦特以及卡拉布里亚与洛卡尼亚沿岸地带的话，维提里乌斯本人就不知道他要保卫意大利的哪一部分是好了。

（84）因此在各个行省，到处都是准备他们所需要的舰船、军队和武器的一片备战声，但是使他们最伤脑筋的却是筹措款项的问题。木奇亚努斯一直这样说："金钱是内战的动力"，而且当他以法官的身份审判案件的时候，他所着眼的不是正义或真理，只是被告的财产的多寡。告发的事件十分流行，所有有钱的人都成了控告之下的牺牲者。这些诉讼成了人们的一个无法忍受的负担。当然，这些事情发生在战时还可以说是迫于战争的必要，但后来在承平时期它们却依然如此。老实讲，在维斯帕西亚努斯当政初期，他本人并不十分坚持干这类很不公道的事情。但是到后来，由于命运对他的放任以及坏人的从旁教唆，他也学会并敢于干这类的勾当了。木奇亚努斯自己也拿出大量的钱来资助战争；人们指出，他在私人财产方面的挥霍可以同他在贪污国家财产方面的过分的贪欲相比。其他领导人也学他的样子拿出了钱。但是能同样随便地把这些钱收回去的人却是极少的了。

（85）就在这个时候，维斯帕西亚努斯的事业又得到了一个新的有利的推动，因为伊里利库姆的军队也热情地投到他的一面来了。第三军团给美西亚的其他军团提供了一个先例：这就是忠于奥托的第八军团和克劳狄乌斯第七军团[492]，虽然这两个军团都没有参加过贝德里亚库姆的战斗。战斗之前，他们曾一直推进到阿克维莱阿，但是当使者把奥托战败的消息[493]带到那里时，他们就用武力赶跑了这些使者，把带有维提里乌斯的名字的队旗扯得粉碎，[494]最后竟占夺了军营的财库，把金钱在他们自己中间瓜分了。他们的这种做法完全和敌人一样。他们的行动使他们心怀畏惧，继而这种畏惧心情又使他们想到，他们的行动可能会取得维斯帕西亚努斯的信任，但是对维提里乌斯，他们却只有谢罪的份儿。因此美西亚的三个军团便想写信去争取

潘诺尼亚的军队；同时他们还准备在潘诺尼亚的军队拒绝时使用武力。在这件事情上，美西亚的长官阿波尼乌斯·撒图尔尼努斯计划了一件胆大而可耻的行动。他企图借口政治上的动机来发泄私愤，于是派遣一名百人团长去谋杀第七军团的副帅特提乌斯·优利亚努斯。[495] 但是优利亚努斯知道了自己的危险之后，就带着熟悉当地情况的几个人，穿过美西亚的没有道路的地区，逃到海木斯山[496]后面的地方去了。在那之后他并没有参加内战。原来虽然在出发时他说是去参加维斯帕西亚努斯的一方面，却一直在按照他得到的消息而延缓或加速他的行程。他找到各种各样的借口迟迟不肯前进。

（86）但是在潘诺尼亚，对贝德里亚库姆一役的失败仍然深感愤懑不平的第十三军团[497]和伽尔巴第七军团立刻由于普利姆斯·安托尼乌斯[498]的强有力的鼓动而站到维斯帕西亚努斯的一面来了。他过去在尼禄当政时期曾犯过罪，并且曾被判以诈骗罪。[499] 但是作为战争的恶劣后果之一，他又恢复了他的元老职位。伽尔巴虽然曾任命他为第七军团的统帅，但是人们相信，他曾写信给奥托，自愿以奥托派领袖的身份为他效劳。但奥托并没有理睬他，结果他就未能参加内战。现在维提里乌斯的命运看来也开始不妙了，普利姆斯于是又追随了维斯帕西亚努斯，并大大地推动了他的事业。要知道，他这个人在行动方面是果敢有力的，他很能讲话，善于在他的敌人中间制造不和，很能激起龃龉和争端，他能搜括金钱，又能挥霍金钱。总而言之，在和平时期，他是人类当中最大的坏蛋，但在战争时期，他却是一个不容轻视的人物。

美西亚和潘诺尼亚的兵力的结合使得达尔马提亚的军队也学了他们的样子，虽然统治行省的那些前任执政官并没有带头发动叛乱。塔姆皮乌斯·佛拉维亚努斯[500]是潘诺尼亚的长官，彭佩乌斯·西尔瓦努斯是达尔马提亚的长官，这两个人都是年老而富有的。但是同他们在一起的还有皇帝的代理官科尔涅里乌斯·富斯库斯，这是一个出身高贵的壮年人。在年轻的时候，他那想过宁静的生活的愿望使得他放弃了元老的地位。但是他曾使他自己的移民地[501]转到伽尔巴的一面去，而通过这一服务取得了代理官的职位。现在他又站到了维斯帕西亚努斯的一面，并且把他的全部热情放到战争上了。是危险本身，而不是危险的报酬使他感到满足，他喜欢任何新的、不肯定的和可疑的东西，而不喜欢肯定的东西和长久保证的利益。于是领袖们便着手挑拨

整个帝国内那些心怀不满的人们。他们派人去联络不列颠的第十四军团[502]和西班牙的第一军团[503]，因为这两个军团都曾站在奥托的一面反对过维提里乌斯。高卢各个行省到处都有他们的书信，一场大战眼看就煽动起来了。伊里利库姆的军队首先公开发难，所有其余的军队也都准备按命运的安排行事。

（87）当维斯帕西亚努斯和他的一派的领袖在各行省这样行动的时候，维提里乌斯却越来越懒散，从而日益受到人们的轻视。他在途中的每一座诱人的城市和别墅都要停留下来，他就这样同他的一支臃肿庞大的军队走向罗马。他有六千名扈从兵，这些人都由于没有纪律而腐化不堪。随营人员的数目就更多了；甚至在奴隶中间，那些服侍士兵的人也是最蛮横的。此外还有一大群官吏和廷臣，这些人甚至在给他们定下最严格的纪律时也是不可能就范的。除了臃肿不灵的这一大群人之外，还要加上从罗马前来迎接他的元老和骑士。这些人中有一些是由于害怕而来的；但是不少人却是想来讨好；而大多数的人，渐渐地是每一个人，则是因为看到别人去了而自己也不想落在后面。还有大群的下层公民也来了，他们的可耻的和阿谀的行为是维提里乌斯十分熟悉的。维提里乌斯特别高兴同这些小丑、戏子、骗子手结成可耻的友谊。不仅是移民地和自治市以及它们所储藏的粮食，就是农民和他们那即将收割的田地也都被掠夺一空，就仿佛这土地是敌人的土地一样。

（88）士兵们常常在自己的队伍中间相互进行格斗，并引起可悲的致命后果，原来自从提奇努姆的事件发生以来，军团士兵和辅助部队之间的纠纷一直不断发生。[504]不过，每当他们必须对付农村居民的时候，他们的行动就完全一致了。但是最可怕的屠杀却发生在离罗马七英里的地方。在那里，维提里乌斯把熟食的口粮分给每个士兵，就好像他犒劳剑奴一样。从罗马拥来的大群人民挤满了整个军营。当士兵不注意的时候，有一些公民因为想开个卖乖的玩笑，就把他们的皮带悄悄地割断了，随后他们就问士兵是否带着刀。士兵们不习惯于开玩笑，他们的脾气是受不住别人对他们的侮辱的。他们于是拿起了武器向手无寸铁的平民发动进攻。有一个士兵的父亲同这个士兵在一起时被杀死了。后来人们认出了他。他的死讯传出去之后，才停止了对无辜者的这种屠杀。

在罗马本城，那些比大军先来到的、散布在各处的士兵也造成了同样的惊恐情绪；这些士兵首先就寻找广场，因为他们想看一看伽尔巴殉难的地方。他们自己穿着破烂的兽皮，手里拿着巨大的枪，这样他们自己就给罗马人造成了同样野蛮的印象。他们的粗野无知使他们不懂得躲开人群，或者，当他们在很滑的街道上跌倒或是撞上一个平民的时候，他们就咒骂起来，咒骂之后便继之以拳头和刀剑。甚至那些带着武装队伍在街道上到处匆促地巡逻的将领和百人团长也散布了恐怖情绪。

（89）维提里乌斯骑着一匹骏马，穿着统帅的外袍，带着武器，已经从穆尔维乌斯桥[(505)]出发了，元老和人民走在他的前面。但是他的廷臣却劝他在进入罗马时不要使这座城市看来仿佛是一座被攻占的城市似的，于是他便换了一身元老的外袍，把他的队伍整理好，然后徒步进入罗马。四个军团[(506)]的军旗引导在队伍的前面，其他四个军团[(507)]的旗帜则分列在两旁，在这之后是十二支骑兵队伍的旗帜。在他们后面才是步兵和骑兵。再后面是三十四个步兵中队，它们是用他们的地区或是用他们的武器来命名的。走在鹰旗前面的是营帅、将领、主力百人团长，他们的衣服都是白的。带着闪闪发光的擦亮的武器和标记的其他百人团长则同各自的百人团一道行进。普通士兵的勋章和项圈同样是闪闪发光的。这是一幅雄壮的图画和一支配得上比维提里乌斯更好的皇帝的军队。他就率领着这一批侍从来到了卡披托里乌姆神殿，在这里他拥抱了他的母亲，并且赠给她奥古斯塔的尊号。

（90）第二天，维提里乌斯就仿佛是向别的城市的元老院和人民讲话似的，把自己大大地吹嘘了一番；他赞扬自己的刻苦和节制，尽管听他讲话的人以及其实是整个意大利的人，对他的罪行都是十分清楚的，因为他经过意大利时一路上所表现的就是可耻的懒惰和奢侈。但是对万事从不经心并且分不清真理和谬误的下层群众依旧像通常那样地向他高呼谄媚的言词，就好像有人授意他们这样做一样。尽管维提里乌斯表示拒绝，他们还是迫使他接受了奥古斯都（Augustus）的尊号。不过接受也好，拒绝也好，这实际上都已没有用处了。[(508)]

（91）对任何事情都要作出解释的一座城市，很自然地会把这样一件事实看成是一种不吉之兆，那就是：维提里乌斯在成了最高祭司之后，在7月18日这一天公布了有关国家宗教仪式的一项布告，而7月

18日这一天千百年来一直被认为是个不吉利的日子，因为克列美拉[509]和阿里亚的灾难[510]都发生在这一天。他对于上天的法律和人间的法律一无所知，而自己手下的被释奴隶和廷臣又跟他一样地愚昧无知，这样他就好像是在一群醉鬼中间过日子。然而在选举执政官的时候，[511]他就像一个普通公民那样同他所推荐的候选人到处奔走游说。他和普通观众一样地到剧场去看戏，在那里如饥似渴地听取最下层人民喃喃私语的每一句话；但是在赛马场里他却是公开站在他所拥护的一派里的。这一切做法如果是出于高尚的动机，毫无疑问是会使人高兴，是会使他取得人望的。但是，实际上，人们想到他先前的生活，自然就把这些行动看成是不像样子的，是卑鄙可耻的了。甚至元老们在讨论琐碎事情的时候，他也常常到元老院来。有一次，当时是当选的行政长官的赫尔维狄乌斯·普利斯库斯发表了一个同维提里乌斯的意图相反的意见。维提里乌斯起初很生气，但是他在最后也不过是止于号召保民官支持他那遭到轻视的权威而已。后来，当他的朋友担心他会怀恨在心，因而试图安慰他的时候，他就回答说，共和国的两位元老有不同的意见，那根本不是什么奇怪的事情。而且过去他确实是常常反对甚至是特拉塞亚的意见的。[512]许多人认为这一轻率的比拟是荒谬的。但另一些人感到高兴的却是这样一个事实：被他选定为真正的光荣的典范的并不是最有势力的一个人物，而是特拉塞亚。

（92）维提里乌斯任命普布里里乌斯[513]·撒比努斯和优利乌斯·普利斯库斯为近卫军长官。撒比努斯是一个中队的队长，普利斯库斯这时只是一个百人团长。普利斯库斯取得这一地位是由于瓦伦斯的推荐，撒比努斯则是由于凯奇纳的提拔。如果事情不经这两个人的同意，维提里乌斯就什么都办不成。皇帝的大权实际上是由凯奇纳和瓦伦斯行使的。这两个人长久以来就是老对头，他们在战争时期和在营地上，相互间这种憎恨就几乎已无法掩盖，现在在卑鄙的友人的教唆下，以及在总是会造成浓厚敌视情绪的公民生活中，这种敌意便更形加深了。他们都争先力图使自己有大量的侍从、许多门客和大量前来谒见的食客，并激起了对方的想比试比试的心理，而维提里乌斯则一时喜欢这个人，一时又喜欢另一个人。当一个人有了过大的权力时，他永远不能完全相信别人；同时维提里乌斯本人又是个性子不稳定的人，他时而容易突然发火，时而又很不适当地给人以过多的宠信，因此他就受到了他们的蔑视和畏惧。但这一点并不曾使他们夺取房屋、

花园和帝国财富的速度放慢，但是另一方面，被伽尔巴召回罗马的大量悲惨的、贫困的贵族和他们的孩子却根本得不到皇帝的怜悯或是帮助。但是有一项法令却不仅使那些权贵高兴，甚至受到平民的欢迎，这就是，这一法令使那些从亡命地被召回的人们重新取得了对自己的被释奴隶的保护人的权利。[(514)] 但是被释奴隶却通过他们那奴才的狡猾手段千方百计地逃避这一措施的影响，他们把自己的钱隐藏起来（通过把它们寄存到卑贱的朋友或是显要人物那里去）。他们中间的一些人转到凯撒的家里去，结果就变得反而比他们的主人更有势力了。

（93）但是拥挤的军营绝对容纳不下的大量士兵，在柱廊、神殿，实际上也就是在整个城市里到处游荡。他们根本不站岗，也不进行操练以保持自己的战斗力量。他们在罗马的各种引诱下不能自制，从而干出了使人耻于指明的各种放纵行为，他们因为懒散无为而不断削弱自己的体力，因为纵欲放荡而挫伤了自己的勇气。最后，他们甚至对他们自己的生命都不爱惜了；很大一部分营地是设立在梵蒂冈[(515)] 的不适于健康的地区，这结果就使得普通士兵中间有很多人死掉了。此外，由于挨近台伯河，那些受不住炎热气候的高卢人和日耳曼人就必然会贪婪地喝这条河里的水，结果这就使得他们那已经易于染病的身体更加衰弱了。在这之外，贪污腐化和自私自利也使得各级军人陷入一团混乱：十六个近卫军中队和四个城市步兵中队的每一中队征募入伍的定额是一千人。[(516)] 在组织这些队伍的时候，瓦伦斯自己吹嘘说，他曾经挽救凯奇纳本人免于危险。的确，他的到达使得维提里乌斯的一派取得了优势，而且由于取得的胜利，[(517)] 他洗刷掉了说他故意拖延进军速度这样一种使人丢脸的谣传。下日耳曼的全部军队都热诚拥戴他，这一情况使我们有理由相信，正是从这个时候起，凯奇纳对维提里乌斯的忠诚开始动摇了。

（94）但是维提里乌斯对他手下统帅的放任还比不上他对士兵的纵容。每个人在军队里愿意干什么工作就干什么工作。不管一个士兵多么不够格，他只要愿意的话就能登记在罗马服役。[(518)] 另一方面，如果好的士兵愿意的话，他们仍可以同军团或骑兵留在一起；而且有一些人的确是愿意这样做的，因为他们已被疾病折磨得精疲力尽，并且十分厌恶罗马的气候。结果军团和骑兵便失去了自己的力量，而近

卫军军营的崇高威信也动摇了，要知道，这两万人并不是精锐的士兵，而只是从全军凑起来的乌合之众而已。

当维提里乌斯向他的军队讲话的时候，士兵们要求他惩处亚细亚提库斯、佛拉维乌斯和路菲努斯，他们都是站到温代克斯的一面作战的高卢领袖。[(519)] 维提里乌斯并不想制止这类要求，因为他不仅是生来就没有毅力，而是他清楚地了解，不久他必须把赏赐送给他的士兵，可是他又没有必需的钱。因此他便在所有其余的事情上纵容他的军队。皇帝家族的被释奴隶都被命令必须按照他们的奴隶的数目纳锐。但是只知道花钱的皇帝却一直给赛马师修造马厩，在比赛场上接连不断地举行剑奴比赛和斗兽比赛，并且一直在浪费金钱，就好像他的财库里的钱已经多得放不下似的。

（95）此外，凯奇纳和瓦伦斯还在罗马各区举办规模空前的剑奴比赛，以庆祝他的生日。[(520)] 维提里乌斯在玛尔斯广场修建祭坛，并向尼禄的亡灵奉献牺牲。他的行径使那些最坏的人感到高兴，却使最好的公民深感愤慨。他以国家的名义屠宰并烧烤了牺牲。牺牲的点火仪式由奥古斯都祭司团的成员执行，这一祭司团是提贝里乌斯·凯撒为优利乌斯族建立的，犹如罗木路斯过去给国王塔提乌斯建立一个祭司团一样。维提里乌斯取得胜利还不到四个月，他的一名被释奴隶亚细亚提库斯就比得上波里克利图斯、帕特洛比乌斯以及过去其他令人厌恶的名字了。[(521)] 在他的宫廷里，没有一个人想通过正直或刻苦自励以取得声誉：取得权力的道路只有一条，那就是用极其豪华的宴会和挥金如土的寻欢作乐来满足皇帝的永无止境的贪欲。他本人也完全是今朝有酒今朝醉的想法，以后的事情根本不去多想：人们估计，就在短短几个月中间，他挥霍掉的钱总有九亿谢司特尔提乌斯。[(522)] 这个伟大而又多灾多难的国家在仅仅一年当中竟不得不忍受一个奥托和一个维提里乌斯的统治，竟不得不在一个维尼乌斯、一个法比乌斯、一个伊凯路斯和一个亚细亚提库斯的手里经受了一切苦难，一切耻辱，最后再由一个木奇亚努斯和一个玛尔凯路斯[(523)] 换掉他们，人是换成新的了，但人品却没有什么改变。

（96）维提里乌斯首先得到的是第三军团[(524)] 叛变的消息。这个消息是阿波尼乌斯·撒图尔尼努斯[(525)] 在他自己也投到维斯帕西亚努斯的一面去之前，在一封信里报告给他的。但是面临着突然变化而心

慌意乱的阿波尼乌斯并没有把全部真相报告给他，那些阿谀成性的廷臣于是就对这个消息作了并非十分严重的解释。他们说叛变的只有一个军团；但其余的军队都是对他忠诚的。维提里乌斯本人对士兵的讲话也申述了这个意思。他斥责不久以前被解散的近卫军士兵，指责他们散布毫无根据的谣言，并且说内战并没有任何可怕之处；他并没有提到维斯帕西亚努斯的名字，但是把士兵派到城内各处去箝制人民群众的谈论。这是给谣言火上加油的最好做法。

（97）虽然如此，他还是把辅助部队从日耳曼、不列颠和西班牙诸行省召了来；不过他这时的行动十分迟缓并且试图作出并非十分急迫的姿态。长官和行省的行动也和他同样迟缓。霍尔狄奥尼乌斯·佛拉库斯这时已经不放心巴塔维亚人[(526)]，他正在为他自己可能会遇到的一场战争而苦恼着。[(527)]维提乌斯·波拉努斯在不列颠从来就没有得到过全面的平静，[(528)]因此他们两个人都拿不定主意投到哪一面去。两个西班牙的军队也并不忙着离开那里，因为当时那里并没有委派长官。[(529)]三个军团[(530)]的统帅的权力是相等的，而如果维提里乌斯的事业顺利，他们必定会争先恐后地对他俯首听命，但在当时的情况下，三个人同样都不肯出来分担他的厄运。在阿非利加，过去克洛狄乌斯·玛凯尔征募的军团和中队后来曾被伽尔巴解散，[(531)]但他们却根据维提里乌斯的命令重新取得了军籍。在这同时，年轻的公民也都热心地参加了军队。原来维提里乌斯在这里以总督身份进行统治时，他的行为曾是正直和受到爱戴的；但维斯帕西亚努斯在这里担任长官时，他给人的印象却是恶劣的，并且受到了当地人民的憎恨。联盟者从过去所得的印象出发，推测他们两个人在担任皇帝之后统治的情况将会怎样。但经验证明，实际情况和他们的料想恰恰相反。

（98）军团的统帅瓦列里乌斯·费司图斯开初是衷心支持行省居民的意愿的。[(532)]但他很快就开始动摇起来；在公开发表的书信和文件当中，他站在维提里乌斯的一面，但是他通过暗中的来往维护维斯帕西亚努斯的利益，这就是说，他准备两面讨好，哪一面取得胜利他就站到哪一面去。派到莱提亚和高卢各行省来的一些士兵和百人团长被逮捕了，在他们身上搜出了维斯帕西亚努斯的书信和文告，这些人被送到维提里乌斯那里去处死了。不过大多数的使者没有被逮捕，因为他们或是被掩护在知心友人的家里，或是以自己的机智而逃脱了逮捕。这样一来，人们就得悉维提里乌斯的准备情况，但维斯帕西亚努

斯方面的计划却大部分还是个秘密。这首先是由于维提里乌斯的愚蠢，其次是由于驻守在潘诺尼亚的阿尔卑斯山[533]的卫戍部队封锁了使者的通路。此外，这时又正是埃提西亚风[534]的季节，因此东行的船舶都是顺风，但是从东向西的船舶却是逆风。

（99）敌人的迫近和从各个方面传到他这里来的可怕的消息终于使维提里乌斯惊惶起来了。他于是下令凯奇纳和瓦伦斯作应战的准备。凯奇纳先被派了出去；当时在一场重病之后刚刚痊愈的瓦伦斯则由于体力尚弱而耽搁下来。当日耳曼的军队离开罗马的时候，和他们开入罗马的时候相比，看起来大不相同了。士兵们没精打采，毫无热情；他们队伍一点不整齐，行进的速度也很慢，他们拖着自己的武器，乘骑也是垂头丧气的样子。但是忍受不了日光、尘土或暴风雨的军队，根本不想去受苦的军队，是特别容易发生争吵的。造成这种局面的另一个因素是来自凯奇纳过去的迁就放任和他最近的懒散无为，因为过多的好运气已使他沉溺在奢华的生活之中；也许他这时已经打算叛变，因此故意挫伤自己的军队的士气，作为他的计划的一部分。人们普遍相信，佛拉维乌斯·撒比努斯的一番游说已使凯奇纳的忠诚发生了动摇，而从中联络的则是卢布里乌斯·伽路斯[535]。伽路斯曾向凯奇纳保证，维斯帕西亚努斯愿意答应凯奇纳转到他这一面来所提出的条件。同时人们又向他提醒他对法比乌斯·瓦伦斯的憎恨和忌妒，而且由于他对维提里乌斯的影响比不上他的对手瓦伦斯，因此人们就劝他向一个新皇帝那里去寻求恩宠和支持。

（100）凯奇纳在同维提里乌斯拥抱之后带着极大的荣誉出发时，他先派出他的一部分骑兵去占领克雷莫纳。不久，第一、第四、第十五、第十六军团的队伍也跟着出发了。跟在他们后面的是第五、第二十二军团。在最后面的是拉帕克斯第二十一军团和意大利第一军团以及由不列颠的三个军团派出的分遣队伍和精锐的铺助部队。

在凯奇纳出发之后，法比乌斯·瓦伦斯便写信给他先前[536]统率过的军队，命令他们在途中等候他，他说这是他和凯奇纳已经约定好了的。但是手里掌握了军队、因而对瓦伦斯占了优势的凯奇纳，却扬言计划业已改变，这样他们可以以他们的全部力量来迎接战争的第一场大仗了。于是军团就奉命加速推进，一部分开向克雷莫纳，一部分开向荷司提里亚[537]；他本人则借口要对海军讲话而转赴拉温那。但

是很快地他就偷偷地溜到帕都亚，安排背叛的条件去了。原来先前只是一名骑兵中队队长的路奇里乌斯·巴苏斯曾被维提里乌斯任命为拉温那的舰队[538]以及米塞努姆的舰队[539]的统帅，但由于他未能很快地取得近卫军长官的地位，从而对维提里乌斯产生了不应有的憎恨情绪，而现在他却要用一次可耻的和背叛的复仇行动来发泄这种情绪了。我们无法确定是巴苏斯拉上了凯奇纳的当，还是像常有的情况那样，坏人和坏人的气味相投，因而同一件坏事自然就促使他们狼狈为奸起来了。

（101）在佛拉维乌斯家族当政时期[540]记述了这次战争的历史的当代历史学家[541]硬说他们的叛变是由于爱好和平和关心国家的利益，这些历史学家为了谄媚的目的而捏造了他们的动机。但是在我看来，他们这两个人，且不说他们生来就是见异思迁的脾气以及在背叛了伽尔巴之后，他们把他们自己的荣誉看得一钱不值，他们所以这样做一方面是他们在相互间争风吃醋，另一方面他们又都心怀忌妒地害怕别人在皇帝面前比他们得到更多的宠信，结果他们就索性连维提里乌斯本人都推翻了。

凯奇纳同自己的军团会合到一起之后，就开始用各种办法暗中破坏百人团长和士兵对维提里乌斯的不够坚定的忠诚；巴苏斯在对海军进行同样的挑拨时遇到的困难较少，因为海军士兵还没有忘掉他们不久之前效忠于奥托的事情，[542]所以他们是不惜改变他们的效忠对象的。

第　三　卷

（1）[543]佛拉维乌斯方面的统帅们这时正在以较顺利的命运和较大的忠诚计划着他们的战役。他们都已集合在波埃托维奥[544]这个地方，这里是第十三军团[545]的冬营的所在地。在这里，他们讨论他们是否应当守住潘诺尼亚的阿尔卑斯山的各个山口，直到他们的全部兵力都得以在他们的后方征集起来的时候；还是采取比较大胆的办法，即立刻向敌人发动攻击，同他们争夺意大利的统治权。一部分人主张等待辅助部队和拖延战争，他们着重指出了日耳曼军团[546]的实

力和声誉，并且提出这样一个论据来，这就是：不列颠军队的精华最近也到了维提里乌斯那里。[547] 他们还指出说，他们这方面的军团数目比较少，而充其量也不过是不久之前被打败的军团；[548] 尽管这些士兵讲起话来口气都很勇敢，但是被打败的人的勇气总是要差一些。他们说，如果在这个时候他们守住了阿尔卑斯山，木奇亚努斯是会带着军队从东方赶来的；维斯帕西亚努斯在这之外还全面控制着海洋和他的舰队，他可以指望各行省的热情支持，通过它们的帮助，他可以掀起几乎是另一场战争的风暴。因此他们说，拖延对他们有好处，新的军队会加入他们的一面，而且他们这样做也不会失去他们现在的任何有利之处。

（2）在回答这种说法时，最热心主张作战的安托尼乌斯·普利姆斯[549] 说，快速行动对他们有好处，对维提里乌斯却是极其有害的。他说："胜利的一方容易产生怠惰而不是什么信心，因为他们的士兵并没有被限制在军营里，而一直是在意大利的所有各个自治市游荡；害怕他们的只是接待他们的主人而已。他们过去表现得何等野蛮残暴，他们现在也就何等贪婪地沉溺在他们新近尝到的享乐里。赛马场、剧场和罗马的各种享乐削弱了他们的力量，同时疾病也已把他们折磨得毫无生气了。但是，如果给他们时间的话，他们就会通过战争的准备而恢复他们的力量；作为他们的力量的源泉的日耳曼并不远；不列颠和它相隔只有一道海峡；高卢和西班牙行省也近在眼前：从这两个地方他们可以取得人员、马匹和税收；意大利本土和罗马的财富也在他们手里；如果他们想发动进攻的话，他们拥有两支舰队[550]，而且伊里利亚海对他们是开放的。在那样的情况下，山脉的屏障对我们有什么用处呢?把战争拖到第二年的夏天，那对我们有什么好处呢?在这个时候，我们又到什么地方去寻找金钱和给养呢?让我们还是利用这样一件事实吧，这就是：与其说被战败毋宁说受了欺骗的潘诺尼亚军团[551] 迫不及待地想进行报复；而且美西亚的军队也贡献出了他们的完整无损的力量。如果我们计算一下士兵的数目而不是军团的数目的话，我们就可以看到，我们这一面的实力更大一些，而且没有放荡的行径。贝德里亚库姆的失败虽然可耻，但这却有助于加强我们的纪律。再者，甚至当时我们的骑兵也没有被战败，尽管战争失败了，但他们依旧冲破了维提里乌斯的阵线。[552] 在那一天里，潘诺尼亚和美西亚的两个骑兵中队冲入了敌人的阵地；现在则是十六个骑兵中队结

合在一起进攻。单是他们的骚闹的声音和他们进攻时所扬起的一团烟尘，就足以压倒和埋葬掉敌人的骑兵和马匹，因为他们已经忘掉什么是一场战斗了。除非有人限制我这样做，否则我既然提出了这样的建议，我就会也这样做。你们这些还没有确定自己最后命运的人，如果愿意的话，就把你们的军团按住不放吧。但对我来说，给我一些轻武装的步兵中队就够了。不久之后，你们就会听到，意大利的大门已经打开了，维提里乌斯的统治被推翻了。那时你们所能做的也只能是高高兴兴地跟随着胜利者，踏着他的脚步前进罢了。”

（3）以上就是他的发言的主要内容。他讲话的时候发出闪闪的目光，声调也十分激昂，以便使更多的人都能听到（因为这时百人团长们和一些普通士兵已经走进会场），结果他的发言甚至感动了那些小心谨慎的人物，而所有其余的大群人则责备其他军官的怯懦无为，而称颂他为惟一的好汉、惟一能干的将领。在前一次会议上，当人们宣读了维斯帕西亚努斯的一封信之后他发言时，他就已经取得这样的声誉了。[(553)] 因为他发言时不像别人那样专讲模棱两可的话（这种话可以为着讲话者自己的利益对维斯帕西亚努斯的话作出这样或那样的解释）。他的话表明他公开站在维斯帕西亚努斯的一面，因此他的话在士兵中间就比较有分量，因为现在他不是他们犯罪的同谋者，就是同他们分享光荣的人。

（4）在普利姆斯之外，影响最大的人物就是代理官科尔涅里乌斯·富斯库斯[(554)]了。他也经常激烈攻击维提里乌斯，因此一旦事情失败，他是绝对难以幸免的。由于性格和年龄的影响而采取比较观望的态度的塔姆皮乌斯·佛拉维亚努斯[(555)]引起了士兵的怀疑；他们以为他还没有忘掉他和维提里乌斯的亲属关系。此外，由于在军团刚一活动时他就逃掉而后来又自己回来，因此军队就认为他有背叛的意图。[(556)] 这种怀疑是有一定道理的，因为佛拉维亚努斯曾离开了潘诺尼亚而退到意大利去，但在那里没有被卷入事变；而后来他那希望变革的愿望又迫使他重新担起了长官的职位并插手到内战中来。科尔涅里乌斯·富斯库斯劝他采取当前的这样一个步骤，并不是因为他需要佛拉维亚努斯的帮助，而是因为他想借他的执政官的名望给他那当时正在出现的一派增加声誉和威望。

（5）为了能够安全而又有利地进入意大利，人们写信给阿波尼乌斯·撒图尔尼努斯[557]，要他率领当时在美西亚的军队赶快地行动起来。为了不使各行省在防务空虚时受到蛮族的侵袭，撒尔玛提亚的雅泽吉斯人[558]的酋长们奉召率部前来参加军队。[559]这些酋长还想提供他们的人民和他们的骑兵，而骑兵乃是他们惟一的精锐力量。但是这一建议被回绝了，因为人们担心在内战当中他们会采取某种敌对的行动，而如果对方提出更丰厚的报酬时，他们是会把任何公道和正义抛到一边的。继而维斯帕西亚努斯派的军官又把苏埃比人的国王西多[560]和意大利库斯[561]拉到他们的一面来，苏埃比人的这两个领袖很久以来就忠于罗马人，他们率领的人民更想继续效忠于罗马而不愿接受别人的命令。[562]他们用辅助部队保卫他们的侧面，因为莱提亚是敌视维斯帕西亚努斯派的，而它的代理官波尔奇乌斯·谢普提米乌斯又是坚定不移地效忠于维提里乌斯的。[563]正因为如此，塞克司提里乌斯·费里克斯[564]奉命率领奥里乌斯骑兵中队[565]和八个步兵中队去占领伊恩河的沿岸地带（伊恩河就流在莱提亚和诺里库姆之间）。双方都无意于展开战斗，双方的命运是在别的地方决定的。

（6）当安托尼乌斯·普利姆斯[566]带着中队的一些队伍和一部分骑兵匆匆行进、去进攻意大利的时候，伴随着他的有阿里乌斯·伐鲁斯[567]，这是一个勇猛的战士，他由于曾在科尔布罗麾下服役和在亚美尼亚的胜利而提高了声名。根据一般的说法，正是这个伐鲁斯在同尼禄密谈的时候，曾对科尔布罗的高尚的品格进行了严重的攻讦。他便通过这一手法，作为可耻行为的报酬而取得了主力百人团长的地位；这一不义之行的报酬当时虽然使他高兴，后来却断送了他的性命。但安托尼乌斯和伐鲁斯占领了阿克维莱阿，继而在相邻的各地区行军时，又受到了欧皮特尔吉乌姆[568]和阿尔提努姆[569]两地人民的欢迎。有一支军队被留在阿尔提努姆，用以防止拉温那的海军方面有什么不逞的企图，因为在这之前他们还不知道海军已经叛变的消息。后来他们又把帕都亚和阿提斯特[570]拉到他们的一面来。在阿提斯特，他们听说维提里乌斯的军队的三个中队和他的赛波苏斯骑兵中队已经占领了佛路姆·阿里耶尼[571]，并且在那里的河上架了一座桥。普利姆斯和伐鲁斯判定这是向维提里乌斯派发动进攻的一个好机会，因为这时他们是毫无防备的；原来关于这一情况也已有了情报。

在天刚亮的时候，他们斩杀了对方许多手无寸铁的人。人们向他们建议，只要他们斩杀少数人，他们就可以迫使其余的人由于害怕而改变他们的效忠对象；有一些人立刻投降了。但是大部分的人却毁坏了桥，这样就由于切断道路而阻挡了他们的敌人的向前推进。战役开始时对维斯帕西亚努斯是有利的。

（7）当外面传开这次胜利的消息时，两个军团，伽尔巴第七军团和盖米纳第十军团便在它们的统帅维狄乌斯·阿克维拉的率领下全速向帕都亚推进。他们在那里休整了几天。在这期间，第七军团的营帅米尼奇乌斯·优斯图斯由于士兵们的愤怒而被调回到维斯帕西亚努斯那里去，因为他的纪律对内战来说是有些过分严厉了。当安托尼乌斯下令，在所有的城市里，在混乱时期被摧毁的伽尔巴像应重新受到尊崇的时候，这一渴望已久的行动现在受到了欢迎，并且被加上了过分带有讨好味道的解释。但他的真正动机却是：他相信，如果这一行动被认为是同意伽尔巴的统治和他的一派的复兴的话，那么这是会提高维斯帕西亚努斯一派的身价的。

（8）于是维斯帕西亚努斯一派的统帅们便考虑他们应当选择哪个地方作为作战的地点。他们选定的地方是维罗纳，因为在那里的附近有适于他们的主力，即骑兵部队作战的开阔的平原地带，同时把这样一个防守坚强的移民地从维提里乌斯手中夺过来，看来可能是有利于他们自己的事业和声誉的。当他们进军的时候，他们占领了维凯提亚[(572)]。维凯提亚并不是个富有的城市，因此占领这座城市这件事本身并不是什么了不起事件，但是这座城市的占领在一部分人眼里看起来却具有重大的意义，因为这些人认为这里是凯奇纳的故乡，而且敌人的统帅亲眼看到自己的故乡被对方占领了。不过维罗纳的攻占却是真正胜利：这里的居民的范例和他们的财富是很有用处的，而且军队在莱提亚和优利乌斯·阿尔卑斯山之间的阵地在那里封锁了从日耳曼开来的军队的进入。[(573)]维斯帕西亚努斯并不知道这一切活动，甚或他曾禁止过这一切活动。他下令他的军队不要把战争行动扩大到阿克维莱阿以外的地方去，而应当在那里等候木奇亚努斯；他还对他的命令作了相应的说明。他指出，由于埃及在他们手里，从而控制了意大利的粮食供应，而且他们还掌握了最富有的几个行省[(574)]的收入，因此维提里乌斯的军队会由于没有金钱和粮食而被迫投降的。木奇亚努斯的来信也常常提醒这一点，他这样做的理由是他希望取得一次不流血

的、不致造成悲惨后果的胜利；实际上他是渴望取得个人的荣誉，并且想自己独享战争的全部光荣。不过双方的距离太远了，命令到来时，事情已经做出来了。

（9）于是，安托尼乌斯突然对敌人的前哨发动了进攻。但是在通过小小的接触试探了敌人的勇气之后，他就在双方都未取胜的情况下撤回了自己的军队。不久，凯奇纳就在维罗纳地区的一座小村庄荷司提里亚[575]和塔尔塔路斯河[576]的沼地之间建立了营地。他在这里受到了自然地势的保护，因为他的后方有河流为屏障，而他的两侧则有沼地保护着。如果他对维提里乌斯是忠诚的话，他本来是可以利用维提里乌斯派的联合力量摧毁维罗纳的两个军团[577]的，因为这些军团还没有同美西亚方面的军队联合起来；至少他也可以把他们赶回去，使他们可耻地逃出意大利。但实际上，由于多方拖延，他把战役的最初的一些有利时机给了敌人，却把时间耗费在写信上面，责备那些他本来能够轻易地用他自己的武力打退的人，直到最后他通过自己的使者讲妥了他自己的背叛条件为止。

就在这时，阿波尼乌斯·撒图尔尼努斯带着第七军团或克劳狄乌斯军团来到了。[578]统率这个军团的是一位将领[579]维普斯塔努斯·美撒拉[580]，他是个出身显赫家族而且本人也很著名的人物。实在说，只有他一个人在作战时还有一些争取光荣的意图。凯奇纳现在就写信给这些军队——他们实际上根本不是维提里乌斯的军队的对手，因为到这时为止只有三个军团集中在维罗纳——责备他们在失败之后这样轻率地又拿起武器来。同时他又称赞日耳曼军队的勇气，但是只顺便稍微地提一提维提里乌斯，对维斯帕西亚努斯也没有一句贬词；而且他没有说一句其意在于争取或是恐吓他的敌人的话。佛拉维乌斯派的领袖们在回信中并没有为他们过去的不幸遭遇辩解，只是勇敢地为维斯帕西亚努斯讲话。他们表现了对自己事业的信心，深信他们军队的安全；他们攻击维提里乌斯就好像他是他们的私人仇敌似的，而且他们使军团的将领们和百人团长们有理由希望自己可以继续享有维提里乌斯许给过他们的那样的纵容。他们十分明确地怂恿凯奇纳本人转到他们的一面来。佛拉维乌斯派的将领把这封信在大会上向士兵们当众宣读，这样就激起了他们的士兵的更大信心，原来凯奇纳的信的口气是很谦抑的，就好像害怕得罪维斯帕西亚努斯似的，但是他们的将领的信里却是藐视对方的口吻，而且显然是想侮辱维提里乌斯的。

（10）随后又来了两个军团：一个是狄里乌斯·阿波尼亚努斯统率的第三军团，一个是努米西乌斯·路普斯统率的第八军团。佛拉维乌斯派现在决定显示他们的力量并且用一道壁垒把维罗纳包围起来。分配给伽尔巴军团的任务，恰巧是修筑面对着敌人的那部分防线的工事；他们看到远处的某些联盟的骑兵就惊惶起来，因为他们以为敌人已经向他们这面来了。他们拿起了武器，因为他们以为他们已经被出卖。士兵们的怒气结果发泄到塔姆皮乌斯·佛拉维亚努斯[581]身上，虽然他们并不能发现他的一丝一毫的罪状。但是军队却早已就憎恨他，并且现在在一阵盛怒中便要求处死他了。他们高呼说，他是维提里乌斯的亲戚，他出卖了奥托并且侵吞了本来打算赐给他们的金钱。佛拉维亚努斯没有给自己辩解的机会，尽管他举起了恳求的双手，不断地匍匐在地上，撕破自己的外袍，一面流着眼泪，哽咽得连气也喘不上来。这些举动反而加强了士兵们的愤怒情绪，因为他们把他的这种过度恐惧看成是一种罪证。当阿波尼乌斯[582]开始讲话的时候，士兵们用叫喊声打断了他。他们用嘲骂声和咆哮声表示他们对其他统帅的蔑视。只有安托尼乌斯的话士兵们还愿意听，因为他有口才，有威信，并且有本领使人群安静下来。当他看到兵变的力量越来越大，而士兵们眼看就要从斥责和侮辱的词句转而动用武力的时候，他便下令把佛拉维亚努斯加上镣铐。但是军队士兵看出了这是一种计谋，于是他们就推开了守卫座坛的人们，准备使用暴力残杀手段。安托尼乌斯于是抽出剑来，对着自己的胸口说，他或者死在士兵手里，或者自杀了事；同时他又称名道姓地叫他看到的每一个他自己认识的士兵或是带有某种战功标记的士兵来帮他的忙。接着他又转向军旗和战神，[583]请他们最好是促使这种疯狂行动和这种内部的纠纷发生在敌人的军队里吧。这次兵变终于慢慢平息下来，而当这天快要结束的时候，士兵们便溜了开去，返回了自己的营地。就在这一夜里，佛拉维亚努斯离开了营地，但是他在途中接到了维斯帕西亚努斯的一封信，这封信使他摆脱了危险。[584]

（11）于是军团就像得了疯病那样地攻击美西亚方面军队的统帅阿波尼乌斯·撒图尔尼努斯。他们所以更加猛烈地攻击他，是因为他们并不像先前那样为苛重的劳役搞得疲惫不堪，而到了中午，当人们把被认为是撒图尔尼努斯写给维提里乌斯的一些信[585]公布出来的时候，他们的愤怒情绪就突然爆发了。在过去，士兵相互比试的是勇敢

和高度的纪律，但目前他们却拚命想在骄横和无耻方面争胜了，因为他们在要求惩处阿波尼乌斯时并不比在要求惩处佛拉维亚努斯时表现得更缓和些。美西亚的军团并没有忘记，他们过去曾支持过潘诺尼亚的军队所进行的报复行动，而潘诺尼亚的军队看到别的军队的兵变仿佛已洗刷了他们的罪过，因此也就乐于重复自己的错误了。他们赶到撒图尔尼努斯本营所在的花园来。普利姆斯、阿波尼亚努斯和美撒拉虽然尽了一切力量挽救撒图尔尼努斯，但是效果不大，使他得救的是他藏身于一个很难被发觉的地点。原来他藏到一座恰好被废弃不用的浴池的炉灶里面去。不久之后他就遣散了侍从人员，自己逃到帕都亚去了。既然执政官级的人物[586]都走掉了，对两支军队[587]的全部统率大权就转到安托尼乌斯一个人的手里了，因为他的同僚都让他，而士兵也只有对他一个人还算是尊重的。有些人认为两次兵变都是他叛变性地鼓动起来的，目的则在于只使他自己能够从战争中获取利益。

（12）在维提里乌斯这一方面，人们的心情也不是安定的。[588]不过他们的痛苦来自更加致命的不和，这种不和不是由于普通士兵的怀疑，而是由于统帅们的叛变造成的。拉温那的舰队长官路奇里乌斯·巴苏斯利用他手下士兵优柔寡断的情绪把他们争取到自己的一面来，因为他们中间的大多数都来自当时由维斯帕西亚努斯所控制的达尔马提亚行省和潘诺尼亚行省。黑夜被选定来执行叛变计划，为的是同谋者本身能够背着别的人单独在大本营聚会。巴苏斯在自己家里等候事情的结果，他这样做或是因为自己感到可耻，或是心里害怕。三层桨战船的船长们高声呼啸着向着维提里乌斯的像发动了进攻，而在那些反抗的人们中间的一些人被杀死之后，其他的那些渴望变革的人群便开始转到维斯帕西亚努斯的一面来了。直到这时，路奇里乌斯才出现，公开表示自己是事变的发动者。但是舰队推选火速赶到拉温那来的科尔涅里乌斯·富斯库斯[589]为他们的长官。巴苏斯在一些轻型船舶和一支荣誉卫队的卫护下被送到了亚得里亚[590]。他被在亚得里亚负守卫之责的骑兵长官维本尼乌斯·路菲努斯加上了镣铐；但是由于维斯帕西亚努斯的一名被释奴隶霍尔姆斯的干预，他立刻被释放了。霍尔姆斯也被认为是佛拉维乌斯派的领袖人物之一。

（13）凯奇纳一得到舰队叛变的消息，立刻就把他的大部分军队派出去执行各项军事任务，然后利用空下来的营地，把主力百人团长

和一些普通士兵召到大本营来。他在那里竭力称赞维斯帕西亚努斯的勇气和他的一派的力量。他说："海军已经叛变了，我们的给养情况很紧张，高卢和西班牙行省对我们是敌视的，而且我们也不能对罗马有任何指望。"他提到的有关维提里乌斯的一切，都是对他事业的贬损。当在场的大多数人对这种突如其来的改变还感到茫然的时候，他便要他们对维斯帕西亚努斯宣誓效忠，而事先参预了他的计划的那些人首先就宣誓了。同时他们又捣毁了维提里乌斯的像，并且派遣一个使团把他们所做的事情报告给安托尼乌斯。但是当叛变的消息为整个军营所知悉的时候，士兵们便跑到大本营去，在那里他们发现军旗上已经有了维斯帕西亚努斯的名字，而维提里乌斯的像则被捣碎了。在开头的时候，大家什么话都不讲，但随后全部怒气就爆发出来了。他们喊道："日耳曼的军队的光荣难道堕落到这样的地步，乃至不经过一场战斗，不负一次伤，他们就叫别人把自己的双手铐起来，就把自己的武器交给敌人吗?反对我们的军团是些什么样的军团啊?是被我们打败的军团啊！而且奥托军队的主力，即第一和第十四军团又不在这里。[(591)] 而且这两个军团也是被我们在同一个战场上[(592)] 打败了的。难道这成千上万的武装士兵就被交到那个亡命徒安托尼乌斯的手里，[(593)] 就仿佛我们是一群准备被出售的奴隶似的?毫无疑问，八个军团是投到一支不成样子的舰队那边去了！巴苏斯和凯奇纳在夺走了皇帝的宫殿、花园和财富之后，现在又决定把他的士兵也夺走了。如果我们不负伤，不流血，那么甚至在佛拉维乌斯派的眼里我们也是不值钱的，而且对于那些问起我们的胜负情况的人，我们将怎么回答呢?"

（14）人人都感到义愤填膺，他们时而个别地，时而全体一致地大声地说出这样的话。通过第五军团的带头，他们把维提里乌斯的像重新立了起来，给凯奇纳加上了镣铐。他们推选第五军团的副帅法比乌斯·法布路斯和营帅卡西乌斯·隆古斯为他们的统帅。恰巧这些士兵遇到了从三艘轻型舰船上来的海军士兵，而尽管这些海军不知道或是不曾参预已经发生的事情，但他们还是被愤怒的军团士兵杀死了。他们离开他们的营地[(594)] 的时候，摧毁了桥梁并且匆忙地赶回到荷司提里亚去，从那里又到克雷莫纳，同被凯奇纳派出去偕同一部分骑兵去攻占该城的两个军团会合。这两个军团就是意大利第一军团和拉帕克斯第二十一军团。[(595)]

（15）安托尼乌斯听到这个消息，便决定进攻他的敌人的军队，因为他们这时还没有一致的目标，而且他们的兵力也还是分散的。他决定不给敌方的领导人以时间恢复他们的威信，不给敌方的军队以时间恢复他们的服从精神，不给敌方的军团以时间取得那种只有当他们再一次团结起来时才能感到的信心。因为他推想法比乌斯·瓦伦斯已经离开了罗马，瓦伦斯在听到凯奇纳的叛变消息时会全速赶来；而且在实际上，瓦伦斯忠于维提里乌斯，也是有作战经验的。与此同时，安托尼乌斯还害怕日耳曼人会通过莱提亚发动一次大规模的进攻。[596] 此外，维提里乌斯还从不列颠、高卢和西班牙召来了辅助部队；如果正是担心这一点的安托尼乌斯不加速作战而在他们到来之前取得胜利的话，则这些辅助部队在战争中定会给他们造成极大的灾难。现在他率领着他的全部军队在两天里从维罗纳向贝德里亚库姆推进。[597] 第二天，他一方面要军团士兵加强他的阵地，同时又把他的辅助步兵中队派到克雷莫纳周边的地区去，要他们尝一尝打劫普通公民的味道，虽然，在表面上，他的借口是要士兵去取得给养。安托尼乌斯本人则率领着四千名骑兵到贝德里亚库姆八英里以外的地方去，[598] 这样他们便可以更加自由地进行掠夺了。他的侦察兵照例是到离营地更远的地方去侦察这一带敌人的活动。

（16）大概在白天第五个时辰的时候，[599] 一名骑兵火速地奔驰而来并报告说，敌人正在迫近。他还说在主力前面有一小批前锋部队，但是在很大的一片地区上都可以听到他们前进的声音和人声。正当安托尼乌斯在考虑应采取什么对策的时候，急于立大功的阿里乌斯·伐鲁斯却率领最勇敢的骑兵冲到前面去，把维提里乌斯派的士兵赶了回去；但是他却使对方只受到很小的损失，因为当后面更多的敌军开到的时候，战争的局势就发生了逆转，而那些一直在最猛烈地追击维提里乌斯派士兵的人们现在却在最后才退了回来。[600] 安托尼乌斯并不希望发动这次仓促的进攻，而且这次进攻的实际结果也完全是他事先料到了的。现在他鼓动他的士兵全力奋勇作战，并把他的那些骑兵中队撤到两翼去，这样便在中间留出了一条通路以便接纳伐鲁斯和他的骑兵。他下令军团拿起武器来，并在战场上发出信号给自己的士兵，要他们放掉自己的卤获物而迅速组成战斗的队列，每个人都要集合到离自己最近的队伍中去。与此同时，伐鲁斯惊惶地返回他的同伴的主力队伍中来，并且给他们带来了自己的恐怖情绪。被迫逃回的士

兵们——不拘是未受伤的还是受伤的——造成了一片混乱，因为他们惊惶万状，而道路又太狭窄了。

（17）在这种惊恐情绪当中，安托尼乌斯并没有忘掉一位果断的统帅或一个勇敢的军人应尽的职责。他跑到那些被吓坏了的人那里去，挡住了那些正在逃跑的人；哪里有最大的危险，哪里还有一些希望，他就在哪里通过他的命令、他的具体行动和他的鼓励言语而使敌人看到了自己，并引起自己方面士兵的注意。最后，他的情绪竟而激昂到这种程度，以致他用枪刺穿了一个正在逃跑的旗手，随后就把旗子抓了过来，打着它向着敌人冲去了。总数不超过一百人的一批骑兵在统帅的英勇行动的感召之下感到了自己的逃跑的可耻，因此他们便继续坚持抗击敌人。战斗地点的形势对他们是有利的，因为这里的道路比较狭窄，而且架在横阻在路上的一条河流——河流还不知道有多么深，而且它的两岸又是陡峭的，这就使得人们难以逃跑——上面的桥梁也被摧毁了。正是这种迫不得已的情况或者说好运气，使得差不多已经失败了的一方的命运得到扭转。军队重新组成了严整的队列，这样来迎击毫无秩序地进攻的维提里乌斯派的士兵，结果就迫使对方在混乱中败退下去了。安托尼乌斯追击那些惊惶失措的人，斩杀那些反抗的人，而他麾下的其他军队则各自按照他们自己的性格，打劫死者身上的物品，捉拿俘虏或是把武器和马匹带走。方才还在开阔的平原上逃跑的士兵，他们也被成功的欢呼声所吸引，并参加到这一胜利的战斗中来了。

（18）在离开克雷莫纳四英里的地方，人们突然看到了拉帕克斯军团和意大利军团的军旗的闪光；原来他们是因为听到他们的骑兵起初取得的胜利才赶到了这个地点来的。但是当形势变得对他们不利的时候，他们并没有拉开他们的战线来接应逃跑的士兵，也没有主动向前进攻他们的敌人，尽管他们的敌人这时由于进攻了很长一段路和由于战斗而精疲力尽了。在顺利的时候，他们从来不感到领袖的重要，但是在逆境里自己不能掌握命运的时候，他们才看到他们需要一位能干的领袖。正当他们的队伍徘徊观望的时候，敌人的胜利的骑兵突然发动了进攻；军团的将领维普斯塔努斯·美撒拉[(601)]也率领着美西亚方面的一部分辅助部队赶来了，而尽管他们进军的速度很快，还是有许多军团士兵跟上了他们；这样佛拉维乌斯方面的步兵和骑兵的联合兵力便突破了两个军团的战线。他们指望着逃到附近的维罗纳城里

去，所以也就没有很大的抵抗的勇气了。不过安托尼乌斯却也没有再追下去，因为他看到他的士兵已经精疲力尽了。在这样一场经过长时期的反复之后才最后取得胜利的战斗当中，他们奋力作战疲乏已极，而且骑兵和马匹都负伤了。

（19）黄昏时分，佛拉维乌斯方面的大批军队都开来了。他们从积尸累累的战场——在这里发生过的一场血腥战斗的标记还历历在目——上面开过去的时候，以为战争已经过去了，因此他们要求继续前进，开到克雷莫纳去接受战败的敌军的投降，如不投降即对城市发动猛烈的进攻。在公开的场合下他们是这样讲的，这当然是很漂亮的话；但是每个人心里的想法却是，位于平原地带的移民地是可以通过猛攻的办法攻克的。在黑夜里攻进去并不会影响他们的勇气，但是他们却能够更加放手地进行劫掠。可是如果他们等到天明，敌人就立刻会发出呼吁并要求和平，这样一来，普通士兵的劳苦和负伤所取得的代价就只不过是仁慈和光荣这类空头奖赏，而克雷莫纳的财富却只会填满长官和统帅们的腰包。他们说："如果一个城市是被攻克的，它的卤获物就总是会落到士兵手里，如果它是投降的，卤获物就要落到军官手里了。"他们很藐视他们的百人团长和军团的将领，他们把他们的武器弄出一片丁当响声，以便不听任何人的讲话，如果军官们不率领他们去进攻的话，他们就准备抗命。

（20）于是安托尼乌斯就到队伍里面来。当他的出现和他的威望使得士兵们安静下来的时候，他就向士兵讲了如下的话："我不想从士兵们手里夺走你们完全理应取得的荣誉或报酬，但是在士兵和统帅之间职责是不同的。士兵的责任是奋勇作战，而统帅则必须以远见、计划、通常是延缓而不是草率的行动来协助他们。我在利用我的武器和我个人的努力以取得胜利方面已充分地尽了我的责任，因此现在我就想用明智的意见来帮助你们，因为提供这种明智的意见乃是一位领袖人物应有的品质。要知道，我们的面前无疑存在着各种障碍——黑夜，这座生疏的城市的地势，还有这样一件事实：敌人在城里面，他们有一切方便对我们进行伏击。即使城门是敞开的，我们也不应当进去，除非是我们对它进行过侦察或是在白天的时候。还有一点，你们完全不晓得哪里是平地，城墙有多么高，应当利用发射器械和武器进攻，还是应当利用围城工事和保护性掩蔽装置进攻，在这种情况下，难道你们愿意开始一次围攻么?"接着他就个别地询问他们，他们是不

是带来了斧头、锄头[602]以及其他攻城的器械。他们回答说，没有带，他就问："任何军队能用刀剑和投枪把城墙打穿或是从下面把它摧毁么?如果我们需要堆起一座攻城土丘或是需要用活动雉堞和柴束保护自己的时候，难道我们能像没有先见之明的人群那样无益地站在这里，带着惊奇的心情呆望着敌人的高耸的塔楼和工事么?难道我们不应当利用这一夜的时间去把发射器械和其他各种机械取来，以便使我们有力量取得胜利么?"在这同时，他还把随军商贩、仆从和刚刚到达的骑兵派到贝德里亚库姆去取给养和所有其他他们需要的东西。

（21）但士兵们却耐不住这样无所作为地呆着不动。他们实在不满意到快要发动兵变的程度了，就在这个时候，有一队开到克雷莫纳城下的骑兵俘虏了从城里出来的几个散兵游勇，从他们口中得知，维提里乌斯的六个军团[603]和驻守在荷司提里亚[604]的全部兵力在那一天的三十英里的行军之后，听到了他们的友军所遭受的损失，因此他们就正在备战，而实际上很快就会开过来的。这一严重的危险使得他们的顽固的耳朵听从了他们的统帅的计划。他下令第十三军团据守在波司图米亚大道的高起的人行道上。[605]紧接着第十三军团的左手，是配置在平地上的伽尔巴第七军团，再接下去是克劳狄乌斯第七军团，这个军团从地势来看只能有一条田野壕沟作为它的掩护。在右手是配置在野外的十字路上的第八军团，接着他们的是第三军团，第三军团是分散隐蔽在茂密的丛林里面。军旗和队旗的次序就是这样，但是在黑暗里士兵们的排列却是没有次序的，他们是碰到哪里就站在哪里。接在第三军团后面的就是近卫军[606]的军旗；辅助部队的中队配置在两翼的地方；而骑兵则掩护着他们的两侧和后方。苏埃比人的国王西多和意大利库斯率领着他们本族的精兵配置在前面的行列里。

（22）维提里乌斯军队的上策是在克雷莫纳进食、睡眠，以恢复体力，然后再赶跑和歼灭因寒冷[607]和饥饿而精疲力尽的敌人。但由于他们没有领导人，[608]缺乏计划，他们在晚上9点钟左右就冲向在自己的阵地上戒备着的佛拉维乌斯派的军队了。我不敢肯定他们进攻的序列如何，因为他们的队列由于士兵的愤怒和黑暗已经乱了。但有些作者却说，马其顿第四军团在最右手，第五、第十五军团以及第九、第二和不列颠第二十军团的分遣队占中心地位，而第十六、第二十二和第一军团则占居左手的地位。拉帕克斯和意大利这两个军团的士兵则混合在战线的每一部分；骑兵和辅助部队也各自选择了自己的

阵地。战斗有胜有负地持续了整整一夜，这是一场难以决定最后命运的残酷的战斗，它时而对一方，时而对另一方是致命的。不管是勇气还是武器，甚至他们那本来可以预先看到危险的眼睛都没有任何用处。双方的武器是相同的，战斗的口令已经为人们知道了，因为大家不断地在问起这些口令；队旗也都乱在一处了，因为有的战斗队伍把他们从敌人手中夺获的那些队旗向着这一或那一方向带走了。不久之前伽尔巴所征募的第七军团受到最大的压力；它损失了第一列的六名百人团长，它的一些队旗也被敌人夺走了。但它的军旗却终于被第一列的一个百人团长名叫阿提里乌斯·维路斯的保住了，[609]他在战斗中奋力杀死了许多敌人，直到最后自己才阵亡在战场上。

（23）安托尼乌斯投入了近卫军部队，以加强自己方面正在动摇的战线。在战斗的时候，他们击退了敌人，但后来他们自己却又被敌人击退，因为维提里乌斯的士兵把他们的发射器械集中在高起的波司图米亚大道上，这样他们就可以有一片开敞而又空阔的地方用来进行发射了；他的最初的发射物都分散开去，击中了树木而没有伤着敌人。属于第十五军团的一座大型的弩炮，用它发射出去的巨石在佛拉维乌斯的队伍中造成了巨大的杀伤。如果不是两名士兵的出色的英勇，它是会引起大量的死亡的，原来这两名士兵从战死者身上取下盾牌，这样借着它们的掩护割断了放射器械的绳子和弹簧。但他们也立刻为敌人刺死，结果他们的名字就没有传下来。但是他们树立的这样的功勋却是无可置疑的事情。双方不分胜负，但夜越来越深了，上升的月亮用它那欺骗性的光辉照着双方的战线。但是这却对佛拉维乌斯方面的士兵更加有利，因为他们背着月亮，从而加大了马匹和士兵的影子；而他们的敌人却对这些影子发生错觉，结果把这些影子看成真人真马而向它们瞄准，因此他们的投枪就不能命中目标；可是另一方面，被月光照在脸上从而清楚地显示在敌人面前的维提里乌斯的军队，却不知不觉地变成了敌人进攻的目标，敌人竟可以说是从隐蔽的地方向他们发动了射击的。

（24）当安托尼乌斯能够认出自己的士兵并能为士兵所认出的时候，他就开始给他们打气；他斥责一些人，要他们知道不努力作战的可耻，但更多的是用称赞和鼓励的办法。不过他是要所有的人都能感到有指望，感到能取得许给他们的东西。他问潘诺尼亚的军团[610]，为什么他们再一次拿起自己的武器；他向他们提醒，正是在这个战场

上他们可以湔雪他们先前的耻辱，可以重新取得他们先前的光荣。继而他又向美西亚的士兵呼吁，把他们说成是这场战争的发动者和促成者。他告诉他们说，如果他们受不住敌人的双手和目光的话，那么他们向维提里乌斯派讲的那些威胁的话又有什么用处呢?他到每一部分士兵那里时讲的就是这类的话；但是他却从较远的地方向着第三军团的士兵讲话，他提醒他们的古老的荣誉以及他们最近的战功，提醒他们在玛尔库斯·安托尼乌斯的统率下对帕尔提亚人取得的胜利，[(611)] 在科尔布罗担任统帅时对亚美尼亚人取得的胜利，[(612)] 还有他们不久之前打败撒尔玛提亚人的事情。[(613)] 在这之后，他又义正词严地对近卫军说："至于你们，如果你们今天不取得胜利，你们就不过是一群乡下佬，哪一位统帅或是哪一处军营还愿意接纳你们呢?你们的旗帜和你们的武器都在那边，[(614)] 如果你们打败了，就是死亡，因为你们已经受尽污辱了。"全军发出了一阵呼叫声，而第三军团的士兵则按照叙利亚的习惯向旭日欢呼。

（25）这种做法[(615)] 引起了一个隐隐约约的谣传（这种谣传也许是统帅有意散布的），仿佛木奇亚努斯已经来到了，而且两支军队已经彼此打招呼了。于是佛拉维乌斯派的士兵就向前进攻，好像已经得到新的军队的支援似的；维提里乌斯派的战线现在变得更加紊乱了，这种情况对于一支没有统帅的军队来说本是很自然的。他们按照个人表现得勇敢或恐惧等等不同情况而收拢或拉开自己的队列。安托尼乌斯看到敌人的队伍动摇了，便以密集的队形向他们发动了进攻。他们那已被削弱的队列被冲破并且无法再重新组成，因为他们已经同粮车和放射器械搅到一处了。胜利的军队在匆忙追击的时候，沿着大道的两边拉了开来。屠杀的残酷特别可以从下列的事实看出来：在这一期间，一个儿子杀死了自己的父亲。这件事的经过和有关的人名，我是根据维普斯塔努斯·美撒拉的说法来叙述的。当西班牙人优利乌斯·曼苏埃图斯被征入拉帕克斯军团的时候曾把一个年轻的儿子留在家里。后来，这个儿子长大成人，却被伽尔巴征入第七军团。现在他正好遇到了他的父亲，结果他不但使他的父亲负了伤，而且把他的父亲杀死了。可是后来他仔细地看了这垂死的人，父亲和儿子才相互认了出来；儿子于是抱住奄奄一息的父亲，哭着恳求父亲的在天之灵宽恕他，不要把他作为一个弑父的罪犯而忌恨他。他喊道："这罪行是国家犯的。一个士兵在内战中起得了什么作用呢?"在这同时，他便把父亲

的尸体移开，开始挖掘墓穴并且以人子的身份为父亲举行了葬礼。附近的士兵首先看到了这种情况，但很快地便聚拢了更多的人。继而在整个战线上都听到了惊叹、怜悯和诅咒这一最可怕的内战的呼声。可是他们依然丝毫没有减弱他们对亲属、亲族和兄弟的屠戮。他们把这样的事情说成罪行，但他们还在干这样的罪行。

（26）当他们到达克雷莫纳的时候，他们面临了一项十分艰巨的新任务。在对奥托作战期间，[(616)] 日耳曼的军队曾在克雷莫纳的城壁四周设营，在这之后又在他们营地的周边修筑了一道壁垒；他们后来加强了这些防御工事。胜利的军队在看到这些工事的时候犹豫起来了，因为他们的将领这时不知道应当发布怎样的命令。经过整整一昼夜战斗的军队已经精疲力尽了；用这样一支军队开始去攻一座城，而近处又没有预备队伍，这是件困难的事情，是件没有取胜把握的事情；可是，如果他们返回贝德里亚库姆，那么他们的胜利就会化为乌有，更不用说这前面还有一段极度艰苦而又遥远的路程。甚至在敌人近前修筑营地工事都有危险，因为敌人这时可以在他们的士兵正在散开来忙于设营的工作时，发动突然的出击从而给他们造成严重的困难。而且，除开这一切考虑之外，佛拉维乌斯的将领们还害怕他们自己方面的士兵，因为这些士兵不怕危险，但对于耽搁却是不耐烦的。[(617)] 士兵并不喜欢加强安全的措施，却把自己的全部希望寄托在急速的行动上。他们急于取得战利品，因此任何灾难、一切流血负伤早已都不在他们的考虑之内了。

（27）安托尼乌斯有意迎合他的士兵的愿望，因此下令把敌人的营地包围起来。起初他们在一定距离的地方用箭和石头相互射击；但是在这次较量当中，佛拉维乌斯派却受到了较大的损失，因为敌人是处于居高临下的形势对他们进行射击的。于是安托尼乌斯便分配给每个军团一个营门或一部分城壁，这种分工可以使人看出哪一方面表现得勇敢，哪一方面表现得怯懦，这样他就用相互争夺荣誉的办法激励了他的军队的进攻热情。在通向贝德里亚库姆的道路附近的地区，分配给了第三[(618)]和第七军团，第八军团和克劳狄乌斯第七军团的进攻对象则是更右面的工事。第十三军团负责进攻向着布利克西亚[(619)]的那个营门。在这之后，是一个短短的耽搁，因为在这期间，一些士兵要到附近的田野去搜集鹤嘴锄、十字锹，而另一些士兵带来了钩子和梯子。随后士兵们便把他们的盾牌举在他们的头上，以密集的"龟形

阵”[620]推进到城下。双方都使用了常用的罗马作战方法：维提里乌斯派的士兵从城壁上把一些巨石推下来，而当这些石块把作为掩护的一层密集的盾牌砸开并使它分裂的时候，他们就向着这些裂开的地方投射投枪和长枪，这样就把“龟形阵”的密集的盾牌打散，使得战场上留下了大量被打死或是被打成残废的敌人。如果不是他们的将领把克雷莫纳指给他们的话，他们的进攻力量是会减弱的，因为他们疲倦了，而一般的激励言词对他们已不起什么作用了。

（28）根据美撒拉的说法，想到这种激励办法的是霍尔姆斯，[621]但根据盖乌斯·普利尼[622]的说法，在这件事上应当责怪的是安托尼乌斯。这两种说法哪一种更可靠些，我无法轻易作出判断。我能说的只是：不拘出主意的是霍尔姆斯还是安托尼乌斯，这一滔天罪行是配得上他们当中任何一个人的生平和声誉的。流血负伤不再能延缓士兵们的挖掘城墙和冲破城门的企图；他们再一次排成了“龟形阵”，士兵们踩着同伴的肩头站到密集的盾牌上面来，这样就抓住了他们的敌人的武器和手臂。没有受伤和受伤的，半死的和垂死的全都滚成一团：人们通过各种途径丧命，死的方式是多种多样的。[623]

（29）第三和第七军团进攻得最猛烈；他们的统帅安托尼乌斯也率领着精锐的辅助部队在同一地点发动攻击。当维提里乌斯派的士兵再也支持不住这种联合的、持久的进攻时，他们因为发现他们的发射物都从“龟”背上滑下去而不能给敌人造成伤害，最后干脆把他们的弩炮本身推到下面进攻者的头上去了。这种做法一时里砸散和杀死了首当其冲的那些人，但是随着弩机的落下，女墙和城壁的上部也随着塌了下来。与此同时，附近的一座塔楼也在敌人发射的一阵阵的石块面前屈服了。正当第七军团的士兵以楔形的队形向前进攻的时候，第三军团也用斧头和刀剑劈开了一座营门。所有的历史家一致认为，第一个冲进城内的是第三军团的一名普通士兵盖乌斯·沃路西乌斯。他登上了城壁，把那些抵抗他的人打到下面去并且在众目睽睽之下，举起手提高了嗓子喊道，营地已经被占领了。跟着其余的人也蜂拥而入，这时业已惊惶万状的维提里乌斯派的士兵则从城壁上跳了下去。在克雷莫纳的城壁和营地中间的整个空地上到处都是阵亡士兵的尸体。[624]

（30）但这时佛拉维乌斯派的士兵遇到了一个新的困难，因为现在他们还有需要克服的东西：高大的城墙、用石头砌成的塔楼、上着

铁门闩的城门和正在挥舞着武器的士兵。除此之外，克雷莫纳的非军事的居民是众多的，并且是忠于维提里乌斯一派的，而且从意大利的很大一部分来的人们正集合在那里参加恰好在这时举行的一次集市。这大量的人加强了守卫者的力量，但是可能取得的战利品却鼓舞了进攻者。安托尼乌斯下令他的士兵迅速烧掉城外最美丽的建筑物，指望用这种办法使克雷莫纳的居民在看到他们的财产受到损失时会改变他们的效忠对象。他要他的最勇敢的士兵占居城壁附近房屋的屋顶，特别是比城墙还要高的那些屋顶。这些人就用大木棍、瓦片和火把击退了城上的守卫者。

（31）正当一部分士兵[(625)]开始投射投枪和石块的时候，各军团已经组成了一个“龟形阵”，而另一方面，维提里乌斯派士兵的士气这时却渐渐地低落下去了。一个人的地位越高，就越是愿意采取认命的妥协态度，因为他担心如果克雷莫纳也在敌人的猛袭下被攻占的话，要想指望得到宽恕是不可能的，并且胜利者的全部怒气将不会发泄到赤贫的民众身上，而是要发泄到军团的将领和百人团长的身上，因为杀死这些人就意味着得到利益。但是普通士兵却根本无需考虑未来而且又有地位卑微这样一个比较有利的特点，因此就继续进行抵抗。他们在大街小巷游荡或者躲在住宅里，可是他们甚至在放弃了战斗的时候还是不祈求和平。负责的军官们在大本营那里除掉了维提里乌斯的名字和他的像。[(626)]他们把凯奇纳释放出来——因为甚至在这个时候，他依然被关在狱里——并且请求他为他们讲情。当他高傲地拒绝了他们的请求时，他们就流着泪恳求他。所有这些勇敢的人竟然请求一个叛徒的帮助，这实在是他们所做的最可悲的事情！不久之后他们就把带子之类的悬挂物挑挂在城墙上作为求和的标帜。[(627)]在安托尼乌斯下令停止焚烧之后，他们便打出了他们的军旗和队旗。跟在后面的是可悲的一列不带武器的人，他们的眼睛都望着地面。胜利的军队站在四周，对他们肆意侮辱，并作出要殴打他们的样子；后来当战败的军队毫无怨言地任凭对方侮辱，没有丝毫的勇气而甘愿忍受一切的时候，胜利者才开始记起，不久之前这些军队在贝德里亚库姆取得胜利之后，他们是表现得很有自制力的。但是，当着凯奇纳穿着紫边的外袍[(628)]并在走在前面在人群中间为他开路的侍从的卫护下以执政官的身份出现的时候，胜利者的怒气便抑制不住了；他们嘲骂他的盛气凌人、他的残酷（罪行是这样可恶！[(629)]），甚至他的背叛行为。安

托尼乌斯干预了这件事，他给凯奇纳派了一支卫队，并把凯奇纳送到维斯帕西亚努斯那里去了。

（32）这时，克雷莫纳的人民受到了军队的包围和毒打，而当统帅们得以用恳请的办法把士兵安抚下来的时候，事情已经快发展成为一场屠杀了。于是安托尼乌斯便把他们召集到一处，对胜利者作了最热烈的颂扬；对于被战败的人们，他讲话的口吻也是温和的。但是对克雷莫纳，他却没有讲任何称许或反对的话。军队很想把全城的居民杀光，这不仅是由于他们那样根深蒂固的打劫愿望，而且是由于他们的旧恨。他们相信，这些居民过去在对奥托的战争中也曾帮助过维提里乌斯派。而后来城市的普通居民（要知道，大群的贱民的本性永远是横傲无礼的）又侮辱和嘲弄了被留下来结束半圆形剧场的工程的第十三军团。[(630)] 还有别的原因也激发了军队的愤怒情绪：凯奇纳曾在那里举办了一场剑奴的比赛；这座城市曾两次为战争的场所；这里的市民在维提里乌斯派实际上还正在作战的时候，曾为他们提供过粮食；还有几个妇女被杀死了，因为为了热心维护维提里乌斯的事业，她们竟然自己参加了战争；除这之外，集市的季节又使这个一向富有的移民地显得更加富庶。

虽然其他统帅很少为别人所注意；但是声誉和命运使得安托尼乌斯在所有的人眼中显得特别突出。他赶到几个浴场去洗净了他全身的血污。当他抱怨浴场的水不够热的时候，他听见一个声音回答他说，人们很快就会使它热起来的。一个奴隶的这个回答使得后来人们的憎恨情绪全部加到安托尼乌斯的身上，就仿佛这时确实已着起火来的克雷莫纳，是由于他发出了信号才被点着了的。[(631)]

（33）四万名武装士兵冲入了城市；随营酒保和仆从的人数就更多了，而且这类人物是更易于纵欲，更易于变得残暴的。地位和年龄都不能使任何人得到安全；向他们进攻的人的行为十分放肆，并且毫无区别地进行杀戮。即将结束自己一生的老年男女作为战利品虽然已没有什么价值，却仍然被拖去给士兵们取乐。不管什么时候，只要是有一个年轻的女人或是漂亮的少年落到他们手里，他们就会由于那些想占有他们的人们的激烈争夺而被撕裂，这种情况最后又会促使这些掠夺者相互残杀致死。每个个人都想为自己把献给神殿的金钱或大量的黄金带走，但是他们又受到比他们更强的人们的袭击并且被这些人杀死。有些人瞧不上他们眼前看到的战利品，就鞭打和拷问所有主以

便发现被藏起来的财富并掘出埋在地下的宝藏。他们手里拿着火把，而当他们取得了他们的战利品的时候，他们便完全是任性地把这些火把抛到空房子和空着的神殿里面去。在这支军队里，在由公民、联盟者和异邦人组成的这支军队里，语言和风俗习惯多种多样，因此人们的情绪也是多种多样的。没有两个人把同一件事物看成是神圣的，没有任何一件罪行被认为是不合法的。克雷莫纳在四天里都是破坏的对象。当任何神圣的和世俗的事物都被火焰吞没的时候，只有美菲提斯的神殿[(632)]孤零零地耸立在城墙的外面，它之所以被保全，这或者是由于它所处的地位，或者是由于神的护佑。[(633)]

（34）克雷莫纳建城第二百八十六年的命运就是这样。在它初建的时候，[(634)]正是提贝里乌斯·显普洛尼乌斯和普布里乌斯·科尔涅里乌斯担任执政官的一年。[(635)]那时汉尼拔威胁着意大利，这座城的建立就是为了使它成为对付山北高卢的一座起守卫作用的堡垒，同时可以防止来自阿尔卑斯山对面的任何可能的侵略。被送到那里去的大批移民、它的那些可以通航的河流所带来的各种利益、土地的肥沃、还有通过婚姻和联盟而同其他民族建立的联系：所有这一切结合起来就使得这个移民地不断地扩大和繁荣起来；它虽然没有受过对外战争的影响，可是却由于内战而大遭其殃。[(636)]对自己的残酷罪行感到可耻的安托尼乌斯在公众的愤怒情绪日益加强的时候，便公布了一份文告，禁止任何人保有克雷莫纳的公民作为俘虏。老实讲，整个意大利的共同感情已经使得士兵的战利品变得毫无价值，因为所有的意大利人都不愿购买这样的奴隶。于是士兵们便开始杀死俘虏；这种情况被人知道了以后，这些俘虏就秘密地被他们的亲属赎了出来。后来活着的人就回到克雷莫纳来了。当地居民出了很多钱把广场和神殿重建起来。维斯帕西亚努斯是鼓励这样的行动的。

（35）但是遍布于血污的土地上的瘟疫使得军队无法在这座死城的废墟上长期扎营。佛拉维乌斯的军队移动到离城第三个里程碑的地方；流散的和心有余悸的维提里乌斯派的士兵重新被组织起来，每个人都回到了自己原来的队伍。战败的军团则被分散到伊里利库姆去，以防止他们有任何可疑的行动，因为内战还没有结束。于是佛拉维乌斯方面的领导人就派使者把消息带到不列颠和西班牙去；他们把军团的一位将领优利乌斯·卡列努斯派到高卢去，把一个中队队长阿庇尼乌斯·蒙塔努斯[(637)]派到日耳曼去。蒙塔努斯是特列维利人，卡列努斯

是埃杜伊人；两人都是维提里乌斯派，但他们被派出去却是为了宣扬佛拉维乌斯派的胜利的。与此同时，佛拉维乌斯派的军队占领了阿尔卑斯山的各个山口，因为他们担心日耳曼会准备出兵援助维提里乌斯。

（36）在凯奇纳离开罗马后几天，[(638)]已经促使法比乌斯·瓦伦斯出发作战的维提里乌斯便开始纵情在享乐的生活中，以掩饰他内心的焦虑不安。他根本不曾采取措施准备武器，不曾试图利用向军队训话或是使他们得到训练的办法去激励自己的军队，也不在人民群众的面前出现。他躲在自己的花园里，就像那些懒惰的动物一样；只要你供给它们丰富的食物，它们就懒洋洋地卧在那里，动也不动了。过去、现在和未来完全都不在他的考虑之内。当他接到路奇里乌斯·巴苏斯投敌和拉温那的海军叛变的消息而大吃一惊的时候，他实际上正懒洋洋地徜徉在阿里奇亚的森林[(639)]里。不久之后，维提里乌斯接到了一个使他又喜又悲的消息：凯奇纳投到维斯帕西亚努斯方面去，但是被他的军队逮捕了。他这个懒散的家伙所感到的，与其说是焦虑不安，毋宁说是喜悦。他十分高兴地乘车返回了罗马，对着集会的人民群众极口称赞他的士兵对他的忠诚。继而他便下令逮捕了近卫军长官普布里里乌斯[(640)]·撒比努斯，因为他是凯奇纳的朋友。阿尔菲努斯·伐鲁斯[(641)]被任命接替他的职务。

（37）随后他就在元老院发表一篇堂而皇之的演说，他本人在元老院也受到了人们字斟句酌的吹捧。路奇乌斯·维提里乌斯[(642)]带头建议给凯奇纳以严厉的处分；随后其余的人也都装作义愤填膺的样子，因为"作为执政官，他出卖了自己的国家；作为统帅，他出卖了自己的皇帝；作为朋友，他出卖了给了他极大的财富和荣誉的人。"这些人表面上是为维提里乌斯抱不平，实际上却是发泄他们自己的怨气。但是任何一个人的演说都没有攻击佛拉维乌斯派的将领。当元老们指责军队的错误行为和不明智的举动时，他们小心翼翼地故意避免提到维斯帕西亚努斯的名字。而确实还有一位元老竟然从维提里乌斯那里骗取了凯奇纳最后剩下来的那一天的执政官的任期，[(643)]这件事使授受的双方都大受嗤笑。在10月31日那天，罗西乌斯·列古路斯接受并交卸了自己的职务。有识之士指出，在先前除非职位先被宣布出缺或通过相应的法律，一位执政官是决不能接替另一位执政官的。以前确乎有一次有人只担任了一天的执政官：那就是盖乌斯·凯撒独裁时期的

卡尼尼乌斯·列比路斯，因为当时凯撒急于要酬劳在内战中有功的人。[(644)]

（38）这时已经传了出来的、尤尼乌斯·布莱苏斯[(645)]死亡的消息引起了人们很多的议论。我们所知道的经过情况是这样。当维提里乌斯在塞尔维里乌斯的花园[(646)]里面病重的时候，他看到附近高高的一座邸宅在夜里发出了耀眼的光芒。当他询问是什么原因的时候，人们告诉他，是凯奇纳·图司库斯[(647)]盛宴款待尤尼乌斯·布莱苏斯。向他传话的人接着就夸大了对这次宴会的精心准备，并且谈到了客人们的过度享乐。当然，要想控告图司库斯等人，那是不难找到控告者的。但是他们攻击得最厉害的却是布莱苏斯，因为在他的皇帝病卧的日子里，他却纵情于欢乐。当那些对皇帝的愤怒情绪反应十分敏锐的人看到维提里乌斯非常生气而布莱苏斯又可以被搞垮的时候，路奇乌斯·维提里乌斯便被分配了告密者的角色。他所以憎恨布莱苏斯，是出于一种卑鄙的忌妒，因为布莱苏斯的崇高声誉超过了他这个丑名四溢的人物。于是路奇乌斯便跑到皇帝的寝室去，拥抱维提里乌斯的儿子并且跪倒在地上。当维提里乌斯问他为什么这样惊惶的时候，路奇乌斯回答说，他自己没有什么害怕的，也不是为自己感到不安，他是为了他的兄弟和他的兄弟的孩子才提出了请求，才流下眼泪的。他说："对于维斯帕西亚努斯，那是没有任何害怕的必要的，因为所有的日耳曼军团，所有勇敢而又忠诚的行省，总之还有广阔无垠的海洋和陆地都封闭了他的进攻道路。你必须提防的敌人是在城里，在你自己的内部：他夸耀自己是尤尼乌斯家族和安托尼乌斯家族的后裔；[(648)]这个自称是统帅（imperator）的后人的人[(649)]用谦恭下士的办法和威严的仪表争取他的士兵对他的好感。每个人的心思都倾向于他，可是你却连朋友和敌人都分不出来，而宠信一个在皇帝遭到不幸时却大张酒宴、寻欢作乐的人。为了惩罚他这种很不合时宜的欢乐，他应当尝一尝悲痛和死亡之夜的味道，好叫他知道并亲身感到维提里乌斯还活着，维提里乌斯是皇帝，而且还应当要他知道，即使维提里乌斯有什么不幸，他还有一个儿子呢。"

（39）维提里乌斯焦虑地在罪行和恐惧之间拿不定主意：如果他不赶快动手除掉布莱苏斯，这就等于加速自己的灭亡；如果他公开下令处死布莱苏斯，又会引起人们对他们强烈憎恨。最后他决定使用毒杀的办法。当他去看布莱苏斯的时候，他显然是十分高兴的，这一点

使人们有理由相信他的罪行。而且人们还听他说过这样的灭绝人性的话，他夸耀说——我要把他的原话写下来——“看到敌人的停尸床，真是大饱眼福。”布莱苏斯这个人不仅仅是出身显贵的家族，不仅仅是个文雅高尚的人物，而且是极其忠诚的。甚至当维提里乌斯的地位还没有动摇的时候，凯奇纳和已经不把皇帝放到眼里的那些派别领袖就引诱过他，但是他坚持拒绝了这些人的游说。这个人禀性正直，不喜欢变革，也不想取得突如其来的荣誉，更不想做皇帝，但他却不能使别人不认为他有这样的资格。

（40）就在这个时候，法比乌斯·瓦伦斯带着由大群侍妾和太监组成的娘娘队伍缓慢地行进着，完全不像是一位出发作战的统帅。[(650)] 在途中，他从匆匆赶来的使者们那里知道，路奇乌斯·巴苏斯已经率领拉温那的海军投到佛拉维乌斯那边去了。但是，如果他快走的话，他本来是可以阻止尚在犹豫之中的凯奇纳的，至少能够在决战之前来到军团这里。[(651)] 有些人劝他带着自己的心腹，避开拉温那从秘密的小路向荷司提里亚或克雷莫纳推进；另一些人则主张把近卫军从罗马召来，然后用一支强大的兵力打开一条进路。[(652)] 但是，由于无益的耽搁，瓦伦斯把应当用来行动的时间都消耗在空谈上面了；后来他拒绝了上述的两种计划，却采用了一项折衷的办法——这是犹疑不决之际的下下之策——他既未表现出足够的勇气，又未表现出先见之明。

（41）他写信给维提里乌斯请求援助。得到的回答是，从不列颠派出了三个步兵中队和一个骑兵中队，[(653)] 这支军队的数量不容易避过敌人的视线，同时又不能有足够的力量强行突破敌人的截击。但是即使在这样一个危急时刻，瓦伦斯都不惜干出许多丑声四溢的勾当：他仍然不放过罪恶的享乐，他用淫乱放纵的行径玷污了款待他的那些人的家庭。[(654)] 他有权力、金钱，即使在他注定垮台之际，他仍不放过最后一刻的纵欲机会。当步兵和骑兵最后到达的时候，他的计划之荒谬就变得十分明显了，因为他不能利用这样一支小部队——不管这支部队对他何等忠诚——冲过敌人的防线，而且实际上这些军队的忠诚也不是丝毫无可置疑的。然而羞耻之心和对于他们的统帅的畏惧使他们未敢轻举妄动；但是这些情况并没有很大的力量来约束那些既害怕危险却又不怕丢脸的人。因此他就惊惶地把步兵中队派到阿里米努姆[(655)] 去，并命令那个骑兵中队保卫他的后方。他本人则偕同少数在他遭受厄运时依然对他忠诚的伙伴转道到翁布里亚去，从翁布里亚又

进入了埃特路里亚。他在埃特路里亚那里听到了克雷莫纳战争的结果之后，就拟订了这样的一个计划；这并不是一个怯懦的计划，而且如果这个计划真的得以实现，它本来应当说是很具有威胁力的。原来他打算俘获一些船只，在纳尔波行省沿岸的一个地方登陆，然后把高卢诸行省以及日耳曼的军队和部族发动起来，而这实际上就等于是挑起一场新战争了。

（42）瓦伦斯一走，阿里米努姆的军队就变得惊恐不安和胆怯了。科尔涅里乌斯·富斯库斯[656]带来了他的陆军并且使他的轻型舰船沿着附近的海岸停泊下来，这样就从陆上和海上把卫戍部队包围了。佛拉维乌斯派现在正在掌握着翁布里亚的平原和皮凯努姆[657]面临亚得里亚海的那一部分。实际上，整个意大利已经以亚平宁山为界在维斯帕西亚努斯和维提里乌斯之间平分了。法比乌斯·瓦伦斯乘船从比萨的港口出发，但是由于无风或是由于逆风而不得不进入赫尔克里士·摩诺伊库斯港[658]。沿海阿尔卑斯山的代理官马利乌斯·玛图路斯就在离这里不远的地方。尽管他周边的全部地区对他都是敌视的，但是他仍旧忠于维提里乌斯，不曾背叛他对皇帝维提里乌斯的效忠誓言。他亲切地接待了瓦伦斯，并且劝瓦伦斯不要冒险进入纳尔波高卢。但在这同时，其他的人们却由于心里害怕而动摇了自己的忠诚。

（43）他们的动摇是有道理的，因为皇帝的代理官[659]瓦列里乌斯·保里努斯——一个精力充沛的军人，甚至在维斯帕西亚努斯做皇帝之前就是他的朋友——已经通过对维斯帕西亚努斯的效忠宣誓把附近的各个城市团结起来了。保里努斯还把被维提里乌斯所遣散、现在却急于想重新拿起武器来的一切老兵召了来；[660]他还在控制着这一带海面的佛路姆·优里伊[661]配置了一支卫戍部队，而下述的事实又足以提高他个人的威信：佛路姆·优里伊是他的故乡，而他还受到近卫军士兵的尊重，因为他曾是近卫军的将领。此外当地的人民由于热心赞助自己的同乡并且希望他在将来取得权力，因此也尽力帮助他的一派。当这些有效的而且又为谣传所夸大的准备工作一再地传到这时已经在动摇犹豫的维提里乌斯派那里去的时候，法比乌斯·瓦伦斯就偕同四名亲卫队士兵、三个朋友和三个百人团长回到了他的船上去；玛图路斯和其余的人愿意留下，并且向维斯帕西亚努斯宣誓效忠。在瓦伦斯看来，虽然海洋比海岸地带或城市要安全些，但他对于未来仍然感到危惧不安，这时他更清楚地看到的是他应当回避什么，而不是信任

什么了。一次海上的暴风把他吹到属于玛西里亚人的司托伊卡达伊群岛[(662)]去，他就在那里被保里努斯派出来搜索他的一些轻型舰船逮捕了。

（44）瓦伦斯既被俘虏，一切事情就都对胜利者有利了。西班牙方面的活动是由阿德优特里克斯第一军团带头开始的，这个军团依然怀念奥托，因而是十分敌视维提里乌斯的。跟在第一军团后面的是第十和第六军团。高卢诸行省也毫不犹豫地学了他们的样子。在不列颠方面，人们对维斯帕西亚努斯也有好感，因为克劳狄乌斯曾任命他统率过那里的第二军团，而且他本人也在那里建立过不小的战功。这种情况使得不列颠站到维斯帕西亚努斯这一面来，其他军团在开头时对这事曾进行了某种抵抗，因为在这些军团里，有许多百人团长和士兵是由于维提里乌斯的关系才得到升迁的，因此他们在叛离同他们已经有过一些关系的皇帝时就显得不是那样果断了。

（45）不列颠人看到罗马军队之间发生的这种争端，同时又听到了传到他们这里来的许多关于内战的谣言之后，他们在维努提乌斯的领导之下鼓起了自己的勇气。维努提乌斯不仅生性勇敢好战，并憎恨罗马的名字，他本人还十分憎恨王后卡尔提曼杜娅，而渴望对她进行报复。因出身高贵而享有威信的卡尔提曼杜娅是不列刚提斯人[(663)]的领袖，后来她的实力又加强了，因为她曾通过叛变的手段俘虏了国王卡拉塔库斯，从而给克劳狄乌斯·凯撒的凯旋式添加了光彩。[(664)]这种做法使她取得了财富，使她沉缅在随着成功而来的放荡生活里。她渐渐瞧不起她的丈夫维努提乌斯，而把他的侍从维洛卡图斯召来和自己同居，并且允许维洛卡图斯和她分享统治大权。但是这一丑行立刻动摇了她的家庭。所有公民都同情她的丈夫。只有女王对维洛卡图斯的爱情和她那残暴的性格才是这个奸夫的依靠。因此从外面取得了援助同时又得到了不列刚提斯人本身的叛乱的帮助的维努提乌斯，就使卡尔提曼杜娅处于极其危险的地位。于是她要求罗马人的保护，而实际上我们的一些步兵和骑兵的队伍，在多次的战斗中取得了各种各样的胜利之后，终于得以拯救女王，使她摆脱了危险。维努提乌斯取得了他的王国，但我们却被卷入了战争。[(665)]

（46）就在这时，日耳曼又发生了骚动。将领们的疏于职守、军团的喜好作乱的性格、帝国从外部受到的攻击和我们的联盟者对我们

的背叛，[666]这一切确实几乎使罗马的事业遭到极大的灾难。这次战争的经过以及它的原因和结果我们在后面还要谈到，因为这是一场时间拖得很长的纷争。[667]从来就不可靠的达奇人[668]也不安分起来。他们现在索性不再怕罗马人，因为我们的军队已经从美西亚撤退了。他们在事件刚刚发生的时候采取静观态度，但是当他们听到战火已燃遍了意大利，而整个帝国业已分裂为敌对的两派的时候，他们就猛袭我们的辅助步兵和骑兵部队的冬营，[669]并且攻占了多瑙河两岸的地带。他们已经准备摧毁军团的营地，如果不是木奇亚努斯[670]把第六军团配置在他们进军的道路上加以截击的话，他们是会实现自己的目的的。他采取了这一措施是因为他听到了克雷莫纳胜利的消息，而且他还担心：如果达奇人和日耳曼人都能成功地在不同地点突破罗马人的防线，那么就会有两大群异邦人压向帝国了。这一次也同以前多次发生的情况一样，罗马人民的福星高照：福星这时使得木奇亚努斯和东方的军队正好来到了当地，同时又保证了我们在克雷莫纳的胜利。丰提乌斯·阿格里帕[671]从亚细亚行省被调了来——他在那里担任了一年的总督——负责美西亚的事务；在这里，从维提里乌斯的军队中再拨给了他一部分军队。从政策以及从维护和平的观点来看，把这些军队分配于各个行省并且使他们的矛头指向外部的敌人，是高明的办法。

（47）在其他民族那里也并不平静。在本都发生了一次突然的武装暴动，暴动的首领是担任过皇家舰队的长官的一名蛮族奴隶。这是波列莫[672]的一名被释奴隶，一个叫做阿尼凯图斯的人。波列莫过去曾实力雄厚，但是在他的王国被改为行省之后就心怀不满了。这个人以维提里乌斯的名义把本都的人民鼓动起来，并且用可以放手打劫的甜头去引诱最贫苦的人民。在这之后，他便率领实力绝对未可轻视的一支队伍向特拉佩佐斯[673]突然发动了进攻。特拉佩佐斯是座著名的古城，它是希腊人在本都海岸尽头的地方建立起来的。在那里他屠杀了原来包括由国王所提供的辅助部队的一个步兵中队，它的士兵取得罗马公民权之后，采用了罗马的队旗和武器，但是却保留了希腊人的懒惰和放纵。他还放火焚烧了舰队，并从没有罗马人巡逻的海上逃走，因为这时木奇亚努斯已把他的最精良的轻型舰船和全体海军士兵都集中在拜占廷了。而且，蛮族还赶忙地修造了船舶在海上任意游荡，完全不把罗马人的统治放到眼里。他们把他们的船舶称为卡玛拉

伊（camarae）；这种船的干舷低，但是船幅却宽，它们不用青铜的或铁的长钉就能拚合在一起。当海上风浪很大的时候，水手们便用木板构筑防波船壁来对付波浪的高度，直到最后他们竟可以用一个像屋顶那样的外壳把自己包起来。这些船舶就这样地保护着自己在滔天的波浪当中到处翻滚。他们的船两端都可以算是船头，他们的桡手的排列方式可以改变，因此这些船就可以随意向着任何方向安全行驶了。

（48）这些事情引起了维斯帕西亚努斯的注意，因此他就派在作战能力上久经考验的维尔狄乌斯·盖米努斯率领着他的军团的一些队伍前往。盖米努斯在敌人的军队疏于防守并且由于贪图劫掠物而分散到各处去的时候，向敌人发动了进攻，并且把他们迫回到他们的船舶上去。后来他又很快地修造了一些轻型舰船，在科布斯河[(674)]河口的地方赶上了阿尼凯图斯。但阿尼凯图斯在那里取得了赛多凯吉人的国王的保护：他是通过行贿送礼的办法才得以同这个国王结成了联盟的。起初国王是借助于战争的威胁来保护向他请求庇护的人，但是当人们向他提出了叛变的报酬、否则就要对他作战的时候，他就像一般的蛮族那样开始动摇了自己的忠诚，出卖了阿尼凯图斯的生命，同时交出了所有避难的人，而奴隶发动的这场战争就这样结束了。

正当维斯帕西亚努斯为这一胜利而欢欣鼓舞的时候——因为任何事情都顺利得出乎他的愿望和希求之外——他在埃及又得到了有关克雷莫纳战役的消息。于是他兼程向亚历山大推进，这样他就能够把饥馑的重担加到维提里乌斯的被击溃的军队和永远需要外界支援的罗马城身上。[(675)]原来他这时正在准备也从陆海两方面进攻实际上处于同一地区的阿非利加，他的目的则是切断意大利的粮源，从而在他的敌人中间造成匮乏与不和。

（49）当着帝国的统治大权随着这些世界规模的动乱而转手的时候，[(676)]普利姆斯·安托尼乌斯在克雷莫纳一役之后的行为却不像先前那样无可非议了。他所以有这样的表现，或者是因为他以为他已经为战争做了足够的工作，而其他的事情就容易做了，或者是因为在有他这样的品质的人身上，成功会把他过去被隐藏起来的贪婪、横傲等劣点暴露出来。他神气十足地在意大利到处为非作歹，就仿佛这是一块被征服的土地似的。他讨好军团士兵就好像他们是他个人的士兵一样。他利用自己的每一句话和每一个行动来铺平自己取得权力的道路。为了使士兵们习惯于放纵的行为，他要士兵自己挑选那些已经阵

亡的百人团长的继任者。士兵们就从他们当中把那些最好闹事的推举出来。士兵们这样就不再听他们的将领的话，而将领们反而要听凭普通士兵的任意摆布了。这些助长兵变和破坏纪律的行为，不久便被安托尼乌斯利用来为自己的私利效劳了。[677] 木奇亚努斯的到达丝毫不曾使他感到害怕，虽然，结果正是这种做法，而不是他对维斯帕西亚努斯不尊重这样一件事实，对他反而是更加致命的。[678]

（50）这时，由于冬天日益逼近而波河的水又在平原上泛滥起来，[679] 佛拉维乌斯方面的军队就抛开他们的累赘的辎重而进行了转移。他们把胜利的军团的军旗和队旗、[680] 负伤或年老因而不适于作战的士兵，还有许多健康的士兵都留在了维罗那；现在战争的最严重的关头既然已经过去，所以他认为辅助的步兵和骑兵部队再加上精锐的军团士兵就足够了。第十一军团[681] 同他们汇合到一处；开头这个军团有些拿不定主意，但是在他们看到佛拉维乌斯派胜利了，他们又忧虑不安起来，因为他们先前并没有同佛拉维乌斯派联合起来。同他们在一起的还有新征募的六千名达尔马提亚人[682]，他们的统帅是担任过执政官的彭佩乌斯·西尔瓦努斯[683]。但实际上起主导作用的却是军团的副帅安尼乌斯·巴苏斯。西尔瓦努斯在作战时并不积极，他把应当采取行动的日子都在空谈中浪费掉了。对于西尔瓦努斯，巴苏斯表面上是尊重他，实际上是操纵他。巴苏斯带着一种谦抑的热情不断亲临指导一切必要的活动。拉温那的海军士兵现在要求同军团士兵一道作战，他们当中的精锐部队被编入了军团；达尔马提亚人代替他们担任了海军。军队和统帅们在法努姆·佛尔图纳伊[684] 停了下来，不知道下一步应当如何行动，因为他们接到报告说，六个近卫军中队已经离开了罗马，而且他们认为亚平宁山的山路已经被敌人守卫起来了。统帅们也由于粮食的缺乏（因为现在他们所处的地区曾受到战争的极大蹂躏）和士兵们的叛变性的要求而感到惊惶不安：原来他们要求他们称之为克拉瓦里乌姆（clavarium）的赠赐[685]。但是统帅们既拿不出钱，也拿不出粮食来。此外，他们把本可以储藏起来以便后来使用的资源仓卒而贪婪地据为己有，这也使他们陷入了窘境。

（51）我从最有权威的作品那里知道，胜利者已经把是非界限混淆到这样程度，以至一名普通士兵竟然宣称在上次战争中杀死了自己的兄弟，并为此而向将领们要求赏赐。从一般人道上考虑，是不允许

将领们奖励这样杀害行为的，但是惩处这种杀害行为又同军事政策相抵触。将领们借口这个士兵应得的报酬很多而不能立即发给，这样就把这个士兵的事情拖了下去。这件事的下文如何我们也就不得而知了。但是在先前的内战里却发生过类似的一件罪行。西森纳说过，在雅尼库路姆山上对秦纳作战时，[686] 彭佩乌斯[687] 的一名士兵杀死了自己的兄弟，但后来在他发现了自己的罪行时就自杀了。在我们的祖先身上，对于罪行感到的悔恨情绪以及对于崇高行为感到的光荣都要比我们强烈得多啊！这样的事情以及从罗马的古代历史上引用来的其他事例，我应当在我的著作里适当地方加以叙述，只要我所讲到的事情或当时的情况需要我举出正当行为的例子或是为错误行为减轻其罪恶性质的话。

（52）安托尼乌斯和佛拉维乌斯派的其他统帅决定把他们的骑兵先派出去在整个翁布里亚作一次侦察，以便看一下他们是否能安全地在什么地方迫近亚平宁山。[688] 他们还打算把军旗和队旗以及当时在维罗纳的全体士兵调来，并想从波河和从海路运来粮食。[689] 统帅中有一些人却想出一些理由来拖延实现这些计划；他们感到安托尼乌斯正在变得过分专横，因此他们就希望从木奇亚努斯那里取得一些比较确实的利益。原来取得胜利的这种速度使得木奇亚努斯很为不安，他认为，如果他不能亲自占领罗马，他就不能分享到这次战争的荣誉，故而他就不断地用模棱两可的口气写信给普利姆斯和伐鲁斯；在一封信里面他说他们无论如何也要乘胜直追，但是在另一封信里面他又列举缓缓前进的各种好处；他总是采取看风使舵的态度，指望根据不同的结果既能在失败时推卸掉自己的一切责任，又能在胜利时列举自己的功劳。对于普洛提乌斯·格律普斯[690] ——这个人最近才被维斯帕西亚努斯提升为元老并被任命为军团的统帅——和所有其他忠诚的军官，他在信中使用了比较坦率地加以告诫的口吻；在所有他们的回信中，他们都不赞同普利姆斯和伐鲁斯的仓促行动，他们的意见看起来是合于木奇亚努斯的口味的。木奇亚努斯把这些书信转送到维斯帕西亚努斯那里去，从而使得安托尼乌斯的计划和行动未能得到像安托尼乌斯本人所希望的那样高的估价。

（53）安托尼乌斯对这一点感到十分气愤。他责怪木奇亚努斯，说木奇亚努斯的不怀好意的暗讽使得他自己所经历的那些危险看来算不得一回事了；他讲话向来没有节制，而且是不习惯于尊重别人的，

所以他就不免把什么话都讲出来了。他写了一封信给维斯帕西亚努斯，信里的口气对皇帝是很放肆的。而且他在暗中还攻击了木奇亚努斯："把潘诺尼亚军团武装起来的是我！把美西亚的统帅发动起来并不断加以鼓动的是我！正是由于我的勇敢的行动，我们才突破了阿尔卑斯山，占领了意大利，并且封锁了可以从日耳曼和莱提亚给维提里乌斯以任何支援的道路。"安托尼乌斯还列举了应当全部算到他的名下的光荣业绩：他曾利用骑兵的突袭重创了维提里乌斯的内部不和的和分散的军团；他还曾使自己的一支人数众多的步兵队伍通过整整一昼夜的追击把那些军队击溃。至于克雷莫纳的灾难，他认为这是内战中难以避免的事情，因而应当由战争本身来负责。他指出说，过去的内战所造成的损失更大，所摧毁的城市也更多。他说，他是用实际行动和武器为他的皇帝作战，而不是靠着报告和书信为他的皇帝作战的。他并不想掩盖这时已经使达奇亚[(691)]平静下来的那些人的光荣；他们是想使美西亚获得和平，但他的希望却是使意大利得到安全和稳定。而且正是因为他的劝告，世界上最强悍的高卢人和西班牙人才转到维斯帕西亚努斯的一面来。他又说："如果冒了险的人应得的报酬却偏偏被那些没有经历过危险的人无端夺去，那么我的一切努力便全部归于泡影了。"木奇亚努斯完全听到了这些话，结果双方就结下了很深的仇恨，不过安托尼乌斯这方面表现得更加露骨，木奇亚努斯这方面虽狡猾地把这种仇恨隐蔽起来，然而他的仇恨却是更难加以和解的。

（54）但是维提里乌斯在克雷莫纳的失败之后，却故意隐瞒了这一惨败的消息。这种愚蠢的伪装并不曾延缓灾难本身的到来，实际上却耽搁了对他的灾难的及时补救。要知道，如果他只要肯承认真相并且寻求对策的话，他仍然可以有一些希望和办法的。但是相反地，如果他装作一切都平安无事的样子，那他自己的弄虚作假就只能会使他的处境更加不堪了。

在他的面前，人们奇怪地闭口不谈战争的事情；在罗马城里是禁止人们谈论的，这结果只能使得更多的人在那里谈论。如果允许他们讲话，那他们是一定会把真相谈出来的。但是既然他们被禁止讲话，他们就反而散播更加可怕的消息。佛拉维乌斯的将领也设法散布大量的各式各样的谣言，他们使用的办法是领着他们俘获的维提里乌斯方面的奸细巡视他们的营地，使这些奸细看到胜利的军队的雄厚实力，然后再把他们放回罗马。维提里乌斯在暗中审问了所有这些人，并很

快地把他们处死了。一个名叫优利乌斯·阿格列斯提斯的百人团长表现了非凡的勇气。通过多次的谈话他都未能激使维提里乌斯采取勇敢的行动，在这之后，他就说服皇帝派他亲自去看一看敌人的力量，去看一看在克雷莫纳到底发生了什么事情。他不想瞒过安托尼乌斯去进行任何秘密的调查，而是坦率地要对方知道他的皇帝的命令和他自己此行的目的，并要求对方把一切都给他看一看。

于是人们就领他去看战场，去看克雷莫纳的废墟和被俘的军团。阿格列斯提斯回到维提里乌斯这里来报告了一切；而当皇帝不承认他的话是真话，甚至说他是因为受了贿才这样讲话的时候，他就说，“既然我必须为我所说的话向你提供一个令人信服的证据，而无论我活着还是死亡都不能使你得到其他别的好处，所以我要提出一个使你信服的证据。”讲了这些话之后，他就从皇帝面前离开，用自杀来表明他的话是真的。有些人说他是根据维提里乌斯的命令被处死的，但是所有的人对他的忠诚和勇气却没有异议。

（55）维提里乌斯这时才像是一个从沉睡中醒过来的人那样明白了一切。他下令优利乌斯·普利斯库斯和阿尔菲努斯·伐鲁斯[(692)]率领着十四个近卫军中队和所有的骑兵封锁亚平宁山的各个山口。后来又派去了一个海军的军团。这成千上万的包括精锐的步兵和骑兵的军队如果是另一名统帅率领他们的话，他们是有能力采取攻势的。维提里乌斯把其余的中队交给了他的兄弟路奇乌斯，用来保卫罗马，他本人则一点也不放松追求他的日常享乐生活，同时又由于他对于自己的未来缺乏信心，因此他就提前召开民会[(693)]并任命此后多年中间的执政官。他允许同联盟城市缔结专门的条约[(694)]并且慷慨地把拉丁权[(695)]给予外国人；他削减了某些行省居民的租税，又免去了另一些行省居民的全部义务——一句话，他根本没有考虑到未来，而是把帝国弄得一塌胡涂了。但是群众对于皇帝的慷慨恩赐却十分欢迎。最愚蠢的公民用金钱购买这些恩赐，但是明智的人却认为，在国家的当前的情况下既不能给予也不能接受的这些特权，是毫无价值的。最后维提里乌斯听从了驻留在美瓦尼亚[(696)]的他的军队的请求，在大批元老的伴随下离开了罗马。许多元老跟着他是为了向他讨好，但大多数的元老却是因为害怕而不得不这样做。他就这样没有任何明确意图地来到了营地，因此也就很容易为不忠于他的意见所左右了。

（56）正当维提里乌斯向军队发表演说的时候，一件难以置信的奇迹出现了。一群不吉利的鸟在他的头上飞翔，以至像一片黑云那样把天空都遮暗了。一只公牛表现了另一个不吉的朕兆，它撞翻了牺牲用具，从祭坛那里逃走，后来它才在离祭坛不远的地方被人以非常的办法杀死。但是最突出的一个朕兆却是维提里乌斯本人；他并不精通战术，没有先见之明，不懂得正常的行军次序，不会使用侦察兵，不知道一个统帅要在怎样的限度内加速或延缓一次战役，于是他就不断地向别人打听。每有一名使者到来的时候，他的面色和举止都表现出他内心的焦虑；继而他就大量地饮酒。但是最后他对营地的生活厌倦了，因而在听到米塞努姆的舰队叛变的消息以后就返回了罗马：他听到每一个最新的坏消息时都照例感到手足无措，却又不去考虑事态最后会发展到怎样的不可收拾的地步。原来当他那完整无损的兵力可以穿过亚平宁山，并可以向他那仍被严寒的冬天和缺粮折磨得精疲力尽的敌人进攻的时候，他却把他的军队分散开来，从而使他的最精锐并在任何情况下始终对他忠诚的军队遭到战死和被俘的命运；虽然，这种做法曾是他那些最有经验的百人团长所反对过的，而如果他肯征求他们的意见的话，他们是会把真实情况告诉他的。但是维提里乌斯的最亲密的朋友却不许这些百人团长见到他，这样就使皇帝无法听到虽然逆耳但是有益的忠告，而他所能听到的，也就只能是阿谀奉承的话和会使他陷于毁灭的话了。

（57）米塞努姆的舰队的行动可以说明在内战中，一个人的大胆行动可以起多么巨大的作用。嗾使这个舰队叛变的是一个曾不光彩地被伽尔巴解职的百人团长克劳狄乌斯·佛拉温提努斯，原来他捏造了维斯帕西亚努斯的来信，好像在这些信里维斯帕西亚努斯答应把报酬给予叛变的士兵。舰队的长官是克劳狄乌斯·阿波里那里斯[(697)]，这个人虽非十分忠诚，却也不是存心非叛变不可。这时恰巧在明图尔纳伊[(698)]，一个名叫阿庇尼乌斯·提洛的担任过行政长官的人自愿领导叛乱的士兵。这些人又把各自治市和移民地也发动起来。普提欧里[(699)]的人民成了维斯帕西亚努斯的热心支持者；但另一方面，卡普亚对维提里乌斯却是忠诚的。这样一来，城市与城市之间的敌对关系就构成了内战的一部分。维提里乌斯选派克劳狄乌斯·优利亚努斯去安抚军队，因为当不久之前优利亚努斯担任米塞努姆的舰队长官的时候，他是以温和的方式行使自己的权力的。皇帝派了一个城市步兵中队和优利亚

努斯当时率领的剑奴陪他同去以便支持他的安抚工作。当两支军队面对面地设营之后，优利亚努斯动摇了，没有多久就投到维斯帕西亚努斯的那一面去了。双方联合起来的兵力于是占领了塔尔拉乞那[(700)]，这个城市之所以防守得比较好，与其说是士兵们有任何能力，毋宁说是它的城壁坚固，地势险要。

（58）听到这个消息之后，维提里乌斯[(701)]就把他的一部分军队[(702)]和近卫军长官留在纳尔尼亚[(703)]；又派他的兄弟路奇乌斯·维提里乌斯率领六个步兵中队和五百名骑兵，去对付康帕尼亚的一触即发的战争局势。他本人虽然心情沉重，士兵的热情和人民要求武器的呼叫声却又使他重新振作起来：但在他面前的其实是一群怯懦的人，他们的勇气至多是在口头上，他却把这样一些人不真实地和浮夸地想像为正规的军队和军团呢！根据他的被释奴隶的意见（因为他的朋友越是显要，他也就越是不信任他们），他下令人民按特里布斯[(704)]举行集会，并在特里布斯的成员进行登记时宣誓效忠。由于成员的人数过多，他就把选拔新兵的任务分派给各个执政官。他要元老捐献奴隶和现金。骑士也提供了援助和金钱；甚至被释奴隶都要求能够取得同样的特权。这种实际上是出于畏惧的、伪装的忠诚结果就形成了拥护皇帝的热情；然而大多数人感到遗憾与其说是为了维提里乌斯本人，毋宁说是为了皇帝一人当权的制度所陷入的那种不妙的处境。他自己也用各种办法，通过面部的表情、声调和眼泪来唤起他们的同情；他就像是一个心虚胆怯的人那样，他作了许多、甚至可以说是极多的许诺。而且他甚至希望人们把他叫做凯撒。这是他先前曾拒绝过的头衔，现在他所以接受这一头衔，是出于对这一名称的迷信感，[(705)]还因为在害怕的时候，他对于有见解的人的意见和群众的话是同样听得进去的。但是，既然所有那些由于鲁莽的冲动而引起的运动在开头都很有力，但后来就慢慢削弱下去，元老和骑士也就逐渐开始改变态度：起初还是犹豫观望的，后来在维提里乌斯不在的时候，他们就公然表现出轻视和无所谓的态度，最后维提里乌斯看到自己的企图失败而感到羞愧，就索性豁免了他们不肯干的事情。

（59）美瓦尼亚的占领使整个意大利陷入一片恐怖，看来又要开始一场新的战争了。但另一方面，事实却是维提里乌斯的怯懦的撤退[(706)]使人们更加倾向于佛拉维乌斯的一派了。撒姆尼特人、佩利格尼人和玛尔喜人看到康帕尼亚人走到他们的前面是心怀忌妒的，因此他

们就热心地为战争提供一切方便，就像每一次新的归附必然会发生的情况那样。虽然如此，军队在穿越亚平宁山时因冬天[707]的猛烈的暴风雪而受到极大的折磨，而当着这些没有受到任何敌人的骚扰的军队感到难于在雪中跋涉前进的时候，将领们才看到他们将会遭到怎样的危险，如果命运不使维提里乌斯转回去的话（命运同智慧一样，也常常帮佛拉维乌斯派统帅的忙）。在山区里，他们遇到了佩提里乌斯·凯里亚里斯[708]，他是把自己打扮成农民的样子并且利用自己对当地地形的熟悉才逃过了维提里乌斯的哨兵的。凯里亚里斯和维斯帕西亚努斯的关系很密切，而且由于他本人在战事方面也颇有声誉，所以他就被任命为一位统帅。[709]许多人报道说，连佛拉维乌斯·撒比努斯[710]以及多米提安也有逃跑的机会。安托尼乌斯的密使使用各种巧妙的办法同他们联系，告诉他们可以逃到什么地方去和他们可以取得的保护。撒比努斯借口他的健康无力经受疲劳或去做一件冒险的事情。多米提安有勇气，而且尽管维提里乌斯派来监视他的人答应和他一同逃跑，但他却害怕他们是故意试探他。虽然如此，维提里乌斯本人由于尊重自己的亲属而不想对多米提安下毒手。

（60）到达卡尔苏拉伊[711]之后，佛拉维乌斯方面的将领休息了几天，等待军团的军旗和队旗的到来。[712]他们也认为他们的营地的实际形势是十分有利的，因为这一营地俯临一个十分开阔的地带，并且由于后面有一些繁盛的城市[713]而能在各种必需品的供应方面得到保证。正当维提里乌斯的军队离他们只有十英里的时候，[714]他们希望同对方谈判，并且把他们拉过来。士兵们反对这种做法，他们宁愿取得胜利也不想得到和平；他们甚至反对等待他们自己方面的军团到来，因为在他们的心目中，这些军团与其说是前来同他们一道冒险，毋宁说是前来分享战利品的。安托尼乌斯于是把他的军队召集起来，指出维提里乌斯还有这样一支军队：如果给他的士兵以考虑的机会，那他们对他的忠诚就是大可怀疑的，但如果使他们陷入绝望的地步，那他们就是一支可怕的力量了。他说："在内战开始的时候，人们必须依靠命运；但是最后的胜利永远是靠战略和贤明的智谋得到保证的。米塞努姆的舰队和康帕尼亚的美丽漂亮的地区已经背弃了维提里乌斯，现在在整个世界上，除了塔尔拉乞那和纳尔尼亚之间的土地之外，再没有任何地方是属于他的了。在克雷莫纳的战斗中我们取得了充分的荣誉，但是我们摧毁了克雷莫纳，这种做法使我们蒙受了出乎

我们想像的激烈指责。因此我们的责任应当是拯救罗马，而不是占领罗马。如果你们打算用不流血的手段使元老院和罗马人民得到安全的话，那么你们就会得到更多的报酬，得到你们可能取得的最大声誉了。”这些以及诸如此类的其他说法终于使士兵们的不耐烦的情绪镇静下来了。

（61）没有很久，军团就到达了卡尔苏拉伊。佛拉维乌斯的军队已得到增援这样一个可怕的消息，使维提里乌斯的步兵中队动摇了：没有军官鼓励他们去作战，但是号召投敌的人却很多，他们竞相把他们的百人团和骑兵中队拖到胜利者那边去作为礼物，作为后来取得报酬的保证。佛拉维乌斯方面的人就从他们那里得知，附近平原上的印提拉姆那[(715)]是由四百名骑兵防守的。伐鲁斯[(716)]立刻奉命率领一支轻武装的队伍前去。卫戍部队中有几个人进行了抵抗，被他们杀死，但大多数的人放下了武器，并请求宽恕了。从主营逃出的一些人在那里造成了极大的惊恐情绪，因为他们过分夸大了敌人的勇气和数量，其实他们的这种做法不外是想冲淡他们自己不能守住阵地的耻辱而已。维提里乌斯派不会因为胆怯而受到惩罚，但是投到佛拉维乌斯派那一面去的人却由于他们的叛变而得到报酬。现在人们争先恐后做的惟一的一件事，就是看谁更加不守信义了。将领和百人团长的投敌已经成了司空见惯的事情，不过普通士兵却始终是坚定地忠于维提里乌斯的。直到最后，普利斯库斯和阿尔菲努斯[(717)]也离开营地回到维提里乌斯那里去了，这就使得所有的人再也不觉得叛变是可耻的了。

（62）在这些日子里，在乌尔比努姆[(718)]被监视起来的法比乌斯·瓦伦斯[(719)]被杀死了。他的首级被展示给维提里乌斯的步兵中队，以便使他们不再抱任何幻想，因为直到当时为止，他们一直认为瓦伦斯已经到日耳曼各行省去发动旧军队，并在征募新军。他们看到他的首级时很为失望。但是瓦伦斯的被杀却极大地鼓舞了佛拉维乌斯军队的勇气，因为他们认为这等于是战争的结束。

瓦伦斯生于阿那格尼亚[(720)]地方的一个骑士的家庭。他生性放荡，却颇有才干，不过他总想通过插科打诨来博得风雅机智的声名。在尼禄当政时期的青年节[(721)]时，他表演过滑稽戏，开始时他显然是被迫这样做的，后来却完全是出于自愿了。他的表演虽然精彩，却是很有损于自己的身份的。在维尔吉尼乌斯手下担任军团副帅时，他巴

结自己的上司，但后来又中伤他。[722] 他在把丰提乌斯·卡皮托[723]勾引堕落之后就把他处死，也许是因为未能使他堕落而把他处死的。他背叛了伽尔巴，却忠于维提里乌斯，而别的人的背信弃义却使他得到了荣誉。

（63）既然现在各方面的任何可能的希望都已经幻灭，维提里乌斯的军队于是就准备投到维斯帕西亚努斯的那一面去了。但是他们却还想把这件事做得很体面，于是他们就打着各种标记和队旗[724]下到纳尔尼亚下面的平原地带来。[725] 全部装备起来作好战斗准备的佛拉维乌斯方面的士兵沿着道路的两旁[726]排成密集的队列。维提里乌斯方面的士兵被允许在佛拉维乌斯方面士兵的队列中间行进；继而安托尼乌斯便要他的军队围在他们的四周，用温和的语气向他们发表讲话。他们的一半人受命留在纳尔尼亚，另一半则留在印提拉姆那。同时却把一些胜利的军团留在后面。如果维提里乌斯派的士兵安安静静地不动的话，这些军团就不虐待他们，但是却要准备足够的力量以便应付任何叛变的行动。在这期间，安托尼乌斯和伐鲁斯不断送信给维提里乌斯，建议他放下武器并带着他的孩子投降维斯帕西亚努斯，这样他就可以得到安全、金钱和退居康帕尼亚的待遇。木奇亚努斯也写信给他，向他提出类似的意见；维提里乌斯也常常有相信这些建议的意思，并且谈到他应当带着的奴隶的数目和他应当选择的退隐地点。他这个人竟然昏昏沉沉到这种程度，以至如果不是别人记得他曾是个皇帝的话，他自己都会把这件事忘掉的。

（64）另一方面，显要的公民们却开始在暗中怂恿罗马市长官佛拉维乌斯·撒比努斯也来分享胜利和光荣了。他们说："你有你自己的武力即城市步兵中队[727]，警备队[728]和我们的奴隶也不会不支持你；佛拉维乌斯派的好运和胜利一方的百事顺遂等等情况，对你都是有利的。不要使安托尼乌斯和伐鲁斯独享光荣吧！维提里乌斯只有几个中队，[729]而且他的士兵因为从各方面传来的不吉利的消息而处于一种惊惶不安的状态。人民群众是容易改变的；只要你自己把领导他们的任务担当起来，他们就会像阿谀维提里乌斯那样阿谀维斯帕西亚努斯，而维提里乌斯本人既然甚至经受不住胜利，那么他在遇到灾难的时候，自然便更加无能为力了。占领了这个城市的人将要受到人们的感谢，因为他结束了战争。只有你可以为你的兄弟维护统治大权，因为维斯帕西亚努斯是把你看得比谁都重的。"

（65）但是这些要求却激不起撒比努斯的热情，因为他已经年老力衰了。确实有一些人在攻击他，他们在暗中表示，他是出于恶意和忌妒才故意拖延他的兄弟的胜利的。原来撒比努斯比较年长，而当他们两人都是普通公民的时候，他的影响和财富都超过了维斯帕西亚努斯。而且还有一个说法，即有一次，当维斯帕西亚努斯的信誉受到损害的时候，撒比努斯只给了他相当吝啬的帮助，[(730)] 而且还把他城里的房屋和田产拿来作为抵押。因此，尽管他们在表面上相互间很和睦，可是人们怀疑他们之间在暗中是有误会的。对于他的犹疑不定的性格的一种比较善意的解释是：他是一个性格温顺、害怕流血和屠杀的人，而正因为这一点，他才多次同维提里乌斯高谈和平问题，谈在约定的条件下放下武器的问题。他们在私下里常常见面；传说他们最后在阿波罗神殿 [(731)] 达成了协议。实际上只有克路维乌斯·路福斯 [(732)] 和西里乌斯·意大利库斯 [(733)] 两个人为他们讲的话作证。但是那些离得较远的人却看到了他们的面部表情，并且注意到，维提里乌斯看来是垂头丧气和受到屈辱的神气，但撒比努斯的表情却不是得意，而毋宁说是怜悯。

（66）如果维提里乌斯能够说服他的追随者也像他自己那样容易退让的话，维斯帕西亚努斯的军队就可以兵不血刃地进入罗马了。但实际上那些对他最忠诚的人却不接受和平，不接受同敌人缔结的条件，他们指出，这是一项蕴藏着危险和耻辱的政策，而他们得到的保证只不过是要看胜利者的高兴与否罢了。他们说："维斯帕西亚努斯没有足够的自信心可以使他容忍维提里乌斯以一个普通公民的身份生存下去，甚至被战败的一方也不会容忍这种情况：他们的怜悯将会招致危险。确实，你自己已经是一个经历过酸甜苦辣的老人了，但是你的儿子日耳曼尼库斯 [(734)] 将要取得怎样的名义和地位呢?在这个时候他们答应给你金钱、奴隶和康帕尼亚那里的欢乐的退隐生活。但是当维斯帕西亚努斯一旦攫得了统治大权，无论是他本人、他的朋友、还是他的军队，都不会认为他们将得到任何安全，除非他的对手被铲除掉。法比乌斯·瓦伦斯虽然被囚禁起来并且留作在可能发生的危机时的人质，但是这个人对于俘获他的人们来说却依旧是一个过于沉重的负担。普利姆斯和富斯库斯，或是他的一派的主要代表人物木奇亚努斯除了把你杀掉的自由之外，难道还能有其他任何同你打交道的自由么?凯撒并没有放过庞培，奥古斯都也没有放过安托尼乌斯。[(735)] 除非维

斯帕西亚努斯或许有一副比较高贵的心肠，现在你能有什么指望呢?但维斯帕西亚努斯又是个什么样子的人呢?他在维提里乌斯[(736)]担任克劳狄乌斯的同僚的时候，是维提里乌斯的一名食客。不！你必须证明你自己无愧于你那担任过监察官的父亲，无愧于三任执政官[(737)]和属于你的名门的全部荣誉。至少在生死关头，你必须鼓起勇气来。士兵们对你是忠诚的，而且人民又热心支持他们。最后，任何情况都不会比我们自愿投入的那种处境更坏。如果我们被打败，我们固然难逃一死。但如果我们投降，我们同样活不成。惟一的问题就在于，我们是在嘲笑和侮辱中死去，还是在英勇的行动中死去。”

（67）对于一切比较严正的意见，维提里乌斯一概充耳不闻。对于妻子儿女的怜悯和牵挂已使他的心绪烦乱已极，因为他担心，如果他顽强反抗的话，他会使得胜利者对他们更加不留情面。他自己还有一位年迈的母亲。[(738)]但是她很及时地在她全家遇难之前几天去世了，这样一来，从她的儿子成为皇帝这件事上，她所得到的只不过是痛苦和令誉而已。

正月朔日前第十五日[(739)]，当维提里乌斯听到了纳尔尼亚那里的军团叛变和一些中队叛变投降消息之后，他便穿上丧服，从帕拉提乌姆宫走了出来，在他四周则是他的哭哭啼啼的家人[(740)]。他的小儿子被放到肩舆上抬着，就仿佛走在出殡的行列中的样子。人民群众喊着不合时宜的谄媚话；士兵们也保持着不祥的沉默。

（68）没有一个人对于别人的命运会这样漠不关心，以至他对于当前的这种情景竟无动于中。这里的罗马皇帝就在昨天还是全人类的主人，现在他却放弃了他那备极尊荣的地位，从人民中间和市中心走过，放弃了自己的统治大权。人们在先前从来没有看到过或听到过类似的事情。突然发生的一次暴行杀死了独裁官凯撒，一次密谋又夺去了皇帝盖乌斯的性命。在黑夜和荒野的掩蔽下尼禄逃跑了；披索和伽尔巴还可以说是死在战场上的。但现在是维提里乌斯在他自己召集的一次会议上，[(741)]在他自己的士兵的拱卫下，甚至在有妇女旁观的情况下，按照他当前的悲惨处境简单地讲了话。他说他的退让是为了和平和他的国家。他请求人民群众只须记住他并怜悯他的兄弟、他的妻子和他的无辜的年幼子女。他讲话时，把他的年幼的儿子抱起来，给这个人那个人以及到会的所有的人看。最后他泣不成声，从身边把匕

首抽出来，交给了站在他身旁的执政官，就好像把他的生死大权交到公民们的手里似的。这个执政官的名字是凯奇里乌斯·西姆普列克斯[(742)]。当这个人表示拒绝，而与会的人民也高呼表示不同意的时候，维提里乌斯便离开了他们，打算把皇帝的标记存放入协和神殿[(743)]，而在这之后，再到他的兄弟家里[(744)]去。于是人民便更加用力地高呼，反对他到一个私人的住宅去，而是要他回到宫殿去。所有其他的道路都在他面前被封闭了。只有一条圣路[(745)]留给他。他只得万分惶恐地返回宫殿。

（69）外面已经传说他退位了，佛拉维乌斯·撒比努斯也写信给中队[(746)]的将领们，要他们对军队加以约束。因而就仿佛全国都已转入维斯帕西亚努斯的手里似的，首要的元老、大多数的骑士和全部城市守卫部队和警卫人员都挤到佛拉维乌斯·撒比努斯的家里来。人们在那里听到了关于人民的情绪和日耳曼中队所发出的威胁的谈论。[(747)]但是在这时，撒比努斯要想后退已经困难，因为他走得太远了。每个人自己都担心一旦他们分散开来而变得孤单软弱的时候，维提里乌斯的士兵会向佛拉维乌斯的士兵发动进攻，于是就催促还在徘徊观望之中的市长采取武装行动。但是，正如在这种情况下往往会发生的那样，虽然所有的人都出主意，但敢于冒险的人却很少。当撒比努斯和他的武装侍从来到丰达努斯湖[(748)]的时候，他们遇到了一批最坚决支持维提里乌斯的人。这次冲突是无关重要的，因为这一遭遇是事先没有预料到的，然而它对于维提里乌斯的军队却很有利。在这种混乱的情况下，撒比努斯采取了就当时而论最容易做到的办法。他率领一支混合的军队和一些不容易指出名字来的元老和骑士占领了卡庇托里努斯山上的卫城[(749)]。我所以说不出他们的名字，因为在维斯帕西亚努斯取得胜利之后，许多人都声称曾为他的一派做过这样的事情。遭到围攻的人们中间甚至有几名妇女。在这些妇女中间，最有名的是维路拉娜·格拉蒂拉[(750)]，子女和亲属都不能引起她的牵挂，但战争的魅力却使她十分神往。当维提里乌斯的军队围攻撒比努斯和他的同伴的时候，他们对警戒是很不注意的；因而在深夜里，撒比努斯竟然得以把他自己的儿子和侄子多米提安召到卡披托里乌姆神殿来。他还做到派一名使者穿过敌人的松弛的哨兵线而到佛拉维乌斯的将领们那里去报告他们被包围的消息，而除非援军到来，否则他们就会难以摆脱困境。但实际上这一夜是如此地安静，以至撒比努斯本来是可以安全地逃出去

的。因为维提里乌斯的士兵虽然不怕危险，却不是认真执行自己的任务和用心戒备的；此外突然下起来的一阵冬雨也使得人们看既看不清楚，听也听不清楚。

（70）天色刚亮，在双方能够展开战斗行动之前，撒比努斯便把一个主力百人团长科尔涅里乌斯·玛尔提亚里斯派到维提里乌斯那里去，要玛尔提亚里斯向维提里乌斯抗议破坏协定的行动。他的话是这样："你实际上只是为了欺骗所有这些显贵人物才在那里装模作样地表示要退位的。你为什么从讲坛到你的兄弟的那俯临广场而且引人注目的家里去，而不到你妻子在阿文提努斯山上的家里去呢?只有这种做法才适合于一个完全不想表示自己是个皇帝的普通公民的身份。但你的做法却恰恰相反，你回到皇宫去，到掌握统治大权的要塞去。从那里又派出了一支武装队伍，结果城里人口最稠密的地方就布满了无辜者的尸体，甚至连卡披托里乌姆神殿也未能幸免。我撒比努斯当然只是一个普通公民[751]和一名元老。只要是维斯帕西亚努斯和维提里乌斯之间的问题正在依靠双方军团之间的战争、城池的占夺和中队的投降来决定，尽管西班牙、日耳曼[752]和不列颠都叛离了，但我，维斯帕西亚努斯的亲哥哥，在我应邀同你谈判之前，我仍然是忠实于你的。和平与协调对战败者是有利的事；对胜利者来说，它们只是光荣的而已。如果你后悔你的协定的话，你也不应当进攻曾被你的叛变行为所欺骗的撒比努斯或维斯帕西亚努斯的还是幼童的儿子。杀死一老一少对你有什么好处呢?你倒是应当率领军队对军团展开堂堂正正的战争，以便在战场上争夺最高的统治大权。所有其他一切都是要取决于战斗的结果的。"维提里乌斯听到这些话之后感到十分不安，但他只是作了一个简短的答复为自己辩护，而把责任推到他的士兵身上。他说士兵们的过分热情是他这样一个性格温和的人所无法控制的。[753]同时他劝玛尔提亚里斯从宫殿的一个秘密的出口离开，为的是使士兵不会因为他斡旋他们所不喜欢的和平而把他杀死。至于他本人，他已没有力量发布命令或是禁止别人做什么了。他已不再是皇帝，他只不过是战争的由头罢了。

（71）玛尔提亚里斯刚刚回到卡披托里乌姆神殿，士兵就愤怒地赶上来了。他们并没有领头的，各人都是按照自己的意思行动。他们列为纵队冲过广场和耸立在广场周边的那些神殿[754]到山上来，一直到卡庇托里努斯山的卫城最前面的门。如果你从山坡上去，那么在右

手就可以看到一些旧的柱廊；守卫者就跑到这些柱廊的顶子上来，用大量的石头和瓦片向进攻他们的人攻击。进攻者除了刀剑之外，没有别的武器，而且他们认为若是再把投射器械和投射物取来又太费时间；于是他们就向柱廊的一个向外突出的部分投掷火把，然后就沿着延烧的道路前进。他们实际上已经点着了卡披托里乌姆神殿的正门，而如果撒比努斯不是把所有的雕像和纪念祖先的光荣的纪念物捣毁并把它们堆在入口的地方当做屏障的话，他们本来是可以攻进去的。进攻者试图通过不同的方面攻入卡披托里乌姆神殿，进攻的道路一处在阿吉路姆森林[(755)]的地方，一处在通向塔尔培亚岩[(756)]的百步梯的地方。在这两处发动的进攻都是事先不曾料到的，不过从阿吉路姆森林方面进攻的道路比较近，威胁也更大。而且守卫者也没有办法挡住那些从邻近的房屋爬上来的人，这些房屋在和平时期修造得很高，它们达到同卡披托里乌姆神殿相等的高度。不过我们在这里不清楚是攻击者还是被攻击者把屋顶点起了火。比较流行的说法是被攻击者点着了的，因为他们想借以击退正在向上爬或是已爬到顶子上来的进攻者。火从房屋延烧到同神殿相连接的柱廊那里去；继而那支持着屋顶的"鹰"[(757)]因为是旧木料制造的，便也引上了火。这样，门没有被打开的卡披托里乌姆神殿就烧起来了。没有人保卫它，也没有人劫掠它。

（72）这是罗马建城以来所犯下的最可悲的、也是最可耻的罪行。罗马没有外部的敌人；只要是我们的风习不越轨，诸神对我们是慈祥的。可是我们的祖先通过相应的占卜仪式作为帝国大权的保证而修建起来的至善至大的朱庇特神的神殿，连罗马对之投降的波尔塞那[(758)]以及占领过罗马的高卢人[(759)]都不敢破坏的这座神殿，却毁在发疯的皇帝们的手里！在先前的内战里，[(760)]卡披托里乌姆神殿确实被焚烧过，但那不过是私人的罪行。但现在它却公然被包围起来，人们明目张胆地焚烧它，而且发动战争的原因是什么呢?为这一巨大灾难所付出的代价是什么呢?在我们为祖国而战斗的时候，这座神殿一直完整无恙地屹立在那里。国王塔尔克维尼乌斯·普利斯库斯在对萨比尼人作战时曾发愿修建这座神殿，他为神殿奠立的基址与其说是为了适应当时还不富裕的罗马人民所能负担的财力，毋宁说是为了配得上他对罗马的伟大未来的期待。后来开始修建它的是得到了罗马的联盟者的热心帮助的谢尔维乌斯·图里乌斯。塔尔克维尼乌斯·苏培尔布斯在图里

乌斯之后继承了这一事业，因为在攻占了苏埃撒·波美提亚[761]之后，他从敌人手里取得了战利品。但是完成了这一建筑物的光荣却落到了自由的身上：在驱逐了国王之后，荷拉提乌斯·普尔维路斯在他担任第二任执政官时正式奉献了它。[762]而这座神殿是如此雄伟，以至罗马人民此后取得的巨大财富只能对它进行装饰，却不能增加它的壮丽。[763]经过四百十五年[764]以后，它在路奇乌斯·斯奇比奥和盖乌斯·诺尔巴努斯担任执政官的一年里被焚毁，但它在原地被重建起来。胜利的苏拉担起了这一任务，但他也未能看到它的完成以便亲自奉献它，这是他的顺利的一生中惟一未能如愿的事情。[765]在凯撒们所修造的一切伟大的建筑物当中，路塔提乌斯·卡图路斯[766]的名字直到维提里乌斯时期始终保有自己的地位。这就是当时所烧掉的神殿。

（73）但是大火对被围攻者，较之对围攻者造成了更大的恐怖，因为维提里乌斯的士兵在危险当中既不缺少技能，又不缺少勇气。但是在对方，士兵们却十分害怕，指挥官好像被吓呆了似的，既不能讲话，也听不进别人的讲话；他不愿听从别人的意见，但自己却又不想办法；他随着敌人的呼叫声时而这边时而那边地乱转。他刚刚下令要大家做的事情却又禁止执行了，他刚刚下令禁止的事情却又要大家做了。不久之后，就像是在不顾一切的时候经常发生的情况那样，所有的人都发起命令来，但没有任何人服从这些命令。最后他们就抛掉自己的武器，开始向四面寻求逃跑的机会或是躲避他们的敌人的场所了。维提里乌斯的士兵冲了进来，进行了一场极为残酷的烧杀。少数有经验的军人——其中最著名的是科尔涅里乌斯·玛尔提亚里斯、埃米里乌斯·帕肯西斯[767]、卡司佩里乌斯·尼格尔和狄第乌斯·司凯瓦——敢于作战，结果就被杀死了。手无寸铁而且不打算逃跑的佛拉维乌斯·撒比努斯被维提里乌斯派的士兵包围了。他们同样还俘获了执政官克温图斯·阿提库斯[768]。他所以引起敌人的特别注意，一来是他那空头的官职，[769]二来是他自己的愚蠢，因为他曾向人民发表过一些称颂维斯帕西亚努斯、侮辱维提里乌斯的文告。其余的守卫者也用各种各样的办法逃走了。他们有的打扮成奴隶的样子，有的得到了忠诚的食客的保护而被藏在行李中间。还有一些人听到了维提里乌斯的士兵相互遇到时用来辨识自己人的口令，因而便使用主动问人或在被问到时使用口令的这样一个大胆的办法而得以逃了活命。

（74）在进攻者冲进卫城的时候，多米提安被藏在神殿的一个住持的家里；后来一个被释奴隶给他想出了一个巧妙的办法。他穿上一身亚麻布的衣服，[770] 瞒过敌人的耳目而得以混到大群的信徒[771]里，这样就逃到维拉布鲁姆附近他父亲的一名食客科尔涅里乌斯·普利姆斯的家里去藏了起来。[772] 后来当他父亲取得了统治大权的时候，多米提安就拆掉了神殿住持的住所，在那里为保护之神朱庇特修造了一座小圣堂，此外还修造了一座祭坛，祭坛上有一幅描述他的逃跑情景的大理石浮雕。后来当他本人取得了皇帝的宝座时，他又把一座巨大的神殿奉献给守护之神朱庇特，[773] 并且把自己的像放到神像的怀里。撒比努斯和阿提库斯被戴上镣铐送到维提里乌斯那里去，维提里乌斯对他们既没有讲气愤的言语也没有气愤的脸色，虽然，群众却都在愤怒地喊叫，要求他授权把他们杀死，并要求完成这项任务的报酬。站得最近的人们最先大声提出了这样的要求，继而最下层的平民就既谄媚又恫吓地开始要求惩办撒比努斯。维提里乌斯站在宫殿的台阶上正准备向他们提出请求，但这时他们却迫使他后退。随后他们就刺死了撒比努斯，肢解了他，割下了他的脑袋，然后就把他那无头的尸体拖到盖莫尼埃台阶那里去了。[774]

（75）一个决不应加以轻视的人物便这样地结束了自己的性命。他担任公职长达三十五年之久，在文治武功方面都卓著勋功。他的正直的品格和公道的作风是无可非议的。但是他讲话太随便了。在他担任美西亚长官的七年或担任市长[775] 的十二年当中，讲话太随便是外界舆论可以对他提出的惟一指责。他晚年时，有人认为他缺乏毅力，许多人则认为他性格温顺，不想使他的国人流血。无论怎样，所有的人一致同意，直到维斯帕西亚努斯成了皇帝的时候为止，他们一家的声誉主要是在撒比努斯一人身上。据说他的死讯曾使木奇亚努斯感到欢喜。大多数的人感到他的死亡对和平的事业也是有利的，因为他结束了这样两个人之间的竞争：其中的一个人认为自己是皇帝的哥哥，而另一个人却把自己认成是参预统治大权的人。但是当人民要求惩处执政官的时候，维提里乌斯拒绝了，因为他很感激阿提库斯并且好像是想要报答他似的。原来当人民群众问是谁把卡披托里乌姆神殿点着了火的时候，阿提库斯自己担起了这项罪名，而由于他的承认——也许这是随机应变说的谎——他好像就把人们对这一罪行的憎恨引到自己身上，而使维提里乌斯派的人们摆脱了对这一罪行的责任。

（76）就在这些日子里，在费罗尼亚[776]设营的路奇乌斯·维提里乌斯威胁说要摧毁塔尔拉乞那，他已经把那些不敢出城或是不敢冒险到城外的平原上去的剑奴和水手都封锁在城里了。前面我说过，[777]带领剑奴的是优利亚努斯，带领水手的是阿波里那里斯，但是这两个人的放荡的生活习惯和懒惰的性格使得他们与其说像是将领，倒不如说更像剑奴。没有配置任何哨兵，没有作任何努力加强城墙的防守薄弱的部分。他们日夜在各处游逛，使得岸上的游憩之地到处响着他们寻欢作乐的喧声。他们的士兵分散到各处去寻找他们可以取乐的东西，而将领们却只在晚饭的桌子上才谈论战争。几天之前阿庇尼乌斯·提洛就已经离开了塔尔拉乞那，现在他在附近各个城镇搜括礼物和金钱的粗暴方式使得他并未能加强自己的力量，反而引起了人们更多的憎恶。

（77）这时，维尔吉尼乌斯·卡皮托的一个奴隶跑到路奇乌斯·维提里乌斯那里去，并保证说，如果他能有一支队伍的话，他就可以把这座空城[778]拿过来。因此，在深夜里，他就率领着一些轻武装的步兵中队，同他们一道爬到俯临他们的敌人的山顶上去。他们就从这里一拥而下屠杀敌人，而不是同敌人作战。他们屠杀了敌人，敌人当中有些人没有武器，有些人是刚刚拿起武器，有些人只是刚刚醒来，这时黑暗、恐怖、喇叭声、他们的敌人的号叫声使所有的人乱成一团。

一些剑奴进行了抵抗，他们虽然阵亡了，却使他们的敌人也受到了相应的损失。其余的人则冲到船上去；但是在那里，同样的惊恐情绪引起了极大的混乱，因为维提里乌斯的士兵不分青红皂白地屠杀同士兵一道逃跑的市民。六只里布尔尼亚式的船在一得到警报的时候就逃跑了，在这批船上的就有舰队的长官阿波里那里斯。其余的船只则在未离岸时就被俘获了，有的却是由于跑到船上来的人员过多而陷在浅滩上无法转动了。优利亚努斯被带到路奇乌斯·维提里乌斯面前来，当着他的面遭到笞打和屠杀。有些人控告路奇乌斯·维提里乌斯的妻子特里娅里娅，[779]说她佩戴着士兵的刀，在塔尔拉乞那被攻克后的可怕的屠杀里，有横傲和残暴的行动。维提里乌斯本人把带着桂叶的信送给他的兄弟，报告他的胜利，[780]同时又问他，他是把他调回罗马，还是要他留在那里把康帕尼亚全部平定。后来的耽搁不仅帮助了维斯帕西亚努斯派，而且也帮助了国家，要知道，如果这些因为自己的胜利的自豪感而更为加强了自己那天生的倔强脾气的军队乘胜赶到

罗马的话，那么后来发生的斗争就必定会是激烈的，并且必定会把罗马摧毁了。尽管路奇乌斯·维提里乌斯品质恶劣，但是他是刻苦的，他的力量不是像好人那样来自自己的德行，而是像最坏的人那样来自自己的罪恶。

（78）正当维提里乌斯派的这一面发生这些事情的时候，[(781)] 维斯帕西亚努斯的军队却离开了纳尔尼亚，并且安安静静地在欧克里库路姆[(782)]庆祝撒图尔那里亚节[(783)]。对于这样一种很不光彩的耽搁所作的辩解是，他们在等待着木奇亚努斯。有些人怀疑安托尼乌斯，说他的耽搁有背叛的意图，因为维提里乌斯曾暗中写信给他，答应他担任执政官，把女儿嫁给他，并且给她一大笔妆奁作为叛变的酬劳。但另一些人认为，这些说法纯乎是为了木奇亚努斯的利益而捏造出来的。还有一些人认为，所有的将领都建议只用战争来威胁罗马，而不是在实际上对罗马作战，因为最强的中队都已经叛离了维提里乌斯，如果把他的全部后备力量加以切断的话，他会自动放弃统治大权的。

他们说："但是起初是撒比努斯的仓促，继而是他的软弱，把所有的计划破坏了。因为他轻率地拿起了武器，后来在保卫卡披托里乌姆神殿时甚至三个中队[(784)]的敌人都抵挡不住，虽然，工事坚固的卡披托里乌姆神殿这样的堡垒本来是应当能够抵抗住甚至大军的进攻的。"但是要把所有的人都会犯的错误加到任何个人的头上去并不是轻而易举的事情。木奇亚努斯用他那些模棱两可的信拖住了胜利者；安托尼乌斯却由于不合时宜的迁就或是为了尽力想把人们的指责转嫁到木奇亚努斯身上，这才使自己受到了指责；其余的统帅由于认为战争已经过去，反而使战争得到一个声名狼藉的收场。[(785)]甚至佩提里乌斯·凯里亚里斯虽然事先奉命率领一千名骑兵通过萨比尼人地区的道路并从撒拉利亚大道进入罗马，[(786)]但是他进军的速度也不够迅速，直到最后他们得到了卡披托里乌姆神殿被包围的消息时，这才使他们一致地加紧行动起来。

（79）沿着佛拉米尼亚大道前进的安托尼乌斯在深夜到达了路布拉·撒克撒[(787)]；但是他带来的援助是不及时的。他在路布拉·撒克撒只得到了可悲的消息：撒比努斯被杀死了，卡披托里乌姆神殿被烧毁了，全城居民人心惶惶。但后来他又接到情报，说普通人民、甚至奴隶都武装起来支持维提里乌斯了。此外，佩提里乌斯·凯里亚里斯的骑

兵在一次战斗中也被打败了，原来当他像是追击被打败的敌人那样漫不经心地、仓促地向前推进时，他们遇到了维提里乌斯的一支步兵和骑兵的混合部队。战斗是在离城不远的地方，在建筑物、花园和曲曲折折的街道中间进行的：这些地方是维提里乌斯的士兵所熟悉的，但敌人却不熟悉这些地形而惊慌起来。而且凯里亚里斯的骑兵也并非全部都是同心同德地作战的，因为被分配到他的军队里来的有不久之前在纳尔尼亚投降的军队，这一类人对于作战双方采取了旁观态度。一个名叫优利乌斯·佛拉维亚努斯的骑兵中队队长被俘了；所有其余的人都可耻地逃跑了，但是胜利的一方却只把他们追击到费迪纳伊[(788)]。

（80）这次胜利激发了人民群众的热情。罗马的民众拿起了武器。他们当中的一些人有盾牌。但大多数的人只是匆忙地拿起他们手头可以摸到的不管什么武器，并要求发布战斗的信号。维提里乌斯对他们表示感谢，并且命令他们出击，以保卫罗马城。稍后又召集了元老院的会议，元老院选派代表到军队那里去，劝说他们为着国家的利益同意缔结和约。这些使节的命运各不相同。到佩提里乌斯·凯里亚里斯那里去的人们冒了极大的危险，因为他的士兵根本不考虑任何和平条件。他们实际上竟然使阿路列努斯·路斯提库斯[(789)]这位行政长官负了伤。他个人的崇高品格加强了人们对于加到一名使者身上的这一暴行和对于一位行政长官的这种侮辱很自然地会感到的义愤情绪。他的随从人员都被赶跑；离他最近的那个侍从[(790)]仗着胆子想在人群中间分出一条道路来，就被杀死了；老实说，如果凯里亚里斯不把一支卫队派去保卫使节的话，使节们本人——他们的神圣不可侵犯甚至在外国人那里都是受到尊重的——在疯狂的内争中就会受到蹂躏，而使者也就会在他们故乡城市的城门前被杀死了。但是到安托尼乌斯那里去的使节却受到了比较温和的接待，这倒不是因为他的士兵性格不那样暴烈，而是因为他们的统帅有较高的威信。

（81）穆索尼乌斯·路福斯[(791)]也参加到这些使节里面来。他是骑士等级出身的人，是一个专心研究哲学特别是斯多噶派学说的人。当他走在队伍中间的时候，他就开始告诫那些武装士兵，谈论和平的幸福和战争的危险。许多人听到他的话笑了起来，但更多的人是感到厌烦；还有一些人甚至准备把他推来推去，并且把他踏倒在地上，如果这时他不是听从了那些性情比较温和的士兵的警告和另一些人的威胁而放弃了他那不合时宜的说教的话。维司塔贞女们也到军队这里

来，她们带来了维提里乌斯写给安托尼乌斯的信件。维提里乌斯要求把决定性的战斗只拖延一日，并表示只要他们拖下来，他们就能够比较容易地达成完全的协议。维司塔贞女被礼貌地送了回来。对维提里乌斯的回答是，由于杀死了撒比努斯和烧掉了卡披托里乌姆神殿，他已经使双方不可能再进行任何接触了。

（82）虽然如此，安托尼乌斯还是召集了他的军团的士兵，想安抚他们，说服他们在穆尔维乌斯桥[(792)]附近设营，而在第二天再进城。他希望有这样的耽搁，因为他担心那些被战斗所激怒的士兵会根本不把人民、元老院、甚至诸神的神殿和庙宇放到眼里。但是他的士兵却感到他的每一次的耽搁都是有损于他们的胜利的。同时在小山间闪现的队旗，尽管在它们后面是大群的没有武装的人们，却给对方造成了一支敌军的印象。佛拉维乌斯的军队是分成三个纵队行进的：一部分继续沿着佛拉米尼亚大道行进；一部分沿着台伯河行进；第三个纵队则沿着撒拉利亚大道，迫近科里努斯门。骑兵的一次进攻把大群的公民驱散了；但是维提里乌斯派的士兵也是分三个纵队行进以保卫罗马城的。在城前发生了各有胜负的多次战斗，不过领导方面较高明的佛拉维乌斯方面的军队却有更多的胜利机会。惟一遇到严重困难的那部分军队，是沿着又窄又滑的街道向左面的市区和撒路斯提乌斯花园[(793)]方面进攻的军队。维提里乌斯派的士兵爬到花园四周的围墙上来，投出大量的石块和投枪从而使敌人无法接近，直到傍晚的时候，他们才终于被从科里努斯门冲进来的骑兵所包围。敌对的双方在玛尔斯广场[(794)]也遇上了。佛拉维乌斯派的士兵运气好，他们取得了多次胜利。维提里乌斯派的士兵只是迫于绝望的心情才冲到前面来，他们虽然被敌人击退，但是在城里又不断地组织起来了。

（83）民众站在一旁观看双方的战斗人员，就仿佛他们在赛马场观看比赛似的。他们时而向一方、时而向另一方呼号喝彩，以示鼓励。如果一方后退了，而士兵们藏到店铺[(795)]里去或是到某个私人住宅里去逃避，旁观的人便要求把这些人拖出来杀死；这样他们可以取得较大部分的战利品，因为军队完全醉心于对敌人的屠杀，而战利品便落到乱民手里去了。城市到处都可以看到可怕而又可憎恶的景象。这里在进行战斗和负伤流血，那里的浴场和酒馆却还在开门营业；这边是鲜血和大堆的尸首，那边却是妓女与她们同样堕落的人。这里有在放荡的承平时代人们可以遇到的一切放纵和淫行，还有在最野蛮的

征服中人们可以犯下的各种罪行，因此人们就很可能会相信，这座城市既愤怒到疯狂的程度，同时又沉醉在欢乐之中。士兵在这座城里确实打过仗，路奇乌斯·苏拉取得胜利时打过两次，秦纳战胜时打过一次。[796] 当时的残酷程度并不比今天差。但是现在人们却表现了不人道[797] 的漠不关心的态度，他们一刻也不曾放松寻欢作乐的机会。就仿佛这是他们祭日的一项新的开心项目似的，他们完全沉浸在狂欢和喜悦里，对双方完全不关心，却只是为国家的灾难感到高兴。

（84）军营[798] 是最难攻打的地方，因为最勇敢的士兵把它作为最后的希望，拼死地进行保卫。抵抗行动只会使胜利的一方更加奋力地进攻，而其中过去的近卫军各中队[799] 尤其坚决。他们同时使用了每一种过去被发明出来以摧毁最坚固的城市的办法："龟形阵"[800]、放射器械、土方工事和火把。他们叫着说，在他们所有的战斗中所经受的一切劳苦和危险，只有通过这次胜利才能顺利结束。

他们叫道："我们把城市还给了元老院和罗马人民，我们把神殿还给了诸神。只有军营才是士兵的光荣：那是他的故乡，那里有他的家神。如果军营不立刻收复的话，我们就只能带着武器度夜了。"但是在维提里乌斯的士兵这方面，尽管在人数上处于劣势而且运气也不佳，但他们依然不放弃最后一线希望，尽了自己的最大努力来破坏对方的胜利，拖延和平的到来并用鲜血来玷污城市的住宅和祭坛。许多负了致命伤的人是在塔楼和城垛上战死的；当营门被攻破的时候，还活着的士兵紧紧地结合在一处抗击胜利者，他们在肉搏的战斗中全部阵亡了，他们是面对着敌人死去的。[801] 甚至在临死的一刻，他们都渴望取得一个光荣的结局！

罗马被敌人攻克之后，维提里乌斯就乘着肩舆从皇宫的后门到阿文提努斯山上他妻子的家里去了。他这样做的目的是：如果在白天里他能够不被发觉的话，那他就可以逃到塔尔拉乞那地方他的兄弟和他的中队那里去。但是他那犹豫不定的性格，以及恐怖情绪本身，使得他这样一个对任何事情都感到害怕的人把当前的情况总是估计得最坏，结果他又返回了皇宫。但他发现皇宫里面的人都跑空了，因为甚至是他的最低贱的奴隶也都已经溜掉或者避开不来见他了。孤独和房屋内的寂静使他感到十分害怕。他去看看那些关着门的房间，吃惊地发现它们也是空着的。他孤零零地在各处看了一遍之后感到困乏之

极，就找了一个很不像样子的地方藏起来了。但是步兵中队的一名将领优利乌斯·普拉奇都斯却把他拖到外面来。他的双手被绑在背后，他的外袍也被撕破，这样在他被带走的时候就现出一副凄惨的样子。许多人咒骂他，却没有任何人流一滴眼泪；他最后的一幕丑恶的表演使人无法对他产生怜悯之情。一名日耳曼士兵遇到他时愤怒地刺他，也许他的目的是为了尽快地使维提里乌斯摆脱人们对他的侮辱，也许他的目标本来是那个将领——他到底是什么意思，那就无法判断了。他割掉了将领的一只耳朵，他自己也立刻被刺死了。[(802)]

（85）在刀尖的威胁之下，维提里乌斯有时不得不抬起头来，任凭拿捕他的人侮辱他，有时又不得不看着他自己的像被推倒，有时还不得不一再望着讲坛[(803)]或伽尔巴被杀死的地点。最后士兵们把他赶到不久以前躺着佛拉维乌斯·撒比努斯的尸体的盖莫尼埃台阶那里去。他讲的仅有的一句话表明他的精神还不是卑鄙的，因为当一名将领侮辱他的时候，他回答说："可我过去还是你的皇帝啊。"随后他就倒毙在一顿痛打之下；民众在他死后对他的尸体加以卑鄙的蹂躏，就同他活着时对他的谄媚一样的卑鄙。[(804)]

（86）他的故乡是路凯里亚[(805)]。他差不多活满了五十七岁。[(806)]他所以能担任执政官、祭司，所以能在当代的首要人物中间享名和占有一席地位，决不是因为他自己有什么功业，而完全是由于他那位杰出的父亲的余荫。那些把皇位授给他的人并不理解他。任何人通过正当的途径都很少能像他由于庸懦无能而从军队取得那样程度的支持。不过他的本性却具有单纯和豪爽的特色——这两种品质如果任其发展下去，它们是会把它们的所有者毁掉的。他一直认为友谊是靠着丰厚的礼物而不是崇高的品格来加强的，因此他与其说有朋友，毋宁说只是用金钱来购买朋友。毫无疑问，维提里乌斯的死对国家是有利的，但是把他出卖给维斯帕西亚努斯的人们却不能用他们自己的背叛作为一种美德向维斯帕西亚努斯邀功，因为他们过去已经背叛过伽尔巴了。[(807)]

天就要黑了。召开元老院的会议已经不可能了，因为元老们已经偷偷地溜出了罗马或是躲到他们的食客家里去了。既然已没有可以害怕的敌人，多米提安于是到他父亲一派的将领那里去，他们把他作为

凯撒[808]向他致敬；随后，仍然身带武器的大群士兵就伴随着他到他父亲旧日的住所去了。[809]

第　四　卷

（1）[810]维提里乌斯的死亡只能说是结束了战争，但是并没有带来和平。胜利者全副武装在城内走来走去，以毫无和解之意的憎恨情绪追索着他们那些被战败的敌人：各处街道上都发生屠杀事件，广场和神殿散发着血腥味。他们身边遇到的任何人都逃不过他们那不分青红皂白的屠杀。不久，他们变得更加放纵了，他们开始搜索那些已经隐藏起来的人，并且把那些人拖出来。只要他们发现身材高大的年轻人，[811]便把这个人杀死，不问这个人是士兵还是普通公民。当他们的憎恨还很强烈的时候，他们的残暴只能在杀戮中得到满足，但是这种残暴后来就变成了贪欲。他们借口搜索维提里乌斯派而把所有的地方都搜寻到或是打开了。这使得他们强行闯入私人的住宅，如果遇到抵抗的话，这就成了屠杀的借口。普通民众中的那些饥民或是品质最恶劣的奴隶当中也不乏愿意出卖他们的富有的主人的人。还有一些人是被他们的朋友出卖的。到处是悲泣声、痛苦的呼号声，到处都是一个被攻克的城市所遭受的不幸事件。这样，公民们先前虽然不喜欢奥托和维提里乌斯的士兵们的放纵，但是同目前的情况相比，那种放纵实际上却又是他们求之不得的了。佛拉维乌斯方面的将领们，先前虽然很快地把内战的火点起来，但是他们却没有力量控制自己的胜利，因为在混战和内乱的年代里，坏人总是最有势力的，但是要取得和平与安宁的局面，那就需要正直的人来想办法了。

（2）多米提安接受了凯撒的名号和皇帝的宫殿[812]，但是他却还没有考虑他应当怎样履行自己的职务，只是以皇帝的儿子的身份过着放荡而又淫乱的生活。担任近卫军[813]长官的是阿里乌斯·伐鲁斯，不过最高大权却是由安托尼乌斯·普利姆斯来行使的。他随便从皇帝的宫殿攫取金钱和奴隶，就好像这些都是克雷莫纳的战利品似的。所有其他那些由于谦逊或由于出身卑微而在战争中并不突出的将领，因此就分不到应得的赏赐。公民们都惊惶万状，甘愿逆来顺受。他们要求逮捕正在率领着自己的中队从塔尔拉乞那开回来的路奇乌斯·维提

里乌斯，要求消除战争最后的余烬：骑兵先被派到阿里奇亚[(814)]去；但步兵却还留在波维莱[(815)]的这一面。维提里乌斯毫不犹豫地率领着自己的军团投降胜利者，听任对方处置。他的军队既愤怒而又恐惧地抛掉了他们的不利的武器。[(816)]在武装士兵隔离下的一长列俘虏开过了城市。没有一个人现出哀求的神色，然而所有的人的样子却都是阴郁和严厉的。他们无动于衷地面对着人群的欢呼、吵闹和嘲弄。少数敢于冲出警卫线的人立刻被警卫的士兵杀死了；所有其余的人则都被监禁起来。没有一个人讲过一句有失自己身份的话，甚至在这样的不幸当中，所有的人都保持了他们的勇敢的声誉。随后路奇乌斯·维提里乌斯就被处死了。他虽然同他的兄弟一样邪恶，但是在他的兄弟担任皇帝的时候，他却是比较警惕的。不过他并没有因他的兄弟的胜利而沾很大的光，却由于他的兄弟的垮台而丧了命。

（3）就在这些日子里，路奇里乌斯·巴苏斯[(817)]奉派率领着一支轻武装的骑兵部队去恢复康帕尼亚的秩序，因为这里的各个城市[(818)]的人民相互间正在闹着纠纷，但他们倒未必是对皇帝采取不服从的态度。士兵们一到来，秩序立刻恢复了，较小的城市都被赦免了。不过第三军团却驻在卡普亚[(819)]过冬，因而那里较好的房屋都被毁掉了。另一方面，塔尔拉乞那[(820)]的居民却没有得到任何援助：报复侮辱较之酬答善行是容易得多的事情，因为感恩被认为是一种负担，但报复却被认为是一种收益。不过使塔尔拉乞那的居民感到欣慰的事实却是：曾经出卖过他们的、维尔吉尼乌斯·卡皮托的奴隶带着维提里乌斯送给他的戒指被磔死了。[(821)]

但是在罗马，元老们却集会同意把他们通常授予皇帝们的全部荣誉和特权授予了维斯帕西亚努斯。[(822)]他们充满了喜悦和有把握的希望，因为他们认为，首先在高卢和西班牙诸行省爆发、后来又引起日耳曼、伊里利库姆的骚乱、继而又波及埃及、犹太、叙利亚[(823)]和一切行省和军队的内战已告结束，就好像整个世界的赎罪已经完成了：[(824)]维斯帕西亚努斯的一封信[(825)]更为加强了他们的热情，不过这封信的口吻却好像战争还正在进行似的。至少这封信在起初给人的印象是这样。但是实际上，维斯帕西亚努斯已经用皇帝的口吻讲话了：在谈到自己时，他的口吻是谦虚的，但是在谈到国家时，他的口吻却是威严的。元老院也表示了相应的敬意：它选举维斯帕西亚努斯和他的

儿子提图斯为执政官，并且使多米提安担任拥有执政官权力的行政长官。[826]

（4）木奇亚努斯也写了一封信给元老院，但是这封信却引起了人们的议论。[827]他们说："如果他是一个普通公民，那么他为什么还要打这样的官腔?这样一些话他在几天后本来是可以拿到元老院来讲的。"甚至他对维提里乌斯的攻击也来得太晚了，因此根本看不出他有任何独立的胆识。但是他吹嘘说帝国统治大权本来在他自己手里，是他把它送给了维斯帕西亚努斯的，这种说法在他们看来，对国家是一种傲慢的态度，对皇帝则是无礼的行动。不过他们却没有表现出自己的不满情绪；他们在表面上对他还是阿谀的态度：元老们实际上是由于木奇亚努斯参加内战的行动才堂而皇之地把凯旋的标记授给了他，不过表面的理由是他征讨撒尔玛提亚人的功绩罢了。[828]他们还把执政官的标记[829]授予安托尼乌斯·普利姆斯，把行政长官的标记授予科尔涅里乌斯·富斯库斯和阿里乌斯·伐鲁斯。

在这之后，他们想到了诸神：他们决定重新修建卡披托里乌姆神殿。所有这一切措施都是由当选的执政官[830]瓦列里乌斯·亚细亚提库斯[831]所建议的。其余的元老则通过他们的表情或手势表示他们的同意；少数显要的人物或是在阿谀奉承上向来有丰富经验的人物则发表了郑重其事的演说。当着轮到当选的行政长官[832]赫尔维狄乌斯·普利斯库斯发言的时候，他的话表现了对一位好皇帝的尊重……[833]他的发言没有任何虚伪的谄媚，因此受到了元老院的热烈欢迎。他在一生的事业中，这一天特别突出地标志了他的巨大的失宠和巨大的荣誉的开始。

（5）由于我又有一个机会[834]来谈谈我还要谈到许多次的一个人物，[835]因此我认为我应当简略地谈一谈他的生平和兴趣，以及他一生经历的各种事情。赫尔维狄乌斯·普利斯库斯诞生在克路维埃城[836]〔在卡拉奇那地区[837]〕。他的父亲曾是一个主力的百人团长。赫尔维狄乌斯在少年时代，把他的非凡的才能都用到比较高尚的学问[838]上去，不过他这样做并不是像大多数的青年人那样，只是为了用一种动听的名义去掩盖他们那无益的闲暇，而是为了使他在开始参加政治生活时有较充分的准备，而不致受命运中各种机缘的摆布。他向之请益的哲学教师都是那些只把合乎道德标准的事物认成是"善事"，

并且只把卑鄙的事物认成是“恶事”的人，他们把权力、高贵的出身和所有其他非意志所能控制的事物都认为既非善又非恶的。[(839)] 他在担任了财务官[(840)]不久之后，就被帕伊图斯·特拉塞亚[(841)]选中为女婿。[(842)] 从他的岳父的性格当中，他首先就取得了自由的精神。无论是作为公民、元老、丈夫、女婿和朋友，他总是表现出自己能够胜任生活中的一切义务；他蔑视财富，坚持正义，并且不畏强暴。

（6）有些人认为他好名太甚，因为对光荣的渴望甚至对哲学家来说都是最难以摆脱掉的东西。他的岳父死亡后他就被放逐了，直到伽尔巴的统治时期才回到罗马来，并且对密告过特拉塞亚的玛尔凯路斯·埃普里乌斯[(843)]而提出了控诉。为他的岳父的这一既著名而又公正的复仇行动使得元老们分成了两派：要知道，如果玛尔凯路斯垮掉的话，大批的罪犯也会跟着一齐垮台的。在开头的时候，斗争的形势非常紧张，这从双方的雄辩的演说中可以得到证明。但后来由于伽尔巴的态度犹豫不定，普利斯库斯就在同僚元老的多次恳求之下让了步，并且放弃了这一控诉。这一行动引起了人们的各种各样的议论，这些人由于性格不同，有人称赞他的谦和，有人却对他的不够坚定表示遗憾。

但是在把帝国统治大权授予维斯帕西亚努斯的一次元老院会议上，元老们决定把一个使团派到皇帝那里去。这一点使赫尔维狄乌斯和埃普里乌斯二人的意见发生了尖锐的分歧，因为赫尔维狄乌斯要求使者由高级官吏在发誓[(844)]之后加以任命，但玛尔凯路斯却像当选的执政官所建议过的那样，要求用抽签的办法选任。

（7）玛尔凯路斯所以极力提出这样的主张，一是出于他个人的虚荣，一是因为他担心别的人会被任命为使者，这样他就有被忽略的危险了。在这场争论当中，双方的态度渐渐激烈起来，最后相互间竟然长篇大论地激烈责难起来了。赫尔维狄乌斯问玛尔凯路斯，为什么这样害怕高级长官作出的决定。他说：“如果你不是因为人们还记得你的罪行而感到内疚的话，那么你不是拥有超过了许多人的财富和口才么。从罐子里抽签的办法并不能判断人们的品格。过去制定由元老院投票和审议的办法，就是为了使人们能够借以深入了解每个人的生平和声誉。元老院应当派遣他们认为声誉最好的人组成的使团去见维斯帕西亚努斯，以便使他们能把最公正的意见提供给皇帝，这种做法不

但符合国家的利益，而且对维斯帕西亚努斯的荣誉也有关系。维斯帕西亚努斯过去曾是特拉塞亚、索拉努斯[845]和森提乌斯[846]的朋友。即使说我们不便于惩办控告他们的人，但我们无论如何也不能把这种人摆到前面去。通过在这件事上所做的决定，元老院在某种方式上也就等于向皇帝说明，他们所赞许的是什么人，所害怕的又是什么人了。对于一个公正的统治者来说，最得力的手段莫过于身旁有一批忠诚正直的朋友。玛尔凯路斯，你曾唆使尼禄杀死这样多无辜的人，这件事实也应当使你满足了吧。受用你的奖金[847]而又免遭惩处，这也该使你十分满意了吧。让好人留在维斯帕西亚努斯的身旁吧。”

（8）玛尔凯路斯回答说，受到攻击的不是他的建议，而是当选的执政官的建议。他说他的建议是符合于古老的先例的，[848]因为这些先例规定，使节是应当通过抽签的办法来选任的。抽签的办法可以杜绝循私或是仇恨的作用。没有发生任何情况足以使我们有理由放弃由来已久的惯例，或是把应对一位皇帝表示的尊敬变成对任何人的侮辱：所有的人都可以表示各人自己的敬意。新近取得统治大权的皇帝对于每一种表情每一句话都是很敏感的，然而他却没有什么先入之见，因此他们必须设法避免使某些个人的任性行为激怒皇帝的情绪。至于他个人，他还记得他诞生的那个时代，还记得他们的父亲和祖父所建立的统治方式。[849]他仰慕古老的时代，但是却也能适应当前的时代。他固然希望有好的皇帝，但是任何坏的皇帝却也都能忍受。置特拉塞亚于死地的并不是他的演说，[850]却毋宁说是元老院所作的决定。尼禄的残酷本性喜欢在世人面前作出公正的姿态，而同尼禄的这种友谊在他身上所引起的忧虑，并不亚于放逐一事在别人身上所引起的忧虑。总之，他们可以认为赫尔维狄乌斯的坚定与勇敢足以同加图与布鲁图斯比美：至于他本人，他只是在同意一起奉公办事的元老院中当一名元老而已。他还想劝告普利斯库斯，不要把自己看得比皇帝还要高，不要想用他的教训去限制像维斯帕西亚努斯那样一个在年龄上已经如此成熟的人。[851]要知道，他曾取得过凯旋的标记，[852]而且他的儿子们也都长大成人了。最坏的皇帝固然希望取得绝对的专制权力，但是甚至最好的皇帝也不希望他们的臣民自由得太过分。双方十分激烈地辩来辩去的这些论据在元老院引起了不同的反响。赞同用抽签办法选派使节的一派占了上风，因为甚至普通元老都热中于保

存先例，而所有那些最显要的元老也倾向于采取这样的做法，因为他们害怕一旦在自己被选中时会招引别人的忌妒。

（9）接着又发生了另一场争辩。负责国库的行政长官[(853)]——因为当时是由行政长官负责管理国库的——抱怨国家的贫困，并且要求限制国家的开支。当选的执政官想把这个问题留交皇帝解决，因为事情过分重大，而且也难于谋求对策，但是赫尔维狄乌斯却认为这事应当由元老院来决定。当执政官开始向元老们征询意见的时候，保民官乌尔卡奇乌斯·特尔图里努斯却不许在皇帝未到来的时候，对这样一件重大的事情作出任何决定。赫尔维狄乌斯建议由国家出资，由维斯帕西亚努斯协助重修卡披托里乌姆神殿。比较谨慎的元老院对这一建议默不作声，随后就让它被忘掉了。但是也有几个人是把这件事记在心上的。[(854)]

（10）后来穆索尼乌斯·路福斯[(855)]向普布里乌斯·凯列尔发动了攻击，指控凯列尔利用伪证的办法陷害了巴列亚·索拉努斯。这一案件燃起了过去告密者所曾引起的憎恨情绪。但是像凯列尔这样一个卑鄙的、罪恶的被告是不能得到保护的；人们是怀着尊敬的心情来追忆索拉努斯的。凯列尔曾是索拉努斯的哲学教师，但他却作证陷害索拉努斯，这样他就出卖和玷污了他自称教导别人去理解其本质的友谊。为这一案件确定了一个尽可能提早的日期，而人们渴望听取的发言对象与其说是穆索尼乌斯或凯列尔，毋宁说是普利斯库斯·玛尔凯路斯和所有其余的人，因为他们现在都是打算报仇的。[(856)]

（11）这时的情况是：元老中间意见不和；失败的一方满腔愤怒，但胜利者一方又没有任何威信，国内既无法律又无皇帝；正是在这样的情况下，木奇亚努斯进了罗马，把一切事情都抓到自己手里。普利姆斯·安托尼乌斯和伐鲁斯·阿里乌斯的权力被摧毁了，因为木奇亚努斯并不大掩盖自己对这两个人的愤怒，尽管他不把自己的这种内心的情感在面容上流露出来。但对于发现领导人物的好恶颇为敏感的罗马人民却已经把他们的忠诚转向木奇亚努斯了。人们只是找他一个人，向他一个人进行恳求。他这方面也不是毫无表示：他在身边配置了武装的卫士，掉换了他的住宅和花园，通过他的阅兵，他的走路时的神气，他的卫队，他攫取了一个皇帝的权力，只是没有提起这个头衔而已。处死卡尔普尔尼乌斯·伽列里亚努斯的事件引起了极大的恐

怖。他虽是盖乌斯·披索[857]的儿子，但是他没有任何叛变的企图：不过他那卓越的声名和漂亮的仪表依然使他成为人们谈论的对象，而且在那些还不安分和喜欢谈论变革的公民们当中，有不少人愿意把皇帝的虚荣加到他头上去。木奇亚努斯下令一小队士兵逮捕了他。他担心在城里处死伽列里亚努斯会引起人们的过多的注意，因而就下令沿着阿披亚大道把他带到离开罗马四十英里的地方，然后在那里用割断脉管的办法把他处死了。维提里乌斯统治时期的近卫军长官优利乌斯·普利斯库斯[858]自杀了，他这样做与其说是迫不得已，毋宁说是因为感到羞愧。阿尔菲努斯·伐鲁斯[859]自己却怯懦而可耻地活了下来。[860]有着被释奴隶的身份的亚细亚提库斯[861]为了他那邪恶的权力结果像一名奴隶那样地付出了生命。[862]

（12）就在这些日子里，越来越多的有关日耳曼的灾祸[863]的消息传到公民的耳朵里来，但是没有引起他们的任何悲痛表示。[864]人们在谈起被屠杀的军队、军团的冬营被攻占以及高卢行省的一次叛乱的时候，就好像这些事件根本不是什么灾难似的。关于那次战争，我打算比较深入地阐明它的原因，说一说有多少异邦的和联盟的民族被卷入了这场战火。

巴塔维亚人住在莱茵河对岸的时候，他们一直是卡提伊人[865]的一部分。后来因为一次内战，他们被赶了过来，从而占据了高卢沿岸无人居住的边缘地带[866]和那里沿岸附近的一个岛[867]。这座岛正面向着大洋，但它的两侧和背后却为莱茵河的河水包围着。在本身的财富未被残酷榨取净尽的情况下[868]——这种情况在同较强大的民族缔结联盟时是少见的——他们只向罗马帝国提供人员和武器。在我们对日耳曼人作战时，他们曾受过长期的训练。后来通过在不列颠的兵役，他们又提高了自己的声誉，因为他们曾把几个步兵中队派到不列颠去，并且按照他们的古老的习惯由他们中间的最显贵的人物率领着这些中队。[869]在国内他们还有一支擅长游泳的精锐的骑兵。他们就带着自己的步兵和骑兵，保持着完整的队列渡过了莱茵河。……[870]

（13）优利乌斯·保路斯和尤尼乌斯·奇维里斯在巴塔维亚人中间是比别人要杰出得多的人物，他们全是王族出身。保路斯由于被诬告叛变，[871]结果被丰提乌斯·卡皮托[872]处死了；奇维里斯则被加上

镣铐送到尼禄那里去；他虽然为伽尔巴赦免，但是在维提里乌斯当政时期，由于军队要求惩办他，他再一次遭到了危险。[(873)] 这就是他的愤怒的原因，而我们的灾难则激起了他的希望。不过，比一般蛮族更要狡猾的奇维里斯，他的举止行动也和谢尔托里乌斯或汉尼拔一样，因为他的面容和他们一样被破坏了。[(874)] 为了避免使自己像敌人那样受到攻击（如果他公开叛变罗马人，他是会受到这样的对待的），他把自己装扮成维斯帕西亚努斯的朋友，并且作出热心支持他的一派的姿态。普利姆斯·安托尼乌斯也确实曾写信给他，要他牵制奉维提里乌斯之召而去支援的辅助部队，并且利用日耳曼人的叛乱这个借口来拖住罗马的军团。霍尔狄奥尼乌斯·佛拉库斯[(875)] 也曾当面向他作了同样的建议。他所以这样，一方面固然是因为他的立场是在维斯帕西亚努斯的一面，另一方面也因为他确是为着国家的命运担心；他知道，如果战争重新发动起来，而那些成千上万的武装士兵都涌入意大利的话，国家是必然要毁灭的。

（14）这样，奇维里斯虽已决定发动叛乱，却暂时把他内心深处的意图隐藏起来。他准备按照事态的发展再来决定他的其他计划，于是他就开始以下列的方式骚动起来。由于维提里乌斯的命令，这时他正在征募一支年轻的巴塔维亚人的队伍。这当然是十分沉重的负担，由于负责征募的人们的贪欲和任性，结果就变得更加难以忍受了；他们拘捕老弱，为的是在取得一笔贿赂之后再把他们释放；他们还把孩子们拖走；选择其中最漂亮的来满足他们的淫欲，因为巴塔维亚的儿童一般比与他们同年龄的儿童要高。这些行为激起了人们的憎恨，而决心发动阴谋的那些领袖于是劝说人民群众拒绝征兵。奇维里斯在一次宴会的借口之下把他本族的领袖和普通人民中间最勇敢的人们召到一座神圣的森林里来，而当他看到黑夜和饮宴的欢乐把他们的精神激发起来的时候，他就开始谈论他们本族的荣誉和光荣，继而又列举他们所遭受的虐待，他们所受到的勒索以及奴役所带来的其他一切不幸。他说："要知道，我们过去虽然是罗马人的联盟者，但罗马人现在已不再把我们看成联盟者，而看成是奴隶了。一位长官[(876)] 到这里来时即使他的随从人员是难以供应的，是横傲的，然而就算是这样吧，什么时候又有这样的一位全权的长官到我们这里来过呢?我们只是被交到区长官[(877)] 和百人团长的手里，这些人屠杀和抢劫够了以后，军队就被调了开去，新来的人于是就想办法再把自己的钱袋装满，并且捏

造出各种打劫的借口。我们现在又受到了征兵的威胁：征兵使父子分离，兄弟失散，就和人间的死别一样。在任何时候，罗马的局面都不曾这样糟糕，在他们的冬营里除了掠夺物和老头子[878]之外什么都没有。只要抬起你们的眼睛来看一看，你们是无需害怕军团的空名的。[879]但是在我们这一面有我们的强大的步兵和骑兵，还有我们的亲属日耳曼人以及高卢诸行省，他们也同我们抱着同样的期望。甚至罗马人也不反对这一战争。如果战争的结果不能最后确定，我们可以说我们是为了维斯帕西亚努斯作战的，如果我们得到胜利，那么我们就更无需对任何人说明理由了。”

（15）他的发言得到了人们的巨大赞扬，于是他通过他们本族的誓言和蛮族的仪节使这些人同他团结起来。有人被派到坎宁尼法提斯人[880]那里去使他们也参加了这一计划。坎宁尼法提斯人占据岛上的一部分；[881]他们就起源、语言和勇气而论是和巴塔维亚人相同的，但是人数却不如巴塔维亚人多。不久，他们又通过秘密的使节把不列颠的辅助部队[882]和我上面所提到的[883]被派往日耳曼而当时驻守在摩功提亚库姆[884]的那些巴塔维亚步兵中队争取过来。在坎宁尼法提斯人中间有一个出身显贵名叫布林诺的蛮勇之士；他的父亲敢于做出许多敌视罗马人的行动，并曾嘲笑过盖乌斯的荒谬可笑的征讨，[885]但是却并没有为此而受到惩处。这反抗过罗马人的家庭的名字本身就使得布林诺成了一个受欢迎的人物。巴塔维亚人便根据他们本族的习惯，[886]要他站到一个盾牌上，用肩头抬着他，选他为自己的领袖。他立刻又召来了住在莱茵河对岸的部族弗里喜人，[887]并且从海路向最近的因而便于攻击的两个步兵中队[888]的冬营发动了进攻。罗马军队没有预料到这次进攻，而且，甚至如果他们预料到的话，他们也没有足够的力量挡住敌人的进攻。因此军营被占领和劫掠了。继而他们又向着仿佛在承平时期那样散在当地各处的罗马方面征发粮草的人和商人进行袭击。同时他们还威胁说要摧毁罗马的各个要塞；但是罗马的步兵中队队长们因为无力防守这些要塞，结果就自己把它们都烧掉了。罗马的标记和队旗[889]以及全部士兵都集中在岛的上手，由一位名叫阿克维里乌斯的主力百人团长率领着。但他们只不过有一支军队的名义罢了，论实力够不上说是一支军队。原来当维提里乌斯把

精锐的步兵中队都撤走的时候，他就从附近涅尔维伊人[890]和日耳曼人[891]的那些市镇拼凑了一群废物，硬要他们拿起了武器。

（16）奇维里斯认为最好是使用计谋行事，于是他立刻就谴责那些队长放弃自己的要塞，并扬言他要用他自己所统率的中队来敉平坎宁尼法提斯人的叛乱，因此罗马人应该各自返回自己的冬营。很清楚，在他的意见后面隐藏着奸计，因为各个中队一分散开来就更容易被击破了。同样明显的是：这次战争的真正的领袖并不是布林诺，而是奇维里斯；这种情况的证据是逐渐显示出来的，因为喜欢战争的日耳曼人并没有长期隐瞒这样的事实。当他的这种阴谋未能得逞的时候，奇维里斯便诉诸武力，而把坎宁尼法提斯人、弗里喜人和巴塔维亚人组织起来，每一个民族各自组织成一支军队。罗马士兵在离莱茵河不远的地方拉开了一条战线来对抗他，而在把要塞烧毁后被带到这里来的船只则被利用来从正面对付敌人。[892]战斗了不久以后，琴格利人的一个中队便带着队旗投到奇维里斯的那一面去；由于这一突然的倒戈而士气沮丧的罗马士兵结果就受到联盟者和敌人的两方面的进攻。在海军方面也同样发生了背叛行动：有些巴塔维亚人出身的桡手故意装做技术不行的样子而同水手与战士们纠缠在一起：不一会儿，他们就向着相反的方向划去而使船尾靠向敌人那一方面的河岸了。最后，他们把那些不肯归附他们的舵手和百人团长都杀死了，直到全队二十四只船都转到敌人的一面去或是被俘获。

（17）这次胜利当时对敌人来说是光荣的，而对于未来则又是有益处的。他们取得了他们所需要的武器和船只，而且在所有的日耳曼和高卢行省里，他们则作为解放者而受到很大的赞扬。日耳曼人立刻派来了使团表示愿意协助。奇维里斯又想用计谋和礼物把高卢诸行省争取过来：他把被俘的队长送回他们本国，对于中队的士兵，去留则听凭自愿。自愿留下的人都在军队中取得了荣誉的职位，而离开的人又得到了从罗马人手中取得的战利品。同时通过私下的谈话，他又提醒他们在多年间所受的苦难，但在这期间，他们却错误地把他们的悲惨的被奴役地位说成是和平。他说："巴塔维亚人虽然免于纳贡，但仍然拿起武器来反抗我们共同的主人。而就在这第一次战斗里，罗马人就被击溃了，被打败了。如果高卢诸行省砸碎自己身上的枷锁的话，情况又会如何呢?在意大利还有什么兵力留下来呢?行省是用行省居民的血征服的。别去考虑温代克斯的战争吧。[893]摧毁了埃杜伊人[894]

和阿维尔尼人[895]的是巴塔维亚的骑兵。在维尔吉尼乌斯的辅助部队里的有比尔伽伊人[896]，而如果你正确地考虑这件事的话，你就会看到，高卢人正是毁在自己军队的手里的。现在这一切力量都站到同一方面来，而且在这之外，我们还取得了罗马军营的军事训练所能给予我们的全部力量。我手下有一些久经锻炼的中队，他们不久之前[897]曾制服过奥托的军团。让习惯于国王统治的叙利亚、亚细亚和东方去做奴隶吧。在高卢，仍有许多人是生在不知道贡赋为何物的时期。确实就在不久之前，由于克温提里乌斯·伐鲁斯的被杀而使奴役制度被驱出了日耳曼，[898]而当时日耳曼人敢于抗衡的皇帝并不是一个维提里乌斯，而是一个凯撒·奥古斯都。大自然把自由赠给了甚至是不能讲话的动物，但是勇气却是人类得天独厚的东西。诸神护佑更勇敢的人：因此，让我们起来向敌人进攻吧，我们无忧无虑，他们是心情苦恼的；我们精力饱满，他们是精疲力尽的。在他们那方面，既然有人站在维斯帕西亚努斯的一面，又有人站在维提里乌斯的一面，这样我们就可以对任何一方作战了。”

（18）这样，奇维里斯就把他的全部心思用到日耳曼人和高卢人身上，如果他的计划成功的话，那么他是准备担任那些最强大的和最富有的民族的国王的。

但是霍尔狄奥尼乌斯·佛拉库斯最初却装作不知道这些事情，结果就助长了他的企图。但是当着惊惶万状的使者带来了军营被攻占、中队被歼灭和罗马人被逐出巴塔维亚人的岛屿的消息时，他就命令率领着驻在冬营的两个军团[899]的穆尼乌斯·卢佩尔库斯[900]去对敌人作战。卢佩尔库斯迅速地把他手下的全部军团士兵调到岛上去，此外他还调去了附近驻防的辅助部队中间的乌比伊人[901]和离那里不远的一队特列维利人[902]的骑兵。在这些军队之外，他还加上了一个巴塔维亚人的骑兵中队，这个中队虽然实际上已经被敌人拉了过去，但表面上他们却仍旧装作忠于罗马人的样子。他们这种做法的目的是，如果他们在战场上背叛罗马人，他们就会为此取得更大的报酬。奇维里斯要被俘的中队的队旗排列在自己的身边，这样他自己的军队看到这些队旗时就不会忘掉他们不久之前取得的光荣，而看到它们之后想起自己的失败的敌人就会感到心惊胆战了；他下令给自己的母亲、他的姊妹、还有所有他手下的人们的妻子和小儿女们站在他的军队的后面鼓

励他们争取胜利或是在他们打败时羞辱他们。[903] 当敌人的阵线里回荡着男子的歌唱声和妇女的呼叫声的时候，罗马军团和中队的回答的呼声却远远地比不上对方。我们的左方由于巴塔维亚骑兵的突然倒戈向我们发动进攻而暴露在敌人的面前了。但尽管出现了这种没有预料到的局面，我们的军团士兵却还是拿着他们的武器，保住了他们的队列。由乌比伊人和特列维利人组成的辅助部队可耻地逃跑了，他们杂乱无章地在原野上游荡着。日耳曼人向他们展开了追击，这时军团才得以逃到称为维提拉[904] 的营地去。率领着巴塔维亚骑兵部队的克劳狄乌斯·拉贝欧和奇维里斯在某一地方的事务中相互争夺过领导权。因而现在奇维里斯把拉贝欧调到弗里喜人那里去，因为他知道，如果杀死拉贝欧，这会激起他本国人的愤怒，而如果把他留下来和军队在一起，这又会播下不和的种子。

（19）在这个时候，奇维里斯派出的一名使节追上了奉维提里乌斯之命开向罗马的巴塔维亚人和坎宁尼法提斯人的步兵中队。[905] 这个消息使他们立刻神气和骄傲起来。他们要求为他们的这次行军付给报酬，坚持要求双份的军饷[906] 并增加骑兵的数量；[907] 这些事情确实是维提里乌斯曾经答应过的，但是中队的真正目的并不是取得他们要求的东西，而是寻找一个发动叛变的借口。事实上佛拉库斯尽管答应了他们的许多要求，但这只会使他们要求越来越多的、他们知道他不会答应的东西。他们完全不把佛拉库斯放在眼里，而动身去下日耳曼地方同奇维里斯联合起来。霍尔狄奥尼乌斯于是把各将领和百人团长召集起来，同他们商量要不要用武力制服不服从的队伍；但由于他天性怯懦，并由于他的部下的恐惧——他们感到苦恼的是辅助部队的性格善变，而且军团的士兵都是通过仓促征募才补充起来的——他最后决定要他的士兵留在营地里。[908] 后来，他又后悔他的决定并且受到了给他出这个主意的那些人的影响，于是他就好像是自己想要进行追击似的写信给驻守在波恩[909] 的第一军团的统帅希伦尼乌斯·伽路斯，要他截击巴塔维亚人，并说他自己也将率军紧追在他们的后面。如果霍尔狄奥尼乌斯从一方面而伽路斯从另一方面夹击并把敌人兜在他们中间的话，巴塔维亚人确实是可以被击溃的。可是佛拉库斯放弃了这样的计划，并在第二封信里提醒伽路斯在巴塔维亚人撤退时不要袭击他们。这就使人们不能不怀疑，挑起战争是得到罗马统帅的

同意的或不能不怀疑实际上已发生的或人们担心会发生的一切并不是由于士兵的懒惰或敌人的强大，而是由于统帅们的背叛行动。

（20）当巴塔维亚人走近波恩的营地的时候，他们先派出了一名使者到希伦尼乌斯·伽路斯那里去提出中队的要求。这个使者说，他们并不是对他们常常为之作战的罗马人作战，而是对他们那长期而又得不到好处的军役感到厌倦，并希望回家去过和平的生活。如果没有人阻挡他们的话，他们在通过时不会给别人造成任何损害。但如果对他们加以武装抵抗的话，他们就要用武器杀出一条道路来了。当伽路斯拿不定主意的时候，士兵们劝他同对方武力相见。三千名军团士兵和仓促征募起来的、比尔伽伊人[(910)]的几个步兵中队，还有农民和粮秣征发人的一个队伍（这些人并不善战，但在遇到真正的危险之前却是勇敢的）立刻从所有的城门冲了出去，把人数较少的巴塔维亚人包围起来。但是这些久经战阵的巴塔维亚人却排成密集的纵队，把自己队伍从四面都封得严严的，从而使他们的前面、侧面和后面都防守得很牢靠。他们就这样地突破了我们的薄弱的战线。当比尔伽伊人后退的时候，军团也被打退，结果他们就惊惶地逃回了营地的工事和营门。他们在这些地方所受的损失最大：壕沟里堆起了很高的尸体，我们的士兵不仅在对敌作战时死于刀剑和负伤，而且死于冲撞，许多人死于他们自己的武器。[(911)]胜利者避开了科洛尼亚·阿格里披嫩西斯（原义是阿格里披娜移民地，即今天的科隆——中译者）。而且在他们其余的行程中，也没有其他敌对的行动。他们为波恩的战斗提出了辩解的理由：他们本来是请求和平的，只有当这一要求被拒绝之后，他们才起来保卫自己的利益。

（21）这些久经战阵的中队的到来，使得奇维里斯有了一支不折不扣的军队，不过他这时还没有拿定主意如何行动，而且又考虑到罗马人的力量，于是他就要他的全部军队都向维斯帕西亚努斯宣誓效忠，并且派了一个使团到罗马的两个军团——这两个军团在不久之前战败后，退往称为维提拉的营地——那里去，要他们同样也宣誓效忠。但是他们回答说："我们不能听从卖国贼或是敌人的意见。我们的皇帝是维提里乌斯，我们将效忠于他，并为他战斗到最后一口气。因此任何叛离的巴塔维亚人都不能仲裁罗马人的命运，还是让他等着接受罪有应得的惩罚吧！"接到这个回答而大为震怒的奇维里斯立刻把巴塔维亚的全体人民都武装起来。布路克提里人[(912)]和腾克提里人[(913)]

参加了他们的队伍，由使者们召请来的日耳曼人，也赶来分享战利品和光荣。

（22）为了应付来自许多方面的一触即发战争形势，军团的统帅穆尼乌斯·卢佩尔库斯和努米西乌斯·路福斯[(914)]开始加强他们营地的栅栏和壁垒。他们摧毁了在长时期的和平中修造起来的建筑物（这些建筑物在离军营不远的地方实际上已经发展成一个市镇）[(915)]，因为他们不愿使这些建筑物为敌人所利用。不过他们却没有充分注意到储备粮食的事情：他们任凭军队到各处去进行劫掠。结果士兵们的轻率行动使他们在几天里就耗光了本来可以够他们长时期食用的粮食。奇维里斯和巴塔维亚人的精锐部队占据军队的中心，而为了使敌人看了更加害怕，他要日耳曼人的队伍浩浩荡荡地沿着莱茵河的两岸推进，[(916)]而他的骑兵则在平原地带上行进。同时他的战船也向着上游行进。在一面是老兵中队的队旗，在另一面则是从森林和圣林中取得的野兽的图象[(917)]（每一个部落习惯上就是带着它们去作战的）。这些既表明是内战，又表明是对外战争的标记使被包围的军队颇为震怒。而且罗马的壁垒的规模也使围攻者颇为兴奋，因为就它的大小而论，需要有两个军团来守卫它，[(918)]但现在实际上防守它至多也不过是五千武装的罗马人罢了。此外还有一大群随军的商贩[(919)]，他们是刚一发生紧急情况时就集合到那里去的，现在则在这次对敌斗争中发挥了自己的力量。

（23）军营的一部分是在缓斜的山坡上，但另一部分却同平原相连接。奥古斯都曾认为用这样的一些冬营就可以约束并在实际上制服日耳曼，[(920)]却根本没有想到竟然真的发生了日耳曼人向军团发动进攻的灾难。因此，他没有采取任何措施加强阵地或工事的防守力量。武装的队伍好像就足够应付局势了。巴塔维亚人和从莱茵河对岸过来的各个民族[(921)]，为了更明显地表现他们个人的勇敢，他们每个部落本身都组成了各自的队伍，并且从较远的地方就展开了进攻。但是当他们的大部分武器毫无结果地投到塔楼和女墙上面而罗马方面投向他们的石块却使他们受到很大伤亡的时候，他们便呼啸着向堡垒发动进攻，许多人架起了云梯，另一部分人爬到由他们的同伴组成的“龟形阵”上去。一些人已经爬城墙，但是这时军团士兵却用刀剑和盾牌把他们打下去，并用大量的滚木和投枪把他们压住。这些民族在战斗开始

时总是特别猛烈的，他们越是顺利也就越容易变得勇敢。但是现在他们为了贪图战利品，他们甚至连这种不利的形势都不放到眼里，而竟敢使用他们不习惯使用的攻城器械。不过他们自己根本不善于使用这种器械：逃兵和俘虏教给了他们用木板修造了一种桥[(922)]，桥下安装了轮子，然后再把它们推到前面去，这样站在桥上的人们就可以像在山头上那样作战，但是藏在里面的另一些人则可以从下面摧毁城墙；但是从投石器投射出来的石块摧毁了这一粗重的器械，而当他们开始准备掩护自己的屏障的时候，罗马人便用弩机向他们射出了点着了火的投枪，并用火来威胁进攻者，直到蛮族看到他们用武力猛攻不成，才改用拖延的策略，因为他们知道得很清楚，营里只有几天的粮食，而且里面有大批非战斗人员。同时他们还指望对方由于缺粮而发生叛变，指望那些奴隶的动摇，指望战争的运气。

（24）在这个时候，佛拉库斯[(923)]听说军营被围的事情，就派遣使者到高卢各个行省去请求辅助部队的支援，并且把他的两个军团[(924)]中的精锐部队交付第二十一军团的统帅狄里乌斯·沃库拉，命令他沿着莱茵河河岸尽快地向前推进。佛拉库斯本人则乘船前进，因为他身体不好，[(925)]而且受到士兵们的憎恶。原来士兵们确实毫不含糊地抱怨说，他曾把巴塔维亚的中队从摩功提亚库姆放走，曾隐瞒了他知道奇维里斯的行动这件事情，并且同日耳曼人结成了联盟。他们说："普利姆斯·安托尼乌斯和木奇亚努斯都不像佛拉库斯那样助长了维斯帕西亚努斯的力量。不加掩饰的憎恶和武装行动会公开地受到反击：但背叛和欺骗却是隐蔽的，因此无法防备。奇维里斯现在出现在我们的面前，摆出了他的战阵：霍尔狄奥尼乌斯从他屋里的床榻上发布有利于敌人的命令。最勇敢的人组成的这些武装队伍竟然都要受一个年老病弱的人的任意摆布！让我们把这个卖国贼杀死，并且让我们的命运和我们的勇气摆脱这一不吉利的兆头吧！"当他们相互间已经用这样的话把对方激励起来的时候，维斯帕西亚努斯的一封信更加激起了他们的情绪。佛拉库斯不能隐瞒这封信，所以就把它在一次大会上宣读了，继而就给带信来的使者们加上镣铐，把他们送到维提里乌斯那里去了。

（25）士兵们的怒气这才平息下去。他们开到了波恩，这里是第一军团的冬营的所在地。但在这里，士兵的情绪却更为激烈，他们认为他们的失败[(926)]是霍尔狄奥尼乌斯的责任。他们说，他们是根据他

的命令才对巴塔维亚人作战的，因为他曾保证说，军团就要从摩功提亚库姆开出来。他们还说，正是由于他的叛变行为，他们的同伴才被敌人杀死，因为他们没有得到任何援助；其余的军队都不知道这些事情，而且这些事情也没有被报告给他们的皇帝；虽然，通过所有行省的及时的努力，这一新的叛变行动本来是可以制止的。霍尔狄奥尼乌斯向军队宣读了他送往高卢、不列颠和西班牙求援的所有信件的抄件。此外，他还树立了一种最不好的先例，那就是把所有的信[927]都交给各军团的军旗手，由军旗手在将领们过目之前当着士兵们的面加以宣读。随后他又下令逮捕一名叛变者，这与其说是因为这个人的过错，毋宁说是为了证明他的威信。军队继而就由波恩开往科洛尼亚·阿格里披嫩西斯，而他们在这里就同大量开到的高卢辅助部队汇合起来，因为高卢人在开头还是极力拥护罗马人的事业的。但后来日耳曼的力量加强了，许多国家因为指望能取得自由和一旦摆脱奴役之后得以树立自己的统治大权，因而便拿起武装来反对我们。军团士兵的情绪更加愤怒了，逮捕一名士兵根本不能使他们有所畏惧。而且这名士兵确实曾指控过将领，说他参预了叛变，并且宣称他曾在奇维里斯和佛拉库斯二人之间传话，而正是因为他能够为这件事的真相作证，所以现在才受到陷害。沃库拉极其勇敢地登上了座坛，下令捉起这名士兵，尽管这名士兵拼命叫喊，他还是下令把这名士兵带走加以惩处。坏人一旦被镇服住，规矩的人也就听从命令了。由于军队一致要求沃库拉担任他们的将领，佛拉库斯就把统率权移交给他了。

（26）但是也发生了许多激起了他们的反叛情绪的事情。军饷和粮食都没有，同时高卢各行省又藐视地拒绝罗马方面的征兵和征税；莱茵河由于气候发生了一次空前的干旱，[928]结果几乎连船只都浮不起来；粮食的补充受到了阻碍；沿着莱茵河沿岸的所有地方都配置了队伍以阻止日耳曼人渡过来，而由于同样的理由，粮食少了，但是吃饭的人却更多了。那些无知的人们甚至把河中水面的低落看是上天的一个朕兆，好像古人一向用来保卫我们的这些河流[929]现在也叛离了我们似的：在和平时期他们称这些事情为偶发事件或自然发生的事件。但是在这个时候，他们却把它们说成是命运和诸神的愤怒了。

当我们的军队进入诺瓦伊西乌姆[930]的时候，第十六军[931]就同他们汇合了。沃库拉现在有希伦尼乌斯·伽路斯跟他联合在一起，共同负责军务。不过他们并不敢向敌人发动进攻，只是在一个叫做盖尔

杜巴[932]的地方设营。他们在这里用操演战阵、修筑工事和栅栏以及所有其他各种各样的军事训练的办法提高了他们士兵的士气。而且为了通过给士兵们一个掠夺的机会以激发他们的勇气：沃库拉率领着一支军队去进攻附近的库格尔尼人[933]——奇维里斯的联盟者——的市镇；一部分军队则和希伦尼乌斯·伽路斯留在盖尔杜巴。

（27）正巧这时在离营地不远的地方，日耳曼人着手把沙洲上搁浅的一只装运粮食的船拖到他们那边的岸上去。伽路斯不愿船被他们拖走，所以就派了一个中队去救这只船。日耳曼人方面也得到增援，而当双方的人数都渐渐增加的时候，就形成了一场正规的战斗。日耳曼人在使我们遭受了惨重的损失之后，结果还是把船拖走了。就同当时流行的做法一样，被打败的罗马军队不怪自己没有能力，却是指控他们的统帅的背叛。他们把他从营帐里拖了出来，撕碎他的衣服，揍他，逼他说出他受了什么贿赂，他和什么人同谋出卖军队。他们对霍尔狄奥尼乌斯的怒气又复发了：他们说他是主使人，伽路斯是工具，而由于受到士兵们威胁说要杀死他，他自己最后吓得真的指控霍尔狄奥尼乌斯有叛变行为了；于是霍尔狄奥尼乌斯就被加上了镣铐，直到沃库拉到来之后才得到释放。第二天，沃库拉处死了兵变的那些首犯。这支军队昨天还是那样放肆，今天又是这样驯顺，这是多大的变化啊！毫无疑问，普通士兵是忠于维提里乌斯的，但是所有的军官却倾向于支持维斯帕西亚努斯。因此，犯罪就同惩罚交替出现，而激怒在他们身上又同驯服结合起来。[934]这些士兵尽管能够受到惩罚，然而却是无法控制的。

（28）但是，这时奇维里斯的力量却由于从整个日耳曼取得巨大的增援力量而大为加强了。联盟者都把地位最高的人质送到他这里来保证自己的忠诚。他命令离乌比伊人和特列维利人最近的那些民族蹂躏这两个民族，又命令另一支兵力渡过马斯河去威胁美纳皮伊人[935]与莫里尼人[936]和高卢行省的边界。他们在这两个地区都得到了战利品，但是他们对乌比伊人却更要严厉，因为尽管乌比伊人也是日耳曼人，他们却背弃了他们的故土，而接受了阿格里披嫩西斯这个罗马的名字。[937]他们的一些中队在玛尔科杜路姆地区[938]被割裂，因为他们在远离莱茵河河岸的地方毫无戒备地活动。虽然如此，乌比伊人并没有安静地呆在那里不对日耳曼展开劫掠性的进攻。他们最初未受报复，但是后来他们被击溃了。而实际上在这全部战争当中，他们表

现的对罗马人的忠诚要超过他们的好运。在粉碎了乌比伊人之后，奇维里斯造成的压力就更加严重了。他在胜利的鼓舞之下，加紧对军团[(939)]的围攻，并严密监视不许任何密使把援军到来的消息报告给被围攻的人。他分配给巴塔维亚人的任务是修造战争器械和围攻的工事。从莱茵河对岸开过来的军队在要求作战时，他就命令他们去摧毁罗马人的壁垒。当这些人被击退的时候，他就要他们重新发动进攻，因为他们的士兵多得很，损失一点是算不了什么的。

（29）战斗到夜里还没有结束。进攻者在市镇的四周点起了堆堆篝火，他们大吃大喝，由于人们一个一个地酒性发作，他们就莽撞但无益地冲出去作战，因为在黑夜里，他们投出去的武器是起不了任何作用的。但是罗马人这方面的目标却十分明确，因为他们可以清楚地看到蛮族的战线，[(940)]特别是那些最勇敢的或是标志特别鲜明的人。奇维里斯及时地看到了当时的情况，于是下令他的士兵把他们的篝火熄灭，这样就使黑夜给战斗带来了更大的混乱。[(941)]当时确实到处是混乱的呼号声，人人都要碰运气，任何人也不知道应当在什么地方攻击或回避敌人。他们听到什么地方有呼号声，他们就朝着什么地方冲去。勇气起不了任何作用，偶然的机会造成了极大的混乱，最勇敢的士兵往往死在怯懦者的刀剑之下。日耳曼人只是一味盲目地厮杀；但是久经战阵的罗马士兵却不随便把他们的铁头的投枪或是沉重的石块投出去。当他们从声音辨别出有人在攀登城墙或是从云梯爬上来的敌人已经来到他们跟前时，就用盾牌的盾心把敌人打下去，随后就是一阵投枪。许多爬到城上来的敌人被他们用匕首刺死了。黑夜这样度过去之后，一场新的战斗又在白天展开了。

（30）巴塔维亚人修造了一个双层的塔楼，他们就把这座塔楼推向军营的正门，[(942)]因为那里的地势最平坦。但是罗马人却把粗大的竿子牴出去对付它，他们用梁木对它反复加以冲击，结果就把它撞倒，从而使塔楼上面的人受到了沉重的损失。后来当敌人陷入一片混乱的时候，他们就向敌人发动了一次突然的、然而是成功的出击。同时比敌人既有经验和又有技能的军团士兵还有别的手段对付敌人。蛮族最害怕的是平稳地悬在他们头上的一种器械[(943)]，这种器械突然间落下来时可以当着敌人的面捉住一个或更多的敌人，然后向回一拉，就把这些敌人抛到营地里去了。现在奇维里斯放弃了用猛袭办法攻占

营地的企图，又开始了一种不慌不忙的包围，同时还企图用各种消息[(944)]和许诺来动摇军团的防守信心。

（31）这些事情都是克雷莫纳一役之前在日耳曼发生的。[(945)]人们从普利姆斯·安托尼乌斯的一封信知道了这一战役的结果，而这封信还附了凯奇纳的一个公告。[(946)]被战败一方的一名中队队长，一个叫做阿尔披尼乌斯·蒙塔努斯的人[(947)]也亲自承认了他们一方的失败。这个消息引起了情感上的不同反应。高卢的辅助部队不一定要归附或憎恨哪一派，而且在服役时也没有什么热情，因此他们的军官一经怂恿，立刻就背弃了维提里乌斯。老兵们这时却还拿不定主意。但是由于霍尔狄奥尼乌斯·佛拉库斯的命令和他们的将领们的恳求，他们才举行了效忠宣誓，不过无论他们的面部表情还是他们的内心意愿，都没有把这一宣誓确定下来。而且当他们按照一般的程式重复大部分誓词的时候，他们对维斯帕西亚努斯的名字表现了犹豫：他们中间的一些人只是有气无力地默默叨念维斯帕西亚努斯的名字，但大多数人则根本不提他的名字。

（32）随后安托尼乌斯给奇维里斯的一些信又在集合的士兵们面前宣读了。不过这些信引起了他们的怀疑，因为这些信好像是写给联盟者的，而且在谈到日耳曼军队的时候表现了一种敌视的口吻。不久之后，当这个消息到达盖尔杜巴地方罗马军营的时候，它引起了同样的议论和同样的行动。蒙塔努斯受命到奇维里斯那里去，命令他放弃战争，并且不要利用虚伪的借口来掩盖他的敌对行动。[(948)]他要向对方讲的是：如果奇维里斯是为了帮助维斯帕西亚努斯而行动的，那么他已经作了足够的努力。对于这一声明，奇维里斯在开头作了一个狡猾的回答。后来当他看到蒙塔努斯是个性情暴烈的人并且有叛变的意图时，他就开始抱怨他二十五年中间在罗马人的军营中所经历的各种危险。他说："我多年的劳苦的报酬真是光荣啊。我的兄弟被杀死，我本人被加上镣铐，还有要求对我加以惩处的这支军队的野蛮叫嚣。各民族的权利使我有正当的理由要求对这些事情进行报复。可是，你们特列维利人还有所有你们其余的人，你们这些有着奴隶心情的人，你们这样多次地流了鲜血，可是你们所能指望的报偿是什么呢，还不是令人厌恶的军役，无止无休的租税、鞭打、刽子手的斧头和你们的主子的头脑里所能想到的一切花样！就看我这样一个中队的队长吧，我同坎宁尼法提斯人和巴塔维亚人[(949)]，全体高卢人当中无足轻重的这

一部分人，已经用事实证明给你们罗马人的巨大的军营是空虚的，我们已经摧毁了它们，或是正在包围着它们，并且用武器和饥馑对它们施加巨大的压力。总之，应当鼓起勇气来！或者是你的勇敢给你带来自由，或者是我们所有的人都一起被战败。”奇维里斯用这些话煽动起了蒙塔努斯的情绪，但是他却要蒙塔努斯在回去时作温和的传达。蒙塔努斯这样就回去了，但是他却做出使命未能完成的样子，完全隐瞒了到后来才发现的一切。

（33）奇维里斯留下了自己的一部分军队，却派遣优利乌斯·玛克西姆斯和他自己的侄子克劳狄乌斯·维克托尔率领着老兵的中队和最精锐的日耳曼军队去进攻沃库拉和他的军队。在他们的进军途中，他们劫掠了阿司奇布尔吉乌姆[(950)]地方一个骑兵中队的冬营；他们还这样突然地攻击了沃库拉的营地[(951)]，以致他竟然来不及给他的军队下命令或是把他们士兵列成战阵。在混乱当中他所能下的惟一的一道命令就是用军团士兵加强营地中心的防守：辅助部队被分散到附近各处。骑兵发动了进攻，但是遇到了队形严整的敌人，结果又返回了自己的队列。在这之后就是一场屠杀，而不是一场战争。涅尔维伊人的中队或是因为害怕，或是有心叛变，他们也离开了我们，使我们的两侧暴露在敌人面前：这样，进攻的重担现在就落到军团士兵的身上。他们在失掉了自己的队旗之后，就在栅栏之内受到屠杀，但这时突然一支不曾预料到的援军扭转了战斗的局势。原来先前由伽尔巴征募、现在又受到召唤的瓦斯科尼斯人[(952)]的一些中队，在他们开近营地并听到战斗的声音时，从背后向正在专心致志地作战的敌人发动了进攻，从而引起了一场比他们的人数所能引起的惊恐要更加广泛的惊慌情绪，因为有些人以为诺瓦伊西乌姆的全部军队到来了，另一些人则以为是摩功提亚库姆的军队到来了。敌人的错误激发了罗马人的勇气，当他们信赖别人的力量的时候，他们也恢复了自己的力量。巴塔维亚人步兵的全部精锐都被杀死了；但骑兵却带着战斗刚开始时他们夺得的队旗和俘虏逃跑了。在那一天里，我们阵亡的人数较多，但是这些人并不是最勇敢的。日耳曼人的最精锐的军队却都阵亡了。

（34）双方的将领由于同样的错误都应遭到失败，并且都未能利用他们的胜利。如果奇维里斯把更多的军队投入战线，就不会被这样少数的中队所包围，而且在突入罗马军营之后，他本来是可以把它摧毁的。沃库拉这方面则未能发现敌人的迫近，因此他一出击就被击败

了；继而由于对自己的胜利缺乏信心，他在向敌人进军之前又耽搁了好几天。如果他能当机立断紧逼敌人，并且把战事进行到底的话，他本来是可以一举而解军团之围的。就在这个时候，奇维里斯用如下的办法试探了被围攻者的情绪。他放出一种空气，好像罗马已经失败而他的一方面取得了胜利。他显示罗马的标记和队旗；他甚至把俘虏也陈列出来。在这些俘虏中间有一个人有胆量做出了一件英雄的事迹：他高声说出了事情的真相。日耳曼人立刻刺死了他。他们的这种做法使人们更加相信他的话是真的了。这时被蹂躏的田野和农家被焚时的火光[(953)]则说明一支胜利的军队正在逼近了。当沃库拉看到军营[(954)]的时候，就下令把队旗立起来，同时在它们周边挖一道沟，构筑一道栅栏，并且要他的军队把行李用具都放到那里去，以便使他们能够毫无牵累地作战。这项命令使得军队同他们的统帅吵了起来，并且要求立刻作战。实际上他们已经习惯于进行威胁了。他们甚至不等到排成战阵，便在混乱中拖着疲倦的身体向敌人展开了进攻。奇维里斯这方面对他们也早有准备，他相信敌人会犯错误，就如同他相信自己方面士兵的勇气一样。罗马方面的命运是有好有坏的，而事实表明最喜欢闹事的士兵都是贪生怕死之辈。有些人还没有忘记他们不久之前取得的胜利，因此他们守住自己的阵地，打击敌人，相互激励并且激励他们旁边的人们。他们在重新整顿了队伍之后，就向被围攻者伸出手来，请他们不要放过出击的机会。从城上看到了一切的被围攻者，于是从他们的营地的所有的营门出击。而正是在这个时候，奇维里斯的马恰巧滑倒并且把他摔了下来。于是双方便都接到报告说，奇维里斯受了伤或是被杀死了。这样一个被人相信的消息把他自己方面的人吓坏了，而使他的敌人高兴的了不得。然而就是在这样的情况下，沃库拉并不追击逃跑的敌人，却继续加固栅栏和他的营地的塔楼，就好像他又面临了一次围攻的威胁似的。这样，由于他屡次不能利用已经取得的胜利，从而使人们有充分的理由怀疑他宁愿要战争而不想要和平。[(955)]

（35）使我们的军队最感苦恼的莫过于缺粮的问题了。军团的辎重队和不能作战的人们都被送到诺瓦伊西乌姆去，要他们从陆路把那里的粮食运来，因为河上的运输被控制在敌人的手里。第一批人的来回都是平安的，因为这时奇维里斯的力量还没有恢复到可以发动进攻的程度。[(956)]但是当他听说再度被派往诺瓦伊西乌姆去的从军商贩和

卫护他们的一些中队就像在和平时期那样出发，并且只有很少的士兵照管队旗，而他们武器都放在车上，他们自己又都随随便便地走开的时候，他就整顿了他的队伍，对他们发动了进攻（在这之前他还先派出了一些军队占领了路上的桥梁和狭窄的部分[957]）。他们拉开了一道很长的战线作战，战斗一直分不出胜负来，最后直到夜里才不得已而告结束。中队到达了盖尔杜巴，那里的军营还是先前的老样子，由被留在那里的一支队伍防守着。他们毫不怀疑，如果他们同这些带着很多东西并且已经心惊胆战的从军商贩回去的话，他们会遇到很大的危险。沃库拉从曾在维提拉被围攻的第五和第十五军团中选拔了一千名精锐来增援他的军队，这些人都是难以驾驭而又敌视他们的统帅的。[958] 出发的人比得到命令出发的人要多，而在进军的时候，他们开始毫无顾忌地念叨说，他们再也不能忍受饥饿或是他们的统帅的阴谋了；但是那些被留在后面的人们却又抱怨说，由于部分军团的撤退，人们就把他们抛下不管了。这样就开始发生了一次双重的兵变：一些人要沃库拉回来，另一部分人却又拒绝回到营地去。

（36）正在这个时候，奇维里斯包围了维提拉。沃库拉退到盖尔杜巴，[959] 然后又退到了诺瓦伊西乌姆。〔奇维里斯占领了盖尔杜巴。〕[960] 但后来，在离诺瓦依西乌姆不远的地方他在对骑兵的一次作战中取得了胜利。但不管是成功还是失败，同样都激起了士兵们想杀死他们的将领的愿望。当军团士兵得到从第五和第十五军团来的人们[961] 的支援以后，他们便开始要求赠赐，因为他们听说维提里乌斯已经把钱送来了。霍尔狄奥尼乌斯并没有拖延很久，但他是以维斯帕西亚努斯的名义向他们发放赠赐的。这一行动比其他任何事情都更加促成了兵变。沉缅在放纵、饮宴和夜间的幽会之中的士兵重新燃起了对霍尔狄奥尼乌斯的旧恨。由于没有一个副帅或是将领敢于反抗他们，再加上黑夜使他们把羞耻的念头忘得一干二净，结果他们真地把他从床上拖下来杀死了。他们还准备用同样的手段对付沃库拉，但是他把自己打扮成奴隶的模样，趁着黑夜跑掉了。

（37）当这次事变平息下去的时候，他们又害怕起来了。军队派遣一些百人团长带着信件到高卢各城市去请求派遣辅助部队并送来征发的物品。他们这一大群没有领袖的人永远是轻举妄动、怯懦而又无精打采的。在奇维里斯逼近的时候，他们很快地拿起了武器，但是又立刻把它们抛掉并逃跑了。灾难在他们中间引起了不和；从上日耳曼

军队来的人把他们的事业同其余的人的事业分裂开来。[(962)] 维提里乌斯虽然已经死了，[(963)] 但是维提里乌斯的像再度在军营和近旁的贝尔伽伊人的城市中树立起来。后来第一、第四和第二十二军团的人们又后悔自己的行动，于是他们便遵照沃库拉的指示，向维斯帕西亚努斯宣誓效忠，沃库拉并且率领着他们解除了对摩功提亚库姆的围攻。但是由卡提伊人[(964)]、乌西披人[(965)]和玛提亚奇人[(966)]构成的驳杂的大群围攻者已经满足于自己的卤获物而撤退了。不过他们依然受到了一些损失，因为在他们分散开来并且毫无戒备的时候，我们的士兵向他们发动了袭击。此外，特列维利人还沿着他们的边界修造了一道胸墙和栅栏[(967)]，并且对日耳曼人展开了一场给双方都造成了惨重损失的战争，但不久之后，由于他们的叛变，他们玷辱了过去为罗马人民所树立的显著功勋的历史。

（38）在这个时候，维斯帕西亚努斯担任了第二任的执政官，提图斯则担任了第一任的执政官，尽管他们还都不在罗马。[(968)] 精神沮丧、内心又因多种恐惧而有所顾虑的人民在实际上威胁着他们的灾祸之外，又加上了没有根据的惊恐情绪。他们说路奇乌斯·披索[(969)]策划了叛国的阴谋并且率领阿非利加起来叛变了。当时担任着阿非利加总督的披索实际上根本不是个喜欢闹事的人。但是现在由于向罗马运送粮食的船只因严冬的气候而受到阻碍，所以习惯于每天购买粮食[(970)]而且除了粮食的供应以外对国家事务概不关心的罗马普通人民，就害怕起来而相信港口被封，同时运送粮食的船只也被扣下了。[(971)] 还没有放弃自己的党派情绪的维提里乌斯派助长了这一消息的传播，但老实讲，这个谣传甚至对胜利者的那一派来说都不是不受欢迎的，因为他们那甚至对外战争都不能满足的贪欲，更不是任何内战的胜利所能满足的了。[(972)]

（39）元旦那天，元老院在由市行政长官[(973)]优利乌斯·佛隆提努斯[(974)]召集的一次会议上，通过决议赞扬和感谢将领、军队和联盟的国王们[(975)]；特提乌斯·优利亚努斯被剥夺了行政长官的职位，因为当他的军团转到维斯帕西亚努斯一面去的时候，他离开了他的军团。[(976)] 行政长官的职务授给了普洛提乌斯·格律普斯；[(977)] 霍尔姆斯被提升入骑士等级。[(978)] 在这之后不久，凯撒·多米提安就代替辞去职务的佛隆提努斯担任行政长官。他的名字被放在书信和文告的前

面，但是实权却掌握在木奇亚努斯的手里，不过多米提安在他的朋友们的怂恿下或是在他自己突然感到有这样的需要的时候，也常常敢于自主地做许多事情。但是木奇亚努斯主要害怕的是普利姆斯·安托尼乌斯和伐鲁斯·阿里乌斯，因为这两个人曾由于最近的胜利而声誉卓著，并且得到军队的爱戴。甚至普通市民对他们也有好感，因为除了在战场上之外，他们从来不曾对任何人使用过武力。还有一个谣传说，安托尼乌斯曾劝司克里波尼亚努斯·克拉苏斯[979]——他因显赫而又古老的门第和一个著名的兄弟而出名——夺取统治大权，他说如果司克里波尼亚努斯不拒绝这个建议的话，那是会有不少的人支持他的。司克里波尼亚努斯之所以拒绝，因为他甚至在肯定有成功希望的时候，都不会轻易地受到诱惑，更不用说在他对事情的结果没有把握的时候了。

木奇亚努斯既然不能公开除掉安托尼乌斯，他就在元老院里把安托尼乌斯捧到天上去，在暗中又用各种许诺笼络他，并且向他指出，近西班牙长官的职务由于克路维乌斯·路福斯的离开而出缺了。同时，他还把将领和队长[980]的职务赠给安托尼乌斯的朋友们。继而，当木奇亚努斯把这个蠢人的头脑装满了希望和野心的时候，他就把最热心拥戴安托尼乌斯的第七军团[981]调到它的冬营[982]去，从而摧毁了他的实力。后来，阿里乌斯·伐鲁斯自己的军队第三军团[983]也被调回了叙利亚，一部分军队被调到了日耳曼。被清除了骚乱分子的罗马城恢复了它的旧日的面貌。法律重新有了效力，高级官吏重新取得了他们的职权。

（40）在多米提安进入元老院的那一天，他简短而又谦虚地谈到了他的父亲和兄弟不在罗马的事情，谈到了他自己的年轻。他的举止是恰当的，而由于人们还不知道他的性格，因此常常在他的面孔上出现的慌乱害羞的情绪[984]就被人们认为是一种谦逊的表现。当多米提安提出恢复伽尔巴的荣誉的问题时，库尔提乌斯·蒙塔努斯[985]便建议也应当纪念披索。元老院通过了两项决议，但是有关披索这一项决议却从来不曾付诸实现。继而用抽签的办法选出了一个委员会，负责偿还在战争期间被劫去的财产，确定和重新安置由于年深日久而掉下来的法律青铜板，清除文告中由于过去各个时代的阿谀谄媚而被增加进去的肮脏东西，[986]节制国家的开支。在人们弄清楚特提乌斯曾逃到维斯帕西亚努斯那里去请求庇护的时候，他的行政长官的职位就被

恢复了。但是格律普斯保留了他的职位。随后元老院就决定重新审理穆索尼乌斯·路福斯和普布里乌斯·凯列尔之间的案件；[987] 普布里乌斯·凯列尔被定了罪，而索拉努斯的幽灵得到了慰解。在表现了国家的这种严厉行动的日子里，对于穆索尼乌斯个人同样也是光荣的。人们都认为他做了一件伸张正义的事情，但是舆论对于犬儒学派的戴米特里乌斯[988] 却抱有不同的看法，因为在为罪恶昭彰的普布里乌斯进行辩护的时候，他表现出自己是把私利放在崇高的目的之上的：普布里乌斯本人在危险的时刻，既没有勇气，也没有口才来应付这种局面。既然已经发出了对密告者进行报复的信号，于是尤尼乌斯·玛乌里库斯[989] 就请求凯撒授权元老院审查皇帝的档案，以便使他们知道在每次控告中告密者都是一些什么人。多米提安回答说，他必须在同皇帝商量之后才能决定这样一项重大的事件。

（41）在那些首要元老的倡议之下，元老院起草了一份誓词，全体高级官吏和其他元老则按照他们被召请的次序，热诚地以此誓词来召请诸神作证：他们从来不曾支持过任何足以危害任何人的安全的行动，他们也从来不曾为着任何人的不幸而接受过赏赐或是官职。不过自己知道犯过罪的人在重复誓词的时候，心里是胆怯的，所以就用各种不同的办法改换里面的词句。

元老院赞许他们的这种有所顾忌的态度，但是却反对他们的伪誓。[990] 受到了这类最严厉的谴责的有撒里奥列努斯·沃库拉、诺尼乌斯·阿提亚努斯和凯司提乌斯·谢维路斯，他们在尼禄统治时期都是因多次进行密告而臭名昭著的人物。撒里奥列努斯在不久之前还有过这类可耻的行为，因为在维提里乌斯统治时期他还想干同样的勾当；元老们也不断伸出拳头来对他个人进行恐吓，最后他只得离开元老院。在这之后，他们的愤怒的锋芒又转到帕克奇乌斯·阿非利卡努斯身上去并且把他也赶了出去，因为他曾向尼禄建议杀害以兄弟间的情谊和财富而著名的司克里波尼亚努斯兄弟。[991] 阿非利卡努斯不敢承认、但是也不能否认自己的罪行：当维比乌斯·克利司普斯[992] 不断用各种问题折磨他的时候，他就指出说克利司普斯也参加过一些他自己无法否认的行动，这样，在揭露了维比乌斯是他的同谋者之后，就把元老院的愤怒情绪从自己身上引开了。

（42）那一天，维普斯塔努斯·美撒拉[993]由于他对兄弟的友爱以及由于他的口才而取得了很大的声誉，因为尽管论年纪他还不能参加元老院，[994]但是他却有胆量为他的兄弟阿克维里乌斯·列古路斯[995]呼吁：原来列古路斯曾因为搞垮了克拉苏斯[996]和奥尔菲图斯[997]两家而受到人们的极大痛恨。虽然他当时十分年轻，看来他却是自愿地进行这一控诉的，这并不是为了防止某种危险，而是因为他想借以取得权力。克拉苏斯的妻子苏尔皮奇娅·普拉提克斯塔塔和她的四个孩子也在那里要求复仇，如果元老院受理这一案件的话。因此美撒拉既不为这一案件，也不为被告进行辩护，而是亲身担起了逼临到他的兄弟的头上的危险，结果他的这种做法竟然感动了一些元老。但是库尔提乌斯·蒙塔努斯却发表了一篇尖刻的演说反对他，甚至指控说，在伽尔巴被杀死之后，列古路斯曾把金钱送给杀死披索的凶手，并且用牙齿咬裂他的脑袋。他说："尼禄肯定不会强迫你做这样的事情，而且你也不曾用这样的野蛮行径保全你的地位或是你的生命。老实说，如果有人为了自己摆脱危险而想嫁祸于人，那么他们的辩护我们总还可以容忍。但是在你的情况下，你的父亲的放逐和把他的财产在债权人中间分配，这只会使你得到安全；你的年龄还没有大到可以担任官职，你没有任何可以引起尼禄羡慕的东西，没有任何可以使他害怕的东西。由于渴望屠杀，贪图赏赐，你一开头就用高贵人物的鲜血试验了你那还不为世人所发现，还没有在法庭上锻炼过的才能，而在国家多难的时候，你夺取了担任过执政官的人物的财产，[998]侵吞了七百万谢司特尔提乌斯并且享有显赫的祭司职位，同时还陷害了无辜的儿童、显要的老人和高贵的妇女；你谴责尼禄缺乏魄力，因为他和他的密告者只是一家一家地陷害下去，最后是会使自己感到厌倦的。你说过一句话就可以把整个元老院推翻。元老们，把这个无论在什么时候都能立刻提供意见的人保留和保存起来吧，这样才能使每一个时代都能向他学习。既然我们老一辈的人可以学习玛尔凯路斯[999]和克利司普斯[1000]，那么年轻人也就可以学习列古路斯了。邪恶，甚至如果是不幸的邪恶，仍然可以找到热心的模仿者。如果邪恶能飞黄腾达，如果邪恶能变得很有势力的话，那是什么情况就更不难想像了。而如果在他只不过是担任过财务官的时候，我们就不敢触犯他，那么当他在担任过行政长官和执政官的时候，我们还敢反对他么?你们以为尼禄就是最后的一个暴君么?从提贝里乌斯和盖乌斯的统治时期活过来的人

都有这样的想法；然而就在这个时候，出现了一个更加无情、更加残酷的尼禄。我们并不害怕维斯帕西亚努斯。他的年纪和他的谦逊保证了这一点；然而事例是比一个人的品德有更长久的生命力的。[(1001)] 元老们，我们的精力已经衰退了，我们已经不再是在尼禄被杀死之后、要求他的密告者和爪牙都应按照我们祖先的惯例加以惩办的那个元老院了。在一个坏皇帝倒下去之后的第一天才是最美好的一天啊。”

（43）元老院对蒙塔努斯的发言十分赞同，以致赫尔维狄乌斯竟开始指望连玛尔凯路斯也可以被搞掉了。因此他的发言一开始就赞扬了克路维乌斯·路福斯[(1002)]——这个人虽然也很富有和以辩才出名，在尼禄的统治时期却没有危害过任何人——他把这个人的崇高事例同他自己的指控结合起来，这样就使玛尔凯路斯陷入了狼狈之境并且激起了元老院的怒气。当玛尔凯路斯看到这种情况时，他就在他显然开始想离开元老院的时候说：“普利司库斯啊，我走了，把你的元老院留给你吧：在凯撒面前作威作福吧。”维比乌斯·克利司普斯[(1003)]也要跟着他出去；他们两个人都是恼怒的，不过面色却不一样。玛尔凯路斯的眼光发着咄咄逼人的闪光，不过克利司普斯却装出微笑的样子；[(1004)]但是最后他们却被他们的那些跑过去的朋友拉了回来。当争辩激烈化的时候，大多数的元老和比较正派的元老形成一派，但另一派却是少数几个有势力的人物，他们全都是悻悻然地顽强地争辩着。这一天是在争吵当中度过去的。

（44）在元老院的下一次集会时，凯撒带头建议人们忘掉过去的坏事、怨恨和那些很难避免的、必然会发生的事情。继而木奇亚努斯又作了长篇的演说为告密者开脱；不过同时他又对那些重新提出了控诉的人们——他们曾提出过这些控诉，但后来又放弃了控诉——用温和的、并几乎是恳求的口气提出了劝告。自己的做法受到反对的元老们只好放弃了他们已经开始享有的自由。木奇亚努斯为了避免给人一种印象，好像他不重视元老院的意见或是赦免了在尼禄统治时期所犯下的一切罪行，他把奥克塔维乌斯·撒吉塔[(1005)]和安提司提乌斯·索西亚努斯[(1006)]这两个元老级的人物送回了流放的岛屿，因为他们是在流放时自己逃回来的。奥克塔维乌斯曾诱奸过彭提亚·波司图米娜，但是当她拒绝同他结婚的时候，他便在妒火之下把她杀死了；索西亚努斯也用卑劣的手段陷害过不少人。两个人都被定了罪，并且通过元老院的一项严厉的命令而遭到放逐。当别人都得到允许返回罗马的时

候，他们的处分却仍然没有改变。不过木奇亚努斯这一行动却依然不能使他那不受欢迎的程度缓和一些。因为索西亚努斯和撒吉塔都是无关紧要的人，甚至如果他们真的回来的话。人们所害怕的是，告密者用到坏事上面去的才能、怒气和权力。

（45）元老院按照古老惯例所受理的一个案件暂时缓和了元老之间的敌对情绪。一个名叫曼里乌斯·帕图路伊图斯的元老[(1007)]抱怨说，他曾在谢纳移民地[(1008)]遭到一群人的殴打，而且他们还是根据地方长官的命令这样做的。此外，他还说对他的侮辱还不止于此，他们还把他包围起来，当着他的面痛哭、哀悼、为他举行假的殡仪，同时还对整个元老院加以侮辱和粗暴的谩骂。被告被召到了元老院，而在元老院听了案件的经过时，有罪的人都受到了惩处；元老院同时还通过了一项命令，警告谢纳的民众应当更守法一些。同时安托尼乌斯·佛拉玛则由于库列涅人民的控诉按照惩治勒索罪的法律判了罪，并且因为他的残酷行为而被放逐了。[(1009)]

（46）这时，在军队中几乎爆发了一次兵变。过去曾被维提里乌斯所解散[(1010)]但后来又集合起来支持维斯帕西亚努斯的那些士兵，现在要求恢复他们的近卫军的职务。而且军团士兵被选拔出来准备担任近卫军的那些人也要求答应给他们的报酬。[(1011)]甚至维提里乌斯派的士兵[(1012)]不付出大量流血的代价都不能加以调遣。可是要维持这样一支庞大的武装部队那就需要一笔巨额款项。木奇亚努斯来到了军营以便比较仔细地审查每个士兵的服役期限，他命令胜利一方的士兵带着他们各自的标记和武器列起队来，队与队之间留出适当的距离。继而维提里乌斯派——前面我们说过，他们是在波维莱投降的——和所有其他在城内和郊区被搜索出来的属于同派的士兵，也都在几乎没有衣服或武器的情况下被集合到一处。木奇亚努斯命令他们站到一边去，并且命令日耳曼、不列颠的士兵和从其他军队调来的所有军队都分别站好各自的位置。他们一看到自己所处的位置就被吓住了：原来这时他们看到在他们对面的就像是敌人的战线一样，那些人都用兵器和防御的武器作出威吓他们的姿态，而他们自己却被对方包围起来，没有武器的保护，肮脏而又难看。而当他们开始被分开来、向着不同的方向开拔的时候，他们所有的人全都害怕极了。其中最害怕的是日耳曼的军队，[(1013)]因为他们认为这样分开来之后，他们是准备被屠杀的。于是他们开始扑到同他们一同当兵的人们身上去，搂

住他们的脖子，请求最后的吻别，并请他们不要离开自己或是使那些为着同一事业而服役的人遭到不同的命运。他们一直在时而向木奇亚努斯、时而向不在场的皇帝进行恳求，最后又向上苍和诸神祈求，直到最后木奇亚努斯称他们为“用同样的誓言团结起来的士兵”和“属于同一位皇帝的士兵”，这才制止了他们那毫无必要的惶恐情绪。由于胜利一方的士兵用欢呼声对这部分士兵的哭诉表示支持，所以木奇亚努斯就更加有必要这样做了。这一天就这样地过去了。几天之后，当多米提安又对他们发表讲话时，他们重新表示了对他的信任。他们看不上送给他们的土地，而是要求在军队中服役并取得报酬。他们确实只是采用了恳求的办法，不过这种恳求却是不容回绝的恳求。因此他们就被接受进了近卫军的军营。继而那些论年纪和服役期限都够资格的士兵就光荣地退役了。[(1014)] 另一些人则由于犯了错误或其他原因而被解职了。不过这些人的被解职是逐步进行的，是一个一个地被解职的。要想拆散团结的一群人，这乃是一种安全的办法。

（47）但是，不知国库是真正空虚还是元老院想作出这样的姿态，元老们通过一项决定，向普通公民借款六千万谢司特尔提乌斯，并责成彭佩乌斯·西尔瓦努斯[(1015)] 负责这件事。不久之后，也许这种必需过去了，也许无须再装做有这种必需了。在这之后，由于多米提安的建议，维提里乌斯所授予的执政官的职位都被取消了。[(1016)] 为佛拉维乌斯·撒比努斯举行了监察官的葬礼。[(1017)] 撒比努斯的这种哀荣十分明显地证明了命运的多变，它总是把荣誉和屈辱攙合在一处的。

（48）大概就在这同时，总督路奇乌斯·披索被处死了。[(1018)] 关于他的被杀，我将要尽我力之所及作最忠实的记述，不过在这之前，我还要谈一谈更早的若干事情，因为这些事情同这样一些罪恶的起源和原因不是没有关系的。在阿非利加用来保卫帝国边疆的军团和辅助部队在圣奥古斯都和提贝里乌斯的统治时期是由一位总督[(1019)] 统率的。后来头脑混乱而且对当时的阿非利加行省的长官玛尔库斯·西拉努斯心怀畏惧的盖乌斯·凯撒把军团从总督手中调走，而交给了专门派到那里去的一位副帅。这样一来，委任官吏的权力就在两个官吏之间平分了。两个人在权力上的纠纷成了倾轧不和的根源，而他们的见不得人的争吵更为加深了这种不合。副帅们的权力加强了，这或者是因为他们的任期长，[(1020)] 但也可能是因为地位较低的人[(1021)] 争强斗胜之

心更重一些，而那些最显赫的总督所更关心的反而是安全，而不是权力。

（49）在那个时候，阿非利加行省军团的统帅是瓦列里乌斯·费司图斯[(1022)]，这是一个野心甚大而且生活习惯十分奢华的年轻人，不过他却由于自己同维提里乌斯的亲属关系而感到不安。在他和披索的多次会晤当中，是他唆使披索叛变，还是他反对披索的建议，这一点我们就不清楚了，因为在他们的私下的会谈中没有任何一个第三者在场，而且在披索被杀之后，大多数的人都是想取得谋杀者的好感的。行省和军队对维斯帕西亚努斯并无好感，这一点是没有问题的；而且，从罗马逃来的一些维提里乌斯派还向披索指出，高卢各行省的态度是犹豫不定的，日耳曼是准备叛变的，而且他自己的处境也很危险，因为对于一个在和平时期受到怀疑的人来说，战争却是一个比较安全的办法。就在这个时候，佩特拉骑兵队[(1023)]的队长克劳狄乌斯·撒吉塔由于一次顺利的航程而比木奇亚努斯派遣来的百人团长帕披里乌斯更早地到达了；撒吉塔说，百人团是受命前来杀死披索的，而且他的从兄弟和女婿伽列里亚努斯已经被处死了。他认为要取得安全，惟一的希望在于采取某种大胆的行动，但是要这样做，有两种办法：披索可以立刻发动战争，但他也可以到高卢去，担起维提里乌斯派军队的领袖的职务。虽然披索根本不想采取这样的办法，但是当木奇亚努斯派来的百人团长到达迦太基的港口的时候，他就提高了自己的嗓音，不断地为披索祈祷和发愿，就仿佛披索是个皇帝似的。他还要那些看到他的并且对他的这种奇怪的行动感到惊讶的人们也都这样讲。轻信的人群于是拥到广场上去，要求披索出来同他们见面，并且发出了一片欢呼声，根本不管事情的真相而只是热心于表现自己的阿谀。不知是受到了撒吉塔的通知的影响，还是出于他天生的谦逊，披索并没有同公众见面或是使自己受热情的群众的影响。当他仔细地询问了这个百人团长之后，才知道这个军官是打算找一个机会把罪名加给他再把他杀死，于是他就下令处死了这个人，不过他这样做的动机与其说是想拯救自己的性命，毋宁说是对凶手的愤怒，因为这个百人团长曾参加过对克洛狄乌斯·玛凯尔的屠杀，[(1024)]而在这之后，又带着沾满了副帅的鲜血的双手前来谋杀一位总督了。随后他又发表了一个表现了他个人的忧虑的公告以谴责迦太基人，并且放弃了甚至他日常的

工作，把自己关在自己家里，以便使自己在今后不致甚至由于偶然的事故而成为一次新的骚动的借口。

（50）当人民群众骚动的消息、百人团长被杀的消息、还有照例会被夸大的其他各种真真假假的事情传到费司图斯这里来的时候，他就派遣骑兵去杀披索。他们奔驰得如此迅速，以致在天刚刚破晓的时候，他们就拔刀闯进了总督的住宅。他们的大多数人都同披索不相识，因为费司图斯选派前来执行谋杀任务的是迦太基的辅助部队和玛乌利人。在离披索的寝室不远的地方，他们恰巧碰到一个奴隶。士兵们问他谁是披索，他在什么地方。奴隶英勇地回答了一句谎话，说他就是披索，结果立刻给杀死了。不过不久之后，披索还是被杀死了，因为那里有一个人认出了他，这个人就是巴伊比乌斯·玛撒[(1025)]，皇帝在阿非利加的代理官之一。甚至在那个时候，这个人已经成了那些最正直的公民的祸害，而且他的名字在后来我们所遭受的那些灾难的原因中间还是要多次出现的。[(1026)]费司图斯从阿杜路美图姆[(1027)]——他就等在那里注视事件的演变——赶到军团[(1028)]这里来，为了报复私仇而下令逮捕了营帅凯特洛尼乌斯·皮撒努斯，但是他把皮撒努斯说成是披索的工具。他还惩办了一些士兵和百人团长，又赏赐了另一些士兵和百人团长。他的赏罚都不是以功过为准，而是因为他想表示出自己已经制止了一场战争。后来他又调解了欧埃阿[(1029)]和列普提斯[(1030)]两城人民之间的纠纷。这次纠纷在开头时虽然不过是由于偷窃粮食和牲畜而在这里的农民中间引起的小事情，现在却发展到武装冲突和正规战争的程度。原来欧埃阿的人民因为比他们的对手人数少而召来了伽拉芒提斯人[(1031)]。伽拉芒提斯人是一个剽悍而难以驾驭的民族，他们一贯是对他们邻近的民族打劫的。这种行径使得列普提斯的居民列普提塔尼人备遭困苦。他们的土地到处都被蹂躏，他们战战兢兢地躲在自己的城里，直到辅助部队的步兵和骑兵到来的时候，伽拉芒提斯人才被赶跑，全部的掠夺物才被收回来，然而强盗们在当地极为荒僻的村落中游荡时售给边远部落的掠夺物却无法再收回来了。

（51）但是维斯帕西亚努斯[(1032)]在得知克雷莫纳之役的结果并从各方接到有利的消息之后，现在又从各个等级的许多人那里知道了维提里乌斯死亡的消息。这些人都是同样勇敢地而又幸运地冒着冬天的海洋的危险到这里来报信的。国王沃洛伽伊苏斯（沃洛吉西斯）也

派遣使节前来，建议提供四万名帕尔提亚的骑兵。[1033] 联盟者请他接受这样的援助，而他却不需要这样的援助，这对他来说是一种光荣，也是值得高兴的事情。他对沃洛伽伊苏斯表示感谢，并指令他派遣使节到元老院去，以便使元老院确信帝国内部并没有战争发生。正当维斯帕西亚努斯专心考虑意大利和罗马局势的问题时，他听到了有关多米提安的一项不利的消息，那就是多米提安的行为超过了他的不大的年纪以及作为皇帝的儿子所允许的界限。于是他就把他的军队的主力托付给了提图斯，要他结束对犹太人的战争。[1034]

（52）据说在离开以前，提图斯曾同他父亲作了一次长谈。在这次长谈中，他请求他的父亲不要在听到中伤多米提安的那些人的报告后就轻易地感到激动，并且请他以公正和宽恕的精神对待自己的儿子。他说："对于皇帝的统治大权来说，一些孩子比起陆军和海军来是更加坚强有力的保卫者。因为时间、命运、有时是过度的欲望或过错，这一切都能使友情冷淡、改变和失掉，但是任何人都不能割断血亲之间的关系，尤其是那些王子们，因为他们的成功也能由别人分享，但他们的不幸却只会落到他们最亲近的人们的头上。除非父亲以身作则，树立典范，甚至兄弟之间也不是永远和睦的。"维斯帕西亚努斯虽然不一定就打消了对多米提安的怒气，但是对于提图斯所表现出来的手足之情却是十分高兴的，因此他就要提图斯不必忧虑，应通过武力来发扬国家的威名；他自己将会注意维护和平和他一家的安全。然后他就把几只最快速的船装上了粮食并且派它们出海了，尽管在这个时候，海上还是有风险的。老实说，当维斯帕西亚努斯的粮食运来接济罗马的时候，这座城市的情况已然十分危急，因为它的仓库中的存粮至多只够全城十天的食用了。[1035]

（53）维斯帕西亚努斯[1036]把重修卡披托里乌姆神殿的事情交给了路奇乌斯·维司提努斯。这个人尽管是骑士等级出身，但是他的势力和声誉却使他同贵族没有什么两样。占卜师[1037]被他集合起来之后就指示说，旧神殿的残砖废土应当运到沼泽地区[1038]去，而新的神殿应当完全建立在旧神殿的原址上面：诸神是不愿意看到旧的神殿的布局有任何改变的。6月21日是个一望无云的晴好的日子。就在这一天里，用来修造神殿的那块土地被花环锦带围绕起来；名字吉利[1039]的士兵带着象征吉兆的树枝[1040]进入了工程的地界。在这之后，在父母双全的童男童女的伴随之下的维司塔贞女就把泉水与河水

喷洒在这块土地上。继而行政长官赫尔维狄乌斯·普利斯库斯[1041]在祭司普劳提乌斯·埃里亚努斯的引导下，用猪羊牛三牲作献礼[1042]为这块土地举行了祓除式，并且把牺牲的脏腑放置到草泥的祭坛上。然后他就向朱庇特、优诺和米涅尔瓦，向保护帝国的诸神祈祷，祈求他们保佑修建工程顺利进行，并通过神圣的助力，把他们那出于人们的虔心而开始建造的住所重建起来。祈祷完毕之后，他便用手抚摸缠在基石四周并绕在拖拉基石的绳索上面的饰带。同时在场的其他高级官吏、祭司、元老、骑士和一大部分人民则一致热情而欢乐地用力把这块巨石拖到它应当安置的地方去。人们把大量的金银，大量未经熔炼过而是开采时原样的矿石抛散在地基的各处。占卜师不许用于任何其他方面的石头和黄金来玷污这项工程的神圣性。新神殿比旧神殿修建得要高。从宗教上的考虑来看，只有这一点是容许改变的，而在宏壮的旧神殿上面，缺少的也只是这样一个特色罢了。

（54）这时，[1043]传遍了高卢和日耳曼诸行省的维提里乌斯被杀害的消息又引起了一场战争。原来现在已经放弃了一切伪装的奇维里斯公开向罗马人民发动了进攻，而维提里乌斯的军团也宁肯甚至受外国人的统治，也不愿服从维斯帕西亚努斯这样一个皇帝。高卢人鼓起了他们的勇气，他们认为所有我们的军队在任何地方都是同样的情况，因为外面到处传说我们在美西亚和潘诺尼亚的冬营正在受到撒尔玛塔伊人和达奇人的围攻。[1044]关于不列颠，也捏造了类似的说法。然而最足以促使他们相信我们的统治即将崩溃的，就是卡披托里乌姆神殿被烧掉这样一件事。“很久很久以前，罗马有一次被高卢人占领，但由于朱庇特的神殿没有被摧毁，所以罗马的权力始终屹立不动。但现在这一致命的大火却证明了上天诸神的愤怒，并且预言，世界的统治大权将要转到阿尔卑斯山以北各民族的手里了。”以上就是德鲁伊德们[1045]所作的毫无根据的、迷信的预言。此外，外面还传说被奥托派出去抗击维提里乌斯的那些高卢头目[1046]在他们出发前也曾发誓说，如果连绵不断的内战和内部的倾轧摧毁了罗马人民的权力的话，他们一定不放过为自由的事业而奋斗的机会。

（55）在霍尔狄奥尼乌斯·佛拉库斯被杀之前，没有任何事件显露出来可以使阴谋被发觉：但是在霍尔狄奥尼乌斯被杀死以后，在奇维里斯和特列维利人的骑兵长官克拉西库斯[1047]之间便开始有使节往来。克拉西库斯论出身、论财富都优于其他人；他是王族出身，他的

家系无论在平时还是在战时都是出名的，而他本人就夸耀说，在他的祖先里，同罗马人为敌的比同罗马人友好的要多。优利乌斯·图托尔和优利乌斯·撒比努斯参加了阴谋：图托尔是特列维利部族的人，撒比努斯是林哥尼斯人。维提里乌斯曾任命图托尔为负责莱茵河沿岸驻军[(1048)]的长官；撒比努斯是一个生来就很好虚荣的人物，特别是他对于他那空想的身世感到骄傲，因为据说他的曾祖母当圣优利乌斯在高卢作战时曾因为她的美貌和温柔的言谈举止而受到他的垂青。这些领袖在私下里会见时首先试探所有他们的同谋者的情绪；继而当他们把他们认为适于参加阴谋的那些人确实地拉了进来的时候，他们就在科洛尼亚·阿格里披嫩西斯（科隆）的一个私人的住宅里会晤，因为城市当局，作为官方的机构，对这样的事情是避之唯恐不及的。参加这次会晤的还有几个乌比伊人和通古里人。然而在这件事情上起主导作用的特列维利人和林哥尼斯人却不允许人们把时间耽搁在反复考虑上。他们争先宣布说，罗马人民正在疯狂地进行内战，罗马军团已被分裂，意大利被蹂躏成一片焦土，罗马那时正在被占领，[(1049)]而且全体罗马军队也正在各自忙于自己的战争：他们只需要用武力守住阿尔卑斯山，而高卢诸地一旦在确保他们的自由之后，他们只需决定他们想把自己的权力扩充到怎样的限度就行了。

（56）这些说法提出来以后立刻就得到同意：但是对于如何处理残余的维提里乌斯派士兵的问题，他们却还没有作出最后的决定。大多数人主张把他们处死，因为他们是喜好作乱的、不可靠的，而且他们还屠杀过他们的将领。然而，依然是赦免他们的意见占了上风，因为阴谋者担心，如果他们使军队失去任何得到宽大处理的希望的话，反而会激起顽强的抵抗。这些人认为，这些士兵倒是应当被争取过来成为他们的同盟者。他们说："如果我们只处死军团的统帅，大群的普通士兵就很容易被我们拉过来，因为他们知道他们犯了罪并且希望逃避惩罚。"总之这就是他们第一次考虑的结果。于是他们就把密使派到高卢各行省去煽动战争；阴谋的首领假装作驯顺的样子，以便使沃库拉更加疏于戒备。虽然如此，仍然有人把这件事告诉给沃库拉[(1050)]；但是他没有足够的力量制止这次阴谋，因为各军团不但人数不足，而且是不可靠的。沃库拉认为，在他所不相信的士兵和他的秘密的敌人之间，当前他能采取的最好的办法是他自己也伪装起来，对敌人使用敌人正在用来对付他的同样的进攻办法。于是他就到科洛尼亚·阿格

里披嫩西斯（科隆）去。克劳狄乌斯·拉贝欧过去被俘虏并被放逐到弗里喜人那里去的事情，我在前面已经说过了。[1051] 他就是贿赂了看守人放了他而逃到科隆那里去避难的。现在他向沃库拉保证说，如果给他一支军队的话，他就可以到巴塔维亚人那里去，把那里的大多数的人民争取回来和罗马结成同盟。他取得了一小队步兵和骑兵，但是他不敢在巴塔维亚人那里有任何举动；不过他的确说动一些涅尔维伊人和巴伊塔喜人[1052] 拿起了武器，同时他又不断地蹂躏坎宁尼法提斯人和玛尔撒奇人，[1053] 不过他用的办法是在暗中骚扰，而不是公开的战争。

（57）在高卢人的奸计的引诱之下，沃库拉仓促地向敌人发动了进攻。当他来到离维提拉[1054] 不远的地方时，克拉西库斯和图托尔[1055] 借口侦察敌情而离开了他们军队的主力，并同日耳曼的头目们缔结了协定。而且也正是在那个时候，他们第一次敢于离开罗马的军团，[1056] 单独用壁垒把自己的营地守卫起来。不过沃库拉却不同意这个做法，他说罗马还从来不曾因内战而削弱到甚至被特列维利人和林哥尼斯人瞧不起的程度。他说："罗马还有效忠它的行省，还有胜利的军队，还有掌握统治大权的命运，复仇诸神也站在罗马的一面。早先的撒克罗维尔和埃杜伊人，[1057] 近一点的如温代克斯和所有的高卢行省，都是在一次战斗中就被击溃了的。那些破坏条约的人们也一定同先前一样，会遇到同样的神灵，同样的命运。圣优利乌斯和圣奥古斯都能比较深入地理解高卢人的精神。伽尔巴的削减高卢人的租税的行动，[1058] 助长了他们的敌对情绪。他们现在同我们为敌，是因为他们身上的奴役负担轻了：如果我们掠夺他们，把他们剥得精光，他们就会成为我们的朋友了。"沃库拉在气愤地讲了这样的话之后，看到克拉西库斯和图托尔依然坚持他们的叛变行动，于是他就回师到诺瓦伊西乌姆去。高卢人就在二英里以外的地方占据了一个阵地。百人团长和士兵常常到那里去找他们，他们就在那里受到背叛祖国的引诱。结果一支罗马军队就犯下了一件前所未闻的罪行：他们竟然向外国人宣誓效忠，并且杀死或逮捕他们的负责军官用来作为他们这一滔天罪行的保证。虽然许多人劝沃库拉逃跑，但他认为只有勇敢地行动起来才是明智的办法，于是他就召集了一次会议，讲了如下的话。

（58）“我对你们讲话时，对你们从来不曾表现过这样大的牵挂，或者说，对我自己也从来不曾这样不介意过，因为我很高兴地知道，人们已决定杀死我，而我在目前的不幸当中，等候我的最后的命运就如同等待我的痛苦的结束一样。我正是为你们感到羞耻，正是为你们感到遗憾——要知道，敌人甚至不屑于排成阵势对你们展开堂堂正正的战争。因为，如果是这样的话，那就符合于作战的规则和敌人之间的正当权利了。你们知道吗，克拉西库斯是想要你们自己对罗马人民作战的：他指给你们的远景是一个高卢帝国，是对高卢人的效忠。即使我们一时运气不好，勇气不够，然而我们难道完全忘记了过去的历史，忘记罗马军团曾有多少次宁肯死也不肯被敌人赶出阵地么?我们的联盟者[(1059)]有多少次曾忍受他们的城市被破坏，使他们自己同他们的妻子儿子一道在火中被烧死，而当时他们的死亡的惟一报偿就是取得始终忠诚不渝的光荣?正是在这个时候，维提拉的军团不为威胁所屈，不为许诺所动，而正在忍受着饥饿与围攻的痛苦：而我们呢，我们不仅有我们的武器、我们的士兵和我们营地的十分坚固的工事，我们还有不论多么长期的战争都够用的粮食和食物。最近我们甚至有足够的钱来颁发赠赐；不管你们愿意把这赠赐认为是维斯帕西亚努斯的也好，认为是维提里乌斯的也好，反正你们毫无疑问是从一位罗马皇帝那里取得的。如果你们，你们这些曾在这样多次战争中取得过胜利的人们，你们这些曾在盖尔杜巴和维提拉这样多次打跑过敌人的人们竟然害怕一次公开的战争的话，那确实是一件可耻的事情。而且你们还有工事、壁垒和推迟危险的办法，因为你们可以等待相邻诸行省的军队赶到这里来支援你们。若是我不能得到你们喜欢，这没有什么关系。还有别的统帅、将领、甚至某些百人团长或是普通士兵，这些人你们都可以投靠，但是不能把这样一个丑恶的消息传到外面去，说你们竟要投靠奇维里斯和克拉西库斯，并且帮助他们进攻意大利。当日耳曼人和高卢人把你们率领到罗马城下的时候，你们难道愿意拿起武器反对你们的祖国吗?在想到这样一件罪行的时候，我的灵魂都在感到战栗，难道你们愿意为一个图托尔，一个特列维利人站岗么?难道你们能容许一个巴塔维亚人发出作战的信号么?难道你们愿意补充日耳曼人的队伍么?当罗马的军团列阵同你们对抗的时候，你们的罪行的后果将会是什么?难道你们还想作第二次的逃兵，第二次的叛徒，而在受到诸神的憎恨的情况下徘徊于你们的新旧誓言之间么?我请求你，恳求你，朱庇特，至善至尊的神，这位在八百二十年中间使我们获得了这样多

次胜利的神，我还恳求你，克维利努斯，罗马的父亲：如果你们不愿意看到在我领导下的这座营地能保持纯洁和不受侵犯，至少请你不要使它为图托尔或克拉西库斯之辈所亵渎和玷污吧。使这些罗马士兵都能保持清白无瑕吧，否则就使他们能够很快地改悔而不致干出可耻的罪行来吧！”

（59）士兵们听了这一讲话之后，反应各不相同，他们有人抱着希望，有人害怕，有人感到羞愧。沃库拉退去之后，作了自杀的准备，但是他的被释奴隶和奴隶使得他不能自愿地死去以避开最可怕的一种死法。克拉西库斯把第一军团的一个叫做埃米里乌斯·隆吉努斯的逃兵派了来，很快地杀死了沃库拉。对于副帅希伦尼乌斯[(1060)]和努米西乌斯[(1061)]，他只是给他们上了镣铐。然后他就给自己加上了罗马统帅的标记[(1062)]，进入了营地。尽管他残忍到什么罪行都干得出来，但是他除了发誓之外，却什么话都讲不出来；在场的那些人都向高卢人的统治大权宣誓效忠。他提升了刺杀沃库拉的凶手担任高级军职；对于其他的人，他按照他们的罪行的大小，也分别给予了赏赐。

在这之后，图托尔和克拉西库斯在作战方面就作了分工。图托尔率领一支坚强的队伍围攻科洛尼亚·阿格里披嫩西斯，并且强迫该地的居民和莱茵河上游一带的全体士兵[(1063)]作了同样的效忠宣誓；在摩功提亚库姆，他杀死了那里的将领并且赶跑了营帅，因为他们拒绝宣誓效忠：克拉西库斯把投降的人们中间那些最坏的人派到被包围的人们那里去，建议他们承认既成事实而取得宽大，否则他们是不会有任何希望的。他们将会遭到饥饿、屠戮和最可怕的灾难。他的使节用他们亲身的榜样着重指出他们的话并不是毫无根据的。

（60）一方面的忠诚同另一方面的饥饿，一直使被围攻的人们在光荣和羞耻之间徘徊不定。正当他们这样犹豫观望的时候，他们的正规的和甚至非正规的食物资源都没有了，因为他们把他们的驮畜、他们的马匹和所有其他尽管不干净和令人恶心但仍然不得不宰杀的动物全都吃光了。最后他们甚至把从石头缝里长出来的灌木、树根和野草都采集来吃了；[(1064)]他们的这种做法同时却证明了他们的灾难和他们的忍耐力，但到最后，他们还是可耻地玷污了一件本来可以称得起是了不起的光荣行径，因为他们派了一个使团到奇维里斯那里去请求留条活命了。奇维里斯拒绝了他们的请求，直到他们向高卢的统治大

权宣誓效忠的时候：继而他就约定要取得他们军营中的战利品，并且把一些卫兵派了去取得营地的财库、仆从[1065]和辎重行李，以及在罗马士兵空着手离开他们的营地时监视他们。当他们走了大约五英里的时候，[1066]日耳曼的军队突然向他们发动袭击，把他们包围起来，但他们在行进时却完全没有预料到会有任何危险发生。最勇敢的士兵在抵抗时当场被杀死了，还有许多人在逃散时被杀死了；其余的人则逃回营地。奇维里斯确实对日耳曼人的行动表示遗憾，并且谴责他们可耻地背弃了自己的信义。但是这也许只不过是他这方面的一个借口，也许是他真的不能控制他们的愤怒情绪，真实情况如何就无从确切地加以证实了。他的军队掠夺了营地，然后放火把它烧掉；大火把在战争中活下来的人们都烧死了。

（61）奇维里斯曾根据他过去许下的一个愿——这些蛮族常常许这样的愿[1067]——把他的头发染红[1068]并且把它从他开始反抗罗马人的时候起留起来，但既然他已最后完成了对军团的屠杀，所以他就把它剪短了。[1069]还有一个传说，说他给了他的小儿子一些俘虏，用作练习射箭和投枪的靶子。但是他却没有使他自己或任何巴塔维亚人同高卢缔结效忠的誓约，因为他所依靠的是日耳曼人的资源，而且他感到，如果一旦必须同高卢人争夺统治大权的话，他的声誉和他的优势兵力对他都是有利的。一个军团的统帅穆尼乌斯·卢佩尔库斯[1070]连同其他礼物一道被送到维列妲[1071]那里去。这个出身布路克提里人[1072]部落的处女按照古代日耳曼的习惯而拥有广泛的权力，因为古代日耳曼的习惯认为许多妇女都具有预言的能力，而当人们变得越来越迷信的时候，就把她们奉为神明了。维列妲的势力现在是最大的时候，因为她过去曾预言过日耳曼人的胜利和军团的覆灭，但是在路上卢佩尔库斯就被杀死了。少数高卢人出身的百人团长和将领被扣留起来作为人质，以保证联盟的关系。辅助步兵与骑兵部队的和军团的冬营都被捣毁和烧掉了，仅有的例外就是摩功提亚库姆和温多尼撒[1073]两地的军营。

（62）第十六军团和同时投降奇维里斯的辅助部队奉命从诺瓦伊西乌姆开到特列维利人的移民地去，并且确定了一个必须全部离开营地的日期。在这中间的一整段时期里，士兵们真是顾虑重重：胆怯的人看到在维提拉被屠杀的那些人的命运而被吓住了，较好的士兵则又因为觉得可耻和丢面子而十分痛苦。他们问他们自己：“这将是怎样的

一种行军?谁来率领我们?一切都要由我们已把生死大权交给他们的那些人摆布啊。”另一些人却没有羞耻之心，他们只是把他们的钱和最心爱的东西妥善地藏在身上；还有一些人则整备自己的武器并且带上他们的投枪，就好像是出发去作战似的。当他们正在这样忙着的时候，出发的时刻到了。但是这个时候却比他们的等待时期还要悲惨。因为在城里面，他们的屈辱地位还不这样明显：但是平原地带和白天的光亮却把他们的耻辱暴露出来了。皇帝们的像都被毁掉了，他们的旗帜被弄得光秃秃的，[(1074)] 但是高卢的标记却在到处闪闪发光；他们的队伍默默地前进着，像是送葬的行列。率领着他们的是克劳狄乌斯·桑克图斯；这是一个面目可憎的人，他的一只眼睛被挖掉了，甚至他的智力也有些迟钝。当着离开了波恩军营的另一个军团参加了他们的行列的时候，他们的耻辱就更重了。而且，由于外面都传说军团被俘虏，因而所有那些在昨天听了罗马的名字还要战栗的人，都从他们的田地和住宅跑来，从四面八方聚拢来，对这一不平常的景象表现了极大的欢乐情绪。皮肯提那骑兵中队[(1075)] 忍受不了群众的这种侮辱性的欢乐情绪，他们不顾桑克图斯的诺言和威胁而逃到摩功提亚库姆去；在路上他们凑巧碰上杀害了沃库拉的隆吉努斯，他们就用一阵投枪把他刺死，这样他们就开始了他们未来的赎罪行为。军团并没有改变自己的进路，就在特列维利人的城[(1076)] 前设营了。

（63）由于胜利而得意起来的奇维里斯和克拉西库斯讨论他们要不要把科洛尼亚·阿格里披嫩西斯交给他们的士兵，任凭他们劫掠的问题。他们的残酷本性和他们对于战利品的贪欲使他们倾向于赞同摧毁这座城市。但是当他们正在树立新的统治大权的时候，这种做法却违反战争的利益[(1077)] 和取得宽大声誉的好处；而且奇维里斯也还没有忘记这座城待他的好处，因为在叛乱开始的时候，他的儿子曾在科隆被逮捕，但是在扣押期间他的儿子却受到礼貌的待遇。虽然如此，莱茵河对岸各部落对于这座城市还是憎恨的，这一则是因为它的财富，一则是因为它的迅速发展。他们相信，要结束这场战争那只能有两个办法，或者是开放这个地方，使它毫无区别地成为全体日耳曼人的共同住所，或者把城市毁掉，把乌比伊人像其他民族一样地驱散。[(1078)]

（64）于是腾克提里人[(1079)] ——他们是隔着莱茵河同移民地相对的民族——派出了一个使团，要他们在科隆的民会上提出他们的要求。代表中性情最暴烈的人是这样提出了他们的请求的：“我们感谢我

们共同的诸神，首先是玛尔斯神[1080]，因为你们返回了日耳曼各民族的大家庭，你们重新取得了日耳曼人的名字，而且我们还向你们庆贺，因为你们终将成为自由人中间的自由人；要知道，在先前的时候，罗马人封锁了河流、土地，而且多多少少还封锁了天空本身，[1081]其目的则是为了使我们不能聚会在一起商讨事情，或是为了——而这对于我们这些生性好战的人们是一个更加严重的侮辱——使我们在人们的监视下，而且还要为取得这一特权付了钱之后，[1082]才能赤手空拳地并几乎是赤身露体地见面。但是为了使我们的友谊和联盟得到永久的保证，我们要求你们拆毁你们的移民地的城墙[1083]，奴役你们的堡垒；要知道，如果你们把野兽关起来，甚至它们都会忘掉自己的勇气的。我们要求你们把你们领土[1084]之内的一切罗马人杀死。自由和主子是不容易结合到一起的。那些被杀死的人的财产要归公，这样任何人就不能隐匿任何东西或是在这里享有他特殊的私人利益。我们和你们都将有权利在河的两岸居住，就像我们的祖先过去做过的那样。就如同大自然一向使全人类都能享受白天的光亮一样，它同样也使勇敢的人能享受一切土地。重新恢复你们祖先的生活习惯和风俗，抛弃使罗马人比用武力更能制服他们的臣民的那些享乐吧。只有当你们变成一个纯洁的、清白的、忘掉你们的奴役的民族的时候，你们才能过同任何人完全平等的生活或是统治别人。”

（65）科隆的人民先是把这件事情考虑了一个时候，后来由于对未来的恐惧不容许他们答应提出的条件，而当前的情况又使他们不可能公开拒绝这些条件，于是他们便作了如下的答复：“我们是迫不及待地而不是瞻前顾后地抓住我们所能遇到的任何一次取得自由的机会的，因为只有这样，我们才可以同你们以及属于同一血统的其他日耳曼人联合起来。可是，在当前罗马军队正在集中的时候，把城壁加高较之摧毁城壁却是更加安全的办法。所有在我们土地上居住的意大利或行省出身的异邦人都已死于战争或是各自逃回自己的家乡去了。最早的一批移民，[1085]他们早已定居在这里，并且同我们有了婚姻上的联系，而对他们以及他们的孩子来说，这里就是他们的故乡了。我们也不能想像你们会不公正到要我们杀死我们自己的双亲、兄弟和子女。现在我们取消了妨碍商业的关税和一切捐税：让我们自由地相互交往吧，但是这交往要在白天进行，进城时也不要带武器，这样久而久之，我们就会习惯于我们的新制定的因而还感到生疏的权利了。我

们希望奇维里斯和维列妲作我们的仲裁者，我们的一切协议都将在他们面前被批准。”

他们先是用这些建议把腾克提里人安抚下来，跟着就派遣一个使团带着礼物到奇维里斯和维列妲那里去，从他们那里得到了科洛尼亚·阿格里披嫩西斯的人民所希望的一切；但是使节们不允许见到维列妲本人并直接同她说话：她不要他们见到自己是为了引起他们更大的尊敬。她自己住在一个高塔里[(1086)]；为这件事而选出来的她的一个亲戚把问题带到她那里去，再把她的答复带回来，就仿佛此人是神的一名使者似的。

（66）奇维里斯同科洛尼亚·阿格里披嫩西斯的人民结成联盟之后，他的实力也就大大地加强了，于是他又决定试图把相邻的各个民族也都争取过来；如果他们拒绝的话，就向他们发动进攻。当克劳狄乌斯·拉贝欧利用他仓促集合起来的一支由巴伊塔喜人、通古里人和涅尔维伊人组成的兵力进行抵抗的时候，[(1087)]奇维里斯已经把苏努奇人[(1088)]争取过来，并且把他们的青年编成了步兵队伍。但是拉贝欧对他所占的地势是有信心的，因为他占据了马斯河上的一座桥。[(1089)]双方的兵力在这一狭窄的地区展开了不能决定最后胜负的战斗。但最后日耳曼人却泅水过河，进攻拉贝欧的背后。与此同时，奇维里斯或是因为一时勇气上来，或是因为事先已有安排，冲到通古里人的队伍里去，高声叫道：“我们发动这场战争并不是为了使巴塔维亚人的或特列维利人统治其他的民族：我们决没有这样骄傲的企图。同我们结成联盟吧，我愿意同你们联合在一起，不管你们想把我当做你们的领袖也好，还是想把我当作一名普通的士兵也好。”大群的通古里人受到了这一呼吁的影响，当他们的两个头目康帕努斯和优维纳里斯率领全体人民向奇维里斯投降的时候，他们也都在把自己的刀剑插入鞘内了。拉贝欧在他被敌人包围之前便得以逃掉了。巴伊塔喜人和涅尔维伊人也投降了奇维里斯，而奇维里斯就把他们编入了自己的队伍。他的实力现在已经十分可观了，因为各个民族不是被他吓住，就是自愿地为他的事业而战斗了。

（67）这时，优利乌斯·撒比努斯[(1090)]摧毁了足以使人联想到同罗马的联盟的一切纪念物[(1091)]，并且下令要人们尊他为凯撒。然后他就率领着一大群毫无组织的本族人民向谢夸尼人[(1092)]发动了进

攻，谢夸尼人的土地同林哥尼斯人的土地相接，并且是忠实于我们罗马人的。谢夸尼人并没有放弃对他们的抵抗；命运帮助了正义的一方面；林哥尼斯人被打败了。[1093] 撒比努斯把这样的战争挑起来有多么快，他惊惶地从战场上逃走时也就有多么快。为了散布他本人死亡的消息，他把他逃到那里避过难的一座乡间住宅烧掉了，但外面人们却都认为，他是在那里自杀身死的。不过在后面适当的地方，我还要谈到他用什么办法，在怎样的一些藏身之所，又多活了九年之久。我还要描写一下他的朋友对他的忠诚和他的妻子埃波尼娜所树立的崇高范例。[1094] 谢夸尼人的胜利制止了战争的冲动。各个城市渐渐地清醒过来并开始重视他们缔结的条约上为他们规定的义务了。列米人[1095] 在这一行动中起了带头作用，他们带信给高卢各个行省，要它们派遣使节讨论有关他们共同利益的一个问题，即高卢各民族是想取得自由，还是想取得和平。

（68）但是从高卢方面传到罗马来的一切消息都从坏的方面被夸大，从而使木奇亚努斯担心是否甚至那些杰出的统帅——他已经选拔了伽路斯·安尼乌斯[1096] 和佩提里乌斯·凯里亚里斯[1097] ——都应付不了这样一场大规模的战争。他不能使罗马没有一个首脑，而且看到多米提安的那种无法管束的情欲，他感到十分不安。另一方面，我前面说过，他又不放心普利姆斯·安托尼乌斯和伐鲁斯·阿里乌斯。[1098] 担任近卫军长官的伐鲁斯手里依然控制着一支军队：木奇亚努斯调开了他，但是为了不致伤害他的情绪，就要他负责粮食供应的工作。另一方面为了安抚多米提安的感情——因为多米提安对伐鲁斯的印象还是不坏的——他把同维斯帕西亚努斯一家有姻亲的关系[1099] 而又为多米提安所喜爱的阿尔列奇努斯·克利门斯调任为近卫军长官。他反复地指出这样一个事实：克利门斯的父亲在盖乌斯·凯撒的统治时期曾出色地担任过同样职务，而且克利门斯在士兵当中声望也很高，他本人虽然是一名元老，但他是胜任近卫军长官的任务和他本等级的任务的。[1100] 所有最显要的公民都被登记参加出征，其他的人则是通过他们自己的请求才参加出征的。多米提安和木奇亚努斯于是都作了出发的准备，不过两个人的情绪却不相同。多米提安那一面是少年气盛，踌躇满志；木奇亚努斯这一面却是想各种办法造成耽搁以抑制另一个人的热情，因为他担心：一旦多米提安控制了全部军队，他的那种年轻人的暴躁性格和那些给他出坏主意的人们就会使他变成一个无论在和平

还是战争时期都是同样危险的人物。胜利的军团即第八[1101]，第十一[1102]，第十三军团，原来属于维提里乌斯派的第二十一军团[1103]和征募不久的第二军团[1104]被调入高卢，他们一部分是通过奔尼努斯阿尔卑斯山和科提安努斯阿尔卑斯山[1105]的，另一部分则是通过格莱乌斯山[1106]的。从不列颠调来了第十四军团，[1107]从西班牙调来了第六[1108]和第一军团。

这样，当大军正在迫近的消息传到四面八方去的时候，那些很自然地倾向于采取妥协路线的高卢城市就在列米人那里举行集会。特列维利人的一个使团正在那里等候他们，这个使团的领袖是一个最热心主战的人物优利乌斯·瓦伦提努斯。在一篇精心构思的演说里，他作了人们通常对大帝国进行的一切指控，把最大的侮辱和咒骂的词句加到罗马人民身上，这个演说家很善于煽起骚动和叛乱，而且他的狂热的演说才能是很受他的大量听众的欢迎的。

（69）但是优利乌斯·奥斯佩克斯，列米人的一名贵族，详细地论述了罗马的强大力量与和平的好处；他指出说，甚至怯懦的人都能挑起一场战争，但是只有最勇敢的人们冒着危险才能把战争进行下去，而且罗马的军团已经逼到他们的头上来了。这样他就用尊敬和忠诚作为理由抑制了他们本族中最慎重的人，而为了抑制青年人，他向他们指出了危险，引起了他们的恐惧：人民称扬瓦伦提努斯的勇敢精神，但是接受了奥斯佩克斯的忠告。毫无疑问，下列的事实是颇为引起高卢人的反感的，即在温代克斯发动叛乱的时候，特列维利人和林哥尼斯人是站在维尔吉尼乌斯一面的。许多人由于高卢行省相互间的忌妒而未能采取共同行动。他们问道："我们到什么地方去寻找一个战争的领袖呢?到什么地方去寻求命令和占卜权呢?[1109]如果我们一切都顺利的话，我们又要选择什么地方作我们的首都呢?"他们还没有取得胜利，但是内部已经争吵起来了；有些人傲气凌人地吹嘘自己的条约，有些人吹嘘自己的财富和力量或是自己的古老的历史：他们厌恶考虑未来的问题，而最后却是选择了他们的现状。他们以高卢诸行省的名义写信给特列维利人，命令他们不要使用武力，并且说，如果他们悔悟的话，他们可以取得宽恕，而且有人愿意为他们从中斡旋。瓦伦提努斯又出来反对，并且做到使他的本族人民拒绝听从这样的建议。他虽然热心煽动人民，但是他在实际的备战行动方面却不是表现得同样积极的。

（70）但结果却是：无论特列维利人、林哥尼斯人、还是其他参加叛乱的民族都根本没有适应当前十分严重的情况作出应有的努力。甚至领袖们都没有集合到一起进行商议。但奇维里斯却在贝尔吉乌姆的一片无路可通的荒野[1110]中到处拼命搜索，以便捕捉克劳狄乌斯·拉贝欧，或是想把他赶出那个地方；另一方面，克拉西库斯却把他的时间大部分浪费在安乐闲散的生活中，享受他那好像已经没有问题的最高权力。甚至图托尔都不急于带领军队去占领上莱茵地区和阿尔卑斯山的隘道。就在这个时候，第二十一军团从温多尼撒突入，而塞克司提里乌斯·费里克斯也带着一部分辅助步兵部队通过莱提亚进来了。[1111]此外参加这些军队的还有一个精锐的骑兵中队，这队骑兵最初是维提里乌斯组成的，但是后来转到维斯帕西亚努斯的一面来了。率领这些骑兵的是优利乌斯·不列刚提库斯，[1112]他是奇维里斯的一个姊妹的儿子。奇维里斯憎恨他，但他也极端憎恨他的舅父（这种痛恨情绪在最近的亲属之间是往往会出现的）。图托尔最初新征募了一支万吉欧尼斯人[1113]、凯拉卡提斯人[1114]和特里波奇人[1115]的队伍，来补充特列维利人的军队，随后他又从军团抽调了步兵和骑兵的老兵用来补充这些军队。这些军团士兵不是他用诺言收买的，就是他用恐吓手段制服住的。这批士兵在开头时屠杀了被塞克司提里乌斯·费里克斯派出来的一个先锋中队；后来，当罗马的将领和军队开始迫近的时候，他们就光荣地重新归顺了罗马的军队，接着特里波奇人、万吉欧尼斯人和凯拉卡提斯人也学了他们的样子。图托尔在特列维利人的陪伴下避开了摩功提亚库姆而退到宾吉乌姆去。[1116]他对这里的地势具有信心，因为他已经摧毁了纳瓦河[1117]上的桥，但是他还是受到了塞克司提里乌斯麾下的一些中队的进攻，因为塞克司提里乌斯发现了一个可渡的浅滩，这种情况就把他暴露出来，并迫使他逃跑了。这次失败吓坏了特列维利人，普通人民都放弃了他们的武器，逃散到他们的田地里去了。有些头目为了想作出最早放弃作战的姿态，于是就跑到没有同罗马断绝联盟关系的那些城市去逃避。从诺瓦伊西乌姆和波恩开出去对付特列维利人的军团，我在前面说过，现在自愿地向维斯帕西亚努斯宣誓效忠了。所有这一切都是在瓦伦提努斯不在时发生的。但当他回来的时候，他简直疯狂了，他想使一切都再度陷入混乱和毁灭。军团于是撤到一个联盟的民族美狄奥玛特里奇人[1118]那里去。瓦伦提努斯和图托尔把特列维利人又都给武装起来了。他们杀死

了罗马的两名统帅希伦尼乌斯和努米西乌斯，他们的这种做法减少了他们取得宽恕的希望，却加强了他们的共同犯罪的联系。

（71）佩提里乌斯·凯里亚里斯到达摩功提亚库姆时的战况就是这样。他的到达激起了巨大的希望；凯里亚里斯本人是急于想作战的；而且就他的本性而论，与其说他善于保护自己，毋宁说他更能够蔑视敌人。他用激烈的语言煽动他的士兵，他说只要有机会向敌人发动进攻，他是一刻都不愿意耽搁的。他把他在高卢各地征募的军队分别送回了他们自己的城市，并且要他们散布这样一个消息，即军团本身的力量已足够维持帝国的统治。联盟者可以毫无顾虑地各自回去从事和平的事务，因为，只要罗马军队开始进行战争，这场战争实际上就已结束了。这一行动更加促成了高卢人的原来就有所准备的投降行动。因为现在他们的青年人既然都回来了，他们的租税负担就比以前更加轻松了，而且，当他们看到自己根本没有被罗马人放到眼里的时候，他们就更加愿意俯首就范了。

但是，当奇维里斯和克拉西库斯听到图托尔被打败、特列维利人的队伍被割裂、而他们的敌人在到处都取得胜利的时候，他们就害怕起来，赶忙地把他们的分散的兵力集合起来了。与此同时，他们又多次送信给瓦伦提努斯，提醒他不要冒险进行决定性的战斗。这些情况促使凯里亚里斯更加迅速地行动起来。他派遣几名军官到美狄奥玛特里奇人那里去，指令军团通过一个更加便捷的道路向敌人发动进攻，另一方面，他本人则把摩功提亚库姆的军队[(1119)]同他身边所带领的全部军队结合起来；经过三天的行军[(1120)]之后，他来到了利果杜路姆[(1121)]，这个地方曾被瓦伦提努斯所率领的一大支特列维利人的军队占领过。这座城市就地形方面来看，有一些小山和莫塞列河保卫着，在这之外，瓦伦提努斯还修造了壕沟和石砌的壁垒。但是这些工事并不曾阻止罗马的统帅下令他的步兵进攻，或是派遣他的骑兵攻上山来，因为他根本不把他的敌人放到眼里，而相信他自己手下的士兵的勇气，较之阵地之对于敌人的仓促集合起来的士兵，占有更大的优势。当罗马军队受到敌人的投枪的进攻时，他们向上攀登的速度受到一些影响；但他们逼到敌人近前的时候，特列维利人就像山崩那样迅速地被打倒了。而且一部分骑兵在较低的小山的周边巡视，他们俘虏了最显要的比尔伽伊人[(1122)]，其中包括他们的领袖瓦伦提努斯。

（72）第二天，凯里亚里斯进入了特列维利人的移民地[(1123)]。他的士兵都急于想掠夺城市，他们说："这是克拉西库斯的故乡，也是图托尔的故乡；正是由于他们的背叛，我们的军团才受到包围和屠杀。克雷莫纳干了什么极大的罪行呢?可是它还是从意大利的中心地带被分离出去，就因为它使胜利者仅仅耽搁了一夜。但这个移民地却仍然毫无损伤地在日耳曼的边界屹立着，并且由于从我们军队得来的战利品，由于屠杀了我们的统帅[(1124)]而感到高兴。战利品可以归入皇帝的财库；但我们只需把这一叛乱的移民地烧掉，把它毁掉就够了，因为只有这样，我们才能补偿我们这样多被摧毁的营地。"凯里亚里斯担心如果人们认为他的士兵的放纵和残酷是他所灌输的，他将会因此而蒙受耻辱，于是他就制止他们的极大的愤怒：他们服从了他，因为现在他们既然已经放弃了内战，他们对国外的敌人就比较温和了。他们的注意力当时被吸引到从美狄奥玛特里奇人那里被召集来的军团[(1125)]所表现的悲惨外貌上面去。这些军队站在那里，由于意识到他们自己的罪行而垂头丧气，他们的眼睛望着地下；当士兵们相遇时，他们相互间没有打招呼；士兵们对于那些想安慰或是想鼓励他们的人们不作任何回答。他们躲在他们的营帐里，白天也不出来。使他们无精打采地呆在那里的，与其说是危险和恐惧，毋宁说是一种羞耻和不名誉的感觉，而且甚至胜利者都在那里发呆。这些士兵不敢讲话或是进行恳求，他们只是默默地流着眼泪，不断地为他们的同伴请求宽恕，直到最后，当凯里亚里斯说由于士兵同统帅之间的不和以及由于他们的敌人的叛变所发生的一切都是命运使然的时候，这才使他们平静下来。他劝他们把这看成是他们服役的和效忠的第一天，他还说，皇帝和他都不再记起他们先前的罪过。继而他们就和其他士兵被调入同一营地，此外还在每一个队里都宣读了一项文告，禁止任何士兵在争吵或辩论时用叛变或谋杀的罪名去嘲弄对方同伴。

（73）随后不久，凯里亚里斯就召集了特列维利人和林哥尼斯人的一次会议，向他们讲了这样的话："在演讲术方面，我在过去是没有过任何训练的，罗马人民一直是通过武力来确定自己的价值的：然而既然言语最能对你们发生作用，而你们并不是从事物的本质来判断它们的善恶，却要根据叛乱分子的言谈来衡量它们的价值，因此我决定讲一些事情，这些事情在战争业已结束的情况之下，对你们听起来较之对我说起来是更有益处的。罗马的统帅和将领进入你们的土地和其

他高卢人的土地并不是为了自己的利益，而是因为他们受到了你们的那些由于内争而被折磨得要死的祖先的邀请，但另一方面，被他们邀请来帮助他们的日耳曼人却不分联盟者和敌人[(1126)]把他们全都奴役了。我们对金布利人和条顿人进行过多少场战争，我们的军队经历了怎样的一些苦难以及我们对日耳曼人的战争取得了怎样的结果，[(1127)]这一切都是你们知道得很清楚的。我们占领了莱茵河的两岸，并不是为了保卫意大利，而是为了阻止第二个阿里奥维斯图斯取得高卢的王位。[(1128)]你们相信你们同奇维里斯和他的巴塔维亚人或是同莱茵河对岸各民族的关系，较之你们的祖父和父亲同他们的祖先更亲近吗?日耳曼人永远有同样的理由渡河侵入高卢行省——情欲、贪婪和想改变自己的住所的希望，他们这样做是为了离开他们的沼地和沙漠，而变成这片最肥沃的土地和你们本人的主人。当然，他们的借口是自由和各种表面上好听的名词；但是凡是有野心奴役别人或是为自己占夺领土的人，没有不使用同样的词令的。

（74）“在你们服从我们的法律之前，在整个高卢总是不断出现国王和战争。虽然我们常常为你们所激怒，但是作为胜利者，我们惟一利用我们权利的地方，就是使你们为维持和平而付出必要的费用。要知道，没有军队你们就不能在各民族之间得到安静，没有钱就不能维持军队，而没有税收就不能筹划出钱来。除此之外，我们对一切都是共同享有的。你们常常统率着我们的军团，你们治理着某些行省，我们不要求任何特权，你们也不受任何歧视。[(1129)]尽管你们住得离首都很远，但你们同我们一样享受好皇帝的利益。可是残暴的皇帝所残害的却是离他们最近的那些人。你们要忍受凶年、淫雨和所有其他的天灾；同样地你们也要忍受你们的统治者的奢侈或贪欲。只要有人，就会有罪恶，但是这些罪恶并不是永久的，当更好的时代到来时，这些罪恶就会得到补偿：除非你们也许希望你们可以享受一次比较缓和的统治，如果图托尔和克拉西库斯成为你们的统治者的话；或是你们希望用来维持军队以阻挡日耳曼人和不列颠人的租税会比现在少一些。要知道，如果罗马人被驱逐出去——但上天不许这样做——那么除了在所有的民族当中引起普遍的混乱之外，又能有什么结果呢?八百年的好运和秩序建立了这样一个强大的建筑，而要想摧毁它的人是必然会被压死在它的废墟之下的。而且你们的危险是最大的，因为你们拥有作为战争的主要原因的黄金和财富。因此，爱并且珍惜和平与城

市吧，在这里，我们征服者和被征服者都享有同样的权利：接受好运和恶运的教训，不要放弃服从和安全反而采取抗拒和毁灭的道路吧。”凯里亚里斯就用这样的一些话安抚和鼓励了他的那些害怕更加严厉的措施的听众。

（75）当特列维利人为胜利的军队所制服的时候，奇维里斯和克拉西库斯就写信给凯里亚里斯说了这样的话：“尽管人们封锁了维斯帕西亚努斯死亡的消息，但维斯帕西亚努斯是死了。罗马和意大利已经被内战耗得精疲力竭了。木奇亚努斯和多米提安只剩下了没有任何分量的空名字。如果你希望看到高卢人取得统治大权的话，我们满足于我们自己的国界；如果你们宁愿战争的话，我们也一定奉陪。”凯里亚里斯没有回答奇维里斯和克拉西库斯的信；但是他把带这封信来的使者和这封信本身都转到多米提安那里去了。

兵力被分散的敌人现在从四面八方迫近了。许多人责怪凯里亚里斯，说他使他本来可以分别切断的军队集合起来。罗马的军队在他们军营的四周修筑了一道壕沟和栅栏；这一军营虽然没有任何工事，但过去他们却一直是轻率地占领着这一军营的。

（76）在日耳曼人中间不同的意见争论不休。奇维里斯认为他们应当等待莱茵河对岸的各个民族，他说这些民族可以把罗马人吓到使他们的力量瓦解和崩溃的程度。他说：“至于高卢人，那他们只不过是胜利者手中的战利品罢了。而且他们当中真正有实力的比尔伽伊人是公开站在我们的一方，或是希望我们取得胜利的。”图托尔却认为，拖延只会改善罗马人的处境，因为他们的军队正在从四面八方集合到这里来。他说：“从不列颠调来了一个军团；[(1130)] 其他的军团也已从西班牙召来，[(1131)] 或是正在从意大利开来。[(1132)] 这些士兵不是仓促征募的军队，而是久经战阵的熟练的军队。而我们的希望所寄托的日耳曼人却从来是不服从命令和指示的，他们总是高兴怎样行动就怎样行动；至于金钱和礼物——我们只能用这样的东西才能争取到他们——那么罗马人有的比我们要多，而且如果一个人能取得同样报酬的话，则任何一个也不会好战到宁愿冒险而不愿过宁静生活的程度。因此，如果我们立刻作战的话，凯里亚里斯除了那些由在日耳曼的残余军队所组成的军团以外是没有别的军团的，而且这些军队又是同高卢各城市有缔约的关系的。至于说不久之前他们出乎意料地打败了瓦伦提努斯的没有纪律的军队，那么这一情况只会助长军队和将领的轻举妄动

的情绪。让他们再来进攻一次吧，这次他们将不是落到一个注意言语过于注意武力的没有经验的年轻人[1133]的手里，而是落到奇维里斯或克拉西库斯的手里了。当我们的敌人看到这些领袖的时候，他们的内心将要再一次感到恐怖，将会再一次记起他们的溃逃、饥饿，记起他们多次被俘时生死完全操在我们手里的情况。特列维利人或林哥尼斯人也不一定非要爱罗马人不可：他们一旦打消自己的恐惧，他们会立刻重新拿起他们的武器的。”克拉西库斯同意了图托尔的看法而结束了他们的争论。他们立刻行动起来了。

（77）他们的战线的中心分配给乌比伊人和林哥尼斯人[1134]；右翼是巴塔维亚人的步兵中队，左翼是布路克提里人和腾克提里人。于是他们一部分通过小山，另一部分是沿着道路和莫塞列河之间的地带展开了这样迅速的进攻，以致当凯里亚里斯接到报告说，他的军队已对敌展开战斗并且正在被击败的时候，他还在自己寝室的床上，因为那一夜他不是在营地里度过的。[1135]他不断责骂报信的人，说他们大惊小怪，但最后他自己却亲眼看到了全部灾难。敌人攻入了军团的营地，打败了骑兵，并且占领了莫塞列河上那座桥的中部，而对岸[1136]同移民地便是靠这座桥连接在一起的。凯里亚里斯遇到这种危急情况并不惊慌，而是亲手阻拦了逃兵。他虽然得不到任何掩护，却冲到敌人火力集中的地方去，结果就仗着他的好运气和蛮勇，再加上跑上来帮忙的、他手下最勇敢的士兵的支援，他收复了这座桥，并且用一支精兵来守卫它。随后他就返回营地，在那里发现曾在诺瓦伊西乌姆和波恩被俘的那些军团[1137]的队伍毫无目的分散在各处，只有少数几名士兵打着队旗，而军旗几乎被敌人包围了。他看到这种情况就愤怒地喊道：“你们现在背弃的不是佛拉库斯，也不是沃库拉。这里没有背叛行为。我也不需要给自己进行什么辩解，除非我过分轻易地相信，你们忘掉了你们对高卢人的誓约，却又记起了你们对罗马的效忠宣誓。我将要遭到同努米西乌斯和希伦尼乌斯一样的命运，这样所有你们的统帅将会死在他们的士兵的手里或是敌人的手里。去告诉维斯帕西亚努斯，或者去告诉奇维里斯和克拉西库斯——因为他们更近一些——说你们在战场上背弃了你们的统帅吧。可是你们要记住，将会有一些军团来为我报仇或是惩罚你们的。”

（78）这一切指责都是正当的，而将领和队长们也对他们进行了同样的指责。士兵们组成了中队和小队，要知道，这时他们确实无法

组成一条开展的战线，因为到处都有他们的敌人，而且由于战斗是在他们的壁垒内部进行的，所以他们的营帐和辎重对他们也成了一种阻碍。图托尔、克拉西库斯和奇维里斯各自在自己的战斗岗位上鼓动他们手下的士兵作战，他们要高卢人为自由而战，要巴塔维亚人为光荣而战，要日耳曼人为战利品而战。一切都是对敌人有利的，直到有较大回旋余地的第二十一军团[(1138)]把它的全部力量集中起来、抗击了敌人的进攻、并很快地把敌人打退的时候，局势才有所扭转。而且在这里也不是没有上天的帮助的：原来胜利的军队突然间改变了自己的情绪而转身逃跑了。他们自己说，当他们看到在他们刚刚发动攻击时被击退的那些中队[(1139)]在山岭上重新集合起来时，以为是新的援军到来了，因此他们就感到十分害怕。然而事实是，胜利的蛮族的进攻之所以能够被制止，是因为他们之间相互可耻地争夺起战利品来，结果他们便把他们的敌人忘记了。这样，由于疏忽大意而几乎毁灭了自己的事业的凯里亚里斯，就通过自己的决心恢复了自己的事业。为了把他的胜利坚持到底，他在同一天里又攻占和摧毁了敌人的营地。

（79）然而，军队却依然得不到长时期的休息。科洛尼亚·阿格里披嫩西斯（科隆）的人民前来求援，并且表示愿意把奇维里斯的妻子和姊妹还有克拉西库斯的女儿交出来，这些人原来都是为了保证联盟的忠诚才交给他们作为人质的。在这同时，他们还杀死了散居在他们各家之中的日耳曼人。这种做法使他们有理由害怕并且使他们的呼吁求救成为合理的，[(1140)]因为他们不能等待敌人恢复自己的力量并武装起来进行某种新的冒险或是进行报复。原来事实上奇维里斯已经向科隆方面开来了；这仍然是一支可怕的力量，因为他的中队当中最好战的分子还没有受到损害，而由卡乌奇人[(1141)]和弗里喜人[(1142)]所组成的这一部分人就驻屯在科隆人民的领土边界地带的托尔比亚库姆[(1143)]那里。但是一个令人沮丧的消息迫使他改变了进军的路线，那就是这个中队被科隆的居民利用计谋全部杀害了。他们在一次讲究的宴会上用大量的酒灌醉了日耳曼人之后，就关上了门，把建筑物点着了火，把日耳曼人全部烧死了；就在这同时，凯里亚里斯以急行军的速度赶来了。奇维里斯又遇到了另一件害怕的事情：他担心在来自不列颠的海军[(1144)]支援之下的第十四军团会对沿海地带的巴塔维亚人有所伤害。但是领导着军团向内地进发的法比乌斯·普利斯库斯却把进攻的锋芒指向涅尔维伊人和通古里人，[(1145)]并且接受了这两个城市的

投降：至于舰队，它实际上受到了坎宁尼法提斯人的攻击，结果大部分的船只不是被击沉就是被俘虏了。这些坎宁尼法提斯人还打败了自愿起来为罗马人作战的一支涅尔维伊人的庞大队伍。克拉西库斯也打败了凯里亚里斯派到诺瓦伊西乌姆去的一些骑兵。这些挫折的规模虽然都不大，但次数却很多，因而足以损害罗马人最近胜利的威信。(1146)

（80）就在这些日子里，木奇亚努斯处死了维提里乌斯的儿子，(1147) 因为他说，如果他不把这战争的种子毁掉的话，纷争就会继续下去。他还不允许多米提安的那要使安托尼乌斯·普利姆斯成为自己的一个随从人员 (1148) 的要求，因为他对于这样一种情况深感不安：普利姆斯在士兵中间很有威望，而且他的高傲脾气不能容忍和他同样地位的人，更不用说在他上面的人了。安托尼乌斯离开了罗马到维斯帕西亚努斯那里去，他虽然没有从维斯帕西亚努斯那里得到他所希望的接待，但维斯帕西亚努斯却也没有对他表现出任何不友好的态度。维斯帕西亚努斯现在徘徊在两种意见之间：一方面他看到了安托尼乌斯的功劳，因为正是在他的领导下，战争毫无疑问地结束了；(1149) 另一方面，他又受到了木奇亚努斯的来信的影响。而且在这同时，所有别的人都攻击安托尼乌斯，说他性格倔强好斗，高傲不逊，并且还指责他先前的生活。但安托尼乌斯本人的高傲和他总是谈论他过去的功业，这种情况也助长了人们对他的敌视情绪。他攻击某些人的怯懦，又嘲笑凯奇纳说他是个俘虏和自愿的囚犯。(1150) 结果是：尽管在表面上他依旧保持了同维斯帕西亚努斯的友谊，但他的分量和重要性在人们的心目中却一点点地减少了。

（81）维斯帕西亚努斯在亚历山大等待着夏天的风与平静的海洋这样一个例行季节 (1151) 的到来，就在这几个月里，出现了许多奇迹表明上天的眷顾和诸神对他的某种偏爱。亚历山大的一个由于失明而为人所熟知的普通人跪到维斯帕西亚努斯的面前，恳切要求维斯帕西亚努斯医治他的失明，因为塞拉皮斯神命令他这样做。这个最迷信的民族所最崇奉的神，就是塞拉皮斯。这个盲人请求皇帝俯允用唾液涂在他的面颊和眼睛上面。(1152) 另一名有一只手残废了的人也因为受到同一位神的命令而请求凯撒用脚踏一踏这只残废的手。维斯帕西亚努斯起初嘲笑这些请求，并且以轻蔑的态度对待他们；然而当他们坚持请求的时候，他开始有了不同的想法。他一时里担心治不好病而自

己丢面子，一时里在请求者的恳请和他的廷臣的谄媚之下又认为有希望能得到成功。最后他问医生们，这种盲目和这种残废是否为人力所能挽回，命令他们提出看法。对这两种情况，他们提出了不同的回答。他们说，在第一种情况下，视力并未完全损坏，如果视力的障碍消除的话，那个人是可以重新看到东西的。但在第二种情况下，是关节脱了节、变了位，如果在医疗上对它加以压力的话，他也是可以恢复正常的。这也许就是诸神的意旨，可能皇帝不过是被选来执行上天交付的任务罢了。但无论如何，如果能够治愈的话，这将是凯撒的光荣；如果失败的话，那么人们嘲笑的就只能是那些可怜的请求者了。因此，维斯帕西亚努斯既然相信他的好运可以做出任何事情来，[(1153)] 而且不再有任何事情是不可信的，于是他就微笑着，在旁边侍立的人们的十分紧张兴奋的心情当中按照向他所请求的那样做了。那只残废的手立刻能转动了，而那盲人也立刻重新看见了光明。甚至现在，[(1154)] 当谎言并不能取得任何报酬的时候，当时的目击者对这两件事实也还是津津乐道的。

（82）这些事情使维斯帕西亚努斯更加想到神殿[(1155)] 去向神请示有关他之继承帝位的命运的事情。他下令所有的人都离开神殿。继而，在他进入神殿并陷入对神的沉思的时候，他就看见在他后面出现了埃及的一个显要人物巴西里德斯[(1156)]，他知道这个人曾因病而被耽搁在离开亚历山大有多日旅程的一个地方。他问祭司们，巴西里德斯是否在那天到神殿里来过；他又问路人是否有人在城里看到他；最后他又派出了一些骑兵去，结果发现在那个时候他是在八十英里以外的地方。于是他就得出结论，这是一个神奇的幻象，并且把巴西里德斯这个名字当成是神的预言了。[(1157)]

（83）我们的作家对于这个神的起源[(1158)] 还没作过概括的论述。按照埃及祭司们的说法则是这样：当第一个马其顿人、国王托勒米[(1159)] 为了想把埃及的权力安置在一个巩固的基础上而把城墙、神殿和宗教仪式给予这座新的亚历山大城的时候，他在梦中看到了一个极其漂亮的而且比一般人身材高大的年轻男子的幻象，这个幻象告诫他把他的最忠诚的友人派到本都去把这个男子的像带到这里来。幻象说，这一行动对于王国将是一件幸运的事情，而接受这个神的城市也将变成一座伟大的名城。在说了这些话之后，一道火光好像把这个年轻人带到天上去。为这一奇异的朕兆所感动的托勒米把夜间的这个梦

告诉了埃及的祭司们，而祭司们的任务就是要解释这些东西。当他们表明他们对于本都和外国地方几乎毫无所知的时候，他就问埃乌莫尔皮达伊家族[(1160)]的一个雅典人提莫提乌斯（这个人是他从埃列乌西斯召来主持宗教仪式的），问他这是怎样一种宗教，这个神又是怎样的神。提莫提乌斯通过向旅行过本都的人们打听而得知，在那里有一个叫西诺佩的城市[(1161)]，而在离西诺佩不远的地方有朱庇特·迪斯[(1162)]的一座神殿，这座神殿在当地人中间是早已著名的：因为在那里的神像旁边还有一个女人的像，当地的人大都称她为普洛西尔皮娜。但是尽管托勒米也有国王们那样的性格，容易有各种迷信的恐惧，但是他在再度感到自己安全的时候，因为更热心于享乐而不是宗教仪式，于是他开始逐渐忽视这件事，并把注意力放到别的事情上去，直到同一个幻象——现在它变成更加可怕和明显了——对国王本人进行了威胁，说如果国王不执行他的命令，则不仅国王本身会死亡，而他的王国也会崩溃的。这样托勒米才下令要使节带着礼物到国王斯奇德罗提米斯那里去，因为他当时在统治着西诺佩的人民。而当使团即将乘船出发的时候，他又指示他们去访问佩提亚的阿波罗。使节们发现海路是十分顺利的。神托的回答也是肯定的。阿波罗嘱告他们前去带回他父亲的像，但是留下他的姊妹的像。[(1163)]

（84）当使节们到达西诺佩的时候，他们就把他们的国王的礼物、请求和问候转达给了斯奇德罗提米斯。他不知应当怎样应付才好。他时而害怕天神，时而又害怕他的人民的恫吓和反对。使者的礼物和许诺往往对他起引诱的作用。但在三年中间，托勒米一直保持自己的热情并且不断提出恳求。他派来的人的身份越来越高贵，带来的船和送的黄金也越来越多。但随后斯奇德罗提米斯却梦见了一个可怕的幻象，这个幻象警告他不要再阻碍执行神[(1164)]的意旨：当国王还在犹豫不定的时候，却遇到了各种日益严重的灾难、疾病和诸神的明显的愤怒。他召集了本国人民的一次大会，把神的命令向他以及向托勒米显示的幻象和他们遭到的大量不幸告诉了他们。人民反对他们的国王；他们忌妒埃及，为自己担心害怕，因此就聚集在神殿的四周。故事讲到这个地方就出现了怪事。原来根据传统的说法，这个神自己自动地登上了岸上的船队，神奇地渡过了广大的海洋并且在两天中间到达了亚历山大。一座同城市的规模相适应的神殿在拉科提斯区[(1165)]里修建起来。在那个地方原来有一座奉祀塞拉皮斯和伊西司的古老的

神殿。关于这个神的起源和到来的情况的最流行的说法就是这样。不过我知道，有些人认为，这个神是托勒米三世统治时期[(1166)]从叙利亚的塞琉西亚带来的。但又有一些人说，是同一个托勒米把这个神引进来的，但是它来自的地方是孟斐斯，这在过去一度曾是古埃及的一个著名的城市和堡垒。许多人认为这个神就是埃司库拉皮乌斯，因为他能够治病。有些人则认为它是欧西里斯，即这些民族的最古老的神；但又有更多的人认为它就是朱庇特，是万物的最高统治者。不过大多数的人根据从神像上看到的神的特征，以及根据他们自己的猜测而认为它是父神迪斯。[(1167)]

（85）但在多米提安和木奇亚努斯[(1168)]到达阿尔卑斯山之前，他们就接到了对特列维利人取得了胜利的消息。对特列维利人取得胜利的一个主要证据，就是敌人的一名领袖瓦伦提努斯被俘掳到他们的跟前。不过瓦伦提努斯一点也没有垂头丧气的表现，他的面孔上依然表现出了他一贯保有的那种气概。他得到了一次发言的机会，但这只是因为审讯他的人想借以了解他的性格。他在定罪之后被送去处死时，有人用他的祖国已被征服这样一件事实来嘲笑他，但他回答说，正是由于这一点他才死得毫无遗憾。于是木奇亚努斯提出了一项建议，这项建议仿佛是刚刚想到的，但实际上是在内心中隐藏了很久的。他的主张是：既然由于诸神的垂顾，敌人的力量被粉碎，则在战争几乎已经结束的情况之下，多米提安再干预别人的荣誉就是不适当的了。如果帝国的稳定或高卢的安全受到危害，那么凯撒应当亲临战阵，但是他却应当把坎宁尼法提斯人和巴塔维亚人交给次要的统帅去指挥。他还说："你本人应当从附近的路格杜努姆[(1169)]发挥皇帝的权力和尊严，但是不要去冒那些无谓的小危险，不过对于比较重大的危险你倒是应当亲自去处理的。"

（86）他的计谋被识破了，但是多米提安必须百依百顺地听从木奇亚努斯，这种关系要求他必须做出完全没有看出这一点来的样子。这样他们就来到了路格杜努姆。人们相信多米提安曾从这一城市暗中送信给凯里亚里斯以试探他的忠诚，他问凯里亚里斯，如果他亲自前来的话，凯里亚里斯是否愿意把军权交给他。多米提安的这项计划是想对他父亲作战，还是想控制资源和军队以便反对他的兄弟，这一点是无法确定的了。因为凯里亚里斯巧妙地应付和回避了这项请求，而只把它看做是一个孩子的一种愚蠢的希望。当多米提安看到长辈的人

都瞧不起他年轻的时候，他就放弃行使皇帝的一切职权，甚至那些无关重要的和他先前行使过的职权。继而在天真和谦逊的外衣之下，他就把自己彻底地伪装起来，而做出专心于文学和喜好诗歌的姿态，借以掩盖他的真正性格，并避免自己的兄弟的忌妒，因为对于他的兄弟的那种比较温和的，与他完全不同的品质，他是作了并非善意的理解的。

第　五　卷

（1）这一年[(1170)]年初，为父亲选派出来去彻底征服犹太，[(1171)]而且在他们父子二人还都是普通公民的时候，就已经成了杰出的军人的提图斯·凯撒[(1172)]，开始享有更大的权力和声誉，因为各行省和军队现在都争先恐后地向他表示好感。而且，由于他想给人以他的功业要超过他的命运的印象，因此他在战场上便总是表现得崇高而英勇。他的亲切近人的态度引起人们对他的热爱，而且他在劳作中以及在行军时常常同普通士兵混在一处，却又不损伤他作为统帅的尊严。他在犹太看到有三个军团等着他，他们是维斯帕西亚努斯的旧部第五、第十和第十五军团。在这些军团之外，他又补充了叙利亚的第十二军团，还有他从亚历山大带来的第二十二军团和第三军团的部分士兵[(1173)]。和这些士兵在一起的还有联盟步兵部队的二十个中队，八个骑兵中队，以及国王阿格里帕[(1174)]和索海木斯[(1175)]，国王安提奥库斯[(1176)]派来的辅助部队，此外更有阿拉伯人的一支强大的分遣队（因为阿拉伯人和同犹太人相邻接的各个民族一样，他们也是十分憎恨犹太人的）。此外还有许多罗马人，他们离开罗马和意大利跟随他，是指望在皇子还没有确定哪些人应当是他的亲信之前取得他的好感。提图斯就是带领着这些军队开进了敌人的土地的。他的军队在行进时排成严整的队形，他每走一步都要进行侦察，并且时时刻刻保持战斗的警惕；他在离耶路撒冷不远的地方扎下了营。

（2）但是，由于我在下面要记述一座名城的末日，所以我认为在这里谈一谈它的起源是适宜的：[(1177)]

据说犹太人原来是从克里特岛上逃亡出来的；[1178]他们在朱庇特废掉和赶跑撒图尔努斯的时候，定居在利比亚的最边远的地区。名字本身对这一点来说就是一个有利的论据：在克里特有一座有名的伊达山，因此那里的居民就被称为伊达埃伊人，这个名称后来按照蛮族的发音方式拖长而成为犹太人。有些人认为在伊西司的统治时期，埃及的过剩的居民在希耶罗索律木斯和犹达[1179]的率领之下移居到相邻的土地上去；还有许多人则认为他们原来是埃及人，他们是在凯培乌斯[1180]的统治时期，由于恐惧和憎恨而不得不移居出来的。但还有一部分人认为，他们是亚述的逃亡者，[1181]是一个没有土地的民族；他们最初控制了一部分埃及，后来他们才有了自己的城市并定居于希伯来的领土和叙利亚的较近的各个地区。更有一些人说，犹太人的出身是显赫的，他们是在荷马的史诗[1182]中被歌颂的一个民族索律米人。他们建立了一座城市，并且用他们自己的名字而给它起了一个名字希耶罗索律玛。

（3）大多数的作者都同意这样一种说法：[1183]过去当埃及发生一种使人的身体变得极其难看的流行病[1184]的时候，国王波科里斯[1185]到阿蒙神那里去请示神托[1186]，问是否有什么应付的办法。神托要他清洗他的王国，并把这个民族迁移到别的国土上去，因为诸神憎恨这个民族。于是希伯来人就都被搜寻出来，集合到一处；当所有其他离乡背井被弃置到沙漠里来的人都不知所措地在那里哭泣的时候，流亡者当中只有一个名叫摩西的人告诫他们，不要指望诸神或是人们能够给他们援助，因为他们是被神和人所遗弃的人。他们应当相信他们自己，把那能首先帮助他们摆脱他们目前苦难的人看成是上天派来的引路者。他们一致同意了他的说法，于是他们就踏上了他们的旅途。他们完全凭命运的支配，一点也不认识道路。使他们最感苦痛的是缺水，[1187]而且实际上他们已经精疲力尽地倒在平原上和死人差不多了，但正是在这个时候，有一群野驴从它们的草地向着一座有树林覆盖的小山那里走去。摩西跟着它们走，他从有草地这一点推测到实际的情况，从而发现了大量的水流。这种情况挽救了他们，于是他们又继续行进了六天，而在第七天里占居了一块地方，把原来的居民从那里赶了出去。他们就在那里建立了一座城市，并奉献了一座神殿。

（4）为了使自己对这一民族的影响永久保持下去，摩西制定了一些新的宗教仪式，这些仪式完全不同于所有其他宗教的仪式。我们认为是神圣的一切，在犹太人看来都是渎神的；另一方面，我们憎恶的一切，在他们又都是允许的。[1188] 他们在一座神殿里供奉了一个动物的像，[1189] 因为这种动物引导他们结束了流浪和口渴；他们把一只公羊作为牺牲献给它，这对阿蒙显然是一种嘲弄。[1190] 他们同样把牛作为牺牲，因为埃及人是崇拜阿披斯的。他们由于过去得过一种传染病而不吃猪肉，因为他们就是从猪身上传上了疥癣病的。甚至今天他们还经常斋戒禁食，[1191] 这一点证明他们过去遭受过长期的饥饿之苦，而不加酵粉的犹太面包现在仍然被食用，以纪念他们过去取得谷物时的仓促情况。[1192] 他们说他们最初选择第七天为休息日，是因为他们的痛苦是那一天才结束的。但是过了一个时候，他们因为爱上了懒散的生活，结果每到第七年也什么都不做了。[1193] 另有一些人说，他们是为了纪念撒图尔努斯才这样做的。这或者是因为他们的宗教的最初原理是伊达埃伊人规定下来的，而根据传统的说法，伊达埃伊人是同撒图尔努斯一同被逐并且成了犹太民族的始祖的；或者是因为这样一个事实，即在控制着人类的命运的七个行星中，撒图尔努斯[1194] 的轨道最高，也最有权威；而且许多天体的运行和旋转都是和七的倍数有关的。[1195]

（5）这些仪式姑且不论它们的起源如何，它们所以能存在乃是由于它们的古老。犹太人的其他风俗习惯是卑劣的、可憎的，而且正是由于它们的邪恶，它们才得以保存下来。因为在其他民族当中那些最坏的恶棍，他们放弃了古老的宗教，却始终不断地把贡品和献礼送到耶路撒冷，[1196] 这样就增加了犹太人的财富。而且犹太人相互间是极端忠诚的，他们在自己人中间总是准备向别人表示同情，但是对每一个别的民族，他们却只有憎恨与敌视了。[1197] 他们吃饭、睡觉都不在一处。虽然他们整个民族都是生性淫荡的，但是他们却不同外国女人发生关系。可是在他们中间，任何事情都是合法的。他们采用了割礼，借以用这样的区别使自己同别的民族分开。皈依了他们的宗教的那些人都采用了同样的办法，而他们所接受的最早的教训就是藐视诸神，[1198] 同他们自己的国家脱离关系并且不把他们的双亲、儿女和兄弟放在心上。不过，他们却也设法增加自己的人口；因为他们

认为杀死任何晚生的孩子[1199]都是一种罪过，而且他们还相信，在战争中或是被刽子手杀死的人们的灵魂是不朽的：因此他们就特别喜欢生男育女，并且不把死亡放到眼里。他们按照埃及人的习惯，对死者大多是埋葬，[1200]而不是火化。他们对死者施以同样的照料，关于地下的世界也抱着相同的信仰；但是他们的有关天上事物的想法却是恰恰相反的。埃及人崇拜许多动物和怪诞的形象；但犹太人认为只有一个神，而且只有用心灵的眼才能看到这个神。他们认为用可以毁坏的物质把神像塑造成人形的那些人对神都是不敬的。在他们看来，那最高的和永恒的存在是不可能表现出来的，而且是没有终止的。因此他们在他们的城市里就不立神像，更不用说在他们的神殿里了。他们也不用给他们的国王立像的办法来谄媚他们，对凯撒也不给以这样的荣誉。但由于他们的祭司通常是在笛子和铙钹的伴奏下歌唱并且戴着常春藤的花环，而且因为在他们的神殿里人们发现了黄金的葡萄蔓，[1201]所以有些人便认为他们是崇奉东方的征服者利倍尔[1202]的，虽然这种崇拜同他们的风俗习惯根本不协调。要知道，利倍尔规定的节日仪节的性质是欢乐的，但是犹太人的生活习惯却是荒诞不经的和卑贱的。

（6）他们的土地的东面是阿拉伯，南面是埃及，西面是腓尼基和大海，[1203]在北面，人们可以看到叙利亚的很大一片土地。[1204]那里的居民是健康的和吃苦耐劳的。雨水稀少，土地肥沃。[1205]那里的出产和我们这里[1206]的出产相似，所不同的是那里也生长凤仙花和棕榈树。棕榈树是一种高大而又美丽的树。凤仙花[1207]只是一种灌木。如果涨满了汁液的花枝用铁针刺过的话，叶脉就要枯萎。因此人们就用石头或是陶器的碎片来切开它。医生们使用它的汁液。[1208]在那里的群山当中，最高的是黎巴嫩山；[1209]老实说，这座山可以说是一件奇迹，因为尽管那里的气候极端炎热，它的山顶却有树木和白雪覆盖着；它同样又是约旦河的源头和供水者。[1210]这条河不是流入大海的，而是以同样的水量流经两个湖，最后才消失在第三个湖里。这第三个湖是一个大湖，[1211]它像一个海，但是它的水的味道却是令人作呕的，而且它的那种讨厌的气味对于住在它附近的人来说是有害的。风不能吹动它的水，在它那里，水鸟和鱼都不能生活。它那毫无生气的水波漂得起抛到上面去的任何东西，就好像抛在坚硬的土地上似的。任何游泳的人，不论他是否熟练，都能漂在水

上。在一年的某个季节里，海水把沥青喷出来，经验教会当地人如何收取沥青，[1212]就和它教会了他们所有的技艺一样。沥青本来是一种深色的液体，这种液体如果用醋喷洒到上面就会凝结，漂在水面上。那些收取沥青的人用手抓住它，把它拖到船的甲板上，在这之后无需用人工的帮助，沥青自己就陆续流进来，直到把船装满，再把流进来的沥青切断。不过你却不能用青铜或铁的东西来切断流到船里来的沥青；它一遇到血或是为妇女的月经所玷污的布就会缩回去。这就是古代作家的说法，但是对当地熟悉的人们却断言，漂浮起来的大块沥青[1213]是被风吹到岸上，或是用手拖到岸上的。沥青在那里被地上的热气或太阳的热力烘干之后，人们再用斧头或是楔子把它们劈开，就像是劈木块或石块一样。

（7）在离这个湖不远的地方有一个平原。根据记载，这个平原一度曾是肥沃的，而且上面有过若干大城市，但后来却为电火烧毁了。[1214]据说到现在在那里还可以看到这一灾难的痕迹，而且这个地方看起来是被烧毁的并失去了它的肥沃。老实说，那里所有的植物，无论是野生的还是人工培植的都变成了黑色，都不结果实，它们在长了叶或长了花的时候，或是在达到它们通常的成熟形式之后，就枯萎成为尘土了。至于我本人，尽管我可以假定名城一度曾被天火所摧毁，但我仍旧认为，正是从湖里蒸发出来的东西沾染了土地并且毒化了这一地区的空气，而且正是这个原因，谷物和果实才枯萎，因为土壤和空气都是有毒的。[1215]倍路斯河[1216]也是流入犹太海的；在它的河口四周有一种沙子，这种沙子同硝石混合起来就可以溶解出玻璃来。这一段海岸地带并不大，[1217]但是它供应的沙子却是取之不竭的。

（8）在犹太的很大一部分土地上都有散在的村落，然而也还有若干城镇。[1218]犹太人的首府是耶路撒冷。在那里有一座拥有巨大财富的神殿。[1219]第一道工事保卫城市，第二道工事保卫皇宫，最内部的一道城墙保卫神殿。[1220]只有犹太人可以走近神殿的门，而且除去祭司之外，任何人都不准到里面去。当亚述人、米地亚人和波斯人统治着东方的时候，犹太人被他们看成是他们的最下贱的臣民。但是自从马其顿人成了统治者[1221]以后，国王安提奥库斯曾试图取消犹太人的迷信并且把希腊的文明介绍过来。不过对帕尔提亚人的战

争却使他未能改善这个最卑鄙的民族，因为正是在这个时候，阿尔撒凯斯叛变了。[1222] 后来由于马其顿的势力衰微下去，帕尔提亚人还没有强大起来而罗马人又远在千里之外，犹太人就选择了他们自己的国王。[1223] 不过这些国王却又依次地被性格无常的民众赶跑了。但是在他们用武力恢复了他们的王位之后，[1224] 他们却又把公民赶跑、摧毁城市，杀死了兄弟、妻子和父母并且毫不犹豫地敢于做出了王族的所有其他种类的罪行；不过对于民族的迷信他们还是奖励的，因为他们利用祭司的地位来支持他们在国内的统治。

（9）征服了犹太人并且作为征服者而踏入了他们的神殿的第一个罗马人是格涅乌斯·庞培。[1225] 在那之后，人们才普遍地知道，在神殿里原来没有任何神像，神殿里是空的，而秘密的圣所里也什么都没有。耶路撒冷的城墙被夷平，但神殿却还在那里存留着。后来在我们的内战期间，当着东方的这些行省落入玛尔库斯·安托尼乌斯之手的时候，帕尔提亚的国王帕科路斯占领了犹太，但是他被普布里乌斯·文提狄乌斯杀死，而帕尔提亚人也就被赶回了幼发拉底河的对岸。[1226] 盖乌斯·索西乌斯征服了犹太人。安托尼乌斯把王位给了希罗，[1227] 而奥古斯都在取得胜利之后又加强了他的权力。希罗死后，一个名叫西蒙的人[1228] 没有等到凯撒的决定便僭取了国王的称号。但是叙利亚的长官克温提里乌斯·伐鲁斯[1229] 处死了他；犹太人遭到了镇压；王国被分为三部分，分给了希罗的儿子们。[1230] 在提贝里乌斯当政期间，一切都是平静无事的。但后来当卡里古拉下令犹太人在他们的神殿中设立他的像的时候，他们就宁肯诉诸武力抵抗的办法，但皇帝的死亡结束了他们的暴动。[1231] 国王们这时不是死掉就是变得默默无闻了，[1232] 克劳狄乌斯于是把犹太变成一个行省，并把它交给了罗马的骑士或被释奴隶来负责。有一个名叫安托尼乌斯·费里克斯[1233] 的被释奴隶备极残酷、放荡，他带着奴隶的一切本能来行使一个国王的权力。他娶了克利欧帕特拉和安托尼乌斯二人的外孙女杜路西拉[1234] 为妻，这样就成了安托尼乌斯的孙婿，而克劳狄乌斯则是安托尼乌斯的孙子。

（10）但犹太人却一直忍受到盖西乌斯·佛洛路斯[1235] 担任代理官的时候才开始了对罗马的战争。[1236] 当叙利亚的长官凯司提乌斯·伽路斯想制止这场战争的时候，他的运气是有好有坏的，但一般地说

是败多于胜。[1237] 在他死时——他也许是善终的，也许是愁死的[1238]——尼禄派来了维斯帕西亚努斯。维斯帕西亚努斯仗着他的好运和声誉，也仗着他有一批优秀的辅佐，他在两个夏天里便利用他的胜利的军队占领了全部平原地带和除耶路撒冷之外的一切城市[1239]。下一年被用到内战上面去，所以在谈到犹太人时，这一年里没有发生什么事情。但是当整个意大利恢复了和平的时候，外患又开始了。只有犹太人不肯投降这样一个事实，加深了我们的愤怒情绪。与此同时，考虑到一个新王朝的一切可能会发生的事件和可能会遭到的意外事件，看来要提图斯和军队留在一起还是合适的。

（11）因此，正如我在前面所说，提图斯便在耶路撒冷的城前设下了营地，把他的军团[1240]排成战斗的队列。犹太人就在他们的城下列成战阵，这样他们在胜利时能随时进击，在被击退时近处也有地方可以逃避。派出了一些骑兵和轻武装步兵去进攻他们，但是战斗不能决定胜负。后来敌人退了回去，在随后的日子里，他们在他们的城门前面展开了多次的小战斗，到最后他们才因为不断遭到失败而退守到城里。罗马人这时就着手准备一次猛袭。因为士兵们认为用饥饿迫使敌人投降，对自己来说是一件不光彩的事情。于是他们便要求不惜冒险进攻，一部分人固然是因为他们的勇敢，但许多人却是出于他们的野蛮本性和夺取战利品的欲望。提图斯本人心里在向往着罗马，向往着罗马的财富和欢乐，他以为如果耶路撒冷不立刻被攻陷的话，他就不能很快地享受到这些东西。但是这座城市是建立在一个高地上面，而且犹太人为它所修建的防御工事甚至足够保卫平原上的城市。原来有两座很高的山[1241]被围在城墙内部，而且城墙修得很巧妙，它无论是突出还是凹入都能使进攻队伍的两侧全部受到火力的攻击。山到峰顶处都变成了陡峭的悬崖绝壁。在依靠小山之助而筑起的塔楼工事的高度是六十英尺，在谷地里它们就高达一百二十英尺了。这些塔楼十分壮观，[1242]而从远处来看，它们是同样高的。内城是环绕着皇宫修筑的，安托尼乌斯塔[1243]耸立在特别引人注目的高地上。希罗是为了纪念玛尔库斯·安托尼乌斯而给它起了这个名字的。

（12）神殿[1244]修建得像一座城堡，它有自己的城墙，这道城墙较之其他任何城墙都修造得更加细心和努力。神殿周边的柱廊本身就是极好的防御工事。在神殿地界之内有一个永不枯竭的泉水；[1245]

在山里面有开凿的地穴，这里面有盛雨水的池子和水槽。建立这座城市的人早就预见到将会发生多次的战争，因为他们的民族的生活习惯同相邻各民族相去甚远，因此他们把城市的每一个部分都修建得好像会发生一次长时期的围攻似的。但自从这座城市受到庞培的猛攻之后，他们的恐惧和他们的经验又使他们学到很多东西。而且他们从克劳狄乌斯统治时期罗马人的贪欲取得好处，因为他们用贿赂的办法取得了修筑他们的城防工事的特权，他们在和平时期筑城就和在战时一样。这时这里的人口由于被攻占的其他城市[(1246)]的大群民众的涌入而增加了，因为天不怕地不怕的叛乱分子都逃避到这里来，所以这里的叛乱因素就更多了。那里有三个统帅，三支军队：最外面也是最大的一道城墙[(1247)]由西蒙[(1248)]防守；城市的中心部分由约翰[(1249)]防守；神殿由埃列亚札尔[(1250)]防守。约翰和西蒙在人力和装备方面都强。埃列亚札尔则在地形方面占有优势。在这三个人之间不断发生战斗、叛变和纵火的事件，而且大批的粮食被消耗掉。继而约翰借口奉献牺牲[(1251)]派了一队士兵去把埃列亚札尔和他的军队杀掉，从而占领了神殿。这样市民中间便分成了两派，直到罗马人迫近的时候，外患才使他们言归于好。

（13）一些怪事的确发生了。[(1252)]但是用奉献牺牲或是许愿的方式来回避这些怪事在这个民族看来却是不合法的，[(1253)]这个民族虽然一向迷信，然而他们却反对任何慰解的仪式。人们在天空中看到了交战的大军，武器闪闪发光，突然间从云间射出的火光照亮了神殿。忽然圣所的门打开了，里面一个神灵的声音喊道："诸神离开了！"就在这个时候，人们听到了诸神离开时的巨大的骚动声。[(1254)]少数人认为这些朕兆是可怕的。大多数人却坚信他们的古老的宗教文献曾预言，正是在这个时候，东方才能强大起来，而从犹太出发的人将会占有世界。[(1255)]这一神秘的预言实际上指的是维斯帕西亚努斯和提图斯，不过普通民众，正像有野心的人那样，却对这些重大的定数作了有利于自己的解释，甚至在遭到厄运的时候仍不能认识到真理。我们听说，被包围在城内的男女老少一共是六十万人：[(1256)]凡是能使用武器的都能得到武器，而在全部居民中间，愿意作战的人数比人们所能期望的人数要多。男人和妇女表现了同样的坚决。如果有人强迫他们改变自己的祖国的话，那他们是宁肯求死也不肯贪生的。[(1257)]

提图斯·凯撒当前所要进攻的城市和民族就是这样。由于当地的地势使他无法发动猛攻或进行任何突然行动，他就决定使用堆土和活动雉堞的办法。各个军团被分配了自己的任务。战斗暂时停了下来，直到最后他们为着猛攻一个城市而准备好了古人曾经使用过的，或者是现代的才智之士所发明的每一种办法的时候。

（14）但是在这个时候，在特列维利人那里遭到了失败的奇维里斯[(1258)]却又在日耳曼把自己的军队重新补充起来，并在维提拉扎下了营地。他在这里有良好的地势作为屏障，而且他还要他的蛮族士兵记起他们过去在那里取得的胜利，从而激发起他们的新的勇气。凯里亚里斯跟踪在他的后面，这时他的兵力由于第二、第六和第十四军团的到来而增加了一倍。此外，还有他早已经下令召唤、但直到他取得胜利之后才赶来同他会合的辅助步兵与骑兵部队。

双方的统帅都急于展开战斗，但是他们中间却隔着一大片广阔的、天然的沼泽地带。而且奇维里斯还在莱茵河上斜着修了一道水堤，这样被阻挡的河水便泛滥到附近的地区上来了。这样的一种地形对我们是十分不利的，因为我们不知道浸水地面的情况，这一点对我们很危险。要知道，罗马士兵背负的武器很重，而且是害怕游泳的。但另一方面，日耳曼人却习惯于渡河，而且用的是轻武装，他们的高大的身材使他们能够把自己的头保持在水面之上。

（15）因此当巴塔维亚人向我们的士兵发动进攻的时候，我们的最勇敢的士兵便迎了上去。但是当人马陷到深深的沼泽之中的时候，士兵们就立刻感到十分惊恐了。日耳曼人熟悉水下的地形，所以他们在水中跳来跳去，并且往往离开我们的战线的正面而绕到我们军队的侧面和后面去包围我们。在这里并不曾像通常的步兵战斗那样地发生肉搏战，而这一战斗毋宁是像是一场海战，因为人们都在水里到处挣扎，而且如果他们找到一块坚硬的土地，他们就尽一切的力量保卫它。因此受伤的和没有受伤的士兵，会游泳和不会游泳的人都抓到一处，结果弄得大家同归于尽。不过就混乱的情况而论，我们损失的人数还不算多，因为日耳曼人不敢从沼泽中到干地上来，而是返回了自己的营地。这次战斗的结果促使双方的领袖都想尽快地一决胜负，不过却出于不同的动机：奇维里斯想把他的胜利的斗争进行到底，凯里亚里斯则是想湔雪耻辱；日耳曼人由于自己的胜利而有了勇气，罗马

人则由于羞耻而感到激动。在夜间，蛮族高歌长啸，但我们的士兵却十分气愤，并发狠要进行报复。

（16）第二天，凯里亚里斯把他的骑兵和辅助步兵部队配置在第一线，而把他的军团配置在第二线，他自己则亲自率领着若干精锐士兵作为预备部队以应付随时发生的紧急情况。奇维里斯并不是拉开一条长长的战线来迎击他，而是把自己的军队组成一些纵队：巴塔维亚人和库格尔尼人[(1259)]在他的右手；莱茵河对岸的各部落则据守着左翼，也就是离河较近的一面。将领们并不是通过对全军的正式呼吁来激励他们的士兵，而是当他们骑马行经战线上的每一部队时分别加以鼓励。凯里亚里斯回忆了罗马这一名字的古老的光荣，他们过去的和不久之前的胜利；他要他们永久地消灭这些已被他们击败的叛变的和卑怯的敌人；他们需要的毋宁说是报仇，而不是战斗。“不久之前你们曾同优势的敌人作战，但是你们仍然打败了日耳曼人，而且那正是敌人的精锐力量。活下来的人只是那些心怀忐忑和背上负伤的人罢了。”他对每一个军团都作了适当的鼓励。他称第十四军团是“不列颠的征服者”[(1260)]；他提醒第六军团说，正是由于这个军团的影响，伽尔巴才成为皇帝；[(1261)]他告诉第二军团说，他们应当在那天的战斗中奉献他们的新队旗和他们的新军旗。[(1262)]随后他又骑马到日耳曼的军队[(1263)]那里去，伸出双手请求这些军队杀死敌人，以便收复他们自己的河岸和他们的营地[(1264)]。全军向他发出了热情的欢呼，因为有一些人在长期的和平之后渴望作战，另一些人则又对战争感到厌倦而渴望和平。但是他们所有的人则都希望得到报酬和在这之后的休息。

（17）奇维里斯在安排他的阵势时也没有沉默，他发出号召说，战斗的地点将会为他的士兵的勇敢作证。他提醒日耳曼人和巴塔维亚人说，他们站在光荣的土地上，正在把罗马军团的尸骨和灰烬践踏在脚下。他高声说：“不管罗马人的眼睛望着什么地方，他们所能看到的就只能是被俘、灾难和不祥的朕兆。你们不必因为你们同特列维利人作战失败而感到惊恐。[(1265)]正是日耳曼人在那里的胜利成了日耳曼人自己的累赘，因为他们抛下了自己的武器，而双手满都是战利品。但是从那时以来，一切就都对我们有利，而对罗马人不利了。凡是明智的将领所应当作的每一项准备工作他都做了：土地虽被淹没，但是对这片土地我们是非常熟悉的；沼地对我们的敌人是致命的。在你们前面的是莱茵河和日耳曼的诸神。记住你们的妻子、双亲和祖国，在

他们的神圣的护佑下去作战吧。这一天将是我们的祖先所曾经历的最光荣的一天，否则在我们子孙的心目中，它就是最可耻的一天！”当日耳曼人按照他们的习惯响动自己的武器和狂舞起来以表示赞同这些话时，他们就射出了一阵石头、铅弹和其他投射物而开始了战斗。但由于我们的士兵没有进入沼泽地，所以敌人就设法激发他们的怒气，引诱他们前来接战。

（18）他们把他们的投射物都用完了，战斗也越来越激烈了，敌人展开了十分凶猛的进攻。他们的巨大身材和他们那极长的投枪使得他们能够从远处刺伤我方在水中滑动和挣扎的士兵。同时又有一队布路克提里人从我前面所提到的、在莱茵河上修筑的那道土堤那边游了过来。这一行动引起了某种混乱，联盟步兵部队的战线在敌人的压力下后退了；但这时军团士兵同敌人发生了接触，他们制止了敌军的疯狂进攻，从而使战斗处于相持不下的状态。这时一名巴塔维亚的逃兵走到凯里亚里斯近前，答应给他一个进攻敌人背后的机会，如果他愿意派遣一些骑兵到沼泽地带的尽头那边去的话。他说在那里是干燥的土地，而且在那里守卫的库格尔尼人是漫不经心的。两队骑兵和这个逃兵一同派了出去，结果他们就得以从侧面包抄了没有料到这一点的敌人。当呼叫声说明这部分士兵已经达到目的地的时候，军团士兵就从正面发动了进攻；日耳曼人被打败并且向着莱茵河那方面逃走了。如果罗马舰队[(1266)]能及时跟踪追击的话，战斗本来是可以在当天结束的。但实际上，甚至骑兵都没有追击，因为突然下起雨来，天也快黑了。

（19）第二天，第十四军团被派到上行省[(1267)]的伽路斯·安尼乌斯[(1268)]那里去。从西班牙调来的第十军团在凯里亚里斯的军队里补了这个军团的空额。奇维里斯这方面从卡乌奇人那里得到了一些辅助部队的支援。虽然如此，他不敢保卫巴塔维亚人的首都[(1269)]，而是把能够携带的东西都带走，余下的一切都烧掉，然后退到岛上去，因为他知道，凯里亚里斯没有船搭浮桥，而且罗马军队是没有任何别的办法可以渡河的。此外他还摧毁了杜路苏斯·日耳曼尼库斯所修建的水堤，[(1270)]而由于这道封锁了莱茵河的水堤被摧毁，他就使莱茵河的河水汹涌澎湃地沿着毫无阻碍的河道泄入了高卢。[(1271)]这样一来，莱茵河的河水实际上是被泄了出去，结果在岛和日耳曼之间的浅浅的河道就使得土地好像是连成一片了。图托尔和克拉西库斯以及一百十

三名特列维利人的元老渡过了莱茵河[1272]。在这些元老中，就有我前面所提到的那个被普利姆斯·安托尼乌斯派往高卢的阿尔披尼乌斯·蒙塔努斯。[1273]和他在一起的还有他的兄弟戴奇姆斯·阿尔披尼乌斯。同时所有其他的人也都试图用诉诸对方的同情心或送礼的办法在这些勇敢的和喜欢冒险的部落当中寻求支援力量。

（20）实际上战争远未结束，因为就在同一天里，奇维里斯在四个地方进攻辅助步兵和骑兵部队以及正规军团的常设营地，同时他还在阿列纳库姆[1274]进攻第十军团，在巴塔沃杜路姆[1275]进攻第二军团，在格林尼斯和瓦达[1276]进攻辅助步兵与骑兵部队的营地。他还把他的兵力分散开来，使他和他的侄子维拉克斯、克拉西库斯和图托尔各领一支军队；他们并不指望在每一个地点都取得胜利，但是他们相信，在许多地方同时发动进攻时，他们总会在某一个地方取得胜利的。而且他们认为，凯里亚里斯的警惕性不是很高，在他接到不同的战报而从一处匆匆赶向另一处的时候，人们是完全可以截击他的。准备进攻第十军团的营地的那支军队，认为向一个军团发动猛袭是件困难的事情，于是就截击了离开工事并且忙于砍伐木材的部分士兵，[1277]他们还得以杀死了营帅、五名主力百人团长和一些普通士兵；其他的士兵于是就据守在工事里保卫自己。这时巴塔沃杜路姆的一支日耳曼人的军队则试图摧毁已经在那里开始修建的一座桥梁；到夜里才结束了这场不分胜负的战斗。

（21）格林尼斯和瓦达两地的局势比其他地方更加危险。奇维里斯想用猛攻的办法攻占瓦达，克拉西库斯则想用同样的办法攻占格林尼斯。我们无法挫败他们的进攻，因为我们的最勇敢的士兵都阵亡了，其中就有一个骑兵中队的队长不列刚提库斯。在前面我们提到过，[1278]他是忠于罗马人并敌视他的叔父奇维里斯的。但是凯里亚里斯率领的一支精锐骑兵部队的到来，扭转了这一天的局势，日耳曼人一直被赶到河里[1279]去了。正当奇维里斯想把逃跑的士兵重新集合起来的时候，他被我们认了出来，结果我们大量的投枪向他投去，但是他跳下了马，泅水渡过了河。维拉克斯也是这样逃跑的。图托尔和克拉西库斯则是被前来接应他们的一些船渡过了河的。甚至在这样的时刻，罗马的舰队也未能就近助战。舰队的确是接到了作战的命令，但是恐惧以及桡手被分散去执行其他战斗任务的情况，使他们无法执行命令。凯里亚里斯通常确实是不给别人充分的时间来执行他的

命令；他的计划是仓促的，但胜利却很辉煌。甚至当他没有好办法时他的运气都能帮助他取得胜利。结果是他和他的士兵都很不重视纪律。几天后他几乎被敌人所俘虏，但是他未能逃脱随之而来的耻辱。

（22）原来他曾到诺瓦伊西乌姆和波恩去，视察正在那里作为军团的冬营[(1280)]而正在修建的营地，现在正在随同舰队一同返回，但他的卫士却散在各处，他的哨兵也放松了警惕。日耳曼人注意到了这一点，组织了一次伏击。他们选择了一个乌云满天的黑夜顺流而下，在无人抵抗的情况下潜进了营地。[(1281)]他们起初是用巧计来帮助他们的进攻，原来他们割断了营帐的绳索，而趁着营帐压在士兵们身上的时候杀死了罗马的士兵。另一支兵力则使舰队陷入了混乱，因为他们把铁钩子抛向船的甲板，而把船只拖跑了。起初为了不引起人们的注意，他们不声不响地活动，但屠杀开始以后，他们却又大声叫喊起来，试图以此加强对方的惶恐情绪。由于负伤而惊醒的罗马人，起来去寻找他们的武器，并在营地的通路上跑来跑去。只有很少的人正式地装备起来，大多数的人只是把外衣卷在胳臂上，抽出刀来作战。他们那还没有完全醒来而且又几乎是裸体的统帅，只是由于敌人弄错了人才逃了性命。原来日耳曼人拖走了他的上面有旗帜作为标记的旗舰，[(1282)]以为他就在那里。但是凯里亚里斯却是在别的地方度夜的，许多人相信这是因为他同一个乌比伊人的女人克劳狄娅·撒克拉塔私通的缘故。哨兵们想利用他们的统帅的丑行来掩盖他们自己的错误，声称他们曾奉命保持安静，这样他们的统帅的休息才不至受到干扰，而且正是由于这个原因，才取消了喇叭的信号[(1283)]和对人们的盘问[(1284)]，结果他们自己也就睡倒了。敌人在光天化日之下乘着他们俘获的船离开了；他们把旗舰拖到路皮亚河[(1285)]作为献给维列妲的礼物去了。[(1286)]

（23）奇维里斯现在很想在罗马人面前显示一下自己的海军力量，于是他把所有的双层桨的舰船和所有只有一层桡手的船只都装备起来。在舰队之外，他还加上了大量的小船，每只小船上配置三十或四十个人，[(1287)]里布尔尼亚快船上配置的人数一般就是这样。而同时他俘获的船只则都用五颜六色的外衣当作帆，这样不仅好看，而且可以帮助船只的运行。选来作为检阅的地方是一个小小的海子，说起来这里正是玛司河纳入莱茵河的河水，然后再把它送入大海的地方。

(1288) 现在他检阅这支舰队的目的，除了要满足一个巴塔维亚人的生来就有的虚荣之外，还为了吓跑来自高卢的运粮船。对奇维里斯的这一行动与其说感到害怕、毋宁说更加感到惊讶的凯里亚里斯也把他的舰队整顿起来。他的舰队虽然船只的数量较少，但是质量却较优，因为他这方面有较多有经验的桡手，较多熟练的舵手和更大的舰船。他的舰船受到了顺流而下的水势的帮助，但是他的对手却得到了顺风的帮助。因此两支舰队在相互驶过时用较轻便的投射物相互投射了一下便又分开了。奇维里斯却也不敢再有什么举动，而是撤退到莱茵河 (1289) 对岸去了。凯里亚里斯毫不留情地蹂躏了巴塔维亚人的岛，但是却按照统帅们的常用的办法，而没有触动奇维里斯的土地和房屋。 (1290) 就在这个时候，秋天快要过去了，再加上继之而来频繁的秋分雨，这就使得河水涨了出来，结果地势低湿的岛看起来便成了一片沼泽。手头既没有舰队、也没有粮食、而又位于平地之上的罗马营地也开始被急流冲跑了。

（24）奇维里斯后来曾宣称，罗马军团当时本来是可以被歼灭的，而且日耳曼人有这个打算，只是由于他的巧妙的劝说他们才放弃了。实际上，他的这种说法看来同真实情况相去不远，因为他在几天之后就投降了。原来当凯里亚里斯通过自己的密使向巴塔维亚人指出和平的前景，向奇维里斯指出取得宽恕的指望时，他还劝告维列妲和她的亲属为罗马人民及时地做一件事情以便扭转一次给他们带来了许多灾难的战争的命运：他提醒他们，特列维利人已被割裂，乌比伊人已重新归附了罗马人， (1291) 巴塔维亚人失掉了他们的故土；他们通过他们同奇维里斯的友谊并没有得到任何别的东西，而得到的只是负伤、放逐和痛苦。他这个无家可归的亡命之徒对于任何收容他的人，只能是一个负担，而且他们由于这样多次地越过莱茵河已经做了够多的坏事。如果他们继续这样犯错误，坏事和罪过将要是他们的，但报复和上天的垂顾却是属于罗马人的了。

（25）这些许诺是同威胁夹杂在一起的。当莱茵河对岸诸部落的忠诚发生动摇的时候，在巴塔维亚人中间便也发生了辩论："我们无论如何不能再把这一多难的战争拖下去了；任何一个民族都无法摆脱加到整个世界上面的奴役。我们虽然用火与剑摧毁了罗马的军团，但是我们所得到的结果是什么呢?这只不过是招来更多的军团和更强的兵力罢了。如果我们过去是为维斯帕西亚努斯作战的话，那末维斯帕西亚

努斯现在已经是世界的主人了；如果我们是向武装的全体罗马人民挑战的话，那么我们就必须认识清楚，我们巴塔维亚人在全人类当中是多么微不足道的一个部分。看一看莱提人、诺里库姆人吧，考虑一下罗马的其他联盟者的负担吧。罗马人不要我们缴纳租税，只要我们拿出勇气和人员来。这个条件几乎同自由差不多了。而且如果我们要选择我们的主人的话，我们忍受罗马皇帝的统治较之受日耳曼女人的统治更要光荣一些。”以上是普通民众的说法。至于头目们，他们的说法就更加激烈了：“我们是由于奇维里斯发疯才被卷入了战争的。他想毁掉他的国家以逃避他自己的不幸。在我们围攻罗马军团、屠杀他们的统帅并且开始仅仅是奇维里斯需要、但对我们却是致命的这场战争的那一天，诸神是敌视巴塔维亚人的。除非我们开始清醒过来，并且通过对这个首要罪犯的惩罚来表示我们的悔过，我们是不会得到任何东西的。”

（26）奇维里斯对于人们在情绪上的这种变化并不是不知道，因此他决定走在这些人的前面，这不仅是因为他已经感到吃够了苦头，而且因为他想求得活命，这一点往往使人们的很大的勇气受到挫折。当他请求和罗马人会晤的时候，纳巴里亚河[(1292)]河上的桥被切成两段，而双方的统帅就各自来到断桥的一方。于是奇维里斯就说了下面的一席话：“如果我是在维提里乌斯的一位副帅的面前为自己辩解的话，我的行动就不会得到任何宽恕，我的言语也就不会得到任何信任；在他和我之间所存在的只是憎恨。他挑起了争端，而我加剧了争端。但对于维斯帕西亚努斯，我很久以来就怀有敬意。当他还是一个普通公民的时候，我们就以朋友相称。[(1293)]普利姆斯·安托尼乌斯在他送信给我、要我武装起来阻止日耳曼的军团和高卢的青年人越过阿尔卑斯山时，他对这一点是知道得很清楚的。安托尼乌斯在信里敦促我的事情，霍尔狄奥尼乌斯·佛拉库斯亲自劝过我；这样我才在日耳曼发动了同木奇亚努斯在叙利亚、阿波尼乌斯在美西亚、佛拉维亚努斯在潘诺尼亚所发动的一样的战争。”……[(1294)]

残　篇

（1）被紧紧地包围住并且没有机会媾和或投降的犹太人最后快要饿死了，街道上开始到处堆满了尸体，因为现在他们已无力掩埋死者了。他们还竟然敢于吃起名种骇人听闻的食物来，甚至死尸也不放过——除非是由于吃了这类食物而得了痨病的那些人的尸体。

——苏尔皮奇乌斯·谢维路斯：《年代记》，第2卷，第30章。

（2）据说提图斯起初召集了一次会议，讨论他应不应当摧毁这样一座强大的神殿。因为有些人认为比人类的所有其他建筑都更要著名的一座奉献给神的神殿是不应当被夷平的，他们的理由是，保留这座神殿可以证明罗马人是有节制的，而把它摧毁却会使人们永远记起罗马的残暴。但另外一些人，其中包括提图斯本人却反对这一意见，他们认为摧毁这一神殿是首要的事情，因为只有这样才能更加彻底地肃清犹太人和基督教徒的宗教。他们的理由是：尽管这两个宗教相互间是敌视的，但它们却是从同一个源流产生出来的。基督教徒是从犹太人中间产生出来的。如果根被毁掉，枝干很快就会枯死了。

——苏尔皮奇乌斯·谢维路斯：《年代记》，第2卷，第30章。

（3）科尔涅里乌斯和苏埃托尼乌斯都说在那一战争中阵亡的犹太人有六十万。[(1295)]

——欧洛西乌斯，第7卷，第9章。

（4）随后，用科尔涅里乌斯·塔西佗的话来说，“奥古斯都年老时被打开的雅努斯〔神殿〕的门，当各个新的民族正在世界的边界上受到攻击（这对我们往往是有利的，但有时也造成我们的损失）的时候一直是这样，甚至到维斯帕西亚努斯的统治时期。”科尔涅里乌斯说的就是这些。

——欧洛西乌斯，第7卷，第3章。

（5）戈尔地亚努斯……打开了雅努斯〔神殿〕的门：[(1296)] 至于是否有任何人在维斯帕西亚努斯和提图斯的统治时期之后把这些门关上，我却想不起有任何历史家这样提过；不过科乐涅里乌斯·塔西佗说，这门是一年后维斯帕西亚努斯亲手打开的。

——欧洛西乌斯，第7卷，第19章，第4节。

（6）如果极其细心地撰述了这一时期历史的科尔涅里乌斯·塔西佗没有说过撒路斯提乌斯·克利司普斯和其他许多历史家都同意不提我方损失的人数而他本人这方面也率先采取同样办法的话，那么关于达奇人的国王狄乌尔帕涅乌斯对罗马统帅富斯库斯 (1297) 的大规模的战争和罗马人的沉重损失现在就该我来详加论述了。

——欧洛西乌斯，第7卷，第10章，第4节。

（7）根据彭佩乌斯 (1298) 和科尔涅里乌斯的证明，为所有我们的祖先，甚至为著名的亚历山大大帝所畏惧和回避的、斯奇提亚的那些庞大的民族……我所指的是阿兰人、匈奴人、哥特人，这些人在多次大战中受到了提奥多西乌斯的果断的攻击，并且被他打败。

——欧洛西乌斯，第7卷，第34章，第5节。

（8）但是在住在戴尔波伊附近的这些（罗克里人）被称为欧佐里人……；不过迁往利比亚的那些人，根据科尔涅里乌斯·塔西佗的说法，是叫做纳索莫尼斯人，他们是纳利奇人的后裔。

——味吉尔：《埃涅伊特》，第3卷，第399行，谢尔维乌斯注。

【注释】

(1) 按尼禄死于罗马建城821年，即公元68年6月11日。元老院当即宣布当时在西班牙的伽尔巴为皇帝。伽尔巴于是与提图斯·维尼乌斯于次年即69年1月1日就任执政官之职。伽尔巴于1月15日即遭杀害。

(2) 指共和国时期的历史。

(3) 按精确的计算，按瓦罗关于罗马建城的日期的说法，到这时已是建城822年。但在塔西佗当时，人们一般认为罗马的建城是在公元前753年。

(4) 这样看来，塔西佗认为帝国是开始于公元前31年。但是实际上奥古斯都的地位是直到公元前27年1月才完全在法律上确定下来。

(5) 塔西佗在维斯帕西亚努斯或提图斯时期必然已经担任了财务官，因为在公元88年他是行政长官，在公元97年他是执政官。

(6) 据我们所知，塔西佗始终没有完成自己的计划。在完成了包括从公元69年至96年这一段时期的《历史》之后，他又向前追溯，写了包括从公元14年到公元68年的《编年史》。

(7) 他们是伽尔巴、奥托、维提里乌斯和多米提安。

(8) 塔西佗在这里一般用伊里利库姆这个词来指潘诺尼亚、达尔马提亚和美西亚诸行省；但是其他历史家和写《编年史》时的塔西佗却扩大或缩小这一词的范围。

(9) 在三次内战里，有奥托对维提里乌斯的一次和维提里乌斯对维斯帕西亚努斯的一次；另一次大概是多米提安镇压上日耳曼的背叛的长官路奇乌斯·安托尼乌斯·撒图尔尼努斯的一次（公元89年）（参见苏埃托尼乌斯：《多米提安传》，第6章；狄奥·卡西乌斯，第67卷，第11章）。

对外的战争是对罗克索拉尼人（参见本书第1卷，第79章）和对犹太人（参见本书第5卷，第1章）的战争。这里所说的东方成功是指对犹太人的战争的胜利，在西方遇到的不幸则指奇维里斯和他手下的巴塔维亚人对罗马的叛变，这一点在本书后面还要提到，特别是第4卷，第12-37章，第54-79章；第5卷，第14-26章。不列颠是由塔西佗的岳父阿古利可拉在公元77-84年间征服的；在多米提安的统治晚期这一行省的某些部分显然又失掉了。

(10) 参见苏埃托尼乌斯：《多米提安传》，第6章；《涅尔瓦传》，第57章。

(11) 这里所指的是公元79年维苏威火山喷火的事情。参见小普利尼：《书信集》，第6卷第16，20章。

(12) 这里指公元69年的火灾（参见本书第3卷，第71章）和公元80年提图斯当政时的大火。参见狄奥·卡西乌斯，第66卷，第24章。

(13) 参见《阿古利可拉传》，第45章（中译本，商务印书馆1977年版）和小普利尼：《书信集》，特别是第7卷，第19章，在这里他就

提到了特拉西娅的女儿芳尼娅对她的丈夫赫尔维狄乌斯·普利斯库斯的忠诚。

(14) 参见塔西佗在本书第4卷，第5章，对赫尔维狄乌斯·普利斯库斯所作的描述。

(15) 作者在本书第4卷，第50章里，就记述了一个叫做披索的奴隶为了要拯救主人而牺牲了性命的事情。

(16) 这里可能是指例如苏格拉底和乌提卡的加图那样的死亡。

(17) 作者在这里好像是受到路卡努斯在《帕尔撒里亚》（第4卷，第807行）中的话的影响："幸福的罗马！幸福的市民！如果诸神像喜欢惩罚那样关心自由就好了。"

(18) 伽尔巴是第一个在罗马之外被宣布为皇帝的人。

(19) 尼姆披狄乌斯曾经答应给近卫军每人七千五百德拉克玛（约合一千五百美元），给军团士兵每人一千二百五十德拉克玛（约合二百五十美元）。七千五百德拉克玛是曾经许给士兵的最大的一笔款项，参见普鲁塔克：《伽尔巴传》，第2章。

(20) 尼姆披狄乌斯不久就感到他做的事情并没有得到伽尔巴的应有的赏识，同时还感到提图斯·维尼乌斯和科尔涅里乌斯·拉科已在伽尔巴的心目中代替了他的位置。继而他便说明他是卡里古拉的儿子（参见塔西佗：《编年史》，第15卷，第72章；普鲁塔克：《伽尔巴传》，第9章），并且希望说服近卫军宣布他为皇帝以代替伽尔巴；但是近卫军拒绝了他，而当他自己企图强行闯进近卫军军营的时候，他们就把他杀死了（参见普鲁塔克：《伽尔巴传》，第14章；苏埃托尼乌斯：《伽尔巴传》，第11章）。

(21) 关于提图斯·维尼乌斯，参见本书后面的第1卷，第48章；代替尼姆披狄乌斯被任命为近卫军长官的拉科在伽尔巴的短期统治中起了显著作用，但是他却和伽尔巴同时被奥托杀死了（参见本书第1卷，第46章；普鲁塔克：《伽尔巴传》，第27章）。

(22) 钦戈尼乌斯·瓦罗是尼姆披狄乌斯向近卫军发表的演说的实际起草人。参见普鲁塔克：《伽尔巴传》，第14章。佩特洛尼乌斯·图尔披里亚努斯（公元61年度执政官）在公元61-63年间是不列颠的长官（参见塔西佗：《编年史》，第14卷，第39章；《阿古利可拉传》，第16章）。他被尼禄选拔出来担任对温代克斯和伽尔巴作战的将领，但是他却和伽尔巴取得了协议（参见佐纳列斯，第11卷，第13章）。

(23) 克洛狄乌斯·玛凯尔是阿非利加的长官，参见本卷第73章；苏埃托尼乌斯：《伽尔巴传》，第6、13章；丰提乌斯·卡皮托是公元67年度的执政官，下日耳曼的长官，参见本卷第58章，本书第3卷，第62章。

(24) 克路维乌斯·路福斯这时是塔尔拉科西班牙（今天西班牙西北部的行省）的长官，他记述过尼禄、伽尔巴、奥托和维提里乌斯四朝的故事。他是塔西佗指名道姓提到的作家之一。

(25) 公元48年克劳狄乌斯把完整的公民权给予科玛塔（长发的）高卢贵族（参见塔西佗：《编年史》，第11卷，第23章）。伽尔巴把这一公民权授予拥护温代克斯和他本人的高卢部落和城市的全部公民；同时他还把租税降低了四分之一（参见本书第1卷，第51章；普鲁塔克：《伽尔巴传》，第18章）。

(26) 这里指的是支持维尔吉尼乌斯的林哥尼斯人和特列维利人。参见本书第1卷，第53章以次。

(27) 为了行政上的和军事上的目的，莱茵河的地区分成了上日耳曼和下日耳曼两部分。上日耳曼位于莱茵河的两岸，从温多尼撒（今天康斯坦茨湖附近的温狄什）到摩功提亚库姆（今天的美因茨）；下日耳曼从摩功提亚库姆到北海，但是只包括莱茵河东岸的很少一部分土地。在上、下日耳曼通常各有四个军团，但是这时在上日耳曼只有三个军团。

(28) 他是上日耳曼的长官，曾镇平温代克斯的起义。他是没有父亲的小普利尼的监护人。我们从小普利尼的书信中知道不少有关他的事

情。他活到公元97年，当时担任执政官的塔西佗为他发表了临葬演说。

(29) 奥路斯·维提里乌斯曾先后受到卡里古拉、克劳狄乌斯和尼禄三人的宠信。公元48年他和路奇乌斯·维普斯塔努斯·波布里科拉是常任的执政官；公元60-61年他显然是阿非利加的总督，次年，他在同一行省担任他的兄弟（当时是长官）的副帅。他是最重要的一个祭司团的成员，并且还在罗马负责公用事务。塔西佗在本书第2卷的第86章里曾对他作了描述。

(30) 这里所说的军团是由于温代克斯的起义才被撤回来的。

(31) 李奇尼乌斯·木奇亚努斯在尼禄当政时担任过执政官，公元67年他被任命为叙利亚的长官。在维斯帕西亚努斯取得了皇帝大权时，他是维斯帕西亚努斯的最有力的支持者。详细情况参见本书第2至4卷。

(32) 提图斯·佛拉维乌斯·维斯帕西亚努斯公元9年生于列阿特，直到这时为止，他一直过着军人生活。他治理过色雷斯、克里特、日耳曼和不列颠；公元38年他是营造官，公元40年是行政长官，公元51年是执政官，公元66年犹太战争爆发，第二年他被尼禄任命为对犹太人作战的统帅。

(33) 关于埃及的地位及其重要性，参见塔西佗：《编年史》，第2卷，第59章："原来作为保持专制统治的秘密手法之一，奥古斯都曾禁止任何元老或高级骑士进入埃及，除非是得到了他的许可。他通过这种做法来孤立埃及，以便不使任何一个人（在这里不管他的守卫力量何等小，而他要抗击的兵力又有多么强大）力图通过控制这一行省以及海上和陆上的枢纽地点而陷意大利于饥饿的境地。"

(34) 他从公元63年起是埃及的代理官（Praefectus Aegypti）。他在行省的统治者当中是第一个拥护维斯帕西亚努斯的（参见本书第2卷，第74章）。

(35) 高卢四个行省中最北的一个，约略相当于今日比利时及其附近地区。对皇帝宣誓效忠，在每年元旦，也在他的生日那天举行。

(36) 伊凯路斯一得到尼禄死去的消息，立刻就从罗马到西班牙伽尔巴那里去，并且被赐以金指环和在衣服上面加窄紫条（angustus clarus）的特权（这是骑士阶级的特权）。那时他就成了伽尔巴的主要谋士；他后来被奥托处死，参见普鲁塔克：《伽尔巴传》，第7章；苏埃托尼乌斯：《伽尔巴传》，第14，22章。

(37) 苏埃托尼乌斯说这三个人是伽尔巴的"指导人"（paedagogi）。

(38) 关于奥托和波培娅之间的关系参见塔西佗：《编年史》，第13卷，第45，46章，但内容略有不同。

(39) 玛尔库斯·撒尔维乌斯·奥托生于公元32年。他在尼禄当政的一段时期中间（公元59-68年）把路西塔尼亚治理得很不坏，但是他很快地便参加了伽尔巴派，随他一同到了罗马。

(40) 会上是要正式提出过继披索为义子的问题。过继的仪式是在1月10日举行的。

(41) 披索生于公元38年，他在尼禄当政时期长期被放逐在外（参见本书第1卷，第48章），因此在罗马没有担任过行政职务。他的父亲、母亲和一个兄弟都被克劳狄乌斯处死，另一个兄弟则是被尼禄杀死的。

(42) 要使过继一个成年人为继子这一行为（arrogatio）具有法律上的效力，就必须得到库里亚和祭司们的同意。公元前286年库里亚民会即已失去它的政治权力，然而在举行仪式时它仍有由大祭司召集的三十名侍从（lictor）作为代表。伽尔巴是最高祭司（pontifex maximus），他废除了传统的方式。

(43) 伽尔巴的母亲也是克温图斯·路塔提乌斯·卡图路斯的后人。

(44) 他是屋大维娅和克劳狄乌斯·玛尔凯路斯的儿子，又是奥古斯都的女儿优利娅的丈夫。他死于公元前23年。

(45) 指克拉苏斯·司克里波尼亚努斯，参见本卷47章。

(46) 伊都斯日（idus）一般指每月的13日或15日。这里是指1月10日而言。

(47) 根据征兵的原始的方法。

(48) 至少相当于今天的二十亿美元。

(49) 这话的意思是：伽尔巴和披索都不会轻轻饶过也有担任皇帝希望的奥托。有些人想修改或删去这句话，这显然是不正确的。

(50) 参见塔西佗《编年史》第2卷第27、32章中他们被逐的事情。

(51) 苏埃托尼乌斯：《奥托传》，第4章称他为塞琉古（Seleucus），这可能是同本书第2卷，第78章的那个同名的占星术士混淆了。普鲁塔克的说法与本书相同。

(52) 尼禄的亲兵都是由近卫军士兵组成的；既然在西班牙那里没有近卫军士兵，所以有人认为这一章是被窜改了的，但也可能有一队皇帝的亲兵曾被派出去迎接伽尔巴。

(53) 阿凯亚是希腊行省的正式名称。近卫军士兵常常陪同尼禄到那里去。但如果认为近卫军陪着伽尔巴从西班牙来到罗马，却是不合事实的。

(54) 关于提盖里努斯，参见本书第1卷，第72章以次。

(55) 晚餐时由士兵警卫的习惯是由克劳狄乌斯开始的，参见狄奥·卡西乌斯，第60卷，第3章。

(56) 用来代替应当款待他们的晚餐。这就当时来说是很大的一笔赏钱。

(57) 皇帝的亲卫队士兵（speculator）是从近卫军士兵中选拔出来的。他们有时也担任送急信的任务（参见本书第2卷，第73章）。

(58) 亲卫队中有专门向亲卫队士兵传达口令的人，称为tesserarius，因为口令是写在小板（tessera）上的，发口令的人则是亲卫兵的将领，或是皇帝本人。

(59) 即1月15日。

(60) 地名，位于帕拉提努斯山附近。

(61) 黄金标柱（miliarium aureum）是奥古斯都所建立的、上面镀了青铜的圆柱，上面刻着罗马帝国的主要城市的名字以及它们和罗马之间的距离。

(62) 这座门在阿格里帕广场（Campus Agrippae）的西面，阿格里帕广场是玛尔库斯·维普撒尼乌斯·阿格里帕在玛尔斯广场（Campus Martius）上开辟的，公元前7年由奥古斯都完成并奉献。广场位于罗马第七区，在玛尔斯广场和皮恩奇乌斯山（Mont Pincius）之间。神殿或柱廊式的门往往被用来驻军。

(63) 这座保存档案文件和监察官办公用的建筑物是阿西尼乌斯·波里欧修复的。波里欧在公元前39年在这座建筑物里设立了罗马的第一座公共图书馆。看来这座建筑位于图拉真后来修建他的广场的地方或在它的附近。

(64) 参见本卷第6章。

(65) 参见优维纳尔：《讽刺诗》，第10卷，第54至77行。

(66) 取得了最高统治权的人照例要到那里去占卜朕兆和奉献牺牲。

(67) 苏埃托尼乌斯在《伽尔巴传》第19章中的说法和这里的说法不同。

(68) 苏埃托尼乌斯没有提到披索的这一使命。

(69) 拉丁文原文人民（populus）和群氓（plebs），如仔细区别，plebs似专指更加穷苦的人们。

(70) 苏埃托尼乌斯的记述的原文是“quo auctore?”

(71) adoratio的意思是用右手摸自己的嘴唇，参见阿普列乌斯：《变形记》，第4卷，第28章。

(72) 这是驻在罗马的惟一的海军军团。

(73) 克劳狄乌斯当政时期的国库财务官（quaestor aerarii），参见塔西佗：《编年史》，第13卷，第28章。

(74) 可能是西西里的财务官和后来的总督。参见塔西佗：《编年史》，第16卷，第8章。

(75) 不详，此人姓名只在铭文中再见一次。

(76) 以下五人参见本卷第5，6，7章。

(77) 参见塔西佗：《编年史》，第14卷，第39章。

(78) 参见同上书，第15卷，第34章。

(79) 不详。这不像一个希腊的或拉丁的名字，所以有人都怀疑有错误。

(80) 原抄本perierunt，今从通行的校读为perdiderunt（浪费）。

(81) 城内亲卫队的士兵，穿便服以代替军服，但是佩带武器。

(82) 讲坛（rostra）是向人民群众发表演说的地方，而发表演说是争取群众的重要手段。

(83) 一般指广场周边的巨大建筑物，人们把它利用为法庭和在那里谈判商务。

(84) 沃洛吉西斯（Vologaesus），在克劳狄乌斯的统治时期是帕尔提亚人的国王；他的兄弟帕科路斯现在显然臣属于帕尔提亚人的米地亚的国王。参见塔西佗：《编年史》，第12卷和第15卷。

(85) 军旗的圆牌上面，有皇帝的浮雕像。

(86) 从奥维狄乌斯的《年代记》（第4卷，第403行），我们知道这是广场中心的一个有栏干围绕的池子。李维对它的起源提出了两个说法：1.萨比尼人美提乌斯·库尔提乌斯在一次战斗中几乎被吞没在这一沼泽中（《罗马史》，第1卷，第12章）；2.玛尔库斯·库尔提乌斯曾把他的马陷到这个陷坑里（同上书，第7卷，第6章）。

(87) 下日耳曼的军团，驻在维提拉（Vetera）〔克桑顿（Xanton）〕。

(88) 参见苏埃托尼乌斯：《伽尔巴传》，第20章。

(89) 公元前42年奥古斯都所建，这里是凯撒火化的地方。它位于广场北面，最高祭司（Pontifex Maximus）就在这里办公。

(90) 苏埃托尼乌斯和普鲁塔克说他保卫过伽尔巴。

(91) 广场南角的一座圆形建筑物。

(92) 指管理神殿的奴隶。

(93) 这里意思是说士兵只容许奥托干坏事。

(94) 参见本卷第82章。

(95) 关于此人的结局，参见本书第3卷，第74章。

(96) 这是说，国家默认行贿的钱是正当的开支。

(97) 这时两位执政官伽尔巴和维尼乌斯都已经死了，因此元老院的会议按规定应由城市行政长官召集。

(98) 小普利尼《书信集》第2卷第20章提到了她。

(99) 格涅乌斯·彭佩乌斯·玛格努斯在公元41年娶了皇帝克劳狄乌斯的女儿安托尼娅，但是不到六年他就被处死了。

(100) 玛尔库斯·李奇尼乌斯·克拉苏斯·福路吉被恶名昭著的玛尔库斯·阿克维里乌斯·列古路斯控以大逆罪并在公元66与68年间被处决。参见本书第4卷，第42章。

(101) 公元前43年第二次三头时期，参见狄奥·卡西乌斯，第47卷，第7章。

(102) 撒比努斯是公元26年度执政官（参见塔西佗：《编年史》，第4卷，第46章），在卡里古拉手下担任过潘诺尼亚的行政长官衔副帅（legatus pro praetore）。他和他的妻子因这里说到的事情受到追究，结果二人都在定罪之前便自杀了（参见狄奥·卡西乌斯，第59卷，第18章）。

(103) 罗马人认为妇女参观士兵的演习是失仪的（参见塔西佗：《编年史》，第2卷，第55章）。

(104) 这里的意思是说皇帝的贪欲根本不把遗嘱的条款放在眼里。

(105) 根据普鲁塔克的说法（《伽尔巴传》，第28章），做这件事的是著名的赫尔维狄乌斯·普利斯库斯。

(106) 他生于公元前4年，奥古斯都死时他十八岁。

(107) 盖乌斯时期他是上日耳曼的副帅；克劳狄乌斯时期他是阿非利加行省（属元老院）的总督，尼禄时期他是塔尔拉科西班牙的副帅。

(108) 参见本卷第14章。这里指维提里乌斯被下日耳曼军团所拥立的消息。这个消息在路上要走大约一个星期，从美因茨到施特拉斯堡，再从那里到韦维、玛尔提尼（Martigny）和奥斯塔。因此莱茵河下游一带的活动在元旦开始时，罗马不可能很早得到这个消息。伽尔巴所说的两个不听节制的军团是上日耳曼的。

(109) 公元前48年8月9日凯撒对庞培之役是在希腊的帕尔撒里亚平原进行的。

(110) 公元前42年秋安托尼乌斯和屋大维对布鲁图斯和卡西乌斯之役是在希腊的菲利皮进行的。

(111) 公元前41年屋大维（或毋宁说阿格里帕）围攻路奇乌斯·安托尼乌斯之役。

(112) 公元前43年玛尔库斯·安托尼乌斯对执政官希尔提乌斯和庞撒之役是在木提那（Mutina，即现在的摩德纳〈Modena〉，位于意大利中部）。

(113) 在谢夸尼人的首府维松提奥（Vesontio），被维尔吉尼乌斯的军队所歼灭。

(114) 每个行省都有自己的军队。

(115) 这里指比尔伽伊人（Belgae）。

(116) 谢夸尼人住在现在的佛朗什-孔代（Franche-Comté）、勃艮第（Burgundy）和亚尔萨斯（Alsace）的一部分，他们的首府是维松提奥（今天的贝赞松）。

(117) 埃杜伊人的地区位于索恩河和卢瓦尔河之间。他们的首府是奥古斯托杜努姆（今天的奥顿）。

(118) 这些城市从伽尔巴手中得到了罗马公民权和附加的土地。

(119) 他被任命为行省长官一事，参见本卷第9章。他是接替丰提乌斯·卡皮托的。

(120) 这是说士兵把他看成是未来的皇帝。

(121) 凯奇纳统率第四军团，驻在上日耳曼的摩功提亚库姆（Mogontiacum），瓦伦斯统率第一军团，驻在下日耳曼的波恩纳（Bonna），即今日的波恩。

(122) 参见本卷第8章，第9章。

(123) 霍尔狄奥尼乌斯是上日耳曼的统帅。

(124) 维提里乌斯的父亲是公元34年的执政官，在克劳狄乌斯当政时期，他两度（公元43年和47年）和皇帝一同担任执政官。在克劳狄乌斯当政的最后一年，他又同皇帝一道任监察官。

(125) 西班牙南部的一个行省，包括今天的安达卢西亚和格拉纳达，这是属于元老院的行省，因此与共和国时代相同，它的财务仍由一个财务官负责。

(126) 居住在比尔伽伊高卢境内，他们的首府是奥古斯塔·特列维洛路姆（Augusta Treverorum），即今天的特里尔（Trier），马克思的故乡。

(127) 居住在塞纳河（Seine）上游两岸朗格勒和第戎附近。

(128) 青铜制或银制的握在一起的两只右手。

(129) 军团习惯于在辅助部队的四周设营，但这里的情况恰恰相反。

(130) 从提贝里乌斯当政时起，军队习惯上每年都要向皇帝宣誓效忠。

(131) 第一军团驻在波恩纳（波恩）。第五军团驻在克桑顿（Xanten），即维提拉（Vetera）。

(132) 分别驻在克桑顿和诺瓦伊西乌姆（诺伊斯）。

(133) 在摩功提亚库姆（美因茨）。

(134) 指尼禄死后对伽尔巴的效忠宣誓。

(135) 公元前38年阿格里帕允许乌比伊人从莱茵河的右岸迁至左岸。他们的城市oppidum Ubiarum在公元50年变成colonia Claudia Augusta Agrippinensis（或Aggrippinensium）。参见塔西佗：《编年史》，第

12卷，第27章；狄奥·卡西乌斯，第48卷，第49章，第3节；斯特拉波，第4卷，第3章。

(136) 距离大约只十五英里。

(137) 每个军团有一个由一百二十人的骑兵中队，中队分成四个小队。在这之外，全部骑兵都有辅助骑兵部队（alae），数目五百人或一千人。

(138) 他们拿出来是为了将来收回更多的东西。

(139) balteos可能是刀剑的带子，一般说来，它上面有金银的钉扣装饰。

(140) 装饰在胸部的小圆盘，大多是金银制品。

(141) 相当于现在的勋章。

(142) 皇帝或元首（princeps）在理论上只是罗马的一个公民，因此作为公民来说，他不能再有公民作他的私人仆从。但由被释奴隶担任的皇帝私人秘书（特别是掌管往来文书、财务和诉状的三个秘书）却日益重要起来。在克劳狄乌斯和尼禄当政时，被释奴隶的权力已大到可以左右国家大局的程度。从这一点来看，维提里乌斯开始的这一改革实际上是一重大的改革，不过最后确立这一改革的却是哈德里亚努斯。

(143) 参见本卷第46章。

(144) 参见本卷第12章。

(145) 提贝里乌斯的兄弟杜路苏斯所建立，在莱茵河沿岸有若干驻地。

(146) 参见本卷第7章。

(147) 几个月之后他发动了一次声势浩大的起义，这在本书第4卷和第5卷里还要提到。

(148) 这些民族主要居住在莱茵河、默兹河和瓦尔河之间的岛上，他们很久以来便向罗马提供辅助部队。

(149) 公元61年，在尼禄统治时期，我们知道他们在不列颠服役。

(150) 这一军团曾被尼禄从不列颠调回意大利，但后来又被伽尔巴调往达尔马提亚。

(151) 参见本书第3卷，第38章以次。

(152) 即第一军团。尼禄建立的、高卢的仅有的一个军团。

(153) 以建立者司塔提里乌斯·陶路斯而得名。

(154) 莱提亚（和文戴里奇亚）由代理官治理，有辅助部队和当地民兵防守着。它位于诺里库姆以西，包括今天的瑞士东部、蒂罗尔和巴伐利亚。

(155) 公元58年补缺执政官，从64年起是不列颠的长官，塔西佗在《阿古利可拉传》（第16章）中说他是一个懒惰无能的人物。

(156) 驻在德瓦（Deva），即切斯特，后来这一军团的统率者是阿古利可拉。

(157) 统帅有三个。

(158) 在塞尼山（Mont Cenis）和维佐山（Mont Viso）之间；这条路实际上要通过日内瓦山。

(159) 穿过大圣贝尔纳山直抵阿欧斯塔。

(160) 从维提拉来的第五军团（马其顿军团）。

(161) 从温多尼撒来的这一军团的名称是拉帕克斯（Rapax，意思是强盗）。它是伐鲁斯被击溃之后由下层群众组成，它之所以有Rapax之名不仅仅是他们打劫成性，而且由于他们的劲头足，作战时其锋锐不可当。

(162) 关于维提里乌斯的贪吃，可参见苏埃托尼乌斯的记载（《维提里乌斯传》，第13章）。

(163) 在优利乌斯家族灭绝之后，凯撒的头衔仍旧保留在皇帝本人的名字上面。维提里乌斯不用这一称号（但死前改变了想法，参见本书第3卷，第58章），因此在他的硬币上我们只能看到奥古斯都的称号（参见本书第2卷，第62章）。

(164) 今天的梅斯。美狄奥玛特里奇人住在特列维利人的南面。

(165) 关于维提里乌斯这次出征高卢，参见茹里昂的《高卢史》〔C. Jullian：《Histoire de la Gaule》〕，第4卷，第187页以次。

(166) 住在现在图尔城一带。

(167) 林哥尼斯人住在马恩河和马斯河河源地带，在特列维利人和谢夸尼人中间。他们的首府是安德玛图恩努姆（今天的郎格勒）。

(168) 即本卷第59章所说的巴塔维亚人的辅助部队。

(169) 这是说他们应当尊重罗马人。

(170) 军队现在是在温代克斯的行省、路格杜努姆高卢，而埃杜伊人是支持他的。他们沿阿拉尔河谷而下，埃杜伊人就在他们右手，谢夸尼人在他们左手。

(171) 他们怨恨伽尔巴，因为他打倒了他们的恩人尼禄；这次他们把维提里乌斯看成复仇者（参见本卷第51章和后面的第65章）。

(172) 在帝国时期，骑兵中队（ala）专指辅助部队的骑兵队伍，他们或是自愿参加的，或是从罗马公民以及行省居民中间征募来的。

(173) 罗马近卫军的步兵中队有九个，城防步兵中队有四个，共十三个，蒙森也因为在里昂发现的铭文（公元一世纪的）中谈到第十三步兵中队，就认为这里的数字有误。但在盖乌斯当政时期，近卫军步兵中队增加到十二个，罗马的城防步兵中队增加到四个，因此里昂的中队番号也必定会相应改变。另外有两个步兵中队，一个在奥斯蒂亚，另一个在迦太基。（见于记载的还有第三十二的番号，可知这种罗马公民的步兵中队〔cohotes civium Romanorum〕至少还有十九个）。

(174) 指温代克斯的起义。

(175) 里昂即路格杜努姆，是公元前43年建立的罗马移民地，最初是从维也纳被逐出的罗马人移居到这里。由于它的起源和它的地理位置，这一地方很快便繁荣起来，这时罗马人和高卢人都把它看成是中心城市和三个高卢行省的首府。由于这一城市最初的建立者是罗马人，所以，正像本章后面所说，这里的市民把维也纳看成是外国人。

(176) 维也纳（Vienne，这不是奥地利的那个同名城市）原是阿洛布罗吉斯人的古都，后来是纳尔波高卢的首府。它在卡里古拉当政时期才成为罗马公民的移民地。

(177) 里昂始终忠于尼禄，并曾受到温代克斯的围攻，参见本章后面里昂对维也纳的指责。

(178) 里昂在罗讷河右岸同索恩河合流处，维也纳在左岸，不过是在离里昂下游二十英里左右的地方。

(179) 阿洛布罗吉斯人住在今天萨沃依和多斐奈的北部。

(180) 沃孔提伊人住在多斐奈的南部和普洛文斯。他们的首府是瓦细奥（维松，Vaison）。

(181) 今天的狄瓦河畔路克（Luc-en-Diois）。

(182) 住在瑞士西部。在汝拉、日内瓦湖、罗讷河与莱茵河之间。

(183) 参见本卷第62章。第二十一军团的本营在温多尼撒，就在埃尔维提人居住区的边界上。

(184) 公元前58年为凯撒所征服。

(185) 苏黎世西北的里木玛特河畔的巴登。

(186) 莱提亚在东面。

(187) 瑞士汝拉山脉的博茨山（Bötzberg），在埃芬根（Effingen）和辛茨纳赫道夫（Schinznach-Dorf）之间。

(188) 今天弗赖堡附近的阿旺施（Avenches）。在凯撒时期之前，它就是埃尔维提人的首府。为了赔偿它在战时所受的损失，维斯帕西亚努斯使它成为一个移民地。但是它的繁荣（今天那里还有一座剧院和一道设防的城壁的残址）并不长久，因为阿米亚努斯·玛尔凯路斯告诉我们（第15卷，第11，12章），到康司坦斯当政时期，这里已半为废墟，几乎荒无人烟了。

(189) 今天的波河。

(190) 这个名称可能来自提贝里乌斯当政时期上日耳曼的长官盖乌斯·西里乌斯（Gaius Silius），因为这支骑兵队最初就是他征募来的。每个骑兵队命名的方式一般有四种：（1）最常见的是提供骑兵队士兵的民族的名称，如本卷第59章的ala Tauriana〔陶路斯骑兵队〕；（2）有时用征募该骑兵队的皇帝家族的名字，如ala Claudia〔克劳狄乌斯骑兵队〕；（3）有时用该队统帅的名字，如ala Petrina〔佩特利乌斯骑兵队〕和ala Siliana〔西里乌斯骑兵队〕；（4）有时队名来自武装的名称或某些特殊情况，如aia catafractorum〔铁衣骑兵队〕。

(191) 在本书第2卷的第97章里，作者又提到这件事。

(192) 今天的米兰。

(193) 今天的诺瓦拉。

(194) 今天的伊夫雷亚。

(195) 今天的维切利。

(196) 佩特拉大概是组织这一部队的人的名字。

(197) 今天的阿尔柏格（山）（Arlberg）。

(198) 诺里库姆在莱提亚和潘诺尼亚之间，大体上相当于今天的奥地利。

(199) 凯奇纳这种做法本来是要保证他的左翼交通线的安全，但他所以没有这样做，是怕耽搁时间。亨德逊（Henderson）认为他要攻打诺里库姆是想通过勃伦纳山口进攻意大利，以切断波河流域和阿克维莱阿（Aquileia）之间的联系。

(200) 今天的大圣贝尔纳（Great St. Bernard）山路。

(201) 狄奥·卡西乌斯（第64卷，第8章）和优维纳尔（第2卷，第99行）的说法不同。从优维纳尔那里我们知道，奥托似乎经常还是像女人一样地带着镜子。狄奥·卡西乌斯则说，“他的生活习惯，他同司波路斯的亲密关系，以及他依旧使尼禄的其他宠臣为自己服务等等情况，都使所有的人深为惊恐不安。”

(202) 参照本卷第14，31，39，45诸章。

(203) 以前的本子是索弗尼乌斯（Sophonius），今据其他史料改正（参见塔西佗：《编年史》，第14卷，第51章）。

(204) 警卫队有七个（兼管消防），由被释奴隶组成；他们在参加警卫队之后，往往转入正规军团。

(205) 参见本卷第47章。这里指克利司披娜。

(206) 这是康帕尼亚和拉提乌姆交界处西努埃撒地方的温泉（参见塔西佗：《编年史》，第12卷，第66章）。

(207) 参见本卷第7章。

(208) 埃及是供应罗马粮食的主要基地。

(209) 此人是何许人不详。使人奇怪的是她的名字没有出现在苏埃托尼乌斯的作品和塔西佗的《编年史》里，可能作者当时对她的这个丈夫或他的后人有所顾忌。

(210) 对富有的但是没有子嗣的男人或女人的奉承是这时的无耻特征之一，它常常是讽刺诗的对象（例如参见优维纳尔：第3卷，第126行以次；第6卷，第548行以次；荷拉提乌斯：《讽刺诗》，第2卷，第5章）。

(211) 苏埃托尼乌斯（《奥托传》，第8章）和狄奥·卡西乌斯（第64卷，第10章）都说奥托曾向他建议分享帝国统治大权；苏埃托尼乌斯还说，他还建议娶维提里乌斯的女儿。但普鲁塔克的说法和塔西佗的说法是一致的。

(212) 参见本卷第19章。

(213) 实际上是为了向士兵提出建议，以争取他们。

(214) 维提里乌斯受到士兵的拥戴比奥托只早十二三天而已。

(215) 路奇乌斯·撒尔维乌斯·提齐亚努斯，公元52年度的执政官，公元65年任阿非利加总督时，阿古利可拉是他的财务官。他的名字常常出现在本书第2卷。

(216) 塔西佗这一词在这里指潘诺尼亚、达尔马提亚和美西亚。但其他作家和塔西佗本人在《编年史》中用这一词时往往表现比这大或比这小的地域概念。

(217) 达尔马提亚和潘诺尼亚各有两个军团，美西亚有三个。

(218) 历史学家，参见本卷第8章。

(219) 在法国西南部，卢瓦尔河以南。

(220) 这里是首府。

(221) 这里实际上只指有钱有势的人。

(222) 这话的意思是说，他们也跟着尽力表示拥护新皇帝，惟恐引起误会。

(223) 按公元69年年初，罗马军队的三十个军团的分布情况如下：西班牙各行省三个；高卢各行省一个；上日耳曼三个；下日耳曼四个；不列颠三个；达尔马提亚两个；潘诺尼亚两个；美西亚三个；叙利亚三个；犹太三个；埃及两个；阿非利加一个。

在这些正规军团之外，还有数量与军团相等的辅助步兵与骑兵部队，这样罗马帝国的陆上的部队这时大约有三十万人。

(224) 他们的任期开始于公元69年1月26日。为了理解这一章，我们应当指出，皇帝们为了削弱执政官的威信和增加他们自己手中傀儡的数目，把执政官的任期分成许多段，从而在一年当中使十二个人分享这个名义，但实权仍操在皇帝本人手中。在孔莫都斯当政时期，一年当中的执政官多达二十五人。人们通常用在1月1日就职的执政官的名字来记年，他们是常任执政官（consules ordinarii），其他的执政官则是补缺执政官（suffecti）。在这一年里撒尔维乌斯·奥托和提齐亚努斯·奥托之前的执政官是伽尔巴和维尼乌斯（元旦就职），而在安托尼努斯和凯尔苏斯之后担任执政官的（11月1日就职）则是法比乌斯·瓦伦斯和阿里耶努斯·凯奇纳。凯奇纳在次年元旦前一日被元老院宣布为叛国者，年末那一天的执政官则是罗西乌斯·列古路斯（参见本书第3卷，第37章）。

(225) 因为奥托知道维尔吉尼乌斯在那里有声望。

(226) 沃皮司库斯大概是维也纳人。同时我们还知道维也纳人由于他们支持温代克斯而在高卢有多么高的威信。

(227) 凯里乌斯·撒比努斯是法学家，佛拉维乌斯·撒比努斯是维斯帕西亚努斯的父亲，不是他的兄弟。

(228) 他是皇帝安托尼努斯·披乌斯的外祖父。

(229) 他们的任期后来又缩短了，结果公元69年度担任执政官的多达十五人。

(230) 从奥古斯都当政时起，大祭司和占卜师实际上由皇帝指定的人担任，但表面上他们只是由皇帝"推荐"的。从公元14年起，选举在理论上由元老院负责，他们由祭司团（collegia）所提出的名单中选任，但一般说来这一手续是从来不遵守的。

(231) 克劳狄乌斯当政时期是本都和比提尼亚的长官，公元49年曾因勒索而被定罪。

(232) 尼禄时期克里特和库列涅的总督，也因勒索行为而被判罪。

(233) 比尔努译本是彭提努斯（Pontinus）。

(234) 在共和国时期，所谓"藐视罗马人民的尊严"（Minuere maiestatem populi Romani）意味着有损国家利益或尊严的任何行动。但在帝国时期，minuta majestas或laesa maiestas则意味着对于元首（princeps）即皇帝个人的冒犯。在提贝里乌斯当政时期，有关maiestas的法律即大逆法及其推广应用，是告密人（delatores）利用皇帝的猜疑以陷害别人的主要武器。大逆罪的控告者受到人们这样的憎恶，以致如果把勒索罪或其他罪行说成大逆罪，被告反而能引起公众的同情。这样一来，正如作者所说，那些真正惩治贪污勒索的法律（如lex repetundarum）反而变成空文，起不了什么作用。

(235) 在巴伊提卡，今天的赛维利亚（Seville）。

(236) 在路西塔尼亚，今天的梅里达（Merida）。

(237) 例如琴吉斯（Tingis）、里克苏斯（Lixus）。

(238) 它们是公元62年被人民群众毁掉的，参见塔西佗：《编年史》，第14卷，第61章。

(239) 撒尔玛提亚泛指从多瑙河上游远至中亚细亚的大片土地。

(240) 斯特拉波（《地理》，第7卷，第3章，第17节）认为他们居住在顿河和第聂伯河之间。但是现代的某些学者认为他们住在比萨拉比亚。

(241) 高卢军团，最近从叙利亚来的。他们是在得到温代克斯起义的消息后奉命开往罗马的，这时他们正经过美西亚。参见苏埃托尼乌斯：《维斯帕西亚努斯传》，第6章。

(242) 与罗马人敌对的欧亚两洲民族中，有许多军队穿过这样的铠甲。参见塔西佗：《编年史》，第3卷，第43章；李维：《罗马史》，第35卷，第48章；第37卷，第40章。库尔提乌斯，第4卷，第35章：equitibus equisque tegumenta erant ex ferreis laminis serie inter se conexis（指西徐亚人和巴克妥利亚人）等等。

(243) 除皇帝本人之外，任何人都不能取得凯旋的荣誉，因为所有其他的人都只能是他手下的副帅（legati）。其他人所能取得的最高荣誉就是建立穿着凯旋者（triumphator）的服装的像，这种像戴桂冠，穿白色的上绣棕榈叶的内衣（tunica palmata），外加绣金紫色外袍（toga picta）。

(244) 安托尼乌斯·披乌斯的祖父，第三军团统帅。

(245) 第七军团统帅，参见本书第2卷，第85章。

(246) 第八军团统帅。

(247) 即克劳狄乌斯配置在奥斯蒂亚的第五城市步兵中队（参见苏埃托尼乌斯：《克劳狄乌斯传》，第25章）。

(248) 这是为了应付战争。

(249) 每一中队都有自己的一小队骑兵。

(250) 营地中马匹不多，而且奥斯蒂亚距罗马十六英里，因此这里的说法未必可靠。

(251) 普鲁塔克的《奥托传》的第3章中有类似的记述。

(252) 这一点暗示近卫军也卷入了这一骚乱。

(253) praefectus legionis，这里第一次出现这个官名，可能指的是营帅（prafectus castrorum）（参见塔西佗：《编年史》，第1卷，第20章）。他的职责看来是在副帅不在的时候代理他管理营地的事务。

(254) 此人是奥托的密友，参见本卷第46章。

(255) 此人是奥托的顾问，参见本卷第46章。

(256) 这笔钱约合今天（1952年）的美元二百二十五元，就当时来说不是个小数目，因为这笔钱所能买到的东西比今天这些美元能买到的东西实际上要多得多。

(257) 比较李维《罗马史》第44卷第39章中保路斯·埃米路斯的说法。

(258) 元老院在理论上是国家的头脑机关，是最高的审议机构。

(259) 习惯上各行省的最显赫的人物都是罗马元老院的成员。

(260) 在李维《罗马史》第5卷第54章中卡米路斯（Camillus）有类似的说法。

(261) 在近卫军士兵中间有一些人可以取得元老等级的身份，而通过皇帝的选拔他们就可以参加元老院。皇帝是以监察官的身份继承了过去属于监察官的这一特权的。

(262) 可能是协和神殿。

(263) 可能就是area Capitolina，在那里有胜利女神的一辆二驾马车（bigae）。

(264) 在卡披托里努斯山的朱庇特神殿里面有三个圣堂（cellae）：分属于朱庇特、优诺和米涅尔瓦。

(265) 现在称为圣巴托罗缪岛（Isola di St.Bartolomeo）。

(266) 这座木桥（Pons Sublicius）是从维拉布鲁姆渡过台伯河的最古老的桥。sublicius是"木架的"意思，有的译者把这一词作为普通的形容词。这座桥后来又增筑了石基。目前在这个地方的是罗托桥（Ponte Rotto）。传说中荷拉提乌斯所保卫的就是这座桥。

(267) 洪水淹没了菜市场和面包店集中的地区（参见普鲁塔克：《奥托传》，第4章）。公家的谷仓可能也被洪水冲走了。尽管采取了各种预防措施，在帝国初期洪水依旧常常发生。根据记载，在奥古斯都当政时期，洪水就有五次。克劳狄乌斯对河口的治理稍稍缓和了洪水的威胁。

(268) 出租的房屋（insulae）有几层高，有钱人家的住宅一般称domus。关于insulae的危险和不便，参见优维纳尔：《讽刺诗》，第3卷，第190-238行。

(269) 从罗马通过翁布里亚到阿里米努姆的大道。苏埃托尼乌斯说洪水淹没的范围达二十英里（《奥托传》，第8章）。

(270) 因为见到了上述朕兆，所以举行祓除式。献神的牺牲先巡行城界（pomerium）一周，皇帝以最高祭司（Pontifex Maximus）的身份参加仪式，牺牲可能是所谓三牲（suovetaurilia），即猪、羊和牡牛。

(271) 他这样做是决定在里维埃拉登陆，如果他实现这一计划，对瓦伦斯将是一个巨大的威胁。

(272) 实际上是百分之九十，被处死的只有十分之一。

(273) 参见本卷第6章和第37章。

(274) 在军团中服役被认为比在海军中服役更加光荣，因此目前还在海军中服役的人就希望将来有到军团中去服役的机会。

(275) 在尼禄和伽尔巴时期，莫斯库斯即担任同样的职务。

(276) 公元64年度执政官。

(277) 后来被维提里乌斯毫无道理地处死了（参见本书第2卷，第63-64章）。有人认为他可能是伽尔巴的继承者（参见普鲁塔克：《伽尔巴传》，第23章）。

(278) 在拉丁大道（via Latina）上，离罗马约六十五英里，优维纳尔的故乡。今天的阿克维诺（Aquino）。

(279) 参见本书第2卷，第75章。玛尔库斯·福利乌斯·司克里波尼亚努斯是达尔马提亚的长官，他在公元42年发动了反克劳狄乌斯的叛乱，但这次叛乱不到五天就被镇平了（参见苏埃托尼乌斯：《克劳狄乌斯传》，第13章）。

(280) 十二只神圣的盾牌（ancilia）保存在玛尔斯神殿或撒里伊人会堂（curia saliorum）里。在3月初盾牌从那里取出来，撒里伊人的祭司就在纪念玛尔斯神的月份里把它们拿到各处展览，3月底再送回原处。奥古斯都当政时期以前，城内没有玛尔斯神殿，那时盾牌是保存在王城（Regia）的圣物室（sacrarium）里，王城是过去国王和后来的最高司祭（Pontifex Maximus）办公之处。它在广场上维司塔神殿的旁边。

(281) 参见本卷第20章。

(282) 在尼禄当政时期被放逐者的充公财产很快廉价出售，现钱则归入皇帝的财库，因此剩下的钱已寥寥无几。

(283) 伽列里乌斯·特拉卡路斯是公元68年度的执政官，可能同维提里乌斯的妻子伽列里娅是亲戚。克温提里亚努斯称他风采动人，谈吐有力，他说（第12卷，第5章），特拉卡路斯"在发言时看来是一个超出

所有侪辈之上的人物，其所以能如此，因为他身体魁梧，目光炯炯，有着威严的前额，而且他的手势也漂亮极了。”

(284) 按照苏埃托尼乌斯的说法（《奥托传》，第8章），这是3月24日的事情。因此奇怪的是，如果他还要在罗马留十天的话，他有什么必要在14日便把国事付托给元老院呢?

(285) 塔西佗这里的意思是：维斯帕西亚努斯和提图斯是好皇帝，多米提安则是第二个尼禄。他是在皇后多米提娅的教唆下被暗杀的。

(286) 参见本书第1卷，第10章。苏埃托尼乌斯说（《伽尔巴传》，第23章），维斯帕西亚努斯曾怀疑伽尔巴想陷害他。

(287) 提图斯生于公元41年12月30日，因此这时是二十八岁（一说他这时是二十九岁）。由于维斯帕西亚努斯讨好纳尔奇苏斯，提图斯得以同克劳狄乌斯的儿子不列塔尼库斯一道在宫中受教育。不列塔尼库斯本来被他父亲内定为皇帝的继承人，但被尼禄陷害致死。提图斯于是成了罗马人民喜欢的人物。这时他已担任了财务官。

(288) 贝列妮凯是希罗地斯·阿格里帕一世的女儿和希罗地斯·阿格里帕二世的姊妹。她最初嫁给她的叔父、卡尔启斯的国王希罗地斯，后来又嫁给本都的国王波列莫，但是她离开了他。她支持佛拉维乌斯家族的事业，后来随提图斯到了罗马（参见苏埃托尼乌斯：《提图斯传》，第7章）。这时贝列妮凯已四十多岁。

(289) 因为他是从帕波司直接到叙利亚去的，所以要有越过大海的勇气。

(290) 神殿在塞浦路斯最西部帕波司地方，它是献给维纳斯神的。这里的维纳斯神因此称为帕波司的维纳斯。

(291) 完全是神话人物。参见塔西佗：《编年史》，第3卷，第62章。

(292) 神话传说中的国王，阿多尼斯（Adonis）和米尔拉（Myrrha）的父亲。他的名字第一次出现在《伊利亚特》的第11卷。老普利尼说他活到一百六十岁（《自然史》，第7卷，第48章）。

(293) 女神的象征实际上是一块圆锥形的石头，并不完全像作者所说的那样，像是赛马场上的标柱（metae）。雅典地方对赫尔玛伊神柱（Hermae）和麦加对圣石的崇拜与此有相似之处。

(294) 参见本书第1卷，第10章，第76章。

(295) 这里指叙利亚行省。

(296) 埃及、叙利亚和本都的海军都归他们节制，此外他们还能指望取得孔玛盖尼的安提奥库斯、培莱亚的希罗地斯·阿格里帕二世和索佩尼的索海木斯的积极援助。

(297) 帕尔提亚人原是西徐亚的一个民族。当他们的帝国变得强大的时候，就成了罗马的一个严重的敌人。

(298) 指温代克斯和尼禄之间的战争。

(299) 历史上有三个假尼禄。这里谈到的是第一个。根据佐纳列斯的说法，第二个假尼禄是在公元80年提图斯当政的时期出现的，并且在一个时期里受到帕尔提亚的国王阿尔塔巴努斯的支持。这个人生在亚细亚，名字是提伦提乌斯·玛克西姆斯。最后，根据苏埃托尼乌斯的说法（《尼禄传》，第57章），第三个假尼禄也受到帕尔提亚人的支持，这个人出现在尼禄死后二十年，也就是公元88年。

(300) 本书涉及这些事情的部分已经遗失。

(301) 基克拉季斯群岛中的一个岛，在塞里波司岛和凯奥斯岛之间，离苏尼昂海角不远，即今天的提尔米亚岛（Thermia）。该岛多山，周边长五公里，有良好港口。

(302) 参见本书第1卷，第54章。

(303) 潘披里亚最初是奇里奇亚的一部分，公元25年以后是一个行省，到公元43年又把吕奇亚加了上去；伽尔巴则把加拉提亚向南扩充，并入了潘披里亚，形成一个行省。

(304) 这里原文的trierachus，指三层桨战船的船长。

(305) 他是维尔切里人，著名的演说家和告密者；他在尼禄当政时期担任过执政官，后来在维斯帕西亚努斯当政时期又治理过阿非利加行省。他死于公元一世纪末左右。优维纳尔说他是多米提安的顾问之一（第4卷，第81行）：随后又来了上了年纪的、亲切的克利司普斯，他的温和的气质完全同他的演说方式相称。

(306) 从奥古斯都当政时期以来，元老院即负责审理重大的刑事案件（参见塔西佗：《编年史》，第2卷，第27章以次）。

(307) 维比乌斯·谢孔都斯，在尼禄当政时期曾由于在玛乌列塔尼亚有勒索行为而遭到放逐（在公元60年，参见塔西佗：《编年史》，第14卷，第28章）。

(308) 这是伽尔巴从西班牙带来的。参见本书第1卷，第6章。

(309) 指公元61年布狄卡发动的反罗马起义。参见塔西佗：《编年史》，第14卷，第29章以次和塔西佗：《阿古利可拉传》，第15章以次。

(310) 参见本书第1卷，第87章。

(311) 今天的文蒂米利亚（Ventimiglia）。

(312) 今天的弗雷儒斯（Frejus）。

(313) 这里指上面所提的利古里亚人。

(314) 今天的昂蒂布（Antibes）。

(315) 今天的阿尔本加（Albenga）。

(316) 这是根据里布尔尼人（伊里利亚的一个民族）的舰船所造的轻型舰船。奥古斯都把这种船只列为自己的海军的一个重要组成部分。参见荷提拉提乌斯：《书信集》，第1卷，第1章。

(317) 参见本书第1卷，第70章。

(318) 这两个地方即今天的皮亚琴察（Piacenza）和帕维亚（Pavia）。

(319) 普鲁塔克没有提到从普拉肯提亚的这次出击，他只是提到了司普林那的士兵的急不可待的作战情绪。

(320) 参见本书第1卷，第67章以次。

(321) 这是高卢人的衣服，罗马人穿这种衣服被认为是不适宜的。

(322) 拉丁文pax et concordia

(323) 亨德逊（Henderson）认为他如果不攻占普拉肯提亚，那么这一城市对他同尚未到来的瓦伦斯之间的联系将是一个很大的威胁。

(324) 凯奇纳麾下只有一个完整的军团，但还有其他军团调来的一些队伍（参见本书第1卷，第70章）。

(325) 这里指辅助部队。

(326) 塔西佗关于他们的战歌的描写，参见《日耳曼尼亚志》，第3章。

(327) 奇维里斯的侄子和他的敌人（参见本书第4卷，第70章）。

(328) 参见本书第1卷，第87章。伽路斯从维罗那来支援司普林那，但塔西佗没有说明他原驻在什么地方。克雷莫纳看来应当是在维提里乌斯派的手里。

(329) 在从荷司提里亚和曼图亚（Mantua）通向克雷莫纳的两条大道的交界处，在今天的卡尔瓦托尼（Calvatone）附近。有人认为它是今天的圣·洛伦佐·瓜佐尼村（St. Lorenzo Guazzone）或贝维腊腊（Beverara）。

(330) 因为维提里乌斯在这里击败了奥托（参见本卷第41章以次），而维斯帕西亚努斯又在这里击败了维提里乌斯（参见本书第3卷，第15章以次。）

(331) 提齐亚努斯曾受命治理罗马（参见本书第1卷，第90章）。根据普鲁塔克（《奥托传》，第7章），他是在下一次战争之后才接受了这一统率权的。

(332) 就是在提齐亚努斯得以把保里努斯和凯尔苏斯换下来之前。

(333) 他率领着下日耳曼的军队。

(334) 据说过去在这里有双生子卡司托尔（Castor）和波路克斯（Pollux）的神殿，因以为名。

(335) 来自潘诺尼亚（参见本卷第13章）。

(336) 罗马的大道比平地修筑得要高些。这里所说的大道是波司图米亚大道（克雷莫纳和通向荷司提里亚与维罗那的分叉点之间的一段）。

(337) 按照本节所记述的队形，辅助部队照例还是在两翼，接着他们配置在大道两旁的是军团士兵，而在大道上面的则是近卫军。这一战线最初是直的，但是在进攻开始前，保里努斯把队伍列成梯形（enéchelon），这就是说，队列最外面的辅助部队稍稍走在军团士兵的前面，军团士兵又稍稍走在中心的近卫军士兵的前面。

(338) 国王安提奥库斯的儿子，孔玛盖尼的国王。

(339) 这是说，如果保里努斯在这里对凯奇纳取得胜利，他就要把军队率领到约十二英里之外的地方克雷莫纳，即凯奇纳营地的所在地去。

(340) 这里作者是接着本书第1卷第66章叙述的。

(341) 尼禄把巴塔维亚人调来是准备去对付阿尔巴尼人的，但在他死后，返回罗马的巴塔维亚人又被伽尔巴派到不列颠去。

(342) 可能是巴塔维亚的步兵中队在听到温代克斯起义的消息时在达尔马提亚脱离了第十四军团，这样也就公然脱离了尼禄。

(343) 这里的意思似乎是他们使军团不能进入意大利支援尼禄，从而使尼禄失掉了意大利。

(344) 参见本书第2卷，第14章以次。

(345) 参见本书第1卷，第63-66章。

(346) 军旗是第一和第五军团的，队旗是辅助步兵中队的。

(347) 凯奇纳的军队三万人，瓦伦斯的军队在四万人以上。

(348) 他的可耻的死亡，记述在本书第3卷结尾处。

(349) 保里努斯早在公元42年在阿非利加就表明自己是一位干练的统帅（参见狄奥·卡西乌斯，第60卷，第4章；普利尼：《自然史》，第5卷，第14章），公元59-61年他在不列颠也很有声誉（参见塔西佗：《阿古利可拉传》，第14-16章；塔西佗：《编年史》，第14卷，第29-39章；狄奥·卡西乌斯，第62卷，第7-12章）。他显然是公元42年度的执政官，现在在前任执政官中已是老一辈的人物了（参见本卷第37章）。

(350) 在那里只有第六军团（维克特利克斯）和第十军团（盖米纳）。

(351) 这里指奥托的军队撤到波河以南，但这时他们却在河的北面。

(352) 关于第十四军团的声誉，参见本卷第11章。

(353) 美西亚的军队第三、七、八军团是在克雷莫纳一役时来到阿克维莱阿（今天威尼斯附近的阿格拉尔）的。参见本卷第46章。

(354) 今天波河右岸的布列谢罗（Brescello）。

(355) 参见本卷第39章。奥托的哥哥提齐亚努斯显然只是名义上的统帅，实际统帅大权在普洛库路斯手里。

(356) 普鲁塔克（《奥托传》，第10章）说，奥托派烧掉这一浮桥并击退了敌人，使敌人蒙受损失。

(357) 可能就是克雷莫纳以西、与司宾纳德斯科村（Spinadesco）相对的那个岛。奥托派接战的是驻在波河南岸的一队剑奴（参见本卷第23章）。

(358) 参见本卷第16章。

(359) 参见本书第1卷，第77章，此人不是维斯帕西亚努斯的兄弟。

(360) 关于苏埃托尼乌斯·保里努斯在不列颠的功勋，参见塔西佗：《编年史》，第14卷，第29-40章。

(361) 这里的保民官似指提贝里乌斯·格拉古和盖乌斯·格拉古兄弟、撒图尔尼努斯和杜路苏斯；执政官似指阿庇乌斯·克劳狄乌斯和路奇乌斯·欧庇米乌斯。

(362) 奥托派的统帅在两侧有受到敌人进攻的危险的情况下公然进军，这是难于索解的事情；而且这次进军的行程不是十六英里而是差不多二十三英里。蒙森认为他们真正的目的是占据克雷莫纳和希列斯奇亚之间道路上的一点，以便切断维提里乌斯派的交通线，而塔西佗的说法是错误的。

(363) 今天的阿达河（Adda）。由于这次进军会使奥托的军队的侧面受到攻击，所以蒙森等人怀疑过这一记述是否可靠。

(364) 努米地亚的骑兵常常被用来传信。

(365) 参见本卷第34章以次。可能就是帕都斯河和阿杜亚河合流处下手的那一舟桥。

(366) 这显然是克雷莫纳城四周的营地（参见本书第3卷，第26章）。在塔西佗关于战斗的记述中，没有任何记载表明战斗是在离营地无论多远的地方进行的。我们没有理由同意希略斯（Heräus）的说法：战斗是在离克雷莫纳四英里（在贝德里亚库姆那一面）进行的。塔西佗的记载是在维提里乌斯的营地附近，但根据普鲁塔克的说法（《奥托传》，第9章），则是在离贝德里亚库姆一百五十斯塔狄乌姆或十九英里的地方。

(367) 这里指波河左岸的波司图米亚大道（Via Postumia）的隆起的人行道。参见本书第2卷，第24章。

(368) 来自上日耳曼的军团。“拉帕克斯”原有“强盗”之意，这里的意思是“锐不可当的”、“势如破竹的”。

(369) 这个军团由海军组成，“阿德优特里克斯”的意思是“帮助者”（参见本书第1卷，第6章）。

(370) 来自下日耳曼的军团。参见本书第1卷，第61章。

(371) 来自潘诺尼亚的军团。参见本书第2卷，第24章。

(372) 这里指第十四军团的分遣队（vexillum）。

(373) 撒比努斯率领的剑奴（参见本卷第36章）。

(374) 这里当然是指左侧。

(375) 这段距离大约在十二到十六罗马里之间。

(376) 普鲁塔克在《奥托传》（第14章）里有类似的说法。狄奥·卡西乌斯（第64卷，第10章）说在这次战斗中阵亡的有四万多人。

(377) 这里指最先临阵脱逃却又不服从命令的那些士兵。

(378) 伽路斯留在营地里（参见本卷第33章），因而他没有受到士兵们的责难。

(379) 根据普鲁塔克的说法（《奥托传》，第12章），他们曾拒绝对敌作战。

(380) 指第二十一军团。

(381) 指在布利克赛路姆那里同奥托在一起的军队（参见本卷第55章）。

(382) 他们在阿克维莱阿（参见本卷第32章）。

(383) 这样离营地就只有一英里了。

(384) 此处从摩尔的英译。

(385) 在布利克赛路姆，参见本卷第33章，第39章。

(386) 这里指近卫军和亲卫队。

(387) 帝国早期的修辞学作家一般宁肯牺牲真正的历史事实而喜欢作耸人听闻的对比和描写感伤的场面。蒙森认为，塔西佗在这种影响下改变了奥托的悲惨结局的画面。他虽然没有完全放弃确实可靠的传统，但是却删掉了某些主要事实。这种看法是以普鲁塔克的记述为依据的。这位希腊历史学家（根据蒙森的看法，他的著作的依据大体上同塔西佗作品的依据一样，即克路维乌斯·路福斯的回忆录）说（《奥托传》，第13章），败军的军官在马利乌斯·凯尔苏斯的主持之下在贝德里亚库姆召开了一次军事会议。凯尔苏斯宣布说，最后的命运肯定对他们不利，继续无益地流血是不能允许的。所有其余的人全都同意了这一点，其中包括奥托的哥哥、统帅提齐亚努斯。于是凯尔苏斯和伽路斯就亲自向凯奇纳投降。提齐亚努斯在最后关头想破坏协定的企图很快地就放弃了，凯奇纳被允许进入了奥托的营地。普鲁塔克的叙述就到这里为止。这一投降在当时来说是具有决定性的。因为斗争即使再继续一个时期，奥托也决不会取得胜利。要知道，他的军队的主力都叛离了他，而他是不能依靠伊里利亚的军团和布利克赛路姆的近卫军和亲卫队的。他只能自杀或是死在刽子手的手里。但塔西佗却愿意把他描写成一个为了大公无私地拯救人民而自杀的人。

(388) 科凯阿努斯是提齐亚努斯的儿子。后来他因为纪念奥托的生日而被多米提安处死。

(389) 奥托没有伤害维提里乌斯的母亲和子女（参见本书第1卷，第75章）。

(390) 这时他正是补缺执政官（参见本卷第77章）；后来他战胜了温代克斯。

(391) 日期是4月16日。

(392) 在埃特路里亚南部，位于罗马以北四十英里左右；今天的费伦托（Ferento）。

(393) 他的母亲阿尔比娅·费伦提亚（Albia Ferentia）出身于骑士家族。

(394) 这里指他杀死伽尔巴和他的自杀。

(395) 今天的勒佐（Reggio），位于摩德纳（Modena）和帕尔马（Parma）之间的埃米里亚大道上。

(396) 根据狄奥·卡西乌斯的说法（第63卷，第27章），他过去曾奉尼禄之命去进攻伽尔巴，但是却率领着他的军队投到敌人方面去。后来我们知道他曾参加凯奇纳和维斯帕西亚努斯的兄弟撒比努斯之间的谈判（参见本卷第99章）。

(397) 撒比努斯曾代替玛凯尔统率波河右岸剑奴的队伍（参见本卷第36章）。但作者没有提到普拉肯提亚的勇敢的保卫者司普林那。

(398) 今天的摩德纳，在埃米里亚大道上。

(399) 奥托出征时有很多元老从罗马随行（参见本书第1卷，第88章）。

(400) patres conscripti，这种称呼只在元老院开全体会议时才能使用，但在这里的实际上却只是一部分元老。而且，作为元老院，它必须正式承认维提里乌斯或奥托为皇帝，但这时它却无法最后确定何去何从。

(401) 埃普里乌斯两次担任过执政官，是有名的演说家，曾密告过特拉塞亚并因而得到了五百万谢司特尔提乌斯的赏金。参见塔西佗：《编年史》，第16卷，第22，28，33章；本书第4卷，第6章。

(402) 这里指并非显赫的家庭中出身的、第一个担任了执政官的人，共和国时期的马利乌斯和西塞罗都是所谓新人（homo novus）。

(403) 今天的波洛尼亚（Bologna）。

(404) 有了这种通行证（Diplomata），沿路就可以得到驿马、住宿等等方便。

(405) 在4月12日到19日（一说12日到16日）。参见塔西佗：《编年史》，第15卷，第53章。

(406) 维斯帕西亚努斯的兄弟。

(407) 参见本书第1卷，第41章。

(408) 一般说来，只有最高级的官吏才有资格给执政官或元老院直接写信。

(409) 从本书第1卷第61章看来，只有瓦伦斯和凯奇纳麾下的两个军团，即第五和第二十一军团，其余五个军团（第一、四、十五、十六、二十二军团）只有分遣队。

(410) 这里指莱茵河左岸。

(411) 不列颠的军队是第二、九、二十军团（参见本书第3卷，第22章）。

(412) 原文mancipium是对奴隶的一种最蔑视的称呼。

(413) 参见本书第2卷，第95章；第4卷，第11章。

(414) 玛乌列塔尼亚·凯撒利安西斯行省约略等于阿尔及利亚西半部和摩洛哥东半部；玛乌列塔尼亚·琴吉塔那约略等于摩洛哥西部。

(415) 塔尔拉科西班牙，即近西班牙的行政长官衔副帅（legatus Augusti pro praetore）。他还负责保卫元老院的行省巴伊提卡的安全，因为那里没有军队。

(416) 即盖米纳军团，这个军团和第六军团（sexta victrix）是西班牙的卫戍部队。

(417) 努米地亚国王称为优巴的很多。

(418) 今天的索恩河（Saone）。这句话可有两种解释，一是乘船循此河下行，一是沿着与这条河平行的陆路下行。

(419) 根据苏埃托尼乌斯（《维提里乌斯传》，第7章）的说法，维提里乌斯离开罗马到行省去的时候，竟不得不把母亲的耳环当掉，以充路费。

(420) rector这里译为长官，因为他是那里的行政长官衔副帅（legatus Augusti pro praetore）。

(421) 这时他六岁。维提里乌斯的儿子是第二年根据木奇亚努斯的命令被处死的（参见本书第4卷，第80章）。

(422) 这是说，今天的荣誉在某种意义上说补偿了第二年的不幸遭遇。

(423) 参见本书第1卷，第77章。

(424) 参见本书第1卷，第90章。

(425) 波伊人住在卢瓦尔河（Loire）和阿利埃河（Allier）之间。

(426) 这里指埃杜伊人的首府奥古斯托杜努姆，今天的安敦（Antun）。

(427) 维提里乌斯以伽尔巴的合法继承人自居，因此把奥托的一方称为叛方（defectores）。

(428) 从苏埃托尼乌斯的《维提里乌斯传》（第13章）我们知道，维提里乌斯每天要吃好几次，每次的化费至少要四十万谢司特尔提乌斯。

(429) 但后来他改变了主意，参见本书第3卷，第58章。

(430) 参见本书第1卷，第22章。苏埃托尼乌斯说（《维提里乌斯传》，第14章），他下令占星术士在10月1日之前离开意大利。

(431) 帝国早期的作家提供给我们许多证据，说明出身高贵的人常常在剧场和赛马场上表演。从这一章也可以看出，即使皇帝的强制要负一定的责任，但是在上层阶级中这种倾向仍是独立存在的。过去优利乌斯·凯撒迫使拉贝里乌斯登台表演时，人们就认为这是一种很大的耻辱。但后来到优维纳尔时期，贵族在台上演小丑的角色已成为常见的事情了。

例如优维纳尔：《讽刺诗》（第8卷，第189行以次）：

“那些厚颜无耻的下层贱民坐在那里看我们贵族的三重的插科打诨；他们可以听一个光着脚的法比乌斯的表演，又可以笑着看两个玛美尔库斯相互厮打。”

皇帝们对这种习惯的态度看来有的是允许、有的是禁止的。提贝里乌斯严禁这样的表演，卡里古拉则加以鼓励。克劳狄乌斯实际上又制止了这种行动。尼禄则不仅强迫别人在舞台和斗兽场上表演，他自己也热心参加这些表演。贵族虽然常常在赛马场上比赛马车，但他们不大敢冒险参加剑奴的比赛，尽管这样的事例还是有的。

(432) 参见本书第1卷，第88章。

(433) 他在维斯帕西亚努斯当政时期担任过属于元老院的比提尼亚行省的长官。

(434) 奥古斯都最初设置了城市长官的职位，以便在他离开罗马时代理他，但这一职务直到公元26年才成为固定的官职。这一执政官级的职务最初是维持罗马及其周边一百英里的秩序，后来刑事审判权也渐渐转到城市长官的手里了。

(435) 参见本书第1卷，第80章。

(436) 皇帝的兄弟。

(437) 佩特洛尼乌斯·图尔披里亚努斯（他曾在提贝里乌斯当政时期历任显职）的女儿。

(438) 今天的特尔尼。从佛拉米尼亚大道上的纳尔尼亚有一条行人稀少的道路通往翁布里亚的因提拉姆尼乌姆（或称因提拉姆那〔Interamna〕）。

(439) 伽列里娅·丰达尼娅是维提里乌斯的第二个妻子，出身于前行政长官的家庭。

(440) 参见苏埃托尼乌斯：《维提里乌斯传》，第3章和本书第3卷，第67章。

(441) 关于他采用这一名号的问题，参见本书第1卷，第62章。

(442) 参见本卷第58章。

(443) 希略斯（Heräus）说，他可能是皇帝在塔尔拉科西班牙的代理官（刋Procurator Caesaris），因而也就是这一行省的主要财政负责人。铭刻表明被释奴隶往往被任命担任这样的职务。

(444) 很可能因为他还不知道皇帝到底是谁。可以假定他是在得到贝德里亚库姆的战报之后，才对阿尔比努斯采取行动的（参见本卷第58章）。

(445) 参见塔西佗：《编年史》，第6卷，第27章。

(446) 参见本书第1卷，第60章。

(447) 他统治不列颠到公元71年，后来为佩提里乌斯·凯里亚里斯所接替。塔西佗在《阿古利可拉传》中说他是个受人欢迎的好人，但是没有威望（参见《阿古利可拉传》，第16章）。

(448) 参见本书第1卷，第64章；第2卷，第27章。

(449) 原名奥古斯泰·陶里诺路姆（Augustae Taurinorum），在奥古斯都在这里设置军事移民地之前，称陶拉西亚（Taurasia）。

(450) 今天的小圣伯尔纳（The Little St.Bernard）。

(451) 这条路通过埃波列地亚（今天的伊夫雷亚）到奥古斯塔·普莱托里亚（今天的阿欧斯塔）：它从这里上行到杜里亚河（今天的多亚尔河）的上流流域，穿过小圣伯尔纳山路（汉尼拔很可能就是从这条路攻入意大利的），又沿着列克吕兹河下行进入伊赛尔河上流流域，经过圣·摩里斯堡、塔兰塔西亚（今天的穆斯提耶）和孔夫兰而到达阿尔卑斯山这一通路的西门，即蒙美兰。在这里道路分成两股：一股穿过格雷西沃丹的谷地到达格勒诺布勒和维也纳；另一股折向西北，通过香倍里直到布尔锐湖，从那里又向西，穿过舍渥吕村附近的杜夏山（猫山），最后到达里昂。军团奉命走后一条路，这样就避开了维也纳。

(452) 一般说来，退役（missio）的方式有四种：光荣的（honesta）、病弱的（causaria）、好意的（gratiosa）和不名誉的（ignominiosa）。光荣的退役是在光荣地服役十六年期满之后，近卫军士兵取得五千狄纳里乌斯（两万谢司特尔提乌斯）的退役金（参见狄奥·卡西乌斯，第55卷，第23章）；由于负伤、生病以及由于无法继续服役的其他原因而退役的则属病弱的退役；通过善意和庇护而得到的退役是好意的退役；凡由于不光彩的理由而退役的均属不名誉的退役。

(453) 维斯帕西亚努斯派通称佛拉维乌斯派，因为他姓佛拉维乌斯。

(454) 第十一军团到达尔马提亚去，第七军团到潘诺尼亚去。

(455) 他是从图林到提奇努姆去的。

(456) 罗马人往往提前举行晚宴，这样晚宴的时间就可以拖得更长，并且这种拖长时间的做法还可以表示自己的阔气。

(457) 维尔吉尼乌斯曾多次拒绝了帝国的统治大权；参见本书第1卷，第8，52章；第2卷，第51章。

(458) 奥托也称赞过他那喜欢犯上的士兵的忠诚，参见本书第1卷，第83章。

(459) 指奇维里斯的反罗马的起义。这一战争可以既称为内战，也可以称为对外战争，因为，首先，巴塔维亚人本身曾在罗马军队中服役，甚至有一些罗马军团加入了他们的队伍；其次，他们的联盟者一部分是高卢人（特列维利人和林哥尼斯人），一部分是居住在莱茵河以东的日耳曼人。

(460) 维提里乌斯从提奇努姆不是沿着埃米里亚大道行进，而是转由波司图米亚大道到克雷莫纳去，所以拉丁文用flexit一词。

(461) 关于尼禄公开表演歌唱的问题，参见塔西佗：《编年史》，第14卷，第14，15章；第16卷，第4章。

再参见优维纳尔：《讽刺诗》，第8卷，第224行以次：

“这就是我们的高贵皇帝的所作所为，这就是他的特殊作风，
他喜欢的是在外国舞台上不适当地歌唱以糟蹋自己，
喜欢取得一顶希腊芹花的花冠。”

(462) 参见本书第1卷，第77章。从上下文来推断，奥托或伽尔巴必定已任命玛凯尔、玛利努斯和科斯塔为下一年即公元70年度的执政官。

(463) 伊里利亚的一个海角，位于亚得里亚海的上部。在它的底部有提尔盖斯特（今天的的里雅斯特），顶部则有波拉（Pola）。

(464) 司克里波尼亚努斯和他的父亲曾被尼禄的奴隶（一说被释奴隶）赫里奥斯谋杀（参见狄奥·卡西乌斯，第63卷，第18章；小普利

尼：《书信集》，第1卷，第5章）。司克里波尼亚努斯一家属克拉苏斯家族。

(465) 这意味着一种无言的抗议。因为在一般情况下，士兵应报之以欢呼。

(466) 参见本卷第5章。

(467) 参见本书第1卷，第11章。

(468) 即高卢军团。

(469) 参见本书第1卷，第89章。达尔马提亚的长官福利乌斯·卡米路斯·司克里波尼亚努斯在公元42年曾发动反抗克劳狄乌斯的叛乱。

(470) 没有资料记载他升到怎样高的职位。

(471) 格涅乌斯·多米提乌斯·科尔布罗曾在对帕尔提亚人的战争中建立过功勋，因此引起了尼禄的忌妒。尼禄在公元67年把他从东方召回。当他在科林斯的港口肯克里埃（Cenchreae）登陆时即被尼禄下令处死。参见狄奥·卡西乌斯，第63卷，第17章。

(472) 叙利亚四个，犹太三个，埃及两个。

(473) 指犹太人。

(474) 参见本卷第4章，第81章。

(475) 维斯帕西亚努斯因公元43年在不列颠统率第二军团时所立的战功而取得这一荣誉。参见本书第3卷，第44章。苏埃托尼乌斯：《维斯帕西亚努斯传》，第4章。

(476) 提图斯曾在日耳曼和不列颠服役并取得了声誉。参见苏埃托尼乌斯：《提图斯传》，第4章。

(477) 后来他却变得贪婪了。

(478) 他是公元51年最后两个月的执政官。

(479) 腓尼基边界安提黎巴嫩山的西南余脉。

(480) 罗马的代理官驻在凯撒列亚；但是在犹太人的眼里，只有耶路撒冷才是他们的首府。

(481) 但约瑟普斯说，维斯帕西亚努斯曾写信给亚历山大，通告自己即位的事。

(482) 索海木斯是埃美撒家族出身的国王。他在公元54年被尼禄任命为索佩尼（幼发拉底河上游以东地区）的国王。参见本书第2卷，第4章；塔西佗：《编年史》，第13卷，第7章。

(483) 安提奥库斯出身塞琉古家族，这时他是孔玛盖尼和部分奇里奇亚的国王；三年之后维斯帕西亚努斯废掉了他，把他的王国变为罗马的一个行省。参见本书第2卷，第4章；塔西佗：《编年史》，第12卷，第55章。

(484) 他是希罗·阿格里帕（死于公元44年）的儿子，贝列妮凯的兄弟；这时他是约旦河以东地区的长官。参见本书第2卷，第4章。

(485) 实际这时她至少有四十岁。

(486) 参见本书第2卷，第2章。

(487) 卡帕多奇亚现在是由骑士出身的代理官统治着；后来由于行省经常遭到入侵，维斯帕西亚努斯不得不把它交给一个握有兵权的执政官级的长官来治理。参见苏埃托尼乌斯：《维斯帕西亚努斯传》，第8章。

(488) 今天的贝鲁特。

(489) 他们的外交活动进行得十分顺利，以至帕尔提亚的国王沃洛吉西斯竟然建议为维斯帕西亚努斯提供四千名骑兵，不过这部分军队却为维斯帕西亚努斯慎重地谢绝了。参见本书第4卷，第51章。

(490) 指亚历山大和佩路西乌姆两地。

(491) 欧列里（Orelli）认为这些老兵包括前一章中召回的老兵。希略斯（Heräus）则认为很可能他们是留在叙利亚和犹太的五个军团的精锐的分遣队。在本卷第57章中，不列颠的三个军团送到维提里乌斯这里来的是八千人，即每军团约两千六百人。依此类推，五个军团正好是一万三千人。

(492) 纪念这一军团在达尔马提亚长官卡米路斯·司克里波尼亚努斯叛乱时对克劳狄乌斯的忠诚。

(493) 也可以说是奥托死亡的消息。

(494) 因为他们都是军团的分遣部队，苏埃托尼乌斯说（《维斯帕西亚努斯传》，第6章），这些军队一得到奥托死亡的消息，便根据自己的意思，在未同叙利亚军队联系的情况下推选维斯帕西亚努斯为皇帝了。

(495) 参见本书第1卷，第79章。

(496) 今天的巴尔干山。

(497) 他们在克雷莫纳和波罗尼阿修建了半圆形剧场之后便被派到波埃托维奥（Poetovio，今天的佩塔乌〔Petau〕）去。参见本书第3卷，第1章。

(498) 名字的颠倒在塔西佗的作品中是常见的。

(499) 公元61年他由于科尔涅里乌斯背信法（lex Cornelia de falsis）而被判了罪，因为他曾为伪造的遗嘱作证。参见塔西佗：《编年史》，第14卷，第40章。

(500) 希略斯（Heräus）认为可能就是普利尼在《自然史》第9卷中所提到的亚细亚的长官。参见本书第3卷，第4章。

(501) 名称不详。

(502) 参见本卷第66章。

(503) 参见本卷第67章。

(504) 参见本卷第68章。

(505) 横跨台伯河的这座桥离罗马城约二英里，在佛拉米尼亚大道上。西塞罗截获卡提里那一派的阴谋的证据就在这里，参见撒路斯提乌斯：《卡提里那的阴谋》；参见塔西佗：《编年史》，第13卷，第47章。

(506) 指意大利第一军团、阿劳达第五军团、拉帕克斯第二十一军团、普利米格尼亚第二十二军团。

(507) 指日耳曼第一军团、马其顿第四军团、普利米格尼亚第十五军团，高卢第十六军团。参见本书第3卷，第22章。

(508) 这是说他很快便垮台了，接受不接受尊号对他没有什么意义了。

(509) 公元前477年，法比乌斯家族在克列美拉遭到全灭。

(510) 公元前390年，在布伦努斯（Brennus）率领下的高卢人在阿里亚（今天的托尔伦提·第·卡提诺〔Torrenti di Catino〕）战败了罗马人。罗马人的伤亡是如此惨重以至后来这一天（Dies Alliensis）被认为是凶日，停止任何公私事务。参见李维：《罗马史》，第6卷，第1章以次；苏埃托尼乌斯：《维提里乌斯传》，第11章。

(511) 这里指重新安排当年其余月份的执政官（参见本卷第71章）。这同11月的选举不同，在那次选举中维提里乌斯所安排的是以后各年的执政官。既然皇帝在行政长官的选举中只有推荐（commendatio）的权利，因而在理论上他也就只能指定执政官的候补人。候补人的这种指定（nominatio）实际上等于正式选定，不过名义上还算是由元老院选出的罢了。

(512) 特拉塞亚是赫尔维狄乌斯的岳父。在尼禄当政时期，他是斯多噶派反对派的领袖，公元66年元老院根据尼禄的命令处死了他。赫尔维狄乌斯同时也被赶出了意大利。参见塔西佗：《编年史》，第16卷，第21-35章。

(513) 有的本子是普布里乌斯（Publius），这里从哈姆（Halm）本。

(514) 根据十二铜表法，保护人也和父系亲属（agnatus）一样，在他们的被释奴隶没有子嗣而死后又无遗嘱时，得以继承这些被释奴隶的财产。如果被释奴隶有遗嘱，他也只能处理自己财产的一半，另外的一半则保护人有全权处理。此外，被释奴隶还有种种义务；如果保护人贫穷而不能养活自己的话，被释奴隶就有义务养活他，就像儿子养活父亲一样。

(515) 梵蒂冈周边到处是腐水和臭气，因而是不利于健康的。目前在那里的是圣彼得教堂。

(516) 维提里乌斯解散了构成奥托军队的基干的九个近卫军中队（参见本书第2卷，第67章）；他现在征募了十六个近卫军中队来代替他们，并显然把通常的三个城市步兵中队增加到四个。这种增多可能是因为自愿参加这种有利可图的兵役的人多了（参见本卷第94章）。

(517) 参见本书第1卷，第66章；第2卷，第27，31-44章。

(518) 指参加近卫军或城市步兵中队。

(519) 参见本书第1卷，第6章。关于这些领袖我们没有更多的材料。

(520) 他的生日是公元15年9月7日或29日（参见苏埃托尼乌斯：《维提里乌斯传》，第3章）。

(521) 参见本书第1卷，第37，49章和第2卷，第57章。波里克利图斯和帕特洛比乌斯原是尼禄的两名被释奴隶，后来被伽尔巴处死。

(522) 折合20世纪20年代的四千多万美元。本书英译者莫尔（Moore）认为这个数目可能被夸大了。

(523) 埃普里乌斯·玛尔凯路斯是一个专门靠干坏事爬上来的人，他也是维斯帕西亚努斯的得力助手（参见本书第53章；塔西佗：《编年史》，第16卷，第28章）。

(524) 木奇亚努斯的军团，在美西亚。

(525) 这时他是美西亚的长官。

(526) 他们很快地就在奇维里斯的领导下发动了反罗马的起义。

(527) 参见本卷第57章。

(528) 参见本卷第65章。

(529) 克路维乌斯·路福斯同维提里乌斯在一起而未到任。

(530) 指维克特利克斯第六军团，盖米纳第十军团和阿德优特里克斯第一军团。

(531) 参见本书第1卷，第7，11章。

(532) 瓦列里乌斯·费司图斯是驻守在阿非利加的第三军团的统帅，维提里乌斯的亲戚，他被派到那里去显然是为了监视总督路奇乌斯·披索的。参见本书第4卷，第48，49章。

(533) 即今天的所谓优利安·阿尔卑斯山（Julian Alps）。它从撒夫河（Save）的河源处开始，东南行穿过伊松佐河（Isonzo）、撒夫河和库尔帕河（Kulpa）之间到阜姆（Fiume）和达尔马提亚沿岸的山脉。穿过这一山脉、从阿克维莱阿通向潘诺尼亚的道路，通过阿德尔斯贝尔格山路（Adelsberger Pass）（这是多瑙河和亚得里亚海之间的分水界），从那里东北行穿过埃蒙纳（Aemona）即莱巴赫（Leibach），再穿过圣奥斯瓦尔德（St. Oswald）附近的特罗伽那山路（Trogana Pass），从那里再到佩塔乌（Petau），即第十三军团的大本营的所在地。

(534) 埃提西亚风（etesiae）是在每年最热的时期7月下半月到8月在爱琴海上刮的一种季节风（西北风）。

(535) 参见本卷第51章。在两个地方，我们看到他都是一个牵线人。

(536) 在下日耳曼的时候。

(537) 今天波河左岸的欧司提里亚（Ostiglia），它位于维罗那以南，曼图亚（Mantua）东南。从维罗那到波罗尼的道路和从克雷莫纳到曼图亚的波司图米亚大道（Via Postumia）就在这里会合。

(538) 亚得里亚海舰队的驻地。

(539) 地中海舰队的驻地。维提里乌斯对巴苏斯的任命已经是破格的了。

(540) 指维斯帕西亚努斯、提图斯和多米提安的统治时期。

(541) 他所引用的佛拉维乌斯时期的作家，据我们所知，是克路维乌斯·路福斯、老普利尼（他写了一部日耳曼战争的历史，并且续写了奥菲狄乌斯·巴苏斯的历史）和维普斯塔努斯·美撒拉（他本人参加过这一战争，当时他统率过美西亚的一个军团，即克劳狄乌斯第七军团）。除去官方文件和其他史料之外，还有许多作家没有被他指出名字来。但我们不一定认为这三个作家就是被他认为"为了谄媚的目的而捏造了他们的动机"（见本章正文）的人物。因为美撒拉就是他所钦佩的并且被他列为他的《对话录》的登场人物之一。老普利尼也是他所敬佩的前辈。

(542) 参见本卷第12章以次。

(543) 这时是公元69年年底（大概是10月）。

(544) 司提利亚（Styria）地方德拉维（Drave）河畔的佩塔乌（Pettau）。

(545) 这个军团原属奥托，贝德里亚库姆之役之后被用来从事修建工作（参见本书第2卷，第67章），随后即被调至潘诺尼亚的冬营。

(546) 维提里乌斯的在贝德里亚库姆的军队的主力，参见本书第1卷，第67章；第2卷，第57章。

(547) 参见本书第2卷，第57章。从不列颠前来的有八千人。

(548) 指贝德里亚库姆一役。参见本书第2卷，第41—45章。

(549) 伽尔巴第七军团的统帅。参见本书第2卷，第86章。

(550) 指驻守在米塞努姆和拉温那的两支舰队。

(551) 参见本书第2卷，第42章。

(552) 参见本书第2卷，第41章。

(553) 参见本书第2卷，第82章。

(554) 参见本书第2卷，第86章。

(555) 他是潘诺尼亚的长官。

(556) 这里的背叛自然指对维斯帕西亚努斯的背叛。

(557) 他是美西亚的长官。

(558) 居住在多瑙河和泰斯河（Theiss）之间的一个民族。参见本书第1卷，第79章。

(559) 他们是为了保证他们民族对罗马的友好而以人质的身份留在罗马人一方面的。

(560) 万尼乌斯的侄子，公元19年提贝里乌斯使万尼乌斯担任多瑙河左岸玛路斯河和库苏河之间地区的国王，但西多和他的兄弟赶跑了万

尼乌斯，分割了他的王国。参见塔西佗：《编年史》，第12卷，第29，30章。

(561) 他可能是西多的侄子，但他同塔西佗《编年史》第11卷第16章中所说的那一同名的凯路斯奇人不是一人。

(562) 这些苏埃比人公元19年被提贝里乌斯的儿子、小杜路苏斯·凯撒移居到多瑙河以北、马尔赫河（March）和瓦格河之间的地方。

(563) 莱提亚位于诺里库姆以西和意大利以北，这样维斯帕西亚努斯一派必须保卫他们的右侧，以免受到谢普提米乌斯可能发动的攻击。

(564) 参见本书第4卷，第70章。

(565) 即西班牙第一骑兵队，可能在莱提亚。

(566) 他在这时是驻守在潘诺尼亚的伽尔巴第七军团的统帅。参见本书第2卷，第86章；塔西佗：《编年史》，第14卷，第40章；苏埃托尼乌斯：《维提里乌斯传》，第18章。

(567) 参见塔西佗：《编年史》，第13卷，第9章。他曾在科尔布罗麾下对帕尔提亚人作战。

(568) 今天的奥德尔佐（Oderzo）。

(569) 今天的阿尔提诺（Altino），从阿克维莱阿到帕都亚的道路就通过这里。

(570) 今天的埃斯特（Este）。

(571) 即今天的莱尼亚哥（Legnago），桥下的河流大概是阿迪杰河（Adige）（参见亨德逊：《罗马帝国的内战和叛乱》〔Henderson：Civil War and Rebellion in the Roman Empire〕，第170，171，185，187页）。

(572) 今天的维琴察（Vicenza）。

(573) 通过布伦纳山路（Brenner Pass）。

(574) 这里指埃及、叙利亚和亚细亚三个行省。

(575) 今天的奥司蒂里亚（Ostiglia）。

(576) 今天的塔尔塔罗河（Tartaro）。

(577) 伽尔巴第七军团和盖米纳第十三军团。

(578) 来自美西亚。参见本卷第5章。

(579) 因为军团的副帅特提乌斯·优利亚努斯已经逃跑了。参见本书第2卷，第85章。

(580) 维普斯塔努斯·美撒拉曾为这一战争写了一部历史，而塔西佗就曾利用它作为他自己的著作的参考书（参见本书第3卷，第25，28章）；他又是塔西佗的《对话录》中的主要人物之一。

(581) 潘诺尼亚的长官。参见本卷第4章。

(582) 阿波尼乌斯·撒图尔尼努斯是美西亚的长官（参见本书第2卷，第85章；第3卷，第5章），他当然要出头讲话，但是起不了作用。

(583) 军旗被认为是神圣的，因而在大本营里它们是和神像一道保存在一种圣龛里面的。

(584) 维斯帕西亚努斯的这封信洗刷了佛拉维亚努斯对他不忠的任何罪名。

按佛拉维乌斯派有五个军团：伽尔巴第七军团，盖米纳第十三军团，克劳狄乌斯第七军团，第三军团，第八军团。维提里乌斯派有八个军团：拉帕克斯第二十一军团，意大利第一军团（在克雷莫纳），日耳曼第一军团，第四、五、十五、十六、二十二军团和第二、九、二十军团的分队（vexillarii）（在荷司提里亚）。

(585) 他曾把第三军团的叛变通知了维提里乌斯（参见本书第2卷，第95章）。

(586) 这里指佛拉维亚努斯和阿波尼乌斯。

(587) 指美西亚和潘诺尼亚的军队。

(588) 作者在这里是接着本书第2卷末尾叙述的。

(589) 参见本书第2卷，第86章。

(590) 今天的阿特里（Atri）；普利尼说，亚得里亚海就是因这一城市而得名的。

(591) 第一军团在西班牙（参见本书第2卷，第43，67章）；第十四军团在不列颠（参见本书第2卷，第43，66章）。

(592) 指贝德里亚库姆平原。

(593) 参见本书第2卷，第86章。

(594) 营地建立在荷司提里亚附近，位于塔尔塔路斯河左岸。

(595) 参见本书第2卷，第100章。

(596) 维提里乌斯可以从忠于他的日耳曼得到大批辅助部队。参见本卷第35章。

(597) 这段距离约三十多英里。

(598) 这样离克雷莫纳就有十二英里了。

(599) 罗马人习惯把每日从日出到日落的全部时间平均分成十二时辰，这一天的第五个时辰约略相当于早上11点。

(600) 这是说，最热心进攻的人在最前面，所以退却时自然落到后面；有人认为他们因为急于杀敌，所以不肯轻易退却。

(601) 参见本卷第9，11章。

(602) 斧头劈木材，锄头掘地，都是攻城必需之物。

(603) 除了六个完整的军团之外，还有其他三个军团的分遣队和一支骑兵部队。这些军队不可能是从波司图米亚大道直接开过来的，否则佛拉维乌斯派的士兵就会遇到他们了。人们认为他们是从埃米里亚大道（Via Aemilia）、通过木提那和帕尔玛前来的。如果他们急行军（甚至每日行军三十英里），在路上耽搁四天的话，那么这条路必定是迂回的：而把日期加以比较也可以看出他们必定是这样的。

(604) 荷司提里亚在克雷莫纳以东约七十罗马里。

(605) 从克雷莫纳通向维罗纳的波司图米亚大道，因为这里是一片沼泽，所以它在这里被修成一段高起的人行道。

(606) 近卫军是在被维提里乌斯解散之后又为维斯帕西亚努斯重新征募起来的（参见本书第2卷，第67章）。

(607) 这时大概是10月底。

(608) 瓦伦斯未到，凯奇纳被囚。

(609) 从马利乌斯当时起，军旗是由军团中的主力百人团长（principilus）打着，但实际上打着军旗的另有军旗手（aquilifer）。

(610) 指第十三军团和伽尔巴第七军团。

(611) 这是公元前36年的事情。

(612) 这是公元63年的事情。

(613) 参见本书第1卷，第79章。

(614) 指敌人的一面。意思是说只有胜利你们才能取得武器和旗帜。

(615) 指上章所说第十三军团向旭日欢呼致敬的做法。

(616) 本年4月，在贝德里亚库姆的第一次战斗期间。

(617) 本章最后一句话便是这种表现的注脚。

(618) 盖尔策（Galzer）法译本（1921年）是“第一军团”，似误，第一军团在西班牙，参见本卷第44章。

(619) 今天的布雷西亚（Brescia）。

(620) 在排列龟形阵（testudo）的时候，士兵把盾牌举在自己的头上，盾牌的边缘相互重叠起来。他们在列阵时技巧很高，在一般情况下要想冲破它并不容易。

(621) 参见本卷第12章。

(622) 老普利尼是作者同时代人，但年龄比作者大。他除了他的传世巨著《自然史》之外，还写了二十卷的记述日耳曼的历次战争的历史和罗马的历史。他的著作是接续着奥菲狄乌斯·巴苏斯（Aufidius Bassus，奥古斯都和提贝里乌斯同时人）的著作写的。这两部书均已不传。参见塔西佗：《编年史》，第13卷，第20章；第15卷，第53章。

(623) 参见味吉尔：《埃涅伊特》，第2卷，第369行：plurima mortis imago。

(624) 约瑟普斯说维提里乌斯派的士兵被杀死的有三万人左右，维斯帕西亚努斯派的军队阵亡的约有四千五百人。

(625) 这里指辅助部队。

(626) 名字和像一般是在队旗和盾牌上，参见苏埃托尼乌斯：《维斯帕西亚努斯传》，第6章。

(627) 参见本书第1卷，第66章。人们把缠绕在木棍上的白羊毛的带子称为velamenta；还有一种缠在恳求者的头上的白色的和猩红色的带子，人们称之为infulae。

(628) 这是执政官的官服。

(629) 这句话显然指背叛的罪行，因为甚至连从这一背叛得到好处的敌人都憎恶这一罪行。这一句也可能是后人的话搀入正文的。

(630) 参见本书第2卷，第67章。

(631) 这句话的意思是有人误解了他们的对话，好像安托尼乌斯在问奴隶，克雷莫纳是否已经被火点着了，奴隶回答说，很快就会点着的。

(632) 掌理疟疾的女神；在古时，波河流域的疟疾十分猖獗，因此波河一带的居民认为奉祀这个女神可以缓和疟疾的流行。在克雷莫纳就发现一个铭文把一座祭坛献给这个神。

(633) 约瑟普斯（《犹太战争史》，第4卷，第11章）对克雷莫纳的战争和攻占情况作了完全不同的叙述。他说维提里乌斯派并没有投降；安托尼乌斯包围和割裂了他们的大部分军队，并且把其余的军队赶到城里去。佛拉维乌斯派阵亡的四千五百人，维提里乌斯派阵亡的三万零二百人。但就意大利的战争的记述来说，当然还是塔西佗记述的更可信些。

(634) 参见李维，第21卷，第25章。

(635) 公元前218年。

(636) 克雷莫纳一度站在布鲁图斯和卡西乌斯的一面，因此被三头（triumviri）剥夺了许多领土。

(637) 参见本书第4卷，第31章。

(638) 这里是接着本书第2卷第101章叙述的。

(639) 在阿披亚大道上，离罗马十六英里。

(640) 有的本子是普布里乌斯，参见本书第2卷，第92章。

(641) 伐鲁斯原任营帅（praefectus castrorum）；参见本书第2卷，第29章。

(642) 此人是皇帝的兄弟。

(643) 凯奇纳曾被任命为9月和10月的执政官，而从正文来推断，他叛变的消息显然是10月29日或30日才传到了罗马的。他没有正式被免掉职务，但他的叛变行动很自然地被认为使他的职务出缺了。

(644) 卡尼尼乌斯·列比路斯于公元前45年最后一日的下午被任命为执政官。参见西塞罗：《致友人书》，第7卷，第30章。

(645) 参见本书第2卷，第59章。欧列里（Orelli）认为他就是塔西佗《编年史》第3卷第74章中所提到的那个布莱苏斯。如果是这样，那么此人年纪已经很老了，因为当时是公元20年。

(646) 在台伯河附近，位于罗马和奥斯蒂亚之间。参见塔西佗：《编年史》，第15卷，第55章；苏埃托尼乌斯：《尼禄传》，第47章。

(647) 公元67年被尼禄放逐，尼禄死后被召回。参见苏埃托尼乌斯：《尼禄传》，第35章。

(648) 布莱苏斯和共和派玛尔库斯·尤尼乌斯·布鲁图斯属于同族。同时他又是奥古斯都的姊妹屋大维娅（嫁过三头之一的安托尼乌斯）的后人。

(649) 他的父亲曾由于在阿非利加战胜塔克法里那斯而被军团欢呼为统帅（imperator）。参见塔西佗：《编年史》，第3卷，第74章。

(650) 懒惰是瓦伦斯的主要性格之一，参见本书第1卷，第66章；第2卷，第30章；普鲁塔克：《奥托传》，第6章。

(651) 参见本书第2卷，第100章。

(652) 穿过拉温那的近郊。

(653) 当时他所需要的是一支正式的军队。

(654) 这使人想起了他在高卢的行径（参见本书第1卷，第66章以次）。

(655) 今天的里米尼（Rimini）。

(656) 这时他正在统率着拉温那的海军；参见本书第3卷，第12章。

(657) 今天亚得里亚海沿岸安科纳（Ancona）和桑格罗河（Sangro）之间的地带。

(658) 今天的摩纳哥（Monaco）。

(659) 可能是纳尔波高卢的代理官。

(660) 参见本书第2卷，第67章。

(661) 今天的佛雷儒斯（Frejus）。

(662) 今天土伦附近的耶尔群岛（Les îles d'Hyères）。

(663) 这些人居住在今天的约克郡和诺森伯兰。

(664) 这里同事实略有出入，因为克劳狄乌斯的凯旋式是公元44年的事，而卡拉塔库斯的被俘却是公元51年的事。瓦尔特（Walter）认为塔西佗这里的意思是说，卡尔提曼杜娅俘虏了卡拉塔库斯、他的妻子、女儿和兄弟只是给克劳狄乌斯的凯旋增加了光彩。这种说法是对的，因为我们还记得，克劳狄乌斯曾为这件事下令举行庄严的游行式，这在某种程度上也正是他先前的凯旋式的延长。参见塔西佗：《编年史》，第12卷，第36章。

(665) 战争是公元71年由佩提里乌斯·凯里亚里斯结束的。

(666) 因为巴塔维亚人和特列维利人同莱茵河以东的日耳曼人联合起来。

(667) 作者在后面谈到了这些事情。参见本书第4卷，第12—37章，第54—79章和第5卷，第14—26章。

(668) 他们住在今天罗马尼亚境内。

(669) 因为这时军团士兵已由多瑙河沿岸地带撤退，只有辅助部队在那里担负着防守任务。

(670) 这时他已离开拜占廷向西推进。参见本书第2卷，第83章。

(671) 在对撒尔玛塔伊人作战时阵亡，参见约瑟普斯：《犹太战争史》，第4卷，第7章。

(672) 指波列莫二世，他在公元63年死去时把本都王国遗留给了罗马人。

(673) 今天的特拉布松（Trabzon）。

(674) 今天的科披河（Khopi）。

(675) 埃及和阿非利加行省是罗马的粮库。参见塔西佗：《编年史》，第2卷，第59章；第12卷，第43章。

(676) 这里塔西佗是接着本书第3卷第35章叙述的。

(677) 这是说为了自己给予的支持而向士兵勒索或接受士兵的贿赂。

(678) 安托尼乌斯后来失去了自己的势力，但看来实际上并没有受到任何损害，宫廷诗人玛尔提亚里斯在多米提安的统治时期还称颂过他。参见本书第4卷，第11章。

(679) 这时正是11月。

(680) 这里指胜利的军团的主要部分。

(681) 第十一军团来自达尔马提亚（他们本是奥托的老兵，但是被维提里乌斯送回了达尔马提亚）；参见本书第2卷，第67章。

(682) 在今南斯拉夫境内。

(683) 他这时是达尔马提亚的长官，参见本书第2卷，第86章。

(684) 法努姆·佛尔图纳伊（Fanum Fortunae）直译是"幸福神殿"，即今天的法诺（Fano），位于里米尼和安科纳之间，美陶罗河（Metauro）河口处。

(685) 本来这钱是发给士兵们用来换鞋扣（clavus）的，所以直译可以叫"鞋扣钱"。这是士兵的俚语。

(686) 事情发生在公元前87年。当时雅尼库路姆被马利乌斯和秦纳包围，参见李维：《罗马史提要》，第79卷。格拉尼乌斯·李奇尼亚努斯和瓦列里乌斯·玛克西姆斯也提到了这件事情，但他们说被杀死的不是秦纳的士兵，而是谢尔托里乌斯的士兵。

(687) 指彭佩乌斯·斯特拉波；他保卫台伯河的左岸，而执政官奥克塔维乌斯则在雅尼库路姆山对路奇乌斯·科尔涅里乌斯·秦纳作战。

(688) 可能是寻找山坡不太陡的地方。安托尼乌斯显然认为维提里乌斯已占领了佛拉米尼亚大道。

(689) 这里的意思似是要士兵带着军旗和队旗前来，并担任从河路和海路运粮的任务。

(690) 在本书第4卷的第39章我们看到他是行政长官。他是哪个军团的统帅已不详，希略斯说是第七军团，但是没有什么文献上的根据。

(691) 原抄本是亚细亚（Asiam），但亚细亚这时本来就是平静无事的，因而从上下文来判断应是达奇亚。今从西斯克尔（Sisker），改为达奇亚。

(692) 近卫军长官，参见本书第2卷，第92章；第3卷，第36章。

(693) 从提贝里乌斯当政时起就由元老院表演选举的笑剧（参见塔西佗：《编年史》，第1卷，第15章），但结果却仍然要向在民会

（comitia）集合的人民群众报告。

(694) 有些城市对罗马的关系要由特殊的条约加以规定，以与行省的一般法律相区别。

(695) 享有拉丁权（ius Latii或Latinitas）的外国人有权同罗马进行贸易，但没有权同罗马人通婚。拉丁城市个别成员在某些情况下可以取得充分的公民权，条件是他们在本城担任高级官吏或移居罗马并有男性子嗣。

从优利乌斯·凯撒时期起，整个意大利便都享有充分的公民权，而同公民权一道扩大的ius Latii也往往赐给行省的城市。

(696) 在翁布里亚的司波列提乌姆西北，今天的贝瓦尼亚（Bevagna）。

(697) 巴苏斯的继任者，参见本书第3卷，第12章。

(698) 利里斯河河口的城市，位于拉提乌姆和康帕尼亚的边界上，今已废。

(699) 今天的波佐利（Pozzuoli），面临那不勒斯湾。

(700) 在阿披亚大道上，今天的特拉契纳（Terracina），位于彭提乌斯沼地以南的海岸。它的古名叫安克苏尔（Anxur）。

(701) 这时他已返回罗马。

(702) 七个步兵中队，参见本卷第78章。

(703) 今天的纳尔尼（Narni）。

(704) 这样的特里布斯有三十五个。

(705) 直到这时为止，维提里乌斯一直拒绝被称为凯撒或奥古斯都（参见本书第1卷，第62章；第2卷，第55—62章），这可能是想表示

自己的谦逊；但是现在他又认为皇帝的头衔好像可能会对他的不幸起支持作用。

(706) 指维提里乌斯返回罗马的事情，参见本卷第56章。

(707) 这时是12月。

(708) 他曾两度担任执政官（公元70和74年）。公元61年他在不列颠统率着一个军团，公元71和72年任不列颠的长官；他镇平了巴塔维亚人的起义。

(709) 后来他镇平了巴塔维亚人奇维里斯所领导的一次起义（参见本书第4卷和第5卷）。

(710) 维斯帕西亚努斯的兄弟，这时担任市长（praefectus urbi），参见本卷第64—75章。

(711) 翁布里亚的城市，今天的卡西里雅诺（Casigliano），位于特尔尼（Terni）以北十罗马里，在佛拉米尼亚大道上。

(712) 从维罗纳来的。参见本卷第52章。

(713) 这里指美瓦尼亚、司波列提乌姆（Spoletium）、乌尔比努姆（Urbinum）等城市。

(714) 在纳尔尼亚（特尔尼）。

(715) 今天的特尔尼，在佛拉米尼亚大道附近，参见本书第2卷，第64章。

(716) 阿里乌斯·伐鲁斯，佛拉维乌斯方面的将领。

(717) 皇帝的亲卫队长官，参见本卷第58章。

(718) 在翁布里亚，今天的乌尔比诺（Urbino），位于法诺（Fano）西南。

(719) 参见本卷第43章。

(720) 今天的阿纳尼（Anagni）；以前拉提乌姆地方赫尔尼奇人（Hernici）的古都。

(721) 参见塔西佗：《编年史》，第14卷，第15章。尼禄创设的、由骑士等级的青年参加的节日。

(722) 参见本书第1卷，第7章以次。

(723) 下日耳曼长官，参见本书第1卷，第8章。

(724) 这是说他们仿佛是去接受检阅的样子。

(725) 这里说"下到……来"（descendere），是因为他们的营地是设立在高地上。

(726) 指佛拉米尼亚大道。

(727) 维提里乌斯征募了四个城市步兵中队，每队一千人；一个中队已奉派在优利亚努斯的率领下离开（参见本卷第57章）。

(728) 警备队兼警察和消防的任务，罗马共有七个这样的中队。参见本书第1卷，第20章。

(729) 这里指三个近卫军中队。参见本卷第78章。

(730) 苏埃托尼乌斯（《维斯帕西亚努斯传》，第4章）也说，维斯帕西亚努斯在统治阿非利加时根本没有搜括很多财富，因此他竟不得不把自己的财产抵押给自己的哥哥，并且还想买卖奴隶，以便弄到一些钱。

(731) 奥古斯都在帕拉提努斯山上修建的神殿。

(732) 西班牙的长官。参见本书第1卷，第8章；第2卷，第58，65章。

(733) 他是以维提里乌斯的友人的资格在场的。在尼禄统治时期的最后一年，他担任行政长官，后来又是亚细亚的长官。在这之后的三十年中间他似乎一直住在意大利，最后在七十五岁的时候，自愿绝食而死。他有一首记述布匿战争的史诗（Punica）保存下来。

(734) 参见本书第2卷，第59章；第4卷，第80章。

(735) 这种说法并不符合历史上的实际情况。

(736) 维斯帕西亚努斯可能借重过路奇乌斯·维提里乌斯的某些影响。路奇乌斯·维提里乌斯是皇帝维提里乌斯的父亲，他在公元43年和47年两次担任执政官（同僚是克劳狄乌斯），公元47—51年担任监察官（参见苏埃托尼乌斯：《维提里乌斯传》，第2章；塔西佗：《编年史》，第11卷，第3章；本书第1卷，第52章）。

(737) 根据苏埃托尼乌斯的《维提里乌斯传》（第2章），他担任执政官的年代是公元43年和47年，第三次担任执政官的时期不详（参见本书第1卷，第52章；塔西佗：《编年史》，第11卷，第3章）。

(738) 塞克司提里娅·奥古斯塔（Sextilia Augusta），参见本书第2卷，第64，89章。根据苏埃托尼乌斯的记载（参见《维提里乌斯传》，第14章），据说她是被她的儿子逼死的。

(739) 公元69年12月18日。

(740) 这里原文的familia还应当包括他的奴隶和被释奴隶。

(741) 他是从广场的讲坛（Rostra）向人们讲话的。

(742) 他是11月和12月的补缺执政官，参见本书第2卷，第60章。

(743) 协和神殿（aede Concordiae）在卡庇托里努斯山下，就在讲坛的后面。神殿首建于公元前367年，此后不断改建和增修。此外，它也被利用为一种艺术博物院。元老院经常在这里召开会议。

(744) 就在广场附近（参见本卷第70章）。

(745) 圣路穿过帕拉提努斯山通到佛拉维乌斯圆形比赛场（Colosseum）。大概就在后来提图斯拱门的地方，这条圣路向上通到帕拉提乌姆宫。

(746) 这里指罗马的一切军队：近卫军、城市步兵中队和警备队。

(747) 这里指支持维提里乌斯的三个近卫军中队。从本书第1卷第93和94章我们知道，日耳曼的军队中有许多人被编入了近卫军。但近卫军被称为日耳曼中队却是不常见的。

(748) 在克维里那里斯山附近。欧列里（Orelli）说苏拉时期的一个铭文就提到丰达努斯湖街（vicus laci Fundani）。

(749) 卡庇托里努斯山的顶部是两个差不多高的山峰。古时的作家把北面的山峰称为阿尔克斯（Arx），西南面的山峰称为卡披托里乌姆。撒比努斯所占领是卡披托里乌姆。塔西佗则把它称为arx Capitolii，Capitolina arx或Capitolium。但是这里他只把arx用来指一般山峰。朱庇特神的神殿就在卡庇托里努斯山的西南部。

(750) 她被多米提安放逐出罗马（参见普利尼：《书信集》，第3卷，第11章；第5卷，第1章）。

(751) 原来的意思是穿着长袍的人。

(752) 指上下日耳曼。长官霍尔狄奥尼乌斯·佛拉库斯和军团副帅沃库拉都是站在维斯帕西亚努斯的一面的。参见本书第4卷，第31，37章。

(753) 这里的意思是说他的谦逊、耐心的劝告对士兵发生不了什么作用。

(754) 例如卡司托尔神殿、撒图尔努斯神殿等等。

(755) 传说在卡庇托里努斯山的两个山峰的山凹部，罗木路斯建造了一座避难所，今天是罗马的康姆庇多里欧广场（Piazza del Campidoglio）。

(756) 卡庇托里努斯山的西南角。

(757) 这显然是指鹰形的柱头。

(758) 根据传说，这是公元前507年的事。但这里在细节上和传统有出入；波尔塞那并没有进城，而是取得人质后便撤除了包围的军队，关于这里的说法，可参见普利尼：《自然史》，第34卷，第14—39章。现在我们还弄不清楚塔西佗的根据是什么。

(759) 根据传说，这是公元前387年的事。

(760) 公元前83年马利乌斯与苏拉之间的战争。

(761) 古时拉提乌姆的一座城市，离罗马约五十英里，在阿披亚大道旁。

(762) 公元前507年；波利比乌斯、李维、普鲁塔克认为奉献是两年前他第一次担任执政官时的事情。

(763) 关于这座神殿的历史，参见李维：《罗马史》，第1卷，第38，53，55章。

(764) 实际上是四百二十五年。可能原来的罗马数字ccccxxv被看错了。

(765) 这是苏拉自己的话。参见普利尼：《自然史》，第7卷，第138章。

(766) 他的父亲是金布利人的征服者。他在公元前69年奉献了这座神殿。后来奥古斯都虽然花了大量金钱修饰卡披托里乌姆神殿，但是他没有换掉上面有卡图路斯的名字的铭文。

(767) 帕肯西斯曾被伽尔巴撤去城市守卫中队将领的职务。奥托使他复职之后，就要他率领一支队伍到纳尔波高卢去。参见本书第1卷，第20，87章；第2卷，第12章。

(768) 他是公元69年度最后两个月的补缺执政官，他的同僚是格涅乌斯·凯奇里乌斯·西姆普列克斯。

(769) 在帝国时期，执政官只是一种空衔，根本没有任何实权。

(770) 埃及的伊西司女神的崇奉者（sacricolae）都应穿亚麻布的衣服，因为这种宗教认为罗马人平常穿的羊毛衣服是不净的。

(771) 这里当然指信奉伊西司的信徒。在卡庇托里努斯山上有一座伊西司的神殿。但在彭佩地方，可能早在公元前105年便有了伊西司的神殿。

(772) 狄奥·卡西乌斯（第65卷，第17章）说他逃到普通的民家去。

(773) 这座神殿就在塔尔培亚岩的百步梯附近。

(774) 从广场通向卡披托里乌姆神殿的台阶，通常被处死的犯人的尸体都陈列在这里。

(775) 在奥古斯都和提贝里乌斯当政时期，市长（praefectus urbi）只是皇帝离开罗马时的临时代表，后来这一职位就成为常设的了。

(776) 离塔尔拉乞那三英里。这显然是意大利的一位女神的名字，在普列涅斯特和索拉克提各有它的神殿一座，这里是第三座。

(777) 参见本卷第57章。

(778) 这实际上是说等于无人防守的城堡，参见前章。

(779) 参见本卷第63，64章。

(780) 根据当时的习惯，报告好消息的信一般附上一片桂叶，报告坏消息的信一般附上一支羽毛。

(781) 参见本卷第63章。

(782) 翁布里亚的城市，位于纳尔尼亚以南，纳尔河（Nar）与台伯河合流处附近。今天的奥特里科利（Otricoli）。

(783) 每年12月17日至23日举行。

(784) 这里指三个近卫军中队。近卫军中队本来有十六个（参见本书第2卷，第93章），有十四个参加了战斗（参见本书第3卷，第55章），但我们应假定维提里乌斯在返回罗马时使这十四个中队里的一个中队作为他的卫队与他同行。这样在六个中队被路奇乌斯·维提里乌斯带走之后，便只有六个留在纳尔尼亚了。

(785) 塔西佗这里似指佛拉维乌斯派的将领们的拖延所引起的悲惨后果：卡披托里乌姆神殿被烧、撒比努斯惨死等等。

(786) 凯里亚里斯是要穿过萨比尼人地区的小路。（路东面是撒拉利亚大道，西面是佛拉米尼亚大道）转到撒拉利亚大道上来，再从科里努斯门进入罗马。普利尼在《自然史》中说（第31卷，第7章），“撒拉利亚”这个名称的由来是因为萨比尼人从城里买了盐之后就是从这条路回来的（按salarium一词，在拉丁语中是“盐”的意思，撒拉利亚的原文salaria一词即从这一词演变而来）。

(787) 在佛拉米尼亚大道上，位于台伯河右岸，在罗马以北六英里（一说九英里），直译是“红岩”。今天的格罗塔·罗撒（Grotta Rossa）。

(788) 在撒拉利亚大道上，在罗马东北约五英里，今天的卡司提尔·吉犹比列奥村（Castel Giubileo）。

(789) 公元66年度保民官，著名的斯多噶派信徒，他在公元94年由于曾称颂过特拉塞亚和赫尔维狄乌斯·普利斯库斯而被多米提安处死。参见小普利尼：《书信集》，第1卷，第5章。

(790) 行政长官的侍从（lictor）在他面前列成一排，而离行政长官最近的那个侍从地位最高（参见李维：《罗马史》，第24卷，第44章）。

(791) 埃皮克提图斯的教师，特拉塞亚的朋友。参见塔西佗：《编年史》，第14卷，第59章；第15卷，第71章。他的全集已佚，但是有不少部分以引文的形式保存在其他作家的作品里（如斯托拜厄斯的作品）。

(792) 离罗马二英里的桥，在佛拉米尼亚大道上，横跨台伯河。现在这里是莫列桥（Ponte Molle）。

(793) 历史家撒路斯提乌斯和他的继子修建的花园，后来成为皇帝的财产。在城市北部的路多维喜区。

(794) 在佛拉维乌斯方面，应是右翼和中央的两部分军队。

(795) 罗马店铺多半在住宅最下面的一层，特别在住宅区里的情况是这样。

(796) 苏拉的两次是在公元前88和公元前82年；秦纳的一次是在公元前87年。

(797) 这里拉丁文是inhumana，又有"不合情理"的意思。

(798) 这里指近卫军的军营。

(799) 指过去被维提里乌斯遣散的近卫军士兵（参见本书第2卷，第67章）。

(800) 参见本卷第27，28章。

(801) 狄奥·卡西乌斯说在这几天的战斗里阵亡的有五万人，这个数目看来有些夸大。

(802) 狄奥·卡西乌斯（第65卷，第21章）说，一名高卢士兵想杀死皇帝，以便使皇帝免受侮辱。他杀伤了皇帝，但他自己也立刻被杀死了。

(803) 维提里乌斯曾在这里对人民讲话。

(804) 他死在公元69年12月20或21日。

(805) 阿普里亚的城市，在阿尔皮（Arpi）以西；今天的卢切拉（Lucera）。

(806) 狄奥·卡西乌斯（第65卷，第22章）说他活到五十四岁。

(807) 这就是说，某些人（例如凯奇纳和巴苏斯）的背叛维提里乌斯的行动不能说是出于爱国的动机，而只是个人的投机行为，因为作者认为他们所曾背叛的伽尔巴的统治对罗马是有利的。

(808) 在哈德里亚努斯时期以前皇帝的儿子一般称为凯撒。

(809) 在共和国时期，当选官吏的人一般都是在朋友的陪伴下回家的。这个习惯被保存下来，只是普通公民被换成了士兵。

(810) 从本章起到第37章，是公元69年年底的事。

(811) 一般说来，在维提里乌斯的军队中服役的日耳曼人都是身材高大的年轻人。关于日耳曼人的身材，参见本书第5卷，第14章。

(812) 即帕拉提乌姆宫，参见本书第3卷，第86章。

(813) 维斯帕西亚努斯把近卫军中队恢复为九个。

(814) 参见本书第3卷，第36章。这个城市离罗马十六英里。

(815) 阿披亚大道上的一个小市镇，离罗马十英里。

(816) 意思是他们并没有用这些武器取得胜利。

(817) 参见本书第3卷，第12章。

(818) 这里实际上包括自治市和移民地。参见本书第3卷，第34章。

(819) 卡普亚原来是忠于维提里乌斯的。参见本书第3卷，第57章。

(820) 塔尔拉乞那站在维斯帕西亚努斯一面。

(821) 戒指是骑士等级的标记。参见本书第1卷，第13章。

(822) 这项命令（senatus consultum de imperio Vespasiani）的一部分现在还保存着，参见拉丁铭刻集（Corpus Inscriptionum Latinarum），第6卷，第930页。

(823) 在最近十八个月里，帝国的几乎每一个行省都被卷入了内战：伽尔巴和温代克斯率军在高卢和西班牙作战；维提里乌斯以莱茵河为作战的据点；安托尼乌斯以伊里利库姆为作战的据点；最后，维斯帕西亚努斯则是以东方诸行省为作战的据点。

(824) 塔西佗在这里认为内战中的流血是上天对罪恶的世界的一种惩罚。

(825) 维斯帕西亚努斯的这封信看来是在克雷莫纳被攻克之后、维提里乌斯死前写的，因为当时他还认为在自己面前有一个必须对付的敌人。

(826) 授予多米提安以执政官的权力是因为维斯帕西亚努斯和提图斯这时还在东方。

(827) 习惯上除了皇帝之外，别的人是不能向执政官或元老院写公函的。各行省的长官只向元老院写有关本行省情况的报告，但木奇亚努斯的这封信恐怕不是报告的性质，而是论述一般的政治形势的。参见本书第2卷，第55章。

(828) 罗马统帅不能因为战胜本国人而取得凯旋的荣誉，所以元老院不得不另找一个借口，那就是他过去击退达奇人的进攻的事（参见本书第3卷，第46章）。

(829) 由于执政官、行政长官等等在帝国时期已是一种虚衔，所以这种标记可以任意授予。属于皇帝的行省的长官一般均授以执政官级的头衔。

(830) 根据苏埃托尼乌斯的说法（《维提里乌斯传》，第11章），维提里乌斯本人是永久的当选执政官（consul perpetuus designatus），因此当选执政官在皇帝之外就只能有一个人。看来亚细亚提库斯是当选在公元70年年初就任的。这里元老院是按照会议的正规程序办事，首先是由当选执政官发言。

(831) 维提里乌斯的女婿，参见本书第1卷，第59章。

(832) 当选的行政长官在前任的执政官之后发言，在他们之后才轮到现任的行政长官发言。

(833) 原文在principem后有残缺，残缺了多少字我们已无法断定，但从下文来看我们可以知道他的话必然是比较鲠直的（参见本卷第8章）。

(834) 参见本书第2卷，第91章。

(835) 从这句话来看，塔西佗可能在他的《历史》现已遗失的一卷中谈到赫尔维狄乌斯的放逐和死亡。

(836) 克路维埃（或称克路维亚）是卡拉奇那地区波维亚努姆（今天的波扎诺〔Bozano〕）附近的一个设防的市镇。

(837) 在撒姆尼乌姆北部。

(838) 指哲学。在古代的学习过程中，哲学是最高级的学问。

(839) 斯多噶派认为人最关心的应当是道德，而对并非人的意志所能控制的事物如美貌、健康、力量等"外部的善"则是无所谓的，故而这里说既非善又非恶的。

(840) 在尼禄统治时期，他曾在阿凯亚担任财务官，财务官是罗马公民从政的开始，一般多由青年人担任。在塔西佗的《编年史》第12卷第49章和第13卷第29章里提到的那个同名的人大概是他的哥哥。

(841) 参见塔西佗：《编年史》第14卷，第28，33，35章。

(842) 参见本书第2卷，第91章。

(843) 参见本书第2卷，第53章。

(844) 这是说发誓从国家利益的观点来任命，决不循私。

(845) 参见塔西佗《编年史》，第12卷，第53章；第16卷，第21，23，30，32章等。再参见本卷第10，40章。

(846) 此人仅在此处一见。

(847) 埃普里乌斯由于密告特拉塞亚而取得五百万谢司特尔提乌斯的奖金，参见塔西佗：《编年史》，第16卷，第33章。

(848) 西塞罗在《致阿提库斯书》（第1卷，第19章）中就提到通过抽签的办法选派去高卢的使节的事情。

(849) 这里指奥古斯都所建立的帝国制度。

(850) 埃普里乌斯·玛尔凯路斯控告特拉塞亚的演说，参见塔西佗：《编年史》，第14卷，第25章。

(851) 这时他已五十九岁。

(852) 在克劳狄乌斯当政时期，维斯帕西亚努斯是一个军团的统帅，他的凯旋标记就是在这时取得的。

(853) 国库的管理制度变化很大。公元前28年国库由财务官之手转归两名国库官（praefecti aerarii）负责，他们由元老院在前任的行政长官中任命。公元前23年奥古斯都规定用抽签的办法选任两位行政长官负责国库，称为praetorii aerarii。到克劳狄乌斯时期（公元44年）才又把国库交还给财务官。财务官负责国库三年之后直接升任行政长官，而无需经过营造官和保民官的职位。在尼禄时期，国库又由皇帝本人从前任行政长官中任命的praefecti负责。尼禄死后，现在又由行政长官（praetores）负责了。最后涅尔瓦或图拉真又恢复了尼禄的制度。

(854) 赫尔维狄乌斯被认为有瞧不起维斯帕西亚努斯的意思，因为他只建议维斯帕西亚努斯协助重修神殿。

(855) 参见本书第3卷，第81章。

(856) 凯列尔后来被判了罪，参见本卷第40章。

(857) 盖乌斯·披索在公元65年曾策划反尼禄的阴谋，阴谋被揭发后自杀，参见塔西佗：《编年史》，第15卷，第59章。

(858) 参见本书第2卷，第92章。

(859) 参见本书第3卷，第36章。

(860) 参见本书第3卷，第61章。他和普利斯库斯在纳尔尼亚逃离了他们统率的军队。

(861) 他被提升到骑士等级的事情，参见本书第2卷，第57章。

(862) 他是被钉死在十字架上的，这是处死奴隶的一种刑罚。参见本书第2卷，第72章。

(863) 参见本书第3卷，第46章。

(864) 日耳曼军队的溃败使维提里乌斯派失去了最后的希望。

(865) 卡提伊人是日耳曼人中最善战而又好战的一个民族，他们居住在今天的黑森—拿骚和瓦尔戴克（Waldeck）地区。关于这一民族，可参见塔西佗：《日耳曼尼亚志》，第29—31章。

(866) 瓦尔河（Waal）和马斯河的左岸，直到大海。

(867) 这个长达六十英里的insula Batavorum是由莱茵河与瓦尔河形成的。它今天的名字是贝杜尔夫（Beturve）。关于巴塔维亚人和他们的早期居住地的描述，参见摩特里（Motley）的《荷兰共和国》（《Dutch Republic》）的开头部分。

(868) 这是说罗马不向他们征税。

(869) 公元61年在不列颠有八个巴塔维亚人的步兵中队在苏埃托尼乌斯·保里努斯的麾下服役（参见塔西佗：《编年史》，第14卷，第38章）。

(870) 后面遗失的部分已无法确定其范围和内容了。

(871) 大概同温代克斯的起义有关。参见本书第1卷，第6章。

(872) 卡皮托在公元68年是下日耳曼的长官。参见本书第1卷，第7，58章。

(873) 参见本书第1卷，第59章。

(874) 他也失掉了一只眼睛。

(875) 上日耳曼的长官（参见本书第1卷，第9章）。维提里乌斯曾任命他负责莱茵河沿岸的防务（参见本书第2卷，第57章）。

(876) 皇帝行省的长官是行政长官级的副帅（legati Caesaris pro praetore）。

(877) 皇帝行省所属各区由区长官负责（praefecti）治理。

(878) 这里似指士兵的精神状态而言，因为军营里是不可能有老年人当兵的。

(879) 维提里乌斯来到意大利时从下莱茵的军队中带来了四万人（参见本书第1卷，第61章），所余空额都是用很不熟练的士兵补充的。

(880) 坎宁尼法提斯人居住在巴塔维亚人以西，位于岛的较低部分以及莱茵河北岸。关于他们在罗马军队中服役的事情参见塔西佗：《编年史》，第4卷，第73章。有的铭刻也把他们称为坎努涅法提斯人（Cannunefates）。

(881) 在岛的北部，即前注中所说地势较低的部分。

(882) 有八个巴塔维亚的步兵中队从提奇努姆被派往不列颠服役（参见本书第2卷，第69章）。

(883) 参见本书第2卷，第29章。

(884) 今天的美因兹。

(885) 参见苏埃托尼乌斯：《卡里古拉传》，第43—47章。据说在他征讨结束时，卡里古拉使他的军队在北部日耳曼的海岸上列队，要他们拣拾贝壳作为战利品。

(886) 古日耳曼的习惯，盛行于法兰克人，哥特人以及帝国晚期的罗马人中间。

(887) 住在今天的弗里斯兰（Friesland）。

(888) 可能是高卢辅助部队（参见本卷第17章）。

(889) 罗马步兵小队有标记（signum），步兵中队有队旗（vexillum）。

(890) 涅尔维伊人主要居住在今天比利时桑伯河两岸的埃诺（Hainaut）和那慕尔（Namur）地区。

(891) 可能是住在今天的那慕尔和卢森堡的日耳曼人。凯撒在《高卢战记》（第6卷，第2章）里称他们为Germani cisrhenani，即莱茵河南岸的日耳曼人。

(892) 战争应当是在岛的东部进行的。罗马船只是在莱茵河或在瓦尔河上（这一点塔西佗没有说清楚），船头向着敌人。战斗开始时，巴塔维亚的水手就制服了同船的罗马人，把船只划向奇维里斯士兵所占据的河岸。

(893) 这是说，温代克斯的失败并不足畏。

(894) 住在卢瓦尔河上游和索恩河之间。

(895) 在奥弗涅（Auvergne）。当时帮助温代克斯的还有谢夸尼人。

(896) 特列维利人和林哥尼斯人。塔西佗（本书第1卷，第8章）说伽尔巴曾拒绝把给予别的城市的某些特权给予东高卢的城市，甚至还削去了他们的某些领地，这样就播下了他们同罗马人不和的种子。再参见塔西佗：《编年史》，第1卷，第34，43章；第3卷，第40章。

(897) 公元69年4月在贝德里亚库姆的第一次战斗中（参见本书第2卷，第43章）。

(898) 这是公元9年的事。作者前面也用了nuper这个词，但所指的事相去差不多六十年。

(899) 指第五和第十五军团。第五军团的副帅大概是法比乌斯·瓦伦斯，它的大部分都同维提里乌斯到意大利去了（参见本书第1卷，第61章）。

(900) 大概是第十五军团的统帅。

(901) 他们的首府是科洛尼亚·阿格里披嫩西斯（Colonia Agrippinensis或称Colonia Agrippina），即今天的科伦。

(902) 他们的首府是贝尔吉卡·高卢的摩塞尔河上的奥古斯塔·特列维洛路姆（Augusta Treverorum），即今天的特利尔。

(903) 要妇女站在军队附近呐喊助威是日耳曼人、不列颠人和色雷斯人的习惯。

(904) 在今天的克桑顿（Xanten）的附近，据说就在费尔斯顿山（Fürstenberg）的山坡上。

(905) 维提里乌斯曾把巴塔维亚人的步兵中队从提奇努姆调回摩功提亚库姆，但后来又发出一个命令把他们召到意大利以便对付维斯帕西亚努斯（参见本书第1卷，第59章；第2卷，第97章和本卷第15章）。

(906) 公元1世纪普通士兵的饷银每天是十阿斯，辅助部队士兵的军饷更要少些，近卫军士兵的饷银每天是二狄纳里乌斯，约合普通士兵的三倍。

(907) 骑兵的军饷比步兵要高些。

(908) 第四和第二十二军团在摩功提亚库姆，第一军团在波恩，十六军团在诺瓦伊西乌姆（Novaesium）（今天的诺伊斯〔Neuss〕），第十五军团和第五军团在维提拉。

(909) 罗马军营在该城以北，维舍斯霍夫（Wichelshof）附近。

(910) 指涅尔维伊人和通古里人。

(911) 大概是说落到壕沟里的士兵为自己方面人的武器戳死，当然人们也还可以为自己手里的武器戳死。

(912) 布路克提里人居住在利珀河（Lippe）和埃姆斯河（Ems）上游之间以北的地区。

(913) 腾克提里人居住在莱茵河、鲁尔河和利珀之间的地区。

(914) 路福斯大概是第十六军团的副帅。

(915) 许多市镇实际上是以固定的军营为核心而形成的。

(916) 奇维里斯本人顺着左岸上的军路行进，而日耳曼人的队伍则是紧沿着河两岸同他平行地推进。

(917) 这大概就是每一部落的图腾。

(918) 两个军团的定额是一万二千人。

(919) 即lixae，他们多半不是罗马人，但是可以有武装；这种人和罗马商人（negotiatores）不同，罗马商人一般是没有武装的。

(920) 这里是说军营只是向日耳曼人发动进攻的基地，根本没有想到防御敌人进攻的事情。

(921) 指布路克提里人、腾克提里人和弗里喜人（参见本卷第15，21章）。

(922) 原文虽然是pons（桥），实际上是一种塔楼，大概从塔楼上有某些突出的东西像是桥或跳板的样子，站在“桥”上进攻的可以得到塔楼上的人们的掩护。

(923) 在美因兹的营地。

(924) 指第四和第二十二军团。

(925) 本书第1卷，第9章谈到他的痛风病的事情。

(926) 在维提拉，参见本卷第20章。

(927) 这里当然是指写给统帅的信。

(928) 在塔西佗时期，日耳曼有大量的森林，但耕地比较少，因此它的气候远比今天为潮湿。

(929) 莱茵河、多瑙河和幼发拉底河都是帝国的边界。

(930) 今天的诺伊斯，当时这个城市就在莱茵河畔，但现在它是在离河二英里的地方，在迪塞尔多夫（Düsseldorf）附近。

(931) 第十六军一个分队已经同维提里乌斯到意大利去了。

(932) 今天是盖尔勃（Gelb），位于凯撒维尔特（Kaiserwerth）和玉尔丁根（Ürdingen）之间。据说这里地势较高，适于用作营地，离诺伊斯约十英里。

(933) 库格尔尼人据说是提贝里乌斯在公元前8年迁到莱茵河左岸的苏甘布利人的后裔（参见苏埃托尼乌斯：《提贝里乌斯传》，第9

章）。他们的北面是巴塔维亚人，南面是乌比伊人。他们的名字据说保留在今天的市镇戈赫（Goch）的名字上面。

(934) 这里似是说士兵和军官各有一定力量，从而形成两派实力各有消长的错综复杂的局面。

(935) 美纳皮伊人住在贝尔吉卡·高卢，马斯河和设尔特河（Scheldt）之间，巴塔维亚人的南面。

(936) 莫里尼人住在美纳皮伊人的西南部沿岸地带。味吉尔在《埃涅伊特》（第8卷，第727行）说他们是人类中最坏的。

(937) 参见本书第1卷，第56章。

(938) 今天的杜伦（Duren），在犹利希（Jülich）以南。

(939) 被包围在维提拉的军队。

(940) 因为篝火照亮了他们，这样就把目标暴露在敌人面前。

(941) 修昔底德《历史》第3卷第23章有类似的描述。

(942) 接连着将领和他的僚属的本营（praetorium）的那个营门，也就是面向着敌人的那个营门。这个门可能是在营地的西面，因为这里的地带是一片不高的高地，这片高地缓缓地向着马斯河的一个支流尼尔斯河（Niers）方面倾斜。东面的porta decumana对着莱茵河，因而从这方面进攻是不大可能的。

(943) 这大概是一种杠杆之类的器械。它的一半突出在外面，尖端上有钩子，另一半在营地内部。这个杠杆平时平放着，但它可以像跷板那样上下摆动。战斗时外部的一端落入围攻的敌人中间钩住一个或更多敌人之后，然后利用向上压的力量把他们钩到营地内部。

(944) 指对被围攻者不利的一些消息。

(945) 这就是说在公元69年10月底以前。

(946) 凯奇纳这一公告可能是在克雷莫纳发表的，内容当然是劝告士兵追随执政官转到维斯帕西亚努斯的一面来。

(947) 关于蒙塔努斯，参见本书第3卷，第35章。

(948) 这就是说，奇维里斯假装拥护维斯帕西亚努斯的姿态，实际上却对罗马帝国宣战。

(949) 巴塔维亚人实际上是日耳曼人。

(950) 位于维提拉和盖尔杜巴的中间，它是今天的阿斯贝尔格（Asberg）或是埃森贝尔格（Essenberg）。

(951) 在盖尔杜巴，参见本卷第26章。

(952) 今天的巴斯克人的祖先；他们居住在塔尔拉科西班牙的东北部和与高卢接壤的地区。伽尔巴曾担任过塔尔拉科西班牙的长官。

(953) 这里指库格尔尼人的农家，参见本卷第26章。

(954) 即维提拉。

(955) 沃库拉所以希望战争拖下去，或是因为战争的结束会终止他自己的统帅权力，或是因为他自己倾向于维斯帕西亚努斯的一面，并且看到战争继续下去对维提里乌斯不利。

(956) 因为他坠马受伤，还没有复原（参见本卷第34章）。

(957) 维提拉和盖尔杜巴之间是一片平原，因此这里所说的狭窄部分，似仍指桥而言。

(958) 关于莱茵河一带罗马军队的士气，参见茹里昂：《高卢史》（Jullian，Histoire de la Gaule），第4卷，第140页以次。

(959) 沃库拉向南退是因为他在沿河一带不容易保持公开的联系。

(960) 这一句的拉丁文原文 Civilis capit Geldubam，有人怀疑是边注混入了正文的。

(961) 沃库拉从维提拉的卫戍部队那里带来的队伍，参见上一章。

(962) 这是说，不和他们为同一事业而奋斗，也就是说不拥戴同一个皇帝。

(963) 维提里乌斯是在12月20日或21日被杀死的，参见本书第3卷，第85章。

(964) 参见本书第12章。

(965) 乌西披人住在腾克提里人（参见本卷第21章）以南，卡提伊人以西，吉克河（Sieg）与拉恩河（Lahn）之间。

(966) 玛提亚奇人住在美因河（Main）、莱茵河和拉恩河之间，在今天的威斯巴登（Wiesbaden）附近。

(967) 这大概是说一道壁垒上还有一道栅栏。

(968) 这说明已经进入了公元70年。维斯帕西亚努斯之所以是第二次担任执政官，因为在十九年前克劳狄乌斯的统治时期，他是补缺执政官。

(969) 披索据说是公元57年度执政官路奇乌斯·卡尔普尔尼乌斯·披索的儿子（参见塔西佗：《编年史》，第13卷，第28，31章）和格涅乌斯·披索（也就是毒死日耳曼尼库斯的那个人，参见塔西佗：《编年史》，第2卷）的重孙。

(970) 这是指收入微薄、仅足鍊口的人。

(971) 埃及是供应罗马粮食的主要基地。这些粮食免费供给最贫苦的公民并按照固定的官价供应一般市民。

(972) 这就是说人们已变得这样贪欲，他们更注意的是掠夺财物而不是权力。

(973) 因为两位执政官都不在，所以元老院由市行政长官召集。

(974) 《战略》（Strategematica）的作者，公元30年生，公元74年度执政官，公元103年（一说108年）卒。他在阿古利可拉之前担任过不列颠的统帅（公元75—8年）。小普利尼则在他死后继任占卜师（augur）的职务。

(975) 索佩尼和埃美撒的索海木斯、孔玛盖尼的安提奥库斯和卡尔启斯与特拉科尼提斯的希罗·阿格里帕（参见本书第2卷，第81章）。

(976) 参见本书第2卷，第85章。他的行动与其说是政治上的叛变，毋宁说是逃避私敌的陷害。

(977) 他已经代替优利亚努斯担任第七军团的副帅（参见本书第2卷，第85章；第3卷，第52章）。

(978) 参见本书第3卷，第12，28章。

(979) 他是伽尔巴的继子披索的哥哥（参见本书第1卷，第15章）。

(980) 这里指辅助军队的军官职位。

(981) 即伽尔巴军团（septima Galbiana）。

(982) 在潘诺尼亚，参见本书第2卷，第86章。

(983) 即高卢军团，它的大本营在叙利亚，参见本书第1卷，第10章。

(984) 从人们的记载来看，可以判断多米提安的面孔是红色的（参见塔西佗：《阿古利可拉传》，第45章；小普利尼：《颂词》，第48章），这种红色往往被人认成是一种慌乱、害羞情绪的表现。

(985) 蒙塔努斯在尼禄统治时期曾发表过讽刺诗，从而引起了御用诗人的忌妒。他曾受到埃普里乌斯·玛尔凯路斯的控告，虽由于他父亲的

斡旋而免于判罪，却被禁止担任任何公职（参见塔西佗：《编年史》，第14卷，第28，29，33章）。在多米提安统治时期，他好像取得了比较负责的职位。优维纳尔（《讽刺诗》，第4卷，第107行）说他是皇帝的朋友或近臣之一。

(986) 当时人们甚至为最恶劣的皇帝制定了国家的节日和祭祀；公元65年，四月的名称被改为Neroneus，五月改为Claudius，六月改为Germanicus（参见塔西佗：《编年史》，第15卷，第74章；第16卷，第2章；苏埃托尼乌斯：《卡里古拉传》，第15章；《多米提安传》，第13章）。

(987) 参见本卷第10章。

(988) 他是特拉塞亚的挚友（参见塔西佗：《编年史》，第16卷，第34章），因此他为普布里乌斯·凯列尔的辩护被认为是言行不一的，甚至是可耻的。维斯帕西亚努斯根据木奇亚努斯的意见驱逐了他，因为木奇亚努斯似乎认为哲学家在政治上是危险的。

(989) 他是阿路列努斯·路斯提库斯的兄弟（参见本书第3卷，第80章）。他被多米提安放逐，到涅尔瓦统治时期才返回罗马。

(990) 这是说他们由于内心有愧而不敢照原文念誓词。这至少还是一种有所顾忌的态度，所以受到赞许，然而另一方面，他们的行为却依然还是一种骗人的伪誓行为。这句话有的译者有不同的理解，例如比尔努的法译本就译为："元老们赞许他们的老实，却反对他们的伪誓"（Les sénateurs applaudissaient à la bonne boi，protestaient contre la parjure.）。

(991) 路福斯·司克里波尼亚努斯和普洛库路斯·司克里波尼亚努斯二人分别是上日耳曼和下日耳曼的长官。尼禄在公元67年游历希腊时曾逼迫他们自杀以便夺取他们的财富。参见狄奥·卡西乌斯，第63卷，第17章。

(992) 参见本书第2卷，第10章。

(993) 参见本书第3卷，第9章。

(994) 奥古斯都规定进入元老院的年龄是二十五岁。

(995) 玛尔库斯·阿克维里乌斯·列古路斯在尼禄统治时期是一个臭名昭著的告密者。在被他以大逆罪的罪名陷害的人们当中就有两个贵族李奇尼乌斯·克拉苏斯·福路吉和谢尔维乌斯·科尔涅里乌斯·奥尔菲图斯（参见本书第1卷，第48章）。

(996) 克拉苏斯是披索·李奇尼乌斯的兄弟，参见塔西佗：《编年史》第15卷，第33章。

(997) 关于奥尔菲图斯，参见塔西佗：《编年史》，第12卷，第41章；第16卷，第12章。

(998) 克拉苏斯和奥尔菲图斯都担任过执政官。

(999) 指埃普里乌斯·玛尔凯路斯，参见本书第2卷，第53章。

(1000) 指维比乌斯·克利司普斯，参见本书第2卷，第10章；第4卷，第41章。

(1001) 意思是说：维斯帕西亚努斯虽然是个好皇帝，但他死后他的政策便不起作用，但如果惩办告密者，这样的事例却可以较长久地起作用。

(1002) 路福斯是尼禄所信任的人物，因此他很有可能成为一个为人们所畏惧的危险人物（参见苏埃托尼乌斯：《尼禄传》，第21章）。

(1003) 参见本书第2卷，第10章。

(1004) 他可能是表示不大在乎的样子。克温提里亚努斯说他是一个幽默家，优维纳尔（第4卷第82行）也说："随后进来的是上了年纪的、温和的克利司普斯，他的温和的性格可以同他的演说的风格比美。"

(1005) 公元58年度保民官。参见塔西佗：《编年史》，第13卷，第44章。

(1006) 公元62年度行政长官。参见塔西佗：《编年史》，第14卷，第48章。

(1007) 这里指不担任任何公职的元老。

(1008) 在翁布里亚，今天的锡耶纳（Siena）。

(1009) 克里特的长官佛拉玛曾受贿处死一个无辜的人，因而被放逐。如果他仅仅是勒索的话，那么他只需把勒索的钱按四倍偿还就可以了。

(1010) 参见本书第2卷，第67章。

(1011) 近卫军士兵的军饷每天是两个狄纳里乌斯，相当普通军团士兵的一倍。

(1012) 他们大概就是在纳尔尼亚和波维莱投降的近卫军（参见本书第3卷，第63章；第4卷，第2章）。

(1013) 他们是挑起战争的人，因而最害怕。

(1014) 士兵在五十岁的时候可以退役，此外在近卫军中服役满十六年、在军团中服役满二十年的也可以退役。

(1015) 他曾在达尔马提亚任执政官级的副帅。

(1016) 因为维提里乌斯任命了今后十年的执政官，所以有必要通过一项正式的法律把这项任命取消。

(1017) 实际上就是国葬（funus publicum）的意思。

(1018) 披索是阿非利加的总督，参见本卷第38章。

(1019) 在元老院所属行省当中，只有阿非利加（今天的突尼斯）有一支常驻的卫戍部队，因为当地的倍贝里人是很难制服的。

(1020) 副帅是皇帝随意任命和调换的，通常的任期是几年。但元老院所属行省的长官在帝国时期则和共和时期一样，是每年调换的。

(1021) 这里指地位较低的副帅。

(1022) 在公元69和70年他是第三军团的将领，后来他又是潘诺尼亚和西班牙的副帅（参见本书第2卷，第98章）。

(1023) 因为这个骑兵队是由一个叫佩特拉的人组织起来的（参见本书第1卷，第70章）。

(1024) 参见本书第1卷，第7章。

(1025) 多米提安统治时期的一个臭名昭著的告密者。优维纳尔（第1卷，第35行）把一个可怕的告密者说成是"甚至玛撒都害怕的人"。他担任巴伊提卡·西班牙的代理官时曾有勒索行为，结果在小普利尼和塞内奇奥的控诉之下被判罪。参见塔西佗：《阿古利科拉传》，第45章；小普利尼：《书信集》，第7卷，第33章。

(1026) 本书论述这一时期的部分已失。

(1027) 在迦太基以南海岸上，今天的苏撒（Susa）。

(1028) 军团的本营在阿非利加边境的提维斯特（Theveste）（今天的特贝萨〔Tebessa〕）。

(1029) 今天的的黎波里（Tripoli）。

(1030) 在阿杜路美图姆以南，欧埃阿以东，今天的列布达（Lebda）。

(1031) 住在今天的费赞（Fezzan）地方的帕恰里克人（Pachalik）。味吉尔认为他们是最边远的民族之一。

(1032) 这时他还在亚历山大。参见本书第2卷，第82章；第3卷，第48章；第4卷，第38章。

(1033) 参见本书第2卷，第82章。

(1034) 犹太人是在尼禄统治时期发动了反罗马起义的。参见本书第2卷，第4章和第5卷。

(1035) 参见本书第3卷，第48章。

(1036) 从这一章的叙述来看，举行仪式时维斯帕西亚努斯本人似不在场。但根据苏埃托尼乌斯（《维斯帕西亚努斯传》，第8章）和狄奥·卡西乌斯（第66卷，第10章），维斯帕西亚努斯本人不仅在场，而且积极地参加了这个仪式。

(1037) 在这里集合起来的占卜师，可能就是克劳狄乌斯统治时期在罗马建立的，由六十名占卜师组成的占卜师团（参见塔西佗：《编年史》，第11卷，第15章）。

(1038) 指奥斯蒂亚的沼泽地。

(1039) 吉利名字的举例如Salvius（健康的）、Valerius（健壮的）、Victor（胜利者）、Longinus（长久的）等等；反之，不吉利的名字则有Curtius（短暂的）、Minucius（少的）、Furius（疯狂的）、Hostilius（敌视的）等等。

(1040) 橡树、月桂、番石榴和橄榄树的树枝都被认为是吉利的。

(1041) 多米提安作为市行政长官（praetn urbanus）应当是地位最高的，但这时他可能已出发到高卢去了，故仪式由普利斯库斯主持。

(1042) 三牲礼拉丁文原文是suovetaurilia，该词由sus（猪）、ovis（绵羊）、taurus（公牛）三词组成。

(1043) 塔西佗在这里是接着本卷第37章叙述的，时当公元70年1月。

(1044) 这个传说多少是有一些根据的，因为达奇人的确进攻过美西亚，不过他们很快地就被制服了（参见本书第3卷，第46章）。

(1045) 一般指高卢和不列颠地方古凯尔特人的祭司。“他们这时并没有理由喜欢罗马人，因为他们的宗教崇拜被取消，而他们本身也受到了克劳狄乌斯的迫害。”（苏埃托尼乌斯：《克劳狄乌斯传》，第25章。）

(1046) 欧列里认为这可能是奥托派到日耳曼的军队那里去的副帅，但高德雷（Godley）认为这是奥托派到高卢去为他活动的使节。

(1047) 克拉西库斯曾在瓦伦斯的麾下服役对奥托作战（参见本书第2卷，第14章）。

(1048) 这些军队显然是负责巡逻边界的，参见本卷第26，64章。

(1049) 这里指公元69年12月佛拉维乌斯派士兵占领罗马的事情。参见本书第3卷，第82—85章。

(1050) 这时他正在摩功提亚库姆。

(1051) 参见本卷第18章。

(1052) 住在通古里人和涅尔维伊人之间，今天勃拉邦特（Brabant）的贝茨（Beetz）附近，设尔特河和马斯河之间。

(1053) 与坎宁尼法提斯人相邻，在设尔特河河口一带。

(1054) 维提拉再一次受到奇维里斯的围攻（参见本卷第36章）。

(1055) 这时他们两个人还在沃库拉的麾下服役。

(1056) 可能是第一、第十六军团，因为第五、第十五军团（无论如何是大部分）都在被围攻的营地里。

(1057) 公元21年撒克罗维尔率领的埃杜伊人和佛洛路斯率领的特列维利人发动了起义，但很快就被镇压下去了（参见塔西佗：《编年史》，第3卷，第40—46章）。

(1058) 伽尔巴实际上并未削减沃库拉所指的这部分高卢人的租税（参见本书第1卷，第8、53章）。

(1059) 例如在布匿战争中，撒贡图姆（Saguntum）和卡西里努姆（Casilinum）的卫戍部队。

(1060) 他统率的是第一军团（参见本卷第19章）。

(1061) 他可能是第十六军团的副帅。

(1062) 一般是紫袍和侍从（lictor）。

(1063) 可能是摩功提亚库姆的第四和第二十二军团。因为莱茵河上游的另一个军团即第二十一军的本营在温多尼撒（今天的温狄什），而这个地方似乎还没有被卷入这一纠纷。

(1064) 实际上在克桑顿附近的土地并不是石质的。

(1065) 这些人（calones）都是奴隶，所以作为财产和货物等一同被看管起来。

(1066) 在阿尔本（Alpen）附近，在克桑顿和莱茵贝尔格（Rheinberg）之间。

(1067) 日耳曼人常常是全城的人发这样的愿（例如塔西佗在《日耳曼尼亚志》第31章中所说的卡提伊人）。保路斯·狄亚科努斯（Paulus Diaconus）就告诉我们，六千名撒克逊人曾发誓在他们对苏埃比人进行报复之前决不剃掉自己的头发和胡须。苏埃托尼乌斯说（《凯撒传》，第67章），甚至优利乌斯本人也发过这样的誓言。

(1068) 玛尔提亚里斯（Martialis）曾提到过巴塔维亚人人工染红头发的办法。普利尼（《自然史》，第28卷，第12章）也提到过高卢人用兽脂和灰染发的事情。因此染红头发的事不一定就是誓言的内容。

(1069) 参见塔西佗：《日耳曼尼亚志》，第31章。

(1070) 参见本卷第18章。

(1071) 这个妇女后来被俘并送往罗马。参见塔西佗：《日耳曼尼亚志》，第8章。

(1072) 参见本卷第21章。

(1073) 今天的温狄什（Windisch）。从第1卷第61章我们知道，守卫温多尼撒的第二十一军团已经随同凯奇纳去意大利，因此留在这里的只能是后来补充的新兵了。

(1074) 在队旗和军旗的旗杆上照例有皇帝图像的圆牌作为装饰，圆牌被毁掉之后，旗杆的头部就是秃秃的了。参见本书第1卷，第41章；第3卷，第13章。

(1075) 本书中只此处提到，但它还见于公元74年的一项军事特许状（在这里它被称为Picentiana）和美因兹附近的一个铭文上。

(1076) 今天的特里夫斯（Treves）。

(1077) 他们要摧毁这座城市，自然就会失掉这里人民的支持。

(1078) 乌比伊人在日耳曼自然会受到同他们相邻的各民族的怀疑，因为他们虽然是日耳曼人，但很早就采用了罗马的风俗习惯，成为一个繁荣富庶的大城市（参见本卷第28章）。

(1079) 参见本卷第21章。

(1080) 玛尔斯神相当于日耳曼人的提乌（Tiu）或吉欧（Zio）。比如，英语的星期二（Tuesday）即相当于法语的Mardi（dies Martis）。

(1081) 这里大概是指高耸的城墙和壁垒。

(1082) 日耳曼人到城里来要纳税，而且在城里还要受到警察的监视（参见下章）。

(1083) 城墙是罗马领土的标记，而没有城墙的村落则是日耳曼式的。

(1084) 乌比伊人的领土最南到安德纳赫（Andernach），北面则同玉尔丁根（Uerdingen）相接。

(1085) 这也只是二十年前的事。老兵是公元50年定居在这里的。参见塔西佗：《编年史》，第12卷，第27章。

(1086) 大概在利珀河（Lippe即Lupia）可通航部分的附近，参见本书第5卷，第22章。利珀河即路皮亚河。

(1087) 参见本卷第56章。

(1088) 苏努奇人是乌比伊人的西邻，居住在马斯河和洛尔河（R¨or）之间。今天的金尼希（Sinnich）村的这个名字可能就同苏努奇人（Sunuci）的名称有关。

(1089) 可能在后来特拉耶克图斯·莫赛（Trajectus Mosae），即马斯特里赫特（Maastricht）地方。

(1090) 参见本卷第55章。

(1091) 这里指刻着联盟条约的铜板或石柱。

(1092) 谢夸尼人的首府是维松提奥（Vesontio），即今天的贝桑松（Besançon）。

(1093) 根据佛隆提努斯（Frontinus）的说法，在战斗中，林哥尼斯人投降的有七万人。

(1094) 塔西佗的《历史》中的这一部分已经遗失了，但是狄奥·卡西乌斯（第66卷，第16章）和普鲁塔克却叙述了这事的经过。原来撒比努斯和他的妻子在山洞里住了九年，并且还在这里生了两个儿子。后来在公元79年，他们终于被发觉，结果被解送到罗马去处死了。

(1095) 列米人住在马恩河和埃纳河（Aisne）之间，在今天的兰斯（Reims）附近。

(1096) 奥托的一名统帅（参见本书第1卷，第87章）。现在他被派往上日耳曼。

(1097) 他在统率着下日耳曼的军队。关于凯里亚里斯，参见本书第3卷，第59章。根据约瑟普斯的说法，凯里亚里斯是被维斯帕西亚努斯派往不列颠的，但是在途中遇到了叛乱。

(1098) 木奇亚努斯是有充分的理由表示不安的，多米提安不安分而野心勃勃，普利姆斯·安托尼乌斯和伐鲁斯·阿里乌斯的忠诚也很成问题（参见本书第3卷，第52章以次，第78章；第4卷，第39章）。木奇亚努斯使阿尔列奇努斯·克利门斯担任了近卫军长官之后，就解除了多米提安和可能支持他的伐鲁斯的军权，同时又保证了近卫军对维斯帕西亚努斯的忠诚。

(1099) 克利门斯的一个姊妹是提图斯（一说维斯帕西亚努斯）的第一个妻子。参见苏埃托尼乌斯：《多米提安传》，第11章。

(1100) 从奥古斯都统治时期起，便规定近卫军长官必须由骑士等级的人担任。以前的一个例外是提贝里乌斯当政时期的谢雅努斯。

(1101) 参见本书第3卷，第10，21，27章。

(1102) 奥托的一个军团，原驻在潘诺尼亚。

(1103) 即拉帕克斯军团，它曾是凯奇纳的军队的主力（参见本书第1卷，第61章）。它的本营在温多尼撒（Vindonissa）

(1104) 即阿德优特里克斯军团，它是由在拉温那投到维斯帕西亚努斯这一面来的维提里乌斯派的水兵组成的。

(1105) 参见本书第1卷，第61章。

(1106) 参见本书第2卷，第66章。

(1107) 参见本书第2卷，第66，86章。

(1108) 即维克特利克斯军团。

(1109) 这就是说："我们到什么地方去寻求一个领袖呢?"罗马统帅的占卜权（ius auspiciorum）最初由人民授予，这时则是由皇帝授予了。

(1110) 可能是设尔特河河口以南、佛兰德斯的沼泽地区。

(1111) 参见本书第3卷，第5章。他现在的行程是走阿尔柏格山路，通过费尔特奇尔希（Feldkirch）而来到瑞士和上莱茵。

(1112) 参见本书第2卷，第22章。他在瓦尔河（Waal）上的战役中阵亡（参见本书第5卷，第21章）。

(1113) 住在波尔比托玛古斯（Borbetomagus）附近，即今天的沃尔姆斯（Worms）地区。

(1114) 不详。只在这里提到过。

(1115) 住在下亚尔萨斯地区。

(1116) 由于图托尔看来占据的是纳瓦河的左岸，所以宾吉乌姆也必定在那一面，即今天的宾格尔布律克（Bingerbrück），但也有人认为是右岸的宾根（Bingen）。

(1117) 今天的纳厄河（Nahe）。

(1118) 住在今天的梅茨（Metz）一带。

(1119) 第四和第二十二军团的士兵。

(1120) 从美因兹（Mainz）到利果杜路姆大约是二十七小时的行军路程。

(1121) 今天的利奥尔（Riol），离特里尔（Trier）约九英里，莫塞列河右岸的小山形成一个半圆形，而隆维希（Lonwich）和利果杜路姆的村落就在小山的环抱之中。利果杜路姆的位置就在小山开始隆起的山脚下面，而它的西侧（即离特里尔最近的那一面）则是一块不高的突出的余脉。瓦伦提努斯就占领了这一村落。由于他估计罗马人肯定会从河岸方面进攻（罗马人是从诺依玛根〔Neumagen〕沿着河岸前进的），他就用壕沟和石壁加强了他在那一方面的阵地，但凯里亚里斯不仅直接攻击这些工事，他的骑兵还到利果杜路姆后面的山上去，从那里出其不意地向特列维利人发动了进攻，因为他们在这一方面显然是没有戒备的。继而从山上或是从河岸又派出了一队士兵通过缓斜的山坡切断了敌人向西面即特利尔方面的退路。

显而易见，瓦伦提努斯只是部分地防守了他的阵地。但令人不解的却是（如果利果杜路姆即是利奥尔的话），他没有防守小山的这一面，虽然这些小山并不是很高的。

(1122) 即特列维里人和林哥尼斯人。

(1123) 今天的特里尔（Trier）。这一移民地是尼禄或克劳狄乌斯建立的，后来是贝尔吉卡·普利玛（Belgica prima）行省的首府和罗马皇帝的驻地，因而直到今天在阿尔卑斯山以北的地区罗马的遗存仍以这里为最多。

(1124) 他们所指的是霍尔狄奥尼乌斯、沃库拉、希伦尼乌斯和努米西乌斯。

(1125) 这些军团是第一和第十六军团，参见本卷第25，37，59，62和70章。

(1126) 联盟者指谢夸尼人，敌人指埃杜伊人。

(1127) 提贝里乌斯、杜路苏斯和日耳曼尼库斯都进行过对日耳曼人的战争。

(1128) 公元前58年在凯撒出征高卢的第一次战役中，阿里奥维斯图斯败于优利乌斯·凯撒。

(1129) 自从公元48年高卢行省取得公民权的时候起，他们就常常取得高级的统帅权力，比如高卢的长官温代克斯就是一个高卢人。

(1130) 指第十四军团，参见本卷第68章。

(1131) 维克特利克斯第六军团和第十军团。

(1132) 从意大利来的是第八、十一、二十一军团。

(1133) 指瓦伦提努斯。

(1134) 林哥尼斯人的国家在名义上虽然投降罗马人，但他们仍然是奇维里斯的军队的一个构成部分。

(1135) 特列维利人的移民地（即今天的特里尔）位于莫塞列河的右岸。罗马军团为了保卫它使不受奇维里斯（他的军队在这座城市西北的地区）的侵犯，而在左岸设营，守卫位于河与平行的小山之间的道路。他们显然驻在桥的附近。奇维里斯从两方面（从小山的一面和从河的上游河岸的一面）向他们展开了进攻，罗马的军营受到猛攻，同城市的交通由于桥的占领而被切断。凯里亚里斯是在右岸过夜的。他在得到敌人进攻的消息后才赶到桥这里来，而在收复了它之后，才过了桥来到营地。

(1136) 有人把原文ulteriora理解为郊区。

(1137) 这里指第一及十六军团。他们都是在诺瓦伊西乌姆投降的，不过其中一个军团的本营是在波恩，因此作者可以这样说。

(1138) 原来维提里乌斯的一个军团，参见本卷第68章。

(1139) 这里指辅助部队。

(1140) 这里指向凯里亚里斯求救。

(1141) 他们是日耳曼人；住在埃姆斯河（Ems）和威悉河（Weser）之间。

(1142) 参见本卷第15章。

(1143) 今天的沮尔皮希（Zülpich），在科隆的西南，是乌比伊人的城市。

(1144) 不列颠沿海地带是罗马一部分海军的常驻地。

(1145) 军团是在盖索里亚库姆（Gessoriacum）（今天的布洛涅〔Boulogne〕）登陆的，从那里有一条道路通向巴伽库姆·涅尔维奥路姆（Bagacum Nerviorum）、阿杜亚图卡·通格罗路姆（Aduatuca Tungrorum）和科洛尼亚·阿格里披嫩西斯。

(1146) 本书后面第5卷第14章是接着这里叙述的。

(1147) 参见本书第2卷，第59章。

(1148) 他们大多是高级官吏，一般充任顾问的职务；文献上说多米提安虽是一个坏皇帝，但身旁却有一些贤明的辅佐（参见优维纳尔：《讽刺诗》，第4卷）。

(1149) 参见本书第2卷，第86章。

(1150) 参见本书第3卷，第13章。

(1151) 东风一般是从5月底吹到7月下旬，所以这里所指的就是六月和七月了。在这之后就要在四十（一说五十）天中间连续刮一种西北风或埃提西亚风（etesiae）。参见本书第2卷，第98章；《编年史》，第6卷，第33章。

(1152) 关于用唾液治病的传说，可参见《新约全书·马可福音》（第8章，第22节）中耶稣用唾液治好瞎子的传说。

(1153) 参见本书第2卷，第82章。

(1154) 指本书发表时的图拉真统治时代。

(1155) 即塞拉皮斯的神殿。

(1156) 意思是“国王的儿子”。

(1157) 维斯帕西亚努斯认为神是借着巴西里德斯的外形显示出来的，这意味着佛拉维乌斯家族将要取得统治大权。

(1158) 塔西佗所以在本章里特别介绍这个神的起源，是因为在罗马，人们崇拜埃及的神是很流行的事情。普鲁塔克认为，西诺佩的神本来不叫做塞拉皮斯，这个名字是在埃及取得的。

(1159) 拉吉达伊朝的建立者托勒米·索特尔（公元前306—公元前283年在位）。

(1160) 阿提卡的一个家族，他们有世袭的权利担任埃列乌西斯的戴美特尔的祭司。

(1161) 黑海南岸的一个最古老的米利都的移民地。后来本都的国王就住在那里。

(1162) 冥界的统治者。

(1163) 在这里冥界的朱庇特同上天的朱庇特（阿波罗的父亲）是没有区别的。阿波罗的姊妹是普洛西尔皮娜。

(1164) 这或是指西诺佩的神，或是指佩提亚的阿波罗。

(1165) 亚历山大市离船坞最近的市区。

(1166) 托勒米·埃乌厄尔吉提斯（公元前247—公元前222年在位）。

(1167) 塔西佗这里的说法似乎是从玛涅托（Manetho）来的。玛涅托在重新组织对塞拉皮斯和欧西里斯的祭祀一事上起过重要作用。

(1168) 参见本卷第68章。

(1169) 即今天的里昂。这样，多米提安就不是通过大圣伯尔纳直抵莱茵河到作战地带来的。

(1170) 公元70年。

(1171) 参见本书第2卷，第4章；第4卷，第51章。

(1172) 在日耳曼和不列颠他担任过将领，在犹太统率过一个军团。

(1173) 这两个军团一共只有两千人；参见约瑟普斯：第5卷，第3章。

(1174) 阿格里帕是特拉科尼提斯和迦利里的国王。

(1175) 索海木斯是索佩尼的国王和叙利亚的埃美撒的国王。

(1176) 安提奥库斯是孔玛盖尼和部分奇里奇亚的国王。以上参见本书第2卷，第81章。

(1177) 塔西佗的关于犹太人的这一简略的但是有些混乱的记述，显然是采用了亚历山大的历史家凯列蒙（Chaeremon）和吕西玛库斯（Lysimachus）的史料。

(1178) 这一说法除了这里之外不见于其他任何地方。它的这一起源可能用下述几种方法加以解释：（1）伊达埃伊人（Idaei）和犹太人（Iudaei）名称的相似；（2）犹太人的安息日（sabbath）等于撒图尔努斯日（saturni dies），而克里特岛又是撒图尔努斯神崇拜的起源地。也可能犹太人把他们的邻人腓尼基人从克里特岛移居阿非利加并建立了迦太基和它的沿岸城市的事情混入了本国的历史。

(1179) 普鲁塔克也把犹太人移居的事情同伊西司联系起来。至于希耶罗索律木斯和犹达的名称则是从希耶罗索律玛（即耶路撒冷）和犹太人逆推出来的、想像的名字，犹如罗木路斯之于罗马。

(1180) 他是安德罗美达（Andromeda）的父亲，他的故事的背景地一般是放在腓尼基的城市约帕（Joppa）。这里作者是把腓尼基人和犹太人的事情混到一起了。

(1181) 这种说法似乎和圣经里所提到的亚伯拉罕移居的事情有一些关系。优斯提努斯（第36卷，第2章）就认为犹太的起源地是亚述国王

统治的一个城市大马士革。

(1182) 参见《伊利亚特》，第6卷，第184行；《奥德赛》，第5卷，第282行。

(1183) 塔西佗的有关走出埃及的记载看来主要是以公元前2世纪的作家吕西玛库斯·亚历山大里努斯的作品为依据的。约瑟普斯就保存了他的叙述，这一叙述在许多地方是同玛涅托、凯列蒙、狄奥多洛斯、斯特拉波、特洛古斯、彭佩乌斯和优斯提努斯的叙述相符合的。

(1184) 根据优斯提努斯的说法（第36卷，第2章），这种病是痲疯病。

(1185) 波科里斯的统治时期在公元前763—公元前720年，但犹太人移居的事情一般都认为是公元前1500年或更早的事情，因此本书这里的叙述在年代上是不大准确的。

(1186) 阿蒙的神托所位于今天巴尔卡高地东南部的西瓦绿洲（Siwah）。关于这一地方的情况，参见希罗多德：《历史》，第4卷，第181章。

(1187) 参见《旧约全书》，“出埃及记”，第15—23章。

(1188) 例如他们允许伯父或叔父同侄女结婚。

(1189) 这里指野驴的像。在犹太的传统和崇拜里出现了驴子，这可能是由于把犹太人的移民同埃及的有关提彭（Typhon）骑着驴子逃跑了七天的神话混同起来。普鲁塔克就清楚地指出，有些人把提彭的神话同犹太的初期历史混到一处。但是根据狄奥多洛斯的说法，安提奥库斯·埃披帕尼斯在耶路撒冷的一座神殿里就看到一座骑驴的人像并且推定这个人就是摩西。

(1190) 在艺术品中，埃及的神有公羊的角。

(1191) 摩西只制定了每年一次的斋戒，这就是7月10日的大赎罪日。但后来斋戒日就多了起来，法利赛人甚至每周斋戒两次。

(1192) 参见《旧约全书》，“出埃及记”，第12章，第15—20，34—39节。

(1193) 参见《旧约全书》，“申命记”，第15章；“利未记”，第25章，第4节。

(1194) 希腊人和罗马人都采用了埃及人的用行星的名字给日子命名的办法。撒图尔努斯（土星）日就相当于犹太人的安息日。

(1195) 参见狄奥·卡西乌斯，第37卷，第18章以次。

(1196) 所有的犹太人和新皈依犹太教的人每年都要给神殿献礼，每人每年是两个德拉克玛。在塔西佗的时代，巴勒斯坦以外的犹太人大约有四百万。所以约瑟普斯指出（《犹太古代史》，第7卷，第2章）：“任何人都不应对我们神殿的财富感到惊讶，要知道，世界上所有的犹太人很久以来就都是向神殿献礼的。”

(1197) 当时对基督教徒也有过类似的指责，参见塔西佗：《编年史》，第15卷，第44章。对犹太人的这种看法也见于古代的其他作家，例如庇洛斯特拉图斯（Philostratus）就说：“犹太人离开我们较之苏撒人、巴克妥利亚人和印度人离开我们更远。”狄奥多洛斯（第34卷，第1章）也说：“他们把所有的人都看成自己的敌人。”

(1198) 信奉多神教的罗马人很容易吸收多神教的宗教，但对于犹太的一神教却难于理解。

(1199) 这里所说的晚生的孩子（agnatus）是指父亲立了遗嘱之后才生的孩子，或是不受欢迎、不愿有的孩子。参见塔西佗：《日耳曼尼亚志》，第19章。

(1200) 实际上，埃及人把他们的死者制成木乃伊，但是犹太人只是给死者涂上香料，参见《新约全书》，“约翰福音”，第19章，第40节：“他们就照犹太人的殡葬的规矩，把耶稣的身体用细麻布加上香料裹好了。”

(1201) 黄金制的葡萄蔓是作为还愿的礼物献给神殿的。

(1202) 古意大利的神，相当于希腊的巴库斯神（酒神）。

(1203) 这里不是犹太本土以西，而是迦利里以西，塔西佗是把迦利里包含在犹太之内的。

(1204) 这是说从黎巴嫩山俯视科列叙利亚（Coele-Syria）。

(1205) 这似乎指迦利里，因为犹太本土是荒瘠得多的。

(1206) 指意大利。

(1207) 棕榈树和凤仙花多产于约旦河流域一带，特别是耶利哥（Jericho）附近。约瑟普斯说凤仙花是希巴（Sheba）的女王带到犹太来的，目前巴勒斯坦的棕榈已很罕见了。这是一种可作药用的芳香植物。参见斯特拉波：《地理》，第16卷，第763章；普利尼：《自然史》，第12卷，第111章。

(1208) 这种汁液就是没药。

(1209) 作者在这里所指的显然是安提黎巴嫩山（Antilebanon）的南峰赫尔蒙峰（Hermon），该峰高约九千英尺。

(1210) 约旦河的水源在赫尔蒙山（Hermon）上，作者显然把它同黎巴嫩山等同起来了。

(1211) 前两个湖是沼泽式的美罗姆湖（Merom）和根尼撒列特湖（Gennesareth），最后的湖则是死海。死海四十英里长，九英里宽，在海面下一千三百英尺。

(1212) 收集沥青今天仍是死海沿岸居民的主要工业。

(1213) 约瑟普斯在《犹太战争史》第4卷第8章里说大块的沥青和没有头的牛一样。

(1214) 这里所指的是《旧约全书》“创世纪”第19章中所提到的、被火烧毁的所多玛（Sodom）和蛾摩拉（Gomorrah）。这里所说的天火，

实际上可能是火山。斯坦莱（Stanley）认为城市的摧毁同死海附近盐山的形成有关。

(1215) 参见约瑟普斯：《犹太战争史》，第4卷，第8章；斯特拉波：《地理》，第16卷，第763章以次；普利尼：《自然史》，第5卷，第71章以次；第7卷，第65章。

(1216) 倍路斯河，即纳曼河（Naaman）是巴勒斯坦第二大河，发源于迦利里的高地，在圣冉达克（St. Jean d'Acre）附近流入地中海，它实际上是腓尼基的河流。参见普利尼：《自然史》，第36卷，第26章。

(1217) 普利尼（同上书）说大约有五百步长。

(1218) 约瑟普斯说，在伽利里的九十到一百平方英里的土地上有二百零四个村落和十一个城镇。斯坦莱（《西奈和巴勒斯坦》，第2章）说："巴勒斯坦的无数废墟，不管它们的时代如何，使我们只要一看就可以知道，我们不能从当前这一凄凉荒废的景象来判断古时的繁荣。"

(1219) 应当注意的是：塔西佗是在神殿被毁之后写作的。他特别说明耶路撒冷是犹太人的首府，因为罗马的代理官驻在凯撒列亚。

(1220) 约略说来，耶路撒冷位于一块有低地错杂其中的高地上。它除了北面之外，其他三面都是深谷（欣嫩谷〔Hinnom〕和耶霍沙法特谷〔Jehoshaphat〕），从而形成了几乎无法进攻的天然屏障。在城市西北部则正像塔西佗所说的有几道防线。从本文看来，这三道防线似乎是同一圆心的，但实际上并非如此。但塔西佗的说法在下述的意义上来说却是正确的，即军队要占领三四道城壁才能控制全城。米尔曼说有四个各不相属的城区需要分别加以围攻。在第一城壁之内的是贝吉塔郊区（Bezetha），紧接在它的南面是城市较低的部分阿克拉，设防的摩利亚山（Moriah）（山上有神殿和安托尼乌斯塔）和锡安山（Sion）（山上有王宫）。以上各区均各有城壁围绕着。

(1221) 这里指叙利亚的塞琉古王朝。

(1222) 阿尔撒凯斯是在安提奥库斯二世（公元前260—公元前245年在位）叛变的，但是塔西佗在这里却把阿尔撒凯斯的叛乱同安提奥库斯四世当政时期由于迫害犹太人而引起的玛卡比战争（公元前167—公元前164年）混淆到一起了。按安提奥库斯四世埃披帕尼斯（公元前176—公元前164年在位），由于不断迫害犹太人而引起了玛卡比或哈司摩尼家族的英勇抵抗并且败于这一家族。塔西佗并不重视犹太的英勇爱国者，因为他憎恨犹太人，从而对犹太人的敌人一概采取偏袒的态度。

(1223) 根据约瑟普斯的说法，玛卡比或哈司摩尼家族的阿里斯托布路斯第一个采取了国王的称号（公元前107年）。

(1224) 这可能指国王亚历山大和法利赛人之间的战争（开始于公元前92年，持续六年），也可能指亚历山大的寡妇莎罗美（Salome）在公元前70年死后的争夺王位的斗争。

(1225) 庞培在公元前63年为了决定叙尔卡努斯和阿里斯托布路斯争夺王位的问题而被请入耶路撒冷。犹太王国暂时被取消，叙尔卡努斯被任命为太守（ethnarchus）和高级祭司。

(1226) 帕科路斯奉了他的父亲欧洛狄斯的命令率领一支军队渡过了幼发拉底河，因为他要履行同布鲁图斯和卡西乌斯的代理人、共和派的拉比耶努斯所缔结的协定（公元前40年）。但是他在两年后被杀死。

玛卡比家族的最后的代表者安提戈努斯利用同帕尔提亚的联盟取得犹太的王位，但是他和他的联盟者在公元前38和37年被安托尼乌斯的副帅索西乌斯和文提狄乌斯所打败。安提戈努斯在安提奥奇亚（Antiochia）被斩首

(1227) 文提狄乌斯和索西乌斯都是安托尼乌斯的副帅。希罗在索西乌斯的支援下在公元前37年赶跑了玛卡比王朝的最后一个代表者。王位于是转入亲罗马国王的手里。

希罗的父亲安提帕提尔是伊都米亚的贵族，犹太太守叙尔卡努斯的大臣。安提帕提尔在世时，希罗是伽利里的长官。安提帕提尔死后，安托尼乌斯任命他为这一行省的总督。安提戈努斯在被玛卡比族驱逐后就逃往罗马。他所拥护的凯撒派把他提升为犹太国王。他娶了

安提戈努斯的侄女玛利亚姆妮，这样便加强了自己的要求继承哈司摩尼家族的遗产的权利。

(1228) 希罗的奴隶。他率领着耶路撒冷和耶利哥之间溪谷中的一群强盗，自称以色列国王。

(1229) 他可能就是十二年之后在提乌托布尔格森林中同自己的军队一道覆灭的那个伐鲁斯。

(1230) 阿尔凯拉乌斯作为太守治理犹太、伊都米亚南部和撒玛利亚北部。希罗·安提帕斯作为总督治理伽利里和培莱亚，菲利浦作为总督治理约旦河以东的地区（伽乌洛尼提斯、巴塔奈亚、特拉科尼提斯、伊图莱亚、奥拉尼提斯）。九年之后，阿尔凯拉乌斯被皇帝黜免和放逐，犹太和撒玛利亚暂时成为罗马行省，由皇帝的代理官负责。

(1231) 虽然卡里古拉的要求使犹太人感到难以服从，但实际上他们并未诉诸武力。根据约瑟普斯的比较详细的记载，叙利亚的长官佩特洛尼乌斯自己担起了不服从皇帝命令的责任并且为他们向皇帝说情。可以肯定，如果不是卡里古拉死掉，他的这种大包大揽的作风是会把自己毁掉的。

(1232) 阿尔凯拉乌斯是在亡命时期死掉的。希罗·阿格里帕一世（希罗大王的孙子、卡里古拉的友人）不仅继承了菲利浦的约旦河对岸的领土，而且还设法取得伽利里和培莱亚的总督职位，因为这时他的叔父希罗·安提帕斯正在放逐中。公元41年阿格里帕奉准把犹太和撒玛利亚诸地区（它们在过去三十多年中间一直是罗马的行省）并入自己的王国，但是他未能长久享受自己的王位，而在公元44年被虫咬气绝（参见《新约全书》，“使徒行传”，第12章）。他的年轻的儿子只继承了他的叔父的卡尔启斯的土地，后来他便奉准换了约旦河以东的土地。犹太、伽利里、撒玛利亚和培莱亚后来成了罗马的一个行省。

(1233) 安托尼乌斯·费里克斯是克劳狄乌斯的臭名昭著的宠臣帕拉斯的兄弟。根据约瑟普斯的《犹太古代史》（第20卷，第7章）的记述，他在公元52—公元60年是犹太的代理官，但在公元52年以前似乎只治理它的南半部。参见塔西佗：《编年史》，第12卷，第54章。

(1234) 阿格里帕的第二个女儿，阿格里帕娶了安托尼乌斯和克利欧帕特拉的一个女儿赛浦路斯。

(1235) 盖西乌斯·佛洛路斯是克拉佐美纳伊（Clazomenae）地方的希腊人，他娶了尼禄的情妇波培娅的女友克利欧帕特拉为妻。他在公元64—公元66年间是犹太的代理官。

(1236) 战争爆发在公元66年秋天。

(1237) 在他从贝特霍伦山路（Bethhoron）溃退时，他损失了他所有的战争器械和将近六千人。这是伐鲁斯在日耳曼的森林中战败后最惨重的一次失败。

(1238) 有人认为是"自杀"。凯司提乌斯被召回，由木奇亚努斯替代，对犹太人的战争则交由维斯帕西亚努斯负责。

(1239) 如约塔帕塔（Jotapata）、加玛拉（Gamala）和吉斯卡拉（Gischala）等。但实际上有些城市是在耶路撒冷之后攻陷的，这时只不过是处于被包围状态而已。

(1240) 这里是指第三、五、十、十二、十五和二十二军团。参见本卷第1章。

(1241) 欧列里（Orelli）认为这两座山是阿克拉山（Acra）和锡安山（Zion），阿克拉山比它南面的莫里亚山（Moriah）要低得多，而从本章末尾的叙述来看，作者所指也显然是阿克拉山和锡安山；但希略斯（Heräus）和莫尔（Moore）则认为是阿克拉山和贝吉塔山（Bezetha）。高德雷（Godley）认为两座山的说法可能是对这座城市的一般叙述，因为该城主要分布在两座山即锡安山和莫里亚山的范围内。

(1242) 外围工事有塔楼九十个；根据约瑟普斯在《犹太战争史》（第5卷，第4章）中的说法，塔楼全部是一百六十四个。

(1243) 这个要塞原来叫做巴利斯（Baris），位于神殿高地西北角一个九十英尺高的小山上。希罗一世重修和加强了它的防守，有时它被用

来驻屯罗马卫戍部队。

(1244) 在该城东部莫里亚山上，神殿每面长度约220码，周边有柱廊环绕着。

(1245) 这里塔西佗所指的可能是西罗亚池（Siloam）。耶罗美（Jerome）说这个泉水是间歇性的，不是永不枯竭的。

(1246) 这些城市是公元67年和68年维斯帕西亚努斯和提图斯攻占的，它们是约塔帕塔、加玛拉、吉斯卡拉和吕达。

(1247) 即阿格里帕城墙，它把全市围绕在内，阿克拉山和贝吉塔山也在其中。

(1248) 西蒙是约旦河以东盖拉撒（Gerasa）人，原来是一支打劫的队伍的头目，他既反对耶路撒冷的迦利里犹太教徒，又反对罗马侵略者。后来由于城市内部的争吵，他才在公元68年被吸收到城里去，参加了伊都米亚派。他们把他说成是人民的救主。耶路撒冷陷落后西蒙作为最勇敢的犹太领袖被解往罗马以点缀提图斯的凯旋式，随后便被处死了。

(1249) 约翰是迦利里犹太教徒的领袖，他是在他的故乡吉斯卡拉陷落后逃到耶路撒冷来的。城市中心部分指神殿除外的安托尼乌斯塔和莫里亚山。

(1250) 他是爱国的主战派的领袖。

(1251) 在逾越节的时候，这时一般是要用羊羔献神的。

(1252) 在怪事当中，约瑟普斯曾提到说在神殿里一只母牛生了一只羊羔。但是最奇怪的一个故事却是：阿那努斯的儿子一个名叫耶稣的，在城市攻陷之前的七年中间不断地在街上喊："让耶路撒冷遭难吧！"人们把他当作无害的疯子，才没有惩罚他。但在围城期间他突然又喊："让我自己遭难吧！"就在那个时候他被一块石头砸死了。

(1253) 参见《旧约全书》，“利未记”，第19章，第26节：“你们不可吃带血的物，不可用法术，也不可观兆。”“耶利米书”，第10章，第2节也有类似的说法：“耶和华如此说，你们不要效法列国的行为，也不要为天象惊惶，因列国为此事惊惶。”

(1254) 参见味吉尔：《埃涅伊特》，第2卷，第351行以次；约瑟普斯：《犹太战争史》，第6卷，第299页（尼斯本）。

(1255) 参见苏埃托尼乌斯：《维斯帕西亚努斯传》，第4章。

(1256) 约瑟普斯在《犹太战争史》（第6卷，第9章）里说，在这次围攻中死亡的有一百一十万人，这个数目显然是夸大了的。

(1257) 参见狄奥·卡西乌斯（第66卷，第6章）：“他们认为与神殿同归于尽就是胜利和安全。”

(1258) 这里是接着本书第4卷第79章叙述的。

(1259) 参见本书第4卷，第26章。

(1260) 参见本书第2卷，第11章。

(1261) 驻在西班牙的维克特利克斯第六军团曾选伽尔巴为皇帝。参见本书第3卷，第44章。

(1262) 因为第二军团是最近才征募起来的。参见本书第4卷，第68章。军旗（aquila）实际上是鹰徽。

(1263) 第一、十六和二十一军团曾投到高卢人方面去，后来才又重新效忠于罗马人。参见本书第4卷，第72章。

(1264) 即维提拉。

(1265) 参见本书第4卷，第77章以次。

(1266) 罗马在莱茵河上通常是驻有小舰队的，参见本卷第21章。

(1267) 这里指上日耳曼行省。

(1268) 他是上日耳曼行省的长官，参见本书第4卷，第68章。

(1269) 拉丁文oppidum Batavorum，就是"巴塔维亚人的城市"的意思。它相当于现在的什么地方已不易确定，有人认为是今天的克利夫斯（Cleves）。可以肯定的是这一地方在瓦尔河（Waal）的左岸。

(1270) 这一水堤是杜路苏斯在公元前9年开始修造的，公元55年由下日耳曼的长官彭佩乌斯·保里努斯完成。

修建这一水堤的目的是加强罗马的边界防御力量：在河道分叉后，通过水堤以增加右面即北面的河道的水量。水堤把南面河道即瓦尔河的部分河水引入了北面的河道。奇维里斯摧毁了水堤，这就使得北面的河道河水枯竭，但南面的河道充满了河水：这样一方面加强了对罗马人的防御，同时在另一方面又便利了他同日耳曼的联系。关于这道水堤，参见塔西佗：《编年史》，第13卷，第53章。杜路苏斯还开了一道运河，把右面的河道同依赛尔河（Yssel）连接起来。

(1271) 这是说，莱茵河的河水泄入了它的南面的支流瓦尔河。

(1272) 这里指瓦尔河。

(1273) 参见本书第3卷，第35章。

(1274) 大概在克利夫斯附近。

(1275) 大概在尼姆威根（Nymwegen）附近。

(1276) 这两个地方不详。

(1277) 砍伐木材为修造工事之用，参见本书第4卷，第23章。克利夫斯的森林盛产木材。

(1278) 参见本书第4卷，第70章。

(1279) 指瓦尔河。

(1280) 这次战争已经持续了将近整整一年。

(1281) 凯里亚里斯是在河岸上设营的，从上下文来看这里显然是乌比伊人的地区，在诺瓦伊西乌姆和维提拉之间。

(1282) 黑夜里是看不到旗帜的，因此有人认为可能是日耳曼人在白天已经进行了侦察。根据李维的《罗马史》（第29卷，第25章），旗舰上有三个灯笼作为标帜。

(1283) 喇叭的信号表示换班的开始。

(1284) 主要是口令。

(1285) 利珀河（Lippe）。

(1286) 参见本书第4卷，第61章。

(1287) 拉丁文原文在这里有脱落，文意很不清楚，这里是根据莫尔（Moore）的推测译出的。但葛尔策（Goelzer）则认为三十或四十是指小船的数目。莫尔的依据似是比尔努（Burnoff）。有的译者（例如摩斐）则认为大量船只中只有三四十只是按照里布尔尼亚人的方式装备起来的。

(1288) 大约六英里宽的水面，当玛司河和同东莱茵河相接的列克河的合流处。作者这里是说，玛司河与瓦尔河汇合之后，又纳入了列克河的河水，然后以摩撒河（Mosa）的名字入海。普利尼在《自然史》（第4卷，第15章）中把这片水域称为"赫里尼乌姆"（Helinium）。

(1289) 这里指莱茵河的北面的、也就是右手的支流。

(1290) 在伯罗奔尼撒战争中阿尔奇达姆斯（Archidamus）在进攻阿提卡时曾对柏利克里斯使用了这个办法（参见修昔底德：《历史》，第2卷，第13章）；汉尼拔对法比乌斯的田产也使用了同样的办法（参见李维：《罗马史》，第22卷，第23章）。这样做是为了使支持奇维里斯的人怀疑他同罗马人有所勾结。

(1291) 参见本书第4卷，第79章。

(1292) 在别的地方都没有提到过这条河。既然奇维里斯显然曾撤过了岛的北面或右手的边界，那么这河也许就是依赛尔河（Yssel）（在阿恩海姆上首从莱茵河向北分支的河流）或威希特河（Vecht）（在稍下手的一个地方把莱茵河同沮伊德湖连接起来的河流）。有人认为是列克河（Lek）。

(1293) 希略斯（Heräus）认为，当维斯帕西亚努斯在公元43年率领第二军团征讨不列颠时他们就已相识。这样算来奇维里斯也很有年纪了。

(1294) 本书到这里中断，后面文字已逸失。奇维里斯后来的命运如何我们已不知道了。我们只知道巴塔维亚人后来受到了尊敬的对待。（参见塔西佗：《日耳曼尼亚志》，第29章：他们保留了荣誉和他们在古时和我们结盟的标志；他们并未受到必须向罗马人纳贡的侮辱，并未受到包税人的迫害；他们身上没有负担，也无需缴纳各种献金，他们只被留起来用于战争的目的，可以说，罗马人保存他们，就好像是保存我们的武装和武器似的。）

(1295) 塔西佗在《历史》第5卷第13章里确实说过被包围的人是六十万人。但苏埃托尼乌斯在他现存的著作中却没有提到被杀死的人数。

(1296) 公元242年。

(1297) 科尔涅里乌斯·富斯库斯在多米提安的统治时期曾在达奇人手下吃了惨重的败仗。参见苏埃托尼乌斯：《多米提安传》，第6章，狄奥·卡西乌斯，第67卷，第6章。

(1298) 彭佩乌斯·特洛古斯的历史保存在优斯提努斯的提要里。

要　目　索　引

说明：1.条目首字按汉语拼音字母顺序排列；2.每一首字项下按该条目（如系人名，则以名字的主要部分为准）的字数多少的顺序排列，同样字数的条目则按后面一字笔画多少的顺序排列；3.各条中的阿拉伯数字，黑体字为卷次，白体字为章次。

A

阿蒙（Ammon）5，3以次.

阿杜亚（Adua）2，40.

阿里亚（Allia）2，91.

阿拉尔（Arar）2，59.

阿拉伯（Arabia）5，6.

阿波罗（Apollo）1，27；3，65；4，83.

阿披斯（Apis）5，4.

阿基坦（Aquitania）1，76.

阿克维拉（Aquila）见维狄乌斯.

阿拉伯人（Arabs）5，1.

阿里奇亚（Aricia）4，2.

阿里乌斯·伐鲁斯（Arrius Varus）3，6，16，52，61，63以次；4，1，4，11，39，68.

阿里乌斯·安托尼努斯（Arrius Antoninus）1，77.

阿非利加（Africa）1，7，11，37，49，70，73，76，78；2，58，97；3，48；4，38，48以次.

阿格里帕（Agrippa，奥古斯都之婿）1，15.

阿格里帕（Agrippa，“使徒行传”，第25章第13节）2，81；5，1.

阿格里帕，丰提乌斯（Agrippa，Fonteius）3，46.

阿提库斯（Atticus）见优利乌斯，克温提乌斯.

阿提斯特（Ateste）3，6.

阿尔巴尼人（Albani）1，6.

阿尔比努斯（Albinus）见路凯乌斯.

阿尔吉乌斯（Argius）1，49.

阿尔披努斯（Alpinus）见优利乌斯.

阿尔卑斯山1，23，66，89；2，11，17，20，32；3，34以次，53，54，70，85；5，26.

阿克提乌姆（Actium）1，1.

阿克维莱阿（Aquileia）2，46，85；3，6，8.

阿克维努姆（Aquinum）1，88；2，63.

阿克维努斯（Aquinus）见科尔涅里乌斯.

阿列纳库姆（Arenacum）5，20.

阿庇尼乌斯·提洛（Apinius Tiro）3，57，76.

阿披亚大道（Appian Way）4，11.

阿尔菲努斯·伐鲁斯（Alfenus Varus）2，29，43；3，36，55，61；4，11.

阿尼凯图斯（Anicetus）3，47以次.

阿尔提努姆（Altinum）3，6.

阿尔撒凯斯（Arsaces）5，8.

阿西尼乌斯·波里欧（Asinius Pollio）2，59.

阿克维努斯，科尔涅里乌斯（Aquinus，Cornelius）1，7.

阿里米努姆（Ariminum）3，41.以次.

阿那格尼亚（Anagnia）3，62.

阿里耶努斯（Alienus）见凯奇纳.

阿波尼乌斯·撒图尔尼努斯（Aponius Saturninus）1，79；2，85，96；3，5，9以次；5，26.

阿提亚努斯（Attianus）参见诺尼乌斯.

阿提里乌斯·维路斯（Atilius Verus）3，22.

阿提里乌斯·维尔吉里奥（Atilius Vergilio）1，44.

阿路列努斯·路斯提库斯（Arulenus Rusticus）3，80.

阿穆里乌斯·谢列努斯（Amullius Serenus）1，31.

阿维尔尼人（Arverni）4，17.

阿司普列纳斯（Asprenas）见卡尔普尔尼乌斯.

阿尔伦提乌斯（Arruntius）2，65.

阿尔列奇努斯·克利门斯（Arrecinus Clemens）4，68.

阿尔宾高努姆（Albingaunum）2，15.

阿尔披尼乌斯·蒙塔努斯（Alpinius Motanus）3，35；4，31以次；5，19.

阿尔撒奇达伊（Arsacidae）1，40.

阿克维里乌斯（Aquilius）4，15.

阿克维里乌斯·列古路斯（Aquilius Regulus）4，42.

阿杜路美图姆（Adrumetum）4，50.

阿格列斯提斯（Agrestis）见优利乌斯.

阿波里那里斯（Apollinaris）见克劳狄乌斯.

阿非利卡努斯·帕奇乌斯（Africanus Paccius）参见帕奇乌斯.

阿里奥维斯图斯（Ariovistus）4，73.

阿洛布罗吉斯人（Allobroges）1，66.

阿普洛尼亚努斯（Apronianus）见维普斯塔努斯.

阿司奇布尔吉乌姆（Asciburgium）4，33.

阿尔宾提米里乌姆（Albintimilium）2，13.

埃及，埃及人（Egypt，Egyptians）1，11，70，76；2，6，9，74，76，82；3，8，48；4，3，82以次；5，2以次，5以次.

埃杜伊人（Aedui）1，51，64；2，61；3，35；4，17，57.

埃波尼娜（Epponina）4，67.

埃里亚斯（Aerias）2，3.

埃美里塔（Emerita）1，78.

埃尔维提人（Helvetii）1，67，69以次.

埃列亚札尔（Eleazar）5，12.

埃列乌西斯（Eleusis）4，83.

埃米里乌斯·帕肯西斯（Aemilius Pacensis）1，20，87；2，12；3，73.

埃米里乌斯·隆吉努斯（Aemilius Longinus）4，59，62.

埃披帕尼斯（Ephiphanes）2，25.

埃波列地亚（Eporedia）1，70.

埃格纳提乌斯·凯列尔（Egnatius Celer）4，10，40.

埃特路里亚（Etruria）1，86；3，41.

埃普里乌斯·玛尔凯路斯（Eprius Marcellus）2，53，95；4，6以次，10，42以次.

埃塞俄比亚人（Ethiopians）5，2.

埃司库拉披乌斯（Aesculapius）4，84.

埃乌莫尔皮达伊（Eumolpidae）4，83.

安尼乌斯·巴苏斯（Annius Bassus）3，50.

安尼乌斯·伽路斯（Annius Gallus）1，87；2，11，23，33，44；4，68；5，19.

安尼乌斯·法乌司图斯（Annius Faustus）2，10.

安提奥克（Antioch）2，79以次，82.

安托尼努斯（Antoninus）见阿里乌斯.

安托尼乌斯·纳索（Antonius Naso）1，20.

安托尼乌斯·佛拉玛（Antonius Flamma）4，45.

安托尼乌斯·普利姆斯（Antonius Primus）2，86；3，2，6以次，9以次，13，15以次，19以次，23以次，34，49，52以次，59以次，63以次，66，78以次；4，2，4，11，13，24，31以次，39，68，80；5，19，26.

安托尼乌斯·费里克斯（Antonius Felix）5，9.

安托尼乌斯，玛尔库斯（Antonius，Marcus）2，6；3，24，66；5，9，11.

安托尼乌斯·诺维路斯（Antonius Novellus）1，87.

安提波里斯（Antipolis）2，15.

安提奥库斯（Antiochus）2，81；5，1.

安提司提乌斯·索西亚努斯（Antistius Sosianus）4，44.

奥托（Otho）1，13，21以次，24，26—36，39—47，50，64，70—90；2，1，6以次，11，13以次，16以次，21，23，25以次，28，30以次，33，36，38—60，63，65，75，85以次，95，101；3，10，32，44；4，17，54.

奥托派（Othonians）1，34，75；2，12，15，20—24，26，33以次，37，41以次，44以次，54，60，71，86；3，13，26；4，1.

奥古斯都（Augustus）1，11，15，18，50，89以次；2，76；3，66；4，17，28，48，57；5，9；残篇，4.

奥古斯都（Augustus，封号）2，62，90.

奥古斯塔（Augusta，维提里乌斯之母）2，89.

奥古斯塔·陶利诺路姆（Augusta Taurinorum）2，66.

奥斯蒂亚（Ostia）1，80；2，63.
奥尔菲图斯，科尔涅里乌斯（Orfitus Cornelius）4，42.
奥列里乌斯·福尔乌斯（Aurelius Fulvus）1，79.
奥斯佩克斯（Auspex）见优利乌斯.
奥克塔维乌斯·撒古塔（Octavius Sagitta）4，44.
奥尔菲狄乌斯·贝尼格努斯（Orfidius Benignus）2，43，45.
奥布尔特洛尼乌斯·撒比努斯（Obultronius Sabinus）1，37.
奥古斯都祭司团成员（Augustales）2，95.

B

巴列亚·索拉努斯（Barea Soranus）4，7，10，40.
巴苏斯（Bassus）见安尼乌斯，路奇里乌斯.
巴伊提卡（Baetica）1，53，78.
巴尔比乌斯·普洛库路斯（Barbius Proculus）1，25.
巴伊比乌斯·玛撒（Baebius Massa）4，50.
巴伊塔喜人（Baetasii）4，56，66.
巴西里德斯（Basilides，祭司）2，78.
巴西里德斯（Basilides，埃及首领）4，82.
巴塔维亚人（Batavians）1，59，64；2，17，22，27以次，43，46，69，97；4，12，14—25，28，30，32以次，56，58，61，66，73，77以次，85；5，15以次，19，23以次.
巴塔沃杜路姆（Batavodurum）5，20.
拜占廷（Byzantium）2，83；3，47.
保路斯，优利乌斯（Paulus Iulius）4，13.
贝图斯·奇罗（Betuus Cilo）1，37.
贝列妮凯（Berenice）2，2，81.

贝律图斯（Berytus）2，81.

贝尼格努斯（Benignus）见奥尔菲狄乌斯.

贝德里亚库姆（Bedriacum）2，23，39，44以次，49以次，57，66，70，86；3，15，20，25，27，31.

倍路斯（Belus）5，7.

本都（Pontus）2，6，8，81，83；3，47；4，83.

比尔伽伊（Belgae）4，17，20，37，70以次，76.

比利牛斯山（Pyrenees）1，23.

宾吉乌姆（Bingium）4，70.

波恩（Bonn）4，19以次，25，62，70，77；5，22.

波伊人（Boii）2，61.

波列莫（Polemo）3，47.

波培娅·萨比娜（Poppaea Sabina）1，13，22，78.

波斯人（Persians）5，8.

波维莱（Bovillae）4，2，46.

波尔塞那（Porsenna）3，72.

波拉努斯（Bolanus）见维提乌斯.

波科里斯（Bocchoris）5，3.

波诺尼亚（Bononia）2，53，67，71.

波尔奇乌斯·谢普提米努斯（Porcius Septiminus）3，5.

波埃托维奥（Poetovio）3，1.

波里克利图斯（Polyclitus）1，37；2，95.

波司图米亚大道（Via Postumia）3，21.

不列颠，不列颠人（Britain，Britons）1，2，6，9，43，52，59，61，70；2，11，27，32，37，57，65以次，86，97，100；3，1以

次，15，22，35，41，44以次，70；4，12，15，25，46，54，68，74，76，79；5，16.

不列刚提斯（Brigantes）3，45.

不列刚提库斯（Briganticus）见优利乌斯.

布尔多（Burdo）见优利乌斯.

布林诺（Brinno）4，15以次.

布莱苏斯（Blaesus）见尤尼乌斯，培狄乌斯.

布伦地西乌姆（Brundisium）2，83.

布利克西亚门（Brixian Gate）3，27.

布利克赛路姆（Brixellum）2，33，39，51，54.

布路克提里人（Bructeri）4，21，61，77；5，18.

D

达奇亚，达奇人（Dacia，Dacians）1，2；3，46，53；4，54；残篇，6.

达尔马提亚，达尔马提亚人（Dalmatia，Dalmatians）1，76；2，11，32，86；3，12，50，53.

代克斯特（Dexter）见苏布里乌斯.

戴尔波伊（Delphi）残篇，8.

戴奇姆斯（Decimus）见帕卡里乌斯.

戴米特里乌斯（Demetrius）4，40.

德鲁伊德（Druids）4，54.

邓苏斯（Densus）见显普洛尼乌斯.

狄里乌斯·沃库拉（Dilius Vocula）4，24以次，33以次，56以次，62，77.

狄里乌斯·阿波尼亚努斯（Dilius Aponianus）3，10以次.

狄第乌斯·司凯瓦（Didius Scaeva）3，73.

狄沃杜路姆（Divodurum）1，63.

狄尔拉奇乌姆（Dyrrachium）2，83.

狄乌尔帕涅乌斯（Diurpaneus）残篇，6.

迪斯（Dis）4，83以次.

杜路西拉（Drusilla）5，9.

杜路苏斯（Drusus）见克劳狄乌斯.

杜凯尼乌斯·盖米努斯（Ducenius Geminus）1，14.

多瑙河（Danube）3，46.

多米提安（Domitian）1，1；3，59，69，74，86；4，2以次，39以次，43以次，51以次，68，75，80，85以次.

多拉贝拉，科尔涅里乌斯（Dolabella，Cornelius）1，88；2，63以次.

多纳提乌斯·瓦伦斯（Donatius Valens）1，56，59.

多米提乌斯·撒比努斯（Domitius Sabinus）1，31.

F

伐鲁斯（Varus）见阿尔菲努斯，阿里乌斯，普朗奇乌斯，克温提里乌斯.

法努姆·佛尔图纳伊（Fanum Fortumae）3，50.

法比乌斯·瓦伦斯（Fabius Valens）1，7，52，57，61以次，64，66，74；2，14，24，27，29以次，41，43，51，54以次，59，67，70以次，77，92以次，95，99以次；3，15，36，40以次，62，66.

法比乌斯·法布路斯（Fabius Fabullus）3，14.

法比乌斯·普利斯库斯（Fabius Priscus）4，79.

法乌司图斯（Faustus）见安尼乌斯.

法温提努斯（Faventinus）见克劳狄乌斯.

梵蒂冈（Vatican）2，93.

菲利披（Philippi）1，50；2，38.

腓尼基人（Phoenicians）5，6.

费司图斯（Festus）2，59.

费尔姆斯（Firmus）见普洛提乌斯.

费里克斯（Felix）见安托尼乌斯，塞克斯提里乌斯.

费罗尼亚（Feronia）3，76.

费迪纳伊（Fidenae）3，79.

丰达努斯（Fundanus）3，69.

丰提乌斯·卡皮托（Fonteius Capito）1，7以次，37，52，58；3，62；4，13.

丰提乌斯·阿格里帕（Fonteius Agrippa）参见阿格里帕.

佛拉玛（Flamma）见安托尼乌斯.

佛路姆·优里乌姆（Forum Julium）2，14；3，43.

佛隆托，优利乌斯（Fronto，Iulius）1，20；2，26.

佛拉库斯（Flaccus）见霍尔狄奥尼乌斯.

佛拉乌斯（Flavus）2，94.

佛拉维乌斯·撒比努斯（Flavius Sabinus，市长官）1，46；2，55，63，99；3，59，64以次，68以次，73以次，78以次，81，85；4，47.

佛拉维乌斯·撒比努斯（Flavius Sabinus. 69年5—6月补缺执政官）1，77；2，36，51.

佛隆提努斯，优利乌斯（Frontinus，Iulius）4，39.

佛拉维亚努斯（Flavianus）见塔姆皮乌斯.

佛拉维亚努斯·优利乌斯（Flavianus Iulius）3，79.

佛拉维亚努斯，佛拉维亚努斯家族（Flavianus，Flaviani）2，67；3，1，7，9，13，19，22以次，27，37，59，62以次，69，82.

佛拉米尼亚大道（Flaminian Way）1，86；2，64；3，79，82.

佛拉维乌斯家族（Flavian House）2，101.

弗里喜人（Frisi）4，15以次，18，56，79.

福尔乌斯（Fulvus）见奥列里乌斯.

富斯库斯（Fuscus）见科尔涅里乌斯.

富斯库斯，科尔涅里乌斯（Fuscus Cornelius）2，86；3，4，12，42，66；4，4；残篇，6.

G

盖塔（Geta）2，72.

盖乌斯（Gaius，即卡里古拉）1，16，48，89；2，76；3，68；4，15，42，48，68；5，9.

盖尔杜巴（Gelduba）4，26，32，35以次，58.

盖西乌斯·佛洛路斯（Gessius Florus）5，10.

盖米努斯（Geminus）见维尔狄乌斯，杜肯尼乌斯.

盖莫尼埃台阶（Gemonian Stairs）3，74，85.

高卢（Gallia）1，2，8，37，51，61以次，87，89；2，6，11，29，32，57，61，86，94，98；3，2，13，15，35，41，44，53；4，3，12，14，17以次，24以次，28，31以次，37，49，54，67以次，71，73以次，85；5，19，23.

高卢人（Gauls）1，51，64，70；2，68以次，93；3，34，72；4，25，54，57以次，61以次，71，73，76，78.

格拉图斯，优利乌斯（Gratus，Iulius）2，26.

格拉蒂拉（Gratilla）见维路拉努斯.

格林尼斯（Grinnes）5，20.

格莱乌斯阿尔卑斯山（Graian Alps）2，66；4，68

H

海木斯（Haemus）2，85.

汉尼拔（Hannibal）3，34；4，13.

荷马（Homer）5，2.

荷司提里亚（Hostilia）2，100；3，9，14，21，40.

荷拉提乌斯·普尔维路斯（Horatius Pulvillus）3，72.

赫尔克里士·摩诺伊库斯（Hercules Monoecus）3，42.

赫尔维狄乌斯·普利斯库斯（Helvidius Priscus）2，91；4，4，10，43，53.

霍尔姆斯（Hormus）3，12，28；4，39.

霍尔狄奥尼乌斯·佛拉库斯（Hordeonius Flaccus）1，9，52，54，56；2，57，97；4，13，18以次，24以次，27，31，36，55，77；5，26.

J

基督教徒（Christians）残篇，2.

加拉提亚（Galatia）2，9.

伽尔巴（Galba）1，1，5—16，18以次，21以次，26以次，29—56，64以次，67，71以次，77，87以次；2，1，6，9以次，23，31，55，58，71，76，86，88，92，97，101；3，7，22，25，57，62，68，85以次；4，6，13，33，40，42，57；5，16.

伽列里娅（Galeria）2，60，64.

伽列里乌斯·特拉卡路斯（Galerius Trachalus）1，90；2，60.

伽列里亚努斯，卡尔普尔尼乌斯（Galerianus Calpurnius）4，11，49.

伽拉芒提斯人（Garamantes）4，50.

迦太基（Carthage）1，76；4，49.
迦太基人（Carthagians）4，50.
金布利人（Cimbri）4，73.

K

卡皮托（Capito）见丰提乌斯，维尔吉里乌斯.
卡普亚（Capua）3，57；4，3.
卡路斯（Carus）见优利乌斯.
卡尔维娅·克利司披尼拉（Calvia Crispinilla）1，73.
卡列努斯（Calenus）见优利乌斯.
卡米路斯·司克里波尼亚努斯（Camillus Scribonianus）1，89；2，75.
卡西乌斯，盖（Cassius，C.）2，6.
卡西乌斯·隆吉斯（Cassius Longus）3，14.
卡狄乌斯·路福斯（Cadius Rufus）1，77.
卡里古拉（Caligula）见盖乌斯.
卡图路斯（Catullus）见路塔提乌斯.
卡乌奇人（Chauci）4，79；5，19.
卡提伊人（Chatti）4，12，37.
卡木里乌斯（Camurius）1，41.
卡司托路姆（Castorum）2，24.
卡尔苏拉伊（Carsulae）3，60.
卡尼尼乌斯·列比路斯（Caninius Rebilus）3，37.
卡帕多奇亚（Cappadocia）1，78；2，6，81.
卡拉布里亚（Calabria）2，83.
卡拉塔库斯（Caratacus）3，45.

卡美里努斯（Camerinus）见司克里波尼亚努斯.

卡司佩里乌斯·尼格尔（Casperius Niger）3，73.

卡尔普尔尼乌斯·披索（Calpurnius Piso，阿非利加长官）4，38，48以次.

卡尔维西乌斯·撒比努斯（Calvisius Sabinus）1，48.

卡披托里乌姆（Capitolium）1，2，33，39以次，47，71，86；2，89；3，69以次，75，78，81；4，4，9，53以次.

卡尔普尔尼乌斯·列本提努斯（Calpurnius Repentinus）1，56，59.

卡尔普尔尼乌斯·阿司普列那斯（Calpurnius Asprenas）2，9.

凯撒（Caesar，头衔）1，62；2，62，80；3，58，86.

凯列司（Ceres）2，55.

凯列尔（Celer）见埃格纳提乌斯.

凯奇纳·图司库斯（Caecina Tuscus）3，38

凯奇纳·阿里耶努斯（Caecina Alienus）1，52以次，61，67以次，70，89；2，11，17—27，30以次，41，43，51，55以次，59，67，70以次，77，92以次，95，99以次；3，8以次，13以次，31以次，40；4，31，80.

凯尔苏斯（Celsus）见马利乌斯.

凯尔图斯（Certus）见克温提乌斯.

凯利乌斯·撒比努斯（Caelius Sabinus）1，77.

凯培乌斯（Cepheus）5，2.

凯撒列亚（Caesarea）2，79.

凯司提乌斯·伽路斯（Cestius Gallus）5，10.

凯里亚里斯（Cerialis）见佩提里乌斯，图路里乌斯.

凯特里乌斯·谢维路斯（Cetrius Severus）1，30.

凯拉卡提斯人（Caeracates）4，70.

凯特洛尼乌斯·皮撒努斯（Caetronius Pisanus）4，50.
坎宁尼法提斯人（Canninefates）4，15以次，19，32，56，79，85.
康帕尼亚（Campania）1，2，23；3，58以次，63，66，77；4，3.
科布斯（Chobus）3，48.
科西嘉（Corsica）2，16.
科苏斯（Cossus）见克劳狄乌斯.
科林斯（Corinth）2，1.
科斯塔（Costa）见佩达尼乌斯.
科尔布罗，多米提乌斯（Corbulo，Domitius）2，76.
科尔杜斯，优利乌斯（Cordus Iulius）1，76.
科埃努斯（Coenus）2，54.
科凯乌斯·普洛库路斯（Cocceius Proculus）1，24.
科里努斯门（Colline Gate）3，82.
科埃里乌斯（Coelius）见罗司奇乌斯.
科凯阿努斯（Cocceianus）见撒尔维乌斯.
科提安努斯阿尔卑斯山（Cottian Alps）1，61，87；4，68.
克里特（Crete）5，2.
克列美拉（Cremera）2，91.
克利门斯（Clemens）见阿尔列奇努斯，苏埃狄乌斯.
克拉苏斯（Crassus）见李奇尼乌斯，司克里波尼亚努斯.
克劳狄娅·撒克拉塔（Claudia Sacrata）5，22.
克路维埃（Cluviae）4，5.
克雷莫纳（Cremona）2，17，22以次，67，70，100；3，14以次，19，21以次，26以次，30以次，40以次，46，48以次，53以次，60，72；4，2，31，51.

克列司肯斯（Crescens）1，76.

克利司普斯（Crispus）见维比乌斯.

克拉西库斯，优利乌斯（Classicus，Iulius）2，14；4，55，57以次，63，70以次；5，19以次.

克劳狄乌斯（Claudius）1，10，16，48，52，77，89；2，75以次；3，44以次，66；5，9.

克劳狄乌斯·科苏斯（Claudius Cossus）1，69.

克劳狄乌斯·杜路苏斯·日耳曼尼库斯（Claudius Drussus Germanicus）5，19.

克劳狄乌斯·阿波里那里斯（Claudius Apollinaris）3，57，76以次.

克劳狄乌斯·法温提努斯（Claudius Faventinus）3，57.

克里司披娜（Crispina）1，47.

克洛狄乌斯·玛凯尔（Clodius Macer）1，7，11，37，73；2，97；4，49.

克温提乌斯·凯尔图斯（Quintius Certus）2，16.

克温提乌斯·阿提库斯（Quintius Atticus）3，73以次.

克路维乌斯·路福斯（Cluvius Rufus）1，8，76；2，58，65；3，65；4，39，43.

克维里努斯（Quirinus）4，58.

克利司披尼拉（Crispinilla）见卡尔维娅.

克利司披努斯（Crispinus）1，58.

克利欧帕特拉（Cleopatra）5，9.

克温提里乌斯·伐鲁斯（Quintilius Varus）4，17；5，9.

库列涅（Cyrene）4，45.

库特诺斯（Cythnus）2，8以次.

库尔提乌斯·蒙塔努斯（Curtius Montanus）4，40，42以次.

库格尔尼人（Cugerni）4，26；5，16，18.

L

拉科，科尔涅里乌斯（Laco，Cornelius）1，6，13以次，19，26，33，39，46.

拉贝欧，克劳狄乌斯（Labeo，Claudius）4，18，56，66，70.

拉温那（Ravenna）2，100；3，6，12，36，40，50.

拉帕克斯（Rapax，第二十一军团）1，61，67；2，43，100；3，14，18，22，25；4，68，70，78.

拉提乌姆（Latium）3，55.

拉科提斯区（Rhacotis）4，84.

莱茵河（Rhine）1，51；2，32；4，12，16，22，26，55，59，64，73；5，14，17以次，23以次.

莱提亚，莱提亚人（Raetia，Raetians）1，11，59，67以次，70；2，98；3，5，8，15，53；4，70；5，25.

莱卡尼乌斯（Laecanius）1，41.

黎巴嫩（Lebanon）5，6.

李奇尼乌斯·凯奇纳（Licinius Caecina）2，53.

李奇尼乌斯·克拉苏斯（Licinius Crassus，三头之一）1，15.

李奇尼乌斯·克拉苏斯（Licinius Crassus，披索之兄弟）1，48；4，42.

李奇尼乌斯·克拉苏斯（Licinius Crassus，公元27年度执政官）1，14.

李奇尼乌斯·木奇亚努斯（Licinius Mucianus）1，10，76；2，4以次，7，74，76以次，95；3，1，8，25，46以次，49，52以次，63，66，75，78；4，4，11，24，39，44，46，49，68，75，80，85；5，26.

李奇尼乌斯·普洛库路斯（Licinius Proculus）1，46，82，87；2，33，39以次，44，60.

里昂（Lyons）1，51，59，64以次，74；2，59，65；4，85以次.

里古斯（Ligus）2，13.

里倍尔（Liber）5，5.

里布尔尼亚船（Liburnian vessels）2，16，35；3，12，14，42以次，47以次，77；5，23.

利比亚（Libya）5，2；残篇，8.

利古里亚（Liguria）2，15.

利古里亚人（Ligurians）2，14.

利果杜路姆（Rigodulum）4，71.

列米人（Remi）4，67以次.

列古路斯（Regulus）见阿克维里乌斯，罗西乌斯.

列吉乌姆·列庇都姆（Regium Lepidum）2，50.

列乌奇人（Leuci）1，64.

列普提斯人（Leptitani）4，50.

林哥尼斯人（Lingones）1，53以次，57，59，64，78；2，27；4，55，57，67，69以次，73，76以次.

卢布里乌斯·伽路斯（Rubrius Gallus）2，51，99.

路皮亚（Lupia）5，22.

路库斯（Lucus）1，66.

路卡尼亚（Lucania）2，83.

路菲努斯（Rufinus）2，94.

路凯里亚（Luceria）3，86.

路凯乌斯·阿尔比努斯（Lucceius Albinus）2，58以次.

路西塔尼亚（Lusitania）1，13，21，70.

路贝里乌斯·普劳图斯（Rubellius Plautus）1，14.

路奇里乌斯·巴苏斯（Lucilius Bassus）2，100以次；3，12以次，36，40；4，3.

路格杜努姆（Lugdunum）见里昂.

路塔提乌斯·卡图路斯（Lutatius Catulus）3，72.

罗马（Roma）1，4，8，79；2，9，55；3，56，60，77；4，3；5，11.

罗木路斯（Romulus）2，95.

罗克里人（Locrians）残篇，8.

罗司奇乌斯·列古路斯（Roscius Regulus）3，37.

罗司奇乌斯·科埃里乌斯（Roscius Coelius）1，60.

罗米里乌斯·玛尔凯路斯（Romilius Marcellus）1，56，59.

罗克索拉尼人（Rhoxolani）1，79.

M

马利乌斯（Marius）2，38.

马利乌斯·凯尔苏斯（Marius Celsus）1，14，31，39，45，71，77，87，90；2，23以次，33，39以次，44，60.

马利乌斯·玛图路斯（Marius Maturus）2，12；3，42以次.

马其顿人（Macedonians）4，83；5，8.

玛尔斯（Mars）4，64.

玛凯尔（Macer）见克洛狄乌斯，玛尔奇乌斯.

玛尔喜人（Marsi）3，59.

玛西里亚（Massilia）3，43.

玛利努斯（Marinus）见瓦列里乌斯.

玛利库斯（Maricus）2，61.

玛格努斯，格涅乌斯·彭佩乌斯（Magnus，Cn.Pompeius，李·披索之兄弟）1，48.

玛乌利人（Mauri）1，78；2，58；4，50.
玛尔奇乌斯·玛凯尔（Marcius Macer）2，23，35以次，71.
玛尔斯广场（Martis Campus）1，86；2，95；3，82.
玛尔撒奇人（Marsaci）4，56.
玛尔凯路斯，克劳狄乌斯（Marcellus，Claudius）1，15.
玛尔凯路斯，科尔涅里乌斯（Marcellus，Cornelius）1，37.
玛克西姆斯，优利乌斯（Maximus Iulius）4，33.
玛提亚奇人（Matiaci）4，37.
玛尔奇亚努斯（Marcianus）1，13.
玛尔提亚里斯（Martialis）见科尔涅里乌斯，优利乌斯.
玛尔提亚里斯，优利乌斯（Martialis，Iulius）1，28，82.
玛尔提亚里斯·科尔涅里乌斯（Martialis，Cornelius）3，70以次，73.
玛乌列塔尼亚（Mauretania）1，11；2，58以次.
麦维乌斯·普登斯（Maevius Pudens）1，24.
曼里乌斯·瓦伦斯（Manlius Valens）1，64.
曼里乌斯·帕图路伊图斯（Manlius Patruitus）4，45.
曼苏埃图斯，优利乌斯（Mansuetus Iulius）3，25.
美西亚，美西亚人（Moesia，Moesians）1，76，79；2，32，44，46，74，83，85以次；3，2，5，9，11，18，24，46，53，75；4，54；5，26.
美撒拉（Messala）见维普斯塔努斯.
美瓦尼亚（Mevania）3，55，59.
美菲提斯（Mefitis）3，33.
美地欧拉努姆（Mediolanum）1，70.
美狄奥玛特里奇人（Mediomatrici）1，63；4，70以次.

孟斐斯（Memphis）4，84.

米涅尔瓦（Minerva）4，53.

米塞努姆（Misenum）2，9，100；3，56，60.

米尼奇乌斯·优斯图斯（Minicius Justus）3，7.

明图尔纳伊（Minturnae）3，57.

摩西（Moses）5，3以次.

摩撒河（Mosa）4，28，66；5，23.

摩功提亚库姆（Mogontiacum）4，15，24以次，33，37，59，61，70以次.

莫里尼人（Morini）4，28.

莫斯库斯（Moschus）1，87.

莫塞列河（Moselle）4，71，77.

木提那（Mutina）1，50；2，52，54.

穆尼乌斯·卢佩尔库斯（Munius Lupercus）4，18，22，61.

穆索尼乌斯·路福斯（Musonius Rufus）3，81；4，10，40.

穆尔维乌斯桥（Mulvius Pons）1，87；2，89；3，82.

N

纳瓦（Nava）4，70.

纳巴里亚（Nabalia）5，26.

纳尔尼亚（Narnia）3，58，60，63，67，78以次.

纳利奇人（Narycii）残篇，8.

纳尔波高卢（Narbonensis Gallia）1，76；2，12，14，32；3，41.

纳索莫尼斯人（Nasomones）残篇，8.

尼禄（Nero）1，2，4—10，13，16，20以次，25，30，46，48以次，51，53，65，70，72以次，76以次，78，89以次；2，5，8以

次，27，54，58，66，71以次，76，86，95；3，6，62，68；4，7，8，13，41，42以次；5，10.

尼格尔（Niger）见卡司佩里乌斯.

尼姆披狄乌斯·撒比努斯（Nymphidius Sabinus）1，5以次，25，37.

涅尔瓦（Nerva）1，1.

涅尔维伊人（Nervii）4，15，33，56，66，79.

努米西乌斯·路普斯（Numisius Lupus）1，79；3，10.

努米西乌斯·路福斯（Numisius Rufus）4，22，59，70，77.

诺尔巴努斯（Norbanus）3，72.

诺尼乌斯·列凯普图斯（Nonius Receptus）1，56，59.

诺尼乌斯·阿提亚努斯（Nonius Altianus）4，41.

诺瓦里亚（Novaria）1，70.

诺里库姆（Noricum）1，11，70；3，5；5，25.

诺瓦伊西乌姆（Novaesium）4，26，33，35，57，62，70，77，79；5，22.

O

欧佐里人（Ozolae）残篇，8.

欧西里斯（Osiris）4，84.

欧弗尼乌斯·提盖里努斯（Ofonius Tigellinus）1，24，72.

欧克里库路姆（Ocriculum）3，78.

欧诺玛斯图斯（Onomastus）1，25，27.

欧皮特尔吉乌姆（Opitergium）3，6.

P

帕都亚（Padua）2，100；3，6以次，11.

帕尔提亚，帕尔提亚人（Parthia，Parthians）1，2；2，6，82；3，24；4，51；5，8以次.

帕伊图斯（Paetus）见特拉塞亚.

帕肯西斯（Pacensis）见埃米里乌斯.

帕科路斯（Pacorus，帕尔提亚的）5，9.

帕都斯河（Padus，今波河）1，70；2，11，17，19以次，22以次，32，34，39以次，43以次；3，34，50，52.

帕卡里乌斯·戴奇姆斯（Pacarius Decimus）2，16.

帕尔撒里亚（Pharsalia）1，50；2，38.

帕克奇乌斯·阿非利卡努斯（Paccius Africanus）4，41.

帕拉提乌姆（Palatium）1，17，29，32，35，39，47，70，80，82；3，67以次，70，80，82；3，67以次，70，74，84.

帕披里乌斯（Papirius）4，49.

帕塔维乌姆（Patavium）见帕都亚.

帕图路伊图斯（Patruitus）见曼里乌斯.

帕特洛比乌斯（Patrobius）1，49；2，95.

潘披里亚（Pamphylia）2，9.

潘诺尼亚，潘诺尼亚人（Pannonia，Pannonians）1，26，67，76；2，11，14，17，32，85以次；3，1，4，11以次，24；4，54；5，26.

潘诺尼亚阿尔卑斯山（Pannonian Alps）2，98；3，1.

庞培（Pompeius Magnus）1，15，50；2，6，38；3，51，66；5，9，12.

培狄乌斯·布莱苏斯（Pedius Blaesus）1，77.

佩路西亚（Perusia）1，50.

佩达尼乌斯·科斯塔（Pedanius Costa）2，71.

佩利格尼人（Paelignians）3，59.

佩特洛尼娅（Petronia）2，64.

佩提里乌斯·凯里亚里斯（Petilius Cerialis）3，59，78以次；4，68，71以次，75以次，86；5，14—24.

佩特洛尼乌斯·乌尔比库斯（Petronius Urbicus）1，70.

佩特洛尼乌斯·图尔披里亚努斯（Petronius Turpillianus）1，6，37.

彭提娅·波司图米娅（Pontia Postumia）4，44.

彭佩乌斯·隆吉努斯（Pompeius Longinus）1，31.

彭佩乌斯·西尔瓦努斯（Pompeius Silvanus）2，86；3，50；4，47.

彭佩乌斯·沃皮司库斯（Pompeius Vopiscus）1，77.

彭佩乌斯·普洛皮恩库斯（Pompeius Propinquus）1，12，58.

披索，盖乌斯·卡尔普尔尼乌斯（Piso，C.Calpurnius）4，11.

披索，路奇乌斯·卡尔普尔尼乌斯（Piso，L.Calpurnius，公元57年度执政官）4，38，48以次.

披索·李奇尼亚努斯，路奇乌斯·卡尔普尔尼乌斯（Piso Licinianus，L.Calpurnius，伽尔巴之继子）1，14以次，17以次；3，68；4，40，42.

皮凯努姆（Picenum）3，40.

皮尔里库斯，克劳狄乌斯（Pyrricus，Claudius）2，16.

普利尼（Pliny，老普利尼）3，28.

普利姆斯（Primus）见安托尼乌斯，科尔涅里乌斯.

普利姆斯，科尔涅里乌斯（Primus，Cornelius）3，74.

普劳提乌斯·埃里亚努斯（Plautius Aelianus）4，53.

普利斯库斯，优利乌斯（Priscus，Iulius）2，92；3，55，61；4，11.

普拉奇都斯，优利乌斯（Placidus，Iulius）3，48.

普拉肯提亚（Placentia）2，17以次，23以次，32，36，49.

普洛提乌斯·格律普斯（Plotius Grypus）3，52；4，39以次.

普洛提乌斯·费尔姆斯（Plotius Firmus）1，46，82；2，46，49.

普朗奇乌斯·伐鲁斯（Plancius Varus）2，63.

普布里里乌斯·撒比努斯（Publilius Sabinus）2，92；3，36.

普洛西尔皮娜（Proserpina）4，83.

Q

奇罗（Cilo）见贝图斯.

奇尼拉斯（Cinyras）2，3.

奇维里斯，优利乌斯（Civilis，Iulius）1，59；4，13以次，16以次，21以次，24以次，28以次，32以次，54以次，58，60以次，63，65以次，70以次，73，75以次；5，14以次，19以次.

钦戈尼乌斯·瓦罗（Cingonius Varro）1，6，37.

秦纳，路奇乌斯（Cinna，Lucius）3，51，83.

琴吉塔那（Tingitana）2，58.

青年节（Juvenalia）3，62.

犬儒学派（Cynic School）4，40.

R

日耳曼（Germania）1，7，9，12，37，49以次，52以次，55，61，73；2，16，22，69，93，97；3，2，35，41，46，62，70；4，3，15，17以次，21，23，28，31，41，49，54，64，70，72；5，14，17.

S

撒吉塔，克劳狄乌斯（Sagitta Claudius）4，49.

撒比努斯，优利乌斯（Sabinus，Iulius）4，55，67.

撒丁尼亚（Sardinia）2，16.

撒尔维乌斯·科凯阿努斯（Salvius Cocceianus）2，48.
撒尔维乌斯·提齐亚努斯（Salvius Titianus）1，75，77，90；2，23，33，39以次，44，60.
撒姆尼特人（Samnites）3，59.
撒罗尼娜（Salonina）2，20.
撒克罗维尔，优利乌斯（Sacrovir，Iulius）4，57.
撒图尔努斯（Saturnus）1，27；5，2，4.
撒尔玛提亚人（Sarmatians）1，2，79；3，5，24；4，4，54.
撒里奥列努斯·沃库拉（Sariolenus Vocula）4，41.
撒图尔那里亚节（Saturnalia）3，78.
塞琉古（Seleucus，占星术士）2，78.
塞拉皮斯（Serapis）4，81，84.
塞浦路斯（Cyprus）2，2.
塞琉西亚（Seleucia）4，84.
塞克司提拉（Sextilla）1，75；2，64，89；3，67.
塞克司提里乌斯·费里克斯（Sextilius Felix）3，5；4，70.
赛维努斯（Saevinus）1，77.
赛多凯吉人（Sedochezi）3，48.
桑克图斯，克劳狄乌斯（Sanctus，Claudius）4，62.
色雷斯（Thrace）1，11，68.
森提乌斯（Sentius）4，7.
司塔提乌斯·穆尔库斯（Statius Murcus）1，43.
司托伊卡达伊（Stoechadae，群岛名）3，43.
司克里波尼娅（Scribonia）1，14.
司克里波尼亚努斯·卡美里努斯（Scribonianus Camerinus）2，72.

司克里波尼亚努斯·克拉苏斯（Scribonianus Crassus）1，47；4，39.

斯奇比奥（Scipio，公元前218年执政官）3，34.

斯奇比奥（Scipio，公元前83年执政官）3，72.

斯奇比奥（Scipio，步兵中队队长）2，59.

斯奇德罗提米斯（Scydrothemis）4，83以次.

苏拉（Sulla）见科尔涅里乌斯.

苏拉，路奇乌斯·科尔涅里乌斯（Sulla，Lucius Cornelius）2，38；3，72，83.

苏埃撒·波美提亚（Suessa Pometia）3，72

苏努奇人（Sunuci）4，66.

苏埃比人（Suebi）1，2；3，5，21.

苏尔皮奇娅·普拉提克斯塔塔（Sulpicia Pratextata）4，42.

苏布里乌斯·代克斯特（Subrius Dexter）1，31.

苏埃狄乌斯·克利门斯（Suedius Clemens）1，87；2，12.

苏尔皮奇乌斯，佛洛路斯（Sulpicius，Florus）1，43.

苏埃托尼乌斯·保里努斯（Suetonius Paulinus）1，87，90；2，23以次，31，33，37，39以次，44，60.

索西乌斯（Sosius）5，9.

索律米人（Solymi）5，2.

索海木斯（Sohaemus）2，81；5，1.

索西亚努斯（Sosianus）见安提司提乌斯.

索斯特拉图斯（Sostratus）2，4.

T

塔伦特（Tarentum）2，83.

塔米拉斯（Tamiras）2，3.

塔提乌斯（Tatius）2，95.

塔尔拉乞那（Tarracina）3，57，60，76以次，84；4，2以次.

塔尔培亚岩（Tarpeian Rock）3，71.

塔尔塔路斯（Tartarus）3，9.

塔姆皮乌斯·佛拉维亚努斯（Tampius Flavianus）2，86；3，4，10以次；5，26.

塔尔克维尼乌斯·苏培尔布斯（Tarquinius Superbus）3，72.

塔尔克维尼乌斯·普利斯库斯（Tarquinius Priscus）3，72.

台伯河（Tiber）1，86；2，93；3，82.

特拉塞亚·帕伊图斯（Thrasea Paetus）2，91；4，5以次.

特提乌斯·优利亚努斯（Tettius Iulianus）2，85；4，39以次.

特列维利人（Treveri）1，53，57，63；2，14，28；3，35；4，18，28，32，37，55，57以次，62，66，68以次，85；5，14，17，19，24.

特拉佩佐斯（Trapezus）3，47.

特里波奇人（Triboci）4，70.

特里娅里娅（Triaria）2，63以次；3，77.

特列贝里乌斯·玛克西姆斯（Trebellius Maximus）1，60；2，65.

特列波尼乌斯·伽路提亚努斯（Trebonius Garutianus）1，7.

腾克提里人（Tencteri）4，21，64以次，77.

提图斯（Titus）1，1，10；2，1，4以次，74，79，82；4，3，38，51以次；5，1，10以次，13；残篇，2，5.

提奇努姆（Ticinum）2，17，27，30，68，88.

提伦提乌斯（Terentius）1，41.

提贝里乌斯（Tiberius）1，15，16，27，89；2，65，76，95；4，42，48；5，9.

提莫提乌斯（Timotheus）4，83.

提盖里努斯（Tigellinus）见欧弗尼乌斯.

条顿人（Teutoni）4，73.

通古里人（Tungri）2，14以次，28；4，16，55，66，79.

图托尔，优利乌斯（Tutor，Iulius）4，55，57以次，70以次，74，76，78；5，9，21.

图拉真（Trajanus）1，1.

图司库斯（Tuscus）见凯奇纳.

图里乌斯（Tullius）见谢尔维乌斯.

图路里乌斯·凯里亚里斯（Turullius Cerialis）2，22.

图尔披里亚努斯（Turpilianus）见佩特洛尼乌斯.

托勒米（Ptolemaeus，占星术士）1，22.

托勒米·索特尔（Ptolemaeus Soter）4，83以次.

托尔比亚库姆（Tolbiacum）4，79.

W

瓦达（Vada）5，20以次.

瓦罗（Varro）见钦戈尼乌斯.

瓦伦斯（Valens）见多纳提乌斯，法比乌斯，曼里乌斯.

瓦里乌斯·克利司披努斯（Varius Crispinus）1，80.

瓦伦提努斯（Valentinus）见优利乌斯.

瓦伦提努斯，优利乌斯（Valentinus，Iulius）4，68以次，76，85.

瓦列里乌斯·保里努斯（Valerius Paulinus）3，42以次.

瓦列里乌斯·费司图斯（Valerius Festus）2，98；4，49以次.

瓦列里乌斯·玛利努斯（Valerius Marinus）2，71.

瓦列里乌斯·亚细亚提库斯（Valerius Ariaticus）1，59；4，4.

瓦斯科尼斯人（Vascones）4，33.
万吉欧尼斯人（Vangiones）4，70.
维也纳（Vienna）1，65以次，77；2，29，66.
维司塔（Vesta）1，43.
维列妲（Veleda）4，61，65；5，22，24.
维纳斯（Venus）2，2.
维路斯（Verus）见阿提里乌斯.
维提拉（Vetera）4，18，21，35以次；57以次，62；5，14.
维尼乌斯（Vinius）1，1，6，11以次，32以次，37，39，42，44，47以次，72；2，95.
维尔凯莱（Vercellae）1，70.
维比乌斯·克利司普斯（Vibius Crispus）2，10；4，41以次.
维拉尼娅（Verania）1，47.
维克托尔（Victor）见克劳狄乌斯.
维克托尔，克劳狄乌斯（Victor，Claudius）4，33.
维狄乌斯·阿克维拉（Vedius Aquila）2，44；3，7.
维拉克斯（Verax）5，20以次.
维凯提亚（Vicetia）3，8.
维提乌斯·波拉努斯（Vettius Bolanus）2，65，97.
维路拉娜·格拉蒂拉（Verulana Gratilla）3，69.
维尔吉里乌斯·卡皮托（Vergilius Capito）3，77；4，3.
维尔吉里奥（Vergilio）见阿提里乌斯.
维尔狄乌斯·盖米努斯（Virdius Geminus）3，48.
维司塔贞女（Vestae Virgines）3，81；4，53.
维司提努斯（Vestinus）4，53.

维拉布鲁姆（Velabrum）1，27；3，74.

维洛卡图斯（Vellocatus）3，45.

维提里乌斯，路奇乌斯（Vitellius，Lucius，皇帝维提里乌斯之父）1，9；3，66，86.

维提里乌斯，路奇乌斯（Vitellius，Lucius，皇帝维提里乌斯之兄）1，88；2，54，63；3，37以次，55，58，76以次；4，2.

维提里乌斯（Vitellius）1，1，9，14，44，52，56以次，67以次，73以次，84以次，90；2，1，6以次，14，16以次，21，27，30以次，38，42以次，47以次，52以次，80以次；3，1以次，8以次，31，35以次，47以次，53以次，78以次，84以次；4，1，3以次，11，13以次，17，19，21，24，27，31，36以次，41，46以次，49，51，54以次，58，70，80；5，26.

维图里乌斯（Veturius）1，25.

维努提乌斯（Venutius）3，45.

维提里乌斯·撒图尔尼努斯（Vitellius Saturninus）1，82.

维提里乌斯派（Vitellians）1，75；2，14以次，21，23，25，27，31，34以次，44以次，56；3，9，16以次，23以次，27，29，31以次，35，43，60以次，63，69，71，73，77，79，82，84；4，1，38，46，49.

维尔吉尼乌斯·路福斯（Verginius Rufus）1，8以次，52以次，77；2，49，51，68，71；3，62；4，17，69.

维司特里奇乌斯·司普林那（Vestricius Spurinna）2，11，18以次，23，36.

维普斯塔努斯·美撒拉（Vipstanus Messalla）3，9，11，18，25，28；4，42.

维普斯塔努斯·阿普洛尼亚努斯（Vipstanus Apronianus）1，76.

维斯帕西亚努斯（Vespasianus）1，1，10，46，50，76；2，1以次，4，5，7，67，73以次，76，78以次，96以次；3，1，3，7以次，34，37以次，42以次，48以次，52以次，57，59，63以次，69

以次，73，75，77以次，86；4，3以次，13以次，17，21，24，27，31以次，36以次，42，46，49，51以次，54，58，68，70，75，77，80以次；5，1，10，13，25以次；残篇，4，5.

温代克斯，优利乌斯（Vindex，Iulius）1，6，8，16，51，53，65，70，89；2，94；4，17，57，69.

温多尼撒（Vindonissa）4，61，70.

文提狄乌斯（Ventidius）5，9.

翁布里亚（Umbria）3，41以次，52.

翁布里奇乌斯（Umbricius）1，27.

沃库拉（Vocula）见狄里乌斯，撒里奥列努斯.

沃孔提伊人（Vocontii）1，66.

沃皮司库斯（Vopiscus）见彭佩乌斯.

沃凯提乌斯（Vocetius）1，68.

沃路西乌斯（Volusius）3，29.

沃拉吉尼乌斯（Volaginius）2，75.

沃洛伽伊苏斯（Vologaesus）1，40；4，51.

乌比伊人（Ubii）4，18，28，55，63，77；5，24.

乌西披人（Usipi）4，37.

乌尔比努姆（Urbinum）3，62.

乌尔比库斯（Urbicus）见佩特洛尼乌斯.

乌尔卡奇乌斯·特尔图里努斯（Vulcacius Tertullinus）5，9.

X

西多（Sido）3，5，21.

西蒙（Simon）5，9.

西班牙（Hispania）1，8，22，37，49，62，76；2，32，58，65，67，86，97；3，2，13，15，25，35，44，53，70；4，3，25，

39，68，76；5，19.

西森纳（Sisenna，历史家）3，51.

西诺佩（Sinope）4，83以次.

西努埃撒（Sinuessa）1，72.

西里乌斯·意大利库斯（Silius Italicus）3，65.

西拉努斯，玛·尤尼乌斯（Silanus，M. Iunius）4，48.

西徐亚人（Scythians）残篇，7.

希腊人（Greeks）2，4；3，47；5，8.

希罗（Herod）5，9，11.

希拉路斯（Hilarus）2，65.

希伦尼乌斯·伽路斯（Herennius Gallus）4，19以次，26以次，59，70，77.

希思帕里斯（Hispalis）1，78.

希耶罗索律玛（Hierosolyma）2，4；5，1以次，8以次，11.

希耶罗索律木斯（Hierosolymus）5，2.

显普洛尼乌斯·邓苏斯（Sempronius Densus）1，43.

显普洛尼乌斯·隆古斯（Sempronius Longus）3，34.

协和神殿（Temple of Concord）3，68.

谢纳（Sena）4，45.

谢夸尼人（Sequani）1，51；4，67.

谢尔维乌斯·图里乌斯（Servius Tullius）3，72.

谢尔托里乌斯（Sertorius）4，13.

叙利亚（Syria）1，10，76；2，2，5以次，8以次，73以次，76，78以次；3，24；4，3，17，39，84；5，1以次，6，9以次，26.

Y

雅努斯（Janus）残篇，4，5.

雅泽吉斯（Iazuges）3，5.

雅尼库路姆（Janiculum）3，51.

亚述人（Assyrians）5，2，8.

亚细亚（Asia）1，10；2，2，6，8以次，81，83；3，46；4，17.

亚历山大（Alexander）1，11；2，74，79.

亚历山大（Alexandria，地名）1，31；2，79；3，48；4，81—84；5，1.

亚平宁山（Apennines）3，42，50，52，55以次，59.

亚得里亚（Atria）3，12.

亚美尼亚，亚美尼亚人（Armenia，Armenians）2，6，81以次；3，6，24.

亚细亚提库斯（Asiaticus，贝尔吉卡副帅）见瓦列里乌斯.

亚细亚提库斯（Asiaticus，高卢领袖）2，94.

亚细亚提库斯（Asiaticus，维提里乌斯的被释奴隶）2，57，95；4，11.

伊达（Ida）5，2，4.

伊西司（Isis）4，84；5，2.

伊里利亚（Illyria）1，31；2，60，85以次.

伊凯路斯（Icelus）1，13，33，37，46；2，95.

伊里利库姆（Illyricum）1，2，6，9，76；2，74；3，35；4，3.

伊斯特里亚（Histria）2，72.

意大利（Italia）1，2，9，11，50，61以次，70，84；2，6，8，12，17，20以次，27以次，32，56，62，66，83，90；3，1以次，4以次，9，30，34，42，46，49，53，59；4，5，13，17，51，55，58，65，72以次，75以次；5，1，10.

意大利军团（Italica legione）1，59，64，74；2，41，100；3，14，18，22.

意大利库斯（Italicus）3，5，21.

意大利库斯·西里乌斯（Italicus Silius）见西里乌斯.

因提拉姆那（Interamna）2，64；3，61，63.

优巴（Juba）2，58.

优诺（Juno）1，86；4，53.

优利乌斯·不列刚提库斯（Iulius Briganticus）2，22；4，70；5，21.

优利乌斯·卡列努斯（Iulius Calenus）1，35.

优利乌斯·布尔多（Iulius Burdo）1，58.

优利乌斯·阿尔披努斯（Iulius Alpinus）1，68.

优利乌斯·阿格列斯提斯（Iulius Agrestis）3，54.

优利乌斯·阿提库斯（Iulius Atticus）1，35.

优利乌斯·奥斯佩克斯（Iulius Auspex）4，69.

优斯图斯（Iustus）见米尼奇乌斯.

优利亚努斯，克劳狄乌斯（Iulianus，Claudius）3，57，76以次.

优维纳里斯（Juvenalis）4，66.

优利乌斯阿尔卑斯山（Julian Alps）3，8.

尤尼乌斯·布莱苏斯（Junius Blaesus）1，59；2，59；3，38以次.

尤尼乌斯·玛乌里库斯（Iunius Mauricus）4，40.

犹太（Iudaea）2，1，5，6，73，76，78，82；4，3；5，1以次，8以次，13；残篇，1—3.

幼发拉底河（Euphrates）5，9.

Z

朱庇特（Iuppiter）3，72，74；4，53以次，58，83以次；5，2.

罗马帝国时代西亚地图

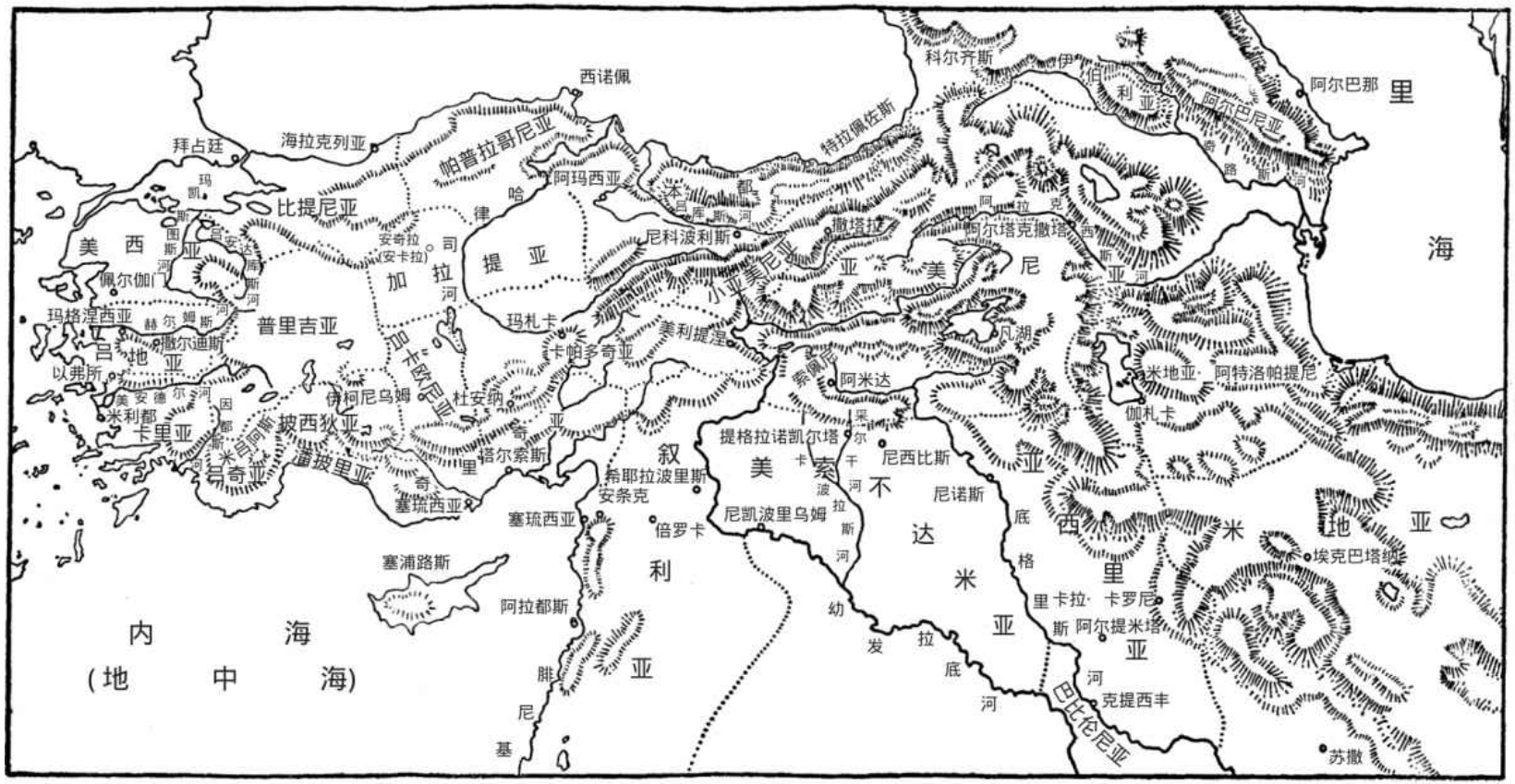
西诺佩
科尔齐斯
伊
伯
利
亚
阿尔巴那
里
海
阿尔巴尼亚
海拉克列亚
帕普拉哥尼亚
特拉佩佐斯
拜占廷
阿玛西亚
哈
律
司
比提尼亚
本都
撒塔拉
阿尔塔克撒塔
美
西
亚
安奇拉
(安卡拉)
加
拉
河
提
亚
尼科波利斯
小亚细亚
美
尼
亚
佩尔伽门
玛格涅西亚
普里吉亚
玛札卡
卡帕多奇亚
美利提涅
凡湖
以弗所
撒尔迪斯
吕
地
亚
阿米达
米地亚
阿特洛帕提尼
伽札卡
伊柯尼乌姆
杜安纳
米利都
卡里亚
披西狄亚
潘披里亚
奇
亚
塔尔索斯
里
乌奇亚
奇
塞琉西亚
提格拉诺凯尔塔
尼西比斯
叙
希耶拉波里斯
安条克
美
索
不
尼诺斯
亚
西
米
地
亚
塞琉西亚
倍罗卡
尼凯波里乌姆
利
达
米
亚
埃克巴塔纳
塞浦路斯
阿拉都斯
里卡拉·卡罗尼
阿尔提米塔
内
海
(地
中
海)
亚
亚
克提西丰
巴比伦尼亚
苏撒

罗马帝国

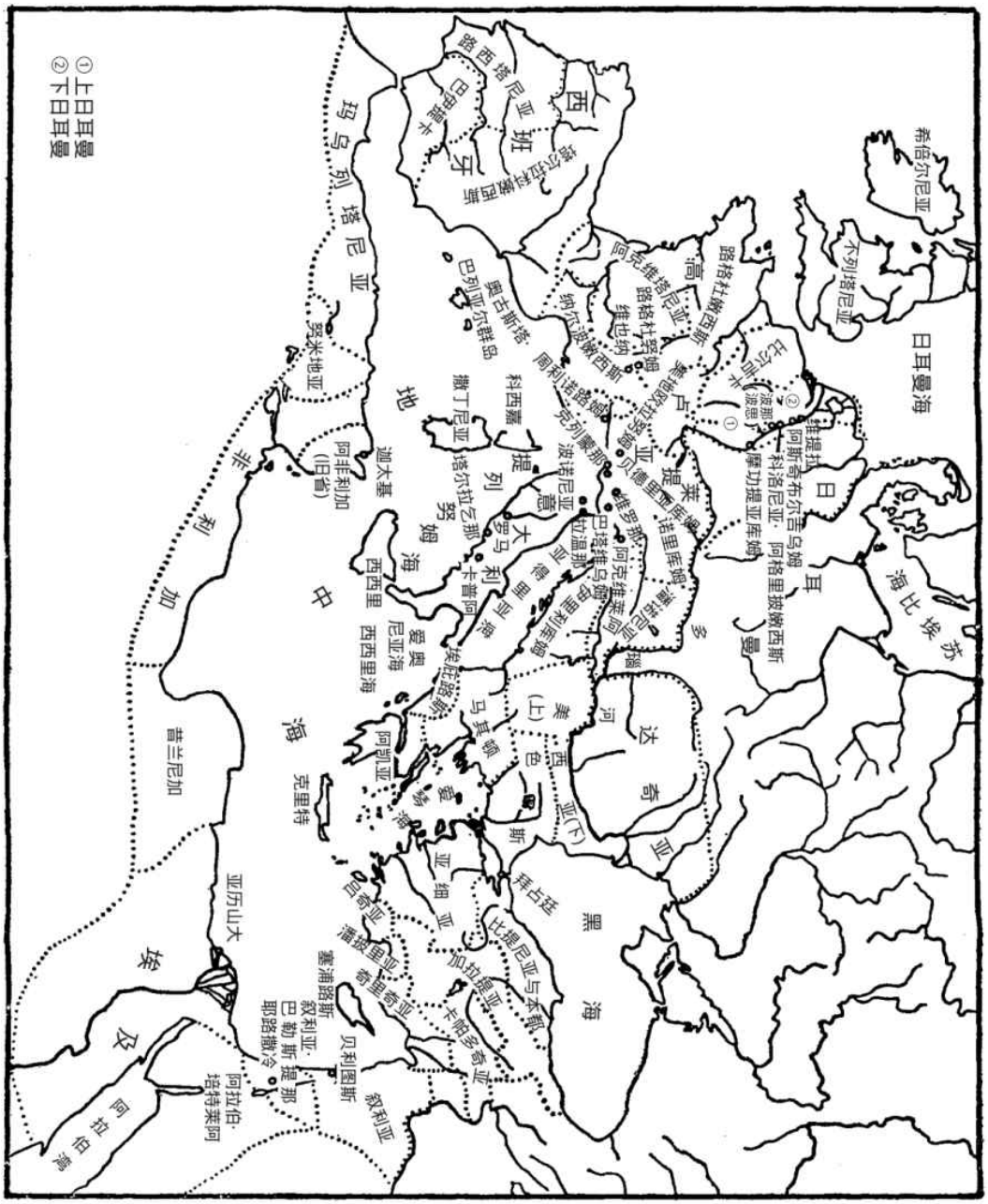
希腊尔尼亚
不列塔尼亚
日耳曼海
苏埃比海
日耳曼尼亚
维提拉
阿斯奇布尔吉乌姆
科洛尼亚·阿格里波娜西斯
摩切提亚·库姆
②那波
①波恩
卡尔尼
高卢
路格杜姆·西斯
维塔尼亚·路格杜努姆
维也纳
纳尔波娜西斯
高利诺·路姆
克列蒙那
波诺尼亚
亚德里亚·洛里库姆
维罗那·阿克维莱阿
巴塔维乌姆
拉温那
亚德里亚海
西西里
西班牙
塔尼亚·西路
巴特拉
塔尼亚·西路
马乌列
奥古斯塔·巴列亚尔群岛
撒丁尼亚
科西嘉
塔尔拉乞那
大罗马
卡普阿
提列努姆
迦太基
阿非利加(旧省)
努米地亚
非洲
加
埃及
阿拉伯·培特莱阿
亚历山大
昔兰尼加
克里特
阿凯亚
爱奥尼亚海
西西里海
埃特鲁斯坎海
马其顿
爱琴海
亚细亚
西色斯
亚(下)
亚(上)
多瑙河
达奇亚
黑海
拜占庭
比提尼亚与本都
卡帕多奇亚
亚美尼亚
叙利亚
贝利图斯
巴勒斯坦·耶路撒冷
塞浦路斯
叙利亚·腓尼基
①上日耳曼
②下日耳曼

本页面中的内容受版权保护

汉译世界学术名著丛书

蒙古帝国史

〔法〕雷纳·格鲁塞 著

商務印書館

本页面中的内容受版权保护

L'EMPIRE MONGOL

PAR

René Grousset

E. De Boccard, Editeur, 1941

据法国厄·德博卡尔出版社1941年版译出

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年至1992年先后分六辑印行了名著二百六十种。现继续编印第七辑，到1997年出版至300种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1994年3月

译者序

本书著者雷纳·格鲁塞曾任巴黎塞尼希博物馆馆长，他所写的有关蒙古史著作，据我所知有四种。1929年出版了《远东史》，该书分五篇：中国两篇，印度一篇，蒙古一篇，印度支那半岛一篇。其中蒙古的一篇，已经由冯承钧译成中文，题名《蒙古史略》（商务印书馆，史地小丛书，1934年7月初版）。1938年出版了《草原帝国》。我现在译的《蒙古帝国史》，系E.卡韦涅主编的《世界史》中的一种，初版于1941年。在1944年又出版了《世界征服者》一书。本书在他所著的蒙古史里面，是成书比较晚的，如果取他以前的两种有关著作比较，可以发现不少地方，著者纠正了他过去的错误或遗漏。

本书的目的，有如著者自己在"引言"里面所说的，旨在将主要的几种蒙古史源（中国的、波斯的和蒙古的）互相比较和对证。看了这本书，觉得著者在这一方面所做的寻究工作贡献较大，很有参考的价值。在叙事方面，蒙古史素称难读，他也费了一番斟酌，使阅读起来比较容易，对于日期和地点也做了查考。至于本书文笔的简洁，叙事的生动，有如苏联学者雅库博夫斯基评此书所说："有它在文学上的成就。"

格鲁塞此书，上溯蒙古民族的起源，说明蒙古国家的形成和蒙古帝国的成立，至忽必烈征服中国，拔都和旭烈兀等征服罗斯和波斯之后，他认为这时候的蒙古帝国已经进入一个新的阶段，改变了原来的面貌，他的叙事也就到此为止。在最后一章（第五章），著者讨论蒙古人征服的结果，著者就事论事，未作进一步的分析。纵使有如著者所说，元代的事应归中国史家，波斯的事应归波斯史家来探讨（见第四章第八节末），但就蒙古本身历史而言，向外征略的结果，本来可

能因统一而达到经济和文化的发展，现反而停滞不前，著者竟未加究问。

格鲁塞此书，取材于《元朝秘史》的最多。《秘史》记事比较翔实，描写各主要人物的性格，如札木合的狡狯，塔阳的柔弱，成吉思汗的善于投机等等，栩栩如生，足使读者增加兴趣。然而《秘史》究竟系史诗的体裁，史诗所歌颂的是个人英雄主义。格鲁塞此书的叙事也深染个人英雄主义色彩。对当时蒙古社会的阶级矛盾，他没有分析。他所分析的不过是蒙古当时统治阶级的内部矛盾和种族矛盾。他虽然看到蒙古当时有成立一个统一国家的要求，甚至象阿勒坛、撒察别乞、答里台之流，比成吉思汗更有资格继承汗位的，都愿意终止氏族间的分裂而推选成吉思汗为蒙古人之长。但他看不到这个时代的蒙古贵族，“为巩固他们在游牧社会中统治地位，不能满足于旧的氏族部落组织的形式，而要求有国家形式的强大的暴力机关”，(1)是其历史发展的必然过程。总之，著者是资产阶级学者，对他书中的观点，我们应采取批判的态度。

《世界史》主编卡韦涅在书后所作的补充，即附篇《成吉思汗系诸汗国》，将成吉思汗在波斯、在罗斯、在突厥斯坦、在阿富汗和在中国的后裔，从世界史的角度提纲挈领地叙述其大概，对读者检阅极为方便，故将它译出。书末，格鲁塞有篇幅很长的“注释和参考”，对此译者初感觉它是寻章摘句，无关宏旨，曾考虑应否全译，后来尊重中国社会科学院民族研究所同志们的意见，也将它全部译出。因为这里面固然很多是对音问题、字义问题，但可供参考之处不少。而且格鲁塞此书引用的史料很多，所引史料多在书后“注释和参考”里面提到，所以它可供读者作进一步研究的参考。

我在这里应该声明，格鲁塞引用各书，有许多地方虽然用引号而实际上往往不是原来词句。有时因为著者有意用浅显文字来表达原来的意义，有时因为辗转迻译，文字有出入。因此他所引用的如系中文书籍，我一一将它和原文对照，有时我径用中文原文，有时徇从著者

的意思，易古奥为浅显。至于著者引用中文书籍有发生误解之处，我于照译之后，另外以译者按语指出。

译名问题，大约是蒙古史的一个最困难问题了。经过前人做了许多探索，我译此书，可以说绝大多数译名都是根据旧译。蒙古史里面的人名、地名、族名、衔名以及其他专门名称，不应该随意照音用中国字表达其近似，凡是有旧译的，应该尊重。虽然有近于保守，太受权威的影响，然而蒙古史的译名过于杂乱，同一人，同一地，在外文有好几种写法读法，在中文又有好几种译法，使研究蒙古史或元史的人，在译名问题上先望而生畏。格鲁塞在此书，常常列举《秘史》、《拉施特书》、《萨囊彻辰书》（关于萨囊彻辰所用的译名，他是采I.J.施密特译本，和汉文的《蒙古源流》不尽相同，所以在"注释和参考"里面，我仅录原名，不作音译）、《志费尼书》以及《元史》的各种写法读法，已经费去不少笔墨，所以我不想在中文的译名上再做许多对照和考证。这种工作是应该做的，但是最好另有专书，不宜由某一种蒙古史去做。所以我译此书，在译名问题上，主要的是在选择哪一个译名的问题。我所做的选择，当然容有不恰当的地方，希望读者批评。

选择山有的译名，要比随音径译费力而且容易犯主观主义的错误。蒙古史译名如此杂乱，但就两种主要史源，即《元史》和《元朝秘史》而言，彼此不同（仅少数译名，彼此一致，例如海都、也速该、札木合、乃蛮人、塔塔儿人、斡难河等）；而且在一书之中，同一人，同一地，前后又有不同的很多。再加上《圣武亲征录》、《蒙古源流》、《续通鉴纲目》、《蒙鞑备录》等书的不同译法，诚足令人目迷心眩。而在选择译名上，我所采用的原则，首先是尊重原书的译法。格鲁塞在译名上面，他已经做了选择，照他外文读音，对照现成的中文译名，原书是趋向于采用《元朝秘史》的。显著之例，海都祖母之名，《拉施特书》和《元史》都作莫拿伦（Monoloun），所以我国各书如《元史译文证补》、《蒙兀儿史记》、《新元史》等都采

用了莫拿伦这个译名。只有《元朝秘史》作那莫伦（Nomoloun），而格鲁塞即用那莫伦这个名字。再如博尔术，在《元朝秘史》作孛斡儿出，在他书或作不儿古赤（拉施特）或作博郭尔济（《蒙古源流》），或作博尔术（《元史》、《圣武亲征录》），而格鲁塞称之为Bo'ortchou，完全是《元朝秘史》孛斡儿出的对音。其他人名、地名、族名，格鲁塞所采用的多与中文《元朝秘史》的译音相符。为了尊重原书起见，我也采用《元朝秘史》的译名比较多些。格鲁塞有些地方采用《元史》的译名，我当然也照他。《元史》译名，常常短促，例如不亦鲁黑作盃禄，客列亦惕作克烈，额勒火脱儿作燕火脱儿，阿勒敦阿述作按敦阿述等等，而原书讨论译音问题（在附注和在"注释和参考"里面）之处颇多，如果采用过于短促的译名，到了讨论译名的时候将无法迻译。然而在另一方面，格鲁塞并没有迷信《秘史》至于把花剌子模称撒儿塔兀勒，撒马耳干称薛米思坚，哈什噶尔称乞思合儿的程度。凡非蒙古人、蒙古地、蒙古族，我们可以看出，著者并不一定用《秘史》的名称。而在另一方面，《元史》和若干已普遍采用的译名，我常常仍旧沿用，上述博尔术，我仍作博尔术，不用孛斡儿出之名即是一例。说过以上这些之后，我对译名就不再在书中另加注释说明了。

此外，关于地名，某些地方我趋向于径用今名。例如里海，不曰宽田吉思海，鄂尔浑河不曰嗢昆河或斡儿寒河，印度河不曰辛头河，阿姆河不曰乌浒水，锡尔河不曰药杀水，德里不曰底里等等。是否有当，希望读者指正。

本书最后有"《圣武亲征录》记事的先后"16页（原书的页数），因为这是将中文史籍介绍给西方读者，故我没有将它译出。又此书是卡韦涅主编的《世界史》中的一种，主编人在书的最前面有一篇序，将此书连系到《世界史》的其他部分，其内容和本书没有什么关系，我也没有将它译出。至于格鲁塞本人，除了一篇简短的"引言"之外，没有自序，并且也没有附一个简明的参考书目，这是件憾事。本书除

每页脚注之外，书末另附“注释与参考”，但此类注释仅注明原书的页数、行数，在正文中未加标明，对读者查阅很不方便，现将“注释与参考”按正文分章节，每节分编序码，在正文中以方括号标出序码，以便读者检阅。

格鲁塞原书名《蒙古帝国史》后，用括弧标明“第一阶段”（Ire phase），大概因为此书是那套《世界史》中的一卷，用以区别于“帖木儿帝国史”。现在我们译此书的名称，删去了“第一阶段”字样，特此声明。本书承翁独健教授加以校阅，并加了不少按语（在注中略作“翁按”），本书在编辑加工过程中，还承中国社会科学院民族研究所罗贤佑同志对全书作了校订，特此致谢。译者水平有限，译文有错误不足之处，还希读者予以指正。

龚　钺

1986年10月1日

---

(1) 参阅《蒙古人民共和国通史》，科学出版社中译本，页90。

目　次

汉译世界学术名著丛书出版说明
译者序
著者引言
第一章　成吉思汗勃兴前的蒙古
第一节　蒙古民族溯源、成吉思汗武功的前奏
第二节　成吉思汗以前的蒙古
第三节　十二世纪时蒙古种民族之一初次向西发展、哈剌契丹人的西迁
第四节　哈剌契丹帝国的建立
第五节　从乞儿吉思人统治权的衰亡至于成吉思汗诞生时的蒙古、蒙古民族起源的传说
第六节　成吉思汗时代来临前夕的蒙古地区、蒙古各部落
第七节　客列亦惕人和乃蛮人
第八节　蒙古社会的解体、成吉思汗创业前在混乱状态之中的蒙古
第九节　成吉思汗的先驱者、蒙古人初期的团结趋势、海都的称汗
第十节　合不勒汗
第十一节　俺巴孩汗
第十二节　忽图剌汗
第十三节　第一个蒙古王朝的衰亡
第十四节　成吉思汗的父亲也速该
第二章　蒙古国家的形成

第一节　成吉思汗的幼年、艰苦的岁月
第二节　成吉思汗为泰亦赤兀惕人所俘
第三节　博尔术事业的开端
第四节　成吉思汗的结婚、成吉思汗依附于客列亦惕人
第五节　成吉思汗对篾儿乞惕人的第一次战争
第六节　成吉思汗和札木合的决裂
第七节　成吉思汗的被推戴
第八节　成吉思汗和札木合的初次冲突
第九节　成吉思汗仲裁客列亦惕领主们的争端
第十节　成吉思汗和主儿勤首领们的磨擦
第十一节　成吉思汗和北京朝廷联盟对抗塔塔儿人
第十二节　主儿勤首领的被杀
第十三节　关于以下各事件的日期程序
第十四节　成吉思汗和汪罕对乃蛮人的战争
第十五节　各部落第一次联盟对抗成吉思汗和汪罕、年代不确定
第十六节　札木合被拥立为古儿汗
第十七节　成吉思汗为泰亦赤兀惕人所伤、者勒篾的效忠
第十八节　者别的归附
第十九节　塔塔儿人被成吉思汗所消灭
第二十节　成吉思汗和客列亦惕人的决裂
第二十一节　成吉思汗对客列亦惕人的战争
第二十二节　“成吉思汗的声诉”
第二十三节　成吉思汗在巴泐渚纳
第二十四节　成吉思汗战胜客列亦惕人
第二十五节　成吉思汗兼并客列亦惕人的地方
第二十六节　成吉思汗和乃蛮塔阳汗的决裂
第二十七节　蒙古军队的整编
第二十八节　成吉思汗对塔阳的战争

第二十九节　成吉思汗战胜塔阳、海押立
第三十节　成吉思汗对脱黑脱阿和不亦鲁黑的最后斗争
第三十一节　札木合的终局
第三章　蒙古帝国的建立
第一节　1206年的大忽里勒台、成吉思汗帝国宣告成立
第二节　“即位”后的论功行赏
第三节　护卫军的整编
第四节　篾儿乞惕流亡者的终局
第五节　斡亦剌惕、乞儿吉思和秃马惕人的降附
第六节　成吉思汗系各亲王的“藩邸”
第七节　珊蛮阔阔出的势力
第八节　珊蛮阔阔出的覆亡
第九节　临近中国边境、成吉思汗与汪古人
第十节　成吉思汗出征唐兀
第十一节　成吉思汗侵入金国
第十二节　蒙古人征服东突厥斯坦
第十三节　成吉思汗和花剌子模帝国的决裂
第十四节　在出征花剌子模前提到的继承问题
第十五节　花剌子模帝国的毁灭、河中和花剌子模的征服
第十六节　成吉思汗攻克呼罗珊与阿富汗
第十七节　丘长春的旅行、横穿蒙古
第十八节　丘长春与成吉思汗
第十九节　者别和速不台燃起蒙古人将来征服波斯和罗斯的战火
第二十节　成吉思汗返回蒙古
第二十一节　耶律楚材
第二十二节　畏吾儿“文书处”和成吉思汗的行政制度
第二十三节　成吉思汗最后一次出兵唐兀
第二十四节　成吉思汗之死

第四章　蒙古帝国的变迁
第一节　窝阔台的统治
第二节　窝阔台在位时期　蒙古对中国和对波斯的征服
第三节　窝阔台在位时期　蒙古对欧洲的征服
第四节　窝阔台的继承：贵由
第五节　窝阔台系的衰落
第六节　蒙哥在位时期
第七节　忽必烈在位时期和阿里不哥的斗争
第八节　忽必烈在位时期征服宋朝的帝国、和海都的斗争
第五章　对蒙古征服的总结
第一节　侵入的定向
第二节　蒙古人入侵的规律：是气候的周期性运动还是政治事实？
第三节　周期性侵掠的规则与偶然的征服
第四节　联盟者和边境民族（ripuaires）
第五节　草原的牧人和林木中人
第六节　草原和耕地
第七节　蒙古人统一的功绩
第八节　迁移还是侵入？
第九节　迁移不如说是统治
第十节　残破地方的再繁殖
第十一节　中国农人的侵入草莽之原
第十二节　草原文化的历史边界
附录　成吉思汗系诸汗国（卡韦涅编）
成吉思汗系人物的肖像和服装
注释和参考
人名译名对照表

地名译名对照表
部落、族别、种别译名对照表
返回总目录

著者引言

我企图在本书中把有关成吉思汗历史的几种主要的、而且迄今为止曾经做过充分研究的原始史源作一番比较，这些史源是：

（1）在波斯史源方面为拉施特约在1303年所著的《史集》；别列津译本，1861年至1888年出版。[(1)]

（2）在中国史源方面为1369年所编成的《元史》；其一部分曾经F.E.A.克劳斯译出，用《成吉思汗〈元史本记〉所载他的生平事迹》的名称于1922年在海德堡出版。[(2)]

（3）蒙古史源方面，约于1240年编写的、以《秘史》的名称著称。此书的中文古译本，成书约在1370年（《元朝秘史》，曾经鲍乃迪重译成俄文，见于北京传道团集刊第四卷（1866年）。又此书据波兹德涅耶夫所说，伯希和先生曾依照中国一种古代发音的对音将它还原为蒙古文（其若干零篇由伯希和于1920年起予以发表，载在1920年的《亚洲学报》，其余尚未刊行）。继之有海涅士先生从事此种工作（Manghol——un niuca tobca'an, 1937）。对于这种蒙古史源，我基本上是根据鲍乃迪的译本，而就我能力所及，用伯希和先生和海涅士先生的译文或对音加以校正。

---

(1) 拉施特曾利用另一位波斯史学家，即志费尼（＋1260）书。他的书没有译本，但在吉伯纪念丛刊（Gibb Memorial Series）里面有由米尔咱·穆罕默德·伊本·阿卜杜勒-瓦哈卜-加兹维尼校勘、正在刊行中的原文：I．成吉思汗和他的诸继承人传，1915年；II．花剌子模沙王朝历史，1916年；III．蒙哥汗和亦思马因人史，1937年。（志费尼的《世界征服者》1958年出版了波伊勒根据上述波斯文集校本的英译本，1981年内蒙古人民出版社出版了何高济的中译本。——译者）

(2) 于《元史》以外，另有一种中国史源——《圣武亲征录》，实际上它代表一种佚去的蒙古史源，而大约于1263年译成中文的。《圣武亲征录》由鲍乃迪于

1872年从中文译成俄文，见《东方丛刊》分册I，参阅伯希和，《通报》，1929，169。“比起1369年所编的《元史》，《拉施特书》和《圣武亲征录》彼此更多吻合之处。无疑，《圣武亲征录》正是拉施特及其提供情况者们吸取材料的那本蒙古编年史的中译本。《秘史》则是另一种有相当不同之处的本子。”（伯希和，《通报》，1930，14）。参阅本书末，关于这个材料的研究。

第一章　成吉思汗勃兴前的蒙古

第一节　蒙古民族溯源、成吉思汗武功的前奏

从语言学的观点来观察，蒙古人属于阿尔泰系或突厥-蒙古系。这一系也包括突厥人〔1〕和通古斯人(1)。在上述各民族里面，突厥人至公元六世纪才以突厥这个历史名称（Turk，即"强壮"之意）出现，而蒙古人到了十二世纪才以像现在这样的民族出现。(2)但是我们今天根据语言学家们的研究结果，可以将古代的和中古前期的若干游牧部落分别归属于突厥系或蒙古系。因此人们常常将中国人所称为匈奴而西方人则称为匈人的，认为是原始的突厥人，列入突厥语系的民族里面。而在"突厥"一词出现之前，以魏朝〔2〕建立了自五世纪至六世纪统治中国北方的而著称的桃花石或（按中文对音）拓拔，可能也是突厥人。相反地，蠕蠕人〔3〕和哌哒人(3)则可能是原始的蒙古人，前者曾一度称霸于蒙古地方，后者于公元五世纪曾统治过突厥斯坦。至于公元十世纪和十一世纪时，统治过北京和十二世纪时统治过突厥斯坦东部的契丹人可能也是原始的蒙古人〔5〕。

由此可见，在亚洲草原的内部历史上(4)，突厥人和蒙古人互为雄长：从公元前三世纪至于公元后二世纪，在匈奴或亚洲的匈人的霸权之下，是突厥人势力的时代；至二世纪中叶，鲜卑人占据了蒙古的东部，大约是蒙古人势力的时代；至公元五世纪，鲜卑人和突厥种的拓拔人争夺中国的北部，结果胜利属子拓拔人。在这个时候，戈壁还是属于蒙古种的蠕蠕人。六世纪中叶，历史上出现了突厥人〔6〕，这就是中国人所称为"突厥"（T'ou-Kiue）的，他们称霸于蒙古和西突厥斯坦。至八世纪中叶，当突厥人失去了势力之后，与他们同种的其它

民族代之而兴，首先是畏吾儿突厥人（自八世纪中叶至九世纪中叶），继之为乞儿吉思突厥人（自九世纪中叶至十世纪前四分之一的末期）。到了乞儿吉思人衰败（公元924年）之后，蒙古地方遂处于各种突厥部落和蒙古部落争夺之中，一直到成吉思汗于十三世纪初，在这一地域最终奠定了蒙古人的霸权。

这是不是说，这些政治上的变迁，就等于草原上人口的不断更换，每个胜利的游牧部落曾将以前居住在这个地方的人民赶走呢？我们将要看到的成吉思汗的武功，有如我们对于阿提拉的认识，使我们达到另一种观念。如我们所知，阿提拉并没有真正夺取他所征服的一切其它好战人民的东西——即阿尔泰人、芬兰-乌戈尔人、萨尔马西安-阿兰人或日耳曼人的东西。他满足于屈服他们，如同滚雪球一般，以匈人为核心，将其它民族合并在内，然后推动这些全部人众去攻击各古老的定居国家。与此相同，成吉思汗也兼并了在戈壁的所有的突厥部落，将它们编入他的旗帜之下，带领他们去征略中国和波斯。因此，“蒙古”军旗就如同在蒙古人头上一样，也飘扬在突厥人的头上，而在斡罗思南部和突厥斯坦，在这个旗帜之下的，几乎尽是突厥人。为了避免疑义，这一点是应该说明的。在草原帝国里面，从匈人至于成吉思汗，它的人种常常是很复杂的；各个部落之间的关系，语言上的共同性要远逊于生活方式上的共同性，这种生活方式即游牧生涯，此外要知道所有这些游牧人同时也是狩猎者，因为这是适宜于草原和森林的边缘地带的。

另一个开宗明义的问题：十二世纪的一切蒙古人，在文化上是否都是远远落后于和他们同时的突厥人呢？有人说，蒙古语的演进由我们看来落后于突厥语很多，并引波普和巴托尔德[(5)]以提高其论据的价值；又以为成吉思汗的伙伴们和别的族类相比，例如与畏吾儿突厥人相比，便觉得态度往往稍为野蛮。然而我们不要忘记，前于成吉思汗两个世纪，有一个说蒙古语的民族，即契丹人，在中国的影响之下已经达到了相当高的文化程度。〔7〕 相反地，现今西伯利亚的属于突

厥种的雅库特人，还是一个原始民族。总之，在人种学方面，蒙古人或突厥人的进化迟速绝不应以他们的语言演变为标准，而要看他们的生活方式。不论是蒙古人的部落或是突厥人的部落，如果能够住在和定居文化直接邻近的地方，和中国或波斯接触，这些部落就变文明；如果住在草原深处过着游牧生活，他们就还是半开化人；如果住在草原和森林的边缘，尤其是住在森林里面、西伯利亚的山区或满洲的森林地带，他们也可能还是真正的野蛮人[(6)]。在这种场合，决定历史演变的是人种地理学的具体事实而不论其种族为何。

因此，我们认为，成吉思汗的历史是草原人对于耕种人千年斗争历史中的一段，甚至可以说：这是草原和耕地斗争的一段历史。因为中亚细亚和上亚细亚在事实上成为两种地理演变的场所。一方面，我们看到在南方沙漠暗中侵蚀有水草的耕地，当人类已经有了历史的时期，因为被放弃而出现一种"撒哈拉化"现象，约在公元四世纪，在和阗和罗布泊之间尼亚、密儿伦、楼兰的若干中心地区因为水源枯竭而荒废，可以作为证明。这种"撒哈拉化"还可以由斯坦因考察团在这整个地区所发现的许多"地下森林"而得到证明。[(7)]另一方面，在稍北一点可以看到一种互相交替的痕迹，耕地向草原发展，草原向耕地反攻。如果前一种现象仅仅产生于自然的力量（虽然游牧民族的破坏也在很大程度上促成了水道系统的毁灭，而水道乃例如喀什噶尔地区和锡斯坦所恃以维持其植物的生命的），那末，在"青草之原"上的耕地的前进或后退，总是人为的事实。在汉代（公元前二世纪至公元后二世纪），我们看到中国的屯田军士逐渐向山西、陕西、甘肃北边的草地推进。汉"天子"的农田使匈奴的畜群后退。到了四世纪，随着匈奴大举进攻中国北方，发生了相反的情形：在五十年中，只是游牧民族互相残杀，经过许多次的掳掠、抢劫、焚烧，把陕西、山西、河北的中国城市弄得残破不堪。在乡间，被农民放弃的耕地长满蓬蒿，一片荒芜。西安附近的渭水流域，空无人居，虎狼成群侵入[(8)]，在陕西称帝的野蛮人领袖苻健，号秦国，这个朝代无疑是属于蒙古种，在他

统治下的中国人恐惧而请求他驱逐猛兽；他拒绝这种请求，他是宁愿站在狼的这一边而不站在农民这一边的人，他说："这些野兽饥饿了，等到他们满足的时候，就不再吃人了！"在这种残酷性格里面，可以看出蛮人领袖的内心深处的满足：草原野兽侵入这些地方足以完成突厥-蒙古人群的占领。曾建立过某些中国旧都城的陕西，正在变成为属地，成为阿拉善和鄂尔多斯的延续。可注意的是，成吉思汗的最初目的也是这样。当他占领中国北方一部分地方时候，曾想消灭农户，废除耕种，将土地变成牧场：如果这样，中国在黄河以北的土地将要变成为一片草原。相反，自十八世纪以后，中国的农民不断向蒙古的草地及满洲的森林侵入，常常使鄂尔多斯的游牧人和通古斯的狩猎者后退到更远的地方。

当草原向耕种地区横暴地侵入和耕种人向草原反攻的中间，有时形成短期的均势，这是当某一个来自草原的游牧部落，在中国地方居住已经相当的久，于保有足够的蛮力以统治"天朝"的文明人之外，还因为和中国人接触而享有相当威望和政治头脑以对付草原故乡深处还处于野蛮状态的同类人。公元五世纪时，统治中国北方的原始突厥人的"魏"朝的拓拔王拓拔焘，提供我们这种均势的范例。公元429年，当拓拔焘将要向戈壁对蒙古种的蠕蠕人发动一场反侵掠战争的时候，他的幕僚们提醒他，在南面有受到建都在南京方面的中国人从背后进攻的危险。他凭藉着他的双重优越性，就是以中国方法对付野蛮人和以野蛮方法对付中国人而回答说："中国人都是步兵而我们是骑士。一队小马和初生的犊，如何能够抵御虎或成群的狼呢？至于游牧的蠕蠕人，他们夏令在北方游牧，事后向南方转移，至冬季则向我们的边境抢劫。只要在夏天去攻击他们的牧场，在这个时候，他们的马匹已经不中用了，传种的马要追寻雌马，雌马要照顾小马。只要在那时攻击他们，断绝他们的水草，几天之内，他们就要被俘或被歼了。"[(9)] 这样被指出来的双重优越性，确是成吉思汗之孙忽必烈大汗成功的左券，这使他能够同时战胜还在草原深处游牧的亲族和在南方的中国

人。然而这种双重优势只能暂时存在。必然到达一个时期，即突厥-蒙古种的征服者完全中国化，到了那个时候，他们或者被北方的游牧部落所击败，或者像拓拔人那样被中国人同化，或是和忽必烈的后裔那样被中国人驱逐出去。在中国和蒙古的关系之中，这似乎是一种规律性的节奏。

第二节　成吉思汗以前的蒙古

蒙古本部或外蒙古，从贝加尔湖向南伸展，由阿尔泰山至于兴安岭〔1〕，这一个地区，北方为树木繁生的山岭和牧地，南方为草原地带。邃古时期，该地区似乎曾经是一个文化萌芽的中心，因为人们在那里发现旧石器时代的若干洞穴居室，特别在贝加尔湖西岸，上东古斯卡河的支流别拉亚河旁边，伊尔库茨克迤西八十里的马尔塔地方。(10)

在上述地区的腹心地带，鄂尔浑河的上游，杭爱山山中，公元元年前后第一个匈人帝国似乎是以这里为其中心："单于"或匈奴之王的王庭可能是在这里，即在鄂尔浑河上游的弯曲处，在现今的额尔德尼昭——成吉思汗后裔的哈剌和林城的西面。当这个时期，现今的内蒙古，就是说在戈壁和长城之间的一片长形草原，是若干其他匈人部落的领域，他们常常为中国人的帝国的利益而扮演边境卫队或藩属的角色。公元四世纪初叶，也就是这些在河套地区联合起来的匈人，从中国夺取了北方诸省的大部分。类似局面再出现于七世纪。在这个时期，外蒙古成为东突厥汗国的中心，在这里，其可汗们曾有驻在地在鄂尔浑河上游的右岸，十分靠近哈剌和林。也就在这个地方的附近，介于和硕柴达木小湖和柯克淮-鄂尔浑之间，哈剌和林以北六十公里，有刻在石上的追悼文字巨著，它代表突厥民族的初期史诗(11)。与此同时，在内蒙古，沿着长城北边的境上，成立了一个分离出来的突厥汗国，它依附中国，时而和中国联盟，时而被中国兼并。

最后东突厥终于衰落了，他们的继承者，畏吾儿突厥人仍在外蒙古建立了他们的中心，即其"斡耳朵巴力"（或"宫廷的城"(12)）坐落在现今哈剌-八剌哈孙，即在哈剌和林稍北一些的地方。受中国文化的影响，尤其是受约于公元763年所接受的聂斯脱利教(13)的影响，回鹘人达到相当高的文化阶段。通过粟特人而采取了叙利亚的字母，他

们为自己创造一种独特的文字，后来由此产生了蒙古的和满洲的字母。鄂尔浑河的故地成为草原帝国的传统中心，到这个时候已经一个世纪了（自公元744年至840年），现在就要变更它在历史上所赋予的地位了。回鹘人似乎开始要从游牧的生活进入定居的生活。在介于森林和草原之间的某些具有有利条件的地方，他们已有变成农耕者的倾向。摩尼教不是劝告他们食用蔬菜而放弃他们旧有的肉食和乳料么？在哈剌-八剌哈孙的一个820年的碑文里面说："野蛮风俗和充满血食烟火的地方变成食用蔬菜的地方，杀戮的地方变成鼓励行善的地方。"[(14)]伊朗的影响，由摩尼教而传入，而中国的影响，则由于回鹘的可汗们与唐朝的皇帝们联盟结好而增加，共同地把未来的外蒙古变成为一个有文化的伟大帝国所在地。这些趋势如果继续下去，可以料想突厥-蒙古民族的命运可能完全不同。这种情形，不禁使我们设想一个"大突厥"可能建立起来，在宗教方面受摩尼教、聂斯脱利教和佛教的推动，在艺术方面受希腊-佛教派或伊朗化的库车派和吐鲁番派的推动，最后在知识方面受库车、粟特和梵文文学的影响，自成一种文化，可以和邻近各国的文化并驾齐驱。我们今天由畏吾儿文学里面所得到的了解，尤其在佛教方面，允许我们窥测这种可能性[(15)]。

然而到了公元840年，回鹘人，被另一种突厥人从鄂尔浑的帝国地方驱逐出去，这一种人完全是野蛮人，这就是来自叶尼塞河上游的乞儿吉思（黠戛斯）人。当回鹘人向戈壁的绿洲、向吐鲁番、向焉耆、向库车徙移而变成为定居民族的时候，乞儿吉思人使蒙古地方倒退到野蛮状态去。在乞儿吉思人统治之下的八十年（自公元840年至920年）期间，鄂尔浑地区没有留给我们任何东西足以回想在东突厥和回鹘人统治之下所出现的文明曙光，没有任何东西足以比拟和硕柴达木的强有力的英雄史诗或哈剌-八剌哈孙的宗教狂热遗迹。到了公元920年轮到了乞儿吉思人也被契丹人国王耶律阿保机在一场胜利的进攻中从鄂尔浑驱逐出去之后，情形更坏，因为契丹人在侵入之后并不占据该地。虽然阿保机曾邀请回鹘人（向在甘肃甘州称王的回鹘人国

王乌母主提出）再来繁殖他们旧有的地方，但是没有结果。〔2〕回鹘人已经完全习惯于塔里木盆地北边游行商队所经过的绿洲的农业和商业的生活，拒绝再过草原的危险生涯。(16)外蒙古此后被委弃于来自亚洲北部的各种不知名的游牧部落。一度在历史上发出光芒的外蒙古，又投入荒蛮之中。从此它的情况晦暗不明，一直至于成吉思汗的崛起。(17)

在这个时期，历史的注意力转向契丹人。我们曾指出，这一种民族的蒙古人性质，他们居于南满的西面，辽河西岸之上，在这条河流和它的支流察哈尔河之间，即在现今热河地方。契丹人并不是像人们长期以来所认为的属于通古斯种群，其实他们是属于蒙古语族，他们的语言是"蒙古的方言而和说通古斯话的人接触，带了强烈的腭音。"〔3〕他们从其君主阿保机时候开始强盛，阿保机属于耶律氏，(18)当公元924年和936年之间，他完全征服了戈壁的东部。公元936年，阿保机的儿子，也就是他的继承人德光，(19)由于中国人的割让而得到当时还是个第二流的普通城市的北京，同时得到山西北部的边境要地——大同。中国人一切收复这两处地方的企图概归失败（公元979年，986年），反而被契丹人大举以骑兵横行中国北部直抵黄河沿岸，到达中国国都开封府的对面（公元1004年）。就是在这一年，1004年，中国和契丹在维持现状的基础上终于成立了和议，两国的边境划在距北京稍南一些的地方。

当整个十一世纪，契丹人和平占有北京。和古老的中国接触，他们很快变成文明人，但是丝毫没有丧失他们种族所固有的特性。十三世纪初，契丹的一个贵族耶律楚材就是这种转变的典型：他成为中国文学之士，富有同情心和人道主义，但是他保留足够的蒙古人特性使他可能成为成吉思汗的亲信幕僚。(20)

但是十二世纪初，在满洲发生了一个重大的变化。近代满洲人的先民，属于通古斯种的各种人民，一直到这个时期，还是生活于几乎完全野蛮的状态之中。他们的地方在这时候布满了森林，他们就在森

林里面以渔猎为生，只有通过契丹人和文明世界相接触，他们程度不同地承认契丹人的宗主权。他们中间最强有力的一部分，是住在黑龙江的南支流乌苏里江流域，即在满洲和现今俄国的滨海省之间的女真人。〔4〕

公元1113年至1123年，女真人的首领阿骨打〔5〕起兵反抗契丹人的霸权而夺取他们的满洲南部，即辽东之地，随后又夺取了热河，结果将属于契丹人的地方都夺去。这时候，女真人是和中国人联合行动的，中国人从南方攻击契丹人的背后。然而契丹人一旦被打倒，原来的盟友则因为争夺北京而彼此失和。女真国王吴乞买即阿骨打的兄弟和继位人，和中国断绝了关系。女真人不但成为北京的主人翁（公元1125年），并且夺取了中国都城开封府，俘获了宋朝的皇室（公元1126年）。一时人们以为女真人于征服中国北部之后，也将占领中国的南部。女真人的骑兵，从公元1129年至1130年横贯中国南部，对这里进行了可怖的进攻。但是他们不能立足在扬子江之南，而在公元1138年，和中国的宋朝缔结和约。女真人保有北中国全部而将中国的南部留给宋人，在原则上，分界线由淮河流经的地方继续通过渭河和汉水流域。北京和开封属于女真人，宋帝将他的国都迁到杭州，此地在浙江省的一个与它同名的海湾底部。女真的统治者以"金"为国号［满洲语为阿亦申（Aisin即爱新），蒙古语为阿勒坛"汗"Altan（-khan），中国语为金］，开始中国化，尤其是从公元1152年迪古乃放弃了满洲森林中的营帐而建都于北京以后。(21)

为了完成这幅对成吉思汗出现前夕的中国地图的描绘，我们补充提到另一个野蛮人国家，就是当公元990年建立在西北边境上的唐兀人国家〔6〕。唐兀人是吐蕃(22)种的一族，当公元1001年占据了宁夏地方，就是在现今甘肃省的东北边境进入鄂尔多斯之处。当公元1028年至1036年之间，他们向西发展，占有甘肃西部的甘州和敦煌。这个在甘肃和鄂尔多斯的唐兀人国家成立之后，一直到公元1227年才被成吉思汗所征服而告结束，曾用中国的名号，自称西夏王国(23)。他们

掌握和中亚细亚交通的孔道，由通商而致富，在中国影响之下，他们的文化达到相当高的程度，并曾仿效汉文而自己制造出一种特殊的文字。

第三节　十二世纪时蒙古种民族之一初次向西发展、哈剌契丹人的西迁

上述的重大变化，使蒙古和突厥斯坦同时受到震动。

我们在长春真人的旅行记（《西游记》）和张德辉的纪游(24)中读到，当女真人侵入的时候，一部分出亡的契丹人在介于克鲁涟河〔1〕和土拉河之间的蒙古地方建立一座城，自其位置而言，旨在控制蒙古地方。但是这项兴建大约很快就被各种游牧部落所窒息，我们完全不知道他的历史。长春真人于公元1221年5月至6月之间经过这个地方，曾看见废墟，还能够辨认出来若干街道的位置。他在地上拾到一块瓦或砖，上面有契丹文字〔2〕。依照张德辉所说（十三世纪中叶），这座城位于土拉河和山岭之间，周围宽广三华里。(25)如果我们联想到土拉河的黑森林〔3〕当成吉思汗时代正是客列亦惕（克烈）人的势力中心，可以究问，在一个世纪以前契丹的移民在客列亦惕人的历史中曾起过什么作用呢？他们是否被客列亦惕联盟的创始者所消灭呢？有没有一部份契丹人加入这个联盟呢？许多问题，现在得不到解答(26)。

比较幸运和知道得多的是耶律大石的企图〔4〕。

耶律大石属于契丹皇室耶律族，《辽史》说他善于骑射，同时他精通汉文，因此被擢为翰林院的“林牙”(27)。当公元1120年，契丹朝廷在女真人侵入的面前全局崩溃之际，他曾试行鼓励他的家族和人民。既然不能挽救北京，也无法使皇位继承人奋起有为，他便向西方谋发展。根据志费尼所述，他在这个时候只有伙伴七十人（《辽史》称大石率领铁骑二百宵遁。——译者）。根据《辽史》，他先到汪古突厥人的地方(28)，其酋名叫床古儿，向他献马四百、驼二十、羊一千。从这里，耶律大石前往别失八里，就是现今济木萨的附近（在现

今古城之西）。〔5〕在该地，他召集了当地属于回鹘种族各首领，向他们陈述，所言具见《辽史》。他从他们那里得到骑兵一万，以黑牛白马祭天地和祖先之后，他再向西出发。事先，他曾派一使者去见回鹘国王名叫毕勒哥（Pi-le-ko）的（突厥语中比勒加Bilgä指"智者"），向他追述在一个世纪以前，契丹创业主阿保机于驱逐了鄂尔浑（哈剌-八剌哈孙）的斡耳朵巴力的乞儿吉思人之后，曾请回鹘人（元代称畏吾儿人——译者）重返蒙古帝国的故地(29)，足见契丹人和回鹘人的关系常常是很亲密的。回鹘国王来和耶律大石会谈，相聚三天，送给他马六百匹、驼一百匹和羊三千，以助其西行。并且自动送子孙给他为质，正式自认做他的藩属(30)。

关于这位契丹英雄以后的事《辽史》说的较少，我们在这里要向志费尼请教。这位波斯作家告诉我们说，未来的古儿汗即耶律大石，在辞别了回鹘国王之后，先向北方，往叶尼塞河上游乞儿吉思突厥人方面去，意欲在该地建立国家。"到达乞儿吉思人地方的边境上，他们驰骋于乞儿吉思人的领土上，但是，看到乞儿吉思人将要集合起来准备反击他们的时候，他们退到叶密立(31)地区，在那里建立了一座城邑，遗迹犹存"。〔6〕许多突厥部落自动来归附在这个契丹贵族的旗帜之下，他不久便统率有四万户。

第四节　哈剌契丹帝国的建立〔1〕

耶律大石于增加了实力之后，向伊塞克湖地区和楚河流域前进。依照志费尼所说，他的成功并不费事："他向八剌撒浑(32)（在楚河之上）前进〔2〕。这个地方的统治者，自称为额弗剌昔牙卜（Afrâsiyâb）(33)王朝(34)的后裔，并不很强盛。他仅仅管辖哈剌鲁突厥人（即葛逻禄突厥）和康里突厥人〔3〕，而这些人不服从他的命令，甚至有时侵犯他的疆域。由于没有自卫的能力，他派遣使者至契丹移民的首领处，请他进驻他的都城，愿将政权交奉。耶律大石于是进入八剌撒浑，据有汗位，取消额弗剌昔牙卜后裔的汗号，只留给他们伊立-伊-都儿汗的称号，〔4〕即'突厥人之王'。稍后一些时候，他又臣服了康里突厥人。他的一支军队，征服了喀什噶尔与和阗。另一支军队，前去报复乞儿吉思人。他的军队把费尔干纳和河中置于其宗主权之下。就在这个时期，撒麻耳干的王侯们也变成为他的藩属。他派大将额儿讷思攻花剌子模沙阿即思(35)，在其境内大肆焚杀，阿即思乞降并愿意每年献三万的那为岁币。"(36)

《长春真人西游记》记载，耶律大石和他的伙伴们费去了十年功夫以完成从北京至八剌撒浑的迁移。"他们渐渐熟悉新地方(37)居民的风俗习惯，这里和他们的北方沙漠地方毫无共同之处。土壤平坦，人们在那里种有很多桑树。出产和中国相似，但是夏秋无雨。"(38)

伊本-额梯儿(39)供给我们以补充材料。他告诉我们，当回历522年（即公元1128年），在喀什噶尔的边境上出现了"申"（Sin）国（就是指中国）的"古儿汗"——就是我们的耶律大石——绰号"残废者"。喀什噶尔的哈剌汗王朝的哈桑之子阿合马，出兵抵御，但战败被杀。"当这位古儿汗离开中国来突厥斯坦的时候，沿途遇见了不少本国人，这些人都是在他之前迁来向该地的汗王们寻求好运气的。他团结了他们，并且以他们为助力，成为突厥斯坦全境的主人。但是他并不破坏

被征服地方的行政机构，只满足于每家献一个的那，此外，并命令各地方的首领在腰带上系一块银牌表示服从。后来他进攻河中（即撒麻耳干王国的马维兰-纳赫儿地方）。这个地方的汗王马合某[(40)]从忽毡出师与之对敌，但是于回历531年9月（Ramadhan）（即公元1137年5月23日至6月21日）被击败而逃亡。马合某乞援于其宗主，即塞尔柱王朝的算端、东伊朗的国王撒查。公元1141年，撒查渡过阿姆河进兵以驱逐契丹人，古儿汗与之相遇于哈特湾，迫他退至只儿浑流域，并在那里击败了他（公元1141年）。”

拉施特称赞耶律大石（称他为都石太傅），说他有政治才干，并且极端谨慎。据拉施特的解释，耶律大石于回历522年至523年（即公元1128—1129年）采用古儿汗的称号〔6〕，其意义相同于大汗（Grand-khan）。但是志费尼译做“世界之汗”（Khan universel）。我们在后面将要说到，当成吉思汗战争期间，这个称号曾被一个图谋蒙古最高权位的人——札木合所采用。[(41)]耶律大石所建立的帝国以哈剌契丹著称，即黑契丹。根据《辽史》，耶律大石本人卒于公元1135年。其子耶律夷列尚未达到主政年龄，由皇后塔不烟摄政[(42)]。志费尼称为哥扬克的人，不知是否指这位皇后，还是人名上有错误。七年之后，耶律夷列自己执政，他的亲政时期，是从公元1142年至1155年。他死后，由于其子年幼，由其妹普速完从公元1155年至1169年摄政。普速完嫁与贵族萧朵鲁不，但据《辽史》说，她与夫弟朴古只沙里私通，并企图谋杀其夫。萧朵鲁不引兵入宫，射杀普速完和她的情人。于是耶律夷列之子耶律直鲁古始称古儿汗。他于公元1169年开始执政，一直至于成吉思汗的时代。

固然耶律大石的继承人古儿汗们皆庸碌无能，但是哈剌契丹帝国的历史还是很有趣味的，因为这个来自北京地区的蒙古种人建立国家于突厥斯坦的中心，无异在一个世纪以前，已经预兆着成吉思汗的大举侵入伊斯兰教国家。〔7〕

第五节　从乞儿吉思人统治权的衰亡至于成吉思汗诞生时的蒙古、蒙古民族起源的传说

乞儿吉思突厥人被契丹国王阿保机于公元924年击败，并从鄂尔浑地区被驱逐出去，使蒙古人得到了活动的机会。将近四个世纪（公元552—924年）以来，蒙古地方由各种突厥霸主们所主宰（“突厥”突厥人、畏吾儿突厥人、乞儿吉思突厥人），现在蒙古人可以恢复他们的祖先蠕蠕人于552年失败后所丧失的地位了。我们应当注意，为了这个并不需要去想象什么大规模的移徙。虽然蒙古中部完全归属于突厥人的势力范围，但是蒙古人始终并没有离开蒙古的东北部，因为我们在今天几乎可以确定室韦诸部是蒙古种，他们在唐代，甚至在魏朝统治时代，已经占据客鲁涟河下游、兴安岭北边和嫩江发源之处了[(43)]。我们可以设想，蒙古人的各部落是从公元924年开始，由客鲁涟河的下游循着河流逐渐向前进展的，何况当契丹人在这一年侵入之后，对于这个地方并不感兴趣。

关于这种种变迁，蒙古人的口传故事当然只能供给我们以变形的回忆。蒙古人的祖先被突厥人的祖先所征服，相传逃入儿额格涅坤山中的旷地〔1〕，从那里，在一个波斯历史家们所力求而不能确定的日期，蒙古各部落据说由一个名叫孛儿帖赤那即“苍狼”的[(44)]领袖带领之下又下来到斡难河（鄂嫩河）〔2〕、客鲁涟河和土拉河的地方。在斡难河的源头和圣山不儿罕，即现今肯特山的附近，孛儿帖赤那和豁埃马阑勒〔3〕，即白鹿[(45)]相结合。他们的儿子名巴塔赤罕，便是成吉思汗王朝的第一代祖先。[(46)]这里所说的完全是神话，这不过是和突厥人的狼的图腾相似〔5〕，突厥人的“乌古思讷默”也是以苍狼“柯克不儿里”为其祖先。蒙古人的神话到这里还没有完。由孛儿帖赤那传十

代到朵奔蔑儿干〔6〕（《元史》作脱奔咩哩犍——译者）娶阿阑豁阿〔7〕（《元史》作阿兰果火——译者）为妻，她于丈夫死了很久之后，有黄色的天神降临而怀孕（夜间降自天上，从穹庐的天窗进去），由于这个奇迹她生了三个儿子，即不忽合塔吉、不合秃撒勒只和孛端察儿(47)〔8〕，除此之外，她和死去的丈夫以前还生了两个儿子，不古讷台和别勒古讷台〔9〕。这个口传故事，和上面的一样，也是发生在斡难河边，成吉思汗系的"圣地"中心，而孛端察儿，天神的儿子就是成吉思汗的始祖。《拉施特书》和《秘史》说到世系时候通常把阿阑豁阿与某些部落联系起来，这些部落当成吉思汗时代，因其肇始于天神，也因为是成吉思汗的亲属，故被称为尼伦部(48)，即"光明的儿子"和"出身纯洁"之意。我们在后面还要常常提到这个尼伦部，所以我们在这里举其若干，不但成吉思汗的父亲也速该〔12〕的家族孛儿只斤氏(49)〔13〕属于尼伦族，还有泰亦赤兀惕（或泰赤乌）、兀鲁兀惕、忙忽惕、别速惕、札只剌惕(50)、巴鲁剌思、巴阿邻、朵儿边、撒勒只兀惕和哈塔斤(51)，也属于这一族。其他蒙古部落和成吉思汗的亲属关系比较疏远，而且不能上溯到阿阑豁阿的则被列入都儿鲁斤，即远族一类。(52)例如阿鲁剌惕、伯牙吾惕、火鲁剌思、速勒都思、亦乞剌思和翁吉剌惕或弘吉剌惕。(53)〔15〕这些世系，蒙古的诗人们于晚间在帐幕之下口述，无疑有一部分属于神话。我们对它还是感觉兴趣，因为它大致地告诉我们蒙古各部落的彼此的关系，尤其是成吉思汗家族的关系。

然而这个将主要的蒙古氏族与神光相联系起来的显赫世系，并不能掩盖这些游牧人民曾生活在非常困苦的状态之中。只看成吉思汗的始祖孛端察儿，《秘史》说到他的生活状况就可知道。他自以为受到他的兄弟们的薄待，就骑上一匹青白色秃尾生断梁疮的马沿着斡难河寻谋生路(54)。为了糊口，他射杀被狼围阻于崖上的野牲而食。"他采拾狼吃残的东西，并养着黄鹰。到了春天，当许多野鸭野鹅飞来时，他放黄鹰去捉。"和草原上的懒汉游民一样，他向邻近一个部落乞求马

奶喝，到后来，他以出其不意的袭击降服了这个部落，以此做为报答[(55)]。孛端察儿的早年，据记载是这样贫苦，但是一切史源都承认他是孛儿只斤皇族的始祖。[(56)]

第六节　成吉思汗时代来临前夕的蒙古地区、蒙古各部落

说过了这些口头传说之后，让我们来考察一下拉施特所提供的，约在成吉思汗诞生的时期，就是在公元十二世纪中叶稍后一些的时期，关于蒙古各部落的各种具体事实。

蒙古的东境介于客鲁涟河南边（或东边）和中兴安岭之间游牧着塔塔儿人，长时间以来，人们以为塔塔儿人属于通古斯种，但是经过伯希和先生的考证，他们无宁属于蒙古种。作为联盟，有时称九姓塔塔儿，有时称三十姓塔塔儿，他们曾见于公元731—732年的在和硕柴达木的阙特勤突厥碑文，所说的无疑是上述这个地方。当公元十二世纪，他们显然是分为好几个部落：察阿安塔塔儿、阿勒赤塔塔儿、阿鲁孩塔塔儿等等[(57)]，组成一个比较松散的联盟。

在塔塔儿人的西北，在客鲁涟河和斡难河上游之间，游牧着真正的蒙古人，就是成吉思汗的氏族或孛儿只斤氏族所隶属者，其中主要的部落是泰亦赤兀惕部落。[(58)]上面说过伯希和先生曾指出，蒙古这个名称似乎曾以中文名字“蒙瓦”或“蒙兀”在唐代就已经出现，是室韦各部落之一的名称，“室韦人几乎肯定是属于蒙古语族的”，似乎在这个时期（公元七世纪至九世纪）游牧于客鲁涟河下游的旁边和兴安岭的北部。

在十二世纪，有一个蒙古部落和泰亦赤兀惕以及孛儿只斤的亲族关系相当远，所以能够互通婚姻而不违反族外通婚的原则，这就是翁吉剌惕人，他们居住在塔塔儿人东边，捕鱼儿湖的旁边，喀尔喀（合勒合）河穿过这个湖而汇入于客鲁涟河[(59)]。

成吉思汗的祖先，这些真正的蒙古人，因为居住在草原和森林之间，一部分是牧人，一部分是猎者，我们将要看到成吉思汗本人的生

活也是这样。蒙古人中间的主要部落之一，泰亦赤兀惕和成吉思汗的祖先亲属关系很近，拉施特告诉我们，他们被人们看成一个森林中的部落，或含轻蔑之意，呼为林木中人，在森林中的蒙古人这时候文明程度不及草原上的蒙古人(60)。同样情形，还有林木中的兀良哈部落（也是蒙古人）(61)，拉施特说："他们住在广大森林（台哈，taïga）之中，不住帐幕，根本没有牲畜，以狩猎为生，很轻视游牧人民。所居以树枝编结，外用桦皮遮盖。〔1〕冬天在雪中狩猎，以木板系于足下，叫做'察纳'(62)，持杖插雪中而行，状如舟子撑篙于水"(63)。斡亦剌人（瓦剌，卫拉特）也是蒙古种，人数很多，住在贝尔加湖南部的西面，也是森林中的狩猎者。斡亦剌这个名称其意义为"亲属"、"同盟者"(64)，我们不明瞭他们究竟由哪些旧的成分构成。〔2〕

在斡亦剌人的东南，介于他们和成吉思汗族系的蒙古人之间，在贝加尔湖南边，色楞格河下游之上，是蔑儿乞惕人居住的地方，他们大部分也是森林中的狩猎者，这一种人究竟是否就是第六世纪拜占廷历史家们所说的木乞里人(65)〔3〕，他们究竟是突厥人还是蒙古人，还有疑问。或许根据事实，成吉思汗的母亲诃额仑是成吉思汗的父亲也速该从一个蔑儿乞惕人首领那里抢夺过来的，而成吉思汗的妻子孛儿帖也曾被另一个蔑儿乞惕人的首领抢夺去，由此推测蔑儿乞惕人是可能属于蒙古种。至于做为游牧部落的札剌儿人大约是在赤洛克湖沿岸，就是在现今脱只-哥萨夫斯克的附近，可能是一个突厥部落，而在蒙古人传说中的英雄海都时候被蒙古人所臣服并同化(66)。

第七节　客列亦惕人和乃蛮人

在蒙古人的西边，游牧着客列亦惕人。他们的迁徙地带，难于确定。从成吉思汗的历史看，他们的国王经常驻在土拉河的沿岸黑森林的附近[(67)]，但是拉施特以为他们的游牧地点，东边至斡难河和客鲁涟河，东南至于长城[(68)]。另一方面，《秘史》里面有另外一节说，做为客列亦惕人与乃蛮人的边境的，即西面边境的，是一条名叫涅坤的河[(69)]。一般认为，他们的中心地点应该在上鄂尔浑河、翁金河和土拉河的附近[(70)]。人们通常不承认他们是蒙古人，而认为是突厥人。伯希和先生说："有关蒙古民族起源的传说是否一概不适合于他们，现在还很难说，客列亦惕人究竟是否深受突厥人影响的蒙古人，还是正在和蒙古人同化之中的突厥人，无论如何，许多客列亦惕人的称号是突厥称号，而脱古鲁勒（他们的最后一个王）这个名字，也无宁认为是突厥名字而不应该认为是蒙古名字。"[(71)]客列亦惕人信奉聂斯脱利派的基督教，如果我们相信叙利亚历史家巴·赫伯拉厄思所说的，他们在公元1000年稍晚一些时候皈依了这个宗教。他们的一个国王迷失在草原里面，据说因为圣瑟治显圣而得到拯救；所以他受当地基督教商人的怂恿而叫马鲁地方（在呼罗珊）的聂斯脱利大主教埃伯耶苏派遣一个教士替他举行洗礼。巴·赫伯拉厄思引证了埃伯耶苏写给聂斯脱利教的教长（在报达的）约翰六世的一封信，其日期为1009年，信内说，二十万客列亦惕人和他们的国王同时受了洗礼[(72)]。问题完全在于这个日期，伯希和先生怀疑，这里面的"客列亦惕"字样是否巴·赫伯拉厄思后来增加的。然而，不管情形如何，这一点是肯定的，即公元十二世纪时客列亦惕王族是信奉聂斯脱利教的，他们成员的多数取了基督教的名字[(73)]。

照上面所说，客列亦惕人绝似曾占据鄂尔浑河上游和土拉河上游的突厥-蒙古帝国的故土。凭藉这种地位，他们可能希图在蒙古取得一

定的霸权。前于成吉思汗时期两代，他们的汗王马古思（即基督教名马可）不亦鲁(74)为了这种目的，和戈壁东部得到北京女真人或金支持的塔塔儿人打仗。但他为塔塔儿人所俘虏(75)，献于金人，被钉于木驴之上而死。马古思的寡妇，美丽的忽都克台亦里克只为欲报仇，伪称往塔塔儿首领纳兀儿处致敬，献“忽迷思”（qoumiz）一百袋，这是马乳所酿的，为游牧人所喜欢的饮料。实际上每一袋中藏有一个战士。乘塔塔儿首领设宴招待之际，这一百人突然出现，杀死了纳兀儿(76)。按照地点的距离来说，客列亦惕人的中心地点推定是在土拉河流域，而塔塔儿人居住在客鲁涟河下游的南岸，这个斗争使我们推想客列亦惕汗王们的活动范围曾经扩大至蒙古东边相当的远。然而从马古思死后至于脱斡邻勒（按与上文的脱古鲁勒应系一人）的即位，客列亦惕人没有显著的发展。马古思遗两子，忽儿察忽思和古儿罕，前者袭汗位。后来忽儿察忽思的儿子脱斡邻勒〔2〕，得成吉思汗的助力，曾一度称霸于外蒙古。(77)

客列亦惕人的西边，就是说大约在上鄂尔浑河和纳伦河之西，是乃蛮人居住的地方，他们占据杭爱山西部现今乌里雅苏台地方，和阿尔泰山的乌布沙泊以及科布多地方，一直到也儿的石湖和斋桑泊(78)。伯希和先生说：“虽然他们的族名似蒙古（乃蛮在蒙古语中的意义为八），但是他们的各种称号都用突厥语，乃蛮很可能是突厥人蒙古化(79)。”和草原上大部分人一样，乃蛮人相信珊蛮教，但据志费尼说(80)，聂斯脱利教曾传到他们中间(81)。文化因素的输入是来自他们南方的邻人，即畏吾儿突厥人。前于成吉思汗一代，乃蛮王亦难赤必勒格（突厥语中亦难赤指“可信赖的人”，必勒格指“智者”）或（照《拉施特书》）称之为亦难赤埃格都忽汗〔3〕，以善战著名，“他从来不让敌人看见自己的脊背或马的后臀。”(82)

我们在下文还要说到在西南部的两个有文化的民族：首先是畏吾儿突厥人，他们在塔里木北边的绿洲，在别失八里（古城附近）、吐鲁番、焉耆、库车等地，变成为定居人民，受佛教和聂斯脱利教的双

重影响，他们在文化上甚至在文学上都很可观；其次是哈剌契丹人，我们在上面已经说过，这是契丹人的一支，当他们大约于公元1125年从中国被驱逐出去的时候，在突厥斯坦成立了一个新的帝国。

第八节　蒙古社会的解体、成吉思汗创业前在混乱状态之中的蒙古

除上述两种人定居在草原地带的南边和蒙古本部的境外之外，其余蒙古地方再度陷入野蛮状态之中，如果拿它和公元六世纪至九世纪当“突厥”突厥人（Turc“Tóu-Kiue”）或回鹘突厥人的汗王们统治时期的蒙古情形对照，更为明显。在塔塔儿人、蒙古人、客列亦惕人或乃蛮人中间，人们找不到和中古初期“斡耳朵巴力”或“宫帐城”相似的东西。当然，“突厥”人，或回鹘人所谓“城”，不过指一种巡回的营，就是蒙古人所称为“古列延”(83)的，环绕着首领的帐，这种游牧城（除去在某一季节再回到所喜爱的地点之外）是常常可以随着他们的汗王而移徙的(84)。然而在成吉思汗诞生时期，蒙古草原和森林内地连这种临时的粗糙的集合体都没有。家长制的氏族即以“斡孛黑”（obog）〔2〕著称的，以及其狭义“牙孙”（yasoun）即支族(85)，当然是蒙古社会的基层组织。但是我们所知道的成吉思汗幼时的情况（并不是例外的情况），这个社会正在解体甚至在退化之中，从社会学的观点来说，这似乎是退化到以家为单位的阶段。关于这一点，令人联想到澳大利亚的斯克鲁布人，居住点分散，有如十九世纪时英国最早的探险家们所形容的那样。在十二世纪中叶的蒙古草原上，人们所常常遇见的不是什么由营帐和车辆构成的牢固的集合体，而仅仅是极少数的家庭所结成的游牧营盘，即所谓“阿寅勒”，而且往往只有一个家(86)。成吉思汗幼时和他的母亲以及兄弟被伯叔们所遗弃后，依靠渔猎维持困难的生活，为我们提供这种生活方式以一个实例。(87)

然而在原则上和精神上，蒙古社会还是一个很有等级的社会，虽然我们并不全部接受巴托尔德和符拉基米尔佐夫(88)的论点，但成吉思汗本人的兴起似乎在一定程度上凭藉着这个等级程度［特别是有关

于诺古特（nökud，那可儿），有如已经逝世的拉尔夫·福克斯所纪述]。[89]蒙古社会有它的贵族，拥有"把哈秃儿"或"把阿秃儿"（勇士）的称号[90]，或称"那颜"，其多数为"那雅特"（贵人）[91]，或称"薛禅"（贤者）[92]。蒙古社会有他们的自由人［称"那可儿"（nökur）其多数为"诺古特"（nökud）］[93]，成吉思汗时代的蒙古以这些人为基础建立其政治-军事制度，他们构成战士和亲信人这个阶级[94]。蒙古社会有它的平民，这就是普通人民（"哈剌出"[95]、"阿拉特"[96]）。最后，蒙古有它的奴隶（"孛斡勒"[97]、"兀纳罕-孛斡勒"[98]）。在每一个蒙古人民的集体之上，原则上都有一个王（汗）或首领（"别乞"）[99]统治着，〔5〕"别乞"的称号似乎在森林的部落中间比较普遍，例如斡亦剌人、蔑儿乞人。此外部落和部落彼此之间，也有等级之分，这是由于他们中间有的被他族所击败，或是相反地被他族所援救，或则因为要取得邻近强盛部落的保护，变成为较大部落的藩属或依附者。例如我们将于下文见到的札剌儿人和成吉思汗的祖先的关系（参阅后面第九节）。又如后来翁吉剌惕人和斡亦剌人向成吉思汗的输诚都属于这种情形（参阅后面第二章第二十节和第三章第五节）。

事实上，经过长时期的混乱状态，当十二世纪中叶之际，政治上和社会上的关系似甚松弛。真正的蒙古人，即泰亦赤兀惕和若干其他部落，已经不再有汗王，通过我们在后面要说到塔儿忽台乞邻勒秃黑和未来的成吉思汗的斗争以及成吉思汗和札木合的斗争中，就可见他们处于真正混乱状态之中。氏族和支族互相争夺牧地和驻扎营帐的地方（"嫩秃黑"）[100]，可举成吉思汗本人的情况以资证明：当某一首领死亡而其儿子还太小时，聚集在他的旗帜之下的营帐和车辆每次有因此而分散的危险。[101]族外通婚的原则使蒙古人必须于本部落之外寻觅配偶，有时用磋商的方式（例如成吉思汗的婚姻），有时用抢夺的方式（例如也速该的婚姻），引起的冲突或联合为数相等：我们曾提到，成吉思汗的父亲也速该抢夺篾儿乞人的一个首领的妻子诃额仑

为配偶，和篾儿乞人为了报复起见，也抢夺去成吉思汗的妻子孛儿帖。[(102)]波斯历史家拉施特在以下话中或者有所夸张，借此以提高成吉思汗的才能，他说，在成吉思汗即位以前，“儿子不再服从父母，兄弟不再服从兄长，妻子不再服从丈夫，有钱的人不再帮助本部落的首长；到处是成群的盗贼、抢夺者和叛变者。牲畜和马群不获安全，马匹因为过度疲乏和得不到休息而死亡很早。混乱情形遍处。”[(103)]纵使此话有浮夸之处，使人们易于了解当时情况，我们也不得不承认在这种声诉里面有一部分是真相，尤其是，我们如果联想到成吉思汗少年时代的社会，由《秘史》可以看出，是一个劫掠盛行、凶残狠毒和极端混乱的社会。

第九节　成吉思汗的先驱者、蒙古人初期的团结趋势、海都的称汗

在成吉思汗结合蒙古人各部落成为一体以前，似乎先有若干次朝着这一方面走的尝试。《秘史》所载的口传故事，证明这种趋势已在“歌谣中传扬”。尼伦族的神秘祖先阿阑豁阿，就曾留给她的子孙们以这样的遗训。有一天，她招集了她的五个儿子，交给每人一枝箭，叫他们折断，他们毫无困难地将箭折断了。然后她将另外五支箭束在一起，激挑他们试折这一束箭，对他们说道：“我的五个儿子啊！你们就象这五枝箭一样。单独一枝，任谁也容易折断，你们兄弟如果团结在一起，就象这束箭一样，没有人能够折断！”(104)

孛端察儿的后裔之一海都似曾开始联合蒙古各部落。他的故事有类成吉思汗历史的预兆。海都的祖父篾年土敦(105)〔1〕早丧，有妻名那莫伦(106)，生子七人，世系表很细致的列举七子之名，以最长的合赤曲鲁克至于最少的纳臣把阿秃儿(107)，〔2〕性格刚毅的那莫仑，居于部族之首领地位。就在这个时候，女真人侵入蒙古，这个处于势力扩张时期的通古斯种人在另一个方向，正在将中国北部置于自己统治之下。女真人进攻住在客鲁涟河边的（是否突厥人？）札剌儿人部落，大肆屠杀。有七十家札剌儿人逃避至蒙古人的地方，这正是那莫伦所管辖的地方。故事继续说，札剌儿人因为迫于饥饿，在那莫伦的儿子们放马的草地上掘草根而食。那莫伦不许札剌儿人侵占该地，“驱车相向，在盛怒之下，伤了几个札剌儿人。札剌儿人为了报复起见，将那莫伦的马群赶走。那莫伦的儿子们来不及穿战甲就追赶上去和他们战斗。那莫伦忧虑，命媳妇们载甲往追，但是还没有赶到，六个儿子都已经被札剌儿人杀死了。那莫伦本人，随后也被札剌儿人杀死。一家人幸免的只有那莫伦的幼孙海都（合赤曲鲁克的儿子），

他藏身于积薪之中或马湩盆下，以及她的第七子纳臣，事前他娶了巴尔忽或巴尔忽真[(108)]部人的女儿为妻，在那里成家立业。”[(109)]

听到一家人被杀的消息，纳臣从巴尔忽奔回，但是他仅仅看见孩子海都和几个老妇人还生存。“纳臣热血沸腾地要报复亲属被杀之仇并夺回马匹，但没有可以乘坐的东西；幸而有一匹骅马，于被劫后中途跑回。纳臣骑这匹马找札剌儿人去。他在途中遇见猎者二人，骑马而行，这两人相离不远，各自擎着一只鹰。纳臣认得这鹰是属于他的哥哥们的。于是他先和比较年轻的一个骑士接近，问他曾否看见一匹赤马引着马群向东而去。”彼此攀谈，走到客鲁涟河转弯的地方，纳臣将他用匕首刺死，把他的马和鹰系在尸体之上，然后若无其事地回头走向另一个猎者。这个猎者问纳臣，前一个人何以躺在地上许久不起来。纳臣随口戏答，乘隙又将这个人杀死。“纳臣看见远处有几百匹马在山谷里面吃草，由几个儿童看守。他先登高处瞭望，附近没有人，然后冲向儿童，杀死他们，驱赶马匹，驾着鹰，回到那莫伦的旧帐，携带海都和几个老妇人到巴儿忽地方去。”[(110)]

海都既长，他的叔父纳臣和巴儿忽人奉他为主，因为他是篾年土敦和那莫伦的嫡系长孙。海都带领本部人讨伐札剌儿人并将他们征服。从此之后，札剌儿人遂成为蒙古人的藩属或附庸。[(111)]据说，海都以黑河沿岸为其主要的驻帐地方，我们很难肯定，这是否就是现今和它同名的河流，发源库伦的北面，趋西北，流入鄂尔浑河的中段，因为在蒙古地名中有许多河流都叫做“黑河”。无论如何，海都的势力根据地似乎是在贝加尔湖的东岸巴儿忽真地方。[(112)]“各部落中的许多家族，逐渐来归附他，他的臣民人数日渐增加。”[(113)]这就是最初的“蒙古国家”的雏形，我们将要看到，在成吉思汗的时候，他的周围也有过同样的集合过程。在拉施特的书里面，海都拥有“汗”的尊称，而在《秘史》里面，他已经甚至有了“可汗”的帝号。但是《秘史》是大约在公元1240年编写于成吉思汗子孙的朝廷，这是后来的追称，和林诸大汗的光辉映射到他们的远祖这位部落的首领身上。

第十节　合不勒汗

蒙古的第一个汗，海都，有子三人：伯升豁儿多黑申(114)〔1〕、察剌孩领忽和抄真斡儿帖该。伯升豁儿多黑申便是成吉思汗这一系，即称为“乞牙惕”(115)的这一系的始祖，察剌孩领忽便是泰亦赤兀惕这一系的始祖；成吉思汗的年青时代，一直处于乞牙惕人和泰亦赤兀惕人互相倾轧的过程中。上述世系，《秘史》和《拉施特书》所说大略相同，虽然枯燥无味，然而我们感觉有兴趣，因为从这里面我们可以看出，一个蒙古部落，怎样当遭受札剌儿人的侵犯并杀死那莫伦和她一家的时候已经一无所有，而一旦狩猎地盘和牧畜地盘不受限制，立即重新开始它的人口膨胀。

当海都之孙(116)合不勒（《元史》作葛不勒汗）“在位”的时候，蒙古的第一个王朝到达了它的最盛时代。(117)在合不勒的时候，蒙古人和中国北方的金国，即女真人的帝国，成立了友好关系。金国的朝廷对于蒙古的一切似乎极为关注，因为他们了解，在这一方面，可能随时发生威胁他们的事情，于是企图使这个新成立的王朝归附于他们。合不勒受金人的邀请，去北京宫廷或是满洲某处驻帐的地方，在那里，合不勒表现得蛮气十足，虽然金国的朝廷也不是怎样高雅，但是合不勒使他们震惊于他的非常大的食欲。这个食欲，据拉施特的解释，是出于特殊考虑的。因为合不勒担心这些不知名的食物，尤其是许多中国糖食里面可能藏着毒药，所以他常常出外呕吐，然后再来就席，若无其事的重新饮啖。(118)有一次，合不勒饮酒比平常多，竟然忘其所以而伸手捋蒙古人称之为阿勒坛汗的金帝之须。(119)等到酒醒，有人告诉他冒犯了皇帝，他就自请处罚。金帝一笑置之，或者因为他认为对于野蛮人不能讲求礼貌，或者因为金人正在扬子江和中国人打仗，不愿意引起蒙古人的恶感。金帝宽恕了合不勒，并且赐以厚礼：“金、珠、朝服”，送他返回蒙古。但是在这个蒙古首领走后，金

帝听信他的朝臣的劝告，又改变主意。他派遣使者邀请合不勒再回来。这位蒙古人预料回去有危险，拒绝邀请。金国的使者于是擒住了合不勒，合不勒趁着他们的不备，“骑一匹灰色小马”逃去，他得脱后，对这个诡计非常愤怒，派人将北京朝廷的使者一概杀死。[(120)]

可想而知，由拉施特从蒙古人这方面所传播的以上这段轶事引起了中国北方金国君主的斗争反响，自公元1135年起，继续对“蒙古”用兵，有如《通鉴纲目》所述。我们据《通鉴纲目》所知，金主哈喇迈[(121)]（公元1135年至1149年）派遣将军呼沙呼率师伐蒙古，但是在1139年，大约是因为向北方进兵过于深入，粮食不继，呼沙呼不得已退却，被蒙古人所追袭，败于“海岭”一带。至公元1147年，金人再发兵攻击蒙古，由将军乌珠统率，这一次也没有遇到佳运，乌珠和蒙古人签定了一个相当屈辱的条约。“金人割与蒙古西平河以北的二十七处堡寨，每年馈送蒙古牛羊谷物若干。此外，金主赐野蛮人的首领以熬罗孛极烈的贵号并封为‘蒙兀’（Mong-wou）国王。”[(122)]伯希和曾提议将这个汉字对音还原为蒙古文Oro bögilä[(123)]，但是还不能将这个名字和《秘史》以及《拉施特书》所记载的、前于成吉思汗时期的这些英雄们的名字对照符合。无论如何，我们可以确定，这个女真人的中国-通古斯国家，即金国，虽然能够称霸于满洲和中国的北部，并且对于建立在南方的中国人国家屡战屡胜，然而对于蒙古人，则处于抵御困难的地位，蒙古人在西北，在兴安岭旁边，在嫩江旁边，都挫败了它。真正的蒙古人和金人帝国的境土相接，可以设想蒙古人曾将客鲁涟河南边的塔塔儿人，或多或少地臣服或团结在他们势力之下。

第十一节　俺巴孩汗〔1〕

让我们再回到蒙古史料中来。蒙古史料中记载合不勒有六子，(124)即斡勤巴儿合黑、巴儿坛把阿秃儿、〔2〕忽秃黑秃蒙古儿、忽图剌罕、忽兰（按系庶子）、合答安和脱朵延斡惕赤斤(125)。“六子皆勇武有力，以‘乞牙惕’（Kiyat）或‘急流’的称号而传之于后嗣”。(126)但是合不勒没有传位给他们里面的任何一人，而传位于他的从堂兄弟泰亦赤兀惕系的首领俺巴孩，《秘史》和《拉施特书》尊称俺巴孩为汗或合罕。(127)

虽然汗位由另一系继承，但是这个蒙古第一个汗国似乎已经到达了它势力的饱和点，就在这个时候，发生了蒙古人和塔塔儿人之间的不幸战争。我们在上面已经说过，塔塔儿人和蒙古人同种，居东南方，在客鲁涟河右岸和兴安岭之间。合不勒汗的妻弟赛因的斤系翁吉剌部人(128)，有病，请塔塔儿人著名珊蛮医治。符咒无灵，赛因的斤不治而死。当该珊蛮回去时候，死者的家族赶上去把他杀死。塔塔儿人拿起武器来报复杀死珊蛮之仇，而合不勒汗诸子帮助赛因的斤的家属翁吉剌人。这一场同类相残的斗争，被北京的金朝阿勒坛汗所利用，为了制止蒙古人的发展，金人似曾帮助塔塔儿人与蒙古人对抗。金人和塔塔儿人联合起来而泄愤于蒙古人，将要在他们的首领身上使用可怖的复仇方法。

俺巴孩汗想必是以为和塔塔儿人的争吵已经终止了，所以答应将他的女儿嫁给塔塔儿人的一个部落首领。这个部落，《秘史》特别提明，游牧于捕鱼儿湖和阔连海子（即呼伦池）(129)之间的兀儿失温河（即我们现今地图上的Oursson河）旁边。俺巴孩毫不怀疑地送他的女儿到她的未婚夫那里去，不料被塔塔儿主因人所执，〔3〕在严密警卫之下，把他送给他们的新盟友，北京的金帝。金帝将俺巴孩钉在木驴之上，这是“对反叛的游牧人专设的残酷刑罚。”另一个蒙古人首领

斡勤巴儿合黑，就是已故合不勒汗的长子，禹儿乞或主儿乞氏族的首领，也被塔塔儿人所执，送给金人，受到同样的刑罚。(130)

在中国北方的女真人皇帝以为这样树立榜样最大程度地传播出去，可以使蒙古人恐怖。实际上适得其反。当塔塔儿人将俺巴孩送给金人的时候，俺巴孩及时地对他的儿子合答安"太子"〔4〕和他的堂兄弟忽图剌发出了复仇的怒吼，他说："就是你们磨坏了十个指头（以拉弓箭）也要替我报仇！"〔5〕如果我们相信成吉思汗王朝的官修历史所记载，俺巴孩在未死之前警告金帝，报仇之举将极端可怖(131)。事实上，泄不尽的仇恨由此积成，这种仇恨，我们将要看到，有一天使成吉思汗在最后的一些塔塔儿人和最后的一些金人的鲜血之中得到满足。(132)

第十二节　忽图剌汗

忽图剌继俺巴孩为汗。(133)在上面说过，忽图剌是合不勒汗的第三子。相传他孔武有力，是蒙古人的赫拉克勒斯(134)："蒙古诗人们夸奖他的声音洪亮，就象雷鸣山中，两手如同熊爪，将一个人折为两段就和折一枝箭一样。冬夜赤身睡于燃烧着的巨木旁边，火星炭屑堕落在他的身上不觉，烫伤的地方醒后以为是虫螫。每天食一只羊，用庞大的盆盂盛马湩而饮。"(135)真正的蒙古人和泰亦赤兀惕人在斡难河旁边豁儿豁纳黑主不儿（豁儿豁纳川）(136)的一棵大树之下聚会选举忽图剌为汗，〔1〕新汗于宴会之后在树下跳舞庆祝即位。随后他就和合答安太子，即俺巴孩之子，泰亦赤兀惕人的首领，一同出发和塔塔儿人及金人作战以报仇恨。"他们和塔塔儿人的部落阔湍巴剌合以及札里不花厮杀十三次，但是没有得到有决定性的胜利。"在忽图剌的旁边，他的侄儿也速该(137)却露了头角，在这一次战争中，他击败并杀死了塔塔儿人的一个首领名叫帖木真兀格：为了纪念这个胜利，也速该替他的儿子——未来的成吉思汗——取名帖木真。(138)

忽图剌将其报复性侵掠行动推进到金人的领域，无疑就是在现今的蒙古-满洲边界(139)。相传他战胜金人的（或塔塔儿人-金人的）一支队伍后，夺得许多战利品。(140)在这些战役当中，有一次忽图剌在归去的途中狩猎自娱，遇到朵儿边部落人的突然袭击（朵儿边人也是蒙古人，由此可见，在这个时期蒙古的汗王除去在他自己的群众以外，得不到其他蒙古人的尊重达到何等程度。），他的随从都散去了，忽图剌陷入泥淖之中，他的马连颈部都陷在泥土里面。"他跃登马鞍上面，猛力跳出泥淖。朵儿边人追至对岸，但是没有继续去追赶他，因为他们说：一个失掉了马匹的蒙古人，更何能为？"当这个时候，他的部下已经传播了他已死的消息，他的侄儿也速该也拿着祭礼往吊他的家属了，但是忽图剌的妻不相信他已死，她说："声震天空，

手和三岁熊爪一样的战士，怎能被朵儿边人所捉住呢？他不久一定回来。”果然，于朵儿边人走后，忽图剌从泥淖里面拉住马的鬃毛将它牵引出来。“骑上了马，他看见朵儿边人地方有马群吃草；他跳上引马，将整个马群赶回到自己的地方，此时人们正在那里开始为他哭泣”。(141)

第十三节　第一个蒙古王朝的衰亡

上述的战绩，结果以失败告终。蒙古人相传有一次在捕鱼儿湖附近和金人与塔塔儿人的联军交战中他们遭到惨败。在中国史源里我们可以得知，当公元1161年，金人曾派遣一支军队到蒙古去击退游牧人的侵犯。北京朝廷的政策和兵力，塔塔儿人的兵力，以及蒙古人的兄弟阋墙，使这个由蒙古人成立的国家尝到了教训。在此后一个时期，塔塔儿人代替了真正的蒙古人称霸于戈壁东部；它们的实力竟变得这样的庞大，以至于使扶植他们的金人感到忧虑，当他们的同盟关系发生变化的时候，成吉思汗实际上才获得初次的成功。至于目前情形，蒙古王朝由于败绩而消亡，忽图剌汗的三个儿子——拙赤、吉儿马兀和阿勒坛(142)没有一个继居汗位，他的侄儿也速该(143)也没有称汗，也速该始终被称为把阿秃儿——一种贵族的称号(144)。他是成吉思汗的父亲，因此我们更可以肯定，如果他有什么位号，成吉思汗朝代的历史家们一定会张大其词。我们可以确定，蒙古人的第一个汗朝是被金人和塔塔儿人所毁灭，但是详细情形我们并不知道，由此各部落又发生新的分裂。〔1〕

第十四节　成吉思汗的父亲也速该

如果也速该不过是一个支族孛儿只斤氏族（斡孛黑）里面的乞牙惕支族（牙孙）的普通首领(145)，他却留下了勇敢和活跃的战士的声誉。在上面说过，他战胜并杀死两个塔塔儿人的首领（据拉施特的估计大约在公元1155年）帖木真兀格和豁里不花。这是在东面。在西面，他参预了客列亦惕人中间的斗争。

客列亦惕王忽儿察忽思死后，其长子脱斡邻勒(146)以强暴手段占据王位。(147)〔2〕他杀死他的两个兄弟：台帖木儿太石（Tai-Te'mur Tachi）和不花帖木儿(148)。又想消灭他的另一个兄弟额儿客合剌，〔3〕额儿客合剌于是投奔了乃蛮人。脱斡邻勒的叔父古儿罕鸠集不满于脱斡邻勒的人夺取了政权，驱逐了脱斡邻勒(149)。脱斡邻勒出奔，相随的只剩一百人，在试行奉献自己女儿忽札兀儿(150)的方式乞援于篾儿乞惕人的首领脱黑脱阿之后，他来向也速该请求更为有效的帮助。以也速该的助力，脱斡邻勒击败古尔罕于忽儿邦德勒苏惕(151)并恢复了克烈亦惕王位。“在土拉河旁边，黑森林里面，”也速该和脱斡邻勒誓成永好，或照蒙古人的说法，他们结成“安答”（anda），就是盟兄弟。我们将要看到这一件事对于我们历史后来的发展的重要性，为了履行盟誓，脱斡邻勒对于也速该的儿子，未来的成吉思汗，当他事业开始的时候曾给予保护。

在什么情况之下也速该夺得他的妻子，即成吉思汗的母亲诃额仑，这对于成吉思汗本人的历史至关重要(152)。《秘史》以质朴粗犷的方式叙述了这一情节：“那时，也速该把阿秃儿在斡难河放鹰，看见来了篾儿乞惕人也客赤列都带着他的斡勒忽讷(153)部落的妻子。也速该望见这个妇人容貌美丽，他回去找他的兄弟捏坤太子和答里台斡惕赤斤帮助。〔4〕赤列都看见他们走过来很害怕，策马疾行。过了一个岭，转了一个山嘴，再回到他的妻子车前。他妻子对他说：那三个人

的颜色好生不善，必然要害你的性命，你快逃走，有了性命，像我这样的妇人有的是。如果你想念我，再娶的妇人就叫做我的名字。她说着就脱下身上的衫儿交给他丈夫做纪念。赤列都刚在马上接到衫儿，也速该兄弟已经到了。赤列都驱着马逆着斡难河逃去。也速该把阿秃儿和他两个兄弟追赶赤列都，〔5〕过了七个山岗没有追上。他们回头将那妇人捆绑起来，牵着车子，捏坤太子引路，答里台旁着车辕而行。”(154)

成吉思汗的父亲也速该就是这样的娶了诃额仑夫人为妻。

诃额仑为也速该生了四个儿子：帖木真，即有朝一日称为成吉思汗的，是他们的长子，还有拙赤哈撒儿〔6〕、合赤温和帖木格，还生一个女儿名帖木仑。也速该二个次妻(155)还为他生有两子：别克帖儿和别勒古台(156)。上面说过，为了庆祝杀死塔塔儿人的一个名叫帖木真的首领，也速该为他长子取名帖木真。至于这个名字的词源，伯希和先生说，蒙古语里面指“铁工”，这在读音上是对的。

帖木真的诞生日期，各种史料说法不同：波斯史家说是在公元1155年，中国元朝的历史说在马年，即公元1162年，《萨囊彻辰书》依从《元史》(157)。但是新近对中国的公元1340年的史料做了查考，伯希和先生的结论是，这个蒙古征服者实际上是生于公元1167年(158)。据蒙古人的传说，未来的成吉思汗生时，右手紧握着“髀石般一块血”。(159)〔9〕拉施特附加说，望之他的脸上似有光射人，无疑，这是联系到传说中的祖先阿阑豁阿与之交接而生下英雄始祖孛端察儿的神光。根据赵珙(160)〔10〕，成吉思汗在壮年的时候，身高颡广，老年时有长须，和其他蒙古人不同。(161)(162)又据说，成吉思汗骨胳健壮，“眼睛似猫”。所谓眼睛似猫者，指灰蓝或灰绿色，某些作者因此以为他不属于蒙古种，而属于“突厥-阿里安种”，这是无稽之谈，等于日本的某些作者把他看做是流亡在外的日本贵种。(163)

帖木真九岁时，依照伯希和先生的年表，这是在公元1176年，他的父亲也速该带他到他的舅父们那里去。在路上，他们遇见了一个蒙

古种人首长，翁吉剌部的德薛禅。〔11〕德薛禅很喜欢帖木真，对也速该说："你这个儿子眼明面有光，我昨天晚上梦见一个白海青鸟，两爪擎着日月，从天上飞来站在我的手上(164)。这是吉兆。你今天带你的儿子来，应了我的梦。我家里有一个年幼的女儿，同去看来。"他带领也速该到了他的家。所说少女孛儿帖，年龄十岁（比帖木真大一岁），《秘史》说，她已经很美。第二天，也速该为他的儿子求婚。德薛禅在原则上应允，但提议留年轻的帖木真住在他家里作为未婚夫婿。也速该同意，仅仅向德薛禅提到帖木真怕狗（蒙古牧地的狗，的确是特别可怕），〔12〕他说："我儿子怕狗，休教狗惊着。"说毕，也速该乘马回去(165)。

在归去的途中，也速该遇见一群塔塔儿人正在进餐。因为饥渴交加，他就坐下来和他们同食，但是塔塔儿人里面有认识也速该就是先前杀死他们的好几个首领的人，就暗中将毒药放在也速该饮料里面。到骑上了马，也速该已觉不适。三天之后，到达自己的地方，他知道自己的性命不保。他使人呼唤他的一个朋友叫做蒙力克(166)〔13〕的来，并请他迅速往接年轻的帖木真回来，他说："我的儿子们都幼小，帖木真留在他的未婚妻那里。我在归途，被塔塔儿人毒害。我很不放心我这一家人。〔请你照应。〕至于帖木真，接他回来，愈快愈好。"说罢死去了。(167)

忠于也速该的遗命，蒙力克往见德薛禅，当然并没有将这个恶消息宣布，借口说也速该不习惯于离开他的儿子，想接他回去。蒙力克就这样得以把这个孤儿接到他母亲诃额仑那里去。

---

(1) 无疑也包括非马来种的日本人在内，根据夏尔·阿格诺埃的新近著作，这一点已经更为明显。

(2) 但是在唐代（公元七世纪至九世纪）的中文载籍里面说：居住在客鲁涟河下游以及兴安岭之北（呼伦池和阿尔浑河上游）的室韦人中间有个叫做蒙瓦或蒙兀

的部落，伯希和先生认为这是蒙古的名称在历史上的最初出现。（参阅《亚洲学报》1920年I，145，《通报》1929年，126。）

(3) 在我所著《草原帝国》里面采用Hephtalites这一词和克利斯坦生（著有《萨珊王朝时代的伊朗》，见《基默博物院年鉴》，1936）以及其他若干参考资料相同。我赞同Hephthalites这一词，因为它和东罗马遗留下来的若干最重要的抄本相符。〔4〕

(4) 关于草原的艺术，不在本书研究范围之内，在我所著《草原帝国》（1938年，帕约书店出版）里面，另行叙述。在这里仅仅提一提屈恩·赫伯特教授有一篇重要论文，说明新近在安阳地方，被称为象形的坟墓里面发现若干兽形铜器，属于商朝，就是在公元前1400年至1200年之间，具有西伯利亚-蒙古的风格，显然受草原艺术的影响（参阅Herbert Kühn, Chronologie der sino-siberischen Bronzen，见Ipek杂志12卷，1938年，第164页，插图57）。在安阳发现的商代器物里面具有草原风格这一点，斯德哥尔摩的卡尔贝克先生曾经到那里去看过，并向我证实了这件事。这是很重要的，我们或将被迫重新考虑全部草原艺术的时期问题。参阅后面附篇。

(5) 尼·波普，现代蒙古语学者，美国华盛顿大学教授。巴托尔德，苏联学者，著有《蒙古入侵时代的突厥斯坦》等书。——译者。

(6) 成吉思汗时代，有一部分蒙古人，《拉施特书》和《秘史》都称之为"林木中人"（Hoi-yin irgèn槐因·亦儿坚），游牧的蒙古人对之颇为轻视。参阅伯希和，《亚洲学报》，1925年，I，218以下。《关于室韦人的森林生活》，第393页。〔8〕

(7) 参阅斯坦因《Ruins of Desert Cathay》I，图83。

(8) 参阅戴遂良《历史文件》II，978，公元354—357年下。（戴遂良系法国耶稣会士，于清光绪十三年来我国，所著书名《中国简史》。——译者）

(9) 参阅戴遂良《历史文件》II，1091。

(10) 不是在克拉斯诺亚尔斯克地方，因为印刷上拼音有错误，使我在《草原帝国》中（第30页）说错了。参阅塔尔格朗著《战后在北亚细亚发现的古物》《芬兰-乌戈尔学报》，XIIX，第47页，赫尔辛基，1937年。

(11) 这里所说的碑文，指阙特勤碑。——译者

(12) 斡耳朵巴力（ordou-baligh或作ordou-baliq），"皇帐的城"。在畏吾儿突厥文字里面，ordou指营帐（御用的），由此有宫殿、宫廷等意义。参阅伯希和《通报》1914年，264。

(13) 聂斯脱利教为基督教的一个教派，在唐代传入我国，称景教。——译者

(14) 参阅沙畹与伯希和合著的论文《Un traîté manichéen retrouvéen Chine》，《亚洲学报》，1913年，I，268。

(15) 巴托尔德不赞同将Ouigour和Oghouz这两字都指回鹘人，见所著"Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens"，柏林，1935年，第38页，Menzel译。我们知道Oghouz这一字突厥语指"族"，在鄂尔浑河的突厥碑文里面，Togouz-Oghouz有九个族，另外Utch Oghouz三个族，Alti Oghouz六个族等等。

(16) 参阅《辽史》，伯勒什奈德（Bretschneider）译，《中世纪史研究》第1卷，214页。

(17) 翁独健教授按（以下略作翁按）：金人灭辽之后，对其所属的部落极端压迫，励行征集各部的丁壮编入队伍以为侵宋防夏准备。复迷信敌人来自北方，遂拟消灭塔塔人、蒙古人，每三年派兵出塞肆行掳掠杀戮谓之"灭丁"。这与近代帝国主义殖民者对美洲印第安人和非洲土人的灭绝政策相仿。同时金人又实行"清野"政策，使边防三百里内外无人烟，谓可以防止蒙古南侵和劫掠。并毁其船筏，不使窥边境，还有施行私相越境法，犯者以死论。与西夏虽有使节往来，然后来只留有所谓榷场数处以为贸易交通孔道。金人常谓"得其人不可有，得其地不可居，"故对蒙古及塞外各部落尽其掳掠、残杀、奴化及分化的能事。这里著者所谓"一度辉煌于历史上的外蒙古，因此又投入荒蛮之中，从此它的情况不明"，其理由和情况有如上述。这时蒙古汗朝亦为之消灭，至成吉思汗始恢复汗位。

(18) 或作yi-la，参阅罗尔夫·斯坦的《辽史》，T.P.1939，23。（原注以耶律既作yé-liu也可以作yi-la，系由中文耶律亦作移剌。——译者）

(19) 德光即《辽史》所称太宗。——译者

(20) 参阅本书此处 。

(21) 迪古乃（完颜亮）即《金史》所称废帝海陵庶人。海陵于即位后三年迁都北京。——译者

(22) 翁按：这里著者称唐兀人（西夏）是吐蕃种的一族，但据《金史》"西夏列传""夏国王李乾顺其先曰拓跋思恭，唐僖宗时，赐姓李，是为太祖，李继迁历五代至宋，传三世至元昊始称帝"，是则西夏主原为拓跋族，属于突厥种，而非吐蕃种。元昊在宋时赐姓赵。

(23) 蒙古人和波斯人称这个国家为合失（Qachi）或合申（Qachin）由中文"河西"（Ho-Si）的转音，其意义为黄河以西之地。

(24) 张德辉的纪游，《渐学庐丛书》本名为《塞北纪行》。《古今图书集成》卷116作元张辉卿（张德辉字辉卿）《边堠纪行》。——译者

(25) 《张德辉游记》，伯勒什奈德译《中世纪史研究》第54—55页。又参阅，韦利《Travels of an Alchimist》第68页。

(26) 这里我提起了蒙古史里面一个最可痛惜的遗漏处，即我们对于客列亦惕人的来历不明，甚至不知道他们是属于突厥种，还是属于蒙古种。成吉思汗历史的作者们，无论为蒙古人（《元朝秘史》），波斯人（拉施特的《史集》）或中国人（《元史》）都是忽然引入客列亦惕人，述他们的生活，仅仅将时期上溯两代，没有将他们和以前任何民族联系起来。他们究竟是否一个古老民族而用新的名称呢？还是由若干旧部落联合起来的呢？（参阅本章下第七节）

(27) 翁按：辽以翰林为林牙，林牙非翰林院的官衔，耶律大石初为翰林应奉，寻升承旨，应奉与承旨都是翰林院的官职。汉人称翰林为太史，林牙大概是太史的意义。

(28) 汪古突厥即《辽史》所称白达达。（伯勒什奈德译，《中世纪史研究》I，212。）

(29) 并没有结果，因为定居在甘肃的回鶻人拒绝再过鄂尔浑地方的游牧生涯。（参阅上第二节）

(30) 《辽史》，伯勒什奈德译（《中世纪史研究》，I，211—214）。

(31) 在塔尔巴哈台（按即今之塔城）的楚古察克方面。

(32) 八剌撒浑或译作八剌沙衮，元刘郁《西使记》称过其地，尚见残垒，地址约在托克马克之西南方，靠近亚历山大山麓。——译者

(33) 按Afrâsiyâb（额弗剌昔牙人）即志费尼《世界征服者》所称Efrasiyab，是古代波斯史上的突厥名王，其后裔让位给西辽主耶律大石（见《中西交通史料汇编》第五册第290页）。——译者

(34) 就是伊斯兰教突厥的哈剌汗王朝。〔5〕

(35) 应作Atsiz不是Atsîz，《草原帝国》中（第215页）有错误。

(36) 根据志费尼，见《多桑书》第一卷，第441—442页；又见马迦特，《库蛮考》，167。

(37) 指伊塞克湖和楚河的地区。

(38) 《西游记》，韦利译，第88页。

(39) 伊本-额梯儿（1160—1233年），毛夕里人，著书名《全史》，阿剌伯文。——译者

(40) 哈剌汗王朝。

(41) 参阅本书此处 。

(42) 《辽史》，伯勒什奈德译本，前引，I，217。

(43) 伯希和，《亚洲学报》，1920年，I，146。

(44) 参阅别列津译《拉施特书》，“祖先”4和153。按照科瓦列夫斯基词典，II，页1260，孛儿帖的意义为“斑点”、“花斑”、“有点的”、“虎斑”等。孛儿帖赤那指

“花斑的狼”或“苍色的狼。”

(45) 参阅《萨囊彻辰书》卷8，豁阿（Qo'a）的意义为“美丽”、“皮肤白”（指妇女），豁埃（Qo'ai）的意义为“灰白”（海涅士，Wörterb.，64）。〔4〕《萨囊彻辰书》的中文译本即《蒙古源流》，I.J．斯密特有德文译本，圣彼得堡，1829年。——译者

(46) 《秘史》，第一节，鲍乃迪译，23。

(47) 《拉施特书》中特别指出，降临阿阑豁阿的天神，不但肤色是黄的，而且眼睛是灰的。这是由于成吉思汗的家族名“孛儿只斤”而联想到的。孛儿只斤的意义为灰色眼睛（参阅别列津译本，“祖先”第49页）。这位作者试将口传故事历史化，他以为阿阑豁阿时代，大约在阿拔斯王朝的初年（公元750年）和萨曼王朝的初年（公元875年）。参阅别列津译本，“祖先”第3页。这个传说的节略见《元史》，克罗斯译，第8页。阿阑豁阿就是“美丽的阿阑”。〔10〕

(48) 斯密特在《萨囊彻辰书》的译本里面（第375页）将“尼伦”这一词用ari'oun“纯洁”或naran“太阳”（太阳之子）来解释。〔11〕

(49) 参阅注(145)。

(50) 伯希和先生说：札只剌惕人曾参加耶律大石的远征至于突厥斯坦，在公元1123年至1130年之间（伯希和，《亚洲学报》，1920年，I，146）。［翁按：《辽史》记载，耶律大石驻北庭都护府，会合茶赤剌（又译作察察哩）等十八部王众，得精兵万余，整旅而西。伯希和谓札只剌惕人（茶赤剌的转音）曾参加耶律大石的远征，是有根据的。］

(51) 但是这最后两个族，如果也是阿阑豁阿的子孙，却是由她的人间的丈夫朵奔蔑儿干所生，不是由于天神。因为撒勒只兀惕是不合秃撒勒只的后裔，哈塔斤是不忽合塔吉的后裔。

(52) 或以为都儿鲁斤这一词源流于“都儿立克”（Dorlik），蒙古的一个神名。〔14〕

(53) 阿鲁剌惕族，根据《秘史》，是海都的第三子札乌锦阿儿特该的第三子阿鲁剌惕的子孙。关于这些尼伦和都儿鲁斤部族的原始，参阅《拉施特书》，别列津译，“祖先”，第5页，“部落”第272页。

(54) 《秘史》说在“巴勒谆阿剌”，“泥岛”。海涅士译，第24节，第3页。克罗斯译《元史》说在Pa-li-t'ouen-a-lan地方（按：《元史》作八里屯阿懒。——译者）第8页，参阅伯希和，《通报》，1936年，358。

(55) 《秘史》第24至38节。参阅《元史》，克罗斯译，第8—9页。

(56) 《秘史》，第42节。《拉施特书》，“祖先”别列津译，第10页。

(57) 《秘史》，海涅士译，第153节，鲍乃迪译，第153页。参阅《拉施特书》，别列津译，“部落”，第51页。

(58) 但是至少有一部分泰亦赤兀人似乎曾居住稍北一些，在森林地带，在斡难河下游的北岸，贝尔加湖之东。

(59) 伯希和先生提及弘吉剌惕从公元1123—1124年已经见于中国的关于契丹人的历史（《亚洲学报》，1920年，I，146），《秘史》里面总是称之为翁吉剌惕。

(60) 《拉施特书》，别列津译，“祖先”，第48页。

(61) 伯希和先生云：《华夷译语》称兀良哈为林木中人，拉施特也称之为槐因乌良哈（伯希和，《关于h发音的字》《亚洲学报》，1925年，I，218）。

(62) “察纳”（Tchana）据科瓦列夫斯基《蒙文字典》III，页2077，是一种板（雪橇），行于雪上的用具，足见拉施特对于这种小节都认真查明。

(63) 《拉施特书》，多桑译，I，421—422。

(64) 斡亦剌（Oyirat, Oïrat）据科瓦列夫斯基词典，其意义为“近亲”（I，335）。

(65) 参阅伯希和，《亚洲学报》，1920年，I,145。马迦特，《库蛮考》，88。

(66) 多桑，I，29。参阅《拉施特书》，别列津译，“部落”，第33页，“祖先”，第16页。《秘史》（例如第120节）作札剌亦儿。

(67) 《秘史》第96节称为土兀剌。

(68) 《拉施特书》，别列津译，“部落”，第94页。

(69) 《秘史》第188节。这里所说的是否纳伦河，而地图上有参差呢？纳伦河是从杭爱山南下至于拜达里克和图音之间。而且拉施特关于乃蛮人的注释，将这个部落的东部边境和客列亦惕相接，在哈剌和林山（北边），这就是说在鄂尔浑河发源之处，恰恰是纳伦河的地区（别列津译，第108页）。

(70) 关于客列亦惕（Kéraït，《秘史》作Kéräyit）这个名称，拉施特以为源流于“哈剌”（Qara）这一词，在突厥-蒙古语言里面就是“黑”的意思，“由于国王和他的八个儿子都是棕黑色的”（见别列津译，第108页）。〔1〕

(71) 伯希和，《上亚细亚》，第25页。拉施特说，客列亦惕人起源于蒙古种（“部落”，别列津译，第94页），但他常常对蒙古人和突厥人不加区分。

(72) 见巴·赫伯拉厄思的《教会年代记》，III，280—282。

(73) 参阅伯希和《在远东和中亚细亚的基督教徒》，《通报》，1914年，627。利用这个机会，我在这里提到杜维里哀所著：《Le droit chaldéen》一书，巴

黎，Letouzey书店，1939（里面有很好的参考书目和有关上亚细亚聂斯脱利教派的叙述），这是对于研究聂斯脱利教派的一种有价值的新贡献。

(74) 不亦鲁（Bouyrough）在畏吾儿突厥语中意义为"将帅"，其动词de buyur的意义为"统率"。关于这位汗王，参阅《拉施特书》，别列津译，"部落"，第96页。

(75) 战胜客列亦惕王的塔塔儿人首领，《拉施特书》中称之为纳兀儿不亦鲁（别列津译，"部落"，第96—97页）。

(76) 《多桑书》，第一卷，51。《拉施特书》，（别列津译，97页）。

(77) 这里所说的脱斡邻勒（Toghril），就是下文的王罕（《元史》作汪罕，名脱里）。Toghril这一词，通常译作脱斡邻勒，但是《秘史》作脱斡邻（例如134节，181节），或叫作脱斡邻王罕（例如104节）。格鲁塞先称为Togroul，后为Togril，实系一人。我们这里通译为脱斡邻勒。——译者

(78) 《拉施特书》云：乃蛮人主要是个草原上的部落，但是他们中间一部分人是山中人。"他们居住在大金山（阿尔泰山）、哈剌和林地区（后来窝阔台汗在这里建立宫殿）、阿鲁亦塞剌沙山和可克-也儿的石。邻接客列亦惕人、乞儿吉思人和畏吾儿人的地方"。（别列津译，"部落"第108页）

(79) 伯希和《上亚细亚》，第28页。《拉施特书》仅云：乃蛮人和蒙古人风俗习惯相同。（别列津译，"部落"第109页）

(80) 在说到屈出津的时候，志费尼说，乃蛮人多数是基督教徒。

(81) 拉施特提到珊蛮的权力在乃蛮人中间很大，有一位乃蛮王是个很能干的魔法师，能够从一种"祇"（djins）取出乳汁以制马湩，"但是别乞们告诉他这是一种罪恶，他就停止。"（《拉施特书》，别列津译，"部落"第109页）

(82) 《秘史》，海涅士译，第194节。伯希和，《通报》，1914年，234。关于乃蛮人《拉施特书》，别列津译，"部落"，第108页，又"本传"第112页。拉施特于说到客列亦惕人和乃蛮人之后，提到另一个突厥-蒙古部落，其名为别斤，"昔时较客列亦惕人和乃蛮人更为强盛。"别斤人的妇女以美丽著名（《拉施特书》，别列津译，"部落"第113—114页）。

(83) 古列延（Kuriyän）在蒙古语的意义为"圈子"、"栅栏"、"固定的或流动的营盘"，科瓦列夫斯基词典，III，2638。伯希和，《通报》，1930年，290。〔1〕

(84) 当公元716—734年，默棘连想替突厥的可汗毗伽可汗在鄂尔浑河上建筑一座城，但是毗伽可汗的老练参谋暾欲谷劝他不要建筑，因为游牧的人所以不可制服，就在于能够迁徙无常。（这一段史料见《新唐书》第二一五卷《突厥传》。——译者）

(85) 牙孙的字义为“骨”，广义的说，可以指“家”（科瓦列夫斯基词典，III，2274）。符拉基米尔佐夫解释说：一家人被认为属于同一的骨。（符氏著《蒙古社会制度》，列宁格勒，1934年，第46、47、132、137页）

(86) 阿寅勒（ayil）是若干穹帐结成的营盘。在蒙古近代语言里面，据科瓦列夫斯基词典，I，3，指“邻人”、“邻居”、“小市镇”。（阿寅勒或解释为一个家族，参阅《蒙古人民共和国通史》1958年科学出版社中译本，第87—88页。——译者）〔3〕

(87) 参阅下第二章第一节。

(88) 符拉基米尔佐夫，苏联科学院院士，著有《蒙古社会制度》，1934年，《成吉思汗传》，1922年，等书。——译者

(89) 拉尔夫·福克斯，《成吉思汗传》，第109页。

(90) 把哈秃儿（baghatour）的意义为“英雄”、“战士”、“有气力”、“勇敢者”等（科瓦列夫斯基词典，II，1058）。在《秘史》里面，其拼音为把阿秃儿（ba'atour）（第120节），其多数为拔都惕（ba'atout）（第226节）。

(91) 在1389年编写的《华夷译语》里面，那颜（noyan）等于“贵”字。（伯希和，《东方学报》，1924年，306）〔4〕

(92) 薛禅（setchen）意为“智慧”、“谨慎”。与此相同，圣路易在他词句里面用“普鲁东母”（prudhomme）这词，具有“贵族”、“武士”的意思。

(93) 诺古特即“伙伴”（科瓦列夫斯基词典，II，702），参考拉丁文“康密惕”（comites）这一词在“后期帝国”的用法。（伯希和《通报》，1935年，166）

(94) 参阅拉尔夫·福克斯，第109页。

(95) 哈剌出（qaratchou）指“平民”、“子民”（科瓦列夫斯基词典，II，836）。

(96) 阿拉特（arad）指“人们”或最广义的说“人民”（科瓦列夫斯基词典，I，141）（其单数为aran），关于这一词，参阅伯希和，《H发音的词》，《亚洲学报》，1925年，I，201—202。〔关于阿拉特，可参阅《蒙古人民共和国通史》所述在蒙古封建化过程时期，可分为直接生产者自由的阿拉特和固定在土地上被奴役的阿拉特（第91页）。在十四至十七世纪，阿拉特对于封建主的隶属关系（第124—130页——译者。）〕

(97) 孛斡勒（boghoul）指“奴隶”、“农奴”、“劳役”（科瓦列夫斯基词典，II，1163）。

(98) 参阅符拉基米尔佐夫，《蒙古社会制度》，1934年，64、65、88。蒙古现代语言，兀纳罕-亚勒拔都（ounaghan albatou）指“农奴”、“奴隶”（科瓦列夫斯基词典，I，340）。

(99) 别乞（béki）意义为"强壮"、"结实"、"强有力"（科瓦列夫斯基词典，II，1125）。符拉基米尔佐夫区别女性的称号为别姬。参阅伯希和，《通报》，1931年，131。

(100) 嫩秃黑（noutouq）现今的意义为"游牧营帐"（科瓦列夫斯基词典，II，683），为"结帐"（伯希和，《通报》，1935年）。（嫩秃黑可指放牧地。《元史》译为农土。《元史》卷一一八，《特薛禅传》："赐按陈及其弟火忽册等农土。"注云："农土犹言经界也。"——译者）

(101) 欧洲用yourte这一词指蒙古人的毡帐是不适当的。"帐"在蒙古正规语言中称gèr（科瓦列夫斯基词典，III，2503）。yourt这一词不但指居所，而且包括一切附属于居所的东西，家畜也包括在内。〔G.韦尔讷茨基，《成吉思汗约法的范围和内容》（《The Scops and Contents of Chingis Khan's Yasa》，《哈佛亚洲学报》1938年，12月，第357页）。成吉思汗的儿子们的yourt，巴托尔德指出，就等于他们的封地，这是说：他们的臣民和畜群所需要的草原面积。〕〔6〕

(102) 《秘史》第254节，阔阔搠思说到孛儿帖被掳的时候，提及蒙古社会当时的混乱情形，直至于成吉思汗的兴起。

(103) 参阅本书此处，蒙古在这个时期的混乱情形，《秘史》第254节将这一段话作为成吉思汗的一个将军阔阔搠思，于成吉思汗两子拙赤和察合台相争的时候说的。〔7〕

(104) 《秘史》，第19节和第22节。

(105) "土敦"这个头衔，在八世纪的塔什干的突厥人首领里面已经有了。（参阅沙畹《西突厥》第269页）

(106) 《元史》和《拉施特书》，均作莫那伦，所以我国史家多采用莫那伦这个译名，如《元史译文证补》、《新元史》等书。而《秘史》第46节称为那莫伦。——译者

(107) 在《拉施特书》里面，篾年土敦妻名莫那伦（别列津译，原文，第25页，译文，第269页），但是《秘史》第46节，合赤曲鲁克的母亲，海都的祖母名那莫伦。

(108) 巴尔忽地方从贝加尔湖东岸伸至色楞格河的东口。现今地图上还可以看到一个海湾，一条河，沿岸一带山脉，一个名叫巴尔忽辛的城。参考《鄂尔浑碑文》关于les Hayirqou的记载。（现今苏联巴尔忽真地方，从色楞格河上面的恰克图至贝加尔湖。——译者）〔3〕

(109) 《拉施特书》，别列津译，"祖先"，第17页。《元史》，克罗斯译，第9—10页。

(110) 《多桑书》，I，29，根据《拉施特书》。参阅《拉施特书》，别列津译，“祖先”第14页。《元史》，克罗斯译，第10—11页。

(111) 《拉施特书》，“札剌儿条”，别列津译，I，33，以及“祖先”，第16页。

(112) 《拉施特书》：“在不儿忽真-都袞地方，蒙古的极边。”（“祖先”，原文第24页，别列津译，第16页）但是他又说：纳臣嗣后在斡难河下游驻扎。

(113) 《元史》，夏真特译，第2页以下。

(114) 伯升豁儿的词义为“可怖者”。

(115) “乞牙惕”（Kiyat）是“乞颜”（Kiyan）的多数，所以《秘史》有时称乞牙惕族为乞颜族。拉施特称之为“奇攸特”（Qiyout），《蒙古源流》作“却特”。《元史》以为成吉思汗的姓是“奇渥温”（Kiyoun）则由于“乞颜”的转音。所以“乞牙惕”、“乞颜”、“奇渥温”，同是指成吉思汗这一族的族名。但是孛儿只斤乃乞牙惕族的一支，“孛儿只斤”是孛端察儿后裔，见《秘史》第42节。本书上面第五节，也说到孛端察儿是成吉思汗的始祖。所以《蒙古源流》、《元史译文证补》等书都以为不应以奇渥温为元朝的国姓，应以孛儿只斤为元朝的国姓。清初纠正《元史》之误，以元代国姓为“博尔济锦”就是“孛儿只斤”的异译。——译者

(116) 合不勒是屯必乃薛禅（《元史》作敦巴该）的长子，屯必乃薛禅是伯升豁儿多黑申之子，而伯升豁儿多黑申是海都的长子。所以合不勒应系海都的曾孙，而不是他的孙。——译者

(117) 合不勒是屯必乃薛禅之子，屯必乃薛禅是伯升豁儿多黑之子。

(118) 《拉施特书》，别列津译，“祖先”，第36页。

(119) 《拉施特书》，别列津译，“祖先”，第37页。中国人所称金，在蒙古语是阿勒坛，女真人的通古斯王朝以金为国号。

(120) 参阅《拉施特书》，别列津译，“祖先”，第33、36、38页。

(121) 这里所根据的是《续通鉴纲目》。按《续纲目》宋高宗绍兴五年，“金主乌奇迈卒，兄之孙亶立。”这里所说应系金主亶。金主亶（即金熙宗）的本名是哈喇。——译者

(122) 这里所提到的名称“熬罗孛极烈”和“蒙兀国王”均据《续通鉴纲目》。蒙兀国王应作“蒙辅国王”。按《续通鉴纲目》卷十三，宋绍兴六年，“金伐蒙古”注云：“蒙古在女真人之北，唐为蒙兀部，亦号蒙古索……金主命呼沙呼（一作胡沙虎）将兵击之。”又同书卷十四宋绍兴十七年记载：“十二月金及蒙古和。”并有注云：“初达兰既诛，其子胜花都郎君率其父故部曲以叛，与蒙古通，蒙古益强。乌珠讨之，连年不能克，乃与之议和。割西平河以北二十七团寨与之，岁遗牛羊豆，且册立其长熬罗孛极烈为蒙辅国王，不受，自号大蒙古国。至是始和，岁遗甚厚。于是蒙酋自称祖元皇帝，改元天兴。”格鲁塞在这里引《续通鉴纲目》，应是根据冯秉正的《中

国通史》，所引史实和原书有出入。封为蒙辅国王的事，据《续纲目》，是在以前，蒙古人并且不受，不是在乌珠和蒙古人成立和议的时候。至于熬罗孛极烈一名，《历代通鉴辑览》曾改为鄂罗贝勒（卷87）。至于《续纲目》所称："于是蒙酋自称祖元皇帝，改元天兴，"云云，按《蒙鞑备录》引李谅《征蒙记》云："蒙人尝改元天兴，自称太祖元明皇帝，"《续纲目》所说，应本于此。——译者

(123) 伯希和，《通报》，1930年，24。

(124) 《秘史》合不勒有子七人，本书下文所举，也是七人名字，但原文说："有子六人"，似有不符，或者，因为忽兰是庶子，没有计算在内。——译者

(125) 《秘史》第48节，鲍乃迪译，31—32。《拉施特书》，别列津译，"祖先"，第33—34页，"部落"，第136页。参阅《阿不-哈齐书》，德美桑译，II，32。（阿不哈齐著《蒙古人和鞑靼人的历史》由德美桑男爵翻译、注释出版，圣彼得堡，1874年。——译者）

(126) 《多桑书》，I，31。

(127) 《秘史》第52节，《拉施特书》，前引，41。俺巴孩是桑昆必勒格之子，桑昆必勒格是察剌孩领忽之子，察剌孩领忽是海都汗的第二子。（参阅上第十节）

(128) 赛因的斤的姐，即合不勒的妻，拉施特称之为豁阿忽豁阿公主。（别列津译，"祖先"，原文63，译文39）

(129) 《秘史》，第53节，鲍乃迪译，第32页。《拉施特书》所说不同，别列津译"祖先"，第41—42页。

(130) 《拉施特书》前引，第21，41—42页。关于斡勤巴儿合黑，同上，第33—34页。《秘史》第139节说：合不勒汗挑选若干强壮善射的战士给他长子斡勤巴儿合黑。这就是主儿乞部的源流所自。这些战士服从斡勤巴儿合黑以及他的后裔，一直至于被成吉思汗所击败，可注意的是，斡勤巴儿合黑虽是合不勒汗的长子，但他没有继承汗位。（当时汗位是推举的，不一定以长子继承汗位。——译者）

(131) 《拉施特书》，同上，42，鲍乃迪译，32，33。

(132) 成吉思汗于兴兵伐金以前，曾祈天（腾格里，Tängri）援助，以报俺巴孩、斡勒巴儿合黑和合答安巴都儿之仇。（《拉施特书》，别列津译，"祖先"，第41页）

(133) 《秘史》，第57节。

(134) 赫拉克勒斯是希腊神话里的大力士。——译者

(135) 《多桑书》，I，33，根据《拉施特书》，并参阅别列津译，"祖先"，第40，41页。

(136) 《秘史》，第57节，鲍乃迪译，34。豁儿豁纳蒙古语中指"小河"，主不儿蒙古语中指"水流"，参阅本书此处 。

(137) 也速该是把儿坛把阿秃儿之子，把儿坛和忽图剌是同胞兄弟。

(138) 《秘史》，第59节。《拉施特书》，别列津译，"祖先"，第64页。

(139) 参阅《拉施特书》前引，第44页。

(140) 参阅同上，第41，43页。

(141) 参阅同上，第43—44页。

(142) 根据《秘史》的世系，第51节。这位阿勒坛始终没有汗的称号，在《草原帝国》里面，我缺乏了注意。

(143) 也速该是忽图剌的长兄把儿坛之子。

(144) 一作巴哈图（baghatour），我们在上面说过，其意义为"勇士"、"武士"。〔2〕

(145) 拉施特将"孛儿只斤"这一词解释为"灰色眼睛"（de boro灰色）。至于乞牙惕（Qiyâr）这一词的写法，《拉施特书》变作奇攸特（Qiyout）（例如在"部落"，别列津译，第11、138页及其它）。乞牙惕（Kiyat）《秘史》第50节作蒙格秃乞颜，第63节作乞牙惕人。《萨囊彻辰书》作却特（Kiyot）（第63，69页）。参阅符拉基米尔佐夫《蒙古社会制度》第60，144页。〔1〕（罗按：格鲁塞此处有误，乞牙惕氏出于屯必乃之子合不勒汗，长支子孙形成乞牙·主儿乞氏；次子把儿坛把阿秃儿之子也速该把阿秃这一支称乞牙·勃只斤氏，因此，与格鲁塞说法正相反，孛儿只斤氏实为乞牙惕的一支。）

(146) 脱斡邻勒，《秘史》180节作Tóoril，《拉施特书》的最好手抄本作Toghrîl（"周围"，l'autour）（别列津译，XIII，第173页，1.15）（参阅本书注(77)。——译者）

(147) 《秘史》第177节。《拉施特书》，别列津译，I，132，135。

(148) 脱斡邻勒初年饱经患难。幼时，他被篾儿乞人掳去，变为奴隶，捣米谷过活。十三岁时，他和他的母亲被塔塔儿人所囚，代人牧畜。（《秘史》第152节）

(149) 据《秘史》（海涅士，页48）和《拉施特书》（"本传"，I，第135页），在色楞格河隘口，哈剌温-哈伯察儿的边沿。《元史》作哈剌温（克罗斯译，第15页）。（这是指脱斡邻勒败于哈剌温隘。一说，哈剌温，即兴安岭旧名。——译者）

(150) 关于忽札兀儿这个名字，见伯希和，《亚洲学报》，1925年，I，223。

(151) 《秘史》第177节。《拉施特书》，前引，第135页。《西夏书事》说：古儿罕出奔和脱斡邻勒的复位在公元1171年（鲍乃迪引）。古儿罕（《元史》称作菊儿罕）被也速该击败之后奔合申（《秘史》第177节）或称河西（《元史》前引，

第22页）就是西夏或唐兀。（这里原文Si-Hia Chou Che，指《西夏书事》，清吴广成撰，四十二卷，道光刊本，民国二十四年文奎堂有影印本。——译者）

(152) 《秘史》作Hö'elun。参阅伯希和，《亚洲学报》，1925年，I，230。

(153) 斡勒忽讷（《拉施特书》作Oulqounout）是一个蒙古部落，一种都儿鲁斤的部落，拉施特举之于翁吉剌惕之后。（别列津译，"部落"第9页，第148页）

(154) 《秘史》第54—56节，伯劳舍译（《蒙古史概论》，第294—295页）（伯劳舍著《蒙古史概论》1910年，莱顿-伦敦出版。——译者），又海涅士的《元朝秘史》节译本，1931年，第28—30页。这一段轶事，《萨囊彻辰书》中重述，见斯密特译本，第63页。

(155) 《斯密特书》（第63页）说，这两人的名字是Qo'a Abaqaï和Daqachi或Daghachi，这应有错误。〔7〕

(156) 《秘史》提到成吉思汗和他兄弟们的年龄差别："当帖木真九岁时候，哈撒儿七岁，哈赤温五岁，帖木格三岁。"（鲍乃迪译，第34页）〔8〕

(157) 拉施特承认，在他的时候，成吉思汗诞生的准确日期已不可考。他仅仅提出一个大概日期，就是回历549年，楚而喀答（Zoulkade）月，这就等于公元1155年1月7日至2月5日之间（别列津译"生活"，第88页）。《元史》说，当成吉思汗死于1227年时，享年六十六岁。照中国计算年龄的方法（小儿生就是一岁），这位征服者应生于公元1162年（《元史》，克罗斯译，第41页）。《萨囊彻辰书》说他生于马年（斯密特译，第63页）也就等于公元1162年。

(158) 伯希和先生于1938年12月9日在亚洲学会所作报告。

(159) 《元史》克罗斯译，第11页。《秘史》，鲍乃迪译，第34页。《拉施特书》，别列津译，"本传"，I，第87页。

(160) 这里赵珙指《蒙鞑备录》。《蒙鞑备录》的作者，古今说海本根据说郛旧本，皆以为是孟珙所作，因为作者在书里面，常常自称为珙，而孟珙斯时为一名将，参加攻夺金都蔡州，遂以为是孟珙所作。王国维《观堂集林·蒙鞑备录笺证跋》里面说，孟珙未尝出使蒙古，此书作者，实是赵珙，已成定论。——译者

(161) 北京俄国传教会教士著作集（Trudy丛刊），第四卷，217。

(162) 翁按：美人哈罗德·拉姆所著的《成吉思汗》（1942年版）第一篇第一章内对成吉思汗有下列的记载："他是魁伟健硕的，肩膊宽广，肤色黄而带白，广颡而双眼平阔，不倾斜，眼为青色或蓝灰色，瞳为黑色，背后垂有长辫为红褐色。沉默寡言，经过思索然后将言语表达。他具有不可抑制的性情，但赋有服人的天才"。

(163) 赵珙和杰兹查尼是提到未来的成吉思汗形貌的仅有作者。

(164) 白海青鸟在蒙古故事里面是有一定地位的。在突厥人里面，也有这种情形，甚至叙利亚的塞尔柱王朝信奉伊斯兰教的突厥人，有好几个有名人物都自命为

来自白海青（突厥语为Aq Sonqor）。

(165) 《秘史》，鲍乃迪译，第36页，海涅士译，前引，第31—32页。

(166) 蒙力克是晃豁坛族人，属于晃豁坛部落，拉施特举这个部落于兀鲁兀惕之后（《拉施特书》，别列津译，“部落”，158）。蒙力克是察剌合埃不罕老人（察剌合老丈）的儿子，我们下面将要看到他对成吉思汗事业的忠诚。〔14〕

(167) 根据《秘史》，也速该的死，只在帖木真“定婚”后几天，帖木真成为孤儿时才九岁（《秘史》，鲍乃迪译，第35页）。依照伯希和先生的年表，这是在公元1176年。相反地，《拉施特书》说，帖木真于十三岁丧父（别列津译“本传”，第90页），照这样说，参考伯希和先生的年表，也速该死于公元1180年。《秘史》的最新译本，有关于成吉思汗幼年的事，是海涅士根据中文和蒙文译成的《元朝秘史研究》，莱比锡学院，Ⅳ，1931。蒙古人相传成吉思汗生于迭里温山（勃勒答黑，boldaq），我们不知道这座山准确在什么地方。至于成吉思汗诞生的日期，上面提到伯希和先生曾作报告，现在将《亚洲学报》（1939年，1—3月刊，第133—134页）关于这个问题的报告，录之如下：“伯希和先生对于成吉思汗诞生日期作了报告。中国的蒙古王朝官修历史载成吉思汗生于公元1162年。近代大多数历史学家，包括欧洲的和中国的在内，认为1155年比较可靠，这个日期是波斯历史学家拉施特所提供的。伯希和先生说明，在大约是公元1340年的中国史料里面，在蒙古宫廷里面，人们以为成吉思汗生于公元1167年，他引用了大约是在1275年从蒙古文译成中文的书里面几行文字来证明这个日期。1167年和1155年相去十二年，歧异所以发主，因为蒙古人通常只知道成吉思汗生于猪年，这可能是1155年，也可能是1167年。但是中国的宫廷是能够而且在习惯上记明准确日期的。1167年这个日期允许我们可以更好地了解成吉思汗初期的生活，不然的话，就有个难以弥补的‘漏洞’”。

翁按：成吉思汗在1206年上尊号为合汗，时为金章宗泰和六年，时值丙寅，在位22年，殁于1227丁亥年（猪年），享寿66岁。这是《元史·太祖本纪》的记载，照此推算则应生于1162年即金世宗大定二年。登位在1206年，死在1227年是确定的，享寿66岁则还有疑问，因寿龄计算有阴历虚年和积闰，所以是否生于1162年，还有争论。

拉施特根据蒙古各宗王和诸贵人之传说谓成吉思汗生在猪年，享寿72岁，推算为生在1155年，时值乙亥。伯希和则谓生在猪年，可能是1167年，时值丁亥，以为这个日期更好地令人了解成吉思汗初期的生活，不然的话，就有个难以弥补的漏洞。伯希和仍是根据成吉思汗生在猪年，不过推迟12年，由乙亥改为丁亥。

当帖木真与博尔术结交时，博尔术13岁（见《元史》），博尔术之父纳忽伯颜说“你们这两青年要互助互爱，以后不要相弃了。”是则帖木真年岁与博尔术不会很悬殊。是年帖木真即结婚，据《萨囊彻辰书》（第69页）以为这是1178年，岁在戊

戌（狗年）。那时博尔术13岁，帖木真则17岁，由此推算帖木真应生在1161或1162年之间，如生在1155年则结婚时为23岁，如生在1167年则只11岁。蒙古人似乎习惯于早婚，23岁结婚则不是早婚，而11岁则过早。

结婚之年，帖木真即遭遇不儿罕之难，妻子为篾儿乞人所抢劫。当逃避时其母诃额仑将幼女帖木仑抱在怀里共乘一马向不罕山疾驰，帖木真大帖木仑8岁。则帖木仑为9岁，故能在母亲怀抱里共乘一马。

窝阔台寿56，在位13年，登位时43岁，时在1229年（己丑）则应生在1186年，即帖木真结婚后8年。窝阔台有兄长术赤和察合台，帖木真在24—25岁之间生第三子也很合理，如生在1155年，则生窝阔台时帖木真为31—32岁，如生在1167年则为19岁，都不如生在1161—1162年之间合理。

《元史》记载，太祖（成吉思汗）殁时66岁，既然《元史》是根据实录，则帝王崩殁时之岁数必是切实可靠的。不过66岁是虚年（阴历计算并加积闰之年），所以拉施特说，照中国人计算应扣去两年三个月才为实在年龄，又以成吉思汗生在猪年，故记载成吉思汗生在1155年（乙亥）。

上列案语写完之后，在本年六月报载外蒙古人民共和国已决定成吉思汗生在1162年。

今年1962年为八百周年纪念。〔15〕

第二章　蒙古国家的形成

第一节　成吉思汗的幼年、艰苦的岁月

但是这个寡妇和她的孤儿们的处境不久就变得恶化了。也速该在未死之前，凭着他个人的威望，应该是曾把若干同种的氏族团结在乞牙惕系〔1〕的周围，置于其权力之下。一旦他死去，由于他的成功所引起的嫉妒现在就要尽情发泄了。尤其是泰亦赤兀惕人，希图恢复他们当他们的首领俺巴孩拥有蒙古汗称号时候所一度享有的统治权。(1)这是在一个春天，俺巴孩的两个寡妇，斡儿伯和莎合台两位哈敦(2)举行祭祀祖先的典礼。也速该的寡妇诃额仑也来坐在首领们当中〔2〕，但是在分祭肉的时候，没有分给诃额仑应得的一份。她试行恐吓他们说："也速该是死了，但是你们以为他的儿子们就长不大了吗？为什么只分给我剩下的祭肉呢？你们不请我来，不通知我，你们是不是要起营〔并将我抛下〕呢？……"但是，斡儿伯和莎合台执行泰亦赤兀惕氏族的把她驱逐出去的决议，她们说："我们起营，将他们母子抛下！"〔3〕不幸的妇人这样就只能尽她自己的力量来寻找所能找到的生活资料！这种没有人道的语言竟被执行。破晓时候，泰亦赤兀惕氏族的两个首领塔儿忽台乞邻勒秃黑〔4〕和脱朵延吉儿帖果真卷起营盘，抛下了这个寡妇和她的几个年幼孤儿。(3)晃豁坛族的察剌合埃不罕老人对于也速该的一家有深厚情谊，他力图劝告泰亦赤兀惕氏的首领们再作考虑。但是这些人在盛怒之下，在他背脊上刺了一枪，使他受了致命的创伤。在他临终之际，年轻的帖木真来看望他，和他永诀，含泪而别。这个年方九岁的儿童已经在铁一般的社会中学习生活。(4)

诃额仑——蒙古史诗称为“诃额仑母亲”（月伦-额客）——其勇气令人钦佩。她骑马持纛，即氏族的旗帜，命令部下武装起来，追赶那些离弃她而去的人们。〔5〕她追上了他们，向他们呼吁，然而未能使他们重新归附。拉施特告诉我们，一些到了最后还忠于诃额仑的人曾和泰亦赤兀惕人的殿后部队相遇，面面相对，摆开战阵开始放箭，这位波斯历史家以为是在这个时候，年迈的察剌合-额不干受到致命的重伤（箭入项部）。(5)

“诃额仑母亲”于是孤独地和她的五个年幼的孩子，以及次妻所生的两个孩子和几个仆从留下。她陷入极端困苦之中，避居到斡难河发源地附近的不儿罕山，即现今肯特山一带，“为了养活儿子们，她被迫掘草根、拾果子和野韭之属度日。就在这种情况下，她的儿子们长大成人。”口传故事以夸张口吻补充说，即使在艰难困苦中，在他们前额上仍带有其氏族的高贵气概。他们在被放弃和无法纪的生活中经受磨炼。“为了奉养母亲，他们用钓钩和网在斡难河里面捕鱼。”

然而这样成长起来的野蛮少年，在他们的性情里很快就反映出野蛮气质是可以想象得到的。如上所述，也速该的诸子，分为正妻诃额仑夫人所生的：帖木真、拙赤哈撒儿、合赤温、帖木格和其他妻子所生的：别克帖儿和别勒古台。在这两伙人之间，斗争不久就爆发了。《秘史》以质朴和粗野的方式详述这个事件的经过，此事发生在荒寒背景之中，令人联想到某些俄国小说家所描写的西伯利亚生活场景。有一天，帖木真、哈撒儿、别克帖儿和别勒古台（前三人应该是已经长大了）在河边钓鱼。帖木真钓到金色鱼一尾，被别克帖儿和别勒古台夺去。帖木真和哈撒儿回到帐幕把这件事向他们的母亲申诉。诃额仑是一个深明事理的妇人，她知道在这一小撮目无法纪的少年里面，任何分裂都要造成严重的后果，她替不是自己所生的儿子辩护：“我们除了影子之外没有伴侣，我们受泰亦赤兀惕人的这么多迫害还不能报复，你们还彼此不和么！”但是帖木真又提出其他控诉：他的同父异母兄弟别克帖儿和别勒古台还夺去了他所射的一只云雀：“似这般啊，一

处怎生过？”(6)他和哈撒儿掀开作为帐幕门户的毡子，满怀怨恨而出。

别克帖儿坐在一座小山上看守马匹吃草。和美国西部小说里面所说的两个年青的红种人一样，帖木真和哈撒儿拟定了计划。帖木真隐身在别克帖儿的背后冲向前，哈撒儿从小山前面挺进。别克帖儿看到他们前来时，已经太晚了。帖木真和哈撒儿已经抽箭要射他。他试行使他们回心转意，说：“与其自相残杀，何不报泰亦赤兀惕人的仇恨……”但是无效。看到他们无动于衷，别克帖儿于是做最后的劝告说：“好吧，杀死我，但是饶恕我的幼弟别勒古台！”蒙古传说中继续叙说，他坐下来等候一死。帖木真和哈撒儿残忍地射死了他。(7)

帖木真杀死了他兄弟里面唯一敢于反抗他的人，在他年纪轻轻时候已经成为他这一族系的首领。(8)

当这两个少年杀死别克帖儿之后回到帐幕时，诃额仑看见他们脸上的表情，猜透了一切。她在这里所说的一段话〔7〕，《秘史》用饶有风韵的词句来表达：(9)“杀人凶手啊！帖木真，在你初生时，手里握着黑血般的石块……。你们象吃胞衣的狗；象跳涧的猛兽；象怒吼的狮子(10)；象吃生食的蟒蛇；象逐影飞腾的海青；象噤声吞物的大鱼；象咬驼羔后腿的疯骆驼；象在风雨中觅食的狼；(11)象逐不出儿子而把儿子吃了的鸳鸯；象保护窝巢的豺狼；象猛攫食物的猛虎；象妄动乱冲的猛兽。我们除了影子之外无伙伴；(12)尾巴之外无鞭子。泰亦赤兀惕人加予我们的苦难是难以忍受的，应该首先向他们复仇。”蒙古史诗就是这样歌唱着诃额仑母亲如何引证着陈言古语，责备她儿子们的残杀行为。

第二节　成吉思汗为泰亦赤兀惕人所俘

泰亦赤兀惕人的确还是非常可怕的。在上述兄弟互相残杀事件过去后不久，泰亦赤兀惕人的首领塔儿忽台乞邻勒秃黑忧虑帖木真以及其他也速该的儿子们自从和他们的母亲一同被抛弃之后，现在变得怎么样了。他说："和小鸟的鸮儿一般，他们无疑是长了羽毛。"他亲自到他们的牧地来了解他们的情况，这些年轻的被放逐的人们正在那里过着流浪生活。帖木真和他的母亲看见泰亦赤兀惕人来了，发生恐惧之心。兄弟里面年纪最小的别勒古台到附近森林中砍下木头搭个小寨。合赤温、帖木格和幼小的帖木仑被藏匿在崖缝里面。哈撒儿，这个后来蒙古诗篇所歌颂的英雄，这时候已经是无敌的箭手，开始和泰亦赤兀惕人互射。但是泰亦赤兀惕人只是搜寻长子帖木真，至少据《秘史》是这样说，因为帖木真可能成为为氏族权利而复仇的人。他们叫道："将他交给我们，我们让你们安静！"

帖木真害怕，跳上马奔向帖儿古涅山的高处，那里有浓密的森林，给他提供了一个躲避的地方〔1〕。泰亦赤兀惕人将森林包围起来，布置了守望的人，等候帖木真饥饿时候自己出来。帖木真在密林里面过了三日三夜后，牵着马的韁带，准备逃走，但是他的马鞍落在地上。和其它蒙古人一样迷信，帖木真以为是一种朕兆，又回到森林里面。过了几天，他又想逃走，这时有一块白色大石，从崖上堕下，阻挡了他的出路。他又折回他所藏的地方，在那里过了九天。到了第十天，帖木真不堪饥饿，他听天由命地从山上下去。泰亦赤兀惕人的守望者将他捉获，绑起来送到塔儿忽台乞邻勒秃黑那里。

塔儿忽台乞邻勒秃黑把帖木真用木枷枷起来。有一天晚上，泰亦赤兀惕人在斡难河旁边大开筵宴，只剩一个很年轻的人看守帖木真。当和这个人单独地在一起的时候，帖木真用枷照那个看守者的头部打去，将他打晕后，脱身逃走了。他先是躲到斡难河边的树林里面，之

后，为了更安全，他跳入水中，只把脸部露在水面。但是他的看守者被击后清醒过来了，发出警报。泰亦赤兀惕人聚集起来，在月光之下，一切看得如同白昼，他们搜寻着逃走的人。泰亦赤兀惕人的一个盟友，速勒都思部人锁儿罕失剌发现了帖木真，但是他产生怜悯之心。他喃喃自语地走过水边，使声音高到帖木真可以听得见的程度说："不要动，我绝不会将你交给他们。""他走过去没有停留。"〔2〕更好的是他还使泰亦赤兀惕人听从他的话，把搜查的事延迟至第二天再进行。当一切人都离去之后，帖木真决定逃到锁儿罕失剌的家里，况且他的两个儿子，沈白和赤老温(13)〔3〕与帖木真友谊素笃。的确，当帖木真逃到锁儿罕失剌的帐幕时候，锁儿罕失剌这次恐怕连累到自己，沈白与赤老温向他们父亲劝说道："小鸟被鹰集所驱，藏身丛草之内，丛草也能救它的性命，我们难道还不及丛草仁慈吗？"他们把帖木真身上的枷解下烧掉，并把帖木真藏在他们的帐后一辆盛满羊毛的车子里面。

三天之后，泰亦赤兀惕人觉得帖木真的失踪是难以理解的，来到锁儿罕失剌家中搜查。看见车子，他们开始将羊毛掀开。这个未来的成吉思汗再没有遇到比这更危险的事了，如果这一种动作继续下去，蒙古英雄的故事无疑要到此为止。侥幸得很，锁儿罕失剌成功地阻止了他们，他对他们说："这样热的天气，什么人能够藏在新剪的羊毛里面而不闷坏呢？"这个理由折服了泰亦赤兀惕人，于是离开了这里。然而锁儿罕失剌认为险些儿断送了他自己，急遣帖木真回到他的母亲那里去。"他送给帖木真一匹雌马，一些煮熟的羊肉，一些马湩，一张弓和几枝箭"。

帖木真骑马飞奔，溯着斡难河而上，又溯着它的支流乞沐儿合河上去，从那里，他到达了"别帖儿山和豁儿出恢小山。"在最后这个地方，他终于找到了他的母亲和兄弟。(14)

第三节　博尔术(15)事业的开端

经历这些事变之后，帖木真和他的一家人移营向不儿罕山前，此山就是现今的肯特山。这是在成吉思汗时代的英雄史诗里面起着显著宗教上作用的圣山，象是我们这位英雄的保护神。《秘史》很确凿地说，他们居住"在不儿罕山前的古连勒古山内的桑沽儿小河旁的合剌主鲁格小山上的阔阔淖儿旁边"。(16)〔1〕他们的生活还很苦，因为史诗指出，他们打捕土拨鼠、野鼠和它物以充饥。九匹马就是他们的所有财产。有一天，被窃贼劫去了八匹，"八匹惨白色的骟马"。〔2〕不幸的人们，只剩了一匹坐骑，事先，被帖木真的异母弟别勒古台骑去平原狩猎。到了晚上，别勒古台携带着猎获物回来，帖木真骑这匹马出发寻访窃贼。经过四天之后，帖木真看见有一群马匹，中间有一个伶俐的少年正在挤母马的乳，这个少年告诉帖木真，天刚亮的时候，他看见几个窃贼引着八匹灰色骟马过去。这个青年名叫博尔术，(17)是纳忽伯颜(18)的儿子。他立即对帖木真产生友情，换一匹新马给帖木真骑坐。而且自愿陪伴帖木真去寻找窃马贼。这两个伙伴于三天之后看见窃贼的营帐，被窃的八匹马正在近处吃草。他们挺身向前并将这些马匹赶走。在这个时候，窃贼们发现了他们。内中有一个骑着一匹白马，旋转着手中的套马竿来追赶他们，但是帖木真弯弓相对，使他不敢向前。天色已晚，受到威吓的窃贼于是放弃了战斗。

帖木真和博尔术带了这八匹马回到博尔术的营帐。帖木真觉得，如果没有博尔术的相助，就不能夺回失去的财产，于是提议和他分这些马匹。豁达大度的博尔术拒绝了这个报酬：他之所以这样做，因为他同情这个青年领袖。从这一天开始，他们彼此间建立了友谊，这个友谊将要和他们的生命一样长久。年老的纳忽伯颜以为他的儿子是失踪了，正在那里痛哭流泪。看见博尔术回来了，狂喜之极，他认可了这两个青年的友谊，给予帖木真一只肥羊和一满皮桶的乳。帖木真胜

利地引着八匹马回到桑沽尔河边自己的营帐，他的母亲诃额仑正在那里牵肠挂肚地等待着他。[(19)]

将来要成为世界征服者的一生业绩的开端，就是这样平凡不足道。

这些叙述，尽管不尽完整，但是由于蒙古诗家们流传下来的时候在细节上是这样的准确，以致不能怀疑它是有历史背景为根据的，通过它们，我们已经看出来这位青年首领的形像主要特征。使我们感到惊异的是他能折服一切接近他的人，具有吸引人的坚强品性。象年轻的博尔术对他一见输心，愿意将自己的命运和他结合在一起，我们还要继续地看到，就象一种回旋愈推愈广的节奏，氏族、部落、人民不断归附于他，被他天赋的统率能力，公平的理性，对于自己人的忠诚，对于效劳者知恩必报的品质所征服。因为对于早年所交的朋友，他的情谊将是有口皆碑。对于朋友的忠诚只能与对于敌人的狡猾与凶恶相同，这就是伟大帐幕中的道德。

第四节　成吉思汗的结婚、成吉思汗依附于客列亦惕人

帖木真已经安排自己的事务到了相当好转之后就想到自己的结婚问题。他并没有忘记，当他九岁的时候他的父亲也速该替他和翁吉剌惕部落的首领德薛禅的女儿孛儿帖定了婚。他带着别勒古台，沿着客鲁涟河边，前往德薛禅家里。《秘史》告诉我们，德薛禅驻帐在扯克撤儿〔1〕和赤忽儿忽两山之间。德薛禅看见高大强壮的帖木真，“他很快乐”，不爽前言，将美丽的孛儿帖给了帖木真。孛儿帖的母亲搠坛亲自将女儿一直送到帖木真家里。这两个妇人带了一件作为礼物的黑貂袄子，送给帖木真的母亲诃额仑。(20)

躲过了泰亦赤兀惕人的陷害，并已变成了人们所开始畏惧的或为邻近各部族所开始争取结交的健壮青年，帖木真现在有可能奋起参加政治活动，这就是说：置身于有权势的人物中间，竞争或分割东蒙古的霸权，这是对中国的或对真正中亚的事务进行冒险的先决条件。

帖木真讲求实际的头脑肯定是他才能的主要部分，他立即想到利用重新建立起来的地位来对外缔结同盟。我们在上面提到他的父亲也速该，曾鼎力帮助草原上的最有势力的汗王之一，客列亦惕人的首领脱斡邻勒恢复王位。帖木真现在已经相当站稳了脚跟，可以去访问这位受过他父亲恩惠的人了。当然，刚刚恢复起来的地位要求他拿出完全谦恭的态度来做这件事，但是他以贵种自居，也不肯失去自尊之心。帖木真由其两个兄弟哈撒儿与别勒古台相随，前去见脱斡邻勒，后者当时正驻在“黑森林”边缘的土拉河旁边。他带着孛儿帖陪嫁的黑貂袄子，作为礼物送给客列亦惕国王。他如同对一个宗主一样地向脱斡邻勒致敬，他说：“从前你和我的父亲契合；你便是我父亲一般。”脱斡邻勒受到这种尊敬，甚为喜悦，他答应帮助帖木真，说：“当你年

幼的时候，你的族人离开了你，我现在帮助你把他们集合起来，归你统率！”

事实上，帖木真的事业开始有了重大转机。他目睹许多可宝贵的友情来到或重归到自己身旁。当他从客列亦惕人那里回到自己在不儿罕山的营盘的时候，他看到兀良哈部的札儿赤兀歹老人“背着打铁的风箱”，〔3〕带着他的儿子，年轻的者勒篾前来。这个老人说：“当你在迭里温孛勒答黑附近出生时，我答应将我的儿子者勒篾给你服役。我将他养大，现在给你。我想使他每天替你预备马鞍，打开你的帐门。”——和上面所说的博尔术一样，者勒篾后来成为帖木真的最忠诚的伙伴之一。

第五节　成吉思汗对篾儿乞惕人的第一次战争

但是这位蒙古英雄的艰险日子还远远没有过完。一天夜里，天色将明时，诃额仑的一个老女仆唤醒诃额仑说："起来呵，我听见马蹄的声音震撼土地，快起来呵！"全族人都起来了。时机已经危迫，敌人和龙卷风一样奔来。这一回不再是泰亦赤兀惕人，乃是贝加尔湖南边的篾儿乞惕人，他们要出其不意地袭击也速该的儿子们。他们有个旧日仇恨要报：也速该从前不是抢去了他们的一个妇人诃额仑么？他们现在要夺去帖木真的年轻妻子，以报此仇。

帖木真——这里是对这个时代的社会环境逼真的细节描绘——他对于自己的不幸事件颇为轻易地忍受下来。至少是《秘史》的率真叙述使我们有这种猜想。帖木真还是只有九匹马，他自己，他的母亲诃额仑，他的兄弟哈撒儿、哈赤温、帖木格和别勒古台，以及忠心耿耿的博尔术和者勒篾各乘一匹。在诃额仑的怀里，抱着幼小的帖木仑。还有一匹"从马"一起走了，而把帖木真的妻子美丽的孛儿帖毫不关心地——帖木真自己也曾承认——抛下了。(21)

当帖木真和他的一些自己人乘马飞奔向不儿罕山的时候，可怜的被抛弃了的孛儿帖只有自寻逃走方法。豁阿黑臣老妇人将她隐藏在一辆牛车里面，然后驱车奔向旷野。但是天已大亮，篾儿乞惕骑士们看见牛车，立刻把它包围起来。这个老妇人徒然坚持说这车子里面只有羊毛，篾儿乞惕人搜寻车子里面，发现了孛儿帖。他们将这个年轻的妇人放在马上，带着她和他们一起走了〔1〕。这之后，他们的一部分人向前追赶帖木真。但是他已经躲入不儿罕山中的丛林里面。篾儿乞惕骑士们绕山三周未能寻到他，也因为不敢越过泥淖和乱生的灌木，这些东西阻挡了他们进去之路。

实行这次袭击的三个篾儿乞惕部落，由三个首领带领，他们的名字，在本书还常常要提到，他们是兀都亦惕篾儿乞惕的首领脱黑脱阿别乞〔2〕，兀洼思篾儿乞惕〔3〕的首领答亦儿兀孙，合阿惕篾儿乞惕的首领合阿台答儿麻剌。(22)将孛儿帖夺到手，满足了他们报复诃额仑被掳的仇恨，他们带了帖木真年轻的妻子回去了。孛儿帖被掳后情况，历史家们为了遮羞让它干脆堕入五里雾中。事实上她被配给篾儿乞惕人赤勒格儿孛可为妻，(23)因此她于九个月后所生的孩子，从来没有人知道他究竟是赤勒格儿孛可的儿子呢，还是帖木真的儿子(24)。

当这个时候，帖木真似乎首先只顾自己。他对经历过的风险仍然心有余悸，他差遣别勒古台、博尔术和者勒篾做侦察员去证实篾儿乞惕人是否确已退去。得到保证后，他才从不儿罕山上下来〔5〕，并没有忽略对山神致谢。他椎胸祷天说："幸而豁阿黑臣老母有黄鼠狼一般的耳，银鼠一般的目，使我能及时逃走。不儿罕山救了我的微小的性命，我今后要永远祭献牺牲报答保护，至于子孙不绝。"

说过之后，依照蒙古的礼节，他将腰带挂在项上，脱去小帽，以手推胸跪了九跪，洒一遍马奶。(25)〔6〕

如果帖木真一直到这个时候对于年轻妻子的被劫似乎颇为淡漠——孛儿帖的被抢，延缓了侵犯者，拯救了战士——他绝对不是甘心永远失去她。情绪一旦恢复，他就同哈撒儿和别勒古台一起去求助于客列亦惕国王、他的宗主和"父亲"脱斡邻勒。这位汗王一直住在土拉河上的"黑森林里面"。他应允帮助帖木真夺回孛儿帖。他并且邀请一个蒙古人首领和他们合作，这个蒙古人首领我们在这里初次看他出现，便是札木合。他是札只剌惕部的首领，这个部落游牧于豁儿豁纳主不儿方面。凭藉客列亦惕人君主说话的力量，帖木真派哈撒儿和别勒古台去请求札木合的援助，札木合立即加入他们的联盟，共同对抗篾儿乞惕人。〔7〕

篾儿乞惕人以为无事，毫无戒备，已经分散了。他们的首领各自回到各自的“兀鲁思。”[26]“脱黑脱阿在不兀剌客额儿附近；答亦儿兀孙在鄂尔浑河和色楞格河之间，即在塔勒浑阿勒‘岛’方面，合阿台答儿麻剌在合剌只客额儿地方。”而联盟者方面已经很快拟定了进攻计划：渡过勤勒豁河，下攻脱黑脱阿的篾儿乞惕人（这是篾儿乞惕人的最大部落，他们的首领最为可怕），“就像从营帐的顶上进去一样”，劫夺他们的一切财产。这是札木合制定的战略，他并且指定了孛脱罕孛斡儿只地方作为会师的地点。[27]

根据《秘史》所记载的关于这个战役的地理情况如下：同盟军在肯特山地区会齐之后，向勤勒豁河（现在仍叫做Khilko，是赤洛克湖的南支流）的流域前进，从那里，他们对脱黑脱阿进行突然袭击。这个篾儿乞惕人首领和他的同族人答亦儿兀孙仅仅来得及脱身而走，他们顺着色楞河逃往巴儿忽真一带，即贝加尔湖的东岸一带。[28]暮色降临，篾儿乞惕人便在夜幕掩护下慌忙逃走。在秩序纷乱的追奔之中，在战胜者和逃亡者夹杂之中，帖木真大声呼喊他的妻子孛儿帖。孛儿帖正在一辆篾儿乞惕人的车子里面，听出她丈夫的声音。她下车同老妇豁阿黑臣匆忙寻声而往。“他到了帖木真的马前，拉住马的韁索。月光照着他们，帖木真和她相认。他们彼此拥抱起来。帖木真立刻差人对脱斡邻勒和札木合说：‘我已经找到了所要找的人，不用继续追赶了！’他们停下来并扎下营盘。”[29]

帖木真无疑是要对夺去孛儿帖的篾儿乞惕人赤勒格儿发泄仇恨。但是赤勒格儿恐怕有什么不测之祸等待着他，首先逃跑了，他从此之后，不再妄想“吃天鹅和鸿雁”，[30]只安于“和老鸦一样吃些残皮和果壳”，〔8〕他保全了性命。但是和他一起掠夺孛儿帖的三百人，一概被杀，他们的妇女，分配给蒙古战士。在首领中间，只有合阿惕篾儿乞惕人的首领阿台答儿麻剌被擒并被枷起来。在兀都亦惕篾儿乞惕人的营盘里面，觅到了一个五岁小儿，名叫曲出，长得很漂亮，眼睛有

光采，戴一顶貂皮小帽。人们把他当做礼物送给诃额仑母亲，她将他收为养子。[31]

以上是蒙古官修历史所述。拉施特另提一种说法却没有这样光彩。依照这种说法，孛儿帖的归来是由于客列亦惕国王脱斡邻勒用磋商方法而得到的。孛儿帖离去九个月之后重新返回时，恰好在帖木真营帐中生下了长子拙赤……。无论如何，这位蒙古英雄始终没有因为这件事而对他的妻子表示怨恨。而且我们觉得，一切不满情绪对帖木真来说也将难以自解，既然当篾儿乞惕人猝然侵入的时候，他将她干脆地——全家只她一人——抛弃了……。甚至当他在位的末年，当孛儿帖露出倾心于他自己御帐[32]中的一个音乐家的时候，也并不发怒……。

第六节　成吉思汗和札木合的决裂

同盟的人们在达到他们的目的之后，彼此分开了。至少是客列亦惕国王脱斡邻勒返回到土拉河他自己经常驻帐的地方，但是帖木真和札木合仍然在一起，他们同到斡难河附近豁儿豁纳主不儿地方，彼此紧靠着搭起营盘。他们是从小就成为朋友的，他们结成"安答"（anda），就是说盟兄弟的时候，帖木真才十一岁。《秘史》对我们指出，他们在那个时候交换了礼物，麾子或铜灌的髀石、小牛角和柏木顶的箭头。(33)现在他们还是亲密如兄弟一般〔1〕。札木合赠给帖木真一条金带和一匹白马，帖木真以同样的礼物回答。为了庆祝这个友谊，他们在忽勒答儿山脚的一棵蓬松大树的下面举行欢宴，之后，他们共被而眠。他们这样在一起住了一年半之久，突然发生了分裂，由于什么原因，缺乏清楚的解释，《秘史》所述下文，将真正的缘由留在迷雾之中。(34)

这是在一个夏天，帖木真和札木合刚刚起营开始迁移。他们俩人骑马走在许多车辆的前面。路上，札木合高声叫大家想一想，如果挨着山坡下停留，放马的人得到便利，如果在河边驻扎，牧羊的人有较好草地饲养羔羊。帖木真不明白他的话，所以没有做声；接着，留下来等候他的母亲诃额仑，向她征求意见。在诃额仑还来不及回答以前，帖木真的妻子孛儿帖断定札木合话里隐藏诡计，她说："人们说札木合喜欢新事物，鄙视旧习惯。他对我们厌倦了(35)。无疑是对我们包藏祸心。我们要避免和他停留在一处。我们在整个夜里前行。宁可现在就和他分离，还是好朋友，不要等到彼此失和……。"帖木真赞同他妻子的话。在夜里，他们继续前行，在事实上粉碎了他和札木合的兄弟情谊，但并没有事先的正式的决裂。以前追随这两个联盟者的各部族，现在随着他们自己选择，或者是听从偶然事实的摆布，分别归属于这个或那个。帖木真途中经过泰亦赤兀惕人的营盘，泰亦赤兀惕

人十分惊恐，在黑暗之中投到札木合这一方面去了，遗下一个小孩忘记带走，名叫阔阔出，“诃额仑母亲”（她的确很有旺盛的“母亲”意识）立即收养了他。(36)等到天明，才能够清点什么人跟随帖木真，什么人留在札木合那里。(37)

《秘史》所载的名单证明，这两个对立的人怎样分别地得到各自的拥护者，这的确是出于偶然，因为有些属于同一氏族的人现在是各在一边。当然双方都有有利于自己的吉兆。巴阿邻部的豁儿赤来对帖木真说，神人在梦里指示他，一头白色的牛用它的角触札木合的营帐和车子，又有一头强壮的“犍牛”拽着营帐的下桩，吼着说：天（腾格里）命帖木真为人君。〔3〕“帖木真呵！这是神明对我所做的启示。你若做了一国的主人，你拿什么给我？”帖木真答应他，到了那个时候，叫他统率一万人，在最美貌女子中由他挑选三十名，并且留心听他的谋议。(38)

除了那些当他和札木合在夜间分裂的时候，在紊乱和变化不定情况之中来跟随他的首批部族之外，帖木真又眼看若干其他部族逐渐集合在他的旗帜之下。(39)值得注意的而且是特别可宝贵的是归附帖木真的有四名汗王血统的蒙古亲王，他们是：帖木真的父系叔父答里台，他的嫡堂兄弟忽察儿（他的伯父涅坤太子的儿子）(40)，和其它两个比较远的亲属，一个是撒察别乞，他是主儿乞或禹儿乞系(41)的首领〔5〕，另一个是阿勒坛，他是一个十分重要的人物，因为他是蒙古最后一个汗，忽图剌的儿子。他们都脱离了札木合，来到乞沐儿合河边和帖木真相会合。从那里，帖木真移营到古连勒古山的地区内的距离桑沽儿河不远的合剌主鲁格小山，在青海子（阔阔纳浯儿，Kökö-Na'our）附近的地方。(42)

第七节　成吉思汗的被推戴

于是阿勒坛、忽察儿和撒察别乞经过会商之后，决定将蒙古的汗位奉献给帖木真。我们刚刚提到，他们是最有资格代表原先汗王家族的人。帖木真也属于这个家族，但是象阿勒坛这样的人，比他似乎更有继承汗位的权利。这些“亲王们”的建议，为帖木真的地位增加了重量。他们对帖木真说：“我们决定立你为汗。打仗时候，我们做前锋。掳来的美女妇人，我们献给你。狩猎时候，我们首先出去。猎得的野兽，我们奉给你。如果在厮杀时违反你的号令，或者平时坏了你的事，请你夺去我们的妻子和财产，将我们抛弃在荒无人烟的地方。”[(43)]以这种誓词自相约束之后，他们宣布立帖木真为汗。《秘史》说，在这个时候帖木真被称为成吉思汗，我们将这个名称法文化为Gengis-khan。[(44)]

需要注意的是，帖木真的被推选似乎事先有过某些宗教式的朕兆，这在《秘史》中也有所载：首先是在上面已经说过的（本章第六节）豁儿赤的“幻梦”（犍牛的预言）。此外还有木华黎的预言：帖木真下营在豁儿豁纳主不儿的时候，有一天，在一棵百年老树的影子底下，他的忠诚伙伴札剌儿人木华黎对他提起，就在这个地方，在这棵树下，最后一个拥有汗号的蒙古人首领忽图剌从前曾在这里跳舞和筵宴庆祝即位[(45)]。“从此之后，蒙古人所过的是艰苦日子，在他们当中，再没有汗王。但是长生青天（Kökö Tengri）不至忘记他的子民——忽图剌的家族。在蒙古人中间，将要崛起一个英雄，这个英雄将要变成为一个可怖的汗替他们雪愤。”[(46)]

关于这个新汗所采择的尊号，成吉思（Tchinggis），拉施特用中国-蒙古的词根来解释，“成”（tching）的意义为“强大”，[(47)]这个含义似乎小了一点，如伯希和先生就对此有所疑问，认为这是否和另一

个词义有关，指“海洋”，就是说，这个新成立的统治权无所不包〔1〕。

成吉思汗的被推选，起因于忽图剌的儿子阿勒坛和其他旧日汗王家族的代表人，似乎其目的是要终止各氏族间的分裂而还给乞牙惕系的人旧有的霸权。至于报复塔塔儿人的深仇大恨，则还要等待时机，克奏肤功。在目前，帖木真的堂兄弟们不过选举他做一个战争和狩猎的首领。如果我们采信《秘史》，这位新汗凭着他所特有的组织能力和建立纪律的天才，在这个时候，已经将其游牧宫廷里面军事的和文职（如果我们可以这样说）的主要职务委任给效忠于他的人。

蒙古的史源告诉我们说，在上述情况之下，他任命博尔术之弟斡歌爱扯儿必(48)、合赤温脱忽剌温、哲台和多豁勒忽扯儿必(49)四人做他的箭筒士（豁儿赤）(50)，即他的贴身优秀卫队。他任命翁古儿、雪亦客秃扯儿必和合答安答勒都儿罕(51)管理饮膳事宜；迭该觅草地以供牧羊的需要；窟出沽儿管理修造车辆；多歹扯儿必总管仆役。忽必来、赤勒古台和合剌孩脱忽剌温，连同他自己的弟弟拙赤哈撒儿被任命为带刀者(52)，他们的职责也是保卫新汗。成吉思汗的另一个兄弟别勒古台，和合阑勒歹脱忽剌温一起掌管马匹，忽图、莫里赤和木勒合勒忽寻觅放马的草地。阿儿孩合撒儿、塔孩、速客该和察兀儿罕被任为送信人，传达汗的命令。此外还有两名高级人员，于聚会时候负维持纪律的责任。(53)至于速别额台，〔3〕要他为汗的家族效劳时如同老鼠的专心和飞鸟的敏捷，并保护这个新成立的蒙古汗国如同护马之衣或毡的衬里(54)。博尔术和者勒篾两人没有被忘记。《秘史》中记载成吉思汗说：“我心里不忘，我以前没有伴当时，你二人首先与我作伴。如今你们做众人之长。”最后他对全体民众说：“你们众人都离开札木合投到我这里来。如果腾格里（天）保护我，你们，我的老朋友啊！都是我吉祥的伴当。”(55)

至于其他游牧人的汗王们，对于成吉思汗的即位，其看法将是怎样呢？对他来说，最重要的是要取得他从前认为宗主的客列亦惕国王

脱斡邻勒的赞同。成吉思汗派塔孩和速客该为使节，到脱斡邻勒那里去。极为顺利，脱斡邻勒认可了这个既成的事实，他声称蒙古人实在不能没有汗王，并且劝告他们效忠于这位新选出的人。(56)和札木合的关系，则比较微妙了，对于札木合，成吉思汗毕竟是有差错的。新汗派遣阿儿孩合撒儿和察兀儿罕到他从前“安答”那里去通知即位。如果我们采信《秘史》，札木合的态度非常友好，他将一切责任归于阿勒坛和忽察儿这两个成吉思汗的“大选举人”：说是他们用谎言破坏了他和成吉思汗的关系。他甚至责备他们，当彼此在一处游牧的时候，为什么没有推选成吉思汗。而且带着一些讥讽的语气（如果我们的史源不是有意的于事后做预言），他劝告阿勒坛和忽察儿对于所选举的君主永远效忠。(57)

第八节　成吉思汗和札木合的初次冲突

然而成吉思汗和札木合之间的言归于好或临时协定未能维持长久。决裂的发生，来自两个无关紧要的人物，一个是札木合幼弟绐察儿，另一个是成吉思汗的部下札剌儿人拙赤答儿马剌。(58)绐察儿抢去了拙赤答儿马剌的马群（所有游牧人的战争都是这样开始的）。拙赤在夜间追赶窃贼，一箭射在绐察儿的脊梁上，将他射死，夺回了马匹。

札木合听说他的兄弟被杀，勃然大怒，将一切责任归在成吉思汗身上，起兵攻打成吉思汗。《秘史》说他横穿阿剌兀惕土儿合兀山〔2〕要想突击成吉思汗，成吉思汗还是在古连勒古地区，即在桑沽儿河方面。幸而有亦乞剌思部人木勒客脱塔黑〔3〕和孛罗勒歹二人及时报知(59)，成吉思汗能够整军和他的旧日"安答"对敌。这一次战争据《秘史》所载，其地点为答兰巴勒主惕，但是在地图上找不到它是在什么地方。(60)据说，双方都发动三万人左右的军队，这个数字无疑是过于夸大。至于战争的结果，我们的各种史源所说不同。《秘史》承认成吉思汗的进攻是失败的，他不得不退到斡难河方面去。(61)札木合不敢追逐，但是他用极其野蛮的方法来报复。他擒住了忠于成吉思汗的首领若干人(62)，用七十口锅"烹煮"，〔4〕这是重新使用中国古代称为战国时期的刑罚。成吉思汗的一个好伙伴捏兀歹察合安也被札木合所擒，札木合斩断了他的头并将这个头系在自己的马尾上(63)。拉施特也提到锅煮俘虏的故事，但是他所说的意思相反。依他所述，成吉思汗在这次战争中战胜了札木合，用七十口大锅烹煮敌人的是成吉思汗而不是札木合。成吉思汗所以这样做，是要造成一个恐怖的效果，这个效果完全取得了，因为许多叛徒都因恐惧而戢服(64)。当然，这个蒙古征服者丝毫不厌恶杀戮：消灭塔塔儿人的例子，就是一个证明；但是首先这是一个讲求实际的、稳健的有政治头脑的人，

我们认为《秘史》所载近于真实得多，何况《秘史》对于他们的英雄，如果有如拉施特所说的那样是个战胜者，必不至不告诉我们，反而承认失败。况且《秘史》还有记载，札木合使用这种不必要的苛刑之后，结果有几个重要首领离去札木合而归附于成吉思汗。巴托尔德、符拉基米尔佐夫和额连坚哈拉道安(65)所说的那些"草原贵族"，因为愤恨札木合用这种集体的残杀方法杀死了他们里面的几个人，所以转向成吉思汗，认为他是比较保守的，或者无论如何，是比较稳健的和相对的比较有人道的。成吉思汗虽然在军事上失败，但是结果在道义上和政治上取得重大的成功。(66)

在上述事件之后，脱离札木合而投到成吉思汗方面来的这些首领，为成吉思汗增加了很大力量。他们是兀鲁兀惕的首领主儿扯歹和忙忽惕的首领忽余勒答儿（即下文的忽亦勒答儿。——译者），他们两人都是带着一族的人同来；我们很快就要看到他们对于成吉思汗的效忠，特别是在对客列亦惕人鏖战的时候。还有蒙力克老人(67)〔5〕和他的七个儿子也到成吉思汗的营盘来了。他们的归附，使这个征服者特别觉得高兴。蒙力克就是也速该的亲信，我们在上面说过(68)，也速该临终托他接这个未来的英雄回来。不顾这种信任，蒙力克没有尽他监护人的责任而离开了这个儿童，听任他处于困难之中。他现在重新来到，一个审慎的人有这样行动，可以证明成吉思汗事业的基础已经开始巩固。成吉思汗善于将应该怀恨的事情置诸度外，使一切前来的人感觉心安，他在斡难河畔的树林里面开一个盛大筵宴，欢迎这些新来的部下。(69)

拉施特给我们清楚地指出来，人们之所以归附于成吉思汗由于什么原因。当一些徘徊于成吉思汗和他的对立面，即泰亦赤兀惕人或札只剌惕人之间的氏族，困于饥馑要求参加围猎的时候，成吉思汗收纳他们并且分给他们的猎物超过他们所应得的部分。(70)各部落转相告语，把成吉思汗的绝对正直、宽宏大量、他既坚定又宽容的作风与泰亦赤兀惕或札只剌惕首领们的反复无常、专横暴戾相比较："帖木真领

主脱去自己的衣服给你穿，从自己骑坐的马上跳下让给你骑。真是一个知道如何享有国家，供养战士，和能够在他的'兀鲁思'维持良好秩序的人。" (71)

第九节　成吉思汗仲裁客列亦惕领主们的争端

大约在这个时期，成吉思汗的宗主和朋友客列亦惕国王脱斡邻勒遇到了不幸的事件，这无疑有利于成吉思汗的权威。我所以说是"大约在这个时期"，因为我们在下面所述的事件，根据《拉施特书》和《元史》，应该是发生在撒察别乞和泰出的被谴和被杀以前，因此，在《秘史》里面虽然没有指出一个相对的日期，我们似乎应该在这里说它。

从性质来说，这是客列亦惕王族里面所发生的内战。特别掌握有这方面材料的拉施特（无疑是因为好几个在波斯的蒙古王妃都是客列亦惕人）对我们首先提到成吉思汗和客列亦惕国王脱斡邻勒的一个弟弟，即札合敢不的关系(72)〔1〕。这个札合敢不，用他名字的第一个字呼唤他的时候叫做客烈（Kiré）(73)，他在童年，曾被唐兀人，即甘肃地方的西夏人所俘，札合敢不乃是他的头衔。这位波斯史家说，这个头衔是从唐兀人的吐蕃方言中转贩而来的(74)。当札合敢不回到自己的家族时候，似乎和他的哥哥脱斡邻勒彼此不和，因为在此后，人们还看见他居住在外面，在中国北边的金人（或女真人）帝国那边。(75)

客列亦惕国王脱斡邻勒，虽然在他的家族里面传布聂思脱利派的基督教，事实上他对于自己的亲人表现得十分残忍。他消灭了好几个兄弟，显著的是台帖木儿太石和不花帖木儿(76)。能够逃避他的毒手的只有他的另外两个兄弟，即上面说过的札合敢不和额儿客合剌。额儿客合剌似乎是有野心的，他不愿意服从脱斡邻勒。不过因害怕被脱斡邻勒处死，他避居于乃蛮人的地方。《拉施特书》和《秘史》告诉我们说(77)，这时候君临乃蛮的还是亦难赤必勒格。亦难亦必勒格驱

逐了脱斡邻勒而将额儿客合剌扶上客列亦惕王位。脱斡邻勒被迫出奔西突厥斯坦，投奔到哈剌契丹人那里去。这里的国王古儿汗，建都在楚河之上的八剌撒浑。脱斡邻勒受到古儿汗的接待，但是他就在同一年和古儿汗变得不和，于是飘流横渡戈壁到了畏吾儿人边境，后来又到了唐兀人国家（甘肃地方的西夏王国）的边境上。他已经到了穷途末路，挤着五只羊的奶，刺着一只骆驼的血以充饥[(78)]。他在这种可悲状况之下，骑着一匹瞎眼老马，到达古泄儿湖（Guse'ur）[(79)]，从这里前去向成吉思汗乞援。成吉思汗不忘旧日的情谊，也因为信守也速该的榜样，对他殷勤接待（以塔孩和速客该为使）。在客鲁涟河发源的地方，以尊崇的礼节款接这个流亡者。拉施特说，脱斡邻勒在这时候自己承认，到了精疲力竭的最后阶段，不堪饥饿和辛苦。成吉思汗动了怜悯之心，命令他的蒙古人捐献实物接济来宾。他青脱斡邻勒住在他的营帐和车辆周围的中央，并且"给他以自己牧地上的饲养料"。他们一起"在土拉河上黑森林之中"度过秋天，又共同在忽巴合牙地方过冬[(80)]。他们亲密无间，"情同父子"。拉施特将这些经过，至少将流亡的脱斡邻勒和成吉思汗会晤的时期列在龙年，回历592年，即公元1196年[(81)]。

但是我们的各种史源都没有说脱斡邻勒和成吉思汗怎样把额儿答合剌从客列亦惕王位上赶下去。又一次我们不得不承认，我们在寻找材料之中，遇到了一个很可惜的漏洞。《拉施特书》仅仅告诉我们，这是在蛇年（丁巳），回历593年，即公元1197年[(82)]，成吉思汗在这一年秋天击败了篾儿乞惕王脱黑脱阿，并将所有战利品送给脱斡邻勒，这样就成全了脱斡邻勒，使他能够重新部署他的事务，到了马年，回历594年，即公元1198年，他已经恢复了他的实力。[(83)]

当脱斡邻勒被额儿答合剌所迫而出奔的时候，他的另外一个弟弟札合敢不，据《元史》所述，正在中国北方金国的边境上。成吉思汗招请他回到蒙古。当他返回途中，被篾儿乞惕人的轻骑所袭击，成吉思汗派主儿乞部的首领撒察别乞和泰出前往搭救他，撒察别乞和泰出

击溃了袭击者[(84)]。由于后来成吉思汗举这件事向脱斡邻勒表示自己有功于他[(85)]，因此可以设想札合敢不在当时是和脱斡邻勒联合一道以帮助他恢复王位的。

但是这一种联合应该是为时很短。《拉施特书》在猴年，回历596年（公元1200年）的编目之下记载，当脱斡邻勒和札合敢不在客鲁涟河上忽巴合牙地方驻营的时候，札合敢不和客列亦惕的别乞们密谋说："脱斡邻勒心肠狠毒，他杀死其他兄弟……"等语[(86)]。《秘史》也记有相同的话[(87)]。某一个名叫阿勒敦阿述的人〔2〕报与脱斡邻勒知道。脱斡邻勒逮捕了主要的密谋者：额勒火脱儿〔3〕、忽勒巴里和阿邻太子。将他们捆绑起来而唾其面，特别责骂额勒火脱儿对他的背叛："向他重提流亡至西夏时一同忍饥耐渴时候所做的誓言。"[(88)]然而脱斡邻勒毕竟让札合敢不和他的党羽，包括额勒火脱儿在内，脱身往投乃蛮人[(89)]。

第十节　成吉思汗和主儿勤[(90)]首领们的磨擦

一切草原上的王权总而言之是相当脆弱的。成吉思汗的情形并非例外，《元史》和《拉施特书》似乎说成吉思汗的事业是一直逐步上升，这恐非事实。《秘史》在某些方面是比较诚实的，它在这一位英雄的传记里面，揭露某些真正的失败，例如他被泰亦赤兀惕人所伤的这一段纪事，我们在后面述"者勒篾的效忠"时候将要提及[(91)]。此外，被巴托尔德、符拉基米尔佐夫和额连坚夏拉道安所称之为"草原贵族"的，已经开始反抗他们自己选举出来的汗的权力。成吉思汗有一次在斡难河旁边设宴，当筵宴进行的时候，在主要来宾面前放置若干瓮忽迷思（马湩）和撒察别乞同一家族的主儿勤（主儿乞）系的后妃们，认为被人轻视了。这两个妇人，《秘史》称她们为豁里真哈敦和忽兀儿臣哈敦，《元史》作忽儿真[(92)]〔1〕，盛怒之下以至于殴打了司饮人失乞兀儿。失乞兀儿涕泪交流地诉说成吉思汗的软弱，他说：成吉思汗的父亲也速该把阿秃儿决不至纵容这种无礼事件……。当这一次筵宴时候，另外发生一件无纪律的事件，这个事件更为严重，因为这次是一个战士引起的。成吉思汗的兄弟别勒古台发现一个正在那里偷窃马具的人。主儿勤的首领不里孛阔[(93)]袒护窃贼，一刀斫伤了别勒古台的肩部〔2〕。别勒古台似乎是个性情宽厚的人，打算将这个事件消弭。但是成吉思汗在树影之下宴饮，看清了一切；他怒气冲冲地跑过来，执着"捣马乳的木椎"扑向主儿勤人，制服了他们的傲慢。引起这一场争吵的主儿勤的两个后妃，豁里真哈敦和忽兀儿臣哈敦被禁押起来。主儿勤的首领们结果不得不来向这位已经开始当得起不屈不挠的汗的声望人"商和"并道歉。[(94)]

通过这一类的事例，成吉思汗做到了巩固他的权力，而且他是对于这些亲王们这样做的，如果可称为蒙古贵族中的正统派的话，他们在这一点上至少是和成吉思汗处于平等地位。他们自愿推举成吉思汗为王，这就是说，承认他是狩猎和战争的队长，他们以为还可以继续以侪辈对待成吉思汗。这些人象撒察别乞是口传故事的英雄合不勒的直系子孙；不里孛阔是最后一个汗王忽图剌的侄子，阿勒坛就是忽图剌的儿子，他们很难甘心于承认自己已经替自己找到了一个主人。然而这渐渐地成为事实[(95)]。上述事件暂时似乎是结束了。争端终止之后，撒察别乞和其他主儿勤的首领们还是跟随着成吉思汗或是再来和他接近，但是他们的感情不再和从前一样了。他们内心显然懊悔于将这个征服者拥到毡毯之上，举他为汗王，不久之后他们就要和他对抗，并最终被他所击溃。

第十一节　成吉思汗和北京朝廷联盟对抗塔塔儿人

新成立的蒙古王权现在将要第一次被邀请参加世界政治。人们还记得正是金国王，就是说，属于通古斯种的据有中国北方帝位的女真人统治者，不久以前他们曾联合塔塔儿人摧毁了旧日的蒙古王权[(96)]。然而塔塔儿人分享了这个胜利之后，现在是他们，对于他们原来的盟友来说，变得难以容忍了。他们抢劫金人在满洲方面的边境，因此使金人企图变更联盟的关系，这是中国在政治上对付游牧部落所惯用的策略，决心凭借蒙古地方的其他民族来对抗塔塔儿人。

《秘史》和《元史》使我们确认，北京朝廷是首先和成吉思汗接洽，再由成吉思汗引进了他的宗主，即客列亦惕人的国王参与其事[(97)]。事实上似乎令人惊奇，如果不是因为客列亦惕人比成吉思汗更为强盛的话，金人后来不至将主要的报酬给了客列亦惕人。依照《元史》，因为塔塔儿人首领篾古真薛兀勒图[(98)]和金人断绝了联盟关系，北京朝廷派遣丞相完颜襄率师征讨他。篾古真薛兀勒图逃向北方，金人于是向成吉思汗求助。而《秘史》则说，金国的将军[(99)]王京丞相（即完颜襄）追攻篾古真薛兀勒图至于浯勒札河旁边[(100)]。成吉思汗被约从背后攻击塔塔儿人，他认为这是一个机会，终于能够报复他的祖先俺巴孩和斡勤巴儿合黑因为塔塔儿人的出卖而受到酷刑的仇恨了。当然，这两位蒙古"烈士"的牺牲，所受的酷刑，其实是金人所加的，塔塔儿人仅仅将他们交给金人。但是既然有这个机会，利用北京政府的帮助以报复塔塔儿人的仇恨，应该先利用这机会来惩罚同种的仇人。再说，不必远溯至于这些古旧的回忆，成吉思汗也要替他自己的父亲也速该报仇，在一次饭餐之间，也速该曾被塔塔儿人用卑劣的手段毒害。由于想起所有这些冤仇，成吉思汗派人请求客列亦惕

国王脱斡邻勒予以协助。脱斡邻勒也有他自己的创伤要报复，因为上文说过，他的祖父马古思不亦鲁被塔塔儿人所执，受到可耻的死刑。所以他在三天之内，即集合了他的军队来和成吉思汗相会合。

成吉思汗也召集主儿勤的首领们，撒察别乞和泰出，但是他们没有忘记"斡难河宴会"的难堪事件。一连等候他们六天，结果他们并没有来(101)。脱斡邻勒和成吉思汗于是沿着浯勒札河岸下趋(102)，从背后进攻塔塔儿人。塔塔儿人斫断树木筑成壁垒(103)，但是脱斡邻勒和成吉思汗攻破他们的防御而杀死他们的首领篾古真薛兀勒图(104)。

金将完颜襄看到他的盟友们取得了胜利，不胜喜悦，封脱斡邻勒以"Wang"的称号，这就是中文里的"王"，在蒙古的拼音中，念做"汪"（Ong），加上脱斡邻勒本来已有的汗（罕）的称号，于是他有了汪罕（Ong-khan）之称(105)〔1〕，他是以这个名称著称于史册的，我们此后也将要这样称呼他。至于成吉思汗，他受到北京朝廷所给予的中国名衔比这个低微得多(106)，这可以清楚地证明，不管我们的史源怎样说，成吉思汗在这一次战争里面，只是被认为他的宗主，即新封的"王罕"的一个出色当行的助手。(107)

在惨杀之中，有一段轶事令人喜爱，就象枯寂草原上面开了一朵鲜花。蒙古人在塔塔儿人的营盘里面拾得一个小儿，他鼻子上带着金圈，穿着貂皮做里子的衣服。〔3〕人们将他送给"诃额仑母亲"，收为养子(108)。这个小儿名叫失乞刊忽都忽或失吉忽都忽，后来成长为成吉思汗手下最忠诚的部将之一。拉施特叙述了一段轶事，显示出这位征服者对于这个养子有着深厚的感情。几年之后，"成吉思汗有一天，按照游牧生活的习惯，在天气酷寒和积雪很深的时候移营，在路上，大家看见跑过一群麋鹿。忽都忽这时候已经十五岁了，他对成吉思汗的御帐管理人屈出古儿那颜说，他很想去追赶这些麋鹿，因为在积雪上面，它们跑得比较慢些。他得到了允许，于是出发了。到了晚上，大家停留下来的时候，成吉思汗问起忽都忽，有人告诉他，忽都忽出去狩猎麋鹿了。成吉思汗大怒道：'这个小孩子要冻死了！'他对御帐管

理人发怒以至于用车辕打他。然而年轻的忽都忽回来了，并且告诉大家，在三十头鹿中被他打死了二十七头。这个青年勇敢的行动竟使成吉思汗大为惊异。他于是命人寻觅猎获物，果然都铺在雪地上面。”(109)

第十二节　主儿勤首领的被杀

当成吉思汗这一次出兵至于蒙古东北部的极东地方，即满洲北部的边境时候，把他部众里面的老年人和儿童留在后方一个靠近合里勒都湖[(110)]的营盘里面。主儿勤人趁着他远出的时候，抢劫了这个营盘，把住在营内的若干人的衣服剥去，甚至杀死了十来个人。[(111)]成吉思汗听到这个消息大怒。在著名的斡难河宴会时候，主儿勤人或他们的盟友已经侮辱过他的人，殴打过他的司饮人，砍伤过他的亲兄弟别勒古台。命令他们带领部队参加"全民族"的对塔塔儿人的战争，他们擅自规避不来。现在不能再事容忍了。成吉思汗进兵攻击他们，和他们相遇于客鲁涟地区的靠近客鲁涟河上的阔答阿岛（荒岛）的朵罗安孛答兀[(112)]地方，击败了他们。主儿勤人的两个首领撒察别乞和泰出逃走，成吉思汗派兵追赶他们，在迭列秃隘口追及他们，并俘获了撒察别乞和泰出[(113)]。成吉思汗命人将他们带到他面前，提起他们从前效忠的宣誓，迫使他们承认违背了誓言。他们承认背盟，引颈就戮，成吉思汗亲手杀死了他们。于是这位征服者替自己铲除了骄傲的主儿勤亲王们，合不勒汗后裔中长房一支的代表人，他们对于蒙古的汗位或者比成吉思汗更有要求的权利。成为成吉思汗的"大选举人"之后，他们发觉这是替自己找到了一个主人，但是为时已晚。成吉思汗于杀死他们之后，归并了主儿勤部众。

成吉思汗的威权，逐渐戢服了他周围的人。他本人也具有使人对他历经艰难而忠心不变的能力。札剌儿人帖列格秃伯颜前来将自己的三个儿子：古温兀阿、赤剌温孩亦赤和者卜客献给他说："叫他们做你的奴仆。如果他们抛弃你，挖出他们的心肝！"这是一家的勇士，当这个时候来为征服者效力。古温兀阿的两个儿子，模合里和不合；赤剌温的两个儿子，统格和合失对于这位汗王，表现出同样热忱[(114)]。者卜客在主儿勤人的营盘里面，又找到了一个被抛弃的小孩，名叫孛罗

兀勒。这小孩被送给“诃额仑母亲”收为养子。诃额仑前后在戎马仓皇之中收了四个“养子”，即曲出、阔阔出、失吉忽都忽与孛罗兀勒。这位善良的妇人尽心尽力地把他们养大，“白天用目力，晚间用耳朵照顾他们”[(115)]。他们后来也都成为这位征服者的忠诚部将。

撒察别乞和泰出一被消灭后，成吉思汗就开始对付另外一些不驯服的从堂兄弟，这些人属于合不勒汗的第三子忽秃黑秃蒙古儿的那一系。我们还记得，忽秃黑秃蒙古儿之子不里孛阔曾严重地冒犯过成吉思汗，他在斡难河筵宴时候，砍伤了成吉思汗的兄弟别勒古台的肩部，结果使主儿勤人和成吉思汗的部下发生了全面斗殴。成吉思汗当时表面上是饶恕了他，但是怀恨在心。他就用别勒古台本人来报复这个仇恨。有一天，他以嬉戏方式叫不里孛阔和别勒古台在他面前相搏。不里孛阔“有一国不及之力”，[(116)]他本可以很容易取胜。但是他畏惧成吉思汗在场，没有用出所有力量，他让着别勒古台假装被他摔倒。成吉思汗所期待的就是这个。他向别勒古台做一个预定的暗号（咬自己的下唇）。别勒古台利用优势，将两膝压在不里孛阔背上，扭住他的脖子，将他的脊骨折断了。我们在后面还要看到，这位征服者采用很相似的方式，消灭掉他的另一个对手，巫者阔阔出……。[(117)]

依照拉施特的编年史，成吉思汗杀死主儿勤首领们之后，就发兵攻击兀都亦惕篾儿乞的部长脱黑脱阿，这次战役是在蛇年，回历593年，即公元1197年。成吉思汗击败兀都亦惕篾儿乞人于蒙惕察[(118)]，《元史》作莫那察（Mou-na-tch'a）[(119)]。在本章第九节，我们已经说到，成吉思汗将这次战役所得到的战利品全部送给汪罕。此后不久，汪罕自己去打篾儿乞人并击败了他们之后，[(120)]举动则全然不同，因为依照成吉思汗后来责备他的话，他没有送一点战利品给成吉思汗，这是不顾盟约的一种表现。而且客列亦惕君主这一次出兵取得的成果应该是比成吉思汗所获更为重要，因为汪罕在这个时候迫使篾儿乞惕人的首领脱黑脱阿逃到贝加尔湖东岸的巴儿忽真，并杀死脱黑

脱阿的儿子脱古思别乞〔1〕，掳其两女忽都黑台和察阿儿温及其两弟豁都〔2〕和赤剌温(121)。不久之前当成吉思汗帮助他恢复元气的时候，这个客列亦惕君主当时是何等衰弱不振，他现在已经恢复了他的势力达到了可以不要他的盟友的程度。这次汪罕战胜篾儿乞人的战事，据拉施特记载，是发生在大约马年，即回历594年，即从公元1198年2月开始的那一年。

第十三节　关于以下各事件的日期程序

羊年，是从回历595年拉比（Rabi）月（按拉比月指回历2月）2日开始，而这个月是从公元1199年1月31日开始，拉施特在这一年的编目之下，叙述成吉思汗和汪罕的联军第一次向乃蛮人作战，我们将要看到，实际上这是攻击乃蛮人的两个国王之一，不亦鲁黑以及他的将军可克薛兀撒卜剌黑（拉施特作Kôksâkû-Sabrâq）。〔1〕猴年，就是回历596年，即公元1200年(122)，在这一年的编目之下，这位波斯史家叙述成吉思汗对泰亦赤兀惕首领们，阿兀出、忽秃兀阿秃儿和塔儿忽台乞邻勒秃黑的斗争。鸡年，就是回历597年，即公元1201年(123)，在这一年的编目之下，拉施特叙述札木合由一个各部落的联盟推举为古儿汗（按格鲁塞在这里作Anti-khan，兹从《元史》的局儿罕，译为古儿汗，下同）。犬年，就是回历598年，即公元1202年(124)，他在这一年的编目之下，叙述成吉思汗对塔塔儿人的战争，这一个日期和《元史》的日期相符合，《元史》将这一次战争列在中国历的壬戌，等于公元1202年。此外，也就是在1202年，拉施特讲述了成吉思汗和汪罕对这些结成联盟的各部落进行的最后一次战役。

《元史》里面可以作为日期的标准点的，只有这个征伐塔塔儿人的壬戌年（公元1202年），但在各事件的先后次序上和上述的约略相同。征伐篾儿乞惕人以及他们的首领脱黑脱阿逃到巴儿忽真的事件，我们在上面已经依照《元史》提到了，在这次事件之后，《元史》依序讲述了：成吉思汗和汪罕对乃蛮人首领不亦鲁黑和可克薛兀撒卜剌黑[1]（《元史》前一人作不鲁欲，后一人作薛吾撒八剌(125)）的战争——之后，对泰亦赤兀惕首领们的斗争——之后，札木合被举为古儿汗——之后，对塔塔儿人的战争，这次战争我们已经说过，是列在犬年，即1202年。

由此可见，中国史源和波斯史源在上述各事件的日期排列是彼此相同的。相反，蒙古的史源，《秘史》，却向我们提出一种相当不同的次序。大约在我们现在所说到的时期前后，《秘史》叙述了：1．札木合被举为古儿汗；2．对泰亦赤兀惕人的战争；3．对塔塔儿人的战争；4．对不亦鲁黑和可克薛兀撒卜剌黑的乃蛮人的战争。可注意的是这种排列方法乃是最方便地将各项事实聚集起来的方法；也是在增长兴趣之中叙述这些事实的排列方法，可以使叙事搬到最为戏剧性的活动上去，《秘史》在这种地方真是具有史诗的风格。然而，纵使这种排列方法在讲述故事的观点上有它的长处，而我们还是信守其它两种史源的排列次序，因为它们显然证明在日期问题上下过一番功夫，即使不是完全可信，至少还是值得肯定的。

第十四节　成吉思汗和汪罕对乃蛮人的战争

我们如果相信波斯的史源，看来客列亦惕汪罕和成吉思汗举兵攻打乃蛮人是在大约公元1199年之际。乃蛮人的国家自从他们的国王亦难赤必勒格死后，实际上已经被他的两个儿子分为两个部分了，一部分归塔阳太不花〔1〕，另一部分归不亦鲁黑(126)〔2〕，他们因为争夺一个妃妾而彼此失和。塔阳统治平原上的各部族，似乎是在有许多湖泊的科布多地区方面，不亦鲁黑在多山地区，朝着阿尔泰山这一方面。成吉思汗和汪罕暂时不去侵扰塔阳，他们进攻不亦鲁黑。不亦鲁黑在这个时候正驻在兀鲁黑塔黑（"大山"）和潢豁黑河(127)附近。成吉思汗和汪罕兵临，他退走到阿尔泰山的另一方面，直至于忽木升吉儿地方和乌泷古河之上。《拉施特书》和《秘史》告诉我们，乃蛮人的一个名叫也迪土卜鲁黑的那颜(128)怎样在哨探时候遇到敌方先锋队，因为马的肚带断了，他被敌人所俘。至于不亦鲁黑，他被联军追赶，由乌泷古河一直到阿尔泰山附近的乞湿泐巴失湖。(129)〔3〕拉施特说，不亦鲁黑结果逃到叶尼塞河上游的谦谦州人地方，〔4〕这一种人和现今唐努都哇的乞儿吉思人同种(130)。

然而乃蛮人的抵抗力量远远没有被粉碎。当汪罕和成吉思汗带领人马踏上归程的时候，被乃蛮人的一个首领名叫可克薛兀撒兀剌黑(131)的所阻，拉施特称他为"不亦鲁黑的别乞们的别乞"。这个经验丰富的战士将其军队设置在一个《秘史》称之为巴亦答剌黑别勒赤儿的地方，(132)这个地名使我们立即联想到拜塔里克河，这条河的确是横贯在开往科布多和乌泷古河作战后又返回土拉河地区的军队的归去路上。双方军马列阵备战，但是由于天色已晚，成吉思汗和汪罕决定等到明天再战，于是下营过夜。

就在这一天夜里，汪罕于虚燃许多灯火使人不疑之后，未曾通知成吉思汗即卷起营盘而走，让他单独地并且危险地暴露在乃蛮人进攻之前。客列亦惕君主这种举动，无疑是背叛盟友的行为，这种背盟行为因此成为这位蒙古英雄后来难忘的怨恨之一(133)。煽动这种背盟行为的人，好象就是札只剌惕人的首领札木合，在这一次出征中他跟随着汪罕。札木合甚至虚伪地责备成吉思汗没有参加汪罕的撤退，他对汪罕说："前些时候，帖木真曾派遣一些使者到乃蛮人那里去，他现在不跟随你了。无疑他是投降乃蛮人呢。罕啊！我是守着故土的白翎雀儿，帖木真是散归的告天雀儿！"(134)或另照一种说法，札木合对汪罕说："我于君是白翎雀，他人（指成吉思汗）是鸿雁。白翎雀寒暑常在北方，鸿雁遇寒则南飞取暖。"(135)传说中有意提到一个名叫古邻把阿秃儿的(136)客列亦惕人的贵族，认为札木合此举为不忠实，提出抗议。他对札木合说："你怎能这样说你的安答呢？"

黎明时候，成吉思汗发觉他被汪罕所抛弃。他立即自行退却，经由额垤儿阿勒台隘口(137)退到撒阿里客额儿(138)〔5〕的草原，即肯特山地区他平常驻营的地方。

但是汪罕却自食其背盟行为带来的恶果。拉施特说，他抛弃了成吉思汗之后，前往答答勒脱豁拉地区驻营，而他的儿子亦勒哈（伊勒哈）（Ilqa），就是以桑昆的头衔更为著称的人，〔7〕和他的似乎统率殿后部队的兄弟札哈敢不驻营在额垤儿阿勒台的森林附近，这个地名显然和《秘史》所说的"Ider-Altaï"相同。(139)据拉施特说，就在这个时候，在这个地方，札合敢不和桑昆完全出其不备被乃蛮人的一个首领可克薛兀撒卜剌黑所追袭。《秘史》仅仅说，客列亦惕军队在这个时候到达帖列克秃隘口，〔8〕可克薛兀撒卜剌黑追踪而至，发动突袭将他们击溃，抢去辎重以及妇女和畜群(140)。《元史》在它这一方面则说，这是札合敢不和亦勒合桑昆被乃蛮将军所袭击，亦勒合（即享有桑昆称号的）奔投他的父亲汪罕(141)。汪罕的形势变得如此不利，以致在他那里的两个人质，即篾儿乞惕首领脱黑脱阿的两个儿子

忽图和赤剌温能够乘机逃走，他们沿着色楞格河下趋至于贝加尔湖旁边和他们的父亲相会。

在危急之中，汪罕迫不得已求援于成吉思汗，这位在几天以前他曾以极不忠实的行径来对待的人。如果我们根据成吉思汗子孙所编撰的史书原文（我们没有其它史源）(142)，成吉思汗此时表现得非常宽宏大量。他马上应允客列亦惕汗的请求，派遣他的"四大战士"（朵边曲律，dörben kulu'ud）去援助汪罕，他们是：博尔术、木华黎、博尔忽与赤老温。时间已经迫切。援军未到之前，乃蛮人首领可克薛兀撒卜剌黑在把战利品藏到隐蔽地方之后，复来攻击客列亦惕的桑昆，同他在忽剌安忽惕地方展开一场激战(143)。客列亦惕人的两个主要将领特勤忽里〔9〕和亦突而千余答忽已经战死(144)。桑昆的马腿中箭，险些被擒……。正在这个时候，出现了怒马奔腾的四个成吉思汗的将领。他们营救了桑昆以及客列亦惕的军队，重整阵容，赶走了乃蛮人，又将被掳掠的所有物品与人员，交还给桑昆和汪罕。

《拉施特书》在这里比《秘史》说的要罗唆些，他告诉我们说成吉思汗把一匹名叫赤乞波拉的好马给他的亲信博尔术骑坐，这匹马只要用马鞭轻抚一下它的鬣毛，就会奔走如飞。在战斗中，博尔术乘此良马疾驰往救正难以支持的桑昆，但是此马凝立不动，直至它的骑士想起来了向这匹尊贵的禽兽用"成吉思汗式的抚摩。"(145)

汪罕承认他此时对于成吉思汗欠下了莫大的恩情债。《秘史》扼要地记载了他的话："在前，他的好父亲将我输了的百姓救与了我。如今他儿子将我输了的百姓又差四杰救与了我。欲报他的恩，天地护助知也者。"(146)他也要报酬博尔术。这位勇敢的那颜当天正在成吉思汗身边值班，但是成吉思汗允许他去接受客列亦惕君主的酬报。汪罕赠与博尔术表示荣耀的衣服一件，金杯十个。博尔术带回这些财宝的时候，跪在成吉思汗面前，如同一个罪人般责备自己为了接受外国君主的礼物而一时忽视了对于自己汗王所应尽的义务。像这样的绝对忠诚，可见这位未来的世界征服者知道如何感动他的部下。(147)

上述事件，拉施特都记在羊年，回历595年，就是公元1199年。

第十五节　各部落第一次联盟对抗成吉思汗和汪罕、年代不确定

《拉施特书》和《元史》，在记述了上面所说的对乃蛮人的战争之后，叙述成吉思汗对泰亦赤兀惕人的一次出征，这些征服者的同族兄弟，已经变成了他的最可痛恨的敌人。在猴年，回历596年的春天，即公元1200年的春天(148)，《拉施特书》说，成吉思汗和汪罕在撒阿里客额儿地区召集一个库里尔台大会之后出发和泰亦赤兀惕人作战。波斯史源和中国史源都是先述这个战争，之后才提到札木合被举为古儿汗（《拉施特书》把它归入1201年的编目之下）。

与此相反，《秘史》是先说札木合的被举，后说对泰亦赤兀惕人的战争，不能否认，这样分叙史事是有助于更好了解这些事实的。毫无疑义，这个札只剌惕人的首领札木合，从前曾是成吉思汗的安答或盟兄弟，现在变成了他的劲敌，事实上是所有这些联盟者的灵魂。然而当拉施特告诉我们成吉思汗和汪罕于1200年春天出发攻打泰亦赤兀惕人的时候，并没有提到札木合。这位波斯史家仅仅列举了泰亦赤兀惕的各个首领：塔儿忽台乞邻勒秃黑、阿兀出把阿秃儿（拉施特称之为汪忽哈忽赤）〔1〕、忽邻和忽都兀答儿（拉施特在这里称之为忽都答儿），而篾儿乞人的首领脱黑脱阿也从巴儿忽真地方派他的两个兄弟，忽秃和斡儿臣来增加他们的力量。拉施特继续说，同盟军在斡难河草原会齐并举兵迎战成吉思汗和汪罕，但是被击败了。成吉思汗——这也是拉施特所说的——追赶塔儿忽台乞邻勒秃黑〔2〕和忽秃，直抵月良兀惕秃剌思〔3〕，似乎在这个地方杀死他们（？）。(149)

《元史》叙事的次序和《拉施特书》相同，也说成吉思汗和汪罕击败泰亦赤兀惕人于斡难河上游的岸上(150)。

拉施特和《元史》都接着说各部落因为对成吉思汗和汪罕的势力日益强大感到畏惧，于是结成一个同盟。发起这个联盟的是哈塔斤人和撒勒只兀惕人。成吉思汗曾经要求这两个部落归附于他，他们的首领用羊肠或腊肠批使者之颊。他们和泰亦赤兀惕首领们——或至少是和生存的泰亦赤兀惕首领们，以及朵儿边人（亦作朵鲁班）、翁吉剌惕人及塔塔儿人相联合，共同用庄严的誓词相约束。这些部落的首领们献祭一马、一牛、一羊、一狗，对天地表达决心，然后一起出发袭击成吉思汗。然而在翁吉剌惕人的首领当中，有德薛禅，即成吉思汗的岳父在内。德薛禅秘密通知了他的女婿。成吉思汗和汪罕于是联合军马，从斡难河附近的虎敦湖[(151)]前往迎战，将联盟者击败于捕鱼儿湖附近[(152)]。——《元史》所说与此相似，它说联盟人等杀白马宣誓，其地点是在阿雷泉[(153)]。中国历史在此后告诉我们，德薛禅（《元史》称之为迭夷）遣人通知其婿成吉思汗，除对音外，其余和拉施特所说一样。

在还没有到1201年的编目以前，这就好像就是指上一年的年底，拉施特告诉我们，成吉思汗还在那里和篾儿乞惕、泰亦赤兀惕以及塔塔儿人的首领们的联盟作战，这一回领导联盟军的是篾儿乞惕人斡兰兀都儿[(154)]。成吉思汗击败联盟军于答兰捏木儿格思（“七十件外衣”），《秘史》也说到这处地方，但是认为是成吉思汗对塔塔儿人的四个部落作战的场所[(155)]。《元史》和拉施特记载说，此后不久，翁吉剌惕人来向成吉思汗的兄弟拙赤哈撒儿输诚，但是拙赤未曾理解成吉思汗的意图，竟拒绝了他们，这样就将他们推到敌对一方[(156)]。他们于失望之后往投成吉思汗的仇敌札木合[(157)]。

第十六节　札木合被拥立为古儿汗[158]

拉施特的叙事说到这里的时候，向我们叙述一个伯牙吾惕部落老人，“照蒙古的习惯用押韵的词句”做的一个奇异的预言，这个老人说：“乞牙惕禹儿勤（即主儿勤）部的撒察别乞想自立为皇帝。诡计多端的札木合也有这个企图。杰出的弓箭手拙赤哈撒儿，也有这种欲望。但是他们没有一个能够成功，只有成吉思汗独具统治的天才和领袖的品格。”[159]这几行文字是很有趣味的——纵使是在事后所做的预言——在于它特别揭露了拙赤哈撒儿的野心，他是成吉思汗昆弟里面最堪注意的人物[160]。

在所有这些对手里面，最可畏的显然是札木合。这个札只剌惕人首领，所有史籍都说他性情浮猾、诡计多端与毫无信义，很久以来，他就将和成吉思汗结为安答，即盟兄弟的事抛到脑后了。《秘史》说，在鸡年；《拉施特书》说，在回历597年，两种说法都是指公元1201年[161]，组成了一个有利于他的集团，包括哈答斤、撒勒只兀惕、亦乞剌思、翁吉剌惕、篾儿乞惕、泰亦赤兀惕部落，加上塔塔儿人的四个部落，还有一部分乃蛮人，不用说，札木合自己的部落——札只剌惕，当然也包括在内。参加这个集团的首领们有哈答斤的巴忽搠罗吉，塔塔儿人的合只温别乞和札邻不合，亦乞剌思部的土格马合，翁吉剌惕部的迭儿格克、额篾勒和阿勒灰，火鲁剌思部的绰纳黑和察合安，篾儿乞惕部的脱黑脱阿别乞——泰亦赤兀惕部的塔儿忽台乞邻勒秃黑，同部的豁敦斡儿长和阿兀出把阿秃儿，斡亦剌惕部的忽都合别乞〔1〕和乃蛮两个国王之一，在上面说过的不亦鲁黑。[162]从以上所列举，人们可以看出这是包括蒙古四境的部落，因为从蒙古东部的塔塔儿人到北边森林的斡亦剌惕人，到贝加尔湖之西并且直到蒙古西部的乃蛮人全都包括在这个同盟之内。关于同盟者的集中地点，我们的各种史料各执一词，很难使他们趋于一致。《秘史》第

141节，关于泰亦赤兀惕人的，说是聚会在阿勒灰不剌黑地方，即阿勒灰泉〔2〕，但是它在下面说，各联盟部落随即顺着额儿格涅河下趋，这条河，符拉基米尔佐夫以为就是阿儿浑河，即客鲁涟河下游，这似乎是很对的；之后，这些部落从这个地方往刊河（Kan）〔3〕的一个岛上聚会。拉施特只说刊河，他将这条河名对音为谦（Kem）河，而《元史》则作犍（Kien）河，有人欲将它认做叶尼塞河，这显然是不对的，因为《秘史》这里所说的是一条名叫刊（Gan）的小河，是阿尔浑河右边的一条支流(163)。最后，《元史》记载这些部落是在秃律别儿河上聚会，有人又将它误解为土拉河(164)，这肯定不对。所有加入联盟各首领郑重宣誓以相约束，他们发誓说："我们里面如果有背叛盟誓的，就将他摧倒像这块土地，将他削碎象这些树木。"说完，他们将一片土地弄蹋在河水里面，举刀砍下树木的枝干(165)。他们宣告札木合为古儿汗(166)，这个名称是受突厥斯坦的哈剌契丹君主（参阅本书此处）的影响。之后，他们准备出发突击成吉思汗。

然而秘密保守得不好。火鲁剌思部的一个名叫豁里歹的人奔往成吉思汗处告密，这时候，成吉思汗正在古连勒古地方(167)。拉施特说，豁里歹乘一匹快马飞奔。傍晚时候，他在路上经过泰亦赤兀惕人的营盘，有他本部落的人在内。他在那里换了一匹马再跑，几乎被一队带着白毡帐到新即位"古儿汗"那里去的联军捉住。豁里歹侥幸逃过了他们，到达成吉思汗的地方。(168)成吉思汗得报立即求援于客列亦惕汪罕。汪罕前来相会，两个盟友引兵顺着客鲁涟河下趋。成吉思汗派阿勒坛、忽察尔和答里台做前锋，汪罕也派他的儿子桑昆、兄弟札合敢不和必勒格别乞前往。我们还难于确定《秘史》所说的这支先行队伍经过那些地方，书中记载说：在额捏坚归列秃、扯克撤儿和赤忽儿忽等地安置了瞭望哨。(169)

但是无论如何，这是在上面所说的最后一个地方赤忽儿忽，阿勒坛遇到了札木合的先锋队。《秘史》说，第二天，两军相遇于阔亦田地方，(170)〔4〕而拉施特则说是在也迪豁儿晃(171)。和成吉思汗与

汪罕对面而列成阵势的是在札木合指挥之下的联盟军，他们是：泰亦赤兀惕首领阿兀出把阿秃儿、乃蛮人首领不亦鲁黑、斡亦剌惕首领忽都合别乞、篾儿乞惕首领脱黑脱阿别乞。不亦鲁黑和忽都合都是珊蛮（巫师），在双方交战之前，用幻术招致狂风暴雨，欲昏迷成吉思汗方面的人。但腾格里（天）保佑，这场风雨反扑向联盟军。在一片昏天黑地之中，札木合的人同时被成吉思汗和上天震怒所侵袭，纷纷滚堕入山谷深涧里面。札木合承认这是腾格里反对他，联盟就这样溃散了(172)。乃蛮人返回阿尔泰山前面他们的领地，〔5〕篾儿乞惕人和斡亦剌惕人返回他们贝加尔湖的森林，泰亦赤兀惕人回到斡难河旁边，而札木合返回阿儿浑地区(173)。

以上所述札木合的被拥立以及他的兵败于成吉思汗，根据拉施特的记载，是发生在鸡年，回历597年(174)。

可注意的是，只有《秘史》将乃蛮巫师招致风雨的战役紧接地说是发生在札木合被拥立之后。拉施特和《元史》将这件事归入成吉思汗和汪罕第二次与同样的联盟者作战的时候，而这第二次战役，上述两种史源都说是发生在1202年(175)。篾儿乞惕人首领脱黑脱阿从巴儿忽真他的退避地方重新出来，和乃蛮人首领不亦鲁黑联合，而不亦鲁黑又刚联合起了斡亦剌惕首领忽都合别乞以及朵儿边人、塔塔儿人、哈答斤人、撒勒只兀惕人，简言之，即前一年的所有联盟者。拉施特特别指出，他们是在不亦鲁黑的地方会齐，从那里出发去攻击汪罕和成吉思汗，这两人此时正在兀勒灰昔勒只兀术惕〔6〕方面(176)。此事发生在1202年的秋天。成吉思汗和汪罕退向哈剌温只敦山，拉施特说，这座山位在中国（金人）的边境，邻近汪古人的地方，这样就使我们有可能向南兴安岭的迤西山脉方面寻找这个地方。正在这个时候，联盟军或无宁说乃蛮巫师所招致的巫法发动了攻势，“念咒语并且向水中抛投石子”，但这却反伤了他们自己与他们的同盟者。“风雪是如此之猛烈，以致许多人（成吉思汗的敌人方面）手足被冻僵。在

夜间昏黑之中，人马纷纷堕入深谷。”不亦鲁黑穿过阔亦田[(177)]地方败走，严寒气候继续向他的士卒肆虐，联盟就此溃散[(178)]。

《元史》以枯燥乏味的笔法将同样事实、同样的风雪交加，撮要地记在1202年编年之下[(179)]。由此可见，上述两种情形，其实就是《秘史》在前一次战役的标题之下所叙述的一幕。蒙古的史源似乎把两次都是成吉思汗和他的盟友客列亦惕人指挥向札木合所统率的同盟军进攻的战役，合并为一个战役了。

《拉施特书》和《元史》此外还使我们知道，札木合本人根本没有参加“风雪的遭遇战”。他引兵去和他的盟友们相会，但是到达太晚，他的盟友们正在这个时候被天然的威力和这次战争所蒙受的损害震惊而溃散。如草原上真正的野蛮人所为，札木合毫不犹豫地乘他盟友们的失败而洗劫他们的物资，——这些人就是拥立他做古儿罕的人[(180)]。这种缺乏理性的举动，似乎使他的昙花一现般的霸业宣告终结。他只好投到汪罕，或者无宁说是投到汪罕的儿子桑昆那里去，他们收留他列为藩属之一[(181)]。

第十七节　成吉思汗为泰亦赤兀惕人所伤、者勒篾的效忠

如果拉施特和《元史》把对札木合的斗争分为两次不同的战役，一次在1201年，另一次在1202年，而《秘史》似乎并为一谈。与上述两种史料相反，《秘史》比较详细地告诉我们在这次对札木合作战之后，成吉思汗遇到了一次显著的失败，几乎使我们的英雄丧失生命。这是蒙古史诗里面最富有戏剧性的一幕，显示当时互相对峙的力量之间，形势还是变幻不定的。

成吉思汗于战胜札木合之后，追逐札木合的盟友之一，泰亦赤兀惕的首领阿兀出把阿秃儿。阿兀出在回到自己的兀鲁思之后，组织力量来抵抗成吉思汗。成吉思汗挥军向他进攻。我们当然不能准确地指出双方在什么地方交战的，但是《秘史》的上下文使我们领会，这应是在斡难河附近。战事激烈地继续直到天晚。胜负未决时，夜幕已经降临，两军相对露营而宿。成吉思汗的脖子中箭受伤，这个箭伤是如此痛苦，以致使他丧失知觉。他的忠实部下者勒篾(182)，依照蒙古“医生”的方法，用口吮吸他伤口的淤血。伤者在半夜醒过来喃喃地说：“我的血干了，觉得很渴。”者勒篾脱下自己的衣服，盖好他的主人之后，他出去，通过前哨，像影子一样径至敌营。他暗中摸索，想在泰亦赤兀惕人的车辆里面寻得足以缓和成吉思汗寒热病的马奶子(183)。没有找到马奶，却很侥幸地发见一桶乳酪，带了回来而没有被人发觉。“他又去寻来水，将乳酪调开，给成吉思汗喝。”〔1〕成吉思汗喝了三口之后，叹息说：“我的眼已明，心已省了。”他坐了起来。晨曦开始初现。他看见自己流下的血，在地上形成一个泥洼，他问为什么人们不揩干净这个地方。者勒篾于是对他说明经过情形，自己怎样吮吸他的伤口，以及去敌营偷取乳酪。成吉思汗问道：“如果被擒，

你怎么说呢？”者勒篾沉着地答道：“我要装做投降者，说是被你剥去了衣服，我挣脱逃出的。他们必然相信，我然后跳上一匹马，骑了回来。”成吉思汗被如此的忠诚所感动，低声说：“从前在不儿罕山，你从篾儿乞惕人那里救了我的性命(184)，这次又口吮我的淤血，又为我找来饮料，是你救了我的性命！”这场朴实而庄重的对话，如一股高尚的气流，掠过这个凶残的历史之中。(185)

天大亮后，人们看见泰亦赤兀惕人的骑队已经散去，而将他们的“贱民”抛弃。成吉思汗虽然负伤，仍然上马去招抚这些人。他看见一个穿红衣服的女人在一个小山上面呼唤他。这是成吉思汗幼年时的救命恩人锁儿罕失剌的女儿合答安。她现在请求援救，因为泰亦赤兀惕人将要杀死她的丈夫，显然是怀疑他和成吉思汗有交情。成吉思汗赶去救他，但是已经太晚，合答安的丈夫刚刚被杀死。成吉思汗满怀怜惜地叫合答安坐在他的身旁。第二天，锁儿罕失剌本人也来了。成吉思汗问他：“你和你的儿子们从前救了我，脱了我的枷，为什么这样晚才到我这里来呢？”锁儿罕失剌答道：“在我灵魂深处，我已经是忠于你了。但是我如果早来投奔，我这一家的妇女们就要被泰亦赤兀惕人所杀了。”

第十八节　者别的归附

和锁儿罕失剌同来归附的有一个名叫只儿豁阿歹的年轻人，他属于别速惕族，〔1〕这个氏族是泰亦赤兀惕人的藩属。在阔亦田战役之中，此人曾一箭射伤成吉思汗的马，这是一匹紫榴色而面白的骏马。成吉思汗对他提起这件事。他诚恳地承认说："汗呵，你可以杀死我。我的血只能染污手掌般大一块地。如果恩赐不死，我愿为你效命，深水可以横渡，坚石可以粉碎。"这个回答使成吉思汗欣然说："凡敌人伤害了人，必然隐瞒不说。你如今却不隐瞒而明白相告，可以做我的伙伴！"为使这种坦白态度垂于久远，成吉思汗替只儿豁阿歹改名叫做者别，就是"箭簇"的意思(186)，这位青年军官将以这个名字永远名垂蒙古的史诗之中(187)。者别就是后来征服突厥斯坦、战胜波斯和斡罗斯的人(188)。

拉施特也说到者别的归附，但是他所说的情形与此不同。在成吉思汗击败了别速惕人和泰亦赤兀惕人之后，者别和其它别速惕的战士们躲避起来以免被杀或被俘。"有一天，成吉思汗围猎时，者别偶然被卷入猎骑里面。成吉思汗认识者别，想自己去追赶他，但是博尔术当时请求让他去和这个战士决斗，于是成吉思汗允许把一匹紫榴色白面的马借与博尔术乘坐。博尔术向前发一枝箭，未射中者别。而者别比较准确，一箭射倒博尔术的马，射完之后他很快的就走开了；然而者别不久资粮断绝，毅然出来投到成吉思汗那里，愿为效劳。成吉思汗知道他勇敢，叫他带领十人，觉得满意，任命为百夫长，再任命为千夫长，最后叫他做万人之长。"(189)

《秘史》继续叙述，在屠杀了泰亦赤兀惕首领阿兀出把阿秃儿、豁敦斡儿长和忽都兀答儿的部众之后，成吉思汗前往忽巴合牙〔2〕地方去过冬。另外一个泰亦赤兀惕首领、成吉思汗的宿仇塔儿忽台乞邻勒秃黑，就是他童年时候的迫害者，逃避在森林里面。塔儿忽台的家

丁之一，巴阿邻部的失儿古额秃老人〔3〕和他的两子阿剌黑与纳牙阿乘塔儿忽台不备之际捉住了自己的主人。他们欲将塔儿忽台献给成吉思汗，这时候纳牙阿提醒他的父亲说，这位蒙古英雄痛恨谋叛行为："塔儿忽台是我们的主人，不如放走他而去对成吉思汗说我们将塔儿忽台放走了。"于是他们依照纳牙阿所说的做了，成吉思汗对他们的行为表示赞赏，对他们说："你们如果背叛主人，我就要将你们处死。"于是他赏赐了纳牙阿(190)。这一类高尚事迹，在这位蒙古征服者的历史中比比皆是。

第十九节　塔塔儿人被成吉思汗所消灭

《拉施特书》[(191)]和《元史》[(192)]都将成吉思汗对塔塔儿人的决战列在1202年，即犬年。这两种史源都确认这次战争是发生在上面所说的对抗各部落联盟的、有乃蛮巫师呼风唤雪的那一场战役之前。如果我们在叙述时候和《秘史》相同，将以上次序颠倒，那只是为了叙事清楚而已。

塔塔儿人分为好些部落，而主要的部落，似乎是察阿安塔塔儿人（＝白塔塔儿）和阿勒赤塔塔儿人。《秘史》说，成吉思汗在答兰捏木儿格思地方向他们发动攻击，[(193)]这个地方在上面说过，这就是拉施特所说的成吉思汗击败塔塔儿人、泰亦赤兀惕人和篾儿乞惕人各部落的地方[(194)]。别列津向捕鱼儿湖方面喀尔喀（合勒合）河口寻找这个地方[(195)]。战事开始以前，成吉思汗预先禁止他的部下于获得全胜之前不得肆行掠夺："只有当完全胜利后，才能共分所得战利品。"还命令说，如果初次进攻失败，无论如何必须返回再战；"不返回者斩"。塔塔儿人被击溃了，成吉思汗占领敌人的"兀鲁思"[(196)]一直至于兀勒灰失鲁格勒只惕地方。这个地方或者向阿哲儿刊方面寻找，或者，无宁向失勒津方面寻找，这条河也从兴安岭流到戈壁里面[(197)]。

然而严重的违犯纪律的事件发生了。不顾成吉思汗命令，成吉思汗的动摇不定的叔父答里台[(198)]、他的同祖昆弟忽察儿和亲王阿勒坛，不等大家分配战利品，就开始抢夺财物据为己有。凭着他们的亲贵身份，自以为是超乎成吉思汗所制定的札萨克（法令yassaq）和"禁令"之上。对于这种行为，不得不做出儆戒，因为违法乱纪发生在这样高的阶层，容易引起效尤：阿勒坛岂不是蒙古最后一个汗王忽图剌的亲生儿子么？他不服从命令，岂不预示将来要背叛么？必须执法不饶，成吉思汗命他的亲信者别和忽必来前去没收了这三个血统亲王所聚集的战利品。他就这样重新整顿了军纪，然而答里台、阿勒坛和忽

察儿为此心怀怨恨，他们很快就脱离成吉思汗投向客列亦惕汪罕那里，并且煽动汪罕攻击成吉思汗。(199)

众多塔塔儿人俘虏的命运有待决定。在这一问题上，成吉思汗也表现得坚定不移。他召集一个秘密军事会议，史诗述他所说的话："在先，塔塔儿人有杀咱父亲的仇怨，如今乘我们胜利了，可将他们男子似车轮高的尽诛了，余者分做奴婢使用。"成吉思汗的同父异母兄弟别勒古台，于参加会议之后出去，不谨慎地将这个决议告诉了一个塔塔儿人俘虏也客扯连〔1〕。塔塔儿人得到这个消息，纷纷逃走，避入兴安岭山峡里面，在那里搭起若干小寨。蒙古人不得不攻破这个最后的抵抗。于是开始消灭塔塔儿人的男子，屠杀依照蒙古方式有系统地执行。然而这次屠杀，受损害的不仅一方。塔塔儿人听从也客扯连的劝告，每人在袖子里面或小帽底下暗藏小刀，在未死之前，各人杀死他的刽子手。成吉思汗对于别勒古台这样泄漏机密，以至造成如此损失，极其生气，从此以后，禁止他参加会议(200)。

分配战利品时候，成吉思汗替他自己分得美丽的也速干，她是塔塔儿人首领也客扯连的女儿。蒙古史诗不厌其详地说，成吉思汗很宠爱她。但是这个少妇毫无嫉妒之心，至少是她具有十分开通的家族观念，因为她得到主人欢心之后，立即告诉成吉思汗，她有个姊名叫也遂"也长得很美，可以配帝王"。成吉思汗命人寻找也遂。她在森林深处被找到了，原来她与其未婚夫正一起躲在那里。她的未婚夫逃走了，也遂被带到成吉思汗跟前，成吉思汗如同娶她的妹妹一样也娶了她。也遂也很快乐地跟随了这个征服者。但是她并没有忘记和她分离的塔塔儿人未婚夫。一天，成吉思汗与也速干、也遂坐在帐幕前饮酒，也遂禁不住深深地叹了一口气，成吉思汗觉得可疑。他命木华黎〔2〕叫所有与会的男子各按部落排列，以证明身份。最后点出一个年轻的陌生人。这就是也遂从前的未婚夫。受到讯问后，他承认溜进人群，为的是要再见他的爱人一面。成吉思汗毫无怜悯之心，但是并不

承认自己是出于嫉妒，于是判决这个不幸者是仇人一族的代理人、间谍，命人将他斩首。[(201)]

塔塔儿人被消灭后，成吉思汗的势力的中心于是位于客鲁涟河的上游，对于他来说，要比他的盟友有利得多，他的盟友客列亦惕汪罕的势力中心是在土拉河上游。塔塔儿人是唯一有足够力量和成吉思汗争夺蒙古东部霸权的人众。塔塔儿人失败了，成吉思汗遂成为这个地区的唯一主人，与称霸蒙古中部的客列亦惕人互相对峙[(202)]。成吉思汗从塔塔儿人被消灭中得到的利益，可以用以下事实说明：到了1203年，当他和他的盟友汪罕失和后，被迫出走的时候，不得不放弃客鲁涟河上游的地方而避至塔塔儿人从前所占有的领域。假使塔塔儿人在1203年之际还屹然存在，我们的英雄就要被围困于他的世仇和汪罕的中间，被消灭无疑了。

塔塔儿人的被消灭，变更了蒙古的均势，有利于成吉思汗而不利于汪罕。前者不久就要对他的盟友提高要求而决裂发生了。

第二十节　成吉思汗和客列亦惕人的决裂

成吉思汗历史的作者们往往将他和汪罕彼此怎样变成冷淡以至于决裂的情形说得很长，因为这是他历史的转折点。如果我们相信《秘史》，那末，当成吉思汗帮助汪罕击退乃蛮人而对汪罕有功之后[(203)]，汪罕曾有一个时候想把他自己儿子桑昆亦勒合的承继权剥夺而给予成吉思汗以这个承继他自己的权利。他说："我如今也老了。后来这百姓叫谁管？[(204)]我的弟弟们都没有德行（例如札合敢不）。止有一子桑昆，亦如无有，可教帖木真做桑昆的兄，使我有两子，岂得不安？"于是在土拉河附近的黑森林边沿所举行的大会上，这位客列亦惕君主似曾正式承认成吉思汗为子[(205)]。一个新的协定，似曾在这个基础上成立。一直到这个时候，成吉思汗之所以称汪罕为父（Khan etchigé）无非是为了纪念也速该，因为也速该和汪罕是"安答"，即盟兄弟。现在他自己真正地变成了汪罕的儿子。他们共同声明："多敌人处剿捕时一同剿捕，野兽行围猎时一同围猎，若有人离间呵，休要听信，亲自对面说话了方可信。"[(206)]

这一段文字——如果不是于事后增加，替成吉思汗后来对于他盟友的行为找个理由的话——我们可以窥见客列亦惕汗王和蒙古人领袖之间的个别地位发生了一种转变。事实很明显，成吉思汗和汪罕的联盟不可能如人们所料想的那样和谐。起初，成吉思汗是一小撮人里面的一个小头目，与他为敌的泰亦赤兀惕人和篾儿乞惕人比他强大得多，他十分巧妙地用声称怀念他父亲也速该的方式以获得像客列亦惕汪罕这样一个有势力君主的协助和保护。当时这位年轻的新郎，拿着他妻子带来的黑貂袄子当做礼物很谦恭地献与汪罕。正是汪罕，随后帮助这位年轻的蒙古首领夺回了他的被篾儿乞惕人抢去的妻子。在这个最初的整个时期，成吉思汗的确是以藩属和依人篱下的形态出现的。后来，汪罕在他这一方面遇到了厄运。他被其兄弟和乃蛮人所驱

逐，在戈壁无人地区过着流浪者的艰苦生活，此时在斡难河上游和客鲁涟河上游已经有了巩固地位的成吉思汗，援救了汪罕并且帮助他恢复了实力。从这个时候起，汪罕对于这个从前受过他保护的人渐生疑忌之心。如上所述，在乃蛮人地方作战时候，汪罕曾有过弃盟背信行为(207)，这充分表现出来这种变化。但是成吉思汗从这个时候起已经有足够的势力，使客列亦惕人不能缺少他这个同盟，事实上，正是他，当乃蛮人反攻时候，拯救了客列亦惕人。如果我们采取《秘史》的叙事次序（不过，这种次序相当不固定），就在这个时候，汪罕正式承认成吉思汗做他的长子。

这么一种说法，用意何在呢？是否是事后证明这位蒙古征服者后来兼并客列亦惕人国家是正当的合法的呢？这是否是成吉思汗以巧妙的政治手腕，对懦弱的汪罕加以损害，从而准备骗取继承权呢？(208)成吉思汗有没有为了这个目的而利用汪罕和他儿子桑昆亦勒合之间的不和呢？这种不和我们在不少方面都可看出。在最后一种设想之下，不难理解桑昆为什么对这位蒙古首领怀有不信任的感觉，而这种不信任惹起了旧日盟友的分裂。

为了巩固他和他义父的密切联盟，成吉思汗替他长子拙赤向汪罕的女儿察兀儿别乞求婚。同时并愿意将自己女儿豁真别乞许配给桑昆的儿子秃撒哈(209)。然而桑昆认为这是门户不当的亲事，不答应，他说："俺女子到他家，专一守门，面对北方。他的女子到俺家，在营帐里面向南而坐（指尊位）"〔1〕这是一种形容，将客列亦惕公主比做贵妇，而将蒙古的公主比做奴仆(210)。成吉思汗遭到拒绝后，深觉受辱(211)。

双方的这种裂痕给与成吉思汗的劲敌、札只剌惕人首领札木合以煽动的机会。我们在上面曾见，札木合于企图自立为古儿汗而遭到惨败之后，第一次归附于客列亦惕人。他跟随汪罕参加了对乃蛮人王子不亦鲁黑的战争，在战争之中，他利用机会于客列亦惕人和成吉思汗之间散布不信任，为欲使后者失败，引起了前者的单独撤退。到了成

吉思汗和客列亦惕人言归于好，“成吉思汗的四大战士”从乃蛮人首领可克薛兀撒卜剌黑的反攻之中救出了客列亦惕的桑昆之后，札不合应该是曾离去了汪罕，不再为他效劳。现在听说成吉思汗和客列亦惕人因婚姻问题发生不和，他以为有机可乘。据《秘史》说，猪儿年（癸亥），即公元1203年，札木合先和负气不服的蒙古亲王们，可称为正统派的代表人物的阿勒坛和忽察儿议妥之后，就到在扯哲儿温都儿之北的别儿客额列地方，(212)〔2〕和桑昆相见。利用桑昆对于成吉思汗的不信任，他进行挑拨离间。他责备成吉思汗和客列亦惕人的世代仇敌乃蛮人有继续不断的往来：“帖木真说他自己是汪罕的儿子，而他的行为是这样呵！”札木合特别使桑昆激动，使他疑惧，在汪罕死时，成吉思汗定要占据客列亦惕王位：“你如果不及时除去他，到了这一天，你们彼此之间，将要发生什么事呢？”〔3〕在成吉思汗这一方面有两个重要的反侧不安分子，即他同祖兄弟忽察儿和堂叔父亲王阿勒坛，在上面已经提到，他们愿意完全和桑昆等合作以反对成吉思汗，他们说：把他处死，“绑住”他的手足。(213)〔4〕

受札木合和蒙古叛逆者的挑唆，桑昆派使者(214)到他父亲汪罕那里去，要求汪罕同意他的看法。他粗暴地责怪这个老人，对于成吉思汗的野心企图既聋且聩，“就象一个没有眼睛和没有耳朵的人”(215)，他劝告汪罕对这个蒙古人首领组织一次突然的袭击。《秘史》记载证明，汪罕表示不愿意违背誓言，他说：“天（腾格里）必不保护我们，札木合的言语狂诞不可信。”但是桑昆亲自到他父亲那里去，对他父亲说：“你现在还健在，帖木真对我们已经是这样轻视。你死之后，他将会不许我继承你。”在桑昆坚持的面前，汪罕争得疲倦，结果屈服了，但是把这种行为认为是背誓行为——至少是《秘史》这样说的，他将这种背誓行为的全部行为，归于他儿子的身上。他说：“随你的意思做去，但是我怀疑你能够战胜帖木真。”(216)这或是实在情形，或是成吉思汗历史作者们的一般说法，拉施特也对我们指出，汪罕有过上述谨慎而无效的表示，拉施特述汪罕说：“札木合的话毫无价值，而成吉

思汗是我们的安答，曾给我们很多帮助。然而你不听我的话，……”[(217)]。在《元史》里面也有类似记载，汪罕当时唉声叹气地回答他的儿子：“札木合巧言寡信人也，不足听。”《元史》还记述汪罕的话：“成吉思汗从前救过我，何以对他这样毁谤？吾髭须已白，遗骸冀得安寝，……汝善自为之，毋贻吾忧可也。”[(218)]依照《元史》和《拉施特书》，桑昆和他父亲磋商以说服他的父亲，这件事发生的时间是确定的，从犬年（回历599年）即1202年年底到猪年（回历600年）即1203年年初。[(219)]在汪罕还没有完全同意以前，同谋的人，特别是札木合，已经去成吉思汗的牧地上放火[(220)]。

草地上的火没有引起战争的爆发。桑昆实际上是想利用出其不意的方法捉住他敌人本身。《元史》说，在猪年（癸亥），即公元1203年，《秘史》更确切说，是在春天，桑昆以为可以成功地用假装答应成吉思汗所提议的亲事，引诱他来赴只是陷阱的“许婚筵席”。成吉思汗毫不怀疑地和忠实部下十人往应邀请。在路上，他停留在蒙力克老人家中过夜，我们记得，这位蒙力克老人是他父亲从前的亲信[(221)]。明智的蒙力克向成吉思汗指出他的粗心大意，他对成吉思汗说：“客列亦惕人本来轻视你所提议的婚姻。现在他们又说什么许婚筵席？我看这个邀请可疑。不要接受它，只推说现在是春天，你的马匹还太瘦，必须留在牧地……。”成吉思汗听从他的话，半途折回了，只派了两个部下不合台和乞剌台〔6〕代替他前往。桑昆看见这两人来代替成吉思汗，知道他的计谋已被看破。[(222)]

第二十一节　成吉思汗对客列亦惕人的战争

诡计没有成功，但是桑昆做到了把他父亲汪罕牵连在内，决心用突然袭击的方法来攻破成吉思汗。

客列亦惕军队的将领之一也客扯连(223)，参加了做出这个决定的军事会议之后，回到自己帐幕，忍不住告诉他的妻子阿剌黑亦惕说，明天就要袭击蒙古汗，并且附带说："如果有人报给帖木真，不知道怎样赏呵！"他的妻子说："不要乱说，防被家丁们听见！"正在这个时候，一个被派看守草地上马匹的叫做巴歹的佣人，正送马奶走近帐幕。他听见主人所说的话，迅速转告给他的一个名叫乞失里黑〔1〕的伙伴。乞失里黑也来偷听。他所听到的使他们不寒而栗。也客扯连的儿子纳邻客延正在说，如果有哪一个佣人听见这个话，就把他的舌头割下。乞失里黑和巴歹决心立刻往报成吉思汗。他们杀了一头羔羊，将它烤熟，从草地上牵来两匹马骑上，就在当天晚上赶到成吉思汗处，他们对成吉思汗说："警惕呵！有人要袭击你，把你捉走！"〔2〕

成吉思汗立即唤醒他的部下，大家做好准备，放弃了一部分厨具和游牧人所用的粗糙家具，匆忙奔到卯温都儿山的隐蔽地方(224)〔3〕——这无疑是兴安岭山脉的支脉之一，在客鲁涟河上游和喀尔喀（合勒合）河源的中间——而忠诚的者勒篾，担任后卫，监视敌人的到来。〔4〕第二天上午，成吉思汗的军队开到合剌合勒只惕-额列惕(225)地方下营，稍事休息。忽然，蒙古将领阿勒赤歹的看马人赤吉歹(226)来报告说，从卯温都儿山望见尘土飞扬，有军队开向名叫"红柳"（saules Rouges，忽剌安）的地方(227)。成吉思汗上马准备战斗。

《秘史》在这里将它所喜用的史诗式的对话，放在敌人的口中说出来。汪罕领兵前来，和成吉思汗两军相对，向札木合说："帖木真

处，厮杀的有谁？”札木合答道：“有兀鲁兀惕和忙忽惕两种人能厮杀，虽当混战时不乱，从小在刀枪里混惯。”汪罕于是命令他的部将合答吉去带领只儿斤(228)部落开始进攻，这个部落，据拉施特说是在客列亦惕人里面以最为勇敢善战著称(229)。其它客列亦惕人的队伍随之而进，有阿赤黑失仑〔7〕率领着土绵土别干人、有斡栾董合亦惕部(230)〔8〕、有汪罕的护卫队一千人由豁里失列门太子(231)〔9〕带领，最后是汪罕亲自率领的大军。根据《秘史》记载，汪罕把指挥军队之权授与札木合，但札木合回想到自己从来不能战胜成吉思汗，被授权之后，他对于客列亦惕将领们的勇气怀抱疑问。或者是替自己预谋出路，或者是他变幻无常的性格里面隐藏着谋叛的本质，或者是他对于旧日的安答还有最后的情感，札木合叫人暗中通知成吉思汗，应允替他布置，但是嘱咐他谨慎小心。

在成吉思汗这一方面，他在整军备战时，据拉施特所说，并没有忽视对方在人数上的优势。他请兀鲁兀惕部的首领年老的主儿扯歹发起最先的冲锋，当主儿扯歹拿着他的马鞭抚着马鬣还没有回答的时候，(232)忙忽惕部首领忽亦勒答儿薛禅喊道：“我来带队进攻！”他誓将他的大纛插在敌人身后的阔亦田高原。(233)为了表示决心战胜或战死，他托付成吉思汗抚养他的“三个孤儿”。主儿扯歹也回答说，兀鲁兀惕和忙忽惕在汗的面前共同杀敌。他们刚刚排好队伍，敌方以只儿斤人为首，已经开始发动进攻。

兀鲁兀惕人和忙忽惕人勇猛冲突，迫使只儿斤人退后，他们横刀跃马地追赶只儿斤人。但在追逐之间，他们遭到客列亦惕将领阿赤黑失仑所带领的土绵土别干部队的截杀，忽亦勒答儿中了一刀坠于马下。忙忽惕人停下来救护他们的首领。主儿扯歹统率他的兀鲁兀惕人发动另一次冲锋，他们击退了土绵土别干人；然后，又迎战客列亦惕人的另一支部队，即董合亦惕部，也将它击败。受到豁里失列门太子和他的一千护卫队的攻击，他们又获胜利。于是客列亦惕的王位继承人桑昆也加入了战斗，但是他的面颊中箭受伤，有人说这就是主儿扯

歹本人射中了他，桑昆坠下马来。客列亦惕军队停止冲锋来救护他们受伤的王子[(234)]。

如果我们相信《秘史》和《拉施特书》的记述，当天晚上战事中止的时候，是成吉思汗获胜了。但是这一天的战斗极其激烈，蒙古人方面的死伤并不少于客列亦惕人。成吉思汗命人将负伤的忽亦勒答儿送到后方，他自己也在离开战场相当距离的地方过夜。清晨，在他查点人数时，发现少了他的第三儿子——他所喜爱的儿子——窝阔台，以及他两个忠实伙伴，博尔忽和博尔术。他们的失踪使成吉思汗悲伤万分。他椎着自己的胸，两眼望天说："他们生则同生，死则同死呵！"他的话刚说完，人们看见，在晓色苍茫之中，来了博尔术，博尔术说明他所经历的危险："我的马被敌人射死，但是乘桑昆受伤以至客列亦惕人停止攻势的时候，我把一匹运东西的马的东西卸下，骑了来找你们。"过了一会儿工夫，又看见一个骑士来了。人们见他的两腿之外，另外有两条男人的腿从马上垂下来。这是博尔忽，在他的马上，放着项部受有箭伤的窝阔台。博尔忽的口上染红了鲜血，这是因为他依照蒙古医疗方法，口吮这个青年的伤口的缘故。看到这种情景，《秘史》说，成吉思汗心如刀绞，铁一般的汉子，也流下泪来。[(235)]［翁按：斯时窝阔台约16岁（生于1186），博尔忽为篾儿乞惕的幼儿，被诃额仑收养为子（时在1197），也很年幼。］

总之，这一回交战并没有带来什么结果。客列亦惕人受到重创，据博尔忽报告，他看见敌方的尘土在远处高飞，足见他们往卯温都儿山前、忽剌安不鲁合惕（"红柳"）方面去了〔10〕。成吉思汗也损失很重，他领军后退沿着兀勒灰失鲁格勒只惕河岸上趋，退至答兰捏木儿格思[(236)]地方。照这样说，成吉思汗是避到蒙古的极东，捕鱼儿湖之南，失勒津或阿哲儿刊河方面，兴安岭山脉分支索约勒诗山旁边。汪罕也懊悔听任自己被牵连而加入这个对于自己盟友不义的战争。妇人合答安答勒都儿罕〔11〕离开客列亦惕人的营盘而来找成吉思汗，通过她了解到汪罕的情况。据说汪罕曾责备他的儿子桑昆连累了自己。

汪罕部将阿赤黑失仑极力安慰他说："你没有儿子的时候，祈祷要子嗣。现在你有一个儿子，宽待他吧。"实际上，客列亦惕军队虽然受到损失，还是比成吉思汗军队人数超过许多，装备也比较好。客列亦惕将军们自夸说，蒙古人有一部分跟随札木合和阿勒坛的已经在我们这里，收拾其他蒙古人，将毫不费力，"就象收拾马粪一般。"〔12〕

感觉到不够安全，成吉思汗离去答兰捏木儿格思地方，又沿着合勒合河下趋，这条河从奥孛乐喀巴那山和阿鲁脱那兀山流向捕鱼儿湖(237)。在出发以前，他查点一下人数：所余只有二千六百人。在路上，打猎以充粮食。由于忽亦勒答儿在战争时候受伤，成吉思汗不许他参加围猎。但是忽亦勒答儿不从，于是"金疮再发"而死。成吉思汗埋葬他的忠仆于合勒合河附近的斡峏讷屼山的半崖之上〔13〕。在合勒合河流入捕鱼儿湖的地方〔14〕，居住着翁吉剌惕部落。成吉思汗叫主儿扯歹去联络他们，对他们说："你们记得亲戚情谊吗，投降呢，还是准备厮杀！"（大家知道，成吉思汗妻子孛儿帖是翁吉剌惕人）。翁吉剌惕人不战而降，成吉思汗此时正要在这一地区恢复实力，便以友好态度对待他们(238)。

成吉思汗从这个地方往统格小河的东岸扎营，这条河不见于我们的地图册，霍渥斯认为它是斡难河的一条支流，但它也可能是合勒合河的一条支流。(239)

第二十二节 “成吉思汗的声诉”

在统格河的沿岸，成吉思汗使他的马队得到休息：“这里有丰美的青草可以饲马”。从这个地方，他派遣了两个使者阿儿孩合撒儿和速客该者温（这两人见上第七节，惟“速客该”在这里多“者温”一字。——译者）(240)赴汪罕地方，向汪罕，也向桑昆、札木合、阿勒坛和忽察儿等传达使命，这两个使者被指派用诗一般的词句向他们口诵成吉思汗的一系列不平之鸣。

“成吉思汗的声诉”是一篇著名的文件。我这样说，因为至少历时四十载左右，作为一种口传文件，无疑曾在诗歌家们中间转相传诵，到了1240年前后才初次在《秘史》里面固定下来，再在1307年之际由拉施特重新提到，于1371年之际由《元史》重新提到，这还不计中国和波斯的其它相似史源在内。这个“声诉”肯定曾使当时人深受感动，所以它虽然仅仅是“口头书信”，而内容被保留下来了，而且上述的三种“纪录”，用三种凝结方法，有显著不同的地方，但是他们互相补充之处比互相堆叠之处为多。这样在不相同里面存在的相同，正可以证明这是一种真实文件，当时的人将它保存下来，因为它在形象上具有诗的美丽，而同时它在这个时期的政治上，又属特殊重要。到了今天，它肯定还是蒙古诗歌和蒙古辞令里面最动人的纪录之一，也是成吉思汗历史里面最重要的文献之一。

从政治策略上说，“成吉思汗的声诉”是非常巧妙的，在表面上包罗正直、情感和旧日的恩谊，他对客列亦惕国王说：“汗呵，我的父亲（khan etchigé），〔1〕你为什么嗔怪我，为什么威胁我呢？你如果要责备我，你可以安然对我训诲，用不着毁坏我的产业。当然有坏人（指札木合）在那里离间我们。但是你记得我们在勺儿合勒崑所做的盟誓〔2〕，不要听信别人离间么？我们好象是两个辕，好象是车的两轮，如果两轮之一折了，另一个就无法可施。”说过这些话之后，这位

蒙古人首领逐一列举，自从他父亲也速该至于他自己替客列亦惕君主所尽过的全部劳务，这些事件，我们在叙述这段历史的过程中，已经有机会提到。(241)

《元史》的记载，较少诗意，但是更紧凑，具有真正法律诉状的口吻；这是一种外交的“牒文”或“备忘录”，特别为了新的和旧的怨恨而提出。有一“条”《秘史》未载而很有趣味。即《元史》说到撒察别乞和泰出，(242)这两个成吉思汗的从堂兄弟，从前被他杀死。在《元史》里面，成吉思汗自己以为这是对汪罕的一种功绩，因为汪罕对他们不满，所以牺牲了他们（“此大有功于君二也”），而我们知道得很清楚，他杀死他们是因为自己的仇恨，或者如果喜欢这样说，是因为他自己的安全。(243)中国历史家也用常见的有诗意的譬喻：“我为汝征朵儿边、塔塔儿、哈答斤、撒勒只兀惕、翁吉剌惕，如海东鹰鸟之于鹅雁。”(244)

在《拉施特书》里面，我们也找到同样极其巧妙的起诉状，但是比较详细得多：“为了你，我杀死撒察别乞和泰出，他们是（有如）我长兄和幼弟”。(245)之后，就提到永久同盟的誓言：“在勺儿合勒崑附近，我们宣誓，就是有蛇用毒牙咬我们，我们也丝毫不分离。而你却听信了谗言（指札木合）。”还将可爱的鸟做比喻说得更长：“罕呵！我的父亲，我如出儿忽山上的小鹰一样，飞过捕鱼儿湖，为你捉捕青足灰羽之雀，(246)他们是朵儿边人和塔塔儿人；又飞过呼伦泊为你捉捕蓝足而浅青色之雀，他们是哈答斤人、撒勒只兀惕人、翁吉剌惕人，我将他们都交给你！”(247)也说到车子的比喻，这和《秘史》里面我们在上面已经提到的相似：“如果两轮之一折了，车不能行动。如果用牛去拖，牛也要受伤。如果解去羁绊，车子就要飞奔……。我就如你车子的两轮之一。”(248)

经由同一的途径，成吉思汗责备他从前的安答札木合，因为他难以根除的嫉妒、阴谋和诬篾，使自己和汪罕失和：“从前在习惯上我们早上起来的时候，我们用罕父（汪罕）的蓝色（或青色）杯子饮马

奶。你妒忌我，因为我起来常常比你早。让我们仍然在我们父亲的杯子里面同饮吧！”〔3〕 这是很巧妙的譬喻，各种史源都记录这段话，显然指札木合已经代替了成吉思汗做客列亦惕君主的养子。(249)

对于阿勒坛和忽察儿这两个脱离了成吉思汗而归附于客列亦惕人的蒙古亲王，(250)成吉思汗唤起他们的回忆，从前是因为他们自己拒绝了被举为汗的尊荣（他们无疑是比成吉思汗更有被举的权利），并且推选成吉思汗代替他们，所以他才听任自己被举为汗，他对他们说：“忽察儿，因为你是捏坤太子的儿子，我们从前请你做汗王，而你拒绝不肯……阿勒坛，你的父亲是曾统治蒙古人的忽图剌汗，所以我们也曾请你做汗王，你也拒绝了……。在一次大会上面，你们不顾我的不愿，宣布立我为汗。而现在你们背弃了我……”。他又企图唤醒他们的蒙古人的团结意识，要保守祖宗在“三河”（斡难河、客鲁涟河和土拉河）的故土，现在外人——这是指客列亦惕人——正在图谋侵占那里。(251)〔4〕

最后，对于汪罕的儿子桑昆，成吉思汗叫人对他说：“我也是你父亲的儿子，虽然我是穿衣服而生的儿子，而你是赤裸而生的儿子。”这是形容他自己是养子，但是要和客列亦惕王位继承人大胆比较。他责备桑昆，因为他心怀怨恨，使“他们”的父亲在晚年得不到安静。他并含沙射影地说桑昆想在汪罕还生存的时候，夺取他父亲的位子而自立为王。(252)

上述各种表达，其巧妙不亚于其对汪罕本人所发出的“口头书信。”对于汪罕，成吉思汗是自居于忠信的立场，是一个忠心的藩属，是养子，而“汗父”对他突然疏远，是一种不适当的责罚。同时，他企图散布不信任于汪罕和他的承继人桑昆之间，指责桑昆有弑父的阴谋。至于投到汪罕那边的那些蒙古亲王，他使他们对于自己的民族和自己的种族谋叛感到羞愧；他劝告他们重新回到蒙古人旗帜之下，从本身生长的草原上逐去客列亦惕人。这是在最无可非议的正直和最动

人的诚意的外表之下，进行影射、挑拨，以逐渐斩断敌方一伙同盟人的团结。

如果相信我们的史源，这种目的几乎马上达到了。听见这种还是充满孝心的音信之后，据说汪罕为懊悔所攫住，他说："和帖木真儿子分离真是不应该呀！"他用刀刺伤自己的小指头，把流下的血盛在小桦皮桶里面交给蒙古使者，〔5〕作为他誓言的保证："如果我再对我的儿子帖木真做错事，我就要流血！"我们不能确定，这是否是一种臆造的誓言，是否是官修历史制造出来预先替成吉思汗不久就要对他义"父"所发动的背信进攻找个理由。(253)在《拉施特书》里面，汪罕也承认成吉思汗有理而是自己不公正，但是他让桑昆去答复成吉思汗。(254)

桑昆对于这种含有挑拨性的口信当然非常愤怒，他拒绝了和议。《秘史》所载桑昆的语言，使我们诧异于他所揭露的关于成吉思汗的两面性：虽然称汪罕为汗和父亲，但是在朋友之间，成吉思汗毫无顾忌的称他为杀人凶手，而这种毁骂，可以把汪罕有系统地杀戮其他客列亦惕王子们来证实它。(255)这位客列亦惕的王位继承者叫喊："一定要决战，必勒格别乞和脱朵延立起大纛。(256)马匹饲好草料，准备出征！"根据《拉施特书》，桑昆还有这种粗豪的言语："让刀剑来决定命运！战胜的做大汗，占领战败的'兀鲁思'！"(257)阿儿孩合撒儿于是回去见成吉思汗，向他报告了敌方的拒绝性的答复。

第二十三节　成吉思汗在巴泐渚纳

《秘史》和《元史》记载证明，成吉思汗在这个时候，因为担心被客列亦惕人所穷追，退至巴泐渚纳，在那里度过公元1203年的夏季。我们在上面说过，拉施特以为成吉思汗以前已经有一次退到巴泐渚纳，依照拉施特，前一次退到巴泐渚纳是紧接着合剌合勒只惕额列惕的战役之后，(258)在这以后，拉施特说，成吉思汗前往统格河上（由这个地方派使者向汪罕诸人传达使命），再由统格河，第二次退到巴泐渚纳，(259)这以后叙事的次序又和其它两种史源符合了。

至于巴泐渚纳究竟在什么地方，并不明确。这个地名似乎和蒙古词汇巴泐只安，即"沼泽"音义相近。(260)〔1〕事实上，拉施特和《元史》都对我们提到巴泐渚纳浑水这件事。多桑是追随拉施特的，和拉施特一样，他说成吉思汗到过巴泐渚纳两次(261)，他告诉我们说，"在斡难河之北的高原，有个小湖很浅，叫做巴泐渚纳，从这个湖，有小河名图剌北流入寅各答河。"(262)蒙古的水流或沼泽以"泥水"为名的应该是不止一处。因此，和《元史》所谓河——"班朱尼河"(263)相反，这应该是一个湖（或者无宁是一个沼），有如《秘史》所说的"巴泐渚纳湖"(264)。拉施特在他这一方面则说，巴泐渚纳地区里面藏有若干小泉，但是不足以饮牲畜(265)。瓦撒夫(266)则称为"巴泐渚纳泉"。现今一切地图上面都没有这个名字，就是在地理学会可以查阅到的俄国参谋本部的赤塔地方地图上，也不载此名。一般来说，是和多桑所做的一样，人们向阿哈河地区的阿哈村以南的死水、沼泽或泉水之中觅求巴泐渚纳，这个村镇现在是赤塔和满洲里铁道中间的一个站。

然而应该在这里提到《秘史》第182节的一段记事。当成吉思汗游牧于巴泐渚纳湖附近时候，接见了一名叫阿三（即哈桑）的回回商人，这个商人系经过汪古人地方(267)而来到此地的，他带来一只白骆

驼和一千只羯羊换购貂鼠和松鼠的皮。为了这个目的，他去过额儿格涅河，即阿儿浑河，从那里来到巴泐渚纳河以饮其羊。他在这个地方遇到成吉思汗，彼此关系很好。此外，由其它记载，我们还知道共有三个回回人，“阿三、札法儿火者和达里蛮哈吉伯”，他们都成为成吉思汗在巴泐渚纳时期的伴侣[(268)]。如果，按照上述文字所指示的大概，巴泐渚纳应该是距离阿儿浑河不太远，寻找巴泐渚纳，大概可以例如向季莫奇基诺和恰拉松铁路迤东两站，五十度线地区的沼泽之间，或者更向东一些，更近阿儿浑河，向钦达钦斯卡亚方面沼泽之间寻觅[(269)]。

《秘史》中关于成吉思汗在巴泐渚纳附近的停留的记载，颇为拘谨。这可以证明，口传故事在这位征服者死后十三年，在蒙古似乎还没有肯定说法，因此使后来在波斯和在中国所发生的回音较多可以批评的地方。拉施特和其他波斯史家的确是说得比较详细。从他们所说的我们知道，巴勒渚纳是几乎干涸了。成吉思汗迫不得已要喝泥泞里面榨出来的水。“看见许多人在患难之中相随不去，成吉思汗对他们的忠诚很感动，合掌望天而誓，从此以后，和他们同甘共苦，有渝此言，就要变成为和巴泐渚纳的泥水一样。说完，他饮了水并将杯子递给他的将领们，他们也轮流发誓永远不抛弃他。成吉思汗的这些伙伴，后来都有‘巴泐渚纳人’的荣誉称号，因为他们的忠心而受重赏。”[(270)]至于《元史》，在这里插入成吉思汗的初次战胜汪罕，战胜地点是在哈阑真沙陀，这其它史书不载，这似乎是和在此以前在合剌合勒只惕额列惕的那次战役相混淆了[(271)]。（按：额列惕的意义为“沙”，而哈阑真即合剌合勒只的对音，所以说，《元史》的哈阑真沙陀即指合剌合勒只惕额列惕。——译者）

第二十四节　成吉思汗战胜客列亦惕人

但是成吉思汗的事业渐有转机。当他驻营巴泐渚纳的时候，有一个属于火鲁剌思部落的蒙古人首领搠斡思察罕前来归附于他(272)。《元史》和拉施特说法与此相反，这是亦乞剌思部落名叫孛徒的首领(273)，被火鲁剌思人所击败，逃避至巴泐渚纳，在此和成吉思汗结合(274)。在这个时候，汪罕所组成的联盟发生了分裂。拉施特证明，那些心怀不满的蒙古亲王们从前投奔汪罕，置身于他的权力之下，现在厌倦于服从他的命令，图谋除去他。在参与谋叛的人中，可举出成吉思汗的叔父答里台，以及成吉思汗的堂兄弟阿勒坛与忽察儿这两个以“合法继承人”自居的人，还有总是心怀不满的札木合，拉拖特记述他们所说的话：“我们夤夜举事，将汪罕捉住，我们自立为王，不再承认客列亦惕人的权力，也不承认帖木真的权力。”然而汪罕得到报告，知道了他们的阴谋，先行攻打他们，他们只来得及脱身逃走。答里台投奔成吉思汗，成吉思汗宽恕了他的罪。阿勒坛、忽察儿和札木合逃往蒙古西部，投奔乃蛮国王塔阳(275)。《元史》所述事实与此相同(276)。

成吉思汗的弟弟拙赤哈撒儿，在上述某一次战役中，几乎被客列亦惕人擒住。他的妻子和三个儿子，也古、也松格和秃忽被客列亦惕人俘获(277)。逃亡中的哈撒儿想和成吉思汗重新会合，他向合剌温只敦山方面(278)〔1〕寻觅，但是未找到成吉思汗的踪迹。他缺乏食物，濒于绝境，只有生肉少许充饥，最后到达巴泐渚纳，才遇见自己人(279)。就是在这个时候，成吉思汗和他密议使用诈谋——不能不承认这是相当不忠实——使汪罕受到欺骗。

哈撒儿派沼兀列亦惕部人哈里兀答儿和兀良哈部人察兀儿罕(280)两人做使者，到汪罕那里去，他们受命去欺骗客列亦惕君主。哈撒儿对汪罕诈称：“我到处看不见我兄帖木真的影子，踏遍道路找不到他。

我叫他，他听不见我。夜里睡在土块上面，头顶满天星斗。罕父呵！我的妻子和子女都在你的掌握之中。你如果派一个亲信人来，我就再到你那里去。”(281)同时，成吉思汗告诉这两个已经变成为间谍的使者，随后到客鲁涟河上的阿儿合勒苟吉地方和他相会。

诡计成功了。当成吉思汗伏兵于阿儿合勒苟吉时候〔2〕，合里兀答儿和察兀儿罕前去送信给汪罕，汪罕毫不怀疑，正在金帐之下筵宴。他相信哈撒儿的自陈，请他回来。为了保证言归于好和恕罪，他依照蒙古习惯，送给哈撒儿一牛角的血（为了让哈撒儿和在饮料里面以沥血立誓）(282)。汪罕派他的亲信之一，名叫亦秃儿坚的人〔3〕伴同合里兀答儿和察兀儿罕这两个使者送这个誓盟物到哈撒儿那里去(283)。

关键是亦秃儿坚看破机谋时已为时太晚，不及回去向汪罕报警了。根据拉施特之说，合里兀答儿瞭望天边，先看见成吉思汗的大纛，即旗帜。恐怕亦秃儿坚的马较快，会半途奔回，他于是跳下马来，伪称石子嵌进了他的马蹄，请这个客列亦惕人捉住马蹄以便取出石子。就在这个时候，成吉思汗带着军马来到了，亦秃儿坚无法抵抗被执(284)。在《秘史》里面，这是亦秃儿坚发现了天边烟火，知道前面有兵营；他情知中计，立即拨转马头迅速往回逃，但是合里兀答儿的马比他更快，拦住了他的去路，这时候，察忽儿罕抽箭射中亦秃儿坚的马臀。亦秃儿坚马倒被擒(285)。

无论这一幕的经过是怎样，总之计策是成功了。合里兀答儿和察忽尔罕向成吉思汗报告了汪罕准确驻营地方，这个汪罕却毫不提防，还以为敌人在百里之外。成吉思汗率领全军疾驰，以主儿扯歹和阿儿孩为前锋。

人马昼夜兼行。向着折额儿温都儿山，从一处名叫折儿合不赤孩的隘口出去，直扑客列亦惕人营盘，完全出乎他们意料之外。(286)〔4〕但是客列亦惕人抵御得很顽强。连战三昼夜。到了第三天他们才战败投降，但汪罕和桑昆两人向西逃走了(287)。拉施特指出，这个怯

懦无能的汪罕在途中自怨自艾，不该和成吉思汗断绝盟好，尤其是将误事的责任归咎于桑昆身上。(288)

第二十五节　成吉思汗兼并客列亦惕人的地方

对于人数众多的客列亦惕人，成吉思汗处理得很谨慎，他旨在解散他们的政治团结，使他们和蒙古民族混合在一起，而在执行的时候，似乎很讲人道。有一个客列亦惕人俘虏合答黑把阿秃儿，〔1〕被带到成吉思汗面前，他所说的话不愧军人本色，他说："我的责任在于保护本主汪罕。所以力战三天，让他有时间走远。现在你叫我死便死。但是你如果还叫我活着，我就对你尽忠效力。"成吉思汗答道，一个战士有这样的行为便是一个好部下和勇士，立刻准许合答黑把阿秃儿加入他的部下。任命他做百夫长，听命于忽亦勒答儿的遗孀。(289)

客列亦惕人，有如上述，比较来说是受宽待的，这是说成吉思汗没有对他们进行报复，像对塔塔儿人和后来对乃蛮人那样。他只将他们分配给他的各将领。因此他给速勒都思部的塔孩把阿秃儿一百帐只儿斤人，只儿斤部是客列亦惕人的主要部队之一。(290)〔2〕汪罕之弟札合敢不有两女，亦巴合别乞和莎儿合黑塔泥〔3〕。成吉思汗自己纳了亦巴合别乞，而将莎儿合黑塔泥给与他的幼子拖雷为妻。(291)〔4〕《秘史》暗示我们，因为这个双重的戚谊，他宽恕了属于札合敢不的这一部分的客列亦惕人，没有加给他们以拆散家庭的严酷处分象对其余的客列亦惕人那样。最后，这位征服者没有忘记两个看马人巴歹和乞失里黑，他们使他能够避免客列亦惕人的突击，挽救了他的性命。他赏给他们汪罕的金帐，连同汪豁真人即附于这个金帐的侍役们，〔5〕以及帐内的金银器皿等物。巴歹和乞失里黑还有特权在宴会上带弓箭，"饮酒时又许他们喝盏"，(292)在围猎时候保留猎获物，在战争时候保留战利品等。(293)

把客列亦惕人分配给他的部下成为他们的隶属之后，《元史》说，成吉思汗以围猎自娱于帖麦该川（即特默格川），(294)这之后，《秘史》说他往阿不只阿阔迭格儿地方度过1203年的冬天。〔6〕

在这个时候，客列亦惕汪罕和他的儿子桑昆，有如上述，是向西逃走。据《秘史》所说，汪罕单独行抵乃蛮人境界的涅坤河地方。(295)汪罕渴甚，想去涅坤河旁边饮水解渴。(296)有一个乃蛮将领，名叫豁里速别赤，〔7〕似乎是个把守边境的人，他将汪罕捉住了。汪罕自言是什么人，但是豁里速别赤不认识他（而且不愿意相信他）就将他杀死了。拉施特则说杀汪罕的人，于豁里速别赤之外，还有一个名叫德的克察勒的乃蛮将领，即《秘史》里面所说的的的克撒合勒。〔8〕

拉施特说，汪罕的头被送到乃蛮国王塔阳那里。塔阳责备豁里速别赤和其他杀汪罕的人说："为何杀死这样伟大的王、这位老翁呢？应该把他活着带给我！"于是他命令用银子镶嵌汪罕的头，将它置在宝座上表示敬意(297)。据《秘史》所说（第189节）这是塔阳的"母亲"古儿别速(298)命人取汪罕的头来，对他表示最后的尊崇，她说："我要看清楚是不是他。果真是他，就对他举行祭礼。"她认清了是客列亦惕国王的形貌，于是奉献牺牲，奏乐，对它致敬。正祭祀间，这个头笑了。塔阳看见头笑，以为不祥；便将它掷在地上，用脚踏碎。塔阳的部将、勇敢的可克薛兀撒卜剌黑，在场看见这种亵渎行为，感到恐怖地说："你踏碎了这个死人的头！如今狗吠的声音不祥，是将败之兆呵！"(299)

至于客列亦惕汪罕的儿子，桑昆亦勒合或你勒哈，他并没有随同他的父亲到乃蛮人的边境，他更向南深入，根据《秘史》所述，直到"川勒"（tchöl）地方〔9〕，即在戈壁沙漠里面，《元史》在这里补充说，他从那里前往在甘肃的唐兀人国家或西夏的边境。(300)他恃劫掠为生，等到被西夏人所驱逐，并迫他逃走时候，他到了龟兹国，拉施特称为曲先——伯希和校正了两种对音——这就是库车王国。依照我

们所知道的此一时期的中亚历史地理学，库车国王是一个畏兀儿人，是他追逐并杀死了桑昆。(301)

关于上述事件，《秘史》有一段报告，将成吉思汗的性格描写得很好。当桑昆流浪于“川勒”地方，即在戈壁里面的时候，有一天，他在一个水边下马，隐身欲射一群野马，他的马夫阔阔出，无疑是厌倦于这种困苦的生活，夺去他的马，逃往成吉思汗地方。他的妻子向他提起了对于桑昆所应尽的义务，阻拦她的丈夫不要这样做，但是他置诸不理。阔阔出来投降成吉思汗，自以为归附有功。但是这位蒙古征服者听见他所说的情形，勃然大怒说：“这个人将他的正主抛弃在沙漠里面。以后还有什么人能够信任他？”于是命人杀死了这个不忠的马夫而命令赏赐他的妻子。(302)〔10〕

第二十六节　成吉思汗和乃蛮塔阳汗的决裂

兼并了客列亦惕人的土地，成吉思汗成为蒙古中部和蒙古东部的主人。所余的就是还在乃蛮人的统治之下的蒙古西部了。(303)坐视客列亦惕人的败亡而不干涉之后，乃蛮人就要轮到自己。

乃蛮国王被称为塔阳的，似乎是一个有争议的领袖，没有他父亲亦难赤必勒格那样所享有的威权(304)。《秘史》叙述他的部将可克薛兀撒卜剌黑在责备他亵渎汪罕头颅的时候对他说："从前你父亲亦难赤必勒格汗有言：我是老了，我妻还年轻，我儿子塔阳是一个柔弱少年。我十分担心死后他不能保存我的百姓〔他只有猎鹰和驱兽的本领〕。"(305)我们还可以补充，在亦难赤必勒格死后，他的两个儿子塔阳和不亦鲁黑，兄弟阋墙，国分两部，当然也削弱了乃蛮人。上面说到，成吉思汗利用这个机会，和他的盟友客列亦惕人，先将不亦鲁黑击破有如上述，(306)而在这个时候，塔阳无疑是在那里漠然坐视他的竞争者被人欺侮，丝毫不去反对。或者塔阳还或多或少地促成了对于不亦鲁黑的进攻，因为1202年至1203年之际，札木合屡次说成吉思汗和乃蛮人有交情，这应该有些根据，而所谓交情，只能是对塔阳而言。无论如何，乃蛮人兄弟两人相仇，造成了这位蒙古征服者的机会。他在利用塔阳的中立而击破不亦鲁黑之后，现在就要转过来进攻塔阳，不会再有不亦鲁黑的干涉了。

这时，塔阳开始自危起来。自从客列亦惕人国家被灭后，蒙古人成了他的直接邻人，塔阳对于成吉思汗的野心勃勃，深怀疑惧。他说："在天上只有一个日，一个月，在地上不能有两个王！"〔1〕他决心在这个似乎还不太晚的时机击败成吉思汗。《秘史》证明，聪明的王后古儿别速想叫他取消这种计划，但是没有奏效。这不是因为她重

视蒙古人。乃蛮人无疑属于突厥种，无论如何，他们因为和畏吾儿突厥人接触而沾濡文化，对于野蛮的孛儿只斤蒙古人，只能有鄙视之心；在《秘史》里面以为是她所说的话里面，这位乃蛮王后以厌恶的口吻说起这些身穿黑色衣服气息难闻的蒙古人。(307)〔2〕她说："他们的妇女先要洗浴，然后才可以去挤羊乳；她们只配做这个。"然而这位谨慎的王后更为忧虑的是轻率地引起了这些野蛮人的侵入，她说："更好是让他们留在他们现在呆的地方！"无论这个对话是真实的还是蒙古诗人臆造出来的，塔阳是决心一战了。(308)为了寻找盟友，他派遣一个名叫脱儿必塔失的使者到汪古突厥人首领阿剌忽失特勤或阿剌忽失亦吉惕忽里那里去，(309)我们在上面说过，这些汪古突厥人住在中国长城北面，在山西之北的归化城和绥远地方。塔阳要求汪古人首领出兵从东南方邀击成吉思汗，而他自己攻其西北。

人们应否设想，在乃蛮人和汪古人之间，从种族上说，他们都属于突厥种，(310)从宗教上说，这两种人都信奉聂思脱利教，彼此有种族和文化的关系，能够结成统一战线去对抗蒙古人呢？于是，塔阳的希望很快就落空了。阿剌忽失特勤不但拒绝和他合作，而且立即对成吉思汗发出警报。汪古的一个使臣，《秘史》中称之作月忽难即约翰（刚刚说过，汪古人是信奉聂思脱利教）急速往成吉思汗那里通知他有危险说："塔阳准备来抢夺你的弓箭筒，他叫我做他的右手，我拒绝了，但是你要小心，恐怕乃蛮人要袭击你。"(311)拉施特所说与之相同，但是将使者的名字搞混了。(312)拉施特说，在鼠儿年的春天，回历600年，即公元1204年的春天，(313)乃蛮国王塔阳派遣一个名叫忽图阳的到汪古首领阿剌忽失特勤那里去告诉他说："天上有一个太阳和一个月亮，在地上不能有两个主人。(314)请你做我的右手，帮助我捉住成吉思汗。"(315)波斯史家继续说，阿剌忽失特勤于是叫他自己的一个人，名叫脱儿必答赤的将此事通知成吉思汗并对成吉思汗致敬(316)。

得到这样的警报时，成吉思汗当时正在帖篾延客额儿地方(317)组织一场大规模围猎，这都是公元1204年春天的事，他就在围猎地方和他的将领们商议。多数的意见以为现在马匹太瘦，建议等到秋天再行出征。但是成吉思汗的叔父答里台斡赤斤——他也许是有意表示热心以争取宽恕他从前投到客列亦惕人那里去的罪过——主张立即采取行动。(318)用动听的词令，他对那可儿们，即对精选的蒙古战士们，发出反对谨慎从事的言论，他说：为何以马的情况为理由延迟行动呢？你们的马状况够好，可以出战。相反地是要迅速下手，不要让塔阳得到先发制人的便利。“（我们要先攻他），人们将说：这是我们攻击塔阳，巨大荣誉将归属我们！”成吉思汗的同父异母兄弟别勒古台，所说的旨趣相同，他说：“塔阳自夸说：‘要夺取他们的弓和箭’；这种傲慢态度，能够忍受么？壮士宁可执干戈而死！”——为着鼓励蒙古人，他向他们指出乃蛮地方的富饶（当然这是相对的），那里有许多肥美的马群，众多的牲畜。“如果我们抢在他们之先，这都是我们的！”只要抢夺这个多湖泊和山谷的地区，乃蛮人民必将被迫而逃到森林和阿尔泰山狭谷里面。(319)

成吉思汗嘉许这种热情。《元史》记述他的话：“以此众战，何忧不胜？”《秘史》告诉我们，成吉思汗结束了围猎，经由阿卜只合阔帖格儿，暂停于斡儿纳兀的客勒帖该合答地方，〔4〕这些地点都无法找出，但是我们应该向蒙古东部寻找，因为《秘史》指示我们，这是在合勒合河附近。(320)

第二十七节　蒙古军队的整编

在客勒帖该合答地方，成吉思汗进行整编他的军队。(321)于点清人数之后，他重新编为若干等级，规定或确定若干军职：首先是千夫长或乞列阿儿克（mingghan-ou noyan）、其次是百夫长（dja'oun-ou noyan）、最后是十夫长（harban-ou noyan）。〔1〕他设立了六个扯儿必（tcherbi）的官职。(322)他组织了他自己的护卫军（怯薛，kéchik）——护卫士（怯薛歹，kéchikten）分为日班（tourgha'out）和夜班（kebtéut），日班七十人，夜班八十人。为了组成这支护卫军，特别从乞列阿儿克、百夫长或贵族（那颜）家中选择那些敏捷、强健与身材高大的年轻人来充任护卫士。成吉思汗指定朵歹、朵豁勒忽、斡格来、脱栾、〔2〕不察阑和速亦客秃为扯儿必。命阿儿孩合撒儿拣选一千把阿秃儿——一千个勇士——组成战时的先锋队，平时则是成吉思汗的护卫。斡格来扯儿必被任为日班护卫（dalan tourgha'out）七十人之长，忽都思合勒潺受任同样的职务。

成吉思汗命令带弓箭的人（豁儿赤）、日班的护卫士、司厨人（ba'ourtchin）、把门人（é'udentchin）以及管马人（aqtatchin）皆全天供职，至日落时候，将经管事务交给值夜班的护卫（kebte'ut），夜班护卫要守卫在他帐幕（ger）的周围。每三天换班一次。(323)〔3〕

第二十八节　成吉思汗对塔阳的战争

鲍乃迪根据中文《元朝秘史》说，鼠儿年5月16日，这个日期就等于公元1204年的5月17日，(324)成吉思汗庄严地奉献牺牲以祭大纛，即有称为速勒迭（suldé）的保护军队的神灵镇守在内的旗帜(325)。然后，他出发征讨乃蛮人，溯客鲁涟河流域上趋，以者别和忽必来二人为先锋。(326)

如果采信拉施特的记述（II，3），这场进军一直持续到秋天。照这样说，行程是很慢的，成吉思汗虽然赞赏答里台和别勒古台两人的激昂奋发，而在实际上他还是听从其它诸人的劝告，不要"在马匹未肥的季节以前"发动进攻。但是我们将要看到，这个起码的条件，还是没有达到。蒙古人的先锋队前行至撒阿里客额儿，《秘史》说，他们在这个地方发现乃蛮人的侦察队的岗位于康合儿合山的最前岗上。〔2〕我们不能找到这个山的准确位置，但是我们很有理由向杭爱山方面寻觅，尤其是《元史》特别指出"塔阳自阿尔泰山（按台）前进至杭爱（沆海），靠近那里，扎下营盘。"(327)拉施特在他的这一方面则说，塔阳是在阿尔泰河附近——即阿布合齐所说的阿尔泰苏——在杭爱地区的边境。(328)

乃蛮人最初是很有信心的。他们抓住一匹蒙古人的瘦马，由此推测敌人所有的马匹都是羸弱。这里面也许有一部分是实情，或者是和拉施特所说的相反，蒙古军队没有让他们的马队有时间恢复力量，(329)或是成吉思汗的马匹经历长途跋涉后状况不好，这个行程，推想是横穿蒙古全境，从满洲边境的合勒合，至于西伯利亚西部边境的杭爱。此外，成吉思汗冒着军队人数比乃蛮人处于劣势的危险，后者是得到了所有成吉思汗旧敌的增援：脱黑脱阿别乞和他的篾儿乞人、阿邻太师和分离出来的一部分客列亦惕人、忽秃合别乞和他的斡亦剌惕人、札木合和他的札只剌惕人，以及朵儿边人、塔塔儿人、哈答斤

人、撒勒只兀惕人的败后残众，所有上次被击败的人，所有成吉思汗的死敌，都联合在塔阳的周围，准备和成吉思汗一决胜负。(330)

面对这种形势，朵歹扯儿必向成吉思汗进献一个谨慎从事的提议，他说："我们的人少马瘦。〔3〕喂饱马匹，还可以多设疑兵，将这个撒阿里客额儿（？）地面布满，夜间令人各烧火五处。彼人虽多，但其主软弱，不曾领兵作战，必然惊疑。如此则我马已饱，然后追彼哨望所，直抵大营，击其不整，必可获胜。"(331)〔4〕成吉思汗听从这个提议。"夜间看见无数的火在所有高地上燃烧，乃蛮的哨望人等说：蒙古人燃的火像繁星一样多呵！"

《秘史》告诉我们，塔阳驻营在杭爱里面的合池儿河岸。(332)塔阳听到他的哨望人等的报告后很为震惊，遣人对他的儿子古出鲁克(333)说："达达（蒙古人）们马瘦，烧的火如星般多，其人必众。人们说达达们刚硬，眼上刺他不转睛，腮上刺他不躲避。今若与他们连兵，后必难解。见说达达的马瘦，咱教百姓起了，越过金山（阿尔泰山），整搠军马，诱引着他们。比至金山，他们的瘦马乏了，我肥马正好，然后复回和他们厮杀，可以获胜。"(334)〔5〕

这一种意见无疑是稳健的，但是没有人听他。他的亲子即将来继承王位的人古出鲁克王子，认为这是一种婆婆妈妈的怯懦行为而嘲骂说："塔阳和老妇一样害怕！蒙古人多，从何处来呢？他们的一部分人跟随札木合，不是已经在我们这里么？我父亲从来没有骑马到过比孕妇更衣所到的更远的地方，或比牛到它吃草处更远的地方呵！"〔6〕被这番话刺痛的塔阳回答他的儿子说："有力有勇的古出鲁克，厮杀时休将这等勇气来弱了！"(335)乃蛮的主要将领之一豁里速别赤也来嘲骂他的主人说："你的父亲亦难赤必勒格汗战时从来不使敌人看见他的背或马的后臀。而你，却害怕了……不如叫古儿别速夫人来统率我们，因为妇人比你还有胆量！"〔7〕"他说毕，拍着他的弓箭筒出去了。"(336)

塔阳不得不让步说："人类的生存，是为了灾难。照你们的意思做去。和敌人厮杀！"《秘史》说从杭爱的合池儿河出发，他顺着塔米儿河流域下趋直到鄂尔浑河上游，经由纳忽山的东麓。〔8〕这座山，我们的地图上不见记载，但是根据上面所说的塔米儿和鄂尔浑，似乎是指现今在哈剌和林附近的纳莫古岭。乃蛮军队由此到达的察乞儿马兀惕地方，我们也不能确定它的位置。(337)

第二十九节　成吉思汗战胜塔阳、海押立 (338)

听说乃蛮军队前来，成吉思汗准备迎战。他自己督率前锋，而将中军（豁勒qol）交给他弟弟拙赤哈撒儿统领。帖木格斡惕赤斤被命掌管后备马匹。〔1〕 但是乃蛮人的锐气已经消失，他们退到纳忽山崖之上，蒙古人的前锋接踵而至。成吉思汗从前的安答、后来成为他的死敌的札木合，这时候正在塔阳的身边。《秘史》将塔阳和札木合的问答，用美妙的叙事诗来歌唱，塔阳问札木合："那赶来如狼将羊群直赶至圈内的是什么人？"〔2〕 （翁按：谢译本《秘史》原文是"那像狼逐羊群，直入羊圈赶来的是什么人？"）——札木合答道："这是我安答帖木真用人肉养的四只狗，曾教铁索拴住。那狗是铜额、凿齿、锥舌、铁心，用钚刀做马鞭，饮露嘶风，厮杀时吃人肉。如今放了铁索，垂涎着喜欢来也。"〔3〕 四狗是者别、忽必来、者勒篾、速不台。(339)

叙事诗到了这时叙说，塔阳惶恐地命令后退。他向后攀登山崖，蒙古人即追踪而至。他停止在半山上，又问札木合，那些在蒙古军队中间，看见像小马吃饱了奶，跳跃绕着他们母亲的是谁。札木合答道，这是兀鲁兀惕部和忙兀惕两部，他们要将敌人击败抢光。塔阳叫道："我们再退远些"，他攀登直至山巅。在那里停下来，他第三次问札木合："后面这个人，如饥鸢一般，忍不住就要攫食的是谁？"——札木合说："这是我的安答帖木真，浑身穿着铁甲，似贪食的鹰般来也，你见么？乃蛮战士们曾说，蒙古人如果敢来，就叫他们如小羖羝羔儿般蹄皮也不留。你如今试看！"(340)〔4〕 拉施特也叙述了乃蛮人从前自夸的话，但是小有出入，他也说札木合于决定胜负时讥讽地重

提这些话。他增加说，札木合断定他的盟友们要遭到失败，临阵抛弃他们而逃。(341)

在《秘史》里面，诗一般的叙事继续下去。塔阳看到蒙古人中军的统率者是拙赤哈撒儿，那位具有赫拉克勒斯一般的膂力的无敌射手，他又问札木合，而这一次札木合所形容的更增加了这个不幸的乃蛮君主的恐怖，札木合说："这是诃额仑母亲的一个儿子，用人肉养大。身有三度(342)长。一次吃一个三岁大的牛。披三层铁甲。他可以将一个人连弓箭吞下去而不碍着喉咙。发怒时，隔山射箭，十人、二十人穿透。草原上隔野而射，将人连甲穿透，大拽弓射九百步，小拽弓射五百步。生得不似常人，这是拙赤哈撒儿！"(343)〔5〕塔阳害怕极了，攀援直至山上的顶峰。在这个时候，他最后一次问札木合："另外一个蒙古首领是谁？"——札木合答道："这是诃额仑母亲的最小儿子帖木格斡惕赤斤。人们说他懒汉，因为他好早眠迟起。但是在战争时候，他从来不落后！"以上是这一页史诗的主要形象，在这里，蒙古的诗人们表现得和他们的希腊或印度的同行比较毫无逊色。

我们在上面看到，依照拉施特以及《元史》，札木合断定乃蛮人不敌蒙古人，不等战争结束就抛弃了他们。而依照《秘史》，札木合使人通知成吉思汗，乃蛮军队的"士气"是可怜得很，并没有忽略提到他自己的一点功绩："由于我对他所说的话，塔阳吓得发昏过去。乃蛮人退过山岭。他们再不欲作战了。但是你，我的安答，一切谨慎呵！"(344)

成吉思汗看见天色已晚，就停下来过夜，并没有疏忽于将纳忽山围住(345)。乃蛮人试图逃走，在忙迫之中，许多人滚坠入山谷深涧里面(346)。〔6〕

拉施特告诉我们关于塔阳的终局的若干情况，为《秘史》所不详，他在这里所说的，也颇有史诗的风味。我们从他所说的知道，这位乃蛮君主退到山上时候，遍体都是伤痕。豁里速别赤和其他乃蛮将领陪伴着他。他们试行推动他再去战斗，但是无效，因为他伤得不能

行动。“塔阳听见豁里速别赤所说的话，但是他丝毫不动。”豁里速别赤大声叫他，说他的妃嫔，首先是他宠爱的古儿别速(347)，为了他盛妆而待，但是徒费口舌。这样唤他归于无效之后，塔阳已是奄奄待毙。于是豁里速别赤对他的伙伴们(348)说：“他再没有能力起来了。在他未死之前，让我们再回去厮杀吧，使他于最后看到我们英勇战死吧！”他们下山进行奋战直到战死为止。成吉思汗看见他们在绝望之中的勇敢，曾想保全他们的性命，但是他们不肯投降，都是拿着武器战死。这个征服者素来认为战士们忠于主人是最高品德，当众赞美了这些勇士们的行为。(349)

第二天，蒙古人收集了他们胜利的果实。这座纳忽山，似乎应该向哈剌和林附近的纳莫古岭方面寻觅，这个战争是直接以鄂尔浑上游地区为角逐的目标，这个地区，在事实上是蒙古旧帝国的中心，占领了它，在所有时期都可以替它的主人翁保证在上亚细亚享有霸权。残余的乃蛮军队从这座堡垒、杭爱山脉的要冲处被驱逐出去，被蒙古人追赶着穿过山峡一直退至塔米儿河的两岸。乃蛮人就这样从杭爱山，奔向东南方，这无疑是在阿尔泰山（或阿黑答黑阿勒台）方向的察哈金湖附近，在这个地方，《秘史》向我们指出，他们是到了穷途末路。〔7〕乃蛮的王位继承人、塔阳的儿子、傲慢的古出鲁克，在崩退之中，几乎在塔米儿河上被蒙古人所擒。结果他是侥幸得脱。他后来又重新集合了一部分逃到阿尔泰山旁边的人，在蒙古的极西，一起过着艰难的生活。(350)从前分离出来和札木合在一起的与乃蛮人共其命运的那些蒙古部落〔8〕——这些部落有哈答斤人、撒勒只兀惕人、朵儿边人、泰亦赤兀惕人和翁吉剌惕人——皆向成吉思汗投降了。(351)

除去跟随古出鲁克逃亡的人，以及也在逃亡之中的属于他的叔父不亦鲁黑的某些氏族之外，乃蛮全境降于成吉思汗。塔阳的掌印官或宰相，一个畏吾儿人，我们只能在中国对音里面认识他的名字，叫做塔塔统阿的被蒙古人所俘获，下文还要说到，他归附于成吉思汗为其尽力(352)。乃蛮王后古儿别速也被俘而送至成吉思汗处。依照《秘

史》，成吉思汗责备她从前不该鄙视蒙古人，我们记得，她以为蒙古人是气息难闻的野蛮人。但是成吉思汗毕竟将她留在自己身边。(353)

第三十节　成吉思汗对脱黑脱阿和不亦鲁黑的最后斗争

篾儿乞惕人首领脱黑脱阿(354)乘机带领他的部众逃出纳忽山战地。《秘史》对我们说，就在这一年，鼠儿年(355)，即公元1204年的秋天，成吉思汗向阿尔泰山方面，合剌答勒忽札兀儿泉附近追击他们。〔1〕他再次击败了脱黑脱阿。(356)然而脱黑脱阿又能够和他的两个儿子忽都和赤剌温一同逃走。《拉施特书》和《元史》对我们说，脱黑脱阿以及乃蛮王位继承人古出鲁克都投奔了另一个乃蛮王子，即不亦鲁黑，此人仍然占有蒙古西部的一部分地方(357)。相反，《秘史》在这个时候似乎以为不亦鲁黑已经永远不见了，它只对我们讲了古出鲁克和脱黑脱阿。

篾儿乞惕人里面的一个部落——似乎是一个次要的部——即兀洼思篾儿乞部落(358)，他们的首领是答亦儿兀孙(359)不愿再战。拉施特说，他们在塔儿河沿岸停下来，拒绝再将自己命运和脱黑脱阿连在一起。为了表示投诚，答亦儿兀孙将他的女儿，美丽的忽兰〔2〕献给成吉思汗。因为路上不安全，他托成吉思汗的一个部将，巴阿邻部人纳牙那颜带忽兰到成吉思汗那里去。恐怕路上有乱兵骚扰，纳牙将这个少女隐藏了三天。等到他抵达成吉思汗地方的时候，这位征服者以为忽兰被纳牙所污，要处死纳牙。纳牙徒然地分辩说："我一心奉事主人，凡外邦得到的美女、好马都献与主人，如果欺骗他，让我死好了！"当人们将要对犯罪者加以苦刑的时候，忽兰发誓证明他无罪，如果他没有将她隐藏在他的帐幕里面三天，她一定不免落在敌人手里。她说："你如果不信他，验我的贞操好了！"《秘史》粗鲁地告诉我们说，成吉思汗当天就把忽兰试验，结果完全满意。他立即释放了纳牙，纳牙从此得到主人的信任，成吉思汗慈蔼地说："此人至诚，可以

委以重任。”(360)此外，蒙古人还俘获了脱黑脱阿儿之子忽都之妻，人们把她给予了成吉思汗的第三子窝阔台。(361)

兀洼思篾儿乞人降服之后，成吉思汗将他们编入队伍，命守辎重。但是成吉思汗出发之后，他们叛变了，抢走交给他们看管的东西，随即离开该地。拉施特说他们设防自守于色楞格河附近的忽儿鲁哈卜察勒山峡里面。(362)〔3〕成吉思汗派兵进攻他们，他们不得不放下武器。另外一个重要的篾儿乞部落，即兀都亦惕篾儿乞，《秘史》说，也逃避在一个“寨”（这也是砍下木头所搭的小屋，在贝加尔湖南边，色楞格河下游，多山地区里面）里，即台合勒山的“山寨”。(363)〔4〕成吉思汗命锁儿罕失剌的儿子，此时已经做了右翼军（沼温合儿）之长的沈白，领兵去攻他们。其它三个篾儿乞部落，“莫丹、脱答黑邻及赤兀温”遇到同样的命运(364)。当这个时候，成吉思汗亲自去追击脱黑脱阿。

《秘史》说，成吉思汗追袭脱黑脱阿至于阿尔泰山。(365)这时候已届冬天（1204年至1205年的冬天），暂停进攻。同一史料告诉我们说，(366)牛儿年（huker-djil qabor），即1205年的春天，成吉思汗逾越阿来山脉，这个名字，并不像是阿尔泰山的讹写。(367)脱黑脱阿这时候已和乃蛮王子古出鲁克联合，成吉思汗兵临后，他们共同迎战。据《秘史》所载，两军在也儿的石河的支流也儿的石不黑都儿麻附近地方交锋，这个地方，据鲍乃迪的意见，以为是不喀达儿麻河，也儿的石河上游的一条支流，在阿尔泰山里面，靠近现今的阿尔泰斯克城。(368)〔5〕脱黑脱阿中流矢而死，他的儿子们，来不及将他的尸体运走，割下他的头带去对它举行最后的敬礼。乃蛮和篾儿乞的逃亡者，纷纷争渡也儿的石河，成群地溺死水中。余众散亡。古出鲁克——乃蛮王的嗣子，向南逃往别失八里（古城附近）和库车(369)，经过巴尔喀什湖东南的合剌鲁人地方，到达楚河地区，即哈剌契丹帝国的国境。下文还要说到他在这个国家所进行的冒险事业。至于篾儿乞王子忽都和赤剌温，即脱黑脱阿的两个儿子，他们也向西南方向逃

走。成吉思汗于是成为全蒙古的主人，返回他经常驻营的地方。不久之后，他知道沈白攻破了台合勒山的篾儿乞人的最后山寨。为了根绝这些林木中人，成吉思汗命令将他们全都散开分与各处。

然而，我们看到，篾儿乞人最后一位首领的两个儿子忽都和赤剌温竟获脱逃。成吉思汗要消灭敌人遗种的最后一支，他对速不台说："他们失败之后逃走，和带套竿的野马或中箭的鹿一样。捉住他们，如果他们飞上天去，你就做鹰隼。(370)如果他们藏在地下和雪猪一样，你就用铁锹掘他们。如果他们变成鱼，用网捞他们。越高山，涉大河，趁现在马还未瘦的时候。要爱惜士卒。不可轻易围猎。马具不要伤马。若有违反号令的人，是我认得的，便拿将来，不是我认得的，就在那里正典刑。"(371)〔7〕 人们知道，《秘史》把速不台征伐最后一批的篾儿乞人的战役，记于1206年之际。而《圣武亲征录》和拉施特一样，将这件事记在1217年。(372)拉施特所记日期虽晚，而详述上面细节，和《秘史》在大约是1206年的编目之下所说的相同。拉施特也说，为了便利速不台行军逾越山岭起见，成吉思汗命人制造装有铁板或装甲的车(373)。这里有一个关于年代学问题，还得不到解决。然而说到事实先后次序的时候，似乎毋宁采取《拉施特书》而不是《秘史》，况且这位波斯史家所记的日期，在大体上是和《元史》相符。

最后，我们在这里一提成吉思汗对于篾儿乞惕人所表现的是难消的怨愤。这是游牧人之子对于"林木中人"古老的敌意。同时还有他个人对于这些在从前夺去他的妻子的人的仇恨，他长子拙赤或者就是这样生出来的(374)。事有凑巧，兀都亦篾儿乞的最年轻和最后的一个王子呼勒秃罕-篾儿干(375)被蒙古人所俘获，恰好送到拙赤那里去。呼勒秃罕善射。他的技巧，或者同时因为他是青少年，使拙赤喜爱，对他发生同情之心，为向成吉思汗乞贷其死。但是这位征服者不为所动：篾儿乞惕的最后一个王子应当和他的整个族人一样，不免一死。(376)〔8〕

第三十一节　札木合的终局

如果《秘史》在年代学上完全不准确，但我们必须承认在它里面有着丰富的纪事诗和戏剧性的对话。那个成吉思汗从前的盟兄弟、后来成了他的宿敌的札木合，在说到他的结局时候，就有这种情形。然而，或者是旧日的友爱常常贮存在他们两人的心中，虽经历政治上的分歧而不忘；或者因为是王朝的后裔，蒙古的史诗欲使人相信，虽在最激烈的斗争之中，忠信的誓言至少在精神上还是被遵守，成吉思汗和札木合的最后关系在这里具有特别尊贵的形象。蒙古诗人们已经显示我们，如果札木合曾参加所有一切反对这个征服者的联盟，他甚至常常是这些联盟中的灵魂，但在同时，这个札木合并没有忽略，每次在暗中通知他的旧日安答关于那边的准备情况。当成吉思汗和客列亦惕人作战的前夕，人们对我们提到过这样的事，当他和乃蛮人作战的前夕，也有类似的情形。在这种场合，有一种相当复杂的情绪，比我们现在将要叙述的这一幕，更足以表现出人类真性情。

乃蛮人和客列亦惕人一样被成吉思汗所破灭之后，《秘史》告诉我们，札木合被他自己的部落所抛弃，只剩下五个最后伴侣(377)跟随他以狩猎和劫掠维持生活。这样困处在绝境之中，札木合在唐努山上刚刚射杀一只"羱羊"(378)〔1〕以充食，当他进餐时候，这五个伙伴冲上去并将他捆缚起来，然后，他们将他送给成吉思汗。

根据《秘史》记载，札木合叫人对成吉思汗说："黑乌鸦(379)捉住了野鸭。贱民（哈拉出）捉住了他们的汗。合汗呵，我的安答，你知道怎样处理！"人们知道成吉思汗是最恨叛徒的，此外，凭着他所自命的是何等样人，即使没有真实感情，也要对于这个旧日的安答，无论变成了什么样的仇敌，表现出一种暧昧不明的情谊。他高呼："出卖自己主人的人，还可以让他们生存么？将他们处死，并及他们的子孙。"于是命人将这些人当札木合面前杀死。我们如果采信蒙古史诗，

他还有更好的做法；他遣人向札木合提出，要宽恕他的一切错误。感情外露，对这位征服者来说，或者不过是故作姿态，但是无论如何，到了蒙古诗人那里，则变成为真心诚意，成吉思汗向他从前的安答提起当初彼此友好无间，如形影不离。“后来是你抛弃了我。然而你现在又来与我相会了。”说起从前欢乐的日子，彼此都在少年，情如兄弟，成吉思汗就象奥古斯都对秦那那样，(380)向常常欺骗他的札木合说：“让我们再做朋友，共同生活吧。”而背叛成性的札木合也曾有时背着他的新的盟友们而做有利于成吉思汗的事，现在成吉思汗就把这些事情当做递给他的一块救生板，对他说：“我知道当你攻我的时候，你内心有所懊悔，因为你帮助过我，首先是通知我关于汪罕所做的准备，后来又制造了乃蛮人的疑惧。”(381)

在这种高乃依(382)式的对话中，札木合对于要宽恕他的提议，做出了令人钦佩的高贵的拒绝答复，他说：“当我们做安答的时候，我们共煮食物，共同进餐，我们彼此间所说的话，令人难忘。于是有人离间，使我们互相攻击。提起了这些，我羞耻不堪，我没有勇气正视我的安答。你建议仍叫我做你的朋友，然而我觉得这是再不可能了。你现在已经团结所有的人民在你的统治之下，我们彼此之间不可能再做朋友了。如果你不杀死我，我常常将似你衣上的虱，项上的刺。因为我，你将睡不安枕。你的母亲贤明。你自己是英雄。你的兄弟们有才能。你的伙伴们都是勇士。你的大将们对于你，就象七十三匹骟马。〔3〕而我从小就没有父母，没有兄弟。我的伙伴们对我不忠。我的安答呵，你一切都比我强。现在，我必须死去不可再延迟，使我安答心安。但是我必须不流血而死。在这种情形之下，我死后的魂魄永远要成为你子孙的保护者。”(383)当人们将札木合所说的话报告给成吉思汗听的时候，成吉思汗说：“我的札木合安答总是异途而行，虽然，这是一个可以效法的人，但是他不愿意再活……照他的意思做吧！我想救他，竟属无效。”已经表示了关怀故旧的心意之后，政治问题重新出现了，因为成吉思汗继续说，杀死一个象札木合这样的人，不可以没

有公正的理由。而这个理由马上找到了：为了拙赤答儿马剌〔4〕和绐察儿的马群被劫事件，札木合叛变攻击成吉思汗，在答兰巴勒主惕地方兵戎相见等等。“现在他绝拒重新成为伴侣。不顾我对他怜惜之心，我不可能救他了。让他不流血而死吧！”(384)

札木合根据这个判决被处死（人们知道，蒙古人迷信地以为魂魄居于血液之中），我们的史乘附带说，他被优礼殓葬。

拉施特在他的成吉思汗传记面里，没有说到札木合的死，但是他在另一处地方，在没有指明日期的情况下提到了这件事，这就是在他的书里面关于鞑靼各部落说到札只剌惕族这一节的时候。(385)依照这部波斯史书，成吉思汗不欲杀死他旧日的安答，却将札木合交给他的侄子亦勒赤台那颜，〔5〕亦勒赤台不久之后将札木合杀死。“有人说他命令将札木合的肢体逐一砍断，而札木合说，这是很公正的，因为如果命运使他作主，对于他的敌人，也将要这样对待。他自己将肢体呈献于刽子手的刀刃，促其执行这种残酷的死刑。”(386)

这一种说法显然和《秘史》的断言抵触，而《秘史》所说，按情形似乎比较近于真实得多。

在牛儿年，回历601年（在这里就是说公元1205年最初的六个或七个月）的编目之下，拉施特向我们叙述成吉思汗的第一次出兵合申，即唐兀人的王国或甘肃地方的西夏(387)。《元史》证明在这同一个牛儿年，即1205年（乙丑），成吉思汗攻破唐兀人的力吉里寨，进至落思城(388)，带回来大批战利品、许多俘虏和许多骆驼。这是一次单纯的掠夺出征，然而这标志着成吉思汗初次干预中国方面的事务。

---

(1) 拉施特说，泰亦赤兀惕人是森林狩猎的部落（蒙古语，槐因亦儿坚），而游收于斡难河和客鲁涟河之滨的也速该，属于草原畜牧人。（别列津译，“本传”，第91页）

(2) 这里用“哈敦”（qatoun），这个称号是对妇人的一般尊称，或译为“可敦”。——译者

(3) 塔儿忽台乞邻勒秃黑（《拉施特书》作Targhoûtaï Qiriltoûq，别列津译，“部落”，168）系阿答儿之子，而阿答儿系俺巴孩汗之子（别列津，“部落”，泰亦赤兀惕世系，XXVIII）。或者，更准确地说：塔儿忽台乞邻勒秃黑是阿答儿之子，阿答儿是合答安之子，合答安是俺巴孩之子（别列津，“成吉思汗本传”，I，第325页）。至于脱朵延吉儿帖，在《秘史》作Tödöyän Girté，在《拉施特书》中作Todaon Qahortchi。（别列津译，“本传”，第91页，原文，第146页，MsC.）〔6〕

(4) 《秘史》，鲍乃迪译，第10页，海涅士译，前引，第35—36页。

(5) 《拉施特书》，别列津译，“本传”，第91页。

(6) 这一段引语，照《元朝秘史》原文引入。——译者

(7) 《秘史》，第76—77节。《萨囊彻辰书》，节录，第65页。

(8) 依照别克帖儿的临终前请求，帖木真此后对别勒古台丝毫没有仇恨，而别勒古台也终身对帖木真绝对忠诚。

(9) 这一段引语，诃额仑所说的话，参照《元朝秘史》原文引入。——译者

(10) （满洲的）老虎当然在蒙古人中比较狮子熟悉，蒙古没有狮子，仅有传说。但是这两种兽在这里都说到（海涅士译，第37—39页）。

(11) 节引《秘史》，但在译本上是有异同的。据《萨囊彻辰书》（第65页），诃额仑还将帖木真和哈撒儿比“狼吃他自己的羔儿，海青冲他自己的影子”。

(12) “你们没有那可儿（nöküd）。”单数为nökör或nökur。（格鲁塞此注的意思指“伙伴”这一词即指那可儿。那可儿是蒙古贵族们的战士和亲信，见上第一章第八节。——译者）

(13) 赤老温，蒙古语意为“石头”。

(14) 《秘史》79—87节，鲍乃迪译本，第41—44页。

(15) 博尔术和木华黎、博罗兀勒（亦作博尔忽）、赤老温四人是辅助成吉思汗成功的四杰。博尔术在《秘史》作孛斡儿出，在《蒙古源流》作博郭尔济，在《拉施特书》里面作Bourgoudji，其译音为不儿古赤。今从《元史》和《亲征录》作博尔术。——译者

(16) 桑沽儿河（在Stieler新地图，第75图，写为Senkur）是客鲁涟河上游的一条小支流，发源于客鲁涟河源的南边和附近，在库仑之东。

(17) 在《秘史》里面，第90节和以下各节，博尔术均作Bo'ortchou，《萨囊彻辰书》，第68页，作Boghourdji，拉施特作Bôrghoûtchî, Bôqôrtchî。

(18) 纳忽伯颜属于阿鲁剌惕部落。参阅《秘史》第120节，《萨囊彻辰书》，第69页，《拉施特书》别列津译“部落”第47页和第161页。

(19) 《秘史》，第90—93节，鲍乃迪译，45—47。关于这一段译文，在《萨囊彻辰书》第69—71页，忠实地转载。

(20) 不久之后，帖木真从桑沽尔河移营到客鲁涟河源不儿吉岸畔（《秘史》第96节）。《萨囊彻辰书》（第69页）以为帖木真结婚是在狗年（即1178年）——但他所记的日期，往往提前——并且以为帖木真这时候是十七岁，孛儿帖十三岁（中国推算法）。〔2〕

(21) 《秘史》，第99节，伯希和译；见《上亚细亚》，第26页。

(22) 《秘史》，第102节，鲍乃迪译，第51页。参阅《拉施特书》，别列津译，"部落"，第70页，"本传"，I，79。

(23) 赤勒格儿孛可在《秘史》第111节作赤勒格儿力士。因为孛可（bökö）的意义为"力士"。又据《秘史》，赤勒格儿系赤列都之弟，赤列都就是诃额仑的前夫。赤列都的妻诃额仑被也速该所夺，篾儿乞惕人遂以孛儿帖配赤列都之弟。——译者

(24) 参阅下第3章第14节察合台的插话，关于孛儿帖在篾儿乞惕人那里被迫居留后回来所生的儿子为私生子，但是拙赤在名义上是成吉思汗的长子。〔4〕

(25) 成吉思汗屡次有这样的印象，以为腾格里（天）保佑他个人。有一天，他的部将八剌那颜问他在什么时候得到这种证明。这个征服者举例如下："我在即位以前，有一天驰马野外，被埋伏在桥边的六个人所袭击。我拔刀和他们战斗，他们乱箭射我，但是没有一枝能够射到我的身上。我用刀将他们杀死，安然继续前行。回来时候，再经过这个地方，看见这六匹马飘流无主，我将这些马匹带回。"（符拉基米尔佐夫译，前引，第168页）

(26) 这里所说"兀鲁思"（Oulous）含有领域、封地和所属人民等意义，而主要指人民。参阅"注释和参考"第4章第1节〔1〕。——译者

(27) 《秘史》第104节，鲍乃迪，第53页。

(28) 参阅《秘史》第109节。

(29) 以上所说，可见成吉思汗对于他的妻子被迫和篾儿乞人同居并不介介于怀，孛儿帖本人对于这件事似乎也不觉得难堪。别勒古台的母亲（就是也速该以前的次妻）则表现得更为贞洁。当别勒古台来救她出去的时候，她从营帐逃走，"穿着破羊皮衣服"，不愿再和他的儿子见面，因为她一度属于外人。（别勒古台的母亲和孛儿帖同时被篾儿乞惕人所掠。——译者）

(30) 《秘史》第111节原文作"想吃雁与鹅鹅"，格鲁塞这里作Oies Sauvages（野鹅）和Outardes（鸨鸟），兹据《秘史》作"天鹅"与"鸿雁"。——译者

(31) 《秘史》第114节，鲍乃迪，第57页。

(32) 我们知道，ordou（御帐）这个字读做斡朵（ordo）时候本来是指"宫殿"，"帝王的营帐"而言；由这个词推广具有人群的意义（"horde d'or"）。（科瓦列夫斯基词典，I，466）〔9〕

(33) 这里所记的礼物，译时依照《秘史》，格鲁塞原文稍有出入。——译者

(34) 关于这个事件的时期，无法确定。拉施特在这一方面做过许多很有价值的努力，但他说，成吉思汗的早期历史，从开始至于豹（或虎）年（按即甲寅年，回历590年），这就是说，至于公元1194年，一切年表都不确定（别列津译，II，103页）。关于地点，同上，46页。

(35) 这两句话是依照格鲁塞原文："il aime les innovation et mépries la tradition"而译的。但是和《秘史》原文的旨趣不同。照《秘史》原文，孛儿帖所说的是"札木合安答，人曾说他好喜新厌旧有来，如今咱每行厌了也……"。是说札木合喜新厌旧，指对人的关系，所以接着说，他对我们已经厌倦等语。依照格鲁塞，"喜欢新事物，鄙视旧习惯"，则是思想问题，某些作者，认为札木合代表进步的一方面，而帖木真则代表保守的一方面，和此话有关，所以特为指出。——译者

(36) 《秘史》，第119节，鲍乃迪，第59页。

(37) 《秘史》在这里列举第一批忠于帖木真的人，这些人是未来成吉思汗大军的核心。举之如下，三个札剌儿人的兄弟，合赤温脱忽剌温、合剌孩脱忽剌温和合阑勒歹脱忽剌温；塔儿忽部的合答安答勒都儿罕和他的兄弟五人；乞颜（乞牙惕）部的蒙格秃和他的儿子翁古儿带着敞失兀惕和伯牙吾惕部落人同来；巴鲁剌思部的忽必来和忽都思；忙忽惕部的哲台和多豁勒忽两个兄弟；博尔术的弟弟斡歌连脱离了阿鲁剌惕部落而来；者勒篾的两个弟弟察兀儿罕和速别台脱离了兀良合部落而来；别述惕部的迭该和古出古儿；速勒都思人赤勒古台，塔乞和泰亦赤兀歹；札剌儿部的薛扯朵抹黑和阿儿孩合撒儿巴剌；晃豁坛部的雪亦客秃哲儿别；速客客、者该、晃答豁儿带着他的儿子速客该与者温来了；斡勒忽纳部的轾吉牙歹，豁罗剌部的薛赤兀儿，朵儿边部的抹赤别都温；亦乞剌思部的不图（这里《秘史》原作亦乞剌孙，应即亦乞剌思，格鲁塞也用ikiräs这一词，故译为亦乞剌思。不图就是成吉思汗妹帖木仑的夫婿——译者）；那牙乞部的种筛；斡罗纳部的只儿豁安；巴鲁剌思部的速忽薛禅和他的儿子合剌察儿；巴阿邻部的豁儿赤-兀孙和阔阔搠思；捏兀歹人察合安兀洼。（《秘史》第120节）（以上译音概从《秘史》。《秘史》原文难读，格鲁塞加以排整。这里译为部或部落均为原文tribus。——译者）〔2〕

(38) 《秘史》，第121和207节。

(39) 再来的是：格泥格思部落的忽难；帖木真的叔父答里台斡惕赤斤；札答剌部的木勒合勒忽（格鲁塞作札答兰，现从《秘史》作札答剌。——译者）；撒合亦惕部的温只因；主儿乞部的莎儿合秃主儿乞带来两子，撒察别乞和泰出（主儿乞部见第一章第十一节及注(130)，该部是合不勒汗长子斡勤巴儿合黑的后人。——译者）；涅坤太子忽察儿别乞；已故忽图剌汗之子阿勒坛斡惕赤斤。这最后一个人来归附帖木真特别可宝贵，他带来了蒙古汗位合法继承人的援助。答里台的归附也很

可宝贵，足见将来的成吉思汗在他自己家族里面有影响能力，所以有独立性的人（我们在后面要看到）像他这个叔父也来了。参阅《秘史》第122节。在世系的观点上《秘史》在这里正式提出，阿勒坛是忽图剌汗的儿子（最小的儿子，斡惕赤斤），忽察儿是也速该兄涅坤太子之子（同上第122节）。这个世系，《拉施特书》也承认（别列津译，“祖先”和“本传”，第325页），阿勒坛是忽图剌的第二子，忽察儿〔写为忽赤儿Qoutchir（《元史》作呼济儿）〕是涅坤太子（写为涅坤太石）之子。《多桑书》的“世系表”（I末）在这一点上有误（多桑误将阿勒坛为捏坤太子之子。——译者）。至于撒察别乞和泰出，他们是忽秃黑秃主儿乞或莎儿合秃主儿乞（因《秘史》在前作忽秃黑秃，在此处则作莎儿合秃，应系一人。——译者）之子，而莎儿合秃，乞牙惕主儿乞部的创始人斡勒巴尔合黑之子，而斡勒巴尔合黑则是合不勒罕之子（《秘史》第49，139节，别列津译，《拉施特书》，“祖先”和“本传”，页325）。〔4〕

(40) 西文伯、叔同一字，这里译答里台为叔父，涅坤太子为伯父，因也速该是把儿坛阿秃儿之子，按世系表，把儿坛生四子：蒙格都乞颜、涅坤太子、也速该和答里台。按次序涅坤太子是也速该兄，答里台是也速该弟。这两人均见本书此处 。——译者

(41) 在《秘史》中，主儿乞这一词有各种不同的对音，有时作禹儿乞（Yurki，例如海涅士在第49节的对音有此不同）。主儿乞（Djurki）在写法上符合中文《元史》。禹儿乞在写法上符合别列津的读音，或改为禹儿勤（Yurkin）由此又变成不儿勤（Burkin）显然是《拉施特书》的手抄本上写错的结果。（《拉施特书》，原文，别列津本，页153，第一行，又别列津的译文，同上，页94，末）。参阅伯希和，《通报》，1930年，200。

(42) 《秘史》，第122节末，参阅本书此处 关于古连勒古山。〔6〕

(43) 在后面（本书此处 和此处 ）将要看到成吉思汗提起这个誓言以责罚后来背叛他的这些“大选举人”，但是这一誓词是不是作者为了这个目的而故意添加的呢？

(44) 《秘史》第123节，鲍乃迪译，第62页。同一史源还说，不但给帖木真以“汗”（国王）的称号，还给他以“合汗”（皇帝）的称号。这显然是事后的追尊，伯希和也以为这无疑是后来的追尊。至于这个事件的日期，《萨囊彻辰书》（第17页）列在鸡年（1189年，己酉）当然是过早。［《元史》成吉思汗上尊号是在1206年，金泰和6年，时值丙寅，可能此时是上合汗的尊号（即皇帝）。而这里所说则是就汗位，《秘史》谓脱斡邻勒（汪罕）说：“蒙古实在不能没有汗王，”可为佐证。——译者］

(45) 《秘史》，第206节，鲍乃迪译，第117页，参阅本书此处 。

(46) 符拉基米尔佐夫，《成吉思汗传》第32页。

(47) 《拉施特书》，I，8。参阅科瓦列夫斯基的《蒙俄法词典》，（III，页2137和2139），“成”（tching）指“有力”，“成哈”（tchinggha）指“强”、“壮”、“坚”、“硬”、“不动”，也指“严肃”、“有气力”。因此莱昂·卡安的小说体裁的纪事里面有不屈不挠的皇帝的称号。然而《秘史》认成吉思汗为“曲鲁克”（kuluk），这也是说不可动摇。至于《萨囊彻辰书》（第71页）说，有五色鸟于前三天早晨集在帖木真营帐前面的方石上，叫青吉斯。在这种上天示意之后，这位征服者采用了这个名称。《萨囊彻辰书》还给成吉思汗以“索多”（“卓越的”、“王子”，由经典里面取用的字眼）和“博克达”（“可敬的圣人”）的称号。附带的说，在这个时候，这个鸟所集的石头自己裂开，一块宝石印，上面有龟龙纹的中国形式，涌现出来。（这一段故事见《蒙古源流》卷二。——译者）〔2〕

(48) 博尔术之弟，注(37) 提到，其名为斡歌连，《秘史》在第124节作斡歌来，而格鲁塞作斡歌爱，所指应系同一人。扯儿必（tcherbi）系职称。——译者

(49) 合赤温脱忽剌温（札剌儿人）、哲台（忙忽惕部）、多豁勒忽扯儿必（忙忽惕部）三人均见注(37) 。——译者

(50) “豁儿赤”《元史》作“火儿赤”（“兵志”二，宿卫）。豁儿，蒙古语指“箭筒”，赤，指“做这件事的人”，相当于中文“者”字，兹译为“箭筒士”。——译者

(51) 翁古儿（乞颜部）、雪亦客秃扯儿必（晃豁坛部）、合答安答勒都儿罕（塔儿忽部）均见注(37) 。——译者

(52) 带刀者亦称“兀勒都”（秘史），《元史》作“云都赤”（《元史》，“兵志”二，宿卫）。——译者

(53) 《秘史》，第124—125节。巴托尔德在他所著《蒙古入侵时期的突厥斯坦》里面的评语，第382—383页。脱忽剌温的意义为“鸬鹚”、“鹭”。

(54) 这里《秘史》原文为：“速别额台勇士说，我如老鼠般收拾，老鸦般聚集，盖马毡般盖护，遮风毡般遮挡……”。兹照格鲁塞原文译为“护马之衣或毡的衬里”。——译者

(55) 《秘史》第125节。这一篇话很动人。《萨囊彻辰书》（第71页）也有记载。（这段译文参照《秘史》。——译者）

(56) 《秘史》，第126节，鲍乃迪，第63页。

(57) 同上，第127页。

(58) 《拉施特书》，别列津译，“本传”，第92页。拉施特将《秘史》里面的绐察儿称为台古察儿（Tokoutchar）（写错为纳古察儿Nakoutchar），别列津译本，I，第148页（原文），第92页（译文）。《秘史》说，绐察儿在札剌麻山斡列该不

剌合地区游牧，拙赤答儿马剌在撒里河附近（关于这后一个地方，参阅后第二章第十四节和第二十九节）。不剌合的意义为“水源”。〔1〕

(59) 《秘史》第129节。拉施特把报告的功绩归于亦乞剌思人捏群（《皇元圣武亲征录》所说与《拉施特书》相同，捏群从《亲征录》的译音。——译者）。他以为木勒客脱塔黑和孛罗勒歹（《拉施特书》作Moûlqé和Tôlâq，而且以为他们属于巴鲁剌思部，不是属于亦乞剌思部）不过是传达使命（别列津本，原文，第150页；译文，第93页）。

(60) 答兰巴勒主惕（七十个沼泽）是《秘史》第129节所说的地名。《拉施特书》作答兰巴勒只兀喀（Tâlân bâldjioûch），别列津本，“本传”，第93页。克罗斯译《元史》，第12页说在“答兰版朱思之野”（答兰版朱思之野，系从《亲征录》和《元史太祖本纪》。——译者），和拉施特一样，将胜利归属于成吉思汗。答兰巴勒主惕在客鲁涟河下游的北岸，在它流入库伦湖（小达赖湖）的入口之前，有一带小山名叫巴勒主歹，但是这个地方离开上面所说的桑沽儿河很远，桑沽儿河是上客鲁涟河的支流。

(61) 蒙古史源（《秘史》）说，成吉思汗只是退到一个狭窄的叫做哲列捏地方屯扎。

(62) 同一史源说烹煮的是一些赤那，即“狼”（Tchinos）。

(63) 《秘史》第129节，鲍乃迪，第64页。

(64) 《拉施特书》，别列津译，第96页，《多桑书》采此说，I，45，但是他将《拉施特书》的答兰巴勒只兀喀变成巴泐渚纳。《元史》所说相同（克罗斯译，第12页）。

(65) 额连坚哈拉道安是一位蒙古作家，于1919年写了一本引人入胜的《成吉思汗传》（贝尔格莱德，1919），里面第四章的题目是“帖木真被一群贵族推举为成吉思汗”。

(66) 符拉基米尔佐夫，《成吉思汗传》第41页，也采用了蒙古史源的说法而反对波斯史家的说法。［翁按：这次战役的年月，在各史源里面都难以察考，本章第八节“成吉思汗和札木合的初次冲突”似乎是帖木真就了汗位，与札木合言归于好之后，因札木合之弟掠夺成吉思汗马群因而发生战争，《秘史》谓此后（按此后两字是连接诸部来归共立帖木真为合汗之后而言），札木合弟弟绐察儿抢掠马群为拙赤答儿马剌追赶，伏在马鬃上把绐察儿射杀，把马群夺回。札木合得悉此事，聚合札答兰种人共三万众向成吉思汗进攻。成吉思汗为札木合所败。根据这段记载，则战事在成吉思汗上尊号为汗之后。但《元史》则记载不同。《元史》谓当也速该死后，帖木真年幼，部众多归泰赤乌（即泰亦赤兀惕）。有脱端火儿真者亦将叛，帖木真泣留之，脱端说：“深池已干矣，坚石已碎矣，留复何为，竟师众离去”。时帖

木真部下拙赤（《元史》作搠只，与本书拙赤答儿马剌同一人）居萨里河，札木合部人秃古察儿（即本书绐察儿）掠夺马群而去，拙赤射杀之，札木合以为怨，兴兵三万向帖木真进攻，时帖木真驻军答兰版朱思之野，集诸部兵分十三翼，大破札木合。照《元史》记载则此战在也速该死后不久，帖木真还在冲龄。但《元史》是不足信的，以一冲龄的帖木真何能集合数万之众与札木合对抗，而且正在部众离贰之时。故这次战役必在帖木真就蒙古汗之后发生。我以为帖木真最初被推戴为蒙古汗，其后武功日盛，再上尊号为成吉思合汗。《元史》是根据十三朝实录的，而实录讳败为胜，也是可能的。这次成吉思汗是战败了，《秘史》记载翔实可信。按上文《元史》所谓脱端火儿真将叛，谓池已干，石已碎留复何为。此人火儿真疑即是忽察儿（亦作呼济儿）为捏坤太子之子。在帖木真将被推戴为汗之时，与忽图剌汗之子阿勒坛来归附，想是叛去之后又来归，但这两个人也就是札木合指责为离间他与他的安答帖木真之人，并且此二人不久也再叛离成吉思汗而投到汪罕那里去。]

(67) 蒙力克属于晃豁坛部。

(68) 参阅本书此处 。

(69) 《秘史》，第130节；《拉施特书》，别列津译，前引，第96页。

(70) 别列津译本，上引，页96—97。

(71) 参阅《拉施特书》，别列津译，同上第98—99页。相同的说法见《元史》，克罗斯译，第13页。

(72) 札合敢不《亲征录》和《元史》均作札阿绀布。据《拉施特书》，“札犹言地，敢不犹言大将军”。“札合敢不幼年时为唐兀人所俘，久居其国，为唐兀人所爱重，遂有札合敢不之号”（参阅《多桑蒙古史》，冯承钧译本，第一卷，第43页）。——译者

(73) 《拉施特书》，别列津译，第107页，（原文第174页）。

(74) 同上书，第108页。参阅伯希和，《通报》，1930年，50。

(75) 《元史》，克罗斯译，第22页。

(76) 《秘史》，第177节。《拉施特书》，“部落”，第68页，又同书第一册，表第23，别列津的“客列亦惕家族世系”。

(77) 《秘史》，第151节，简单述及这个事件，又在第177节，在成吉思汗责备汪罕的时候，比较详细地说到。并可参阅《元史》，克罗斯译，第16页。

(78) 《秘史》，鲍乃迪译，第92页。

(79) 《拉施特书》作古速古纳儿（Kûskû-nâoûr）湖，这是别列津的对音，第110页（波斯原文，第178页）。

(80) 《秘史》第177节和第151节，鲍乃迪译，第77页。《拉施特书》，别列津译，原文第178页，译文第110页作Qarâoûn Qabtchâl。

(81) 龙年，据《拉施特书》说，从回历592年拉比（Rabi）月（即回历3月——译者）1日开始，而这个月从公元1196年4月3日开始。比较确切些说，中国历的龙年（丙辰）从公元1196年4月1日开始。

(82) 蛇年从回历593年拉比月1日开始，这个月从公元1197年1月22日开始。马年，拉施特说，从回历594年拉比月2日开始，这个月从公元1198年4月1日开始。比较确切些说，中国历的马年（戊午）从1198年4月8日开始。

(83) 《拉施特书》，别列津译，第111页。

(84) 《元史》，克罗斯译，第22页。

(85) 《拉施特书》，前引，第136页。

(86) 《拉施特书》，第121页。

(87) 《秘史》第152节。

(88) 《元史》，克罗斯译，第18页。在《元史》里面，额勒火脱儿作燕火脱儿，阿勒敦阿述作按敦阿述。

(89) 《拉施特书》第105和122页。《秘史》第152节。

(90) 这里所说的主儿勤（Djurkin）就是上文的主儿乞（Djurki）。冯承钧云：蒙古名称N字的尾音，增减无常。例如合失（Qasi）可变作合申（Qasin），本书注(39)的札答剌（Djadara）可变作札答阑（Djadaran），阿勒赤（Alcî）可变作按陈（Alcîn）等等。所以主儿乞加N字在尾，就变成主儿勤。再蒙古名称在前面有Dj字的：Dj也可以变为Y的发音，所以主儿勤可以变作禹儿勤。在本书注(41)，著者说到主儿乞这一词在读音上的歧异。在后面第二章第六节"参考和注释"［5］里面，著者举若干例子，说明突厥字的Y发音在蒙古语往往变为Dj音，禹儿乞变为主儿乞即是一例。又按，撒察别乞和撒察泰出为合不勒汗曾孙即成吉思汗的从堂兄弟。——译者

(91) 参阅本书此处。

(92) 这两个哈敦，《拉施特书》作Qouhoûrtchin-khatoun和Tôrindji-khatoun（别列津，原文，164—166）。《元史》作忽儿真，撒察别乞的正母，野别该，撒察别乞的次母。〔这一段注语和下文著者所引《元史》的话是根据克罗斯译本，似不曾全译，兹将《元史·太祖本纪》的记载一段节录如下，对此事才能明瞭："帝会诸侯，薛彻大丑（泰出）及薛彻别吉（色辰伯奇）（撒察别乞）等，各以旄车载湩酪宴会于斡难河上。帝与诸侯及薛彻别吉之母忽儿真之前共置马湩一革囊，薛彻别吉次母野别该之前独置一革囊。忽儿真怒曰，今不尊我而贵野别该乎？疑帝之主膳者失丘儿（失乞兀儿）所为，遂答之。"——译者〕

(93) 不里孛阔系忽秃黑蒙古儿之子，而忽秃黑蒙古儿乃是最后一个汗忽图剌的兄弟（《秘史》第48节和第50节）。他是蒙古旧王室里面重要人物，所以他对新汗

的弟弟挑衅，正当帖木真需要巩固他的权力之际，这是特别严重的事件。（翁按：忽图黑蒙古儿是合不勒第三子，不里孛阔乃忽图剌汗之孙，照《秘史》第11节，“各氏族的系出”。不里孛阔与成吉思汗为堂叔与也速该为嫡堂兄弟。）

(94) 这一段“撞马乳的木椎”以及“商和”两名词，系译者根据《秘史》原文译的，并加引号，和格鲁塞原文稍有出入。——译者

(95) 《秘史》，第131节。《拉施特书》，别列津译，前引，第101—102页。

(96) 参阅本书第一章第十三节。我们在第一章第六节提到塔塔儿人和蒙古人同种，而不是和许多时候人们误信那样和金人一样属于通古斯种。

(97) 《秘史》第132节末段，和133节，鲍乃迪译，第66页。《元史》，克罗斯译，第14页。

(98) 《元史》作篾兀真笑里徒（亦作摩古津扫哩图）。（格鲁塞原注作：Mie-wou-tchin-Ha-li-tou，内Ha字疑误，兹照《元史》。——译者）

(99) 金主在《拉施特书》里面，总是被称为阿勒坛汗。我们提到过，在蒙古语中，其意义为“黄金的王”。

(100) 这条河流入在客鲁涟河下游和斡难河下游之间的Borun-torei“湖”。

(101) 主儿勤部的首领们拒绝参加对于塔塔儿人的报仇，其影响尤其不好的是因为撒察别乞自己的祖父斡勤巴儿合黑也是死于塔塔儿人的陷害（被他们所擒，送与金人，金人加以酷刑）。参阅本书此处 。

(102) 《秘史》，第133节。《拉施特书》，别列津译，I，第103页。

(103) 在忽速秃失秃延和纳拉秃失秃延地方。

(104) 多桑记载这个战役在1194年，这就是说回历590年（I，45）。但是这个日期只能推定和约略地估计，因为在我们所知道的范围之内，没有正式记载，《拉施特书》（别列津译，I，第103页和II，第104页）《元史》（克罗斯译，第14—15页）都没有记载日期。只能由《拉施特书》作一般估计而推定（同上书，I，第90页）。（另按，这次战役虽然《元史》和《秘史》都没有记载日期，但检阅《金史·完颜襄传》则这次战役约略在1194年之间（金章宗明昌四年之间），多桑根据《拉施特书》的约略估计还是可靠的。

(105) 王罕，《元史》作汪罕，兹从之。《元史·太祖本纪》说：“汪罕名脱里，受金封爵为王，番言音重，故称汪罕。”——译者

(106) 在《秘史》第134节，金人封成吉思汗的头衔是札兀惕忽里，符拉基米尔佐夫（《成吉思汗传》，第42页）解释为“边境军队的司令官”。（按：是“招讨使”的头衔。）〔2〕

(107) 《秘史》，鲍乃迪译，第66—67页。

(108) 《秘史》，第135节，鲍乃迪，第67页。

(109) 《拉施特书》，别列津译，“部落”第59—60页。《多桑书》，I，304。

(110) 合里勒都在《秘史》作合泐澧海子（第136节）。——译者

(111) 《元史》记载成吉思汗为征讨塔塔儿向主儿勤部征兵，派了60人前往，为撒察别乞杀了10人，放回50人，但将他们的衣服剥去，成吉思汗大怒，遂出兵向主儿勤部进攻。格鲁塞这里所说乃《秘史》的说法，与《元史》所说不同。——译者

(112) 朵罗安孛答兀，在蒙古语中的意义为“七座山”，《秘史》第136节。《拉施特书》作Toûlan-bouldâq，I，第170页（原文），第104页（译文）。

(113) 《元史》（克罗斯译，第15页）将主儿勤人的被击败和他们首领的被擒，中间隔开几个月。据《元史》，主儿勤首领的被擒是在另一个战役，在“帖烈徒之隘”，这就是《秘史》的“迭列秃口子”。

(114) 《秘史》，第137节。

(115) 《秘史》，第137—138节，鲍乃迪译，第68页。

(116) 格鲁塞这里本作“有赫拉克勒斯一样的力量”，不及《秘史》“有一国不及之力”为真切，所以这里采用《秘史》原文，符号是译者加的。——译者

(117) 《秘史》，第140节，孛阔在蒙古语中，其意义为“角力者”、“力士”。关于阔阔出的死，参阅下文第三章第八节。

(118) 《拉施特书》，别列津译，第111页。在这里波斯历史所说的火拉木拉地方，很难觅得准确位置。

(119) 《元史》，克罗斯译，第16页。

(120) 拉施特说，这是在不奇儿克埃儿（Boûqir-kéher）（波斯原文，第180页）；别列津的对音为Bokir-kéger（第111页），克儿（Ke'er）的意义为“草原”。

(121) 《秘史》，第157页。这些名字，在别列津对于拉施特原文的对音中，混淆不清，第111页，将察阿儿温变做赤剌温，因此将脱黑脱阿女儿和兄弟的名字说重复了。

(122) 拉施特所说的事实，据他自己所指出的，是发生于蒙古人的猴年，这一年，他说，从回历596年拉比月2日开始，这个月从公元1200年1月20日开始。实际上，中国的猴年（庚申）从公元1200年1月18日开始。

(123) 鸡年，拉施特说，从回历597年术马大（Djoumada）月（按：即回历5月）1日开始，即公元1201年2月7日开始，实际上，中国的鸡年（申酉）从公元1201年2月5日开始。

(124) 犬年从回历598年术马大月1日开始，这个月从公元1202年1月27日开始，这是拉施特的算法。实际上，中国的犬年（壬戌）从公元1202年1月26日开始。

(125) 《元史》的不鲁欲应系不欲鲁之误，倒置了两字。又《元史》将曲薛吾撒八剌认做两人，“太祖本纪”有云：“……帝复与乃蛮饶将曲薛吾撒八剌二人遇”，又有“曲薛吾等察知之”等语，似误。——译者（翁按：校正版将曲薛吾译为齐苏，撒八剌译为实巴尔仍分为二人，而且王罕的子伊勒哈祇追及齐苏而未提及撒八剌（或实巴尔），惟《秘史》和《多桑书》则作为一人。）

(126) 《秘史》158节称他为古出古敦不亦鲁黑（Gutchugudun Bouyirouq）。不亦鲁黑是众所周知的突厥称号，在八世纪的鄂尔浑突厥碑文里面已经出现，畏吾儿佛教文学里面也有。参阅伯希和：《La version ouigoure de l'histoire des prines Kalyânamhara et Pâpamkara》，《通报》，1914，234。不亦鲁黑，在《拉施特书》（“部落”，99）作Boûyroûq。

(127) 在《秘史》里面作谋豁黑水，中国史家称之为索河（So-ho或So-ha）或者就是指科布多河的上游（伯希和，《亚洲学报》，1920，1，172）。

(128) 海涅士的对音作Yédi-Toublouq（第39页）。《拉施特书》作Yédî-Toûqlouq（别列津译第112—113页，原文，第182页）。《元史》作也的脱孛鲁（克罗斯译，第16页）。

(129) 《秘史》158节作乞湿泐巴失湖。《拉施特书》作Qizil-tach（原文，页182）系Qizil-bachi之讹，有如别列津所指出（同上书，第112页和280页）。《元史》作黑辛八石之野（克罗斯译，第16页）。我们地图上只有乞湿阿杜儿高山，在乌泷古和它的湖的北面，在乌泷古流域和黑也儿的石湖流域之间，是阿黑答黑阿勒台山的屏障。乞湿泐巴失湖，我们以为即乌泷古湖，乌泷古河流入该湖。

(130) 别列津译，第112页。

(131) 《秘史》，第159节。《拉施特书》，别列津本，原文，第184页，写为Kôsâkou-Sâ(b)râq。《元史》，克罗斯译，第16页，误为两人，曲薛吾和撒八剌。

(132) 拉施特说（第113页），巴亦答剌黑别勒赤儿是突厥名字，而被蒙古人照他们自己拼法改变（这可以证明，乃蛮人的确是突厥人）。别勒赤儿的意义为“山谷的隘口”。

(133) 迦恩和我们一切史源的论据相反，他以为成吉思汗这里有背叛行为，他欲因此使人们觉得他的合作是有价值的（《亚洲突厥人和蒙古人从原始时代至1405年史》）。

(134) 参阅《秘史》，第160节，和《拉施特书》，别列津译，第114页。（这里散归的告天雀儿是引自《秘史》原文。格鲁塞作“l'oiseau de passage qui crie haut dans le ciel”，“白翎雀”和“守着故土”也是引《秘史》原文。——译者）

(135) 《元史》克罗斯译，第20页。但是这个史源将札木合这一段话记在后面，在1202年编目之下。（这一段引语，译者也是照《元史》引入。——译者）这

是将史实安排最恰当的地位。成吉思汗生平事迹，因为故事流传感动今人起见，蒙古的、中国的和波斯的引述者往往将日期重作安排。

(136) 古邻属于兀卜赤黑台部落，见《秘史》第160节。《拉施特书》作Oubdjîr（或Oubtchîr）Kourîr，原文185页，别列津译，114页。

(137) 额垤儿阿勒台是依照别列津在《拉施特书》里面的对音（页115，原文页186）。额垤儿（Eder）河是色楞格河的一支西支流。这条河是流向我们刚才所说的拜塔里克河的极北，为杭爱山脉所隔开。

(138) 在《拉施特书》里面，作撒阿里客额儿，原文，页186，别列津译，页115和238。《多桑书》（I，41）以为撒阿里客额儿应该向肯特山东面山坡，在斡难河和寅各答河源之间寻觅。（参阅别列津译，前引，XIII，页233）。客额儿（Ke'er）的意义为"草原"或"荒野"。〔6〕

(139) 别列津（XIII，页281）将拉施特的答答勒脱豁拉（波斯原文，页186）和土拉河等同起来，土拉河实际上叫做土兀拉（Tou'oula），就是《秘史》中的Touqoula。

(140) 《秘史》，第162节，《拉施特书》，第115页。

(141) 《元史》，克罗斯译，第16—17页。中文作亦剌合（＝Ilqa）。

(142) 但是我们可以提到，在中国和在阿哲儿拜占的成吉思汗系的君主，就是《元史》和《拉施特书》的材料即为他们所收集，他们两者都是客列亦惕公主，札和敢不的女儿、汪罕的侄女莎儿合黑帖泥的后裔。还可以注意的，札合敢不，在这两种史源里面，是很明显的受到宽待，而汪罕则表现出为残杀兄弟的凶手，寡言，忘恩负义，不忠不信，胆怯，最后他成为年老几乎精神失常的人。

(143) 《秘史》，第163节，鲍乃迪，第82页。

(144) 《拉施特书》，第116页。

(145) 《拉施特书》，I，页116；原文，第188页。

(146) 《秘史》，第164节。（这一段引语，对照《秘史》引入，原注说这里是第164节应作第163节。——译者）

(147) 《拉施特书》，I，第117页。

(148) 根据《拉施特书》，这个猴年从回历596年拉比月（3月）2日开始，这个月从公元1200年1月20日开始。实际上，猴年（庚申）是从公元1200年1月18日开始。

(149) 《拉施特书》，别列津译，第118页。伯希和，《通报》，1930，200——猴年，569（1200）。

(150) 《元史》，克罗斯译，第17页。

(151) 无疑这是虎亦敦河的沼泽之一，这条河是浯勒札的西支流，而浯勒札是斡难河的南支流。《元史》称为虎图泽。

(152) 《拉施特书》，别列津，第120页。《元史》称为亦列川。

(153) 《元史》，前引，第17页。霍渥斯将《元史》的阿雷泉等同于阿勒灰不剌阿，即《秘史》141节的"阿勒灰泉"。（霍渥斯，英国皇家学会会员，所著《蒙古史》，1876—1888年出版，1927年增订。只出三册（1）蒙古本部，（2）鞑靼人，（3）在波斯的蒙古人。未完成的：（4）察合台汗，（5）帖木儿汗国。——译者）

(154) 《拉施特书》，前引，第122页，123页。

(155) 《秘史》，第153节。《元史》以塔塔儿人首领被成吉思汗所击败的名叫阿剌兀都儿（A-la-wou-tou-eul），可以联想到拉施特在这里所说的斡兰兀都儿。但是在《拉施特书》里面，斡兰兀都儿是篾儿乞惕人，不是塔塔儿人。参阅《元史》，克罗斯译，第18页和《拉施特书》，前引，第122页。可见我们各种史源在细节上是如何彼此矛盾。

(156) 《拉施特书》，第123页。《元史》，前引，第18页。

(157) 这是在回历597年，等于公元1201年（《拉施特书》，第124页）。

(158) 札木合被举的称号，格鲁塞这里作"anti-césar"，他处或作anti-khan，在本节之内，作古儿汗（gour-khan）前后不一致。按所有重要史籍，都说札木合被举为古儿汗（《元史》作局儿罕）。《秘史》说他被举为皇帝，蒙古人没有皇帝的称号，汗等于王，古儿汗等于帝，所以《秘史》所说皇帝也就是古儿汗的意思。格鲁塞既前后不一致，译者兹概译为古儿汗。——译者。

(159) 《拉施特书》，第122—123页，［别列津改不儿勤（burkin）为禹儿勤（yurkin）原文，198］。下文（第170页）将要说到成吉思汗对于拙赤哈撒儿的怀疑，一时冲动，将他禁押起来。

(160) 参看后第三章第七节，拙赤哈撒儿被误会或是有理由的被认为有野心和忌妒心，有如萨囊彻辰所说，至十七世纪还存在的习惯。（《蒙古源流》卷三，沈曾植注语以为此书对于哈撒儿多诬词。——译者）

(161) 《拉施特书》，前引。《秘史》，鲍乃迪译（附录）。霍渥斯"The Kirais and Prester John"J.R.A.S.1889，393。（翁按：汪罕有"Prester John of Asia"之称。他是景教徒"亚洲的约翰长老"。）

(162) 《秘史》141节列举。

(163) 《秘史》，141节。《拉施特书》，前引，第124页。《元史》，前引，第18页。参阅别列津的辨证，前引（XIII），第288—289页。

(164) "秃律别儿"可能是现今地图上的阿儿浑河的一条小支流被称为Dierboul的，在涅尔琴斯克（尼布楚）之南。很近上面提到的刊河？

(165) 《元史》，前引，第18页。

(166) 根据穆斯林作家，“古儿汗”的意义为“汗中之汗”。参阅巴托尔德“Gourkhan”（Enc Isl., II，页195）和他的“Vorlesungen”页123，注260。巴鲁克（W. Baruch）以为，“古儿汗是原来突厥的头衔，古儿（ghour）等于küro或kül，见于《鄂尔浑碑文》。”海涅士（Wört., 52）将古儿译为世界的或普遍的。科瓦列夫斯基词典（III, 2636）将“古儿”译为“群众”、“多数”。

(167) 《秘史》，第141节，关于古连勒古，参阅本书此处 和此处 。

(168) 《拉施特书》，第125页。

(169) 《秘史》，第142节。

(170) 《秘史》第142—143节。

(171) 别列津译本，页125，原文，页201，参阅页290。《元史》作海剌儿帖尼火鲁罕（克罗斯译，页19）。

(172) 《秘史》，第143节，鲍乃迪译，页70—71。《元史》（克罗斯译，页19）和《拉施特书》（页125）更为切实，以为所以取胜凭的只是成吉思汗以及如《元史》所说歼灭敌人的是他的同盟者本身的力量。

(173) 《秘史》，第144节说札木合回到额儿格涅河地方。

(174) 《拉施特书》，I，页124，和II，页108。鸡年从回历597年术马答月（回历5月）1日开始，这个月从公元1201年2月7日开始。实际上，中国的鸡年（申酉）我们看到过，开始于1201年4月5日。

(175) 《拉施特书》，别列津译，页125，说在犬年，回历598年等于公元1202年。犬年从术马答月1日开始，该月从1202年1月27日开始。《元史》说，在壬戌年，克罗斯译，第19页，就等于在公元1202年。

(176) 兀勒灰是条从兴安岭方面流出以入东戈壁小湖的河流（《多桑书》，I，64）。地图上没有和昔勒术亦术惕相同的地名，只有昔勒津河，经度44，纬度116。

(177) 阔亦田（《秘史》）就是《元史》的“阙奕坛之野”。《元史》说，这个地方是第二次战役的场所（《元史·太祖本纪》）。——译者

(178) 《拉施特书》，前引，第126—127，293页。

(179) 《元史》将哈剌温（赤敦）简称为阿兰，阔亦田作阙奕坛（克罗斯译，19页）。参阅《秘史》，第183，206节。

(180) 《拉施特书》，前引，页127。《元史》，前引，页20。

(181) 拉施特说：汪罕和成吉思汗于战胜之后，共同过冬于阿赤阿（或兀赤阿），在晃火儿地方，距离哈剌温赤敦山不远，这座山，拉施特说在金国的边境，靠近汪古人的地方，接近长城，“这是一片无水的大沙漠，只能饮用雪水”。拉施特

还说，阿赤阿晃火儿靠近翁吉剌惕人从前过冬的地方（《拉施特书》，别列津译，I，页128）。

(182) 者勒篾是兀良哈部族人（《秘史》第170节）。

(183) 额速特（esu'ud。esug的多数）指"母马的奶"，与阿亦拉黑（ayiragh）"酿好的母牛奶"有分别。（科瓦列夫斯基词典I，页8）

(184) 参阅本书此处 。

(185) 《秘史》，第145节。

(186) 《科瓦列夫斯基词典》，III，页2311。

(187) 《秘史》，第147节。

(188) 参阅本书此处 和此处 。

(189) 《拉施特书》，"部落"，关于也速惕，多桑译，I，第173页，别列津译，"部落"，第208页。

(190) 《秘史》，第149节，鲍乃迪，第74—75页。

(191) 别列津译，I，页125及II，页109，在回历598年的编目之下，即从公元1201年10月1日开始，至公元1202年9月19日。但是也有关于蒙古历的狗儿年，这一年是从1202年的术马答月（5月）开始，这一个月从1202年1月27日至2月26日。但这也有关蒙古犬年，这一年是从1202年术马答月开始，这个月是从1202年1月27日至2月26日，实际上，犬年（壬戌）是从1202年1月26日开始。

(192) 克罗斯译，第19页，在壬戌年，即1202年的编目之下。

(193) 参阅《拉施特书》，"部落"，别列津译，第51页。（作秃秃忽里兀惕塔塔儿、察阿安塔塔儿、聂拉亦惕、按赤塔塔儿、乞兀因和把儿灰。）

(194) 《秘史》，第153节和《拉施特书》，前引，第123页。答兰，在蒙古语指"七十"，捏木儿格思，指"外衣"或"毡衫"。

(195) 《拉施特书》，I，第287页。

(196) 兀鲁思（Oulous）被译为"国家"、"人民"、"从属"、"王国"，科瓦列夫斯基《蒙俄法词典》，T．I，页403。

(197) 参看本书此处 、此处 、此处 和此处 。

(198) 答里台，海涅士有时作Daritaï，有时作Daaritaï。

(199) 《秘史》，第153节，鲍乃迪，77，《拉施特书》，125。

(200) 同上，第154节，鲍乃迪，78。

(201) 《秘史》，第156节，鲍乃迪，79。

(202) 在这时候，蒙古的西部属于乃蛮人。

(203) 参阅本章第十四节。

(204) 给谁统率之权？ [原注仅此一语，意义不明，似指《秘史》所说："这百姓叫谁管？"这里一段引语，译者对照《秘史》做些增改。又按：桑昆的名字，前面作亦勒合（Ilqa）而这里作你勒合（Nilqa），译者为了前后名称统一起见，在这里也译为亦勒合。此名在《元史》和《亲征录》均作亦剌合。在《秘史》（第165，166，167节）则作你勒合。伯希和评注《蒙古入侵时代的突厥斯坦》一文里面，对这个名字做了探讨。他认为此名的正写应该是亦勒合（校正本作伊勒合）（Ilqa或亦剌合Ilaqa）。见《西域南海史地考证译丛》，第三编。——译者]

(205) 《秘史》，第164节，鲍乃迪，82—83。

(206) 这一段引语，依照《秘史》原文。——译者

(207) 参阅第十四节。

(208) 至少依照我们的各种史源——蒙古的、波斯的或中国的——据我们所知，它们无一例外都是在成吉思汗系的朝廷里面写的，为他们的伟大祖先的光荣而写的。我们缺少，为编写一种对成吉思汗批评的历史，例如象Ibn Arabchâh所给我们提供的关于帖木儿兰（Tamerlan，指帖木儿跛者。——译者）的深刻讽刺，足以弥补Zafer-nâmé的赞美之词。汪罕有如《秘史》、《拉施特书》和《元史》所说的，是一个愚蠢至于发痴的人，既倨傲又胆怯，既残忍又懦弱，和成吉思汗形像对比，他真是一个可厌恶的人。

(209) 别列津的客列亦惕王室世系表里面没有这个名字（"部落"表，第23）。在《拉施特书》里面，别列津的对音：察兀儿别乞，Tcha'our-béki，作Tchôôr-béki，秃撒哈作Tousoun-bouké（别列津译，"部落"，第101页，"本传"，第128页）。在《元史》里面，察兀儿别乞，作抄儿伯姬；秃撒哈，作秃撒合亦。（这里"亦"字，在《元史》应连下文读，所以秃撒哈在元史实作秃撒哈。——译者）豁真别乞，作火阿真伯姬。

(210) 客列亦惕王子对于成吉思汗的家族，有这样的种族歧视，值得注意。成吉思汗是属于蒙古王族的少子一支（参阅上第一章第一节和第二节），何以客列亦惕王子们认为成吉思汗的女儿如奴仆，而自己的女儿是贵妇呢？是否他们自以为是纯粹突厥种，而对蒙古人种轻视呢？然而契丹和哈剌契丹人也属于蒙古种，然而文化与历史都优于客列亦惕人。况且客列亦惕人似乎和蒙古人一样是游牧民族。彼此之间，没有像拉施特所说的，森林狩猎者被草原畜牧者所藐视的情形，也没有定居民族，如契丹人、畏吾儿人或西夏唐兀人对游牧民族歧视的情形。上述的种族歧视，从那里来呢？（翁按：这里的解释，桑昆将客列亦惕公主比做贵妇而将蒙古的公主比做奴仆，恰恰与原文意思相反。谢再善《秘史》译本作立在前门。面对北方，正是奴仆、随从或臣属，面对立人的位置，君主则南面而坐，面看前门。《秘史》在这两句话之后还有"他们亲女到我家后，南面而坐，一定自尊自大，轻视我

们。”是则桑昆并无轻视成吉思汗，而是怕为成吉思汗的女儿所轻视。格鲁塞解释错了，所以有种族歧视的问题。）在这里我们遇到了很烦难的问题，就是客列亦惕人的起源问题。这个民族在十二世纪末的历史里面突然出现，仅仅回溯一些他们前两代的“背景”，一说到他们，好像他们就已经享有蒙古的霸权，到了被成吉思汗吞并之后，他们就立刻销声匿迹了。

(211) 《秘史》，第165节和鲍乃迪，83和203。这个拒绝据拉施特说是在犬年，即回历598年的年底，犬年至公元1203年的2月为止。

(212) 额列（elet，多数为Elesun）的意义为“沙”，别儿克（berké）的意义为“痛苦”，温都儿（undur）的意义为“高”。

(213) 《秘史》，第166节，鲍乃迪，83。〔5〕

(214) 这个使者，在《秘史》第167节中名叫撒亦罕脱迭额，在《拉施特书》里面名叫Salqan-touda（别列津译音，第129页）。

(215) 《拉施特书》，第130页。

(216) 《秘史》第167节，鲍乃迪，84，85。

(217) 《拉施特书》，前引，第129—130页。

(218) 《元史》，克罗斯译，第20—21页。

(219) 犬年（壬戌）从1202年1月26日至1203年2月13日。回历599年从1202年9月20日至1203年9月9日。

(220) 《元史》，前引，第21页。《拉施特书》，前引，第130页。

(221) 参阅本书此处 。

(222) 《秘史》第168节，《拉施特书》第130页。拉施特说这件事是发生在猪年春天。据《拉施特书》，猪年起始于回历599年第二个术马答月，术马答月起始于公元1203年2月15日。实际上，中国的猪（癸亥）年起始于公元1203年2月14日。

(223) 扯连的意义为“伟大”。上面第二十节塔塔儿人首领也叫也客扯连。《秘史》第169节这里说是蒙古亲王阿勒坛的幼弟。拉施特说也客扯连是汪罕军队的“别克之长”。（别列津译，第131页）

(224) 据拉施特说，是向失鲁格勒只惕（就是阿勒灰失鲁格勒只惕）河方面去，从那里，成吉思汗派先行队伍至卯温都儿山后。（别列津，第131页）但是我们采取《秘史》第170节的说法，比较生动。“卯温都儿”在蒙古语的意义为“高”（科瓦列夫斯基词典，I，页491）。〔5〕

(225) 合剌合勒只惕额列惕系根据《秘史》第170节，《拉施特书》作Qalaldjin-élet，前引，第132页。“额列惕”的意义为“沙”，其多数是elesun。〔6〕

(226) 赤吉歹，《秘史》第170节作Tchigidai Yadir（赤吉歹也迪），《拉施特书》作Tchingtaï-Idour或Aîdir（别列津的对音，第132，212页，原文，第11页）。

(227) 《秘史》，第170节，《拉施特书》，第132页，别列津注，第297—298页。

(228) 《元史》作朱力斤，前引，第21页。

(229) 别列津，第133页。《秘史》称这个部落为把阿都儿，即"勇士部"。

(230) 董合亦惕部，拉施特作Tongqayout（"部落"，别列津译，第96页，又别列津注，同上，第258页）。《元史》作董哀。

(231) 《元史》作火力失烈门。前引，第21页。

(232) 主儿扯歹的踌躇，在《秘史》第171节没有说到，它仅仅说忽亦勒答儿没有等待他回答就插进去说话。但是在附于《秘史》中文译本的忽亦勒答儿传记里面是说到的（《霍渥斯书》J．R．A．S，1889，页406）。拉施特也说到，但他称主儿扯歹为Kéhiteinoyan（别列津译，第132页，原文，第213页，别列津注，同上，第298页）。

(233) 拉施特说，他是这样的做到了。前引，第132页。

(234) 《秘史》，第171节，鲍乃迪译，第88页。

(235) 《秘史》，第172—173节，鲍乃迪译，第89页。

(236) 参阅本书此处 和此处 。《秘史》，第173节作浯泐灰湿鲁格泐只惕。《拉施特书》，别列津本，第十三，原文，第212页，1，7，作Chîlû-ûldjîût，参阅别列津，131和290—291页。

(237) 《拉施特书》（别列津，第133—134页）在这里就提到我们在后面所说的退往巴泐渚纳，这是和《秘史》以及《元史》所说的前后次序不同。在《拉施特书》里面，成吉思汗此时已到了巴泐渚纳，再从巴泐渚纳下来，由温河至于合勒合河和Keltekaï-qada山。我查见地图上在我们这里所说的地方还有一带Baldjoutaï（巴勒渚台）山脉，在库仑湖之西。

(238) 《秘史》，第176节，鲍乃迪译，页90—91。《拉施特书》，前引，第134页，翁吉剌惕首领的名字，同是帖儿格阿篾勒。

(239) 《秘史》第177节，记载为Tunggé-qoroqan，即"统格小河"（科瓦列夫斯基词典，II，页1309），一些地方写成统格黎河（Tunggéli），应改正，这是因为Tounggalak（指"光明"、"纯洁"、"透明"）这一词而弄错（参考Tounggalak ousoun，"光明的河"，科瓦列夫斯基词典，II，页1792—1793）。（《秘史》中文作统格黎，《元史》作董哥泽，格鲁塞以为应改作统格，我在上面也译为统格以待考——译者）《拉施特书》作统格湖（Tunggé-nor），并且以为和Qor-a-qorqan河交流（别列津译，第135页，别列津注，第301页）。《元史》（上引，页21）也将统格河变做"董哥泽"。《多桑书》（I，页73）信守中国-波斯史书，他说："营于董

哥湖畔，秃鲁哈忽儿罕之地”。统格等于stipa pennata，其意义为“草原之草”。〔15〕

(240) 《秘史》第177节。《元史》阿儿孩作阿里海。《拉施特书》说是亦勒秃儿斤部人合海迪只温（前引，第135页，别列津注，第301页，参阅别列津译，“部落”，第174页）。似乎波斯作者所谓合海迪只温是将蒙古史源的阿儿孩合撒儿和速客该者温两人合并为一人。我已经注意到不少相似的例子，波斯和中国的历史家有时将两人变为一人，有时将一人变为两人（例如本书注(131)）。

(241) 《秘史》，第177节，鲍乃迪，第91页。

(242) 《元史》作薛彻别及，和大丑。

(243) 格鲁塞这里说，《元史》记载，成吉思汗曾云：为汪罕而杀撒察别乞和泰出，我以为这是出于误解。或者因为《拉施特书》所说而并为一谈。按《元史》记载，成吉思汗向汪罕问罪之词，共五点如下：“君为叔父菊儿所逐，困迫来归我父，即攻菊儿，败之于河西，其土地人民，尽收为君，此大有功于君一也。君为乃蛮所攻，西奔日没处，君弟阿绀孛在金境，我亟遣人召还，比至，又为篾里乞部人所迫，我请我兄薛彻别及我弟大丑往杀之，此大有功于君二也。君困迫来归时，我过哈丁里，历掠诸部羊马资财，尽以奉君，不半月间，令君饥者饱，瘠者肥，此大有功于君三也。君不告我，往掠篾里乞部，大获而还，未尝以毫发分我，我不以为意，及君为乃蛮所倾覆，我遣四将夺还尔民人，重立尔国家，此大有功于君四也。我征朵鲁班、塔塔儿、哈答斤、撒只兀、弘吉剌五部，如海东鸷鸟之于鹅雁，见无不获，获则必致于君，此大有功于君五也。”所提“大有功于君二也”指撒察别乞和泰出往救札合敢不，击退篾儿乞惕人，事见上第九节。其中没有为汪罕而杀撒察别乞（薛撤别及）和泰出（大丑）之语。——译者

(244) 上举蒙古各部落的名称，在中文的译音为：朵鲁班、塔塔儿、哈答斤、散儿兀、弘吉剌。《元史》，第22页。

(245) 《拉施特书》，第136页。

(246) 这不是拉施特在文字上的雕琢。灰色羽毛的雀在蒙古语特称为“哈儿奇儿”（qarkir）（科瓦列夫斯基词典，II，页850）。

(247) 《拉施特书》，第138页。

(248) 《拉施特书》，第138—139页。

(249) 《秘史》，第179节，鲍乃迪译，页320。《拉施特书》，别列津译，140页。

(250) 在《元史》中，阿勒坛（按：阿勒坛《元史》作阿勒坦，《亲征录》作按弹）乃忽都剌之子。忽察儿即火察儿，聂坤之子。（克罗斯译，第23页）

(251) 《秘史》，第179节。参阅《拉施特书》，第140页。《元史》，克罗斯译，第22—23页。人们很难根据成吉思汗号召蒙古人团结抵抗"外人"，客列亦惕人，就以为客列亦惕人和蒙古人的种族不同，而属于突厥一类。因为塔塔儿人当然是蒙古种，而成吉思汗认他们为死敌。

(252) 《秘史》，第181节，鲍乃迪，第94—95页。

(253) 《秘史》第178节。

(254) 《拉施特书》，第141页。

(255) 《秘史》，第181节。鲍乃迪译，第94页，注，第330页。

(256) 这是一种突厥-蒙古的成语。在奥斯曼突厥的古典语言中，"大纛出来"指悬马尾的长矛插在苏丹或宰相的帐前表示即将出征。

(257) 《拉施特书》，第141页。

(258) 《拉施特书》，第133—135页。

(259) 同上，第142页。参阅同上，第300和308页，别列津注。

(260) 科瓦列夫斯基《蒙古词典》，II，页1079。

(261) 《多桑书》，I，第71和79页。

(262) 同上，第72页，注一。

(263) 《元史》，克罗斯译，第23页。

(264) 《秘史》，第182节，参阅伯希和，《亚洲学报》，1927年，II，265和268。

(265) 别列津译，第133页。

(266) 瓦撒夫书名《土地之分割与世纪之推移》，记述蒙古人历史，始于1257年，终于1327年。书分五篇，记蒙古诸汗事。巴黎国立图书馆，波斯文写本。——译者

(267) 《秘史》182节说他从汪古首领名叫阿剌忽失亦的吉惕忽里的地方来。这个首领，下文要说到，统治山西北边的河套地方［原文作"三角"（limes）。——译者］，在长城外沿，大约在归化城和绥远地方。（阿剌忽失的意义为"杂色的鸟"。）〔2〕

(268) 巴托尔德，《成吉思汗》（E.I. 878）。符拉基米尔佐夫（Obchestv），35。

(269) 俄国参谋部地图，赤塔这一张。

(270) 《多桑书》，I，72。参阅《拉施特书》，别列津译，第133页。《元史》有同样的但是撮要的记载，前引，第23—24页。

(271) 《元史》，前引，第24页。

(272) 《秘史》，第182节，鲍乃迪，95。

(273) 孛徒名见《元史》，本纪记载："有亦乞烈部人孛徒者，为火鲁剌部所败，因遇帝，与之同盟。"——译者

(274) 《拉施特书》，第142页。《元史》，前引，第23页（译名见注(273)）。

(275) 《拉施特书》，第143页。

(276) 《元史》，前引，第24页，中国对音，Daritaï为答力台。

(277) 《秘史》，第183节。但是《元史》（前引，第23页）说，秃忽（脱虎），是最幼的儿子，跟随着他的父亲。

(278) 《元史》作哈剌浑山，第23页。

(279) 《拉施特书》，第142页。

(280) 《秘史》，第183节。在《拉施特书》（t. 233）作合里兀答儿，沼兀列亦惕部人，察兀儿罕，兀良哈赤惕黑部人。

(281) 《秘史》，第183节。《拉施特书》，第144页。

(282) 《拉施特书》，第144页。

(283) 《秘史》，第184节。鲍乃迪，第97页。

(284) 《拉施特书》，第145页。

(285) 《秘史》，第184节。

(286) 《萨囊彻辰书》（87）以为这次战事是发生在"斡难河出口处呼伦贝尔地方"。（这里所引见《蒙古源流》第三卷。——译者）

(287) 《秘史》，第185节。《拉施特书》，第144—145页。

(288) 《拉施特书》，第145页。

(289) 《秘史》，第185节，鲍乃迪，第97页。

(290) 《秘史》，第186节，鲍乃迪，第98页。

(291) 《秘史》，第186节。参阅《拉施特书》，加特麦尔译，前引，第85—91页。

(292) 这里格鲁塞原来作每人用大杯饮酒（"broc de boisson"），和《秘史》原文在宴会上喝盏的意义不符，因为格鲁塞不明"喝盏"的意义。按金人旧礼，皇帝宴飨必奏乐，皇帝饮毕，众乐齐止，另奏他曲以饮陪位之官，谓之喝盏。这是一种殊荣。所以这里照《秘史》原文，译为"饮酒时许他们喝盏。"——译者

(293) 《秘史》，第187节，鲍乃迪译，第98页。

(294) 这是指Témen-kéger地方的témégé河，根据《拉施特书》，别列津译，I，147页和314。现今地图上与此相似的名称，只有两条Témir河，是鄂尔浑河上游的西支流。

(295) 《秘史》第188节说是的的克撒合勒的涅坤水。伯希和校正，《秘史》的"的的克撒合勒"就是《拉施特书》（别列津译，第145页）所说的乃蛮将领"德的克察勒"（写错为Toung-châl）。参看伯希和的讨论，《亚洲学报》，1920年，I，176—177。

(296) 我们地图上没有Nekun河，只有一条Nérun河，它自北到南，在Touin和Baîdarik之间。这条河约略是在从前客列亦惕和乃蛮的边界的南部。拉施特（别列津译，页145）也说汪罕被豁里速别赤所杀是在Nigun-ousoun。霍渥斯（J.R.A.S.，1889，420）将这条河名写为Nirgun-ousoun，这就近似于现今的Nérun（=Néru'un）。相反地，艾伯特·赫尔曼在他的"中国地图"上面第49页，将涅坤河和Narun河等同起来，这条河是和帖斯河下游平行流入乌沙泊（东岸），或者，无宁说他将涅坤河和帖斯河等同。如果这样，这就是在客列亦惕和乃蛮边界的极北。

(297) 《拉施特书》，第146页。但是这位作者在它处说，塔阳后来请求与这个头说话，这个头吐了几下舌头，被认为是不祥之兆。（"部落"，别列津译，第102页）

(298) 《秘史》，第189节将古儿别速说成为塔阳的母亲。相反地，《拉施特书》以为古儿别速是塔阳的正妻（别列津译，II，4）。或者，她是前一个乃蛮国王亦难赤必勒格的妾，而他的儿子塔阳，继承了她并将她升为"母后"。

(299) 这一段引语对照《秘史》，略改格鲁塞原文。——译者

(300) 《元史》，前引，第24页。

(301) 参阅伯希和，《亚洲学报》，1920年，I，180—181。

(302) 《秘史》，第188节。参阅伯希和，《亚洲学报》，1920年，I，179—180。

(303) 这里不再提上面已经说过的（上第一章第三节）关于乃蛮人种向题。伯希和先生说，虽然他们的族名是蒙古语（"八"），但是他们的各种头衔名称是突厥语。而且在历史上，乃蛮人的地方，即科布多和乌里雅苏台，在以唐努乌拉和杭爱山为一方面，以乌泷古为另一方面之间，常常在大体上是突厥人的地方。到了十六世纪末和十七世纪初，他们才蒙古化，这是由于沙哈都汗和阿勒丁汗的西向发展的结果。

(304) 亦难赤是突厥畏吾儿的一个旧头衔，其原始意义是"亲信人"（伯希和，《通报》，1914年，234）。

(305) 《秘史》，第189节，括号内的话是可克薛兀撒卜剌黑说的。

(306) 参阅本章第十四节。

(307) 蒙古人曾在邻近的突厥民族中间产生被厌恶的情感，就像十七世纪的英法移民对于受过洗礼的红种部落称为"讨厌鬼""獾"等。志费尼和拉施特告诉我们，成

吉思汗的札萨克（法令）禁止在流水里面洗手和洗衣服（为着尊敬水神）。“人们的衣服要穿到破旧为止，成吉思汗不愿意有人说东西是脏的。照他看来，一切都是干净的。”鲁不鲁克纪述（第九章）“蒙古妇女从来不洗濯常穿的衣服，她们说，神会发怒，差遣雷来弄干。她们洗盘碟从来是用沸汤倒在锅子里面”，等等。

(308) 《秘史》和我们的《伊利亚特》史诗一样，向我们指出，塔阳和刚刚说过的汪罕相似，都是被一种命运所支配，被无能所蒙蔽。“我们要抢夺蒙古人的弓箭！”塔阳这样的喊。而勇敢的可克薛兀撒卜剌黑，和古代合唱一样的答应他说：“不要说这样的话啊！国王。”塔阳的失败和汪罕的失败，都被《秘史》渲染成为很动人的一幕。

(309) 汪古突厥人，《元史》称为“白达达”，他们的首领，名阿剌忽思。

(310) 汪古人肯定是突厥人，乃蛮人很可能是突厥人。汪古人是沙陀突厥人的后裔（伯希和，《通报》，1929年，126）。

(311) 《秘史》，第190节。

(312) 别列津，前引，2，第一页，注1第155页。

(313) 鼠儿年依照《拉施特书》，从回历600年术马答月2日开始。这个月是从公元1204年2月5日开始。照这样说，中国的鼠年（甲子）是从公元1204年2月3日开始。

(314) 这是上述《秘史》词句的另一种说法。

(315) 《拉施特书》，别列津译，II，1—2。

(316) 同上，II，2。

(317) 《秘史》，第190节。《拉施特书》，别列津的译音（II，2）作Témégé Bédin Toul Kouldjout。在《元史》（前引，第25页）中，这次军事会议在帖麦该川附近举行。〔3〕

(318) 《秘史》190节仅仅说斡惕赤斤乃颜，这样，既可能是成吉思汗的最幼叔父答里台斡惕赤斤，也可能是他的最幼的兄弟帖木格斡惕赤斤。《元史》（前引，第25页）将这段插话归属于“皇弟斡惕赤斤”，即是说，帖木格。但是拉施特（前引，t. XV，第2页）指明“斡惕赤斤乃颜，成吉思汗叔父”，就是说答里台。

(319) 这里所述别里古台的话，见《秘史》第190节，《拉施特书》（前引，第2—3页）所说作为补充。

(320) 拉施特也说：“客勒帖该合答，靠近哈剌（合勒合）河”。（前引，II，第3页）“客勒帖该”的意义为“半”（——半高），“合答”的意义为“岩石”，也指“山坡”、“斜坡”（海涅士，《Wörterb.》，55，98）。

(321) 《秘史》，第191节，别列津译，第102页。（客勒帖该合答地名见《秘史》，是在合勒合河附近。——译者）据海涅士（Worterb，55，98）客勒帖该＝半

（高地之半），合答＝石，也指斜坡。

(322) 扯儿必这个头衔，在现今蒙古已不存在，但是可以在"主要长官"（扯儿宾达鲁花，tcherbin darougha）这一词汇里面找到（科瓦列夫斯基词典，III，第2324页）。

(323) 《秘史》，第192节，鲍乃迪，第102，103页。

(324) 但是海涅士所公布的《蒙文秘史》第193节，第156页原文，将这一件事列在鼠儿年（qoulaghana-djil）夏季的第一个月（djoun-ou teri'un sara-yin）第16日（harban-djirwa'an udur），这样就可能有必要的时间将各种史实连接起来，因为前一个事件（在合勒合河围猎时举行军事会议）已经是在鼠年，即1204年的春季。参阅科瓦列夫斯基词典，III，第1770页。

(325) 符拉基米尔佐夫（《成吉思汗传》，第65页）写道："九尾的白纛，有成吉思汗氏族的守护神（速勒迭）居住在内。速勒迭保护军队并使他们胜利。"在科瓦列夫斯基词典里面（III，页1428）速勒迭同时有"监护的神（＝保护者）、家神、门神"，"纛旗帜"以及"幸福、繁荣、祝福"，等意义。〔1〕

(326) 《秘史》，第193节。《元史》（第25页）对我们说，者别和忽必来两人为先锋先行，成吉思汗驻军忒该山。

(327) 《元史》，前引，第25页。（《秘史》的康合尔合山应即系杭爱山的异译。——译者）

(328) 《拉施特书》，II，第3页（波斯原文，第4页）。杭爱附近的阿尔泰河究竟在什么地方？人们向札卜罕方面寻找，这条河有一部分（在沙哈都汗驻营地方附近）流入两山之间。是否上面所说的爱迭儿阿勒台呢？

(329) 就要看到成吉思汗的忠心部下朵歹扯儿必向他说："我们人少马瘦"。

(330) 《拉施特书》，II，第3页，和《元史》，前引，第25页。

(331) 这一段引语，对照《秘史》原文引入。（？）符号是格鲁塞原文所有。——译者

(332) 《秘史》，第194节。参阅别列津，II，注，第158页。合池儿在蒙古语中意义为"牝骡"（参阅伯希和，《通报》，1930年，53，注1）。这条合池儿河，牝骡河，在我们任何地图上没有记载。《萨囊彻辰书》（第87页）以为成吉思汗和"乃蛮太阳汗"交战地点是在Sakiroun河附近。《长春真人西游记》告诉我们，当1221年，这位道人经过一个旧战场，就是成吉思汗击败乃蛮兵马的地方。他说到这个地方时候，是在他横渡阿尔泰山（金山）之际，他抵达南边斜坡，一条河的附近，这个地方草木很盛，灌溉很好，伯勒什奈德以为这是指布尔罕河流域，乌泷古的上游支流。但是这个战场应该是在北面许多。参阅韦利译《西游记》，第78页。

(333) 《秘史》，第194节，（曲出鲁克）Goutchouloug系Kutchlug（古出鲁克）这一词的蒙古化，Kutchlug在突厥畏吾儿语里面，其意义为"强壮"、"有权威"。参阅伯希和《La version ouigour de l'histoire des princes Kalyânamkare et Păpamkara》，《通报》，1914年，248，267，又《亚洲学报》，1920年，151，又《通报》，1931年，415。

(334) 《秘史》，第194节。《拉施特书》节录，前引，II，第3页。（这一段引语，参照《秘史》原文。——译者）

(335) 这一段塔阳的答话，依照《秘史》原文。——译者

(336) 《秘史》，第194节。《拉施特书》，II，第4页。

(337) 《秘史》，第195节。鲍乃迪，105页。

(338) 原文本节标题有海押立（Hallali）这一词，而正文和附注没有一字提到海押立。格鲁塞的意思，无疑是指成吉思汗战胜乃蛮人地方是在海押立。按：《元史译文证补》卷二十七下，《西域古地考》，三："……哈押立地在阿拉套山西北，巴勒喀什淖尔东头之南。其地北接阿尔泰山西支。"何秋涛《朔方备乘》，《海都合丹等传》："海押立在金山北，为今俄罗斯东境，锡伯利部，东距昂葛拉河，西距额尔齐斯河，北抵北海……"。本书所附地图（附图三）有Qayaligh这个地名，无疑即Hallali，地在乃蛮之西南，巴尔喀什湖之东偏南。——译者

(339) 速不台，《秘史》作速别额台（Subu'ätäi）。《元史》作速不台（卷一二一有传），又作雪不台（卷一二二有传显系重复）。速不台的译名，采用较普遍，此后均用此名。［翁按：武英殿本速不台（卷121）、雪不台（卷122），但中华校正版卷121为苏布特（原作速不台），卷122（即武英殿版）的雪不台已删去。］又这一段引语，塔阳和札木合的问答，对照《秘史》（第195节），采用《秘史》原来词句，格鲁塞在这里有条附注关于《秘史》原文词句的出处，兹从略。——译者（翁按：谢再善译本的《秘史》，曾将汉字音译还原为蒙古文再由蒙文译本译成汉文，词句与这里所引的有些出入。）

(340) 《秘史》，鲍乃迪，106，107。（这一段引语也照《秘史》原文。——译者）

(341) 别列津译本，II，第4页。《元史》也说到札木合的背叛（克罗斯译，第26页）。（《元史》原文如下："时札木合从太阳罕来。见帝军容整肃，谓左右曰，乃蛮初举兵，视蒙古军若羖羝羔儿，意谓蹄皮亦不留。今吾观其气势，殆非往时矣。遂引所部兵遁去。"——译者）

(342) 中国古算法，伸手为度，每度约六尺，三度是丈八。格鲁塞这里作"他的身躯等于三个人"，系误解《秘史》所说的，译文从《秘史》。——译者

(343) 这一段引语，对照《秘史》，采用原来词句。——译者

(344) 《秘史》，第196节，鲍乃迪，108。

(345) 蒙古原文，每次说纳忽昆山（Naqou qoun），即纳忽山的崖。《拉施特书》也说，这个战争是在纳忽山（别列津译，II，第5页）。《萨囊彻辰书》（第87页）以为是在Sakiroun河附近。

(346) 这段记载经拉施特证实，他说蒙古人追逐败走的乃蛮人，他们遁入深山，当横越纳忽山之际，许多人滚坠深谷里面（别列津译，II，第5页）。

(347) 上面说到，在《秘史》里面，古儿别速不是塔阳的宠妃，而是他的母亲（额格）。参阅注(298)。

(348) 拉施特在这里称乃蛮的战士们为"那可儿"（Nökud），我们知道这是蒙古语的名称。这是口头上类推呢？还是我们认为是突厥种的乃蛮人，而有一个用蒙古称号的战士贵族阶级呢？

(349) 《拉施特书》，II，第4页。

(350) 《秘史》，第196节。

(351) 《秘史》，第196节。《拉施特书》，II，第5页。《元史》，前引，第26页。

(352) 参阅本书此处。

(353) 《秘史》，第196节，鲍乃迪，第108和398页。

(354) 上面说过，脱黑脱阿是最强有力的部落。兀都亦篾儿乞人的首领，答亦儿兀孙是兀洼思篾儿乞的首领。（见本章上面第五节。——译者）

(355) 《秘史》，见第197节，说是鼠儿秋年。

(356) 但是《秘史》第197节在这里又一次说到撒阿里客额儿（sa'ari-ké'er）（参阅本章第十四节和别列津注，102页，在他所出版的《拉施特书》，II，t.XV，238）我们不能确定它在什么地方。客哲儿（Kéger）在现今蒙古语中指"原野"、"草"（科瓦列夫斯基词典，III，页2497）。伯勒什奈德提到《元史类编》（这是指邵远平所著的《元史类编》。——译者）里面有一幅中文地图，将萨里克儿（Sa-li-k'ie-eul）位置在斡难河之南（《中世纪史研究》I，157—158）。照这样说，这可能是不同的地域。那么，我们可以分别，斡难河南边的撒阿里客额儿，那是成吉思汗、汪罕和蒙古东边各部落作战的地方；以及这里所说的撒阿里客额儿，也就是Saqari-kéger，在色楞格河下游，人们以为是在篾儿乞人的地方。巴鲁克译为"沙漠"、"驴皮之野"。（参阅科瓦列夫斯基词典，II，1297）。并参阅上文此处，在乃蛮人地方的同样名称。

(357) 《拉施特书》，II，第6页。《元史》前引，第26页。人们记得，不亦鲁黑是已故塔阳的视为仇敌的兄弟，因此他是古出鲁克的叔父。

(358) 《秘史》作兀洼思篾儿乞惕，（Ho'as-Merkit）第197节，海涅士的对音，但是在第102节作Ouwas-Merkit。巴鲁克作Ou'as。在《拉施特书》，Ouwâz-Merkit，别列津译，II，第6页，同书，波斯原文，第8页。

(359) 答亦儿兀孙，在《秘史》第197节作Dayir-Ousoun。《拉施特书》作Dhâir-Oûsoûn，音是对的，别列津译，《成吉思汗本传》，II，第6页，同样版本，在"部落"篇作Dhâir-Oûrsoûu，第74页。《元史》作带儿兀孙（前引，第26页）。

(360) 《秘史》，第197节，鲍乃迪，109，110。

(361) 同上书，第198节。这一件事一直在鼠年，回历600年，公元1204年的编目之下。

(362) 《拉施特书》，XV，原文第九。哈卜察勒，指"隘口"、"通道"。

(363) 第198节，豁儿哈（Qorqa）指"栅栏"、"砍下的木头"、"小堡垒"。台合勒（Taïqal）指"山顶"。《多桑书》将这个名字错误为Ouïqal-Courgan（I，第91页），《秘史》的台合勒山寨《元史》作泰寒寨，在1204年编目之下被攻破。（克罗斯译，第27页）

(364) 《拉施特书》，别列津译，II，第6页，参阅"部落"，同上书，第71页（以及别列津注，第245页；蒙古语作Modoun, Todoun, Tchi'oun）。

(365) 这可以证明，脱黑脱阿已经和他的人民隔绝，而被逐远离篾儿乞惕人在色楞格河下游的地方。这时候，成吉思汗的部将们正在完成征服这个最后一片地区，而成吉思汗自己则追击脱黑脱阿向西南方，乃蛮人地方的深处，阿尔泰山方面。

(366) 《秘史》，第198节，鲍乃迪，第110页。

(367) 参阅海涅士的《秘史》本，第116页，伯希和，《通报》，1934年，第159页。在中文本的《元朝秘史》，鲍乃迪译，隔开几行，先说金山，这就是阿尔泰山，后说阿来，这种分别，不可能以为阿来就是指阿尔泰山，但是这并不是不许向Tabun-bogdo-ola旁边，科布多附近的泉，寻找阿来（Alaï或Altaï），（依照Boukhtarma所说），这就是在阿尔泰山里面。

(368) 更准确一点，应作"也儿的石河的不喀达儿麻泉，"《秘史》，第198节，鲍乃迪译，页110，219。〔6〕

(369) 《拉施特书》，别列津译，II，第34页。

(370) 蒙古原文作chigqor（突厥语sonqor），就是"鹰隼"（伯希和《通报》，1933年，270）。经过Von Le Coq考证，不能再有疑义。

(371) 《秘史》，第199节。（这一段引语，参照《秘史》原文。——译者）

(372) 参阅伯希和，《亚洲学报》，1920年，1，163—164。

(373) 《拉施特书》，别列津译，II，第31页，第115页，《秘史》，第199节。

(374) 参阅《拉施特书》第58和188页。

(375) 拉施特记载，篾儿乞惕人的别乞，脱黑脱阿有六子，其名为：脱古思、秃撒、忽都、赤剌温、赤不黑和忽勒秃罕-篾儿干（"部落"，别列津译，第73页）。蒙古语中篾儿干指"娴熟"、"精于一艺"。

(376) 《拉施特书》，"本传"，别列津译，II，第30—31页，"部落"，第73和74页。

(377) 《秘史》第200节说五个"伴当"（tabu nököd）。

(378) 格鲁塞原文作"bélier sauvage(oqouldja)"，兹据《秘史》原文作"羱羊"。羱音元，羊属，状如骡，善斗。——译者

(379) qara-kériyé指"鸦类小鸟"，qarambaï noghosoun指"黑色鸭"。〔2〕（《秘史》原文是"黑老鸦会拿鸭子，奴婢能拿主人"。——译者）

(380) 奥古斯都是罗马皇帝，秦那是他的敌人马里乌斯的党人，高乃依有著名剧本，名叫秦那。——译者

(381) 《秘史》，第200节，鲍乃迪，第112和113页。

(382) 高乃依系法国著名剧作家（1606至1684年）。——译者

(383) 《秘史》第201节。这种观念，从前的仇敌被称为自愿牺牲，于死后变为保护该部落的神祇（速勒迭），这对人种志学家特别重要。这无疑可以联系到古代以生人做牺牲的风俗。

(384) 《秘史》，第201节。根据鲍乃迪的译文撮要，福克斯在《成吉斯汗传》里面（第103页）也依照这一段文字。

(385) 《拉施特书》，"部落"，别列津译，第203—204页。

(386) 多桑译，1，第91页。

(387) 别列津译，II，第7页。

(388) 《元史》，克罗斯译，第27页。〔格鲁塞这里引《元史》，称落思城为Lo-sseu（Leso-khoto），兹照《元史》作落思城。——译者〕

第三章　蒙古帝国的建立

第一节　1206年的大忽里勒台、成吉思汗帝国宣告成立

除了一些从此以后已经是无足轻重的叛离者还存在在边境之外，成吉思汗已成为全蒙古的主人。于是他召集所有各部落来重申并证实对他的拥戴。这个事件被公认是在1206年，《元史》说是虎年或丙寅元年，《秘史》第202节说是虎儿年，拉施特证实是在回历602年，即豹年。这最后一种史源还说是在春天。(1)

由此可知，成吉思汗是在公元1206年的春天，于斡难河上游召集了一个大忽里勒台即大会。他升起九尾或九斿的白尾纛（tchaghan touq）(2)——新蒙古帝国的旗帜〔1〕，并为自己再次加上汗的称号。(3)拉施特告诉我们他于登上宝座时候，使人们确认他的成吉思汗的尊号。(4)在另一处，这位历史家又说，蒙古人尊帖木真为成吉思汗是在回历599年击败客列亦惕人之后，这就是说，在公元1203年。(5)《秘史》向我们指出，帖木真很早就有成吉思汗的称号，〔2〕大约是从他被举为汗的时候就开始有了，这是将近十年以前的事。(6)而且《秘史》从记述第一次的推举时为始，即不再称这位征服者为帖木真，而改称他为成吉思汗或合汗。最后，《元史》仅仅于1206年的忽里勒台时候，才加帖木真以成吉思合汗（成吉思皇帝）的尊号。(7)〔3〕

值得注意的是珊蛮阔阔出〔4〕在这个更广泛的和更隆重的重新推举之中，似乎扮演了非常重要的角色，《秘史》和《拉施特书》都用“宗教的”称号，即帖卜腾格里来称呼他，后面要说到这个称号，具有“很近上天”的意义。就是此人，宣称长生的青天（Kökö Mongka

Tengri），〔5〕即最高天神，突厥-蒙古人古老的上帝，指定了成吉思汗为使者，降临于气运将兴之地（扎牙笃）。〔6〕借助于这种观念，成吉思汗自称："以长生青天的帮助和护佑，我战胜了客列亦惕人并跻于最尊地位！"并且让人们相信他的即位是靠了长生青天（mongka Tengri-yin kutchun dur）的威权或气力。(8)〔7〕此外，《拉施特书》特别指出，还是这个珊蛮阔阔出，在1206年的忽里勒台上，授予成吉思汗以新的名号："上天命你为成吉思汗。"(9)据说，阔阔出在驳倒了若干其他首领关于名号的建议，例如古儿汗的建议之后，他说，这位征服者必须采用一种崭新的称号。拉施特明确认为对蒙古英雄的又一次授命将他抬高到皇帝（Pâdichâh）(10)的地位。

第二节　“即位”后的论功行赏

1206年的忽里勒台于庄严地宣告蒙古帝国成立之后，似乎在同一个大会中接着宣布一系列对于成吉思汗的主要将领们的“升级”、赏赐和“叙功”。(11)木华黎受封为国王这个头衔，源流自中国，略等于亲王的名义。者别受任统率一军，去追袭乃蛮的王位继承人古出鲁克（或作屈出律）。此外，成吉思汗创立了九十三个千户（mingghat-oun noyat），从他的将领里面选择最优秀者充任。(12)这时出现妒忌之事。失吉忽都忽（或作忽秃忽）抱怨说自己没有受到与博尔术、木华黎一样的封赏。成吉思汗安慰他，呼他为“六弟”，叫他做大断事官：“现在我对一切人民树立了我的权力，你替我做耳目。任何人不得违反你的判决。你审判一切盗贼诈伪事件。可杀的杀，可赦的赦。凡断了的事，写在青册（kökö-debter）上面。”失吉忽都忽不但将各种判决和刑罚记录在“青册”上，成为一种判例汇编，而且他还把分配给蒙古贵族们的户口也记在上面。(13)

成吉思汗豁达大度地向蒙力克“父亲”称谢，他曾经可以说是成吉思汗的监护人，但是后来当这位英雄在少年时代患难的时候，蒙力克没有表现得忠于职务。但是成吉思汗似乎只记住蒙力克对他有过极大勋劳，当客列亦惕人设计引诱他的时候，蒙力克曾阻止他前往。

这位征服者以更加持久的原因声谢博尔术，他自从本书前面所说追寻窃马贼（见本书此处）的时候起，一直不变，是一个忠诚的模范。成吉思汗对他说：“当蔑儿乞人绕不儿罕山追逐我的时候，你对我忠心。在答兰帖木儿格思对塔塔儿人作战时，我在夜里睡觉，正遇着霖雨，你张着你的毡衫遮住我，你这样立着不动，直至天明。”(14)说过这番话之后，他还称赞博尔术不但常常帮助他，还常常良言相劝：“和木华黎一起，我有过错，(15)不让我任意行事。你的坐位应在众人

之上，带领右翼（巴剌温合儿bara'ounghar），[(16)]直至于阿尔泰山。”[(17)]

萨囊彻辰用他的方式，按照十七世纪中叶通行的习惯叙述蒙古口传故事里面所留给博尔术的地位。[(18)]当虎年，即1206年，全面颁发赏赐之际，据说成吉思汗故意遗忘博尔术一人。晚间，皇后孛儿帖责备成吉思汗说：“博尔术难道不是始终不渝的效劳者、少年时的朋友、艰难岁月里的可靠伙伴么？”成吉思汗答道：“我做出忘记他的样子，只为使妒忌他的人们无话可说，因为我肯定博尔术虽然在这个时候，以为我忘记了他，他还是说我好！”成吉思汗立刻派几个奴隶窃听博尔术在他帐幕之中所说的话。他说的是什么呢？博尔术的妻子埋怨成吉思汗辜负恩情。而博尔术反驳说：“我不是为了报酬而奉事汗。纵使他听任我饥饿而死，我也要继续竭尽全力为他效劳。但使汗的黄金氏族传于永久，我不需要其他报酬！”这些话被报告给成吉思汗听，他于次日召集忽里勒台，对博尔术大加赞扬，并倾诉感激之情：“我的博尔术呵！在危险的日子，你是我的忠诚伴侣，你的心里永远不知道恐惧，我的战友呵，战争之中，死亡时时降临我们面前，而你却视死如归，这里没有人敢于妒忌你。听呵，我的一切亲王和贵人，听呵，我的人民，你们都来作证，这是他，我叫他位在你们一切人之上！”[(19)]

对于木华黎，成吉思汗回溯从前在豁儿豁纳黑主不儿的一棵大树之下〔2〕——忽图剌汗曾在这棵树下庆祝被选举，木华黎凭天意预言这位未来的征服者必登尊位。[(20)]成吉思汗封他为国王，并且叫他统领左翼（沼温合儿djä'un-ghar），直到合剌温只敦山。〔3〕

豁儿赤在成吉思汗事业开始时候也曾“预言”其伟大的未来，但是他考虑得很周到，先替自己得到允许，如果所言实现，给他三十个妇人作妻妾。成吉思汗答允他在被征服各部落里挑选最美丽女子三十人。还有更为重大的授予，叫他管理也儿的石河上游方面的林木中的百姓（槐因亦儿坚）。[(21)]

主儿扯歹的巨大战功没有被忘记。成吉思汗当众赞扬他，在合剌合勒只额列惕（在1203年）的战役中击退客列亦惕人的进攻，并亲手射伤桑昆，随后掩蔽军马沿着合勒合河后退，成吉思汗赞美他说，这位兀鲁兀惕的首领"如高山一般"，〔4〕掩护着自己。成吉思汗还提到主儿扯歹在巴泐渚纳时候以及当札合敢不的客列亦惕人叛变时候(22)所做的贡献。为了报酬他，成吉思汗将自己的妻妾之一让与主儿扯歹，这就是札合敢不的女儿亦巴合别乞哈敦，对于她，这位胜利者是在做了一个梦之后，转移了心意的。

这是成吉思汗历史里面最奇异的一幕，同时见于《秘史》第208节和《拉施特书》里面关于兀鲁兀惕部落的篇章。成吉思汗有一天晚上在亦巴合处休息，睡眠为一场恶梦所侵扰。他梦中看见神人对他提出警告。醒后，他对这个少妇说，他对她一直是满意的，但他刚刚做了一梦，腾格里命他将她让给别人，请她不要怨恨。同时他高声问："什么人在帐外？"主儿扯歹那颜（《拉施特书》中总是称之为客赫台）正在守夜，自己报出名姓。成吉思汗唤他进来，告诉他要将这个哈敦给他为妻，当主儿扯歹惊愕地说不出话来的时候，成吉思汗对他保证这是真话，再对亦巴合表示，她过去和现在的行为都是无可指摘的，她是贞洁而美丽的。同时将亦巴合所居帐幕，连同侍役和一切用具以及附属的牧场和畜群送给主儿扯歹。成吉思汗只替自己留下几个司膳的侍役长（ba'ourtchin），在他们里面，有阿失黑-帖木儿和原来是亦巴合父亲札合敢不的侍役阿勒失黑(23)。

在《秘史》以叙事诗的体裁列举之中，成吉思汗继之以赞美忽必来、者勒蔑、者别和速不台〔5〕"他的四条猛狗"。对他们的描写已经见于当乃蛮人溃败的时候札木合告诉塔阳的话里面（见第137—38页）。成吉思汗在这里说："无论派你们到什么地方去，你们总是将坚石捶碎，深水横断！"至于对"四大战士"即博尔术、木华黎、博尔忽和赤老温把阿秃儿，他们从前在乃蛮人反攻时候曾援救了客列亦惕人，他们的战功又一次被称赞，对他们增加了新的荣誉和恩赐。胜利的"论

功行赏”继续下去，每人都受到褒语和酬报。这里有忽难，他担任警卫，夜间像雄狼，白天象黑老鸦，他被派去协助成吉思汗的长子拙赤，人们知道，拙赤被委任统辖也儿的石河上游的各部落。忽难、阔阔搠思、迭该和兀孙额不干〔6〕这四人，征服者还称赞他们说，能常常对他在一切事件上作忠实的报告。

对者勒蔑以前劳绩的回忆，尤其动人。这首先是他的父亲札儿赤兀歹老人带着他的打铁工具来献与在摇篮中的未来的成吉思汗一袭黑貂被褥。后来这位札儿赤兀歹又将自己的儿子者勒蔑给与年轻的英雄做伙伴与随从。

伯牙吾惕部的汪古儿跟随成吉思汗很久，与他一同经受严寒和风雨。〔7〕为了报酬他，叫他收集分散的伯牙吾惕人，由他管辖，担任千夫长。

成吉思汗对他母亲所收养的四个“拾得的孩子”，即失吉忽都忽、孛罗兀勒、曲出和阔阔出，所说的话特别富于情感。他对他们说：“你们对我所尽的忠心已经报答了我母亲对你们抚育之恩。在风雨之中和在战场之上，孛罗兀勒常常做我艰难时节的伴侣。”此外，成吉思汗在这里提到一处细节，若没有这几行文字，我们就无从知道它。当塔塔儿人溃败之际，有一个名叫合儿吉勒失剌的塔塔儿人侥幸得脱，但又返回到诃额仑母亲的营帐中求乞衣食。刹那之间，他看见了成吉思汗的最幼的儿子拖雷，这时拖雷年方五岁。〔8〕这个塔塔儿人欲乘机毁灭杀尽他的种族的人的后嗣。他挟住这个小儿并抽出刀子。听见诃额仑叫喊的声音，孛罗兀勒之妻阿勒塔泥赶来，抓住合儿吉勒的头发并抢去了他的刀子。者歹和者勒蔑两人这时正在帐外宰牛，听见妇女叫喊的声音，都跑来了。他们制服了凶手，拖雷因此被救。(24)〔9〕最后，成吉思汗提到博尔忽在合剌合勒只惕战役中救了并带了回来他的第三子窝阔台，并且先将他伤口的血，用口“吮去”。(25)

成吉思汗没有忘记为了他的事业而丧失性命的人。捏兀歹察合安在答兰巴勒主惕被札木合所杀。他的儿子纳邻脱阿邻得到报酬，被允

许重新收集他自己的部人——捏古思人，并由他统领。(26)

成吉思汗对于当他年轻时候，从泰亦赤兀人的桎梏之下救他出来的锁儿罕失剌，表示满腹感激之情。“当我年纪还很轻时候，我被塔儿忽台乞邻勒秃黑所囚，你和你的两个儿子赤老温和沈白，将我隐藏起来，救了我并恢复了我的自由。此事我终身不忘。今天我要对你报答。”锁儿罕失剌受领蔑儿乞惕人旧有地方色楞格河畔的广阔牧地。巴歹和乞失里黑这两个牧人，他们把客列亦惕人的突然袭击的情况通知成吉思汗，因此救了成吉思汗，也受到褒赏。和锁儿罕失剌一样，他们两人也被封“答剌罕”，(27)享有自己的带弓箭筒的护卫士（豁儿赤）的特权。他们还有保留狩猎所得的野兽和战争所获的战利品不必交与共同“俵册”分配的权利。

纳牙阿和他的家族另有理由受到褒扬：捉住了他们的旧主塔儿忽台乞邻勒秃黑，他们将他放走而不交给成吉思汗，这是忠于职责的表现，然后，他们自己来向成吉思汗输诚，成吉思汗褒扬他们行为合乎正义。在新成立的帝国里面，纳牙阿被任统率中军（tub），〔10〕就象博尔术统率着右翼，木华黎统率着左翼那样。(28)

成吉思汗最后命“牧羊人”(29)迭该，将分散的各部落人和“无籍人”收聚起来成为一军，以他为乞列阿儿克（千夫长）。(30)当一切分配定之后，人们发现指定给“木匠”(31)古出古儿的一群人数不够。成吉思汗命令由其他集体征集补充，任命他和木勒合勒忽共同为乞列阿儿克。(32)

以上“升级”和“叙功”展开历史上一件大事，因为这不但是蒙古在军事上的统一，也是这个国家的所有部落在精神上的统一，形成为一个新的民族，成吉思汗把它命名为“青蒙古人”，〔12〕这就是说，属于青天的蒙古人。与此相同，七世纪的突厥帝国人，也自命为“青突厥人”。(33)四个半世纪以后，一位成吉思汗的后裔，鄂尔多斯的历史家萨囊彻辰，还引以为荣，他称述他的伟大祖先，于即位时候亲口所说出来的这样具有意义的话：“这样勇敢的人民归附我，共安乐，同患

难，在一切危险之中，忠诚不渝，我愿意称他们为青蒙古人，我愿意将他们提高到大地上的一切人民之上。”(34)〔14〕

第三节　护卫军的整编

接着而来的是整编护卫军（怯薛）。成吉思汗说："从前，我只有日班护卫（秃儿合兀惕）七十人〔1〕和夜班护卫（客卜帖兀惕）八十人。现在（腾格里）命众百姓俱归我管，需要向各千户、百户和十户里面拣选一万人，箭筒士（豁儿赤）及其他，做我个人的护卫。这些人都是我贴身的护卫士，应从各贵族（那颜）或自由人（tarqat，按：《秘史》作白身人）的子弟里面拣选有材能身体壮的充任。"(35)千户的儿子每人带伙伴十人，百户的儿子每人带伙伴五人，十户的儿子每人带伙伴三人。〔2〕这样拣选出来的队伍，其地位高于其它军队。成吉思汗宣称："我近卫军的护卫士们，地位高于其余军队的千户。如果其余军队的千户和一个怯薛歹争斗，他就要受责罚。"(36)所有近卫军的护卫士（怯薛歹）都由汗本人选择；成吉思汗还规定"护卫军的将官们，没有得到汗的许可不得擅自处罚他的部下。有犯罪的必须立即报告汗知道，由汗来宣判他，如有必要，处以斩首或杖责。"对于他从前宿卫的怯薛丹，成吉思汗嘉奖备至："你们于大雨雪的夜里或晴朗的夜里，〔3〕或敌人纷扰厮杀的夜里，在我帐幕周围宿卫，使我身心皆安。凡有紧急事，不曾怠慢，以此我得坐到大位。如今将我这吉祥至诚的宿卫，叫做老宿卫。……久后我的子孙对待他们和我的遗念一般，好生抬举，休教怀怨，如福神般看著。"(37)

客卜帖兀惕的人数，这样从八十人增至八百人，最后增至一千人。豁儿赤或箭筒士的人数，也由四百人增至一千人；秃儿合兀惕或"散班"护卫的人数也达到一千人。若干其他单位并入于护卫军，结果护卫军的总人数达到一万人，分为日班护卫八千人和夜班弓箭手两千人。(38)〔4〕轮流守卫分为四班，每班守卫三日三夜。天晚以后，护卫禁止任何人走近汗的帐幕，任何人没有护卫的人作伴不得进入这个帐幕。因此，象野里知吉带(39)虽然在蒙古宫廷中有很高的地位，有

一天，因为要闯进去见成吉思汗而被夜班护卫所逮捕。[40]一切人不许查问宿卫人数或其换班时间。违者罚供鞍马或衣服。护卫士应值夜班而不到的，第一次笞三十，第二次笞七十，第三次流诸远方。

成吉思汗命也客捏兀邻为夜班护卫一千人之长。上面已经说过，箭筒士从同样四百人增至一千人，命者勒蔑的儿子也孙帖额带领。“散班”护卫，如上所述是分为四班，命也孙帖额、不吉歹、火儿忽答和剌卜剌哈分别带领。[41]

日班护卫，命斡格莱扯儿必带领一千人。其次一千人，命不合带领，第三部分命阿勒赤歹带领，第四部分命朵歹扯儿必带领，第五部分命朵豁勒忽带领，第六部分命察乃带领，第七部分命阿忽台带领，第八部分命阿儿孩合撒儿带领。[42]

某些荣耀的称号，如同在拿破仑军队里那样，被赐给各部队以增加其自豪之心。斡格来扯儿必所管的旧护卫七十人，号为“大散班”。阿儿孩合撒儿所属的勇士，号为“大勇士”。也孙帖额和不吉歹所属的箭筒士，号为“大箭筒士”。[43]

《秘史》接着列举若干具体任务——原则上也认为是在1206年的忽里勒台里面分配定的——这是有关于司驼和司牛，主管旌旗、鼓和矛，保护帐幕和车辆等等……

当1206年的大忽里勒台的任务完成，新帝国已经组成的时候，如同拉尔夫·福克斯所说，成吉思汗对于他的忠实伙伴们，心中涌起一股柔情，他说：“我的弓箭手和我的战士，像阴暗森林的树木一样不计其数。我愿将甘饴温他们的口，将锦衣披他们的身，将骏马供他们骑，拿河水一样多的美酿供他们饮，替他们的牲畜觅得丰美的草原，使他们一路无阻，不让荆棘生在他们的草地里。”[44]

我们不知道这个时期蒙古军队的实际人数和分配的数字，但是由于拉施特的记载，我们幸能知悉在1227年成吉思汗死的时候蒙古军队的情况。[45]这时候蒙古军队共计十二万九千人。拖雷因为是少子，是故土的看守人，分得十万零一千人，分为三个军：中军由一千名护

卫士组成，由察罕那颜指挥；右翼（或西面）三万八千人，由博尔术指挥；左翼（或东面）六万二千人，在木华黎指挥之下一直至1223年他死时为止。拉施特在这里重述成吉思汗对于察罕的深情厚意，我们知道这个年轻的唐兀人，从十五岁时候起，成吉思汗就予以照顾，并呼他为第五子。(46) 拉施特也提到成吉思汗对于札剌儿人木华黎的情谊，允许他收集本部落剌札儿人的战士三千人并得任命其将领。这种情形，并非例外。斡亦剌人的首领忽都合别乞，不失时机地投降了成吉思汗，仍然带领他的四千斡亦剌人；答里台仍然是一万巴阿邻人的首领；阿剌忽失特勤和他的后人保有四千汪古人的统率权；同样情形，有一万契丹人与一万女真人，在归附之后，继续在他们的各自首领指挥之下。还有二万八千人，我们在下面将要说到，成吉思汗把他们分配给他的母亲、弟弟和儿子们。(47)

至于这个军队的意识，还是游牧狩猎者的本色，有如成吉思汗自己在他的著名格言里面所说的："在日常生活之中，有如两岁的犊儿，但在厮杀时，又似老鹰的搏击。在筵宴和娱乐之中，无忧无虑有如小驹，但在战斗时候，又似海东青之扑仇敌。在白天，像老狼的俟机，在昏黑之中，像乌鸦的守夜。"(48)〔5〕

第四节　篾儿乞惕流亡者的终局

我们在上面根据鲍乃迪所译的《秘史》的摘要，提到1206年忽里勒台召集后所发动的某些战役，当然，这个史源没有供给我们这些战役的任何日期。但拉施特说蒙古人在这一年，即1206年（回历602年，豹年），有一次遣兵进攻乃蛮王子不亦鲁黑，不亦鲁黑正在速札河流域狩猎，在那里被蒙古人所袭击。波斯史家所说的速札河，依照伯希和先生，无疑就是《秘史》里面的[illegible]豁黑水，也就是中国史家所称的苏河，即在大阿尔泰山东北的科布多河(49)。《元史》同样告诉我们，在这次忽里勒台之后，"卜鲁欲罕"猎于"兀鲁塔山"，即突厥语的奥鲁塔黑，指"大山"，他在这个地方被袭击，为蒙古人所杀。(50)至于不亦鲁黑的侄子、塔阳的儿子古出鲁克，上面说过，他同篾儿乞惕首领脱黑脱阿同逃至也儿的石河上游河边〔1〕。蒙古人于是移兵进攻脱黑脱阿。我们曾根据《秘史》，叙述脱黑脱阿的终局，依照《秘史》的叙事次序，这是在1206年的大会以前。(51)

以上所说，是《拉施特书》和《元史》对于召集忽里勒台后的同一事实的报道。除上述关于日期外，内容相同。《元史》说，在戊辰年或龙年（1208年）的冬天，蒙古人的一支军队向也儿的石河上游追赶脱黑脱阿。(52)脱黑脱阿中流矢而死，篾儿乞惕人党徒溃散。古出鲁克奔向别失八里和库车，之后，至于西突厥斯坦的哈剌契丹人地方。(53)《元史》在这里没有提到脱黑脱阿两个还生存的儿子——忽都和赤老温，他们和古出鲁克一样，也是逃向合剌鲁人地方和哈剌契丹（楚河方向）地方，在这以后，我们已经说过，《秘史》告诉我们，成吉思汗如何派他的将军速不台攻击忽都和赤老温，速不台于1206年击败他们，并在楚河附近，巴尔喀什湖的西南将他们杀死。(54)〔2〕事实上，我们从志费尼所说的知道，脱黑脱阿的儿子们是逃至畏吾儿人境内，企图夺取这个地方，这是名叫巴而术的亦都护或畏

吾儿国王，〔3〕先将他们的党徒击散。(55)依照《元史》，脱黑脱阿（脱脱）的儿子在这个时候被巴而术所杀。(56)相反地，依照《拉施特书》，篾儿乞人的党徒在忽都指挥之下，历时十年左右之久仍然控制着巴尔哈什湖之北的锡尔河和也儿的石河之间的草原，直到回历612年，即牛年，才被速不台所消灭。(57)伯希和先生提起注意，拉施特在这里有个错误，因为中国-蒙古的牛年，不等于回历612年而是613年，即公元1217年，(58)如果我们采信这个史源，我们就应将篾儿乞惕流亡者的终局推到后一个日期。

不管这个编年上的疑难问题，畏吾尔国王巴而术曾受到乃蛮和篾儿乞惕的残余部众的威胁，这些人被成吉思汗从蒙古驱逐出去，成群结队飘流到西南地方图谋发展，巴而术于是自居于藩臣的地位要求蒙古的征服者予以保护。他遣派阿惕乞剌黑和答儿拜二人为使往成吉思汗处说："听见你的声名，使我们欢喜，如云消见日一般。我愿意做你的第五子，并为你出力。"〔4〕成吉思汗邀他前来。巴而术带着金、银、珠子和缎匹等到成吉思汗那里去。〔5〕成吉思汗优礼相待，并将自己的一个女儿阿勒阿勒屯公主嫁他，或无宁说是许婚给他。(59)〔6〕

成吉思汗似乎和畏吾儿人保持着非常友好的关系。一方面，他们的友谊足使他成为戈壁西部的主人，并使他得以控制哈剌契丹的道路以牵制西夏。另一方面，畏吾儿民族是一个文明得多的民族，在没有伊斯兰化的突厥种民族中间，畏吾儿人的文化程度最高，作为一个野蛮人的成吉思汗，不能不被他们的高度文化所感染。

第五节　斡亦剌惕、乞儿吉思和秃马惕人的降附

在回历603年，兔儿年，即公元1207年的编目之下，拉施特告诉我们（此外还有第二次出征合申，即唐兀人的西夏国，我们在后面就要说到），一个蒙古使节被派到叶尼塞河上游乞儿吉思人那里去，〔1〕乞儿吉思人即自动降附了。拉施特似乎将这个事件列在这一年的下半年。(60)《元史》简短地证实这个史实，日期也相同（太祖二年，丁卯年即兔年，1207）。

《秘史》在这里叙述的比较详细。(61)就在这个兔儿年的1207年，成吉思汗命他的长子拙赤领右翼军（巴剌温合儿）去征服北方林木中的各部落（槐因亦儿坚）。斡亦剌部落是林木中的蒙古人的主要集团，生活于贝加尔湖的西边，他们的首领忽都合别乞即来降附，并愿意为拙赤做向导。当拙赤到达失黑失惕地方时候，所有斡亦剌的部落都同样投降了。(62)拙赤于此后向乞儿吉思人地方挺进，乞儿吉思人是在叶尼塞河上游的突厥部落，(63)也降附于蒙古人。他们的首领也迪亦纳勒、〔2〕阿勒迪额儿和斡列别克的斤〔3〕献给拙赤白海青、白骟马和黑貂。〔4〕拙赤就是这样使直达西伯利亚地区的所有林木中的部落都隶属于蒙古帝国。任务完成之后，他携带着乞儿吉思和森林〔5〕的一些附属部队回去见成吉思汗。成吉思汗用家族关系来巩固与斡亦剌惕人的关系。《秘史》告诉我们，成吉思汗将他自己的一个女儿扯扯亦坚〔6〕嫁与忽都合别乞之子亦纳勒赤，并将拙赤的女儿豁雷罕公主嫁与忽都合别乞的另一个儿子脱列勒赤。(64)拉施特在他的斡亦剌惕专篇里面也说到扯扯亦坚，(65)但用的是赤惕察坚之名，据他说这个公主是嫁与脱列勒赤。(66)

成吉思汗随后叫忠心耿耿的博尔忽去征服豁里秃马惕人，即“二十姓秃马惕”。(67)我们在上面附注中提到，这一种人应该是居住在兀答河上游的大森林之中，这一地区在贝加尔湖和克拉司诺亚尔斯克的一半途程之间。这些“森林中人”在他们的最后一位首领的遗孀，孛脱灰塔儿浑〔7〕女王的统治之下。博尔忽自任前锋出发。一天晚上，在深林之内的窄径之中，被敌方的侦察队所袭击，博尔忽被杀。(68)成吉思汗听说他的宿将被杀(69)，甚为震怒，乃命朵儿伯朵黑申〔8〕前往为他报仇。朵儿伯朵黑申穿过大森林深入进军，由野兽所行走的小径至于忽剌安不合，〔9〕这个地方不知是现在何处。到达高山之巅（或者是在哈剌加斯山旁边）后，他们看见秃马惕人都在下面（大概在兀答河旁边，在现今都图隆克山或下乌金斯克山方面）。然而在这时候，秃马惕人还擒住两个蒙古将领，一个是豁儿赤那颜，另一个是斡亦剌人首领，即上面所提到的投降于成吉思汗的忽都合别乞。这一次，秃马惕人被迫降服。(70)

成吉思汗为补偿博尔忽家属所遭遇的不幸，分给他们一部分秃马惕人民。把秃马惕王后孛脱灰塔儿浑赐给与忽都合别乞。最后，《秘史》告诉我们，非常好色的豁儿赤那颜得到了秃马惕地方的三十名美女。(71)——附带说明，拉施特将博尔忽(72)之死和秃马惕的投降记在“牛儿年的612年”。而伯希和先生在探讨另一个事件时说到，这里的牛儿年等于（回历）613—614年，即公元1217年。(73)拉施特也提到成吉思汗对于博尔忽的阵亡表示哀痛和惋惜。(74)

在篾儿乞惕人解体后，继之以斡亦剌惕人的归附和秃马惕人的被征服，成吉思汗成功地征服了“林木中百姓”——大森林中的蒙古人。当草原的游牧人和森林中的狩猎者结合在同一的“札萨”之下的时候，标志着蒙古人最终统一起来了。

第六节　成吉思汗系各亲王的“藩邸”

《秘史》在此后叙述成吉思汗分封他自己的亲属，并组成他们的“藩邸”，相同于拿破仑对他自己的人分封并给与采地。“母后”诃额仑额格和成吉思汗的最幼兄弟帖木格斡惕赤斤共分得一万人。成吉思汗的长子拙赤分得九千人，他的第三子窝阔台(75)，和他的最小儿子拖雷，每人分得五千人。〔1〕成吉思汗之弟拙赤哈撒儿分得四千人。阿勒赤歹(76)，二千人，别勒古台，一千五百人。(77)

成吉思汗对于他的叔父答里台(78)怀恨在心，因为他曾在一个很长时期背叛他而奔投汪罕，等到最后胜利的前夕，他才重来归附。我们知道，成吉思汗有一个时候想要杀死他。博尔术、木华黎和失吉忽都忽劝阻他说：“毁灭自己一家人，就象熄灭家中的火。这个叔父是你父亲的唯一纪念。为着纪念你的父亲，饶恕他，不管他的错处。”成吉思汗为之感动而息怒。(79)

成吉思汗派给他的母亲四个那颜，即曲出、阔阔出、种筛和豁儿合孙做她的亲信人。派给他的长子拙赤的有忽难、蒙古兀儿和客帖三人。派给他的第二个儿子察合台的有合剌察儿、蒙可和亦都合歹三人。〔2〕因为察合台的“性情暴烈”，(80)命阔阔搠思“早晚在他跟前照料”。他又派亦鲁该和迭该两人跟随窝阔台，者台和巴剌两人跟随拖雷，最后委派者卜客跟随他的弟弟哈撒儿。

第七节　珊蛮阔阔出的势力

成吉思汗的地位提高至于帝国（的统治者）之后不久，即发生阔阔出的著名事件，暴露出蒙古珊蛮教引人兴趣的内幕。

我们上面曾说到属于蒙古种的晃豁坛部[(81)]的蒙力克老人在成吉思汗的幼年时所扮演的角色。他是成吉思汗父亲也速该的朋友，也速该临终时托他做这个少年人的某种监护人。如果他曾从翁吉剌惕人那里接回这个少年人，但后来当所有各部落都抛弃成吉思汗的时候，他似乎很可耻地也置诸不理。然而他毕竟再次救了成吉思汗的性命，他曾阻止这位征服者冒昧地投入客列亦惕人的陷阱。[(82)]现在他诚心归附成吉思汗，而他的一家在新成立的帝国里面所占的地位是很高的。

“蒙力克父亲”，照《秘史》这样称呼他，有七个儿子。第四子阔阔出，同时是以帖卜腾格里（Teb-Tengri或Teb-tenggeri）[(83)]著称的一个著名珊蛮。拉施特说他在1206年的忽里勒台里面扮演了重要角色，这个大会认可帖木真的地位提高至于蒙古帝国（的统治者）。正是这个阔阔出，当时证实并授与帖木真以成吉思汗的帝号。[(84)]但是他现在变成了可厌恶的人物。他的超人权力使他充满了倨傲自大：他不是骑着青白两色相间的马到天上和腾格里交接么？他还自夸和成吉思汗一起讨论一切大事，在讨论时，不拘形式。他以为是他，提升了新汗的地位，是他这个神巫的力量使新主得居大位，他差不多相信自己至少是和新汗平起平坐，地位相等。他很牢固地倚靠着他的六个兄弟和他父亲蒙力克老人的势力，《秘史》说他的兄弟们和他“一样凶恶”，蒙力克则和成吉思汗的家族非常接近，于是阔阔出一天比一天的更傲慢起来了。他甚至突然痛殴成吉思汗的弟弟拙赤哈撒儿，哈撒儿是个无敌的力士，这足以说明这个巫师的魔力怎样使帝室中人对他害怕。哈撒儿来向成吉思汗诉苦。成吉思汗所表现的急躁情绪增加他的狼狈不堪：“你往日自夸没有人敢和你徒手相搏，何以让别人打了你

呢？”哈撒儿受到这种屈辱，无言可答。人们一连三天看不见他，他在怒极而泣。但是事件并不是到此为止。狡诈的阔阔出又来找成吉思汗，引诱他对他弟弟怀疑。这个巫师说：“神人启示我，长生天（Mongké Tenggeri）的命令，成吉思汗执掌国政，在他之后便是哈撒儿。你现在还来得及除去哈撒儿……。”

相信哈撒儿企图夺他的地位，成吉思汗当夜就到哈撒儿那里去并将他逮捕。曲出和另一个阔阔出（按：这个阔阔出是四养子之一）〔1〕，是哈撒儿的亲信，他们将此事奔告诃额仑母亲。诃额仑立刻坐上用一只白骆驼驾的车，命人驱车到他的儿子营帐去，于清晨到达。哈撒儿两手被绑，已被脱去了小帽和腰带，正在成吉思汗面前被审问他有阴谋的嫌疑。成吉思汗看见他的母亲脸色可怕地冲进他的营帐，《秘史》告诉我们，成吉思汗感觉非常不安甚至恐惧。这位老妇人一直走向哈撒儿面前为他松绑，把帽子和腰带还给他。之后，她气愤更甚，坐下来，怒不可遏，她的老手来了一个迅速的动作，自己把上衣解开。她的两个干枯的乳房垂在膝上，于是她向前捧着她的乳叫道：“这是你们所吃的乳。哈撒儿犯什么罪，你要毁灭自己的骨肉呢？当你们小的时候，你帖木真、哈赤温和帖木格吃我的一只奶，只有哈撒儿有气力吃两只奶使我胸中宽快。所以帖木真心有技能，而哈撒儿有气力而善射(85)。我们的敌人，哈撒儿一一的用弓箭将他们射倒了。如今敌人尽绝，你用不着他了么！”(86)

成吉思汗不敢面对他母亲的视线，自己躲开，又怕又羞地走到帐外去了。他只能满足于夺去哈撒儿分封的大部分，仅留一千四百人给他。(87)然而愤怒和辛酸影响了诃额仑母亲，终于损伤她的身体，她死去时候和她活着时候一样，处在忧愁和痛苦之中。(88)

第八节　珊蛮阔阔出的覆亡

总的来说，阔阔出是成功地使成吉思汗兄弟里面最主要的一个蒙受不幸，并使皇族内部发生分歧。他的精神权力更形巩固。许多人以为来觅求他的庇护是稳妥的，甚至在他的周围形成了一种小朝廷，其人数之多，几乎和成吉思汗本人朝廷相等。这种趋势显然可见，平日依附成吉思汗的最幼兄弟帖木格斡惕赤斤的一些人现在离开了他而依附于这个神巫。帖木格命一个部下名叫莎豁儿的去邀回他的人。阔阔出痛殴莎豁儿一顿，并且将马鞍套在他身上回去见他的主人。第二天，帖木格自己到阔阔出那里去。阔阔出和他的六个兄弟围住他，威吓并罪责帖木格要想夺去他们的人，结果强迫他跪下来向他们求恕罪。

次日早晨，《秘史》继续说，在成吉思汗尚未起身之前，帖木格走进他的帐幕，长跪哭诉所受的侮辱。成吉思汗听着默默不语，他似乎在可怕的珊蛮权力之前，有一种迷信的疑虑使他瘫痪。是他的妻子孛儿帖使他做出决定。孛儿帖从床上坐起来，拿被子遮着胸，含着屈辱的眼泪向成吉思汗叫道："这是怎么一回事呀？那七个兄弟打了哈撒儿，侮辱了帖木格。如果在你生存时候，人们可以欺侮你桧柏般长成的兄弟，〔1〕等到你死后，百姓将不服你的儿子们，他们还年幼没有人怕：就象风吹草动或群鸟高飞。"这个简明的理由打动了成吉思汗。他对帖木格说："今天帖卜腾格里来的时候，由你做去！"帖木格出去秘密地和三个力士说好。少顷，蒙力克和他的七个儿子来到成吉思汗的幕帐谒见。阔阔出刚刚坐下，帖木格揪住他的衣领说："昨天，你强迫我向你伏罪。今天，我们来角力！"要将他揪出帐外。在纷争中间，阔阔出的小帽坠落于地下。他的父亲蒙力克老人拾起小帽，满心惶恐不安。成吉思汗命令这两个对立的人出去解决他们的争端。他们出到帐外时候，帖木格所雇用的三个力士冲上去将阔阔出的脊骨折断，尸

首抛投在车辆旁边。帖木格于是回到御帐照他的说法报告事件经过："我们才开始，他不愿意再和我角力，卧在地上，现在他是不愿意再起来了！"[89]

蒙力克老人立刻领会发生了什么事。悲伤地吻了阔阔出的小帽，两眼垂泪喃喃地说："在你即位以前很久，我就是你的伴当，我一直是这样，汗呵！到了今天，我还是你的伴当。"但是他六个儿子对于他们兄弟的被杀，没有这样甘心顺受。他们已经卷起衣袖，气势汹汹地拦住帐门。成吉思汗受惊起立叫他们出去。他自己先走到外面，护卫的弓箭手们迅速赶来保护。确实知道阔阔出是已经死了之后，他命令将死尸搬到一个帐内，叫可靠的人看守。他遣人于夜里秘密地将尸体取去埋葬。到第三天，他叫人开帐而视，这个死尸已经不见，于是将这一件奇迹用官方的方式声明："他殴打并诽谤我的兄弟们。所以上天夺去了他的生命和尸体。"但是他对蒙力克严厉地说："你没能教训好你的儿子。他想和我看齐，我不得不将他除去。我本当将你们和札木合、阿勒坛、忽察儿一样的处死。但是我有言在先，免你死罪。让这件事就此给束吧！"据蒙古史源说，从这一天起，蒙力克一家"气势消灭"。[90]

除去了危险的阔阔出，成吉思汗要找一个安分的大珊蛮。他找到了兀孙，他是口传故事里面孛端察儿的子孙的最长一支巴阿邻部最年长的一员。成吉思汗对他说："你是巴阿邻的长老，你应为'别乞'。做别乞时，你骑白马，著白衣，坐位到处都在众人之上。（逢到我有所举动时候）你要拣选有利的年月。"[91]

第九节　临近中国边境、成吉思汗与汪古人

我们曾见，当成吉思汗对乃蛮人作有决定性的战争而这场战争使他完成了蒙古帝国建立的时候，他曾获得汪古人之助。〔1〕汪古人属于突厥种，信奉聂思脱利教，住在中国长城之北，山西省北方的边境上，即在现今的归化城和绥远地方。汪古人首领阿剌忽失的吉惕忽里〔2〕，就是拉施特称之为阿剌忽失特勤的，在1204年曾替蒙古征服者尽过非常显著的功绩，向他自称藩属以对抗乃蛮人。现在成吉思汗的目光移到中国，汪古人的重要性并不减少。作为长城边沿的防卫者，他们就要引导蒙古征略者侵入中国。(92)

为了表示对阿剌忽失特勤的感谢，并为了巩固这个联盟，成吉思汗把他的女儿阿剌海别吉许嫁给这个汪古人首领。(93)〔3〕据《拉施特书》，阿剌忽失因为自己年老，没有接受这个提议——至少对他自己是这样——在他之前的一个汪古人首领名叫也遂或亦苏亦，是他的兄长，他向蒙古人建议让也遂的儿子名叫赤古的(94)将来继承他的位子并娶阿剌海公主。赤古这时候在中国，被召回汪古地方。但是当他到达"肯都克"镇时候，(95)汪古的别乞们使他产生疑心，伪称他的叔父阿剌忽失叫他回来是因为要杀他。这当然是谎言，因为汪古人的首领如果这样，必不至推辞成吉思汗对他本人的提议。不过汪古的贵族们对于阿剌忽失，肯定是很敌视的，他们不久将他杀害而奉赤古为主。赤古和他的前人一样，对于成吉思汗表现为热诚的藩属。成吉思汗信守他的一贯政策，将女儿阿剌海嫁给赤古，但是要求人们把杀害阿剌忽失的凶手交来处死。实际上，所有的汪古贵族或多或少都参预了这次谋杀事件，成吉思汗只能满足于使交来并杀死这个罪案中的主谋人和他的一家。(96)

根据材料更为详尽的《元史》，(97)阿剌忽失特勤曾随成吉思汗往攻乃蛮人。他归去之后，被部众中心怀不满者所杀，其长子不颜昔班同时被杀。他的妻子和幼子孛要合与其侄镇国逃至云中（大同）。当成吉思汗攻克云中的时候，找到了他们，予以厚待。孛要合年龄尚幼，于是其堂兄镇国，就是拉施特所称为赤古的，被封为汪古亲王。不久镇国便由其子聂古台袭位，聂古台娶成吉思汗子拖雷的女儿（按：拖雷女之名为玛噶）为妻，但是他在一次战役中死去。孛要合随成吉思汗出征花剌子模，回来时候——年方十七岁——被封为汪古亲王（约在1225年），成吉思汗把自己的女儿阿剌海别乞嫁给他。孛要合死后，阿剌海别乞和她的著名父亲（按：指成吉思汗）同样有魄力，在蒙古人保护之下统治这个国家。(98) (99)〔5〕

成吉思汗系的皇室和汪古王室间的婚姻关系继续至于后代。阿剌忽失的儿子孛要合生有三子，长子名君不花，娶大汗贵由(100)的女儿叶里迷失公主，第二子爱不花娶大汗忽必烈(101)的女儿月烈公主。爱不花和月烈之子阔里吉思即乔治，(102)先后娶了大汗忽必烈的两个孙女。(103)

汪古人的归附和他们的王室由婚姻关系而亲密地结连于成吉思汗的家族，这件事表现了成吉思汗的政治头脑，他是这个制度的创始人。由于这种策略，蒙古人延长他们的帝国直至长城之下，通过这里的"要隘"（拉施特称之为Derbend）可以直到中国内部。当他开辟了直接通往河北和山西的途径时候，这位蒙古征服者并没有忘记从西面进攻中国北部，因此要臣服甘肃地方的西夏王国，但是这一次要使用武力。

第十节　成吉思汗出征唐兀

人们知道，唐兀人是属于吐番种的民族，十一世纪时在鄂尔多斯、阿拉善和今中国甘肃〔1〕成立了一个单独的国家。〔2〕唐兀人深受中国文化的影响，他们用自己的方言仿效中国的书写方法制成一种文字。他们的国家，有如马可·波罗和鄂多立克对我们所说的，地位很重要，因为他们控制着"丝绸之路"的起点，通过他们地方再经过畏吾儿人地方，使远东和伊斯兰世界交通无阻。他们的王朝用中国名称，号为西夏，它从1032—1227年，以这个国名著称于史。他们的国都在兴庆，即现在甘肃的宁夏。蒙古史源称他们为唐兀，又称为合申。(104)拉施特喜欢用合申这个名字来称呼唐兀人国家(105)。

唐兀人国家是受成吉思汗攻击的第一个定居的国家。因此人们有这种印象，他不习惯于这种地方。他不得不几次兴兵才能攻克。他的猛烈进攻，在其它各地往往有决定性，而在这里只能出现为没有结果的掠夺战争。据《拉施特书》，他在回历601年，牛年，即公元1205年的进攻，实际上仅仅是一次比较谨慎的突入。《元史》也证实这一点，它仅仅对我们说，拔力吉里寨和在落思城之前掠获一些俘虏。(106)

成吉思汗第二次出征唐兀是在1207年（依照拉施特，是回历603年，兔年，《元史》说是卯年）的秋天。斡罗孩（Wo-lo-hai）城被毁。第三次出征是在1209年（回历605年的后六个月，蛇年，拉施特这样说，经《元史》证实）。依照《元史》，西夏主李安全(107)〔3〕遣其世子率师抵御蒙古人的侵略。成吉思汗击败敌人并俘获他们的部将高令公。他又一次破坏斡罗孩城，攻取夷门（在中文，这是说野蛮人的门）（翁按：夷门是指城之东门而言，格鲁塞解释为野蛮人之门是不对的），并俘获唐兀人一个将军——嵬名令公。随即包围中兴府，即唐兀国家的都城，现在的宁夏。成吉思汗试行引黄河之水灌

城，但是河堤断裂，他不得不放弃围城之举。拉施特在这一方面则说，成吉思汗进军直到额里孩城，[(108)]这个地名令人想起马可·波罗的额格里合牙，这也是指宁夏。唐兀主求降，并将他一个女儿献给成吉思汗。[(109)]《秘史》也说，唐兀国王——它称之为不儿罕，——自认为成吉思汗的藩属并将女儿察合[(110)]送给他，附带贡物中，尤其包括很多骆驼，这位征服者后来出征中国和河中时候，这些骆驼对于他发挥了十分可贵的作用。

第十一节　成吉思汗侵入金国

成吉思汗进攻唐兀，不过是一种“大规模的军事演习”，是为了从西面进攻中国北方做准备。(111)

中国的北方，我们知道，大约自一个世纪以来，是隶属于一种通古斯人，即现今满洲人的亲属女真人，他们的君主，以金主著称（在中国语为“金”，在蒙古语为“阿勒坛汗”），驻在北京。上面说过，金人历来是蒙古人的世仇，但在成吉思汗还年轻时候，曾有一次和他们联盟以报复塔塔儿人的仇恨。《元史》坦率地据实向我们承认，成吉思汗在这次事件中接受了中国的一个荣誉头衔，每年进贡于北京朝廷。在1207年左右，他已经觉得自己有足够的力量可以摆脱这种臣服关系。金国的一个贵人卫王允济来接受岁贡时遇到拒绝。然而决裂的发生只是在金章宗死后，当这个允济在北京即位成为史册中所称的卫绍王（1208—1213年）的时候。(112)金使来要求对新君致敬，成吉思汗随口问道：“新君为谁？”来使说：“是卫王。”成吉思汗向南（朝着金国的方向）而唾说：“我以为中原皇帝乃天上人做。卫绍王这等庸懦人也能做么？”说完上马远去了。(113)

1211年的三月，成吉思汗在客鲁涟河岸上举行一次大会，一次真正的军事会议，准备发动对金国的战争。他的远方藩属都来到这个地方向他致敬，例如突厥哈剌鲁〔2〕国王阿思兰汗，他住在巴尔哈什湖南边，和突厥畏吾儿国王或亦都护巴而术，他住戈壁中的吐鲁番绿洲、焉耆、库车等地。(114)〔3〕拉施特指出，对金国进兵是准备一场真正的民族战争，一个大规模的复仇之举，以报复从前女真人所加于从前蒙古人的一切侮辱。为了这个目的，这位征服者除下了小帽，依照仪式，将腰带向后围着脖子，登高山向腾格里——长生的青天祈祷。波斯历史家载述他所说的话：“长生天呵，我武装了我自己以报复我伯父斡勤巴儿合黑和俺巴孩汗的血债，阿勒坛汗（即金主）以可耻

的刑罚把他们处死。(115)如果你许可我，你在上面伸臂助我，并命下方人等、善恶诸神，联合帮助我。”(116)同时，成吉思汗还以代契丹人复仇的人自居，契丹人（按：此指辽，辽为金所灭）——不要忘记他们是蒙古种——从前据有北京，而于前一个世纪被金人所夺。

然而蒙古兵都是骑队，当这个时候，还没有掌握工程的技术，不知道围攻的方法，他们在长城雉堞之前停滞不前很久。1211年和1212年的时间消磨于在宣化和热河地区攻取一些防御不固的小城，只是为了免于日久厌倦。(117)1212年，猴年的春天，契丹人的首领耶律留哥叛金，集合了和他同种的人，给蒙古带来了可贵的帮助。者别统率蒙古一军进取在现今满洲南部的契丹旧都辽阳(118)。他最初不能攻下，就伪装退兵，再于夜间出其不意地回来袭取了该城。耶律留哥因此才能够在成吉思汗的宗主权之下自称辽王（这是契丹王朝的旧有称号）。金人这样就在背后受到攻击，而一直到这个时候蒙古人都是在长城之外奔驰的，如此分散金人的力量，对蒙古人是非常有利的。(119)

鸡年，1213年——战争的第三年——成吉思汗终于取得重要的进展。〔4〕在夏季，阴历七月，(120)他终于侵占了宣德府，(121)即现今北京至张家口的路上的宣化，他并且在长城之下的怀来击败了金将完颜纲。金人防御的锁钥是西北的镇住山西的三角的坚城大同(122)，大同守将是金将忽沙虎，但他弃之不顾，(123)一个本系契丹人名叫讹鲁不儿的部将将古北口要隘献于了蒙古人，古北口是在热河和北京之间的长城的一个非常重要堡垒。另一方面，者别攻取了居庸——另一个长城的堡垒，位于南口的西北，在张家口至北京的路上。

长城的各主要隘口就这样被闯开了。金人的纷乱已达极点，他们的将军忽沙虎杀死金主允济（按：在这里格鲁塞误作襄宗Siang-tsong），将皇族的另一个亲王宣宗（按：这是完颜珣）扶上宝座，其在位时期系自1213至1223年。(124)乘这个宫廷事变引起纷乱的机会，成吉思汗以三支大军侵入北方中国。第一军由他的儿子拙赤、察

合台和窝阔台统率，侵入山西的中部，到达太原和平阳，以《元史》为证，这一军取得这些城池之后，随即退出而携带战利品北去。蒙古人还是沿袭游牧人劫掠的古老习惯，许多时候他们不能了解什么是有效的征服，就是说真正的占领。中军由成吉思汗自己统率，幼子拖雷伴随，从河北的平原下趋攻取了河间府，再进到山东的平原攻取了济南。许多次要的地方，大部分也被攻取。然而在那些坚固的城池，如真定和大名，则遇到抵抗，更不用说北京了，蒙古人在那里不能作正规的包围，他们尽可能用断断续续的封锁使其饥饿。第三军由成吉思汗的两个兄弟，哈撒儿和帖木格斡赤斤统率，沿着直隶湾上溯向永平和辽西的门户。(125)

分三路骑兵侵入之后，成吉思汗重新聚集他的军队于北京城前，希望他的封锁终能使居民屈服。(126)当公元第四世纪，匈奴或鲜卑的游牧部落侵入中国北方时候，就是这样战胜了最坚固城池的抵抗力量的士气，他们将骑队布满城郭的周围至于几个星期，甚至几个月。(127)

然而成吉思汗的主要才能之一就是他的坚定不移的判断力，他认识到骑队不能攻破设防的坚固的都城。1214年犬年的春天，当北京的封锁势将无限期地延长下去时候，他派人向金主讲和："你的河北和山东郡县都在我势力之下，你所有的仅仅是北京城池，天既弱你，我复迫你于险，天其谓我何？(128)我如今打算还军回到蒙古，你拿什么东西奉献我，以消弭我诸将的愤怒呢？"

不幸的金主，赶紧献出蒙古人所要求的一切东西：金银、缎匹、五百个童男、五百个幼女、三千匹马，还送给为成吉思汗侍寝的一位有金主血统的岐国公主。当蒙古征服者接受这些礼物之后经过长城返回了他们北方的驻帐地方，北京朝廷以为这样就使自己得救了。(129)〔5〕或者无宁说，金人还是在那里恐惧游牧人会卷土重来。就在这一年，即1214年的阴历5月，(130)金主弃去北京的宫殿退往汴京，我们称之为开封府，此地在河南，以黄河为屏障。(131)至于北京，他命他

的天臣完颜福兴留守，并让太子也留守在这个城内。然而金主的出行被认为是逃走，金主的威望完全丧失。在他从北京往开封的行途中，一部分他的原来是契丹人的军队，叛变返回北京，宣布归附蒙古人，并派使者至成吉思汗处。这位征服者得到这种意外收获心中大喜，当即又派新的军队往攻中国。〔6〕一部分军队由三木合把阿秃儿指挥，〔7〕开往北京，增援叛军，另一军在木华黎指挥之下，开往辽东。金人的帝国，由于领导阶层纷乱，顿形涣散。金人派往援救北京之师战败于霸州城南。留守北京的金将完颜福兴由于失望，仰药自杀，于是蒙古人终于占领了这座都城。(132)

成吉思汗命失吉忽都忽、汪古儿和阿儿孩哈撒儿三人前往北京收取金人的财货。金人的守库吏合答自以为机巧，预先以礼物送给他们。汪古儿和阿儿孩哈撒儿接受了这些礼物，但是失吉忽都忽严词拒绝，他说："从前中都的金帛皆属金主。现在变成了成吉思汗的财产，没有他的允许，什么人可以染指呢？"成吉思汗知道这件事以后，高度称赞了他这个忠实的部将。(133)

得到这个胜利之后，成吉思汗遣人至开封，命令金主，叫他献出河北和山东全部，并放弃帝号，仅称河南王。开封朝廷虽然是在丧败之余，但是对于如此屈辱条件，这个金国的末主无法接受。战争仍继续下去。成吉思汗任命木华黎为左翼统帅，封为国王(134)，以负其责。这些重新发生的战役，我们在后面再说，成吉思汗本人并未置身其中，因为此后他就开始忙于突厥斯坦方面的事件了。

第十二节　蒙古人征服东突厥斯坦

我们在上面说过（本书此处），当成吉思汗统一蒙古时候，所有他的敌手中只有一个能够逃出他的掌握，这就是乃蛮王位继承人古出鲁克（屈出律），即结局很不幸的塔阳的儿子。(135)在他父亲已死和乃蛮百姓被粉碎之后，拉施特说，古出鲁克有一个时期带着一小队效忠于他的人流浪到阿尔泰山西南的别失八里和库车方面；之后，志费尼说，在1208年，他来向哈剌契丹人要求避居在他们境内，哈剌契丹人属于蒙古种，上面说过，(136)他们建国于突厥斯坦的伊塞克-库尔和楚河地区，已将近一个世纪了。哈剌契丹国王或古儿汗，以在楚河之上的八剌撒浑为其国都，其君临地方从畏吾儿里亚至于锡尔河，和从巴尔哈什湖至于喀什噶尔。古儿汗对古出鲁克殷勤接待并且把女儿嫁给他。忘恩负义的古出鲁克，于收集了流浪在别失八里、叶密立和海押立周围的乃蛮或篾儿乞的逃亡者归附于自己之后，他竟然对他的恩人进行阴谋活动。他先和花拉子模的算端摩诃末勾结，以摩诃末的协同，他背叛了古儿汗，结果将古儿汗废黜，或是于1211年把古儿汗完全毁灭，有如我们在他书中(137)所做的详述。古出鲁克取代了最后一个古儿汗的地位，就这样变成了东突厥斯坦的原来哈剌契丹帝国的主人翁〔1〕。不幸的是，这个半游牧人丝毫没有必需的才具以治理一个大部分是定居人口的国家。为欲强迫喀什加里亚接受他的威权，他用骑队于两、三年之内有系统地蹂躏禾稼。他的妻子是哈剌契丹人，信奉佛教，古出鲁克受她的影响，迫害喀什噶尔和和阗的伊斯兰教徒，为的是迫使他们脱离异教而信奉佛教或聂思脱利教（志费尼指出，他生来信奉聂思脱利教，正如许多乃蛮人一样）。(138)而在喀什加里亚的伊斯兰教徒，否则或是在八剌撒浑的(139)伊斯兰教徒，占该地突厥居民的绝大多数。欺侮他们，古出鲁克就是自绝于足以巩固他的权力的不可缺少的一部分人，拉施特惶恐地写道："崇拜偶像者（指

佛教徒）变成了主人”。我们注意到哈剌契丹的旧王朝，被古出鲁克所取代的已经是一个佛教徒王朝统治着伊斯兰国家，但是如何掌握国政，是曾在北京居于统治地位的人所知道的，这个王朝知道如何使伊斯兰教徒接受或忍受。阿尔泰山的野蛮人象古出鲁克则完全没有这种知识。他召集和阗城的伊斯兰教教长阿剌丁摩诃末，与之讨论信仰向题。引志费尼所言为证，伊斯兰教长毫不费力地驳倒了他，使他无话可说，不难想象一位伊斯兰教博士和一个野蛮人辩论时的情形；因此古出鲁克恼羞成怒，指名辱骂了伊斯兰教教主摩诃末。伊斯兰教长也愤然谴责这个亵渎神圣的人：“真教的敌人，愿你的舌头枯干！”古出鲁克丧失理性，使人加这位圣人以酷刑，结果将他钉死在其住所的大门上。(140)

古出鲁克又去进攻哈剌契丹帝国原来的藩属，在伊犁地方的哈剌鲁突厥人，以及在土鲁番、别失八里和库车的畏吾儿突厥人，他们都投到成吉思汗方面去了。古出鲁克擒获自称是在蒙古人保护之下的阿力麻里（在伊犁河之上）王子不匝儿，很失策地将他杀死。他终于重新引起成吉思汗的愤怒，成吉思汗似乎曾一度将他忘诸脑后。这次被直接挑衅，这位蒙古征服者于1218年派遣一军由者别那颜统率去征伐古出鲁克。(141)

质言之，这并不是一次战争。蒙古人被城市居民当做解放者迎接，由于古出鲁克缺乏行政上的经验曾将他们苛待，被他迫害的伊斯兰教成员也这样迎接蒙古军，由于被迫害，因此八剌撒浑、喀什噶尔和和阗都自动来归附蒙古人。以拉施特所言为证，者别宣布各人可以保留自己的信仰。换句话说，他恢复了信奉伊斯兰教的自由。(142)这里有附加的按语，等待下文说明，两年之后蒙古人进入河中和伊朗东境时候，伊斯兰世界所得到的印象是如何不同。政治环境使他们出现在喀什加里亚时候似乎是伊斯兰教的救星。而以后他们出现在伊朗时候，就成为该教的迫害者。——至于古出鲁克，失败后不敢再接战，

在他逃亡之中，被者别的轻骑在帕米尔山坡追上，并杀死他于萨里库尔河附近（1218年）。(143)〔3〕

我们由《拉施特书》得知，成吉思汗一度怀疑者别居功自傲，将要替他自己复兴古儿汗的哈剌契丹王国，取得独立地位。成吉思汗使人晓谕者别不要夸大成功，因为汪罕、塔阳和古出鲁克都因骄傲而失败。〔4〕然而他的疑虑是没有根据的。者别对他主人的忠心是不可动摇的。他并不想自立为王，他所想的是完全另一回事，怎样补偿他从前使成吉思汗所受到的损失。人们还记得当他还没有归附成吉思汗时候，曾一箭射倒成吉思汗的一匹马，一匹面白而特别为它主人所喜欢的马。成吉思汗没有对他怀恨，反而将这个旧日的敌人超擢为一军统帅。但是者别负疚在心，当他替蒙古君主攻取东突厥斯坦时候，他急急乎征求一千匹白面的马，和他从前所射倒的一样，或者无疑是更好，因为这不是秉性不良而矮小的蒙古马，而是河中的高大骏马，他将这些马匹献给了他的君主。(144)

第十三节　成吉思汗和花剌子模帝国的决裂

古出鲁克败亡，使成吉思汗据有旧哈剌契丹帝国之地，约略是我们所称为喀什加里亚的地方(145)加上现今俄属突厥斯坦东北的谢米列契。这样，他就变成为伊斯兰教世界的邻人，诸如花剌子模沙的帝国。

花剌子模帝国是一个新近成立的政治集团。建立这个帝国的是一个深受伊斯兰教和伊兰影响的突厥王朝，这个王朝原据有花剌子模或现今的基瓦地方，当从前的塞尔柱算端的国家分裂时候，它成功地占领河中（不花剌和撒麻耳干），伊兰东部和阿富汗。这些胜利，我们说是很新近的事。因为在事实上，花剌子模的沙或算端（苏丹）摩诃末（1200—1220），是与成吉思汗同时的人，仅仅于1206年才占领西阿富汗，于1212年才占领撒麻耳干，于1215年才占领东阿富汗，而波斯的封建主于1217年才承认他的宗主权。由此可知，他的统治是很脆弱的，姑且不去讨论他是否堪当这个称号而无愧，但说这个帝国既缺乏时间的考验，没有相当坚强的组织。事实证明，摩诃末从他和成吉思汗发生冲突这一天为始，就表现为一个犹豫不决、没有真实能力的人，丝毫没有成吉思汗那样的政治家长才。(146)

然而花剌子模帝国由于面积广大，又因为它很幸运地承受了阿剌伯-波斯的辉煌文化，令人对他发生错觉。成吉思汗也将花剌子模的势力无疑估计过高。无论如何，他寻求和他们建立最友好的外交和商业的联系。正是为了这个目的，他于1218年派往花剌子模的一个庞大商队，于伊斯兰商人之外，还有他个人的代表，蒙古人兀忽纳〔1〕。但是讹答剌城的守将亦纳勒赤黑，至少是得到算端摩诃末的默许，劫夺

了这个商队，抢劫去他们的财货并杀死这个商队的人。成吉思汗要求赔偿。他的要求遭到拒绝，于是他准备诉诸战争。

讹答剌的劫夺事件是否成吉思汗决定攻击花剌子模的主要理由，可以举这位蒙古征服者后来于得到胜利之后和河中一个法官瓦亦哀丁不真吉的奇异谈话为证，这是术兹查尼向我们报告这个谈话。成吉思汗对该法官说，他的名字将永远光荣，因为他惩罚了花剌子模算端，这个算端不是一个真正的君主而是一个强盗，违反人权，犯了指使杀害蒙古使节于讹答剌城之罪。[(147)]

第十四节　在出征花剌子模前提到的继承问题

出征花剌子模，是展开了这位征服者一生中新的一幕。一直到这个时候，他很少离开蒙古本土，北京地区他也曾在那里作战，但这还是蒙古草原。现在和伊斯兰教国家接触，他进入了一个陌生世界。《秘史》让我们知道，一种忧疑不安在他周围的人中不能隐藏不露。他的宠妃之一，美丽的也遂问他，如果有不幸的情形，什么人可以继承他的事业。(148)成吉思汗毫无怒意，严肃地答复了这个问题，以为提得有道理，大家一直没有对他提起是不对的。他当下询问他长子拙赤的意见。拙赤默然不语。他的次子察合台憎恨拙赤，粗暴地问成吉思汗："你要叫他继承么？"他毫无顾忌地重提拙赤的出生不止于可疑：拙赤是成吉思汗的儿子呢，还是掳夺去他们的母亲篾儿乞惕首领的儿子呢？他说："他是从篾儿乞惕地方带来的。他不能命令我们！"(149)拙赤气愤地跳起来揪住察合台的衣领。他要和察合台凭一种武器来判决曲直。先看两人谁是更好的射箭者，"你如果胜过我，将我的大拇指剁去。"又说："我们相搏，你如果胜我，我倒下去再不起来！"他们于是开始互殴。木华黎和博尔术试行将他们分开，但是成吉思汗保持沉默。这位征服者的一个老部下阔阔搠思终于找到了应该说的话："察合台，你为什么这样忙？汗现今指望你。当你未生时，天下扰攘，互相攻劫，人不安生，所以你贤明的母亲不幸被掳。你若如此说，岂不伤你母亲的心？你父初立国时，与你母亲一同辛苦，将你儿子们养大，望你成人。你母如日般明，海般深，这等贤明。你如何可以这般说？"(150)〔2〕成吉思汗最后打破了缄默，提醒察合台说拙赤还是长子。

察合台镇静下来，重新发言："我们两人都是长子，愿与父亲并出气力。"为了打开僵局，他提议他和拙赤两人之间如有争端叫他们的兄弟窝阔台公断，窝阔台一向以宽宏大量著称。如果我们相信《秘史》所说，这时候似乎同意遇事由窝阔台向成吉思汗直接请示，(151)这一种任务似乎是将窝阔台的地位提高至他的兄弟们之上而指定他为预定的嗣位人。依照同一史料，察合台（他常常表现对窝阔台有许多情谊）甚至正式提议以窝阔台承继他们的父亲，固然他比自己为幼。拙赤因为自己的出生一直存在疑问，感到不安，据说也同意了这个提议。

然而成吉思汗意识到诸子相仇在他死后将有引起可怕纠纷的危险。《秘史》在这里说到成吉思汗曾提出明智的劝告，对诸子说："你们不必并行，天下地面尽阔，叫你们各守封国。"〔3〕 他追溯蒙古从前王室的后裔阿勒坛和忽察儿的家族，因家族不和使他们丧失了王位。最后，如果我们相信蒙古的史诗，成吉思汗此时要求预先解决这个继承问题，他属意于窝阔台。四个兄弟里面最幼的是拖雷，他答应帮助窝阔台，当他忘怀沉睡时候唤他醒，有必要时提起他的责任，并且在他指挥之下忠心耿耿地去征战。(152)然而这个蒙古的史源，在我们看起来，实在是有些言之过早，它还说成吉思汗有言，如果窝阔台的子孙没有治国的才具，得由另一系的子孙继承帝位。(153)

第十五节　花剌子模帝国的毁灭、河中和花剌子模的征服〔1〕

在出发征伐花剌子模帝国以前，成吉思汗要求西夏主或唐兀国王，即《秘史》称为不儿罕而中国编年史称为神宗的派兵助战。派人对他说："你答应做我的右手。现在我和撒儿塔兀勒（按：这是蒙古人所称花剌子模）决裂，即将出征。和我一同出发，做我的右手吧。"但是唐兀国的一个大臣阿沙敢不做了极其粗暴的回答说：如果成吉思汗的力量不够，何必自称为汗？这个仇恨成吉思汗留待后来报复。他不能在出征花剌子模的同时再兴兵攻唐兀，而且对于金人进行的战争，虽然从缓，但在木华黎指挥之下，总要牵制住左翼的兵力。但是他自誓，一俟花剌子模事件结束，就要向唐兀人报仇，他结果履行了这个诺言。(154)

在兔年，1219年的夏天，蒙古大军在也儿的石河上游集中。秋天时候，成吉思汗到达，在巴尔哈什湖东南，在哈剌鲁人地方的海押立，哈剌鲁国王阿思兰(155)（其意义为"狮"）和他联兵。到这里来聚会的还有阿力麻里(156)国王苏黑纳黑特勤〔2〕和从土鲁番和库车带兵而来的畏吾儿人的亦都护巴而术。依照巴托尔德的估计，蒙古军人数约在十五万人至二十万人之间。成吉思汗叫他的最幼兄弟帖木格斡赤斤留守蒙古。在他妻妾之中，他叫美丽的忽兰陪伴同行。前哨和后援〔3〕的重要职务委付与少壮的统帅，他们在和最后的乃蛮人以及最后的篾儿乞惕人战争中表现勇敢，而知人善任的成吉思汗不至不立即加以拔擢的：者别担任前哨，速不台做者别的后援。脱忽察儿也被委以重任，担任速不台的后援，这似乎一部分因为他是成吉思汗的女婿。

花剌子模帝国，即《秘史》称为撒儿惕人的，[(157)]因蒙古军的来临而惊怖。数个世纪以来，河中的定居人不花剌和撒麻耳干城的伊兰族居民，锡尔河、塞拉夫香河和阿姆河乡野的伊兰种的或"撒儿惕"的农民；构成政治和军事贵族阶层的伊兰化并定居化的突厥人，常处于疑神疑鬼之中，惟恐游牧人从戈壁和阿尔泰山忽然如飓风一样的袭来。1218年的春天，有一支商队以使节的姿态由成吉思汗处来到河中，花剌子模算端摩诃末于夜间叫一个商队队员——这个人正好是原籍花剌子模的商人——到他那里，详细问他成吉思汗的实力究竟如何。他问：真的成吉思汗曾征服桃花石，[(158)]即中国北部和它的都城么？这时候，算端为了慎重起见，打算和蒙古汗成立一种通商条约，然而后来就在这一年，即1218年，蒙古商队在讹答剌的被杀事件激起了决裂——战争爆发了。

面临蒙古人的威胁，摩诃末算端把他的军队分布在锡尔河、费尔干纳要隘和河中各城的这条防线，因此在总的人数上他虽然占优势，而到处兵力都感缺少。成吉思汗从讹答剌方面攻破锡尔河防线。由他两子察合台和窝阔台统率的一军，由畏吾儿国王巴而术协助，留在这里（指讹答剌——译者），在包围了很久之后才攻取这个地方，因为蒙古人攻取坚城，在开始时候，方法很笨拙，我们已经在他们出兵中国之初看到了这一点，在这里也有这种情形。第二支蒙古军在成吉思汗长子拙赤指挥之下，从锡尔河两岸下趋，攻占了昔格纳黑和毡的。另一支五千蒙古兵的部队，上趋向锡尔河上游，攻取别纳客忒并进围费尔干纳的都城忽毡，这座城的花剌子模总督是英勇的帖木儿灭里（"铁王"之意）他于坚强抵御之后，沿河下趋出走。[(159)]最后是成吉思汗自己和他的少子拖雷带着大军直向不花拉进军，于1220年的4月到达。[(160)]

防守不花拉的花剌子模士卒皆是雇佣的突厥人，这些人欲突破一个缺口而逃，但结果只是使自己溃散。居民看到军队试行逃走，为之气沮，于是开城迎降于蒙古人，额梯儿说，这是在2月10日，但据术

兹查尼则说，是在16日。有突厥骑兵四百人，退守内堡，蒙古兵缘梯而登攻破之，守兵全部被杀。该城居民被迫献出全部财产并且受到种种迫害。但是蒙古人只对意欲反抗的居民使用有系统的屠杀，尤其是若干教长。杀死这些教会人物，被说成是成吉思汗意在迫害伊斯兰教。然而与其残暴本性不相符合，蒙古人不可能理解宗教战争，首先由于他们缺乏这种认识，其次因为他们以为一切宗教的代表人物都可能和他们自己的珊蛮一样，掌握某些魔术力量，因而对他们有迷信的敬仰。志费尼的富有戏剧性的记述，对我们说，成吉思汗召集所有伊斯兰教徒至于不花拉的大礼拜寺，用一种意义不明的演说恐吓他们，自称是上帝派来责罚他们的人，巴托尔德认为这是过于传奇化，的确是这样。(161)况且这位蒙古征服者很有政治头脑，绝不至以宗教问题恐吓伊斯兰教社会，他在蒙古和中国所采取的态度是善于利用腾格里或天来制造人们的幻想，允许我们推测他在必要时候还要同样利用阿拉。这里有更严重的情形，就是在劫掠之中，发生了火灾，结果焚毁了该城的一部分。

从不花拉，成吉思汗向撒麻耳干进军。在这座都城的外面，他和他的两个儿子察合台和窝阔台会师，他们刚刚取得了讹答剌，来到这里。撒麻尔干的突厥守兵是新近招募而来的佣兵，对于花剌子模的算端，缺乏效忠的坚定意志，没有作任何抵抗；所有这些突厥佣兵只有一种思想：被编入成吉思汗的大军。成吉思汗伪装应允，然而守兵投降之后，他出其不意地将他们残杀。这种举动当然是背信。实际上，这位征服者把佣兵的投降认做是他们对自己主人，花剌子模算端的背叛。我们知道他对于这一类事件的观念，他利用了佣兵们的卑怯，但是对他们只有鄙视，并且认为将不忠于其主的部下处死是合乎道义的。至于撒麻耳干的居民（他们的大部分还是伊兰人），他们抵抗得较好。至少是他们很勇敢地组织了一场突围，然而这些工匠们敌不过草原的骑士，他们被击溃了。〔4〕志费尼说，撒麻耳干城于被攻五日之后投降，术兹查尼说于十日之后投降，术兹查尼以为这是在穆哈兰

月（Mouharram）10日，即1220年的3月17日。和不花拉的情形相反，宗教的权威人士，伊斯兰教的先知和法官等没有表示抗拒，蒙古人结果赦免了他们，这可以充分证明蒙古人并没有存心敌视伊斯兰教教会。(162)

蒙古人占领在现今基瓦附近的花剌子模本土的都城乌尔犍赤(163)，比较困难得多。成吉思汗不得不派遣他的三个儿子拙赤、察合台和窝阔台都到那里去，同时还派了博尔术、脱栾扯儿必、兀孙那颜和合答安。(164)在艰苦围攻之中，拙赤显出是一个凡庸的领袖。他和察合台又开始作对，察合台斥责他遇事没有决断，六个月之后，成吉思汗为了终止他们的争吵和成立统一的领导，不得不命令他们两人都听从窝阔台的指挥，窝阔台于是更具有预定为继位人的形像。“窝阔台和婉地使他的两兄言归于好，严肃地使蒙古军队的纪律树立。”于是他对乌尔犍赤〔5〕实行总攻击，依照涅塞维(165)的大事年表，乌尔犍赤大约在1221年的4月被攻下。居民除有工匠的资格者外一概被屠杀，工匠被发送往蒙古。拙赤在围攻时候所表现的软弱，据涅塞维所说，或者是因为他知道这个地方是在他的未来封地之内，所以想拯救这座城市。(166)（参阅后“注释和参考”）

《秘史》和《拉施特书》不同，没有说到拙赤和察合台的意见龃龉，以及他们结果都归窝阔台指挥的事，但是他告诉我们，兀笼格赤（玉龙杰赤，等于乌尔犍赤）城破之后，三个王子分取该城人口，没有留下他们的父亲的一份。等到他们回到他们父亲那里时候，成吉思汗盛怒，以至三天不见他们。于是博尔术、木华黎（有误）和失吉忽都忽全来替他们说话。(167)他们说：“取得兀笼格赤，增加了我们的威力，撒儿塔兀勒被征服，你的大军皆喜。汗为什么这样愤怒？你的儿子们知道错误，满心懊悔。请仁慈为怀，饶恕他们……”成吉思汗怒气稍止，并接见这三个王子，仍然对他们严厉责骂。当他们一动不敢动地立在他面前，脸上流着焦急的汗的时候，三个箭筒士晃孩、晃塔合儿和搠儿马罕(168)也来劝解：“三个王子似鹰雏一般加入围猎，他

们来学习战争的本领。为什么一回来就这样责骂他们呢？从日出处至于日落处，我们的敌人很多。（请你）放我们去向敌人，就像你在围猎时候放西番狗（一样），〔7〕蒙天地护佑，我们战胜敌人，我们将一切金银绸缎财富取来献你，我们替你攻破人民和城池。你要不要我们去攻打巴格达的哈里发呢？”(169)这些话完全平息了成吉思汗的心情。为了表示他对于这三个箭筒士的满意，他叫晃孩和晃塔合儿随侍左右，据说他在这个时期已经命令搠儿马罕去攻打巴格达的哈里发，实际上这是将日期提前了许多。(170)

当花剌子模帝国面临崩溃之际，花剌子模的算端摩诃末没有去防守都城而奔往呼罗珊。徘徊于巴里黑和你沙不儿周围若干时之后，他想离开蒙古人更远些而逃避到伊剌克阿只迷。但是成吉思汗已派遣蒙古军里面最优秀的两个将领，速不台把阿秃儿和者别那颜去追赶他。速不台和者别没有受到夺取地方的指示，只奉命擒获算端，不管他死活将他带来。因此他们经过巴里黑和你沙不儿的前面时，城中人送来投降的声明，他们即认为满足。但是到了就在现今德黑兰附近的剌夷城时候，他们屠杀了一部分居民，当然这也毫不为错。他们经过哈马丹没有停留，但是焚毁了可疾云。然而他们虽然很快，仍被算端摩诃末脱走。这个不幸的人遭到失败，由于其帝国的败亡而绝望，他向阿必思浑对面里海中的一个小岛上躲避，他就在那里死于力竭和忧伤加上疾病，其时约在1220年12月。(171)

至于者别和速不台的进军是在这以后的情形我们将在后面叙述。

第十六节　成吉思汗攻克呼罗珊与阿富汗

结束了花剌子模算端和取得了前花剌子模帝国的中心——花剌子模本部和河中——之后，成吉思汗于1221年春天越过阿姆河同样去征服这个帝国在东伊兰的旧属地：呼罗珊和阿富汗。额梯儿说，巴里黑自动降附，邀得宽免；志费尼说，成吉思汗虽然接受居民的降附，但他还是歼灭他们。〔1〕他的少子拖雷进兵马鲁，于1221年2月25日（志费尼所说的日期）攻取该城，所有居民，除四百名工匠之外，概被屠杀。拖雷在平原之上，坐在金椅上，监视这场屠杀。根据额梯儿，在马鲁的周围，死者计达七十万人。拖雷随后去惩罚你沙不儿，该城的居民不幸于不久以前（1220年11月）击退并射杀蒙古的将军脱忽察儿，他是成吉思汗的女婿。(172)这是不可饶赦的冒犯。1221年4月10日，星期六，拖雷攻取该城。所有居民都被屠杀（也是除去工匠四百人送往蒙古），你沙不儿城遭到彻底破坏。脱忽察儿的寡妇、成吉思汗之女特来主持这场赎罪性的屠杀。

至于成吉思汗，把塔里寒毁灭之后，在该城的前面和他的两子察合台和窝阔台相会，他们此时已攻下了乌尔犍赤，成吉思汗自此往兴都库什山之南，围攻八米俺。在围攻期间，察合台之子、年轻的木秃坚被箭射死。他是成吉思汗的爱孙，成吉思汗因此非常痛心。当这个城被猛攻而失守以后（有的史源说这个征服者不戴头盔亲自参加攻城），他命令不赦一人，不取一物。为了纪念木秃坚的死，八米俺地方从此荒废，未再恢复。

“察合台当木秃坚死时不在这个地方。他于毁坏八米俺的时候回来。成吉思汗不许人将这个年轻王子的死告诉察合台。诈称木秃坚因事他出。几天之后，成吉思汗和三子会食，故意对他们生气，责备他们不服从他的命令，说话时候，注视察合台。察合台恐惧，长跪自陈，宁死不愿违反父命。成吉思汗反反复复地用这样的话问他：‘这是

实情么，你不违背你所说的话么’？察合台喊道：‘如果违背，我宁愿死去。’成吉思汗于是继续说，好吧！你的儿子木秃坚战死，我不许你诉苦。察合台听说，有如触电，但是用力制止眼泪，于饭后出去一泄心中的郁结。”(173)

但是，花剌子模王子札阑丁免古比儿迪——已故算端摩诃末之子，他的家族和人民遭遇重大灾难时候，脱身出走。他避入阿富汗山中的哥疾宁（按：即加兹尼），在那里重建一军，他统率这支军队向在吐呼罗斯坦围攻瓦里安的蒙古军挑战，杀其千人。蒙古人于是派更多的兵马来攻他——志费尼说是三万人，术兹查尼说四万五千人——以失吉忽都忽为统帅。双方在巴鲁安附近展开激战。历时两天。第二天，失吉忽都忽欲使花剌子模人相信他有援兵继至，命每一骑兵于他的从马上面位置一个毡做的假人，而自后扶之。这个计策几乎成功。花剌子模人于次日清晨看见蒙古军人数似是增加了一倍，打算退兵，但是札阑丁督促军队再战，蒙古军在人数上处于明显的劣势，终于被包围。失吉忽都忽坚嘱部下永不要离开他的犛牛尾旗帜，即他的纛，然而即将受到包围，蒙古兵纷纷溃逃。装备较好的花剌子模骑队追赶他们至于山谷之中，蒙古军损失惨重。志费尼的记述（为《拉施特书》所采取，第80页）所给我们的印象，这可能是成吉思汗大军多时所没有遇到的最严重的失败。(174)

成吉思汗听见这个大败的消息，表现十分坚强而有自制能力。他很镇定地说，失吉忽都忽惯于常胜，从来没有受到劣运的考验：“此后他应该比较谨慎。”(175)他立即负起弥补这次失败的责任。经过巴鲁安战场附近，他命人把失吉忽都忽的布局说给他听，他从而批评了这些措施。(176)

然而札阑丁不敢等待蒙古大军的来到。成吉思汗引兵追逐他，结果在申河（按：即印度河）之上赶上了他，并在那里获得大捷（根据涅塞维，这是在1221年11月24日）。札阑丁凭着个人的勇气，在这个可纪念的日子里，曾一度击退成吉思汗所自将的蒙古中军，他策马全

副武装跳入申河，在乱箭交射之下，他竟然幸运地横渡过河流。成吉思汗满心叹赏，不禁让诸子以札阑丁为榜样。但是他还是把落在他手中的札阑丁的诸子杀死。（札阑丁也表现得很残酷，例如在巴鲁安战役之后他命人将钉子刺入蒙古俘虏的耳朵）

蒙古人没有进兵印度追赶札阑丁。只是在次年，他们的一个支队，在札剌儿人将领八剌那颜指挥之下进兵申河的东岸直达木勒坛。(177) 在目前，成吉思汗先要惩罚由于巴鲁安战败而引起的在东伊兰的最近叛变。因此他歼灭了哥疾宁的人民，而蒙古将领野里知吉带于围攻很久之后，取下了叛变的也里（赫拉特）（1222年6月14日），所有居民，也被杀尽，这场屠杀历时整整一个星期。

纵使是这样，实事求是的头脑和天生的统治意识，在成吉思汗身上是永远不会失去地位的。于屠杀居民，甚至伪装离去而忽然引兵回来，屠杀残余人口之后，蒙古人终于在这些没有被削为平地的城里任命一种州长，即达鲁花，〔2〕以负责编制人口统计册，招募军队的附属人员，成立帝国通讯驿站，征收各种应向汗廷交纳的税款和贡物。中国旅行家丘长春曾于1221年看到伊犁河谷的阿力麻里地方的达鲁花制度的施行。(178) 在成吉思汗曾想完全变成为沙漠的东伊兰，当然需要更长的时间来设立这种制度。但是在河中，他老早就将一部分行政事宜委付给他的新来幕僚回回人马合某牙剌洼赤或者无宁说是委付给此人的儿子马思兀牙剌洼赤，达鲁花的制度不久就普遍建立起来了。(179)

成吉思汗在兴都库什山南边的阿富汗地方逗留了一些时候。1222年5月，正如我们将要看到的，他在这里接见了道士丘长春。1222年的秋天，他再次渡过阿姆河。经过不花剌时候，他怀着好奇之心叫人讲解伊斯兰教义。他赞同这些原理，可兰经典的阿拉在实质上与突厥-蒙古人的腾格里并没有什么不同。但是他责难往麦加朝圣，因为腾格里是到处皆是。在撒麻耳干的大礼拜寺，他命令用他的名义祈祷，因为他已经代替了摩诃末算端的地位。

《秘史》，在它这一方面告诉我们，成吉思汗于征服花剌子模之后，曾采纳两个“撒儿塔兀勒”人的建议，这两个人属于“忽鲁木石”部落（即花剌子模人），名叫牙剌洼赤和他的儿子马思忽惕，他们来自玉龙杰赤-八剌喝孙即乌尔犍赤城。这里所指的就是上面所说的马合某牙剌洼赤和他的儿子马思兀牙剌洼赤，“他们向汗陈说管理各城的方法”。(180)他们告诉成吉思汗这些情形之后，成吉思汗命马思兀协同达鲁花或蒙古人的总督们管理不合儿（不花剌）、薛米思坚（撒麻耳干）〔3〕、玉龙杰赤（乌尔犍赤）、兀丹（和阗）、乞思合儿（噶什哈尔）等处。至于马合某牙剌洼赤本人，成吉思汗叫他帮助管理乞塔惕人的中都即中国的北京。(181)

蒙古史诗这几行文字或者标志着成吉思汗历史的转折点，这位游牧的征服者，直到这个时候，完全不懂城市文明的情况，现在开始认识它的存在并留心它的一切。从这一天起，草原帝国渐渐自求适应于它胜利的结果，向这些古老的文明帝国学习，他们是出乎预料之外地成为这些国家的继承人，和几乎不由自主地将要变成为其事业的继续者。

离开河中后，成吉思汗往锡尔河北边度过1223年的春天，在亚历山大山之北的忽兰巴失的草原上召开一个庆祝的忽里勒台，随后他携带全军从事大规模的围猎为乐。他在塔拉斯和楚河的草原度过1223年的夏天，在也儿的石河上度过1224年的夏天。(182)在1225年的春天，鸡年，他返回到蒙古，抵达土拉河旁边的黑森林畔的斡耳朵，他离开这里，已经六年了。(183)

第十七节　丘长春的旅行、横穿蒙古 (184)

我们提到过丘长春的旅行。成吉思汗很久以来就想认识这位有名的道家，必然是因为人们传说道教修士们的“威力”，把他看做一个高等珊蛮，能够给他饮长生之药。从1219年，当他驻帐在乃蛮人地方时候，就派人去请他。长春此时起程前往，于1220年阴历2月22日（4月）到达北京，他在那里得知成吉思汗已经出发和花剌子模人作战。奉命安排他的旅程的“蒙古”官员（一个归附的金人）刘仲禄欲叫他和送往供成吉思汗娱乐的一批妇女同行。这位道家（生于1148年，已经是七十老翁）认为这样的旅伴不方便，他说：“我虽然仅仅是山中野夫，也不能和这样的旅伴同行。”他的请求得到满足。

长春于阴历4月16日（1220年5月19日）离开北京。他曾住在这个城的北边，等候成吉思汗大营的命令，同时也要等待帖木格斡惕赤斤亲王的命令，帖木格于成吉思汗西征时候留守蒙古。至1221年3月，长春才离开河北深入戈壁沙漠或无宁说是进入荒野的草原，这里只有衰草和丛丛的榆柳。“出沙陀，至鱼儿泺，始有人烟聚落……皆黑车〔1〕白帐，随水草放牧。尽原隰之地，无复寸木。四望惟黄云白草。”(185)再向北行，到达捕鱼儿湖迤东的合勒合河，“方见一沙河，水濡马腹，旁多丛柳。”4月1日（阴历4月24日），到合勒合河的北岸附近，这里是帖木格斡惕赤斤（斡辰大王）驻营地方。“水始泮，草渐萌矣。时有婚嫁之会，五百里内首领皆载马湩助之。帛车毡帐，成列数千。”4月30日，长春被引见帖木格，帖木格以马和牛各百匹供他使用，使他能够到达东伊兰见成吉思汗。

辞别了帖木格，这位道士取道向西。阴历4月22日（5月15日），抵达陆局河，即客鲁涟河，有湖在高处，这应该是指呼伦池或小达赖

湖。长春随后沿客鲁涟河岸上溯至于土拉河。编写这部旅行记的他的伙伴（按：指其门人李志常）很注意蒙古气候的特点，早晨很冷，傍晚很热，而草原的整片草地上点缀着五颜六色的花朵。沿着肯特山南边岗阜，旅行家经过土拉河上游和其支流哈儿乌克合河流域，从这里是到了鄂尔浑河上游。〔2〕“人烟颇众，亦皆以黑车白帐为家。其俗牧且猎。衣以韦毳，食以肉酪。男女结发垂两耳。妇人冠以桦皮，高二尺许，往往以帛褐笼之，富者以红绡。其末如鹅鸭，名曰故故。”〔3〕我们的旅行家继续说，蒙古人，不懂得书写，一切以语言约束，有时刻木为契。他们从来不反抗首领的命令，说过的话一定信守。

长春现在是在杭爱山中。他的旅行记记载所经过的险峻山岭的美丽，“布满了松栝，其高干云，其密遮住日光。”然而这些地方，一年之中有六个月积雪。自此渡上鄂尔浑河，继之为布尔合台，再沿察罕湖行，于阴历6月28日（1221年7月19日）经过察罕奥龙之后，到达成吉思汗后妃的帐殿。〔4〕长春旅行记在这里增加一句很有趣的话，他说这些游牧宫廷的车舆亭帐，望之俨然，即使是古代匈奴的大单于，也没有这样盛况。在许多皇后之中，有金国公主和唐兀公主，〔5〕她们争先送礼物给这位中国道士。这些旅行家们，(186)于阴历7月9日（1221年7月29日）离开帐殿向西南前行前往乃蛮人的旧地。8月14日，他们经过一座城（八剌喝孙）的附近，镇海“相公”受成吉思汗的命令，在这里设立粮仓，并且有许多中国工艺技师和工匠，从中国发配到这个山区。这座镇海城，据《元史》说，是在阿鲁欢山或阿儿浑山附近，在乌里雅苏台西南札八罕湖南边。(187)成吉思汗又曾迁徙于攻克北京时候所俘获的两个金主的妃嫔在这里。所有这些被放逐的人，流着欢欣的眼泪迎接这位中国道士。

也就是镇海，来这个地方告诉长春说，成吉思汗急于要见到他。为了使旅行队进行迅速，镇海自己也加入了他们的队伍。人们置身于杭爱山和阿尔泰山之间的崎岖地带：“屡见山上有雪，山下往往有坟墓，及升高陵，又有祀神之迹。”(188)乃蛮地方的山径是很难通行

的，而成吉思汗又这样急切地要见这个道教修士，所以不得不放弃大部分车辆，乘马而行。而且山中多鬼怪："从前乃蛮国王经过这里，每为山精所惑，他不得不以礼品祭献。"(189)阴历8月15日（9月2日），到达金山，即阿尔泰山的东北山坡。

穿过阿尔泰山只有一条窄径，是新近由"三太子"（窝阔台）所开辟。护送的队伍仍须轮流推动车辆上去，并且于下去时予以控制。"三日之间，我们越过三座山岭。"到达最后一山的南面斜坡之后，这个旅行队（无疑是经由答必斯丹答班的山峡）又下临不耳浑河谷，这是乌泷古河的河源之一，或者更确切地说，稍向东就是小纳伦河的河谷。嗣后，横渡有若干沙丘的沙漠，这个地方有妖魅出没，就以血涂马首前进。人们看见南方有一条恍疑银色的线：这是天山的第一道前峰（中国史料中称为阴山）。9月底抵畏吾儿城别失八里，这里被称为鳖思马，就是现今古城附近的济木萨。〔6〕畏吾儿国王、人民、佛教僧徒以及其他人都来迎接这位著名道教家。旅行记的作者注意到畏吾儿人的绿洲肥沃，因为有许多巧妙的河道灌溉。此后又历一城，依照中国的对音呼为昌八剌（彰八里），〔7〕这个地方的畏吾儿王是"镇海的旧友"，在一个高台之上设宴款待镇海和长春，饷以美酒和很好的西瓜。〔8〕据说，这是最后一座佛教城。(190)再向西行之后，便进入伊斯兰教范围了。沿着准噶尔沙漠，他们抵达美丽的赛喇木（蓝湖）湖，天山的山峰倒映在湖水中，松桦成林，阴森环绕。"二太子"，即察合台，于1219年在这里开辟一条道路越山而过，在伊犁河流域和湖水之间，通过塔勒奇隘，搭若干木桥横跨急流和瀑布。这些桥颇宽，可容两车并行。塔勒奇隘道的南面，就是伊犁河谷，那里遍地是青草、桑树和枣树。

第十八节　丘长春与成吉思汗

长春于阴历9月27日（1221年10月14日）抵达阿力麻里（阿里马）。来迎接他的有本地方的国王，中国对音称其名为铺速满，和达鲁花赤，即蒙古地方长官。这个地方以出产水果著名（阿力麻里在突厥语的意义为"苹果园"）〔1〕。长春的《西游记》赞赏把这个地方变成为一个真正园林的灌溉工程，而他们的"秃鹿麻"（突厥语：秃儿麻）（按：据《西游记》，指羊毛织成的一种衣料）是驰名全中亚细亚的棉织品。

一直继续向西，行抵塔剌斯河，于阴历10月2日（1221年10月18日）渡河从哈剌答忽和阿剌答忽两山之间下趋到西突厥斯坦的平原。在这里，长春得知成吉思汗已经出发追击算端，即札阑丁，至于印度的边界。

11月1日渡楚河之后，在从前哈剌契丹国境之内，长春的伴侣（按：指李志常）回忆起哈剌契丹的那些中国化君主，深表同情。旅行队经过赛蓝（赛喇木），于22日渡过锡尔河（霍阐没辇），再过去经塞拉夫香河，于阴历11月18日（1221年12月3日）到达撒麻耳干。经蒙古官员的同意，在这座城中过冬。阴历3月初（1222年4月中），长春得到成吉思汗的音信，他从阿富汗作战的地方遣人告诉长春说："真人来自日出之地，跋涉山川，勤劳至矣。我不久要回（蒙古），但是我急欲闻道，请速来。"(191)万户播鲁只（无疑是指博尔术）奉命保护长春通过铁门（铁门关）。于渡过阿姆河和行经巴里黑之后，长春终于阴历4月5日（1222年5月15日）到达成吉思汗驻营的地方。这位征服者给他极其殷勤地接待。成吉思汗对他说："其他国王（金人和宋人）征聘皆不应。今远逾万里而来，朕甚嘉焉。"长春答曰："山野（长春自称）奉诏而赴者，天也。"成吉思汗请他坐，立即问他："真人远来，有何长生之药？"这位道教家诚实地以哲学家而不是以神仙家

的态度答复他，他说："有卫生之道，而无长生之药。"成吉思汗对于他的真诚，甚为嘉许。命人替长春预备两顶帐幕，"就在御帐的东边"。皇帝叫人称他为仙，依照道家的意义，这是"长生不死之人。"

得到长生不死的奇方的希望已经破灭，比较起来，成吉思汗对于一般道家的哲学肯定没有多大兴趣。似乎他虽然对他的客人还是很有情意而此后屡次拖延问道的日期，这些道理，他显然是不能了解。谈话本应于阴历4月（公历5月）举行。但是在这个时候得到札阑丁反攻的消息。成吉思汗有了比玄学更为迫切的关心事件。长春请求准许他回到撒麻耳干。征服者允许他这个请求。蒙古人在撒麻耳干的总督或太师、移剌阿海或耶律阿海（伯勒什奈德误认做耶律楚材），〔2〕予以盛情款待（游记述他送甜香西瓜）。长春似乎在这里和答失蛮（"大石马"）们，即伊斯兰教文人们有所交往。

阴历7月（1222年8至9月）长春再被召往成吉思汗那里去，这是在巴里黑南边的阿富汗地方。镇海陪伴他于阴历8月22日（9月28日）前往御营。长春提出要求，道教长见帝王时有免除跪拜的特权，仅行鞠躬叉手之礼。成吉思汗明哲地以这种致敬的方式为满足。他请客人饮忽迷思（湩酪），长春坚持不饮。长春被邀请每天和成吉思汗一同进餐。这位哲学家也拒绝了这个邀请，他说喜欢清静独处，不欲厕身宫廷纷纭之中，成吉思汗又一次表现得智慧与仁慈，以为他所说的有道理。

长春随着这个游牧宫廷，于1222年秋天，开始北上。在路上，成吉思汗遣人送给他这位哲学家朋友葡萄和西瓜的果汁以及其他美味。10月22日（阴历9月15日）在阿姆河和撒麻耳干之间，成吉思汗命人设帐听长春论道。当时有镇海"相公"在座，而太师耶律阿海担任翻译。"皇帝大为感动，哲人所言，使他心悦。"10月25日，〔3〕是一个美丽的夜晚，会谈继续举行，29日又举行一次。成吉思汗对于哲人的指教，印象是如此之深，所以他命将长春所说的话用中文和"蒙古"文记录下来，这时候所谓蒙文，无疑是指畏吾儿文字。

这些载于最直接的史料的事迹，向我们指出这位征服者具有严肃认真的道德品质。当他召唤这位著名道士时候，无疑是仅仅为了神仙灵迹，将此人认做一个高等珊蛮，能够给他某些修炼的药剂为他保证长生。而道教，于天才的玄学家之外，肯定包括一大批伪善者和走方郎中在内，他们仅恃鬼神之说和炼金术为生，尤其是在想要取得某些朝廷的信用时候。长春在这一方面所要做的事，尽管他很不愿意，如果他答应做，并不是很难。而恰巧这位道士偏偏富于自尊心和智慧，对道教创始人的真实教诲信守不移。如果成吉思汗是一个野蛮人或缺乏理性的人，他必定不能忍受这种觖望。值得钦佩的是，他不但放弃了获得灵药的希望，而且还以优礼和虔诚来倾听来自道德经和庄周的高深的理论。我们的经典作家们也说，这种事实证明他具有伟大的灵魂。事实上，他对于这种形而上的性灵一元论能够领会什么呢？我们无论如何应当承认，他的如此诚意，实在是难能可贵。(192)

1222年11月10日，在撒麻耳干，这个道士再次去见征服者。这位征服者，常常处身于秘密哲学和魔术的气氛之中，问他要不要屏去左右。长春劝他不必。长春对成吉思汗说："山野学道多年，常乐静处。御帐军马杂遝，精神不爽。请允许返回自己地方。"成吉思汗又一次答应了他的请求。长春将他所有的东西分施与撒麻耳干的穷人，启程返回中国。然而雨和雪开始降落，旅程显得很艰难。成吉思汗利用这个机会挽留这位道士和他在一起："我也要东归，你愿意和我同行么？稍等一时。我的儿子们就要来了。而且你的道理，某些地方我还不很了解。"过后不久，3月10日，成吉思汗在塔什干地区围猎时因追逐一只受伤的熊而堕马。熊已近前，成吉思汗险些遇害。长春乘机向他指出象他的年龄不便围猎，所说的也是完全由道家的论点出发。

1223年4月8日，长春终于得到准许返回中国。成吉思汗给他一张敕令，上面盖有御玺，为了使道教的师父们得蠲免赋税。他的一名叫做杨阿狗的官吏受命伴送长春。

长春再次经过赛喇木、楚河、伊犁和阿力麻里。又横渡准噶尔沙漠，在这个地方，狂风卷沙，年年变换沙丘的面貌，居民告诉他，这是有鬼神驱使。他穿过答必斯丹-答班(193)山峡，或其东边的隘口重过金山南部之后，行经水草俱无的戈壁，走了一条通往中国的直径，取道其西北和东南以避免敌国西夏，经由失儿津至翁金河，直到山西之北的汪古人的呼呼克图地方，他于1223年7月到达这个地方。长春卒于1227年。(194)〔4〕

如果把成吉思汗谦虚倾听道教修士的高谈哲理与他对于藻饰词句和夸夸其谈的人的深恶痛绝两相比较是很有趣的。志费尼说他一贯讨厌波斯和中国礼节上的虚夸头衔，训诲他家族的王子们不用这些头衔，因此："有血统的亲王们也用本名称呼，而在文书上，这些名字并不连带任何荣誉称号。"已故花剌子模算端的一个秘书到他这里来供职。有一天他叫这个秘书写一个最后通牒给毛夕里的阿塔别乞别特哀丁鲁鲁。拉施特说，这个书记依照波斯习惯以漂亮的词藻来修饰威胁之语，成吉思汗质问这是否嘲弄他，命人将这个虚夸太甚的修书人处死。

第十九节　者别和速不台燃起蒙古人将来征服波斯和罗斯的战火

我们在上面只说到者别和速不台率骑兵到了剌夷和哈马丹，在这个时候，他们正失去了花剌子模算端摩诃末的踪迹。得到算端已经在里海一个小岛上死去的消息，他们认识到他们的使命是变更目标。不必再追赶敌人的君主，他们继续向西驰骤，变成为一种侦察性的长途行军，为的是替蒙古人未来的进攻作准备。

这个军事行动，有关于伊兰和高加索的内容，由于额梯儿的叙述而为大家所熟悉，该书描写伊斯兰教世界在这两个蒙古将领的大胆进军面前极端恐怖。(195)但是明诺尔斯基先生怀疑额梯儿所说的剌夷城于1220年被者别和速不台毁灭，是否夸大其词。事实上，额梯儿本人也说，1224年对于残余人口有第二次的屠杀。明诺尔斯基断言："志费尼仅说蒙古将军们在可瓦儿-亦-剌夷杀人很多，但是在剌夷本城，因为该城的法官迎接他们并表示服从，他们即离此而去。拉施特相信，者别和速不台部下的蒙古人曾在剌夷杀人和劫掠，但是他似乎对剌夷与忽木有所区别，在忽木，人民全部被杀。"(196)明诺尔斯基提出他的意见，这两个蒙古将领可能卷入了伊兰的各种宗派之间的斗争，这些派别企图利用他们在内部争端中占上风，者别和速不台可能帮助伊斯兰教的逊尼派对伊斯兰教的十叶派(197)进行报复。

事实上，蒙古人显然在这里没有一定的行为准绳。他们靠这些地方给养，他们依照战争规律，利用一切可以利用的机会，并知道如何适应情况。波斯历史家米尔空断言，他们受逊尼派的请求去毁灭忽木，因为忽木是一座完全由十叶派控制的城。他们也毁灭了赞章并用急攻的方法取得可疾云，屠杀了那里的所有居民。至于哈马丹，由于

及时地投降，仅输赎款。阿哲儿拜占（阿塞拜疆）的突厥人阿塔别乞月即伯以黄金为代价使他们离去他的都城套利斯。(198)

者别和速不台从波斯进兵高加索，作初次的入侵。在1221年的2月，他们在梯佛利斯附近击败谷儿只人的军队。(199)从那里，他们又回到阿哲儿拜占，破坏了那里的马剌合（1221年3月）之后，他们又在出现于哈马丹城下，这一次，哈马丹企图抵抗。他们急攻取得该城，于杀死所有民众之后，将它焚毁。从那里，经由同样被他们破坏的阿儿迭比尔，他们第二次侵入谷儿只。速不台伪装退兵，引诱谷儿只骑队至于者别所埋伏的地方。谷儿只人又一次被击溃。之后，取道打耳班要隘和查马哈，这两个蒙古将军下趋至于罗斯南部的平原。

黑海北边的草原是钦察〔1〕人的领域，他们是信仰异教的突厥游牧人，在那里过着部落的生活。面临蒙古人的威胁，他们成立了一种联盟，包括高加索山区的勒吉思人和曲儿克斯以及忒列克的阿兰人。者别和速不台很狡猾地分给钦察人一部分战利品使他们遵守中立。等到击败了山区人和阿兰人之后，他们回军进攻钦察人，并击溃了他们，夺回分给他们的战利品。(200)

由于钦察人的乞援，罗斯诸侯们参加这个战争。一支八万人的罗斯大军，由基辅、加里奇、切尔尼戈夫和斯摩棱斯克几个诸侯统率，自德聂伯河下趋。者别和速不台佯作退兵，等到罗斯骑队已经相当疲倦，罗斯的各师团彼此相当分开的时候，者别和速不台在迦勒迦或加勒密勿思河附近向他们挑战，这是在马利乌波里附近流入阿速海的一条海边小河，罗斯军队被他们击败（1222年5月31日）。(201)〔2〕但是他们不想夺取罗斯的土地。于劫掠在克里米亚的速答黑城的热诺亚人的钱库而以为满足之后，他们取道伏尔加河(202)返回亚洲。他们渡河向察里津前进，除攻击卡马河旁边的不里阿耳人（大保加利亚）之外，没有去作新的攻袭。他们在途中降伏了乌拉尔地区的康里突厥人，最后到达锡尔河北边的草原和成吉思汗大军相会。

《元史》速不台传证明，成吉思汗非常满意并认可这个部将所建树的功勋，元史引他的话说："速不台枕戈血战，为我宣劳，朕甚嘉之。"[(203)]不等这位英雄回来，成吉思汗就派人送给他大珠、银罂，以表示个人友谊。[(204)]

者别和速不台的侵入西波斯、高加索和罗斯，有如上言，不过是一次长途奔袭。他们去后，这些地方的人民可能以为是做了一场恶梦，而蒙古人留在这些城市里面下来的冒烟的瓦砾场以及堆积如山的尸体证实他们经过这里是可怖的事实。者别和速不台在事实上是做了一个有次序的侦察，了解到地方情况，并向成吉思汗提出有根据的意见，从蒙古军的战术来对照波斯、谷儿只和罗斯军队的弱点，这些经验，对于成吉思汗的继承人应该是仍然有用的。我们将要看到，在1231年，窝阔台派遣蒙古将军搠儿马罕往波斯，终于征服这个地方，有如者别和速不台所预示和所引起的。同样情形，拙赤的儿子拔都于1237年和速不台本人同来，于降伏了钦察人之后，完成了罗斯草原的征服，然后又将罗斯各诸侯国逐一降服，并且提兵直至"欧罗巴草原"的极边，直至于匈牙利。[(205)]1241年4月11日，速不台在莫熙（Mohi）对匈牙利军队所取得的胜利补充了十九年前他在加勒加河对罗斯军队所获得的克捷：从日本海至于维也纳的门口，所有草原，包括阿富汗，[(206)]当时都承认成吉思汗帝国的威权。

第二十节　成吉思汗返回蒙古

我们在上面说过，成吉思汗于征服东伊兰之后启程返回蒙古（上第201页）。依照《元史》，并经《拉施特书》证明，他于鸡年（太祖二十年，乙酉）即1225年的春天回到他的驻跸之地。(207)《秘史》告诉我们，他在额儿的石，即也儿的石河的沿岸过夏。《秘史》没有说明这是在那一年，只是紧接着说了一句：随后在鸡儿年秋回到土拉河旁边黑森林的斡耳朵。(208)由此可以推测，在也儿的石河的暂驻是在前一年的夏天，就是1224年猴年，尽管书中并没有明载是这一年。巴托尔德就是这样做的。(209)然而严格地说，也可以由此推测成吉思汗到达也儿的石是在1225年的夏天，而于同年，即1225年的秋天到达土拉河。除去这个日期上的疑问以外，还有可憾之处，因为我们对于这位征服者的事迹，从离开河中（1223年）直到最后一次征伐唐兀（1226年）的时候，我们几乎一无所知。由于后来他的继承人窝阔台认为他此时已经战胜了一切敌人，我们可以推想成吉思汗在这个时候，从事于狩猎宴会，以蒙古人的方式休息自己，他早年生活是如此艰辛，现在他要补偿这个损失。〔1〕萨囊彻辰的逸史说他返回故土之后有若干家庭事件烦心，无疑不足为据。(210)〔2〕

然而成吉思汗的敌人，远远没有全部解除武装。在中国，受命统率"左翼军"完成征服金国的任务的木华黎，遇到了顽强的抵抗。老朽的女真人从前保卫河北总是那样糟糕，现在为了救护他们最后退守之地河南，则证明坚强得多。七年之间（从1217至1223年），木华黎事实上虽然大体上制服了这一省，但是费去极大气力，大部分地方常是取而复失，经过反复争夺。早在1217年，木华黎初次占领了现今河北省南边的大名，但是未能守住这个地方，因为他于1220年还要再来征服这个地方。(211)1218年，木华黎从金人手中攻取，或无宁说是又一次攻取山西的都会太原以及平阳，1220年，攻取山东的都会，现在

的济南。[3] 1222年，我们看到陕西的旧都，西安府或长安，落在他的手里。1223年，他从金人手里，用袭击方法重新占领重要防御据点博州（当时称为河中），此地在山西西南角黄河的肘腕之处，[4] 他就在这个时候积劳而卒。实际上，斗争渐渐演成为无休止的围城战，金人还保有并且坚守着河南，他们的都城，就是现在的开封府或汴京，就在这里，抵抗一直继续至于1233年。

第二十一节　耶律楚材

另一方面，河北、山西和山东的征服，对于成吉思汗来说，提出了新的问题。这些城市，集中了偌大人口和物资，如何处理？还有许多耕种地，草原人到这些地方感觉很不习惯，应该如何处理？蒙古的将军们提议屠杀人民并把土地还原到草原的状态，替蒙古骑队造成最大便利，如果这样，草原地带将扩展直达黄河。我们曾见，公元四世纪，当匈人各部落以及成群的虎和狼占据这些地方时候，据《十六国春秋》的记载，这几乎已经是中国北方诸省的命运。(212)

这种野蛮办法被一位契丹族的官员所阻止，他在北京失守时候被俘并归附于成吉思汗，成为很受重视和颇被听信的顾问，此人就是耶律楚材（生于1190年，卒于1244年）。〔1〕

根据中国历史的记载，耶律楚材被引见时候，成吉思汗对他所说的话，充分表现出一种暧昧不明的同类感，这是斡难河的游牧人对于契丹人所怀抱的情感，他们彼此都属于蒙古种，而东胡种的女真人则是他们共同的世仇。他对耶律楚材说："辽（中国称契丹王朝为辽）金世仇，朕已为你雪之。"耶律楚材虽然属于契丹皇族，他的耶律姓氏，已足以说明，但是他汉化很深。他回答成吉思汗说："我的父、祖和我自己，均称臣于金。如果仇视前主，便是不忠。"我们知道成吉思汗怎样赞成忠于君主，就是在敌人方面，也不例外。耶律楚材的答复使他特别高兴。耶律楚材长得魁梧、长须、声音洪亮，也使他喜欢。况且耶律楚材还是一位灵巧的星相学者。成吉思汗叫耶律楚材跟随自己。每次出兵以前，命他验看羊胛骨烘烧出来的裂纹以卜吉凶，这是蒙古人惯用的占卜方法。(213)

耶律楚材将他在成吉思汗左右所取得的信任很好地利用。当蒙古人出征唐兀人和金人的时候，蒙古各将领争着攫取敌人的子女金帛，

“楚材独收中国书籍及大黄药材，既而蒙古士卒病疫，用此拯救几千人的性命。”(214)

是耶律楚材，阻止了蒙古将领们实行他们的变中国北方为草地的计划。这是功德非浅的事，因为我们将要看到，当征服唐兀人国家时候，蒙古各将领的这种欲念比以往更加强烈。〔2〕

第二十二节　畏吾儿“文书处”和成吉思汗的行政制度

如果我们知道成吉思汗在1223年至1225年之间这些“没有战争的年头”，究竟做些什么，将是特别有趣味的。似乎是在这个时期，他给新的帝国成立一种行政组织的胚胎，并在近几年以来征服的定居人口地方，(215)建立“达鲁花”制度。拉施特证明，1225年，鸡年，当他居留在他的斡耳朵时候，确实发表若干详细的敕令。(216)极其遗憾，我们的各种史源都没有叙述这个时期的情况。关于成吉思汗在和平年代的历史，我们一直所知甚少。但是我们可以根据我们所知道的，不但从耶律楚材，还可以从征服者朝廷里面畏吾儿幕僚们的影响推测这一段历史可能是怎样。

我们已知，畏吾儿人是在上亚细亚突厥民族中间文化程度最高的。他们有其源自叙利亚文的独特文字，并且由他们的文字产生了蒙古文字，他们有丰富的文学作品，其中有一部分是从佛教经典翻译出来的，当摩尼教在他们中间失去了势力之后，他们在信仰上被佛教和聂思脱利派的基督教所分占，他们对于阿尔泰山和北方草原的游牧人在文化方面有很大影响。在这一方面说，他们就象是乃蛮人和客列亦惕人的文化教师，客列亦惕人和乃蛮人的全部或一部选择了聂思脱利教无疑也是经由他们的媒介，对于蒙古人，他们将要扮演相同的角色。

我们上面说过，当成吉思汗于1204年占领了乃蛮人的国家时候，俘获了一个畏吾儿文人，这个文人的名字，我们仅仅知道它的中国对音是：塔塔统阿，〔1〕他本供职于乃蛮朝廷。从他身上找出一个乃蛮君主的金印，印上的文字当然是畏吾儿文。成吉思汗在他一生中的这个时期，对于有文化的人民的习俗，还只有粗浅概念，他问塔塔统

阿，这个东西有何用。塔塔统阿答道："出纳钱谷，委任人材，一切事皆用之，以为信验耳。"(217)成吉思汗命他保守这个神奇东西，从此之后，以蒙古国家的名义使用它。他并且叫塔塔统阿教他的四个儿子，"以畏吾儿文字书写本国（蒙古）语言"，畏吾儿文字就这样变成了蒙古公文的文字。(218)〔2〕

为成吉思汗服务的另一个官吏是客列亦惕人镇海，〔3〕他和其他客列亦惕人一样，服膺聂思脱利教。(219)1221年至1224年，他曾陪伴被成吉思汗征召的道士丘长春，从中国至阿富汗。他在征服者的左右所执行的"文官"职务也很重要。伯希和先生说："在中国北方所公布的任何诏书，都附有镇海的一行畏吾儿文字。"柏郎迦宾在他旅行记里面有理由地认镇海为"总文案"（按：这是罗马教廷官名，掌收发和登记），即丞相。由此可以推测，当成吉思汗在世时候已经成立了两种"中书处"，既有塔塔统阿、镇海和他们侪辈所主持的畏吾儿文书处（bureaux ouigour），也有中文文书处，由归附的人如耶律楚材等主持。这种组织须与"达鲁花"制度相辅相成，而达鲁花，这些帝国的特派员们受任征收捐税，招募附属军队并管理为帝国服务的递信驿站。(220)

第二十三节　成吉思汗最后一次出兵唐兀

我们在上面曾提到，在鄂尔多斯和甘肃的唐兀王国——中国人称为西夏的——当成吉思汗出发征伐花剌子模帝国时候，曾拒绝派兵协助。唐兀的大臣阿沙敢不(221)对于蒙古人的这项要求，曾作特别傲慢的答复说："你气力既不能，不必做皇帝。"(222)成吉思汗在这个时候正忙于向花剌子模人作斗争，因而将报仇雪耻之举留待将来。(223)一旦花剌子模人被攻破，他就以全力对付唐兀了。他于犬年，即1226年出师，《元史》说是在春天，《秘史》说是在秋天。(224)在这一次出征，他带着塔塔儿哈敦也遂做伴，就象上次出征花剌子模时候带着篾儿乞哈敦忽兰做伴一样。

这次出兵，以不祥的朕兆开始。冬天到了，成吉思汗在阿儿不合地面狩猎野马：他所骑的棕灰色马后蹄腾起，将他翻坠于地。〔1〕人们扶他起来的时候，他感觉隐隐作疼〔在肚腹〕。于是下营搠儿合惕附近。〔2〕第二天早晨，也遂夫人召集各亲王和各那颜，告诉他们，汗的热度很高。众将领中一个叫脱栾扯儿必提议暂缓出师：唐兀人是有城池的百姓，不能移动，如今且回去，待皇帝安了时，再来攻取。众亲王和那颜同意这个提议。但是成吉思汗不以为然，他说："唐兀百姓见咱回去，必以我为怯，且在这里养病，先差人去唐兀处，看他回什么话。"(225)于是他遣使者问唐兀人，如何补偿在1219年至1220年之间的无理和傲慢行为。"你曾答应做我的右手（巴剌温合儿）而不去协助我攻打撒儿塔兀勒人。给我赔偿！"

面对这种最后通牒，《秘史》称之为"不儿罕的唐兀君主，〔3〕准备伏罪，但是他的凶恶卿相阿沙敢不自愿承担1220年出言侮辱的一切责任，并且增加了新的。他说："如果蒙古人要作战，他们可来阿拉善(226)，我在那里有营盘，我们较量一下！如果他们要金银绢帛

[227]，他们可以到额里合牙（即马可·波罗的Egrigaïa，也即现今的宁夏）或额里州（西凉，现今的凉州）来取。”[228]

受到这样的挑衅，成吉思汗不顾因坠马而继续侵袭他的痛苦和寒热，决定将战役进行到底。他说：“现在我们不能再退回，我虽死也要报复这些话的仇恨。”他请长生天——旧日蒙古人的最高神祇，证明他的誓言。据伯希和先生的估计，他这时候不过五十九岁，[229]可以推想，他此时已经觉得严重地和不可挽救地受伤了。

《秘史》这里所说，应否联系到长春旅行记中关于这位征服者已经有过的在另一次狩猎时的遇险呢？这是在1222年3月，在塔什干附近围猎的时候。成吉思汗为追逐一只熊，曾有过第一次坠马，狂怒的熊险些转身冲向成吉思汗，不幸的事件可能发生。正在成吉思汗帐幕中的道士长春，曾利用这件事对他提起严重的警告。他曾对成吉思汗说：“坠马，天戒也。”——成吉思汗答复他说：“你所劝的很是，但是我们蒙古人从小就习骑射，未能遽已。”然而道家的话很可能对他留有印象，1226年遇险之后，他的忧虑似有增加。[230]

在以后的蒙古口传故事里面，成吉思汗的事先感觉变成为先知的口气。萨囊彻辰没有对我们说到围猎遇险之事，可是他说成吉思汗被难以解释的悲观和休息的需要所侵袭，在一个坚强如铁的人，这是出乎意料之外的。这位鄂尔多斯的历史家记述成吉思汗的话说：“这是一个好所在，当隐避太平，当优游，宜猎捕麋鹿，以为老人休息之地。”[231]“成吉思汗的先见”在此书中甚至被回溯至于出兵花剌子模以前。在出发攻击“撒儿塔兀勒”以前，因为失都儿忽，即唐兀国王，傲慢地拒绝派兵协助，成吉思汗说，要在他“寿命将终时候”报复此仇，这是在四个世纪之后（按：指《蒙古源流》编写的年代）所做的一个最准确的预言。[232]

关于对唐兀人的战争，《秘史》所说的很简单。成吉思汗进攻驻扎在阿拉善的唐兀大臣阿沙敢不击败了他，包围了这个地方，擒获了这个傲慢的人。一切都被攻取、劫夺并毁灭。由于有一部分唐兀人逃

向甘肃东南山中，成吉思汗便向“雪山”方向追赶他们。就在这个地方，即将演出他平生历史的最后一幕。

当然还是《元史》比较明瞭，它供给我们以日期和地点。(233)成吉思汗即位后第二十一年，即1226年(234)，蒙古皇帝于春天出征。(235)他攻取黑水，即在山西延安府之北的现今的永定县之后，避暑于浑垂山。蒙古人占领了甘州城和肃州城。〔4〕

大约在这个时候，据中国历史记述，蒙古各将领有关于杀尽唐兀人民的议论：“他们向成吉思汗提出，中国臣民对于他是毫无用处，不如杀尽所有人民，至少可以空出一部分土地变为牧场。”如上文所叙，是耶律楚材阻止了这个可怕的计划：“他指出，从这些肥沃的土地和勤劳的人民，可以得到很多利益。他说明，适当地征收捐税，这些土地、货物、酒、醋、盐、铁以及山泽之利，每年大约可获银五十万两、绢八万匹、粟四十万石。”(236)

成吉思汗自从坠马受到内伤后尤怕暑热，1226年的夏天，《秘史》说他在“雪山”避暑，而《元史》指明是在浑垂山。(237)《元史》继续说，蒙古人在秋天攻取西凉（凉州）的几处地方。《秘史》在它的一方面则说，唐兀的武士阿沙敢不逃避在“雪山”之中，被生擒并沦为奴隶。成吉思汗于是要报答他的两个忠诚部将木华黎（有误）和博尔术。他说：“从前阿勒坛汗（指金主）的亲信杀死我的祖先。木华黎和博尔术是我的亲信。我要将这个国家最好的男子做他们的鹰户，最美丽的女子做他们妻的侍女。”(238)——但是这个轶事显然是口传故事，至少在日期上是不可靠的，因为木华黎这时候已经死去三年了（1223年4月）。

再据《秘史》所述，成吉思汗自甘肃东南的“雪山”下来之后，驻营于兀剌孩城附近，之后，他围攻朵儿篾该城，即灵州或灵武，该城在唐兀国都宁夏的南边。(239)《元史》也说到成吉思汗围攻灵州之事，它附加说，西夏主派遣嵬名令公率师来解救灵州之围。阴历11月（公历11月21日至12月20日）成吉思汗渡过（隔开灵武和宁夏的）黄

河击败敌人的援师。[240]最后，据拉施特的记载，蒙古人攻取并抢劫了朵儿薛该[241]城，这个字是由蒙古文朵儿篾该而弄错的。这位波斯历史家附带说，唐兀国王，其本国的正式名称是失都儿忽（《秘史》第267节也用此名），率领一支新军自亦儿哈亦出发，亦儿哈亦就是《秘史》的额里合牙，马可·波罗记载的额格里海牙，仍即现今的宁夏。[242]拉施特继续说，成吉思汗进兵迎敌，驻扎在一个平原，其时哈剌沐涟，即黄河水涨，遍地池沼，而在这个季节中，池沼结冰。在这个地方两军交战，唐兀战死三千人。

仅余都城，即我们称为宁夏的未拔。成吉思汗留一军在这个地方，自己于猪年，即1227年，大约在2月里，率师渡黄河，向现今甘肃的首邑兰州地区作战。阴历3月（公历3月19日至4月17日），他攻取了兰州和青海之间的西宁。[243]

和征服唐兀人国家西夏的同时，蒙古人继续和金国作战，这时候金人只有河南地方和在陕西和山东的几处在它周围的地方。曾一度随同窝阔台王子的蒙古将军察罕，蹂躏了陕西的凤翔和西安府地区，根据《元史》，他曾进至金人的新都"南京"，即开封府。金国的朝廷派完颜合周和奥屯阿虎带领一个使节团求和。根据《元史》，成吉思汗在这个时候曾对他的左右说，去年冬天，"五星聚时"，他已经应允不再杀掠，现在是实现这个愿望的时候了。[244]志费尼告诉我们，在阿勒坛汗，即金主，送给成吉思汗的礼物里面有许多大珠，成吉思汗分赠于戴耳环的将领们，其他人也纷纷穿耳以求珠。[245]至于《秘史》，在这里说，成吉思汗颁特赏与他的老伙伴博尔术和木华黎，就是上面已经提到的，这个赏赐是有损害于中国人（乞答惕人）和金主（阿勒坛汗）的：他说："他们杀死了我们的祖先，应该把他们的男子做我们的仆役，把他们的女子做我们的侍女。"但是我们知道，木华黎这时候死去已久。[246]

如果成吉思汗对于本族的世仇女真人，是这样衔恨到底，而对于契丹人则继续表示深厚情谊，他们是同盟者和忠心的藩属，从前曾因

他们背叛阿勒坛汗而替他开辟了进攻北京的途径。封为辽东藩王的契丹亲王耶律留哥于1220年死去。当成吉思汗出征花剌子模时候留守蒙古的帖木格斡惕赤斤，同意由耶律留哥的遗孀摄行政事。成吉思汗回来，她[(247)]前往谒见："她依照礼节跪见，成吉思汗对她举杯，以殊礼接待。"她请求并得到准许，以耶律留哥的长子承继辽东藩王之位，这个长子跟随成吉思汗出征花剌子模，劳绩卓著。成吉思汗应允她所请求的封授。当这位王妃来向成吉思汗辞行时候，她得到的礼物是九个被俘的中国人、九匹马、九锭银及九匹绢帛，蒙古人以九数为吉。当成吉思汗最后一次出征唐兀时候，即在1226年至1227年之际，这位新的契丹亲王来朝见他。成吉思汗对他说："你父亲将你交给我，作为他对我的忠心的保证。我待你的父亲常常和我幼弟一般，我爱你如同己子。命你和我的弟弟别勒古台共同统率我的（在辽东）军队，彼此要相处无间，密切协作。"[(248)]

第二十四节　成吉思汗之死

宁夏城被攻力竭，唐兀主亦鲁忽不儿罕，即蒙古人称之为失都儿忽而中文名字为李睍的（按：格鲁塞这里作夏李睍 Hia Li Hien），遣使请降。“他仅请宽限一个月献城。”这是否因为听说成吉思汗病重而企图迁延时间呢？果然，成吉思汗似乎没有医治好他在去年坠马时候的创伤，日渐不支。夏令已届，暑热使他不安，他往南方寻觅凉爽地方至于清水河和龙德县的多山地区，在现今平凉的西北（按：《元史》作清水县西江）。自觉病危，他召所钟爱的二子窝阔台和拖雷前来，听受遗命。志费尼和拉施特都有如下报道。(249)他对两子说：“我的儿子们，我自觉死期已近。赖天之助，我为你们征服了一个如此辽阔广大的帝国，自其中央达于边陲，须一年的行程。你们如欲保守这个帝国，就要长相团结，行动一致以御一切敌人。你们要共同提高你们部下的利益。你们中间必须有一个人据有帝位。窝阔台将为我的继承人。我死后不要违背我这个选择，察合台不在这里，可不要由他引起纷争。”(250)长子拙赤没有提到，是有原因的。在他咸海北方草原的封地深处，拙赤负气和暧昧不明的态度，使人怀疑他因为私生子问题被摈于继承之外而心怀不满，想要谋反。1226年之际成吉思汗竟想派兵惩罚他，到后来人们才知道拙赤实因病不能来，拙赤大约死于1227年2月。比他父亲先死六个月。根据《元史》，成吉思汗于1227年8月18日，(251)在平凉之西的清水和龙德附近的避暑营盘中溘然长逝。〔1〕依照伯希和提出的日期计算法，死时年龄只不过刚刚六十岁。(252)

根据《元史》，成吉思汗临终将彻底击败金人的计划指示他的左右。他说：“金精兵在潼关，南据连山，北限大河，难以遽破。若假道于宋，宋金世仇，必然许我。则下兵唐邓，直捣大梁。金急，必征兵潼关。然以数万之众，千里赴援，人马疲敝，虽至弗能战，破之必

矣。”(253) (254)这个计划就是窝阔台和拖雷于1231年至1232年之间的冬季中所实际执行的，窝阔台由北方进攻黄河防线，进兵潼关前面的河中（博州），而拖雷引军穿过河南南部，作了一个大规模的迂回抄袭，蒙古人由此攻入金人的后方，结果完全成功。如此说来，这个胜利似是成吉思汗本人的战略于身后得到成功。（参阅本书此处）

宁夏的陷落和唐兀国家的灭亡也是成吉思汗的身后胜利。《秘史》告诉我们，当唐兀国王不儿罕或失都儿忽来交割城池的时候，他献给成吉思汗的金佛、金碗碟、童男少女、马匹和骆驼，依照蒙古的礼节都是九数。但是，同一史源说，成吉思汗只许他在门外朝见。随后成吉思汗命他的亲信脱栾扯儿必亲手将失都儿忽杀死。(255)事实上，唐兀国王来投降时候，成吉思汗应该是早已死了，有如志费尼所说而拉施特照述的，成吉思汗命人在他死后秘不发丧，正是为了不让围城中人胆壮。无疑他在未死之前命脱栾扯儿必于拿获唐兀国王时候就要杀死他。依照《秘史》，成吉思汗临终对于脱栾扯儿必特别表示感谢，因为他于前一年曾进忠告：“我在阿儿不合坠马之后，脱栾，你提出了爱护我身体的话。我没有听从，因为愤恨敌人的傲慢言语，出兵至此……长生天赐我气力，报了仇恨……。唐兀不儿罕献给我的：宫帐、金杯、金器皿，我都给你……”

由此可见，成吉思汗似乎意识到，他在这种身体的情况之下进行战争，是有意戕杀自己。“失都儿忽”要对他的死负责任。惩罚他是理所应当的。结果做到了。这个唐兀人的末主和他的许多人民，断头而死——献祭品于成吉思汗的遗体时候，遵照他的遗嘱，必须说，他的仇已报，唐兀人已被诛灭：“当我饮食时候，必须说，斩草除根，灭尽西夏人！”(256)然而西夏人并没有完全被杀，因为俘虏当中就有一大批人被分给也遂，她在这次出征时候陪伴着成吉思汗。(257)〔2〕

丧葬的仪仗队于是首途往蒙古。志费尼和拉施特证实，从甘肃到客鲁涟河的路上，蒙古人将所有遇见的人都杀死，为的是使汗的逝世消息，在一切必要布置还没有做好以前，不会传播出去。(258)尸体到

达客鲁涟河源附近的大斡耳朵时候，才将死讯公开。陆续陈尸于死者的诸主要后妃帐幕之中，各亲王和各统兵将领都允准进帐表示哀悼。诸将统兵在外者有的须三个月路程才能来到客鲁涟河，所以这个“哀悼”需要很长期间。哀悼结束，葬成吉思汗于他自己所选择的地点，靠近不儿罕山与斡难河、客鲁涟河和土拉河的河源。(259)“有一天在这里狩猎，成吉思汗休息于一棵孤立的大树之下，默思一时，宣称将来欲葬此地。”(260)

葬后任青草丛生坟上，无从辨别其准确地位。(261)

这是史书的记载。但是蒙古的口传故事，在四个世纪之后首先由《阿勒坛-帖卜赤》（约在1604年编），继由《萨囊彻辰书》（约在1662年）采集，在细节上又丰富了许多。合汗的尸体，以车载赴出生地方。在民众悲哭声中，一个蒙古将军，在《阿勒坛-帖卜赤》中称之为克勒古台(262)而《萨囊彻辰书》称之为吉鲁根〔4〕巴图尔的，呼唤死者说：“我君其如鹰飏而高飞乎？我君岂以长辈污秽而升迁乎？我君果遗弃妻子乎？我君果抛置仆从乎？我君如鹰鹘之搏击而去乎？我君如纤草之因风飘荡乎？我君享年六十六岁，岂临涖九色人等而逍遥以往乎？”(263)〔5〕

《萨囊彻辰书》中接着说，在这种哀悼声中，车子开始移动，然而车轮忽然陷入泥淖。就是用最强壮的马和在场群众的努力，要想举之出于泥淖，竟不可能；车子不能前进一步。于是吉鲁根巴图尔再呼成吉思汗的灵魂说：“永承天命，生此人主，今遗弃大统及仆从人等，圣主（博格达）其超生长往乎？君原配之福晋，所治之统驭，所立之政事，所都之国邑，俱在彼处。天命之福晋，金阙殿宇，纯备之制统，收集之人众，与习居之地，沐浴之水，统属仆从，蒙古人等九乌尔鲁克（指部下）众官员等，游牧之鄂嫩（斡难河）德里衮布勒塔干（迭里温孛勒答黑）等处。枣骝马鬃所制之神位（指大纛之神），〔6〕聚积各种适意中节之鼓、铜锣、画角、唢呐、金亭，登基之克鲁伦（客鲁涟）地方，亦在彼处。发祥之先，所遇之布尔德福晋（孛尔

帖夫人）哈屯，有福之布尔噶图汗，所宠眷之博郭尔济（博尔术）、莫和赉（木华黎）二人，并极盛之政统，亦在彼处。蒙神幸遇之和兰（忽兰）哈屯福晋，及胡笳、胡琴诸般乐器，汗之德美济苏济苏凯二福晋（指也遂和也速干）并金亭华屋，亦在彼处。岂以哈尔固纳汗山融暖，以唐古特（唐兀）人等众多，以怀蓄恶念之古尔伯勒津郭斡哈屯美丽，反将昔日之属众蒙古等弃掷乎？今万金之躯虽不能保，但请将如宝玉灵奇之柩，使大福晋布尔德（孛儿帖）哈屯一见，以慰属众之望。”(264)〔7〕

说过上述的话之后，一直不动的车子活动起来了，取途前往斡难河和客鲁涟河的草原。（《萨囊彻辰书》，107—108）

成吉思汗之死将要提出若干严重问题，这是一些涉及到游牧征服者如何适应远东和上亚细亚的定居生活的问题，但是在他死后约三十年之后一切人方能明瞭这些问题的严重性。关于这些问题，就是成吉思汗本人也只能有模糊的意识。而他关于这种情形的概念还是单纯游牧人的本色。拉施特所提到的例子可以为证。这位波斯史家说，成吉思汗有一天问忠心耿耿的博尔术(265)，照他的意见，人生何事为最快乐，博尔术答道：“春天骑骏马，擎鹰鹘在手，看它搏取猎物。”成吉思汗再问博尔忽和其它那颜，所说相同。于是成吉思汗说：“不然，人生最快乐的事是战胜敌人，追逐他们，抢夺他们所有的东西，看他们所亲爱的人以泪洗面，骑他们的马，臂挟他们的妻女。”(266)

这是自从十五个世纪以来——如果可以这样说——一切匈人游牧部落的首领们的“理想”，他们驰骋于文明地方的边沿，从中国的长城至于多瑙河。但是成吉思汗本人隐约地意识到，他的继承人们一旦居住在金国皇帝或伊斯兰教算端的宫殿里面，不可能保留这种原始的概念。他预先为此感叹而流露出伤感的情绪，这也见于《拉施特书》记载。这位波斯史家记述成吉思汗的话说：“我的子孙们将穿绣金的衣，食佳肴，乘骏马，拥美妇，而不想这些享受是什么人给他们的。”(267)

(1) 《元史》，克罗斯译，第29页。《拉施特书》，II，第7—8页。豹年由回历602年拉札伯月（redjeb）（即回历七月。——译者）开始，602年拉札伯月从公元1206年2月11日开始。实际上，中国虎年丙寅从1206年2月10日开始。

(2) 《秘史》，第202节。参阅《拉施特书》，II，页8，又《元史》，前引，第28页。据伯希和《通报》，1930年，页32。纛，是于长枪上系犛牛或马的尾。

(3) 不是合汗的称号。《秘史》第202节，率直、明确地说，成吉思合汗于是被称为汗。合汗是死后追加的头衔，汗是生前在实际上受到的头衔。

(4) 《拉施特书》，II，页8。

(5) 同上书，II，109—110。

(6) 《秘史》，第123节，鲍乃迪译，第62页。

(7) 《元史》，前引，第28页。

(8) 符拉基米尔佐夫，《成吉思汗传》，第64—65页。参阅《拉施特书》，“本传”别列津译，II，第8页。

(9) 上面说过，《萨囊彻辰书》以为不是珊蛮，而是一种天鸟，给成吉思汗起这个名字或头衔。

(10) 《拉施特书》，同上，又第112页。

(11) 《秘史》，第202节。可以注意的是在追溯每个将领的武功时候，《秘史》在这里似乎为每个人作传记，有时是一字一句地重述以前所已经说过的事迹，有时是未见过的一段。

(12) 《秘史》原文“授同开国有功者九十五人为千户”。这九十五人的名单（格鲁塞有注以为是九十三人）兹分列如下：

一、蒙力克　二、博尔术　三、木华黎（国王）　四、豁儿赤　五、亦鲁该　六、主儿扯歹　七、忽难　八、忽必来　九、者勒蔑　一〇、秃格（即统格）　一一、迭该　一二、脱栾　一三、汪古儿　一四、赤勒古台　一五、孛罗兀勒　一六、失吉忽都忽　一七、曲出　一八、阔阔出（原注无，照《秘史》补）　一九、豁儿豁孙　二〇、兀孙　二一、忽亦勒答儿　二二、失鲁孩　二三、者台　二四、塔孩　二五、察合安豁阿　二六、阿剌黑　二七、锁儿罕失剌　二八、不鲁罕　二九、合剌察儿　三〇、阔阔搠思　三一、速亦客秃　三二、纳牙阿　三三、冢率　三四、古出古儿　三五、巴剌　三六、斡罗纳儿台　三七、歹亦儿　三八、木格　三九、不只儿　四〇、蒙古兀儿　四一、朵罗阿歹　四二、孛坚　四三、忽都思　四四、马剌勒　四五、者卜客　四六、余鲁罕　四七、阔阔　四八、者别　四九、兀都台　五〇、巴剌扯儿必　五一、客帖　五二、速不台　五三、蒙可　五四、哈勒札　五五、忽儿察忽思　五六、苟吉　五七、巴歹　五八、乞失里黑　五九、客台　六

〇、察忽儿孩　六一、翁吉兰　六二、脱欢帖木耳　六三、篾格秃　六四、合答安　六五、抹罗合　六六、朵里不合　六七、亦都合歹（原注无照《秘史》补）　六八、失剌忽勒　六九、倒温　七〇、塔马赤　七一、合兀兰　七二、阿勒赤　七三、脱撒合　七四、统灰歹　七五、脱不合　七六、阿只乃　七七、秃亦迭格儿　七八、薛赤兀儿　七九、者迭儿　八〇、斡剌儿古列坚（原注无，照《秘史》补）　八一、轻吉牙歹不合古列坚（原注作二人）　八二、忽邻勒　八三、阿失黑古列坚　八四、合歹古列坚　八五、赤古古列坚　八六、八七、八八、阿勒赤古列坚（管辖三个翁吉剌惕千户）　八九、九〇、不秃古列坚（管辖三个亦乞剌惕千户）　九一、九二、九三、九四、九五、阿剌忽失的吉惕忽里（管辖五个汪古部千户）〔1〕以上次序照《秘史》，格鲁塞根据鲍乃迪译本，第115页，有出入处，兹照《秘史》第202节旁注修正。——译者

(13) 伯希和，《通报》，1930年，38，40。韦尔纳茨基，1206年之际曾拟编纂成吉思汗的札萨克（法令）所撰《The scop and contents of Chingis-Khan's yasa》见《哈佛大学亚洲学报》，1838年，12月，第337页。

(14) 蒙古文字常常有复述和口头比较，这里的地名"帖木儿格思"和"毡衫"意义相同，这种体裁，在这里正好运用。

(15) "过错"，这里蒙古文作bouroughou，有"不公正"的意义。

(16) 我们知道蒙古人是以面对南方定方位的。

(17) 这里我节略了鲍乃迪的译文，第116页。

(18) 萨囊彻辰称博尔术为博郭尔济。

(19) 《萨囊彻辰书》，页91—93。

(20) 《秘史》，第206节，鲍乃迪译，第117页。

(21) 《秘史》，第207节，鲍乃迪，第117页。

(22) 我们由此知道：汪罕的兄弟札合敢不于投降成吉思汗并献两女之一，亦巴合别乞与成吉思汗；另一女，莎儿合黑塔泥与成吉思汗的第四子拖雷之后，他有叛变的行为，主儿扯歹将他俘获。《秘史》，第208节。

(23) 《秘史》，第208节。《拉施特书》，别列津译，"部落"，兀鲁兀惕部条，页193—194，又多桑译，I，页418—419。

(24) 《秘史》，第214节，鲍乃迪，第121页，122页。

(25) 《秘史》第216节说到任命兀孙老人做大珊蛮，着白衣，骑白马，拣选好年月，这是颇后的事，是在后面将要提到珊蛮阔阔出的覆亡以后的事。在此以前，并没有交给他任何任务。（这条原注的前面有一段文字写作；"Il est certaín que cette sorte de 'camp de Boulogne' des héros mongols a été quelque peu 'recomposée'"，意义不明，博尔忽吮去窝阔台的伤口的血这一事，与此何关？按

《秘史》称以兀孙为别乞，别乞本是突厥名称，在伊斯兰教里面，别乞职在宣扬教义，故可作大珊蛮解。珊蛮在蒙古是巫者兼医病的人，原注意思或者指蒙古军队中，此时医疗设备欠缺。又按这里是说四养子之一孛罗兀勒之事，但同时提四杰之一的博尔忽救窝阔台的事，原文均用Boroqoul之名，翁独健教授对此有注。——译者）

〔翁按：孛罗兀勒与博尔忽是两人。孛罗兀勒是在消灭主儿乞惕战场中被救的孩童，诃额仑收为养子，此役约在出征塔塔儿之后一年，出征塔塔儿在1202（壬戌，狗年），故可估计为1203年之间。称为幼童则必在十岁以下（收养蔑儿乞惕人之幼童曲出则约5岁）但汪罕为乃蛮人所劫之时，成吉思汗即派四杰往援（博尔忽为四杰之一），是在出征塔塔儿之前。谴责汪罕之言词内可以见到……"君为乃蛮所倾覆，我遣四将夺还尔民人……此大有功于君四也"，"我征……塔塔儿……见无不获，获必致于君，此大有功于五也……"。

《秘史》载孛罗兀勒约在1217年（丁丑，牛年）为林中部落秃马惕人杀死，成吉思汗欲大举复仇，为木华黎和博尔术所劝阻，此孛罗兀勒应即是博尔忽，《元史》博罗罕称他为太祖第一千户（秘史功臣表千户那颜列第15），战殁于敌，子托欢袭职。1201年为征林中部落统帅，且有子袭职，则非在1203年之间在主儿乞惕所收养之孛罗兀勒可知。〕

(26) 《秘史》，第218节。关于捏古思人［Negus（Ne'ud）或Tchinos］参阅《拉施特书》，"部落"，第188页。

(27) 现今蒙古语中"答儿罕"（darkhan，其多数为darkhat）还指"免税"，就等于我们法国社会所谓vir immunis。（科瓦列夫斯基《蒙文词典》，III，第1677页），由此扩充，这一词也有"工人"、"艺术家"的意义。

(28) 《秘史》，第220节，鲍乃迪，第124页。

(29) qonitchi（豁里赤或豁涅赤，指"牧羊"人）。

(30) 《秘史》，第222节。

(31) 莫惕赤（motchi, mo modoutchi）。〔11〕

(32) 《秘史》，第223节。

(33) 成吉思汗时代的蒙古人似乎很在乎被称为这个蒙古名称。西方人称之为鞑靼人时候，他们是要抗议的。鲁不鲁克说："他们不愿被称为鞑靼人，尤其是，真正的鞑靼人（等于塔塔儿人）是另一种人。"〔13〕

(34) 《萨囊彻辰书》，第71页。《蒙古源流》卷三，述成吉思汗即位后降旨云；"汝等疲于奔走，从我服勤，总摄有众，艰苦备尝，乃得休息。尔如摩罗尔宝贝之毕塔人众，听我指使，共著勋劳，俾我建中建极，其库克（青）蒙古勒乎？因号为库克蒙古勒云"等语。——译者

(35) 《秘史》，第224节。符拉基米尔佐夫译，前引，第67页。

(36) 《秘史》，鲍乃迪译，第128页。

(37) 鲍乃迪译，第128、129页。符拉基米尔佐夫，前引，第68页。（这一段引语，对照《秘史》，节引原文。——译者）

(38) 《秘史》，第226节。巴托尔德，《蒙古入侵时代的突厥斯坦》，第384页。

(39) 野里知吉带的译名从《元史》，《秘史》这里作额勒只吉歹。——译者

(40) 《秘史》，第229节，鲍乃迪，第128页。

(41) 《秘史》，第225节。

(42) 《秘史》，第226节。

(43) 《秘史》，第230节，鲍乃迪，第129页。

(44) 拉尔夫·福克斯译，《成吉思汗传》，第119页。

(45) 《拉施特书》，别列津译，II，132。

(46) 可参阅《元史》卷一百二十，“察罕传”。——译者

(47) 参阅本书此处 。

(48) 符拉基米尔佐夫译，前引，第161页。〔6〕

(49) 《拉施特书》，别列津译，II，第8页。伯希和，《亚洲学报》，1920年，I，172。我们看到，《秘史》在这个时候，已经不再说不亦鲁黑了，似乎以为他早就被杀或失踪。

(50) 《元史》，克罗斯译，第28页。

(51) 参阅本书此处 。

(52) 《元史》，同上书。《拉施特书》，II，第8页。

(53) 《元史》，第29页。《拉施特书》，II，第10页。

(54) 《秘史》，第236节，鲍乃迪，131。

(55) 志费尼，在巴托尔德所著，《蒙古入侵时代的突厥斯坦》第362页。《秘史》，第238节中，将畏吾儿国王的头衔写为亦都护惕。

(56) 伯勒什奈德所译《元史》零篇，见《中世纪史研究》，I，249。这一行文字说，脱脱的儿子们在襜河旁边被杀。这条河来自Tchem-murèn好象是Djam或鄂尔浑河，在塔尔巴哈台地方。

(57) 《拉施特书》，别列津译，II，150。

(58) 伯希和，《亚洲学报》，1920年，162。

(59) 《秘史》，第238节，鲍乃迪，第131页。

(60) 《拉施特书》，II，第9页。附带说明，中国历和回历在这里不相符合。中国的兔年（丁卯）从1207年1月30日至1208年1月18日。回历603年从1206年8月8

日至1207年7月28日。

(61) 《秘史》，第239节，鲍乃迪，131。

(62) 原文作秃绵斡亦剌（Tumèn Oïrat）即“万斡亦剌”。斡亦剌惕这一字，意义为近亲（科瓦列夫斯基《词典》，I，页335）。成吉思汗时代的斡亦剌惕人似乎生活在现今伊尔库茨克的周围，勒拿河上游。其北方邻人，秃马惕人，生活在兀答上游的台哈里面，直至克拉司诺依阿斯基半途的附近。萨囊彻辰（页75）告诉我们，在鸡年1189年，（这个日期当然是错误的）“斡亦剌惕-布里亚特”人从贝加尔湖附近送给成吉思汗一只鹰。

(63) 乞儿吉思人不叫做客儿古特，这是蒙古人对他们的习惯称呼，应叫做乞儿吉思，〔1〕（《秘史》，239节）。

(64) 《秘史》，第239节。参见别列津的斡亦剌惕人世系，在《拉施特书》里面，“部落”I，表XXI。

(65) 别列津本，前引，“部落”，第80页。

(66) 参阅《拉施特书》，“部落”，斡亦剌惕条，别列津译，第80页，和别列津的注，在“成吉思汗本传”的译文里面，I，第222页。

(67) 参看关于豁里秃马惕，《拉施特书》，“部落”，别列津译，页87—88，和别列津的注，在“成吉思汗本传”的译文里面，II（卷十五），页170。伯希和先生的意见，秃马惕这一字，应作Tumet。（《亚洲学报》，1920年，I，第175页）

(68) 《秘史》，第240节，鲍乃迪，132。

(69) 博尔忽和忽亦勒答儿（在1203年对客列亦惕战争中因伤而死）是于成吉思汗早期战争中战死的仅有的两个成吉思汗将军。后来在东部伊朗的征服之中，将看到脱忽察儿的战死。

(70) 《秘史》，第241节。

(71) 《秘史》，第241节，鲍乃迪，133。（豁儿赤要求三十名美女，见本书此处 。《秘史》在第241节说，豁儿赤“知秃马惕女子生的美，要娶三十个，致那百姓反了，将他拿住。”足见即上面所说允许他三十个美女事，而豁儿赤要在秃马惕人里面挑选。——译者）

(72) 博尔忽，拉施特的对音为Bôrghoûl，别列津本，例如在“部落”篇内，第88页。

(73) 伯希和，《亚洲学报》，1920年，I，页164。

(74) 《拉施特书》，别列津译，II（XV）第23和115页。

(75) 窝阔台即元太宗，其名Ogödäi有各种译法，《秘史》第七卷作斡阔台，第九卷作斡歌台，第十卷以下作斡歌歹，我们这里从《元史》作窝阔台。翁独健教授说：窝阔台为短促译音，校正本改译为谔歌得依，将dai字改为da-i两字。——译者

(76) 这里没有说明阿勒赤台为何人，按《元史》世系表，哈丹大王（即成吉思汗之弟哈赤温）之子为济南王按只吉歹，此按只吉歹当即阿勒赤台，是成吉思汗的亲侄。和拉施特所说："分给他弟弟哈赤温的儿子三千人"，大同小异。又按本书此处 护卫队里面的阿勒赤歹，系另一人。——译者

(77) 《秘史》，第242节。这些数目和拉施特所说不同。依照拉施特，成吉思汗将二万八千人作如下分配：三个长的儿子拙赤、察合台和窝阔台各分得四千人（拖雷，少子，沿旧习，分得一万一千人）；分给他的第五子古列坚（Kulken）（《元史》称阔列坚）四千人，分给他的最小弟弟帖木格斡赤斤五千人，分给他弟弟哈赤温的儿子三千人，分给他的母亲诃额仑三千人，分给他弟弟拙赤哈撒儿的儿子们，也古、秃忽和也松格一千人。（多桑译，II，3—5）和别列津译，II，132和59。

(78) 答里台，《秘史》第242节在这里写为Da'aritaï，而上面写为Daritaï。

(79) 《秘史》，第242节，末段，鲍乃迪，134。

(80) 蒙古词ketchegu，ketche'u的意义为"顽固"、"不屈"、"困难"、"痛苦"、"急暴"。（科瓦列夫斯基《词典》，III，第2489页）（这里译文"性情暴烈"系照《秘史》。——译者）

(81) 晃豁坛在《拉施特书》中作Qonkotân（Qongqotat的单数）（"部落"，别列津译，第9页和158页）。

(82) 参阅本书此处 和此处 。

(83) 帖卜Teb一字加符号，加强后一字的意义（科瓦列夫斯基《词典》，III，第1697页）。腾格里的意义为"天"、"天神"、"属于天的"、"上帝"。

(84) 《拉施特书》，II，第112页，参阅本书此处 。

(85) 拉施特说："哈撒儿有神力，能够折一人为两段如折一枝木箭一样。"（"祖先"，别列津译，第54页）。有一天，成吉思汗叫他射一个老鹰，哈撒儿问："你要我射它什么地方？""射它头，在黄与黑线中间"。他就这样的射死了老鹰。（《萨囊彻辰书》，第99页。）

(86) 《秘史》，第244节。符拉基米尔佐夫译，《成吉思汗传》，第83页。R.福克斯译，《成吉思汗传》，页126。

(87) 哈撒儿此后和其他兄弟比较，一直处于不利地位。参看本书注(77)，拉施特所说的分封情形。他的儿子也古、秃忽和也松格，和哈撒儿一样，也不得宠。（《拉施特书》，原文II，222页）。巫者对哈撒儿的谗言，在历史上继续有发展。萨囊彻辰（第71—72页）告诉我们哈撒儿的两次谋反，第一次是和都鲁罕晃豁坛共同谋反，被速不台镇压平定，第二次和别勒古台阴谋不轨，成吉思汗伪装乞丐，挑他们去拉一种弓，结果只有成吉思汗能拉，这个几乎是魔术，使他们不敢为逆。萨

囊彻辰还说，1227年，哈撒儿在宴会中执成吉思汗妻子美丽的忽兰之手，成吉思汗将他逮捕，左右劝解，才将他释放（《萨囊彻辰书》，第99页）。〔2〕

(88) 鲍乃迪，135，136。福克斯，前引127。

(89) 《秘史》，第245节，鲍乃迪，137。

(90) 《秘史》，第246节，鲍乃迪，138。

(91) 《秘史》，第216节。符拉基米尔佐夫译，前引，第77页。有如我前面所说，关于兀孙的任命，根据蒙古史源，是在阔阔出覆亡以前。这无疑是因为蒙古诗人欲将所有"升级"归并于1206年的忽里勒台之际。鲍乃迪，138。

(92) 关于汪古人和中国的长城，"它从黄河延长至直隶湾"，参阅《拉施特书》，别列津译，"部落"第114页。读做Öngut。

(93) 《秘史》，第239节。参阅伯希和，通报，1914年，631。

(94) 某些手抄本作Chikoun。参阅拉施特，"部落"，别列津译，第115页。有一种手抄本作Chîkouî。

(95) 伯希和以为《拉施特书》中的肯都克无疑要改为唐都克（Tenduk），这个就接近于马可·波罗的Tenduc，这一词令人回忆汪古人地方从唐朝起就有的名称（天德T'ien-tö读做Thien-tak）。参阅伯希和，同上论文，第630页。（唐天宝中于大同川西筑城名天安军，后改为天德军。——译者）〔4〕

(96) 《拉施特书》，"部落"，别列津译，115，116。

(97) 只有《元史》说到有反对派即"亲乃蛮"派的存在。

(98) 格鲁塞这里引《元史》，但所谓汪古亲王，无此名称。按《元史》卷一百十八，阿剌兀思剔吉忽里列传备载这里所举的事实。成吉思汗克云中，封镇国为北平王，还追封阿剌兀思为高唐王。孛要合娶阿剌海别吉公主，未有子，三子皆姬妾所出。孛要合死后追封赵王。——译者

(99) 伯希和《中亚和远东的基督教徒》，《通报》，1914年，631。又Moule《中国的基督教徒》，第235页。（这里所说阿剌海公主以及阔里吉思事迹，《蒙鞑备录》和《元文类》二十上阎复撰《附马忠献王阔里吉思碑》都有记载。《蒙鞑备录》说："成吉思皇帝女七人，二公主曰阿里黑百。俗曰必姬夫人。曾嫁金国亡臣白四部。寡居，令领白鞑靼事……有妇女数千事之，凡征伐斩杀皆自己出"。阎复撰碑说："曾祖阿剌兀思剔吉忽里，追封高唐忠武王……太祖兵下中原，忠武为向导，为异议者所害……武毅（孛要合）自龆龀太祖携征西域，年十七，封北平王，尚齐国大长公主……。"——译者）

(100) 贵由是成吉思汗的第二个继承人，又是他的孙子。（按：即元定宗）

(101) 忽必烈是成吉思汗的第四个继承人，也是他的孙子。

(102) 西方的作家称之为“乔治王子”。他由聂思脱利教改奉天主教。于1298年卒。参阅本书此处 。〔翁按：孛要合生三子，长子名君不花（《元史新译》作准布哈），次子曰阿尔不花（本书作爱不花），三子曰珠尔不花。准或君想是Jean（约翰）的对音，爱或阿尔是Al的对音，珠尔是gul或goe的对音。Jean固然是法文的约翰，阿尔（al）则是albert的头一音，珠尔（jul或jol）则是Julius和Joseph的头一音。现今欧美人还有这习惯称albert为al，称Joseph为Joe，Julius为Jul，这都是基督教名。至于阔里吉思《元史新译》作为奇尔济苏（Ge-or-ge）完全是教名，为现今译音为“乔治”的对音。苏字想是多余的演音。中亚细亚乔治亚（Georgia）蒙古人则称为谷儿只，第一个G字读硬音，第二个G字读软音。由此可知，新译音比以前的译音较为准确，奇尔济苏总比阔里吉思较为接近原音。〕

(103) 伯希和，前引，第631页。

(104) 《秘史》，第249和256节。

(105) 别列津，II，7。这个名字是中文“河西”，即“黄河以西地方”的波斯化，《元史》这样称呼唐兀人地方（克罗斯译，第29页）。

(106) 《元史》，前引，第27页。别列津，II，8—9页。萨囊彻辰因为他的著名祖先于这样注意唐兀之后，完全不过问土蕃，似乎难以置信。他告诉我们，虎年（1206）成吉思汗计划对这个国家有所举动，但是吐蕃国王格鲁多尔济遣使进贡。成吉思汗在Adjinou Tasaïdam地方接见使节，赏赐很厚，辞行时候交给他们一封信，很谦恭对这个著名喇嘛萨嘉察克罗咱斡河难达噶尔贝致敬（《萨囊彻辰书》，第89页）（按：这段纪事见《蒙古源流》三）。

(107) 中国人称他为襄宗（1206—1211）。拉施特（别列津，II，第113页）已经称他为失都儿忽，这个头衔是《秘史》第267节指他的继承人所说的，在《萨囊彻辰书》里面也是这样，第85页。

(108) 别列津，XII，原文，18。《秘史》第265节作Ériqaya，《萨囊彻辰书》102，作Irghaï。〔4〕

(109) 《元史》，前引，第29页。如果我们相信《萨囊彻辰书》（第85页），唐兀人的妇女比蒙古妇女美丽得多，唐兀皇后，她的名字至少在蒙古语是叫做古尔伯勒津郭斡，“面色光莹，夜不须烛”。

(110) 《秘史》，第249节，鲍乃迪，140。〔5〕

(111) 人们知道中国这时候分为三个国家：一，北方中国，以北京为都城，属于通古斯种的女真人；二，在南方的汉民族国家，以浙江的杭州为都城，回教徒用南家思之名称它；三，唐兀人国家或西夏，在甘肃和鄂尔多斯。（《拉施特书》，前引，II，第97页，“部落”，第31页）。〔1〕

(112) 《元史》，前引，第29页。

(113) 《元史》，前引，第39页。

(114) 《拉施特书》，II，第14页，607年，或羊年，这是1211年的最初五个月。亦都护意义为“神圣”、“保护”。

(115) 参阅上第一章第十一节。

(116) 《拉施特书》，别列津，II，第127页。

(117) 在这一次战役的主要战争是成吉思汗于1211年阴历2月（2月15日至3月16日）败金将定薛于野狐岭之役，这是在北京至张家口路上。九年以后，长春真人经过该地还看见战场，遍地白骨（《西游记》，A.韦利译，第62—63页）。

(118) 《元史》称辽阳为东京，“金人的东都”。

(119) 《元史》，前引，第30—31页。

(120) 1213年阴历七月等于7月20日至8月17日。

(121) 《秘史》称为宣德府，第247节，鲍乃迪，139。

(122) 大同，《元史》称为西京。

(123) 《多桑蒙古史》，I，129，以为忽沙虎是堡垒的名字。

(124) 1213年阴历九月等于9月16日至10月15日。〔这一处原书最前页“正误”里面说应该为Siuan-tsong（宣宗）于1213年的阴历八月（公历8月18日至9月15日）即位，死于1223年的阴历12月（公元1223年12月24日至1224年1月21日）。——译者〕

(125) 《元史》，前引，第32页。

(126) 北京，《元史》称为中都。《秘史》第248节也称为中都。

(127) 参阅戴遂良，《历史文件》，I，913—914，关于匈奴于316年包围长安。

(128) 这一段引语，对照《元史》，稍改格鲁塞原文。——译者

(129) 《元史》，第33页。

(130) 甲戌年阴历五月等于1214年6月10日至7月8日。

(131) 《秘史》第251节是很对的，用中文名字南京（金人的）指开封。

(132) 猪年乙亥，阴历5月等于1215年5月5日至6月5日。

(133) 《秘史》，第252节，鲍乃迪，第142页。

(134) 木华黎，《拉施特书》中称为Moûqoulî Koûyânk（II，115及以下，与“部落”34）。《元史》说（前引，第35页）国王的头衔是在丁丑年或牛年，阴历8月，封给木华黎的，这就等于1217年9月3日至10月1日之间。《秘史》则说在1206年的大会，在全面大升级时候，已经给个木华黎这个头衔。

(135) 《秘史》，例如第194节，作Kutchuluk或Gutchulug。《元史》作屈出律（前引，第28页）。拉施特作Koûchloûk（别列津译，“部落”第109页，“本传”，II，

第34页）。

(136) 参阅本书此处 。

(137) 《草原帝国》，第224和295页。

(138) 志费尼告诉我们，古出鲁克和多数乃蛮人一样受过洗礼为基督徒，但是他的妻子是古儿汗之女，和其他哈剌契丹人一样是佛教徒，古出鲁克改奉了她的宗教。

(139) 八剌撒浑的人应该是一部分伊斯兰教徒，一部分聂思脱利教徒，曾在这个地方找到十三世纪的聂思脱利教的墓地，特别是在Pichpek地方，足以证明这一点。参阅Nau著《聂思脱利教在亚洲的发展》，基默博物院丛书，1913年。〔2〕

(140) 《拉施特书》，II，第38至39页。

(141) 阿力麻里本来也是哈剌契丹的藩属而臣服于成吉思汗（参阅《多桑蒙古史》，冯承钧译本，一，页65），所以格鲁塞这里说，古出鲁克杀死不匝儿（多桑作斡匝儿）是向成吉思汗挑衅。——译者

(142) 《拉施特书》，II，第40页。

(143) 志费尼，见巴托尔德，《蒙古入侵时期的突厥斯坦》，第402页。《拉施特书》，II，第40页。《阿不尔哈齐书》，德美桑译，第102页。拉施特说，畏吾儿人的亦都护巴而术以五百人从征古出鲁克，战得很好。

(144) 《拉施特书》，“部落”关于也速惕条（按：即别速惕，者别的部落），别列津译，第209页。

(145) 格鲁塞在此书以喀什加里亚（Kachgarie）指塔里木盆地，天山南北被称为“中国突厥斯坦”的地方。“中国突厥斯坦”的名称在历史上本来是不适当的，所以格鲁塞用其首邑喀什噶尔之名而呼为喀什加里亚。——译者

(146) 花剌子模算端在《秘史》中称为篾力克王（汗王）（《秘史》第257节）。

(147) 不真吉对于这次谈话，因为事先得到成吉思汗保证不杀他，所以才敢鼓起勇气回答说，成吉思汗是以屠杀了河中所有人民闻名的。〔2〕

(148) 这里《秘史》原文如下：“临行时，也遂夫人说，皇帝涉历山川，远去征战，若一旦倘有不讳，四子内命谁为主，可令众人先知。”——译者

(149) 《秘史》第254节，鲍乃迪译，第143页。拙赤这一字，在蒙古语的意义为“客”，“来宾”（科瓦列夫斯基《词典》III，第2392页）。然而，他的命名并不象包含着出生不明的用意，固然拙赤还可以指闯入的人，因为这个名字和察合台的叔父拙赤哈撒儿相同，而关于拙赤哈撒儿并没有私生子问题存在。参阅伯希和《通报》，1930年，193。〔1〕

(150) 这一段引语，对照《秘史》引入。阔阔搠思受成吉思汗之命辅佐察合台，见本书此处 。——译者

(151) 事实上，波斯历史家证明，后来当花剌子模的战争时候围攻乌尔犍赤，成吉思汗命窝阔台判断拙赤和察合台两人之间的纠纷，并叫他们两人受窝阔台的指挥。同样情形，《秘史》第258节说，当驻营于讹答剌（《秘史》作兀都剌儿）时候，拙赤、察合台和窝阔台三人遣人向成吉思汗归谁调遣，这位征服者答复说，归窝阔台（海涅士译Asia Major，IX，1933，页514），参阅鲍乃迪，第147页。

(152) 《秘史》，第255节，鲍乃迪译，第145页。

(153) 这一段文字有必要提到。我怀疑《秘史》的最后一节（第282节）说写于鼠年，是1240年的鼠年，当窝阔台系在位的时候，这是否后一个鼠年，就是说1252年，当拖雷系推翻并代替了窝阔台系而即位的时候呢？（这一段《秘史》原文如下："若斡歌歹（窝阔台）的子孙们都不才呵，我的子孙们，岂都不生一个好的？"和格鲁塞这里所说有不同。——译者）

(154) 《秘史》，第256节，鲍乃迪，145，146。

(155) 阿思兰汗，只是合剌鲁一个小国的王，被萨囊彻辰（第89页）说成为一个骄傲的君主（无疑是因为他的名字"狮"），他激怒成吉思汗。这位征服者竟于鼠年（1204）派木华黎和札木合攻他！

(156) 阿力麻里在伊犁河上，今天的固勒札附近——《拉施特书》，42，43。

(157) 《秘史》，第254节，《萨囊彻辰书》相同，在页85，称为撒儿塔兀勒。

(158) 《涅塞维书》，霍达斯译，59—60。"桃花石"这个名称，突厥-波斯人用它指中国的北方，是源流于塔拔哈失或拓拔，即五世纪时候在这个地方的从前的突厥人的征服者（参阅本书此处 ）。同样情形，蒙古人和后来斡罗思人称中国北方为"契丹"，即十世纪征服了这个地方的人。〔"桃花石"的译音系从《长春真人西游记》，该书述丘处机渡阴山至阿里马（阿力麻里）城后，其地人"见中原汲器，喜曰，桃花石诸事皆巧，桃花石谓汉人也。"云云。阿剌伯和波斯的古地理书中均有Tamgadj国，Klaproth曾考订其指中国（《亚洲学报》，第七册，页227）。——译者〕

(159) 帖木儿灭里的事迹，迦恩加以渲染，在他所著出色的小说《屠夫》里面称之为"铁王"，是这个故事中的英雄，在《蓝旗》里面也称赞他。

(160) 依照《涅维塞书》，成吉思汗于攻下讹答剌之后，才进军不花剌（霍达斯译，第73—74页）。额梯儿和木兹查尼则以为他到达不花剌在二月。志费尼（巴托尔德以为他是错了）以为在三月（巴托尔德，《突厥斯坦》，第409页）。《长春真人西游记》说，成吉思汗未到塞拉夫香河以前遇到一个伊斯兰农民，带着牛，说

这一村灌溉全靠一种水车。成吉思汗免了他一切赋役。（《西游记》，A．韦利，92）

(161) 这一段记载见《拉施特书》，54。参阅《巴托尔德书》，410。

(162) 《巴托尔德书》，413，但是蒙古人的进入该城对撒麻耳干来说，是一个重大的灾难。《长春真人西游记》说在算端统治时候，该城人口超过十万，“但现在（1221—1222）只有四分之一”（韦利译，93页）。〔4〕

(163) 这是蒙古人，将乌尔犍赤之名改称为兀笼格赤（玉龙杰赤）（《拉施特书》，II，69）。

(164) 见本书此处 。参阅《涅塞维书》霍达斯译，153—156页。

(165) 涅塞维系呼罗珊人，有《札阑丁传》，他曾供职于这个王子处。原书为阿剌伯文。——译者

(166) 《巴托尔德书》，435。然在攻破之日，拙赤因为守城人所加于蒙古军的损失很大，不肯对他们表示宽大（除去发送蒙古的工匠）。

(167) 这里提到木华黎，足见这是诗篇的说法而不是历史的记录，木华黎此时离开这里很远，在中国指挥军队。

(168) 晃孩属于Adargi（Adargiaï）部；晃塔合儿属于Doloungir（Doloungiradaï）部；搠儿马罕属于Ötege（Otegedaï）部。〔6〕

(169) 《秘史》称哈里发为“合里伯”，称巴格达为“巴里塔惕”，所以这里格鲁塞作Qaliba和Baqtot。——译者

(170) 《秘史》，第260节，海涅士译，“Die Letzten Feldzüge Cinggis han's” Asia major，1933，第515—516页。派遣搠儿马罕带兵征波斯是在1230—1231年的冬天。

(171) 参阅涅塞维，霍达斯译，页76—92。1220年12月这个日期是拉韦蒂在他译《术兹查尼书》里面提出的，第278页。《秘史》第264节并不知道花剌子模算端，即它称为篾力克汗的，死于里海之上。它说他和札阑丁一起逃往印度。《元史》在速不台传里面比较了解得多。它说篾力克（作灭里）逃入海，于不到一个月之后病死。速不台取所弃珍宝送给成吉思汗。（速不台传，海涅士译，Asia Major，IX，1933，533—534。）在《秘史》中，速不台作速别额台，速别哲台又作苏布特。

(172) 脱忽察儿在这以前犯过错误。成吉思汗命他同者别和速不台追擒花剌子模算端摩诃末，叫他们不要去攻击也里总督篾力克汗阿明哀莫勒克的地方，而迟延追赶。者别和速不台遵守这个指示，但是脱忽察儿违令。成吉思汗很不满意这种无纪律行为，根据《秘史》第257节，他恐吓要杀脱忽察儿。结果是革去他指挥军队的职务（海涅士译，Asia Major IX，1933，页514）。参阅巴托尔德，前引，423。

(173) 《多桑书》，根据志费尼和拉施特。参阅《拉施特书》，别列津译，II，第76—77页。八米俺的攻下日期和成吉思汗进兵至这座城的路线以及离去的路线没有被证实。参阅巴托尔德，《突厥斯坦》443—444。

(174) 《秘史》，第257节，承认失吉忽都忽的败绩。但是关于对外战争，总是情况不明，它不但将这个失败归于札阑丁（札剌勒丁莎勒坛）而且也归之于蔑力克汗，即摩诃末算端。蒙古史源的这一段文字，日期、地点和人名，一切不清楚。海涅士译，Asia Major IX，3，1933，页513。

(175) 《拉施特书》，别列津译，II，第81页。巴托尔德以为成吉思汗的主要特点就是他异常的克己能力和不受任何不经考虑的冲动的支配。（《突厥斯坦》第459—460页）

(176) 《拉施特书》，别列津译，II，第83页。

(177) 《拉施特书》，别列津译，II，第85页。《秘史》第257和264节。第264节以为八剌不但追赶札阑丁，而且也追赶札阑丁的父亲花剌子模的摩诃末（篾力克汗）直至于欣都思（至于申河"Sin-muren"地方）。

(178) 韦利译《长春真人西游记》，第85页。

(179) 参阅《秘史》，第263节。（"达鲁花"在《元史》和许多我国载籍里面均作"达鲁花赤"。但蒙古语达鲁花已具有州长、总督、首长等意义，所以格鲁塞这里不用赤Chi的语尾。《秘史》作答鲁合臣。——译者）

(180) 《秘史》第263节蒙古文原文：Balaqasoun-ou yosou döre Tchinggisqa'an-uguledju。

(181) 《秘史》第263节。海涅士译"Die letzten Feldzüge Cinggis-khan's"见《Asia Major》杂志，IX，1933，517。（牙剌洼赤，《元史》作牙老瓦赤或牙剌瓦赤或牙鲁瓦赤。《太宗纪》，十三年，命牙老瓦赤管理汉民公事。宪宗纪，元年，以牙剌瓦赤充燕京等处行尚书省事。《世祖纪》，宪宗令断事官牙鲁瓦赤总天下财赋，于燕视事。——译者）

(182) 也儿的石河《秘史》第264节称为额儿的失河，海涅士译，《Asia Major》，IX，1933，517。（也儿的石河即今额尔齐斯河。——译者）

(183) 《秘史》，第264节。这个史源以为对撒儿答兀勒的战争历时七年，这是错误的。

(184) 《丘长春西游记》，韦利译，名《Travels of an alchimist》，1931年。参阅伯希和，《通报》，1929年，173。

(185) 这一段引语，对照《长春真人西游记》，引用原文。格鲁塞未引"出沙陀，至鱼儿泺"，未言何地，似欠明瞭，兹增引几个字。——译者

(186) 格鲁塞这里没有说明和丘长春同行的是那些人。按《长春真人西游记》，长春行前预选门弟子十九人同行，此外有成吉思汗派来的“宣差”阿里鲜和刘仲禄，还有随从的人。到八剌喝孙之后，镇海也加入同行，可见人数是相当多。——译者

(187) 关于镇海在这里成立一个中国工匠的工匠城，可参考《元史》卷一百二十《镇海传》。“命屯田于阿鲁欢，立镇海城戍守之。……先是，（镇海）收天下（指中国）童男童女及工匠，置为弘州，既而得西域织金绮纹工三百余户及汴京织毛褐工三百卢，皆分隶弘州，命镇海世掌焉。”按《元史》卷五十八，“弘州属大同路，唐时为清塞军，隶蔚州，辽置弘州，金仍旧。弘州领襄阴和顺圣二县。大同路有万户府，立屯田，所属有雁门、马邑、山阴等七处屯田”。《长春真人西游记》说：“有汉民工匠，络绎来迎，”指其地。又阿鲁欢山名系从《元史》。在《长春真人西游记》内称为阿不罕山。——译者

(188) 这一段引语，对照《长春真人西游记》，引用原文。——译者

(189) 参阅上文所说乃蛮巫师的法术。本书注(81)，及第96—97页，乃蛮人作战时候使用巫术。

(190) 《长春真人西游记》云：“有僧来侍坐，使译者问看何经典？僧云剃度受戒，礼佛为师。盖此以东昔属唐，故西去无僧道，回纥但礼西方耳。”格鲁塞所言似据此。——译者

(191) 这一段引语对照《长春真人西游记》，“今朕已回，亟欲问道。”似指回到大营，没有将回蒙古的意义。——译者

(192) 与此相似，路易十一世召St．François de Paule至Plessis-lez-Tours显然是因为希望看到奇迹而不是由于宗教观念。

(193) “答班”这一字在蒙古文有dabaghan或daba'an，daban，指路线横穿山岭（科瓦列夫斯基《词典》，III，1595）。

(194) 韦利译，“Travels of an alchimist”，第128页。（译这两节时候，常引用《长春真人西游记》的原句。——译者）

(195) 并参阅《拉施特书》，别列津译，II，页89—93。

(196) 明诺尔斯基，剌夷，E．I．，1184，参阅《拉施特书》，别列津译，前引。

(197) 伊斯兰教的逊尼派自认为正宗教派，而十叶派只承认穆罕默德女婿出身哈希姆家族的阿里及其后裔才为合法继承人，和逊尼派互相对立。——译者

(198) 《拉施特书》，II，第90页。

(199) 参阅基拉戈斯的《亚美尼亚史》，迪洛里埃译，《亚洲学报》，1858，I，197—200，和布罗塞，《谷儿只史》，I，492。

(200) 《元史》速不台传称，速不台击败钦察的汗王玉里吉（犹里Yurii）及塔塔哈儿。玉里吉被其奴所出卖，执之降蒙古人。速不台回蒙古的时候，带了这个人，但是成吉思汗最恨叛主之人，将他杀死（《元史》，前引，伯勒什奈德译，《中世纪史研究》，I，297—298）。关于犹里（康恰科维奇），伯希和，《亚洲学报》，1920，I，149。

(201) 不是1223年（这个日期，经格勒纳尔先生纠正）。在速不台传里面，迦勒迦变成为阿里吉，罗斯人变成为斡罗思。罗斯的诸侯之一姆斯梯思拉夫则作密赤思老。

(202) 伏尔加河《秘史》作亦的勒（Ydil，Itil），第262节。

(203) 《元史》，"速不台传"，海涅士译，Asia Major，IX，1933，534。（这里译者径用《元史》原文。——译者）

(204) 这里格鲁塞所引《元史》速不台传，对照《元史》，应在追逐算端摩诃末，摩诃末死于里海岛中，速不台尽获其所弃珍宝以献成吉思汗的时候。成吉思汗在这个时候说这个话并送大珠、银罂给速不台，不是在进攻钦察等处之后。——译者

(205) 《秘史》，第262节，将1237年的事件提前说了，它向我们指出，约在1220年之际，成吉思汗已经命速不台不仅去征服薛儿客速惕〔Serkesout（Tcherkesses）〕、阿速惕〔Asout或Asoud（Alains）〕、乞卜察兀惕〔Kibtcha'out（Qibtchaq）〕、斡罗速惕（Russes）、巴只吉惕〔Badjigit（Bachkirs）〕和康邻〔Qanglin（Qangli）〕，而且在这个时候，已经要征服马札剌惕〔Madjarat（Magyars）〕。这是一种虚拟，把继承人们所取得的成功，把出兵的创举有时连出兵的计划都归之于成吉思汗本人。〔3〕

(206) 原文这里作"包括Puszta"，按普什图这一字，指阿富汗语言，兹译为阿富汗。——译者

(207) 《元史》，海涅士译，Asia Major，IX，1933，页531。《拉施特书》，"本传"II，（t．XV），94，118。

(208) 《秘史》，第264节。海涅士译，Asia Major，上引，页517和524。

(209) 巴托尔德：《突厥斯坦》，第456页。

(210) 《萨囊彻辰书》，第77—78页。（此处著者引萨囊彻辰所说颇冗长，我们可参阅中文本《蒙古源流》，兹从略，而且格鲁塞也说，这是不足为据的。——译者）

(211) 《元史》，克罗斯译，第36页。

(212) 参阅本书此处 。

(213) 冯秉正，IX，106。〔冯秉正本名德马耶（De Mailla），法国教士，著有《中国通史》，1779年。——译者〕

(214) 冯秉正，IX，154。

(215) 参阅本书此处 。

(216) 参阅本书注(101)，关于成吉思汗"札萨"的新近研究。

(217) 这一段引语，格鲁塞根据的是《元史》卷一百二十四，"塔塔统阿传"，兹照《元史》原文引入。——译者

(218) 冯秉正，IX，39，塔塔统阿条文。雷米札译《元史类编》，在"Nouveaux mélanges asiatiques"，II，61。参阅伯希和，《通报》，1930，33—34。

(219) 伊斯兰史源以镇海为畏吾儿人。伯希和先生指出，其实他是客列亦惕人。（《中亚和远东的基督徒》，《通报》，1914，628）。镇海在汪罕统治时期，已为成吉思汗效劳。参阅伯希和，《亚洲学报》，1927年，II，265。（《元史》卷一百二十，《镇海传》说镇海是客列亦惕人，"从成吉思汗很早，曾同饮巴泐渚纳河水。"——译者）

(220) 达鲁花（darougha）这一词推广为好几种意义。十三世纪时候，用它指代表人、特派员或监督者（科瓦列夫斯基《词典》，III，p．1672），大法官、鄂托克（Otouq）的首长等等。〔4〕

(221) 阿沙敢不这个人，只从《秘史》知道。他应该是唐兀的一个亲王或地位显赫的大臣，所以作战时候不受别人指挥。他名字的后一半是吐蕃词"敢不"，其意义为"智者"或"老人"，也见于吐蕃王名琐郎-津敢不之中。（海涅士，Asia Major，IX，1933，545）

(222) 这一段引语，对照《秘史》，引用《秘史》第256节原文。阿沙敢不，《秘史》仅云"其臣"，格鲁塞称为ministre，可译为大臣或卿相。——译者

(223) 参阅本书此处 。

(224) 《元史》，克罗斯译，第39页。《秘史》，第265节。

(225) 这一段引语和上一段脱栾所说的话，均对照《秘史》（265节），引用《秘史》原文。"且在这里养病，先差人去唐兀处，看他回什么话"，系照引《秘史》，为下文派使张本，似有必要引入，格鲁塞未引后两句话。——译者

(226) 阿拉善见上第176页，格鲁塞在前作Alachan，在这里则作Alachaï，同名异字。——译者

(227) 金、银、绢帛是游牧人向定居人几百年来所要求的捐输。

(228) 《秘史》，第265节，海涅士译，《Die letzten Feldzüge Cinggis Han's und sein Tod》，见《Asia Major》杂志，IX，1933，518—519。

(229) 伯希和在亚洲学会报告，1938年12月9日。

(230) 《西游记》，韦利译，第118页。

(231) 《萨囊彻辰书》第99页，募仿佛教著名文字。（语见《蒙古源流》卷四。——译者）

(232) 《萨囊彻辰书》第85页。（《蒙古源流》作"成吉思汗大怒，发誓云：'此命不亡，终不恕你'"，与这里所说的意思有所不同。——译者）

(233) 克罗斯译，第39页。

(234) 元太祖二十一年，丙戌或犬年，即1226年。这一年从公元1226年正月30日开始至1227年正月18日。

(235) 作为这次出征的理由的，是因为西夏主不遣自己儿子作质，而遣一个名叫赤臈喝翔昆的代替。（此注误。《元史》原文云："帝以西夏纳仇人赤臈喝翔昆及不遣质子，自将伐之。"是纳仇人为一事，而不遣质子为另一事。格鲁塞这里有误。赤臈喝翔昆即指汪罕子亦剌合桑昆。——译者）

(236) 冯秉正译，IX，139，154。

(237) 《元史》，克罗斯译，第39页。

(238) 《秘史》，第266节。海涅士译，《Asia Major》，上引页519—520。

(239) 《秘史》，第267节和同书，海涅士注，第122页。又海涅士译，见《Asia Major》，上引，页520。《萨囊彻辰书》（第101页）也用朵儿篾该或无宁突而篾该这个名字。〔5〕

(240) 《元史》，前引，第39页。

(241) 波斯原文除去母音作Dorskäi又错写为Drskâri或Dôchkâri（《拉施特书》，原文，别列津本，II，176）。

(242) 《拉施特书》原文，别列津本，II，176和译文，同书，第95页及118页。《秘史》，第265节。《萨囊彻辰书》中作亦儿哈亦。

(243) 《元史》，克罗斯译，第40页。

(244) 《元史》，克罗斯译，第40页。

(245) 参阅《拉施特书》，别列津译，II，页118。

(246) 木华黎死于1223年，即太祖十八年癸未或羊年的春天，阴历3月即这里的4月（《元史》，前引，38页）。

(247) 《元史》卷百四十九，《耶律留哥传》，其妃为姚里氏，其长子名薛阇。袭爵之议是在征唐兀之前提出的。——译者

(248) 《通鉴纲目》，冯秉正译，IX，78和126。这段记载很有趣味，它显示重要蒙古亲王的领地和藩王的领地彼此重叠。辽东的契丹藩王在帖木格领地之内称王。同样情形，别失八里-库车的畏吾儿王国在察合台领地之内。实际上，藩王只能

在这种制度下存在。十三世纪后半叶，契丹和畏吾儿封地事实上不见了。（原书最前页"正误"里面说，这里"帖木格"应改为"别勒古台"。——译者）

(249) 人们知道，《拉施特书》的很大部分采自《志费尼书》，有时是逐句抄入。

(250) 《拉施特书》，别列津译，II，页96—97和118。《志费尼书》，常常被《拉施特书》所引，他也说，成吉思汗要求他的儿子们以书面承认将帝位让给窝阔台。《萨囊彻辰书》中（105页）说成吉思汗临终遗言，特别关心窝阔台和拖雷的将来，显然是他两个爱子，也关心孛儿帖的情况。于这些为父和为夫的关怀之外，鄂尔多斯的史家增加一段关于最后一次成吉思汗和他弟弟哈撒儿的失和，哈撒儿在宴会上对忽兰皇后失礼。

(251) 太祖二十二年丁亥，七月，己丑日，《元史》，克罗斯译，页40。

(252) 伯希和在亚洲学会的报告，1938年12月9日。

(253) 《元史》，前引，40—41页。

(254) 这一段引语，对照《元史》，引用《元史》原文并加引号。格鲁塞原文不用引号，仅述其意。——译者

(255) 《秘史》，第268节，海涅士译，《Asia Major》，IX，1933，520。《拉施特书》，II，页98—99和119。

(256) 这一段引语，对照《秘史》，引用《秘史》原文。——译者

(257) 《秘史》，第268节，海涅士译，"Die letzten Feldzüge Cinggishan's und sein Tod，《Asia Major》，IX，1933，页521。

(258) 《拉施特书》，II，页119。

(259) 《拉施特书》，同上。

(260) 《元史》称成吉思汗卒后，葬于起辇谷。——译者

(261) 《阿勒坛-帖卜赤》，1604年，蒙古文，事实上承认不知道成吉思汗是葬在不儿罕山，还是葬在另一个地方叫做也客汪都亦，"在阿尔泰山之北，哈台山之南"。（海涅士译，《Asia Major》，IX，1933，537页）〔3〕

(262) 克勒古台是Sunit部落人，《阿勒坛-帖卜赤》所说。海涅士译，《Asia Major》，IX，1933，页536，为《萨囊彻辰书》所采取，106，1.2。

(263) 这一段引语，见《蒙古源流》卷四，兹径引《蒙古源流》原文。——译者

(264) 这一段引语，见于《蒙古源流》，格鲁塞译文，颇有出入，兹径引《蒙古源流》（卷四）原文，参照格鲁塞原文，在括符内加注了若干地名和人名。格鲁塞这里有三条关于词义的注语，从略。——译者

(265) 博尔术在《拉施特书》里面作不古尔赤、不儿古赤、不儿赤，因为手抄本不同而异。（别列津译，“部落”第47，161，164，166页。）

(266) 多桑译，I，404。

(267) 多桑译，I，416。

第四章　蒙古帝国的变迁

第一节　窝阔台的统治

上面提到，成吉思汗有四个儿子系孛儿帖所生：（一）拙赤，先于成吉思汗死去，他有封地在西伯利亚-突厥斯坦的草原，即现今塞米巴拉金斯克、阿克摩林斯克、图尔盖和乌拉尔斯克。(1)当1227年时候，拙赤系的代表人是他的儿子拔都；（二）察合台，其封地在原则上包括旧哈剌契丹国家、伊犁草原、伊塞克库尔（热海），楚河和塔拉斯（怛逻斯）；（三）窝阔台，(2)其封地包括黑也儿的石和叶密立的牧地，这个地区在塔尔巴哈台的周围的大阿尔泰山和巴尔喀什湖之间，从前乃蛮国家的西南部分(3)〔1〕；（四）拖雷，因为是少子（斡惕赤斤），有保守老家的责任，被付与客鲁涟河、斡难河和土拉河河源的故土。(4)然而这些封地或兀鲁思(5)的建立，使每一个藩王都有一片草原足以放牧他的畜群和供养他所分得的一群营帐，并不妨害帝国的统一。〔2〕至少在开始时期，有一种比欧洲加洛林王朝的“封地联合，”（concordia fratrum）更为统一得多的制度。一方面，一切内部事宜的领导权操于中央政府；另一方面，中央政府独揽发动战争之权和管理帝国周围的从中国北方、河中及伊朗这些定居国家取得的领土的权力。蒙古帝国的中央集权时期至少存在至于大汗蒙哥之死，即公元1259年。

依照蒙古的惯例，成吉思汗死后，由他的最幼儿子拖雷摄政。正是拖雷，于1229年的春天，在客鲁涟河边的阔迭额阿剌勒（“荒岛”）地方召集全体大会以推选大汗。〔3〕

成吉思汗，我们知道——而关于这一点，我们应该采信由《拉施特书》所证实了的《秘史》所提供的证据——曾指定窝阔台做他的继

承人。但是如果我们相信拉施特所说，许多人归心拖雷，为了避免不幸的分裂，必需由耶律楚材，成吉思汗的契丹人顾问，置身其间参预其事。耶律楚材向拖雷陈言，窝阔台是他们的父亲所选择，所以他拖雷，不但必需尊重这个选择，而且必需拿出自己力量来使它胜利。拖雷听从了这一劝告，宣布了成吉思汗的以窝阔台继登大位的临终遗命。

在人们得称之为大会的幕后所发生的一切是颇难知晓的。先是因为举行丧礼，继则因为准备大会，几乎需要两年的时间（从1227年夏至1229年春），皇位虚悬而由拖雷监国，如此情况令人怀疑，这样拖延时间是不是由于暗中布置。(6)尽管窝阔台曾被他父亲指定为继承人，而蒙古惯例留在少子手里的，不但有监国之权，还有斡难河、客鲁涟河和土拉河上游的祖宗遗产和军队的大多数。一个王子受到这样优待，会不会试图一逞呢？《拉施特书》的记述，使人猜想有这种情形。此外，《拉施特书》和《元史》一样，波斯史家和中国史家一样，都是为拖雷努力寻找根据。收藏在忽必烈宫廷和旭烈兀宫廷的档案，流传到我们的，都是有利于拖雷的说法。

我们应否寻究，中国和波斯的史源有没有企图将行为好的一面留给拖雷并且同时替他的后嗣布置未来的权利呢？依照我们刚刚提到的说法，窝阔台的确是由于拖雷的帮助而即位，由于拖雷放弃竞争并推举窝阔台。在这里面或者可以允许我们窥测蒙哥和忽必烈所作所为的事先根据。

不管怎样，亲王们在拖雷的推举之下，请窝阔台接受帝位。窝阔台避让很久，他说拖雷从来没有离开他们的父亲，比较更了解他们父亲的一切计划，以拖雷继承更为适当。用了四十天的时间才使他不再坚持。窝阔台终于由他哥哥察合台和叔父帖木格斡惕赤斤引导就位。拖雷献上酒盏，在场的人都脱去帽子，将腰带解下置于肩上，以表示服从，行九跪之礼，奉窝阔台以合罕的称号，即最高的汗的尊号。(7)

根据中国史源，窝阔台的正式即位日期是在1229年9月13日。(8)

或者可以再问一下，由于编写时候所处的环境，我们的史源有没有对我们提出他们自己的主观观点。《秘史》原文在后面有作者自注，是编写于鼠年，这个日期——至少是一般的意见——以为是指公元1240年，当窝阔台在位的时候。[(9)]因此，如果《秘史》着重指出选举的性质是合法的，成吉思汗本人曾指定窝阔台继位，这就不足为奇了。相反地，有如我们在上面刚刚提到的，拉施特编写他的书是在帝位已经由窝阔台系转移到拖雷系的政变以后，而且他供职在拖雷的子孙，即波斯诸汗的宫廷里面。人们不难理解，他为什么坚持说与会的人多数归心拖雷，以及是拖雷推举窝阔台，正是纯粹出于他的谦让，才使窝阔台最后被举。

窝阔台的被举，如果我们相信波斯史家所言，一部分是得力于耶律楚材的有效影响。当窝阔台在位的整个时期，耶律楚材在政府里面操有实权。他使用他的权力说服蒙古人采用中国式的行政等级的原则，《通鉴纲目》记述他的话说："天下于马上得之，但不能以马上治之。"[(10)]根据这种精神，窝阔台于1235年，无疑是在成吉思汗业经指定的地点建立一座都城，依照突厥-蒙古人的说法，这是斡耳朵-巴力，"宫廷的城"。这个驻在地在鄂尔浑河上游建立起来。这座城此后以哈剌和林[(11)]著称，其中文名称为和林。可注意的是，这个地点就是在第八至第九世纪回鹘合汗们的宫廷的城或古斡耳朵-巴力的所在地，就是现今的哈剌八剌哈孙，黑色的城；在同一地方，回鹘人的先驱者，第六至第八世纪的突厥的合汗们也是在这里有他们的驻在地，——简言之，这是中世纪前期突厥霸主们建立帝国的最佳地点。为统治蒙古起见，人们要看到哈剌和林在地点上是幸运的选择，因为它位置在这个国家的中心。最后，这座城坐落在成吉思汗系的故地，即在斡难河和客鲁涟河的河源和窝阔台本人的封地，即在黑也儿的石和叶密立之上的中间，也不失为一个很好地位。

《秘史》[(12)]和《志费尼书》告诉我们，窝阔台此后发布实行行政措施的若干命令，蒙古史源特别指出，窝阔台曾和其兄察合台商

议。志费尼说，这些措施是于1235年在哈剌和林召集的一次新的忽里勒台上面决定的[(13)]。为了使各部落所交纳的实物税稍有定章，命令有畜群者，每百头输一头，定居人民，交纳所收获的十分之一。并规定游牧地区的界限，划定各部落的牧地。为了迅速传递帝国的消息，决定在帝国全境设立驿站，配置站赤[(14)]。每一个驿站置驿卒[(15)]二十人和必要数目的替换马匹、一群羊和适当的给养。这个为马可·波罗所称誉的[(16)]制度的组成被归功于察乃和不剌合答儿两人向窝阔台和察合台的提议。《秘史》还告诉我们各处驿站系交给阿剌浅和脱忽察儿两人办理[(17)]。帝国的几条主要驿路，将窝阔台、察合台和拔都的驻帐联系起来。设立这一种制度的原则，据志费尼说，也应追溯到成吉思汗，窝阔台不过统一其形式并革去其弊病。[(18)]此外，窝阔台使人在中亚细亚或川勒[(19)]沙漠的经行路线上开掘许多井。我们知道是察乃和兀亦兀儿台受任办理此事。

第二节　窝阔台在位时期　蒙古对中国和对波斯的征服

在境外，窝阔台在位时期完成了对中国北部和对波斯的征服。

在中国北部，金人还一直据有现今河南和环绕其附近的若干地区或战略据点，有的是新近才被他们夺回去的，例如河中要塞，即在山西西南角的现今的博州。1232年的年初，窝阔台和拖雷，为欲彻底击破金人，采用一个大规模的战略进攻，上面说过，这个计划的创意者，被认为是临终的成吉思汗。当窝阔台在北面取得博州的时候，拖雷和失吉忽都忽以及博尔术的兄弟都忽勒忽扯儿必以骑兵三万侵入河南的西南，从南阳方面攻击敌人的背后（1232年2月）。窝阔台和拖雷会师于河南的心脏。金国的末主，依照蒙古人的说法是最后一个阿勒坛汗，《通鉴纲目》称之为宁甲速，在历代史表上称之为袁宗（按：即完颜守绪），还企图坚守他的国都开封[(20)]。蒙古的最优秀统将速不台，于长期包围并且一部分是借助于叛徒之手，攻取了开封。速不台欲屠城，但是耶律楚材进言于窝阔台，开封以后是蒙古领土的一部分，应邀宽免（1233年5月）。金主宁甲速在城尚未陷落之前出走，结果逃避至于蔡州，即现今的汝宁。蔡州被博尔忽的儿子塔察儿攻破，金主自杀而亡（1234年阴历1月，等于公元1月31日至3月2日）。[(21)]

中国北方的金国一旦被征服，蒙古人和中国南部的主人翁，汉族帝国宋朝，发生冲突。宋人妄想和蒙古人争夺河南。蒙古分兵三路攻宋。第一支军队由窝阔台的次子阔端[(22)]统率，侵入四川，至于成都（1236年10月）；第二支军队由窝阔台的另一个儿子阔出和将军忒木鳎指挥，占据了湖北的襄阳（1236年3月）；第三支军队有汪古亲王君不花（按：君不花见上第175页）和将军察罕在内，下趋直至现今

汉口的下游黄州之上，但是这些进兵都并没有继之以占领。成都、黄州或是襄阳都没有留在蒙古人手中，他们依照其习惯，以抢劫该地方为满足。同样情形，蒙古人于1231年12月占据了高丽的都城开城，但是这个国家，和南方中国一样，直至窝阔台卒后，其第三个继位人大汗忽必烈时候，才最后被征服。《秘史》在它这一方面告诉我们，窝阔台命礼剌亦儿台把"女真肃良合"并入于蒙古帝国，这个名称，人们有必要把它认做肃良，〔1〕一种通古斯人，住在黑龙江和阿儿浑河大转湾之处，现今满洲的北端。(23)然而，伯希和先生提起注意以下事实：肃良吉（Solangi）这个名称，在蒙古时代为高丽人所熟悉，同时，或者也为通古斯人所熟悉，(24)上述的出兵可能就是指对于高丽而言。(25)

自侵入金国到河南终被征服之后，窝阔台在返回蒙古途中身染重病。《秘史》告诉我们，这是金国的山川鬼神对他的报复。拖雷自愿代替他受鬼神的灾害。被召念咒语医治窝阔台疾病的珊蛮，带来了一个盛满神水的木碗。拖雷于献身替代以赎他哥哥之后，饮了可招灾致难的神水。几天之后，窝阔台病癒而拖雷走向坟墓。〔2〕同样表扬拖雷的记述见于《秘史》和《拉施特书》。但是志费尼向我们实说，拖雷并不是因为饮水而死：相反地，他死于狂饮烈酒，毫无节制，他从中国回来后患病，两、三日后即死去，这是在1232年10月9日。他死时年仅三十九岁。至于窝阔台，志费尼继续说，丧失他的爱弟后不胜伤感，因此也痛饮自慰，"每次饮到醉时，他必流泪思念拖雷"。(26)

波斯方面也必须重新派兵前往，因为这个国家的西部，即波斯本土的大部分，自从1224年至1225年之际，又落到花剌子模人之手，处于最后一个花剌子模算端摩诃末的儿子札阑丁免古比儿迪为首的权力之下。为了根绝花剌子模人的卷土重来，窝阔台于1230—1231年的冬天派遣搠儿马罕那颜带领三万人前往波斯。《秘史》以一种大胆的预料指给我们，同是这个搠儿马罕于1220年就向成吉思汗提议去征服巴格达的哈里发，而在那个时候，成吉思汗就派他担任这种任务。搠儿

马罕从呼罗珊进兵阿哲儿拜占，在他猛烈攻击的面前，札阑丁的军力为之崩溃。札阑丁本人不曾迎战而逃亡，状况不明地死于迪亚儿别克儿山中（1231年8月15日）。搠儿马罕征服了伊剌克阿只迷和阿哲儿拜占。他将其骑兵驻扎在阿哲儿拜占东北的木干草原和阿朗，从1231年至于1241年他就在那里于“马上”统治伊朗西部。[27]继搠儿马罕而统率蒙古在波斯军队的是拜住那颜，这一军的驻扎地点，经常是在阿哲儿拜占之北。1243年6月26日，拜住在额儿赞章附近击败塞尔柱王朝的算端安纳托利亚的突厥人君主凯豁思鲁二世。从这一天起，安纳托利亚的算端降为蒙古帝国的直属藩属。

第三节　窝阔台在位时期　蒙古对欧洲的征服

1236年，猴年的春天——如果我们采用《拉施特书》所说的日期——窝阔台派遣一支大军赴欧洲。《秘史》说，这个大军的任务是要完全征服康邻人，即在乌拉尔河东边草原的突厥康里人以及乞卜察兀惕人，即已经被速不台征服过一次的突厥奇卜察克人（按：《元史》作钦察）或库蛮人。这支军队还有任务去征服卡马河的不里阿耳或保加利亚人和巴只吉惕或巴失乞儿人，斡罗速惕或罗斯人和马札儿人（匈牙利人），并不遗漏北高加索的阿速惕人即阿兰人和高加索的薛儿客速惕人（曲儿克斯人）。(28)以拙赤之子拔都为统帅，他的封地恰好抵达伏尔加河，并且以老将速不台为参谋长和事实上的军事总指挥。在这支远征欧洲大军里面，拔都左右有其兄弟斡儿答、贝儿克和昔班，〔1〕以及窝阔台的两子贵由和合丹、拖雷的长子蒙哥、察合台之子拜答儿与其孙不里。根据俄罗斯编年史，(29)拔都于1236—1237年的冬天，在离不里阿耳人首都不远的伏尔加河附近过冬，但是这座都城至1237年的秋天才被毁灭。至于钦察人或库蛮人，他们的首领之一名叫八失蛮（《元史》作八赤蛮），为逃避蒙古人，在伏尔加下游的一个岛中藏身一些时候。结果于1236—1237年的冬天(30)被蒙哥利用河水退落将他擒获。

蒙古人继而进攻罗斯各公侯国。根据俄国史料，大约在1237年年终，蒙古人出现于靠近不里阿耳方面的罗斯边境。他们攻取普隆斯克、别尔戈罗德和叶斯拉夫兹诸城之后，进至梁赞，尤里大公被困在城内。尤里无力抵御，梁赞遂于1237年12月21日被攻破。尤里和他全家人与梁赞居民同被屠杀。由尤里兄弟罗曼所防守的科洛姆纳城，也遭到同样的命运。弗拉基米尔〔2〕大公也是名叫尤里的，命他儿子罗

曼防守莫斯科，但罗曼被击败，为蒙古人所擒。尤里大公把保卫弗拉基米尔城的责任交给他的另外两个儿子弗谢沃洛德和密赤思老，他自己领兵驻扎在莫洛加的支流锡季河之上，等候他两个兄弟，即在基辅的雅罗斯拉夫和斯维亚托斯拉夫，因为他们应允给他援助。但是蒙古人在行动。1238年2月2日，也是根据俄国史料记载，蒙古人包围弗拉基米尔。八日攻破该城，将所有居民，包括大公的家族统统变为刀下之鬼。在这时候，另一队蒙古军前往破坏苏兹达尔。

这些大城市一旦陷落之后，蒙古军前往攻掠各次要城镇。因此于1238年2月，沃尔日斯基、戈罗杰茨、科斯特罗斯姆科伊-加里奇、佩列斯拉夫利、罗斯托夫、雅罗斯拉夫、尤里耶夫和季米特洛夫各城都被劫掠和破坏。3月4日，一直驻扎在锡季河上的尤里大公受到攻击，战败身死。蒙古人一军又攻取特维尔和托尔若克（托尔若克于3月5日被攻破）。拔都进军直至商业大城诺夫哥罗德，但离城一百俄里（按：1俄里等于1067米）时，没有再向前进。(31)

1239年的年底，蒙哥前往征服库班地方的阿兰人（蒙古人称为阿速惕，中文称为阿速）。根据《元史》，他于1239年的阴历11月（1239年11月27日至12月26日）夺取阿兰人的一座城，中国史料称此城为蔑怯思，《秘史》称为马加惕而《拉施特书》称之为蒙加思。(32)

当这个时候，拔都率师完成了对钦察人的征服。他随后又在北方出现，蹂躏莫尔德文地方，劫掠穆罗姆和戈罗霍韦茨，并且又一次威胁弗拉基米尔公国，但是他随即移兵侵入乌克兰。他破坏了佩列斯拉夫利。切尔尼戈夫虽然有姆斯季斯拉夫·格列博维奇在那里英勇地防守，也被攻陷并遭到破坏。至于大城基辅，蒙哥曾派人侦察虚实，但是他的密探们都被处死。在蒙古人即将到来时候，米哈伊尔大公逃往匈牙利，统将德米特里受任防守该城。拔都"统领他的庞大军队"四面包围了基辅。沃斯克列先斯克的俄国编年史说："鞑靼人的无数兵车声、牛和骆驼的鸣叫声、马嘶声及野蛮人的凶恶的喊杀，众声喧腾，

以至同在城内的人彼此说话都听不见。一个被俘的鞑靼人列举参与围城的蒙古诸王，在那里面有拔都本人、他的兄弟斡儿答、拜答儿、不里、合丹、不者克、蒙哥和贵由。还有位在诸将之首的速不台把阿秃儿，另外有一个将军名叫不鲁勒台。这两人曾征服博尔恰雷和苏兹达尔全境。”(33) 乌克兰人虽然顽强抵抗，但是基辅被急攻而陷落并被破坏（1240年12月6日）。拔都饶恕了勇敢的统将德米特里的性命。蒙古人又蹂躏加里奇、拉德任和卡缅涅茨。从乌克兰，一支蒙古军开向波兰，蹂躏桑多梅日和克拉科夫，而于1241年4月9日击破波兰-条顿的军队于利格尼茨附近的瓦尔施泰特地方。波兰编年史称此蒙古军的统将为别塔，有人则以为这是察合台的儿子拜答儿。

在此期间，蒙古军队的主力在拔都和速不台统率之下侵入匈牙利。1241年4月11日，速不台击破匈牙利兵于莫希之南，在萨约和蒂萨两河合流处的上端。《元史·速不台列传》说得很清楚，这个胜仗完全是速不台的战绩，而毫无拔都之力。“蒙古军攻马札儿（匈牙利）部主怯怜(34)，速不台为先锋，与诸王拔都、吁里兀（？）、昔班、哈丹五道分进。众曰，怯怜军势盛，未可轻进。速不台出奇计，诱其军至澎宁河（是否指萨约河？）。诸王军于上流，水浅马可涉，中复有桥。下流水深，速不台欲结栰潜渡，绕出敌后。未渡，诸王先涉河与战。拔都军争桥，反为所乘，没甲士三十人，并亡其麾下将八哈秃（把阿秃儿）。既渡，诸王以敌尚众，欲要速不台还，徐图之。速不台曰，王欲归自归，我不至秃纳河（多瑙河）马茶（马札儿）城不还也。乃驰至马茶城，诸王亦至，遂攻拔之而还。”(35)

上述记载的下文指出，拔都虽然不得不屈从于他的参谋长，但意颇不平。过了一些时候，在一次聚会之中，拔都责怪速不台说：“澎宁河战时，速不台救迟，杀我八哈秃。速不台曰：诸王惟知上流水浅，且有桥，遂渡而与战，不知我于下流结栰未成，今但言我迟，当思其故。”另一天，拔都饮了大量马湩和酒，又来争论此事。但是这一次拔都终于承认战功应归速不台。(36)

由此可见，拔都虽然绝不是一个英才，而他所表现的是本质良善，所以蒙古人称他为赛因汗即“好亲王”（尽管他在罗斯和匈牙利有残酷行为）。[37]

然而在匈牙利和在罗斯，拔都军队的残破行为实堪恐怖。1241年12月25日，拔都涉冰渡多瑙河攻取格兰。蒙古骑兵进至答尔马惕海岸。他们至1241—1242年的冬天，才退出匈牙利，下文将叙及，因为这时候得到窝阔台去世的消息，而这一事件足以引起帝位的竞争。

匈牙利的被蒙古人占领为时短暂。与此相反，南罗斯草原的被占领和罗斯本土的沦为藩属则历时几个世纪。这些征服的获益者是拔都，或更全面地说，是拙赤一系而拔都为其代表。于咸海北边草原的封地之外，拙赤系因此又增添了黑海北边位于伏尔加河河口和多瑙河河口的之间的草原，即钦察人的故地，因此这个成吉思汗系的汗国遂以钦察汗国著称。这是“欧洲的蒙古”，注定它在各种形式之下，将要延续至于十八世纪的末年。

第四节　窝阔台的继承：贵由

然而出兵欧洲时候，暴露出成吉思汗系诸王子中间所存在的严重分歧。在征服罗斯时候，拔都是一方，不里和贵由是另一方，发生争吵，争吵的起因，是在宴会之中关于位次的争执，这在蒙古人中间是常有的情形。(38)一天晚上，身为这一次出兵统帅的拔都，先饮了一两杯，不里和贵由以为这是将他们看做次一等的人，开始骂他们的堂兄弟。不里说："拔都和我一样。如何他比我先饮？"于是将拔都比做有髯的老妇，(39)用脚后跟就势将他踢翻，——贵由更进一步说拔都是"带弓箭的妇人"，并且威胁要用杖打他。大将野里知吉带的儿子合儿合孙(40)〔1〕附和他们，自夸要给拔都"带上木尾子"。之后，他们三人离开军队返回蒙古。

拔都将这种擅自离队和对他的辱骂行为向大汗窝阔台诉说。这一事件处理起来是很棘手的，因为主要对抗者贵由不是别人，正是窝阔台的儿子。但是这位大汗不愿示弱。当贵由回来时候，窝阔台拒不接见他，以逃兵待他，并且决定将他遣送边远之地，使他完全失去优待，甚至成为被放逐者。至于不里，他是察合台的儿子，窝阔台让察合台和拔都共同查问他的事。但是包括忙该和阿勒赤歹(41)在内的几个那颜，替贵由求情。(42)窝阔台本性和善，结果饶恕了他的儿子，但是警告他不得骄横。他明确地使贵由认识到战胜奇卜察克和罗斯(43)并不是这些少年不更事的功劳，而是速不台和不者克他们的老谋深算。他命贵由自己向拔都言归于好。(44)但是——我们将要看到这一事件的严重后果——这个重新和好或是没有及时地谈妥或是没有从内心出发，而拔都永久不能忘记他所身受的侮辱。

窝阔台于贵由和不里回来之后不久死去，时在1241年12月11日。《秘史》替他回溯平生，为毕生功过做了总结。他自己称赞自己完成了成吉思汗的武功（消灭金国等等），成立了帝国驿站制度，在沙漠

里面开凿了水井，并且在各大城市组织了行政管理。〔2〕他自己责备自己嗜酒，取了他叔父帖木格斡惕赤斤部下的女子，叫人暗杀了忠心的朵豁勒忽以及为了自己猎获而将野兽围入，妨害兄弟们的狩猎。(45)

《拉施特书》告诉我们，窝阔台有七子。他的正妻秃剌哈纳〔3〕皇后生五子，拉施特照以下次序列举：贵由、阔端、阔出、哈剌察儿、合失，《元史》依序称之为贵由、阔端、阔出、哈剌察儿和合失。(46)次妻们生有两子，即合丹和灭里，中国对音为Ho-tan和Mie-li(47)。

窝阔台本想传位于第三子阔出，这是他所钟爱的儿子。阔出于1236年在出师征宋时死于江南，《志费尼书》、《拉施特书》和《元史》同样都说窝阔台曾指定阔出之子失烈门〔4〕为嗣。但是窝阔台死后，他的遗孀秃剌哈纳哈敦自居于摄政的地位，她执行摄政职务自1242年至于1246年。(48)她是一个有魄力的妇人，但是急于报复私人的嫌隙，并且贪财好利，她罢免了她丈夫的最好侍臣、窝阔台的几个“文明教师”：“中国”顾问耶律楚材，他在已故汗的跟前执行财政大臣的职务；马思兀牙剌洼赤，他直至这个时候掌管着河中的行政事务；镇海丞相也被罢免，他在成吉思汗和窝阔台左右很有权势。代替耶律楚材的是一个名叫奥都剌合蛮的回回人，他自称能够向中国各行省征收两倍的捐税。(49)贤明的耶律楚材于数月之后，忧伤而死。(50)

秃剌哈纳对于窝阔台所表示的要将他们的孙子失烈门继承帝位，完全不以为意。无疑她认为这个少年人还没有必需的成熟年龄以统治这个庞大帝国。她于是准备让她和窝阔台所生的长子贵由继承大位。或者有人惊异，她为什么等到四年之久才授予贵由以统治权。实际上，这样一个过程无疑是很有必要，以便使贵由的选择得到接受。当出征罗斯时候，贵由傲慢地背叛统将拔都，在战事方殷时候“擅离军队”，我们在上面刚刚说过，这导致了他父亲窝阔台对他的严正训斥和人们对他的疾视，首先是拔都怀恨不释。到了1246年的夏天，秃剌哈

纳应该是以为时期已到，一切已经准备好了。她在鄂尔浑河源离和林不远的地方，召集一次大会（忽里勒台），通过教皇因诺森四世的使者、修士柏郎迦宾的记述，使我们对这次大会情况有所了解。〔5〕贵由由到会诸王推举为合罕，没有人反对——至少是没有人公开反对，因为人们应该注意到拔都的缺席（1246年8月24日）。〔6〕这位钦察汗，他丝毫没有宽恕1241年的辱骂，因此还是处于对立状态，并几乎是与中央政府分庭抗礼了。《元史》在速不台传记里面说，速不台曾试劝拔都变更他的决定："大王于族属为兄，安得不往？"(51)虽然没有公然拒绝，但拔都托辞筋骨痛不去赴会，这种消极态度已经构成很大威胁。(52)

贵由具有领袖才能。〔7〕他召回被他母亲不公正地罢免的丞相镇海，〔8〕处死作恶多端的奥都剌合蛮，并且恢复了马思兀牙剌洼赤的河中行政长官地位。贵由与他的父亲、柔善的窝阔台有完全不同的地方，柏郎迦宾说，人们从来没有看见他追求娱乐。为人沉默寡言，独断专行，他要求成吉思汗系的其他兀鲁思的首领们对他绝对服从，要从他个人的仇敌，从钦察汗拔都开始。1248年，在这两人之间关系是如此紧张，以至战争可能发生。但是贵由被早年的酒色损伤身体，正在这个时候，尚未衰老而身死于现今的古城的东北，〔9〕约在1248年4月间，终年仅四十三岁。

第五节　窝阔台系的衰落

贵由死后，他的遗孀斡兀立海迷失(53)摄行政事，窝阔台系的命运寄托在她的身上，但是这个妇人丝毫没有统治的才能。和秃剌哈纳一样贪婪，却没有秃剌哈纳那样的手腕和魄力，她和她的两个年轻儿子火者与脑忽只追求预先提取税收以供挥霍并以练习珊蛮的巫术消磨光阴。庞大的帝国陷于无人主持的地步。

拔都始终没有对贵由解除嫌隙，而贵由在将死之前，还以为报复的时期已到，曾对他进行威胁。于是拔都征得拖雷系"首领"的同意推举她的长子蒙哥为帝。这里所谓"首领"，是指拖雷的寡妇、富于才干的客列亦惕哈敦莎儿合黑帖泥(54)。我们将要看到，蒙哥是一个勇敢的人，正当年富力强时候（1250年，他四十三岁），在可能的候选人中间，他肯定是最有能力的人。为了拔都的利益，他曾活跃地参加对钦察的征服，(55)拔都对他友谊素笃。拔都以成吉思汗系诸王子中最为年长者的资格，在伊塞克湖北边阿剌黑马黑地方〔2〕召集一个忽里勒台，(56)在这个会上，他指使大将忙哥撒儿(57)提议推戴蒙哥。

在这种攻势面前，窝阔台系既在物质上处于劣势，同时，如果可以这样说，在法律上也是立足不稳。在物质上处于劣势，是因为贵由和斡兀立海迷失的诸子，火者、脑忽与禾忽(58)为一方，窝阔台的另一个孙子，曾由窝阔台指定为继承人的失烈门为另一方，都还年少，而且似乎没有什么声望，不能和强有力的蒙哥对比。〔3〕而庞大的帝国在中国、波斯及罗斯等处战事都还未了，需要一个名符其实的领袖。窝阔台系诸人也感觉到这一点，所以他们的代表阿勒赤带那颜，向阿剌黑马黑的忽里勒台提议时候，将贵由的儿子们抛在一边，只推举失烈门，让大家回想窝阔台曾指定失烈门嗣位(59)。但是就在这种场合，党于蒙哥的人在法律观点上振振有词。蒙哥之弟亲王忽必烈，反驳窝阔台系诸人说：如果是这样，你们自己首先违背了窝阔台的遗

命，在1246年，他们不立失烈门而使人选举贵由。(60)这次忽里勒台——事实显示它听命于拔都至于何等程度——最初提议奉拔都即位，但是他拒绝了，可能这是因为他父亲拙赤的出生存在疑问的缘故，他使会众宣布蒙哥为候选人。

拔都也企图取得阔阔台系诸王，火者、脑忽和失烈门的同意，但是根本没有达到目的。拔都遂命他的兄弟贝克儿召集第二次忽里勒台于客鲁涟河上的阔失额阿剌勒岛，(61)〔5〕以追认上次大会的决议。可注意的是，这次大会是在拖雷封地之内举行，即是说，在蒙哥本人和他的母亲莎儿合黑帖泥的领地上。这位聪明的王妃虽然派人至窝阔台系的封地叶密立，又派人至察合台系的封地伊犁，请窝阔台系诸王和察合台系的代表人也速蒙哥，同意她儿子的候选资格，但没有结果：他们拒绝来参加大会。争取他们既告无效，根据《志费尼书》记载，蒙哥就由拙赤系和拖雷系两兀鲁思的代表人，于1251年7月1日宣布为合罕。(62)即位典礼在盛大宴乐之中举行。“他们每天消耗马三百匹、牛三百头、羊五千头和溷酪及酒两千车。”

在宴乐之中，有人来报告：“当寻找跑走的驴子时候，遇到一队兵士保护着若干车辆，他起先以为这是送到大会的食品，然而这些车辆里面满载着武器。”这是被废黜的窝阔台系亲王失烈门和脑忽。人们推测，他们是前来客鲁涟河上，乘大会诸人在酣醉的时候，杀死蒙哥及其党羽。失烈门和脑忽真是怀着敌意而来的么？无论如何，他们是来了，忙哥撒儿奉蒙哥的命令带三千人前往侦察，果然在离开失额阿剌勒二日行程的地方遇到他们。出其不意地被忙哥撒儿的士卒包围，失烈门和脑忽表示抗议，说他们好意前来：只为了向新汗致敬。的确，他们于抵达蒙哥面前的时候，依照蒙古习惯奉献礼物，都是以九为数。在头两天，人们让他们参加宴会，但是到了第三天，蒙哥命人将他们逮捕，自行鞫问。(63)

失烈门和脑忽否认一切恶谋，但是他们的部下，在杖责之下，向忙哥撒儿招承人们所要求的事。志费尼告诉我们，蒙哥踌躇不欲加

罪，这是老马合某牙剌洼赤对他举亚历山大和亚里斯多德的故事(64)为例，才使他意决。这里或者不需要咨询亚里斯多德以尽情发泄蒙古人的残忍。蒙哥处死了窝阔台系的主要党徒，显著的是合儿合孙，人们没有忘记他对拔都的侮辱。合儿合孙的父亲野里知吉带，〔6〕当时正在波斯军中，也被召回处死。

1252年8月，蒙哥到达和林，在那里，他完全制服了他的敌人。在这个时候，他开始追究皇后斡兀立海迷失的罪状，在这以前，她一直是被宽恕的。蒙哥对她积恨很深。他曾对鲁不鲁克说："她比一条母狗还卑贱。"尤其是她曾侮辱蒙哥，责他背誓（当她提到1229年窝阔台即位时候，蒙哥和大众一起对窝阔台作过著名的宣誓："只要窝阔台后人有一块肉尚存，成吉思汗系诸人都要效忠于他的子孙"）。蒙哥无疑在内心有所不安，因为窝阔台曾抚育他像养子一样。不管怎样，他下令将斡兀立海迷失双手缝在革囊里面带来，大法官(65)忙哥撒儿使她裸体出庭受审，"虽然这个皇后愤然责备他，让这个只有一个君主曾看见过的身体呈露于众人眼前"。她和失烈门的母亲(66)同被判为有厌禳行为，企图以此谋害蒙哥，被裹之以毡，溺死水中。〔8〕窝阔台和贵由的参谋大臣镇海也被处死，(67)察合台的孙子不里，他在罗斯战役当中，对拔都失敬，这次被一并杀死。(68)至于窝阔台系各亲王，蒙哥不敢杀害，至少是不敢立即杀害。火者被放逐于和林之西。脑忽受命从军。海都被安置于海押立，此地是在巴尔哈什的东南，在他这一系的封地内，位于伊犁和叶密立之间。蒙哥的弟弟忽必烈很爱失烈门，带他出侵中国，然而多疑的蒙哥，稍后一些时候，当他到了中国时，命人将这个竞争帝位的人溺死水中。窝阔台系只有两支，例外地没有遭到迫害，这就是阔端与合丹。合丹对于"密谋"丝毫没有参预，他和忽必烈关系很亲密，将来成为忽必烈的最优秀将领之一。〔9〕另外，阔端的儿子们曾主动地及时到达蒙哥那里向他致以应尽的敬礼。(69)〔10〕

第六节　蒙哥在位时期

我们认识蒙哥，是由于方济各会传教士鲁不鲁克很生动地描写了蒙哥的形貌。鲁不鲁克于1254年1月4日在他的斡耳朵之中受到接见："进去这个所在，有一个长凳，上置马湩（忽迷思）。他们叫我们的译人站在这个地方的附近，叫我们坐在另一个长凳上面，附近有若干妇女。这个所在铺满了绣有金星的毯。在中央，安放一个火盆，火正旺盛，用许多荆棘和茴香的根作燃料。这盆火是用干兽粪引起的。大汗坐在一个小床上面，穿一件华丽光泽的皮袍，似乎是海豹皮所制。他是中等身材，鼻子稍平扁，年龄约四十五岁。他的妻子年轻颇为美丽，坐在他的身边，带着女儿之一，已届结婚年龄而貌颇丑陋，还有几个小孩，在附近的另一个床上。汗叫人问我们要饮什么，要饮酒还是饮米制的饮料或饮纯净牛乳所制的湩酪，或饮蜜酒。在这以后，汗命人拿来几只鸷鸟，他放在拳上，观赏了许久。"

蒙古人所进行的征服战争，自从1241年以来颇有消沉状态，蒙哥予以强有力的推动。一方面，他重新开始对南方中国宋人的战争。在另一方面，他派他的兄弟旭烈兀〔1〕完成西亚细亚的征服。

关于中国的战争，他派遣他的兄弟忽必烈前往。早在1252年，蒙哥已经将河南省和甘肃中部渭水发源地方的关中之地，封给忽必烈为封地。(70)第二年，在斡难河河源所召开一次忽里勒台上，他决定了由旭烈兀统率大军远征波斯的方针。就在这一年，忽必烈和兀良哈台——兀良哈台是伟大的速不台的儿子——统率诸军侵入宋帝国的西部各省。阴历10月（公历10月24日至11月23日之间），忽必烈于从北到南穿过四川之后，进入南诏，即现今的云南。〔2〕他兵不血刃地占领了这个国家的首都大理。1257年，兀良哈台由云南进兵直至东京的三角洲，残破了河内。

至于旭烈兀，另率一军往征伊朗，他毁灭了亦思马因或阿萨辛教派的在衲桫答而（1256年）的小国。1258年2月10日，在一场令人难以忘记的围攻之后，他接受了报达（巴格达）哈里发的投降。他废去哈里发，并将伊拉克归并于他在伊朗的总督府辖区之内。1260年，他本来可以从萨拉丁族的算端艾育伯之手夺得叙利亚（1260年1月24日取得阿勒波，3月1日取得大马司），然而他的大将怯的不花在这一年9月3日在加里利的阿音札鲁特地方被埃及的玛木鲁克算端的军队所击败，失去了叙利亚。但是伊朗和附属于它的美索不达米亚，此后构成一个巩固的蒙古汗国，在旭烈兀朝的统治之下，一直延续至于1335年。

在他的远东辖区之内，忽必烈显然对于中国的制度和文化嗜好很深，正在成绩斐然的做到使这个地区的新臣民归心于他。蒙哥对于他的威权心怀嫉妒，发生猜疑，于1257年取消了忽必烈在河南和关中的封地，召他回来，并且命将军阿蓝答儿[(71)]往关中审查他的行政机构。忽必烈本欲拒命，是他的中国幕僚姚枢，劝阻他不要这样做。忽必烈于是灵活应付，服从命令并前往谒见蒙哥。他的到达使蒙哥疑虑冰释，编年史动情地为我们描写了这两个兄弟相见之后喜欢至于热泪盈眶的情景。

但是1256年的年末，在蒙古举行的一次忽里勒台之上[(72)]一个蒙古将军答儿孩古儿坚[(73)]诧异于对宋人的战争[(74)]何以显得疲缓，于是蒙哥决定亲征。1257年的夏天，蒙哥参拜成吉思汗的行宫并奉献牺牲于旗鼓之后，约在这一年的10月他出发前往中国。1258年5月，他驻营于甘肃，在他祖父成吉思汗逝世地方附近。8月里，他启程赴四川。蒙古人计划，用四支军队齐攻宋人帝国。蒙哥亲自率军侵入四川；他的兄弟忽必烈攻扬子江中游的防线，即现今汉口武昌这一带；帖木格斡惕赤斤之子脱合察儿进攻扬子江下游防线，在江苏和安徽方面；最后，兀良哈台应该由云南下趋东京，从这里再上去横贯广东地区策应武昌方面的忽必烈。这个计划考虑周到，可以联想到1232年对

金人的征服。[75]但是在四川如阿尔卑斯一样的多山地区，这场战争证明特别困难。《元史》说，蒙哥于1258年阴历10月（公元10月28日至11月26日之间）渡嘉陵江而下，于当月，攻取保宁府西北的苦竹隘坚堡。阴历11月（公元11月27日至12月26日之间），《元史》说他占领龙州，这座城，科尔迪埃（第二册，页276）采信冯秉正（IX，271）之说，以为就是保宁[76]，但是该城应该向宋代地理志书上的隆庆方面寻找，这就是说，在保宁的西北，在江的那一边。阴历12月（1258年12月27日至1259年1月24日之间）蒙哥往取雅州。他在这个时候患病，左右劝他返回蒙古。他不听劝告，急攻而取雅州，命人再鼓勇进攻渠州，渠州全力抗拒，另攻巴州，而他亲自督兵进攻重要城邑合州，即现今的合县，在嘉陵江和它的两个支流的交叉处。然而合州守御很好。蒙古人一切进攻都遭失败。军队中痢疾流行，蒙哥本人于1259年8月11日死于合州城下。

当蒙哥在四川有如上述苦战的时候，他的兄弟忽必烈，在他的这一方面，开始向扬子江中游进军。他兵锋直抵江边，但在阴历9月1日（1259年9月19日）听到蒙哥的死讯。他的朋友们劝他立即返回蒙古争取帝位。《元史》说他在这个时候拒绝回去，说："吾奉命南来，岂可无功而还？"这个月的13日（1259年10月3日），忽必烈登上香炉山，在那里他可以俯看扬子江。宋人的舟师扼守，使蒙古兵不能渡，但是忽必烈的军队冲过去并且使人招降鄂城（现今的武昌）。然而宋人能够遣援师入城。围城无限期地延长下去。忽必烈得到蒙古方面的消息后焦虑不安，命诸将留在那里，他自己于阴历11月26日（1259年12月6日）离去，使人传播消息，说他要移兵黄州。实际上，忽必烈如果要继续对中国的战争，他可能会失去蒙古的帝位。他和宋朝大臣们谈判后[77]，返回河北。他应该为这个必要性同样感到遗憾的是，兀良哈台从极南边，依照总的计划由东京北上，已经侵入宋人帝国。在广西，他围攻了桂林；在湖南，他围攻了长沙。宋帝国因此在各方面都被包围，此时和忽必烈成立议和，给了宋人一个意外的松缓。

第七节　忽必烈[(78)]在位时期和阿里不哥的斗争

蒙哥死后，竞争蒙古帝位者有他的两个弟弟忽必烈与阿里不哥[(79)]。当忽必烈率师，有如上述，在中国中部和宋人作战的时候，阿里不哥则以斡惕赤斤，即兄弟中最幼者的资格，被委任管理蒙古本土。他驻在大汗的都城哈剌和林，拥有支配帝国国库之权、中央政府管辖之权（在蒙哥所创设的一部分机构范围之内）以及君权所具有的物力。他所缺少的只是经验、智谋及政治才能，而这些才能，忽必烈都达到很高的水平。阿里不哥于是在阿尔泰山的蒙哥大斡耳朵地方召集一次忽里勒台，他很自信可以在那里被举为合罕。在他这一方面的，有几个蒙哥属下的最好的将领：上面已经说到的阿蓝答儿，还有浑都海脱忽思和佐儿赤。阿蓝答儿率领军队赴多伦泊附近的开平或上都[(80)]的忽必烈驻夏之地。他打算威吓忽必烈并想用计诓骗忽必烈来参加阿里不哥所筹备的大会。但是忽必烈，显然是这个时代的卓然有知人之明和有判断能力的人，作为一个智勇兼备的天才政治家，不至听任他自己受骗。就在这时，忽必烈带着出征中国中部的强悍蒙古军抵达北京。是他，使阿蓝答儿感到恐惧，并且被忽必烈根据职权解散了他所统率的军队。

虽然这样，仍事不宜迟。《元史》说，忽必烈于中统元年，猴年，阴历3月1日（1260年4月12日）到达开平。就在开平，立刻召集一次忽里勒台，由当地诸人参加，即由忽必烈的朋友们之在身边的、他认为可靠的人参加：窝阔台之子合丹、阿惕昔吉〔2〕或阿只吉、帖木格斡惕赤斤之孙脱合察儿、也松格、旭剌古儿、察兀都[(81)]。当然，一切仪节照例举行。和以前选举大汗一样，忽必烈推让三次，然

后诸王和大臣固请，他才接受大位，于阴历3月24日（公元1260年5月6日）即位为合罕。他在这个时候，年四十四岁。

无论在保存形式上怎样用心，也难以掩盖这个突然举行的推选，如果不说是一种骗局，显然具有同盟举兵的性质。并且没有规定一个必要的期间和适当的通知方法让那些周围的兀鲁思的首领们——波斯的总督旭烈兀、钦察汗贝儿克（按：拔都这时候已死，由其弟贝儿克继位，贝儿克见上第237页）——来行使他们的选举权。于是托辞说他们处在远方，人们不能等待他们前来至于几个月之久，使庞大帝国在无政府状态之中成为争夺之物。实际上是把他们置于既成事实之前。这种突然的决定无疑是很有必要，因为忽必烈或者连他自己的兄弟旭烈兀能否赞助也不能逆料，无论如何，旭烈兀的一个儿子出木哈儿，是阿里不哥的追随者。(82)

众所周知，马可·波罗是很赞美忽必烈的，此人所说应该是实情，他向我们承认他的主人不顾成吉思汗系其他亲王的反对，通过激烈的斗争而得到汗位，他说："忽必烈汗得到大位是由于他的见识、他的武功和他的伟大才能，而且这是合乎法律，理所应得，虽然他的兄弟和亲属们根本不同意他。"(83) 十七世纪的蒙古史家们对于史实则不如这样坦白，首先是《阿勒坛·帖卜赤》的作者（约在1604年），继之为萨囊彻辰（约在1662年），他们相反地以为无论如何有必要替他们的英雄的即位说成合法。方法很简单。他们都说，早在1227年，成吉思汗临终时候曾指定忽必烈将来袭位，当时这位未来的中国-蒙古皇帝只有十一岁。据说，成吉思汗临终说过这样的话："留心听少年忽必烈所说的话。他有一天要继承我，你们对他和对我生时一样！"(84) 这是预先看到颇远的事。确实，萨囊彻辰估计得不错，某些近代历史家，例如迦恩，就采信了这种在四个半世纪以后所做的预言……。

一经被选，忽必烈就派遣代表团赴蒙古，至阿里不哥处作友好的通知，并争取他的归附。阿里不哥的一个名叫脱儿赤的部将到了河

北，企图分裂忽必烈一派人，但目的未达到，企图逃走时他被追上拿住，不得不吐露对方所做的一切准备。

事实上，阿里不哥不肯顺从。他也使他这一派人宣布自己为合罕。选举于阴历4月（公元1260年5月12日至6月10日之间）在哈剌和林举行。在他这一方面的，有好几个大将，一些出兵中国的将军也在内，最显著的是在甘肃树立过权威的浑都海；忽必烈曾派遣耶律楚材之子耶律铸前往游说浑都海但没有成功。这个"叛将"拒绝顺从(85)。阿里不哥的其他党羽企图使四川的军队反对忽必烈。忽必烈战胜了这些四川方面的军队，但是阿蓝答儿从哈剌和林率师来助甘肃方面，即在凉州附近的浑都海〔3〕（阴历9月，1260年10月7日至11月4日之间）。这两个将军从那里准备进兵四川，但是他们在甘肃之东的姑臧地方，遇到由亲王合丹统率的忽必烈的军队，浑都海和阿蓝答儿兵败被杀。蒙古人所占有的中国地方于是确定都归忽必烈所有。(86)

然而，阿里不哥在蒙古还是很有势力。拥护他的人，有蒙哥的正妻（按：这是指斡儿哈那哈敦）和他的三个儿子：阿速台、玉龙答失(87)及昔儿吉，(88)〔4〕以及窝阔台系和察合台系诸王的大多数。总而言之，在这个时期，有一个纯粹的蒙古帝国承认阿里不哥，另有一个占有中国北部的中国-蒙古的帝国承认忽必烈。

忽必烈和忠于他的亲王合丹和脱合察儿决定到蒙古去找阿里不哥。忽必烈在翁金河上设立驻冬总部（1260—1261年的冬天），该地点在哈剌和林之南，无疑是靠近现今的三音诺颜。阿里不哥退至谦谦州(89)的遍布森林的山中，即叶尼塞上游之北，在现今唐努图瓦省之内。但是这个争夺帝位者于重整他的兵力之后，又来攻取哈剌和林。《元史》说，于中统二年阴历11月（1261年11月24日至12月23日之间），在昔木土湖附近展开一场大战，昔木土就是拉施特所说的昔木勒台，这个作家还补充说，该地靠近火察孛勒答黑山，在阿不赤阿(90)〔5〕地区。这些地方的位置还有待探讨。我在这里仅仅指出，在这个哈剌和林地区之南的隔开翁金河源和鄂尔浑河的群山，就是两军

决定胜负的地方，正是现今地图上（斯蒂莱新版地图第75）称为衮哥儿山的地方。不管怎样，忽必烈成了胜利者。相信他的弟弟此后一蹶不振，他没有进行追赶。十天以后，阿里不哥听说敌人已退，又来袭击。忽必烈在戈壁一个叫做额列惕即"沙陀"的地方，遇到意外攻击，这个地方在《多桑书》里面（II，351）念做先干巴古勒，而伯劳舍所参考的手抄本则作赤儿干纳忽儿，等于赤儿坚纳忽儿，"喷气的湖"，〔6〕在昔勒克勒克(91)高地附近。寻找这个地点，似乎应向自翁金河至张家口西北至东南的一片大草地方面。这个第二次战役，胜负未决，至夜间，双方军队各自收兵。

在这个时期，蒙古始终没有归附于忽必烈。不但阿里不哥在那里统治，而且他还有一个盟友对他承认，这就是察合台系的阿鲁忽，受他的任命为突厥斯坦汗国之主，新近自行取得了别失八里、阿力麻里和察合台系封地的其它地方，一直至于阿姆河。然而也就在他这一方面，开始了阿里不哥的失败。几个月之后，阿鲁忽突然离畔阿里不哥而宣称倒向忽必烈。阿里不哥这样便从后方的西南面受到攻击，不得不正式向突厥斯坦开战。他的部将哈剌不花在不剌城附近被阿鲁忽杀死，这座城，一般以为是在额必湖的南边。〔7〕之后，阿里不哥的另外一个部将阿速台，反攻阿鲁忽，突袭取得在现今固勒扎的附近的阿力麻里，迫使阿鲁忽放弃伊犁地区而逃避于喀什加里亚，从那里再退到撒麻耳干。阿里不哥于是移驻伊犁，但是他在那里的行为，象一个纯粹的游牧人，不能适应突厥斯坦的半定居生活方式。他的暴虐行为使阿力麻里人对他离心，连他自己的部将们也觉得愤怒。他军队的一部分竟往投降忽必烈的前锋部队，这支前锋部队，据拉施特说，是驻扎在札八罕河(92)，这无疑是指我们地图上的在乌里雅苏台地区的查孛罕或查卜肯库尔。最后，斡儿哈那哈敦也突然转变过来反对他——我在其它书中曾说到此事(93)——使这位蒙古"专制反抗者"为之气馁。困处于已成为敌人的察合台系的突厥斯坦，和忽必烈诸军的中间，阿里不哥最后不得不前往投降忽必烈。至元元年阴历7月，鼠年

（甲子），即在公元1264年7月25日至8月22日之间，阿里不哥和他的同党诸王——阿速台、昔儿吉等——来向他的兄长投降。这显然是在绝望之中的决定，因为阿里不哥在斗争之中表现得极为残忍，现在应该害怕受到应有的报复。(94)

胜利的忽必烈接见失败的阿里不哥，很有戏剧色彩。阿里不哥在御帐之前做出请罪的样子。人们用帐帘罩住他。被这样遮盖着，他依俗跪拜。继之准许进帐，他在指定的地方站立一些时候。忽必烈感动地注视他一会儿功夫，看到他垂泪，忽必烈也制止不住自己的眼泪。忽必烈于是问阿里不哥："吾弟，我们两人究意那一个有理？"——这个被排除的争夺帝位者以哲学家的风度答复说："从前是我，现在是汝。"难堪的争论可能发生。脱合察儿那颜，凭着他是成吉思汗侄子的资格，及时地插进来说："合罕所欲的是今天，不问过去的事，只追寻欢乐。"于是宴饮开始。但是第二天，忽必烈下令械系阿里不哥诸将。主要将领十人被判死罪。至于阿里不哥和阿速台，忽必烈赦免了他们，但是阿里不哥"于一个月之后病死。"〔9〕

第八节　忽必烈在位时期征服宋朝的帝国、和海都的斗争

平定了他幼弟的反抗，忽必烈估计他自己从此成为蒙古和中国北部的无可争议的主人翁，就以全力进行对南方中国的宋帝国的征服。通过《拉施特书》、《元史》以及马可·波罗所述，使大家对这个征服的主要过程很熟悉。首先是围攻湖北的襄阳和樊城这两个孪生的城市。对襄阳的围攻，从1268年阴历9月（公历9月9日至10月7日之间）至于1273年(95)阴历2月（公历2月19日至3月20日之间），蒙古人方面参加这个围攻的有巴阿邻族的大将伯颜(96)，速不台之孙、兀良哈台之子阿术和畏吾儿人阿里海牙，以及回回人匠师毛夕里人阿老瓦丁和希拉人亦思马因，尚且不提马哥·波罗说到的他父亲和叔父在这里所出的力量。也是伯颜，攻取了宋人的国都、大城临安，即现今浙江省的杭州、马可·波罗称为京师的。宋朝皇室于鼠年，即1276年，阴历2月（公历2月17日至3月16日之间）投降，伯颜于阴历3月（公历3月17日至4月15日之间入杭州。宋幼帝赵㬎（按：格鲁塞这里作系帝，为㬎的译音）被送往忽）必烈那里，忽必烈善待之。〔1〕但中国人利用忽必烈适在蒙古遇到的困难——这在下文将要叙述，仍在广东地区试行抵抗。广东于1277年终于陷落，而同年4月3日，中国的最后舟师在厓山毁灭，抵抗活动至此终止。忽必烈和他的朝代——自称为元朝——的统治权，于是遍及全中国。

但是这个统治权始终没有在上亚细亚得到承认，这是一件极为严重的事实——因为它充分说明，如果一个中国-蒙古帝国开始产生，而蒙古帝国就它原来的意义来说已经消失。

阿里不哥的反抗刚刚终止，另一个来自海都的可畏的反抗又突然发生。海都是合失的儿子，合失本人是窝阔台的第五子。当窝阔台系

失败的时候，据《元史》说，1250年，海都被放逐到自己在海押立的封地，这是在伊犁地区的库巴勒附近。海都是一个非常强毅的人，一个很有能力的军事家和优秀的行政管理者，面对有如忽必烈这样的中国化的蒙古人，他还是继续保持他们游牧祖先的粗野生存状态。聂思脱利教派或其他教派的基督徒旅行家们有经过他辖境的，他们对他只有称赞。成为窝阔台系的领袖和该系在叶密立和塔尔巴哈台地方的世袭封地主人后，他很快地——约在1267年至1269年之间——使察合台系人和他们的封地，即喀什加里亚和河中也归附于他。于是自1267年至1301年，在他所喜爱的驻地怛逻斯，成为中亚细亚的事实上合罕和真正的主人。〔2〕

在这个时候，他开始和忽必烈作斗争。〔3〕1274年，他将忽必烈的代理人从喀什噶尔、叶尔羌和和阗驱逐走。〔4〕1276年，他侵入库车-土鲁番地方，已经成为他的藩属的察合台系汗都哇跟随着他，他要想将统治权强加于畏吾儿的亦都护，后者一直是忽必烈的藩属。帝国的军队及时赴援，畏吾儿王才得解脱。1275年，忽必烈又命他的第四子那木罕(97)赴突厥斯坦。〔5〕和那木罕同行的有很出色的参谋部，其中特别是忽必烈的另一个儿子阔阔出、蒙哥的儿子昔儿吉和忽必烈的侄子脱黑帖木儿。(98)脱黑帖木儿以勇敢和善射著名。拉施特告诉我们，他在作战时候，和一般人相反，常骑白马。"一般人常拣选暗色的马，为的是使敌人不易看出受伤流血。但是他却以为马和骑士的血点染战士，就像妇女以朱红装饰面貌。"那木罕带着大队人马驻扎在巴尔哈什之南伊犁河谷中固勒札附近的阿力麻里城〔6〕，以割断窝阔台系和察合台系的连系，粉碎他们的联盟。他兵临该处，起先是产生了引人注目效果的。从1276年开始，中国编年史说忽必烈的权威在喀什加里亚、和阗、叶尔羌以及哈什噶尔都树立起来了。

王子那木罕驻扎阿力麻里表明忽必烈做了最大的努力，以使西部地区接受他的宗主权，并保持在他君权之下的蒙古帝国在政治上的统一。从阿力麻里这个选择很好的一个中心，他可以对跨有两个突厥斯

坦的察合台汗国、在波斯的旭烈兀汗国、甚至在罗斯的拙赤汗国发号施令。依我们的看法，这肯定是忽必烈作为蒙古皇帝，其权威达到最高峰的时候，如果这个占领能够保持下去，亚洲历史的发展或者将有所不同。然而，自从1250年和1260年的两次政变以来，已将个人野心代替了法权，首先是代替了成吉思汗的遗嘱，其次是代替了忽里勒台的正常作用，从前蒙古人的无政府本性，曾一度被成吉思汗的纪律镇压下去的，现在又嚣张起来。就在1276年当年，性情暴躁的脱黑帖木儿，不满意于他叔父忽必烈所指定给他的分封，和昔儿吉密谋，使昔儿吉目迷心眩于帝位的希冀：他做为蒙哥的儿子，比篡夺帝位的忽必烈不是更有称帝的权利么？昔儿吉被他说动，这两人于夜间劫掳王子那木罕，将他做为人质交给钦察汗忙哥帖木耳。他们引诱察合台之子撒儿班(99)和他们在一起，所有这些人共同和忽必烈的个人仇敌、窝阔台系的领袖海都汗结成同盟。海都利用帝国方面发生的骚乱挥军驰往蒙古，胜利地进入哈剌和林，在那里，他占有了蒙哥的大御帐（1277年）。这个事件的严重性使我们不禁怀疑，忽必烈作为蒙古大汗来说威权是否消失。他可能正在完成中国的征服，但是他不得不丧失上亚细亚。

忽必烈感觉受威胁已经到了这种程度，他甘愿松懈中国方面的征服而毫不迟疑地从那里调出他的最优秀的将军伯颜，命令他去收复蒙古。伯颜遇到坚守在鄂尔浑河之上的同盟军。双方经过激战，昔儿吉终于被击败而退到也儿的石河的上游，我们不要忘记，这里是窝阔台系的世袭封地。其它忽必烈的军队渡过塔米尔河，以完成收复哈剌和林地区的任务。已经进至斡难河和土拉河河源，即到了成吉思汗朝代的“圣地”的脱黑帖木儿，也被击退了（《中国通史》，冯秉正，IX，390）。

那些联盟者被击败之后，自相争夺，将蒙古地区又拖回到成吉思汗兴起以前的可怕的混乱状态。(100)脱黑帖木儿不满意于昔儿吉，背叛了他而宣告撒儿班为合罕。(101)但是阿里不哥的一个名叫药不忽儿

(102)〔7〕的儿子反对脱黑帖木儿和撒儿班而赞同昔儿吉。脱黑帖木儿被他的军队所抛弃，为昔儿吉所擒，昔儿吉从药不忽儿之请杀死了脱黑帖木儿。撒儿班失去他的拥护者，只得投奔于昔儿吉，昔儿吉将他送给在锡尔河上面讹迹刊和毡的地方的拙赤系后人为人质。撒儿班不久被看守他的人放走，他立即集合一支军队来攻打昔儿吉，这次是昔儿吉和药不忽儿被他所擒。撒儿班于是带着昔儿吉前往谒见忽必烈皇帝。

虽然海都还是蒙古西部和突厥斯坦的主人，忽必烈现在可以安然占有哈剌和林和蒙古中部。但是，不到十年，海都又组成一个新的联盟来反抗他。这个联盟不但包括他的藩属河中的察合台系的汗都哇，还有其他在蒙古东部的和在满洲的蒙古亲王，他们是：（一）乃颜〔8〕，据拉施特说，他是帖木格斡惕赤斤的后人，(103)根据《元史》，他是成吉思汗的另一个弟弟别勒古台的后人；(104)（二）赤黑秃儿(105)〔9〕，他是成吉思汗之弟、有名的拙赤哈撒儿之孙；（三）哈丹，他是成吉思汗第二弟哈赤温的后人。由此可见，这是孛儿只斤系的诸少子的后裔所掀起的反叛，这是成吉思汗弟弟辈于身后反抗成吉思汗的子孙。这些成吉思汗的侄孙们据有满洲及其相毗连的蒙古地方，他们可以下趋到多伦泊和北京，而他们的同盟者海都，可以进兵哈剌和林。因此，对于忽必烈来说形势重新变得十分严重，他可能陷于被包围的境地（阴历4月，公历1287年5月14日至6月12日之间）。

忽必烈——这时候已经七十二岁——在危机面前重新鼓起青年时候的勇气。他所治理的中国-蒙古帝国，将会否倾覆于纯游牧人的新的侵入者呢？他命忠勇的伯颜去防守哈剌和林以抵御海都。他自己和伟大的博尔术之孙玉昔帖木儿(106)趋辽东（满洲南部），乃颜在这个地方集中了他的军队。他在辽河附近遇到敌人，敌人们还是依照蒙古人的古老习惯，以许多车辆环卫守御。这一次战事，据马可·波罗说，是“这个时代最危险、最难决胜负和最艰苦”的战役。结果，乃颜被擒。

忽必烈用杀死亲王的方法，“不流血”而置之于死地，即用毛毡将他闷死。“裹之以毡，用力摇之，直至魂魄离体”。阴历八月（公历1287年9月9日至10月8日之间）忽必烈得以回到他在多伦泊的上都驻所。

次年，忽必烈之孙铁木耳完泽笃〔10〕和玉昔帖木儿击败哈丹于贵烈河附近。所有满洲地方，从辽东至于黑龙江都降附于铁木耳完泽笃（公元1288年）。

然而在突厥斯坦和准噶尔，可畏的海都还没有屈服。忽必烈命自己诸孙之一、亲王甘麻剌(107)〔11〕防守西北边境，(108)但是，为欲遏阻海都通过杭爱山山脉，甘麻剌被击败，兵败之后他在色楞格河附近受敌人包围，幸而他的部将英勇抵抗，才救他出险。忽必烈虽然年事已高，还不得不再一次亲赴蒙古，迫使海都退走（1293年）。

忽必烈死时（1294年2月18日），海都还据有杭爱山以西的蒙古和两个突厥斯坦。大德元年阴历10月（1297年10月17日至11月15日之间）他还占据着属于巴阿邻部落的蒙古地方。忽必烈的继承人、他的孙子新大汗铁木耳完泽笃(109)，派大将床兀儿(110)逾阿尔泰山击败敌人于答鲁忽河，又败之于阿雷河。大德二年（1298年）秋间，帝国诸将以为海都和他的藩属、察合台系的都哇不再蠢动了，错误地将一部分军队遣散。皇帝的女婿汪古亲王阔里吉思，他更以乔治亲王〔12〕著称，因为这个原信聂思脱利教的突厥人转而信奉了天主教，他单独地驻守阵地，于隆冬时候被海都和都哇的大军袭击。他三次击退敌人，但于第四次交绥时被俘。因他坚决不肯降附于海都，都哇就命人将他杀死（1298年）。1301年，海都又一次举兵，察合台系的首领都哇总是跟随着他。海都进兵哈剌和林，守卫和林的是皇帝铁木耳完泽笃的侄子海山。〔13〕在和林和鄂尔浑河的左边支流塔米儿河中间展开一场大战。这一次，海都战败，并死于他退避的地方（1301年）。1309年，海都子察八儿，因为被背叛了他的察合台系诸王击败，不得不放弃上亚细亚的帝国而请求北京朝廷收留他。

因此，细致观察起来，忽必烈的统治，虽然有它宏伟的地方，足以引起马可·波罗的眩惑；虽然他自称为普天之下的君主，[(111)]至少也自认为是蒙古地域的共主，但在真正的蒙古观点上来看，它或者不及在中国的观点来看那样重要。潜伏在蒙古的反抗，海都所建立的上亚细亚汗国，将中国和蒙古人的波斯之间的通路阻塞，从而将忽必烈和他弟弟旭烈兀隔开。拒绝称藩的不仅是海都，还有"察合台"诸汗和钦察诸汗，这些情形都是对北京大汗的普遍统治权的特别严重的限制。无论历史怎样说，以为忽必烈是"大汗"远不如说他是中国皇帝。到了他的继承人在1301年以后终于得到其他汗国的尊崇时候，已经为时过晚了。在中国的蒙古人几乎变成为中国人，在波斯的变成为波斯人，在察合台汗国的变成为突厥人。蒙古帝国，不管在表面上怎样，它没有在它过于圆满的胜利之后继续存在下去。

我们同时也要认识到，正是在这个时期，蒙古人受到佛教世界和伊斯兰教世界的入籍许可证书。萨囊彻辰，这个西藏化的蒙古人虽然是成吉思汗系的裔孙，在他说到他的著名祖先的武功时候，使人感觉他是这样的半吞半吐，这样拘束，又这样前后不一致（除去关于推崇博尔术的叙述和说到成吉思汗丧车进行情况以外），萨囊彻辰在说到忽必烈薛禅（按：《蒙古源流》作呼必赉彻辰）时候便觉得轻松自在了，他不但称忽必烈为咱噶喇斡尔迪，即世界共主、佛法的保护者，而且还称他为呼图克图，这是对于宗教领袖们的专门名称，具有"尊敬"和"神圣"的意义。[(112)]实际上，他告诉我们的仅仅是忽必烈和萨迦寺庙长老和玛哈也力派神灵的关系，甚至和玛哈噶拉本身的关系。相反地，关于蒙古在中国的统治则略而不提，在我们看来，忽必烈的名字正是这个统治的象征。在另一方面，中国编年史的作者在写到关于在蒙古的战争时，则有异国殊方之感，不知道怎样安排在地图上，他对我们得意地以世祖皇帝名义说到这位成吉思汗的孙子、元朝的建立者。其它国家的学者对于中国编年史感觉兴趣的是在于他们说到忽必烈远征安南和若干"岛屿"——日本或南洋岛屿——时候，因为在这种

场合，他不再作为大汗，而是以汉或唐天子的继承人出现。他们的观点是很正确的，而我们就在这里终止这部历史：此后应归中国历史家们（就象在亚洲的另一端，应归波斯的历史家们）来继续它。〔14〕

---

(1) 《多桑蒙古史》说：成吉思汗曾以鞑靼马蹄所至的西方之地付与拙赤，是拙赤封地很辽阔，其界线不肯定。拔都承继拙赤，拓地更广。苏联科学院和蒙古人民共和国科学委员会合编的《蒙古人民共和国通史》所说，成吉思汗分封诸子的地域如下："早在成吉思汗在世时，蒙古帝国的广大领土已经在他的四个儿子中间瓜分了。成吉思汗所分给的土地通常叫作封地或兀鲁思。越是年长的儿子，他的兀鲁思离蒙古越远。长子术赤分得也儿的石河以西，一直到"蒙古人的马蹄所及之处"，很远的那些边界；在中亚的领土方面，阿姆河下游一带，即花剌子模北部及其首都兀笼格赤，以及锡尔河下游一带，都包括在术赤的兀鲁思之内。成吉思汗的次子察合台分得喀什噶尔、谢米列契和河中。察合台的牙帐设在伊犁河流域。成吉思汗把西部蒙古和塔尔巴哈台交给他的三子窝阔台。窝阔台的牙帐设在楚古察克。成吉思汗的四子拖雷继承他的父亲原来的兀鲁思。"（《蒙古人民共和国通史》，中译本，1958年，科学出版社，第98—99页）拙赤（术赤）系的封地，即钦察汗国的疆域，有变迁，格鲁塞这里所举，仅指1227年时候情况。——译者

(2) 窝阔台这一词的意义，拉施特找到蒙古字ögädä，指"在上"。伯希和曾指出窝阔台有时被称为"合罕"，不加其它称谓。

(3) 窝阔台的兀鲁思的永久和正式中心点是在叶密立城，至少在后来是这样。在1261年编目之下，《元史》说到耶律希亮旅行时候，告诉我们："叶密立城是贵由（窝阔合之子）封地的首邑，当他做太子的时候。"（伯勒什奈德译，《中世纪史研究》，I，160）（这里所引，见《元史》卷一百八十，《耶律希亮传》："至昌八里城，逾马纳思河，抵叶密里城，乃定宗潜邸汤沐之邑也。"——译者）

(4) 《拉施特书》说，成吉思汗有第五子，乃忽兰所生，名Kulkan，《元史》称为阔列坚，但是他从来没有做过什么事为人们所知道的。（别列津本，原文，220页，译文146页）

(5) 兀鲁思（oulous，或在这里无宁作oulouch）指"国家"、"人民"，在畏吾儿突厥语言中已有这个词汇。参阅伯希和：《La version ouigoure de l'histoire des prirces Kalyânamkara et Pâpamkara》，《通报》，1914，264。

(6) 拖雷虽仅监国，但列入"中国"元朝皇帝的史表上，称为睿宗。

(7) 伯希和提到合罕的称号，似乎成吉思汗从来没有被称为合罕（仅称为汗），合罕似乎用以指窝阔台本人，常常在称他为合罕的时候，不加他字，就是窝阔台这一字也无需附加。（伯希和，《亚洲学报》，1920，I，157）显著的例，在《拉施特书》里面。

(8) 窝阔台的中国庙号（格鲁塞误为年号。——译者）是元朝的太宗。正式即位是在1229年阴历8月22日，牛年，（己丑），即等于1229年9月11日。

(9) 但是作者编写于客鲁涟河上阔迭额阿剌勒（伯希和译为"荒岛"），这是说在拖雷儿子们的境界之内。《秘史》，第282节，参阅伯希和，《亚洲学报》，1925，4—6月号，页252。

(10) 《冯秉正书》，132和151。

(11) 《秘史》第273节。伯希和，《和林考》，《亚洲学报》，1925，I，372。〔4〕

〔翁注：林字为roum的译音，林应作lin，但一向将raum译作林，照粤语则确是闭口m的林字音，想这是古音。日人白鸟库吉所著《东胡民族考》一书内每常用粤语便音寻求古音，例如咸字对音为ham，因而蒙古音djam则为闭口m的音，粤语读柏字确读为djam。因此元人称为罗马为拂林，有时林字写成菻字，匿正是粤语的Lam字，于是拂林即是罗马Romé的对音，广州语称Rum酒为冧酒，称花之初开者为菻。〕

(12) 《秘史》，第279节。

(13) 《志费尼书》，多桑摘要，II，63。拉施特这里还是采志费尼之说。

(14) 蒙古文djam，突厥语为yam。站赤（djamichi）的意义为领路人。参阅伯希和《yam ou djam》，《通报》，1930，192。科瓦列夫斯基《词典》，III，2294。〔5〕

(15) 驿卒蒙语为兀拉哈赤（oulghatchi），其意义为"驿夫"、"车夫"、"搬运人"，科瓦列夫斯基，《词典》，I，397。〔6〕

(16) "一站他们称为一驿（＝djam），这是用马匹的站，等语。"（《马可·波罗书》，c.97）〔7〕

(17) 《秘史》，第280节。阿剌浅，海涅士译作Aratsen，巴鲁克译作Aratchin。

(18) 《志费尼书》，多桑摘要，I，406—407。〔8〕

(19) 《秘史》，第279节。川勒（tchöl）这一词的意义，参阅鲍乃迪译本，第99，158，257页。别列津译，《拉施特书》，II，第146，214页，伯希和，《亚洲学报》，1920，I，178—179。〔9〕

(20) 开封在《秘史》（第273节）里面称为"南京"（金人的）。

(21) 《冯秉正书》，IX，206。

(22) 在《草原帝国》，第323页，误将Godan写为Qada'an，后者系窝阔台第六子之名（据冯秉正译《中国史料》，IX，212）。这里的阔端所指的是窝阔台的第二子，只能是我们称为Godan的。关于这位王子，参阅注(69)。

(23) 《秘史》，第274节。

(24) 伯希和，《亚洲学报》，1920，I，175。

(25) 与所说有关于肃良合（Solounghous）的相反，斯密特（I.J.Schmidt）对Klaproth展开争辩（所编《萨囊彻辰书》，381页）。

(26) 《志费尼书》，多桑译，II，59。窝阔台的第五子合失（这样命名，因为成吉思汗征服唐兀时候，此子适生）先于窝阔台死去，也因为饮酒无度（《拉施特书》）。

(27) 参阅伯希和《蒙古人与教廷》，Revu de l'Orient Chrétien，1924，51。

(28) 《秘史》，第270节。参阅《拉施特书》，别列津译，II，74。

(29) 卡拉姆津（Karamzin），III，270。

(30) 伯希和，《库蛮考》，《亚洲学报》，1920，I，160。

(31) 卡拉姆津，III，272以下，伯勒什奈德译，《中世纪史研究》，I，312—313。

(32) 伯希和将这些地名等同起来，《库蛮考》，《亚洲学报》，1920，I，168。

(33) 卡拉姆津，IV，285，伯勒什奈德译，《中世纪史研究》，I，318。

(34) 伯勒什奈德提起注意，前引，I，331，中文所称怯邻，就是波斯史家所说的克拉（Kelar），《秘史》所说的Keliyé = Kiraly，这是指匈牙利国王。

(35) 这里所引，见《元史》卷121，《速不台列传》，这一段和下一段引语，都参照《元史》原文，不照译格鲁塞。——译者

(36) 《元史》，“速不台传”，伯勒什奈德译，《中世纪研究》，I，331—332。

(37) 这里说，拔都被称为赛因汗。洪钧《元史译文证补》的“拔都补传”说：“拔都遇人有恩，不私财于己，能得众心，皆称为赛因汗。赛因，犹言好也。”——译者

(38) 参阅本书此处。

(39) Saqaltan emeged satcha'oun boldjou（《秘史》，第275节）。

(40) 合儿合孙的意义为“干兽粪”，供焚烧之用。（伯希和《用H发音的字》《亚洲学报》，1925，I，205）

(41) 阿勒赤歹是成吉思汗弟合赤温之子，见前。——译者

(42) 《秘史》第277节，记忙该、阿勒赤歹等说："成吉思汗曾有圣旨，野外的事只野外断，家里的事只家里断，如今古余克（贵由）的事，系野外事，只可委付巴秃（拔都）自处治。"——译者

(43) Kibtcha'out人和Orousout人。

(44) 《秘史》，第277节。

(45) 《秘史》，第281节。这一段有身后定评的口气，这使我们产生疑问：《秘史》据作者自己所说的是写于鼠年（第282节），究竟是在窝阔台还生存的时候1240年的鼠年，还是写完于后一个鼠年，即1252年。

(46) 格鲁塞这里转引《元史》卷一百七《宗室世系表》所载七子之名，对照《元史》译音，并无差异，惟贵由格鲁塞采《秘史》作古余克。——译者

(47) 《拉施特书》"继承"，伯劳舍本，原文，4—14页。

(48) 秃剌哈纳中国对音为脱列哥那，又有乃马真之名（《冯秉证书》，IX，233）。

(49) 中国史书对于奥都剌合蛮也很严厉（《冯秉证书》，IX，239）。正是他，被认为有罪，于窝阔台病时不给水喝，致之于死（234）。

(50) 耶律楚材在哈剌和林死时仅五十五岁。冯秉正说他死于1243年阴历3月（IX，240）。这个月是在公历3月22日和4月20日之间。王国维为耶律楚材作传，说他卒于1244年（伯希和，《通报》，1929，160）。

(51) 这段引语，格鲁塞引《元史·速不台传》，但措词有出入，兹径引《元史》原文。——译者

(52) 至于速不台，他于1246年由钦察地方往贵由朝廷。从那里，他返回土拉河畔的故乡。就在这一年，1246年，他死于故乡，终年六十岁（《元史·速不台传》，伯勒什奈德译，《中世纪研究》，I，332）。

〔翁按：《元史·速不台传》他在丙午1246年贵由即位，既朝会之后，还家于土拉河上，在戊申年（1248）死，年七十三。〕

(53) 《元史》称为斡兀立海迷失，她是篾儿乞惕人。

(54) 莎儿合黑帖泥常常使用智略和政治头脑使人敬重。窝阔台有一度想把她再嫁与其子贵由，她以教育四子为理由推辞了这个提议而不刺伤窝阔台。一次，她的左右因为大汗把拖雷系的部众三千人分给别人，劝她抗议，她答复说，这个征取在总数上是很微小的，"而且我们自己也属于汗，他是我们一切的主人"。这个态度为窝阔台所深许。贵由即位，审查各血统亲王有无贪污行为，经证明惟莎儿合黑帖泥和她四子行为端正，贵由当众表扬。（莎儿合黑帖泥是客列亦惕人，汪罕弟札合敢不之女，见上第126页。成吉思汗灭客列亦惕人后，札合敢不有两女，成吉思汗自取了亦巴合，而以莎儿合黑帖泥配拖雷。——译者）〔1〕

(55) 参阅伯希和和《库蛮考》，《亚洲学报》，1920，166—167。

(56) 这次大会的日期不确定。大约是在1250年举行。

(57) 忙哥撒儿，别列津作Monkkûsâr或（Monksâr），《拉施特书》，页295。这个将军是札剌儿人。

(58) 《元史》称为火者、脑忽、禾忽。

(59) 失烈门（Chirämön或Chirämun）是窝阔台的第三子阔出的儿子，其母是翁吉剌人，在《拉施特书》中她的名字，别列津的对音为哈塔黑塔失（Qatâqtâch）（"部落"，152页）。伯劳舍作忽塔黑塔失（Qoutâqtâch）（《拉施特书》，146页）。巴鲁克作哈秃黑塔失（Qatouqtach意为"坚石"）。〔4〕

(60) 忽必烈在这里第一次表现他的才智，他的才智使他在蒙古史里面有忽必烈薛禅，即智者的称号，他自己也在文书里面这样自称（沙畹，《蒙古的官方文书》《通报》，1904，388），而且十七世纪中叶，他的裔孙萨囊彻辰还这样称呼他（《萨囊彻辰书》，页119）。（《蒙古源流》称忽必烈为"呼必赉彻辰"或"彻辰汗"。"彻辰"即"薛禅"。——译者）

(61) 阔失阿剌勒也就是选举窝阔台为大汗的地方，见上第231页。阿剌勒的意义为"岛"。——译者

(62) 中国历的猪年（辛亥）阴历6月（6月21日至7月20日）。

(63) 多桑引《志费尼书》，II，255—257。

(64) 亚历山大因为有将领人不从命，欲诛之，未决，使人问亚里斯多德。亚里斯多德引使者至园中，使人拔去根深的大树，而换栽幼弱的新芽。使者还报，亚历山大悟，诛不从命者，而以其人之子代之。这里所举指此事。——译者

(65) 《拉施特书》，伯劳舍本，页295，作Yarghoutchi，科瓦列夫斯基《词典》，译为大法官或首席法官。〔7〕

(66) 失烈门母亲哈秃黑塔失，翁吉剌部人（《拉施特书》前引，136页）。

(67) 翁按：这里与《元史》不符，镇海是病死的，年八十四。

(68) 不里是木秃坚的儿子，木秃坚于年纪很轻时候死于围攻八米俺城的时候，他的死曾使他父亲窝阔台和祖父成吉思汗很悲伤（参阅此处）。

(69) 阔端在《拉施特书》作Koûtân（前引，原文，第5页），《萨囊彻辰书》的手抄本（112—113）作Godan，《元史》作阔端。他是窝阔台的第二子，不可和其第六子名合丹的淆混，合丹在蒙古文作Qada'an，在波斯文作Qadân（《拉施特书》）。（原书在这一条注的后面引萨囊彻辰所写关于阔端迷信佛教和喇麻教事颇冗长，可看中文本《蒙古源流》，现未译出。——译者）

(70) 《元史》说，忽必烈受京兆分地，应指关陇河南，包括现在陕西的大部分和甘肃的一部分。——译者

(71) 阿蓝答儿，《拉施特书》作'Alemdâr，《元史》作阿蓝答儿。他后来替阿里不哥尽力，反对忽必烈。《拉施特书》，前引，394页。

(72) 这次军事会议，《元史》说是在也可迭烈孙（Ye-k'o-tie-lie-souen, yéké télésun意义为"广原"）地方，于阴历12月（1256年12月19日至1257年1月16日之间）举行。拉施特所说的这个大会地点，在《多桑书》里面（II，322），作Qabour-Qabouqtchour，而伯劳舍作Qabour-Qoutoûqtchoûr，《拉施特书》，318。〔3〕（格鲁塞这里说，《元史》称在也可迭烈孙开军事会议或大会，是根据《元史》卷四，世祖本纪："冬十二月，入觐于也可迭烈孙之地，议分道攻宋，以明年为期。岁戊午，冬十一月，戊申，祃牙于开平东北，是日启行……"。《元史》并没有开会之说，所说"议"，可能指蒙哥与忽必烈相议。《元史》宪宗蒙哥本纪里面，也没有说在也可迭烈孙召集会议。——译者）

(73) 《拉施特书》，伯劳舍本，原文，页319，又"部落"，别列津本，页101，150，155。《多桑书》作Daougai，II，322，和伯劳舍（前引）抄本B的读音相同。这个大臣属于亦乞剌思部落，他娶成吉思汗的女儿之一。巴鲁克提议用Darghaï代替daraghaï，其意义为"强硬"，"不屈不挠"。

(74) 人们知道，拉施特和其他波斯作家常常把宋人叫做南家思（关于这个名字，参阅(111)）。

(75) 参阅此处 和此处 页。

(76) 保宁，在宋人的辞汇里面叫做阆州而不是龙州。

(77) 这里说和宋朝大臣们议和，而不说和宋人议和，是对的。按《元史》，"世祖本纪"："宋贾似道遣宋京请和，（忽必烈）命赵壁等语云曰，汝以生灵之故，来请和好，其意甚善。然我奉命南征，岂能中止。果有事大之心，当请于朝。是日大军北还。"盖贾似道奉命率师援鄂而擅自请和。——译者

(78) 忽必烈这个名字，从发音上来说，我们可以按照蒙古名字，写为Khoubilaä或Qoubilaï，我最终决定写为Qoubilaï，因为在波斯文拉施特写这个名字用qaf而不是用kha。

(79) 阿里不哥这个名字，阿里（Ariq）在畏吾儿文指"纯洁"，不哥（Bōgä）在蒙古文指"珊蛮"，不可和孛可（bökö）即"力士"相混。另一种错误，多桑（II，359）联想到不花（bouqa），这词是指"雄牛"。（科瓦列夫斯基《词典》，II，页1159）。〔1〕

(80) 上都，被萨囊彻辰称为上都克依绷库尔图城（Chang-dou-keïbung Kurdubalghasoun）。忽必烈的北京，称为Yéké Daïdou-qota（《萨囊彻辰书》，113）。（《蒙古源流》卷四，萨囊彻辰称燕京为大岱都城，张尔田有注。——译者）

(81) 察兀都在《元史》里面作爪都，《拉施特书》（前引，页391）作Tchâoûtoû。（拥立忽必烈诸人，《元史》所举和这里所举可以参照。《元史·世祖本纪》，中统元年："春三月戊辰朔，车驾至开平，亲王合丹、阿只吉率西道诸王，塔察儿、也先哥、忽剌忽儿、爪都，率东道诸王皆来会，与诸大臣劝进。帝三让，诸王大臣固请。辛卯，帝即皇帝位。"——译者

(82) 《拉施特书》，前引，页392，伯劳舍念做Tohomouqour。

(83) 《马可·波罗游记》，c．97。

(84) 《阿勒坛·帖卜赤》，海涅士译，"Asia Major"1933，IX，536；《萨囊彻辰书》，同上书，539（又斯密特译105）。

(85) 《耶律希亮的旅行》，伯勒什奈德所译《元史》，《中世纪研究》，I，页158—159。（耶律希亮是耶律楚材之孙，耶律铸之子，《元史》卷一百八十有传，内云："中统元年，世祖即位，阿里不哥遣使召主将浑都海，铸说浑都海等入朝，皆不从，则弃其妻子，挺身来归。既而浑都海知铸去，怒，遣百骑追之，不及，乃使百人监视希亮母子……。"据此，似耶律铸本来在浑都海处，并非忽必烈派他去的。——译者）

(86) 在《草原帝国》中错误地说乔治亲王在这里参加，这是很后来的事。（这里所说乔治亲王指汪古亲王阔里吉思，他娶了忽必烈的孙女。——译者）

(87) 《拉施特书》，伯劳舍读做Yoûrounktâch（页416）。

(88) 同上书，页430，不用喉音Chîrkî，《元史》作昔里吉。

(89) 关于谦谦州，参阅伯希和，《亚洲学报》，1920，I，173。

(90) 《拉施特书》，400。在成吉思汗本传里面，拉施特将阿赤阿（Atchia或Oudjia）晃火儿（Koungour）位置于哈喇温只敦山附近，在东戈壁，在翁吉剌人旧居地方和汪古人旧居地方之间（《拉施特书》，别列津译，I，128）。但是如果查看拉施特的原文（波斯文，同上书，页206，I.，3），则别列津所念做Oudjia的，拉施特作Aïdjka或Abdjîa，可以变作阿不赤阿（Abdji'a）。而《秘史》第187、191节正好说到阿不只阿或阿卜只合阔迭格儿。

(91) 《拉施特书》，前引，原文，页402。这个名字肯定是变了形的。

(92) 《拉施特书》，"继承"，前引原文414页。

(93) 《草原帝国》，403页。

(94) 阿里不哥良心上尤不能安然于阿必失合之死。阿必失合（蒙文作Abichik，中文作阿必失合）是察合台曾孙、木秃坚之孙、不里之子。他和忽必烈友善，命他主察合台汗国。但是他从中国往突厥斯坦时，被阿里不哥所擒，置之于死地（《拉施特书》，前引，页164）。〔8〕

(95) 这是在癸酉年，鸡年，元朝至元十四年。

(96) 伯颜这一词，在蒙古语指"富足"、"豪富"（《科瓦列夫斯基《词典》）II，页1083）

(97) 那木罕，在《拉施特书》的手抄本里面作那莫罕Nomoghan（例如伯劳舍本，页595）或Nomoqan。在《元史》作那木罕。在《萨囊彻辰书》里面（页119）所说蒙古的名字："忽必烈有四子：多尔济、莽噶拉、精吉木（即真金。——译者）和诺穆罕"。

(98) 脱黑帖木儿是速都合台之子，速都合台是拖雷的第四子。参阅《拉施特书》，前引，第202和432页。（原书最前页"正误"里面说：昔儿吉，本来作Chirki应改为Chireki或Chirägi。——译者）

(99) 撒儿班，《拉施特书》说是察合台的第四子，前引，页157。但是他年岁应该是相当老了。（翁按：察合合两子一名也速蒙哥，一名合剌旭烈，而术赤第二子名撒里答，想即是撒儿班，为忙哥帖木儿之兄，而不是察合台之子。）

(100) 参阅上此处 和此处 。

(101) 《拉施特书》，前引，442页。

(102) 《拉施特书》，前引，205页。药不忽儿依照《元史》。

(103) 参阅《拉施特书》，前引，页94。参阅别列津，根据波斯史家乃颜的世系，前引，"祖先"，页56，和"本传"，页66。

(104) 据克罗斯的《元史》，乃颜的世系。

(105) 《拉施特书》手抄本，经别列津和伯劳舍编辑的（第588页），趋向于写为Chiktur。《元史》作赤秃儿，似乎是相同于前一种读音。赤黑秃儿是埃不坚之子，埃不坚是也松格之子，也松格是哈撒儿的第三子，若干资料这样说。但是其它资料说他是哈撒儿长子也古的后人，由埃不坚和哈儿哈孙传到他（别列津，前引，页66）。同样的名字已见于《拉施特书》关于"部落"，别列津译，页173，说到速勒都思族的时候，其变形的写法为Chîktoûr，hiktoûr。

(106) 玉昔帖木儿是博尔术的孙子，不是他的儿子，在《草原帝国》页361，说错了。

(107) 《元史》作甘麻剌，《拉施特书》作Kamala，上述本，第586和591页。

(108) 《元史》说这是在至元二十年，等于公元1292年。

(109) 铁木耳完泽笃是真金之子。他的两个兄弟为噶玛拉（甘麻剌）和达尔玛巴拉（《萨囊彻辰书》，页1119）。

(110) 中国史籍作床兀儿，《拉施特书》作Tchôngqor，等于songqour，是"鹰隼"的意思。（前引，页604）

(111) 马可·波罗以为忽必烈是"人类、土地和宝藏的最有权力的人，自亚当到现在所未有"（Pauthier本，§XXV，页236）。对萨囊彻辰来说，忽必烈是依照佛经

的名词，“咱噶喇斡尔迪”即“世界共主”，（《萨囊彻辰书》，页119）（《蒙古源流》卷四，萨囊彻辰述忽必烈从喇嘛受经典，“由是昏昧之蒙古地方，佛教昭然如日”，云云。又说天下安享太平，“人咸称为转千金法轮之咱噶喇斡第彻辰汗”。格鲁塞作tchakravartin。——译者）

(112) 《萨囊彻辰书》，页115。科瓦列夫斯基《词典》，II，页918。我们在上面说过（上第227页），萨囊彻辰已经给成吉思汗以我们所不曾期待的称号，“博格达”或“圣人”。

第五章　对蒙古征服的总结

我们在上面详细地研究了蒙古史里面真正属于蒙古人的部分。这一种研究，对于世界史来说，要当做一个典型例子来了解在亚洲的各个大规模的侵入才有意义。因此我们现在要试行从全部事实中探求出某些结论，同时也要说到在此以前的各种侵入，因为成吉思汗一系人的侵入，有如我们所看到的，不过是从前的各侵入的最后一幕。

第一节　侵入的定向

首先涌现在眼帘的是侵入的定向。从邃古直至十八世纪，地球上这一地区人民的移动——侵入或迁移——几乎常常是从北到南，从草原地带到耕种地带。侵入高加索南边的辛梅里安人和西徐亚人于纪元前七世纪向小亚细亚、阿美尼亚和米底前进。在戈壁的月氏人于纪元前二世纪侵入大夏，他们后来又于公元第一世纪侵入印度。当我们纪元的第四世纪，戈壁的匈奴人和鲜卑人侵入中国的北方。五世纪时候，拓跋人侵入同一方向。这也是在第五世纪，羌哒匈人侵入大夏，嗣后又侵入旁遮普。也在五世纪时候，还有阿提拉的匈人侵入巴尔干、高卢和意大利。六世纪时候，历史上的突厥人——就是中国对音称为T'ou-kiue的——从蒙古里亚下趋，建立西突厥斯坦，在七世纪时候，他们并且不断侵袭中国的河套。十世纪时候，蒙古种的契丹人据有北京。十世纪之末，伽色尼突厥人占领东伊兰。十一世纪中叶，塞尔柱突厥人侵入阿剌伯帝国。十二世纪，通古斯种的女真人或金人，征服中国北方。十三世纪，成吉思汗系的蒙古人征服中国、伊兰和罗斯。十四世纪之末，帖木儿兰征服伊兰，十六世纪，帖木儿的一系人又征服印度。十七世纪，满洲人征服中国。以上是侵入表的大概，历时两千五百年，从北到南，更迭不休，带有给人印象深刻的规律性。

在这个同一地带，有没有方向相反的移动呢？至少有一些在膺惩或防御出兵的形式下的试图，例如大流士的出兵至于欧洲的西徐亚，中国的迭次出兵至于蒙古里亚，特别是公元前二世纪之末汉武帝的出兵，公元七世纪之初唐太宗的出兵，十五世纪初年明永乐的出兵，最后，十七世纪末和十八世纪时候，满洲人皇帝康熙和乾隆的出兵。在西方，情形与之相同，我们可以举阿拔斯王朝在八世纪向河中的膺惩性举兵，萨曼王朝在十世纪向楚河和伊犁的出兵，帖木儿兰在十四世纪时候向蒙古斯坦的出兵，十七世纪和十八世纪时候，阿拔斯沙和纳

迪尔沙的进攻乌兹别克。然而所有这些从南到北的出兵都具有十分鲜明的防御性质。这是一些对策，有类于罗马人的出兵，先至山内高卢继至山外高卢。这里的规律，侵入是“长驱直入”的。

然而我们如果移转目光至于地中海以南的地带，所看到的是相反的表演。在这些地方，一切侵入系从汉志的干燥草原开始，尤为常见的是从阿剌伯西部或摩洛哥南部出发而“上升”至于北方。例如阿莫里特人和阿拉米人侵入叙利亚和巴比伦，纳巴泰人的渗入，伽色尼王朝后来的侵入希腊化和罗马化的叙利亚，拉克米特人的侵入萨珊王朝的加勒底，类似情况还有伊斯兰教的阿剌伯人侵入叙利亚和美索不达米亚。最后还有阿勒摩拉维德人以及稍后马格里布的阿勒摩合德人的涌入西班牙。

由此可见，仅仅就西亚东欧而言，这里已涉及到许多不同民族。在北方草原地带，西徐亚人和匈人有那些不同地方呢？关于西徐亚人，克里米亚的希腊古瓶曾提供我们以精细的人种学的参考材料。从罗马时代的绘图，我们可以看见我们的高卢、日耳曼和达基亚祖先的形象，他们完全是北方的雄伟战士。相反地，中国编年史家和艺术家们遗留下来的匈奴形像都接近于若南德所描绘的阿提拉形像，即所谓典型的匈人。此外，语言学家们一致以为匈奴人是属于阿尔泰系，他们的方言或属于原始蒙古的类型，或者更可能是属于原始突厥的类型，而专用名称的研究使我们知道西徐亚人所说的是一种伊兰方言。

然而，我们可以将希罗多德所说的和中国史家们所说的相比较。前者告诉我们西徐亚人的生活形态，后者说到匈人所过的生活，几乎与之完全一样。这些猎取人头的人，携带着他们的车辆和可以折卸的帐幕，流浪在他们畜群的后面，以兽肉和乳料为生，当人们攻击他们时候就逃走，不提防他们的时候就来攻击，固然在种族上有所不同，他们都是属于同一的文化阶段：即畜牧的阶段。阿剌伯人，这些从南方来的侵入者，也是属于畜牧的阶段。这是人类地理学的具体事实，制约着亚洲的一切侵入的历史。

在草原地区的畜牧生涯需要时常徙移，因此将人们固定在放牧状态之中。这是极为低级的文化阶段，然而就是很有潜在力的民族（我此刻想到成吉思汗和忽必烈一类人）也不免如此。所以成群的殉葬，在美索不达米亚，于乌尔女王楚拔之后不久就废止，在中国，在安阳帝墓之后不久就废止，而在西徐亚人中间继续至于希罗多德时代，在蒙古人中间一直继续到成吉思汗的埋葬。引起这些侵入的，正是一种时代的移位，将约略停止在等于纪元前三千年情形的人和我们的中世纪的人同时并存，在上亚细亚，草原上还维持着新石器时代的文化状况，而在南方，早就进入极其发达的农业阶段。

第二节　蒙古人入侵的规律：是气候的周期性运动还是政治事实？

如果草原常常足以供养畜群，由此而供养它的游牧人，但有时不能很好地供养他们。这是不是沃壤和沙漠永久的互相调剂？从古地理学说，这是不是一种由暑热而至于沙漠化的过程呢？亢旱的年头使畜群倒毙，引起饥荒，迫使游牧者向耕种地的边缘寻找活路。欧文·拉铁摩尔由这个事实出发，想从突厥-蒙古人对于中国的周期性的入侵中找出蒙古地方亢旱的周期性运动。照这样说，入侵的规律将是一个测定湿度的规律。这种解释足以诱惑人。然而它不幸有中国的历史家们用心地对我们叙述各种政治的情况，我要说这是属于政客们的情况，他们曾在中国的朝廷里面帮助了、也可以说是招致了各种入侵。不能否认，每当游牧人的潜在的压迫力和定居国家正常所具有的抵御力失去了均衡的时候，几乎必不免有以启其端。司马氏的晋朝到了公元四世纪初叶时候，宋朝到了十二世纪初叶时候，明朝到1640年时候，都是没落的王朝，有时是在解体之中（就晋人和明人说），出现了一批批的霍诺里乌斯和阿卡狄乌斯[(1)]，他们在游牧人的弹指之间一败涂地。处于游荡在长城北边的纪元前三千年的人和文化极度发达的例如与宋徽宗同时的人之间，只要后者一旦示弱，就可以使这座屏障——万里长城——屈服。如果象拉铁摩尔所说的，气候的周期性运动足以影响历史，这个周期性运动只能在历史听任其发展和黄河的防线放松的时候，才能够发生作用。

第三节　周期性侵掠的规则与偶然的征服

游牧生活实际上使突厥-蒙古人，对定居人民处于显然优势。游牧人——一般的说是骑马射箭者——具有流动性，几乎有到处皆是的神秘性。他们的失败不发生什么后果，因为他们可以立即逃走。欲使他们受到惨痛失败，中国的军队就要进攻至于戈壁沙漠的北边，至于鄂尔浑河和客鲁涟河之上，即他们安放其财产，即畜群的地方。当第八世纪时候，一个突厥汗王想在鄂尔浑河上建筑一座和中国一样的有城墙的美丽的国都。他的老谋深算的谋臣暾欲谷对他说："你要小心呵！现在你在中国人面前可以无限制地退却，所以你是不可制服的。如果你将自己关在城垣里面，你就要失败。"（见注(84)）从另一方面说，当成吉思汗的左右劝他暂停对唐兀人的战争时候，曾对他说，唐兀人住在城里，总是可以在原地方找到他们。由此可见，定居人民常常是容易受攻击的，而掠夺的入侵几乎是一定可以成功。即使其结果是失败，而在开始时候也可以带来战利品和欢宴。如果事有凑巧，中国人的宫廷里面或是兵营里面发生了什么骚动因而边境空虚，就可以征服一座城、一个省、一个帝国。这就是历史上中国和蒙古关系中的一种规律。如果细究中国的编年史，突厥-蒙古人的掠夺性入侵是经常性的，除在汉、唐全盛时期以外，几乎每十年就有一次。如果这个朝代正在强盛时候，侵掠仅仅是侵掠，有如虫螫在广大的帝国躯体之上。如果机能有了毛病，这就是死亡。

根据上面的举证，我们可以总括地说，周期性的侵掠（和相应的定居人的反攻）是突厥-蒙古人和中国人关系的通常形式，而真正的入侵，即征服，只是例外的偶然事件，大约有百分之一的机会，它常使征服者们自己不知所措。十世纪时候就发生过这种情形，契丹人攻占了中国的都城开封之后，不知道怎么办，于是又退出该地。

第四节　联盟者和边境民族（ripuaires）

结成联盟的鞑靼人[(2)]以移民或隶属者的资格住在长城外沿的中国与匈奴人杂居的三角地区，他们是一个突出的例子。这些属于匈奴种的小王侯们，成为中国的藩属，沾濡中国的文化，获得中国的封号，以帝国的名义管理他们在鄂尔多斯、绥远和察哈尔的驻营地方，比起在外蒙古君临鄂尔浑河、土拉河和客鲁涟河之上的突厥-蒙古汗王们，他们显然是微弱得多。但是他们在实际上常常危险性更大，因为他们常常到中国的朝廷去，所以了解中国朝廷的一切弱点，有供给情报的人在那里，而政客、失意者以及内奸们往往向他们通款。公元四世纪初，刘聪的事件就很有代表性。这个事例令人联想到许多在报达宫廷里面居住过的突厥人首领们，他们就象南下长城的结成联盟的匈人后裔，与加色尼朝和塞尔柱朝的逐渐侵蚀伊朗具有相似之处。而且这些联盟者是守卫长城外沿的人，当他们自己不想闯进长城的时候，他们就将长城的门户开放给来自北方的游牧人群。汪古突厥人（中国历史家称之为白达达）就是一个例子，他们从1206年开始就把进军陕西的途径献给成吉思汗。

然而对成吉思汗这是例外，因为北方野蛮民族占领中国全境，这种情形只发生过两次，首先是成吉思汗系的蒙古人，然后是四个世纪之后的满洲人。通常情形，野蛮人的大帝国虽然在北方拥有广袤无边的草原，但要想占领中国，总要遭到失败，而若干零星小部落反而得到成功。攻破中国古代帝国的并不是大约在公元开始之初占有全蒙古草原的匈奴大单于们，而是我们刚刚提到的结成联盟的匈人的小王侯。同样情形，继承唐朝中国的，既不是七世纪时候使它震惊的突厥帝国，也不是八世纪时候傲慢地给它以保护的回纥人，而是一个很小

部落，即以边境卫士的资格，居住在鄂尔多斯的沙陀突厥人。在西方的情形与之相似，最先征服伊兰东境的突厥人，并不是威胁科斯洛斯的西突厥，而是在许久以后的伽色尼朝的微不足道的雇佣士兵，那些从前为萨曼、异密服务的护卫队。最后，将伊兰全部长期占领为时达四个半世纪之久的是一个小部族——由伽色尼人引进为河中的藩属的塞尔柱的乌古斯部族。

由此言之，这个历史的第二个规律无疑是，当地理上的变迁由草原而过渡到耕种地时候，和文化上的变迁由游牧生活而过渡到定居生活的时候，结成联盟的鞑靼人就获得意外的利益。在城门口的游牧人，由于环境给予一些便利，为时不长就变成为城市里面的游牧人，无论古老的或是新兴的城市都无法长期地抗拒这种情形的出现。

第五节　草原的牧人和林木中人

为了抵制在草原上游牧的畜牧人，定居人民有一个补救方法，这就是向森林中的牧人请求援助，他们居住在西伯利亚的泰加森林或满洲森林之中，在蒙古草原的后面。通过《拉施特书》我们知道，如同中国人和波斯人鄙视突厥-蒙古的畜牧人，将他们视为野蛮人一样，这些畜牧人也鄙视林木中人，以他们为野蛮人。农耕者求助于林木中人可能是希望唤醒他们对于那些从事游牧的世仇和近邻的怨恨。有时这种箝敌之策是成功的。就象公元840年，鄂尔浑河的畏吾儿突厥帝国被叶尼塞河上游的乞儿吉思人所推翻。然而这种伎俩总是有危险的。为了牵制在察哈尔的契丹人，中国的宋朝求助于女真人，即在满洲森林里面的通古斯人。女真人果然于大约1120年之际彻底击败了高度中国化的契丹人，但是不及十年之后，他们就把宋人的北方中国全部夺去。同样情形，女真人的后裔，即在北京的金人，为了抵御戈壁东部的塔塔儿人，召唤肯特山的半游牧半森林的蒙古人相助。结果是于二十年内，北京被蒙古人的首领——成吉思汗所征服。

第六节　草原和耕地

游牧人征服了农耕地区之后，产生什么结果呢？在经济观点上，其结果是不难看出的。公元四世纪时，中国的北方在匈人统治之下，耕种地退变为荒原。四世纪中叶，渭河的下游，即旧都西安府所在的地区，居民是这样少，耕地是这样荒废，以致有如我们在上面已经说过，乡村被虎和成群的狼侵入。农民们请求已经代替了中国天子的匈人首领驱逐这些猛兽。他拒绝不去干涉，青草遍地和草原的或荆棘丛中的野兽侵入这些地方，在他看起来，似乎正是他胜利的一种证明。

而且由于耕地的退缩和农民的被屠杀或被驱逐而使农业有系统地被消灭或至少是倒退，这是游牧的胜利者有意追求的目标之一。我们记得，根据费志尼和拉施特的记载，成吉思汗和拖雷曾于1220年至1221年之际，对呼罗珊和阿富汗采用了残破方法；我们这里可以提到薛列夫哀丁或阿拉伯沙的叙述，帖木儿兰于1384年把锡斯坦毁灭。这些城市被夷为平地。农村人口被用心地消灭，一切是小心和耐心地进行，和猛烈的进攻完全不同。树木被连根锯去。河道被壅塞或变为浑沼。水井被用尽方法填满，否则就放毒使其长久不能饮用。粮仓与储藏的种子被焚烧。土地和水流概被灭绝。要了解这些措施所造成的有时是不可救药的结果，应该看萨奥达法国教会所摄制关于锡斯坦城于1384年被帖木儿兰所毁灭的影片。本来是一片沃壤的地方，只见颓垣残壁，环绕着的是沙积成丘，有如月球上的景象。这是土地绝灭的一种令人心碎的纪录。蒙古人的侵入，在干燥的平原地方，对于这种情形的造成，曾给予有力的推动。

我们在上面说过，中国的某些省份的全部几乎遭到同样的命运。当成吉思汗征服甘肃时候，他的将领们请他注意，这许多耕种地，对他是完全无用，这种情形继续存在，胜利的利益将得不到。最好不如和东伊朗一样，杀尽所有农民使荒芜之地再回到草原状态，为牧畜事

业造成独尊地位。这种建议在我们看起来虽属荒谬，其实这不过是出于游牧人经济的慎重考虑，要为蒙古的畜群造成最大便利。这种计划，在上面说过，只是由于耶律楚材的反对才被取消。我们不能指责蒙古人，就象不能指责美洲的红种人一样，红种人出乎意料之外地变成为英人的或加拿大人的一些村落主人翁时候，除了焚烧村落，使树林中的荒芜空地可以变成森林之外，不知道其它。蒙古人的毁灭行为，是由于他们不了解农业经济，更不了解城市经济。至于成吉思汗的情形是动人的，他是一个有自信心的政治家，聪明，头脑冷静，事理通达。当耶律楚材向他解释，农业在他所要统治的帝国里面和对于定居的人民是有用的时候，他听从了。成吉思汗以同样的兴趣倾听马合某牙剌洼赤的话，《秘史》率真地叙述牙剌洼赤告诉他怎样管理城市。

这一种教导，尤为成吉思汗的孙子忽必烈所接受，忽必烈在位时期，一直在那里重建或保持他伟大祖父所破坏过的或是曾想要破坏的事物。在波斯的成吉思汗后裔里面最突出的是伊儿汗合赞，合赞是史家拉施特的保护人与朋友，他也接受这种教导，在拉施特的协助下，他努力于恢复1221年混乱中所破坏的伊朗土地。拉施特虽然是一位宫廷的著作家，是成吉思汗王朝官修历史的编年史家，他也不得不向我们描写出一幅可怕情景的图画，他的主人就试图对这种情形作斗争。读拉施特的纪事，蒙古人波斯的农业萧条，似乎无法补救。塔吉克农民在第一次侵入的浪潮中已经分散，后来又受到蒙古的领主们的无情压榨，纷纷放弃土地，任其荒芜。再找不到垦种的人愿意冒险，因为每届州长更换，他们的财产就要被没收。拉施特希望合赞所颁布的恢复办法能够招徕人民回到乡野。他没有料到，在一个世纪之后，帖木儿兰就要来临，此人一个人所做的要比所有成吉思汗系诸人所做的更坏。至今经过波斯乡野的人，还会觉得土地疮痍未复。

四世纪时候，在中国北方的中国-匈人社会已经显示我们以一种悲惨景象。凶残的风俗、一连串子弑父和兄弟互相残杀的事件、叛逆盛

行、诈伪百出，什么坏事都有。我认为人们不能将马可·波罗和鄂多立克对我们所形容的忽必烈所主持的中国-蒙古社会与之相提并论。然而只就中国-蒙古皇朝即元朝本身而言，除去忽必烈以外，人们不得不承认任何中国皇朝都不像它这样庸碌。它的最后几个皇帝，沉溺酒色，神经失常，只知虔诚供奉喇嘛以赎罪愆，在这一点上，中国的官修历史又增添一种对他们的指摘。尤其是他们彼此之间不断争夺，以至那些引起马可·波罗的赞美的在忽必烈时候建立起来的有尊严外表的行政机构，不到几年就被摧毁。

质言之，成吉思汗的后人，在中国的、在察合台汗国的和在钦察汗国的以及在波斯的都一样，并没有做到了解中国和波斯的对于国家的概念，我这里所指的是不可分割的国家。为了分配落在他们手中的一些国土，他们在亲族或兄弟之间互相争斗，就象他们的祖先分割他们的出生草原的一隅之地一样。一直以为中国国家或波斯国家是家族的共有财产，每一个家族成员都应该有一分，一直这样互相毁灭以达到这个目的，忽必烈的子孙自己使自己从中国被驱逐出去，在波斯的旭烈兀的子孙将不复存在，皇朝自行消失。

游牧人征服所造成的另一恶果是：使定居国家的正常发展停滞不前。依照伊里塞夫的说法，中国于解除了蒙古人的束缚之后，许久不能恢复它的主动创造性。经过这样的打击之后，它在明朝时期表现对自己和对外界都缺乏信心，一种畏虑，反求诸己的情绪，疲惫状态，遂使在五个世纪之中，除抄袭过去的一切之外，不能采取其它办法。至于俄国，蒙古人的统治导致了沙皇制度和亚洲化，这种情形，直至1914年，还没有医治好。

第七节　蒙古人统一的功绩

于造成恶果的同时，也产生某些有益的方面。

蒙古人几乎将亚洲全部联合起来，开辟了洲际的通路，便利了中国和波斯的接触，以及基督教和远东的接触。中国的绘画和波斯的绘画彼此相识并交流。马可·波罗得知了释迦牟尼这个名字，北京有了天主教的总主教。将环绕禁苑的墙垣吹倒，并将树木连根拔起的风暴，却将鲜花的种子从一个花园传播到另一个花园。从蒙古人的传播文化一点说，差不多和罗马人传播文化一样有益。对于世界的贡献，只有好望角的发现和美洲的发现，才能够在这一点上与之比拟。这是一个足称为马可·波罗的世纪。

在蒙古人造成的废墟上，通过了蒙古人的道路。

不幸于一个世纪以后，这条道路又被帖木儿兰所阻塞，这是对旭烈兀和忽必烈这些人的生动对照。

第八节　迁移还是侵入？

一直说到这里，我似乎毫不分别迁移还是侵入。但是这一种分别还是很有必要。由上亚细亚出发的真正可称为迁移的要比人们一般所相信的少得多。公元第四世纪，匈人的侵入并没有改变中国北方的人种和方言的形态，因为侵入的正如上面所说，是一些零星小部落，即边境的匈人和河套的守卫者，他们人数很少，很快就被稠密的中国人民群众所吸收进去。另一个也是有特别意义的事实，成吉思汗一系人的征服虽然使鄂尔多斯和察哈尔的先民最终居住在陕西、山西和河北的北方边境上，但是没有成功地做到使这三个省的一部分蒙古化。因为成吉思汗朝所征服的范围过于广大，不能在人种上发生有持久性的或者至少是看得出来的后果。蒙古各部落，因为草原荒寒而时常徙移，本来足够分散的了，忽然忙于补充在中国、波斯、突厥斯坦和突厥罗斯的政治和军事人员，他们在这些地方简直是完全被隐没了。我们只要推想一下拉施特所说，在蒙古人所占领的一部分俄国，即钦察汗国中，只有四千左右真正的蒙古人，其余属于拔都的和贝儿克军队的都由突厥战士组成。就是在"蒙古斯坦"，在由从前哈剌契丹帝国之地而变成的察合台封地里面，种族基本上也还是突厥种。(3)〔1〕

在波斯的情形与此相同，虽然突厥人屡次征服这个种族的密度相当单薄的地方，也并不能将它非伊兰化，因为征服者从来只是一些人数不多的突厥蛮部族。十一世纪时候，塞尔柱突厥人差不多是被土著吸收进去，或者至少是很深透地伊兰化了。如果在某些地方，有过部分的半突厥化，例如在阿哲儿拜占，这是因为这个地区的草地-平原比剌夷、亦思法杭或设拉子的园林更为适宜于留驻畜群。事实上，最后的塞尔柱人和成吉思汗系的伊儿汗们正是居留在阿哲儿拜占。还应该补充说明的是，这个地方的部分突厥化，由于突厥-蒙古的重要朝代在政治上的征服无疑比较少于因为有迟缓的、不易觉察到的和长期看不

见的一些氏族的渗入，这些氏族的情况不明，常常连名称都没有，带着黑色帐幕前进，人们至今还可以看到他们这样从设拉子往蔑扯德移牧。

关于这个问题可注意的是，塞尔柱突厥人的征服无疑他们将这个征服保持得最牢固，并没有造成任何突厥化。伊朗还是伊朗人的，叙利亚还是阿拉伯人的。相反地，似乎是由于难以逆料的命运，除伊朗的桥梁之外，希腊的或希腊-亚美尼亚的故土，即安那托尼亚变成了突厥蛮。人们在这里可以分别出来什么是征服，什么是殖民。然而突厥人在安那托尼亚的殖民大概仅仅因为这个高原其整个中央部分本来已是天赋的突厥斯坦草原。

如果就改变种族和语言形态来说迁移，在上亚细亚真正可称为移迁的，实际上并不是游牧人的侵入定居国家，而在于此一游牧人民与彼一游牧人民之间相互关系。举例来说，如公元前二世纪之初，甘肃的月氏人移向河中；公元四世纪，哌哒的匈人也下趋向这个河中；十七世纪时候，准噶尔的卡尔梅克人移向伏尔加河方面，到了十八世纪，他们又移回准噶尔。又如突厥民族和蒙古民族的情形，由于他们彼此间的相互关系，经常能够在历史的过程中发生互相转变，尤其是当公元七世纪时候，我们看到突厥人称霸于现今的蒙古利亚，而在这个时候属于原始的蒙古人类型的民族，如哌哒人和阿瓦尔人刚刚在或继续在突厥斯坦和多瑙河的草原上占着统治地位。

第九节　迁移不如说是统治

于上面所举的例子之外，还要不受那些树立在古老帝国草原上面忽而突厥，忽而蒙古的旗帜所蒙骗。公元前后的匈奴帝国似乎是一个原始突厥人的帝国，但包括在内的也有许多原始蒙古人，就象在欧洲的阿提拉的匈人帝国，包括在内的有许多芬兰乌戈尔人、萨尔马特人、阿兰人、斯拉夫人和日耳曼人一样。与此相反，五世纪的蠕蠕（柔然）帝国无疑是一个原始蒙古人的帝国，而包括在内的大多数是原始的突厥人民族。第六至第八世纪的"突厥"帝国，以及第八至第九世纪的回纥帝国，显然是突厥人的统治而对于原始蒙古人的各部落发号施令。成吉思汗的帝国起而代之——我们相信已曾说明——是一个高悬蒙古旗帜的帝国，而聚集了四分之三的突厥、突厥蛮和通古斯民族。

总之，上述各种情形都是关于政权的彼此更迭，关于某一个统治部落的轮流出现，有时是突厥种，有时是蒙古种，并不能因此说有大群人口的移动。大多数场合，领土上的变迁似乎只限于上鄂尔浑地区是由哪个统治人民来占领，这是在哈剌-八剌哈孙和哈剌和林的周围，建立帝国的佳地，匈奴的单于们大多在这里驻扎，而突厥的、回纥的和成吉思汗系的合罕们也驻扎于此地。

为了结束这里所说诸端，我们可以举一个突出的虚假"迁移"例子，这就是当公元1120年之际从北京到达突厥斯坦的哈剌契丹人。这里所谓一部分人民的迁移，其实不过是耶律大石带着一百人左右的轻率举动。丝毫没有人民的波动。这只是个人的业绩卓著的冒险行动。

第十节　残破地方的再繁殖

这是不是说上亚细亚的政治波澜一点都不变更中国北方、突厥斯坦和西亚细亚的人口分布呢？这样认为是不符合事实的。德库朗热虽然主张日耳曼人的大举入侵并没有怎样更改高卢-罗马的演变途程，但是他从来不否认五世纪时候高卢的东北方有日耳曼人渗入。同样可以确定，中国的皇帝们当势力达到高峰时期和在内战时期，好几次在北方诸省，诸如陕西、河北等地，建置许多突厥-蒙古人的垦田，为的是补满由内战或由外族侵掠而挖成的一些空隙，这种事实在公元五世纪至六世纪时候特别明显，当无疑属于突厥种的塔拔哈失人或拓跋人统治这个整个地方，最初是直达黄河，嗣后是直达扬子江流域的时候，他们在这里置身是这样的持久，和成吉思汗系人以及满洲人不同，他们从来没有被驱逐出去，他们结果是完全中国化并混融在中国群众里面。他们被别称为远东的法兰克人，因为他们的榜样使人联想到我们在高卢的法兰克祖先。从查理曼大帝的时候起，在纽斯特里亚无疑是再也分别不出一个高卢-罗马人和一个法兰克人。同样情形，在唐朝的中国，只有当我们看到一个军官的名字例如冠以慕容的族姓时候，这是从前原始蒙古氏族鲜卑人氏族的特征，才能据此料想这个中国贵人是鞑靼人的后裔。

当四世纪时候，西方的各个大规模入侵，至少是由佛兰芒人开端，曾鲜明地变更了语言的分界线。而在中国，人们似乎完全不能看出这种情形，说中国话的地方和说阿尔泰系语言的地方沿着长城分界无疑和汉代曾经存在的情形并无二致。但是这并不阻碍中国的北方人在形体上因为不断吸收突厥-蒙古以及通古斯的成份而多少有所改变。就象纽斯特里亚人在形体上曾经因为北方的移民而改变，在今天，讲法语的人民中还普遍存在这种情形。

突厥-蒙古的侵入者在中国终于同化的理由之一是因为他们变成了定居者。游牧人变成了定居者之后就不会再回到游牧的生涯。一个显著的例子就是突厥-畏吾儿人。从八世纪中叶迄于九世纪中叶，这个民族曾占有草原帝国，以鄂尔浑河上游的哈剌八剌哈孙地区为其中心。在九世纪中叶，他们被乞儿吉思人从这里驱逐出去后，移居中国的甘肃，后来又移至中戈壁的绿洲别失八里（济木萨）、哈喇沙尔和库车，在这些地方，他们采取了定居生活。当十世纪时候，契丹人于把乞儿吉思人从鄂尔浑驱逐出去之后，向畏吾儿人建议再回返蒙古高原，但是畏吾儿人辞不接受这个礼物。已变成为定居者，生活于丝绸商队经过的绿洲，他们不想再去大北方重过草原的冒险生涯。同样的理由，忽必烈的子孙于十四世纪末被明朝人从中国驱逐出去之后，重操荒疏已久的旧业时是如此拙劣，如此不知所措。他们对游牧生活方式已经不复了解了。不能再适应于祖先的草原，他们只是于十五世纪末和十六世纪初，在达延汗和阿勒坛汗时候，才在鄂尔多斯和在察哈尔地区恢复了一点这样的生活，这是在中国的边沿和邻境，他们对于中国常常怀抱乡土之思。

草原可能通过移垦者的入侵而造成定居的农耕人，但是定居国家的人民从来不会变为游牧者。这种转变的方向是单方面的，从来没有变化的可逆性。

第十一节　中国农人的侵入草莽之原

到目前为止，我所说的不过都是草原人侵入务农国家，随着他们的行动，农田变为草原。相反的移动同样存在，这就是中国人对草莽之原的拓垦，随之而发生的是垦田的伸延和草地的后缩。从汉代起，在公元元年前后，中国政府刻意在长城之北的阿拉善、鄂尔多斯、绥远和察哈尔等地成立了若干军事殖民地，即屯田军士的中心，因此横贯无边无际的草原之海造成若干垦荒的小岛。这一种业绩，和罗马人从莱因河至阿特拉斯所成立的军事殖民地相似，但是它的继续为时远为长久，因为它至今还在那里进行。

清帝国最后征服了蒙古人，所造成的结果是中国农民既全面又点滴地推进，这许多农民不断地使蒙古草原后退，就象他们使满洲的森林后退一样，在这里铲去森林，在那里开拓荒地，在这样造成的农垦小岛里面，到处建立起来中国式的小型农场。这是和平的和无名的侵入，在这种侵入的面前，蒙古的牧人或通古斯的林居者一直向北愈退愈远，正如美洲的红种人在美国农民的面前一直向西愈退愈远一样。

第十二节　草原文化的历史边界

我在它处曾说到草原特殊形式的兽形艺术，这是这一地区一切游牧人民的特点，在欧洲的西徐亚人和萨尔马希安人如同在亚洲的匈奴人、原始突厥人和原始蒙古人一样；在北方的伊兰游牧人如同阿尔泰系人一样。我并不想在这里再做这个研究。我只是想提出问题中一个最奇特的方面，我很奇怪从没有人对这个问题注意过，虽然它足供文化史以有益的启发。

事实是这样的：我们刚刚说过，草原的兽形艺术是游牧人的艺术，他们带着它一起转移，自克里米亚至中国的长城，自鄂尔多斯至匈牙利。然而住在东伊兰和印度西北的游牧人向来没有介绍过这种艺术，那末，他们是从哪里来的呢？公元前二世纪，月氏人从鄂尔多斯和甘肃的边境迁徙至于河中，再从那里推进至于大夏，到了公元元年左右，占据了高附和旁遮普。他们的后裔，就是贵霜王朝的"印度-西徐亚"诸王，他们当公元第一世纪和第二世纪的时候，君临这整个地区。我们关于他们的艺术掌握有很多材料。它一部分是希腊-佛教派的艺术，一部分是马图拉的印度艺术。在这两派艺术之中，我们找不出草原艺术的踪影，而人们期待印度-西徐亚人会带着这种艺术从甘肃到印度伊兰的边界。

和人们所期待的相反，这里只有希腊的、印度的和伊兰的艺术。[(4)]同样的情形，见于哌哒的匈人。这一种原始蒙古人，蠕蠕人的兄弟，大约是和蠕蠕人一样来自蒙古利亚，先后占据河中、阿富汗以及旁遮普，当五世纪和六世纪的上半叶，他们是这些地方的霸主。人们期待跟随着他们的行踪在他们停留过的地区能找到一种艺术，这种艺术与明努辛斯克艺术的最终形式以及与匈牙利的阿瓦尔艺术相类似。然而从他们所得到的一切，包括钱币在内，完全是受印度影响的，尤其是受伊兰人的影响的。

对于这种颇不调和的证据，应该如何下结论呢？北方草原的特殊形式艺术无疑只能在北方草原有它的成就，也可以在凯尔特-日耳曼人的地方取得成功，因为在这个地方，从哈尔希塔特和特埃纳时期以来，在形式化方面和在几何学方面，已经存在一种建立起来的与之相适应的情况，一种准备好了的条件。至于在某些地方则相反，草原艺术的天然传播者所遇到的是已经建立起来的，主要是印度-伊兰的塑像和人形的艺术，草原的形式不能夺取，它只在地理观点上征服了这个地方。

相反地，在这些地方它的统治是继续的。如果要究问草原艺术在这些地方是从西到东或是从相反方向传播，那是属于徒然。自从安阳的"象形坟墓"发现，使我们看到草原的影响及于大约公元前十四世纪的商朝艺术，它在远东的家乡似乎和它在高加索的家乡一样悠久[(5)]。我们现在暂不推论，在不久就要出版的一部书里面，我们再来指出相继相承的各种中国形式，从悠久的时期开始，就和相继相承的草原艺术形式不断地彼此具有共同之点：中国在"战国"时代的形式，一方面相同于最初发现的鄂尔多斯的艺术，另一方面又相同于西徐亚的艺术；中国汉代的形式相同于诺音乌拉的匈奴人的艺术、巴西里克的阿尔泰系的艺术和萨尔马特的艺术；中国六朝的艺术相同于我们的蛮族大举入侵时期的艺术；最后，唐朝的艺术相同于明努辛斯基的后期铜器和匈牙利的阿瓦尔艺术。

我在这里仅仅想和读者预约，我的合作者和我本人已经在塞尼希博物馆鸠集材料，准备发表有关这些形式上相互关系的论著。

---

(1) 霍诺里乌斯和阿卡狄乌斯是罗马帝国末期的两个庸主。——译者

(2) 在此书中，塔塔儿人作Tatars，鞑靼人作Tartares，此处用Tartares，译为鞑靼。——译者

(3) 汪古突厥人的蒙古化，变成为土默特和察哈尔。

(4) 我并不变更我对于白沙瓦博物院的著名的西徐亚手镯所做的鉴定，这显然是外来的，就和哈金考察团在别格兰姆所找到的希腊-叙利亚的玻璃杯和印度的象牙是外来的一样。

(5) 我在本书开始时候（注(4)）说到赫伯特·屈恩的一篇论文，将安阳找到的铜器摹拓出来，这些铜器已经是接近于草原艺术（Chronologie der sino-siberischen Bronzen，见Ipek，Bd，12，1938，第164页和插图57）。在铜器柄端，有三角形的头，属于明努辛斯克或俄罗斯东北的形式。在这以后，我得见两个小铜像，圆形的兽的凸出的口，一个是没有角的鹿，另一个三角形，象形牡鹿在蒙古帐之前，四足聚集起来势将奔腾。其形式和铜的色泽，完全是属于商朝（眼睛用蓝色宝石），这是在安阳附近找到的。这两个铜像，本来属于卢氏（卢锦斋是在巴黎的中国古玩商。——译者）的收藏之内，现在美洲，这是很有意义的。

附录　成吉思汗系诸汗国

〔这一篇文字的作者是E.卡韦涅，他是这部《世界史》的主编。格鲁塞的《蒙古帝国史》是这部世界史的一种。卡韦涅在本书之末增加这篇文字以说明成吉思汗系诸汗国和世界史的关系。原来的标题，仅曰《附篇》，兹就内容，题为《成吉思汗系诸汗国》。卡韦涅这里所说的很概括，他的立场和观点自然是资产阶级的。这篇文字有若干地名和人名，因为对音问题，没有将他译为中文，即照原文写入，希望读者原谅。——译者〕

本书的目的在于说明这个短期的“蒙古统一”如何产生，它是以什么方法达到，有哪些好的和坏的后果。其后果之中最有持久性的，已经在“伟大的发明”的标题之下载入西方的一切历史教科书之内。上面提到，这是一个重要途径（本书此处），确实曾传递了不止一端的技术进步。欧洲在中世纪的末期，在蒙古人侵入之后，约从1300年开始所发生的技术突进，并不是偶然的：指南针、火药和破布制的纸以及由此而发明的印刷术。当这个时期，在技术的观点上，中国是无可否认地属于先进——在这种先进后面，说实话，并没有任何真正的科学精神。中世纪的欧洲和信奉伊斯兰教的民族这时候没有条件来真正体会远东的哲学和艺术：但是技术，从它的本质说，是可以立即仿效和流传的。至于输入途径的详情，还有欠明瞭。人们注意到伊本·白图泰（阿剌伯人，旅行家，1304—1378），于十四世纪的上半叶，航行印度洋多次而丝毫没有提到指南针，然而在他沿海航行以前，指南针肯定是已经在这一带被知道许久了。当在中国的蒙古人和日本作战的时候，真正的火药武器曾否被使用？还是疑问。关于纸，是从中国传到欧洲的，据我知道，这从来没有疑问。

总之，这些事实是不容否认的，就象西方所惯常认为的“阿剌伯数字”其实是源自印度一样。同样，西方对这些经由伊斯兰教世界的媒介自远方传来的技术进步，一般也不清楚其真正的来源。

现在我们要说几句关于蒙古统一解体之后由此分出来的几个国家，但首先要提四个主要事实，这些事实创造了这些国家：

（1）者别和速不台1219年至1222年的长途进兵。这时候西方人正忙于第五次的十字军在埃及的远征，这个进兵使西方人首次在耳朵里留有“鞑靼人”这个名字。将花剌子模沙的军队根本铲除并将他们抛到幼发拉底河方面，间接激起了埃及算端玛勒克凯末尔和弗里德里希二世结成了有名的联盟（1228—1229）。之后，这个军队导致了基督教徒终于丧失了耶路撒冷（1244年），以及圣路易的首次十字军远征：儒安维尔的散文叙事，在西方文学里面取得了市民权[(1)]。

这个进兵的积极结果是蒙古人在里海沿岸和南高加索成立了稳固的据点：这样就为罗斯汗国和波斯汗国的建立做了准备。

（2）拔都和速不台统率蒙古军直达亚得里亚海沿岸的大举进兵（1237年至1241年）。此后蒙古军没有再到这样远。抵抗的力量虽然被击破，但曾经是顽强猛烈的。可注意的是，在利格尼茨的战役中，由于西里西亚大公亨利英勇地作战而牺牲了。就这个战役的本身来说，是惨败了，却在日耳曼留下了一种胜利的隐隐约约的回忆：诗人哥德向埃克门承认，关于这个事件，他看了多桑的书以后是怎样地惊愕不已，才知道自己从前是弄错了。蒙古人对于这些密布堡垒的险巇地方留下了恶劣的记忆，这些地方不但难以攻取，甚至难于抵达。然而他们凶恶地出现的时候，正当基督教会和日耳曼帝国作最后阶段的激烈斗争：里昂会议（1245年）、弗里德里希二世之死（1250年）、帝位虚悬时期（1250年至1273年）……日耳曼幸而避免了因为它的无政府状态而产生极其严重的后果。

这个军事行动的积极结果是罗斯汗国的建立。

（3）旭烈兀的进兵伊朗：1256年11月，阿萨辛酋长投降；1258年2月，报达的最后一个哈里发被俘，1260年9月，旭烈兀的大将怯的不花到达加里利，在这个地方，他终于被拜把儿士（按：拜把儿士是埃及算端）的马木鲁克人所截住。在这一方面也是同样情形，蒙古人

此后没有再到过这样的远。他们向法兰西君主们试探，企图结成同盟共同对付马木鲁克人，但是遭到冷淡的接待。圣路易宁愿让他自己被他的兄弟西西里国王安儒的夏尔的仇恨心和贪婪心所带动而去进攻突尼斯（1270年）。英国的爱德华出征叙利亚，仅仅是一个没有结局的“战绩”（1270—1272年）。人们责难西方的骑士们缺少政治意识。但是匈牙利人的悲哀声诉传达到了他们，反映蒙古人的残暴行为，虽然从这个时候起，这些暴行主要是加在伊斯兰教徒的身上，也不可能不使他们对于这种“亲密联盟”的前景很怀疑虑。

旭烈兀的军事行动的积极结果是波斯汗国的建成。

（4）忽必烈进攻中国南方，所造成的结果是于1279年把宋朝最后一代消灭，中国全境被置于单一权力之下。

蒙古人的武功在这一方面也是达到了顶点。忽必烈立即重申好几个世纪以来在他之前的中国君主们对于周围各国所主张的权利。他使高丽成为藩属，并两次出兵日本（1274年和1281年）：这个尝试是失败了，所以失败是由于飓风侵袭他的没有准备好的水师，而受到的巨大损害远胜于日本人的抵抗。在缅甸和在安南，他也遇到失败。最后，当他在位时候的最后几年（他至1294年才死）举兵远征爪哇，所造成的结果主要是促成了在爪哇岛屿建立起来一个重要国家，这就是麻喏八歇国（Madjapahit）[(2)]：海洋对于蒙古人是不利的。

可注意的是这些行动具有特殊的中国性质。马可·波罗所认识的最后一个大汗并不是一个完全的中国皇帝。

罗斯、波斯、中国：为了补充说明由于蒙古统一的解体而建立起来的这些国家，所剩余的就是一个地点在中央的汗国，这个汗国以蒙古人察合台命名，这种命名，不但对于旧时突厥地方（中国的突厥斯坦和俄属的突厥斯坦）是这样，对于这个地方所说的语言也是这样（按：这是指察合台语——译者），并且成为巴布尔的语言（按：这指莫卧儿帝国——译者）。在后面我们将要说到这个汗国为什么没有变成为印度汗国。

我们在这里暂停一下，来回溯成吉思汗系诸王的世系，他们曾君临这四个国家。

成吉思汗有四个儿子：窝阔台、拖雷、察合台、拙赤（照长幼的次序说，应为拙赤、察合台、窝阔台、拖雷）：

（1）窝阔台系曾提供了两个最初的大汗，这就是窝阔台本人（在位至1241年）和他的儿子贵由（在位至1248年）。此后，这一系是以海都为其代表，海都曾在蒙古西部扮演重要的角色，一直到他死的时候（1301年）。但是这一系的成员很久以后还在该地。

（2）拖雷系代替窝阔台系自1250年始占有大汗的宝座，属于这一系的有大汗蒙哥（在位至1259年）和大汗忽必烈（在位至1294年）。但是这个忽必烈大汗的推选已经是很不合法的，而他的权力，作为大汗来说，是遭到否认的（参阅上面此处 及以下各页）。

但与此相反的是，忽必烈和他的子孙统治中国一直到1368年。

他的弟弟旭烈兀是波斯诸伊儿汗的始祖。

（3）察合台是君临帕米尔和天山两边的这些君主的始祖，他们统治这个地方一直至于被帖木儿跛者（帖木儿兰）和其子孙所侵夺。虽然处于帖木儿系的权力之下，这一支人还是存在。

（4）拙赤是成吉思汗的长子，但是他的出生存在疑问，他比他父亲先死（1227年）。他的儿子拔都创建了罗斯汗国，并将这个汗国传给自己的子孙。

某些成吉思汗系的汗王们曾统治克里米亚地方直至叶卡捷琳娜二世时候。

我们在这里可以忽略去若干旁系的后裔。许多东方的王侯们一直到近代还很有根据的自称属于成吉思汗世系。我且不说令人得意的世系：成吉思汗象亚历山大大帝一样是过去的人物，但是与他的亲属关系在亚洲最乐意为人所攀认。

做了这些说明之后，我们可以试行简述成吉思汗系四个汗国的历史，自其成立至于在这些汗国的废墟上出现一个新的军事怪杰，这就是帖木儿跛者，他令人回想起，如果可以这样说，在两个世纪以前他的伟大祖先所给予人们的可怖纪忆。

中国汗国

虽然由一个最不合规格的大会选举出来，忽必烈对于他的大多数从兄弟们还是以大汗自居。在他死后（1294年），他的子孙们以世袭皇帝的名义统治中国，以元朝为国号。纵使是这样，他们的优越地位，曾不止一次地得到波斯诸汗的承认，波斯诸汗和他们一样属于成吉思汗后裔的拖雷系。此外，以佛教徒的资格，他们对于西藏采取保护态度，西藏这时候已经是佛教的一个主要故乡：我们将要看到，他们为了重建在喜马拉雅山中的佛教寺庙而对德里算端进行干涉。对于中国人来说，他们是凡庸的统治者。忽必烈的继位者——铁木耳（1294至1307年）还算有才能，但是他才四十二岁便死去，在他之后的这些皇帝，早年就被纵欲过度所耗损，以令人眩目的速度相继即位。在忽必烈以后的唯一长期在位的皇帝就是顺帝（1333—1368年）；而他已经是末代皇帝了。

虽然曾以不适当的快速效法中国文化的某些方面，这些皇帝们始终不能领会宋代许多哲学家所树立的治国原理：他们总是以外国人的姿态出现，特别是对于南方的中国人是这样。约当1338年至1350年时候，顺帝还能够经由南中国的港口和马来亚的海上和教皇相联系：而几年之后，扬子江以南的所有地方都沸腾起来了。许多起义者，在元朝的货币和赋税的政策失败之下争取“解放”中国的荣誉。获得这个竞争的胜利者是这位以洪武年号称帝而建立明朝的人。他于1368年进入北京，忽必烈系的最后一代，除了集中他的悲哀天才以哭泣他的不幸之外，没有其他办法（这是指顺帝所写的诗赋——译者）。

再说几句关于蒙古诸帝和日本以及和高丽的关系。上面提到，忽必烈利用其藩属高丽和中国人民的资源由海上进兵日本，天灾构成巨害（1281年）。历时二十年，虽然得不到他们腐败政府的支持，日本民族情绪一直是很激昂：就是从大陆到那里去的佛教徒也看得出这种情形。此后日本经过一个长期的内战，这场内战将成群的海盗抛到高丽和中国的海岸。只是于秩序恢复之后（1392年），从此执政的足利氏才考虑到建立正常关系。然而1420年之际，还有一次膺惩性的远征，这次远征为高丽新朝所发动，要扫除日本海盗的巢穴，而日本人以为这是一次新的"蒙古侵略"。但是对于明朝，日本人自愿在礼节上予以尊敬，这是日本人所不能给予忽必烈的。因为日本需要中国。在商业上，他们从中国得到必要的物产，例如贵金属。在宗教方面，佛教僧徒络绎不断地从中国前往日本。在日本画家中，有的是宋画辉煌传统的忠实继承人，在蒙古人统治之下，宋画曾得到适当的保持下来。当蒙古人时代，两国间所存在的矛盾或者是因为宋代的哲学传到这个岛国太晚：日本到十六世纪才认识宋人的哲学。

察合台汗国和印度

从东到西，第二个蒙古人大汗国就是察合台汗国。成吉思汗替他第二子察合台建立了这个汗国，大体上等于哈剌契丹帝国的故土。格鲁塞先生已经提到，这个汗国在开始时候，依照游牧人的思想，主要是包括伊犁河旁边的草原：至于塔里木旁边，以及锡尔河和阿姆河沿岸的定居地方，起先还是由大汗直接管理，以后才陆续落到察合台系人的手里。这样构成的汗国不能再从事于开拓边境。拙赤系的拔都率师远征（1237—1241年），降伏了罗斯。更早些时，蒙古军已进驻里海沿岸和阿哲儿拜占。至于旭烈兀的远征（1257—1258年），建立了波斯汗国。在这种情况之下，察合台系扩充领土的希望只有一路可通：这就是南方的道路，印度。照常理而论，大莫卧儿帝国的诞生应该是在十三世纪。然而历史蚁聚了许多偶然事实，这也是事有偶然，

前于成吉思汗一代曾看见伊斯兰教徒的、突厥的和阿富汗的军队征服恒河流域，而此时德里的算端已经建立了一个强权国家，不甘心于不战而丧失领土。德里算端们因为需要严防蒙古人侵入，他们的军队迟延了对德干高原的征服至于一百年之久。反过来说，他们胜利的反抗活动曾延缓大莫卧儿帝国的诞生至于三个世纪之久。

暂时不说察合台汗国和印度关系的历史是有利的。印度专史应该另述，我们已经这样做了。然而和中国历史一样，还有必要将印度历史置于世界通史的潮流之内。

第一次的接触发生于1221年，在蒙古军队出现于帕米尔的西方之后。花剌子模的嗣君被成吉思汗的将领们尾追，向印度河畔逃避。这时候，亦勒都迷失（1210—1235）是德里的算端，他是马木鲁克人，和古耳王朝有姻娅的关系。对于花剌子模人，他丝毫没有理由要予以欢迎，仅仅几年以前，花剌子模人曾夺去了古耳王朝的阿富汗土地。他对逃亡者采取冷淡态度，任他到别处去找死。但是同时他认为自己有保卫印度河防线的责任以抵御新来的人；位于河右岸的白沙瓦是印度帝国的前线防地。在另一方面，察合台的一个儿子在和花剌子模人作战时候死于八米俺城下，这个纪念可能使察合台一系人不能忘情于兴都库什山以南的地方，这些地方后来变成为他们少子的封地。因此蒙古人和德里算端成了直接的邻人，这一种近邻关系所预兆的并不是什么好事。

幸好察合台没有他族人好战情绪之大：他主要关心的是在他的领地之内严格施行成吉思汗所颁布的法令，即札萨。1227年，他的可怕父亲的死去，给了他行动自由，这样一直至于他的死（1242年）。仅仅在他统治时期的末年，人们才听说蒙古人进兵印度河沿岸至于旁遮普（1241年）。此后，于1245年发生过同样的事情。但是在这个时期，察合台汗国为哈剌和林的每次因为继承问题而发生的争端所震动：经过不同的人掌权之后，察合台汗国于1252年归一个名叫倭耳干纳的妇人执政。然于1257年曾有一次对印度的新的进攻：这应该是为

时约三十年里面的最后一次。同时，旭烈兀建立了波斯汗国，而他的初政之一就是派一个和平使节到德里去（1259年）。这个新成立的汗国包括起儿漫，但是俾路支斯坦沙漠成为它和印度河下游的德里算端地方的一种屏障，足以永久制止冲突。

亦勒都迷失死（1235年）后，有一个时期占据德里宝座的是一个妇人和她的家族的其他成员们：其最后一个算端（1256年）将实权授于巴尔班，因为他刚刚以抵抗蒙古人享有声誉。和亦勒都迷失一样，巴尔班也是马木鲁克人，和临朝的皇族仅仅有姻娅关系。他表面尊敬这位仅拥虚位的算端，除去象接见旭烈兀的特使（1259年）这样的堂皇典礼之外，他不叫他公开露面。直到这位算端死后。他才正式即位（1266年），一直至于他的死（1286年）。他的主要关心事件之一就是巩固印度河的边防以阻挡侵袭的重来，他的前一代人曾因为这种侵袭而大起恐慌；他的一个宫廷诗人埃米尔胡斯劳曾一度被鞑靼人所俘，他留下的形容鞑靼人的作品，令人奇怪地联想到阿弥恩·马克林从前描写的匈人形象。

蒙古人长期停止入侵印度的企图，不只是由于巴尔班的有所准备，更是由于大汗蒙哥死后（1259年）蒙古帝国的中心发生了严重事变的结果。忽必烈由一个极不合法的忽里勒台宣告为蒙哥的继位者。他所遇到的起而反对他的人就是他的弟弟阿里不哥和成吉思汗后裔里面窝阔台系的首领、那个占有蒙古西部的有名的海都，察合台系的阿鲁忽和他们联合。阿鲁忽不久即归附于忽必烈，但是他受到阿里不哥和海都的攻击，罗斯汗赞助海都和阿里不哥。1267年，忽必烈命八剌承继阿鲁忽之位，以为这样就可以使察合台系效忠于他，然而八剌不久就和海都以及钦察汗正式言归于好。这是越来越倒霉，因为他立即和忽必烈一派的波斯汗宣战，波斯直辖呼罗珊之地，并且通过他的藩属起儿漫人而管辖阿富汗西部：1273年，旭烈兀军队劫掠了不花剌。海都于是将察合台汗位畀予都哇，并协助他征服畏吾儿地方（1275年）借以团结都哇。从此以后，在他长期统治之中，都哇一直是他的

忠诚藩属。然而由此可见，在中国和在波斯一样，情势是异常紧张，以致不可能顾及印度。而且这种情况并没有因为忽必烈去世（1294年）而结束。只是在海都死（1301年）后，都哇得免受制于其宗主；1303年他和中国皇帝言归于好，而在1306年，他才完全排除了窝阔台系中的海都继承者的控制。

但是阿富汗东部的察合台系人得到库赫·伊·巴巴的保护[(3)]以对抗他们的不怀好意的西邻，即波斯汗的藩属，他们不久就要重兴传统的对于印度的侵掠。1285年标志着这个进攻的再开始：巴尔班的儿子摩诃末亲王在这一年被杀死，他的死亡使巴尔班非常伤心。随着他的死亡发生叛乱，并且在纷乱之中，一个新的王朝，即突厥人的基尔吉王朝，篡夺了德里的王位（1290年），这些事件鼓励蒙古人继续他们的企图。从1296年至1298年，都哇和他的儿子和他在阿富汗代理人忽都鲁火者进行了两次对印度规模空前的入侵活动。但是德里从1295年起，是在阿剌乌丁统治之下，他是基尔吉算端里面最有能力的人。他光荣地击退了进攻，被俘的蒙古的异密们被抛在象足之下，受践踏而死。忽都鲁火者的儿子达忽火者于1304年发动一场新的进攻，其结果是和上次一样。从这个时候起，蒙古人对于印度、对于它的气侯和对于这里的大象，留下了痛苦的记忆，以至一个世纪之后，帖木儿跛者还有这样的感觉。他们以后就只是以单独个人资格进入印度了，有时是以战俘居留在那里垦荒，有时是以雇佣兵士替德里朝廷，甚至替和他们交战的印度诸侯服务。

蒙古人的危险已经消失，德里算端就有余力终于再去进行对异教徒的圣战和征服德干地区。阿剌乌丁亲自攻破拉加普脱诸堡垒，这些堡垒常常在塔尔沙漠边缘抵抗，并攻取了摩腊瓦。他把更远进军的责任交给他的马木鲁克人将领里面最有才干的玛立克加富尔。德干地区这时候有许多旧的土著王朝在那里割据（在马拉巴海岸的有德瓦吉里的雅达瓦、德棱干纳的卡卡迪亚、和霍伊萨拉和在极南的潘迪亚）。关于这些地方的富庶，马可·波罗在前此几年曾收罗了许多有趣的材

料。然而这些土著王朝彼此不团结，有时还自相攻击。因此这位伊斯兰教大将能够于1309至1310年之间制服了德瓦吉里，于1301年至1311年之间制服瓦朗加尔和德棱干纳，于1311年至1312年之间制服了霍伊萨拉和潘迪亚。最后，他将锡兰对面的著名印度教庙宇腊梅希瓦伦毁坏。异常富丽的战利品被带回德里去。这些王侯们的归附当然还是不稳定的。当阿剌乌丁于1316年死去，玛立克加富尔于稍后也死去的时候，又须兴兵几次迫使德瓦吉里和德棱干纳屈服；而霍伊萨拉的维拉-巴拉拉三世（1292—1342年）一直采取独立态度，潘迪亚至1320年后，即德里新朝都忽鲁黑临朝之后始亡。但是这些战役为德里算端增加了威望和获得大量黄金：一切印度教徒在他们的面前战栗，他们的声名传播到海外。

在此期间，察合台汗国和波斯汗国之间益相水火；最初几个伊儿汗：旭烈兀、阿八哈、阿鲁浑、合赞，虽然和东边的从兄弟们不和，但方有事于西方，一般的说，他们是无暇注意到东伊兰的事件的。约在1300年，阿富汗方面的察合台系人曾进攻赫拉特和起儿漫，并没有受到什么膺惩。然而伊儿汗完者都（1304—1316年）自以为有责任将察合台系在阿富汗的属地合并。因为有这种情形，察合台汗不顾中国皇帝的不满而对呼罗珊反攻。我们现在不去追叙这个复杂争端的令人厌烦的细节，仅仅说，到了大约1320年之际，秩序大体恢复。此后，怯伯正在那里重整察合台汗国而波斯由阇弱的不赛因继位，怯伯的嗣位人答尔麻失里（1326年）又萌生西向扩充领土的野心。或以为他曾进兵印度，这一说有待研究：印度历史家巴拉尼是这个时代的人，他不但没有说到这次进兵，而且明确认为，蒙古人自1304年战败之后，便没有再在印度露面。与此相反，一种分割波斯的计划，曾在答儿麻失里和德里算端之间形成，这是很肯定的和很自然的事情。

说到这里，我们不得不一述答儿麻失里的合伙人，即德里算端谟罕默德都忽鲁黑（1325—1351年）；这一种任务比较容易，因为有新

近发表的伊什瓦里·普拉瑟德的著述（《History of Qaraunah Turks, t.l, Allahabad》, 1936）。

当对蒙古人作最后斗争的时候，1300年左右有一个突厥的哈剌温那家族（这个家族可能夹杂有阿富汗或印度的血统）的首领，在印度卓著声誉。当1320年，发生了一次军事革命，他被拥立登上德里的宝座，称都忽鲁黑沙。曾经是他得力助手的他的儿子，于1325年继位，或者是弑父自立；用谟罕默德·都忽鲁黑的称号，他此后在位二十六年。他承袭了一个帝国，自从玛立克加富尔胜利以来，这个帝国在名义上几乎是包括印度全境。从德里至印度河，设置有十个政府：德里、汉西、萨马纳、库赫兰、萨尔苏蒂、卡拉瑙、拉合尔、木勒坛、乌赤、锡瓦斯坦。在恒河流域，另外还有六个：卡瑙季、乌特、巴达翁、卡拉、比合尔、拉克瑙蒂。此外，摩腊婆和胡茶辣是过渡到德干五省的途径，这五省是：德瓦吉里、贾杰纳加尔、特林加、德瓦拉穆德拉和马八儿。除去一些侯国分布在塔尔沙漠的周围者之外，不在这个范围以内的只有迦湿弥罗（克什米尔），喜马拉雅山中的泥婆罗（尼泊尔）和印度的最南端包括锡兰岛而已。据说，德里的算端能够动员三十七万人和几千头象。

但是有人以为在谟罕默德·都忽鲁黑即位后不久，答儿麻失里就敢于进攻这个强国，侵入旁遮普。关于这一点，文献不明而且矛盾。可以肯定的是，不久之后，这两国的君主互相友好而且共同拟定一个计划欲进攻波斯的伊儿汗不赛因。这个计划后来没有结果，如果不是因为它显示蒙古人的胜利促使所有东方的君主团结一致，是不会使人对之发生兴趣的。这两个盟友试图争取埃及的马木鲁克算端的合作，因为他们错误地认为埃及算端还信守着他家族的传统，把旭烈兀一系人看做敌人。在另一方面，中国的蒙古皇帝似曾派人告诉成吉思汗后裔察合台系人，他准备袒护在波斯的成吉思汗后人而反对他们。

这是谟罕默德·都忽鲁黑的最后一次放弃这样远大的梦想。不久之后，约在1335年，答儿麻失里的被废和不赛因的死，在察合台汗国和

波斯汗国中开始了一个混乱时期，使德里的算端又想利用这个机会。人们看到他对伽色尼行使保护权，对呼罗珊的领主视之如藩属。当1341至1342年，他要求并获得了阿拔斯朝的哈里发发给他的册封证书，伊斯兰教界的舆论对于这种证书还是很重视：这一种谈判证明他和埃及算端的关系良好，因为哈里发这时候完全依靠埃及算端。大约与此同时，谟罕默德·都忽鲁黑，于征伐喜马拉雅山中的一些独立部落时，劫掠了佛教寺庙。在此不久以前，欧洲的旅行家鄂多立克曾说吐蕃沉睡在僧寺里面，对于上述事件，吐蕃并没有什么行动，但是中国的皇帝派使节要求允许重建被毁的寺庙，谟罕默德表示同意，但是他提出条件，依照可兰经典的法律，要付与一定的贡赋。这种种迹象使我们有可能估量出德里算端在东方世界所享有的威望。

另一方面，印度方面的事件足以吸引谟罕默德·都忽鲁黑的活动能力。他即位时候年纪还轻，富有革命思想。他所实行的第一件事，是将国都从德里迁到道拉塔巴德，他认为在这个地方比较便利于监视德干地区：他仅仅使旧都的繁荣受到暂时的但是明显的打击，而使新都成为一个骚动的中心。稍后，看到征服德干之后黄金大量地流入北印度，同时银价跌落，他和大多数在亚洲以及在欧洲的同时的人一样，试行用一种贱价纸币代替贵金属：这一种试验遇到了印度群众的消极反抗，很快失败。他欲增加河间地方（在恒河和阇牟那河之间）的税收，所做的努力也没有比较好的结果，这位算端创立了二三十种新税聊以自慰。不幸的事件同时并至。这个国家和中国本来是世界上农村人口最多的国家，常常受饥荒的威胁，当他在位时期，饥荒特别常见，而在末年，又和在欧洲一样黑疫流行。这些情形造成不满的气氛导致叛变；纵使没有这些，一个其大等于西班牙、法国、英国、意大利和德国西部这些国家总和的帝国，也很难制止乱事的蔓延，无论是完美的通讯制度、间谍组织、还是算端的军事才能或凶残的镇压都不能阻止这种蔓延。

然而，除去两个在他即位以后不久就发生的骚动，一个在德瓦吉里，另一个在印度河上，被他差不多平定了之外，他临朝的最初两年是比较安定的。但是从1335年开始，历史家们指出至少有十次严重的叛乱发生在帝国各地。第一次叛乱，理所当然地发生在印度的南端，在这个地方，一个伊斯兰教的政府代替了土著王朝：这个政府建立了马都拉算端国家，谟罕默德·都忽鲁黑不得不立即放弃夺回这个地方的希望。其它叛变的平定也很费气力：最严重的是乌德地区的埃因-穆勒克的叛变（1341—1342年）。值得注意的是，所有这些叛变者都是伊斯兰教徒，一般的说都是突厥人，然而也不是只有他们。

谟罕默德·都忽鲁黑尽了值得赞扬的力量善待印度教徒，不愿因此而引起伊斯兰教神学者们对他的敌视，而这些神学者做了许多毁谤他名誉的事。他没有得到旧王朝的有代表性人物的拥护，这些人曾受到他前任者的极端苛待。1336年，一个来自德棱干纳的印度领主哈里-哈拉，在维查耶纳伽尔建立了一座城，这座城后来成为一个巩固与持久的国家的中心。随后，霍伊萨拉的国王维拉·巴拉拉三世（1292—1342年）对马都拉的算端展开斗争，明确表示要为自己保留其利益：当他因为勇士们的死亡而终止了他的半个世纪的统治时候，他的儿子维拉·巴拉拉四世继续这场战争。这些榜样鼓励了卡卡迪亚·克里希纳-纳亚克在德棱干纳竖起独立的旗帜，结果将中央政府和它在南方残存力量之间的联系割断。上述的三个印度王侯迅速地达成协议，等到最后一个霍伊萨拉族人对于马都拉作斗争之中死去（1346年）的时候，其它两个就瓜分了这个灭绝王朝的领土，一个分得马拉巴海岸上的部分，另一个分得科罗曼德尔海岸上的部分。马都拉算端国家成为德干南部地区仅存的伊斯兰教征服的遗迹。

谟罕默德·都忽鲁黑如果不是被较近于帝国中心的叛变所羁绊住的话，他并不是没有决心和毅力去重立他的威权于这些边远地区的。有一个素得人心的大臣的被废黜（1344年），在下级官吏中间传布了不安种子，史家伊什瓦里·普拉瑟德先生称他们为百人组，这主要是在道

拉塔巴德地区。谟罕默德·都忽鲁黑力图将这一方面的秩序恢复，而在胡茶辣地方，另一个他的僚属又对他背叛，使他不得不移转注意力于胡茶辣，因为从商业关系上说，这个省份是很重要的。当时有一个冒险家名叫哈桑·甘古，他在一方面得到德棱干纳的叛众的支持，另一方面又得到百人组的支持，从而占据道拉塔巴德地方（1347年），就在那里建立巴赫马尼王国，这个王国此后在很长的期间是德干地区伊斯兰教狂热的要冲大路。至于谟罕默德·都忽鲁黑，他竭尽全力和胡茶辣以及印度河口的叛乱作斗争，而于没有完全达到目的的时候死去（1351年）。

由此可见，德里算端施加于海岸和印度各港口的威权仅仅是很暂时和很表面的现象，而这些地方继续是商业活跃的舞台。马可·波罗在十三世纪末年所作的纪事，明确指出印度的海上霸主们与一切印度洋的以及马来诸海沿岸国家的关系。当1283年，一位锡兰国王拟定一个和埃及算端通商的条约。在谟罕默德·都忽鲁黑时候，这种交通更为频繁，这是受中亚细亚此时秩序紊乱的影响，原来旅行陆路的路程，这时候变得很危险。有两个人可以作证，一个是伊斯兰教徒，另一个是基督教徒，他们告诉我们，这些旅行是在什么情况之下进行的。

这个伊斯兰教徒是伊本·白图泰。他于1304年生于丹吉尔，于1325年出发赴伊斯兰教的东方，他旅行的最初目标是往麦加参拜。他到过东非的海岸，随后又回到西亚细亚，向前直至伏尔加河上：经察合台汗国而于1333年抵达印度。他在谟罕默德·都忽鲁黑的左右很久，参加过这个统治时期的若干事件。1342年，他奉算端之命出使中国。虽然有此一说，但是十分可疑他曾否真正前行直抵中国。但是他在孟加拉湾海岸和德干地区周游了许久，并且前行至于马尔代夫群岛，他发现这个地方已经信奉伊斯兰教。他说到马都拉算端之处很多，口气殊不温和，虽然这个算端在印度结成了一宗亲事和他曾成为亲戚，但是他仍然说他是一个可恶的暴君。他对于德干西海岸上的哈瑙尔小国君主，也没有赞扬之语，此人是维查耶纳伽尔的印度教国王

的藩属。他以后再也不敢重返到德里算端那里，结果于1354年回到他遥远的故乡，在那里撰写他的可宝贵的回忆录。

上面所说的基督教徒指让·玛里奥拉。当1338年时候，教皇在阿维农接见了中国皇帝所派来的特使，他们是越过“七个海”来见他：他们来是替在大汗保护之下的基督教会要求派遣主教。教皇于是指定让·玛里奥拉教士带着他的答复前往，他的旅行系取道陆路，并没有因为要横穿戈壁沙漠而退缩。他此后在北京住了三年，由海道返回。他到过马来群岛、锡兰和德干海岸。他对当地僭位的一个君主不满，称之为Cosa Joan，“一个阉割的伊斯兰教徒背叛正主而僭夺王位”；如果这是指马都拉的算端，这可能是伊本·白图泰亲戚的继位人。让·玛里奥拉只是在1349年在这个地方居留过。他受到这个伪善暴君的榨取。归途经过忽鲁谟子和君士坦丁堡。这位教皇的使者曾在布拉格遇见查利四世皇帝，应查利四世的请求，他于1354年撰写回忆录，他的回忆录比起其他伊斯兰教徒著作者来，其可宝贵性是差得多，然而也很饶兴趣。

阅读伊本·白图泰和阅读让·玛里奥拉的著述一样，使人感觉在马拉巴海岸和在科罗曼德尔海岸游历（姑不说锡兰）时，丝毫看不到在远处的德里算端的权威。

当谟罕默德·都忽鲁黑于1351年死去的时候，他所遗留下来的声誉是一个卓越的文艺保护者，但是他是一个命运不济的君主，逐渐地被削弱至于只据有印度北方。承继他的人是他的堂兄弟菲鲁思·都忽鲁黑，这是一个虔诚柔善的人，他无条件地接受已成之局，职是之故，他在位时期，作为东方君主来说，是很久（1351—1388年）而且比较上是安然无事的。

在察合台汗国，答儿麻失里被河中的权贵们所废黜（在1333年之后），这是分裂的朕兆。同时发生了宗教的纠纷，在这个纠纷当中，其中有一事即阿力麻里的基督教会消沉下去，而在几年以前，鄂多立克还看到它很发达。当时被称为蒙古斯坦的河中和伊犁地区，相互分

开。在河中，合赞汗（1347年）迫使察合台一系的汗成为不问政事的昏王。他利用波斯的分裂以制服赫拉特的起儿漫人，并且把东阿富汗做他子孙的封地。在蒙古斯坦，乱极思治促成了1345年察合台系人秃黑鲁黑-帖木儿的中兴，他开始将这个地方完全伊斯兰教化。至合赞汗死（1357年）后，秃黑鲁黑-帖木儿努力恢复河中的秩序，并且使阿姆河以南服从他的权力。德里的菲鲁思·都忽鲁黑不是一个善于乘机取利的人；察合台汗国的纷扰替帖木儿跛者的胜利准备了条件。

我们并不害怕要多说几句关于这一段常常是单调的历史，因为我们要说明成吉思汗的后裔察合台系在什么情况之下不能完成似乎当然是归属于他们的任务：即征服印度。由于蒙古人的征服而建立了庞大帝国，他们是处于该帝国的中央，比起其他汗国更为经常地卷入内讧之中，就是这些内讧导致了这个帝国的分裂。他们眼看自己的对手在他们的面前逐渐将一切印度的资源聚于手中。而建立"大莫卧儿"帝国的使命，要留待帖木儿跛者的子孙去完成。

波斯汗国

自成吉思汗的时候起，蒙古军已经占领了里海的南岸和西岸，并且迫使罗姆地方（在小亚细亚）臣服，奉献贡赋。但是就本义而言的波斯汗国的成立，则是在旭烈兀扫除阿萨辛人的堡垒和报达的哈里发（1258年）而建都于帖卜利司的时候。上面已经提到某些事件阻碍旭烈兀乘胜略地直达地中海的沿岸：马木鲁克人在叙利亚的抵抗、蒙哥的逝世、在远东发生的帝位继承纠纷以及他和他在奇卜察克的堂兄弟们的斗争，他们已经笃信伊斯兰教，而旭烈兀还是一个深受基督教影响的佛教徒。

旭烈兀死后（1265年），波斯继续是一个世袭君主国，由其子孙诸伊儿汗执政。他们和中国诸大汗关系特别密切，并且对之尊敬，因为彼此都属于拖雷这一支。相反地，他们和察合台诸汗以及奇卜察克诸汗常常发生冲突，而且在休战期间，他们的藩属，那些在赫拉特的

伊斯兰教徒或是在谷儿只的基督徒又自相寻仇。纵使是这样，当旭烈兀的最初几个继承者在位的时候，伊儿汗们所注意的首先和主要是在西方，在这一方面，他们不甘放弃王朝创立者所拟定的征服计划。

阿八哈汗（1265—1282年）和自1261年以来回到君士坦丁堡的希腊诸帝（按：指东罗马）增进友好关系，阿八哈成为米歇尔·帕烈斡罗格的女婿。[(4)]阿八哈对于最后几次的十字军远征寄予莫大兴趣。在许多人里面，最感觉衷心懊悔的莫过于圣路易了，他放弃埃及而被带动去进攻突尼斯的伊斯兰教徒（1270年）。爱德华太子在叙利亚对抗马木鲁克人和在对抗阿萨辛残众时候，所做的努力都对于圣路易直接有关，但是他因为父亲逝世而返回英国（1273年），这使圣路易更觉灰心。剩下阿八哈一人，但是他毫不迟疑地与埃及和叙利亚的统治者，那个可怕的拜把儿士为敌。1277年，拜把儿士最后一次举兵攻打伊儿汗的安那托尼亚的藩属，前进直至卡帕多基亚的切塞雷。1281年，阿八哈进攻叙利亚以图报复。

阿鲁浑汗保持着传统。他曾命他的臣民之一、聂思脱利教的教士拉班-扫马往见希腊和法兰西的王侯，以重新引起他们进行十字军远征。拉班-扫马在君士坦丁堡见过大帝安德罗尼克二世，在那不勒斯参加过安吉文人和阿拉贡人的战争。在罗马，他通过教长们企图替聂思脱利教义和天主教义成立一种临时协议。法兰西国王腓力普四世给他以在圣殿行礼的荣誉，英王爱德华一世接见他于波尔多宫中。1289年他还再来，但他在这些谈判中，没有得到任何实际结果。阿鲁浑汗未能做到发动一场新的十字军远征，于1291年死去。就在这一年，圣-让-达克和法兰西人在巴勒斯坦的最后据点受到埃及算端的突击而陷落。

当合赞汗在位时期，发生了有决定性的转变：合赞皈依伊斯兰教，从此以后，这个王朝成为信奉伊斯兰教的王朝。有如常见的情形，这位大汗将内部倾向的转变联系到对外的传统政策。1299年，他发动过一次新的从马木鲁克人手中夺回叙利亚的尝试。在罗姆地方，

他担心因为人事的变动引起一个独立的卡加马尼王朝的成立，于是和拜占廷的皇帝保持亲善关系。

完者都于1305年承继合赞，他曾在教皇尼古拉斯四世的名义下受洗礼，因为这时候阿鲁浑欲取得这个教皇的友谊：但是完者都仍然是一个伊斯兰教的君主，当他在位时期，在阿贝尔的基督教会被库尔德人毁灭。完者都即位后，曾写信给法王腓力普四世，在这封信里面，他自称和中国、察合台汗国、印度以及钦察汗国均保持良好关系，并表示他希望和法兰西国王保持与此同等满意的关系。可注意的是，在他列举的和平展望之中，没有提到马木鲁克人，事实上，在不久之后，马木鲁克人又一次进攻蒙古人在西里西亚的基督教藩属。欧洲君主中间，大帝安德罗尼克二世对小亚细亚所发生的事件感觉不安，直至将自己的女儿许嫁波斯的伊斯兰教君主。

合赞和完者都曾任用一个人，此人所编写的纪传，将这个汗国的内部组织揭开一些奇异的内幕：这就是历史家拉施特。他于1247年生于合马丹，或者有犹太血统，但是这并不妨碍他以伊斯兰教理论家著称。然而他主要是以医师得到诸汗的垂青，合赞命他任职宰相，他在职约二十年。合赞和他的承继人认为这个职位可以给拉施特闲暇时间，委托他编写一部蒙古历史，甚至是世界历史。当是时，还有许多除皇室之外的贵族没有丧失去他们是源流于蒙古种的意识和骄傲：拉施特因此得以掌握许多典故甚至家藏的档案，使他的著作对我们非常宝贵。他是一个很有气度的文艺保护者，尤为难得的是他对于共事的作家们不怀嫉妒之心，在流传至今的他的回忆录中，充满对于该时代的一切学者的热诚赞美。虽然，似乎也有阴暗的一面。拉施特曾致巨富，以至于达到能够为帖卜利司城增加整整一个住宅区的程度，然而当治理呼罗珊的一个亲王要求他付一笔款以为军事出征费用的时候，他不能不承认国库空虚：两相比较似乎曾引起一桩舞弊事件，证明事实是超过了宽容的限度，固然东方国家对有权势的人渎职的限度是很宽大的。此外，在这个汗国里面有两个宰相，其职务并没有明确规

定，结果是彼此嫉妒，互相牵制；拉施特在执政时期杀死了一个同事，而他自己也被第二个同事的阴谋所陷害。此外，人们可以看到的情形，蒙古权贵们的权力和汗廷卿相们的权力同时并存，有时是与之对抗，而这些权贵，一般地说，都是从军队将领里面选拔出来的。简言之，完者都死后不久，拉施特便被告发，可能是毫无理由地说他曾毒死这位大汗，拉施特被判腰斩，他的一个儿子和他同被处死（1318年）。

这个悲剧发生在不赛因汗在位时期，不赛因起先将政权交与似有治国才干的异密出班。出班的儿子帖木儿答失是小亚细亚的长官，他曾使蒙古人的势力于最后一次到达爱琴海的沿岸。此后发生家族的灾难（1326年）。出班被处死，帖木儿答失逃往埃及。埃及的算端，对于伊儿汗是趋向于和平的，为欲表明这一点，就将帖木儿答失杀死。这些事变重新引起东伊兰诸侯的扰攘不安，并煽起察合台诸汗和德里算端结成同盟的企图，中国皇帝起而反对这种同盟，我们在上面已经说过。

出班败亡之后，不赛因的统治似乎从各方面都不顺利，总之，他死时（1335年）已呈分裂的端倪。宗教的争端也纠缠在内。这些君主虽是正宗的伊斯兰教徒，而人民的多数则是十叶派：所以反复重提拉施特身后罪状之一就是对于阿里家族的一个重要教长的审判和使用酷刑。不赛因死后，这种宗教的反抗表现得更为剧烈，伊兰成为一片废墟，而在这片废墟上面，帖木儿将伸出可怕的巨掌。

最初几个伊儿汗的统治对于西方各国其结果是怎么样呢？

在叙利亚这一方面，于十四世纪的初年，形势稳定下来，全部地方直达幼发拉底河以及套鲁斯山脉肯定是属于马木鲁克的伯海里朝诸算端，他们的领土深入北方，介于美索不达米亚与信奉基督教徒的亚美尼亚人的西里西亚之间，后者是伊儿汗们的忠诚藩属。自从拜把儿士以来，埃及算端们很讲人道，他们统治时期是埃及的一个辉煌时

代。这两个王国中间的文化交流便利了伊儿汗们的加入伊斯兰教社会。

这种关系甚至更远地向西发展到马格里布。这个地方，自从阿勒摩哈德人败亡、摩尔人几乎完全从西班牙被驱逐出去（除在格勒纳德一地以外）和圣路易的十字军远征（1270年）之后，形势也臻稳定：突尼斯的君主和圣路易的儿子及兄弟，即大胆的腓力普（Philippe le Hardi）和安茹的查理签定了一些条约。这些国家，特别是摩洛哥王国，在马林朝统治之下是当时伊斯兰文明的中心，其相对的重要性，可能受益于在亚洲发生的危机：在通布图，甚至已经有个伊斯兰教大学。且不谈麦加的参拜，在马格里布和地中海的东方之间，联系频繁；当拉施特时候，若干天文家和医师从马格里布被召至波斯。至十四世纪，人们将要看到摩洛哥人伊本·白图泰和伊本-哈勒敦到亚洲去觅求财富。当为恢复伊斯兰教在西班牙的势力作最后一试的马林朝人，被该半岛的基督教王侯们的同盟军击败于里奥萨拉多（1340年）时，这一事件的影响，远届底格里斯河和尼罗河沿岸。

在小亚细亚方面，旭烈兀眼看蒙古人的权力，除去一个名叫特拉布宗的希腊小邦之外，直接行使已达克孜勒伊尔马克。塞尔柱算端的政府设在康耶，但保有这个名义者面对他们的可怕宗主已放弃一切独立希望：拉施特说，他们中间的某一个人送给旭烈兀一只靴子，在靴底上画着自己的形像，“为欲使大汗的贵足践踏在他的头上以为光荣！”十三世纪末，在小亚细亚西部建立起来的漂亮纪念碑，颂美蒙古的和平的成果。

通过这个塞尔柱藩属，伊儿汗们的帝国和还是属于希腊皇帝们在尼斯地区的少量属地直接为邻。自从君士坦丁堡从拉丁人手中被夺去（1261年）以后，拜占廷帝国的重心又移到欧洲。人们看到它和诸汗保持良好关系。这是因为它所面临的困难很多。除了被不里阿耳人和塞尔维亚人压迫得很紧以外，它不得不听任那些必然与它为敌的环绕在爱琴海的若干拉丁小邦仍然存在。反对拉丁诸侯的最有野心的反攻

计划，它仅仅依靠西西里屠杀事件（1282年）[(5)]和安茹的查理之死（1285年）以自保。之后，安吉文人和阿拉贡人在那不勒斯的战争把成群的冒险家，主要是加泰隆人，抛到地中海的东方；十四世纪初年，看到阿尔摩加瓦尔人在小亚细亚和希腊，做令人惊奇的冒险旅行。与此同时，面对着威尼斯人的敌视，帕烈斡罗格人（按：指拜占廷帝室）求助于威尼斯人的竞争者热那亚人；这两个强盛共和国的互相敌对，在地中海东方也产生反响。正是在这个过程中，马可·波罗从中国回来，尝到了热那亚的铁窗风味。于这许多烦恼之外，安德罗尼克二世的长期在位终止之后（1282—1328年）还发生内部不和，而不久之后，就遇到短期的但是庞大的塞尔维亚人在埃蒂内·杜申领导之下扩充其势力。

而在这个时候，安那托尼亚的情况实堪忧虑。代表十一世纪的塞尔柱大帝国的最后威权的算端政府，于十四世纪的初年肯定是解体了。约在1311年之际，代之而兴的有一批突厥的异密政府。[(6)]在半岛的中央，和蒙古人的属地有直接接触的，以卡拉马尼的异密政府为最富生机，它很快就对伊儿汗们采取独立的姿势。由他们分离出来的约十个其它国家，其中处于西北最远处的就是额儿脱古勒之子奥斯曼帝国，他的名字将要留在历史上。在这些纷扰之中，帖木儿塔失（按：即出班之子，见上文）作最后一次的努力以恢复秩序：他死（1326年）之后，所有这些异密政府，便各行其是了。

对于拜占廷来说，最危险的当然是奥斯曼：1326年，不鲁斯（按：不鲁斯是安那托尼亚的要塞）被攻占后，成为其国都。紧接着，斡儿汗开始组织特别护卫军，这使奥斯曼人成为伊斯兰教世界里面最强的国家之一。因此，格鲁塞先生正确地说，奥斯曼人的兴起和随着而来的伊儿汗们权力的衰落是紧密地连系着的。

罗斯汗国

在者别和速不台的铁骑侵袭（1222年）之后，成吉思汗曾指定锡尔河和鄂毕河之间的草原为他长子拙赤的应得部分。大举进攻的结果（1237—1241年），使蒙古人的兵锋直抵亚得里亚海海岸，上述疆域和其向西的延长部分尽归于拙赤之子拔都。在理论上，向西延长应包括欧洲全部。在实际上，仅仅包括罗斯，拙赤的一系人从伏尔加下游的草原，即奇卜察克（钦察）的草原深处，管辖这个地方。

创业者拔都于1255年死去，他死之后，依照蒙古的古老传统，嗣位者不是他的儿子们而先传位于他的兄弟贝儿克。这一个事件是重要的，因为贝儿克皈依伊斯兰教，并且似乎具有新入教者的狂热。贝儿克死时（1266年），拔都的一个孙子忙哥帖木儿嗣位。历时一个世纪，拔都的直系子孙君临钦察汗国，伊斯兰教成为正式的宗教，此后一直是这样。蒙古的贵族在很长时间以后对于这一项的决定还是抱怨不已，因为它将"阿剌伯人的宗教"代替了成吉思汗的札萨，然而拔都所带来的纯血统的蒙古人只有四千，而突厥-鞑靼群众很容易伊斯兰教化。

钦察诸汗的国都，通常是在萨莱；就是在这个地方，他们尽情显示野蛮人的奢侈，教皇和拜占廷皇帝的特使们曾对此屡次予以叙述。环绕着中央的斡耳朵，即金帐，其四周是家族的其它成员的封地：那海和他的子孙在黑海之滨；昔班和他的一系人在乌拉尔河与鄂毕河之间，再向东南，拔都的长兄鄂尔达创立白帐：这一系宗王的领地在理论上延长至于马可·波罗曾予以叙述的冰海的围猎地方，白帐的南方傍锡尔河。从1262—66年时起，拙赤系失去花剌子模地方而归于察合台系。相反地，霍渥斯以为他们初时曾分布直至于伽色尼，并产生了突厥的哈劳那赫族。（霍渥斯的推理，见《蒙古史》，II，219—220页）

拙赤系人以长子一支的资格，当最初解决帝位继承问题的时候，曾起过重要作用：正是他们，使大汗的位子由窝阔台系转到拖雷系。但是忽必烈的宣布即位（1260年）使贝儿克不悦，大汗的名称不复见

于贝儿克的继位人忙哥帖木儿的钱币上面。拙赤一系人从1269年为始，与海都结成一派，因此也和察合台系为一派。

由于间接的原因，他们和波斯的伊儿汗们不和，而且旭烈兀同情于佛教和基督教，早为他们所反对。在1262年时候，我们已经看到钦察汗越过高加索向伊儿汗竞争谷儿只的宗主权和甚至占领阿哲儿拜占：固然没有成功，但是旭烈兀的一支军队毕竟被他们在忒列客上消灭；战衅已开。

在这里重提这些对于其他蒙古汗国的冲突是很重要的，因为它说明拙赤一系人为什么没有工夫专向西方采取扩张势力的政策。然而对于他们和对于波斯诸汗一样，他们的势力和财富的根据地在那里，他们的注意力首先就应该在那里。让我们再来看看他们在这个地方所遇到的对手是那些人。

罗斯的诸侯，直到并包括加里西亚在内，都在铁蹄之下。他们到萨莱去表示臣服，其中有二十人左右在那里"牺牲"：公正地说，对于他们的被害，他们的同胞，甚至是心怀嫉妒的亲戚们的阴谋陷害，与鞑靼人的暴行不相上下。对于人民，贡赋是一种负担，而鞑靼的或犹太的收税吏使它更为可怕。就是处在远方的诺夫哥罗德诸侯也没有地方躲避：亚历山大·涅夫斯基（1252—1263年）通过对诸汗卑躬屈节才得到征伐波罗的海旁边的瑞典人的许可。虽然如此，在准共和国诺夫哥罗德和普斯科夫里面，人们可以找到独立和富庶。参加了新生的条顿汉萨同盟，它们和芬兰的瑞典人以及爱沙尼亚的丹麦人竞争波罗的海的商业贸易，他们的商人常常与海盗为伍，其分布直至乌拉尔和冰海。

紧接这个领域的西面，蒙古诸汗在那里遇到一种特殊民族，这就是立陶宛人，他们和在波罗的海旁边的某些小民族是仅有的还信仰印度-欧罗巴先民的古老偶像教的民族。立陶宛的森林似乎不足引起亚洲人的贪欲。因此立陶宛人的主要敌人就是日耳曼、条顿或佩剑的骑士团，他们正在完成对波罗的海上各民族的征服。一位聪明的王子明德

沃克，欲改奉基督教以避免这个危险。但是他在1263年死去，第一次的蒙古人入侵的恐惧过去后，立陶宛人又回到他们的偶像教和对于邻人基督教徒的对抗中去。

对于鞑靼人更有引诱性的香饵是在立陶宛之南的伏尔加、加里西亚以及波兰地区。特别是那海，常常提兵到这里来。最为可怕的一幕是1259年桑朵米儿的被洗劫，在这个地方，鞑靼人又一次表现得丝毫不守信约，这是他们的一种性格，比较他们魔鬼般的凶残还可厌恶。对波兰的不断入侵一直至于十三世纪之末，匈牙利也于1285年再一次看到半个世纪以前使他们恐怖的敌人。

适宜于组织东方基督徒的抵抗力量的人，可能是日耳曼的皇帝。但是事有偶然，他恰恰在这个时候逝世。弗里德里希二世卒于1250年，教廷极力反对霍享斯陶芬皇室的最后一些人，德意志于是进入无政府状态，诸侯和各城市从中养成顽固的习惯，只管本身利益（皇位虚悬时期，1250—1273年）。在这个时候，有一个足以代替死去的皇帝的地位的人，这就是波希米亚国王奥托卡二世。1258年至1260年之际，教皇似乎曾想叫他领导反抗鞑靼人的十字军。但是奥托卡正以全力和他的邻人匈牙利人以及奥地利人作斗争。后来他又反对哈布斯堡的鲁道尔夫的被选举，而这一次选举于1273年终止了皇位虚悬，因此奥托卡引起新皇对他的敌视：1278年，他在迪恩克卢特战役之中死去。至于哈布斯堡的鲁道尔夫，他坚定不移地要将“己国利益”的发展放在基督教会的共同利益之上，而且他的继承人们，在两个世纪之中，也将保持这个传统。

在西南方面，诸汗的威权伸张直至多瑙河下游：他们所做的破坏，在摩拉维亚和瓦拉基亚所造成的人口萧条，直到下一个世纪，基督教徒人口从罗马尼亚流徙出去的时候，才补满了这个地方。不里阿尔的势力，不足与他们抗衡：从1282年至1292年，不里阿尔沙王甚至置身于汗的直接保护之下。其唯一的重要对手就是从1261年起重新建立于君士坦丁堡和色雷斯的希腊帝国（按：指东罗马帝国）。

最初时候，在萨莱的汗、希腊的皇帝和埃及的算端之间，似乎有成立一种联盟的准备：共同的敌人是伊儿汗。但是这种组合被证实为无效，1265年，鞑靼人和拜占廷人已经兵戎相见于色雷斯。就是在这种情形之下，一万或一万两千户在安那托尼亚的突厥人被迁移到欧洲，先至多瑙河下游的沿岸，后至克里米亚。人们看到希腊的皇帝（按：本篇所说希腊皇帝都是指拜占廷诸帝）与波斯诸汗维持良好关系有着巨大利益，后者是小亚细亚塞尔柱人的宗主。他们后来极力想在这两个蒙古汗国之间维持均势。这是不容易的事，常常要使用希腊人的高超的外交技术。米开勒·帕烈斡罗格，以及后来安德罗尼克二世所使用的策略之一就是将他们的私生女送到波斯和罗斯的蒙古君主以及他们藩属们的寝宫里去：基督教徒很计较左手与右手的区别，对于习惯多妻的东方人来说，这种分别显然是比较不重要。

复位以后的希腊皇帝们在损害威尼斯人利益情况下对热那亚人进行赞助。热那亚人因此得以从容发展他们在克里米亚的商业，将黑海变成一个热那亚湖。在这种场合很需要钦察汗的好感，热那亚的商人们知道如何取得这种好感：卡法成为鞑靼人和地中海接触的主要地方。这个贸易的重要商品之一就是奴隶，薛儿客速人（按：即北高加索的切尔克斯人）或其他人。热那亚人替埃及的马木鲁克人获得奴隶以补充其军队：这些情形后来要引起与鞑靼诸汗的冲突。我们将要看到威尼斯人利用这个冲突从中获利。

上面简述的大概情况，在忙哥帖木儿以及随后几个继位人的时期，并没有什么变动。这一个时期的突出事件是那海的失败和死亡（1299年）。这个“汗位辅立者”[(7)]是前一代享有威望的人：他留下了许多纪念，有一种鞑坦人还带着他的名字（按：这是指那海部）。但是脱脱汗决心要大权独揽。

然而在境外，起了一种重要变化，这就是立陶宛的勃兴。经过一系列的首领艰苦地和他们的邻人，即日耳曼人、罗斯人或波兰人作斗

争之后，格季明于十四世纪初年杀其长而自立：他将维尔那建成为这个国家的蓬勃中心，从此日益强大。罗斯的西南部，因为受侵掠和受鞑靼人重税的压迫已经疲惫不堪，于是成了他的野心所选定的掳夺物。这一个异教人，对于这个地方的希腊教派基督教的信仰是注意尊重的。从这时起，一种相当明瞭的分界在鞑靼罗斯和欧洲之间竖立起来：西方几乎忘记，或至少是不再恐惧靼鞑人的入侵了。

乌兹别克汗在位时期（1312—1340年），对于金帐汗来说，是处于扩充时代与退守时代之间的一个安宁的伟大时期。乌兹别克笃信伊斯兰教，但在比较上对于其它宗教是宽大的，他延聘伊斯兰教各国的博士和文士来到萨莱。在他执政时期，钦察汗国达到了它所能达到的最高文化水平，虽然在事实上无甚足称。

乌兹别克和格季明屡次发生冲突，例如在1323年。乌兹别克汗在他这一方面，经常采取以他的藩属莫斯科的保护人自居的态度。1340年，鞑靼人和罗斯人共同企图制服斯摩棱斯克侯，因为他接受格季明的保护。格季明也继续向南发展，但是只是在他死后（1341年），他的继位者奥利格尔德才伸张势力至于基督教罗斯的最古老都城——基辅。

然而格季明于鞑靼人之外，还有其他敌人。当是时，波兰国王卡西米尔将加里西亚据为己有，他对于百姓中分立派教徒所采取的严厉政策，引起立陶宛人的干涉。另一方面，在波罗的海这一方面的日耳曼骑士团，继续和立陶宛的顽固异端人为敌，他们在这个时候组织十字军，把这个当成唯一的理由，并且得到西方的所有失业骑士们的协助：这是从普鲁士的十字军回来时候，富瓦的伯爵加斯东-费比，突然在莫克斯出现在约克人面前（1357—8年）。[(8)]

乌兹别克汗又看到在更靠近于他的地方出现一个强权国家，其将来未可预料。莫斯科的大领主伊凡·加里达策划在他领导之下联合罗斯众多小诸侯国的计划，他们的分裂，曾大大地削弱了罗斯。他做这件事的时候，在外表上对于蒙古汗是绝对忠诚：在特维尔的叛变期间

（1327年），鞑靼居民被屠杀，使他得以执行这个计划。他和他的继位人西梅翁，自处于蒙古诸汗的代理人地位，“以鞑靼人的协助镇压罗斯人，以罗斯人的金钱获得鞑靼人的恩惠。”并以对付日益独立的诺夫哥罗德共和国以及由此出来的海寇，莫斯科人和鞑靼人是利害一致的。

在拜占廷帝国这一方面，关系有时不怎么好：蒙古军最后一次出现在色雷斯是在1324年。但是一般的情况是彼此妥协。乌兹别克的妻室之一就是拜占廷的公主，由于这种情况，使伊本·白图泰得以到达君士坦丁堡。这位摩洛哥的旅行家经过卡法至于萨莱，从那里他陪伴着蒙古汗的特使，旅行至于君士坦丁堡，留下了生动的纪述。对于热那亚人，当托黑台掌权时期关系恶化，他曾残破卡法（1308年）。但这个城市不久又复兴，在乌兹别克汗时候，它竟达到全盛时期：但是热那亚人不得不听任他们的竞争者威尼斯人得到许可，在塔那（在阿速Azow）于1332年成立一个商馆。必须相信，蒙古汗熟知奴隶出口到埃及的事：和马木鲁克算端的关系，从来没有象在乌兹别克在位时期那样亲密。

在波斯这一方面，乌兹别克汗对于1327年所布置的进攻不赛因的计划，置身事外（参阅此处）。萨莱诸汗决定放手让他们的白帐汗的堂兄弟及其藩属插手伊儿汗们和察合台系人中间的斗争，由他们自己承担一切后果。他们最为关心的是黑海至中亚细亚的通商路线尽可能少些受到侵扰。乌兹别克汗和中国的蒙古皇帝保持着接触，在1336年，曾派遣一个使节向他提出一些要求，一方面是关于拙赤系在蒙古的旧封地，另一方面是有关于设置萨莱和北京中间的驿站。

伊本·白图泰的旅行记所记的是从萨莱赴花剌子模再从花剌子模赴德里（1333年）。在这以外，还有若干基督教徒的纪述，足以证明西方和中国之间，这时候的联系是便利和相对活跃的。十四世纪初年，让·蒙泰科维诺由罗马被派往北京为总主教，他认为从卡法经由萨莱与准噶尔的阿力麻里这条通路，以达汗八里（北京）“当不太受战争的侵

扰时”是最适宜的。一个佛罗伦萨的旅行家，约在1330年，估计从卡法至中国的必要时间是六至八个月。还有在1339年，乌兹别克汗于萨莱接见教皇的使者让·玛里奥拉，这位使者给他带来一匹教皇所赠带鞍的骏马，并且能够安全地继续他的旅程前往中国。

札你别的在位（1340—1357年），在一定程度上是乌兹别克统治的延长。虽然如此，当与热那亚人发生一场新的冲突时，汗竟无力压服卡法（1344—1345年）。他的想从伊儿汗们的懦弱嗣君手中夺取阿哲儿拜占（1355年），这个最后尝试，结果也不如意。而黑疫，人们说是先在中国流行，死者一千三百万人，在钦察汗国也蔓延起来。当卡法被热那亚诸藩侯围攻时候，又将黑疫传到欧洲。

更为不幸的是在札你别死后，内部发生分裂，致使拔都的直系子孙一败涂地。一个新的“汗位辅立者”马迈运用机谋，使情况复杂化：结果导致了可怕的库利库沃之役（1380年），马迈没有等候立陶宛人来到，就发起进攻，结果被莫斯科的季米特里所击败。

在这场溃败之中，金帐汗从白帐汗那里找到一些补充力量。在这一方面，鄂尔达的最后一个直系子孙兀鲁思汗（1361—1377年）利用察合台系的内部不和以扩充他的领土。这时另一系的宗王脱脱迷失（拔都的另一个兄弟的后人）乘机而起，希图重振钦察汗国的威权。然而就在脱脱迷失的后面，帖木儿兰即将登场。

上面所做关于乌兹别克的统治的简述，使人可以预见钦察汗国的衰落将无益于欧洲和远东之间的商业、宗教以及文化的连系。约在1360年，萨莱的主教科马斯，被教皇指派往北京教会任职，就不敢前往。十四世纪上半叶的这一条引人注目的通道至是阻塞，甚至比“蒙古天子”的败亡（1368），导致中国的返求诸己，为时更早。

欧　洲

重提欧洲的某些事件并非多余，这些事件发生在蒙古诸汗国的分裂和衰落这个时期（1280—1340年）。

起初，在十三世纪欧洲还有一个共同承认和惧怕的领袖：教皇。但是当鞑靼人大举推进的时候，教廷正和日耳曼帝国进行在一切方面都是不幸的殊死斗争。这个斗争之所以不幸，首先由于它的起因完全是属于政治性质，因为德意志和西西里合并于一人之手实在是与“神权无关”。更为不幸的是，寻仇泄愤不但对于弗里德里希二世个人而且是对于被幽默地称为“蛇蝎家族”的霍亨斯陶芬整个王朝，这个长期的决斗使所有掌握世俗政权的人都警惕起来并且表示反抗：圣路易的信札中，不承认帝位的被削夺为有效，提名腓力普四世。当是时，罗马当然不至于对于十字军在亚洲方面的背叛熟视无睹。但是对外政策和对于基督教会根本利益的关心，显然受到对内政策的障碍。自1271年以后，格列高利十世以及他的继位者至于卜尼法斯八世（1294—1303年）表现得比较注意到捍卫基督教。哈布斯堡的鲁道尔夫的被举，恢复了德意志最低限度的秩序。西西里的屠杀事件（1282年），安吉文人和阿拉贡人在两西西里的斗争并不是首要问题。与法兰西王室的关系仍然良好；圣路易就要被封圣。[(9)]罗马教廷在这个时候认真关心起广阔的基督教前线，这条前线从直布罗陀海峡经巴勒斯坦和博斯普鲁海峡直到波罗的海之滨。

在马格里布这一方面，自从纳瓦斯-德托洛萨战役之后，基督教的安全得到保障：运气不佳的突尼斯十字军（1270年）没有引起反应。可悲的是在叙利亚，圣·让·达克以及法兰克人的最后建置，在埃及的马木鲁克人压迫之下难以支持；终于在1291年发生了不幸事件。在重建的希腊帝国这一方面，教廷很明智地制止了安茹查理的侵略企图，但是和解两个教会的尝试还是没有结果。在欧洲的东方，在这一个世纪的初年，重大事件是日耳曼十字军骑士团攻击波罗的海的异端邻人。在他们的背后，就是教会别派的罗斯：在这一方面的情形相同，于鞑靼人入侵的感受之下，曾开始了某些和解的尝试，至少在加里西

亚有过，但也没有得到结果。蒙古人的罗斯汗国是一个伊斯兰教国家，使教廷不得不注意到这一种危险，我们曾看见它试行协调基督教诸君主的努力：至少它阻止了匈牙利国王和鞑靼人签定已经起草的政治盟约。至于和那些非伊斯兰教徒因而似乎有可能容纳基督教宣传的蒙古诸汗国，从这一个世纪的中叶以来，已经搭上关系：在1274年的里昂会议上，有两个蒙古主教列席。之后，我们看到教皇鼓励伊儿汗们和西方诸君主举行谈判。关于"约翰长老"的希望，发现是纯属幻想[(10)]，但是在半个世纪之中，教廷仍然保持和远方基督教徒的接触。

对我们来说，回溯一下历史，就可以肯定1270年是标志着十字军运动的告终，但是当时的人不能有这样远见。尤其是教廷，不肯这么快就承认失败。要迫使它在铁的事实面前屈服，必须有标志着我们所研究的这个时期的两件大事，即阿纳尼的侮辱事件（1303年）[(11)]和百年战争的爆发（1337年）。

1294年，教皇的大冕归于一个年将八十的老翁，即卜尼法斯八世，他长成于弗里德里希二世的时代，生活于安茹查理的时代，头脑中充满了神权政治思想。在和法王腓力普四世发生冲突的当中，他发觉到由已经兴起的国家意识为之支持的世俗政权中所隐藏的危机。在阿纳尼发生的侮辱事件（1303年）是对于废黜弗里德里希二世的答复。稍后一些时候，圣殿骑士团的案件，一样是有伤体面。通过这个案件，人们看到一个保卫东方基督教会而在大众中著称的团体，因为国家政策上的财政需要认为过时与无用而被牺牲。最后，从1309年为始，教皇居于阿维尼翁，而保护他的君主就是最先对于神权做出公然的和成功的反抗榜样的人：即法兰西国王。

值得研究的是，这个法兰西国王能够吸引苏格兰国王和波希米亚国王到他的宫廷，有那不勒斯国王和匈牙利国王是他的亲戚，而永久不能做到皇帝。就逻辑言，就中世纪对于帝位的尊崇而论，不是没有希望，而是很当然的事，有选举权人的投票，如果他们是有欧洲精神，应该选举基督教君主里面最有权力的人。然而，首先是他们完全

缺乏欧洲精神。此外，没有爱国思想，只顾他们的地方利益，他们所需要的国家精神只在于除了接受一个德意志君主之外不接受其他的人为皇帝。简言之，法兰西国王只好满足于推广他的领土至于洛塔兰日和王国的阿尔勒地区，德意志的无政府状态有以启其吞并这些领土的野心。

百年战争的爆发（1337年）最终证明了十字军时代已成过去。由于一次奇特的偶然事件，爱德华一世这个参加十字军的真正最后一人，替英国配备了国家民兵，而试用之于威尔士和苏格兰的战争。到了英国重新找到另外一个军事领袖的君主，即爱德华三世的时候，又将这个军队用之于大陆。当爱德华出发从事于夺取法国王冕的战争时（1337年），他简单地自命为女系继承权的捍卫者，反对"男系继承法"的人选。然而，如果在开始的时候，这个斗争是属于封建性质，它很快就转变为民族战争，这样就使它和中世纪欧洲的无数的和一般是小型的冲突绝不相同。百年战争是两个信仰基督教的大民族发生决斗的最初榜样，这个决斗，在一个世纪以前或将被认为是亵渎神圣的行为，而在一个世纪之后，则似乎是神圣不可侵犯。

反响很快发生。当法国人和英国人正在克雷西和普瓦捷兵戎相见的时候，拜占廷的内部争端和奥斯曼军事组织的进步都产生了效果：土耳其人在欧洲站稳了脚跟（1356—1357）。因为十字军的运动而暂停的二百五十年的发展现在要重新进行，而这一次的目标不再是欧洲的两极端，即西班牙或罗斯，乃是对多瑙河流域这个大横线，在六个世纪以前，最初的伊斯兰教征服者已经有此梦想，他们的继承者可能由此到达基督教大陆的中心。一种可怕的分界在欧洲和遥远的东方国家之间树立起来，而在这些东方国家，我们曾看到，西方旅行家们和教士们于十四世纪上半叶曾往来无阻。

不止一次的奇异事情证明这些地方是不容置之度外的。1355年出现一本用法文写成的著作，作者据说是约翰·曼德维尔。这是一篇假想的旅行记，但是它所根据的是马可·波罗、鄂多立克等的真实记载。这

本书曾得到很大的和长期的成功：它在这个新兴的印刷业里面和“模仿耶稣基督”的著作相抗衡。其中几行文字在今天还值得提到的是它提出的假设，即远东世界可以由西方抵达。用这种假设，这位儒勒·凡尔纳的先驱者表明这个时期是处于十三世纪蒙古人的大规模入侵欧陆和十五世纪与十六世纪的欧洲人更大规模的从事海上冒险事业之间的过渡时期。

---

(1) 圣路易即法王路易九世。儒安维尔曾写“圣路易言行录”是散文叙事的典型创作。——译者

(2) 麻喏八歇是《元史》的译音，《瀛涯胜览》作满者伯夷。——译者

(3) 库赫·伊·巴巴疑即指拙赤系亲王巴巴，见《多桑蒙古史》，冯译本，第七卷，第36页。——译者

(4) 米歇尔·帕烈斡罗格是东罗马皇帝，以其女玛利亚嫁与阿八哈。——译者

(5) 这是指1282年复活节在西西里屠杀法国人事件。——译者

(6) 异密（émirats）原是突厥大将之称，也可译为异密政府和异密国家。——译者

(7) 那海曾杀诸王秃拉布哈等而立脱脱，旋又与脱脱不协，参看《元史译文证补》六。——译者

(8) 这里约克人指1358年在法国北边起义的农民，被贵族们残酷地镇压下去。——译者

(9) 法王路易九世被称为圣路易，因为他于死后由教廷给予圣的封号。——译者

(10) 这里“约翰长老”指在东方的鞑靼人中间信奉基督教的汗或王侯。——译者

(11) 这是指教皇卜尼法斯在意大利阿纳尼地方被法王使节侮辱事件。——译者

成吉思汗系人物的肖像和服装

在爱丁堡收藏的拉施特书手抄本里面有一套波斯水粉画，画着成古思汗和他的最初几个继承人。另外有一套同样的画在巴黎国立图书馆的拉施特书里面，伯劳舍曾摹拓了一部分出版（吉伯纪念丛刊）。

此外，莫斯达神父在《Asia Major》杂志（Vol. IV，分册I，1927，页147—156）里面发表的一篇论文，提到北京一家蒙古印书馆印行了一套元朝帝后的画像："它们看来是完全真实可信。"窝阔台皇帝的画像以其现实主义的表情尤其引人注意。这的确是一副为一个酗酒成性的醉汉所应有的难看相貌，耶律楚材对这个醉汉常常警戒而无效。（参阅《元朝秘史注》所引《辍耕录》里面的一段轶事，1896年版，十五卷，页8）。关于这个问题，莫斯达神父提到："1908年版的《元朝秘史》本，附件II，页56，记载窝阔台的一种当众忏悔，在这里面，他自承贪酒（"bor darasuna ilaghdaghu minu buru'u bolba：我错误地让自己被葡萄酒所'制服'"）。——这位博学的神父继续说："这些画像在许多地方证实十三世纪欧洲旅行家们所说的话，这些旅行家曾看见在家中的本来面目的蒙古人。皇后和公主们，确实是带着这种有名的头饰（孛黑塔黑），柏朗嘉宾[(1)]以及鲁不鲁克[(2)]对此都曾详细地予以描述，而从好几个皇帝的画像中我们看到，头发用细绳紧系耳后而有一小束垂至眉端，这是蒙古人的真正梳头样式，符合旅行家们所做的证明。柏朗嘉宾记述蒙古人梳发样式如下："在头顶，他们有一个圆盖，他们剃平前额全有三指之宽，在圆盖和剃去部分的中间的头发，让他生长直至眉毛上面；前额几处头发剪去一半，其余让他生长，其长有如妇女，他们将它结成两条辫子，把辫子连接起来并打结在耳后"（柏朗嘉宾，art.2）。

在上面说到的这篇论文里面，莫斯达神父提到在旁边的细绳见于《秘史》，在蒙古语中，叫做chibülger，这个字，诃额仑夫人用以指她的第一个丈夫赤列都的发辫，当赤列都被也速该所惊，放弃一切而逃，只带着妻子的内衣或衬衫为纪念，这就是他的妻子于最后一刻脱下来交给他并叮嘱他“不要忘记闻它的香味”。

最后，莫斯达神父提到，当塔塔儿人合儿吉勒失剌谋杀幼年拖雷的时候，妇人阿勒塔泥冲向凶手抓住他的发辫使他不能动。

---

(1) 意大利方济各会士，罗马教皇召集欧洲各君主在里昂讨论设法阻止蒙古军队之侵略，并派遣柏朗迦宾到蒙古宫廷为和平使者，柏朗嘉宾为到达蒙古宫廷的第一个欧洲人。——译者

(2) 法国方济各会士，为法王圣路易派遣至和林，亦负有和平使命，他赤足旅行，历尽艰苦，最后会见蒙哥，著有《东游记》。——译者

注释和参考

译者按：此书著者于各章的附注之外，另在书后，引用各种参考书，作长达一百六十多页的注释，我现在把它译出，但要说明如下：

（甲）原书仅标明注释所在正文页数、行数而不分章节，在正文中也不标明何处有注释，对读者很不方便。我现在把这些注释分归某章某节，并加上序码。在正文中用方括号标明注释序码，以便读者检索。

（乙）这里面许多人名、地名、族名等，如果是由中文译为西文的，我把它还原为中名，除非存疑义者外。如系外文名称，有的译为中文，有的即用原文，不作音译。

（丙）这里有许多关于对音问题，凡有关于对音的这里原则上照用原文，因为一字一音将它译为中文既难准确，反在对音问题上增加纠葛。有时做个音译，则用括符附在原文之后，以示原文为主，音译为从。

（丁）字里行间，译者有时添注数语，则用括符并以“按”字开始。

第一章　第一节

〔1〕关于突厥。Turcs的中国名称是“T'ou-Kiue”。这个词的起源，由于蒙古语此词的复数为Turkut。参阅伯希和《突厥考》，《通报》，1915，687，又同书，1929，250。这可能是属于蒙古种的阿瓦尔人（Avar）或蠕蠕人（Jouan-Jouan）将这个蒙古形式传给中国人。

〔2〕“关于魏人，据《南齐书》里面所保存的魏的字表，似乎无宁将他们归属于突厥种”。（伯希和，《通报》，1921，328）“我已

经说过，魏人不应该有如一般所常说的是东胡人，而是突厥人或蒙古人。魏的文字近似突厥，而咸真（Yam-Tchin）这一字更可以支持其有独特的突厥族属关系之说……”（伯希和，《通报》，1930，195）。（按：这里说“字表”，《南齐书》里面没有北魏字表，仅在该书的“魏虏传”里面有许多北魏词汇。）［翁按：在拓拔语言，谓乘驿传人为咸真。东方突厥语，谓驿马，驿金曰Yam，谓竖夫曰Yam dji。俄语谓驿村曰Yam，谓驿夫曰Yamčik。咸真的译音则为Ham-čin（粤语读咸为Ham）。而蒙古语谓驿站为Jam则是出于中国的站字，突厥语以Y代J，因此伯希和举出此字以为拓拔是源出突厥的佐证。可参阅日人白鸟库吉所著《东胡民族考》，页185。］［翁又按：元魏宣帝推寅由乌洛侯国南迁，乌洛侯即乌洛俟（侯字乃俟字之误），俄国在叶尼塞河上游有吐瓦（Tuva）部落与喀和喀（Khakassian）、乌洛俟（Oirots）和雅库特（Yakut）皆属突厥种，所以元魏拓拔氏为突厥人是有历史根据的。）

〔3〕在蠕蠕人之前，蒙古人种无疑曾以鲜卑（Sien-pi或Sien-pei）人出现在历史上。鲜卑人在公元三世纪曾一度称霸东蒙古，又于四世纪，其慕容家族征服中国东北的一部分。伯希和先生实际上是“趋向于承认鲜卑人为蒙古种。”（《通报》，1921，326）中文的译音鲜卑联系到一种原名，即“Sarbi”（同上引，331）。鲜卑的一个部落即吐谷浑（Tou-yu-houen），它在四世纪初年，从辽河移徙至青海，在那里一直存在至于663年，并且他们曾以“阿柴”（A-za）（A-ja）之名被吐蕃人所知道。“吐谷浑”这个中国译音，伯希和将它联系到一种原名“Tyoughoun，Touighoun”。（伯希和，“Note sur les T'ou-yu-houn”，《通报》，1921，322和1936，368）（按：吐谷浑应读如突欲魂，不应作俗音读，所以这里的译音为Tou-yu-houn等等。）吐谷浑人因此也是蒙古人。伯希和先生在事实上是从中国的译音t'ou-yu-houen找出蒙古词汇来。（《通报》，1921，323—330，和1929，250）此外，“这并非不可能，这个古老的名称‘鲜卑’在唐代室韦部落里

面曾出现。”（伯希和，《通报》，1929，142）如果是这样，则汉代的鲜卑人将是室韦人的祖先，室韦人在唐代曾占据东蒙古的一部分，在他们里面，有蒙兀之名，人们认为这是蒙古这个名称的第一次出现。（伯希和，《通报》，1921，326）（翁按：Sarbi恐是Saibi之误，史记匈奴传“胥纰”，汉书作“犀毗”或“犀比”，阮元谓：“胥纰、犀毗、鲜卑、犀比，声相近而文互异，其实一也。”唐韵“鲜”，相然切，古音犀，皆读如Sai（粤语今仍读犀如Sai）这里举出的Saibi这一名词即是犀比，乃见诸汉书，为最古老鲜卑的对译。）

〔4〕关于哌哒人，参看Albert Herrmann, Asia Major, II，1925，572。至于蠕蠕人或阿瓦尔人，伯希和的意见认为，他们在本质上是原始的蒙古人（Prato-Mongol）（伯希和，《通报》，1921，328）。G.B.博士以为蠕蠕可能是鄂尔浑碑文上面的Apar（汤姆生，《鄂尔浑碑文》，页98），由此拜占廷学者们称他们为Abares。艾伯特·赫尔曼先生以为阿瓦尔人就是哌哒人（《中国地图》，第31张）。马迦特（Marquart）欲从他们的梵文名称哌哒或白匈奴（Cvêta Hoûna）而推求他们的蒙古名称：Tchaghan Qoun。伯希和对此保留意见，《库蛮考》，《亚洲学报》，1929，I，141。

〔5〕契丹（Khitaï或Qitaï）已经见于八世纪初年的鄂尔浑突厥碑文（例如汤姆生，《鄂尔浑碑文》页98，在这里面，“Qytaï”见于Otouz Tatar或三十姓塔塔儿字样的旁边）。

G.B.博士说，“在蒙古语里面还可以遇见（Khitaï或Qitaï）这一种形式（单数的形式），例如在近代语言里面：用中文的意义作tchitai（en Chironghol）。但是在蒙古的文件里面，只保留复数的形式：Kitat（乞答惕）（《秘史》，53，132，247，248，250，251，263，266，271，272各节）。

中国的史料称这个民族为契丹（K'i-tan, Kidan）。关于他们的语言具有蒙古的特点这一点，根据遗留下来到我们的很少材料，似乎这种语言是蒙古的方言而带有强烈的颚音，因为和通古斯人接触的缘

故。参阅伯希和，《亚洲学报》，1920，1.146—147，和同书，1922，22；以及G.B.博士的《Writing and language of the K'i-tan》（《契丹的文字和语言》）（in Salmony, Sino-Siberan art. Loo, éditeur, 1939）。关于契丹语言，还可以看Shirokogoroff，《北方东胡人的社会组织》（Social Organization of the Northern Tungus），上海，1933（该书页85说："达呼尔（Dahurs）人自以为是契丹人的直系子孙。然而这不是说契丹人而是东胡人"。）此外还有Rolf Stein的《辽史》，见通报XXXV，1—3，1939，页25。——著名的耶律楚材（参阅本书第三章第21节）好像是认识契丹文字的最后一人（王国维之说，见伯希和，《通报》,1929，160—161）。

〔6〕在这里用"突厥"（T'ou-Kiue）突厥人这个名称，因为这是由于这种重复语，人们习惯于称呼他们。我要弥补我在《草原帝国》里面页135的一个遗漏，关于一个从620—630年君临东突厥的可汗，他于624年威胁中国的国都长安或西安府。据中国的对音，这个可汗名叫颉利（Hie-li）。伯希和先生指出，这个对音应该包括突厥的头衔"el"在内。"颉利是一个可汗（El-qaghan），是一个伊儿汗（Ilkhan）"（伯希和，《通报》，1929，210）。

〔7〕有许多头衔，主要的如可汗（Qaghan）、汗（Khan）、特勤或的斤（Tégin）、答剌罕（Tarqan）似乎都是当公元四世纪时候，突厥（T'ou-Kiue）人从他们的先驱者蠕蠕人那里转贩而来的，而蠕蠕人，上面说过，应该是属于蒙古种。因此这些头衔都是"蒙古的"（=原始蒙古的）头衔。由此可见，原始蒙古人（Proto-mongols）将他们文化里面几个主要的词汇传给历史上最初的突厥人，无论如何，曾传给他们一部分政治上和行政上的词汇。（参阅伯希和，《通报》，1915，687；1927，151；1929，250）

〔8〕附注所说林木中人，有一个古老的证明关于原始蒙古人本质上是森林人。有如唐代的室韦人，《辽史》供给这种证明："室韦人

制牛车如突厥人，但不居毡帐，平时结树枝为庐舍”。（《辽史》，Rolf Stein译，《通报》，1939，XXXV，1—3，页19）

第一章　第二节

〔1〕关于兴安岭地理书以及一切经典派的地图都采用这种写法“Monts Khingan”（兴安岭）。我也这样写，为不欲使读者混乱，但是正确的写法是“Kinghan”。与此相同，页8，行23，我们地图上的“Khangaï”（杭爱山）应该写为“Kanghaï”（瀚海）或“Qanghaï”。这一词在蒙古文为Qangghaï（康孩）。《秘史》第193节作康合儿合山，第194节作康孩。

〔2〕耶律大石于稍后约在1121—1125年时候向畏吾儿人提到这件往事：“昔我太祖皇帝北征，过卜古罕城（哈剌-八剌哈桑），即遣使至甘州，诏尔主乌母主日，妆思故国耶？朕即为汝复之。汝不能返耶？脱则有之，在朕犹在尔也。尔祖即表谢，以为迁国于此，十有余年，军民皆安土重迁，不能复返矣。”（《辽史》，伯勒什奈德译，《中世纪史寻究》，I，214）

〔3〕Ye-liu（耶律），系契丹皇族的姓氏，它和Ila互用，Ila的中国对音为Yi-la（移剌）。“耶律楚材自己写自己名字为移剌楚材。”（伯希和，《通报》，1930，48）。G.B.博士注释，移剌（Ila）这个姓，还以“Il”的形式存在，是Qaratchin（哈剌真）人中间的一个族名。参阅，莫斯达（Mostaert），Ordosica reprint from the Bulletir No.9, 1934, of the Catholic University of Peking，页48。在满语中，Yelou的意思指“公猪”（Rolf Stein，《辽史》，《通报》，1939，23）。〔翁按：《辍耕录》说金人姓氏改汉姓者有三十余氏，如完颜改姓王，奥屯（Ao-tun）改姓曹（Čao），伊剌（Ye-liu）改姓刘（Liu），大概Ye字即是Il（如伊儿汗）乃是衔名，而“律”音近于刘。〕

〔4〕关于Djurtchät（主儿扯）这一词，常常被读作Djutchen（女真），“字形的错误”，参阅伯希和，《通报》，1930，297和336。G.B.博士写道：“Djurtchet，以及Djurtched（《秘史》，247，248，253，274各节）Djurtchid（《萨囊彻辰书》，页79，1.9）都是单数词的复数形式。（按：金史还有朱里真的译名。）Djurtchin中国人在文件上作女真（Jou-tchen，翁按：女可读作汝）。参阅希罗科戈罗夫，《近代通古斯人的社会组织》，页90”。拉施特作Djurtché（女直），别列津念做Djurdjé。这个种族名称在蒙古文里面产生了一个本名，主儿扯歹（Djurtchedaï）（《秘史》，130，171，176，183，185等节），其意义为“女直人”（Le Djurtchin），就像撒儿塔黑（Sartaq）指“撒儿塔兀勒”（le Sartaghoul）（河中人），汪古儿（Önggur）指“汪古人”，翁吉剌（Onggiran）指“翁吉剌人”等等。

〔5〕通古斯语的Agouda，在中文作阿骨打（按：在《金史》校正本，阿骨打改为阿国达），是女真人首领Hélibou之子，Hélibou中国对音作劾里钵（翁按：劾里钵，武英殿本作勃里钵，乾隆校正版作和哩布）。阿骨打（＋1123）的继位人是他的兄弟Okimaï，中国对音作吴乞买（或乌奇迈）（1123—1135年）。成吉思汗的将领之一叫做阿忽台（Aqoutaï）《秘史》，234节）。

〔6〕关于唐兀（Tangout）。G.B.博士提到：“这个名字照此样见于鄂尔浑碑文（第八世纪），其字形即作Tangout。“突厥汗毗伽（Bilgä）可汗（716—734年）说，当我即位后第二十七年，我出征唐兀。我将唐兀人民剿灭”（汤姆生，《鄂尔浑碑文》，123）。我们在《秘史》152，177，249，250，256，265，267，268节，所看到的写法为唐兀〔Tang'out（＝Tangqout或Tangghout）〕又在第266节看到其多数形式，唐兀惕（Tang'oudout）。——《萨囊彻辰书》，84，1.2，作“Tangghoud”。现今鄂尔多斯的各蒙古旗里面有族名采用“Tangghout”和“Tangghoudoût”的形式。莫斯达神父认为这是原始西夏的族而在成吉思汗时代蒙古化。参阅莫斯达，Ordosica，页45，编

目161，162。Tangout，是蒙古语的多数形式，即唐（Tang）的多数。

第一章　第三节

〔1〕关于客鲁涟河。我们地图上一般地对于这个有名的蒙古河流写为“Kéroulèn”。但是正确的写法应为Kerulen。《秘史》94，96，98，107，136，142以及其它各节以它常用的同音倒转（interversion consonantique）作客鲁涟河。《萨囊彻辰书》，页70，I.6，作Kerulen Mören。《拉施特书》，别列津译本，第十三卷，页5，13，15，91，110以及其它，作Keluran或Keluren（按：元史一作怯绿连河）。

〔2〕《长春真人西游记》说到土拉河的一个支流，A．韦利认为就是Kharoukha-在这条河上面，这位道士于1221年之际看见一座古城的遗址，它还可以辨认出来，是照中国形式建筑的。这一个旅行队找到一块瓦上面有契丹文字。“无疑这是不肯投降金人的契丹人所建的城。”（Waley: Travels of an Alchimist, 68）

〔3〕关于土拉河的黑森林（Tou'oula-yin qara-tun），看《秘史》96，115，164节。至于这条河的本身，它的旧名确为土兀剌（Toughoula, Tou'oula）（参阅，伯希和，《通报》，1930，页15）。在八世纪初的突厥鄂尔浑碑文里面，其形式为Toughla, Toghla，例如在汤姆生，《鄂尔浑突厥碑文》，124。（参阅伯希和，《通报》，1929，211）

〔4〕关于耶律大石的名字，或者是耶律“太师”（“le Taïchi”），这是中国官名蒙古化——参阅伯希和，《通报》，1930，45。通过我们所知道很有限的关于他的事迹，他是中亚历史里面最使人有兴趣的人物：《北使记》（虽然是金国史料）（按：这是指刘祁的《北使记》，）说，“他聪明有口才，作俊辩”，所以金人征服者阿骨打想结合他，于是以一个完颜氏的公主嫁他。”（伯勒什奈德《中世纪史研

究》，28）（翁按：辽人称节度为大使，转而为太师或太子，乃是最高的官衔。）

〔5〕别失八里（在回鹘语为Bechbaligh，在蒙古语为Bechbaliq）就是现今的济木萨，在古城的西北邻近地方（蒙古人称为Gutchen）。

〔6〕《北使记》，在关于乌古孙的旅行时候，说耶律大石曾先向"山岭"方面觅发展（伯勒什奈德以为这是在Borokhoro或Talki山方面，Kouldja之北）。"因从西征，挈其絮亡入山，后鸠集群纠，径西北，逐水草居。行数载，抵阴山，雪石不得前，乃屏车，以驼负辎重，入回鹘，攘其地而国焉。"（伯勒什奈德译，《中世纪史研究》，I.28，29）（按：这里译者照《北使记》原文引入，与原书文字由于转译者颇有出入。）

第一章　第四节

〔1〕哈剌契丹，在蒙文的形式是合剌乞塔（Qara-Khitaï，多数为Qara-Kitad），见《秘史》151，177，198，247，248，266节。

〔2〕G.B.博士写道："八剌撒浑的准确地点不可知。这座城可能是在楚河流域（《秘史》152，177，198，236节称为垂河）。（翁按：八剌撒浑在楚河下流，此河注入热海，八剌撒浑在热海西北约二百里。）突厥人称此城为Qouz-Ordou（中国的对音为虎思斡耳朵，参看伯勒什奈德，《中世纪史研究》，I.222，233）或Qouz-Oulouch（参阅Kâchghari, Dîwân, I.60，和I.112）。志费尼说蒙古人称此城为Gour-baliq（古儿八里）。参阅马迦特，Guwainî's Berichtüber die Bekehrung der Uiguren，见于Sitzungsberichte d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss.,1912, 487。八剌撒浑是栗特人所建立。和碎叶（Soûdjâb或托克马克）城相去不远。此外，耶律楚材在他的《西游录》里面说，虎司窝鲁朵，即指虎思斡耳朵，也就是八剌撒浑，距离塔剌斯约百

里。塔剌斯就是Taras，即现今的Aoulie-ata（伯勒什奈德译，《中世纪史研究》，I.18）

〔3〕G.B.博士怀疑康里人是否像某些史家所说的那样被哈剌汗王朝人所征服。“可能志费尼将哈剌鲁和康里这两个名称胶合起来，根据额梯儿的若干手抄本。参阅马迦特的《库蛮考》，166”。至于哈剌鲁人，人们知道，他们已经见于八世纪的鄂尔浑碑文，IN 1; II, E 29 ap. 汤姆生，《鄂尔浑碑文》，页111和124，又汤姆生《Samlede Afhandlingen》哥本哈根，1922，153。他们无疑是已经居住在巴尔哈什的东边地区（莎畹，《西突厥》，33和286；A．赫尔曼的《中国地图》第37）。（按：哈剌鲁即唐书的葛逻禄，哈剌汗王朝是此族所建。）

〔4〕伊立-伊-都儿汗在畏吾儿语言里面指突厥人的王，伊立这个名衔已经见于鄂尔浑突厥碑文之中。

〔5〕哈剌汗王朝（Qarakhanides）自称Âl-i-Afrâsiyab，就是“额弗剌昔牙卜王室”。这个Châh-nâme的英雄在突厥歌唱里面，为喀什噶尔（Kâchgharî）所传颂的，自称“Alp-Touga”即“饶勇的虎”。

〔6〕G.B.博士以为“古儿汗”这个头衔源自突厥。“古儿”（Ghour）等见于鄂尔浑碑文的“突厥”字Kur, Kul,而伯希和以为这个词的意义为“光荣”（《通报》，1929，210），这个词在“突厥”汗的名字里面可以找到，即Kul-tegin（阙特勒）（《鄂尔浑碑文》，汤姆生刊本，页108），在畏吾儿汗的名衔里面也有，哈剌-八剌哈孙的碑文上面有Kul Bilgä Qan（Schlegel, Die Chines Inschrift auf d. uigur. Denkmal in Kara Balgasun, Helsingfors, 1896，页3，I.22，在这里，这一词被译为“饶勇”）。参阅Caferoghlu, Uygur Sözlugu, Istanbul, 1937, 95。蒙古语里面，Kur这一词在好些用法之中，有“群”、“多数”、“普遍”、“一般”等意义；例如Kur Yeke Oulous，意思为“一切伟大的人民”。（这里可查阅莫斯达）神父的《鄂尔多斯口传文件》（Textes oraux ordos），页701）。海涅士先生（Wörterb., 52）译古

儿汗为“Ober-, Allgemeinherrscher”。（翁按：Kur在元史亦称为“谷儿”，札木合曾被推为谷儿汗，为各部盟主之意。）

〔7〕在《金史》里面，还可以找到一些关于建立哈剌契丹帝国的补充说明。从这里面我们得知，当女真人于1120年攻下北京时候，耶律大石试行在国都西北的龙门之隘抵抗（《纲目》说是在居庸关，在南口之隘）。到了不得不投降时候，耶律大石似乎归附于战胜者（1121年），不过很快就脱逃。（按：《金史》卷二“太祖本纪”，六年，“林牙大石壁龙门……”）金人在北京据有帝位之后，听说逃亡者正在突厥斯坦建立一个新的契丹人国家，感觉忱虑。1130年，他们派归附的契丹人耶律伊达（Ye-liu Yu-ta）（按：应系耶律伊都）往征，但是这一次侦察性进兵很快就退回。一个名叫韩奴（Han-nou）的金人军官后来找到已是突厥斯坦古儿汗的耶律大石，要求大石下马恭听宣读金主的诏谕：大石即将韩奴杀死。事实上，似乎满洲森林的人不习惯于草原生活。更有趣味的是畏吾儿人似乎在哈剌契丹人和金人之间使用手腕。《金史》在1130年的编目之下记载，在吐鲁蕃的畏吾儿人获得耶律大石的党羽之一名萨巴迪里托迪（Sa-pa-ti-t'ou-tie）送与金人。［翁按：《金史·太宗本纪》九年九月己酉和州（在罗布泊之北约二百里）回鹘执耶律达实之党萨巴迪里托迪来献。太宗九年即1131年。］1144年畏吾儿人的使者至金廷致敬，然而也就是他们，后来杀死金人派到他们那里去的使者。在1160年和1190年之间［翁按：应是1175年，《金史》大定十五年（1175）粘拔（又作展盘）君长萨里雅寅特斯率康里部长孛古（即博古，亦作贝欢）及户三万余来降，求内附，乞纳前大石所给予的碑印，接受金朝的碑印，并通知韩奴已受害。］康里人的首领，中国人称之为博古（Po-Kou）的，请求为金人的藩属，将古儿汗所给他的印信献予金人，并请北京朝廷颁印给他。这个事件到此为止。虽然有这些尝试得不到结果，金人的权力始终不能达到戈壁里面。（伯勒什奈德译，《中世纪史研究》，I.219—223）

第一章　第五节

〔1〕《秘史》没有说到传说中的山谷额儿格涅坤。拉施特说到这个山谷（别列津刊本，XIII，原文，页5，行10—11），称为Erkéné Qôn，（ärgäna-qon）。关于这个，以为从那里出来所有的突厥人种和蒙古人种的山洞的最早记载，上溯到公元四世纪的"突厥"突厥人（Tures"T'ou-Kiue"）。伯希和先生所译《周书》的一段（通报，1929，214）说"突厥可汗们经常驻在于都斤山［Utukän。翁按：都斤山即乌德犍山亦即《唐书》所谓鬱督军山，阙特勤碑文所载Ütükän即乌德犍山的对音。此山在杭爱山或南阿尔泰山之东部。将Ütükän头一个母音略去则讹译为都斤山（Tükän），山在鄂尔浑河之北，薛灵格河之南，大抵为此二河的分岭。德人Hirth谓即元之和林山（Kara Kokorum），然则此洞即在和林附近，和林遂成为蒙古帝国发祥地，以后即名为大都。］每年率诸酋献祭于祖先的山洞"。伯希和继续说"这个山洞是突厥人祖先和他的妻牝狼所躲藏的地方。穿过这个洞穴，有平壤茂草，周围数百里，就在这个地方，这个逃亡者和牝狼的子孙累代居住，直至于他们出穴至于金山之南（Kin-Chan，可能指阿尔泰山）；这个山洞在高昌（吐鲁番）北方山中。这个口传故事流传到蒙古人，因为人们从他们那里重觅到几个世纪以前的大概，在额儿格涅坤腹地这个故事里面，有如拉施特和阿不哈齐所纪述，又有如《秘史》所说，苍狼是成吉思汗这一系蒙古人的祖先。（翁按：斡难河，乾隆校正版改为鄂诺河，清朝诸帝皆精通汉蒙满文字，乾隆曾敕令将辽、金、元译名加以更正，比以前较为准确。大概o字读如阿，或鄂，不作为ö或oo音。如作为ö音则为斡。）

〔2〕斡难河写为Onon（鄂嫩）已通行。马迦特说，在《萨囊彻辰书》，页60，I.2已经出现过：Onon（鄂嫩）Mören（河）。但是在《秘史》，1，24，32，50，54—57以及其它各节，还是作Onon（斡

难）Muren（河）。（按："难"字古读，奴何切，与傩同，是斡难与Onon音实甚近。）

〔3〕G.B.博士译豁埃马阑勒（Gho'ai maral不如海涅士的写法Qo'ai-maral为"美丽的牝鹿"（比"白色或惨白色的牝鹿"为胜）。海涅士（Wörterb., 64）译豁阿（qo'a）为"美"，附加说："白皮肤，在妇人的名字里面"，译豁埃（Qo'ai）为惨白和苍（？）"。在后面，人们要认识到海涅士的写法Batatchiqan较胜于《秘史》第一节和《萨囊彻辰书》页56，I.14的Batatchighan, tchighan（赤罕）的字源为tchaghan（察罕）（白色）。巴塔赤罕之名，意义为"健步的白人"。"苍狼有子色白"。

〔4〕《萨囊彻辰书》，页58，I.5和6，将李儿帖赤那写做Burte-tchinwa，豁埃马阑勒写做Ghowa-maral。（翁按：赤那即魏书官氏志的叱奴，有"叱奴氏改为狼氏"一语，蒙古语族谓狼曰Čono，或Šono，乃赤那的对音）

〔5〕关于翻译突厥的狼的祖先Kök-böri的名字里面的Kök字指一种颜色，人们有很多的争辩。在突厥畏吾儿语中，没有人将Kök转变为"浅青"。Bang（Bang-Rachmati, Die Legende von Qghuz Qaghan, 1934，页16和17）和Riza Nour（0ghouz nâmé, 1928，页53）。"Riza Nour先生译Kök böri为灰色的狼，不译为青色的狼，我们以为是对的"。Kök可以应用于两种颜色，而Kök böri至今在中国的突厥斯坦还是指灰色的狼"。（伯希和，《通报》，1930，288）。蒙古祖先的狼，也是灰，或青灰色：börte tchino。（参阅海涅士《Worterb》，19）。［翁按：蒙古语谓青曰kok，突厥语则曰kök北史吐谷浑传"吐谷浑北有曲海"（kok转为曲音，乃是古读，与粤语读曲字曰kok相同）是即今日所谓青海。"大概这里是指青色眼睛的狼，也许是指青灰色的狼。］

〔6〕蒙古的祖先从巴塔赤罕至朵奔篾儿干，依照《秘史》第二至第三节，父子相传如下：巴塔赤罕——塔马察——豁里察儿，有才

能者（篾儿干）——阿兀站“灰色？”（孛罗温）——撒里，私心者（合察兀）——也客你敦，大眼——捋锁赤——合儿出，孛儿只斤族的有才能者——脱罗豁勒真，富者（伯颜）——都哇，独眼或瞽者（锁豁儿）和他的兄弟朵奔，有才能者（篾儿干）。

〔7〕关于阿阑豁阿（Alan-gho'a, Alanqo'a）这个名字，是照它在《秘史》7，10，17—02，22，23，76节的写法。还可以提到，这个名字在《萨囊彻辰书》，页58，I.5，作Aloung-Ghowa。其意义为“美丽阿阑”。

〔8〕“不忽合塔吉（Boughou-Qatagi，较适当作Bouqou-qadagi）的意义为：强壮的牡鹿（bouqou, boughou）；不合秃撒勒只（Boughatou-saldji）＝不合秃，柔弱者；孛端察儿蒙合黑（Bodountchar-moungqaq）＝孛端察儿，“愚鲁者”（G.B.博士）。在《萨囊彻辰书》里面（58，I.9），这些名字变作Boughou-qatagi，Boug (at) ou—saldji-ghou和Bodantchar。

〔9〕伯希和先生说，如果在《秘史》第十节，不古讷台的名字在别勒古讷台之前，在后面常常是次序相反。他结论“别勒古讷台应该是兄”而“在十五世纪时候，为了对音之用的手抄本里面偶尔倒置了”。（伯希和，《蒙古秘史里面一行古代被改变的蒙古文》，《通报》，1930，200）。在《萨囊彻辰书》，页58，I.11，Belgunutäi和Bugunutaï变成为Belgätaï和Buguntäi。

〔10〕关于孛儿只斤的词源，［或者，无宁说其多数Bordjigit（孛儿只吉惕），有如《秘史》第三节所举证的人名孛儿只吉歹篾儿干］以“灰色眼睛”（boro gris）来解释它，是拉施特所指出的，人们也可以联想到boro-tchiki (n)“灰色的耳朵”。鄂尔多斯的一个氏族，就是tadji氏族，至今还带着“Bordjigit”的名称（参阅莫斯达，《Ordosica》，页37）而且G.B.博士提到这些Bordjigit人在蒙古人对于火的信仰起有作用，火的信仰和对于成吉思汗的信仰常常是紧密地彼

此连系。参阅，Poppe，《Zum Feuerkultus bei den Mongolen》，Asia Major，II，137—138。

〔11〕尼伦这一词和都儿鲁斤这一词不见于《秘史》。是从《拉施特书》里面的Nîroûn和D (u) rl (u) kîn这个形式而借用的。（“部落”，别列津，页4以下）G.B.博士写道：“Niroun（尼伦）这一词的词源以为是由于Ari'oun（纯洁）是Schmidt弄错了的字义之一。而且他只想到光明之神降临于阿阑豁阿，所以在Niroun里面当然看出某些意义有如Naran（“太阳”）。然而这里可能是Niroughoun, Niro'oun（“背”）这个词的缩写。

〔12〕成吉思汗父亲的名字，《秘史》50，59—63；65—70以及其它节均作也速该（Yesugei），《萨囊彻辰书》作Yisugei，页60，I.15以下。〔翁按：也速该在校正版为伊苏克依（ye-so-ge-i），“gei”读成“该”，想是欧洲文字的读法，如分为ge-i则读为克依（i读作e）〕

〔13〕Bordjigit（复数的形式）至今还是taïdji（台吉）或鄂尔多斯贵族里面一个氏族的名称。参阅莫斯达（Mostaert），《Ordosica》，页37，No．61。

〔14〕G.B.博士以为都儿鲁斤这个词（在《秘史》里面没有见到）此名不是蒙古原来所有；而无疑是源自突厥，可能其原始形式是durlugtchin或turlugtchin。

〔15〕《秘史》47，57，72—74以及其它各节的泰亦赤兀惕（Tayitchi'out）《萨囊彻辰书》，页64，采用Tayidjighoud代替Tayitchighoud。《秘史》46，130，170以及其它各节的兀鲁兀惕（Ourou'out），《萨囊彻辰书》，页168，I.2，作Ouroughoud，现今鄂尔多斯还有Ouroût这个族名。——忙忽惕（mangghout），见于《秘史》46，120，130及其它节。——《秘史》47，119，120，138节（以及47节53节的人名别速合Besutäi）的别速惕（Besut），在《拉施特书》的各种刊本里面变做Yésût或Yisoût（“部落”，贝列津，11和207）。这一个部落《萨囊彻辰书》中也说到页180，I.6，读做

Yisud或Djisud。但是Yisud在词源是由于Yesun（此言九数）似乎不可能，同样Djisud这一词是Djisun（此言"颜色"）的多数，也很难在这里成立。剩下来只有别速惕（Besut）有如《秘史》所提示的，一个阿剌伯标点在波斯原文上的错误产生了Yisut或Djisut这个词。而且Schmidt因此，《萨囊彻辰书》（页381）读为："Dschebe Oder Jebe der Bessed"。同样情形Ligeti的初步报告，页27说："者别，Besud或Busud人"。符拉基米尔佐夫（《Obchestvenniy stroy Mougolov》，页87和109）也用拉施特的Yisout或Djisout代替了Besut。——札只剌（Djadjirat）以本名札只剌歹（Djadjiradaï）见于《秘史》40，141节。在《拉施特书》里面，作Djoûriyât（"部落"，页10和200）。——《秘史》46和120节的巴鲁剌思（Baroulas）（以及巴鲁剌台的人名）（46节）同样见于《拉施特书》（Baroûlâs）（"部落"，10，199）。——《秘史》120，207，216以及其它节的巴阿怜（Ba'arin），也见于《萨囊彻辰书》页60，I.12，加以名衔说"bagharidaï qanidjaghourtou属于亲王（Bagharit家族"〔翁按：元史卷107海都之孙（敦必乃之子）海古勒齐哩克坦其子孙为大巴勒喇实族（即Baroulas的对音）而另一孙浩沁其子孙为小巴勒喇实族，故这里的巴鲁剌思与巴阿邻或火鲁剌思，可能就是这两个氏族（蒙古语谓大曰Baga，谓伯叔父曰Abaga）〕在《拉施特书》里面（"部落"，10，及其它）作Bârîn（八邻）。——《秘史》11，120，141，196节的朵儿边（Dörben），这就是说"四"和《拉施特书》里面（"部落"，10）的Dorbên一样。——《秘史》120，213节的伯牙吾（Baya'out）就是《萨囊彻辰书》，页58；I.11，的Bayaghoud（他将这个部落连系于斡儿剌惕Oïrat），也就是《拉施特书》（"部落"，页10）的Bâyâoût。——现今鄂尔多斯还有Bayout这个族名（莫斯达，Ordosica，37）。——《秘史》120，141节的豁罗剌思（火鲁剌思）（Qorolas）就是《萨囊彻辰书》，页87，I.17的Qourlas，《拉施特书》，"部落"，4，的Qôr（o）lâs。——速勒都思（Souldous或

Suldus）的拼音不确定（《秘史》82，120节）（以及它的人名，速勒都歹Souldoudaï或Suldudaï，《秘史》186节），在《拉施特书》里面也是这样（“部落”，168）。但是贝列津，“部落”，168，和符拉基米尔佐夫（《Obchestvenniy Stroy Mongolov》，页45）念做Suldes（速勒都思），同样，伯希和先生在Revue de l'Orient Chrétien（《东方基督教杂志》），1931，页172，注1，写为“les Süldäs”。还有《萨囊彻辰书》，页66，I.13，念做Suldes。——亦乞剌思（亦乞列孙）（Ikiräs）见于《秘史》120节，和《拉施特书》（loc. cit, 4: Ikiräs）——《秘史》61，63，64，94，141，176，177，196总是作Onggirat（翁吉剌）。但是十七世纪时候，《萨囊彻辰书》，页62，I.12及以下作Qonggirad。拉施特于十四世纪初年，为自己采用了Qonq (i) rãt的写法（“部落”，146）。伯希和先生关于这个问题的注释：“在蒙古语，词的前面脱落一个喉音字母并不怎样稀奇。但是我应当提起注意，十三十四世纪的中国人并没有在这个词的开始用鼻音”，其对音为Hong-Kila（弘吉剌）。（伯希和，（Mots à h initiale》，《亚洲学报》，1925，I，203）——《秘史》120节的阿鲁剌（Aroulat）是现今还遇见的在鄂尔多斯和在甘肃锡喇乌古（Chera-Yögur）的蒙古人里面一个族名。参阅莫斯达，《Ordosica》，页32，No．4。在《拉施特书》里面，“部落”，9，作Ar (ou) lât。——关于札剌儿（Djalair）这个名称，有复数的形式札赖特（Djalaït），是现今哲里木（Djirim）的一个蒙古旗名（莫斯达《Ordosica》，页30 No．79）。

第一章　第六节

〔1〕《秘史》24节说到这种“草庵”蒙古文为（ebesun embule）。（按：此条指蒙古人祖先的生活状况，在本节提到的。）

〔2〕关于斡亦剌人（Oïrat），G.B.博士提到《萨囊彻辰书》中所指出的（页56，I.19）四个氏族之名：Ogelet、Baghatout、Qoït和

Kerugut，构成斡亦剌部落。

〔3〕拜占廷作家Théophylacte Simocatta告诉我们，阿瓦人即蠕蠕人，其一部分于六世纪中叶被突厥所驱逐时候避居木乞里（Moukri）人地方。上面说过，蠕蠕人应该是原始的蒙古人。（按：陶宗仪《辍耕录》，蒙古七十二种内有"木里乞"氏族）

当他们的帝国在蒙古高原消亡的时候，这是很自然的事，他们要避居于同种的居住在贝加尔湖的南岸和东岸的森林人部落，——如果拜占廷史源所说的木乞里人就是历史上的篾儿乞人。

第一章　第七节

〔1〕脱斡邻勒汪罕的臣民在《秘史》里面常常写做客列亦惕（Kéräyit或Kereyit）。至今鄂尔多斯的一个部族还取相同名字，现在读做K'erît。参阅莫斯达，《Ordosica》，页33。（翁按：汉文为克烈或克埒）

〔2〕客列亦惕国王的名字在《秘史》里面（104—108，110，113，115，126，133，134，166，180，181，218各节），常称为脱斡邻勒（脱斡里勒）（To'oril）=（Toghoril），这是突厥词Toghril的蒙古形式或蒙古化，Toghril指"贪婪者"，"苍鹰"。参阅Von Le Coq，《Türkische Falknerei》，见《Bässler Archiv》，1914，页11。Von Le Coq并将蒙古词Chingqor和突厥词Songor也译为"鹰"（"Gerfaut"）（同上书，页9），（G.B.博士之说）。可注意的是，如果拉施特起先在贝列津刊本里面（"部落"，98），提供了Toghroûl这个读音，他后来，也是根据这个译音，提出特殊形式，Toghril，符合于特殊的蒙古形式（XIII，页226，I.9，波斯原文）。Toghroul这个形式只在塞尔柱王朝的前亚细亚通行。

〔3〕关于乃蛮国王亦难赤必勒格［翁按：校正版为"伊纳克齐"，必勒格（Bilga）是衔名］："在突厥畏吾儿语，亦难赤（inantch）（de inan-，相信）指"可靠的人"，"有经验的人"，"可相信的人"，"大

臣”（G.B.博士之说）。我们在八世纪初的鄂尔浑突厥碑文已看到过inantchou（亦难出）这个名字（伯希和，《通报》，1920，240）。可以究问，在《拉施特书》里面（“部落”，109），是否应将Inantch Eké Toukou Khan（亦难赤额格都古汗）读做Inantch Erké, etc…（亦难赤额儿格……），（de erké（额儿格）在蒙古语指“权力”，“帝王”）。

第一章　第八节

〔1〕古列延，据G.B.博士，在蒙古现代语里面，指“围绕的事物”，即一个圈子，一个院子，也可以指其营帐是以圆形树立着的寺庙。Qoriya这一词也是指“圈子”，意义相同，例如敬仰一个据说曾经是成吉思汗所用的鞑头的地方被称为“Djilôoqorô（蒙古语Djilougho-yin Qoriya，“鞑头的圈子”）。参阅莫斯达，《Ordosica》，页40，No．81”。海涅士从《秘史》第205节举出Gure'e（“圈子”）这一词，此词相同于Gureyen，也同样地被译为“栅阑”（栅围的）、“圈子”“车子的安放地方”。（《Wörterb.》，页52）

〔2〕在《秘史》第九节，Oboq（斡孛黑），或Omoq）指“家长制氏族”。在蒙古后来的语言里面为Obough (Omough)。参阅符拉基米尔佐夫，《蒙古社会制度》，46—7，59。

〔3〕阿寅勒（Ayil或Aïl）在蒙古现代语里面指“居住着一个家族自成一群的帐幕或房屋连同其附属物品；家族，住在一处的一群亲属，在一个家长之下的；邻近的帐幕，邻居；邻人；还可以广义的指一个村落”。

〔4〕伯希和先生说《华夷译语》将“那颜”（noyan）译为“贵”（noble）。——贵族们一般自称为tayidji, taïdji, taïchi（台吉）。符拉基米尔佐夫（《成吉思汗传》页13）译那颜为“亲王”，“首领”，“将军”。现今授与盟或旗的王公们以这种头衔，并且这样称呼两个大臣和

被指定为副大臣的台吉（taïdji）。参阅莫斯达，《鄂尔多斯口传文件》，页713。

〔5〕符拉基米尔佐夫认为在“别乞”（bäki）这一词里面，包含珊蛮-王者（roi-Chaman）的意义，并找出字义上的分别，bäki（别乞）这个头衔称首领们，bägi（别吉）称公主们。伯希和先生对于这问题写道：“关于别乞这个头衔的问题是暧昧复杂的……符拉基米尔佐夫先生认为这个头衔平常是属于首领们同时又是神巫的。这是可能的，然而这不过是根据《秘史》里面的一行文字的一种推论”（伯希和，《通报》，1931，页231）。至于分别亲王们称为别乞，公主们称为别吉，伯希和先生指出《秘史》里面有将两者均称为别乞的（例如第186节，“莎儿合黑塔泥别乞”，第109节“脱黑脱阿别乞”）。参阅伯希和，《通报》，1932，页44。（翁按：土耳其现在有Bee或Bek的称谓，大概是等于英文Lord的意义，现今地名或族名“乌兹别克”乃是拔都后裔乌兹被称为别克，因而成为族名及地名；金人的孛堇或勃极烈及清朝的贝勒、元朝的伯奇，皆同一语源。）

〔6〕Yourt这一词，在畏吾儿突厥语中有“住所”的意义；后来，例如在Kâchghârï（喀什噶尔）（《Brockelmann》，页97），有“本生地”的意思。仅仅是在俄文里面的Yourta这一词被法语化为“Yourte”之后，才具有“游牧的帐幕”的意思。参阅巴托尔德，《Vorlesungen》，页163。在奥斯曼（Osmanli）语、突厥语和其它现今的突厥语里面，Yourt指“本国”、“国家”、“家乡”、“居所”、“占有的土地”（G.B.博士）。——至于真正所谓帐幕，即称之为Ger的，《马可·波罗旅行记》的法文译本告诉我们，它是用“fûts”，即“木椿”和“fennes”，即“绳索”构成。伯希和先生证实“fennes”这一词在这里是读错了，应该以“毡”代替。实际上这是用木椿和板搭成而蒙之以毡。《长春真人西游记》告诉我们，客鲁涟河“两岸多高柳，蒙古人取之以造庐帐”。（韦利译《Travels of an alchimist》页66）此外，《秘史》第203节对我们说毡帐中的百姓：isgaï〔sisgaï〕to'ourqatan（to'ourqa，此言“帐的四

壁”；isgaï或sisgai，此言“毡”。海涅士，《Wörterb.》，83）。最后还可以举《秘史》第121，124节说到搬运游牧帐幕的车辆，“Ger-tergen”。

〔7〕我们习惯于以柔音写Djaghataï（札合台）这个名字，相同于拉施特的波斯写法（例如贝列津本，XV，原文，页32，I.8：Djaghâtây），但是在蒙古文中应该作Tcha'adaï（察合台）（《秘史》，第243，259，269—271，及其它节）或Tchaghadaï。现在人们还可以在鄂尔多斯人中找到这个名字，作tchaghadai，此言“白色的人”。

第一章　第九节

〔1〕在喀什噶尔（《Brockelmann》，页216），土敦（toudoun）这一词的意义为“村落管理人”、“水流分配者”。715年统治答什干的突厥王者已经用过这个名衔，显然是比较少“用”的：把合秃儿土敦（Baghatour-toudoun）（沙畹，《西突厥》，页83，141，291，参阅汤姆生，《鄂尔浑碑文》，128）。

〔2〕篾年土敦和那莫伦〔翁按：校正版为摩纳伦（原作莫拿伦）〕的诸子名字见于《秘史》第45节，他们是：合赤曲鲁克、合臣、合赤兀、合出剌、合赤温、合阑歹、纳臣把阿秃儿。〔翁按：纳臣《元史》作纳沁（原文为纳其）。〕

〔3〕巴儿忽（Barghou）的地名在现今的Barghoud部落名称之中保留下来。可注意的是马可·波罗确定蒙古人的居留地是“在Ciorcia和Bargu之间”，这样指定地点是很准确的，因为“Ciorcia”就是在满洲的女真人地方，而“Bargu”（巴虎）是贝加尔湖的沿岸（东岸）。

第一章　第十节

〔1〕伯升豁儿（Baïchingqor或Baïchingghor）多黑申（doqchin）（《秘史》，第47节）在《萨囊彻辰书》（页60，I.14）的写法为Chingqor doghsin。这是Bayisangghour或Bayisangghor的另一种写法。察剌孩领忽，抄真斡儿帖该，见于《秘史》第47和180节，也见于《拉施特书》（贝列津，XIII，原文，33，I.7和34，I.7）作：Bâï Sougqor, Tchar (a) qa lingqou，被贝列津读做Tcherqé-1.，和Tchâoûdjin Hôrkoz或Hôrkor，在这个词的里面可以推测Hôr(te)key。——《秘史》第47节的屯必乃薛禅（Toumbinaï-setchen）在《萨囊彻辰书》（页60，I.14）变做Toumbaghaï-setchen。在《拉施特书》里面（原文，页40，I.2），这个名字缩短为Tûm (e) n-khân（又别列津的"世系表"，同上书；页324—325）。

第一章　第十一节

〔1〕俺巴孩的名字，符拉基米尔佐夫的对音是Anbaghaï（《蒙古社会制度》，页53）。伯希和先生作Ambaqai（《通报》，1929，128）。拉施特写作Hambaqâî-Qâân（原文，XIII，页34）。（按：《元史》作咸补海罕，亦作罕布海）

〔2〕《秘史》第179节的把儿坛把阿秃儿，在《萨囊彻辰书》中作Bartan-baghatour（页60，I.15）；在《拉施特书》中作Bartân-bahâdour（XIII，原文页48，I.10）。忽图剌有时被称为忽图剌合罕（《秘史》，第48，51，58节），有时称为忽图剌汗（《秘史》，第122，179，206节），可见蒙古的诗家们对于所有这些身后的帝室尊称，采用中国的习惯，是徘徊不定的。在《拉施特书》里面（XIII，原文页58，I.1，同页43，第十行）作Qoûtoûla qâân。合答安，G.B.博士读作Ghad'an（现代蒙古文作Ghadagha）。关于脱朵延，见于《秘史》第51，81等节的，G.B.博士提到蒙古词tödögen或tödegen。在《拉施特书》里面，合不勒的儿子们的名字写作：Okîn Barqâq（贝列津采用了不正确的读音，作Barqân），Qoûtoûqtoû moûngour,

Qadân bahâdour, Qoûtoûla qâân，和Tôdên ottchigîn（《拉施特书》，原文，XIII，页56—58）。（按：合不勒有子七人，见于《秘史》第48节的次序如下：斡勤巴儿合黑、把儿坛把阿秃儿、忽秃黑秃蒙古儿、忽图剌合罕、忽阑、合答安、脱朵延斡惕赤斤。）人们知道qaan这一词是qaghan（合汗）或qa'an的缩写。

〔3〕俺巴孩系被主因人（Djouyin-irgen）所执并送给金人，主因人是一个塔塔儿人的部落，在蒙古人和捕鱼儿湖以及呼伦池（Khouloun-nor）的塔塔儿人之间（伯希和，《通报》，1939，128）。

〔4〕这里所说"合答安太子"，关于"太子"（taïchi或taïdji）这个头衔源自中国这一点，参阅伯希和，《通报》，1939，44。

〔5〕《秘史》第53节原文："你每（们）将五个指甲磨尽，便坏了十个指头，也与我每报仇"海涅士译为："bis er seine Fingernägel Weggerieben hat"（《Wörterb》，75）。这种词句重见于第276节。（按：《秘史》第276节，窝阔台责骂贵由的话里面也有，"使他戍守异国，去攻打像山一样的城池，直到十个手指甲磨光！使他戍守远方，攻打坚固城池，直到五个手指头磨掉"。——译文据《蒙古秘史》，策·达木丁苏隆编，谢再善译。）

第一章　第十二节

〔1〕忽图剌在下面跳舞的大树，《秘史》第57节描述它是"鬅鬆的树"（Modoun saqlaqar）。

第一章　第十三节

〔1〕对于十二世纪中叶的蒙古王国的文献。伯希和说，"欧洲的汉学家们至今研究得很不够。"（《通报》，1930，25）关于这一段历史的中国史料，伯希和转引已故的王国维的著作，在同书他已经提

到（《通报》，1929，126—128），这个著作的名称是《辽金时蒙古考》。

〔2〕关于把阿秃儿这个头衔。《秘史》里面的Ba'atour（把阿秃儿），在文字作baghatour（把哈秃儿），在语言作bâtour（拔都儿）。上面说过拉施特的对音作：bahâdour。

第一章　第十四节

〔1〕《萨囊彻辰书》，页62，行13，说："Kiyod Yasoutou Bordjigin oboghtou，或支族（牙孙）omoughtou属于孛儿只斤氏族，乞牙惕是孛儿只斤的支族（sous-clan, obough或omough）（G.B.博士）"。他同时提起注意"Kiyod"的写法曾经《萨囊彻辰书》，这是满洲的译法，海涅士本，页35，I.5作：Kiyot；但是同书单数蒙格秃乞颜（Menggetu Kiyan）和《秘史》213节的"Munggetu Kiyan"相同。《秘史》63，67，120节里面，单数Kiyan（乞颜），多数Kiyat（乞牙惕）。人们知道拉施特常作Qiyât（奇攸特）（例如贝列津本，XIII，页53的原文第七行）。

〔2〕我们习惯用塞尔柱人的写法为"Toghroul"，但是客列亦惕王在《秘史》104—108，110，113，115，126，133，134等节，常常被称为脱斡邻勒（To'oril），例如104节："Karäyid-un To'oril ongqan"（客列亦惕部脱斡邻勒汪罕）。上面已经提到To'oril就是说Toghoril，是突厥词toghril的蒙古化，指肉食的鸟，例如"鹰隼"（autour）。而且贝列津如果在他的拉施特本里面先读做Toghroul（"部落"，98—99），后来他用Toghrîl来代替（"本传"，原文，页173，I.15）。中国的对音为：脱里。

〔3〕关于额儿客哈剌的名字。额儿客（Erké）在蒙古语中指"权力"、"帝王"。哈剌（Qara）在突厥语中和蒙古语中都是指"黑色"。

〔4〕斡惕赤斤（Ottchigin）是"守护家中灶火的人"——。我们看到其对音作"Otchigin"成为习惯，但是较准确些要作Ottchigin，这是根

据突厥词源Od-tigin，“火的王子（守护者）”（Prince (Gardien) du feu），有如Od-qan，“火的王”。参阅波普，Asia Major，II，页132。在《拉施特书》中（例如XIII，页58，原文，第一行）确是作Ottchigin。在《萨囊彻辰书》中，作utchuken，例如页60，I.116：“Daritaï utchuken”。

〔5〕也速该把阿秃儿的兄弟们（把儿坛把阿秃儿的诸子）在《拉施特书》里面，是Mûngedû Qiyân（《秘史》中的忙格秃乞颜），Nekûn tâïchi和Darĭtaï Ottchigin就是《秘史》中的捏坤太子和答里台斡惕赤斤（《拉施特书》，XIII，原文，第82—83，《秘史》，50，120）。

〔6〕关于拙赤哈撒儿的名字。我写Qassar而不随对音的需要写作Qasar，为的是要避免法国读者不免将它读做“Qazar”。哈撒儿这一词指一种狗（海涅士，《Wörterbuch》，页62）。可注意的是，诺垓（Noqaï或Noghaï）这个本名，它是金汗帐一个著名宗王的名字（一1299），其意义也是“狗”（海涅士，《Wörterbuch》，页118）。诺垓这一词的多数Noqaïs成为在俄罗斯草原东南，金帐汗国的一个分部的名称。

〔7〕《秘史》没有说也速该的次妻的名字。斯密特以为在《萨囊彻辰书》里面读到这两个名字：“Ghowa-Abaqai”和“Daghasi”。但是G.B.博士提到这里面有相反的意义。“应该将《萨囊彻辰书》斯密特刊本，页62，Ⅰ 10—11原文读为dörben Kulelgun: Tumelun-ghowa abaqai ba: daghasi qatoun-etche törugsen Begter Belgetei qoyar-lougha djirghoughan bolbai；这就是说：四个儿子和公主（abaqai）帖木仑—豁阿；以及两人（其他）别克帖儿和别勒古台，他们是一个次妻（daghasi qatoun）所“生的”。作为结论，Daghasi不是像斯密特所相信的那样，以为是一个人名，它是指“次妻”。

〔8〕关于此注所说成吉思汗和他的兄弟们的年龄差别，这一行《秘史》文字也经海涅士译出，Untersuchungen，页31，VII。

〔9〕人们常常提到帖木真生时右手握着一块凝血（bara'oun Ghar-tour）具有民间的故事的重要性。至于习惯上的译法（一块像红石子的血）G.B.博士说，这不是逐字翻译《秘史》，《秘史》仅仅说："在右手（帖木真的）有一（块）凝血，其大等于做骰子用的凸出骨（Chevile à jouer aux dés）"。《秘史》中的Chi'a，蒙古语中的Chighai实际上是指"牝羊足下凸出的骨及其它……"，人们用它做游戏的骰子（参阅上文）。海涅士（《Wörterb》，页138）译Chi'a为"Knochenstein (Beckenknochen) Zum Spiel"。

〔10〕王国维考据证明《蒙鞑备录》并不是像人们到现在所相信的以为是孟珙所写，此书是赵珙所写。参阅伯希和《通报》，1929，165—166以及1930，13。

〔11〕"我读做Dei Setchen（特薛禅）［翁按：校正本作为"托音色辰"（Do-i-setchen）i读作e］，这个名字一般写为Dai Setchen（德薛禅）。用tö字来翻译这个字（在《元朝秘史》里面）是将母音a除去。而且用tö，在古时连带音尾K，在十四世纪中国北方语言中还有i的尾，这是尾音的最后残迹，就像le p'ags-pa可以证明，这个字的对音，在后面写一个Y。例如：Djang dhiy tchölge，"Tchang-tö（彰德？）地方"。参阅沙畹，《通报》1908，pl．24，No．LIV"（莫斯达，《Ordosica》，47）。

〔12〕也速该对德薛禅说"他（帖木真）怕狗 = noqaï Yatcha sotchiqou"。（《秘史》，66节）就是在这种难以臆造的细节上，《秘史》足称为成吉思汗传记的无可比拟的史源。

〔13〕关于蒙力克的名字。海涅士（《Wörterb》，180）读秘史著录的名字为Mounglik（《秘史》，68，69，130，168，202，204，244—246）。G.B.博士以Moungliq或Mounglig代之，接近于突厥词Mounglouq，此言"经过考验"。

〔14〕关于察剌合的名字，Tcharaqa或Tcharougha，参考蒙古字tcharougha，此言"踪迹"。

〔15〕关于本节附注最后一条。可以将成吉思汗的“幼年”和契丹创业主耶律阿保机（872—926年）的幼年对比，阿保机的故事，Rolf Stein有报道在他新近的关于《辽史》的论文，见《通报》，1939年11月，页46。

第二章　第一节

〔1〕在《秘史》第48节，也速该被指名为乞牙惕的一员，称之为乞颜，“Yesugei kiyan”（“也速该乞颜”）。

〔2〕关于成吉思汗母亲的名字。伯希和先生写道：“这是一个例子，各种史源对于词的前面有没有H，彼此不同。诃额仑（Hö'älun）是《秘史》所采用的成吉思汗母亲名字的形式。Hö'älun照通常的拼音似为Hölun。但是在《元史》第一章，这个名字写做月伦（Yue-louen（元史亦作谔楞），即Ulun。《拉施特书》作Ulun或Ölun。《阿勒坛迭卜赤》和《萨囊彻辰书》写做O'älän (Ö'älän) 或U'älan”。（伯希和，《H发音的词》，（Mots à h initiale, aujourd'hui amuie, dans le mongol des XIIIe et XIVe Siècles，《亚洲学报》，1925，I.230）。

〔3〕关于斡儿伯等所说的话，G.B.博士按照字义译为：“听任这个母亲和她的儿子们留在营盘里面，你们出发（ne'udkun，“起营”，“收拾行李”）。不要带着他们和我们一起！”。这个决定被认为Arghatcha，即是“使用诡计，不容等待，迷惑良心”，对于寡妇诃额仑而言。

〔4〕关于塔儿忽台乞邻勒秃黑的名字。海涅士先生（《Wörterb.》182）的对音为Targoutaï Kiriltouh = Kiriltouq。符拉基米尔佐夫（《蒙古社会制度史》，页37）读做Targhoutaï Kiriltouq。《拉施特书》（别列津，XIII，页145，原文）作Targhoûtây Qiriltoûq。

〔5〕G.B.博士提起注意，中文译本的《元朝秘史》是唯一对我们说到，母后“月伦”命令他的部下武装起来的书。蒙古原文的《秘史》

丝毫没有说到诃额仑有这样事。（翁按：谢再善译本《蒙古秘史》也没有说这样事）。

〔6〕关于此注。耐人寻究的是，《秘史》和《拉施特书》（别列津，“部落”，表XXVIII）不同，没有提到阿答儿，即合答安之子塔尔忽台乞邻勒秃黑之父。

〔7〕在《秘史》第78节的文字里面，诃额仑对她最长的两个儿子说，qoyar kö'uked uyen“杀人凶手（baraqsat）！当你们生时等语……”。这一段责备的话是史诗的很生动的风格。将这两个少年杀人者比做猛兽是用“ene”这一字，就等于用“这个”“这些”表达，这就是说：“你们的行为就像虎跳下坡，狮不自制其怒气，蟒蛇生吞它的饵，海青鸟冲自己的影子，雄驼吃自己的小骆驼的脚跟，狼冲向饵……除去我们自己的影子之外，我们没有朋友（那可儿）”。关于本书注(11)。《萨囊彻辰书》的原文，被斯密特所误解，将帖木真和哈撒儿比为“母狼吃自己的胞衣”（qarbisoun-iyan，《萨囊彻辰书》，页64，I.18），“海青（Chingqour）冲自己的影子”（G.B.译本）。

第二章　第二节

〔1〕这一段帖木真退到帖儿古涅山顶的“浓密森林”（chikui）的故事，有如《秘史》79至80节所述，我们感兴趣的特别是腾格里，（天神），不断地对这位英雄提出警告。三天之后，帖木真牵着马的缰带准备逃出泰亦赤兀人所包围的帖儿古涅山：这时他乘马的马鞍散落（morin atcha eme'el ino mültüredjü qotchortchu'u）。之后，马的肚带松弛。他于是了解这是天在警告他（Tenggeri itqan），因而退回。又过了三天。他再作冒险的尝试，取道林中小路：一块和帐房一般大（Qocciliq-un tedüi）的白石（tchaghan guru）落下来挡住通路（amasar-a böklen unadju'u）。又一度上天警告这个前程远大的青年不要往前。成吉思汗的传记，自《秘史》至于《萨囊彻辰书》，遍载

这种预兆，由于腾格里的启示用以拯救并引导它的特使。关于这一点，成吉思汗的生平在蒙古传说里面表现得有鲜明的宗教色彩。

〔2〕这一段帖木真被泰亦赤兀惕人枷（bouqa'ou）起来的故事是使我们最好地领会蒙古诗家们的艺术的一段。这个纪述，从一个场面跳到另一个场面，有如非常富于色彩的图画，趣味不断增加，一直到这位英雄的最后脱逃。于诗家作品所用的有音调的重叠语之外，和欧洲或印度的史诗一样，这里也有直接对话。对于这些人物都予以强有力的渲染，虽然并不过火，而且都在那里动作。这就是其中的帖木真，一个野蛮青年，很有诡计和决断。他利用泰亦赤兀惕人去筵宴，只剩一个力弱少年看守的时候，用枷重击他的脑盖，将这个狱卒打得半死；之后，不管这个枷系在颈上，他飞奔向斡难河旁边的一处森林。他跳下水去，让他自己浮在奔流之上，仰卧式以背（Gedergü）向水，有他的面部露出（ni'ur ile）（《秘史》，第81节）。

在第82节，泰亦赤兀惕人觉醒了。他们集合起来，奔走并且立刻组织一个在树林里面和斡难河的堤岸合乎程式的追捕，这是月圆的时候（上面刚说过这是在夏季），人们看见一切如同白昼（udur-metü sara'ul-a）。机缘凑巧，看见这个逃亡人的不是他的死敌泰亦赤兀惕人，而是速勒都思（Suldus或Suldäs）部人锁儿罕失剌，这个速勒都思部是泰亦赤兀惕人的属部，他对帖木真没有同样的家族仇恨。经过堤岸，他看清水花里面藏着的人面。他动了怜悯之心，喃喃自语："这是因为他有先见之明，因为他眼光明亮（nidundur iyen qal-tu），因为他脸上有光（ni'ur-tur iyen geretu），所以泰亦赤兀惕两个兄弟妒忌这个孩子"。可注意的是，蒙古诗人们关于这一点证明帖木真目光有威力。

"他鹰隼般的眼有逼人的光芒"，也有关于面貌发光的话，以为是由于天神降临，"就像黄狗"从帐幕天窗进来，神秘的祖先孕育了整个氏族。

锁儿罕失剌走过河岸未停，还是低声地说："不要动，我绝不至将你交给他们"。

然而泰亦赤兀惕人顺着河岸穷追不舍。他们又来了。这个逃亡人终究要被发现。锁儿罕失剌，保持着谨慎，但有勇气参预其事。"在黑夜里如何寻了？再回原行的路上去，将不曾见处仔细挨排寻，明天天亮再来这里，我们不至不能搜出他，这个带枷的人（buqa'utu gu'un）那里去。"（按：这里锁儿罕失剌所说酌照《秘史》原文译出）巡逻队走了，善良的锁儿罕失剌再经堤岸喃喃自语，以能使帖木真听见的声音说道："他们已走，直至明天早晨才会再来。离开这里回到你母亲那里！若见人时，休说我见你来！"

一般青年人将要听从这个劝告不再进一步做。而帖木真要更好的利用这个机会一直到底。当他独自一人时候，他对自己说，锁儿罕失剌的两子，沈白和赤老温，当我被囚的时候对我表示同情。"或者他们今晚可以脱去我的枷？锁儿罕失剌不是已经隐藏我么？他们或者可以终于救了我？"顺着斡难河岸，他往寻锁儿罕失剌的营帐。他听见打奶的声音（büle'ür）人们将母马（esüg）的奶倒进去。他进去……锁儿罕失剌对于这个不受欢迎的拜访当然是愤怒，如果被泰亦赤兀惕人发觉，可能将他当做逃亡人的同谋者而杀死他。"我不是叫你回到你母亲那里去么？"当这个时候，锁儿罕失剌的两个儿子，沈白和赤老温，为说动他父亲的怜悯之心就以小鸟（chiba'uqan）做比喻，逃出樊笼，避入丛草（buta），而丛草救它的性命……他们解开这个囚人的枷，为了灭迹，将它投入火中，之后，他们指给帖木真一个满载羊毛的车子（nunghasatu tergän）为躲藏地方，还叫他们的妹妹合答安照顾帖木真。

但是危险还远远没有过去。三天之后，泰亦赤兀惕人又来了。感觉奇怪找不到这个逃亡人，他们疑心锁儿罕失剌藏匿了他。看见这个车子，就是帖木真屈身躲藏的地方，他们开始在羊毛内寻找并掀开羊毛。在他们还在翻动的时候，锁儿罕失剌冒着生命的危险，但是还能

够行所无事地又一次成功阻止了他们："这样热的天气，什么人能够躲在一包包的羊毛之下而不闷坏呢？"巡逻队又走开了，没有寻找到底。锁儿罕失剌幸免于祸，对帖木真说："你几乎害了我！现在回家去吧！"他给帖木真一匹乾草色的面白的小牝马；还没有配过种马——但是没有鞍——和一只烤过的小羊，备路上吃，一张弓，两枝箭——但是没有打火石——显然要等到这个青年的影子已经消失在河的那边的时候，他才吐一口气。

〔3〕赤老温这一词（tchilaghoun, tchila'oun, tchilon）的意义，在蒙古语的各阶段，指"石"。我们在《秘史》里面看到这一词用为两个人的名字：第84—85、162—163节及其它节指的是成吉思汗的部将；第236节指的是篾儿乞惕人的王子，脱黑脱阿之子。突厥词tach（答失）也是指"石"，也用做许多突厥人名字的缀成部分：Timourtach（帖木儿答失），Bektach（别克答失），Yarouqtach（玉龙忽答失）等等。

第二章　第三节

〔1〕古连勒古（gurelgu）从词源说，指一种"大蛇"，而只鲁格（djirüge）此言"心"（海涅士，《Wörterb.》，53和91）。原文说："他们寻找新驻帐地方于古连勒古山里面，这个山是位于不儿罕山前，在阔阔淖儿，小山合剌只鲁格之上，桑沽儿河的沿岸"（G.B.的译本）。换一句话说，他们的驻帐地是靠近阔阔淖儿，这个地方，在合剌只鲁格山，位于桑沽儿河岸。哈剌只鲁格（Qara-djirugen）（逐字译为"黑心"）所以就是一座在古连勒古山地区（"大蛇山"？）的小山，这座山矗立于不儿罕山前。所有这些地点无可考。只有说到不儿罕山使我们联想这是在三河之源，在现今肯特山地区。

〔2〕帖木真家被盗去的八匹骟马是chirgha。G.B．博士译chirgha aqta为"乾草黄的马，惨白色"。

第二章　第四节

〔1〕Tchetcher（扯扯儿）——undur（山），G.B.博士说是由于Tchektcher-undur（扯克撤儿山）的写错，海涅士也这样说（《Wörterb.》，页174），关于这座山，在《秘史》第61，67，94，142节提到。

〔2〕此注在蒙文原文为"Keluren-muren-u teriu'un bourgi ergi-de"，就是说："在不儿吉岸畔，靠近客鲁涟河源"（G.B.）。

〔3〕Djartchi'oudaï ebugän（札儿赤兀歹老人）ourtchou（背着）ku'urge-ben（他的打铁风箱）。

第二章　第五节

〔1〕关于篾儿乞惕人掳去孛儿帖。"他们将她拖下车（imayi tergen etche tchirtchou）"（《秘史》，第101节，海涅士，《Wörterb.》，82）。

〔2〕关于脱黑脱阿这个名字，看伯希和，《亚洲学报》，1920，I，164。"在蒙古人统治的时期，脱黑脱阿常被称为脱脱（在中文里面）（T'o-t'o = Toqtô）；但是还有土土哈（T'ou-t'ou-ha）这个名字（《元史》，页128）（按：这里页数指译本），很可能相同于"T'o-t'ou-ha"，见于《宪台通纪》。这个形式或者引到Toqtougha de Toqto a的拼音"。（伯希和，《通报》，1930，24）。

〔3〕关于兀洼思篾儿乞，参看莫斯达，《Ordosica》，页32，No.8。

〔4〕察合台的名字，这里再提到蒙古词写法是"Tchaghadaï"。我们通用的Djaghataï这个形式是后来的突厥-波斯形式。

〔5〕海涅士（《Wörterb.》，57）译不儿罕山的qaldoun（山）之意为"山坡"，"斜坡"，"前山"，"Abhänge"，"Felswande"。

〔6〕成吉思汗跪了九跪，G.B.博士说，原文说是朝着太阳九跪：naran yesun-te sögödtchu（《秘史》第102节）。此外，satchouli这一词不但说洒马奶，有如人们有时是这样狭义的译它，也是说献米谷（G.B.）。海涅士在他的这一方面译satchouli为"Streuopfer，洒马奶"附加形容词"satchouli otchi'ouli okgou, Streuopfer und Gebet darbringen"（《Wörterb.》，131）。

〔7〕使人奇怪的是，在帖木真、客列亦惕王脱斡邻勒和札木合所结成的以夺回帖木真被篾儿乞惕人劫去的妻为目的的阵线中，《秘史》第105至110节承认，这是札木合以最有智谋的战略家、有创造才能的领袖出现在我们面前，其它两人服从于他。请看所记的细节——：帖木真使哈撒儿和别勒古台去对客列亦惕王者脱斡邻勒说："三姓篾儿乞部落出其不意地攻我，劫去了我的妻。汗父呵，帮助我救她回来。"脱斡邻勒大体上回答说："去年，你来献你的黑貂与我的时候，我答应帮助你重新收集你的人民。我现在要帮助你夺回你的妻孛儿帖。告诉我的弟弟（de'u）札木合，他驻营在豁儿豁纳主不儿。在我的这一方面，我将起兵两万做我们的右翼，札木合也带一样多的人来做我们的左翼。"于是帖木真使哈撒儿和别勒古台到札木合那里去，札木合允予协助。更好的是札木合自专地制定了进兵策略：篾儿乞部的三个首领各自分散。脱黑脱阿在不兀剌客额儿（这个地名G.B.博士用"雄驼的草原"来译它）；答亦儿兀孙在塔勒浑岛（岛，ral，阿勒），这是在鄂尔浑河和色楞格河之间；而合阿台答儿麻剌，是往黑森林（Qara-hoï）去的，这时候在合剌只客额儿〔这个地名G.B.博士译为"水流不冻（在冬令亦然）的草原"〕。依照札木合所定的计划："直赴勤勒豁河。我们以木筏（sal）渡河，我们出其不意地下临敌人的营帐（yourte）将它推翻［erkin e'ede ino ambourou da'aridjou，第105节的末段文字，海涅士译文颇动摇不定，有时作（《Wört》，页46）：erkin e'ede"Hauptgerust, Hauptträger des Zeltes"，有时作（同上书，页6）erkin e'ede amburu da'ariju,"an den Türrahmen

stossen dass er einstürtz”。鲍乃迪的译文给人的印象是下临篾儿乞人营帐就像从帐顶的天窗进去一样。]；“我们俘掠他们的妻子，我们仆倒他们营帐的支柱”。在下一节，就是106节，札木合还说：“我立起大纛远处可见；我击起黑牛皮做的鼓声音震到远处（qara bouqa-yin arasoun niyar buyisen burkiren boukoui dao'outou kö'urge-ben deletbe bi）；我骑上我的黑色骏马；我穿起像钢铁一样硬的衣（战衣）；我拿起钢枪；我扣上桃木做的箭……”。之后，札木合向他的“长兄”（aqa）脱斡邻勒汗和他的安答帖木真指出他们所应走的路线。脱斡邻勒要到不儿罕山前和帖木真相会，然后两人同赴斡难河源附近的孛脱罕孛斡儿只地方，札木合自己上趋斡难河岸也要到达此地，在这个地方会师（G.B.博士译孛脱罕孛斡儿只——在后来蒙古语里面作Boutoughan或baghourdjid—为“小骆驼的放牧地”。

第107节向我们叙述这个计划的执行。脱斡邻勒汗领两个土绵（tumet）（两万人）出发。经由不儿罕山，他到达，照海涅士所译，客鲁涟河岸（ergi），或者无宁是到达客鲁涟河的不儿吉额儿吉（Bourgi-ergi），这个地方见于《秘史》第96至98节，当说到帖木真在结婚之后迁移营帐从桑沽儿至这个地方。鲍乃迪以为不儿吉是一座山，有如《秘史》第96节所说，位于客鲁涟河源附近，G.B.博士也译为“不儿吉悬岸”（看本书注(20)）。没有等候脱斡邻勒，成吉思汗于另行抵达不儿吉之后，先行顺着统格黎河岸到达不儿罕山，在这个山的脚底下驻营。当这个时候，札木合已抵乞沐儿合小河（qorqon），靠近那里，他也在一个乡村名叫阿亦勒合剌合纳（Ayil-qaraqana）的驻下营盘（阿亦勒，此言“游牧营”；合剌合纳，此言“荆棘”）。

虽然如此，帖木真取得了和脱斡邻勒汗以及他的兄弟札合敢不的联系。这三个人于是前行向斡难河源，到达会师地点孛脱罕孛斡儿只。他们在那里遇到了札木合，札木合已经等候在那里三天，对于他们的迟到提起责备。

这次战争（《秘史》第109节）的经过是按照札木合的计划进行。同盟者们，从勤勒豁河出发，到达不兀剌客额儿（G.B.博士译，即“雄驼的草原”），袭击脱黑脱阿别乞的营，将他们妇女和小孩掠做奴隶。脱黑脱阿别乞从睡眠中惊起，几乎被擒。如果他幸免于被擒，是因为有渔人（djigatchin）和黑貂的猎者（boulouqatchin）及时地报告他说侵入者由勤勒豁来了。他因此能够和答亦儿兀孙同逃，由色楞格河下趋，直抵巴儿忽真。

我重提这一件事的细节，因为它表达在这个时期札木合显然是地位优越于客列亦惕王脱斡邻勒（还称之为长兄，而不称为父亲），尤其是对于帖木真。不但《秘史》证明他是战略的创作者（帖木真和脱斡邻勒对于这个战略执行得不够好，札木合不受拘束地责备他们的迟到），而且《秘史》将史诗里面最美丽的战歌之一由他口中说出来。而这个蒙古文件突然在它叙事之中引入札木合，但忽略于告诉我们札木合如何到达这样地位。

《秘史》也没有告诉我们札木合和帖木真如何在彼此年轻的时候认识的。这个未来的成吉思汗，在“幼年”时候不乏生动的插曲。任何人没有提到这位英雄和札只剌惕人的首领、他的要好安答中间的老交情。这是在孛儿帖分娩之后，几乎是在这两个人结果终于分裂的前夕，我们才由于回溯既往而知道这个旧日友谊的详情（第116节）。在出兵惩罚篾儿乞惕人回来之后，他们共同驻营豁儿豁纳主不儿，追溯许久以来他们是盟兄弟（erten-no anda）。

这个旧日兄弟情谊，现在只须重温（anda toungqouldoudjou）。这是在帖木真十一岁时候，他们交换最初的礼物，这是是鹿骨（quraltuq chi'a）的玩具，是在斡难河冰上（Onan-o mulsun-tur）游戏之用的。这样一个友谊，何以当帖木真幼年艰苦日子里面没有有来援助他呢？蒙古的诗家们有没有故意将这个将来要成为这个英雄的劲敌的青年人，把他所有尽过的义务的纪念予以勾消呢？《秘史》在它外表上的丰富诗意，或者有很多巧妙的脱漏和故意的缄默。

〔8〕关于赤勒格儿所说的话。G.B.博士译qalisou körisu为“树皮”（remarquer l'allitération）。海涅士这个同样词句为“残皮”（Hautreste, Fellabfälle）（《Wörterb.》，58。）

〔9〕“斡耳朵（ordou）这一词经证实在古突厥语中的意义是“营”或“宫廷”。从突厥语，它传给中世纪的蒙古人，拼音为ordou，后来又说成为ordo”（伯希和，《通报》，1930，208）（翁按：《元史》卷106，成吉思汗宫廷有四个“鄂尔多”（ordou）孛儿帖属于第一鄂尔多，忽兰、也遂、也速干，分别为第二、第三、第四鄂尔多。）

第二章　第六节

〔1〕G.B.博士译：“札木合送给帖木真，鹿（qouraltouq）、骨制的髀石（chi'a），帖木真送给他铜溶的或是黄铜发音的髀石（tchingghoultoukou Chi'a）而（在十一岁时候交换）他们变成为盟兄弟（anda）”（《秘史》，第116节）。稍后一点，也是根据《秘史》116节：“札木合送给帖木真一个用两个牛角钻眼粘成的响亮的号筒，帖木真送给他作为交换的是，几枝箭，其箭头是柏木做的”（G.B．译本）。

G.B.博士附带说明，《元朝秘史》，1908年本，将这两两蒙古词汇yöriyen和ghodoli，都译做“响箭头”。海涅士，《Wörterb.》，页64和171，译qodoli这一词为“Pfeil mit knöchernem Ende (Kerbe?)，头是骨制的箭（encoche, cran?）”，而对于这个第116节的这一段形容词全文，“ortcha manglaïtou qodoli”译为“柏木头的箭”，译yor这一词为“骨制的响箭头，tönende Pfeilspitze aus Knochen”。G.B.博士以为“yöriyen”在这个地方只能是指“喇叭”、“号筒”。而且这是从他们少年时代，帖木真只有十一岁时候，他和札木合相结拜，在这个时候，他们在一起以髀石为游戏，有如《秘史》第116节对我们所说。（海涅士，《Wörterb.》，139）。令人奇怪的是，上面说过，这个幼时友谊，《秘史》到这两人决裂的前夕才用回溯既往的形式提到。

〔2〕G.B.博士关于速别额台这个名字（subötäi）联想到蒙古词subegetei，此言“大腹（Ventru）”。海涅士先生（《Wörterb.》，136）译sube'e为“Lendenhöhlung, die Weichen”。G.B.博士改正海涅士对音的Sukeken（速客该）（第120节）为Sukegen，这个地方的Sukegen-u，被解释为Sukegei的多数，部落的名称。而且他以为Sukegeidje'un（速客该者温）是同一个人，译做“者该——晃答豁儿的儿子速客该者温，属于速客该（Sukegen）部落的来了”。同样情形，对于后面一个名字（我们在这列举之中没有提到）：“Tchagha'an-ou'a（察合安兀洼），属于Ne'ut（捏兀歹）部（即“游牧者”）”——关于Djoungso（种节）这个名字的各种写法，Djoungsou、Djounsai, Djoungchai, Djoungchwai，参阅伯希和，《通报》，1930，43（这个词可能源自中国的头衔“元帅”）。——关于只儿豁安（Djirgho'an）（蒙古语djirghoughan，此言“六”），G.B.怀疑他是否实际指一个人名。

〔3〕豁儿赤所梦见的牛（uniyen）说是qo'aqtchin或gho'aghrtchin，这个形容词，海涅士译做“惨白色”，“灰色”（《Wörterb.》，64），而G.B.博士译做“美”。可注意的是这是诃额仑以及孛儿帖的老仆妇的本名（按：指豁阿黑臣老妇），见《秘史》第98和100节，我们在上一节提到的。——至于这头牛在“豁儿赤的梦兆”之中的，mouquoular gho'a（或qo'a）huker，G.B.博士译这一段文字如下：“一头健美雄牛无角，跑来带着一条大柏木（gerluge），这是它从帐幕底下掀出来的”。这位作者提起注意，柏木是长寿的象征（关于这种树“cedrela sinensis”，参阅伯希和，《亚洲学报》，1925，Ⅰ，218）。海涅士译gerluge为“帐幕的桩、支柱，Uuterpfosten des Zeltes”。——可注意的是豁儿赤为了赋与他的解救民族的幻像以更高的评价，开始先说札木合和帖木真一样是神圣（boghdo）祖先孛端察儿的后裔，原则上不应将札木合除外……但是这时候有幻像的昭示，帖木真不要再受家族关系的拘束：“但是属于奇

迹，我看见上天示兆（dja'arin），云云……”。这个白牛用角（mürgüle'et）触札木合的车（ger tergän）；当它这样做的时候，白牛折了他的一只角（öre'ele eber iyen ququradju），而向札木合要求还它的角，疾呼并以蹄抓土。之后，这头牛呼唤帖木真，天（Tenggeri）地（Qadjar）决定（eyetüldüdjü）帖木真为国（oulous）君（edjen）。“我传达上天的预兆，这是我亲眼看见的！”

〔4〕此注中撒察别乞这个名字，海涅士先生有时读做Setche (Sätchä)-beki（《秘史》，第49节），有时读做Satcha-beki（《秘史》，第122节以下）。G.B.博士读做Satcha，“有如我们所能掌握的最古老的材料所说的”。Setche-domoq。可能是另一个词。符拉基米佐夫有两种拼法（《蒙古社会制度》，页214）。但是《元史》作薛彻别吉，这就使我们倾向于Se-tche（或Sä-tchä）的读法。

〔5〕关于主儿乞的族名。《秘史》更迭地写做Yurki（49节）Djurki, Djurkin（第122，130—133，136—140节）。而在第49节“原文称为忽秃黑秃主儿乞的，这同一个人在第132和139节，则称为莎儿合秃主儿乞。《拉施特书》（别列津，XIII，原文，页54）称他为莎儿合黑秃禹儿乞（Sorqaqtou-Yurki）。而在新近重新找到的蒙古原文，在和第49节相符的文字里面，则作Djorqatou-Yurkä”（伯希和，《通报》，1930，200）。符拉基米尔佐夫以为可以将Qoutouqtou-Yurki和Sorqatou-Djurki统一起来成为Qoutouqtou-Djurki（忽秃黑秃主儿乞），包括两种形式《Obchestenniy stroy mongolov》，页49）。G.B.博士说，主儿乞（Djurki）是突厥字禹儿乞（yurki）的蒙古语拼音（参考，畏吾儿语的Yil，在蒙古语为djil（“年”）；突厥语的yasaq，在蒙古语为djasaq（札撒）（“法令”）”；突厥语的yarligh，在蒙古语为djarliq（“任命状”或“保护状”）；突厥语的yam，在蒙古语为djam（“驿站”）等等……）。

〔6〕《秘史》第120节（并见于第213节）的塔儿忽惕（targhout）部落名称，参阅伯希和，《通报》，1930，页30。

第二章　第七节

〔1〕关于成吉思（-“汗”）这个头衔，其词义可能含有“海洋”的意思，看《秘史》第280节的词句“达赖-音可汗海以内的皇帝，即周围都是海”。［翁按：可能也有“天上天皇，地下人皇”的意义（God in Heavern, The khakhan, The Power of God, Mean The Sea of the Emperor of Mankind）。

〔2〕此注中的曲鲁克，科瓦列夫斯基译Kuluk为“不可动摇”，但是海涅士（《Wörterb.》，105）译为“英雄、巨人”（复数为kulu'ut）。

〔3〕关于速别额台这个名字。“在蒙古文写做Subugätäi，在《元朝秘史》的蒙文本里面作Subu'ätäi，而真正的读音为Subötäi或Subutäi（速不台）”（伯希和，《亚洲学报》，1930，I.163）。海涅士先生由《元朝秘史》对音写为蒙文Sube'etai。实际上，《秘史》文字有时作Subä'ätäi（120，124，195，199，202，209，221，236，257，262，270，274，277各节）有时作Subägätäi（209节），有时作Subätäi（199节）。

第二章　第八节

〔1〕斡列该不剌合Olegäi-boulaq的意义：Ölegäi（斡列该）为“摇篮”，boulaq（不剌合）为“源”。

〔2〕阿剌兀惕土儿合兀山（按：本节，札木合由此山进攻成吉思汗）G.B.改海涅士，129节，的Ala'ou'out（tourqa'out）为Ara'ou'out（tourgha'out），这是araghou的复数，指“植物稀少”。

〔3〕木惕客脱塔黑（按：此人报告成吉思汗，札木合的进攻），Mutké—totaq = mutke“I'outarde”（“大鸨”）。伯希和先生读做Mulke（木勒客）。

〔4〕《秘史》第129节（有关于锅煮俘虏事）的文字：Qariqoun Tchinosoun kö'udi dalan togho'od boutchalqadjou。其意义是：回时，札木合把赤那思（Tchinos）的王子们（kö'ud，《元朝秘史》译为“大王”）用七十（dalan）锅（togho'od）烹煮（boutchalqadjou）。赤那思（其复数为tchino）即“狼”，在《拉施特书》里面，认为是氏族的名，在尼伦各部落之中有一条：“赤那思人也叫做“Néguz”（“部落”，别列津译，页11，又专目，同上书，页188）。可注意的是，在同节（《秘史》第129节）下文，《秘史》说札木合割下捏兀歹察合安的头（teri'un boqtoldjou）挂在马尾（morin-o se'ul-tur tchirtchou）。而捏兀歹察合安是说“捏兀歹（Ne'ud或Neghud或Neghus）部落的察合安”。这个部落在《秘史》第218节仅仅以捏古思（Neghus）的写法提到。被札木合这样杀死的捏兀歹在《秘史》120节曾被表扬为第一批归诚者之一，当帖木真和札木合分裂，这些人在这两个竞争者之中选择了帖木真。后来，成吉思汗不忘捏兀歹为他尽职而死，在1206年的库里尔台上，任命死者的儿子纳邻脱斡邻重新集合捏古思部落的人（《秘史》，第218节）（按：这里所说见本书第三章第一节）。G.B.博士以为ne'ud（捏兀歹）这一词指“游牧人”，其词根和动词Ne'ugu一样，而这一词指“出发”、“卷起营盘”。上面说过，赤那思（Tchinos）即“狼”。

〔5〕关于蒙力克的名字。G.B.博士提议用Moungliq或Mounglig代替Mounglik，在突厥语中是“经过考验”。关于他的七个儿子（dolo'an Kö'ud）参阅下文第三章第七节。

第二章　第九节

〔1〕《拉施特书》中所说的札敢不（Djâgamboû）（“部落”，页98）在《秘史》里面（第107—108，142，150，152，186，208节）总是作札合敢不（Djaqagambou）。关于这一个问题，伯希和先生写道“我觉得札字（dja）很像是西藏语里面的rgya，指‘广大’，或简单是

“r Gya”指中国。西夏人或唐兀人似乎以“Ja”（j＝dz）的名称认识中国人，这和西藏语“r Gya”等同。——至于敢不（gambou），别列津认为即系藏文的mkhan-po，其读音实际就是khambo（堪布）指“主人”、“老师”，但是这个具有宗教意义的头衔在这里不很适当，人们也可以联想到sgam-po，此言“成功”、“完善”。此外，我们在这里不应当忘记这个头衔来自西夏，可能包含其它意义”。（伯希和，《通报》，1930，50—51）。这个“唐兀”式的头衔可以由具体情况说明。我们曾见，这个未来的札合敢不，一直到那个时候被称为克烈（《拉施特书》，XIII，页107），当他幼年时，曾被唐兀人或西夏人所俘虏，拉施特已经找到这一类的词源在他的名字或头衔里面，（djâ，此言“国”，gambou，此言“荣誉”：在波斯文字为Amîr-i vilâyat或Amîr-i mou'azzam）。

〔2〕这个客列亦惕人Altoun-achouq（阿勒屯阿速，阿勒屯阿倏黑）在《秘史》（第152节）所用的的确是一个突厥名字：此言金盔（G.B.之说）。

〔3〕额勒火脱儿，在《秘史》作Elqoutour（第152节），在《拉施特书》中，作Ilqoûtoûr（别列津译，XIII，121，原文，页196）。

第二章　第十节

〔1〕豁里真（Qoridjin）等于豁邻（Qorin）氏族的妇人，豁邻的意义是二十（翁按：大概蒙古人常用数目字为名字，其后在元朝之时，汉人名字亦习用数字。）。忽兀儿臣（Qou'ourtchin），de qou'our, qoughour（忽兀儿），此言“琵琶（？）拨弦乐器”（G.B.）。

〔2〕关于别勒古台和不里孛阔的争吵，《秘史》131节说得很详细。不里孛阔（不里力士）拉别勒古台的右袖（Qantchoud iyen Chimaliqaqdaqou）完全将它扯下（qangqas tchabtchiqou），因此他的肩膀露出；之后，用弯形的剑（uldu'er）砍他，伤了他的肩（在肩

骨）。别勒古台并不反击，但是成吉思汗坐在树荫之下筵宴看见了这种情形。责备别勒古台的懦弱，他冲上去，手执木杵，——这是一部分包着皮革蒙古人用以捣奶于桶（ituges）里面的木杵（bule'ut）——他将一切人（achigilaldouqou）痛打。

第二章　第十一节

〔1〕金人对于蒙古各部落的蠢动感觉不安，由于抵抗成吉思汗联盟的结成或由于成吉思汗和汪罕两人霸权的建立，《长春真人西游记》所说足资证明，在1190至1196年之际，金人又加强长城守备之在张家口附近者。（韦利译，页63）

〔2〕G.B.博士对于北京朝廷封给成吉思汗的札兀惕忽里（dja'out-qouri）头衔，提议以下词义：札兀惕（dja'out, djaghoud）指百人为一组（dja'oun，“百”），忽里（qouri）（看阿剌忽失-特勤-忽里，Alaqouch-tégin-qouri这个名字）是一个指挥官的头衔，接近于qouriyaqou这个词，《秘史》第111节和164节证实其意义为“集合”、“再排整队伍”。札兀惕忽里的意义为“百人组的指挥官”具有“一旗之长”（chef de Bannière）的意思，如果成吉思汗在这个时候地位重要，他当然要拒绝这个头衔。（翁按：夏特真引用纲目，谓这官衔为招讨使。）

〔3〕被塔塔儿人遗弃而被诃额仑母亲收养的小儿穿着貂皮做里的衣（boulouqa'ar dotorlahsan heligebtchi，《秘史》，第135节）。人们曾见貂皮（boulouqan，其复数为boulouqat）在蒙古财富里面所起的作用。至于鼻子上的金圈（altan e'emek dorebtchitu），在蒙古习惯上也不乏特性。

第二章　第十二节

〔1〕脱黑脱阿之子名脱古思-别乞，是依照符拉基米尔佐夫（《蒙古社会制度史》，页49）的读法。《拉施特书》作Tôgûz（“部落”，73）。

〔2〕关于篾儿乞惕王子豁都这个名字，伯希和先生读做Qodou（《亚洲学报》，1920，I，162）。马迦特在《库蛮考》（页223，附表）里面读法相同。

第二章　第十三节

〔1〕关于可克薛兀撒卜剌黑这个名字，在《秘史》第159，162，163，177，189，190，194节作Kökse'u Sabraq，同书第163节对音为Köksegu Sabraq，在《拉施特书》里面还是作Kôksâkû Sabrâq，XIII，原文，页184，被别列津读错为Kôksâkû Sarâq（撒剌黑），“部落”，111。

第二章　第十四节

〔1〕关于乃蛮国王太不花的名字或头衔为“塔阳”（Tayang），G.B.博士以为这是tayanghou，即“宫内侍臣”的缩写，在哈剌契丹人里面也惯用这个词，它的词源是畏吾儿突厥词tayan，即“倚仗于”的意思。参阅《Brockelmann书》，页192；巴托尔德，《Vorlesungen》页138。（按：“塔阳”是《秘史》的译音，《元史》作太阳罕，亦作迪延汗，多桑谓“太阳”为“大王”（Ta-wang）之讹。——译者）

〔2〕关于不亦鲁黑这个名字，自从别列津和迦恩写为Bouyourouk以后成为习惯，等于Bouyourouq。但是《秘史》第158，177节作Bouyirouq，符合于突厥词源（伯希和，《通报》，1914，234）。拉施特，于呼唤语之前，作Boûyroûq（“部落”，页99）。——在突厥语，“Bouyirouq，来源于动词bouyour，“命令”、“指挥”，

指“总司令官”（马迦特）。在畏吾儿突厥语中，也有bouyrough这个词。

〔3〕乞湿泐巴失（Qizil-bachi）（按：本节，不亦鲁黑被赶，由乌泷古河至乞湿泐巴失湖），在突厥语中的意义为“红头”。

〔4〕关于谦谦州这个地名。“这个复名所产生的问题曾经马迦特（《库蛮考》，页135）讨论过。据此寻究，“谦谦州”（Käm-Kämtchiyut）这个地方等同于《元史》的“谦州”，即叶尼塞河上游地区。北方伸长直达安哥拉河（Angara），东南直达色楞格河。这个民族的名称似乎包含两条河流的名字，就是Käm（谦母）和Kämtchik（谦母赤克），此言Oulou-Käm（大谦母）和Kämtchik（小谦母）。因为拉施特在词形上作Kämtchighud，志费尼作Kämtchihud，马迦特推想这个名字包含谦母和一个部落名称Tchik（赤克）在内，此言“谦河的赤克人”。伯希和先生不同意这种解释（伯希和，《亚洲学报》，1920，I，173）。《长春真人西游记》称这个民族为俭俭州。“出良铁，多青鼠”。（韦利译本，页124）（按：语见《长春真人西游记》卷下，指其地，并不以为是族名。）

〔5〕关于额垤儿阿勒台这个地方，《秘史》161节在这里作Eder-Altaï-yin Beltchir，因此海涅士译为：额垤儿阿勒台山谷之隘（《Wörterb.》，14），beltchir意为“峡谷”。别列津将《拉施特书》原文读做Ydour-Altaï（译文XIII，页115）。但是波斯原文（页186，行11）作Ayd(e)r或是Altây。

〔6〕撒阿里客额儿（Sa'ari-ke'er）在后来的蒙古语作Saghari-kegere，在鄂尔多斯，作Sârikêr，照G.B.博士的译法，此言“驴皮的沙漠或草原”。海涅士（Wörterb.，页130）提出：挤牛乳或出牛乳的场。我们将要看到，好几个地方，彼此距离很远，都被《秘史》用此名称它。（翁按：蒙文谓黄曰Sari，撒阿里客额儿可能是黄色草原。）

〔7〕伯希和先生提起《秘史》对于桑昆这个名字，作Sänggum，不作Sänggun（《通报》，1930，22，又页45，注3）。他附加说"初期蒙古，Sänggun或Sänggum并不像人们先前所期待的这个名字是源自中文"将军"（tsiang-kiun）有如在鄂尔浑碑文所曾见，而是源流于"相公"（siang-kong）（出身好的人们），和拉施特所要证明的一样"（《通报》，前引，页46）。（翁按：Sänggum是契丹语详稳或详衮的对音，不是将军或相公的对音，辽人所谓详衮，是一军事统帅的长官，似乎兼管民政。）在他还原的《秘史》文字里面，伯希和先生读客列亦惕桑昆的本名为"你勒合"（Nilqa）（《秘史》，第165，166，167节），这种读法和海涅士先生（《Wörterb.》，页178，180）一样，但是《拉施特书》作"亦勒合"（Ilqa），就像《元史》和《圣武亲征录》一样。伯希和怀有疑问，亦勒合和你勒合是不是代表两种方言的不同形式，"亦勒合，例如是客列亦惕的特殊形式，你勒合是蒙古语的真正形式"。关于畏吾儿-突厥字Sänggum，必须提到F.W.K.Müller所提出的考证，《Zwei Pfahlinschriften aus den Turfanfunden》，柏林，1915，页6，1.5，和页23，1.15。

〔8〕关于帖列格秃（Telegetu）隘口（amasar），可以做这样推测，照海涅士先生在第162节和177节的读法，应该回复为第136节的迭列秃［Teletu, (amasar),］。这两处所说，都是指同一隘口（amasar）。

〔9〕特勤忽里（Tegin-qouri），这也是在客列亦惕专用名词里面的一个突厥名字。

第二章　第十五节

〔1〕汪忽哈忽赤，拉施特在记载泰亦赤兀惕人（"部落"页186）里面作Angqoû Hoûqoûtchoû。阿兀出把阿秃儿，见于《秘史》第141，142，144，148节。

〔2〕本节第二段末引拉施特所说的话时候有一个问号，因为这个作者说，塔儿忽台乞邻勒秃黑在这个时候死去，而《秘史》，从它相对的日期则说，关于这个泰亦赤兀惕首领的死，是在这以后的事（参阅本章第十八节末段）。

〔3〕关于月良兀惕秃剌思这个地名，伯希和先生将Ulängut-Turas代替了别列津错读拉施特所作Engout-Touras (XIII，118)，《圣武亲征录》在这里作"月良秃剌思之野"。伯希和先生于同时在《秘史》第144节的一行错文重新找出这个地名："泰亦赤兀惕人在斡难河的彼岸月良兀惕秃剌思准备好军队，列成阵势，并说：我们交战吧！"（伯希和，《〈蒙古秘史〉里面一行被改变的蒙古文》，《通报》，1930，200—202）。

第二章　第十六节

〔1〕斡亦剌惕人首领忽都合别乞，符拉基米尔佐夫读做Qoudougha-beki（《蒙古社会制度》，页49）。G.B.博士提到蒙古语qoutougha此言"刀"。中文作忽都花别吉。

〔2〕《秘史》第141节在这里说到阿勒灰泉（阿勒灰不剌黑），泰亦赤兀惕人在这个地方附近集合，而在后面第153节，在对塔塔儿人战争时候说到一条河名兀勒灰失鲁格勒只惕（Oulqoui-chilugeldjit），而在第173节，在对汪罕战争时候，在答兰捏木儿格思附近的合勒合河旁边，也说到这条河。

〔3〕"在刊河流入阿儿浑河的地方"（"Kan muren Ergune tchitqouqou china'a"）（《秘史》，第141节）。一般情形，沐涟（muren）是指河流颇为重要的，而刊河，依照巴鲁克（Baruch）所说只是阿儿浑河的一条小支流。［按：这里的Argoun（阿儿浑）河，中文《秘史》本作额尔古涅河。］

〔4〕阔亦田，在《秘史》中作Köyiten，在后来的蒙古语中作Kuïten，此言"寒"、"冻"（在《秘史》第143，147节，阔亦田是个地

名，在第207，213节是形容词）。人们知道qorghan或qorqan（豁儿晃），此言“积木之中的隐蔽处”。

〔5〕乃蛮人回到的阿尔泰山前面他们的领域，《秘史》第144节作Altaï-yin ebur。

〔6〕关于兀勒灰昔勒只兀术惕这个地名，别列津编的《拉施特书》原文，页202，读做“Oulqoui Childjîoûdjoût”，并有另一种形式“Childjioûldjoût”。他的译文（页125）作“Childjiouldjout”。在他的注里面，页291，他考虑到一种还原形式，符合于《秘史》第153，173节，作Oulqoui Chilugeldjit（兀勒灰失鲁格勒只惕）。

第二章　第十七节

〔1〕者勒篾发现一桶“酪”（Taraq）。蒙文Taraq dji'uregu是说“以水调酪”（海涅士，《Wörterb.》，145）。

第二章　第十八节

〔1〕关于者别属于别速惕氏族。斯密特译《萨囊彻辰书》，页381，其对音为：“Dschebe或Jebe der Bessed”。《秘史》，海涅士的对音，在第47，119，120，138节里面作Besut，在第47和53节里面作Besutäi。Ligeti（《初步报告》，页217）写道：“者别是Besud或Busud人”（G.B.博士）。别列津将《拉施特书》的各种手抄本在这里都读做Ysût（亦速惕）（“部落”，页11和207）；但是（同书，页301—302）他提到Djisud（只速惕）的写法（其单数为Djisun），见《萨囊彻辰书》，182。在蒙古语里面，djisun（只孙），复数djisud（只速惕）指“颜色”，也指“外表”、“外面”、“美丽”（海涅士，《Worterb.》，91）。这个名字是可能的，而Yisun（亦孙）的复数Yisud（亦速惕），此言“九数”似乎不对（G.B.博士）。但是别列津（“部落”，页11）举出Yisut的另一种写法（在这个字的本身已经是不

可能）：Bliut，这个字由于Bisut的重加标点，使我们仍然回复到蒙古史源的Bésut或Besed。符拉基米尔佐夫（《蒙古社会制度》，页9，注10）指出说，《拉施特书》中的Yisut（亦速惕）其实就是蒙古原文的Bésut（别速惕），而海涅士在他的《秘史》本子里面，到处都读做Besut（第47，119，120，138节，和Wörterbuch页173）。由此可见，其它的读法都是由于写错，因为在阿拉伯书写里面的一个错误标点所致。现今鄂尔多斯的一个氏族还使用Beset这个名字，莫斯达神父说，这就等同于《秘史》的Besud，莫斯达《Ordosica》，页37）。

〔2〕忽巴合牙地方，海涅士先生在《秘史》第148和151节读做Qoubaqaya。更为正确一点可以读做Qoubaqaï。

〔3〕失儿古额秃属于巴阿邻（Ba'arin）涅惕出古惕（Nitchugut）部落，这是《秘史》第149节所说，此言"赤裸的巴阿邻人"（nitchugut的单数nitchugun指"赤裸"，海涅士，《Wörterb.》，116）。

第二章　第十九节

〔1〕关于也客扯连这个名字，此言伟大的扯连（Tchéren le Grand），《秘史》里面有好几个人都叫这个名字。G.B.博士将蒙古名扯连与西藏语ts'e-ring，"长寿"相对照。事实上，十七世纪至十八世纪许多东方蒙古王侯都取"Tchéreng"（策凌）这个名字，例如Galdan Tchéreng（噶尔丹策凌），系1727至1754年的准噶尔王，以及Tchéreng Dongdoub（策凌敦多卜）。《秘史》里面所记载的这些人物叫做"Tchéren"（扯连）。

〔2〕本节第五段有漏字，"命令木华黎……"应读为"命令博尔术和木华黎……"。

第二章　第二十节

〔1〕本节第四段，桑昆所说的话，我们是根据鲍乃迪所译的中文《秘史》，即《元朝秘史》的原文而撮要的。G.B.博士对比165节的蒙古原文，他这样的译它："如果我们家族（ourough，"亲属"）中的一个人到他们家，她应当面向帐（yourte）的深处而站，在门的旁边（ala'ouna bayiqou）〔这是仆役们所站的地方之类〕。但是他们家族的人，当她们来我们家，能够坐在帐的深处，在右边（qoyimar）〔即是说，帐内尊位〕，面向着门"（《秘史》165节）。［翁按：这里G.B.博士所解释是对的，所以《秘史》原文（谢译本）跟着还说："一定自尊自大，轻视我们"，但格鲁塞误解为桑昆轻视蒙古人，而将克列亦惕公主比做贵妇，蒙古公主比做奴仆。］

〔2〕别儿客额列地方。"在Berké-elet地区，（"困难的沙"），Djedje'er山（undur）的北坡"。

〔3〕关于札木合对桑昆所说的话。《秘史》，第166节，G.B.博士译为："如果你不将他（及时）除去，你们中间（有一天）将要发生什么事？"

〔4〕忽察儿和阿勒坛说："我们要杀死诃额仑母亲的长子，而将其它人抛弃，任凭他们的命运支配"。老人们（ebuges）和贵族们（noyat）赞同说：必须"执成吉思汗的手（qar ino qardaqou）并绑他的脚（köl ino köldegu）"。可注意的是，这里的文字是用重叠词句行文。——我是依照海涅士的译文（《Wörterb.》，61和103），他译qar qardaqou为"die Hände festhalten"，译köl köldegu为"den Fuss fesseln"。

〔5〕阿勒坛的弟弟（Altan-ou de'u）名叫也客扯连（《秘史》，第169节）。参看关于也客扯连，《拉施特书》，别列津译，页131，和原文，页211，第一行，在这个地方别列津对音为Djaran（等于Tcheren），连带不可避免的错误写法：Béké Djâoûân和Yéké Djoun。

〔6〕不合台，乞剌台。伯希和先生说："《秘史》第168节在这里认做两人，不合台（Bouqataï）和乞剌台（Qirataï），但是这个折开为两如果在原文是这样，乞剌台可能是差讹的结果，或是在对音者所用的手抄本里面有错误，或是这个对音流传下来有错误。新近发现的蒙古文手抄本，实际上写为Bouqataï Kitchighoutaï，显然这个手抄本也有错误，但是在这个地方，Qitchat的tch任何情形是被保留了"（伯希和，《通报》，1930，26）。

第二章　第二十一节

〔1〕乞失里黑这个名字，《秘史》，第51，169，170，187，202，219，都作Kichiliq，但是正常的写法应作"Kichliq"，伯希和先生在《通报》，1930，32，之说。别列津编的《拉施特书》，原文页211，行13作Qîchlîq。G.B.博士注释："这个词或者是突厥词而以Kichi，即"人"做词根，lig，含有所有"财产"的意思。因此，不管《秘史》怎样，应该写为Kichilik"。

〔2〕G.B.博士所译的《秘史》第169节的原文，在这里说："纳邻客延命令他的管马人（adoutchi，海涅士译为Pferdehirt）乞失里黑往牵（从牧地）两匹马来，这两匹马叫做Merkidaï-tchagha'an（篾儿乞惕的白色）和Aman-tchagha'an-ke'er（紫色白面），因为他将要一夜驰马至于天亮。乞失里黑到那里去并将这件事告诉（他的伙伴）巴歹说：'这是完全对了。立刻通知帖木真吧！'。他们（在牧地）获得这两匹马（上面说过）白色和紫色的，装好鞍，将它们拴住，杀死一头羔羊并将它烤熟，骑上马夜里出发。就在这一天夜里，他们到达成吉思汗地方"。

〔3〕卯温都儿山，《秘史》170节，海涅士读做Mao undur。别列津在《拉施特书》原文的相同地方（原文，页212，行7），读时不用母音，作Môâ'ndûr并且对音为Moandur（译文，页31）。G.B.博士以"马山"（les hauteurs de ma），代替《秘史》第170节的Ma-

undur。这一行文字指出，成吉思汗的退却，以卯山（或卯温都儿）为障蔽（Mao-undur-un geru'er godolouroun），海涅士译，（《Wörterb.》，页50）。

〔4〕《秘史》第170节原文先说成吉思汗安置Ouryangqat（“Ouryangqadaï”）（兀良哈，兀良哈歹）部的Djelme-ou'a（者勒篾-ou'a）在卯温都儿山隐蔽地方哨望，随后这个后卫部队（tchaqdou'oulsoun）派遣巡逻队（qara'oulsoun）侦察客列亦惕人的近前。第二天，在早晨（manaqarchi），蒙古军又出发前行直至日落时候（naran kelberi'ulgu）。于是抵达合剌合勒只惕的沙［les sables de Qalaqaldjit (Qalaqaldjit-elet)］〔G.B.博士译为“滚热的沙”〕，在这个地方休息进餐。当是时，蒙古将阿勒赤歹的管马人之一Tchigidaï Yadir（赤吉歹也迪）在放马吃草时候，看见尘土飞扬，这是敌人近临卯温都儿山的南面（ebur-iyer）所致，这些飞扬的尘土升高穿过（da'arin）红柳（Houla 'an-bourouqat，忽剌安不鲁合惕）地方。

他报告敌人的来到……不久成吉思汗自己也看到尘土飞扬。他叫人牵来马匹，缚好肚带，命令上马（Morilaqou）。他这样是要避免一切意外。关于这里所说的忽剌安不鲁合惕这个地方，可以提到现今蒙古词bourghasoun，指“沙邱的柳树”。不鲁合惕（bouroughat）这个词，据G.B.博士的注解，是近代蒙古语bourghat这一词的古语的复数。忽剌安“红”是十三世纪的蒙古语，传给现代蒙古语以oulaghan这一词，这是通常情形去掉发音的H（伯希和：《亚洲学报》，1925，I，217）。《拉施特书》中在这里作Hoûlân-boûrqân以及其另一种形式Hoûlân-boûrqât（别列津本，原文，页212，行9至10）。海涅士（《Wörterb.》，页22）译bourqasoun为“Ormes, écorce d'ormes, Ulmenrinde”。

〔5〕失鲁格勒只惕这个地名，《拉施特书》的手抄本别列津在这里读做“Chîlûûldjîût”（原文，页212，行7），由此贝列津对音为“Childjioudjout”（译文，页131，I.26）。这就是《秘史》第153，

173节的Oulqoui—Chilugeldjit（兀勒灰失鲁格勒只惕）。寻找与此名字相同，也是由兴安岭流出而流向戈壁的河流，我在现今的地图（Stieler新出版地图75和76）上，只看到Childjin河，它流向东北，北纬44°，东经116°。但是这条在当时无疑是很近金国边境的河，似乎其位置是在人们向北寻找的，即向Oulchin或Azergan方面寻找的军事行动，要向南许多。

〔6〕上面说过G.B.博士译《秘史》第170节的合剌合勒只惕额列惕为"滚热的沙"。《拉施特书》手抄本，为别列津所遵照的是作"Qalâldjîn-elet"（原文，页212，1．13），然而手抄本E，举另一种形式（同上书），特殊形式"Qalâldjît"，这个形式无非是《秘史》所说的名字的缩写。

〔7〕阿赤黑失仑这个名字。G.B.博士说，或者是突厥-蒙古语的同源词atchiq（阿赤黑）在畏吾儿突厥语中指"愤怒"；chirun（失仑）在蒙古语中有chirugun这一词，指"粗暴"、"严厉"。

〔8〕只儿斤人在《秘史》里面被称为"勇士"（ba'atout）。在同一节斡栾董合亦惕人（Olon-Doungqayit）G.B.博士译做"很有威严的人们"，和dongqayiqou，（此言"有威严的气象"）词根相同。他们也被称为"勇士"。《元史》使我们回复到其单数的，董合（Doungqaï），而《拉施特书》，别列津，"部落"96和106作复数的对音Toûngqâyit（董合亦惕）。

〔9〕豁里失列门太子是mingghan tourgha'out的指挥官（uduridun），即客列亦惕人的"一千护卫"，《秘史》第170节特别提明。下文要说到成吉思汗也组织这种护卫队。伯希和先生提起注意，tourghaq这一词，其复数为tourgha'out，"护卫"在突厥语里面已经有过Qoutadghou bilig, Radlov, III, 1457（伯希和，《通报》，1930，29）。

〔10〕关于忽剌安不鲁合惕这个地方。海涅士译本的《秘史》第173节，在这里作Houla'an-bolouqat，和《秘史》第170节的Houa'an

bourouqat不同，是另一个地方，这种分别，海涅士在他Wörterbuch，页178，还是这样写。因此就有一个地方叫做"红色貂皮（boulouqat）"，另一个地方叫做"红柳（bourouqat）"。然而人们可以推测，这里所说，还是指红柳这个地方，因为上下文字指出这一次还是在卯温都儿山（Mao-undur-un ebur-iyer）的南面。

〔11〕关于合答安答勒都儿罕。《秘史》第174节在这里所说妇人合答安答勒都儿罕，是锁儿罕失剌的女儿（第146节称为Sorqan-chira-yin okin Qada'an，）。我们在上面说过（第二章第二节）泰亦赤乌属部，速勒都思（Suldus或Suldäs）部的锁儿罕失剌，与他的两个儿子沈白与赤老温一道，当成吉思汗年轻时被泰亦赤兀惕加以桎梏的时候，曾搭救了成吉思汗。沈白和赤老温当时曾叫他们的妹妹（duyi）合答安照顾这个逃亡人（《秘史》，第85节末）。《秘史》第120节又提到合答安答勒都儿罕这个名字，同时也说到她的长兄（aqa）和幼弟（de'u），于成吉思汗和札木合分裂之后，他们在许多首领之间，于该晚投到成吉思汗这一方面（看上面本章第六节）。但是在第120节，将合答安答勒都儿罕的名字归于塔儿忽（Targhout）（Tarqoud-oun Qada'an-Daldourqan）这个部落，而妇人合答安属于速勒都思部。在《秘史》第146节，我们重见这个妇人合答安，有戏剧性的一幕。这是在和泰亦赤兀惕人大战之后，成吉思汗几乎丧失性命："在一个山上，一个穿红衣的妇人（houla'an de'eltu eme）大声哭喊成吉思汗。成吉思汗听见。他问什么人这样喊。这个妇人答道："我是合答安，锁儿罕失剌的女儿。人们（泰亦赤兀惕人）要杀我的丈夫，请来救他！"成吉思汗快马而来，投入她的臂（teberildübe）。但是合答安的丈夫刚刚被杀死。军队驻扎过夜。成吉思汗叫合答安坐在他的旁边。同节，即第146节继续说，第二天，合答安的父亲锁儿罕失剌和者别来投成吉思汗。锁儿罕失剌和者别两人都是泰亦赤兀惕部脱朵延（Tödöye, Tödöyen）的隶属人（haran）"。成吉思汗向锁儿罕失剌提起从前当被囚于泰亦赤兀惕人的时候，他和他的一家人搭救

了自己，但是也问他们为什么等到这样久才来归附。关于这个问题，锁儿罕失剌答道："我如果早些来，泰亦赤兀惕首领们将要杀死我的妻子，驱散我的畜群和马（adu'un）"。合答安丈夫的被杀就足以证实这个话。——最后在第174节，在成吉思汗和客列亦惕人初次作战的第二天，我们看到妇人（eme）合答安答勒都儿罕由客列亦惕人的营盘来到成吉思汗的营盘，没有携带她的儿子或是和她的儿子分开（kö'un etche qaqas），告诉成吉思汗敌方的情形。在这个征服者的平生中，这种来自妇人的友谊表示他心理状态的一面，值得提出。

〔12〕《秘史》174节，客列亦惕将军阿赤黑失仑对汪罕说："蒙古人么？他们的偌大一半（Mongghol-oun olon kin）和札木合、阿勒坛以及忽察儿一起的已经在我们这边。帖木真那里（处境是这样困难，所以）的每个骑士只有一匹马（没有从马或后备马匹）。他们只靠森林的树木障蔽……我们收拾他们就像马粪（morin-o djounda'oul metu）。

〔13〕埋忽亦勒答儿于斡峏讷屼山的半崖之上。海涅士指出keltegeï qada有"半山"、"半坡"的意思（《Wörterb.》，98和55：keltegei，"山岅或斡峏讷屼的山石"）。G.B.博士也提出：在斡峏讷屼的斜坡的石上"。

〔14〕在合勒合河流入捕鱼儿湖地方。《秘史》第176节特别指明这是在合勒合河进入捕鱼儿湖的河口（Qalqa-yin Buyur-na'our-tur tchitqouqou houdja'our）。

〔15〕海涅士（《Wörterb.》，68）译qoroqan（缩写：qorqan, qorqon）为，"Bach，即"小水流"、"小溪"。《拉施特书》（别列津本，译文，页134，135，原文，页217）每次提到作"Tungé-nâwour Qôrqa-qôrôqân"，这是将统格（Tungé）译做一个湖（na'our），而他随即增加同意义的词"小水流：qôrqa-qôrôqân"。至于这个小河的名称，G.B.博士以为它可能来自tunggé，这是蒙古stipa pennata的名字，指"生在草原上的粗长的草"。

第二章　第二十二节

〔1〕“汗呵！我的父亲”。人们可能趋向于直译为“罕父呵”。

〔2〕勺儿合勒昆地方。《秘史》第177节特别指明：“在勺儿合勒昆的红山”（Djorghalqoun-ou houla'ano'oud bolda'oud）。

〔3〕波斯文和中文的记载中，关于汪罕杯子的颜色不同。《秘史》说：kökö tchong（来于中文的钟）“（小）青杯（无柄）”（《秘史》，179节，海涅士，《Wörterb.》，103）。G.B.博士是这样译蒙古原文的：“从前（这是我们的习惯），起身之后，我们去饮（彼此一样）罕父的小青杯。因为我比你起早，你妒忌我。让我现在还饮罕父的杯子吧，否则，这将于你不利。”

〔4〕对阿勒坛忽察儿等所说的话。“不要让任何人（kene ber）占据三河之源（qourban mured-un teri'un）”。号召蒙古各氏族的团结以保守客鲁涟河上游、斡难河上游和土拉河上游的故土，这是很富特色的。《秘史》第179节所揭示的“成吉思汗的声诉”，是一种外交文件，既巧妙又善于词令，和上一节所说的毫无逊色。这位征服者对每一个联盟者说所应说的话，采用适当的论点。在这里面使用一系列的手腕，非常适合于解散对方的团结，就在这上面，这个蒙古人首领最后取得胜利，因为札木合、忽察儿和答里台果然中途抛弃了汪罕。可以推想，成吉思汗的论点曾在联盟者中间散布了互不信任。

〔5〕《秘史》第178节说，汪罕剌自己的小指头（Chigi qourou'ou，近代蒙古语为chigtchigei qouroughou），用一把剪指甲的小刀（onoubtchi kitoughai,“Messer zum Einkerben”（参阅E．海涅士，《Wörterb.》，125）。汪罕随后将他的血装在一个小桶或树皮做的小号角里面（utchugän daqtai，海涅士译做“kleine Büchse aus Birkenrinde”，《Wörterb.》，31）。

第二章　第二十三节

〔1〕《拉施特书》，别列津本，原文，页215，行9，写巴泐渚纳为Bâldjîoûna。《秘史》第182，183，208节作Baldjouna。这个词可能和蒙古文字里面baltchigh意义相同，baltchigh指"沼泽"、"洼地"（"marais"）。突厥词baltchiq指"烂泥"（《Brockelmann》，页29）。我们在《秘史》第24节已经看见，孛端察儿顺着斡难河岸而到巴勒谆阿剌（Baldjoun-aral），即"巴勒谆岛"居住（参阅伯希和，《通报》，1936，页398）。同样情形，《秘史》第129，201和218节提到答兰巴勒主惕（Dalan-baldjout），常被译做"七十个沼泽"。——巴勒谆（baldjoun，复数为巴勒主惕，baldjout），"沼泽"，十三世纪的蒙古语，由此可见是等同于现今的baltchigh这一词。至于成吉思汗退兵所至的地名，正确的蒙古词形式是巴泐渚纳（Baldjouna）（伯希和，《通报》，1929，378）。——在这里可以提到，为欲在蒙古找出蒙古史诗里面的历史地点，Borovka和符拉基米尔佐夫的探求还得不到结果。"《秘史》里面的大部分地方的名字，在今天已经不知道"，（伯希和，《通报》，1931，228）。

〔2〕汪古人首领，成吉思汗的附庸，在《秘史》第182，190，202节称之为阿剌忽失的吉惕忽里（Alaqouch idigit qouri）（海涅士写做Alaqou chidigit qouri）。在《拉施特书》里面，别列津本，原文XV，页2，作Alâqoûch tîkîn，和同书，"部落"，页115，作Alâqoûch tîkîn qoûrîn。关于idigit（亦的吉惕），参看亦都护的头衔（idiqout，更好作iduq qout）（"神圣贵爵"、"神圣陛下"），八世纪至九世纪时候的畏吾儿王拥有这种头衔。比这个更早，在八世纪的鄂尔浑突厥碑文里面，W．汤姆生将yduq译做："特使"、"命运所派遣"、"幸福"、"赞美"（汤姆生，《鄂尔浑碑文》，页27—28）。关于畏吾儿的idiqout，参阅Ramstedt，《Mongolische Briefe aus Idiqut-schähri bei Turfan》，见于：Sitzungsber. d.k. preuss. Akad. d. Wiss., Phil., hist. Kl.1909, 843，又伯希和，《通报》，1929，153，在这里面，qut译为"祝福"、"御前"。至于tegin（特勤）这个头衔，无疑是源自阿瓦尔

人（即原始蒙古人），已经见于八世纪的鄂尔浑碑文，著名的突厥汗名叫阙特勤（汤姆生，《鄂尔浑碑文》，73，和沙畹《西突厥考》225和367）。

第二章　第二十四节

〔1〕合剌温只敦山，别列津读做Qârâoûn-Djîdoûn（《拉施特书》，原文XIII，页231，1．3）。海涅士的对音，这座山的名称为Qara'oundjidoun，也见于《秘史》第183和206节（《Wörterb.》，页176）。G.B.博士也读做Qaraoundjidoun并译做"黑色之岅"。《元史》的写成哈剌浑，似将djidoun（只敦）的缀音去掉。

〔2〕阿儿合勒苟吉，"Arghal-geögi", arghal指"乾牛粪"，在戈壁用以为燃料，geögi似指"小钩"（海涅士，《Wörterb.》，页9和49）。人们可以读做Arghal-geügi"。

〔3〕亦秃儿坚，可以改为"Itürken"，海涅士在这里读《秘史》第184节这一词为"Iturgen"。

〔4〕《秘史》第185节在这里说："合里兀答儿和察忽儿罕报告成吉思汗："汪罕毫不提防。见今起著金撒帐（altan terme）做筵会。趁夜里我们驰马，我们乘他的不备"。主儿扯歹和阿儿孩哈撒儿被派为前哨。人们夤夜进行。人们包围（boutchiba）的这个隘道（amasar）名叫折儿合不赤孩〔这个名称，G.B.博士是这样译它：qabtchiqaï（合不赤孩）是"窄狭通道，就像迫处在螺盘一样"，djer（折儿）指"斑点的"、"有点的"〕，这是折额儿温都儿山的隘道。这一场战争历时三天三夜"。第三天，客列亦惕人败退。——由此可见，成吉思汗的胜利由于一定的原因：于整夜进行之后，谨慎地隐蔽，以出其不意的突击，继之以包围敌人，迫他们在隘道之中，有如用捕鼠之器。这一次击败客列亦惕人是成吉思汗事业的有决定性的事件，一直到这个时候，他还是处于低一等的地位，从此之后，他就只和那些军事实力不如他的敌人相周旋。

第二章　第二十五节

〔1〕上下文（《秘史》，第185节）告诉我们合答黑把阿秃儿是只儿斤战士之一（boulghaldoughtchi djirgin），只儿斤是客列亦惕军队的精华。

〔2〕只儿斤人，海涅士先生似乎认为这里所说的就是上文所提到的客列亦惕的部落只儿斤人（《Wörterb.》，页178，说到《秘史》第185—187节时候），这一个部落，拉施特在客列亦惕人专篇之中列为一条（"部落"，页95）称之为Djirqîn。巴鲁克译《秘史》这一段有关词句意义不同：niken dja'oun djirgin-i ökbe"他给（他）一百帐（的人）"。——关于塔孩把阿秃儿，拉施特说他属于晃豁坛（Qongqotat，拉施特作Qongqoyât）部，他的名字是Dâqaï-bahâdour，参阅《拉施特书》，"部落"，214。

〔3〕《秘史》第186节指明，亦巴合（Ibaqa或Ibagha）别乞是札合敢不的长女（egetchimet），而莎儿合黑塔泥是他的次女（doyimet)

〔4〕这位客列亦惕人的公主由此嫁与拖雷，她后来在成吉思汗王朝的历史里面成为这样重要的人物，她在《秘史》第186节叫做莎儿合黑塔泥（Sorghaqtani或Sorqaqtani）。这个名字似乎是Soyourghaqtani的缩写形式，这个字伯希和先生用soyourgha解释，"在突厥语中和在蒙古语中，soyourgha都是用以指上级向下级赠送的礼物或恩宠"（伯希和，《通报》，1930，302—303）。莎儿合黑塔泥这个名字在《元史》作唆鲁忽帖尼［翁按：亦作"缫勒噶塔纳"，为蒙哥（宪宗）和忽必烈（世祖）之母］（按：这是据《元史》卷106，"后妃表"的译音）。在《拉施特书》中对音为Sôrqôqtaî或Sorqôqtaí，别列津本，（"部落"，50和100，本传，原文，页175，行12，以及注91，手抄本的另一种写法正确地作Sôrqôqtanî）。《萨囊

彻辰书》里面，斯密特本，页112—113，作Sorqataïbégi。参阅伯希和《Le vrai nom de Seroctan》，《通报》，1932，页43—54。

〔5〕汪豁真人是"帝王的侍从"人。参阅海涅士，S．V．qodjidaqou和qodjit, Wörterb.，64—65。

〔6〕阿不只阿阔迭格儿这个地名。海涅士更迭地用两种写法：在《秘史》第187节用ködeger，具有"山"的意义，在第191节作köteger，具有"草原"的意义，（《Wörterb》，页103和104）。巴鲁克写做köteger，译做"阿不只合（Abdjiqa）山"。

〔7〕这个乃蛮人首领，在《秘史》第189，194节，叫做Qorisou-bätchi（豁里速别赤）或Ghorisou-bätchi，依照伯希和先生的读法，《亚洲学报》，1920，I.175，176。——在蒙古语，Qori（豁里），此言"二十"。——拉施特称此人为Qorisou-badjou（豁里速拜佐），或者无宁是Qori-soubadjou（别列津本，XIII，原文，页233，行1）。

〔8〕豁里速别赤，的的克撒合勒，在《元史》作"火里速八赤"和"帖迪沙"。涅坤河（ousoun）作"捏辟乌柳河"（按：上三个名字是《圣武亲征录》的译音，格鲁塞误为《元史》）（伯希和，《亚洲学报》，1920，I.177）。

〔9〕关于川勒这一词，有"沙漠"的意义，参阅伯希和，《通报》，1930，19。

〔10〕"他抛弃他的正主（tous khan）"。这个正统的意识在成吉思汗的政治观念当中很突出。常常在《秘史》里面提到，见于第149，185，188，200，220节。这种意识的反响甚至可以在拉施特叙述蒙古大将怯的不花（Kitbouqa）将死在马木鲁克人之前时，对叛变的奴隶们所做的宣言，在1260编目之下（《拉施特书》，Defrémery译，352—353）。

第二章　第二十六节

〔1〕《秘史》第189节在这里说："在天上，日月双明（同样光辉）。

日与月两者并在。但是在地上，怎能有两个王者（qat，乃qan（汗）的复数）？"（G.B.译）

〔2〕"蒙古人（mongghol irgèn）气息难闻（hunor mao'utan）衣服黑暗（qubtchasu baratutan）"。《秘史》，第189和196节之末。使人奇怪的是蒙古史诗竟然记录这种证言。

〔3〕帖篾延客额儿（《秘史》，第190节），"骆驼（temeyen）的草原（ke'er）"（G.B.）。

〔4〕客勒帖该合答地方，"靠近在斡儿讷兀山（Orno'ou）斜坂的乱石（keltegalqada）"（G.B.译）。或作"在斡儿讷兀山（Orno'ou-yin）斜坂（qada）的半途（keltegäi）"（海涅士译，《Wörterb.》，页98和55）。斡儿讷兀山见于《秘史》第175节（对客列亦惕人的战争，在合勒合河地区，捕鱼儿湖之南）："成吉思汗埋葬忽亦勒答儿于斡儿讷兀山的半崖，在合勒合河附近"），而在这里，第191和192节重新提到，附有同样说明〔"成吉思汗驻营于斡儿讷兀山坡（靠近）合勒合河"〕。在我所能够参考的捕鱼儿湖地区的地图上面找不到这座山的名字。

第二章　第二十七节

〔1〕关于军职千夫长这一行文字，逐字直译为千人［mingghan-ou（翁按：似乎即契丹语的"明安"，辽人所语明安是一中级军官）］、百人（dja'oun-ou）、十人（harban ou）之长（noyan，"那颜"）。关于"那颜"（noyan, noyat）这一词以这种意义使用，参阅莫斯达《Textes oraux ordos》，713。

〔2〕关于脱栾，《秘史》在另一节（第265节）指明脱栾扯儿必属于晃豁坛部落（"qongqotadaï Toloun-tcherbi"）拉施特在关于晃豁

坛部落这一条里面证实这一点（“部落”，页158）。参阅伯希和，《通报》，1931，415。

〔3〕G.B.博士说，照字面说，怯薛（kechik）指“值班供职（护卫）”而怯薛丹（kechikten）指“值班的官员”。tourgha'out（是tourghaq的复数）是“护卫队（日班）”。kebte'ut（käbtä'ut）是kebte'ul的复数（伯希和，《通报》，1930，30—31），照字面说，是“守夜的人们”，G.B.博士引起注意说，这是说“使人安眠的人们”。豁儿赤（qortchin）“带弓箭筒的人”，这一词源自qor，“弓箭筒”。ba'ourtchin“司厨人”（？）（按：这里原文作问号，《元史》卷99，兵志：“亲烹饪以奉上饮食者曰博尔赤”，即这里所说的ba'ourtchin）。最后，e'udentchin（ä'udäntchin）是“司阍人”，由于e'uden这一词，此言“门”，参阅伯希和，《通报》，1930，32。aqtatchin是“饲马人”或广泛地指“管马人”，aqta，此言“马”。参阅海涅士，《Wörterb.》，页3，12，66—67，155。

第二章　第二十八节

〔1〕关于速勒迭（sulde），G.B.博士提到《萨囊彻辰书》页106，I.15：“Kegere, adjirgha-yin〔segul-iyer，错写〕kegul-iyer kigsen sulde tchinou”，这是说：“你的速勒迭（“守护神”），以你的紫色而黑鬣黑尾的种马的鬣毛多束编成”。相同的文字见于《阿勒坛迭卜赤》，北京，1925，页47，莫斯达引文，见Textes oraux ordos，北京，1937，页333，注2。莫斯达神父说：“在鄂尔多斯，人们崇拜好几个速勒迭（“守护神”），其中有alak速勒迭，这是说，多彩色的速勒迭。在鄂多克（Otok）旗，有一个qorô速勒迭（sulde qoriya）或速勒迭的圈地，有darqat（达干）守护，监视速勒迭的崇奉。以沙丘的柳树为篱（bourgha soun）做一个圈子，这个神立在中央。这是一个木桅，其端装铁。这个木桅有黑鬣做细绳搓成的大束绕其上。这种束叫做sulde-yin kukul，此言“速勒迭的梱束”或sulde-yin nabdsa，此

言“速勒迭的衣服”。蒙古人说，编这个梱束的细绳，纯用紫色种马和鬣（黑色）和尾的毛，这一种马是献神之用的（ongghoun adjirgha（献给成吉思汗？）”。

〔2〕康合儿合（罕）山，G.B.博士怀疑《秘史》第193节所说的Qangharqan应否读做Qanghaïqan，即“小杭爱山”（Khanghaï）附有“减小”的语尾qan。《秘史》第193节说“在这个地方（tende）〔在撒阿里客额儿类似地方〕，乃蛮的侦察队设立岗位在Qangharqan（康合儿罕）山顶（Qangharqan-o teri'ute Naiman-o qara'oul tende adjou）。而在《元史》，在大致相等的一行文字里面，告诉我们塔阳在杭爱山驻营。这两种史源都是在这个时候对我们说，乃蛮人怎样捉住蒙古人的一匹白马，很瘦，因此他们以为成吉思汗的马队疲敝。

〔3〕“马匹瘦”，aqtas tourouqat boui（《秘史》，第168，190，193，194节）；或aqtas tarqout boui，“马匹肥”（《秘史》，第181，194节）：每次都是由这种观点来决定游牧人应该守候或相反地应该进攻邻人。在《草原帝国》里面，我们屡次看到同样的考虑决定中国人和古突厥“突厥”人的关系。

〔4〕《秘史》第193节详细告诉我们朵歹扯儿必在撒阿里客额儿的军事会议中告诉成吉思汗的话。“我们人少（djöyen）”，朵歹一开始就这样说，这种证言是饶有兴趣的，因为它完全否定了蒙古“群众”是成群的在那里行动的观念。实际上，成吉思汗仅仅带着军队到乃蛮地方，留蒙古“人民”在家，即在蒙古东部。而且这个途程很远，由合勒合河出发，至于将来建立哈剌和林城的地区，承认蒙古马队疲敝可以证明。朵歹继续说：“我们人少，必须停留下来让马匹恢复疲劳。驻营撒阿里客额儿，每人点五个火（taboun qal-no'out），彼此相离（anggida）。”至少是巴鲁克先生这样来翻译这一句，但是海涅士先生理解为：“每人在五处不同地方（taboun-anggida）点火”（这个不同之点，只在文法上面，和语意无关）（海涅士，《Wörterb.》，页8）。朵歹继续说，“由于我们的火，我们使乃蛮人恐惧。人们说我们

人多，而他们的汗从来不曾出门（出征），这是一个懦弱的人。我们的火使他们不知道我们的人数，等到我们的马匹强壮，我们攻打他们的前锋，等语……”。成思汗依朵歹扯儿必的话（也见于193节末）命令点起露营的火。“这一天晚上，乃蛮哨望人从康合儿罕高处看见许多火燃烧，自相传说：“这是错误的以为蒙古人数很少，这是像星一般多呵！”。

〔5〕塔阳对他儿子古出鲁克说的话。这里是依照鲍乃迪译的《元朝秘史》所说。蒙文《秘史》原文第194节在这里似乎不明确。这是由于重叠词句选用一定的词的结果，蒙古人是这样锻炼得坚强和久经战阵，所以他们面对任何危险连眼中的瞳人都不动（Nidun iyen hirmes ulu kin）。海涅士的对音和译文，《Wörterb.》，页76。

〔6〕古出鲁克对他父亲说的话，这里也是利用鲍乃迪依照中文的一段。蒙文第194节似乎简短得多，但是也有这个毁骂的比喻，将塔阳比为孕妇（kundu eme）往小便所（chi'ekui qadjar），和牛到吃草处（beldji'el）（海涅士，《Wörterb.》，页57）。

〔7〕G.B.博士说，我撮要（《秘史》第194节）豁里速别赤对塔阳所说的话：“你的父亲，亦难赤必勒格从来没有让和他同样（勇敢）的人看见他的背或马的后臀”。这句话，G.B.解释说，指这个前乃蛮王在他的伙伴（nököt）面前从来不让敌人看见他的背。海涅士直译为：“从来没有让同样勇敢的敌人看见他的背，等语……”（satcha nokor译为“gleichwertiger Gegner”，《Wörterb.》，130）。拉施特也记述豁里速别赤（作Qôrîsoûbâtchoû）对塔阳说，他的父亲亦难赤汗从来没有让人看见他的背或马的后臀（《拉施特书》，别列津译，XV，3）。由此可见，乃蛮将军所说的话在两类主要史源之中形貌相同。

〔8〕关于纳忽山。《秘史》在稍后（第196节）指明“纳忽昆（Naqou-qoun，Naqou-qoun-no）山（a'oula）”。海涅士（《Wörberb.》，113）试行解释纳忽（Naqou）这一词为“金锭”（复数为naqout，在第274节有chiramal altatan naqout，“黄金块”）。但

是人们怀疑Naqou，或是更好作Naghou是否正确的形式。有人以为这可能是makighou这个词的缩写，这个词的意义为“弯曲”、“肘腕”、“蜿蜒”，说到地面时候，指“弧形”。至于察乞儿马兀惕（Tchakirma'out）这个地点，G.B.博士译做“坏劣”（ma'out，蒙古语maghoud）、“燧石”（蒙古语：tchakighour）。有关的文字（第195节的开始）说：“由合池儿河（Qatchir-ousoun atcha）塔阳动员（godoldjou），从塔米儿河流域下趋（hourou'out）；他穿过（ketuldju）鄂尔浑，到达察乞儿马兀惕，在纳忽山（Naqou-qoun-no）东面山坂（doronadji qormaï da'arin）之上”。稍后一点，第195节，继续上面所说，同样文字指明成吉思汗和乃蛮人的战争开始在纳忽山斜坡之上：（Naqou-qoun-no ebur a'oula-yin qorzmaï kidjin bayidjou'oui）；“我们的前哨（bidano qara'oul）追逐（hulde'et）乃蛮的前哨（Naïman-o qara'oul-i）”。

第二章　第二十九节

〔1〕《秘史》195节的文字指明成吉思汗自率前锋（algintchi）（海涅士，《Wörterb.》，页5）。他的兄弟哈撒儿（Qasar, Qassar）指挥中军（qol），而他的另一个兄弟帖木格斡惕赤斤掌管后备马匹（kotol）。

〔2〕“（狼）赶（羊）直至它们的圈”，qoton-tur gurtele kuldedju（《秘史》，第195节）是一种在草原史诗里面为大家意料中的譬喻。同样的比喻很自然地见于八世纪的鄂尔浑突厥碑文：“我父亲，合汗Eltérés的军队，就像狼（böritägh）而他的敌人就像羊（qoïtägh）（汤姆生，《鄂尔浑碑文》，页101）。

〔3〕札木合形容“四狗”的话。关于“铜额”科瓦列夫斯基字典，II，1525，译chireme, chirim为“混合金属，古铜”。G.B.博士译chirimen为“黄铜”，“以铜为主的混合金属”。“在近代蒙古语中，这是‘溶铁’”。关于“锥舌”，G.B.博士说，如果chibuge这一词在近代蒙古

语指“凿”，“钻锥”，中国人译为“凿子”。中国人译《秘史》第195节这一行文字为：“铜额、凿齿、锥舌、铁心、用镮刀做马鞭”，（按：这里格鲁塞译中文稍有出入，兹照中文《秘史》还原，关于“凿齿”，原书括号注蒙文：dörben noqaïs chi'outchi，关于“镮刀”做马鞭，原书括号注蒙文：ouldou mina'atan）。海涅士先生在《Wörterb.》，162（符拉基米尔佐夫前于他，译法相同）译：“做鞭（mina'atan），他们有镮刀（ouldou）”。

〔4〕札木合说：“帖木真安答……等语”。海涅士将《秘史》第195节这一行文字对音为：“Temujin anda mino gubcin beye ino shiremu'er shirekdeksen shibuge de qatququi a colo ugai'u; temuri yer dabtahsan tebene de qatququi a colo ugai'u”。G.B.博士译为：“那边有我的安答帖木真。浑身像锻炼很好的混合金属，凿子不能穿（任何地方）；像精铁，锥不能入。你看见我的安答帖木真，似饥鹰一般冲向我们么？”。

〔5〕本节第三段，札木合形容哈撒儿的话。鲍乃迪译中文《元朝秘史》（说到哈撒儿时候）：“他的身体大如三个人”。这一句话在蒙文《秘史》里面没有。蒙文《秘史》仅仅说：“这是诃额仑母亲的一个儿子，用人肉养大。他能够吃一个三岁大的、三度长的牛”（按：中文《秘史》说哈撒儿：“身有三度长”）。这里bodo这一词（海涅士译为“Stück Vieh”，《Wörterb.》，页16），G.B.博士以为是指“用以赎罪，做赠品，聘或买未婚妻的牛”。蒙古文字继续说：“他穿三层重叠（或金属的叶）的战衣。他引着三个雄牛在后面而来。他吞一个全人连弓箭筒而不碍在半喉；他吃一个全人而他的心脏跳动和原来一样”（G.B.译）。同上书，页165，行26：鲍乃迪的中文译本说：“他杀一个战士穿过他的甲”。蒙古文字作：Kelkitele ulketele qarbouyou，这就是海涅士，《Wörterb.》，页98，所译为：“Er schiesst mehrere Menschen miteinander durch und durch”。同上书，页165，行28，这个诗篇的最后一段：“这是拙赤哈撒儿，魔鬼（gurelgu）所生”，这

是G.B.所译的。为鲍乃迪所本的《元朝秘史》，译gurelgu这一词为毒蛇（python）。海涅士（《Wörterb.》，53）也将gurelgu译为“一种大蛇”。

〔6〕成吉思汗和乃蛮人的纳忽山之战，结局是有戏剧式的详情。在蒙古人乘胜进攻之前，乃蛮人在黑暗之中奔逃，一簇一簇的坠落山谷深坑里面，“Hundji'u bayitala darultchadju ukuldudju'ui”（《秘史》，第196节），这就是海涅士（《Wörterb.》，79）所译为：他们彼此挤压（坠入山谷里面）而同归于尽，他们的尸体像枯树一样睡在那里。

〔7〕乃蛮人被追至于阿尔泰山（Altaï-yin ölkede）前面，力尽途穷（海涅士译，《Wörterb.》，111，《秘史》第196节：Naiman irgèn-o oulous-i Altaï-yin ölkede mouqoutqadjou qouriyaba）。

〔8〕伯希和先生说，“日班护卫队”（tourgha'out）的组织，以《秘史》为证，在客列亦惕人里面先有，后来为成吉思汗所采用（《通报》，1930，30）。他认为tourqua'out或，tourgha'out这个名称是近今Tourghout（都儿忽惕）族名所本（《萨囊彻辰书》作Torgha'out）：Torghout人的名称，或是纪念成吉思汗，或是客列亦惕人的子孙，取名古老组织tourghaq，在客列亦惕人中间曾经有过。（按：这一条或者是误置此处，应归入上第二十七节注释之内，或者是补充说明客列亦惕人军队组织。）（又按：这里所说都儿忽惕，或系塔儿忽惕（Targhout），见《秘史》第120节）。

第二章　第三十节

〔1〕合剌答勒忽札兀儿。即合剌答勒（Qaradal）泉（houdja'our）（海涅士，《Wörterb.》，页78和176）。我们在现今地理志上面找不到一个地名可以确定这一个泉的方位，《秘史》第197节说成吉思汗在这个地方附近和篾儿乞惕首领脱黑脱阿交战。这一节文字还说成吉思汗追逐脱黑脱阿至于撒阿里客额儿地方，他并将

脱里脱阿的人民和领地（irge orqa oulous）占有。参阅海涅士，《Wörterb.》，126。然而我在上面已经提到，十三世纪时候，好几处地方都名叫撒阿里客额儿，显著的一处是在蒙古东部，另一处在乃蛮地方，在杭爱山的第一道卫山地方（参阅伯希和，《通报》，1935，165）。这个名字在字义上已经不确定。海涅士的《蒙文词典》（页130）解释撒阿里（sa'ari）为"尾骨、后车"，但是这个词典在后面又译撒阿里客额儿（Sa'ari-ke'er）为"Melkfeld（挤马奶的场所或出马奶的场所）。G.B.博士提议译撒阿里客额儿为"似驴皮的草原"。

〔2〕忽兰（qoulan）在蒙古语中指"野驴"、"野马"。（hémione）"

〔3〕哈卜察勒，在蒙古语中，指"窄径"，Schlucht, enger Durchlass"（海涅士，《Wörterb.》，54）。G.B.博士解释忽鲁哈卜察勒为"重要栅栏"，哈剌温哈卜察勒（Qara'oun-qabtchal）为"救护的栅栏"。这两个地方应该向色楞格河方面寻找。

〔4〕台合勒山，在蒙古语中，taïqal指"山顶"，qorqa指"以砍下的树和栅栏所建的寨"（海涅士，《Wörterb.》，67和144），也指"退守"、"避居"，有如突厥字qorghan，qourghan，"寨"、"防守的地方"（伯希和，《通报》，1930，290）。因此，台合勒豁儿合（taïqal-qorqa）指"山顶的小屋"。

〔5〕《秘史》第198节指明这是在"不黑都儿麻，也儿的石河的源（=发源诸河之一）：Erdich-un Bouqdourma houdja'our"。至于这一次战役的其它经过地方，《秘史》在前几行告诉我们，成吉思汗于俘获篾儿乞惕人首领脱黑脱阿的儿媳妇之后〔Toqaï和Törägänä（Döregene）公主，脱黑脱阿的长子忽都的两个妻子，成吉思汗将Törägänä给窝阔台为妻〕，向前追赶脱黑脱阿以及他的儿子，忽都和赤老温，直抵阿尔泰山前面（Altaï-yin ebur-e，海涅士译为"Vorderseite des Altai-Gebirges"，《Wörterb.》，41），并在那里过冬（ubuldjedju）。第二年春天，牛儿年（huker-djil）（1205），成

吉思汗越阿来（山）。乃蛮人首领古出鲁克，带领残众，在靠近不黑都儿麻，“也儿的石河源”之一的地方，和脱黑脱阿联合。在这个地方，成吉思汗和他交绥。〔这不是乃蛮人的终局，因为古出鲁克后来还逃避至哈剌契丹，在那里他重新开始一种新的生活，但是篾儿乞惕人实际上就此终结。《秘史》记载成吉思汗的不可挽回的决定，将这个极其敌对部落的残存人口分散开。这一项分散若干部落的办法对于建立蒙古的统一，对于建立“青蒙古人”这个人民以成为民族的单一体，是绝对必要的。〕

〔6〕此注中所说的战地，我认为这是不肯定的，有人以为这一场在黑也儿的石河上的战争就是《长春西游记》所提到的古战场，称为白骨甸，在乃蛮人地方，蒙古丞相镇海向这位道教旅行家回溯了其经过。当这个时候，长春和镇海在阿尔泰山的迤南很远的乌泷古泉的东面。黑也儿的石泉和不喀都儿麻（Boukhdourma），还离开这个所在相当的远。事实上，“白骨甸”应该与后来的攻击最后篾儿乞惕人的零散党徒和最后乃蛮军队某些战役（在1205年以后的），可能与速不台的某些武功有关。

〔7〕关于成吉思汗对速不台所说的话。海涅士译qoulan（忽兰）为“野马”。伯希和先生准确地说这是指“hémione”（按：hémione据Larousse字典是西亚的一种野驴，由驴过渡到马的兽）。成吉思汗对速不台所提出的有名的指示，将逃亡中的篾儿乞惕王子们比“颈带套竿（ouqourqa）的野马”又比为“中箭而伤（sournoutou）的鹿（bouqou）”。继之以奇特的“Magali之歌”，战士的本色“如果他们和鸟（dji'urtu）一样飞上天，速不台呵，你就做鹰隼（chingghor）；如果他们和雪猪（tarbaqan）一样藏在地下，用铁锹（tchalir）掘他们。如果他们入海变成为鱼（djiqasun），用网（golmi）捞他们”——于上述富有诗意的词句之后，继之以准确的军事指示：当军队赴远方作战时候，注意马匹不是还太瘦以渡越山岭隘道（ündür daba'an daban）和大河（örgen müren ketülün）；节约生活必需品（günesün）；除非为了军队给养的需要以外，不可作不必要的围猎；之后，还有详细指示，关于马鞍的后带（eme'el-ün qudurqa）可能伤马，关于鞦头（qada'ar），骑马的不可让它飘荡不定。最后，成吉思汗有一般的训令关于任何人不得违反命令（yarliq），即帝国的和军队的号令。依照这些规定，汗在精神上常常是在远征军队中间，即使他是在亚洲的其他一端作战，因为成吉思汗如果允许速不台处罚不重要的罪人，而每遇到他所知道的战士犯法时候他保留决定之权（《秘史》，第199节）。

〔8〕《秘史》第198节指出成吉思汗决定将篾儿乞惕人民全部分散，没收财产，赶到距离他们驻营故土的很远地方。虽然属于蒙古种，篾儿乞惕人被列入不可同化和不能参加新的统一的蒙古民族里面的一类。这些森林人将被无情地消灭。和另一个蒙古森林的部落斡亦剌相反，斡亦剌被人成群地编入青蒙古人里面。为了拢络他们，成吉思汗对他们创始一种联姻政策。这些“斡亦剌-成吉思汗系”的婚姻，和我们上面已经说到的“汪古-成吉思汗系”的婚姻所遵循的原则是一样的。

第二章　第三十一节

〔1〕“羱羊”，蒙古语oughouldja，突厥语qouldja，指“野牡羊”或“argali”。

〔2〕G.B.博士说，在蒙古书写语言里面，keriye指“鸦类小鸟”（corneille）。Qara keriye，札木合借以比喻捉住他的不忠仆人，逐句直译“黑色鸦”（按：秘史作黑老鸦），特别指一种小鸦叫做Choucas。《秘史》第200节的这一句话是以重叠字行文的：小黑鸦（choucas）捉住了一个美观黑色的大野鸭，qarambaï noghosoun。《秘史》的noghosoun这一词，中文旁译附加说，这是一种黑鸭的名称；qara-ambaï（＝amban）是一个缀成词，指“黑而有威”（G.B.博士）。至于下文qaratchou（哈剌出）这一词，G.B.博士说，中译《元朝秘史》将它除去，但在旁译说“下贱人民”。加上bo'ol（蒙古语boghoul）“奴隶”，成为qaratchou bo'ol，“奴隶中的凶顽的恶棍”，这的确是合乎这里所说的一段的意思。——人们可以看到，《秘史》在这里所认为是札木合说的话，不能证明有反对贵族的趋向，有如符拉基米尔佐夫以为他是这样的人。

〔3〕关于札木合对成吉思汗传达的话，《秘史》第201节述：“你的örlu'ut nököd，有能力的人（erdemten）对于你好像是七十三匹（dalan qourban）骗马（aqtas）”。所谓nököt（按：那可儿的复数），照字译是拉丁字comites的意义，事实上是指“伙伴”，“亲信”，汗所选择的。örlu'ut这一词，其单数为örluq，海涅士译做“勇敢”、“英雄”，《Wörterb.》，页126。逐字直译örlu'ut nököt是“七十个勇敢的伙伴”，代表成吉思汗军队的参谋本部的人数。《阿勒坛迭卜赤》和《萨囊彻辰书》，页76，说到yisoun örlugud，“九个元帅”。在鄂尔多斯，现今有一个氏族名örlut（莫斯达，《Ordosica》，页35）。

〔4〕拙赤答儿马剌，海涅士先生的对音有时作Tchödji-darmala（《秘史》，第201节），有时作Djötchi-darmala（第128节），他保

有这两种对音（《Wörterb.》，页174和178）。显然这是一个人，拉施特也说到此人名为Djotchi-tarmala，在札剌儿人这一条（“部落”，页34）是显著的例子。可看他的“世系”（别列津的札剌儿人各首领的世系，t. VII，表XIX）。

〔5〕亦勒赤台，阿勒赤台（Altchidaï）这个名字常见于《秘史》，第170，226，227，234，242，243，255，277，278等节。在《拉施特书》中，则作亦勒赤台（Iltchîtây或Iltchîtây），显著之例在，“部落”，页204，“Djoûriyât”篇目之下。参阅别列津注，XIII，298，又符拉基米尔佐夫，《蒙古社会制度》，97，98，100，109，140；又伯希和，《蒙古人和教廷》，《les Mongols et la Papauté, Revue de l'Orient chrétiem》，1931，171。

第三章　第一节

〔1〕成吉思汗的旗帜是“白旗有九尾，即是说，其端有九（à neufs bouts）”yesun köl-tu tchagha'an touq。纛是以水牛的长毫做九个尾组成，以代表九（神圣数字）个军区，每一军区由一个qörluk或“英雄”指挥（其复数为qörlu'ut），即我们所称为“成吉思汗帝国的元帅”（G.B.）。

〔2〕《秘史》第123节令人奇怪地说，成吉思汗（Gengis-khan）是汗而有成吉思可汗（Tchnggis-qaghan）的头衔（是身后头衔么？）。

〔3〕中文的头衔，这个征服者在这里是被称为皇帝，等于可汗。我们文字里面误ti（帝）为li。中文有时称成吉思汗为“汗”，即是说“国王”，有时称“皇帝”，即是说“合罕”（G.B.博士）。这种浮移不定，很有身后追“尊为皇帝”的性质。

〔4〕关于阔阔出这个名字。蒙古的形式是Kökötchu（《秘史》，第119，138，188，202，214，243，244节）。符拉基米尔佐夫就是这样写（《蒙古社会制度》，页78，79，95）。这个名字的突

厥形式，在各书采取了俗语化，作Köktchu。伯希和先生在《亚洲学报》，1920，I，179所采用的写法（第二个ö字小些在这行的下面）允许指示两种拼音。这种书写的方法我们在这里没有，我们写为Kökötchu和Kökötchös一样。可注意的是《秘史》里面有好几个人都叫做阔阔出。首先是第119节，一个拾得的孩子，被诃额仑母亲收养；之后是第188节，客列亦惕桑昆的不忠马夫（但是这里或者要用Köktchu的写法，因为客列亦惕人推想是突厥种）；最后，在其它大部分地方，指蒙力克之子巫者帖卜腾格里，就是在这里所说的此人。

〔5〕关于长生青天。蒙古语里面的tänggeri或tenggeri，和突厥语中的tängri或tengri，同时都指"天"和"天神"。mongka，möngkä，möngke的意义为"长生"，这个蒙古词等同于古突厥词mängku，和畏吾儿词mängu。蒙古语中的kökö，在突厥语中为kök，此言"青"。可见"宗教"的词汇，在突厥语中和蒙古语中很多是共通的。

〔6〕关于说成吉思汗是上天派遣。djaya'atout.（札牙笃惕）这个词指"有好运的人（schicksalhaft）"，由于djaya'a（札牙）这一词指"命运"、"机会"、"幸福"，由此有"命运的使者在地上"的意思。如果要很好了解这一种说法，G.B.博士说，要晓得蒙古的珊蛮教以个人的命运为一种神的人格化，而合汗的命运之神是长生青天。在1328至1332年之间君临中国的蒙古皇帝，他的蒙古名字是图帖睦尔（Togh-Temur），而中国人称之为文宗的，他的庙号是蒙古语札牙笃（Djayaghatou或Djiyaghatou或Djayatou）合汗。参阅L．Ligeti，《元文宗的蒙古名字》，《通报》，1930，57。

〔7〕关于"长生天的气力"。这个Mongka Tängri kutchun-dur公式，伯希和先生译为"凭长生天的气力"（《通报》，1929，153）。例如大汗贵由于1246年十一月致教皇的复书里面所用的印，"Mongka tängri-yin kutchun-dur, yäkä mongghol oulous-oun dalaï-yin, qan-ou djarligh。凭长生天的气力，由于大蒙古人的海洋汗，（此）令"。伯

希和，《蒙古人和教廷》，《les Mongols et la Papauté, Revue de l'Orient Chrétien》，1922—1923，页22，另发单行本。

第三章　第二节

〔1〕这里所举见于《秘史》第202节的各千户那颜（mingghat-oun noyat）的名单，G.B.博士对此有考证。代替海涅士先生的Ilougaï，他提议用Ilugäi，符合于第243节的亦鲁该（Ilugä）。——Onggur（汪古儿）应作Önggur或Öngur，单数，以接近于这个名称的复数，即现今察哈尔的突厥景教部落汪古（Öngut）的名称。关于曲出（Kutchu或Gutchu）这个名字，下文213说到。关于豁儿豁孙，此言"兽粪"，"干牛粪"，"argal"，参阅伯希和，《亚洲学报》，1925，I，205。兀孙（Husun）参阅伯希和，同上，234，husun，此言"头发"。关于忽亦勒答儿（Qouyildar或Qouïldar）被认为"智者"、薛禅。塔孩（Taqaï），有"勇士"的称号，属于速勒都思（Suldus或Suldäs）部。察合安豁阿（Tchagha'an-qo'a）是海涅士先生的读法，词尾带有女性的"豁阿"，或者可以改成察合安兀洼（Tchagha'an-ou'a）。关于不鲁罕（Bouloughan）参阅boulaghan，此言"黑貂"。速亦客秃（Suyiketu）有"扯儿必"的头衔。冢率（Djoungso）是海涅士先生的读法，和上文Djoungso（"种筛"）一样。关于这个名字的其他形式，参阅伯希和，《通报》，1930，43。古出古儿，作Kutchugur或Gutchugur。巴剌（Bala）：Arghaï（-qasar）bala，阿儿孩（-哈撒儿巴剌）。斡罗纳儿台（Oronartaï）应作斡罗纳部（tribu Oronar）的Djirgho'an。歹亦儿（Dayir）这个名字近似于兀洼思篾儿乞惕人答亦儿兀孙。海涅士称为木格（Muge）的，应改为木勒客脱塔黑（Mulke-totaq）上面所说过的亦乞剌思部人（按：木勒客脱塔黑见上第二章第八节，报告成吉思汗以札木合的袭击，）或者，无宁作Mulké（木勒客）。蒙古兀儿，Munghu'ur或Moungghou'our？孛坚（Bögen）这样指名似bögä，此言珊蛮（"巫师"）。忽思察忽思（Qourdjaqous）是

Cyriacus这个基督教（景教）名字的蒙古形式，上面说到客列亦惕王子的时候已经遇见。翁吉兰（Onggiran）是翁吉剌惕（Onggirat或Qonggirat）的单数，这个蒙古部落，是孛儿帖皇后的部落。失剌忽勒（Chiraqoul或Chiraghoul），脱撒合（Tosaqa或Tosagha），统灰歹（Toungqouidaï或Toungghouidaï）。Toghon-Temur（托欢铁木耳），此言"小铁锅"，这个名字常常见于元代的蒙古贵族名门，也常见于十五世纪的斡亦剌惕（Oïrat）诸王里面。

〔2〕关于豁儿豁纳黑，和上面一样，或作豁儿豁纳黑主不儿（Qorghonaqdjubur）

〔3〕左翼和右翼。在十三世纪的蒙古语里面，"左手"，即左翼，叫做djä'un或dje'un-ghar，在十七世纪的蒙古语里面叫做djäghun或djeghun-ghar（按：现在中译本一般均作沼温合儿），就像bara'oun ghar（巴剌温合儿），指右翼军，在这里所说的方向是面向南方，因此左手就是指东面，右手就是指西面。参阅伯希和，《亚洲学报》，1914，II，187。《通报》，1930，305和符拉基米尔佐夫，《蒙古社会制度》，135，144。海涅士（《Wörterb.》，86）对音为djao'un-qar。

〔4〕成吉思汗对主儿扯歹所说的话。Djurtchedäi-yi undur a'oulayin nemure metu setkidju yabouqou bule'e bi（《秘史》，208节）。这是说"我走近你，主儿扯歹，就像我避（或：自己隐蔽）在一座高山里面"（G.B.译）。

〔5〕关于速不台这个名字，《秘史》在这里没有用它的惯常形式"Sube'etaï（速别额台）"，而在这个第209节写做"Subegetäi"（在199节，有缩写的形式"Subetäi"）——Noqaïs（或Noqas）（诺孩）是noqaï，"狗"的复数。

〔6〕兀孙老人（ebugän Ousoun）的名字（《见《秘史》，页210，216节），伯希和先是这样写，《通报》，1929，页30，符拉基米尔佐夫的写法也是这样，《蒙古社会制度》，页49，50，214。

海涅士，在他的蒙文本和《Wört.》，178里面分别这里第210，216节的兀孙和第202节的“Hüisun”。

〔7〕“雨夜”，蒙文作qoura suni（《秘史》，第214节）。

〔8〕关于拖雷这个名字。符拉基米尔佐夫采取了Toloui这个对音。《蒙古社会制度》，页59，98，101，214。——可怪的是志费尼，将这个名字对音为Toûzchî。参阅伯希和，《亚洲学报》，1913，451以下。

〔9〕关于塔塔儿人要刺死拖雷事G.B.博士译其详情如下——：合儿吉勒失剌，以乞食为名，混进诃额仑母亲的帐幕，她叫他近门坐下。少顷，成吉思汗的最幼儿子拖雷进来，这时候他仅仅五岁，进来之后就回转要走出这个帐幕。合儿吉勒失剌站起来，抓住这个小孩，将他紧挟在臂下要夺他去。当他要出去时候，摸他的刀子，继续走的时候，拔出刀来。孛罗忽勒（即孛罗兀勒）的妻子阿勒塔泥，当时坐在门的左侧（这一边是留给帐内妇人坐的）。诃额仑看见合儿吉勒的手势，喊叫说“小孩子完了！”。于是阿勒塔泥（起立）同诃额仑追赶哈儿吉勒失剌，（一手）她抓住他头发的一条辫子，另一只手抓住合儿吉勒的执着出鞘的刀子的手，她这些猛烈地摇动他的手，所以凶器坠落……。者歹和者勒篾，当这个行凶时候正在宰牛，听见阿勒塔尼的叫喊，跑过来，这时候阿勒塔尼还在那里和合儿吉勒失剌搏斗。他们冲向这个凶手，用斧和刀将他杀死（《秘史》．214节。参阅莫斯达，《Asia Major》，Ⅳ，152—153）。

〔10〕中军在这里叫做tub（《秘史》，第220节）：“tub-un tumen medegu，中军万人之长”。在别处，系用qol这一词来指中军，等同于中国字（tchong）“中”，类似“驻营次序在中央的意思：qol djasa'ulba，他排整在中央”。第195节，海涅士的对音。

〔11〕关于motchi（“木匠”）这一词。在《秘史》第223节作motchi，在后来的蒙古语中作modoutchi。参阅de Smedt-Mostaert，《Le dialecte monguor》，Ⅲ，《蒙法词典》，北京，1933，页

272，在这个地方，依照G.B.先生的诠释，motchi是被译为“木工”，“木匠”。

〔12〕关于“青蒙古人”。海涅士先生采用Mangqol（Mangghol）的对音。伯希和先生以及他这一派写为Mongghol，这一种写法经phags-pa（八思巴）碑文证明。

〔13〕关于蒙古人的名称。——“人们知道，蒙古人曾以蒙兀室韦的名称出现于唐的历史上……。人们不但有缩短的形式Mong-kou（蒙骨？），Mong-wou（蒙兀），而且还有用L的形式，Mong-kou-li（蒙古里？）……。所有后来的各种形式都应该对音为蒙古，然而自十二世纪之初开始，我们看到在开封的中国人诬妄地以鞑靼称蒙古。由此可见，中国人从这个时候起已经制造了一种混乱，相同于欧洲人在他们之后的一个世纪所制造的混乱”（伯希和，《通报》，1920，127）。

〔14〕斯密特推广《萨囊彻辰书》所采用的形式。在许多治蒙古学的人中间，Er.海涅士先生是其中趋向于《萨囊彻辰书》的。莫斯达神父（《Ordosica》，页61）写道：“我个人的看法，我肯定以为萨囊的说法最为真实（est la vraie leçon）”。同样是海涅士，《Monggo-han sai da sekiyen》，页10—11。

第三章　第三节

〔1〕关于Tourqa'out（“日班护卫”）这一词。这个名称，Tourqa'out或Tourgha'out，是本于现今蒙古Torghout（都儿忽惕）人民的名称（在《萨囊彻辰书》中，作Torgha'out）。“都儿忽惕人承受这个名称，或是因为纪念成吉思汗的护卫队，或是因为是客列亦惕人的子孙，纪念昔日tourghaq的组织，这个组织在客列亦惕人里面先有，后来为成吉思汗所采用”（伯希和，《通报》，1930，30）

〔2〕本节第一段说，各部队指挥官的儿子们，系依照G.B.博士译：mingghadoun Noyad-oun kö'ud，等语而写成的。

〔3〕蒙古气候的酷烈，常常在《秘史》里面提到。这里提到《秘史》第230节有关于“宿卫”（kebte'ul）的一段，站立在御帐（ordo ger）的周围，保护这个征服者的安眠，说到黑暗的夜里（e'uletäi suni）和星斗纵横的夜里（hodoutai suni），风夹雪来（boro'an）迷不见人，严寒（dju'en）使哨兵战栗，雨（qoura）象鞭子一样打在他们的脸上。《秘史》第78和108节也说到大风大雪（boro'an, boroqan）。

〔4〕这里是依照巴托尔德，但是上下文使我们得知，有如G.B.博士提起注意的，守夜人的全数，包括弓箭手在内，恰好是两千人（kebte'ut qortchin lou'a qoyar gou mingghad bolba）。这两个组织的每一个因此都是一千人的单位（chiliarquie）。

〔5〕我们可以将蒙古人的战略和十世纪时契丹人的战略作个比较。（Rolf Stein，《通报》，1930，页59，关于《辽史》的论文）。

〔6〕《秘史》第195节有固定名词用以指战略，战斗技术：chi'outchi qatqouldou'a（海涅士，《Wört.》，142）。

第三章　第四节

〔1〕《秘史》第207节告诉我们，也儿的石河上游的流域树木特别多（Erdichiqoudous hoi-yin irgän，“沿也儿的石河的林木中人”）。

〔2〕为了这次出征西北至于阿尔泰山诸山之中，成吉思汗给他的将领们若干铁甲车（temur telegen或temur tergen），特别制造以抵制在山谷里面的颠踬。当他派遣速不台去追逐最后一批篾儿乞惕人，脱黑脱阿的儿子们时候，他是这样装配了速不台。

〔3〕关于畏吾儿国王亦都护。参阅《拉施特书》，“部落”，页127，关于畏吾儿亦都护巴而术（iduq-qout ouigour Bartchouq）。“Bartchouq”这一词的词根：bars，此言“虎”（伯希和，《通报》，1930，55）。这个名字的全部是巴而术阿而忒的斤，见于1362年的

《中国-蒙古碑文》（伯希和，同上引）。《秘史》第238节仅仅以他的头衔"Oui'oudoun I du'ut"（畏吾儿部亦都兀惕）称他。

〔4〕畏吾儿国王遣使对成吉思汗表示归附，譬之拨云见日。逐字直译为，"有如太阳-母亲，eke-naran"（《秘史》，第238节）。

〔5〕关于巴而术送给成吉思汗的礼物。natchit，此言"金锦"（《秘史》，第238节）。

〔6〕当蒙古帝国最终成立了的时候，畏吾儿人许久保有他们的优免和特权。在他们亦都护所管辖的境土之外，伯希和指出，他们不受蒙古地方长官的审判，除非得到亦都护的代表的同意。北京蒙古朝廷于1311年所颁发的皇帝诏书，这样保留的审判权，不但对于驻在吐鲁番附近的亦都护，而且对于Qomul（哈密）地方的特勤（tegin）也是这样。

第三章　第五节

〔1〕乞儿吉思人在《萨囊彻辰书》，页56，I，19，以Keregut（客儿古惕）的名称提到，以为是斡亦剌（Oïrat）四种人之一（实际上，在萨囊彻辰那个时候，乞儿吉思人是降附于斡亦剌人）。

〔2〕inal（亦难）这一词是古老的突厥王侯称号，直至伊兰的塞尔柱王朝时候，人们还可以找到这个称号（塞尔柱第一个算端Toghroul-beg时代，有Ibrâhîm ibn Inal）。与此相同的是inaltchiq（亦难赤）这个头衔在察合台突厥语里面，也是指"王侯"（prince）。人们可看到，成吉思汗时，讹打剌城的花剌子模长官拥有Inaltchiq（亦难勒赤黑）这个头衔，同时也称为Qadir-khan，这就是说"可畏的汗"。最后，我们在本节也遇到一个斡亦剌王子名叫亦难赤，拉施特在他叙述斡亦剌人（"部落"，页79）时候提到。参阅伯希和，《通报》，1930，52—53。关于乞儿吉思首领也迪亦纳勒（Yedi-Inal）的名字，G.B.博士唤起注意，古突厥语jäti, jäti（也迪）等于数字"七"。关于Inal（亦纳勒，亦难）这个头衔，还可看Houtsma, Ein turk. arab.

Glossar, 23。Inal（亦纳勒，亦难）这一词在这一书里面，其定义为“乞儿吉思人的王子”。Brockelmann, Mittelturk. Wortschatz, 67，以为inal的意义是“urspr. Sohn einer Fürstin und eines Untertanen”。也迪亦纳勒在这里是指“第七王子”（G.B.）。

〔3〕乞儿吉思人首领名斡列别克的斤（Orebekdigin）是《秘史》第239节所说，举之于其他乞儿吉思首领，也迪亦纳勒与阿勒迪额儿的旁边，G.B.博士将这个名字改写为Ore-bek-tegin。

〔4〕可注意的是貂皮（boulouqat）是亚洲大北方的突厥-蒙古人所献贡物的主要珍品：皇后孛儿帖的嫁妆，或无宁说是送给婆婆诃额仑的礼物，也是貂皮，就拿这件貂皮，少年帖木真当做初次的下属献礼，送与客列亦惕王者脱斡邻勒。在八世纪的鄂尔浑突厥碑文里面，已经指出进贡的人民带来他们的黑貂（qara kichin）和青松鼠（köh täjängin）（汤姆生，《鄂尔浑碑文》，130，132）。

〔5〕失必儿（Sibir），在蒙古语为Chibir，这一词指“台哈”（taïga，“森林”）。

〔6〕关于扯扯亦坚公主这个名字。拉施特读做Tchitchâken，根据这个，G.B.博士提议将这个斡亦剌公主的名字，这是依照海涅士的对音的（《秘史》，第239节），改为Tchetchegken，“小花朵”。

〔7〕秃马惕女首领孛脱灰塔儿浑（Botoqoui tarqoun），此言“胖妇”，“肥大妇人”（tarqoun，塔儿浑）。

〔8〕朵儿伯朵黑申（Dorbaï-doqchin），此言朵儿伯，“可怖者”。我们上面看到这个别名应用于好几个人，显著的是当成吉思汗即将出现的时期，有伯升豁儿多黑申（本书此处）。

〔9〕忽剌安不合（Houla'an-bouqa）这个地名，就是说，见于《秘史》第240节的红牛地方，这是在秃马惕森林之中，当然不能指出其地点。

第三章　第六节

〔1〕这里所举分给诸人的属民数，漏掉了分给察合台的八千人（《秘史》，第242节，鲍乃迪，页133）。

〔2〕这里种筛这个名字，是《秘史》243节所举，作Djoungsaï，应改为Djoungso见第120节。豁儿豁孙（Qorqasoun）应改为第102节的Qorqosoun（按：这里说102节似有错误），合剌察儿，海涅士的对音为Qalatchar，应改为Qaratchar，符合于第120和第202节的读法。最后，G.B.博士改海涅士的Idoqoudaï（亦都合歹）为Idouqadaï（由于idouqat，这个字是idouqan的复数）。

第三章　第七节

〔1〕关于阔阔出这个名字，为了记事明晰起见，我唤起注意，在《秘史》一书里面有三人叫这个名字：1．这里所说的珊蛮帖卜腾格里；2．诃额仑母亲所收养的儿子之一（《秘史》，第119节），见本书此处，刚好就是他在这里（第244节所说）报告给诃额仑知道他的同名人阔阔出帖卜腾格里的阴谋；3．客列亦惕桑昆的不忠实的马夫，见本书此处，（《秘史》，第188节）。

〔2〕《萨囊彻辰书》所提，哈撒儿要和晃豁坛人共同谋反。都鲁罕晃豁坛（doloughan Qongqotat），此言"七种晃豁坛"（"les Sept Qongqotat）。

第三章　第八节

〔1〕孛儿帖所说的话，Tchigot narat metus de'uner tchino（《秘史》，第245节），海涅士译为："你的兄弟辈好比柏（tchigot）和松（narat）。

第三章　第九节

〔1〕“经过十三世纪的整个时期，正当蒙古皇朝临朝时候，汪古的王侯们都是用突厥的特别名字而不是用蒙古名字，例如阿剌忽失特勤、爱不花、君不花。我倾向于推想汪古人是一个说突厥语的部落，这个部落还是在后来才蒙古化的。因此蒙古人时代的记载说汪古人是突厥沙陀人的后裔应该是不错的”（伯希和，《通报》，1929，126）。关于沙陀人，沙畹在《西突厥考》，96，译《唐书》的一行文字：“沙陀，西突厥别部，处月（Tchou-yue）种也”（按：此处所引，见《新唐书》卷218，“沙陀传”），并见于我所著的《草原帝国》，页178。——关于这些汪古人是聂思脱利教派的基督徒，伯希和提起注意，这首先是突厥各部落（而不是蒙古各部落）信奉聂思脱利教（《通报》，1929，126）。附带的说，马可·波罗被这个事实所迷惑，因为客列亦惕人和汪古人一样是聂思脱利教徒，他以为客列亦惕人就是汪古人。因此他将“约翰长老”，即客列亦惕的汪罕，被成吉思汗所击败的地方位置在汪古人的地方（他称之为天德，Tenduc），他并且以为汪古的乔治亲王（prince Georges）是这个“约翰长老”的后裔。

至于当蒙古人的时代，聂思脱利教在长城以北是这样的发达这个事实，伯希和提起一种饶有兴趣的问题，因为经过公元845年的迫害之后，聂思脱利教实际上是不复存在于唐朝的中国，在宋朝统治之下，人们也看不到基督教的痕迹。但是这个被驱逐出去于中国人的中国的聂思脱利教，至十一世纪和十二世纪重新出现，由于北方诸省先，被契丹人所占领，后被金人所占领。伯希和指出“聂思脱利基督教不是随蒙古人而回到中国，而是随着契丹人和金人返回中国”。伯希和收集了若干在这个时代久居中国北方的聂思脱利教徒家族的文件，特别是马（Ma）氏这一个家族，他们的祖先，中国对音叫做Houo-lou-mi-sseu，这就是说Hormizd这个名字——由此可见是一个伊朗或栗特人的聂思脱利教徒——他向契丹人的北京朝廷进献宝石为礼物，因此被赐予土地。Hormizd的儿子Temur-ugé（铁木耳兀格），有子名中国

名字Po-so-mi Ye-li-chou，即Bar Çauma Elichou，这个人知道如何适应环境，当金人代替了契丹人的时候，他曾致巨富。Bar Çauma的儿子，Ma Si-li-ki-sseu，即Sergis，也叫做马庆祥（Ma K'ing-siang），（翁按：马庆祥原名苏尔济，苏先世为西域人，《金史》卷124，有传）臣事金人，当窝阔台的蒙古人征服金国的时候，他英勇地死于1234年。为伯希和所重新发现的这一家的专传，证明突厥汪古人的信奉聂思脱利教，并不是处在极北的中国北方诸省里面的例外情形。

从另一类的意识说，“白达达”或“白塔塔儿人”这个名称，是中国历史家们给汪古人起的，这里面并不包含任何族属关系存在于大概是突厥种的汪古人和大概是蒙古种的塔塔儿人之间。白达达这个名称，在《辽史》里面，于1120年的编目之下，特别被提到，当这个时候，他们的首领怵兀儿献给未来的古儿汗耶律大石四百匹马，二十头骆驼，几千只羊，使他能够往突厥斯坦试一试机会（伯勒什奈德，《中世纪史研究》，I，212）。这是初次提到作为政治势力的汪古人的记载之一。

〔2〕阿剌忽失（Alaqouch），此言“杂色的鸟”。

〔3〕在《秘史》第239节，嫁给汪古一个王子的成吉思汗女儿名叫阿剌合（Alagha）或阿剌合别乞（Alaqa-béki）。在《拉施特书》里面（“部落”，关于汪古人条，页116），作Alâqâî-bîkî，即Alaghaï-béki（阿剌海别乞）。

〔4〕伯希和说，这里有一个十分令人奇怪的例证，一种中国古代的拼音，在中国人自己已经更改了很久之后，还保存在野蛮人那里。突厥沙陀人和他们的后代汪古人保存了唐代“天德（T'ien-tak或T'ien-tök）”的拼音——由此有马可·波罗的Tenduc（唐都克）——而在十三世纪时候，中国人已经是只拼音为“Tien-tö”（天德）了。（翁按：粤语仍保存此古音，读德为duc）

〔5〕《元史》和《拉施特书》，关于汪古人首领阿剌忽失特勤豁里（中文作阿剌兀思剔吉忽里）的被杀的不同说法，有彼此补充的

作用。由于《秘史》第190节、《拉施特书》（XV，1）和《元史》，我们得知，乃蛮的塔阳汗对他提议结成同盟以进攻成吉思汗，他的答复是和成吉思汗联盟对抗乃蛮人。《元史》（伯希和译，《通报》，1914，629—631和Moule，《在中国的基督教徒》，235）还告诉我们，阿剌忽失特勤伴随成吉思汗出征乃蛮人（1204年）。但是由于中国这个史源留有余地使人推测在汪古人中间或者有赞成和乃蛮人结盟的一派人（是因为这两种人民都信奉聂思脱利教么？）。可以肯定的是阿剌忽失特勤以及他的长子不颜昔班（Bouyan Chiban）于随征乃蛮人之后回到自己地方，心怀不满的人将他们杀死。拉施特也证实有这些心怀不满的人在那里，但认为完全是内部问题，这些汪古部的贵族们反对阿剌忽失特勤，没有说到他们是反对受蒙古人的保护。并且在《拉施特书》里面，就是这些贵族们，于杀死阿剌忽失特勤之后，自动地将政权授与他的侄子赤古（《元史》称为镇国），从中国叫赤古回来。在《元史》里面，虽然镇国是在中国，而他是和他的婶母，就是阿剌忽失特勤之妻在一起，这一种史源称阿剌忽失特勤之妻为阿里黑。阿里黑于她的丈夫被杀之后出亡，和其子孛要合以及其侄镇国至云中地区躲避，云中是在山西极北的大同，为汪古人地方南边的近邻（Herrmann，《中国地图》，图42—43）。约在1212年至1213年之际，成吉思汗征服云中，他找到阿里黑、孛要合和镇国，并待他们以忠诚藩属因为了他而受到损害的种种关怀。他追封阿剌忽失特勤为高唐王，阿里黑为高唐王妃。阿剌忽失特勤之子孛要合过于年幼，不能承袭父亲遗业（他在1225年仅十七岁，1212年之际，可以推定为约四岁）。成吉思汗于是封阿剌忽失之侄镇国为北平王，管领汪古人地方，镇国当然是年龄较大。就是这件事，在《拉施特书》里面，产生了一种说法，“赤古”从中国被召回来，于阿剌忽失特勤死后，即位。人们对于拉施特的纪载所要记住的是（“部落”，关于汪古人条，页115—116）成吉思汗命令汪古人交给他杀死阿剌忽失特勤的凶手，结果他命人将主要的谋杀者和他的家人杀死。

镇国，就是拉施特所称为赤古的，传位于他的儿子Negudai，《元史》称之为聂古台，《拉施特书》（同上引，页116）称之为Negûdêi。拉施特说镇国娶成吉思汗女儿阿剌海别乞（Alaghaï-béki），这是第一个错误。连带发生第二个错误，以聂古台为他们的儿子（“部落”，116）。他随后说聂古台娶成吉思汗王朝一个女儿，拖雷之女，“年龄比蒙哥大，比旭烈兀幼”（同上书，116）。［罗按：此恐有误，但原书如此。余大钧译《史集》作：“她幼于蒙哥合罕而长于旭烈兀汗。”（《史集》中译本第一编第一分册第231页）］

虽然如此，阿剌忽失特勤的儿子孛要合曾跟随着成吉思汗在他大举出征花剌子模帝国之役。当他随着这个胜利者归来，约在1225年时候，他的年龄十七岁。成吉思汗认为他的年龄此后可以执政，于是命他为汪古人之长，封以中国的头衔北平王。更好的是成吉思汗将他的女儿阿剌海别乞（中文作阿剌海别吉）嫁与孛要合（不是嫁给赤古），她是一个有才能的妇女，她的父亲对她寄予信任，孛要合出征时候，交给她一部分事务。她和孛要合未生子女，为孛要合娶一个妾，妾生三子：君不花、爱不花和拙里不花。阿剌海别乞爱抚次妻所生诸子如己出。后来孛要合死，她以诸子的名义摄行政事。

第三章　第十节

〔1〕现今中国甘肃省这个名字，创自蒙古人，是采用两个城市的名字：甘州和肃州。

〔2〕《秘史》第249节（和265）有云，唐兀国是“一个有坚固和筑城而居的城市的国家”，nöduguksen balaqasou。

〔3〕西夏主李安全。从1211至1212年间（按：下文所说，这里应作从1211至1227年间）唐兀国王迭有更换。然而《秘史》以同样名字或同样头衔亦都护（或不儿罕）称其第一人（《秘史》，第250节）和第二人（《秘史》，第267，268节），质言之，前者是李安全（1206至1211年）后者是李睍（1226至1227年），在其中间，还有

李神宗（Li Chentsong）（1211至1223年）和李德旺（1223至1226年）。（按：在这一个时期，西夏主为：襄宗李安全，神宗李遵顼，献宗李德旺，南平王李睍。此条所举皆译名，兹均还原为中文，惟李遵顼独称其庙号神宗，余人则称其名，亦照原文。）但是《秘史》独将失都儿忽（Chidourghou）（在土蕃语Srong-btsan（琐郎卜津），指"公正"、"正直"、"诚实"）称李睍，这个名称是成吉思汗于将杀死他以前封他的。由此可见，拉施特是错了，将失都儿忽之名称前一个唐兀王，在回历605年，即公历1209年的编目之下（《拉施特书》，别列津本，XV，原文，页169，译文，页113）。

〔4〕关于称宁夏为Erîqaï（额里孩）。《拉施特书》，XV，原文，页18，别列津所曾参考过的各种手抄本作Erîq(a)y或Irîq(a)y，不用喉音，不提音符错误而绝对是不可能的Ertqay或Erlaqay。别列津（XV，12）对音为Irakaï。在蒙文《秘史》第265节，海涅士先生读做Eriqaya。但是人们记得《萨囊彻辰书》页102，I.16，作Irgaï，而在现今的蒙古语里面，这个名字读做Irighaya。可见《马可·波罗书》中的Egrigaia（额格里合牙）很接近于本地的来源。

〔5〕唐兀皇后的名字在这里作古尔伯勒津郭斡，G.B.博士认为这完全是蒙古名字（古尔伯勒Gurbel，此言"壁虎"，加上女人名字用的"津"，djin字）。

第三章　第十一节

〔1〕《拉施特书》（"部落"，页31）所称南家思（Nankiyâs）就是南方中国人，这是指宋帝国（由于中文nan此言"南方"），参阅伯希和，《南家思》，《亚洲学报》，1913，I，460—466。在蒙古语里面，也有Nangkiyad这一词用以指在南方的中国人，这个名称蒙古人是从女真种的金人那里转贩而来的。参阅Ligeti，《La collection mongole Schilling von Canstadt》，通报，1930，169。说到这个问题，可以提到伯希和所说的话，长久以来，蒙古人总是通过金人而认

识中国："蒙古人如果从突厥人那里学得许多语言和文化，他们从女真人那里所得到的几乎相等。一直到忽必烈，可以说蒙古人所认识的只是由金人所改变与采取的中国制度。"（伯希和，《亚洲学报》，1913，465）。——另一方面可以提到《秘史》125节称宋宁宗（1195至1224年）为Djaougon或Djaogon，这"应该是蒙古人对于他个人名字赵扩的对音"（伯希和，《通报》，1929，130）。

〔2〕哈剌鲁。突厥的故事为拉施特和阿卜哈齐（Abou'l-Ghazi）所搜集，解释哈剌鲁（Qarlouq）这个名称以突厥的qâr这一词，此言"雪"；哈剌鲁人可能是指雪地的人。参阅伯希和，《通报》，1930,332—333。

〔3〕哈密绿洲原则上也是属畏吾儿人的地方（伯希和注释，哈密是突厥城名Qamil的中国缩短名称，这个地名在蒙古语变做Qamul，读做Qomul）。

〔4〕关于成吉思汗攻金人的战役，当然趋向于参考中国史源，这样有在地理上和在日期上准确的好处。纵使是这样，蒙古的史源，即《秘史》，因为比较上地点相近，在这里要比伊朗诸战役明确得多。在这种情形之下，《秘史》告诉我们（第247节）成吉思汗攻取抚州（Foudjeo），这是在张家口地区（Herrmann，《中国地图》，第49张），海涅士（页120）误为Fou-ning，现今的永平，之后，攻取宣德府（Suandeifou），现今的宣化。两个蒙古大将，者别和古亦古捏克（Guyigunek）被派为先锋（manglaï ilebe）。于是攻取Tchabtchiyal，海涅士认为这是指居庸关，长城里面的要塞，在宣化：昌平和北京的路上。成吉思汗自将中军（qol tcherik）。他和敌人作战勇敢无畏，蒙古史诗在这里赞他（"勇敢和无畏的战士"erekun omoqoun tcheri'ud）。战事也说得很残酷。在Tchabtchiyal，敌人的死尸积叠如砍下的树木一样（花剌子模大使Bekâ ed-Dîn Râzi所作的关于他在北京附近旅行的报道，也说到这种可怕的现象：尸体的碎段腐烂在地上，原野布满白骨，瘟疫流行。Tabaqât-i Nâçiri也有这样的叙

述。参阅巴托尔德，《蒙古入侵时期的突厥斯坦》，393—394）。《秘史》还告诉我们，者别攻取东昌。成吉思汗这时候建营于Chira-dektur，“黄色高原”，海涅士（《Wörterb.》，35）认为就是在居庸关南口的龙虎台。蒙古人攻击许多有城垣的城镇，qotot qotot balaqat，并没有列举其名，这里纪事似乎概括的提到。中都，就是北京，也被攻击，金国的一个大臣王京丞相（tchingsang Ongging），劝他的主人阿勒坛汗，和蒙古人议和。这个丞相为了这个目的往见成吉思汗。阿勒坛汗送给成吉思汗一位公主（goundjou）（实际上不是他的女儿，只是他前一个金主之女）和许多金、银、绸缎（altan, munggun, a'urasun）。以这样的代价，换得成吉思汗退兵。这个丞相伴送他直至抚州。

《秘史》第251节告诉我们，成吉思汗于又一度侵入唐兀之后，在羊年（qonin-djil）派遣一个使节至“Djaougon”处，这就是说中国南方的皇帝（宋朝，杭州朝廷），赵扩（或宁宗）处，以主卜罕（Djoubqan）为其大使，但是所有这些这位蒙古征服者派往宋朝的使臣（eltchin），在中途被金人所拘留（当然是金人欲阻止蒙古人和宋人结成联盟以对抗他们，足以包围他们，在这一件事上面，和后来“蒙古”旅行商队被讹答剌的花剌子模长官杀死的事件一样，成吉思汗主张“国际公法”为自己辩护）。成吉思汗以这个事件为理由，于犬年（noqaï djil）出发和金人战争。（依照中国史源，出兵理由是金廷企图避免成为附庸的命运，从北京——这座城已经在蒙古骑师控制之下——迁都至开封府，以黄河为障蔽）。成吉思汗进兵向要隘（amasar）潼关，把守潼关的是金将亦列（Ile）（无疑这是一个以耶律为姓的人，即是说，是契丹一个王子）、合答（Qada）和豁孛格秃儿（Höbögetur）。成吉思汗的第四子拖雷和出古古里坚（Tchougou-guregen）（罗按：出苦，《元史》作赤苦、赤驹，因其出古“驸马”为成吉思汗之婿，故称之“赤驹驸马”古儿坚（guregen），蒙语为“女婿”之意。）予以急攻。金人的精兵“红衣军”（Houla'andegelen）（按：

这里应作“红帽军”，而格鲁塞原文是Habits Rouges，指“红衣”）被他们击溃。他们并击败金将亦列和合答。金人的尸体（《秘史》这里说乞答惕，不是用人种上的意义指“契丹人”，而是用做“中国人”的意义——有如在今俄语一样）堆积（形象地重又说到）就像枯树一样。阿勒坛汗，即金主从中都（北京）出亡至于南京（开封府）。（可见《秘史》颠倒史实的前后次序，因为根据中国史源，金人迁都之后，成吉思汗才再兴兵）。无论如何，依照这个蒙古史源，成吉思汗于奖赏了拖雷和出古之后，驻营河西务（按：现今河北省武清县北运河西岸），在靠近北京的“黄色草原”（chirake'er），里面。者别（又一次）占据Tchabtchiyal（居庸关）要隘的周围。阿勒坛汗留将军合答在北京为总督或留守。这位将军早就决定投降，因为他已经接受成吉思汗的命令报明北京所有金银绸缎的数目。此后的事，我们在上面已经说到。成吉思汗派往北京点收这些财富的三个使者中间，汪古儿博尔赤（bao'ourtchi）（“司厨者”）和阿儿孩哈撒儿接受合答送给他们的个人提取部分。唯独是第三个蒙古使者失吉忽都忽，予以拒绝，上面说到后来成吉思汗如何公开地表扬和赏赐他，而汪古儿和阿儿孩哈撒儿受到严厉的责备。

最后，《秘史》第253节向我们证实，阿勒坛汗逃避至南京（开封），在那里承认是成吉思汗的臣民。成吉思汗令其一子和贵族（nokot）一百人入侍。

是在这里，而不是在《元史》的日期上所排列的地方，《秘史》明白告诉我们成吉思汗付托他的兄弟拙赤哈撒儿以左翼军（沼温合儿）出征，沿着海（dalaï-gidjin）向永平和辽西的门户。哈撒儿驻营北京（Beiging），［按：这是金的北京，即金之北京路大定府大定县地（翁按：在今热河凌源之西）取得该城。他和他的同伴们：主儿扯歹、阿勒赤和脱仑扯儿必降伏了一个女真人首领名叫夫合纳（Djurtchedun Fouqano），前进直抵讨浯儿河（Tao'our-muren），这或者就是在齐齐哈尔之南的嫩江右支流洮儿河（Taor或Tolo）。

〔5〕《秘史》第248节在这里有一个有趣的承认：Mongghol-oun ba ärä aqta qadjar ha'uchiyädju költchirgämui；这是说，蒙古的士卒和马匹不宜水土（指在中国北方），见生瘟病，（鲍乃迪译，《亚洲学报》，1925，I，216）。

〔6〕金人的契丹军队归附蒙古人。可以举一个降于成吉思汗的金将明安，他帮助三木合占领北京。明安之子名石抹咸得不，以成吉思汗的命令，于1216年继明安为北京的达鲁花赤。（案：《元史》卷150，“石抹明安传”，石抹明安长子咸得不，袭职为燕京行省。）正是石抹，于1220年在北京接待了前往阿富汗会见成吉思汗的道教旅行家长春。（韦利，《Travels of an alchimist》，53）。

〔7〕在《拉施特书》里面（别列津本，XV，原文，页42）三木合把合秃儿（Sâmoûqa bahâdoûr）是撒勒只兀惕部人。同样的名字见于他的撒勒只兀惕（Sâldjîoût）纪事（“部落”，页180）。中国的对音见于《元史》的作三木合。令人奇怪的是《秘史》里面没有这个名字。

第三章　第十二节

〔1〕关于古出鲁克在东突厥斯坦。人们在这里可以分析出来，成吉思汗迟延征服所发生的影响。乃蛮王子古出鲁克，于1204至1205年之际被成吉思汗从乃蛮地方驱逐出去，他在突厥斯坦推翻了哈剌契丹的最后一个古儿汗，取而代之。同样情形，花剌子模王子札阑丁，于1221年被成吉思汗从东伊朗驱逐出去，他于1224至1225年之际建立一个新的花剌子模算端国家于西波斯，到他死亡时候，他的短期的新花剌子模王国同时覆灭于1231年，若干花剌子模人结队成群，由于札阑丁死后无主，继续在幼发拉底河上游流荡，而于1244年终于从十字军手中夺去了耶路撒冷。参阅雷纳·格鲁塞《十字军东征史》，III，412。

〔2〕在谢米列契的四个聂思脱利教墓地，其碑文有时是用叙利亚文字——在这个地方这是教会文字——而更常见的是用突厥文字，即本地文字。

〔3〕关于消灭古出鲁克。《元史》提到在这些事件里面有一个名叫曷思麦里的所建立功绩，照这个名字的对音，伯勒什奈德代之以圣经里面的亦思马因（翁按：校正本作和斯摩哩）（Ismaïl）。《元史》对于此人立有专传，说他是西域人，所指大约是突厥斯坦。生于古儿汗的都城，《元史》称之为谷则斡耳朵，就是我们叫做八剌撒浑（在楚河之上），喀什噶尔的虎思斡耳朵（Qouzoulouch或Qouz-ordou），而蒙古人称之为古八里（Gou-baligh）。（按：《元史》卷一百二十"曷思麦里传"："曷思麦里，西域谷则斡儿朵人"。）他曾得到最后一个古儿汗耶律直鲁古的信任，委任他做中国对音为可散城（无疑这是指费尔干）和八思哈城的长官。当者别侵入时候，他投降者别并将这两个城献出而归附于者别。据说就是曷思麦里，奉者别之命，躬自杀死古出鲁克。者别随即命他将古出鲁克的头传示本来属于哈剌契丹帝国的诸城，因此促成喀什噶尔、叶尔羌和和阗诸城的归附。后来我们看到他跟随者别，于1221至1222年间，出征至于波斯和罗斯（伯勒什奈德译，《中世纪史研究》，I，233—234）。

〔4〕成吉思汗一时怀疑者别，要取得独立地位。《秘史》第235节说，1206年库里尔台之后，成吉思汗命其部将之一忽必来那颜（Qoubilaï-noyan）征服哈剌鲁（Qarlouq，按：哈剌鲁是《元史》的译音，《秘史》在这一节作合儿鲁兀惕），哈剌鲁汗阿思兰（Arslan，此言"狮"）自动投降并自己来朝见成吉思汗。在这一件事上面，这位新的藩属加入蒙古帝国，结果也是结成婚姻。关于这一类事件，可注意的是，诸藩王必须经常地到汗廷请示。对于蒙古各大将说，也有这一种义务："他们必须于年初和年底来听取我们的训言。他们才能够随后返回他们的营帐指挥士卒。这些逗留在他们的驻营地方

不来了解我们思想的人，就像一块石子落在深渊或一枝箭没在芦苇里面。他们不适宜于指挥军队”（符拉基米尔佐夫译）。

第三章　第十三节

〔1〕成吉思汗派往花剌子模算端那里去的使臣，在《秘史》第254节，其名为兀忽纳（Ouqouna），这个名字在蒙古语中指“家养雄山羊”（伯希和，《通报》，1930，54）。此外在1218年，成吉思汗曾命马合谋·牙剌洼赤和他的儿子马思兀·牙剌洼赤到花拉子模人那里去，他们可能是花剌子模人，《秘史》第263节称他们为忽鲁谟斯人，即蒙古人所说花剌子模，成吉思汗付托他们一个视察的使节，同时兼有政治和商业的目的。参阅伯希和，《通报》，1935，163和1938，150。似乎成吉思汗的统一蒙古，在此以前，是由二十个部落在不断斗争之中争夺霸权，而在此以后则控制在一个严峻的权力之下，这个“蒙古和平”伸张至于所有被这位征服者征服的地方，从北京达于锡尔河，可能使伊斯兰教徒的旅行商队，——在他们中间，这两个牙剌洼赤便是代表早——觉得这是一种意想不到的机会以发展从中国至伊朗之间的国际贸易。这些人人就认识成吉思汗，因为他们中间的一个，即名叫阿三的，于1204年访问成吉思汗，——直至于他退兵地方巴泐渚纳。成吉思汗，在他的这一方面，似乎起先也曾考虑到对花剌子模帝国成立一种有利的商业合作政策，这个国家征服了哈剌契丹的故地，已成为直接邻人：由此有伊斯兰教徒旅行商队的派遣，在这些商队中间，他命他的个人代表兀忽纳参加。讹答剌的花剌子模总督愚蠢地杀死这一百个人的旅行商队的人，化经济合作的愿望为无情的敌对行为。（这个总督在波斯史源里面名叫亦纳勒赤黑（Inaltchiq或Inaltchouq），在中亚的突厥语中，这是说“王子”（ynal），也被称为Ghayir-khan，就是Qadir-khan，这是说“有权力的可怕的汗”。参阅伯希和，《通报》，1930，52—53）。至于成吉思汗，他应该是对于他的商队的被杀深受震动，这个屠杀行为蔑视了一切国际公法，在任

何情形下，这是给他以很好的理由采取行动。事实上，他是游牧人，以兽皮为衣，维护誓言，尊重通商关系，而这些突厥-波斯算端的代表人，他们是信奉伊斯兰教和定居的人，其行为却像野蛮人。《秘史》第254节说，成吉思汗声称，统治权——黄金缰辔般权力——应该从撒儿塔兀勒人那里夺过来，他们使用得这样不好，他发誓要报复（ösul ösun, kisal kisan）这个仇恨。

他流下热泪，又一次，和出征金国的前夕一样，和孛儿帖被掠后一样，和他平生所遇到一切紧要关头一样，他登上圣山，脱下小帽，将腰带挂在肩上，祝告长生青天帮助他报仇雪恨。庞大的蒙古远征军，从中国的边境长行抵于波斯边界，在《秘史》第254节中用非常简短的词句记述它："他（成吉思汗）越高山，涉大川，领军远征，决定了许多人民的命运。"

〔2〕据术兹查尼说，成吉思汗以惩罚了花剌子模的算端为自豪，这是一个真正的强盗，破坏一切法纪，命人在讹答剌戕杀他的使臣和商人。但是当他询问法官瓦亦哀丁不真吉，后世的评论如何时候，不真吉俯首思索，并应允作率直的答复，如果成吉思汗保证他的性命没有危险。得到这个保证之后，不真吉答道，后世没有人能够赞美汗，因为蒙古人残破一切经过的地方。成吉思汗大怒，将他自己的弓和箭投在地上。在场的人都以为成吉思汗将要杀死这个出言不慎的人；不真吉自己也以为性命不保，但是这位征服者总是有自制能力，旋即怒解。少缓须臾，成吉思汗再对法官说，他的理解在表面上是对的，然而实际上是不知道真实情况。他附带说："至于花剌子模算端，我要穷追他，至于他足迹所到，任何国家让他避居的我都要毁灭它！"。贤智而稳健的耶律楚材，也以为成吉思汗的使臣和商队百人被杀于讹答剌是决定花剌子模战事的理由（《西游记》，伯勒什奈德译，《中世纪史研究》，I，20）。

第三章　第十四节

〔1〕G.B.博士写道，拙赤（Djötchi）这一词和djoutchin毫无关系，djoutchin这一词指"'夏季所生的孩子'（djoun，"夏天"）并由此演变为'客人'、'进香者'"。将Djötchi（拙赤）改作Djoûtchî（术赤），这仅仅是舞弄文字。人们看到志费尼的手抄本，写法的谬误更甚，常常不作Djoûtchi（术赤）而用突厥形式作：Toûchi（都失）。柏郎迦宾称这个王子为Tossucan，即Touchi - khan（都失汗）。

〔2〕追忆孛儿帖对她的儿子们慈爱，阔阔搠思，在《秘史》第254节中，在互相斗殴的拙赤和察合台面前，说到"油脂一般的心"（tosun duran qoru'uldju，"乳汁一般的心"（sün djürügen），为孛儿帖，或者像原文所说"神圣母后"boghda qatoun éké）所有（海涅士，《Wörterb.》，页68和138）。"我们圣后和太阳一样光明，她的心和湖一样大（boghda qatoun bidano naran metu gegeyen, na'our metu delger setkil）"。令人更感兴趣的是这种说法几乎是正式将孛儿帖封为圣人，而不计较被掠而生拙赤的事件，阔阔搠思在这里回溯蒙古无政府的阴暗情景，在重立道德秩序以及公共的和私人的安宁以前，社会的甚至家族的关系涣散，而秩序的重立是成吉思汗的功绩。阔阔搠思在这里坚持以说服人的力量，含有戏剧性效果地一再重复说："在你生前，一切人民彼此相攻（tani töreguyin ourida … olon oulous-irgen boulqa bule'e）。各想掠夺他的邻人。一切人民自寻干戈，各向他的邻人侵犯，没有人敢安静地睡在床上。"这当然是朝廷臣僚在他主人面前所倾吐的辩护词，以掩盖他的妻的被掠和他长子的出生可能是不合法。虽然如此，这位皇后的明显例子就可以证明，成吉思汗王权的建立不但在政治观点上和蒙古统一的重新建成相结合，也在私人观点上，和家族关系以及社会关系的重建联系在一起。

〔3〕关于成吉思汗对诸子说"天下地面尽阔"。逐字直译，《秘史》第255节所说的是："土地母亲"（Utugän-eke）是广阔的（a'oui boui）。Utugän（于都斤），在突厥-蒙古人中间，是大地的女神。在八世纪之初的鄂尔浑突厥碑文中，已说到于都斤圣山——无疑是在杭

爱山里面——这个神特别是住在那里。关于古突厥人的Ydouq-ötükän-djych“神圣的多树木的Otukän（斡都斤）”，参阅汤姆生，《鄂尔浑碑文》，105和152。伯希和重新找到这个神的名字的回音在柏郎迦宾所说的“Ytoga”和马可·波罗所说的“Natigay”里面。参阅伯希和，《古突厥人的于都斤山》，《通报》，1929，212—219。

第三章　第十五节

〔1〕关于1220年至1223年间在中亚和前亚所发生的事件，我们采用穆斯林史源的日期，因为中国各史源（《圣武亲征录》）这些事件的前头部分相差一年（伯希和，《通报》，1929，161）。

〔2〕关于这个阿力麻里（Almâlîq）国王，参阅《拉施特书》，别列津本，XV，译文，43，和原文，66：作苏黑纳黑特勤（Soûqnâq-tegîn）。

〔3〕前哨和后援，按照字义说，manglaï指“往前线”。gedjige指“后援”、“预备队伍”、“援兵”（海涅士《Wörterb.》，49，107）。但是这里所说的不是前锋、预备队和后备队的本来意义。有关文字（《秘史》第257节）说“他派者别先行（Djebe-yi manglaï ilebe）；他派速不台在者别之后（Djebe-yin gedjige Sube'etäï-yi ilebe）；他派脱忽察儿在速不台之后（Sube'etäi-yin gedjige Toqoutchar-yi ilebe）。他所派的是这三个人（ede qourban-yi ilerun）”（G.B.译）。

〔4〕在这以后，三千户撒麻耳干和不花剌的工匠，被蒙古人迁移至于现今河北省（Petchili）的西北。这个迁移，记载在1239至1241年编目之下，《元史》将执行此事归于一个客列亦惕人哈散纳。［按：《元史》卷一百二十二，“哈散纳”列传，“太宗时，仍命领阿儿浑军并回回人匠三千户，驻于荨麻林”。至于荨麻林，据伯希和在《亚洲学报》（1927，下册，261—279）的考证，在滦河的上流。］拉施特告诉我们，这些被移徙的人继续在“Simâlî”，即他们所住的地方，依

照河中的形式种植园林（Yule，III，416—417; Blochet，II，463）。伯希和认为这个“Simâlî”应该还原为荨麻林，这个地方在元代的兴和路（按：格鲁塞这里作lou yuan de Hing-ho，颠倒了几字，兹据《元史》地理志纠正。）现今张家口之北，马可·波罗曾经过这里，当他由天德，就是说由汪古人地方而往中都的途中时候。这些被迁徙的撒麻耳干人继续在长城下用葡萄酿酒，依照河中式样制造金和丝的锦。现在再回头说撒马耳干（寻思干）和不花剌（不花），可奇怪的是耶律楚材一定曾看见这些地方的一部分被残破，而在他的《西游录》里面不断描写一幅富庶繁荣的快乐图画，一点都没有提到侵入所造成的破坏。或者，这里不仅仅是站在一边说话，而是对于游牧人征服所造成的悲惨结果有心缄默：这是政治家的一种廉耻之心面临着这种破坏，并且这好像是一种哲学家的和无言的抗议（伯勒什奈德译，《中世纪史研究》，I，21—22）。

〔5〕关于乌尔犍赤这个名字，Ourgendj在印刷上缺乏大写的Ö。为了音调和谐的规律，当然要读做örunggetchi（或örungetchi）（兀笼格赤），就像在ö'elun（诃额伦），ögödäi（窝阔台），öngut（汪古）等字。

〔6〕Doloungir部落之名，doloungir指“热心”。——晃孩Adargidaï（阿答儿吉台），即阿答儿吉部人（adargi，阿答儿吉，此言“多山地方”）——搠儿马罕（Tehormaghan），此言“鸡”，Ötegedäi（斡迭折台），这是说Ötege（斡迭折）部人，ötege，此言“熊”（G.B.）。

〔7〕搠儿马罕等举吐蕃（西番）猛狗做比喻，该种狗（töbödut noqaïs，《秘史》，第260节），是以凶猛著名的。

第三章　第十六节

〔1〕关于巴里黑（Balkh）的降附，道教旅行家长春于1222年九月底穿过巴里黑，他告诉我们居民背叛成吉思汗，全被流逐。这个城

空无人居。“我们仅闻犬吠途中”。（按：《长春真人西游记》卷下：“夜行过班里，城甚大，其众新叛去，尚闻犬吠”。）（韦利，《Travels of an alchimist》，111）。这是可异的，如果将这个真实的报道和耶律楚材的纪述相对照，耶律楚材的《西游录》完全没有提到河中和大夏（Bactriane）由于蒙古人的破坏和屠杀所受到的损害（伯勒什奈德，《中世纪史研究》，I，21以下）。前一人是独立的道士，后者，虽然本性慈善，但是一个政治家，和蒙古征服者利害相共。然而耶律楚材在内心上应该对这些破坏很伤心，以行政官吏、经济家和文学家的资格，他对于河中的文化评价很高。

〔2〕达鲁花。在《秘史》已经有达鲁花（daroughas）（复数），见第263节，以及达鲁花赤（daroughatchin）的衔名，（按：《秘史》中文本作“答鲁合臣”、“探马赤”“探马赤官”等）这个头衔，见第263，273，274节，海涅士（《Wört.》，页33）译达鲁花为“surveillant, Statthalter, administrateur或intendant(Vogt)”，译达鲁花赤为“官吏的头衔（Beamtentitel），总督、州长职务的头衔”。

〔3〕关于《秘史》第263节里面撒马耳干（Samarqand）这个地名，作Semisgen或Sämiskän（薛米思坚）是古老的突厥名称。“突厥形式的Sämiskänt，在蒙古人时代特别证实了，但是这个名称源流更远。Albîroûnî已经知道这个名称，这是在第九世纪的前半叶”。（伯希和，《通报》，1930，196，以及1935，159：《Sämisgänt还是Sämiskänt》）。

第三章　第十七节

〔1〕蒙古人的“黑车”（qara'outaï tergen）在《秘史》第6，100，244节举名提到，同样是搬运帐幕的车（ger-tergen）见于同书第121，124节。

〔2〕关于长春真人的旅程。伯勒什奈德所说长春经行的地方，于经过鄂尔浑地区之后，他所说的路线无疑是太靠北了。由客鲁涟河

和上土拉河，他说长春到达鄂尔浑上游之后——在这里要修正伯勒什奈德的《中世纪史研究》的看法——他说长春经过色楞格河上游的一条支流额垤儿（Eder）。于将长春的旅程指向西北如此之远以后，伯勒什奈德不得不说长春渡越阿尔泰山，也是很西面，向Dabistan-daban岭，之后，重新下来至Boulghoun（不耳浑）流域，不耳浑是乌泷古河的源流之一，或者，至少是到了小纳伦河（petit Narun）的河谷。显然有如A．韦利的见解，长春和额垤儿（Eder）毫无关系。但是Albert Herrmann的《中国地图》，第49号图里面，据我看，关于这个行程，相反地是过于向南进行了。依照Herrmann，长春于上趋客鲁涟右岸直抵Goultougountou草原之后，直穿西南到达翁金河（Ongin），他渡过河的中流。他随后又穿过Touin河的下游和拜塔里克（Baïdarik）河的下游，这样是到达乌里雅苏台南面的上札卜罕湖（haut Dzapkan-gol）大湾角的南边。因此，Herrmann以为长春的确是经过昔剌斡耳朵（Chira-ordo）之南，但是他和伯勒什奈德所说的地点不同，伯勒什奈德以为这个斡耳朵是在额垤儿岸上，而Herrmann则以为是在哈剌和林的西南，鄂尔浑河源附近的湾曲之处。长春这样是直达了"镇海城"，这座城Herrmann位置它于近今札萨克图诸汗（Dzasaghtou-khans）驻所不远，在札卜罕湖（德文地图作Dzabkhun-gol）大湾曲处的西南。从那里，Herrmann说长春由Tamgin隘道渡越阿尔泰山，下趋Bidji山谷，向巴库尔湖（Barkoul）方面。——这个路线，据我看，是过于向南了。事实上，当长春应该是行抵翁金，Touin和拜塔里克上面的时候，《西游记》指示我们，他停留于昔剌斡耳朵之东（不是之南），并渡过一条河，这条河不是流向北向南，和翁金、Touin或拜塔里克一样，而是流向东北，所以韦利看到这一点因而说这个河只能是察罕奥龙（Tchaghan-Olon）（韦利《Travels of an alchimist》页70）。而且《西游记》明白告诉我们，长春驻帐于昔剌厥儿朵，而Herrmann的地图上离此很远。再过去一点，Herrmann认为长春渡越阿尔泰山由Tamgin或Olin的隘道，经Bidji

或Bitchi河谷，抵达巴库尔（Barkoul）。然而《西游记》（韦利译本，页76—77）说长春渡过一条河，这条河除乌泷古河以外，不能是别的。而且这条路线如果不是直趋古城和别失八里，而是斜绕东南许多直至于巴库尔湖，《西游记》不至于毫不提到。

〔3〕中国旅行家在这里所说蒙古的头饰，称为"故故"，伯希和说，这是boghtaq（孛黑塔黑），"一种几乎是圆管式的冠，其形特高，蒙古贵族妇女于出嫁以后所戴"（伯希和，《通报》，1931，420）。还可看鄂多克（Otok）亲王的夫人和她的女儿媳妇所拍的照片，见莫斯达，《Ordosica》，Bulletin第九号，1934年十一月，北京辅仁大学，页31。附带提到Dénès Sinor注意到吐鲁番佛教壁画里面某些头饰，尤其是在Bäzäklik地方的，近似于柏郎迦宾和鲁不鲁克所描写的蒙古头饰［D.Sinor，《Zur Datierung einiger Bildwerke aus Ost.Turkistan》，登载于《Ostasiatische Zeitschrift》，XIV，2—3，页83（1939）］。

〔4〕斡耳朵，或者无宁说是斡耳朵群（ordos），成吉思汗诸妻每人有她个人的斡耳朵。这种集中形式可以联想《秘史》第234和278节的动人定义：ordo ger tergen，就是说"一个帐和车的宫殿"，或者，人们如果趋向于说，构成宫殿的帐与车。

〔5〕韦利提到，成吉思汗的"中国皇后"是于1214年由金宣宗送给成吉思汗的金国公主。她并且不是宣宗之女，而是前一个金主卫绍王（+1213）的女儿。"唐兀皇后"是于1210年送给成吉思汗的西夏主李安全之女。

〔6〕别失八里（Bechbaligh或Bechbaliq）在突厥语中，此言"五城"，应向现今济木萨附近寻找，济木萨在古城的西北（伯希和，《通报》，1931，140）。在别失八里之北有石绒矿，有如马可·波罗所说，他以为这是在"Chingintalas"地方。马可·波罗听说有个名叫Çurficar（=Soulfaqâr）的人在那里发掘，伯希和说，这无疑是一个畏吾儿伊斯兰教徒，此人曾为大汗忽必烈服务为工程师历时三年。伯

希和的考据并且证明，事实上，这是忽必烈的有名大臣阿合马，于1267年向这位皇帝提到石绒（chö-jong）或矿质丝线（fils de soie minéraux）的利益。（按：《元史》卷二百五，“阿合马传”，“别怯赤山出石绒，织为布，火不能燃，请遣官采取”。这里引伯希和，是以别怯赤为别失八里。）耶律楚材在他《西游录》里面（伯勒什奈德，《中世纪史研究》，I，15）对我们说到别石把，即别失八里，附近有一个小湖。实际上这就是指巴库尔（Barkoul）湖，还在东边相当的远。

〔7〕关于彰八里（Djambaligh或Djambaliq）或昌八里（Tchambaliq），还须等候伯希和研究的结果（《通报》，1930，22和198，注2）。伯希和提起昌八里（Tchan-baliq）这个名字在喀什噶尔，从九世纪就有了（转看Brockelmann, Mitteltürk. Wortschatz，页242）。

〔8〕《长春西游记》说，距离别失八里三百里有城曰和州，即隋唐时代的高昌，靠近现今吐鲁番的哈剌火卓（Qara-khodja）“其地大热，蒲萄玉夥”（A.韦利《Travels of an alchimist》，80）。现今的经济地图还记载在吐鲁番之北的古城地区，出产蒲萄。——再向东，哈密（Qomul, Ha-mi）的西瓜是非常好的。人们以此进贡皇帝。

第三章　第十八节

〔1〕阿力麻里（Almaliq）这个名称的意义为“苹果园”（“阿里马”，此言“林檎”），曾经耶律楚材在他的《西游录》里面说到，伯勒什奈德译，《中世纪史研究》，I，17。

〔2〕耶律阿海，人们知道，移剌和耶律是通用字，是在北京从937年至1125年据有帝位契丹或辽的皇族的姓。伯希和找出这个契丹贵族名叫耶律阿海（A-hai = Aqaï），《元史》卷一百五十有他的传。阿海先仕于金，嗣后改事成吉思汗，于1214年命为太师领中书省事。当成吉思汗出发攻伊斯兰教诸国时候，阿海随行，蒙古人攻取撒麻耳

干，阿海任该城的军事长官。这是阿海——当然是和他本国人耶律楚材一样成长于中国文化之中——在成吉思汗和长春谈话时候担任翻译（参阅伯希和，《通报》，1930，47—49）。《长春西游记》称之为“移剌国公”，由此伯勒什奈德认为是耶律楚材。可注意的是耶律楚材很不欣赏长春。参阅伯希和，《通报》，1929，172和174。

〔3〕成吉思汗于十月二十五日见长春，伯希和修正伯勒什奈德的日期（二十四和二十八）是过早一天（《通报》，1930，34）。

〔4〕上面说到耶律楚材对于长春采取反对态度。“这是一个沾濡中国文化的人，尽管是属于契丹种人，他看到成吉思汗和丘处机（丘长春）中间的关系，他表示对于长春很冷淡，此人即耶律楚材。”（伯希和，《通报》，1929，174）。（翁按：《长春西游记》不提及耶律楚材，而《湛然居士文集》亦无一语道及长春。楚材好儒信佛，对道教则诋为异端，他的《西游录序》与《辨邪论序》专为攻击丘处机而作。在《寄赵元帅书》一文有云：“若夫吾夫子之道治天下，老子之道养性，释氏之道修心，此古今之通议也，舍此以往，皆异端耳。”他甚至讹道教为左道，为邪教。著者格鲁塞语耶律楚材因看到成吉思汗和丘处机中间关系而采取反对态度，似有妒忌之心，与事实不相符。）耶律楚材当他跟随成吉思汗时候，并且也写他的西方旅行记，这就是《西游录》，比起长春门人李志常所记的传流至于我们述这个道士的旅行的，要简短得多。伯勒什奈德在他的《中世纪史研究》，I，9—24里面节译《西游录》。伯希和提到，耶律楚材的《西游录》全文，照1229年在北京雕版的形式，曾于1927年在东京由神田君印行（伯希和，《通报》，1929，172）。

第三章　第十九节

〔1〕伯希和先生怀疑奇卜察克（钦察）（Qiptchaq）这个名字作为地理上的名称时候是不是指“草原”、“沙漠”，和蒙古词汇“戈壁”完全一样。“但是两者都成为一种专名，在蒙古语为地名（戈壁），在突厥

语为族名（奇卜察克）。而大家知道"草原"的观念许久和"奇卜察克"这个名称连系得如此密切，以致俄罗斯南部和西伯利亚西部的大平原许多时候以波斯名称Dacht-i Qiptchaq，即"奇卜察克草原"著闻，同样情形，我们说"戈壁沙漠"以代替"蒙古平原"（伯希和，《通报》，1930，281）。让我们提到最新的关于奇卜察克突厥人的研究是在出版之中的，M. D. Rasovsky的《波罗维赤（库蛮）人》，见于Kondakov学院年鉴（Seminarium Kondakovianum），XI，页18—114，贝尔格莱德出版，1939。最后可以注意到突厥学家们所提出的有趣味的论据，突厥库蛮语，有如它出现在有名Codex Comanicus（库蛮名词集）里面的，各种突厥方言，相当接近于畏吾儿语。

〔2〕者别和速不台最后一段战役的日期没有考证明白。伯勒什奈德对照了各种史源（《中世纪史研究》，I，294—299）。于他所提到的之外，还可以增加伊本-额梯儿（Ibn al-Athir）所说见于《Historiens des croisades》，I，第二部分，页155以下，以及Kiragos de Kantzag, ap. Dulaurier, Historiens arméniens，《亚洲学报》，1858，I，199以下。

依照额梯儿，者别和速不台首次侵入谷儿只是在回历617年（公元1220至1221年）。蒙古人得到该地库尔德人和突厥伊斯兰教徒的协助。谷儿只人被击败（于doulkada月，这就是1221年的正月，据伊本-额梯儿）。另外其它东方史源将这个事件位置在1221年二月。根据Kiragos de Kantzag的亚美尼亚编年史，（《亚洲学报》，1858，I，199）蒙古人和谷儿只人的战事，其地点在Khounan或Khounani的平原，该城位于Berdoudj, Bortchala或Débéda河流入Koura的地点的附近，在第佛利斯之南（这个战役也被称为Berdoudj之战）（明诺尔斯基，《第佛利斯》，Enc. de l'Isl., IV，795，和Allen，《谷儿只史》，页110，图3）。谷儿只王乔治四世（Giorgi IV Lacha）（1212至1223年）和他的将军伊凡尼（Ivané）采取攻势，来攻驻营于Khounan的蒙古人。开始冲突的时候，蒙古人退却，但是这是引诱谷

儿只兵入于埋伏地方，在那里他们从后面攻谷儿只人，将谷儿只人击得粉碎。逃亡的人散为许多小群，不能重振，均被屠杀。乔治四世得脱。据Kiragos de Kantzag的亚美尼亚编年，他后来又召集较强的一个军，蒙古人看见这个军队来，带着战利品退兵。“塔吉克人”（“Tadjiks”），这是说伊斯兰教徒，阻挡他们的归路，者别和速不台——亚美尼亚史家称速不台为Sabada bahadour——据说曾横渡山岭经过几乎是不可通行的途径，用木板、石子、行李、攻城之具填满山谷。可注意的是这样指出了蒙古人渡越山中窄径的技术，就像《长春西游记》也指出王子窝阔台于花剌子模战役以前在乃蛮阿尔泰山地方的设施。

由谷儿只再下趋向南，阿剌伯史家使我们知道，者别和速不台到达阿哲儿拜占，残破马剌合（Maragha）城，依照伊本-额梯儿，这是在伊斯兰教历618年的沙发儿（safar）月（公元1221年三月廿七日至四月廿四日），依照其它阿剌伯史源，比较确切，是在三月三十日。他们继此出现于Tauris。阿哲儿拜占的突厥人阿塔别乞，就是老迈的月即伯，纵酒无能，从Tauris逃往Nakhitchévan，而Tauris城为了避免洗劫，不得已付出一宗巨额赎金。者别和速不台随后又上趋至于谷儿只，在这个地方又发生的一次战役中，据伊本-额梯儿，他们杀死谷儿只人三万。这个蒙古人的第二次侵略谷儿只，伊本-额梯儿将它位置在回历618年拉马丹（ramadhan）月稍后一些，这个月的月底是公元1221年的十一月17日。从那里，蒙古人进兵设里汪（Chirvan）。设里汪的沙，拉施沙（Rachid-Châh）逃避于Derbend坚堡之内，这座堡在外城被攻堕之后，仍然没有被攻破。

在这个时候，者别和速不台下趋北高加索草原（Steppe Ciscaucasienne）。他们在那里遇到了阿兰人（Alains或Ases人）、列斯吉亚人、曲儿克斯人和突厥钦察人的联盟。于第一次交绥，蒙古人遇到了失败之后，他们送给钦察人一部分战利品以使联盟解体。他们向阿兰人、列斯吉亚人和曲儿克斯人挑战，之后，回军攻钦察人并夺

回送给他们的战利品。于击败钦察人之后，伊本-额梯儿说，蒙古人往克里米亚劫夺商业海口速答黑（Soudaq, Soldaia），热那亚人正在那里购买罗斯人的物产：男性和女性的奴隶、灰鼠、黑狐（borthasi）和其它北方皮毛。之后，蒙古将军们和罗斯人作战，这个事件，伊本-额梯儿排在回历620年的一年里面，这就是说公元1223年〔Historiens Orientaux (des Croisades)，I，2，页161〕。

俄国史源当然对于这个最后一段的征略比较详细（《卡拉姆津》，III，221），特别是有关于奇卜察克人的事，在这里叫做波罗维赤人（同样的人在拜占廷和匈牙利史源叫做库蛮人）。一个"波罗维赤（Polovtsy）"人的首领这里叫做Kotian（匈牙利史源的"Koutan"）（阔迪安），他是罗斯的苏兹达尔（弗拉基米尔）大公的岳父。这位"阔迪安"得到乌克兰方面的罗斯诸侯，即基辅、契尔尼戈夫和加里奇的诸侯的协助，这三人都名叫密赤思老（Mstislav），以抵御击败他们人民的蒙古侵入者。这三个密赤思老联兵驻在德聂伯河上，接见了者别和速不台所派来的一个由蒙古代表十人所组成的代表团。他们不该将这些使者杀死，之后，他们引兵南向迎敌。他们于Khortitsa，即德聂伯支流之上遇到蒙古人。我们如果采信罗斯史源，他们在这个初次战事中占优势。实际上，有如伊本-额梯儿对我们所说的（前引，页161），者别和速不台作战略上的退却使乌克兰骑队疲倦，并且引诱他们至于设伏地点。罗斯军队这样"追逐"蒙古人历时九天。到达"迦勒迦（Kalka）"河附近，蒙古人停下来列成阵势。这个迦勒迦河，一部分俄国史源将它写做Kalak，被证实就是现今的卡利米乌斯河（Kalmious），这是一个沿海小河，在马廖奥博尔（Marioupol）附近流入亚速海（《卡拉姆津》，III，232）。凡尔纳茨基（Vernadsky）很好地指出（《Esquisse d'histoire russe》，Edition Eurasienne，1927，页65—66）罗斯人所以失败是由于不合作，姑且不提和"波罗维赤"人缺乏妥协。加里奇的密赤思老，带着加里奇、契儿尼戈夫和波罗维赤士卒渡迦勒迦河猛攻敌人，没有让基辅军队有参加他的军事行

动的时间。者别和速不台似乎预先选择这个地方做战场，击溃他们，加里奇的密赤思老逃亡。基辅侯罗曼诺维赤密赤思老的军队没有受到损失，退守他的设防营寨，抗拒三天。之后，他议和（或者有如中国史源所说，他的一个不忠于他的臣下劝他这样做）并愿献赎金，以便自由撤退，这种建议被接受。当蒙古人将他控制住的时候，将他杀死并屠杀他的士卒。他的被杀是闷死在木板（和地毯）之下，对这种刑罚罗斯的编年史家很气愤，没有想到在蒙古习惯里面，这却是一种"光荣"的死法，专门留给特殊人物，为了尊敬他，使他不"流血"而死。

上述是俄国各种编年史所提示的全面图景。但是到了要确定日期时候，他们彼此矛盾。那窝果罗（Novgorod）的各志书（Annales）记迦勒迦战役在1224年五月31日，而沃兹涅森斯克（Woznesensk）的各志书则以为在同年六月16日。其它俄国史源记蒙古侵入日期（已经比较近于真实）在1223年（《卡拉姆津》，III，545）。这个1223年的日期近今历史家们作为结论，从库尼克（Kunik）至于凡尔纳茨基，后者的著作是在1927年出版，我们刚刚在上面提到。虽然如此，邦内尔（Bonnel）在他的《Chronologie Heinrichs des Letten》里面于1853年主张迦勒迦之战应该要回复到1222年。最近费尔南·格勒纳尔（Fernand Grenard）君也断定这个日期为1222年。他说因为者别和速不台，于1221年进军高加索地区之后，不过几个月就到了钦察。

中国各史源没有提供我们关于这一事件的任何日期上解释，但是只有若干补充材料。《元史》在《速不台传》里面说，这个将军得到成吉思汗的允许去征服钦察之后，领兵绕宽田吉思海（按：原文用括符加"denghiz"一字于宽田吉思海之后，宽田吉思海即蒙古人所称里海），并抵达太和岭——即高加索山——横穿太和岭，他开辟了一条道路（亚美尼亚编年史有同样的证明）。在高加索之北，速不台遇到酋长（钦察人的）玉里吉(Yurii Kontchakovitch)和塔塔哈儿他们的联军于不租河上。玉里吉之子被箭射伤逃入森林。其奴投降蒙古人并将他献出。于战胜钦察（奇卜察克）人之后，速不台进兵直至阿里吉河

（迦勒迦河？），他在那里遇到斡罗思诸首领，两个密赤思老。他战胜他们并迫使他们降伏。速不台还征服了阿速部（Asout，即阿兰）。他返回（上亚细亚）的时候带来背主之奴（钦察人）。但是成吉思汗听到速不台所作报告的时候，驳速不台说："奴不忠其主，肯忠他人乎"，命杀死这个钦察人。因为速不台的提议，成立一个特别军团，包括灭里吉（篾儿乞惕）、乃蛮和钦察人在内，这些人都是归附于这个将军的人。《元史》还说到速不台回到上亚细亚系取道也迷里（叶密立），这是在塔尔巴哈台地方（伯勒什奈德译，《中世纪史研究》，I，297—298）。（按：上述参照《元史》卷一百二十一《速不台传》。）《元史》还有其它报道在《曷思麦里传》里面，这个从前哈剌契丹的臣僚，于古出鲁克失败时候降附者别，此后他成为这个蒙古将军的部将。《元史》使我们知道，曷思麦里曾跟随者别（这里对音为哲伯）至于西波斯、高加索和钦察。显著的是曷思麦里奉者别之命往击失儿湾沙，这就是说设里汪沙，随后攻谷儿只人（Georgiens）以及阿速人（阿兰人），攻取阿速人的都城黑林（按：格鲁塞这里作Houei-lin，兹照《元史》作黑林，又《元史》并没有说黑林是阿速人的都城）。在这以后，《曷思麦里传》继续说，斡罗思人兵败于铁儿山，他们的国王密只思腊（Mstislar）被俘。"哲伯"命曷思麦里献这个国王于太子拙赤，诛之。者别的大军随后征服康里（Qangli），取其城孛子八里，迫使其国王投降（伯勒什奈德译，《中世纪史研究》，I，298—299）。

〔3〕这里所说许多族名，G.B.博士提起注意，都是蒙古的复数，——康邻（Qanglin）单数为康里（Qangli），乞卜察兀惕（Kibtcha'out）单数为Kibtchaq，巴只吉惕（Badjigid或Bachkirs）单数为Badjigir，斡罗速惕（Orousoud或Russes）单数为Orous，马札剌惕（Madjarad或Madgyars）单数为Madjar，阿速惕（Asoud）或阿兰（Alains）单数为As，参考希腊的复数Asioi，我们的Ossèthes，沙速惕（Sasoud或Sasones，高加索北边的Tchetchen人）单数为Sas或

Sasoun，薛儿客速惕（Serkesud或Tcherkesses）单数为Serkes。关于康里这一词的意义，指“高车人”，参阅伯希和，《通报》，1929，124。

第三章　第二十节

〔1〕关于成吉思汗的娱乐生活，我们可以从中国将军孟珙的记叙（按：这里指《蒙鞑备录》，实系赵珙所作，见前注）而得到概念，孟珙是由宋的朝廷所派遣的使节至成吉思汗处。“国王（成吉思汗）遣人请使者并对他说：‘今日打毬，为何不来？’这个中国人答道，不闻钧旨相请，故不敢来。国王反驳他说：‘你来我国中，便是一家人，凡有宴聚打毬，或打围出猎，你便来同戏，为何又要人来请唤’。汗于是大笑而罚这位大使饮酒六大杯，到晚间才让他醺醉而去。到了辞行时候，这位大使向汗告别，国王戒伴使说：‘凡好城子多住几日，有好酒与吃，好茶饭与吃，好笛儿鼓儿吹着打着’”。这同一史源告诉我们，成吉思汗出师时候，有二十人左右的巧妙女音乐家随行。这位大使于此外还很称赞成吉思汗对于妇女眼光不错。“北使入于彼国，王者相见了，即命之以酒。同彼妻赖蛮（乃蛮）公主及诸侍姬称夫人者八人，皆共坐。凡诸饮宴，无不同席。所谓诸姬，皆灿白美色。四人乃金虏贵嫔之类，余四人乃鞑人。内四夫人者，甚姝丽，最有宠”。（按：这一段引语，径采《蒙鞑备录》，原文格鲁塞谓“国王”为成吉思汗，实误，此乃木华黎。）

在这些宴乐之中最危险的事是狂醉。成吉思汗有一天宣告，一月之中只许饮酒三次，附带的说，如果能够减到两次或一次，当然更好。“最好是不饮酒。然而何处有人保持这样行为呢？”成吉思汗在这件事上和在其它许多事上面一样，应该常常是适可而止的。然而他的两个嗣位人，其子窝阔台和其孙贵由，竟牺牲于自己的无节制而早卒。

〔2〕可能当成吉思汗传记的“历史缺漏”时期，约在1225年之际，应该把短期的东夏王国的破灭列入。这个王国由一个名叫蒲鲜万奴的于1216年建立于满洲，此人属于金（女真）种。1221年想和成吉思汗妥协，派一个使节到突厥斯坦见成吉思汗，这个使节曾在塔剌斯河上遇到道教旅行家长春。1224年时候，这个东夏王国还企图维持它的独立。但是在耶律楚材于1227年所写的一首诗里面，所说的东夏，是一个已经灭亡的国家。它被成吉思汗所破灭，正是在1224年至1227年之间。参阅韦利《Travels of an alchimist》页87。（按：《元史·太祖本纪》十一年，记蒲鲜万奴（格鲁塞作Fou-hien Wan-nou）降……既而复叛，僭称东夏。《太宗本纪》五年，又有：“诏诸王议伐万奴”的记载。是东夏非亡于成吉思汗在世时。）

〔3〕金人于1219年曾将山东的大部分归还宋人。

〔4〕1220年的阴历七月（公元八月），金主吾睹补，当他逃避至开封府时候，曾派使者乌古孙仲端至成吉思汗处试行请和。此人的传记，在《金史》里面的曾由伯勒什奈德译出一部分（《中世纪史研究》，I，25—34）。成吉思汗此时在河中，正在那里摧毁花剌子模帝国。乌古孙到那里去见成吉思汗。他离开金的北方边境于阴历十二月（1220年正月），曾和蒙古在中国军队的统帅木华黎会面，再取道向西北，沿着北方，但是在蒙古境内，靠近这时候背叛成吉思汗的西夏（唐兀）的边境，上面说过长春真人也避免经过他们的地方而绕道北向。他到达伊犁，或无宁说是“伊犁城”（＝Ilibaliq），于阴历四月初（1220年五月初），由此进入伊斯兰教国家。这个礼部侍郎对于伊斯兰教徒的习惯感觉惊异：“这些人（不用箸）以手裂肉置于口中”。1221年的秋天，他到达成吉思汗所在地，由于别的书所说，我们知道成吉思汗这时候是在阿富汗。对于乌古孙仲端的求和，这位胜利者答复：“我前欲汝主授我所有黄河以北之地，自足于河南之地，称河南王。在这个条件之下我同意停止战争，但是现在木华黎已经尽取这些地方，你不得已才来求和么？”乌古孙哀求，成吉思汗说：“念汝远

来。黄河以北既为我有，但汝主还据有关西（潼关以西）数城。他必须割付与我，令汝主为河南王，勿复违也。”乌古孙于是回去中国，取道天山之北（阴历十月，1221年10月至11月之间）。

第三章　第二十一节

〔1〕耶律楚材（1190—1244）乃辽创业人阿保机诸子之一的后裔。他的祖先有食邑在医巫闾山和现今广宁县的附近，辽阳的西北，满洲南部。参阅伯勒什奈德，《中世纪史研究》，I，10。

〔2〕中国学者王国维，卒于1927年，曾为耶律楚材作传记，逐年纪事（《耶律文正公年谱》）。“附录有关于契丹文字的有兴趣的报导，对于契丹文字，耶律楚材真是最后代表人之一”（伯希和）。然而耶律楚材并非惟一的旧契丹皇室的子孙改事成吉思汗的。伯希和提到关于这一点另外两个与耶律楚材同宗的人所扮演的角色：1．耶律阿海，上面已经说到，他以太师的头衔跟随成吉思汗出征花剌子模，并被这个胜利者任命为撒麻耳干的长官；2．耶律阿海的弟弟耶律秃花（T'ou-houa = Touqa），也归附于蒙古人，在木华黎指挥之下替蒙古人攻金，他死时是征金军的统帅（《拉施特书》，XV，33和143，用Toûghây和Toûghân-yangchây的形式，关于元帅，以及《圣武亲征录》文字为伯希和所引的，看Notes sur le Turkestan，《通报》，1930，44—49）。（按：这里所说关于元帅，引《圣武亲征录》等语，《圣武亲征录》戊寅年纪事有：“秃花元帅所将汉兵……伐金国……”等语，这个秃花元帅，参以《元史》卷一百四十九“耶律秃花传”所说，无疑是指耶律秃花。）当1220—1221年的冬天长春真人经过的时候，耶律秃花是在宣德，这就是说宣化，职居元帅，在那里很殷勤地接待这位道教旅行家于朝元观（韦利，《Travels of an alchimist》58—61）。

第三章　第二十二节

〔1〕在中国的对音塔塔统阿里面所暗藏的原来名字，伯希和先生说："还不能完全将它还原，但是第二部分（按：指统阿）只能是突厥字tonga，此言"英雄"（伯希和，《亚洲学报》，1913，I，457和《通报》，1930，33—34）。

〔2〕伯希和先生指出，当成吉思汗帝国初期，畏吾儿文化在官方占优势是这样显著。因此，由志费尼、柏郎迦宾和鲁不鲁克所流传下来的这些名字常常令人感觉是突厥形式。只在稍后一些时候，真正的蒙古形式才占优势。这里必须有相当时间养成"蒙古"的书吏和文人，或者更确切一点说，认识蒙古语。

〔3〕韦利根据波斯和中国的史源撮要为镇海作传记，这对于成吉思汗王朝的行政历史，以及聂思脱利教派在远东的历史是很有趣味的（Travels of an alchimist，33—38）。以《志费尼书》和《拉施特书》为证，镇海是聂思脱利教徒。他生于1171年。在1203年他跟随成吉思汗"饮巴泐渚纳水"，这可以证明，如果他是客列亦惕人，他毕竟是随着蒙古征服者而对抗自己的本国人。当1204年和乃蛮人作战时候，成吉思汗将自己的一匹马赠送镇海。1206年时候，镇海参与斡难河上的大忽里勒台。稍后一些时候，这个征服者命他设立一个工匠居留地于阿儿浑山附近（在《长春西游记》里面，这个山的中国对音为"阿不罕"），在现今乌里雅苏台的西南，这个居留地此后被称为"镇海城"。1212年，镇海参与征金战役，至于抚州，矢中左臂（按：《元史》云矢中臆间）。1215年攻取北京之后，"太祖命于城中环射四箭，凡箭所至园池邸舍之处，悉以赐之。"（按：此段引文，依照《元史》。）成吉思汗的继位者窝阔台命镇海为中书右丞相，特别掌管突厥斯坦和西方事宜，一切公文没有经过镇海以畏吾儿文字副署证实的不能生效。1232年，镇海参与围攻金人都城开封，为了劳绩，赐他九龙旗并乘肩舆赴朝会的特权。他在攻取蔡州（汝宁）即金人的最后据点时候也有功勋，受封世袭山东一千户中国人家为"食邑"。人们将要看到，在大汗窝阔台死后，他被摄政皇后秃剌哈纳所罢免（1242

年），但是大汗贵由恢复他的职位（1246年）。贵由死时（1248年），镇海是拥护失列门继承帝位的人们里面居于首要地位的。蒙哥夺得帝位（1251年），杀镇海以及另一个窝阔台的大臣，和他一样是聂思脱利教徒的合答（Qadaq）（1251年或1252年初）（根据A.韦利）。（翁按：《元史》卷120镇海（又作札哈）系以寿终，年八十四。）

〔4〕达鲁花这一词，G.B.注释，现今指"掌刑官"、"斡秃黑（otouq）的首长"、"代理人"。这也是监督（kungduï）管辖下的一种属员的头衔，他带白色小球，在soumoun（？）这种行政机构里面，他的地位仅次于soumoun中djangin的官职（？）。此外，tchighoulghan-ou达鲁花这种头衔，指一盟之长。

第三章　第二十三节

〔1〕人们看到，《秘史》每将著名的马有意将它"特性化"而参杂在蒙古史诗里面：1226年，成吉思汗在这里所骑的狩猎野马的马，是杂色的或棕灰色的黑白相间（djosotou boro）的马。

第87节锁儿罕失剌给年青帖木真骑坐以逃出泰亦赤兀惕人的掌握的马是"一匹甘草黄白口的骡马"，（aman tchagha'an eremuk qoulaqtchin）。稍后一些，在第90节，窃马贼窃去帖木真家的"八匹惨白色骟马"（chirqa aqtatan naïman）。在这一段故事里面，第90节，博尔术借给帖木真骑的是一匹白马（chingqoula）而有黑纹在脊（oroq）。在169节，两个"牧马人"巴歹和乞失里黑，为了奔告成吉思汗救他出险，乘"篾儿乞惕人的白马"（Merkidäi tchagha'an）和"紫色而白面的马"（aman tchagha-an ke'er）。拉施特本人也以为必须对我们详述这个历史里面有关系的马的形态：所以他告诉我们成吉思汗于对乃蛮人一次战争中借给博尔术乘坐的赤乞波拉（Tchiki-bora，或者是Boro-tchiki，"白耳"）马的武功（别列津本，XIII，116和188）（按：见本书此处）。可注意的是，八世纪初年的鄂尔浑突厥碑文，

其趋向完全一样："我们和Tchatcha-sängun（中国将军）斗争。我的兄弟阙特勤（Kul-tegin）乘Tadyqyng-tchour的灰色马进攻。这匹马在那里被杀。第二次，他骑Ychbara-yamatar的灰色马进攻。第三次，他骑Kädimlig，这是Yäghinsilig别乞的紫色马进攻。他的进攻在你们许多人的记忆之中，尊贵的突厥人呵！……当阙特勤的第三十六年，我们出兵攻乞儿吉思人。渡过和我们的枪一样高的雪，我们登树木很多的Keugmen山，我们在乞儿吉思人之上建起胜利，我们向他们的合汗在森林的彼端斗争。阙特勤进攻，乘Bayirqou的白色种马。他疲敝了这匹白色种马，但是我们杀死乞儿吉思人的汗并役属了他们的人民。"在后面还说："我们和哈剌鲁人斗争。阙特勤乘他的Alp-chaltchi白马进攻。这匹马死在那里，但是敌人战败。"继续列举，并"表扬"所有在战场死的坐骑。骑上Azman白马……，在Bachghou灰色马之上；……在Az-yaghiz棕色马之上……，在ögsiz（"孤儿"）白马之上，突厥汗奔驰从一个胜利走向另一个胜利（汤姆生《鄂尔浑碑文》，页109—112）。《秘史》和鄂尔浑突厥碑文一样，不但代表阿尔泰族系战士的史诗，也是突厥-蒙古马的史诗。人们知道突厥历史家重视一个词源，阿提拉（Attila）这个名字应该连系到词根at，这个词根在突厥语中指马。

〔2〕搠斡儿合惕这个地名，G.B.博士说，这个成吉思汗驻营地方的名字（在蒙古文里面）必须读做"Cho'orght"（后来蒙古语："Chighourghad"），而不是根据这个词源，由于动词soyourqaqou作Soyorqat。

〔3〕《秘史》第250和267至268节呼这两个和成吉思汗发生关系的唐兀主（前者李安全，在位自1206至1211年，后者李睍，在位1226至1227年，依照中国史表），以一样的名字或头衔，都作亦鲁忽（Iloughou）或亦鲁忽不儿罕（Ilouqou-bourqan）。G.B.博士以为亦鲁忽（蒙古文写法系Ilougou）应该是一种宗教头衔（看关于skr. Bouddha Bhagavant的有名公式Iladjou tegus nöytchigsen

bourqan）。这个最后唐兀主，根据《阿勒坛迭卜赤》和《萨囊彻辰书》所搜集的故事，是不平凡的人，是一个魔术家有先见和超凡的权力，他能在视线之下变化。在现今的鄂尔多斯口传故事里面，不恭地反映《阿勒坛迭卜赤》和《萨囊彻辰书》所已经记载的故事（斯密特，页100），说这个唐兀最后国王"Choudourgha Tölgôtchi-khan"这就是说"出都儿合的圣汗"被俘至成吉思汗之前，因求免死，愿献其妻与这个征服者。还以为成吉思汗发动这个战争仅仅是为了夺取这个王后，她的美色受到成吉思汗的注意。这位国王当这个时候对成吉思汗说："我真心对你说，将她让你。你如果杀我，你会得到这样的证明，我脖子出来的不是血而是乳！。"成吉思汗砍他的头，乳从里面流出！美丽的寡妇归于成吉思汗，她狠心报仇。当他睡在她那里时候，在夜里，这是在Tchamkhak地方（在现今鄂尔多斯黄旗地方），她"用利刃"割下成吉思汗的生殖器而致之于死，她随即自沉于Qara-mörèn或黑河——大约是指黄河（莫斯达，"两件有关于成吉思汗的鄂尔多斯口传故事"，《Ordosica》，《辅仁大学学报》，1934，页75）。至于失都儿忽（Chidourghou）这个头衔，在蒙古语中此言"公正、诚实"，（动词chidourqoutqaqou），《秘史》第267节告诉我们，成吉思汗在命令杀死唐兀的亦鲁忽不儿罕之前封他为失都儿忽。——在这些口传故事里面，很难认识西夏的内部历史，这一种历史没有成为研究的目标。这里有一些改朝换代的事，中国历史的枯燥叙述使我们得以窥测。西夏国王，和成吉思汗登"帝"位同时的人，号襄宗，其在位时期由1206年至1211年。他死于阴历8月，即1211年的9月，继之者为神宗，年四十二岁时候逊位，这是在1223年的阴历12月（1223年12月24日至1224年1月21日之间），但是他到1226年的阴历6月（公元6月26日至7月26日之间）才死去（年龄六十四岁）。神宗的继位者是献宗，他卒时年四十六岁，于阴历7月（公元1226年7月26日至8月24日之间）。最后是李睍，即蒙古口传故事里面的失都儿忽，即位于阴历7月（公元1226年7月26日至8月24日之间）地位危殆，被蒙古人杀死

于1227年的阴历6月（7月15日至8月7日之间）。——根据M. Tchang,《Synchronismes Chinois》，页385—389。

〔4〕肃州就是马可·波罗所称为Suciu或Succiu的。伯希和先生提起注意，蒙古人时代，这个城的中国名称已经是肃州（Sou-tcheou），但是野蛮人还以中国古名Suk-tcheu称它，马可·波罗记住了后一个名称所以用Succiu的形式。马可·波罗和鄂多力克（Odoric de Pordenone）提到这个地方在商业上的重要性，自从西夏国亡之后，成吉思汗将它建成或再建成为远东和西方商队经行的主要地点。为了理解成吉思汗吞并西夏这个国际通路的交叉点的重要，必须回忆距此四年以前，道士长春到成吉思汗那里去的时候，由中国至伊朗并回来，不得不走广阔的和艰苦的湾路，通过上蒙古里亚，而不能简单地取道肃州和敦煌，这个古老的绸之路和佛教朝圣的道路，即玄奘和（相反方向）马可·波罗所走的路。

〔5〕朵儿篾该这个地名，“萨囊彻辰以满洲-中国的译法作突而篾该。虽然人们可以读做朵儿篾该，但是满洲-中国的译法有决定性”（G.B.）。（翁按：乾隆有钦定“国书”，敕令辽金元史人名、地名照“国书”改译。）

第三章　第二十四节

〔1〕伯希和先生提到，除了一种译本（而且是最可靠的）以为成吉思汗死在甘肃之外，还有蒙古译本说他死在蒙古。“可能成吉思汗是于1227年8月18日在清水得病，而于垂死或已死时候经过六盘山，而他的死，于1227年8月25日到灵州时候才宣布。他的遗体可能先运到撒阿里客额儿（Sa'arikä'är）的斡耳朵，以后又埋葬于客鲁涟河上。但是这都是推测，最多也不过近似而已”。（伯希和，《通报》，1935，166）。《秘史》关于成吉思汗之死采取一切谨慎和缄默态度而且是有意如此。依照伯希和先生的说法，这是一件避而不谈的事

件。“这是有关忌讳”。——至于这里所说的六盘山，应该向平凉方面寻觅，“在属于甘肃的部分，有林木的地方”。

〔2〕这里所提到的事实是重要的。莫斯达神父的《Ordosica》，页45，No. 161—162，关于tangoudout（唐古图惕）和tanggout（唐古惕）这个名字时候说，现今鄂尔多斯的氏族之一还叫这个名字：“由于这个名字，这个氏族原始是西夏人。成吉思汗灭西夏之后，将其人民的一部分给皇后也遂为奴隶。或者这个事实和现今蒙古人里面还有西夏人有关。”

〔3〕成吉思汗葬地。可以提到莫斯达神父在《Ordosica》，页49，说到yeke djouou（“大庙”）这个字时候的评论。“《蒙古游牧记》（第六章第九节）和绥远地方志《绥镇》（“Souei Cheng”）（第八，第十七章）引《蒙古游牧记》，都以为这个“大庙”有成吉思汗坟墓的性质，在这个庙的帐，依照蒙古习惯，藏有成吉思汗遗体。这个帐，或无宁说双层的帐，在黄旗的Bayan Tchamqaq平原可以看见，从来没有被称为dzou（djouou）或“庙”，但称以鄂尔多斯的名称tch'omtch'ok（蒙古语tchomtchagh, tchomtchaq）此言“亭”，其全部，就是说帐幔和圈地在它周围的总称为edzi (edji) ——qoro（蒙古语：edjen-ou qoriya），属于Ordou（斡耳朵的单数）。由于Ordou这个词的复数，蒙古人有他们“Ordos”（斡耳朵）之称。这个名字应用于其它保留在鄂尔多斯的七处成吉思汗的圣堂”。

〔4〕“吉鲁根，雪你惕（Sunit）部人（Sunid-un Kilugen baghatour）”。

〔5〕吉鲁根呼死者所说的话，G.B.博士提起注意，这一段有名文字由斯密特翻译，在好几处是有缺点。（按：译者在本书注(264) 中声明，在这里径引《蒙古源流》卷四而不直译格鲁塞所引的斯密特译文，所以这里批评斯密特译文的话从略。例如《蒙古源流》，据格鲁塞引G.B.博士说，中文译本比较好，例如第一句是问话，“我君其如鹰

扬而高飞乎？我君岂以此辈污秽而升遐乎？……”，而斯密特没有作为问话译他。）

〔6〕“枣骝马鬃所制之神位”，G.B.博士逐字直译为：“你的速勒迭，用紫色种马的黑色尾和鬣的小束（Kekul，不用segul这一词）做的”。

〔7〕关于吉鲁根巴图尔所说的话，G.B.博士同样批评斯密特译文有不对的地方。

第四章　第一节

〔1〕《元史》在“耶律希亮传”里面说“叶密立（Ye-mi-li, Imil）城是定宗（即窝阔台之子贵由）做太子时候的封地的首邑”（伯勒什奈德译，《中世纪史研究》，I，160）。（按：《元史》卷180云“叶密里城乃定宗潜邸汤沐之邑也”。）

〔2〕依照《秘史》第279节的定式，蒙古首领们的任务主要在于“分配（于各部落之间）牧地和水源”（嫩秃黑，Nuntuq = 〔Nutuq〕usu qubiyadju okgu，海涅士，《Wört.》，120）。在这种精神上，成吉思汗于生前分配给他四个儿子主要的突厥-蒙古牧地地带：斡难河和客鲁涟河的祖传牧地分给斡惕赤斤拖雷；塔尔巴哈台、黑也儿的石和叶密立的牧地分给窝阔台；伊犁的牧地分给察合台；都儿孩（Tourgaï）的牧地-草原分给拙赤。每人因此都得到一份兀鲁思，即一定数量的“附属于他的人民”，若干“分给他的户口”。和有关人口的兀鲁思同时，每个成吉思汗系人得到一份“禹儿惕”（yourt），即所有的土地，一片土地足以给养分给他的游牧各部落的放牧生涯。（参阅《秘史》，第73，96节）；和在意义上有轻微的分别的“嫩秃黑”（noutough）（《秘史》第114，118，119，249，265，279节称嫩秃黑），这是同时指“游牧营盘”和“放牧地方”。此外，每个成吉思汗系人还得到一份“英租”（indju），即和他的藩邸相配合的一笔收入，这笔收入包括新近从定居各国夺得的各处土地分给他的世袭税收在内

（参阅符拉基米尔佐夫《蒙古社会制度》，页99，100，101，111）。

这些“世袭税收采地”的分配，完全不考虑到土地的分布。所以蒙古亲王们封地的主要部分在突厥斯坦或在罗斯的保有税收权在中国诸省，或相反。大汗窝阔台统治时期，他的儿子贵由，封地在塔尔巴哈台的叶密立和黑也儿的石之上，而其采地则在大名，即在现今中国省份河北的南部。钦察汗拔都有采地在山西平阳。察合台的封地在伊犁，有采地在山西首邑太原地区。斡惕赤斤那颜（Ottchigin-noyan）的封地应该是在东蒙古边境和满洲方面的，而有采地在四川，阔端（Godan），系窝阔台儿子之一，而分封在山东东平附近。在成吉思汗系各汗国里面，包括若干属于其他支系的世袭税收的抵押物，很难不引起磨擦。这个在理论上是不可分割的帝国的封地联合制度到了被在事实上彼此独立的各汗国，即中国汗国、突厥斯坦汗国、波斯汗国、罗斯汗国、塔尔巴哈台汗国所代替的时候，就要开始这种磨擦。这是在中国的大汗忽必烈和他的堂兄弟塔尔巴哈台汗海都发生分裂的理由（或托词）之一。

〔3〕窝阔台即位日期，《秘史》在它处，在第269节，记窝阔台被举的日期为1228年（鼠儿年）。

〔4〕人们知道，从前的和林是在现今额儿德尼昭（Erdeni-tchao或Erdeni-djou）地方。1912年，Kotwiz在那里找到一块碑，即兴元阁（Hing-yuan-ko）碑，系生当1287年至1364年之间的文人许有壬所撰。这个碑文告诉我们“太祖圣武皇帝（＝成吉思汗）十五年（＝1220年）建都和林（＝哈剌和林）”。伯希和先生说，这种证明符合《元史》所说：“太祖十五年（1220）定都［哈剌和林］”。虽然如此，到1235年，由于窝阔台的经营，和林才绕以围墙，因此窝阔台被认为创建该城的人。伯希和先生继续说“但是无物可以否认成吉思汗在这以前将这个地方为其主要驻营地，当他出征伊斯兰教国家和罗斯的突厥斯坦时候，将他的妻妾们留在这个地方……我们因此是同意哈剌

和林（Karakoroum）从1220年为始就是蒙古人的国都。而且这是很可能的，乃蛮人从前在这个地方有相当重要的营盘，或者客列亦惕人，在一定时期也是这样。而同时，成吉思汗在哈剌和林的驻营地可能不是完全相同于他的儿子和承继人窝阔台于1235年建城的地点”（伯希和，《和林考》，《亚洲学报》，1925，I，372）。附带的说，鲁不鲁克很轻蔑地说哈剌和林的宽广“仅仅和Saint Denis市镇一样”。（按：Saint Denis从前是巴黎附近一个小镇，现已包括在巴黎市内。）

〔5〕关于站赤（djamtchin），也可以看海涅士的《Manghol un niuca tobca'an》，页124，ap. 279节，注4。——伯希和写道“在中世纪，站（djam）不是指“路”而仅仅是指“邮递”。指“路”的词从前是用mör和tärgä'ur。我们今天，djam这一词在蒙古语中已有专指“路”的意思，“邮递”则用“örtägä”这一词来指它（伯希和，《通报》，1930，193）。

〔6〕“蒙古词兀拉哈赤（oulaghatchi）也指官办邮递里面的用以骑坐或运货的征用畜类”（G.B.）。

〔7〕伯希和发见突厥词yam（在蒙古文为djam），“邮递”，的首次出现在塔拔哈失（Tabghatch）或拓跋（魏朝）的一个词里面，这是在六世纪之末，此词的中国化为“驿站”（hien-tchen），等同于突厥词yamtchin，以及蒙古词djamtchin（站赤），“邮递的人们”（伯希和，《通报》，1930，192）。（翁按：这就是托拔语所谓“咸真”（Han-ĉin）与元之站赤为同语。）

〔8〕于乘马以服务的驿卒之外，蒙古的djam还有步行的驿卒，他们摇小铃使人知道。伯希和先生说，这个驿站的职务在中文名为“急递铺”（ki-ti-p'ou），鄂多力克对音为chedibeo，而阿剌伯-波斯的作家们对音为kidifou，这个名称显著的是见于说到帖木儿沙Rokh和中国明朝使节往来时候。

〔9〕照字义为：窝阔台命寻找并开浚这些泉水（qoudou'out）；qoudou'out eri'uldju qara'oulqou（《秘史》，第179节，海涅士，《Wörterb.》，页70）。

第四章　第二节

〔1〕关于肃良合（Solangqas或Solangghas）。现在蒙古语肃良合（Soloungghа）这一词还是说"高丽人"。参阅Roudnev, Materialy po govorani boctotchnoi Mongolii，彼得堡，1911，页121。关于Solon, Solan或Soloun，参阅科瓦列夫斯基词典，II，1400。某些唐兀人的首领名叫Choulangha。

〔2〕窝阔台得病，要向山川鬼神赎罪，qadjar ousoun-o edjet qat，逐字直译：向土地（qadjar）和水（ousoun）的王者（qat），尊神（edjet）。是蒙古珊蛮教的一种有趣证明（《秘史》，第272节）。

第四章　第三节

〔1〕关于昔班这个名字，G.B.博士说这个蒙古名应该是Chiban，阿剌伯-波斯的作家们将他改做Chaïban。伯希和先生也说，拙赤儿子的名字为"Chiban"，（《Revue de l'Orient chrétien》，1931，204）。

〔2〕这是可笑的，拉施特将俄国名字弗拉基米尔（Vladimir）变成同音异义：Oulâï Temur（伯希和，《亚洲学报》，1920，I，169）。

第四章　第四节

〔1〕关于合儿合孙这个名字，十三世纪和十四世纪的拼音应作Harghasoun（伯希和，《Mots à h initialw》，《亚洲学报》，1925，I，205）。蒙古人写做Arghasoun，有如arghal，“干兽粪（“燃料”）”。这是《萨囊彻辰书》，页76，I，5.的写法。我们记得“蒙古人替小孩起名字每用母亲于产后眼睛触到的第一件东西”（伯希和）。

〔2〕在各大城组织行政管理，《秘史》第276节特别指明这是指关于建造的城，有城垣的城，dabtamal qatangqou balaqat，这常常是蒙古人觉得惊奇的事物。——综言之，窝阔台的统治时期是游牧政体和定居政体的妥协时期。人们可以稍微迂回一些这个意义而给它加个旁注，就是《秘史》第277节的一句话：ke'er-un uyile ke'er-e gou noyalaqou bule'e; ger-un uyile-tur gou noyalaqou bule'e。这是说“草原的事在草原处理，家中的事在家中处理”（海涅士译，《Wört.》，51）。

〔3〕窝阔台的正妻在《秘史》第198节叫做朵剌哈纳（Dörägänä）这就是说秃剌哈纳（Törägänä）或秃列真（Töregene）。有时读做Töregune（朵列格涅）。阿剌伯-波斯的写法是Torâkîna（秃剌勤纳）。在中国文字里面为脱列哥那，脱列忽乃。她是，人们记得，以《秘史》第198节为证，篾儿乞惕首领脱黑脱阿的长子忽都的妻室之一（另一人是Toqaï），她于1204年末或1205年初被俘，成吉思汗将她给与第三子窝阔台。《拉施特书》（别列津“部落”，页74）则以为她不是前兀都亦惕篾儿乞惕首领脱黑脱阿的儿媳妇，而是前兀洼思篾儿乞惕首领答亦儿兀孙的妻子。伯希和认为《秘史》在这里所说的比较可靠。中国史源说她的出生是乃蛮人。参阅伯希和，《Les Mongols et la Papauté》，《Revue de l'Orient chrétien》，1931，193——这是离奇的，看到成吉思汗的死敌的媳妇，有一天会君临蒙古帝国。

〔4〕失烈门（Chiremön或Chiremun）在蒙古语中指铁，“生铜”。伯希和先生怀疑失烈门这个名字是否来自Chlemun这一词，这是

“所罗门”（Salomon）这个名字的伊朗化形式。参阅伯希和，《亚洲学报》，1914，I，498和《Revue de l'Orient chétien》（《Les Mongols et la Papauté》），1931，203和《通报》，1931，419。——在中国文字，作失烈门，（按：亦作实勒们）。

〔5〕修士柏郎迦宾，他于1245年4月16日离开里昂，于1246年2月3日离开基辅。他到达昔剌斡耳朵（Chira-ordo），地点距哈剌和林仅半日程。他在那里居留直到11月13日，因此亲见贵由于8月24日即位。

〔6〕以志费尼和拉施特所言为证，秃剌哈纳于她的儿子贵由即位后两三个月死去（伯希和，《Revue de l'Orient chrétien》，1931，页195）。（翁按：元史秃剌哈纳死于至元二年，至元为忽必烈年号，在贵由即位后20年。）

〔7〕贵由生于1206年，在他即位时候，恰好是四十岁。

〔8〕上面说过，贵由的客列亦惕人“丞相”镇海，和他的财赋管理人合答（Qadaq）是聂思脱利教徒。拉施特好几次埋怨这两个聂思脱利教徒敌视伊斯兰教徒（伯劳舍本，II，249，254，273，为伯希和所引，《Revue de l'Orient chrétien》，1931,195，多桑引，II，235）。——这种情形在事先似乎有利于拉丁种的教士们被教皇派到大汗那里去的。而柏郎迦宾的例子，他所得到的经验，聂思脱利教徒阴怀不满之心，证明事实不是这样。由镇海和合答交给柏郎迦宾的贵由对教皇因诺森四世的回信，肯定证明“蒙古”聂思脱利教徒的嫉妒心，对于“这个罗马教会，自以为单独代表基督教而藐视其它教派”。而且伯希和先生研究蒙古文字，发现蒙古人所做的分别，1．一方面是ärkägun（中国对音为也里可温）或上亚细亚的聂里脱利派基督教徒，在原则上都是属于突厥种，蒙古人认为他们是被征服人民的一部分，是忠心于并且或多或少同化于蒙古人的；2．在另一方面是外国人基督教徒，kiristan或tarsâ（中国的对音为迭屑，t'ie-sie），罗马教的天主教徒归于这一类，原则上他们还是列在背叛不服的人民

（boulgha irgèn）里面。汪古人的聂思脱利教徒首领阔里吉思，变成为“乔治亲王”的，改奉天主教，在这个问题上面所发生的影响是非常之大的。这是在朝廷之上和直到成吉思汗系家族之中的有头衔的聂思脱利教派的保护人，加入了罗马教会。

〔9〕这是《元史》告诉我们，贵由于1248年的阴历3月（3月27日至4月24日之间）卒于横相乙儿之地，这个地名，伯希和先生说，或者可以还原为突厥词Qoumsängir，此言“沙的岬”。根据《志费尼书》，他死于距离别失八里（现今乌鲁木齐的东北，古城附近的西北）一个星期的路程（＝前于，就是说东北）的地方。伯希和先生的举证，见于《Les Mongols et la Papauté》，《Revue de l'Orient chrétien》，1931，197）。

第四章　第五节

〔1〕关于莎儿合黑帖泥（翁按：莎儿合黑帖泥《元史》作缫缫葛塔纳）这位王后，和她的本族客列亦惕人的全体（或大部分）一样，是聂思脱利教徒。伯希和先生提到一种新的证明。根据《元史》，1333年，十字寺，即在甘肃甘州的聂思脱利教堂（马可·波罗证明在这座城里面有三个聂思脱利教堂）向朝廷请求：允许归还十字寺的聂思脱利教徒在这个寺里面所保存的莎儿合黑帖泥的画像（她是忽必烈的母亲，是这个时候在北京的蒙古皇帝的祖母）。据伯希和说，Deveria译错了这一段文字（“他们恭敬地安置太后在寺中”），过甚其词，以为莎儿合黑帖泥本人的尸体埋葬在甘州聂思脱利人那里，其实他葬在蒙古，靠近他丈夫拖雷的坟墓。但是这样的证明仍然不足。在她死后八十年（她死于1252年，在她儿子蒙哥即位后不久），这位皇后的信奉基督教的纪念还永久存留在从前是唐兀人地方的聂思脱利教徒那里，他们把她的肖像放置在他们的礼拜堂里面。

〔2〕阿剌黑马黑（Alaqmaq或Alaqamaq）这个地名是志费尼所提出的。伯希和驳倒多桑、霍渥斯和Wyngaert所用以代替的读法

Alaktagh, Alatagh, Alataoua。《元史》作阿剌脱忽剌兀，伯希和先生提议可以看做Ala-toghra'ou。阿剌黑马黑（Alaqmaq）在离开海押立（Qayaligh）七天的地方（在西方）。（按：阿剌脱忽剌兀，格鲁塞作A-1a t'o-hou-la.后面漏去“兀”的声音，这个地名见《元史》卷三。）

〔3〕斡兀立海迷失曾躬身试行向她的主要反对者和解。根据志费尼和Bar Hebraeus（Chronicon Syriacum, 532）的证明，她于贵由死后同她的两子，即火者和脑忽，到拔都那里去，希望得到他的协助，但是她结果是失败，一两天之后，就回到她自己的地方。

〔4〕关于失烈门之母，出生是翁吉剌惕人，她的名字，别列津在《拉施特书》里面（“部落”，152）读做哈塔黑塔失，参阅伯希和，《Les Mongols et la Papauté》《Revue de l'Orient chrétien》，1931，203。G.B.博士怀疑应否联想到突厥词qatough-tach，“坚石”（翁按：《元史》作乌拉海额实。）

〔5〕在阔迭额阿剌勒所开的库里勒台，根据《元史》是在1251年的阴历6月（＝6月21日至7月20日之间）举行。

〔6〕野里知吉带，海涅士在《秘史》的对音，这个名字有时写做Eldjigedei（＝Eldjigädäi），第229节，有时写做Eldjigidei（＝Eldjigidäi），在第275和276节。伯希和先生解释Äldjigidäi这个名字是：支部落（Sous-tribu）äldjigin的人，这是翁吉剌惕部的一个支部落，这个名称的词源是蒙古词äldjigän，此言“驴”。——伯希和指出，有必要慎为分别（虽然《拉施特书》和《元史》有纷乱）这个Eldjigidäi和Altchidaï（阿勒赤台）（或无宁说两个阿勒赤台）。在这种情形之下，我们看到当选举蒙哥时，这些加入斗争的人物：1．翁吉剌惕部的野里知吉带（中文称宴只吉带）和他的儿子合儿合孙，他们是党于窝阔台系的人，因此被蒙哥杀死；2．阿勒赤台那颜，属于札剌儿部，他也是党于窝阔台这一系，并且做它的代言人（参阅《多桑书》，II，246—247）；3．亲王阿勒赤台（中文作按只带，《拉施

特书》作Eldjidai），合赤温之子，这个合赤温，人们记得，是成吉思汗之弟。参阅伯希和，《Revue de l'Orient chrétien》，1931，页171，注3。

〔7〕G.B.博士说，也儿忽赤（djarghoutchi）这个头衔指在兀鲁思的大法官，掌管蒙古人和中国人中间的诉讼的官员，也指掌管本旗（Bannière）的土地界线事宜。

〔8〕斡兀立海迷失（翁按：即乌拉海额实，《元史》说是赐死的）的被杀是在1252年的夏季（5月10日至8月6日之间）。有一个被控告的人，例外得免于死的是畏吾儿人将官八剌（Bala）。关于这个人，参阅《多桑书》，II，273，以及伯希和，《Revue de l'Orient chrétien》，1931，200。

〔9〕在《草原帝国》里面，页340，因为缺乏注意，以为窝阔台系的合丹参加蒙哥复仇之举，显著的是往伊朗逮捕野里知吉带。其实是有同名的人，火儿赤（箭筒士）合丹（合答安），《秘史》第278节指示我们，大汗窝阔台授与他（和不剌合答儿）统率护卫队里面的重要职务。

〔10〕蒙哥命杀死两个贵由的聂思脱利教徒大臣，合答和客列亦惕人"丞相"镇海，他们党于失烈门（翁按：镇海是否被杀？《元史》则谓病死）。但是这个事件，连系到蒙古人各派系间的斗争，并不带有宗教意义在内，人们不能说成为"聂思脱利教派"的失败，因为蒙哥命另一个聂思脱利教徒客列亦惕人，孛鲁合（Bolghaï）为"丞相"。并且人们知道，蒙哥的母亲，客列亦惕人哈敦莎儿合黑帖泥也是聂思脱利教徒。此外，蒙哥的妻子之一也是聂思脱利教徒。这个妇人的名字和贵由的遗孀一样，也叫做斡兀立海迷失，但是她的出生是斡亦剌惕人，而贵由的孀妇，摄政皇后，是篾儿乞惕人。《多桑书》，II，246和《霍渥斯书》（I，726）淆混了这两个妇人，这个错误经Hammer在Geschichte del Ilchane，I，57纠正，也经伯希和在Les Mongols et la Papauté, R.O.C., 1931, 198里面纠正。——这个第二个斡兀立海迷

失，蒙哥之妻子，是失邻（Chirin）公主之母，鲁不鲁克称这位公主为“失邻娜”（“Chirina”），他曾见过（伯希和，前引）。

第四章　第六节

〔1〕旭烈兀这个名字，“以Hulägu代替Hulä'u；蒙古人写做Ulä'u；在中国文字里面作旭烈（Hiu-lie＝Hulä）”（翁按：《元史》亦作锡里库）。（按：这里所引的系伯希和所说，蒙古文字常将发音的h除去。Hulägu在《元史》有旭烈的译音，但是更常见的是旭烈兀。《元史》宪宗本纪二年所记的旭烈，应系另一人，因为此人卒于是年，不是这里所说的旭烈兀。）其词源是hulä，蒙古人写做ulä，此言“多余的人”（伯希和，Mots à h initiate，《亚洲学报》，1925，I，236）。

〔2〕蒙古亲王阿只吉（Adjiqi），见于1298年在江西颁布的一项诏敕，以保护中国人民不受回回人钱庄公会（翰脱，ortoq）的滥行剥削为目的，这项诏敕，曾经伯希和研究。［按：这一条注释照原文列在这里（原书页313，行19），但是和这里所说无关，似应列在下第255页说到阿只吉的地方。］

〔3〕军事会议的地点，多桑作Qabour。G.B.博士提起，Qabour这一词是指“春天”。伯劳舍所说的Qoutoûtchoûr，照他看是不可能的。“或者是qab-oughtchour？”。

第四章　第七节

〔1〕关于阿里不哥这个名字。G.B.博士说Ariq-bögä这个读法由于中文作阿里不哥（翁按：亦作额埒布格）而得到保证。《萨囊彻辰书》作Erik-bögä（页112，I.15）。《拉施特书》作Arîq-bôgâ（例如在“部落”，别列津译，59）。有如注(79) 所指出的，其词源是bögä, böge，“珊蛮、巫师”（在《秘史》第181和272节里面作bö'e），除去

不哥（bökö），此言“力士”、“斗士”、“有气力的人”（见于不里孛可这个名字里面）或不花（bouqa），此言“雄牛”（见于爱不花、怯的不花以及其它名字里面），阿里（Ariq）是一个突厥-畏吾儿词汇，其意义为“纯洁”。

〔2〕关于阿惕昔吉这个名字，蒙古的写法是Atchiqi。在突厥-畏吾儿语中，Atchigi，指“愤怒”。

〔3〕第256页21行，阿蓝答儿和浑都海的进兵。“阿里不哥遣大将阿蓝答儿自和林（哈剌和林）帅师至焉支山，以和浑都海联兵”，这座山在甘州的东南，山丹县（Chan-tan-hien）地方（《元史·耶律希亮传》，伯勒什奈德译，《中世纪史研究》，I，159）。

〔4〕关于昔儿吉这个名字。G.B.博士以为昔儿吉（Chiregi）的读音似有疑问。可以联想到蒙古词Chirege，此言“位”、“王位”，或Chirigun，此言“粗鲁”。但是这个学者认为拉施特读做Chîrkî应有理由，他提到蒙古词Chirki，此言“土丘”、“田”。

〔5〕关于阿不赤阿晃火儿这个地名，G.B.博士提到蒙古词atchigha, atchi'a，在这里变为Atchiya，指一种“担负”，而Könggur指“空洞”、“洞穴”。Qongqour（晃火儿）意义相同。伯劳舍（《拉施特书》本，页400）在这里读做Aitchia或Atchia-kongur并举另一形式Altchia，或Atchin-qorqan。别列津，在他的这一方面，对于一个无疑是与此相同的地点，（XIII，128）读做Outchia-kongur；但是，如果对照波斯原文（XIII，原文，页206，行3）所找到的是不用喉音的Aîdjka kongr，很容易加一个符号将它变成Abdj(i)qa Köd(e)g(e)r，这就是我们在《秘史》第191节所见的名字。（按：《秘史》第191节，有地名阿卜只阿阔迭格儿。）

〔6〕赤儿坚纳兀儿，G.B.博士以为这是“干涸蒸发的湖”（当夏季炎热时候）。

〔7〕不剌城，额必湖。《元史》（《耶律希亮传》）关于阿里不哥和阿鲁忽的交战，将这次战事位置在不剌城和赛蓝湖（lac

Saïram）之间（伯勒什奈德译，《中世纪史研究》，I，162）。至于不剌城，伯勒什奈德（同上书，页17）将它置于Borotala河边，这条河流入额必湖。

〔8〕对于《拉施特书》中的Apichegha（阿必失合），G.B.博士一方面考虑到Abichik，参阅科瓦列夫斯基I，43，b，和Bang-Gabain, Index，页4, s.v. Abizik；另一方面考虑到梵文Abhicheka，从这个词产生《拉施特书》的波斯形式。

〔9〕阿里不哥的党羽被忽必烈命人处死的，还可以举聂思脱利教徒客列亦惕人孛鲁合（Boghaï），前系蒙哥的丞相，他和鲁不鲁克的关系很为大家所知。

第四章　第八节

〔1〕宋朝最后一个皇帝在官修史表上的是赵㬎，生于1270或1271年，于1276年被俘，居留北京直到1282年。于此时他被移置上都，在那里居留至于1288年。这时候他已成人，被送至吐蕃学习喇嘛教，在河西，就是说甘肃，为僧。于1323年死去（伯希和，《通报》，1929，136—137）。

〔2〕马可·波罗向我们提到一段异闻，海都有一女，马可·波罗称之为Aigiaruc，这个女将军引诱向她求婚的人战斗，将他们战败。马可·波罗所拟的草图可能供给莱昂·迦恩以模型，以描写他的“女杀人者”（“la Tueuse”），即速不台的侄女。伯希和先生将马可·波罗的牵强说成的名字用Aï-yarouq代替它，在突厥语中，此言“月光”。这位公主的正式蒙古名字是Qoutouloun（忽都龙）。

〔3〕海都和忽必烈中间发生分裂的藉口，是海都向忽必烈要求分给他应得的一份征服中国的战利品。有如伯希和先生所指出的，所有成吉思汗系的亲王对于征服的国家有权分得一部分。所以成吉思汗于取得河中之后，将这个地方留给他的四个儿子并没有分配，而每人有他们的“世袭财产”（Majorats）在那里。河中靠近察合台系在伊犁

的封地，后来单独落到这一系人的政治隶属的时候，其它各系的成吉思汗子孙在那里还保有他们的“世袭财产”。另一方面，忽必烈于1275年和窝阔台系的海都以及察合台系的都哇——八剌（Baraq）之子——开始斗争时候是有关于这些特权的“号令牌照”的。（按：《元史》至元十二年，“敕追诸王海都八剌金银符”，格鲁塞这里有括符注hou-fou, p'ai-tseu，指虎符牌照。）

〔4〕忽必烈在战胜海都以前，曾努力于树立他的实际权力于伊犁和喀什加里亚。这段历史的全部经伯希和先生整理。——于1268年，忽必烈的将领在别失八里（济木萨）附近击退海都的第一次进攻，追逐敌人直至于阿力麻里以外（伯勒什奈德，II，36）。——关于喀什加里亚，我们知道，当1271年，忽必烈的威权在和阗还被承认，因为他在那里征收捐税。1274年，他决定在和阗和叶尔羌地区设立约十五处驿站。这一年，他蠲免和阗人的贡赋，即他们所应交付的山中玉石。也在这一年，他颁发邮金与二百四十九个和阗人家属之战死于围攻襄阳帝国军队行列之中者。从1274年至1276年，由于海都在上亚细亚和中亚细亚引起全面的抗命，和阗不受忽必烈的管辖。

喀什加里亚于是归于海都和他的将领帖木德儿（因为必须记得，在这个时候，这些地方：和阗、叶尔羌、喀什噶尔、并不属于在谢米列契和伊犁的察合台汗国，而是处于在中国的拖雷系汗国和在塔尔巴哈台的窝阔台系汗国争夺之中）。伯希和先生说，海都的权力代替了忽必烈的权力在这三个喀什加里亚的绿洲，应该是实现于马可·波罗经过这个地方大约六个月以后，所以马可·波罗没有说到。至于聂思脱利教长老马·查巴拉合三世传记里面所说的“Oqo”王子约在这个时期残破和阗城，伯希和认为这是指察合台系的都哇（Doua或Dougha），这时候他是海都的藩属。

虽然如此，情况又有新的转变。1276年，人们看到忽必烈在和阗成立一个军事基地，派一个代表团到这座城以及叶尔羌和喀什噶尔，职在“绥抚”这些地方的居民。1278年，忽必烈派他部下的一个伊斯兰

教徒将军阿拉哀丁（Ala ed-Dîn）驻扎和阗。1279年，他发饷金给和阗的这个汉、蒙守兵并增加其实力。1282年，海都的将领玉龙伊撒（Yu-louen Yi-sa）攻和阗，但被击退。虽然如此，中国和和阗中间的邮递联络又一次中断于1282年间，但是终于1286年恢复。——综言之，我们在这里根据伯希和撮要叙述有关于和阗的情况，连带证明，所有喀什加里亚地方，忽必烈所能最后保存的仅仅是其最东的绿洲，即和阗。

喀什加里亚在这个时期的政治变迁有关于著名拜圣者聂思脱利教徒马·查巴拉合）和拉班扫马的历史。——马可（Marcos），后来成为教长（patriarche）马·查巴拉合（"Dieudonné"）的，生于1245年，其父名Bainiel是高昌（"Kochang" = Tochang = Tongcheng或Toqto，在汪古人地方的一个教区掌教（archidiacre）。拉班·扫马约在1225年间生于北京地区，其父名失班（Chiban）是当地有爵位的人。这两个教士，照伯希和先生的估计，是于1275—1276年间离开中国，他们打算拜谒圣地，于1276年年中抵达和阗，这时候该城已经被忽必烈所派遣的帝国官吏夺回。从和阗，这两个教士往喀什噶尔，正在这个地方，六个月后，帝国的人同样地从海都手中重新占领（1276—1277年）。之后，他们经由塔拉斯，这是海都的主要驻在地，海都在名义上是一个"旧派蒙古人"的首领，或者比忽必烈更为（或者还是更为）优待聂思脱利教派。由海都的地方，他们再前往聂思脱利教派在毛夕里和报达的教区，他们需要三年的期间，才于1278年抵达，因为他们的行程有如上面所说，遇到了忽必烈是一方，海都和察合台系人为另一方的不断战争所阻碍。马·查巴拉合的传记和马可·波罗所提示的一样，在这上面有决定意义。由于蒙古的统一而开辟的洲际通路，经过一个世纪的四分之一之后，因为成吉思汗系人中间的竞争，又变成困难，从此历时近四十年。

〔5〕关于忽必烈命第四子那木罕赴突厥斯坦。王子那木罕，于1275年，在他东突厥斯坦的藩镇里面，迎接了一位参谋长和监护人，

这就是木华黎的曾孙，《元史》在中国对音上称之为安童，拉施特称之为“汉童那颜”（noyan Hantoum）。——可注意的是，在伊犁地区，即现今的谢米列契，建立一个忽必烈系的藩镇，如果能够维持下去，可能制止察合台汗国的独立的转变过程而永续中国汗国和波斯汗国的紧密联系，这种联系对于洲际商务是很有利的。忽必烈在谢米列契的尝试归于失败，在这个一切可能的年代，在这个由于蒙古统一而“成型”的亚洲，肯定是文化前途的不幸。“安童”和那木罕一起于1276年被海都的同盟人所执。至1284年，他们才被释放，但是忽必烈继续对他们疏远。（翁按：安童并未被疏远，他在边十年，在至元二十一年还朝，忽必烈即召见加以慰劳，语至四鼓，并拜为右丞相。）

〔6〕关于驻扎阿力麻里。阿力麻里的地位，相当清楚地由耶律楚材说明，在他的《西游录》里面，他说“阿里马城之西，有大河名亦列”，这就是说伊犁河（伯勒什奈德译，《中世纪史研究》，I，17）。

〔7〕关于药不忽儿这个名字，波斯史源作Youboughour中国史源作药木忽儿。

〔8〕关于乃颜，Nayan或Naiyan在蒙古语中意为“八十”。这个宗王是聂思脱利教徒。和忽必烈交战时候，他将十字架放在他旗帜之上，但被击败。马可·波罗告诉我们，伊斯兰教徒、偶像崇拜者（佛教徒）和犹太人利用这个机会嘲笑十字架的无能，而忽必烈使他们缄默，对聂思脱利教徒说：“如何你们上帝的十字架不帮助乃颜，这证明他有区别，因为他是一个叛徒，对于他的君主不忠。”

〔9〕关于赤黑秃儿（在波斯文中）或势都儿（在中文中），G.B.博士怀疑，能否联想到藏文名字Chaktour（P'yag-rdor），这即是梵文的名字Vadjrapâni？（按：势都儿之名见《元史》卷一百〇七，“宗室世系表”内。）

〔10〕关于铁木耳完泽笃，依照《萨囊彻辰书》，页118至119，忽必烈的孙子和继位人铁木耳皇帝先以完者（Oldjeï, öldjeï此言“幸

福”）为名。于他父亲真金死后，他随后又接受了完泽笃（öldjäitu或öldjeitu）的头衔，此言“快乐”。所以他被称为完者-铁木耳，也被称为铁木耳完泽笃。（按：即元成宗）

〔11〕甘麻剌（Kamala或Kanmala）的词源为梵文Kâmala。《萨囊彻辰书》中称之为噶玛拉（Gamala）。

〔12〕乔治亲王（le prince Georges）是“蒙古”历史里面的一个饶有兴趣的人物。他的名字，中国对音是阔里吉思——在突厥-蒙古语里面是Körguz。他是汪古亲王爱不花和蒙古公主，即忽必烈的女儿月烈（Yurek或Yuräk，中文为月烈）公主之子，有如伯希和先生（《通报》，1914，631）和慕勒先生（Moule: Christians in China, 236, 239）根据《元文类》予以证实的。《元史》误以为乔治的父母是爱不花的兄弟君不花和其妻，即大汗贵由之女叶里迷失公主（慕勒，前引，页239）。（按：参阅本书此处，成吉思汗系和汪古王室的婚姻关系。）

这个汪古亲王全家尽忠于忽必烈的事业。早在1260年，君不花和爱不花击败阿里不哥的将领阔不花，即哈剌-不花（Qara-bouqa）于“按檀火尔欢”。1262年，他们围攻李璮于济南，“独当南面的前线”。之后，他们往西北击阿里不哥的另一个党羽，名叫撒里蛮的于孔古烈地方。爱不花死于这个战役之中，其子乔治代其职（慕勒，前引，236）。

乔治亲王也被中国史源所描述，由伯希和先生和慕勒先生译出，他是一个勇敢和有远见的将军，并且似乎是一个保护文学或艺术的人，他创立若干教堂（聂里脱利教的）和学校。在他的“宫”里面，筑万卷堂，每日和诸儒讨论经史、哲学、天文学、数学。他先娶忽答的迷失公主，这个公主是忽必烈儿子真金之女，后来他又娶爱牙失里公主（一作海牙迷失），她是皇帝铁木耳完泽笃的女儿。当铁木耳完泽笃皇帝（就是他的岳父）在位时期，他请往“西北”效力，这是说往上蒙古里亚防御海都。1292年的夏季，他以少击众败敌兵于伯牙思地

方。1298年的秋天，忽必烈的蒙古里亚的驻军诸将领相信海都将士们的在表面上的按兵不动，决议退至边境的附近过冬。阔里吉思劝止他们说："鸷鸟将击，必匿其形，备不可缓"，（按：这一段引语径引《元史》原文），但竟归无效。冬天到来，乔治单独保卫前线。海都和都哇的军队进攻。他击退他们三次，但是他的马踬被擒。他不肯背弃皇帝和他的妻即皇家的公主。都哇于是命人将他杀死（1298年）。（翁按：阔里吉思（又作奇你济苏）其子名"专"，想是约翰的对音。）

人们知道，汗八里（"Cambaluc", Khan-baliq，就是我们的北京）的拉丁总主教（archevèque）蒙德哥维诺（Jean de Montecorvino）约于1294年到北京（慕勒，《Christians in China》，172），在他旅居的第一年，变更"乔治亲王"的信仰，使他由聂里脱利教派改奉罗马教派。乔治之子也受洗礼为天主教徒，用儒安之名，即Jean（约翰），表示对蒙德哥维诺的尊敬。相反的，蒙德哥维诺在他的一封信里面怀恨乔治的兄弟们还是聂思脱利教徒，仇视罗马。（他的兄弟们叫做Asen-gaïmich, Albadaï和Djouhanan，后者就是Yohanan，即约翰）。蒙德哥维诺的信，见《Christians in China》，页174（翁按：见前页，约翰，《元史》作"专"又作"米安"）。

〔13〕关于海山（Qaïchan）这个皇帝的名字，中文作海山，他在位时期自1308年至1311年（翁按：是为武宗），参阅伯希和，《通报》，1930，14。

〔14〕伯希和先生曾指出，当忽必烈在位时期（1260至1294年）永久性的征服制度在好些方面一直实行于中国，当他的继位人铁木耳完泽笃临朝时期（1295年至1307年）。在征服的时候，开始让位给一种比较正常的制度。宗王和蒙古贵族占据中国土地的大部分作为个人产业，并且将它尽情搜刮。等到横暴掠夺的时期似告结束，为了保证有法度的剥削，这些既得利益的蒙古人首领们，很巧妙地想出花样，有如伯希和先生予以证实的，借给中国人民就是从他们那里侵夺而来的钱，而收取很大利息。这种借款是由钱庄公会的媒介而借给本地人。这些公会，一般是回回人所组织，以ortoq之名著称（ortoq是突厥词ortaq的蒙古形式，在中国语称为斡脱）。回回人在这里面所扮演的角色同时既像中世纪时期我们的"伦巴第"（Lombards）人，又像十七世纪时候我们的田间代理收税人（fermiers généraux）。伯希和先生说："他们是蒙古人时代在远东的银钱巨贾"。而在1298年，有一项诏敕，其日期是在铁木耳完泽笃在位时期，这个诏敕经过伯希和先生的研究，使我们了解，南方的，即从前宋朝帝国的中国人，此后应认为是蒙古人一样是善良人，把他们从蒙古的贵族们的专制金融家那里解放出来的时期已到。任意聚敛的制度由此告终。中国人民得到保障以抵制斡脱的回回人公会的没有证明文件而追索欠款，抵制债权人们夺取妻女儿童；等等……其它诏敕公布于1301年和1302年，也是在铁木耳完泽笃临朝时候，禁止替蒙古亲贵们服务的斡脱（ortoq）在征收捐税时候曾经发生的其它暴行。〔按：斡脱，格鲁塞在这里译音为wo-(eul)-t'o认为源流于突厥词Ortaq。关于斡脱，可参阅《元典章》，户部十三，钱债，"斡脱钱"。至于这里所举的伯希和对于铁木耳时代的诏敕所做的研究，应该是指大德二年八月二十日令"斡脱钱为民者倚阁"和大德五年六月，大德六年的两次敕令。均见《元典章》。然而这些官样文章，并没有改善南方中国人民的生活，或者免减其受重利剥削。在忽必烈时代，例如至元十九年御史台奏："江南富户，止靠田土，因买田土，方有地客，所谓地客，即系良民。主家科

派，其害甚于官司差发……地客生男，便供奴役，若有子女，便为婢使，或为妻妾……辄敢将佃客计其口数，立契或典或卖，不立年分，与买卖牲口无异。”（《元典章》，刊部十九，“禁典雇”）而在铁木耳时代，情形是怎样呢？例如大德八年，江浙行省奏，每当秋成之际，佃户纳佃税之外，为了支还田主借金母利，“合得粮米，尽数偿之，更有不敷，抵当人口，准折物件，以致佃户迁移，土地荒废。”这也是指中国南方的情形。再查《元史》各种记载，重利盘剥，豪强侵夺，终元一代，没有已止。陶宗仪的《辍耕录》里面的“检田吏”七古诗，所描写的是元末情况，可见一斑。〕

第五章

〔1〕这主要是在东方突厥人和蒙古人之间，语言的个别情形有所变更，如果这是无关人种本质的话。例如九世纪的古代沙陀突厥人和十三世纪住在现今绥远地方的古代汪古突厥人（上面说过，他们很可能是同种人）今天已经完全蒙古化，溶化在土默特和察哈尔的蒙古人整体里面。在甘肃肃州地区有相同的情形，伯希和先生说，在这个地区人们还说十七世纪的佛教突厥语（turc bouddhique，后期畏吾儿语），并且在那里，除了中国话之外，今天只有说chera-yögour或turèn话的人。十三世纪成吉思汗系的蒙古人扩张势力在前，十六世纪至十七世纪达延汗系人（dayanide）继之，其结果也曾蒙古化了一直到这个时候还是在突厥人和蒙古人争夺之中的上蒙古里亚的中部和西部，即土拉河从前客列亦惕人的地方和额垤儿、科布多河和乌泷古河从前乃蛮人的地方。最后，十七世纪时候土尔扈特人扩充势力，曾使这个蒙古部落在一方面迁徙到甘肃西部，从宁夏的西郊一直到Etzin-gol下游从前吐蕃化的人民唐兀人的地方；在另一方面，迁移到青海之西和硕柴达木的周围，在这个地区里面，当上古的末期，已有其起源无疑是原始蒙古人（proto-mongole）的鲜卑吐谷浑人（Sien-pei T'ou-yuhouen或Toyoughoun）在那里居住；最后，也迁徙到焉耆西北

的裕勒都司（Youldouz）河流域里面，一直到伊犁河源的附近，固勒札之东的古代突厥人地方。蒙古扩张的积极结果最终所剩下的便是散落在中亚细亚几个角落里的几片原突厥领土的蒙古化而已，这是“世界征服者”留下的全部业绩。

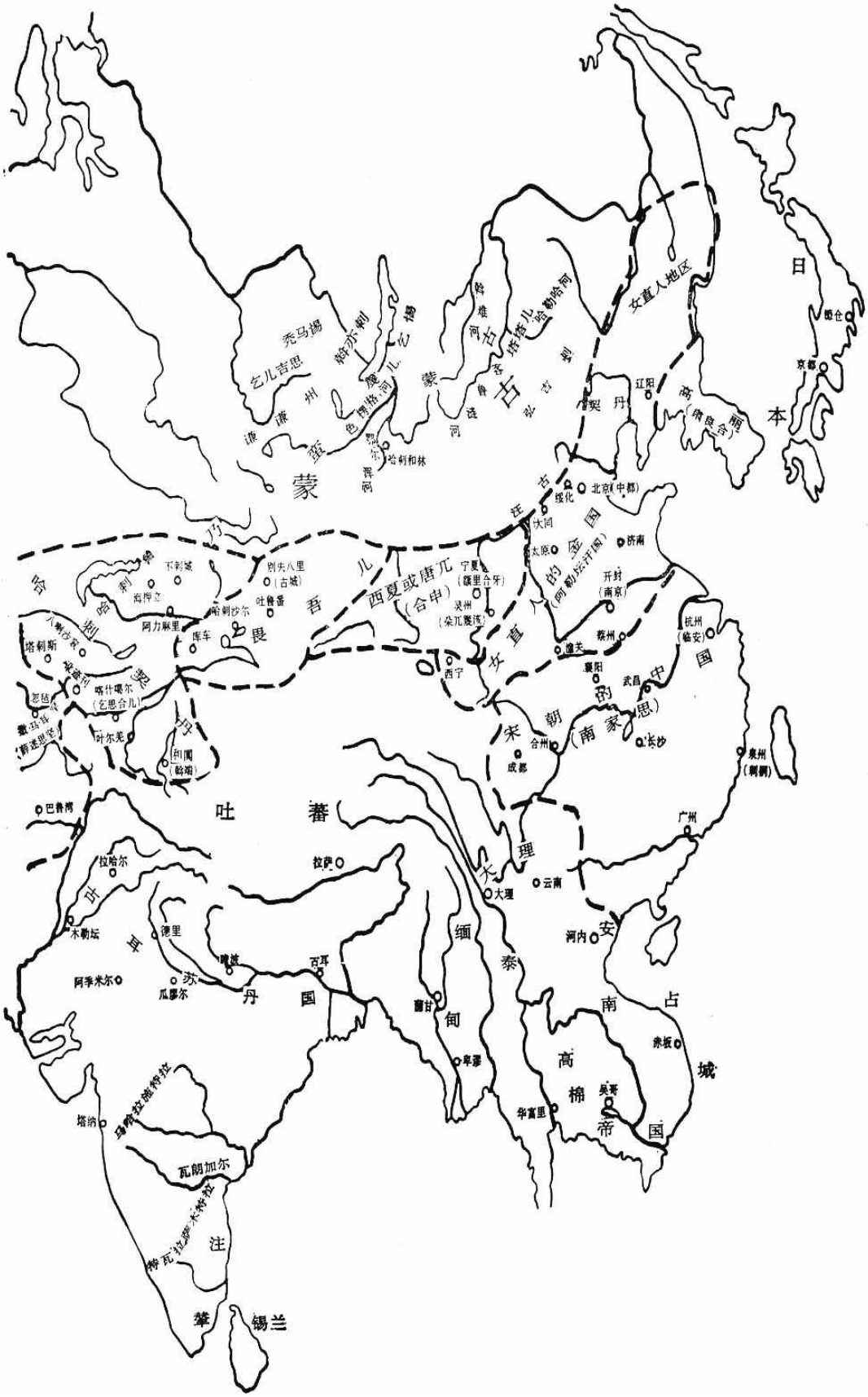
日本
姬仓
京都
女直人地区
高丽
辽阳
契丹
蒙古
别失八里（古城）
西夏或唐兀（合申）
宁夏（额里合牙）
灵州（朵瓦驼陆）
西宁
太原
济南
开封（南京）
大同
北京（中都）
绥化
吐蕃
大理
宋朝
成都
合州
长沙
武昌
襄阳
荆州
杭州（临安）
泉州（刺桐）
广州
云南
河内
安南
占城
高棉帝国
华富里
吴哥
赤板
缅甸
蒲甘
华瑞
暹罗
百耳
丹国
苏门答腊
瓜哇尔
德里
木剌城
阿拉哈尔
拉萨
巴鲁湾
叶尔羌
喀什噶尔（乞思合儿）
阿力麻里
别失八里（古城）
吐鲁番
哈剌和林
乞儿吉思
斡亦剌
钦察
塔剌斯
撒马儿罕
布哈剌
瓦朗加尔
锡兰
塔纳

1217年之际欧亚地区的东部

（原注：括号中地名系蒙古人称外国地名）

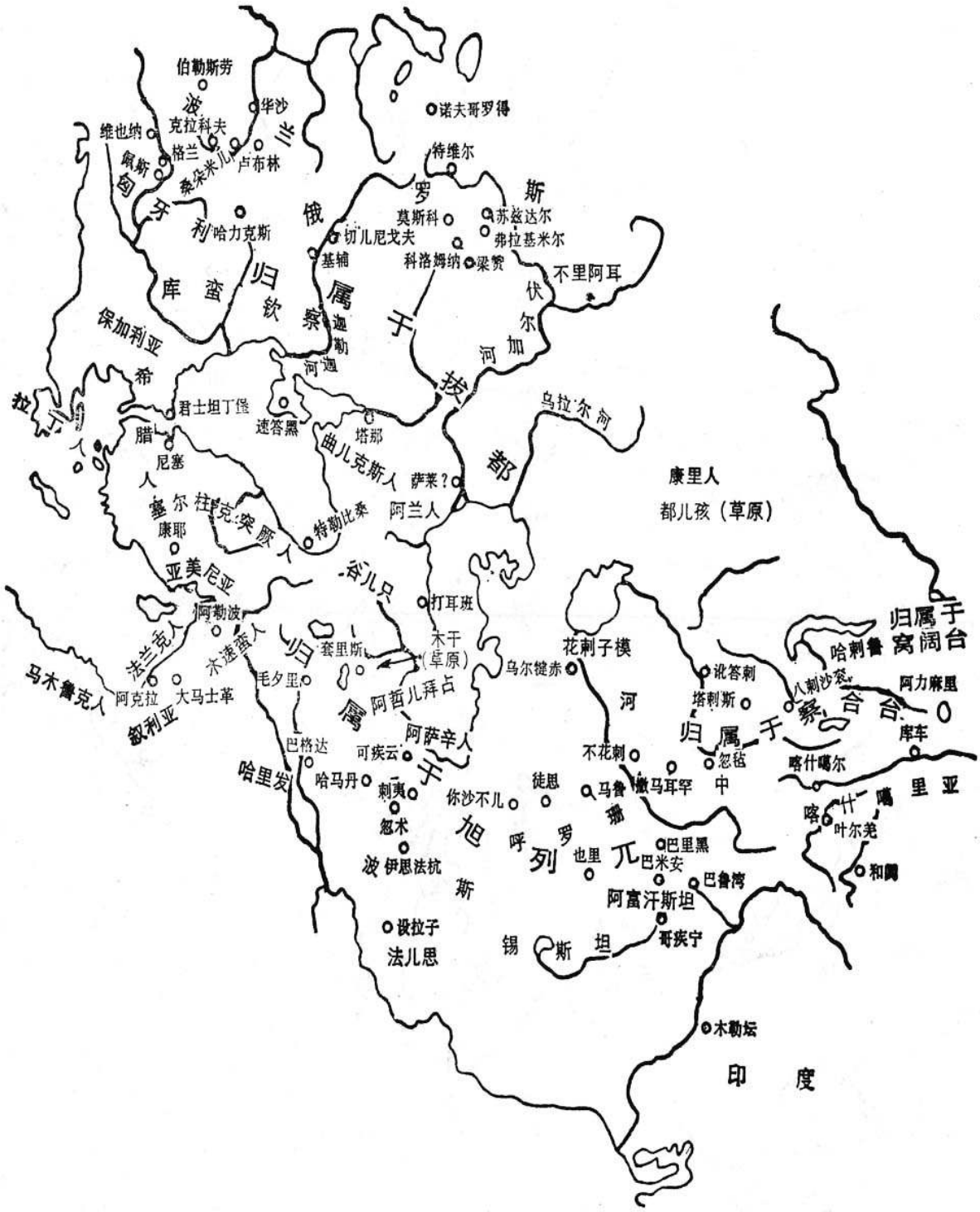

1270年之际蒙古帝国的西部

（此图虽分为四部分，归属于成吉思汗系的四个承继人，但界线并不明晰。所谓归属于某人，其意义、辖地与汗国意义不同，与归属也不同。其周围的某些国家或民族并不包括或不完全包括在其领土之内。）

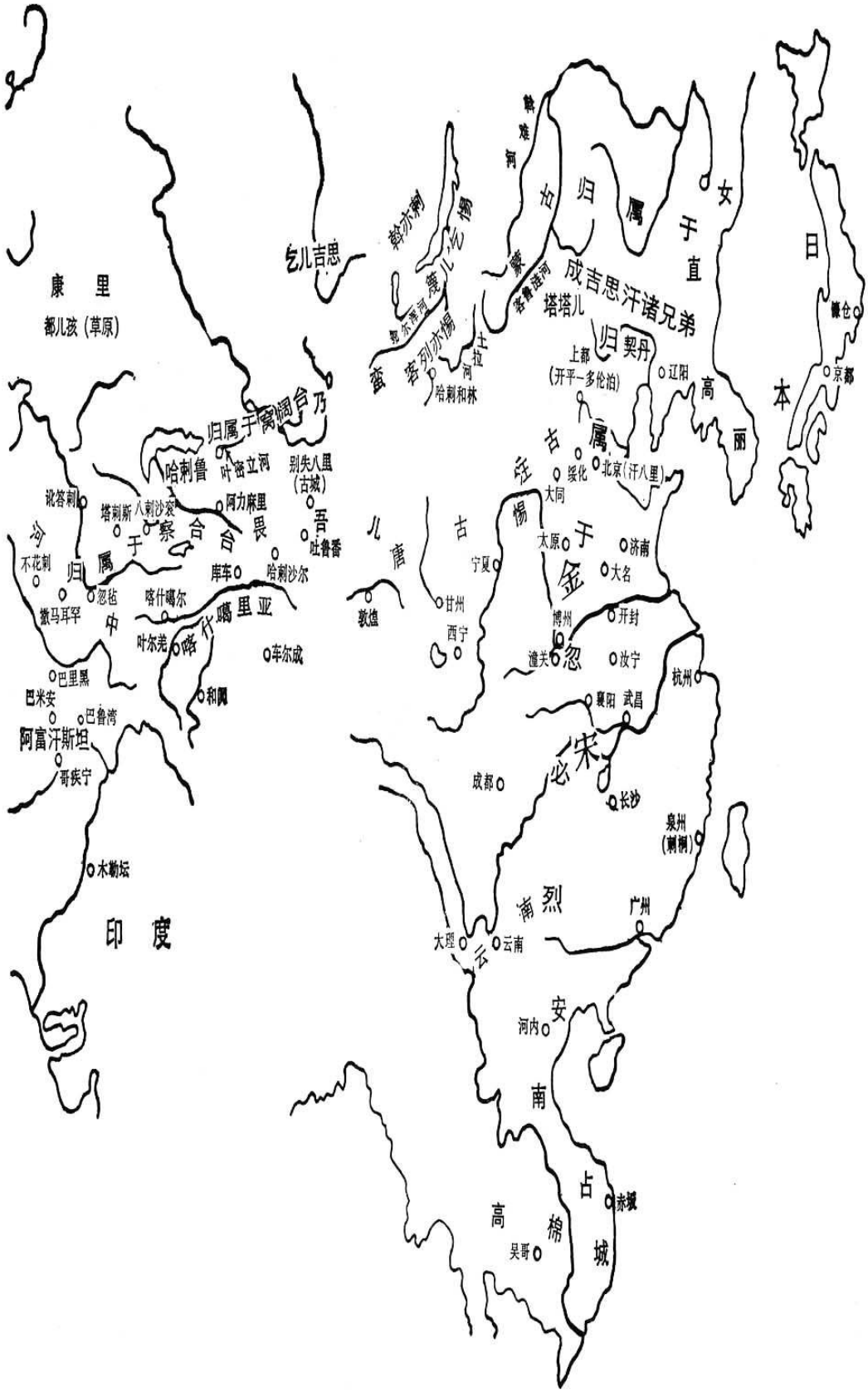
康里
都儿孩（草原）
乞儿吉思
斡亦剌
蔑儿乞
斡亦剌河
客列亦惕
客鲁涟河
土拉河
哈剌和林
斡难河
成吉思汗诸兄弟
塔塔儿
上都
（开平—多伦泊）
辽阳
高丽
女直
日本
镇仓
京都
归属于
乃蛮
别失八里
（古城）
吾
吐鲁番
哈剌鲁
叶密立河
阿力麻里
察合台
别儿
哈剌沙尔
库车
喀什噶尔
叶尔羌
喀什噶里亚
车尔成
和闐
敦煌
讹答剌
塔剌斯
八剌沙衮
不花剌
忽毡
撒马耳罕
中
巴里黑
巴米安
巴鲁湾
阿富汗斯坦
哥疾宁
木鄯坛
印度
金
宋
必
烈
南
安
南
占城
赤城
高棉
吴哥
云南
大理
河内
广州
泉州
（刺桐）
杭州
武昌
襄阳
汝宁
开封
济南
大名
太原
大同
北京（汗八里）
保化
上都
辽阳
宁夏
甘州
西宁
博州
潼关
忽
成都
长沙

1270年之际蒙古帝国的东部

（此图虽分为四部分，归属于成吉思汗系的四个承继人，但界线并不明晰。所谓归属于某人，其意义、辖地与汗国意义不同，与归属也不同。其周围的某些国家或民族并不包括或不完全包括在其领土之内。）

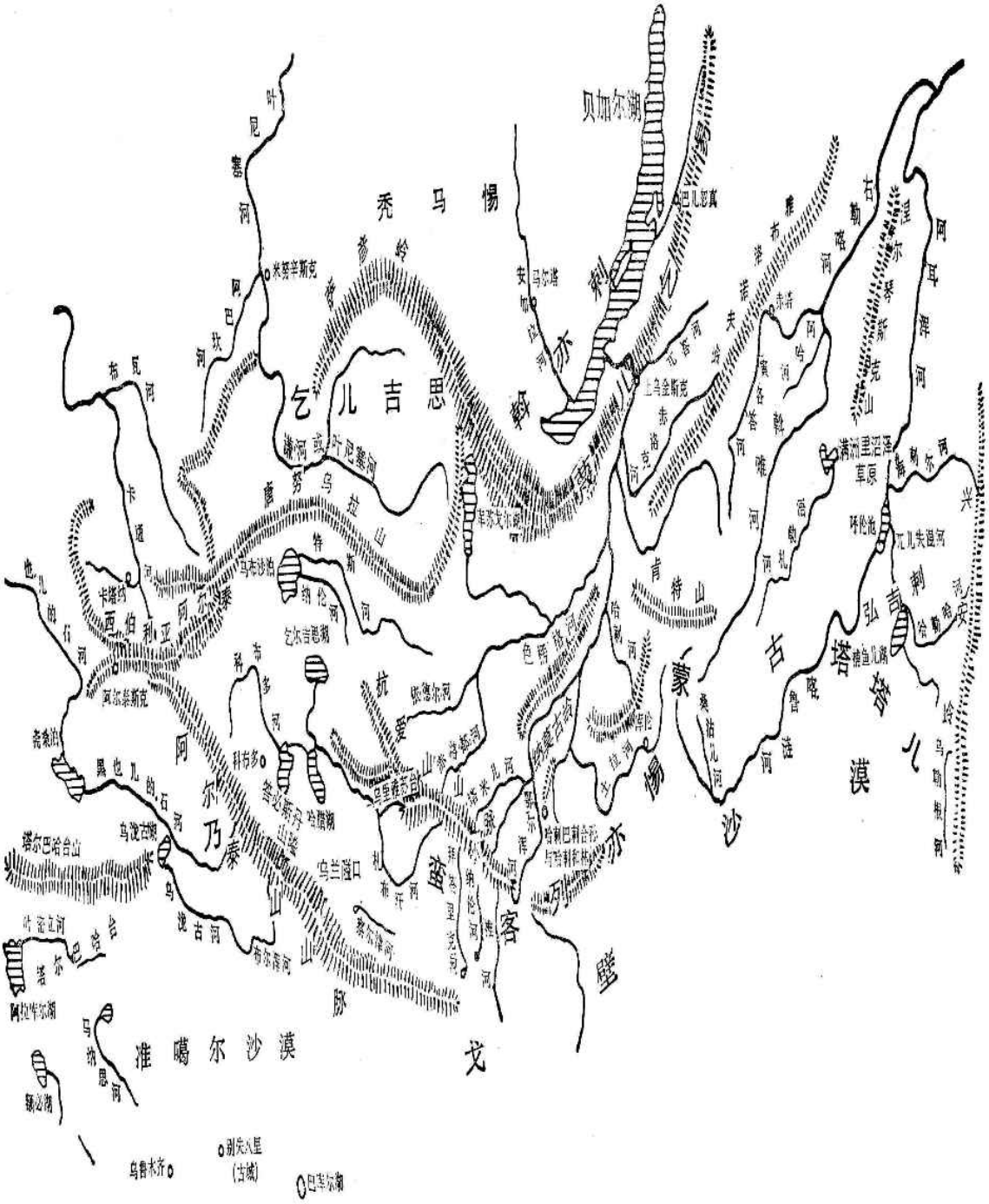

蒙古地区图

日耳曼帝国
来涅兹
波兰
克拉科夫
桑朵米儿
格兰
布达佩斯
匈牙利
加利奇
罗马
西西里
基辅
特维尔
（斡罗速惕）
苏兹达利
弗拉基米尔
科洛姆纳
切尔尼戈夫
罗斯人
不里阿耳
（不哈耳）
钦察
（乞卜察兀惕）
保加利亚
迦勒迦河
巴什基尔人
（巴只吉惕）
康里人
（康邻）
拉丁帝国
君士坦丁堡
尼塞
希腊人
曲儿克斯人
（薛儿客速惕）
阿兰人
（阿速）
帝腊人
特勒比桑
塞尔柱克突厥人
康耶
亚美尼亚
安提条俄克
塞浦路斯岛
法兰克人
阿勒波
大马士革
毛夕里
亚历山大城
开罗
阿克拉
阿尤布苏丹国
哈里发
哈里发国
木干
阿萨辛人
塞利斯
可疾云
哈马丹
巴格达
（巴黑塔惕）
剌夷
勿木
亦思法杭
设拉子
忽鲁谟子
乌尔犍赤
（玉龙杰赤）
花拉子模苏丹国
（撒儿塔兀勒）
徒思
你沙不儿
也里
马鲁
不花剌
（不合儿）
撒马耳罕
（薛迷思干）
巴里黑
巴米安
巴鲁湾
忽鲁
塔剌斯
八剌沙衮
讹答剌
哈剌契丹
哈剌
海押立
不剌城
别八里
阿力麻里
库车
北迭刊
喀什噶尔
（乞思合儿）
叶尔羌
和阗
（斡端）
拉哈尔
古耳苏丹国
木勒坛
德里
阿季米尔
瓜廖尔
速答亚
塔纳
马哈拉施特拉
瓦朗加尔
特瓦拉萨木特拉
注辇
锡兰

1217年之际欧亚地区的西部

（原注：括号中地名系蒙古人称外国地名）

人名译名对照表

Abaqa　阿八哈
Abd er-Rahmân　奥都剌合蛮
Abou-Saïd　不赛因
Abou'l Ghazi　阿不哈齐
Achagambou　阿沙敢不
Achiq-Témur　阿失黑-帖木儿
Adal　阿答儿
Adjiqi (Atchiq)　阿只吉（阿惕昔吉）
Afrâsiyâb　额弗剌昔牙卜
Ahmed　阿合马
Ain-al-Moulk　埃因-穆勒克
Alâ ed-Dim　阿老瓦丁
A-kou-ta, Agouda　阿骨打
Alâ ed-Dîn Mohammed　阿剌丁摩诃末
Alaghaï-béki　阿剌海别吉
Alandar　阿兰答儿
Alan-Qo'a　阿兰豁阿
Alaq　阿剌黑
Alaqouch-idigit-Qouri　阿剌忽失的吉惕忽里

Alátoun　阿勒阿屯（公主）
Ala-ud-Din　阿剌乌丁
Alexandre Newski　亚历山大·涅夫斯基
Aloughou　阿鲁忽
Alqoui　阿勒灰
Altani　阿勒塔泥
Altan-khan　阿勒坛汗
Altchidaï　阿勒赤带
Althiq　阿勒失黑
Altoun-achouq　阿勒敦阿述
Altyn-khan　阿勒丁汗
Ambaqai　俺巴孩（咸补海罕）
Amir Khosrau　埃米尔胡斯劳
Ammien Marcellin　阿弥恩·马克林
Andronic II　安德罗尼克二世
Aoutchou-ba'atour　阿兀出把阿秃儿（汪忽哈忽赤）
Apichégha　阿必失合
Aqoutaï　阿忽台
Arabchâh　阿拉伯河
Arad　阿拉特
Aratsen阿剌浅
Arbouqa　阿儿不合

Arcadius　阿卡狄乌斯
Arghoun　阿鲁浑
Arin-tachi　阿邻太子
Ariq-bögä　阿里不哥
Ariq-qaya　阿里海牙
Arqai-qasarbala　阿儿孩合撒儿巴剌
Arslan-khan　阿思兰汗
Asan (Hassan)　阿三（哈桑）
Asoudaï　阿速台
Atchiqchirun　阿赤黑失仑
A-tchou　阿术
Atkiraq　阿惕乞剌黑
Attila　阿提拉
Ayoubide　艾育伯

Babour　巴布尔
Badaï　巴歹
Baibars　拜把儿士
Baichuiqor-doqchin　伯升豁儿多黑申
Baïdar　拜答儿
Baidjou　拜侄
Balanoyan　八剌那颜

Balban　巴尔班
Baqoutchorgi　巴忽搠罗吉
Barani　巴拉尼
Barhebraeus　巴赫伯拉厄思
Bartan-ba'atour　巴儿坛把阿秃儿
Bartchouq　巴而术（畏吾儿亦都护）
Barthold　巴托尔德
Baruch, W.　巴鲁克
Batachiqan　巴塔赤罕
Batchman　八失蛮（八赤蛮）
Batou　拔都
Bayan　伯颜
Bedr ed-Din Lôuloû　别特哀丁鲁鲁
Bekter　别克帖儿
Belgunataï　别勒古讷台
Belgutaï　别勒古合（成吉思汗弟）
Bérézin　别列津
Berké　贝儿克
Bilga-béki　必勒格别乞
Bilga-qaghan　毗伽可汗
Blochet　伯劳舍
Bodountchar　孛端察儿

Bolqadar　不剌合答儿
Boniface VIII　卜尼法斯八世
Bo'ortchou　博尔术
Boroldaï　孛罗勒歹
Boro'oul　勃罗兀勒（诃额仑养子）
Boroqoul　博和忽（博罗忽勒）
Börté　孛儿帖
Börté-tchino　孛儿帖赤那
Botaquanbo'ordjid　孛脱罕孛斡儿只
Botoqoui-tarqoun　孛脱灰塔儿浑
Bougidaï　不吉歹
Bouqa　不合
Bouqataï　不合台
Bouqa Témur　不花帖木儿
Bouqatou-saldji　不合秃撒勒只
Bou-qou-qatagie（或qadagi）　不忽合塔吉
Bourouldaï　不鲁勒台
Boutcharan　不察阑
Boutou　不图（孛秃）
Bouyan-chiban　不颜昔班
Bouyirouq　不亦鲁黑（乃蛮首领）
Bouzar　不匝儿

Brosset　布罗塞
Bugunutaï　不古讷台
Buri　不里
Buribökö　不里孛阔

Cahun, Léon　迦恩，莱昂
Casimir　卡西米尔
Cavaignae, E.　卡韦涅，E.
Châh Abbâs　阿拔斯沙
Châh Nadir　那狄尔沙
Charles d'Aujou　安茹的查理
Charles Haguenauer　夏尔·阿格诺埃
Chavannes　沙畹
Cheref ed-Din　薛列夫哀丁
Chibon　昔班
Chikikan-Qoudouqou (Chigi-Qoutouqou)　失乞刊忽都忽（失吉忽都忽）
Chikio'ur　失乞兀儿
Chikou　赤古
Chiktur　赤黑秃儿
Chirémön　失烈门
Chirgu'etu　失儿古额秃

Chirki　昔儿吉
Christensen　克利斯坦生
Cordier　科尔迪埃

Däi-Setchen　德薛禅
Dânichmend Hâdjib　达里蛮哈吉伯
Daoud-Khodja　达忽火者
Darbaï　答儿拜
Daritaï-Ottchigin　答里台斡惕赤斤（成吉思汗叔父）
Darius　大流士
Darkaï-guregên　答儿孩古儿干
Dayan-khan　达延汗
Dayir-Ousoun　答亦儿兀孙
Degaï　迭该
de Coulanges, F.　德库朗热
de Mailla　冯秉正
Dergek　迭儿格克
Desmaison　德美桑
Dimitri　季米特里
Djáfar-Khodja　札法儿火者
Djaghatai　察合台
Djalaïrtaï　札剌亦儿台

Djali-bouqa　扎里不花
Djalin-bouqa　札邻不合
Djamouqa　札木合
Djanibeg　札你别
Djaqaqambou　札合敢不
Djébé　者别
Djébké　者卜客
Djegaï　者该
Djelâled-Din (Mängu-berti)　札阑丁（勉古比尔迪）
Djelmé　者勒篾
Djetaï　者歹
Dje'un　者温
Djirqa'an　只儿豁安
Djirqo'adaï　只儿豁阿歹
Djîouq　赤不黑
Djordji　佐儿赤
Djötchi　拙赤（成吉思汗长子）
Djötchi Darmala　拙赤答儿马剌
Djötchi Qassar　拙赤哈撒儿
Djoütchi　拙赤（忽图剌长子）
Djouwayni　志费尼
Djouzdjâni　术兹查尼

Djungso　种筛
Djurtchédaï　主儿扯歹
Doboun-Mergen　朵奔篾儿干
Dodaï　朵歹
Dóhsson　多桑
Dolo'an-baldaq　朵罗安孛答兀
Doqolqou　多豁勒忽
Dorboï-doqehin　朵儿伯朵黑申
Dordji　脱儿赤
Doua　都哇
Dsaragtou-khan　沙哈都汗
Dulaurier　迪洛里埃

Ebed-jésus　埃伯耶苏
Ebugèn　埃不坚
Edouard　爱德华
Eldjigidai　野里知吉带
Elisséeff, S.　伊里塞夫，S．
Elqoutour　额勒火脱儿
Emel　额篾勒
Erenjén Hara Dawan　额连坚哈拉道安
Erké-qara　额儿客合剌

Ernouz　额儿讷思
Ertogroul　额尔脱古勒
Etienne Douchan　埃蒂内·杜申

F.E.A. Krausse　克罗斯
Firouz Toughoulouk　菲鲁思·都忽鲁黑
Frédéric II　弗里德里希二世

Gaston-Phébus　加司东-费比
Gédymin　格季明
Gengis-khan　成吉思汗
Girma'ou　吉儿马兀
Godan　阔端
Gourkhan　古儿罕
Grégoire X　格列高利十世
Grenard　格勒纳尔
Gurbésu　古儿别速（乃蛮王后）
Gurin-ba'atour　古邻把阿秃儿
Gutchu　曲出
Gutchugur　古出古儿
Gu'un-ouá　古温兀阿
Guyuk　贵由

Haguenauer　阿格诺埃
Hai-Chan　海山
Hamadan　合马丹
Haenisch　海涅士
Harqaï-djîoûn　合海迪只温
Harqasoun　哈儿哈孙
Hassán　哈桑
Hassan Gangou　哈桑·甘古
Hermann, Albert　赫尔曼，艾伯特
Hérodote　希罗多德
Höélun　诃额仑（月伦）
Ho-lo--ma　哈喇迈
Horqoudaq　火儿忽答
Hou-cha-hou　忽沙虎
Houdas　霍达斯
Houdja'our　忽札忽儿
Honorius　霍诺里乌斯
Howorth　霍渥斯
Hulägu　旭烈兀
Hulägur　旭剌古儿
Hyacinth　夏真特

Ibaqa-béki　亦巴合别乞
Ibn al-Athîr　伊本-额梯儿
Ibn-Battouta　伊本-白图泰
Ibn-Khaldoun　伊本-哈勒敦
Idouqadaï　亦都合歹
Ilig-i-tourkân　伊立-伊-都儿汗
Ilkhan Ghazan　伊儿汗合赞
Ilouqou-bourqan　亦鲁忽不儿罕
Ilqa　亦勒哈（即桑昆Senggun，汪罕子）
Iltchidaï-noyan　亦勒赤台那颜
Iltoumich　亦勒都迷失
Iluge　亦鲁该
Inaltchi　亦纳勒赤
Inaltchiq　亦纳勒赤黑
Inantch-bilga　亦难赤必勒格
Inantch Eké Toukou-khan　亦难赤埃格都忽汗
Ismâîl　亦思马因
Iturkén　亦秃儿坚
Iturken-you-daqou　亦突而干余答忽
Ivan Kalita　伊凡·加里达

Jean de Marignola　让·玛里奥拉
Jean de Montecorvino　让·蒙泰科维诺
Joinville　儒安维尔
Jornandès　若南德
Jules Verne　儒勒·凡尔纳

Kai-Khosvan II　凯豁思鲁二世
Kanmala　甘麻剌
Karlbeck　卡尔贝克
Kebek　怯伯
Kegäi　客该
Kékéguteï　克勒古台
Kelar　克拉（怯邻）
Kéte　客帖
Kichiliq　乞失里黑
Kieou Tch'ang-tch'ouen　邱长春（邱处机）
Kinggiyadaï　轻吉牙歹
Kiragos　基拉戈斯
Kirataï　乞剌台
Kiré　客烈
Kitbouqa　怯的不花
Koh-i-Baba　库赫·伊·巴巴

Kök-Böri　柯克不儿里
Kökötchrös　阔阔搠思
Kökötchu　阔阔出（成吉思汗养弟）
Kökötchu　阔阔出（桑昆之马夫）
Kökötchu　阔阔出（珊蛮巫者）
Kökötchu　阔阔出（忽必烈之子）
Kökse'usabraq　可克薛兀撒卜剌黑（乃蛮大将）
Komas　科马斯
Körguz　阔里吉思
Kötön-baraqa　阔端巴剌合
Koutchou　阔出
Kowalewski　科瓦列夫斯基
Köyunk　哥扬克
Krichna-Nayak　克里希纳·纳亚克
Kühn, Herbert　屈恩，赫伯特
Kun-bouqa　君不花
Kutchu　曲出
Kutchugur　屈出古儿
Kutchulug　古出鲁克（屈出律）

Lablaqa　剌卜剌哈
Lamb, Harold　拉姆，哈罗德

Lattimore, Owen　拉铁摩尔，欧文

Mahmoũd　马合某
Mahmoût Yalawatch　马合某牙剌洼赤
Malek-el-Kamel　玛勒克凯末尔
Malik-Kafour　玛立克加富尔
Mamaï　马迈
Mandeville, John　曼德维尔，约翰
Manggaï　忙该
Manghousar　忙哥撒儿
Marco Polo　马可·波罗
Marghouz Bouyirouq　马古思不亦鲁
Mar Jabalaha　马·查巴拉合
Marquat　马迦特
Mas'oûd Yalawatch　马思兀牙剌洼赤
Megudjin-Se'ultu　篾古真薛兀勒图（篾兀真笑里徒，摩古津扫哩图）
Mélike　灭里
Ménèn-Toudoun　篾年土敦
Michel　米哈伊尔（大公）
Michel Paléloque　米歇尔·帕烈斡罗格
Mindvog　明德沃克

Minorsky　明诺尔斯基
Mirza Mohammed ibn Abdul Wahhab-Qazwini　米尔咱·穆罕默德·伊本·阿卜杜勒·瓦哈卜-加兹维尼
Mohammed-Toughlouq　谟罕默德-都忽鲁黑
Mohaummet　摩诃末
Mo-ki-Lien　默棘连
Mongka　蒙哥
Mongka-Témur　忙哥帖木儿
Moritchi　莫里赤
Mostaert　莫斯达
Mötchibédu'un　抹赤别都温
Moulkalkou　木勒合勒忽
Moulqalqou　木勒合勒忽
Mounglik　蒙力克
Mouqali　木华黎
Mstislav Glebovitch　姆斯季斯拉夫·格列博维奇
Mulké-Totaq　木勒客脱塔黑
Munggetu　蒙格秃
Mutugèn　木秃坚

Naouour Bouyirouq　纳兀儿不亦鲁
Naqou-bayan　纳忽伯颜

Narin-Kéyen　纳邻客延
Narin-To'oril　纳邻脱阿邻
Natchin-ba'atour　纳臣把阿秃儿
Nauour　纳兀儿
Naya'a　那牙阿
Nayan　乃颜
Naya-noyan　纳牙那颜
Négudaï　聂古台
Nékun-taïchi　捏坤太子
Nésawi　涅塞维
Ne'udai Tchagha'an　捏兀歹察合安
Nogaï　那海
Nomokhan　那木罕
Nomoloun　那莫伦

Odric de pordenonce　鄂多立克
Oghoul Qaïmich　斡兀立海迷失
Oghouz-Nâmé　乌古思讷默
Ögöaï-tcherbi　斡歌爱扯儿必
Ogödäi　窝阔台
Ögölé　斡格来
Ogölen　斡歌连

Okinbarqaq　斡勤巴儿合黑
Olanoudour　斡兰兀都儿
Oldjätou　完者都
Olgerd　奥利格尔德
Önggur　汪古儿
Orbaï　斡儿伯
Orda　斡儿答
Orebekdigin　斡列别克的斤
Orghana　倭耳干纳
Ortching　斡儿臣
Othman　奥斯曼
Ottokar II　奥托卡二世
Oui'ourtaï　兀亦兀儿台
Oundjin　温只因
Ouqouna　兀忽纳
Ouriyangqadaï　兀良哈台
Ourous-khan　兀鲁思汗
Ousoun　兀孙
Ozbeg　月即伯

Palladius　鲍乃迪（一译帕拉基）
Péta　别塔

Philippe IV　腓力普四世
Pi-le-ko　毕勒哥
Plan Carpin　柏郎嘉宾
Poppe　波普
Póu-kou-tche-cha-li　朴古只沙里
Póu-Sou-wan　普速完
Po-Yao-ho　孛要合
Pelliot　伯希和
Pozdnéev　波兹涅耶夫
Prasad, Ishwari　普拉瑟德，伊什瓦里

Qa'atai-darmale　合阿台答儿麻剌
Qaboul　合不勒（汗）（葛不勒汗）
Qachi　合失
Qada　合答
Qadagi　合答吉
Qada'an　合答安（合丹）
Qada'an-daldourqan　合答安答勒都儿罕
Qadaq-ba'atour　合答黑把阿秃儿
Qada'an Dal-dourqan　合答安答勒都儿罕
Qadjï'oun-béki　合只温别乞
Qaïdou　海都

Qalioudar　哈里兀答儿
Qara-bouqa　哈剌不花
Qaraqaï-toqoura'oun　合剌孩脱忽剌温
Qaraldai-toqoura'oun　合阑勒歹脱忽剌温
Qaratchar　哈剌察儿
Qargil-Chira　合儿吉勒失剌
Qatâqtâch　哈塔黑塔失
Qatchi-Kulug　合赤曲鲁克
Qatchi'oun　合赤温（成吉思汗弟）
Qatchi'oun-toqoura'oun　合赤温脱忽剌温
Qjartchi'oudai　札儿赤兀歹
Qo'ai-Maral　豁埃马兰勒
Qo'aqtchin　豁阿黑臣
Qodjin-béki　豁真别乞
Qodou　忽秃（豁都）
Qodoun-ortchang　豁敦斡儿长
Qolouiqan　豁雷罕
Qondouqaï　浑都海
Qongdaqor　晃答豁儿
Qongqaï　晃孩
Qong-taqar　晃塔合儿
Qori-bouga　豁里不花

Qori-Chilemun-taïchi　豁里失列门太子
Qoridaï　豁里歹
Qoridjin-khatoun　豁里真哈敦
Qoril　忽邻
Qorisou-bätchi　豁里速别赤
Qorqasoun　豁儿合孙
Qortchi　豁儿赤
Qortchi-Ousoun　豁儿赤-兀孙
Qortchouquoi　豁儿出恢
Qouaqou-Qoa　豁阿忽豁阿
Qoubilaï　忽必烈（忽必来）
Qoudou　忽图
Qoûdoû　忽都
Qoudou'oudar　忽都兀答儿（忽都答儿）
Qoudou'oudour　忽秃兀阿秃儿
Qoudcus　忽都思
Qoudous-Qaltchan　忽都思合勒潺
Qoudouyang　忽图阳
Qoughou　禾忽
Qoulan　忽兰
Qoulbari　忽勒巴里
Qoultouqan-Mergèn　呼勒秃罕-篾儿干

Qounan　忽难
Qou'ourtchin-khatoun　忽兀儿臣哈敦（忽儿真）
Qourdjaqouz　（基督教名Cyriacus）忽儿察忽思
Qoutcha　火者
Qoutchar　忽察儿
Qoutloughkhodja　忽都鲁火者
Qoutouktaï Iriktchi　忽都克台亦里克只
Qoutoula-khan　忽图剌罕
Qoutouqa-béki　忽都合别乞
Qoutouqtaï　忽都黑台
Qoutouqtou Mounggour　忽秃黑秃蒙古儿
Qouyildar (Qouyouldar)　忽亦勒答儿（忽余勒答儿）

Rabban-Çauma　拉班-扫马
RachiD ed-Din　拉施特
Ralph Fox　拉尔夫·福克斯
Raverty　拉韦蒂
Rémusat　雷米扎
Rodolphe　鲁道尔夫
Roman　罗曼
Rubrouk　鲁不鲁克

Saint Louis　圣路易
Saïn-Tékin　赛因的斤
Samouqa ba'atour　三木合把阿秃儿
Sanang Setchen　萨囊彻辰
Sandjar　撒查
Saqataï莎合台
Sarban　撒儿班
Satchä-béki　撒察别乞
Sätchä-domoq　薛扯朵抹黑
Schmidt　斯密特
Senggun-bilgä　桑昆必勒格
Setchi'ur　薛赤兀儿
Shirokogoroff　希罗科戈夫
Shoubad　楚拔
Siao To-lou-Pou　萧朵鲁不
Siméon　西梅翁
So'orqatou-djurki　莎儿合秃主儿乞
Soqor　莎豁儿
Sorgan-chira　锁儿罕失剌
Sorghaqtanï　莎儿合黑塔尼
Souqnaq-tégin　苏黑纳黑特勤
Souqou-Setchen　速忽薛禅

Soutouqataï　速都合台
Stein, Rolf　斯坦，罗尔夫
Stieler　斯蒂莱
Subötaï　速别台
Sukegäi　速客该
Suldus　速勒都思
Suyikétu　速亦客秃
Suyikétu-tcherbi　雪亦客秃哲儿别
Sviatoslav　斯维亚托斯拉夫

Taïtchar　绐察儿
Taïtchou　泰出
Tai-Témur-tachi　台帖木儿太石
Taki　塔乞
Tamerlan　帖木儿兰
Tá-pou-yen　塔不烟
Taqaï　塔孩
Targhout　塔儿忽
Targhoutaï Kiriltouq　塔儿忽台乞邻勒秃黑
Tarmachirin　答尔麻失里
Tatchar　塔察儿
Tá-tá-tónga　塔塔统阿

Tayang Taï-bouqa　塔阳太不花
Tayitchi'oudar　泰亦赤兀歹
Tcha'aroun　察阿儿温
Tchaga'an-O'aa　察合安兀洼
Tchagha'oun　察合安
Tchanaï　察乃
Tchao-Hong　赵珙
Tchaoudjin-örtegaï　抄真斡儿帖孩
Tcha'ourqan　察兀儿罕
Tcha'outou　察兀都
Tchäpär　察八儿
Tchaqa　察合
Tchaqourqan　察兀儿罕
Tcharaqa Ebugän　察剌合埃不罕
Tcharaqai-linqqu　察剌孩领忽
Tchen-kouo　镇国
Tchétchéyigèn (Tchitchâken)　扯扯亦坚（赤惕察坚）
Tchigidaï　赤吉歹
Tchila'oun　赤老温
Tchîlâoûn　赤剌温
Tchila'oun-Ba'atour　赤老温把阿秃儿
Tchila'ounqayitchi　赤剌温孩亦赤

Tchilger Bökö　赤勒格尔孛可
Tchilgutaï　赤勒古台
Tchimbai　沈白
Tchinqaï　镇海
Tchomoughar　出木哈儿
Tchonaq　绰纳黑
Tchongqor　床兀儿
Tcho'os-tchaghan　搠斡思察罕
Tchopan　出班
Tchormaghan　搠儿马罕
Tchotan　搠坛
Tégin-Qouri　特勤忽里
Télégétu-bayan　帖列格秃伯颜
Témour　铁木耳
Témuder　铁木德儿
Témudjin-ugé　帖木真兀格
Témugé　帖木格
Témulun　帖木仑
Témur Oldjäïtu　铁木耳完泽笃
Témutaï　忒木艒
Tétikchal　德的克察勒（的克撒合勒）
Ti--Kou-Nai, Tigounï　迪古乃

Timour-mélik　帖木儿灭里
Timourtach　帖木儿答失
Tödöyän　脱朵延
Tödöyän Girté　脱朵延吉儿帖
Tödöyen-Ottchigin　脱朵延斡惕赤斤
Toghatchar　脱合察儿
Toghoutchar　脱忽察儿
Toghouz　脱忽思
Toghril　脱斡邻勒
Togroul　脱古鲁勒
Togto'a-béki　脱黑脱阿别乞
Toktamich　脱脱迷失
Toloui　拖雷
Toloun　脱栾
Toñ-Ouqouq　敦欲谷
Toqtaï-khan　脱脱汗
Töqus-beki　脱古思别乞
Torbitachi　脱儿必塔失（脱儿必答赤）
Törägänä　秃剌哈纳
Touchi-taifou　都石太傅
Toughlouq-Timour　秃黑鲁黑-帖木儿
Toûkoûz　脱古思

Tounbinaï-Setchen　屯必乃薛禅
Touqa Témur　脱黑帖木儿
Touqoulqoutcherbi　都忽勒忽扯儿必
Tousaqa　秃撒哈
Toûse　秃撒
Tugé-Maqa　土格马合
Tunggé　统格

Vernadsky　韦尔纳茨基
Vira Ballala　维拉-巴拉拉
Vladimirtsov　符拉基米尔佐夫

Waççâf　瓦撒夫
Wahîd ed-Dîn Bouchendji　瓦亦哀不真吉
Waley, A　韦利
Wang Yen Sian　完颜襄
Wieger, Léon　戴遂良
Wou-Ki-mai　吴乞买
Wou-tchou　乌珠

Yédi-inal Aldiér　也迪亦纳勒阿勒迪额儿
Yédi-Toublouq　也迪土卜鲁黑

Yéqu　也古（哈撒儿之子）
Yêketcheren　也客扯连（塔塔儿人）
Yeketcheren　也客扯连（客列亦惕人）
Yeké-Tchiledu　也客赤列都
Yé-liu A-qaï　耶律阿海
Yé-liu Hi-leang　耶律希亮
Yé-liu Lion-ko　耶律留哥
Yé-liu Ta-che　耶律大石
Yé-liu Tche-lou-kou　耶律直鲁古
Yé-liu Tch'ou-ts'ai　耶律楚材
Yé-liu Yi-lie　耶律夷列
Yelmich　叶里迷失
Yésugän　也速干
Yésugéi　也速该
Yésui　也遂
Yésu-Monghka　也速蒙哥
Yésunggé　也松格（哈撒儿之子）
Yesu-Témur　玉昔帖木儿
Yörungtach　玉龙答失
Youbouqour　药不忽儿
Youri　尤里
Yuhounan　月忽难

Yulengut-Touras　月良兀惕禿剌思
Yurek　月烈

地名译名对照表

Abdjia　阿不赤阿
Abdjiqa-Ködéger　阿卜只合阔帖格儿
Abeskoun　阿必思浑
Adriatique　亚得里亚海
Afghainstan　阿富汗
Aïn-Djalout　阿音札鲁特
Alachaï　阿拉善
Alaqmaq　阿刺黑马黑
Alataou　阿刺答忽
A-lei　阿雷河
Alep　阿勒波
Almaligh　阿力麻里
A-louhouan (Arghoun)　阿鲁欢山（阿儿浑山）
Alqoui-boulaq　阿勒灰不刺黑
Altaïsk　阿尔泰斯克
Altaï-su　阿尔泰苏
Altchia (Outchia)　阿赤阿（兀赤阿）
Amou-darya　阿姆河
Amour　黑龙江（阿穆尔河）

Anagni　阿纳尼
Aqa　阿哈河
Aqmolinsk　阿克摩林斯克
Aqtaqh-Altai　阿黑答黑阿勒台
Araï (Alai)　阿来
Aral　咸海
Arbèles　阿贝尔
Ardébil　阿儿迭比尔
Argal-géögi　阿儿合勒苟吉
Argoun　阿儿浑河
Aroutolaqou　阿鲁脱那兀山
Asie Antérieure　前亚细亚
Avignon　阿维尼翁
Azergen　阿哲儿刊
Azov　阿速海

Badaon　巴达翁
Baghdad　报达（巴格达）
Baïdarik　拜达里克河
Baïkal　贝加尔湖
Balassaghoun　八剌撒浑（八喇沙衮）
Baldjouna　巴泐渚纳

Baldjoun-aral　巴勒谆阿剌
Baldjoutaï　巴勒渚台
Balkh　巴里黑
Balkhach　巴尔喀什湖
Bamiyân　八米俺
Barghoussin　巴儿忽辛
Barghoutchin　巴尔忽真
Bayidaraq-beltchir　巴亦答剌黑别勒赤儿
Bechbaligh　别失八里
Belouchistan　俾路支
Bénaket　别纳客忒
Berké-elet　别儿客额列
Bielaia　别拉亚河
Bielgorod　别尔戈罗德
Bihar　比合尔
Bohême　波希米亚
Bordeaux　波尔多
Borgàtaï　布尔合台
Bosphore　博斯普鲁斯海峡
Botaquanbo'ordjid　孛脱罕孛斡儿只
Bouir-nor　捕鱼儿湖
Boukhara　不花剌

Boukhtarma　不喀达儿麻河
Boulgoun　不耳浑河
Bou'oura-Ke'er　不兀剌客额儿
Bourqan　不儿罕山
Bougi　不儿吉
Bourqoutchin-Toûkoûn　不儿忽真-都袞
Brousse　不鲁斯

Caboul　高附
Cappadoce　卡帕多基亚
Caspienne　里海
Caucase　高加索
Césarée　切塞雷
Ceylan　锡兰
Chaldée　加勒底
Chamakha　查马哈
Chara Muren　察哈尔河
Charassoun　恰拉松
Chargin Nor　察哈金湖
Chîlkilk　昔勒克勒克
Chiqchit　失黑失惕
Chiraz　设拉子

Chirgin　失儿津
Cho'orqat　搠儿合惕
Coromandel　科罗曼德尔
Cracorie　克拉科夫
Crécy　克雷西

Dabistan-daban　答必斯丹-答班（山峡）
Dalan-Baldjout　答兰巴勒主惕
Dalan-Némurgès　答兰捏木儿格思
Dalmate　答尔马惕
Damas　大马司
Daulatabad　道拉塔巴德
Delhi　德里
Deli'un (Deligun)　迭里温山
Derbend　打耳班
Devagiri　德瓦吉里
Dimitrov　季米特洛夫
Dirghan　只儿浑
Djabaqan (Dzabkhun)　札八罕（查孛罕）
Djadjnagar　贾杰纳加尔
Djambaligh　彰八里（昌八剌）
Djend　毡的

Djerqabtchiqai　折儿合不赤孩（隘）
Djorqalqaoun　勺儿合勒昆
Djoumna　阇牟那河
Dniéper　德聂伯河
Dolon-Nor　多伦泊
Dörméqäi　朵儿篾该
Durnkrut　迪恩克卢特
Dwaramoudra　德瓦拉穆德拉
Dzapkhan-gol　札八罕湖
Dzimsa　济木萨
Dzoungarie　准噶尔

Ebi-Nor　额必湖
Eder-Altaï　额垤儿阿勒台（隘口）
Edimbourg　爱丁堡
Eghigaia　额格里合牙
Elet　额列惕
Enégen-Guiletud　额捏坚归列秃
Erdich-un Bouqdourma　也儿的石不黑都儿麻
Erqué-murén　额尔格涅河
Erîqaï　额里该城
Erkéné-Qou　额尔格涅坤

Erzindjan　额儿赞章
Euzkend　讹迹刊

Ferghâna　费尔干纳
Florence　佛罗伦萨
Foix　富瓦

Galilée　加利利
Galitch　加里奇
Gan　刊河
Ghazna　哥疾宁
Gobi　戈壁
Gorodets　戈罗杰茨
Gorokhovets　戈罗霍韦茨
Goudjerat　胡茶辣
Gourgândj (Ourgendj)　乌儿犍赤（玉龙杰赤、兀笼格赤）
Gran　格兰
Grenade　格勒纳德
Gurelgu　古连勒古
Guséur　古泄儿湖

Habsbourg　哈布斯堡
Hailing　海岭
Hallali (Qayaligh)　海押立
Hamadhan　哈马丹
Hansi　汉西
Haute-Orkhon　上鄂尔浑河
Haute Toungouska　上东古斯卡河
Hedjaz　汉志
Herat　也里（赫拉特）
Hilla　希拉
Hindou Kouch　兴都库什山
Houla'an-bouqa　忽剌安不合

Iénissei　叶尼塞河
Ili　伊犁
Imil　叶密立
Ingoda　寅各答河
Iran　伊兰
Iraq　伊拉克
Iraq-Adjémi　伊剌克阿只迷
Irkoutsk (Irkoutzk)　伊儿库茨克
Irtych (Erdich)　也儿的石（额儿的石）河

Irtych Nor　也儿的石湖
Isphahan　亦思法杭
Issiq-Koul　伊塞克湖

Kachgar　喀什噶尔
Kachgarie　喀什加里亚
Kachmir　迦湿弥罗（克什米尔）
Kalanau　卡拉瑙
Kalka (Kalmious)　迦勒迦（加勒密勿思）河
Kama　卡马河
Kaménets　卡缅涅兹
Kanaudj　卡瑙季
Kara　卡拉
Karagasses　哈剌加斯山
Keltégaï-Qada　客勒帖该合答
Kemkem-djïut　谦谦州
Kenduk　肯都克
Kenteï　肯特山
Kérulén　客鲁涟河
Khalkha　喀尔喀河（合勒合河）
Khanbaligh　汗八里（大都）
Kharoukha　哈儿乌克合河

Khiva　基瓦
Khodjend　忽毡
Khorssan　呼罗珊
Khotan　和阗（斡端）
Khwarezm　花剌子模
Kiev　基辅
Kilqa　勤勒豁
Kimourqa　乞沐儿合河
Kirman　起儿漫
Kobdo　科布多
Köckchun Orkhon　柯克准-鄂尔浑
Ködä'äaral　阔迭额阿剌勒
Ködää-aral　阔答阿岛
Kök-Irtych　可克-也儿的石
Kökö Na'our　青海子（阔阔淖儿）
Kölen, (Kouloun-Nor)　阔连海子（呼伦池）
Kolomna　科洛姆纳
Kopal　库巴勒
Kostromskoi-Galitch　科斯特罗斯姆科伊-加里奇
Kouban　库班
Kouei-lei　贵烈河
Kouhram　库赫兰

Koukou-khoto　呼呼克图
Kouldja　固勒札
Koulikovo　库利库沃
Koungor　衮哥儿山
Koutcha　库车
Kou-tch'eng　古城
Köyitén　阔亦田
Krasnoiarsk　克拉司诺亚尔斯克
Kungur　晃火儿
Kyzyl-Irmaq　克孜勒伊尔马克

Lac Buyur　捕鱼儿湖
Lac Kölun (Petit Dalaï-Nor)　库伦湖（小达赖湖）
Ladyjin　拉德任
Lahore　拉合尔
Lakhnauti　拉克瑙蒂
Liégnitz　利格尼茨
Lotharingie　洛塔兰日
Lyons　里昂

Mabar　马八儿
Mägät (Mankas)　马加惕（蒙加思）

Maghreb　马格里布
Malabar　马拉巴
Malta　马尔塔
Malwa　摩腊婆
Mao'umdur　卯温都儿山
Maragha　马剌合
Marioupol　马利乌波里
Mathourâ　马图拉
Mâwarâ-an-nahr　马维兰-纳赫儿
Mazendêran　祃桫答而
Meaux　莫
Méched　蔑扯德
Mecque　麦加
Mer Egée　爱琴海
Mer Ghaciale　冰海
Meru　马鲁
Minoussinsk　明努辛斯克
Moghan　木干草原
Mogolistan　蒙古斯坦
Mohi　莫希
Moldovie　摩拉维亚
Mologa　莫洛加河

Mont Beder　别帖儿山
Mont Djalama　札剌麻山
Monts Alouisêrassa　阿鲁亦塞剌沙山
Monts Araou'out-tourqa'out　阿剌兀惕土儿合兀山
Monts Qara'oundjidoun　合剌温只敦山
Monts Qaraqorum　哈剌和林山
Monts Soyoulzi　索约勒诗山
Mordvine　莫尔德文
Mossoul　毛歹里
Moultan　木勒坛
Mountcha (Mou-Na-tch'a)　蒙惕察（莫那察）
Mourom　穆罗姆

Namoqo　纳莫古岭
Naples　那不勒斯
Naqou　纳忽
Naratou-chituyen　纳拉秃失秃延
Narun　纳伦河
Navas de Tolosa　纳瓦斯德托洛萨
Nékun　涅坤河
Népal　泥婆罗（尼泊尔）
Neustrie　纽斯特里亚

Nicée　尼斯
Nicharpour　你沙布儿
Nichne-Oudinsk　下乌金斯克
Nil　尼罗河
Noin-Oula　诺音乌拉
Nonni　嫩江
Novgorod　诺夫哥罗德

Obi　鄂毕河
Obolo-Khabala　奥孛乐喀巴那山
Oldja　浯勒札河
Olégaï-boulaq　斡列该不剌合
Olqoui-childjoudjout　兀勒灰昔勒术亦术惕
Olqoui-chilugeldjit　兀勒灰失鲁格勒只惕
Ongin　翁金河
Onon　鄂嫩河（斡难河）
Ordos　鄂尔多斯
Orkhon　鄂尔浑河
Ormuz　忽鲁谟子
Orno'ou　斡儿纳兀
Otrar　讹答剌
Oubsa Nor　乌布沙泊

Ouda　兀答河
Oudh　乌特
Ouigourie　畏吾儿里亚
Ouldja　浯勒札河
Ouliassoutai　乌里雅苏台
Oulougb-tagh　兀鲁黑塔黑
Oural　乌拉尔
Ouralsk　乌拉尔斯克
Ouraqaï　兀剌孩
Ourchi'oun　兀儿失温河
Ourgendj　乌尔犍赤（玉龙杰赤）
Ourgu　库伦
Oussouri　乌苏里江
Outch　乌赤

Pamir　帕米尔
Pasirik　巴西里克
Pechaver　白沙瓦
Pendjab　旁遮普
Péreslavl　佩列斯拉夫利
Perse　波斯
Perwân　巴鲁安

Poitiers　普瓦捷
Poulad　不剌
Praque　布拉格
Pronsk　普隆斯克
Pskov　普斯科夫

Qalaqaldjit-élet　合剌合勒只惕-额列惕
Qangharqan　库合尔合山
Qara-Balghasson　哈剌-八剌哈孙
Qarachar　哈剌沙儿（焉耆）
Qaradal Houdja'our　合剌答勒忽札兀儿（泉）
Qaradji-kéer　合剌只客额儿
Qara-Djirugen　合剌只鲁格
Qara-gol　黑河
Qara'oun-Qa-btchal　哈剌温-哈伯察儿
Qaraqoroun　哈剌和林
Qarataou　哈剌答忽山
Qara-tun　黑森林
Qariltou　合黑勒都
Qatchir　合池儿河
Qatwân　哈特湾
Qazwin　可疾云

Qizilbarchi　乞温泐巴失湖
Qorgounaqdjubur　豁儿豁纳主不儿
Qotcha-boldaq　火察孛勒答黑
Qoubaqaya　忽巴合牙
Qoula'an-qout　忽剌安忽惕
Qoulan-bachi　忽兰巴失
Qouldaqar　忽勒答儿
Qoum　忽木
Qoumchigir　忽木升吉儿
Qourban-Télésut　忽儿邦德勒苏惕
Qoûroû-Qabtchâl　忽儿鲁哈卜察勒（山峡）
Qousoutou-Chituyen　忽速秃失秃延
Qoutoun-Nor　虎敦湖
Qouya　康耶

Radjpouta　拉加普脱
Ramechvaram　腊梅希瓦伦
Reiy　剌夷
Riazan　梁赞
Rio-Salado　里奥萨拉多
Rivière Ouroungou　乌泷古河
Rivière Soghoq　潢 豁黑河

Rostov　罗斯托夫
Roum　罗姆

Sa'arikéer　撒里河
Saïram　赛剌木湖
Samana　萨马纳
Samarqand　撒麻尔干
Sandomiercz　桑朵米儿
Sangghour　桑沽儿河
Saraï　萨莱
Sariq-qol　萨里库尔河
Sarsouti　萨尔苏蒂
Sayo　萨约河
Séistan　锡斯坦
Sélenga　色楞格河
Sémipalatinsk　塞米巴拉金斯克
Sémiretchié　谢米列契
Sighnâq　昔格纳黑
Silésie　西里西亚
Si-mou-t'ou (Sîmoûltâi)　昔木土湖（昔木勒台）
Sind　申河（即印度河）
Sir-daryâ　锡尔河

Siti　锡季河
Sivastan　锡瓦斯坦
Smolensk　斯摩棱斯克
Soudaq　速答黑
Soudja　速札河
Souzdal　苏兹达尔

Tachkend　塔什干
Taïqal-Qorqa　台合勒山
Talas　塔拉斯
Talki　塔勒奇（隘）
Tallgren　塔尔格朗
Ta-lou-hou　答鲁忽河
Talqoun-Aral　塔勒浑阿勒
Tamir　塔米尔河
Tana　塔那
Tanger　丹吉尔
Tanglou　唐努山
Tannou Touva　唐努图瓦
Tar-murén　塔儿河
Tatal-Toqola　答答勒脱豁拉
Tauris　套利斯

Taurus　套鲁斯
Tchaghan-Olon　察罕奥龙
Tchakirma'out　察乞儿马兀惕
Tchektcher　扯克撤儿
Tcherkesse　曲儿克斯
Tchernigov　切尔尼戈夫
Tchetchéer-undur　扯哲儿温都儿山
Tchilok　赤洛克河
Tchindatchinskaïa　钦达钦斯卡亚
Tchiqourqou　赤忽儿忽
Tchorqo　出儿忽山
Tchougoutchak　楚古察克
Tchu　楚河
Téhéran　德黑兰
Télétu (amasar)　迭列秃（隘口）
Telinga　特林加
Télingana　德棱干纳
Téméyeu-Kéer　帖篾延客额儿
Térek　忒列客
Tergúne　帖儿古涅山
Tess　帖斯河
Thaleqân　塔里寒

Thrace　色雷斯
Tie-mai-kai　帖麦川（特默格川）
Tiflis　梯佛利斯
Tigne　底格里斯河
Timochkino　季莫奇基诺
Tisza　蒂萨河
Tokharestan　吐呼罗斯坦
Tokmak　托克马克
Tombouctou　通布图
Torjok　托尔若克
Touin　图音
Toulounsk　图隆斯克山
Tóu-lu-pie-eul　秃律别尔河
Tou'oula　土兀剌（土拉河）
Toura　图剌
Tourfan　吐鲁番
Tourgaï　图尔盖
Tourouca Courgan　秃鲁哈忽儿罕
Transoxiane　河中
Trébizonde　特拉布宗
Troitz-Kozawsk　脱只-哥萨夫斯克
Tsaritsin　察里津

Tunggé　统格河
Tunis　突尼斯
Turkestan　突厥斯坦
Twer　特维尔

Valachie　瓦拉基亚
Vidjayanagar　维查耶纳伽尔
Vienne　维也纳
Vilna　维尔那
Vladimir　弗拉基米尔
Voljski　沃尔日斯基

Wahlstadt　瓦尔施泰特
Warangal　瓦朗加尔
Waroslav　瓦罗斯拉夫
Wôliyân　瓦里安
Woskressensk　沃斯克列先斯克

Yarkand　叶尔羌（鸦儿看）
Yaroslav　雅罗斯拉夫
Yédi-Qorqan　也迪豁儿晃
Yékê Ondoui　也客汪都亦

Yéké télésun　也可迭烈孙
Yeslavets　叶斯拉夫兹
Youriev　尤里耶夫

Zaïssan Nor　斋桑泊
Zendjân　赞章
Zérafchan　塞拉夫香河

部落、族别、种别译名对照表

Afrâsiyâb　额弗剌昔牙卜王朝
Alain　阿兰
Almogavares　阿尔摩加瓦尔人
Almohades　阿勒摩合德人
Almoravides　阿勒摩拉维德人
Alouq-ai-Tatar　阿鲁孩塔塔儿
Altchi-Tatar　阿勒赤塔塔儿
Amorites　阿莫里特人
Angevins　安吉文人
Aragonais　阿拉贡人
Aramées　阿拉米人
Aroulat　阿鲁剌惕
Assasins　阿萨辛人（木剌夷、亦思马因）
Avar　阿瓦尔人
Azerbeidjan　阿哲儿拜占（阿塞拜彊）

Ba'arin　巴邻（巴阿邻）
Bacteria　大夏
Bahmani　巴赫马尼王国

Bahrides　伯海里
Barghou (Barghouchin)　巴尔忽（巴尔忽真）
Baroules　巴鲁剌思
Baya'out　伯牙吾惕
Bésut (Yisut)　别速惕
Bickin　别斤
Bolghar　不里阿耳
Bordijidin　孛儿只斤
Buryat　不里牙惕（布里雅特）
Byzance　拜占廷

Calto-germanique　凯尔特-日耳曼人
Caramanie　卡拉马尼王朝
Catalans　加泰隆人
Cha-tó (Turcs)　沙陀（突厥）
Che-wei　室韦
Cimmériens　辛梅里安人

Djadaran　札答剌
Djadjirat　札只剌惕
Djalair　札剌儿人
Dja'ouriyat　沼兀列亦惕

Djirgin　只儿斤
Djourkin, Djurki　主儿乞
Djouyin (Tatar)　主因（塔塔儿人）
Djurkin (Yurki)　主儿勤（禹儿曲）
Djurtchät　女真人
Dörben (Dörbän)　朵儿边人（朵鲁班）
Durlukin　都儿鲁斤

Finno-Ougviens　芬兰-乌戈尔人
Flamands　佛兰芒人
Francs　法兰克人

Gänigäs　格泥格思
Gêorgie　谷儿只
Ghassanides　伽色尼王朝
Ghaznévides (Turcs)　伽色尼突厥人
Ghourides　古耳王朝
Gurelgu　古列勒古

Hanaur　哈瑙尔
Héphthalites　哌哒人
Hoi-yin Ouryanqat　槐因兀良哈

Hoyçalas　霍伊萨拉
Huns (Hiong-nou)　匈人（匈奴）

Ikiräs　亦乞剌思人
Ilderken　亦勒秃儿斤
Iran　伊兰

Jacques　约克人
Jouan-Jouan　蠕蠕（柔然）

Kakatiyas　卡卡迪亚
Kalmouk　卡尔梅克人
Keraït (Kéräyit)　客列亦惕
Khazdres　可萨
Khildjis　基尔吉王朝
Khitaï（Khitan）　契丹　(Qara-Khitaï)　（哈刺契丹），（西辽）
Kieou-tsen (Kouchan)　龟兹（曲先）
Kimourqa　乞沐儿合
Kirghiz　乞儿吉思（黠戛斯）
Kiyat　乞牙惕（乞颜）
Kiyat-Djurki　乞牙惕主儿乞

Kurdes　库尔德人

Lakhmides　拉克米特人
Lesghiens　勒吉思人

Madjapahit　麻喏八歇（满者伯夷）
Madjar　马札儿（匈牙利）
Madura　马都拉
Mangghout　忙忽惕
Märkit (Merkit)　篾儿乞惕人
Maroc　摩洛哥王国
Maures　摩尔人
Médie　米底人
Mérinides　马林王朝
Môdân　莫丹
Moukri　木乞里人（靺鞨）

Nabatéens　纳巴泰人
Naïman　乃蛮
Nankyas　南家思（南宋）
Ne'gus　捏古思
Ne'ut　捏兀歹

Niroun　尼伦
Noyakin　那牙乞

Oghouz　乌古斯人
Oïrat　斡亦剌惕
Olon-Doungqayit　斡栾董合亦惕
Olqouno'out　斡勒忽讷
Ongut　汪古人
Oronar　斡罗纳
Otouz Tatar　十三姓塔塔儿
Ou'as Merkit　兀洼思蔑儿乞惕
Oubtchiqtaï　兀卜赤黑台
Oudouyit-Merkit　兀都亦惕-蔑儿乞惕
Ouigour　畏吾儿人
Ourou'out　兀鲁兀惕
Ouryangqat　兀良哈
Ouzbek　乌兹别克

Pandyas　潘迪亚
Perse　波斯
Polovtsi　波罗维赤

Qa'at-Merkit　合阿惕篾儿乞惕
Qachin　合申
Qangli　康里
Qara-djirugen　合剌主鲁格
Qarakhanides　哈剌汗王朝
Qara-khitai　哈剌契丹（西辽）
Qaraunah　哈劳那赫族
Qarlouq　哈剌鲁
Qatagin　哈塔斤
Qiptchaq　奇卜察克（钦察）
Qonggirat　弘吉剌惕
Qongqotat　晃豁坛
Qori-Toumat　豁里秃马惕（二十姓秃马惕）
Qorolas　火鲁剌思

Russie　罗斯（斡罗思）

Saladin　萨拉丁
Saldji'out　撒勒只兀惕
Saqayit　撒合亦惕
Sarmates　萨尔马特人
Sarta'oul　撒儿塔兀勒（蒙古人所称花剌子模）

Sassanides　萨珊王朝
Scrub　斯克鲁布人
Scythes　西徐亚人
Sarmato-Alains　萨尔马西安-阿兰人
Seldjoukides (Turcs)　塞尔柱突厥人
Serbes　塞尔维亚人
Sien-pei　鲜卑
Si-Hia　西夏
Sogdien　粟特人
Solangqas　肃良哈
Suldus　速勒都思

Tabagatch　桃花石（拓拔）
Tadjik　塔吉克
Tangout　唐古惕（唐兀，西夏）
Targhout　塔儿忽
Tatar　塔塔儿
Tayitchi'out　泰亦赤兀惕
Tchaghan-Tatar　察阿安塔塔儿
Tchangchi'out　敞失兀惕
Tcherkesses　曲儿克斯人
Tchîoûn　赤兀温

Tibét　吐蕃
Tôdâqlîn　脱答黑邻
Tongous　通古斯人
Toquouz Tatar　九姓塔塔儿
Torghout　土尔扈特人
Toumat　秃马惕
Turc Kirghiz　乞儿吉思突厥人
Turc Ongut　汪古突厥人
Turcomaus　突厥蛮
Turc Ouigour　畏吾儿突厥人
Turc Qangli　康里突厥人
Turc Qarlouq　哈剌鲁突厥人
Turcs Ghaznévides　伽色尼突厥人
Turk　突厥人

Uzbek　乌兹别克

Yadavas　雅达瓦
Yakout　雅库特人
Yue-tche　月氏

战　争　史
（上下册）

〔拜占庭〕普洛科皮乌斯　著
王以铸　崔妙因　译

商　务　印　书　馆
2010年·北京

总目录

上册目录
下册目录
返回总目录

译者赘言

本书的第五至八卷，即史学界通常所说的《哥特战争史》，这一部分早在上一世纪50年代末即已由崔妙因自俄译本译出。此书曾列入1956～1962年度人民出版社与三联书店介绍世界社会科学名著的第一批选题之中，选题初稿是编辑部综合当时北京各高校与学术机构专家学者的意见拟定的。译稿交商务印书馆编辑部时正值多事之秋，由于众所周知的原因还未来得及加工便搁浅了。

岁月不居，时节如流，无情的时光使得在建国初期还都是青年的我们这一辈不知不觉地成了老年人。现在甚至六十岁左右的人都没有过受帝国主义分子凌辱的亲身体验，而我们的一代却是在民族灾难深重的年代中出生和长大的，因此凡是良知未泯的中国人理所当然地无不具有极为强烈的民族意识和爱国之心，而人们便把收复祖国大好河山并使祖国繁荣富强的希望寄托在中国共产党身上。全国各地解放时老百姓欢迎众望所归的解放军，说其热切的程度如大旱之望云霓，一点也不过分，今天回想起来还感到兴奋不已。

当时我们都有点革命理想主义，以为党接管了全国政权，立刻就是尧天舜日，解放区的天是明朗的天，把党视为绝对不可能犯错误的真理的化身，根本没有料到建国后还要经历二十多年的艰困路程，才能走上今天改革开放的大道。对于全国解放后不久的镇反以及三五反运动中的有些做法不够慎重，伤了一些无辜，但仍认为是绝对必要的，因为旧社会多年积累下来的污泥浊水非如此不能廓清。但对于知识分子的思想改造的方式，总不免有一点担心和忧虑。今天六十岁以下的人已很难想象建国初期的青年，特别是中老年知识分子的心态和遭遇了。他们都是在受过旧社会的学校教育以后进入新社会的，他们要经过一个认识的过程（主要是事实的教育）才能跟上时代的步伐，不是听几场报告、灌输几个教条就能解决问题的。此外，对知识分子的整体也要有一个正确的估计，即他们绝大多数是爱国的，偏离了这一估计就会发生偏差乃至走向极端。在当时已露端倪的极左思想的影响下，思想改造运动实际上并没有真正从思想上解决问题，而成了一

场无原则地自我作践的闹剧。当时所谓剥削阶级或资产阶级的旧知识分子只能对自己过去的一切，包括已学到的和研究多年的专业知识（特别是社会科学方面的）采取一概否定的态度，把自己贬得越是一钱不值就越是能显示自己的觉悟程度。一句话，过去的一切都是坏的，与此相连带，非社会主义国家里的一切当然也都是坏的，一切属于个人的理想、爱好、希望等等，一切人性所固有的特点，一切合乎人之常情的事物都被划入名声很不妙的个人主义的范畴，并且据说个人主义乃是万恶之源，当然非加以坚决彻底地铲除不可（到文化大革命这一点竟发展成有点"修炼"味道的"狠斗私字一闪念"）。按照这个逻辑，所谓旧知识分子都负有"原罪"，非好好整治一番才行。结果便产生了那时颇为受到赞扬的"夹着尾巴做人"的标准形象。当时比较世故或圆通一点的知识分子为了顺应时势，避免麻烦而尽量把自己搞得灰头土脑，可怜兮兮的样子，怀着"诚惶诚恐、臣罪当诛"的心情度日，以便得到大权在握的左爷们的认可。老实说，在当时知识分子中间常常听到的"脱裤子割尾巴"、"夹着尾巴做人"一类带有痞子气的不登大雅之堂的术语，用到政治里是很不严肃的。人进化到脱离动物的高级阶段，早已没有了尾巴，强行给知识分子安上尾巴，这是一种蔑视，也是一种侮辱。试想如果"改造好了的"知识分子只是一群夹着尾巴做人，为救过和避祸而终日苟且偷安、唯唯诺诺、没有或不敢有自己思想的人们的队伍，那将会是怎样一番情景？！人们能指望从这些人中间产生大思想家、大科学家、大诗人、大画家、大音乐家吗？

在当时极"左"思潮的影响下，可以举一个很有说服力的例子。这就是在大、中学校取消了作为第一外语的英语而代之以俄语。英语是世界上有重要影响的语言并不仅仅是因为美国曾是世界的头号强国。英语是莎士比亚和牛顿的语言，当时英国还没有成为帝国主义国家。第二次世界大战时期，特别是战后，美国是科技人才最集中又是科技水平最高的国家（美国英语和英国本土的英语虽然差别越来越大，但它基本上仍然是英语），随之英语也就成了科技方面最重要的语言，成了国际间交流的方便语言，这是历史上形成的客观事实。我国外语界也以英语的积累最厚，人才也最多。何况当时作为我们学习榜样的苏联，它的大、中学校的第一外语也是英语。可是我们没有考虑取消后的利害得失，硬是把英语取消了。理由显然是因为英语是帝国主义的、资产阶级的语言，尽管连斯大林也承认语言本身是没有阶级性

的。这样一来，过去学英语和英语的书理所当然地被抛进垃圾堆，大批通晓英语的人才一夜间成了无事可做的人。我想再幼稚的人也不会幼稚到把一边倒理解为连对做学问很有用的英语都取消的程度。为了弥补俄语教员的不足，很多英语教员只好改行，临时生吞活剥地学一点俄语以应付教学的需要。在当时的形势下，似乎连"落后的"汉字很快也保不住了，万幸的是汉字终于没有被取消，否则就会造成更大的混乱。这种极不慎重的做法不仅割断了历史，否定了文化的继承关系，而且在文化界和思想界造成了无可估量的损失。

建国初，战乱之后，百废待举，民心思定，理应有一个喘息时机，用来休养生息，恢复国力。此时我们虽然也致力于恢复与重建并且取得了显著的成果，可是在精神方面总是感到处于一种动荡不安的状态。红楼梦问题出来了，这本来只是一般的学术问题，但结果有关人员有些还受到了公开的批评与处分，一下子就提到了压制新生力量的高度，成了政治问题。对有关武训的电影的评价也出了问题，接着就兴师动众，搞调查，翻出了陈年旧账，搞得电影老导演孙瑜先生也受到牵累，从此消沉下去。一时文艺界成了是非之地，每天一觉醒来不知在什么地方又会招惹出什么事情。这期间居然还有天真到自己找上门来的勇敢者，胡风上书要向中央提出有关文艺界的意见。果然当局正好顺势挖出了以他为首的"暗藏的反革命集团"。权力者登高一呼，全国"响应"并同时动手，胡风与关系者抓的抓，关的关，一场严厉的阶级斗争展开了。原来这样做是有理论根据的，无产阶级取得政权之后，据说阶级斗争无处不在，还要持续很久很久，而且越来越激烈云云。

在这个肃杀的背景上，当局及时做了些纠偏的工作，知识分子立刻感到精神上有所缓和与松动，有一位学者把这种气氛形容为严冬之后的早春天气。如果这时出版界也有所动作的话，那就是提出了我在本文第一段里提到的以全面介绍和继承世界文化遗产为目的的1956～1962年度世界社会科学学术名著的选题。我曾参加这一选题拟定，随后我又和几位同志代表国家出版社（人民和三联两块牌子）拿着中宣部的介绍信，携此选题初稿赴中南五省（两广、两湖与河南）广泛征求这一地区高校和有关学术机构学者专家的意见兼调查各地的外语翻译力量（另有赴华东和东北的两路），这便是今天商务印书馆已很有成绩的《汉译世界学术名著丛书》的雏形。我至今仍清楚地记得各地

高校和有关学术机构的专家学者们在接受我们访问时的兴奋心情，他们无不为党对文化传统的尊重和实事求是的态度而深受感动。多么可爱可敬的知识分子！他们要求的实在不多，只要在独立的新中国不受歧视，给他们适当的工作，能贡献自己的力量，他们就要从心底里感谢共产党。

但是人们万万没有想到的是，在小小的纠偏之后随之而来的竟是一场规模巨大、使几十万善良的知识分子陷入灭顶之灾的反右运动。运动是从整风运动开始的，党为了改进同群众的关系开始是叫大家提意见，许多知识分子特别是年纪大一些的根据先前的体验早已成了惊弓之鸟，听到提意见就向后缩。于是就大会小会、会上会下反复动员，“知无不言，言无不尽，言者无罪，闻者足戒”嘛！那些先前在运动中挨过整的可能讲了些抱怨的话，本来嘛，没有问题却被整得死去活来，谁也会憋着一肚子怨气，这是人之常情。后来才清楚，动员讲话原来是为了“引蛇出洞”，是准备聚而歼之的。所提的意见被夸大为“对党的猖狂进攻”。我不敢说绝对没有一个人是存心反对党的，但是我敢说绝大多数的意见（百分之九十九点九九……）是善意的，是希望党改进自己的工作作风的。这一点后来据以为所谓右派分子平反的材料可作证明。你说这种动员人讲话然后据以定“罪”的做法是不道德的，他却说我们早已打过招呼，这是“阳谋”不是“阴谋”。反正权力在谁手里，道理也就在谁手里。

建国不过六七年反右运动就出现了，它大大地损害了曾经干出惊天动地大事业的一个党的形象。它曾使党失去信誉（不讲信用，历来是做人之大忌），留给党内外群众一个不讲道理的形象，又因为它把大批诚心拥戴自己的人一股脑儿推到敌对的一方，从而严重阻碍了革命建设的进程。后来因言路断绝，一意孤行（高产田、放卫星、大炼钢铁之类再也无人敢说一个不字），终于发展到置一切理性与道德于不顾的十年浩劫，那便一点也不奇怪了。

1957年的悲剧已过去将近半个世纪，渐渐地退到历史的阴影之内，与之直接有关联的人，无论整人的还是受害的，多数已作古成为录鬼簿上的人物，在世的也都成了耄耋老人。血淋淋的一页虽已翻过去，但留给后人的却是无尽的反思的资料。从1957年到文化大革命的发展过程，学者们试图从各个角度作出解释。历史上的这一怪现象，其中每一个题目都可以写出几十、几百部大著作。有人试图从历史上

探本溯源（中国有几千年的封建专制的传统、农民意识），有人想从体制上找原因（不受监督和制约的权力、监督和制约至多也不过是条文，根本不起作用，一言堂，官本位，他们不是直接由老百姓选出而是由上级委派的，因此当官的怕上级不怕老百姓，因为他们的命运并不掌握在老百姓手里），有人则从当权者的个人品质和经历寻求解释，还有人从更大的范围，联系国际的影响（中国没有像西方那样经历过文艺复兴、启蒙时代、资产阶级革命，斯大林牌号的马克思主义的影响等等，等等）。总之，时间隔得越久，与这一时期有直接利害关系的人都故去了，研究者也许不再有所忌讳，那就让一百年、二百年以后的人去总结吧。就我个人而论，以劫后余生之身还能在今天全国人民同心协力建立和谐社会的日子里为这一侥幸保全下来的译稿写这篇赘言，已不禁有隔世之感！

本文开头处所说的《哥特战争史》的俄译本是1950年由前苏联科学院出版社出版的。译者是C.П.康德拉切夫，责任编辑是E.A.科斯敏斯基院士。这是当时我们所能找到的仅有的一个译本。译本还有由乌达里曹娃撰写的引言。引言对俄译本作了很高的评价，认为译文不但极为准确流畅，而且保存了原著的风格和时代色彩。后来我校订译文时，个别部分曾参考了收入洛布古典丛书的希英对照本的原文（豪里编订）和杜因的英译，因此我感到俄译本引言对俄译本译文的评价确非过誉。帝俄和随后的苏联的史学界本来同拜占庭的文献有较深的渊源，而他们的古希腊语的水平一般也相当高，这当然对译文的质量有影响。

后来经过查对，我发现《哥特战争史》的俄译本1950年在前苏联出版后，普洛科皮乌斯的传世的最重要作品的俄译本便出齐了。原来本书的第一、二卷即《波斯战争史》和第三、四卷即《汪达尔战争史》早在帝俄时期便有了捷斯图尼斯（C.ДесTyHNc）的译本。此外，普洛科皮乌斯的另两篇独立的作品《轶闻或秘史》（即本书第九卷）和《建筑记》在《哥特战争史》的俄译本出版前也已由同一译者译出发表。

“四人帮”垮台，摧残文化和一切美好事物的噩梦已成过去。商务印书馆在物质与精神的废墟上重整旧业，我们又有了联系。

南开和商务是我成长道路上和我有血肉联系的两个光辉的名字。解放前我曾是天津南开中学的学生又在南开中学教过英语，先君早在

清末庚子前就和南开创办人严范孙先生和校长张伯苓先生相识，我家和亲戚家两代之中有不少是南开出身的。南开虽然是一个普通的私立中学（后来增办大学、女中、小学），但是它培养出了不少人才，在中国的教育界占有一席之地。南开是一所办得严肃认真的学校，从那里出来的学生都有一定的质量，特别是它十分注重培养爱国思想和民族气节，又十分重视体育，南开中学的篮球队曾经名满中国，几乎等于今天的国家队。“九·一八”之后，日寇节节进逼，华北岌岌可危，我上初中时张校长已在筹建重庆南渝中学。果然“七·七事变”后天津的南开立刻遭到日军的轰炸。记得当年站在墙子河的河岸上远望日军的飞机肆无忌惮地轰炸八里台南大，看那美丽壮观的图书馆圆顶顷刻化为瓦砾，真是欲哭无泪、悲愤到了极点！国家遭此奇祸，理由就是因为我们软弱。南开首当其冲，就是因为南开抗日。幸运的是我们南开中学41级的同学不久前通过联系竟然还成立了一个级会（天津部分的和重庆部分的），海内外的级友竟然还有不少活到今天的太平盛世。忘了是哪位级友在我们41级的级刊上说过，南开校友里有共产党也有国民党，就是没有一个汉奸！这事我虽没有调查过，但很有可能是事实。

再说商务印书馆，顾名思义，它起初只是一个经营普通印刷业务的小作坊。开头它只能依靠日本人的技术，但后来在扩大的过程中由于坚决抵制日本人染指，所以日本人对商务也是恨之入骨，早在一·二八淞沪抗战中商务的厂房和图书馆便遭到日军的轰炸，多年搜集的珍贵典籍损失无数。商务解放前虽然也是一家私营企业，但是它对中国的文化教育事业作出了不可磨灭的贡献。1929年我入小学，用的便是商务的新学制课本（已不是“人手足刀尺”式的旧式启蒙教本）。商务被炸之后在瓦砾中重新奋起，出了一套复兴教科书，记得教科书封面上就印着商务被炸后断瓦残垣的惨状，使我们这些小学生对国难终生不忘。总之，南开和商务保住了中华民族的气节，中国不亡，南开和商务也有一份功劳。

商务编辑部把在浩劫中幸存下来的我们的两部译稿（一部译自法文，一部译自俄文，原文都是西方古典文献）捡出同我们联系，要求我们按照他们的体例据洛布丛书对照本重新译校一过，我们当然乐于配合他们的工作，决定撇开旧译，重起炉灶。其中篇幅较短的撒路斯提乌斯的著作前些年已经出版。至于普洛科皮乌斯的这部《哥特战争

史》，由于编辑部提供了洛布丛书本原书，我们不但把《哥特战争史》部分据新本重译（当然参考了原来的俄译），同时把前四卷和作为附录的《轶闻或秘史》（本书仿欧洲某些译本的做法把它定为第九卷）也补译出来，俾成完璧。

普洛科皮乌斯其人和他的这部作品，这部极其重要的拜占庭历史文献在今天的我国，了解的人可能不会很多。相当于我国南北朝时期的这一文献可以弥补我国世界史教学研究的一个薄弱环节。我国对西方历史的研究比起西方发达国家对我国历史的研究来，无论就广度和深度而论都差了一大截。社会科学，特别像历史这样的学科，要有一个长期的、艰苦的积累过程才能指望有所成就。二十多年前，一位老友的孩子在大学历史系读研究生，他为了罗马史上的一个题目曾找到我，想讨教些问题。我首先向他申明，语言方面我过去学过一点希腊语（包括新约希腊语）和拉丁语以及初步的希伯来语（不是今天通用于以色列的），还通过法语的有关专著学过一点古埃及语，我学这些语言是为了给我准备的语言学方面的一个课题作一些准备工作。至于同希腊拉丁语有连带关系的希腊、罗马的文化历史，我只算是个爱好者，不是研究者。这位青年朋友虽然以罗马史为主攻方向，但是他没有学过拉丁语，他当时的第一外语还是俄语，英语的阅读能力也很差，更没有学过德语和法语，这是他在语言方面的障碍。当然，在比如英德法等西欧发达国家，不学希腊拉丁语仍可以通过他们的已颇具规模的译本获取古典文献的知识，但作为研究者不学拉丁语而研究希腊罗马的历史文化，就好像不通古汉语，不能从原文读《左传》、《史记》、《汉书》等书而研究中国古代的历史一样，等于是隔靴搔痒，解决不了问题。早在上一世纪50年代，北大、武大、中山大学和历史所的一些朋友都和我谈过建立西方古典专业的问题。对这个问题我没有发言权，但据常识推断，这在可预见的未来也只能是一个设想。即使集中几位老师可以开几门课，生源又在哪里？图书资料在哪里？西方从小孩子时起便学希腊拉丁语（听说现在也免了），就和我国过去的学童学习诗云子曰一样，马克思上高中时的拉丁文课本已经是塔西佗的《编年史》，中国的学生哪里有这样的条件。况且这样专业的学生培养出来之后出路又在哪里？学术机构与高等学校学科的设置与发展同整个社会的更大的文化环境息息相关，不是一厢情愿的想法便能解决问题的，像西方古典历史文化一类的学术问题更不能一蹴

而就。应当说，当前还应是介绍和普及的阶段。建国后几十年，尽管受到了极大的干扰，在介绍世界学术名著方面还是作出了远远超出解放前的重大成绩。现在由商务印书馆负责的《汉译世界学术名著丛书》，经过多年辛苦的经营，总算搭起了一个可观的框架。解放前到欧美留学学理工的，所学专业回国后大都苦于无用武之地；学社会科学的大多也只是为了寻个人出路，在所谓"镀金"，读个学位之后回国或者可以到大学教书，有后门的则"学而优则仕"进入官场。他们的眼光还不一定比得上早期的留学生严复之流。只有傻子才肯去做介绍西方名著的工作。而且说老实话，他们当中有些人在外语和中文方面还真的未必有这个能力。

我们不是一直自称是马克思主义的信徒吗？马克思主义可真正是西方的产物。"言必希腊罗马"之说曾受到过嘲笑，但是要理解马克思的学说，还非得从希腊罗马起步不可。问题在于，关于希腊罗马这个源头以及后来英法德等国在社会科学，特别是西方古典研究方面的成就，我们到底了解多少，是否作过认真的研究？只有做到这一点，我们才有可能接触到马克思学说的精髓。而正是就这一意义来说，《汉译世界学术名著丛书》的分量就重了！物有本末，事有终始，我们得好好地按照马克思学说的发展轨迹弄清它的本来面目，才能吸收它的精华以利于建设我们的社会主义国家。我们知道，马克思和恩格斯生前认真研究了资本主义社会，也亲自参加了当时的革命活动，但是他们并不曾掌握国家政权，并没有执政的实践经验。以自身的力量夺取政权的社会主义大国只有前苏联和中国。按道理两个国家都应当是按照马克思主义的原则治理国家的。然而，正如大家所看到的，前苏联建国几十年，它的许多做法其实并不是真正马克思主义的，甚至不是列宁所理解的马克思主义的（列宁死得太早，来不及施展其抱负），而是斯大林牌号的马克思主义。斯大林在列宁去世后取得了独裁大权，杀死了列宁的许多战友，却打出了列宁的旗帜，名之为列宁主义，所以马克思列宁主义或简称为马列主义，后来成了一个常用的词语。前苏联在斯大林领导下在军事上曾经强大过，成为可以同美国相抗衡的超级大国。它曾经在第二次世界大战中打败法西斯德国，但那主要是苏联人民和苏军奋不顾身浴血奋战的结果。而老百姓在斯大林及其继任者的统治下却长时期过着既不富裕，又不愉快不自由的日子。当局欠老百姓的实在太多了，这样一旦遇到问题，终于混不下

去，解体了。说到底，还是失掉了民心，老百姓不支持了。这是个深刻的教训。再看我们自己从建国以来怎样从马克思主义蜕化成文化大革命，教训便更加惊心动魄了。革命本来是因为团结了一切可以团结的人到自己方面来才取得胜利的，建国后却反而忘了这一点，甚至忘了过去多次发表的郑重诺言，不但不注意发扬民主，反而阻塞了言路，不许别人提不同的意见，更不用说相反的意见了。各种运动，名目繁多，几乎是一个接着一个，运动中又屡兴大狱，给自己的同志一批又一批地扣上各种各样的帽子，施以残酷无情的打击，这结果理所当然地最终会导向抛弃理性、灭绝人性、倒行逆施的十年浩劫，弄得遍地冤狱、怨声载道，离开国家的全面崩溃也就不远了。可以说，直到结束了极左祸害的改革开放，我们才真正开始摸索如何建立一个真正符合马克思主义精神的社会主义强国，这是前人尚未认真试过的一条艰辛而又光荣的道路，是中国共产党的历史使命。

面对着自己这部多灾多难的译稿，对比改革开放前后的两种截然不同的岁月，真是觉得不可思议，好像是在梦里！在极左势力的恐怖统治下，人们放弃了常识，否定了历史，亵渎了文化（人们视读书学文化为畏途），像是中了邪一样地说着大话、假话、昏话，以为这才是马克思主义，这才是革命。把这件事情说给今天的青年人听，他们根本没办法理解。人民一词早已被滥用成一块破烂的遮羞布，任凭狂徒们蛮横地加以蹂躏。但即使如此，中国共产党并没有被搞垮，中国并没有灭亡，中国老百姓仍然没有失去希望，并在改革开放后显示出旺盛的生机，创造了诸多骄人的业绩，这一点说是中国历史上的又一奇迹也未尝不可。这道理在哪里？大家知道，极左势力是从革命内部破坏革命力量的，他们是一股杀伤力极大的邪恶势力。几十年来，善良的老百姓，特别是知识分子对此有痛彻骨髓的体会。

这一号人，只要想一下在党内窃居高位的“四人帮”和康生、陈伯达之流就够了，可惜今天的青年人已无从见到他们的尊容。他们是在最最革命的外衣的掩饰下干着杀人勾当的刽子手，他们嗜血成性，以整人为乐，是罗织千奇百怪的罪名的能手，他们对革命同志心狠手辣，毫不留情，不搞运动他们每个毛孔都感到不自在。但共产党毕竟是千百万先烈为之付出了鲜血和生命的伟大的党，是有大量志士仁人、大量有正义感的爱国同胞参加进来的党，它怎么能，也决不能容许极“左”的跳梁小丑长期以党的名义干伤天害理的事情。即使像文革

那样，极左势力肆虐达十年之久，被人称为浩劫，但从长远的观点看，那也只能是暂时的现象，因为无论是他们的“理论”还是他们的所作所为最后必然导向灾难，因此必然最终为老百姓所唾弃，这是历史注定的下场。

商务提供的洛布丛书希英对照本的英译者杜因（H. B. Dewing）曾任希腊雅典学院院长，他的这个译本也和俄译本一样，用的是豪里（J. Haury）的编订本（1905～1913）。英译本六册，也是经历了二十多年才出齐。我把英译同原文认真核对了几个章节，可以肯定其译文质量完全可以同俄译比美。原文是朴实无华的记叙体文字，清楚明白，不尚雕琢，完全是古典希腊史书的风格，和我学过的希罗多德的文字十分相近（修昔底德则稍重文采），并且，正如英译者指出的，只是个别地方稍稍显示出拜占庭当时的比较夸张的风格。原文的异文经过多位古典大师、特别的编订者的整理，已达到可读的程度。作者普洛科皮乌斯本人十分熟悉古典希腊的历史作品，又具有良史的品格和求实的文风，所以此书成为拜占庭时期乃至西方历史作品中极其重要也是写得相当出色的一部史学名著便不是偶然的了。

我和我的老伴崔妙因曾在介绍西方古典作品方面合作，做了一点工作，翻译了古罗马塔西佗和撒路斯提乌斯的作品。但是这部作品今天出版时她已经去世十年。为了表示纪念，我想在这里对这位合译者作一简略的介绍。她在建国那一年的夏天毕业于原北京辅仁大学英文系（辅仁原是天主教系统的私立大学，建国后不久即并入北京师范大学），随即参加了华大暑期学习团，所以她成了建国前夕由组织分配的第一批大学毕业生并享受离休干部的待遇。她在党校里除主攻的英国文学和英语外，还学了德语和法语，她的法语已达到能看小说的程度，后来为了适应当时的需要，还学了俄语（五十年代我们在学校里取消了英语，英语教员只好临时抱佛脚改学俄语，改行为俄语教员）。她从毕业后四十多年一直在中学从事外语教学工作，先后执教于辅仁女中、北京八中和一五五中（后改为西城外语学校），任外语教研组长三十余年，又是北京西城区教育局聘任的兼职教研员、西城区外语教学研究会的负责人，多次参加高考的阅卷工作，曾先后被评为西城区教育系统先进工作者和西城区职业教育先进工作者。她认为高中是人一生中所受教育的关键阶段，所以她终生致力于这一阶段的外语教学工作，把一批批外语合格的学生送到大学里去。她的最早的

学生可能已经退休，以后的学生有的在外贸部门工作，有的在高校任教，有的在国外工作。看到自己的学生能成材报效祖国，这就是对她的最大安慰。

崔妙因的中文水平使得她可以胜任一定的翻译工作。除了学校的教育以外，她从幼年时起还在家中受到过良好的、系统的中国传统教育。她的母亲能诗能画，年轻时所作诗文曾受到过南海康先生的指点，我曾见过康先生为她母亲所题画册和评点的诗文习作。她在母亲的督促下学习了经史和古典诗词，所以尽管在教会学校外文系就读，却不曾沾染任何西方习气，应当说依然是纯粹的中国的传统女性知识分子。我们合作的几部译稿大都是在知识受到蔑视、知识分子备受摧残的年代里，也就是我们心情最压抑的时期里完成的。

我们当时在灯下共同研读原文，商榷译文的快乐，使我们可以暂时摆脱来自外部环境的苦恼，或者说这也是一种自我解脱的方式。然而我们这样做时却始终抱有这样一个坚定的信念：我们的工作是有意义的，它将在文化交流方面起作用。劫难、黑暗终将过去，阴霾终将消散，正义必将战胜邪恶，真理必将战胜荒谬。也许我们年纪大了，活不到看到这个结局的一天，但肯定会有千千万万的人能看到这个结局，更何况我们竟有幸看到浩劫的结束并迎来了改革开放的日子。再者，作为生物界一个高级的物种，人类有别于其他动物的正是因为他们有历史、有文化、有知识并且懂得尊重自己的历史、文化，尊重知识。不久前神六的升空与收回，不是正好证明先哲所说的知识就是力量吗。那些摧残文化、蔑视知识、宣扬愚昧的人们即使不是别有用心，至少也表明他们愚蠢到何等程度。

经过漫长的几十年的风风雨雨，这部译稿终于出版，这是我深感欣慰的。译事虽属小道，但它是文化建设的不可缺少的一个部门，理应有一部分人为它付出心血。崔妙因在病重期间几次提到这部译稿，她去世后我按照她的遗愿把全稿通读并重录一过，分别作了索引。但出版后的这部书她却看不到了。这大概就是人们所常说的命运吧。希腊神话里命运女神所作的安排是最高天神宙斯也无法改变的。佛教故事里关于缘分也有类似的说法。历史发展的必然规律中交叉着无穷无尽的偶发事件，再加上高下良莠参差不齐的诸多物类，这便构成了我们这个森罗万象的大千世界。现代物理学认为，这个拥有无数星系，需要以亿万光年计算其距离的宇宙，只不过是无数宇宙之中的一个。

太阳系在这个宇宙里已经是微不足道，而对太阳系来说，地球也只是飘浮在它周边的一粒微尘。地球上的人类就更是微乎其微了。拥有科技力量的人类在地球上活动了这么多年，其实连地球的真正意义的外壳都没有怎么触动，大地随便颤动一下便会使人类付出数十万生灵的代价。我们理解的大自然的秘密其实连亿万分之一、亿亿分之一也没有。比如面对人们最讨厌的苍蝇和蟑螂，我有时想了想也会怅然若失：苍蝇为什么飞得那样自由自在，蟑螂为什么爬得那样快，大自然赋予它们多么神奇的本能！现在倾全世界科技之力也未必能造出像苍蝇那样灵活飞动的飞行器吧。当然，人类并未因其微小与短促而自暴自弃，我国古时所谓三才，便是以人与天地并列，显示出人类的抱负。对于无穷无尽的宇宙奥秘，我们是唯物主义者，不是不可知论者，更不是神秘主义者，我们一直在认真地追求、探索，用得到的知识造福于人类并已取得了不少的成果。二十多年前我在我的一首旧体诗的自注里说："人的一生说到底不过是物质存在的一种形式和一个过程，到过程结束，物质回归大自然，对个人来说则一切化为乌有。如果说还有一点意义，那就在于为生者多做一点有益的事情，使后人怀念。好人和专门害人、整人的坏人，区别即在于此。""善有善报，恶有恶报，不是不报，时候未到。"我相信这句话，这不是迷信，是一条历史规律。

为了帮助读者理解本书，译者编写了一篇介绍作者及其作品的引言。译者能力有限，译文和介绍中或有错误和不当之处，恳望读者专家指正。

王以铸

2005年10月第三稿

关于普洛科皮乌斯

——人和作品

普洛科皮乌斯在生前已经是一位活跃于当时上层社会的知名人物了。像他那样既有地位又以文章知名于当时的人，在我国正史的列传里肯定会占有一席之地。不过事实并非如此。尽管拜占庭的文献存留下来的数量颇为可观，但我们却找不到他的一篇哪怕是简略的传记。就这样一位给我们留下了丰厚的文字遗产的史家来说，这是使人感到遗憾的，也是无可奈何的事情。要知道，同样身为伟大史家的李维和塔西佗也都没有一篇完整的传记留下来。

我们还注意到，虽然身居要职，所记述的又大都是本人亲历的事件，普洛科皮乌斯却完全不曾有意识地把自己摆进去，借机会来宣扬和抬高自己。正是这种比较冷静客观的态度，使得出自他笔下的八卷战史说得上是一部基本上准确、翔实可信的历史。所以说基本上，是因为他处于统治当局之一员的立场，再加上他本人出身与历史的局限性，因而不能脱离他当时的环境而写作。他能把这样一部战史留给我们，应当说，是完尽了一位良史应尽的职责的。

因此，关于他的生平经历，我们只能就他在这部史事的记述中涉及他本人的极少的材料勾画一个十分简略的轮廓。

普洛科皮乌斯大概于五世纪末或六世纪初（相当于我国南北朝时期）出生在巴勒斯坦的凯撒里亚地方。凯撒里亚（以此为名的城市不止一座）在历史上曾是一座滨海的名城，后来荒废了。据记载，它是希律一世于公元前后在古城图尔里斯·斯特拉托尼斯（意为斯特拉托之塔）的旧址上建立的，为了讨好罗马皇帝奥古斯都而起了凯撒里亚的名字，因为他正是从奥古斯都手中得到了这个地方的。这里又是一个重要的商港（港口名奥古斯都），因紫色颜料的贸易而知名。从推罗去埃及，这里是必经之地，罗马长官便驻节于此。希律曾在这里进行过大规模的营造，据说当年使徒保罗便是从这里出海的。除普洛科皮

乌斯之外，有名的教会史家埃乌谢比乌斯也是这里的人，可见这里除了商业外，在文化、宗教方面也有它的地位。

普洛科皮乌斯虽然是凯撒里亚人，我们并没有材料可以肯定他的少年时代就是在这里度过的。但此地为地中海东部重要港口，为政治、商业中心，与同属于希腊文化圈的小亚细亚西岸毗邻，得风气之先是不成问题的。他青年时代便来到拜占庭并在仕途上比较顺利以及他同情元老贵族的政治立场，这些都说明他出身富裕阶层并受过良好的传统教育。他的作品本身也表明他受到希腊古典文化的熏陶很深，如果不考虑他文字中时代的痕迹，他的作品几乎可以被认成是出自古典希腊史家之手。

普洛科皮乌斯生平可以系年的最早的一件事便是他在《波斯战争史》（I—12—24）里提到他被任命为贝利撒里乌斯的顾问（ξύμβουλος）。这是公元527年的事情。按贝利撒里乌斯这时还是优斯提尼安手下刚刚被提升为将军的一位青年将领，这可能是人们把作者的生年定在五世纪末或六世纪初的依据。

从后来事态的发展来看，普洛科皮乌斯无疑是贝利撒里乌斯所倚重的一位助手（然而正是此人后来又写出了《秘史》！）。他同贝利撒里乌斯共事多年，陪他走了许多地方，也经历了不少危险和困苦，这一切都反映在他的作品之中。

从史书提供的十分有限的线索，我们大体上知道他从527年到531年随同贝利撒里乌斯出征波斯（527年他在美索不达米亚），533年他又随同贝利撒里乌斯去非洲，参加了讨伐汪达尔人的战争。贝利撒里乌斯离开非洲之后，他仍旧留在那里直到536年，这期间他对当地的情况进行了细致的观察并作了翔实的记录。这便是后来他撰述的战史的第三、四两卷，即汪达尔战争史。536年他去西西里同贝利撒里乌斯会合，参加了拜占庭当局反对东哥特人和意大利人民群众的战争。这后来成了本书从第五卷开始的哥特战争史。在这一部分里记述的事件也都是作者亲历的，所以具有特别高的史料价值。这一点也正是作者引以为自豪的：他肯定自己比任何其他人都更适于撰写这部历史。540年年底普洛科皮乌斯和贝利撒里乌斯一道返回拜占庭，然后又东去对付波斯人。542年作者返回首都，在随后的两年里他大概在这里撰写了他的《战史》。546年左右，贝利撒里乌斯再次出征东哥特人，他也再次随他来到意大利。他写完《战史》前七卷的时期是550

年，而就在这同一年，他又撰写了那部史书中罕见的可以称作是补篇或第九卷的《秘史》，此书后面还要专门谈到。554年他补写了《战史》的第八卷，第八卷通常被归入《哥特战争史》，但实际上它是前七卷的一个综合的补充和结束，事情也便记述到这一年。要知道，前面分别记述的三场战争在时间上有相互重叠的地方，所以在最后一卷作一个交代。我在本文所附的参考的系年只是为读者提供正文的一个年代的坐标，并不作正式年表之用。

过去的编者以及这个译本按惯例把八卷《战史》加上一卷《秘史》并为九卷，但从内容来看揭露性的《秘史》同前八卷还是有区别的，因为《秘史》显然是无法在他生前发表的。大概这一部分本来就是他不想立即发表而只是为后世的读者撰写的，所以《秘史》开头同第八卷文字重复的部分便保留下来未加删削和润色。

最后还要提一下他在史书之外的另一部《建筑记》。它和《秘史》同八卷的战史形成了一个奇妙的组合。作者写完了《战史》觉得还憋着一肚子怨气，所以随即又写了《秘史》发泄一通，求得内心的平衡。但是到560年或更后[1]，他又令人吃惊地写了一部处处不忘吹捧皇帝到令人厌恶程度的《建筑记》。这又必然引起后人的许多猜测。有人认为，《战史》重点突出了贝利撒里乌斯，而冷落了优斯提尼安，然而现实的利害又使他终于不能不向皇帝卑躬屈膝，说些违心的奉承话；也有人认为他也可能又得到了皇帝的什么恩赐，使他不能不写点报答的东西，因为人们在这时的文献里发现了一位叫普洛科皮乌斯的市长官（562年度），不知是否就是我们的历史学家（普洛科皮乌斯并不是一个生僻的姓氏）。总之，作者从一个极端又走向另一个极端，展现了一个人的无可奈何的多种侧面。这看起来是离奇的（grotesque），但在那种专制高压的黑暗年代，人们为了生存而不得不保持两副或多副面孔，因而人性的这种扭曲又是可以理解的。

有关作者的卒年，我们没有任何材料可以作为依据，但学术界普遍认为，至少皇帝优斯提尼安的整个统治过程是他亲眼看到了的，因此可以设想，他甚至很有可能比贝利撒里乌斯活得更久。有的资料则把他的卒年干脆定在565年。

普洛科皮乌斯为什么要撰写这样一部巨著，这个问题他本人在一开头便仿照希腊古典历史学家希罗多德的笔法交代清楚了：

“凯撒里亚的普洛科皮乌斯写出了罗马人的皇帝优斯提尼安对东方与西方的蛮族所进行的战争的历史……其目的则在于不使时间的长河由于缺乏一个记录而淹没了那些格外重要的事业，不使它把这些事业引入忘却之乡，从而使它们泯灭得无影无踪。如果时间竟然再次使人们处于类似的情况下，则他认为记起这些事件会是一件十分重要的事情，而这无论对当代的人们还是对未来世世代代的人们都会有极大的帮助。

要知道，打算进行一场战争或者还在为任何一种斗争作准备的人们可以从对于历史上一种类似情况的记述得到某种好处，因为这种记述揭示了早时人们在同类斗争中取得的最后结果并且至少对最谨慎地制订计划的人们来说，它预示当前的事件也许会产生的后果。”（第一卷，第一章，第1～2节）

抛开作者所处的历史地位不谈，就他这部传世的史书而言，也足以证明他不但熟读古典希腊的历史作品（与他同时而年辈略晚的另一位兼为诗人的拜占庭历史学家阿伽提亚斯就说他通晓“极多的事情，可以说他翻遍了全部历史”〈264〉，又说他“十分精确地记述了优斯提尼安当政时期发生的大部分事件”〈11〉），而且无论从文字水平还是从驾驭材料的能力来说，都可以称得上是第一流的。他表明了要人们以史为鉴的意思，但要做到这一点，首先就要给后人留下一份诚实的、不违背自己良心的记录，这便是我们的传统所一贯推崇的信史与直笔，而不是什么为尊者讳、为亲者讳、为贤者讳，不是什么父为子隐，子为父隐，更不是什么所谓的“从政治影响上考虑”而明目张胆地篡改历史。作者指出：

“他的信念便是：聪慧伶俐的人适于搞修辞学，有创造力的人适于写诗歌，<u>只有实事求是的人适于写历史</u>。遵照这一原则，他甚至不隐瞒自己最亲密友人的失败，而是完全如实地记下在有关人物身上所发生的一切，而不论他们做的是好事还是坏事。”（第一卷，第一章，第4～5节）（重点引用者所加）

不过作为现实生活里的一个有血有肉的凡人，作者要完全实现这样的理想是有困难的。这就给后世的治史者在史料的甄别和使用上造成了极大的困难，正如一位学者所说，“国灭之后，视其史事皆非实录，莫不推过于人，引善自向”，在这方面，我们不久前还有过痛心的体验，民意受到强奸，乃至不能不默认在井冈山上同毛泽东会师的是

林彪而不是朱德，不能不竟然在中央全会上通过开除“叛徒、内奸、工贼”刘少奇的决定。在历史研究中摆脱偏见，实事求是竟是如此之难！

用我们的术语来说，普洛科皮乌斯当然是一位体现了奴隶主阶级思想的历史学家。奴隶主阶级和奴隶阶级虽然就存在于他的现实生活里，但是在出生得过早而无缘碰上马克思主义的这位奴隶主史家身上，他的认识当然还不可能上升到用阶级斗争的观点观察一切的高度。对古人我们不应苛求。平心而论，作为当时现实社会的一个成员，他对那时发生的一切作了比较 诚实的记录，这已经是十分难能可贵的了。

前面说过，普洛科皮乌斯的教养说明他出身富裕上层，但他是否有贵族身份我们却没有材料加以明确，单从他的作品来看，这位受过良好教育而又少年得志的史家，其贵族正统的思想是十分浓厚的。最足以表现他作为上层的一分子的立场的就是他对人民群众的态度了：

“长时期以来我早已知道，民众是一种最不可理喻的事物，就他们的本质来说，他们既不能忍受当前的处境，又不能为未来作准备，而在每一种情况下只知道如何冒失地去干那不可能的事情并且不顾一切地把他们自己毁掉。”（第六卷，第三章，第24节）

这种把群众看成洪水猛兽，看成只会横冲直撞的盲目大群，就和不把奴隶当人看的观点一样，在当时的贵族奴隶主的思想家当中毋宁说还是相当普遍的。生活在古代东方专制君主之下的中国人还懂得“民为贵……君为轻”、“天视自我民视”、“水能载舟亦能覆舟”的道理，博极群书的作者更不会不懂得这个简单的道理。但是从特定的经历来立论，他的看法又似乎有它一定的依据。比如在所谓“文化大革命”的开头时，群众在极“左”的邪恶势力的指挥下疯狂地打砸抢、烧杀劫掠、毁灭文化，像中了邪一样，虽然说他们是被坏人操纵和利用的，那时他们确实是一股可怕的破坏力量，但从历史的长河来看，这不过是一时一地的现象，违背人民根本利益，违背人性和人之常情的东西终归是站不住，终归是要灰飞烟灭的。而普洛科皮乌斯尽管抱有蔑视群众的观点，但他对当局的指责却无一例外是以它损害百姓（当然也包括贵族阶级）的利益为出发点的，否则这部史书的价值就必然会大打折扣了。

大家知道，绵延千余年的罗马最初是从梯伯河畔一个小小的城邦发展起来的。历史上所说的共和的那一段往往被说成是理想体制，乃

至到共和演变为帝国而大权集中于一人以适应当时形势时，人们仍然保留了共和的形式（共和的官制在帝国时期只不过是一种荣誉的称号而已）。从凯撒当权时起，便有人徒劳地想恢复共和。共和派杀掉凯撒，却反而促成了以屋大维为首的帝国的建立。这之后人们提起共和，有如我们提到唐虞之治，只有不识时务的书呆子昧于国内外发生的历史性变化，还在梦想老加图时期的共和国，把它看成是政治的典范。普洛科皮乌斯本人其实不是地道的罗马人，但是看来他比罗马人更像罗马人，比罗马人还要保守，还要在乎"华夷之辨"。元老们的财产受到肆意的剥夺（应当说早在共和的内战时期便已如此），他们没有任何权利，这都是几百年前的老皇历了，但这类抱怨仍旧出于有点迂阔的史家笔下：

"但是由元老院和皇帝决定的东西往往是为了另一个最后的判决才提出来的。因为元老院开会就像画片里所画的那样（意为摆摆样子，纯粹是做给人们看的——引者），对于它要表决的事情没有任何控制的力量，也始终没有任何影响，它的集会只是一项古老的法律所规定的一种形式，因为参加集会的不管任何人根本不可能甚至发表自己的意见，只是皇帝和皇后一般装作使他们要讨论的对事务有不同意见的样子，但结果哪一方占上风都是由他们在私下里安排好了的。"（《秘史》，第十四章，第7～8节）

当然，对这种尽人皆知的内幕的书生式的"揭露"本来是多余的，但所以还要不惜笔墨，无非是想用浓重的一笔点出贵族阶层对皇帝皇后的专横跋扈的极度不满而已。

不过下面作者对在罗马法史上声名赫赫的优斯提尼安的揭露虽然是人们意料之中的，但又是非常尖锐的，它给那些千百年来津津乐道优帝《新律》的谨严与公正的史家们以无法抗拒的重重的一击：

"如果违反了法律的任何人看到对胜诉没有把握的话，这个人就可以把更多的黄金抛向皇帝，这样他立刻便可以使同先前制订的一切法律抵触的一项法律得到通过。如果还有什么人怀念已经被取消的这一法律，皇帝也完全不反对再把它找回来重新加以制订，任何事物都不是固定有效的，正义的天平摇摆并向每一个方向转动，这要看是否有更多的黄金压在上面从而使它摆向一方或另一方；正义是在市场上确立的，而尽管它一度曾在皇宫里居住过情况也还是那样，在市场上人

们可以找到售货室，人们可以在那里出一个价钱不仅买到法庭的判决，而且还有立法。”（同上，第9～10节）

这一点正好说明为什么八卷的《战史》如果没有《秘史》作补充，就决不能说是完整的。

普洛科皮乌斯的贵族的正统立场还表现在他对奴隶，特别是对蛮族的态度上。在贵族奴隶主心目中奴隶根本不是人，这是奴隶主的共识，普洛科皮乌斯也不例外。他把托提拉的军队说成是逃跑的奴隶，这一点足以说明他对敌军的深恶痛绝和蔑视程度，更何况他们又都是蛮族。蛮族在作者（代表西方古典世界）眼里有鄙俗、无知、可耻等多种含义，所以在贬低优斯提努斯、优斯提尼安、提奥多腊的时候，指出他们的蛮族出身便不奇怪了。奇怪的却是，作者忘记了在纯粹罗马人眼里他本人其实也是蛮族，而且，就作者当时而论，不仅罗马将领，就是罗马皇帝出身蛮族的也不少，至于罗马军队里的蛮族更是铺天盖地、无孔不入。普洛科皮乌斯本人的战史就给罗马军队的蛮族化提供了坚实的证据，这可以说是极大的讽刺。

但是，也算是一种自解吧：对于亲罗马的哥特贵族上层，那个一切按罗马旧章办事的提奥多理克，普洛科皮乌斯却是欣赏的。投靠拜占庭的贵族大地主提奥达图斯则是柏拉图的研究者。

作者虽记述了优帝当政时“盛世”的武功，对皇帝本人却着墨不多，看不出有什么特别钦佩或同情之处，有时还借敌人之口对他指责几句，这就是他对皇帝的不满所能表示的最大限度了，皇帝在已经问世的战史里大概也看到了这一点并有所暗示或反应，作者也许因此便补上一卷专供吹捧之用的《建筑记》。顺便指出，《建筑记》在政治上虽然一无足取，却切切实实地提供了研究拜占庭史的一批十分宝贵的资料。

此外，受希腊罗马古典文化陶冶很深的作者也不像皇帝那样是一位基督教的纯洁性的狂热的保卫者，希腊神话这种异教信仰在他内心深处还占有巩固的地位，因此教会领地的扩充，皇帝对高级僧侣的庇护以及诸如此类的做法在作者看来都是大不以为然的。

提到拜占庭史，首先不能不想到皇帝优斯提尼安在位的这一段，而提起这一段，人们又自然会记起普洛科皮乌斯的几种作品。普洛科皮乌斯记述的是他亲历的几场战争而不是写拜占庭史，但是作为史

家，他也记述了他认为有必要叫后人知道的其他方面。用今天的标准来看，他的作品为拜占庭史，特别是对皇帝优斯提尼安的统治时期的研究提供了第一手的珍贵资料。应当说，这些资料远还未曾得到充分的利用。特别在我国，与南北朝时期相当的拜占庭帝国时期的原始史料几乎是一片空白，在中世纪的通史里这一段也大都叙述得十分简略，因此说它是有待史学工作者开发的一个富矿并不是过分的。

汉朝和罗马曾是当时世界上东西互相辉映的两大帝国，但客观条件只允许它们按照各自的发展规律活跃在自己的历史舞台上。有限的贸易往来根本谈不上什么正式的接触，因此双方对对方来说都是terra incognita（未知的国土），而在罗马人眼里，产丝之国所谓塞里斯（Seres）是比北方的图勒与东方的印度更加神秘和不可捉摸的。有趣的是，到中国分裂为南北的时候，罗马也分成了东西，而造成这种局面的又都是来自北方的异族。由原来罗马东方行省构成的拜占庭帝国成了比蛮族入主的西方更重要的中心。

优斯提尼安当政的时期，包括他同优斯提努斯共治的时期，长达几乎半个世纪（518～565）。在史书里，他的时代被认为是一个非凡的、辉煌的时代，但是在从近处观察这一时代的人们的眼里，这其实是一个披着人皮的恶魔统治的时代。当然，看的人出身和角度不同，时间的长短不同，距离的远近不同，教养的高下不同，所得的结论自然言人人殊，这并不奇怪，但历史的真相终归是会越来越清楚的。

在一部分西方拜占庭史专家的笔下，比如像法国的沙尔·狄尔（Charles Diehl,1859～1944）那样的史家的笔下，优斯提尼安犹如蒙森笔下的恺撒，他被过分地理想化了。他成了罗马帝国的伟大复兴者，基督教正统信仰的伟大保卫者。按照他撰述的《优斯提尼安和六世纪的拜占庭文化》（Justinian et la civilisation byzantine au VI-e Siècle，1901年，巴黎），则整个六世纪都是在拜占庭帝后灵光的笼罩之下。一千多年后的法国史家把优斯提尼安夫妇吹捧得神乎其神，可是就在皇帝鼻子底下活动的普洛科皮乌斯却把他们表现得完全是另一种样子。这个优斯提尼安到底是怎样一个人？对本书的读者来说，这是一个不应忽略的问题。

自从皇帝要由有军权的人担任以来，罗马帝国就出现了由外省人也就是蛮族担任皇帝的先例。鼎鼎大名的优斯提尼安就是这样一个皇帝。《秘史》里说优斯提尼安的叔父优斯提努斯是维德里安那地方的

农民（VI—2），想来皇帝也是同一个地方的人了。这一点在《建筑记》（IV—1—17）里得到证实，在这里作者写道："在居住在埃皮达姆诺斯人的边界那一边的欧洲的达尔达尼人中间，挨近被称为贝（维）德里安那的要塞，有一个名为陶里西乌姆的小村庄，这里便是文明世界的创建者皇帝优斯提尼安诞生之处。"杜因认为达尔达尼亚这地方可能就在今天保加利亚的索非亚附近。这样一个大人物在古代很容易被附会上一些神乎其神的传说，但是在优斯提尼安身上我们却没有发现这类的记述。一个山村农家出身的人怎么会有后来那样的放眼世界的眼光和魄力，我们没有足够的材料加以说明，但有一点是无可怀疑的，即优斯提努斯是由于了解自己侄子的能力才使他作为自己的共治者的，而共治的这几年反之又增强了优斯提尼安的能力。

优斯提尼安无论其功过如何都可以说是一个特殊人物，这一点无论朋友敌人都不得不承认。优斯提尼安是一个不甘寂寞的人，从当上唯一的皇帝那天起，他便从文的、武的各个方面开始"折腾"。哈洛德·麦汀利颇为中肯地说他有一种皇帝的使命感。他是一位因制定法典而名闻史册的皇帝。他首先想确立一个"法"治的国家，所以单独执政后不到一年，便发布编纂新法典（de novo codice componendo）的上谕（528年2月13日），任命以前圣殿执法官乔万尼亚为首[2]、有著名法学家特里波尼亚努斯和提奥菲路斯参加的十人委员会主其事。新法典以过去的三部法典[3]和此后的上谕为依据加以适当的增删而成。新法典很快于529年4月7日公布并于4月16日生效。

随后，根据特里波尼亚努斯的建议，优斯提尼安又批准编纂了一部有五十卷之多的《法学学说汇编》（Pandectae 或Digesta）并于533年12月16日以面向全民（ad omnes populos）的上谕加以公布。

就在这不久前，即同年的11月21日还公布了一部新的法学教本《法学阶梯》（Institutiones）。新教本是以旧的盖乌斯（Gaius）和其他学者的教本为依据的，而主要是增补了优斯提尼安的上谕，算是更新的内容。史料没有说明主持这项工作者是谁，但一般认为大概不外仍是主持《法学学说汇编》的法学者们。

《法学学说汇编》和《法学阶梯》公布之后，529年的《法典》同它们又显得有点不合拍了。于是优斯提尼安对此又下令立即加以修订，由特里波尼亚努斯、多洛提乌斯等五位法学家主持其事并于534年11月17日正式颁布，这部《新优斯提尼安法典》（Codex

iustinianus repetitae praelectionis）就是迄今我们常说的那部著名的《优帝法典》。

这些里程碑式的法学文献完成之后，优斯提尼安的名字在罗马皇帝中间有了不朽的地位。他在法学上的声名使他很自然地成为一位真正的历史人物。拜占庭帝国简直成了一座以“法”立国的圣殿。他的庞大文献千百年来成了成千上万西方罗马法专家、权威的研究对象。优斯提尼安在主持了这些文献的公布之后，依然不断地在进行他的“立法”活动。就有如他在《Cordi 上谕》里所指出的，“如果今后情况发生新的变化，朕将用新的上谕加以调节”。这些新的上谕就是所谓“新律”（Novellae constitutiones）；新律不在法典的范围之内，也没有正式加以汇编（只有个别非官方的），直到提贝里乌斯二世（578～582）时才有了一个包括168条新律的比较完整的汇编，其中绝大多数是优斯提尼安发布的。

优斯提尼安对“法治”的异乎寻常的重视和他在主持法典编订方面的业绩的确成就了他的历史地位。这是他一生中一个重要的组成部分。而且在主持编订法典的同时，他还在进行着对外的战争。普洛科皮乌斯没有对优斯提尼安的法学活动作出估计，却对他之利用法律肆意掠夺的种种行径作了如实的报道。他要怎样做，便制定怎样的法律，如果原有的法律妨碍了他牟取私利，他便用新的适合他的法律加以取代，总之，他就是法律！法律只是他“合法地”恣意妄为的一种手段，这使我想起“文化大革命”时期，少数人“革命地”干伤天害理的事情，而老百姓和正直的人们则被坏人以“革命”的名义加以残酷的迫害！这就是戴震所说的民“以理杀人”，杀人者不但干尽了坏事，而且一切道理都被他们垄断；骨子里他们比明目张胆的土匪、恶霸要坏上千百倍。再看看优斯提尼安在法学方面最倚重的那位法学大师特里布（波）尼亚努斯在普洛科皮亚努斯笔下是个什么货色：

“另一方面，特里布尼亚努斯却是既有天生的才能，在因教育而取得的成就方面也绝不比与他同时代的任何人为差。但他是个极端贪财的人，他始终是一个为了得利而出卖正义的人；因此，他照例总是在取消一些法律，又提出另一些法律，根据对方的需要把随便哪种好处出卖给得到它的人们。”（I—24—16）

从后文我们还知道，此人臭名昭著，在当时已激起众怒，绝不是作者对他怀有什么个人的私怨。可见历史上的虚名往往和一个人的作为人的实际情况相去有多么远！

再从战争方面来说，这位优斯提尼安对之好像也是蛮有兴趣的，尽管他自己不是专门的军事家。贝利撒里乌斯是他最得力的战将，随着他的指挥棒转来转去，而且对他忠心不贰，曾拒绝过哥特人想拥立他为国王的建议（士兵拥立在罗马帝国本是寻常之事）。贝利撒里乌斯同优斯提尼安的关系可以从安托尼娜和提奥多腊的关系找到答案。这一点在《秘史》中有所暗示。

优斯提尼安的"武功"基本上记录在普洛科皮乌斯的《战争史》里。战争的过程表明这位皇帝对历史，对国情、周边的形势、人民的处境和愿望以及军队的情绪都不大了解，只是凭着残暴的高压和强烈的虚荣心硬撑下去。他对自己的臣民敲骨吸髓，心狠手辣，而对外邦人则极为慷慨，一掷千金而毫不吝惜。执拗的波斯人一直在后院拖住他，他们自称是他的藩属，但是他却不得不向自己的藩属纳贡以换取和平。他的作战重点是西边，意大利毕竟是罗马帝国的发祥地，他既以恢复罗马帝国昔日的光荣为己任，自然不甘心让哥特人摆布它，但是心有余而力不足。而且不仅是在意大利北边，沿着伊斯特河以北的蛮族，任何时候都能像进入自家庭院那样地闯进来。至于在北非对汪达尔人的战争，连普洛科皮乌斯都承认这胜利带有偶然性。从战史画卷上我们看到的只是：罗马将领（其中有些本身便是蛮族）的残暴与贪婪（在战时乘人之危不放过任何发财的机会）；军队对各地普通百姓的无情蹂躏弄得不少地方赤地千里，杳无人烟；皇帝征讨无度，为了把血腥的战争继续下去而不惜榨干百姓的最后一滴血；农民、隶农联合蛮族一道反击官军，官军也因得不到饷银而大批开小差投向蛮族一方，成为极不可靠的因素；教会勾结当局扩充自己的势力，同罗马当局沆瀣一气的只有蛮族的极少数上层统治者，这部分人为了私利，不惜出卖本民族的利益等等，这些事实使读者很自然地得出这样的结论：优斯提尼安的"复兴"帝国的大业，即使暂时地、局部地取得某些胜利，最终只能是一场徒劳无益的挣扎！

优斯提尼安进行的所以是一场无望的、必败的战争，说到底，因为这是一场非正义的、不得人心的、逆历史而动的战争。

《战史》的价值正是在于它为我们提供了当时的一幅真实可信的历史画卷。作为统治阶层的一名要员，作者并没有闭着眼睛把帝国描绘成莺歌燕舞的王道乐土，没有把皇帝吹捧成一位不世出的英主，甚

至同他关系最密切的顶头上司贝利撒里乌斯在他八卷的战史里充其量也只不过是一位干练而又忠于职守的将领而已。他不回避国内的一切重大的麻烦，民众起义、宗教纠纷都被他如实地报道给读者。《战史》里的战争记述得平实朴素，绝不作夸张的铺陈，更不想把作为亲历者的作者本人摆进去。这一点所以极为难得，是因为出于人类好表现自己的弱点，回忆录的作者总是在自觉或不自觉地夸大或虚构自己的作用（有些人不写回忆录，原因之一就在于他们不想突出自己，尽管他们可能是最有资格写回忆录的人）。正因为这是历史，不是编故事，不是演义，所以这部《战史》里有关战争过程的记述，有时不那么引人入胜。要知道，史家不是说评书，他记述的是本来的事实，他无意于编造热闹的情节来取悦于当代和后世的读者。

作者虽然撰述战争史，但这部历史的内容却十分广泛，不限于战争本身，这说明作者的视野广阔，对当时社会很多方面都有兴趣，把它们看成是历史的有机组成部分，这样便给后世提供了多种门类的丰富史料。我们从中可以了解当时君士坦丁堡的贫民运动以及各行省爆发的广泛的人民运动，还有帝国东部地区的异教活动。而与大规模战争并行的大规模的建设活动是以无数人民的血汗与生命为代价的，它们实质上只能说明统治者的残暴与恐惧。建设主要是针对内外敌人和以保卫统治上层的财富为目的的。这些情况都详细地反映在他的《建筑记》里。

作者特别对于540年黑死病的详细记述，不仅显示了作者精确的观察能力，而且表明作者有一定的医学素养。他已朦胧地认识到从一次广泛流行的传染病幸存下来的人的免疫现象。此外有关作者记述之精确，杜因还举了一个例子。《建筑记》第二卷第八章第8节以次提到一座名叫吉诺比亚的小城。它曾一度荒废，后来优斯提尼安把它加以重建，成为罗马帝国边境对付波斯人的要塞。后来的考古发掘证明普洛科皮乌斯所作的记录是惊人地准确，绝非单纯转抄纸上的材料，人云亦云。事见劳弗雷（J. Lauffray）的《叙利亚考古年鉴》（Annales archéologiques de Syrie, I, 1951, 41ff）。

普洛科皮乌斯的《战史》的前七卷当时所以得到发表并传播开来，当然首先是因为他是站在官方立场上撰史的。但是，如上所述，史家的良心使他基本上保持了公正，特别对于当时社会现状的记述也还是客观的。他是个基督教徒，但是从行文中看出他对异教不仅不存

偏见，并且有一定程度的同情。他的高度的古典文化教养有时使他的文字看来竟像是希罗多德和修昔底德那个时代的人，这又使我联想到奥古斯丁和西塞罗之间文字的相似！人们还注意到，他的历史里有不少迷信的和宿命论的观点，例如在本书第三卷第十八章里他便就一次战斗而表示了我们的“谋事在人、成事在天”或“千算万算不如老天一算”的看法：

“就我来说，在整个战斗期间，我不由得对上天的做法和人的做法感到惊奇，因为我注意到从远方预见到会发生什么事情的上帝如何勾画出事情发生时他认为是最好的方式，而另一方面，人们，无论是他们受到欺骗还是提出了正确的意见，却不知道他们已经失败了，如果结果应当是这样的话，或者他们不知道他们已经胜利了，因为上帝的意旨是要给幸运开一条道路，对于注定要胜利的事物，幸运不可避免会逼临到它的头上。”（第2节）

这种受到历史局限的看法，并不足以使作者受到责怪。直到今天，相信命运的依然是大有人在。他当然还意识不到受物质生产条件制约的社会发展规律，不了解偶然和必然的关系，而把偶发的情况理解成天意了。

稍后，在同卷第二十一章，作者的宿命论的观点便表现得更加明确了：

“人们可以看到命运的光彩以及它展示的这样一个事实，即一切都是属于她的，任何人的私有财产则什么都不是！”（第7节）

这里命运用女性词，从而使我们想到希腊神话中的命运三女神克洛托（Clotho）、拉凯西丝（Lachesis）和阿特罗波丝（Atropos），荷马有时把她们说成是一个人，把说她们的决定是最高天神宙斯也无法扭转的。这便是作者遇事每到无法解释时便归之于命运的原因，如像本书第四卷第十四章在提到谋杀所罗门时所说的那样：

“……决定动手杀害此人的那些人进来了，他们用点头的动作相互激励之后，已经把手放到剑上了，但是他们依然没有任何举动……但也许有上天的某种力量阻止他们这样做。”（第25节）

事实是，只要人们还不能充分掌握自己的命运，只要偶然的事件必然还会不断发生，只要人类面对宇宙的奥秘的认识还处于极为幼稚的阶段，宗教、迷信和宿命思想便有它的活动余地，这又是人类本身无可奈何的一个弱点。即使在今天，相信星命的人依然到处都有，理

工科的大学生仍有不少拜佛求签的，而且在发达国家，既进实验室又进教堂的科学家不是一个十分普遍的现象吗？

有趣的是，在普洛科皮乌斯发表了《战争史》之后，并没有感到自己已经完尽了一位史家的任务。他心有不平，还有不少话要说，但是作为一位身居政府官职的人，他是无论如何不能、也不敢讲出这些话的。更加符合真实情况的记载在他当时肯定没有发表的条件，而只能留给与他当时没有任何牵连，没有利害关系的后人去阅读了。对照一下第八卷和《秘史》的开头部分，我们几乎可以肯定，在发表了前七卷之后，此时（550？）他忽然有了对几个统治者发泄他心中不平之气的打算，所以随即无法自制地信笔写下了那些显然有人身攻击之嫌的东西，把前七卷的事情统统抛到脑后去了。所以在世界的史学文献里便出现了出于同一人之手，却从正反两方面着笔的《战史》与《秘史》，而正式给前七卷收尾的第八卷则是几年后（554？）才完成的。这样，作者没有意识到《秘史》开头的话和第八卷开头的话有重复之处，从而没有做适当的改动，因为这部分反正是无法发表的，作者这时已没有心思再作调整了。

从《战史》的整体来看，而且正因为是战争史，它的重点应当放到执行战争领导之重任的贝利撒里乌斯身上，它显然主要是为了宣扬作者的顶头上司贝利撒里乌斯的战功而撰写的（更何况作者也亲身经历了这些战争），这一点既符合作者的身份也符合实际情况。很自然地，皇帝优斯提尼安在这里有意或无意地被作者写成只是一名配角，时而甚至是往往还间接地受到指责的一名不高明的配角。"事业心"和虚荣心极强的皇帝优斯提尼安对此当然不会满意，因为在作者笔下，恢复帝国大业的战争虽然酷烈地进行着，但战绩只是表面的辉煌，细心的读者稍加分析，便可以断定所有的战果都很不稳定，总之，对皇帝他并没有一味地歌功颂德，并没有无视现实而闭着眼去描绘一个"莺歌燕舞"的"伟大"的时代，而它让读者看到的却实实在在地是一个表面辉煌、骨子里危机四伏的时代。作为现实的帝国里的一个臣民，作者当然也会感到这种写法对自己不利，所以后来才违心地补写了前面已经提到的《建筑记》，借题发挥地把皇帝吹捧到令人恶心的地步。不过，顺便说一句，这比起一千多年之后"文化大革命"时期我们的"副统帅"的吹捧技巧来那又差得多了。另一方面，对于已发表的《战史》中

对贝利撒里乌斯的描述，作者自己也不满意，因为他把他深切了解的统帅贝利撒里乌斯写得太好了，他把统帅有点理想化了，但这决不是统帅作为人的本来面目，于是在这一点上他又偷偷地在《秘史》里加以均衡，以便对后世的读者负责。其实不管被吹捧得多么伟大的人物，作为一个有七情六欲的普通人，一般说来必然具有普通人的一切弱点，但人的道德品质确实又有高下之分，史家就得有掌握一个人既崇高伟大又平凡普通的分寸，才能栩栩如生地把接近历史真实的人物形象保存下来。从个人崇拜变为个人迷信，其结果是通过不负责的吹捧反而把一个人弄得很可笑！“文革”中流行过的早请示晚汇报的那一套竟然把一个严肃的政党降低到会道门的水平。我们对此是有过惨痛教训的。

刚刚写了一部为贝帅树碑立传的战史，接着又写出一部要他出尽洋相（当然还有别的人）的《秘史》，这样的史家毕竟不多。其实与其如此，还不如像太史公那样，依靠叙述事实而让读者从中作出客观的估计，无需作者本人的议论夹杂其中，这样效果岂不更好。

当然，同为知名的史书，《战史》与《史记》是无法比较的。《战史》是具体战争的记述，完全为作者所亲历；《史记》则是一部通史，对于远古以来的事件作者所依靠的主要是大量遗留下来的文献（包括口头传说）。就撰述的难易而论，类似回忆录性质的战史当然要容易得多。而在人物的刻画上，《战史》的作者由于是亲历者，当然占有极大的优势。太史公笔下的刘邦虽然是汉开国君主，但同时又是一个流氓（当然是一个相当聪明的流氓），和他一同起事的开国功臣大部分也是和他差不多的人物（大概张良算是个例外），这一点太史公并未为尊者讳而加以回护。太史公往往通过他人之口对某人作生动的描述，手法之高明令人叹为观止。比如对项羽的妇人之仁的描述，不见于《项羽本纪》而见于《淮阴侯列传》里韩信对他的评价，以此来同刘邦善于将将的风度相对照，楚汉之争的结局无形之中便有了依据。刘邦虽是流氓，但他也有别人不及的长处，而所以能暗示出这一点，这是由太史公的识见所决定的。同贝利撒里乌斯共事多年的作者如果从亲身的体验用太史公的笔法，《战史》无疑会增添更多的光彩，也不会因《秘史》的存在而引起后人众多的怀疑与争议了。

一部古色古香的《战史》之后作为续篇或附录又出现了一部给自己的作品翻案的《秘史》，这理所当然地引起后人的惊异和猜测。二者的反差实在太大了。而反差之所以太大，是因为不仅是一个前褒后贬的问题，而是后者使用了同一位身为上层官吏的地位完全不相称的口吻。作者在这里攻讦他人的隐私而达到不惜使用不雅驯的文字的程度。故而此书引起后世的惊骇，而把优斯提尼安的统治时期视为盛世的史家们把《秘史》斥为伪作也便不足为怪了。但后世的学者对此书进行了细致的研究，把《秘史》和《战史》的文字作了认真的对照，结果竟找不出伪造的痕迹，在事实方面也没有发现任何抵牾之处。特别从文字的风格来看，学者几乎一致肯定出于同一人之手。正如国学家王国维所说，古文的伪造是最难的。他在《秦阳陵虎符跋》里便指出："古代文字极难作伪。如峄山刻石文虽不见于《史记》，然一读其文，可决其为嬴氏物也。此符虽寥寥十二言（按原文：甲兵之符，右在皇帝，左在阳陵），然如右在皇帝四字岂汉以后人所能作耶。"由于时代背景所造成的文字的语感，有时是只能意会的。两汉的古文和明清的古文绝对不会是一个味道，这是不讲自明的道理。十余字都能给人以时代的感觉，更何况长达三十章、有数万字之多的作品。因此学术界今天基本上已取得一致的意见，没有人再说《秘史》是伪作了。

为了证实《秘史》出自普洛科皮乌斯之手，H. G. 杜因具体总结出了下面四个有力的论据：

（一）在这部书的第十八、二十三、二十四章里有四处明示此书的写作年代是皇帝优斯提尼安执政的第三十二年。人们当然会认为这要从他即位的那年即527年算起，但实际上他从518年起便同优斯提努斯共同掌权了。因此豪里在有关普洛科皮乌斯的研究作品中便从518年起算而断定本书写于550年。康帕列提则是从527年算起的，但550年之说应当说更可信。

按：杜因提出这条论据并同意豪里的看法显然是因为普洛科皮乌斯完成前七卷是在550年，而从本书开头的行文来看，也顺理成章地和前七卷相衔接。只是作者在写作中由于控制不了自己的情绪而忘了开头的话，大作起翻案文章来。结果这部分当然只能暂时束之高阁，以后另行补写第八卷。

（二）《秘史》提到前七卷的地方不少（见正文有关注释），这是很自然的，这也说明它们出自同一作者之手。

（三）在事实的记述方面，《战史》和《秘史》以及《建筑记》之间并无任何直接的矛盾。如果有所不同，当然除了对人的评价来了个一百八十度的转变之外，则事实的出入是有碍于当时的客观形势，而在《秘史》里说出了真相。

（四）如前所述，古文作伪最难，因为它带有时代气息。《秘史》的文字显然和《战史》的文字是一致的，菲利克斯·达恩（Felix Dahn） 在他的《凯撒里亚的普洛科皮乌斯》（Procopius von Caesarea, Berlin, 1865）里对这一点讲得十分明确。杜因则另举出普洛科皮乌斯行文中也有作为当时文风的cursus 的那种特色，而所谓cursus，指的就是文句运行中起伏的节奏，略略相当于我国古文所讲求的起承转合、抑扬顿挫。此外人们还注意到，两书中作者的这种技巧甚至在细微处也是一致的。这一点也可以说是《秘史》和《战史》出自同一作者的铁证。

《秘史》中对某些当事人的指责甚至攻讦，对于普洛科皮乌斯这样有地位、有教养的史家来说，确是有点过火、不相称。用我们的温柔敦厚的标准来衡量，用为尊者、亲者、贤者讳，父为子隐、子为父隐的标准来衡量，普洛科皮乌斯写作这样的作品是一种有伤大雅的失态。尤其他对提奥多腊的出身和行为的揭露，本来完全可以含蓄一些，点到为止就可以了，而现在这种露骨的咒骂，却反而使有识之士难以相信了。所以后来的译者对这部分不得不慎重处理，加以适当的删节，但这样又失去了古典名著的完整性。过去欧洲的译者对这类文字的处理办法有时是保留原文不译（如《十日谈》英译本），有时则采用其他文字的译文以示区别（如玛尔提亚利斯的讽刺诗的英译本，这类地方采用了意大利语的译文）。这样做便迴避了随意删削原文的指责，同时暗示读者这些地方不雅，不懂也无妨。其文本书作为史料，和英译本一样保存了原文的完整，以供读者参考，读者可作出自己的判断。

另一方面，《秘史》作为有根有据的实录绝非都是夸大其词。公正地说，《秘史》的绝大部分是真实可信的，而且应当说是对《战史》的绝对有价值的补充。没有《秘史》里当局压榨老百姓的血淋淋的实录，对皇帝优斯提尼安的统治的认识就是不全面的。

豪里还从另一个角度肯定了《秘史》的史料价值，这就是用普洛科皮乌斯同时代作家的作品来对照他的作品以检验其可信的程度。杜

因引用了豪里在他编订的《秘史》（1906年版）的引言中所举的一些例子。

其一是与普洛科皮乌斯同时但属于晚辈的埃瓦格里乌斯（Evagrius, 约536～594）在他的《教会史》（Ecclesiastical History）里（iv，32）对皇帝优斯提尼安的品格所作的描述：

“在优斯提尼安的品格之中还有另外一个特点，这便是超越可以想象的任何兽性的一种邪恶；这是他本性里的一个缺点，还是由怯懦与恐惧派生出来的东西，这一点我无法肯定；然而无论如何，它是由于民众的尼卡暴动而表现出来的。要知道，对于两派之中的一派，也就是蓝派，看来他是绝对忠诚的；乃至这一派的成员实际上经常在光天化日之下和市中心冷酷无情地杀害对手，而且他们为此不仅不会受到惩处，而且实际上还被认为理应受到荣誉的奖赏。他们甚至还被允许进入家宅，搜括其中值钱的东西作为战利品并且强迫里面的居民为自己的性命支付代价。而如果任何一位长官试图制止他们，那他们自己的性命便会因此而受到威胁。比如说，有一位在东方执政的长官，便因为鞭打了某个暴徒以示惩戒，结果他自己就在市中心挨了鞭打并且受到粗暴的对待。而奇利奇亚的长官卡利尼库斯，由于他依法惩处了两名谋杀者，即向他发动袭击并想谋害他的帕乌图斯和法乌斯提努斯，结果被插到木桩上处死，这样，他由于执行了正确的判决和维护了法律而自己付出了生命（参见《秘史》，第十七章，第2～3节）。结果反对派的成员便亡命出走，并且因为根本无人收容他们，他们便像是染上了瘟疫的人似的到处被人们所驱逐，于是他们只好打劫行路者，抢夺他们的财物并杀害他们，这样一来到处都有横死的人和劫路的事件以及其他的罪行。但他（指优斯提尼安——引者）偶尔也转到对立的一面去（指与蓝派对立的一方——引者）并开始杀害他们（指蓝派——引者），这便使得他已经废弃的法律像蛮族一样地又在各城市横行无阻。而要详述所有这类事件，有多少话有多少时间也不够；只是这些例子就足以证明其余一切了。”

此外，据杜因的介绍，历史学家阿伽提亚斯（Agathias, 530～582）在他的作品里（波恩版，252·2～255·1；284·13～285·20；305·13～306·9）也提供了许多同类的指控。

对于普洛科皮乌斯笔下的穷凶极恶的卡帕多奇亚人约翰的劣迹，杜因举出了同时代史家约翰·利杜斯（490～565）有关同一人的记述

（波恩版，250，13以次）以资对照：

“这个邪恶的卡帕多奇亚人在取得了权力之后，立刻成了制造公害的工具；首先，他经常在他的近卫军的房间里陈列镣铐枷锁，这样便为在他手下服役的那些人暗中设立一座私人监狱，就像那个没有人性的法拉里斯（传说是公元前6世纪西西里阿格里根图姆的僭主——引者注）一样，并且只是利用自己的奴隶来实施自己的巨大权力。他把受他迫害的人禁闭在那里，没有人能逃脱他花样繁多的拷问，他不经调查便把受到指控的人们送上拷问台，理由只是因为他们有钱，并且在放掉他们时，他们已是一丝不挂或断气了。

这些勾当乃是全体居民亲眼所见，而我之所以知道它们也是由于我曾亲眼目睹，由于干出这些勾当时我就在现场。并且我可以提供一个例子。人们向他（指卡帕多奇亚人约翰——引者）举报一个名叫安提奥库斯的上了年纪的人，说此人手里有一批黄金。于是他便把此人捉了起来，用粗绳子缚住他的双手，直到这位肩部脱臼的老人断了气，才被解除了束缚。这一暴行实际上是我亲眼所见，因为我同安提奥库斯认识。

然而卡帕多奇亚人所干的这一勾当还是他所干的一切勾当中最温和的。像他这样一直不停地干伤天害理的勾当的人但愿只有他一个人。然而事实上，正如诗人传说里的布里亚列欧斯有无数只手（指荷马史诗《伊利亚特》里的有百只手五十个头的怪物——引者注），那个复仇的恶魔在干坏事时也有无数多的帮凶，此人不仅在皇宫里干坏事，他还把和他本人一样的人派往每个地方、每个地区，把到当时为止在每一角落尚未被发觉的最后一文钱像抽水机那样吸出来……”

后面，作者又举一个例子，说明卡帕多奇亚人约翰的爪牙们的残暴（第225页19）：

“但愿他是这一类的人们当中仅有的一人，并且他毁掉的只是一个行省；但愿以下的情况不是真实的，即在每一城市和地区都有像这个人一样甚至比他更坏的人到处搜刮任何地方没有被发现的最后一文钱，而跟在他们后面的则是一支吃人恶魔的大军和成群结队的卡帕多奇亚人。”

埃瓦格里乌斯（V，3）则是这样描述优斯提尼安的一个名叫埃塞里乌斯（Aetherius）的大臣的：“善于使用一切逢迎拍马手段的埃塞

里乌斯在优斯提尼安当政时以皇室（他是皇室的管家）的名义掠夺无论生者和死者的财产……”

有关佛提乌斯出家为僧的事[4]，杜因举出以弗索人约翰的古叙利亚文本的著作中可资对照的记述（第31页）：

“从巴勒斯坦来到首都的这个佛提乌斯是贝利撒里乌斯的妻子安托尼娜的儿子。当他身在军队之中并且已经同贝利撒里乌斯一道出发去作战的时候，出于某种原因，他竟出走并削发成了僧侣。可是他又适应不了僧侣的生活方式，只在名义上是个僧侣罢了。但是不久之后，由于他无法用宗教克制自己的野性，便匆匆赶到皇帝那里去。这个人尽管完全是一副僧侣的打扮，却由于撒玛利亚人的一次叛乱而被派到叙利亚行省去。并且，既然他想使自己取悦于众人而伤害创造他的上帝，并以（各种）借口取得可耻的收入，于是他便一心一意地干起抢掠、打劫和勒索的勾当来毁灭百姓，他在东方的无论大小的行省的所作所为有如蛮族的强盗，乃至所有城市的主教和牧师都逃离了他。但是无论在城里还是乡下，不管是谁，只要他发现此人有一天的粮食，也要把这样的人捉起来，他劫掠他们，把他们投入监狱加以吊打。他要他们每人交出一磅黄金的份额，而不管这个人有没有；确实，即使可怜的受害人会不得不把自己、他的子女、房屋和财产都卖掉，他还是坚持自己的做法。甚至在这种情况下，他讲出的话也不可能改变一个字。要知道，他总是要得到他的份额，并且说：‘拿出多磅的黄金来，因为皇帝需要钱进行战争！’他用这样的办法搜刮了成塔兰特的黄金并且把它们送上去，以便维护自己的为所欲为的授权。”

佛提乌斯这个生活在优斯提尼安和优斯提努斯时代的人一直在叫嚣：“‘拿出多磅的黄金来’；而皇帝为进行战争也需要金钱；并且优斯提尼安的所有高级官吏也一直向罗马公民提出同样的要求，普洛科皮乌斯在他的《秘史》里便把这事作为他抱怨的特别理由。显而易见，既然优斯提尼安进行的战争多于其他皇帝，他需要更多的钱也就很自然了。为了能以进行一场对付汪达尔人的战争，他竟然用一万一千磅黄金从波斯人手中购买和平！”（据《波斯战争史》（第一卷第二十二章第3节）则是110肯特那里乌姆）

其实即使不用别的史家的证据来证实《秘史》言之有据，单是《战史》本身已足够使人们认识到这个外强中干的大帝国的实质。《秘史》是用事实来说明这一实质的。历来中外史书除了记录统治者

的相互厮杀书之外，同时又都是最下层老百姓备受压榨的历史，可以说，百姓是否丰衣足食，是否心情舒畅、活得充实，是否在受到迫害时敢于维护自己的权利正是文明程度的标志。

杜因还指出，有关提奥多腊的后人的问题，除了普洛科皮乌斯之外，任何希腊与拉丁的作家都没有触及过。只有普洛科皮乌斯在《秘史》里（第四章，第37节）提到她的外孙安那斯塔西乌斯。这一事实在以弗所的约翰用古叙利亚语撰述的《教会史》里（德译本第55页）得到了证实："神圣的约翰出身皇帝安那斯塔西乌斯家族，他也是皇后提奥多腊的女儿的一个儿子。"同书第196页则提到"皇后提奥多腊的女儿的儿子阿撒那西乌斯"在以弗所的约翰的作品德译本的第269页上绍恩菲尔德（Schoenfelder）也指出："在巴尔一希伯来乌斯（即阿布尔法拉吉，1226～1286，用古叙利亚语和阿拉伯语写作的犹太作家——引者）的作品里，阿撒那西乌斯是阿斯科斯那格和菲洛波努斯之间的介绍人，他说：'当时皇后提奥多腊有一个名叫阿撒那西乌斯的外孙……'"Mich. Syr. （第197页）中也提到："皇后提奥多腊的外孙阿撒那西乌斯"。在这里，安那斯塔西乌斯和阿撒那西乌斯的名字虽有出入，但皇后提奥多腊有一个外孙，这一点是可以确定下来的。

关于优斯提尼安和提奥多腊夫妇在国事方面的密切配合（参见《秘史》，第十章，第13节以次），则可以举优斯提尼安本人的话为证。《优帝新律》（Novellae Constitutiones Justiniani）第八章，第一条："在我独自考虑了所有这些问题继而又在同上帝赐予我的最忠诚的伴侣一道加以审议之后……"皇后之名竟出现在法典的条文上，由此可见，二人狼狈为奸已经达到怎样的明目张胆的程度了！

至于提奥多腊如何对待不听话的臣民，杜因引用了西尔维里乌斯传（Vita Silverii）里的一段很有说服力的文字（蒙森编订的Gesta Pont. Rom. I. 146）：

"皇后对大主教安塞姆斯的遭遇感到不满，因为他被最神圣的教宗阿伽皮图斯撤销了职务，理由是他发现安塞姆斯是一个异教徒，并且任命上帝的仆人米那斯来取代他。对此，皇帝在同助祭维吉利乌斯协商之后，便写给罗马的教皇西尔维里乌斯一封信，对他提出如下的请求：'立即到我们这里来，否则务必使安塞姆斯恢复原职！'圣西尔维里乌斯接到这信后恼火地说：'我十分清楚，这事会要我的命！'但是最神圣的西尔维里乌斯对上帝和圣徒彼得深信不疑，于是写信给皇后做了

如下的答复：‘奥古斯塔女主人，对于一个身为异教徒并且因自身的邪恶而被定罪的人，我是决不会同意恢复他的职位的。’

于是激怒的皇后便通过助祭维吉利乌斯向贵族贝利撒里乌斯发布命令，作出如下的指示：‘找一些对教皇西尔维里乌斯表示不满的理由，撤掉他的主教职位或者至少迅速地把他送到我们这里来。你那里有大助祭维吉利乌斯，他是我们最亲爱的代表，他曾向我们保证把大主教安塞姆斯召回来。’随后贵族贝利撒里乌斯便接受了这项任务，他说：‘我当然会执行这一指令；但是想谋害西尔维里乌斯的那个人，他本人也必须向我主基督耶稣交代他的所作所为。’而由于命令紧迫，某些自称目击者的做假证的人便跳出来并且实际上提出这样一种说法，即他们曾发现教皇西尔维里乌斯给哥特人的国王通风报信。贵族贝利撒里乌斯听到这话并不相信，因为他知道，这些说法是出于嫉妒才散布出来的。但是，由于许多人坚持这同样的指控，他也怕起来了。

“于是他便把神圣的教皇西尔维里乌斯召到平奇乌斯宫他这里来，并且把全体神职人员安置在第一和第二入口处。当西尔维里乌斯和维吉利乌斯单独走入大厅时，贵族安托尼娜正斜卧在一张躺床上，而贵族贝利撒里乌斯就坐在她的脚旁。贵族安托尼娜一见到教皇便对他说：‘教皇西尔维里乌斯大人，告诉我，我们对你和罗马人干了什么事情，使得你竟想把我们出卖给哥特人？’而甚至当她还在讲这话的时候，第一教区的区副助祭约翰已经进来，把硬领从他的颈部摘下并且把他领进一间房屋；在那里他剥掉教皇的法衣，给他穿上僧衣并把他带走了。随后克西斯图斯……出来向全体神职人员宣布说：‘我们的主人教皇已被废黜并且被变成一名僧侣。’维吉利乌斯本人负责看管他，好像把他置于自己的保护之下，继而他便把他流放到彭图斯去，给他赎罪的面包和必需的水以维持性命。于是此人的身体便衰弱下去并且死掉了，他成了一名忏悔者。”（按作者在《秘史》第一章第14和27节里曾提到要记述如何处理西尔维里乌斯的问题，但下文并未再提及此事，这里则正好对这一点作了补充。）

普洛科皮乌斯的作品最早的印本（editio princeps）是1607年由大卫·赫舍尔（David Hoeschel）在德国南部的一个重要的工商业，特别是书籍出版中心城市奥格斯堡出版的。但这个印本没有收入作者传世的全部作品，而主要是八卷的《战争史》，《秘史》则是1623年首

次由阿列曼努斯（Alemannus）在里昂单独出版的并附有拉丁文的译文。第一部完整的全集是1661到1663年间巴黎的玛尔特列图斯（Maltretus）的版本，这个版本全部附有拉丁译文。1833到1838年间由狄恩道夫（Dindorf）在波恩出版的《拜占庭历史作家文汇》（Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae）里普洛科皮乌斯部分收入的便是这个全集本。

我们用的这个英译本的原文是雅科布斯·豪里（Jacobus Haury）编订的《凯撒里亚的普洛科皮乌斯全集》（Procopii Caesariensis Opera Omnia），全集被收入特伊布那文库，于上世纪初（1905～1913）分三卷在莱比锡出版。豪里这个本子在1971年由维尔特（G. Wirth）重新编订，改作四卷，仍旧列入原文库。此外在意大利还有一个比豪里本更早一些的《凯撒里亚的普洛科皮乌斯：哥特战争史》（La Guerra Gotica di Procopio di Caesarea），原文的编订者是多明尼科·康帕列提（Domenico Comparetti），附有对原文的注释和意大利语译文，这个本子也分成三卷，于1895～1998年间在罗马出版。

最早的1607年版并不包括《秘史》，《建筑记》六卷也只有提要。最早提到这部《秘史》的，是10世纪的《苏伊达斯词典》（Suidas），词典里有这样的话：

“他（指普洛科皮乌斯——引者）还写了另一部题为《未发表的记事》的作品，这样两部作品合起来就是九卷了（指《战争史》八卷加上《秘史》合为九卷——引者）。

请注意，普洛科皮乌斯的以《未发表的记事》为题的这一卷包含对皇帝优斯提尼安和他的妻子提奥多腊，的确甚至还有对贝利撒里乌斯和他的妻子的批评与嘲弄。”

《秘史》曾被一些人译成现代语，但由于内容的关系，有的译本不署名。近年来为学术研究而翻译的《秘史》则是1896年雅典学会（在雅典）的也是不署名的译本和多明尼科·康帕列提的译本。意大利语言学家康帕列提于1927年去世，他的《秘史》译本（Le Inedite, Libro Nono delle Istorie di Procopio di Caesarea）发表于1928年。

有关普洛科皮乌斯的专著据杜因的介绍可以举出下列几种：

菲利克斯·达恩（Felix Dahn）：《凯撒里亚的普洛科皮乌斯》（Procopius von Cäesarea），柏林，1865年。

优利乌斯·荣格（Julius Jung）：《凯撒里亚的普洛科皮乌斯著作中的地理—历史问题》（Geographisch-Historisches bei Procopius von Caesarea），载《维也纳研究论文集》（Wiener Studien）第5辑（1883），第85～115页。

W. 格隆德拉赫（W. Grundlach）:Quaestiones Procopiannae（普洛科皮乌斯研究），Progr. 哈瑙（Hanau）1861年以及Dissert. 马堡（Marburg），1861年。

J. 豪里（J. Haury）：《普洛科皮乌斯研究》（Procopiana），Progr. 奥格斯堡（Augsburg），1891年。

B. 潘岑科（B. Pancenko）：《关于普洛科皮乌斯的〈秘史〉》（Ueber die Geheimgeschichte des Prokop），Viz. Vrem. 2（1895）。

J. 豪里（J. Haury）：《关于历史学家凯撒里亚的普洛科皮乌斯》（Zur Beurteilung des Geschichtschreibers Procopius von Caesarea），慕尼黑，1896～1997。

为了使读者对这部战史的三部分里主要事件在年代上有个大概了解，后面我分别把可以系年的事件列举出来以供参考。这些年代起一种坐标作用，不作正式年表使用。

注释

〔1〕作者在《建筑记》里（V—3—10）提到皇帝优斯提尼安计划在桑伽里乌斯河上修建一座桥的事情，而据提奥法尼斯（A. M. 6052,I,234,15～18,ed,De Boor），这桥是在559～560年间建成的。

〔2〕先前一些罗马法著作多认为特里波尼亚努斯是十人委员会的首脑，现据意大利学者近时的说法予以订正。

〔3〕指《格列高里乌斯法典》（Codex Gregorianus,295）、《海尔莫盖尼乌斯法典》（Codex Hermogenianus,324）、《提奥多西乌斯法典》（Codex Theodosianus,438）。

〔4〕参见《秘史》，第二十三章，第19节。

《波斯战争史》参考系年

408年　拜占庭罗马皇帝阿尔卡狄乌斯去世（第一卷，第二章）。按阿尔卡狄乌斯377年（一说383年）生于西班牙，为提奥多西乌斯与佛拉奇拉两个儿子中之长子，395年嗣位为罗马帝国东半之皇帝。继承皇位的提奥多西乌斯（二世）生于401年。

441年　波斯国王瓦腊腊尼斯率大军进攻罗马领土，此时提奥多西乌斯已成年而担任他的监护人之波斯国王伊斯狄盖尔德斯已病死（第一卷第二章）。

按提奥多西乌斯（二世）死于450年，他和他父亲一样是一个懦弱的人，在政治上受他的姐姐和妻子的影响。

484年　波斯国王佩若吉斯及其全军中计丧命，国人推选他的幼子卡巴德斯为国王（第一卷，第四章）。

486年　卡巴德斯被民众废黜，民众选他的兄弟布拉吉斯为国王（第一卷，第五章）。

488年　卡巴德斯入宫废掉布拉吉斯，挖掉他的双眼（第一卷，第六章）。

502年　卡巴德斯突然对阿尔明尼亚人的土地发动进攻（第一卷，第七章）。

503年1月11日　波斯人在围攻后的第十八天，以猛攻的方式攻陷阿米达（同上）。

503年8月　卡巴德斯麾下的波斯人突然向罗马人发动进攻，但随后因得知本国有匈人入侵又率全军退却（第一卷，第八章）。

504年　罗马人用金钱赎回阿米达（第一卷，第九章）。

506年　波斯人因他们对匈人的战争拖而未决，故而同罗马人缔结了为时七年的停战条约（同上）。

518年8月1日　罗马皇帝安那斯塔西乌斯（一世）去世，士兵拥戴优斯提努斯为皇帝（第一卷，第十一章）。

按安那斯塔西乌斯430年左右生于杜尔腊奇乌姆，491年因同死去的前皇帝芝诺之皇后阿里阿德涅（无男性子嗣）结婚而夺取了统治大

权。

527年4月1日　罗马皇帝优斯提努斯宣布他的侄子优斯提尼安为共治者（第一卷，第十三章）。

8月1日　优斯提努斯去世，优斯提尼安独掌统治大权（同上）。

按优斯提尼安大约生于483年，525年与提奥多腊结婚。

在本年罗马将领利贝拉里乌斯被撤职，由贝利撒里乌斯所取代，任达腊斯地方驻军统帅。本书作者被任命为贝利撒里乌斯之顾问（第一卷，第十二章）。

530年7月　贝利撒里乌斯准备迎击进攻达腊斯之波斯人（第一卷，第十三章）。

531　茹菲努斯向拜占庭皇帝报告出使卡巴德斯处情况（第一卷，第十六章）。

优斯提尼安任命阿拉伯撒拉森人之头目伽巴拉斯之子阿列塔斯为撒拉森人各族之国王以对付阿拉木恩达腊斯（第一卷，第十七章）。

531年9月13日　卡巴德斯去世，遗嘱科斯罗伊斯为波斯国王（第一卷，第二十一章）。

532年　优斯提尼安同波斯人缔结所谓"永久性和约"（同上，第二十二章）。

532年1月1日　拜占庭民众中间爆发尼卡起义（同上，第二十四章）。

539年晚秋　波斯人决定来年开春对罗马人开战（第二卷，第三章）。

539年　彗星出现（第二卷，第四章）。

540年　科斯罗伊斯在初春率大军进犯罗马人，从而破坏了"永久性和约"（同上，第五章）。

540年6月　科斯罗伊斯率领全军进攻拒绝把钱给他的安提奥克（同上，第八章）。

作者提到（同上，第十四章）安提奥克在优斯提努斯统治时曾遇到一次毁灭性的地震，按这一地震发生在526年。安市系公元前300年左右由塞琉古所建，直到前65年一直是叙利亚都城，它拥有大量雄伟的建筑，故有"东方王冠"之称。它在早期罗马帝国中地位仅次于罗马与亚历山大里亚。387年此地曾发生骚乱。这里又是地震多发地，在526年之前的115年，341年，507～508年，625年都发生过地震。

541年　初春时罗马皇帝派从罗马召回的贝利撒里乌斯去对付波斯人（同上，第十四章）。

科斯罗伊斯攻占佩特拉（同上，第十七章）。

542年　开春时科斯罗伊斯第三次入侵罗马领土（同上，第二十章）。

拜占庭发生几乎灭绝所有人的黑死病（同上，第二十三章）。

543年　科斯罗伊斯从亚西里亚（亚述）来到北部的阿达尔比伽农，准备通过波斯阿尔明尼亚进攻罗马领土，但因害怕黑死病而返回（同上，第二十四章）。

544年　科斯罗伊斯率军攻向美索不达米亚，第四次进攻罗马人的领土（同上，第二十六章）。

545年　罗马人同波斯人缔结为期五年的和约（同上，第二十八章）。

549年　应古巴吉斯之请求，皇帝优斯提尼安决定派兵去支援拉吉人（同上，第二十九章）；波斯人离开拉吉卡，罗马人和拉吉人把大批拉吉人留下防守隘路之后返回（同上，第三十章）。

《汪达尔战争史》参考系年

395年1月17日　罗马皇帝提奥多西乌斯去世，他的长子阿尔卡狄乌斯和次子荷诺里乌斯分别继承东西方统治大权（第三卷，第一章）。

按提奥多西乌斯346年左右生于西班牙北部之卡乌卡，其父佛拉维乌斯·提奥多西乌斯在瓦伦提尼安一世（364年被军队拥戴为皇帝）麾下，为在不列颠战功卓著之将领。379年他成为东部的皇帝，曾成功地抵御了哥特人和其他蛮族的入侵，在382年之后他才使哥特人在帝国有合法的地位。383年西帝格拉提安（367～383年在位）去世后先后经历了玛克西姆斯、瓦伦提尼安二世和埃乌盖尼乌斯三人的统治。394年提奥多西乌斯在弗里吉杜斯打败阿尔波伽斯特和埃乌盖尼乌斯之后成为唯一的皇帝。在宗教方面他是安布洛西乌斯教父的信徒，对异教采取排斥态度。

395～423年　荷诺里乌斯任西帝时蛮族占有了他的土地（同上，第二章）。

407年　不列颠发生反罗马人的叛乱，士兵拥戴康士坦丁为国王（同上，第二章）。

408年　东帝阿尔卡狄乌斯之子提奥多西乌斯继位（至450年）（同上，第二章）。

410年8月24日　西哥特人国王阿拉里克进入罗马（同上，第二章）。

按阿拉里克（一世）生于370年左右，这是他第二次入侵意大利，第一次入侵时（401）曾被西罗马将领斯提利科所击退。同年（410）阿拉里克在征途中病死。

411年　阿道尔夫斯统率下的西哥特人攻入高卢，康士坦丁及其诸子战死（同上，第二章）。

421年　康士坦提乌斯病死（同上，第三章）。

423年8月27日　荷诺里乌斯病死（同上，第三章）。

426年　瓦伦提尼安执掌西部大权（同上，第三章）。

450年　提奥多西乌斯（二世）死后因皇后之力玛尔奇安接管统治大权（同上，第四章）。

454年9月21日　瓦伦提尼安处死埃提乌斯（同上，第四章）。

455年　玛克西姆斯杀死瓦伦提尼安自立为僭主并强行娶了埃乌多克西亚（同上，第四章）。

457年　玛尔奇安去世。阿斯帕尔安排列昂担任东方皇帝（同上，第五章）。

467年　列昂任命安塞米乌斯为西部皇帝以便协助自己对付汪达尔人（同上，第六章）。

471年　列昂因怀疑阿斯帕尔与阿尔达布里乌斯有谋杀企图而将二人处死（同上）。

472年8月11日　西帝安塞米乌斯死于其婿列奇美尔之手，继位的欧律布里乌斯不久之后也遭到同样命运（同上，第七章）。

472年10月10日　列昂死于拜占庭，小列昂继位，小列昂为列昂的外孙（列昂的女儿阿里亚德涅和芝诺所生的儿子），这时刚刚诞生并且不久即死去（同上）。

本章插叙西帝玛约里努斯的故事，按玛约里努斯是457年因列奇美尔之力成为西帝的。本书说他因病而死（461年），一说他是因受到奇美尔的嫉妒而遇害的。

474年7月24日　涅波斯任西帝，但仅数日即死（同上）。

474～475年　格律凯里乌斯继位，但遭类似命运，随后奥古斯都取得帝国大权（同上）。

475年　巴西利斯库斯树立自己的僭主之治（同上）。

按他后来因将领哈尔玛图斯的倒戈而败于芝诺。

477年　吉泽里克以高龄死去（同上）。

485年　吉泽里克之子荷诺里克死去，王位由吉泽里克之孙，根宗之子古恩达孟都斯继承（第三卷，第八章）。

496年　古恩达孟都斯病死之后，他的弟弟特腊撒孟杜斯继位（同上）。

523年　特拉撒孟杜斯死后，荷诺里克之子，伊尔德里克继位（第三卷，第九章）。

530年　盖利梅尔夺取汪达尔人国王伊尔德里克的统治权。已取得皇位的优斯提尼安得知这一情况后，派使节去盖利梅尔处（同上）。

533年　优斯提尼安帝派遣贝利撒里乌斯率舰队去征讨北非汪达尔人（第三卷，第十二章）。

533年9月15日　贝利撒里乌斯进入迦太基（同上，第二十章）。

533年12月中旬　罗马军队攻占汪达尔军队的营地（第四卷，第三章）。

535年元旦　贝利撒里乌斯按照古代习俗举行凯旋式并被晋升为执政官（同上，第九章）（利比亚军事交由所罗门负责）。

536年　开春时利比亚发生兵变（同上，第十四章）。

539～540年　皇帝召回日耳玛努斯以及西姆玛库斯和多姆尼库斯并再次把整个利比亚交给了所罗门（同上，第十九章）。

543～544年　皇帝又把利比亚的城市本塔波利斯和特里波利斯分别交给所罗门的兄弟巴库斯的两个儿子居鲁士和谢尔吉乌斯来治理（同上，第二十一章）。

544～545年冬　阿尔塔巴尼斯要阿列欧宾都斯打起精神出击恭塔里斯（同上，第二十六章）。

545～546年　阿尔塔巴尼斯平定利比亚后被皇帝任命为这里的统帅，不久他要求被召回拜占庭，皇帝任命帕普斯之兄弟约翰代替他（同上，第二十八章）。

《哥特战争史》参考系年

474～491年　拜占庭东帝芝诺在位（第五卷，第一章）。

475年7月31日　西帝奥古斯都继承统治大权（同上）。

按奥古斯都此时还是个孩子，所以罗马人通常都叫他"奥古斯图路斯"即"小奥古斯都"。他的父亲欧列斯特斯废掉原来的皇帝优利乌斯·涅波斯而立自己的儿子为帝，自任摄政。传统认为奥古斯都是罗马帝国最后一个皇帝。

476年7月23日　皇帝卫士欧多亚克夺得帝国大权（同上）。

7月28日　欧列斯特斯被蛮族杀害（同上）。

488年　提奥德里克受芝诺之托来到意大利。

489年　提奥德里克打败欧多亚克（同上）。

491年　东帝安那斯塔西乌斯即位。

按安那斯塔西乌斯（一世）生于430年左右，芝诺死后没有男性子嗣，安那斯塔西乌斯同皇后阿里雅德涅勾结而取得皇权。他死于518年。

493年2月27日　欧多亚克和提奥德里克缔约表示服从（同上）。

3月5日　欧多亚克在一次宴会上被杀害。此后都灵吉人和西哥特人都极力想同提奥德里克结盟（同上）。

507年　日耳曼人在一次战斗中杀死大部分西哥特人和他们的领袖阿拉里克（第五卷，第十二章）。

按阿拉里克史称阿拉里克二世，484年起任西哥特人国王。当时打败他的是法兰克人国王克洛维斯，地点在波瓦蒂耶附近的乌隆。

526年　提奥德里克去世，他的外孙阿塔拉里克继位，阿塔拉里克此时只有八岁，尚在其母阿玛拉宗塔的监护之下（第五卷，第二章）。

法兰克人征服都灵吉人，随后又征服布艮第人（同上，第十三章）。

此时守卫高卢的是以玛尔奇亚斯为首的哥特贵族。（同上）。

527年　优斯提尼安在拜占庭取得单独统治大权（第五卷，第二章）。

531年　皇帝优斯提尼安任命奇尔布狄乌斯为色雷斯统帅负责伊斯特河防务（第七卷，第十四章）。

日耳曼人打败西哥特人后同哥特人一道占有高卢（第五卷，第十三章）。

534年10月10日　阿塔拉里克病死（第五卷，第四章）。

同年斯拉夫人攻入罗马帝国并在色雷斯打败奇尔布狄乌斯。奇尔布狄乌斯战死（第七卷，第十四章）。

535年4月30日　提奥达图斯把阿玛拉宗塔监管起来并派人去皇帝处说明情况，保证绝不加害于她（第五卷，第四章）。

12月31日　贝利撒里乌斯在他担任执政官的最后一日（此时他已战胜汪达尔人并占领了整个西西里）在军队和西西里人的欢呼声中进入西拉库赛（同上，第五章）。

536年5月　贝利撒里乌斯登陆意大利，包围并占领了拿波利（同上，第十章）。

冬天，贝利撒里乌斯占领了全部南意大利之后向罗马推进并于12月9日占领罗马，随即把哥特人将领和罗马城的钥匙送往皇帝处（同上，第十四章）。

同年12月，被推选为哥特人国王的维提吉斯派人去杀死提奥达图斯（同上，第十一章）。

537年2月21日　维提吉斯逼近罗马，来到穆尔维乌斯桥（同上，第十七章）。

3月，十五万哥特大军包围了罗马，这次包围持续了大约一年。

538年3月　哥特人因消耗过大并因受意大利北部敌军的牵制和瘟疫的困扰而离开罗马（第六卷，第六章）。

539年年底　哥特人放回的使节阿撒那西乌斯和彼得返回拜占庭并受到皇帝的褒奖（同上，第二十二章）。

540年　贝利撒里乌斯进入哥特人的据点拉温那并在拒绝哥特人建议的国王称号之后返回拜占庭（同上，第二十八至三十章）。

541年　伊尔狄巴杜斯因谋害乌莱雅斯而死于维拉斯之手（第七卷，第一章）。

542年　哥特人托提拉接管哥特人的统治权（第七卷，第二章）。

托提拉因善待俘虏而归附者众多（同上，第五章）。

这期间他占领了几乎意大利的全部中部地区，然后又迅速出击并攻占了卡拉布里亚、阿普利亚、洛卡尼亚和布路提伊。

543年　托提拉攻陷苦于饥馑的拿波利这一意大利南部最重要的战略据点（第七卷，第七章）。

544年　尽管对波斯人的战争吃紧，皇帝还是不得不把贝利撒里乌斯再度派到意大利来对付托提拉（第七卷，第九章）。不过后来事实证明，这次出征完全失败了。

545年　托提拉在皮凯努姆设营，开始了对费尔木姆和阿斯库路姆的围攻。（同上，第十一章）。

546年　来自西西里的运粮船在罗马城外被托提拉劫持（同上，第十五章）。

12月17日托提拉因有守城的以扫里人为内应而进入罗马（同上，第二十章）。

547年　由于托提拉自动放弃罗马，贝利撒里乌斯才得以暂时地重新占领它，但这并没有使贝利撒里乌斯得到什么实质性的好处。

托提拉毁掉了梯伯河上几乎所有的桥并占领了提布尔（同上，第二十四章）。

斯拉夫人（斯克拉文尼人）渡过伊斯特河攻入伊利里亚直到埃皮达姆诺斯（同上，第二十九章）。

548年　托提拉攻占北方的佩路吉亚和南方的茹斯奇亚涅，此时哥特人实际上控制了整个西部。

6月28日皇后提奥多腊病死。从527年4月1日算起，她在位二十一年又三个月（同上，第三十章）。

贝利撒里乌斯返回拜占庭。

549年　托提拉再次占领罗马，随后又占领了里米尼和塔伦图姆。此时他还建造了一支强大的舰队，用它征讨了达尔玛提亚。

550年　哥特人实际上占领了整个西西里，被包围在列吉乌姆的罗马人向哥特人投降（同上，第三十九章）。

托提拉派人去肯图姆凯莱（在埃特路里亚）要狄奥根尼斯按照约定向他投降，后者则声称因日耳曼努斯即将率军来援而自己已无法做主（同上）。

本年因罗马同波斯缔结的五年停战协定到期，皇帝优斯提尼安派使节佩特茹斯去科斯罗伊斯处商谈缔结有关东方事务的条约事（第八卷，第十一章）。

551年　托提拉攻打了凯尔奇腊和埃皮茹斯沿岸地带，占领了科西嘉与撒地尼亚。这时留在拜占庭人手中的只有四个沿海城市（拉温那、安孔、克罗同和欧特兰特）了（第八卷，第二十二章以次）。

意大利的罗马将领因盼望在撒罗尼斯过冬的约翰（维塔利安之侄）而无所举动（同上，第二十一章）。

约三千斯拉夫人攻入色雷斯，后又攻入伊利里亚直到爱琴海地带（第七卷，第三十八章）。

552年　年初皇帝优斯提尼安嘱约翰不要出兵进攻对方而是静候纳尔吉斯之到来，因他已任命纳尔吉斯为这次出征的统帅（第八卷，第二十一章）。

春天托提拉的军队在塔吉那伊附近战败，托提拉本人在逃跑时负伤致死，一说是在战斗中阵亡的（同上，第二十九至三十二章）。

553年9月　托提拉的继承人帖亚斯战死（同上，第三十五章）。

上册目录

译者赘言
关于普洛科皮乌斯
《波斯战争史》参考系年
波斯战争史第一卷（战争史第一卷）
波斯战争史第二卷（战争史第二卷）
汪达尔战争史第一卷（战争史第三卷）
汪达尔战争史第二卷（战争史第四卷）
哥特战争史第一卷（战争史第五卷）
哥特战争史第二卷（战争史第六卷）
返回总目录

波斯战争史第一卷
（战争史第一卷）

一

（1）凯撒里亚的普洛科皮乌斯写出了罗马人的皇帝优斯提尼安对东方与西方的蛮族所进行的战争的历史，分别记述了每一战争里的事件，其目的则在于不使时间的长河由于缺乏一个记录而淹没了那些格外重要的事业，不使它把这些事业引入忘却之乡，从而使它们泯灭得无影无踪[1]。如果时间竟然再次使人们处于类似的情况下，则他认为记起这些事件会是一件十分重要的事情，而这无论对当代的人们还是对未来世世代代的人们都会有极大的帮助。（2）要知道，打算进行一场战争或者正在为任何一种斗争作准备的人们可以从对于历史上一种类似情况的记述得到某种好处，因为这种记述揭示了早时人们在同类斗争中取得的最后结果并且至少对最谨慎地制订计划的人们来说，它预示当前的事件也许会产生的后果。（3）而且，作者深信，他特别有资格为这些事件撰写历史，即使没有任何其他理由，单举出如下一点也便够了，这便是，当他被任命为贝利撒里乌斯这位统帅的顾问时，他有幸成为实际上他要记述的所有事件的目击者。（4）因此他的信念便是：聪慧伶俐的人适于搞修辞学[2]，有创造力的人适于写诗歌，只有实事求是的人适于写历史。（5）遵照这一原则，他甚至不隐瞒自己最亲密友人的失败，而是完全如实地记下在有关人物身上所发生的一切，而不论他们做的是好事还是坏事。

（6）显而易见，在历史上没有比在这些战争中干出的事业更重要、更伟大的了——如果人们想以真理作为自己判断的依据的话。（7）因为在这些战争中人们作出了更加出色的业绩，而这些都是我们在我们已知的其他任何战争中所不曾见过的；确实，除非这部作品的读者愿意把荣誉地位给予古人，而认为当代的成就不值得被说成是杰出的。（8）比如说，把今天的士兵说成是“弓手”的人，却愿意给远古的士兵加上这样一些崇高的称号，诸如“肉搏斗士”、“盾士”以及诸如此类的其他名称；他们认为古时的勇敢根本没有存留到当代——但这个看法既草率又完全同这些事件的实际情况不符。（9）因为他们从来没有想到荷马史诗中就不幸地被这一称

呼[3]（这一称呼得自他们的射术）加以嘲笑的弓手而言，他们既无马可骑，又不受长枪和盾的保护[4]。事实上他们根本没有保护自己身体的任何装备；他们徒步作战，而如果他们迫不得已要掩蔽自己，他们或是捡某个同伴的盾牌[5]或是到一个小丘上的墓碑后面去寻求安全[6]，（10）但是从这里，他们既不能在败逃时挽救自己，也不能向逃跑的敌人发动进攻。（11）他们根本无法参加堂堂正正的决战，但总好像是在偷窃属于参加战斗的人们的什么东西。除此之外，他们对于自己的射术的实践是如此漫不经心，乃至他们只把弓弦拉到齐胸的地方[7]，结果射出的箭自然软弱无力，不能给射中的人造成伤害。[8]（12）显然，过去的射术就是这样。但是今天的弓手参加战斗时穿着胸甲和长到膝盖的胫甲。右边带着箭，另一边挎着剑。（13）有些人还带着一支长枪，肩部还有一种无柄的小盾用来保护面部和颈部。（14）他们还精于骑术，能在全速驰骋时毫无困难地左右开弓射击，无论在追击敌人或逃跑时都能向敌射击。（15）他们拉开弓时，弓弦掠过前额直到大约同右耳相对的地方，这样射出的箭冲力极大，足以杀死中箭的任何人，盾牌和胸甲都挡不住它的力量。（16）但是仍然有尊重和崇拜古代的人们，他们根本不考虑这些情况，对今天的改进也毫不信任。但是任何这类的想法也无法阻止我们得出这样的结论，即在当今这些战争中成就的事业才是最伟大和杰出的。（17）这些战争的历史开始于不久之前，它述说的是罗马人和米地亚人之间战争的命运，他们的失败与成功。

二

（1）当罗马皇帝阿尔卡狄乌斯在拜占庭大限将临的时候[9]，他有一个还没有断奶的男孩子提奥多西乌斯，因此他对这个孩子本人以及他的政府的前途极为担心，不知道怎样才能明智地处理好这两件事。（2）因为他认识到，如果他在政府里为提奥多西乌斯安排一位共治者，这事实上就等于他提拔上来一个拥有王权的敌人，从而毁掉他自己的儿子。（3）而如果他要提奥多西乌斯单独执政的话，很多人又会利用小孩子的孤立无援的处境试图登上王位，这是可以料想得到的事情。这些人会起来反对政府，并在消灭提奥多西乌斯之后会不费力地使他们自己成为僭主，因为这个男孩子在拜占庭没有任何一位亲属担任他的监护人。（4）原来阿尔卡狄乌斯已不能指望这个男孩子的叔父荷诺里乌斯[10]会来帮助他，因为意大利的形势已经十分混乱了。（5）米地亚人的态度同样地使他感到不安，因为他担心这些蛮族会打倒年轻的皇帝并且给罗马人造成无法弥补的伤害。（6）面对困难局面的阿尔卡狄乌斯，虽然在其他事务上他表现得

并不明智，但他却想出了这样一个办法，一个不费力地既保全了男孩子，又保全了他的王位的办法；而所以能如此，这或者是因为他同某个有学问的人谈了这件事——在一位君主的顾问当中通常会有很多这种有学问的人——或者是由于得到了来自上天的启示。（7）原来在起草有关他的遗嘱的文件时，他指定这孩子为他的王位继承人，但是任命波斯国王伊斯狄盖尔德斯为这孩子的监护人，并且在他的遗嘱里恳切地要他尽全部力量和他的先见之明为提奥多西乌斯保存帝国。（8）在私事和帝国的事务做了这样的安排之后，阿尔卡狄乌斯便去世了。但是波斯国王伊斯狄盖尔德斯，当他看到及时送到他那里去的这个文件——要知道，甚至在他担任国王以前他的崇高的品格便为他赢得了极大的声誉——之后，他确实表现了令人叹服的而又非凡的高贵德行。（9）他忠实地遵从阿尔卡狄乌斯的嘱咐，始终不断地采取同罗马人保持高度和平的一种政策，从而为提奥多西乌斯保全了帝国。（10）确实，他立刻给罗马元老院[11]写了一封信，表示他并不拒绝担任皇帝提奥多西乌斯的监护人这一职务，还表明如果有谁阴谋篡夺皇帝的皇位，他将同此人兵戎相见。

（11）当提奥多西乌斯长大成人和处于盛年而伊斯狄盖尔德斯因病去世的时候[12]，波斯国王瓦腊腊尼斯率领一支庞大的军队进攻罗马的领土；但是他没有造成任何损害，而是在没有取得任何成功的情况下返回家园。（12）这一情况发生的经过是这样。东方的统帅安那托利乌斯实际上是在无人陪伴的情况下单独一个人被皇帝提奥多西乌斯作为使节派到波斯人那里去的；当他孤身一人走近米地亚的军队时，他便跳下马来，徒步向瓦腊腊尼斯走去。（13）当瓦腊腊尼斯看到他时，便问身边的人正在走来的这个人会是何许人，于是他们回答说，此人是罗马人的统帅。（14）国王对这种过度尊重的表示大为吃惊，乃至他本人立刻掉转马头向回走，他的全部大军就跟在他后面。（15）当他返回自己的国土时，他十分亲切地接待了使节并且答应按安那托利乌斯所希望的条件缔结和约；但是他增加了一个条款，这就是：双方在两国边界附近的本国地区都不应修筑任何新的工事。当这一条约得到实施时，两国的君主继续以他们认为是最好的方式治理他们各自的国家。

三

（1）后来波斯国王佩洛吉斯由于同属于匈人、而被称为白匈人的埃弗撒利塔伊人在边界问题上卷入了一场战争，而集合了一支大军，向对方展开了进攻。（2）埃弗撒利塔伊人无论事实上还是名义上都是属于匈人这个民族的；但是他们不和我们所知道的任何匈人混合起来，因为他们占

据的土地同别的匈人既不邻接，甚至不是离得很近；他们的领土紧接在波斯的北面；而实际上，他们的被称为戈尔哥的城市正对着波斯的边界，因此在两个民族之间经常发生的边界纠纷中，这个城市就成了一个中心。（3）要知道，他们并不是像其他匈人那样的游牧民族，而是长时期有自己一处固定的美好的国土。（4）因此他们从不入侵罗马的国土，只有在伴随米地亚的军队时是例外。在匈人当中只有他们的身体和并不难看的面孔是白皮肤的。（5）他们的生活方式也和他们同族人们的生活方式不同，而且不过他们那样的蛮族的生活，这一点也是确实的；但他们是由一个国王所统治，并且由于他们有一个法治的体制，所以他们无论在他们相互间还是同他们的邻人打交道时完全和罗马人与波斯人一样地遵守权利和正义的原则。（6）而且，有钱的公民习惯上他们自己身边都有一批友人，数目按情况的不同是二十人或更多的人。这些人永远是他们宴会时的同伴并且在他们的全部财产中拥有一个份额，就是在这件事上享有某种共同的权利。（7）因此当把这样一批友人集合到一处的这个人死去时，习惯上所有这一批人也要活活地同他一道被带进坟墓。

（8）向这些埃弗撒利塔伊人进攻的佩洛吉斯有一个名叫埃乌谢比乌斯的使节伴随着，此人实际上是皇帝芝诺[13]派到他的宫廷来的。而埃弗撒利塔伊人使自己的敌人看到的却是：他们已经逃掉，因为他们在敌人进攻的面前完全被吓住了，并且他们尽快退到四面有陡峭的山环绕并且到处都有大片茂密的森林作为屏障的一个地点去。（9）而当人们在高山之间行进了很长一段路之后，山谷里出现一条宽阔的路，这条路显然通向极远的地方，但是如果走到它的尽头，那里却没有任何出口，而是终止于众山环绕的中心。（10）佩洛吉斯这时根本没有想到这里会有阴谋并且忘记了自己是在敌人的国土上进军，因而毫无戒备地继续追踪敌人。（11）在他前面逃跑的是一小股匈人，而敌军的较大部分由于藏身于崎岖不平的地带，结果便留在了自己敌人的军队的后方。但是他们还不愿意被敌人看见，这是为了叫敌人深入陷阱并且尽可能远地走到山里去，从而再也无法返回。（12）当米地亚人开始看出所有这一切时（原来这时他们才开始对自己的危险处境有一点察觉），尽管他们自己因为惧怕佩洛吉斯而不敢谈论当时的处境，但是他们却认真地恳求埃乌谢比乌斯，要他敦促对自己的处境一无所知的国王同人们研究一下局势，而不是不适时地一味表现蛮勇，要他好好考虑一下他们面前是否有任何求得安全的道路。（13）于是埃乌谢比乌斯便去见佩洛吉斯，可是根本没有把即将临头的灾祸向他挑明；反之，他却在开头讲了一个寓言，说一头狮子如何有一次碰见一头咩咩鸣叫的山羊被捆倒在一座根本不太高的小丘上，而这头狮子为了想饱餐

一顿这头山羊，又如何冲了上去想占有它，结果却跌到极深的沟里，原来这沟里是一条既狭窄又没有尽头的圆形的小道（因为它在任何地方都没出口），这实际上是山羊的主人正是为此目的而构筑的陷阱，他们把山羊放到上面是为了作狮子的诱饵。（14）佩洛吉斯听了这个寓言之后感到一阵恐惧，他担心米地亚人这样地追踪敌人，说不定会给自己造成伤害。于是他不再继续前进，而是留在原地，开始考虑当前的形势。（15）但这时匈人却毫不隐蔽地跟在他的后面，并且正在守住这个地方的入口处，以便使自己的敌人不再能撤回到后方去。（16）波斯人最后终于清楚地看到了自己处于怎样的困境，他们感到局势已达到无可挽回的地步，因为他们已没有能以摆脱危险的任何希望。（17）于是埃弗撒利塔伊人的国王便派自己的几个随从到佩洛吉斯那里去；他对佩洛吉斯的荒唐的蛮干行为一五一十地进行了斥责，因为他的这种行为鲁莽地既毁了他本人，也毁了波斯老百姓，不过他表示，即使如此，匈人还是可以释放他们，条件是佩洛吉斯本人要同意在他面前拜倒，以证明他本人是佩洛吉斯的主人，同时还要按照波斯人的传统方式起誓，保证今后永远不再对埃弗撒利塔伊人作战。（18）当佩洛吉斯听到这话时，便同在场的玛戈伊僧[14]会商，问他们他是不是一定要答应敌人强加给他们的条件。（19）玛戈伊僧回答说，就誓言而论，他可以按照自己的高兴自行定夺；（20）但是有关其余的问题，他可以使用计谋胜过敌人。（21）并且他们还提醒他，波斯人习惯于每天向升起的太阳俯身膜拜，因此他可以严密注意时间，选定在破晓时会见埃弗撒利塔伊人的领袖，这样他便可以向着升起的太阳行礼了。他们解释说，这样他将来便可以避开在这件事上的屈辱了。（22）佩洛吉斯于是就和平问题作了保证并且完全像玛戈伊僧所建议的那样在敌人面前匍匐行礼，然后率领完整无缺的全部米地亚军队高兴地退回本国了。

四

（1）这之后不久，佩洛吉斯完全不顾他发出的誓言，却因受到的侮辱而急于对匈人进行报复。（2）于是他立刻从全国把全体波斯人和他们的联盟者集合起来，率领他们去进攻埃弗撒利塔伊人。在所有他的儿子当中，他只留下一个名叫卡巴德斯的儿子在后方，这个儿子实际上刚刚过了少年时期；所有其他的，大约有三十名的儿子则都被他带在身边。（3）埃弗撒利塔伊人听到他攻来的消息，对于敌人对他们的背信行为十分恼火，于是便痛责他们的国王放弃他们而任凭米地亚人的处置。（4）国王笑着问他们，他到底把他们的什么放弃给了敌人，是他们的土地，还是他们的武器，还是他们的财产的任何其他部分。（5）对此他们回答说他不

曾把任何事物放弃给敌人，但确实有一个例外，那就是一次机会；而事实表明，所有其他一切正是有赖于这一机会！（6）于是埃弗撒利塔伊人便十分热心地要求，要他们出去迎击侵略者，但无论如何国王在当时设法制止了他们。原来他坚持认为，他还没有收到任何有关侵略的肯定的情报，因为波斯人仍旧留在他们自己的国土之上。（7）因此，虽然他留在原地未动，却干了下述的事情。在波斯人入侵埃弗撒利塔伊人的国土时所必经的平原上，他划出很大一片土地，在上面挖了相当宽的一道深沟。但是在中间他留出了一小部分的土地未动，这部分土地足够十匹马通过。（8）他把芦苇铺在沟上，再把土撒到芦苇上面，这样就把真正的表面掩盖起来了。继而他便命令匈人的队伍：当退到沟这一面的时间到来时，他们应当排成一个狭长的纵队，慢慢地走过留下的那段土地，而要注意不要掉进沟里[〔15〕]。（9）他把一只盐瓶挂在他的王家旗帜的竿头，而就是在这只盐瓶的上首，佩洛吉斯一度曾发过誓[〔16〕]，也就是他因兴兵反对匈人从而违背了的誓言。（10）只要他得知敌人还留在自己的领土上，他便静静地待着；但是当他从侦察兵那里得知敌人已经到达戈尔哥城——这座城位于最远的波斯边界处——并且从那里正在向他的军队攻来的时候，他本人便和大部分军队留在沟的后面，而把一小队人派了出去，命令他们在平原上可以使自己从远处被敌人看到，而一旦他们被看到，他们便应当全速退回后方，但是在走近沟时要记住他的有关这条沟的命令。（11）他们按照他的命令做了，而当他们走近沟时，他们便排成一个狭长的纵队，全部过了沟并和其余的军队会合到一起。（12）但是没有任何办法看透这一计谋的波斯人在这一十分平坦的平原上全速追击，因为他们是怀着对敌的愤怒而这样做的，结果他们便掉到沟里，一个不剩地掉了进去，不仅是前面的，还有后面跟上来的。（13）如上所述，他们是怀着巨大的愤怒开始追击的，所以他们没有注意到他们的领袖们所遇到的灾难，结果他们连马带枪又跌到前一批人的上面，因此很自然地，他们毁了下面的人，而他们自己同样无法逃脱灭亡的命运。（14）在这些人当中便有佩洛吉斯和他所有的儿子。据说，正当他要落到这个坑里去的时候，他认识到了危险，便把他戴在右耳上的珍珠抓下来抛掉，这是一件白得出奇并因其特大而极受珍视的宝物，他这样做无疑是为了在他之后没有人再能佩戴它。要知道，这是看起来极为美丽的一件宝物，在他之前任何国王都不曾拥有过。（15）但是这个故事我认为并不可信，因为发现自己处于如此危险之中的人不可能想到其他任何事物；但是我认为他的耳朵在这次灾难中被压碎，而珍珠也就在什么地方失踪了。（16）罗马皇帝后来曾尽一切努力向埃弗撒利塔伊人

求购这粒珍珠，但根本未获成功。原来蛮族虽然尽力寻求但仍未能找到它。但据传埃弗撒利塔伊人后来还是找到了它并把它卖给了卡巴德斯。

（17）波斯人传述的这粒珍珠的故事却是值得细说的，因为在某些人听来，它也许是完全不可信的。（18）据说珍珠是在波斯沿海的一只蚌里，这蚌就在离海岸不远的地方游动，蚌的两只壳是张开的，那珍珠便在它们之间，它是使人难忘的一个奇异景观，在全部历史中无论就大小还是就美丽的程度而言根本没有一粒珍珠能同它相比。（19）当时有一只巨大的和凶恶可怕的鲨鱼爱上了珍珠的模样并紧追着它，日夜不离地跟着它；甚至当鲨鱼不得不考虑到食物的时候，它也只是在它所在的地点找一点可吃的东西，而当它发现某种可吃的东西时，便捉住它，赶忙把它吃掉；然后立刻追上那蚌，欣赏它所喜爱的景色从而再次感到满足。（20）据说，终于有一个渔夫注意到了正在发生的事情，但是由于害怕这个怪物而不敢冒险。不过他却把这事全都报告给了国王佩洛吉斯。（21）佩洛吉斯听了他的叙述之后，非常想得到这粒珍珠，于是他便对这个渔夫说了许多讨好的话并许给他报酬。（22）由于无法抵御国王执拗的请求，据说他对佩洛吉斯讲了这样的话："我的主人啊，金钱对一个人来说是珍贵的，他的生命则比金钱更要珍贵，但一切事物中最受珍视的是他的孩子。（23）对孩子的爱出于天性，因此一个人也许敢为他们做任何事情。（24）现在我打算试着对付这个怪物，希望你成为这粒珍珠的主人。如果我在这场战斗中取得胜利，显而易见，从此我将置身于被认为是幸福的人们当中。因为很可能，你这位众王之王将把所有好的东西送给我作为报酬；而对我来说，即使结果我得不到任何报酬，仅仅如下一点也就足够了：我已表明我本人曾给我的主人做了好事！（25）但是如果我竟不得不牺牲在这个怪物的利齿之下，国王啊，你的任务确实就应当是对我的孩子因他们的父亲的死亡而给以回报。（26）因此，即使在我去世之后，我在我最亲近的人们中间仍然是一个靠薪水生活的人并且由于你的善意，你将获得更大的名誉——要知道，你帮助我的孩子，这也就是加恩于我，尽管我将不再有能力对你的恩惠表示感谢——慷慨大度只有施之于死者的时候，才被认为是真正的慷慨大度。"讲了这些话之后他便离开了。（27）当他来到那蚌经常游动而鲨鱼不断追踪的地点时，他便坐在那里的一块石头上，等待只能采得珍珠却又没有喜爱它的鲨鱼在场的机会。（28）一旦看到鲨鱼去捕捉某种可以作为食物的东西从而未能及时来到现场时，渔夫便离开了岸上为此事而随他前来的那些人，全力直向那蚌游去。在他已经取得了珍珠之后便全速赶忙从水中出来，但鲨鱼这时已发现了他并冲过来想挽救这粒珍珠。（29）渔夫看到鲨鱼正在过来，因此当它在离海岸不远的地方正要追上他时，他便

用全力把这珍珠抛到陆地上，而他本人很快便被鲨鱼捉住并且被杀死了。（30）但是留在岸上的人们却拣起了珍珠，把它送到国王那里去并且向他报告了发生的一切。（31）这就是波斯人关于这粒珍珠所讲的故事，也正是我上面所记述下来的。但我还是回到先前记述的事情吧。

（32）佩洛吉斯便这样地死掉了，波斯的全军也随他一道灭亡了[〔17〕]。少数有幸没有掉进沟里的士兵只能任凭敌人的摆布了。（33）由于有了这次的经验，波斯人公布了一项法律，那就是：即使敌人是用武力被击退的，他们也绝不应进行任何追击。（34）于是没有随佩洛吉斯出征而是留在本国的人们便选佩洛吉斯的唯一存活的、最小的儿子卡巴德斯为国王。（35）当时波斯人成了臣服于埃弗撒利塔伊人并向他们纳贡的民族，直到卡巴德斯极为稳固地确立了自己的力量并且认为每年无须再向埃弗撒利塔伊人纳贡的时候。而这些蛮族统治波斯人的时间是两年。

五

（1）但是，久而久之卡巴德斯在治理国家方面变得更加专擅，又在体制方面进行了革新，就中他公布了一项法律，规定波斯人同他们的妇女应当进行杂婚[〔18〕]，但这一措施绝不是老百姓所喜欢的。（2）于是他们起来向他造反[〔19〕]，把他推翻并加上镣铐投入监狱，随后他们便选出佩洛吉斯的弟弟布拉吉斯做他们的国王，因为，如上所述，佩洛吉斯没有男性的子嗣留下来，并且在波斯人那里，生而为普通公民的任何人要做国王是不合法的，除非国王家族的人都死绝了。（3）接过了国王权力的布拉吉斯于是召集了波斯贵族的一次会议讨论卡巴德斯的问题；因为大多数人不愿意把此人处死。（4）在双方都发表了许多意见之后，站出来了波斯人当中的一位名叫古撒那斯塔德斯的知名人士，他担任的是“卡那兰吉斯”的职务（这是波斯人对将领的称呼）；他负责的行省就在波斯领土的边界上，同埃弗撒利塔伊人邻接的那个地区。他举起他的小刀——就是波斯人通常用来修指甲的那种小刀，小刀大约有人的手指那样长，但宽度还不到手指宽度的三分之一——（5）说：“你们看这小刀，它真是太小了；尽管如此，它现在却可以完成一件事业，这一事业，我亲爱的波斯人，稍后却肯定不是两万名身披铠甲的士兵所能完成的！”（6）他这样说的意思是，如果他们不把卡巴德斯处死，他立刻会给波斯人制造麻烦。（7）但是他们根本不愿处死一个有王族血统的人，于是决定把他囚禁在一处要塞里，而他们习惯于把这一要塞称为“忘却的监狱”。（8）因为任何人一旦被关入这个监狱，法律便规定今后不许再提到此人，而再提到此人名字的人要被处以死刑的惩罚。因此之故，这一要塞在波斯人当中有了这样的名称。

（9）但是据阿尔明尼亚人的历史记述，有一次波斯人规定有关忘却的监狱的法律暂时停止生效，此事的经过有如下述。

（10）在波斯人和阿尔明尼亚人之间曾发生过一次从未停止过的、持续了三十二年的战争，当时波斯人的国王是帕库里乌斯，而阿尔明尼亚人的国王则是出身阿尔撒奇达伊族的阿尔撒凯斯。由于战争持续了很长的时期，结果双方都受到了极大的痛苦，特别是阿尔明尼亚人。（11）但是每一个民族又对另一个民族很不信任，乃至他们谁也不能向他们的敌人提出和平的建议。而就在这同时，波斯人又同另一个蛮族发生了战争，这另一个蛮族便居住在离阿尔明尼亚人不远的地方。（12）因此阿尔明尼亚人由于急于向波斯人表示自己的善意与和平的愿望而决定向这些蛮族的土地发动进攻并且在事先把他们的计划透露给波斯人。（13）继而他们出其不意地向这些蛮族发动了进攻并且杀死了对方的不分老少的几乎全部居民。对此事大喜过望的帕库里乌斯于是把自己的几名心腹派到阿尔撒凯斯那里去，给他以安全的保证并约请他同自己会晤。（14）当阿尔撒凯斯到他这里来时，他对阿尔撒凯斯表示了百般的亲切并且把他看成是和自己完全平等的兄弟。（15）继而他又要对方起了最郑重的誓言，他本人也以同样的方式起誓，即实际上波斯人和阿尔明尼亚人今后应是朋友和联盟者；随后他立即要阿尔撒凯斯回到他本国去了。

（16）在这之后不久，有一些人诽谤阿尔撒凯斯，说他正打算图谋不轨。帕库里乌斯信了这些人的话，于是再次召他前来，意思是说有关系他们双方的事务急于同他商谈。（17）于是阿尔撒凯斯根本没有半点犹豫地来到国王这里，与他同来的是阿尔明尼亚人当中最善战的几个人，其中有一个名叫巴西奇乌斯的人，此人既是他的将领又是他的顾问，因为此人既十分勇敢又非常明智。（18）帕库里乌斯马上对阿尔撒凯斯和巴西奇乌斯大加指责和咒骂，因为他们完全不顾发誓缔结的协定，却赶忙考虑起叛离的问题。但是他们否定了这一指责，并极为坚持地发誓说他们根本没有想过这样的事情。（19）于是帕库里乌斯首先不客气地把他们看管起来，但是过了一个时候他就问玛戈伊僧应当如何处置他们。（20）玛戈伊僧认为给否认自己的罪行并且没有确实罪证的人判罪是绝对不公正的，但是他们给他出一个主意，可以使阿尔撒凯斯本人不得不公开成为自己的指控者。（21）他们要他把国王帐篷的地面铺上土，但一半用波斯土地的土，而另一半用阿尔明尼亚土地的土。国王按他们所吩咐的做了。（22）随后玛戈伊僧在通过某些魔法的仪节使整个帐篷处于法力的控制下之后，便要国王在阿尔撒凯斯的陪伴下在那里散步，而在这同时又责备他破坏了发誓缔结的协定。（23）此外，玛戈伊僧还说谈话时他们也必须在场，因为这样他

们才能亲自为这里所说的一切作证。于是帕库里乌斯立刻把阿尔撒凯斯召来，当着玛戈伊僧的面同他在帐篷这里走来走去；他问阿尔撒凯斯为什么不遵守发誓所作的保证，为什么他还想再次下手给波斯人和阿尔明尼亚人制造严重的麻烦。（24）只要他们之间的谈话是在铺着波斯土地的土的地面上进行的，阿尔撒凯斯便继续否认，用最可怕的誓言提出保证并坚持地表示他是帕库里乌斯的一个忠实的臣民。（25）但是在他谈话当中他来到了帐篷的中心，也就是他们踏上用阿尔明尼亚的土铺的地方，他就在某种神秘力量的指使之下，突然把他讲话的调子变成不逊的口吻，而从这时起他便不断地对帕库里乌斯和波斯人进行威胁，声称一旦他能为他自己做主的话，他将要为这种横傲的行为向他们进行报复。（26）在散步期间他一直继续讲着这些少不更事的蠢话，直到走回来，重新踏上波斯土地的土所铺地面的时候。这里就好像又收回先前的话似的，他再度变成一个恳求者，可怜兮兮地向帕库里乌斯进行解释。（27）但是当他再次踏上阿尔明尼亚的土地时，他又开始进行威胁了。他就这样多次从一方变成另一方，一点也不隐瞒自己心中的秘密[〔20〕]。（28）玛戈伊僧于是最后对他作出判决，因为他破坏了条约和誓言。帕库里乌斯剥了巴西奇乌斯的皮，用这皮做了一个袋子，装满了糠麸，然后把它挂到高高的一株树上。（29）至于阿尔撒凯斯，由于帕库里乌斯无论如何也不能使自己杀死一个有王族血统的人，于是便把他关在忘却的监狱里。

（30）过了一个时候，当波斯人向一个蛮族民族发动进攻时，和他们同行的有一个同阿尔撒凯斯特别要好的阿尔明尼亚人，此人是过去阿尔撒凯斯来到波斯时随他而来的。（31）此人在这次战争中表明自己是一位能力很强的战士，这一点是帕库里乌斯也看到了的，而波斯人所以取胜，此人是主要的原因。（32）因此帕库里乌斯便恳求他提出他所愿意提出的任何要求，并保证他绝不会遭到拒绝。但这阿尔明尼亚人不要求别的，而只要求自己用一天的时间以他所希望的方式向阿尔撒凯斯致敬。（33）而这却使国王感到极为难办，因为这样一来他便不得不把如此古老的一项法律搁置起来。但是为了完全忠实于自己的诺言，他答应实现对方的请求。（34）当这个人遵照国王的命令来到忘却的监狱时，他向阿尔撒凯斯致意，两人相互拥抱，在一种亲切的伤感中交谈，为他们的不幸遭遇悲叹，好不容易才从抱头痛哭中相互脱身。（35）当他们哭够了而不再掉泪之后，阿尔明尼亚人便要阿尔撒凯斯沐浴，完完整整、一丝不苟地把他打扮起来，给他穿上国王的袍子并且让他斜倚在铺着灯心草的床上。（36）继而阿尔撒凯斯像他过去惯常的做法那样，用国王的盛宴款待在场的人们。（37）在宴会期间，人们在饮酒时又发表了许多讲话，这使阿尔撒凯斯十

分开心，当时发生的许多事情也使他感到高兴。饮宴一直持续到夜幕降临，所有的人在他们相互交往中都深感愉快。最后他们才极不情愿地相互分手，带着极端幸福的心情告别。（38）随后据传说，阿尔撒凯斯表示在他度过了他一生中最美好的一天并且享受到同他最想念的那个人相处的幸福之后，他会不再甘愿忍受生活的苦难。（39）据说，他在说了这话之后，他便用小刀自杀了，小刀实际上是他在宴会时有意藏起来的，这样他便离开了人世。（40）在阿尔明尼亚的历史中有关阿尔撒凯斯的故事就是如此[21]，这也正是我所讲述的，并且正是由于这一事件，有关忘却的监狱的法律便被搁置起来了。但是我必须回到前面岔开的地方。

六

（1）当卡巴德斯被关在监狱里时，他的妻子负责照料他。她经常去他那里，给他带去食物。但看守监狱的人开始向她求爱，因为她长得极为美丽。（2）当卡巴德斯从妻子那里得知此事时，他要她委身于那个狱守，随他怎样对待她。这样，狱守和这女人便混熟了并且对她十分钟爱。（3）而结果他竟允许她随意去她丈夫那里，从那里离开时也不受任何人的干涉。（4）有一个名叫谢奥吉斯的波斯知名人士，他是卡巴德斯的知心友人，他经常到这监狱附近来寻找机会，希望他可以找到一个什么办法把卡巴德斯救出来。（5）他通过卡巴德斯的妻子带话给卡巴德斯，说他在监狱近旁已经准备好了马匹和人员并且指定给他一个地点。（6）随后有一天天快黑时卡巴德斯要他的妻子把她自己的外衣给他并要她穿上他的衣服，让她代替他坐在监狱里他通常坐的地方。（7）因而卡巴德斯便用这个办法逃出了监狱。原来值班的守卫虽然看到了他，但他们以为他是那个女人，因而决定不去阻拦他或用别的办法打搅他。（8）天亮的时候他们才看到狱室里是他的妻子穿着丈夫的衣服，而他们完全受到了欺骗，乃至认为是卡巴德斯在那里并且这一想法持续了好几天，直到卡巴德斯已走出很远。（9）至于计谋被发现后那个女人的命运以及他们处罚她的方式，我却说不准确。因为波斯人的说法相互间并不一致，故而我在这里便不说了。

（10）卡巴德斯在谢奥吉斯的陪伴下完全避开了搜索并到达了同属于匈人的埃弗撒利塔伊人那里；那里的国王把女儿许配给他，随后由于卡巴德斯成了国王的女婿，国王便把一支非常庞大的军队交给他指挥以便对波斯人作战。（11）波斯人根本不愿意同这支军队对抗，他们于是赶忙四下逃散了。（12）当卡巴德斯到达古撒那斯塔德斯治理的国土时，他便对他的某些友人说，对于那天里第一个到他面前来并愿意为他服务的波斯人他

要任命他为卡那兰吉斯。（13）但是虽然他讲了这话，他又后悔他的话，因为他记起了波斯人的一项法律，法律规定只有生来便有权享有每一特殊荣誉的那些人才能担任波斯人的官职。（14）原来他担心会有谁第一个来到他这里，但此人却同当前的卡那兰吉斯没有亲属关系，还担心他会为了遵守自己的诺言而把这项法律放置一边。（15）而正当他在考虑这一问题时，恰好发生了这样的事情，即在尊重法律的情况下他仍然可以实现他的诺言。（16）原来第一个到他这里来的恰恰是一个名叫阿德尔古杜恩巴德斯的青年人，此人是古撒那斯塔德斯的亲属并且是一位特别能干的战士。他把卡巴德斯称为"主人"，又是第一个把他当作国王向他行礼的，他并且请求卡巴德斯把他当作一名奴隶来使用，什么工作都可以做。（17）这样，卡巴德斯没有经历任何麻烦便进入了王宫[22]，捉住了无人保卫的布拉吉斯。他弄瞎了布拉吉斯的双眼，用的是波斯人通常把坏人的眼睛弄瞎的办法：或是把加热至滚沸的橄榄油浇进张开的眼睛，或是把在火中加热的铁针刺进眼球。自此之后，布拉吉斯便被囚禁起来，他统治了波斯人两年。（18）古撒那斯塔德斯被处死，阿德尔古杜恩巴德斯接替他担任卡那兰吉斯的职务，而谢奥吉斯则立刻被宣布为"阿德拉斯塔达兰·撒拉尼斯"[23]，拥有这个头衔的人有权统率全体高级官员和全部军队。（19）谢奥吉斯在波斯人当中是第一位，也是仅有的一位担任这一职务的人。要知道，在他之前和在他之后，这一头衔再也没有授给过任何人。卡巴德斯加强了王国的力量并安全可靠地保卫了它；因为就精明干练而论，他是无人能以超过的。

七

（1）稍后卡巴德斯欠给埃弗撒利塔伊人的国王一笔他无力偿还的款项，于是他便向罗马皇帝安那斯塔西乌斯请求借钱给他。安那斯塔西乌斯于是同他的一些友人商讨此事，问他们此事是否做得；但友人们都不同意借这笔钱。（2）他们指出，用他们的钱使他们的敌人和埃弗撒列塔伊人之间的友谊更加巩固，这种做法是使不得的。确实，罗马人更好的办法是尽可能破坏他们的关系。（3）正是为了这个理由而不是为了正义的事业，卡巴德斯才决定讨伐罗马人。但首先他进攻阿尔明尼亚人的国土[24]，他的行动如此迅速，乃至在这个消息为对方得知之前他已经到达了，他在一次迅速发动的战役中劫掠了阿尔明尼亚人的大部分国土，然后出人意料地来到了位于美索不达米亚的阿米达城，并且当时虽然是冬天，但他却包围了它。（4）不过阿米达城的公民身边并没有任何士兵，因为当时乃是一个和平繁荣的年代，他们在其他方面也没有任何准备。尽管如此，他

们还是十分不愿意向敌人屈服，并且在危险和苦难面前表现了出人意料的坚忍不拔的气概。

（5）且说在叙利亚人当中有一个名叫雅科布斯的正直的人，他在有关宗教的事务中把自己锻炼成一个一丝不苟的人。此人在多年前便把自己关闭在离阿米达有一日路程的、一个叫恩狄耶隆的地方，以便更加安全地使自己专心致志地沉浸于虔敬的冥想之中。（6）当地的人们为了助成他的这一宗教事业，在他周边树起了一道栅栏，不过木桩不是紧紧相连，而是中间有间隔，这样走近栅栏的人们便可以看到他并且同他交谈。（7）他们还为他在他头顶上盖了一间小小的顶棚，其大小仅足以遮蔽雨雪。这个人就长时期一直坐在那里，无论寒暑都不怕，靠他习惯吃的一些种子维持生命，而且确实不是每天都吃，而是经过长时期的间隔才吃一次。（8）且说正在那一带地方进行蹂躏的埃弗撒利塔伊人看到了这个雅科布斯，并急于想挽弓向他发射。但是他们每一个人的双手都变得不能移动，根本没有办法拉弓。（9）当这件事在全军当中传开并为卡巴德斯所知晓的时候，他想亲眼见识一下这件事；而当他看到这事时，他和他身边的波斯人都大为吃惊，于是他便恳求雅科布斯宽恕蛮族的罪行。于是他便用一句话宽恕了他们并使他们摆脱了困境。（10）卡巴德斯继而要这个人向他提出所希望得到的无论什么东西，以为他会要求得到大量的金钱，而且他还以其少年气盛的姿态说，他不会拒绝他所要求的任何东西。（11）但是他要求于卡巴德斯的却是，要卡巴德斯答应他接受在战争期间所有到他这里来避难的人。卡巴德斯答应了这一请求并且给了他一纸文书以保证他个人的安全。可以想见，大批的人从四面八方汇集到他这里来并且在这里得到了安全；这一事迹传遍了广大的地区。这些事情的经过便是这样了。

（12）卡巴德斯在围攻阿米达时，在城防工事的每一方面他都使用了被称为公羊的攻城器械；但是城市居民不断用投掷木料的办法把攻城槌的头部打掉。[〔25〕] 但是卡巴德斯并不削弱进攻的努力，直到最后他才看到用这种办法进攻并不能取得成功。（13）要知道，虽然他多次用这种办法冲击城墙，但是他根本无法冲垮城墙的任何部分，甚或使它动摇；在很久以前修筑城墙的人们把它修造得便是如此坚固。（14）卡巴德斯既然不能得逞，于是他便在城前堆起一座土山对之进行威胁，意在从高度上大大地超过城墙。但是被包围者却从工事内部挖通了一条直达土山下面的隧道，并且从那里偷偷地把土运出来，直到他们把土山内部的一大部分掏空。但是外部还保持它起初的形状而不使任何人有机会发现人们在里面干的事情。（15）于是许多波斯人爬上了他们认为是安全的土山，他们驻扎在山顶上准备自上而下地向工事内部人们的头上射击。但是由于大批的人一窝蜂似

地挤到山顶上，土山突然下陷，几乎把上面所有的人杀死了。（16）卡巴德斯对当前局势感到束手无策，于是决定撤去包围的军队，他向军队发布命令于第二天撤退。（17）而被包围者确实好像没有想到自己的危险，而是开始从工事上笑着嘲弄蛮族的军队。（18）在城之外，还有一些妓女无耻地撩起衣服，把一个女人的身体的不宜于向男人裸露的那些部分显示给站在近旁的卡巴德斯看。（19）这一情况被玛戈伊僧们看得清清楚楚，于是他们便来到国王面前，试图劝阻撤退，他们根据他们对已经发生的事所作的解释，宣称阿米达的公民不久之后将会把所有他们的秘密和隐藏的事物揭示给卡巴德斯。这样波斯军队便留在了原地。

（20）没有多日之后有一个波斯人在一座塔楼附近发现了一个旧的地下通道的出口，它只是不安全地用少数小石块掩盖起来。（21）夜间他一个人去那里，试一下那入口，结果进入了城内；随后在破晓，他便把全部情况报告给了卡巴德斯。国王本人第二天晚上也在少数人陪同下来到了现场，并带来了他已准备好的云梯。（22）他这次运气很好；原来守卫离地道最近的那个塔楼的任务因抽签而轮到最认真遵守宗教礼节而他们称之为僧侣的那些基督教徒身上。而恰好这些人在那一天又正在向上帝举行一年一度的宗教节日。（23）当夜幕降临时他们都因节日之故而感到十分疲劳[〔26〕]，因而在比通常更丰富地吃饱喝足之后，便进入甜美温馨的梦乡，因而对当时发生的事情竟一无所知。（24）于是波斯人便通过这个通道进入了工事内部，每次只有少数人，而他们登上塔楼之后，发现僧侣们还在睡着，便把他们一个不留地全都杀死了。（25）当卡巴德斯得知这一情况之后，他便把云梯搭到离这个塔楼不远的城墙上。这时天已经亮了。（26）守卫邻近塔楼的那些市镇居民看到了这场灾难，便尽快赶来支援。（27）双方随即展开了一场长时间的格斗，每一方都想把另一方排挤回去，并且眼看着市镇居民就要占据上风，因为他们杀死许多爬上城墙的人并且把梯子上的人打了回去，这样他们几乎就要躲过了这次危险。（28）但是卡巴德斯却抽出剑来，不断地用它恐吓波斯人，并且冲到云梯那里去，不许上面的人退下来，而那些敢于转身逃走的人，则受到了被处死刑的惩罚。（29）结果波斯人由于他们的人数占了上风，在战斗中打败了敌人。（30）这样，该城在开始被围之后的第八十天，便因敌人的猛攻而被攻克了[〔27〕]。随后对市镇居民便进行了一场大屠杀，直到当卡巴德斯正在骑马进入城内时一位公民——他是一位年老的牧师——来到他近前对他说，屠杀俘虏并不是一位国王应有的行为。（31）于是心情仍十分激动的卡巴德斯回答说："但是为什么你们还决定同我作战呢？"对此老人迅速地回答说："因为上帝的意旨是这样：他把阿米达交到你的手里与其说是由于我们

的决定而毋宁说是由于你的勇敢。”（32）卡巴德斯听了这话感到高兴，便答应不再继续屠杀，但他却要波斯人打劫财物并把生存者变成奴隶，他并且命令他们为他本人挑选出敌人当中的全部知名人士。

（33）在这之后不久他便离开了，只把一支卫戍部队和少数不幸的阿米达的公民留在当地；卫戍部队有一千人，他们的将领是一个名叫哥洛尼斯的波斯人，而那些公民则注定是要以仆从的身份为波斯人的日常需要服役的。他本人和所有其余的军队以及俘虏便启程回国了。（34）这些俘虏受到了卡巴德斯的符合一位国王身份的宽大对待；因为不久之后他便把他们所有的人释放回家了，但是他自称他们是从他那里偷偷逃走的[28]。罗马皇帝安那斯塔西乌斯也给了他们同他们的勇敢相称的荣誉，因为他免去了这个城市七年间所有每年应缴纳的税，并且把许多好东西给予作为一个整体的他们所有的人和他们之中每一个别的人，这样他们便完全忘掉了他们曾遭到的不幸。但这是以后年代的事情了。

八

（1）当时得知阿米达正在被围攻的消息的皇帝安那斯塔西乌斯便赶忙派出了一支相当有实力的军队。但是这支军队里有统率着每一个西摩里[29]的一般军官，但最高统帅权则由下述四位将领分担：阿列欧宾都斯当时是东方的将领，不久前此人是西方的皇帝欧律弗布乌斯的女婿。（2）宫廷卫队长官凯列尔（罗马人习惯于把这位军官叫做“玛吉斯特尔”[30]）；除去这两人之外还有拜占庭军队的司令官弗里吉亚人帕特里奇乌斯和皇帝的侄子叙帕提乌斯；这四个人都是将领。（3）同这些人有联系的还有后来在安那斯塔西乌斯死后成为皇帝的优斯提努斯和帕特里奇奥路斯以及他的儿子维塔利亚努斯；维塔利亚努斯不久后曾发动反对皇帝安那斯塔西乌斯的武装叛乱并自立为僭主。此外还有科尔奇斯人法列斯玛尼斯、一位极为能干的战士和哥特人哥狄狄斯克路斯与贝撒斯，这两个人是提奥德里克从色雷斯去意大利时没有随他前往的哥特人中的人员，他们二人的出身都极为高贵并且在军事方面富有经验。参加军队的还有许多地位显赫的人。（4）据说，罗马人为了对付波斯人无论在当时之前还是之后从不曾集合这样一支军队。不过所有这些人并不是集合成一个整体，在进军时也不是组成一支军队，而是每位将领本人率领着他自己的队伍分别对敌作战。（5）一位埃及人阿皮昂奉派主管军队的财务，阿皮昂在贵族中间是位知名人物并且极为干练；而皇帝在一份文书里宣布他是分享皇权的人，这是为了授他以随意处理财务的大权。

（6）这支军队是在一再拖延之后才集合起来的，并且行进得也十分迟缓。结果他们在罗马的领土上并没有发现蛮族；原来波斯人是突然发动进攻的并且立刻带着他们的全部战利品撤回到本国去了。（7）而且将领当中这时没有一个人愿意围攻留在阿米达的卫戍部队，因为他们得知对方手中有大量的食物供应。但是他们却赶忙向敌人的土地发动了进攻。（8）不过他们并不是在一起向蛮族进军，而是在进军时各自分别设营。当卡巴德斯得知这一消息后（因为他恰好在附近），便尽快地来到罗马边界迎击他们。（9）但是罗马人却还没有得到卡巴德斯率领全军向他们攻来的消息，他们以为那里只有波斯人的一支小队伍。（10）于是阿列欧宾都斯的军队便在一个叫做阿尔扎蒙的地方设了营，这个地方离康士坦提那城[31]是两天的路程，而帕特里奇乌斯和叙帕提乌斯的队伍则在一个叫西弗里欧斯的地方设营，西弗里欧斯离开阿米达有不少于三百五十斯塔迪昂[32]的距离。至于凯列尔，则他还没有到达。

（11）当阿列欧宾都斯确知卡巴德斯正在率全军向他们攻来的时候，他便放弃了营地，和他的全部士兵一道逃走，一口气跑回到康士坦提那去。（12）不久之后到来的敌人占领了空无一人的营地并取得了里面的全部金钱，从那里他们又迅速地向另一支罗马军队进攻。（13）而帕特里奇乌斯和叙帕提乌斯的军队碰上的是作为波斯军队的先头部队的八百名埃弗撒利塔伊人，而他们实际上把所有这些人全都杀死了。（14）随后由于他们得不到关于卡巴德斯和波斯军队的任何消息，便以为他们已经取得了胜利，于是在行动上开始放松了警惕。总之他们把武器堆放在那里，正在准备午餐，因为那天的适当时间已然临近了。（15）且说有一条小河流经这个地方，罗马人开始在这小河里洗他们要吃的肉块。（16）还有某些苦于暑热的人正在河里洗澡；结果小河流下去的水就变成了浊流。但当卡巴德斯得知埃弗撒利塔伊人的遭遇之后，便全速向敌人推进。（17）他注意到小河的水是浑浊的并猜想到正在发生什么事情，于是他便得出结论：敌人没有准备，随即下令立刻全速向他们发动进攻。继而他们立即向正在大吃大喝、没有防备的敌人展开了进攻[33]。（18）罗马人并没有抵挡敌人的进攻，他们甚至没有想到反抗，而是每人尽自己之可能开始逃跑。一些人被俘虏并且被杀死了，而另一些人则爬到耸立在那里的山上去，结果在惊恐和巨大的混乱中从悬崖跌落下去。（19）据说没有一个人逃离那里；但是帕特里奇乌斯和叙帕提乌斯在进攻开始时却得以从那里逃脱。在这之后卡巴德斯便率领着全军回到本国去，因为敌对的匈人攻入了他的国土，这样他便同这个民族在他的王国的北部进行了一场长期的战争。（20）在这同时，另一支罗马军队也到来了，但是他们没有做出任何值得一记的事

情，因为看来这次出征并没有任命任何一人负总司令的责任。但所有的将领地位同等，因此他们总是发生意见的冲突，根本不能团结起来。（21）不过凯列尔和他的部下却渡过了尼姆菲乌斯河，对阿尔扎涅涅[34]好歹算是发动了一次进攻。（22）这条河离玛尔提罗波利斯很近，玛尔提罗波利斯离阿米达是三百斯塔迪昂左右[35]的距离。这样凯列尔的军队便劫掠了那一带地区并于不久之后返回，而全部侵略行动在一个短时期里便完成了。

九

（1）在这之后阿列欧宾都斯便奉皇帝之召去了拜占庭，而其他将领则来到了阿米达，并且尽管时在冬季，却还是包围了这座城市。虽然他们进行了多次尝试，但他们仍然不能用猛攻的办法攻下要塞，可是他们通过饥饿却几乎达到了他们的目的；原来被包围者的全部食物都已耗光了。（2）但是将领对于敌人所处的困境没有任何确切的情报；不过由于他们看到自己的军队苦于围攻的辛劳和冬天的气候，同时又担心不久会有一支波斯军队向他们发动进攻，因此他们急于不管在任何条件下离开这个地方。（3）从波斯人这方面来说，在如此可怕的困境中不知道会落到怎样的下场，于是他们继续细心地掩盖他们缺乏必需食物的情况，而装作他们拥有大量的一切食物的样子，希望带着体面的名声返回自己的家园。（4）于是在他们之间商讨一项建议，根据这一建议，波斯人在收到一千磅黄金之后把城市交给罗马人。继而双方高兴地执行了协定的条款，哥洛尼斯的儿子收到钱后便把阿米达交给了罗马人。因为哥洛尼斯本人这时已经死了，死亡的经过有如下述。

（5）当罗马人还没有在阿米达城前设营而只是逼近它的近郊的时候，有一个经常秘密地带着家禽和面包以及其他许多美味以高价出售给哥洛尼斯的乡下人来到帕特里奇乌斯这位将领面前，答应把哥洛尼斯和二百名波斯人交到他手里，如果将领能保证给他以某种报偿的话。（6）于是这位将领保证，他将能得他希望的一切，并且打发他回去了。于是他便可怕地撕破了自己的衣服，并且装出一直在哭泣的样子进了城。（7）来到哥洛尼斯面前气愤地说："我的主人啊，我这次从村子里带给你的是所有好的东西，但是我碰上了一些罗马士兵（你知道，他们经常在农村这里分成小股游荡并向可怜的乡下人施加暴行），他们对我拳脚相加，简直无法忍受并且在他们离开时抢走了我的一切。他们这些强盗自古以来的习惯便是害怕波斯人和殴打乡下人。（8）但是，主人啊你一定要注意保卫你自己和我们以及波斯人。如果你要去城郊狩猎，你会得到稀罕的猎物。要知道

那些可恶的流氓是三五成群地出来到各处打劫的。”（9）以上便是他讲的话。哥洛尼斯信了他的话，便问这个人他认为需要多少波斯人才足以为他完成这一事业。（10）乡下人说五十人左右就够了，因为他们绝不会遇到对方五个人以上结伴而行；不过为了预防任何意想不到的情况，甚至带上一百个人也不会有妨碍的；但如果他要把这个数目再加一倍，无论从哪个角度来看那便更好了。要知道，人数更多的一方的人是不会受到任何伤害的。（11）哥洛尼斯于是选拔了二百名骑兵，要这个人给他们带路。（12）但是他坚持最好是先把他派出去侦察地形，如果他带话回来说他已看到罗马人仍在相同的地区游荡，那时波斯人便应在适当的时机向他们发动袭击了。因此之故，既然哥洛尼斯认为他说得有理，他便因哥洛尼斯本人的命令而被派出去了。（13）随后他便来到将领帕特里奇乌斯这里说明了一切；将领派出两名卫士和一千名士兵与他同行。（14）他要这些人躲藏在一个名叫提拉撒蒙的村庄——村庄离阿米达四十斯塔迪昂[36]——周边的谷地与丛林之中，要他们埋伏在那里。（15）他本人则一口气跑到城里，告诉哥洛尼斯说猎物已准备在那里，于是他便领着他和二百名骑兵到敌人埋伏的地方。而当他们走过罗马人伺伏的地点时，在没有被哥洛尼斯或任何波斯人注意到的情况下，他把罗马人从埋伏的地点引出并把敌人指给他们。（16）当波斯人看到敌人向他们攻来的时候，他们对事情的突然大为震惊并且在巨大的痛苦中不知怎样做才好。原来他们没有人能以退到后方去，因为敌人就在他们的后面，但他们在敌人的土地上也不能逃到其他任何地方去。（17）但是在当时条件下他们尽其所能，列成战阵并试图把进攻的敌人打退；可是由于在人数方面处于很大的劣势，他们被打败了，他们所有的人连同哥洛尼斯都被杀死了。（18）当哥洛尼斯的儿子得知这一消息时，他深感悲痛同时又极为愤怒，因为他未能保卫自己的父亲，于是他放火烧掉了哥洛尼斯居住的西米昂（一位虔诚的教徒）圣堂。（19）然而应当说，除去这一座建筑之外，无论哥洛尼斯、还是卡巴德斯，确实还有任何其他波斯人无论如何也不认为用任何其他办法拆除或毁掉阿米达或它城外的任何建筑是恰当的。但我还是回到先前叙述的地方。

（20）这样，罗马人通过付钱给对方而收回了阿米达，这是阿米达被敌人攻占之后两年的事情了[37]。当他们进入城市之后，才发现他们自己的疏忽和波斯人为了维持自己的生存所经历的痛苦。（21）原来在计算了留在那里的粮食的数量和离开那里的蛮族的人数之后，他们发现城里剩下的口粮只够七天左右之用，尽管哥洛尼斯和他的儿子已经在一个长时期里只把少于实际需要的食物分配给波斯人。（22）对于和他们一道留在城里的罗马人，自从敌人开始围攻的时候起，他们便决定根本不分配给他们任

何食品；因此这些罗马人开头只好吃平常不会吃的那些食物并且不放过任何不许吃的东西，而最后他们竟相互试吃对方的血了。（23）因此将领们发觉他们受到了蛮族的欺骗，于是他们谴责士兵，说他们没有自我控制的能力，因为他们表明自己在人们有可能把这样大批的波斯人和哥洛尼斯的儿子俘获并且攻占这城本身的时候，不听从将领的命令，结果他们竟使自己蒙受耻辱，因为他们把罗马的钱带给敌人，他们是用银子从波斯人手中买到阿米达的。（24）在这之后，波斯人由于同匈人的战争拖而未决，他们便同罗马人缔结了一项条约[38]，条约规定为七年，签约者罗马方面是凯列尔，波斯方面是阿斯佩贝德斯；双方的军队各自撤回本国，不再交锋。（25）然而如上所述，随后又开始了罗马人和波斯人的战争，并且它确实又导致了这样一个结局。但是现在我将回到有关卡斯皮亚门的事件的记述上来。

十

（1）奇利奇亚的陶茹斯山脉首先经过卡帕多奇亚和阿尔明尼亚以及所谓波斯阿尔明尼亚人的土地，然后还有阿尔巴尼亚和伊伯里亚以及这一地区既独立又臣属于波斯的所有其他国家。（2）这山脉绵亘很长一个距离，而如果一个人沿着这一山脉行进，它总是扩展到一个很大的宽度并且上升到一个惊人的高度。（3）而且一个人在走出伊伯里亚的边界之后，有一条在十分狭窄的通道里的道路，绵延有五十斯塔迪昂[39]。（4）这条道路终止在为峭壁所切断的一个地方，而那里似乎是绝对无法通过的。因为那里看不到一个出口，但确实例外的只是一个天然形成的小门，好像它是人工修造的，人们自古以来把它叫做卡斯皮亚门。（5）从这里再过去便是适于驰骋的平原和供水的情况极好、广阔而又平坦的地段，人们把这些地方当作马匹的牧场。（6）匈人的几乎所有的民族都定居在这一地区，它一直延伸到麦欧提斯湖。（7）而如果这些匈人穿过我刚才所说的卡斯皮亚门进入波斯人和罗马人的土地，他们到来时他们的马是精神饱满的，并且不走任何弯路，也碰不上任何险峻的地方，例外的只有我前面所说的，他们到伊伯里亚边境所经过的那五十斯塔迪昂的道路。（8）但是，如果他们走任何其他山路的话，要经历巨大困难才能到达目的地，而且还不再能使用原来的马。因为他们必须走的弯路不但多而且陡。（9）当腓立之子亚历山大注意到这一情况后，他便在上述地点修造城门并在那里建立了一座要塞。这一要塞随着时间的流逝曾掌握在许多人的手里，最后掌管它的是一个名叫阿姆巴祖凯斯的匈人，此人是罗马人和皇帝安那斯塔西乌斯的友人。（10）而当这个阿姆巴祖凯斯年事已高死期临近时，他

派人去安那斯塔西乌斯那里，提出把要塞和卡斯皮亚门交给罗马人，但是要付钱给他。（11）但是皇帝安那斯塔西乌斯是个不经过认真的调查决不干任何事情的人，而且这种做法也不是他的习惯；因此他就此事作了如下的推论：在一个缺乏一切好东西而且在其附近没有任何一个臣服于罗马人的民族的地方，他不可能维持他的士兵，为此他对此人对他的善意深深表示感谢，可是这一建议却断然无法接受。（12）这样，不久之后阿姆巴祖凯斯便病死了，而卡巴德斯打败了他的儿子们并占有了这座门。

（13）皇帝安那斯塔西乌斯同卡巴德斯缔结了一项条约之后就在一个名叫达腊斯的地方修建了一座城市，城市极为坚固并十分重要，它以皇帝本人的名字为名。（14）且说这个地方距离尼西比斯是九十八斯塔迪昂[40]，而距离罗马人和波斯人的边界只有二十八斯塔迪昂左右[41]。（15）波斯人虽然十分想阻止这座城市的修建，但是他们却根本无法做到这一点，因为这时他们正苦于对匈人的战争。（16）而一旦卡巴德斯结束了这一战争，他立刻派人到罗马人这里来，指责他们紧挨着波斯边界修建了一座城市，而在先前米地亚人和罗马人缔结的条约里[42]是禁止这样做的。（17）因此在当时，部分地通过恫吓，部分地通过强调他同卡巴德斯的友谊，而且也通过用大笔金钱贿赂对方的办法，安那斯塔西乌斯想骗过对方并取消这一指控。（18）并且这位皇帝还在阿尔明尼亚修建了和前者类似的城，地点便在波斯阿尔明尼亚边界的近旁；自古以来这里便有一座村庄，但是由于皇帝提奥多西乌斯的恩准取得了城市的高贵地位，甚至在名字方面，因为它是以皇帝的名字命名的[43]。（19）但是安那斯塔西乌斯给它修造了一道十分坚固的城墙，因此和另一座城市一样，它同样使波斯人感到十分恼火；因为这两座城市都是对他的国家构成威胁的要塞。

十一

（1）不久之后，安那斯塔西乌斯便去世了[44]，优斯提努斯排除了安那斯塔西乌斯所有的亲族而取得了帝国的统治大权，尽管这批亲族不仅人数众多而且地位也十分显赫。（2）但卡巴德斯随后也确实有了一门心事，这就是他担心一旦他死后波斯人是不是也会把他的一家推翻；因为可以肯定的是，他无论把王国传给他的哪一个儿子那也会遭到反对的。（3）要知道，虽然按照法律，他的长子卡奥吉斯因其年龄应继承王位，但是卡巴德斯根本不喜欢这个儿子。父亲的决定不但破坏了自然的规律，而且破坏了习俗的规律。（4）而就年龄而论排在第二位的扎米斯因为有一只眼睛被打坏故而也为法律所禁止。因为按照法律，一个独眼的人或在任何其他方面残缺不全的人是不能成为波斯人的国王的。（5）但是他同

自己的妹妹阿斯佩贝德斯所生的科斯罗伊斯却是他极端钟爱的。但是，老实说，他看到全体波斯人十分赞赏扎米斯的男子气概（因为他是一位出色的战士）并且崇拜此人的其他美德，他便担心波斯人会起来反对科斯罗伊斯并且对他一家以及王国造成无法弥补的伤害。（6）因此他认为最好的办法是同罗马人安排结束战争和战争原因的事项，条件是要使科斯罗伊斯成为皇帝优斯提努斯的继子。因为他只有用这个办法才能保持政府的稳定。于是他便派遣使节去办理此事并且带了一封信给拜占庭的皇帝优斯提努斯。（7）信里写的话是这样："罗马人对待我们的做法确实是不公正的，这一点甚至你本人也是清楚的，但是我认为我还是应当完全放弃对你的一切指控，因为我深信这一点，即在所有的人当中真正可以说是胜利者的是虽然身居正义的一方，却仍然甘愿为他们的友人所战败和征服的人们。（8）不过，为此我要求于你作为回报的是帮忙做这样一件好事，这件好事不仅把我们自己而且还有我们的臣民通过由于这种联系而自然会产生的善意以及亲属关系而结合起来并且还有希望给我们带来充分的和平幸福。（9）我的建议便是要你把我的儿子、即将要继承我的王位的科斯罗伊斯过继为继子。"

（10）当这封信带给皇帝优斯提努斯时，皇帝本人十分高兴，优斯提尼安也是这样，此人是皇帝的侄子，并且人们确实都认为他将是帝国统治大权的继承者。（11）于是他们都赶忙按照罗马法律的规定着手起草过继的文书——而如果不是普洛克路斯出面制止，他们就会这样做了。普洛克路斯当时是皇帝的一位顾问，担任人们所说的监察官[45]之职，这是一位正直的人物，显然是人们不可能贿买的人物。（12）因此之故，他既不随便提出任何新的法律，也不愿用任何方式打乱事物既定的秩序。当时他对这个主张也持反对态度，并为此发表了如下的看法：（13）"冒险实行新的计划，这不是我的习惯，而确实，我害怕它们甚于害怕任何其他事物。要知道，凡是有革新的地方，就绝对无法保持安全。（14）据我看，即使在这件事上一个人的胆子特别大，他也会不敢轻易干这件事，而想到由此引起的风暴他会不寒而栗的。（15）因为我认为，当前我们所考虑的不是任何别的问题而恰恰是我们如何在一个体面的借口之下才可以把罗马的统治大权交给波斯人的问题。要知道，他们既不用任何遮盖物也不使用任何障眼物，而是明确地承认他们提出的目标便是不费力地夺取我们的统治大权，却设法用淳朴天真的外表来掩盖他们的明目张胆的欺骗，把一种无耻的意图隐藏在一种装出来的漫不经意的态度的背后。（16）而你们两人应当尽力拒绝蛮族的这一企图。皇帝啊，这是为了使你不致成为罗马人的最后一位皇帝，将军啊，这是为了承继王位时你不会成为自己的绊脚石！

（17）要知道，通常在冠冕堂皇的言语后面隐藏的其他阴谋诡计，对很多人来说也许还需要一个人加以解释，但是这些使节从他们一开始说话就公开和直截了当地表明他们想使这个科斯罗伊斯——不管他是谁——成为罗马皇帝的过继的继承人。（18）在这件事上我希望你们作如下的推论：就自然的法则而论，父亲的财产是要归他们的儿子的；世人的法律由于它们各自不同的性质而总是相互抵触的，唯有在这件事情上，罗马人和一切蛮族的法律都是相互一致，毫无矛盾的，即他们都宣称儿子是他们父亲的遗产的主人。如果你选择了，你就要接受这第一个决定：如果你做了，你就必须同意它产生的全部后果！”

（19）以上是普洛克路斯的发言；皇帝和他的侄子倾听了他的意见并且考虑他们应当怎样做。（20）就在这同时，卡巴德斯又给皇帝优斯提努斯写了一封信，要他派知名人士前来以便同他把缔结和约之事确定下来并且要他用书信示知，他打算通过怎样的方式过继卡巴德斯的儿子。（21）随后普洛克路斯确实比先前更甚地贬斥了波斯人的这一企图并且坚持认为，他们所关心的便是尽可能安全地把罗马的权力转移到他们自己手里。（22）作为他的意见，他建议应当尽快地同他们缔结和约，而为此皇帝应当把最显贵的人士派去；他还建议：如果卡巴德斯询问应以怎样的方式过继科斯罗伊斯时，则这些人必须明白地答复卡巴德斯，方式必须是适合于蛮族的那种，他的意思是说，蛮族不是通过文书而是通过武器和甲胄[46]来过继儿子的。（23）于是皇帝优斯提努斯便把使节打发回去，答应他们说，最显贵的罗马人不久之后将会跟在他们后面前去，他们将尽可能妥善地就和约以及科斯罗伊斯之事作出安排。（24）他还写了一封回信给卡巴德斯表示了同样的意思。（25）于是从罗马人方面派出了已故皇帝安那斯塔西乌斯的侄子、还担任东方将领之职的贵族叙帕提乌斯，还有贵族中的知名人士并且通过他们的父亲而为卡巴德斯所知晓的西尔瓦努斯之子茹菲努斯；波斯人方面派出的是一位权力大地位高的、名叫谢奥吉斯的人，他的头衔是“阿德拉斯塔达兰·撒拉尼斯”[47]，还有担任长官[48]之职的美波德斯。（26）这些人在罗马人和波斯人领土之间的边界上的某一地点相会；他们便在那里见面并磋商如何消除他们的分歧并有效地把和约问题处理好。（27）科斯罗伊斯也来到了离开尼西比斯城大约有两天路程的底格里斯河，这是为了：如果双方都认为和约的细节已安排得尽可能地妥善，他本人便可以去拜占庭。（28）关于他们之间的分歧，双方都讲了不少的话，特别是谢奥吉斯提到了现在被称为拉吉卡的科尔奇斯，他说此地自古以来便是属于波斯人的，罗马人用武力将它从波斯人手中夺走，他们占有它并无正当的理由。（29）罗马人听到这话时感到气愤，因为他们认为甚

至拉吉卡都成为同波斯人争论的对象了。因此轮到罗马人发言时，他们表示科斯罗伊斯的过继必须按照适合于蛮族的方式进行，而这对波斯人来说又是难以接受的。（30）因此双方便分手并各自返回了，科斯罗伊斯一无所获地回到他父亲那里去，他因所发生的事情而深感受到伤害，发誓要为罗马人对他的侮辱进行报复。

（31）在这之后美波德斯便开始在卡巴德斯面前讲谢奥吉斯的坏话，他说谢奥吉斯故意提出讨论拉吉卡的问题从而给和约设置了障碍，尽管他的主人并没有给他这方面的指示，他还说这之前他同叙帕提乌斯谈过话，叙帕提乌斯对他自己的君主绝无好感并正在试图阻碍和约的缔结和过继科斯罗伊斯；此外谢奥吉斯的仇人也对他进行了其他许多指控，于是他受到了审判。（32）而整个波斯议会都集合到一起进行审判，这与其说是为了尊重法律，毋宁说是出于嫉妒。因为他们对他们看不惯的那个职位抱极端敌视态度，并且对此人的天生性格也感到讨厌。（33）原来谢奥吉斯是一个完全不能用金钱收买的人，一个最严格地尊崇正义的人，所以他身上有一股傲气，这是任何其他人的傲气无法与之相比的。确实这一品质似乎是波斯官吏所固有的，但甚至他们都认为谢奥吉斯身上这种毛病发展到了极端的程度。（34）因此指控他的人们说的便是上面指出的所有那些事情，此外还说他绝不是一个愿意在已确立的方式下过活的人或说他绝不愿意维护波斯人的体制。（35）要知道他不但崇奉外来的神，而且不久前当他的妻子去世时他埋葬了她，尽管波斯人的法律是禁止把死者遗体藏到地下的。（36）因此法官们判处他死刑，而卡巴德斯虽然作为谢奥吉斯的友人对他深表同情，却绝不愿意挽救他。（37）另一方面，他并没有让人们知道他对谢奥吉斯很恼火这件事，而是，正像他所说的，他不愿意违犯波斯人的法律，尽管此人是他的救命恩人，因为他所以还活在世上以及还担任国王，谢奥吉斯有主要的功劳。这样，谢奥吉斯便被判刑、被处死了。（38）于是由他开始的这一职位也便在他身上结束了。因为没有任何另外一个人曾担任阿德拉斯塔达兰·撒拉尼斯。茹菲努斯也在皇帝面前诽谤叙帕提乌斯。结果皇帝便撤了他的职务并且极为残酷地拷问同他有关系的某些人，但最后却发现那诽谤绝对没有根据；但除此之外，他却也没有对叙帕提乌斯有任何伤害。

十二

（1）急于想对罗马人的国土发动某种进攻的卡巴德斯紧接在这之后却根本不能这样做，因为这时恰好出现了如下的障碍。（2）居住在亚细亚的伊伯里亚人就定居在波斯人以北的卡斯皮亚门的近旁。左手朝西同他

们邻接的是拉吉卡，右手朝东同他们邻接的则是波斯各民族。（3）伊伯里亚人是基督教徒，他们比我们知道的任何其他人都更加严谨地遵守这种宗教仪式，但他们实际上自古以来便是波斯人的臣民。（4）然而就在当时，卡巴德斯却想迫使他们接受他自己的宗教的仪节。他命令伊伯里亚人的国王古尔盖尼斯做一切事情都要像波斯人通常所做的那样，特别是在任何情况下都不要把他们的死者埋藏到地里，而是把所有的死者抛给鸟和狗吃。（5）因此之故，古尔盖尼斯便想转到皇帝优斯提努斯方面去，并且提出要求，即他要得到罗马人永不会把他们交给波斯人的保证。（6）皇帝十分热心地给了他这些保证并且派已故皇帝安那斯塔西乌斯的侄子普洛布斯，一个贵族等级的人带着大宗的款项去博斯普鲁斯，使他用这笔钱能以征集到匈人的一支军队并把他们作为联盟者派到伊伯里亚人那里去。（7）博斯普鲁斯是沿海的一个城市，当航行的人们进入所谓埃乌克西努斯海[49]时，这座城市位于左手，它离开作为罗马领土边界的凯尔松城是二十天路程。在这些城市之间，一切都在匈人手中。（8）在古代，博斯普鲁斯的人民是自治的，但是近来他们却决定臣服于皇帝优斯提努斯。（9）不过普洛布斯没有完成任务便离开那里，于是皇帝又派出彼得作为将领带领一些匈人去拉吉卡，拼全力为古尔盖尼斯作战。（10）与此同时，卡巴德斯则派出了一支十分庞大的军队去攻打古尔盖尼斯和伊伯里亚人，担任将领的是一个拥有"瓦里吉斯"头衔的、名叫波伊斯的波斯人。（11）然而人们却看到，古尔盖尼斯过于软弱而无法反抗波斯人的进攻，因为罗马人方面提供的帮助有限，于是他便偕同伊伯里亚全部知名人士逃往拉吉卡，同他在一起的还有他的妻子和孩子们以及他的兄弟们，就中最年长的是佩腊尼乌斯。（12）当他们到达拉吉卡的边境时，他们便留在了那里，托庇于当地险要的地势以抗击敌人。（13）波斯人追踪而来，但由于当地险恶的自然条件对他们不利，从而没有干出任何甚至值得一记的事情。

（14）这之后伊伯里亚人便来到了拜占庭，佩特茹斯奉皇帝之召前来见他；而从那时起，皇帝便提出要求，要他帮助拉吉人守卫他们的国土，尽管这是违反他们的意愿的，他并且派去一支由埃列奈乌斯统率的军队。（15）且说在拉吉卡有两座要塞[50]，如果人们从伊伯里亚的边界进入他们的国土，便立刻会遇到它们，而负责保卫它们的自古以来便是当地人，尽管在这件事上他们吃了很多苦头，因为那里既不生产粮食，也不生产葡萄酒以及任何其他好东西。（16）而且由于道路的狭窄，确实，除非使用人力输送，从外地不可能把任何东西运进去。（17）但是拉吉人却能依靠那里生产的一种小米生活，因为他们已经对它习惯了。（18）这些卫戍队

伍被皇帝从那里调走，皇帝并且下令由罗马士兵驻守在那里担任要塞的守卫工作。（19）拉吉人起初好不容易才把粮食给这些士兵运来，但是后来他们不干了，罗马人也便放弃了这些要塞，而波斯人便轻而易举地占领了它们。这便是当时发生在拉吉卡的事情。

（20）而在西塔斯和贝利撒里乌斯率领下的罗马人攻入了属于波斯人的波斯阿尔明尼亚，他们在这里劫掠了很大一块地方，然后带领着阿尔明尼亚的大批俘虏退去了。（21）这两个人都是刚刚长出胡须来的青年人[51]，他们都是后来和叔父优斯提努斯共享统治大权的将领优斯提尼安的卫士。但是当罗马人第二次入侵阿尔明尼亚时，纳尔吉斯和阿腊提乌斯出其不意地迎击他们并同他们展开了战斗。（22）这些人不久之后便投奔到罗马人这一面来并随贝利撒里乌斯出征意大利；但是这一次，这些人同西塔斯和贝利撒里乌斯的士兵接战并打败了他们。（23）由色雷斯人利贝拉里乌斯率领的另一支罗马军队在尼西比斯城附近也发动了一次进攻。尽管没有任何人出来迎击，但这支军队却突然退却逃跑了。（24）为此皇帝撤了利贝拉里乌斯的职务并任命贝利撒里乌斯为达腊斯地方军队的统帅。正是在这个时候，这部历史的作者普洛科皮乌斯被选定为他的顾问。

十三

（1）在这之后不久，曾宣布侄子优斯提尼安同自己共享帝国统治大权[52]的这位优斯提努斯去世了[53]，这样优斯提尼安便成了唯一的皇帝。（2）这个优斯提尼安命令贝利撒里乌斯在一个叫做米恩杜欧斯的地方修筑一座要塞，米恩杜欧斯就对着波斯的边界，而人们如果去尼西比斯的话，那它便位于左手。（3）于是他赶忙着手实现皇帝的这一决定，而由于有大量工匠参加，这一要塞已经修筑到一个相当的高度。（4）但是波斯人却禁止他们再修筑下去，他们不仅以语言而且以实际行动威胁说，很快他们便会阻碍这一工作的进行。（5）皇帝得知这一情况后，由于贝利撒里乌斯手下现有的军队无法打退波斯人的进攻，于是他便派了另一支军队去那里，此外还有当时统率利巴努斯[54]的士兵的库特吉斯和布吉斯。这两个人是来自色雷斯的兄弟，不但都年轻，而且对敌作战时也都有一股蛮勇之气。（6）两军集合之后便都以全力开赴修筑工事的场地，波斯人是为了全力阻止工事的进行，罗马人则是为了保卫干活的工匠。（7）结果发生了一场激烈的战斗，罗马人在这一战斗中被打败，许多人被杀死，还有一些人被敌人俘虏。（8）在这些被俘者当中便有库特吉斯本人。波斯人把所有这些俘虏都带回本国，加上镣铐后永久囚禁在一个洞

窟里；至于要塞，由于再也无人保卫，他们便把已经修筑起来的部分夷为平地。

（9）这之后皇帝优斯提尼安便任命贝利撒里乌斯为东方的统帅并要他征讨波斯人。（10）于是他便集合了一支极为庞大的军队来到了达腊斯。海尔莫盖尼斯也奉皇帝之命来到他这里担任长官的职务，协助他整顿军队。此人先前在维塔利亚努斯同皇帝安那斯塔西乌斯作战时是他的顾问。（11）皇帝还把茹菲努斯作为使节派出去，命令他留在幼发拉底河畔的希耶腊波利斯，等待皇帝本人给他指示。因为关于和约，双方都已经讲了很多。（12）但是，忽然有人向贝利撒里乌斯和海尔莫盖尼斯报告说，波斯人即将进攻罗马人的土地，因为他们急于占领达腊斯城。（13）而在他们得到这一消息后，他们便对战斗做了如下的准备[55]。离开同尼西比斯城相对的城门不远的地方，大约是一次投石的距离，他们挖了一道有许多通道跨越其上的深沟。这道沟并不是挖成一道直线，而是挖成下面的样子。（14）沟的中间部分并不长，然而是直的，但在它的两端各挖一道与之形成直角的沟；而在这两道与前者形成直角的沟的尽头处，各自按照原来的方向再挖两道直线的沟到很远的地方。（15）不久之后波斯人便率大军前来，他们所有的人在一个叫阿姆莫狄欧斯的地方设营，这地方离达腊斯城是二十斯塔迪昂[56]的距离。（16）在这支军队的领导者当中就有皮图亚克西斯和独眼的巴列斯玛那斯。不过还有一位统率他们所有的人的将领，此人拥有“米尔腊尼斯”的头衔（因为波斯人对担任这一职位的人的称号便是如此），名叫佩若吉斯。（17）这个佩若吉斯立刻便派人去贝利撒里乌斯那里，要他准备浴室，因为他希望第二天在那里入浴。（18）于是罗马人便极为紧张地进行作战的准备，期待于第二天展开战斗。

（19）日出的时候，他们看到敌人向他们攻来，便列阵以待，兵力的配置则有如下述[57]。同交叉的沟相接的左侧直沟的顶端直到这里的一座小山那里，这一段是由布吉斯和他的大队骑兵以及埃茹利人法腊斯和他本族人的三百名士兵据守着。（20）在这些人的右边，沟的外边，也就是交叉的沟和从那一点延伸出去的那部分直沟形成直角的地方是由玛撒该塔伊人苏尼卡斯和阿伊干以及他们手下的六百名骑兵据守着，这些人安排在这里的目的是：如果布吉斯和法腊斯的队伍在敌人的进攻前向后退，他们在侧翼可以迅速行动，绕到敌人的后方以便容易地在那里支援罗马人。在另一翼他们也作了类似的安排。（21）直沟的右端驻守着一大队骑兵，他们的将领是尼凯塔斯之子约翰以及库里尔和玛尔凯路斯；同他们在一起的还有日耳曼努斯和多若提乌斯；而在右翼直角处的则是由玛撒该塔伊人西玛斯和阿斯坎统率下的六百名骑兵，如上所述，这些人的作用是：一旦约翰

被迫后退时，他们可以从这里出动进攻波斯人的后方。（22）这样，沿着这整条沟配备的是骑兵和步兵的队伍。而在这些队伍的后面中间的地方，则是贝利撒里乌斯和海尔莫盖尼斯的队伍。（23）这样列成战阵的罗马人总数达二万五千人；但波斯人方面的骑兵与步兵有四万人，他们面对敌人的阵线全体密集在一起，这样就使方阵的阵线尽可能地深。（24）随后在一个长时间里双方都没有同对方接战，但是波斯人似乎对罗马人的严整的队形感到惊讶，好像在当时情况下不知道应当怎样做。

（25）在下午很晚的时候，右翼里有一队骑兵离开其余的队伍走向布吉斯和法腊斯的队伍。（26）于是罗马人向后退了一小段距离。但是波斯人没有追击而是留在了原地，我想这是因为他们担心敌人方面会有人出来包围他们。随后转身逃跑的罗马人突然向他们冲去。（27）波斯人抵挡不住他们的进攻，于是退回到方阵里去，而布吉斯和法腊斯的队伍仍旧留在他们自己的阵地上。（28）在这一小的接触中，波斯人方面死了七个人，罗马人得到了他们的尸体。这之后双方的军队都静静地留在阵地上。（29）但是有一个年轻的波斯人策马驰到离罗马军队很近的地方，开始向他们所有的人挑战，问谁愿意出来同他较量。（30）全军当中没有一个人敢于面对这一危险，而只有一个名叫安德里亚斯的人是例外，此人并不是一名士兵而只是布吉斯的一名私人随从，过去他也根本没有任何从事战争的经验，而只是拜占庭一所角力学校训练青年的教练。（31）由于这一点，他竟得以随军队而行，因为在浴场中他要照顾布吉斯本人；此人是生在拜占庭的。并不是由于布吉斯或其他任何人的命令，但只有这个人有勇气自动出来同对方进行单对单的较量。正当对方的蛮族正在考虑如何进攻时他已经捉住对方并且用长枪刺到对方的右胸上。（32）波斯人经受不住特别有力气的人的这一击，便从马上跌落到地上了。继而当此人仰面倒在地上时，安德里亚斯便用一把小刀像宰割牺牲那样地杀死了他。从城墙方面以及从罗马军队方面都发出了一声有力的呼叫。（33）但波斯人对战斗的这一结果深感恼火，为此派出了另一名骑兵，此人体格伟岸，气宇轩昂，但已不是一名青年，因为他的头发已经有了一点灰色。（34）这名骑兵沿着敌军的队列驰来，一面有力地挥舞着他通常用来抽打乘骑的鞭子，向罗马人叫阵，问谁愿意出来同他较量。（35）但仍没有人出来同他作战，于是安德里亚斯在没有任何人注意到他的情况下再次挺身而出，尽管海尔莫盖尼斯已经不许他这样做了。（36）于是双方都用长枪拼命地向对方刺去，武器刺到胸甲上便极为有力地被反弹到一边去，而马头撞到一处后战马倒下，骑手也就给摔了下来。（37）跌下来的两个人相互离得很近，但他们赶忙又站了起来，可是波斯人要这样做并不容易，因为他身材

高大不便，另一方面安德里亚斯却比他占了先（因为角力学校的实地经验给了他这一优势），在对方还跪在地上未起来时刺中了他，而当对方再次倒地时便把他杀死了。（38）随之从城上以及从罗马军队发出了和前次同样大的吼叫声，如果不是比前次更大的话。于是波斯人解散了他们的方阵，退回到阿姆莫狄欧斯去了，而罗马人也高唱着凯歌返回自己的工事，（39）因为这时天色已渐渐暗了。双方便这样地度过了那一夜。

十四

（1）第二天波斯人从尼西比斯召来的一万名士兵到达了，而贝利撒里乌斯和海尔莫盖尼斯于是给米尔腊尼斯[58]写了这样一封信："首要的幸福是和平，所有稍稍有一点理智的人都同意这个说法。（2）因此如果有谁破坏了和平，则这个人为了由此引起的麻烦不仅要对他身边的那些人负责，而且要对他的整个民族负责。因此最优秀的将领乃是能以把战争化为和平的人。（3）但是当罗马人和波斯人之间的事务得到妥善处理的时候，你却认为应当毫无道理地把一次战争强加给我们，尽管每位国王的意图都是要寻求和平，尽管我们的使节已经来到附近的地方，他们不久在共同讨论局势时将会解决一切有争论的问题，除非由于你们的侵略而造成的某种无法弥补的伤害表明足以使我们不再敢抱有这一希望。（4）尽快把你的军队带回波斯的国土去而不要干妨碍最大幸福的事情了，免得有朝一日，波斯人认为——而这是可能的——你要对将会发生的灾难负责。"（5）米尔腊尼斯看了带给他的这封信之后，便作了如下的回答："老实说，如果这封信不是罗马人写来的，我本来是会相信你们写的话并且按照你们的要求去做的，可惜对罗马人来说，作出保证是容易的，而实现保证实际上却是极为困难的，根本无法指望的，特别是如果你们用任何誓言来批准这一协定的话。（6）因此，由于对你们的欺骗行为感到绝望，我们才迫不得已同你们兵戎相见，而至于你们，我亲爱的罗马人，请考虑这一点，即从今天起，你们只能同波斯人作战，而不能做其他任何事情。要知道在这里我们将被迫作出这样的选择：或者死掉，或者变老，直到你们在事实上给我们以公道。"以上便是米尔腊尼斯回信里的话。（7）于是贝利撒里乌斯和他的将领们再次写了这样一封信："杰出的米尔腊尼斯啊，在所有的事情上依靠吹嘘是不妥当的，也不应当对邻人提出没有任何依据的指责。（8）我们要老老实实地告诉你，茹菲努斯已经以使节的身份前来并且就在不远的地方，很快你本人便会得到消息的。（9）但是既然你急于从事战争，我们也将在上帝的帮助下严阵以待，我们知道上帝在危难时是会支援我们的，因为罗马人的和平意图会感动上帝，但是上帝会谴责波斯

人的飞扬跋扈和你们这样的决定，即当我们请你们讨论和约问题时，你们却要同我们作战。（10）通过把我们每一方写的信札系到旗杆的杆头上从而为这场冲突做了准备之后，我们将列阵同你们抗衡。”（11）这封信的内容就是这样。而米尔腊尼斯也再次作了如下的答复：“我们作战时我们的神灵也来相助，我们将在他们的帮助下同你们对阵。我希望明天他们将会把波斯人带到达腊斯。（12）在要塞内部把浴场和午餐为我准备好吧。”当贝利撒里乌斯和他的将领读了这信之后，他们便对战斗做了准备。

（13）第二天米尔腊尼斯在日出时分把所有的波斯人召集到一处讲了这样的话：“波斯人在危险面前习惯于表现勇敢，并不是由于他们的领导者的言辞，而是由于他们个人的勇敢品质，由于他们相互间都有羞耻之心，这一点我不是不知道。（14）但是既然看到你们在考虑这样一个问题，即到底为什么出现这种情况，这便是在此之前罗马人一直是习惯于在混乱无秩序的状态下展开战斗的，但近来他们却列阵有秩序地迎战进攻的波斯人，而这种情况又绝不是他们的特点，为此我决定向你们讲几句激励的话，这样你们便不致由于持有错误的意见而受到欺骗了。（15）要知道，我希望你们不要认为罗马人突然变成了优秀的战士，也不要认为他们已经有了更多的任何勇气或经验，而是他们变得比先前更加胆怯了。总之他们害怕波斯人到如此程度，乃至他们不挖一道沟就不敢组成他们的方阵。（16）而即使这样他们还是不展开任何战斗，而当我们根本不同他们接战的时候，他们却高兴地认为事情进行得比他们希望的要好，而撤回到城里去了。（17）也正是因此之故，他们才没有陷入混乱，因为他们还不曾经历战争的危险。但是当战争发展到白刃战的时候，他们就会感到害怕，再加上他们没有作战的经验，这一切很可能使他们陷入他们通常的那种混乱。因此我们敌人方面的情况便是这样。（18）但是，波斯人啊，你们务必要记住众王之王所作的判断。（19）如果你们在当前的战斗中不以一种称得上是波斯人的勇气的方式表现为勇敢的人，你们将会受到不光彩的惩罚！”（20）讲了这样一番激励的话之后，他便开始率领军队向敌人展开进攻了。同样地，贝利撒里乌斯和海尔莫盖尼斯也在工事前把所有的罗马人集合起来，用下面的话加以鼓励：“（21）既然在先前的战斗中我们已经摸清了波斯人的底细，因此你们肯定知道，他们根本不是不可战胜的，而且不是强大到不能被杀死的程度；你们肯定还知道，在勇气和体力两方面都超过对方的你们罗马人，其所以吃败仗毋宁说只是由于你们忽略了你们的军官，这一点无论是谁也不能否认。（22）但现在你们毫不费力便有机会纠正这一点。要知道，厄运绝不是经过努力便可以纠正的，但是对一个人来说，理性却可以容易地医治他本人所造成的不幸。（23）因此，如果你

们愿意注意下达给你们的命令的话，你们立刻会为自己赢得战斗中的优势。向我们进攻的波斯人，他们信心的依据不是别的任何事物，而恰恰是我们的混乱。（24）但这次他们的希望也将会落空，他们将会像前一次的遭遇那样离开。至于敌人的人数众多，他们的这一点比任何其他事物都更加引起人们的恐惧，但你们理应蔑视他们。（25）要知道他们的全部步兵只不过是一群可怜的农民，他们参加战斗只是为了挖通城墙和掠夺死者，并且一般地说他们只是伺候士兵的。（26）因此之故他们根本没有任何可以给敌人制造麻烦的武器，他们只是手持巨大的盾牌使自己不受可能来自敌人方面的攻击。（27）因此，如果你们在这一斗争中表现为勇敢的人，你们不仅在当前征服波斯人，你们还将因他们的愚蠢而惩罚他们，这样他们将决不敢再侵犯罗马的领土。”

（28）贝利撒里乌斯和海尔莫盖尼斯讲完这些激励的话之后，由于他们看到波斯人已经向他们攻来，于是他们赶忙使士兵列成方才那样的战阵。（29）而来到他们跟前的蛮族士兵却面对着罗马人停了下来。不过米尔腊尼斯并不是要全体波斯人列阵对敌作战，而只使用了他们的一半，却要另一半人留在后方。（30）这些人是准备替换作战的那些人的，这样他们可以以充沛的精力向敌人进攻，而所有的人便可以在不断的轮换中作战了。（31）但只有对于所谓不死者即亲卫军队伍，他才下令他们留下来休息，何时行动须由他本人发出信号。（32）他自己占据战线中央的位置，右翼归皮图亚克西斯指挥，左翼由巴列斯玛那斯指挥。两支军队便这样地列阵对峙。继而法腊斯便来到贝利撒里乌斯和海尔莫盖尼斯这里，说：（33）“如果我在这里和埃茹利人待在一起，我认为这将不会给敌人造成重大的伤害；但是，如果我们隐藏在山坡这里，那么在波斯人挑起战斗时，我们倘若爬上这座小山，然后突然攻击他们的后方，从后方加以射击，很可能我们会给他们造成最大的伤害。”他这样说，并由于得到了贝利撒里乌斯和他的参谋人员的赞许，他便去执行这一计划。

（34）直到中午，双方都不曾挑起战斗。但是正午刚刚过去，蛮族便开始了战斗，他们是有意把战斗推迟到这个时分的，因为他们习惯于只在傍晚时分才用餐，而罗马人是在正午之前吃饭的；因此之故，他们认为，如果他们在饥饿时向对方进攻，罗马人是绝不可能有效地坚持的。（35）开头双方都用箭互射，由于射出的箭为数众多，它们好像形成了一大片云。双方都有许多人阵亡，但是蛮族射出的箭要稠密得多。（36）原来总是有新来的人轮流上阵战斗，从而使他们的敌人没有丝毫的机会注意正在发生的事情；但即使如此，罗马人也没有被打败。因为一阵强风从他们的一方向蛮族刮过去，从而在相当程度上遏制了射出的箭的力量。（37）当

双方把箭都用完时，他们便用长枪对付对方，战斗变得更加接近于肉搏战。罗马方面左翼所受的损失特别大。（38）原来在这里和皮图亚克西斯一道作战的卡狄谢尼人突然大批地向敌人冲过去，使他们溃退并且在用大群人紧紧地压向逃跑的人们时杀死了许多敌人。（39）当苏尼卡斯和阿伊干麾下的人们看到这一情况时，他们赶忙向对方发动了进攻。但是首先法腊斯手下的三百名埃茹利人从高地进入敌人的后方并且极为出色地对所有的敌人，特别是对卡狄谢尼人立下了英勇的战功。（40）波斯人看到苏尼卡斯的士兵也已经从侧翼向他们攻来，便匆忙地跑开了。（41）败逃变成了全面的，因为罗马人的军队在这里相互联合到一起，结果对蛮族进行了大量的屠杀。（42）在波斯人的右翼，在这一战斗中阵亡的不下三千人，其余的人好不容易和方阵一道逃掉并得救了。（43）罗马人并没有继续追击，双方的战线面对面地停了下来。这些事件的经过便是如此。

（44）但是米尔腊尼斯却把一支大军以及全部所谓不死者即亲卫军偷偷地派往左面。而当贝利撒里乌斯和海尔莫盖尼斯注意到这些人时，他们便下令苏尼卡斯和阿伊干手下的六百人去右角的地方，也就是西玛斯和阿斯坎的军队据守的地方，并在他们背后安排了许多贝利撒里乌斯的士兵。（45）于是左翼在巴列斯玛那斯率领之下的波斯人连同不死者（亲卫军）便跑着向他们对面的罗马人发动了进攻，罗马人未能挡住他们的进攻，便匆忙退却了。（46）于是在角那里的罗马人和所有他们后面的人便十分卖力地向追击者攻击。（47）但由于他们是从侧面攻打蛮族的，结果他们把蛮族的队伍分成两截，较大的一部分在他们右手，留在后面的一些人在他们的左手。在这些人当中恰好有巴列斯玛那斯的军标手，苏尼卡斯向此人进攻并用枪刺中了他。（48）带领波斯人进行追击的那些人已经看到他们陷入了怎样的困境，便转过身来停止了追击，并迎战攻击他们的人们，结果从两侧受到了敌人的进攻。（49）原来先前在他们面前逃跑的敌人知道了正在发生什么事情之后便又转了回来了。而波斯人从他们方面来说，他们以及不死者（亲卫军）的队伍看的军标倾斜并落到地上，便和巴列斯玛那斯一道全部向那里的罗马人冲去。但罗马人坚守在那里毫不退让。（50）首先是苏尼卡斯杀死了巴列斯玛那斯，使他从马上跌落在地。结果蛮族感到十分害怕并不再考虑反抗的事而是在一团混乱中逃跑了。（51）罗马人在他们四周好像形成了一个包围圈，杀死了他们大约五千人。这样双方的军队便全都动了起来，波斯人后退，罗马人追击。（52）在冲突的这一部分波斯军队的所有步兵都抛掉了他们的盾牌，为敌人所俘并遭到残暴的杀害。不过罗马人并没有追击一个很长的路程。（53）原来贝利撒里乌斯和海尔莫盖尼斯绝对不许罗马人再追下去，因为他们担心波斯人出于

某种必需而转过身来，在对方不顾一切地追击时把他们打败。他们认为使这次胜利不受到玷污就足够了。（54）因为在那一天，波斯人是被罗马人打败了的，这样的事情很久没有发生过了。两支军队便这样地分开了。（55）波斯人不愿再同罗马人展开一场堂堂正正的战斗。不过双方都发动了一些突然进攻，在这些次进攻中罗马人并不是处于不利的地位。因此在美索不达米亚的军队的遭遇便有如上述了。

十五

（1）卡巴德斯把另一支军队派入阿尔明尼亚的属于罗马人的那一部分。这支军队包括波斯阿尔明尼亚人和苏尼塔伊人，他们的土地同阿拉尼人的土地相邻。同他们在一起的还有被称为撒比里人的匈人，这些人的人数有三千人，这是一个极为好战的民族。（2）担任全军统帅的是一个名叫美尔美罗伊斯的波斯人。当这支军队离开提奥多西奥波利斯已有三天的时候，他们设了营，留在波斯阿尔明尼亚人的土地上，为侵略做准备。（3）且说在阿尔明尼亚担任将领的实际上是谨慎而又有多次作战经验的一个名叫多若提乌斯的人。而西塔斯则在拜占庭担任将领之职，他对阿尔明尼亚的全军有统率之权。（4）这两个人得知在波斯阿尔明尼亚有一支军队正在集结，便立刻派出两名卫士，要他们侦察敌人全军的情况并向他们报告。（5）于是这两个人便溜进了蛮族的营地并且在精确地看完了一切之后才离开。（6）他们正在向着那一地区的某个地方行进时却出其不意地遇上了敌对的匈人。这两个人当中一个名叫达伽里斯的人被俘并且给捆绑起来，但另一个人却得以逃脱并把经过的一切向将领作了报告。（7）于是他们便把全军武装起来，向敌人的营地发动了一次出其不意的进攻。（8）因突如其来的进攻而惊慌失措的蛮族根本没有想到抵抗而是每个人都尽其所能地逃掉了。于是罗马人在杀死了大量敌人并掠夺了营地之后便立刻离开了。

（9）这之后不久，美尔美罗伊斯在集合了全军之后，又攻入了罗马的领土；他们在撒塔拉城附近的地方遇到了敌人。他们在那里设营并留在一个名叫欧克塔瓦的地方休息，欧克塔瓦离开城市是五十六斯塔迪昂[59]的距离。（10）西塔斯于是带领一千名士兵出来，要他们隐藏在那里一座小山的后面。原来撒塔拉城是位于平原之上，平原四周小山是很多的。（11）他命令多若提乌斯和其余的军队留在工事的内部，因为他们认为在平原上他们是绝对无法同敌人抗衡的，要知道敌人的兵力不下三万人而他们自己的兵力至多也就是敌人的一半。（12）第二天蛮族逼近工事，赶忙着手围攻城市。但是忽然间他们看到西塔斯的士兵这时正在从高处下来攻

向他们，而且他们又没有办法估计敌人的人数，因为时值夏季，大片的尘土笼罩在他们头上，故而他们以为对方人数比自己要多得多，于是他们匆匆地放弃了围攻城市的计划，赶忙把自己的士兵集合在一个小的空间。（13）但是罗马人走在了他们这一举动的前面，他们把自己的队伍分成两股，在敌人从工事那里后退时对之发起进攻；罗马全部军队看到这一情况便鼓起勇气以巨大的气势从工事冲出并攻向敌人。（14）这样他们便用自己的军队对波斯人加以夹击并使之溃逃。不过，如上所述，蛮族在人数上比之他们的军队仍占很大的优势，因此他们仍然在进行反抗，战斗成了一场激烈的肉搏战。（15）双方都一直在进逼敌人并迅速后退，因为他们都是骑兵。于是统率一队骑兵的一个名叫佛洛伦提乌斯的色雷斯人便攻入敌军的中心抓住将领的军标，用力把它压到地上，然后策马返回。（16）虽然他本人被赶上，跌下马来并被砍成碎块，但他表明自己是罗马人这次取胜的主要原因。要知道，当蛮族不再能看到军标时，他们便陷入了巨大的混乱与恐怖，于是撤回自己的营地，静静地待在那里，而在战斗中他们已损失了许多士兵。（17）第二天他们便全军返回本国，但是没有任何人追踪他们，因为在罗马人看来，这实在是一件值得大书特书的盛事：这样一大群蛮族在他们本国遭遇到了我前面所记述的那些事情，并且在他们侵入敌人的领土之后，他们竟一无所成空手而归，并为较小的一支军队所击败。

（18）当时罗马人也在波斯阿尔明尼亚占取了波斯人的一些要塞，它们是波路姆的要塞和被称为法兰吉乌姆的要塞，法兰吉乌姆是波斯人采金的地方，采出的黄金便给国王送去。（19）在当时之前不久，还发生了这样一件事情，即他们征服了自古以来以自治民族身份定居于罗马领土之上的特扎尼人；关于这些事情以及这些事情是怎样做出来的，这就是下面我立刻要说的。

（20）如果一个人从阿尔明尼亚的土地进入波斯阿尔明尼亚，那么陶茹斯山便位于他的右手，正如前不久我所说的[〔60〕]，这山一直延伸到伊伯里亚和那里民族中间去，而在左手则是一条在很长距离上不断下降的道路，路旁则是极为陡峭的高山，终年隐藏在云雾霜雪之中，而法吉斯河便是从这里发源并流入科尔奇斯的土地的。（21）自古以来这里便居住着被称特扎尼人的蛮族，早时被称为撒尼人的这一蛮族不臣服于任何人。他们在居住于那一带的罗马人中间进行打劫活动，过着极为艰困的日子，他们始终是靠着偷来的东西为生的；因为他们的土地不给他们生产任何好吃的东西。（22）为此罗马皇帝每年也把一定数量的黄金送给他们，条件是他们绝不应再劫掠附近地区。（23）蛮族用他们民族特定的方式发誓遵守协

定，但随后便不顾发誓遵守的条款，仍习惯于长时期不仅对阿尔明尼亚人而且对同阿尔明尼亚人为邻直到海边的罗马人发动突然的进攻并造成伤害；随后，在完成短时期的入侵之后他们又立刻返回自己的国土。（24）每当他们碰到一支罗马军队的时候，他们总是在战斗中被打败，但是他们表明自己是绝不会被俘的，而凭借的便是他们的能迅速奔跑的力量。在这次战争前的一次战斗中西塔斯便这样地打败了他们；但后来，通过言语与事实多次向他们表示了善意，他终于能以把他们完全争取过来。（25）原来他们把自己的生活方式变得比较文明一些，他们自己参加了罗马军队并且从那时起和其余的罗马军队一道去进攻敌人。他们还放弃了他们自己的宗教而接受了一种更加公正的信仰，他们全体成了基督教徒。特扎尼人的历史便是如此。

（26）在这个民族的边界的那边有一道峡谷，峡谷边上是既高而又极为陡峭的岩壁，一直伸展到高加索山。在峡谷内有人口众多的城镇、葡萄和其他果实产量颇丰。（27）这个峡谷占大约三日行程的空间，它是向罗马人纳贡的，而从那里便开始了波斯阿尔明尼亚的领土；这里还有金矿，而经过卡巴德斯的准许，金矿由当地的一个叫西美昂的人经营。（28）当这个西美昂看到两个民族都忙于战争的时候，他便决定不把这笔收入给予卡巴德斯。（29）于是他把他自己和法兰吉乌姆都交给了罗马人，但是他却拒绝把金矿的黄金给予任何一方。（30）至于罗马人，他们没有任何举动，因为对他们来说，敌人失去从那里取得的收入就足够了，而波斯人却不能违反罗马人的意志迫使那里的居民屈服，因为他们克服不了当地不利的自然条件。

（31）大约在这同时，在这次战争开始时，如上所述[61]，曾在波斯阿尔明尼亚人的土地同西塔斯和贝利撒里乌斯有过一次接战的纳尔吉斯和阿腊提乌斯和他们的母亲一道投到罗马人这一方面来。皇帝的大管家纳尔吉斯接待了他们（原来他恰好也是波斯阿尔明尼亚人）并且给了他们一大笔钱。（32）当这个消息传到他们最小的兄弟伊撒克那里去的时候，他便在暗中同罗马人开始了谈判并把离开提奥多西奥波利斯的边界很近的波路姆要塞交给了罗马人。（33）原来他要士兵们隐藏在城郊的某个地方，并且在夜间他偷偷地给他们打开了一个小门，把他们接到要塞里来。

十六

（1）罗马人方面的情况就是这样。但波斯人他们虽然在达腊斯的战斗中为贝利撒里乌斯所打败，却甚至拒绝从那里撤退，直到茹菲努斯来到卡巴德斯这里，讲了这样的话："国王啊，我是被你的兄弟派来的，他对你

进行了正确的谴责，因为波斯人并无正当理由便以武力侵入了他的国土。（2）对于一位不仅强大而且像你这样明智的国王来说，更加得体的做法应当是：求得和平地结束战争，而不是在事情已得到圆满处理的时候，还要给他自己和他的人民添加不必要的混乱。（3）为此我本人也带着美好的希望来到这里，为的是从今以后两国人民能以享受来自和平的幸福。”（4）以上是茹菲努斯的话。卡巴德斯则作了如下的回答：“西尔瓦努斯之子啊，千万不要试图把事情的起因弄颠倒，因为你比世界上的任何人都更清楚地懂得，全部混乱的主要原因正是你们罗马人。要知道，我们把蛮族从卡斯皮亚门赶走之后占领了它是为了波斯人和罗马人的利益，因为你肯定知道，由于罗马人的皇帝安那斯塔西乌斯当他有机会用金钱买下卡斯皮亚门时却不愿意这样做，这是为了他不致由于在那里永久维持一支队伍而被迫为两个民族浪费大宗的钱财。（5）从那时起，我们便把那支大队伍安置在那里并且把它一直维持到今天，这样在涉及那边的蛮族时，便给了你们住在那里而又不受劫掠的权利，以及不受干扰而完全自由地保有自己财产的权利。（6）然而这对你们来说似乎还不够，你们又修筑了一座大城达腊斯作为对付波斯人的一个要塞，尽管这一点在安那托利乌斯同波斯人安排的条约中是明确禁止的；而结果波斯国必然会遇到困难并且要负担两支军队的费用，一支是为了不使玛撒该塔伊人肆无忌惮地掠夺我们两国的国土，一支是为了制止你们的入侵。（7）不久前我们就这些事提出一项抗议并要求在这两件事中你们应当做一件：或者我们双方都派军队到卡斯皮亚门来，或者把达腊斯城拆掉，但那时你们不想了解我们所说的话，反而认为应当以更大的伤害来加强你们反对波斯人的阴谋，如果我们正确无误地记起米恩杜欧斯要塞的修筑的话[62]。甚至现在罗马人也可以选择和平，但也可以挑选战争，这要看他们对我们是施行正义还是反对我们的权利了。（8）除非罗马人帮助波斯人守卫城门，而这是公正合理的，或是拆掉达腊斯城，否则波斯人是不会放下武器的。”说了这些话之后，卡巴德斯便把使节打发回去，同时却又暗示，他是想从罗马人那里得到钱，而引起战争的原因就不谈了。（10）茹菲努斯回到拜占庭后便把这一切报告给皇帝。不久之后海尔莫盖尼斯也去了那里。冬天已经结束了；优斯提努斯皇帝当政的第四年[63]便这样结束了。

十七

（1）在开春的时候，由阿扎列特斯率领的一支波斯军队进攻罗马领土。这支军队有一万五千人，全部是骑兵。与他们同行的有撒奇凯之子阿拉木恩达腊斯率领的一支撒拉森人的十分庞大的军队。（2）但是波斯人

并不是按照通常的方式发动这次进攻的；原来他们并不是像先前那样进攻美索不达米亚，而是进攻古时叫康玛盖尼、现在叫幼发拉特西亚的一个地方，在这地方，据我们所知，波斯人从来没有对罗马人发动过战争。（3）为什么这个地方叫美索不达米亚以及为什么波斯人回避在这里进攻罗马人，这便是下面我要加以说明的。

（4）阿尔明尼亚地方提奥多西奥波利斯以北四十二斯塔迪昂[64]有一座并不特别陡峭的山。发源于这座山的有两处泉水，它们立刻就形成两道河流，右手的叫幼发拉底河，另一侧的是底格里斯河。（5）其中之一的底格里斯河流下来之后直奔阿米达城，途中没有任何偏离，也没有支流而只有一些小溪流注到它中间去。（6）它继续流入这一城市以北的地区然后进入亚西里亚[65]的土地。但是幼发拉底河开始流经一段短距离之后，流着流着立刻便不见了。不过它并不是转入地下而是发生了一件十分奇怪的事情。（7）原来它的水为一片很深的沼泽所覆盖，这片沼泽长约五十斯塔迪昂、宽约二十斯塔迪昂[66]，在它的泥土里生长着大量的芦苇。（8）但是沼泽的地面却非常坚硬，走在上面的人会觉得它同坚硬的土地毫无区别，因此无论步行还是骑马的人都可以完全放心地走过去。（9）更有甚者，这里每天还有许多车辆经过，它们根本不能动摇沼泽的地面或在任何地方发现不够坚硬之处。（10）当地人每年都要烧芦苇，为的是不让它堵塞道路，每当这里刮起极为强烈的风的时候，火便可以烧到根部最深的地方，于是水便在一个小的开口处出现了。（11）但是不久地面便又封闭了，结果使那里变得和先前一样。这条河从那里进入被称为凯列塞涅的地区，而陶里人的阿尔特米斯[67]的圣堂就在这里，据说阿加门农[68]的女儿伊菲盖涅娅便是带着阿尔特米斯的神像从这里和欧列斯特斯[69]与皮拉德斯一道逃走的。（12）而甚至直到我这时还存在的科玛那城的另一座神殿则不是“陶里人的”那一座。但我要说一说这座神殿是怎么来的。

（13）当欧列斯特斯和他的姊妹伊菲盖涅娅匆忙地从陶里人那里离开时，他得上了一种病。而当他就他自己的病向神请示时，据说神谕答复说，只有当他在像陶里人居住的地方那样的一个地点给阿尔特米斯修筑一座神殿，在那里割下自己的头发并以此来为城市命名时他的病才会见好。（14）于是在那里游荡的欧列斯特斯来到了彭图斯并且看到了耸立在这里的一座陡峭的山，而沿着山麓流动的是一条名叫伊里斯的河。（15）因而欧列斯特斯当时便认为这里是神谕指给他的地点，便在这里建起了一座大城和阿尔特米斯神殿并且剪下自己的头发，用它来给这一城市命名，故而直到我当时，这座城市还被称为科玛那[70]。（16）传说又说，在欧列斯

特斯干完了这些事之后他的病仍和先前一样严重，如果不是更为严重的话。于是他认为做了这些事仍不能满足神谕的要求，便又去各处游历进行寻觅并在卡帕多奇亚找到了和陶里人的那个地方十分相似的一处地方。（17）我个人便多次到过这个地方并对之极为欣赏，我曾以为我已置身于陶里人的国土了。原来这座山和另外的那一座极为相似，因为这里也有陶茹斯山，而且撒茹斯河和那里的幼发拉底河也是相似的。（18）于是欧列斯特斯便在那里修筑一座巨大的城市和两座神殿，一座献给阿尔特米斯，一座献给他的姊妹伊菲盖涅娅，而基督教徒则把这两座神殿变成他们自己的圣堂而完全不改变它们的结构。（19）这一神殿甚至到今天仍被称为黄金科玛那，这个名称来自欧列斯特斯。据说在那里剪掉的头发，而头发剪掉之后他的病也就好了。（20）但是有些人则说，他摆脱的病不是别的病，而正是他在杀死自己的母亲之后得上的疯病[71]。但我还是回到我先前的叙述上去。

（21）幼发拉底河从阿尔明尼亚的陶里人地区和凯列塞涅地区流到底格里斯河右手，然后流经一个广大的地区，并且由于有许多河流注其中——就中便有阿尔西努斯河，它的丰富的河水来自所谓波斯阿尔明尼亚人的土地——它自然就变成了一条大河并流入古时称白叙利亚人而现在被称为小阿尔明尼亚人的地区，而这里的首府美利特涅是一座十分重要的城市。（22）从那里它流经撒莫撒塔和希耶腊波利斯和那里的所有城镇直到亚西里亚（亚述），两条河便在这里相互合并成为一条名为底格里斯的河流。（23）从撒莫撒塔开始幼发拉底河以外的土地在古代叫做康玛盖尼，现在则因此河而得名[72]。但是在河以内，也就是在幼发拉底河与底格里斯河之间的土地则恰当地被称为美索不达米亚[73]。不过其中的一部分不仅有这个名称，也有别的一些名称。（24）原来直到阿米达城的土地已经被某些人叫做阿尔明尼亚，而埃德撒及其周边地区则被称为欧斯罗伊涅，这是因为先前有一个名叫欧斯罗伊斯的人是那里的国王，而当时这一地区的人们是同波斯人结成联盟的。（25）因此，在波斯人从罗马人手中夺走尼西比斯城和美索不达美亚的其他某些地方之后，每当他们要向罗马人发动进攻时，他们便不去管幼发拉底河外面的土地，因为那里大多数的土地没有水所以无人居住，却可以不费力地集合在这里，因为他们是在自己的土地上并且离开敌人有人居住的土地很近，因此他们总是从这里发动进攻。

（26）当在战斗中被打败[74]并且失去了自己的大部分士兵的“米尔腊尼斯”[75]带领剩下的军队返回波斯的土地之后，他受到了国王卡巴德斯的严厉惩处。（27）而他从国王那里拿走了国王经常系在头发上的头

饰，这是用黄金和珍珠制作的。原来这在波斯人当中是仅次于国王的荣誉的十分尊贵的表示。（28）要知道，除非得到国王认可这个资格，一个人带黄金戒指或腰带或别针或其他任何饰物都是非法的。

（29）这之后卡巴德斯便开始考虑他本人应当用什么方式发动对罗马人的战争。要知道，在米尔腊尼斯以我上面所说的方式战败之后，他对任何其他人都不信任了。（30）当他对今后的做法正处于完全手足无措的状态时，撒拉森人的国王阿拉木恩达腊斯到他这里来，说："主人啊，不应把一切都归之于命运，人们也不应当认为所有的战争都应当是成功的。要知道，事情似乎并不是这样，而且这也不符合人间事物的进程，但这种想法对于为这种想法所迷住的人们来说却是最不幸的。（31）要知道，当那些指望一切好事都会到临自己头上的人们一旦失败了，如果发生了这样的事情，则正是由于希望对他们的误导，他们的痛苦会超过应有的程度。（32）因此，既然人们并不总是相信命运，即使他们自豪地声称他们在每一方面都超过敌人，他们也不要不管不顾地去冒战争的危险，而是应当用诈术以及各种手法使自己战胜敌人。（33）要知道，冒险进行一场势均力敌的战斗的人们并没有必胜的把握。因此，众王之王啊，既不要为米尔腊尼斯所遭到的不幸而悲痛，也不要希望再次试探自己的命运了。（34）要知道，在美索不达米亚以及人们所说的欧斯罗伊涅的国土上，由于它离你的边界很近，所以这里的城市的防守比所有其他城市都更为坚固，并且现在它们拥有比先前任何时候都多的大量士兵，因而如果我们现在前往那里，这一较量将不会是稳操胜券的；但是在幼发拉底河以外的地区以及在与之相邻接的叙利亚，那里既没有一座设防的城市也没有一支比较重要的军队。（35）这是我常常从派往那里侦察的撒拉森人处听到的情况。（36）他们还说，那里还有一座安提奥克城，这座城市论财富、论规模、论人口在东罗马帝国的一切城市中均居首位。但这座城市却无人防守，也没有士兵。（37）因为这座城市的人民所关心的只是饮宴和豪奢的生活并且他们是在剧场里相互较量的。（38）因此，如果我们出其不意地向他们进犯，则我们完全有可能通过一次突然的进攻攻占这座城市，并且我们在返回波斯本国时不会遇到任何敌人的军队，而美索不达米亚的军队这时还不知道发生了什么事情呢。（39）至于缺水和任何种类的食品的问题，这些你完全无需操心，我本人会把军队带领到最合适的地方去的。"

（40）卡巴德斯听了这话后，他既不能反对这计划，也无法不相信它。原来阿拉木恩达腊斯这个人极为谨慎，对和战争有关的事务又十分有经验，他对波斯人忠贞不贰，做起事来非常干练——这是在五十年间使罗马国不得不屈膝的一个人。（41）从埃及的边界开始直到美索不达米亚，

他把这全部地方都劫掠了，他一处接着一处地打劫，一路上把建筑物都烧掉，每次打劫都要俘虏数以万计的居民，但他们大多数都被他不分青红皂白地杀掉，另一些人则是因为出了大宗的金钱才得以活命。（42）原来他每次发动进攻事先都要侦察一番，并且他动作得如此突然，因此在时间的选择上他本人总是干得恰好，乃至照例总是这样的情况：当对方的将领和士兵开始得知发生了什么事情并集合起来准备对付他时，他早已带着全部战利品离开了。（43）确实，如果他们偶尔也能以发现他，那么这个蛮族会在追击的敌人还没有准备好，还没有排成战斗序列的时候进攻他们，从而能不费力地把他们打败和歼灭。有一次他竟然把追击他的全部士兵以及他们的军官加以俘虏。（44）这些军官就是茹菲努斯的兄弟提莫斯特拉图斯和路卡斯之子约翰，不过后来他确实把他们放了，却为自己取得了不菲的或绝非寻常的一笔财富。（45）总之，这个人表明他本人是全体罗马人的最难应付，也最危险的敌人。而所以如此说，是基于下述的理由：这个阿拉木恩达腊斯位居国王，由他一个人统治波斯境内的全部撒拉森人，但他任何时候都可以率领他的全部军队侵入罗马领土的任何地方。罗马军队的被他们称为"杜凯"的任何统帅。（46）或同罗马人结盟的撒拉森人的、被称为"斐拉尔科"的任何领袖都没有足够的力量率领自己的军队来同阿拉木恩达腊斯列阵较量；因为驻屯于不同地区的军队在战争中并不是敌人的对手。（47）为此皇帝优斯提尼安任命伽巴拉斯子之阿列塔斯即阿拉伯的撒拉森人的领袖为尽可能多氏族的统帅[76]，并且授以国王的尊位，这件事在罗马人当中先前从来没有做过。（48）但是阿拉木恩达腊斯和先前一样地伤害罗马人，如果不是更厉害的话，因为阿列塔斯或是由于他在每次入侵或每次战斗中极为不幸，否则就是由于他尽快地成了背叛者。要知道，对于此人我们还没有任何确切的了解。这样，结果阿拉木恩达腊斯便无人能同他抗衡，他把整个东方劫掠了极长一个时期，因为他活到了极高的年纪。

十八

（1）因此，当时这个人的建议很得卡巴德斯的欢心，于是他选拔了一万五千士兵，并任命阿扎列特斯为他们的统帅，这个波斯人是一位特别有才能的战士，此外他要阿拉木恩达腊斯领导这次出征。（2）于是他们便渡过了亚西里亚的幼发拉底河，并在经过了一处无人居住的地区之后，突然和出人意料地把他们的兵力投向所谓康玛盖尼人的国土。（3）根据传统以及任何其他办法我们所知道的，波斯人从这个地点攻入罗马土地这还是第一次，并且这次进攻的突然性简直把所有的罗马人都吓得瘫痪了。

（4）而当贝利撒里乌斯得知这一消息时，起初他不知所措，但随后他才决定尽快前去救援。于是他在每一城市里都安排了足够的卫戍兵力，这样率领另一支敌军的卡巴德斯才不至在到达那里时发现美索不达米亚的各城市完全没有设防，而贝利撒里乌斯本人则率领着其余的军队前去对付侵略；而在渡过幼发拉底河之后，便匆忙地向前推进。（5）这时罗马军队步兵与骑兵的总数约两万人，其中至少有两千伊扫里人。（6）骑兵的长官就是先前在达腊斯同米尔腊尼斯和波斯人作战的同样那些人，而步兵的统帅是皇帝优斯提尼安亲卫队的成员，名叫彼得。（7）但伊扫里人的将领则是隆吉努斯和斯提凡那奇乌斯。阿列塔斯也率领着撒拉森人的军队同他们联合到一起。（8）当他们来到卡尔奇斯城时，便设了营并留在那里，因为他们得知敌人正在一个名叫伽布隆的地方，此地离卡尔奇斯有一百一十斯塔迪昂[77]。（9）阿拉木恩达腊斯和阿扎列特斯得知这一情况之后，对这一危险感到害怕，便不再向前推进而决定立即回国。于是他们便开始向回撤，这时幼发拉底河在他们的左手，而罗马军队却跟踪在后面了。（10）而每夜波斯人设营的地方，也就永远是罗马人在第二夜逗留的地方。（11）原来贝利撒里乌斯有意地不使他的军队更远地向前推进，因为他不愿意同敌人展开战斗，而他认为波斯人和阿拉木恩达腊斯在入侵罗马人的国土之后以这种方式返回，即一无所获地返回本国，这对他们来说便足够了。（12）为此所有的人，无论军官还是士兵都在暗中嘲笑他，却没有一个人敢于当面谴责他。

（13）波斯人终于在幼发拉底河河岸正对着卡利尼库斯城的地方设了营。从那里他们即将穿过一个绝对无人居住的地区，这样便离开了罗马人的土地。（14）原来他们打算不再像先前那样进军，而是不离开河岸。罗马人在苏腊城过了夜，而从那里启动，正准备要离开时，他们遇到了敌人。（15）这时复活节[78]临近了，第二天即将举行复活节；较之所有其他节日，这一节日受到全体基督教徒的更大的尊重，并且在这一节日的前一日他们的习惯是不仅整个白天不吃不喝，就是夜里的一大部分仍继续是这样。（16）因而贝利撒里乌斯看到他手下的所有士兵都十分想对敌作战，所以希望说服他们放弃这个想法（原来不久前从皇帝那里奉派到这里来的使者海尔莫盖尼斯也是这个看法）；于是他便把所有在场的人召集到一处讲了下面的话：（17）“罗马人啊，你们冲向什么地方？你们遇到了什么事情，竟使得你们打算为你们自己选择一条并非必须的危险道路？人们都认为只有一种胜利是真正的胜利，这就是，不受到来自敌人方面的任何伤害，而在当前情况下，由于幸运以及由于对我们的恐惧慑服了我们的敌人，我们才取得了正是这样的胜利。（18）因此，享受我们当前的幸运带

给我们的好处，较之幸运过去之后我们又去寻求它，乃是更可取的办法。要知道，波斯人是抱着许多希望向罗马人发动征讨的，而现在，他们失去了一切，便匆忙地退去了。（19）这样，如果我们迫使他们并非出自本意地放弃他们撤退的目的而来对我们作战，即使我们胜利了，我们也不会得到任何好处——要知道，为什么人们还要驱赶逃走的人呢——另一方面，如果我们遭到不幸，而这不是不可能的，我们既丧失了我们现在已经在握的胜利，把它让给敌人，而且是我们亲手把它抛掉，还将把皇帝的土地放弃，使它在今后任凭敌人进攻而无人守卫。（21）而且还有这件事也值得你们考虑：上帝永远是习惯于帮助那些迫不得已而陷入危险的人，而不是那些自己甘愿冒险的人。（22）除此之外，还会发生如下的情况，那就是，那些无处可逃的人会变成勇敢的人，甚至他们本不想这样做，而在进行战斗时我们遇到的障碍还是不少的；要知道你们有很多人是步兵，而且我们所有的人都正在禁食[79]。且不说有些人现在也还没有来到。”以上便是贝利撒里乌斯的发言。

（24）但是军队却开始侮辱他，不是默默地，也不是在暗中侮辱他，而是他们在他面前大喊大叫，说他懦弱并挫伤了他们的热情。甚至一些军官也和士兵一道咒骂，从而表现出他们的胆子有多么大。（25）贝利撒里乌斯对他们的这种无耻行为感到惊讶，于是改变他的劝说口气，这时他似乎在敦促他们去进攻敌人并使他们排成战斗的队列，他说先前他并不知道他们急于求战，现在他也有了勇气，愿意抱着更大的希望去进攻敌人。（26）于是他组成了只有一道前线的方阵，人员的安排有如下述：左翼沿河他安排了全部步兵，在地面高高升起的右翼，他安排了阿列塔斯和他部下的全体撒拉森人；他本人和骑兵则占据中间的地位。（27）当阿扎列特斯看到敌人正在列成战阵的时候，他便用这样的话来激励他的士兵：“既然你们是波斯人，那么就没有人会否认，你们是不会放弃你们的勇气以换取活命的，如果有人让你们在二者之中选择一种的话。（28）要知道，对于有机会避开危险并且在屈辱中生活的人们来说，如果他们愿意的话，他们会选择最舒服的而不是最好的办法，这是完全可以理解的；但是对于只有死路一条的人们来说，无论他们是光荣地战死在敌人手里，还是最后受到你们主人的惩处而可耻地死去，则不选择更好的死法以取代最可耻的死法，却是极端愚蠢的行为了。（29）因此，现在的情况既然是这样，我认为你们所有的人应当记住的不仅仅是敌人，还有你们自己的主人，这样再开始这场战斗。”

（30）在阿扎列特斯也讲了这些激励的话之后，他便把方阵安排在同敌人相对的地方，要波斯人居右翼，撒拉森人居左翼。（31）双方立即展

开了战斗，战斗进行得极为酷烈。双方都射出了大量的箭，从而双方的军队都有大量阵亡的士兵，有些人则在两军之间的地面上进行英勇的战斗，特别是波斯人，他们当中中箭阵亡的人很多。（32）由于波斯人几乎都是弓手，因而他们射出的箭要多得多，而且他们射出的速度也比其他任何人要快得多。（33）但他们射出的箭力量不大，弓弦也拉得不紧，因此他们的箭射到罗马战士的胸甲上，也许还有头盔或盾牌上便反弹出去，没有力量给射中的人造成伤害。（34）罗马的弓手动作确实总是比较慢，但由于他们的弓极为坚硬，弓弦也拉得紧，并且人们还应当指出，弓手的膂力也比较强。因此比起波斯人来，他们可以轻易地给射中的敌人造成大得多的伤亡，因为任何甲胄都抵挡不住罗马人射出的箭的力量。（35）白天的三分之二的时间已经过去了，战斗仍然不分胜负。随后通过相互的约定，波斯军队的全部精锐向罗马军队的右翼发动进攻，这也就是阿列塔斯和撒拉森人列队的一翼。（36）但是撒拉森人解散了队列并分散开来，因此他们便取得了把罗马人出卖给波斯人的名声。原来他们不等到进攻的敌人过来便立刻全都匆匆撤退了。（37）这样一来，波斯人便突破了敌人的防线并立刻来到了敌军骑兵的后方。结果由于行军和战斗的劳苦已经精疲力竭的——除此之外，在白天直到当时为止他们一直都在禁食——罗马人既然已处于两军的夹击之间，便再也坚持不住，而他们的大多数便赶忙逃到附近河上的岛屿那里去了，但也有一些人留在原地，对敌人进行了惊人的、出色的搏斗。（38）在这些人中间便有阿斯坎，他在杀死波斯人中间的许多知名人士之后，他本人也逐渐被砍成碎块，最后才倒下，从而使敌人有充分的理由记起他。同他一道阵亡的还有战士八百人，他们在战斗中表明都是勇猛的斗士，而且几乎所有的伊扫里人和他们的领袖也都死掉了，他们甚至不敢拿起武器同敌人作战。（39）原来他们没有任何作战经验，因为他们是不久前才离开了农耕来经历他们先前对之一无所知的战争危险的。（40）然而就在这之前，也正是这些人由于他们对战争的无知而表现为急不可待地要求作战，他们当时曾指责贝利撒里乌斯怯懦。他们实际上并不都是伊扫里人，而他们大多数是吕卡奥尼斯人。

（41）贝利撒里乌斯和一些人留在那里，并且只要他看到阿斯坎和他的士兵坚持在那里，他便也和他手下的士兵一道抵御敌人。（42）但是当阿斯坎的一些士兵阵亡而另一些人逃到他们所能去的任何地方时，终于他和他的士兵也逃跑到步兵的方阵这里来，虽然彼得领导的这一方阵仍在战斗，但这时人数已经不多，因为他们的大多数人也已经跑掉了。（43）他本人在那里放弃了乘骑并且下令自己的士兵也这样做，他于是便和其他人一道徒步作战，打退进攻的敌人。（44）追踪逃跑者的那些波斯人，他们

只追踪了短短的一段距离便立即返回并和所有其他的人们一道冲向贝利撒里乌斯的步兵。于是罗马人转身背向着河，这样敌人便不能做出任何包围他们的举动，并且在当时情况下他们可以尽其可能在进攻者面前保卫自己。（45）虽然双方的力量并不相等，但战争变得激烈起来；要知道，同全部波斯骑兵对抗的是罗马的步兵，并且是很少的一点步兵。尽管如此，敌人却不能把他们击溃或用任何其他办法战胜他们。（46）原来他们并肩作战，一直在把自己密集于一个小的空间并且用他们的盾牌构成一道坚固不屈的屏障，这样他们向波斯人射击更便于波斯人对他们的射击。（47）波斯人多次在后退之后会再次进攻，决心打破并摧毁他们的防线，但对方总是在进攻后无功而返。（48）原来他们的乘骑受不了盾牌的撞击声而用后腿立起，结果给它们自己和上面的骑手造成混乱。因此双方把战斗一直继续到天色已晚的时候。（49）而当夜幕已经降临时，波斯人便撤回自己的营地，而在少数人陪同下的贝利撒里乌斯则找到一只货船，渡到河中的岛上去，而其他的罗马人则是泅水到岛上来的。（50）第二天，从卡利尼库斯城又有许多货船送到罗马人这里来，于是他们便坐着这些船去了那里，而波斯人在对阵亡者洗劫了一番之后，也全部离开回国去了。不过他们并不曾发现他们自己方面阵亡者比敌人少。

（51）当阿扎列特斯率领着手下的军队到达波斯时，虽然他在战斗中取得了胜利，但他发现卡巴德斯极为不快，理由有如下述。（52）原来波斯人有这样一个习惯，即每当他们要出发进攻任何敌人时，国王都坐在宝座上，在他面前放置许多篮子；准备率军出击敌人的将领也在场；随后军队便从国王面前走过，每次一人，每个人都要把一件武器抛到篮子里去；这之后，它们便要加盖国王的印记并加以保存。而当这支军队返回波斯后，每一名士兵再从篮子里取一件武器。（53）专司其职的人员算出没有被士兵取走的全部武器并把没有返回的士兵的数目报告给国王，这样在战争中阵亡的士兵有多少便清楚了。（54）波斯人自古以来便有这样一项法律。而这次当阿扎列特斯来见国王时，卡巴德斯问他是否夺取了任何罗马人的要塞，因为他和阿拉木恩达腊斯一道去进攻罗马人，目的就在于征服安提奥克。阿扎列特斯说他并没有攻占任何要塞，但是他在战斗中征服了罗马人和贝利撒里乌斯。（55）于是卡巴德斯便按照习惯要阿扎列特斯的士兵从他面前走过，每个人都从篮子里取走一件武器。（56）而由于留在篮子里的武器很多，卡巴德斯便因这一胜利而责备阿扎列特斯，从此便把他列入最不足取的人们的行列中去。阿扎列特斯的胜利反而使他落得这样的下场。

十九

（1）那时皇帝优斯提尼安忽然有了这样一个想法，这就是，他要同埃塞俄比亚人与荷美里塔伊人结成联盟，以便给波斯人造成伤害。我将首先说明一下这些人居住在大地之上的什么地方，随后我还要指出皇帝希望他们以怎样的方式来帮助罗马人。（2）巴勒斯坦的边界向东一直延伸到被称为红海的海。（3）而从印度开始的这个海终止于罗马领土内的这个地点。在这里岸上有一座被称为埃伊拉斯的城市，而如上所述，海便终止在这里并且形成一个十分狭窄的海湾。如果一个人从那里进入此海，那么埃及的山便在他的右手向南延伸；在另一侧则是一处无人居住的地区向北延伸到无限远的地方。进入这海的人直到被称为伊奥塔贝的岛的地方都可以同时看到两岸的土地，而从埃伊拉斯城算起，这一段距离至少有一千斯塔迪昂[〔80〕]。（4）希伯来人自古以来便居住在这个岛上，他们是自治的，但是在当今的皇帝优斯提尼安的统治时期，他们却成了罗马人的臣民。（5）从那里开始，这海就成了一片广阔的大海。进入这片大海的人们便不再能看到右手的土地，但是他们到夜里却总是能以沿着左岸停泊。（6）要知道，在黑暗中人们是无法在这个海上航行的，因为它到处都有浅滩。（7）但是这里却有港口而且为数众多；港口不是人工修建的，而是因土地的轮廓天然形成的。为此之故，水手无论航行到什么地方都不难找到停泊的场所。

（8）这一海岸[〔81〕]紧接在巴勒斯坦的边界之外，它是由撒拉森人所统治的，他们自古以来便定居在"棕榈林"的地方。（9）这种树林都生长在内地，并且占很大一块地方，这里除了棕榈之外，绝对没有其他任何树木。（10）皇帝优斯提尼安曾从这里的撒拉森人的领袖阿波科腊布斯手中接受这些棕榈林作为礼物，因而皇帝任命他为巴勒斯坦地方撒拉森人的长官。（11）于是他便一直守卫着这片国土，使之不受劫掠，要知道，无论对于他所统治的蛮族还是对于敌人，阿波科腊布斯同样地看来永远都是一位可怕的人物，一位特别干练的人物。（12）因此，从形式上看，皇帝占有棕榈林，但是对他来说，要使自己真正掌握这片土地的任何部分那是根本不可能的。（13）要知道，根本无人居住并且极为干燥的一片土地横亘其间，这片土地是十天的路程。而且棕榈林本身也是一文不值，阿波科腊布斯送的这份礼物只是一种形式，而皇帝接受这份礼物时对这一情况是了解得一清二楚的。关于棕榈林就说这些了。（14）同这些人为邻的是占据海岸地带的另一部分撒拉森人，他们被称为玛德尼人，是臣属于荷美里塔伊人的。（15）而这些荷美里塔伊人住在他们的那一面的沿海土地上。再

过去还住着其他许多民族，直到吃人的撒拉森人的地方。（16）再过去这些民族便是印度各民族了。但关于这些事情让每个人愿意怎样说便怎样说吧。

（17）大约同荷美里塔伊人相对而住在对岸大陆之上的埃塞俄比亚人被称为奥克索米塔伊人，因为他们的国王住在奥克索米斯城里。（18）如果刮起适当的顺风的话，则要穿越横亘其间的大海需要五天五夜的时间。（19）原来这里的人们也习惯于夜间的航行，因为在海洋的所有这些部分根本没有任何浅滩；有些人把大海的这一部分也叫做红海。要知道，人们越过这里直到海岸和埃伊拉斯城地方的这片大海通称阿拉伯湾。（20）因为从这里一直延伸到伽扎城地界的这片土地在古时被称为阿拉伯，原来阿拉伯人的国王早时他的宫殿就是位于佩特莱城的。（21）而荷美里塔伊人习惯于出海去埃塞俄比亚的那一港口则被称为布利卡斯。（22）作为渡海航行的终点，他们总是停泊在阿杜利塔伊人的港口之内，但是阿杜利斯城离开港口还有二十斯塔迪昂[82]的一段距离（它只是在如此程度上不能成为一座临海的城市），另一方面，它离开奥克索米斯城则是十二天的路程。

（23）人们在印度以及在这个海上发现的所有的船和其他的船的制造方法不同。因为这些船并不涂抹沥青，也不涂抹任何其他物质，而实际上它们也不是用铁钉把木板条钉到一处，而是用一种绳索把它们捆绑到一处的。（24）和大多数人所设想的理由不同，即那里有某些吸引铁的石头（因为人们亲眼看到这样的事实：当罗马船只从埃伊拉斯进入这一海洋时，尽管它们上面装有许多铁具，却没有发生吸铁的事情），而毋宁是因为印度人和埃塞俄比亚人既没有铁，也没有在这方面合适的任何其他东西。（25）而且他们甚至不能从罗马人那里买到任何这类东西，因为法律明确禁止任何人这样做。（26）如果被人发现则将处以死刑。有关所谓红海[83]以及有关它的两岸土地的描述便是如此。（27）从奥克索米斯城到罗马领土上的埃及边界（被称为埃列芳提涅的城市便在这里），对于一个轻装的旅行者来说是三十天的路程。（28）在这一地界之内居住着许多民族，其中便有人数很多的布列米耶斯人和诺巴塔伊人。但布列米耶斯人居住在这一地区的中心部分，而诺巴塔伊人的领土则在尼罗河一带。先前这里并不是罗马帝国的边界，而是越过这里直到人们经过七天的行程才能到达的地方。（29）但是罗马皇帝狄奥克列提安来到那里，并且说从这些地方取得的贡赋不可能更加无足轻重了，要知道，那里的土地极为狭窄（因为在离尼罗河绝非很远的地方便有山石耸立得极高并且遍布于此地的其余地区），却有一支人数很多的军队自古以来便驻守在那里，而维持这支队

伍却是公家的一个难以承受的重担。与此同时，先前居住在欧阿吉斯城周边的诺巴塔伊人经常劫掠整个地区；因此他便说服这些蛮族离开他们的住地，到沿尼罗河的地区定居，并答应赐给他们大的城市和广大的与较之他们先前占据的土地要无比地好的土地。（30）他以为用这个办法，他们至少不会再侵扰欧阿吉斯城周边的土地，并且他们自己将会拥有给予他们的土地，把它们认成是他们自己的土地，也许还会把布列米耶斯人和其他蛮族打跑。（31）由于这一想法使诺巴塔伊人感到高兴，于是他们按照狄奥克列提安的指示立刻迁移，并且占有了埃列芳提涅那边沿河两岸所有的罗马城市和土地。（32）随后这位皇帝又发布命令，每年都把固定数量的黄金送给这些蛮族和布列米耶斯人，条件是他们今后不应再骚扰罗马人的土地。（33）甚至直到我的那时他们仍收取这些黄金，但尽管如此，他们一如既往地蹂躏那里的土地。因此看来对于所有的蛮族，除了使用士兵的威慑力量使他们不敢轻举妄动之外，没有任何办法可以迫使他们保持对罗马人的忠诚。（34）这位皇帝甚至在尼罗河上挨近埃列芳提涅城的地方选出一个岛来，在那里修筑一座十分坚固的要塞，要塞里为罗马人和这些蛮族共同修造了一些神殿和祭坛并且在要塞里为两个民族安排了司祭，以为由于他们有了共同的宗教信仰，从而保证他们之间的友谊。（35）因此之故，他给这个地方起了菲莱[84]的名称。现在这两个民族布列米耶斯人和诺巴塔伊人也信仰希腊人信仰的所有的神了，但他们还保存着对伊西斯[85]和欧西里斯[86]以及在相当程度上对普里亚普斯[87]的崇拜。（36）但是布列米耶斯人仍习惯于把人作为牺牲奉献给太阳。这些蛮族把这些神殿甚至保存到我的时期，但是皇帝优斯提尼安却决定把它们毁掉。（37）于是一位名叫纳尔吉斯的波斯阿尔明尼亚人——在前面我已说过，他是逃到罗马人这面来的[88]——是那里驻军的司令官，他便奉皇帝之命把神殿毁掉并把司祭看管起来，神像则送到拜占庭去。但是我还是回到我前面叙述的地方吧。

二十

（1）大约就在这一战争的时期，埃塞俄比亚人的国王海列斯提埃伊乌斯——此人是一基督教徒，是这一宗教极为虔诚的信仰者——发现对岸大陆上的某些荷美里塔伊人正在那里肆无忌惮地迫害基督教徒；这些流氓当中的许多人是犹太人，他们当中的许多人还信仰旧的宗教，也就是今天人们所说的希腊教。因此他集合了一支船队和一支军队去讨伐他们并在战斗中把他们打败，他不但杀死了国王，还杀死了许多荷美里塔伊人。随后他树立了一位信基督教的国王来取代原来的国王，这位国王名叫埃西米法

伊乌斯，也是一个荷美里塔伊人。海列斯提埃伊乌斯规定对方每年应向埃塞俄比亚人纳贡，然后便返回了家园。（2）在埃塞俄比亚人的这支军队里有许多奴隶和所有十分容易犯罪的人，他们根本不愿意随国王回去，而是被留了下来并居住在那里，原来他们向往荷美里塔伊人的土地，因为那是极为肥沃的土地。（3）这之后不久，这些人便偕同另一些人起来反抗埃西米法伊乌斯，把他囚禁在当地的一座要塞里并给荷美里塔伊人树立了另一位名叫阿布拉姆斯的国王。（4）这个阿布拉姆斯是一名基督教徒，过去曾是一个罗马公民的奴隶，他的主人在埃塞俄比亚的阿杜利斯城经营航运业。（5）当海列斯提埃伊乌斯得知这一情况之后，他迫不及待地想惩罚阿布拉姆斯和同他一道起来造反的那些人，因为他们对埃西米法伊乌斯干出了不义之行，于是他便派出了一支三千人的军队而以他的一位亲属担任司令官。（6）但这支军队到达那里之后也不再想返回，而是想留在他们所处的美好的国土上，他们并且背着他们的司令官同阿布拉姆斯展开谈判。随后，当他们同自己的对手达成一项协议之后，便在战斗一开始之际杀死了他们的司令官，加入了敌人的战斗队列并留在了那里。（7）但是海列斯提埃伊乌斯对此大为震怒，他再次派出一支军队去对付他们；这支军队同阿布拉姆斯和他的士兵展开战斗并在战斗中吃了惨痛的败仗之后立刻返回了。这之后埃塞俄比亚的国王感到害怕，不再派军队去对付阿布拉姆斯了。（8）海列斯提埃伊乌斯死后，阿布拉姆斯同意向继位的埃塞俄比亚国王纳贡，并且他便用这种方法加强了他的统治。但这是后来发生的事情了。

（9）当海列斯提埃伊乌斯统治着埃塞俄比亚人而埃西米法伊乌斯统治着荷美里塔伊人的时候，皇帝优斯提尼安要求这两个民族由于他们有共同的宗教而应当在反对波斯人的战争中同罗马人携起手来；原来他提出的建议是：埃塞俄比亚人由于从印度购买丝织品而把它卖给罗马人，因而他们自己赚到了许多钱，但是他们只能通过一种办法才能有利于罗马人，这就是他们不再被迫把钱交给他们的敌人（这便是他们通常用来做衣服的丝织品，古时希腊人称之为“米地亚的”，但现在他们称之为“赛列斯的”[〔89〕]）。至于荷美里塔伊人，则希望于他们的是：他们应当任命逃亡中的卡伊苏斯为玛德尼人的长官，并应率领本民族的和作为撒拉森人的玛德尼人的一支大军入侵波斯人的国土。（10）这个卡伊苏斯生而属于长官[〔90〕]等级，是一个特别能干的战士，但由于他杀死了埃西米法伊乌斯的一名亲属而逃到根本无人居住的一个地区去。（11）每位国王都保证实现这一要求，于是便送回了使者，但是他们谁也没有做他们保证过的事情。（12）原来埃塞俄比亚人不可能从印度人那里买到丝，因为波斯商人总是到印度

船只最先停泊的那些港口来（要知道，他们就居住在相邻的国土之上。），并且通常总是把全部船上的货物买断；而且要荷美里塔伊人穿越一片需要很多时日才能走完的沙漠然后再去攻打一个远比他们自己更为好战的民族，那看来也是一件困难的事情。（13）后来，当阿布拉姆斯终于最牢靠地确立了自己的统治的时候，他多次向皇帝优斯提尼安保证进攻波斯的国土，但是只有一次启程了，但随后立刻又返回。罗马人同埃塞俄比亚人与荷美里塔伊人的关系便是这样了。

二十一

（1）幼发拉底河河上的战斗一旦爆发，海尔莫盖尼斯便到卡巴德斯这里来同他进行磋商，但是在他为之而来的和约问题上却一无所获，因为他发现对方对罗马人仍然是满腔怒气；由于这一理由，他只能无功而返了。（2）而贝利撒里乌斯却被撤销了当时的职务，应皇帝之召来到了拜占庭，为的是要他去同汪达尔人作战。（3）但是皇帝优斯提尼安却下令西塔斯去东方以便保卫帝国的那一部分。（4）而波斯人却以在卡那兰吉斯和阿斯佩贝德斯和美尔美罗伊斯统率之下的一支大军再次入侵美索不达米亚。（5）由于没有人敢同他们接战，于是他们便在设营之后开始对玛尔提罗波利斯展开了围攻，这里的卫戍部队则是在布吉斯和贝撒斯的统率之下的。（6）这座城市位于被称为索法涅涅的土地之上，距离北方的阿米达城有二百四十斯塔迪昂[91]。它正好在作为罗马人的土地和波斯人的土地之间的界河的尼姆菲乌斯河河畔。（7）于是波斯人便开始向工事发动进攻，而虽然被围攻者开头对他们进行了英勇的抵抗，但看来他们似乎不能坚持很久。（8）原来城墙的大部分都是十分容易受到攻击的，波斯人的一次围攻便能很容易地把它攻占下来；此外他们还缺乏足够的给养，事实上他们也没有战争器械或可以保卫他们自身的有任何价值的其他任何东西。（9）就在这时，西塔斯和罗马军队来到了离玛尔提罗波利斯有一百斯塔迪昂[92]、一个叫做阿塔卡斯的地方，但是他们不敢再走下去，而是扎营留在了那里。（10）海尔莫盖尼斯也同他们在一起，他是作为拜占庭的使者再度前来的。在这里发生了下列的事件。

（11）无论罗马人还是波斯人自古以来便都有由公家出资派出间谍的习惯；这些人习惯于秘密地到敌人当中去以便准确地打探那里发生的事情，然后回来向领导人报告。（12）很多这样的人这样做乃是出于一种忠于本民族的精神，这是很自然的，但另一方面，也有一些人是把自己的机密出卖给敌人。（13）当时有从波斯人那里派到罗马人这里来的一名间谍来到皇帝优斯提尼安面前，向皇帝泄露了正在蛮族中间发生的许多事情，

特别是马撒该塔伊人这个民族为了给罗马人造成伤害，即将出发去波斯人的国土，然后从那里他们准备攻入罗马人的领土并同波斯军队会合。（14）皇帝听到这一情报后，由于他已有证据可以证明此人对他讲的事情是真实的，于是给了此人一笔可观的报酬，并且说服他到围攻玛尔提罗波利斯城居民的波斯人那里去并向那里的蛮族宣布说，这些马撒该塔伊人已经被罗马皇帝用金钱争取过去，而在关键时刻他们是会起来反对波斯人的。（15）间谍执行了他的这些指示，他在来到蛮族的军队这里时，便向卡那兰吉斯和其他人报告说，同他们为敌的匈人的一支军队很快便会去罗马人那里。（16）他们听到这一消息之后感到十分害怕，完全不知道如何应付当前的局势。

（17）正在这个时候，卡巴德斯得了重病，他把同他最亲密的友人当中一个名叫美波德斯的人召了来，同这个人商谈有关科斯罗伊斯和王国的事情，并且表示他担心波斯人会毫不含糊地试图无视他已作出决定的某些事情。（18）但是美波德斯要他把他要宣布的事项写下来，并且要他相信，波斯人绝对不敢无视写下的文告。（19）于是卡巴德斯就明白无误地写下了要科斯罗伊斯成为波斯人的国王的文告。文告是由美波德斯本人起草的，卡巴德斯立刻就去世了[〔93〕]。（20）在国王的葬礼方面按法律规定的一切办完之后，卡奥吉斯自信有法律上的根据，试图提出王位的要求，但是美波德斯对此加以阻挠，坚持认为任何人也不应当由于自己自动提出便取得国王的权力，而是应当由波斯的权贵人士投票决定。（21）于是卡奥吉斯便把此事交付高级官吏们来决定，以为他们根本不会反对他担任国王。（22）但是当波斯的全体权贵要为此事集合起来开会讨论时，美波德斯当众宣读了文书，并且申明卡巴德斯就科斯罗伊斯提出的意图，所有出席的人想到卡巴德斯的美德，立刻宣布科斯罗伊斯为波斯人的国王。

（23）这样，科斯罗伊斯便取得了统治大权。但是在玛尔提罗波利斯，西塔斯和海尔莫盖尼斯却为了这座城而担心，因为在城市遭到危险时他们根本没有力量保卫它，于是他们派出一些人到敌人那里去，而在见到将领们之后便讲了下面的话：（24）“你们自己没有注意到这样一个事实，即你们正在不当地成为波斯人的国王以及和平幸福还有每一个国家的绊脚石。要知道皇帝派来的使节现在甚至就在这里，他们会到波斯人的国王那里去，在那里解决我们之间的分歧并同他签订一项条约；你们应尽快离开罗马人的土地，以便要使节按照对我们两个民族都有利的方式行事。（25）而且我们还准备就这些事交出知名人士作为人质，以便证明它们在不久之后一定能够做到。”罗马人的使节所说的话便是这样。（26）这时恰好又有一名使者从皇宫来，使者带话给他们说，卡巴德斯已经去世，卡巴

德斯之子科斯罗伊斯[94]已经成了波斯人的国王，还说这样一来局势已变得动荡起来。（27）因此之故，将领们便乐于听从罗马人的话，因为他们也害怕匈人的进攻。于是罗马人立刻交出玛尔提努斯和西塔斯的一个名叫塞涅奇乌斯的卫士作为人质；波斯人也便解除了围攻，匆忙地离开了。（28）不久之后匈人侵入罗马人的土地，但由于他们没有在那里发现波斯军队，因而只是作了一次短期的进攻，便全都回国去了。

二十二

（1）茹菲努斯和亚历山大和托玛斯同海尔莫盖尼斯一道立即作为使者来到底格里斯河上会见波斯国王。（2）科斯罗伊斯一见到他们，便把人质释放了。随后使节便讨好科斯罗伊斯并讲了许多同罗马使者的身份极不相称的献媚言辞。（3）通过这样的手法，科斯罗伊斯变得容易对付了，他同意以一百一十"肯特那里乌姆"的代价和他们缔结一项没有期限的和约，而且还要有这样一个条件，即美索不达米亚的军队的司令官不应再以达腊斯为驻地，而是应当按照先前的惯例，永远以康斯坦提那为驻地；不过他拒绝归还拉吉卡的那些要塞，可是他本人却要求把法兰吉乌姆和波路姆要塞从罗马人手中收回。（4）（且说"肯特那里乌姆"是一百磅的重量，这便是所以有这个名称的理由；因为罗马人把一百叫"肯图姆"[95]）。（5）他便要求把这样多重量的黄金送给他，这样罗马人便无需被迫或是毁掉达腊斯城，或是和波斯人共同分担卡斯皮亚门卫戍部队的费用[96]。（6）使节们虽然同意了其余的条件，但是不能把要塞割让出去，除非他们就此事事先请示过皇帝。（7）因此便作出如下的决定：有关要塞的问题，应先把茹菲努斯派到拜占庭去，其余的人则要等待他回来。（8）而同茹菲努斯则约定，在他到来之前给他七十天的期限。茹菲努斯到达拜占庭并且把科斯罗伊斯关于和约的决定报告给皇帝之后，皇帝便命令他们按照这些条件缔结和约。

（9）然而，就在这同时，有一个并不真实的报道传到波斯，说皇帝优斯提尼安发了火并且把茹菲努斯处死了。科斯罗伊斯对此确实深感不安并且已经是极为愤怒了，于是他便率领全军向罗马人发动了进攻。但是茹菲努斯返回时在离尼西比斯城不远的路上遇到了他。（10）于是他们亲自到这座城市去，并且由于他们是要签订和约的，所以使节们开始把现金也运送到那里去。（11）但是皇帝优斯提尼安已经在后悔自己放弃拉吉卡的那些要塞了，于是他赶忙又给使节们发了一封信，命令他们无论如何也不能把它们交给波斯人。（12）因此之故科斯罗伊斯认为缔结和约已不再是适当的；而茹菲努斯却认为，把钱带到波斯的国土上去，这想法是仓促

的，但是并不安全。（13）于是他立刻俯身地上，恳求科斯罗伊斯准许他们把钱带回去并且不要立刻向罗马人进军而把战争推迟到以后的某个时候。（14）科斯罗伊斯要他从地上站起来，保证答应他提出的所有这一切。于是使节们便带着钱来到了达腊斯，波斯军队也就回去了。

（15）继而和茹菲努斯同来的使节们他们自己确实开始对茹菲努斯抱有极端怀疑的态度，他们于是向皇帝告发他，而他们所以作出这样的判断是基于如下的事实，即科斯罗伊斯经过他的说服而答应了他向他请求的一切。（16）但是皇帝并没有因此而冷淡他。这之后不久，茹菲努斯本人和海尔莫盖尼斯再次奉派去科斯罗伊斯的宫廷，而他们立刻就和约问题相互达成了协议，但条件是双方都应当把在战争中占夺的地方归还给对方，并且在达腊斯今后也不应再有任何军事据点；至于伊伯里亚人，则双方商定由他们自己作出决定，是留在拜占庭那里还是返回本国。有许多人留了下来，还有许多人返回了自己的家园。（17）双方随即缔结了所谓"无限期和约"[〔97〕]，这时已是皇帝优斯提尼安当政的第六个年头了。（18）罗马人把法兰吉乌姆和波路姆要塞以及现金给予波斯人，而波斯人则把拉吉卡的那些要塞给予罗马人。波斯人还把达伽里斯送还给罗马人，为此也接回了另一个相当有地位的人。（19）这个达伽里斯后来在匈人入侵罗马人的国土时多次在战斗中打败他们并把他们赶走。此人是一位极为能干的战士。这样双方便以上面提到的方式缔结了可靠的和约。

二十三

（1）很快地便发生了臣民阴谋反对两位统治者的事情。下面我就要说一说事情是如何发生的。卡巴德斯之子科斯罗伊斯是一个想法令人捉摸不定、说变就变的人，是一个古怪地喜欢新花样的人。（2）由于这一理由，他本人总是充满激动和惊讶，并且他永远会在所有其他人身上引起类似的感觉。（3）因此波斯人当中所有想干一番事业的人对他的统治感到头痛，而打算从卡巴德斯家族选出另一位国王来统治他们。（4）他们本来热切希望扎米斯成为他们的国王，但扎米斯因为眼睛的问题破了相，依法不得担任国王——这一点前面已经说过——所以他们经过考虑又找到这样一个办法，即他们最好是使扎米斯的孩子，与祖父同名的卡巴德斯做国王，这样扎米斯作为孩子的监护人便可以按照自己的想法处理波斯人的事务了。（5）于是他们去扎米斯那里，把自己的计划透露给他，他们极为卖力地敦促他，并试图说服他动手干这件事。由于扎米斯也喜欢这样做，于是他们计划在适当的时刻对科斯罗伊斯发动袭击。但是这个计划被发觉并传到国王那里去，这样他们的阴谋便被中止进行了。原来科斯罗伊斯把

扎米斯本人和所有他本人的兄弟以及扎米斯的兄弟和所有他们的男性后裔全都杀死，此外以任何方式开始或已经参加反对他的阴谋的所有波斯知名人士也都被杀死了。在这些人当中有科斯罗伊斯的母亲的兄弟阿斯佩贝德斯。

（6）但是他却完全无法杀死扎米斯的儿子卡巴德斯；因为他还被"卡那兰古斯"阿德尔古杜恩巴德斯抚养着。但是他送信给卡那兰吉斯，要他亲手把他所抚养的男孩子杀死；要知道他认为不应当对卡那兰吉斯表示不信任，却又没有权力强迫对方。（7）卡那兰吉斯在接到科斯罗伊斯的命令之后感到极为伤心，于是悲叹这一不幸事件的卡那兰吉斯便把国王命令他所做的一切告诉了自己的妻子和卡巴德斯的保姆。这位妇女流着泪跪在丈夫的面前，恳请他无论如何也不能把卡巴德斯杀死。（8）于是他们共同商议，计划把这孩子带到一个最安全的隐蔽场所加以抚养，并赶忙带话给科斯罗伊斯说卡巴德斯已为了他而被处死了。（9）他们给皇帝捎的话的便是这些，却把卡巴德斯藏了起来，藏得任何人都无法发觉，例外的只有他们自己的孩子瓦尔腊米斯和一名在他们看来每一方面都最为可靠的仆人。（10）但是久而久之当卡巴德斯长大成人之后，卡那兰吉斯开始担心他们干的事情会被泄露；于是他把钱给了卡巴德斯并要他离开，到他所能去的不管任何地方去逃命。（11）当时科斯罗伊斯和所有其他的人都不知道这样一个事实，即卡那兰吉斯已经办成了这件事。

（12）稍后科斯罗伊斯又率领一支大军入侵科尔奇斯的土地，这事在后面我将加以记述[〔98〕]。（13）他的随从中便有这位卡那兰吉斯的儿子瓦尔腊米斯，瓦尔腊米斯又有他自己的一些仆从，其中有一人也和他的主人一样了解有关卡巴德斯事件的内情；当瓦尔腊米斯在那里把有关卡巴德斯的事情原原本本地告诉国王时，他便举出这个在每一细节上都说得同他吻合的仆人为证。（14）当科斯罗伊斯得知这一情况时立刻极为震怒，在一个身为他的奴隶的男人手上他竟遭到如此的对待，他认为这是一件可怕的事情。而既然他没有任何别的办法把此人搞到手，于是他便想出了如下的计划。（15）当他即将从科尔奇斯的国土返回的时候，他写信给这位卡那兰吉斯，说他决定率领全部军队侵入罗马人的土地，不过不是用一举入侵的办法，而是把波斯军队分成两部分，从而可以从幼发拉底河两侧进攻敌人。（16）一部分军队当然由他率领攻入敌人的土地，而除了卡那兰吉斯本人因其勇敢而在这件事上有权拥有和国王相等的荣誉之外，他是不会把这特权给予其他任何臣民的。（17）因此卡那兰吉斯在国王返回时必须迅速赶来同他见面，这样国王才可以同他商议有关事项并且给他有利于军队的一切指示，而且他还应使自己的侍从随他一道上路。（18）当卡那兰吉

斯接到这一信件时，对国王给予他的荣誉感到极为高兴，而完全不知道自己即将大难临头，立刻按照国王的指示办了。（19）但是在这次旅途中，由于他完全承受不了途中的劳苦（因为他的年纪已经很老了），结果因为没有抓住缰绳而从马上跌落下来，摔断了腿。因此他只好安静地留在当地接受治疗，而国王则到那里去同他见面。（20）科斯罗伊斯对他说，既然他的腿伤是这个样子，那他是不可能同他们一道出征了；因此他必须到这一地区的一座要塞里去，在那里接受医生的治疗。（21）这样科斯罗伊斯便把这个人送上了死亡的道路，而跟随在老人后面的那些人，正是在要塞里要处死他的人们。而这位卡那兰吉斯在波斯人当中无论从事实上还是就名声上来说都是一位不可战胜的将军，他曾对十二个蛮族民族发动进攻，使他们全都向国王卡巴德斯称臣。（22）在阿德尔古杜恩巴德斯被除掉之后，他的儿子瓦尔腊米斯担任了卡那兰吉斯之职。（23）在这之后不久，或者是这位卡巴德斯本人即扎米斯的儿子，或者是冒卡巴德斯之名的另外某个人来到了拜占庭；在外表上他确实和国王卡巴德斯十分相似。皇帝优斯提尼安虽然对他有所怀疑，却还是十分友好地接待了他并且给他以配得上卡巴德斯的孙子的礼遇。起来反对科斯罗伊斯的波斯人的遭遇便是如此。

（24）后来科斯罗伊斯基于下述的理由把美波德斯也除掉了。当国王正在处理某一重要事务时，他命令在他跟前的扎贝尔伽尼斯把美波德斯召来。恰好这个扎贝尔伽尼斯同美波德斯是有仇的。当扎贝尔伽尼斯来到美波德斯这里时，他看到美波德斯正在操练他手下的士兵，于是他便说国王要他尽快前去。（25）美波德斯答应说，他办完手头的事情立刻就去；但扎贝尔伽尼斯由于对美波德斯抱有敌意，便向科斯罗伊斯报告说，美波德斯不想立刻前来，因为他说他现在有事情要办。（26）因此而生气的科斯罗伊斯便要自己的一名侍从命令美波德斯到三脚凳〔99〕那里去。下面我就要说明一下这是什么。（27）在宫廷前面总是放着一只三脚凳；每当任何一名波斯人得知皇帝生他的气之后，这个人不应当逃避到一座神殿里去或到别的什么地方去，而他必须自己坐在这个三脚凳旁边，等候皇帝的命令，而根本没有任何人敢保护他。（28）美波德斯便在这一可怜的困境中坐了好多天，直到他最后在科斯罗伊斯的命令下被逮捕和处死。此人给科斯罗伊斯做好事的最后结果便是如此。

二十四

（1）与此同时在拜占庭出人意料地在民众当中爆发了一场叛乱〔100〕，并且同人们所设想的相反，这一叛乱表明是一个十分严重的事件，结果

它给人民造成了巨大的伤害，这一点从下面的记述可以看到。（2）在每个城市里，民众在过去的长时期里被分成蓝、绿两派；但是在较近的若干时期里，事情演变到，为了这些名义以及在观看比赛时对立两派所占的座位，他们竟要花费金钱并且不惜亲身去经受最残酷的折磨，甚至认为即使死得最可耻也是值得的。（3）他们相互战斗，但是不知道到底为了什么才冒这种生命的危险，不过他们清楚地了解的却是：即使他们在战斗中把对方打败，他们的结局也将是立刻被投入监狱，最后在经过极为残酷的拷问之后被处死。（4）于是在他们内心中便对自己的同胞产生一种无缘无故的并且任何时候也不会中止或消失的敌视情绪，因为这种情绪不能为婚姻上的联系、人际关系、友谊所取代，甚至在颜色不同的派别方面有分歧的那些人是亲兄弟或任何其他亲属时，情况也还是这个样子。（5）比起在这种斗争中取得的胜利来，任何神圣的或人间的事物都不在他们眼里；人们根本不在乎是否有人竟干出了亵渎上帝的事情，不在乎朋友或敌人是否破坏了法律或国家体制；应当说，甚至当他们也许日常生活都困难的时候，当他们的祖国处境十分危急并且受到不公正的侵略的时候，只要看来他们的"派"状况良好，他们对其他根本都不屑一顾。他们便把自己同伙的一批人称为"派"。（6）甚至妇女也参加他们的这种渎神的斗争；她们不仅跟着男人们走，而如果有机会的话甚至还同他们对抗，尽管她们根本不在有公开观览的场合出现，也没有其他任何原因迫使他们这样做。因此，从我这一方面来说，我只能把这一情况说成是灵魂得了病。每个城市里民众的情况就完全是这样。

（7）但这时拜占庭市当局的官员正在把一些闹事者带走去处死。但是两派的成员却勾结起来，相互宣布停战。他们捉住囚犯，随后立刻进入监狱，把囚禁在那里的所有的人释放出来，而不论他们是由于挑动叛乱而被定罪的，还是由于其他不法行为而被定罪的。（8）所有为市当局服务的人员都不分青红皂白地被杀死；并且在这同时，所有精神正常的公民都逃到对岸的大陆上去，城市被纵火焚烧，就好像国土已被敌人侵占一样。（9）索菲亚圣堂和泽乌克西普斯浴场以及皇帝的宫殿从门厅直到所谓阿列斯宫的那一部分都毁于大火，这之外还有一直延伸到有康士坦丁之名的市场的大柱廊，还要加上富人的许多房屋和大量的财富。（10）在这期间皇帝和皇后和元老院的一些成员闭居在皇宫之内，静静地待在那里。而闹事民众众口传递的口令则是尼卡[〔101〕]，直到今天人们还用这个名字称呼这一叛乱。

（11）当时任近卫军长官[〔102〕]的是卡帕多奇亚人约翰，皇帝的顾问则是潘菲利亚人特里布尼亚努斯；罗马人则称此人为"财务官"[〔103〕]。

（12）这两个人之中的一人约翰完全没有机会受到通才的教育；他在上初等学校时除了些他认识的字母[〔104〕]——这些字母也学得很不完全——之外什么也没有学会。（13）但是凭借他天生的才能，他却成了我们所知道的权力最大的人物。原来他最善于决定什么是最需要的，最善于为困难找到一个解决的办法。但他又成了所有的人们当中最卑劣的，他利用他天生的能力助长他自私的意图；他心目中既不考虑上帝也不怕在人们面前有任何可耻的行为，而是为了私利毁掉许多人的性命，并且他经常考虑的便是如何摧毁整座整座的城市。（14）因此，确实在一个短时期中间，他搜得了巨额的财富，并且他完全沉浸于一个酗酒的恶棍的卑污生活之中；要知道，每天在午饭之前，他总是打劫他的臣民的财产，而这一天其余的时间，他就饮酒纵欲，别的什么都不干。（15）他是一个完全不能控制自己的人，原来他吃东西总要吃到呕吐[〔105〕]，并且他总是准备偷钱，并更愿意把钱拿出来花掉。约翰便是这样一个人！（16）另一方面，特里布尼亚努斯却是既有天生的才能，在因教育而取得的成就方面也绝不比与他同时代的任何人为差。但他是个极端贪财的人，他始终是一个为了利得而出卖正义的人；因此，他照例总是在取消一些法律，又提出另一些法律，根据对方的需要把随便哪种好处出卖给想得到它的人们。

（17）而只要以颜色的名义互相开战的民众还在继续作战，人们就根本不会注意到这些人对国家体制的破坏；但是，如上所述，当两派相互间取得谅解而叛乱开始的时候，他们便开始在整个城市里公开责骂这两个人并且到处寻找他们以便处死。因此，皇帝为了把民众争取到自己方面来，便罢免这两个人的职务。（18）他任命一个名叫佛卡斯的贵族为近卫军长官，这是一个极为谨慎的人，生来便适于成为正义的卫士；他又任命巴吉利德斯继任财务官的职务，在贵族当中，人们都知道他是一位具有随和而易于相处的品质的人，而且是一位知名人士。（19）在他们任职期间，叛乱依然进行得十分激烈。而在叛乱的第五天午后接近傍晚的时候，皇帝优斯提尼安命叙帕提乌斯和已故皇帝安那斯塔西乌斯的侄子彭佩乌斯尽快返回，这或者是因为他怀疑他们对正在他本人酝酿某个阴谋，或者也许是因为宿命使得他们如此。（20）但是他们担心的是民众会强迫他们接受王位（实际上发生了这样的事），并且他们表示，如果当他们在君主处于如此危险境地时放弃他们的君主，则他们便做了错事。（21）当皇帝优斯提尼安得知这一情况后，他便更加疑心起来，于是他命令他们立刻离开王宫。于是这两个人便返回自己的家，并且只要是在夜间，他们便安静地留在那里。

（22）但是第二天日出的时候，民众得知两个人已经离开了他们一直在停留的宫殿。于是全体民众便都奔向他们那里，把叙帕提乌斯拥戴为皇帝并准备把他带到市场上去接受统治大权。（23）但是叙帕提乌斯的妻子玛丽是一位谨慎的妇女，曾因其贤淑而享有极高的声誉，她抱住自己的丈夫不让他走开，而大声痛哭着恳求所有她的亲属，说民众正在把她的丈夫拖向死亡的道路。（24）但是由于她无法抗拒人群的力量，她才不情愿地放开她的丈夫，而他也是并非出自本意地来到了康士坦丁广场。民众就是召他来这里接受皇位的；继而由于他们既没有王冠也没有通常可以表示一位国王身份的衣裳，他们便把一条金项链戴到他的头上并宣布他为罗马人的皇帝。（25）这时元老院的成员也正在开会——除去留在皇帝宫邸里的那些人之外都到了——而许多人发表意见，认为他们应当到皇宫去作战。（26）但是一位元老名叫欧里根尼斯的站出来讲了如下的话："罗马同胞们，我们所面临的形势除了通过战争之外不可能用任何办法加以解决。现在人们都一致同意战争和皇权是世界上一切事物中最重要的。（27）但是当行动牵涉到重大后果的时候，它不容许瞬间短暂的激变导致成功的结局，而只有通过人们在一段时期里表现出来的思想的智慧和行动的果敢，这一行动才得以完成。（28）因此，如果我们出去同皇帝作战，我们的事业便处于孤注一掷的状况，我们将要冒这样一种的危险，它将会在很短的时间里决定一切。并且，至于这种行动的后果，我们或是拜倒在命运之命面前，或是干脆责骂她。（29）要知道，后果极迅速地便可以决定的那些事件照例是要受命运的摆布的。但是如果我们比较慎重地处理当前的局势，即使非我们所愿，我们也将能在皇宫里捉住优斯提尼安，但如果允许他跑掉的话，他很快地就会表示感激的。（30）要知道，无人理睬的权威总是会失去它的力量的，因为它的力量会逐日削弱下去。而且我们还有其他的宫殿，这位皇帝可以利用为大本营的宫殿既有普拉奇利亚那伊又有以海伦命名的宫殿，他可以从那里进行战争并且可以尽可能妥善地处理所有其他事务。"（31）以上便是欧里根尼斯的发言。但其余的人——大群的人照例是这样——却更加激奋地坚持自己的意见，他们认为当前是个好机会，特别是叙帕提乌斯（因为他注定要遭到厄运的）要他们带头去赛马场。但是也有人说他是有意去那里的，因为他对皇帝抱有好感。

（32）皇帝和他的宫廷也正在考虑怎样做更好些：是留下来还是逃到船上去。对两种意见都有许多赞同的人。皇后提奥多腊则发表了如下的看法："人们都认为一个女人是不应当在男人们当中冒失地出头露面的，或者在因害怕而不敢出头的人们当中大胆地表明自己的看法，但是我则以为当前的危机极为肯定地不允许我们讨论这件事是应当这样看还是那样看。

（33）要知道，当前的事件所涉及的是其利益遭到极大危险的那些人，因此看来最好的办法只能是立刻尽可能妥善地解决他们面临的问题。（34）因此我的意见是：特别在当前，逃跑是不适当的，尽管它可以带来安全。要知道，虽然生到世上来的人不可能不死，但是做过皇帝的人再去做一名逃亡者，那却是无法忍受的。我就绝对不想放弃这种尊贵的地位，我也不想活到有一天遇到我的人们不把我称为女主人。皇帝啊，如果现在你想自己逃命，这一点毫不困难。（35）因为我们有很多钱，并且那边是大海，这里还有船。但是请考虑一下，在你得救之后会不会出现这样的情况，即你会高兴地用那种安全去交换死亡。就我本人来说，我同意一句古老的格言，即王位是一块好的裹尸布[106]。”（36）当皇后讲出了这番话之后，所有的人胆子大了起来，他们把心思又转到抵抗上去，而开始考虑如果有任何敌对的力量进攻他们，他们将如何保卫自己了。作为一个整体的士兵，其中包括驻守在皇帝宫廷周边的那些士兵，他既不倾向于皇帝，也不愿公开地积极地参加战斗，而是等待观望未来的趋势。（37）皇帝的全部希望都寄托在贝利撒里乌斯和蒙都斯二人身上；就中前者即贝利撒里乌斯是不久前从波斯战争中返回的，他手下的军队强大而令人生畏，特别是他有许多长枪兵和卫士，这些士兵都受过战斗的锻炼，经历过战争的危险。（38）蒙都斯曾被任命为伊利里亚人的将领，他只是因偶然的机会才由于某件必要的事务奉召前来拜占庭的，随他而来的是蛮族埃茹利人的士兵。

（39）叙帕提乌斯来到赛马场后，他立刻便到通常皇帝就座的地方去坐在皇帝的宝座上，而过去皇帝通常总是从这里观看赛马与体育比赛的。（40）蒙都斯从宫廷通过以蜗牛为名的那座门出去，而所以叫蜗牛门是因为它的下坡是环形的。（41）就在这时，贝利撒里乌斯首先开始直向叙帕提乌斯本人和他的皇座那里走去，而当他来到相邻的建筑——那里自古以来便有一支卫队防守着——的时候，他高声呼叫，命令士兵尽快给他开门，以便直取篡位者。（42）但是由于士兵在明白地看到哪一方会取得胜利之前，决定不支持任何一方，所以他们装作根本没有听到他讲的话，这样便拒绝了他。（43）于是贝利撒里乌斯回到皇帝那里去并宣称他们的一方已经战败了，因为守卫宫殿的卫兵正在起来反对他。（44）于是皇帝命令他到所谓青铜门和那里的门厅地方去。（45）于是贝利撒里乌斯困难地、不无危险地、十分吃力地走过到处是废墟和一半被烧毁的建筑物的地段并上行到比赛场。（46）当他来到位于皇帝宝座右手的蓝色柱廊时，他首先打算进攻叙帕提乌斯本人；但由于那里有一个已被关闭并有叙帕提乌斯的士兵在里面守卫着的小门，他担心如果他要在那狭窄的空间展开战斗，民众会攻打他，并且在杀死他本人和他的随从之后可以不怎么吃力和

不太困难地去进攻皇帝。（47）因此，他作出决定：他必须向民众、也便是十分混乱地集结在赛马场上的一大群人进攻，于是他从鞘中抽出剑来，同时下令其他人也这样做，随着一声呼啸跑着向他们攻去。（48）结成大群乱哄哄地站在那里的民众看到以勇武而十分出名并且有作战经验的武装士兵并且看到他们毫不留情地用刀剑砍杀，于是匆忙后退了。（49）接着很自然地便是一阵高声的呼叫[107]，而离他们不远的蒙都斯也急于参加战斗，因为他是一个有胆量的、果敢有为的人，然而在当时的情况下，他不知道他应当怎样做。但是他看到贝利撒里乌斯正在战斗，于是他立刻通过人们称为死亡之门的入口向赛马场里攻击。（50）这样一来，叙帕提乌斯一派的人确实便从两方面受到了强力的攻击而被歼灭了。当溃败已呈全面之势并且已经出现了对民众的大屠杀的时候，波腊伊德斯和皇帝优斯提尼安的侄子波拉伊德斯优斯图斯在没有任何人敢于抵抗他们的情况下把叙帕提乌斯从宝座上拖下来，把他带入皇宫，并把他和彭佩乌斯一道交给了皇帝。（51）民众那一天死去的有三万多人。皇帝下令把这两个囚犯严厉地监禁起来。（52）继而彭佩乌斯哭着说了求饶的话（因为此人从来没有经历过这样的不幸），而叙帕提乌斯则一五一十地对他进行了谴责并且说将会不公正地死去的人是不应当哭的。（53）要知道，在开头他们是受民众的迫胁，并非出自他的本意，后来他们来到赛马场，也根本没有伤害皇帝的意思。士兵们于是把他们两个人全都杀死了并且把他们的尸体投进大海。（54）皇帝把所有他们的财产没收入国库，还没收了站在他们一面的所有其他元老的财产。但是，后来他恢复了叙帕提乌斯和彭佩乌斯的孩子们和所有其他的人过去保有的头衔，也归还了他们的财产，只要他还没有把它们送给了自己的朋友。拜占庭的叛乱的结果便是如此。

二十五

（1）特里布尼亚努斯和约翰被撤销了职务，但是后来他们二人又都恢复了原来的地位。（2）特里布尼亚努斯又任职多年，最后病死，再也没有受过任何人的伤害。要知道他是一个圆滑的人，有各种办法讨人喜欢并且由于受到很好的教育而十分善于把他的贪得无厌的毛病掩盖起来。（3）但是约翰却是个盛气凌人的人，对所有的人都是严厉的，他殴打遇到的人们并且一点不客气地夺走他们的绝对是全部的钱财；因此在他任职的第十个年头他便以如下的方式理所当然和公正地为他的无法无天的行为作出了补偿。

（4）皇后提奥多腊恨他超过了恨所有其他的人。当他因为自己所犯的罪行而触怒了这个女人时，他无意于通过任何方式的阿谀奉承或亲切的

表示去争取她，而是公然同她对立并且一直在皇帝面前说她的坏话，在她的高位面前既无所顾忌，也不因为皇帝极为爱她而感到难为情。（5）当皇后了解到发生的一切之后，她打算把此人除掉，但是却没有任何办法下手，因为皇帝优斯提尼安对他十分倚重。（6）当约翰得知皇后对他的打算时，他简直吓坏了。（7）因此每当他进室内睡觉时，他每夜都担心会有某个蛮族向他发动进攻并把他杀死。于是他便不断地从居室向外看并且环视入口各处，从而不得安眠，尽管他手下有成千上万的长枪兵和卫士，而这是先前任何长官不曾有过的权力。（8）但是一到天亮，他便把对神圣的和人间的事物的一切畏惧抛到脑后，又成了公私两方面所有罗马人的祸害。通常他同巫师们交谈，不断地听取渎神的神谕[108]，因为这些神谕都预言他将取得皇帝之位，因此他显然变得趾高气扬、忘乎所以并且由于自己有希望取得皇权而得意洋洋不知天高地厚了。（9）但是在他的流氓恶棍以及无法无天的行为方面，他根本毫无收敛或是改正的表现。（10）此人绝对不把上帝放在眼里，甚至当他去教堂祈祷并在那里过夜时，他也根本不按基督徒习惯的做法行事，而是像人们现在通常称为希腊教的旧宗教的祭司那样穿一件粗布衣服并且在那整夜之中他做的就是在嘟嘟哝哝地讲那些渎神的话，他所祈求的则是他能更进一步控制皇帝的思想，而他本人免遭所有人的伤害。

（11）这时平定了意大利的贝利撒里乌斯应皇帝之召偕同他的妻子安托尼娜来到了拜占庭以便同波斯人作战[109]。（12）虽然在所有其他人的心目中，很自然地他被尊崇为一位杰出的人物，但只有约翰一人对他抱敌视态度并且积极地进行反对他的活动，而其所以如此只是因为约翰引起人们对他本人的憎恨，而另一方面，贝利撒里乌斯却享有无与伦比的人望。当他把妻子留在拜占庭而再次向波斯人进军的时候，罗马人的希望便都集中到他的身上了。（13）而贝利撒里乌斯的妻子安托尼娜（在世人当中她是最有本领设想不可能的事情的人物）为了讨好皇后，她设想了如下的计划。约翰有一个女儿，名叫埃乌菲米娅，以其贤淑而十分有名，但由于她十分年轻，为此而极为多愁善感。这个女孩子极受父亲的宠爱，因为她是他唯一的孩子。（14）安托尼娜把这个女孩子亲切地款待了几天之后，得以最充分地赢得了她的友谊，并且她甚至不拒绝把自己的秘密告诉给安托尼娜。（15）有一次当安托尼娜在居室中只同埃乌菲米娅一个人在一起的时候，她便装出为自己的命运而悲叹的样子，她说虽然贝利撒里乌斯比先前更大规模地开拓了罗马帝国的疆土，虽然他把两名被俘的国王和如此巨额的财富带到拜占庭来，但是她发现优斯提尼安是忘恩负义的；而且在其他方面，她又指责政府也是不公正的。（16）埃乌菲米娅听了这些

话极为高兴，因为她对皇后的恐惧，她对当局也是抱敌视态度的。于是她说："最亲爱的朋友，这就要怪你和贝利撒里乌斯了，因为尽管你们有机会，你们却不愿利用你们手中的权力。"（17）安托尼娜迅速回答说："我的女儿，那是因为在军营我们不可能发动兵变，除非在国内这里有人和我们一道干这件事。如果你父亲愿意的话，我们便极容易组织这一计划并实现上帝所希望的任何事情。"（18）埃乌菲米娅听了这话之后，她认真地保证把这个建议带出去，并在她离开那里以后，立刻把这件事报告给她父亲。（19）约翰听到这个消息很是高兴（因为他认为这一举措为他提供了一个办法以实现关于他的预言从而取得皇帝大权），于是他毫不犹豫地立刻表示同意，并且要他的孩子安排在第二天，他本人将会前来同安托尼娜商谈并提出保证。（20）安托尼娜得知约翰的想法之后，希望尽可能不要对方了解真实情况，于是她表示当前还不是他来同她会见的适当时刻，因为这会引起人们的足以阻碍事件进行的怀疑；不过她打算立刻出发去东方同贝利撒里乌斯相会。（21）因此，当她离开拜占庭并到达郊区（这地方叫茹菲尼亚那伊，是属于贝利撒里乌斯的私人产业）的时候，约翰可以以仿佛向她致敬的名义前来并且护送她上路，这时他们可以就国事进行商谈并相互交换保证物。约翰认为她的这番话说得很好，于是便指定了一个日子以便实现这个计划。（22）皇后从安托尼娜那里得知全部经过之后，同意她作的安排，并且在对方的鼓动之下，她的劲头儿比先前要大多了。

（23）当指定的日子快要到临的时候，安托尼娜告别皇后，离开了拜占庭并且去茹菲尼亚那伊，好像第二天她便要开始她去东方的行程了。约翰在夜间也去了那里以便实现他们先前约定的计划。（24）就在这同时，皇后向她的丈夫揭发了约翰为篡夺皇权而干的种种事情，并且派遣宦官纳尔吉斯和宫廷卫队司令官玛尔凯路斯率领众多士兵前去茹菲尼亚那伊以便调查那里正在发生的事情，并且，如果他们发现约翰发动叛乱，他们可以就地立刻杀掉此人再返回。（25）于是这些人便出发执行命令去了。但是据说皇帝已经得到正在发生的事情的情报，于是派遣约翰的一位朋友去他那里，要他无论如何也不可同安托尼娜秘密见面。（26）但是约翰（因为他注定要遭厄运）无视皇帝的警告，在午夜时分会见了安托尼娜，而就在近旁墙壁后面，她安排了纳尔吉斯和玛尔凯路斯以及他们手下的士兵以便要他们听到所说的话。（27）当约翰在这里百无禁忌地表示同意攻击皇帝的计划并且为此起了最严厉的誓言的时候，纳尔吉斯和玛尔凯路斯突然对他发动了进攻。（28）但是，在由此很自然地引起的混乱中约翰的卫士（他们就站在近旁）立刻来到了他身边。（29）其中一个人不知道玛尔凯路斯是谁，便用剑去刺他，从而使约翰能以同他们一道逃脱，尽快来到了

拜占庭。（30）如果他有勇气立刻去皇帝那里，我相信他是不会受皇帝的任何伤害的；但实际上，他却跑到教堂里去寻求庇护，从而使皇后有机会随心所欲地干出对他不利的事情。

（31）这样，他便从长官的身份变成了一介普通公民[110]，而他从这一教堂起身之后，便被解往位于库吉库斯市的郊区（库吉库斯人称这里为阿尔塔凯）的另一座教堂去。在这里他完全违背本心地穿上了牧师的袍子，不过不是主教的外袍而是人们所说的一位长老[111]的外袍。（32）但是他非常不愿意担任牧师的职务，因为他担心到了某个时候这会成为他再度担任官职的一个障碍；要知道，他在这方面根本没有放弃希望。（33）他的全部财产立刻被充公收入国库，但是皇帝还是把其中很大一部分发还给他，因为皇帝仍然有意对他加以赦免。（34）在这里约翰依然可以不必担心任何危险地生活，享用他的巨大的财富，这里面有他自己隐藏起来的，也有由于皇帝的决定而留给他的，他可以随心所欲地尽情享受豪奢的生活，并且，如果他看问题明智的话，他必须认为他当前的命运是幸福的。（35）因此之故，所有的罗马人对此人的现状感到极为气愤，因为，老实说，既然已表明此人是一切恶棍当中最卑劣的，他却完全没有得到应有的惩处，相反地还过上了比以前更加幸福的生活！但是我以为，上帝不会容许约翰的报应就是这个样子，而是为他准备下了更加严厉的惩罚。其经过有如下述。

（36）在库吉库斯有一个名叫埃乌谢比乌斯的主教，这是一个对妨碍他的所有的人都残酷无情的家伙，比起约翰来也毫无逊色。库吉库斯人向皇帝告发了此人并使此人受到了审判。（37）但埃乌谢比乌斯因手中有巨大的权力而对他们施行了计谋，从而使他们在这件事上没有取得任何结果。于是有一些年轻人便共同计议在库吉库斯的市场上把此人杀死。（38）恰好约翰对埃乌谢比乌斯也是极为仇视的，因此人们便怀疑这一阴谋是他所策划的。（39）于是从元老院便派人来调查这一渎神行为。这些来人先是把约翰关到一所监狱里，继而曾经是一个权力如此大、被列入贵族并且坐到至少在罗马国内不可能更高的执政官[112]的座位之上的这个人却被人们搞得像一个强盗或劫路的土匪那样光着身子站在那里，背部受到多次的抽打，人们还迫使他招供他一生过去的所作所为。（40）虽然没有明确的罪证证明约翰在埃乌谢比乌斯被杀害一事上有罪，但是看来上帝的正义却使他受到了世人的惩处。（41）这之后，他们便剥夺了他的全部财产并把他光着身子放到一只船上，只给他一件衣服，而且是只值几文钱的十分粗陋的衣服；而不管这船停泊到什么地方，负责管制他的那些人便命令他向他所遇到的人们乞讨面包或几文钱。这样，在沿途到处乞讨的情

况下他被解送到埃及的安提努斯城。（42）这时是他们在那里把他监管起来的第三年。（43）至于约翰本人，尽管他陷入了这样的困境，他依然没有放弃夺取皇权的希望，而且他还下决心因为某些亚历山大里亚人欠国库的钱而告发他们。这个卡帕多奇亚人约翰在十年之后便因为他过去政治上的所作所为而还是受到了这样的惩罚。

二十六

（1）那时皇帝再次任命贝利撒里乌斯为东方的统帅并且派他去利比亚，把那个地方争取过来，关于此事后面我还要谈到的。（2）当科斯罗伊斯和波斯人得知这一情况之后，他们感到十分恼火，并且他们已经后悔同罗马人缔结和约，因为他们看到，他们的力量正在大大地加强。（3）于是科斯罗伊斯派遣使节到拜占庭去，说他和皇帝优斯提尼安一道感到高兴，并且笑着要求也分到一份来自利比亚的战利品，理由是：如果波斯人不是同他和平相处，则皇帝绝不可能在同汪达尔人的战争中取胜。（4）于是优斯提尼安送给科斯罗伊斯一笔钱，不久之后便把使节打发回去了。

（5）在达腊斯城发生了这样一件事情。有一个名叫约翰的，在当地的步兵的一支队伍里服役。这个人同一些士兵，但不是所有的士兵合谋，攻占了这座城市，想自立为僭主。（6）随后他便把一处有似城堡的地方当作自己的王宫，逐日加强自己的专制统治。（7）而如果波斯人不是继续同罗马人保持和平，罗马人也许会因这一事件而遭到无法弥补的伤害。但实际上，这件事是我前面提到的、已达成的协议所禁止的。（8）在这场暴政的第四天，一些士兵共同计议，按照该城的牧师玛玛斯和一位名叫安那斯塔西乌斯的知名人士的意见，在一个正午到皇宫去，每人外袍下面都藏着一把小剑。（9）首先，在庭院的入口处他们发现一些卫士，并且立刻把他们杀死了。随后他们进入这个僭主的房间，把他捉了起来，但是有人说士兵们并没有把他捉起来，而是当他们在院子里仍然犹豫不决并且因想到危险而发抖时，是一个跟他们同来的一个卖香肠的小贩带着他的菜刀冲了出去并在碰到约翰时出其不意地向他砍去。（10）但是砍下去的这一刀并未能置对方于死地，而这个说法还指出，他高喊着跑掉，但是忽然倒在前来的这些士兵中间了。（11）于是士兵们下手干掉了他并且立刻把宫殿点火烧掉了，这是为了不使任何抱有这样企图的人们利用这里发动变乱；约翰于是被他们投入监狱，上了镣铐。（12）而其中一人，担心士兵们知道这僭主还活着从而会再次给城市制造麻烦，就把约翰杀掉了，这样便结束了混乱局面。有关僭主夺取政权事件的经过便是这样了。

注释

〔1〕 作者的遣词造句和文风在许多方面都受希腊古典历史作家，特别是有历史之父之称的希罗多德的影响。例如这里开宗明义的第一句就有明显模仿希罗多德《历史》的开篇的痕迹："在这里发表出来的，乃是哈利卡尔那索斯人希罗多德的研究成果，他所以要把这些研究成果发表出来，是为了保存人类的功业，使之不致由于年深日久而被人们遗忘，为了使希腊人和异邦人的那些值得赞叹的丰功伟绩不致失去它们的光彩，特别是为了把他们发生纷争的原因给记载下来。"（《希罗多德：历史》，1959年商务版拙译本，1997年第六次印刷）

〔2〕 修辞学用于进行辩护的演说，在罗马共和国这是从政者的必修科目。

〔3〕 参见《伊利亚特》，第11卷，第385行。按τοξότη s （弓手）一词在荷马作品中仅见于此处。

〔4〕 《伊利亚特》，第5卷，第192行。

〔5〕 同上，第8卷，第267行；第11卷，第371行。

〔6〕 同上，第4卷，第113行。

〔7〕 同上，第4卷，第123行。

〔8〕 同上，第11卷，第390行。

〔9〕 公元408年，时当我国东晋安帝义熙四年。阿尔卡狄乌斯（377～408）即位于395年，为东罗马帝国的第一位皇帝。

〔10〕 荷诺里乌斯是阿尔卡狄乌斯的弟弟，西罗马帝国最后一位皇帝。

〔11〕 这元老院只是形式上的元老院，与共和时期的元老院完全不同。它只是皇帝手中的工具，根本无法参预国家大计。

〔12〕 公元441年，时当我国南朝宋文帝元嘉十八年。

〔13〕 东罗马帝国皇帝（426～491）。在位期间474～475年，476～491年。

〔14〕 波斯祆教僧侣。

〔15〕 平原上这条沟大体上是一条直线。埃弗撒利塔伊人的军队在沟的后面列阵，面对进攻的波斯人，只有少数人到沟的对面去，目的在于引诱波斯人发动进攻。

〔16〕 盐瓶通常放在餐桌中间，有地位的人坐在盐瓶上首。这里是说波斯国王是有身份的人，应当遵守在郑重场合发出的誓言，挂出盐瓶有羞辱对方的意思。

〔17〕 事在公元484年。

〔18〕 类似原始社会初期的群婚制，即所有的男子可以同所有的女子发生性关系。

〔19〕 这是公元486年的事情。

〔20〕 这使人想起匈牙利的电影短片《魔椅》，坐在魔椅上的人讲的都是真话。可见这样的故事一千多年前便已产生。

〔21〕 这类的传说在中欧和西亚广为流传。

〔22〕 这是公元488年的事情，时当我国南朝齐武帝永明六年。

〔23〕 意为"战士的领袖"。

〔24〕 这事发生在公元502年，时当我国南朝梁武帝天监元年。

〔25〕 参见修昔底德，第二卷，第七十六章，第4节。——译者

〔26〕 参见本书第七卷，第二十六章，第4节。

〔27〕 这事发生在公元503年1月11日。时当我国南朝梁武帝天监二年。

〔28〕 参见修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第一卷，第128章。
〔29〕 一种没有定额不固定的编制。
〔30〕 magister。
〔31〕 在美索不达米亚。
〔32〕 约合64.75公里。
〔33〕 事情发生在公元503年8月。
〔34〕 阿尔明尼亚的地区。
〔35〕 约55.5公里。
〔36〕 约7.4公里。
〔37〕 事情发生在公元504年。
〔38〕 事在公元506年。——译者
〔39〕 约合9.25公里。
〔40〕 约18公里。
〔41〕 约5公里。
〔42〕 参见本书第一卷，第二章，第15节。
〔43〕 今天的埃尔泽罗姆（Erzeroum）。
〔44〕 公元518年8月1日。
〔45〕 这些都是从共和国时期保留下来的官职，但在帝国时代都已是一种头衔而已。
〔46〕 即通过武力。
〔47〕 参见本卷第六章，第18节。谢奥吉斯是唯一拥有这一头衔的人。
〔48〕 magister。
〔49〕 即黑海。
〔50〕 参见本书第八卷，第十三章，第15节。
〔51〕 参见《伊利亚特》，第二十四章，第348行；《奥德修记》，第十章，第279行。
〔52〕 公元527年4月1日。
〔53〕 公元527年8月1日。
〔54〕 即黎巴嫩。
〔55〕 时当公元530年7月。
〔56〕 约合3.7公里。
〔57〕 罗马军队的战阵如图所示：

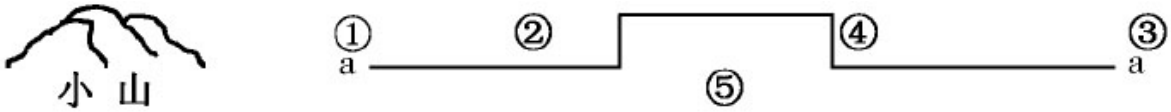

①布吉斯与法腊斯。②苏尼卡斯与阿伊干。③约翰、库里尔、玛尔凯路斯、日耳曼努斯和多若提乌斯。④西玛斯与阿斯坎。⑤贝利撒里乌斯与海尔莫盖尼斯。a—a为沟。
〔58〕 参见前章第16节。
〔59〕 约10.35公里。
〔60〕 参见本卷第十章，第2节。
〔61〕 参见本卷第十二章，第21节。
〔62〕 参见本卷第十三章，第2节。

〔63〕 公元531年。时当我国南朝梁武帝中大通三年。
〔64〕 约合7.77公里。
〔65〕 亚述。
〔66〕 长约9.28公里，宽约3.7公里。
〔67〕 希腊神话奥林帕斯十二神之一，宙斯与列托所生之女，阿波罗的孪生妹。为山野、狩猎、丰产、出生之女神，罗马神话中与之对应的是狄安娜。
〔68〕 希腊传说中迈锡尼国王，特洛伊战争中希腊远征军的统帅。因触犯阿尔特米斯神而不得不把女儿伊菲盖涅娅作为牺牲奉献。
〔69〕 阿加门农之子，皮拉德斯是同他共患难的密友。
〔70〕 拉丁语Coma，源自希腊语Kόιμη，意为"头发"。
〔71〕 关于欧列斯特斯杀死母亲是为了给父亲报仇。
〔72〕 参见本章第2节，即幼发拉特西亚。
〔73〕 希腊语地名，原意为"两河之间的土地"。我国也有很多与河有关的地名，如河间、河内、河北等等。
〔74〕 参见本卷第十四章第28～54节。
〔75〕 参见本卷第十三章，第16节。这个词的原意为"米特拉（斯）之子"，米特拉（斯）是波斯人崇奉的阳光与智慧之神。这个词指的不是一个职位，而只表示贵族身份。
〔76〕 时当公元531年，即我南朝梁武帝中大通三年。
〔77〕 约合20.35公里。
〔78〕 公元531年4月10日。
〔79〕 遵守基督教徒在复活节的宗教习惯。
〔80〕 约合185公里。
〔81〕 在阿拉伯。
〔82〕 约合3.7公里。
〔83〕 毋宁应当说是"阿拉伯湾"。
〔84〕 源自古希腊语Φιλέω（爱，表示友好）一词。
〔85〕 埃及宗教中的大地女神、月亮女神，欧西里斯的妻子。罗马帝国时期罗马人对她的崇拜也相当普遍。
〔86〕 伊西斯的丈夫，埃及人认为他生前曾是一位国王（法老），死后为冥界国王。有关他和伊西斯的密仪在罗马帝国十分流行。
〔87〕 起源于兰普撒库斯一带的丰产之神，以男性生殖器为其象征。
〔88〕 参见本卷第十五章第31节。
〔89〕 拉丁语赛列斯（Seres）意为中国人。
〔90〕 也可理解为部落酋长之类的人物。
〔91〕 约合44.4公里。
〔92〕 约合18.5公里。
〔93〕 时当公元531年9月13日。
〔94〕 第三子。
〔95〕 centum。
〔96〕 参见本卷第十六章，第7节。
〔97〕 公元532年。

〔98〕 参见本书第二卷，第十七章。
〔99〕 古代希腊的司祭通常坐在三脚凳上宣布神谕。这里的三脚凳当有神圣的意义。
〔100〕 公元532年元旦。
〔101〕 征服。
〔102〕 近卫军长官在罗马帝国的历史上往往是皇位继承的关键人物。
〔103〕 财务官是共和国时期所设官职，其实不限于管理财务，是青年人登上仕途（cursus honorum）的第一步。帝国时期这种职位已属荣誉性质，没有实质意义。
〔104〕 这里大概指拼成他本人的名字的几个字母。罗马皇帝优斯提努斯也是个文盲。
〔105〕 罗马上层人物饮宴的时间极长，吃得再也吃不下去时，便服用催吐剂把食物吐出以便再吃。
〔106〕 这话的意思是说国王只能以国王的身份而死，不能被贬为普通人。
〔107〕 胜方的欢呼。
〔108〕 以异教的、非基督教的方式。
〔109〕 参见本书第六卷，第三十章，第30节。
〔110〕 事在公元541年5月。
〔111〕 presbyter。
〔112〕 执政官虽然从共和初期便有了，但是在帝国时期它们只是一种荣誉头衔，没有实际意义。

波斯战争史第二卷
（战争史第二卷）

一

（1）这之后不久，科斯罗伊斯得知贝利撒里乌斯已经为皇帝优斯提尼安也争取到了意大利，便思绪起伏再也按捺不住，于是希望能找到借口以便能够以看起来似乎说得过去的某些理由来破坏和约。（2）因而他便就此事同阿拉木恩达腊斯进行商谈并且要他提供挑起战争的借口。（3）这样阿拉木恩达腊斯便向阿列塔斯提出指责，说他在边界问题上对方对他有横暴行为。于是他便在和平时期同阿列塔斯发生了冲突，并且开始以此为借口蹂躏了罗马人的国土。（4）并且他宣布说，就他来说，他并没有破坏波斯人和罗马人之间的条约，因为无论波斯人还是罗马人都不曾把他卷入此事。（5）但这话是不确实的。因为在条约里根本没有提到撒拉森人，理由是他们已被包括在波斯人和罗马人的名下。（6）原来那时被撒拉森人的两个部族[1]宣布拥有的这一地区被称为斯特拉塔，它向南延伸到帕尔米腊城；这里任何地方都没有一棵树或生产任何有用的粮食，因为它被太阳烤烧得极为干燥，而从古以来它便专用来牧放少数某些畜群。（7）不过阿列塔斯坚持认为，这个地方属于罗马人，可以证明这一论断的是人们长期给这一地方所起的名字（原来斯特拉塔[2]在拉丁语中有"铺设的道路"的意思）并且他还举出了远古时代人们的话为证。（8）不过阿拉木恩达腊斯根本不想就名字问题进行争论，却宣称自古以来那里牧放畜群的牧主便向他纳贡。（9）于是皇帝优斯提尼安便委托一个名叫斯特拉特吉乌斯的贵族兼皇家财库的主管官员去处理争论的问题。斯特拉特吉乌斯还是一个有着古老门第和智慧的人，同他在一起的是统率巴勒斯坦的军队的苏木斯。（10）这个苏木斯是不久前作为使节到埃塞俄比亚人和荷美里塔伊人去的那个优利安的兄弟。（11）作为他们中间的一人的苏木斯坚持不应让出这一地区，但是斯特拉特

吉乌斯却请求皇帝不应为了一小块土地、而且是一小块绝对没有价值而且根本生产不了东西和不适于种植粮食的土地而给波斯人以方便口实挑起早想挑起的战争。于是皇帝优斯提尼安考虑了这一问题并且用了一个长时期来处理这一问题。

（12）但是波斯人的国王科斯罗伊斯却宣称和约是由优斯提尼安破坏的，因为优斯提尼安不久前对他的家族表现了十分反对的态度，要知道，他在和平时期竟试图把阿拉木恩达腊斯拉向自己的一面。（13）他还说，不久前去撒拉森人那里的苏木斯表面上是去处理问题的，而实际上是用答应给予一大笔钱的办法笼络阿拉木恩达腊斯，条件要他同罗马人联合起来，他并且拿出据他说是皇帝优斯提尼安就这些问题写给阿拉木恩达腊斯的一封信。（14）他还说他还有一封信写给一些匈人，信中敦促匈人入侵波斯人的国土并对那里一带进行广泛的破坏。他肯定地说这封信是匈人自己到他这里来亲手交给他的。（15）对罗马人提出这些指责的科斯罗伊斯正在打算废除条约。但是在这些事情上他讲的是否是真话，我便无法说了。

二

（1）就在这时，已经吃了败仗的哥特人的领袖维提吉斯派了两名使节到他这里来，要他向罗马人发动进攻；但是他派出的人并不是哥特人，为的是不使对方一下子便看出了这次出使的真正性质从而使谈判归于无效，他派出的乃是用大量的金钱吸引来担任这一任务的利古里亚牧师。（2）这些人当中有一个人身份似乎更高些，他在这次出使中冒名主教，而实际上他根本不是，而另一人则装扮成他的侍从。（3）他们在旅途中来到色雷斯的土地之后，又从当地招了一名叙利亚语和希腊语的通事，并且在完全没有被任何罗马人察觉的情况下来到了波斯的土地。要知道，当时他们还处于和平时期，所以对那一地区监视得并不严密。（4）而这一行人见到科斯罗伊斯之后，便讲了这样的话："国王啊，确实，所有其他使节在执行他们的任务时照例都是为了他们自身的利益，但是哥特人和意大利人的国王维提吉斯把我们派出来，却是为了你的王国讲话；你知道现在就是他在你面前讲这番话的。（5）国王啊，总起来说吧，如果有任何人会说你已经把你的王国和所有各处的民众送给了优斯提尼安的话，那么他的话就说对了。（6）要知道，由于此人生来就是一个喜欢干预根本同他无

关的那些事的人，由于他又不能坚守事物既定的秩序，所以他便有了占领整个世界的愿望，并且急于想为自己攫取每个国家。（7）因此（因为他既不能单独进攻波斯人，又不能同反对他的波斯人一道去进攻其他人），他决定在和平的托词下对你进行欺骗，决定通过征服其他民族以取得反对你的国家的强大兵力。（8）故而在摧毁了汪达尔人的王国并征服了玛乌里人（摩尔人）而当时我们碍于同他们的友谊而对他采取不干涉的立场之后，他已经带着巨额的金钱和许多士兵向我们发动了进攻。（9）现在已十分明显，如果他也能把哥特人彻底打垮，他将和我们以及已被他奴役的人一道向波斯人发动进攻，他既不考虑友谊的名义，也不会在发誓而作出的保证面前感到羞愧不安。（10）因此，在你还有某种安全的希望的时候，不要再欺凌我们，也不要容忍自己受到欺凌，而是要从我们的不幸看到稍后波斯人会遭遇到的一切。要知道，罗马人绝不会对你的王国抱有好感，而当他们变得更加强大时，他们会毫不犹豫地表现出对波斯人的敌视态度。因此，趁适当的时刻利用这一好机会吧，免得机会错过去之后你还得去寻求它。（11）要知道，机会的时刻一旦过去，就其本质而论，它是不会再回来的。因此更好是占先一步而求得安全，而不要错过好时候而在敌人手上遭到不可能更加悲惨的命运。”

（12）科斯罗伊斯听了这些话之后，他感到维提吉斯的话说得有道理，而且他是更加迫切地希望摆脱条约的束缚的。由于他对皇帝优斯提尼安心怀妒意，因此他便完全没有考虑到这样一个情况，即对他讲的这些话乃是出自优斯提尼安的不共戴天的敌人之口。但由于他本来就希望干这种事，所以他便欣然同意对方提出的意见。（13）稍后在对待阿尔明尼亚人和拉吉人的发言方面——这些下面我立刻会谈到的——他的做法也完全一样。（14）而他们对优斯提尼安提出的指责，对一位有作为的君主来说很自然地却成了颂扬之词，这就是说，他致力于扩大自己的疆土，使自己的王国远比过去更加辉煌。（15）要知道，人们也可以把这些指责用之于波斯人的国王居鲁士和马其顿人亚历山大。但习惯上正义和嫉妒不能共处。因此之故，科斯罗伊斯打算废除条约。

三

（1）就在这时又发生了另外一件事。事情的经过如下。曾把法兰吉乌姆交给了罗马人的那个西米昂[3]当战争还在激烈进行时说服皇帝优斯提尼安把阿尔明尼亚的一些村庄送给他。（2）在他成为这些地方的主人之后，这些地方原来的主人策划阴谋杀害了他。（3）谋杀的罪犯在犯下了这一罪行之后，逃往波斯的国土。他们是兄弟二人，佩若吉斯的儿子。皇帝得知这一情况之后，便把这些村庄给了西米昂的侄子阿玛扎斯佩斯，并任命他为阿尔明尼亚人的统治者。（4）久而久之，阿玛扎斯佩斯的一个名叫阿卡奇乌斯的友人在皇帝优斯提尼安面前揭发他，理由是他虐待阿尔明尼亚人并且想把提奥多西奥波利斯和另外一些要塞交给波斯人。（5）在作了这样的告发之后，阿卡奇乌斯便按照皇帝的意旨，背信弃义地杀死了阿玛扎斯佩斯，而他本人则取得了对阿尔明尼亚人的统治权，作为皇帝赠与的礼物。（6）这个天性卑劣的家伙于是有机会表现他本来的品质，事实证明他是所有的人当中对臣民最残酷无情的。（7）原来他掠夺了他们财产而不提出任何借口并且规定他们要缴纳前所未有的四肯特那里乌姆的税金[4]。但是对此再也忍受不下去的阿尔明尼亚人于是共同商议除掉了这个阿卡奇乌斯并且跑到法兰吉乌姆去躲避。

（8）于是皇帝便从拜占庭派西塔斯去对付他们。原来自从同波斯人缔结了和约那时起，西塔斯便一直没有去那里。（9）于是他来到了阿尔明尼亚，不过开头他并不愿展开战斗行动而是致力于安抚民众并使居民返回他们原来的住处，还保证请求皇帝免除他们应付的新税。（10）但由于皇帝因西塔斯的犹豫不决而经常不断地对他加以责备——因为他受到阿卡奇乌斯之子阿多利乌斯的诽谤——西塔斯终于为战争进行了准备。（11）首先他试图通过答应给对方许多好东西的说服办法把某些阿尔明尼亚人争取过来，使之归附于他的事业，这样要战胜另一部分便会少一些艰难困苦。（12）一个被称为阿斯佩提亚尼人的、人数众多力量强大的部族愿意同他联合。（13）他们来到西塔斯这里，请求他给他们文字上的保证，即如果他们在战斗中脱离他们的同胞而投向罗马军队，他们应当不受任何伤害并保有他们自己的财产。（14）西塔斯对此十分高兴，于是便在木板[5]上写下了他们希望他给予的保证；然后把它封好，把它送到他们那里去。（15）西塔斯由于他们的帮助而有了信心，他认为在战争中可以不战而取得胜利，于是他便率领他的全军来到一个名叫厄诺卡拉孔的地方，因为阿

尔明尼亚人的营地便设在这里。（16）但是事有不巧，带着信札的那些人走的是另一条小路，根本没有能够见到阿斯佩提亚尼人。（17）而且有一部分罗马军队正好碰到一些阿斯佩提亚尼人，而由于不知道他们之间已达成的协议，便把他们当敌人对待了。（18）西塔斯本人也在一个洞窟里捉住了阿斯佩提亚尼人的一些妇女儿童并且把他们杀死了，这或者是因为他不了解已经发生的事情，或者是因为阿斯佩提亚尼人没有按照约定同他联合起来而感到气愤。

（19）他们这时由于感到气愤便和所有其余的人们一道列阵准备战斗了。但是由于双方的军队是在到处都是悬崖绝壁的极为崎岖的地面上作战的，所以他们的战场不是在一个地方，而是分散在山脊上和山沟里。恰好一些阿尔明尼亚人和率领着不多人的西塔斯在距离不远的地方遇到了，在他们之间只隔有一道山沟。（20）双方都是骑兵。于是有少数人跟在后面的西塔斯便越过山沟并向敌人攻去；阿尔明尼亚人在退到后面之后便停了下来，而不再追下去的西塔斯也留在他原来的地方。（21）突然间从一直追逐敌人的罗马军队中有一个埃茹利人从他们那里风驰电掣地回到西塔斯和他手下的人们这边来。这时恰好西塔斯把他的长枪插到地上；但埃茹利人的马在猛冲时碰上它，把它踩断了。（22）为此这位统帅感到极为气恼，而一个阿尔明尼亚人这时看到了他，认出他来并告诉所有其他的人说这人就是西塔斯。因为这时他恰好没有戴头盔。因此，他只同少数人前来，这一点并没有逃过敌人的注意。（23）而西塔斯听到阿尔明尼亚人说的这话之后，由于他的长枪如上所述已被踏断，在地上，于是他便抽出剑来并试图立即重新越过山沟。（24）但是敌人却十分急于进攻他，在山沟里追上他的一名士兵用剑削过他的头顶；结果削去了他的整个头皮，却完全没有伤及他的头骨。（25）西塔斯则比先前更快地向前逼进，但是属于阿尔撒奇达伊家族的约翰之子阿尔塔巴尼斯却从后面向他进攻并用长枪一刺而杀死了他。（26）这样西塔斯便以根本不值一提的方式，以一种同他的勇敢和对敌连续不断的战功不相称的方式被杀害了，这是一个外表极为英俊的人，一个能征善战的斗士，一个当代人无人能比的统帅。（27）但是有人说西塔斯不是死在阿尔塔巴尼斯手里，而是死在一个十分普通的阿尔明尼亚人所罗门手里。

（28）西塔斯死后，皇帝下令布吉斯去同阿尔明尼亚人作战；而此人在临近时便派人去他们那里，保证实现皇帝和所有阿尔明尼亚人

之间的和解并且要他们的某些知名人士来同他就这些问题进行商谈。（29）阿尔明尼亚人总地说来是不能相信布吉斯的，他们也不愿接受他的建议。但是阿尔撒奇达伊家族里有一个人却同他特别有交情，此人是阿尔塔巴尼斯的父亲，名叫约翰。把布吉斯作为友人而加以信任的，约翰于是偕同他的女婿巴撒凯斯和另一些人来见布吉斯。但是，当这一行人来到第二天预定同布吉斯见面的地点并且在那里搭设帐篷时，他们看到自己已来到了一个被罗马军队包围的地方。（30）约翰的女婿巴撒凯斯于是恳切地请求他逃走。由于他说服不了约翰，他便把约翰一个人留在那里而偕同所有其他的人避开罗马人沿原路返回。（31）布吉斯发现只有约翰一个人在那里，就把他杀死了；既然在这之后阿尔明尼亚人再也无法指望同罗马人达成一项协议，并且既然他们又无法在战争中打败皇帝，于是他们在巴撒凯斯这个果敢有为的人物的率领之下来见波斯国王。（32）他们之中的领袖人物于是便来到科斯罗伊斯面前，讲了这样的话："主人啊，我们中间的许多人是阿尔撒奇达伊家族的人，也就是阿尔撒凯斯的后代，而当波斯的国土处于帕尔提亚人的统治之下时，那个阿尔撒凯斯同帕尔提亚的国王并不是没有关系的，并且阿尔撒凯斯也表明自己当时是一位不比任何人差的出色的国王。（33）现在我们到你这里来了，我们所有的人都变成了奴隶和逃亡者，不过并不是我们自己愿意这样，而是出于万不得已，这看起来似乎是由于罗马的力量，而实际上，国王啊，这是由于你的决定。（34）——确实，如果说一个人把力量给予想干不公道的事情的那些人，那他本人理所当然地也应当为他们的罪行而受到责难。现在我们将要从稍前一点的时候说明原由，以便使你从头到尾把事情听个清楚。（35）我们祖先的最后一位国王阿尔撒凯斯曾自愿地把王位放弃给了罗马皇帝提奥多西乌斯，条件是属于他家的一切成员在今后任何时候都应当在每一方面都不受侵犯的情况下生活，特别是无论如何也不应向他们征税。（36）我们一直遵守这一协定，直到你们波斯人缔结了这一大肆吹嘘的条约的时候，而我们则以为，人们可以明确无误地把这个条约称为一种共同的毁灭。（37）要知道，就是从那一天开始，国王啊，那个名义上是你的友人，而实际上是你的仇敌的那个人，便不顾朋友与仇敌，把世界上的一切搅翻并且造成了全面的混乱。（38）一旦此人能以把西方的人民彻底征服，你本人很快便会领教这一点的。要知道，先前被禁止的事情哪一件他没有干？以前被安

排得好好的事情哪一件没有被他搞乱？（39）他不是为我们规定了要支付一种从前没有的税收吗，他不是奴役了我们邻人、自治的特扎尼人吗，并且他不是在倒霉的拉吉人的国王的头上又安排了一个罗马的长官吗？——这一行动既不符合事物的自然秩序，也很不容易用言语加以解释。（40）他不是曾把将领派到博斯普鲁斯的人们、匈人的臣民那里去，并且使这根本不属于他的城市依附于他本人吗？他不是曾经同罗马人甚至从来没听说过的埃塞俄比亚各王国缔结一项防御联盟吗？（41）还有，他还把荷美里塔伊人以及红海变成他的私产，并且他还把棕榈林[6]并入罗马的领土。（42）我还不去提利比亚人和意大利人的遭遇。对此人来说，整个世界都不够他活动的；把整个世界全部加以征服，这对他来说都是太微不足道的一件小事。（43）他甚至环视天空，正想在大海的那边搜寻一个去处，想为自己取得另外一个世界。（44）国王啊，为什么你还在耽搁着？为什么你还尊重那该死的和约，而老实说，就是为了使他能把你作为全部食物的最后一口吞下去吗？（45）如果你想知道优斯提尼安在投降他的人们面前表现为怎样一个人，近在眼前的例子就是我们自己和可怜的拉吉人。（46）如果你想知道他怎样对待过去他不晓得的人以及对他一点坏事也没干过的人，那请你看一看汪达尔人、哥特人和玛乌里人吧。（47）但主要的事情还没有说呢。在和平时期他不是曾尽力使用欺骗的办法争取过你的奴隶阿拉木恩达腊斯吗，我最强大的国王，不是他还曾尽力使他脱离你的王国吗？不久前他不是又极力拉拢他们完全不了解的匈人以便给你制造麻烦吗？（48）而且还有任何时候都无人干过的、比这更加离奇的一个行动。既然他看到——我以为是这样——他很快便会把西方世界打倒，他已经着手对东方的你发动进攻，因为只剩下波斯这个强国是他作战的对手了。（49）因此，就他而论，他已经破坏了同你结成的和约，并且是他自己结束了这无限期的和约。（50）要知道，破坏和约的人并不是首先动武的人们，而是被发觉在和平时期阴谋反对自己邻人的人们。（51）企图犯罪的人即使未能得逞，但他依然是犯下了罪行。至于战争将会是怎样一个进程，这一点对每个人肯定是清楚的。并不是为战争提供原因的那些人，而是保卫自己以反对为战争提供原因的人们的那些人通常总是会战胜自己的敌人的。（52）而且，即使就实力这一点而论，对我们来说这一较量也不是势均力敌的。要知道，实际上大部分的罗马军队是在世界的边远

地区，至于他们拥有的最优秀的两位统帅，我们到这里之前便已经把其中的一人西塔斯除掉，而优斯提尼安也永远不会再见到贝利撒里乌斯了。因为他已不把他的主人放到眼里，留在西方自己成为意大利的主人了。（53）这样，当你进攻敌人时，根本无人同你对抗，你可以有我们这些人作为你们的怀有善意——这是不言而喻的——并对这一地区了如指掌的先锋。”（54）科斯罗伊斯听了这一番话甚是高兴，于是把波斯人当中所有有贵族血统的人们召集到一处，向他们所有的人公布了维提吉斯来信的内容以及阿尔明尼亚人发表的意见，并且要他们就这一问题应采取的对策展开讨论。（55）继而人们从两方面发表了许多意见，但最后则决定他们必须在开春时分公开对罗马人开战。（56）这时正是皇帝优斯提尼安执政第十三个年头[7]的晚秋时节。（57）但是罗马人对此并不担心，他们也不认为波斯人竟然会破坏这一所谓无限期的和约，尽管他们听说科斯罗伊斯曾因他们的皇帝在西方取得的成功而怪罪他并且他竟然会对皇帝提出我刚才谈及的那些指责。

四

（1）也是在这个时候[8]，彗星出现了，起初大概有一个高大的男子那样长，但后来变得长多了。彗星的尾部是朝西的[9]，它的头部则是朝东的，它是跟在太阳自身的后面的。（2）太阳这时是在摩羯座里，而彗星则是在人马座里。有人把它称为“箭鱼”，因为它相当长并且头部很尖，还有人称它为“胡子星”；人们在四十多天里都能看到它。（3）精于此道的人们发表的看法大相径庭；这星意味着什么，一个人这样说，另一个人那样说。但我只是记下发生的事情，我要每个人按照结果随他自己所希望的作出判断。（4）立刻有匈人的一支强大的军队渡过了多瑙河，像一场灾难似的落到了整个欧洲身上；这样的事先前发生过多次，但是欧洲的人民从来不曾有过这样大量的灾难，这样可怕的灾难。这些蛮族从伊奥尼亚湾那里开始依次劫掠了一切，直到拜占庭的郊区。（5）他们攻占了伊利里库姆的三十二座要塞并且用猛攻的办法占领了卡桑德里亚城（据我们所知，古人把这里叫波提戴亚），尽管先前他们从来没有攻过城。（6）在掠得金钱并且把十二万名俘虏劫走之后，他们便在没有遇到任何抵抗的情况下全体回到了本国。（7）后来他们又多次入侵那里，给罗马人造

成无法弥补的灾难。（8）同样的这些匈人还进攻了凯尔索涅苏斯的城墙，他们在这里打败了从城上进行防御的人们，趁着冲向岸上的海浪来到城下，并在登上了面临所谓黑湾的要塞之后，从而攻入了长长的城墙的内部，出其不意地向凯尔索涅苏斯城里的罗马人发动进攻，他们杀死了其中的许多人并把几乎所有活下来的人变为战俘。（9）他们中间的少数人还渡过了赛斯图斯和阿比杜斯之间的海峡，并在掠夺了亚细亚地区之后又返回凯尔索涅苏斯，然后随着其余部分的军队和全部掳获物返回本国去了。（10）在另一次入侵里，他们劫掠了伊利里库姆和帖撒利，并试图用猛攻的办法攻打赛尔莫皮拉伊的城壁；而由于城墙的保卫者对他们进行了极为英勇的反抗，所以他们便在那一带寻找进攻的道路并出其不意地找到了通到那里山上去的一条小道[10]。（11）他们便用这个办法杀死了除伯罗奔尼撒人以外的几乎全部希腊人，然后便退走了。（12）在这之后不久波斯人便破坏了和约并给东方的罗马人造成了极大的伤害，这就是下面我立刻要谈的。

（13）贝利撒里乌斯在制服了哥特人和意大利人的国王维提吉斯之后，便把他生俘到了拜占庭。下面我就要谈一谈波斯人的军队如何向罗马人的土地进行侵略的。（14）当皇帝优斯提尼安看到科斯罗伊斯急于挑起战争时，他希望向他提出某些忠告，劝他不要干这样的事情。（15）且说有一个名叫安那斯塔西乌斯[11]的、以贤明著称的人物从达腊斯城来到了拜占庭，此人就是打倒了不久前在达腊斯树立的僭主统治的那个人。（16）于是优斯提尼安便写了一封信，由这个安那斯塔西乌斯带给科斯罗伊斯。（17）信里的话是这样："对明智的人和适当地尊重神圣事物的人们来说，当战事发生时，特别是针对最真正意义上的友人的战争发生时，他们的本分就是尽其全力来制止它们；但是人为地制造实际上根本不存在的战争和动乱则是愚蠢的人和极为轻率地使自己受到上天的敌视的人们才会干的事情。（18）不过破坏和平并挑起战争并不是件困难的事情，因为事物的本性就是这样：它使最可耻的人易于干出最卑鄙的事情。（19）但是当他们按照自己的意图挑起战争时，则我认为人们要想再回到和平就不容易了。（20）而现在你还是写信来指责我，信里没有任何隐蔽的意图，可是你却急于专断地对这些事作出解释，不过不是按照我们写下它们时对它们的理解，而是用一种对你有利的方式，因为你急不可待想找个借口来实现你的计划。（21）但是对我们来说，我们却能以指出，是你

的阿拉木恩达腊斯不久前蹂躏了我们的国土并且在和平时期干出了无法无天的勾当，这就是，攻占我们的市镇，劫夺财产，屠杀和奴役了这样多的人，对此你不但不应指责我们，而是应当向我们说明理由，作出交代。（22）要知道，干了坏事的人们的罪行对他们的邻人来说是通过他们的行动，而不是通过他们的思想表现出来的。但是甚至对于当前的这些事情，我们仍然坚持和平的立场，但是我们听说，由你急于想对罗马人发动战争，你正在制造根本不属于我们的罪名。（23）这是很自然的。要知道，既然力求保持事物现状的人们会拒绝甚至针对他们最激进的友人的指责，那么不满意于已经确立的友谊的那些人自然会致力于制造甚至并不存在的借口了。（24）但是这种做法看来对一般人来说都是不适宜的，更不用说对国王了。（25）但是且不说这些事情，请你务必考虑一下在战争的过程中双方会死去的人数，考虑考虑对于将会发生的那些事情那罪责按道理应当由谁来承担，思考思考你带走金钱时你发的那些誓言，并且考虑一下，在这之后，如果你用某些手法或诡辩不当地亵渎了它们，你将无法对它们加以歪曲。要知道，上天威力如此巨大，它是不能被任何人欺骗的。”

（26）科斯罗伊斯看了这信之后，他既未立即作出任何回答，也没有把安那斯塔西乌斯打发走，而是强迫他留在那里。

五

（1）当冬天已经结束而皇帝优斯提尼安当政的第十三年也正告终止的时候[12]，卡巴德斯之子科斯罗伊斯在开春率领着一支强大的军队入侵罗马人的土地并且公然破坏了所谓无限期的和约。但是他并不是从河流之间的地区进入，而是在进军时把幼发拉底河保持在自己的右侧。（2）而在河的另一侧则是被称为奇尔凯西乌姆的最后一座罗马要塞。这是一座极为坚固的地方，因为一条大河即阿波尔腊斯河的河口就在这里，它同幼发拉底河会合，而这座要塞恰好位于因两条河流交汇而形成的角上。（3）要塞外面有第二道城墙把两河之间的那块土地隔开，从而环绕着奇尔凯西乌姆形成了一个三角形。（4）因此不想试探这样坚强的要塞，也无意于渡过幼发拉底河而是想去进攻叙利亚人和奇利奇亚人的科斯罗伊斯，毫不犹豫地率领着军队前进，而在沿着幼发拉底河走了对一个轻装的旅行者大约是三天的行程之后，便来到了芝诺比亚城。这地方是芝诺比亚先前建成的，所以很

自然地她使这座城市用了她的名字。（5）芝诺比亚是那一地区的撒拉森人的领袖欧多那图斯的妻子，他们自古以来便同罗马人和平相处。（6）当东方的帝国受米地亚人的统治时，这个欧多那图斯曾为罗马人挽救过这个帝国；但这是先前的事情了。（7）于是科斯罗伊斯来到芝诺比亚附近，但是当他得知这地方并不重要并且看到这里的土地无人居住，又没有任何好东西的时候，他担心在这里花费的任何时间都会等于是浪费到根本不重要的事件上去并且会是伟大事业的一种阻碍，于是他试图迫使这个地方投降。但是由于没有取得成功，他便继续向前赶路了。

（8）在再度走完了同样距离的行程之后，他便来到了临幼发拉底河的苏腊城并且停在离城很近的地方。（9）恰好那时科斯罗伊斯骑的马嘶鸣起来并且用蹄子踏地。玛戈伊僧于是研究了这一事件的意义并宣布说这地方将会被攻克。（10）科斯罗伊斯于是设了营并且率领着自己的军队向要塞的城墙发动了猛攻。（11）恰好这时发生了这样一件事：一个名叫阿尔撒凯斯的出生于阿尔明尼亚的人这时是城中守军的司令官，他要士兵登上城垛，在那里极其勇敢地作战从而歼灭了许多敌人，但是他自己也中箭阵亡了。（12）随后由于天色已晚，波斯人便返回自己的营地以便第二天再向城墙发动进攻；但是罗马人却陷入绝望，因为他们的领袖死去了，他们准备向科斯罗伊斯请降。（13）因此在第二天，他们派出城中的主教为他们进行请求，并恳求对方放过这个城市；于是他便带上自己的一些侍从并由他们带着禽类和葡萄酒以及干净的面包来到科斯罗伊斯这里；他在这里匍匐在地上，带着泪请求他放过可怜的民众和这座在罗马人眼中根本不受尊重的城市，过去波斯人认为完全无足轻重而今后也是如此的城市。他还保证苏腊的民众会向他交出配得上他们身份的赎金和他们居住的城市。（14）但是科斯罗伊斯对城中居民感到恼火，因为他在所有罗马人当中最先遇到的人们竟敢拿起武器来同他对抗并且杀死了许多波斯知名人士。（15）不过他并没有把自己的愤怒显示出来，而是细心地把它隐藏在一副温和的面孔之后，这是为了通过实现对苏腊居民的惩处，他可以使自己在罗马人的眼中成为一个可怕的人，不能抗拒的人。他以为通过自己的这种做法，那些他时而会遇到的人们会乖乖地屈服于他。（16）于是他十分友好地叫那位主教起来并在接受了礼物之后给人以某种印象，好像他立即会同波斯人中的知名人士商讨有关

城中居民赎金的事项并善意地处理他们的请求。（17）于是他便把主教和他的随行人员在对方根本不怀疑有什么阴谋的情况下打发回去，并且派了一些波斯的知名人士与他同行，表面上是护送的样子。（18）但他却暗中命令这些人把主教送到城墙地方，鼓励他并用美好的希望抚慰他，从而使得城里的那些人看到他和所有同他在一起的人高兴和毫无畏惧之色。（19）但是当守卫的士兵打开城门并准备把他们接入城内时，他们却要在门口和城门之间放上一块石头或木头，而不许他们把城门关上，他们自己一时里要挡住想关上城门的那些人；因为不久之后军队便会随他们前来。

（20）科斯罗伊斯向士兵们发出了这些指令之后，便要军队做好准备，只要他一发出信号军队便要跑步向城市进发。（21）当他们走近要塞时，波斯人便告别主教而留在了外面，而市民看到那人极为高兴的样子并且受到敌人十分隆重的护送，便忘了自己所有的困难而打开了门，又拍手又欢呼地接纳主教和他的一行。（22）当所有的人都进了城之后，守卫开始推城门以便把它关上，但是波斯人抛下了他们准备好的一块石头在城门和门口之间。（23）守卫的士兵更加用力地推城门，但是根本不能把门推回门口的地方。（24）另一方面，他们又不敢再打开城门，因为他们看到城门正在敌人手中。但有人说波斯人抛到门道里面去的不是石头而是一块木头。（25）当市民几乎还没有看出这个阴谋时，科斯罗伊斯已经率领他的全军来到近前，于是蛮族用强力把城门推回、打开，城门很快便被攻克了。（26）满怀愤怒的科斯罗伊斯立刻打家劫舍，杀害大量的居民，他把所有其余的人变成奴隶，放火烧了全城后，又把它夷为平地。（27）随后他便把安那斯塔西乌斯打发回去，要他告诉皇帝优斯提尼安，他到底是在什么地方离开卡巴德斯之子科斯罗伊斯的。

（28）后来或是出于人道的动机，或是出于贪欲的动机，或是作为给予他从城里俘获的一个名叫埃乌菲米娅的妇女的恩典，科斯罗伊斯决定对苏腊的居民作某种仁慈的表示；因为他极为宠爱这个妇女（原来她看起来极为美丽），并且使她成为自己正式的妻子。（29）于是他派人去谢尔吉欧波利斯，要那里的主教坎狄杜斯出两肯特那里乌姆的代价来购买一万二千名战俘。谢尔吉欧波利斯是属于罗马人的城市，因一位著名的圣徒谢尔吉乌斯而得名，位于被攻占的城市以南一百二十六斯塔迪昂[13]，在所谓蛮族平原之上。（30）但是主教声

言他一点钱也没有，从而断然拒绝这样干。科斯罗伊斯于是要他在一份文件中把协议记下来，即他可以稍后再付钱，这样便用一小笔钱买下一大批的奴隶。（31）坎狄杜斯照他的吩咐做了，他保证在一年以内付清这笔钱并且发了最严重的誓言，誓言规定：如果在约定的时间不付出这笔钱，他将接受如下的处罚，即他要支付加倍的钱，而他本人也不再能担任牧师，因为他不遵守他起誓作出的承诺。（32）在把这些事情写下之后，坎狄杜斯便接受了苏腊的全部居民。（33）其中的少数人活了下来，但是无法承受自己身受的苦难的大多数人很快就都死了。在处理完了这一事件之后，科斯罗伊斯便率领着他的军队前进了。

六

（1）在这之前不久还发生了这样一件事，即皇帝把东方的军事统帅权分成了两部分，把直到幼发拉底河的那一部分交给以前统率整个东方军事的贝利撒里乌斯来负责，而从幼发拉底河直到波斯边界的那部分则交由布吉斯负责，他命令布吉斯在贝利撒里乌斯从意大利回来之前负责整个东方的军事。（2）因此布吉斯开头同他的全部军队一道留在了希耶腊波利斯；但是当他得知苏腊那里发生的一切时，他便把希耶腊波利斯那里的头面人物召集起来，讲了如下的话：（3）“每当人们面临同势均力敌的进攻者的一场斗争时，他们应当同敌人进行堂堂正正的斗争，这是完全合理的；但是对就实力而论大大劣于对方的人们，那么更加有利的做法则是用某种计谋来胜过自己的敌人，而不是公开地同对方对垒从而陷入可以预见到的危险。（4）科斯罗伊斯的军队现在规模有多大，这一点你们肯定已经知道了。如果他想用这支军队通过围攻的办法来俘获我们并且如果从城内同他们作战的话，很可能我们的给养将会供应不上，而波斯人却能从我们的国土取得他们所需的一切，因为在这里没有人能反抗他们。（5）而如果围攻以这种方式持续下去的话，我也相信要塞的城墙将经受不住敌人的猛攻，因为在许多地方它最易于受到攻击，这样罗马人将会遭到无法挽回的损害。（6）但是如果我们用一部分的军队保卫城墙，而我们其余的人占据城外四周的高地，这样从那里我们时而可以进攻敌人的营地，时而可以进攻敌人为给养而派出来的士兵，这样便可以迫使科斯罗伊斯立即放弃围攻并在短时期之内退去。因为他根本无法在不害

怕要塞的情况下指挥他的进攻，也不能为如此庞大的一支军队提供任何必须的给养。”（7）以上便是布吉斯的发言；而从他的发言来看，他似乎已说明了有利的行动方针，但是必须的事情他却什么也没有做。（8）原来他把罗马军队中最精锐的整个那一部分抽调出来之后便离开了。而到底他在什么地方，不但希耶腊波利斯的任何一个罗马人不知道，甚至连敌人也摸不清。当时这些事件的经过便是如此。

（9）但是皇帝优斯提尼安得知波斯人的入侵之后，立即在一团混乱中派出了他的侄子日耳曼努斯和三百名士兵，并保证随后将有一支人数众多的军队前往接应。（10）日耳曼努斯在到达安提奥克之后便巡视了那里的全部城墙；他发现大部分城墙是安全的，因为沿着位于平地之上的那一部分城墙流着的是欧隆特斯河，从而使这一部分无论哪里都是难于接近的，而位于高处的那一部分由于是在陡峭的山上，因而敌人是根本无法接近的。但是当他来到最高处——当地的人们习惯上把这里叫做欧若卡西亚斯——的时候，他才注意到城墙的这一处是容易被攻入的。（11）因为那里恰好有一块岩石，它相当宽而高度则比要塞的城墙只矮一点点。（12）于是他便下令或者沿着这里的城墙挖一道深沟，把它同岩石隔离开来，从而不使任何人试图攀上岩石，然后从那里进入要塞，或者他们在岩石上修建一座巨大的塔楼并把这一建筑同城墙连接起来。（13）但是在公共建筑的建筑师们看来，似乎这两个方案都实施不得。（14）他们说，敌人的进攻迫在眉睫，但这一工程却不是短时期所能完成的，另一方面，如果他们着手这一工程而又没有把它完成，那他们正好等于告诉敌人他们应当从城墙哪一处发动进攻。（15）无法实现这一计划的日耳曼努斯在开头还抱着某种希望，因为他指望会有一支军队从拜占庭派到他这里来。（16）但是相当长的时间过去之后，没有任何军队从皇帝那里派过来，也没有能派来的指望，他开始担心如果科斯罗伊斯得知皇帝的侄子在那里，他会认为攻占安提奥克并俘获他本人是比任何其他事都更加重要的事情，为此他会放开其他任何事并率领他的全部军队前来攻城。（17）安提奥克本地的人们也想到了这些事情，于是他们就这些事情召开了一次会议，会上人们认为最为可行的办法便是把钱给科斯罗伊斯送去以避免当前的危险。

（18）于是他们便派出贝罗亚的主教一个名叫美伽斯的人前往，向科斯罗伊斯去乞怜；此人是一个谨慎的人，当时正好留在他们中

间。他离开那里之后便在离希耶腊波利斯不远的地方遇到了米地亚的军队。（19）来到科斯罗伊斯面前之后他便恳切地请求他可怜那些对他没有任何冒犯行为并且不能抵挡波斯军队的人们。（20）因为践踏和凌辱在他面前退却并且极不愿列阵同他对抗的人们，在所有的人当中，国王最不应当有这种行为。要知道他当时做的事，没有一件符合国王的身份或是可敬的行为，因为他没有给罗马皇帝提供任何考虑的时间，以便使罗马皇帝或者可以使和约变得有把握（而这看来对双方的君主都是有利的），或者按照相互的约定，使他可以进行战争的准备（而这是人们所期待的），而是唐突地对罗马人发动了武装进攻，而另一方面，罗马人的皇帝还不知道他们遇到了什么事情。（21）科斯罗伊斯听了这话之后，由于他的愚蠢，他的头脑已完全失去了理智和清醒，反而比先前更加得意忘形、忘乎所以。因此他竟威胁说要杀掉所有的叙利亚人和奇利奇亚人，他命令美伽斯跟在他后面，然后便率军向希耶腊波利斯进发了。（22）他到达那里之后，便设下了营地，而由于他看到那里的工事坚固并得知该城有一支强大的卫戍部队，于是他便派出保路斯作为通事到希耶腊波利斯人那里去，要求他们出钱。（23）这个保路斯是在罗马的土地上养大的，并且在安提奥克进过初级学校，此外据说他还是一个有罗马血统的人。（24）但无论怎样，这里的居民为要塞十分担心，因为要塞所占面积很大并一直延伸到这里附近的山丘，此外他们还希望保全他们的土地不被劫掠；于是他们便交出了两千磅银子。（25）美伽斯确实代表东方的全体居民请求科斯罗伊斯，他一直不断地这样做，直到科斯罗伊斯答应他说，自己要取得十肯特那里乌姆的黄金，然后离开整个罗马帝国。

七

（1）于是美伽斯在那天便离开那里去了安提奥克，而另一方面，科斯罗伊斯在收到了赎金之后便向贝罗亚进发了。（2）这座城市位于安提奥克和希耶腊波利斯之间，离两座城市都是轻装的旅行者要走两天的路程。（3）偕同一小批人行路的美伽斯走得非常快，比起他每天走的路程来，波斯军队只有他的一半。（4）这样，在第四天他到达了安提奥克，另一方面，波斯人则来到了贝罗亚的郊外。（5）而科斯罗伊斯立刻派出了保路斯向贝罗亚人要钱，这钱不仅要同希耶腊波利斯人交的同样多，而且还要加上一倍，因为他看到这里

城墙的许多地方是容易受到攻击的。（6）至于贝罗亚人，由于他们绝对不能信赖自己的工事，他们便乐于同意支付一切，但是在交出两千磅银子之后，他们说其余的无力支付了。（7）由于科斯罗伊斯为此而催促他们，所以第二天夜里他们全体就偕同驻扎在那里负守卫之责的士兵一道都跑到卫城的要塞里去躲避。（8）第二天科斯罗伊斯派人去城里要钱；但是在走近工事时才发现所有的城门都关着，而由于找不到任何人，他们便把情况报告给了国王。（9）于是国王命令他们把云梯搭到城墙上并试一下是否能上去。他们按照命令做了。（10）随后，由于没有人反抗他们，于是他们便进入要塞，从从容容地打开城门并且把全部军队和科斯罗伊斯本人接进了城。（11）这时国王大为震怒，就放火烧了几乎整座城市。继而他上了卫城，决定对要塞发动猛攻。（12）罗马士兵虽然确实在那里进行了英勇的反抗并且杀死了一些敌人，但是科斯罗伊斯却幸运地大大地受益于被围攻者的愚蠢，因为他们并不是自己躲到要塞里去，而是还带上了所有他们的马和其他动物，并由于这一考虑不周的行动而自己处于十分不利的地位并开始遇到了危险。（13）原来由于那里只有一处泉水，马、骡子和其他动物都到它们本不该来的这地方饮水，结果这里的水枯竭了。贝罗亚城居民的处境就是如此。

（14）美伽斯来到安提奥克并宣布了他同科斯罗伊斯商定的条件之后，却根本不能说服他们执行这一协定。（15）原来皇帝优斯提尼安已经派了茹菲努斯之子约翰和他的私人秘书[14]优利安作为使节去科斯罗伊斯那里。担任私人秘书这一职务的人被罗马人称为ἀσηκρήτις[15]，因为他们习惯于把秘密称为secreta。（16）这些人到达安提奥克，便留在了那里。使节之一的优利安明白地禁止任何人把钱给敌人或购买皇帝的城市，此外他还向日耳曼努斯指控主教埃佛拉伊米乌斯，说他急于要把城市交给科斯罗伊斯。（17）为此之故美伽斯无功而返。但是安提奥克的主教埃佛拉伊米乌斯却害怕波斯人的进攻而去了奇利奇亚。（18）不久之后日耳曼努斯带着他的一些人也去了那里，不过把大多数的人留在了安提奥克。

（19）美伽斯于是匆匆地来到了贝罗亚，而由于对发生的事情感到心烦，他便指责科斯罗伊斯对待贝罗亚人太过分了；要知道，看来当他派他去安提奥克安排条约事项的时候，他不但掠夺了公民的财产，尽管他们根本没有对他干任何冒犯他的事情，而且他还强迫他们

把自己关闭在要塞里，然后无视正义而放火焚城并且把它夷为平地。（20）对此科斯罗伊斯作了如下的回答：“老实说，我的朋友，是你自己要对这些事负责，因为是你使我们不得不耽搁在这里。要知道，实际上你并没有按约定的时间前来，而是要晚得多。（21）关于你的公民同胞的奇怪的行为，我最出色的先生，为什么人们还要长篇大论地讲？虽然同意为了自己的安全而给我们一定数量的银子，甚至现在他们也不认为必须履行约定，而是完全相信他们的工事的力量而绝对不把我们放到眼里，而我们这方面却还不得不对一座要塞进行围攻，这都肯定是你看到的。（22）但是就我这方面来说，我的希望是借着诸神的帮助，很快我将对他们进行报复，为在城下我不应当失掉的波斯人对犯罪者进行惩处。”（23）以上是科斯罗伊斯的发言，对此美伽斯又作了如下的回答：“如果人们认为你作为一位国王正在指责的是那些陷入可怜而又受最大屈辱的命运的人们，他们将不得不一句反抗的话也不说并同意你所说的话；要知道，不受限制的权力正因其本质而必然还带有辩论中的优势；（24）但是如果人们被允许不考虑其他一切而维护事物的真理的话，国王啊，你就会没有任何事物可以用来公正地责备我们的了；但愿你心平气和地听我把话讲完。（25）首先，关于我本人，自从我奉派向安提奥克的人们宣布你给他们的信息以来七天已经过去了（什么事情能够做得比这更快？），而现在来到你的面前，我发现你已经对我的祖国干出了这些事情。（26）但是这些人既然已经失去了属于他们的最珍贵的一切，今后只有进行斗争——为了活命的斗争——的一条路可走，我想他们前来是为了成为左右局势的主人，这样他们才可以不再被迫向你交付任何金钱。（27）要知道，付出一个人没有的东西，这是一个人用任何办法也做不到的。（28）确实自古以来人们便对事物的名称作了很好的和适当的区分；在这些区分之中有这样一种：即缺乏实力和缺乏慎重考虑要区分开来。（29）当后者由于不够冷静而发展成为反抗时，人们很自然地对之持厌恶的态度，但是当前者由于不能办成一件事而被迫作出同样举动时，那却是应当受到怜悯的。（30）因此，国王啊，请允许我们在接受我们应得的一切最悲惨的不幸时，至少我们可以有这样一种安慰，即我们看来不应当由我们自己对我们遭遇到的一切负责。（31）至于金钱，请考虑你要拥有多少对你才算够，但不要用你的地位来估量，而是要考虑贝罗亚人的能力。（32）但超过这个限度，你无论如何不

可强迫我们，否则看来你也许会不能完成你已着手干的事情；因为过度的做法永远会因遇到无法克服的障碍而受到惩罚，并且最好的办法就是不去尝试那不可能的东西。（33）因此，让这些话成为当前我们代表这些人的辩护词吧。但是如果我有可能同受难者交谈的话，我也许还会谈出我现在漏掉的某些东西。”（34）这就是美伽斯讲的话，科斯罗伊斯于是允许他到卫城里去。而他进入卫城并得知那里在泉水问题上发生的一切之后，便哭着再次来到科斯罗伊斯面前，匍匐在地上坚持说贝罗亚人已根本没有任何金钱，并且他请求于科斯罗伊斯的只是饶过这些人的性命。（35）科斯罗伊斯为此人含泪的恳求所感动，准许了他的请求并且自己发誓向卫城所有的人做了保证。（36）继而贝罗亚人在经历了如此巨大的危险之后，终于不受伤害地离开了卫城，每个人走他自己的路去了。（37）在士兵当中，少数人随他们去了，但是大多数人自愿地投到科斯罗伊斯麾下，而他们发出的抱怨则是，当局长期不给他们报酬；后来他们便和他一道去了波斯的国土。

八

（1）随后科斯罗伊斯（由于美伽斯说他根本不曾说服安提奥克的居民把钱带给他）便率领全军向他们发动了进攻[〔16〕]。（2）于是安提奥克的某些居民带着他们的钱离开并尽每人之可能跑掉，而所有其余的人同样也打算这样做，而如果不是黎巴嫩军队的司令官提奥克提斯图斯和莫拉策斯这时率领着六千名士兵前来从而加强了他们的希望并阻止了他们的离去的话，他们本来也是会离开那里的。（3）在这之后不久波斯军队也到来了。他们全都在那里设营并且使他们的营地面对离它们不很远的欧隆特斯河。（4）继而科斯罗伊斯派保路斯上到卫城旁边去，向安提奥克的人们要钱，他表示交出十肯特那里乌姆[〔17〕]的黄金，他就可以离开那里，而显然，如果甚至为撤退而付出的比这笔钱要少，他也可以接受。（5）而在那一天，他们的使节去会见科斯罗伊斯，并在就破坏和约问题作了详细的发言又听取了科斯罗伊斯的许多话之后他们便退去了。（6）但是在第二天安提奥克的居民（原来他们并不是性格严肃的民众，而总是喜欢开玩笑和做那些乌七八糟的表演）从城墙上讲了大量侮辱科斯罗伊斯的话并且对他进行了不得体的嘲笑。（7）而当保路斯走近要塞并且劝他们用一小笔钱为自己和城市购买自由时，他们几乎用射出的箭把他杀死，而如果

他不是及时地看到他们的意图并且做了防御的准备的话，他们真的是会把他置于死地的。为此科斯罗伊斯大为震怒，决定对城墙发动猛攻。

（8）因此在第二天他便率领全部波斯人对城墙发动了进攻，并且命令一部分军队在沿河的不同地点发动突击，而他本人和他的大部分和最精锐的队伍则向高处进攻。（9）因为，正如我在前面所说，这个地方的城墙最容易受到攻击。因此，既然这里罗马人在战斗时作为立足之处的地方很窄，所以他们想出了如下的补救办法。他们把长木板困绑到一起悬在两座塔楼之间，这样他们便使这些战斗空间比以前宽阔得多，从而使更多的人能以抵御来自那里的进攻者。（10）因此，从各个方面进行极为猛烈的进攻的波斯人便到处射出大量的箭，特别是沿着山头一带。（11）就在这同时，罗马人也倾其全力把他们打退，参战的不仅有士兵，而且还有民众中许多极为勇敢的青年。（12）但是看来进攻城墙的那些人同敌人是在进行一场势均力敌的战斗。因为那岩石既宽且高，并且仿佛就靠在城墙上，这就使得战斗就好像在平地上进行似的。（13）如果罗马军队中的任何人有勇气率领三百人走出工事并且抢在敌人前面占有这块岩石并且从那里把进攻者打退，我相信城市是绝不会因敌人的进攻而陷入任何危险的。（14）要知道，这样蛮族便没有据以进攻的任何地点，这样他们便会暴露在来自上面的岩石以及城墙两方面的射出的箭之下；但是实际上（由于安提奥克注定要毁在米地亚人的军队的手里），他们之中的任何人都没有想到这一招。（15）因此波斯人这方面由于有科斯罗伊斯本人和他们在一起并且大声呼叫以激励他们，从而使他们的敌人没有一瞬间可以向周边张望一下或防御他们射出的箭，另一方面，高声呼叫的大量的罗马士兵则更加努力地保卫自己，而就在这时捆绑木板的绳子承受不了上面的重量，突然断裂而木板和所有上面的士兵便轰然一声落到地上去了。（16）正在附近塔楼作战的其他罗马士兵虽然也听到了声响，但他们根本不知道发生了什么事情，却以为是这里的城墙已经被摧毁，便匆匆地撤退了。（17）而这时民众当中以前习惯于在赛马场上相互进行派别斗争的许多青年人从城墙上下来到了城里，但是他们并不逃跑而是留在原处，但另一方面提奥克提斯图斯与莫拉策斯和他们的士兵却立刻跳上正好准备在那里的马，向城门奔去，他们告诉别的人们说，布吉斯已经率领一支军队前来，他们要迅速地把他接纳

入城以便与之一道抗击敌人。（18）于是安提奥克的许多男子以及所有的妇女和他们的孩子便都大量地冲向城门；但是由于地方狭小又受到马匹的压挤，他们开始跌倒。（19）但士兵是绝对不管他们前面的任何人的，而是更加凶猛地从倒下的人们身上骑过去，结果当场就死了很多人，特别是在城门本身附近的地方。

（20）但是无人与之对抗的波斯人于是把云梯搭到城墙上，毫无困难地登上来了。他们很快地来到了女墙处，一时间他们根本不想下来，就好像四下张望不知道做什么的那些人似的，因为，我以为，他们估计崎岖不平的地面上会有敌人设置的伏兵。（21）原来，要塞之内人们从高处一下来便是一大块无人居住的地段，那里既有很高的岩石，又有陡峭的处所。（22）不过有人说那是科斯罗伊斯的意旨，即波斯人不可有冒失的行动。（23）原来当他看到地面崎岖难行以及士兵逃跑时，他担心由于迫不得已对方也许从后退中返回并给波斯人制造麻烦，从而这在他攻占一座既古老而又十分重要的城市——在罗马人于整个东方拥有的城市当中，无论就财富还是就面积、就人口、就壮丽，就每一方面的繁荣而论，这座城市均属第一——的进程中很有可能成为妨碍。（24）因此，当时的情况是他把其他一切都认为是次要的，因而允许罗马士兵自由地利用这次逃跑的机会。也是出于同样的理由，波斯人还向逃跑的人们做手势，催促他们尽快逃走。（25）因此罗马士兵和他们的将领便赶忙离去了，他们是从通向安提奥克的郊区达夫涅的那个城门离开的；（26）原来波斯人留给他们的只有这一处城门，而其他城门都被攻占了。（27）随后当波斯人看到罗马士兵都已离去时，他们便从高处下来，来到了城市的中心。（28）但是在那里却有安提奥克的许多青年人同他们作战，并且在开头，这些青年人还似乎在战斗中占了上风。其中有些人是重武装的，但大多数人则是没有武器的，只是投掷石块来对抗。（29）这些青年把敌人压退之后便唱起凯歌来，高声呼叫着宣布皇帝优斯提尼安为胜利者，就好像他们已经打赢了这场战争似的。

（30）这时坐在高处塔楼上的科斯罗伊斯便把使节召来，好像要说些什么。他的一名军官扎贝尔伽尼斯认为他是想同使节谈和解的问题，于是很快地来到国王面前说了这样的话：（31）“主人啊，在这些人的安全问题上，我以为你的想法和罗马人的想法有所不同。要知道，在战斗之前，他们曾辱骂你的王国，而当他们被打败之后，他们

竟敢于干不可能的事情并给波斯人造成无法弥补的伤害，就好像他们担心还会留给你什么理由以便向他们表示仁慈似的。但是你却想加怜于那些不请求得救的人们，并且急于赦免那些根本不希望得到它的人们。（32）而就在这同时，这些人却在一座被攻占的城市里设下埋伏，正在设计歼灭胜利者，尽管所有的士兵早已从他们这里跑掉了。”（33）科斯罗伊斯听了这话之后，便派出了许多他的精锐部队去对付他们，这些士兵去了不多久便回来，说那里没有发生任何麻烦事。（34）原来波斯人因其人数众多而把市民们打退并使他们跑掉，那里发生了一场大屠杀。因为波斯人不论年纪一个也不放过，把遇到的人不管老少全都杀死。（35）当时据说出身安提奥克显要门第的两个妇女来到了要塞之外，她们看到自己有落入敌人之手的危险时（因为人们明显地看到她们在四处游荡）便奔赴欧隆特斯河，因为她们担心会受到波斯人的侮辱，便用面纱蒙上脸投入河里并被水流卷走不见了。安提奥克的居民便这样地遭到各种各样的不幸！

九

（1）于是科斯罗伊斯便对使节们讲了如下的话：“有一句古老的格言我以为是很有点道理的，它说：上帝不赐予纯而又纯的幸福，他把幸福和烦恼混到一处，然后送给人们。（2）为此我们甚至没有不带泪的笑，而我们的成功也总是要带上某种不幸，我们的欢乐也总是要带上痛苦，而不允许任何人享有赐予他的纯粹的好运。（3）在罗马人的国土上无论在事实上还是在名义上都具有完全突出的重要性的这座城市，我确实能以一点也不费力地把它攻克了，因为上帝一下子就把胜利给予我们，这一点你们无疑是看到了的。（4）但是当我看见这样多的人遭到屠杀并且胜利沾满了鲜血的时候，我根本感觉不到成功之后应有的喜悦。（5）对此，安提奥克的倒霉的居民是有责任的，因为当波斯人猛攻城墙时，他们已表明并没有力量把对方击退，随后当波斯人已经胜利并且随着第一声呐喊而攻占了城市的时候，这些人却又毫无道理地壮起了胆子敢于同波斯人贴身作战以求灭亡。（6）因此，虽然所有波斯的知名人士一直不断地要我像捕鱼一样地把这城市兜在网里并杀掉全部俘虏，我却命令逃兵更快地逃走，以便使他们能以尽快地挽救自己。（7）要知道，蹂躏俘虏是渎神的行

为。”科斯罗伊斯的确对使节们讲了这样一些调子很高的、动听的话，但尽管如此，他们仍然弄不明白他为什么给罗马人以逃跑的时间。

（8）要知道，在心口不一，在隐瞒真相以及在把自己干的坏事的责任推到受害者身上的所有那些人当中他是最聪明的；此外他还准备同意一切并且用誓言为协定作出保证，而且在大得多的程度上更加愿意把不久前他同意的和发誓遵守的事情全部忘掉，而且为了金钱，欣然玷污自己的灵魂去干各种卑鄙下流的勾当——脸上装作虔诚，用言语洗刷自己在行动上应负的责任，这方面他可说是一位富有经验的大师了。（9）有一次在苏腊这个人充分地表现了他自己的特殊品质；要知道，在他用一项计谋欺骗了这个城市的居民并且又用我前面所描述的方式把他们杀害（尽管他们先前对他并没有犯过任何罪行）之后，就在城市正在被攻克时，他看到一个美貌的妇女，一个有地位的妇女正在被一个蛮族拉着左手猛力地拖向前；她另一只手正在拉着一个不久前才断奶的孩子，不愿意让它离开，但那孩子实际上已经跌倒在地上，因为它跟不上那种激烈的奔跑。（10）据说，他装模作样地发出痛苦的呻吟，使当时在场的所有的人，其中包括安那斯塔西乌斯这位使节，都看到他在流泪，他请求上帝对犯了刚才发生的罪行的人进行报复。（11）而这时他希望有所了解的一个人是罗马人的皇帝优斯提尼安，尽管他知道得十分清楚，对一切事最应负责的恰恰是他本人。（12）具有这样一种独特品质的科斯罗伊斯既成了波斯人的国王（因为厄运使扎米斯失去了他的一只眼睛，就年龄而论，无论如何在卡巴德斯无缘无故地憎恶的卡奥吉斯之后，他是第一个有权利得到王国的），又毫无困难地打败了起来反抗他的那些人，而他计划加到罗马人身上的一切伤害，他也容易地做到了。（13）要知道，每当命运想使一个人成为大人物时，她就一定在适当的时刻做她决定下来的事情，谁也不能反抗她的意志力量；她既不问这个人的地位，也不打算阻止不应当发生的事件发生，也不介意由于这些事件会有许多人咒骂她，轻蔑地嘲笑她在违反接受她的恩惠的人应得下场的情况下所干出的事情；只要她完成她已作出决定的事情，她根本不考虑任何其他事情[18]。但是关于这些事情，让它们就像上帝所希望的那样吧。

（14）科斯罗伊斯下令把安提奥克居民中存活下来的人俘获并变为奴隶，掠夺全部财产，而这时他本人则连同使节从高处下到他们称为教堂的圣殿来。（15）在这里科斯罗伊斯发现了储存的如此巨额的

黄金与白银，乃至即使他除去这些东西之外不拿走战利品的任何其他部分，他离开时已经拥有巨额财富了。（16）他还从那里拆下许多极为精美的大理石雕刻品，命令把它们保存在要塞之外，以便他们能以把这些东西运往波斯的国土。（17）当他做完了这些事时，他便下令波斯人把整座城烧掉。而使节们请求他只是对教堂手下留情，因为他为此已带走了大量的赎金。（18）他答应了使节们的这项请求，但是下令把所有其他一切烧掉；继而留下不多的人在那里点火烧城，他本人和所有其余的人则返回先前他们搭设帐篷的营地。

（1）在这场灾难之前不久，上帝曾向那个城市的居民垂示兆头，用以指出事件的未来情况。原来长时期树立在那里的士兵的军标先前一直是向着西方的，但是它们却自动地转向东方，继而在没有任何人触动的情况下又回到它们原来的位置上去。（2）当军标还在颤动时，士兵把这一情况指给近旁的许多人看，其中便有军营中掌管财务的人。这个名叫提提亚努斯的主管是莫普苏埃斯提亚地方的人，生性特别谨慎。（3）但是，即便如此，看到这一朕兆的那些人也没有认识到地方的统治权要由西方的国王转入东方的国王之手，而显然这是要表明，注定要遭到即将到来的灾难的那些人是断然无法避开的。

（4）但是当我记录下这样一场巨大的灾难并把它传给后世时，我变得糊涂了，我弄不明白的是，老实说，上帝为什么要使一个人或一个地方兴旺发达，然后又把它推倒、摧毁，而对此我们却看不到任何原因。（5）就上帝来说，所有的事情并不总是做得合理，这种说法是不对的，尽管他当时容忍看到安提奥克被一个最渎神的人物彻底摧毁，而这座城市在每一方面的美丽和壮观甚至这样也是无法完全掩盖下去的。

（6）这样，在城市被摧毁之后，由于干这件事的波斯人的活动和先见之明，只有教堂被孤零零地留下来了。（7）在所谓凯腊泰乌姆[19]的周边也留下了许多房屋，但这并不是由于任何人的先见之明，而是因为它们位于城市的最外边，同任何其他建筑都不相连，所以大火根本没有办法烧到它们。（8）蛮族还烧了要塞城外的若干部分，例外的是奉献给圣优利亚努斯的圣堂和它周边的房屋。（9）原来使节们正好住在这里。至于要塞，波斯人却完全没有触动。

（10）稍后使节们再次来到科斯罗伊斯面前讲了这样的话："国王啊，如果我们这些话不是当着你的面讲出来，我们就绝不会相信卡巴德斯之子科斯罗伊斯已经全副武装地进入了罗马人的土地，要知道，这种行动玷污了你在不久前发的誓，而这样的保证在世人的心目中被认为是人类的一切事物中保证相互间的信任与真诚的最后的，也是最可靠的保证，并且这种行动也破坏了条约，而对于因战争的灾祸而在朝不保夕的生活中过活的人们来说，留给他们的唯一事物便是寄托在条约之上的希望了。（11）对于这样一种情况，人们可以认为这正是把人的习惯变为野兽的习惯。（12）要知道，当人们根本不缔结任何条约时，肯定那只能是没完没了的战争，而没完没了的战争永远被认为会使从事战争的那些人同他们的本性疏远。（13）而且，不久前你写给你的兄弟的信里说要他负破坏条约的责任，这样做你的意图何在？那不显然是承认，破坏条约是一个极大的罪恶吗？因此，如果他没有做任何错事的话，那么现在你来反对我们，这种做法便不公正了；（14）但是，如果说你的兄弟干了任何这类事情，那么你的怨气发泄到这种地步也就算了，不要再有进一步的行动了，这样你可以显示出自己的超然大度的气派来。要知道，在坏事上甘愿吃亏的人，在好事上理所当然地会成为胜利者。（15）而且我们还清楚地知道，皇帝优斯提尼安从来没有违反过条约，因此我们请求你不要给罗马人造成对波斯人也没有任何好处的伤害，并且这样做你所得到的结果只是：对于不久前同你缔结和约的那些人，你将会错误地干出造成无法弥补的伤害的事情。"以上便是使节们的话。

（16）科斯罗伊斯听了这话之后仍坚持认为，是皇帝优斯提尼安破坏了条约；他并且列举了来自皇帝一方的战争原因，其中一些确实是重要的，而另一些则是无聊的，是毫无道理地编造的；特别是他要表明，皇帝写给阿拉木恩达腊斯和匈人的信是战争的主要原因，关于这些前面我已经谈过了〔20〕。（17）但是谈到任何入侵波斯国土的罗马人或任何有炫耀武力的行动的罗马人，他却无法说出或指出这样一个人来。（18）但是使节们认为他提出的指责，有一部分不应归罪于优斯提尼安，而应由他手下的某些人负责，至于另一部分指责，他们对他讲的话也提出了不同意见，理由是那些事不是像他说的那样，而是根本不曾发生过。（19）最后科斯罗伊斯提出了这样的要求，即罗马人要给他一大笔钱，而且他还提醒他们，不要指望只是在当时给了

钱，便能确立永久的和平。（20）他说，以金钱为条件而形成的友谊，通常的情况是，一旦金钱用尽这友谊也就了结了。（21）因此罗马人必须每年向波斯人交付一定数量的现金。他说："这样波斯人将保证同他们和平相处，他们将独自守卫卡斯皮亚门并且不再由于达腊斯城而对他们感到愤愤不平，为此作为回报，波斯人本身将永远收取他们的报酬。"使节们说："这样波斯人是想要罗马人向他们臣服并且纳贡了。"科斯罗伊斯说："不是这样，但是罗马人今后将把波斯人看成是他们自己的士兵，为他们的服役向他们支付一定数量的报酬；因为你们每年也把一定数量的黄金给予某些匈人和撒拉森人，但你们并不是向他们纳贡的臣民，而是为了使他们保卫你们的土地永远不会受到劫掠。"（22）在科斯罗伊斯和使节们相互间作了这样的详细的交谈之后，他们终于达成协议，同意科斯罗伊斯应当立刻从罗马人手中再取得五十肯特那里乌姆[21]，并且无限期地每年再收取五肯特那里乌姆的贡金，此后他便不应再对罗马人有所伤害，而是从使节们手中接受人质以保证遵守协定，这之后，他应当率领全部军队回国，并且皇帝优斯提尼安派出的使节应当在那里在一个巩固的基础上为未来有关和平的协定作出安排。

十一

（1）随后科斯罗伊斯便去了沿海的城市塞琉奇亚，它距离安提奥克是一百三十斯塔迪昂[22]；并且在那里他既没有遇到，也没有伤害一个罗马人；他一个人在海水中沐浴并且在向太阳和他愿意奉祀的其他神灵奉献牺牲并且多次向诸神祈求之后便回去了。（2）在他返回营地之后，他说他希望看一看附近的阿帕美亚城，理由只是他对这个地方有兴趣。（3）于是使节们迫不得已只好也同意他这一要求，但是只有一个条件，那就是：看完这个城市并且从那里取走一千磅白银之后，他应当立刻返回而不应造成任何伤害。（4）但是无论是使节们还是所有其他人都看得很清楚，科斯罗伊斯去阿帕美亚只有一个目标，那就是他可以找到根本无关紧要的某种借口以便劫掠该城和它附近的地区。于是他首先去安提奥克的郊区达夫涅，对那里的丛林和泉水表示极为欣赏；（5）因为丛林和泉水都是十分值得一看的。（6）而他在向精灵[23]奉献了牺牲之后便离开了，而没有进行更多的破坏，只限于烧掉了天使长米哈伊尔的圣堂以及其他某些建筑物，

这样做的理由如下。（7）在波斯人的军队里有一位很有名并且为国王科斯罗伊斯所熟知的波斯绅士，此人在另一些人的陪伴下骑马来到所谓特列图姆——大天使长米哈伊尔的神殿就在这里，这一建筑是埃瓦里斯的作品——附近一处陡峭的地方。（8）此人看到安提奥克的一个步行的青年，正在单独躲藏在那里，便离开其他人去追踪这个青年。这个青年是一个屠户，名叫埃伊玛库斯。（9）当他就要被赶上的时候，他突然转过身来把一块石头投向追踪他的人，石头打到对方的前额上并且伤到了耳膜。骑马的人立刻跌倒地上，那青年随即抽出刀来把他杀死了。（10）后来有了时间，这青年就剥下了他的武器和全部金饰以及他身上的其他不管任何东西，然后便跳上了马前行。（11）不知道是幸运女神对他的照顾，还是由于他对当地的熟悉，他竟做到完全避开了波斯人并使自己逃走成功。（12）科斯罗伊斯得知这一情况后，他对发生的事件深感悲痛，于是他下令他身边的一些人烧掉我上面提到的、天使长米哈伊尔的圣堂。（13）并且他们还认为达夫涅的圣堂也是成问题的一座，于是把它以及周边的建筑都烧掉了，这样他们认为科斯罗伊斯的命令已经得到执行。这些事件的经过便是如此。

（14）但是科斯罗伊斯和他的全部军队却进而登上了去阿帕美亚的道路。在阿帕美亚有一段有一肘长[24]的木头，人们一致认为，这是基督在耶路撒冷自愿受难时一度使用的十字架的一部分，它是古时被一个叙利亚人偷偷地带到那里去的。（15）而古时的人们认为这对他们自身以及对城市都能有一种很大的保护作用，于是便为它做了一个木匣子并把它保存在里面；他们还用许多黄金和宝石把这个匣子装饰起来并把它交给三位牧师妥为保存。他们每年都把它拿出来，供全体居民瞻仰礼拜一天。（16）而那时阿帕美亚的人民听说米地亚人的军队正在向他们发动进攻之后，开始陷入巨大的恐怖之中。而当他们得知科斯罗伊斯绝对是一个不诚实的人之后，便来到城市主教托玛斯这里，请他把十字架的木条拿出来给他们瞻仰，为的是可以在最后一次对圣物顶礼之后死去。（17）于是他按他们所要求的做了。继而确实发生了这样的事，即人们在那里看到了无法形容和难以相信的景象。原来当牧师把木条带来供人们瞻仰时，在他上面有一团火焰跟着，而他头顶上的屋顶也有人们未曾见过的强光照耀着。（18）牧师在神殿中到处走动时那火焰便继续随着他移动，始终在他上面的屋顶

处。（19）因此阿帕美亚的民众在因奇迹而高兴的影响下，惊叹乃至喜极而泣，而所有的人都已感到对自己的安全有了信心。（20）而托玛斯在遍历了整个神殿之后，便把十字架的木条放回匣内并把它盖上，而那光立即消失了。随后在得知敌人的军队已到城市附近时，他便赶忙去见科斯罗伊斯。（21）而当国王问牧师阿帕美亚城的居民是否想登城同米地亚人的军队对抗时，牧师回答说人们根本没有这样的想法。（22）于是科斯罗伊斯说："那么把所有的城门大开，在一些人的伴随下接我进城吧！"（23）牧师说："好的，我到这里来正是为了请你做这件事的。"于是全军便搭了帐篷，把营地设在工事的前面。

（24）于是科斯罗伊斯选出了波斯士兵的二百名精锐，然后进了城。但是当他进入城内之后，他便完全是故意地忘掉了他本人和使节们协议的事项，而命令主教交出不仅是一千磅白银，甚至不是那个数目的十倍，而是储存在这里的一切金银制造的，并且是巨大而极为精美的宝物。（25）并且我认为，除非有某种上天的征兆明白地加以阻止，否则他是不会不动手奴役和掠夺整座城市的。（26）贪婪控制他而对荣誉的渴望把他的思想搅乱到如此地步！（27）原来他认为奴役城市对他来说乃是巨大的光荣，而绝对不考虑，他对罗马人的这种做法是无视条约和协定的行为。（28）科斯罗伊斯的态度可以从这次撤退时他对达腊斯城的完全不顾协定的做法看出来，也可以从稍后在和平时期对卡利尼库斯的公民的做法看出来，关于这事后面我将会提到[25]。但是如上所述，上帝保全了阿帕美亚。（29）当科斯罗伊斯夺取了全部财物，而托玛斯看到他已经因大量的财富而洋洋自得的时候，他便把放置十字架的木条的匣子拿子出来，并且把它打开，使木条显示出来，然后说："最强大的国王啊，在所有财富中留给我的只有这件东西了。（30）至于这个匣子（因为上面有黄金和宝石的装饰），我们不反对你把它拿去，和所有其余的东西放在一起，但是要把这木条留在这里，它使我们得救，因而对我们来说是珍贵的。这便是我的请求，我恳求你把它给我。"牧师的话便是如此。于是科斯罗伊斯让步并答应了这个请求。

（31）后来由于他非常希望民众对他欢呼致意，于是他下令民众到赛马场去并由驾车手进行他们惯常的比赛。（32）而他本人也去了那里，因为他急于观看表演。而由于他在很久以前便听说，皇帝优斯提尼安特别喜欢维内图斯色[26]也就是蓝色，所以在这里他也想反其

道而行之而想使绿派取得胜利。（33）于是驾车手从栅栏处开始了比赛，而不知怎的穿蓝色衣服的人却超过他的对手取得了胜利。（34）在同样的车道上他后面才是穿绿衣服的驾车手。（35）科斯罗伊斯发怒了，因为他认为人们是有意这样安排的，于是他高声威胁说，恺撒[27]超越其他人是不对的，他命令跑在前面的马应当给拦住，以便从这时起要它们在后面比赛；而当人们按照他的命令执行了之后，科斯罗伊斯和绿派就被认为是胜利了。（36）当时有一个阿帕美亚的公民来到科斯罗伊斯面前，指控一个波斯人闯进他的家，奸污了他的身为处女的女儿。（37）听了这话之后，科斯罗伊斯大为震怒，命令把那个人带来。当那个人来到他面前之后，他便下令把此人在营地用尖桩处死。（38）当民众听到这一消息时，他们便尽情地高呼，要求把此人从国王的怒气下解救出来。科斯罗伊斯答应说他会把此人释放交给他们，但是不久后他还是用尖桩把他秘密处死了。因此在干完了这些事之后，便离开并同他的全部军队一道回去了。

十二

（1）当他来到离贝罗亚有八十四斯塔迪昂[28]的卡尔奇斯城的时候，他再次似乎忘记了取得协议的那些事情，而在离要塞不远的地方设了营之后，便派出保路斯对卡尔奇斯的居民进行威胁，除非他们交出赎金以买得安全并且把那里所有的士兵和他们的将领交给波斯人，否则他将围攻这座城市。（2）卡尔奇斯的公民对两位君主都十分害怕，他们发誓说在城里绝对没有任何一个士兵，不过他们却把士兵的司令阿多那库斯还有其他一些人藏在一些房屋里以便不使他们为敌人看到；他们好不容易才凑足了两肯特那里乌姆的黄金，因为他们居住的城市并不十分繁华，他们把这黄金作为买命钱给了科斯罗伊斯，这样便拯救了城市和他们自己。

（3）从那里科斯罗伊斯不想按照前来的路继续他回家的路程，而是渡过幼发拉底河以便从美索不达米亚搜括尽可能多的金钱。（4）于是他在离巴尔巴利苏姆的要塞有四十斯塔迪昂[29]的一个名叫欧巴涅的地方架了一座桥。然后他本人过了桥并且下令全军也尽快地过桥，还说在第三天他将把桥毁掉，并且还定出了一个时间。（5）当规定的日子到来时，却还剩下一些军队没有过来，可是他一

点也不为他们设想，便派人把桥毁掉了。（6）而留在后面的那些人便各自设法返回自己的故土去了。

继而科斯罗伊斯又有了这样一种野心，那就是想攻占埃德撒城。（7）他有此想法是因为基督徒的一句格言，这句格言一直使他感到不安，因为他们说埃德撒是不能被攻占的，理由如下。在早时有一个名叫奥伽茹斯的人是埃德撒的托帕尔克（当时不同民族的国王便称为托帕尔克）。（8）这个奥伽茹斯是他当时所有人当中最聪明的，并因此而成了皇帝奥古斯都一位特殊的朋友。由于他想同罗马人缔结一项条约，所以就去了罗马；当他同奥古斯都交谈时，他因富有智慧而使奥古斯都大为吃惊，乃至奥古斯都根本不想再放走这个朋友；原来他极喜欢同奥伽茹斯交谈，并且每当他遇到奥伽茹斯，便十分不愿意离开他了。（10）因此这次访问用去了他很长一段时间。有一天，当他想返回自己的故土并且根本无法说服奥古斯都放他走的时候，他想出了如下的办法。（11）他先是到罗马附近的乡村去打猎；原来他对这种运动的实践是很有兴趣的。他在乡村的很大一片土地上活动，活捉了那一地区的许多动物，他又从乡村的每一部分的土地上都收集并带走一些土；这样他回到罗马时，既带回了土，也带回了动物。（12）当时奥古斯都去了赛马场并坐在他惯常坐的地方，奥伽茹斯于是来到他面前，把土和动物展示给他，并且告诉他每一部分的土来自哪个地区以及它们又是什么动物。（13）随后他下令把土放到赛马场的不同地方并且把所有的动物集合到一个地方，然后把它们释放。侍从们也按照他的吩咐做了。（14）相互散开的动物于是各自去了从它自身被捉住的那一地区取来的那部分的土那里。（15）奥古斯都很长时间仔细地观看了这一表演，而他奇怪的是，未经训练的本性竟使动物怀念它们的故土。继而奥伽茹斯突然抱住奥古斯都的双膝，说：（16）“至于我，主人啊，我这样一个有一个妻子和子女，有一个确实小，然而是在父祖的土地上的王国的人，你以为我在想什么？”（17）为他的话的真理所征服和感动的皇帝完全不是情愿地准许他离开，此外还要他请求他希望的不管是什么东西。（18）当奥伽茹斯得到了确实的保证之后，他便请求奥古斯都在埃德撒城为他修造一座赛马场。而这一请求他也答应了。于是奥伽茹斯随后便离开罗马来到了埃德撒。（19）这里的公民问他是不是从皇帝奥古斯都那里给他们带来什

么好东西。于是他回答说他给埃德撒的居民带来了不会造成损失的痛苦和不会带来收入的欢乐，而这指的便是赛马场上的胜负。

（20）后来当奥伽茹斯年纪越来越大了，他得了极为严重的痛风。由于受病痛的折磨并因而无法活动，他便就这病去请教医生，并且把全国精于此道的所有的人都集合起来。（21）但是后来他放弃了这些人（因为他们并未能找到任何使他摆脱病痛的治疗方法），并且由于发现自己已没有指望，便为自己的命运而悲叹。（22）但是大约就在这个时候，上帝之子耶稣还在世并且在巴勒斯坦的人们中间活动，并且从下列的事实而明白地表明，他的的确确是上帝之子，而这事实便是：他根本从未犯过罪以及他正在做出甚至是不可能的事情。（23）原来他呼唤过死者，使他们像从睡梦中那样站起来；他使生来便盲目的人睁开了眼睛；他治好了全身染上麻风病的人们；他使双脚残废的人重新能够行走，并且他治好了被医生们认为是无法医治的所有其他疾病。（24）当从巴勒斯坦到埃德撒来旅行的那些人把这些事报告给奥伽茹斯时，他便鼓起勇气给耶稣写了一封信，恳求他离开犹太和那里的无知的民众并在今后同他在一起生活。（25）基督见到这封信之后，便给奥伽茹斯回信明确地表示，他不愿前往，但是在信中却保证使他恢复健康。（26）据说基督还表示，那个城市将永远不会受蛮族的占领。撰写当时历史的人们完全不知道这封信最后的部分；要知道，他们在任何地方甚至都不曾提到它；但是埃德撒的人们却说他们随着这封信而发现了它，因此他们甚至把这封信以这种形式刻到城市的各个城门上以代替任何其他防御措施。（27）后来不久，这城市确实受到米地亚的统治，不过不是被攻占而是通过如下方式。（28）在奥伽茹斯收到基督的信之后不久，他便摆脱了病痛，并在健康地活了很长一段时间之后才去世。但是继承王位的他的一个儿子却表明自己是全人类中最亵渎神明的人，他在对自己的臣民犯了其他许多罪行之外，还自动地投靠波斯人，因为他害怕罗马人对他进行报复。（29）但是在这之后很久，埃德撒的公民除掉了和他们住在一处的蛮族卫戍部队并把这城市交给了罗马人。……[30] 从在我的时期发生的事情（我将在适当的地方加以记述）来判断，他是很想使之归附于自己的事业的[31]。（30）有一次我就有这样的想法：如果基督不写下这个东西，正如我所说过的，由于人们对此深信不疑，他仍然愿意基于如下的理由保卫这个城市使不受攻掠，即他永远不会给他们以

任何犯错误的借口。因此，关于这些事情，让它们按上帝所希望的那样，并且就这样地加以记述吧。

（31）由于这个理由，当时科斯罗伊斯便认为攻占埃德撒是件重要的事情。而当他来到巴特涅，这个离埃德撒一天路程的一个根本无关重要的小要塞时，他便在那里设营过夜，但是在第二天天刚亮，他便率领着他的全部军队向埃德撒行进了。（32）结果他们却迷失了道路，转来转去并在第二天夜里又回到原地设营；据说，这一情况他们又遇到了一次。（33）当科斯罗伊斯好不容易来到埃德撒附近时，他脸上起了脓疮，下巴也肿了。为此他根本不想再做攻城的打算，但是把保路斯派出去向市民要钱。（34）据说他们对城市的安全绝对放心，但是为了使他不会蹂躏农村地带，他们同意交出两肯特那里乌姆的黄金。科斯罗伊斯拿到了钱，便遵守协定了。

十三

（1）也是在那个时候，皇帝优斯提尼安给科斯罗伊斯写了一封信，保证履行他和使节们就和约问题所缔结的协定[〔32〕]。（2）科斯罗伊斯接到这封信之后便释放了人质，为他的离去做准备，并且他想卖掉得自安提奥克的全部战俘。（3）而当埃德撒的市民得知这一情况时，他们表现了前所未有的热情。原来没有一个市民不为战俘按照本身财产的多少提供一份赎金并且把它存在圣堂里。（4）有些人在提供赎金时甚至超过了他们应缴纳的份额。娼妓取下了她们身上的所有饰物，把它抛在那里，任何没有金银器皿或金钱但是有一头驴子或一只绵羊的农民也都十分热情地把它带到圣堂去。（5）结果便收集了极大数量的黄金与白银以及其他形式的现金，但是这些财物没有一点点作为赎金送出去。（6）原来恰巧布吉斯正在那里，他插手此事以阻止这笔交易，指望这会给他带来某种巨大的利得。于是科斯罗伊斯便带上所有的俘虏继续前进了。（7）卡尔莱的市民迎接他时献给他一大笔钱；但是他说这里并不属于他，因为他们大部分人并不是基督教徒而是旧信仰的信徒。

（8）但是，同样地，当康士坦提那的市民把钱给他时他却接受了，不过他断言这个城市从他的父祖的时期起便是属于他的。（9）要知道，当卡巴德斯攻占阿米达时[〔33〕]，他是也想攻占埃德撒和康士坦提那的。但是当他走近埃德撒时，他便问玛戈伊僧，他有没有可能

攻占这座城市，说着用右手指给他们那个地方。（10）但是他们说他用任何办法也不能攻克这座城市，而所以这样判断是以如下的事实为依据的，即当他向那个地方伸出右手时，他表示的并不是要占领那里或对之作出任何其他罪恶的行动，而是要那里得救！（11）卡巴德斯听了这话之后信以为真，便率领自己的军队去康士坦提那了。（12）而在到达那里之后，他便命令全军设营准备围攻。（13）且说当时康士坦提那的牧师巴腊多图斯是一个特别为上帝所眷爱的正直的人，由于这个理由他在祈祷中所希望的任何事情总是能够应验的；甚至看一看他的面容，人们都立刻能猜到，这个人是完全能为上帝接受的。（14）当时就是这个巴腊多图斯带着葡萄酒和干无花果和蜂蜜以及洁白无瑕的面包到卡巴德斯这里来，请他不要进攻这座城市，因为这是一座根本无关重要的城市，罗马人也完全不把它放到眼里，而且这里既没有卫戍的士兵也没有任何其他防御设施，而只有那些可怜的老百姓住在里面。（15）以上便是牧师的话。卡巴德斯答应把这座城市交付给他而不索取任何代价，于是他向卡巴德斯提供了各种食物，这些都是他在围攻前便为军队准备的，数量极为丰富。这样，他便离开了罗马人的国土。正是为此，科斯罗伊斯才宣称这座城市从他的父祖时期起便是属于他的。

（16）他到达达腊斯之后便开始了围攻。但是城里的罗马人和他们的将领玛尔提努斯（原来他正好在那里）却做了抵抗的准备。（17）且说这座城市有两道城墙，里面的那一层是高大的并且确实是十分壮观（因为它的每座塔楼高达一百呎，而城墙的其余部分也有六十呎高），而外面的一层则要小得多，但是在其他方面也是坚固的，因而是不能轻视的。（18）两层之间的空间不下五十呎宽；每当有敌人进攻时，达腊斯的市民通常便把他们的畜群和其他动物放到那里去。（19）因此科斯罗伊斯首先进攻要塞朝西的一面，并在以其绝对优势的射击把敌人打退之后，放火烧了小城墙的城门。（20）但是没有一个蛮族敢进去。随后他又决定在城市的东侧秘密地挖一个隧道。因为只有这一个地方能以挖土，而要塞的其他部分是被建筑者安放到石头上的。（21）于是波斯人便开始从他们的壕沟开始掘进。而由于壕沟很深，所以敌人既看不到他们，他们也不使敌人有任何手段能以发现他们在干什么。（22）这样他们便已经来到了外面一层城墙的基础的下面并且即将进入两层城墙之间的空间，而不久之后便也可以穿

过大墙下面并用强攻的办法把城市攻克了；但是由于命运注定这城市不会被波斯人攻占。科斯罗伊斯营地里的某个人在正午时分一个人来到了要塞附近，这也许是一个人也许是比人更大的其他某种东西；他要看到他的人们看来他像是在收集不久前罗马人在蛮族向他们发动进攻时从城墙上投射下来的武器。（23）而当他一面手持挡在前面的盾牌一面这样做时，他好像是在同城墙上的人们开玩笑并且笑着嘲弄他们。继而他又把一切告诉了他们并且命令他们所有的人要小心，要他们尽可能为自己的安全想办法。（24）在把这些事透露出来之后他就离开了，而这时罗马人则在一片呼号和混乱之中下令人们挖掘两道城墙之间的土地。（25）另一方面，对正在发生的事情一无所知波斯人和先前一样地进行着地下掘进的工作。（26）这样，当波斯人从地下直抵该市的城墙时，罗马人按照一位精通被称为机械学这门学问的提奥多茹斯的建议，正在挖掘一道与之交叉的沟并且使之有相当的深度，这样，当波斯人来到两道城墙之间的中心点时，他们突然进入了罗马人的沟。（27）罗马人把最先进来的人杀掉了，而后面的人则拼命向后跑回自己的营地才保全了性命。因为罗马人决定在黑暗中绝不对他们进行追击。（28）科斯罗伊斯的这一企图失败了，而且他不能指望在今后用任何办法攻占这座城市，于是他便同被围攻者进行谈判，并在拿走一千磅白银之后返回了波斯本国。（29）皇帝优斯提尼安得知这一情况后，便不愿再履行协议，而指责科斯罗伊斯在停战期间还想攻占达腊斯城。科斯罗伊斯第一次入侵期间罗马人的遭遇便是如此；夏天就要结束了。

十四

（1）科斯罗伊斯在亚西里亚离克提西丰有一日路程的一个地方建立了一座城市，给它起名为科斯罗伊斯的安提奥克，并且把所有来自安提奥克的俘虏安置在这里，还给他们修建了一座浴场和一个赛马场，此外还规定他们可以自由享受其他奢侈的生活方式。（2）原来他从安提奥克以及从罗马的其他城市带来了驾车人和乐师。（3）除此之外，他始终用公款向安提奥克的这些市民供应粮食，其细心的程度要超过对待俘虏的做法，而且他还要求他们被称为国王的臣民，以表明他们不从属于任何高级官吏而只是从属于国王的。（4）如果其他任何一个罗马奴隶也能以逃跑并得以来到科斯罗伊斯的安提奥克并

且如果此人被住在这里的人们的任何一个人称为亲属，那么这个俘虏的主人便不再能把他带走，即使奴隶的主人是波斯人当中特别知名的人物也不行。

（5）这样，在安那斯塔西乌斯统治时期安提奥克的市民所看到的兆头，对他们来说最后便这样完全应验了。原来那时有一阵强风突然袭击了达夫涅的郊区，并且那里的一些极为高大的丝柏都被连最深的根拔起，倒在了地上——而这种树按照法律是绝对不允许砍伐的。（6）因此，稍后在优斯提努斯统治罗马人时[34]，这地方又遇到了一次极为强烈的地震，地震摧毁了整座城市，一下子把大部分极为精美的建筑物夷为平地，而据说当时安提奥克的居民死于地震的有三十万人。（7）如上所述，在这次攻掠中，整座城最后被毁掉了。安提奥克的居民所遭到的灾难就是这样。

（8）于是贝利撒里乌斯奉皇帝之召从意大利来到了拜占庭；他在拜占庭度过了冬天之后，皇帝便在开春的时候[35]，派他为对科斯罗伊斯和波斯人作战的统帅；与他同行的有和他一道从意大利前来的军官们，其中之一的瓦列里亚努斯则接受他的命令率领阿尔明尼亚的军队。（9）因为玛尔提努斯立刻便被派到东方去了，为此，如上所述，科斯罗伊斯才在达腊斯遇到他。（10）在哥特人当中，维提吉斯留在了拜占庭，但所有其余的人都跟随贝利撒里乌斯对科斯罗伊斯作战去了。（11）当时维提吉斯的一名使节，也就是假冒主教之名的那个人死在波斯，而另一个人便留在了那里。（12）随他们一起担任通事的那个人则返回罗马，但统率美索不达米亚的军队的约翰在康士坦提那边界附近逮捕了他并把他带到城里，关进监狱。在回答约翰的审讯时，此人供出了他们所做的一切。（13）这些事件的经过便是这样了。贝利撒里乌斯和他手下的人们赶忙出发，因为他急于在科斯罗伊斯对罗马国土的任何第二次侵略之前抢先行动。

十五

（1）但是，就在这同时，科斯罗伊斯正在率领着他的军队去攻打科尔奇斯，因为拉吉人由于下述理由在那里召唤他。（2）拉吉人最初作为罗马人的臣民居住在科尔奇斯，但是还不到向罗马人纳贡或在任何方面都听命于罗马人的程度，只是有一点是例外，即每当他们的国王去世时，罗马皇帝都要把职位的标记给将要继承王位的人送

去。（3）而此人以及他的臣民则要严格守卫国土的边界，不使抱敌对态度的匈人从同他们的领土相邻的高加索山区通过拉吉卡入侵罗马人的土地。（4）他们虽担负守卫之责，但是他们并不接受罗马人的金钱或军队，也从不参加罗马军队，但是他们却始终同居住在黑海沿岸的罗马人进行海上的贸易。（5）原来他们自身既没有盐，也没有谷物和任何其他好的东西，而只是通过提供皮革制品和兽皮以及奴隶以获取他们需要的食品。（6）但是当涉及伊伯里亚人的国王古尔盖尼斯的那些事件——关于这些事件前面我已谈过[36]——发生之后，罗马士兵便开始驻扎在拉吉人中间；而这些蛮族便受到了士兵的骚扰，特别是他们的将领彼得，彼得这个人对同他接触的那些人一贯横傲无礼。（7）这个彼得是尼姆菲乌斯河对岸阿尔扎涅涅地方的人，那一地区自古以来便属于波斯人，但是当他还是个孩子的时候，便被皇帝优斯提努斯捉住并被变为奴隶，因为当时优斯提努斯在攻克阿米达之后，正在和凯列尔的军队一道入侵波斯人的国土[37]。而由于主人对他表现了很大的爱心，他上了一位语法学家的学校。（8）开头他担任优斯提努斯的秘书，而后来当安那斯塔西乌斯去世而优斯提努斯取得了罗马帝国的统治大权的时候，彼得便被任命为一位将领，而他也便堕落成了一个前所未闻的受制于贪欲的奴隶并且在对待所有的人方面都表现得十分昏庸愚昧。

（9）后来皇帝优斯提尼安又派出各种军官去拉吉卡，其中便有约翰，人称特吉布斯，这是一个出身卑微下贱的人，但他所以爬上将领的高位并不是凭别的而就因为他是世界上最有歪才的恶棍，他最有办法发现非法收入的来源。这个人破坏和搞乱了同罗马人以及拉吉人的一切关系。（10）他还说服皇帝优斯提尼安在拉吉卡的沿海修建一座城市，起名佩特拉。而他便在那里的城塞坐镇，掠夺拉吉人的财产。（11）原来盐以及所有其他被认为是拉吉人所必需的货物，商人们都不再能运进科尔奇斯的国土，他们派人出去求购而在别的地方也不能买到它们，但是他却在佩特拉设立所谓“专卖所”，而他本人就成了一个零售商和所有这类货物的交易的监督，科尔奇斯人的收购都由他包办，不过他卖给他们的东西不是按通常的价格而是尽可能地提高。（12）与此同时，即使抛开这一点不谈，蛮族还受到那里罗马驻军的骚扰，这种情况过去一直没有发生过。因此，既然他们不再能忍受这些事情，于是他们决定归附波斯人和科斯罗伊斯，并且立即把使

节派到波斯去，在不为罗马人所知的情况下，由使节对此作出安排。（13）给这些使节的指令是：他们应当从科斯罗伊斯那里得到保证，即他绝不会违反拉吉人的意志而把他们交给罗马人，并且在达成这样的谅解之后，他们应当把科斯罗伊斯以及波斯军队引入自己的国土。

（14）于是使节们便去波斯人那里并且秘密地见到了科斯罗伊斯之后讲了这样的话："如果历史上有这样一个民族，他们不管通过怎样的方式背叛了自己的朋友并且错误地依附于他们根本不了解的人们，并且在那之后，由于命运的眷顾，他们再次极为高兴地被带回到先前是他们自己的人们那里去，最强大的国王啊，你会认为拉吉人就是这样的民族了。（15）要知道，科尔奇斯人在古时作为波斯人的联盟者曾给他们干了不少好事，而科尔奇斯人本身也受到了同样的待遇；关于这些事，书里有很多记录，我们手里有一些，而另一些直到今天还保存在你的宫廷里。（16）但是后来却发生了这样的事，即我们的祖先不知是由于被你们所忽视还是由于别的什么理由（要知道，关于此事我们无法作出任何确切的论断），成了罗马人的联盟者。（17）而现在我们和拉吉卡的国王把我们自己和我们的土地都交给波斯人随你如何处理。（18）我们请你考虑我们的情况：一方面，如果我们在罗马人手下根本没有受到任何残暴的对待，而是出于愚蠢的动机才来到你这里的，那么就立即驳回我们这一请求，因为你会认为，对你来说，科尔奇斯人同样也绝不会是可以信赖的（要知道，当一种友谊被消除之后，同其他人结成的第二个友谊因其本质而会成为应受谴责的事物）。（19）但是如果我们同罗马人名义上是朋友，而事实上是他们忠实的奴仆并且受那些对我们进行残暴统治的人们的不义对待的话，那么就通过称得上是正义的行动（保卫正义一直是波斯人的传统）来接纳我们，你们先前的联盟者，把你们习惯于当作朋友来对待的那些人作为奴隶接受下来并且对在我们的边界崛起的一种残酷暴虐的统治表示你们的憎恨吧。（20）本身不干任何坏事的人还不是主持正义的人，除非在他有这个力量时他还习惯于挽救那些被别人侮辱的那些人。（21）那些可恶的罗马人胆敢对我们犯下的罪行，我们也应当谈一些。首先，他们只留给我们的国王一个王权的形式，而真正的权力是在他们手里，他在那里是处于奴仆地位的国王，怕的是那位发号施令的将领。（22）并且他们把一大群士兵加到我们头上，然而并不是为了保卫我们的土地以反抗蹂躏我们的那些人（要知道，确实除

了罗马人之外，在我们的邻人当中谁也不曾骚扰我们），而是为了把我们禁闭在监狱之中并使他们自己成为我们的财产的主人。（23）而为了加速掠夺我们拥有的一切，国王啊，请看他们制订了怎样的一个计划吧。（24）他们那里过剩的粮食，他们强迫拉吉人违背本心地购买，而拉吉卡的产品中对他们最有用的东西，按这些家伙的说法是，要求从我们手中购买，而在两种情况下，价格都是根据较强的一方的判断加以确定。（25）这样，他们便在贸易的美名之下掠夺所有我们的黄金以及生活必需品，但实际上却是不遗余力地压迫我们。他们还在我们头上安置一个商贩，此人凭借他的职权干的就是把我们搞穷的生意。（26）因此，我们造反的原因既然是这样，所以正义是在它的一面；但是，如果你接受拉吉人的请求，下面我们立刻就告诉你本人会得到的好处。（27）在波斯的国土上将会增加一个最古老的王国，而你的统治力量将因此而加强并且你还会由于拥有我们的土地而在罗马人的海上占有一席之地，并且当你在这一海域上修造了船只之后，国王啊，你不费什么气力即将涉足于拜占庭的皇宫了。要知道这之间已没有任何障碍。（28）而且人们还可以说，蛮族每年沿着边界对罗马人的国土的掠夺也将处于你的控制之下了。（29）而且肯定你还熟悉这样一个事实，即迄今为止拉吉人的土地一直是对付高加索山区的一个堡垒。（30）因此，首先是合乎正义，再加上这样做的好处，我们认为，如果你不赞同接受我们的意见，那将是完全同正确的判断相抵触的。”以上便是使节们的发言。

（31）科斯罗伊斯听了他们的话十分高兴，便保证保护拉吉人并且问使节他是否能够率领一支大军开进科尔奇斯的国土。（32）因为他说，先前他曾听许多人报告说，这地方甚至对一个不受阻碍的旅行者来说都是极难通过的，因为那地方极度崎岖不平并且十分广泛地被大片树木的密林覆盖着。（33）但是使节们却极力坚持说，如果波斯军队把树砍掉并且把它们抛入因有峭壁而难以通行的地方，要通过那里便容易了。（34）他们还保证，他们自己担任道路的向导并且在这件事上为波斯人带头。（35）在这一建议的鼓励之下，科斯罗伊斯便集合了一支大军准备进入，但是并不把这一计划告知波斯人，而事先得知此事的只有通常参与他的机密的那些人，他并且命令使节不把他们要做的事告诉任何人；他装作他正在出发去伊伯里亚以便处理那里

的事情；因为他一直在解释说有一个匈人的部族在那里进攻波斯的领土。

十六

（1）那时贝利撒里乌斯已经到达美索不达米亚并且正在从各处征集军队，此外他还一直在把人们作为间谍派到波斯的国土去。（2）由于他希望亲自在那里对抗敌人，如果他们会再次入侵罗马人的国土的话，于是他便在当地进行了组织并且把那些大部分没有武器或甲胄、听了波斯人的名字都会害怕的士兵装备起来。（3）且说间谍回来之后便报告说当前敌人不会发动进攻；因为科斯罗伊斯在别的地方忙于对匈人的战争。（4）贝利撒里乌斯得知这一情况之后便打算率领着他的全部军队立即进攻敌人的土地。（5）阿列塔斯也率领着撒拉森人的一支大军到他这里来，此外皇帝也有一封信给他，要他尽快向敌人的土地发动进攻。（6）因此他把达腊斯这里的全体军官召集起来，作了如下的发言："我的军官朋友们，我知道你们所有的人都有身经百战的经历，因此现在我把你们集合起来并不是要向你们讲任何提醒或激励的话（因为我以为你们不需要激发你们的胆量的任何言辞）以便使你们鼓起勇气对敌进行战斗，而是为了我们能在一起商量，并选择一个对皇帝的事业来说看来是最美好，也是最可行的办法。（7）通常战争所以得到胜利，更多是出于周密的计划而不是别的任何东西。当前需要的是集会商讨的人们要完全摆脱谦抑自卑或恐惧的想法。（8）恐惧，由于它使陷入其中的人处于瘫痪状态，所以它不允许理智选择更崇高的角色，而谦抑自卑又使人们看不清楚被认为是更好的办法从而使人们的探索走入相反的方向。（9）因此，如果你们以为我们强大的皇帝或我本人就当前的局势已经有了任何目标的话，那你们绝不可这样想。（10）要知道，对皇帝来说，他完全不了解现在正在干的事情，因而他不能使他的做法适应有利的时机；（11）因此人们根本无需害怕，而是在同他的想法相抵触时，我们反而能做出有利于他的事业的事情。（12）至于我个人，由于我是一个凡人而且是在长期间隔之后从西方来的，因此应当做的事情而不被我所忽略，这是不可能的。（13）因此你们应当放弃对我的意见的这个过于谦逊的态度，直截了当地提出我们应当怎样做才有利于我们自己并有利于皇帝。（14）军官朋友们，开头我们来到这里是为了阻止敌

人对我们的国土发动任何侵略，而现在由于形势比我们所希望的要好，因此我们可以考虑把敌人的土地作为目标了。（15）既然你们是为了这一目标而集合到一处的，我认为，你们应当毫无保留地说出看来对每个人都是最好的和最有利的办法来。”

（16）以上便是贝利撒里乌斯的发言。彼得和布吉斯都催促他立刻向敌人的国土发动进攻而不要有任何犹豫。他们的意见立刻得到了到会全体人员的赞同。（17）但是黎巴嫩军队的将领列奇坦古斯和提奥克提斯图斯则表示，虽然在入侵的问题上他们也抱有和其他人相同的意见，但是他们担心，如果他们放弃了腓尼奇亚和叙利亚，阿拉木恩达腊斯将能以从容不迫地对之进行掠夺，并且皇帝将会因此而震怒，因为他们未能守住他们管理的国土使之不受攻掠，为此他们根本不愿同其余的军队一道发动这次入侵。（18）但是贝利撒里乌斯说，这两个人的看法一点也不正确；因为这时正是春分时节，而在这个季节里撒拉森人总是有两个月的时间向他们的神祭献，并且这期间他们是绝不会入侵别国的土地的。（19）因此，在同意给他们二人和他们的士兵六十天的限期以作出安排之后，他命令他们也参加军队的出征。于是贝利撒里乌斯便极为热心地为这次入侵进行准备。

十七

（1）再说科斯罗伊斯和米地亚的军队在穿越伊伯里亚之后便在使节们的指引下来到了拉吉卡的土地；由于在那里没有遇到任何反抗，他们便着手砍伐树木；树木茂密地生长在多山的地区，它们长得很高，树枝又伸展得很远，所以这种情况使得军队根本无法通行；他们把砍下的树木抛到崎岖不平的地方，这样就使道路非常便于通行了。（2）而当他们来到科尔奇斯的中心时（诗人的故事便把美狄娅和雅孙[38]的冒险经历放到这里），拉吉人的国王古巴吉斯前来并且向卡巴德斯之子科斯罗伊斯敬礼，把他当作主人并且把自己和他的王宫以及全体拉吉人交到科斯罗伊斯手里。

（3）且说在科尔奇斯有一座面临被称为埃乌克西努斯的海洋的城市，这座沿海城市名叫佩特拉，它在先前是一个根本无足轻重的地方，但是皇帝优斯提尼安由于它的城墙和他修造的其他建筑物而使它成为强大的城市，并且在其他方面也是有名的。（4）当科斯罗伊斯确认那里有约翰率领的罗马军队驻在城内时，他便派出由将领安尼亚

贝德斯统率的一支军队，以便在第一次攻击时便拿下这座城市。（5）但是约翰在得知敌人逼近之后，便下令不许任何人到要塞外面去，也不叫敌人看到自己出现在城墙上，他把全军武装起来，要他们驻扎在城门附近的地方，保持沉默，不许哪怕是最小的任何种类的音响从他们那里传出去。（6）波斯人走近要塞，由于看不到敌人的任何踪影也听不到他们的任何音响，他们便认为罗马人已经放弃了这座城市而使该城无人居住了。（7）为此他们更加缩小了对要塞的包围圈以便立即把云梯搭到城墙上去，因为那里无人防守。（8）既然看不到也听不到敌人的任何事物，于是他们派人去科斯罗伊斯那里，向他说明情况。（9）于是他派出了他的大部分军队，命令他们从各个方面进攻要塞，他并且指令他的一名军官在城门附近使用一种被称为公羊的攻城器械[39]，而他本人则坐在离城很近的小山上，成了这场战争行动的旁观者。（10）罗马人这方面却突然打开城门，出其不意地攻向敌人并杀死了他们许多人，特别是在攻城器械附近的那些人。而其余的人好不容易才和他们的将领逃掉并保全了性命。（11）大为震怒的科斯罗伊斯用尖木桩处死了安尼亚贝德斯，因为他竟然完全栽在一个商贩和同战争全不相干的人约翰手里。（12）但是有人说被尖木桩处死的并不是安尼亚贝德斯，而是操纵攻城器械的士兵们的那个指挥官。（13）于是他本人便和全军一道拔营，来到要塞近前设营并开始了一次围攻。（14）第二天，他环绕要塞走了整整一圈，并且由于他觉得对方经受不住一次十分强烈的进攻，于是他决定猛攻城墙。由于他把全军都带到了那里，所以他开始了战争行动，下令所有的士兵向城垛的地方射击。（15）就在这同时，罗马人为了保卫自己也利用了他们的战争器械和所有他们的弓。在开头，虽然波斯人射出的箭既密且快，但是他们却没有给罗马人造成什么伤害，而在这同时，他们却在罗马人手下受到了重大的伤害，因为罗马人是从上向下射击的。（16）但是后来（因为命运注定佩特拉要被科斯罗伊斯所攻占），约翰不知怎的颈部被射中而阵亡了，结果其他罗马人便对任何事情都不关心了。（17）不过随后蛮族确实退回到他们的营地；因为当时天已经黑了；但是在第二天他们却计划用如下的掘进办法进攻要塞。

（18）佩特拉城的一侧由于临海而无法接近，另一侧则由于那里到处都有的峭壁也无法接近；确实，正是由于这一情况，这座城市有

了佩特拉的名称[40]。（19）在平地上只有一处地方可以接近它而且不是十分宽阔的，因为在它的两旁都是高耸的石壁。（20）先前修建这座城市的人们设法使城墙在那个地点的部分不会受到攻击，因而他们沿着两面的峭壁旁修筑长长的城墙，这样便使得人们在很长的一段距离内无法接近这座城市。（21）他们还修建了两座塔楼，每道城墙有一座，不过不是按照惯常的设计，而是用如下的办法。（22）他们不使建筑物的中间空着，而是把塔楼用砌到一处的十分巨大的石块从地面修得非常之高，这样它们就绝不会被攻城槌或其他任何机械所推倒了。佩特拉要塞就是这样。（23）但是波斯人暗中却在地下挖了一个地道，来到了这两座塔楼的一座下面，并且从那里运出许多石头而又回填上木头，稍后又把这些木头燃点起来。（24）一点一点地上升的火焰减弱了石头的承载力，并在突然间剧烈地动摇了整座塔楼并立即使它坍塌了。（25）塔楼上的罗马人有充分的时间察觉到正在发生的事情，而没有随它一道摔到地面上，因而得以逃离并且回到城里面去。（26）而这时敌人能以从平地猛攻了，这样他们便可以不费力地用武力把城市拿下来了。（27）因此罗马人在恐怖中同蛮族展开了谈判，并在得到有关自己的生命财产的保证之后，把他们自己以及城市都交给了对方。这样，科斯罗伊斯便占领了佩特拉[41]。（28）他在找到了约翰的极为丰富的财宝之后便据为己有，不过除这之外，无论是他本人还是任何其他波斯人都没有触动任何事物，而保全了自己财产的罗马人便同米地亚人的军队混到一起了。

十八

（1）在这同时，对那里正在发生的事情一无所知的贝利撒里乌斯和罗马军队正在秩序井然地从达腊斯城开赴尼西比斯。（2）而当他们走到这一行程的一半的时候，贝利撒里乌斯率军向右转，因为那里有丰富的泉水和全军可以设营的平地。（3）在那里他下令在离尼西比斯城大约四十二斯塔迪昂[42]的地方设营。（4）但是所有其他人感到大为吃惊的是，他不愿在离工事近的地方设营而且有一些人根本不愿意追随他的做法。（5）于是贝利撒里乌斯向他身边的军官讲了这样的话："我要把我正在想的一切都告诉你们。要知道，在一个营地里传来传去的话是保守不了秘密的，因为它会一点一点地传出去，甚至传到敌人那里去。（6）既然看到你们大多数人正在使你们自己

的行动陷入极大的混乱并且每个人都想使自己成为这次战争中的总司令官，所以我要在你们当中谈一些不应向外传的事情，而我要说的首先就是这样一点，即如果在一支军队里许多人都各行其是，那么必须做的任何事情便都不可能做到了。（7）现在我以为科斯罗伊斯在出发去对其他蛮族作战时绝不会不在他的国土上留下充分的守卫力量，特别这座城市是第一流的，并且是为了保卫他的全国才建立的。（8）我了解得很清楚，他在这座城市里安排的守军，其数量和勇气足以抗击我们的进攻。关于这一点的证据就在你们跟前。（9）要知道，他所任命的这支守军的司令官是纳贝德斯这个将领，此人至少在科斯罗伊斯本人之后，在波斯人中间无论就光荣方面还是其他各种荣誉方面而言看来都是第一人者。（10）我相信，这个人既有力量同我们的军队相抗衡，则除非我们在战斗中把他打败，否则他是不会放我们过去的。（11）因此，战斗如果在城市的近旁进行，则这场战斗对我们和波斯人来说并不是势均力敌的。（12）要知道，从要塞里出来对我们作战的波斯人，如果他们取胜，如果发生这样的事，他们会有无限的信心来进攻我们，而如果失败，他们会很容易地避开我们的进攻。（13）要知道，我们只能在短距离内追击他们，并且城市不会因此受到任何损害，而且你们肯定会看到，在有士兵进行防御的时候，用猛攻城墙的办法是攻占不了这一城市的。（14）但是如果敌人在这里同我们作战并且我们打败了他们，军官朋友们，我有很大的把握攻占这一城市。（15）因为既然我们的敌人要逃跑长长一段路，则我们或者可以同他们混到一处并和他们一道冲入城内，而这一情况是很有可能发生的，或者我们能抢在他们前面，这样便使他们转过身来逃往别的什么地方，而没有防御的尼西比斯也就易于为我们攻占了。”

（16）贝利撒里乌斯说了这一番话之后，除彼得之外所有的人都信服了，于是他们便设了营，和他一道留在那里。但是彼得本人却在同约翰——约翰统率美索不达米亚的部队并且拥有军队的相当大的一部分——联手的情况下，来到了离要塞不远，大约十斯塔迪昂[43]的一处阵地并静静地留在了那里。（17）但是贝利撒里乌斯要他手下的人们做好似乎要战斗的准备，并且带话给彼得和他的士兵要他们也列好战阵准备战斗，就等他本人发出信号；并且他说他清楚地知道，蛮族会在正午向他们发动进攻，而他们肯定会这样做，是因为他记得波斯人自己是在傍晚才吃饭，而罗马人是在正午左右吃饭的。（18）因

而贝利撒里乌斯提出了这样的警告；但是彼得和他的士兵不把他的命令放到心上，并在正午时分由于被太阳晒得好苦（因为那地方极为干燥和炎热），他们便把武器架了起来，在一点也不考虑敌人的情况下开始乱糟糟地到处游荡，吃生长在那里的瓜类。（19）纳贝德斯看到这一情况之后，便率领着波斯军队全速跑过来向他们展开进攻。（20）而罗马人由于注意到了波斯人正在出城（因为在平原上可以清楚地看到他们的活动），便派人去贝利撒里乌斯那里，敦促他给他们以支援，而他们自己则拿起武器在一团混乱中去迎击敌人。（21）但是贝利撒里乌斯和他的士兵甚至在使者到达之前便已经从飞扬的尘土发现了波斯人的进攻并跑着去救援了。（22）当波斯人攻上来时，罗马人挡不住他们的冲击，很容易地便被打败了，波斯人紧追不舍，杀死了五十人，夺取并保有了彼得的军标。（23）如果不是贝利撒里乌斯和他的士兵赶到他们这里来并加以阻止的话，波斯人在追击中是会把罗马人全都杀死的，因为罗马人根本没有想到要抵抗。（24）由于首先是哥特人在近战中用长枪向对方进攻，而波斯人没有等到他们攻过来，便匆忙退却了。（25）罗马人则和哥特人一道在后面追，杀死了一百五十名敌人。追击只持续了一个短时期，其他人迅速回到工事内部去了。（26）继而实际上是所有的罗马人撤回贝利撒里乌斯的营地，第二天波斯人在一座塔楼上树起了不是战利品而是彼得的军标，还把熏肠挂在它下面，借以嘲笑敌人；不过他们却不再敢出击罗马人，而是固守城市。

十九

（1）贝利撒里乌斯看到尼西比斯的工事极为坚固并且没有希望攻占它，所以便急于前行以便可以通过一次突然的入侵而给敌人造成某种伤害。（2）于是他便拆掉营地，率全军继续前进。并在走完一日的路程之后，他们来到了波斯人称为西扫腊农的一座要塞。（3）那里除了人数众多的居民以外还有八百名骑兵担任守卫的任务，这是波斯人最精锐的队伍，他们的将领是一位名叫布列斯卡米斯的知名人士。（4）罗马人就在要塞的近旁设营并开始了围攻，但是在对要塞进行了一次突击之后，他们被击退并在战斗中损失了许多人。（5）原来这里的城墙极为坚固，而蛮族为保卫城市而对进攻者进行了极为激烈的抵抗。贝利撒里乌斯于是把全体军官召集到一处，讲了这样的

话：（6）“军官朋友们，多次战争的经验使我们能以在困难的形势下预见到将会发生的事情，并且使我们能够通过选择更好的办法以避免灾难。（7）因此你们都了解，一支军队在敌人的土地上进军时，如果把许多要塞和其中的许多战士留在自己的后方，那将会是多么大的一个错误。而在当前的情况下，这恰恰是我们现在遇到的事情。（8）要知道，如果我们继续前进，这里以及尼西比斯的某些敌人将会暗中跟踪在我们后面，并且完全有可能在他们便于设置埋伏或便于进行其他某种进攻的地方给我们造成伤害。（9）如果碰巧又有一支军队同我们相遇并展开战斗，那我们便不得不对两个方面列阵战斗，这样我们将在他们手下遭到不可弥补的损害。而在说这话时我还没有提到这样一个事实，即如果我们在战斗中失败，如果发生了这样的事情，这之后我们将绝对没有返回罗马人的国土的退路。（10）因此让我们不要由于完全未经慎重考虑的仓促行事而看来反而成了我们自己的掠夺者，也不要因为我们急于求战而给罗马人的事业造成伤害。（11）因此就让我们待在这里，试图攻克要塞，并且让阿列塔斯和他的士兵被派到亚西里亚的国土去。（12）要知道，撒拉森人就其本性来说是不能对城墙发动猛攻的，但是在打劫方面却是世界上所有人们当中最有办法的。（13）士兵中一些善于作战的人们也参加他们的侵略行动，这是为了：如果他们遇不到任何抵抗，他们便可以把他们碰上的人们加以制服，如果有任何敌人的军队同他们对抗，他们可以容易地退到我们这里来从而得救。（14）而在我们攻下要塞——如果这是上帝的意旨的话——之后，就让我们带领全军渡过底格里斯河，这时就不必担心有任何人在我们后方捣鬼，同时对亚西里亚人的情况也可以清清楚楚了。”

（15）所有的人都认为贝利撒里乌斯的话说得有理，并且他立即把计划付诸实施了。于是他命令阿列塔斯和他的军队进入亚西里亚，同他们一同被派出去的还有一千二百名士兵，其中大多选自他自己的卫队，并命令他的两名卫士担任指挥官。这两个人是图拉真和被称为大肚汉的约翰，他们都是出色的战士。（16）他命令这些人在一切事情上都要听从阿列塔斯的命令，并且他还命令阿列塔斯劫掠他遇到的一切，然后返回营地并报告亚西里亚人的军事力量的情况。（17）于是阿列塔斯和他的士兵便渡过了底格里斯河进入了亚西里亚。（18）在这里他们发现的是一片美好的土地，这里长时期没有被劫掠过而且

无人防守；他们在那里迅速推进时，劫掠了许多地方并取得了大量贵重的掳获物。（19）当时贝利撒里乌斯还俘虏了一些波斯人并且从他们那里得知困在城里的人们已完全没有粮食了。（20）原来他们没有遵守达腊斯和尼西比斯两城的习惯做法，而在那里，人们通常是把每年的食品供应另外储藏在公家的库房里，现在一支敌军突然攻向他们，而他们事先却没有运进任何生活必需品。（21）并且由于一大群人突然间逃到要塞里来避难，他们自然会感到粮食十分紧张了。（22）贝利撒里乌斯得知这一情况之后，便派出一个名叫格奥尔格的极为持重并且可以参与他的秘密的人向那里的人进行试探，希望他能以安排使对方投降的某些条件，从而把这个地方拿下来。（23）格奥尔格向对方讲了许多劝告和善意邀请的话之后，竟得以说服他们接受生命安全的保证并且把他们自己以及要塞交给罗马人。（24）这样，贝利撒里乌斯便占领了西扫腊农。这里的居民全是基督教徒并且原来又都是罗马人，所以他未加伤害，全部释放了。但是他却把波斯人以及布列斯卡美斯送到拜占庭去，而这里要塞的城墙工事都被他夷为平地。（25）不久之后皇帝便把这些波斯人和布列斯卡美斯派往意大利同哥特人作战去了。同西扫腊农要塞有关的事件的经过便是这样了。

（26）但阿列塔斯由于担心他的战利品会被罗马人夺去，这时却不愿返回营地。（27）于是他派出自己手下的一些人表面上说是进行侦察，暗中却命令他们尽快地回去并向军队报告说，敌人的一支大军正在渡河。（28）为此，他建议图拉真和约翰从另一条路返回罗马人的国土。（29）这样，他们便没有再次到贝利撒里乌斯这里来，而是沿着右手的幼发拉底河最后来到了阿波尔腊斯河附近的提奥多西奥波利斯。（30）但是贝利撒里乌斯和罗马军队因得不到这支军队的任何消息而感到不安，他们十分害怕，又怀有一种无法承受的和被夸大的疑虑。（31）由于因围攻而耗去了很多时间，结果许多士兵在那里染上了一种讨厌的热病；要知道，美索不达米亚的属于波斯人的那一部分极为干燥而又炎热。（32）罗马人，特别是来自色雷斯的那些人对此并不习惯；由于他们在夏季每日又生活在一个极热的地方和闷热的茅棚里，所以他们得病的人很多，有三分之一的军队处于半死不活的状态。（33）因此之故全军都急于离开那里，尽快返回他们自己的国土，特别是黎巴嫩军队的司令官列奇坦库斯和提奥克提斯图斯，因为他们看到撒拉森人的神圣季节事实上已经过去了。（34）他们确实常

常到贝利撒里乌斯这里来，请求他立刻放他们离去，理由是他们已经把黎巴嫩和叙利亚的土地给了阿拉木恩达腊斯，并且他们待在那里是没有任何道理的。

（35）贝利撒里乌斯于是把所有的军官召集起来开会讨论。（36）当时尼凯塔斯之子约翰首先站起来，作了如下的发言："最杰出的贝利撒里乌斯，我认为无论就幸运而言，还是就勇气而言，历史上从来还没有一位统帅可以同你相比。（37）不仅是在罗马人当中，而且在所有的蛮族当中，这种声誉都是尽人皆知的。（38）但是，如果你能够把我们活着带回罗马人的国土，你将会最可靠地保持这一美名。因为现在我们可以抱有的希望确实并不是辉煌的，因此我希望你看一下这支军队的现状。（39）撒拉森人和这支军队最能打仗的士兵已经渡过了底格里斯河，而有一天，我不知道还要多久，他们会发现自己竟处于这样一种悲惨的处境，乃至他们甚至无法派一名使者到我们这里来，并且你肯定会看到，列奇坦古斯和提奥克提斯图斯也会离开，因为他们相信，几乎就在此刻，阿拉木恩达腊斯的军队正在腓尼奇亚的中心地带，劫掠那里的全部地区。（40）而留下来的人们当中生病的人是如此之多，乃至照料他们并把他们护送回罗马人的国土的人们比他们还要少得多。（41）在这种情况下，如果有任何敌人的军队向我们发动进攻，则不管是留在这里还是回去，将不会有一个人能带话给达腊斯的罗马人，报告我们遇到的灾难。（42）至于继续前进，我认为这问题连谈都不能谈。因此，在我们还有一点希望的时候，制订返回的计划并将之付诸实施才是有利的。（43）要知道，当人们陷入危险，特别像是当前这样的危险的时候，对他们来说，把心思不用来考虑安全问题而考虑同敌人对抗，那绝对是愚蠢！"（44）以上便是约翰的发言，所有其他人都表示同意，并且在混乱中他们要求尽快撤退。（45）于是贝利撒里乌斯把病人放到车上，让他们开路，而他带领军队跟在他们后面。（46）他们刚一进入罗马人的国土，他便得知阿列塔斯所做的一切，但是他却未能给阿列塔斯以任何惩处，因为他再也没有见到此人。罗马人的入侵就此结束了。

（47）科斯罗伊斯攻克了佩特拉之后，人们向他报告说贝利撒里乌斯入侵了波斯人的领土，还报告了尼西比斯城附近的战斗以及西扫腊农要塞的陷落，还有阿列塔斯的军队在渡过底格里斯河之后所做的一切。（48）于是他立刻在佩特拉安置了一支卫戍部队，然后带领其

余的军队和被俘的那些罗马人返回波斯的国土。科斯罗伊斯第二次入侵时发生的事件就是这样。贝利撒里乌斯则应皇帝之召去了拜占庭并在那里度过了冬天。

二十

（1）在春天开始的时候[44]卡巴德斯之子科斯罗伊斯第三次带领一支庞大的军队开始入侵罗马人的土地，他进军时右手便是幼发拉底河。（2）谢尔吉欧波利斯的神父坎狄杜斯得知米地亚人的军队已经迫近他们那里时，便开始为他本人以及该城市担心，因为他根本没有在规定的时间履行他缔结的协定[45]；于是他便去了敌人的营地，请求科斯罗伊斯不要因此而对他发怒。（3）至于金钱，他从来没有过，为此他甚至不愿首先把苏腊的居民交出去，并且，虽然他代表他们向皇帝优斯提尼安多次恳求，但是他没有从皇帝那里得到任何帮助。（4）但是科斯罗伊斯把他看管起来，并且在对他进行了最残酷的拷问之后声称有权要求他支付原来约定的金额的一倍。（5）于是坎狄杜斯请求他派人去谢尔吉欧波利斯取得那里圣堂的全部财宝。（6）科斯罗伊斯同意了这一建议之后，坎狄杜斯便派出了与他同来的一些人和他们同去。（7）于是谢尔吉欧波利斯的居民便把科斯罗伊斯派来的人们接入城内，给了他们许多财宝，随即宣布说他们这里再没有别的财宝了。（8）但是科斯罗伊斯却说，对这些东西他一点儿也不满足并要求他应当得到这些以外的其他东西。（9）于是他便派出人去，表面上是尽力搜寻这个城市的财富，而实际上就是占领这个城市。（10）但是由于命运注定谢尔吉欧波利斯不会被波斯人所占领，有一个虽然是基督教徒、却在阿拉木恩达腊斯手下服役的、名叫阿姆布茹斯的人夜里沿着城墙前来，把整个计划告诉了他们，嘱告他们无论如何也不可把波斯人接纳进城。（11）这样，科斯罗伊斯派出去的那些人没有完成任务又回到他这里来，于是他大为震怒而开始拟订攻占该城的计划。（12）因此他派出了一支六千人的军队，命令他们开始一次围攻并且向工事发起突击。（13）这支军队到了那里便开始了积极的军事行动，谢尔吉欧波利斯的市民开头进行了激烈的自卫战斗，但是后来他们放弃了反抗，因害怕危险而打算把城市交给敌人。（14）原来实际上他们只有不到两百名士兵。但是阿姆布茹斯夜里再次沿着工事前来，他说两天之内波斯人将要撤去包围的士兵，因

为他们的水的供应完全断绝了。（15）因此之故，他们无论如何也不和敌人展开谈判，而苦于干渴的蛮族于是离开那里到科斯罗伊斯这里来。不过科斯罗伊斯始终没有释放坎狄杜斯。（16）因为，我以为，既然他不顾发誓缔结的协定，他今后也必然不再能担任神父了。（17）但是当科斯罗伊斯来到他们称之为幼发拉特西亚的康玛盖尼地方时，他不想进行劫掠也不想攻占任何要塞，因为先前直到叙利亚的地方，他拿走了他遇到的一切，部分地通过攻占，部分地通过勒索金钱，这些我前面都已经说过了。（18）而他的目标是带领军队直趋巴勒斯坦，这样他便可以掠夺他们的全部财富，特别是耶路撒冷的财富。因为他听说那里是一处特别肥美的国土，居民也是富有的。（19）而所有的罗马人，无论军官还是士兵，根本没有面对敌人或阻止他们前进的任何想法，而只是个自尽其所能装备他们的要塞，他们认为保全自己、挽救自己，这就足够了。

（20）皇帝优斯提尼安得知波斯人的入侵之后，再次派贝利撒里乌斯去对付他们。于是他很快地来到了幼发拉特西亚，因为他手下没有军队，他骑的是官家的驿马——他们习惯于称它们为“维列地”[46]——而另一方面，皇帝的侄子优斯图斯以及布吉斯和其他一些人正在希耶腊波利斯，他们是为了躲避而逃到这里来的。（21）当这些人听到，贝利撒里乌斯正在到来并且就在不远的地方时便写了一封信给他。（22）信里是这样说的：“你肯定会知道，科斯罗伊斯再一次向罗马人发动了进攻，他带来的这支军队比以前要大得多；他打算去哪里这一点还不清楚，的确，我们只听说他离我们已经很近，并且他没给任何地方造成伤害，而是一直向前推进。（23）如果你确实能以避开敌人军队的侦察的话，就尽快到我们这里来吧，这样为了皇帝，你本人可以得到安全并且你可以同我们一道保卫希耶腊波利斯。”（24）信里的话便是这样。但是贝利撒里乌斯并不同意对方提出的意见而是来到了幼发拉底河畔一个名叫欧罗普姆的地方。（25）从那里他派人到各处去，开始集合他的军队并且在那里建立了营地。对希耶腊波利斯的军官们，他作了如下的回答：“如果现在科斯罗伊斯进攻的是任何其他民族而不是罗马人的臣民，那么你们的这个计划考虑得是很周到的，因为它保证了可能达到的最大限度的安全。（26）要知道，对于有机会安安静静地待在那里并且摆脱掉麻烦的那些人来说，冒任何不必要的险那都是莫大的愚蠢；但是，如果这个蛮族在离开这里之后，

又立刻去进攻皇帝优斯提尼安的其他某一地区，而且是极为美好但是没有任何士兵防守的一个地区，则肯定英勇地战死从哪一方面来说也要比不战而保全性命要好。（27）因为这种做法公正地说不是得救而是背叛！还是尽快到欧罗普姆来吧，在把全军集合起来之后，我希望在这里按上帝的意旨同他们较量。”（28）军官们看了这信之后鼓起了勇气，他们留下优斯图斯和一些士兵守卫希耶腊波利斯，所有其他人和其余部分的军队于是来到了欧罗普姆。

二十一

（1）但是科斯罗伊斯得知贝利撒里乌斯和全部罗马军队已经在欧罗普姆设了营之后，便作出了不再继续前进的决定，而是派出了王室的名叫阿班达尼斯的秘书，一位因其谨慎而十分有名的人士到贝利撒里乌斯那里去，以便经过视察而弄清楚此人到底是怎样的一位统帅，但表面上则是为了提出抗议，因为皇帝优斯提尼安根本没有派使节到波斯人那里去以便安排已经达成的和约。贝利撒里乌斯得知这一情况后采取了如下的做法。（2）他亲自选拔了体形魁梧和特别健壮的六千名士兵到离营地相当远的一个地方去狩猎。继而他又命令一名卫士狄奥根尼斯和阿卡奇乌斯之子阿多利乌斯带领一千名骑兵过河并且在那里沿岸一带活动，一直要使敌人认为，如果敌人想渡过幼发拉底河入侵他们自己的领土，他们是绝不会容许敌人这样干的。这个阿多利乌斯原来是一个阿尔明尼亚人，他过去一直在皇帝的宫廷里担任枢密顾问官（罗马人把享有这一荣誉的人称为“西伦提亚里[47]”），但是在当时他是一些阿尔明尼亚人的将领。这些人于是按照命令去做了。

（3）而当贝利撒里乌斯确实得知使节已近在跟前的时候，他便用某种厚重的布搭起了一个帐篷，这种帐篷通常称为“帕维利昂”[48]，而他坐在里面就好像来到一个荒无人烟的地方似的，从而设法使人感到他来到这里是没有任何装备的。（4）对于士兵，他作了如下的安排。在帐篷的两侧分别是色雷斯人和伊利里亚人，再过去是哥特人，哥特人后边是埃茹利人，而最后是汪达尔人和玛乌路希人[49]。（5）他们这一列在平原上延伸了很长的一段距离。但他们并不总是停留在同一个地方，而是中间相互有间隔，并且一直在走来走去，漠不关心地张望，对科斯罗伊斯的使节一点也不加注意。（6）他们当

中谁也没有一件外套或任何其他外袍之类的衣服来遮住肩部，他们只是穿着麻布的贴身衣裤，外面系上带子，就这样地逛来逛去。（7）每个人都有马鞭，但是作为武器，这个人是一把剑，那个人是一把斧头，另一个人则是没有袋子的弓。（8）所有的人给人的印象是，他们都急于去打猎，根本没有想到其他任何事情。（9）于是阿班达尼斯来到贝利撒里乌斯面前，说国王科斯罗伊斯发怒了，因为先前缔结的协定并没有被遵守：恺撒（这是波斯人对罗马人的皇帝的称呼）并没有派使节去他那里，结果科斯罗伊斯被迫带领军队进入罗马人的土地。（10）但是贝利撒里乌斯并没有被有这样大量的蛮族在附近设营这一想法所吓倒，也没有因此人的话而感到任何慌乱，而是以一种快活的、无忧无虑的表情回答说："在当前情况下科斯罗伊斯采取的这种做法并不符合人类通常行动的方式。（11）要知道，其他人，在他们自己和他们的任何一个邻居之间发生争论的情况下，首先是同对方进行商谈，而只有在他们得不到合理满意的解决的时候，他们最后才同对方作战。（12）但是他首先来到罗马人这里，然后开始就和约提出建议。"他讲了这样的话之后，便把使节打发回去了。

（13）阿班达尼斯回到科斯罗伊斯这里之后，他便劝国王尽快离开。（14）因为他说他见到的这位统帅，其英武与睿智超过所有其他人，至少他从不曾见过的士兵，他们的有纪律的行为曾引起他极大的敬佩心情。并且他还说，这次较量就他以及就贝利撒里乌斯的风险而论并不是处于对等的基础之上的，因为存在着这样一种区别，即：如果他胜利了，他本人将会征服恺撒的奴隶；但如果他不知怎地被打败了，他便会给他的王国以及波斯人这个民族带来巨大的耻辱。再说罗马人，如果他们被打败，那他们可以容易地回到他们本国的要塞里面去而得救，另一方面，如果波斯人遇到任何挫折，那他们连一名使者也无法逃回波斯人的土地。（15）科斯罗伊斯相信了这一劝告并希望返回本国，但是他发现自己处于一种十分困惑的境地。（16）原来他估计渡河的行动正在敌人的看守之下，而他又无法按通过完全无人居住地区的原路返回，因为开头在入侵罗马人的国土时带来的给养已完全耗光了。（17）经过长时间的考虑，他终于认为最有利的办法是不惜进行一次战斗以到达河的对岸，然后穿过有各种好东西的土地行进。（18）而贝利撒里乌斯也知道得很清楚，即使十万人也不足以制止科斯罗伊斯的渡河。原来河的那一带有许多地方用船只可以非常容

易地渡过去，并且即使抛开这一点不谈，波斯军队也是如此强大，数量无足轻重的一支敌军是无法阻止他们渡河的。但是开头他却命令狄奥根尼斯和阿多利乌斯的军队和一千名骑兵在那里沿岸一带活动，以便用一种孤立无助的感觉来迷惑敌人。（19）但是，如上所述，在吓住了这位蛮族[50]之后，贝利撒里乌斯又担心在他离开罗马人的土地的道路上会有某种障碍。（20）因为他认为不冒险经过任何战斗——这会是人数甚少又卑屈地害怕米地亚军队的士兵对成千上万的蛮族大军的战斗——而把科斯罗伊斯的军队从那里赶跑，这是一个最了不起的成就。为此他命令狄奥根尼斯和阿多利乌斯静静地待在那里，不要有任何举动。

（21）于是科斯罗伊斯便十分迅速地造了一座桥并且突然间带领大军渡过了幼发拉底河。（22）要知道，波斯人是能以毫不困难地渡过一切河流的，因为在他们出征时，他们便准备好了钩形铁，而他们便用它们把长木板钉到一处并且借助于这些装置，无论在什么地方只要他们愿意，都立即可以临时造起一座桥来。（23）而他一经来到对岸，立刻派人到贝利撒里乌斯这里来，表示就他一方面来说，他因米地亚军队的撤退而对罗马人做了一件好事，还表示他期望罗马方面有使者派过来，不久就会来见他。（24）随后贝利撒里乌斯也和全部罗马军队渡过了幼发拉底河并立即派人到科斯罗伊斯那里去。（25）使者们见到国王后高度赞扬了他的撤退并且保证说，皇帝的使节很快便会到他这里来，同他一道进行安排，使先前就和约达成的条款能够得到实施。（26）他们还要求他，当他行经罗马人的国土时，他把罗马人看作是自己的朋友。对这一点他也同意实行，如果他们为使条约得到遵守而愿意交出一位知名人士作为人质，这样他们才可以实现协议。（27）于是使节们回到贝利撒里乌斯这里来，把科斯罗伊斯的话报告给他，随后他便来到埃德撒，把这里全部居民当中出身最高贵显赫、也最富有的人物、巴西利乌斯之子约翰选出来并立即把他作为人质派到科斯罗伊斯那里去，尽管这完全违背了他本人的意愿。（28）罗马人高声称赞贝利撒里乌斯，仿佛在他们心目中，他在这件事上得到的光荣，比他在把盖利梅尔或维提吉斯生俘到拜占庭时取得的光荣更大。（29）要知道，如下的情况确实是一项十分重大的成就，一项值得大大称赞的成就：在所有的罗马人都陷入恐惧并且躲在自己的工事里而科斯罗伊斯带领着一支庞大的军队来到罗马领土的腹地的时

候，一位从拜占庭火速赶来并且只有少数人在身边的一位统帅，恰恰就在这一刻，竟把自己的营地设在波斯国王营地的对面，并且科斯罗伊斯或是出于对命运的恐惧，或是因为惧怕这个人的勇气，甚或因为受到某些手法的欺骗，竟然出人意料地不再继续进军而实际上却跑掉了，尽管他装作是寻求和平的样子。

（30）然而就在这同时，科斯罗伊斯却不顾协定而占领了完全无人防守的卡利尼库斯。因为罗马人看到这个城市的城墙太不牢固并易被攻占，所以依次把它的部分拆掉并用新的工程来修复它。（31）而正是在他们拆掉城墙的一部分并且这期间还没有把它修复起来的那个时候；在那个时候，他们得知敌人来到了近前，他们才带出了他们最珍贵的财宝，而富有的居民则撤退到其他要塞里去，另一方面，没有士兵保护的其余的人们只好留在了原地。（32）恰巧大群的农民也集合在那里。科斯罗伊斯把这些人都变成奴隶并把一切夷为平地。（33）稍后，在接纳了人质约翰之后，他便退回本国去了。（34）而已经投降了科斯罗伊斯的阿尔明尼亚人从罗马人那里得到担保，便和巴撒凯斯一道来到了拜占庭。科斯罗伊斯第三次入侵期间罗马人的遭遇便是如此。贝利撒里乌斯则应皇帝之召来到拜占庭以便再次被派往意大利，因为那里的形势对罗马人来说已充满了麻烦。

二十二

（1）就在这期间[〔51〕]，发生了一场瘟疫[〔52〕]，人类由于这场瘟疫几乎灭绝。就上天所降下的所有其他灾祸而言，胆子大的人们可以就其原因作出某种解释，诸如精于此道的那些人提出的许多理论，因为他们喜欢编排人们绝对不能理解的种种原因并且制造有关自然哲学的奇怪理论，尽管他们知道得很清楚，他们没有讲出任何有根有据的东西，而认为只要他们用自己的论据完全骗过他们遇到的某些人并且说服对方相信他们的看法，这对他们来说就足够了。（2）至于这场灾难，确实除了把它归之于上帝之外，人们根本无法用言语表达出或用思想设想出任何解释。（3）要知道，它不是出现于世界的一个部分，也不是降临于某些人，也并不限于一年之中的某个季节以便从这些情况人们可以对一种原因作出巧妙的解释，而它所涉及的是整个世界并加害于所有人的生命——尽管程度上相互间有极大的不同——而不问性别与年龄。（4）还有如人们所住的地方有很大的不同，在日

常生活的法则方面，或在天然习性方面，或在主动的追求方面，或在其他任何方面，人与人都有所不同，唯独在这一疾病上人们却没有任何区别。（5）有些人是在夏天发病，另一些人在冬天发病，还有一些人是在一年当中的其他时期发病。关于这件事，无论是诡辩学家还是占星术士，让每个人表述他自己的看法吧，至于我，我下面谈的是这病发源在哪里以及它如何把人们毁灭掉。

（6）它是从居住在佩路西乌姆的埃及人那里发生的。随后它便分两路蔓延，一路是朝着亚历山大里亚的方向以及埃及其余的地方，另一路它来到埃及边界上的巴勒斯坦；而从那里它再向全世界蔓延，它始终在向前推进，并在对它有利的时机行动。（7）看来它是按固定的安排而行动的，在每个地方先是停留特定的一段时间，这时它不对任何人逞其淫威，但继而它又向各个方面蔓延到世界各处，就好像担心大地的某个角落会逃脱它的手掌似的。（8）要知道，只要有人居住，它便不放过任何一个岛，任何一个洞窟，任何一处山脊；而如果它略过任何地方，不感染那里的人或不经意地触动他们一下，但随后它仍然会回来；这时对于住在这地方周边的人们，也就是先前受害最深的人们，它根本不再侵扰[53]，但是它却不离开以前略过的地方，直到它交出一个公正适当的死者名额，这名额同周边先前死去的人们的数额是完全适应的。（9）而且这种病总是在沿岸地带开始，从那里向内地传播。第二年春天中叶，它传到了拜占庭，当时我正好在那里。（10）它是这样开始的。许多人看到了各种各样的人形超自然物的幻影，而看到了它们的人们实际上认为他们被他们遇到的人击中了身体的某个部位，并且在看到这一幻影之后也便立刻得了病[54]。（11）开头遇到这种幻影的人试图用念诵最神圣的名字的办法驱除它们，也有人试图用其他办法以及每个人所能找到的办法来驱除它们，但是他们绝对得不到任何实效，因为甚至在大多数人逃去避难的圣堂里，他们还是不断地送命。（12）但是后来，人们在朋友来访问他们时甚至不愿加以理睬，而是把自己关在屋子里装作没有听见，尽管他们居室的门都要给敲下来了，这显然是因为他们害怕访问者是致命的幽灵。（13）但是在某些人的情况下，疾病并不是这样出现的，而是他们梦见了一个幻影，幻影对他们所做的似乎和先前站在他们面前的幻影对他们所干的事情完全相同，否则就是听见一个声音，预言他们已被写入将死者的定数之内。（14）但大多数人得病的情况是他

们不清楚得病的原因是来自醒时的幻象还是来自一个梦。（15）他们是以如下的方式染上了病的。他们突然感到发烧，有些人是在刚睡醒的时候，另一些人是在走动的时候，还有些人则是在干别的事的时候而不管他们正在干什么。（16）身体的颜色同先前的颜色相比没有任何变化，热度也不是像通常发烧时会达到的那样高，实际上也没有任何发炎的现象，而热度从一开始到傍晚也不算高，所以无论病人自己还是给他们看病的医生都不会认为有什么危险。（17）因此，得了这病的人谁也不会认为这病是致命的，这一点是很自然的。但是有些人在当天，有些人在第二天，还有些人是在不多天之后，在腹股沟[55]处长出肿块，这肿块不仅长在身体的被称为"布邦"[56]的特定部分——也就是肚子下面的部分——而且也长在腋下，而在某些情况下也长在耳朵旁和大腿的不同部位[57]。

（18）到这里，在所有得这病的人身上病情的发展都差不多。但是在这之后，病情的发展便大不相同了；我无法说清病状的这种不同的原因是在于体质的不同，还是由于如下的事实，即它遵从的是把病带到世界来的他老人家[58]的意愿。（19）因为有些人发生深度昏迷，另一些人则陷入强烈的精神错乱，但无论在哪一种情况下，他们都苦于这种病的有特色的症状。受昏迷影响的病人变得不认识所有同他熟识的人们，他们好像总是在睡着。（20）如果有任何人照料他们，他们会吃饭却不会醒过来，但是也有无人照料的，那他们便直接由于缺乏营养而死去。（21）然而变得精神错乱的病人却要受失眠之苦，并且受一种被扭曲的想象的折磨；因为他们总是怀疑人们正在前来毁掉他们，因此他们变得躁动不安，并且猛力跑出去，用最大的嗓音呼叫。（22）而照管他们的人们经常处于精疲力竭的状态，从始至终都极为辛苦。（23）为此人们对这些人的同情不下于对病人的同情，但不是因为他们接近这种病而有被传染的危险（要知道，人们发现无论医生还是其他人，尽管经常接触病人或死人，却没有一个人染上此病，因为经常从事于埋葬或照料那些根本与他们无关的人们的许多人在干他们营生时出人意料地却能顶住疾病不受感染，而对另外许多人来说，疾病却未加警告便出现而他们也便立即送命了）；他们同情这些人是因为这些人干这项工作时经历的辛苦。（24）原来当病人从床上掉下来并且在地面上滚动时，他们总是要设法把病人安放回原处，而当病人拼着命要冲出自己的住所时，他们要连推带拉地用强力

迫使病人回去。（25）而在同水域接近时，他们想跳进去，这与其说是因为他们要喝水（要知道，他们大多是冲向大海的），而毋宁说原因主要在于他们那得了病的精神状态。（26）他们在吃东西方面也十分困难，因为他们无法容易地进食。许多人由于没有任何人照料他们而死去，因为他们不是饿死便是从高处跳下来摔死。（27）在没有昏迷或精神错乱情况发生的那些情况下，鼠蹊的肿块会坏死，病人会因无法忍受痛苦而死亡。（28）人们可以认为在所有的情况下这同样的事情总会是确实无疑的，但既然他们根本神志不清，有些人完全感觉不到痛苦；原来由于他们的精神不正常，他们失去了所有的知觉。

（29）由于不理解症状而手足无措的某些医生以为这病集中在鼠蹊部的肿块上，于是决定研究死者的遗体。他们在切开某些肿块之后，发现在它们里面长着一种奇怪的痈。

（30）在某些情况下死亡是立刻到来的，而在另一些情况下则是在许多天之后；有些人身上长出黑色的、大概有小扁豆那样大的脓疱，这些人也活不过甚至一天，但所有的人都是立刻死掉的。（31）还有许多人随后是在没有明显原因的情况下吐血并立即导致死亡。（32）此外我还可以指出这一点，即最有名的医生预言会死的许多人，不久之后出人意料地完全摆脱了病痛，而他们预言会得救的许多人却又注定几乎立刻便送了命。（33）因此就这种病而论，没有任何病因出现在人类推论的范围之内；要知道在所有的情况下，那结果总好像是无法加以解释的东西。比如说，沐浴对某些人有效，对另一些人却造成同样程度的伤害。在得不到任何照料的那些人当中许多人死了，而另一些人却又违反常理地得救了。（34）还有，治疗的方法在不同病人的身上结果却不一样。确实，对整个这件事可以这样说，无论是采取预防措施以避免病痛或是在发病时想办法克服它，人们都没有发现任何办法来挽救自己；这病是未经预告突然到来的，而康复也不是由于任何外部的原因。

（35）至于怀了孕的妇女，如果她们染上了这种病那就会是必死无疑的了。因为有些人是死于流产，但另一些人则是在分娩时和她们所生的婴儿一道立刻死去的。（36）但是据说有三个被囚禁的女人虽然她们的孩子死了，但她们本人却活下来了，还有一个女人就在分娩时死去，但生下的孩子却活下来了。

（37）有些人的肿块发展到很大并且出了脓，结果他们却从疾病的魔爪下活了过来，因为很明显，痈的急剧恶化的状态在这方面的发展中得到了缓解，这一般表明是恢复健康的迹象；但是如果肿块和先前一样的话，那随后便会出现我上面所描述的麻烦了。（38）有些人发生大腿萎缩的情况，这时虽然肿块还在，但是它却根本不化脓。（39）有些活过来的人舌头出了毛病，他们后来变得或是说话咬舌子或是说话不连贯，说话吃力。

二十三

（1）在拜占庭这种病流行了四个月，闹得最凶的时期大约有三个月。（2）开头死的人只是比正常情况下略多一些，后来死的人增多，再到后来死者的人数每天达到五千，有时甚至达到一万或更多。（3）在开头每个人都参与自家死者的埋葬，他们把死者偷偷地或者强行抛进甚至别人的坟墓，但是后来到处都是一片混乱无序了。（4）因为奴隶变得没有了主人，而先前事业十分兴旺的人们失去了为他们服役的佣人，这些佣人不是病倒就是亡故，并且许多家庭已经死光了。（5）为此之故，城市的一些知名人士竟因为到处没有人烟而在死后多日无人掩埋。

皇帝理所当然地要对困难采取对策了。（6）于是他把士兵从皇宫派出去分发金钱，并命令提奥多茹斯负责这一工作；此人担任的是发布皇帝命令的工作，并一直向皇帝报告他的门客的请求，然后再向他们宣布皇帝的意旨。在拉丁语里，罗马人把担任这一职务的人称作“列费伦达里乌斯”[59]即通报官。（7）因此，在家庭事务方面还没有死绝了的那些人便一个人去参加同他有关的人们的下葬事宜。（8）但是提奥多茹斯则通过散发皇帝的钱并自己出钱应付更多的开销而一直在掩埋无人照管的死尸。（9）当先前已有的全部坟墓都埋满了尸体的时候，他们便在城市周边各处一个接着一个地挖坑以掩埋死者，力求每一个人都得到埋葬，然后再离去；但是后来挖这些沟的人再也赶不上死者的人数，于是他们便登上叙卡伊[60]的工事的塔楼，（10）掀掉那里的屋顶，然后把尸体乱七八糟地抛进去；他们便随着尸体掉到塔楼里的任何地方而一层层地把他们堆起来，实际上把所有的塔楼都用尸体填满，然后再把屋顶封上。（11）结果全城都弥

漫着一种恶臭，给居民造成更大的痛苦，特别是每当有新的风从那边吹过来的时候。

（12）当时下葬所应遵守的全部习惯仪节都顾不得了。死者送出时已不再有通常那样的送葬行列，人们也不再为死者唱通常的挽歌，而只是把死者扛在肩上送到城市滨海的部分再把他们放下来就行了；尸体是堆放在那里的小船上，然后随便他们被冲到哪里去。（13）当时先前属于各派的居民们则把他们相互的敌视放到一旁而共同参加死者的葬礼，并且他们亲自把同自己毫不相干的人带走埋掉。（14）还有哩，过去专门喜欢干那些可耻的和下贱的勾当的人们也放弃了他们邪恶的日常生活，而勤于执行宗教义务，但并不是因为他们终于变得明智起来，也不是因为他们仿佛突然间成了美德的爱好者，（15）因为一个人的固定的品质是与生俱来的或是通过长时期的锻炼而得来的，除非确实有上天的某种向善的影响到临他们头上，否则他们是不可能如此轻易地把原来的品质丢掉的——因此可以这样说，被正在发生的事情完全吓倒的所有这些人，由于他们认为自己会立刻死掉，所以他们很自然地完全出于必要而暂时变得正派起来。（16）因此，一旦他们摆脱了疾病而得救并且已然认为自己安全了——因为这该死的东西已经传到其他民族那里去，他们立刻会来一个急转弯，再次变回为心术邪恶的家伙，并且这时他们会比先前更甚地表现出他们的毫无操守的品行，从而使自己远比先前更甚地干出各种卑劣和横暴的勾当。要知道，人们可以正确无误地明确强调这一点，即这种疾病，无论是偶然发生还是出于某种天意，恰好把那些最坏的人挑选出来并放开他们的手脚。但是这些事展现到世人面前，则是后来的事情了。

（17）那期间要在拜占庭的街道上看到任何人看来绝不是一件容易的事情，但是所有有幸得到健康的人都留在自己家里，或照顾病人或为死者哀悼。（18）如果人们确实能以在拜占庭的街上遇到任何一个人，这个人一定是在扛着一个死人。各种各样的工作都停止了，手艺人放弃了所有各种营生，还有每个人手上的所有其他工作。（19）确实，在一个所有好的东西真正都十分充足的城市里，却几乎是绝对的饥馑在肆虐。有足够的面包或任何其他东西，的确这看来是一件困难和十分引人注目的事情；这样对某些病人来说，看来由于缺乏生活必需品死亡到来得比应当到来的时期要早。（20）总而言之，要想在拜占庭看到只是一个穿克拉米斯〔61〕的人都是不可能的，并且特别是

当皇帝生病的时候（要知道，他在鼠蹊处也有一处肿块），但是在统治整个罗马帝国的一个城市里，每个人都在穿着适合于私人身份的服装并且安安静静地待在家里。（21）这一瘟疫在整个罗马帝国以及拜占庭的经过便是如此。它还波及波斯人的国土，此外还到临所有其他蛮族那里。

二十四

（1）再说科斯罗伊斯从亚西里亚已经来到了北边的一个名叫阿达尔比伽农的地方[〔62〕]，从这里他打算通过波斯阿尔明尼亚入侵罗马的领土。（2）那里有奉祀火的一座大圣堂，因为波斯人对火的尊崇是在所有其他神之上的。玛戈伊僧在那里守卫着火使它不致熄灭，他们认真地举行大量的宗教仪式，特别是他们就那些最重要的事情请示神谕。这是罗马人古时以希斯提亚[〔63〕]的名义所崇拜的火。（3）从拜占庭派到科斯罗伊斯处的某个人在那里宣布说，康士坦提安和谢尔吉乌斯将作为使节直接到科斯罗伊斯这里来为条约作出安排。（4）这两个人都是训练有素的演说家，又是极为聪明的人物；康士坦提安是一个伊利里亚人，而谢尔吉乌斯则来自美索布达米亚的埃德撒城。（5）科斯罗伊斯静静地待着等待这些人的到来。但是在去那里的行程中，康士坦提安病了，结果耗去了很多时间；就在这同时，发生了这样的事：瘟疫也降临到波斯人头上。（6）为此当时在波斯阿尔明尼亚担任将领之职的纳贝德斯便根据国王的指示把杜比欧斯的基督教徒的牧师派到阿尔明尼亚的将领瓦列里亚努斯那里去，以便对使节的迟缓进行谴责并且全力敦促罗马人缔结和约。（7）牧师和他的兄弟于是来到了阿尔明尼亚，并在见到了瓦列里亚努斯之后便宣称，他本人作为一名基督教徒，对罗马人是抱有好感的，而科斯罗伊斯在每一件事上总是听从他的意见；因此如果使节和他一道去波斯的国土，将不会有任何事物妨碍他们按照他们所希望的那样安排和约。（8）牧师说的话便是这样；但是牧师的兄弟却秘密地会见瓦列里亚努斯，并表示科斯罗伊斯正处于十分困难的境地：原来他的儿子起来反对他，想树立僭主的统治，而他本人以及全部波斯军队都染上了这场瘟疫；这就是为什么他希望就在这时同罗马人取得协议。（9）瓦列里亚努斯听到这话之后，他立即把牧师打发回去，并保证使节不久便会去科斯罗伊斯那里，而他本人则把他听到的话报告给皇帝优斯提尼安。

（10）这使得皇帝立刻带话给他以及玛尔提努斯和其他将领，要他们尽快入侵敌人的国土。因为他清楚地知道，不会有任何一个敌人阻拦他们。（11）于是他命令他们全部集合在一个地方，然后进攻波斯阿尔明尼亚。将领们接到这些信之后，他们全体以及他们手下的士兵便开始向阿尔明尼亚的国土集合。

（12）由于害怕瘟疫，不久前科斯罗伊斯已经放弃了阿达尔比伽农，并且和他的全部军队去了亚西里亚，因为瘟疫在那里还没有流行。于是瓦列里亚努斯便和他手下的军队在提奥多西奥波利斯附近设营；而同他一道列队的还有纳尔吉斯，在他麾下的是阿尔明尼亚人和一些埃茹利人。（13）而东方的统帅玛尔提努斯以及伊尔狄盖尔和提奥克提斯图斯则来到了奇塔里宗要塞，并在那里设营之后留在了原地。这座要塞离提奥多西奥波利斯是四天的路程。不久之后彼得以及阿多利乌斯和其他一些将领也到了那里。（14）这时这一地区军队的将领是纳尔吉斯的兄弟伊撒克。斐列木特和贝罗斯以及他们手下的埃茹利人进入了离玛尔提努斯的营地不远的科尔吉亚涅涅地区。（15）皇帝的侄子优斯图斯和佩腊尼乌斯以及尼凯塔斯之子约翰，还有多门提奥路斯和被称为大肚汉的约翰则在被称为斐松的地方附近设营，而斐松则是在玛尔提罗波利斯的边界附近。（16）于是罗马的将领和他们的军队便设下了营地；全军的人数多达三万。（17）不过所有这些军队既不是集合在一个地方，实际上也从没有集合起来开过会。只是将领们相互间把自己的一些人派到对方去，开始探听一下有关入侵的事情。（18）但是，彼得没有同任何人交换意见，也没有经过任何认真的思考，突然间便带领军队向敌人的土地发动了进攻。而第二天埃茹利人的领袖斐列木特和贝罗斯发现这一情况之后，他们立刻跟了上去。（19）当这事又传到玛尔提努斯和瓦列里亚努斯和他们的士兵那里去之后，他们也迅速地参加了这一入侵。（20）稍后他们便在敌人的领土上联合在一处，例外的只有优斯图斯和他的士兵，这些人，如上所述，他们的营地远离军队的其余部分，他们是后来才得知进攻的消息的。但他们确实就在他们设营的地方尽快向敌人的土地发动了入侵，不过却根本未能同其他将领会合到一处。（21）至于其他人，他们联合成一个整体直趋杜比欧斯，不过并没有以任何其他方式劫掠或伤害波斯人的土地。

二十五

（1）且说这杜比欧斯在每一方面都是一块出色的土地，特别是那里得天独厚的地方是有益于健康的气候和充分品质优良的水。它距离提奥多西奥波利斯是八天的路程。（2）那个地区有适于驰骋的平原，有许多人口众多的村庄，它们相互间离得很近，还有许多商人在那里做买卖。（3）原来他们从印度和伊伯里亚相邻各地区以及实际上从波斯的所有民族和罗马统治下某些民族那里把商品带进来并相互间在那里进行交易。（4）基督教徒的牧师在希腊语里叫"卡托利科斯"[〔64〕]，因为整个地区都由他一个人来主持。（5）如果一个人从罗马人的土地出发旅行，那么在杜比欧斯右手大约一百二十斯塔迪昂[〔65〕]的地方有一座难以攀登而且陡峭的山和一个名叫安格隆的村庄，这个村庄由于周边崎岖不平的地势而被挤到一个十分狭小的空间之内。（6）纳贝德斯得到敌人入侵的消息之后立刻把他的全部军队撤到那里去，他深信那个地方形势险要难攻，就闭守在那里了。（7）原来那村庄是位于山的尽头处，那里在山的陡峭的一侧有一座和这一村庄同名的要塞。（8）纳贝德斯用石头和车封锁了村庄的各个入口，这样就使它更加难以迫近了。（9）他在村庄前面挖掘了一道类似战壕的东西并要军队驻守在里面，这之前他在一些老旧的房舍里还设置了步兵的伏兵。波斯的军队总起来有四千人。

（10）当这些事情还在以这样的方式进行的时候，罗马人来到了离安格隆有一日路程的一个地方，并且在拿捕了敌人出来侦察的一名间谍之后，他们便向此人打听纳贝德斯当时到底在什么地方。此人则断言纳贝德斯和他的全部米地亚的军队已经从安格隆撤走。（11）纳尔吉斯得知这一情况后大为震怒，他一再责骂他的将领同僚们的犹豫不决。（12）而其他人也开始这样做，结果形成了相互辱骂的局面。而从那时起他们根本不再去考虑战斗和危险，而是急于掠夺附近地区了。（13）军队于是拆了营帐，在没有将领带领、也不保持任何固定队形的情况下一团混乱地向前走；（14）原来他们自己中间既没有通常在这种危险的情况下的任何口令，也没有按正规的编制组织起来。（15）而士兵们在前进时是和辎重车队混在一起的，就好像是有一大笔财富在那里等待他们去掠夺似的。但是当他们走近安格隆时，他们派出了探子，探子回来向他们报告了敌人列阵的情况。（16）将领因

情况的突然而大为震惊，但是他们认为带领着这样大的一支军队回去太丢脸、太懦弱了，于是他们适应着当时的情况分为三个部分并径直向敌人发动了进攻。（17）彼得居右翼，瓦列里亚努斯居左翼，而玛尔提努斯和他的士兵则在中间列阵。而当他们迫近敌人时，他们停了下来，他们保持了队形，但还是有点乱。（18）而所以造成这一情况是由于地面不平的缘故——地面被破坏得很厉害，此外还由于这样一个事实，即他们作战的队形是临时组成的。（19）直到这时为止，集合在一个狭小空间的蛮族由于考虑到敌人的力量所以一直在静静地待在那里，原来纳贝德斯已经下令给他们，在任何情况下也不要首先发动战斗，如果敌人进攻他们，他们应全力自卫。

（20）首先是纳尔吉斯和埃茹利人还有他手下的那些罗马人向敌人展开了进攻，并且在一场激烈的白刃战之后把他面前的波斯人打败。（21）败逃的蛮族跑着登上了要塞，但他们在这样做时在狭窄的路上相互间造成了可怕的伤害。（22）纳尔吉斯催促自己的士兵前进，要他们更加努力地进攻敌人，其余的罗马士兵也参加了这一行动。（23）但是突然间，如上所述[66]，那些伏兵从沿着窄路的房舍里出来，因出其不意的进攻而杀死了一些埃茹利人，他们并且击中了纳尔吉斯本人的太阳穴。（24）纳尔吉斯的兄弟伊撒克把受了致命伤的纳尔吉斯带出了战斗的人们。纳尔吉斯在这场战斗中表明自己不愧为一位勇敢的战士，他在不久之后便死去了。（25）正像人们所期待的那样，罗马军队陷入了巨大的混乱，纳贝德斯于是带出了他的全部军队向敌人发动进攻。（26）向挤在窄路里的大量敌人发射的波斯人很容易地杀死了许多敌人，特别是埃茹利人；埃茹利人首先随纳尔吉斯向敌人发动进攻，他们在作战时大部分是没有保护装备的。（27）因为埃茹利人既没有头盔，也没有胸甲，也没有任何保护的甲胄，他们只有一只盾牌和在战斗前系在身上的一件厚厚的短上衣。（28）确实，埃茹利人的奴隶作战时甚至连一只盾牌也没有，而如果他们表明在战斗中是勇敢的，他们的主人才允许他们在战斗中用盾牌保护自己。埃茹利人的习惯就是这样。

（29）罗马人并没有抗击敌人，他们所有的人都是尽快地逃跑，从来不曾考虑过抵抗，也顾不得羞耻和任何其他有价值的动机了。（30）但是波斯人怀疑他们并不是无耻地逃跑，而是要对他们进行伏击，所以他们只是在崎岖的地面上追击，然后便回去了，他们不敢在

平地上同人数上占优势的敌人展开决战。（31）但是罗马人，特别是所有的将领，却以为敌人正在一刻不停地追击，便逃跑得更快，一刻也不肯浪费。他们用鞭打和吆喝催促胯下的马匹快跑，并且在匆忙和混乱中把胸甲和其他装备抛到地上。（32）要知道，如果波斯人追上他们，他们已没有勇气列阵对敌人作战，而是把取得安全的全部希望寄托在马腿上，简言之，逃跑竟使得他们的马几乎没有任何一匹存活下来，而当他们不再奔驰时，马立刻倒地死掉了。（33）这一事件对罗马人来说是如此大的一次灾难，乃至超过了先前遇到过的任何一次灾难。因为他们大量的士兵阵亡了，还有更多的人落入敌人之手。（34）他们的落入敌人之手的武器和驮畜是如此之多，乃至波斯似乎由于这一事件而变得更富了。（35）而阿多利乌斯在这次败退中经过一处设防地点（在波斯阿尔明尼亚）时被那里市镇的一个居民用石头击中而当场死掉了。至于优斯图斯和佩腊尼乌斯的军队，他们入侵塔腊乌农周边的乡村地带并且在搜刮了少量的掳获物之后立刻回去了。

二十六

（1）在随后的一年里[〔67〕]，卡巴德斯之子科斯罗伊斯第四次入侵罗马人的土地，这次他是率军向美索不达美亚进发。（2）不过这个科斯罗伊斯所发动的这次侵略不是针对着罗马人的皇帝优斯提尼安，确实也不是针对着其他任何人的，而只是针对着基督教徒所崇拜的上帝的。（3）原来在第一次入侵时，在未能攻克埃德撒之后他和玛戈伊僧便退却了，因为他们被基督教徒的上帝所打败，结果感到巨大的沮丧。（4）因此科斯罗伊斯为了设法缓解这种沮丧情绪，曾在王宫中发出这样一个威胁，他要把埃德撒的全体居民都变成奴隶并且把他们带到波斯的国土来，还要把该城变成绵羊的牧场。（5）因此当他率领全军迫近埃德撒城时，他便派出随他来的某些匈人去进攻该城工事俯临赛马场[〔68〕]的那一部分，目的在于只限于夺取牧人沿城墙牧放在那里的羊群而不作更多的伤害：要知道他们对地势的险要有信心，因为那里极为陡峭，因而他们认为敌人绝不敢走到离城很近的地方。（6）蛮族已经在攫取羊群，而牧羊人则在极为勇敢地阻止他们。（7）当大量的波斯人前来协助匈人的时候，蛮族已得以把一群羊从那里赶走，但是罗马士兵和一些民众却向敌人发动突击，于是发生了一场贴身的战斗；而就在这同时，羊群自动地回到牧羊人那里

去。（8）这时一个走到其他人前面进行战斗的匈人，比所有其余的人给罗马人造成了更多的麻烦。（9）有一个善射的乡下人用弹弓射中了他的右膝，他立刻头朝下地从马上跌落到地上，这件事更加鼓舞了罗马人。（10）在早上很早的时候开始的战斗到正午才结束，双方于是都退出了战斗并且都认为他们一方占据了优势。（11）于是罗马人返回了工事，而全部蛮族则在离城大约七斯塔迪昂[69]的地方搭起帐篷安设了营地。

（12）随后科斯罗伊斯或是看到了什么幻象或又有了如下的想法，即在经过两次进攻之后，他还不能攻克埃德撒，这样他会因此蒙受巨大的羞耻。（13）于是他决定把他的撤退以重金出售给埃德撒的市民。（14）因此在第二天，通事保路斯便沿着城墙前来，说要一些罗马的知名人士派到科斯罗伊斯那里去。（15）于是他们赶忙选出了他们的四位显要人士并把他们派了出去。（16）这一行人到达米地亚人的营地之后，扎贝尔伽尼斯根据国王的命令会见了他们，扎贝尔伽尼斯先是对他们说了很多威胁的话，继而便问他们愿意采取怎样的解决办法，是要和平还是要战争。（17）使节们一致表示他们愿意选择和平而不愿冒战争的危险，于是扎贝尔伽尼斯便回答说："所以你们必须为此付一大笔钱。"（18）使节们表示他们愿意拿出和前次提供的同样多的钱，也就是他在攻克安提奥克之后到他们这里来的那次。（19）扎贝尔伽尼斯笑着把他们打发走，告诉他们就他们的安全问题作最慎重的考虑之后再到波斯人这里来。（20）稍后科斯罗伊斯又召见他们，而他们见到他之后，他便细数先前他奴役了多少罗马城市以及他是怎样做到这一点的；继而他又威胁说，除非埃德撒的居民把要塞之内他们拥有的全部财富交给波斯人，否则他们在波斯人手下将会遭到更加可怕的对待；他表示只有在这一条件得到满足时军队才会离去。（21）使节们听了这话之后，他们同意从科斯罗伊斯手中购买和平，只要他不向他们提出不可能实现的条件：不过他们说，任何人在战斗之前也根本不会清楚地看到一次斗争的结果。（22）要知道，从来也不曾有这样一次战争：挑起战争的人们能理所当然地确定战争的结果。于是发怒的科斯罗伊斯命令使节们赶快离去。

（23）在围攻的第八天，他想出了一个用人工堆起的土山来对付城墙的办法。于是他便把附近地区大量的树砍下来，不去掉它们的叶子而用它们在城墙前堆成一个方块。方块位于城上的任何射击物也达

不到的地点。随后他便把大量的土堆放到树上，这上面再抛上大量的石块，石块不是用于建筑物的那种而是随便削成的，目的只在于使这土山尽快上升到很高的高度。（24）并且他还不断地把长木头放到土石当中去，使它们能够把这个结构固定在一处，以便使它虽高但是结实。（25）但是罗马将领彼得（因为他正好在那里，和玛尔提努斯与佩腊尼乌斯在一起）为了制止从事这一工作的人们，于是派出了他部下的一些匈人去对付他们。（26）匈人发动了突然的进攻并杀死了许多敌人；一个名叫阿尔盖克的卫士在众人当中尤为突出，因为他一个人便杀死了二十七个敌人。（27）但是，从那时起蛮族便细心守卫，这样任何人就再也没有机会出去向他们发动进攻了。（28）不过当从事这一工作的工匠们由于向前移动而进入射击的范围以内时，罗马人便从城上进行了最猛烈的反抗，用弩石和弓箭射向敌人。对此蛮族又想出了如下的办法。（29）他们使用了被称为奇利奇亚的一种山羊毛毛布制成、有适当的厚度与高度的屏障，把它们张挂在长木头上，而在从事“阿盖斯塔”[70]（罗马人在拉丁语中便把他们造的那种土山给以这样的名称）这一工作的人们前面，他们总是要把这种屏障张挂起来。（30）在它们的后面，无论带火的箭还是任何其他武器都不能触及工匠，而屏障却把它们都挡回去，停留在那里。（31）大为惶恐的罗马人于是战战兢兢地派遣使节去科斯罗伊斯那里，与使节们同行的有总之在当时学识出众的一名医生斯提凡努斯。先前佩若吉斯之子卡巴德斯生病时，此人曾治愈过他的病，为此他使此人拥有巨大的财富。（32）于是斯提凡努斯和其他人来到科斯罗伊斯面前，讲了如下的话：“自古以来所有的人一致同意如下的看法，即仁慈是一位好的国王的标志。（33）因此，最强大的国王啊，当你忙于屠杀、战斗和奴役城市的时候，也许你能够赢得另一些名声，但是用任何办法你也决不会拥有被人说‘好’的名声。（34）而在所有的城市当中，埃德撒最不应当受你的任何伤害。（35）要知道，我就诞生在那里，而我在不能预知将会发生任何事情的情况下把你从童年时期抚养大并且建议你父亲指定你做他的王位继承人，因而对你来说，我是你成为波斯国王的主要原因，但是对我的故土来说，我却成了它当前灾祸的主要原因了。（36）在一般情况下，将要降临到人们头上的不幸，大都是他们招引到自己的头上来的。（37）但是，如果你还记得为你做的任何这类好事的话，就不要再继续进行伤害，赐我以这一报答行为，这样，

国王啊，你将会避开最残酷的这一恶名。”以上便是斯提凡努斯的话。（38）但是科斯罗伊斯声称，只有在罗马人把彼得和佩腊尼乌斯交给他，他才会离开，因为他们都是他的家传的奴隶，但他们过去竟敢于同他作战。（39）但是如果罗马人不喜欢这样做，那他们就必须在二者之中选择其一，或者向他们交出五百肯特那里乌姆的黄金，或者把他指定的一些人接纳入城，他们将把那里所有的现钱，无论金银，都搜寻出来带给他，但所有其他一切则容许现在的所有主留归己有。（40）这就是科斯罗伊斯抛出的话，他的打算乃是不费什么气力便占领埃德撒。于是使节们（因为对方宣布的一切条件在他们看来都是不可能接受的）失望而又十分懊恼地去了城市。（41）他们进了城之后便把科斯罗伊斯的意见报告给了大家，结果全城陷入了一片混乱与悲伤。

（42）这时人工堆起的土山已经上升到很高的高度了，并且正在匆忙地被向前推进。手足无措的罗马人再次把使节们派到科斯罗伊斯那里去。（43）他们到达敌人的营地之后，便表示他们是就同样的事情来进行恳求的，但是波斯人甚至不肯以任何方式听取他们的意见，他们在一片喧嚣声中受到侮辱并且从那里被赶了出来。（44）因此，开头罗马人试图通过另一个建造物以高度胜过同它相对的土山。但是由于波斯人的工事已经上升得甚至比这一建造物还要高得多，所以罗马人便停止了这一工程并说服玛尔提努斯以他希望的任何方式安排有关处理当前这一问题之事。于是他来到敌人营地附近，开始同波斯方面的某些将领交谈。（45）但是他们完全欺骗了玛尔提努斯，竟说他们的国王是希望和平的，但是国王却根本未能说服罗马皇帝处理他同科斯罗伊斯的争端并最后确立同他的和平关系。（46）他们举出的可以作为这一点的证据的是这样一个事实，即在权力和地位方面远远超过玛尔提努斯的贝利撒里乌斯——这一点他本人也不否认——不久前当波斯人的国王还在罗马人领土的腹地时曾说服国王从那里撤回波斯并保证不久将有使节从拜占庭派到他那里去并可靠地确立和平关系，但是已经约定好的事情贝利撒里乌斯一件也没有做，因为他发现自己并不能制止皇帝优斯提尼安的决心。

二十七

（1）就在这同时罗马人正在忙于如下的事情：他们从城里开挖一条地道从下面来到敌人堆土的工事下，要挖土者一直挖到土山中心部分的下面。（2）但是当地道前进到大约土山中部地方时，站在上面的波斯人似乎听到了凿土的声音。（3）他们得知敌人正在做什么之后，他们也开始从上面挖掘中心的两侧，以便他们能以捉住正在那里进行破坏的罗马人。（4）但是罗马人发现了这一情况，便放弃了这一企图，把土回填到先前被挖空的地方，然后在土山挨近城墙一侧的下方开始工作，他们取出那里的木料、石块和土，造成了完全像是居室的一处空间，然后他们把最容易点燃的树木的干燥的树干抛到那里并且让它们充分吸收杉树油，此外还加上大量的硫黄和沥青。（5）他们于是准备好了这些东西；而在这同时，波斯的将领们在同玛尔提努斯的频繁会见中就我已提到的同样问题进行交谈，做出好像他们会就和约问题接受建议的样子。（6）但是当他们的土山终于完工，高高升起，接近城墙，而且还远远超出城墙的高度之后，他们便把玛尔提努斯打发走，断然拒绝就条约作出安排，并且他们打算从那时起专心从事进攻的军事行动了。

（7）于是罗马人立刻点燃起了他们为这一目标而准备好的树干。但是当大火只烧到工事的某一部分，还未能把整座工事烧透时，木材已经全部用完了。但是他们继续把更多的木头抛到坑里去，一刻也不放松自己的努力。（8）当整个工事都燃起了熊熊大火时，夜间从土山的每一部分都冒出了一些烟，而还不愿意让波斯人知道他们正在干什么的罗马人于是使用了如下的办法：（9）他们把点着的煤炭装到容器里抛出来并且向土山所有各处射出带火的箭。在那里守卫的波斯人赶忙开始四处巡视并把火熄灭掉，他们以为烟是从这些东西散发出来的。（10）但是由于麻烦事增多，大量的蛮族都冲过来帮忙，从城墙上射击的罗马人于是杀死了许多敌人。（11）在日出之际科斯罗伊斯也带领着大部分的军队来到那里，并在登上土山之后第一个看出这麻烦是怎么一回事。（12）原来他揭露了烟的原因是在地下，而不是来自敌人投射出的东西这样一个事实，于是他下令全军尽快前来救援。（13）当蛮族在那里干活——有人向冒烟的地方抛土，有人泼水，指望这样做可以消除麻烦——时，罗马人则鼓起勇气来，开始辱骂他们。（14）但是他们却绝对做不出任何成绩来。因为当土被抛上去时，那里的烟当然会被堵住，但是不久后它又会从另外的地方冒出

来，因为下面的火迫使它有一点隙缝也会钻出来。并且水泼得最多的地方，它只会使沥青和硫黄发生更加剧烈的反应并使它们把全部力量施加到旁边的木头上去；而且它不断驱动火前进，因为水根本不能有充足的数量进入土山工事把火熄灭。（15）而到午后接近傍晚的时分，烟势大到不仅卡尔莱的居民可以看到，就是住得离他们很远的人也可以看到了。（16）并且由于大量的波斯人和罗马人都来到了这一土山工事的顶上，于是便发生了一场战斗，一场贴身的格斗，双方都想把对方从那里赶走，结果罗马人取得了胜利。（17）继而甚至火焰都起来了，土山上的火焰已很明显，波斯人只好放弃了这一工事。

（18）这之后的第六天天刚刚亮，他们便偷偷地用云梯在城墙的一个被称为堡垒〔71〕的地点发动了一次突击。（19）由于守卫在那里的罗马人正在睡一个安静、和平的觉——因为黑夜正在结束——所以他们便一声不响地把云梯搭在城墙上并已经在登上来了。（20）但是罗马人当中只有一个乡下人正好醒着，而他的一声叫喊和一个巨大的声响开始把他们都吵起来了。（21）于是发生了一场激烈的战斗，结果波斯人被打败并且退回了自己的营地，却把云梯留在了原处。罗马人从容地把它们拖了上来。（22）但是约当正午时分，科斯罗伊斯派出一大部分军队到所谓大门这里来，想对之加以猛攻。（23）于是罗马人出了城门迎战，他们不仅有士兵，甚至还有农民和一些市民；他们在战斗中决定性地打败了蛮族并且使之逃跑了。（24）当波斯人还在受到追击时，那位担任通事的保路斯从科斯罗伊斯那里来到罗马人中间并报告说，列奇那里乌斯已经从拜占庭前来安排和约事项了。于是两军便分开了。（25）自从列奇那里乌斯来到蛮族的营地这时已经有几天了。（26）但是波斯人根本没有把这事透露给罗马人，这显然是要等待他们计划的对工事的这次进攻的结果：如果他们能以攻占这城市，看来他们也绝不会是破坏条约，如果他们被打败——事实正是这样——那他们可以应罗马人之邀请起草条约。（27）列奇那里乌斯进了城之后，波斯人要求负责安排和约的人们应立即去科斯罗伊斯那里，不得有任何耽搁，但是罗马人表示使节要三天后才会派出去；因为正是在那个时候，他们的统帅玛尔提努斯感到不适。

（28）但是科斯罗伊斯怀疑这理由站不住脚，便为战斗做了准备。当时他只把大量的砖投到土山工事上；可是两天之后他却带领全部军队来猛攻城市的工事了。（29）在每个城门前他都安排了一些将

领和一部分军队，他便用这种办法包围了城墙并且对它使用了云梯和攻城器械。（30）他把所有的撒拉森人和一些波斯人安排在后方，但不是为了攻打城墙，而是为了在城市被攻占之后，他们可以收容逃跑的人，像用拖网捕鱼似地把他们捉住。（31）科斯罗伊斯这样安排军队，其目的便在于此。战斗在早上很早的时候便开始了，起初是波斯人占上风。（32）因为他们的人多，而对方则是很小的一支队伍，原来大多数罗马人还不曾听说正在发生的是什么事情，并且一点准备也没有。（33）但是随着战斗的进行，城里变得一片混乱和喧嚣，全体居民甚至妇女和幼小的儿童也都上了城。（34）到了当兵年龄的那些人和士兵一道极为勇敢地抗击敌人，许多农民在对蛮族的战斗中也表现得极为勇敢。（35）就在这同时，妇女、儿童与老人也为战士收集石块并用其他办法帮助他们。（36）还有一些人把盆里装满橄榄油，在沿城墙各处把它们在火上加热相当一段时间之后，就在油还滚沸的时候用扫帚一类的东西洒向进攻城墙的敌人，这样就给他们造成更大的伤害。（37）因此波斯人很快便停止了战斗，开始抛掉他们的武器，然后到国王面前来说他们在战斗中再也坚持不下去了。（38）但是大怒中的科斯罗伊斯威胁他们进攻，敦促他们向前杀敌。（39）于是士兵们在一片呼号与叫嚣中把塔楼和其他战争器械推向城墙并且把云梯搭到城墙上去，打算一鼓作气攻下该城。（40）但是由于罗马人方面射出了大量矢石并倾全力把他们赶跑，蛮族还是被对方用武力打了回去；而科斯罗伊斯退去时，罗马人便嘲骂他，请他来猛攻城墙。（41）只有阿扎列特斯和他的士兵在所谓索伊涅门那里——在他们称为特里普尔吉亚[72]的地方——还在战斗。

（42）由于这里的罗马人不是敌人的对手，他们在敌人进攻时退却了，他们称之为外部工事的外城已经有很多地方被蛮族攻破，这时蛮族正在极其猛烈地进攻从大城墙上保卫自己的人们；但是终于佩腊尼乌斯率领着大量士兵和一些市民出城同敌人作战并在战斗中打败他们，把他们赶跑了。（43）拂晓开始的这场进攻到将近傍晚才告结束，在那一夜里双方都没有举动。波斯人担心会受到攻击而感到不安，罗马人方面则收集石块，把它们运到城上去并且把其他一切都做了充分的准备，以对付第二天会再来进攻城墙的敌人。（44）不过第二天没有一个蛮族向城墙发动进攻。（45）但在随后的一天，一部分军队在科斯罗伊斯的催促之下向所谓巴尔劳斯门发动了一次进攻；但

是罗马人却冲出去同他们作战，结果在战斗中波斯人遭到了决定性的失败，很快地他们便退去了。（46）随后波斯人的通事保路斯沿着城墙前来，求见玛尔提努斯以便要他安排停战事宜。（47）玛尔提努斯来同波斯的将领们会商，他们于是缔结了一项协定，根据这一协定，科斯罗伊斯从埃德撒居民手中接受五肯特那里乌姆的黄金，并且用文书给他们以保证，今后不再对罗马人有任何伤害；继而在放火烧掉他的全部防御工事之后，便带领着全部军队回国去了。

二十八

（1）大约就在这时，罗马人的两位将领去世了，他们是皇帝的侄子优斯图斯和伊伯里安人佩腊尼乌斯。就中优斯图斯是病死的，而佩腊尼乌斯则是因为在狩猎时坠马，结果招来致命的破裂症。（2）皇帝于是任命其他人取代他们，他派出的是他自己的侄子、刚刚成年的玛尔凯路斯和不久前作为使节和谢尔吉乌斯一道被派到科斯罗伊斯那里去的康士坦提安。（3）随后皇帝优斯提尼安第二次把康士坦提安和谢尔吉乌斯派到科斯罗伊斯那里去以便安排停战事宜。（4）他们在亚西里亚赶上了科斯罗伊斯，那里有两个市镇塞琉奇亚和克提西丰，它们都是腓立之子亚历山大统治了那里的波斯人和其他民族以后由马其顿人建造的。（5）这两个城镇之间只隔着一条底格里斯河，因为在它们之间再没有其他任何事物了。（6）使节们就在那里见到了科斯罗伊斯，他们提出的要求是，科斯罗伊斯应当把拉吉卡地区归还给罗马人并且在一个完全可靠的基础上同罗马人建立和平关系。（7）但是科斯罗伊斯却说，对他们来说相互间取得协议并不是一件容易的事，除非他们首先宣布停战，然后他们应当继续保持相互的往来而无需十分担惊害怕，处理他们的分歧，并缔结一项应当建立在未来的可靠基础之上的和约。（8）他说，为了这一持久的停战，罗马皇帝应当给他钱作为回报，还要派一位名叫特里布努斯的医生到他这里来，同他在一起待一段时候。（9）原来这位医生先前曾治好过他的一场重病，因此国王特别喜爱并十分想念此人。（10）皇帝优斯提尼安得知这一情况之后，他立刻把特里布努斯和多达二十肯特那里乌姆〔73〕的钱送了去。（11）这样，在皇帝优斯提尼安当政的第十九年罗马人和波斯人便缔结了为期五年的条约〔74〕。

（12）稍后撒拉森人的领袖阿列塔斯和阿拉木恩达腊斯他们自己相互间在没有得到罗马人或波斯人的帮助的情况下打起仗来。（13）阿拉木恩达腊斯在一次突然的袭击中俘虏了正在牧马的阿列塔斯的一个儿子，并且立刻把他作为牺牲奉献给阿芙洛狄特[75]。从这一点人们得知阿列塔斯并没有把罗马人出卖给波斯人。（14）后来他们二人各自率领全军在战场上相会，结果阿列塔斯的士兵取得了压倒的胜利，赶跑并且杀死了许多敌人。并且阿列塔斯几乎生俘了阿拉木恩达腊斯的两个儿子；不过实际上他并未做到这一点。撒拉森人中间事件的经过便是如此。

（15）但是人们却清楚地看到，波斯国王科斯罗伊斯同罗马人缔结停战协定是别有用心的，他这样做的目的是为了利用罗马人因和约而疏于戒备的空子给他们造成重大的伤害。（16）在停战协定的第三年，他想出了这样的计谋。在波斯有兄弟二人法布里祖斯和伊斯狄古斯那斯，他们在波斯都担任极为重要的官职同时又被认为是所有波斯人当中人格最卑劣的，不过他们却因其聪明和坏主意多而十分出名。（17）因此，既然科斯罗伊斯打算用突然袭击的方法攻占达腊斯城，把所有科尔奇斯人迁出拉吉卡并使波斯移民住进去，于是他便选中了这两个人要他们在这两件事上帮助他。（18）原来在他看来，为自己争取到科尔奇斯的土地并且稳稳地掌握在自己手中，这会是一大幸事和一项真正重大的成就，因为这会从许多方面有利于波斯帝国。（19）首先，今后他们将能永远安全地据有伊伯里亚，因为：如果伊伯里亚人发动叛乱，那他们不会有任何人和他们共同行动，这样波斯人便可以找到安全。（20）原来这些蛮族中最显要的人士以及他们的国王古尔盖尼斯曾有发动叛乱之意，这一点我在前面已经说过了[76]，所以波斯人从那时起便不允许他们为他们自己拥立国王，而且伊伯里亚人也不是波斯人的心悦诚服的臣民，他们之间是存在着很多的怀疑和不信任的。（21）显而易见，伊伯里亚人极为不满，并且只要他们能找到某个有利的机会，他们很快便会发动叛乱的。（22）而且，波斯帝国将会永远摆脱与拉吉卡为邻的匈人的掠夺，并且只要他愿意，他可以比较容易和方便地使他们的矛头转向罗马的领土。因为他认为，就蛮族在高加索的住地而论，拉吉卡正好是对付他们的一处屏障。（23）但最主要的是：他指望通过征服拉吉卡，波斯人可以取得这样的好处，即以那里为根据地，他们可以不费力地从陆上以及从海

上蹂躏人们所说的埃乌克西努斯海[77]的沿岸地区并争取到卡帕多奇亚人和同他们相邻的伽拉提亚人与比提尼亚人以及通过一次突然进攻占领拜占庭而无人与之抗衡。（24）因此，为此之故，科斯罗伊斯急于得到拉吉卡，可是拉吉人却一点也不信任他。（25）原来自从罗马人从拉吉卡撤走以来，那里的普通老百姓很自然地发现波斯人的全部统治是一个沉重的负担。要知道，波斯人的做法有其独特之处，和所有其他人均大不相同，并且在日常生活方式方面规定极为严格。（26）而且他们的法律也是所有的人难以理解的，他们的要求也是根本无法承受的。但是同拉吉人相比，他们在思想和生活上的差别表现得尤其突出，因为拉吉人是最彻底一类的基督教徒，而波斯人的全部宗教观点同他们的恰恰相反。（27）在此之外，拉吉卡的任何地方也不生产盐，那里实际上也不生产粮食，也没有葡萄和任何其他好的东西。（28）但是从沿岸的罗马人那里，却用船给他们运来一切东西，并且即使如此，他们付给商人的不是黄金，而是生皮、奴隶和碰巧可以在那里大量发现的任何其他东西；（29）但是在他们无法进行这种商业活动之后，他们理所当然地经常处于愤愤不平的状态。因此当科斯罗伊斯看到这种情况后，他便急于在他们起来反抗他之前有把握地抢先一步加以制止。（30）对此事加以思考之后，他认为最有利的办法就是尽快地把拉吉人的国王古巴吉斯除掉并且把全部拉吉人迁出这一地区，然后再把波斯人和其他某些民族移居进来。

（31）当科斯罗伊斯把这些计划考虑成熟之后，他便把伊斯狄古斯那斯表面上作为使节派到拜占庭去，并且选拔了五百名最勇敢的波斯士兵与他同行，他命令他们进入达腊斯城之后分散住到许多不同的房屋中去并在夜间放火焚烧所有这些房屋，并在所有罗马人理所当然地忙于救火之时立即把城门打开，把其余的波斯军队接纳入城。（32）原来事先已经给尼西比斯城的司令官捎话，要他把一支大军隐蔽在附近，准备行动。科斯罗伊斯以为用这个办法他们可以轻而易举地杀掉所有的罗马人并且在攻占达腊斯之后稳稳地占有它。（33）但是对正在进行的活动十分清楚的一个人，一个不久前作为逃兵投到波斯人这边来的罗马人把一切都告诉了当时正留在那里的格奥尔格，这个格奥尔格就是我在前面提到的那个人[78]，他曾说服被围在西扫腊农要塞里的波斯人投降罗马人。（34）格奥尔格于是在罗马与波斯领土的边界那里见到了这位使节，表示他这种做法不符合使团的身份，

而且从来没有这样多波斯人的一个团体在罗马人的一个城市过夜。（35）他说，使节应当把所有其余的人留在阿莫狄欧斯城，并且只能是他本人和少数几个人进入达腊斯城。（36）伊斯狄古斯那斯发火了，看来他对格奥尔格的话是不高兴的，因为他被不当地冒犯了，却不顾他是作为使者被派到罗马皇帝那里去的这一事实。（37）但是格奥尔格根本不管发怒的伊斯狄古斯那斯，是他为罗马人挽救了这座城市。要知道他把伊斯狄古斯那斯接纳入城时对方只带了二十个人。

（38）蛮族这一计谋并未得逞，随后便仿佛作为使节来到了拜占庭，与他同来的还有他的妻子和两个女儿（这是他身边所以有这样多的人的一个借口）；但是当他见到皇帝的时候，关于任何严肃的问题他都谈不出任何重要或不重要的意见来，尽管他在罗马的领土上停留了不下十个月的时间。（39）不过他按惯例带来了科斯罗伊斯送给皇帝的礼物，还有一封信，信里要皇帝优斯提尼安带话给他说明皇帝是否处于尽可能好的健康状态。（40）尽管如此，皇帝优斯提尼安还是比较友好地接待了这个伊斯狄古斯那斯，并且给了他比我们所知道的任何其他使节都更大的荣誉。（41）事实的确如此，乃至每当皇帝款待他的时候，竟使随他担任通事的希腊都奇乌斯同他一道半卧在床上[79]，这是先前任何时候都从来没有过的事情。（42）要知道从来没有一个人见过一个通事和哪怕是比较低级的官吏同桌共食，更不用说和一位国王了。（43）但是皇帝接待和送回此人的规格，超过了一位使节应得的待遇，尽管此人出使，正如我在前面所说，并无任何重要的任务。（44）如果有谁计算一下这次的花销以及伊斯狄古斯那斯临走时带走的礼物，他会发现这笔费用多达十肯特那里乌姆黄金以上。科斯罗伊斯针对达腊斯城所策划的阴谋便这样地结束了。

二十九

（1）他对拉吉卡的第一个举动是这样的。他把适于造船的大量木料运到这里来，却不向任何人说明他这样做的目的是什么，但是表面上他送这些木料来是为了在佩特拉的城墙工事上制造战争器械。（2）继而他又从波斯士兵当中选拔三百名精锐的战士，由我不久前提到过的那个法布里祖斯带领前来，命令他尽可能秘密地除掉古巴吉斯。至于其余的事，他本人会处理的。（3）当木料被运到拉吉卡之后，它们却突然中了电击并变成了灰烬。而法布里祖斯带着三百名士

兵来到拉吉卡之后，便开始想办法实现科斯罗伊斯就古巴吉斯问题下达给他的命令。（4）这时正好在科尔奇斯人中间有一个名叫法尔桑谢斯的知名人士同古巴吉斯发生过争吵并因而对他极为仇视，并且这时他根本不敢去见国王。（5）法布里祖斯得知这一情况之后，他便把法尔桑谢斯召来并且在交谈中向他挑明了全部计划，还问这个人他打算用什么办法来实现这件事情。（6）在共同商议之后他们认为最好的办法是法布里祖斯先到佩特拉城去，然后在那里召见古巴吉斯以便向他宣布国王就拉吉人的利益所作的决定。（7）但是法尔桑谢斯暗中却把正在准备中的事情泄露给古巴吉斯。于是古巴吉斯根本不到法布里祖斯这里来，却开始公开计划一场叛乱。（8）随后法布里祖斯便命令其他波斯人尽量用心地设法保卫住佩特拉并且把一切事务都安排得能以尽可能有把握地对付一次围攻，而他本人却和三百名士兵在根本没有达到目的的情况下回去了。（9）古巴吉斯则把他们当时的处境报告给了皇帝优斯提尼安并请求他赦免拉吉人过去所做的一切并尽其全力来保卫他们，因为他们希望摆脱米地亚人的统治。要知道，如果只有科尔奇斯人，那他们是无法抗击波斯人的力量的。

（10）当皇帝优斯提尼安得知这一情况时感到极为高兴[80]，他于是派出由达吉斯赛欧斯率领的七千名士兵和一千名特扎尼人去帮助拉吉人。（11）这支军队到达科尔奇斯的土地之后，他们便和古巴吉斯与拉吉人一道在佩特拉工事的周边设了营并开始了围攻。（12）但是由于那里的波斯人从城上进行了极为顽强的反抗，结果围攻用去了许多时间；要知道波斯人在城里储存了丰富的食物。（13）对这种种情况大伤脑筋的科斯罗伊斯于是派出一支骑兵与步兵的大军去对付围攻者并任命美尔美罗伊斯为他们的统帅。古巴吉斯得知这一情况之后，他同达吉斯赛欧斯就此事进行了研究，并以我即将记述的方式展开活动。

（14）波阿斯河发源于居住在法兰吉乌姆周边的阿尔明尼亚人当中的特扎尼人的领土附近。开头它向右流很长一段距离——它的水流小，任何人都可以不费力地徒步渡过——直到这样一处地方，在这里伊伯里亚人的领土在它的右手而高加索山的尽头就直接同它相对。（15）那里居住着许多民族，其中有阿拉尼人和阿巴斯吉人，他们都是基督教徒并且自古以来便是罗马人的朋友；此外还有泽奇人和接在他们之后的、被称为撒贝里人的匈人。（16）但是当河流来到作为高

加索山以及伊伯里亚的终点的地点时，其他的水源也流了进来，这样波阿斯河就变成一条大得多的河，并且从那里开始它便不叫波阿斯河而叫法吉斯河了[81]，于是它成了一条可以通航的河，直到它注入的所谓埃乌克西努斯海；拉吉卡便在它的两侧。（17）且说特别是在这河的右手，其全部地区在很大的一个距离之内居住着拉吉卡的人民直到伊伯里亚的边界。（18）要知道这里拉吉人的所有村庄都在河那边，那里自古以来便建立了若干市镇，其中阿尔凯欧波利斯是一个防守十分坚强的地点，此外还有塞巴斯托波利斯和皮提乌斯要塞、斯坎达和撒腊帕尼斯则对着伊伯里亚的边界。而且还有那一地区最重要的两个城市罗多波利斯和莫凯列西斯。（19）但是在河流的左手，属于拉吉卡的地区轻装的旅行者要走一天，这里是无人居住的。接在这片土地后面的是被称为彭提科伊人的罗马人的故土。（20）而就是在拉吉卡的领土的根本无人居住的那一部分，皇帝优斯提尼安在我本人的时期建立了佩特拉城。（21）也正是在这里，那个姓特吉布斯的约翰建立了我前面提到的专卖所[82]，从而引起了拉吉人的叛乱。（22）如果一个人离开佩特拉城向南走，罗马的领土立刻便开始了，这里有人口众多的市镇，其中之一叫里扎伊乌姆，还有雅典[83]和其他一些城镇直到特拉佩祖斯。（23）拉吉人把科斯罗伊斯引进来之后，他们便渡过了波阿斯河并来到了佩特拉，于是法吉斯便位于他们的右手，因为——据他们说——这样他们便可防止不致被迫花费大量时间和精力把人们渡到法吉斯河那一面去，而实际上是他们不希望把自己的家园显示给波斯人。（24）然而在拉吉卡无论什么地方，穿过它到法吉斯河的右岸和左岸都是困难的。（25）因为在河的两岸都有极高的、锯齿一样的山，因此那里的山间小路是既窄而且十分长的。（罗马人把山间的这种小路称为“克利苏拉伊”[84]，这时是他们自己的词采用了希腊语的形式。）（26）但由于当时拉吉卡正好是无人防守的，所以波斯人在拉吉人的引导下很容易地来到了佩特拉。

（27）但是这一次在古巴吉斯得知波斯人前来的消息之后，他便命令达吉斯赛欧斯派一些人全力守卫法吉斯河下方的隘口，他并且要他无论如何也不要放弃围攻，直到他们攻克佩特拉并制服里面的波斯人。（28）而在这同时，他本人则带领科尔奇斯的全部军队来到拉吉卡的边界，以便倾全力保卫那里的山路。（29）原来在很久以前他便曾说服阿拉尼人和撒贝里人同他结成联盟，并且由于出了三肯特那里

乌姆的代价，而他们不仅同意帮助拉吉人守卫国土使不受劫掠，而且还要使得伊伯里亚荒无人烟到如此程度，乃至今后即使波斯人也不能从那里进入。古巴吉斯并且保证皇帝会把这笔钱给他们。（30）于是他把这一协议向皇帝优斯提尼安作了报告并且为蛮族恳求皇帝送来这笔钱，对于处境十分悲惨的拉吉人给予某种抚慰。（31）他还说国库已欠了他十年之久的薪金，要知道，他虽然列名于宫廷的枢密顾问之中，但是自从科斯罗伊斯进入科尔奇斯的土地以来他便没有因这一职位领取过任何报酬。（32）而皇帝优斯提尼安打算实现他的请求，但是临时出现的某种事务使他未能顾得上这一请求，结果他并没有适时地把钱送来。于是古巴吉斯生气了。

（33）但是达吉斯赛欧斯由于毕竟还是个年轻人而且根本没有能力进行对付波斯人的一场战争，因而他并不曾恰当地处理面临的局势。（34）原来他应当明确地把大部分军队派到山路的地方去，也许他本人也应当亲自参与这件事，但实际上他只派去了一百人，就仿佛他是在处理一件次要的事件似的。而且他本人虽然正在带领全军围攻只有很少敌人守卫的佩特拉，但是他什么事情也没有干成。（35）要知道起初他们有不下一千五百人，但是在战斗中他们受到罗马人和拉吉人针对城上的射击以及他们表现了我们从来没有见过的英勇，因此他们不断地有许多人阵亡，故而他们的人数已变得微不足道了。（36）因此当陷入绝望并且不知该怎样做的波斯人正待在那里无所作为的时候，罗马人沿着城墙的一段短距离挖了一道沟，而这里的城墙就立刻坍塌了。（37）但恰好在这段距离的城墙内部有一所建筑紧挨着城墙，（38）并且完全挡住了城墙的坍塌部分；这样，对被围攻者来说，它便取代了城墙并且仍然使这一部分得到安全。（39）但这远不足以使罗马人感到不安。他们清楚地看到，在别的地点用同样的办法他们可以极其容易地把城攻下来，所以他们变得比先前更加有希望了。（40）为此达吉斯赛欧斯带话告诉皇帝将会发生什么事情，并建议为他准备好胜利的奖赏，还指出皇帝应当把什么报酬给予他和他的兄弟。因为很快他就要攻克佩特拉了。（41）于是罗马人和特扎尼人便向城墙发动了极其猛烈的进攻，但想不到只剩下很少人的波斯人仍然进行抵抗。（42）由于罗马人用攻城的办法依然一无所获，所以他们再次使用挖沟的办法。他们的挖掘工作已经进行到城墙的基础下面已不再有坚实的土地，而它的大部分都已架空，因此理所当然地几乎

立刻就会坍塌下来。（43）如果达吉斯赛欧斯愿意立刻在城基那里用火的话，我想他们立即会把城攻下来。然而实际上他们却在等待来自皇帝的鼓励而总是犹豫不决和浪费时间，结果他依旧是无所作为。在罗马营地中事情的经过便是这样。

三十

（1）但是美尔美罗伊斯率领着米地亚的全军越过伊伯里亚的边界之后继续沿着右手的法吉斯河向前推进。原来他很不愿意穿越拉吉卡地区，因为他担心在那里会遇到什么阻碍。（2）要知道，他是急于挽救佩特拉城和那里的波斯人，尽管有一部城墙突然坍塌了。（3）因为，如上所述，城墙一直处于架空的状态。罗马军队中有大约五十名志愿者进入城内，高声宣告皇帝优斯提尼安的胜利。（4）率领这些人的是一个年轻的阿尔明尼亚人，他的名字叫约翰，是托玛斯——人们通常用古泽斯这个姓称呼他——的儿子。（5）这个托玛斯曾根据皇帝的命令在拉吉卡周边修建了许多要塞并且他还是那里士兵的统帅，而在皇帝心目中他是一个有智慧的人物。（6）当波斯人同约翰手下的士兵接战时，约翰负了伤并立刻和他的士兵退回了营地，因为罗马军队中没有其他任何人支援他们。（7）就在这期间，佩特拉卫戍队伍的将领米尔腊尼斯因为担心这个城市的命运，因而命令所有的波斯人尽最大的努力守卫城市，而他本人则到达吉斯赛欧斯那里去，用花言巧语把对方奉承一番，答应不久便爽快地把城市交出来。他便用这个办法骗过了他，使罗马军队未能立即进城。

（8）且说美尔美罗伊斯的军队来到山路这里之后，一百名罗马卫戍部队在那里迎战并且进行了顽强的抵抗，他们在那里挡住了想进入山路的敌人。（9）但是波斯人这方面却没有任何退让的打算，他们始终是前仆后继，一直在向前逼进，试图用全力进入山路。（10）波斯人当中阵亡的超过一千人，但是在杀敌的战斗中罗马人终于精疲力竭，他们在大群敌人的压力下撤退了，他们是跑到山的高处才得救的。（11）达吉斯赛欧斯得知这一情况后，在没有给军队下达任何命令的情况下立刻放弃了围攻而去法吉斯河了。所有的罗马人随他而去，却把自己的财产留在营地里。（12）波斯人看到正在发生的事件之后，便打开城门出来并到敌人的帐篷附近去以便攻占营地。（13）但事实上没有随达吉斯赛欧斯离开的特扎尼人却冲了出来保卫营地，

他们不费力地打败了敌人并杀死了其中许多人。（14）波斯人于是跑回城内，而特扎尼人在洗劫了罗马营地之后便一直去里扎伊乌姆了。而从那里他们又去雅典并穿过特拉佩祖斯人的土地回家去了。

（15）在达吉斯赛欧斯的军队撤退之后的第九天，美尔美罗伊斯和米地亚人的军队来到了那里；他们发现波斯人余下的卫戍队伍中受伤并且不适于战斗的有三百五十人，只有一百五十人没有负伤；所有其余的人都死掉了。（16）而存活下来的人根本没有把死者的遗体抛到城外去，而是不顾呛人的恶臭，以令人难以置信的方式忍受下来，为的是他们不让敌人知道他们的大多数人业已阵亡，从而不给进行围攻的敌人以任何足以使他们振奋的机会。（17）美尔美罗伊斯以一种嘲笑的口吻指出，罗马国家是值得让人痛哭悲叹的，因为他们已软弱到这种程度，乃至用任何手段都无法攻占没有城墙并只有一百五十名波斯人守卫的城市！（18）他急于把城墙已经坍塌的部分修补起来；但是由于一时间他手头既没有建筑用的石灰，也没其他任何必需的材料，他便想出了如下的计划。（19）把沙子装满了麻袋（波斯人把粮食运入科尔奇斯的土地时用的麻袋）之后，他便把它们当作石头使用，这样垒起时麻袋便成了城墙。（20）他选拔出三千名精锐的士兵要他们留在这里，但留给他们的食物却不够长期的消费；他要士兵照看工事的建筑，然后他本人和所有其余的军队便转回，离开了。

（21）但是如果他按照原路从那里离开，那他就没有办法给他的军队弄到给养，因为他把由军队从伊伯里亚带进来的一切都留在了佩特拉，于是他决定走通过山区的另一条道路，因为他得知这里有人居住，这样他便可以在这里征发粮秣，靠这里的土地维持生存。（22）在这一行程中，拉吉人当中的一位名叫伏贝利斯的知名人士带领着达吉斯赛欧斯以及两千名罗马士兵对正在夜间宿营的波斯人进行了一次伏击；这些人突然发动进攻，杀死了正在牧马的一些波斯人，他们在夺取了马匹作为战利品之后，很快便退去了。随后美尔美罗伊斯和米地亚的军队也便离开了那里。

（23）古巴吉斯得知罗马人在佩特拉以及在山路的遭遇之后，甚至并未因而感到害怕，他也没有放弃对他本人所在的山路的防守，而认为那里正是他们希望之所在。（24）因为他了解，即使波斯人通过打退法吉斯河左岸的罗马人而能以越过山路而进入佩特拉，他们却不能因而给拉吉人的国土造成任何伤害，因为他们根本无法渡过法吉斯

河，特别是因为他们手里一只船也没有。（25）要知道，就深度而论，这条河并不比那些最深的河差，而且它又非常之宽。（26）而且，它的水流又是如此湍急，乃至在它入海之后，它在很长的一段距离之内保持单独的一道水流而根本不同海水相混。确实，在那一带海域航行的人们竟然能以在大海中间汲取可以饮用的水。（27）还有，拉吉人沿着整个河的右岸修筑了要塞，这样，即使敌人乘船渡河，他们也无法上岸。

（28）这时皇帝优斯提尼安把已经约定的款项送给了撒贝里人这个民族，他还把更多的钱赏赐给了古巴吉斯和拉吉人。（29）原来在这时很早以前他便派另一支还未到达那里的大军去拉吉卡。这支军队的统帅是色雷斯人列奇坦古斯，此人是一个稳重可靠的人，又是一位出色的战士。这些事件的经过便是这样。

（30）如上所述，美尔美罗伊斯进了山之后，他急于从那里给佩特拉弄到充足的食物。因为他无论如何也无法想象，他带进来的食物会够那里多达三千人的卫戍部队的食用。（31）但是由于他们一路上找到的食物几乎不够维持那支至少有三千人的军队并且因此之故既然他们又根本无法把任何能解决问题的东西运往佩特拉，经过考虑之后他发现他们所能采取的较好的办法是大部分的军队应当离开科尔奇斯的土地，只留下少数一些人在那里，由这些人把他们能找到的大部分粮食运给卫戍部队，而把其余的部分留给自己舒舒服服地享用。（32）于是他便选拔了五千名士兵要他们留在那里，并指定法布里祖斯和另外三个人为将领。（33）他认为并不需要把更多的人留在那里，因为根本没有敌人。他本人则带领着其余的军队进入了波斯阿尔明尼亚并静静地留驻在杜比欧斯周边的地区。

（34）这五千名士兵来到拉吉卡边界附近之后便在法吉斯河边设了营，从那里他们分成小股到邻近的地区去打劫。（35）古巴吉斯看到这一情况之后，便带话给达吉斯赛欧斯，要他赶快去那里给他以支援：因为他们可以给敌人造成某种重大伤害。（36）达吉斯赛欧斯于是按照他的命令，带领全部罗马军队沿着左手的法吉斯河前进，直到拉吉人就在河对岸设营的地点。（37）然而在法吉斯河的这个地方是能以徒步渡过去的，对这一事实，无论罗马人还是波斯人都根本不曾料到，因为他们对这一地区都不熟悉。但是拉吉人对这一点却知道得很清楚，于是他们突然渡过了河同罗马人会师了。波斯人选出了他们

当中的一千位知名的战士并把他们派了出去，但是没有人能进攻营地给它造成伤害。（38）这支部队里有两个人走在同伴们的前面去进行侦察，但不料他们落入敌人之手并把全部情况告诉了他们。（39）于是罗马人和拉吉人突然向这一千人发动了进攻，对方没有一个人能以逃脱而是大多数人被杀死了，但也有一些人被俘了；而通过这些人，古巴吉斯和达吉斯赛欧斯的士兵得以知道米地亚军队的人数以及同他们的距离还有他们当时的情况。（40）于是他们便拔了营，以全军之力向他们那里进发，估计可以在夜深的时候对他们发动进攻；而罗马人和拉吉人本身的兵力是一万四千人。（41）根本没有想到会有敌人的波斯人正在享受一次长时间的睡眠；因为他们认为这河是无法渡过的，而遇不到敌人的那一千人一定在什么地方长途行军了。（42）但是罗马人和拉吉人却在天刚破晓时出其不意地向他们发动了进攻，他们发现一些人仍在熟睡，另一些人刚从睡梦中醒来毫无防卫地躺在床上。（43）因此他们没有一个人想到要抵抗，而大多数人被捉住并被杀害了，还有一些人是被敌人俘虏的，其中便有一名将领。只有少数人在黑暗中逃脱得救。（44）罗马人和拉吉人攻占了营地，夺取了全部军标，此外他们还缴获了许多武器、大量金钱作为战利品，而大量的马和骡还不计算在内。（45）而在追踪了很长一段距离之后，他们又进入伊伯里亚较长一段路程。（46）在那里他们又遇到了另一些波斯人并且杀死了对方许多人。（47）这样，波斯人便离开了拉吉卡，而罗马人和拉吉人在那里发现了他们的全部给养，其中包括大量的面粉——面粉是蛮族从伊伯里亚带来，准备运到佩特拉去的——而他们就把它们全部烧掉了。（48）他们把许多拉吉人留在山路里，以便阻止波斯人把给养运到佩特拉去，然后便带着全部战利品和俘虏回去了。（49）罗马人和波斯人之间的停战协定的第四年结束了，这时是皇帝优斯提尼安当政的第二十三年[〔85〕]。

（50）而在这之前一年，卡帕多奇亚人约翰应皇帝之召来到了拜占庭。因为那时皇后提奥多腊去世了。（51）不过他已完全不能恢复他过去的显赫地位，而是继续并非自愿地担任神父的职务，不过此人仍然常常见到幻象，预言他会取得皇位。（52）要知道神圣的力量习惯于通过把人们当中被认为是辉煌的东西显示给神经生来不正常的人们，从而诱使他们抱有既大且高的希望。（53）但不管怎样，奇迹贩子却总是在向这个约翰预言这类凭空臆造的东西，特别是预言他必然

会披上奥古斯都[86]的外袍。（54）原来在拜占庭便有一位名叫奥古斯都的神父，他的职务是看守索菲亚神殿的财宝。（55）因此在约翰被剥夺了权力并且被强制宣布有担任神父高位的资格之后，由于他没有适合神父的外袍，于是负责此事的人们便迫使他穿上了在他近旁的这个奥古斯都的上衣和外袍，而这样一来，我想他的预言也便实现了。

注释

〔1〕即分别属于罗马人和波斯人的撒拉森。
〔2〕Strata。
〔3〕参见本书第一卷，第十五章，第27～29节。
〔4〕参见本书第一卷，第二十二章，第4节。
〔5〕作为信函。
〔6〕参见本书第一卷，第十九章，第8～9节。
〔7〕公元539年，时当我国南朝梁武帝大同五年。
〔8〕公元539年。
〔9〕彗尾照例因阳光的压力而朝西。
〔10〕赛尔莫皮拉伊也有人意译为温泉关。匈人把他们的部分兵力安排在位于山海之间的这一隘路的保卫者的后方，而把他们送到那里去的道路也许正是过去薛西斯在歼灭列奥尼达斯和他的三百名斯巴达士兵时所走过的道路；参见拙译希罗多德：《历史》，第七卷，第二百一十六～二百一十八章。
〔11〕此人和罗马皇帝同姓。
〔12〕公元540年，相当我国南北朝梁武帝大同六年。
〔13〕约23.31公里。
〔14〕即“机要秘书”。
〔15〕拉丁语asecretis。
〔16〕公元540年6月。
〔17〕参见本书第一卷，第二十二章，第4节。
〔18〕这还是古希腊宗教对命运的观点，命运注定的，最高的神对之也无可奈何。
〔19〕安提奥克城的一个区。
〔20〕参见本书第二卷，第一章，第13节；第三章，第47节。
〔21〕参见本书第一卷，第二十二章，第4节。
〔22〕大约相当24公里。
〔23〕据古人的信仰，山林、泉水都有精灵，在希腊神话中这种小精灵叫νύμφη（英语nymph），多为少女形象。
〔24〕一般在0.456公尺到0.559公尺之间。

〔25〕 参见本卷，第二十一章，第30—32节。
〔26〕 这是用于拜占庭和其他地方的“蓝派”的词。
〔27〕 这里指优斯提尼安拥护的一派。
〔28〕 约合15.54公里。
〔29〕 约合7.4公里。
〔30〕 原稿在这里缺九行。
〔31〕 具体指的是什么因原文残缺而未详。
〔32〕 参见本卷第十章，第24节。
〔33〕 时当公元503年，相当于我国南朝梁武帝天监二年。
〔34〕 公元526年，时当我国南北朝梁武帝普通七年。
〔35〕 公元541年，时当我国南朝梁武帝大同七年。
〔36〕 参见本书第一卷，第十二章，第4节以次。
〔37〕 参见本书第一卷，第八章，第21～22节。
〔38〕 据希腊传说，美狄娅是科尔奇斯国王埃厄特斯的女儿，曾帮助约尔库斯国王之子，阿尔哥号船英雄约尔库斯盗取金羊毛，并嫁给了约尔库斯。
〔39〕 即包铁头的巨木，悬在可移动的塔楼中用以冲击城墙，也叫攻城槌。
〔40〕 petra拉丁语意为岩石。
〔41〕 事在公元541年，相当我国南朝梁武帝大同七年。
〔42〕 约合7.8公里。
〔43〕 约1.85公里。
〔44〕 公元542年，即我国南朝梁武帝大同八年。
〔45〕 参见本卷第五章，第31节。
〔46〕 拉丁语 veredi（单数 veredus）。
〔47〕 拉丁语 Silentiarii（单数 Silentiarius）
〔48〕 希腊语Παπυλῶν，拉丁语Pavilion。
〔49〕 即摩尔人（Moors）。
〔50〕 指科斯罗伊斯。
〔51〕 公元542年，即我国南朝梁武帝大同八年。
〔52〕 希腊语Λοτμδs，特指传染性强的疾病，拉丁语为pestilentia，实即黑死病，鼠疫（英语pestilence）。
〔53〕 实际上因为已有了免疫力。这一点和后面的记述说明作者的观察是深入的。
〔54〕 幻觉可能是高热引起的，所谓击中某一部位则可能指最初出现病征的部位。
〔55〕 通常谓之鼠蹊，英语谓之groin。
〔56〕 希腊语βουβῶν（拉丁语boubon）。
〔57〕 有淋巴腺的地方。
〔58〕 指上帝。
〔59〕 referendarius。

〔60〕 今天的伽拉塔（Galata）。
〔61〕 官服。
〔62〕 在公元543年。
〔63〕 维斯塔。
〔64〕 Καθολικός（总领）。
〔65〕 约22.2公里。
〔66〕 参见本章第9节。
〔67〕 公元544年，相当于我国南朝梁武帝大同十年。
〔68〕 可能是奥伽茹斯请求奥古斯都为埃德撒人修建的。
〔69〕 约1.3公里。
〔70〕 原文 agesta，可能来自拉丁语 agger，意为"土堆"。
〔71〕 原文希腊语Φρούριον，相当法语的place forte，英语的Fort。
〔72〕 Tripurgia意为"三塔"。
〔73〕 肯特那里乌姆（希腊语κέντηνάριον）约重100磅，这里指价值等于2000磅黄金的钱。
〔74〕 公元545年，时当我国南朝梁武帝大同十一年。
〔75〕 希腊神话中爱、美、丰收的女神。
〔76〕 参见本书第一卷，第十二章，第5节以次。
〔77〕 黑海。
〔78〕 参见本卷第十九章，第23节。
〔79〕 罗马人就餐是环绕着通常是圆形的餐桌各自半卧在一只一头隆起的床上，床的宽度通常只够一个人使用。
〔80〕 时在公元549年，即我国南朝梁武帝太清三年。
〔81〕 作者似乎把两条不相干的河混到一处了。
〔82〕 参见本卷第十五章，第11节。
〔83〕 这是与希腊雅典同名的城市。
〔84〕 按拉丁语clausura意为狭窄而封闭的道路。
〔85〕 公元549年，我国南朝梁武帝太清三年。
〔86〕 奥古斯都（Augustus）在拉丁语中意为"庄严的、神圣的"，曾被用为罗马帝国第一位皇帝屋大维的尊号。

汪达尔战争史第一卷
（战争史第三卷）

一

（1）对皇帝优斯提尼安来说，波斯战争最后的结果就是这样了；下面我就要谈一谈有关他对汪达尔人和玛乌里人所进行的战争的一切。但首先我要谈一谈，当大群的汪达尔人来到罗马人的土地上时，他们是从什么地方来的。（2）在表明自己是人间最公正的人物之一和一位出色的战士的罗马皇帝提奥多西乌斯去世[1]之后，他的王国由他的两个儿子来继承，长子阿尔卡狄乌斯继承东部，次子荷诺里乌斯继承西部。（3）但是罗马权力的这种分割有如早在康士坦丁和他的儿子们的时代[2]；因为他把他的政府迁往拜占庭，他扩充了这座城市，使它变得远比先前更加有名，并且用自己的名字为它命名。

（4）且说这大地是完全或大部分被一圈大洋（欧凯阿诺斯）环绕着（因为我们的知识在这件事上还根本弄不清楚）；并且它被一种来自大洋的水流分成两个大陆，这道水流在西边进入，形成了我们知道的这个海[3]，而它的起点在伽迪腊[4]；然后一直延伸到麦欧提斯湖[5]。（5）如果人们驶入这个海，则这两个大陆，右手的大陆直到那个湖叫亚细亚，它以伽迪腊为起点，就在海拉克列斯双柱的南边的柱子这里[6]。（6）当地人把那里的要塞叫做赛普提姆[7]，因为那里有七座小山；而“赛普提姆”在拉丁语里有“七”的意义。（7）同亚细亚相对的整个大陆叫欧罗巴。在那里把两个大陆分开的海峡[8]是八十四斯塔迪昂左右[9]，但是从那里开始，两个大陆之间便隔着大片的海，直到海列斯彭特地方。（8）因为它们在赛斯图斯和阿比杜斯这里再次接近，此外还有一次接近是在拜占庭和卡尔凯东直到古时被称为“深蓝石”的山岩，而甚至今天这地方被称为希耶隆[10]。因为在这些地方两个大陆相互间的距离只有十斯塔迪昂[11]甚至更近。

（9）且说海拉克列斯双柱之间的距离，如果一个人沿着海岸走，不绕过伊奥尼亚湾和被称为埃乌克西努斯的海，而是从卡尔凯东[12]渡过去到拜占庭并且从德律欧斯[13]到对面大陆的话，那么这便是一个轻装者的二百八十五天的路程。（10）至于埃乌克西努斯海周边、从拜占庭延伸向湖[14]那里的土地，关于那里的一切我就无法说得确切了，因为也被称为多瑙河的伊斯特河那面的土地，是因蛮族的关系罗马人根本不可能穿行沿海的地带——但确实下述的情况不算在内，即从拜占庭到伊斯特河的河口是二十二天的路程，如果有人加以计算的话，这一段应当加到欧罗巴的行程之内。（11）而在亚细亚的一方，也就是说从卡尔凯东到发源于科尔奇斯人的土地而注入彭图斯海的法吉斯河要四十天才能走完。（12）因此，至少就沿海的距离而论，全部罗马领土的长度是三百四十七天路程，如果，如上所述，人们渡过从德律欧斯起有大约有八百斯塔迪昂[15]的伊奥尼亚湾的话。要知道，渡过这个海湾少说也得四天[16]。古时罗马帝国的规模就是这样。

（13）掌握西部权力的人管辖利比亚的大部分地区，这是九十天的路程——这便是从伽迪腊到利比亚的特里波利斯的边界的距离。（14）在欧罗巴，他得到的那部分领土是七十五天的行程。（15）也就是说从海拉克列斯双柱北边的柱子[17]到伊奥尼亚湾[18]的距离。并且人们还要加上环绕海湾的距离。（16）东部的皇帝得到的是一百二十天路程的领土，即从利比亚的库列涅的边界直到埃皮达姆诺斯——埃皮达姆诺斯临伊奥尼亚湾，今天叫杜尔腊奇乌姆——以及如上所述，沿埃乌克西努斯海的属于罗马人的那部分地区。（17）且说一日的行程是二百一十斯塔迪昂[19]，也就是从雅典到麦伽腊的距离。这样，罗马皇帝就在他们之间把每一个大陆都分割了。（18）而在岛屿当中，位于海拉克列斯双柱之外并且远比其余的岛要大的、最大的不列颠很自然地被算在西部，而在双柱之内，位于地中海的我们可称之为普洛彭提斯[20]的埃布撒[21]——就在大洋入海处之内，距离入口是大约七天的行程——以及另外两个岛，即当地人所说的玛约里卡和米诺里卡也在西部帝国的范围之内。（19）而大海中每一个岛则按其所在地域而分属于两位皇帝中的一位。

二

（1）而当荷诺里乌斯在西方掌握帝国大权的时候[22]，蛮族占有了他的国土；下面我就要说一说这些蛮族是什么人以及他们是怎样做的。（2）在先前和在今天一样，有许多哥特人的民族，但其中最大的也是最重要的民族是：哥特人、汪达尔人、西哥特人和盖帕伊狄人。但是在古代，他们被称为撒乌若玛塔伊人和美兰克莱那伊人[23]；还有些人称这些民族为盖提克人。（3）所有这些人，如上所述，虽然他们的名称有所区别，但是在所有其他方面却根本没有任何区别。（4）因为他们全身的皮肤是白的，头发是金色的，又都是高大而且看起来是漂亮的，并且他们使用相同的法律，信奉同一个宗教。（5）他们信奉的都是阿里乌斯派的基督教[24]，使用的是一种语言即哥特语。我则以为他们最初都来自一个部族，后来因每一群体领导者的名字才有所区分。（6）这个民族自古以来便一直定居在伊斯特河以北的地区。后来盖帕伊狄人占有了伊斯特河两侧西恩吉都努姆[25]和西尔米乌姆[26]周边的地区，甚至到我的时期他们还住在那里。

（7）但是和其余的人分开的西哥特人却从那里移居出去，他们先是同皇帝阿尔卡狄乌斯[27]结成联盟，但是后来（因为罗马人的宗教信仰在蛮族当中站不住脚）在阿拉里克的领导下他们对两个皇帝都采取敌对态度，并且从色雷斯开始，他们把整个欧罗巴都看成是敌人的国土。（8）但是这之前一直住在罗马的荷诺里乌斯却从来没有想过战争的问题，我想，只要人们允许他安安静静地待在皇宫里他便心满意足了。（9）不过当有人传话来说蛮族大军业已临近，正在陶兰提伊人的地区[28]的什么地方时，他便放弃了皇宫并且慌慌张张地逃到正好大约位于伊奥尼亚湾的终点的一个设防坚固的城市拉温那。（10）另一方面，还有人说是他本人把蛮族引进城的，因为他的臣民发动了反对他的叛乱；但是，至少就人们对此人的品格所能作的判断而论，我认为这个说法是不可信的。（11）蛮族发现没有敌对的军队同他们对抗，就变成了世界上最残酷的人。原来他们把他们攻占的所有城市，特别是伊奥尼亚湾以南的城市全部摧毁，而且摧毁得如此彻底，乃至直到我的时代也没有留下任何可借以辨认的东西，确实，除非是偶尔会留下一座塔楼、一座门或诸如此类的东西。（12）并且他们杀死他们遇到的所有的人，不分老幼，妇女儿童也不放过。为此直到今天意大利都是人烟稀少的。（13）他们从整个欧罗巴搜刮金钱作

为战利品，而特别重要的一点是，当他们去高卢时，他们在公私财富方面没有给罗马留下任何东西。下面我就要谈一谈阿拉里克是怎样攻克了罗马的。

（14）原来他为了围攻罗马已经用去了很多时间，但无论用武力还是用任何其他办法都无法攻克那里，于是他便想出了如下的计划。（15）在军队中刚刚成年但是还没有长出胡须的青年人当中他选出了他知道出身高贵又有超出他们的年龄的勇气的三百人，并偷偷地告诉他们，他将把他们假装成奴隶送给某些罗马贵族。（16）他指示他们，一旦他们进入这些贵族的家庭，他们应当表现得十分温驯谦和，他们的主人不管交给他们什么任务他们都应当尽心竭力地去做；（17）他还指示他们，不久之后，在指定的一日的正午时分，当所有他们的主人在用完午餐之后很可能已经入睡的时候，他们应当都到撒拉里亚门这里来，以突袭的行动杀死先前对阴谋一无所知的守卫，然后尽快地打开城门。（18）在对青年们发布了这样的命令之后，阿拉里克立刻派遣使节到元老们那里去，说他对元老们对他们的皇帝的忠诚表示钦佩，并且由于他们显然高度拥有的勇敢与忠诚，他不愿再打扰他们，而且为了使他本人的标记能以保存在高贵和勇敢的人们当中，他愿意赠给他们每一个人一些仆从。（19）在作了这样的声明并且在不久后把青年人送去之后，他便命令蛮族做离去的准备，还要罗马人知道这件事情。（20）罗马人高兴地听取了这番话，而在收到了礼物之后开始感到极端欢喜，因为他们一点也不知道蛮族的阴谋。（21）那些青年由于对主人非常驯顺所以不受怀疑，而在营地里已经看到有些人离开了自己的岗位并撤销包围了，而看来另一些人也正准备干同样的事情。（22）但是当指定的日子到来时，阿拉里克便把他的全军武装起来准备进攻，并且正在使他们在撒拉里亚门近旁待命。要知道，在围攻一开始时他就是在那里设营的。（23）在那天约定的时刻，所有的青年都来到撒拉里亚门这里，他们对守卫的士兵发起突然的进攻并杀死了他们；然后他们打开了城门把阿拉里克和他的军队从从容容地接进了城[29]。（24）他们放火烧掉了城门附近的房屋，其中也有写过罗马人的历史的撒路斯提乌斯[30]的房屋，直到我的时代，这所房屋的大部分烧残的遗址还在那里；他们在劫掠了全城并且杀害了大多数罗马人之后，便继续前行了。（25）据说当时在拉温那的皇帝荷诺里乌斯从一个宦官（这个宦官是负责饲养家禽的）那里得

到罗马已经灭亡这个消息之后竟然叫了起来，说："可是它刚才还从我的手里吃东西呢！"（26）原来他养的一只非常大的公鸡就叫罗马；宦官了解他的话的意思，就说，是罗马城在阿拉里克手里灭亡了，这时皇帝才宽慰地叹了口气赶忙回答说："我的好人儿，可我还以为是我的公鸡罗马死了呢！"据说这位皇帝就昏庸到如此程度。

（27）但是也有人说阿拉里克并不是用这个办法攻占了罗马的，而是一个在罗马元老阶级中十分有钱而又有名的女人普罗巴看到罗马人正在为饥饿和其他苦难折磨致死而对他们有了怜悯之情；因为他们甚至已经要互相吃对方的肉了；而在看到他们已经不复有任何希望的时候，并由于河流与港口也都在敌人手里，据说她于是下令自己的仆人们在夜间打开了城门。

（28）而当阿拉里克正要离开罗马时，他便把他们的一位贵族阿塔路斯宣布为罗马人的皇帝，给他戴上王冠，披上紫袍，还给他以象征皇帝地位的其他各种标识。他这样做的目的是想使荷诺里乌斯离开皇位，并把西部的全部统治大权交给阿塔路斯。（29）于是阿塔路斯和阿拉里克便带着这一目标率领一支大军向拉温那进发。但是这个阿塔路斯他本人既不能明智地思考，也不听从有智慧可以奉献的人的意见。（30）在阿拉里克无论如何也不同意这个计划的时候，阿塔路斯却把没有一支军队的统帅们派到利比亚去。这些事情发生的经过就是这样。

（31）不列颠岛对罗马人发动了叛乱，那里的士兵推选了一个相当有地位的人康士坦丁做他们的国王〔31〕。他立刻集合了一支船队和一支庞大的军队并且带领着一支大军进攻西班牙和高卢，想奴役这两个国家。（32）但是荷诺里乌斯正有一批船准备在那里，等待着看利比亚会发生什么事情，而这是为了：如果阿塔路斯派出的那些人被击退，那他本人可以从海路去利比亚并且保有他自己的王国的某一部分，而另一方面，如果那里的情况对他不利，他可以到提奥多西乌斯那里去，和他待在一起。（33）因为阿尔卡狄乌斯早就死了，而他的儿子当时还是个年纪很小的孩子〔32〕便掌握了东部的统治权〔33〕。（34）但是正当荷诺里乌斯热切地等待着这些事件的结果并且因不能确定的命运而寝食难安的时候，却遇到了一些极为幸运的事情。（35）原来上帝对那些既不聪明、也没有能力自己策划任何事情的人们，当他们处于极度绝望状态之中的时候，只要他们不是邪恶的，习

惯上总是会来支援他们并给他们以帮助的。这样的事情确实在这位皇帝身上发生了。（36）原来从利比亚方面突然传来消息说，阿塔路斯的将领们被杀死了，并且从拜占庭方面前来支援的一支载有大量士兵的船队就在跟前，尽管他不曾指望他们会来，还有消息说阿拉里克和阿塔路斯发生了争吵并剥夺了阿塔路斯的王位，现在阿塔路斯正以一介私人的身份被阿拉里克监管起来。（37）但是后来阿拉里克病死了，而在阿道尔夫斯领导下的西哥特人的军队便开进了高卢，而在战斗中被打败的康士坦丁和他的儿子们都死了[34]。（38）不过罗马人再也未能收复不列颠，而从那时起它便处于僭主的统治之下了。（39）而哥特人在渡过了伊斯特河之后先是占领了潘诺尼亚，随后由于皇帝的授权，他们便定居在色雷斯的国土之上了。（40）他们在那里过不了多久便征服了西部。但这要在有关哥特人的记载里来叙述了。

三

（1）再说居住在麦奥提斯湖周边的汪达尔人，他们为饥饿所迫而同属于哥特人的阿拉尼人联合起来向现在被称为法兰克人的日耳曼人的国土和莱茵河方面移动。（2）随后在哥狄吉斯克路斯的领导下他们又进入西班牙并定居在那里，罗马帝国在大洋方面的领土西班牙是第一块。当时荷诺里乌斯和哥狄吉斯克路斯有一项协定，规定他们可以定居在那里，但不能给当地造成损害。（3）但是罗马人有一条法律，即如果任何人未能保住他们自己的财产，并且如果在这期间时间已经过去了满三十年，那么这些人从此将无权向把他们强力驱出的人们提出控诉，而抗辩者可以禁止他们再上法庭[35]；而有鉴于此，他又制定了一条法律，规定不管汪达尔人在罗马的领土上生活多长时期，这段时期都不能用任何办法算到这个三十年的抗辩者身上去。（4）而当西部被荷诺里乌斯搞到这种走投无路的地步的时候，他因病而故去了[36]。而在这之前，事实上皇权已经由荷诺里乌斯和康士坦丁分享了；康士坦丁是阿尔卡狄乌斯和荷诺里乌斯的姊妹普拉奇狄亚的丈夫；但是此人生前行使这一权力只有几天的时间在荷诺里乌斯还在世时便因重病死去了[37]，因此他从来没有说过或做过任何值得记述的东西；要知道，他在世时掌握皇权的时间是不够的。（5）不过这个康士坦丁却有一个刚刚断奶的孩子瓦伦提尼安在提奥多西乌斯

的宫中抚养着，但是罗马皇家宫廷的成员却选出了那里一个名叫约翰的士兵为皇帝。（6）这个人既温和又十分贤明，而且对战事也十分精通。（7）总之他的僭主之治持续了五年[38]，他的统治是有节制的，既不听信谗言，也不进行不公正的杀害，至少不是有意地，也不去掠夺人们的钱财，但是事实表明他根本不能干任何反对蛮族的事情，因为他同拜占庭处于敌对的关系。（8）为了对付这个约翰，阿尔卡狄乌斯之子提奥多西乌斯派出了一支大军并以阿斯帕尔和阿斯帕尔之子阿尔达布里乌斯为将领，他们从约翰手中夺回了统治权并把它交给了还是个孩子的瓦伦提尼安。（9）瓦伦提尼安生俘了约翰，割下了他的一只手之后把他带到了阿奎列亚的赛马场，让他骑在驴背上示众，随后经过那里的戏剧演员们在语言和行动上的百般虐待之后，此人才被处死。这样，瓦伦提尼安便接过了西部的统治大权[39]。（10）但他的母亲普拉奇狄亚是以一种完全娇惯的方式抚养和教育这个小皇帝的，因此他从小便学了很多坏东西。（11）原来他通常总是和巫师以及热心于占星术的人们交往，尽管他娶的是一个绝色美女，但他又是一个极为狂热的专门勾引他人妻子的好色之徒，所以他的行为使他声名狼藉。（12）不仅这种情况是确实的，而且他还未能为帝国收复先前它被人侵夺的任何东西，并且他除了先前丧失的领土之外又丢掉了利比亚，自己也送了命。（13）他死去时他的妻子儿女也就成了俘虏[40]。利比亚的灾难发生的情况有如下述。

（14）罗马有两位将领阿伊提乌斯和波尼法提乌斯，他们都是至少不比当时任何人差的特别勇敢的和身经百战的人物。（15）这两个人在国事问题上有不同意见，但是他们在每一方面都达到如此程度的崇高与卓越，乃至如果有人把他们二人之中的任何一人称为“最后的罗马人”[41]，那他也不会弄错的，说罗马人的一切优秀品质都集中到这两个人身上那也是千真万确的。（16）这两人当中的一人波尼法提乌斯被普拉奇狄亚任命为全利比亚的统帅。不过这个任命并不符合阿伊提乌斯的心愿，可是他绝不显露出这样一个事实，即这事并不使他高兴。要知道，他们之间的龃龉还没有为世人所知，而是隐藏在每个人的面容的后面。（17）但是当波尼法提乌斯出了问题的时候，阿伊提乌斯便在普拉奇狄亚面前诽谤他，说他树立了僭主之治并且从她和皇帝手中夺走了整个利比亚，并且阿伊提乌斯还说，要发现事情的真相很容易；要知道，如果她要把波尼法提乌斯召到罗马，那他是决不

会来的。（18）这位妇女听到这话之后，她认为阿伊提乌斯的话有道理，她也就照办了。但是阿伊提乌斯却又抢在她前面暗中写信给波尼法提乌斯，说皇帝的母亲正在阴谋陷害他并且想把他除掉。（19）阿伊提乌斯并且向对方预言，关于阴谋将会有令人信服的证据；因为很快地他将会在根本没有任何理由的情况下被召。信里告诉对方的便是这些。（20）波尼法提乌斯并不忽视这一消息，因为那些召他去见皇帝的人们一经到来时，他便对皇帝和他母亲采取不理会的态度，但是却没有向任何人透露阿伊提乌斯的警告之事。（21）因而当普拉奇狄亚得知此事时，她感到阿伊提乌斯对皇帝的事业极为忠诚，便考虑起波尼法提乌斯的问题来。（22）而波尼法提乌斯这方面，由于他认为他自己无法同皇帝对抗，并且由于他如果返回罗马，显然他不会得到任何安全的保障，于是便开始安排这样一个计划，即，如果可能的话，他可以同汪达尔人结成防御联盟，因为如前所述，他们正居住在离利比亚不远的西班牙。（23）在那里，哥狄吉斯克路斯已经去世，王权已落入他的两个儿子之手，一个是他正式的妻子所生，名叫恭塔里斯，一个是他的私生子吉泽里克〔42〕。（24）但前者还是个孩子并且并不十分好动，而吉泽里克在战争中却受到很好的锻炼并且是所有人们当中最聪明的。（25）波尼法提乌斯于是把他最知心的友人派到西班牙去，并且在完全平等的条件下得到了哥狄吉斯克路斯的两个儿子的拥护。他们约定：他们三个人当中的每一个人各自拥有利比亚的三分之一，他们应当统治他们自己的臣民；如果有敌人对他们三方的任何一方发动战争，他们应联合起来对付侵略者。（26）根据这一协定，汪达尔人于是渡过伽迪腊地方的海峡进入利比亚而西哥特人后来则定居于西班牙。（27）但是罗马方面波尼法提乌斯的友人没有忘记此人的品格并且认为他的行动太奇怪，因此想到波尼法提乌斯正在树立僭主之治而大为吃惊，于是他们的一些人奉普拉奇狄亚之命而去了迦太基。（28）他们在那里见到了波尼法提乌斯并且看到了阿伊提乌斯的信，他们在了解了全部经过之后，便尽快地返回了罗马，向普拉奇狄亚报告了波尼法提乌斯同她处于怎样的关系之中。（29）虽然这个女人大为吃惊，但是她对阿伊提乌斯没有任何不友好的表示，也没有为他对皇室的所作所为而责备他，因为他本人掌握很大的权力并且帝国的形势已经很不妙了；但是她向波尼法提乌斯的友人们透露了阿伊提乌斯提出的意见，并在发誓作出安全的保证之后，恳请波尼法提

乌斯的友人们，如果可能的话，说服他返回祖国，不要使罗马人的帝国处于蛮族的统治之下。（30）而在波尼法提乌斯得知这一情况之后，他后悔自己的行为和他同蛮族缔结的协定，于是他便不断地请求他们离开利比亚，并且答应给他们各种各样的好处。（31）但是由于对方并不同意他的建议，而认为他们正在受到侮辱，于是他被迫同他们作战，而在战斗中被他们打败之后便退到希波·瑞吉乌斯[43]去，这是努米地亚临海的一座设防坚固的城市。（32）由吉泽里克率领的汪达尔人在那里设营并开始了围攻；因为恭塔里斯已经死了。据说，他是死在他的哥哥的手里的。（33）但是汪达尔人并不同意提出这种说法的人们，他们说恭塔里斯是在西班牙作战时被日耳曼人俘虏后在木桩上被戳死的，而当吉泽里克率领汪达尔人进入利比亚时，他已经是唯一的统治者了。确实我听汪达尔人是这样说的。（34）但是过了很久，由于他们无论用武力还是用劝降的办法都不能拿下希波·瑞吉乌斯，由于在这同时他们又正在受到饥饿之苦，于是他们便撤去了包围的士兵。（35）稍后，因为从罗马以及拜占庭开来了由阿斯帕尔带领的一支人数众多的军队，于是波尼法提乌斯和利比亚的罗马人决定重启战端，而在一场激烈的战斗之后，罗马人在敌人手下遭到惨败，因而赶忙各自尽其所能地逃跑了。（36）阿斯帕尔本人回国去了，而波尼法提乌斯则来到普拉奇狄亚这里说明自己完全是因受诬陷而被怀疑的，从而洗清了自己被怀疑不忠的罪名。

四

（1）汪达尔人以这种方式从罗马人手中夺取了利比亚之后，便把它变成自己的领土。而他们生俘的敌人都被他们变成奴隶监管起来。（2）在这些俘虏里有一个玛尔奇安后来在提奥多西乌斯去世后做了皇帝。（3）当时吉泽里克曾下令把俘虏都带到国王的庭院里来，而经他过目之后他才可以知道他们每个人能够有资格侍奉怎样的主人。（4）当他们于正午时分在露天下集合起来时，由于是在夏天，他们苦于烈日而坐了下来。在他们当中的某个地方，玛尔奇安在根本无人注意的情况下睡着了。（5）于是据说有一只鹰张开双翼飞在他上面，并且总是在空中同一个地方盘旋，用它的影子只遮盖玛尔奇安一个人。（6）吉泽里克从楼上看到正在发生的一切之后，由于他是一个识别能力极强的人，便怀疑这是上天垂示的朕兆，于是他把

这个人召来，问他是什么人。（7）对方回答说他是阿斯帕尔的机要顾问；罗马人用他们本国的语言把这样的人叫做“多美斯提库斯”。[44]（8）吉泽里克听了这话之后，先是考虑那只鹰的活动的意义，随后他又记起了阿斯帕尔在拜占庭有多大的权力，因而他明显地认识到，这个人正走在取得皇帝大权的道路上。（9）于是他认为此人绝不应杀掉，他的理由是：如果他把此人消灭掉，那么很明显，那只鹰作出的行动便毫无意义了（要知道，它是不会用它的影子向一位立刻就会死去的国王表示敬意的。），并且他还感到这样就是在没有任何正当理由的情况下把玛尔奇安杀掉；可是，另一方面，如果此人注定后来要成为国王的话，那他绝不会有权力处死他；因为对于上帝决定的事情，一个人的决定是绝对阻止不了的。（10）但是他要玛尔奇安发誓保证，如果他有这个权力，至少他绝不会拿起武器来反对汪达尔人。这样玛尔奇安便被释放并且返回了拜占庭，而后来提奥多西乌斯去世，他便接过了帝国的统治大权[45]。（11）而在所有其他方面他都表明是一个好皇帝，但是他却根本不关心利比亚方面的事情。但这是后来的事情了。

（12）当时在战斗中打败了阿斯帕尔和波尼法提乌斯的吉泽里克却表现出了值得一记的先见之明，为此他使自己的好运得到了彻底的巩固。（13）原来他担心如果一旦从罗马和拜占庭再有一支军队派来反对他，汪达尔人便不能用同样的兵力并享受同样的好运了（因为人间的事情经常为上天所推翻并且由于人体的软弱而失败），故而他并不因他享有的好运而忘乎所以，而是因为有所畏惧而变得有节制，于是他便和皇帝瓦伦提尼安缔结了一个条约，约定每年他都从利比亚向皇帝纳贡并且交出自己的一个儿子荷诺里克作为人质，以便使这条约得到信守。（14）这样，吉泽里克既在战斗中表明自己是一个勇敢的人，又尽可能稳固地保住了胜利的果实，并且由于两个民族之间的友谊大大增进，他接回了自己的儿子荷诺里克。（15）而在这之前，普拉奇狄亚死在罗马，而在她之后她的儿子瓦伦提尼安也死了，他没有男性子嗣，而只有埃乌多克西亚——提奥多西乌斯的女儿——给他生的两个女儿。下面我就说一说瓦伦提尼安是怎么死的。

（16）有一个名叫玛克西姆斯的罗马元老是玛克西姆斯[46]家族出身的人；过去夺取过帝国统治大权的那个玛克西姆斯是被老提奥多西乌斯[47]推翻并处死的，为此罗马人每年都庆祝那因打败玛克西姆

斯而得名的节日。（17）这个小玛克西姆斯娶了一个品行端正但因其美貌而极为有名的女人。因此之故瓦伦提尼安便有意娶这个女人为妻。（18）虽然他极想见到她，但是做不到这一点，于是他策划了一个不光彩的勾当并付诸实现。（19）他把玛克西姆斯召到皇宫，同他一道坐在那里玩棋并且规定输的一方要付一笔钱作为罚金；（20）在比赛中皇帝赢了，得到玛克西姆斯的戒指作为约定款项的抵押品。于是皇帝把这戒指送到玛克西姆斯之家，指令送信人告诉对方的妻子，要她尽快到皇宫来以便向皇后埃乌多克西亚致敬。（21）她从戒指来判断，知道送信人是从玛克西姆斯那里来的，于是上了她的抬床[48]，被送到了皇帝的宫廷。（22）她受到了皇帝指派的专人的接待并被带到离妇女居室很远的一间房屋，而瓦伦提尼安便在那里见到她并完全违反她个人意愿地强奸了她。（23）在这次强暴之后她哭着去了她丈夫之家，并且由于她的不幸而感到极大的悲痛，她并且痛骂玛克西姆斯，因为是他提供了这一丑行的借口。（24）因而玛克西姆斯对已经发生的事情感到极为气愤，于是立刻开始策划了反对皇帝的阴谋；但是由于他看到阿伊提乌斯的力量极为强大——因为不久前他打败了率领玛撒该塔伊人和其他斯奇提亚人的一支大军进攻罗马领土的阿提拉——故而认为阿伊提乌斯在这件事上会是他的一块拦路石。（25）经过考虑之后，他认为更好的办法是把阿伊提乌斯加以消灭，却完全没有注意到这样一个事实，即罗马人的全部希望都集中到他一个人身上。（26）而由于侍候皇帝的宦官对他都很好，于是他便由他们出主意说服皇帝，要他相信阿伊提乌斯正在着手发动一场叛乱。（27）瓦伦提尼安判断这消息是真实的，其依据只是阿伊提乌斯的权力和勇敢，于是便把他处死了[49]。（28）于是有一个罗马人由于他说的一句话而立刻使自己出名了。原来当皇帝问他，处死阿伊提乌斯一事做得对不对的时候，他回答说，关于这件事他无法知道他做得对或也许是另外的情况，但有一件事他了解得极为清楚：这便是他用另一只手切断了他的右手。

（29）因此在阿伊提乌斯死后，阿提拉由于无人能同他抗衡[50]而毫不费力地劫掠了整个欧罗巴并使两个皇帝从属于他，向他纳贡。因为皇帝们每年都把贡金给他送去。（30）当时，就是当阿提拉围攻位于伊奥尼亚湾上手并且离海不远的一座人口极多的大城市阿奎列亚时，据说他遇到这样一件幸运事。（31）原来人们讲了这样一个故

事，那就是：当他无论用武力还是用任何其他办法都无法攻占该地时，他于是在绝望中放弃了持续了很长时期的围攻并且下令全军立即做离去的准备，以便在第二天日出时所有的人都能离开那里。（32）于是第二天在日出时分蛮族便撤退了包围的军队并已经开始离去了，但这时在城墙一个塔楼上筑巢育雏的一只雄鹳，突然飞起，带着雏鹳离去。（33）父鹳正在飞翔，而幼鹳由于没有飞去的充分准备，所以时而和它们的父亲同飞，时而又骑在父亲的背上，这样它们便远远地飞离了城市。（34）据说阿提拉看到这一情况之后（要知道，在理解和说明一切事物上面，他是极为聪明的），便下令军队仍旧留在原地，他还说，这事一定预示这地方不久会遇到某种灾祸，否则这鹳是不会随便带领着幼雏飞去的。（35）传说军队再次留下来进行围攻，并且在那不久之后，一部分城墙——正是鹳巢所在的那部分城墙——没有明显的理由便突然坍塌了，这样敌人便能以从那里攻入，而阿奎列亚也便在猛攻之下陷落了。以上便是有关阿奎列亚的故事。

（36）后来玛克西姆斯不费什么力气便杀死了皇帝并树立起了自己的僭主统治[51]，并且强行娶埃乌多克西亚为妻。因为他原来结婚的妻子早就去世了。有一次私下里他对埃乌多克西亚说，正是为了对她的爱，他才干出了他已做出的一切的。（37）由于甚至在那时以前她对玛克西姆斯便感到厌恶并希望为瓦伦提尼安遭到的伤害向玛克西姆斯进行报复，所以这番话进一步激发了对他的愤怒并使她要实现她的计谋，因为她曾听玛克西姆斯说，正是由于她的缘故，她的丈夫才遭到不幸的。（38）一旦那一天到来，她便派人去迦太基请求吉泽里克为瓦伦提尼安报仇——因为他是被一个不义之人以一种同他本人以及皇帝的身份不符合的方式害死的——并且解救她本人，因为她正在一个僭主的手下受着邪恶的对待。（39）她特别提醒吉泽里克，由于他是一位友人和联盟者，而皇室又遭到如此巨大的灾难，如果他不为皇帝报仇那是不符合上帝的意旨的。因为他认为拜占庭方面不会有任何复仇行动的，原来提奥多西乌斯已经去世而玛尔奇安接过了帝国的统治大权[52]。

五

（1）而吉泽里克没有别的任何理由而只是觉得他也许会弄到一大笔钱，便率领一个大舰队出发去意大利了。一路上无人阻拦，他来

到罗马后便占领了皇宫。（2）当玛克西姆斯正在设法逃跑时，罗马人用石块攻击他并把他杀死，他们割下他的头和身体的其他每一部分并在他们中间分配了。（3）但是吉泽里克俘虏了埃乌多克西亚以及她本人和瓦伦提尼安之间所生的孩子埃乌多奇亚和普拉奇狄亚并且把极多的黄金和皇宫的其他宝物[53]，以及青铜制品和皇宫任何其他东西一件不剩地装上自己的船驶向迦太基。（4）他还劫掠了卡皮托利努斯山上朱比特神的神殿并且拆下了它的半个屋顶。原来那屋顶是用质量最好的青铜盖的，并且青铜上面镀了极厚的一层黄金，所以它光辉灿烂极为壮观[54]。（5）但是吉泽里克手下的舰只，有一只载运雕像的据说迷失了，但是汪达尔人和所有其他的船只回到了迦太基湾里的港口。（6）吉泽里克于是把埃乌多奇亚嫁给了他的长子荷诺里克，而另一名妇女普拉奇狄亚由于已经是罗马元老院中最知名的人物欧律布里乌斯的妻子，他便应皇帝的请求，把她和她的母亲埃乌多克西亚一道送到拜占庭去了。（7）这时东方的统治大权已经掌握在由阿斯帕尔立为皇帝的列昂之手，因为玛尔奇安已经去世了[55]。

（8）后来吉泽里克又想出了如下的计谋。把利比亚除迦太基之外所有城市的城墙都拆掉，这样任何拥护罗马人的事业的利比亚人自己便不可能有一个据以发动叛乱的坚强的基地了，而那些被皇帝派来的人们也就没有任何依据指望占领一座城并通过在其中安排一支卫戍部队以便给汪达尔人制造麻烦。（9）而当时看来他的想法不错并且以尽可能是最安全的方式保证了汪达尔人的繁荣；但是后来当这些没有城墙的城市反而更加容易地、不费力地被贝利撒里乌斯所攻占时，吉泽里克于是注定要受到人们很多的嘲笑了，这样一时里他认为是贤明的办法，对他来说结果却办了蠢事。（10）要知道，当命运改变时，人们总是习惯于随着这种变化而对过去计划的东西改变自己的看法。（11）在利比亚人当中所有知名人士因其财富而声各显赫的那些人，都被他作为奴隶和他们的产业以及他们的全部钱财一道交给了他的儿子荷诺里克和根宗。因为最小的儿子提奥多茹斯已经去世了，并且身后没有任何男性或女性的子嗣。（12）他还剥夺了所有其余利比亚的为数十分众多而且是优良的地产并把它们在汪达尔人这个民族中间分配，结果这些土地直到今天还被称为“汪达尔人的地产”。（13）结果先前拥有这些土地的人们就变得极为贫困，但同时却成了自由人；他们有权去他们愿意去的任何地方。（14）吉泽里克还下令，他

送给自己的儿子和其他汪达尔人的全部土地不应缴纳任何种类的租税。（15）然而所有那些他认为不好的土地，他却允许它们留在原来主人的手里，但是却给这些土地规定了应向政府缴纳的如此巨额的租金，乃至没有任何东西留给保留自己土地的人。（16）其中许多人经常遭到放逐或屠杀。（17）要知道，加给他们的罪名是多种多样的并且还是很重的罪名；但是有一项罪名看来是最严重的，那便是拥有自己的钱财的人把它藏了起来。利比亚人就这样遭受各种各样的灾难。

（18）他把汪达尔人和阿拉尼人编成中队，任命了不下八十个队长来领导这些中队，他把这些中队长叫做"奇利亚尔克"[56]，从而使人们看来他的现役的战斗队伍有八万人之多。（19）不过据说先前汪达尔人和阿拉尼人至少也有五万人。（20）但是，自从那时以来由于自然的繁殖再加上同其他蛮族的联合，他们变成了一个人数极多的民族。（21）不过阿拉尼人与所有其他蛮族的名称，除玛乌里之外，都归入汪达尔人的名下了。（22）当时在瓦伦提尼安死后，吉泽里克得到了玛乌里人的支持，并且每年春季开始时他们都入侵西西里和意大利，奴役一些城市，夷平另一些城市并且掠夺一切；而当那地方已没有人烟和金钱之后，他们便侵略东部皇帝的领土。（23）于是他们便劫掠了伊利里库姆和伯罗奔尼撒的以及其余希腊的大部分地方还有它近旁的所有岛屿。而且他再次去西西里和意大利，并且一直不断地轮番在所有各地烧杀掠夺。（24）有一天当他在迦太基港湾已上了船并且已张起了帆的时候，据说那舵手问他，他到底要他们去进攻什么人。（25）于是他回答："显然是去进攻上帝对之发怒的那些人。"他便一直这样无缘无故地入侵他碰上的不管什么地方。

六

（1）由于汪达尔人干的这些事情，皇帝列昂希望对他们加以惩罚，因此他正在集合一支大军去对付他们；据说这支军队多达十万人左右。他还从整个东部地中海集合了一个大船队，而对待士兵和水手他都表现得十分慷慨，因为他担心紧缩的政策会使他的想惩罚蛮族的愿望受到阻碍。（2）于是，据说，他毫无目标地就花费了一千三百肯特那里乌姆[57]，但由于上天注定汪达尔人要被这次出征所消灭，他任命巴西利斯库斯为全军的统帅，此人是他的妻子贝里涅的兄弟；此人还极想取得皇帝的大权，并且认为如果他能争取到同阿斯帕尔的

友谊，不经过斗争这大权便可到他手里。（3）原来作为阿里乌斯教派信徒的阿斯帕尔并无意改变自己的宗教信仰，因此他不能担任皇帝，但是他的权力很大，很容易把另一个人立为皇帝，并且看来已很有可能他会阴谋反对得罪了他的皇帝列昂。（4）因此据说，由于当时阿斯帕尔担心如果汪达尔人被打败，列昂会极为稳固地树立起自己的权力，因而他反复地敦促巴西利斯库斯，要他放过汪达尔人和吉泽里克。

（5）而在此时之前，列昂已经任命并派出了安塞米乌斯为西部的皇帝[〔58〕]，此人是拥有巨大财富和高贵出身的元老院成员。列昂任命他的目的，是要他协助自己对汪达尔人作战。（6）但是吉泽里克却一直在要求并恳切地请求把皇帝的大权授予欧律布里乌斯，因为欧律布里乌斯是瓦伦提尼安的女儿普拉奇狄亚的丈夫，并且因为有亲属关系[〔59〕]所以对他抱有好感；而当他的这一请求失败之后，他就变得更加气愤并且不断掠夺皇帝的国土。（7）且说在达尔玛提亚有一个名叫玛尔凯利亚努斯的人，是同阿伊提乌斯相识的一位知名人士，但是在阿伊提乌斯像我前面所说的那样被处死[〔60〕]之后，他便不再屈尊对皇帝表示服从，而是开始了一场叛乱并且使所有其他人也都不再效忠于罗马，这样因无人敢同他对抗，他本人便掌握了达尔玛提亚的大权。（8）但是皇帝列昂当时却下了很大功夫用甜言蜜语把这个玛尔凯利亚努斯争取过来并把他派往当时属于汪达尔人的撒地尼亚岛。此人赶走了汪达尔人并且根本没有费很大力气便占有了它。（9）而拜占庭方面又派出了海拉克莱乌斯去利比亚的特里波利斯，他在战斗中打败了那一地区的汪达尔人之后，容易地占领了那里的城市并且把船只留在那里，然后率领大军步行直趋迦太基。作为战争序曲的事件，其前后经过便是如此。

（10）但是巴西利斯库斯和他的全部舰队是停泊在离迦太基至少有二百八十斯塔迪昂[〔61〕]的一个城镇的（而这里恰好自古以来便有赫尔美斯[〔62〕]神的一座神殿，故而这个地方叫美尔库里乌姆，因为罗马人把赫尔美斯称为“美尔库里乌斯”。），如果他不是有意地表现得怯阵和犹豫，而是直接向迦太基发动进攻的话，那么在第一次突击时他就会把这个城市攻下来并且在对方甚至没有考虑到抵抗的情况下制服汪达尔人。（11）原来吉泽里克在接到报告说撒地尼亚和特里波利斯已被攻占时，他害怕列昂到如此程度乃至把列昂看成是一位不可战胜

的皇帝，并且把巴西利斯库斯的舰队认成是据说罗马人先前从来不曾有过的舰队。但实际上，不知是出于怯懦还是出于叛变，统帅的犹豫阻碍了这次成功。（12）而吉泽里克则利用巴西利斯库斯的疏忽做了如下的事情。他把所有自己的臣民尽可能完备地武装起来之后，把他的船都满载了士兵，但不是所有的船，因为他还准备了一些空船，也就是行驶得最快的船。（13）他把使者派到巴西利斯库斯那里去，请求对方把作战的日期延缓五天，为的是在这期间，他可以进行考虑并且做皇帝特别希望的那些事情。（14）人们还说，他还背着巴西利斯库斯的军队送去了大量的黄金，从而买到了这一停战协定。（15）而他这样做时，认为在这期间会刮起对他有利的风，而实际上这事确实发生了。（16）而巴西利斯库斯或是按照他已答应过的、为阿斯帕尔干一件好事，或是为了金钱而出卖战机，或是也许就认为这样做较好，反正是按照对方的请求做了，他静静地留在自己的营地，等待对敌人有利的时刻。

（17）但是一旦汪达尔人在他们休息期间一直期待的风为他们刮起来，他们立刻张起了帆，并且把前面所说的、他们准备好的没有人乘坐的船系上牵拉的绳索，然后驶向敌人。（18）而当他们逼近敌人时，他们便把他们拖来的、船帆因风而鼓起的船点起火来，让它们驶向罗马舰队。（19）由于那里的船只很多，这些船很容易把它们遇到的东西点着，而它们自身也立刻同它接触到的船只一道被烧毁了。（20）当火势这样地向前蔓延时，罗马舰队到处是一片喧嚣（这是很自然的）和可以同风和熊熊的烈火所造成的声音相匹敌的一种巨大的音响，而这时士兵和水手则相互高声发号施令并且用竿子推开着火的船以及他们自己一方的船，因为它们在一团混乱中正在相互被摧毁。（21）而汪达人也已经来到近前，他们撞沉船只，俘获试图逃跑的士兵还有他们的武器。（22）但是在这次战斗中也有一些罗马人表明自己是勇敢的人，特别是约翰，约翰是巴西利斯库斯手下的一名将领，但是同他的叛卖活动没有任何关系。（23）由于有大群的人围在他的船只四周，他就站在甲板上从一面到另一面，在那里他一直在杀死许多敌人，而当他看到他的船正在被敌人拿捕的时候，他便全副武装地从甲板跳进海里。（24）尽管吉泽里克的儿子根宗极力请求他不要这样做，并且提出保证，答应给他安全，他仍然投入了大海，最后只说了一句话即约翰绝不能受狗的统治。

（25）这一战争就这样告终了，海拉克莱乌斯回家去了；因为玛尔凯利亚努斯被他的一个同僚军官背信弃义地杀死了。（26）巴西利斯库斯来到拜占庭之后，便成了伟大之神基督的圣堂（“索菲亚”[63]，拜占庭的人们便用这个名字称呼这座神殿，因为他们认为这个名称特别适合于上帝。）里一个恳求者[64]，并且，由于皇后贝里涅的干预，他逃脱了这一危险，但是在当时并不能取得皇位，而这正是他做的一切事情的目的所在。（27）原来不久之后皇帝列昂便在皇宫里除掉了阿斯帕尔和阿尔达布里乌斯[65]，因为他怀疑这两个人正在阴谋杀害他。于是发生了这些事件。

七

（1）西部的皇帝安赛米乌斯是死在他的女婿列奇美尔的手里[66]，而继承皇位的欧律布里乌斯不久之后遭到了同样的命运。（2）当列昂也在拜占庭去世的时候[67]，小列昂接过了帝国的统治大权，他是芝诺和阿里亚德涅（列昂的女儿）的儿子，当时刚生下来只有几天。（3）他的父亲被选中分享皇权之后，这孩子立刻便死掉了[68]。（4）玛约里努斯在这之前便取得了西部的权力，也应当给他记上一笔。原来这个玛约里努斯就其全部品德而论超过罗马所有担任过皇帝的那些人，他不能轻易忍受失去利比亚，而是集合了一支十分庞大的军队去对付汪达尔人并且来到了利古里亚，打算亲自率领这支军队去进攻敌人。（5）要知道，玛约里努斯在任何任务面前，尤其是面对战争的危险，从无半点犹豫。（6）但是他认为最好是先调查一下汪达尔人的实力和吉泽里克的品格，还要了解玛乌里人和利比亚人如何看待对罗马人的友谊或敌对态度，于是在这件事上他决定不派任何人而是亲自去看一看。（7）故而他化名以皇帝使者的身份到吉泽里克那里去。由于担心事情被发觉后他本人会受到某种伤害同时使这事不能取得成功，他便想出了如下的办法。（8）他的头因发美有如纯金因而四远驰名，但这次他用为这一目的而特别发明的染料得以把头发暂时完全染成深色。（9）而当他来到吉泽里克这里时，这个蛮族试图用许多办法恐吓他，特别是：正当他对使者像对朋友那样十分关心时，却又把他带到储存着他的全部武器的一所房子里去。（10）但是据说当时那些武器自己震动起来并且发出绝非一般或随便一类的声音，而当时吉泽里克以为是发生了地震，但是当他出来之后

询问有关地震的事时，没有任何其他人同意他的说法，据说这使他感到十分惊讶，但是他并不了解所发生的这件事的意义。（11）因此玛约里努斯在完成了他所希望的一切事之后，便返回了利古里亚并且率领着自己的军队步行来到海拉克列斯柱的地方，打算渡过那里的海峡，然后从那里经陆地进攻迦太基。（12）吉泽里克得知这一情况后，才知道在出使的事情上受了玛约里努斯的欺骗而大为吃惊，这才为战争进行准备。（13）罗马人相信玛约里努斯的勇敢，已经开始对帝国之收复利比亚抱有美好的希望了。（14）但就在这同时，玛约里努斯得了痢疾而身亡[69]，这是一个对自己的臣民温和而为自己的敌人所畏惧的人。（15）另一个皇帝涅波斯接过统治大权没有几天也病死了[70]，而在他之后担任皇帝的格律凯里乌斯遭到了类似的命运[71]。在他之后掌握皇帝大权的是奥古斯都。（16）而且在这之前西部还有另一些皇帝，虽然我熟悉他们的名字，但是关于他们我不想作任何叙述。（17）因为情况是，他们在接过统治大权之后并没有活多久，因而没有做出任何值得记述的事情。西部的事情经过便是如此。

（18）但在拜占庭，巴西利斯库斯再也按捺不住夺取皇权的野心，便作了篡位的尝试并不费力地成功了[72]，因为芝诺和他的妻子到他的故乡伊扫里亚避难去了。（19）而巴西利斯库斯在他施行僭主之治的一年又八个月期间，实际上他受到每个人，特别是宫廷士兵的厌恶，因为他是一个贪得无厌的人。（20）芝诺看到这一情况，便集合了一支军队来对付他。巴西利斯库斯派出了由将领哈尔玛图斯率领的一支大军，以便要他对抗芝诺。（21）但是当两军在相距不远的地方设营后，哈尔玛图斯却率军投降了芝诺，条件是芝诺要任命哈尔玛图斯的儿子巴西利斯库斯——当时他还是个很小的孩子——为恺撒，使他成为芝诺去世后的继承人。（22）而那为人们所唾弃的巴西利斯库斯和先前一样逃到同一座圣堂去避难。但城市的神父阿卡奇乌斯却把他交给了芝诺，而对他提出的指责是渎神以及给基督教教义制造了重大的混乱并作了许多革新，因为他是信奉埃乌提凯斯的异端的[73]。事情就是这样。（23）在芝诺第二次接过帝国统治大权之后，他正式任命哈尔玛图斯的儿子巴西利斯库斯为恺撒，从而实现了他对哈尔玛图斯所作的保证，但是不久之后，他既剥夺了巴西利斯库斯恺撒的地位，又处死了哈尔玛图斯。（24）他在冬天把巴西利斯库斯及其妻儿送到卡帕多奇亚，命令不给他们食物和衣服和其他任何照顾。

（25）这些人在饥寒交迫之下只能在亲人相互拥抱之中死去。巴西利斯库斯是因其施行的政策而遭到这一惩罚的。但这是后来发生的事情了。

（26）但是那时吉泽里克完全和先前一样——如果不是更厉害的话——在罗马的全部领土上打劫，他用计谋欺骗敌人并用武力把敌人赶出自己的领土，这些我在前面都已经说过，并且他一直这样干直到皇帝芝诺同他达成协议，在他们之间确立无限期的和平，协议规定汪达尔人在任何时候都绝不能对罗马人有任何敌对行动，罗马人对他们也应如此。芝诺本人和帝国的继承人安那斯塔西乌斯都遵守这一和约。（27）直到皇帝优斯提努斯时期它依然有效。（28）优斯提努斯的侄子优斯提尼安继承了他的帝国统治大权，而正是在这个优斯提尼安的统治时期，发生了我们关心的这场战争，下面我们将要叙述它是如何发生的。（29）在又活了一个短时期之后，吉泽里克以高龄去世〔74〕，在他的遗嘱里他嘱告给汪达尔人许多事情，特别是汪达尔人的皇权应当永远由吉泽里克男性后裔中最年长者继承。（30）如上所述，吉泽里克从他攻克迦太基时算起，是在对汪达尔人统治了三十九年之后死去的。

八

（1）于是他的长子荷诺里克便继承了王位，而根宗这时已经死了。在这个荷诺里克统治汪达尔人期间，他们根本没有同任何人发生过战争，例外的只有玛乌里人。（2）原来玛乌里人由于害怕吉泽里克在当时之前一直不敢轻举妄动，但是吉泽里克一旦去世，他们便给汪达尔人造成很大的伤害而他们自己也同样受到很大的伤害。（3）荷诺里克对利比亚的基督教徒，表明他是人间最残酷也是最不公正的。（4）原来他强迫他们改宗阿里乌斯教，并且凡是他发现没有立刻服从他的，他便把这些人都烧死或是用其他的办法处死；他还把许多人的舌头从喉头起割下来，这些人直到我的时候还在拜占庭活动，说话不受影响，看不出一点受过这一惩罚的影响。但是这些人当中有两个人，由于他们甘愿同娼妓鬼混，从此再也不能讲话了。（5）在统治汪达尔人八年之后，荷诺里克病死了；这期间居住在奥腊西乌姆山〔75〕的玛乌里人对汪达尔人发动了叛乱并且独立了（这座奥腊西乌姆山是努米地亚的一座山，离迦太基大约是十三天的路程并且是南向

的。）；的确，他们再也没有重新受汪达尔人的统治，因为汪达尔人没有力量在一座难于接近而又极为陡峭的山上对玛乌里人进行一场战争。

（6）在荷诺里克死后，汪达尔人的统治大权便落入吉泽里克的孙子、根宗的儿子古恩达孟杜斯之手[76]。因为就年龄这一点而论，他是吉泽里克的后人当中最大的。（7）这个古恩达孟杜斯曾多次同玛乌里人作战，他在给基督教徒造成更大的痛苦之后也病死了，这时正是他统治的第十二年的大约中期的时候。（8）他的兄弟特腊撒孟杜斯接过了王国[77]，这是一个相当漂亮的人物，特别具有谨慎而又崇高的气质。（9）但是他继续强迫基督教徒改变他们父祖相传的宗教信仰，不过不同于他的先人的是他不用拷打他们肉体的办法，而是设法用荣誉和职位争取他们并且给他们以大宗的金钱；而对于那些不能被说服的人们，他就装作他一点也不知道他们是怎样的人的样子[78]。（10）而如果他发现任何人犯了重罪，则无论是出于偶然还是蓄意犯罪，只要这种人改变宗教信仰，他都可以作为报偿，免除对他们的罪行的惩处。（11）当他的妻子去世而没有留下任何男性或女性子嗣时，由于他想尽可能安全地建立起他的王国，于是派人去哥特人的国王提奥德里克那里，请求对方把自己的姊妹阿玛拉弗里达嫁给他，因为她刚刚死了丈夫。（12）提奥德里克不仅把自己的姊妹给他送去，而且还有作为卫士的一千个知名人士，还有作为侍从的、多达大约五千人的士兵。（13）提奥德里克还给了自己的姊妹以西西里的三处地峡中的一处，即他们称为利律拜乌姆的那个地峡，而特腊撒孟杜斯却因此被认成是所有统治过汪达尔人的那些人当中最有实力和最强大的人物。（14）他还成了皇帝安那斯塔西乌斯的一位十分特殊的朋友。而正是在特腊撒孟杜斯的统治时期，汪达尔人在玛乌里人手下遭受灾难，这是先前他们从来没有遇到过的。

（15）治理特里波利斯的玛乌里人的是一个名叫卡巴昂的人，此人经历过多次战争并且为人极其精干。这个卡巴昂在得到汪达尔人正在对他发动进攻的消息之后，便作了如下的安排。（16）首先他下令给他的臣民要他们不要干任何不义之行，不要吃任何近于奢侈的食品，特别是不要和女人来往。他设立两个由木栅栏圈起来的地点，他和所有的男人在一个里面，而把女人关闭在另一个里面，他并且威胁说，如果有谁到女人那个圈里去，此人将要受到死刑的惩处。（17）

在这之后，他又派间谍去迦太基并给他们以如下的指示：每当汪达尔人出来讨伐时，如果他们对基督教徒崇奉的任何神殿有侮辱的行为，他们应当看一看发生了什么事情；并且当汪达尔人已经从这个地方过去之后，他们应当做同汪达尔人在离开圣堂前对它所做的一切正相反的事情。（18）据说他还提出如下一点：他对基督教徒崇奉的上帝并不了解，但如果上帝像人们所说的那样是强大的，那么对于侮辱了他的那些人他应当进行报复并保卫尊敬他的那些人。（19）于是间谍们来到迦太基，静静地等在那里，注视着汪达尔人的准备工作，但当军队出发开向特里波利斯时，他们便穿着简陋的服装跟在后面。（20）而汪达尔在第一天设营之后，便带着他们的马匹和其他动物进入了基督教徒的神殿，他们很自然地在那里无法无天，肆意凌辱，所有被他们捉住的神父都挨过揍，在他们背上抽打许多鞭子，让他们给汪达尔人干活，就像他们通常叫最下贱的仆从干的活一样。（21）而一旦汪达尔人从那里离开，卡巴昂的间谍便按照给予他们的指示行事。原来他们立即清扫神殿，非常细心地运走垃圾以及其中所有渎神的东西，他们还把油灯点起来并且满怀敬意地向神父俯身行礼并十分友好地向他们打招呼。（22）而在把银币分发给坐在这些圣常四周的贫苦人之后，他们便随着汪达尔人的军队离开了。（23）而从那时起，在整个路途上，汪达尔人继续犯着同样的罪行，而间谍们也便提供同样的服务。（24）当汪达尔人走近玛乌里人时，间谍便抢先一步，把汪达尔人和他们自己对基督教的神殿的所作所为向卡巴昂作了报告并且报告说敌人就在附近的某个地方。（25）卡巴昂得知这个消息之后，便为对付敌人而作了如下的安排。他在平原上画出了一块圆形的地，准备用栅栏围起来，并且使他的骆驼横着身子围成圈圈以保卫营地，而战线面对敌人的一侧大约有十二只骆驼那样的深度。（26）继而他便把妇女儿童和所有那些不适于战斗的人们以及他们的财产安置在中心，并命令作战人员的大军站在那些动物的腿间并用盾牌把自己遮盖起来[79]。（27）由于玛乌里人所列的方阵样式特殊，从而使汪达尔人完全不知道如何对付所面临的形势；要知道，他们既不善于投枪，也不是好射手，也不懂得如何徒步作战，而他们都是骑兵，大都以长枪和刀剑为武器，因此在一定距离之外，他们便无法给敌人造成任何伤害。他们的战马害怕看见骆驼，死活也不肯向敌人方面奔驰。（28）而由于玛乌里人是从安全的阵地向敌人投出大量的投枪，所以他们一

直在不费力地歼灭对方的马匹和人员，因为对方是大群的人员；于是汪达尔人开始逃跑，而当玛乌里人出来和他们作战时，他们大多数人已经阵亡，有些人则被敌人生俘；这支军队中只有极少数人逃回家园。（29）特腊撒孟杜斯在玛乌里人手下遭受的命运便是如此。而后来他便去世了，他把玛乌里人统治了二十七年。

九

（1）吉泽里克的孙子、荷诺里克的儿子伊尔德里克随后继承了王国[80]，这是一位臣民很容易接近的领袖，为人十分温和，无论对基督教徒还是对其他任何人从不疾言厉色，但是在战争事务方面他却毫无作为，这种事他连听都不愿听。（2）因此在汪达尔人要同任何人作战时，军队都是由他的侄子荷阿美尔这位能干战士来率领；正是此人被人们称为汪达尔人中间的阿奇利斯[81]。（3）在这个伊尔德里克的统治时期，汪达尔人在比扎奇乌姆为在安塔拉斯统治下的玛乌里人所战败，结果他们成了意大利的提奥德里克和哥特人的敌人而不是联盟者和朋友。（4）因为他们把阿玛拉弗里达关进了监狱并且杀死了所有的哥特人，指责他们有反对汪达尔人和伊尔德里克的企图。（5）但是提奥德里克对此并无任何报复行动，因为他认为自己并没有能力集合一支大舰队去进攻利比亚和伊尔德里克，而且伊尔德里克又是当时虽然没有继位但是正在随心所欲地处理国务的优斯提尼安的一位十分特殊的朋友和宾客；原来优斯提尼安的叔父优斯提努斯是一个高龄的皇帝并且对政务一窍不通。伊尔德里克和优斯提尼安相互送给对方大量的金钱。

（6）且说在吉泽里克家族中有一个名叫盖利梅尔的人，他是吉泽里克的曾孙、根宗的孙子、盖伊拉里斯的儿子，论年纪他只比伊尔德里克小，为此人们认为他很快便会进入王国。（7）人们认为他是当时最出色的战士，但是在其余的方面，他却是一个狡猾的人，心术卑劣，善于造反和夺取别人的财富。（8）这个盖利梅尔当他看到夺取统治大权的机会到来时便不能按照通常的方式生活，而是给自己提出国王的任务并夺取统治大权，尽管那时还没有轮到他；并且由于伊尔德里克以一种友好的精神对他表示退让，所以他再也按捺不住自己的想法，而是同汪达尔人当中最显贵的人物联合起来，劝说他们从伊尔德里克手中夺取王国，因为此人是败在玛乌里人手下的一个没有尚

武精神的国王，还因为此人把汪达尔人的统治大权出卖给皇帝优斯提努斯，而这正是为了不使王国传给他盖利梅尔，因为他属于家族的另一支；原来他诽谤性地断言，这便是伊尔德里克派使团去拜占庭的用意所在，他还说伊尔德里克正在把汪达尔人的统治权交给优斯提努斯。而他们被说服之后便把这一计划实现了。（9）这样盖利梅尔便夺取了最高权力[〔82〕]，并且在伊尔德里克统治了汪达尔人七年之后把他、还有荷阿美尔以及他的兄弟埃乌阿盖斯囚禁起来。

（10）但是已经接受帝国统治大权[〔83〕]的优斯提尼安听到这个消息之后，便派遣使节把这样一封信交给利比亚的盖利梅尔："你把一位老人、一位亲人和汪达尔人的国王囚禁起来，用暴力剥夺了他的职位，这种做法是不公正的、也是违背了吉泽里克的遗愿的（如果吉泽里克的意见还有效的话），尽管不久之后你会有可能以合法的方式得到它。（11）因此务必不要再把坏事干下去，不要把国王的名分变成只是稍稍提早到来的一个僭主的头衔。至于这个人，可以说他随时都有可能去世，就容许他在表面上有个掌管王权的形式，而一位国王应当做的事，你是无论什么都可以去做的。（12）从时间和吉泽里克的法律那里，而且只能从它们那里，你才能得到属于这一地位的名分，对此你要等待。（13）你如果这样做，上天将会照顾你，同时我们同你的关系也会是友好的。"

（14）信里的话就是这样。但是盖利梅尔什么也没有做便把使者打发回去了，并且他弄瞎了荷阿美尔的眼睛，把伊尔德里克和埃乌阿盖斯更加严密地监管起来，而加给他们的罪名则是想逃往拜占庭。（15）当皇帝优斯提尼安也得知这一情况之后，他便再次派使节前往，送去了这样一封信："确实，自从我们给了你前一封信之后，我们就设想你绝不会反对我们的意见。（16）但是，既然你喜欢以你已经做出的方式来取得王权，那么现在就保持它，取得上天允许这一权力所能给予的一切吧。（17）但是务必把伊尔德里克和被你弄瞎的荷阿美尔以及他的兄弟送到我们这里来以便使被剥夺了王国或视力的这些人过上他们所能得到的安逸生活。要知道，如果你不这样做，我们将不会使事情这样了结的。（18）我这样说是因为我们还抱有我使之建立在我们的友谊之上的希望。（19）同吉泽里克缔结的条约对我们并不是一个障碍。我们前来并不是为了同继承了吉泽里克的王国的人作战，而是为了尽我们的全力为吉泽里克报仇。"

（20）盖利梅尔读了这封信之后，便作了如下的答复：“国王盖利梅尔致书皇帝优斯提尼安。我之取得这一职位并非通过暴力，我对自己的亲属也没有做出任何不义的行为。（21）要知道，伊尔德里克是在他策划反吉泽里克家族的叛乱时被汪达尔人的民族推翻的；我应召继承王位是因为我的年龄使我得以优先，至少根据法律是这样。（22）人们应当担任好属于自己的国王职务而不应把别人的事情当成自己的事情。（23）因此，对你也是如此，你有自己的王国，而干预别人的事情是不公正的；如果你违反条约，向我们发动进攻，我们将全力加以反抗，并召唤芝诺所发的誓言前来作证，因为你现在统治的王国也是从他手中取得的。”（24）接到这封信之后，皇帝优斯提尼安对盖利梅尔比先前更加气恼，但仍然急于对他加以惩处。（25）因此他认为最好的办法是尽快结束波斯战争，然后出征利比亚。并且由于他能迅速制订计划并能很快地把自己的决定付诸实现，所以东方的统帅贝利撒里乌斯便奉召立刻前来见他，但事先并未对贝利撒里乌斯和其他任何人通知说他将率领一支军队去进攻利比亚，而只是放出风声说他已经被调离现任的职务。于是同波斯立刻缔结了条约，这一点我在前面已经说过了。[〔84〕]

十

（1）而当皇帝优斯提尼安认为无论国内事务还是同波斯的关系都是十分理想的时候，他便考虑利比亚的局势了。（2）但是当他向高级官吏们宣布说他正在集合一支军队去征讨汪达尔人和盖利梅尔的时候，他们之中的大多数人立即开始表示反对这一计划，因为他们想起了皇帝列昂的出征和巴西利斯库斯的灾难并且历数有多少士兵阵亡以及国家损失了多少金钱，所以他们叹息说这是一个不幸的事件。（3）但是最感悲伤的和由于忧虑而感到最大遗憾的却是罗马人称之为“普莱伊托尔”[〔85〕]的近卫军长官和主管国库的长官以及负责征收国家的和皇室的[〔86〕]税收的官员，因为他们的推论是，为了战争的需要他们必须筹出无数的款项，而另一方面，战争失败时他们不会得到宽恕，而筹措这些款项他们又得不到时间上的宽限。（4）而每一位认为自己会统率军队的将领都担心，如果他不想冒海上的危险他就必须在敌人的国土上设营并且用自己的船只作为基地对一个既大又可怕的王国展开战斗，这一情况使他感到恐怖并害怕会遇到巨大的危险。

（5）不久前才从一次长期而艰苦的战争返回并且还没有享受够家庭幸福的士兵也感到绝望，这既是因为他们正在被率领去打一场海上战争（在当时之前他们甚至从传统中也没有学习过海战），还因为他们是从东部前线被派往西部以便在对汪达尔人和玛乌里人的战争中冒生命的危险的。（6）但是所有其余的人，正像在一大群人当中通常会发生的情况那样，在别人面对危险时，他们却愿意做新的冒险的旁观者。

（7）但是，至于要向皇帝说点什么以阻止这场出征，却没有人敢这样做，例外的只是近卫军长官卡帕多奇亚人约翰。此人胆量极大，又是当时人们当中最聪明的人物。（8）原来正当所有其他人为即将面临的命运而在沉默中感到悲痛的时候，这个约翰却来到皇帝面前，讲了下面一番话："皇帝啊，你在对待自己的臣民方面所表现的信义使我们能以坦诚地就有益于你的政府的任何事情谈出自己的看法，尽管说的话和做的事也许会使你不高兴。（9）要知道，这样你的智慧就一定会用正义来调节你的权力，因为你并不认为只有无论在怎样的条件下都为你服务的人才是忠于你的事业的，对于说了反对你的话的人也不会愤怒，而只是用纯粹的理性来衡量一切事物，从而你多次表明，反对你的意图对我们来说也不会有任何危险。（10）皇帝啊，正是基于这样的考虑，我才来向你提出忠告，因为我知道，虽然一时里我也许冒犯了你，如果有这事发生的话，但是在今后我对你的忠诚却将会明显地表示出来，而且我将能提出你作为这一点的亲眼目睹的证人。（11）要知道，如果因为不倾听我的意见，你将对汪达尔人发动战争，其结果，如果你进行的斗争拖延未决，则我的意见将因而享名。（12）但如果你有信心战胜敌人，则虽然你付出生命的牺牲，花费巨额财富并经历战争的困难，那也完全是合理的；因为最后到来的胜利掩盖了战争的一切灾难。（13）但是，如果事实上这些事情非人力所能左右，如果我们应当以史事为鉴而对战争的后果采取畏惧的态度，那么我们有什么理由认为爱一种和平状态不是比爱殊死斗争的危险更好呢？（14）你现在打算进攻的是迦太基，如果有人从陆地去那里，这是一百四十天的路程，如果走海路，那就不得不横越整个大海[87]到它的尽头。这样，从营地给你带来那里发生的事件的消息的人必须要在事件发生一年之后才能来到你这里。（15）此外还应指出，即使你打败了敌人，你也无法占有利比亚，因为西西里和意大利还在

别人手里。（16）与此同时，如果你遇到任何不测，皇帝啊，既然条约已经在你的手里被破坏，你便会给我们自己的国土带来危险。实际上，总起来说一句，你并不能收获胜利的果实，而与此同时，你的任何挫折都会给已经安排得很好的事情带来伤害。（17）贤明的计划在一件事业开始之前是有用的。因为人们在已经失败之后，后悔也无济于事了，但是在灾难到来之前，改变计划却没有任何危险。因此恰当地利用决定性时刻将会是最有利的。”

（18）以上便是约翰的发言；皇帝优斯提尼安倾听了他的发言之后，便制止了自己发动战争的迫切愿望。但是从东部来的一位神父——他们称为主教——却说他想同皇帝谈几句话。（19）而当他见到优斯提尼安之后，就说上帝曾托梦给他，要他去皇帝那里对他进行指责，因为在他担起了保卫利比亚的基督教徒的任务之后，他却毫无道理地怕了起来。（20）他曾说：“但是我本人 在战争中将会同他站到一起并使他成为利比亚的主人。”（21）皇帝听到这话之后，便再也按捺不住他出兵的打算，于是开始集合军队和船只，准备武器和食品的供应，并且通知贝利撒里乌斯做好准备，因为他很快便要成为利比亚的统帅。（22）就在这同时，利比亚的特里波利斯当地一个名叫普登提乌斯的人使这一地区叛离了汪达尔人。他并且派人到皇帝这里来请求派一支军队给他。（23）因为他表示，他可以不费力地为皇帝赢得土地。于是皇帝派出了一支由塔提木特率领的人数不是很多的军队。（24）普登提乌斯把这支军队和自己的军队联合起来，趁当地没有汪达尔人便占有了这一地区并使之臣服于皇帝。盖利梅尔虽然想惩罚普登提乌斯却发现面前有这样的障碍。

（25）在盖利梅尔的奴隶当中有一个名叫哥达斯的哥特人，这是一个热情而又果敢有为的人，虽然膂力过人但看来对主人的事业却是忠诚的。（26）盖利梅尔把撒地尼亚岛托付给了这个哥达斯，这既是要他保卫这个岛，又可以要他每年纳贡。（27）但是对于幸运带来的繁荣兴旺他既不能充分利用，又没有容忍精神，于是他着手树立了僭主之治并拒绝缴纳贡品，这实际上是使该岛脱离了汪达尔人而成为他个人的领土。（28）当他看到皇帝优斯提尼安急于对利比亚和盖利梅尔作战时，他便给皇帝写了这样一封信：

（29）“我想到发动叛乱并不是因为我犯傻，也不是因为我在我的主人手中受到任何不愉快的伤害，而是因为看到此人对他的亲人以及

对他的臣民极端残忍，因而我不能——至少是自愿地——承担起和他一道干残暴不仁的勾当的名声。（30）要知道，与其做无法无天的僭主，还不如服务于一位公正的国王。（31）请务必和我联合起来以促成我这里要办的事并且派遣士兵到这里来，这样我便可以保卫自己，打退进犯的敌人。”

（32）皇帝收到这封信之后感到高兴，于是派遣一个名叫埃乌洛吉乌斯的人作为使节去哥达斯那里并写了一封信给他，称赞他的智慧和维护正义的热情。皇帝还保证同他结成联盟并给他派去士兵和一位将领，以便和他一道保卫该岛并且用所有其他办法帮助他，以便使他不受汪达尔人的任何侵扰。（33）但是埃乌洛吉乌斯到达撒地尼亚之后，发现哥达斯正在给自己加上国王的名号，穿着国王的服装，并且他本人还有一支亲卫队。（34）哥达斯读了皇帝的书信之后，他表示他确实希望有士兵派来和他一道作战，至于将领，他绝对不希望有任何一个人前来。在给皇帝写了这种意见的回信之后，便把埃乌洛吉乌斯打发回去了。

十一

（1）在这同时，皇帝在对这些事还没有弄清楚的情况下便准备了由库里尔率领的四百名士兵去协助哥达斯保卫该岛。（2）除了上述士兵之外，他还准备了出征迦太基的一万步兵和五千骑兵，这部分士兵是他从正规军和“费德腊提”[88]当中征集来的。（3）而在较早的时候，列入费德腊提（联盟者）的只有蛮族，也就是那些来到罗马政治体制之下生活的人们，这些人并不是处于奴隶的地位，因为他们并不是被罗马人征服的，而是在和罗马人完全平等的基础之上的。（4）要知道罗马人把他们同敌人缔结的条约叫做“费德腊”[89]。但是今天已没有任何事物能阻止任何人使用这个名字，因为时间绝不容许名字只附着于它们原来被用来所表示的事物，而情况一直在按照控制它们的人们的愿望变来变去，而人们不再注意他们最初给予的一个名字的意义了。（5）联盟者的将领是多若提乌斯（他原是阿尔明尼亚驻军的统帅）和所罗门，他是代表将领贝利撒里乌斯担任主计官的。（6）（这种人罗马人叫做“多美斯提库斯”[90]。这个所罗门是一个宦官，但他之被阉割并不是出于人为的策划，而是在襁褓时期发生的一个事故，使他不得不遭到这样的命运）此外还有奇普里安、瓦

列里安，玛尔提努斯、阿尔提亚斯、约翰、玛尔凯路斯和上面我提到那个库里尔。（7）正规骑兵的将领是茹菲努斯和阿伊干（他们都是贝利撒里乌斯家的），还有巴尔巴图斯和帕普斯，而率领正规步兵的则是提奥多茹斯（姓克提亚努斯）和特伦提乌斯、扎伊都斯、玛尔奇安和撒腊皮斯。（8）能以节制所有步兵领袖的最高统帅权则掌握在一个名叫约翰的人手里，约翰是埃皮达姆诺斯人，现在那个地方叫杜尔腊奇乌姆。（9）在所有这些将领当中，所罗门是来自东部一个地方的人，他来自罗马领土的最东部，就是达腊斯城现在所在的那个地方。阿伊干是玛撒该塔伊人，现在人们把玛撒该塔伊人叫做匈人。（10）其余的人几乎全都是色雷斯地方的居民。（11）和他们同行的还有四百埃茹利人，由法腊斯率领着，还有来自玛撒该塔伊族的大约六百名蛮族联盟者，他们都是骑马的弓手。（12）领导这些人的是辛尼昂和巴拉斯，他们生来便都是极为勇敢和坚忍不拔的人物。（13）对全军来说，需要五百只船，这些船的任何一只所载都不能超过五万美狄姆努姆[〔91〕]，最少也不少于三千美狄姆努姆。（14）在所有船只上总共有三万名水手，他们大多是埃及人和伊奥尼亚人，还有奇利奇亚人，所有船只的统帅是亚历山大里亚人卡洛尼姆斯。（15）而且他们还准备了进行海战的战船九十二艘，战船都是单层桨手的船，上面覆以甲板，以便使划桨的人在可能的情况下不致暴露在敌人的弩机面前。（16）这样的船被今天的人们称为“德罗门”[〔92〕]，因为它们在行驶时可以达到很高的速度。在这些船上有两千拜占庭人，他们都是划船手和战士，在他们中间没有一个多余的人。（17）还有一个阿尔凯劳斯也被派了出去，此人有贵族身份并且曾经在拜占庭和伊利里库姆担任近卫军长官，但当时他的职位是陆军长官；因为负责军队给养的官员已经任命了。（18）但是对所有的人拥有最高权力的统帅，皇帝却任命了第二次统率东部军队的贝利撒里乌斯。（19）他身边有许多长枪兵和许多卫士，他们都是经历过多次战争危险的、能征善战的战士。（20）皇帝并且给他文书指令，要他相机行事，并且申明他的决定是最后的，就和皇帝本人作出的决定一样。这一文书实际上给了他一个国王的权力。（21）且说贝利撒里乌斯是色雷斯和伊利里库姆之间的日耳曼尼亚人。这些事情发生的经过便是这样。

（22）但是被普登提乌斯夺去了特里波利斯，又被哥达斯夺去了撒地尼亚的盖利梅尔几乎不敢希望把特里波利斯重新夺回来，因为那

里距离遥远，而且叛乱者已然正在得到罗马人的帮助，而恰恰在那时，他认为最好不要对罗马人开战；但是他却急于想在皇帝派出的任何协助敌人战斗的军队到达那里之前先到达那里。（23）于是他选拔了五千汪达尔人和一百二十只最快速的船并任命自己的兄弟特扎宗为统帅，然后要他们出发了。（24）这些人于是便十分热心和迫切地向着哥达斯和撒地尼亚行进了。而就在同时，皇帝优斯提尼安正派出了瓦列里安和玛尔提努斯为先行军，以便在伯罗奔尼撒等候其余的军队。（25）这两人上了船之后，皇帝又想到有件事要嘱告他们——这件事是他先前就想说的，但是因为忙于他必须谈的其他事情，所以头脑里想的便是其他事情而这件事就给忘了。（26）于是他把他们召了来，打算说他想说的话，但是考虑了这事之后，他又觉得中止他们这一行程，对他们来说又会不吉利。（27）于是他便派人去要他们既不是回到他这里来，也不要离开自己的船。（28）这些人在走近船只时便高声叫喊，命令他们无论如何也不要回来，而这在在场的人们看来，认为已经发生的事情绝不是个好兆，而船上的人们没有一个能从利比亚返回拜占庭。（29）要知道，除去这个兆头之外，他们还怀疑这是不是皇帝对他们一个诅咒——虽然这完全不是皇帝的本意——即他们不会再回来了。但是如果任何人就这两位统帅瓦列里安和玛尔提努斯而论来解释这一事件，他将会发现原来的看法是不对的。（30）但是在玛尔提努斯的卫士当中有一个名叫斯托扎斯的人，此人注定要成为皇帝的敌人，是他试图建立自己的僭主之治而绝不想再返回拜占庭的，因此人们可以认为上天是要这诅咒应到他的身上。（31）但不管事情是不是这样，我让每个人随他愿意怎样看就怎样看好了。现在我还是接着记述贝利撒里乌斯和他的军队出发的情况吧。

十二

（1）在优斯提尼安当政的第七个年头[〔93〕]的大约春分前后，皇帝命令统帅的船就停泊在皇宫前面的地方。（2）城市的主教埃皮法尼乌斯也去了那里，他在做过一次适当的祷告之后，便要一个当时不久前领了洗并且起了基督教的名字的士兵上了船。在这之后，统帅贝利撒里乌斯和他的妻子安托尼娜便起航了。（3）这部历史的作者普洛科皮乌斯也和他们同行；原来在这之前他对这次冒险感到极为害怕，但是后来他在梦中见到一个幻景，这使他有了勇气，使他变得急

于要参加这一出征了。（4）原来似乎他在梦中来到贝利撒里乌斯家里，一名仆人进来说有些人带了礼物前来；于是贝利撒里乌斯要他看一下带来的是什么礼物。仆人来到院子里看到肩上扛着带有鲜花的泥土的人们和其他一切。（5）于是他命令把这些人带到家里来，把他们带来的泥土存放在门廊那里；而贝利撒里乌斯和他的卫士来到那里，他本人便斜靠在泥土上吃那花并且要其他人也这样做，就好像平时靠在躺椅上吃饭那样[〔94〕]而且他们似乎觉得那食品极为美味。梦中所见的幻景便是如此。

（6）整个舰队随着统帅的船出发了，他们在佩林图斯——现在叫海拉克莱亚[〔95〕]——停泊，军队在那里停留了五天，因为统帅要从皇帝那里接受极多的马匹作为礼物，马匹是从色雷斯土地上为他保留的皇家牧场上来的。（7）从那里起航之后，他们又停泊在阿比杜斯，而由于没有风他们在这里耽搁了四天，但就在这时发生了如下的事件。（8）有两个玛撒该塔伊人在酗酒时杀死了他们的一个向他们开玩笑的同伴；因为他们喝醉了。原来在所有的人当中，玛撒该塔伊人喝酒时是最没有节制的。（9）贝利撒里乌斯立刻把这两个人在阿比杜斯附近的山丘上用尖木桩戳死。（10）由于所有的人，特别是这两个人的亲属感到气愤并且宣称，他们同罗马人结成联盟并不是为了按照罗马人的法律受到惩罚或服从罗马人的法律（因为他们说，他们自己的法律对于杀害的行为并不施行这样的惩罚）；并且由于甚至罗马士兵——他们也切望他们的过失不会受到任何惩罚——也参加对统帅的指责，于是贝利撒里乌斯把玛撒该塔伊人和军队的其余部分都召集到一起，讲了下面的话：

（11）“如果我的话是对第一次去参加战争的人们讲的，那我就要花费好多时间来讲话，以便要你们相信，正义对于取得胜利是多么大的一种帮助。（12）那些不了解这种斗争的命运的人们以为战争的结果只取决于膂力的大小。（13）但是你们常常战胜过体力并不比你们差并且也很勇敢的敌人，你们经常同你们的对手进行较量，我以为你们不会不知道，人们虽然总是在某一方军队里作战，但对斗争进行审判的却是上帝，上帝把斗争中的胜利赐予他认为是最好的一方。（14）既然情况是这样，那么我们就应当认为，良好的体力和作战的经验以及对战争的所有其他的供应，比起正义和属于上帝的那些事物来都是次要的。（15）要知道，在困难的时候可能对人们最有利的东

西自然会受到他们最大的尊重。（16）而正义的第一个证据就是对于犯了不义的谋杀罪的那些人的惩处。如果我们有义务对人们时时对他们的邻人的所作所为作出判断并且判定和举出正义和非正义的行动的话，我们就会发现，对一个人来说没有比生命更宝贵的东西了。（17）如果任何一个杀死自己亲属的蛮族指望以自己喝醉了为理由在对他的审讯中求得赦免，公平地说，他反而使他的罪名正是由于他犯罪的条件——但据他说，在这种条件下他是没有罪的——而变得更加严重。（18）要知道，在任何情况下，特别是在军队中服役时，一个人都不应当醉到举手便把最亲密的朋友杀死的程度；再说，即使不说杀人，就是酗酒本身就应当受到惩罚；如果是一位亲人受到伤害，很明显在考虑惩罚时这罪行较之不是亲人的人受到伤害时要重，至少在通情达理的人们看起来是如此。（19）现在这例子就摆在你们面前，你们可以看到这种行为是怎样的一种后果。（20）至于你们，你们一定不要无缘无故地用暴力加害于任何人或夺取别人财产，这是你们的义务；请相信，我不会放过这样的事情，凡是不能用干净的手对敌人作战的人，我将不把你们当中任何这样的人看成是我的士兵伙伴，而不管据说此人在敌人的心目中是何等可怕。（21）要知道，勇敢只有同正义配合起来才能取得胜利。”（22）以上便是贝利撒里乌斯的发言。全军听了这番话又看到死在尖木桩上的两个人，因而感到极大的恐惧并想到自己在生活上应有所克制，因为他们看到，如果他们被发现有任何不法的行为，他们是难以摆脱巨大的危险的。

十三

（1）在这之后贝利撒里乌斯便开始考虑如何使他的整个舰队在航行时永远保持在一起并且能停泊在同一个地方。（2）因为他知道，在一个大舰队里并且特别是在遇到暴风的时候，不可避免地会有许多船只被落在后面并且分散到大海之上，而且它们的舵手也不知道应当跟在行驶在前面的那一艘船的后面。（3）因此在考虑了这一问题之后，他便作了如下的安排。他把他本人和他的随从乘坐的三只船的帆从上面的角向下到整个帆的三分之一左右长度的地方都染成红色，并且在每只船的船头处都立起了竿子，把灯悬挂在上面，这样无论白天还是黑夜人们都可以把统帅的几只船分辨出来。随后他便下令所有的舵手都跟在这几只船的后面。（4）这样，在这三只船的带领

下，整个舰队没有一只船掉队。每当他们要从一个港口起航时，都有喇叭向他们发出信号。

（5）而在从阿比杜斯出发之后，他们遇到了强风，这股风把他们带到了西盖乌姆。接着他们再次在风平浪静的天气中比较从容地来到了玛列亚，而在这里他们因这种天气而得到了极大的好处。（6）由于他们的舰队庞大，船只也极大，所以一到夜里由于它们都挤到一个狭小的空间里从而一切都陷入混乱状态，这样他们便处于极其危险的境地。（7）但那时，无论舵手还是其余的水手都显示出他们是既能干又有效率的，原来他们一面尽量高声呼叫并造成巨大的音响，一面不断用竿子推开别的船只并巧妙地使他们的各种船只之间保持距离；但是如果起了风，则无论是顺风还是逆风，我觉得水手们便几乎无法控制他们自己和他们的船了。（8）但实际上，如上所述，他们逃走了并停泊到塔伊那茹姆去，那地方现在叫卡伊诺波利斯[96]。（9）随后，从那里前行，他们又停在美托涅，并遇上了瓦列里安和玛尔提努斯以及他们的士兵，他们是前不久到达同一个地方的。（10）而由于没有任何风吹起来，贝利撒里乌斯便在那里抛了锚并且让全军上了岸。在他们来到岸上之后，他便给将领分配了地点并且整顿了队伍。（11）正当他忙于这事时，根本没有任何风吹起，但是发生了这样的事：许多士兵因病致死，而这病是由于下述情况而引起的。

（12）近卫军长官约翰是一个品格卑劣的人，他十分善于出点子以损害他人为代价把钱财收入国库，而从我这方面来说，我永远也没有能力描述他的这套做法。（13）但是在我的记述中触及这一点时，在前面的篇章中这些我也谈过了[97]。（14）但是在当前情况下，我要说的是他是怎样使士兵们送了命的。（15）在营地里士兵们要食用的面包必须放在炉子里烤两次，而在烤制时要十分细心，这样它才能放置很久而不致在短时期内变质，并且这样烤出来的面包必然分量要减轻；而由于这个缘故，当分配这样的面包时，士兵们一般得到比通常的分量要多四分之一的口粮[98]。（16）因此约翰盘算他如何才能减少所需的木柴，少付面包匠的工资以及如何不致减少面包的重量，于是他便把还没有烘烤的面团带到阿奇利斯公共浴场——因为在那里的地下室一直点着火——并要他手下的人把它们放在那里。（17）而当它们总之是被烘烤了一阵之后，他就把它们装进口袋里，放到船上

送走了。（18）当舰队到达美托涅时，面包已经散开，又变成了面粉，不过已不是正常的面粉而是发霉变坏的面粉并且散发出一种呛人的气味。（19）负责分配的官员是按照容量〔99〕向士兵分配面包的，他们已在按夸脱和蒲式耳〔100〕把面包分配出去。（20）士兵们在一个气候十分炎热的地方的夏天吃了这种东西之后都病倒了，为此而送了命的不下五百人。这样的事还会继续发生，但是贝利撒里乌斯下令用当地的面包供应士兵从而制止了事态的蔓延。在把这事报告给皇帝之后，他本人得到了更大的恩宠，但与此同时，他并没有给约翰任何惩罚。

（21）这些事件的发生情况有如上述。他们从美托涅出发又来到了扎昆图斯港，在这里他们上了足够横越亚得里亚海时使用的水，并且在做了一切其他准备工作之后，便继续前行了。（22）但由于他们遇到的风十分缓和无力，所以直到第十六天他们才来到西西里岛埃特纳山附近一处无人居住的地方。（23）而当他们像上面所说的那样耽搁在路上的时候，整个舰队的水都变质了，只有贝利撒里乌斯和同他共食的人们饮用的水是例外。（24）只有这部分的水是被贝利撒里乌斯的妻子以如下的方式保存下来了。原来她把水装进玻璃的水瓮，然后在太阳照不到的底舱用木板搭一个小屋，在那里她把水瓮埋到沙子里，而用这个办法水才没有变质。关于此事就说这些了。

十四

（1）贝利撒里乌斯刚刚来到岛上，他就开始感到不安，因为他不知道进一步应该怎么办，而使他感到苦恼的是：他不知道作为他的作战对象的汪达尔人是怎样一种人；他们在战争中的实力如何；罗马人应当以怎样的方式来进行这场战争；他们的作战基地应当是在什么地方。（2）但是最使他不安的是士兵，因为士兵害怕死了海上的战斗，他们在事先竟然不知羞耻地说，如果他们登陆，他们会试图表明他们在战斗中是勇敢的士兵，但是如果敌人的船只进攻他们，他们就要逃跑，因为，他们说，他们不能同时对两个敌人作战，这就是人和水。（3）因此，对这一切茫然不知所措的贝利撒里乌斯于是派他的顾问普洛科皮乌斯去西拉库赛，看一下在渡海时敌人——无论在岛的一面还是在大陆的一面——是否有船只埋伏在那里，还有他们最好停泊在利比亚的什么地点以及在对汪达尔人作战时以哪里作为基地才有

利。（4）在普洛科皮乌斯执行了他的命令后，他要普洛科皮乌斯返回并且到一个叫做卡乌卡那[101]的地方来见他，这地方离西拉库赛大约二百斯塔迪昂[102]，而他和整个舰队都将停泊在那里。（5）但是对外面他却表示他是派普洛科皮乌斯去购买给养的，因为哥特人愿意为他们提供一处市场，而这一点是由皇帝优斯提尼安和阿塔拉里克[103]的母亲阿玛拉宗塔决定下来的，阿塔拉里克当时还是在母亲阿玛拉宗塔抚育下的一个男孩子并且是哥特人和意大利人的国王。（6）原来当提奥德里克死后，王国便传给了他的侄子阿塔拉里克——阿塔拉里克在那之前已经失去了父亲——而阿玛拉宗塔既为她的孩子，也为王国担心，因而十分细心地培养同优斯提尼安的友谊，在一切事务上都重视他的命令，并且那时还答应为他的军队提供一处市场而且就这样做了。

（7）再说普洛科皮乌斯到了西拉库赛之后，他意外地遇见了一位同乡又是少年时代的朋友，此人一直住在西拉库赛有很长一个时期，从事航运事业；他从此人了解到了他需要的东西，（8）因为此人介绍给他一位就在他们遇见的那一天的三天前才从迦太基回来的私人顾问，而这位顾问则表示他们无需担心汪达尔人会对舰队设下什么埋伏。（9）要知道，他们根本没有从任何人那里听说那时有一支军队正在向他们攻来，但是汪达尔人当中所有活跃的人物实际上不久前已经出发征讨哥达斯去了。（10）为此根本没有想到会有敌人并且不去注意迦太基和沿海所有其他各个地点的盖利梅尔正停留在比扎奇乌姆[104]的海尔米昂涅。这地方离海岸是四天的路程；因此他们在海上航行时不必担心任何困难，风把他们吹到什么地方，他们就可以停泊在什么地方。（11）普洛科皮乌斯听了这话之后，便拉着这位私人顾问的手走到他的小船停泊的阿列图撒港，又向这个人打听了许多事情，弄清楚了每一个细节。他和此人上了船之后，便下令张起帆来尽快驶向卡乌卡那了。（12）私人顾问的主人正站在岸上不知道为什么普洛科皮乌斯不把那个人送回来，普洛科皮乌斯于是在船已启程时大声地请求对方不要对他生气。（13）因为这位私人顾问必须同统帅见面，并且在把军队引导到利比亚之后，他很快就会在口袋里带着大把的银子回到西拉库赛来的。

（14）但是来到卡乌卡那之后，他们发现所有的人陷入深深的悲痛之中。原来阿尔明尼亚军队的统帅多若提乌斯死在那里了，全军都

感到这是一个重大的损失。（15）但是当这位私人顾问来到贝利撒里乌斯面前并谈了他的全部经历之后，统帅极为高兴，并且在把普洛科皮乌斯大大称赞了一番之后便下令吹起喇叭这个出发的信号。（16）他们在迅速出海之后于是来到了高路斯和美利塔两个岛[105]，这里已是亚得里亚海和图斯卡尼海的交界处了。（17）在这里他们遇到了一阵强烈的东风，第二天这风便把船只带到了利比亚的这样一个地点，罗马人用他们自己的语言把这里叫做"滩头"，因为它的名字是"卡普特瓦达"[106]。对一个轻装的旅行者来说，这里离迦太基是五天的路程。

十五

（1）当他们临近海岸时，统帅命令他们把帆卷起，从船上抛下了锚并暂停前进；继而他把全体将领召到自己的船上来，要大家就有关登陆的问题展开讨论。（2）立刻有许多人发言对某一方的意见表示同意，而阿尔凯劳斯站出来讲了这样的话：

（3）"我确实十分欣赏我们统帅的美德，因为尽管他的判断力远远超过所有的人，拥有极其丰富的经验，同时又只有他掌握着全军的统帅权，但是他还是建议进行公开的讨论，要我们每个人都发表意见，这样我们便能以选择看来是最好的办法，尽管只有他才能决定什么是必须做的，然后照他所希望的从从容容地付诸实施。（4）但是，至于你们，我的同僚军官各位——我不知道怎样才能把这话说得容易些——人们会感到奇怪，你们每一个人都不忙于首先站出来反对登陆。但是我了解，向正在进行一项危险事业的那些人提出建议，这不会给提出建议的人带来个人的好处，而在一般情况下，最后反而使自己受到责难。（5）要知道，当人们的事情进行得顺利的时候，他们把自己的成功归之于他们自己的判断或幸运，但是，如果他们失败了，他们怪罪的只是向他们提出建议的那个人。（6）尽管如此，我还是要说出来。要知道，考虑安全的人们却要在责难面前退缩，这是不对的。（7）你们正打算在敌人的土地上登陆，同僚军官们，但是你们计划把船只安全地停泊在怎样的港口里？或者，在怎样的城墙里你们能为自己找到安全？（8）难道你们没有听说，这个海角——我指的是从迦太基到伊乌凯——据说它的长度是九天的路程，根本没有港口并且不管从哪方吹来的风都没有办法躲避？（9）而且感谢吉泽里

克所作的决定[107]，在整个利比亚，除了迦太基没有留下一座有城墙的城市。而且人们还可以说，据说在这个地方一点儿水也没有。（10）请注意，如果你们愿意的话，让我们假定我们遇到了某种不幸并且在考虑到这一点的情况下作出决定。（11）要知道，说参加战斗的人们会认为自己不会遇到任何困难，这既不符合人的经验，也不符合事物的本性。（12）如果在我们登上大陆之后我们遇到了一场暴风，是不是船只必然会遭到如下两种命运中的一种：或者是它们跑到尽可能远的地方去，或者是毁在这个地峡上？（13）其次，我们将会有怎样的手段以取得我们的必需品？谁也不要指望我这个负责军队供应的军官吧！（14）要知道，任何一个官员，如果他被剥夺了执行公务的手段，那他必然会被贬损到一介私人的名义和身份。如果我们被迫迎战进攻的蛮族的话，那我们在什么地方存放我们多余的武器或我们的必需品的任何其他部分？提到这一点，甚至不好说结果会变得怎样。（15）但是我认为我们应该直奔迦太基。因为听说离那里不过四十斯塔迪昂[108]的地方有一个名叫斯塔格努姆的港口，那里没有任何人防守并且大到足以容下我们全部舰队。如果我们把这里作为我们作战的基地，我们便可以毫不困难地进行这场战争了。（16）并且，就我来说，我认为很有可能我们能通过一次突然的进攻征服迦太基，因为敌人离它很远，而一旦我们把它拿下来，以后的事情就好办了。（17）要知道，人们的事情总是这个样子，主要之处一旦被攻占，他们很快就会垮掉的。因此我们应当记住所有这些事并选择最好的办法。”阿尔凯劳斯的发言便是这样。

（18）而贝利撒里乌斯则作了如下的发言：“同僚军官各位，你们当中谁也不应认为我的话是在责备谁，而我在最后发言也不是为了要你们必须服从它，而不管那是什么样子的发言。（19）因为我已听到了你们每个人提出的认为是最好办法，因此我也应当把我的想法告诉你们，然后同你们一道选出比较好的办法。（20）但是应当提醒你们这样一个事实，即不久前士兵们公开表示他们害怕海上的危险，如果有敌人的船向他们进攻，他们就会跑掉，因此我们祈求上帝把利比亚的土地指给我们并且让我们平静地登上它的土地。（21）既然情况是如此，我想只有愚人才会干出如下的事情：先是祈求从上帝那里得到较好的命运，而当这种命运到手时却又拒绝它而走相反的道路。（22）而且，如果我们直奔迦太基并遇到了敌人的一支舰队，这时士

兵们如果都拼命跑掉这可不能怪他们——因为事先申明的过失为它自身作了辩解——但是对我们来说，即使我们安全脱险，我们也绝不能得到宽恕。（23）虽然现在有许多困难，但是如果我们留在船上，我想，我只说一件事就够了——当他们把一场暴风的危险悬到我们头上的时候，那就是他们特别想用来吓唬我们的东西了。（24）要知道，如果有任何暴风降临到我们头上的话，他们认为我们的船必然会遇到两种命运之中的一种，或者是它们远离利比亚，或者是它们毁在这个地岬上。（25）那么在当前的情况下我们选择哪个办法对我们更有利呢？是只要船只被毁，还是连人带所有一切统统丧失？这一点且不说，现在我们要进攻的是没有防备的敌人，很可能我们在进攻时会得手；因为在战争中，正是出其不意的事情通常可以控制事件的进程。（26）但是稍后，当敌人已经做了准备的时候，我们将要进行的便是一场势均力敌的斗争了。（27）而人们还要指出，甚至为了登陆也需要进行一场战斗，并且寻求现在我们有能力得到，却正在把它看成是不需要的东西。（28）而且如果就在我们战斗的时候，又有一场暴风向我们袭来——这在海上是常常发生的事——那时我们就要既对海浪也要对汪达尔人作战，那时我们就要后悔我们的小心慎重了。（29）至于我，我的意见是我们应当尽快上岸，把马匹、武器和所有其他我们认为需要的东西也都运上岸，然后我们必须迅速挖一道沟，在我们周边筑起一道可以使我们得到安全的栅栏（它并不比人们能提到的任何有城墙的城市差），并且如果有任何人进攻我们，我们都可以以此为基地对他们展开战争。如果我们表现得勇敢，我们是不会缺少任何给养的。（30）因为制服了自己敌人的人，也就成了敌人的财产的主人。胜利的规律就是这样，它先是带着它的全部财富投入，然后再把它安置到它所倾向的那一方。因此对你们来说，得到安全和取得大量好东西的机会都掌握在你们自己手里。”

（31）贝利撒里乌斯讲了这话之后，到会的全体一致表示同意并且接受了他的建议，于是他们便分头尽快地安排登陆事宜，而他们离开拜占庭之后这时已有三个月左右了。（32）统帅在岸上指定了一个地点，然后下令士兵和水手挖沟并且在四周设置栅栏。他们是按照命令做的。（33）由于有大群人干活并且恐惧的情绪激起他们的干劲，并且有统帅督促他们，故而在当天便挖成了沟而且栅栏也完全安装好了，四周到处都固定了削尖的木柱。（34）在他们挖沟的时候，确实

出现了十分令人吃惊的事情。大量的水从地里涌出，而在比扎奇乌姆先前从未发生过这样的事情。而且他们所在的地方根本是无水的地区。（35）这水足够人畜的一切用途。普洛科皮乌斯向统帅表示祝贺时指出，他对这样丰富的水感到高兴，与其说因为这些水有用，不如说因为他把这看成是可以轻易地取得胜利的一个象征，上天正在把胜利预示给他们。总之，确实发生了这样的事情。（36）因此在当夜全体士兵便在营地里过夜了，他们设置守卫并按惯例做了一切应做的事，不过确实也有例外，那就是贝利撒里乌斯下令在每艘船上安排五名弓手执行守卫任务，而战船则要在他们周边停泊成一圈，注意不使任何人进攻他们，给他们造成伤害。

十六

（1）但第二天，当某些士兵出去到田地里摘果子的时候，统帅便对他们进行了绝非无原则的体罚，他并且把全军召集到一起，作了这样的发言：（2）“这种使用暴力，吃属于别人的东西的做法在过去看来所以是一件坏事，只因为这件事本身不公正，就像一句谚语所说的那样；但是在当前的情况下，在干坏事之外还要加上个造成损害这样一个重大的要素，这就是说——如果这样说不是过于刺耳的话——我们更需要考虑的还不是公正的问题，而是要算一算从你们的行动会产生多么大的危险。（3）要知道，我使你们在这片土地上登陆只是基于我的这样一个信念，即自古以来便是罗马人的利比亚人并不忠于汪达尔人而是敌视他们的，由于这一缘故，我相信我们不会缺少必需的物品，而且，敌人也不会通过突然的进攻而给我们造成任何损害。但是现在你们缺乏自我控制的这种行为却把这种情况完全改变了，并使得相反的情况成为事实。（4）因为你们毫无疑问地使利比亚人与汪达尔人和解，而使得他们的敌视情绪转到你们自己身上了。（5）要知道，就事物的本性而论，受到凌辱的人们对那些向他们施暴的人们是怀有敌意的，结果便造成这种情况，即当你们通过向心甘情愿的所有主购买给养从而有可能不显得不公正，同时又最大限度地享受他们的友谊的时候，你们却用你们自己的安全和充分供应的好东西换来几枚银币！（6）因此，这时的战争将会是你们同汪达尔人和利比亚人之间的战争，并且至少我还要指出，这将是反对上帝本人的战争，因为任何做了坏事的人都不能祈求他的帮助。（7）你们务必要中止

一意孤行地侵犯别人的财产，一定要拒绝那种充满危险的所得。（8）要知道，现在正是这样的时候，这时最能救你们的首先是节制，而无法无天的行为会把你们带上死路。如果你们留心这些事情，你们将会发现上帝是怀有善意的，会发现利比亚人民对你们怀有好感，而汪达尔人这个民族也就暴露在你们的进攻之下了。”

（9）贝利撒里乌斯说完了这番话就要开会的人们散去了。当时他听说叙列克图斯城离营地是一天的路程，离海岸近并且在通向迦太基的道路上，并且这个城市的城墙早就被毁掉了，但是当地的居民却由于玛乌里人的进攻用房屋当作城墙从各方面构成一道壁垒，他们就防守着一种圈了起来的设防地点；于是他就把自己的一名名叫波里亚德斯的长枪兵偕同一些卫士派了出去，命令他们试着攻一攻该城，如果他们能以攻克，那么不要对它有任何伤害，而答应把无数好东西送给他们，并且宣称他们是为了人民的自由才来到这里的，这样军队便可以开进去了。（10）于是他们在天快黑的时候走近了这个城市并且躲在一个山沟里过夜。但是天刚刚亮，他们遇到乘车进城的农民，便悄悄地和他们一道进了城并且毫不费力地占领了这个城市。（11）当天大亮时没有任何人掀起骚动，于是他们便把神父和所有其他知名人士召集起来并宣布了统帅的命令，而在从心甘情愿的人们手中接过了城门的钥匙之后，他们便要这些人去见统帅。

（12）在这同一天，公共驿站的站长在把公家的马匹交出来之后跑掉了。并且他们还俘虏了一个偶尔被派出来给国王送回信的人——这种人他们称为“维列达里伊”[109]——但统帅一点也没有伤害他，反而给了他很多黄金，并且在得到他的保证之后，便交给他皇帝优斯提尼安写给汪达尔人的一封信，要他交给汪达尔人的那些高级官吏。（13）信里面的话是这样的：“我们既不曾决定对汪达尔人作战，也不是在破坏同吉泽里克缔结的条约，而只是在试图把你们的僭主赶下王位，因为他无视吉泽里克的遗嘱，囚禁了你们的国王并且正在把他监管起来，而他恨之入骨的国王亲属首先被他处死，而对其余的人们，则把他们弄瞎之后又把他们看管起来，不允许他们用死亡结束他们的不幸。（14）因此一定要同我们把力量结合起来并帮助我们把你们从如此邪恶的一种僭主之治下解救出来，以便你们能以享受和平与幸福。要知道我们会以上帝的名义给你们以保证，即在我们手中你们将会实现这些事情。”（15）皇帝的信传达的信息便是如此。但是从贝利

撒里乌斯手中接到了这封信的人却不敢公开发表它，虽然他暗中把它拿给自己的朋友看，但是他没有做出任何实质性的事情。

十七

（1）而贝利撒里乌斯在以下述方式整顿了他的军队的作战队列之后，便开始向迦太基进军了。他选拔了他的卫士中能征善战者三百名，把他们交给了约翰，约翰原是负责管理统帅家中开支的人物，这种人罗马人称之为“欧普提奥”[110]。（2）他是一个阿尔明尼亚人，一个生来极其慎重而又勇敢的人。贝利撒里乌斯便命令这个约翰走在军队的前面，相隔不下二十斯塔迪昂[111]，而如果他看到敌人的任何事物，便尽快回来报告，以便使军队对战斗有所准备而不致陷入被动。（3）他命令联盟的玛撒该塔伊人不断地在军队的左侧活动，距离也是那么远或是更远些；他本人则率领精锐的队伍走在最后面。（4）原来他感到从海尔米昂涅跟踪他们的盖利梅尔不久便会对他们发动进攻。这些预防措施是充分的，因为在右侧他们可以无需担心：他们是在离海岸不远的地方行进。（5）他命令水手始终跟随他们，不要使自己远离军队，但是在顺风时就降下大帆用小帆行驶，他们称这种小帆叫“多洛涅斯”[112]，根本没有风的时候，就尽量利用划行使船只行进。

（6）贝利撒里乌斯到达叙列克图斯之后，士兵的行动是有节制的，他们既不蛮横无理地吵闹，也不干任何出格的事情，他本人由于表现了非凡的温和与仁慈，从而把利比亚人完全争取到自己方面来，乃至此后他就好像在自己的国土上进军一样。原来当地的居民并不躲避，他们也不希望隐匿任何东西，他们不但提供市场，而且向士兵提供对方所希望的其他任何服务。（7）以每天行军八十斯塔迪昂[113]的进度，我们走完了到迦太基的全部路程，这期间如果遇到城市就在那里过夜，或者在营地过夜，并在条件许可的情况下做到使营地得到最大的安全。（8）这样我们便经过列普提斯城和哈德茹美图姆，而来到了一个名叫格腊塞的地方，这地方离迦太基是三百五十斯塔迪昂[114]。（9）那里有汪达尔人的领袖的一座宫殿和一处据我们所知是最美丽的园林。（10）要知道，那里泉水极为丰富并且有大量的森林。所有的树都挂满了果实，乃至每一个士兵都是在果树中间搭帐篷

的，并且，虽然所有的士兵都尽情地享用当时已经成熟的果子，但实际上果子看不出有任何减少。

（11）但是盖利梅尔在海尔米昂涅一旦听说敌人已来到近前，便写信给他在迦太基的兄弟阿玛塔斯，要他杀掉他正在看管的伊尔德里克和所有其他在血统上或其他方面同伊尔德里克有关的人并且命令他使城中的汪达尔人和可以作战的所有其他人做好准备，以便在敌人进入城市郊区他们称为“戴奇木姆”[115]的狭窄通道时，他们可以从两方面会合把他们包围，就好像张网似地捉住他们，把他们消灭掉。（12）阿玛塔斯执行了他的命令，杀死他的亲属伊尔德里克和埃乌阿盖斯[116]以及同他们关系密切的所有利比亚人。（13）要知道，荷阿美尔已经死了[117]。他把汪达尔人武装起来之后，便要他们做好准备，以便在适当的时刻发动进攻。（14）但是盖利梅尔正跟踪在后面而不让我们知道，不过的确也有例外的情况，即当我们在格腊塞宿营的那天夜里，来自双方军队的侦察兵遇上了并且在一场格斗之后各自返回了自己的营地，而这样我们才清楚，敌人离我们并不远。而当我们从那里出发时，我们已看不清船只了。（15）因为向海中伸出很远的高耸的山岩使水手要兜很大一个圈子，有一处突出的地岬[118]，那名叫赫尔美斯的市镇便在这个地岬上。（16）于是贝利撒里乌斯便命令长官阿尔凯劳斯和海军将领卡洛尼姆斯不要停泊在迦太基，而是留在离那里二百斯塔迪昂[119]的地方，听候他本人的召唤。而在离开格腊塞之后，我们在第四天来到了戴奇木姆，即离迦太基七十斯塔迪昂[120]的地方。

十八

（1）就在那天，盖利梅尔命令他的侄子吉巴孟都斯带领两千汪达尔人在左侧走在其余军队的前面，其目的在于：来自迦太基的阿玛塔斯，从后面上来的盖利梅尔本人和从左边地区过来的吉巴孟都斯可以从三方面会合，不太困难和吃力地完成包围敌人的任务。（2）就我来说，在整个战斗期间，我不由得对上天的做法和人的做法感到惊奇，因为我注意到从远方预见到会发生什么事情的上帝如何勾画出事情发生时他认为是最好的方式，而另一方面，人们，无论是他们受到欺骗还是提出了正确的意见，却不知道他们已经失败了，如果结果应当是这样的话，或者他们不知道他们已经胜利了，因为上帝的意旨是

要给幸运开一条路，对于注定要胜利的事物，幸运不可避免会逼临到它的头上。（3）要知道，如果贝利撒里乌斯不是这样地安排他的兵力，要约翰的士兵走在前面，而玛撒该塔伊人在军队的左侧行进，我们便绝不可能逃脱汪达尔人的包围了。（4）而即使贝利撒里乌斯作了这样的安排，如果阿玛塔斯看准了有利的时机，而不是提前了大约一天的四分之一的时间，则汪达尔人的事业便绝不会像实际发生的那样垮掉了。（5）但实际上怎样呢，阿玛塔斯在大约正午便提前来到了戴奇木姆，而这时我们和汪达尔人的军队还在很远的地方，他的错误不仅在于他没有在适当的时刻到达，而且还在于他把大批的汪达尔人留在了迦太基，他虽然命令他们尽快到戴奇木姆来，但这时他和少数军队——甚至不是精锐的队伍——已经同约翰的士兵开始了战斗。（6）他杀死了在前列战斗的十二个精锐士兵，但他本人也阵亡了，在这一战斗中他表明自己是一个勇敢的战士。（7）阿玛塔斯阵亡之后，汪达尔人全面溃败，他们拼命逃跑，把所有从迦太基到戴奇木姆来的士兵全都冲了回去。（8）因为他们是在一团混乱中分股而且是分成小股行进的，根本没有战斗的队列。他们是二十或三十个人一股。（9）看到阿玛塔斯手下的士兵逃跑，他们便以为追击的是大量的敌人，于是他们也便转身加入了逃跑的行列。（10）约翰和他的士兵杀死了所有他们遇到的人，一直来到迦太基的城门这里。（11）在七十斯塔迪昂[121]的路程中对汪达尔人进行了如此大规模的屠杀，乃至目睹这一事件的人们竟会认为这是两万敌军干出来的事情。

（12）在这同时，吉巴孟都斯和他的两千士兵来到了佩迪昂·哈隆，这地方离迦太基有四十斯塔迪昂[122]，如果人们去迦太基，那么这地方便在他们的左手，这里没有人居住，也没有树木和其他任何东西，因为水里的盐分使这里除了盐以外什么都不生产；在这里他们遇上了匈人，结果全部被歼灭了。（13）且说在玛撒该塔伊人当中有一个生来既十分勇敢又有很大膂力的人，他是少数几个人的头目[123]；这个人从他的父祖那里继承了一种权利，这就是在所有匈人的军队中第一个向敌人发动进攻。（14）确实，只有出身这个家族的某个人同敌人展开了战斗之后别的人才能动手，否则任何玛撒该塔伊人第一个出击并俘虏一个敌人都是非法的。（15）当两军相距已经不远的时候，这个人便策马而出，只身一人来到离汪达尔人的军队很近的地方停了下来。（16）而汪达尔人或者是为这个人的勇敢精神惊呆了，或

者是疑心敌人在对他们搞什么阴谋诡计，所以决定不动，也不射这个人。（17）而我则以为，既然他们从来没有同玛撒该塔伊人作战的经验，而只是听说这个民族十分好战，为此他们竟被危险吓住了。（18）而这个人回到他的同胞那里之后说，是上帝把这些陌生人给他们送来让他们饱餐一顿的。（19）终于他们展开了进攻但汪达尔人并不接战，而是散开了队伍，根本不考虑抵抗的事，结果他们便可耻地全部被杀害了。

十九

（1）但是我们既然对已经发生的一切一无所知，于是便去了戴奇木姆。而贝利撒里乌斯在离戴奇木姆三十五斯塔迪昂[124]远的地方看到一处设营的地点，便用一道坚固的栅栏把它围了起来，要全体步兵驻在里面并且把全军召集到一起，讲了下面的话：（2）“士兵同伴们，战斗的决定时刻已经来到近前了；因为我看到敌人正在向我们攻来；由于地势的缘故船只已经远离我们；而当前的情况是，我们求得安全的希望要取决于我们自己的力量。（3）要知道，这里没有一座友好的城市，也没有任何其他我们可以信任的要塞，所以对我们自己要有信心。（4）但是如果我们表现得勇敢，也许在战争中我们能战胜敌人；然而如果我们根本就优柔寡断，软弱无力，那我们只能死在汪达尔人的手下并可耻地被歼灭。（5）可是我们一方有许多有利之处可以帮助我们取得胜利；要知道，我们手里有正义，我们就是带着正义来进攻我们的敌人的（因为我们来到这里就是为了收回原是我们自己的东西），我们还拥有汪达尔人对他们自己的僭主的憎恨。（6）要知道，上帝当然要同标举正义的人结成联盟，而憎恨自己的领袖的士兵是不会懂得如何做一个勇敢者的。（7）这且不说，我们这些时候一直在同波斯人和斯奇提亚人作战，但汪达尔人自从他们征服了利比亚之后除去裸体的玛乌里人之外没有见过一个敌人。（8）谁不知道在每一项工作中都是实践使技艺精到，而懒惰使效率低下？现在我们借以作为我们作战基地的栅栏式的堡垒已经被我们修筑得尽可能地坚固了。（9）在这里我们可以储存我们的武器和我们出发时带不了的所有其他一切；而当我们再次返回这里时，我们不会缺乏任何种类的给养。（10）我请你们每一个人都记住自己的勇敢和他留在家里的亲人，这样就可以带着对敌人的蔑视出征了。”

（11）说完了这番话并且为他们进行了祷告之后，贝利撒里乌斯便把自己的妻子和有栅栏维护的营地交给了步兵，而他本人便和全体骑兵出发了。（12）因为在他看来当前并不适于冒全军作战的危险，明智的办法是首先以骑兵进行小规模的接触，用来试探敌人的力量，最后再以全军之力展开一场决战。（13）因此他先把“费德拉提”[125]的将领派到前面去，他本人和其他的队伍以及他的长枪兵和卫士跟在后面。（14）而当费德拉提和他们的将领到达戴奇木姆时，他们看到的却是阵亡者的尸体——约翰的军队的十二个同伴，而在他们旁边是阿玛塔斯和一些汪达尔人。（15）在听完当地居民谈完了战斗的全部经过之后，他们感到苦恼而不知道应该到哪里去。但正当他们依旧茫然不知所措并且从小山那里环视四周整个地区的时候，从南方扬起了一片尘土，稍后便出现了汪达尔人的很大的一支骑兵部队。（16）他们派人到贝利撒里乌斯那里去催促他尽快行动，因为敌人正在向他们攻来。（17）而将领们的意见是有分歧的。因为有些人认为他们应当同进攻的敌人展开肉搏战，但另一些人则认为要这样做他们的力量不够。（18）而当他们正在这样争辩的时候，盖利梅尔率领下的蛮族正在逼近，他是从贝利撒里乌斯正在走的那条路和玛撒该塔伊人迎战吉巴孟都斯时所走的那条路之间的一条道路过来的。（19）但由于双方都是在有山丘起伏的土地上，所以这使他无法看到吉巴孟都斯的灾难，或贝利撒里乌斯的堡垒，甚至看不到贝利撒里乌斯的士兵正在行进的道路。（20）但是当他们相互接近时，两军之间便发生了一场争夺那里最高山丘的较量。（21）因为那里有一处适于设营的山丘，双方都想把那里作为根据地同敌人展开战斗。（22）最先到来的汪达尔人排除进攻者而占据了小山并打败了敌人，他们已经成为使敌人望而生畏的一个对象了。（23）逃跑的罗马人来到了离戴奇木姆七斯塔迪昂[126]的一个地方，而属于贝利撒里乌斯的亲卫队的乌利亚里斯和八百名卫士正好在那里。（24）所有的人都认为乌利亚里斯会接纳他们并且保住自己的阵地，然后会同他们一道去进攻汪达尔人。但是当他们会合到一处时，所有这些军队却出人意料地以最快的速度逃掉并且跑到贝利撒里乌斯那里去了。

（25）从那时起我便说不清楚盖利梅尔遇到了什么事情，因为已经到手的胜利，他却心甘情愿地放弃给敌人，除非人们应当把这种愚蠢的行动也归之于上帝，就是说，每当上帝打算使某种灾难降临到一

个人的头上时，首先就伤害他的理性思维，不允许他考虑对他本人有利的东西。（26）要知道，从一方面来说，如果他立刻跟踪追击，我认为即使贝利撒里乌斯也没有力量抵抗他，这样我们的事业就完全彻底地垮掉了。（27）汪达尔人的士兵看来是如此众多，而他们在罗马人的心目中又引起了如此大的恐惧；或者，从另一方面来说，甚至如果他策马直趋迦太基，他也会很容易杀掉约翰的士兵，因为这些士兵对其他任何事都不关心，而只是单独一人或两人结伴在平原上游荡，剥夺死者身上的财物。（28）他本来可以把城市和它的财富保存下来并且把我们的已经来到比较近处的船只加以俘获，并且他本来可以使我们失掉乘船逃走和取得胜利的全部希望。但事实上这样的事情他一件也没有做。（29）反之他却步行下了小山，并且当他来到平地上的时候，他看到自己兄弟的尸体而感到悲痛，并且在料理他的丧葬事宜时错过了大好机会——一个他无法再得到的机会。（30）就在这同时，遇到了逃跑的士兵的贝利撒里乌斯要他们停下来，并在整顿好了他们的队伍之后着实把他们责备了一番；继而在得到阿玛塔斯阵亡和约翰追击的消息并且得知在地点和敌人的问题上他希望的是什么之后，他便全速地向盖利梅尔和汪达尔人进攻了。（31）但是已经陷入混乱而现在又毫无准备的蛮族抵挡不住罗马人的进攻，结果拼命逃跑而在那里损失了许多人，而战斗是在夜里停止的。（32）而这时逃跑的汪达尔人不是去迦太基，也不是去他们来自的比扎奇乌姆，而是去了布拉平原和通向努米地亚的道路。（33）这样约翰的士兵和玛撒该塔伊人在黄昏时分回到我们这里来，并在了解所发生的一切并报告了他们做的事情之后，便和我们一道在戴奇木姆过了夜。

二十

（1）但是第二天步兵和贝利撒里乌斯的妻子来了，于是我们所有的人便一同走上了通向迦太基的道路并在傍晚较晚的时候到达那里。我们是在露天过夜的，尽管没有任何人阻止我们立刻开进城内。原来迦太基人打开了城门并在到处都点起了灯火，那一夜整夜全城灯火辉煌，而留下来的汪达尔人则都坐在圣堂里成为恳求者。（2）但是贝利撒里乌斯却阻止了军队的进城，因为他要提防敌人对他的士兵会设有什么埋伏，也为了防止士兵任意打劫，而这种事情在夜幕的掩护下是有可能发生的。（3）在那天由于为他们刮起了东风，船只来

到了地岬，而已经看到了它们的迦太基人便撤掉了他们称为曼德腊奇乌姆的港口的铁锁链以便使舰队能够进港。（4）且说在国王的王宫里有一处一片漆黑的、而迦太基人称之为“安孔”的房间，所有惹恼了僭主的人都被投入这间房屋。（5）恰好那里有许多东方商人直到那时还关在那里。（6）原来盖利梅尔对这些人发了火，他指责他们敦促皇帝发动了战争，所有这些人即将被处决，这正是盖利梅尔在阿玛塔斯在戴奇木姆阵亡的当天作出的决定；他们确实到了如此危险的地步。（7）这个监狱的看守听到在戴奇木姆发生的事情并且看见舰队已经进入这里之后便进入这间狱室，他问这里的人们谁还没有听到好消息而正坐在黑暗里等死，他们愿意把他们财产之中的什么拿出来以便得救。（8）而当他们说他们愿意拿出他可以希望的一切的时候，他在他们所有的财产当中却不要求任何东西，但请求他们所有的人起誓，如果他们逃生，他们也会尽他们的全力在他遇到危险时帮助他。他们于是这样做了。（9）继而他便把全部发生的事情告诉了他们，并从面向大海的一侧拆下了一块木板之后，他便指向正在接近的舰队并在把他们从狱室中释放之后同他们一道出来了。

（10）但是船上的人们根本还没有听到军队在陆上所做的一切，他们完全不知道应该怎么办，并且在放下了船帆之后派人到美尔库里乌姆这个城镇来；在这里他们知道了在戴奇木姆发生的一切而极为欢喜，于是继续航行。（11）而当他们随着刮起的一阵顺风来到离迦太基一百五十斯塔迪昂〔127〕以内的地点时，阿尔凯劳斯和士兵们要他们在这里下锚，他们因统帅的警告而有所不安，但是水手不愿听从他们的意见。（12）原来他们说那里的海岬没有一个港口，还说种种兆头说明立刻便会刮起一场人们熟悉的暴风，即当地人称为“奇普里安那”〔128〕的暴风。（13）他们预告说，如果他们在那里遇上这种暴风，他们甚至连一只船也挽救不了。而事情就像他们所说的那样。（14）于是他们短时期地放下了帆并进行思考；但他们认为不应当试图进入曼德腊奇乌姆（因为他们不敢违反统帅的命令，同时他们又担心会有铁锁链封锁进入曼德腊奇乌姆的入口，此外他们还担心这个港口容不下整个舰队），但是他们认为斯塔格努姆地点好（因为它离迦太基有四十斯塔迪昂〔129〕）而且那里没有任何东西妨碍他们并且那里也大到可以容得下整个舰队。（16）他们在傍晚时分到了那里并且全都下了锚，确实例外的情况是：卡洛尼姆斯〔130〕和几名水手不管

统帅和所有其他人，偷偷地去了曼德腊奇乌姆而无人敢拦阻他，他们劫掠了居住在海岸上的商人的财产，商人中迦太基人和异邦人都有。

（17）第二天，贝利撒里乌斯命令船上的人上岸，并且在整顿了全军之后使他们排成战斗的队列，然后便向迦太基进发了；因为他担心他会遇到敌人设下的某种圈套。（18）在那里他详细地向士兵们提醒，由于他们对利比亚人表现了克制，他们得到了多少好运气，他并且恳切地劝告他们在迦太基要极为用心地保持良好的秩序。（19）因为全体利比亚人过去都是罗马人，他们受汪达尔人的统治绝非他们的本意，并且他们在这些蛮族的手下受到了很多凌辱。（20）正是出于这样的理由，皇帝才同汪达尔人作战，因此如果利比亚人受到我们士兵的任何伤害那就违背上天的意旨了，因为正是为了利比亚的自由我们才对汪达尔人开战的。（21）在讲了这些告诫的话之后他便开进了迦太基[〔131〕]，并且由于他们没有见到任何敌人，于是他便来到王宫，坐在盖利梅尔的宝座上。（22）有一群商人和其他迦太基人大吵大闹地来到了贝利撒里乌斯这里，他们的家都在临海的地方，他们指控水手们在前一天的夜里掠夺了他们的财产。（23）于是贝利撒里乌斯用誓约约束卡洛尼姆斯，要他把抢来的东西如数交出来。（24）但是起了誓却又不尊重誓言的卡洛尼姆斯一时里却因为打劫发了财，但是不久之后他在拜占庭遭到了报应。（25）原来他得了被称为中风的一种病，结果变得精神错乱，在咬掉自己的舌头之后死去了。但这是后来的事情了。

二十一

（1）随后由于时间适当，贝利撒里乌斯便下令给他们准备午饭，地点就在通常盖利梅尔招待汪达尔人的领袖们的地方。（2）罗马人把这个地方叫做“德尔斐克斯”[〔132〕]，不过这不是他们自己的语言而是按照古代的习俗用了一个希腊词。原来在罗马的皇宫里，也就是安放皇帝的就餐躺椅[〔133〕]的地方，自古以来便放一只三脚桌，而为皇帝行酒的人便用这个三脚桌来放杯子。（3）现在罗马人把三角桌叫做“德尔斐克斯”，是因为人们最早在戴尔波伊[〔134〕]制造这种东西，因而无论在拜占庭还是有一位国王的用餐躺椅的地方，他们都把那房间叫做“德尔斐克斯”；要知道罗马人把皇帝的住所称为“帕拉提乌姆”[〔135〕]也是学希腊人。（4）因为在特洛伊被攻克之前有一个名叫帕拉

斯的希腊人住在这个地方并在这里修筑一所知名的房屋，因此他们把这地方叫做“帕拉提乌姆”；而当奥古斯都取得皇帝大权时，他便决定首先居住在这里，为此他们把皇帝居住的任何地方都称为“帕拉提乌姆”。（5）因此贝利撒里乌斯便在戴尔斐克斯和军队里的全体知名人士共进晚餐。（6）原来前一天为盖利梅尔准备的午餐已准备好。于是我们就把它们拿来大吃一顿，由盖利梅尔的仆从为我们服务、斟酒，对我们百般侍候。（7）人们可以看到命运的光彩以及它展示的这样一个事实，即一切都是属于她的，任何人的私有财产则什么都不是！（8）那一天贝利撒里乌斯注定要取得当时任何人都得不到的声誉，确实自古以来也没有人有过这样的声誉。（9）要知道，虽然罗马士兵没有有秩序地进入一座被征服的城市的习惯，即使他们只有五百人，特别如果这是出人意料的入城的话，然而在这位统帅麾下的士兵却表现得秩序井然，乃至没有发生哪怕一件侮辱人或恐吓人的事情，并且确实没有发生任何妨碍城市事务的事情；（10）但是在一座被攻克的城市，一座改变了政府和效忠对象的城市，结果没有一个家庭被取消了参加市场的权利；恰恰相反，有关的官员列出了他们人员的名单，然后按照习惯的做法〔136〕把士兵带到他们的住所去，士兵们自己通过到市场购买解决吃饭问题并且按自己的愿望随便找地方休息。

（11）后来贝利撒里乌斯又向逃到圣堂去的那些汪达尔人作了保证并且着手考虑城防的问题。原来迦太基的城墙已经十分荒废，乃至它的许多地方任何人只要愿意都可以接近它并且它是易于进攻的。（12）因为城墙相当大的一部分都倾圮了，为此，据迦太基人说，盖利梅尔没有在城里进行抵抗。（13）他认为在短时期内把城墙修复到保证安全的程度是不可能的。（14）人们还说，早时在迦太基儿童们说过这样一条古老的神谕，即“伽玛〔137〕将要追击贝塔〔138〕，而贝塔自己还要追击伽玛”。（15）当时儿童们是在游戏时这样说的，人们只把它当作是一个没有解开的谜，但是现在所有的人都十分清楚了。（16）原来先前是吉泽里克赶跑了波尼法提乌斯，而现在是贝利撒里乌斯又赶跑了盖利梅尔〔139〕。

（17）当时有一个梦也弄清楚了，而在当时之前很多人都常常做这个梦，但是不清楚结果它会是怎么样。这个梦是这样。神职人员奇普里安〔140〕在迦太基人当中是比任何其他人都更受尊重的一个人。

（18）为了尊崇他，迦太基人在城前海岸上修建了十分著名的一座神殿，他们就在这里进行所有其他的传统宗教仪式，还在这里庆祝一个他们称为“奇普里安那”的节日；而水手们也习惯于把我在前面提到的那种暴风[141]用奇普里安的名字命名，给它起了和节日一样的名字，因为通常每当刮起这种暴风的时候，利比亚人习惯上总是在庆祝这一节日。（19）这座神殿是在荷诺里克当政时期汪达尔人从基督教徒手中抢过来的。（20）而他们立刻十分可耻地从这一神殿驱逐了基督教徒的神父，此后他们自己就在那里举行据说是属于阿里乌斯教派的宗教节日。（21）利比亚人为此确实感到愤怒，根本不知道怎样才好，但是据说奇普里安却常常托梦给他们说，基督教徒一点也无需为他担心；因为久而久之他自己会进行报复的。（22）当这个消息传开并为全体利比亚人所知晓之后，他们就盼着有一天汪达尔人会由于这一宗教节日而遭到报复，但是他们不能猜出这个梦到底如何为他们而变为现实。（23）因此，由于时间已到而第二天就要举行节日，而尽管阿玛塔斯已率领汪达尔人去了戴奇木姆，阿里乌斯教的神父还是清扫了整座圣堂，在那里挂起最漂亮的还愿的供物，准备了灯火并且从库房里取出珍宝，一丝不苟地准备了一切事物，使一切事物都能得到适当的应用，而正是这时皇帝远征的军队已来到了利比亚。（24）但是戴奇木姆的事件如上面所说的发生了。（25）于是阿里乌斯教派的神父便跑掉了，而信奉正教的基督教徒来到了奇普里安的神殿，他们点起了所有的灯，按他们举行这种仪式的惯例参加了宗教节日，这样大家才知道梦中幻影所预告的是什么。这事便是这样发生的。

二十二

（1）回忆起一句古老格言的汪达尔人感到吃惊了，从此他们清楚地了解到，至少对一个人来说，没有任何希望会是不可能的，也没有任何财产会是安全可靠的。（2）下面我就来解释这是怎样的一句格言以及它是以怎样的方式说出来的。（3）当汪达尔人最初迫于饥饿要从他们世代居住的土地迁移出去时，一部分不愿意离开和不想跟哥狄吉斯克路斯走的人便留了下来。（4）久而久之留下来的那些人由于食品丰富而感到日子好过了，并且吉泽里克和他的士兵们还占领了利比亚。（5）当没有追随哥狄吉斯克路斯的那些人听到这一情况之后很是高兴，因为从此之后这土地是完全够他们生活的了。（6）

但是由于担心很久之后的某个时候，或者是征服了利比亚的那些人或者是他们的后人不知怎的会被赶出利比亚并返回他们的世代居住的故土（因为他们绝不认为罗马人会容许利比亚被永久占领），于是他们派遣使节去那些人那里。（7）这些使节见到了吉泽里克之后便说，他们因同胞们取得这样的成功而感到高兴，但是他们不再能保卫他和他的士兵极少虑及的土地（乃至这些人已经在利比亚定居了）。（8）因此他们请求说，如果他们对他们的故土没有要求的话，他们可以把它作为一种没有收益的财产送给他们本人，这样他们对土地的权利可以搞得尽可能的明确，而如果任何人对它有所损害，他们为了保卫它会决心不惜以死相拼。（9）因此吉泽里克和所有其他的汪达尔人都认为他们的话公平合理，并且准备答应使节要求于他们的一切。（10）但是有一位因谨慎而德高望重的老人却说，他无论如何也不愿答应这样一件事。他说："在人间的事物当中，没有一件事是可靠的，对于人们来说，没有一件现存的事物是永远固定不变的，至于那些还不存在的事物，没有一件是不会发生的。"（11）当吉泽里克听了这话之后他表示同意，于是决定把使节送了回去，结果他们什么事也没有干成。而当时无论是他本人还是提出这个意见的人在所有汪达尔人的心目中都是应当受到嘲笑的，因为他们预见的是不可能实现的事情。（12）但是当我上面所提到的这些事发生之后，汪达尔人学到了对人间事物本质的一种不同的看法并且认识到这句话乃是一位智者的名言。

（13）至于留在自己故土的那些汪达尔人，则在我的时代人们已不再记起他们或知道他们的任何名字了。我以为，既然他们的人数不多，他们或者被相邻的蛮族所征服，或者根本不是非自愿地同他们混合起来，连名字也让位于他们的征服者的名字了。（14）确实，当汪达尔人在那时为贝利撒里乌斯所征服时，他们根本没有想到从那里再返回他们的故土。（15）要知道，他们不可能一下子从利比亚迁回欧罗巴，特别是因为他们手头没有任何船只，这样便由于他们对罗马人，特别是扎昆图斯人的暴行而遭到了报应[〔142〕]。（16）原来在过去某个时候，对伯罗奔尼撒的各城镇发动突然袭击的吉泽里克也进攻了塔伊那茹姆。但是在那里被击退并且丧失了自己的许多部下之后，他只好在一团混乱中退却。（17）而当他还在为此而怒气冲冲的时候，他来到了扎昆图斯，因而在杀死了他遇到的许多人并把五百名知

名人士变为奴隶之后不久便乘船离去了。（18）当他来到人们所说的亚得里亚海的中部之后，他把五百人的躯体切成小块，毫不留情地把它们抛到大海各处。但这是较早时候的事情了。

二十三

（1）但是那时盖利梅尔由于把许多钱在利比亚人的农民中间分配并且对他们表现得非常友好，这样便做到把许多人争取到他的一面来。（2）于是他命令这些人把来到乡间的罗马人杀死，并宣布说干这件事的人每杀死一个人都要付给他固定数量的黄金。（3）于是他们杀死了罗马军队里的许多人，不过不是士兵，而是奴隶和仆从〔143〕，这些人因为想弄到钱而偷偷地来到农村，这样便被捉住了。（4）农民们把他们的头带到盖利梅尔这里来，接受报酬后离去，但另一方面，他却以为他们杀死的是敌人的士兵。

（5）那时贝利撒里乌斯的助手狄奥根尼斯表现了英勇的战绩。他奉派和二十二名卫士去侦察敌人，来到了离迦太基有两天路程的一个地方。（6）而当地的农民由于无法杀死他们，便向盖利梅尔报告说这些人在这里。（7）于是盖利梅尔便选拔汪达尔人的三百名骑兵前去对付他们，命令他们把所有的敌人生俘后给他送来。（8）因为他认为把贝利撒里乌斯的私人助手和二十二名卫士加以俘虏，这乃是一项极为辉煌的成就。（9）且说狄奥根尼斯和他的一行人住入一所房屋并且正在二楼睡觉，根本没有想到会有敌人，因为他们确实得知敌人离他们很远。（10）但是天一亮便到了那里的汪达尔人认为，如果砸开了房门或摸着黑进去对他们不利，因为他们担心夜间接战他们相互间会杀死自己人，与此同时，如果发生那样的事，这会使很多敌人能以在黑暗中跑掉。（11）但他们这样做是因为怯懦使得他们毫无作为，虽然，如果带上火把，甚或不带火把去捉拿还睡在床上的没有武器又绝对是赤身露体的敌人，他们是能以不费力地完成这项任务的。（12）但是事实上，他们环绕着这整座房屋摆了一个圆形战阵，特别是在有门的地方，所有的人就在那里就位。（13）就在这同时恰好有一个罗马士兵从睡梦中被吵醒，他听到了汪达尔人相互间偷偷说话和带着武器走动的声音，因而能知道正在发生什么事情，于是不做声地叫起了每个同伴，告诉他们正在发生什么事情。（14）于是他们遵照狄奥根尼斯的意见，全都静悄悄地穿上衣服拿起武器下了楼。

（15）在那里，他们在不被任何人发觉的情况下给马套上嚼子，然后一跃上马。他们在院子的入口处停了一会儿之后，突然打开院门，立即全都出来了。（16）汪达尔人于是立刻同他们展开了贴身的战斗，但是一无所获。原来罗马人在马上努力应战，用盾牌保护自己并且用长枪反击向他们进攻的敌人。（17）狄奥根尼斯就这样地从敌人手下逃走，与他同行的人们当中损失了两个人，但其余的人得救了。（18）不过在这次遭遇战中，他本人确实差一点送了命，因为他在颈部和脸上受了三处伤，左手也伤了一处，结果小手指从此不能动了。这事发生的情况便是这样。

（19）贝利撒里乌斯把大宗的钱提供给从事建筑业的工匠和一般的工人大群，并且通过这个办法他围着城墙挖了一道值得高度赞扬的壕沟并沿沟树立了密集的栅栏，这样他就在工事的周边又修筑了一道出色的堡垒。（20）不仅这一工程，他还在短时期里修复了城墙损坏的部分，这事不仅使迦太基人，后来也使盖利梅尔本人感到是值得惊叹的一件事。（21）原来，当他作为俘虏来到迦太基时，他看到城墙而大为惊奇，并表示他自己的疏忽表明正是他当时全部苦难的原因。这便是贝利撒里乌斯在迦太基时所做的事。

二十四

（1）但是盖利梅尔的兄弟特扎宗却率领着一支讨伐队伍到了撒地尼亚，这一点我在前面已经谈过了。[〔144〕]他是在卡腊那利斯港[〔145〕]登陆的，并在第一次进攻时便攻克了该城并杀死了僭主哥达斯和他身边的所有士兵。（2）当他听说皇帝的讨伐军队已经到了利比亚时，却还不知道任何在那里发生的事情，于是他便给盖利梅尔写了这样一封信：（3）“汪达尔人和阿拉尼人的国王啊，你知道被我们俘获的僭主哥达斯已经死掉了，而这岛现在又属于你的王国了，庆祝这一胜利的节日吧。（4）至于胆敢向我们的国土发动进攻的敌人，估计他们的企图将会遭到先前向我们的祖先发动进攻的那些人所经历的同样命运。”（5）带去这封信的人们驶入了迦太基的港湾，他们根本没有想到敌人。（6）而在被卫士带到统帅面前之后，他们便把信交给他并且提供了有关他询问的事件的情况，但是他们看到的事情使他们大吃一惊，对于变化的突然性感到目瞪口呆。不过他们并没有受到贝利撒里乌斯任何不愉快的对待。

（7）而就在这同时又发生了下述的另一件事。原来在皇帝的讨伐队伍到达利比亚之前不久，盖利梅尔曾把一些使节派往西班牙——其中有哥塔伊乌斯和福斯奇亚斯——目的在于说服西哥特人的领袖提乌迪斯[146]同汪达尔人结成联盟。（8）这些使节在伽迪腊处渡过海峡之后在大陆登陆，发现提乌迪斯住在远离海边的一个地方。（9）而当他们来到提乌迪斯所住的地方后，提乌迪斯友好地接待了他们并且亲切地款待了他们，并在宴会期间假装询问有关盖利梅尔和汪达尔人的近况。（10）原来由于这些使节到他这里来路上走得比较慢，但实际上提乌迪斯已经从别人口中知道了汪达尔人遇到的所有的事情。（11）因为有一只进行贸易的商船就在军队开进迦太基的当天从那里出港，并由于赶上顺风而到了西班牙。（12）提乌迪斯便从这只船上的人们那里知道了在利比亚发生的一切，但是他不许商人们把这消息泄露给任何人，为的是不许它成为尽人皆知的新闻。（13）而当哥塔伊乌斯和他的随行人员回答说，对他们来说一切都是尽可能地好的时候，他便问他们此行的目的是什么。（14）而当他们建议缔结联盟时，提乌迪斯便要他们到沿海的地方去；他说："从那里你们可以确切地了解家里的事情。"（15）使节们以为这个人喝醉了，说的是醉话，所以沉默不语。（16）第二天他们又见到他并提到联盟一事，提乌迪斯再次讲了同样的话，这时他们才终于明白，在利比亚他们遇到了命运的某种变故，但是根本没有想到迦太基，他们于是出海去了这个城市。（17）来到它附近的土地并遇到了罗马士兵，他们便把自己交给了罗马人，任凭对方处治了。（18）从那里他被领去见统帅，但是没有受到他的任何虐待。这些事发生的情况便是如此。（19）再说库里尔[147]在临近撒地尼亚时得知哥达斯遇到的事情，便去了迦太基，在那里发现罗马军队和贝利撒里乌斯已经取得胜利，便留下来休息了；所罗门[148]则奉派去皇帝那里报告这里所做的一切。

二十五

（1）但是盖利梅尔在到达布拉平原——它离迦太基对一个轻装的旅行者来说是四天的路程，离努米地亚的边界已经不远——之后，便开始在那里把所有的汪达尔人和对他友好的、尽可能多的玛乌里人纠集到一起。（2）但是，玛乌里人很少同他结成联盟，因为玛乌里人是十分桀骜不驯的。（3）因为所有那些统治着玛乌列塔尼亚、努米

地亚和比扎奇乌姆的玛乌里人的人们都派遣使节去贝利撒里乌斯那里，说他们是皇帝的奴隶，并且保证和他一道进行战斗。（4）有一些人甚至把自己的孩子送去做人质，并且要求皇帝按照古老的习俗把职位的标记送给他们。（5）因为在玛乌里人中间有这样一条法律，即：除非有罗马人的皇帝所授予的职位标记，否则任何人都不能成为他们的统治者，即使他是敌视罗马人的。（6）虽然他们已经从汪达尔人手中取得了这种标记，但是他们并不认为汪达尔人的地位是巩固的。（7）而这些标记是一个包金的银杖和一顶银制小帽——这小帽并不覆盖整个的头而是像一顶王冠，四面由银带加以固定——还有一件白色的外衣，由黄金的别针在右肩固定成帖撒利海角的形状，还有一件绣花的白内衣和一只镀金的靴子。（8）贝利撒里乌斯就是把这些东西送给了他们，并且把很多钱送给了他们每一个人。（9）但是他们并没有来同他并肩作战，不过另一方面他们也没有支持汪达尔人，而是站在战斗双方的局外，等着看战争是个什么结果。罗马人方面的情况就是这样。

（10）但是盖利梅尔却派了一个汪达尔人带了一封信给撒地尼亚那里他的兄弟特扎宗。此人很快来到岸边，碰巧找到一只商船，便出海了。来到卡腊那利斯港之后，他便把这信交给了特扎宗。信里的话是这样的：

（11）“恕我冒昧地说出我的想法，使这个岛背叛了我们的并不是哥达斯，而是上天使发疯的灾祸降临到我们汪达尔人的头上。（12）因为通过使我们失去你和汪达尔人的知名人士，这样他便从吉泽里克家族夺走了我们享受的绝对是全部幸福。（13）要知道，你从这里离开并不是为了为我们收复这个岛，而是为了使优斯提尼安能以成为利比亚的主人。因为命运事先决定的事情，现在人们才能从结果认识到。（14）贝利撒里乌斯是带着小小的一支军队来同我们作战的，但是勇气立刻便从汪达尔人身上逃离，并且把好运也一道带走了。（15）要知道阿玛塔斯和吉巴孟都斯都阵亡了，因为汪达尔人失掉了勇气，而马匹和船坞以及整个利比亚，特别是迦太基本身都已经为敌人所掌握。（16）在为自己的、在战斗中未能表现为勇敢的人的失败付出了妻子儿女和全部财产的代价之后，汪达尔人正待在这里，留给我们的只有布拉平原了，在这里我们对你的希望已经使我们定下心来并仍然在维持着我们。（17）但是务必要处理完诸如背叛的僭主和撒

地尼亚这样的事以及有关这些事情的需要注意的东西，然后带领你的全部军队尽快到我们这里来。要知道，当人们发现一切的正是心脏和中心处于危险之中时，他们就不应当过细地考虑其他事情。（18）而从现在起我们共同对敌作战，则我们或者可以重新得到我们先前的幸福，或者可以得这样的好处，即我们不必承担相互分开时上天加给我们的厄运。”

（19）这封信被带到特扎宗那里去并且由他把信的内容向汪达尔人宣布之后，他们便哀号悲伤起来，不过不是公开地而是尽量掩盖自己的感情不使岛上居民注意到这一点，而在他们自己当中，他们却默默地为他们遭到的命运而叹息。（20）他们立即安排好他们手头碰上的事情，然后便把船只装备起来。（21）整个船队从那里起航，在第三天他们来到了利比亚的、正好是努米地亚人和玛乌列塔尼亚人之间边界那里的土地。（22）他们步行来到了布拉平原并且在这里同军队的其余部分会师了。在这里的汪达尔人当中人们可以看许多极为令人可怜的场面，对于这些场面，至少我绝没有能力给以恰当的记述。（23）因为，我以为即使如果敌人本身当中有一个人当时看到这些场面，他说不定也许会身不由己地为汪达尔人和人类的命运起怜悯之情。（24）原来盖利梅尔和特扎宗相互紧紧地拥抱在一起不放开，但是他们相互间却一句话也不说，只是一直在紧握着手哭泣，盖利梅尔手下的每一个汪达尔人也拥抱着一个来自撒地尼亚的人，而他们的做法也是这样。（25）他们长时间站在那里就仿佛长在了一起似的并且用这种办法尽可能地找到安慰，盖利梅尔的士兵认为探询有关哥达斯的事情已不合适（因为他们当前的命运打倒了他们，使得他们把先前他们认为是最重要的事情算到了现在根本无足轻重的事情里面去），而来自撒地尼亚的人们也不能问起利比亚这里发生的事情。要知道这地点已足以使他们判断出发生了什么事情。（26）确实他们甚至根本没有提到自己的妻子儿女，因为他们清楚地知道，妻子儿女当中的任何人不在那里的或者是死了或者是落入敌人之手。这些事情发生的情况便是这样。

注释

〔1〕 公元395年1月17日。时当东晋孝武帝太元二十年。

〔2〕 即历史上的康士坦丁王朝。康士坦丁（280年代后期～337）史称康士坦丁大帝，306至337年在位，他死后三个儿子的统治先后延续到360年代初期。
〔3〕 即地中海，西方古籍例如圣经中的“大海”或“我们的海”一般都指地中海。
〔4〕 今天的加的斯（Cadiz）。
〔5〕 今天的亚速海。
〔6〕 阿比拉（Abila）。
〔7〕 Septem 或Septem Fratres。
〔8〕 大多数西方古代地理学家把有人居住的世界分成三个大陆，也有分成两个大陆的，在两分法方面，阿非利加应属于亚细亚或欧罗巴这一点上有争论。参见拙译撒路斯提乌斯：《朱古达战争》，第17章。
〔9〕 约15.54公里。
〔10〕 ‘Iϵ ρòv，来自‘Iϵ ρó s意为“神圣的”。
〔11〕 约1.85公里。
〔12〕 今天的卡地·克维（Kadi Keui）。
〔13〕 更正确的拼法是叙德路斯（Hydrous），拉丁语的名称是叙德伦图姆（Hydrumfum），即今天的奥特兰托（Otranto）。对面大陆在奥隆（Aulon），今天的阿夫洛那（Avrlona）。
〔14〕 即麦欧提斯湖。
〔15〕 约合148公里。
〔16〕 这四天加上前面所说的285天，22天和40天总计是351天。
〔17〕 卡尔佩（直布陀罗）。
〔18〕 就是说不是停止在奥特兰托，人们还要把环绕亚得里亚海直到杜尔腊奇乌姆的海岸线算进去。
〔19〕 约38.85公里。
〔20〕 马尔马拉海。
〔21〕 伊维扎（Iviza）。
〔22〕 公元395～423年。
〔23〕 “黑衣人”。
〔24〕 由基督教神学者、利比亚人阿里乌斯创立的教派，反对三位一体之说，反对教会占有财富，因而被正统教会视为异瑞，但受到贫苦群众的拥护。
〔25〕 今天的贝尔格莱德。
〔26〕 今天的米特罗维茨。
〔27〕 拜占庭帝国的第一个皇帝，生于377年左右，395～408年在位。
〔28〕 在伊利里库姆。
〔29〕 时当公元410年8月24日。
〔30〕 撒路斯提乌斯保存下来的两部历史专著《喀提林阴谋》和《朱古达战争》已由本书译者译出。
〔31〕 事在公元407年，即我国东晋安帝义熙三年。
〔32〕 他继位时是七岁。

〔33〕 他的统治时期是408～450年。
〔34〕 事情发生在公元411年。
〔35〕 这就是说，实际的占有者可以以抗辩者的身份对付先前的主人要求归还自己财产的行动，依据则是他已占有三十年或更多的时间。新法律延长了被逐出的所有主可以恢复自己财产的期限，办法是：只要涉及汪达尔人占有该地区的年代，占有者不许提出任何抗辩。
〔36〕 公元423年8月27日。
〔37〕 这是公元421年的事。
〔38〕 作者此处误记，他实际上只统治了18个月。
〔39〕 时当公元426年，即我国南朝宋文帝元嘉三年。
〔40〕 时当公元455年，即我国南朝宋孝武帝孝建二年。
〔41〕 指刚正不阿、品格正直的罗马共和国的代表人物，罗马历史上的一些著名人物如小加图（前95～46）、布路图斯（前85～42）、隆吉努斯（？～前42）都曾被人称颂为"最后的罗马人"。
〔42〕 此人也有拼写成盖泽里克（Gaiseric）或根泽里克（Genseric）的。
〔43〕 今天的波那（Bona）。
〔44〕 domesticus。拉丁语中还有"家人"、"门客"的意思。
〔45〕 事在公元450年，即我国南朝宋文帝元嘉二十七年。
〔46〕 公元383～388年间是高卢、不列颠和西班牙的皇帝。他指望成为西部的皇帝，因而进攻意大利，但是被提奥多西乌斯打败和处死。
〔47〕 提奥多西乌斯一世。
〔48〕 类似滑竿之类的代步工具，但它是有顶盖的一个床，通常由四个人抬着。
〔49〕 事在公元454年9月21日。
〔50〕 作者在这里误记，事实是阿提拉死在阿伊提乌斯之前。
〔51〕 公元455年，即我国南朝宋孝武帝孝建二年。
〔52〕 公元450年3月17日。
〔53〕 包括提图斯（79～81年在位）从耶路撒冷带来的著名宝藏。参见本书第四卷，第九章，第5节。
〔54〕 多米提安单是镀金便用了12000塔伦特（约合20世纪初第一次世界大战期间的二百四十万英镑）。
〔55〕 公元457年，时当我国南朝宋孝武帝大明元年。
〔56〕 即"一千人的队长"，或译"千夫长"。
〔57〕 相当十三万罗马磅的黄金，参见本书第一卷，第二十二章，第4节。
〔58〕 公元467年，我国南朝宋明帝泰始三年。
〔59〕 普拉奇狄亚的姊妹埃乌多奇亚是吉泽里克的儿子荷诺里克的妻子。
〔60〕 参见本卷第四章，第27节。
〔61〕 约合51.8公里。

〔62〕赫尔美斯（Hermes），即希腊神话中诸神的信使，又是雄辩、商业、盗窃、道路之神，死者亡灵进入冥界也要靠他引路。
〔63〕即希腊语之“智慧”。
〔64〕作为要求赎罪的人。
〔65〕公元471年，我国南朝宋明帝泰始七年。
〔66〕公元472年8月11日。
〔67〕公元472年10月10日。
〔68〕公元474年。
〔69〕公元461年。
〔70〕公元474年7月24日。
〔71〕公元474～475年。
〔72〕公元475年。
〔73〕埃乌提凯斯（Eutychcs）是君士坦丁堡隐修院院长，他认为基督的神性与人性结合之后只有神性这个本体，故被称为一性论，以反对正统教派所认为的神性与人性并存之说。公元451年这一学说被卡尔西顿公会斥为异端。
〔74〕公元477年。
〔75〕今天的奥列阿斯山（Jebel Aureas）。
〔76〕公元485年。
〔77〕公元496年。
〔78〕即装作不知道他们属于什么教派或信什么宗教。
〔79〕参见本书第四卷，第十一章，第17节以次。
〔80〕事在523年，时当我国南朝梁武帝普通四年。
〔81〕古希腊神话中帖撒利亚国王佩列乌斯和海之女神赛提斯所生之子，特洛伊战争中希腊军队方面最有名的英雄。
〔82〕公元530年。
〔83〕公元527年。
〔84〕本书第一卷，第二十二章，第16节。
〔85〕拉丁语pr a etor。
〔86〕皇室的税收归皇帝私人所有，归皇帝的财库（fiscus）。
〔87〕这里的大海即指地中海，古代西方文献和《圣经》均可遵循此例，因为地中海沿岸是他们的主要活动场所。说利比亚是大海的尽头也符合当时的历史实际。
〔88〕这里的“费德腊提”（Feederati）指由佣兵头目率领的私人军队；佣兵头目有“伯爵”的头衔并从国家领取维持其队伍的津贴。
〔89〕拉丁语foedera。
〔90〕拉丁语Domesticus。
〔91〕美狄姆努姆为粮食的计量单位，相当于大约一又二分之一蒲式耳（bushel），大约54升。
〔92〕“快船”。

〔93〕 公元533年，即我国南朝梁武帝中大通五年。
〔94〕 罗马人通常的靠在躺椅（大小如单人床）上进食的，食物放在躺椅前的圆桌上，多人就餐时则椅子围在圆桌四周，如辐射状。这种会餐方式可以吃，可以谈，也可以休息，往往延续好长时间。
〔95〕 临马尔马拉海的埃列格利（Eregli）。
〔96〕 今天的玛塔潘角。
〔97〕 参见本书第一卷，第二十四章，第12～15节；第二十五章，第8～10节。
〔98〕 这种烤两次的面包的口粮较之烤一次的面包的口粮在同样重量的情况下要多用四分之一的小麦。显然士兵得到的在重量上是烤一次的面包的口粮，但由于征程遥远故而要求烤两次的面包。
〔99〕 而不是按照重量。
〔100〕 这里借用常见的容量单位，即斗升之类。这时面包已不成形。
〔101〕 今天的波尔托·隆巴多（Porto Lombardo）。
〔102〕 约37公里。
〔103〕 也拼作安塔拉里克（Antalaric）。
〔104〕 玛乌里人地区的一个省。
〔105〕 今天的哥佐（Gozzo）和马耳他（Malta）两岛。
〔106〕 拉丁语Caputvada，按拉丁语caput意为头，vadum或vadus 意为浅滩。
〔107〕 参见本卷第五章，第8节以次。
〔108〕 约合7.4公里。
〔109〕 拉丁语veredarii（单数veredarius）意为信使。
〔110〕 拉丁语optio，原义为“选择”，指统帅自己所作的“选择”，有似我国的副官。
〔111〕 约3.7公里。
〔112〕 dolones（原形dolo），中桅帆、前樯帆，相当英语的topsails。
〔113〕 约15公里。
〔114〕 约64.75公里。
〔115〕 即Decimum miliarium 即（从迦太基算起）第十个里程碑的意思，此处系简称。
〔116〕 荷阿美尔的兄弟，参见本卷第九章，第9、14节。
〔117〕 当在公元533年以前。
〔118〕 即海尔玛伊乌姆（Hermaeum），拉丁语Mercurii promontorium，今天的邦角（Cape Bon）。
〔119〕 约37公里。
〔120〕 约13公里。
〔121〕 约13公里。
〔122〕 约7.4公里。

〔123〕 可能是伍长，什长的意思。
〔124〕 约合6.5公里。
〔125〕 “辅助部队”，参见本卷第十一章，第3～4节。
〔126〕 约1.3公里。
〔127〕 约27.75公里。
〔128〕 Cypriana。参见本卷第二十一章，第17～18节。
〔129〕 约合7.4公里。
〔130〕 参见本卷第十一章，第14节。
〔131〕 公元533年9月15日。533年即我国南朝梁武帝中大通五年。
〔132〕 Δελφιζ（Delphix）。
〔133〕 古罗马上层以半卧的姿势就餐，故宴会往往持续很长的时间。
〔134〕 古希腊世界最著名的专门传达阿波罗神谕的圣堂，位于临科林斯湾的帕尔那苏斯山南麓。
〔135〕 Palatium。
〔136〕 军队士兵有如和平占领时那样都标出了住所的地点。
〔137〕 伽玛是希腊字母Γ，相当于英语字母G。
〔138〕 贝塔是希腊字母β，相当于英语字母B。
〔139〕 这里指他们的名字的第一个字母而言。
〔140〕 圣奇普里安（约公元200～257），迦太基主教。
〔141〕 参见本卷第二十章，第13节。
〔142〕 参见阿尔卡那（Arcana，18，5以次），普洛科皮乌斯估计在贝利撒里乌斯时期阿非利加的汪达尔人有男性八万人，并表示他们实际上全部死掉了。——译者
〔143〕 罗马军队的士兵可以带上自己的奴隶或奴仆同行，军营中又有随军商贩，但他们不参加战斗，战斗时不在列队之内。
〔144〕 参见本卷第十一章，第23节。
〔145〕 今天的卡利亚里（Cagliari）。
〔146〕 有关这个提乌迪斯和他在西班牙成为西哥特人国王一事，参见本书第五卷，第十二章，第50节以次。
〔147〕 费德腊提（foederati）队伍的领袖。参见本卷第十一章，第1、6节。
〔148〕 也是费德腊提的领袖（dux foederatorum）并且他还是贝利撒里乌斯的domesticus（私人顾问）。参见本卷第十一章，第5节以次。

汪达尔战争史第二卷
（战争史第四卷）

一

（1）盖利梅尔看到所有的汪达尔人都已集合到一处，便率领着他的军队去进攻迦太基了。（2）当他们逼近该城时，他们摧毁了一部分水道——这是一个很壮观的建筑物，它是用来把水引入城内的——并且在一段时间内设了营之后，他们便撤退了，因为没有一个敌人出来同他们对抗。（3）他们在乡间四处活动时在道路上设了警卫，并且认为这样他们就是围攻迦太基了；但是他们并没有收集到任何战利品，也没有在当地打劫，而只是把它占领，作为自己的土地。（4）与此同时他们又一直在希望迦太基人自身，还有那些信奉阿里乌斯教派信条[1]的罗马士兵会有某种背叛行为。（5）他们还派人去匈人的头目那里去，保证说他们会从汪达尔人手里得到很多好东西，请求他们成为自己的朋友和联盟者。（6）再说匈人甚至在这之前对罗马人的事业便没有好感，因为过去他们确实不曾自愿地作为联盟者到罗马人这里来过（他们曾断言，罗马的将领彼得曾起过誓，但是后来却不顾自己的誓言，把他们带到了拜占庭），因此他们接受了汪达尔人的请求并且保证说，如果他们真的打起仗来，他们是会倒戈和汪达尔人一道反对罗马军队的。（7）但是贝利撒里乌斯对这一切却持怀疑态度（因为他是从跑过来的敌军士兵得知这一点的），而且城墙也还没有完全修复，为此他认为目前他的士兵还不能出城同敌人作战，而是在城内尽量做好准备。（8）有一个名叫劳茹斯的迦太基人由于他自己的秘书作证而被判以叛国罪，并且被贝利撒里乌斯以尖木柱穿刺之刑处死在城前的小山上，这样其他人便感到不可抗拒的恐惧而不敢再有背叛的行为了。（9）而且他每天都用礼品和宴会以及所有其他各种甜言蜜语、阿谀奉承来讨好玛撒该塔伊人，这样便说服他们向他坦露，一旦他们在战争中倒戈，盖利梅尔曾许给他们什么东

西。（10）而这些蛮族声称，他们根本没有作战的热情，因为他们担心，一旦汪达尔人被打败，罗马人不会把他们送回本国，这样他们就必然会老死在利比亚了。此外他们还说，他们也关心战利品，害怕他们的战利品被人夺去。（11）于是贝利撒里乌斯确实向他们作出保证说，如果汪达尔人遭到决定性的失败，他们连同他们的全部战利品立即被遣送回家，绝不会有半点耽搁，这样实际上他便用誓言使得他们满怀热情地协助罗马人打完这场战争。

（12）当他把所有的事情都尽可能好地准备停妥并且城墙也已完全修复之后，他便把全军召集到一起，讲了下面的话：（13）“罗马同胞们，有关激励的话，我并不认为有必要对你们再讲什么了，因为你们不久前已如此彻底地打败了敌人，乃至这里的迦太基和整个利比亚都成了你们的勇敢的获物，为此你们根本不需要激发你们的胆量的告诫言辞。要知道，取得了胜利的人们的精神通常是不会被压倒的。（14）但我认为我却应当及时提醒你们这样一件事，这就是，在当前的情况下，如果你们在勇气方面表明配得上你们本人的话，那么汪达尔人的希望立刻便会终止，而你们也将会结束战斗。（15）因此有一切理由认为你们应当以最大的热情投入这场战斗。对人们来说，到达一个目的和走向结束的劳苦永远是美好的。至于大批的汪达尔人，你们谁也无需考虑他们。（16）要知道，通常决定战争的并不是人数和身材的大小高矮，而是勇敢的精神。你们应当考虑的是驱动人们的最强有力的动机，这就是因过去的成就而产生的自豪感。（17）要知道，至少对有理智的人们来说，不能充分把自己的价值体现出来并且被发现没有达到自己应有的勇敢标准，这是一种羞耻。因为我清楚地知道，恐惧和对于灾难的回忆已经控制了敌人，使他们必然鼓不起勇气，要知道，由于已经发生的事情，恐惧使他们怕得要命，而对于灾难的回忆又使他们根本不敢希望取得成功。（18）因为，一旦人们看到自己的命运不好，这命运立刻就会奴役在她的道路上已经倒下去的那些人的精神。而现在我就要解释一下，为什么当前的这场战争对你们来说比先前更为重要。（19）要知道，在先前的战争中，如果我们的事情进行得不顺利的话，那危险只是我们不去占有别人的土地；但是这一次，如果我们不在战争中取胜，我们便要失去属于我们自己的土地了。（20）因此，比较起来，正如一无所有比起被剥夺了一个人已有的东西要轻松些，所以现在我们比先前更加担心我们的最切身的

利益。（21）可是在先前，我们有幸在没有步兵的情况下赢得了胜利，但是现在，在带着上帝的吉兆和我们全军进入战斗时，我希望夺取敌人的营地、人员和一切。（22）因此，既然战争的结束近在眼前，不要由于任何疏忽而把它推迟到另一个时候，免得我们把恰当的时机错过去之后，你们还不得不再去寻找这样的时机。（23）要知道，当战争的命运被延期，它的性质就不会继续保有和先前同样的方式，特别如果战争是因为正在进行它的人们的意志而被延长的话。（24）要知道，上天习惯上总是把报应加给放弃当前的好运气的那些人的。但是如果有任何人认为，看到自己的妻子儿女和最珍贵的财产都在我们手里的敌人会表现出超越常理的大胆并且将不自量力地敢于冒险，那他的想法就不对了。（25）要知道，在内心里为了最珍贵的东西而激起的极为强烈的热情容易削弱一个人实际的力量并且不允许他们充分利用他们当前的机会。因此，考虑到这一切情况，你们应当带着巨大的藐视去进攻敌人！”

二

（1）在说了这样的鼓励的话之后，贝利撒里乌斯在同一天便把所有的骑兵派了出去，而只有五百骑兵留了下来，此外留下来的还有卫士们和罗马人称为“班都姆”[2]的军标，他把这部分人交给了阿尔明尼亚人约翰，要他在有机会的时候只进行小规模的接触。（2）他本人则在第二天跟随步兵和五百名骑兵行动。（3）而玛撒该塔伊人他们自己经过考虑之后，为了表示对盖利梅尔和贝利撒里乌斯都有友好协定的关系，决定在会战之前既不着手为罗马人作战，也不投向汪达尔人一方，但当交战的一方形势不妙的时候，他们便参加胜利的一方追击被打败的一方。蛮族对此事所作的决定便是这样。（4）于是罗马军队便进攻在距离迦太基有一百五十斯塔迪昂[3]的特里卡玛茹姆设营的汪达尔人。（5）他们双方都在那里设了营，不过相隔还有相当的距离。而当夜色已深的时候，在罗马军队的营地里发生了这样一件怪事。（6）他们的长枪的枪头燃起了明亮的火，而在尖头处似乎燃得最猛烈。这现象为许多人看到，而看到它的少数人感到惊慌失措，不知道这事是如何发生的。（7）而在以后很久，这事在意大利的罗马人那里又发生过一次。而在那时他们根据经验认为这是胜利的

标记。但这时，如我所说，由于这是第一次发生，所以他们感到惊慌失措，在巨大的恐惧中度过了那一夜。

（8）第二天盖利梅尔下令汪达尔人把妇女儿童和他们的全部财产安放在用栅栏围起的营地的中心（尽管它还不具备要塞的性质），然后把所有的人召集起来，讲了如下的话：（9）“同胞的汪达尔人啊，我们将要进行的这次战争，并不仅仅是为了取得荣誉或挽回帝国的损失，因此即使我们有意识地表现得胆怯并牺牲属于我们的这一切，我们仍然有可能存活下来，待在家里并保有我们自己的财产；但是你们肯定知道，我们的命运已经来到了这样一个紧要关头，这就是说，如果我们不能战胜敌人，假如我们阵亡了，我们将使敌人成为我们这些妻子儿女和我们的土地以及我们全部财产的主人，另一方面，假如我们苟活下来，则我们自己还要被奴役并且看着所有这些人被奴役。（11）但是，如果我们确实在战争中打败我们的敌人，并且假如我们还活着，那我们将在一切美好的事物当中生活，或者在我们光荣地阵亡之后，我们身后也能使我们的妻子儿女过上富裕幸福的日子，同时汪达尔人的名字将存留下来而他们的帝国也将被保存下来。（12）要知道，如果竟然有任何人为自己的一切而战斗的话，那么现在我们比所有其他人更能认识到，我们正在带着我们对我们所有的一切的希望参加战斗，而且完全要依靠我们自己。（13）因此我们并不是为了我们的躯体而害怕，我们的危险也并不在于死亡，而在于被敌人打败。原因是：如果我们失去了胜利，死亡对我们反而是有利的。（14）因此，既然事情是这样，则任何一个汪达尔人也不应当示弱，而是应当自豪地站出来，并且因为耻于遭到失败之后的灾难而宁愿结束自己的生命。（15）当一个人对可耻的事物感到羞耻时，他就总是会有一种大无畏的勇气去面对危险。（16）你们不应当再去回想前一次的战斗。因为那一次我们所以被打败并不是因为我们怯懦，而是因为我们绊倒在命运为我们设置的障碍上，结果我们就被打倒了。（17）命运之潮的规律并不总是按照相同的方向流动的，而每天它照例都是变来变去的。（18）在男子汉的作风方面我们敢夸口我们要优于敌人，而人数方面我们也比他们多得多。我们认为我们超过他们至少十倍。为什么我还要说，现在特别鼓起我们勇气的动机既多并且伟大，并举出我们祖先和他们传留给我们的帝国的光荣呢？（19）要知道，在我们的情况下，光荣由于我们的不肖而受到玷污，而另一方

面，帝国统治大权也有作为没有价值的事物从我们这里跑掉的强烈倾向。（20）对于这些可怜的妇女的哭泣和我们的儿童的眼泪我又能说些什么呢，我只能沉默，而你们会看到，现在我已被这些情景深深地打动，以致我不能再讲下去了。（21）但是说完这一件我就打住——这就是，如果我们不能打败敌人，我们就根本不可能再回到我们最珍贵的财产这里来了。（22）记住这些事，鼓起你们自己的勇气，不要使吉泽里克的声誉受到玷污吧。”

（23）在讲了这些话之后，盖利梅尔又命令他的兄弟特扎宗另外对随他从撒地尼亚来的那些汪达尔人讲了一番激励的话。（24）于是在稍稍离开营地的地方他把这些人集合起来讲了这样的话：“士兵同伴们，对全体汪达尔人来说，这次战争是为了你们刚才听国王所述说的那些事物，但是对你们来说，除了所有其他考虑之外，还有一件事，即你们正在同你们自己竞争。（25）因为不久前在争取维护我们的统治的斗争中你们取得了胜利并且你们为汪达尔人的帝国收复了海岛；因此你们有一切理由来表现你们更大的勇气。（26）如果人们的冒险行为所涉及的是最伟大的事务，那他们对战争也势必会表现出最大的热情。的确，当为了维护自身的统治而斗争的人们被打败时，如果发生了这样的事情，那他们并不是在其最根本的部分失败了；（27）但是当人们在为了他们的一切而战斗时，肯定他们的生命本身要受到战争结果的影响。再说，如果你们现在表现得勇敢，你们因此将肯定地证明僭主哥达斯的垮台[4]是你们的勇敢的业绩；但是如果现在你们示弱的话，则甚至你们过去的那些事迹的名声也将会失去，而被视为根本不属于你们的某种东西。（28）而且，即使不谈这一点，人们也有理由认为在这一战争中你们比其余的汪达尔人占有优势。（29）因为那些已经被打败的人们会因为他们先前的不幸而心情沮丧，但那些没有遇到过挫折的人们则是带着没有受到损害的勇气参加战斗的。（30）我以为还有这样一点也不妨在这里指出来，即如果我们打败敌人，你们在胜利地取得这一点上将享有功劳最大的声誉，所有的人都将把你们说成是汪达尔民族的救星。（31）因为和先前遭到过不幸的那些人一道取得声誉的人们很自然地会认为好运是属于他们自己的。（32）因此考虑到这一切情况，我要说的是，你们应当要正在为自己的命运而悲伤的妇女儿童即使现在也要鼓起勇气来，应当召请上帝和

我们一道战斗，应当满怀激情地去同敌人作战并且在这一战斗中为我们的同胞起带头作用！”

三

（1）在盖利梅尔和特扎宗两人都讲了这样的鼓励的话之后，便率领着汪达尔人的军队出发了，并大约在午饭的时候——这时罗马人根本没有料到他们会来，而是正在准备他们的午饭——他们已经来到了近前，并且沿着河岸列成了战阵。（2）且说这里的河确实是全年都有水流的，只是它的水量太少，乃至这里的居民都没有给它特别起一个名字而只说它是一条小河。（3）罗马人在当时情况允许的条件下尽可能好地做了准备之后来到了这条小河的对岸，并且也列成了如下的战阵。（4）位于左翼的是玛尔提努斯和瓦列里安、约翰、奇普里安、阿尔提亚斯和玛尔凯路斯，还有像费德腊提[5]的将领们那样多的其他许多人；位于右翼的是帕帕斯、巴尔巴图斯、阿伊干和统率骑兵队伍的其他人。（5）而位于中央的是约翰，他率领着贝利撒里乌斯的卫队和长枪兵并且带着统帅的军标。（6）而贝利撒里乌斯在适当的时刻也带着他的五百名骑兵来到那里，而要步兵留在后面步行前进。（7）因为所有的匈人都已在另一个地方列阵，甚至在这之前习惯上他们也是不和罗马军队混在一处的，如果他们能避免这样做的话，而且特别是在那时，因为他们心目中有我在前面已加以说明的目标[6]，所以他们不愿意和军队的其余部分在一起列阵。（8）罗马人一方的阵形就是这样。而在汪达尔人方面，两翼都由奇利亚尔克[7]负责，他们各自率领自己的队伍，位于中央的是盖利梅尔的兄弟特扎宗，在他后面列队的是玛乌里人。（9）但盖利梅尔本人则到各处巡视，激励他们，敦促他们壮起胆子来。而在这之前已经下令给所有汪达尔人在这次战斗中除了剑之外既不用长枪也不用任何其他武器。

（10）过了相当长的一段时间，没有任何人挑起战斗，于是按照贝利撒里乌斯的意见约翰选拔出他手下的一些人，渡过小河向敌人的中心发动了一次进攻，但特扎宗把他们挤压回去并加以追击。（11）于是罗马人便逃回自己的营地，但汪达尔人只追踪到小河旁，却不渡过去。（12）于是约翰再次率领出更多贝利撒里乌斯的卫士向特扎宗的队伍发动突击，但又一次被打退而退回了罗马的阵地。（13）而第三次他手执统帅的军标，率领着贝利撒里乌斯的几乎全部卫士和长枪

兵，大声呼叫着并带着巨大的声响发动了进攻。（14）由于蛮族对他们进行了英勇的抵抗并且只使用剑，所以战斗十分激烈，许多最显要的汪达尔人阵亡了，其中便有盖利梅尔的兄弟特扎宗本人。（15）随后，罗马的全部军队终于开动了，他们渡过了河，向敌人发动了进攻，而从中心开始的溃败变成了全面的，因为每一支罗马队伍都不费力地打败了他们面前的敌人。（16）看到了这一情况的玛撒该塔伊人便根据他们自己内部达成的协议[8]加入了罗马人的追击的行列，不过这次追击并没有走很远。（17）因为汪达尔人迅速返回自己的营地，静静地待在里面，而另一方面，罗马人则认为他们也没有力量在敌人营地之内同他们打出个结果来，便把尸体上的黄金饰物的都剥取下来，然后返回自己的营地。（18）在这场战斗中罗马人阵亡的不到五十人，但汪达尔人方面则是八百左右。

（19）当步兵在下午较晚的时候到来时，贝利撒里乌斯便尽快地和全军出动，攻打汪达尔人的营地。（20）而盖利梅尔看到贝利撒里乌斯带着步兵和其余的军队正在向他攻来，于是他不讲一句话，不发布一项命令，立刻跳上马，沿着通向努米地亚的路逃掉了。（21）而他的亲戚和他的一些随从则惊恐万状地跟随着他，对正在发生的事情默不作声。（22）在一段时间里汪达尔人没有注意到盖利梅尔逃跑的事，但是当所有的人都看清楚他已跑掉时，敌人已经明明白白地来到跟前，于是男人们确实开始叫了起来，孩子们喊，妇女们哭。（23）他们既没有带上他们所有的钱，也没有理会他们那些最亲近的那些人的哀号，而是在一团混乱中各人尽其所能地逃跑。（24）攻上来的罗马人则夺取了营地、金钱和一切，但营地里却一个人也没有；他们整夜里都在追踪逃跑的人，所有他们遇到的男人都被他们杀死了，妇女和儿童则被变成奴隶。（25）他们在这个营地里发现了如此大量的财富，而先前至少在一个地方他们从来没有发现过这样的多的财富。（26）原来汪达尔人在罗马的领土上打劫已有很长一个时期，他们曾把大量的钱财运到利比亚，并且既然他们的土地又特别肥沃，盛产最有用的各种庄稼，结果从那里生产的商品得到的收入并不支付给任何其他国家用来购买食物，而拥有土地的那些人总是能以自己保有从中得到的收入达九十五年之久，也就是汪达尔统治利比亚的年代。（27）结果他们的财富达到了惊人的数量，而这些财富在那一天便再度回到了罗马人的手中。（28）这场战斗和追击以及对汪达尔人的营

地的攻占是罗马军队来到迦太基之后三个月的事情，时间大约在罗马人称为“戴肯贝尔”[9]的那最后一个月的中旬[10]。

四

（1）看到罗马军队在一团混乱之中到处横冲直闯的贝利撒里乌斯感到十分不安，他整夜里都在担心敌人会通过相互的协议联合起来向他进攻，从而给他造成无法弥补的伤害。（2）而如果当时这种事情不管以什么方式竟然发生，我相信，便不会有任何一个罗马人逃掉并享受这批战利品了。（3）要知道，士兵们都是极其贫困的人，他们一旦突然拥有了十分巨大的财富和既年轻又极其漂亮的女人，便不再能约束自己的念头或在他们已有的事物中找到任何满足，而是由于充分享受当前的好运而沉迷到如此程度，乃至每个人都想把一切东西全都带回迦太基去。（4）他们不是结成队伍而是单独一人或两个人为伴到处游荡，到他们希望去的地方，在附近的山谷和荒野的农村地区以及无论是什么地方，也许是一个洞穴或会使他们陷入危险或受到伏击的地方，把无论什么都搜寻出来。（5）要知道，他们头脑里既不害怕敌人，也不尊重贝利撒里乌斯，确实，除了想取得战利品的愿望之外，对于其他一切他们根本不去想，而在这种愿望的控制之下，他们把所有其他一切都不当一回事了。（6）注意到了所有这一切的贝利撒里乌斯不知道应该如何应付当前的局面。（7）但在天刚刚亮，他便站在道路近旁的一座小山上，呼吁人们注意已不复存在的纪律并且对士兵和军官都不客气地大加斥责。（8）随后，确实那些碰巧在附近的人们，特别是属于贝利撒里乌斯家的那些人便把他们已有的金钱和奴隶以及和他们一道营宿和就餐的伙伴都送往迦太基，而这些人本人则来到统帅身边并注意给他们的命令。

（9）于是贝利撒里乌斯命令阿尔明尼亚人约翰带着二百名士兵去追踪盖利梅尔，要他们不分昼夜地加紧追捕，直到把他捉住，无论死的活的都可以。（10）并且他还带话给他在迦太基的同事，要他们把所有作为恳求者待在城市周边各地的圣堂里的汪达尔人带到城里来，给他们以保证并没收他们的武器使他们无法发动暴乱，并把他们看管起来等待他本人到来后再加以处理。（11）于是他便和留在他身边的那些人到各处巡视，匆忙地把士兵们集合起来，并且对他遇到的所有汪达尔人，他都给以安全的保证。因为这时除了作为恳求者留在

圣堂里的人以外，已不再可能捉到任何汪达尔人了。（12）他没收了这些人的武器并把他们在士兵的监视下送往迦太基，不给他们时间联合起来反对罗马人。（13）当他把一切尽可能妥善地作了安排之后，他便率领大部分的军队全速追击盖利梅尔去了。（14）但是约翰在把盖利梅尔连续追踪了五日五夜之后已经来到了离盖利梅尔不远的地方，而事实上第二天他就要同盖利梅尔展开战斗了。但是由于盖利梅尔注定不会为约翰所俘获，所以命运便设置了这样一个障碍。（15）在和约翰一道追击的人们当中恰好有贝利撒里乌斯的一位助手乌利亚里斯。（16）此人是一个热情的人，身心两方面都是强者，但他并不十分严肃，而通常喜欢喝酒、开玩笑。（17）这个喝醉了酒的乌利亚里斯在追踪的第六天日出时分看见树上有一只鸟，于是他迅速拉开了弓对这鸟射了一箭。（18）但是他没有射中那鸟，却射中了在它后面的约翰，他射中了约翰的颈部，但他绝不是故意的。（19）而由于箭伤是致命的，不久之后约翰便去世了，这使皇帝优斯提尼安和统帅贝利撒里乌斯以及全体罗马人和迦太基人对这一损失都感到巨大的悲痛。（20）要知道，在男子汉气概以及各种美德方面，他生来便是出色的，对于同他交往的人们，他亲切而又公正到完全无人能及的程度。约翰便这样地应验了他前定的命运。（21）至于乌利亚里斯，则在他清醒之后，他便逃到附近一个村庄并在作为一名恳求者待在那里的一座圣堂里。（22）士兵们不再急于追踪盖利梅尔，而是在约翰还存活的时候照顾他，并且在他死后，他们又为他举行全部传统葬礼，而在把全部事件报告给贝利撒里乌斯之后便就地留下了。（23）他一听到这消息，立刻来参加约翰的葬礼并为他的命运而悲伤。（24）而在为约翰哭泣并对整个事件极表悲痛之后，他为约翰的墓地提供了许多礼物以示崇敬，还特别为它提供了一笔固定的收入。（25）不过，他对乌利亚里斯没有进行任何严厉的处理，因为士兵们说约翰曾用最可怕的誓言下令给他们，不应对乌利亚里斯施行任何报复，因为他并不是故意干出这一渎神的事件的。

（26）这样，盖利梅尔在那一天便逃脱了落入敌人之手的命运。而从那时起贝利撒里乌斯便追踪他，但是在来到努米地亚沿海的一座设防坚固的城市——它离迦太基是十天的路程，人们称它为希波·列吉乌斯[11]——之后，便得知盖利梅尔已经上了帕普亚山而罗马人再也无法捉到他了。（27）且说这座帕普亚山位于努米地亚最边远的地

方，它极为陡峭并且只有经历极大的困难才能攀援上去（因为高高耸立的悬崖从四面八方把它围了起来），而居住在上面的是作为盖利梅尔的友人和联盟者的蛮族玛乌里人，而在山的外围有一座古老的城市美德乌斯。（28）盖利梅尔和他手下的人便待在那里。至于贝利撒里乌斯，他却完全无法对这座山有任何进攻的试图，更不用说是在冬天了，并且由于他的事业仍处于一种难以确定的状态，所以他认为离开迦太基是不可行的。因而他选拔出了以法腊斯为首的一批士兵，要他们对这座山进行包围。（29）且说这个法腊斯是一个果敢有为，又在每一方面均极为严肃和正派的人，尽管他是一个埃茹利人[12]。（30）要知道，对一个埃茹利人来说，不使自己习惯于变节行为和酗酒生活，而努力追求正直的生活并不是一件容易的事情，并且是值得大加称赞的。（31）而且能做到行为规矩的不仅仅是法腊斯一人，而是所有他手下的埃茹利人。而贝利撒里乌斯便命令这个法腊斯于冬天在山脚下驻守下来进行严密的监视，以便使盖利梅尔不能离开山，也使任何给养无法送到他那里去。法腊斯于是按照命令去做了。（32）随后贝利撒里乌斯又去处理作为恳求者坐在希波·列吉乌斯各圣堂的那些汪达尔人——那里这样的人和显贵人士是很多的——他要他们所有的人接受保证并站起来，然后由一名卫士把他们送到迦太基去。在那里他又遇到下面这样一件事情。

（33）在盖利梅尔家里有一位文书，此人名叫波尼法提乌斯，是出生在比扎奇乌姆当地的利比亚人，对盖利梅尔极为忠诚。（34）在这次战争开始时盖利梅尔便叫这个波尼法提乌斯登上一艘十分快速的船并把皇家的全部财宝放到船上，命令他停泊在希波·列吉乌斯的港内，如果他看到形势对他们的一方不利的话，他便应当带着钱财尽快去西班牙西哥特人的领袖提乌迪斯那里去，因为，如果战争表明对汪达尔人不利的话，他本人也打算去那里寻求安全。（35）而这个波尼法提乌斯，只要他感到汪达尔人的事业还有希望，他便留在那里；但是一旦发生了特里卡玛茹姆的战斗以及上面我所提到的所有其他的事件，他便按盖利梅尔的指示扬帆驶离了。（36）但是一阵顶风头把他又吹回希波·列吉乌斯港，这是他根本不愿见到的。并且他业已听说，敌人已经来到了附近的某个地方，于是他便用许多许诺恳求水手尽全力把船划到另外的某个大陆或一个海岛去。（37）但是他们却做不到这一点，因为他们遇到了一场十分厉害的暴风，海浪翻腾得很高，看

来这里简直就是图斯卡尼海[13]了，因而他们和波尼法提乌斯都想到，上帝毕竟还是要把金钱还给罗马人，所以不许这艘船出海。（38）不过，虽然他们已经驶出了港口，但是他们在把他们的船重新停泊到港内时又遇到了很大的危险。（39）因此当贝利撒里乌斯到达希波·列吉乌斯时，波尼法提乌斯便派了一些人去见他。他命令这些人待在一座圣堂里，而他们要说明的是他们是奉手里掌握有盖利梅尔的钱财的波尼法提乌斯之命前来的，但是他要他们不要说出他在什么地方，直到他们得到贝利撒里乌斯的保证，即在交出盖利梅尔的钱财之后，波尼法提乌斯本人应得取得自由，不受任何伤害并保有他自己的全部财物。（40）这些人于是按照波尼法提乌斯的指示做了，贝利撒里乌斯听到这个好消息自然高兴，并且他也不拒绝为这一保证起誓。（41）于是他派出了自己的一些同僚接收盖利梅尔的财宝，并且释放了波尼法提乌斯。波尼法提乌斯不但保全了自己的财产，还从盖利梅尔的财库中掠夺了一笔巨款。

五

（1）而当他回到迦太基时，他要所有的汪达尔人做好准备，以便在开春时他可以把他们送往拜占庭；并且他还派出一支军队为罗马人收复了被汪达尔人所统治的一切。（2）首先他派遣库里尔率领一支大军并带着特扎宗的首级去撒地尼亚，因为这里岛上的居民根本不想归顺罗马人，这一则是他们害怕汪达尔人，再则他们认为人们告诉他们的有关在特里卡玛茹姆发生的事情不可能是真的。（3）他还命令库里尔把部分军队派往科西嘉，以便为罗马帝国收复先前也是从属于汪达尔人的该岛。这座岛早年被称为库尔努斯，它离撒地尼亚不远。（4）于是库里尔便来到了撒地尼亚并且把特扎宗的首级展示给当地的居民，这样他便把两个岛都争取回来，使它们向罗马当局纳贡。（5）贝利撒里乌斯还派约翰带着通常由他本人率领的一队步兵去玛乌列塔尼亚的凯撒列亚[14]。这个地方离迦太基，如果一个轻装的人向西、向伽迪腊的方向走，则是三十天的路程，而且它是临海的，自古以来便是一座人口众多的大城市。（6）他把他的一名也叫约翰的卫士派往在海峡旁边和海拉克列斯之柱一侧的伽迪腊以便占领他们称为“赛普提姆”[15]的要塞。（7）他把阿波利那里乌斯——此人是意大利人，但来到利比亚时还是一个孩子——派往海峡附近，也就

是位于大洋流入处的那些岛，这些岛被当地人称为埃布撒、玛约里卡和米诺里卡[16]。（8）当伊尔德里克担任汪达尔人的领袖时曾给过他大宗的金钱，伊尔德里克被推翻并受到监禁之后（这些事我在前面已经谈过了）[17]，他便偕同为伊尔德里克的利益服务的其他利比亚人来到皇帝优斯提尼安这里，以恳求者的身份请求给予照顾。（9）他参加了罗马人讨伐盖利梅尔和汪达尔人的战争并且表明自己是一位勇敢的战士，特别是在特里卡玛茹姆。由于他在那里的功勋，贝利撒里乌斯把这些岛交给了他。（10）后来贝利撒里乌斯又把一支军队派往特里波利斯地方普登提乌斯和塔提木特[18]那里去（因为他们在那里正在受到玛乌里人的威胁），从而加强了罗马人在那一地区的力量。

（11）他还派一些人去西西里以便攻占属于汪达尔王国的利律拜乌姆的要塞[19]，但是他在那里被击退，因为哥特人认为把西西里的任何部分让出来是绝对不可行的，理由是这个要塞根本不属于汪达尔人。（12）当贝利撒里乌斯得知这一情况之后，他便给那里的将领们写了这样一封信："你们正在夺取我们的利律拜乌姆、这个汪达尔人，也就是皇帝的奴隶的要塞，并且你们的行为不公正而且你们的做法不符合于你们自己的利益；虽然你们的领袖不愿意这样做并且远离这些行动的场所，但是你们却想把伟大皇帝的敌意加给你们的领袖，而皇帝对你们的领袖的善意，却是他费了很多气力才争取得的。（13）而且，如果说你们不久前容许盖利梅尔占有这个要塞，却又决定从盖利梅尔的主人皇帝手中夺走这个奴隶的财产，你们怎么能够看来竟做出违反人之常情的事情？至少你们不应当这样行事吧，最出色的先生。（14）但你们要好好考虑一下，就友谊的性质而论，它是会把许多错误掩盖过去的，但敌对的态度则对于甚至最小的罪行也不能忍受，而是寻找过去的每一项罪过并且不容许敌人依靠根本不属于他们的东西发财致富[20]。（15）而且，敌人作战是为了报复据说是他们的祖先遭到的凌辱；可是，一方面，如果这样变成了敌对关系的友谊在斗争中失败了，它不会失去它自己的任何财产，如果它胜利了，它教给被打败的一方对过去向他们表示的宽容有一个新的看法。（16）因此，你们应设法在今后不要再伤害我们，你们自己也不要再受到伤害，并且当你们祈求他垂怜于你们的时候，不要把伟大的皇帝变成哥特民族的敌人。（17）因为你们肯定知道，如果你们宣称这座要塞是属于你

们的，你们立刻将面临战争，而且这战争不仅仅是为了利律拜乌姆，而且是为了你们声称属于你们的全部财产，尽管那些财产里没有一宗财产是属于你们的。”

（18）这封信里的话就是这样。于是哥特人把这一切报告给了阿塔拉里克的母亲[21]，并且按照她的指示作了如下的答复：（19）“最杰出的贝利撒里乌斯，你写来的这封信提出了切实的告诫，但这告诫是属于其他某些人，而不是属于我们哥特人的。（20）要知道我们没有取得和保有皇帝优斯提尼安的任何一件东西；但愿我们绝不会发疯到干这样的事情！我们宣布对整个西西里的所有权因为它是我们自己的领土，而利律拜乌姆只是西西里的一个地岬。（21）如果提奥德里克把西西里的一个贸易港口给他的姊妹，即汪达尔人的国王的王后使用，这根本不算一回事。（22）这一事实不能为你方的任何要求提供一个依据。但是，统帅啊，如果你愿意不是作为敌人而是作为朋友来处理我们之间有争议的问题，那你便是公正地对待我们了。（23）这里有这样一个区别，即朋友通常是通过仲裁来处理他们的争端的，但敌人却要诉诸战争了。（24）因此我们将把此事交由皇帝优斯提尼安以他认为合法并公正的任何方式加以仲裁。[22]并且我们希望你所作的决定将会是尽可能地明智，而不是尽可能地仓促，因此我们希望你等待你的皇帝的决定。”以上便是哥特人信里的话。（25）贝利撒里乌斯把一切向皇帝作了报告之后，便静静地待在那里，等候皇帝带话来告诉他皇帝所希望的是什么。

六

（1）但法腊斯这时却由于多种理由，特别是因为是冬季而对围攻感到厌倦，同时他还认为那里的玛乌里人将不能这样地坚持下去，于是便十分热心地进行登上帕普亚山的准备。因此他便把他手下的士兵非常细心周到地武装起来，然后开始登山。（2）但是玛乌里人却冲下来保卫自己，并且由于他们是在陡峭而又十分难以穿行的地面上行动，所以他们阻挡登山者的努力是易于实现的。（3）但是法腊斯在战斗中奋力登山，在这次战斗中他损失了一百一十名士兵，他本人和其余士兵也被击退，所以只好返回。因此他不敢再试图登山，因为形势对他不利，但是他却对敌人进行了尽可能周密的监视，以便使帕普亚山上的人们迫于饥饿而会自动投降；他既不许山上的任何人跑

掉，也不许从外部带给他们任何东西。（4）的确，随后盖利梅尔和他身边的人们——他们是他和其他出身高贵的人们的子侄或从、表兄弟——便以一种比得上事实的方式经历了无论多么能言善辩的人也无法描述的一场灾难。（5）要知道在我们所知道的所有民族当中汪达尔人这个民族是最奢侈的，而玛乌里人这个民族是最能吃苦的。（6）原来汪达尔人自从占有了利比亚以来，便习惯于在浴场里过放纵的生活，人人如此，日日如此，他们所有吃的东西都十分丰富，山珍海味，水陆杂陈，而且又都是最精致和美味的。（7）他们一般都戴金饰，穿的是米地亚式的袍子——现在他们把这种袍子叫做"赛里克"[23]；他们便以这样的穿戴在剧场、赛马场和其他娱乐场所，特别是在狩猎中混日子。（8）他们有舞蹈者和谐谑戏以及其他一切悦耳的和可供观赏的东西，这些东西是音乐性质的，否则也是会引起男人的兴趣的。（9）他们大都住在林木葱郁而又有充分水源的园林之中；他们举行大量的宴会和当时在他们中间十分流行的行放纵性行为以取乐的活动[24]。（10）但是玛乌里人却住在不透气的茅舍里，[25]无论冬夏还是其他任何时候都是如此，从不因为下雪或炎热或因自然界的变化而造成的任何其他不适而离开那里。（11）他们就睡在地上，他们中间条件好的——如果有这种情况的话——则在下面铺一条羊毛织品。（12）而且他们并无随季节变换衣服的习惯，而总是穿厚厚的一件外衣和一件贴身的粗陋内衣。（13）他们既没有面包，也没有葡萄酒和任何其他好的食品，他们以小麦或大麦等谷类为食，但既不把它们煮熟，也不把它们磨成粉或麦片之类，而他们对这些谷物的吃法和动物一点区别也没有。（14）既然玛乌里人是这样一类的人，所以盖利梅尔手下的人在长时期和他们生活在一处并把自己习惯的生活方式改变成这样一种悲惨的生活之后，最后甚至连生活必需之物都没有了，因此他们再也支持不下去，而他们却认为死亡才是最美好的并且被奴役也绝不是可耻的了。

（15）而当法腊斯得知这一情况之后，他便给盖利梅尔写了如下的信："我也是一个蛮族并且不习惯于书写和言谈，在这些方面我并不擅长。（16）但是向事物的本质学习而我作为一个人所必然认识到的东西，这便是我现在写给你的。（17）我亲爱的盖利梅尔，到底你出了什么事情使得你不仅仅把你自己，而且把你的全家投入这个陷阱？说老实话，是不是这样你就可以避免成为一个奴隶？（18）但这肯定

是年轻不懂事，这是把“自由”仅仅变成一个口号，就好像自由值得以这全部灾难为代价而取得似的！（19）而说到底，难道你不认为，即使现在你仍是苦难最深的玛乌里人的一个奴隶吗？因为你唯一得救的希望，即使发生最理想的情况，也是在他们身上。（20）可是，在罗马人中间做一名奴隶并且成为乞丐，较之在帕普亚山上做国王而以玛乌里人为你的臣民，为什么从每一方面来说就不会更好呢？（21）当然，你们会认为甚至和贝利撒里乌斯一道做奴隶都是很不光彩的事情！（22）最杰出的盖利梅尔，抛掉这个想法吧。我们[26]这些也出身于贵族家庭的人们现在不是也因能为一位皇帝服役而感到自豪吗？人们确实说，皇帝优斯提尼安希望你进入元老院，从而分享最高的荣誉并且成为一个贵族[27]——这是我们对这一等级的称呼；皇帝还想赐给你广大的、肥美的土地和大笔的金钱，而贝利撒里乌斯本人愿意负责使你拥有所有这一切并且给你保证。（23）至于命运加给你的一切灾难，你是能够坚忍不拔地承受来自她的任何事物的，因为你知道你不过是一个人，因而这些事是不可避免的。（24）但如果命运有意用好事的某种混合物来调剂一下这些灾难的话，你自己会拒绝高兴地接受这件事么？或者我们应不应当认为，命运的好的礼物就和她的不受欢迎的礼物一样，同样是不可避免的？然而甚至完全无知的人的意见都不是这样。（25）看来像你这样一个陷入不幸的人现在已失去了你的良好的判断能力。（26）确实，挫折容易使人们感到沮丧并且被变为愚蠢。但是，如果你能有自己的想法并在命运改变时不去违抗它，你正是在这时有可能选择完全有利于你的东西并且避开到临你头上的灾难。”

（27）盖利梅尔看了这封信之后痛哭了一场，于是写了如下的回信：“对于你给予我的忠告我既表示深深的谢意，但是我又认为，成为伤害了我的一个敌人——我本应祈求上帝向他讨回公道的，如果上帝垂怜于我的话——的奴隶，这是无法容忍的事，要知道，这个敌人，尽管他从来不曾在他经历的事情上或他听到的语言中受过我的任何伤害，却提供了一次无端挑起的战争的借口并且把贝利撒里乌斯从我不知什么地方派来，把我搞到如此不幸的境地。（28）而且完全可能，既然他也是一个凡人（尽管他又是一个皇帝），他也会遇到他不会选择的事情。（29）至于我，我不能再写下去了。（30）因为我当前的不幸使我无法思索。再见了，亲爱的法腊斯，给我送一张竖琴、一块

面包和一块海绵来，我请求你。”（31）法腊斯读了这封回信之后，一时茫然手足无措，因为他不明白信中最后面的话是什么意思，直到后来带信来的人才解释说，盖利梅尔想得到一块面包是因为他渴望看到这面包并吃掉它，原来自从他上了帕普亚山以来，他就没有见过一块烤制的面包。（32）他还需要一块海绵，因为他有一只眼由于不常洗而发了炎，肿得很厉害。（33）并且作为一个竖琴的高手，他作了一首同他当前的不幸有关的诗歌，因此当他哭诉心里的话时，他非常想在竖琴的伴奏下把这首诗歌吟诵出来。（34）法腊斯听到这一情况后，他深为感动，他为人们的命运而悲伤，于是便按信中写的做了，送去了盖利梅尔要求于他的一切东西。但是对于围攻，他却丝毫没有放松，而是进行了比先前更加严密的监视。

七

（1）这次包围已经用去了三个月的时间，冬天即将结束了。盖利梅尔害怕围攻他的人们不久就会打上山来对付他；并且和他有亲属关系的那些孩子[28]大多数在这一不幸时期拉虫子[29]。（2）尽管在所有的事情上他都感到十分苦恼并且对所有的事情——确实只有死亡是例外——都不满意，但他仍然完全出人意料地忍受着痛苦，直到有一天，他看到如下景象的时候。（3）有一个玛乌里人的妇女设法轧碎了一些谷粒，用它做了很小的一张饼，然后把它放到灶上的热灰里。因为玛乌里人习惯上就是用这种办法来烤面包的[30]。（4）这个炉灶旁正坐着由于饥饿而极为痛苦的两个孩子，一个孩子就是把饼放进热灰里去的那个女人的儿子，另一个是盖利梅尔的侄子。当他们看到那饼已经烤好时，都急于立刻把它抓过来。（5）但是这两个孩子里的汪达尔人占了先，他在饥饿的驱使下首先抓到了饼（尽管那饼还极烫而且沾满了灰）并把它放到嘴里吃了起来，而这时另一个孩子则抓住了他的头发，一再打他的太阳穴，这样便用很大的强制力量迫使他把已经吞到喉头的饼吐了出来。（6）盖利梅尔不忍看到这一悲惨的事件（因为他从一开始便看到了全过程），他的心被软化了，于是尽快地给法腊斯写了这样一些话：（7）“如果说任何一个人，在英勇地忍受了可怕的不幸之后，却又干出同先前决心坚持的事情相反的事情来，请认为我就是这样的一个人吧，最杰出的法腊斯啊。（8）因为我想到了我绝不愿忽视的、你的忠告。因为我不能再反抗命运，

也不能抗拒宿命，而我将立刻随她的引导到她认为是最好的地方；但是让我得到这样的保证，即贝利撒里乌斯曾保证说，皇帝将实现不久前你答应我的一切事情。（9）确实，一旦你给予保证，我将把我本人还有我的这些亲属以及和我们一道在这里的所有汪达尔人交到你的手里。”

（10）以上便是盖利梅尔在这封信里所写的话。而法腊斯在把这信以及先前他们相互间写的信告知贝利撒里乌斯之后，便请求他尽快表明他的意旨是什么。（11）而贝利撒里乌斯（由于他非常想把盖利梅尔活着带到皇帝那里去）在接到这封信之后大喜过望，便命令费德腊提[31]的一名将领奇普里安和其他一些人去帕普亚，并命令他们就盖利梅尔和他手下的人们的安全发誓作出保证，并信誓旦旦地表示他在皇帝面前将会受到尊重并且不会缺少任何东西。（12）这些人来到法腊斯这里之后，他们就和他一道来到山脚下的某个地方，盖利梅尔应他们之召也来到这里并在按他所希望的接受了保证之后，便和他们一道来到了迦太基。（13）恰好贝利撒里乌斯这时正在一个他们叫阿克拉斯的城市的郊区停留一个时候。（14）于是盖利梅尔便来到了这里见他，但见到他时盖利梅尔笑了起来，但这既不是有节制的笑，也不是人们可以掩盖的那种笑，并且当时看到盖利梅尔的某些人则猜想这是由于极度痛苦而他完全改变了他正常的心态，这已是一种神经错乱的表现，因而笑得没有任何道理。（15）但是盖利梅尔的友人却认为这个人的神智是正常的，并且由于他生在皇家，当过国王而且从幼年时起甚至直到老年都拥有很大权力和巨额财富，而后来又被迫亡命，陷入巨大的恐惧，并在帕普亚山上经历痛苦，而现在又成为俘虏，这样他便经历了命运给予他的好的和坏的各种遭遇，因此之故，他们的意见是，他认为人们的命运只能是值得人们对之大笑一通的。（16）而关于盖利梅尔的这次发笑，无论敌人还是友人，让每个人按照自己的判断发表意见吧。（17）但是贝利撒里乌斯把盖利梅尔已被俘在迦太基的消息报告给皇帝之后，便请求准许他亲自把盖利梅尔带到拜占庭来。在这同时，在他监管下的盖利梅尔和所有的汪达尔人没有受到任何侮辱，而他则着手准备船队。

（18）在这之前的长时期里人们还经历了其他许多不敢希望的大事情，而只要人们的命运还像它们今天这样，它们也就会继续发生；（19）因为从道理上讲不可能发生的那些事都确实已经实现了，并且

多次先前看来是不可能的那些事情，当它们发生时，似乎是值得惊讶的；（20）但是像这些事件那样的、诸如此类的事件先前是否真的发生过，这一点我却无法说定，而这类事件当中就有事例：吉泽里克的第四位后人和他的王国在其财富和军事力量处于全盛的时期竟在一个短时期里被五千名连抛锚的地方也没有的入侵者彻底搞垮。（21）要知道，这五千人就是贝利撒里乌斯带来的五千骑兵[32]，是他们实现了对汪达尔人的全部战争。但这事不管是出于机缘还是由于某种勇敢的精神，人们都会理所当然地对之表示惊叹。但是我还是要回到前面我岔开的地方吧。

八

（1）汪达尔战争便这样地结束了。但是正如在重大好运的情况下往往会发生的那样，人们已经在对贝利撒里乌斯满怀妒意了，尽管他并没有提供这方面的任何借口。（2）原来有一些军官在皇帝面前诽谤他，毫无理由地指责他想为自己建立一个王国[33]，而这是一个没有任何根据的说法。（3）但是皇帝并没有把这些事情公之于世，这或者是因为他根本不去理会诽谤，或者是因为他认为这是较好的处理办法。（4）但是他把所罗门派了去并且给予贝利撒里乌斯以在二者之间选择他所希望的任何一种办法的机会：或者同盖利梅尔和汪达尔人一道来拜占庭，或者他自己留下而把盖利梅尔等人送来。（5）但盖利梅尔由于他注意到军官们正在指责他企图攫取最高统治权，所以他急于到拜占庭来以便使自己能以洗清对他的这种指控并能以起诉诽谤他的那些人。而至于他如何得知指控他的人们的企图，这就是下面我要说明的。（6）当指控他的那些人想提出这一诽谤时，由于担心为他们带信给皇帝的那个人会在海上失踪，从而会中断他们的指控，所以他们把上述的指控写到两份信版[34]上，打算派两名使者乘两艘船去皇帝那里。（7）这两个人当中一个未被发觉地乘船离开了，但是第二个人由于受到怀疑或别的什么原因而在曼德腊奇乌姆被捕，结果把书信交给了拿捕他的那些人，这样他便泄露了正在干的事情。（8）于是贝利撒里乌斯在以这种方式了解到情况之后，便急于到皇帝这里来，这一点我前已经说过了。在迦太基发生的这些事件，其经过便是如此。

（9）但是居住在比扎奇乌姆和努米地亚的玛乌里人却毫无正当理由地发动了叛乱，他们决定破坏条约并突然反对起罗马人来。而这种做法同他们的特殊性格并无不合之处。（10）原来玛乌里人既不敬畏上帝，又不尊重人，他们无论对誓言还是人质都不放到心上，即使这人质恰好是他们的领袖的孩子或兄弟。（11）能维持玛乌里人中间的和平的不是任何其他手段而只是对于反对他们的敌人的畏惧。现在我就说一说他们是怎样同贝利撒里乌斯缔结了条约，而条约又是怎样遭到破坏的。（12）当人们估计皇帝的远征队伍会来到利比亚的时候，害怕会因而遭到伤害的玛乌里人便到他们的妇女那里去请示神谕。（13）因为按照这个民族的法律，男人不准宣布神谕，只有女人通过某种宗教仪节为神凭附后才能预告未来，就和古代的任何神谕一样。（14）在那一次，如上所述，当他们请示神谕时，女人们所作的回答是："当罗马人的没有胡须的将领到来时，将有一支大军从水上前来，汪达尔人被推翻，玛乌里人被摧毁和打败。"（15）玛乌里人听到这话之后，由于他们看到皇帝的军队是从海上来的，所以他们开始感到巨大的恐惧并且极其不愿同汪达尔人联盟作战，而是派人去贝利撒里乌斯那里并签订了合约（这在前面也谈过了[〔35〕]），然后静静地待在那里等待看未来的结果如何。（16）而当汪达尔人的统治现已结束之时，他们便派人去罗马的军队那里，打听他们中间担任军官的人们当中是否有没有胡须的任何人。（17）而当他们看到所有的人都是大胡子的时候，他们便认为神谕指给他们的并不是当前，而是许多代后的一个时期，这样他们便按照他们自己希望的方式来解释这句话了。（18）因此，他们急于想立刻破坏条约，但是对贝利撒里乌斯的畏惧使他们不敢这样做。（19）原来他们根本不敢指望能在战争中打败罗马人，至少在有贝利撒里乌斯在场的时候是这样。（20）但是当他们得知他和他的卫士与长枪兵已经离开，船上已在坐满了他们以及汪达尔人的时候，他们便突然拿起武器来造反并且对利比亚人施加各种暴行。（21）因为在边界的每一个地方士兵不但人数很少而且没有准备，因此当蛮族在每一个地方都发动入侵时他们不可能同入侵者对抗，也不可能阻止他们攻进来，因为这种进攻次数频繁并且不是以公开的方式。（22）但是男子却受到不分青红皂白的屠杀，妇女儿童则被变为奴隶并且从边界的每一部分财富都在受到掠夺，整个地方到处都是逃难的人。贝利撒里乌斯正要起航的时候，人们把这些事情报告

给他。（23）既然这时他本人若是返回时间已是太晚，于是他便把治理利比亚之事委托给了所罗门，并且他还选拔他自己的卫士和长枪兵的绝大部分要他们随所罗门前去，尽快全力惩处发动武装叛乱的玛乌里人并且为他们对罗马人造成的伤害进行报复。（24）而且皇帝还派出另一支军队给所罗门，由卡帕多奇亚人提奥多茹斯和安托尼娜（贝利撒里乌斯之妻）的女婿伊尔狄盖尔率领。（25）并且人们已不可能找到在文件上记载得清清楚楚的利比亚各地区的收入情况（罗马人先前对之作过记录），因为吉泽里克从一开始便把一切都搞乱和毁掉，于是皇帝便把特律丰和埃乌斯特拉提乌斯派了出去以便用每人依照其所占比例的方式估定利比亚人的税额。但在利比亚人看来这些人既缺乏节制又难以忍受。

九

（1）贝利撒里乌斯偕同盖利梅尔和汪达尔人来到拜占庭之后便被认为有资格接受过去赢得最伟大和最显赫的胜利的那些罗马将领所曾得到过的荣誉。（2）自从任何人取得过这些荣誉以来六百年左右的时光已经过去了，[36]确实，例外的情况则是提图斯、图拉真和曾率领军队同某一蛮族作战并取得了胜利的其他皇帝。（3）原来他在城市中心展示了这次战争的战利品和奴隶并且率领了一个游行行列——罗马人称之为凯旋式——不过不是按照古代的方式，而是从他自己的家步行到赛马场，然后又从栅门[37]走到放置皇帝宝座的地方。[38]（4）展示在那里的战利品——首先便是特别分出来的专门为国王使用的一切物品——黄金宝座和通常由王后乘坐的马车、由宝石制作而成的许多珠宝和黄金酒杯以及王室餐桌上用的所有其他物品。（5）此外还有成千上万塔连图姆[39]的白银和王室的价值连城的全部宝藏（因为吉泽里克曾掠夺过罗马的帕拉提乌姆[40]，这一点我在前面已经说过了[41]），在这一宝藏里有犹太人的财富，它们是维斯帕西安之子提图斯和其他某些人在攻克耶路撒冷之后带到罗马来的。（6）有一个犹太人看到这些东西之后便走近同皇帝相识的一个人，说："我认为把这些财宝带到拜占庭的宫殿里去是不合适的。（7）确实，除了犹太人的国王所罗门先前安置它们的那个宫殿之外，它们不可能在其他的地方。（8）要知道，正是为了这些财宝，吉泽里克才攻占了罗马人的宫殿，而现在罗马的军队又攻占了汪达尔人的宫殿

啊！”（9）这话被传到皇帝那里去之后，他感到害怕，于是赶忙把这一切送到耶路撒冷基督教徒的各个神殿去。（10）凯旋行列里还有奴隶，其中盖利梅尔本人肩上披着一种紫色的外袍[42]，此外还有他的全家以及身材都是十分高大健美的许多汪达尔人。（11）当盖利梅尔来到赛马场，看到皇帝坐在高高的座位上而民众站立在两旁，并且在他环视四周时才认识到他处于何等不幸的处境，但这时他既不哭也不喊，而是不断地重复希伯来圣经里的一句话[43]：“虚空的虚空，凡事都是虚空！”（12）而当他来到皇帝的座位之前时，人们便剥下他紫色的外衣，迫使他匍匐在地上向皇帝优斯提尼安敬礼。（13）贝利撒里乌斯也和同他一道向皇帝进行恳求的人那样向皇帝敬礼。（14）皇帝优斯提尼安和皇后提奥多腊于是把足够数量的金钱赐给伊尔德里克的子女和他的后人和皇帝瓦伦提尼安家族所有的人，而给予盖利梅尔的则是伽拉提亚地方数量可观的土地并且允许他和他的一家住在那里。（15）不过盖利梅尔却根本没有被列入贵族，因为他不愿意放弃自己的阿里乌斯教派的信仰。

（16）稍后贝利撒里乌斯也按古代的方式庆祝了凯旋[44]。原来他有幸被晋升为执政官[45]，于是俘虏把他抬了起来，并且当他坐着高级官吏的座凳[46]被抬起来游行时，他把在汪达尔战争的那些战利品投向民众。（17）要知道，由于贝利撒里乌斯成为执政官，民众拿走了银餐具、金腰带和汪达尔人的其他种类的巨额财富，并且似乎一个古老的风俗在长期被弃置不用之后正在被复活[47]。而这些事情在拜占庭便以如上所描述的方式发生了。

（1）于是所罗门接管了利比亚的军队，但是有鉴于如下的事实，即上面所说的，玛乌里人已发动叛乱反对他以及一切都陷于停顿，因而他一时不知如何应付当前的局面。（2）因为据报告，蛮族已经杀害了比扎奇乌姆和努米地亚的士兵并且他们正在那里掠夺一切。（3）但是最使他和整个迦太基感到不安的是玛撒该塔伊人阿伊干和色雷斯人茹菲努斯在比扎奇乌姆所遭受的命运。（4）因为这两个人无论在贝利撒里乌斯的家中还是在罗马军队中都是声名卓著的，其中阿伊干是贝利撒里乌斯的长枪兵当中的一员，而另一人，即所有的人当中最勇敢的，通常是带着统帅的军标的；罗马人把这样的军官

称为“旗手”[48]。（5）在我们提到的那个时候，这两个人正在比扎奇乌姆统率着骑兵队伍，而当他们看到玛乌里人公然在他们面前掠夺一切并且把所有利比亚人变为俘虏时，他们和他们手下的人们便在一个狭窄的山路里等待护送战利品的那些玛乌里人并把那些人杀死，救走了所有被俘的人。（6）当这事报告给蛮族的将领库特吉那斯、埃斯狄拉撒斯、伊奥乌尔福特斯和美狄西尼撒斯——他们都在离那条山路不远的地方——之后，他们便率领全军在快到傍晚的时候向他们发动了进攻。（7）由于罗马人人数很少，又被成千上万的敌人封锁在一个狭窄的地段，所以他们无法击退向他们进攻的敌人。因为他们无论转向哪一方面，他们总是要从背后受到射击。（8）确实，当时茹菲努斯和阿伊干和少数几个人跑到了附近一处山岩的顶部，从那里对抗蛮族的进攻以保卫自己。（9）只要他们手里还有弓射击，敌人便不敢直接同他们展开贴身的格斗，不过敌人却一直在向他们投掷投枪。但是当罗马人的箭都已用完时，玛乌里人逼临到他们面前，他们便在条件许可的情况下用剑保卫自己。（10）但是由于敌我人数相去悬殊，阿伊干阵亡后全身被敌人砍成碎块，茹菲努斯则在被敌人俘获后带走了。（11）但是敌人的一个将领美狄西尼撒斯担心茹菲努斯会跑掉并再次会给他们制造麻烦，于是立刻砍下了他的头，把它带回家去拿给他的妻子们看，因为茹菲努斯的头特别大、头发也多，所以形成一种奇观。（12）而现在既然把历史记述到这里，因此有必要从头谈一谈玛乌里人的各民族是从什么地方来到利比亚以及他们是如何定居在那里的。

（13）当希伯来人从埃及撤退出来并且走近巴勒斯坦的边界的时候，一位在途中领导他们的智者摩西死了，于是领导权转到努恩[49]之子约书亚的手里；约书亚领导这一民族进入巴勒斯坦，并由于在战斗中表现了超乎常人的勇敢，所以占领了这一国土。（14）而他在把所有的民族都打败之后便容易地占领了各城市，并且看来他已是全然不可战胜的了。（15）而当时沿海从西顿到埃及的边界那整片国土叫做腓尼基。（16）而所有记述腓尼基人最早历史的人们都同意，在古代有一位国王统治这个地方。（17）在那个国家里，居住着人口十分众多的部族，他们是盖尔格赛奥伊人和耶布赛奥伊人，还有其他一些部族，他们在希伯来人[50]的历史上另有自己的名字。（18）而当这些部族看到进攻的将领是个无法抗拒的奇人时，他们便从世代居住的

家园迁移出去，到了同他们相邻的埃及。（19）在那里他们根本找不到足够他们住下的地方，因为从古以来埃及的人口就是众多的，于是他们再向前走来到了利比亚。（20）他们建立了很多城市并占有了整个利比亚直到海拉克列斯之柱的地方，在那里他们一直生活到甚至我的时代，而使用的就是腓尼基语。（21）他们还在努米地亚建立了一座要塞，就是现在被称为提吉西斯的城市。（22）在那里的大泉水附近有用白石修建的两根柱子，上面刻着用腓尼基字母写成的腓尼基语的铭文，铭文的话是这样的："我们是从约书亚面前逃跑的那些人，约书亚是强盗，是努恩之子。"（23）在玛乌里人之前还有其他一些民族定居在那里，而由于自古以来他们便住在那里，所以他们被说成是土地的孩子。（24）因此他们说，曾经在克利皮亚〔51〕同海拉克列斯角力的安泰乌斯，即他们的国王便是大地的一个儿子。（25）而后来从腓尼基随狄多迁来的那些人便以亲属的身份来到利比亚的居民这里。而他们心甘情愿地允许新来者建立并保有迦太基城。（26）但久而久之，迦太基成了一个人口众多的、强大的城市。（27）于是在他们和他们的邻人之间便发生了战争，而如前所述，他们的邻人是先于他们从巴勒斯坦来的，现在人们称他们为玛乌里人。迦太基人打败了对方并迫使他们居住到离迦太基很远的地方去。（28）后来罗马人在战争中又战胜了他们所有的人，并且要玛乌里人住到利比亚有人居住的最边远的地方去，并且使迦太基人和其他利比亚人臣服于他们并向他们纳贡。（29）在这之后玛乌里人多次战胜汪达尔人并取得了现在被称为玛乌列塔尼亚的土地，玛乌列塔尼亚从伽迪腊一直延伸到凯撒列亚的边界〔52〕以及利比亚其余的大部分地方。玛乌里人定居在利比亚的经过就是这样。

十一

（1）所罗门得知茹菲努斯和阿伊干的遭遇之后，便做了战争的准备，并且给玛乌里人的将领写了如下内容的信：（2）"你们以外的其他人甚至在这之前便不幸而丧失了理智并且遭到毁灭，这些人根本没有办法在事先判断出他们的愚蠢会导致怎样的后果。（3）至于你们，你们有你们的邻人汪达尔人的近在眼前的榜样，你们那里到底出了什么事情使你们竟然决定起来反对伟大的皇帝并且抛弃了你们自己的安全。（4）而且又是当你们在文书上写下了最可怕的誓言并且把

自己的孩子交出来作为协定的保证之后？（5）是不是你们已下决心想表现一下这样的事实，即你们根本不去考虑上帝或信义、不去考虑亲人自身或其他任何事情？（6）而且，如果在涉及神圣的事物方面你们的做法就是如此，那么在对罗马人的皇帝作战这件事情上你们所信任的又是怎样的联盟者呢？（7）并且，如果说你们作战是为了毁掉你们的孩子，那么你们决心使自己陷入危险到底又是为了什么呢？（8）但是对于已经发生的事情如果你们现在有任何悔罪的表现，就写信给我们，这样我们可以就已经干出的事情同你们作出令人满意的安排；但是如果你们继续发疯下去，那将会有一场罗马战争带着你们已破坏的誓言以及你们正在对你们自己孩子所犯下的罪行降临你们的头上。”

（9）所罗门的信的内容就是这样。玛乌里人对之作了如下的答复：“贝利撒里乌斯用许多重大的保证欺骗我们，并且用这个办法说服我们成为皇帝优斯提尼安的臣民；可是罗马人尽管没有分给我们任何好的东西，却指望我们这些受饥饿之苦的人们做他们的友人和联盟者。（10）因此，是你们更应当被说成不守信义的人，而不是玛乌里人。（11）破坏条约的并不是这样的人：当他们显然受到亏待的时候，他们便对邻人指出指责并离开他们，而是这样的人：他们指望别人成为自己忠实的联盟者，却又对他们施加暴力。（12）人们使上帝成为他们的敌人，并不是在他们去进攻别人以便收回他们自己的财产的时候，而是在侵夺别人的财产从而使他们自己陷入战争的危险的时候。（13）至于不能获准和一个以上的妻子结婚的孩子们，那将是你们的事情，至于我们，我们每个人都可能有五十个妻子和我们生活在一起，孩子的后裔永远不会没有的。”

（14）所罗门读了这封信之后，便决定率领全军去攻打玛乌里人。他在迦太基处理完事务，便带领着他的全部军队出发去比扎奇乌姆。（15）而当他来到被称为玛美斯的一个地点[53]——玛乌里人的四个将领便在这里设营，这一点我在稍前一点的地方已经说过了[54]——他便给自己修造一座由栅栏围起的工事。（16）那里有一些高山，但是在山脚附近有一处平地，而蛮族就在那里做战斗的准备，他们的战斗队列则有如下述。（17）他们用他们的骆驼围成一圈，就和我在前面[55]提到的卡巴昂的做法一样，使前方的一层有大约十二只骆驼的深度。（18）他们把妇女儿童安放在圆圈的中心（按照玛乌里

人的习惯，他们也要少数妇女儿童参加战斗，这些人为他们修建营地和茅舍，熟练地照管马匹并且还管理骆驼和食物；（19）他们还磨快铁制的武器并担起同备战相关的许多任务）；男人们自己则待在骆驼的腿之间，手持盾牌、剑和小枪，他们习惯于像投掷投枪那样地投掷这种小枪。他们有一些人和他们的马匹静静地留在山中间。（20）但是所罗门并不去理会圆圈向着山的那一半，他没有派一兵一卒到那边去。（21）因为他担心山上的敌人会下来，而圈内的敌人也会转过身来，这样在那里列阵的士兵在战斗中便处于两面被攻的地位了。（22）但是他却使他的全部军队列阵对付圆圈的其余部分，而由于他看到他大部分的士兵因为想到阿伊干和茹菲努斯的命运而心存畏惧，鼓不起勇气来，因此他想告诫他们要他们振作起来，于是便讲了这样的话：（23）“和贝利撒里乌斯一道出征的士兵们，你们不要害怕这些玛乌里人，如果说集合了多达五万之众的玛乌里人已经打败了五百罗马人的话，不要叫这件事在你们心中成为一个范例。（24）但是要记起你们自己的勇气，并且考虑一下，汪达尔人是曾经打败过玛乌里人的，可是你们在战争中不费任何气力就变成了汪达尔人的主人，而且，曾经战胜占优势者的那些人却要在处于劣势的人们的面前被吓住，这是没有道理的。（25）老实说，在所有的人当中，玛乌里人这个民族看来对于战场上的斗争来说是装备得最差的。（26）因为他们大多数人根本没有任何甲胄，那些有盾拿在自己面前的人，他们的盾也只是小盾并且制造得不好，不能把敌人攻击过来的武器挡开。（27）而在他们投出两支小枪之后，如果没有任何效果，他们就自动逃跑了。（28）因此，在抵挡住蛮族的第一次进攻之后，你们根本不用费任何气力便能够取得胜利。（29）至于你们的武器装备，你们当然知道，这同你们敌人的武器装备之间的差别是何等之大。（30）在这之外，无论勇气、体力、作战经验，还是由于你们征服了所有你们的敌人而取得的信心，所有这些有利之点你们都拥有；但是被剥夺了所有这些事物的玛乌里人他们所能指望的只是他们自己的大群的人。（31）少数做了最出色准备的人较之一大批人更易于战胜一大群不善于作战的人们。（32）出色的士兵对他自己有信心，但怯懦的人通常会发现，同他一道作战的人们的人数使他感觉不到一个充满危险的空间。（33）而且你们理所当然可以不把这些骆驼放到心上，因为它们不能为敌人作战，而且如果它们被我们的箭射中，它们很可能会在敌

人当中造成很大的破坏和混乱。（34）敌人由于他们先前取得的成功而产生的急于作战的情绪在战斗中将会是你们的联盟者。（35）要知道，大胆，当它同一个人的力量相适应时，也许甚至对于用它的那些人来说会有一些好处，但是如果它超过了一个人的力量，那便会导致危险了。（36）记住这些事情并且怀着对敌人的蔑视，保持沉默和秩序；要知道，通过注意这些事情，我们将更加容易地并且不需付出很多劳苦而对蛮族的混乱无序取得胜利。”以上便是所罗门的话。

（37）玛乌里人的将领们看到蛮族的士兵为罗马人的严整的队列所吓住，并且希望他们的大群士兵重新振起信心，于是也对他们进行了这样的鼓励：（38）“士兵伙伴们，罗马人当中我们不久前遇到的那些人告诉我们，罗马人也是有血有肉的凡人，用铁的武器刺他们照样可以刺进去，而其中最出色的那些人，有些被我们用枪所打败和杀死，而另一些人被我们捉住，成为我们的俘虏。（39）不仅这种情况是这样，而且现在我们还能看到，我们还因人数远远超过他们而引为自豪。（40）还有，这次战斗对我们来说所以关系极为重大便在于我们或者成为整个利比亚的主人，或者成为这些吹牛皮的家伙的奴隶。（41）因此现在我们必须成为最勇敢的人。要知道，那些孤注一掷的人如果不是极其勇敢的人，那就不合适了。（42）因此我们应当蔑视敌人的武器装备。要知道，如果他们步行来进攻我们，则他们不能迅速行动，却将会被玛乌里人的灵巧所打败，并且他们的骑兵看到骆驼和它们造成的音响将会被吓住，这种超出一般战斗的喧嚣的声响是很有可能使敌人陷入混乱的。（43）并且如果任何人因为考虑到罗马人曾战胜过汪达尔人便认为他们是无法抗拒的，那他的想法就错误了。（44）因为就这事的本质而言，战争的形势是因将领的勇气或命运而发生变化的；对罗马人之战胜汪达尔人起了作用的贝利撒里乌斯，感谢上天，已经从我们的道路上转移开去。（45）还有，我们也曾多次打败汪达尔人，夺取了他们的权力，从而使罗马人更便于和易于战胜汪达尔人。（46）而现在如果你们在这次战斗中表现出自己是勇敢的人，我们也有理由希望打败敌人。”

（47）在玛乌里人的军官们讲了这番激励的话之后，他们便开始了战斗。开头时在罗马军队里发生了巨大的混乱。（48）原来他们的马为骆驼造成的声响和它们的样子所触怒，结果用后腿直立起来并把骑在上面的人摔了下去，而他们大多数的人便一团混乱地逃掉了。

（49）并且就在这同时，玛乌里人不断进行出击并且投出他们手里的所有的小枪，从而给罗马军队造成一片混乱，并且在罗马人无法保卫自己或坚守自己的阵地时，他们还用小枪向罗马人进行投击。（50）但是在这之后，看到了正在发生的一切的所罗门，他本人首先跳下马来并且命令所有其他的人都这样做。（51）当他们都从马上下来的时候，他就命令其他人都站定，然后把盾牌举到自己面前以承受敌人的投击物，并且坚持在自己的阵地上；但是他本人却带领着不下五百人冲向前去向圆圈的另一部分[56]发动了进攻。（52）他命令手下的那些人抽出剑来杀死了站在那里的骆驼。（53）跟着驻守在那里的玛乌里人便匆忙退却了，而所罗门手下的士兵杀死了大约二百头骆驼，并且在骆驼倒下之后，罗马人便可以进攻这圆形的阵地了。（54）于是他们跑着进攻到圆圈的中心，也就是玛乌里人的妇女所待的地方；就在这同时，蛮族惊惶地退到附近的山里去，而当他们在一团混乱中逃走的时候，罗马人在后面追击并且把他们杀死。（55）据说在这次战斗中玛乌里人阵亡的有一万人，而所有的妇女连同她们的孩子都被变成了奴隶。（56）没有被杀死的骆驼全部成了士兵们的战利品。这样罗马人便带着他们的全部战利品去迦太基庆祝凯旋的节日了。

十二

（1）但是被激怒的蛮族再一次一个也不留地全体集合起来对罗马人展开了进攻，他们开始蹂躏比扎奇乌姆附近的农村地区，凡是他们遇到的人统统杀掉，一个也不放过。（2）当所罗门刚刚进入迦太基的时候，他得知蛮族带领一大群人已经进入比扎奇乌姆并且正在掠夺那里的一切。于是他又率领着他的全部军队迅速出动，向着玛乌里人攻去了。（3）当他到达敌人设营的地点布尔伽昂山时，他在他们对面的营地里停留了几天，其目的在于：一旦玛乌里人到平地上来，他便可以展开战斗。（4）但是由于他们留在山上，他便整顿自己的军队，排成战斗的队列。但是玛乌里人根本无意于再在平地上同罗马人展开战斗（因为他们已感到一种不可抗拒的恐惧），但是在山上，他们却希望能比较容易地打败对方。（5）且说这个布尔伽昂山大部分是陡峭的，它的朝东的一面是极难攀登的，但是朝西的一面却易于接近，它是以一个缓坡向上升起的。（6）那里有两个高耸的山峰，在它们之间形成一道十分狭窄的山谷，但是却深到难以想象的程度。

（7）蛮族没有派人去山峰上，他们以为敌人不会从这一侧向他们发动进攻；而在布尔伽昂山的易于接近的山脚附近的空间他们也同样没有设防。（8）但是他们在上山之路中间的地方设营并留在那里，这样做的目的是：如果敌人上山同他们作战，由于自己一方地势高，他们可以在进攻时居高临下地向敌人头上射击。（9）他们还在山上安置了许多马，这或者是为了逃跑，或在战胜时也可以用来追击。

（10）所罗门看到玛乌里人不愿意再到平地上来作战，而且罗马军队也反对在一片荒无人烟的地方进行围攻，因而他迫切想同敌人在布尔伽昂山上展开战斗。（11）但是既然他看到士兵因敌方的人数众多——比前一次战斗又多了好多倍——而感到害怕，于是他便把军队召集到一起讲了这样的话：（12）“敌人对你们的畏惧，这一点并不需要另外加以探究，而是自愿服罪的表现，因为事实上它提出了自身的目击者作为证据。（13）你们肯定看到，成千上万地集合到一起的敌人不敢到平原上来同我们作战，因为他们甚至对他们自己都没有信心，而是靠这里险峻的地势来保护自己。（14）因此，至少在目前，甚至无需对你们讲任何激励的话。因为，由于当前的情况和敌人的软弱而有了勇气的人们，我以为，并不需要对他们再说更多的话了。（15）但是有这样一件事需要提醒你们，这就是，如果我们勇敢地胜利结束这一战斗，打败利比亚人并制服玛乌里人，此后我们将能享受利比亚的一切好的东西而根本无需再考虑任何一个敌人了。（16）但是有关防止敌人自上而下向我们头上射击以及设法不使这里的地势给我们造成任何伤害，这些事我本人将会作出相应的安排。”

（17）在讲了这些告诫的话之后，所罗门便下令“埃克斯库比托列斯”[57]（罗马人所说的卫士）的长官提奥多茹斯率领着一千名步兵在傍晚左右带着一些军标秘密地去布尔伽昂山的东侧，也就是最难攀登——也可以说无法通行——的一侧去，并且指示他：当他们走近山的顶峰时，他们应当静静地待在那里，并且在那里度过黑夜其余的部分，而在日出时他们应当出现在敌人头上，并在展示军标之后开始射击。（18）提奥多茹斯于是按照命令做了。而当夜色已深的时候，他们便攀上陡坡，到达山峰附近的一个地点，这一切不但玛乌里人没有发觉，甚至没有为任何一个罗马人所发觉；（19）原来，据说他们是作为先遣卫队被派出去的，以防止任何人从外部进入营地造成伤害。（20）当早晨已经到来，士兵们看到敌人已来到近前，又看到山顶已

不再像先前那样没有人，而是站满了手持罗马军标的敌人时，于是他们感到完全手足无措了；原来这时天已稍稍亮了起来。（21）但是当山峰上的士兵开始进攻时，罗马人发现那里的士兵是自己人，但蛮族却发现自己已处于被敌军两面夹攻的地位并且受到两方面的射击，从而没有任何抗击敌人的机会，于是他们不再考虑任何反抗，而是全都匆忙逃跑了。（22）而既然他们不能跑到布尔伽昂山的山顶上去，又不能穿过山的下面的山坡到平原的任何地方去，于是他们一下子冲向山谷和未被占领的那座山峰，有些人甚至是骑着马去的，另一些人则是徒步去的。（23）但他们是一大群人怀着十分恐惧的心情在一团混乱中逃跑的，所以他们一直在互相残杀，而当他们冲向极深的山谷时，跑在前头的立刻送命，但是跟在后面的人们却看不到前面的人们的遭遇。（24）当山谷里堆满了死马和死人而尸体给布尔伽昂山和另一座山搭出了一条通道的时候，其余的人便从尸体上踏过去从而得救了。（25）在这次战斗里，玛乌里人中活下来的人们说死了五千人，但是罗马人方面却连一个人也没有死，确实没有一个人甚至在敌人手下或因任何事故而负伤，而他们全体是无一伤亡地取得了这一胜利的。（26）蛮族所有的将领除埃斯狄拉撒斯之外也都跑掉了，埃斯狄拉撒斯是在得到对方的保证之后向罗马人投降的。（27）然而罗马人俘获的、作为战利品的妇女儿童是如此之多，乃至他们会把一个玛乌里人的男孩子以一头羊的代价出售给任何愿意购买的人。（28）那时其余的玛乌里人才想起他们的妇女的那句话，即他们的民族要毁在一个没有胡须的人手里[〔58〕]。

（29）这样罗马军队便带着他们的战利品和埃斯狄拉撒斯进入了迦太基；而没有死的玛乌里人于是作出决定，认为他们不可能再住在比扎奇乌姆，因为他们担心他们人数不多，故而会受到相邻的利比亚人的凌辱，于是便和他们的领袖们去了努米地亚，使自己成为雅乌达斯的恳求者，雅乌达斯是奥腊西乌姆地方[〔59〕]玛乌里人的统治者。（30）留在比扎奇乌姆的仅有的那些玛乌里人是由安塔拉斯领导的。安塔拉斯在这段时期里对罗马人是忠诚的，所以他和他的臣民一直未受伤害。

十三

（1）但是当比扎奇乌姆正在发生这些事情的时候，统治奥腊西乌姆的玛乌里人的雅乌达斯却带领着三万多士兵掠夺了努米地亚的土地并且奴役了许多利比亚人。（2）再说这时阿尔提亚斯[60]正在肯图里埃守卫着那里的要塞；而由于他急于想从敌人手里夺得他们的一些俘虏，所以便和他手下的大约七十名匈人走出要塞。（3）而他的想法是：既然他没办法只以七十人来对付这样众多的玛乌里人，他就想占领一处狭窄的山路，这样当敌人从这里通过时他就可以掠取他们的某些俘虏了。（4）可是由于那里四面八方都是平原而没有这样的道路，他便想出了如下的办法。

（5）在离他不远的地方有一座名叫提吉西斯的城市，当时这是一个没有城墙的城市，但是有一处被十分严密地封闭起来的巨大的泉水。（6）于是阿尔提亚斯便决定占领这处泉水，他的想法是：为口渴所苦的敌人肯定会到泉水这里来，因为在这里附近根本没有其他任何水源。（7）所有的人在考虑到军队的不同情况之后都认为他的计划是荒谬的。（8）但是在夏天里疲惫不堪并且为酷热所苦，当然又被极度的口渴几乎折磨死的玛乌里人一阵风似地冲到泉水这里了，根本没有想到会遇到任何阻碍。（9）但是在他们发现泉水已被敌人占有之后，他们便都停了下来，不知道应怎样才好，因为他们由于口渴，绝大部分的体力已经耗掉了。（10）于是雅乌达斯便同阿尔提亚斯谈判，在允许所有玛乌里人都喝到水的条件下，同意把三分之一的战利品给予阿尔提亚斯。（11）但是阿尔提亚斯根本不愿意接受这一建议，而是要求同对方单独比武，以决定战利品的归属。（12）雅乌达斯接受了这一挑战，并约定：如果阿尔提亚斯被打败，玛乌里人便可以饮水。（13）玛乌里人全军由于大有希望而十分高兴，因为阿尔提亚斯个子不高而且瘦，而雅乌达斯在所有玛乌里人当中则是最英俊和最有尚武精神的。于是他们两个人便都上了马。（14）雅乌达斯首先把长枪投了过去，但是当长枪飞向对方时，阿尔提亚斯却以惊人的武艺用右手抓住了它，从而使得雅乌达斯和敌人大吃一惊。（15）而他立刻又用左手拉弓——他是一个两只手同样灵巧的人——射中并杀死了雅乌达斯的坐骑。（16）当他落下马时，玛乌里人又给他们的将领牵来另一匹马，但雅乌达斯跳上马后立刻逃掉了；玛乌里人一团混乱地跟在他后面。（17）由于用这个办法从对方手中夺取了战俘和全

部战利品，阿尔提亚斯因这一功业而在整个利比亚赢得了巨大的名声。这些事件的经过便是这样。

（18）所罗门在迦太基停留了一个短时期之后便率领军队向奥腊西乌姆山和雅乌达斯那里进发，并为了反对雅乌达斯而扬言，当罗马军队忙于比扎奇乌姆的事情时，他曾经掠夺了努米地亚很多地方。而这个指责是真实的。（19）玛乌里人的其他将领玛索那斯和欧尔泰亚斯出于他们的个人恩怨也促使所罗门反对雅乌达斯；玛索那斯是因为他的父亲美法尼亚斯，也就是雅乌达斯的岳父被雅乌达斯背信弃义地杀害；欧尔泰亚斯则是因为雅乌达斯和玛乌列塔尼亚的蛮族统治者玛斯提那斯一道，曾打算把他和他所统治的全部玛乌里人驱出他们自古以来便居住的土地。（20）于是在所罗门率领下的罗马军队和同他联盟的玛乌里人便在阿比伽斯河河畔设了营。阿比伽斯河是沿着奥腊西乌姆山流动的一条河，那里的土地都是由它来灌溉的。（21）不过雅乌达斯认为在平原上同敌人对垒对他不利，但是他在奥腊西乌姆山上进行了他认为可以给进攻者造成最大困难的准备。（22）这座山离开迦太基是十三天左右的行程，是我们所知道的最大的山。（23）因为绕行它一周，对于一个轻装的旅行者来说需要三天。而对于一个想上山的人来说，这山是难以接近的并且极为荒芜，但是如果一个人登上去并到达上面的平地，则可以看到平原和汇流成河的许多泉水以及大量极为壮观的园林。（24）而这里生长的谷物和各种果品比利比亚所有其余地方生产的要多一倍。（25）这座山上也有要塞，它们所以被废弃是由于这样一个事实，即那里的居民认为他们并不需要这些要塞。（26）因为自从玛乌里人从汪达尔人手中夺得奥腊西乌姆[61]那时起，迄今还没有一个敌人来过这里甚或使蛮族担心会有敌人前来，并且甚至在山东面山脚下、也就是平原开始的地方建立的人口众多的城市塔木伽狄斯的居民也被玛乌里人全部迁走并夷为平地，其目的便在于使敌人不仅不能在那里设营，甚至不能以这座城市为借口走近这座山。（27）那里的玛乌里人还占有奥腊西乌姆以西的土地，这是一片既广大又肥沃的土地。（28）在这些人那边，那里住着由欧尔泰亚斯统治的玛乌里人的另一些民族，而如上所述，他们是作为所罗门和罗马人的联盟者前来的。（29）我曾听此人说，在他治理的国土的那边没有任何人居住，而是一片广袤的沙漠，而再过去，那边住的就不

是玛乌里人那样的黑皮肤的人而是皮肤很白并且是金发的人了。有关这些事情就谈这些了。

（30）所罗门在他用大宗的金钱贿赂了联盟的玛乌里人并且认真地鼓励了他们一番之后便率领着列成战阵的全军开始登上奥腊西乌姆山，他以为当天他便可以同敌人作战并且有如他一贯的做法那样按照命运的安排同敌人打出个分晓来[〔62〕]。（31）因此士兵和他们的马甚至只带了少量的食品。（32）在行进了五十斯塔迪昂[〔63〕]之后他们便宿营了。（33）此后每天行进的路程都和这差不多，并且在第七天他们来到了有一座古代的工事和流动不息的小河的地方。罗马人用他们自己的语言把这个地方叫做"盾山"[〔64〕]。（34）他们有情报说这里有敌人的营地，但是当他们到达这里时却没有碰上任何敌人，于是他们便设了营，留在这里准备战斗；他们在这里待了三天。（35）但是由于敌人根本不见踪影并且他们的粮食也用光了，所罗门和全部军队忽然想到同他们联盟的玛乌里人是否对他们设下了什么阴谋；（36）因为这些玛乌里人对奥腊西乌姆山上的行路情况本是熟悉的，他们也许知道敌人方面作出了怎样的决定；据说他们每天都偷偷地出去和对方见面，他们也经常被罗马人派出去到他们的国土去进行侦查，但他们却决定只交假报告给罗马人，这无疑是为了使事先不了解情况的罗马人没有做好较长时期食品供应的准备或者没有用其他会是最好的方式为自己做好准备便上了奥腊西乌姆山。（37）罗马人考虑了这一切之后便担心作为他们的联盟者的玛乌里人会给他们设下埋伏，并开始感到害怕，其理由是：据说玛乌里人生来在任何时候都是不可信赖的，特别是当他们以联盟者的身份随同罗马人或任何其他人去反对玛乌里人的时候。（38）当他们记起这些事情同时又苦于饥饿的时候，他们便在毫无作为的情况下尽快地从那里撤回并在到了平原之后，修建了一座栅栏的工事。

（39）在这之后，所罗门便把一部分军队安置在努米地亚负卫戍之责，然后同其余的军队去了迦太基，因为冬天已经到了。（40）他在迦太基安排和整顿了一切，以便来年开春他可以以更加充分的装备再次对奥腊西乌姆发动进攻，而这次如有可能，可以不要玛乌里人作为联盟者。（41）与此同时，他还准备了由一些将领带领的另一支军队和一个船队，准备讨伐住在撒地尼亚岛上的玛乌里人；（42）原来这是一个既大而且繁荣的岛，大约相当西西里岛的三分之二（一个轻

装的旅行者绕行该岛一周要二十天）；它虽然实际上位于罗马和迦太基之间，但是却受到住在那里的玛乌里人的压迫。（43）因为古时汪达尔人对这些蛮族感到恼火，于是派他们的一些人带着妻子去撒地尼亚，在那里把他们封锁起来。（44）但是久而久之，他们却占领了卡腊那利斯附近的山，先是暗中掠夺住在附近一带的人们，但是当他们发展到不下三千人的时候，他们甚至进行公开的袭击并且毫不掩饰地劫掠那里的全部土地，而当地的人们则把他们称为巴尔巴里奇尼人[65]。而在那个冬天所罗门正是为了讨伐这些蛮族才准备这支舰队的。利比亚的事件其经过便是这样。

十四

（1）就在同时，在意大利发生了下述事件。皇帝优斯提尼安派贝利撒里乌斯去对付提奥达图斯和哥特民族，贝利撒里乌斯从海路到西西里，没有费什么气力便占领了该岛。（2）当历史使我要记述意大利的事件时，我将要在随后的篇章中记述他是怎样做到这一点的。（3）因为首先记述在利比亚发生的一切事件，这之后再转而记述有关意大利和哥特人的那部分历史，这样做我一直并不觉得不合次序。

（4）在这个冬天，贝利撒里乌斯留在西拉库赛，而所罗门留在迦太基。（5）这一年发生了一个最可怕的朕兆。原来在整整这一年当中太阳发出的光并不明亮，就和月亮一样，看来它同日食时的太阳极为相似，因为它发出的光线不清朗，和它平时发出的光不一样。（6）而自从发生这事的时候起，人们便不断遇到战争、瘟疫和导致死亡的任何其他事情。这是优斯提尼安当政第十个年头的时候[66]。

（7）开春之际[67]，也就是基督教徒庆祝他们所说的复活节的节日时，在利比亚的士兵当中发生了一次兵变。下面我就要说一说它是如何发生的以及结果如何。

（8）如上所述[68]，汪达尔人在战争中被打败以后，罗马人便娶了汪达尔人的女儿和妻子使她们成为自己合法的妻子。（9）而这些妇女当中的每一个人都在不断地催促她的丈夫宣布对于她先前拥有的地产的所有权，她表示：如果在她和汪达尔人一道生活时她们曾拥有这些土地，而在她们同征服汪达尔人的人们结婚之后她们却被剥夺了自己的地产，这是不公正的，也是不恰当的。（10）士兵考虑到这些事，他们也并不认为自己非得把汪达尔人的土地上交给所罗门不

可，因为所罗门想把这些土地登记为属于国家和皇室的财产，他说士兵们得到奴隶和所有其他值钱的东西作为战利品是合理的，但土地本身则是属于皇帝和罗马帝国的，国家抚育了他们并使他们成为士兵，而成为士兵并不是为了把他们从践踏罗马帝国领土的蛮族手中夺回的土地据为己有，而是为了使这些土地可以归还给国家以维持他们和所有其他人的生存。这便是兵变的起因。（11）但是还有第二个，与前者并存的原因，这是使整个利比亚陷入混乱的绝非次要、也许甚至是更关键的一个原因。（12）情况是这样的：在罗马军队里实际上信奉阿里乌斯教派的士兵至少有一千人，他们大多是蛮族，其中又有一些人是埃茹利人[〔69〕]。（13）汪达尔人的神父极其卖力地敦促这些人发动兵变。原来他们不能用他们习惯的方式礼拜上帝，而他们却被拒绝参加所有的圣礼和所有的宗教仪式。（14）要知道皇帝优斯提尼安不允许不信正教的基督教徒接受洗礼或任何其他圣礼。（15）但复活节使他们特别感到不安，因为他们这期间发现自己不能给他们自己的孩子用圣水施洗[〔70〕]或做同这一节日有关的其他任何事情。（16）对于急于想摧毁罗马人的幸福的上天来说，好像这些事还不够似的，结果又有另一件事为正在计划兵变的那些人提供了一个机会。（17）要知道被贝利撒里乌斯带到拜占庭来的汪达尔人被皇帝安排到五个骑兵队里，以便使他们永远定居在东部各城市。他还把他们称为“优斯提尼安的汪达尔人”并且命令他们乘船去东方。（18）这些汪达尔士兵大多数到了东方，在补足了他们被指定的骑兵队之后便一直在对波斯人作战，直到我的时候还是如此；但是其余的大约四百人在到达列斯波斯之后，一直等到帆里涨满了风的时候，他们制服了水手，继续航行到伯罗奔尼撒。（19）从那里出发他们来到了利比亚的一处沙漠地带，就在这里他们弃船登陆并在把自己装备起来之后去奥腊西乌姆山和玛乌列塔尼亚。（20）正在策划兵变的士兵由于他们的到来而受到鼓舞，于是在他们中间组织了一次更加隐蔽的阴谋。（21）军营里很多人都在谈论此事，人们已经在起誓了。而当其余的人就要庆祝复活节的时候，由于不许自己参加宗教仪式而感到恼火的阿里乌斯派的信徒们便打算对他们发动猛烈的进攻。

（22）他们的首领人物认为最好的办法是在他们称为伟大的日子的、节日第一天[〔71〕]在圣堂里杀死所罗门。（23）他们很幸运地没有被发觉，因为没有人揭发这一阴谋。要知道，虽然有许多人参与了这

一可怕的阴谋，但是当命令从一个人传给另一个人时，却没有一个字泄露给对方的任何人，这样他们便完全能以逃避了被发觉的命运，原来甚至所罗门的大多数的长枪兵和卫士以及他的大多数的门客都同这一兵变有关系，因为他们也都希望得到土地。（24）当约定的那一天到来时，正待在圣堂里的所罗门对他将要遭到的不幸竟一无所知。（25）决定动手杀害此人的那些人进来了，他们用点头的动作相互激励之后已经把手放到剑上了，但是他们依然没有任何举动，这或是因为当时在圣堂举行的宗教仪式使他们产生敬畏心情，或者是因为统帅的名声使他们耻于干出此事，但也许有上天的某种力量阻止他们这样做。

（26）那天的仪式全部举行完毕之后，所有的人都回家去了，而参加阴谋的人们于是开始责怪起来，都说对方在根本不适当的时候变得心慈手软，于是他们把阴谋推迟到第二天，准备再次动手。（27）可是到了第二天他们的做法还是和前一天相同，什么也没有干便离开了圣堂，而他们来到市场[72]之后又相互公开责骂起来，他们中间每一个人都骂他身旁的人心软，骂他是败坏他们一帮人的士气的人，而直截了当地大力指责对所罗门的那种尊敬心情。（28）确实，因此之故，他们认为自己留在迦太基已不再是毫无危险的了，因为他们已在全城面前揭露了自己的阴谋。（29）因此他们大多数人迅速地出了城并开始掠夺外面的地区，把他们遇到的所有利比亚人都当作敌人来对待；但是其余的人仍旧留在城里，一点也不显示他们自己的意图，对已经计划的阴谋装作一无所知的样子。

（30）但所罗门得知士兵们在农村地区的所作所为之后感到很大的不安，他不断告诫城市的士兵们，要他们效忠于皇帝。（31）他们开头似乎乐于听从他的话，但是到第五天，当他们听说出去的那些人已稳稳地掌握了权力之后，便在赛马场集合并肆无忌惮地侮辱所罗门和其他将领。（32）所罗门派卡帕多奇亚人提奥多茹斯到他们那里去试图加以说服并且用好言好语争取他们，但是他们对所说的话一概不听。（33）再说这个提奥多茹斯对所罗门也有不满的地方并曾被怀疑对他有阴谋活动。（34）为此参加兵变的士兵立刻以欢呼的方式选他为自己将领并且同他一道带着武器全速奔向皇宫，挑起了一场巨大的骚乱。（35）在那里他们杀死了另一个也叫提奥多茹斯的人，此人是卫队的司令官，是一个在每一方面都极为优秀的人并且是一位特别出

色的战士。（36）在他们对这个人开了杀戒之后，便立刻着手杀掉他们遇到的每一个人，而不管是利比亚人还是罗马人，只要此人同所罗门相识或是他手里有钱便不放过。随后他们又转而劫掠起来，他们进入没有任何士兵保卫的房屋，抢夺一切最值钱的东西，直到黑夜来临，随他们打劫一天之后而来的烂醉才使他们住了手。

（37）而所罗门却在无人注意的情况下在傍晚时分得以逃入皇宫的大圣堂，玛尔提努斯在那里同他在一起。（38）而当所有的兵变士兵都入睡时，他们走出圣堂来到了卡帕多奇亚人提奥多茹斯家，提奥多茹斯强迫他们用餐，尽管他们根本不想吃东西，然后把他们送到港口，让他们乘上玛尔提努斯恰好准备在那里的一艘船所带的一只轻便的快艇。（39）写作这部历史的普洛科皮乌斯也和他们在一起，此外还有所罗门家中的大约五个人。（40）他们走了三百斯塔迪昂[73]的路程之后来到了米苏阿斯，这是迦太基船坞所在之地，并且由于他们已来到了安全地点，于是所罗门立刻下令玛尔提努斯去努米地亚瓦列里安那里，还有另外的同他分享统率权的人们那里，设法做到使他们之中的每个人，不管用任何可能的办法，用金钱或其他手段，能够争取到同他相识的某些士兵的同情，并使他们重新忠于皇帝。（41）他还写了一封信给提奥多茹斯，要他照管迦太基并且尽他之所能处理好其他事务，而他本人则偕同普洛科皮乌斯到西拉库赛的贝利撒里乌斯那里去。（42）而在向贝利撒里乌斯报告了在利比亚发生的事件之后，便请求他尽快到迦太基来并保卫皇帝，因为皇帝正在受到他自己的士兵的有渎神明的对待。所罗门干的事情便是这样。

十五

（1）但是兵变的士兵在他们掠夺了迦太基的一切之后集合于布拉平原，并选出了斯托扎斯[74]——玛尔提努斯的一名卫士，一个热情而又干练的人——作为他们的僭主，目的在于把皇帝的将领逐出整个利比亚，从而由他们来治理它。（2）他把人数多达八千左右的全部军队武装起来并率领他们去迦太基，想不费什么气力立即把它拿下来。（3）他还派人去乘船从拜占庭逃跑的汪达尔人和从一开头便没有随贝利撒里乌斯去拜占庭的汪达尔人那里去，这部分人所以没有前去或者是因为那些人没有为人们所注意或是因为当时把汪达尔人带走的人们根本不重视这些人。（4）这些人不下一千之数，并且在不久

之后，他们便十分热心地参加了斯托扎斯的军队。（5）大批的奴隶也投到他这一面来。当他们走近迦太基时，斯托扎斯下令要民众尽快把城市交给他，条件是他们可以不受伤害。（6）但是迦太基的人们和提奥多茹斯的答复是干脆拒绝按他的话去做，并且宣布说，他们是为皇帝保卫迦太基的。（7）于是他们把皇帝卫队的秘书约瑟夫派到斯托扎斯那里去；约瑟夫出身高贵并且是贝利撒里乌斯的一位门客，他是不久前才因某一任务而被派到迦太基他们这里来的。他们提出要求，要斯托扎斯不要再蛮干下去。（8）但是斯托扎斯听了这话之后立刻杀掉约瑟夫并开始了围攻。城里的人们对面临的危险感到十分害怕，他们打算在缔结一项协定之后向斯托扎斯投降并交出迦太基。利比亚军队中所发生事件的经过便有如上述了。

（9）但是贝利撒里乌斯却从他自己的长枪兵和卫士当中选拔出了一百人并且带着所罗门在黄昏时分乘船进入迦太基，而这时包围迦太基的人们还认为第二天该城会向他们投降呢。而由于他们认为会这样，所以他们那一夜便宿营了。（10）但是当天已破晓并且他们得到贝利撒里乌斯已经到来的消息之后，他们便尽快地拔营并不光彩地和在一团混乱中匆忙撤退了。（11）贝利撒里乌斯集合了大约两千名士兵，并且劝说他们要效忠于皇帝以及用大宗金钱加以鼓励之后，便开始了对逃跑者的追击。（12）他在离迦太基有三百五十斯塔迪昂〔75〕的美姆布列撒城赶上了他们。（13）双方的军队都在那里设营并准备战斗，贝利撒里乌斯的士兵沿着巴格腊达斯河挖壕修筑工事，对方则据守一块有天险的高地。（14）双方都认为不应当进城，因为这个城市没有城墙。（15）第二天双方便展开了战斗，叛军仰仗的是他们占优势的人数，而贝利撒里乌斯的士兵则蔑视对方，把他们看成是既丧失理智又没有统帅的乌合之众。（16）贝利撒里乌斯希望他的士兵牢牢地记住这些想法，于是把他们全体召集起来，讲了下面的话：

“士兵伙伴们，无论对皇帝还是对罗马人来说，当前的形势都是远远达不到我们的希望和祈求的。（17）因为我们所面临的是这样的一场战斗，即使我们在这场战斗中取胜，我们也将会为之落泪，因为我们作战的对手是我们的亲属，是同我们一道被抚养大的人们。（18）但是在我们的不幸之中也有这样一种安慰，即挑起战斗的并不是我们自己，我们是为了自卫才进入这场斗争的。（19）要知道，对自己最亲近的朋友策划了这一阴谋并且以自己的行动破坏了这种亲属关系的

人，如果他死了，那么他并不是死在他的朋友之手，而是在他变成一个敌人之后对被他凌辱过的人们做出了赔偿。（20）我们的对手是国家的敌人，是蛮族，人们还可以用更难听的名字称呼他们，这一点不仅仅从被他们掠夺的利比亚看出来，不仅仅从这一地区被他们非法残杀的居民看出来，而且还可以从他们胆敢杀害的大批罗马士兵身上看出来，尽管这些士兵只有一点是受对方指责的，这就是——他们对本国政府的忠诚。（21）我们现在前来同他们作战就是为了给牺牲在他们手下的人们复仇，我们有充分的理由来反对一度是我们最亲密的战友的那些人。（22）要知道，大自然从不曾使世界上的人们相互间既是朋友又是对头，而是在每一种情况下人们的行动总是这样的：或是由于具有相似的动机，所以他们的行动促使他们结成联盟，或是由于动机各异，所以他们的行动使他们相互仇视，这就是说，按情况之不同而使他们成为朋友或敌人。（23）因此现在你们对如下一点必须深信不疑：即我们是对罪犯和国家的敌人作战；而现在我要你们清楚地认识到，他们理应受到我们的藐视！（24）不是按照法律结合起来、而是因邪恶的目的而走到一起的这一群人，就其本质而论，他们根本不可能成为勇敢的人，因为勇气不可能同无法无天的行为并存，并且永远是避开那些有渎神灵的罪人的。（25）确实，他们也不会遵守纪律或留心于斯托扎斯给他们的命令。（26）要知道，当一个建立不久的僭主之治还没有得到自信心给予它的那种威信时，它必然会受到它的臣民的鄙视。（27）它也不会因任何效忠的感情而受到尊重，因为僭主之治就其本质而论是受到憎恶的；它也不是用恐惧来领导它的臣民，因为胆怯使它失去了公开表述自己意见的力量。（28）而当敌人在勇气和纪律方面都处于不利的地位时，他们的失败就近在眼前了。因此，正如我刚才所说的，我们应当怀着极大的藐视心情去反对我们的敌人。（29）而通常作为战争中战斗力量的标准的，并不是参加战斗的人数，而是他们的严整队列和他们的勇敢精神。”

（30）以上便是贝利撒里乌斯的发言。而斯托扎斯对他的军队则讲了这样一番激励的话：“和我一道摆脱了罗马人的奴役的人们，你们任何人都不要认为，为了你们因自己的勇气和你们的其他优秀品质而争得的自由而死是不值得的。（31）要知道，对于一个人来说，从受压迫的环境下得到自由之后再回到那个环境里去，这较之一个人变老并因病痛而死去更加可怕。（32）因为使人尝到解脱的味道的这段时

期，很自然地，会使不幸更加难以承受。（33）既然情况这样，你们便应当记住，在征服了汪达尔人和玛乌里人之后，你们自己承受战争的劳苦而另一部分却成了全部战利品的主人！（34）请想一想，作为士兵你们将不得不终生经历战争的危险，不过这样做或者是为了皇帝的事业，如果你们确实再次成为他的奴隶的话，或者是为了你们自己，如果你们保有当前的自由的话。（35）这二者你们愿意得到哪一种，或者通过这时变得心虚胆怯，或者通过愿意表现为勇敢的人，你们有权进行选择。（36）此外，你们还应当记住这样一点：你们既然已经拿起武器反对罗马人，那么如果你们受他们的统治，你们今后所要与之打交道的就绝不会是温和或放任的主人，而你们将受到极严厉的惩罚，更有进者，你们的死也将会是死得不得其所。因此，对你们的任何一个人来说，如果战死的话，那显然会是一种光荣的战死。（37）如果你们打败敌人，生活将会是独立的，并且在所有其他方面都是幸福的；但是如果你们被打败——我只需指出这样一种痛苦，那就是你的全部希望都要看那边人们的眼色行事了。（38）而且就实力而论，这次战斗的双方也是不平衡的。（39）要知道，不仅我们的人数大大超过敌人，而且他们一点对我们作战的热情也没有，因为我认为他们也在祈求分享我们的这份自由呢。”以上是斯托扎斯的发言。

（40）当双方接战的时候，一股既猛烈而又极为难对付的风开始冲着斯托扎斯的叛军刮去。（41）因此之故，他们认为他们在他们现在作战的地方战斗对他们不利，因为他们担心那力量极大的风会把敌人的射击物吹到他们这边来，而他们自己的射击物，其冲力会受到十分严重的阻碍。（42）于是他们便离开自己原来的阵地而移向侧翼，理由是如果敌人也改变战线——他们也许会这样做——以便不使自己从后面受到攻击的话，那么风就会迎着他们吹去了。（43）但是贝利撒里乌斯看到对方离开自己的阵地并且乱糟糟地向他的侧面转移之后，便下令立刻发动进攻。（44）这出人意料的一招使斯托扎斯的军队陷入混乱，于是他们便毫无秩序地拼命逃跑，每个人尽可能寻求自己的生路，而只有当他们逃到努米地亚之后，他们才确实重新集合起来。（45）但是在这次战斗中阵亡的人不多，而且大部分是汪达尔人。（46）原来贝利撒里乌斯根本没有追击他们，因为他认为，如果这时被打败的敌人不再来干扰他，这样也就够了，要知道他手下的军队是十分有限的。（47）他放手要他的士兵掠夺敌人的营垒，他们攻

占它时里面已没有一个男人。但是他们在那里发现了很多钱和许多妇女，正是这一战争为之而发生的那些妇女[76]。在完成了此事之后，贝利撒里乌斯便返回迦太基了。（48）而有人从西西里来向他报告说，军队里发生了兵变，并且，除非他尽快亲自回到他们那里去采取措施加以制止，否则兵变会把一切都搞乱的。（49）于是在他把利比亚这里的事尽可能妥帖地加以安排并把迦太基托付给伊尔狄盖尔和提奥多茹斯之后，便去了西西里。

（50）再说努米地亚的罗马将领们听说斯托扎斯的军队来了，于是便在那里集合，准备战斗。罗马的将领是这样一些人：费德腊提即辅助部队[77]的将领是玛尔凯路斯和库里尔；骑兵部队的将领是巴尔巴图斯；步兵的将领是特伦提乌斯和撒腊皮斯。（51）但是所有他们都受掌握了努米地亚的统治权的玛尔凯路斯的节制。（52）因此在他听说斯托扎斯和少数人已来到离康士坦提那[78]有大约两天路程的、一个叫伽佐菲拉[79]的地方之后，他想抢在所有叛军集合起来的前面，于是率领军队迅速地向他们攻去。（53）当两军相互迫近，战斗即将开始的时候，斯托扎斯单独一人来到对手们中间讲了如下的话：

（54）“士兵伙伴们，你们对自己的亲属和同你们一道长大的人们作战，并且拿起武器来反对由于对你们遭到的不幸和凌辱而苦恼这才决定对皇帝和罗马人发动战争的人们，你们的这种做法是不公正的。（55）你们是不是还记得，你们被剥夺了长期拖欠你们的饷银，是不是还记得人们从你们手里夺走了敌人的战利品，而战争的法则则把战利品视为经历战争危险的人们的奖赏？（56）是不是还记得，别的人认为自己有权终其一生靠着胜利赢得的财富过着豪奢的生活，而你们却像他们的奴仆一样跟在他们后面？（57）如果你们现在对我发火，你们有力量把怒气发泄到我的躯体上并且可以逃避杀害他人的恶名；但是如果你们对我无可指责，那么现在正是你们为你们自己拿起武器的时候！”（58）以上便是斯托扎斯讲的话；士兵们倾听他的话并对他表示十分欢迎。（59）而当将领们看到正在发生的事情时，他们便默默地退去，逃到伽佐菲拉的一座圣堂里去了。斯托扎斯把两支军队合而为一，然后去将领们那里。在圣堂里发现他们之后，他作出了保证，然后把他们全都杀死。

十六

（1）皇帝得知这一情况之后，便派他的侄子、属于贵族等级的日耳曼努斯带领少数几个人去利比亚。（2）和他同行的还有元老院的成员西玛库斯和多姆尼库斯，前者是负责军队给养的长官，多姆尼库斯则是步兵将领。（3）因为先前担任长官之职的约翰[80]病故了。当这一行人乘船进入迦太基之后，日耳曼努斯计算了一下他们拥有的士兵的人数，并且在检查了书记所登记的全体士兵的花名册之后，发现有三分之一的士兵驻在迦太基和其他城市，而所有其余的士兵都投到僭主麾下同罗马人作对了。（4）因此他并不进行任何战斗，而是尽最大的努力关心他的士兵。考虑到留在迦太基的那些士兵也都是敌人的亲属或战友，于是他便一直在向所有的士兵讲争取他们的许多话，并特别表明，皇帝这次派他来是为了保护受到不公正对待的士兵的利益以及惩罚无端对他们进行伤害的那些人的。（5）叛军发现了这一情况之后，他们又开始投到他这一面来，但每次只有少数一些人。日耳曼努斯既友好地把他们接纳入城，还对他们作出保证，把他们对罗马人作战的这段时期的饷银也发给了他们。（6）而当这些做法的消息传到各处并为所有的人所知晓之后，他们便大量地离开僭主，到迦太基这里来了。（7）希望在战斗中能有同对方相抗衡的力量的日耳曼努斯终于对战斗进行了准备。

（8）但是就在这同时，已经看到了麻烦的斯托扎斯担心他的士兵会有更多人逃走从而更加削弱他的力量，所以他急于想立刻展开一场决战并试图更有活力地掌握战争。（9）由于他对迦太基的士兵抱有某种希望，即他们会投到他这一方来并且认为如果他逼近他们，他们会立刻开小差，所以他就向所有自己的士兵提出了这一希望；而在对他们这样地着重鼓励了一番之后，便带领全军向迦太基迅速进发了。（10）当他走进离该城三十五斯塔迪昂[81]的地方之后，他便在离海不远的地方设了营，而日耳曼努斯在把全军武装起来并排成战斗的队列之后便出发了。（11）当他们全体来到城外之后，由于他已得知斯托扎斯提出了怎样的希望，于是他便把全军召集起来，讲了下面的话：

（12）“士兵同伴们，没有任何事情你们可以用来作为正当的理由责备皇帝，皇帝对你们所做的事情你们也没有任何可以挑剔的，我想这一点是你们所有的人当中的任何人都无法否认的。（13）当你们背着袋子，一人一件短外衣从田地里前来的时候，正是皇帝接纳了你们

并且把你们在拜占庭集合起来，使你们变得如此强大，成为罗马国家的栋梁。（14）他不仅遭到肆意的侮辱，而且在你们手中受到一切事物中最可怕的对待，这些你们自己毫无疑问都是十分清楚的。（15）由于他希望你们永远记住这些事情，所以他免除了因你们的罪行而对你们的指控，但要求的是：只有这笔债是你们欠给他的——这就是因你们的行为而感到的羞耻。（16）你们在他的心目中既然是这样，因此理所当然地你们应当重新学习如何做遵守信义的人并纠正你们先前的愚蠢行为。（17）做了坏事的人们如果在适当的时候悔过，通常是可以使受到伤害的人们表现宽容的；及时的服役一般说来也会使曾被称为忘恩负义的人们改变名称。

（18）还有必要使你们清楚地认识到这样一点，即如果现在你们表明自己完全忠于皇帝，人们便不再记起先前做过的事情。（19）因为就事物的本质来说，人们评价每一个行动过程总是以最后的结果为依据的。一件坏事一旦干了出来，只有当事人方面做的好事才能对之加以纠正，否则它永远也得不到了结，它取得沉默这一适当报偿〔82〕并且一般说来人们也就把它忘掉了。（20）而且，如果现在你们对这些该死的恶棍的行为缺乏责任感，即使你们以后为罗马人在多次战争中进行战斗并且常常打败敌人，你们永远也不会被认为像你们今天能以报答皇帝那样再报答他了！（21）正是在先前做的错事上面赢得了赞扬的那些人，才总是能以为自己求得更加公正的辩解。因此，关于皇帝，你们每一个人都应当以这样的方式加以考虑。（22）至于我，我不曾有意地对你们干任何不公道的事情，我已经通过一切可能的办法向你们表示了我的善意，因而在当前这一危险面前，我决定要求于所有你们的就是这些：同我们一道对敌人进攻的任何人，都不要违反自己内心的判断。（23）如果你们当中的任何人已经想同对方站到一起，他马上可以拿上自己的武器去敌人的营地，但只求他在一件事上照顾我们，这就是他并不是偷偷地而是公开地决定对我们干坏事的。（24）确实，正是出于这一理由，我才不是在迦太基，而是在来到战场之后才对你们讲这番话，而这样做是为了使我不致成为想跑到我们敌人方面去的任何人的一块绊脚石，因为所有的人都可以无需经历危险而表明他们对国家的态度。”（25）以上便是日耳曼努斯的发言。随后在罗马军队中便爆发出了一阵巨大的喧闹声，因为每一个人都要求

这样的权利，这就是第一个向统帅表明他们对皇帝的忠诚，用最严正的誓言来证实这一点。

十七

（1）两军的阵地相互对峙了一些时候。但是当叛军看到斯托扎斯预言的事情根本没有发生的时候，他们便开始担心自己的希望会出其不意地落空，于是他们便解散队列向后撤退，开赴努米地亚去了，因为他们的战利品中的女人和作为战利品的金钱都在那里。（2）不久之后，日耳曼努斯和全军也来到了努米地亚，他们在事先做了尽可能周密的一切准备并且为军队带来了许多运输用车。（3）他们在罗马人称为斯卡莱·维提列斯[83]的一个地方赶上了对方之后，便以如下的方式进行了战斗的准备。（4）他把运输车向着前面排成一行，沿着这一排车他安排了由多姆尼库斯率领的步兵，这样则由于后方安全，他们可以以更大的勇气战斗。（5）骑兵的精锐和同他一道从拜占庭来的士兵们，由他本人率领位于步兵的左手，而所有其余的人则被他安排在右手，不过他们不是编为一个整体而是分成三部分。（6）伊尔狄盖尔率领其中一部分，卡帕多奇亚人提奥多茹斯率领另一部分，其余较大的一部分则由帕普斯的兄弟约翰和另外三个人率领。罗马人一方列阵的情况就是这样。

（7）叛军就在他们的对面列阵，但是没次序而是分散开来的，这一点更像是蛮族的做法。（8）在他们后面不远的地方则是成千上万的玛乌里人，在统率他们的那些人当中，特别应当指出的是雅乌达斯和欧尔泰亚斯。（9）不过，实际上，并不是他们所有的人都忠于斯托扎斯和他的士兵，因为他们当中有许多人事先便派人去日耳曼努斯那里并且约定，当他们参加战斗时，他们会站在皇帝军队的一面以反对敌人。（10）但是日耳曼努斯根本不能信赖他们，因为玛乌里人就其本质而论对所有的人都是不讲信义的。（11）也是由于这个理由，他们并没有同叛军在一起列队而是留在后面进行观望，如果某一方得到胜利，他们就可以参加进来追踪被打败的一方。（12）玛乌里人留在后面而不同叛军混在一起，其目的便在于此。

（13）当斯托扎斯走近敌人并看到日耳曼努斯的军标时，他便激励士兵，开始对他展开进攻。（14）但是在他周边列队的、参加叛乱的埃茹利人却不跟他一道进攻，反而尽全力阻止他，声称他们并不了

解日耳曼努斯的军队的特点，但是他们又说他们可以肯定在敌人右翼列阵的士兵绝没有能力抵抗他们。（15）因此，如果他们向这一部分敌人展开进攻，对方不仅会退却并逃跑，而且还很有可能使罗马军队的其余部分陷入混乱。但如果他们进攻日耳曼努斯并因被击退而溃逃，他们的全部事业立即会遭到毁灭。（16）斯托扎斯同意了这个意见，准许另一部分人去同日耳曼努斯麾下的士兵作战，而他本人则率领他的精锐队伍去进攻约翰以及同他一道列队的士兵。（17）他们抵挡不住进攻并赶忙在一团混乱中逃掉了。叛军立刻夺取了他们的全部军标，并且在他们逃跑时以最快的速度追击，另一方面还有一些人向已经开始离开队列的步兵发动进攻。（18）但正是在这个时候，日耳曼努斯抽出剑来，并且敦促所有他那部分的军队做同样的事情，好不容易才把同他对抗的叛军打退，然后便跑着向斯托扎斯发动了进攻。（19）那时由于伊尔狄盖尔和提奥多茹斯的士兵也参加了他的这次进攻，结果两支部队便这样地混合到一处，就是说，如果叛军追击他们的某些敌人时，这同时他们又会被另外的人追上、杀死。（20）并且当战场上越来混乱的时候，原来在后方的日耳曼努斯的军队进一步向前逼进，于是大为恐惧的叛军便不再想抵抗了。（21）但是无论哪一方都无法为自己的同伴或对手区分开来。因为所有的人用的是一种语言、同样的武器装备，他们在形象、衣着和任何其他方面都没有区别。（22）为此，根据日耳曼努斯的意见，皇帝的士兵每当捉住任何一个人时都要问对方是谁；如果对方说自己是日耳曼努斯的士兵，他们便要对方说出日耳曼努斯发布的口令，而如果对方根本说不出口令来，他们立即把此人杀死。（23）在这次战斗中一个敌人趁人不备过来杀死了日耳曼努斯的战马，日耳曼努斯本人跌到地上，遭到危险，而如果不是他的卫士迅速从四面八方把他围了起来并把他扶上另一匹马从而挽救了他，他本来是会遇难的。

（24）至于斯托扎斯，他在这一团混乱中却得以同少数人逃走。但是日耳曼努斯则敦促他的士兵直取敌人的营地。（25）在那里他遇到了驻在那里守卫营地的叛军。（26）在营地入口处发生了一场激烈的战斗，叛军几乎就要把敌人打了回去，但是日耳曼努斯派出了他的一些士兵，要他们试着攻打营地的另一个地方。（27）这些士兵由于在营地的这个地方没有守卫者不费什么气力便攻入了营地。（28）而叛军看到他们之后便一溜烟似地跑掉了，而日耳曼努斯和所有其余的

军队便突入了敌人的营地。（29）士兵在这里发现他们易于掠夺营地的货物，便根本不去注意敌人，也不再注意他们的统帅提出的告诫，因为战利品就近在眼前。（30）因此之故，日耳曼努斯担心敌人会集合起来再来进攻他们，于是他亲自带领少数几个人守卫营地的入口，同时讲了很多叹息的话并敦促他那些行为不检的士兵回到良好的秩序上来。（31）许多玛乌里人看到叛军这样地溃败之后，现在也在追击叛军了；他们同皇帝的军队站到一处，也在劫掠战败者的营地。（32）但是起初对玛乌里人还有信心的斯托扎斯于是骑马奔向他们那里以便重新发动战斗。（33）但是当他看清了那里发生的事之后，便和一百名士兵一道逃走了，他是好不容易才得以逃脱的。（34）于是又有许多人集合在他周边，试图对敌展开战斗，但是由于遭到对方和先前同样坚决的——如果甚至不是更加坚决的话——反击，所以他们便都投到日耳曼努斯这方面来了。（35）只有斯托扎斯和少数几个汪达尔人撤退到玛乌列塔尼亚去，他在那里娶了当地一个领袖的女儿并留在那里了。兵变的结局就是这样了。

十八

（1）且说在卡帕多奇亚人提奥多茹斯的亲卫队里有一个名叫马克西米努斯的、极其卑鄙的人。（2）这个马克西米努斯先是把很大一批士兵集合在自己手下阴谋反对政府，而现在正在打算树立一种僭主之治。（3）而既然他急于为自己招募更多的人，于是他便把自己的计划说给其他人，特别是一个名叫阿斯克列皮亚德斯的巴勒斯坦人，此人是一个出身好并且是提奥多茹斯的私人朋友之中的第一人。（4）而阿斯克列皮亚德斯在同提奥多茹斯交谈之后，立刻把全部情况报告给了日耳曼努斯。（5）而日耳曼努斯由于事情还没有处理完，所以还不愿意惹起其他麻烦，于是决定用各种好听的话安抚他而不是用惩罚他的办法尽量使他就范，并且用誓言约束他，使他忠于政府。（6）因此，由于在所有的罗马人当中有这样一个古老的习惯，这就是：除非一个人事先发过最严重的誓言并且对自己的统帅以及对罗马皇帝作出保证，否则他就不能成为一位统帅的卫士，所以他便把马克西米努斯召来，并且在赞扬了他的胆略之后任命他此后为自己的贴身卫士。（7）马克西米努斯对于这一特殊荣誉感到十分高兴，他认为这样他的计划便更加易于进行，于是便起了誓，并且，虽然从那

时起他被列入日耳曼努斯的贴身卫士之中，但是立刻便毫不犹豫地把誓言放到脑后，反而远比先前为甚地加紧他树立僭主之治的计划。

（8）这时全城正在庆祝某个一般节日，参加马克西米努斯的阴谋的许多人大约在午饭时刻按照他们的约定来到了日耳曼努斯在节日款待友人的宫殿，而马克西米努斯就和其他卫士侍立在卧榻[84]旁边。（9）当饮宴正在进行的时候，有人进来向日耳曼努斯报告说，许多士兵正在乱糟糟地站在宫殿门口前面，指责政府长期拖欠应付给他们的军饷。（10）于是他命令他最信任的卫士暗中严密监视马克西米努斯，而绝不要使他对人们所做的事情有所察觉。（11）随后参加阴谋的士兵便在一片威胁和喧闹声中跑步去了赛马场，而参预计划的人们也从家中走出逐渐同他们集合起来并在那里举行集会。（12）而如果他们所有的人竟然能以集合到一处，我想，就没有任何人能轻易地摧毁他们的力量了；（13）但实际上，日耳曼努斯采取了先发制人的手段，他在叛军的大部分得以到来之前，便立即把所有忠于他本人和皇帝的士兵派出去对付他们。（14）在叛军没有料到的时刻他们便发动了进攻。当时由于叛军等待为他们发出战斗号令的马克西米努斯没有同他们在一起并且他们也并没有看到集合起来的人群，像他们先前认为的那样，前来帮助他们，反而甚至看到他们的士兵伙伴出其不意向他们发动了进攻，于是他们感到沮丧并轻易地在战斗中被打败，从而在一团混乱中逃跑了。（15）他们的敌人杀死了他们许多人，他们也生俘了许多敌人并把这些人带到日耳曼努斯那里去。（16）但是，没有来到赛马场的那些人，却一点没有表现出他们对马克西米努斯的态度。（17）而日耳曼努斯则认为一直追究下去，把这些人都挖出来不适当，因而他只是打听已经起了誓的马克西米努斯是否参加了阴谋。（18）由于已经得到证明的是：马克西米努斯虽然身为他自己的卫士，却比先前更为加紧地执行他的计划，于是日耳曼努斯在迦太基要塞的近旁用尖木柱把马克西米努斯处死，这样得以把兵变彻底敉平。马克西米努斯的阴谋的结局便是这样。

十九

（1）皇帝召回了日耳曼努斯以及西玛库斯和多姆尼库斯之后，再次把利比亚交给了所罗门，这是他当政第十三个年头里的事情[85]。他为所罗门提供了一支军队，而在它的将领们当中有茹菲努斯和列

昂提乌斯——他们是法列斯玛尼斯之子扎乌那斯的儿子——和西西尼奥路斯之子约翰。（2）原来玛尔提努斯和瓦列里亚努斯在这之前已经被召回拜占庭了。（3）所罗门乘船来到迦太基并在消除了斯托扎斯的叛乱之后有节制地进行治理，他保卫了利比亚的安全，整顿了军队，只要发现其中有可疑分子便把他们送到拜占庭和贝利撒里乌斯那里去，再用新兵把缺额如数补足，他还把留在利比亚的那些汪达尔人，特别是所有他们的妇女都迁移出全部利比亚。他给每一城市都修筑了城墙，他十分严格地遵守法律，从而把政府完全恢复起来。（4）在他的治理之下，利比亚的岁入大增，而在其他方面也都兴盛繁荣。

（5）他把一切事务都尽可能完美地作了安排之后，再次对奥腊西乌姆山上的雅乌达斯和玛乌里人发动了讨伐。（6）他首先派出了他自己的一名卫士，一个能征善战的斗士恭塔里斯率领一支军队前往。（7）恭塔里斯于是来到阿比伽斯河并在一个荒废了的城市巴伽伊斯附近设营。（8）在那里他同敌人展开了战斗，但是被打败了，而在返回营地之后又受到了玛乌里人严密的包围。（9）但是后来所罗门率领全部军队前来，在离恭塔里斯指挥的营地六十斯塔迪昂〔86〕的地方设置了一处营地并留在那里；而在得知恭塔里斯的军队全部情况之后，便把自己的一部分军队派了去并命令他们鼓起勇气坚持对敌人的战斗。（10）但是玛乌里人，如我在前面所说的，在战斗中占了上风之后，却又采取了如下的行动。（11）从奥腊西乌姆山发源并流向平原地带的阿比伽斯河，正像那里的人们所希望的那样，灌溉了那里的土地。（12）当地的居民可以把水流引到当时他们认为需要水的无论什么地方，因为在这个平原上有许多引入阿比迦斯河河水的水渠，河水流入水渠后又转入地下，然后再次出现于地面上并使水合流。（13）在平原的绝大部分都是这种情况，这使这一地区的居民通过用泥土堵住水道或再把它打开的办法，能以随心所欲地利用这个河里的水。（14）因此当时玛乌里人便关闭那里所有的水渠，从而使全部河水涨满在罗马营地的四周。（15）结果那里形成了一片深深的泥泞的沼地，使得人们无法通行。这种情况使得他们极为害怕，从而陷入一种无所适从的状态。所罗门听到这一情况，便迅速地赶来了。（16）而感到害怕的玛乌里人于是撤退到奥腊西乌姆山的山脚下。他们在一个他们称为巴波西斯的地方设了营并留在那里。于是所罗门率

领全军也来到了这个地方。（17）而在同敌人接战之后，他对敌人取得了决定性的胜利并把他们赶跑了。（18）而在这之后玛乌里人认为他们不应同罗马人展开阵地战；因为他们并不希望在这类的较量中打败对方；但是他们又确实抱有希望，这希望便建立在奥腊西乌姆山周边险峻的地形上；他们希望的是，罗马人不久将会因为他们不得不忍受的痛苦而放弃这里并且像他们先前所做的那样从这里退走。（19）因此他们大多数的人去了玛乌列塔尼亚和奥腊西乌姆山以南的蛮族那里，但是雅乌达斯和他手下的两万玛乌里人却留在了那里。原来他在奥腊西乌姆山上修建了一座名叫泽尔布列的要塞。而他和所有的玛乌里人便进入了这一要塞并且静静地待在那里。（20）但是所罗门却根本不愿意把时间浪费在围攻上，并且在得知塔木伽狄斯城周边的平原上长满了刚刚成熟的谷物时，便率领着他的军队去了那里，而在那里安顿下来之后便开始对那里的土地展开了掠夺。继而在把那里的一切放火烧掉之后，他又回到了泽尔布列要塞。

（21）就在这期间，当罗马人对土地进行掠夺时，雅乌达斯留下他认为足够保卫要塞的一些玛乌里人之后，他本人和军队的其余部分便登上奥腊西乌姆山的顶峰，不过他并不希望在工事里抵抗围攻，也不希望他的军队没有给养。（22）他找到了四面有峭壁围起来并且隐藏在直立的山岩之间的一处名叫图玛尔的高地，便静静地留在了那里。（23）罗马人把泽尔布列要塞围攻了三天。由于那里的城墙不高，他们用弓箭射中了城垛上的许多蛮族。（24）恰巧玛乌里人所有的领袖都被弓箭射中而丧命了。（25）而当三天过去而黑夜降临时，对玛乌里人的那些领袖身亡的消息一无所知的罗马人正准备撤去包围的军队。（26）因为所罗门认为更好的做法是去进攻雅乌达斯和大群的玛乌里人，而这样做的理由是：如果他用围攻的办法制服了那支军队，泽尔布列的蛮族便会较少麻烦和比较容易地投降罗马人了。（27）但是认为自己再也没有力量抵抗围攻的蛮族——因为这时所有他们的领袖都阵亡了——却决定尽快地逃跑并放弃要塞。（28）于是他们立刻默不作声地跑掉并且无论如何也不让敌人发觉此事，而到天亮时罗马人也开始准备离去了。（29）虽然围攻的军队正在撤退，但是城墙上却见不到一个人，罗马人开始感到奇怪，他们自己也弄不清这到底是怎么一回事而完全手足无措了。（30）就在这种举棋不定的状态下，他们绕行了要塞的四周，这才发现城门大开，而玛乌里人已

经从这里逃走了。（31）进入要塞之后他们把一切都看成是战利品，但是他们根本没有想到去追击敌人，因为敌人都是轻装离开的并且熟悉这一带的地形。（32）他们掠夺了一切之后，便在要塞安排了守卫，全体又徒步向前推进了。

二十

（1）来到图玛尔这里——敌人闭守此处并静静地待在里面——之后，他们便在附近一个不利的地点设营，因为这里只有少量的水，根本没有水源，也没有任何其他的必需品。（2）并且在过去了很久之后蛮族根本不出来同他们对抗，这样他们本身却和敌人一样地——如果甚至不是更甚的话——也备受围攻之苦并开始感到不耐烦了。（3）最要命的是他们受缺水之苦；所罗门本人守护这点水，每天分配给每个人的只不过是一杯水。（4）既然他看到士兵们公然表示不满并且不再能忍受当前的困苦，于是他计划攻取这个地方，尽管其地势是难以接近的；他把全体士兵召集到一处，讲了如下激励的话：（5）“既然上帝允许罗马人在奥腊西乌姆山上围攻玛乌里人——迄今为止这件事一直是人们不敢指望的，而对于那些没有亲眼见到实际上正在做的这一切的人们来说，这也是无法相信的——因此对于来自上天的帮助我们也应当搭一把手，不要辜负上苍的眷顾，而是要满怀热诚地去冒险，我们应当努力去追求来自成功的好运气。（6）要知道，在每一具体情况下，人间事务的转折都有赖于机遇；但是如果一个人有意识地表现得怯懦，那他便背叛了他的好运，这样他怪自己运气不好就不公平了，因为他是由于自己的行动而使自己获罪的。（7）至于玛乌里人，肯定你们看到了他们的弱点，他们闭守和卫戍的地点，那里没有任何生活必需品。（8）至于你们，在两件事当中必须选择其中之一，或是不要对围攻感到任何烦恼，而是等待敌人的投降，或是，如果你们不想这么做，便接受要冒险才能取得的胜利。（9）而同这些蛮族作战，对我们来说，危险反而会更要小一些，因为他们已经在同饥饿作战，故而我以为他们甚至绝不会再对我们作战的。现在记住这些事情，你们应当认真地执行所有向你们发布的命令。”

（10）所罗门讲了这番激励的话之后，便环视四周，看他的士兵最好应当对这里的哪个地点发动攻击，但在长时间里他好像处于困惑的状态。（11）因为这个地方地形的险峻在他看来是太难对付了。但

正当所罗门在考虑这一情况时，出现了为此事找到对策的一个机会。（12）且说在军队里有一个名叫盖宗的步兵，他是所罗门所属的那个分队的“欧普提欧”[87]；这是罗马人对于军需官的称呼。（13）这个盖宗或是为了好玩，或是由于生气，也许甚至是出于神差鬼使，他竟开始单独一个人去爬山，这显然是向敌人发动进攻，而在他后面不远的地方则跟随着他的一些士兵同伴，他们对他这时的行动感到十分奇怪。（14）在山口那里有三个玛乌里人守卫着，他们怀疑这个人是向他们进攻的，于是跑过来对付他。（15）但由于他们是在狭窄的山路里，所以他们不是列队行进而是每个人单独走。（16）盖宗向第一个攻向他的人还击并把他杀死了，这样他把其余的每个人也都干掉了。（17）而当后面的那些人看到这里发生的事情，便高声鼓噪着向敌人攻去。（18）而当全体罗马军队既听到又见到正在发生的事情之后，他们既不等待将领率领他们前进，也不等待喇叭发出战斗的信号，便高声呼啸并相互激励着奔向敌人的营地。（19）在那里法列斯玛尼斯之子扎乌那斯的两个儿子茹菲努斯和列昂提乌斯在对敌的战斗中立下了十分辉煌的战功。（20）玛乌里人为此惊恐万状，而当他们得知他们的卫戍士兵也被杀死时，他们立刻逃掉，各自去寻生路，但他们大部分人在崎岖难行的地面上被赶上并且送了命。（21）雅乌达斯本人虽然大腿上被刺中一枪，但仍然得以逃脱并撤退到玛乌列塔尼亚。（22）但是罗马人在劫掠了敌人的营地之后，却决心不再放弃奥腊西乌姆，而是派兵守卫所罗门将要在那里修筑的要塞，以便使玛乌里人不敢再觊觎这座山。

（23）在奥腊西乌姆山的悬崖峭壁中间耸立着一处直立的山岩，当地人称它为盖米尼亚努斯岩；古时人们在那里修建了一座供避难之用的塔楼，塔楼修建得很小，但是坚固而难以接近，因为它的险要的地势帮了他们的忙。（24）雅乌达斯实际上在当时的前几天便把他的钱财和他的女人安置到那里去，由一个年老的玛乌里人守护他的钱财。（25）原来他绝不会想到敌人会来到这个地方，也绝不会想到有朝一日敌人能用武力攻占这一塔楼。（26）但当时在奥腊西乌姆崎岖不平的地区进行搜索的罗马人却来到了这里，并且他们中间的一个人笑着试图攀登到塔楼这里来；但是塔楼上的女人们却开始嘲笑他，笑他竟试图干不可能做到的事情；（27）从塔楼向外窥视的那个老年人也是同样的做法。但是当一个罗马士兵手脚并用地攀登上来并走到他

们近旁时，他不声不响地抽出剑来尽快地一跃向前，狠狠地一刀砍到老人的颈部，结果竟然把它砍断了。（28）老人的头掉到地上，而现在鼓起勇气并且相互支持的士兵们于是登上塔楼，俘虏了那里的女人并夺取了数量极多的钱财。（29）所罗门便用这笔钱，修筑了利比亚许多城市的城墙。

（30）玛乌里人像上面所说的那样被打败而退出努米地亚之后，奥腊西乌姆山那一面被称为扎贝的土地——罗马人称之为"第一玛乌列塔尼亚"，它的首府是西提菲斯[88]——便被所罗门并入了罗马帝国，成为一个纳贡的行省。（31）而玛乌列塔尼亚的其他部分，首府则是凯撒里亚。住在这里的是玛斯提伽斯[89]和他治下的玛乌里人，整个地区都臣属于他并向他纳贡，不过凯撒里亚这个城市确实是个例外。（32）因为先前贝利撒里乌斯曾为罗马人收复了这个城市，这一点我在前面已经谈过了[90]；罗马人总是乘船到这个城市来，但是他们无法从陆路前来，因为那一地区住着玛乌里人。（33）因此，臣服于罗马人的全体利比亚人便得以享受巩固的和平并发现所罗门的统治既明智又十分温和，而根本无需再考虑什么敌视的问题，他们似乎成了全人类当中最幸福的人。

二十一

（1）但是在这之后的第四年却出现了这样的情况，即他们的一切幸福都转化为它们的反面。原来在皇帝优斯提尼安当政的第十七个年头[91]，所罗门的兄弟巴库斯的儿子居鲁士和谢尔吉乌斯被皇帝任命为利比亚城市的统治者，哥哥居鲁士治理的是本塔波利斯[92]，谢尔吉乌斯治理的是特里波利斯。（2）被称为列乌阿塔伊人的玛乌里人率领一支大军来到列普提玛格那城[93]谢尔吉乌斯这里，他们散布一种说法，说他们所以前来，理由是谢尔吉乌斯会有惯常的赠赐和官位标记[94]给他们，从而使和平得以巩固。（3）但是谢尔吉乌斯听从了普登提乌斯的意见——此人是特里波利斯人，在前面我曾提到过此人[95]，他在汪达尔战争一开始时，便在皇帝优斯提尼安麾下服役以对抗汪达尔人——接纳蛮族中八十名最知名的人士入城并保证实现他们的全部要求；但是他命令其余的人留在市郊。（4）继而在就和平问题对这八十人作了保证之后，他请他们参加一个宴会。但是据说这些蛮族到城里来是别有用心的，他们想陷害谢尔吉乌斯并把他杀

死。（5）因此当他们同他会谈时，他们对罗马人提出了许多指控，特别指出他们的粮食受到不公正的掠夺。（6）不过谢尔吉乌斯对这些事毫不介意，便从座位上起身打算离开。（7）一个蛮族抓住他的肩部试图阻止他离开。（8）于是其他的人们也在混乱中开始叫了起来并且已经准备冲到他的身边。（9）但谢尔吉乌斯的一名卫士抽出刀来把那个玛乌里人杀死了。（10）结果很自然地在室内发生了一场严重的骚动，而谢尔吉乌斯的卫士杀死了所有的蛮族。（11）但是他们当中的一个人看到别人被杀之后，便在任何人都不注意的情况下从事件发生的房屋跑了出去，而在到达他们本族人那里之后，便把发生的一切告诉了同伴们。（12）对方听到这一情况后，便跑到他们自己的营地，和所有其他人列成战阵来同罗马人对抗。（13）而当他们来到列普提玛格那城附近时，谢尔吉乌斯和普登提乌斯率领全军同他们对峙。（14）战斗成为一场白刃战，开头是罗马人占上风，他们杀死了许多敌人并且通过掠夺他们的营地而得到许多财货，还奴役了极多妇女儿童。（15）但是后来普登提乌斯由于一味蛮干，结果被敌人杀死；而谢尔吉乌斯和罗马军队由于天色已经暗了下来便开进了列普提玛格那。

（16）后来蛮族以更大的一支队伍来对罗马人作战。于是谢尔吉乌斯去同他的叔父所罗门联合起来，这样他便可以以更大的一支军队去同敌人作战。在那里他还见到了他的哥哥居鲁士。（17）而进入比扎奇乌姆的蛮族则进攻和掠夺了那里很大一部分地区；而且安塔拉斯——我在前面曾提到此人，[96]说他始终忠于罗马人，为此他是比扎奇乌姆的玛乌里人的唯一统治者——这时实际上对所罗门也采取了敌视的立场，因为所罗门剥夺了皇帝赐给他借以生存的生计并且杀害了他的兄弟，还指责他要对反对比扎奇乌姆人民的一场暴乱负责。（18）因此安塔拉斯看到这些蛮族是高兴的，于是他同他们缔结了一项攻守联盟并带领他们去进攻所罗门和迦太基。

（19）所罗门一旦得知这一情况，立刻使他的全军动了起来并且向敌人进发，并且在离迦太基有六天路程的特贝斯塔城遇上了敌人，于是他和自己的兄弟巴库斯的儿子居鲁士和谢尔吉乌斯以及小所罗门一道设了营。（20）由于他害怕蛮族的人多势众，于是派人到列乌阿塔伊人的领袖那里去对他们进行指责，因为他们在同罗马人和平相处的时候，却又拿起武器来反对罗马人，因而他要求对方应当确认两个

民族之间存在的和平并且他还保证发出最严厉的誓言，即他将会完全忘掉他们过去所做的一切。（21）但是蛮族却拿他的话取笑，说他当然会凭着基督教徒的、他们通常称为福音书的圣书发誓。（22）而谢尔吉乌斯既然过去曾一度发过这种誓言，却又杀死信任他的人们[97]，因此他们想发动战争，试验一下同样的这些圣书，看看它们对起伪誓的人们会发生什么作用，而这是为了使他们在最后缔结协定之前首先要绝对相信它们。所罗门听了这话之后，便对战斗做了准备。

（23）第二天他便同正在带进很大一批战利品的部分敌人展开了战斗并打败了他们，夺取了全部战利品并且把它们看管起来。（24）当士兵们表示不满并认为他不把战利品分给他们乃是严重违法的行为时，他说他是在等待战争的结果，这样他才可以按照每个人的功绩来公平地分配一切。（25）但是当蛮族以其全部兵力发动第二次进攻的时候，这时一些罗马士兵却留在后面，另一些人在战斗时也根本一点热情都没有。（26）开头战斗呈现出势均力敌的态势，后来由于玛乌里人在人数方面占极大的优势，结果大多数的罗马人跑掉了，虽然所罗门和他身边的少数人对蛮族的射击物坚持了一个时候，但后来他们还是支持不住敌人的进攻，匆忙地跑到由那一地区的一条小河所形成的小峡谷里去。（27）所罗门的马在那里跌倒了，把他摔到地上，虽然他的卫士们迅速地把他抬起来扶上了马，（28）但是巨大的伤痛使他不再能拉住缰绳。结果他便被敌人追上、死在了他们的手下。他的许多卫士也阵亡了。所罗门一生的结果便是这样。

二十二

（1）所罗门死后，皇帝便把利比亚统治权赐给了他的侄子——这一点我在前面已经指出——谢尔吉乌斯。（2）而这个人成了利比亚人民巨大灾难的主要根源。所有的人对他的统治都感到不满——军官们不满是因为这个生性极为愚蠢而又年轻的谢尔吉乌斯是人类中最能吹牛的人，他无缘无故地侮辱他们，不把他们放到眼里，为此他总是利用他的财富的力量和职位的权力；士兵们不喜欢他是因为他没有一点男子气并且十分孱弱；利比亚人则不仅仅是出于这些理由，而且还因为他奇怪地表现得喜欢老婆并霸占别人的老婆。（3）特别是西西尼奥路斯之子约翰最敌视谢尔吉乌斯的统治；要知道，虽然他是一个能干的战士又是享有非常美好声誉的人，但他发现谢尔吉乌斯对他绝对

是无情无义的。（4）因此之故，无论是他还是其他任何人都根本不想拿起武器来同敌人作战。（5）但是几乎所有的玛乌里人都追随安塔拉斯，而斯托扎斯奉他之召也从玛乌列塔尼亚来了。（6）既然没有任何一个敌人出来反对他们，于是他们便开始在这一带打劫，肆无忌惮地抢走了一切。当时安塔拉斯曾有一封信送交皇帝优斯提尼安。（7）信里面的话是这样：

“我是你的帝国的一个奴隶，这一点甚至我本人也不否认，但是玛乌里人由于在和平时期受到所罗门的天理难容的对待，出于万不得已才拿起了武器，不过拿起武器并不是反对你，而是为了打退我们个人的敌人；这一点特别适用于我。（8）要知道，他不仅决定剥夺了我的生计——这很久以前已由贝利撒里乌斯记录在案并且确实是由你批准的——而且还杀害我本人的兄弟，尽管我的兄弟没有做过任何应当受到他的指控的错事。（9）因此我们对加害于我们的这个人进行了报复。如果你希望玛乌里人臣属于你的帝国并且像平时那样的在一切事务方面为它服务，请下令所罗门的侄子谢尔吉乌斯离开这里回到你那里去并且派另一位将领到利比亚来。（10）因为你不会缺少贤明谨慎并在所有方面都比谢尔吉乌斯更有价值的人；只要这个人统率着你的军队，在罗马人和玛乌里人之间便不可能建立和平的关系。”

（11）安塔拉斯的信的内容便是这样。但是甚至在读到了信中的这一切并得知所有的人一致对谢尔吉乌斯持敌视态度之后，皇帝仍然不愿把谢尔吉乌斯从现在的职位上调走，这是出于对所罗门的美德的尊重，特别对所罗门牺牲方式的尊重。这些事件的经过便有如上述了。

（12）但是谢尔吉乌斯的兄弟所罗门却被认为已经和他的叔父所罗门一道死去了，因此他为他的兄弟以及其余的人所忘记；原来没有人知道此人还活着。（13）但实际上玛乌里人因为他十分年幼而俘虏了他。玛乌里人问他，他是何许人。（14）他回答说他是一个汪达尔人，是所罗门的一个奴隶。他还说，他有一个朋友，是个医生，名叫培伽西乌斯，就住附近的拉里布斯城，此人是会出钱赎买他的。（15）于是玛乌里人到那个城市工事附近，把培伽西乌斯叫来，把所罗门给他看并问他是否愿意买这个人。（16）由于他同意购买此人，他们把所罗门向他卖了五十金币。（17）但是进了工事以后，所罗门却嘲弄玛乌里人，说他们竟受到他这样仅仅是一个孩子的人的欺骗；

原来他说自己不是别人，而正是巴库斯的儿子、所罗门的侄子所罗门。（18）为发生的这一切所深深刺伤的玛乌里人把这看成是一件可怕的事情：尽管对谢尔吉乌斯和罗马人的行为进行了十分有力的戒备，但是他们却又如此粗心大意地放松了这种监视，于是他们便来到拉里布斯并包围了这里，以便生俘所罗门并占领这一城市。（19）被包围者害怕被蛮族困在城内，因为实际上他们甚至没有把给养运入城里，于是他们便同玛乌里人展开谈判，向对方建议在得到一大笔钱之后他们立刻放弃围攻。（20）对此蛮族既然认为他们绝不可能用武力攻占该城——因为玛乌里人根本没有猛攻城墙的经验——同时又不知道被围攻者的食物已很有限，于是欣然同意对方的意见，并在收取了三千金币之后放弃了围攻，而所有的列乌阿塔伊人也便回家去了。

二十三

（1）但是安塔拉斯和玛乌里人的军队正在比扎奇乌姆再次集结，并且斯托扎斯也同他们在一起，他手下也有少数士兵和汪达尔人。（2）西西尼奥路斯之子约翰由于受到利比亚人的恳切请求，他也集合了一支军队并向他们攻去。（3）而这时比扎奇乌姆的军队的司令官是色雷斯人希美里乌斯，并且当时他曾奉约翰之命带领那里的全部军队以及每一分支队伍的司令官来到比扎奇乌姆的一个名叫美涅菲赛的地方，在那里同他的军队联合起来。（4）但是后来在听到敌人已在那里设营之后，约翰便写信给希美里乌斯告诉他发生的事情并且命令他在另一个地方同他的军队联合起来，这样他们便不致各自行事而是能全体一致对抗敌人了。（5）但是不知怎的，带这封信的人走的是另一条路，因而根本找不到希美里乌斯，可是他和他的军队却碰上了敌人的营地，结果落入他们之手。（6）且说在这支罗马军队里有一个青年人亚细亚提库斯之子谢维里亚努斯，他是腓尼基埃美撒地方人，任一个骑兵队的队长。（7）只有这个人和他手下的五十名士兵同敌人展开战斗。（8）他们支撑了一个时候，但后来由于敌人人多势众，他们便跑到附近一座小山的山顶上去，那里也有一个小碉堡，但是根本不能使人得到安全。（9）为此，当敌人也上山进攻他们时，他们便向敌人投降了。（10）但玛乌里人既没有杀害他，也没有杀害他的任何士兵，而是把全军加以俘虏；他们把希美里乌斯看管起来，而把他的士兵交给了斯托扎斯，因为这些士兵很愿意同叛军一

道去攻打罗马人。但是他们却要希美里乌斯按照他们的命令行事，否则即以死相威胁。（11）他们命令他设法插手攻占临海的哈德茹美图姆的事情。由于他表示他愿意按命令行事，于是他们便和他一道去了哈德茹美图姆。（12）而在临近这个城市时，他们便要希美里乌斯和斯托扎斯的一些士兵稍稍走在前面，这些人看来是拖着上了镣铐的一些玛乌里人，而他们自己则跟在后面。（13）他们命令希美里乌斯向看守城门的士兵说，皇帝的军队取得了决定性的胜利，而约翰很快便会带领极多俘虏的玛里乌人前来；而当城门这样地为他们打开之后，他便应当和与他同行的人们一道进入城防工事。（14）于是他按这些指示做了，而哈德茹美图姆的公民这样地被骗上当（因为他们不能不信任比扎奇乌姆全军的将领），便打开了城门并把敌人接纳进城。（15）确实随希美里乌斯进城的那些人于是抽出剑来，不许在那里守卫城门的人们再把它关上，而是立刻接纳玛乌里人的全军进城。（16）而蛮族在劫掠了该城并留下少数卫戍的士兵之后便离开了。（17）而在被俘的罗马士兵当中有少数人逃跑并来到了迦太基，其中便有谢维里亚努斯和希美里乌斯。因为凡是想从玛乌里人那里逃跑的，做到这一点并不困难。还有许多人则完全自愿地和斯托扎斯留在一起。

（18）在这之后不久，一个名叫保路斯的神父——他曾被指定照料病人——在同某些贵族交谈时说："我本人将去迦太基，我希望我很快便能带一支军队回来，你们要设法把皇帝的军队接纳入城。"（19）于是他们便给他系上一些绳子，在夜里把他从城上吊下去，而他在来到海边之后恰巧碰到那里的一艘渔船，于是用重金买通船主后驶向迦太基。（20）当他到达那里并见到谢尔吉乌斯之后，便报告了全部经过并请求他拨给一支大军以便收复哈德茹美图姆。（21）但由于谢尔吉乌斯根本不愿意这样做——因为迦太基的军队不多——神父又请求他把少量的士兵拨给自己，结果在得到不过八十名士兵之后，他便拟订了如下的计划。（22）他收集了许多小船和快艇，使许多水手还有利比亚人乘坐上去，但他们都穿着罗马士兵通常穿的外衣。（23）和整个船队一道出发之后，他便全速直驶哈德茹美图姆。当他临近那里之后，便偷偷地派出几个人并且对这个城市的知名人士说，皇帝的侄子日耳曼努斯不久前来到了迦太基并且给哈德茹美图姆的公民送来了很大的一支军队。（24）他要他们为此而鼓起勇气来并且在那天夜里

给他打开一个小门。于是他们执行了他的命令。（25）这样，保路斯和手下的人们便进入了工事的内部并杀死了所有的敌人，为皇帝收复了哈德茹美图姆。而有关日耳曼努斯的谣传从那里开始甚至传到了迦太基。（26）玛乌里人以及斯托扎斯和他手下的人们听到这个消息后便跑到利比亚最边远的地区，但是随后，他们了解了真相，便认为这是一件绝对难以容忍的事情：因为他们虽然赦免了哈德茹美图姆的全部公民，但这些人却是这样地对待他们！（27）为此他们便到处打劫，并且对利比亚人干出天理难容的事情，而不论对方是什么年纪，而当时那里的大部分已无人居住了。（28）原来在被留下来的利比亚人当中有些跑到城市里去，有些去了西西里和其他各岛上去。（29）但是几乎所有的知名人士都去了拜占庭，其中也有那个为皇帝收复了哈德茹美图姆的保路斯。（30）而由于没有人出来同玛乌里人对抗，所以他们便更加无所畏惧地掠夺一切，而同他们在一起的还有现在已变得强大的斯托扎斯。（31）因为这时有许多罗马士兵追随着他，这些人当中有些是开小差跑过来的，另一些开头虽然是俘虏，但是现在他们却自愿地和他待在一起了。（32）而确实在玛乌里人当中有一点名气的约翰则安静地待在那里，因为他对谢尔吉乌斯也是极为仇视的。

二十四

（1）这时皇帝又派了另一位将领阿列欧宾都斯和少数士兵来到了利比亚。此人是出身高贵的元老，但是对于战事却一窍不通。（2）和阿列欧宾都斯一道被他派来的还有不久前来自意大利的一位长官阿撒那西乌斯，以及少数阿尔明尼亚人，这些阿尔明尼亚人的头目是属于阿尔撒奇达伊家族的约翰之子阿尔塔巴尼斯和约翰，他们也是不久前脱离波斯军队，开小差和另一些阿尔明尼亚人回到罗马人这边来的。（3）和阿列欧宾都斯在一起的有他的姊妹和他的妻子普列耶克塔，普列耶克塔是皇帝优斯提尼安的姊妹维吉兰提亚的女儿。（4）但是皇帝并没有召回谢尔吉乌斯，而是命令由他和阿列欧宾都斯任利比亚的将领，在两人之间分开国土和士兵的队伍。（5）并且他命令谢尔吉乌斯在努米地亚对蛮族作战，而命令阿列欧宾都斯要不断地领导对比扎奇乌姆地方玛乌里人的战斗。（6）当这支讨伐的部队在迦太基登陆时，谢尔吉乌斯立刻率领着自己的军队去努米地亚，

而阿列欧宾都斯在得知安塔拉斯和斯托扎斯都在离迦太基有三天路程的西卡维涅里亚城附近设营后，便命令西西尼奥路斯之子约翰选拔军中尽可能多的精锐去同他们作战；于是他便写信给谢尔吉乌斯要他同约翰的军队联合起来，这样他们便都可以以共同的兵力对敌作战了。（8）可是谢尔吉乌斯决定根本不去理会这封信，因而采取完全置身事外的态度，约翰只好以小小一支军队去对付敌人一支人数极多的军队了。（9）他和斯托扎斯两人相互间一直是十分仇视的，他们的每一方都经常祈求在自己去世之前能把对方杀死。（10）因此，在那时，一旦战斗即将发展成为白刃战，两个人便都从军队中策马而出，直接较量了。（11）约翰拉开了弓，在斯托扎斯还在前进时，一箭射中了他右鼠蹊部，而受了致命伤的斯托扎斯跌倒在那里，不过还没有死，但他负伤之后是注定活不了多久了。（12）于是玛乌里人的军队和斯托扎斯的军队立刻全都冲了上来，斯托扎斯的士兵把只剩下一口气的斯托扎斯安置到一棵大树旁倚在那里，然后拼命向敌人攻去；由于他们在人数上远远超过对方，所以不费任何气力便打败了约翰和所有罗马士兵。（13）据说约翰确实曾表示死亡现在对他来说是一件美妙的事情，因为他的有关斯托扎斯的祈祷已经实现了。在附近有一处峭壁，而他的马便跌倒在那里，把他抛了下来。（14）他正想再一次跳上马时，敌人捉住了他并把他杀害，这是一个表明自己既有很高声誉又十分勇敢的人物。斯托扎斯得知这个消息后便死了，他只表示现在他死得真是幸福极了。（15）阿尔塔巴尼斯的兄弟、阿尔明尼亚人约翰也在这场战斗中阵亡了，他曾在对敌斗争中立下了英勇的战功。（16）皇帝得知这一消息后，因约翰的勇敢而深为悲痛；他认为由两位将领治理这一行省并不合适，于是立刻召回谢尔吉乌斯，要他率领一支军队去意大利而把利比亚全部统治权交给了阿列欧宾都斯。

二十五

（1）在谢尔吉乌斯从那里离开之后两个月，恭塔里斯试图以如下方式树立他的僭主之治。实际上他本人正在统率着努米地亚的军队并为此他才留在那里，但是他却在暗中同玛乌里人商谈，要他们进攻迦太基。（2）因此，从努米地亚和比扎奇乌姆立刻有一支敌军集结到一个地方，然后十分卖力地向迦太基进发。领导努米地亚人的是库特吉那斯和雅乌达斯，而比扎奇乌姆的士兵则由安塔拉斯来领导。

（3）同他在一起的还有僭主约翰和他手下的士兵；原来在斯托扎斯死后，叛军便拥立这个约翰为他们自己的领袖。（4）阿列欧宾都斯得知他们的进攻时，便把一些军官连同他们的士兵召到迦太基，其中便有恭塔里斯。同他联合起来的还有阿尔塔巴尼斯和阿尔明尼亚人。（5）于是阿列欧宾都斯命令恭塔里斯率领全军去迎战敌人。（6）虽然恭塔里斯曾保证努力为他作战，但是他却干了这样的事。他命令他的一个仆人——此人是玛乌里人，职务是厨师——到敌人的营地去，并且要所有其他人都认为他是从自己主人那里跑过来的，但是他要在暗中告诉安塔拉斯说，恭塔里斯希望同他一道分享对利比亚的统治。（7）厨师执行了这些指示，安塔托斯听了这话很高兴，但是他没有作更多的答复，而只是说，在人们中间厨子当然是不会干出有价值的事业来的。（8）恭塔里斯听到这话之后，便立刻派出了自己的一名卫士去安塔拉斯那里，（此人名叫乌利谢乌斯）他曾发现此人在为他办事方面特别可靠，请他来到离迦太基尽可能近的地方。（9）要知道，如果做到这一点，则他向对方保证除掉阿列欧宾都斯。（10）于是乌利谢乌斯便背着其余的蛮族同安塔拉斯缔结一项协定，即应由他安塔拉斯统治比扎奇乌姆，并分得阿列欧宾都斯一半的财产，还得到一千五百名罗马士兵，而恭塔里斯则应继国王之位，治理迦太基和利比亚其余部分。（11）他在安排了这些事之后，便返回罗马人完全在城墙对面设置的营地，并在他们自己人当中分配了每个门的保卫工作。（12）而这之后不久蛮族便赶忙直奔迦太基而来，他们设营并留在一个被称为戴奇木姆的地方[〔98〕]。第二天他们离开那里继续前进。（13）但是有一些罗马士兵碰上了他们，出其不意地同他们接战并杀死了少量的玛乌里人。（14）但是这些罗马士兵立刻被恭塔里斯召回，并受到他的谴责，说他们蛮干，说他们想要罗马人预知他们将会陷入的危险。

（15）但就在这同时，阿列欧宾都斯却暗中派人去库特吉那斯那里，开始就叛变的问题同他进行谈判。库特吉那斯向他保证，战斗一开始，他便倒戈向安塔拉斯和比扎奇乌姆的玛乌里人作战。（16）要知道，无论对任何其他人或他们相互之间，玛乌里人都是不讲信义的。阿列欧宾都斯把这一情况通知了恭塔里斯。（17）恭塔里斯想用拖延的办法挫败这一企图，于是便劝阿列欧宾都斯无论如何也不要相信库特吉那斯，除非对方把孩子交出来给他做人质。（18）这样，阿

列欧宾都斯和库特吉那斯便不断地有书信往来，忙于对安塔拉斯的阴谋活动。（19）于是库特吉那斯再次派人去乌利谢乌斯那里去并且要安塔拉斯知道正在做的是些什么。（20）而他决定不对库特吉那斯作任何指责，他也不要对方知道，他已经发觉了阴谋，并且确实他也没有对他本人和恭塔里斯之间约定的事情有任何泄露。（21）他们虽然是敌人并且在内心里相互仇视，但是他们仍在一道列阵却各自心怀鬼胎，并且他们每个人却又同另一个人一道去反对他本人特定的友人。库特吉那斯和安塔拉斯于是怀着这样的目的率领着玛乌里人的军队去进攻迦太基。（22）恭塔里斯打算杀害阿列欧宾都斯，但是为了避免显得目的只是在于权力，所以他打算在战斗中秘密地干这件事，为的是使这事看来好像是其他人阴谋反对将领，而他是在罗马军队的强迫下才接过了利比亚的统帅权的。（23）于是他用欺骗的手法骗过了阿列欧宾都斯，说服他出战敌人，因为敌人已经逼近了迦太基。（24）因此他决心在第二天日出时刻由他亲自率领全军出击敌人。（25）但是由于阿列欧宾都斯在战争方面经验很少并且还有抵触情绪，所以毫无道理地按兵不前。（26）原来为了考虑如何用武器和甲胄把自己装备起来并且为了给出击做其他准备工作，他便浪费了一天绝大部分的时间。（27）为此他把战斗推迟到第二天并无所作为地待在那里。（28）但是恭塔里斯怀疑他是有意拖延时间因为他已经了解事情的底细，因此他决定公开实现对统帅的谋杀并试图树立他个人的僭主之治。

二十六

（1）第二天他的做法是这样。他把他本人守卫的城门完全打开，城门下放置巨石，这样人们便不能轻易地把它们关上了，他并且安排了大量穿着甲胄的士兵拿着弓在雉堞附近，而他本人则身着胸甲站到城门与城门之间。（2）他这样做的目的并不是为了能把玛乌里人接纳入城；因为玛乌里人是根本令人捉摸不定的，他们不信任所有的人。（3）因此他们这样就是很自然的事情了；要知道，不管是谁如果他的本性对自己的邻人便是不守信义的，那么他便根本不可能信任何人，却不得不对所有的人持怀疑态度，因为他是根据自己的想法来估计他的邻人的品格的。（4）因此之故，恭塔里斯并不希望甚至玛乌里人都会信任他并到城里面来，但是他这种做法是为了使大为恐

惧的阿列欧宾都斯会立刻跑掉，尽快放弃迦太基而自己去拜占庭。（5）如果当时不正是冬天到来[〔99〕]从而打乱了他的计划，否则他的期待是会变成现实的。（6）阿列欧宾都斯得知正在发生的事情之后便把阿撒那西乌斯和一些知名人士召了来。（7）阿尔塔巴尼斯也和其他两个人从营地来到他这里，他要阿列欧宾都斯既不可灰心丧气，也不要在恭塔里斯的蛮干面前退让，而是应在任何其他麻烦出现之前率领全军立即同他展开战斗。（8）于是阿列欧宾都斯首先便把自己的一个名叫佛列达斯的友人派到恭塔里斯那里去，要他去试探一下对方的意图。（9）而当佛列达斯返回并报告说恭塔里斯完全不否认自己的夺取最高权力的意图时，他便列成战阵打算立即对他展开战斗。

（10）而就在这同时，恭塔里斯在士兵面前诽谤阿列欧宾都斯，说他是个懦夫，说他不仅害怕敌人，同时还根本不愿把饷银支付给他的士兵并且还说他在计划同安那斯塔西乌斯一道逃跑，而且他们很快便要乘船从曼德腊奇乌姆[〔100〕]出发，为的是使既同饥饿、又同玛乌里人作战的士兵被毁掉；于是他便问他们是不是愿意把他们两个人捉起来并加以看管。（11）他希望这样一来，或者是看到骚乱的阿列欧宾都斯会跑掉，或者是他会被士兵捉起来，无情地被处死。（12）而且他还保证，他本人将用他自己的钱把政府欠给他们的饷银如数加以垫付。（13）士兵们同意他的话，对阿列欧宾都斯则感到十分气愤，但这事正在进行时，阿列欧宾都斯以及阿尔塔巴尼斯和他手下的人来到了这里。（14）于是在城上以及下面城门近旁恭塔里斯所在的地方发生了一场战斗，结果交方都没有被打败。（15）所有忠于皇帝的士兵即将从各营地集合起来并用武力俘虏叛军。要知道恭塔里斯还未能欺骗所有的人，大多数人心里还没有造反的念头。（16）可是当时第一次见到杀人的阿列欧宾都斯（实际上他对这种景象还不习惯）却吓坏了，他胆怯起来而逃跑了，因为他无法忍受他看到的事情。

（17）且说在迦太基的城墙内部有一座紧靠海边的神殿，里面住着严守宗教教规的人们，这种人我们习惯上一直称之为“僧侣”。神殿是不久前由所罗门修建的，他在神殿四周修造了一道墙，从而使它成为一座坚固的要塞。（18）逃走避难的阿列欧宾都斯冲进了一所修道院，他已经把自己的妻子和姊妹送到那里去了。（19）继而阿尔塔巴尼斯也逃掉了，并且所有的人也都尽其所能撤出了迦太基。（20）恭塔里斯攻夺了这座城之后，便和叛军一道占领了王宫并且极为用心地

把守住城门和港口。（21）首先他召来了阿撒那西乌斯，阿撒那西乌斯是一听召唤便立刻来到了他面前的；（22）阿撒那西乌斯对他讲了许多奉承的话，给人的印象是他对于所做的一切感到极为高兴。（23）这之后恭塔里斯又派出了该城的神父并命令阿列欧宾都斯——在接受了保证之后——到王宫来，并威胁说如果他不按命令行事，就不会再给他安全的保证，而是要用一切办法捉住并处死他。（24）于是这位神父列帕腊图斯便对阿列欧宾都斯断然地宣布说，按照恭塔里斯的决定，他会发誓保证恭塔里斯不会对他有任何伤害，还向他传达了如果他不从命时恭塔里斯所提出的威胁。（25）但是阿列欧宾都斯害怕了，他同意立刻随神父前去，但条件是神父在按惯常的方式举行神圣沐浴的仪节〔101〕之后，要通过这一仪节向他发誓，然后给他以安全的保证。（26）神父于是按他的这一要求做了。于是阿列欧宾都斯毫不耽搁地随他去了，他穿的是既不适合一位将领、也不适合于任何军事职位，却完全适合于一名奴隶或一介普通人的外衣；这种外衣罗马人用拉丁语称之为“卡苏拉”〔102〕。（27）当他们走近王宫时，他便从神父手中接过圣经，然后来到恭塔里斯面前。（28）他拜倒在地有很长一段时间，把表示恳求的橄榄树枝和圣经举向恭塔里斯，同他在一起的有他的孩子，这孩子曾被认为有资格受洗——如前所述，神父便是通过洗礼给他以保证的。（29）恭塔里斯好不容易把他扶起之后，他便以一切神圣事物的名义问恭塔里斯他的安全是不是可靠的。（30）而恭塔里斯则绝对肯定地要他振作起来，因为他是绝不会受到他的任何伤害的，只是在第二天他要带着妻子和自己的财产离开迦太基。（31）随后他便把列帕腊图斯神父打发走，并要阿列欧宾都斯和阿撒那西乌斯同他一道在王宫中进晚餐。（32）在晚餐期间他对阿列欧宾都斯尊礼有加，请他第一个上榻就位。但是在晚餐后，恭塔里斯却不许他离开，迫使他单独在一个房间里就寝；然后便派乌利谢乌斯和另外一些人去袭击他。（33）在他一再高声哭喊并向他们说了许多恳求的话以便引起他们对自己的怜悯之后，他们还是杀死了他。但是对阿撒那西乌斯他们却手下留情放过了他，我想这是因为他上了年纪。

二十七

（1）第二天恭塔里斯便把阿列欧宾都斯的首级送到安塔拉斯那里去，但是却决定剥夺他的金钱和士兵。（2）为此安塔拉斯便受到了伤害，因为恭塔里斯没有实现自己同他约定好的任何事情，同时在考虑了恭塔拉斯发誓的保证和他对阿列欧宾都斯的所作所为之后，他感到很气愤。（3）因为他觉得一个不把自己的誓言当回事的人是根本不会对他以及对其他任何人讲信义的。（4）因此在他自己把这件事长期加以思考之后，他还是想臣服于皇帝优斯提尼安了；为此他便回去了。（5）并且在得知率领着比扎奇乌姆的军队的玛尔肯提乌斯已经逃到沿岸的一个岛上去的时候，安塔拉斯便派人去他那里，把全部经过告诉他并在作出保证之后，用好言好语劝对方到他这里来。（6）于是玛尔肯提乌斯和安塔拉斯一道留在营地里，而在比扎奇乌姆值勤的士兵由于忠于皇帝而在守卫着哈德茹美图姆城。（7）但是斯托扎斯的为数不下一千人的士兵看到正在发生的事情，便赶忙在约翰的率领下逃到恭塔里斯那里去了；（8）恭塔里斯高兴地把他们接到城里。这时有五百罗马士兵和大约八十名匈人，而所有其余的部分都是汪达尔人。（9）而阿尔塔巴尼斯在得到保证之后便和他的阿尔明尼亚士兵去了王宫并且保证按照其命令为僭主服务。（10）但是暗地里他却在打算杀死恭塔里斯，为此事先他已把这一目标告诉了他的侄子格列高里乌斯和他的卫士阿尔塔西列斯。（11）催他干这件事的格列高里乌斯于是讲了如下的话：

“阿尔塔巴尼斯，现在赢得贝利撒里乌斯的光荣的机会就在你跟前，而且只在你跟前，而且这光荣要远远超过那样的光荣。（12）要知道，他来到了这里：他从皇帝手里得到了极为可怕的一支军队[〔103〕]和大宗的金钱，有许多军官伴随着他，还有大量顾问以及有一支我们从来没有听说过的船队，还有大量的骑兵和武器和所有其他一切，总而言之，这些都是以无愧于罗马帝国的方式准备起来的。（13）在经过这样的装备之后，他费了很大气力才为罗马人收复了利比亚。（14）但是所有这些成就已完全化为乌有，乃至当前就好像它们从来不曾有过似的——确实，例外是：现在从贝利撒里乌斯的胜利留给罗马人的只是他们在生命和金钱方面所受的损失，还有，他们已不再能甚至保卫他们赢得的好东西。（15）但是为皇帝夺回所有这些东西现在只能依靠你一个人的勇气和判断和得力的处置了。（16）因此你要考虑到这一点，即你是属于阿尔撒奇达伊家族的古老世系的，并且要

记住，贵族出身的人们理应在任何时候任何地方都要表现出是勇敢的人物。（17）为了自由，你已经成就了不少卓著的勋业。要知道，当你还年轻的时候，你曾杀死过阿尔明尼亚人的领袖阿卡奇乌斯[104]和罗马人的将领西塔斯[105]，为此你的名声传到国王科斯罗伊斯那里去，而你又曾同他一道征讨过罗马人。（18）既然你已经达到如此高的地位，乃至有责任不允许罗马的权力受制于这个喝醉了酒的狗东西，那么现在就表明，过去既然正是由于高贵的出身和一颗勇敢的心，高贵的先生，你才成就了那些功业；因此我以及阿尔塔西列斯在这里将遵照你的命令尽我们之所能在一切事情上帮助你。”

（19）以上便是格列高里乌斯讲的话；他更加激发了阿尔塔巴尼斯反对僭主的情绪。（20）但是恭塔里斯把阿列欧宾都斯的妻子和姊妹从要塞放出来之后，迫使她们待在一所房屋里，不过对她们没有过任何言语或行为方面的侮辱，她们分到的口粮完全够她们的需要，人们也没有强迫她们说任何话或做任何事情，但确实也有一个例外，那便是普列耶克塔被迫给她的舅父[106]写信，说恭塔里斯对她们极为尊重，对于她的丈夫被杀，恭塔里斯是完全无罪的，而干这一卑劣勾当的是乌利谢乌斯，对此恭塔里斯根本不同意。（21）劝恭塔里斯这样做的是帕西菲路斯，此人在比扎奇乌姆的叛军当中是最知名的人物，他曾大力协助恭塔里斯树立其僭主之治。（22）原来帕西菲路斯坚持认为，如果恭塔里斯这样做，皇帝会把那年轻的女人嫁给他，而由于皇帝同她的亲属关系，皇帝还会拿出一大笔钱作为奁资的。（23）恭塔里斯下令阿尔塔巴尼斯率领一支军队去进攻安塔拉斯和比扎奇乌姆的玛乌里人。（24）因为库特吉那斯在同安塔拉斯发生争吵之后已经公开和他分手并且同恭塔里斯结成联盟。他把他的儿子和母亲交给恭塔里斯作为人质。（25）军队在阿尔塔巴尼斯的率领之下立刻出发去攻打安塔拉斯。和阿尔塔巴尼斯在一起的还有率领斯托扎斯的叛军的约翰[107]和恭塔里斯的卫士乌利谢乌斯；以及也追随他的、由库特吉那斯率领的玛乌里人。（26）在经过哈德茹美图姆城之后他们就在那里附近的某个地方遇到了敌人，于是他们便在离敌人不远的地方设了营，并在那里过夜。（27）第二天约翰和乌利谢乌斯带领一支军队留守营地，而阿尔塔巴尼斯和库特吉那斯便率军进攻敌人去了。（28）安塔拉斯手下的玛乌里人对进攻并不抵抗，而是匆忙逃走。（29）但是阿尔塔巴尼斯突然间却故意表现出害怕的样子，把军

标倒转过来向后方走去。（30）为此当阿尔塔巴尼斯进入营地时乌利谢乌斯想把他杀掉。（31）但是阿尔塔巴尼斯却给自己辩解说，他这样做是担心从哈德茹美图姆城方面——玛尔肯提乌斯当时就在那里——前来帮助敌人的玛尔肯提乌斯会给他的军队造成无法弥补的伤害。（32）但是他认为恭塔里斯应当率领全军去进攻敌人。（33）开头他想带领他手下的人们去哈德茹美图姆，同皇帝的军队联合起来。（34）但是经过长时间的思考，他认为更好的办法是除掉恭塔里斯，这样就使皇帝和利比亚都能摆脱困难的局面。（35）因此在返回迦太基之后，他便向僭主报告说，他需要更大的一支军队来对付敌人。（36）恭塔里斯在同帕西菲路斯商量后，确实同意把全军装备起来，但是他打算在迦太基留下一支卫戍部队并亲自率军去进攻敌人。（37）因此每天他都要甚至毫无道理地杀掉受到他怀疑的许多人。（38）而且他还下令给他打算任命为迦太基的卫戍司令的帕西菲路斯，要他不要有任何顾虑地放手杀掉所有希腊人〔108〕。

二十八

（1）在把所有其他事务作了他认为是最妥善的安排之后，恭塔里斯决定设宴招待他的朋友，目的在于第二天出发。（2）在自古以来便有三张卧榻准备在那里的一间房屋里，他设了宴席。（3）他本人当然就斜卧在第一张卧榻上，在这张榻上就座的还有阿撒那西乌斯和阿尔塔巴尼斯以及恭塔里斯的几个友人，还有彼得其人，彼得是色雷斯人，以前是所罗门的一名贴身卫士。（4）在其余两张卧榻上就座的是显要的又是出身最高贵的汪达尔人。（5）但率领斯托扎斯的叛军的约翰，则由帕西菲路斯在他自己的家里加以款待，而其余的每一位领导者则由恭塔里斯的友人分别在适当的地点加以款待。（6）因此当阿尔塔巴尼斯奉命参加这一宴会时，便认为这是杀掉僭主的合适的机会，故而计划实现他的目的。（7）于是他把这一计划透露给格列高里乌斯以及阿尔塔西列斯，还有其他三名卫士，要卫士带剑进入大厅（因为当统帅在宴会上受到款待时，他们的卫士习惯上就站在他们身后），并在进入之后则应当在他们认为是最适当的任何时机突然发动攻击；阿尔塔西列斯应当首先动手。（8）与此同时他还要格列高里乌斯选拔许多最有胆量的阿尔明尼亚人，把他们带到皇宫里来，这些人手里只带着剑（按法律，城内军官的护卫人员只能带这种

武器，而不能带任何其他武器），而他把这些人留在门厅地方之后，便和卫士来到了里面。不过他没有把计划告诉给他们当中的任何人，而只是作了这样的解释，即他不放心恭塔里斯，担心他宴请阿尔塔巴尼斯时会对之有所伤害。（9）因此他的希望是他们应当站在恭塔里斯的在门厅守卫的士兵身边，做出好像在一心一意地要做什么游戏的样子，为此他们要拿着这些守卫所用的盾牌四下里挥动并用别的什么办法挥动它们，从而使这些盾牌一直不断地上下转动；如果里面发生任何骚乱或呼叫，他们便应当拿起这些盾牌跑去加以支援。（10）这便是阿尔塔巴尼斯发出的命令，而格列高里乌斯则着手执行这些命令。而阿尔塔西列斯则制订了如下的计划：他把一些箭断为两截，把它们放到左腕上直到肘部。在十分细心地用皮带把它们绑好之后，便用内衣的袖子把它遮盖起来。（11）他这样做的目的是在于，如果有任何人抡起剑来劈向他，他可以免遭严重的伤害；因为他只需把左臂抬起来，刀刃剁到木头上会断裂，这样他的身体的任何部位便不会被触及了。

如上所述，阿尔塔西列斯便抱着这样的目的安排一切。（12）而对阿尔塔巴尼斯，他讲了这样的话："至于我，我的希望是：我将表明我能胜任这一任务并且不会犹豫观望，而且我还希望这把剑能刺到恭塔里斯身上。至于以后会发生的事情，我无法确定对僭主满怀愤怒的上帝是否在这一大胆的事业中同我合作，还是上帝为了报复我本人所犯下的某一罪行而同我作对，成为我的绊脚石。（13）因此，如果你看到那僭主没有受到致命伤，就务必一点也不要犹豫地用我的剑把我杀死，这样我便不致受到他的拷问，从而说出正是出于你的意思我才干出这样的事来，这样便不仅极为可耻地毁了我自己，而且还并非出自本心地不得不把你也给毁了。"（14）阿尔塔西列斯讲了这些话之后，他便也和格列高里乌斯以及一名卫士一道来到设置卧榻的房间里并且站在阿尔塔巴尼斯的后面。其余的人则按照命令留在守卫的士兵身旁。

（15）当宴会只是刚刚开始的时候，阿尔塔西列斯便打算动手，他已经把手放到剑柄上了。（16）但是格列高里乌斯用阿尔明尼亚语阻止了他，格列高里乌斯说恭塔里斯根本还没有喝下大量的酒，因而完全处于清醒状态。（17）继而阿尔塔西列斯不满地说："我的好伙伴，我对这一事业是如此忠心耿耿，可现在这一时刻你竟然错误地阻

挡我！”（18）当饮酒还在进行的时候，这时已经彻底喝够了酒的恭塔里斯开始把一份一份的食物分给卫士，表现出慷慨大度的心情。（19）卫士们接过食物后立刻走出大厅，准备享用，而留在恭塔里斯身边的只有三名卫士，其中之一正是乌利谢乌斯。（20）阿尔塔西列斯也开始走出来以便和其余的人分享分到的食物。（21）但就是在这个时候，他感到了一种恐惧，这就是他担心在他想把剑抽出来的时候，有什么东西会阻止他。（22）因此，一旦他来到外面，他便偷偷地抛掉剑鞘，把出了鞘的刀夹在腋下再用外衣加以遮盖，然后一直奔向恭塔里斯，好像要背着别人对他说些什么似的。（23）看到这一情况的阿尔塔巴尼斯感到一阵极大的震动，并由于当前要干的这件事的极为严重的性质而变得极度不安；他开始转动他的头，他的面色一再发生变化，而由于事情的严重，他似乎变得完全像是一个中了邪的人的样子。（24）看到这一场面的彼得知道将会干出什么事情来，但是他并没有把这事泄露给其他任何人，因为作为忠于皇帝的人，他对正在进行的一切是感到极为高兴的。（25）阿尔塔西列斯来到僭主近旁之后，被一个仆从推开，而当他稍稍后退的时候，那个仆从看到了他出了鞘的剑，便喊道：“这是怎么回事，我尊贵的先生？”（26）恭塔里斯则把手放到右耳上，转过脸来看他。（27）就在这时阿尔塔西列斯用剑向他砍去，砍断了他的手指和一块头皮。（28）彼得叫了起来，他激励阿尔塔西列斯杀死人类中最亵渎神灵的一个人。（29）看到恭塔里斯跳了起来的阿尔塔巴尼斯（因为恭塔里斯就斜卧在他近旁）于是抽出挂在他腰间的一把双刃的匕首——一把相当大的匕首——而把它深深地刺进僭主的右侧直到柄部并且让它留在那里。（30）尽管如此，那僭主还是想跳起来，但因为受了致命伤，他便在原地倒下了。（31）随后乌利谢乌斯便用剑砍向阿尔塔西列斯，他好像是对准对方的头部砍去的，但是阿尔塔西列斯把左臂举过头部，这样在最需要的时候，他自己的主意救了自己。（32）原来当乌利谢乌斯的刀刃砍到裹在他的臂部的箭杆上时卷口了，结果他本人未受伤害而他却轻而易举地杀死了乌利谢乌斯。（33）而彼得和阿尔塔西列斯二人，一个人夺过恭塔里斯的剑，另一个人夺过已经倒下的乌利谢乌斯的剑，就地把余下的那些卫士都杀死了。（34）因此，很自然地发生了一场极为严重的喧嚣和混乱。当站到僭主的卫士旁边的那些阿尔明尼亚人看到这一情况时，他们立刻按照同他们事先安排好的计划拿

起盾牌来跑着奔向举行宴会的房间。他们杀死了所有的汪达尔人和恭塔里斯的朋友，却没有一个人抗拒他们。

（35）随后阿尔塔巴尼斯便命令阿撒那西乌斯负责把王宫里的钱财管起来：因为阿列欧宾都斯留下的一切都在那里了。（36）而当卫士们得知恭塔里斯的死讯后，立刻有许多人和阿尔明尼亚人站到了一起；原来他们大多数人是阿列欧宾都斯家的。因此他们一致宣告了皇帝优斯提尼安的胜利。（37）从大批人那里发出的喊叫声，因而也就是一种极为强有力的声音，其强度足以使城市的较大部分能以听到。（38）为此，对皇帝忠心的那些人便冲到叛军的家里去，立刻把他们杀死，这时他们有些人正睡得香甜，有些人正在吃东西，还有些人被吓住，害怕得不知所措。（39）而在这些人当中便有帕西菲路斯，但是没有约翰，因为他和一些汪达尔人逃到圣堂里去了。（40）阿尔塔巴尼斯对这些人作了保证，使他们离开了那里，然后把他们送往拜占庭，这样，在为皇帝收复了这个城市之后，他便继续守卫它。（41）而僭主的被杀发生在僭主之治的第三十六天，这时是皇帝优斯提尼安执政的第十九个年头[〔109〕]。

（42）阿尔塔巴尼斯由于这一功业在世人中间为自己赢得巨大的声誉。（43）而阿列欧宾都斯的妻子普列耶克塔立即给了他大宗金钱作为奖赏，而皇帝则任命他为全利比亚的统帅。（44）但是在这之后不久，阿尔塔巴尼斯便请求皇帝召他去拜占庭，皇帝应允了他的请求。（45）在皇帝召回阿尔塔巴尼斯之后，他便任命帕普斯的兄弟约翰为利比亚唯一的统帅。（46）这个约翰在到达利比亚之后立刻同安塔拉斯和比扎奇乌姆的玛乌里人展开了战斗并在战斗中打败了对方，杀死了他们许多人；他并且从这些蛮族手里夺回了所罗门所有的军标并把它们送到皇帝那里去——这些军标是先前所罗门阵亡时[〔110〕]敌人作为战利品而取得的。他并且把其余的玛乌里人驱赶到离罗马领土尽可能远的地方。（47）但是后来列乌阿塔伊人带领一支大军从特里波利斯周边地区再次来到了比扎奇乌姆并且同安塔拉斯的军队联合起来。（48）而当约翰去迎战这支军队时，他在战斗中被打败并在损失了许多士兵之后逃往拉里布斯。（49）确实，随后敌人蹂躏了那里的整个地区直到迦太基，并且以极为残暴的方式对待他们遇到的那些利比亚人。（50）可是不久之后约翰又把残存下来的那些士兵集合到一处并且使许多玛乌里人，特别是库特吉那斯手下的那些人同他结成联

盟，然后对敌展开战斗并且出人意料地把他们打败。（51）当敌人在一团混乱中逃跑时，罗马人跟踪追击，把他们大部分杀掉，而其余的敌人则逃往利比亚的边远地区。（52）结果活下来的那些利比亚人虽然人数不多而且又极为贫困却在吃了很大苦头之后终于得到了一些安定。

注释

〔1〕汪达尔人大都信奉阿里乌斯教。

〔2〕即由皇室骑兵卫队带着的vexillum praetorium，参见本卷后面第十章，第4节。比较拉丁语pannum。

〔3〕约合27.75公里。

〔4〕参见本书第三卷，第二十四章，第1节。

〔5〕foederati，即辅助队伍；参见本书第三卷，第十一章，第3节和有关注释。

〔6〕参见本卷第一章，第3节。

〔7〕Chiliarch，军官称号。

〔8〕参见本卷第二章，第3节。

〔9〕拉丁语December，许多现代欧洲语言继承了这一称呼。即恺撒历法的十二月。

〔10〕时当公元533年，即我国南朝梁武帝中大通五年。

〔11〕今天的波那（Bona）；圣奥古斯丁的住所和墓地都在这里。

〔12〕埃茹利人是最野蛮也是最堕落的蛮族部族之一。他们来自多瑙河对岸。有关他们的起源，行迹和品格参见本书第六卷，第十四章。

〔13〕希腊人提到图斯卡尼海认为它和亚得里亚海一样都是波浪滔天，不平静的。

〔14〕位于阿尔及尔以西大约19.3公里，原来叫伊奥尔（Iol），现在叫舍尔舍勒（Cherchell），凯撒里亚是因奥古斯都而得名的。

〔15〕参见本书第三卷，第一章，第6节和有关注释。

〔16〕参见本书第三卷。

〔17〕参见本书第三卷。

〔18〕参见本书第三卷，第十章，第23节。

〔19〕提奥多理克把他的姊妹阿玛拉弗里达嫁给阿非利加的国王特腊撒孟都斯时曾把利律拜乌姆送给汪达尔人作为嫁妆。参见本书第三卷，第八章，第13节。

〔20〕这里所说的“友谊”与“敌对的态度”指的都是这时优斯提尼安和哥特人之间的关系和它们会演化成的关系。

〔21〕阿玛拉宗塔。

〔22〕 王后阿玛拉宗塔和优斯提尼安之间的通信参见本书第五卷，第三章，第17节。

〔23〕 来自拉丁语serica（丝）一词。拉丁语里Seres（中国人）一词也和丝有关系。

〔24〕 这种生活方式是从罗马共和国末期一直沿袭下来的。

〔25〕 修昔底德对雅典人在大瘟疫流行时所住茅屋也作过描述，可参考。

〔26〕 指法腊斯和其他埃茹利人。

〔27〕 patrician。

〔28〕 参见本卷第六章，第4节。

〔29〕 当是寄生虫如蛔虫、绦虫之类。

〔30〕 前面一章，第13节说玛乌里人没有面包。

〔31〕 参见本书第三卷，第十一章，第2、3、5、节；第十九章，第13～14节，本卷第三章，第4节等。

〔32〕 参见本书第三卷，第十一章，第2节。

〔33〕 这就是说，在阿非利加作为汪达尔王位的继承人建立王国。

〔34〕 古罗马的信版通常是合叶的两片木版，上涂以蜡，写好后合起来用绳系好加以封泥封印。

〔35〕 参见本书第三卷，第二十五章，第2～4节。

〔36〕 由于在奥古斯都确立了元首制之后，只有皇帝才能举行凯旋式，所以一切凯旋式都是以皇帝本人的名义举行的，胜利的将领只接受凯旋的标记（insignia triumphalia），第一位拒绝举行凯旋式的将领是在西班牙战役之后的阿格里帕，但这是贝利撒里乌斯凯旋君士坦丁堡之前大约550年前的事情了。

〔37〕 栅门（carceres）是车赛开始的地方，它位于赛马场入口处。栅门按赛车数量分格，和今日赛马用栅木相似。

〔38〕 皇帝宝座所在的包厢在入口右手跑道中间的地方，相当于今天运动场上的主席台。

〔39〕 古希腊最大的重量单位，如以雅典商界通行的标准来计算，每一塔连图姆合90磅左右，但这只是十分粗略的估计。

〔40〕 罗马帕拉提乌姆山丘上的朱比特神殿。

〔41〕 参见本书第三卷，第五章，第3节；事情发生在公元455年。提图斯掠夺耶路撒冷财宝一事发生在公元70年。

〔42〕 紫色（实际上是我们所说的紫红色）是国王的颜色。

〔43〕 《旧约·传道书》，第一章，第二节。

〔44〕 时当公元535年1月1日，这并不是一次真正的凯旋式，而是为他之被宣布为执政官而举行的庆祝凯旋的活动。

〔45〕 执政官是罗马共和国的最高官职，帝国以来，它只是一种荣誉头衔。

〔46〕 高级官吏的座凳（sella curulis，英译为curule chair），实际上像是一个小凳子，形状有如我们所说的马扎儿。讲究的座凳有黄金、象牙的装饰。

〔47〕 这里指的是把大量金钱或值钱的东西分配给民众的一个古老的风俗，多在与皇室有关的日子（如皇帝担任执政官，生日等等）里举行。最早举行这种赠赐的是优利乌斯·恺撒。

〔48〕 bandifer。

〔49〕 努恩（Nun），旧官话本译为“嫩”。

〔50〕 即《旧约》中的迦南人。

〔51〕 即克律皮亚（Clypea）或阿斯皮斯，现在的卡利比亚，位于迦太基的海岸。

〔52〕 即从伽迪腊对面的丹吉尔（Tangier）到阿尔及尔。关于凯撒列亚，参见本卷，第五章，第5节和有关注释。

〔53〕 “在玛乌塔列尼亚的边界”，据普洛科皮乌斯：《论建筑》（De aedificiis），第六卷，第六章，第18节。

〔54〕 参见本卷，第十章，第6节。

〔55〕 参见本书第三卷，第八章，第25～26节。

〔56〕 当指原来他不想去的向着山的那一面，参见本章第20节。

〔57〕 在罗马帝国晚期，埃克斯库比托列斯（excubitores）是皇宫的精锐的卫队，通常是300人。他们的长官comsyexcubitorum在宫中地位很高。贝利撒里乌斯曾担任过此职（参见本书第八卷，第二十一章，第1节）。

〔58〕 参见本卷第八章，第14节。普洛科皮乌斯在第三卷、第十一章，第6节里解释说，所罗门是一名宦官。

〔59〕 参见本书第三卷，第八章，第5节。

〔60〕 即在本书第三卷，第十一章，第6节提到的Comes foederatorum。

〔61〕 参见本书第三卷，第八章，第5节。

〔62〕 认为自己的运气好，可以轻易取胜。

〔63〕 约9.25公里。

〔64〕 Clypea （单Clypeum）拉丁语意为“盾”，但这里的“盾山”并不是本卷第十章，第24节的那个克利皮亚。

〔65〕 撒地尼亚的内部地区即巴尔巴尔吉亚（Barbargia）或巴尔巴吉亚（Barbagia）仍然保存了这个名字。但是普洛科皮乌斯对这一地区蛮族居民的起源的说法并没有普遍为人们所接受。

〔66〕 从公元536～537年。

〔67〕 公元536年，即我国南朝梁武帝大同二年。

〔68〕 参见本书第三卷，第十八章，第7节以次。

〔69〕 参见本书第四卷，第四章，第30节和有关注释。

〔70〕 洗礼只在复活节和五旬节之间的五十天里举行。优斯提尼安曾禁止阿里乌斯教派的信徒受洗。

〔71〕 即公元536年3月23日。

〔72〕 名为市场，性质有如罗马广场，实际上是一种社交场所和发表意见的场所。

〔73〕 约55.5公里。
〔74〕 参见本书第三卷，第十一章，第30节。
〔75〕 约合64.75公里。——译者
〔76〕 参见本卷第十四章，第8节。
〔77〕 即辅助部队，参见本书第三卷，第十一章，第3节。
〔78〕 奇尔塔（Cirta），后来改名康士坦提那，现在叫君士坦丁（克桑提那Ksantina）。
〔79〕 比较正确的拼法是GadiaufaIa（伽狄奥法拉），现在是克撒尔一设比（Ksar - Shebi）。
〔80〕 即卡帕多奇亚人约翰，参见本书第一卷，第二十四章，第11节以次。
〔81〕 大约6.48公里。
〔82〕 人们不再提起它。
〔83〕 Scalae Veteres，意为古老的岩石。
〔84〕 罗马人宴会时客人半卧在卧榻上，餐桌则是辐射状排列的卧榻的中心。
〔85〕 公元539～540年。
〔86〕 约合11.1公里。
〔87〕 “optio”，参见本书第三卷，第十七章，第1节和有关注释。
〔88〕 现在叫赛提夫（Setif）。
〔89〕 在本书第四卷，第十三章，第19节中作者的拼法是玛斯提那斯。希腊原文字母v（n）和γ（g）容易相混。
〔90〕 参见本书第四卷，第五章，第5节；贝利撒里乌斯曾派约翰去那里。
〔91〕 公元543～544年。
〔92〕 今天的昔兰尼加（Cyrenaica）。
〔93〕 今天的列比达（Lebida）。
〔94〕 参见本书第三卷，第二十五章，第4节以次。
〔95〕 参见本书第三卷，第十章，第22节以次。
〔96〕 参见本书第四卷，第十二章，第30节。
〔97〕 指他杀死玛乌里人八十位知名人士一事（参见本章第7节），但那里根本没有提到凭着福音书起誓的事情。
〔98〕 参见本书第三卷，第十七章，第11节；第二十一章，第23节。
〔99〕 公元544～545年的冬天。
〔100〕 迦太基的港口；参见本书第三卷，第二十章，第3节。
〔101〕 即洗礼（baptism）。
〔102〕 Casula，带头巾的一种外衣。
〔103〕 这里显然是夸大了。
〔104〕 参见本书第二卷，第三章，第25节。
〔105〕 参见本书第二卷，第三章，第15节。
〔106〕 即优斯提尼安。
〔107〕 参见本卷第二十五章，第3节。

〔108〕 对皇帝的臣民的一种轻蔑的称呼。
〔109〕 公元545～546年。
〔110〕 参见本卷第二十一章，第27节。

哥特战争史第一卷
（战争史第五卷）

一

（1）罗马人在利比亚的遭遇就是这样的了。现在我要来谈谈对哥特人的战争，但是，我首先得提一下在这场战争之前哥特人和意大利人之间的关系。

（2）在拜占庭的芝诺统治期间，西方的统治大权属于奥古斯都[1]，罗马人通常用一种爱称把他叫做奥古斯图路斯，因为他是在他还是个孩子的时候便登上了皇帝宝座的[2]；（3）他的父亲欧列斯特斯，一位极为明智的人，以摄政的身份代他统治。而就在不久之前，罗马人已诱使斯奇里人、阿拉尼人和其他一些哥特人的部族同他们结成联盟；并且从那时起，他们吃了阿拉里克和阿提拉的许多苦头，也就是本书前面提到的那些[3]。（4）随着蛮族分子在他们中间变得强大起来，罗马士兵的威信也立刻就衰落下去，因而虽然美其名叫联盟，罗马士兵却日益受到外来者的残暴统治，受这些人的压迫；乃至蛮族人无情地把罗马人十分厌恶的其他措施强加到他们身上，最后竟要求和意大利人一道分享意大利的全部土地。（5）他们确实曾命令欧列斯特斯，要他把三分之一的土地交给他们，而当他坚决不同意这样做的时候，他们就立刻把他杀死了[4]。（6）在罗马人当中有一个名叫欧多亚克的人[5]，此人原是皇帝的一名卫士，这时他同意执行他们的命令，条件是他们使他登上皇帝的宝座。（7）他用这种办法取得了统治大权之后[6]，却没有进一步伤害皇帝，而是允许他以一介平民的身份继续生活下去[7]。（8）由于他把三分之一的土地给予蛮族，并从而使他们极其牢靠地归附于自己，这样他便稳稳地掌握统治权有十年之久[8]。

（9）大概就在这时候[9]，由于皇帝的允许而定居在色雷斯的哥特人也拿起武器来反抗罗马人了。他们的首领是一个名叫提奥德里克

的人，他是在拜占庭取得了执政官称号的一位贵族。（10）但是芝诺皇帝善于利用自己当时所处的地位，竟然说服提奥德理克到意大利去进攻欧多亚克并为他本人和哥特人赢得了西方的统治权。（11）原来他说过，特别由于他已经取得了元老的高级称号，因此与其冒着巨大的危险同皇帝展开决斗，那还不如把篡夺统治大权者赶走，成为全部罗马人和意大利人的主人。

（12）提奥德里克听了这个建议甚为欢喜，于是去了意大利，全体哥特人都跟随着他，他们把妇女儿童和他们能带上的一切用品都安放在车上。（13）当他们走近伊奥尼亚湾[10]的时候，他们根本没有办法渡过去，因为他们手头没有任何船只。于是他们便沿着海湾的海岸行进，沿途穿过了陶兰提人以及这里的其他部族的地区。（14）欧多亚克率领着自己的军队在这里迎击哥特人，但他们在多次战斗中被打败，于是他们和他们的领袖便闭守在拉温那和工事特别坚固的其他城镇[11]。（15）哥特人围攻这些地方，按照情况用相应的办法攻克了所有这些地方，例外的只有两个地方，无论用劝降还是用猛攻的办法都不能攻占。一处是离拉温那有三百斯塔迪昂[12]远的要塞凯吉纳[13]，另一处就是拉温那本城，欧多亚克这时就在那里。（16）拉温那这座城市位于伊奥尼亚湾顶端的平原上，离海有两斯塔迪昂远，它的位置使得人们无论乘船还是用一支步兵都无法接近它。（17）船舶所以不能在这里靠岸是因为海洋在这里形成了一段不下三十斯塔迪昂的浅滩；结果拉温那的海滨在水手们看来离得很近，但是实际上却由于大面积的海上浅滩而十分遥远。（18）而且步兵也根本不可能攻临城下，因为那又名为埃里达诺斯河的波河从凯尔提卡地区[14]流过来，经过拉温那并且其他可以通航的河流以及若干沼泽地也从四面八方把它包围起来，使得这座城市四面都是水域。（19）每天这里都发生令人十分惊异的一个事件。原来在清晨很早的时候，海水便漫过陆地形成一道河流那样的东西，其长度足够一个轻装的人走一天，这道在陆地中间形成的河是可以通航的；然后在下午很晚的时候，海水又退回去，使得海湾消失，河道里的水也被带回大海本身[15]。（20）因此所有那些为了商业目的或由于别的什么原因而必须把粮食运进城里或是从那里把它们运出去的人们便把他们的货物放在船上，再把船拖到照例会形成海湾的地方去并在那里等候海水的涌入。（21）而到了涨潮的时候，船只便一点一点地从地面上漂浮起来，船上的水手也

开始操作，从这时起他们便是海上航行的人们了。（22）不仅仅是这里有这种事情发生，沿着这一地区的全部海岸直到阿奎列亚城也都照例是这种情况。（23）然而并不是每次总是以同样的方式发生这一情况；而当月光微弱的时候，大海涌进的势头也便不强，但是从第一个半月直到第二个半月期间，海水涌入的势头却比较大。关于这件事就说这些了。

（24）到了哥特人和提奥德里克围攻拉温那已经三年的时候，哥特人对久攻不下已感到厌烦，而欧多亚克这一方面的人又苦于没有必需的粮食，于是双方在拉温那的主教的斡旋之下缔结了一项协定，协定规定提奥德里克和欧多亚克应当在完全平等的条件下居住在拉温那[16]。（25）在这之后的一段时间里，他们遵守协定；但是后来，据说提奥德里克发现欧多亚克有阴谋反对他的活动，于是便以召欧多亚克来参加宴会为借口，阴谋把他杀害[17]。而在取得了曾敌视他但是存活下来的那些蛮族的归附之后，他本人就稳稳地成了哥特人和意大利人的最高统治者。（26）虽然他并不要求有权取得罗马皇帝的名位或称号，但是人们直到他去世都用"列克斯"（rex）这个称号称呼他[18]（因为蛮族就是习惯于这样称呼他们的领袖的[19]），而且，在治理他自己的臣民时，他使自己具有一位天生的皇帝所应有的全部品德。（27）要知道，他极为用心地遵守公正的原则，他确保法律的执行，他保卫自己国家的疆土使不受周边蛮族的侵犯，并且表现出尽可能高度的智慧和英勇。（28）他本人对自己的臣民几乎没有做过一件不公正的事情，也不许别的任何人干这样的事情。而的确，如果说有这样事情的话，那就是哥特人在他们自己人中间分配了欧多亚克分给自己一派的人们的那些土地。（29）虽然在名义上提奥德里克是一个篡位者，但是实际上他是一位真正的皇帝，比起从一开始便拥有这一高位的任何皇帝来毫无逊色。而哥特人和意大利人都把他爱戴到如此程度，乃至竟然过于违反人们一般的习惯。（30）要知道，在所有的国家里，人们都有各自不同的偏爱，结果当权的政府一时只能取得一部分人的欢心，如果它的行动得到这部分人的拥护的话，而对于另一部分人，如果政府不按照他们的意愿行事，那就会得罪了他们。（31）但是提奥德里克却统治了三十七年，当他去世的时候[20]，他不仅使自己成为所有自己的敌人惧怕的对象，而且使自己的臣民在失去他时感到深切的悲痛。他是这样死的[21]。

（32）西姆玛库斯和他的女婿波埃提乌斯都出身于古老的贵族家系，在罗马元老院里，他们两人是首领人物[22]，又都担任过执政官。（33）由于他们都研究哲学并且以一种其他任何人都比不上的方式留心于主持正义，通过慷慨赠与的金钱而使本国公民和异邦人免遭贫困，这样他们便得到了声誉并且引起最卑劣的人们对他们的忌恨。这些人在提奥德里克面前诽谤他们。（34）提奥德里克相信了这些人的诽谤，便以叛国的罪名处死了这两个人并把两人的财产没收入国库。（35）几天之后，当提奥德里克正在吃饭的时候，仆人们把一只大鱼的头放到他的面前。（36）但是在提奥德里克看来，这却像是不久前被杀死的西姆玛库斯的头颅。的确，由于牙齿咬着下唇，两只眼睛严厉而又可怕地望着他，这鱼头太像是对他进行威胁的一个人了。（37）为这种非常的怪事所吓倒的提奥德里克觉得全身发冷不能自持，便跑回自己的卧室，要人们把多层被子盖到他身上，这样才镇静下来。（38）后来他把事情的全部经过告诉了他的侍医埃尔皮狄乌斯并且为自己在西姆玛库斯和波埃提乌斯身上所干的错事痛哭流涕。（39）由于对这一不幸事件伤心悲痛过度，不久之后他就死了。这是他对自己的臣民所干下的第一次也是最后一次的不义之行，而其原因则是他在对两个人进行判决之前，并没有像他惯常所做的那样，做一次彻底的调查研究。

二

（1）在提奥德里克去世之后，他的外孙阿塔拉里克取得了他的统治大权[23]。阿塔拉里克这时是八岁，正在由他的母亲阿玛拉宗塔抚养着，因为他的父亲已不在人世了。（2）在这不久之后，优斯提尼安便在拜占庭接过了皇帝的大权[24]。（3）阿玛拉宗塔成了自己儿子的监护人之后，便把统治大权掌握在自己手里；她表明自己具有极大的智慧和正义感，从而充分表现出男子的气魄。（4）在她掌握统治大权期间，在任何情况下她都没有对任何一个罗马人施行过体罚或是进行过罚款。（5）而且，对于拼命想虐待罗马人的哥特人她并不让步，她甚至把西姆玛库斯和波埃提乌斯的财产归还给他们的子女。（6）阿玛拉宗塔想使自己的儿子在生活方式方面有似于罗马的王子，因此便强迫他到一位有学问的教师的学校去学习。（7）她从哥特人的老年人当中选出三位她认为比所有其他人都精明和有教养的

人，要他们和阿塔拉里克生活在一起。（8）但是哥特人根本不喜欢这种做法，因为他们很想侮辱他们的臣民，他们希望他更多按照蛮族的方式对他们进行统治。（9）有一次母亲发现这男孩子在自己的房间里做了某件错事，于是便惩罚了他；他哭着从那里跑到男人的房间去。（10）遇到了这孩子一些哥特人因这事而大闹起来，他们责怪阿玛拉宗塔，硬说她想尽快把孩子折磨死以便再嫁一个丈夫并且和他一道统治哥特人和意大利人[25]。（11）于是哥特人当中所有有地位的人便集合到一起，然后来见阿玛拉宗塔，指责她说，在他们看来，他们的国王所受的是错误的教育并且对他本人也不利。（12）他们说，学问这东西和勇敢的精神相去甚远，老人教育的结果大多只能使人的精神变得怯懦和屈从。（13）因此在任何工作中都要表现出勇敢精神并要享有盛名的人应当摆脱教师灌输给他的怯懦并要进行军事训练。（14）他们还说，即使提奥德里克也决不会允许任何哥特人把自己的孩子送到学校去；（15）要知道，他经常对他们所有的人说，一旦他们害怕皮鞭，他们就决不会再有决心藐视刀枪。（16）于是他们要她考虑如下的情况：她的父亲提奥德里克生前甚至没有听到过什么学问的事情，但是仍然成为这全部地区的主人并且夺取了根本不应属于他的王国统治权。（17）他们说："因此，皇后啊，现在立刻遣散这些教师，让和阿塔拉里克年纪相同的一些男子和他做伴，这些人将和他一道度过青年时期，他们将会按照蛮族的习惯促使他成为一位出色的人物。"

（18）听了这些话之后，阿玛拉宗塔尽管并不同意，但又担心这些人会搞什么阴谋，于是便装出很喜欢他们的意见的样子，同意蛮族要求于她的一切。（19）当老年人离开了阿塔拉里克之后，她便要一些男孩子在日常生活中和阿塔拉里克做伴；这些男孩子都未成年，只是比阿塔拉里克要大一些。（20）一旦他长大了，这些孩子便开始教唆他酗酒并且和女人通奸，从而使他变成一个极为堕落的青年，乃至愚昧无知到不想听从自己母亲的忠告。后来他竟然全然拒绝拥护她的事业，尽管这时蛮族已在公然联合起来反对她了；原来他们竟然胆敢命令这位妇女离开宫殿。（21）但是阿玛拉宗塔并不害怕哥特人的阴谋，也不像一般妇女那样软弱无能地退让，而是依然表现出适合王后身份的威严；她从蛮族当中选出三个最有地位的人，也是阴谋反对她最有力的人，命令他们到意大利最边远的地方去，不过不是一起去，

而是三个人尽可能远地分开；这样做表面看来是把他们派出去保卫国土使不受敌人的侵犯。（22）尽管如此，这些人在自己那些不惜长途跋涉而仍然同他们保持联系的朋友和亲戚的帮助下，继续在他们反阿玛拉宗塔的阴谋的细节方面进行准备。

不再能容忍这类行为的妇女于是想出了如下的一个计划。（23）她派人去拜占庭请示皇帝优斯提尼安，他是否愿意提奥德里克的女儿阿玛拉宗塔到他那里去，因为她想尽快离开意大利。（24）皇帝对她的建议表示高兴，于是要她前来并且为她准备了埃披达姆诺斯那里的一所最好的房子。这样，如果她来的话，可以在那里停留；她可以在那里随便住多少时候，然后再到拜占庭来。（25）阿玛拉宗塔了解到这一情况之后，便选出了几个哥特人，他们都是有魄力并且对她特别忠心的；她命令他们杀死我上面提到的三个人，因为这三个人是阴谋反对她的罪魁祸首。（26）她本人则把她的全部财富，其中包括四万斤黄金放到一艘船上并且要对自己最忠诚的几个人也登上了船，命令他们去埃披达姆诺斯，而在到达之后，就在那里的港湾抛锚；除非她本人有命令，不要从船上卸下任何东西。（27）她这样安排的目的是：如果她得知三个人已被杀死，她可以留在意大利并且把船召回来；但是，如果其中有一个人还活着，她便不会指望有任何圆满的结局，因而她便计划尽快乘船离开意大利，在皇帝的土地上为她本人和她的财产寻求安全的庇护。（28）阿玛拉宗塔把船派到埃披达姆诺斯的目的便是这样。当船到达埃披达姆诺斯的港口时，押送钱财的人执行了她的命令。（29）不久之后，当那三个人按照她的命令被杀死了，阿玛拉宗塔便把船只召回，而她仍留在拉温那加强了自己的统治，尽量使之万无一失。

三

（1）在哥特人当中有一个名叫提奥达图斯的人，他是提奥德里克的姊妹阿玛拉弗里达的儿子。他已经是一个成年人了，他精通拉丁文学和柏拉图的学说，可是没有任何作战的经验。他根本不参加积极有益的活动，却一心只想着弄钱。（2）这个提奥达图斯拥有图斯卡尼[26]的大部分土地，却还极力想用暴力的手段把其余的土地从它们的主人手里夺过来。在提奥达图斯看来，身旁有一个邻人乃是一种不幸。（3）阿玛拉宗塔则是用一切办法扼制他的这种企图。因此他一

直对她不能忍受并且是憎恨她的。（4）于是他就想出这样一个计划，那就是把图斯卡尼交给皇帝优斯提尼安，而在从皇帝那里取得一大笔钱和元老的尊贵称号之后，便可以在拜占庭安度余年了。（5）提奥达图斯想出这个办法之后，正好从拜占庭向罗马大主教这里派来了两位使节，他们是以弗所的主教叙帕提乌斯和从马其顿的菲利皮来的德米特里乌斯。他们此行的目的是来讨论在基督教徒中间引起争议和矛盾的一个信条。（6）虽然我十分清楚这些争议之点，但是我却根本不想提它们；因为我以为，探讨上帝的本质，研究它是怎样一种事物，这乃是一种疯狂愚蠢的行为。（7）我以为，甚至人自己的事情，人们都不能理解得准确，更不用说有关上帝的本质的那些事情了[27]。因此，就我本人而论，关于这些事情，还是审慎地避而不谈为好，这只是为了对于古老的和可尊敬的信仰不采取亵渎的不信任的态度。（8）就我这方面来说，我不想就上帝表示任何看法，而我所要说的只是：上帝是至善的，一切事物都在他的威力的控制之下。（9）让每一个人，无论他是僧侣还是俗人，就这些事情，谈出他认为他理解的意见吧。至于提奥达图斯，那他秘密地会见了这些使节并且要他们把他的计划报告给皇帝优斯提尼安，他说的就是我刚才提到的事情。

（10）但这时阿塔拉里克由于酗酒过度而得了一种痨病。（11）因此阿玛拉宗塔陷入极大的困惑之中；因为，一方面，她根本不相信自己的儿子的忠诚，要知道，他已经堕落到不可救药的地步了；另一方面，她认为，如果阿塔拉里克不在人世，今后她的生命也不会是安全的，因为她得罪了哥特人当中大多数的头面人物。（12）因此，为了挽救自己，她想把对哥特人和意大利人的统治权交给皇帝优斯提尼安。（13）正巧这时元老院的一个名叫亚历山大的，和德米特里乌斯以及叙帕提乌斯一道来到了拉温那。（14）原来当皇帝听说阿玛拉宗塔的船停泊在埃披达姆诺斯的港口而她本人过了很久还迟迟不动身的时候，他便派亚历山大前来调查并且把有关阿玛拉宗塔的全部情况向他报告。（15）原来皇帝把亚历山大作为使节派到她那里去，是因为皇帝对于利律拜乌姆的事件——这些事件我在前面已经谈过了[28]——深感不安；因为利比亚的军队中有十名匈人开小差逃到了康帕尼亚，而负责守卫拿波利的乌利亚里斯却在阿玛拉宗塔完全同意的情况下接纳了他们；此外，还因为在西尔米乌姆[29]周边对盖帕伊狄人

[30] 作战的哥特人像对待敌对城市一样地对待伊利里库姆[31]的最边上城市格拉提安纳。（16）为了就这些事情向阿玛拉宗塔表示抗议，他写了一封信并派出了亚历山大。

当亚历山大到达罗马的时候，他把主教留在那里，忙着处理他们此行所要办的事情，他本人则去了拉温那，他见到阿玛拉宗塔后，就暗中传达了皇帝的信息，但书信则是公开地交给她的。（17）信里写的话大意有如下述："属于我们的利律拜乌姆要塞被你用武力攻占，现在仍然在你手里，你收容了开小差的蛮族、我的奴隶，而你还没有决定把他们送还给我，并且在这一切之外，你还残暴地对待我的城市格拉提安那，而这座城市是绝对不属于你的。因此，现在你应考虑一下这些做法将来会引起什么后果了。"（18）这封信交给了阿玛拉宗塔并且她读了这封信之后，便作了如下的回答：（19）"人们完全有理由期望一位号称有道德的伟大皇帝帮助一个对当前所做的一切毫不了解的年幼的孤儿，而不是没有任何理由地同他争吵。（20）要知道，除非一场斗争是在条件对等的情况下展开的，否则即使胜利了，这也不会带来任何荣誉。（21）但由于利律拜乌姆的事件和十名逃兵，以及由于我们的士兵在进攻他们的敌人时——那些敌人由于某种误会，正好装作是一座友好城市的样子——所犯的错误，你确实在对阿塔拉里克进行威胁。（22）但是你不要这样，皇帝啊，你不要这样，你要记起，当你对汪达尔人作战时，我们不仅不妨碍你，而且甚至热心地向你提供一条自由的通道使你去进攻敌人，还提供一个市场，让你购买必不可缺的给养[32]，特别是还供应给你大量马匹，这是你最后制服敌人的主要原因。（23）真正配得上联盟者和朋友这个称号的，不仅是在战争中和邻人结成盟友的人，而且还有实际上在战争中在每一种需要方面都帮助别人的人。（24）请想一下，当时你的舰队在海上除了西西里之外没有可以停泊之处，而如果不是在西西里买到给养，舰队便不能到利比亚去。（25）这样看来，你的胜利的主要原因正是由于我们的缘故。要知道，只有在困难的情况下提供一个解决办法的人，才理应为由这一办法而产生的结果而取得荣誉。（26）皇帝啊，对于一个人来说，还有什么比战胜自己的敌人更令人高兴的事情吗？可是就我们来说，结果却是我们受到了相当大的损失，因为我们并没有按照战争的惯例享有我们应得的那一份战利品。（27）可是现在你也想从我们手里夺走西西里地方从古代便属于我们的利律拜乌姆，那

是值不了几文钱的一片荒芜的山地，如果那地方从古以来正好属于你的王国，你也会理所当然地至少把它作为服务的报偿送给阿塔拉里克，因为他在你最急需的时候帮助了你。”（28）这就是阿玛拉宗塔公开写给皇帝的话；但在暗中她却同意把整个意大利交到他的手里。（29）使节们回到拜占庭之后便向皇帝优斯提尼安报告了一切：亚历山大告诉他的是阿玛拉宗塔决定采取的方针，而德米特里乌斯和叙帕提乌斯则把他们听到的提奥达图斯所说的一切报告给他，他们说提奥达图斯在图斯卡尼有很大的权力，他拥有那里的大部分土地，因此要实施他的协定根本不会有任何困难。（30）皇帝听到这一情况极为高兴，于是立刻把伊里利亚人彼得派到意大利去。这个人是铁撒罗尼卡的公民，是在拜占庭受过训练的演说家，一个既审慎又温和的人，一个生来就有说服别人的能力的人物。

四

（1）但是，正当这里发生我所说的这一切事情的时候，许多图斯奇人在阿玛拉宗塔面前痛斥提奥达图斯，说他肆意凌辱图斯奇的全体人民，毫无道理地掠夺他们的产业，特别是属于皇帝家族的产业，这就是罗马人习惯称为“世袭皇庄”[33]的东西。（2）为此，阿玛拉宗塔把提奥达图斯召来以便了解情况，而当提奥达图斯在指控他的人们面前罪证确凿而毫无抵赖余地的时候，她便迫使他把无理掠夺来的一切交还，然后才放他回去。（3）由于从这时起她因自己的做法大大地触怒了提奥达图斯，他们二人便处于相互敌视的状态，而且由于这个爱钱如命的人不能再继续进行残暴的非法活动，所以他感到极为恼火。

（4）大概就在这同时，受到疾病很大折磨的阿塔拉里克死了[34]，他只做了八年的国王。至于阿玛拉宗塔，由于她注定要遭到厄运，她根本没有考虑到提奥达图斯的本性，没有考虑到不久前她对他所做的一切，却认为如果她对他施加特殊恩惠的话，他是不会对她有为难之处的。（5）于是她派人去召见他，而当他到来时便开始用甜言蜜语哄他，说在过去一段时期里，她已清楚地知道，人们都认为她的儿子很快就会死去；因为她已听到所有医生的看法，他们的判断是一致的，而且阿塔拉里克的身体也一直在衰弱下去。（6）并且，既然她看到，无论哥特人还是意大利人对于现在已经代表提奥德里克一

族的提奥达图斯都没有好的印象，因此她就想为他洗刷这一恶名，这样，如果他应召即位，可以不受恶名的影响。（7）但是她又说，在这同时还有一项涉及司法的问题使她感到不安，因为她知道，那些自称受过他的凌辱的人们已经会发现关于他们自己的遭遇他们已找不到任何人可以对之进行申诉，而他们的敌人却已经成了他们的主人。（8）正因为如此，虽然在他的恶名被清除之后，他被她召来继承王位，但是她说他必须受最郑重的誓言的约束，授予提奥达图斯的只是国王的头衔，而事实上是她和先前一样地掌握实权。（9）提奥达图斯听了这话之后，虽然他按照阿玛拉宗塔所希望的一切条件宣了誓，但是他是怀着邪恶的意图和她取得协议的，因为他还记得过去她对他所做的一切。（10）这样，判断错误并且为了提奥达图斯的誓言所欺骗的阿玛拉宗塔就把他宣布为国王。（11）并且她派出一些哥特人以使节的身份去拜占庭，把这事向皇帝优斯提尼安作了报告。

（12）但是提奥达图斯取得了统治大权之后，在一切事情上便完全不按照阿玛拉宗塔对他的期望和他自己所作的保证行事了。（13）他先是把被她杀死的那些哥特人的亲属——在哥特人中间，这样的人是不少的，而且地位很高——拉拢到自己一面来，然后突然下手处死阿玛拉宗塔的一些亲信，并且在使节还没有到达拜占庭以前就把她关起来了[35]。（14）在图斯卡尼有一个乌尔西那湖[36]，湖上有一个岛[37]，这个岛极小，但是上面有一座坚强的要塞。（15）提奥达图斯便把阿玛拉宗塔囚禁在这里并且派人看守[38]。但是他担心自己的这一行动会触怒皇帝——实际上正是这一情况——于是他便把罗马元老院的一些元老利贝里乌斯和欧皮利奥还有别的几个人派出去，要他们尽量在皇帝的面前为他的行为辩解，要皇帝相信，尽管阿玛拉宗塔先前对他进行过难以弥补的伤害，但是他却丝毫没有虐待她。（16）这是他本人写给皇帝的话，此外他还强迫阿玛拉宗塔——尽管她很不情愿——写同样意思的话。

（17）这些事件的经过就是这样了。但是彼得已经受皇帝的派遣，作为使节来到了意大利；皇帝指示他背着任何别的人同提奥达图斯会见，并且在提奥提图斯用誓言保证不把他们的这些举动泄露给任何人之后，再和他一道把图斯卡尼的问题妥善地落实下来；（18）而在秘密地会见阿玛拉宗塔时，他应当同她把整个意大利的问题安排得对双方都有利。（19）但在表面上，他的使命是就利律拜乌姆和我刚

才谈的那些问题[39]进行协商。皇帝根本不知道阿塔拉里克之死，不知道提奥达图斯继承王位的事情，也不知道阿玛拉宗塔的遭遇。（20）彼得在途中遇到了阿玛拉宗塔的使节，才得知：首先是提奥达图斯已经登上王位；（21）稍后在到达面临伊奥尼亚湾的奥隆[40]这个城市时，他在这里遇到了利贝里乌斯和欧皮利奥一行，这才知道了所发生的一切，而在把这事报告给皇帝之后，便留在那里了[41]。

（22）当皇帝优斯提尼安得知这些情况时，他便打算使哥特人和提奥达图斯陷入混乱；于是他给阿玛拉宗塔写了一封信，说他极愿给她尽可能多的支持，同时他还指示绝不要隐瞒这一信息，而是要提奥达图斯和全体哥特人都知道这一点。（23）而当从意大利来的使节到达拜占庭的时候，除去一个例外，所有的人都把全部事件向皇帝作了报告，而特别是利贝里乌斯；（24）因为他是一位特别正直可敬的人物，是一位深知如何维护真理的人物。（25）但是只有欧皮利奥一个人始终坚持说提奥达图斯对阿玛拉宗塔没有任何强暴行为。（26）当彼得到达意大利的时候，阿玛拉宗塔已经不在人世了。原来，被她杀死的那些哥特人的亲属到提奥达图斯这里来，说除非尽快地把阿玛拉宗塔除掉，否则无论他本人还是他们的生命都是不安全的。（27）他同意了他们的意见，于是他们便到岛上去，就地把阿玛拉宗塔杀死了。（28）这一行动在所有的意大利人以及在哥特人中间引起了极大的悲痛。（29）正如我刚才所说的[42]，这位妇女最严格地遵守每一种道德规范。（30）于是彼得公开地向提奥达图斯和其他哥特人坚决表示，既然他们干出了这一卑鄙的罪行，那么在皇帝和他们之间将会是一场毫不留情的战争。（31）但是提奥达图斯竟然愚昧无知到仍然尊重和袒护杀害阿玛拉宗塔的那些人，他一直设法要彼得和皇帝相信，这一不义之行是哥特人干出来的，对此他不但完全不同意，而且是断然违背他的意旨的。

五

（1）正在这个时候，贝利撒里乌斯由于打败了盖利梅尔和汪达尔人而享有荣誉。皇帝得知阿玛拉宗塔的遭遇之后立刻宣战，这是他在位第九年的事情。（2）他首先就命令伊利里库姆的统帅蒙都斯向由哥特人统治的达尔玛提亚推进并且试图占领撒罗尼斯[43]。蒙都斯是一个蛮族，但是对皇帝的事业极为忠诚并且是一位能干的军人。继

而他又命令贝利撒里乌斯率领着四千名正规军和辅助步队[44]，还有大约三千名伊扫里人从海上行动。（3）统帅都是著名人物：色雷斯人康士坦丁和贝撒斯；来自伊伯里亚[45]（和米地亚相邻）的佩拉尼乌斯，此人出身伊伯里人的王室，由于敌视波斯人，在此之前便跑到罗马人这一面来了；统率征集来的骑兵的是瓦伦提努斯、马格努斯和音挪肯提乌斯；统率步兵的是希罗迪安、保路斯、德米特里乌斯和乌尔西奇努斯；伊扫里人的领袖则是恩尼斯。（4）此外还有两百名联盟的匈人和三百名玛乌里人[46]。但总领全军的最高统帅是贝利撒里乌斯，在他身边有许多知名的长枪兵和卫士。（5）伴随着他的还有他的妻子安托尼娜在前一次婚姻所生的儿子佛提乌斯。他还是个青年人，脸上刚刚长出胡须，但是此人极为稳重并且性格的坚强要超过他的年龄。（6）皇帝指示贝利撒里乌斯要他做出好像要去迦太基的样子，而一旦他们到达西西里，他们应当基于非如此不可的某种理由在那里登陆并试图攻占该岛。（7）并且，如果他们能不费任何气力便把那里制服，他们应当保住该地，不要叫它再失掉；但如果他们遇到任何阻碍的话，则他们应当尽快乘船到利比亚去，不要叫任何人有机会看出他们的意图。

（8）他还写信给法兰克人的国王们，讲了这样的话："哥特人用武力强占了属于我们的意大利之后，他们不仅绝对没有把它归还给我们的意思，反而进一步对我们干出了令人难以容忍的和超越一切限度的不公正的行动。（9）因此我们不得不向他们发动征讨，你们应当参加到我们的一面来进行这一战争，因为不仅反对阿里乌斯谬说的正教信仰，而且还有我们双方对哥特人的共同仇恨，都使这一战争成为你们的，也是我们的战争。"（10）以上就是皇帝的信里的话；他不但给了他们一笔钱作为礼物，并且，一旦他们积极参加进来，他还同意给更多的钱。这样，他们便十分热心地保证和他结盟，共同战斗。

（11）这时蒙都斯和他率领的军队开进了达尔玛提亚，在那里和前来迎战他们的哥特人交战并且打败了他们，攻占了撒罗尼斯。（12）至于贝利撒里乌斯，则他停泊在西西里之后便攻占了卡塔那；而他把卡塔那变成作战的基地之后，用招降的办法没有遇到任何麻烦，便攻占了西拉库赛和其他城市。例外的只是守卫帕诺尔姆斯[47]的哥特人，他们相信自己坚固的防御工事，所以根本不愿向贝利撒里乌斯投降，却命令他率领自己的军队尽快离开那里。（13）贝利撒里

乌斯考虑到从陆地方面攻取这个地方是不可能的，于是他下令海军驶入港湾，因为港湾一直延伸到帕诺尔姆斯城下。（14）原来港湾就在圆形城墙的外面，并且是完全没有人守卫的。当船只在这里抛锚时，人们可以看到桅杆是高过胸墙的。（15）于是他立刻叫射手都坐到舰船上所带的所有小船上去，然后把它们拉到桅杆的顶端。（16）当哥特人受到从上面来的攻击时，他们简直是吓坏了，于是立刻表示投降，把帕诺尔姆斯交给了贝利撒里乌斯。（17）结果皇帝便制服了整个西西里，使之成为对自己纳贡的国土。这时贝利撒里乌斯简直是福星高照，其幸运的程度不是言语所能形容的。（18）过去由于他战胜汪达尔人而取得了执政官的荣誉，而就在他仍然拥有执政官称号并且征服了整个西西里的时候，他在他执政官任上的最后一天[48]，在军队和西西里人的高声欢呼中进入了西拉库赛，同时把金币撒向所有的人。（19）但是这种巧合并不是他有意安排的。但如下情况对一个人来说却是一次幸运的机遇，即在为罗马人收复了整个岛之后，他在这个特殊的日子里进入了西拉库赛；因此他交卸自己的执政官职务并成了前任执政官的地点是在此地，而不是像惯常的情况那样是在拜占庭的元老院。以上便是贝利撒里乌斯获得好运的情况。

六

（1）而当彼得得知西西里已被征服的时候，他便更加坚持非要把提奥达图斯狠狠吓唬一顿不可并且不许他离开。（2）提奥达图斯变得胆怯起来，连话也讲不出，他本人和盖利梅尔[49]一道就好像成了俘虏似的，于是他背着任何其他人同彼得进行谈判；结果在他们之间达成一项协定，协定规定提奥达图斯撤出整个西西里，把它让给皇帝优斯提尼安。此外每年还要送他一顶三百磅重的金冠。而只要皇帝有这样的要求，提奥达图斯就得把三千名哥特战士派来。还有，提奥达图斯本人不应有处死任何主教或元老的权力，也没有把他们的财产没收入国库的权力，除非由皇帝作出了决定。（3）如提奥达图斯想把自己的任何一个臣民提升为贵族或给以其他什么元老头衔的话，那他也没有授予这个荣誉的权力，这也要请求皇帝授予。（4）罗马民众在向他们的君主欢呼时，总是首先要呼叫皇帝的名字，然后才是提奥达图斯的名字，无论在剧场、跑马场和有必要这样做的任何其他地方都是这样。（5）提奥达图斯的青铜像或其他材料的像永远不应单

独放，而是要和皇帝的放在一起，放置方式是把皇帝的像放在右面，左面才是提奥达图斯的。提奥达图斯在签字批准这一协定之后，便要使节回去了。

（6）不久之后，这个人的心里便为恐怖感所笼罩，这使得他怕得要命，苦恼万分，一听到战争的名字就吓得发抖，而他觉得如果皇帝根本不中意他和彼得缔结的协定，战争会立刻到临他的头上。（7）于是他再次把这时已到达阿尔巴尼[50]的彼得召来秘密会商，并且问这个人他是否认为皇帝会中意这一协定。彼得回答他说皇帝是会中意的。（8）接着他问道："如果这些条款他根本不同意，那又会发生什么事呢？"（9）彼得回答说："那你就得进行战争了，最尊贵的先生。"他说："这是怎么回事？难道这是公正的吗？我亲爱的使节。"于是彼得立刻回答说："我亲爱的先生，每个人都应当保持适合自己本性的追求，这怎么能不是公正的呢？"（10）提奥达图斯问："请问这是什么意思？"彼得回答说："这是说，你的最大兴趣是研究哲学，而皇帝优斯提尼安的则是成为配得上罗马人的一位皇帝。而区别就在这里：对于一个研究哲学的人来说，杀人致死，特别是杀害这样多的人，这是完全不适当的，并且还应当补充说，这个看法是符合显然为你所信奉的柏拉图的学说的，因此如果你不放弃一切杀害的行为，那你就是亵渎神灵了；可是对他来说，设法获取从古以来便属于他自己的王国的土地，那是完全正当的。"（11）提奥达图斯深信这个看法是正确的，于是便同意把王权交给皇帝优斯提尼安，他和他的妻子就这一点发了誓。（12）他又要彼得发誓保证，只有在他看到皇帝不愿接受前一个协定时，才向他泄露后面的协定。（13）并且他还派遣一位特别忠于他又是罗马公民的主教茹斯提库斯和彼得同行，以便在这一协定的基础上进行协商。他还把一封信托付给这两个人。

（14）彼得和茹斯提库斯到达拜占庭之后，便根据提奥达图斯所指示他们的，向皇帝报告了第一个协定。但是当皇帝十分不愿接受这一建议时，他们才拿出后来笔录下来的计划。（15）信件的内容是这样：

"对于宫廷生活，我是毫不陌生的，因为我有幸生在当时是一位国王的我的叔父的宫廷里，并且受到了无愧于我们民族的教育；但是我没有什么战争经验，也不习惯于战争所造成的骚乱局面。（16）要知道，从我的幼年时起我便热情地倾心于学术的争论并且一直把自己的

时间完全用于这类事情。因此直到现在我都是远远地离开战争的混乱。（17）所以说，当我有可能避开二者的时候，我却要渴望王位给予的光荣并从而过一种充满危险的生活，那真是太荒谬了。（18）因为二者都不能给我以欢乐：前者是因为它易于使人生厌，如果全都是甜食的话，人们就不想吃了；而后者是因为对于这类生活的不习惯会使人感到困惑不安。（19）至于我个人，如果我的产业能给我每年不少于一千二百磅[51]黄金的收入，那么我对这会比对王国更加重视，并且我将会把对哥特人和意大利人的统治权立刻交给你的。（20）要知道，做一个摆脱一切挂虑的农民，较之过一位国王那样不断受危险威胁的焦虑不安的生活，对我来说是更大的快乐。（21）请尽快派一个人来，这样我就可以适当地把意大利和王国的事务交给他了。”

（22）提奥达图斯的信的内容就是这样。皇帝对此感到极为高兴，于是作了如下的回答：“很久以来我便从报告得知你是一位明智的人，但是现在，看到你已作出不用战争解决问题的决定，则我便根据实际的经验认识到这一点了。（23）过去这样做的某些人已经完全被毁灭了。（24）你把我们变成朋友而不是敌人，对这一点你是绝不会后悔的。你不仅会得到你向我们所要求的一切，而且你还会取得罗马人的各种最高荣誉的殊荣。（25）现在我把阿撒那西乌斯和彼得派出去，为的是使缔结的协定能有所保证。贝利撒里乌斯随后也就到你那里去以完成我们之间所作的一切安排。”（26）写下了这些话之后，皇帝就把阿撒那西乌斯（此人是前此奉派到阿塔拉里克那里去的那个亚历山大的兄弟，亚历山大出使一事前面我已说过了[52]）和彼得（这是第二次，这个演说家也是我上面提过的[53]）——派去，命令他们把他们称为patrimonium 的“皇室产业”分配给提奥达图斯；并且只有在他们起草了一份书面文件并且用誓言巩固了协定之后，才把贝利撒里乌斯从西西里召来以便接收王宫和整个意大利并保卫它们。（27）他并且写信给贝利撒里乌斯，说一旦他们召请他，他应当尽快到那里去。

七

（1）正当皇帝进行这些协商并且这些使节正到意大利去的时候，在阿西那里乌斯和格里帕斯以及其他一些人统率下的一支哥特大军已经开进了达尔玛提亚。（2）当他们已经到达撒罗尼斯附近时，

蒙都斯的儿子马乌里奇乌斯遇到了他们。马乌里奇乌斯当时正带领着少数人进行侦察而不是出来作战的。（3）尽管如此，还是发生了一场激烈的战斗。在战斗中走在最前面和最英勇的哥特人都阵亡了，罗马人几乎全军战死，其中包括他们的将领马乌里奇乌斯。（4）蒙都斯听到这个消息时对这一不幸事件极为悲痛并感到极大的愤怒，于是他立刻出发进攻敌人，连队列也不曾整顿。（5）随后发生的战斗极为酷烈，但是对罗马人来说，这却是一次卡德木斯的胜利[54]。因为尽管大多数的敌人在战斗中死去，而其余的人肯定也都逃散了，但是一直在进行追杀并且无论什么地方发现敌人都穷追不舍的蒙都斯由于自己儿子的不幸而完全控制不住自己的情绪，结果被几个逃兵或别的什么人刺伤而倒下了。因此追击停下来了，两支军队也分开了。（6）直到那时罗马人才记起了西比拉[55]的诗句，先前说出的诗句看来对他们是一种警告。（7）原来这诗句是：当阿非利加被占领的时候，“世界”将要和它的后裔一道毁灭。但这并不是神谕的真正含义，而在暗示利比亚将再次由罗马人所统治之后，它又加上这一句，即那个时候到来时，蒙都斯会和他的儿子一道死去。因为它的原文乃是：“Africa capta Mundus cum nato peribit.”[56]（8）但由于“mundus”这个词在拉丁语中有“世界”的含义，他们就以为这里的蒙都斯（mundus）指的是世界了。（9）这件事就说到这里了。至于撒罗尼斯，没有任何部队开进去。既然罗马人已经完全失去了将领，于是他们就回去了，而哥特人当中已经没有一个最勇敢的战士，他们害怕起来，便占领了近旁的一些设防的城堡；（10）原来他们根本没有信心守卫撒罗尼斯，而且住在那里的罗马人对他们也不是十分友好的。

（11）当提奥达图斯听到这一消息时，他就完全不把现在来到他这里的使节放到眼里了。就本性而论，他乃是一个极不可靠的人物，他从来没有一个肯定的看法，而是看风使舵，时而害怕得要命，而这是违反理智和对情况的正确理解的，时而又走到另一个极端，胆大包天，非言语所能形容。（12）因此当他听到蒙都斯和马乌里奇乌斯阵亡的消息时，他竟然得意忘形起来并且以就当时发生的事情而论完全没有道理的一种方式，竟敢在使节们终于来到他这里时嘲弄他们。（13）当彼得有一次因为提奥达图斯违背他和皇帝之间的协定而提出抗议时，提奥达图斯便公开地把他们两个人召来，说了这样的话：（14）“使节的地位是值得自豪的，而一般说来，在所有的人当中又是

受到尊敬的；但是使节只有在行动得体从而保卫了他们的使节称号的尊严的时候，他们才能保有自己的这些特权。（15）如果他被发现有侮辱君主的罪行或者同别人的妻子有不正当关系的话，那么人们认为杀害一位使节也就是公正合法的了。”（16）提奥达图斯向彼得讲了这种不敬的话并不是因为他和一个女人发生不正当的关系，而显然是为了证实有一些罪名是可以把使节处死的。（17）但是使节们却作了如下的回答：“哥特人的领袖啊！事实并不是像你说过的那样，你也不能在站不住脚的借口的掩盖下放肆地对身为使节的人干亵渎神明的事情。（18）由于使节如果得不到监视他的那些人的允许，则喝一口水也是不容易的，因此即使他想这样做，他要想成一名奸夫也是不可能的。（19）而至于他从派他来的人口中听到其后又加以传达的建议，他本人按理也不能承受由这些建议——如果它们不是好的建议的话——产生的罪责，这一罪责理应由发出命令的那个人来承担。使节的唯一责任只在于完成交给他的任务。（20）因此我们所说的一切都是我们接受派遣时皇帝指示我们说的，你一定要安安静静地听好我们的话。要知道，如果你不冷静而作出越轨的行动，你所能做的一切将是使使节蒙冤的行为。（21）因此，现在正是你自愿履行你向皇帝所作的一切保证的时候。的确，我们正是为了这个目的来的。你已经收到了他写给你的信，他写给哥特人当中最重要人物的信，除了交给他们本人，我们不曾交给其他任何人。”（22）当在场的蛮族重要人物听到使节们的这番话时，便要他们把写给他们的信交给提奥达图斯。（23）信里的话是这样：“我最关心的事是接纳你们回到我们的国家，对此你们是会感到高兴的。要知道，你们到我们这边来不是为了遭受屈辱，而是为了更加受到尊重。（24）而且，我们并不是命令哥特人到具有你们感到陌生或格格不入的生活习惯的人们中间来，而是来到这样的人们中间，他们过去曾是你们的朋友，只是由于偶然的情况你们才和他们分离开一个时候。由于这样一些原因，现在我把阿撒那西乌斯和彼得派到你们那里去，你们应当协助他们办好一切事情。”（25）这封信里的话就是这样。提奥达图斯把所有的信件读完之后，不仅决定在事实上不履行向皇帝保证的一切，而且把使节严密地监视起来。

（26）但是当皇帝优斯提尼安听到这一切情况，又得知在达尔玛提亚发生的事件之后，便把皇家马夫长康士坦提安派往伊利里库姆，

要他在那里募集军队并且以他能以采取的无论什么方式去攻打撒罗尼斯；此外他还命令贝利撒里乌斯尽快进入意大利并像对付敌人一样对付哥特人。（27）于是康士坦提安来到埃皮达姆诺斯并在这里逗留了一些时候以便征募军队。就在这同时，格里帕斯率领下的哥特人和另一支军队进入了达尔玛提亚并攻占了撒罗尼斯。（28）康士坦提安尽可能完备地进行了一切准备工作之后，便从埃皮达姆诺斯率领全军出发并且在埃皮道茹斯[57]停泊下来，而当一个人乘船进入伊奥尼亚湾时，埃皮道茹斯便在他的右手。那里恰巧有格里帕斯派出来进行间谍活动的人们。（29）而当他们看到康士坦提安的舰队和军队时，便以为海上和整个陆地到处都是士兵，于是他们便回到格里帕斯那里去，宣称为了对付他们，康士坦提安带来了一支有多少万人的军队。（30）对此格里帕斯感到惊恐万状，他认为迎击他们的进攻乃是不智之举，但与此同时，他又十分不愿意被皇帝的军队所包围，因为他们完全控制了海上；（31）但是最使他感到不安的是撒罗尼斯的防御工事（原来它的较大部分都已倾圮了）以及当地居民对哥特人的极为可疑的态度。（32）由于这些原因，他便率领着全部军队离开那里，并且在撒罗尼斯和斯卡尔东[58]之间的平原上设营。康士坦提安则率领着全部舰队从埃皮道茹斯出发，然后停泊在利吉纳[59]，这是海湾里的一个岛。（33）从这里他又派出他手下的几个人，让他们去探听一下格里帕斯的计划，然后向他报告。随后，在他从这几个人那里了解到全部情况之后，他便以全速一直驶向撒罗尼斯。（34）当他来到离城市附近的一个地方时，他便要他的军队登陆，而他本人也安静地待在那里。但是他却从自己的军队里选出了五百人，要他本人的一名卫士名叫西菲拉斯的担任他们的将领，并命令他们去攻占隘路[60]，因为他听说，这条隘路就在城郊地方。西菲拉斯按照他的命令做了。（35）第二天，康士坦提安和他的全部军队便开进了撒罗尼斯，舰队则停泊在离城不远的地方。（36）接着康士坦提安又关心城市的工事，下令赶忙把工事的所有倾圮的部分修复起来；而格里帕斯和哥特部队在罗马人占领撒罗尼斯之后的第七天便离开那里到拉温那去了。这样一来，康士坦提安便占领了整个达尔玛提亚和利布尔尼亚，并且把住在这里的所有的哥特人争取到自己方面来。（37）达尔玛提亚发生的事件就是这样。而普洛科皮乌斯所记述其历史的这场战争的第一年便这样地结束了。

八

（1）而贝利撒里乌斯在西拉库赛和帕诺尔姆斯安排了卫戍部队之后，便率领着其余的军队从麦撒那去列吉乌姆（诗人们的传说认为斯启拉和卡里布狄斯[61]就在这里），那一地区的居民每天都到他这里来。（2）原来由于自古以来他们的城镇就没有城墙，因此他们没有任何保卫自己的手段，但是由于他们对哥特人的敌对态度，很自然的，他们对他们当前的统治当局是极为不满的。（3）在哥特人当中有一个叫埃布里木斯的人[62]，他带着自己的随从人员投奔到贝利撒里乌斯这边来。他娶了提奥达图斯的女儿提奥狄南特，因而他成了提奥达图斯的女婿。他立刻被送到皇帝那里去，并取得了许多荣誉的礼物，特别是得到了贵族的身份。（4）贝利撒里乌斯的军队从列吉乌姆穿行布路提乌姆和路卡尼亚，而他的舰队则贴近大陆行驶，和军队同行。（5）当他们到达康帕尼亚的时候，他们来到了沿海的一座名叫拿波利的城市，这座城市所以坚固不仅是因为它的自然地势，而且因为这里面有一支人数众多的哥特卫戍部队。（6）但是贝利撒里乌斯下令舰船停泊在港口内投射物达不到的地方，而他本人则在城市附近扎营。他先是用招降的办法取得了城市近郊的一个要塞，然后又在城市居民自身的请求下允许他们把他们的一些知名人士送到营地来以便要他们申明自己的愿望并且在得到他的回答之后把它报告给民众。（7）拿波利人立刻把斯提凡努斯派了出去。此人来到贝利撒里乌斯面前，就说了如下的话：

“统帅啊，你对我们这些没有干过任何坏事的罗马人作战，这种行为是不公正的。要知道，我们居住在一个小城市里，又有一支蛮族的卫戍部队管着我们，因此即使我们想反抗他们，我们也没有这个力量。（8）而实际的情况却是，即使这些卫戍部队也必须在他们来这里监视我们之前把他们的妻子儿女以及他们最珍贵的财产留在提奥达图斯那里。（9）因此，如果他们竟然和你有所接触，那么很明显，他们不仅出卖了城市，而且出卖了他们自己。（10）如果一定要毫无隐瞒地讲出真心话来，则你的对我们作战的做法对你自己也是不利的。如果你攻下了罗马，则拿波利也是你的，你无需再多费任何气力；如果你在那里受挫，可能即使这座城市你也不能稳稳地守住。

（11）因此，你在这次围攻行动上所花费的时间是不会取得任何成果的。”

以上便是斯提凡努斯的话。贝利撒里乌斯则作了如下的回答：

（12）“我们到这里来的做法是明智还是愚蠢，这个问题我们并不想交给拿波利人去讨论。但是我们希望你们细心掂量你们应当考虑的那些事情，然后只按照你们自己的利益行事。（13）因此，把皇帝的军队接入你们的城市吧，因为他们来这里是为了保卫你们和其他意大利人的自由的，但你们不可选择会使你们遭受最严重不幸的做法。（14）对于那些为了使自己摆脱奴役或任何其他可耻事物而去作战的人们来说，这样的人如果他们在战斗中取得胜利，那他们就会有双重的好运，因为除了他们的胜利之外，他们还摆脱苦难而得到自由；而如果他们被打败，他们也为自己求得一些安慰，因为他们毕竟不是甘心情愿地选择这一最悲惨的命运的。（15）但是，至于可以不必作战而有机会得到自由，可是还要战斗以便使自己永远保持被奴役地位的那些人，这样的人们，如果他们胜利的话，他们在最紧要的一点上却失败了，并且，如果他们在战斗中结果并不像他们所期望的那样，那么除了他们总的厄运之外，还要遭受战败的灾难。（16）对于拿波利人，这些话也就足够了。但是对于这里的这些哥特人，则我们要他们作出选择：或者今后加入我们的行列，在伟大的皇帝的统治之下，或者返回他们的老家，对此我们不会给他们任何伤害。（17）要知道，无论你们还是他们，如果对这些意见不予考虑，而胆敢用武力反抗我们，那我们也将不得不，如果这是上帝的意旨的话，把你们不管是谁当作敌人对待。（18）但是，如果拿波利人自愿站到皇帝的事业这一面来，从而摆脱残暴的奴役，我自己就敢向你们担保，答应你们将取得不久前西西里人所希望得到的那些好处，关于这些好处，西西里人是不能说我们有背约行为的。”

（19）以上便是贝利撒里乌斯要斯提凡努斯带回给百姓的话。但是在私下里，贝利撒里乌斯又许给他许多报酬，如果他使拿波利人向皇帝表示善意的话。（20）而斯提凡努斯回到城里便传达了贝利撒里乌斯的话，并且表示了自己的意见，认为同皇帝作战是不明智的做法。（21）在这件事上帮助他进行活动的有一个名叫安提奥库斯的人。他本来是一个叙利亚人，但因经营海上生意而长期住在拿波利。他在这里因其智慧和公正而享有很高的声誉。（22）但是在拿波利人

当中有两个受过训练的演说家同时又是知名人士的人物帕斯托尔和阿斯克列皮奥多图斯。这两个人对哥特人十分友好并且是根本不想对现状作任何改变的。（23）这两个人想方设法阻碍谈判的进行，于是诱使民众提出要对方做许多重大的让步并试图迫使贝利撒里乌斯发誓保证立即实现他们所要求的一切。（24）于是在一个文件里把这些人们认为贝利撒里乌斯绝不会接受的条件写下来之后，他们便把它交给了斯提凡努斯。（25）而斯提凡努斯回到皇帝的军队那里之后便把文件交给了统帅，问他是否愿意实现拿波利人向他提出的一切建议并就此发誓。于是贝利撒里乌斯答应他们的建议都会予以实现，然后便把他送了回去。（26）当拿波利人听到这个消息时，他们同意立刻接受统帅的保证并开始强烈要求尽快把皇帝的军队接纳到城里来。（27）原来他表示他们将不会遇到任何不愉快的事情，在这一点上，任何人都可以根据西西里人的情况这一充分的证据作出判断，因为，正如他所指出的，不久前在西西里人把蛮族的暴政换为优斯提尼安的统治之后，他们的命运有了转机，不仅仅成了自由的人，而且摆脱了一切沉重的负担。（28）于是他们便十分兴奋地要去城门那里把它们打开。哥特人虽然不高兴他们的行为，但是又不能加以阻止，因此便采取了旁观的态度。

（29）但是帕斯托尔和阿斯克列皮奥多图斯却把百姓和全体哥特人召集在一个地方，讲了下面的话："城市的普通老百姓，特别当他们就他们全体作出独立的决定而不征求他们的任何知名人物的意见的时候，他们会毁掉他们自己和他们自己的安全，这乃是十分自然的事情。（30）但是我们这些即将和你们同归于尽的人们却有必要向你们提出这样的意见，作为向祖国最后应尽的一项义务。（31）本城的公民们，我们已看到你们是一心想把自己和这座城出卖给贝利撒里乌斯，因为他答应给你们许多好处并且发了最重的誓言来保证实现他答应的条款。（32）如果他也能向你们保证这一点，即他将在战争中取得胜利，则任何人也不能否认，你们采取的方针对你们是有利的。（33）不按照将成为主人的那个人的想法去做，那会是一件十分愚蠢的事情。但是，如果事情的结局还不能肯定并且世界上没有任何一个人有能力保证命运所作的决定的话，那么请考虑一下你们的冒失行为会给你们带来怎样的不幸吧。（34）要知道，如果哥特人在战争中打败敌人，他们将把你们作为敌人，作为对他们犯下了滔天大罪的人加

以惩处。（35）因为你们的背叛行为不是出于迫不得已，而是由于你们的胆怯而有意这样做的。这样，甚至在贝利撒里乌斯看来，如果他在战争中挫败了自己的敌人，我们也许仍然像是对自己的领袖不忠和出卖了他们的人，因为我们已经证明自己是逃兵，所以很可能皇帝会把一支卫戍部队安放在这里，永远监视着我们。（36）要知道，有一个叛徒帮忙的人虽然在胜利时会因为这个叛徒的服务而感到高兴，可是在这之后，出于因叛徒过去的行径而产生的怀疑，他对这个帮过他忙的人会又恨又怕，因为他本人手里有这个人不忠的证据。（37）但是，当前如果我们表明自己是忠于哥特人的，从而英勇地面对危险，则一旦他们克服敌人，他们是会重酬我们的，而即使贝利撒里乌斯成为胜利者，他也会对我们采取宽容的态度。（38）因为即使在失败的情况下，忠诚也不会受到任何人的惩罚，除非这个人丧失了理智。（39）有什么情况使你们这样害怕敌人的包围呢？你们既不缺粮食，又没有受到封锁，任何生活必需品都可以运进来，你们还可以信赖城市的工事和这里的卫戍部队[〔63〕]，因而能安安稳稳地待在家里。在我们看来，即便贝利撒里乌斯，如果他有能用武力夺取这一城市的任何希望的话，他是不会同意和我们缔结这一协定的。（40）而且，如果他想公正地和对我们有利地行事的话，他就不应当设法恫吓拿波利人或是用要我们不公正地对待哥特人的办法来确立他自己的权力，而应对提奥达图斯和哥特人作战，这样在我们不承受危险或无需有背叛行为的情况下使城市转到胜利一方的统治之下。”

（41）他们讲完这话之后，帕斯托尔和阿斯克列皮奥多图斯便叫犹太人[〔64〕]出现在人们面前，犹太人保证说，城市不会缺少任何必需品，而哥特人方面则保证，他们会保卫这圆形城墙的安全。（42）为这番论据所说服的拿波利人于是要贝利撒里乌斯尽快离开那里。（43）但是他却开始了围攻。他对圆形城墙进行了多次攻击，但是每次都被击退并且损失了许多士兵，特别是那些自称勇敢的士兵。（44）原来拿波利的城墙是难以接近的，这一方面是因为有大海，而另一方面则是由于某种险要的地势，那些想发动进攻的人们在那里任何地方都打不开缺口，这不仅是因为这里总的地形，也因为那里的土地的坡度陡峭。（45）不过贝利撒里乌斯切断了引水入城的水道；但是他用这个办法也并没有使拿波利人惊慌失措，因为在圆形城墙里面

有泉水，足以满足他们的需要并使他们不致因水道被毁而受严重的影响。

九

（1）被包围的人们背着敌人派人到在罗马的提奥达图斯那里去请求尽快把援军派来。但是提奥达图斯没有进行任何作战的准备，因为如前所述[〔65〕]，他生来就不是一个英勇好战的人。（2）人们说他遇到了另外一件事情，这件事把他吓得失魂落魄并且使他陷入更大的焦虑。就我来说，我并不相信这种说法，即使如此，我还是要把这事说一说。（3）提奥达图斯过去喜欢咨询那些自称能预卜未来的人，而这一次，面临这样的局面他完全不知道怎么办才好——这种情况比任何其他事情都更易于驱使人们去请教预言；于是他便去请教在预言方面享有盛名的一个希伯来人，问他当前的战争会有怎样的结果。（4）这个希伯来人建议提奥达图斯把每组十只的三组猪分别关在三个猪栏里，分别给它们起了哥特人、罗马人和皇帝的战士的名字，然后静静地等上一些日子。（5）提奥达图斯按照他所说的做了。而当指定的日子到来时他们两人便去猪栏看猪的情况。结果他们发现起了哥特人名字的猪除了两只之外全都死了，而起了皇帝士兵的名字的猪大多数还活着。至于起了罗马人的名字的那些猪，虽然它们的毛全都脱落，但活下来的却还有一半。（6）当提奥达图斯看到这一情况时，已经看到了战争的结果，因为他清楚地知道，罗马人的命运肯定是有一半死去并且他们的财产被剥夺，而哥特人会被打败，他们的民族留下的只有少数，而皇帝只会损失少数的士兵，但会是这场战争的胜利者。（7）据说，由于这个原因，提奥达图斯没有一点同贝利撒里乌斯作战的劲头儿。至于这个传说，让每个人按照他相信或不相信这个传说而作出自己的判断吧。

（8）但是在从陆上以及从海上围攻拿波利人时，贝利撒里乌斯开始感到困惑了。原来他开始认为他们绝不会向他投降，而且，他也不能指望攻占这座城市，因为他正在发现那里险要的地势原来是十分严重的障碍。（9）而且在这里还消磨了时间，这种耽搁也使他感到痛苦，因为他正在设法使自己不致被迫在冬季向提奥达图斯和罗马发动进攻。（10）他确实甚至已经下令给军队要他们打起背包了，他的意图是打算尽可能快地离开那里。然而正当他处于极度困惑之中的时

候，却遇到了下面一件幸运的事情。（11）有一个伊扫里人很想看一看水道的结构，以便弄清楚水道是怎样把水供应给城市的。（12）于是他在离城很远的地方，也就是贝利撒里乌斯把水道打断的地方钻进了水道并沿着水道很容易地向前走，因为水道被打开之后，已经不再有水流在里面了。（13）但是当他走到离圆形城墙附近的一个地点时，他碰上了一块大石头，大石头不是用人力放在那里而是大自然安排在那里的。（14）多年前修筑这条水道的人们在他们把水道砌到这块大石块跟前时，接着从那里打通了一个隧道，这个隧道虽然没有一个人穿行过去的宽度，但是那宽度却足够叫水流过去。（15）因此，水道的水槽结构并不是到处都一样宽，而在大石块这里水槽就变窄，窄得一个人也穿行不过去，特别如果他穿着铠甲或带着盾牌的时候。（16）当伊扫里人看到，如果在那个地点把水槽拓宽一点，他觉得军队也不是不可能进到城里去的。（17）但他是个地位卑微的普通人，从来没有和任何一位将领讲过话，于是他便把这事告诉了一个名叫保卡里斯的伊扫里人，他在贝利撒里乌斯的卫士当中是一位知名人物。保卡里斯立刻把全部情况向统帅作了报告。（18）听了这个消息非常高兴的贝利撒里乌斯重新有了勇气，他答应以重金酬谢这个人，要他试着去干这件事，并且下令他本人和一些伊扫里人合作，尽快在石头里打开一条通道，但是要注意到不要叫任何人发觉你们正在干的事情。（19）保卡里斯于是把最适于干这项工作的伊扫里人选拔出来，和他们一道秘密地进入了水道。（20）他们来到因石块而水道变得狭窄的地方之后就着手干了起来，他们并不是用凿子锄头之类的工具劈砍石头，这样敌人听到声音就会知道他们在干什么了，他们是用锋利的铁制工具坚持不断地去刨石头。（21）而很快地这工作就完成了，一个穿着胸甲拿着盾牌的人可以从那里穿过去了。

（22）当这一切最后完全安排停妥的时候，贝利撒里乌斯有了这样一个想法，这就是：如果他通过战争行动率领军队攻入拿波利，那结果会造成生命的损失，也还会发生在敌人攻掠城池时通常会发生的其他一切事件。（23）于是他立刻把斯提凡努斯召来，对他讲了如下的话："过去我多次见到城市被攻占的情况，我很熟悉这时会发生什么事情。（24）要知道，他们会杀死一切年龄的男人，至于妇女，即使她们要求死，也不会把处死这种好事给予她们，而是被带走去遭受蹂躏并受到令人憎恶的和最悲惨的对待。（25）由于战争而失去应得的

抚养和教育的孩子被迫而成为奴隶，而且成为一切人当中最可憎的那些人的奴隶，因为正是在那些人手上沾满了他们的父亲的鲜血。（26）而且这还不是一切，我亲爱的斯提凡诺斯，我还没有提到那摧毁一切财产并且把城市的美丽消灭干净的大火。当我看到这座拿波利城会遭到反映在过去被攻占的城市上面那样的命运时，我对城市和你们这些城市居民起了怜悯之情。由于现在我已把攻城的手段加以完善，城市的攻克是无可避免的了。（27）但是我并不希望千百年来便为基督教徒和罗马人居住的这座古城会遭到这样的命运，特别是在我这样一位罗马士兵的统帅手上，而且在相当程度上还因为在我们军队里有许多蛮族，他们在这座城下失去了他们的兄弟或亲属，如果他们通过战争占领这座城市，他们的愤怒我是无法控制的。（28）因此，在你们还能自己做主选择和实现对你们有利的做法时，选一条较明智的道路并避开不幸吧。如果你们遭到你们也许会遭到的命运，那么，按道理讲，你们不应怪罪你们的命运，而是应怪罪你们自己的判断。”贝利撒里乌斯说了这样一番话之后，就把斯提凡努斯打发回去了。（29）斯提凡努斯在拿波利人面前一面哭着一面十分悲伤地报告了贝利撒里乌斯对他说的一切。（30）但是拿波利人注定不受惩罚不会成为皇帝的臣民，他们既不害怕，又不作出向贝利撒里乌斯投降的决定。

（1）贝利撒里乌斯终于做了如下准备打入城中的安排。当夜幕降临的时候，他选拔了大约四百名士兵并指定由马格努斯（他是一个骑兵支队的指挥）和伊扫里人的头目恩尼斯领导他们，他命令他们全都穿上胸甲，拿着盾和剑，安安静静等待到他发出信号的时候。（2）接着贝利撒里乌斯又把贝撒斯[66]召来，要他待在自己身旁，因为他要就和军队有关的一件事同他交换意见。（3）到夜深的时候，他便向马格努斯和恩尼斯交待了他们的任务，向他们指出在这之前他打通的水道，并下令他们率领四百名战士拿着灯火进城。（4）他派了两个会吹喇叭的人和他们同行，这样他们一旦进入了圆形城墙，他们既能使全城陷入混乱，又能使他们自己的人知道他们在做什么。而他本人则准备了大量的云梯，它们都是先前做好的。

（5）于是这些人进入水道并向着城市推进。他同贝撒斯以及佛提乌斯[67]留在他那里并在这两个人的协助下照料一切具体的事务。（6）他还派人到营地去，叫那里的士兵不要睡觉，手持武器做好准备。与此同时，他还把一大队人马集合在自己身边，这些人都是他认为最勇敢的。再说去城里的那些人，一半以上的人因为害怕危险而跑回来了。（7）马格努斯虽然对他们一再劝告，却仍然不能说服他们追随他，于是他便率领他们回到统帅这里来。（8）贝利撒里乌斯把他们骂了一顿，然后从他身旁的队伍中选出二百人来，命令他们和马格努斯一道前去。佛提乌斯也想率领这支队伍，于是他也跳进了水道的通道，但是他被贝利撒里乌斯拦住了。（9）随后，那些怕危险而逃回的人因统帅和佛提乌斯的责骂而深感羞耻，这时再度有了面对危险的勇气，于是便跟在其他人后面出发了。（10）贝利撒里乌斯担心在离水道最近的塔楼上放哨的某些敌人会注意到他们的活动，于是便到那里去，命令贝撒斯用哥特语同那里的蛮族交谈，以便使武器的声响不致被对方听到。（11）于是贝撒斯便大声劝他们向贝利撒里乌斯投降，并保证他们会取得丰厚的报酬。（12）哥特人则嘲笑他，又放肆地对贝利撒里乌斯和皇帝讲了许多侮辱的话。

（13）且说拿波利的水道建筑不仅一直修到城墙，而且有一大段是在城里，它是架在由烧制的砖砌成的高大的拱门之上的。这样，由马格努斯和恩尼斯率领的人们到了水道的建筑里面之后，他们谁也不知道甚至他们这时到底已来到了什么地方。（14）而且他们不能在任何地方离开水道的建筑，直到最后，走在最前面的人走到水道没有顶子的一个地方，那里有一处已经完全被废弃的建筑。（15）里面住着孤单而又极其贫苦的一个妇女，有一株橄榄树长出来在水道上面。（16）当这些士兵看到天空并且发现他们已经来到市中心时，他们便开始研究怎样从那里出来，但是无论带上或不带着武器，他们都没有办法离开水道。原来这里的建筑物很高，而且没有办法爬上去。（17）士兵们感到十分困惑，不知怎样才好，因为这时他们集合在那里，开始相互间大大地拥挤起来（原来后面的人一直不断地拥上来，这里开始挤着一大群人）。其中有一个人想爬上去。（18）于是他立刻放下自己的武器，手脚并用地拼命向上爬，终于来到那个妇女的住处。看到她在那里之后，就要她保持沉默，否则就把她杀死。（19）妇女吓得要命，就不敢讲话了。于是他就把一条结实的皮带系到橄榄

树的树干上，而把另一端抛到水道里去。这样士兵们每次一个人抓住这条皮带，总算吃力地上来了。（20）在所有的人都上来之后，四分之三的黑夜已经过去了，于是他们到城墙那边去。在两个塔楼里的卫戍士兵根本没有料到这样的事会发生之前，这些人就把他们杀死了。这两个塔楼是在圆形城墙的北面，贝利撒里乌斯偕同贝撒斯和佛提乌斯就在这里等待着事态的发展。（21）因此，当喇叭手在召唤士兵向城墙展开进攻时，贝利撒里乌斯便把云梯搭在城墙上，下令士兵攀登上去。（22）但实际的情况却是，没有一个云梯够得上女墙那样的高度。原因是工匠并不是比着城墙制造的云梯，因此它们都不能达到应有的高度。（23）由于这一原因，他们就把两个云梯绑在一处，只有通过用两个云梯登城的办法，士兵才越过了女墙的高度。在贝利撒里乌斯负责作战的这一面，事件的发展情况就是这样。

（24）在圆形城墙临海的那一面，放哨的士兵不是蛮族而是犹太人，士兵在这里也不能使用云梯或攀登城墙。（25）犹太人过去曾反对贝利撒里乌斯试图不战而占领这座城市的努力，因此他们使他们的敌人感到恼火，为此他们如果落入敌人之手他们是没有任何指望的。因此，尽管他们能以看到，城市已经被攻占，他们依然继续顽强地战斗，对于敌人的进攻，其坚持抵抗的程度出乎人们的一切想象。（26）当天亮了起来，已经登上城墙的某些人向他们发动进攻时，既然他们也正在受到从后面来的攻击，于是也就逃跑了，这样，拿波利就以猛攻的方式被攻克了。这时全部罗马军队便进入了被打开的城门[68]。（27）但是驻守在东门附近的那些人，由于他们手头没有云梯，而且城门这里根本无人把守，所以就放火把它烧掉了。（28）原来这里的守卫已经跑掉了，城墙无人防守了。（29）这之后便发生了一场大屠杀，因为所有的士兵都感到愤怒，特别是在攻城时有兄弟或亲属在城下阵亡的那些人。他们一直是无分老少，把遇到所有的人全都杀死，他们还冲入家宅，把妇女儿童变为奴隶并且掠夺贵重物品当作战利品；在这方面马撒该塔伊人比所有其他人都厉害，因为他们连神庙也不放过，而是把逃到那些地方去的人也都杀死，直到贝利撒里乌斯巡视城市各处时才制止了这种行为，他把所有的人召集到一起，讲了下面的话：

（30）“既然上帝要我们取得了胜利并且使我们取得了极大的光荣，把一座先前从来没有被攻占过的城市交到我们手里，我们应当表

明我们是配得上他的恩惠的，我们通过对被战败者的人道主义态度，让人们都看到我们打败这些人乃是理所当然的事情。（31）因此不要对拿波利人表示无限的憎恨，不要让你们对他们的敌视态度继续到超过战争的限度的地方去。（32）要知道，当人们被打败时，打败他们的人就绝不要再恨他们。虽然你们把他们杀死，但是你们却不能在将来摆脱敌人，而你们还会因你们臣民的死亡而蒙受损失。因此不要再伤害这些人，也不要再毫无控制地放任自己的愤怒情绪了。（33）要知道，战胜敌人然后却又控制不住自己的情绪，这是一件不光彩的事情。这些人的全部财产足够用来奖励你们的勇敢，但是他们的妻子儿女却应当送还给他们。让被打败的人们从事实认识到由于愚昧无知他们失去了怎样的朋友吧。”

（34）在讲了这番话之后，贝利撒里乌斯便把拿波利人的妻子儿女以及奴隶全部交还给他们，这些人没有受到过他们的任何侮辱，他并且使士兵同公民取得和解。（35）这样一来，拿波利人在那一天就既成为俘虏又重新获得了他们的自由，重新得到了他们的财产中最宝贵的东西。（36）原来拥有黄金或任何其他贵重物品的那些人先前曾把它们埋到地里去隐藏起来，这样他们便得以向敌人瞒过了这样一个事实，即他们在收回自己的房屋时，同时也收回了自己的财产。（37）持续了大约二十天的围攻就这样地结束了。在城里被俘的哥特人不下八百，他们被贝利撒里乌斯监管起来，但是贝利撒里乌斯没有对他们有任何伤害，而是像对待自己士兵一样地尊重他们。

（38）前面我已经说过[69]，曾经使民众作出一种愚蠢决定的帕斯托尔看到城市被攻克，突然中风死去了，尽管这之前他既没有得过病也没有受过任何人的伤害。（39）但是和他相勾结的阿斯克列皮奥多图斯却和活下来的知名人士一道来到贝利撒里乌斯这里。（40）斯提凡努斯于是用这样的话嘲笑和责骂他：“全人类当中最卑劣的东西啊，看一看，由于你为了对哥特人表示忠诚而出卖了公民们的安全，你给你的祖国带来了怎样的灾难！（41）而且，如果蛮族一方面胜利的话，你就会说这是你本人为他们立的功劳，而把我们每一个提出比较明智意见的人送上法庭，罪名是想把城市出卖给罗马人。（42）可是现在，当皇帝攻占了这座城市并且我们由于这个人的公正而得救的时候，你竟然不顾一切地胆敢到统帅这里来，就好像你对拿波利人以及对皇帝的军队没有干过任何罪有应得的坏事似的！”（43）斯提凡诺

斯的话就是这样。他对拿波利的不幸遭遇深为悲痛，这才对阿斯克列皮奥多图斯进行了责骂。但是阿斯克列皮奥多图斯却对他作了这样的回答："高贵的先生，当你因为我们对哥特人的忠诚而责备我们时，实际上你却完全在无意中称赞了我们。（44）你知道，除非这是一个有坚定信念的人，任何人都不可能对他的处境危险的主人表示忠诚。至于我，那么胜利者会发现我是国家的一个真正的卫士，就像不久前他发现我是一个敌人那样，因为具有忠诚本质的人不会因为命运的改变而改变自己的信念。（45）而你呢，如果他们的命运不是继续像先前那样地顺利，你就甘愿听从进攻他们的那些人的建议了。犯有信念不坚定毛病的人只要心里一害怕，他就会放弃对于和他最亲近的人们的忠诚。"（46）以上就是阿斯克列皮奥多图斯所说的话。但是当拿波利的民众看到他从贝利撒里乌斯那里回来时，便集合起来斥责他，说他要为他们遭到的一切不幸负责。并且他们直到把他杀死，把他的尸体裂为碎片之后才住手。（47）这之后，他们又到帕斯托尔家里去搜寻他本人。当仆从们坚持说帕斯托尔已经死掉的时候，他们是根本不相信这话的，直到最后他们看到这个人的尸体才罢休。于是拿波利人便把他的尸体插到城市近郊的柱子上。（48）然后他们就请求贝利撒里乌斯宽恕他们只是由于愤怒而干出的事情，并且在得到他的宽恕后就散去了。以上便是拿波利人遭到的命运。

十一

（1）罗马和罗马周边的哥特人早就对提奥达图斯的这种无所事事的态度大为吃惊了，原来敌人已经来到他的近旁，他却不愿意同他们作战，因此他们都对他十分怀疑，认为他在把哥特人的事业自愿地出卖给皇帝优斯提尼安，而他所关心的只是自己能够弄到尽可能多的钱，以便过逍遥自在的日子。因此当他们得知拿波利已被攻占时，他们立刻开始公开地对他进行所有这一切指责并且在离罗马二百八十斯塔迪昂[70]的一个小地方集会。罗马人把这个地方叫做列伽塔[71]。他们认为这个地方最适于作为营地，因为这里有可以放马的广阔的原野。（2）还有一条河流经这个地方，当地居民用拉丁语称这条河为"德肯诺维乌姆"（Decennovium）[72]，因为它在流经等于一百一十三斯塔迪昂的十九哩路程之后，便在塔腊奇那城附近入海了。在塔拉奇那近旁有一座奇尔凯乌姆山，人们说奥德修斯就在这里见到了奇

尔凯[73]，不过我却认为这个说法并不可信，因为荷马说奇尔凯住在一个岛上。（3）可是我应当指出的是，由于这个奇尔凯乌姆山远远地伸入大海，所以无论从海上驶近它或是从陆地上到它附近的海岸，人们都会认为它完全像是一个岛。只有当一个人来到这座山上时，他才会看出他先前的看法错了。（4）也许正是由于这个原因，荷马也许就把它称为一个岛了。但我还是回来接续前面讲的事情。

（5）哥特人在列伽塔集合之后便选定维提吉斯做他们以及意大利人的国王[74]，这个维提吉斯虽然不是名门出身，但是先前当提奥德里克对盖帕伊狄人作战时[75]。他曾在西尔米乌姆周边的战斗中有过赫赫的声名。（6）因此，当提奥达图斯听到这一消息时，便赶快逃到拉温那去。但是维提吉斯赶忙派出一个名叫欧普塔里斯的哥特人，指示他把提奥达图斯带回来，活的死的都可以。（7）原来这个欧普塔里斯是仇视提奥达图斯的，原因有如下述。欧普塔里斯曾向一个有遗产可继承又非常漂亮的年轻妇女求婚。（8）但是受人贿赂的提奥达图斯却把欧普塔里斯正在追求的这个妇女从他那里夺走，让她和另一个人订了婚。因此，由于这样做不仅可以解消他的怒气，而且可以服务于维提吉斯，所以他便不分昼夜特别认真和起劲地追拿提奥达图斯。（9）提奥达图斯还在路上时就被欧普塔里斯赶上了，欧普塔里斯把他打翻在地，像屠宰畜牲一样地把他杀死了。[76]提奥达图斯一生和他的已到第三年的统治的结局便是如此[77]。

（10）于是维提吉斯就偕同和他在一起的哥特人进入了罗马。并且当他得知提奥达图斯的下场时心中非常高兴，还把提奥达图斯的儿子提奥德吉斯克路斯监视起来。（11）但是他认为哥特人对战争的准备远不是完善的，为此他觉得最好还是先到拉温那去，在那里对一切做了尽可能周密的准备之后，最后才展开战斗。于是他把全体哥特人召集到一起，作了如下的发言：

（12）“战友们，在关键时刻，最伟大事业的成功通常不是有赖于仓促的行动，而是有赖于细心周密的计划。（13）在很多情况下，在有利的时机采取的拖延政策较之相反的做法会带来更多的好处，而在不利的时候表现出来的仓促却使许多人成功的希望受挫。（14）要知道，虽然就兵力而论人们是在对等的条件下作战，但在大多数情况下，那没有准备的人较之力量虽差一些却在进入战斗时做了尽可能周密准备的人更容易被打败。（15）因此，我们不可为了取得一时的荣

誉而头脑发热，从而给我们自己造成无可弥补的损害。与其避开一时的屈辱，从而很可能在今后一直灰溜溜的抬不起头来，那倒还不如承受短时期的羞辱但从而取得不朽的光荣。（16）而且你们和我一样肯定知道，在高卢和味内提亚以及最遥远的地方，都有大批的哥特人和实际上我们的全部武器装备。（17）而且，我们正在对法兰克人各民族进行一场和这场战争同样重要的战争，而如果不先把一场战争圆满了结便去进行另一场战争那会是很大的愚蠢。要知道，从两方面受到夹击而不知把他们的注意力集中于一个敌人的人们会败在两面敌人的手下，这是理所当然的事。（18）因此我要说的是，现在我们必须从这里直奔拉温那，并且在把对法兰克人的战争结束并且尽可能完美地把我们所有其他事务安排停妥之后，然后我们再率领全部哥特大军必须同贝利撒里乌斯决出个究竟。（19）我认为，你们中间的任何人对于这次撤离也不要试图加以掩饰，或不敢把它叫做逃跑。（20）要知道，用得恰当的怯懦之名曾挽救过许多人，而另一方面，某些人在不恰当的时机取得的勇敢的声誉却使许多人失去了他们成功的机会。（21）要知道，值得追求的并不是事物的虚名，而是从所干的事情当中取得的实利。要知道，一个人的价值表现在他的事业上，不过不是表现在它们的开头而是它们的结尾。（22）不在敌人面前逃跑的，乃是加强了准备之后立刻就向敌人发动进攻的那些人，而不是始终汲汲于保全自己性命乃至故意袖手旁观的那些人。而关于这一城市的被攻克，希望你们中间的任何人都不要感到害怕。（23）你们知道，一方面罗马人对我们是忠诚的，他们将为哥特人保卫城市的安全，并且他们将不会吃任何苦头，因为我们不久将回到他们那里去。（24）而另一方面，如果他们对我们有任何疑虑的话，则他们即使把敌人引入城内也造不成巨大的损害；因为更好是堂堂正正地对敌人展开战斗。（25）尽管如此，我会注意不要发生任何这类的事情。我们要把许多人和一位最明智的领袖留在这里，他们有足够的力量有效地保卫罗马，不仅会使这里的形势对我们有利，而且不会因我们的这次撤退造成任何伤害。”

（26）以上就是维提吉斯的发言。所有的哥特人都表示同意并准备上路了。在这之后，维提吉斯又细心周到地对罗马主教西尔维里乌斯[〔78〕]、罗马元老院和人民做了说服工作，他向他们提到了提奥德里克的统治，他并且敦促他们所有的人保持对哥特人的忠诚，还要他们

发最严重的誓以保证做到这一点。他还选拔出不下四千人并且要一个名叫留德里斯的成年人做他们的将领——留德里斯因其明智而享有盛名——以便使他们为哥特人守卫罗马。随后他便率领着其余的军队出发去拉温那了，和他同行的有作为人质的大多数元老。（27）当他到达那里的时候，他就使阿玛拉宗塔的女儿玛塔宗塔[79]、一位已达到结婚年龄的少女做了他的妻子，尽管这是完全违反少女的本意的。他和提奥德里克家族联姻之后，便可以使自己的统治更加巩固了。（28）在这之后，他又开始把哥特人从四面八方集合起来，加以组织和装备，适当地把武器和马匹分配给每一个人。只有在高卢执行保卫任务的哥特人他不能召来，因为他们不放心法兰克人。这些法兰克人在古代被称为"日耳曼人"（Germani）。（29）最初他们怎样在高卢站住脚的，在那之前他们生活在什么地方，还有他们怎样又成了哥特人的敌人的，这就是我下面要谈的。

十二

（1）正如在本书前面所说的[80]，当一个人从大洋乘船在伽迪腊地方进入地中海时左手的陆地就叫欧罗巴，而和欧罗巴相对的地方叫利比亚，再向前便是亚细亚。（2）至于利比亚以外那边的地方，我就说不准确了[81]；要知道，那里几乎是完全无人居住的，由于这一原因，人们认为从那里发源流向埃及的尼罗河的最远的源头人们对之是毫无所知的。（3）但是欧罗巴在它开头的那个地方和伯罗奔尼撒极为相似，它的两面都面临着大海。首先向着大洋、面向西方的土地叫易斯巴尼亚[82]，它一直延伸到比利牛斯山脉的阿尔卑斯地方。（4）原来这一地区的居民习惯于把狭窄、封闭的山路称为"阿尔卑斯"[83]。从这里一直延伸到利古里亚边界的土地称为高卢。在那里有另一处阿尔卑斯把高卢和利古里人的住区分开。（5）但是高卢比易斯巴尼亚要广阔得多，这是自然的，因为从一个狭窄的半岛开始的欧罗巴在向前延伸时逐渐变得宽阔起来，直到最后成了一片极为广阔的地带。（6）这个地方两面临海，北面受大洋的冲洗，南面则是被称为蒂勒尼安海的大海。（7）高卢那里有许多河流，其中有罗纳河与莱茵河。这两条河的流向是相反的，罗纳河流入蒂勒尼安海，而莱茵河则流入大洋。（8）这一地区的湖泊众多[84]，这里古时是日耳曼人居住的地方，这是一个蛮族的民族，他们在起初并没有引起人们的重

视，现在则被称为法兰克人。（9）住在他们旁边的是阿尔波里奇人[85]；阿尔波里齐人和高卢，还有易斯巴尼亚所有其余的居民自古以来都是罗马的臣民。（10）再向东，接在他们后面的是又一个蛮族的民族都灵吉人，这块土地是第一位罗马皇帝奥古斯都赠给他们的[86]。（11）在他们南面不远的地方住着布艮第人[87]，而都灵吉人以北则是两个强大民族苏埃维人[88]和阿拉曼尼人[89]。所有这些民族都是从古以来便居住在这些地方的独立的民族。

（12）但是，久而久之，西哥特人向罗马帝国发动进攻，占领了全部易斯巴尼亚和罗纳河那一面的高卢[90]，并且使之臣服于自己和向自己纳贡。（13）当时的情况是：阿尔波里奇人已经参加了罗马人的军队。但日耳曼人则想使这个民众臣服于他们自己，因为阿尔波里奇人的领土和他们的土地相邻并且他们改变了从古以来的政治体制。于是日耳曼人开始掠夺他们的土地，并且，由于急于想同他们作战，就以全民的规模向他们发动了进攻。（14）但是阿尔波里奇人证明了自己的勇敢和对罗马人的忠诚，他们在这一战争中表明自己是勇敢的人，并且，由于日耳曼人不能用武力征服他们，他们就想把对方争取过来并用通婚的办法使两个民族成为亲属。（15）阿尔波里奇人高兴地接受了这一建议。因为实际上他们都是基督教徒。这样他们便结合成一个民族并且变得十分强大了。

（16）现在另一批罗马士兵也被安排在高卢边界负保卫之责。（17）这些士兵没有办法返回罗马同时又不愿向他们的信奉阿里乌斯教派的敌人[91]投降，于是带着他们的军旗和多年来一直为罗马人保卫的土地投靠了阿尔波里奇人和日耳曼人。他们把这样保存下来的、他们祖先的全部风俗习惯传给自己的后人，并且这个民族怀着充分的敬意保存了这些风俗习惯甚至直到我的时代。（18）甚至在今天，人们也能清楚地认出他们在古时是在哪些军团服役的，而且他们在作战时总是带着他们自己的军旗并且总是遵循他们祖先的风俗习惯。（19）并且他们在每一个细节上，甚至在他们的鞋子方面，都保存了罗马服装的样式。

（20）只要是罗马的政治体制仍然保持原来的样子[92]，皇帝便领有整个高卢直到罗纳河的地方；但是当欧多亚克把这一体制变成一种专制统治时[93]，由于专制统治者对西哥特人做了让步，于是他们便占领了全部高卢直到阿尔卑斯这里，也就是高卢和利古里亚交界的

地方。（21）但是在欧多亚克垮台之后[〔94〕]，都灵吉人和西哥特人开始害怕现在变得越来越强大的日耳曼人的力量（原来他们的国家已经变得人口极为众多，并且对于他们时时遇到的那些人，他们都毫不掩饰地用武力加以制服），因此他们渴望同哥特人和提奥德里克结成联盟。而既然提奥德里克想使这些民族依附于自己，所以他也不拒绝和他们通婚。（22）因此他便把自己的未婚的女儿提奥吉胡撒许给了当时西哥特人的领袖小阿拉里克[〔95〕]，又把自己姊妹阿玛拉弗里达的女儿阿玛拉贝尔加许给了都灵吉人的领袖海尔美涅弗里都斯。（23）由于这一情况，法兰克人因为害怕提奥德里克而不敢欺侮这些民族，但是他们却发动了对布艮第人的战争。（24）但是后来法兰克人和哥特人为了对付布艮第人缔结了一项进攻性的联盟，他们约定各自派出一支军队向布艮第人发动进攻。（25）他们还约定如果有一方没有出兵，而另一方对布艮第人发动进攻，打败他们并且占领了他们的土地，则胜利者应当从没有参加征讨的另一方取得约定数量的黄金作为罚款，并且只有在这样的条件下，被征服的土地才归双方所共有。（26）于是日耳曼人根据他们和哥特人缔结的协定，发动大军向布艮第人展开进攻。但是提奥德里克，像他所说的，仍在进行准备工作，而有意把军队出发的时间推迟到第二天以便观望事态的发展。（27）不过到最后他还是派出了军队，但是命令将领们不必急忙向前赶路。如果他们听说法兰克人胜利了，从这之后他们应当迅速推进，但是，如果他们听到法兰克人遭难，他们就不要再向前推进，而是留在原地。（28）于是他们着手实现提奥德里克的命令，但就在这时，日耳曼人单独同布艮第人发生了战斗[〔96〕]。（29）战斗进行得激烈顽强，双方都有重大的伤亡，因为战斗的双方真可说是势均力敌。（30）但法兰克人打跑了敌人，并把他们驱赶到当时他们占据的土地的边远地带去，不过在那里有他们的许多据点，而法兰克人便占领了所有其余的土地。（31）哥特人听到这个消息之后，迅速地赶来了。当哥特人受到联盟者的激烈谴责时，他们只抱怨这一地区的路难走，并且在交出规定数量的罚金之后便按照协定和胜利者把土地平分了。（32）这样便可以比任何时候都更清楚地看到了提奥德里克的先见之明，因为他没有损失自己的一个臣民，只用少量黄金便取得了敌人一半的土地。结果是哥特人和日耳曼人一开头就占有了高卢的部分土地。

（33）但是后来，当日耳曼人的力量变得越来越强大的时候，他们开始不把提奥德里克和他的威慑作用放在眼里并对阿拉里克和西哥特人发动了战争。（34）阿拉里克得知这一消息后便尽快地召来了提奥德里克。提奥德里克于是率领大军前来助阵。（35）就在这期间，西哥特人得到了日耳曼人在卡尔卡西亚那城[97]附近扎营的消息，便迎头赶去并且在扎营后，安安静静地待在那里。（36）由于他们花费了很多时间用这种办法封锁敌人，因而他们开始感到恼火，并且由于看到自己的国土受到敌人的掠夺，他们发起火来。（37）终于他们对阿拉里克有了许多侮辱的行动，他们由于阿拉里克害怕敌人而咒骂他，还因为他的岳父的耽搁而嘲弄他。（38）原来他们认为他们自己在战斗中和敌人是旗鼓相当的，即使没有人帮助他们也能以在战争中打败日耳曼人。（39）因此之故阿拉里克不得不在哥特人还没有到来之前同敌人展开战斗[98]。（40）日耳曼人在战斗中占了上风，杀死了大部分西哥特人和他们的领袖阿拉里克。（41）继而他们占领了高卢的较大部分并加以守卫，又加紧地包围了卡尔卡西亚那，因为他们听说国王的财库就在那里，这财库是老阿拉里克先前攻占罗马时作为战利品从罗马掠夺来的[99]。（42）在这些财宝当中有希伯来人的国王所罗门的财宝，这是一批极为令人惊叹的东西。它们大部分都是用祖母绿宝石装饰着的；它们是古时罗马人从耶路撒冷搬运来的[100]。（43）活了下来的西哥特人于是宣布阿拉里克的私生子吉瑟利库斯为他们的领袖，因为提奥德里克的外孙阿玛拉里克还是一个很小的孩子。（44）但是后来当提奥德里克率领哥特人的军队到来时，感到害怕的日耳曼人撤去了对卡尔卡西亚那的包围。（45）于是他们便退出了那里并占有了罗纳河那一面的高卢直到大洋的地方。提奥德里克既然不能把他们从那里驱赶出去，便允许他们占有这片领土，但高卢的其余部分则由他本人收复了。（46）随后，在把吉瑟利库斯除掉之后，他便把西哥特人的统治权交给了他的外孙阿玛拉里克，而且，由于阿玛克里克还年幼，他本人便代他摄政。（47）而他在取得了卡尔卡西亚那城的全部钱财之后便迅速地返回了拉温那。此外，他又继续不断地把将领和军队派到高卢和易斯巴尼亚去，这样他自己便掌握了统治的实权并且为了明确他要可靠地和永久地占有这个地方，他作出规定这些地方的领袖都应当向他缴纳贡税。（48）虽然每年他都收到这些贡税，但是为了做出他并不贪财的样子，他把它们作为每年的赠

赐送给哥特人和西哥特人的军队。（49）结果，久而久之，哥特人和西哥特人由于他们为一个人所统治并且拥有同一块土地，他们的子女便相互通婚，从而这两个民族结成了亲属的关系。

（50）但是后来提奥德里克派为军队统帅的一个名叫提乌迪斯的人娶了一个易斯巴尼亚的妇女。她并不是西哥特人，但她出身当地一个富有的家族，不仅拥有大量的财富，而且在易斯巴尼亚还拥有大片的产业。（51）用这笔产业他征募了大约两千名士兵作为自己的亲卫队；在名义上他是因提奥德里克的授权而成为哥特人的领袖的，但实际上他是一个十足的专制统治者。（52）极为明智和有经验的提奥德里克害怕对自己的奴隶发动一场战争，因为他担心这时法兰克人也会对他开战，这是他们的本性所决定的，或者西哥特人方面也会起来反对他。因此他不仅不撤销提乌迪斯的官职，反而继续要他领导军队，只要军队去作战的话。（53）不过他却指示哥特人当中的那些首要人物写信给提乌迪斯说，如果他到拉温那来向提奥德里克致敬的话，那他的做法不仅是正当的，而且其方式也配得上他的明智。（54）但提乌迪斯虽然执行提奥德里克的一切命令并且年年不误地缴纳贡税，但是他并不同意到拉温那来，也不向写信给他的那些人保证他会这样做。

十三

（1）在提奥德里克去世之后[101]，法兰克人由于感到不再有任何人能对抗他们，便对都灵吉人发动了进攻，他们不仅杀死了都灵吉人的领袖海尔美涅弗里都斯，还奴役了他们整个民族。（2）海尔美涅弗里都斯的妻子带上自己的孩子秘密地逃到她的兄弟提奥达图斯这里来。提奥达图斯这时正是哥特人的统治者。（3）在这之后，日耳曼人又向在前次战争中残存下来的布艮第人[102]发动了进攻，他们在战斗中打败了布艮第人之后把布艮第人的领袖囚禁在此地的一处要塞里监视起来，另一方面又奴役了布艮第人这个民族，并从那时起强迫他们像俘虏那样和他们一道去进攻他们的敌人，而对于先前布艮第人居住的全部国土，则他们使之臣服并向他们缴纳贡税。（4）而正在统治着西哥特人的阿玛拉里克在长大成人之后，给日耳曼人的强大真是吓坏了，于是娶了日耳曼人的统治者提乌迪贝尔特的姊妹并且同哥特人与他的表兄阿塔拉里克分割了高卢。（5）这样，哥特人便取

得罗纳河以东他们的那一份土地，而罗纳河以西的部分便由西哥特人统治了。（6）此外还约定：提奥德里克规定的贡税不再向哥特人缴纳，这样阿塔拉里克便诚实地和公正地把他从卡尔卡西亚那城夺取的全部钱财归还给了阿玛拉里克。（7）继而，既然这两个民族由于通婚而结合起来，因此他们允许每个人自己作出选择：他是愿意随妻子去她那里，还是把她带到本民族来。（8）许多人把妻子带到他们喜欢的民族那里去，但也有许多人是随着妻子而定去处的。（9）但后来阿玛拉里克因得罪了他的妻子的兄弟从而遭受了很大的苦难。（10）原来他的妻子是信奉正教的，而他本人却是作为异端的阿里乌斯教派的信徒，他不允许他的妻子继续保持她平时的信仰或按照她的祖先的传统执行宗教仪节；而且，由于她也不愿按照他的习惯行事所以他对她是极不尊重的。这个妇女对此无法忍受，便把全部情况告诉了自己的兄弟。（11）为此日耳曼人和西哥特人之间发生了战争。在长时期当中战争是进行得极为激烈的[103]，但最后还是阿玛拉里克被打败了，他损失了许多人并且自己也战死了。（12）于是提乌迪贝尔特带走了他的姊妹以及全部钱财，还占领了西哥特人手里的那部分高卢。（13）被打败的人们当中存活下来的带着他们的妻子儿女从高卢到易斯巴尼亚提乌迪斯那里去，这时他已在那里公开地成了一个专制统治者。这样哥特人和日耳曼人便占有了高卢。

（14）但是在后来[104]，哥特人的国王提奥达图斯得知贝利撒里乌斯已经来到西西里时，他便和日耳曼人缔结了一项协定，约定日耳曼人应取得属于哥特人的那部分高卢并且应取得两千磅黄金[105]，但作为回报他们应当在战争中帮助哥特人。（15）但是在他还没有实现这一协定之前，他便遭到了他命定的下场[106]。正是由于这一原因，以玛尔奇亚斯为首的许多最显要的哥特人便在高卢执行保卫任务。（16）但是维提吉斯并不能把他们从高卢召回[107]，不过他确实并不认为这些人有足够的数量来同法兰克人对抗，要知道，法兰克人很有可能横扫高卢和意大利，如果他率领全部军队向罗马进军的话。（17）于是他便把哥特人当中所有忠诚的人召集起来，说了这样的话：

“同胞们，现在我把你们召集来而要提供给你们的忠告听了并不是令人愉快的，但却是必须的；你们要心平气和地听我说并且以适合于我们当前情况的方式好好加以考虑。（18）要知道，当事情的发展并

不像人们所希望的那样的时候，不顾不可抵拒的必然或命运而仍然把当前的做法继续下去，这对他们来说是不适宜的。我们的备战工作在所有其他方面都处于尽可能好的状态。（19）但是法兰克人是我们的一个障碍；为了对付他们——我们的宿敌——我们的确付出了生命和金钱的代价，不过直到目前为止，我们却还是做到保住了我们自己的东西，因为我们面前没有别的敌人。（20）但是现在我们又不得不去对付另一个敌人，因此首先必须结束对他们的战争，要知道，如果他们仍然对我们采取敌视的态度，他们肯定会和贝利撒里乌斯站在一处来反对我们。（21）有共同敌人的人们很自然地相互间会结成友谊和联盟。（22）其次，即使我们分头对每一个敌人作战，最后我们也会败在他们双方手里。（23）因此，与其为了极力想保有一切而被敌人所摧毁同时又失去全部统治大权，那还不如遭受不大的损失，却保存了我们王国的绝大部分。（24）因此我的意见是：如果我们把同日耳曼人相邻的高卢各行省以及提奥达图斯答应给他们的所有的钱给日耳曼人，则他们不仅会放弃对我们的敌意，而且甚至还会在这一战争中帮助我们。（25）至于在稍后，当我们的事情有所好转的时候，我们如何能把高卢拿回来，你们当中的任何人也不要考虑这个问题吧。现在我想起了一句古老的格言[108]，它要我们'处理好当前的事情'"。

（26）听了这番话之后，哥特人当中的知名人士认为这个计划是有益的，因而想按计划去做。于是立刻有使节被派到日耳曼人那里去以便把高卢的土地和黄金送给他们，并且缔结一项攻守联盟。（27）当时法兰克人的领袖是伊尔迪贝尔特、提乌迪贝尔特和克洛阿达里乌斯，他们接受了高卢和金钱并按照每个人统治的领土分配了土地，并且他们同意对哥特人表示极度的友好并秘密地把辅助部队派给哥特人，不过这些部队不是法兰克人，而是从臣属于他们的民族那里抽调出来的士兵。（28）原来他们不能和哥特人公开缔结反对罗马人的联盟，因为在当时不久之前曾同意在这一战争中帮助皇帝。（29）使节们完成了这个奉派的任务之后便返回拉温那。当时维提吉斯还召回了玛尔奇亚斯和他的部队。

十四

（1）正当维提吉斯进行这些谈判的时候，贝利撒里乌斯却在准备进军罗马了。因此他从步兵当中选拔了三百人并以希罗迪安为他们

的将领，而交给他的任务则是守卫拿波利。（2）他还把一支相当数量的卫戍部队派到库麦去，他认为这支部队有足够的力量保卫那里的要塞。因为除了在库麦和拿波利之外，在康帕尼亚便没有任何要塞了。（3）正是在库麦这个城市里，居民们指出了西比拉洞窟的地点，他们说这里便有她宣布神谕的庙宇；库麦是临海的，离拿波利一百二十八斯塔迪昂[109]。（4）这时贝利撒里乌斯正在整顿自己的军队，但罗马的居民担心他们会遭到和拿波利人同样的灾难，便在对事态加以考虑之后作出决定，认为还是把皇帝的军队接纳入城为好。在所有的人当中罗马的主教西尔维里乌斯[110]是最主张采取这个办法的。（5）于是他们便派出了一个名叫费戴利乌斯的美狄奥拉努姆[111]人（美狄奥拉努姆在利古里亚），这个人先前是阿塔拉里克的一位顾问（罗马人把这个官吏称为quaestor[112]）。他的任务是请贝利撒里乌斯进入罗马，保证不进行战斗而把这座城市交给他。（6）于是贝利撒里乌斯便率领着他的军队从拿波利出发，沿着拉丁大道前进，这时阿皮亚大道就在他的左侧，阿皮亚大道是罗马执政官阿皮乌斯在九百年前修筑的[113]，所以用自己的名字来给这条道路命名。

这条阿皮亚大道论长度可以要一个不带行装的旅行者走五天。它从罗马一直通到卡普亚。（7）这条大道的宽度可以容两辆马车对面走过去。它是世界名胜之一。（8）原来筑路用的石材都是质地坚硬的制造石磨的石头[114]并且是从很远的地方运到这里来的[115]。（9）在这一地区的任何地方都找不到这种石材。他先是把这些石材磨平磨光滑并切割成多边的形状，然后把它们砌合到一起，而不把混凝土或其他任何东西浇灌到夹缝里去。（10）它们接合得如此牢固，接缝处吻合得如此结实，乃至当人们看到它们时，就好像它们不是拼合到一处，而是长到一起似的。（11）尽管在这样一个长时期里每天上面有许多车辆和各种各样的牲畜走过，它们任何地方的接缝都完全没有裂开，也没有任何一块石头被磨损或变薄。可以说它们甚至没有失去任何自己的光彩。关于阿皮亚大道就讲这些了。

（12）至于正在守卫罗马的哥特人，则直到他们得知敌人已来到跟前并且了解到罗马人的决定时，他们才开始为城市的安全担心起来，并且，由于他们又没有力量迎击敌人，他们简直手足无措了。（13）但是后来，在罗马人的允许下，他们全部离开那里去拉温那，没有走的只有他们的那位将领留德里斯，我想这是由于他本人所处的

那种地位而感到羞愧的缘故。（14）结果就在那一天的同一个时候，贝利撒里乌斯率领着皇帝的军队从被称为“阿西那里乌斯门”[116]的城门进入罗马，而哥特人则从另一个被称为“佛拉米尼乌斯门”的城门撤出了罗马。这样一来，在皇帝优斯提尼安在位的第十一年最后一个月（罗马人称这个月为December[117]）的第九天，罗马在六十年的间隔之后再次回到罗马人的统治之下[118]。（15）贝利撒里乌斯把哥特人的统帅留德里斯和各城门的钥匙送到皇帝那里去，而他本人所关心的是把城圈修复起来，因为它在许多地方倾圮了。他把城垛的每一个城齿都加上一个翼并且在左手加上一种侧面的护墙，以便使从城垛对进攻者展开战斗的士兵不会受到从左面猛攻城墙的敌人用投掷物造成的伤害[119]。他还在城墙四周挖掘一条很深的壕沟，作为防御工事的一个非常重要的组成部分。（16）罗马赞赏统帅的细心周到，特别是在城垛这件事上表现出来的经验；但是使他们感到大为吃惊和苦恼的是：如果他竟然会想到他会被包围的话，他怎么又会想到他能够进入罗马呢，要知道罗马是不可能经受一次围攻的，因为它不可能得到粮食的供应，原因是它并不临海，而环绕它的城墙又是如此之长[120]，而特别是它实际上又位于十分平坦的平原之上，就地势而论，是进攻者极容易逼近的。（17）贝利撒里乌斯虽然听到了所有这些议论，却仍然继续对付围攻的一切准备工作，他从西西里来时带在船上的粮食都被他存放在公共的粮仓里，而且他还强迫所有的罗马人，尽管他们对此感到恼火，把所有他们的粮食从城郊运到城里来。

十五

（1）这时有一个从撒姆尼乌姆来的名叫皮察斯的哥特人也把他自己和与他同住在那里的全体哥特人，还有撒姆尼乌姆从沿海到流过那一地区中部的河流[121]的那一部分的一半交到贝利撒里乌斯手里。（2）原来住在河那一面的哥特人既不愿学皮察斯的样子，也不愿做皇帝的臣民。于是贝利撒里乌斯给了他一些士兵，帮助守卫这一地区。（3）而在这之前，卡拉布里人和阿普利亚人，由于在他们的土地上没有哥特人，也曾自愿地向贝利撒里乌斯投降，无论是沿海的还是内地的居民。

（4）在内地的城镇当中有一个城镇叫做倍涅文图斯[122]。在古时罗马人把这个城市叫玛列文图斯（Maleventus），但现在人们叫它

倍涅文图斯，以避免前面一个名字的不祥之兆[123]，因为ventus在拉丁语里有“风”的意思。（5）原来在隔海相对的大陆上的达尔玛提亚，那里常刮一种猛烈而又极为强暴的风；当这种风开始刮起来时，那里不可能有一个人能继续走在路上，而是人们都关在自己家里等着。（6）确实，这种风的力量如此之大，它甚至把一个骑马的人连同他的马卷起，带到空中，继而使他在空中随处转动一番之后，把他摔死在很远距离之外他可能偶然碰到的任何地方。（7）结果，如上所述，和达尔玛提亚相对的倍涅文图斯因位于较高的地方；所以也要受这种风的某种不利的影响。（8）这座城市古时是由提德乌斯的儿子狄奥美德斯建立的，当时他在伊利昂[124]陷落后从阿尔哥斯被赶了出来。他把卡利东地方野猪的牙作为标志留给城市，这些猪牙是过去他的叔父美列亚格尔打猎所得的奖品。甚至直到我的时代它们还在那里，那是一个很值得一看的观光项目。猪牙周长不下三拃[125]，形状像一弯新月。（9）据说狄奥美德斯就是在这里和安奇赛斯的儿子埃涅阿斯相遇的，当时狄奥美德斯从伊利昂来并且遵照神谕的指示把雅典娜的像给了他，这像是狄奥美德斯和奥德修斯一道在希腊人攻占特洛伊以前作为间谍去那个城市时取得的战利品。（10）他们还说，当后来他生病并且就他的病情去请示神谕时，神谕回答说，除非他把这座像送给特洛伊的一个人，否则他是永远不会把病治好的。（11）罗马人说他们不知道这个像本身现在到底在什么地方，但甚至直到我的时候，他们指给人们看的乃是一件仿制品，它是用一块石头凿出来的，现在放在幸福女神神殿东部露天下那座青铜的雅典娜像的前面。（12）而这件石头的仿制品是一个女战士的形象，她好像作战似地把枪刺出去；不过尽管是这种姿势，她却穿着一件长到脚的内衣。（13）它的面部和希腊的雅典娜像并不相似，却和古埃及人的作品完全一样。（14）但是拜占庭人却说，这个像是皇帝康士坦丁从以他的名字命名的广场[126]挖掘出来并安放在那里的。关于这件事就说这些了。

（15）这样，贝利撒里乌斯就争得了意大利伊奥尼亚湾[127]以南直到罗马和撒姆尼乌姆的这一部分的全部土地，而海湾以北直到利布尔尼亚的领土，如前所述[128]，则是康士坦提安取得的。（16）但现在我要谈一谈，意大利是怎样住上了各地的居民的。亚得里亚海[129]有一处深深地进入大陆的出水口，这样就形成了伊奥尼亚湾，但

是在终端处它并没有形成一个地峡，像大海进入大陆的其他地方那样。（17）比如以科林斯城所在地的列凯乌姆为终点的所谓克里赛欧斯湾便形成了这个城市的有大约四十斯塔迪昂宽的一个地峡。（18）而人们称为黑色海湾[130]即海列斯彭特所面临的海湾则在凯尔索涅斯形成一个不比科林斯地峡宽而是和它大小差不多的地峡。（19）但是从作为伊奥尼亚湾终点的拉温那城到蒂勒尼安海，对于一个不带行装的人来说，是不少于八天的路程。（20）而这原因是，这一海湾在前进时[131]总是深深地倾向右侧。而在这一海湾下手，第一个城市就是那现在称为叙德路斯的德律欧斯[132]。（21）在这个城市的右手住着卡拉布里人、阿普利亚人和撒姆尼特人，接在他们之后的是皮凯尼人，皮凯尼人的居住地区一直延伸到拉温那城。（22）在左手住着其余部分的卡拉布里人、布路提伊人和路卡尼亚人，接在他们后面的是康帕尼亚人直到塔腊奇那城的地方，他们的土地和罗马的土地是邻接的。（23）这些民族占据两个海的沿岸地带和意大利那一部分的全部内陆地区。而这就是先前称为大希腊（Magna Graecia）的地方。在布路提伊人的居住区里，还住着埃皮吉费里的罗克里人、克罗同人和图里伊人。（24）但是在海湾以北，首先遇到的居民就是被称为埃皮罗提人的希腊人，他们的住区一直延伸到临海的城市埃皮达姆诺斯。（25）和这一地区相邻接的是普列卡利斯地区，再过去就是被称为达尔玛提亚的地区，它的全部被认为是西部帝国的一部分。从那里再过去就是利布尔尼亚[133]、伊斯特里亚和一直延伸到拉温那城的味内提人的地区了。（26）这些地方在那一地区是临海的。但是在他们上手则是西斯奇人和苏埃维人（但他们不是法兰克人的臣民而是另一支），他们是居住在内地的。（27）再过去就是卡尔尼人和诺里奇人。在他们的右手住着达奇人和潘诺尼亚人，他们有一些城市，其中包括西恩吉都努姆[134]和西尔米乌姆，他们的地区一直延伸到伊斯特河[135]。（28）在这次战争开始时统治着伊奥尼亚湾以北的这些民族的是哥特人，但是在拉温那的上手波河左岸的地区住的是利古里亚人[136]。（29）在他们以北一个名叫朗哥维拉的极为美好的地方住着阿尔巴尼人。这些人的那一面则是臣服于法兰克人的各民族，而西方的国土属于高卢人，高卢人再过去就是易斯巴尼亚人了。（30）波河的右手是埃米利亚[137]和图斯卡尼各民族，它们的住区一直延伸到罗马的边界。关于这一点就说这些了。

十六

（1）这样，贝利撒里乌斯便占有了罗马的全部领土直到梯伯河的地方并且把它防守起来。而当他把一切都尽可能好地安排停妥的时候，他便把他自己的许多卫士以及不少长枪手（其中包括马撒该塔伊人扎尔特尔、霍尔索玛努斯和埃斯克玛努斯）此外还有一支军队交给了康士坦丁，并命令他到图斯卡尼去以便夺取那里的城镇。（2）他还命令贝撒斯攻占图斯卡尼的一座防守坚固的城市纳尔尼亚。这个贝撒斯本人是个哥特人，他属于这样的一些人：他们从古以来便住在色雷斯，当提奥多里克把哥特民族从那里带进意大利时，他并没有跟随他，并且他是一个刚毅果断的人，一个出色的战士。（3）原来他既是一个第一流的将领，又是一个能够巧妙地进行活动的人。这个贝撒斯在居民的完全同意之下占领了纳尔尼亚，而康士坦丁则毫不费力地占领了斯波利提昂〔138〕和佩路吉亚〔139〕以及其他一些城镇。图斯奇人也自愿把他迎入自己的各个城市。（4）因此，在斯波利提昂安排了一支卫戍部队之后，他本人便带着自己的军队安安静静地留在佩路西亚，这里是图斯卡尼的首府。〔140〕

（5）当维提吉斯听到这个消息时，他便派出了由乌尼拉斯和皮撒斯率领一支军队去对付他们。（6）在佩路吉亚郊区，康士坦丁迎击这些军队并展开了战斗。由于蛮族在数量上占优势，战斗起初打得难分难解，但是后来罗马人由于他们的勇敢而占了上风并打跑了敌人，并且当他们在一团混乱中逃跑时，罗马人几乎把他们所有的人杀死；而且他们生俘了敌军的将领并把他们送到贝利撒里乌斯那里去。（7）而当维提吉斯听到这一情况时，他不愿安安静静地留在拉温那，原来他已因玛尔奇亚斯和他的士兵还没有从高卢赶到这里而感到苦恼了。（8）于是他便向达尔玛提亚派出了由阿西那里乌斯和乌利吉撒路斯率领的一支大军去收复达尔玛提亚重归哥特人的统治之下。（9）他还指示他们把来自苏埃维人地区的一支蛮族军队并入他们自己的军队，然后直接去达尔玛提亚和撒罗尼斯。（10）他还派出许多战船和他们一道出发，为的是他们可以同时从陆上和从海上包围撒罗尼斯。（11）他本人则率领着他的全部军队赶赴罗马去对付贝利撒里乌斯，他带去作战的骑兵和步兵的数目不下十五万人，他们大部分以及他们的乘骑都是披着甲胄的。

（12）因此阿西那里乌斯在到达苏埃维人的国土之后，便开始征募一支蛮族的军队，而另一方面，只有乌利吉撒路斯一个人带着哥特人进入利布尔尼亚。（13）而当罗马人在一个名叫斯卡尔东的地方同他们展开战斗时，他们在战斗中被打败并且退到布尔努斯城去；而乌利吉撒路斯就在那里等待他的同僚。（14）但是康士坦提安听到阿西那里乌斯所做的准备时，便为撒罗尼斯的命运感到不安，于是他便召来了守卫那一地区所有要塞的士兵。（15）继而他便在整个城墙的四周挖了一道壕沟，并且为了对付围攻尽可能完善地做了所有其他的准备工作。而阿西那里乌斯在集合了一支极为庞大的蛮族军队之后便来到了布尔努斯城。（16）在那里他同乌利吉撒路斯以及哥特军队会合，然后向撒罗尼斯进发。他们在城壁四周修起了一道栅栏，又把士兵满满地载到船上要他们警惕地注视着要塞向着大海的一面。他们便这样地着手从陆上和海上把撒罗尼斯包围起来。（17）但是罗马人突然向敌人船只发动了进攻，并且打跑了他们；他们打沉了许多满载着人的船，又拿获了许多上面没有人的船。（18）但是哥特人并没有撤去他们的包围，而且继续猛烈地进行他们的围攻并且使罗马人比先前更紧凑地把自己封闭在城里。达尔玛提亚这里罗马和哥特军队的情况就是这样。

（19）但是维提吉斯从来自罗马的当地人那里得知贝利撒里乌斯手下的军队人数甚少，便开始为他之撤离罗马而后悔起来。他对当时的情况不再能容忍，而现在又感到怒不可遏，因此便向敌人开始了进军。（20）在向那里进军的路上，他遇到了正从罗马来的一位神父。于是据说维提吉斯十分激动地向这个人打听贝利撒里乌斯是否还在罗马，就仿佛他担心他不能捉到他，而贝利撒里乌斯会在他到达之前跑掉似的。（21）但是据说这个神父的回答是，他根本无需担心这一点。因为他这位神父便能以保证，贝利撒里乌斯从来不会使用逃跑的办法，而是会留在原地的。但是据说，维提吉斯一直在越来越不耐烦地向前赶路，他祈祷说，他希望在贝利撒里乌斯从罗马逃跑之前能亲眼看到罗马的城墙。

十七

（1）当贝利撒里乌斯得知哥特人倾巢出动向他这边攻来的时候，他陷入一种进退两难的处境。原来，一方面，他不愿意没有康士

坦丁和贝撒斯的军队在自己的身边，因为他自己的军队太少了；可是另一方面，如果他把图斯卡尼的据点放弃，这在他看来也是不利的，因为这样一来哥特人将会用这些据点来反对罗马人。（2）因此在经过考虑之后，他便带话给康士坦丁和贝撒斯，要他们把足够的力量配置在绝对需要他们的那些据点之中，然后率领其余的军队尽快赶到罗马来。（3）康士坦丁按照他的指示做了。他在佩路吉亚和斯波利提昂安置了卫戍部队之后，便率领着其余的军队开向罗马来了。（4）但是这时贝撒斯却还比较从容不迫地在纳尔尼亚进行布置，而由于敌人走的正是那条路，结果城市郊外的平原上到处都是哥特人。（5）这些人乃是走在其余军队前面的先头部队；贝撒斯和他们展开了战斗，没料到竟打败了他遇到的哥特人并且又杀死了许多人，但是当他看到敌人人数太多而无法抵挡时，他便退回了纳尔尼亚。（6）他按照贝利撒里乌斯的指示把一支卫戍部队留在那里，便火速地赶向罗马并报告说敌人马上就要来到近前，因为纳尔尼亚和罗马相距只有三百五十斯塔迪昂[141]。（7）但是维提吉斯根本不想攻占佩路吉亚和斯波利提昂，因为这两个据点极为坚固，而且他并不十分想在这里消耗时间。（8）这时他的一个期望就是要找到还没有从罗马跑掉的贝利撒里乌斯。而且，甚至当他得知纳尔尼亚也在敌人的手里的时候，他也不愿意在那里有任何举动，因为他知道这个地方是难以接近的，而且是在陡峭的地段上；（9）原来纳尔尼亚是在一座高山之上，纳尔努斯河就从山脚下流过，纳尔尼亚之名便是从纳尔努斯河得来的。（10）有两条路通到山上去，一条在东面，另一条在西面；一条非常狭窄，因山路陡峭而难走，另一条只有通过架在河上的桥才能达到，这座桥就在这里提供一条通路。（11）这座桥是早年皇帝奥古斯都修筑的，是十分壮观的一处观光地点；据我们所知，它的那些桥拱是最高的。

（12）因此维提吉斯不愿把时间浪费在这里，便从那里离开，率领着全部军队全速向罗马进发；这次他是通过撒比尼人的地区行军的。（13）当他逼近罗马，离开它不过十四斯塔迪昂的时候，他遇到了梯伯河上的一座桥[142]。（14）就在当时不久之前，贝利撒里乌斯在这里修了一座塔楼并给它安上了门，他并且要一队卫兵驻守在里面，但并不是因为这是敌人越过梯伯河的唯一通路（因为在许多地点既有船又有桥），而是因为他想要敌人在路上耽搁更多的时间，要知

道，他在指望皇帝那边会把另一支军队派来，而且还为了罗马人可以把更多的粮食运进城里来。（15）要知道，如果蛮族在那里被击退的话，他们会设法通过别的什么地方的一座桥渡河，而他认为这要用去他们至少二十天的时间，而如果他们要想把足够数量的船放到梯伯河上，那也许会耗去他们更多的时间。（16）因此，这些正是使他在那里安排卫戍部队的理由；哥特人那天也在那里设了营，但他们不知道该怎么办才好，并认为他们势必在第二天对塔楼发动猛攻。（17）但是这时有二十二名开小差的士兵跑到他们这里来，这些士兵是罗马军队里的蛮族士兵，原属于音挪肯提乌斯麾下的骑兵部队[〔143〕]。（18）正在那时，贝利撒里乌斯恰好也在梯伯河附近设营，以便他们能进一步阻止敌人过河并且以某种方式向敌人表示自己的勇敢。（19）但是如上所述，守桥的全体士兵为大群的哥特人所吓倒，他们感到危险太大而失去了抗衡的勇气，于是就在夜里放弃他们守卫的塔楼而跑掉了。（20）他们认为自己不能再去罗马，于是偷偷地向康帕尼亚方面逃去，这或者是因为害怕将领会给他们以惩罚，或者因为他们没有脸面去见自己的同伴。

十八

（1）第二天，哥特人毫无困难地摧毁了塔楼的门，渡过了河，因为没有人试图同他们对抗。（2）但是还不知道卫戍部队这里的所作所为的贝利撒里乌斯却正在率领一千名骑兵到河上的桥这里来，以便观看地形并确定他的士兵设营的最佳地点。（3）但是当他走近的时候，他们碰上了已经渡过了河的敌人，并且完全不情愿地同某些敌人展开了战斗。（4）贝利撒里乌斯尽管先前他是在一个安全的地方，但这时他不再想处于统帅的位置上，而是开始像一个普通士兵那样地站在前面的队列里战斗了。（5）结果，罗马人的事业便遭到了巨大的危险，因为战争的全部重大决策是要由他作出的。（6）原来这一天贝利撒里乌斯骑的是一匹久经战阵的马[〔144〕]，它十分懂得如何拯救它背负的骑马人。这匹马通体是深灰色的，只有面部从上到鼻孔处是雪白的。希腊人称这种马为“法利昂”[〔145〕]，蛮族则称之为“巴兰”。当时大多数哥特人都把投枪和其他投射物向它和贝利撒里乌斯投去，他们这样做的原因是这样。（7）原来前一天投到哥特人这边来的逃兵，当他们看到贝利撒里乌斯在前列战斗时，深知如果他阵亡，

罗马人的事业也就立刻垮掉了，于是大声呼叫要他们“向那白脸的马投射”。（8）结果这句话就传了开来，所有的哥特人都知道了，他们根本没有打听这到底是怎么一回事，因为人们正在混战之中，他们也并不清楚地知道，这话指的是贝利撒里乌斯。（9）但是大多数的人猜想到，这句话这样快地便在所有哥特人中间传遍，这绝不是偶然的，于是他们大多数的人便不管所有别的人，而开始射向贝利撒里乌斯。（10）哥特人中间每一个想表现勇气的人立刻激起一股争取荣誉的巨大热诚，他们尽可能地逼近贝利撒里乌斯，一直试图抓住他并且在盛怒中不断用刀剑刺过去。（11）但是贝利撒里乌斯本人则一面躲闪腾挪，一面不断地把他遇到的向他进攻的敌人杀死，而在这个危险时刻，他也大大地得益于他自己的长枪手和卫士们对他的忠诚。（12）因为他周边的人表现了这样的勇敢，以致我认为这是迄今世界上任何人从来不曾表现过的。（13）原来他们在自己的统帅和他的乘骑前面举起了盾牌来保护他们，这样便不仅承受了所有的投射物，而且逼退并打跑了不时向他进攻的那些敌人。这样一来，整个战斗便集中到一个人身上了。（14）在这一战斗里，哥特人方面阵亡的不下一千人，他们都是战斗在最前列的；而在贝利撒里乌斯的亲信当中最勇敢的许多人都战死了，长枪手玛克森提乌斯是在对敌作战中立下了大功之后倒下的。（15）但是万幸的是，在那一天贝利撒里乌斯既没有受伤也没有被投枪刺中，尽管战斗是围绕着他一个人进行的。

（16）罗马人终于由于自己的英勇而打跑了敌人，人数极多的蛮族一直逃回他们的大部队那里去，在那里还没有接战的哥特步兵不费任何周折便挡住了他们的敌人并迫使敌人退了回去。（17）而当另一支骑兵又来支援哥特人时，罗马人便拼命地逃跑，直到他们逃到一座小山那里，于是便爬上去，在那里坚持下来。但是敌人的骑兵却直接跟踪而上，于是展开了第二次的骑兵战斗。（18）在那里安托尼娜的儿子佛提乌斯的马夫瓦伦提努斯表现得特别英勇。他独自一人跳到敌人的大群里去，亲自抗击哥特人的猛攻，这样就挽救了自己的同伴。（19）罗马人便用这种办法逃掉了，他们来到罗马城防工事的地方，而追击的蛮族也一直跟踪到被称为“撒拉里亚门”[146]的城门之下。（20）但是罗马的民众害怕敌人会和逃回的罗马人一道冲进城内从而打进要塞，因而很不愿把城门打开，尽管贝利撒里乌斯一再敦促他们开门，并为此对他们进行了威胁。（21）要知道，一方面，那些从塔

楼向外看的人们认不出这个人来，因为他的脸和他的整个头部满都是血污与尘土，同时谁也无法看得很清楚，因为这时天色已晚，是日落的时候了。（22）而且罗马人没有任何理由认为统帅会活下来；因为从前一次败退逃回的那些人曾报告说，贝利撒里乌斯在前面的行列里英勇战斗时已经牺牲了。（23）因此用力向前冲击并满怀巨大愤怒的大群敌人正打算直接越过壕沟并进攻那里逃跑的敌人。（24）越过壕沟之后的罗马人发现自己大批人被紧紧地挤在城根一带乃至一个人挨上另一个人的时候，他们正在被压挤到一个小小的空间之中。（25）但是工事内部的人们，由于他们失去了统帅和完全没有准备，又为自己以及为城市担惊受怕，所以他们完全无力保卫他们自己的人，尽管这些人处于十分危急的处境。

（26）于是贝利撒里乌斯有了一个大胆的想法，这个想法没想到竟然使罗马人摆脱了危局。原来他一面激励所有自己的人，同时就突然向敌人发动了进攻。（27）而敌人甚至在这以前便已经乱成一团，因为天色已经暗了下来而且还因为他们是在进行追击这一事实；可是现在，当他们完全出乎意料地看到逃跑者又向他们发起了进攻时，他们就以为是城里又有一支军队前来支援了，于是便全都惊慌万分地立刻拼命逃走了。（28）但是贝利撒里乌斯并不拼命追赶他们而是直接回到城墙这边来。这时罗马人才鼓起勇气把他和所有他的士兵接纳到城里来。（29）贝利撒里乌斯和皇帝的事业差一点儿就被断送了。在早上很早便开始了的战斗直到黑夜才结束。在这次战斗当中表现得比所有别的人更加勇敢的，在罗马人当中是贝利撒里乌斯，而在哥特人当中是维桑都斯·汪达拉里乌斯。当环绕着贝利撒里乌斯展开了战斗时第一个向他发动攻击的就是维桑都斯·汪达拉里乌斯，直到他身上负了十三处伤而倒下之后才停止。（30）由于人们都认为他当场就阵亡了，他并没有受到同伴们的照料，虽然说他们是胜利的一方。结果他就和战死者一道躺在那里。（31）但是在第三天，当蛮族在罗马的城圈近旁设营并且派出一些人去掩埋他们的死者并举行传统的葬礼的时候，那些搜寻战死者遗体的人们才发现维桑都斯·汪达拉里乌斯还活着。维桑都斯·汪达拉里乌斯的一个同伴请维桑都斯·汪达拉里乌斯向他说几句话。（32）但是维桑都斯·汪达拉里乌斯甚至连话也说不出，原来他体内因饥饿和他的伤痛引起的口渴而正发烧，因而他示意要对方给他灌一点水到嘴里。而当他喝了水并且恢复了神智的时候，他们

便把他抬回了营地。（33）由于这一功业，维桑都斯·汪达拉里乌斯在哥特人中间获得了巨大的名誉。此后他又活了很长一个时期，享有极大的声望。而这便是战斗后第三天发生的事情。

（34）但是那时，贝利撒里乌斯在他和他的随从得到了安全之后，便把士兵和几乎全体罗马民众集合到城墙的地方，并且命令他们点起很多堆火并在整个夜里都在警觉地守卫着。在巡视城墙各处的工事时，他都进行了整顿并且任命他的将领分别负责各个城门的守卫工作。（35）但是负责守卫那被称为普莱涅斯提那门的城门〔147〕的贝撒斯却派了一名使者到贝利撒里乌斯这里来，要他报告说，从另一个城门攻入的敌人已经占领了城市，这个城门横跨在梯伯河之上〔148〕，并且是以圣徒潘克拉提乌斯的名字命名的。所有和贝利撒里乌斯在一起的人听到这个消息，都敦促他尽快从另一个城门逃命。（36）但是他在听到这个消息之后，并不惊慌失措，而且他立刻宣布说这个报告是不正确的。（37）他这方面也派出了自己的一些骑兵尽快渡过了梯伯河，这些骑兵在那一带进行了视察之后便带回话来说，那一地区的城墙没有受到任何敌方的进攻。（38）于是他立刻下令给负责守卫每一个别城门的将领：每当他们听到工事的任何其他部分被敌人攻克的消息时，他们不应当设法协助进行守卫工作，也不应当放弃他们的岗位，而是应当静静地在原地等待；因为他本人会处理这样的事情的。（39）而他这样做是为了在遇到一个不确实的谣传时他们不致再次陷入混乱之中。

当罗马人还处于一团混乱之中的时候，维提吉斯把他的一名名叫瓦奇斯的将领，一个相当有地位的人派到撒拉里乌斯门〔149〕那里去。（40）此人到了那里之后，便开始谴责罗马人对哥特人的叛变行为；他说，他们既叛卖了他们的祖国又叛卖了他们自己，因为他们不相信哥特人的强大力量却相信保护不了他们的希腊人，尽管先前他们已看到，到意大利来的希腊人只是演悲剧和谐谑剧的优伶还有海上的盗贼而已〔150〕。（41）瓦奇斯所说的就是这些以及诸如此类的许多话，但由于没有一个人和他搭话，他便回到哥特人和维提吉斯那里去了。（42）至于贝利撒里乌斯，他也引起了罗马人对自己的许多嘲笑，原来虽然他好不容易才逃出敌人之手，他却要他们从此鼓起勇气来，不要把蛮族放在眼里。他说，因为他清楚地知道，他肯定能战胜他们。他如何能肯定地认识到这一点，在后面我还会加以说明的〔151〕

。（43）已经是深夜了，贝利撒里乌斯的妻子和他的那些在场的友人才终于好不容易强迫直到这时还没有吃饭的贝利撒里乌斯吃了很少的一点面包。两军便这样地度过了这一夜。

十九

（1）第二天，他们又列阵准备战斗了。哥特人认为由于罗马城规模大[〔152〕]，因此他们可以毫不费力地通过围攻把它占领，罗马人则在于如何保卫它。罗马城墙有十四个大城门和几个较小的城门。（2）哥特人既然不能用他们的全部军队从四面八方把城包围起来，于是他们便设置了六个设防的营地，从这里攻扰包括从佛拉米尼乌斯门直到那个被称为普莱涅斯提那门的城门的这五座城门的这一段城墙；而且所有这些营地都被他们设置在梯伯河的左岸。（3）因为蛮族担心敌人会把以穆尔维乌斯为名的那座桥摧毁，从而使他们到达不了河右岸的全部地带直到海边的地方，并且用这种办法一点儿也不会感到遭受围攻时遇到的麻烦，于是他们便在梯伯河对岸地方的尼禄平原上设置了第七座营地，这样在他们两支军队之间便可以有一座桥了。（4）这样一来，又有两座城门被暴露在敌人的进攻威胁之下，这就是奥列利乌斯门[〔153〕]（现在这座门以基督的主要使徒彼得为名，因为他的墓离开这里不远[〔154〕]）和特兰斯提布尔提努斯门[〔155〕]。（5）这样看来，哥特人用他们的军队包围的只是罗马城的一半左右，但是由于他们在任何方面都不受河流的阻隔而完全不能接近城墙，因此任何时候只要愿意他们都可以向整个城周发动进攻。

（6）现在我就来谈一谈罗马人如何在河流的两岸修筑城墙。（7）在古时，梯伯河有很长一段通常是沿着城墙流过的，甚至在它现在被拦入城墙的地方。但沿河的城墙所在的这块土地是平坦而又极易接近的。（8）同这一块平地相对，在梯伯河的对面有一座大山[〔156〕]，从古以来罗马的所有的磨坊都设立在这里，因为有一条水道把很多水引到山头，而水便强有力地从那里的斜坡倾泻而下。（9）由于这一理由，古罗马人决定把这座山和它附近的河岸用一道墙包围起来，这样敌人便根本无法把那些水磨摧毁，也不能渡过河去轻易地对罗马的城墙发动攻击。（10）因此他们决定在这一地点的河上架一座桥并且使它和城墙连接起来；通过在河对岸的地区修建许多房屋，他们使得梯伯河流经城市的中心。关于这事就说这些吧。

（11）哥特人在所有他们营地的四周都挖掘了深沟并且把从沟里掘出来的土堆在沟的内侧，使这土堤变得特别高，而且他们还把大量削尖的木桩插在土堤上，从而使他们的营地一点也不比设防的要塞差。（12）尼禄平原上的营地是在玛尔奇亚斯的统率之下的（因为这时他已经和同他一道在高卢设营的随从们从高卢来到这里），而统率其他营地的是维提吉斯和其他五个人；因为每一处营地都要有一位将领负责。（13）这样，哥特人用这种办法安排好了阵地之后便破坏了全部水道，为的是使它们根本不能把水引入这个城市。罗马城一共有十四条水道，它们是古人用烧制的砖砌成的；水道是如此宽和如此高，它可以使一个人在里面骑着马前进〔157〕。（14）而贝利撒里乌斯这方面则是以如下的方式安排城市的防务的。他本人据守小的平奇乌斯门和在它的右手的门，即撒拉里亚门。（15）因为这两个门这里的城墙容易受攻击，同时罗马人又能从这两个门出去迎击敌人。他把普莱涅斯提那门交给了贝撒斯。（16）在平奇乌斯门的另一面的佛拉米尼乌斯门被贝利撒里乌斯交给了康士坦丁负责守卫，他先前便已把城门关闭，从里面堆砌起一面大石块的墙壁从而极为安全可靠把它封了起来，这样任何人也无法把它打开。（17）由于敌人的一处营地就在很近的地方，他担心敌人会在那里对城市有什么阴谋行动。（18）而对于其余的城门，则他命令由步兵的将领们加以防守。他尽可能安全地把每一条水道封闭起来，方法是在相当长的一条距离内把水道内部用砖石之类的东西填满以防止任何人通过它们从外部进来造成危害。

（19）但是，如上所述，在水道被破坏之后，水便不再推动石磨，而在围攻期间由于缺乏一切食物，罗马人完全无法利用任何种类的牲畜来转动它们。的确，他们几乎不能为他们不可缺少的马提供饲料了。（20）于是贝利撒里乌斯想到这样一个办法。就在我前面刚才提到的和城墙连接的那座桥〔158〕的下面，他从两岸拉过来绳子并且把它们拉得尽可能紧，又把两只船并排地系在绳子上，船与船之间相隔有二呎的距离，这里从桥洞下来的水流是最有力量的；于是他便把两个水磨分别安放在两只船上，在它们中间安置通常使水磨转动的机械装置。（21）在这些船下手他又系上其他的船，每只船后面都依次有另一只船，同样地把水车安放在它们中间，这样有长长的一串。（22）这样，由于水流的力量，水车便一个接一个地独自转动起来，

它们又带动和它们相连的水磨，从而为罗马城磨出足够的面粉。而当敌人从开小差的士兵了解到这一情况时，他们便用如下的办法摧毁水车。（23）他们把大的树木和不久前阵亡的罗马士兵的尸体收集起来，不断地把它们投入河中；（24）它们大多数被水流冲到船中间去，从而把水车撞毁。但是贝利撒里乌斯看到发生的情况之后，便想出了如下的对策。（25）他在桥上手拉起了长长的完全横越梯伯河的铁链。河水冲过来的一切物件碰到铁链就挤在那里不能再向前走了。（26）被指派干这项工作的人们在这些东西顺流而下时不断地把它们拖出来，放到陆地上去。而贝利撒里乌斯这样做，与其说为了这水磨，不如说因为他吃惊地考虑到，敌人会乘着许多船在这个地方进入桥里，这样在人们知道他们的出现以前，他们已经在城市的中心了。（27）这样一来，蛮族就放弃了这个试图，因为他们在这上面没有取得成功。此后罗马人便继续使用这些水磨，但是由于缺水，他们完全无法再洗澡了。（28）不过他们的饮用水却是足够的，因为即使住在离河很远地方的那些人也能从井里打水。（29）至于把城里的污物排出去的地下水道，贝利撒里乌斯则认为没有必要担心它的安全，因为它们都是排放到梯伯河里去的，因此敌人不可能在地下水道方面对城市有任何阴谋举动。

二十

（1）为了对付围攻，贝利撒里乌斯就作了这样的安排。在撒姆尼特人中间有一大批在自己田野上牧放牲畜的少年，他们从自己人中间选出两个力气大的，把一个人命名为贝利撒里乌斯，另一个人命名为维提吉斯，然后要他们两个人角力。（2）于是两个人便拼命地比试起来，结果那个被命名为维提吉斯的被摔倒了。于是这一大群少年便开玩笑地把他吊到了一棵树上。（3）但恰巧这时在那里出现了一只狼，于是少年们便都跑掉了。而那个被吊在树上命名为维提吉斯的少年在那里受了惩罚的一阵子折磨之后便死掉了。（4）当撒姆尼特人得知这一事件后，他们并没有对这些孩子施加任何惩罚，而是从这一事件的意义得到启示，因而宣布说贝利撒里乌斯肯定会取得胜利。关于这件事就说这些了。

（5）但是罗马民众完全不习惯于战争和围城的苦难。因此，当他们开始因不能沐浴和缺少粮食而感到苦恼，发现他们自己为了保卫

城墙不得不放弃睡眠，并且疑心这座城市用不了多久便会被攻占的时候，而与此同时，当他们又亲眼看到敌人掠夺他们的土地和其他财产的时候，他们开始感到不满和气愤，因为他们并没有干任何坏事，却要遭受被围之苦和这样大的危险。（6）于是他们自己集合成群，公开地咒骂贝利撒里乌斯，理由是在他从皇帝那里得到足够的兵力之前，竟敢向哥特人发动战争。（7）而且被称为元老院的议会的成员也都在暗中对贝利撒里乌斯发出了这样的责骂。维提吉斯从开小差的士兵听到了这一切而想在他们中间激起更多的不和，认为用这种办法可以把罗马人的事业搅得一塌糊涂，因此他便派出一些使节到贝利撒里乌斯那里去，其中有一个人名叫阿尔比斯。（8）当这些人来到贝利撒里乌斯这里之后，他们便当着罗马元老们和所有军队将领的面讲了如下的话：

“将领啊，从古以来人们对于他们给予事物的名称便作了准确而恰当的区分；而这些区分当中的一个是：鲁莽和勇敢是有区别的。（9）鲁莽一旦控制了一个人，这就会使他不光彩地遭到危险；但勇敢却使他因英勇的声名而取得应有的奖赏。（10）现在是二者之一驱使你们对我们作战，但这是二者之中的哪一种你们会立刻使我们看清楚的。要知道，如果，一方面，当你们同哥特人作战时你们相信自己的勇敢，那么，高贵的先生，你会有充分的机会来干一番勇敢的人的事业，因为你们只需从你们的城墙上看一看敌人的军队便可以了；但是，另一方面，如果你们是因为鲁莽才来向我们发动进攻的话，肯定你们现在就会为你们的胆大妄为而后悔的。（11）要知道，轻举妄动的那些人的意见，在他们发现自己处于危急状态时，往往是会改变的。因此现在不要再叫这些罗马人继续吃苦了，他们是提奥德里克用不仅是温馨富裕而且是自由的生活所抚育的人们，不要再同哥特人和意大利人的主人那个人对抗了。（12）你们像现在这个样子被围困在罗马城内并且卑怯地害怕敌人，而另一方面这座城市的国王却在一个设防的营地里消磨时光并且使他自己的臣民遭受战争的灾难，这岂不是十分荒唐的事情吗？（13）但是我们却要给予你和你手下的人一个机会，可以带上所有你们的财产立刻不受伤害地离开。要知道，粗暴对待已经懂得采取新的明智看法的人们，我们认为这是既违反神的意旨，又不符合人的行为规范的。（14）而且我们还乐于问一问在场的罗马人，哥特人有什么对不住他们的地方，使得他们既背叛了我们，

又背叛了他们自己，要知道，直到目前为止他们一直受到我们的善待，而现在他们根据自己的经验也知道他们期待于你们的援助是什么货色了。”

（15）以上就是使节们的发言。对此贝利撒里乌斯作了如下的回答：“在什么时候商讨我们的事业，这不是你们的事情。要知道，人们习惯上绝不是按照他们的敌人的判断来进行战争的，而通常每个人自己都是按照他认为是最好的方式来安排他自己的事情的。（16）但是我要对你们说的是，将会有这样一个时候，那时你们将要把你们的头钻到蓟丛里面去并且在任何地方都找不到藏身之处。（17）再说我们攻占的罗马吧，我们手里的罗马根本不是属于别人的东西，倒是你们先前侵犯了这座根本不属于你们的城市，只是现在你们并非心甘情愿地把它归还它过去的主人而已。（18）不管你们当中的什么人，如果想不经过战斗而希望插手罗马的事情，那他就想错了。告诉你们，只要贝利撒里乌斯活在世上，他就不可能放弃这座城市。”这就是贝利撒里乌斯的话。（19）罗马人由于心里十分害怕所以坐在那里一言不发，甚至在使节们最后由于他们背叛了哥特人而责骂他们时，他们也不敢对使节作出回答；当然，只有一个名叫费戴利乌斯的人认为应当奚落他们一顿。（20）这个人当时是近卫军长官[159]，是由贝利撒里乌斯任命担任这一职务的；而由于这一原因，他似乎比其他任何人都更加忠于皇帝。

二十一

（1）使节们于是回到自己的军队那里去了。当维提吉斯向他们打听贝利撒里乌斯是怎样一个人，以及在从罗马撤退的问题上他的意图如何时，使节们回答说，如果哥特人认为他们不管用任何办法会把贝利撒里乌斯吓倒的话，那他们的希望便落空了。（2）当维提吉斯得知这一情况时，他便开始十分认真地计划对城墙的一次猛攻，而他对攻打要塞所做的准备是这样的。（3）他用木料制造一些和敌人的城墙一样高的塔楼，他是通过以一排排砌石的宽度为依据而进行的许多计算而发现了它的准确尺寸的。（4）他的这些塔楼下面的每个角都安了轮子，轮子在转动时可以在规定的时间把塔楼推到进攻的军队所希望的任何地点去。塔楼是用由轭连结在一处的牛来拖动的。（5）在这之后他又准备了很多一直可以达到胸墙的云梯，还有四部

被称为“公羊”的攻城器械。（6）这种器械是这个样子。同样长度的四根直立的木柱相互对着树立起来。在这四根柱子上他们又安上八根横梁，上下各有四根，这样便把它们固定在一起。（7）在他们这样造成了一个四面的建造物的架子之后，他们不是用木墙或石头墙把四面围起来，而是给它的四面都蒙上一层生皮，这样拉它的人们会感到轻快，而里面的人们也最少危险被敌人从外部射中。（8）在这装置里面，他们从上面用可以自由摆动的链子吊着另一条横木，使它的位置大概在内部的中间。然后他们削尖横木的端部，给它包上一个大的铁头，正好像他们给投枪的圆尖包头，或者，有时他们把铁头做成方形，像是个铁砧子似的。（9）这整个装置被安放在四个轮子上，每一根直立的柱子下有一个轮子，每个攻城器械至少有五十个人从里面推动它。（10）继而当他们把这一器械推到城墙的地方时，他们便通过转动某一机械装置把我刚才提到的横木向后拉，然后让它以巨大的力量向前冲击城墙。（11）通过反复的撞击，这个横木便十分容易地把它冲击的无论哪里的城墙撞倒打穿，并且正是由于这一理由，这一器械有了它现在的名称，因为横木冲击的一端，既然是突出的，所以通常冲撞它会遇到的任何东西，正好像公羊的行动一样。（12）进攻城墙的人们使用的公羊就是这样。（13）而哥特人正在准备好多用木柴和芦苇制作的柴束，其用途是：把这些柴束投入沟里就可以使那里变为平地，而这种器械也就可以越过去了。而哥特人这样地进行了准备之后，他们是迫不及待地想对城墙发动猛攻的。

（14）但是贝利撒里乌斯把人们称之为“巴利斯塔”[〔160〕]的一种器械安放在塔楼上。这种器械的外形像是一张弓，但是在它们的下侧有一个带钩的木杆伸出来；安在弓上的这个木杆在弓上可以自由移动，它下面则有一个平直的铁座。（15）因此当人们想用这种器械射击敌人时，他们便用系在它们上面的一条短绳把弓的两端拉紧，而把箭放在木杆的沟槽里，这里用的箭比他们用弓射出的箭短一半，但是却是一般箭的四倍粗。（16）不过它们并没有通常的箭上的羽毛，而是用薄木片代替羽毛。他们把它制造得在每一方面都像箭，而使加到上面的箭头很大，以便同它的粗细相配合。（17）站在它两边的人用某种装置把它拧紧，随后有沟槽的木杆向前冲出，然后停止，而箭便从木杆上射出[〔161〕]，其力量如此之大，它的射程至少是普通箭的一倍，如果它射中树木或石块，它是很容易把它射穿的。（18）被称为

“巴利斯塔”的器械就是这样，人们所以这样称呼它，是因为它发射的力量很大[162]。他们把另一些可以投掷石块的器械沿着女墙设置起来。（19）这些器械和投石器相似，人们叫它们“野驴”[163]。而城门外部他们则安放了“狼”[164]，他们是用如下方式来制造“狼”的。（20）他们先把两根从地面直到女墙那样高的木头树立起来；然后再把相互榫接起来的木条装配到一起，有的直放，有的横放，这样在交叉处的空间看来像是一连串的空格子。从每一个交叉的地方都有一种喙形物伸出来，它们和粗大的刺棒十分相似。（21）随后他们便把交叉的木条固定在两根直立的木头上，从顶端开始向下到一半的地方。这之后便把这两个木柱靠在城门上。（22）只要敌人一走近它，上面的人便抓住木柱的顶端向外推，这器械便突然落到进攻者身上，用突出的喙轻易地杀死被它所能制住的所有的人。这就是贝利撒里乌斯所做的事情。

二十二

（1）在围攻开始以来的第十八天日出时分，哥特人在维提吉斯的率领下向设防的要塞进发以便猛攻城墙，罗马人看到他们根本没见过的塔楼和“公羊”向他们攻来感到十分惊慌。（2）但是贝利撒里乌斯看到敌人的队伍带着攻城器械向他们迫近时却笑了起来，他命令士兵保持安静，除非他发出信号，在任何情况下也不要开始战斗。（3）至于他为什么发笑，他并没有说明理由，但后来人们才知道。但是罗马人认为他是用玩笑掩盖他的真实感情，因此咒骂他，说他无耻，他们感到愤怒的是：在敌人向前推进时他竟然不设法制止他们。（4）但是当哥特人接近壕沟时，统帅第一个拉开了弓而幸运地射中身着甲胄走在人们前面的那个人的颈部并把他杀死了。（5）受到致命伤的这个人仰面朝天地倒下了，这时罗马全军发出了先前从来没有听到过的一片震天的欢呼，因为他们认为他们已经有了一个绝妙的吉兆。（6）贝利撒里乌斯再次射出一箭，这第二次和第一次完全一样，而从城墙上发出了更大的欢呼，罗马人竟认为敌人已经被打败了。（7）于是贝利撒里乌斯给全军发出信号要他们射箭，但他却命令他自己身旁的人们只向着牛射。（8）结果所有的牛都倒下了，这样敌人就再也不能把塔楼向前推动，并且在慌乱中也不知如何应付正在进行的战争中的紧急局面。（9）这样人们才明白了贝利撒里乌斯的先

见之明，即他并不想在敌人还离得远时扼制他们，还明白了为什么他笑敌人的愚蠢，因为他们竟然无知到想把牛驱赶到敌人的城下。所有这一切都发生在撒拉里乌斯门的地方。（10）但是在这里受挫的维提吉斯却把一大批哥特士兵留在这里，把他们组成一个很深的方阵并且指示将领们绝不可猛攻城墙的工事，而是留在原阵地迅速向女墙发射，以便不给贝利撒里乌斯任何机会去支援城防的任何其他地方，这样他本人就可以带领优势的兵力去攻打那个地方了；随后他便率领一大支军队去了普莱涅斯提那门，罗马人把这一部分的工事称为"维瓦里乌姆"（Vivarium）[165]，这里的城墙是最容易受到攻击的地方。（11）事实是，那里已经有了战争器械，其中包括塔楼和攻城槌（公羊）以及大量的云梯。

（12）但就在这个时候，哥特人以如下的方式在奥列利乌斯门[166]发动了另一次猛攻。原来罗马皇帝哈德里安的陵墓[167]就在奥列利乌斯门外面，离开工事大约有石头的一掷那样远，这是一座十分壮观的建筑。（13）它是用帕若斯的大理石修造的，石块接合得严丝合缝，中间根本不抹任何东西[168]。它的四面都一样长，每面大概是石头的一掷的长度，但它们的高度却超过城墙的高度。（14）在那上面有同是大理石的人和马的雕像，工艺极为精美[169]。但是由于这陵墓在古时的人看来像是威胁城市的一座要塞，所以他们从城墙修出两道墙把它围了起来[170]，这样便使它变为城墙的一部分。（15）确实，它看起来就好像那里城门前作为屏卫[171]的一座高高的塔楼。因此，这里的工事是很起作用的。而受贝利撒里乌斯的任命负责守卫这一陵墓的正好是康士坦丁。（16）他还指示康士坦丁负责守卫和它相连结的城墙，因为那里只有一支人数不多、微不足道的卫戍部队。原来由于城墙的这一部分是全部城墙中最少可能受到攻击的（因为有河流在这段城下流过），所以他认为这里不会受到猛攻，因而只在那里安置了一小支卫戍部队，并且由于他手里的士兵不多，所以他把大多数的士兵安置到最需要他们的地方。（17）原来皇帝的军队在这次围攻开始时集结在罗马的至多也只有五千人。（18）但是由于有人报告给康士坦丁说，敌人正在试图渡过梯伯河，因此他担心工事的那一部分的安全，便在少数人的陪同下亲自全速赶到那里去进行协助，而命令他的大部分士兵守卫城门和陵墓。（19）但就在这时哥特人已开始对奥列利乌斯门和哈德里安塔楼展开了猛攻，他们虽然没

有任何作战器械，但是他们带来了大量的云梯，并且认为通过射出大量的箭，他们会很容易地使敌人处于手足无措的地位，还因为敌人数量少而无需任何困难便会战败敌人的卫戍部队。（20）在他们向前推进时，他们在面前举起了并不比波斯人使用的长楯为小的盾牌，并且在不为敌人发觉的情况下逼近到他们跟前的地方。（21）原来他们推进时是在延伸到使徒彼得的教堂〔172〕的柱廊的掩蔽之下的。他们是从掩蔽处突然出现并展开了进攻的，这样守卫的士兵既不能使用被称为“巴利斯塔”的器械（因为这些器械只能把弩箭直射出去）：也的确不能用他们射出的箭来阻挡向他们进攻的敌人，因为敌人使用的大楯使局势对他们不利。（22）但是哥特人继续向他们发动猛烈的进攻，向城垛射出了大量的箭，并且他们已经要把云梯搭到城墙上了，因为他们实际上已经把保卫陵墓的士兵包围起来了。要知道，每当哥特人向前推进时，他们总是从两翼包抄到罗马人的后方〔173〕；而在一个短时间里，罗马人感到了恐慌，因为他们不知道用什么办法来挽救自己，但是后来他们一致商定把大多数的巨大雕像砸碎，这样他们便取得了大量石块，然后双手举起它们向敌人的头部砸去，敌人于是在大量的石块面前退下去了。（23）而当他们向后退一小段路程时，这时占了上风的罗马人鼓起了勇气，便伴着有力的吼叫声通过向敌人射箭和投石块而把进攻者打退。（24）他们开动器械，这使他们的敌人十分害怕，而敌人的猛攻便迅速给结束了。（25）而就在这时，康士坦丁也来了，他已经把试图渡河的敌人吓住并且不费什么气力地把他们赶了回去，因为敌人并未发现这部分城墙完全无人守卫，像他们预料的那样。奥列利乌斯门〔174〕这里于是又得到了安全。

二十三

（1）但是还有一支敌人的军队来到了梯伯河对岸的那个被称为普莱涅斯提那门的城门，不过他们在那里无所作为，没有任何可说的事情，因为那里是防守坚固的。原来城市在这里的工事是位于陡峭的地段上，它的地点不利于敌人进行猛攻。（2）保路斯亲自率领一支步兵队伍正守卫在那里。同样地，他们也不敢进攻佛拉米尼乌斯门，因为它位于一个陡坡上，因而不是很容易接近的。（3）守卫在这里的是被称为“列吉斯”〔175〕的一支步兵队，他们的将领则是乌尔西奇努斯。在这个城门和它右手被称为平奇乌斯门的小城门中间有一段城墙

在古时自己裂了开来，不过没有裂到地面，而是向下裂到一半左右，但它仍然没有塌下来或受到别的损害，只是它的两侧有所倾斜，乃至看起来一部分比其余部分向外凸出，而另一部分又凹进去。（4）由于这一情况，罗马人自古以来便用他们自己的语言把这个地方称为“破墙”[〔176〕]。（5）但是当贝利撒里乌斯在开头想把这一部拆毁重修时，罗马人却制止他这样做，他们说使徒彼得曾向他们保证，他将负责保卫这里的城墙。这位使徒受到罗马人的崇敬，人们对他的敬畏超过对其他任何人。在这里发生的一切事件其结果在所有方面都是罗马人所思和期待的。（6）在哥特人围攻罗马期间，无论是哪一天还是在整个时期当中，没有任何敌人的军队来到这个地方，那里也没有发生过任何骚乱。（7）确实使我们感到吃惊的是：在整个时期里，无论是他们进行猛攻的时候，还是在夜间实现他们攻城计划的时候，则无论我们还是敌人都不记起工事的这一部分。（8）事实上，正是由于这一原因，稍后也没有任何人敢于修复城墙的这一部分，而直到今天，那里的城墙仍然是这样地裂着。关于这事就说这些了。

（9）在撒拉里乌斯门这里，有一个身躯高大、骁勇善战又有相当地位的哥特人，身穿胸甲，戴着头盔，却不留在同伴的队伍中而是单独站在一棵树旁边不断地向女墙那边射出了许多支箭。（10）但这个士兵却偶然地被他左手塔楼上的器械射出的弩箭所射中。（11）弩箭穿透了这个人的胸甲和身体，还有一半长度以上射进了树木，并且把他钉在了弩箭射入树木的地方，结果使他成为一具吊在那里的尸体。（12）当哥特人看到这一情况时他们吓坏了，因此他们虽然保持了队形，却退到了射程以外的地方。不过他们不再骚扰城上的士兵了。

（13）但是贝撒斯和佩拉尼乌斯却来召请贝利撒里乌斯了，因为维提吉斯在维瓦里乌姆这里向他们发动了最猛烈的进攻。贝利撒里乌斯对那里的城墙是不放心的（因为前面已经说过[〔177〕]，那里是城墙最易受攻击的部分），所以他亲自全速前来增援，只把他的一个朋友留在撒拉里乌斯门那里。（14）他发现维瓦里乌姆这里的士兵害怕敌人的进攻，因为敌人在这里发动的进攻极为猛烈而且人数众多，于是他就要他们蔑视敌人并恢复了他们的信心。（15）由于那里的地面[〔178〕]十分平坦，因此这里可以受到任何敌人的攻击。并且由于某种原因，那里的城墙坍塌的地方很多，乃至砖与砖之间接合得不很牢固。

（16）因此古罗马人在它外面又另修了一小段城墙把它圈起来，但这样做并不是出于安全的考虑（因为它上面没有任何作为工事的塔楼，实际上也没有修造任何女墙，没有任何可以用来击退敌人对工事的进攻的手段），而是把它用于一种很不得体的奢侈做法，即他们可以把狮子和其他野兽关在里面养起来。（17）而正是为了这一原因，罗马人把这个地方称为“维瓦里乌姆”（Vivarillm）；对于一个正规饲养未经驯服的野兽的地方，罗马人就是这样称呼的。于是维提吉斯便开始在沿着城墙的不同地点准备了各种各样的器械，并且下令哥特人在城墙外挖掘地道，因为他认为，如果他们进到城里来，便可以轻而易举地占有主要的城墙，因为他知道它决不是防守坚固的。（18）贝利撒里乌斯看到敌人正在维瓦里乌姆那里挖地道并且在许多地点向工事发动猛攻，他既不许士兵保卫城墙，也不许他们留在女墙那里，只有很少数人是例外，不过在他身边的是全军中最精锐的部分。（19）但是他要他们都穿上胸甲、手中只持刀剑准备在下面城门附近。而当哥特人打穿城墙进到维瓦里乌姆里面来的时候，他迅速派遣奇普里安和其他几个人到围墙里去对付他们，命令他们放手战斗。（20）他们杀死了所有攻进来的人，因为这些人根本没有自卫，同时在出口处由于空间拥挤还有相互践踏致死的。（21）而由于形势的突然逆转敌人惊慌失措并且没有保持应有的队形而是分头乱窜，贝利撒里乌斯却突然打开城门，让自己的全部军队出城抗击敌人。（22）哥特人根本没有想到抵抗，而是四下里抱头逃窜；罗马人则穷追不舍，不费任何气力便把他们遇到的所有的人杀死；追击用了很长的时间，因为敌人为了进攻这里的城墙，从自己的营地出发走了很长的一段路程。（23）随后贝利撒里乌斯又下令把敌人的器械烧掉，烧得高高的火焰自然更为加重了逃跑者的惊慌情绪。

（24）与此同时，恰好在撒拉里乌斯门也发生了同样的情况。原来罗马人突然打开城门，出其不意地向蛮族攻击，而当敌人没有进行任何抵抗而转身跑掉时，他们便把敌人杀死了；于是他们便烧掉了他们近旁的作战器械。（25）城墙许多部分的火焰烧得很高，哥特人已经不得不从整个城圈退下去了；双方士兵的呼叫声响彻云霄，城上的人们是在催促追击者，而营地里的人们则是为他们身受的巨大灾难而号泣。（26）那一天哥特人方面阵亡的三万人而受伤的人更多，这是他们的将领宣布的。原来由于他们是大量的人集合在一处，所以从城

上雉堞向他们进攻的人，通常总是会射中他们中间的某个人，而同时向外的出击也使得极多受惊吓的和逃跑的人丧命。（27）而且城下的战斗在早上很早的时候便开始了，直到午后很晚的时候才结束。因此在那一夜里，双方的军队都在原地营宿；罗马人在工事上高唱胜利之歌并且把贝利撒里乌斯捧到天上去，他们取得了从死者身上抢来的战利品，另一方面，哥特人却是照顾伤者，哀悼死者。

二十四

（1）于是贝利撒里乌斯就给皇帝写了一封信，信中的大意是这样："我们按照你所命令的来到了意大利，我们已经使自己成了意大利大部分土地的主人而且还在把蛮族赶走之后占领了罗马。这里蛮族的将领就是不久前我解送到你那里去的留德里斯。（2）但是由于我们在西西里和意大利安排了大量的军队以保卫我们已表明能以攻占的要塞，结果我们的军队便减少到只有五千人。（3）但是敌人却集结了十五万人来进攻我们。首先，当我们出去侦察他们沿梯伯河的兵力，却违反我们的意图而不得不同他们展开战斗时，我们差一点被他们的大量投枪所埋葬。（4）在这之后，当蛮族以全军之力攻打城墙并且利用各种作战器械对每一处的工事发动猛攻的时候，他们几乎在第一次冲击的时候就俘获了我们并攻占了罗马城，并且，若不是某一偶然事件使我们免遭毁灭的话，他们本来是会得到成功的。（5）超越事物的本性的成就按道理不宜于归之于人的勇气，而应归之于一个更强大的力量。（6）到目前为止我们成就的一切，无论这是由于某种幸运或勇气，都是再好不过的；但是从现在起向前展望，我能以希望你的事业会取得更大的成就。（7）但是，我有责任说的和你有责任做的任何事情，我将绝不向你隐瞒，因为我知道，人类的事情不管根据上帝的意志怎样发展，但是对任何一件事业负责的人们总是会按照他们自己的所作所为赢得称赞或受到指责。（8）因此，希望有足够数量的武器和士兵送到我们这里来，以便从现在开始，我们可以以对等的力量同敌人作战。（9）要知道，人们不应当在所有的事情上相信命运，因为命运，从它的方面来说，并不总会是一样的。但是，皇帝啊，请务必记住这一点，如果这时蛮族战胜了我们，我们将被驱出原来属于你的意大利，还将失去军队，而在这一切之外，我们还将因为我们的行为而蒙受不管会是多么大的耻辱。（10）因为我不想说，人

们还会认为我们毁掉了罗马人，正是这些人把对你的王国的忠诚看得比他们自己的安全更重要的。（11）因此，如果这样的事发生了，对我们来说结果将会是：迄今为止我们取得的成功到头来将表明那只不过是灾难的一个序曲而已。（12）要知道，如果过去发生了这样的事情，即我们已被逐出罗马和康帕尼亚，并且在早得多的时候，我们被逐出西西里，则我们只会感到一切不幸当中最轻微的不幸的痛苦，这就是，我们发现自己并不能依靠别人的财产发财致富。（13）此外，你还应当考虑到这一点，即使有比一万人多许多倍的人来守卫罗马，他们也绝不可能守卫任何一个长时期，因为这座城市占的地区大，并且由于它不临海而被切断一切粮食的供应。（14）虽然目前罗马人对我们是友好的，但如果他们的困苦处境持续下去，也许他们会毫不犹豫地选择一条更符合他们自己的利益的道路。（15）要知道，随随便便就同别人结为朋友的那些人，习惯上只有在对方交好运而不是遭厄运的时候才同他们保持友谊。（16）而且，罗马人迫于饥饿还会做出他们不愿做的许多事情。（17）至于我，我知道，对于你的王国我甚至有献出生命的义务。而由于这个理由，只要我活着，就没有任何人能使我离开这座城市，但是我请你考虑一下，贝利撒里乌斯的这样一个结局会给你带来怎样一种名声。”

（18）贝利撒里乌斯写的信便是这样。深感痛苦不安的皇帝于是开始匆匆忙忙地集合一支军队和舰队，并且下令瓦列里安和玛尔提努斯[〔179〕]全速前往增援。（19）实际上他们在冬至前后已奉派率领着另一支军队从海路去意大利。（20）但是他们乘船只到达希腊，并且由于他们无法再向前推进，他们就在埃托利亚和阿卡尔那尼亚过冬了。（21）皇帝优斯提尼安把这一切告诉了贝利撒里乌斯，这样便使他和全体罗马人有了更大的勇气并且使他们的热情巩固了。

（22）这时在拿波利发生了这样一件事情。在那里的市场上有哥特人的领袖提奥德里克的一幅像，它是用各类极小的并且几乎是所有各种颜色的石子拼成的。（23）当提奥德里克还在世的时候，有一次发生了这样的事情：这幅画的头部散开了，拼在一处的石子乱了次序，尽管并没有任何人接触过它，而恰巧就在这时，提奥德里克随即结束了自己的一生。（24）八年后，提奥德里克像身体的部分突然又散了，而提奥德里克的外孙阿塔拉里克立刻也死了。（25）又过了不久之后，鼠蹊附近的石块又崩落到地面上，结果提奥德里克的孩子阿

玛拉宗塔便过世了。已经发生的这些事情就有如上面描述的那样了。（26）但是当哥特人开始包围罗马的时候，巧的是这个镶嵌的像从大腿到足尖的部分又崩落了。（27）这样一来，整个镶嵌画便从墙壁上消失了。而罗马人在预言这一事件的意义时认为，皇帝的军队在这一战争中将会得到胜利，理由是提奥德里克的脚部正是他所统治的哥特人民，因此罗马人便更加抱有希望了。

（28）此外，在罗马也有几个贵族宣布了西比拉的预言[〔180〕]，他们说城市遭到的危险只持续到七月。（29）因为命运注定，到那时将会有一个人被任命为罗马人的国王，从此罗马人便不必再害怕任何盖特人的危险了。（30）他们认为预言中的盖特种族就包括哥特人。这个预言的原话是这样的："在这第五个（克温提利斯）月里，在〈新〉国王的统治下，（罗马人可以根本不用害怕）盖特人了……"[〔181〕]。（31）并且他们说，这第五个月乃是七月，因为有的人指出，围攻是从三月一日开始的，从那时算起，第五个月正是七月，另一些人认为，这是因为直到努玛做国王时为止，人们把三月认成是第一个月，而在那时之前，一整年里包含十个月，因此我们的七月才有了Quintilis的名称[〔182〕]。（32）然而，说到底，这些预言没有一个是应验的。要知道，当时并没有一位国王被派到罗马人这里来，并且一年过去之后，围攻的军队也没有撤走，而且在哥特人的国王托提拉的统治时期罗马人再次陷入类似的险境，这事以后我还要谈到[〔183〕]。

（33）但我以为，这个预言指的并不是蛮族当前的这次进攻，而是已经发生或以后的某个时候会发生的另一次进攻。（34）按照我的看法，在西比拉的预言得到证实之前，凡人是不可能发现它们的真实含义的。（35）造成这种情况的理由，就是在我研读了有关的一切预言之后下面我要说的。西比拉所讲的并不总是谈依次发生的事件，它们的叙述更谈不上非常有系统，而是就利比亚的骚乱讲出某一诗句[〔184〕]之后立刻又转到波斯的国土上去，（36）从那里又进而叙述罗马人的事情，接着又叙述亚述人的事情。并且在提出有关罗马人的预言时，又预言不列颠人的灾难。（37）因此之故，在西比拉预言应验之前，任何人都不可能理解它们，而只有在预言实现之后，在人们根据经验能以对这些话加以考察之后，时间本身才能以表明它才是对西比拉的预言的一个精确的解释者。不过对这类事情，每个人爱怎么看就怎么看吧。而我还是要回到前面我岔开的地方再说下去。

二十五

（1）在哥特人猛攻城墙但是被击退的那一夜里，两军都留在阵地上没有睡，这一点我在前面已经说过了[〔185〕]。（2）第二天，贝利撒里乌斯下令所有的罗马人把他们的妻子儿女以及他们认为在守卫罗马城时并非必需的那些奴仆都送到拿波利去，目的则在于避免缺粮的威胁。（3）他还命令士兵也同样做，如果有谁也有男性的或女性的侍从的话。他还说在被围攻期间，他不再能按通常的定量把粮食供应给他们，他们实际上只能取得他们每日定量的一半，其余一半则用现金支付。（4）他们于是也都按照他的指示做了。紧跟着大群的人便起程到康帕尼亚去了。一部分人十分幸运地弄到了停泊在罗马港口的船[〔186〕]，便乘船出发了，还有一部分人则是循着所谓阿皮亚大道[〔187〕]步行离开的。（5）无论是步行还是乘船离开港口的人，都不必害怕围攻者会给他们造成危险。这是因为，（6）一方面，由于罗马城市很大，敌人无法用营地把整个罗马包围起来；另一方面，他们的小股的队伍不敢远离营地，因为他们害怕敌人的出击。（7）因此被包围的人们在一个时期里有很多机会既能到城外去又能从外面把粮食运进来。（8）特别是在夜里，蛮族总是感到十分害怕，因此他们只是在放哨之后便安安静静地待在自己的营地里了。（9）原来从城里不断有队伍出去，特别是人数众多的玛乌里人，并且每当他们发现他们的敌人在睡觉或分小股游荡的时候（这种情况通常往往发生在一支大军之中，这时出去的人们不仅仅是为了方便方便，而且还需要牧放马和骡子以及适于当作食品的动物），他们便会把敌人杀死并迅速地劫夺对方的财物，如果碰巧敌人的人数众多，他们就向回跑，因为他们是天生的快腿，又是轻武器的装备，所以在逃跑时追赶他们的人永远是追不上的。（10）因此绝大部分的人都能以从罗马撤退出去，有些人去康帕尼亚，有些人去西西里，还有些人去他们认为较容易去或认为更适于去的地方。（11）但是贝利撒里乌斯看到他部下的士兵人数根本无法保卫整圈的城墙，因为我在前面提到过[〔188〕]，士兵的数目是有限的，并且这些人不能在总是不睡觉的情况下进行守卫，而一部分在守卫时另一部分人自然要睡觉的。与此同时，他还看到绝大多数的民众极为贫困并且缺乏生活必需品。要知道他们都是靠双手劳动的人，根本没有隔宿之粮，并且既然他们由于城市被围而无工可做，

所以也就没有取得粮食的手段。为此贝利撒里乌斯把士兵和公民混编起来，把他们分派到每一个岗位并且每天为一个没有正式入伍的人规定了一份固定的报酬。（12）这样组成的队伍足够守卫城墙，足够担起在规定的夜里指定给每个队伍的、在工事上放哨的任务，队伍里的成员全都轮流参加站岗。用这种办法，贝利撒里乌斯便解决了士兵和公民两方面都感到苦恼的问题。

（13）但是由于怀疑罗马的大主教西尔维里乌斯暗中同哥特人进行背叛性的谈判，所以贝利撒里乌斯立刻把他送往希腊，稍后又任命一位名叫维吉利乌斯的人担任大主教的职务。（14）并且根据同样的罪名，他从罗马驱逐了一些元老，但是稍后，当敌人放弃了包围的行动并撤走时，他便又叫他们返回自己的家。（15）在这些人当中有一个名叫马克西姆斯的，此人的祖先马克西姆斯〔189〕过去曾有过反对皇帝瓦伦提尼安的罪行。由于担心把守城门的卫兵会参预阴谋并且担心会有人从外面接近城门，意图用金钱收买他们，他每个月都要把城门所有的钥匙毁掉两次并制造新的，每次的式样都不相同，他还把守卫换到离他们先前的岗位很远的另一些岗位上去，并且每天夜里他都安排不同的人负责领导工事上作守卫工作的那些人。（16）这些军官的职责是巡视城墙的一部分，工作是轮流进行的并且把哨兵的名字记下来，而如果有谁不在那一部分，于是他们便暂时派另一个人代替他并在第二天向贝利撒里乌斯本人报告是谁不在，而不管这个人是谁，以便给予适当的惩罚。（17）并且他还命令乐师夜间在工事上演奏乐器，而且他又不断把一队队的士兵，特别是玛乌里人派到城外去，他们的任务便始终是在壕沟附近度夜，他还要狗和他们一道去，以便不使任何人会在不被发觉的情况下走近工事，甚至在一段距离之外。

（18）与此同时一些罗马人试图秘密地把雅努斯神殿的门强行打开。（19）这个雅努斯〔190〕是罗马人用他们自己的语言称为“佩那提斯”（Penates）的古老的神当中的第一位。他的在广场上的神殿位于元老院的对面，而元老院则稍稍位于“三位命运女神”（Tria Fata）〔191〕的上方〔192〕。（20）罗马人习惯于把“莫伊拉伊”（Moirai）〔193〕称为“三位命运女神”。神殿全部是用青铜建成，形状是正方形，但它的大小仅是以覆盖雅努斯的神像。（21）这一神像是青铜的，高度不低于五肘〔194〕；在所有其他方面，它都像是一个人，只是有两个头，一个脸朝东，另一个脸朝西。（22）同他的两个面孔相对，各

有青铜门一座，古罗马人在和平与繁荣时期习惯于把这些门关上，但是在发生战争的时候，他们便把门打开了。（23）但是当罗马人像任何其他人那样真诚地信奉了基督教的时候，则即使发生了战争，他们也不再像过去那样把门打开了。（24）但是在这次围攻期间，我认为那些还记起这一古老信仰的人们曾试图暗中把门打开，但是并没有完全取得成功，他们只把门开到这样的程度，乃至他们不再能把门像先前那样严严实实地关好。（25）并且干了这事的人并没有被发觉；对这一事件也没有进行任何调查，这在大混乱时期是很自然的情况，因为指挥官们不晓得此事，而除了极少数人之外，民众也都不知道这事。

二十六

（1）既气愤又困惑的维提吉斯先是把他自己的几名贴身卫士派到拉温那去，命令他们把在这次战争开始时他送到那里去的全部罗马元老都杀掉。（2）罗马元老当中预先得知这一消息的得以跑掉了，其中便有维尔根提努斯和罗马大主教维吉利乌斯的兄弟列帕腊图斯，他们两个人都去了利古里亚并且留在那里；但所有其余的人都送了命。（3）在这之后，维提吉斯看到敌人那边还享有很大程度的自由，他们不仅能以把任何事物随心所欲地运到城外，还能从陆路和水路把食品运到城里来，于是他决定占领罗马人称为“波尔图斯”（Portus）的港口。

（4）这座港口离开罗马城有一百二十六斯塔迪昂[195]；这样罗马便根本不能说是一座沿海的城市。（5）那里是梯伯河河口所在之处[196]。梯伯河从罗马那边流过来，就在离海大约还有十五斯塔迪昂的地方，分成两支，形成了人们所说的“圣岛”（Isola sacra）。（6）河流继续下行，岛也变得越来越宽，使得它的长宽相当，因为两股河流之间已经有十五斯塔迪昂的距离了。（7）而且梯伯河的两面仍然都能通航。梯伯河右面的支流流入港口，而在古时罗马人在河口外的海岸上修建一座城市[197]，由极为坚固的城壁环绕着，它的名称和港口一样也叫“波尔图斯”。（8）但是在左面，梯伯河另一个入海的地方，有一座叫奥斯提亚的城市，位于河岸终止处的外面，古时它是一处十分重要的地点，但是现在城墙已全不存在了。（9）而且罗马人在很早的时候便修了一条从波尔图斯通向罗马的道路，道路是

平坦的并且没有任何不方便之处。（10）许多驳船[198]总是停泊在港湾里准备接生意，那近旁还准备了相当数量的公牛。（11）而当商人的船到达港湾时，他们便把货物卸下来，把它们放在驳船上，然后由梯伯河去罗马。但是他们根本不用帆或桨，因为任何风在河上都推不动这些船。要知道，这河是极为弯曲而不是直线的，船桨在这里也用不上，因为水流总是逆着它们的。（12）因此，他们便不用这些办法，而是把驳船的绳子系在牛的脖颈上，这样就像拉牛车那样地把它们拉到罗马。（13）但是在河的另一面，当一个人从奥斯提亚城去罗马时，道路却受到森林的阻隔，一般说来它处于荒废的状态。这条道路甚至不是贴近梯伯河河岸的，因为人们不在这条路上用牛拖船。

（14）哥特人发现港湾这里的城市无人防守，在第一次进攻时便把它占领了，他们杀死了许多住在那里的罗马人，这样便把城市和港湾都占领了。（15）他们把一千人安置在那里作为守卫，其余的人便返回营地了。（16）这样一来，被包围的人们除了通过奥斯提亚之外便不可能从海上把货物运进来，而不用说，通过奥斯提亚的这条路是既十分艰难又是危险的。（17）要知道，罗马的船甚至不再能在那里停泊，而是停泊在安西乌姆地方[199]，安西乌姆离开奥斯提亚有一天的路程。（18）他们发现从这里把货物运到罗马去非常困难，原因是人手缺乏。因为贝利撒里乌斯不放心罗马的工事，所以他根本无法把卫戍部队派到那里去加强港湾的防卫，（19）不过我以为，如果甚至只有三百人守卫在那里，蛮族是绝不会试图对那里发动攻击的，因为那里有极为坚强的工事。

二十七

（1）哥特人在猛攻城墙而被击退之后的第三天，他们所做的事情便是这样。但是在波尔图斯城市和港湾被攻占之后二十天，玛尔提努斯和瓦列里安带领着一千六百名骑兵来到了这里。（2）他们大部分是匈人、斯克拉文尼人[200]和安塔伊人[201]。这些人就定居在伊斯特河[202]对面不远的地方。（3）贝利撒里乌斯对他们的到来十分高兴，认为此后他的军队应该对敌人展开战斗了。（4）因此在第二天，他便下令他的一个名叫图拉真的贴身卫士、一位勇猛而又主动的战士，带领守卫队伍中的二百名的骑兵直接去敌人那里，并且一旦他们迫近营地便要到一座高高的小山上去。这是他已经指给图拉真的那

座小山，然后便静静地待在那里。（5）如果敌人向他们发动进攻，则他无论如何不要同敌人展开白刃战，也不要用短剑或投枪进行战斗而只用弓箭。一旦他发现所有的箭都已射完，他应当拼命地跑回工事，而无需考虑是否丢脸的问题。（6）在作出了这样的指示之后，他便准备了射箭的器械并且安排了精于使用这种器械的人。于是图拉真和他手下的二百人便出了撒拉里乌斯门[〔203〕]，向着敌人的营地行进。（7）哥特人看到这一出其不意的行动大为吃惊，便冲出营地迎战，他们每个人都尽量装备上最好的武器。（8）但图拉真的队伍却策马驰上贝利撒里乌斯指给他们的小山的山顶，从那里开始用箭来抗击敌人。（9）而由于他们是向着密集的大群人马射箭，所以射出的箭大部分都能以射中一个人或一匹马。但是当他们所有的箭终于用完的时候，他们便拼命地向后方奔驰，而哥特人则紧紧地追在他们身后。（10）但是当哥特人逼近工事的时候，操纵器械的人便用器械向他们射箭，蛮族吓坏了并且放弃了追击。（11）据说，在这一战斗中哥特人阵亡的不下一千人。几天之后，贝利撒里乌斯又派他自己的另一名贴身卫士蒙狄拉斯和狄奥根尼斯，两位极为能干的战士，带领三百名卫士出发，要他们做另一部分人先前做的同样的事情。于是他们便按照他的指示行事。（12）而当敌人向他们进攻时，战斗的结果是使敌人同样地遭到不少于前次战斗中的伤亡，也许伤亡还要超过前次。（13）甚至第三次卫士欧依拉斯和三百骑兵奉命出击，给他的指示是用同样的办法对付敌人，而他也取得了同样的战果。（14）通过用我所说的办法进行的这三次出击，贝利撒里乌斯杀死他的敌人有四千左右。

（15）但是维提吉斯并没有考虑两军在武器装备和战斗经验方面的差别，而认为只要他用一小支部队向敌人发动进攻便也可以十分轻易地给敌人造成惨重的损失。（16）于是他派出五百名骑兵，命令他们逼近敌人的工事，并且对敌人的全部军队使用同样的战术，就像先前敌人多次用小部队对他们使用的、使他们遭到惨重损失的战术那样。（17）于是他们便来到离罗马城不远的一处正好为弩箭射不到的高地上并停留在那里。（18）但贝利撒里乌斯却选出了由贝撒斯率领的一千人，要他们对敌人展开战斗。（19）这支队伍把敌人团团地包围在中间，一直不断地由背后向他们射击，从而杀死很多人，并通过向其余的敌人逼近而使他们不得不离开高地。（20）结果在实力并不

均衡的两支队伍之间发生了一场白刃战，而大多数哥特人被杀死，只有不多的人得以逃脱返回自己的营地。（21）于是维提吉斯用尖刻的语言责骂他们，硬说他们是由于胆怯才在战斗中失利的，不久之后他又设法选另一批人来挽回损失，不过他暂时还是镇静的。三天之后，他从全部军营中选拔了五百人，要他们在敌人面前显示自己的勇气。（22）贝利撒里乌斯一看到这些人已经迫近，立刻便派出由玛尔提努斯和瓦列里安率领的一千五百人前往迎战。（23）而在立即发生的一场骑兵战斗当中，数量方面占有很大优势的罗马人毫不费力地打败了敌人并且实际上把他们全部歼灭了。

（24）在敌人看来，下述情况简直是一场可怕的事故并证明命运是同他们作对的：原来当他们一方面人数众多而只有少量敌人来对付他们时，他们却被打败，而另一方面，当他们以少数人去对付敌人时，他们同样要遭到失败的命运。（25）但贝利撒里乌斯却由于自己的智慧而得到罗马公众的普遍赞扬，他们很自然地会对他的这种智慧深为叹服，可是在私下里，他的朋友问他，在他大败于自己的敌人之手〔204〕而逃脱出来的那一天，他作出判断的依据是什么，以及为什么他深信在战争中他会对敌人取得决定性的胜利。（26）他说起初他只以少数人对敌人作战时，便注意到两支军队之间的区别到底在什么地方，这样，如果他以力量同敌人相适应的一支军队〔205〕同敌人作战，大群的敌人根本不能对罗马人造成伤害，因为罗马方面的人数少。（27）而区别便在于，实际上所有的罗马人和他们的联盟者匈人都是武艺精良的马上射手，但是在哥特人方面却没有一人有这方面的经验，因为他们的骑兵习惯上只使用长枪和剑，而他们的弓手是徒步作战的并且要有重武装士兵的掩护。（28）由此他们的骑兵，除非是进行白刃战，便没有办法保卫自己使不受作为弓手的敌人的伤害，因此他们很容易被箭射中殒命；至于他们的步兵，他们也根本没有足够的力量向骑马的敌人发动进攻。（29）正是由于这些理由，贝利撒里乌斯宣称，在最近的这些次战斗里，蛮族被罗马人打败了。而哥特人在记取他们亲身经历的意想不到的苦果之后，从此便不再以小股的兵力袭击罗马的工事，也不再在受到敌人骚扰时追击他们，而只限于把他们从自己的营地赶回去而已。

二十八

（1）但是后来由于已经享到的好运而得意起来的罗马人却一致渴望同哥特人的全军作战并且认为他们应当在战场上堂堂正正地交战。（2）不过贝利撒里乌斯考虑到两军的人数依然相差悬殊，因而仍旧不愿用他的全部军队进行一场决定性的战斗，他仍然更多是忙于进行他的出击并且一直在研究如何用这种出击来反对敌人。（3）但是当他由于军队和一般罗马人对他进行的大量指责而终于放弃他自己的想法的时候，虽然他愿意用他的全部军队作战，但仍然想通过一次突然出击的办法来开始这场战斗。（4）好多次每当他正要这样做时他都失败了并且不得不把进攻推迟到第二天，因为他吃惊地发现敌人因为从逃兵方面得到的消息而预先了解到他要干什么事情并出乎他的预料地对他作了防备。（5）因此之故，现在他竟然愿意甚至在战场上堂堂正正地一决雌雄，而蛮族也乐于出来进行这次较量。而当双方尽量好地做好了战斗准备的时候，贝利撒里乌斯便把全军集合起来，作了如下的训话：

（6）“士兵同伴们，并不是因为我发现你们有任何怯懦的表现，也不是因为我被敌人的力量所吓倒，我才回避同敌人作战的，而是我看到，当我们用突然出击的办法作战时，我们的事情就进行得顺利，因而我认为，我们应当始终坚持会使我们取得成功的战术。（7）因为我认为，当一个人当前的事业进行得自己感到满意的时候，则改变成另一种作战方式是不合适的。但是既然我看到你们都急于想冒这个危险，所以我也就充满了信心并且绝不会违背你们的热情。（8）因为我知道，决定一场战争的最重要的因素永远是战士们的态度，并且通常正是由于他们的热情才取得成功的。（9）因此，带着勇气列队准备战斗的少数人能以战胜大群的敌人，这一事实所以为你们的每个人所熟知，这并不是来自道听途说，而是来自每日的作战经验。（10）不要使我这位统帅先前的光荣事业蒙受羞辱，不要使你们的热情所激起的希望蒙受羞辱，这便都仰仗于你们了。（11）要知道，在这一战争中我们已经成就的一切必然要根据今天的结果才能作出判断。（12）而且我看到，当前的时机对我们也是有利的，要知道，它使我们很可能比较容易地战胜敌人，因为先前发生的一切已经使他们提不起精神来了。（13）要知道，当人们屡遭不幸的时候，他们的心便不再能同勇敢精神产生哪怕是轻微的共鸣。但愿你们当中谁也不吝

惜马匹或弓或任何武器吧！（14）要知道，我是会立刻用其他装备来弥补你们在战斗中损失的一切的。”

（15）在作了这样的勉励之后，贝利撒里乌斯便把他的军队引出了小的平奇乌斯门[206]和撒拉里亚门，并且命令少数人出奥列利乌斯门[207]而进入尼禄平原。（16）他指定这些人由一位骑兵部队的指挥官名叫瓦伦提努斯的来率领，他指令瓦伦提努斯不要展开任何战斗或过于逼近敌人的营地，而是不断地作出马上就要发动攻击的姿态，这样任何驻守在这一地区的敌人也无法通过附近的桥去帮助其他营地的士兵。（17）要知道，正如我在前面说过的[208]，既然尼禄平原上的蛮族人数众多，所以只要使他们都无法参加战斗并且同其余的部队分离开来，在他看来这就足够了。（18）而当一些罗马民众也拿起武器志愿追随军队时，他却不允许他们和正规军一道编成战斗的队伍，原来他担心一旦他们真正地战斗起来，他们会被战争的危险吓倒，这样就会使全军陷入混乱，因为他们都是劳动民众，根本没有作战的经验。（19）但是他却命令他们在梯伯河对岸的潘克拉提亚门[209]的外面组成一个方阵，并且在他本人发出信号之前静静地待在那里，他这样安排的理由在于（而实际上事情果然如此）：如果尼禄平原上的敌人既看到他们，又看到瓦伦提努斯手下的人们，他们就绝不敢离开自己的营地同哥特人其余的部队一道对他自己的部队展开战斗。（20）并且他认为，使这样多的人同他的敌人的军队分离开来，这乃是一件幸事，又是一个十分重要的优势。

（21）在这一形势之下，他在那一天想只进行一场骑兵的战斗；确实，大多数的正规步兵这时不愿意总是他们惯常的那种样子，又因为他们从敌人手里夺取了战马这样的战利品，所以他们在骑术方面有了经验，而且这时他们也成了骑马的战士。（22）既然步兵人数不多，他们甚至组不成任何一个像样子的方阵，他们从来没有勇气同蛮族交战，而总是在刚一进攻时便逃跑了，因此他认为要他们在远离工事的地点列阵是不安全的，而认为最好是要他们留在他们原来的阵地上，也就是在壕沟的近旁；他这样设想的目的则在于，如果罗马的骑兵被打败，他们可以接应逃跑的骑兵，并且作为一支生力军，帮助骑兵挡住敌人的进攻。

（23）但是在他的贴身卫士当中有两个人，一个叫普林奇皮乌斯的人是位知名人士，皮西狄人，还有一个叫塔尔木图斯的伊扫里人，

他是伊扫里人的指挥官恩尼斯的兄弟，这两个人来到贝利撒里乌斯面前，对他讲了下面的话：（24）“最杰出的将领啊，我们请求你不要作出这样的决定，把你这支人数虽不多却要同数十万蛮族大军交战的军队同步兵的方阵割裂开来，也不要认为人们应当瞧不起罗马的步兵，因为我们听说，正是由于罗马人的步兵，古罗马人的力量才变成像今天这样伟大的。（25）要知道，如果他们在这一战争中没有做出任何重要的事情，这也绝不能证明步兵的怯懦，却是步兵的指挥官理应受到责备，因为在战斗队列中只有他们是骑马的，而他们并不愿意考虑人人有责的战争胜负问题，通常的情况却是，他们的每一个人都是在战斗开始之前便自己逃掉了。（26）正如你所看到的，所有的步兵指挥官都已经变成了骑兵，并且他们很不愿意坚定地和自己的部属站在一起，因此如果你还想保有这些步兵指挥官并且要他们同其余的骑兵一道进行战斗，那么就让我们率领步兵去作战吧。（27）既然我们和这些步兵一样也是不骑马的，我们将尽自己之所能帮助他们承受大群蛮族敌人的进攻，我们切望我们能按照上帝的意旨给敌人以任何惩处。”

（28）听到这一请求时，贝利撒里乌斯起初对此并不同意。因为他特别喜爱这两个极为出色的战士并且他不愿意这样少量的步兵去冒这样的危险。（29）但他终于为他们的热切态度所征服，才同意他们的士兵中的只有少数人和罗马民众一道去守卫城门和沿着城上方的雉堞，也就是安放作战器械的地方，其余的人则归普林奇皮乌斯和塔尔木图斯率领，而命令他们以正规的队列驻守在后方。他这样安排的目的，首先就是：一旦这些部队在遇到危险时变得惊慌失措，他们不会使军队的其余部分陷入混乱。其次，一旦骑兵的某一部分在什么时候被打败，则这可以使他们不致败退得太远，他们完全可以退到步兵中间来，这样他们可以在步兵的协助下抗击追击者。

二十九

（1）罗马人方面就这样地做了战斗的准备。至于维提吉斯，则他把所有的哥特人全都武装起来，不留一个人在后面的营地里，只有不适于作战的那些人是例外。（2）他命令玛尔奇亚斯麾下的队伍留在尼禄平原以执行保卫桥梁的任务，这样敌人便不会从那个方向向他

的士兵发动进攻了。而他本人则把其余的队伍集合起来并作了如下的发言：

（3）“也许你们当中有些人会以为，我对自己的统治大权有所担心，这才使得我在过去对你们表示友好的态度，而现在又讲出好听的话，以便鼓起你们的勇气。（4）这样的想法同人之常情是并不违背的。要知道，愚蠢的人对于他们想加以利用的人通常总是和颜悦色的，即使那些人的地位比他们要低贱得多，但是对于他们不需要其帮助的其他人，他们就道貌岸然、难以接近了。（5）但是，至于我本人，无论死亡还是失去权力，我均不在意。说老实话，如果有一个哥特人要披上这紫袍，我今天就把它脱掉，这甚至是我求之不得的事情哩。（6）而且我一直认为提奥达图斯的死亡是最幸运的一件事，因为他竟有这样一种特权，那就是把自己的统治权和自己的性命都丢在本国人之手。（7）降临到一个个人身上的灾难如果不使他的民族也遭到毁灭，至少在不缺乏智慧的人看来，是不乏一种安慰的要素的。（8）但是当我思考汪达尔人的命运以及盖利梅尔的死亡时，出现在我头脑之中的想法就绝不是一般的了。可以说，我似乎看到哥特人和他们的孩子已经沦为奴隶，你们的妻子以最可耻的方式受到最可恨的人们的玩弄，而我本人和提奥德里克的外孙女[210]则任凭当前我们敌人的高兴而被流放到无论什么地方去；我希望你们因为担心会遭到这样的命运也来参加这次战斗。（9）要知道，如果你们这样做，在战场上你们会觉得献出生命比在战败之后苟活下来更有意义。品行高尚的人心目中唯一的不幸便是在被他们的敌人战败之后存活下来。（10）至于死亡，特别是迅速到来的死亡，这对于先前没有受到好运光顾的那些人来说，它永远会带来幸福。（11）显而易见，当你们经历当前的战斗时如果抱有这样的想法，你们将不仅十分轻易地打败你们的为数如此之少的敌人和希腊人[211]，而且还将会立即对他们进行惩处，因为他们曾无缘无故地对我们干出了不公正和横傲无礼的勾当。（12）虽然我们可以自豪地宣称，在勇气、人数和其他每一方面我们全都超过他们，而他们所以竟然敢于同我们对抗，那只是因为他们对我们的不幸幸灾乐祸；他们有的唯一财富便是我们表示的冷淡态度；他们本不应有的好运助长了他们的自信。”

（13）讲了这番激励的话之后，维提吉斯就为作战对军队作了安排。他把步兵放在中心的地位，而骑兵被安排在两翼。（14）但是他

并没有把他的方阵的队列安排在远离营地的地方而是离它很近，这是为了：一旦发生溃败的情况，敌人能容易地被赶上和消灭，这里有充分的空间进行追击。（15）原来他的打算是：如果战斗是在平原地带展开的一场堂堂正正的正规战斗，他们甚至不能坚持一个短时期；因为双方人数的相差悬殊，他认为敌人的军队根本不是他的军队的对手。

（16）这样双方的军队从早上很早的时候便展开了战斗；维提吉斯和贝利撒里乌斯都在后方督促自己的军队，激励他们要有坚定的表现。（17）在开头是罗马人的武器占上风，蛮族的士兵在他们的弓箭的射击下一直有大量的人倒下，但是没有对他们进行任何追击。（18）原来哥特人的骑兵由于是大量密集的队形，别的人很容易填补阵亡者所形成的空间，因此他们中间因阵亡而造成的损失一点也不明显。而罗马人知道自己人数很少，但他们却在战斗中取得如此的成果，他们显然是感到满意的。（19）因此在中午他们已经把战斗推进到敌人的营地并且消灭了许多敌人之后，他们便急于回到城里去，只要能找到任何借口的话。（20）在战斗的这一部分，有三个罗马人表明自己是比所有其他人更加勇敢的人物，他们是伊扫里人阿提诺多茹斯，一位在贝利撒里乌斯的卫士当中享有令名的人物，另两个人是提奥多里斯库斯和格奥尔格，他们是玛尔提努斯麾下的长枪兵，又都是卡帕多奇亚人。（21）因为他们一直不断地战斗在方阵的前列，用长枪消灭了许多蛮族。这里战斗的进程就是这样。

（22）但是在尼禄平原上，两军却面对面地对峙了很长一个时期，而玛乌里人则通过不断地出击并把长枪投向敌人，从而一直在困扰着哥特人。（23）要知道，哥特人很不愿意跑出来同罗马人作战，因为他们害怕离他们不远的罗马民众的兵力，当然，他们以为那些罗马民众都是士兵，而他们所以安安静静地留在原地不动，是因为心里想对哥特人进行一次伏击，目标是绕到敌人后方，实行两面夹攻，从而加以消灭。（24）但是到了正午的时候罗马军队突然向敌人出击，结果哥特人出其不意地被打败，他们因这次进攻的突然性而不知所措。（25）并且他们甚至未能逃回自己的营地而是逃到附近的小山上去，静静地留在那里。（26）而罗马人虽然人数不少，但他们并不都是士兵，他们大多是没有防身甲胄的人群。由于统帅不在现场，所以急于想在战争中插一手的许多水手和罗马营地里的仆从就和军队混到

一起了。（27）正如我在前面所说的，虽然单单他们的人数就确实吓倒了蛮族，使他们不得不跑掉，然而由于他们没有秩序，却又使罗马人在那天惨遭败绩。（28）原来由于有上述的人群混合进来，这给士兵造成巨大的混乱；并且虽然瓦伦提努斯一直在高声向他们发布命令，但他们根本听不到。（29）为此他们甚至不曾追击逃跑的敌人或消灭一个敌人，而是使他们在小山上得到休息并安全地望着下面发生的一切。（30）他们甚至没有想到把那里的桥毁掉，以防止罗马后来从两面受到围攻；要知道，如果他们这样做，蛮族便不再能在梯伯河的对岸设营了。（31）而且，他们甚至没有到桥那边去，包抄正在同贝利撒里乌斯作战的敌人的后方。而我认为，如果他们这样做，哥特人就会不再想抵抗，而是立即逃脱，各自寻求生路去了。（32）但实际的情况却是，他们占领了敌人的营地，动手劫掠他们的财物；他们着手从那里运走许多银器和其他许多值钱的东西。（33）就在这时，蛮族一时里留在原地没有举动，而只是看着发生的一切，但终于他们同心协力、十分愤怒地呼啸着冲向他们的敌人。（34）他们发现敌人在一片混乱中正在打劫他们的财物，便消灭了许多人并很快地把其余的人也赶跑了。因为所有在营地里被捉住但逃脱了被屠杀命运的那些人是乐于把肩头的劫掠来的东西抛弃并跑掉的。

（35）当尼禄平原上发生这些事情时，蛮族军队的其余部分这时还留驻在离他们的营地很近的地方，他们用盾牌保卫自己，猛烈抗击敌人，许多人以及更多的马匹被他们消灭。（36）但是在罗马人方面，负了伤的和战马被杀死的那些人离开了队列，这样，先前人数本来就不多的一支军队里，人数之少这一点就变得更加明显了，他们和哥特大军之间的区别也就明显地加大了。（37）处于右翼的蛮族骑兵终于注意到了这一点，于是他们策马向他们对面的敌人冲去。而那里的罗马人抵抗不了他们的长枪，就赶忙跑掉，来到步兵的方阵。（38）但是步兵也抵挡不住对方进攻的骑兵，他们大部分也开始随着骑兵一道逃掉了。紧跟着罗马军队的其余部分也开始后退，敌人就紧逼在他们的身后，而这败退便成为不可扭转的了。（39）可是普林奇皮乌斯和塔尔木图斯以及他们麾下的少数步兵，在抗击哥特人方面却作出了英勇的业绩。（40）原来由于他们继续作战并且不屑于和其他人一道逃跑，这使得大部分哥特人感到吃惊乃至他们竟停止了追击。这样一来，步兵的其余部分和大部分的骑兵便比较安全地逃掉了。

（41）普林奇皮乌斯就在他所处的地点倒下了，他的整个身体被砍成碎块，在他周边倒下的步兵有四十二人。（42）但是双手各持一支伊扫里投枪的塔尔木图斯从两方面刺向朝他进攻的敌人，最后只因为他已经遍体鳞伤，这才停了下来；但是当他的兄弟恩尼斯带领着一队骑兵前来增援时，他又有了活力，就这样带着全身的伤口和血块迅速地跑回工事，而他手里的投枪却一支也没有丢掉。（43）由于他是天生的飞毛腿，所以尽管受了重伤，还是得以逃脱，只是在他刚刚到达平奇乌斯门的时候才倒下来。他的一些同伴以为他已经死了，便把他放在盾牌上抬了回来。（44）但是他又活了两天才死去，从而无论在伊扫里人当中还是军队的其他人当中都赢得了崇高的声誉。

（45）这时已完全被吓倒的罗马人才注意到保卫城墙的事情，他们关闭了城门，而由于惊魂未定，他们竟然拒绝接纳逃回的人入城，因为他们担心敌人会和逃回的人一道冲进来。（46）而那些逃回却未能进城的人们则越过壕沟，背靠着城墙在那里吓得发抖，他们站在那里，完全忘记了什么叫做勇气，根本无法抗击蛮族，尽管敌人正在迫近他们，并且要越过壕沟向他们发起进攻。（47）所以造成这种情况是因为他们大多数人失掉了他们的投枪，它们是在战斗中或在逃跑时折断的，并且他们又不能使用弓，因为他们紧紧地挤在一起。（48）当城墙上出现的保卫者人数不多的时候，哥特人一直在向前逼进，他们想把所有被关到城外的人消灭掉并制服守卫城墙的人们。（49）但是当他们看到保卫城墙的罗马士兵和民众人数十分众多的时候，他们立刻放弃自己的打算，一面对敌人破口大骂，一面从那里策马返回后方。（50）而在蛮族的营地开始的这场战斗，就在罗马城外的壕沟和城墙这里结束了。

注释

〔1〕《小年代记》，I，308；玛尔凯利努斯·科美斯，475年。按芝诺统治期间为公元474～491年，即我国南朝宋元徽二年至齐永明九年。

〔2〕475年7月31日。

〔3〕参见《战争史》，第3卷，第2章，第7节以次；第4章，第29节以次。

〔4〕476年7月28日。

〔5〕《小年代记》，I，309；玛尔凯利努斯·科美斯，476年。

〔6〕《小年代记》，I，309；476年7月23日。

〔7〕《小年代记》，I，310，314；3，323；玛尔凯利努斯·科美斯，476年。

〔8〕欧多亚克在489年被提奥德里克所打败并被他围困在拉温那，493年欧多亚克同他投降并在向年被他处死。因此欧多亚克的独立统治的时期是十三年。

〔9〕提奥帕尼斯，I，94，22；131，12；埃瓦格里，3，27；约尔丹，Romanica，348；Getica，290以次；玛尔凯利努斯·科美斯，487年和488年。

〔10〕实际上就是整个亚得里亚海。参见本书第15章，第16节有关注释。

〔11〕489年。

〔12〕合55公里左右。

〔13〕阿尔卑斯山以南的一座小城市，它的名称一直保存到今天，西塞罗的书信和普利尼的著作都提到过这个地方。

〔14〕另一种异文是从凯尔提卡（凯尔特人住区）的山里（ὀρεων）。

〔15〕他的意思是：早上涨潮时这里形成一个海口（πορθμός），晚上落潮时海水又流回去。

〔16〕《小年代记》，I，320。

〔17〕玛尔凯利努斯·科美斯，489年。伯里（Bury）版吉本：《罗马帝国衰亡史》（The history of the decline and fall of the Roman Empire, 1776—1788，共六卷）第四卷，第180页对这一事件作了有趣的记述，可以参看。

〔18〕玛拉拉，384；埃瓦格里，3，27；提奥法尼斯，I，131，13；219，2。

〔19〕这是一般的说法；在蛮族当中，rex这一词通常指地位比βασιλεύς要低的人。参见本书第四卷，第14章，第38节。

〔20〕526年；玛拉拉，383。

〔21〕《小年代记》，I，333。

〔22〕这可能使人联想起古典时期元老院的"首席元老"（princeps senatus）。

〔23〕526年；《小年代记》，2，235。

〔24〕527年。

〔25〕苏达（辞书）引用普洛科皮乌斯这个地方时没有"和意大利人"的字样。

〔26〕即埃特路里亚（Etruria），这片土地从意大利北部的埃米利亚（Aemilia）一直延伸到罗马的边界。

〔27〕这和我国古代人们的看法有相似之处。古人认为天道幽远，不易测度，故一般采取存而不论的态度。"六合之外，圣人不议"、"未能事人，焉能事鬼"、"敬鬼神而远之"等等都是这种精神的反映。

〔28〕参见《战争史》，第4卷，第5章，第11节以次。

〔29〕在今天的米特罗维茨（Mitrowitz）附近。

〔30〕南欧的一个民族。

〔31〕巴尔干半岛西北部，和意大利隔海相对。

〔32〕参见《战争史》，第3卷，第14章，第5、6节。

〔33〕patrimonium。

〔34〕 534年10月10日；《小年代记》，I，333。
〔35〕 约尔丹，Getica，306；玛尔凯利努斯·科美斯，534年；《小年代记》，I，333。
〔36〕 今天的波尔塞那湖（Bolsena）。
〔37〕 玛尔塔（Marta）；“现在已完全无人居住，但是石头上却凿出一些台阶，据说从这里可以通向关闭阿玛拉宗塔的监狱。”（霍奇金）
〔38〕 535年4月30日。
〔39〕 参见本卷第3章，第15节。
〔40〕 今天阿尔巴尼亚境内的阿夫罗那（Avlona）。
〔41〕 等待指示。
〔42〕 参见本卷第2章，第3节。
〔43〕 又叫撒罗那（Salona），在今天的斯帕拉托（Spalato）附近。
〔44〕 foederati。参见本书第3卷，第11章，第3、4节和注释。
〔45〕 大致相当今天的格鲁吉亚，就在高加索的南面。
〔46〕 非洲西北部的摩尔人（Moors）。
〔47〕 今天的帕勒莫（Palermo）。
〔48〕 535年12月31日。
〔49〕 盖利梅尔被俘事参见《战争史》，第4卷，第7章，第12—17节；第9章，第11—14节。
〔50〕 今天的阿尔巴诺（Albano），在阿皮亚大道上，参见《战争史》，第六卷（本书第二卷），第4章，第8节。
〔51〕 原文十二个centenaria，参见《战争史》，第1卷，第12章，第4节；第3卷，第六章，第2节注释。
〔52〕 参见本卷第3章，第12节。
〔53〕 参见本卷第3章，第30节；第4章，第17节以次。
〔54〕 喻指得不偿失的胜利。典故来自希腊神话中底比斯的建立者卡德木斯（Cadmus）。
〔55〕 西比拉是传说中古罗马女预言家，关于她的来历有种种不同的传说，记载她的预言的所谓西比拉预言书在共和时期已有多种不同的本子，由官方保守的本子于公元前83年毁于火之后又重新加以收集。预言为诗体，大多含混不清，可作多种解释。
〔56〕 参见伯里本的吉本：《罗马帝国衰亡史》，第4卷，附录15中对这一神谕有所论述。最后一词peribit有几种异文，伯里本是periet。
〔57〕 今天的腊古撒·维奇亚（Ragusa Vecchia）。
〔58〕 在谢本尼科（Sebenico）附近。
〔59〕 今天的列吉纳（Lesina）。
〔60〕 这是从西面进入该城的一条重要通道。
〔61〕 据希腊传说，斯启拉原来是被海神波赛东所爱的一个女子，她被她的情敌阿姆斐特里特用魔草变成了妖怪后，就在她的洞穴（在麦撒那海峡）里伺伏经过

的水手把他们吃掉。而那叫卡里布狄斯的漩涡就在它对面。荷马的史诗《奥德赛》（第12卷，第85行以次）记述了奥德修斯的船经过这一洞穴时的情况。

〔62〕约尔丹，《罗马史》，370；Getica，309；玛尔凯利努斯·科美斯，536年。

〔63〕指哥特人，参见本章第5节。

〔64〕他们在欧洲城市往往聚居于特定的街区，从事商业和银钱业活动。

〔65〕参见本卷第3章第1节。

〔66〕参见本卷第5章，第3节。

〔67〕参见本卷第5章，第5节。

〔68〕536年。

〔69〕参见本卷第8章，第22节。

〔70〕约合50公里。

〔71〕在提拉奇那（Terracina）附近。

〔72〕这个词是由拉丁词"十"（decem）和"九"（novem）组成。这里所说的"河"实际上是从阿披伊·佛洛姆（Appii Forum）到提拉奇那的一条沟渠。

〔73〕奇尔凯据荷马的说法是太阳神赫利奥斯（Helios）的女儿，能施魔法，奥德修斯在流浪中登上了她住的埃亚伊（Aeaea）岛，他的随从被她施魔法变成了猪，他在赫尔美斯的帮助下才没有中她的魔法，但被她留在岛上并和她生了儿子。

〔74〕玛尔凯利努斯·科美斯，536年；约尔丹，《罗马史》，372；Getica，310。

〔75〕参见本卷第3章，第15节。

〔76〕536年12月。

〔77〕玛尔凯利努斯·科美斯，536年；《小年代记》，I，133。

〔78〕他是536年到537年的教皇。

〔79〕玛尔凯利努斯·科美斯，536年；约尔丹，《罗马史》，373；Getica，311。

〔80〕本书第3卷，第1章，第7节。

〔81〕参见本书第4卷，第13章，第29节。

〔82〕西班牙。

〔83〕'Α λπ∈ ls。拉丁语alpes。这个说法不知何所据。按这个凯尔特语词有人认为和拉丁语的albus（白色）有关，因为这里的山高处终年积雪。古希腊语有个不常用的"白"字（alphós）也可能和alpes有关。

〔84〕这里指的是莱茵河以西的地区，当时这里是一片森林和沼泽的地带。

〔85〕普洛科皮乌斯这里说的阿尔波里奇人估计就是阿尔莫里齐人（Armorici）。这样，他们占据的地带就是今天的比利时。

〔86〕今天法国东南部。

〔87〕今天法国东南部。

〔88〕在布艮第人和日耳曼人之间。

〔89〕在今天的巴伐利亚。

〔90〕 即罗纳河以西。
〔91〕 西哥特人。
〔92〕 即为人们所承认的一个帝国王朝。
〔93〕 476年。
〔94〕 493年。提奥德里克打败欧多亚克后，在意大利建立东哥特王国（至555年）而以拉温那为首都。
〔95〕 约尔丹，Getica，297和299；《小年代记》，I，322，324。
〔96〕 534年。
〔97〕 在纳尔波高卢，今天的卡尔卡索尼（Carcassone）。普洛科皮乌斯这里弄错了。他说的这场战斗实际上是在波瓦蒂耶（Poitiers）附近进行的。
〔98〕 507年。
〔99〕 410年；参见本书第3卷，第2章，第14—24节。
〔100〕 这是公元70年提图斯攻占耶路撒冷时的事情。这里所说的财宝是公元410年从罗马搬来的。犹太财宝的其余部分则成为汪达尔人吉泽里克的战利品的一部分。参见本书第4卷，第9章，第5节和注释。
〔101〕 526年。
〔102〕 参见本卷第12章，第24节以次。
〔103〕 531年。
〔104〕 普洛科皮乌斯是接在前面被插笔叙述打断的地方（第12章开头处）写的。
〔105〕 参见本书第1卷，第22章，第4节；第3卷，第6章，第2节和注释。
〔106〕 参见本卷第11章，第9节。
〔107〕 参见本卷第11章，第28节。
〔108〕 参见修昔底德（i，35）θέσθαι τὸ παρὸν（对付当前的局面）；贺拉斯：《诗歌集》（iii，29，32），“quod adest memento | Componere.”
〔109〕 约合二十三公里。
〔110〕 参见本卷第11章，第26节和注释。
〔111〕 今天的米兰。高卢城市中叫这个名字的不少。
〔112〕 通译“财务官”，但它的职责并不限于财务，和共和时期不同，这时他还是皇帝在法律事务方面的顾问（πάρεδρος），是一个举足轻重的人物。他还负责起草和公布新的法律。
〔113〕 历史上是监察官阿皮乌斯·克劳狄乌斯在公元前312年负责修筑的。
〔114〕 主要是玄武岩。阿皮乌斯修筑当时是石子路，后来才换成石块。
〔115〕 这显然是作者的错误，因为沿这条路可以找到熔岩的石坑。
〔116〕 阿西那里乌斯（Asinarius）这个词来自拉丁语asinus（驴），所以如果意译的话就是“驴门”。
〔117〕 拉丁语：十二月；英语的December也是沿用了拉丁语的这个词。
〔118〕 536年。

〔119〕 指防守者的左手。这样，城垛横向呈┌┌┌形，而不是通常一连串直的城齿。带翼的城齿曾用于庞贝的城墙，奥佛贝克（Overbeck）的《庞贝》（第46页）有精辟的说明。

〔120〕 城周太长难以在每个点上防守：罗马城周长大约十九公里。

〔121〕 可能是比费尔诺（Biferno）或桑格罗（Sangro）。

〔122〕 惯常的拼法是倍涅文图姆（Beneventum）。作者用这种拼法是为了和他后面的说明相一致。

〔123〕 参见普利尼（III. xi 16，§105），他说这个名字最初是“Maleventum”，因为那里的空气对健康不利。

〔124〕 即特洛伊。狄奥美德斯是荷马史诗《伊利亚特》所记述的主要战士之一。

〔125〕 长约70厘米。

〔126〕 康士坦丁广场在赛马场以西不远的地方。广场的主要纪念物之一是现在仍立在那里的一个巨大的斑岩石柱，它通常被说成是“烧过的石柱”。

〔127〕 即亚得里亚海。

〔128〕 参见本卷第7章，第36节。

〔129〕 这里所谓亚得里亚海实际上是地中海的如下一部分：南到阿非利加，西到西西里和意大利，东到希腊和埃皮洛斯；因此普洛科皮乌斯所说的“伊奥尼亚湾”才是我们今天所说的“亚得里亚海”。

〔130〕 现在的撒罗斯湾（Gulf of Saros），在伽利波利（Gallipoli）半岛以北和以西。

〔131〕 向着西北方向。普洛科皮乌斯的意思是说，亚得里亚海在其上端应当更多向左（即向西）倾斜，以便形成他惊讶地发现并不存在的地峡。

〔132〕 叙德伦图姆（Hydruntum）；参见本书第3卷，第1章，第9节及注释。

〔133〕 今天的克罗提亚。

〔134〕 今天的贝尔格莱德。

〔135〕 即多瑙河。

〔136〕 普洛科皮乌斯似乎有误：利古里亚以及埃米利亚（见后第30节）是在波河以南。参见本卷第12章，第4节；在这里，利古里亚被说成一直延伸到阿尔卑斯山。

〔137〕 它的首府是普拉肯提亚（皮亚岑佐）。

〔138〕 今天的斯波列托（Spoleto）。

〔139〕 今天的佩路吉亚（Perugia）。

〔140〕 约尔丹，《罗马史》，374；Getica，311。

〔141〕 约65公里。

〔142〕 这座桥是穆尔维乌斯桥。这是537年2月21日的事情。

〔143〕 参见本书第5章，第3节。

〔144〕 关于贝利撒里乌斯的这匹马，参见E. 什洛德尔（E. Schröder）在《古代史杂志》（Zeitschrift f. d. Alter）第35卷（1891）上发表的文章，（该卷第237页

以次）。

〔145〕 有白斑的马，“白脸”马。

〔146〕 在罗马城东北。

〔147〕 罗马城东部之城门。

〔148〕 关于作者对于“横跨在梯伯河之上”的城门的描述，参见第19章，第6～10节。

〔149〕 参见本章第19节。

〔150〕 参见本书第4卷，第27章，第38节及注释。

〔151〕 参见本卷第27章，第25～29节。

〔152〕 城区太大则不易防守。

〔153〕 普洛科皮乌斯此处有误。他指的实际上是科尔涅利乌斯门。

〔154〕 据传统，圣彼得的会堂在使徒墓地的上手。

〔155〕 即奥列利乌斯门。

〔156〕 雅尼库路姆山（Janiculum）。

〔157〕 这种说法夸大了；水道的高度由四至八英尺不等。

〔158〕 奥列利乌斯桥。参见本章第10节。

〔159〕 当时都是虚衔，只代表一种身份而已。

〔160〕 参见阿米亚努斯·玛尔凯利努斯（XXIII，iv）对“巴利斯塔”（弩）和其他作战器械的描述。普洛科皮乌斯这里记述的器械是早期的弩机；而“巴利斯塔”投射的应当是石头而不是箭。

〔161〕 木杆是放箭的，弓弦驱动的是这个木杆而不是箭，但木杆停下来后，箭继续向前飞驰。

〔162〕 ballista这个词的语源似乎和希腊语的ballein（投）有关。作者此处没有把语源讲清楚。

〔163〕 据阿米亚努斯（引自同上处），这种器械也叫“蝎子”。

〔164〕 这种装置在古典时代是少见的。李维（XXVIII，iii）提到的“lupi”（狼）是钩子；维盖提乌斯（Vegetius）的《论战具》（De Re Militari）（ii，25和iv，23）说“lupi”（还有钩子）是用来制服攻城槌的。

〔165〕 参见本卷第23章，第15—17节和注释。

〔166〕 普洛科里乌斯在这里又弄错了（参见第19章，第4节），他这里指的应是科尔涅利乌斯门。

〔167〕 现在叫圣安吉洛堡（Castello di Sant'Angelo）。

〔168〕 指砌砖砌石时使用的灰浆之类的东西。

〔169〕 这一方形结构是这一纪念建筑的基础，每一面长度是300罗马尺，高度85罗马尺。在这上面是一个圆柱形的鼓状物，四周有柱子环绕并带有雕像，而这个鼓状物上面也许还有另一座鼓状物。详见约尔丹（Jordan）的《罗马地志》（Topographie der Stadt Rom）（iii. 663以次）。

〔170〕 普洛科皮乌斯忘了指出，这一陵墓在这里和城墙中间还隔着一条河。它在面对科尔涅利乌斯门（Porta Cornelia）的那座桥即埃利乌斯桥（Pons Aelius）

的一端，但作者把这个门说成是奥列利乌斯门。

〔171〕 犹如我们所说的箭楼。

〔172〕 从埃利乌斯桥延伸过去。

〔173〕 由于这一建筑是方形的，哥特人绕过墙角便能进攻敌人的侧面和后方。

〔174〕 即科尔涅利乌斯门。

〔175〕 “毫无疑问，这就是在Notitia Orientis（第5章）里提到的，在Magister Militum Praesentalis统率下的十七个‘Auxilia Palatina’中的被称为Regii的一支。”——霍奇金。

〔176〕 拉丁原文：Murus Ruptus。“直到今天，尽管近年来进行了一些可悲的和完全不必要的‘修复’，仍然可以看到Muro Torto的某些部分，这是opus reticulatum（按：大概这里用铁丝网把损害的部分覆盖起来，从而破坏了古迹的外貌）的扭曲的、凸出的和悬在那里的一大块。”——霍奇金

〔177〕 参见本卷第22章，第10节。

〔178〕 这一地方的确切位置难以确定；大多数专家一致认为它是在拉比卡努斯门附近。

〔179〕 联盟者的领袖；参见本书第3卷，第11章，第4—6节；他们是从阿非利加被召到拜占庭的，参见第4卷，第19章，第2节。

〔180〕 在哈利卡尔纳苏斯的狄奥尼西乌斯的著作里（Ant. Rom, IV, Ixii）曾记述了这些神谕的起源。公元前83年毁于卡皮托利乌姆山上朱比特神殿的大火。第二次搜集的预言在公元405年被斯提利科（Stilicho）烧掉。因此普洛科皮乌斯看到的预言（参见本章第35节）应当是第三次搜集的了。

〔181〕 这里仅猜测大意。预言的拉丁语Quintili mense...rege nihil Geticum iam不可解。欧里（Haury）在原文的批判的注释中也说：“迄今还没有人能通读和理解这一预言。”伯里（Bury）的猜测是Quintili mense si regnum stat in urbe nihil Geticum iam（metuat?）。

〔182〕 拉丁语quintus意为第五。

〔183〕 参见本书第七卷第20章。

〔184〕 预言的话通常由降神的司祭坐在三脚架上说出，这些话以诗句的形式表示，一般以两句的为多，诗句有强弱的节奏但不押韵（希腊罗马的诗一般都不押韵，但富于节奏，而便于朗诵）。

〔185〕 参见第23章第27节。

〔186〕 这时梯伯河河口北岸上的城镇波尔图斯（Portus）和南岸上的城镇奥斯提亚（Ostia）早已荒废。参见第二十六章，第7、8节。

〔187〕 阿皮乌斯·克劳狄乌斯·凯库斯（Appius Claudius Caecus）公元前312年任监察官时修筑的道路，从罗马到卡普亚，全长约210公里，后来又延长到亚得里亚海沿岸的布伦地西乌姆。它是罗马同意大利南方以及同东方交往的重要通道。

〔188〕 只有五千人，参见第二十四章，第2节。

〔189〕 参见本书第三卷，第四章，第36节。

〔190〕 雅努斯（Janus）是意大利的一个古老的神，对他的崇拜据说是由罗慕路斯（Romulus）引入的，其他任何人都不曾说过他是Panates或所谓家神之中的一员，但这个说法毫无疑问是正确的。

〔191〕 这里指广场讲坛旁古时三位女预言家（Sibyls）的雕像。

〔192〕 雅努斯的这一神殿在罗马是最著名的，但不是唯一的一座。它应当位于谢普提米乌斯·谢维路斯（Septimius Severus）拱门稍右方（拱门面向朱比特神殿），以及玛美尔提努斯监狱稍前一些的地方。——霍奇金

〔193〕 希腊神话中的三位命运女神，一说她们是宙斯和赛米斯的女儿。她们是纺纱者克洛托（Clotho），量纱线长度的拉凯西斯（Lachesis）和切断纱线的阿特洛波斯（Atropos）。

〔194〕 一肘合18至22英寸。

〔195〕 约23公里。

〔196〕 指北边的河口。

〔197〕 克劳狄乌斯皇帝为梯伯河开了北边的一道壕沟，以防止罗马在河水泛滥时被淹没，他还在河口附近，面对大海修建了波尔图斯·克劳狄伊城（Portus Claudii）。后来图拉真又在克劳狄乌斯的这座城旁边修建了第二座有围墙的港口。

〔198〕 俄译本是“埃及的驳船”。按埃及一向是罗马的粮食供应基地。

〔199〕 安西乌姆（Anthium）即今天的安提乌姆（Antium）。

〔200〕 即斯洛文尼亚人，参见本书第六卷第二十七章，第七卷第十四章以次。

〔201〕 斯拉夫人的一个部族，参见本书第七卷第十四章。

〔202〕 多瑙河的拉丁语名称。

〔203〕 撒拉里乌斯门（Porta Salaria）在罗马城北端，通往安科那的撒拉里亚大道从这里开始。

〔204〕 指本卷第十八章所记述的那场战斗。

〔205〕 人数较少但实力相当的一支军队。

〔206〕 罗马正北的城门，和撒拉里亚门并列。

〔207〕 罗马城西面的城门。

〔208〕 参见第十九章第12节，第十三章第15节。

〔209〕 与奥列利亚门并列的门。

〔210〕 即玛塔宗塔，她是提奥德里克的女儿阿玛拉宗塔的女儿，维提吉斯的妻子。

〔211〕 参见第四卷第二十七章第38节以及有关注释。

哥特战争史第二卷
（战争史第六卷）

一

（1）在这之后罗马人便不再敢出动全军冒险作战了；但是他们还进行骑兵战斗，和先前一样地进行出其不意的袭击，并且对蛮族一般总是取胜的。（2）双方也都有步兵出来作战，但都是伴随着骑兵出来，而不是列成方阵。（3）有一次贝撒斯带着他的长枪在第一次突击中便冲入敌人当中，杀死了他们最出色的三名骑兵并把其余的人们都赶跑了。（4）还有一次，当康士坦丁在接近傍晚率领匈人进入尼禄原野的时候，看到敌人的人数超过了自己一方，于是他便采取了如下的措施。（5）自古以来那里便有一座巨大的比赛场[1]，而先前城里的角斗士经常在那里进行比试，古时人们还在比赛场周边修建了其他许多建筑物；因此，人们很容易设想，这里到处都是狭窄的道路。（6）而就是我提到的这一次，由于康士坦丁既不能打败大群的哥特人，又不能在不冒巨大危险的情况下逃走，于是他便要所有的匈人下马，他徒步和他们一道在那里的一条狭窄的路上设置自己的阵地。（7）然后从那个安全的阵地向对方射击，他们便用这个办法杀死了大量的敌人。而对于这种射击，哥特人坚持了一个时候。（8）他们指望的是，一旦匈人箭筒里的箭用光了，他们便可以把对方毫不费力地包围起来并把他们作为俘虏带回自己的营地。（9）由于玛撒该塔伊人不仅仅是出色的射手，而且有密集的人群作他们的靶子，实际上他们每一箭都射中一个敌人，哥特人看到自己方面阵亡的在一半以上，再加上太阳眼看即将下山，他们不知所措，便匆匆地逃跑了。（10）确实他们又死了不少人；因为玛撒该塔伊人在后面追击他们，并且由于他们甚至在跑得飞快的时候也懂得如何最准确地射箭，因此他们和先前一样地射向敌人的后背，发挥同样的射杀威力。这样，康士坦丁和他麾下的匈人在夜里才返回罗马。

（11）不多天之后，当佩腊尼乌斯率领一些罗马人出撒拉里亚门向敌人发动进攻时，哥特人确实就拼命地逃跑了，但是在日落的时分，他们突然间进行了一次反击，惊慌失措的一个罗马步兵掉到一个深坑里，原来古人在这一带挖了许多这样的坑，我想是为了储存粮食之用的。（12）他不敢喊叫，因为他估计附近有敌人的营地，但他无论用什么办法也不能从坑里出来，因为那里没有可以帮助爬出来的任何手段；因此他不得不在里面过夜。（13）第二天，当蛮族士兵再度被打跑时，有一个哥特人也掉到这同一个坑里。（14）而在这里，两个人相互向对方表示友好与善意而取得了和解，他们实际上是迫不得已才走到一处的，并且他们相互发出郑重的誓言，每一个人都要真诚地设法挽救另一个人。于是他们两个人都开始拼命地高声呼叫起来。（15）哥特人于是寻声到来，站在坑边向里面看，并且打听是谁在呼叫。（16）对此，罗马人按照两个人约定的办法默不作声，而那个哥特人则用他本族的语言说，他是在不久前逃跑时刚刚掉到坑里来的，并且要他们放一根绳子下来以便使他上来。（17）于是他们尽快地把绳头抛下来，他们以为拉上来的是哥特人，但是抓住绳子被拉上来的却是罗马人，他只是说，如果他先上来，哥特人绝不会放开自己的同伴不管，但是如果他们得知那里面只是一个敌人，他们就会不管他了。（18）这样说着，他就上来了。而当哥特人看到他时，他们觉得奇怪并且感到十分困惑不解，但是听他叙述了全部经过之后，随后又把他的同伴拉了上来，并且此人于是把他们二人的协议和保证告诉了他们。（19）于是哥特人便和他的同伴离开了，而罗马人也未加伤害地被释放，并被允许回到城里去。（20）在这之后，人数不多的骑兵又多次出来进行战斗，但战斗最后又总是变成一对一的战斗，而且所有的战斗中罗马人都是胜利者。这些事件的经过就是这样了。

（21）稍后在尼禄平原上又发生了一场战斗。战斗中不同的小股骑兵向着不同的方向追击他们的敌人。在一股骑兵里有一个叫科尔撒曼提斯的人，他是一个玛撒该塔伊人，在贝利撒里乌斯的卫士当中是一位知名人物。他和其他一些人正在追击七十个敌人。（22）当他在平原上走了相当长一段路之后，其他罗马人便策马返回，但科尔撒曼提斯一个人却继续进行追击。（23）哥特人一看到这种情况，他们便掉转马头向他冲来。（24）但他却冲到他们中间去，用长枪杀死其中最出色的一人，然后又去追其他人，可是他们又掉头逃跑了。（25）

但是，在营地同伴们的面前他们感到羞耻，因为他们不知道这些同伴是否可能会看到他们，所以想再次对他发动攻击。不过他们的遭遇完全和先前一样，并且失去了他们的一位最杰出的人，所以不顾羞耻还是逃跑了，而科尔撒曼提斯把他们一直追到他们用栅栏围起的营地才一个人返回。（26）稍后，在另一次战斗中，这个人的左胫骨受了伤，而他自己认为，武器只是擦伤了骨头。（27）但是由于这次负伤，在一些日子里他被搞得无法作战了，并且由于他是一个蛮族，他不曾耐心地忍受这一情况，而是威胁说，由于他腿上所负的这伤，他很快便会向哥特人进行报复的。（28）因此没有过多久当他已经康复并且像通常那样在吃饭时喝得醉醺醺的时候，他就打算单独去攻击敌人，报复因腿伤而受的侮辱。而当他来到小城门平奇亚门的时候，他说他是贝利撒里乌斯派他去敌人的营地的。（29）对于贝利撒里乌斯最出色的卫士这个人的话，守门的士兵是不可能不相信的，于是便打开城门随他到哪里去。（30）而当敌人侦察到他的时候，起初他们以为是某个逃兵跑到他们这边来，但是当他走近并且把手搭在弓上的时候，有二十个人出来迎战，虽然他们并不知道他会是什么人。（31）他很容易地把这些人赶跑，然后开始策马慢步向回走，并且当更多的哥特人前来同他作战时他也并不逃跑。（32）可是当一大群人集合在他周边而他仍然坚持同他们战斗时，从塔楼上看到这一景象的罗马人就怀疑这个人是不是疯了，但是他们还不知道这个人正是科尔撒曼提斯。（33）在表现了巨大的和杰出的功勋之后，他终于发现自己已被敌人的军队包围并且为了他这种没有道理的蛮勇而遭到了惩罚。（34）当贝利撒里乌斯和罗马军队得知这一消息时他们深感悲痛，他们伤心的是，人们对此人所寄予的希望已化为乌有了。

二

（1）话说在春分前后，一个名叫埃乌撒利乌斯的人带着皇帝应付给士兵们的钱从拜占庭来到塔腊奇那。（2）他担心路上会受到敌人的袭击，劫走他的钱并把他杀害，于是写信给贝利撒里乌斯，要求贝利撒里乌斯保证他去罗马路程的安全。（3）于是贝利撒里乌斯从他自己的贴身卫士当中选拔出一百名有名的人物来和两名长枪手一道，要他们去塔腊奇那帮助他把钱带来。（4）与此同时他还一直在设法使蛮族相信，他将要率全军进行战斗，而目的则在于不使任何敌

人离开那附近地区以便运进粮食或去做任何其他事情。（5）但是当他得知埃乌撒利乌斯和他的士兵第二天要到达的时候，他便使他的军队列队以便准备战斗，而蛮族方面也做了准备。（6）而在整个上午他只是要他的士兵驻守在城门附近，因为他知道，埃乌撒利乌斯和伴随他的那些人在夜里才到达。（7）继而到正午他又下令军队吃饭，于是哥特人那边也做同样的事，以为他把战斗推迟到第二天了。（8）但是稍后贝利撒里乌斯却要玛尔提努斯和瓦列里安率领着队伍来到尼禄平原，命令他们给敌人的营地造成尽可能巨大的混乱。（9）而从小小的平奇亚门他派出六百名骑兵去攻打蛮族的营地。（10）率领这支队伍的他安排了他自己的三名长枪兵：波斯人阿尔塔西列斯、玛撒该塔伊人波卡斯和色雷斯人库提拉斯。许多敌人出来迎击他们。（11）但是在一个长时期里，战斗没有达到白刃战的地步，而是每一方在另一方迫近时便向后退，而在追击时他们又迅速向回转，这使得人们认为他们在这一天其余的时光就想干这样的把戏了。（12）但当他们这样干下去时，双方终于开始相互发起火来。战斗于是变成激烈的搏斗，结果双方都有许多杰出的战士倒下去，从城里以及从营地，两军都有人前来支援。（13）当这些新来的人和原来的战士混到一起的时候，搏斗便更加激烈了。回荡在整个城市和营地的呼号声使作战的士兵们战栗了。（14）但最后还是罗马人因其英勇而打退了敌人，使他们败走。

（15）在这次战斗中库提拉斯被一支投枪正好刺在头部正中，而他就带着刺入头部的这支投枪继续追击敌人。在敌人败走之后，约当日落时刻，他和其他生还者一道骑马返回城市，这时投枪还在头上颤动，形成一种极不寻常的奇观。（16）就在同一次战斗期间，贝利撒里乌斯的一名卫士阿尔吉斯被哥特的弓手射中右眼和鼻子当中的地方。（17）这支箭的箭头一直射到后面的脖子里去，只是没有刺穿而已，箭的其余部分则突出在脸上，而人在驰骋时便摇动起来。（18）当罗马人看到他和库提拉斯时，他们大为吃惊的是，两个人继续在马上驰骋，对负伤之事毫不介意，这一地区的战斗情况便是如此。

（19）但是在尼禄平原上蛮族却占了上风。在瓦列里安和玛尔提努斯麾下同大群敌人作战的罗马士兵虽然肯定是在顽强抵抗，但是伤亡惨重，处境极其危险。（20）于是贝利撒里乌斯便命令波卡斯带领他那从战斗返回但仍非疲惫之师的人员和马匹去尼禄平原。（21）这

时天色已经是傍晚了。当波卡斯麾下的士兵前来帮助罗马人时，突然间蛮族逃跑了，猛烈追击了很长一段路的波卡斯被十二名手持长枪的敌人所包围。（22）于是他们立刻都用长枪向他刺去。但是他的铠甲经受住了其他打击因而没有给他造成很大的伤害；但是有一个哥特人却得以从背后刺中了他那没有为铠甲所覆盖的右腋窝上面、十分接近肩头的地方，他并没有给青年人以致命的一击，甚至这一击没有使他陷入死亡的危险。（23）但另一个哥特人从前面刺他，刺穿了他左边的大腿，切断了这里的肌腱。但这并不是直着，而只是斜着刺下来的。（24）但是瓦列里安和玛尔提努斯看到正在发生的一切，便尽快地前来支援，他们赶跑了敌人，两个人拉着波卡斯的乘骑的缰绳回到了城里。这时已经是夜里了，埃乌撒利乌斯带着钱来到了罗马城。

（25）而当所有的人都回到城里时，他们便给伤员疗伤。而在阿尔吉斯的情况下，虽然医生想把武器从他的脸上拔下来，但是一时间他们又不想这样做，这倒不是为了他的眼睛，因为他们估计眼睛已无法保全了，而是担心如果割掉这一部分为数很多的薄膜和组织，这会给贝利撒里乌斯家中最杰出人物之一的他这个人造成致命的后果。（26）但是后来一位名叫提奥克提斯图斯的医生按他的脖子的后部并且问他是不是感到很痛。（27）而当这个人说他确实感到痛的时候，于是医生说："那么不但你本人将会得救，你的视力也不会被伤害的。"（28）他所以作出这样的论断，是因为他认为箭头的钩刺进入皮肤并不深。因此他把箭露在外面的部分切下、抛掉，把头后面这人感到最痛的部分的皮肤割开，向着自己的方向容易地把钩刺——它后面这时有突出的三个尖头——拔了出来，而箭的其余部分也就随之出来了。（29）这样阿尔吉斯就完全免于受重伤，而且脸上甚至连一点伤痕也没有留下。（30）至于库提拉斯，则当投枪被十分用力地（因为它刺得很深）从头上拔下来的时候，他就晕倒了。（31）并且由于伤口附近的膜开始发炎，他得了脑炎[2]，不久之后就死了。（32）但是波卡斯立刻在大腿的地方严重出血，看来马上就要送命。而按照医生们的说法，出血的原因是肌肉被切断，但不是直接从正面，而是斜着切过来的。总之三天之后他就死了。（33）由于发生了这些事情，所以那整整一夜罗马人是在深深的悲痛中度过的。但另一方面，从哥特人的营地那里也听到许多哭泣声和高声的悲叹。（34）对此罗马人确实感到奇怪，因为他们觉得在前一天敌人并没有遭受任何重大的灾

难，除了在遭遇战中他们的确有不少人阵亡。（35）但是这种事情过去在他们身上也同样程度地发生过，也许甚至比这还要严重，但是这不曾使他们感到巨大的悲痛，因为他们的人实在太多了。（36）可是到第二天人们才得知，哥特人在尼禄平原上的营地里哭的是他们最出名的那些人，那些人是波卡斯在他第一次进攻时杀死的。

（37）还发生了并非十分重要的若干次战斗，我看就不必在这里记述了。但是，我要说的是，除了下面我要记述的最后两次的战斗之外，在这次围攻期间发生了一共六十七次战斗。这时冬天已经结束，这样普洛科皮乌斯记述的这场战争的历史的第二年[3]也就结束了。

三

（1）但是在春分开始的时候，城里的居民遇到了饥馑和瘟疫。士兵确实还有点粮食，不过没有任何其他种类的食物，但是对其余罗马人的粮食供应已经没有了，而现实的饥馑和瘟疫正在折磨着他们。（2）而看到了这种情况的哥特人不再想冒同敌人决战的危险，而是注意到在今后不许有任何东西带到罗马人那里去。（3）原来在拉丁大道和阿皮亚大道之间有两条水道，水道极高，它们有很长的一段距离是修建在一连串的拱门之上。（4）这两条水道在离罗马有五十斯塔迪昂的地方会合[4]，这样在一个短距离内，它们掉换了它们的相应位置。（5）先前在右边的水道从这里起在左边继续下去。（6）并且在再次会合之后，它们才回到原来的位置，此后就各自分开了。结果给水道围起来的空间实际上便形成了一个要塞。（7）蛮族把这里水道下层的拱门用石头和泥砌成墙，这样便使它看来像是一座要塞，并且把不少于七千人安排驻在这里，以监视今后不许敌人把任何食物运到城里去。

（8）确实罗马人这时不敢指望事情有任何转机，他们遇到的只有各式各样的灾难。但只要有成熟的粮食，胆子最大的士兵在取得金钱的欲望的驱使下就骑着马并拖着别的马在夜里到离罗马不远的粮食地去。（9）然后他们就把粮食作物的穗子割下来，放到他们带来的马上，背着敌人把它运进城里，再用高价卖给城里有钱的罗马人。（10）但是另一些罗马人则是以各种草本植物为生，这些植物不仅在郊外，就是在城内都大量存在。要知道罗马人的土地无论在冬天还是任何其他季节从不缺少草本植物，它们在任何时候都总是很繁盛和大

量生长的。（11）因此被围攻的人也在这些地点牧放他们的马匹。有些人还用死在罗马的骡子做香肠秘密出售。（12）但是当粮食地里不再有粮食，而所有的罗马人都陷入极为悲惨的境地时，他们便把贝利撒里乌斯围起来，试图迫使他同敌人背水一战并保证所有的罗马人无一例外地参加战斗。而正当他在那种情况下不知如何才好并且感到十分苦恼的时候，罗马民众当中有一些人对他讲了这样的话：

（13）“统帅啊，对于当前我们遭到的命运，我们是没有准备的；恰恰相反，已经发生的事情完全同我们的期待相反。（14）要知道，在我们得到了先前向往的东西之后，现在我们却陷入了当前的不幸，并且我们终于认识到，我们先前的看法，即我们渴望皇帝的关注是做对了的这样一种看法，只不过是一种愚蠢的行为，是最大灾难的开始。（15）确实，这种做法使我们陷入这样的困境，乃至现时我们已再次鼓起勇气使用武力并且把自己武装起来以对抗蛮族。（16）如果在贝利撒里乌斯面前讲话我们有点放肆的话，我们希望能得到谅解，因为挨饿的肚子是不知道什么羞耻的，我们的苦难必然对我们的唐突是一种辩解。（17）人们会立刻同意这样的看法：对人们来说，在不幸的命运中苟延残喘，这乃是最难忍受的苦难。（18）至于我们当前遭到的命运，你是不会看不到我们的痛苦的。这些土地以及整个农村地带都已陷入敌人之手；而这座城市已经不能运入任何有用的东西，这种情况我们不知道还要持续多久。（19）至于罗马人，有些已经死了，他们甚至还没有得到掩埋，而我们这些还活着的人，如果把我们可怕的命运用一句话来表达的话，那就是我们只想和死者倒在一处。（20）在挨饿的人看来，同挨饿相比，一切其他灾难都是能以忍受的；并且挨饿无论出现在什么地方，它都会使人忘掉所有其他的痛苦，挨饿使得所有其他的死亡方式，除了饿死这样一种方式之外，都是令人欣慰的。（21）因此，在我们还没有给灾难彻底搞垮之前，请允许我们代表自己出发去战斗吧，战斗将会决定是我们制服敌人，还是我们摆脱当前苦难。（22）要知道，如果拖延可以带给人们安全的希望，则他们过早地冒一次会使他们所有的人被卷入的危险，这会是很大的愚蠢行为，但是，如果耽搁会使斗争变得更加困难，则甚至短时间的推迟战斗较之立即火速行事也是更加应当受到责难的。”

（23）以上便是罗马人的发言。贝利撒里乌斯对此作了如下的回答：“对我来说，关于你们的做法在每一方面我都早已有充分准备，并

且所发生的一切无不在我的意料之中。（24）长时期以来我早已知道，民众是一种最不可理喻的事物，就他们的本质来说，他们既不能忍受当前的处境，又不能为未来做准备，而在每一种情况下只知道如何冒失地去干那不可能的事情并且不顾一切地把他们自己毁掉。（25）但是，至于我个人，我绝不想，至少不情愿，由于你们的冒失而使我断送你们自己，或使皇帝的事业也和你们一道归于毁灭。（26）要知道，战争通常之所以取得成功并不是由于盲动冒进，而是通过在决定性的时刻明智而又慎重地掌握有利的情况。（27）但是你们的做法就像是玩骰子一样，想玩孤注一掷的把戏；不采取对自己有利的做法而走便捷的道路，这并不是我惯常的做法。（28）再者，你们还保证说要帮助我们同敌人作战，但是什么时候你们受过军事训练呢？再说，那些学过如何使用武器的人们又有谁不知道战斗是不能进行实验的呢？而且敌人，从他们那方面来说，在战斗进行当中也不会给你机会拿他们做实验的。（29）这次，我确实十分赞许你们的热情，而且我要宽恕你们这次的激动；（30）并且我马上就会使你们看清楚：你们采取的行动是不合时宜的，而我们现在所执行的等待的策略才是明智的，皇帝已从世界各地为我们征集并派来一支人数极多的大军，而一支罗马人从来没有征集过的舰队现在正布满康帕尼亚的沿岸地带和伊奥尼亚湾的大部分。（31）用不了几天这些援军就要来到我们这里，他们带来的各种食物将结束我们的匮乏，他们将会用大量的箭埋葬蛮族的营地。（32）因此我的想法是：更好是把战斗推迟到他们来到这里的时候，这样我们可以安全地在战争中取得胜利，而不是盲目地仓促地干这种冒失的事情并从而丧失了我们整个事业得救的机会。而我要关心的就是保证他们的马上到来并不使他们再耽搁下去。”

四

（1）贝利撒里乌斯的这番话使罗马民众感到鼓舞，随后他便把他们打发回去了。随后他立即派这部史书的作者普洛科皮乌斯去拿波利，因为到处都在传说，皇帝已经把一支大军派到那里去了。（2）并且他还委托普洛科皮乌斯把尽可能多的船装上粮食，把这时已经从拜占庭到来的或为了照管马匹或为了不管其他什么目的而留在拿波利附近的全体士兵——因为他已听说很多这样的士兵正在来到康帕尼亚

各地——集合起来并且从那里的卫戍部队抽调一些士兵，然后同他们一道返回，把粮食运往奥斯提亚，因为那里有罗马人的一个港口。（3）于是普洛科皮乌斯在卫士蒙狄拉斯和一些骑士的陪伴下在夜间从带有使徒保罗的名字的城门[5]离开了罗马，悄悄地溜过了离阿皮亚大道很近，在那里对之进行监视的敌军营地。（4）而当蒙狄拉斯和他的士兵返回罗马，宣称普洛科皮乌斯已经到达康帕尼亚而且没有遇到任何蛮族——因为，他们说，敌人在夜里从来不离开他们的营地——的时候，每个人就都有了希望，并且壮起了胆子的贝利撒里乌斯想出了如下的计划。（5）他把他的许多骑兵派到附近的各个据点去[6]，命令他们一旦看到任何敌人想办法把粮食运到他们的营地去，他们便应当不断地从他们的阵地出击敌人，他们应当在这一地区到处伏击敌人，从而使敌人运不成粮食；相反地，他们应当尽全力把敌人围起来，这样城市可以比先前较少受缺粮之苦，而且蛮族自己似乎受到了包围而不是他们自己包围罗马人。（6）于是他便命令玛尔提努斯和图拉真率领一千名士兵去塔腊奇那。他还要他的妻子安托尼娜和他们同行，并指示要一些人把她送到拿波利，在那里安全地等待罗马人会遭到的命运。（7）他还派遣马格努斯和一名卫士辛图埃斯率领大约五百名士兵去提布尔要塞，这座要塞离罗马有一百四十斯塔迪昂。（8）实际上他已经把恭塔里斯和一些埃路利人派到离罗马同样远、位于阿皮亚大道上的一个城镇阿尔巴尼[7]去，但是不久之后哥特人便用武力把他们从那里赶走了。

（9）话说有使徒保罗的一座教堂[8]位于离罗马的工事十四斯塔迪昂的地方，梯伯河便从它旁边流过。那里并没有设防，但是有一道柱廊从罗马城一直通到那里，那附近的其他许多建筑物使得人们不容易去那里。（10）但是哥特人对于这样的圣堂却表现某种程度的真实敬意。确实，在整个战争期间，他们对两位使徒[9]的任何一位的教堂都没有任何破坏，它们的全部礼拜仪式仍一如既往地由神父主持进行。（11）就在这一地点，贝利撒里乌斯要瓦列里安率领全部匈人在梯伯河的岸边设防，为的是他们可以比较安全地牧放马匹，而且还可以进一步牵制哥特人，使他们不敢随便远离自己的营地。（12）于是瓦列里安按照贝利撒里乌斯的指示办了。而在匈人在将领指定的地方设营之后，他便策马回城去了。

（13）这样，贝利撒里乌斯在作了这样的安排之后，便静静地待着，不向敌人挑战，而是在积极认真地进行保卫城墙的工作，只要有什么人不怀好意地从外部向城墙这边来的话。（14）此外他还向某些罗马民众提供粮食。但是玛尔提努斯和图拉真却在夜间从敌人的营地之间穿过去，并且在到达塔腊奇那之后，便把安托尼娜连同少数人送到康帕尼亚去了。而他们本人则占领了那一地区的设防点并利用它们作为作战的据点，从那里进行突然的进攻，这样他们便遏制住了在那一地区活动的哥特人。（15）至于马格努斯和辛图埃斯，他们在短时期里便把要塞[10]的已经倾圮的部分重新修好，而一旦他们使自己得到安全，他们立刻开始给敌人造成更多的麻烦，因为敌人的工事就在不远的地方；制造麻烦的办法既是对他们屡屡发动攻击，还因其出其不意的活动而使护送运粮队的蛮族总是处于恐怖的状态之中；但到最后，辛图埃斯在一次战斗中被长枪伤了右手，并由于肌腱被割断，此后他就无法作战了。（16）同样地，如我前面所说，匈人在那附近的地方设了营之后，也给哥特人制造了不少的麻烦，这样哥特人和罗马人一样现在也感到了饥馑的压力，因为他们也不再像先前那样自由地把粮食运进营地了。（17）他们同样也遇到了瘟疫并为此而死了许多人，特别是在他们刚刚设在阿皮亚大道边上的那个营地里，这一点我前面已经说过了[11]。（18）营地里少数有幸保全了性命的便从那座营地撤到其他营地去了。受了同样之苦的匈人于是返回罗马去了。这里发生的事情情况便是这样了。（19）至于普洛科皮乌斯，则当他到达康帕尼亚之后，便在那里集合了不下五百名士兵，给许多船只装上了粮食待命。（20）此后不久他便同安托尼娜见了面，安托尼娜立刻帮助他对船队作了安排。

（21）正是那个时候，人们听到了维苏威山里面的隆隆轰鸣的声音，不过它并没有喷发，而这种隆隆轰鸣的声音仍然使人们十分肯定地预料会有一次喷发。为此那里的居民感到十分惊恐。（22）这座山位于拿波利之北[12]，离它有七十斯塔迪昂远。这座山十分陡峭，但它的山麓部分则向四面八方延伸，覆盖了很大一片地方，而它的上部是陡峭的，人们极难攀登上去。（23）但是在维苏威山的峰顶处并且在大约中心的地方，那里有一个很深的山口，看来似乎一直通向山底。（24）如果有人敢于站在山口的边上向里面窥视的话，他就可以看到里面的火，并且，虽然火焰照例只是在里面翻腾，却还不致给那

一地区的居民造成任何伤害，但是当山里发生像牛叫的轰鸣声时，一般地说它不久之后便会喷出大量的灰来。（25）而如果有谁在路上碰上喷出来的这可怕的灰，他可能就活不成，如果这灰压到房屋上，房屋也会由于承受不了大量火山灰的重量而倒蹋。（26）但无论什么时候，只要一刮起强烈的风来，火山灰便就被高高地吹起，再也看不到了，火山灰于是随着风给带到什么地方，然后再在极远的地方落下来。（27）据说有一次火山灰落到拜占庭[13]，把那里的居民吓坏了，乃至从那时开始直到今天，全城的人都认为每年都应当向上帝祈祷使他息怒。还有一次火山灰落到了利比亚的特里波利斯。（28）据说这种轰鸣声先前每隔一百年甚或更多年才有一次[14]，但后来发生的次数却要多得多了。（29）但是他们还特别强调这样一点，即维苏威火山不管什么时候有这种火山灰喷出来，附近地区总是会生长出丰收的各类作物。（30）而且山上的空气非常轻，而就其性质而论是世界上最有益于健康的。那些得了痨病的人确实从古以来就被医生送到这里来。有关维苏威山的事情就谈这些了。

五

（1）这时从拜占庭经海路又来了一支军队，三千名伊扫里人在保路斯和科农的统率下到达拿波利港口，由先前的僭主维塔利安的侄子约翰统率的八百名色雷斯骑兵则是在德律欧斯[15]登陆的，而和他们同来的另有一千名正规的骑兵，由不同的指挥官率领着，其中就有亚历山大和玛尔肯提乌斯。（2）原来芝诺已经带领三百名骑兵通过撒姆尼乌姆和拉丁大道到达了罗马。而当约翰带领所有其他的人以及卡拉布里亚的居民所提供的许多车辆来到康帕尼亚的时候，他的军队又增加了五百人，而我先前已经指出，这些人就是在康帕尼亚征集的。（3）这些人带着车辆沿海岸的道路出发，他们设想，如果遇到敌人攻击他们，他们就把车辆围成一个圆圈像个据点的样子，就这样抗击敌人的进攻。他们命令保路斯和科农麾下的士兵尽快行进，并同他们在罗马的港口欧斯提亚会合[16]。他们把足够的粮食放在车辆上，而所有的船不仅装上粮食，而且还有葡萄酒和所有各式各样的食物。（4）并且他们确实指望在塔腊奇那附近能找到玛尔提努斯和图拉真的队伍，并且从塔拉奇那起与他们结伴而行，但是当他们临近塔拉奇那的时候，才得知那些队伍不久前奉召返回罗马去了。

（5）但是贝利撒里乌斯得知约翰的军队正在到来，却担心敌人会以巨大的优势进攻他们并把他们消灭，于是便采取了如下的措施。（6）原来敌人的营地离佛拉米尼亚门也是很近的，所以贝利撒里乌斯在这次战争开始的时候便把这座门用一种石头结构给封堵起来，这一点我在前面已经指出了[17]。当然，他这样做的目的在于使敌人难以进入，或在于使敌人难以在这个地方对城市发动任何进攻。（7）因此在这个城门这里没有发生过任何战斗。蛮族方面也从不疑心从那里会向他们发动任何进攻。（8）但这时贝利撒里乌斯根本没有通知任何人便把封堵这座城门的石头工事拆除，并且把绝大部分的军队集结在这里待命。（9）天刚一破晓，他便派遣图拉真和狄奥根尼斯率领一千名骑兵出平奇亚门，并要他们向敌人的营地射箭，而一旦敌人出来接战，他们便应当逃跑，一点也不要考虑这样做是否丢人的问题，应当策马全速向城里奔驰。（10）在这个城门里他也安排了一些士兵。于是图拉真麾下的士兵便按照贝利撒里乌斯要他们如何做的指示开始骚扰蛮族，而从所有各处营地集合起来的哥特人开始进行自卫。（11）两支军队都开始尽可能快地向着城墙的工事方面移动，一方做出逃跑的样子，而另一方则认为自己是在追击敌人。

（12）但是一旦贝利撒里乌斯看到敌人在进行追击，他便打开了佛拉米尼亚门并把他的军队放出去对付根本没有准备的敌人。（13）原来哥特人的一处营地便在这座门附近的路旁，并且在它前面有一条两边陡峭、极难接近的狭窄的通路。（14）一个身强力壮、身穿铠甲的蛮族，当他看到敌人朝他走过来时便当着敌人的面来到了这个地方站定，同时召唤自己的同伴，要他们前来帮助他守住这狭窄的通道。（15）但是在他能以有任何举动之前，蒙狄拉斯便杀死了他，并且在这之后他不允许任何蛮族进入这一通道。（16）罗马人因此在没有遇到任何反抗的情况下越过了这一通道，其中一些人来到了附近哥特人的营地，他们一时里想攻占这一营地，但是又做不到，因为据点是坚强的，尽管留在里面的蛮族并不多。（17）营地的沟挖得非常深并且由于沟里的土照例沿着它的内侧堆积起来，这就形成了一道墙[18]，而且上面有许多木桩，木桩削得很尖而且是密集的，从而形成了一道栅栏。（18）这些防御措施壮了蛮族的胆子，乃至他们竟猛烈地对敌人进行了反击。但是贝利撒里乌斯的一个名叫阿奇利努斯的卫士、一个极为勇敢的人，却抓住马的缰绳一跃上马，随即从沟这里跳到营地

中心，杀死了那里的一些敌人。（19）当他的敌人把他围起来，向他投出大量投枪的时候，他的坐骑负伤倒下了，但他本人却出人意料地从敌人当中逃了出来。（20）于是他便和他的同伴徒步去平奇亚门。并且在赶上仍在追击罗马骑兵[19]的蛮族时，便开始从背后向他们射箭并杀死他们的一些人。

（21）而当图拉真和他的士兵看到这一情况时，由于这时他们已经得到了附近后备骑兵的支援，于是他们便全速地向追击的敌人冲去。（22）现在陷入圈套并且出其不意地被夹在敌人兵力中间的哥特人终于开始遭到不分青红皂白的屠戮。（23）他们有很多人被杀死，只有极少数逃回自己的营地，而且是好不容易才逃回了营地的；在这期间，另一部分人为他们的据点的安全担心，于是把自己关闭在营地里，以后也不再出来，因为他们认为罗马人会毫不耽搁地来攻打他们。（24）在这次战斗里，一个蛮族射中了图拉真的面部，就在右眼上部离鼻子不远的地方。（25）而整个铁箭头没入头部而完全看不到了，尽管那上面的倒刺不但大而且极长，但箭的其余部分却在没有任何人用力的情况下立刻掉在了地上，而照我看来，这是因为铁头和箭杆不曾接牢的缘故。（26）但是图拉真对此毫不介意，仍然继续消灭和追逐敌人。但是在这之后的第五年，那铁头的尖端却开始自动地在脸上显露出来。而自从它慢慢地但是逐步地露出以来，现在是第三个年头了，因此人们估计整个倒刺不要很久最后是会出来的。而且无论从哪方面，它对本人也都不是一种妨碍。关于这些事情就说这些了。

六

（1）这时蛮族立刻开始对打赢这场战争不再抱希望并且考虑他们如何才可以撤出罗马的问题了，要知道，他们已受到瘟疫和敌人两方面的巨大折磨，而且现在他们数十万大军剩下的也没有多少人了；由于饥馑的缘故，他们受到了极大的痛苦，在名义上是他们进行围攻，而实际上他们却受到敌人的包围并且被切断了一切必需品的来源。（2）而当他们得知，从拜占庭经陆路和海路还有一支军队到他们的敌人这里来的时候——他们不知道这支军队实际上有多少人，但是认为他们必定是人数众多的，就像谣言所能任意夸大的那样——他们对面临的危险极为恐惧，便开始计划离开的问题了。（3）于是他

们便派了三位使节到罗马去，其中的一位是在哥特人当中知名的罗马人，而他来到贝利撒里乌斯这里之后，便讲了这样的话：

（4）“由于我们双方都在实际上吃了战争的苦头，所以战争结果表明对任何一方都没有好处，这是我们每一方都深为了解的。（5）两军之中有谁会否认任何人都清楚的事实呢。（6）我以为，没有人，至少是没有一个并没有丧失理智的人能否认，只有极为愚蠢的人才宁愿无限期地把痛苦忍受下去——而这只不过是为了满足这时作为他们的动力的好胜心——并拒绝寻求一个解决办法来摆脱折磨他们的灾难。（7）并且每当这一情况出现时，双方的统帅都有义务不为他们自己的光荣而牺牲他们臣民的性命，而是应采取不仅对他们自己，而且对他们的敌人都是公正而又适当的办法，从而结束当前的苦难。（8）要知道，一个人的要求中的节制会提供摆脱一切困难的办法，但是争强好胜之心很自然地会使任何主要的目标都无法完成。（9）而我们，从我们这方面来说，已经就结束这场战争一事作了考虑，所以到你这里来提出对双方都有利的建议，而根据这些建议，我们甚至打算放弃我们的一部分权利。（10）并且注意到要你们在考虑问题时同样在对我们的态度上不要受制于一种争强好胜之心，从而毁了我们也毁了你们自己，而是毋宁采取将会对你们自己有利的一种办法。（11）适当的做法是：双方都把意见摆出来，但并不是只由一方继续说下去，而是在发现一方提出的意见里有不恰当的地方，另一方当场就可以把他的话打断。（12）因为用这种办法每一方都可以把他们想说的任何意见简明扼要地说出来，同时可以解决主要的问题。”（13）贝利撒里乌斯回答说：“按你们建议的办法去做，讨论将不会有任何障碍，只是希望你们说的是和平与公正的语言。”

（14）于是哥特人的使节们又说：“罗马人啊，我们是你们的朋友和同盟者，你们无理地对我们使用武力，这对我们是一件不公正的行为。我们以为，我们要对你们说的话，对我们自己以及对你们每一个人都是十分清楚的。（15）要知道，哥特人并不是用武力从罗马人手中夺得意大利的土地的，而是先前欧多亚克废掉了皇帝，把意大利的政体变成一种暴政并且占有了它[〔20〕]。（16）而当时在东方掌权的芝诺，虽然他想为共掌皇权的同伴复仇并把这片土地从篡权者手中解救出来，但是他并不能摧毁欧多亚克的政权。因此他便劝说正要围攻他本人和拜占庭的我们的领袖提奥德理克，要对方念及对方已经从他手

中取得的荣誉——因为是他使提奥德里克成为罗马人的一位贵族和执政官[21]——不要对他本人采取敌视的态度，而是由于欧多亚克对奥古斯图路斯的不公正行径对他加以惩处，并且在这之后，同哥特人一道以合法的和正当的统治者的身份来治理这片土地。（17）因此，我们是以这样的办法取得了对意大利的统治权的，并且我们和任何一位罗马皇帝一样严格地保存了法律和政体，并且绝对没有一条法律，无论是成文还是不成文法，是由提奥德里克以及他的任何一位哥特王位继承人发布的。（18）而且我们还如此细心谨慎地为罗马人保卫他们的有关上帝崇拜和对上帝的信仰的做法，乃至直到今天为止没有一个意大利人改变他的信仰，不管是自愿地还是非自愿地，并且当哥特人有谁改变了信仰的时候[22]，我们对此也毫不介意。（19）罗马人的圣堂确实受到我们最高的尊重；到任何一座圣堂来避难的任何一个人都不曾受过任何人的暴力对待；而且更有进者，罗马人自己继续担任一切国家职务，并且没有哪怕一个哥特人参与其中。（20）如果有人认为我们讲的话不是真的，他可以站出来反驳我们。而且人们还可以指出，哥特人还容许东方的皇帝每年把执政官的荣誉授予罗马人。（21）这便是我们遵循的方针；但是你们，从你们的方面来说，当意大利在蛮族和欧多亚克的手下受苦的时候，你们并没有把意大利那部分接管过来，欧多亚克在意大利不是一个短时期，而是十年之久在这片土地上肆虐。但是在我们以合法的手段得到了它的时候，现在你们却确实对我们使用暴力了，尽管这里同你们已没有任何关系。（22）因此，今后请务必离开不要管我们的事，并且把你们自己的东西和你们劫掠到的任何东西都带走吧。”

贝利撒里乌斯则回答说：“虽然你们的保证使我们了解到，你们的意见是简短而又温和的，可是你们的发言不但冗长，而且你们提出的要求几乎是欺诈性的。（23）要知道提奥德里克是奉皇帝芝诺的派遣来同欧多亚克作战的，但并不是要他本人占有意大利的领土。皇帝为什么竟想用一个暴君去替换另一个暴君呢？（24）皇帝派他来是为了使意大利得到自由并且臣服于皇帝。虽然提奥德里克令人满意地废黜了暴君，但在所有其他方面，他却表现得极不得体；因为他根本不想把土地归还给它正当的主人。（25）但是从我这方面来说，我认为用暴力向另一个人打劫的人和不想自愿把自己邻人的财物归还的人是一

回事。至于我，我是绝不会把皇帝的国土交给任何其他人的。（26）但是如果有你希望取得的任何事物以代替它，我允许你把它说出来。”

（27）蛮族们说：“你们中间没有人不知道，我们所说的一切都是真实的。但是为了我们不会显得争强好胜，我们把面积如此大而又十分富有的西西里给你们，因为我们知道，如果没有西西里，你们便不能安全地保有利比亚。”

（28）而贝利撒里乌斯回答说：“从我们方面说，我们允许哥特人保有比西西里要大得多的整个不列颠，它很早就是属于罗马人的。（29）要知道，对于首先做了一件好事或表示一种善意的那些人来说，只有给以同样的回报才是公平的。”

（30）蛮族们[23]：“那么，如果我们就康帕尼亚或关于拿波利本身也向你们提一项建议的话，你们愿意听听吗？”

（31）贝利撒里乌斯：“不，因为我们并没有权力以一种不符合皇帝的意愿的方式来处理他的事务。”

蛮族们：“那么，即使我们每年向皇帝缴纳一定数量的金钱也不行吗？”

（32）贝利撒里乌斯：“真的，不行。要知道，除了为土地的主人保卫他的土地之外，我们没有权力干任何其他事情。”

（33）蛮族们：“那么我们只好派使节到皇帝那里去，同他磋商有关这全部事情的条约了。因此还必须规定明确的一段时间，而在这期间两军必须遵守一项停战协定。”

（34）贝利撒里乌斯：“很好，就这么办吧。在你们安排讲和的计划时，我是绝不会妨碍你们的。”

（35）在讲了这些话之后，他们便各自离开了会场，哥特人的使节返回了他们自己的营地。在随后的日子里，他们进行了频繁的互访并且安排了停战事宜。他们还同意每一方都把自己一方的一些知名人士交给对方作为人质以保证停战的执行。

七

（1）当罗马这里正在进行这些谈判的时候，伊扫里人的舰队此时已经进入罗马人的港口[24]，而约翰和他的士兵也来到了欧斯提亚，并且没有一个敌人妨碍他们的舰船靠岸或妨碍他们设营。（2）但是伊扫里人为了能以安全过夜而不致遭到敌人的突然袭击，他们在

港口附近掘了一道深沟并一直在轮班进行守卫，而约翰的士兵则用他们的车辆在营地四周搭筑成一道工事，然后静静地待在里面。（3）当黑夜到来时，贝利撒里乌斯偕同一百名骑兵来到了欧斯提亚，他向他们谈到了过去的战斗情况以及罗马人和哥特人达成协议的事情，此外还对他们进行了鼓励，要他们带着他们运来的东西尽快前往罗马。他说："要知道，我将设法保证你们路上不会遇到危险。"（4）因此他本人天刚破晓便骑马赶回城里去了，而安托尼娜以及指挥官们则天一亮便开始考虑运送货物的办法。（5）在他们看来，这一任务是艰巨的并且几乎是无法实现的。原来那些头牛再也支持不下去了，而是半死地倒在地上，此外，车辆走在十分狭窄的路上也是危险的，而且人们又不能像先前惯常所做的那样，用畜力拖河上的驳船。（6）原来河的左手[〔25〕]的道路是在敌人的手里，这一点我在前面已经说过了[〔26〕]，所以当时罗马人不能使用这条道路，而河另一侧的道路则是完全荒废了的，至少是沿着河岸的那一部分。（7）因此他们把属于较大船只的那些小船挑选出来，在船四周立起高高的板墙，以防船上的士兵暴露在敌人的射程之内，而且还安排适当数量的弓手和水手在每只船上。（8）而在他们所能带的货物都装上了船之后，便启程沿着梯伯河向罗马进发，还有一部分军队沿着右岸随船行进，作为对他们的支援。（9）他们还留下很多伊扫里人保卫船只。在河道是直的地方，他们在行驶方面并没有任何困难，干脆把船帆张起来就行了；但是在河道弯曲并且是顶风的地方，风吹不起帆来，水手们只好摇桨使船只逆流而上，这是一项十分艰苦的工作。（10）至于蛮族方面，他们只是待在自己的营地里，根本不想给自己的敌人制造麻烦，这或者是因为他们害怕遇到危险，或者是因为他们认为罗马人用这种办法绝不可能成功地把任何食品运进去，而且他们还认为，如果为了纠缠于一件无关重要的事情而无法实现自己的希望，即贝利撒里乌斯已作出保证的停战，那对他们自己来说是不利的。（11）而且，驻守在波尔图斯的哥特人虽然他们能以看到他们的敌人的船只不断在他们可以摸得到的近处行驶，但是对敌人却没有任何举动，而是坐在那里对敌人设想的计划感到惊讶不解。（12）罗马人用同样的办法多次逆流上行，从而通行无阻地把货物运到城里去之后，水手们便上了船尽快地离开了，因为这时已经是冬至时分了；而其余的军队都开进了罗马，只有保路斯和一些伊扫里人还留在欧斯提亚。

（13）在这之后，为了保证停战条约的执行，双方交换了人质[27]。罗马交出的是芝诺，哥特人交出的是乌利亚斯，这也是一位相当有地位的人，双方达成的谅解是，在三个月期间他们互不进攻，直到使节从拜占庭返回并且通报皇帝的意旨的时候。（14）而且即使某一方对自己的敌人有挑衅行为，使节仍然应当被送回本国方面来。（15）蛮族的使节于是在罗马人的护送下去了拜占庭；而安托尼娜的女婿伊尔狄盖尔则率领着相当数量的骑兵从利比亚来到了罗马。（16）而守卫波尔图斯的据点的哥特人则由于维提吉斯的命令撤离了这个地方，因为他们的粮食已经用光了，于是他们遵照维提吉斯的召唤返回了营地。接着保路斯便率领着他的伊扫里士兵从欧斯提亚出发来到这里并占有了这地方。（17）至于这些蛮族为什么没有粮食，其主要原因乃是罗马人控制了海洋，从而不允许任何必需的供应运到哥特人这里来。（18）也正是由于同样的理由，就是说，由于缺少粮食，他们在大约这同时，还放弃了一座十分重要的沿海城市肯图姆凯莱[28]。（19）这是一座人口众多的大城市，位于罗马以西的图斯卡尼地区，距离罗马二百八十斯塔迪昂。（20）罗马人在占领了这个地方之后，进一步扩大自己的权力，因为他们还占领了罗马以东阿尔巴尼这个小城市，当时敌人是由于同样的理由才撤离了那个城市的；罗马人已经从四面八方把蛮族包围起来，他们现在把蛮族夹到自己的军队之间了。（21）于是哥特人也想违反协定并给罗马人造成某种伤害。他们把使节派到贝利撒里乌斯那里去，断言他们在停战期间受到了不公正的对待；（22）原来当维提吉斯召唤驻在于波尔图斯的哥特士兵去执行他的某项任务时，保路斯和伊扫里人却在没有充分理由的情况下攻夺并占有了那里的工事。（23）关于阿尔巴尼和肯图姆凯莱他们也作了同样不实的指控，并且威胁说，除非他把这些地方归还给哥特人，否则他们是不会置之不理的。（24）但是贝利撒里乌斯笑着把他们打发回去，他说这个指控只不过是一个借口，而没有人不知道为什么哥特人放弃了这些地方。（25）在这之后双方相互就有点怀疑起来了。

但是后来当贝利撒里乌斯看到，罗马已经有大量士兵补充进来，于是便把许多骑兵派到远离罗马的若干地点去，并且命令维塔利安的侄子约翰和他统率的八百名骑兵去皮凯努姆的城市阿尔巴附近过冬；（26）奉派和他同去的还有瓦列里安的四百名士兵——由他的侄子达

米亚努斯率领着——和他本人的特别能战斗的卫士八百名。（27）他安排两名长枪兵孙塔斯和阿狄吉斯领导这些士兵并且命令他们跟着约翰，而不管约翰去什么地方；他给予约翰的指示是：只要他看到敌人遵守他们之间缔结的协定，他就应当按兵不动；但是一旦他看敌人破坏协定，他就应当采取如下行动：（28）他要用他的全部兵力进行一次突然的出击，并且蹂躏皮凯努姆的土地，他要去这里的所有地区，要在每一个地区得到他到来的消息之前到达那里。（29）要知道，在这全部土地上实际上没有哪怕是一个男人留下来，因为看来所有的人都去攻打罗马了，但是到处都有敌人的妇女和儿童以及金钱。（30）因此他还得到指示，不管他遇到什么，他都要加以奴役或掠夺，但是要注意不要伤害住在那里的任何罗马人。（31）如果他碰上什么地方，那里有人设防加以保卫——他很有可能碰上这样的地方——他应当以他的全部兵力来进攻。（32）而如果他能把它攻占下来，他可以继续前进，但是如果发生这样的情况，即他未能把对方的工事攻克，那他就应当返回或留在那里。（33）要知道，如果他继续前进而留下这样一座要塞在自己的后方，他将会遭到极大的危险，因为一旦他的士兵受到敌人的骚扰，他们绝不能容易地保卫自己。他还要把全部掳获品完整地保存下来，以便能够在军队中间公平合理地加以分配。（34）继而他又笑着说了这样的话："一支军队费了很大力气把雄蜂消灭，而另一部分根本没有经受任何劳苦的人却享用蜂蜜，这是不公平的。"贝利撒里乌斯作了这样的指示之后，就要约翰和他的队伍出发了。

（35）而大约就在这同时，米兰[〔29〕]的主教达提乌斯和公民中的一些知名人士来到罗马，请求贝利撒里乌斯把一些卫戍队伍派到他们那里去。（36）因为他们说，他们自身便可以毫不费力地不仅使米兰，而且使整个利古里亚摆脱哥特人并且为皇帝收复这些地方。（37）这座城市位于利古里亚，大约处于拉温那城和高卢边界处的阿尔卑斯山中间；（38）从这两地的任何一方去米兰，对于一个轻装的人来说，都是八天的路程；这座城市无论就大小、居民人数还是就总的繁荣程度而论，至少除罗马之外，在西方所有的城市当中要占首位。贝利撒里乌斯保证实现他们的请求，但是整个冬天都把他们留在那里。

八

（1）这些事件的经过就是这样了。但是命运女神看到罗马人的事业进行得如此顺利，对他们起了嫉妒之心，因而想给他们的好事加上些不愉快的东西。这样她便使贝利撒里乌斯和康士坦丁因一件微不足道的借口而争吵起来；事情怎么发生的，最后的结局如何，这就是下面我要说的。（2）原来有一个名叫普列西狄乌斯的，是一个住在拉温那的罗马人，并且此人是一个有相当地位的人。当维提吉斯正要进攻罗马的时候，这个普列西狄乌斯曾得罪过哥特人，因此他表面上以出去打猎为借口带着他的一些仆人离开家亡命外逃。他不曾把自己的计划告诉任何人，也没有携带他的任何财产，而实际上在他自己身边的只有两把匕首，只是匕首的鞘有许多黄金和宝石的装饰。而当他到达斯波利提昂[30]的时候，他便留住在工事外面的一座神殿里。（3）这时恰好还留在斯波利提昂的康士坦丁[31]听到这件事，便派他的一名卫士名叫玛克森提奥路斯的，在没有任何正当理由的情况下拿走了他的两把匕首。（4）此人因所发生的事件在感情上受到很大的伤害，于是尽快地去了罗马并去了贝利撒里乌斯那里，而不久之后康士坦丁也来到了罗马，因为这时已经有消息说哥特人的军队离罗马不远了。（5）然而当罗马人的事业处于危急和混乱状态的时候，普列西狄乌斯一直在保持沉默；但是当他看到罗马人正在占上风，并且正像我在前面所说的，哥特人的使节被派到皇帝那里去的时候，他便经常去贝利撒里乌斯那里向他报告自己受到的不公正待遇并且要求贝利撒里乌斯帮助他维护自己的权利。（6）为此贝利撒里乌斯亲自多次责备了康士坦丁，也通过其他人多次对他进行了谴责，要他洗刷自己干了不公正的事情的罪名，从而纠正有损他的声誉的舆论。（7）但是康士坦丁——看来他注定要遭到厄运——却总是轻蔑地逃避指责，而且还挖苦受害者。（8）但有一次普列西狄乌斯看到贝利撒里乌斯骑马经过广场，便过去拉住乘骑的缰绳，高声质问皇帝的法律是不是有这样一条，即对于从蛮族那边逃过来向他们求援的人，他们应当用武力夺去他手里的不管什么东西。（9）虽然许多人聚拢过来并且威胁地要他放开缰绳，但直到贝利撒里乌斯答应归还匕首时他才放手。（10）因此，第二天，贝利撒里乌斯把康士坦丁和许多指挥官召集到宫殿的一个房间里，把头一天发生的事讲述了一遍，然后就要求

康士坦丁归还匕首，尽管当时天色已经晚了。（11）可是康士坦丁拒不从命；他说他宁愿把匕首抛到梯伯河里去也不愿把它们还给普列西狄乌斯。（12）于是这时生了气的贝利撒里乌斯就问康士坦丁是否没有想到他应当听从贝利撒里乌斯的命令。康士坦丁同意在所有其他的事情上听从他的命令，因为这乃是皇帝的意旨；但是，当前他对他下的这道命令，他是绝不会服从的。（13）贝利撒里乌斯于是要他的卫士进来，这时康士坦丁说："这显然是要他们杀死我。"贝利撒里乌斯说："绝非如此，我只是要他们迫使先前用武力为你夺走了匕首的、你的卫士马克森提奥路斯把他从那个人手里强行夺来的东西还给那个人。"（14）但是康士坦丁却以为他当时立刻就要死了，想在他自己会吃到任何苦头之前索性蛮干一下。（15）于是他把他挂在胯旁的匕首抽了出来，突然刺向贝利撒里乌斯的腹部，贝利撒里乌斯惊慌地向后退，抱住了站在他近旁的贝撒斯，从而得以避开这一刺。（16）这时仍然怒气冲冲的康士坦丁继续对他追击；但是看到当时发生的一切的伊尔狄盖尔和瓦列里安分别抓住了他的双手，一右一左地把他拖向后面。（17）这时贝利撒里乌斯刚才召唤的卫士们进来了，他们用了很大的力量才把匕首从康士坦丁手中夺下来，并且在一片怒吼声中把他拿下了。当时他们对他并没有作出任何伤害，而我想，这是出于对在场的军官的尊重。他们只是遵照贝利撒里乌斯的命令把他带到另一个房间里去，并且在后来一个什么时候把他处死了。（18）这乃是贝利撒里乌斯做的仅有的一件亵渎神灵的事情；要知道，这件事同他的品格是完全不相称的；因为对待所有其他人他永远是极为温和的。但是，正像我在前面所说，康士坦丁注定要遭到厄运。

九

（1）这之后不久，哥特人想对罗马的工事施加打击。他们先是派一些人在夜里进入一条水道，也就是在这次战争开始时他们自己用来取水的那条水道[32]。（2）这些人带着灯和火把从这条水道探测进入罗马的入口。而就在离小小的平奇亚门不远的地方，这条水道[33]的一座拱门上面有一个裂缝，（3）一名哨兵通过这个裂缝看到了火光，便把这事告诉了自己的同伴。但是他们说他看到的是从他的岗位走过去的一只狼。（4）原来这里水道的建筑恰好离地面不高，他们认为哨兵是把狼的眼睛认成是火光了。（5）而探索水道的那些

蛮族在到达城市中心时——那里在古时修了一条通向宫殿本身的上坡通道——遇到了一个土石结构，这个结构使他们既不能继续前进，又根本不能利用那个上坡路。（6）这个土石结构是贝利撒里乌斯在围攻开始时修筑在这里作为一种预防措施的，这一点我在前面已经谈过了[〔34〕]。（7）于是他们决定首先从墙上抽出一小块石头来，然后立刻返回，而当他们来到维提吉斯这里时，便把这块石头拿给他看并且报告了全部情况。（8）当维提吉斯在这里和哥特人的主要人物商讨他的计划时，守卫平奇亚门的罗马人第二天在他们中间回想起狼的事情时发生了怀疑。（9）但是当这件事传了开来并且为贝利撒里乌斯所知晓的时候，统帅并没有对这件事掉以轻心，而是立刻派遣军队中的一些知名人士偕同卫士狄奥根尼斯下到水道里去并且要他们尽快把一切调查清楚。（10）在整个水道里他们发现了敌人用的灯和他们的火炬掉下来的灰，并且在考察了被哥特人拿走一块石头的土石结构之后，他们便向贝利撒里乌斯作了报告。（11）为此贝利撒里乌斯亲自密切注视水道的保卫工作；哥特人看到这一点，便放弃了这一企图。

（12）但是后来蛮族竟然计划对罗马工事进行一次公开的进攻了。因此他们就等待吃午饭的时候——敌人认为这时最少进攻的可能——把云梯和引火物带上来对小小的平奇亚门发动进攻，他们抱着这样一个巨大的希望，那就是通过一次突然的进攻把罗马城攻下来，因为留在这座城门的士兵人数不多。（13）但是当时守卫这里的恰好是伊尔狄盖尔和他的士兵；因为所有的人都要轮流在这里值勤。（14）因此当他看到敌人在混乱中向这边攻来的时候，不等到他们排列成战斗的队列，他便向他们出击，并且就在他们乱糟糟地攻过来的时候，不费什么气力便打散了迎面的敌人，这样许多敌人便被消灭了。（15）于是全城到处呼声震天，一片骚乱，这可是预料到的，罗马人于是尽快地集合起来，奔赴所有各处的工事；结果蛮族一无所获，很快地便沮丧地返回了自己的营地。

（16）但是维提吉斯又想出了对付罗马城墙工事的一个计划。原来城墙有一部分是特别易于受到攻击的，这就是沿着梯伯河的那一部分，因为古时的罗马人认为这个地方有河流作为天然的屏障因而是安全的，所以城墙修筑得马虎，这部分城墙不但矮而且根本不设塔楼；因此维提吉斯希望能比较容易地从这一地区攻占罗马。要知道，实际的情况是，这里确实甚至没有任何像样子的卫戍队伍。（17）于是他

便用金钱收买了住在使徒彼得教堂附近的两个罗马人，要他们大约在黄昏时分带着满满的一皮袋葡萄酒到哨兵那里去，通过表现友好以某种方式把酒送给他们，然后坐在那里和他们一道饮酒直到夜深。而且他们还要把维提吉斯给他们的催眠药放到每一哨兵的杯子里去。（18）此外他还偷偷地准备了一些小船，这些小船他都安排在梯伯河的对岸；一旦罗马的哨兵被催眠药搞得睡倒了，按照约定的信号行动的一些蛮族便要带着云梯用这些船渡过河去，向工事发起进攻。（19）而且他使全军都做好准备，打算以猛攻的方式占领整个罗马。（20）在作了所有这些安排之后，被维提吉斯收买干这件事的两个罗马人当中有一个（要知道罗马是不能被哥特人的这支军队占领的，这是天意）自动到贝利撒里乌斯那里去，把一切都揭发了，并且交代了另一个罗马人是谁。（21）于是这个人经过拷问便交代了他要干的事情并且交出了维提吉斯给他的催眠药。（22）于是贝利撒里乌斯先是割下他的鼻子和两个耳朵，然后要他骑着驴子去敌人的营地。（23）而当蛮族看到了他，他们便认识到上帝不容许他们实现自己的意图，因此他们永远也占领不了罗马。

十

（1）正当发生这些事件的时候，贝利撒里乌斯写信给约翰，命令他开始战斗行动。于是约翰和他的两千名骑兵开始攻打皮凯努姆的全部地区，于所到之处，掠夺一空，把敌人的妇女儿童变为奴隶。（2）而当维提吉斯的叔父乌利谢乌斯率领哥特人的一支军队同他对抗时，约翰不但在战斗中打败了他们，而且杀死了乌利谢乌斯本人，并消灭了敌人的几乎全部军队。（3）因此之故，没有人再敢于同他展开战斗。但是当他来到阿乌克西姆斯城[35]的时候，虽然他得知这里有哥特人的不大的一支卫戍部队，但是就其他方面而论，他说这个地方是坚固的，因而不可能加以攻占。（4）因此之故他便非常不愿意围攻这个地方，反而尽可能迅速地离开那里而继续前进。（5）而对于乌尔比努斯城[36]他也是同样的做法，但是在离拉温那有一天路程的阿里米努姆[37]，他却因罗马人的约请而进了城。（6）原来守卫在那里的蛮族对罗马居民是不放心的，他们一旦得知这支军队正在逼近，便撤离了这座城市，一直跑到拉温那去。（7）这样约翰便占有了阿里米努姆；但是在这同时，他却把阿乌克西姆斯和乌尔比努斯

两地敌人的卫戍部队留在了自己的后方，他这样做并不是因为他忘记了贝利撒里乌斯的命令，也不是因为他胆子大得使自己昏了头——要知道，他这个人是既明智又果敢的——而是因为他的想法（从结果来看，他是想对了的）是，如果哥特人得知罗马军队已经逼近拉温那，他们由于担心这个地方的命运而是会立刻解除对罗马的包围的。（8）而事实上他的推论最后表明是正确的。因为维提吉斯和哥特人的军队一听到阿里米努姆已落入约翰之手，他们便立刻为了拉温那的命运而感到极为恐惧。于是他们便不再作其他考虑，立刻撤退了，这事下面我马上就要谈到。（9）虽然约翰甚至在先前便是有名的，但是这一事业却使他获得巨大的声名。（10）要知道他是一个极为果敢而又有本领的人，在危险面前他不会退缩，而在日常生活中他始终表现出一种严正的作风，表现出能以忍受艰难困苦的能力，而在这一点上任何蛮族或普通士兵都不能超过他。约翰便是这样一个人。（11）维提吉斯的妻子玛塔宗塔开头是在丈夫的威逼之下才同他结合的，因而对丈夫极为仇视[38]，当她得知约翰已临近阿里米努姆时特别高兴，于是便派一名使节到他那里去，就结婚和使这个城市倒戈的问题同他进行秘密的磋商。

（12）这样，这两个人便一直背着其余的人互派密使并安排了这些事情。但是当哥特人得知阿里米努姆发生的事情，并且在这同时，当他们的全部的食粮已耗尽而三个月的时间也已过去的时候，他们便开始撤退，尽管有关使节的事情他们还没有得到任何消息。（13）这时大约是春分，围攻已经用去了一年零九天，于是哥特人便烧掉自己的全部营地，天一破晓便启程了。（14）罗马人看到敌人逃掉，不知道怎样应付当前的这种局面。因为当时的情况是，大部分的骑兵都不在，而就像我在前面说的[39]，他们已被派遣到各个不同的地方去，并且他们并不认为以他们自身的力量能以同这样大量的敌人相抗衡。但是贝利撒里乌斯却把所有的步兵和骑兵全都武装起来。（15）而当他看到一半以上的敌人已过了桥的时候，他便率领军队从平奇亚门这个小城门出击，而随即展开的这场白刃战表明绝不比先前的任何一次逊色。（16）在开头的时候蛮族对敌人进行了猛烈的抵抗，因而在第一次的冲突中双方阵亡的人都不少。但是后来哥特人逃跑了，这就使他们自己遭到巨大的可怕的灾难。（17）原来每个人都想自己先从桥上跑过去。结果他们便在那里挤作一团并遭到极为惨痛的不幸，因为

他们是在互相残杀又为敌人所杀害。（18）还有许多人从桥的两侧和他们的武器一道掉进梯伯河淹死了。最后，在以这种方式丧失了他们大部分士兵之后，其余的人才同先前已经过了桥的那些人会合到一起。（19）在这次战斗里，贝利撒里乌斯的卫士伊扫里人隆吉努斯和蒙狄拉斯表现得特别勇敢。（20）蒙狄拉斯曾依次同四个蛮族作战并把他们全部杀死，但在之后他自己却得救了，但隆吉努斯虽然表明自己在打败敌人这件事上立了头功，但是自己也英勇地阵亡了，罗马军队因为失去了他而深感悲痛。

十一

（1）维提吉斯和他其余的军队于是便向着拉温那行进了；他用很多卫戍士兵来加强设防的地点：他把一千名士兵留在图斯卡尼的城市克路西乌姆[40]，而以吉比美尔为指挥官，又把同样数目的士兵留在乌尔维文图斯[41]，而以一个哥特人阿尔比拉斯为指挥官。他把乌利吉撒路斯和四百名士兵留在了图德拉[42]。（2）在皮凯努姆地区，他把四百名士兵留在了佩特拉要塞，这些人都是先前在那里住过的，而在这一地区所有城市当中最大的阿乌克西姆斯，他安置了四千名哥特士兵，他们都是因其勇敢而被选拔出来的，指挥官则是一个名叫维桑都斯的非常果敢有为的人；而在乌尔比努斯城，他留下了由莫腊斯指挥的两千人。（3）另外还有两个设防据点凯吉纳和蒙特费列特拉[43]，在每一个据点里他都安置了一支不少于五百人的卫戍部队。随后他本人便带领其余的军队直奔阿里米努姆，想包围这座城市。

（4）但是贝利撒里乌斯这方面，他一经得知哥特人已撤退了包围罗马的军队，便派出了由伊尔狄盖尔和玛尔提努斯率领的一千名骑兵，要他们循另一条道以更快的速度先到达阿里米努姆并要他们迅速使约翰和所有他的士兵离开那里，而代替他们保卫城市的则有足够的另一批士兵，他们是从临伊奥尼亚湾一个名叫安孔的要塞那里调来的，安孔离阿里米努姆是两天的路程。（5）原来在不久之前他曾派科农率领伊扫里人和色雷斯人的一支有相当规模的队伍占领了这个地方。（6）他的希望是：如果得不到增援的步兵在不甚知名的指挥官的率领下守卫阿里米努姆，哥特的军队就绝不会围攻这个地方，因为他们瞧不起卫戍部队而不屑于围攻，因此会立刻去拉温那，而如果他

们决定围攻阿里米努姆，那么那里的粮食也足够步兵维持较长的一个时期；（7）而且他还认为，两千名骑兵[44]和军队的其余部分从外部进攻，这很可能给敌人造成重大的伤害，从而能比较容易地驱使他们放弃对这座城市的包围。（8）正是出于这样的意图，贝利撒里乌斯才向玛尔提努斯和伊尔狄盖尔以及他们的军队下达了这样的命令。于是他们便沿着佛拉米尼亚大道在蛮族之前早得多的时候便到达了。（9）而由于哥特人是大群人进军的，所以他们推进得比较散漫，他们还不得不作某些大的迂回，这既是因为缺少粮食，又因为他们不愿意贴近佛拉米尼亚大道上的据点——纳尔尼亚、斯波利提昂和佩路吉亚——行进，因为这些据点都在敌人手里，这一点前面我已经说过了[45]。

（10）当罗马军队到达佩特拉的时候，他们对那里的工事发动了一次进攻，而他们把这次进攻看成是这次行军附带执行的一件小事。原来这里的工事并不是人工设计的，而是由天然的地势形成的；那地方的路要穿过一处山势极为险峻的地区。（11）路的右手是一条河水向下倾泻的河流，这条河由于水流湍急而无人能渡，而在路的左手不远的地方则耸立着一块陡峭的岩石，岩石高耸入云，如果有人能登上它的峰顶，那么下面的人看上去，他们就像是最小的鸟。（12）在古代，这里没有任何前进的通路。因为岩石的尽头紧挨着河流，使行人没有地方可以穿过去。（13）所以古人便在这里打开一条隧道，为当地修造一个进到那里去的门[46]。（14）而且他们又把另一个入口[47]的绝大部分封闭起来，只在那里留下够安一个小门的空间，这样就使那里成为一座天然的要塞，并给它起了一个合适的名称佩特拉[48]。（15）因此玛尔提努斯和伊尔狄盖尔的士兵先是对两个门之中的一个[49]发动了进攻并且进行了大量的投射，但是他们没有取得任何进展，尽管那里的蛮族根本没有任何防御的行动；但是后来他们攀上了要塞后面的峭壁，从那里向哥特人的头上抛石块。（16）于是他们便乱作一团，赶忙逃回自己的家里，静静地待着。而罗马人由于不能用他们抛下的石块击中任何敌人，于是他们又想出了如下的办法。（17）他们从峭壁上凿下大块的石头，并把许多这样的石头一起对准下面的房屋推下去。（18）这些石头在下落时有的只是掠过建筑物，但是它们大大地震动了整个要塞并且使蛮族感到十分害怕。（19）结果哥特人便向仍然集合在门前的罗马士兵伸出手来，表示他们自己和

要塞愿意投降，条件是他们虽是皇帝的奴隶并听从贝利撒里乌斯的命令，但他们自己不受任何伤害。（20）于是伊尔狄盖尔和玛尔提努斯便要他们大多数人离开那里，把他们带走，但是在和自己完全平等的基础上对待他们；不过他们也把少数人及其妻子儿女留在原地。此外他们还安排了一部分罗马人在那里，作卫戍之类的工作。（21）从这里他们又去安孔，带上那里的许多步兵，第三天他们到了阿里米努姆并传达了贝利撒里乌斯的意旨。（22）但是约翰不仅他本人不愿意跟他们离开，而且还建议把达米亚努斯和他的四百名士兵〔50〕留下。于是他们就把步兵留在那里，然后带领贝利撒里乌斯的长枪兵和卫士尽快从那里离开了。

十二

（1）但是不久之后维提吉斯和他的全部军队便来到了阿里米努姆，他们在这里设营并开始了围攻。并且他们立刻便修造了一座比这里的城圈还要高的一座木塔，木塔下面有四个轮子，而他们便把它拖到他们认为该城最容易受攻击的地方去。（2）但是在这里他们吸取了先前在罗马城下遭到失败的教训，他们并不用牛来拖木塔，而是由他们自己在木塔内部拖向前进。（3）在木塔里面有一个很宽的楼梯，许多蛮族都可以从这个楼梯容易地爬上去，因为他们的设想是，一旦这个木塔挨上城墙，他们便能以不费力地从那里登上城上的胸墙；因为他们正是为了这一目的才把木塔造得很高的。（4）因此当他们带着这一战争机械逼近城墙时，一时里他们停了下来，因为天已经晚了，于是在木塔四周布置了岗哨之后，便都去度夜了，他们认为他们是不会遇到任何阻碍的。（5）确实在他们的路上没有任何障碍，而除了极小的一条沟之外，在他们和城墙之间甚至连一道沟都没有。

至于罗马人，他们是在巨大的恐惧中度过了这一夜的，因为他们认为第二天他们就会送命的。（6）但是约翰在危险面前既不陷入绝望，也没有给吓得手足无措，而是想出了这样的办法。他要其他人坚守自己的岗位，而他自己则带着持有鹤嘴锄和这一类的其他各种工具的伊扫里人出了工事。这时夜已深了，他事先没有向城里的任何人打招呼；在他们到了城外之后，他便下令他的士兵一声不响地把沟向深里挖。（7）士兵按他的命令做了，而他们在挖沟的时候，便不断地

把沟里的土堆在沟接近城墙的一侧，这样便形成了他们的一道土方工事。（8）而由于在一个长时间里睡着的敌人没有注意到他们，很快地他们就把这道沟挖得既深又有足够的宽度，而这里正是城墙工事特别易于受到攻击的地方，所以蛮族就打算用他们的战争器械进攻这个地方。（9）但是到夜已很深的时候，敌人看到他们正在干什么，就急速地向挖沟的人们攻来，但约翰和伊扫里人却回到了城内，因为沟现在已经挖得极为理想了。

（10）但是在天亮的时候维提吉斯看到了对方干的事情而对发生的事件极为恼火，便处死了一些哨兵。但是他却和先前一样地急于要使他的器械发挥威力，于是他下令哥特人尽快地把大量柴束投入沟中，然后把木塔拖过去使它定位。（11）他们按照维提吉斯的吩咐十分卖力地干了这件事，尽管他们的敌人一直极为猛烈地从城墙方面对他们进行反击。但是当木塔的重量压到柴束上去时，柴束自然便向下沉落。（12）为此蛮族完全无法把这一木塔继续推向前去，因为他们面前的地面变得更陡了，因为正如我在前面所说的，罗马人把沟里土都堆在这里。（13）他们担心到了黑夜敌人会从城里向外出击并放火烧这一木塔，因此他们又开始把它向回拖。（14）而这正是约翰全力急于加以阻止的，于是他便把他的士兵武装起来，召集他们到一处，对他们讲了如下的话：

（15）“我的面临我们所有人的共同危险的战士们，如果你们当中有任何一个人愿意活下去并且见到他留在家里的亲人的话，那他就应当认识到，他要达到这样的目的唯一希望只能是掌握在他自己的手里。（16）你们知道，当贝利撒里乌斯在开头派我们出来时，想得到许多东西的希望和热情使我们非常愿意担起这一任务。（17）要知道，我们根本没有料到，在沿岸地区我们竟然会受到围攻，因为罗马人完全掌握了海上的统治权，此外我们也没有想到，皇帝的军队对我们忽视到如此程度。（18）除去这些考虑之外，当时我们所以立即勇敢地行动，是因为我们要利用这个机会表现我们对国家的忠诚，要当着众人的面取得作为我们的战斗的成果的光荣。（19）但是当前的情况却是：我们只能通过我们自己的勇气才能活下去，并且我们不得不冒这次危险并不是为了任何其他目的而只是为了救我们自己的性命。（20）因此，如果你们中间有谁或许愿意表现自己的勇敢，则所有这样的人都有机会证明自己是勇敢的人，如果确实这世界上有任何人因

而必须使他们自己取得荣誉的话。（21）要知道，取得好名声的，并不是战胜比他们自己弱的那些人的人，而是虽然装备较差，但是仍然因其伟大的精神而得到胜利的人。（22）至于那些比一般人更加想活下去的人，特别勇敢对这些人来说将会是有利的，因为一般说来，确定对于所有的人都是这种情况，即当他们的命运像我们当前的情况这样处于危急的关头时，只有蔑视危险他们才能得救。”

（23）说了这些话之后，约翰便率领着他的军队攻打敌人去了，只有少数人被留下保卫城垛。（24）但是敌人对他们进行了勇敢的抵抗，于是战斗变得特别激烈。蛮族经过巨大的困难并且在这一天很晚的时候才把木塔拖回自己的营地。（25）但是他们损失的战士太多了，因此他们决定从此不再向城墙发动进攻，他们不再指望用这种办法取得胜利，而只是静静地待在那里，指望敌人会在饥馑的压力下屈服于他们。要知道他们所有的粮食都已耗尽了，因为他们找不到任何地方可以从那里得到足够的给养。

（26）这里发生的事情的经过就是这样了。至于贝利撒里乌斯，则他把一千名伊扫里和色雷斯的士兵派到米兰的代表[〔51〕]那里去。（27）伊扫里人的指挥官是恩尼斯，色雷斯人的指挥官是保路斯，总领他们所有人的是蒙狄拉斯，他是亲自进行统率的，他的卫士乃是贝利撒里乌斯的一些卫士。同他们在一起的还有一个叫费戴利乌斯的人，他曾被任命为近卫军长官。（28）但是因为他是米兰人，所以他被认为是和这支军队同行的合适人选，因为实际上他在利古里亚是有点影响的。（29）于是他们便从罗马港口扬帆起程并停在了热那亚，这是图斯卡尼最后一个城市，对于想去高卢和西班牙的人们来说，这里是一个十分方便的中转港口。（30）他们把船留在那里，循陆路继续行进，而把船上的小划子带在车上，这是为了他们能不受阻碍地渡过波河。总之，他们正是用这个办法渡过了那条河的。（31）而当他们渡过波河之后来到提奇努姆[〔52〕]的时候，哥特人便出来进攻他们并且同他们展开了战斗。（32）并且他们不仅人数众多而且还是出色的战士，因为住在那一地区的全部蛮族把他们财产中最有价值的部分都存放在提奇努姆，这是一个有坚强工事的地方并且有一支人数众多的卫戍部队留在了那里。（33）于是发生了一场激烈的战斗，但是罗马人成了胜利者并且击溃了敌人，他们消灭了对方很多人，而在追击中几乎把那座城也攻占了。因为蛮族好不容易才做到把城门关起来，要

知道，他们的敌人就紧紧地跟在他们身后。（34）当罗马人离开时，费戴利乌斯便到一座神殿里去祈祷，他是最后离开的一个人。（35）但是他的马不慎摔倒而他也跌了下来。由于他跌下来的地方离工事很近，看见了他并出来的哥特人便在敌人没有注意到的情况下杀死了他。因此，当后来蒙狄拉斯和罗马人发现这事时，他们都深感悲痛。

（36）继而他们便离开了提奇努姆来到了米兰城并且不经战斗就占领了这一城市以及利古里亚其余地方。（37）当维提吉斯得知这一情况时，他便立即派出了一支大军，而以他的侄子乌莱亚斯为指挥官。（38）并且法兰克人的领袖提乌迪贝尔特在他的请求下也把一万人派到他那里去，因为他们是同盟者，不过这一万人不是法兰克人自己，而是布艮第人，他这样做是为了表示他并没有破坏和皇帝之间的关系。（39）原来对外的说法是，布艮第人的这次出征是自愿的，是他们自己的意思，而不是听从提乌迪贝尔特的命令才这样做的。哥特人和布艮第人的这支军队联合起来之后便来到了米兰设营并展开了一次围攻，而这是罗马人根本不曾料到的。总之罗马人由于敌人的这一行动发现自己已无法把任何种类的食物运进来，这样由于缺乏必需品而立刻陷入痛苦之中。（40）确实，甚至连城墙的守卫也不是由正规的军队来执行的，因为情况是：蒙狄拉斯已占领了米兰附近所有带有工事的城市，即贝尔戈木姆[53]、科木姆[54]和诺瓦里亚[55]以及另外一些据点，并且他在每一个地方都安排了不小的一支卫戍部队，而他本人只和大约三百名士兵留在米兰，和他在一起的还有恩尼斯和保路斯。（41）城市的居民因此和必然要轮流担任正规的守卫任务。利古里亚的事件的经过就是这样了，冬天已经结束，普洛科皮乌斯撰写其历史的这一战争的第三个年头[56]也就结束了。

十三

（1）在大约夏至时分贝利撒里乌斯开始向维提吉斯和哥特人的军队发动了进攻，他只留下少数人在罗马担任守卫工作，而把所有其他人都带上跟他走了。（2）他把一些人派到图德拉和克路西乌姆去，命令他们在那里设置有工事的营地，他打算跟在他们后面，协助围攻这些地方的蛮族。（3）但是当蛮族得知军队正在逼近时，他们并不等在那里面对危险，而是把使节派到贝利撒里乌斯那里去，答应他们自己和两座城市都向对方投降，条件是他们不受伤害。而当他到

达那里时，他们履行了自己的保证。（4）于是贝利撒里乌斯把所有的哥特人迁出这些城镇并把他们送往西西里和拿波利，并且把卫戍部队安排在克路西乌姆和图德拉之后，便率领着军队前进了。

（5）但就在这时，维提吉斯却派出了由瓦奇姆斯率领的另一支军队去阿乌克西姆斯，命令这支军队和那里的哥特人联合起来，然后一道去攻打安孔的敌人并设法占领那座要塞。（6）原来这安孔是一种石头，并且确实由于这一情况它才有了自己的名字[57]；因为它同“肘部”极为相像。（7）它离开阿乌克西姆斯城大约八十斯塔迪昂远[58]，是阿乌克西姆斯的一个港口。位于尖石上的要塞工事是安全的，但是外面的建筑虽然为数众多但自古以来便没有城墙加以保卫。（8）而统率这里的卫戍部队的科农一旦得知瓦奇姆斯的军队正在向他攻来而且已经不远时，却做出了鲁莽愚蠢的事情。（9）原来对于保卫只是要塞和它里面的居民以及士兵使不受伤害这件事过于不放在眼里，而是不留一个士兵在工事内部，却带领他们所有的人到离开要塞大约五斯塔迪昂的地方，要他们在这里排成战斗的队列，却又根本不把他们组成一个深的方阵，但是薄薄的队列只够把整个山麓环绕起来，好像是要进行一场狩猎的样子。（10）但是当这些军队看到敌人的人数远远超过他们的时候，他们便转身立刻逃回工事里去了。（11）紧紧追在他们后面的蛮族当场便杀死了他们大部分人——就是那些未能及时逃到城圈里去的那些人——然后便把云梯搭在城墙上打算登上去。有些人还开始放火焚烧工事外面的房屋。（12）而通常住在要塞内部的罗马人看到正在发生的事情十分害怕，他们先是打开小门，接纳乱成一团地逃回来的士兵。（13）但是当他们看到蛮族已近在跟前并紧追在逃兵后面的时候，担心敌人会和逃兵一道进来，便尽快地把城门关上，而从城垛上把绳子放下来，这样便又把一些人救了上来，其中便有科农本人。（14）但是蛮族借助于云梯爬上了城墙，眼看就要用猛攻的办法占领要塞，并且，如果不是有两个人表现得特别勇敢，英勇地把那些已经爬到城上来的人给赶了下去，敌人也许会真地攻下要塞。这两个人当中，一个人是贝利撒里乌斯的贴身卫士，他是色雷斯人，名叫乌利木特；另一个人是瓦列里安的卫士，他是马撒该塔伊人，名叫古布尔古都。（15）这两个人都是在当时不久之前由于某种事务碰巧乘船来到安孔的，并且在这次战斗中，由于用刀打

退了正在爬上城的敌人，结果出乎预料地挽救了要塞，但是他们本人被送下城墙时，已经是遍体鳞伤，奄奄一息了。

（16）那时贝利撒里乌斯得到消息说，纳尔吉斯已经率领着一支大军从拜占庭前来并且已经到达皮凯努姆。且说这个纳尔吉斯[59]是一名宦官，是管理皇帝财库的人，在这之外，他比起人们所想象的宦官来，却是精干和更为果敢有为的。（17）有五千名士兵跟随他，其中有几个队伍是由不同的人来指挥的，在这些人当中有一个优斯提努斯，此人乃是伊利里库姆的将领，还有另一位纳尔吉斯，先前他是从属于波斯人的阿尔明尼亚人那里逃到罗马人的土地上来的；与他同来的还有他的兄弟阿腊提乌斯[60]，这个阿腊提乌斯实际上是在这之前不久率领着另一支军队同贝利撒里乌斯会合的。（18）随他来的还有两千名埃茹利人，指挥官是维桑都斯、阿路伊特和法尼提乌斯。

十四

（1）至于埃茹利人到底是什么人以及他们是如何同罗马人缔结了联盟的，这就是我立刻要加以说明的[61]。他们自古以来便一直住在伊斯特河[62]的对岸，他们崇拜的有一大批神灵，而按照他们的宗教，他们似乎甚至应当用人作牺牲来抚慰这些神灵。（2）他们所遵从的许多风俗习惯和其他人的风俗习惯不同。因为他们到年老时或他们在生病时，他们便不允许再活下去了，而是一旦其中的一个人老了或是生病了，他便必须请求他的亲属使他尽快地离开这个世界。（3）而这些亲属就要把一批木头堆得高高的，把这个人放在木堆上面，随后他们要派一个埃茹利人（但他并非此人的亲属）带着匕首到此人的身旁；（4）因为由一位亲属动手杀死他是不合法的。而当杀死他们的亲属的人回来时，他们立刻把这整堆木头从边上点着。（5）而在火熄灭之后，他们立刻把骨头收集起来埋到地里。（6）当埃茹利中间一个男人死去时，如果他的妻子要证明自己的品德无缺，要想在身后留下一个美名，那在丈夫死后不久她必须在他的坟墓旁用绳子把自己吊死。（7）如果她不这样做，结果就是她在今后要背着不好的名声，对丈夫的亲属也是一种侮辱。古时埃茹利人遵行的风俗习惯就是这样。

（8）但是久而久之，他们的实力和人数全都超过了住在他们周边的所有的蛮族，因而很自然地他们对这些蛮族分别加以进攻和征服

并且一直不断地在用武力掠夺他们的财物。（9）终于他们使信奉基督教的朗哥巴狄人[63]和其他一些民族臣服于他们并向他们纳贡，虽然那一地区的蛮族并不习惯于这种做法；但是埃茹利人出于贪财和没有法治精神而采取了这一方针。（10）但是当阿那斯塔西乌斯统治罗马帝国的时候[64]，埃茹利人毕竟已不再有任何可以进攻的对象，于是便放下武器，安静下来了，他们就这样保持了三年的和平。（11）但是感到十分恼火的人民自身于是开始没有节制地咒骂他们的领导人罗多尔福斯，并经常到他那里去，骂他怯懦和女人气，还以一种极为蛮横的方式用另一些不好听的称呼嘲骂他。（12）对这种侮辱完全无法忍受的罗多尔福斯于是对没有做任何错事的朗哥巴狄人发动了战争，他举不出对方的任何罪名，也找不到破坏协定的任何借口，而硬是向他们发动了一场没有真实理由的战争。（13）而当朗哥巴狄人听到这事的传闻时，便把使节派到罗多尔福斯那里去了解情况，要求说明埃茹利人根据什么罪名要向他们发动武装进攻，因为按照约定，如果他们没有向埃茹利人纳贡，他们会立刻予以缴纳，还要加上大量的利息，如果他们只是对朗哥巴狄人的贡物不多而感到不满的话，那朗哥巴狄人是绝不会拒绝缴纳更多的贡物的。（14）这便是使节提出的建议，但是罗多尔福斯却以威胁的口气把他们打发回去并向前推进。于是朗哥巴狄人再次派另一些使节到他这里来执行同样的使命并且向他提出了许多恳求。（15）而当第二批使节遭到同样对待的时候，又有第三个使团到他那里去，要埃茹利人不可任意把一场无缘无故的战争强加到他们身上。（16）他们表示，如果埃茹利人怀着这样一种意图对他们作战的话，他们虽非本意但绝对是出于无奈也只好列阵反抗进攻他们的人，他们请求上帝为他们作证，因为上帝的厚爱的最轻微一口气也能改变战争的命运，它抵得过人类的全部力量；因此看来上帝很可能是以战争原因为依据来确定双方战斗应有的结局的。（17）使节讲了这番话，以为这样可以使进攻他们的人有所戒惧，但是埃茹利人在任何事物面前也不会畏缩，还是决定同朗哥巴狄人在战场上相见。（18）并且当两军相互逼近的时候，这时朗哥巴狄人头上的天空阴云密布，一片昏暗，但埃茹利人的头上却是绝对晴朗的天空。（19）而从这一点来判断，人们本来可以认识到，埃茹利人作战的兆头是十分不利的，因为对蛮族来说，在他们出发作战时不可能有比这更加不吉利的前兆了。（20）但是埃茹利人甚至对这一点也毫不理会

而是绝对不把它当一回事，他们抱着极端蔑视对方的心态去进攻他们的敌人，单凭人数众多这一点来估计战斗的结局。（21）可是当战斗发展到贴身战的时候，许多埃茹利人倒下了，罗多尔福斯本人也阵亡了，其余的人则拼命逃走，把他的全部勇气都忘掉了。（22）而既然他们的敌人追了上来，结果他们大部分都死在战场上，而只有不多的人得以保全性命。

（23）为此埃茹利人便不再能留在他们祖先的土地上，而是带着妻子儿女尽快地离开了那里，一直向前行进，穿越伊斯特河对岸的全部土地。（24）但是当他们到达自古以来若吉人居住的一处土地时，他们就在这里定居下来了。而若吉人这个民族则因已经参加哥特人的大军而去了意大利。（25）但由于他们苦于饥馑——因为他们是在一片荒瘠的土地上——不久之后便离开了这片土地，来到了接近盖帕伊狄人[65]地区的一个地方。（26）起初盖帕伊狄人允许他们住在那里作他们的邻居，因为埃茹利人是作为恳求者到他们这里来的。（27）但是后来在没有正当理由的情况下盖帕伊狄人对他们做出了邪恶的行动。原来他们奸污了埃茹利人的妇女，掠夺了他们的牲畜和其他财产，可说是无恶不作，最后竟对他们发动了不义的进攻。（28）而不再能忍受这一切的埃茹利人于是渡过伊斯特河并决定在那一地区成为罗马人的邻人。这是在皇帝阿那斯塔西乌斯当政时发生的事情；皇帝极其友好地接待了他们并且允许他们就地安顿下来。（29）但是不久之后这些蛮族由于对待那里的罗马人的不法行为而使他感到气愤，因此他便派了一支军队去对付他们。（30）罗马人在战斗中把他们打败之后又杀死了他们的大部分人，并且有充分的机会把他们全部消灭掉。（31）但是余下的埃茹利人却恳求将领们的怜悯，恳求他们保全他们的性命，在今后把他们看成是皇帝的同盟者和仆人。（32）当皇帝阿那斯塔西乌斯得知这一情况时感到高兴，因而便使一部分埃茹利人存活下来；不过这些人既没有成为罗马人的联盟者，对他们也没有做任何好事。

（33）但是当优斯提尼安掌握帝国大权的时候[66]，他把肥美的土地和其他财物赐给他们，从而完全做到了赢得他们的友谊并且说服他们所有的人接受了基督教。（34）结果他们便采取了一种比较有教养的生活方式，并且决定完全遵守基督教徒的法律，而为了履行他们的联盟条款，他们通常是和罗马人协同作战以反对敌人的。（35）但

他们对罗马人仍然有不讲信义的表现，而由于他们禀性贪得无厌，所以他们总是极力想凌辱自己的邻人，对这样的行为却根本不觉得可耻。（36）而且他们还以不堪入目的方式进行性交，特别是男人和驴子性交。他们是人类当中最不成器的，完全是不可救药的恶棍。

（37）后来虽然他们中间有少数人和罗马人和平相处——这一点下面我还要谈到[67]——但所有其余的人由于下述的理由却叛离了罗马人。（38）原来埃茹利人对他们自己的"国王"[68]，一个名叫欧库斯的人，表现了他们那种野兽般的、疯狂的品性，他们根本举不出任何站得住的理由便突然把此人杀掉，而对他的指责也只能说明他们今后不想再要一个国王。（39）而且甚至在这之前，就是当他们的国王确实有这个头衔时，他实际上对任何一个普通公民来说也不享有任何特权。（40）任何人都有权和他平起平坐，和他一道进食，任何人只要愿意，都可以肆无忌惮地凌辱他。（41）要知道世上没有任何人比埃茹利人更加不受传统道德的约束和更加善变的了。他们干了这件坏事之后，立刻后悔起来。（42）因为他们表示他们不能在没有一个领袖和一个统帅的情况下生活；因此在经过多次的考虑之后，他们认为无论从哪一方面来看最好的办法从图勒岛那里把他们的王族中的一个成员召来做国王。下面我就要解释他们为什么这样做。

十五

（1）当埃茹利人在前面提到的战斗中被朗哥巴狄人打败之后从他们的祖居之地迁移走的时候，其中一些人，正如我前面所说[69]，在伊利里库姆的土地上定居下来，但是其余的人却不愿渡过伊斯特河，而是落户在当时世界最边远的地区。（2）总之这些人在具有王族血统的许多人的率领之下一个接着一个地穿行过了斯克拉文尼人[70]所有民族的地区，继而在穿过了一片荒瘠的土地之后他们来到了被称为瓦尔尼人[71]的民族的住区。（3）在这些人之后，他们又经过了丹尼人[72]各民族的地区，并且没有受到那里的蛮族的暴力侵犯。（4）从这里他们来到海洋，乘船入海，在图勒岛[73]靠岸，就留在这里了。

原来图勒是极大的一个地方；要知道，它比不列颠要大十倍以上。（5）它远在不列颠以北。这个岛上的土地大部分是荒瘠不毛的，但是在有人居住的部分，居住着十三个人数十分众多的民族；并

且每个民族都有国王统治着。（6）在那里每年都发生一件十分奇妙的事情。原来在夏至时分，太阳在四十天中间从不落下，而是在整个时期当中持续出现在大地之上。（7）但是至少在六个月之后，就是在冬至时分，岛上在四十天里又根本不能见到太阳，而是给无尽的黑夜包围着：结果在整个这一期间，这里的居民情绪变得消沉，因为这时他们无论如何也无法相互来往。（8）虽然我十分想到这个岛去亲眼看看我说过的这些事情，但是我始终没有这样的机会。（9）但是我向从这个岛到我们这里来的那些人打听，到底他们如何能以计算出这些日子有多么长，因为在特定这段时间里太阳从不在这里升起和落下。（10）而他们向我提出的说法是真实可信的。原来他们说，在这四十天当中太阳如我刚才所说确实不落下去，但是那里的人们可以看到太阳一时向东走，一时又向西走。（11）因而，每次在它返回时，它都回到地平线上人们习惯上看到它升起的地方，人们这样便算出一日一夜已经过去了。（12）但是当连续不断的黑夜时期到来时，他们照例注意月亮和星星的运行，从而计算出这些天有多么长。（13）而当人们在长夜中计算到了三十五天已经过去的时候，某些人便被派到山顶上去——这是他们习惯的做法——而当他们从那里好不容易才看到太阳时，他们便把话带回给下面的人说，五天之内太阳将在他们头上照耀。（14）听到这个好消息全体居民虽然还在黑暗中也要举行一次欢庆的节日。（15）在图勒岛的居民中，这是最大的一个节日。我想这是因为岛上的这些居民总是处于恐惧之中，尽管每年都会发生同样的事情，但他们还是担心在什么时候太阳会完全消失。

（16）在居住在图勒岛上的蛮族当中只有一个被称为斯克里提菲尼人的民族，他们过的是野兽那样的生活。因为他们既不穿织物的衣服，走路时脚上也不穿鞋子，不喝酒，也不从土地里取得任何可吃的东西。（17）要知道，他们自己并不耕地，他们的妇女也不为他们耕地，妇女照例和男子一道打猎，这是他们唯一的生计。（18）那里的森林极大，里面有十分丰富的野兽和其他动物，那里的大山也是这样。（19）他们只以被打死的野兽的肉为食，穿的就是野兽皮，并由于他们既没有亚麻，也没有任何缝纫的工具，他们用动物的筋把皮子系到一处，这样设法用以遮盖整个身体而已。（20）确实，甚至他们抚育婴儿的方式也和其余的人类不一样。（21）斯克里提菲尼人的孩子不是用女人的乳汁喂养的，他们也不吃自己妈妈的奶，他们是用在

狩猎中杀死的动物的骨髓来喂养的，并且只吃这种东西。（22）女人把孩子一生下来，立刻把孩子裹在皮子里并把他挂在树上，并且在把骨髓塞到孩子嘴里之后，立刻和通常一样同自己的丈夫出去狩猎。（23）他们在所有的事上都共同做，在狩猎方面也一样。有关这些蛮族的日常生活就讲到这里了。

老实说，图勒岛上所有其他居民同其余的人们并没有很大的区别，但是他们崇拜天上和空中、地上和海里的许多神和精灵，还有据说在泉水与河里的其他各种精灵。（24）他们不断地向死者奉献各种各样的牺牲，向死者上供，但是在他们看来，牺牲中最高贵的便是他们在战争中抓获的第一个俘虏；（25）他们把这个俘虏献给他们认为是最高的阿列斯神。并且他们的奉献俘虏的方式并不仅仅是把他作为祭坛上的牺牲，而且也把他吊在树上或把他抛到荆棘之中或是用其他某些最残酷的死法来杀害他。（26）图勒岛上的居民确实就是这样生活的。他们的人数最多的民族当中便有伽乌提人，在我说的那个时候，迁来的埃茹利人就同伽乌提人比邻而居。

（27）因此在当前的情况下[74]，定居在罗马人中间的埃茹利人在杀死自己的国王之后便派遣他们的一些知名人士去图勒岛寻求他们在那里可以找到的有王族血统的任何人并把这个人带回来。（28）当这些人到达海岛时，他们找到了许多有王族血统的人，但是他们选出了他们最喜欢的一个人并和他一道返回。（29）不过这个人病倒了并且当他来到丹尼人的国土时就死了。于是这些人第二次到岛上去并找到了另一个名叫达提乌斯的人。随他同来的还有他的兄弟阿奥尔杜斯和图勒岛上的二百名埃茹利青年。（30）但是由于他们在旅途中耽搁了很长的时间，住在西恩吉都努姆近旁的埃茹利人认为在违反皇帝优斯提尼安的意旨的情况下从图勒岛请进一位领袖，这并不符合他们自己的利益。（31）于是他们便派使节到拜占庭去，请求皇帝亲自选派一位领袖给他们。（32）而皇帝立刻派给他们长期住在拜占庭的一个名叫苏阿尔图阿斯的埃茹利人。（33）在开头的时候埃茹利人欢迎他、尊重他，像惯常那样服从他的命令；但是没有很多天之后，一名使者带来消息说，从图勒来的人就要到了。（34）苏阿尔图阿斯于是命令他前去会到来的人，意图在于把来人消灭掉。同意苏阿尔图阿斯的意图的埃茹利人立刻便随他出发了。（35）但是在两队人相互间只隔有一天的路程的时候，国王手下的人在夜间却抛弃了他并自动投到

新来的人们那边去了，苏阿尔图阿斯本人于是单身一人逃往拜占庭。（36）皇帝立刻认真地尽全力设法恢复他的地位，而害怕罗马人的威力的埃茹利人于是决定投靠盖帕伊狄人。而这便是埃茹利人背叛的起因[〔75〕]。

十六

（1）贝利撒里乌斯与纳尔吉斯和他们的两支军队一道临近了费尔木姆城[〔76〕]，这座城面临伊奥尼亚湾，离奥克西姆斯城是一天的路程。（2）在那里他们开始同军队的全体指挥官举行会议，商讨对敌人的第一次进攻要在哪个特定的地点对自己才是最有利的。（3）要知道，如果一方面，他们向包围阿里米努姆的军队发动进攻，他们担心奥克西姆斯的哥特人很有可能会抄他们的后路，从而对他们以及对居住在那一地区的罗马人造成无法挽回的伤害；但是，另一方面，他们又十分挂念被包围的人们，因为担心由于缺少粮食，被围者会遭到某种巨大的不幸。（4）大多数人对约翰是敌视的并因而就此发了言。他们对他的指责在于，他有勇无谋而又贪图大宗的钱财，从而使自己处于当前如此危险的地位，而且他又使得战争行动不能按照贝利撒里乌斯所规定的步骤和方式进行。（5）但是喜爱约翰超过所有其他人的纳尔吉斯担心贝利撒里乌斯会听从军官们的话而把阿里米努姆的局势放到次要的地位上去，于是便讲了下面这一段话：

（6）“军官同伴们，你们并不是在讨论通常应当在会上讨论的问题，你们也不是在开会研究人们很自然地会感到不放心的一种局势，而是处于这样一种形势之下，在这里甚至对于没有任何战争经验的人们都能以立即作出他们的选择并且在进行选择时选出更好的办法来。（7）要知道，如果下述情况看来是真实的，即这两种选择的每一种对失败的人们来说都会造成同样程度的危险和同等损害可能的话，那就完全值得认真思考和彻底研究各种论据，而只有在这之后才能就我们当前的局势作出我们的决定。（8）但是如果我们想把对奥克西姆斯的进攻推迟到以后的某个时候，则我们将会受到的惩罚绝不会影响我们任何根本利益；因为在这段时期里能出现什么不同的情况？但是如果我们在阿里米努姆遭到失败，如果这事说起来不是太刺激的话，我们便完全有可能搞垮罗马人的力量了。（9）最杰出的贝利撒里乌斯，如果说约翰以傲慢无礼的态度对待你的命令的话，你已经从他身

上取得的补偿肯定是丰厚的，因为现在你有力量或是在他的逆境中挽救他，或是把他放弃给敌人。（10）但是你得注意，不要使约翰因无知所犯的错误使皇帝和我们自己受到惩处。要知道，如果哥特人在当前这个时候攻下了阿里米努姆，那可是他们的大幸，因为他们不但俘获了罗马的一位有能力的将领，而且还有一支完整的军队和属于皇帝的一座城市。（11）并且灾难还将不止于此，而且它还会有这样的分量，乃至决定每一个战场上战争的命运。因为关于敌人，你应当很好地设想一下，即使在当前，他们士兵的人数也比我们多得多，而他们所以失掉勇气，只是因为他们遭到的多次挫折。这是很自然的事情；因为厄运已经使他们失去了全部信心。（12）因此，如果他们在现在取得胜利，很快地他们便会重新振作起来，从此他们进行这场战争的勇气便不仅仅同我们的勇气相当，而实际上会大大地超过我们。（13）要知道，一般的情况总会是这样，即摆脱了困难处境的人们永远是比还没有遇到过灾难的人们更勇敢的。”以上便是纳尔吉斯的发言。

（14）正在这时，躲过了蛮族的哨兵从阿里米努姆溜出来的一名士兵来到了营地，向贝利撒里乌斯递交了约翰写给他的一封信。（15）信中报告了如下的情况：“你知道我们所有的粮食早就耗光了，因此我们已不再能应付民众或挡住进攻者，而七天之内我们将迫不得已使我们自己和这一城市向敌人投降；（16）过了这段时期我们将绝对无法克服降临到我们身上的必然，而这种必然，我以为，将会为我们进行充分的辩护，如果我们做出任何不光彩的事情的话。”（17）这就是约翰信里的话。但是贝利撒里乌斯这方面却陷入极大的困惑，完全不知道怎样做才好。原来他虽然为被包围的人们担心，但与此同时他又怕奥克西姆斯的敌人会蹂躏这一带的整个地区，肆无忌惮地进行劫掠，而且他还怕他们利用一切机会从后面对他的军队发动伏击，特别是在他同敌人展开战斗的时候，这会给他造成不可弥补的重大伤害。（18）但最后他是这样做的。他把阿拉提乌斯和一千士兵留在那里，要他在离奥克西姆斯二百斯塔迪昂处的海边设营。（19）他指令这些军队不要离开自己的阵地，也不要同敌人开展决定性的战斗，如果敌人向他们的阵地进攻，那也只限于把他们赶离营地。（20）他这样做是为了确保如下情况的实现，即蛮族看到罗马人在他们近旁设营，他们会静静地待在奥克西姆斯而绝不会跟在他本人的军队后面给

他们造成伤害。（21）他还从海路派出很庞大的一支军队，这支军队的指挥官是希罗迪安，乌利雅里斯和纳尔吉斯即阿拉提乌斯的兄弟。（22）但被任命担任这次出征的统帅则是伊尔狄盖尔。贝利撒里乌斯指示他直驶阿里米努姆，但要注意不要试图在陆上的军队还远远落在后面的时候在城市近旁的地方靠岸；陆上的军队应当沿着离海岸不远的路上行进。（23）他还命令由玛尔提努斯率领的另一支军队沿着海岸行进，但要同船队保持近距离，并指示他们在他们走近敌人时要点起比平时更多的营火，要多于他的军队实际需要，这样便使敌人认为他们的人数要比实际的人数要多得多了。（24）在这同时他本人则和纳尔吉斯以及其余的军队走远离海岸的一条穿过乌尔维撒利亚城[77]的道路，这个乌尔维撒利亚先前被阿拉里克破坏得如此彻底[78]，乃至先前的宏伟气象已没有任何东西留下来，而只有孤零零的一座城门和邻接建筑物的底层的小小残址而已。

十七

（1）在那里我有幸看到了这样一个场面。当约翰的军队开进皮凯努姆时，那一地区的民众很自然地陷入了巨大的混乱。（2）在这里的妇女当中，有些匆忙逃掉，到她所能去的不管什么地方去了，另一些则被捉住，给偶尔碰上她们的那些人乱糟糟地带走了。（3）这城里有一个妇人，正在这时刚刚生下一个孩子，于是她便抛弃了他，孩子被裹在襁褓里放在地上；不知是她得以安全逃脱还是被谁劫了去，总之她未能再回到那个地方。而肯定那结果是：她已经从这个世界消失或至少从意大利消失了。（4）于是这被抛弃的婴儿开始哭了起来。但是一只孤单的母山羊看到了他，起了怜悯之心，便走到近前用自己的奶头喂这个婴儿（母山羊恰好当时也是刚刚产了羔的）并且细心卫护他，不使狗或野兽伤害他。（5）而由于混乱持续了很长一个时期，结果婴儿在这个长时期里就靠吃山羊奶活着。（6）但后来，当皮凯努姆的民众得知皇帝的军队到这里来是为了打击哥特人而罗马人不会受到任何伤害的时候，他们立刻便返回自己的家。（7）生而为罗马人的妇女则和丈夫返回了乌尔维撒利亚，她们看到襁褓中的婴儿还活着，因而完全不能理解已经发生的事情，婴儿还活着这件事在她们看来简直不可思议。（8）每个当时有奶的妇女都来喂这个婴儿，但是这时婴儿根本不吃人奶，并且山羊也根本不愿放开他，而

是环绕着婴儿叫个不停，在场的那些人似乎认为山羊对于妇女们走近婴儿，打扰婴儿极为反感，一句话，山羊坚持认为这婴儿是属于它自己的。（9）因此妇女们便不再惊动这婴儿，这山羊便继续可以无所畏惧地喂养他并十分周到地照料他。为此当地的居民便恰当地把这个婴儿叫做埃吉斯图斯[79]。（10）而当我正巧在那里的时候，为了叫我看一下这奇异的景象，他们带我到婴儿的近旁并故意把他弄痛以便使他哭起来。（11）婴儿受到把他弄痛的人们的骚扰便开始哭了起来；于是离他有投一次石头那样远的山羊听见哭声便高声叫着跑了过来，站在那里护着婴儿以便使任何人都不能伤害他。有关这个埃吉斯图斯的故事就是这样。

（12）但是贝利撒里乌斯正在这一地区的大山当中行进。虽然他看到在人数方面他比他的敌人要少得多，他所以不愿意同敌人开展堂堂正正的战斗，却是因为他能以看到蛮族由于先前的失败实际上已经瘫痪了。（13）并且他认为，一旦他们得知敌人的一支军队正在从四面八方向他们攻来，他们是绝不会想到抵抗而是会毫不犹豫地逃跑的。对当时的局势他得出了正确的看法，并且他的推测同事件未来的发展也是符合的。（14）原来当他们在山里来到离阿里米努姆大约一日路程的一个地方时，他们遇上了为执行某项必要的任务而出来的一小队哥特人。（15）这些出其不意地碰上了敌人军队的哥特人在他们受到敌人先头队伍的投射物的打击之前是根本不可能从路上躲开的，于是他们有的人就地被打死，另一些人在负伤后得以爬上附近某处峭壁而躲藏起来。（16）从那里他们看到在所有崎岖的地面上都聚集着罗马军队，于是他们便把罗马军队估计得比实际要多得多。（17）由于他们在那里还看到了贝利撒里乌斯的军旗，所以他们知道是他亲自率领着这支军队的。继而黑夜到来，罗马人便就地设营，而受伤的哥特人则偷偷地返回维提吉斯的营地去了。（18）而大约在正午他们到达营地之后，便把负的伤展示给人们看并且宣称，贝利撒里乌斯几乎马上就要率领一支无法数计的大军攻打他们来了。（19）于是哥特人便在阿里米努姆城以北的地方准备迎战，因为他们估计敌人是会从那个方向来进攻并且他们一直在望着山顶方面。（20）但是当黑夜降临时他们便放下武器休息了，这时他们却看到城东，大约六十斯塔迪昂[80]以外的地方有许多营火，这些营火就是玛尔提努斯的军队点起来的，这样他们便陷入一种毫无办法的恐惧之中；他们担心天一亮敌人

就会把他们包围起来。（21）因此那一夜他们在营地里是在这样一种惊恐的状态中度过的。但是在第二天太阳升起的时候，他们却看到由无数只船组成的一支舰队向他们攻来，于是陷入难以名状的恐怖之中的哥特人便拼命地逃跑了。（22）当他们正在尽快地收拾行李时，他们狂呼乱叫，乱成一团到如此程度，乃至他们既没有注意到给他们下达的命令，也不想其他任何事情，而只是想如何各自逃离营地并且躲到拉温那的工事里去。（23）而如果被包围的人们只要还有一点力量或勇气的话，他们通过从城中的出击本来能够就地杀死大量的敌人，而全部战争也就会在这里结束了。（24）但是实际上，鉴于过去的经验而在他们身上引起的巨大恐惧以及由于缺粮在他们许多人身上造成的虚弱使他们未能做到这一点。因此蛮族在过分混乱中把他们的一些财物丢在那里，便开始尽快地跑上通往拉温那的道路了。

十八

（1）在罗马人当中，伊尔狄盖尔和他的士兵是最先到达敌人营地的；他们把由于得了某种病而留在那里的那些哥特人变为奴隶并且收集了哥特人在逃跑时丢下的所有值钱的物品。（2）而贝利撒里乌斯和他的全部军队是在中午到达的。而当他看到约翰和他的士兵面色苍白而又瘦得可怕的时候指出了他的勇而无谋的鲁莽行动并对他说，他应当感谢伊尔狄盖尔。（3）但是约翰说，他承认应当表示感谢，但不是对伊尔狄盖尔，而是对皇帝的总管纳尔吉斯，这话的意思是，我猜想，贝利撒里乌斯并不曾十分心甘情愿地前来保卫他，而只是在纳尔吉斯的说服之下才这样做的。并且从那时起，这两个人相互间便大大地猜忌起来。（4）正是出于这一理由，纳尔吉斯的友人甚至试图不要他和贝利撒里乌斯一道出征，并且他们设法要他明白，一个能参预皇帝机密的人不担任军队的统帅，却要听命于只是一位将领，这是多么不光彩的一件事情。（5）因为他们的看法是，贝利撒里乌斯绝不会心甘情愿地在平等的条件下和他一道分享军队的统帅大权，而如果他自己想取得罗马军队的这一统帅大权的话，较大部分罗马士兵，还有许多最出色的士兵以及他们的指挥官是都会跟着他走的。（6）他们指出，埃茹利人和纳尔吉斯自己的长枪兵和卫士，还有优斯提努斯和约翰统率的军队，再加上阿腊提乌斯和另一支纳尔吉斯的军队，这些人加到一起不下一万人，这些人都是勇敢的士兵和特别善

战的战士，而他们并不愿把征服意大利这件事看成只是贝利撒里乌斯的功劳，而只希望纳尔吉斯也应当分享一份光荣。（7）要知道，他们认为，他离开同皇帝朝夕相处的这个圈子并不是为了自己亲历危险却造成贝利撒里乌斯的光荣，而毋宁应当是为了通过表现自己的智慧与勇敢的事业而在所有的人当中声名显赫。（8）而且，他们还说，如果没有这些军队，即使贝利撒里乌斯在今后也将一事无成。（9）因为他统率的大部分军队都被留在后方的工事和他本人所攻占的城市里，他们并且列举了所有这些地点，从西西里开始并依次说出它们的名字直到皮凯努姆。

（10）纳尔吉斯听到这话后，对这一建议感到极为高兴，因而他不再能隐瞒自己的意图，也不再能容忍当前的这种安排。（11）因此往往当贝利撒里乌斯认为应当采取某一新的行动时，纳尔吉斯总是提出各种借口，时而这样说，时而又那样说，这样便妨碍了他所提出的计划的实现。（12）贝利撒里乌斯看到了这一点，于是便把全体指挥官召集起来，说了这样的话：

“各位军官，我认为对于这一战争我和你们的看法是不一样的。（13）我以为，你们对敌人极尽蔑视之能事，以为他们已彻底被征服了。（14）但是我们的看法却是，你们的这种自信会使我们陷入能以预见的一种危险之中，因为我知道，蛮族并不是因为他们缺乏任何勇气或因为人数少才被我们打败了的，他们被我们胜过并因而从这个地方逃走是因为我们事先有周密的计划。（15）并且我担心由于你们对局势作了错误的估计你们会在这些事实上受到欺骗，从而给你们自己和罗马人的事业造成不可弥补的损失。（16）要知道，自视为胜利者、因自身的成就而骄傲起来的那些人，较之虽确实遇到过出其不意的失败，但此后却小心翼翼、绝不敢轻视敌人的那些人是更容易遭到毁灭的。（17）粗心大意往往毁掉处境顺利的人，而另一方面，劳苦加上担心却往往挽救了那些不幸的人。（18）要知道，一方面，当人们使自己陷入一种漠不关心的状态时，他们的力量照例是会削弱下去的，但另一方面，认真仔细地研究局势很自然地能引起注入活力的作用。（19）因此你们每个人都应当记住，维提吉斯在拉温那有几十万哥特人，乌莱亚斯正在围攻米兰并且征服了整个利古里亚，据守奥克西姆斯的是一支人数众多的未可轻视的军队，并且其他许多地方，乃至就在罗马近旁的乌尔维文图斯[81]也都被足以同我们抗衡的卫戍部

队守卫着。（20）因此当前局势对我们来说比起先前来更加危险，因为从某种意义上来说，我们已经处于敌人的包围之中。（21）而且这还不是全部情况，因为我还没有提到这样一个消息，即法兰克人在利古里亚也和他们联合起来了，这是一件所有的罗马人想起来便不能不感到十分害怕的事情。（22）因此我的意见是，应当把一部分军队派到利古里亚和米兰去，但其余的部分应立即向奥克西姆斯的敌人进攻以便完成上帝容许我们完成的任何事业。在这之后，我们再以我们认为是最可行的、最有利的方式着手战争的其他任务。”以上便是贝利撒里乌斯的发言。

（23）对此纳尔吉斯作了如下的回答：“统帅，在其他方面，任何人都不能否认你所说的一切都是对的。（24）但是把皇帝的全部军队分开来，分别去进攻米兰和奥克西姆斯，只有这一点我认为是极为不明智的。（25）从你的方面来说，你把你麾下的罗马军队带去攻打你本人认为应当攻打的那些地方，这是完全无可非议的，但是从我们方面来说，我们将为皇帝占有埃米利亚的土地，而这也正是哥特人自己这时正在极力想取得的，此外我们还将对拉温那进行骚扰牵制，以便使你们能够放手消灭你们面前的敌人，而他们是无法指望有军队去支援他们的。（26）要知道，如果我们选择这样的办法，即和你们一道去围攻奥克西姆斯，我担心蛮族会从拉温那方面来进攻我们，结果我们将会从两侧受敌人的夹击，而且由于我们远离我们的供应基地，那我们将就地被消灭。”以上是纳尔吉斯的话。

（27）但是贝利撒里乌斯担心，如果罗马人同时向许多地方发动进攻，皇帝的事业将会受到削弱，最后被毁在由此造成的混乱之中，于是他便拿出了皇帝优斯提尼安的一封信，这是他写给军队的各指挥官的，（28）信中传达了如下的信息：“朕派遣朕的总管纳尔吉斯去意大利并不是为了指挥军队的；因为朕的意思是只要贝利撒里乌斯一人以他认为是最恰当的方式统率整个军队，并且所有你们的义务就是为了我们国家的利益而听他的调遣。”皇帝的书信的要旨便是如此。（29）但是纳尔吉斯抓住这封信最后的话宣称，现在贝利撒里乌斯正在制定违反国家利益的计划；为此他说他们没有必要跟着他走。

十九

（1）贝利撒里乌斯听到这话之后，便派遣佩拉尼乌斯率领一支大军去乌尔维文图斯，指示他包围这座城市，而他本人则率领着他的军队去攻打乌尔比努斯[82]，这是一座设防坚固的城市并且有相当大的一支哥特人的卫戍部队守卫着（这座城市离阿里米努姆对于轻装的人来说是一天的路程），并且当他率领着这次军队前进时，纳尔吉斯、约翰和所有其他人都跟随着他。（2）到那座城市附近时，他们便沿着山麓设了两座营地，因为他们根本没有把他们的军队合并到一处，贝利撒里乌斯的军队的阵地在城东，而纳尔吉斯的军队的阵地在城西。（3）原来乌尔比努斯城是坐落在一个圆形的而又极高的山上。不过这山并不险峻，也不是完全无法攀登的，而它之所以难于接近只是因为它十分陡峭，特别是人们走到城市紧跟前的时候。（4）但是在北面有一处平坡人们可以上去。罗马人便驻扎在这里准备围攻，这在前面已经说过了。贝利撒里乌斯的意见是，蛮族总之会很快和罗马人谈判投降的条件，因为他相信他们已经被危险吓坏了，于是他便把使节派到他们那里去，保证给他们许多好处并且劝他们成为皇帝的臣民。（5）这些使节站在离城门很近的地方（因为敌人不愿接纳他们进城）详细地游说，十分努力地争取他们，但是哥特人深信他们的工事是坚固的并且粮食也充分，所以不愿听从使节们的建议而是要罗马人尽快地从他们的城市离开。（6）因此当贝利撒里乌斯得知这一情况时，他便命令军队收集粗木棍，用它们搭成长长的一道柱廊。（7）这一设计的目的在于：当罗马人在一处平坦的特定地点把这柱廊推进到城门附近并对城墙发动进攻时，这装置对躲在里面的人可以起掩护作用。士兵于是便干起这样的工作。

（8）但是纳尔吉斯的几名亲信却集合在他周边，说贝利撒里乌斯在干一件没完没了的工作，在设计些没有办法实现的计划。他们说，约翰对这个地方已经有过进攻的尝试[83]，并且还是在只有少数人防守时进攻的，但是他看到这个地方是根本无法攻克的（而这一点是真实的），此外他们还说，他应当为皇帝收复埃米利亚的土地。（9）由于纳尔吉斯听从了这一建议，所以他在夜里便放弃了围攻，尽管贝利撒里乌斯恳切地请求他留在那里帮助贝利撒里乌斯自己的军队攻占乌尔比努斯城。（10）这样，纳尔吉斯和他手下的人们便率领一部分军队匆匆地去了阿里米努姆。当天刚亮时莫腊斯和他的蛮族士兵一看到有一半的敌人已经撤退，他们便开始从工事上对仍旧留下的

罗马军队大声挖苦嘲弄。（11）但是贝利撒里乌斯却打算和剩下的军队猛攻城墙。而正当他为这次进攻制订计划时，一件十分神奇的幸事叫他碰上了。（12）原来乌尔比努斯城内只有一处泉水，全城的居民都从这个泉取水。但是这处泉水自己一点一点地干涸了，并且开始枯竭了。（13）在三天当中，水已缺少到这种程度，乃至从那里取水的蛮族竟连泥带水一起喝了。因此他们决定向罗马人投降。（14）但是贝利撒里乌斯对这事一无所知，他仍然打算向工事发动进攻。于是他便把他的全部军队武装起来，形成一个把整座山围起来的圆圈，然后下令少数人在地面平坦的地方向前移动木柱搭成的柱廊（斯托阿），而他们通常便是用这个名字称呼这一装置的[84]。（15）于是这些人便进入柱廊，拖着这个装置向前移动，但是敌人却看不到他们。（16）蛮族于是便从城垛那里伸出右手来，请求对方接受讲和。但是关于泉水的事什么也不知道的罗马人却认为他们害怕的是战斗和罗马的装置。不管怎样，双方都高兴地停止了战斗。（17）于是哥特人便向贝利撒里乌斯投降并交出了他们的城市，条件是他们不受伤害，而他们虽然应臣服于皇帝，但他们和罗马军队完全处于平等的地位。

（18）但是纳尔吉斯听到这一成功的消息时，既感到惊讶，又感到沮丧。（19）他本人依旧安安静静地留在阿里米努姆，但是他却命令约翰率领他的全部军队去攻打凯吉纳[85]。（20）因此他们便带上了云梯去那里。而当他们逼近工事时，他们便发动了一次进攻，对要塞进行试探。但是由于蛮族进行了英勇的反抗，罗马人阵亡的不少，其中便有埃茹利人的领袖法尼提乌斯。（21）由于那时攻不下凯吉纳要塞，约翰认为还是就此住手，不要再进攻为好，因为在他看来，凯吉纳是攻不下来的，于是他便和优斯提努斯以及其余的军队继续前进了。（22）而通过一次突然的行动，他却能以拿下了被称为佛洛科尔涅利乌斯的一座古城[86]；并且由于蛮族不断地在他面前后退并且从不对他展开战斗，于是他便为皇帝收复了全部埃米利亚。这些事件的经过便是如此。

二十

（1）再说贝利撒里乌斯，他在大约冬至时分攻占了乌尔比努斯之后，认为这时立刻去攻打奥克西姆斯是不适当的，因为他担心他的军队要围攻这座城市会耗去很多时间。（2）要知道，想用猛攻的办

法占领这座城市是不可能的，因为它的防守力量强大，这座城市的蛮族卫戍部队不仅人数众多，而且由最精良的军队构成，这一点前面我已经说过了[87]，此外还因为通过对这里一大片农村土地的劫掠，他们在城里给自己储存了大量的粮食。（3）但是他命令阿腊提乌斯带领人数众多的一支军队到费尔木姆去过冬，并且要注意不使蛮族在今后任意从奥克西姆斯出击并肆无忌惮地在那一地区逞凶肆虐；而他本人则率领他的军队去攻打乌尔维文图斯。（4）原来佩拉尼乌斯一直在敦促他这样做，因为他从逃过来的士兵那里听说，那座城里的哥特人的粮食已经很少了，因此他的希望是：如果哥特人缺少粮食，又像他们所预料的那样，看到贝利撒里乌斯率领他的全部军队前来，他们会比较容易地投降，而后来他们就真的投降了。（5）而贝利撒里乌斯在到达乌尔维文图斯之后，立刻下令全军在一个适当的地点设营，而他本人则把整个城巡视一周，仔细观察是否也许有可能用猛攻的办法把这座城市攻下来。他认为用任何猛攻的办法都无法把这个地方攻占下来。（6）但是他断定使用秘密的策略，还不是完全不可能把它攻下来的。

（7）原来这座城占据孤零零的一座山，这座山耸立在地势低的平地上，山顶上是平滑的，但山下却是陡峭的。在这山的四周有同样高的一些岩石，环绕着它形成一道屏障，不过这些岩石相互不是连在一起，而是相隔有一次投石那样远。（8）古人便在这山上修造了这座城，不过他们在城市四周既没有修筑城墙，也没有设置任何其他种类的防御设施，因为他们认为这地方就天然的形势而论是不可攻克的。（9）原来这里只有一座山路可以通上去，而城市居民只要守住这条山路，他们在任何其他地点都无需害怕敌人的进攻。（10）除去我上面所说的，自然形成的那个城市入口处之外，还有一条一直不能通航的大河占据着这座山和我刚才提到的那些岩石之间的空间[88]。（11）由于这样的形势，古时的罗马人只在这入口处修筑了一道短墙。墙上开了一个门，哥特人当时守卫的便是这个门。乌尔维文图斯的形势便是这个样子。

（12）于是贝利撒里乌斯举全军之力开始了围攻，他打算或是从河上发动一次进攻，或是用饥馑迫使敌人投降。（13）蛮族从他们一方面来说，在一个时期里并不是一点儿粮食没有，尽管他们的粮食储备确实远远不够他们的需要，但是他们在忍受痛苦方面其坚强性仍然

表现得出人意料，他们绝不使自己达到吃饱的程度，每天吃的东西只是保持自己不致饿死而已。（14）但是最后当所有的粮食都已耗尽的时候，他们便开始吃兽皮和皮革一类的东西，他们事先曾在水里把它们泡过很长时间。要知道他们的指挥官阿尔比拉斯，哥特人当中一位特别知名的人士，正在用空洞的希望给他们打气[〔89〕]。

（15）随着时间的流逝，夏天又到来了，粮食地里的粮食在无人照料的情况下自己熟了，但是产量却比不上先前，而实际上要少得多。（16）因为它在垄沟里的种子没有用犁或用手给盖起来而是留在表面上，所以只有一小部分能以在土里扎根。（17）并且这之后又没有人收割它，所以在它完全成熟时谷粒再次落到土地上，而在这之后就什么都不生长了。在埃米利亚也发生了同样的事情。（18）而由于这一情况，那一地区的居民便离开自己的家园到皮凯努姆去，认为由于那一地区临海，所以不会受绝对没有食品的痛苦。（19）而由于相同的原因，图斯奇人所受的饥馑之苦绝不比其他人轻；那里住在山里的许多人吃用橡树子磨成的面做成的面包。（20）而理所当然的结果是，大多数人得了这样那样的病，只有很少的人才摆脱了疾病而得到康复。（21）确实听说在皮凯努姆的罗马农民当中死于饥馑的不下五万人，而在伊奥尼亚湾[〔90〕]以北死的人还要多得多。

（22）由于我是亲眼目睹者，所以现在我要说一说他们变成什么样子以及他们是如何死掉的。（23）他们所有的人先是变得又瘦又苍白；因为肌肉得不到营养，便应了那句老话，“把自己消耗掉”，而这时控制了他们的身体的胆汁由于过多使得他们的身体有了几乎和胆汁一样的颜色[〔91〕]。（24）并且随着病情的发展，他们失去了一切水分，皮肤干得完全像是皮革，好像是贴在骨头上似的。（25）而当他们从青灰色变为黑色时，他们就像是彻底烧完了的火把。他们的脸上永远有一种惊骇的表情，又总是有一种可怕的病态的凝视目光。他们死去，有些人是因为缺乏食物，有些人则是由于吃得过多。（26）因为大自然在他们身上生出的全部热力已经消失了，这时如果有人让他们吃饱，而不是一点一点地吃，像新生的婴儿那样，那他们会快得多地死去，因为他们还不能消化食物。（27）有些饿极了的人吃起他们的同伴来。据说阿里米努姆以北农村某个地方有两个女人，她们吃了十七个男人。而实际上，这些女人在当地是仅有的存活下来的人。（28）因此就发生这样的事：即走这条路的外地人留宿的小房子，正

是这两个女人住的房子。（29）因此在外地人睡着时，她们便把他们杀死吃掉。据说这第十八个外地人正当这两个女人要对他下手的时候被惊醒了，于是他翻身跃起并从她们这里了解到全部情况之后，便把她们两人杀死了。（30）这便是他们讲述的故事。并且大部分的民众饿到如此程度，乃至如果他们在什么地方碰到一点草，他们就急不可待地跑到那里去，跪下来想把它从地上拔出来。（31）继而他们发现自己因为没有一点气力而做不到这一点，他们便倒在草上和伸出的手上死掉了。（32）而且没有任何人埋葬他们，因为事实上已没有人关心埋葬他们的问题了。但是以死尸为食的许多鸟竟没有任何一只触动死尸，因为他们身上已没有鸟儿要吃的东西了。（33）正像我前面所说的，整个身体的肌肉都被饥馑耗光了。这地方发生饥馑的情况便是这样。

二十一

（1）当贝利撒里乌斯得知乌莱亚斯和蛮族军队正在围攻米兰的时候，他便派玛尔提努斯和乌利雅里斯率领一支人数众多的军队去对付他们。（2）当这支军队到达离米兰有一天的路程的波河时，他们便设了一座营地，留在那里。他们在营地里停留了很长一个时期，研究渡河方法的问题。（3）当蒙狄拉斯听到这一情况时，便派出了一个名叫保路斯的罗马人。（4）这个人于是在没有被敌人发现的情况下越过了敌人的防线并来到了波河的岸边。但是这时他恰好找不到任何现成的渡船。于是他脱掉衣服，冒着很大的危险泅水渡河。（5）因此当他来到罗马营地见到了指挥官时，就说了下面一番话：

“玛尔提努斯和乌利雅里斯，你们做了不公正的事，而且你们行事的方式也有损你们自己的声誉，因为表面上你们是来挽救皇帝的事业的，但实际上却在壮大哥特人的力量。（6）要知道米兰这座城市在面积和人口以及在所有其他种类的繁荣方面实际上都远远地超过意大利的所有其他城市，而且，除去这些优势之外，它又是抵抗日耳曼人和其他蛮族的前哨，可以说，是处于保卫整个罗马帝国的首当其冲的重要地位，然而我要说的，是这座城市以及蒙狄拉斯和皇帝的军队现在已处于巨大危险的境地，他们实际上正在受到敌人的折磨，同时又为你们所忽视。（7）在当前情况下你们给皇帝造成了多大的伤害，现在我且不说。因为当前紧迫的情况不容许我讲很多话，我现在是要

在还有一点希望时，为这座城市寻求迅速的援助。（8）但是，我要说的是，你们必须尽快在米兰人民陷入危险时前来保卫他们。要知道，如果在当前的危急情况下，在到我们这里来这件事上你们的行动还有任何犹豫的话，这后果对我们一方面来说，是在遭受可能达到的最残酷的命运之后而灭亡，而对你们一方面来说，则是把皇帝的兵力出卖给敌人。（9）理应被称为卖国贼的那些人也许不仅仅是把城门向敌人打开的人们，同样，甚至更加应当被称为卖国贼的还有这样一些人，他们在他们最亲爱的人被包围时虽然有力量对之加以保卫，但他们仍然采取没有任何危险的犹豫观望的方针而不是展开战斗，这样也许就把对他们的胜利拱手让给了敌人。”（10）这便是保路斯的话，玛尔提努斯和乌利雅里斯于是保证立刻随他前去，便把他打发回去了。（11）这样他再次做到在未被敌人发觉的情况下于夜里进入米兰，消息激起了士兵和全体罗马人的希望，从而更为加强了他们的忠于皇帝的宗旨。

（12）尽管作了这样的保证，但玛尔提努斯和他的士兵仍然不愿意有所举动而是留在原地不动，而在这样的徘徊观望之中，又有很多时间被他们消耗掉了。（13）但是最后，玛尔提努斯为了洗刷对他本人的这一指责，便给贝利撒里乌斯写了这样一封信：“你把我们派到这里来是为了支援在米兰遭到危险的人们，而我们按照你的命令，已火速地一直来到波河；但是军队却害怕渡河，因为我们听说哥特人在利古里亚有很强的一支军队并且有很多布艮第人同他们在一起；因此面对这样一支军队，我们认为单是我的兵力是不能同他们进行一场决定性的战斗的。（14）而约翰和优斯提努斯就在同我们相邻的埃米利亚，所以请下令他们率领他们的军队尽快前来并帮助我们对付这一危险。（15）要知道，倘若我们从这里一道进军，这可以保证我们双方都得到安全并给敌人造成某种伤害。”（16）玛尔提努斯信中的话便是这样。而贝利撒里乌斯接读来信后，便下令约翰和优斯提努斯同玛尔提努斯联合起来，尽快向米兰进军。但是他们说，只有纳尔吉斯给他们下命令他们才会这样做，否则他们是不会做任何事的。（17）于是贝利撒里乌斯又给纳尔吉斯写了如下内容的信：

“你知道，皇帝的全部军队是一个整体，并且，如果它表现得不是像一个人的四肢那样有一个共同的目标，而是一部分想离开其余部分而个别行动，那我们的后果只能是彻底毁灭而不能完成我们的任何任

务。（18）因此放弃埃米利亚方面的活动吧，要知道，那里既没有任何要塞，对罗马人来说，也没有任何决定意义，至少对目前而论是这样。（19）请立即下令约翰和优斯提努斯偕同玛尔提努斯的军队去进攻米兰的敌人，因为他们离米兰不远并有足够的力量打败蛮族。（20）要知道，当前的情况是，我本人这里没有足够的军队可以派出去，甚至在这之外，我还认为士兵从这里出发去进攻米兰是不合适的。（21）因为在路上要消耗大量时间，这样他们便不能适时地到达那个城市，并且由于路途遥远，他们在到达他们那里时也就完全不能用他们的马对敌作战了。（22）但是如果这些人[〔92〕]同玛尔提努斯和乌利雅里斯联合起来对付米兰的敌人，他们便很有可能既打败那里的蛮族，又可以再次占领埃米利亚而不再会遇到任何抵抗。”（23）当这封信送到纳尔吉斯那里并且为他看过之后，他便亲自下令约翰与优斯提努斯偕同另一支军队开赴米兰。（24）稍后约翰便去海岸方面以便从那里搞到船只使军队能以渡过波河。但是他却因病而不得不中止这一活动。

（25）但是当玛尔提努斯的军队就渡河之事拿不定主意而约翰的军队正在等候纳尔吉斯的指示的时候，又有很多时间消耗掉了，而在这同时围攻还在继续加紧进行。（26）而被包围者已经给饥馑折磨得极为痛苦，并且在悲惨处境的不可抗拒的必然的压力下，他们大多数人已经吃起狗、老鼠和人们从来没有吃过的其他动物。（27）于是蛮族便派使者到蒙狄拉斯那里去，要他把城市交出来，条件是他本人和士兵不受任何伤害。（28）但蒙狄拉斯只有在如下条件下才同意投降，即蛮族不仅要保证罗马卫戍部队的安全，而且对任何一个居民也绝不能有所伤害。（29）但是，由于敌人虽然愿意对蒙狄拉斯和士兵作出保证，但是对利古里亚人他们却感到十分气愤，而显然是要把他们全都杀死，因此蒙狄拉斯把全体士兵召集到一处，讲了下面的话：

（30）“如果过去发生过下述的情况，这就是，我们之前的任何人，尽管他们有机会忍辱保全自己的性命却仍然宁愿带着美好的声名死去，他们是为了光荣的死亡而放弃了他们眼前的安全的，如果过去是这种情况的话，那么我希望现在你们也会成为这样的人，不要为了贪生而去求那种甚至包含着羞耻的生存，而这也是违反贝利撒里乌斯使你们过去长时期受益的教导的，因此做不到崇高和极为勇敢，这对你们来说是一种亵渎。（31）要知道，人们一旦活在世上所有的人便

注定了唯一的一种命运，那就是在指定的时刻死去；至于死去的方式，则人们各有不同，因为在大多数情况下，一个人的死法是不同于另一个人的。（32）但是有这样一个区别：懦夫，人们可以想象得到，在每一情况下都首先是从敌人那里遭受到侮辱和嘲笑，继而在前定的精确时间里还要不折不扣地实现命运为他们规定的一切。但是崇高的人要做的却是以勇敢和充分的美誉来承受命运。（33）而除去这些考虑之外，如果人们能以成为蛮族的奴隶而同时又挽救了城市的人民，这至少能以使我们为如此不光彩地挽救自己有某种可以宽恕之处。（34）但是如果事实上我们只能眼巴巴地看着这样大量的罗马人正在死于敌人之手，这将会是比一个人所能列举的任何形式的死亡更加痛苦的事。（35）要知道，这样我们看来正在干的事恰恰是帮助蛮族干出这一可怕的勾当。（36）因此，既然在用勇敢来装点不可抗拒的必然方面我们完全是我们自己的主人，那么就让我们使我们面临的命运成为光荣的命运吧。（37）而我要说的是，我们应当尽可能完善地把我们所有的人武装起来，在敌人料不到的时候向他们发动进攻。因为等待我们的结果二者必居其一：或者幸运以某种方式使我们获得超越我们当前的希望的一次成功，或者在成就一次幸福的死亡的同时，我们将以最美好的声誉摆脱我们当前的困境。”

（38）以上是蒙狄拉斯的话；但是士兵当中没有一个人愿意去冒险，并且他们就按敌人提出的条件使他们自己以及这座城市向敌人投降了。（39）而蛮族确实没有给予士兵任何伤害，而只是把他们以及蒙狄拉斯看守起来，但是他们把城市夷为平地，把所有年龄的男子全都杀死，其数目不下三十万[〔93〕]，并且把所有妇女变为奴隶，然后把她们送给布艮第人作为结成联盟的回报。（40）并且，当他们找到近卫军长官列帕腊图斯时，他们把他割成小块并用他的肉喂了狗。（41）但是维尔根提努斯（他碰巧在米兰城里）却得以逃命，和他的随从通过味内提人和这一地区其他民族的地段去了达尔玛提亚，并且从那里带着罗马人遭到的这一巨大灾难的消息到皇帝那里去。（42）哥特人由于这一成功，接受了驻有罗马卫戍部队的其他城市的投降并再次控制了整个利古里亚。至于玛尔提努斯和乌利雅里斯，他们率领着自己军队回到了罗马。

二十二

（1）利古里亚所发生的事件的经过就是这样。对在那里发生的事情还一无所知的贝利撒里乌斯正在带领自己的全部军队开进皮凯努姆，因为冬天这时正要结束了[〔94〕]。（2）但是在进军途中得知在米兰发生的事情之后，他感到万分悲痛。（3）而在这之后，他再也不许乌利雅里斯到他面前来；并且他把所发生的一切都写信报告给了皇帝。（4）皇帝为了这些事情没有对任何人给过严厉的惩罚，但是听到贝利撒里乌斯和纳尔吉斯二人不合的消息后立刻召回了纳尔吉斯并任命贝利撒里乌斯为进行这整个战争的统帅。（5）这样，纳尔吉斯便带着少数士兵回到了拜占庭。但是埃茹利人看到纳尔吉斯正在离开意大利便也不想再留在意大利，尽管贝利撒里乌斯保证说，如果他们留下，他们会从他本人以及从皇帝那里得到很多好处。但他们全体还是打起行李离开，先是去利古里亚。（6）在那里他们碰上了乌莱亚斯的军队，于是便把他们带着的全部奴隶和动物卖给了敌人并为此取得了一大笔金钱之后，他们发誓今后他们再也不会列队反对哥特人或对他们作战。（7）于是他们便和平地退去并进入了味内提人的地区。但是在那里遇到维塔利乌斯时，他们又立刻对他们对皇帝优斯提尼安所犯的罪行表示悔恨。（8）而为了设法给自己洗刷对他们的指责，他们把他们的一位指挥官维桑杜斯连同他的士兵留在那里，而所有其余的人则在阿路伊特和菲列木特的率领下去了拜占庭。菲列木特是法尼提乌斯在凯吉纳被杀死之后接过了指挥权的[〔95〕]。

（9）而维提吉斯和他手下的哥特人得知贝利撒里乌斯在春天开始时要向他们和拉温那发动进攻时感到十分害怕，于是他们开始就他们所面临的局势进行商讨，并且实际上认识到，单是他们自身在战斗中并不是敌人的对手，于是他们经过长时期的思考决定请其他某些蛮族来协助。（10）但是，在实现这一意图中，他们避开了日耳曼人，因为他们早已领教过了日耳曼人的狡猾而又不可靠的品质，而只要日耳曼人不同贝利撒里乌斯联合起来反对哥特人，而对双方都采取旁观态度，他们便十分满意了。（11）但是他却把使节派到朗哥巴狄人的领袖瓦凯斯那里去，给他送去很多钱并请他参加攻守同盟。（12）但是这些使节得知瓦凯斯是皇帝的友人和联盟者之后，便一无所获地回来了。（13）因此很自然的，维提吉斯在这样的情况下感到茫然不知所措，因此他不断地把许多长者们召集到一处开会。他向长者进行大量咨询，请教应如何制订计划和行动才能使他得到最大的成功。

（14）参加会议的人们于是提出了许多意见，其中有一些对当时的形势是根本不合适的，还有一些意见中所提出的建议却值得加以考虑。（15）在这些建议当中提出了这样一种看法，即罗马皇帝在同波斯人缔结条约以前，显然绝不能对西方的蛮族发动战争。（16）要知道，只有到那时，汪达尔人和玛乌里人〔96〕才被歼灭，哥特人才遭到当前这样的不幸。因此，如果有谁再次挑起米地亚人〔97〕的国王对皇帝优斯提尼安的敌对情绪，一旦这个民族被煽动起来开展对罗马人的战争，罗马人今后便决不能对世界上的任何民族发动另一次战争了。（17）维提吉斯本人和其他哥特人都十分赞同这个建议。

于是决定把使节〔98〕派到米地亚人的国王科斯罗伊斯那里去，但使节不应当是哥特人，因为这次派遣使节的真正意图不能一下子就表现得过于明显，否则谈判就不会有结果了，而是要罗马人〔99〕出面，由罗马人唆使他敌视皇帝优斯提尼安。（18）于是他们用重金贿买了利古里亚的两名神父来执行这一任务。（19）其中的一个人看起来神气些，就充当使节，打扮得像是个主教并且僭取根本不属于他的主教头衔，而另一个人则以侍从的身份跟随着他。（20）维提吉斯则把他写给科斯罗伊斯的一封信交给他们带着，就打发他们上路了。正是在这封信的影响下，科斯罗伊斯在和平时期却对罗马人干出了令人发指的行为，这一点我在前面已经说过了〔100〕。（21）而当皇帝优斯提尼安听说科斯罗伊斯和波斯人正在为此而进行策划时，他决定尽快结束西方的战争并召回贝利撒里乌斯以便要他对波斯人作战。（22）因此他立刻要维提吉斯的使节（原来他们这时正好还在拜占庭）回去，答应他们：他会派人去拉温那同哥特人缔结一项能以促进双方利益的条约。（23）但是贝利撒里乌斯并没有把这些使节放回到敌人那里去，直到对方把阿撒那西乌斯和彼得的使团放回之后〔101〕。（24）而当这些人来到拜占庭时，皇帝认为他们应当被授予以最大的荣誉，于是任命阿撒那西乌斯为意大利的近卫军长官，授予彼得以所谓玛吉斯特（长官）〔102〕的官职。（25）冬天结束了，普洛科皮乌斯记述其历史的这场战争的第四年〔103〕也随之结束了。

二十三

（1）贝利撒里乌斯想首先攻占阿乌克西姆斯和费苏拉〔104〕，然后再去进攻维提吉斯和拉温那，这样便再没有任何敌人能阻挡他的前

进或扰乱他的后方。（2）因此他便把奇普里安和优斯提努斯以及他们的士兵还有一些以扫里人派到费苏拉去，同行的还有德米特里乌斯的队伍里的五百名士兵。于是他们便在要塞周边设营并对蛮族的卫戍部队开始了围攻。（3）玛尔提努斯和约翰以及他们的军队和另一支由人称“大肚汉”的约翰所率领的军队，则被他派往波河一带地区。（4）他要这些军官注意，不要使乌莱亚斯和他的军队从米兰出来反对他自己的军队；而如果他们不能打退敌人的进攻，那他们应当在暗中跟在他们后面并对他们的后方发动攻击。（5）于是他们便攻占了多尔同[〔105〕]，这是位于河畔的没有城墙环绕的城市，并且他们在设营之后便留在那里，而这时贝利撒里乌斯本人则带领着一万一千名士兵去奥克西姆斯城。（6）原来这座城在皮凯努姆的城市当中占第一位，是罗马人习惯上所说的首府（metropolis），它离开伊奥尼亚湾的海岸是八十四斯塔迪昂[〔106〕]的距离，而离开拉温那城则是三天的行程再加上八十斯塔迪昂[〔107〕]。（7）这座城位于很高的一座山上，在平地上根本没有可以接近它的通路，而由于这个原因敌人是完全没有办法接近它的。（8）在那个城市里维提吉斯集中了哥特人的全部精锐之师，使他们担任卫戍任务，他们的设想是，除非罗马人先攻占了这座城市，否则他们是绝对不敢向拉温那进军的。

（9）而当罗马军队到达奥克西姆斯的时候，贝利撒里乌斯便下令他们在山脚下设营，形成一个包围圈。（10）他们按队分别占据各个地点，在战线的不同地方搭起自己的营舍；而哥特人看到敌人相互间相隔甚远，并且不容易互相接应，因为他们是处在一片广大的平原上面，于是在傍晚时分，从城市的东侧他们突然向敌人发动了攻击，而在这里贝利撒里乌斯和他的长枪兵与卫士还在从事设营的工作。（11）于是罗马人便拿起武器，尽量在当时条件所允许的情况下开始对进攻的敌人进行抵抗，并且由于他们的勇敢，他们十分轻易地打退了敌人的进攻，使他们败逃了。在追击逃跑的敌人时，他们一直追到半山腰的地方。（12）在这里敌人又转过身来进攻追击者，他们相信自己有利地势的力量，所以停下来对付追击的敌人；而由于他们是从上向下射，所以杀死了许多敌人，直到黑夜降临战斗才中止。这样两军便分开，各自返回营地度过了那一夜。（13）然而就是在这场战斗的前一天，有一些哥特人在破晓时分被派出去到附近的地区去收集粮食。（14）这些征发粮秣的队伍根本不知道敌人到来的事情，他们在

夜里返回时突然看到罗马人的营火，因而感到极为惊讶和害怕。（15）他们中间的许多人是鼓起勇气冒险躲过敌人的侦察而返回了奥克西姆斯的。但同样多的人由于吓坏了而暂时躲到任何方便的树丛里去，打算从那里去拉温那，但所有这些人不久之后便落入敌人之手而丧了命。（16）贝利撒里乌斯看到奥克西姆斯防守的力量极为强大又有自然形势的保障，而且他根本没有办法对工事发动进攻，因而他认为他永远无法用猛攻的办法攻占这个地方，但是他希望用一次严密的包围，通过切断他们的食品供应使敌人陷入匮乏，从而随着时光的流逝而使敌人屈服于他的力量。

（17）原来离工事不远有一个地方上面长满了茂密的草，这一情况使得这里每天都有罗马人和哥特人之间的战斗发生。（18）罗马人每看到他们的敌人在这里为自己的马割草，便赶忙冲到山上去，并且在赶上敌人时便同他们展开战斗，通过表现英勇的战绩而试图使敌人根本不能把草带走，而且他们总是在这里杀死许多哥特人。（19）哥特人发现自己在勇敢方面根本比不上敌人，于是想出了如下的办法。他们从他们的车辆上把轮子和车轴卸下来，使它们处于待命状态；随后，在他们开始割草的时候，一旦他们看见罗马人上来，到了半山腰，他们便把轮子从上面朝着他们推下去。（20）但偶尔也发生过这样的事情：轮子一直滚到平地上却碰不上一个人。而蛮族在那一次由于这一招不灵，便只好逃跑，回到工事里去。但是在那之后他们又采用了这样的办法。（21）在工事附近的山沟里他们安排了他们中间有名的战士准备伏击，这之后少数战士在草地附近出现在敌人面前，而当战斗达到白刃战的程度时，埋伏的士兵便从他们隐蔽处一跃而出，这样他们不仅在人数方面大大超过敌人，而且使敌人感到十分恐惧，因为敌人先前并没有看到这些向他们进攻的人，这样他们通常会杀死大量敌人并总是会使其余的人败逃。（22）而虽然在营地里保持自己阵地的那些罗马人确实看到了从埋伏处出来的敌人并且试图用许多呼叫声叫他们的同伴返回，但是他们完全做不到这一点，原来那些战斗的人们一点也听不到他们的呼叫，这首先是因为他们隔着山坡很大的一段距离，而其次是因为蛮族总是有意地一齐敲击武器以淹没呼喊的声音。

（23）当贝利撒里乌斯面对这种局势而感到困惑时，这部史书的作者普洛科皮乌斯便去见他，说了这样的话：“统帅，在古代的罗马军

队里，那些吹喇叭的士兵懂得两种不同的调子，一种看来是明确地激励士兵前进，催促他们前去战斗，而另一种则是叫那些正在战斗的士兵返回营地，只要统帅认为这样做最好的话。（24）通过这种办法，统帅们便总是能以向士兵发出恰当的命令，而士兵这方面也就执行用这种办法传达给他们的命令。（25）要知道，在实战当中，人的声音绝对不适于发布任何明确的指令，因为很明显，它必须同四面八方的武器的撞击声竞争，而且战斗者的感官也因恐惧而麻木了。（26）但是现在由于人们的无知而对这样的办法已废弃不用了，用一个喇叭不可能发出两种命令来，因此今后你可以采用如下的办法。（27）用骑兵的喇叭催促士兵继续同敌人进行战斗，而用步兵的喇叭号召士兵后退。（28）要知道，他们是不可能分辨不出这两种声音的任何一种的，因为在前一种情况下，声音来自皮革和很薄的木片，而在后一种情况下，声音来自相当厚的铜。”[108]（29）以上便是普洛科皮乌斯的话。

贝利撒里乌斯对这一建议十分欣赏，于是他把全军召集起来，对他们说：“我以为热情是有益的和完全值得赞扬的，但只有在它一直是适当的时候，这才不会给受它影响的人们带来任何伤害。（30）要知道，任何好事如果过度的话就会变成坏事。因此，从现在起务必注意不要使你们的战斗热情反而导致你们的失败。（31）因为从正在给你造成伤害的人面前跑开，你们肯定知道，这并不是可耻的事情。（32）但是不看一看自己周边的情况而唐突地陷入眼前的麻烦的人，即使他侥幸地摆脱了这种麻烦，他仍然应当被宣布为愚蠢的人；而真正崇高的人乃是在不能回避的危险中仍然表现为勇者的人。既然蛮族不能堂堂正正地同我们展开决战，所以现在就试图用设伏兵的办法来摧毁我们。（33）但是对我们来说，面对危险较之逃避他们的伏击是更应当受到指责的事情。要知道，没有比中了敌人的计谋更加可耻的事情了。（34）因此我所要做的事情就是要注意到不使你们遭到敌人的伏击。而一旦我发出信号，你们就应当尽快后退，这是你们的义务，士兵们，我要给你们这个信号便是步兵的喇叭。”（35）这就是贝利撒里乌斯所讲的话。

而士兵看到了草地附近的敌人，便向他们发动了进攻并且刚一交手便杀死了他们的一些人。（36）有一个玛乌里人看到阵亡的哥特人当中特别有一个人身上有黄金饰品，于是便抓住死者的头发把这具尸

首拖在自己后面，想剥他身上的东西。（37）但是有一个哥特人把一支投枪投向他，正好刺中了他的两条腿，投枪刺穿了两腿胫骨后的肌肉[〔109〕]，结果投枪就仿佛把两条腿钉到一起了。（38）尽管如此，那玛乌里人继续抓住尸首的头发把他拖在后面。就在这时，蛮族把他们埋伏的士兵唤了出来，而从营地看到敌人所做的一切的贝利撒里乌斯便命令被指定执行这一任务的步兵赶快吹起喇叭来。（39）而听到这一信号的罗马人立刻便开始逐步撤退了，他们把那个玛乌里人带着投枪抬起带了回来。哥特人也不敢再继续追击，而是无所成就地回去了。

二十四

（1）久而久之，当蛮族看到他们的食物储备已极端贫乏的时候，他们就打算把他们的情况报告给维提吉斯。（2）而由于他们当中谁也不敢出来执行这一任务（因为他们认为他们绝不能躲过包围者），于是他们便想出了这样一个办法。（3）他们先使他们打算派到维提吉斯那里去的人们做好准备，然后等待一个没有月亮的黑夜；而当这一夜到来时他们把一封信交给这些人；在夜已很深的时候，他们所有的人便在城墙上的许多地方大声呼叫起来。（4）人们会以为，是由于敌人的一次猛烈的进攻并出其不意地攻占了城市他们才陷入了一片混乱。（5）但罗马人方面完全弄不清楚出了什么事情，于是他们按照贝利撒里乌斯的指示静静地留在营地，他们怀疑是否从城里会使出什么花招来，也不知道是否从拉温那有一支支援敌人的队伍前来对付他们。由于他们有这样的担心，因此他们认为最好还是安静地留在一个坚固的阵地里从而使自己得到安全，而不要在一个没有月光的夜里去冒那多少可以预见到的一种危险。（6）因此蛮族便用这样的办法使他们的计划不被敌人所察觉并把他们的人派到拉温那去。（7）在没有被一个敌人发觉的情况下他们在第三天来到维提吉斯这里并且交上了信件。信里是这样说的：“国王，当你命令我们守卫奥克西姆斯的时候，你说你已把拉温那自身和你的王国的钥匙交给我们来保管。（8）并且正是由于这一原因，你才命令我们要尽心竭力地守卫它，并且命令说我们不应当因我们的任何行动而把哥特人的兵力出卖给敌人。而且你还说，如果我们要求你的帮助，甚至在任何信使能以通报你的到来之前，你和全部军队就会来到跟前。（9）至于我

们，直到目前为止，在通过同饥馑和贝利撒里乌斯进行的斗争，我们已表明是你的王国的忠诚卫士，但是你却根本不曾设法给我们以帮助。（10）因此，请你务必想一下，有朝一日罗马人会不会攻占奥克西姆斯并且取走放在这里而你自己却不予关心的钥匙，从而在今后你拥有的任何东西对他们都不再是封闭的了。”这封信的大意就是这样。

（11）当维提吉斯接到并读了这封信的时候，他确实在打发这些人回去之际立即作出保证：他将率领哥特人的全军去援助奥克西姆斯；但是随后经过长时期的考虑，他仍然没有任何举措。（12）原来一方面，他担心约翰的军队会抄他的后路，从而使他陷入两面被夹击的地位，而另一方面，他又认为贝利撒里乌斯手下有一支人数众多、能征善战的军队。因此他陷入一种手足无措的恐惧之中。（13）但是使他不安的许多原因中主要的是饥馑，饥馑是一个使他十分头痛的问题，因为他没有地方给他的军队弄到粮食。（14）要知道，一方面，实际上统治着海洋并且在安孔有自己的工事的罗马人，他们从西西里和卡拉布里亚取得他们的全部给养并把它们储存在那个地方，并且在适当的时刻，他们很容易从那里得到它们。（15）但另一方面，哥特人如果进入皮凯努姆的土地，他们却没有办法弄到粮食；这一点他是有充分认识的，因此他发现自己已处于完全手足无措的境地。（16）这样，不久前从奥克西姆斯被派到维提吉斯这里来的那些人虽然在没有被他们的敌人发觉的情况下带回了他的保证，但他们只是用空洞的希望给那里的蛮族鼓劲。（17）而贝利撒里乌斯从跑过来的人知道了这件事之后，便下令不许再发生类似的事件。这些事件的经过情况就是这样了。

（18）就在这同时，奇普里安和优斯提努斯的正在围攻费苏拉的军队根本不能对工事发动猛攻甚或逼临到工事很近的地方；因为这座工事的每一方面都是难以接近的。但是蛮族方面对他们却频繁出击，毋宁说他们却更愿意同罗马人展开一场决战而不愿受缺粮之苦；战斗起初确实是难分胜负的，但是过了一段时间之后，占了优势的罗马人便把敌人封闭在城墙以内，继续严密地把他们监视起来，不许一个人离城外出。（19）蛮族看到他们的粮食日益不足并发现他们本身在当前情况下毫无办法，于是便背着敌人派人去维提吉斯那里，请求尽快给他们以援助，理由是他们再也无法支持很长时间了。（20）维提吉斯因而命令乌莱亚斯率领当时在利古里亚的军队去提奇努姆〔110〕，

因为他说，在这之后，他本人也将率领全部哥特人的军队来支援被围困的人们。（21）按照命令行事的乌莱亚斯于是带领他手下的全部军队开赴提奇努姆，并且在渡过波河之后，他们便来到了罗马人的营地[111]附近。（22）他们也在那里设了营地，同他们的敌人处于对峙的势态，两军相隔大约有六十斯塔迪昂的距离[112]。但是双方的无论哪一方都没有进攻。（23）从罗马人这一方面来说，他们认为只要挡住敌人的进路，使他们不能对围攻的军队发动进攻，这就足够了，而蛮族这方面则不愿在那样一个地方同敌人展开决战，理由是：如果他们在这一战斗中失利，他们便把哥特人的全部事业断送了。（24）要知道，在那种情况下，他们不再能同维提吉斯的军队联合起来并同他一道去支援被围攻的人们了。因此双方根据上面提到的理由，都静静地留在原地不动。

二十五

（1）这时法兰克人听说哥特人和罗马人都因战争而遭受重大的损失并为此而认为他们能以极为轻易地为自己取得意大利的较大部分，因而开始认为如下的情况简直是荒唐可笑的，这就是：为了争夺离他们自己的土地如此近的一处土地的统治权，别人可以在如此长的一段时期里进行一场战争，而他们自己却静静地待在那里，不插手双方的事情。（2）于是他们一时间就忘掉了不久前对罗马人以及哥特人所发的誓言以及同他们缔结的条约（要知道，这个民族就可信赖的程度这一点来说是世界上最差的），而是立刻在提乌迪贝尔特的领导之下集合了多达十万之众并开进了意大利。他们只在领袖身边有一小队骑兵，而只有这些骑兵的武器只是长枪，（3）所有其余的军队则是步兵，他们既没有弓也没有长枪，而是每人有一把剑与盾牌和一把手斧。这种手斧的铁头是厚的，但两面极为锋利，不过它的木柄却很短。（4）在第一次发动进攻时，他们总是习惯于按照信号把这种手斧抛出去，从而劈碎敌人的盾并杀死他们本人。

（5）这样，法兰克人在越过了作为高卢人和意大利人边界的阿尔卑斯山之后便进入了利古里亚[113]。（6）哥特人先前便曾因法兰克人的忘恩负义感到气愤，原来虽然哥特人他们过去为了同法兰克人缔结联盟常常保证给他们大片领土和大宗金钱，但是这些法兰克人却无论如何也不愿意履行他们自己所作的保证。但是当他们听说提乌迪

贝尔特率领一支大军来到跟前时，他们十分高兴并且实际上因为抱有极大的希望而得意起来，认为从此以后他们能不通过一次战斗便能取得对敌人的优势。（7）至于日耳曼人[114]，只要他们在利古里亚，他们不会对哥特人有任何伤害，这是为了使哥特人不会试图阻止他们渡过波河。（8）因此当他们到达提奇努姆城——古时的罗马人在这里的河上修造了一座桥——的时候，守卫在那里的人们给了他们各种各样的帮助并且让他们顺利地渡过了波河。（9）但是在控制了桥之后，法兰克人却开始拿他们在近旁遇到的哥特人的妇女和儿童作牺牲，作为战争最初的成果，把他们的尸体抛到河里去。（10）原来这些蛮族虽然已经成了基督教徒，但是他们保存了他们的古老宗教的大部分信仰；因为他们还拿人当作牺牲，还有其他各种渎神性质的牺牲，而他们便联系着这些牺牲来作出他们的预言[115]。（11）哥特人看到正在发生的一切之后便陷入一种无法抑制的恐惧之中，于是便逃回自己的工事里去。

因此日耳曼人在渡过了波河之后便向哥特人的营地进发，哥特人看到他们分成小股队伍走向他们，起初感到高兴，以为这些人是前来和他们携手作战的。（12）但是当一大群日耳曼人来到跟前，却发动了进攻，通过掷出的手斧已经杀死了许多人时，哥特人便转身逃跑，穿过罗马人的营地沿着道路回拉温那去了。（13）而看到他们逃跑的罗马人则以为是贝利撒里乌斯前来支援他们自己的军队并且已经攻克了敌人的营地并在战败敌人后把他们赶出了营地。而为了想同他会师，他们于是拿起武器尽快地跑了出来。（14）但是他们没有料到遇上的是敌人的一支军队，因而在万不得已的情况下，他们同这些敌人展开了战斗，结果是在惨败之后全军溃逃，不过不是逃回现在已经不可能回去的营地，而是逃向图斯卡尼[116]。（15）而当他们最后得到安全的时候，他们便向贝利撒里乌斯报告了他们经历的一切。

（16）如上所述，法兰克人在打败了双方的军队并且攻占了都是空无一人的两座营地之后，一时在营地里找到了粮食；但是由于他们人多，很快地就把这些粮食吃光了，并且由于这片土地无人居住，除了牲畜和波河的河水之外他们得不到任何粮食。（17）但是由于他们喝了大量的水而消化不了这些肉，结果他们大部分人得了腹泻和痢疾，并且由于缺乏适当的食物而摆脱不了这些疾病。（18）确实据说

法兰克人的军队至少有三分之一是这样死的。而结果既然他们不能前进便只好留在原地了。

（19）当贝利撒里乌斯听说法兰克人的一支军队已经来到意大利并且玛尔提努斯和约翰的军队已经被打败和逃跑的时候，他陷入了很大的困惑；实际上，他不仅仅是为整个军队担心，特别是为围攻费苏拉的队伍担心，因为他听说这些蛮族离他们比离其他任何人都近。于是他立刻就给提乌迪贝尔特写了这样一封信，信里面说：（20）“高贵的提乌迪贝尔特，对于一个要求取得美好声誉的男子来说干出不守信义的事来，我认为无论怎样说也是不光彩的，特别如果此人像你这样，是一位人数如此众多的民族的领袖的时候。（21）但是破坏已经写下来的誓言并且置所订的条约于不顾——这种做法甚至对于最卑劣无耻的人来说都是不合适的。而你自己知道得很清楚，当前你所犯的正是这样的罪行，尽管只是在不久之前，你还口口声声地同意帮助我们进行这场反对哥特人的战争。（22）但实际情况却是，你绝不是置身于两个民族之外，而是事实上如此唐突地拿起武器，向我们发动进攻了。可是我的杰出的朋友，至少不可干这样的事情，如果这还意味着对一位伟大的皇帝是一种侮辱的时候，要知道，看来他肯定不会无视这样的侮辱，也不会不极为充分地对此进行报复。（23）因此对每个人来说，最可取的办法是保持自己财物的安全，而不要去僭取别人的财物从而使自己陷入涉及他最切身利益的任何危险之中。”（24）当提乌迪贝尔特看了这封信时，既然他已经由于他面临的局势并且由于受到日耳曼人的严厉谴责——因为他们说他们在没有任何正当理由的情况下正在荒芜的国土上送命——而手足无措，于是他便和幸存的法兰克人一道撤了营地并赶忙返回故土去了。

二十六

（1）这样提乌迪贝尔特在进军意大利之后便又离开了。但尽管形势已经改变，玛尔提努斯和约翰的军队却回去了，因为他们担心敌人会对进行围攻的罗马人[117]发动任何进攻。（2）对法兰克人的到来一无所知的、奥克西姆斯的哥特人已经开始对拉温那方面的拖得如此长久的支援感到绝望并且正打算再一次向维提吉斯发出呼吁。但是看到他们无法逃过敌人的哨兵，他们感到十分痛苦。（3）但是后来他们的注意力被吸引到一个罗马人身上去，此人属于贝西族[118]，

名叫布尔肯提乌斯，曾在阿尔明尼亚人纳尔吉斯的领导下服役，因为他们注意到在中午只有他一个人站岗并且这时没有人从城里出来割草；于是他们便走近向他打招呼，向他作出绝不会伤害他的保证，他们还要他来见他们，保证给他一大笔钱。（4）而当他们会见之后，蛮族便请求他把一封信送到拉温那去并立刻给了他约定好的一笔金钱，而当他从维提吉斯那里带回回信后，他们还保证给他更多的金钱。（5）在金钱的引诱下，这个士兵同意干这件事并且实现了他的保证。因为他接受了一封密封的信并尽快地把它带到了拉温那；而见到维提吉斯之后便把信交给了他。（6）而信里的话是这样："我们现时的处境如何只要你向送信人打听一下就十分清楚了。（7）没有一个哥特人有办法走出要塞。至于食物，则我们有的最便当的供应就是城墙近旁生长的草，而且即使这种东西现在我们竟然也摸不到了，除非为了争得它而付出许多条性命的代价。因此你和拉温那的哥特人都应当考虑一下，这一切将会使我们落得怎样的结局。"

（8）维提吉斯接读了这封信之后作了如下的回答："一切人当中我们最亲爱的人们，任何人也不应认为我们已经中止了自己的努力，也不应认为我们已卑劣到这种程度，乃至由于绝对的冷漠而彻底断送哥特人的事业。（9）要知道，就我这方面来说，就在不久前便已尽可能彻底地为开拔做了准备，乌莱亚斯和他的全部军队已经奉召从米兰来到我这里。（10）但是实际上法兰克人对我们的出其不意的进攻把我们的全部准备工作搞乱了。对于这一事件所造成的后果，至少我，说句公道话，是不能负责的。（11）要知道，非人力所能及的事物使甚至那些失败者也有不受指责的权利，因为从已经发生的事情而引起的任何指责都是由命运来承当的。（12）但是现在，既然我听说，提乌迪贝尔特已经不再阻挡我们的道路，则如果上帝垂怜的话，很快地我们将和全部哥特军队一道到你们那里去。（13）并且你们应当把你们遭到的无论什么命运勇敢地并且适应着你们无法摆脱的必然承担起来，并且首先要记住你们自己的勇敢，而正是由于这一点我才把你们从全军中选拔出来并且要你们驻守在奥克西姆斯的，此外你们还要尊重你们在全体哥特人中间享有的声誉，而且正是这种声誉使他们把你们推选出来，成为捍卫拉温那以及他们自己的安全的堡垒。"（14）在写了这样一封信并且赏赐了这个人以大宗的金钱之后，维提吉斯便把他打发回去了。而当他返回奥克西姆斯时，他又回到自己的

同伴那里去，托词说他得了病什么的，因而在相隔不远的一座教堂里度过了一段时期；这样他便再次被分配了站岗的任务，而且正是他经常站岗的那个地方，并且他背着所有罗马人，把信交给了敌人；而当这信读给民众听的时候，它给了他们所有的人更多的鼓舞，尽管这时他们已吃了饥馑的很大苦头。（15）因此他们便很不愿意向贝利撒里乌斯屈服，尽管他向他们提出了许多诱人的条件。但是当人们报告说没有任何军队从拉温那开出来并且他们由于缺乏粮食而陷入极度的痛苦的时候，他们便再次要布尔肯提乌斯送去这样一个信息，只是说五天之后他们便再也抗拒不了饥馑了。而第二次他带回来的维提吉斯的信还是用同样的希望逗弄他们。

（16）再说罗马人这方面，他们的痛苦并不比哥特人为轻，因为他们已经在一片荒芜的土地上进行了如此长时期的围攻，而且看到蛮族在吃了这样多的苦头之后仍然不肯向他们屈服，也完全处于束手无策的状态。（17）鉴于当前的这种形势，贝利撒里乌斯急于想生俘敌人方面的一位知名人士，以便了解在这种绝望的情况下到底是什么原因使他们还这样坚持着。（18）瓦列里安保证马上为他立刻执行这项任务。他说他手下有几个人是斯克拉文尼人，他们习惯于躲在附近的一小块石头或任何树丛后面出其不意地扑向某个敌人。（19）事实上在他们故土沿伊斯特河他们常去的地方，他们就经常向罗马人以及蛮族发动这类的袭击。（20）贝利撒里乌斯听到这个建议很高兴，便吩咐他设法尽快促成此事。于是瓦列里安便从斯克拉文尼人当中选定在身材方面十分适合于担当这项、又特别活跃的一个人，命令他把敌方的一个人带过来，并向他保证他将会从贝利撒里乌斯那里取得丰富的酬金。（21）此外他还说，在草地那里他可以容易地实现这项任务，因为过去一个长时期里，哥特人一直靠这片草地养活自己，要知道他们已经没有粮食了。（22）于是这个蛮族天一发亮便来到工事附近，躲在一个树丛里把身子缩成一团，这样他便在草地近旁把自己隐藏起来。（23）而在破晓时一个哥特人去那里，开始匆忙地收集草叶，并不怀疑树丛方面会有人伤害他，只是多次向敌人的营地那方面张望，害怕有谁从那方面攻击他。（24）于是出其不意地从后面进攻哥特人的那个蛮族便俘虏了他，并把此人带往营地交给了瓦列里安。（25）当瓦列里安审讯俘虏时，问他哥特人所以绝对不愿向罗马人屈服却甘愿忍受最可怕的痛苦，他们可能有怎样的自信依据，怎样的把握，哥

特人便把有关布尔根提乌斯的一切真相告诉了瓦列里安，而当布尔根提乌斯被带到他面前时，哥特人便证实了他的卖国罪行。（26）至于布尔根提乌斯，当他看到他已经被揭露时，便把一切都招供出来了。于是贝利撒里乌斯把他交给他的同伴们任凭他们如何处置他，而他们不久之后便把他活埋了，他们是就是当着敌人的面这样做的。布尔肯提乌斯贪财所获得的下场便是如此。

二十七

（1）但是当贝利撒里乌斯看到蛮族尽管受这样的痛苦却依旧继续坚持而不投降的时候，他便想从供水方面实现使敌人屈服的计划，以为这样他可以容易得多地把敌人的工事拿下来。（2）原来在奥克西姆斯北面的陡坡上有一处泉水，这个地方离开城墙有一次掷石那样远[〔119〕]，这泉以一道很细的水流流注到自古以来便在这里一个水池里，水流把水池流满之后，这里的居民便十分容易地从这里汲水了。这一情况使贝利撒里乌斯想到，如果蛮族不是从那里取水的话，那么他们将无论如何也不能从泉水的细流把他们的水瓮注满。因为这样他们将长时期暴露在敌人的投射物打击之下。（3）而为了想毁掉水池，他想出了如下的办法。他把他的全军武装起来，要他们把城壁团团包围起来好像要展开战斗的样子，这样就给敌人一种印象，仿佛他们马上便要从四面八方对城墙发动一次进攻。（4）因此害怕这次进攻的哥特人便静静地留在工事里，打算从自己的阵地击退敌人。（5）但是就在这时，贝利撒里乌斯却选拔了精于砌石工艺的五名伊扫里人并且引导他们带上鹤嘴锄和其他适于切割石头的工具到水池那里去，而在前去途中则有许多盾牌掩护着他们；继而他又命令他们使出全身气力尽快地把水池的四壁劈碎砍倒。（6）至于蛮族，他们一直认为这些人是来攻打城墙的，所以便静静地待在那里，以便在对方尽可能近地过来时，他们易于用投射的武器把他们打退，但他们却根本没有料到他们真实意图之所在。不过当他们看到伊扫里人进入水池时，他们便开始向他们投石块以及其他各类投射物。（7）于是所有其他的罗马人确实都跑回去了，但现在只有已到达安全地点的五名伊扫里人开始干了起来。原来古时的人们曾在水池上方修建一个圆顶，为的是遮蔽下面的池水。（8）因此当伊扫里人来到圆顶下面之后，

他们便可以根本不去理会敌人了，尽管他们十分频繁地向这边投射了许多东西。

（9）由于这一情况，哥特人在工事里再也按捺不住，便把那一侧的小门打开，而他们所有的人都十分愤怒和激动地向着伊扫里人冲去。（10）在贝利撒里乌斯的督促下罗马人激烈地进行了反击。一场激烈的白刃战持续了很长一个时期，双方阵亡的人都很多。（11）但是罗马人方面阵亡的人更多些，因为蛮族是从居高临下的阵地来保卫自己的，故而有以少胜多的方便之处，从而在贴身的战斗中占有优势，他们杀死的敌人要多过他们之中被敌人杀死的人。（12）但是罗马人下决心不退让，因为这时贝利撒里乌斯在场并且高声呼叫助阵，因此他们不想在统帅面前干出不光彩的事情。（13）当战斗正在进行时，恰好还有一支箭带着嗖嗖的声音向着统帅的腹部飞来，这是敌人偶然射过来的，也可能是有意射过来的。（14）贝利撒里乌斯根本没有看到这支箭。总之，他既不能挡住它，也不能躲开它。但是一个名叫乌尼伽斯图斯的长枪手正站在他的身旁，他在箭离统帅的腹部不远的地方看到了它，于是他伸出右手来而出其不意地救了统帅的命。但他本人却由于中箭负伤，带着剧痛而立刻退出了战斗。（15）在这之后，由于筋被切断，他的这只手便终生残废了。而从一清早便开始的这场战斗一直持续到中午。

（16）在纳尔吉斯和阿腊提乌斯指挥下的七名阿尔明尼亚士兵立了非凡的战功，他们在极陡的不利的地面上跑来跑去就好像在平地上一样，并且杀死那些时而敢于停下来反抗他们的敌人，直到他们把那一部分战线上的蛮族击退、赶跑。（17）继而其他罗马人看到敌人后退，便开始对他们加以追击；蛮族的失败大势已定，于是他们便逃回工事里去了。（18）这时罗马人认为水池已被摧毁并且伊扫里人已经完成了他们的全部任务，但实际上他们根本不能移动那一建筑物的甚至一小块石头。（19）原来古时的工匠特别致力于使他们的作品完美无缺，他们把这一建筑物修造得既经得住时光的消磨，又不怕试图毁坏它的人们。（20）总之，伊扫里人什么也没有干成，而这时他们看到罗马人已取得了胜利，便离开水池，返回营地了。（21）于是贝利撒里乌斯便下令士兵把动物的尸体以及对人体毒性特别大的药草投入水池，还下令把彻底烧过的一种石头，古时人们习惯称为“提塔诺斯”而现时人们称为“阿斯贝斯托斯”的一种石头[〔120〕]放进去以便在水中把

它堵死。（22）士兵们按照命令做了，但是蛮族却利用了工事内的一口井，不过井里的水极少，而这时他们只能在少于所需的情况下凑合着用。（23）在这之后贝利撒里乌斯不再极力想或是用猛攻的办法占领这个地方，或是在供水方面或任何其他方面使用什么计谋，而只是想用饥馑来制服敌人了。（24）而且出于这样的意图，他对于防线的保卫特别注意。而这时哥特人仍然盼望拉温那方面的军队并由于十分缺粮，因而继续静静地在那里等着。

（25）这时被包围在费苏拉的哥特人开始感到极度缺粮的痛苦并且由于忍受不了这一痛苦而且又对从拉温那方面得到支援感到绝望，所以他们决定向他们的敌人投降了。（26）于是他们便同奇普里安和优斯提努斯展开谈判并在为他们的生命安全得到保证之后便自己连同他们的工事向敌人投降了。继而奇普里安和他的同僚便带领他们和罗马军队一道来到了奥克西姆斯，但是把一支有相当实力的卫戍部队留在了费苏拉。（27）而从那时起，贝利撒里乌斯便经常把蛮族的首领展示给奥克西姆斯的蛮族看，劝他们不要再坚持根本无法实现的目的，而是应放弃对拉温那的希望；要知道，他们和其他人一样，绝不会取得任何援助，而是在吃尽了苦头之后仍然要遭到和费苏拉的卫戍部队相同的命运。（28）而他们在经过长时间的考虑之后，看到他们再也无力同饥馑对抗，于是准备接受贝利撒里乌斯的建议，表示愿意交出城市，条件是他们自身不受伤害和带着他们的财物去拉温那。（29）但这一情况的结果是，贝利撒里乌斯完全不知道如何应付他所面临的局面，因为，从一方面来说，把这样一批如此杰出而且人数又如此众多的敌人放回去同他们在拉温那的同伴结合到一起，这在他看来是不明智的。而从另一方面来说，他又十分不愿放过这样一个时机，而是想在形势仍未确定时去攻打拉温那和维提吉斯。（30）而且法兰克人还在使他感到巨大的不安，因为他强烈地预感到，他们几乎立刻就会来支援哥特人。虽然他十分想在他们到来之前有所作为，却又不能把包围尚未攻克的奥克西姆斯的军队撤下来。（31）而且士兵也不会允许他把理应属于他们的财产让给蛮族，因为他们把在城下因敌人而受的许多伤指给他看并且历数在这次围攻期间他们所经历的战斗；他们宣称，所受这些痛苦的报酬肯定就是从被战败者那里得来的战利品。（32）最后，由于罗马人受制于当时的迫切需要而哥特人又备受饥饿之苦，于是他们相互达成协议，约定罗马人应分配到他们的

一半财富，哥特人则保有其余的部分并应成为皇帝的臣民。（33）于是双方都为保证这一协定的实现发出誓言，罗马的指挥官表示协定一定会得到遵守，哥特人则表示不隐匿他们的任何财富。（34）接着他们便均分了全部财富。罗马人方面占领了奥克西姆斯，蛮族则参加了皇帝的军队。

二十八

（1）贝利撒里乌斯在占领了奥克西姆斯之后，便赶忙把拉温那包围起来，这次他是用上了他的全部军队的。他还派玛格努斯率领一支大军到拉温那的那一面去，命令他不断沿波河的岸边行进，进行戒备，目的是此后不许哥特人从河道把粮食运进来。（2）此外，从达尔玛提亚率军前来同他会合的维塔利乌斯则保卫波河的对岸。在这里罗马人遇到了一件幸运的事，它使人们十分清楚地看到，命运女神自身正在为双方确定了事件的进程。（3）原来哥特人先前已经在利古里亚集合了大量的船只并把它们带到波河上来，而在把它们装满了谷物和其他食品之后正准备起航去拉温那。（4）但是波河的河水当时降到根本不可能通航的程度，直到罗马人到来并夺取了船只和所有上面的货物的时候。（5）继而不久之后，河流又恢复了原来的水量，可以通航了。而据我们从传统所了解到的，波河先前从来没有发生过这样的事情。（6）这时蛮族已经开始感到某种缺粮的困境了。要知道，他们既不能从伊奥尼亚湾运进任何东西，因为他们的敌人掌握着全部制海权，而且波河方面也同他们断绝了联系。（7）而法兰克人的领袖们了解到发生的事情并且他们想把意大利据为己有，于是便派遣使节到维提吉斯那里去，提出缔结攻守同盟的保证，条件是他们和他一道共同统治这一土地。（8）而贝利撒里乌斯听到这个消息时，他也派遣使节前去以便说服对方反对日耳曼人[121]，使节中便有他自己的大管家提奥多西乌斯。

（9）日耳曼人的使节是首先得到维提吉斯的接见的，他们讲了这样的话："日耳曼人的领袖们派我们到你这里来，这首先是因为他们听到你们被贝利撒里乌斯这样包围起来而感到难过，其次是因为他们渴望按照我们缔结联盟的条款尽快为你们报仇。（10）而现在我们要说的是，我们的战士人数至少有五十万之多的军队现在已经越过阿尔卑斯山，并且我们敢夸口，我们一进攻就能用斧头把全部罗马军队埋

葬起来。（11）而你们，从你们方面来说，你们不应当按照想奴役你们的那些人的意愿行事，而是应当按照由于对哥特人的忠诚而正在冒着战争危险的那些人的意愿行事。（12）此外，如果一方面，你们把你们的兵力和我们的兵力联合起来，罗马人将不会有任何希望同我们兵戎相见，而是从一开始我们就能毫不费力地在战争中占上风。（13）但是如果另一方面，哥特人愿意自己同罗马人联合到一起，则甚至在那种情况下，他们也抵抗不了法兰克民族（因为就实力而论，斗争的双方是不均衡的），对你们来说，同最敌视你们的人联合，其最后的结果乃是失败。（14）但是，当有机会不冒危险而得救时，却要遭受一场能以预见到灾难，这是极端愚蠢的行为。而且罗马民族已表明他们对一切蛮族都是完全不可信任的，因为就他们的本性而论，对蛮族便是仇视的。（15）因此我们建议，如果你们愿意的话，同你们一道分享对全部意大利的统治权。我们将以无论怎样看来都是最好的方式来治理这片国土。而对你和哥特人来说，你们自然要选择必然会对你们有利的方针。”上面便是法兰克人所说的话。

（16）而贝利撒里乌斯派来的使节也上前讲了这样的话。“大群的日耳曼人根本不能给皇帝的军队造成任何伤害——他们就是想用这一点来恐吓你们的——这一事实对你们来说根本用不着给予长篇大论的证明，因为根据长期的经验，你们肯定已经懂得是什么在完全左右战争的进程并且知道在任何情况下勇气也不会被单单是大群人所征服的。（17）而且我们不需要再指出，就事实而论，皇帝在士兵的人数超出敌人方面也有能力胜过所有其他人。（18）但是至于这些法兰克人所吹嘘的、对所有的蛮族所表示的忠诚，这一点他们已经作了充分的展示，先是对都灵吉人和布艮第人，继而还有对你们，他们的联盟者！（19）从我们这方面来说，我们确实愿意问一问法兰克人，当他们宣称他们将确保他们对你们的忠诚时，他们是凭着哪一位神才能以起誓的。因为你们肯定了解对于那位他们借以发了誓的神，他们是以什么方式加以尊崇的。你们知道，他们收取了你们大宗的金钱以及高卢的全部领土作为同你们缔结联盟的代价，但他们在你们遇到危险时却决定不仅不给予你们任何援助，而实际上却蛮横地拿起武器来反对你们，如果你们还记得在波河上所发生过的那些事情的话[〔122〕]。（20）然而我们又有什么必要历数过去的事件来揭示法兰克人的背信弃义呢？没有比他们当前派出的这个使团更加令人厌恶的东西了。

（21）他们好像忘掉了他们亲自同你们缔结的协定，他们为保证这一协定所发的誓言，他们竟然又要求分享你们的一切了。（22）如果他们确实从你们手里得到这一切，你们应当好好想一下他们对金钱的贪得无厌会导致怎样的后果吧。”

（23）以上便是贝利撒里乌斯的使节们所说的话。至于维提吉斯，则他在同最有身份的哥特人进行了长时间的商讨之后，决定接受皇帝建议缔结的条约，而要日耳曼人的使节毫无结果地回去了。并且从那时起，哥特人和罗马人开始相互直接地进行磋商，但是贝利撒里乌斯却毫不放松警惕地防止蛮族把粮食给自己运进来。（24）此外他还命令维塔利乌斯去味内提亚，使那里尽可能多的市镇归顺自己一方，与此同时，他本人和他已派出去的伊尔狄盖尔一道，正在监视着波河的两岸，以便使蛮族会因缺粮而更易于向他屈服并且按他本人的意愿同他缔结条约。（25）并且由于他得知还有大量的粮食储存在拉温那城内公家的仓库里，他便买通城中的一个居民暗中放火烧了这些仓库，毁了仓库里的粮食。（26）但是人们说粮食被毁掉实际上是维提吉斯的妻子玛塔宗塔的主使。有些人根据粮食突然着火这一事实而认为这事出于有人策划的阴谋，但又有人猜想这个地方是为雷电所击中。（27）不管人们持有这二者之中的怎样的看法，无论哥特人还是维提吉斯都比任何时候更加陷入一种束手无策的状态，因为这之后他们甚至连自己的同胞也不能相信了，他们并且认为是上帝本人正在对他们进行这场战争。这些事件的经过情况便是这样了。

（28）原来在阿尔卑斯山里有许多要塞把高卢和利古里亚分开，这一部分罗马人称之为科提亚斯阿尔卑斯山[〔123〕]。（29）这些要塞是由最有身份的许多哥特人守卫着，这是多年来的习惯了。这些人便和自己的妻子儿女住在要塞里，而当贝利撒里乌斯听说这里的卫戍部队有意向他投降时，便派出了他的一名名叫托玛斯的军官和另外几个人到他们那里去，指示他们作出保证并接受那里蛮族的投降。（30）当他们到达阿尔卑斯山时，那一地区卫戍部队的指挥官西西吉斯便把他们迎接到一座要塞里去，他不仅自己投降了，他还敦促其他每一指挥官也这样做。（31）正好在这个时候，已经选拔了四千名利古里亚人和阿尔卑斯山各要塞的士兵的乌莱亚斯正在全速地开赴拉温那以便解救那个城市。（32）但是当这些人得知西西吉斯所做的事情之后，他们便为自己的家人担心，而要求他们应先到家人那里去。（33）于

是乌莱亚斯便率领着他的全部军队进入了科提亚斯阿尔卑斯山并且包围了西西吉斯和托玛斯的队伍。当维塔利安的侄子约翰和玛尔提努斯得知这一情况时（原来他们正好在离波河很近的地方），他们便率领全军尽快地前来救援；通过对阿尔卑斯山中某些要塞的出其不意的进攻而占领了它们并且把那里的居民变成了奴隶，而这些俘虏当中恰好又有很多人是正在乌莱亚斯麾下服役的士兵的儿女和妻子。（34）因为他手下大部分士兵就是这些要塞的本地居民。（35）而当这些人得知他们自己的家乡被攻占时，他们便决定投奔约翰的队伍而突然离开哥特人的队伍。这样一来，乌莱亚斯既不能在那里干任何事，又不能去支援在拉温那处于险境的哥特人，而只好和少数人一事无成地返回利古里亚，无所作为地待在那里了。这样贝利撒里乌斯便没有任何干扰地把维提吉斯和哥特人的贵族围困在拉温那了。

二十九

（1）正是在这种情况之下，皇帝的使节多姆尼库斯和马克西米努斯——两人都是元老院成员——到来了以便以如下的条件缔结和约。（2）维提吉斯将取得全部皇家财富[124]的一半并统治波河以北的地区；但另一半的财富则归皇帝所有并且使波河以南全部地区的人成为他的臣民并向他本人纳贡。（3）使节把皇帝的信给贝利撒里乌斯看了之后便去拉温那。而维提吉斯和哥特人了解到他们此行的目的之后，便高兴地同意按照这样的条件签订条约。（4）但是贝利撒里乌斯一听到这个消息却感到十分难过，他认为如果有谁使他在可以不费力地做到这一点时却阻止他赢得整个战争的决定性胜利并使他不能把维提吉斯作为俘虏带往拜占庭，这乃是一个巨大的灾难。（5）因此当使节们从拉温那回到他这里来时，他断然拒绝由他亲自签署以批准这个协定。（6）而当哥特人了解到这一情况时，他们开始感到，罗马人向他们提出缔结和约是别有用心的，并且对罗马人十分怀疑起来。并且他们立刻明确地表示，如果没有贝利撒里乌斯的签名和誓言，他们绝不会同罗马人签订条约。

（7）而贝利撒里乌斯当他听说有一些指挥官以他显然在阴谋反对皇帝的事业为理由并由于他十分不愿结束战争而对他加以痛斥的时候，便把他们所有的人召集起来，当着多姆尼库斯和马克西米努斯的面讲了下面的话。（8）“战争的命运绝不是固定的和不可改变的，知

道这一点的并不只有我一个人，而我想你们每一个人在这件事上也和我有相同的看法。（9）要知道，以为胜利的希望似乎肯定会到手的许多人，结果为这种希望所欺骗，而另一方面，很明显已遇到灾难的人们往往又出人意料地战胜自己的敌人。（10）因此我认为，设想和平的人们不应当只指望成功的前景，而是要想到结果可以这样也可以那样[〔125〕]，他们应当在这个基础上选定自己的政策。（11）考虑到这一点，所以我认为无论怎样，最好的办法是把你们、我的同僚和皇帝的使节召集到一起进行商讨，目的在于使当前这个会可以提供一个机会，使我们从容选择似乎完全有利于皇帝的不管是怎样的一项办法，在于事后你们绝不会再对我有任何责难。（12）要知道，在可以选择更好的办法时，先是沉默不表态，而后来看到了命运注定的结果时却又加以指责，这可以说是糟透了的做法。（13）皇帝为了结束战争作出了怎样的决定以及维提吉斯所希望的又是什么，这些你们当然是一清二楚的。（14）如果你们也认为这种做法有利的话，那么每个人都可以站出来发表意见，而如果你们认为你们能够为罗马人收复整个意大利并且制服敌人的话，那也不会有任何事物阻止你们十分坦率地把意见讲出来。”（15）贝利撒里乌斯说了这番话之后，所有的人都明确地表示了这样的意见，即皇帝所作的决定是最好的，并且他们不再能给予敌人任何更多的伤害了。（16）贝利撒里乌斯听了指挥官们所表达的意见很是高兴并要他们把这意见记下来以便今后绝不会加以否认。于是他们便拟订了一份文书，说他们无法在战争中制服敌人。

（17）这便是当时在罗马的营地中人们提出的想法。但是饱受饥馑之苦并且不再能把痛苦忍受下去的哥特人却处于一种犹豫不决的状态；原来一方面他们对维提吉斯的统治是敌视的，因为他是个极不走运的人物，而另一方面，他们也不愿从属于皇帝，他们担心的只是：一旦成为皇帝的奴隶，他们将被迫迁出意大利而定居到拜占庭那边去。（18）因此哥特人在商讨之后，他们中间的显要人物决定拥戴贝利撒里乌斯为西方的皇帝。于是他们暗中派人去他那里，请求他行使皇帝的权力。他们表示，如果贝利撒里乌斯这样做的话，他们是乐于追随他的。（19）但是贝利撒里乌斯根本不愿意违反皇帝的意旨来行使统治大权；（20）原来他极为厌恶僭主这个称号，而且，事实上，先前他便曾向皇帝发过最庄重的誓言，即当皇帝在世期间，他绝不会发动任何政变；但是为了使他面临的形势向最有利的方向发展，他装

作高兴地接受蛮族的建议的样子。（21）维提吉斯察觉到这一情况而害怕起来，就一面声称哥特人的考虑已经取得可能取得的最好结果，另一面他也在暗中敦促贝利撒里乌斯行使皇帝的权力；要知道，他说，任何人都不会反对他的。（22）确实贝利撒里乌斯再次把皇帝的使节和全体指挥官召集起来，问他们：把全部哥特人和维提吉斯加以俘获，确保他们的全部财富成为战利品并且为罗马人收复整个意大利，这事在他们看来是否十分重要？（23）于是他们说这对罗马人来说乃是破天荒的一大幸事，他们并且请求他不管能用什么办法也要尽快实现此事。（24）于是贝利撒里乌斯立刻派自己的一些亲信到维提吉斯和哥特人中的知名人士那里去，要他们实现他们已答应的事情。（25）确实，饥饿使他们不能把这事再拖下去了，日益严重的饥饿迫使他们作出了这样的决定。（26）于是他们再次把使节派到罗马人的营地来，指示使者在公开的场合作个模棱两可的声明，而在暗中是要贝利撒里乌斯作出保证不对任何哥特人有任何伤害，并且自此之后他本人就是哥特人和意大利人的国王了；这一点实现之后，他们将和他以及罗马军队一道开入拉温那。（27）至于贝利撒里乌斯，对所有其余的一切都像使节要求于他的那样用誓言作了保证，但是涉及国王的称号，他说他要向维提吉斯本人和哥特人的领袖们发誓。（28）而使节们认为他绝不会拒绝国王的称号，认为他想得到这一称号更甚于对所有其他事物的要求，因而便毫不犹豫地促请贝利撒里乌斯和他们一道去拉温那。（29）于是贝利撒里乌斯便命令贝撒斯、约翰、纳尔吉斯和阿腊提乌斯偕同他们各自指挥的队伍去不同的地点（因为他认为这些人对他采取极为敌视的态度）并且为他们自己筹措粮食；他说在他当时所在的地方他不再可能为全军把粮食运来了。（30）这些军官以及不久前从拜占庭来的近卫军长官阿撒那西乌斯于是便按照给他们的指示出发了，而他本人则带领其余的军队和哥特人的使节一道进入拉温那。（31）他把谷物和其他食品装到一个船队上，然后下令他们尽快去克拉赛斯的港湾；原来罗马人把港湾所在地的拉温那近郊称为克拉赛斯[〔126〕]。

（32）当我看到那时罗马军队开入拉温那的时候，我有了这样一个想法，即已经发生的这些事情根本不是由于人们的智慧或由于他们的任何其他种类的杰出才能，而是某种上天的力量一直在改变它们的目标并且使之顺利无阻地得以实现。（33）要知道，尽管哥特人的人

数比自己的敌人要多得多，力量也强大得多，并且他们进入拉温那以来既没有经历一场决战，也没有因为任何其他灾难而精神沮丧，但他们依然成了比他们弱的一支军队的俘虏并且根本不把遭受奴役看成是一种侮辱。（34）但是当坐在城门口的妇女们看到了全部军队（因为她们听自己的丈夫说，敌人都是身材高大的人并且多得数不清）的时候，她们便都把唾沫吐向自己丈夫的脸，指着胜利者骂自己的丈夫是胆小鬼。

（35）至于贝利撒里乌斯，他把维提吉斯看管起来，但是对他表示尊重，他要居住在波河以南的那些蛮族返回自己的故土，允许他们不受干扰地耕种自己的土地。（36）他所以这样做是因为他感到在那一地区不会有要他对付的敌视他的力量，而且那一地区的哥特人绝不会联合到一起，因为实际上他在这之前已经把许多罗马军队安排在那一地区的城镇里。于是这些哥特人便高高兴兴地赶紧回去了。（37）这样罗马人现在就使自己的处境安全了。因为至少在拉温那，哥特人的人数不再超过他们。随后他又取得了皇宫里的金钱，打算把这些钱送到皇帝那里去。（38）至于哥特人的私人财产，则他既不劫掠任何个人财物，也不允许任何其他罗马人进行这样的劫掠，而是让他们每一个人都按照协定的条款保有自己的财产。（39）而当卫戍最强大的城镇的那些蛮族听说拉温那和维提吉斯均已在敌人手中时，他们也开始派遣使者到贝利撒里乌斯那里去，请求允许他们投降并献出他们守卫的地方。（40）而他则满心愿意地向他们所有的人作出保证，从而接管了塔尔贝西乌姆〔127〕和味内提亚地区的其他要塞。而凯吉纳是埃米利亚留下的唯一城市，而这是他先前和拉温那一道接管过来的。（41）在这些城镇进行统治的哥特人，他们一旦得到保证，便来到贝利撒里乌斯处和他待在一起，但只有一个例外，这就是伊尔狄巴杜斯。此人是一位知名人士，是维罗那卫戍卫队的指挥官。他虽然也和其他人一样，为了同样的目的把使者派到贝利撒里乌斯那里去——特别是因为贝利撒里乌斯在拉温那发现了此人的子女并把他们拘留起来——但是他仍然既不去拉温那，自己也不向贝利撒里乌斯投降。原来是命运使他陷入这样一种处境，这就是下面我要讲的。

三十

（1）原来在罗马军队里有一些军官出于对贝利撒里乌斯的怨恨而在皇帝面前诽谤他，指控他有篡位的野心，尽管就他的情况而论，这种指控是没有任何根据的。（2）而这时皇帝已经在召唤贝利撒里乌斯尽快回去以便对波斯人作战，这与其说是中了那些诽谤者的谗言，毋宁说米地亚战争已经迫在眉睫。在这期间他命令贝撒斯和约翰以及其他人负责意大利事务，并指示康士坦提安从达尔玛提亚去拉温那。（3）而居住在波河和拉温那以北地区的哥特人听说皇帝正在召唤贝利撒里乌斯，起初他们确实对此毫不介意，以为贝利撒里乌斯绝不会认为意大利王国比对优斯提尼安的忠诚还不重要。（4）但是当他们得知贝利撒里乌斯正在十分认真地做离开的准备时，那一地区仍旧留下来的所有忠诚的哥特人便有了一个共同目标，并且到提奇努姆地方维提吉斯的侄子乌莱亚斯那里去；他们先是同他一道叹息了很久，然后对他讲了这样的话：（5）“对于哥特民族当前的不幸表明要负主要责任的不是别人而恰恰是你。要知道，从我们这方面来说，早就应当把你的叔父从王位上撤换下来，因为他在领导我们时表现得如此怯懦并且运气又如此之坏，正像我们撤换提奥德里克的侄子提奥达图斯那样，除非是出于对于你似乎表现出来的与生俱来勇敢的尊重，因此我们已作出决定只把名义上的国王称号给予维提吉斯而实际上把哥特人的统治大权只交给你一个人。（6）然而当时看来似乎是体谅的东西现在看来显然是愚蠢，是我们当前这些不幸的原因。（7）因为，你知道，亲爱的乌莱亚斯，有很多哥特人和我们最高贵的人已经死在战争里，而在幸存者当中的那些高贵的人也将被贝利撒里乌斯连同维提吉斯和所有我们的财富一道带着离开这里。（8）谁也不能否认，稍后我们也将遭到同样的命运，因为我们已经缩小成可怜的一小批人了。（9）因此，既然这样悲惨的命运已经到临我们头上，那我们便宁愿光荣地死去，也不愿意看到我们的妻子儿女被敌人带到世界边远的地方去。（10）而且，只要我们有你作为我们的斗争的领袖，我们也许会干出某种不愧为勇敢的人的事情。”以上就是哥特人的话。

（11）但乌莱亚斯作了如下的回答：“你们说在当前极端困难的情况下我们应当选择冒险作战的办法而不是受到奴役，这个意见我是同意的。（12）但是，另一方面，要我登上哥特人的王位，那就非常不合适了，首先这是因为，作为维提吉斯这个十分不幸的人物的侄子，我在敌人心目中会成为一个应当受到蔑视的人，要知道，人们都认为

在亲人当中，同样的命运也会由一个人传给另一个人的；（13）其次是因为，如果我篡夺我的叔父的统治大权，那么人们会认为我干了渎神的事情，如果我这样干，说不定你们大多数人会对我表示愤怒。（14）但是我的意见是一定要伊尔狄巴杜斯成为哥特人这一危险事业的领袖，他是一位极为杰出并且显然又果敢有为的人。（15）并且人们还可以有把握地期待，提乌迪斯这位西哥特人的领袖，既然他是伊尔狄巴杜斯的叔父，他也会由于亲属的缘故在战争中帮助他。而确实，这一点也使我们在同敌人作斗争时有理由抱有更具自信的希望。”

（16）当乌莱亚斯从他的方面作了这样的回答之后，所有的哥特人都认为他的发言提出了对他们有利的办法。（17）于是伊尔狄巴杜斯立刻被他们从维罗那召了来。继而在给他穿上了紫袍[128]之后，他们宣布他为哥特人的国王，请他掌握当前的局势并提出他们应当采取的对策。这样伊尔狄巴杜斯便行使了国王的权力。（18）但是在这之后不久他把全体哥特人召集到一起，作了如下的发言：“战友们，我十分清楚，你们所有的人都经历过多次战争，这样我们也许绝不会凭一时的冲动便去作战。（19）要知道，经验使人作出冷静的判断，这样他在任何情况下都不会流于鲁莽行事。（20）为了对自己做到公正，你们应当回想一下迄今我们经历的一切并在记住这一点的情况下制订出应付当前情况的计划。要知道，当人们把过去的事情忘掉的时候，他们往往由于愚蠢而在错误的时刻激动起来，随后当他们冒险孤注一掷时，他们也便遭到彻底的毁灭。（21）当维提吉斯把自己交到敌人的手里去时，这种做法并不违反你们的意愿，你们也不曾极力劝阻他，那时你们在不幸的命运面前卑躬屈膝并且认为坐在自己家里听从贝利撒里乌斯的摆布，而不是在无穷无尽的危险中拿自己的性命去冒险，这才是最符合我们自己的利益的。（22）现在，你们听说贝利撒里乌斯正在去拜占庭，你们才决定发动一次政变。而你们每一个人都应当很好地考虑到这一点，事情并不总是像人们所希望的那样顺利，而在很多情况下，事情的结果出人意料，同所确定的完全相反。（23）偶然的事件或看法的改变会在人们根本没有料到的情况下使大多数的事情得到纠正；而且即使现在，在贝利撒里乌斯身上也绝不是不可能发生这样的事情。（24）因此，最好是先去他那里打听一下并且设法使他回到先前的协议上来，而只有在这之后，你们才应当研究下一步怎样做最好。”

（25）当伊尔狄巴杜斯说了这一番话之后，哥特人认为他的意见很好，于是他尽快地把使节派到拉温那去。这些使节见到贝利撒里乌斯之后，便提醒他不要忘记他同哥特人缔结的协定，并且谴责他违反自己的诺言，说他甘愿做一名奴隶，他们所以责骂他，是因为——他们说——他甘愿受奴役而不愿做国王，并且还不为此感到羞耻；他们一直在用诸如此类的许多话敦促他接受统治大权。（26）他们说，如果想接受这权力的话，伊尔狄巴杜斯会自愿前来，把国王的权力放到他的脚下，向贝利撒里乌斯这位哥特人和意大利人的国王表示敬意。（27）因此使节们这一方面便一直发表这类的意见，以为此人会毫不犹豫地，立刻接受国王的称号。（28）但是，同他们所预料的完全相反，他断然拒绝了他们的请求，声称只要优斯提尼安皇帝在世，他贝利撒里乌斯绝不会僭取国王的称号。（29）使节们听到这话，便尽快地离开，并把全部经过报告给伊尔狄巴杜斯。（30）于是贝利撒里乌斯便启程去拜占庭。冬天结束了，普洛科皮乌斯所记述的这场战争的第五个年头〔129〕也结束了。

注释

〔1〕可能是卡利古拉比赛场。

〔2〕phrenitis（φρ€uíτι s ι）。

〔3〕公元536至537年。

〔4〕即菲斯卡列塔（Torre Fiscale）；此地离罗马实际上只有三十斯塔迪昂，即5.55公里。

〔5〕奥斯田西斯门（Porta Ostiensis）。

〔6〕这里指敌人的据点。

〔7〕参见本书第五卷第六章第7节及注释。

〔8〕圣保罗的这个教堂位于罗马以南，在奥尔田西斯门（它现在仍然叫圣保罗门）外。

〔9〕圣彼得和圣保罗。

〔10〕提布尔。

〔11〕本卷第三章第7节。

〔12〕实际上该火山位于拿波利的东南。

〔13〕这里指的是公元472年喷发的那一次，这一年相当于我国南朝宋明帝泰豫元年。

〔14〕自从有历史记载的第一次喷发（公元79年）以来，每喷发一次相隔在一百年和一百多年之间。

〔15〕 意大利南部城市，也叫叙德路斯（Hydrus）。
〔16〕 正规的港口波尔图斯在哥特人手里。
〔17〕 参见本书第五卷第十九章第6节。
〔18〕 参见本书第五卷第十九章第11节。
〔19〕 即图拉真和狄奥根尼斯麾下的骑兵。
〔20〕 公元476年。参见本书第五卷第一章第6至8节及有关注释。
〔21〕 参见本书第五卷第一章第10和11节。
〔22〕 哥特人是基督教徒，但信奉的是其异端阿里乌斯派。
〔23〕 这里和后面有冒号的发言者是作者全集第一版（1661～1663）的编订者玛尔特列图斯加上的。
〔24〕 罗马正式的港口波尔图斯是在哥特人手里，所以这时只能通过欧斯提亚。参见本卷第五章第3节。
〔25〕 即向上游方向的。
〔26〕 本书第四卷第二十六章第14节。
〔27〕 前面已提到的人质事情，参见第一章结尾处。
〔28〕 今天的奇维塔·维奇亚（Civita Vecchia）。
〔29〕 米兰的拉丁名称Mediolanum有"中间的城"的意思。在公元四世纪它是利古里亚的首府。
〔30〕 参见本书第五卷第十六章第4节。
〔31〕 参见本书第五卷第十六章全章。
〔32〕 参见本书第五卷第十九章第13节。
〔33〕 即Aqua Virgo。
〔34〕 参见第五卷第十九章第18节。
〔35〕 今天的奥西莫（Osimo）。
〔36〕 今天的乌尔比诺（Urbino）。
〔37〕 今天的里米尼（Rimini）。
〔38〕 参见本书第五卷第十一章第27节。
〔39〕 参见本卷第七章第25节。
〔40〕 今天的奇乌吉（Chiusi）。
〔41〕 即Urbs Vetus（老城），今天的奥尔维托（Orvieto）。
〔42〕 Tuder或Tudertum，今天的托狄（Todi）。
〔43〕 今天的蒙特费尔特洛（Montefeltro）。
〔44〕 即约翰在出发进攻皮凯努姆时（第十章第1节）率领的两千名骑兵，他正在和这些骑兵守卫阿里米努姆。
〔45〕 参见本书第五卷第二十九章第3节。
〔46〕 通道是皇帝维斯帕西亚努斯在公元76年开凿的。这个门在南端。
〔47〕 北端。
〔48〕 petra拉丁语意为岩石。我国古时也有所谓"石门"。
〔49〕 上方即南端的门。

〔50〕 参见本卷第七章第26节。
〔51〕 参见本卷第七章第35节。
〔52〕 今天的帕维亚（Pavia）。
〔53〕 今天的贝尔加莫（Bergamo），曾为阿提拉摧毁过。在米兰东北45公里。
〔54〕 今天的科莫（Como），在米兰北偏西北约40公里，科莫湖最南端。
〔55〕 今天的诺瓦拉（Novara）。在米兰以西约46公里。
〔56〕 537/538年。
〔57〕 希腊语ά γκώ v即有“肘部”的意思。
〔58〕 约合十五公里。
〔59〕 参见本书第一卷第十五章第31节。此人是波斯的阿尔明尼亚人。
〔60〕 参见本书第一卷第十五章第31节。
〔61〕 参见本书第四卷第四章第30节。
〔62〕 即多瑙河。
〔63〕 即隆巴底人，原意似是“长胡须的人”。
〔64〕 公元491年。
〔65〕 参见本书第三卷第二章第2—6节；第七卷第二十四章第10节。
〔66〕 公元527年。
〔67〕 参见本书第七卷第三十四章第42节。
〔68〕 rex，实际上是头目、酋长的意思。
〔69〕 在现存文献中没有找到这方面的记述，可能是作者的误记。
〔70〕 斯拉夫人。
〔71〕 居住在莱茵河河口附近的一个部族。
〔72〕 居住在丹麦半岛上的一批部族集团。
〔73〕 这个岛可能是冰岛或斯堪的纳维亚半岛的北部，半岛当时被看成是一个岛，名称叫“斯堪札”（Scanza）。图勒（Thule）这个名字从远古以来人们便很熟悉。在亚历山大大帝时代航海家皮提亚斯（Pytheas）便对他作过描述，他说他本人便到过这个岛。迄今还没有人可以说出它到底是今天的什么地方，人们只作出各种不同的猜测，但它始终被认为是在世界的最北端，即所谓“Ultima Thule”。
〔74〕 参见本卷第十四章第42节。
〔75〕 本卷第十四章第37节介绍了这一话题。
〔76〕 今天的费尔莫（Fermo）。
〔77〕 即Urbs Salvia，今天的乌尔比撒利亚（Urbisaglia）。
〔78〕 公元452年的入侵。
〔79〕 αἴ ιξ希腊语意为“山羊”；埃吉斯图斯（Aegisthus）意为“山羊之子”。
〔80〕 约合十一公里。
〔81〕 Urbs Vetus（旧城）；今天的乌尔维托（Urvieto）。
〔82〕 今天的乌尔比诺（Urbino）。
〔83〕 参见本书第六卷第十章第5节。

〔84〕 这种装置的希腊语stoa相当于罗马人的Vinea。
〔85〕 今天的奇塞纳（Cesena）。
〔86〕 原意是Forum Cornelii（科尔涅利乌斯广场）；今天的伊莫拉（Imola）。
〔87〕 参见本卷第十一章第2节。
〔88〕 帕利亚河（Paglia）现在只流经这座山的两侧——霍奇金。
〔89〕 在前面第4节里作者曾提到这座城市投降的事但语焉不详，而普洛科皮乌斯后来也没有再提此事。
〔90〕 这里指亚得里亚海。
〔91〕 枯黄色。
〔92〕 即约翰和优斯提努斯。
〔93〕 有一个本子是三万人，看起来比较合理。
〔94〕 公元538至539年。
〔95〕 参见本卷第十九章第20节。
〔96〕 即所谓摩尔人（Moors）。
〔97〕 即波斯人。
〔98〕 参见本书第二卷（波斯战争史）第二章。
〔99〕 即拜占庭皇帝的臣民。
〔100〕 参见本书第二卷第五章以次。
〔101〕 参见本书第五卷第七章第25节。
〔102〕 magister，最高级的军衔。
〔103〕 公元539年。
〔104〕 Faesulae：今天的费索列（Fiesole）。
〔105〕 Dertona：今天的特尔托纳（Tertona）。
〔106〕 约合155公里。
〔107〕 约合130.4公里。参见本书第三卷第一章第17节。
〔108〕 皮革可能是喇叭的外壳，而薄木片是出声发音的簧，它的声音可能是高、尖、亮，激越之音使人振奋。铜喇叭的声音一般比较低沉。
〔109〕 即我们说的腿肚子。
〔110〕 今天的帕维亚（Pavia）。
〔111〕 在多尔同。
〔112〕 约十一公里。
〔113〕 普洛科皮乌斯把波河以北的地方看成是利古里亚。参见本书第五卷第十五章第28节和有关注释。
〔114〕 按照普洛科皮乌斯的用法，“日耳曼人”和“法兰克人”是同一个民族。
〔115〕 比如古罗马人便根据观察牺牲的内脏来进行占卜。
〔116〕 即埃特路里亚。
〔117〕 在费苏拉。
〔118〕 可能是色雷斯的一个部族。

〔119〕 五十到一百公尺。
〔120〕 即石灰。
〔121〕 作者笔下的日耳曼人即法兰克人。
〔122〕 参见本卷第二十五章第9节。
〔123〕 Ἀλπεις Κουτίας.
〔124〕 在意大利的。
〔125〕 或好或坏。
〔126〕 这似乎和Κλάσσες意味船舶的有关。
〔127〕 今天的特列维佐（Treviso）。
〔128〕 紫色在西方是帝王的、高贵的颜色。天主教的红衣主教的“红”实际上也是这种紫色。
〔129〕 公元540年。

下册目录

哥特战争史第三卷（战争史第七卷）
哥特战争史第四卷（战争史第八卷）
轶闻或秘史（战争史第九卷）
《秘史》附录一
《秘史》附录二
《秘史》附录三
要目索引
    波斯战争史（战争史第一、二卷）要目索引
    汪达尔战争史（战争史第三、四卷）要目索引
    哥特战争史（战争史第五至八卷）要目索引
    轶闻或秘史（战争史第九卷）要目索引
返回总目录

战　争　史

（下　册）

〔拜占庭〕普洛科皮乌斯　著
王以铸　崔妙因　译

商　务　印　书　馆
2010年·北京

哥特战争史第三卷
（战争史第七卷）

一

（1）虽然形势仍在动荡之中，但贝利撒里乌斯还是启程了，他是在维提吉斯以及哥特人的显贵人士还有伊尔狄巴杜斯的子女们的陪伴下来到拜占庭的，全部财宝也都被他带来了。但是护送他的人只有伊尔狄盖尔、瓦列里安、玛尔提努斯和希罗狄安。（2）皇帝优斯提尼安见到维提吉斯和他的妻子确实十分高兴，并且对这些蛮族的英俊与高大表示惊叹。（3）但是他接受提奥德里克的这笔本身十分壮观的财宝之后，他只把它们陈列出来给元老院的成员私下里参观，因为他对这一成就的巨大与辉煌感到嫉妒。他也没有把它们展示给民众看，也没有要贝利撒里乌斯举行通常那样的凯旋式，像他过去在打败盖利梅尔和汪达尔人之后返回时那样。（4）但是贝利撒里乌斯的名字却保存在所有人的口碑上。他曾取得过两次胜利，这是过去任何人都不曾取得过的胜利；他曾把两个国王俘获到拜占庭来，并出人预料地把吉泽里克和提奥德里克的民族和财富变成罗马的战利品——至少在蛮族中间，没有比这两个国王更加辉煌的人物了。他从敌人那里带回他们的财富并且把它再次还给国家，并且他在一个短时期里为帝国收复了陆上和海上它的几乎一半的领土。（5）拜占庭人十分喜欢看每天贝利撒里乌斯从家里出来到市场上去或是喜欢看他回到自己家里去，对这件事，没有任何拜占庭人是看够了的。（6）原来他的出行就像是一次人数众多的节日游行行列，因为他总是有大量的汪达尔人以及哥特人和玛乌里人卫护着。而且他的体格健美高大，长相特别英俊。（7）但是他的举止温和，对他遇见的人们和蔼可亲，就像是一个很贫苦和没有声望的人那样。

（8）士兵和农民对于他这样一位统帅所表示的爱戴是不可抗拒的，因为一方面，在对待士兵的慷慨方面，谁也超不过他；（要知

道，如果有谁在战斗中遭到不幸，通常他会为他们所负的伤支付大量的钱以示慰劳，而对于英勇作战的人，他又送给他们手镯和项链作饰品以为奖赏，并且，当一名士兵在战斗中失去坐骑、弓或任何其他东西时，贝利撒里乌斯都会立刻把它补充起来）；而另一方面，在对待农民方面，他所以得到他们的爱戴，是因为他对他们表现得如此有节制和如此关心，乃至在贝利撒里乌斯担任统帅期间，他们从来没有受过任何暴力的侵犯——甚至可以说，那些有在他统率下的大军经过其地的农民竟出乎意料地发现他们因此而富了起来，因为对于卖给士兵的一切，士兵们都按他们自己所要求的价格付钱。（9）并且每当庄稼成熟时，贝利撒里乌斯通常都特别注意，使骑兵在经过时不要损坏任何人的粮食。（10）而且，当树上的果子成熟时，不允许任何一个人去触动它。（11）还有，他还有一种美德，那就是可以约束自己达到惊人的程度；因此，事实上除了自己的婚配的妻子以外，他绝不触动任何其他的女人。（12）故而，尽管他在从汪达尔人和哥特人当中俘虏了如此大量的妇女并且我认为有世间从没有见过的绝色女子，但是他不允许她们当中的任何人到他跟前来或以任何其他办法来见他，（13）除了所有他的其他品质之外，他又十分机敏，并且在困难情况下，他能够以准确无误的判断确定最好的行动方针。（14）而且，在战争的危险中，他既能做到勇敢而不会招致不必要的风险，又能大胆到不致丧失冷静的判断，迅速出击或制止对敌人的进攻都要看当时情况的需要而定。（15）更有进者，一方面，在危急关头，他表现出一种既充满自信又不受激动的干扰的精神，而另一方面，在得到全面胜利的情况下，他既不会受制于虚荣，又不会盲目地陷入放纵；总之，谁也没有看到过他因陶醉而忘乎所以。

（16）在他统率利比亚和意大利的罗马军队期间，他一直是在取得胜利的，并且总是得到他面前的任何事物。（17）但是当他被皇帝召回拜占庭的时候，他的才能受到了比先前更加充分地认许，并且受到了极多的赞扬。（18）要知道，由于他本身在每一方面都卓著功勋，他在所有的同伴中都是突出的并且在巨大的财富和卫士与长枪兵的数量方面超过了所有时代的统帅，因此他很自然地被所有的军官和士兵尊仰为一位了不起的伟大人物。（19）并且我敢肯定，谁也不敢顶撞他的命令，并且他手下的人从不拒绝执行他发出的任何命令，而这实际上既是尊重他的能力，又害怕他的权力。（20）要知道，通常

他装备的便有属于他家的七千名骑兵[1]，其中没有一个人是质量差的，而是每个人都能在战线中站在最前头并且向最精锐的敌人挑战。（21）确实，当罗马被哥特人所包围，而罗马的长者们一直在通过不同的战斗[2]注视着这一斗争的进程时，他们大为惊讶并且喊出了一个人的家族正在摧毁提奥德里克的权力的话。

（22）这样，贝利撒里乌斯，如上所述，就变成了一个有权力的人物，这既是由于人们对他的尊重，也是由于他的合理的判断力，这之后他继续提出表明会有利于皇帝的事业的措施并且以独立的判断实现所达成的决定。（23）但相互间处于平等地位的其他指挥官和他不同，这些人一心只想给自己捞取好处，所以他们已经开始既掠夺罗马人[3]又放纵士兵任意处置公民的命运，而且他们本身既不注意局势的要求，也不能保证士兵听从他们的命令。（24）结果他们犯了很多严重的错误并且在一个短时期里罗马的权力组织便被彻底破坏了。下面我就要尽可能详细地把这些事件的经过叙述出来。

（25）当伊尔狄巴杜斯得知贝利撒里乌斯已经离开拉温那并且上了路的时候，他便把所有的蛮族和尽可能多愿意支持政变的罗马人集合在自己周边。（26）他用一切办法来加强自己的统治，励精图治地致力于为哥特民族恢复他们在意大利的主权。（27）而在起初，追随他的还不到一千人，而且他们只有一座城市提奇努姆，但一点一点地利古里亚和味内提亚的全体居民都转到他的一面来了。

（28）在拜占庭有一个名叫亚历山大的人，他担任的官职是国库的审计官，罗马人把担任这一官职的人叫做洛哥赛特（logothete），这是从希腊语借过来的一个用语[4]。（29）这个人一直在指责士兵，因为他们给国库造成了损失[5]。由于使士兵因为这类的罪过而受到审讯，他从自己方面来说很快便由一个无名的人变成知名人士，从一个穷人变成大富豪，并且还不止此，他还做到为皇帝搜刮了大宗钱财，在这一点上他超过了所有他的前任；但是对于败坏军队这件事上他较之任何其他人都要负主要责任，因为士兵人数既少且穷并且不愿去冒战争的危险。（30）确实，拜占庭人甚至给他起了一个“普撒利狄昂”[6]的名字，因为他很方便地把一个金币的四周剪掉，使之变成他希望的那样小，却仍旧保持它原来的圆形。（31）原来他干这种事情所用的工具便叫做“普撒利狄昂”。皇帝把贝利撒里乌斯召回之后派往意大利的便正是这个亚历山大。（32）他刚一到拉温那便

公布了一项完全不合理的财务账单。原来虽然意大利人既没有拿过皇帝的钱又没有对国家犯有任何罪行，但他首先要他们接受一次审查，指责他们对提奥德里克和其他哥特统治者干了坏事，强迫他们交出据他说因为欺骗哥特人而取得的一切。（33）其次，在因士兵的负伤和冒险而偿付他们的报酬方面，他的斤斤计较的作风使士兵十分失望。这样一来，不仅意大利人对皇帝优斯提尼安已不抱好感，就是士兵也没有一个人再愿意冒战争的危险，并由于拒绝作战，他们便使得敌人的力量不断地强大起来。

（34）正当其他指挥官由于当前这种形势而静静地待在那里的时候，只有维塔利乌斯一人（原来他正好在味内提亚有一支人数众多的军队，其中除了其他人之外还有一批人数众多的蛮族埃茹利人）有勇气同伊尔狄巴杜斯作战，因为他担心——事实上正是这种情况——稍后伊尔狄巴杜斯的力量壮大起来，他就不再能遏制他了。（35）但是在塔尔贝西乌姆城[7]附近的一场激烈的战斗中维塔利乌斯遭到了惨败并逃掉了，只有少数人保全性命，大部分士兵都阵亡在那里了。在这场战斗中许多埃茹利人倒下了，其中埃茹利人的领袖维桑都斯也遭到了杀害。（36）玛乌里奇乌斯的儿子、蒙都斯的孙子提乌狄蒙德当时还是一个孩子，他虽然确实遇到了致命的危险，但他和维塔利乌斯一道得以逃脱。由于这一战绩，伊尔狄巴杜斯的名字连皇帝也知道了并且传遍了整个世界。

（37）但是过了一个时期，由于如下的理由在乌莱亚斯和伊尔狄巴杜斯之间却发生了不和。乌莱亚斯有一个在财富和个人的美貌方面在所有这些蛮族妇女当中都称得上是第一的妻子。（38）这个女人有一次穿着极为豪华的服饰并带领身份十分高贵的一批侍从前去浴场。（39）她看到伊尔狄巴杜斯的穿着朴素的妻子也在那里，不仅不对国王的配偶表示敬意，反而对她加以蔑视和侮辱。原来仍然清贫的伊尔狄巴杜斯根本没有国王那样的财富。（40）伊尔狄巴杜斯的妻子对于这一突如其来的侮辱十分气愤，便到丈夫那里去哭诉，要求他为她从乌莱亚斯的妻子那里受到的侮辱进行报复。（41）于是伊尔狄巴杜斯先是在蛮族面前诽谤乌莱亚斯，指责他想投到敌人那一方面去，不久之后便以叛变为名把他处死了，这样便招致了哥特人的敌视。（42）因为他们根本不愿意看到乌莱亚斯如此粗暴地从世界上被除掉。他们当中的许多人立刻结成一派并开始猛烈地斥责伊尔狄巴杜斯，说他干

了一件亵渎神灵的事情。不过却没有一个人愿意为了这次谋杀对他进行报复。

（43）但是在他们当中有一个名叫维拉斯的人，他虽然是一个盖帕伊狄人，却有过担任国王卫士的光荣。（44）这个人曾向一个美貌的女人求婚；他发疯似地爱这个女人；但是当他有一次离开去征讨敌人，以便和其他某些人一道去进攻敌人时，伊尔狄巴杜斯这时或是由于不了解情况，或是出于其他什么动机，却把他未来的新娘嫁给了蛮族当中另一个什么人。（45）而当维拉斯从军队回来得知这一情况时，这个生性好激动的人不能忍受对他的这种侮辱，便决定立即杀死伊尔狄巴杜斯，以为这样一来他会受到全体哥特人的欢迎。（46）因此，当国王有一次在宴会上招待最显要的哥特人时，他便看准一个机会来实现他的阴谋。（47）原来每当国王饮宴时，习惯上总有许多人环侍在他四周，而其中便有他的卫士。因此，当他斜倚在床榻上伸手去取食物时[8]，维拉斯突然用剑劈他的脖子。（48）这样，伊尔狄巴杜斯手指间还拿着食物，但这时他的头已经和脖子分开，掉在桌子上了，这使得所有在场的人惊惶万状。（49）伊尔狄巴杜斯杀死乌莱亚斯，就得到了这样的报复。冬天结束了，普洛科皮乌斯所记述的这次战争的历史的第六个年头[9]也结束了。

二

（1）在哥特人的军队里有一个名叫埃拉里克的人，此人出身若吉人，在这些蛮族当中有很大权力。这些若吉人的确是哥特人的一个民族，但是在古时他们是作为一个独立的民族而过活的。（2）但提奥德里克早就说服了他们，和其他某些民族一道同他结为联盟，这样他们便被吸收进哥特人之中，在对敌斗争的一切事情上都和他们一道行动。（3）但是由于他们绝对不同本族以外的妇女结婚[10]，所以一代接一代的儿童都保存了本族血统的纯洁性，因而他们自己保存了他们本族的名称。（4）在因伊尔狄巴杜斯被杀而引起的混乱之中，这个埃拉里克突然被若吉人宣布为国王。（5）但哥特人根本不欢迎这样的行动；不过大多数的哥特人实际上已陷入十分沮丧的状态，因为他们先前寄托在伊尔狄巴杜斯身上的希望全都破灭了。要知道，他们感到伊尔狄巴杜斯是会为哥特人恢复王国和对意大利的统治的。（6）但是埃拉里克没有做出任何值得一提的事情；他在担任五个月

的国王之后，便像下面这样地死去了。（7）有一个名叫托提拉的人，此人是伊尔狄巴杜斯的侄子，他处事十分明智，行动也极其果断，因而在哥特人当中备受尊重。当时这个托提拉正好在塔尔贝西乌姆任哥特人的指挥官。（8）但是当他得知伊尔狄巴杜斯以上述的方式被杀害的时候，他便派人去拉温那的康士坦提安那里，要求给他以安全的保证，条件是他把他本人和他统率的哥特人以及塔尔贝西乌姆都献给罗马人。（9）康士坦提安高兴地听取了这一建议并发誓按照托提拉所要求的一切办理，于是双方约定了办理此事的日期，届时在塔尔贝西乌姆担任守卫之责的托提拉和哥特人将把康士坦提安指定的一些人员接纳入城并把他们自己和城市交到对方的手里。

（10）但是哥特人对埃拉里克的统治已经感到不满了，因为他们看到此人实际上没有能力领导对罗马人的战争，于是大多数人便公开骂他，说他是他们成就伟大事业的绊脚石，又说是他除掉了伊尔狄巴杜斯的[〔11〕]。（11）而最后，他们在他们中间达成协议，并派人去塔尔贝西乌姆的托提拉那里，要他担任国王。原来这时他们对于失去伊尔狄巴杜斯的统治开始普遍有一种痛切的遗憾之感，因而他们开始把他们胜利的希望转向他的亲属托提拉；要知道他们对此人已有所信任，因为他的期望和他们的期望是一致的。（12）至于托提拉，则当使者来到他面前时，他毫无隐瞒地把他同罗马人达成的协议告诉了来人，但是他表示，如果哥特人在约定的日子[〔12〕]以前把埃拉里克杀死的话，他会跟着他们干并且按照他们的意愿执行一切。（13）当蛮族听到这种表示时便着手制订一项把埃拉里克干掉的阴谋。在哥特人的营地里事件的经过就是如此。

（14）但就在这同时，罗马的军队虽然由于敌人心里想着别的事情[〔13〕]而享受到安全，但是他们既不动手把他们的力量结合起来，也不计划对蛮族的任何进攻。（15）至于埃拉里克，则他把全体哥特人召集起来，劝他们派遣使节去皇帝优斯提尼安那里，请求他以相同的条款，就是先前他乐于同维提吉斯缔结的一项条约的那些条款，同他们讲和，条件是哥特人保有波河以北的领土，但是要撤出意大利的其余部分。（16）由于这一做法得到哥特人的同意，他便选派了同他关系特别亲密的一些人作为使节，其中有一个名叫卡巴拉里乌斯。（17）这些人表面上是同皇帝谈判我上面提到的那些事情，但在暗地里他却要他们同皇帝谈判的只是，通过交出整个意大利和放弃他的正

式称号，他本人如何能取得大笔金钱和贵族称号的问题。（18）因此使节在到达拜占庭之后便着手谈判这些问题。正在这时，哥特人密谋杀死了埃拉里克。并且在埃拉里克死后，托提拉便按照他同他们达成的协定，取得了统治大权。

三

（1）当皇帝优斯提尼安得知埃拉里克的遭遇以及哥特人已拥戴托提拉为他们的领袖时，他便开始斥责和非难在意大利的军队指挥官们，一刻也不放松。（2）而这结果便是：维塔利安的侄子约翰和贝撒斯和维塔利乌斯和所有其他人在把每一个城市都安排了卫戍部队之后便在拉温那集合，而这里，正如我在前面所说的[14]，是康士坦提安和亚历山大驻防的地方。（3）当他们都汇合起来之后，于是作出决定，认为他们最好的做法首先是进攻味内提亚的维罗那，在攻克这一城市并俘获了哥特人之后再去攻打托提拉和提奇努姆。（4）这样，实力有一万二千人的一支罗马军队便集合起来了，它的指挥官有十一人，就中为首的实际上是康士坦提安和亚历山大；于是他们直接向维罗那城进发。（5）当他们来到该城附近，离城大约六十斯塔迪昂的地方[15]，他们便在那里的一处平原上设营。原来适合于骑兵活动的平原可以从这里向四面八方延伸，一直可以到曼图亚城。曼图亚离维罗那则是一天的路程。

（6）在味内提人当中有一个名叫玛尔奇安的知名人士，此人住在离维罗那城不远的一个要塞里，而由于他是皇帝的一个坚定的拥护者，所以他很想把这个城市交给罗马军队。（7）并且由于那里的一个守卫是他从小的伙伴，所以他把自己的一些密友派到他那里去，用一笔贿赂说服这个守卫打开城门把皇帝的军队接纳入城。（8）随后，当城门的守卫表示同意时，玛尔奇安便派同守卫安排此事的那些人去罗马军队的指挥官那里，以便向他们报告所作的安排并且和他们一道在夜里强行入城。（9）指挥官们这方面于是作出决定：他们认为最好是在他们中间有一个人先和少数人去看一看；如果守卫给他们打开城门，那他们应当看住城门并迎接军队安全入城。（10）但他们当中谁也不愿冒这个险，而只有一个例外，这就是阿尔明尼亚人阿尔塔巴吉斯，此人是一个极其善于作战的人，他完全自愿地表示愿意担当这项任务。（11）他是某些波斯人的指挥官，而这些波斯人实际上

是贝利撒里乌斯在这之前不久，在攻占了西扫拉农要塞之后，从波斯的领土上和布列斯卡美斯一道送到拜占庭来的[16]。（12）于是，在当前情况下，他便从全军中选出一百人来并在夜深的时候来到要塞附近的地方。（13）遵守协议的守卫于是为他们打开了城门，他们当中的一些人守在那里并敦促军队前来，而另一些人则爬上城墙把那里的守卫杀死，实际上他们是在出其不意的情况下发动了进攻的。（14）随后全部哥特军队看到他们的不幸命运，便赶忙通过另一个城门逃跑了。

且说正对着维罗那要塞耸立着很高的一座石山，人们从这里可以看到城里发生的一切，可以数清里面有多少人，此外还可以看到平原上很远的地方。（15）哥特人便是向那里撤退的并且在整个夜里安安静静地待在那里。至于罗马军队，则它推进到离城不到四十斯塔迪昂[17]的地方时便不再前进了，原来将领们在有关城内金钱的问题上发生了争吵。（16）而直到天已大亮时，他们还在为这批战利品争吵不休；但是哥特人却从高处精确地看到分散在城里的敌人有多少以及罗马军队的其余部分离维罗那还有多远，这之后他们便向着城市冲去，冲进了实际上是他们方才逃出来的那个城门；原来进入城里的那些人甚至连这个门都守不住。（17）而罗马人在共同商讨之后，便赶忙到城圈上的城垛处去寻求安全。并且当大量蛮族向他们贴身攻来时，他们所有的人和特别是阿尔塔巴吉斯表现得十分英勇，他们极为有力地击退了向他们进攻的敌人。

（18）就在这时，罗马军队的指挥官们就维罗那的金钱问题相互间达成了协议，并决定率领所有其余的军队向城市进军。（19）但是他们发现维罗那的城门对他们关闭着并且敌人对他们进行了极为猛烈的抵抗，于是他们便迅速后退，尽管他们看到了在要塞内部作战的另一批人正在恳求他们不要抛弃自己的人而是留在那里直到他们能以逃回自己人那里去从而得救。（20）而阿尔塔巴吉斯和他手下的士兵由于对付不了人数众多的敌人又无法指望从他们自己的军队那里得到援助，于是便都从城垛那里跳到城外来[18]。（21）那些有幸跳到平滑地面上的便不受到伤害地逃回罗马军队，但许多跳到不平坦的地段的便立刻送命了。（22）而当阿尔塔巴吉斯返回罗马军队这里时，对他们所有的人都狠狠地斥责和咒骂一通，然后仍和他们一道行进；并且

在渡过了埃里达诺斯河[19]之后，他们开进了法温提亚城[20]，这座城市在埃米利亚境内，离拉温那有一百二十斯塔迪昂[21]。

四

（1）听到在维罗那发生的事情之后，托提拉便把许多哥特人从那个城市召来，并且在他们到来之后，便和他的人数有五千的全部军队一道去进攻敌人。（2）而当罗马军队的指挥官们了解到这一情况时，他们便开始考虑对付这一局势的对策。于是阿尔塔巴吉斯便站出来说了这样的话："指挥官同僚们，你们当中的任何人在当前也不应当认为：就是因为敌人的人数少于我们，或因为他是对受贝利撒里乌斯奴役的人们作战而应当蔑视他们。而是应当不顾一切地向敌人展开进攻。（3）要知道，许多人由于错误地估计形势而导致自己的垮台，而另外一些人又因为完全没有理由地轻视自己的敌人，从而毁掉了他们的全部力量；并且，即使抛开这一点不谈，单是他们先前遭到不幸的事实也会诱使这些人去争取一种较为美好的命运。（4）你们知道，当命运使一个人陷于绝望并且使他丧失了美好的希望时，它便改变他的本性并使他感到有一种程度非凡的胆量。（5）我这样说并不是因为我在无缘无故地怀疑什么，而是因为不久之前在对他们进行的殊死战斗中我充分体验到了这些人的勇敢。（6）谁也不应认为，我对他们的力量表示惊叹，是因为我和一小撮人败在他们手里。要知道，只有同他们交手的那些人才能认识到他们的勇敢，而不论他们在数量上占优势还是劣势。（7）因此我的意见是：我们应注视着蛮族渡河，这行动在进行到大约一半人已经渡过时对他们发动进攻，这较之他们已经集合成为一体再对他们发动进攻对我们更有利。（8）任何人都不应认为这样的胜利是不光彩的。要知道，通常只有事件的结果才能决定一件事业应当被称为光荣的还是可耻的，人们通常称赞胜利者时是不去探究他们是如何取得胜利的。"（9）以上便是阿尔塔巴吉斯的话。但是由于相互间意见分歧，指挥官们应当干的事情他们一件也没有干，而是继续留在原来的地方，致使他们因耽搁而坐失良机。

（10）哥特人的军队已经来到跟前的地方了，而当他们准备渡河时，托提拉便把他们召集到一起，作了如下的告诫：

“我的同胞们，所有其他的战斗一般说来都会是一种比较势均力敌的较量，因此它们激使争斗的双方的军队展开搏斗，但是我们正在展开的这场战斗，在命运是否对我们有利这一点上，我们和敌人并不是对等的，而是面临一种十分不同的局面。（11）要知道，敌人即使可能被打败，不久之后他们将能重新恢复对我们的战斗。因为在他们后面有一支人数众多的军队驻扎在整个意大利的各个要塞，而且很快会有另一支军队从拜占庭开来增援，这也完全是可能的。但是，另一方面，如果我们遭到同样的命运，哥特人的名字和希望也将最后告终。（12）要知道，经历种种事件，我们已从二十万人之多的一支大军减少到只有五千人。作了这个开场白之后，我想我还应当要你们记起这样一个事实，即当你们决定拿起武器来同伊尔狄巴杜斯一道反对皇帝时，你们的这一群人加起来不过一千人，而你们的全部领地也只有一个提奇努姆城。（13）但是由于你们在战斗中取得了胜利，你们的军队和领土都扩大了。因此如果你们在这次战斗中想表现同样的勇敢精神的话，我敢说，随着战争进行，很自然地我们最后会彻底打败我们的敌人。（14）胜利者的人数会增多，力量会加强，这永远是一个颠扑不破的真理。因此，你们每一个人都应当积极地、竭尽全力地对敌作战，因为你们清楚地懂得，在当前的战斗中如果我们不取得成功，我们就不可能重新对我们的敌人展开斗争了。（15）而且，我们有理由怀着巨大的希望对他们进行搏斗，而我们的勇气便来自他们的不公正的行为。（16）要知道，他们对待自己的臣民的行为竟会是这样，乃至在当前，意大利人因敢于对哥特人作出的明目张胆的背叛而无需更多的惩罚了；确实，一言以蔽之，他们从他们曾友好接待过的人们的手里遭受过各种各样的苦难。（17）在敌人当中哪里有比甚至以上帝的名义干出罪大恶极的罪行[22]的人更容易战胜的呢！（18）还有，我们使他们感到的恐怖恰恰应当是我们一方在进入战斗时所以有信心的又一个原因。要知道，现在我们去反对的人们正好是不久之前先是进入维罗那内部，后来又在没有正当理由的情况下把它放弃的那些人，而且，尽管没有一个人追击他们，但他们竟然可耻地抱头鼠窜了。”

（19）托提拉讲了这番激励的话之后，便下令他的军队的三百名士兵渡过了河，渡河的地点离开他们所在的地方大约二十斯塔迪昂并且是来到敌人营地的后方，而战斗如果发展到贴身的程度，他们可以

从背后方向敌人进攻，用他们的投射武器困扰敌人，以全力向他们进击，这样罗马人便会陷入混乱，根本不想反抗了。（20）而在这同时，他本人和其余的士兵立刻渡河，直接向敌人发动进攻；而罗马人立刻出来迎击他。（21）当两军各自向对方推进而越来越迫近的时候，有一个哥特人跃马出现在军队其余人的前面，此人名叫瓦拉里斯，身材高大，长相使人望而生畏，是一个行动果敢而又英勇善战的人，他策马立在两军之间的空地上，穿着胸甲，戴着头盔，并且他向所有的罗马人叫阵，问是否有人愿意同他作战。（22）这时除了阿尔塔巴吉斯一人以外，所有的人都给吓得不敢有所举动。阿尔塔巴吉斯于是挺身出来应战。（23）于是他们相互策马冲向对方[23]，当他们相互逼近时，两个人都把枪刺向对方，但由于阿尔塔巴吉斯对敌人占了先，而得以首先给敌人以打击，刺穿了瓦拉里斯的右侧。（24）受了致命伤的蛮族就要向后跌在地上，但是卡在他身后地面上一块石头上的他的长枪却使他没有跌下马。（25）而阿尔塔巴吉斯这方面则继续更加用力地向前刺去，把长枪刺进了对方的内脏要害处；原来他并不认为他已经给对方以致命的打击。（26）但这时又发生了这样的事情：瓦拉里斯的长枪实际上是直立的，它的铁头触到了阿尔塔巴吉斯的胸甲，开头它是一点一点地进去，但是它刺穿了胸甲，继而更深入擦破了阿尔塔巴吉斯颈部的皮肤。（27）而这铁头再向里走时，却偶然地刺破了这一区域的一处动脉，而大量的血立刻便涌流出来。（28）不过阿尔塔巴吉斯却没有感到任何痛苦，他骑马返回罗马军队，但瓦拉里斯却当场死掉了。（29）可是阿尔塔巴吉斯伤口流血却止不住，这样在这之后的第三天便去世了；这一不幸事件使罗马人的一切希望都破灭了，因为在随后的战斗中他已变得不适于作战，而且他本人使他们的事业受到了很大的伤害。（30）原来当他走出投射武器的射程并去处理他的伤口的时候，两军已展开战斗。

（31）但是当战斗进行得最激烈的时候，突然在罗马军队后面出现的三百名蛮族向他们攻来；而当罗马人看到这些人时，实际上以为向他们进攻的是大群敌人，于是惊恐万状，赶忙逃跑，每个人都尽力寻找自己的去处。（32）罗马人在一团混乱中逃跑时，蛮族一直对他们进行屠杀，还有许多人被他们俘获并给看管起来，此外蛮族还夺取了全部军标，这种事在罗马人身上从来没有发生过[24]。至于指挥

官，他们每一个人都只带着少数人尽量逃命，他们在他们碰上的不管什么城市从而得到安全之后，就继续守卫这些城市。

五

（1）在这之后不久，托提拉派出一支军队去进攻优斯提努斯和佛罗伦提亚[25]，而使哥特人当中最善战的人伏列达斯、罗德里克和乌利雅里斯[26]三人为指挥官。而当他们来到佛罗伦提亚时，他们便在城墙四周设营，形成包围的势态。（2）优斯提努斯为此感到十分不安，因为事实上他没有把任何食物运到城里来，于是他派人去拉温那罗马军队的指挥官那里，请他们尽快给他以支援。（3）使者夜间在没有被敌人发觉的情况下穿过了敌人的防线，并在到达拉温那之后，报告了守城部队所面临的形势。（4）在得到这一消息之后，一支罗马大军立刻出发去佛罗伦提亚，统率军队的则是贝撒斯、奇普里安和维塔利安的侄子约翰。（5）当哥特人通过自己的侦察兵得知这支军队的到来时，他们便撤销了包围并退到一个叫木凯利斯[27]的地方去，这地方离佛罗伦提亚是一日的路程。（6）而当罗马军队已经同优斯提努斯会师之后，指挥官们留下他的一些人在那里守卫城市，却把其余的人带走同他们一道去进攻敌人。

（7）在他们进军途中又作出这样的决定，他们认为最有利的做法是由一位指挥官从全军中选出最精良的战士并同他们一道比别人先期出发，向敌人发起突然的、他们不曾料到的进攻，而其余的军队却不必急于推进，而稍后再到临现场。于是他们便对拟定的这个计划使用了抽签的办法，想求得命运对此事所作的决定。（8）中签的是约翰，但是指挥官们却不再愿意履行协议[28]。（9）结果约翰只好只带领他自己的队伍先开拔到别人前面去，向敌人展开进攻，但是蛮族得知敌人正在向他们进攻而感到十分害怕，于是决定放弃他们设营的平原地带并且在混乱中跑到附近耸立的一座高高的小山的顶上去。（10）而当约翰的军队到达那里时，他们也跑上山去追击并展开了进攻。（11）但由于蛮族进行了猛烈的反抗，结果发生了一场激烈的战斗，表现得十分英勇的双方的许多战士开始倒下去了，（12）虽然约翰在高声喊叫和喧闹中领导了对面前敌人的这一进攻，但是却发生了这样一件事情：敌人投过来的一支投枪刺中了他的一名卫士并使之倒下了，为此受到反击的罗马人便开始退到后方去了。

（13）这时其余的罗马军队也已经来到了平原，他们在这里组成了一个方阵，站在那里等着。并且如果他们坚持住给这时全面溃逃的约翰的军队以支持的话，他们本来可以联合起来向敌人进攻的，这样他们不仅能在战斗中打败敌人，而且他们实际上也许能俘获所有的敌人。（14）但是，不知道怎么一回事在罗马军队里流传着一个不实的消息，好像约翰在当时正在进行的战斗里死在他自己的一名卫士的手里。（15）当消息传到指挥官们那里去时，他们便不再想守住自己的阵地，而是全都开始不光彩地撤退了。（16）原来他们既不保持军队的秩序，在离开时又没有任何队形，而是每个人只顾自己，拼命抱头鼠窜。许多人的确在这次逃跑中送了命，至于其余的人，所有那些逃了命的却又继续跑了好多天，尽管根本没有人追他们。（17）过了一些时候，他们便跑到每个人随便遇到的工事里去，而他们带给偶然遇到的人们的消息只是约翰已经死了。（18）结果他们便不再能相互保持联系，而且他们今后也完全不打算再联合起来去对敌作战，而是每个人各自留在自己工事的城圈之内开始准备对付一次围攻，因为他们担心蛮族还会来进攻他们。（19）在这同时，托提拉对战俘却表现了很大的仁慈，从而争取到了他们对他本人的忠诚，自此之后这些人的大多数都甘愿在他的麾下对罗马人作战。冬天已经结束了。普洛科皮乌斯记述其历史的这场战争的第七个年头也结束了[〔29〕]。

六

（1）在这之后，托提拉便占领了凯吉纳[〔30〕]和佩特拉两座要塞。并且稍后，他又进入了图斯卡尼，想攻占那里的一些地方；但是由于没有人愿意对他屈服，于是他便渡过了梯伯河，但是小心地根本不进入罗马的领土，却立即进入康帕尼亚和撒姆尼乌姆，并且毫不费力地攻占了强大的贝涅文图姆城，并把它的城墙夷为平地，目的在于不使来自拜占庭的任何军队能以利用这一强有力的基地给哥特人制造麻烦。（2）在这之后，他又决定围攻拿波利，因为尽管他讲了许多劝降的好话，但这里的居民却根本不愿意接纳他入城。原来在那里担任守卫的是科农和他手下的一千名罗马人和伊扫里人。（3）托提拉本人和他的较大部分的军队便在离工事不远的地方设营并静静地待在那里，但是他派出一部分军队攻占了库麦要塞和其他一些据点，而从这些地方他得以搜集了大量的金钱。（4）而在那里发现了元老们的

妻子之后，他不仅对她们没有任何侮辱的行为，而实际上对她们是如此友好，乃至任凭她们自由活动并且由于这一行动，他在所有的罗马人当中赢得了明智和人道的巨大声名。

并且，既然已没有任何敌对的力量在对他作战，他便经常把军队的小分队派到附近地区，取得十分重要的成果。（5）用这种办法他征服了布路提伊人和路卡尼人，占领了阿普利亚和卡拉布里亚。而且他自己征收国税，还从土地而不是从拥有地产的人们那里取得收入，并且在所有其他事情上，他的做法就好像他已经是意大利的主人了。（6）因此罗马士兵在规定的时期自然拿不到他们平时的饷银，而皇帝则欠了他们巨额的钱。（7）由于这一形势，意大利人这一方面既然失去自己的财产并且发现自己再度陷入极大的危险而开始感到十分沮丧，而士兵这方面则越来越不服从指挥官的命令并且乐于留在城内。（8）这样，康士坦提安便占有了拉温那，约翰是罗马，贝撒斯是斯波利提昂[31]，优斯提努斯是佛罗伦提亚，奇普里安是佩路吉亚[32]；其他人当中每个人都占有在他们逃跑时最初提供了对他们的庇护和安全的不管什么城镇。

（9）皇帝在得知这些情况时感到十分难过，于是赶忙任命马克西米努斯为意大利的近卫军长官[33]，指定由他领导各指挥官以进行战争并且按照需要向士兵提供粮食。（10）并且他还派了一个船队与他同行，船队上配备的是色雷斯与阿尔明尼亚的士兵。色雷斯人的领导人是希罗迪安，阿尔明尼亚人的领导人是伊伯里亚人法扎斯，此人是佩拉尼乌斯的侄子[34]。此外还有一些匈人和他们同船。（11）于是马克西米努斯便和整个船队从拜占庭启程并来到了希腊的埃佩茹斯，但在这里，在没有正当理由的情况下却着手停留下来，从而浪费了宝贵的时间。（12）原来对于战事他一点经验也没有，因而他既胆怯又极易造成耽搁。

（13）后来皇帝又把德米特里乌斯派出去作为统帅，此人曾在贝利撒里乌斯麾下服役，任一个步兵队的指挥官[35]。（14）于是德米特里乌斯便乘船去西西里并在得知科农和拿波利的居民在围攻中困苦万状，处于完全无粮的状态之后，因而他确实想尽快去援助他们但是又做不到，因为他手下的士兵太少，根本起不了什么作用，于是他便想出了如下的计划。（15）他在整个西西里征集了尽可能多的船只并用谷物和其他食物把这些船装满之后便起航了，而使这个船队在敌人

看起来，仿佛上面有一支大军似的。（16）而他对敌人心理的判断是正确的；因为敌人认为有一支大军正开向他们，而他们所以得出这一结论，正是因为他们听说有一个巨大的船队已经从西西里起航了。（17）而如果德米特里乌斯从一开头就愿意一直开赴拿波利的话，我认为他本来是可以既吓住敌人又挽救这个城市，而且不会有任何人出来反抗他。（18）但事实上他却认为这样做太危险并且根本没有停在拿波利，而是直驶罗马的港口，然后匆忙地在那里征集士兵。（19）但是罗马的士兵在被蛮族打败之后仍然对他们心怀巨大的恐惧，因而根本不愿意随德米特里乌斯去同托提拉和哥特人作战。结果他只得带着从拜占庭随他来的军队去拿波利。

（20）另外有一个也叫德米特里乌斯的人，他是凯法列尼亚人，先前是一名水手，精通海上一切事务，能应付海上的各种险情，他曾随同贝利撒里乌斯乘船去过利比亚和意大利，当时他在这方面的技艺已经有了名。而正为了这个理由，皇帝任命他为拿波利的长官。（21）但是当蛮族开始围攻这个城市时，他竟然如此荒唐乃至开始对托提拉大肆侮辱并且一直不断地这样做，人们注意到在这样一个紧张时期，他竟是一个讲话极端轻率的人。

（22）当局势变得更加恶化并且在被包围者中间死者也越来越多的时候，这个人在科农的建议下竟敢在暗中乘上一只小船到统帅德米特里乌斯那里去。（23）使人们感到吃惊的是，他竟然安全到达并见到了德米特里乌斯，而试图尽全力叫他鼓起勇气来并且敦促他担起他当前的这项任务。（24）但是托提拉得知有关这一船队的全部真实情况之后，便着手准备一批速度最快的船只。并且当敌人在离拿波利不远的地方靠岸时，他便向他们发动了出其不意的进攻，并且在使他们惊慌失措之后把他们全军打跑了。（25）虽然他杀死了许多敌人，但是也生俘了许多，能以逃命的只有那些在开头能以跳到船上带着的小艇里去的那些人，而其中便有统帅德米特里乌斯。（26）原来蛮族拿获了全部船只和上面的货物、船员和一切，而他们便在这中间发现了拿波利的长官德米特里乌斯。他们割下了他的舌头和双手之后，确实还留了他一条性命，把搞残废的这个人放了，随他去什么地方。德米特里乌斯这样肆无忌惮地咒骂托提拉，他所得到的惩罚便是这样。

七

（1）稍后玛克西米努斯和他的全部船只也在西西里靠了岸，并且在到达西拉库赛之后便由于害怕战争的危险而静静地留在那里。（2）而当罗马军队的指挥官们得知玛克西米努斯的到来时，他们都十分热切地派人到他那里去，请求他尽快前来援救。而科农则从拿波利送来一份特别告急的文书，敌人在那里对他围攻得特别厉害，而这时他们的全部粮食都已耗光了。（3）但是玛克西米努斯在整个危急时期在这样一种惊恐状态中耽搁之后，终于因害怕皇帝的威胁而动了起来并在其他指挥官的责骂面前作了让步；他自己虽然还留在他原来的地方未动，但是把全部军队以及希罗迪安、德米特里乌斯和法扎斯派到拿波利去。冬天这时已经来到他们跟前了。

（4）但是当罗马船队已经到达接近拿波利的一个地点时，他们遇上了一阵猛烈的风，这风掀起了一场非常严重的暴风雨。（5）黑暗覆盖了[36]一切，波涛汹涌的海水使水手们无法划动他们的桨或对船只采取任何措施。并且由于怒浪的声音震耳欲聋，他们不再能听到相互间的话，而到处是一团混乱，只好任凭狂风的摆布，这狂风竟然把他们吹到敌人设营的海岸那里去，这当然是他们很不希望看到的情况。（6）于是蛮族便能以从容地登上他们敌人的船只，开始杀死敌人并打沉船只而没有遇到任何反抗。（7）而且除其他许多人之外，他们还俘获了统帅德米特里乌斯。但是希罗迪安和法扎斯以及少数几个人却得以逃脱，这是因为他们的船离敌人的营地并不很近。罗马船队的遭遇便是这样。

（8）于是托提拉便把一个绳套系在德米特里乌斯的脖子上并把他拖到拿波利的城下，要他劝说被围攻的人们不要再相信无益的希望从而毁灭自己，而是尽快地把城市交给哥特人，免得自己再受极大的痛苦。（9）他说，皇帝今后不再能给他们更多的援助，而他们的力量和他们的希望已随着这支船队而彻底破灭了。这便是托提拉命令德米特里乌斯所说的话。（10）被包围的人这时早已被饥饿和极度的匮乏折磨得困苦不堪，他们看到德米特里乌斯的遭遇并听了所有他说的话之后，开始感到已没有任何希望，便陷入悲伤和绝望的状态，全城到处响彻着一片骚音与哀号。

（11）随后托提拉本人又把他们叫到城垛上面来，对他们讲了如下的话：“拿波利的人们，我们这次围攻你们，并不是因为对你们有任何怪罪或责难之处，而是为了通过把你们从最可恶的主子手下解救出

来，我们能以对你们在这次战争期间给予我们的服务——这种服务使得敌人对你们作了极严厉的报复——作出回报。（12）要知道，情况已表明是这样，即在全体意大利人当中，只有你们对哥特人表现了最大的忠诚并且是最不甘愿受我们的敌人的统治的。（13）因此，在当前的情况下，当我们迫不得已而包围同他们在一起的你们的时候，由于你们对我们的忠诚我们很自然地会有一种不情愿的感觉，尽管我们进行的这次围攻并不是为了伤害拿波利人的。（14）因此，当你们为因围攻而产生的灾难而感到苦恼时，请不要认为你们应当把怒气发泄到哥特人身上吧。要知道，那些力图干有益于友人的事情的人们是不应当受到他们的指责的，即使在实现他们对友人的服务方面不得不使用令人不快的手段。（15）至于敌人，那你们一点也不用害怕他们，不要因为过去的事件，而你们就认为他们将会战胜我们。要知道，生活中出于偶然和同期待相反的不合理事件[37]，随着时间的流逝而仍然会化为乌有的。（16）并且我们对你们表示的是如此的善意，即我们作出让步，无论科农还是他的士兵都可以不受伤害地去他们愿意去的任何地方，只有一个条件，那就是把城交出来并且带着所有他们自己的财物从这里离开。并且没有任何事物会阻止我们起誓来保证这些诺言的实现，保证拿波利人的安全。”

（17）以上便是托提拉的话；于是拿波利人和科农领导下的全体士兵表示同意；他们实在是被饥饿折磨得太苦了。（18）但是，为了保持他们对皇帝的忠诚并且实际上仍然指望他们会取得某种帮助，他们同意在三十天之后把城交出来。（19）但是托提拉为了不使他们心里对来自皇帝的援助存有任何希望反而给了他们三个月的期限，但有一个条件，在这之后他们应按照所约定的去做。此外，他还说在约定的时期到来之前他不会对城墙发动任何进攻，也不会使用任何种类的计谋。（20）协定便在这一意义上经双方同意了。但是被包围者没有等到指定日期的到来（由于必需品的缺乏他们吃了极大的苦头），而是在不久之后便把托提拉和蛮族接纳入城。冬天结束了，普洛科皮乌斯记述其历史的这场战争的第八个年头[38]也结束了。

八

（1）当托提拉拿下拿波利的时候，他对他的俘虏竟表现了如此宽大仁慈的精神，乃至人们没有料到敌人或蛮族会做出这样的事情

来。（2）由于他发现罗马人因饥饿而普遍地得了一种病——确实他们的体力因饥饿已被削弱——他担心如果突然叫他们吃饱，他们完全有可能被噎死，于是他便想出了下面的办法。（3）他在港口和各城门设置卫兵，下令不许任何人出城。（4）然后他本人以一种有先见之明的吝啬，着手分发食物，不过比人们所希望的要少，而其数量每天虽有所增加，却完全为人们察觉不出。（5）并且只有在用这种办法增强了他们的体力之后，他才打开城门，允许每个人到他想去的地方去。

（6）至于科农和他麾下的士兵，凡是根本不满足于留在那里的，他就要他们上船并且告诉他们可以到他们选择的任何地方去。但这些人认为返回拜占庭这会给他们带来耻辱，因而他们打算尽快驶向罗马。（7）但由于是逆风，因而他们完全无法驶出港口，所以他们感到十分困惑，担心托提拉看到自己既然已经是胜利者，会决定在某种程度上无视他的协定，这样他们就会在他手里吃某种很大的苦头。（8）当托提拉看到这一点时，他便把他们所有的人召集起来并且要他们放心，而且对他已经作出的保证作了进一步的确认，要他们鼓起勇气来立刻毫无恐惧地同哥特军队交往并且像从朋友那里一样地从哥特军队手里购买食物并且取得他们缺少的任何其他事物。（9）但后来，由于依然是逆风并且已有许多时间被消耗掉，他便向他们提供马匹和驮畜，提供路上的费用并且要他们从陆路去罗马，还派了一些哥特的知名人士护送他们。

（10）于是他便着手把拿波利的城墙夷为平地，为的是不使罗马人再次占有它并利用它作为一个坚强的基地给哥特人制造麻烦。（11）原来他宁肯通过在平原上同罗马人展开一场战斗以达到一种彻底的解决，也不愿用各种权术和诡计的手段来进行一次长期的较量。但是在拆除了城墙的一大部分之后，其余的部分他放弃了。

（12）正当托提拉这样做的时候，有一个罗马人来看他，这人原来是一个卡拉布里人，他提出指控说，托提拉的一名卫士奸污了他的一个还是处女的女儿，而这绝不是他的女儿情愿的。（13）当那个当事人并不否认这一指控时，托提拉赶忙因这一罪行对他进行了惩罚，把他关进监狱。（14）但是蛮族当中的大多数知名人士开始为他的命运感到很大的不安（要知道，此人实际上是一个果敢有为的人和出色

的战士），于是他们立刻集合起来并且到托提拉这里来请他赦免对此人的指控。

（15）但是托提拉在听取了他们的陈述之后，却温和而又十分平静地讲了这样的话："战友们，我所以像现在这样讲话的理由并不是我正在对一种强暴的不人道行为作出让步，或是对我的同胞的不幸采取特别幸灾乐祸的态度，而是我最为担心哥特人会遭到某种不幸。（16）从我的这方面来说，我知道绝大多数的人都在歪曲事物的名称，直到给了它们相反的意义。（17）要知道，一方面，他们习惯于称为仁慈的乃是真正的无法无天，其结果是使一切美好的事物遭到彻底的毁灭；而另一方面，他们却把想认真地维护合法秩序的任何人称为邪恶的和极难对付的人，显而易见，这是为了用掩饰他们的荒唐行为的这些名称，他们可以更加肆无忌惮地干坏事并显示他们的卑劣。（18）但是我却要劝你们不要为了一个人的罪恶行为而牺牲你们自己的安全，也不要自己参与任何这样的可耻的罪恶勾当，因为你们并没有做任何坏事。要知道，犯罪的行动和阻止犯了罪的人们受到惩处的行动在我看来是一回事。（19）因此，我希望在就当前这一事件作出你们的决定时，你们采取这样的观点：有两种办法提供给你们选择其中之一，或者是这个人不为他所犯下的罪行受到惩罚，或者是哥特民族在这一战争中得救并取得胜利。（20）因为我希望你们考虑这一情况：在这一战争开始时，我们拥有一支无论就名声还是就实际的战斗经验而论都是无与伦比的庞大军队；总而言之，我们的财富多到不可胜数；我们拥有极多的马匹与武器；最后，我们占有意大利的一切要塞。确实，当人们进入一次战争时，这些事物绝不是被视为毫无用处的装备。（21）但是在提奥达图斯的统治时期——此人是一个把发财的愿望放到正义之上的人——我们每日的无法无天的行径使得上帝绝不会赐福给我们，并且我们的命运因而得到什么结果，你们当然是一清二楚的，因为你们知道是哪一类的人并且他们多么少的人打败了我们。（22）但是现在，为了我们所犯下的罪行上帝已经给了我们足够的惩罚，他再一次正在按照我们的意愿来安排我们的生活，并且，概括地说，他正在以比我们所能希望的更好的方式引导着我们的事业，因为我们已经在超过我们实际力量的限度的情况下战胜了我们的敌人。（23）因此，通过正义的行动以保存我们的胜利的正当性，较之倒行逆施，使人们看起来我们已变得同自己过不去，是更符合于我们

利益的。（24）要知道，一个做了不公道的事情，干了残暴勾当的人是不可能，不，不可能在战斗中争得光荣的，但是战争的命运却是按照个别人的生平来决定的。”

（25）以上便是托提拉的话。哥特人当中的知名人士同意他的讲话，便不再请求释放这名卫士，并同意托提拉以他认为是最好的办法对这卫士加以处理。于是不久之后他便处决这个强奸犯并且把犯人的全部的钱送给了受到伤害的女孩子。

九

（1）正当托提拉这样做的时候，罗马军队的指挥官们和士兵在这期间却劫掠起他们的臣民[39]的财物来，并且他们简直什么横暴和放荡的行为都干得出，而且指挥官，就他们方面来说，就正在要塞内部同情妇寻欢作乐，而士兵也表现出越来越不服从他们的指挥官的命令而干起各种无法无天的勾当来。（2）至于意大利人，则这种局势的结果对他们来说却是，他们在双方军队的手中遭受了极大的灾难。（3）因为一方面，他们被敌人夺去了土地，而另一方面，皇帝的军队又拿走了他们家中的全部财物。（4）而且，事实上他们正在受着缺粮之苦，此外他们还无缘无故地受到残酷的拷问并被处死。要知道士兵们在受到敌人的虐待时虽然完全无力保卫自己，但对于当前的情况他们不仅不愿表示起码的羞愧，而且由于他们所犯的罪行实际上竟使得人民盼望起蛮族来。（5）由于当前面临的局势而不知所措的康士坦提安于是写了一封信给皇帝优斯提尼安公然表示在对哥特人进行的战争中他已坚持不下去了。（6）而其他指挥官好像也支持他的这个看法而在同一封信中表明他们不想把这场斗争再继续下去。意大利人的遭遇便是这样。

（7）就在这同时，托提拉给罗马元老院写了一封内容如下的信：“由于无知或由于受到某种健忘的蒙蔽而对自己的邻人干了坏事的那些人，是可以为他们的恶劣行为的受害者公正地加以宽恕的。要知道，他们的使他们干了坏事的无知或健忘，它们的大多数对于所干的坏事也成为一种辩解。（8）但是如果有谁只是出于处心积虑的意图而干坏事，那么这个人便没有任何甚至可以为他的行为辩解的东西了。（9）要知道，说句公道话，这个人本身不仅必须为干出的事情，而且也要为他的意图负责。（10）因此，既然事情的情况是这

样，请立即考虑你们能提出怎样的理由来为你们对哥特人的行为辩护吧。难道真会发生这样的事，即你们竟然会不知道提奥德理克和阿玛拉宗塔所干的好事，或者由于经过一段时期和健忘而你们头脑里竟没有了这些事情？（11）肯定不是的。两种情况都不是真实的。要知道，他们的宽厚仁慈不是表现在某件小事上，也不是对古时你们的祖先表现出来，而是表现在极为重要的事情上，亲爱的罗马人，是对你们本身表现出来的，而且就在不久前，就在前些天。（12）然而是不是因为你们得自道听途说或根据经验而得知希腊人对他们的臣民是公道的，所以你们实际上才决定放手把哥特人和意大利人的事业交给他们？（13）但无论怎样，你们，就你们方面来说，我认为，你们曾把他们奉为上宾，但是你们知道得十分清楚，你们已发现他们原来是怎样的客人和朋友，如果你们还记得那个亚历山大是怎样处理国家账目的话[〔40〕]。（14）要知道，我还根本无需谈到我们的士兵和指挥官，你们是从他们的友好和宽大得到了好处的；恰恰是因为这些人的这种行为才使得他们的命运陷入如此的困境。（15）但是你们的任何人也不要认为我是因为少年气盛才对他们作这样的指责，也不要认为只因为我是蛮族的领袖才有意这样吹嘘一番。（16）我认为，我们所以制服了那些人并不是因为我们的勇敢，但我却有把握地说，为了你们在他们手中遭到的不公道的对待，他们受到了某种报复。（17）当上帝为了你们向他们进行报复的时候，你们却还要心甘情愿地守着他们干的坏事不放，并且不愿意摆脱由那些坏事产生的灾难，这看来是多么荒谬的行动？因此你们自己说出个理由来，说明为什么你们非要反抗哥特人不可，并且，另一方面，给我们一个要对你们表示宽大的理由吧。（18）而且，如果你们不打算等到战争的结束——你们已经没有什么指望并且指望也没有用——而是选择更明智的办法，纠正你们对我们干下的坏事的话，你们是会举出这个理由来的。”

（19）这便是这封信里的话；托提拉于是把这封信交给一些俘虏，要他们去罗马把信交给元老们。俘虏们按他的命令做了。（20）但是约翰不允许看到这封信的人们给予托提拉任何答复。为此托提拉又进行了一次努力，这次他写了大量的短信，在信里他发出了最郑重的誓言，明确地保证：哥特人绝不会对任何罗马人有任何伤害。（21）而至于是哪些人把这些信送到罗马我就不能说了；原来所有这些信在夜深时都被贴到城里显著的地方，直到天亮时它们才被发现；

但是罗马军队的指挥官们却对阿里乌斯教派[41]的神父们深表怀疑，因而便把他们所有这些人立刻从城里转移出去。

（22）托提拉得知这一情况之后便把自己的一部分军队派赴卡拉布里亚，要他们攻打德律欧斯[42]的要塞。但由于守卫这一要塞的军队绝对拒绝向他投降，于是他便命令被派到那里去的军队进行一次围攻，另一方面，他个人则率领较大部分的军队去罗马附近。（23）当皇帝知道这一情况时，他感到十分苦恼，而尽管波斯人仍然给他造成很大的压力，他不得不再次把贝利撒里乌斯派来对付托提拉。冬天已经结束了，普洛科皮乌斯所记述的这一战争的第九个年头[43]也结束了。

十

（1）于是贝利撒里乌斯第二次去了意大利。但是由于他手下的士兵为数极少——因为他完全不可能把他自己的军队从驻在波斯的军队那里分出来——于是他便去色雷斯，走遍了那里所有的地方用提供金钱的办法征集新的志愿兵。（2）按照皇帝的命令，由维塔利乌斯陪他同去，此人是伊利里库姆地方的统帅，不久前才从意大利返回的，但是他把伊利里亚的士兵留在意大利了。（3）这样，他们一道征集了大约四千人并向撒罗尼斯[44]进发，打算首先去拉温那，从那里再看情况来研究如何进行战争。（4）原来他们无论是背着敌人秘密活动（因为他们听说哥特人在卡拉布里亚和康帕尼亚都设有营地），还是通过不管用什么方式制服敌人，都绝对无法在罗马附近登陆；要知道，他们去进攻敌人，却没有足够的力量进行对等的战斗。

（5）就在这同时，被包围在德律欧斯的罗马人看到自己的粮食已到了山穷水尽的地步便同包围的蛮族缔结了协定，约定他们把这个地方献出来并在这时由双方定下一个明确的日子。（6）但是贝利撒里乌斯把够一年之用的粮食装上了船，命令瓦伦提努斯带着它们去德律欧斯并尽快地把原来的卫戍部队从要塞转移出来——因为他听说他们已被疾病和饥饿折磨得奄奄一息了——然后从同去的人们当中选出一些人来代替他们担任卫戍部队；通过这一安排，他们便比较易于保卫要塞的安全，因为一则这是一支新来的队伍，再则他们不缺乏任何必需之物。（7）正好遇到顺风的瓦伦提努斯于是同这支船队去德律欧斯并且在约定投降的四天前到达；他发现港口并无人防守，于是便

占领了它并得以顺利地进入要塞。（8）原来哥特人相信他们缔结的协定并且认为在这期间他们不会遇到任何麻烦，所以根本不再注意进攻德律欧斯的事情而只是静静地待在那里。（9）但是，当他们看到有一支船队突然向他们攻来的时候，他们大吃一惊，于是放弃了包围，而在离那要塞很远的地方扎营并且向托提拉报告了他们经历的全部情况。德律欧斯要塞于是逃开了迫临到眼前的危险。（10）但是瓦伦提努斯的一些士兵由于想到附近的农村去打劫，便开始了出击的活动；他们在海岸附近偶尔也会碰上敌人，于是便向他们展开战斗。（11）由于在战斗中遭到惨败，他们大部分便都逃到海里去[45]；这样他们损失了一百七十人，而其余的人便退到要塞里面去了。

（12）瓦伦提努斯在发现先前的卫戍部队已处于半死状态之后，便把他们从要塞转移出去并由新来的另一些人替换他们，这是遵照贝利撒里乌斯给他的指示做的，他把足够一年之用的给养留给他们之后，便和军队的其余部分回撒罗尼斯去了。

（13）继而贝利撒里乌斯从那里带着全部船队起航并在波拉靠岸，他在这里停留了一个短时期对军队进行整顿。（14）但是托提拉听说贝利撒里乌斯已经到达波拉并且希望了解他带来了多少军队，于是便采取了下列的措施。原来有一个名叫波努斯的人，此人是约翰的侄子，此时他正在统率着热那亚的卫戍部队。（15）于是他便利用这个人的名字写了一封自称是由这个波努斯发出的信给贝利撒里乌斯，目的在于使这个波努斯促请贝利撒里乌斯尽快前来救助他们，因为他们的处境极为危险。（16）于是他选出五个特别有钻研精神的人来，把信件交给他们，要他们仔细地观察贝利撒里乌斯的实力，同时把他们打扮成好像是从波努斯那里派来的。（17）当这些人见到贝利撒里乌斯时，统帅照例是十分友好地接待了他们。（18）而在看完了来信之后，他便要他们回去告诉波努斯，很快他就会率领全部军队前来。继而，在他们按照托提拉的指示对一切都进行精确的观察之后便返回了哥特的营地，并且说贝利撒里乌斯的兵力绝不是庞大的。

（19）就在这时托提拉通过对方的背叛而占领了提布尔城，守城的是一支伊扫里人的卫戍部队；经过的情况是这样。（20）这个城市的一些居民本来是和伊扫里人一道守卫城门的；但这些人却同和他们一道守卫的伊扫里人争吵起来，尽管伊扫里人并没有任何冒犯他们的地方；于是这些人便在夜间把在附近设营的敌人请了进来。（21）但

是伊扫里人这方面在城市被攻占时却计划了一次共同的行动并在实际上所有的人都得以逃掉。（22）但是在居民当中，哥特人没有放过他们的任何人，而是把他们全都杀死，其中也有城市的神父，杀害的方式我虽然知道得很清楚，但我绝不想在这里提起，为的是不使后世看到这种不人道的残酷行为的记述。在牺牲者当中有一个名叫卡提路斯的意大利知名人士。（23）这样蛮族便占领了提布尔，结果罗马人便不再能通过梯伯河从图斯卡尼把他们的粮食运进来了。原来这座城市实际上就在这河[46]的岸边，在罗马上方大约一百二十斯塔迪昂[47]，从此就成了对付想从那条路驶入罗马的人们的一处哨所。

十一

（1）提布尔城的遭遇便有如上述了。至于贝利撒里乌斯，他和整个船队到达了拉温那；在这里他把城里的哥特人和罗马士兵召集到一起，讲了这样的话：

“德行的成就因邪恶而化为乌有，发生这样的事情这并不是第一次了。（2）要知道，自古以来在人类的事务当中这种情况完全是自然的，并且最卑劣一类人物的堕落曾多次完全能以挫败并毁灭善良的人们的事业。而现在又是这同样的事情摧毁了皇帝的事业。（3）而就皇帝方面来说，他是如此深切关心于纠正已经造成的错误，乃至他认为打败波斯人的任务都不如这里的局势重要，因而现在作出决定，派我到你们这里来，以便使我能以纠正和补救指挥官们在对待他的士兵以及对待哥特人方面所干的无论是怎样的错事。（4）任何人根本不会犯任何错误，这是违反人情的，在事物的自然进程中这也是不可能的；但纠正已经犯的错误，这事特别是一位皇帝应当做的，并且能以大大告慰于他所爱的臣民。（5）因为你们将不仅能以摆脱你们的痛苦，而且你们还立刻有领会和享有皇帝对你们的善意的特权。（6）而对一个人来说，世上的一切事物当中，还能有比这更大的恩典么？（7）既然正是为了这个目的，我才在这里同你们在一起，那么你们当中的每一个人也应当尽全力使你们从这样提供的服务中得到好处。（8）因此，如果你们当中有任何人认识僭位者托提拉的亲属或朋友，他应当把这些人召来，向他们解释皇帝的意旨；这样做的话，你们既可以取得由和平而产生的幸福，又可以取得伟大的皇帝亲手赐给你们的幸福。（9）至于我，就我这方面来说，我到这里来并不是喜

欢同谁作战，也不应当成为，至少是不愿意成为皇帝臣民的一个敌人。但是，如果甚至现在他们还认为选择对他们自身有利的做法过于无关紧要并且如果他们采取反对我们的立场的话，那我们同样也便不得不把他们当作敌人来看待了，尽管我们从本心里并十分不想这么做。”

（10）以上便是贝利撒里乌斯的讲话。但是敌人当中没有一个人到他这一面来，无论是哥特人还是罗马人。（11）继而他又派遣他的卫士图里木特和他自己的一些士兵偕同维塔利乌斯与伊利里亚士兵一道去埃米利亚，命令他们去攻打那里的城镇。（12）于是维塔利乌斯和他的士兵便攻占了波诺尼亚城[48]附近的一处阵地，并且在通过敌人投降而攻占了附近的几处要塞之后，便留在波诺尼亚不再有所举动了。（13）但是在这之后不久，他麾下的全体伊利里亚士兵尽管没有受到任何虐待也没有遭受任何责骂，却在夜间偷偷地从城里撤走回家去了。（14）他们派遣使者去皇帝那里，请求他对他们加以宽宥，因为以这种方式返回自己的家园，其理由只不过是：在意大利经过长期的服役之后，他们没有得到任何正式的饷银，而国家现在欠了他们一大笔钱。（15）但这时恰巧还发生了这样的事情：有一支匈人的军队进攻伊利里亚人并把他们的妇女儿童变成奴隶，（16）而正是由于这一消息，还由于他们在意大利已经没有什么粮食，他们才撤退的。虽然在起初，皇帝感到愤怒，但后来还是宽恕了他们。

而托提拉在得知伊利里亚人撤退的消息之后，便派了一支军队去攻打波诺尼亚，想用迅速攻击的办法生俘维塔利乌斯和他的军队。（17）但是维塔利乌斯和图里木特在好几个地方设下了埋伏并从而歼灭了许多进攻的士兵，打跑了其余的士兵。（18）在这一战斗中，一个名叫纳扎列斯的伊利里亚知名人士、伊利里库姆的部队的指挥官，在对敌的战斗中表现了超过所有其余的人的非凡战绩。随后图里木特便来到拉温那贝利撒里乌斯这里。

（19）贝利撒里乌斯终于派出了自己的三名贴身的卫士图里木特、里奇拉斯和撒比尼亚努斯率领着一千名士兵去奥克西姆斯城，以便支援马格努斯和被围困在那里的罗马人。（20）这支队伍在夜里躲过了托提拉和敌人的营地而进入了奥克西姆斯，然后开始策划从城里向敌人出击。（21）因此在第二天正午时分，他们得知有一些敌人就在附近时，便进行出击以便同他们较量；但是在着手这样做之前，他

们决定先把一些侦察兵派出去对付他们以便侦知敌方的实力，这样便不致在未经了解情况的条件下向敌人发动进攻了。

（22）但是当时正好喝醉的里奇拉斯——贝利撒里乌斯的卫士——却不允许任何其他人去侦察，而是只由他一个人策马全速奔驰出城。（23）他在遇到一个陡坡上的三个哥特人时开头是停了下来，打算向他们进攻；因为他是一个极为勇猛的战士，但是当他看到有许多人从四面八方向他冲来的时候，便赶忙逃跑了。（24）但是他的马在不平坦的一处地方绊倒了，于是敌人在一阵高声的呼叫中都把投枪投向他。（25）而听到呼叫声的罗马人也跑来援救他。里奇拉斯战死在大批的投枪之下，但图里木特的士兵却打跑了敌人，并抬起战死者，把他运回奥克西姆斯城内。里奇拉斯便以同自己的勇敢不相称的方式死掉了。

（26）于是撒比尼亚努斯和图里木特在同玛格努斯商讨之后认为他们不宜于在那里耽搁更多的时间，理由是：显然由于人数不足，他们根本不可能对敌人展开对等的战斗，而另一方面，如果把城里的粮食耗尽，他们只会使城市遭到更早陷入敌人之手的命运。（27）当这一措施被决定下来的时候，他们自己以及他们手下的一千名士兵便开始做离开的准备，打算在夜里启程；但是一名士兵立刻便偷偷跑到敌人的营地去，把罗马人的计划告知对方，（28）托提拉于是选拔两千名勇武出众的战士，并在夜幕降临时在离奥克西姆斯三十斯塔迪昂〔49〕的小道上设置岗哨，而且这一活动完全是在保密的情况下进行的。（29）因此当这些哨兵在午夜前后看到敌人经过时，便抽出剑来向他们展开了进攻。（30）他们杀死了其中的二百人，但撒比尼亚努斯和图里木特以及其余的士兵却在黑夜的掩护下得以逃脱并跑到阿里米努姆去。（31）不过哥特人却俘获了载有士兵的仆从〔50〕、武器和衣类的全部驮畜。

（32）沿伊奥尼亚湾〔51〕有两座要塞皮扫茹斯〔52〕和法努斯，〔53〕它们位于奥克西姆斯和阿里米努姆这两个城市之间。在这一战争开始时维提吉斯曾拆除过这两座要塞，他烧掉里面的房屋并且把它的城墙拆到只有原来一半的高度，为的是不使罗马人一旦占有它们时用来给哥特人制造麻烦。（33）贝利撒里乌斯决定攻占其中的一座即皮扫茹斯；因为他认为这一要塞就它的地形而论适于牧放马匹。于是在夜里他便派出自己的几位同僚，暗中对每一城门门道的宽度和高度作

了精确的测量。（34）随后他要人们制造了皮城门并用铁箍起来，并把它们放到船上运出去，命令撒比尼亚努斯和图里木特的士兵把这些城门迅速安装到城墙上，在这之后留在城圈之内，并且，在通过这种办法保证了他们的安全之后，再用不管什么可能的办法把城圈倾圮的部分加以修复，把石头和泥或其他任何材料填充进去。这些指示他们全都照办了。（35）但是托提拉在听到正在发生的一切之后，便率领着一支大军向他们攻来。（36）他对这城镇发动了一次进攻并且在那里附近停留了一个时期，但由于未能攻占下来，于是便一无所得地返回奥克西姆斯的营地去了。

（37）但是罗马人却不再从城内向敌人出击，而是留在每一个要塞的城墙之内。而且，甚至当贝利撒里乌斯把自己的两名卫士、波斯人阿尔塔西列斯和色雷斯人巴尔巴提昂派往罗马以便帮助贝撒斯守卫该城时，他也指示他们决不可从城内向敌人出击。（38）至于托提拉和哥特军队，他们看到贝利撒里乌斯没有足够的军队来同他们抗衡，于是决定骚扰防守最坚固的那些城镇。（39）因而他们便在皮凯努姆的费尔木姆[54]和阿斯库路姆[55]两个城市的前面设营开始进行围攻。冬天结束了，普洛科皮乌斯所记述的这场战争的第九个年头[56]也结束了。

十二

（1）再说贝利撒里乌斯，他发现自己根本没有能力支援被围攻的城市，于是便把维塔利安的侄子约翰派到拜占庭去，但是首先要约翰用最庄重的誓言保证，他将尽一切努力尽快返回；约翰的使命是请求皇帝派一支大军到他们这里来，并提供大量的金钱、还有武器和马匹。（2）原来即使他手下为数不多的士兵也不愿作战，他们宣称国家欠了他们很多的钱，并且他们自身无论什么都缺少。（3）而这都是实情。贝利撒里乌斯还给皇帝写了一封信，记述了这些情况；信里的话是这样[57]：

“最强大的皇帝，我们在没有士兵、马匹、武器或金钱的情况下来到了意大利，而我以为，如果在这些事物方面没有充分的供应，任何人都不可能进行一场战争。（4）虽然我们确实极为辛苦地走遍了色雷斯和伊利里库姆，但是我们征集到的兵员只是极少的、少得可怜的一批人，这些人手里没有哪怕是一件武器并且毫无作战经验。（5）

而且，另一方面，我们看到留在意大利的人们也是人数既不足，而且可耻地害怕敌人，而且由于他们在敌人手下经受的多次失败，他们的精神已彻底地被挫伤了——这些人不仅仅是见了敌人就任意逃掉，甚至还放弃他们的马匹并且把自己的武器丢在地上。（6）至于这里的收入，则我们已不可能从意大利取得任何金钱了，因为这收入已再次归敌人所占有。（7）因此，既然在支付士兵的军饷方面我们已落在了后面，我们发现自己已完全无法对他们发号施令了；因为债务已经取消了我们的指挥权。（8）而且，这一点你一定也了解得十分清楚，我的君主，即在你的军队中服役的士兵，大多数已跑到敌人那一方面去了。（9）因此，如果需要的只是把贝利撒里乌斯派到意大利来的话，那么你为战争已经作了所能做到的最好的准备，因为我已经在意大利的中心地带了。但是，如果你想在战争中打败敌人，那就必须准备其他必需之物。（10）要知道，我以为，如果得不到人们的支持，任何人也不会成为一位统帅的。因此需要的是，首先应当把我的长枪兵和卫士派到我这里来，此外还要一支人数很多的匈人和其他蛮族的军队，而且还立刻必须把钱付给他们。”

（11）上面便是贝利撒里乌斯写的信的内容。至于约翰，虽然他在拜占庭待了很长一段时期，但是他此行的任务一件也没有完成。不过他却和皇帝的侄子日耳曼努斯的女儿结了婚。（12）就在这同时，由于费尔木姆和阿斯库路姆的降服，托提拉占领了这两座城市；并且在进入图斯卡尼后，他又开始了对斯波利提昂〔58〕和阿吉泽〔59〕的围攻。斯波利提昂这里的卫戍部队的指挥官是希罗迪安，而阿吉泽的卫戍部队的指挥官是西吉弗里杜斯，此人虽是一个哥特人，对罗马人和皇帝的事业却极为忠诚。（13）希罗迪安从他这方面则同敌人达成这样的协议，协议规定让他们安静地度过三十天；（14）如果在这期间罗马人得不到任何援助，他不但本人投降，而且把城市以及士兵和居民都交给哥特人。他还交出自己的儿子作为人质以保证这一协议的执行。（15）这样，当约定的日子到来而没有任何罗马军队从任何地方到来的时候，希罗迪安和斯波利提昂的全部卫戍部队便按照协议把他们自己和城市交到托提拉和哥特人的手里去了。（16）据说，希罗迪安自己向哥特人投降并把斯波利提昂也交给他们，其真正原因是他和贝利撒里乌斯不和〔60〕；因为贝利撒里乌斯曾威胁说要他说清楚过去的行为。

（17）斯波利提昂方面发生的事件，其经过便有如上述。另一方面，西吉弗里杜斯则在和他的军队一道向外出击时损失了他大部分的士兵，他本人也阵亡了。（18）于是对局势感到无望的阿吉泽的居民立刻把城市交给了敌人。托提拉还立刻派人去奇普里安那里，要他把佩路吉亚交出来，如果他不听从的话，则试图对他进行恐吓；另一方面，如果他执行命令的话，则可以得到一大笔酬金。（19）但是在同奇普里安打交道时他没有取得成功，于是他收买了奇普里安的一个名叫乌利福斯的贴身卫士来暗杀他。而乌利福斯便趁着和奇普里安单独在一起的机会杀死他并跑到托提拉一面去了。（20）不过奇普里安的士兵仍然为皇帝守卫城市，结果哥特人便决定从佩路吉亚撤退了。

十三

（1）在这之后托提拉便向罗马进军并在来到罗马城附近的地方时开始了围攻。但是对于这一地区以及意大利其他任何地区的农民他并没有任何伤害，而是要他们像平时一样地耕种土地而不要心存畏惧，只是把他们先前交给国库和地主的税款带给他就行了。（2）并且当某些哥特人走近罗马的要塞时，阿尔塔西列斯和巴尔巴提昂便出城向他们进击——但贝撒斯却完全不同意他们的做法——把他们的许多士兵带领出城发动进攻。并且他们立刻便杀死了许多敌人并把其余的人赶跑。（3）但是在追击这些敌人并且在追击中使自己被敌人引出很远的时候，他们却中了敌人的埋伏。在这里他们大多数士兵都送了命，他们本人在少数士兵伴随下好不容易才得以逃脱。（4）此后他们便不再敢出城去进攻敌人，甚至在敌人加紧进攻的时候。

（5）从这时起，罗马人遭到了严重的饥馑，因为他们已不再能从农村把任何必需的东西运进来，而且海上的交通也被切断了。（6）原来在哥特人攻占了拿波利之后，他们便把由许多轻型船舶组成的一支海军安置在那里以及所谓埃奥利斯群岛[61]和这一带沿岸的其他岛屿，而他们便利用这些船只严密监视海上的交通。（7）结果从西西里出发以及驶向罗马港口的船只和上面的人员便全部落入这些巡逻艇之手。

（8）这时托提拉把一支军队派入埃米利亚，命令他们用猛攻或劝降的办法拿下普拉肯提亚[62]这座城市。（9）这是埃米利亚地区的主要城市并拥有坚固的工事，它位于埃里达诺斯河[63]河畔，是这

一地区唯一还忠于罗马的城市。（10）因此当这支军队来到普拉肯提亚附近时，便向那里的卫戍部队提出了条件，以便使对方通过投降的办法把城市交给托提拉和哥特人。（11）但由于他们没有取得成功，他们便在原地设营，开始了围攻，因为他们看到城里的人民是缺粮的。

（12）当时在罗马皇帝的军队的指挥官当中，人们怀疑凯提古斯有背叛行为，此人是一位贵族又是罗马元老院的领袖[〔64〕]。因此他便赶忙离开，去了肯图姆凯莱[〔65〕]。

（13）但是贝利撒里乌斯却为罗马并且为全部的罗马事业感到极为不安，因为无论如何他也不可能从拉温那方面提供帮助，特别是他手中的军队人数不多；因此他决定离开那里而占领罗马周边的地区，这是因为：在就近的地方他可以去帮助那里处于困境的人们。（14）确实，他后悔听了维塔利乌斯的意见而竟然来到了拉温那，而这一做法是不利于皇帝的事业的，因为这样他便把自己封闭在那个地方，从而使敌人能以放手按照自己的希望来决定战争的进程。（15）而我则以为[〔66〕]，或者是贝利撒里乌斯选择了较坏的办法，因为当时注定罗马人要遭受苦难，或者是他确实确定了较好办法，但是上帝却想帮助托提拉和哥特人，所以存心和贝利撒里乌斯作对，因此贝利撒里乌斯最好的计划，其结果却完全和他所期待的相反。（16）要知道，从一个美好的方向吹过来的幸运之风吹到谁的身上，则这些人即使制订了最坏的计划也不会遇到任何灾难，因为上天扭转这些计划并使它们取得完全有利的结果；（17）然而，我认为，一个走背运的人却完全没有制订出明智计划的能力，因为注定要遭难的命运使得他不能认识和看到真理。（18）而且，即使他确实作出了适合于当前局势的需要的某一计划，则在他作出这一计划之后，命运仍然会立刻加以阻挠，破坏他的明智的意图，乃至造成最悲惨的结果。（19）但事情是这样或不是这样，我就没办法说了。

于是贝利撒里乌斯任命优斯提努斯为拉温那卫戍部队的指挥官，而他本人则只同少数人从那里通过达尔玛提亚及其附近的地方去埃皮达姆诺斯[〔67〕]；他就静静地待在这里，等候来自拜占庭的一支军队。并且他给皇帝写了一封信，报告当前的情况。（20）于是皇帝在不久之后便把维塔利安的侄子约翰和阿腊提乌斯与纳尔吉斯的兄弟、阿尔

明尼亚人伊撒克率领的一支蛮族和罗马士兵的军队派到他这里来。（21）这些军队到达埃皮达姆努斯并在这里同贝利撒里乌斯会合。

皇帝还把宦官纳尔吉斯派到埃茹利人的领袖们那里去，以便劝说他们的大多数人进入意大利。（22）许多埃茹利人跟随了他，他们的指挥官是菲列木特和其他一些人，他们和他一道进入色雷斯的土地。而意图则在于，在那里度过冬天之后，在开春时他们要被派到贝利撒里乌斯那里去。（23）和他们同行的还有他们称为"大肚汉"的约翰[68]。而结果是：在这一路之上，他们出乎意料地给罗马人做了一件大好事。（24）原来就在当时不久之前，有一大群蛮族的斯克拉文尼人渡过了伊斯特河、劫掠了附近的土地并且把很多的罗马人变为奴隶。（25）但是埃茹利人突然碰上了这些蛮族，并同他们展开了战斗；虽然他们的人数比对方少得多，但是出其不意地把对方打败，杀死了一些人，并把俘虏全部放回到他们家里去。（26）那时纳尔吉斯还发现了一个自称为奇尔布狄乌斯的人（奇尔布狄乌斯原是一位知名人士，担任过罗马人的指挥官）。但他很容易地便得以把这阴谋揭穿了。下面我就来叙述这事的经过。

十四

（1）在皇帝优斯提尼安的家族中有一个名叫奇尔布狄乌斯的人，他极为善于作战并且同时又如此不怕金钱的诱惑，乃至他不但没有自己的一笔巨大产业而且根本没有任何财富。（2）在皇帝当政的第四年[69]，这个奇尔布狄乌斯被皇帝任命为色雷斯的统帅，受命保卫伊斯特河，他的任务是在这一带进行监视，使这一地区的蛮族不再能渡河，因为匈人、安塔伊人和斯克拉文尼人已多次渡河并且给罗马人造成无可弥补的伤害。（3）并且奇尔布狄乌斯成为蛮族的惧怕的对象到如此程度，乃至他留在那里担任这一职务的三年中间，不仅没有一个人能以渡过伊斯特河反对罗马人，而实际上罗马人反而多次随奇尔布狄乌斯渡河到对岸去并在那里杀死和奴役了蛮族。（4）但是三年之后，当奇尔布狄乌斯像平时那样和一支小队伍渡过河去时，斯克拉文尼人以其全部兵力向他发动了进攻；（5）发生了一场激烈的战斗，许多罗马人战死，其中便有指挥官奇尔布狄乌斯。（6）从此伊斯特河就成了蛮族在任何时候都可以随心所欲地自由渡过的一条

河，而罗马的财富也就是人们易于染指的了；而整个罗马帝国在执行这一任务方面也就发现自己完全不能同一个人的勇敢相比了。

（7）但是后来安塔伊人和斯克拉文尼人相互仇视起来并展开了一场战争，结果安塔伊人被他们的对手打败。（8）而在这场战斗中，一个斯克拉文尼人俘虏了敌人中一个名叫奇尔布狄乌斯的刚刚长了胡须的青年人并把他带回自己家中。（9）久而久之，这个奇尔布狄乌斯竟变得对主人极为忠诚并且在对敌人作战中表明自己是一名勇猛的战士。（10）确实，他多次自己不避危险救了主人的性命，因其英勇的业绩而知名，从而得以取得巨大的声誉。（11）大约就在这时，安塔伊人下到色雷斯的土地上来，劫掠和奴役了许多罗马居民；而他们在回到原来的住地时把他们的俘虏也带走了。

（12）命运使得这些俘虏当中有一个人落入一位仁慈而又温和的主人之手。这个俘虏是一个大流氓，一个能以陷害和欺骗他遇到的任何人的家伙。（13）而由于不论用什么办法他也无法使自己返回罗马人的土地，尽管他非常想做到这一点，于是他便设想了如下的计划。他来到主人面前，称赞他的仁慈并宣称由于这一点上帝会赐给他大量的幸福，而他，就他这方面来说，也要表现出绝不会对一位最仁慈的主人忘恩负义。但是，只要他愿意听取他必须提供的美好建议的话，很快他便能使主人得到一大笔钱。（14）原来据他说，在斯克拉文尼人这个民族当中有一个名叫奇尔布狄乌斯的人，此人先前是罗马士兵的一位指挥官，但现在处于奴隶的地位，而所有的蛮族都不知道他到底是何许人。（15）因此，如果他愿意付出为奇尔布狄乌斯规定的价格并把此人带往罗马人的土地，则很可能他会从皇帝那里不仅取得美好的名声，而且还有大量的金钱。（16）这个罗马人很快便用这些话说服了他的主人，于是他便和他一道到斯克拉文尼人当中去；因为这些蛮族已经和平相处并且毫无恐惧地相互混合起来。结果，通过把一大笔钱付给奇尔布狄乌斯的主人，他们得以买下这个人，并且他们立刻便和这个人一道出发了。（17）并且当他们回到自己的土地时，买者问那个人是不是奇尔布狄乌斯本人，即罗马人的指挥官。（18）此人则毫不犹豫地一五一十地说出了全部事实真相，他说他也是一个安塔伊人，并说当他和自己的同胞对当时同他们敌对的斯克拉文尼人作战时，他被一个敌人所俘，但是现在他既然已返回自己的故土，则他从那时起也应当根据法律得到自由。

（19）于是那为了此人而付出了黄金的人便痛苦得说不出话来，因为他的一个不寻常的希望已经破灭了。（20）但这罗马人为了叫他放心并否定实情，以便不使自己回家有任何困难，因而他仍然坚持说此人实际上就是奇尔布狄乌斯，而他所以害怕承认，显然是因为他处于蛮族之中，所以根本不愿把全部真实情况和盘托出；但是，如果他来到罗马人的土地，那他不仅不会隐瞒真情，而且实际上很可能正是为了这个名字而感到自豪呢。而在开头，这些事是背着其他蛮族进行的。

（21）但是当消息传播开来并为整个民族所知晓的时候，实际上全体安塔伊人都集合起来讨论形势，并且他们要求公开此事，而认为他们现在成了罗马指挥官奇尔布狄乌斯的主人，这一事会给他们带来巨大的利益。（22）原来斯克拉文尼人和安塔伊人这些民族并不是由一个人来统治，而是自古以来便生活在一种民主制度之下，因而凡有关他们福利的一切事情，无论好事坏事都要交给人民来处理。老实说，在所有其他事务上，这两个蛮族民族自古以来便有同样的体制和风习，这也是实情。（23）原来他们只相信一个神、闪电的创造者，只有他才是一切事物的主人，并且他们献给他的牺牲有牛和其他牲畜；至于命运，他们既不知道有这种东西，也根本不承认命运在他们中间有任何力量，而是当死亡来到他们近前，也就是当他们得了病或开始一场战争的时候，他们便作出一项保证：即如果他们逃脱了死亡，他们将为他们的生命立刻向神奉献牺牲作为回报；并且如果他们得以逃脱死亡，他们便按照他们所保证的献上牺牲，并且认为他们的安全正是以这一牺牲为代价而买到的。（24）但是他们既崇拜河流，也崇拜宁芙女神[70]以及其他一些精灵并且向所有它们奉献牺牲，而且他们是用这些牺牲进行占卜的[71]。他们居住在他们建立得相距遥远的十分简陋的茅舍里，但是他们有一个共通的特点，即他们都是经常变换住所的。（25）当他们作战时，他们大多数人是徒步向敌人展开战斗的，他们手持的武器是小盾和投枪，但他们从来不穿胸甲。（26）确实他们有些人连内衣[72]或外套也不穿，而只是把裤子系到腰部，便这个样子对敌人去作战了。他们两个民族使用的语言也一样，这是一种道地蛮族的语言[73]。（27）而且还有，从外貌上他们也根本没有任何区别。他们都是特别高大而且强壮的人，他们的身体和头发不是很白净的或金黄色，但确实他们又不完全算是深色一类

的，而他们全都带有一点红色。（28）并且他们过的是一种艰苦的生活，根本不注意生活上的舒适，完全和玛撒该塔伊人一样，而且他们也和玛撒该塔伊人那样，他们一直和在任何时候全身都是肮脏的；然而无论从哪方面来说他们都不是卑劣的，不是干坏事的，而他们保存了匈人的全部淳朴的性格。（29）事实上，斯克拉文尼人和安塔伊人实际上在遥远的过去是一个名称；要知道，他们在古时都被称为斯波里人，因为，我以为，他们并不住在一处，他们是散居在他们的土地上的[74]。（30）而正是由于这一情况，他们占有大量的土地。要知道，伊斯特河以北的土地，绝大部分只是由他们居住的。关于这些民族可以谈的就是这些了。

（31）因此在当前情况下，安塔伊人便如上所述集合到一处，试图迫使这个人同意他们的做法，硬说他自己是奇尔布狄乌斯、罗马的那位指挥官本人。（32）并且他们还威胁说，如果他否认这一点，他们就惩办他。但是当这一事件正在按上述的方式发展的时候，就在这同时皇帝优斯提尼安把一些使节派到正是这些蛮族这里来，他通过使节表示了这样的愿望，即他们这些蛮族应当都住到伊斯特河以北一座名叫图尔里斯的古城里去。这座城是古时罗马皇帝图拉真修筑的，但是在它被那一地区的蛮族劫掠过之后现已长时期无人居住了。（33）皇帝优斯提尼安同意给予他们的正是这一城市及其周边的土地，并明确表明这地方原来就是属于罗马人的；此外他还同意在他们定居的过程中给予他们一切力所能及的帮助，还同意给他们大笔的金钱，条件是他们今后要同他和平相处并且在匈人想蹂躏罗马的领土时经常不懈地堵住他们进攻的道路。

（34）当蛮族听到这一切的时候，他们表示同意并保证履行所有的条件，但前提是要皇帝恢复奇尔布狄乌斯的罗马指挥官的职位并且任命此人协助他们建设他们的城市，他们坚定地表示，他们所希望的便是他们中间的那个人就是奇尔布狄乌斯。（35）而这个人本人在这些希望的激励下，现在也和其他人一样，开始宣称并硬说他就是罗马指挥官奇尔布狄乌斯了。而当纳尔吉斯在他的行程途中到他这里来的时候，他确实为了这项使命正在准备出发去拜占庭。（36）而当纳尔吉斯遇到这个人并发现他原来是个骗子的时候——虽然这个人讲拉丁语并且已经学到了奇尔布狄乌斯的许多个人特征而且表演得十分成功——他就把这个人关到监狱里并迫使他交代出全部真实情况，然后就

把他带到自己的随从之中返回拜占庭了。现在我还要回到我前面岔开的地方。

十五

（1）正当皇帝采取上面所说的那些措施时，贝利撒里乌斯这方面则派了一支军队去罗马的港口，率领这支军队的是瓦伦提努斯和他自己[75]的一名贴身卫士名叫佛卡斯的人、一个极其能干的战士。贝利撒里乌斯指示他们同波尔图斯那里的、由音挪肯提乌斯率领的卫戍部队会合，并帮助他们守卫这一要塞。只要他们发现什么地方有可能，他们就要对那里出击并骚扰敌人的营地。（2）因此瓦伦提努斯和佛卡斯便暗中把一位使者派到罗马城中，带信给贝撒斯，说那时他们要对他们的敌人的营地发动一次突然的进攻；因此他那方面应当选拔罗马最骁勇的战士，在他看到他们的进攻时要这些战士冲出去给以支援，这样两支兵力都可以给蛮族造成某种重大的伤害。（3）但是贝撒斯根本不同意这个计划，尽管他手下有多达三千名士兵。结果是瓦伦提努斯和佛卡斯率领五百名士兵出其不意地向敌人的营地发动了进攻，杀死了一些敌人，并且由此造成的骚乱声很快就传到被包围者[76]的耳朵里去。（4）但看到城里没有一个人出来进攻敌人的营地，他们便在没有遭到任何损失的情况下迅速退回港口。

（5）于是他们第二次派人去贝撒斯那里，并且，先是指责他竟令人遗憾地胆怯起来，然后宣称不久他们将对敌人发动第二次进攻，并且要他也率领全部兵力在适当的时候向蛮族发动进攻。（6）不过贝撒斯仍然拒绝从城中向敌人出击和冒险作战。但是瓦伦提努斯和佛卡斯还打算以更大的兵力进攻敌人并且为此已经做了准备。（7）但是音挪肯提乌斯手下的一名士兵却逃到托提拉那里去并且把这样一个消息带过去：第二天从波尔图斯方面将要对他们发动一次进攻。（8）于是托提拉决定在所有适于进行伏击的地点都安排了充足的伏兵。因此第二天瓦伦提努斯和佛卡斯便中了这些伏兵的进攻，他们不仅失去了他们的大多数的士兵，他们自己也阵亡了。并且只有一小撮人好不容易得以逃跑并且去了波尔图斯。

（9）正是在这个时候，正停留在西西里的罗马的首席神甫的维吉利乌斯[77]把尽可能多的船装满了粮食，然后把它们送出来，以为负责运送的人总之是会把货物送入罗马的。（10）于是这些船只便驶

向罗马的港口，但是敌人却侦察到了它们并且在船只到达前不久来到了港口；他们在港口隐藏在城壁里面，他们的目的是：一旦船只在那里靠岸，他们便可以不费任何气力拿获它们。（11）当守卫在波尔图斯的所有的士兵看到这一情况时，便全部走向城垛处挥动他们的外衣，极力想示意船上的人不要再向前行驶而是掉转船头离开到别的什么地方去，事实上是他们可以蹤上的别的任何地方去。（12）但是船上的人们却不懂得他们在干什么，还以为是波尔图斯的罗马人在欢喜雀跃并请他们到港口里来，并且由于他们是顺风，他们很快就进了港口。（13）而这时船上有许多罗马人，其中有一位名叫瓦伦提努斯的主教。随后蛮族便从他们隐藏的地方出来，没有遇到任何反抗便拿获了所有的船。（14）至于那位主教，他们把他关了起来并把他带去见托提拉，所有其余的罗马人都被他们杀死，并且在把还载着货物的船拖上岸之后，他们便离开了。（15）托提拉向这位主教提出了他希望了解的询问，但随即指责他无论在哪一方面都没有讲真话，于是便切断了他的双手。（16）这些事情的经过便是如此。冬天结束了。普洛科皮乌斯所记述的这场战争的第十一个年头也结束了[〔78〕]。

十六

（1）而罗马的首席神甫维吉利乌斯按照皇帝的召唤从西西里来到拜占庭；原来他在西西里一直在等候这一召唤有相当长的时候了。

（2）就在这一时期前后，罗马人包围了普拉肯提亚，因为他们的全部粮食现在已全部耗光，人们为饥饿所迫已经用一种不自然的食物来充饥了。（3）实际上，他们已经真地互相吃起对方的肉来。并且正是由于这一情况，他们同哥特人达成协议，向对方投降并且把普拉肯提亚也交出来。这里的事件的情况就是这样了。

（4）在苦于托提拉的围攻的罗马，同样的，所有的生活必需品都已经耗光了。（5）在罗马的神甫当中有一个名叫佩拉吉乌斯的人，任助祭之职。他在拜占庭住过很长一段时期并且同皇帝优斯提尼安建立了特别亲密的关系，此人在当时不久之前带着一大笔财富来到了罗马。（6）并且在这次围攻期间他把他的财富的一大部分赠给了缺乏生活必需品的人们。这样，尽管甚至在这之前他已经是一位知名人士，但是现在很自然地他在所有的意大利人当中因其慈善事业而取得了更高的声誉。（7）而罗马人发现自己因饥馑而处于绝望的境

遇，便说服这个佩拉吉乌斯去见托提拉，替他们磋商一项只有几天的停战协定，而达成的谅解则是：如果在这停战期间从拜占庭没有任何援助到来，他们即向哥特人投降并把城市交出来。（8）佩拉吉乌斯于是带着这项使命去见托提拉。而当他到来时托提拉对他表示了很大的尊敬和友好态度，继而便首先讲了下述的话：

（9）“在所有的属于蛮族的民族当中有一个几乎是普遍通行的习惯，那就是尊重使节的职务。而我，就我这方面来说，对于像你本人这样可以说是杰出的人物，我始终是特别尊重的。（10）但现在我的意见却是：对一个担任使节职务的人的尊敬和侮辱，其区别不在于接待他的人们的笑脸或夸张的空话，而在于：是直截了当地说出真话，还是，另一方面，对他讲不诚实的话。（11）要知道，一方面，直截了当地对他讲出真话之后送他回去的那个人，这是对他的很大尊重，而另一方面，听了只是欺骗的和不诚实的大量空话而离开的使节，这是对于他的可能的最大侮辱。（12）因此，佩拉吉乌斯啊，除了三件事之外，你绝不会从我们手里得不到你所渴望的任何东西。（13）对于这些事情，你最好是回避并不去提它，这样你才不会把这次失败归罪于我们，尽管由于你未能实现你此行的任何目的而你本人会受到最大的指责。（14）要知道，提出与实际情况不符的请求，其不可避免的后果一般说来便是不能达到一个人的目的。因此我劝你不要为任何一个西西里人或罗马要塞或投到我们这边来受我们保护的奴隶的利益进行任何辩护。（15）因为哥特人不可能对任何西西里人表现仁慈，这里的城墙不可能继续存在下去，而一直在我们军队里服役的奴隶也不可能再回到他们先前的主人那里去服役。而为了不致显得我们是无理地提出这些要求，我们将立刻陈述我们的理由，以便不使人们对我们有所怀疑。”

（16）“首先，这岛[〔79〕]自古以来便享有无比的繁荣，这一点从它的岁收以及那里生产的大量农产品可以得到证明，因此它不仅为它的居民提供足够的农产品，而且你们罗马人通过每年输入作为贡物的西西里土地的农作物也得到充分的供应。（17）正是由于这一理由，在提奥德里克开始统治时，罗马人便恳请哥特人不要把任何人数众多的卫戍部队设置在那里，以便不使居民的自由或他们的普遍的繁荣受到任何限制。（18）就是在这样的情况下，敌人的军队来到了西西里，不过他们的兵力无论在人数上还是在其他任何方面都无法同我们

相比。（19）但是西西里人在看到船队到来时并没有把这事向哥特人报告，他们甚至没有把自己关闭在要塞里，也不同意以任何其他方式对我们的敌人表示敌视的态度，而是把他们各城市的城市打开，张开双臂[〔80〕]极为热情地接纳敌人的军队，正好像我估计那些最不可靠的奴隶会做的那样，他们长时间窥伺一个有利的时机以便摆脱自己主人之手并寻找某些新的、不相识的主人。（20）继而敌人把这岛利用为一个基地，就仿佛从一个前哨的要塞出发作战那样，不经过什么困难他们便占有了整个意大利并且攻克了这座罗马城，他们从西西里带来了这样多的粮食，乃至他们虽然被包围了一整年，粮食依然足够全城居民食用。（21）西西里人的情况便是这样，他们的罪行使哥特人根本不可能宽恕他们，因为罪名的严重性消除了对他们所犯罪行的任何怜悯之情。”

（22）“第二，我们的敌人正是闭居在这个城墙之内，他们根本不愿意到平原上来同我们展开堂堂正正的战斗，而是通过阴谋诡计一天又一天地戏弄哥特人，从而完全不是应该地成了我们的领地的主人。（23）因此我们便必须有所准备，不容许再发生类似的情况。要知道，当一度由于无知而遭受挫折的人们由于对他们根据经验已经熟悉的灾祸不做准备从而再次陷入同样的厄运的时候，人们便认为这些人遇到的并不是厄运，而很可能是灾害牺牲者的愚蠢的证据。（24）并且人们还可以说，摧毁罗马的城墙对你们比对任何其他人都更为有利。要知道今后你们再受到敌人围攻的时候，你们将不会和其他人一道被封闭在城墙之内并被切断了所有日用必需品的供应，而是相反的，两军将在堂堂正正的战斗中一决雌雄，这时你们这方面却可以没有危险地干脆等待成为胜利者的奖品。（25）第三，至于投到我们方面来受我们保护的奴隶，我们要说的只是：在他们已经在我们的对敌作战的队伍中取得他们的位置并且从我们这里得到保证，即我们绝不会放弃他们让他们仍然受先前主人的统治这样一种保证之后，如果我们现时仍然决定把他们交到你们手中的话，我们便不会有任何权利也受到你们的信任了。（26）要知道，对于一个不尊重同最不幸的人缔结的契约的人来说，他不可能，我要说，不可能在同任何其他人打交道时，证明自己是一个可以信赖的人物，而是永远带着他的不可信赖的标记，正有如他带着在所有他同其他人打的交道中揭示了他的真实本性的任何其他特点一样。”

（27）以上便是托提拉的话。而佩拉吉乌斯对此作了如下的答复：“卓越的先生，虽然在一开始你就表示，你不仅极为尊敬我本人，而且还有使节的头衔，但实际上你把我们放到最受蔑视的地位上面。（28）确实，就我这方面来说，我认为真正侮辱了既是朋友又是使节的人的那个人，并不是会打他的脑袋或用别的什么办法虐待他的人，而毋宁是决定把来访者在他的使命未能完成的情况下打发回去的人。（29）要知道，通常人们担负起出使的重任并不是为了从接待他们的那些人手里取得任何荣誉，而是为了他们返回时能为派他们出来的人们做一些有益的事情。（30）因此，虽然受到无礼的蔑视，却仍然完成了此行的若干目标，这较之在听取比较客气的言语之后却绝望地返回，将要更加有利于他们的意图。就当前的情况而论，我不知道关于你本人所谈的那些事情我应当进行怎样的辩护。（31）对于一个在听取辩护之前便已经拒绝一项协议的人，人们为什么还要强求于他呢？然而我却还有不能不说的，即既然对于西西里人，尽管他们根本没有反对你们，你们已经决定毫不留情地向他们发泄你们的敌对情绪，显而易见，对于已经拿起武器反对你们的罗马人，你们打算表现怎样程度的仁慈了。（32）但是，至于我，我将要把我的请求书交给你，并把我此行的使命交付上帝，上帝对那些无视请求者的祈求的人们通常总是会施加报应的。”

十七

（1）说了这些话之后佩拉吉乌斯便离开了。而当罗马人看到他无功而返的时候，他们陷入了一种完全的绝望之中。原来饥馑变得越来越严重，每天它都使人们干出骇人听闻的事情。（2）不过士兵们却还没有把他们的供应耗尽，因而他们还能以坚持下去。于是罗马人便集合起来，来见贝撒斯和科农，皇帝的军队的这两位指挥官。在那里他们一面哭泣一面高声悲叹地对指挥官讲了这样的话：“统帅们，当前我们看到即将到临我们头上的命运是这样：如果我们真的有权力对你们干某种不光彩的事情，这样一项罪行也不会给我们带来任何责难。（3）要知道，不可抗拒的必然的强制力，它本身便提供了充分的辩解。但现在，既然我们的力量并不是的保卫自己，我们便诉诸言语并且到你们这里来明确我们的看法并为我们的不幸而悲叹。请务必耐心把我们的话听下去，不要因我们的话过火而激动，而是在适当注

意到我们有多么痛苦的情况下对它作出判断。（4）要知道被迫而对安全感到绝望的人不再能控制自己的行动——不，也不能控制自己的言语——以保持自己的体面。（5）至于我们，统帅们，不要认为我们是罗马人或是你们的同胞，不要以为我们甚至已经使我们的国家体制已同化于你们的国家体制，并且也不要以为在开初我们是心甘情愿地把皇帝的军队接纳进城的，而是从一开头就把我们看成是敌人，看成是拿起武器反对你们并且后来在战斗中被打败才干脆根据战争的惯例成为你们被俘的奴隶的。（6）并且你们一定要把给养给你们的这些战俘，即使数量不够我们的需要至少使他们能够维持生命，而你们这样做我们才能以活下来给你们干活，就像奴隶理应给他们的主人干活那样。（7）但是，如果你们发现难以办到这一点或是你们不愿意这样做的话[81]，那么至少也要同意把我们从你们手中释放出来，这个做法使你们会有这样一个好处，即你们可以不必费事再掩埋你们的奴隶了。并且，如果你们甚至连这样一个恩惠也不肯给我们的话，你们不如把我们处死，不要使我们失去取得一个光荣结局的机会，也不要舍不得给我们以死亡，因为死亡对我们来说是一切事物中最美好的，并且通过这一个行动，使罗马人解脱了无数烦恼。”（8）当贝撒斯和他的军官听了这话之后，他们便明确指出，首先，不可能供应他们粮食；第二，把他们处死，这是亵渎神明的事情；第三，即使把他们释放，这也不是没有危险的。但是他们坚持说贝利撒里乌斯和来自拜占庭的军队很快就会到达，而在对他们抚慰一番之后便把他们打发回去了。

（9）但是饥馑久而久之变得越来越严重了，它大大地加强了自身的破坏作用，逼得人们去发现人的天然愿望从来不知道的骇人听闻的食物。（10）而起初，由于率领罗马卫戍部队的贝撒斯和科农实际上在罗马城内收藏起大量他们自己用的粮食，所以他们和士兵们能不断从他们自己需要的份额拿出部分来向富有的罗马人出售高价；要知道，当时每一美狄姆努姆[82]的粮食的价格高达七个金币[83]。（11）但是家庭情况不允许享受到贵到如此程度的食物的那些人，付出这个价格的四分之一的现金可以得到同样数量的糠；这就是他们的食物，食物的匮乏使得他们觉得糠都极为甜美可口了。（12）至于牛肉，则每当贝撒斯的卫士进行出击而捉到一头牛时，他们便把它卖五十个金币。而如果有谁有一匹马或任何其他动物死了，那么这个罗马

人便被认为是极为幸运的，因为这样他便能以靠这只死动物的肉过奢侈的生活。（13）但是所有其余的众多居民却只在吃荨麻，这种东西在城墙附近以及城中所有各处的废墟中都长有很多。（14）并且为了防止这种辛辣的植物刺激嘴唇和咽喉，他们便在吃之前把它们煮透。

（15）因此，只要罗马人手里有金币，他们便以我上面所说的方式购买粮食和糠，就这样应付下去。但是当他们在这方面的供应终于告罄的时候，他们就把他们家中的全部财物拿到广场上来，用它们交换他们每日的给养。（16）但是最后当皇帝的士兵已没有他们能以出售给罗马人的粮食（除了确实贝撒斯手里还有一点），而罗马人也没有用来购物的任何事物时，他们就全都以荨麻为食了。（17）但是这种食物也不够他们的食用，因为要用它来满足他们自己是完全不可能的，因此他们的肌肉几乎完全干瘪下去了，而他们的颜色逐步变成青灰色，使他们完全变成鬼的样子。（18）甚至许多人在走路时嚼着荨麻，死亡便突然降临，于是他们便倒在地上了。而现在他们甚至开始互相吃起粪便来了。（19）还有许多人在饥饿的压迫下自杀了。因为他们已不再能找到狗或老鼠或可以吃的任何种类的死动物了。

（20）且说城里有一个罗马人，是五个孩子的父亲；他们聚集在他身旁，抓住他的衣服要吃的东西。（21）但是他不说一句悲伤的话，也不让别人看出他内心里十分痛苦不安，而是极为坚定地把他的一切悲痛隐藏在心里，便这样地要孩子跟他走，好像是去取得食物的样子。（22）但是当他走到梯伯河的桥上时，他便用外衣蒙上脸，堵住眼睛从桥上跳到河里去，这事是他的孩子和当时在场的所有罗马人亲眼目睹的。

（23）从那时起，帝国的指挥官只要再得到钱便把愿意离开城市的罗马人放出去。（24）只有少数人留在城里；因为所有其余的人都各自通过可能的方式从城里逃掉了。但是这些人的大多数由于饿得一点力气也没有了，在他们一启程——无论从陆上还是从水上——时便毙命了。（25）还有许多人是在路上被敌人捉住杀死的。元老院和罗马人民[〔84〕]的命运便落得这样一个悲惨的下场。

十八

（1）当约翰和伊撒克所率领的军队到达埃皮达姆诺斯并且同贝利撒里乌斯会合的时候，约翰这方面的要求是：他们把全部军队运过

海湾，然后全军在陆地上行进，共同承担不管在路上遇到的任何对他们的反抗。但是另一方面贝利撒里乌斯则认为这种做法对他们不利，他认为更好的办法是从海路直抵罗马附近的地区；（2）因为要从陆上行进他们会用去更多的时间并且也许会遇到某种麻烦；这期间约翰应当穿行卡拉布里人的地区和这里其他民族的地区，把那里的为数不多的蛮族赶走并且在把伊奥尼亚湾以南的地区制服之后再去罗马附近的地区同友军重新会合。（3）的确，这里正是贝利撒里乌斯和其余部分的军队打算登陆的地方。因为他的想法是：既然罗马人因围攻而吃了极大的苦头，因此即使最短时期的耽搁也完全可能给他们的事业造成灾难。（4）而且，如果他们走海路又遇上顺风，就可能在第五天在罗马的港口登陆，但另一方面，一支军队从德律欧斯在陆上行进，则差不多要四十天才能到达罗马。

（5）因此贝利撒里乌斯便对约翰下达了这样的命令并和他的全部舰队从那里启程了；但是由于遇到了暴风，他们便停泊在德律欧斯。（6）而当驻守在那里包围要塞的哥特人看到了这支舰队时，他们便放弃了围攻，立刻到布伦狄西乌姆城附近的地区去了。布伦狄西乌姆离开德律欧斯是两天的路程[85]，就在海湾的岸上并且没有城墙。因为他们认为贝利撒里乌斯会立刻穿过德律欧斯的海峡[86]；并且他们把他们的形势向托提拉作了报告。（7）而他这方面则使自己的军队做好对付贝利撒里乌斯的准备，并且命令卡拉布里亚的哥特人尽其所能守住各处的隘路。

（8）但是当贝利撒里乌斯趁着一次顺风驶离德律欧斯的时候，卡拉布里亚的哥特人便不再想着他并开始又无忧无虑地行动起来，而另一方面，托提拉则满足于静静地待在那里，但是仍然更加密切防守通向罗马的道路，以便不使任何种类的食物给带到城里去。（9）于是他便设计了梯伯河上的这样一种装置。他找到河道很窄、离城大约有九十斯塔迪昂[87]的一处地方，从河的一岸到对岸的河上放了很长的木料[88]，从而在这里形成了一座类似浮桥的东西。（10）继而他又修造了两座木塔分别立在河的两岸，每座塔里都安置了一个由勇武的战士组成的队伍加以看守，这样任何种类的船只便都不再能从波尔图斯上行，从而进入罗马了。

（11）就在这期间，贝利撒里乌斯这方面已在罗马港登陆，而约翰和他的军队则仍留在原地未动。继而约翰使自己的军队渡海进入卡

拉布里亚，而如上所述，在布伦狄西乌姆附近等待的哥特人根本没有注意到这一行动。（12）并且他俘虏了两个出来侦察的敌人，并把其中的一人立刻杀死了；另一个人则抱住他的双腿恳求他只把他作为俘虏对待。（13）他说："你们知道，对你和罗马军队我将不会是无用的。"而当约翰问他如果饶了他一命，他能以给罗马人带来什么好处的时候，这个人保证使他能以在哥特人根本料想不到的时候向他们发动进攻。（14）于是约翰表示他将接受此人的请求，但是首先必须告诉他，他们牧马的草场在什么地方。那蛮族士兵也同意指给他，于是他便同这蛮族一道去了。（15）而首先，在发现了敌人正在牧放的马匹时，所有步行的士兵便纵身跳了上去；这样的士兵为数众多，其中有些是属于最精锐部分的。随后，他们便全速冲向敌人的营地。（16）既没有武装也完全没有准备并且为这突如其来的进攻所吓倒的蛮族大部分就地被杀死，他们完全忘记了自己的勇敢，并且只有少数人得以逃脱，跑到托提拉那里去了。

（17）继而约翰便开始安慰和抚慰所有的卡拉布里亚人，试图争取他们效忠于皇帝并保证说，他们将从皇帝和罗马军队那里得到很多好处。（18）随后他便尽快地离开布伦狄西乌姆，攻占了一座名叫卡努西乌姆的城市[〔89〕]，这座城市是在阿普利亚的大约中心的位置，而如果从这里向西、向罗马的方向走，它离布伦狄西乌姆是五天的路程。（19）离卡努西乌姆二十五斯塔迪昂[〔90〕]、有一处名叫坎奈的地方，据说古时罗马人在这里在汉尼拔这位利比亚人的统帅手下吃过惨重的败仗[〔91〕]。

（20）在那个城市里有一个名叫图利亚努斯的罗马人，他是维南提乌斯的儿子，是一个在布路提伊人和路卡尼人中间很有权势的人物。他到约翰这里来，指责皇帝的军队先前对意大利人干出的不义之行，但是如果皇帝的军队在今后对他们表示某种程度的关心，他将会同意把布路提乌姆和路卡尼亚交给罗马人，再次和先前一样地诚心诚意地臣服于皇帝并向他纳贡。（21）他说，他们屈服于既是蛮族又是阿里乌斯派信徒的人们，这并不是他们的本意，而是因为他们既受到敌人的极为可怕的压迫，也受到皇帝的士兵的不公道的对待。（22）并且在约翰表示意大利人今后将会从军队手中得到一切良好的待遇之后，图利亚努斯便和他同行了。（23）因此士兵便不再对意大利人抱

任何不信任的态度，而伊奥尼亚湾以南的领土大部分也对他们表示友好并成了皇帝的臣民。

（24）但是当托提拉听到这一情况时，他便选拔了三百名哥特士兵并把他们派到卡普亚去。他给这些人的指示则是：只要他们看到约翰的军队从那里开赴罗马，他们便干脆应当跟随在这支军队的后面而不要引起对方对他们的注意；其余的士兵将由他本人负责照管。（25）结果约翰害怕自己会陷入敌人的圈套并被他们包围，于是便停止同贝利撒里乌斯会师的进军；反之，却进入了布路提伊人和路卡尼人的地区。

（26）再说在哥特人中间有一个名叫列奇孟杜斯的知名人士，托提拉便任命此人负责保卫布路提乌姆；他手下有一些哥特人，还有逃过来的罗马士兵和玛乌里人，而给他的指示是：和这些军队一道守卫斯奇拉海峡[92]和它附近的海岸，以便不使任何人能无所畏惧地从那里乘船去西西里或从海岛在那里登陆。（27）约翰的出现使这支军队大为吃惊，因为他们没有得到过约翰要来的报告；他是在列吉乌姆和贝邦之间的一个地点向他们发动进攻的，他的突然进攻使这些军队惊慌失措，实际上完全忘记了什么是勇敢，并使他们立刻逃跑了。（28）于是他们逃到附近耸立的大山里去设法隐匿起来，这是一座难以攀登并且一般说来是陡峭的山，但是约翰追击他们并且和敌人一道到达了陡坡，而这样一来，在他们还未能在崎岖的山侧把他们的阵地巩固下来之前，便同对方展开了战斗并且消灭了许多玛乌里人和罗马士兵，尽管对方进行了极为激烈的反抗，并且由于投降而俘虏了列奇孟杜斯和哥特人以及残留的所有的人。

（29）在成就这一战功之后，约翰仍然继续留在他原来的地方，但另一方面，一直在盼望约翰的贝利撒里乌斯也仍然没有举动。而贝利撒里乌斯却一直在指责他，因为他不愿冒险同守卫卡普亚的只有三百人的队伍展开战斗并试图打开自己前进的道路，尽管他手下的蛮族士兵都是因其勇敢才选拔出来的。但是约翰放弃了那个计划并且进去了阿普利亚的一个名叫凯尔瓦里乌姆[93]的地方去并无所事事地待在那里。

十九

（1）于是担心被包围的人们由于缺粮会干出某种无法挽回的事情的贝利撒里乌斯便开始制订计划以便用某种办法把给养送到罗马城里去。（2）并且由于他显然没有足够的兵力对抗敌人，因而不能在平原上同他们展开一场决战，于是他先是安排了如下的计划。（3）他挑选了两艘特别宽的船，把它们加以捆绑并使之十分牢固地接合到一处，然后在上面修建一座木塔，这木塔修造得比敌人在桥上修造的木塔还要高得多。（4）原来他先前曾要一些人对它们进行过精确的测量，这些人是装作罗马方面的逃兵跑到蛮族那方面去的。（5）继而他便在二百只快船上安装了木墙，然后把它们放到梯伯河上去；木墙的各部分都留了空洞，使里面的人能从这里对敌人进行射击。最后，他把粮食和其他种类的许多食品装到船上，并配备了他的最为勇武善战的士兵。（6）他还在梯伯河河口附近河两岸的若干坚强的阵地里安置了另一些军队，步兵与骑兵都有，他命令他们留在自己的岗位上，如果有任何敌人会威胁波尔图斯，他们应当尽全力加以阻截。（7）但是他却要伊撒克驻守在波尔图斯城内，他正是把这个城市和他的妻子以及这时他在那里拥有的其他任何事物托付给了此人。并且他指示伊撒克在任何情况下都不要离开城市，甚至在他得知贝利撒里乌斯已经死在敌人之手的时候也不要离开，而是加以严密的和经常不懈的守卫，这样，如果罗马人遭受任何厄运的话，他们自身便可以有一个避难和得救的地方了。（8）因为在那一地区他们手中根本没有任何其他要塞，而且这整个地区无论哪个方面对他们都是仇视的。

（9）随后他本人便登上这样一艘快船，领导这个船队，下令拖动上面修造有塔楼的船只。（10 ）现在他把一只小船安放在塔楼的顶上，并叫人在小船里放满沥青、硫黄、树脂和所有其他各种易于引火的东西。（11）并且在河的另一岸，而如果从波尔图斯向罗马的方向走，便是右岸，又沿着河设置了一支步兵队伍对他加以支援。（12）但是他又在前一天传话给贝撒斯，命令他在第二天带领一支强有力的队伍从城中向外出击并使敌人的营地陷入混乱；确实，这个命令和很久以前给他下达的命令是一样的。（13）但是无论先前的命令还是这次战斗期间所发的命令，贝撒斯都不愿执行。（14）原来这时只有他手里还有一点粮食，因为先前西西里的长官们送到罗马来以供士兵和全体居民之需的全部粮食，他只把其中极小的一部分分给民众，而在供士兵之用的借口下自己拿走了最大的部分并把它隐藏起来；并且由

于他把自己留下的这一部分高价向元老们出售，所以他绝不愿意打破敌人对罗马的包围。

（15）就在这时，贝利撒里乌斯和罗马船队正在向河流的上方行进，尽管逆流造成了前进的困难。不过哥特人却没有任何敌对的行动，而是静静地待在自己的设防营地里。（16）但是罗马人一旦接近那桥，他们立刻遇到了敌视他们的卫戍部队；这支队伍被配置在河的两岸守卫一条铁链，这条铁链是托提拉不久之前设在那里的，它从河岸的一侧拉到另一侧，它的目的在于使敌人甚至难于到达桥那里。（17）他们用投射武器杀死了一些守卫的士兵并把其余的士兵赶跑了，随后他们便除掉了铁链，径直向桥攻去。并且一旦他们上了桥，便展开了进攻，而这时从塔上投射的敌人则极为猛烈地想把他们打回去。（18）这时蛮族也从他们的设防营地出来，正在冲到桥这边来。

正好在这一时刻，贝利撒里乌斯把上面建有塔楼的船推进到尽可能接近敌人的一个塔楼的地方——也就是在通向波尔图斯的路上位于河边的那一座——并且下令把小船点起火来，然后把它抛向敌人的塔楼的顶端。罗马人按照他的命令做了。（19）而当小船落到塔上时，它很快地把塔楼点着，这样不仅塔楼本身被烧光，里面的多达二百名左右的所有哥特人也都同归于尽了。（20）这样被烧死的人们当中就有他们的指挥官奥斯达斯，此人在所有的哥特人当中是最勇武善战的。于是罗马人便鼓起勇气来，开始比以前更迅速地把投射的武器射向前来支援自己同伴的蛮族。（21）至于哥特人，他们在事件发生转折时惊慌失措，转身逃跑，每个人尽量寻自己的生路去了。于是罗马人开始把桥毁掉，并且在一瞬间把它拆除之后便向前推进，在没有更多的反抗的情况下进入了罗马。（22）但由于这不是命运的意旨，所以有某个妒忌的神灵加以干预并且设下计谋以如下的方式毁了罗马人的事业。

（23）如上所述，当两军展开战斗的时候，就在这时，一个对罗马人充满凶兆的消息传到了波尔图斯，消息传布说贝利撒里乌斯已取得了胜利并且在消灭了那里的蛮族之后撤掉了铁链，还有我前面所说的所有其余的事情。（24）这样，当伊撒克听到这个消息时，他再也安静不下来，而是急于在这一光荣的胜利中也插一手。因此他不顾贝利撒里乌斯的指示，尽可能快地来到了梯伯河的对岸。（25）他带领着贝利撒里乌斯留在那里设防的军队中的一百名骑兵向敌军一个寨子

攻去，而这里敌军的指挥官是一个能干的战士茹德里克。（26）继而他又对营地中的蛮族发动突然的袭击并重创了他们的一些人，其中便有出来同他对抗的茹德里克本人。（27）哥特人这方面立刻放弃了营地并撤退了，这或是因为他们认为在伊撒克后面还有一支敌对的大军，或者是为了欺骗敌人以便能以俘获他们。实际上发生的正是后一种情况。

（28）这样伊撒克的士兵便进入了敌人的营地，他们开始掠夺那里的银子和其他值钱的东西。（29）但是哥特人立刻返回并杀死了他们的许多敌人，但是只生俘了伊撒克和其他少数人。骑兵于是赶忙去贝利撒里乌斯那里，报告说伊撒克已经落入敌人之手。（30）贝利撒里乌斯听到这消息后简直吓坏了，于是他并没有打听伊撒克是如何会落入敌人之手的而只是以为波尔图斯和他的妻子都完了并且罗马人遇到了一场全面的灾难，因为现在已没有另一座要塞可供罗马人避难和拯救自己了，他因而陷入了一种说不出话的状态，这种经历是他过去从未有过的。（31）正是由于这一理由，他赶忙把他的军队撤到后方去，打算趁着敌人还在混乱之中时对他们展开进攻并不惜一切代价收复城镇。

于是罗马军队没有实现自己的目标便从桥那里撤退了。（32）但是当贝利撒里乌斯来到波尔图斯时，他才得知伊撒克的疯狂行动并且认识到他自己的激动是没有道理的。于是他为了这一不幸的遭遇感到如此悲痛乃至竟病倒了。（33）原来他得了一场持续很久的热病，这病给他带来巨大的痛苦，几乎要了他的命。两天之后茹德里克死了，于是对这一损失感到极大悲痛的托提拉便把伊撒克处死了。

二十

（1）在这期间贝撒斯通过零售他的粮食继续变得比任何时候都更为富有了，因为他的价格是根据需要粮食的那些人的迫切的程度来确定的。并且由于他的心思都用在这种交易上，所以他既不注意守卫城墙，也不关心其他任何安全措施，而是任何士兵，只要他愿意，便可以玩忽职守而不受惩罚；并且这时在城墙上只有人数不多的一支守卫的队伍，而且就是这支队伍也几乎得不到关心。（2）原来逐日担任守卫之责的士兵们随便获准睡觉，因为他们没有会注意到这样一种行为的任何上级军官；也没有任何军官愿意像通常那样对要塞各处进

行巡视，检查一下守卫他们正在干些什么，而且也没有一位市民能以帮助他们担起守卫的任务；（3）因为，我已经说过[94]，留在城里的市民已为数极少，并且即使这些人也都给饥饿折磨得奄奄一息了。

（4）再说在阿西那里亚门担任守卫的四个伊扫里人干出了这样的事情：他们细心地等到夜里在他们之后接班负责守卫那一部分城墙的士兵们总是会睡着的时候，把长度可以达到地面的绳子系到女墙上，然后双手抓住绳子来到要塞外部；继而他们便去见托提拉并答应把他和哥特人的军队接纳入城；因为，据他们说，他们不费吹灰之力便能以做到这一点。（5）而托提拉则保证，如果他们实现这些诺言，他对他们将极为感激，而且他会把大笔的钱送给他们。继而他便派出自己的两名士兵和伊扫里人同去看一下他们说哥特人能以进入城市的那个地方。（6）于是这一行人来到城墙下，抓住绳子上了女墙，那里没有一个人出声，或看一看发生了什么事情。（7）这样，当他们到了上面，伊扫里人便把一切都指给蛮族看，就是说，想上来的人不会遇到任何阻挠，而且在他们上来以后，他们会有完全的行动自由，不会遇到哪怕是最起码的抵抗；在要他们把这情况告诉托提拉之后，伊扫里人便要他们回去了。

（8）再说托提拉这方面，当他听到这一报告时，应当说对这种情况是感到高兴的，但是，尽管如此，对于伊扫里人他还是心存疑虑的并且不是十分信任他们。（9）过了没有很多天，这几个人再一次来到他这里，敦促他干这件事。托提拉于是又派了两个人和他们同去，指示他们也要对整个情况进行一次彻底的调查并带回一个报告给他。（10）而这两个人回到他这里之后提出的报告在一切方面都和先前派出的人们的报告一样。但是就在这时候，出来进行侦察的一大队罗马士兵在离城不远的地方向正在一条小路上行走的十名哥特人发动了进攻。他们俘获了这些哥特人之后立刻把他们带到贝撒斯那里去。（11）于是他便问这些蛮族，托提拉的意图实际上是什么；而哥特人说他希望那几个伊扫里人会把这座城市交给他：原来许多蛮族都已经知道了这件事。（12）但是甚至当贝撒斯和科农听到这一情况时他们也完全不把这事放在心上，对报告也根本不加重视。于是伊扫里人第三次到托提拉这里来并试图劝说此人干这件事情。（13）于是他又派一些人和他们同去，其中的一个人同他有亲属关系。这些人回到他这里之后向他报告了全部情况并鼓励他着手行事。

（14）于是一旦黑夜到来，托提拉就默默地要他的全军武装起来，把他们带到阿西那里亚门附近。他命令在哥特人当中以勇敢和力量而知名的四个人和伊扫里人一道用绳子爬上雉堞，当然，这时正是黑夜中该由伊扫里人值班守卫这一部分城墙的时候，因为这时其他人都轮班该睡觉去了。（15）而当这些人进入要塞之后，他们便来到了阿西那里亚门而没有遇到任何反抗；在那里他们用斧子砍断了罗马人通常别住城门的木制门闩，门闩是安装到城门两旁城墙的凹洞里的，他们还毁掉了门上所有铁锁装置，而守卫便按照当时的需要把钥匙插入这些装置以便关闭或打开城门。（16）随后他们便像他们所希望的那样毫无困难地打开城门，把托提拉和哥特军队接纳入城。

但是托提拉却把他的士兵集合在那里的一个地方，根本不允许他们分散开来，因为他担心他们会陷入敌人所设的某个埋伏之中。（17）全城很自然地陷入一片骚声和混乱之中，大多数的罗马士兵都在随同他们的指挥官从另一个城门逃跑，每个人都采取他认为是方便的逃跑办法，而只有不多的人和其余的罗马人跑到教堂里去避难。（18）在贵族当中德奇乌斯和巴西利乌斯在少数的另一些人的陪伴下（原来他们手头恰好有马）得以和贝撒斯一道逃走。（19）但是马克西姆斯、欧律布里乌斯、欧列斯特斯和其他几个人却逃到使徒彼得的教堂[95]去。但普通人民当中，只有五百人留在整个城市里，这些人好不容易才找到教堂作为避难所。（20）要知道所有其余的居民都离开了，有的是到别的地方去，有的是被饥饿逼迫走的，这一点我在前面已经说过了。在那一夜里许多人一直在向托提拉报告说，贝撒斯和敌人正在逃跑。但他虽然说他们送来的是一个令人高兴的报告，却不允许人们去追击。（21）他说："对一个人来说，还能有比一个逃跑的敌人更加美妙的事物么？"

（22）在天已大亮的时候，这时可以对埋伏没有任何怀疑了，于是托提拉从他这方面来说，他便去圣彼得的教堂祈祷，但哥特人却开始杀死他们遇到的那些人。（23）这样，在那里的士兵当中便死了二十六个人而在民众当中死了六十人。而当托提拉来到教堂的时候，佩拉吉乌斯拿着基督教的圣经来到他面前，用各种可能的方式向他请求，说："主人啊，宽恕你自己的人吧。"（24）而托提拉则以一种冷漠的高傲神情嘲弄他说："佩拉吉乌斯，现在你终于也使自己在我面前成为一个哀求者了！"佩拉吉乌斯回答说："是的，在上帝使我成为你

的奴隶的时候。（25）主人啊，从现在起，宽恕你的奴隶吧。”于是托提拉接受了这种请求，并且完全禁止哥特人在今后屠杀任何罗马人，但是除了把财产中最贵重的部分留给自己以外，他允许他们有为自己掠夺所有其余的人的无限权力。

（26）这时他在贵族的住宅里发现很多值钱的东西，但最值钱的东西却是在贝撒斯所住的地方。原来这个不走运的倒霉鬼只是一直在为托提拉搜括巨额的钱财，而如上所述，这便是他卖粮食所得的钱。（27）结果，一般罗马人和特别是元老院成员自身便陷入了如此的困境，乃至他们穿起奴隶和乡下人的外衣并且靠向他们的敌人乞求面包或任何其他食物过日子。命运的这种变化的一个非常突出的例子可以举出西姆玛库斯的女儿茹斯提奇亚娜其人。她曾是波埃提乌斯的妻子，她对贫苦的人们从来是不吝惜自己的财富的。（28）确实这些不幸者去各家各户并一直在叩门乞求对方给他们食物，而且他们这样做时一点也不感到羞耻。

（29）而哥特人从他们这方面来说却是急于想处死茹斯提奇亚娜，而对她提出的罪名则是，在贿赂了罗马军队的指挥官们之后，她摧毁了提奥德里克的雕像，而她这样做的动机不仅是为她父亲西姆玛库斯的被杀，而且也为她的丈夫波埃提乌斯的被杀报仇。（30）但是托提拉却不允许对她有任何伤害，而是把她和所有其他妇女保护起来，不使受到侮辱，尽管哥特人都极想同她们发生性关系。（31）因此她们中间没有一个人有受到人身侮辱的不幸遭遇，无论是已婚的、未婚的还是寡妇。托提拉由于这种做法而表现的克制赢得了巨大的声誉。

二十一

（1）在攻占之后的第二天托提拉便把全体哥特人召集起来说了这样的话：“士兵同伴们，我把你们召集到这里来并不是为了向你们提出任何新的或你们所不知道的告诫，而是为了向你们谈那些正是我经常谈的东西，也就是你们从你们方面来说由于注意到而结果取得了最大幸福的那些东西。（2）因此不要由于这一原因把我当前的告诫看得无关紧要。（3）要知道，当言语能以带来好运的时候，人们不应当对它们感到厌烦，即使讲话的人由于话多似乎使听者感到十分疲倦，因为他们没有理由否认从这样的话得到的好处。（4）现在我所

要说的是这个：仿佛就是在昨天，我们集合了一支由最勇武善战的士兵组成的、人数多达二十万的大军，我们手中拥有巨大的财富并且能以展示出极多的马匹和武器，我们有一大批极为明智的成熟的人物——这一情况对那些去进行一场战争的人们来说被认为是极为有利的——而尽管我们有这一切有利条件，我们却被五千名希腊鬼子[96]打败，并且毫无理由地被剥夺了权力和属于我们的其余一切。（5）但是现在，虽然我们的人数变得很少，没有武器，处境可怜又根本没有任何经验，可是我们却有幸制服了有两万多人的敌军。（6）因此，我们的经验，总起来一句话，就是我上面所说的那些。但是取得这一结果的原因，尽管你们了解得十分清楚，现在我还是必须说给你们。在先前哥特人对于公正较之对于其他任何事物都更不重视，他们相互间以及对他们的罗马臣民都是不讲道德的；为此上帝就会站在他们敌人的一面反对他们。（7）这样，虽然在人数方面，在勇气方面以及在一般的作战装备方面我们都大大地超过了我们的敌人，但是我们却为一种看不到也完全不理解的力量所打败。（8）因此你们要做的显然就是通过继续遵守正义从而保住你们的幸福。要知道，如果你们改变你们的做法，上帝也会立刻改变他恩宠的对象并对你们采取敌视的态度。（9）要知道，在战争中，他习惯的做法并不是站在某一个种族或某一特定的民族的一面战斗，而是站在更加尊重正义的一面。而对他来说，把幸福从一个民族那里转给另一个民族，这是易如反掌的事情。（10）只有不干坏事这才是人的意志所固有的事物，但另一方面，上帝就他的本质而论则是有权掌理一切事物。（11）因此我要说的是，你们无论是相互之间，还是对你们的臣民都要严格地遵守正义的原则；而这就等于告诉你们永远保持你们的好运。”

（12）托提拉对哥特人讲了这番话之后，他同样地又把罗马元老院的成员召集到一起，把他们着实地谴责和咒骂了一通。他说，虽然他们从提奥德里克和阿塔拉里克那里得到很多好处，因为他们自己始终被任命在整个王国里担任要职并主管行政事务，并且还因而积累了巨大的财富，但他们仍然对哥特人即他们的恩人表现得如此忘恩负义，乃至无视他们的义务，竟策划了一次伤害了他们自己的叛变并且把希腊人[97]引进来进攻他们的祖国，从而立即成为自己的叛徒。（13）继而在问他们是否在哥特人手中受过个人的伤害之后，（14）他又迫使他们说出皇帝优斯提尼安是否对他们干过任何好事，并依次

历数所有发生过的事情：首先，他指出，他们实际上被剥夺了全部官职；第二，他们受到人们所说的“洛哥赛特”[98]的不公正对待，因为他们被迫为他们担任官职期间他们对哥特人的态度进行清算；第三，虽然由于战争的关系他们处于极为困难的处境，但是在向希腊人缴纳国税方面，一点也不比和平时期为少。而且在他的发言里他还谈到其他许多事情，也就是一位发怒的主人在斥责成为他的奴隶的那些人时会说出的那些事情。（15）继而他又把希罗迪安和将城市交给他的伊扫里人叫到他们跟前来，说道：“你们这些和哥特人一起长大的人们直到今天也不懂得应当把甚至一座空城交给我们，但是这些人却把我们接纳进罗马本城和斯波利提昂。（16）由于这一行为，你们已经被贬到家内奴隶的地位，而另一方面，这些人却由于他们真正证明自己是哥特人的朋友和亲人，所以今后将担任你们的官职。”（17）而当贵族们听到这话时，他们坐在那里一语不发。但是佩拉吉乌斯却开始为他们这些遭受厄运和不幸的人辩护，直到托提拉保证善待他们并把他们打发走之后，才肯让他离去。

（18）在这之后他便派佩拉吉乌斯和一位名叫提奥多茹斯的罗马演说家作为使节到皇帝优斯提尼安那里去，但行前要他们发最庄重的誓言，保证他们始终会效忠于他并且尽一切努力尽快返回意大利。（19）并且他指示他们要尽最大的努力从皇帝那里为他争得和平，以便如他所说，从他这方面来说，使他不致被迫把罗马城完全夷为平地，不致被迫杀掉元老院的成员并把战争扩大到伊利里库姆去。而且他还写了一封信给皇帝优斯提尼安。（20）而皇帝这方面，他已经听说在意大利发生的事情了。但是当后来使节来到他这里时，他们向他传达了托提拉指示他们带去的音信并且把信交给了皇帝。

（21）这封信的内容是这样的：“至于在罗马城发生了什么事情，既然我认为你已经知悉了一切，所以我决定保持沉默了。（22）但是，至于我派遣这些使节的意图，马上你就会了解到的。我们的要求是，你自己从你的方面取得来自和平的种种好处并且也使我们得到这些好处。（23）这些好处在阿那斯塔西乌斯和提奥德里克的生涯中，最令人神往地被人们回想起来并模范地得到体现，他们正是不久前进行过统治的国王并且他们使他们的整个统治期间充满了和平与繁荣。（24）而且，如果这同样的情况如果也许是你所喜欢的，你便可以恰当地被称为我的父亲并且你今后也可以有我们这样一个联盟者去反抗

你要我们去反抗的任何人。”（25）皇帝优斯提尼安看了带给他的这封信并听取了使节们所有的话之后，便立刻要他们回去，他对他们只作了如下的回答并写信告诉托提拉，即他已经任命贝利撒里乌斯为战争的最高统帅，因而他有全权同托提拉作出他认为需要的安排。

二十二

（1）就在这些使节去拜占庭和返回意大利的这段时期里，在路卡尼亚发生了这样的事情。（2）图利亚努斯把那一地区的农民集合起来，把进入那一地区的隘路（一段非常狭窄的隘路）守卫起来，目的在于不使敌人进入而蹂躏路卡尼亚的土地。（3）并且有三百名安塔伊人也协助进行守卫工作，这些人实际上是约翰先前应图利亚努斯的请求留在那里的；因为这些蛮族较之所有其他蛮族更善于在崎岖的地面上作战。（4）不过当托提拉得知这一情况时，他认为把这一任务交给哥特人并不合适，于是他便集合了一大群农民而只要很少几个哥特人和他们同行并下令他们尽全力强行穿过这条隘路。（5）当这两支军队展开战斗时，一场恶战就随之发生了，每一方面都拼命迫使对方后退，但是安塔伊人由于自身的勇敢，还因为十分崎岖的地面对他们有利，再加上有图利亚努斯麾下的农民，这样便把敌人打得溃散了；（6）敌人被杀死的很是不少。

但是当托提拉得知这一情况时，他于是作出决定：首先是把罗马夷为平地，随后是把他的大部分军队留在那附近的地方，同时率领其余的队伍向约翰和路卡尼亚人发动进攻。（7）这样，许多地点的工事都给他毁掉了，算起来被破坏的有全部城防三分之一的样子。而且还不止于此，他几乎就要把罗马的那些精美绝伦的建筑物全都烧火并且把它变成羊群的牧场了；而贝利撒里乌斯得知他的这一意图之后，便派遣使节带了一封信给他。（8）使节来到托提拉这里之后，便向他说明了此行的目的，并且交上了这封信，信里的话是这样：

“如果说只有理解文化的意义的、有智慧的人才能创造出先前并不美丽的一座城市里的美丽事物的话，那么摧毁现存的美丽事物的勾当自然而然地只能是由缺乏这种理解，并且不以把他们的品格的这一标识留给后世为耻的人们干出来的了。（9）而在世界上的一切城市当中，人们一致承认罗马是最伟大的，又是最出色的。（10）要知道，它并不是因一个人的才能而创造出来的，而且一个短时期的政权也不

能造成如此的伟大和美丽，而是许多国王、许多批最优秀的人物经历很长的时期，再加上极多的财富才能做到把整个世界上所有其他事物，还有高超技艺的工匠集合到这座城市里来。（11）这样，他们才一点一滴地把你看到的这座城市建立起来，从而使后来的世世代代睹物思人，怀念创造这些纪念物的所有他们那些人的才能，使得伤害这些纪念物的人理所当然地被认为对一切时代的人们犯下的滔天罪行；要知道，由于这样的行为，先前世世代代的人们被剥夺了他们的才能的见证并使后来的世世代代失去了观赏他们的业绩的机会。（12）既然情况是这样，那么你会清楚地认识到，两种情况必然会有一种发生：（13）或者你在这次战争中为皇帝所打败，或者也许会发生这样的事，即你对皇帝取得胜利。（14）因此，首先，假定你是胜利者，那么，如果你毁掉罗马，你就不是毁掉另外一个什么人的财富，而是毁掉你自己的城市，我的尊贵的先生；另一方面，如果你把它保存下来，你当然会由于占有世界上最美好的事物而使自己变得富有；但是，其次，也许你会遭到最悲惨的命运，但是由于拯救了罗马，你肯定会因而得到胜利者的很大的感激，但是如里你毁了这座城市，肯定你便不再有可能请求任何宽恕了，而且你这样做是不会有任何好处的。（15）再说，在所有的人当中，你的行为将会得到与之相应的评语，那就要看你决定走哪条路而定了。（16）领导者的行为如何，这一点必然决定他们因自己的行为而争得的声誉。”贝利撒里乌斯的信的内容便是如此。

（17）托提拉把这封信读了许多遍并且确切认识到信中意见的意义之后，觉得很有道理，于是停止了对罗马的进一步的破坏。于是他便向贝利撒里乌斯就自己的决定作了一项声明并且立刻把使节们打发回去了。（18）继而他便下令自己军队的主力在离罗马不远的阿尔吉东〔99〕城设营，这座城位于罗马以西大约一百二十斯塔迪昂的地方，他命令他们安静地待在那里，这是为了不使贝利撒里乌斯的军队有离开波尔图斯到任何地方去的自由；但是他却亲自率领其余的军队去进攻约翰和路卡尼亚人。（19）但是，对于罗马人，他却把元老院的成员留在自己身边，而所有其余的人以及这些人的妻子儿女，他全都送到康帕尼亚去，不许哪怕一个人留在罗马，而是使罗马彻底荒废，成为无人居住的城市。

（20）当约翰得知托提拉正在向他攻来的时候，他便不再想留在阿普利亚，而是匆匆忙忙地向德律欧斯进发了。而正在被送往康帕尼亚的那些贵族则按照托提拉的指示把他们的一些仆从派到路卡尼亚去，并且命令他们的佃户不要放弃他们当时的策动，而是像平时一样地种自己的土地；带去的信息告诉他们，他们将会得到他们的主人的产业[100]。（21）于是他们便离开了罗马军队，静静地待在自己的田地上。图利亚努斯于是便跑掉了，而三百名安塔伊人则决定随约翰一道撤退。（22）这样一来，伊奥尼亚湾以南的全部领土，除去德律欧斯之外，再次成为哥特人和托提拉所统治的土地。而这时蛮族变得信心十足，他们分成小股的队伍，开始在这一带的全部地区进行蹂躏。（23）当约翰得悉这一情况时，他便派出自己的一支人数众多的军队去对付敌人。这支军队出其不意地向敌人发动进攻并杀死了许多人。（24）由于有了这次经验，托提拉就变得小心了，他把自己的全部军队都集中在伽尔伽农山[101]附近，这是耸立在阿普利亚中心近旁的一座山，而在过去利比亚人汉尼拔的一处设防营地设营之后。他便静静地待在那里了。

二十三

（1）这时，在罗马被攻陷时和科农一道逃出罗马的人们当中有一个人，一个名叫玛尔提尼亚努斯的拜占庭人，来到贝利撒里乌斯这里，要求准许他装作逃兵到敌人那里去，他保证给罗马人做一件大事；而在他得到贝利撒里乌斯的同意之后，他便出发了。而当托提拉见到他时，是极为高兴的。（2）原来他听说这个青年在一对一的战斗中曾获得声名，而且他也曾多次看见过他。而且，由于这个人的两个孩子和他的妻子是在俘虏当中，于是托提拉立刻把他的妻子和一个孩子送还给他，但是却把另一个孩子继续留作人质，并且把玛尔提尼亚努斯连同另外几个人派到斯波利提昂去。

（3）恰好这时发生了这样的事。原来当哥特人因希罗狄安的投降而占领了斯波利提昂的时候，他们确实已经把这座城市的整个一圈城墙夷为平地，但是他们却把城市前面的用来豢养野兽并且被称为圆形竞技场的一座建筑物的那些入口都用墙壁堵起来，并且把哥特人和罗马的逃兵安置在里面加以防守，目的在于卫戍附近的地区。（4）因此当玛尔提尼亚努斯来到斯波利提昂的时候，他得以赢得十五名士

兵的友谊，他说服他们在为反对蛮族立了某项大功之后回到罗马军队那里去。（5）他还派一些人到佩路吉亚卫戍部队的司令官那里去，要他尽可能快地把一支军队派到斯波利提昂他这里来并且向他说明了全部局势。（6）这时佩路吉亚卫戍部队的司令官是一个名叫欧多尔干的匈人，而奇普里安则由于自己的一名卫士的叛变而被杀死了，关于这一点，我在前面已有所记述〔102〕。而他本人便带领一支军队来到了斯波利提昂。（7）而当玛尔提尼亚努斯确实得知这支军队业已临近的时候，他便在十五名士兵的伴随之下突然杀死卫戍部队的司令官并打开城门把罗马人接入要塞。大多数的敌人被他们杀死了，但是他们也俘虏了一些敌人，把他们带到贝利撒里乌斯那里去。

（8）在这之后不久贝利撒里乌斯便有了到罗马去，看一看那里被摧毁到什么程度的想法。于是他便选拔了一千名战士，和他们一道到罗马去。（9）但是有一个罗马人却赶忙到阿尔吉东敌人的营地那里去，报告贝利撒里乌斯的军队即将到来的事情。（10）于是蛮族便占领了罗马前面的地区并设下了一些埋伏。当他们看到贝利撒里乌斯的队伍走近他们的时候，他们便从埋伏的地点跳出来，向敌人发动了进攻。（11）接着便展开了一场激烈的战斗。在这场战斗中罗马人因其勇敢而打败了敌人，并且在消灭了大部分敌人之后便立刻退回到波尔图斯去了。在罗马发生的事件，其经过便是如此。

（12）在卡拉布里亚海岸有一座名叫塔伦图姆的城市，从这座城市沿着通向图里伊和列吉乌姆的道路走大约两天可以到达德律欧斯。（13）应塔伦图姆人的邀请，约翰带领少数人去了那里，而把在他指挥下的其余的人留在了德律欧斯作为卫戍部队。（14）当他看到这座城市极大并完全没有防御工事的时候，他便认为他完全无法守卫这整座城市；但是他注意到，这座城市以北的海洋在一条很狭窄的陆地——塔伦图姆的港口便位于这条土地上——的两边各形成一个海湾，这样，在两个海湾之间的空间自然而然地形成了距离不少于二十斯塔迪昂的一个地峡，于是他制订了如下的计划。（15）他把城市位于地峡之上的那一部分和城市的其余部分分离开来，在它们之间从海湾到海湾构筑一道城墙并沿着城墙挖一道深沟。（16）他不仅把塔伦图姆人，而且还把那里附近的所有居民都集中到这里来，并且把一支人数众多的卫戍部队留给他们。（17）这样一来，所有的卡拉布里人现在

感到自己安全了，因而便打算叛离哥特人了。在这一地区事务进展情况便是这样了。

（18）托提拉这方面，则在路卡尼亚靠近卡拉布里亚边境的地方占领了一个十分坚固的要塞，罗马人把这个地方叫做阿凯隆提斯；并且在把一支不少于四百人的卫戍部队安置在那里之后，他本人便率领着其余的军队向拉温那进发，而只把一些蛮族留在康帕尼亚，要他们看管罗马的俘虏，元老院的成员也都在那里。

二十四

（1）这时贝利撒里乌斯设想了一个大胆而又有远见的计划，而在开头，对于第一次看到和听到他的行动的人来说，这计划确实是显得荒唐的，但是其结果却表明这是一个极为重要的了不起的成就。（2）原来他只把自己的少数士兵留在波尔图斯负守卫之责，而他本人则带领他其余的军队直奔罗马，想用他的全部兵力使自己占有这座城市。（3）并且由于他并不能在一个短时期里修复城墙被托提拉摧毁的所有部分，于是他便做如下的事情。（4）他把附近的石块都搜集到一起，把它们杂乱地一块一块地垒起来，石块之间也不放任何填充物，因为他既没有石灰，也没有任何诸如此类的东西，而只是设法使它从外部看起来像是由正规的石匠砌成的，并且他又从外面打上了许多木桩。（5）事实是他先前已沿着全部这一圈城壁挖了深沟，这一点前面我已提到过了〔103〕。（7）并且由于全军是以极大的热情完成了这一工作的，所以在二十五天里工事先前被毁的部分就这样地给修补上了。（6）而且住在附近的全体罗马人都集中到城里来住，这既是因为他们想把家安置在罗马，也是因为在一个时期里他们得不到什么食品供应，而在罗马这里却有丰富的食品；原来贝利撒里乌斯所以能做到这一点，是因为他用大批的船只装载了各种各样的食品并且经由河道把它们运到罗马。

（8）当托提拉得悉这一情况时，他立刻把他的全部军队发动起来，向贝利撒里乌斯和罗马发动进攻，而这时贝利撒里乌斯还没有来得及装上城门呢。（9）要知道，实际情况是托提拉已把所有的城门全给毁掉了，而贝利撒里乌斯由于缺少工匠直到那时还未能把城门做好。（10）而当蛮族的军队逼临城市时，他们便暂时设营并且把营帐安置在梯伯河的岸上。但是在第二天日出之时，他们便狂怒地呼啸着

向前推进，来到了城壁前的一处阵地。（11）但是贝利撒里乌斯选拔了他的最英勇善战的士兵，把他们布置在开放的门道里，而命令其余的人们站在城上尽全力打退进攻的敌人，不使他们逼近城墙。（12）一场激烈血腥的战斗开始了；蛮族这方面最初抱有这样的希望：他们以为一开始呼啸就可以把城攻下来，但既然进攻遇到了困难并且罗马人进行了极为顽强的抵抗，于是他们愤怒了，而由于他们的愤怒使他们做出了超越自己力量的大胆行动，于是他们便压向敌人。（13）在这同时，罗马人也以意想不到的决心进行抵抗，危险的处境自然使他们勇敢起来。（14）结果蛮族方面由于受到来自高处的攻击而伤亡惨重，双方的军队都感到十分疲劳和痛苦，因为战斗从早上开始一直到夜里才结束。（15）蛮族于是返回自己的营地并且在那里过夜，照顾伤员；罗马人这方面，有的守卫在城墙上，而另一些勇敢超群的人则轮流守卫在没有城门的门道里，他们在前面放置了很多三脚刺，以防敌人对他们发动突然袭击。

（16）这些三脚刺是这个样子的：四根同样长度的尖刺的根部被牢牢地捆缚在一起，使得人们从每一侧看它的尖端都形成一个三角形的轮廓。（17）人们把它们随意抛散在地上，由于它们的形状设计而有三个刺十分牢靠扎在平地上而只有另一个刺向上，从而总是能阻碍对方人马的进攻。（18）如果有谁经过这样的一个三脚刺时使它转动，迄今一直朝上的刺虽然这时刺到地上，但另一个取而代之的向上的刺仍是想进攻的敌人的障碍物。三脚刺就是这样。在战斗之后，双方便是这样地布置了营地。

（19）第二天，托提拉决定再次率领全军猛攻城墙，而罗马人则用上述的方式来保卫自己；而当他们在战斗中取得优势之后，竟然鼓起勇气来向敌人进行一次出击。（20）并且当蛮族后退时，有一些罗马人因追击他们而远远地离开了自己的工事。蛮族几乎要把他们包围起来，这样他们便无法回到城里去了。但是贝利撒里乌斯注意到了正在发生的事情，便把自己的大批士兵派到那里去，并得以挽救自己的军队。（21）蛮族在这样地被击退之后便撤退了，他们失去了很多善战的士兵，并且带着许多受伤的士兵返回了营地。（22）他们便在这里静静地待下来，照顾他们的伤员，修缮兵器，许多兵器这时已经毁坏了，此外，他们对所有其他的一切也作了安排。

许多天之后，他们再次向罗马城进发，准备加以猛攻。（23）但是罗马人出城迎战并展开了战斗。而出于偶然，打着托提拉的军标的那个人受了致命的重伤，这样不仅他本人从马上跌下来，连军标也抛到地上了。（24）于是在队伍的前列战斗的罗马人便冲上前去打算夺取军标并把死者拖走。但是最勇敢的蛮族却抢先到了那里，他们夺回了军标并且把阵亡者的左手切断带走。（25）原来这个阵亡者在左手上戴着一只名贵的金手镯，而他们极不愿意看到自己的敌人为它而会兴高采烈，并且他们也想用这个办法避免因失掉它而带来的耻辱。（26）蛮族的全军便在一团混乱中撤退了，而罗马人这时则掠夺死者身上的财物，并且在把敌人追击了很长一段距离的过程中又杀死了许多敌人，随后在几乎没有任何损失的情况下返回了罗马城。

（27）于是哥特人当中的所有知名人士都到托提拉这里来对他大肆责骂，并且毫不留情地攻击他没有远见；他们指出，在占领罗马之后，他既没有把全城夷为平地，从而使敌人不再有可能占有它，也没有自己来占有它，结果他们花费大量劳力和时间而成就的事业，便被他亲手以极为荒谬的方式给断送了。（28）看来人的天性便是这样：他们在任何情况下也是根据事情的结果作出自己的判断，并且使自己的思想受变幻不定的命运的支配，一旦命运改变，他们的看法也就立刻改变了。（29）下列的情况确实便是由这一理由而促成的：当托提拉的事业节节胜利的时候，哥特人崇拜他就像崇拜上帝一样，甚至当他允许他们把被占领城市的工事只摧毁一部分的时候，也说他是一位无法征服的和不可战胜的领袖，但是当他遭上面所说的厄运的时候，他们却不顾不久前他们关于他所说的话，攻击他而不感到难堪，毫不犹豫地说出与原来的话完全相反的意见来。（30）但是这些判断的错误以及诸如此类的其他错误不可避免地必然是人们经常要犯的，因为这些都是人性所固有的。

（31）托提拉和他的蛮族军队于是放弃了围攻，到提布尔城去了。他们实际上已把梯伯河上所有的桥全部摧毁，以便使罗马人无法轻易地对他们发动进攻。（32）但是有一座穆尔维乌斯桥，他们却完全无法毁掉，因为它就在罗马城的近旁。他们决定用全力在提布尔重修工事，因为先前他们已经把它毁掉了。（33）他们把自己的全部财富储存在这里并且安静地待下来。（34）至于贝利撒里乌斯，既然现在可以不那么提心吊胆，他便给罗马这一圈城墙的每一面都装上了城

门，用铁的部件给城门加固并且把钥匙再次给皇帝送去。冬天结束了，而普洛科皮乌斯记述其历史的这场战争的第十二年〔104〕也便结束了。

二十五

（1）事实上，在这之前很久托提拉便已经派出一支军队去进攻佩路吉亚，他们环绕着这座城市的城墙设营，把那里的罗马人紧紧地包围起来。（2）由于看到这座城市的粮食供应不足，他们便派人到托提拉那里去，请求他率领他的全部军队前来，认为这样他们便可以不怎么困难和费力地攻占佩路吉亚，俘获里面的罗马人。（3）而托提拉这时看到蛮族并不十分热心于执行他的命令，于是他便想对他们激励一番。（4）为了这一目的，他把他们集合到一起，讲了如下一番话。

“士兵战友们，我已注意到，你们正在不公正地对我感到愤怒，同时你们又对于我们遭到的厄运极为气愤，因此现在我决定把你们召集到这里来，目的在于我能以从你们的头脑中消除绝对是错误的意见，使你们回到更加正确的判断上来，这样你们才不致对我表示你们不应有的忘恩负义的态度，才不致出于卑鄙的动机而对上帝采取无情无义的态度。（5）要知道，人间的事情照例是这样：它们往往会无可避免地遭到失败，如果有任何人忘记了他自己是个人，而对自己的遭遇采取反抗的态度，那他本人很自然地会被人称为愚蠢，而且他无论如何也无法避开命运给他作出的安排。（6）现在我愿意向你们提醒先前发生过的事情，这与其说是为了洗刷人们就已发生的事情对我提出的指责，毋宁说是为了指明，如果比较公正的话，倒是你们自己应当受到指责。（7）要知道，在维提吉斯最初开始这场战争的时候，他确实把沿海城市法努姆和皮扫茹斯的城墙都毁掉，但是对于罗马和意大利的其他城市，他毫无例外地加以赦免，没有给予任何伤害。（8）因此法努姆和皮扫茹斯没有给哥特人带来任何麻烦，但正是由于罗马和其他设防地点的城圈，麻烦却以你们十分熟悉的方式到临哥特人和维提吉斯的头上来。”

（9）“因此当我接受你们给予我的王权时，我选定了一个合理的目标，那便是要尽力实现被认为对我们比较有利的那些事情，而不是由于做了伤害我们自己的那些事情从而有损于我们的事业。（10）要

知道，就本性而论，看来人们并没有很大的差别，但是仍然有些人有经验方面的优势，而它就像是一个教员那样，使得学习了它的课程的人在每一方面都优于没有得到这样的指导的那些人。（11）因此，当我们占领了倍涅文图姆的时候，我们便夷平了它的城墙并且立即占领其他城镇，而我们决定以同样的办法夷平它们的城圈，这是为了使敌人的军队不能由于有了任何坚强的基地继续通过计谋而把战争继续下去，而是立刻便被迫到平原上来，在那里同我们作战。（12）因此当敌人方面逃跑时，我便下令把我们攻占的城市的城墙夷平。（13）对于我的英明的判断你们十分欣赏，因而你们赞同和鼓励这一决定，结果我的行动看来倒像是你们自己的行动了。要知道，对于做了一件事业的人加以赞美的人，这个人本身对于这件事业的关心、参与的程度是不会比另外的那个人差的。（14）但是现在你们已经转变了你们的立场，我最亲爱的哥特人，而这干脆只是因为发生了这样的事情：贝利撒里乌斯由于采取了胆大到不近情理的做法，却完全没有料到地达到了他所力图争取的目的，结果你们竟然把这个人看成是勇敢的奇迹而表示惊叹了。（15）人们更易于把胆子大的人称为勇者，而不是把具有先见之明的人称为明智慎重的人。而其理由则是：表现得胆大超出常规行为的人，人们都尊崇他以果敢者的声名，而对于通过细心判断而避开危险却遭到失败的人，人们则要他对发生的事情负责，而且，即使他取得了他计划的成功，总之在愚蠢的人们眼中，他本人仍然似乎什么也没有干成。”

（16）“除此之外，你们也没有想到，你们所以对我生气，正是为了实际上方才引起你们的气愤的东西。或者说，你们是否真正相信贝利撒里乌斯已经对你们取得了一次光辉的胜利？要知道，你们这些受压迫而处于战俘和逃跑奴隶地位的人，是在我、你们的统帅的领导下拿起了武器并已多次证明自己是有能力在战斗中打败他的。（17）而且，如果正是由于我的功劳，你们才得以成就这些事业的，那么，出于对这份功劳的尊重，你们也应当保持沉默，而在人们遭到厄运时记住，任何事也不可能总是确定不变的。另一方面，如果某位幸运女神〔105〕使你们取得胜利，你们更好是对她采取尊重的态度而不是不自在的挑剔的态度〔106〕，这样你们才不致由于失败而不得不领略她的眷顾的真正意义。（18）不久前为自己取得了许多伟大成功的人们现在只遇到了一个小小的挫折，就变得如此沮丧和不顾体统，这种情况老

实说怎么能够不显得同一种通达明智的气质相违背呢？（19）要知道，这样的态度干脆就意味着，你们顽固地拒绝你们自己是人！因为只有上帝才能做到永远不会犯错误。因此，我要说的是，你们必须放弃这种态度并且竭尽全力地在佩路吉亚对敌人展开战斗。如果你们竟然能以俘获他们，命运女神会再次向你们微笑的。（20）请记住，已经发生的事情，那是永远也无法把它挽回的，但是，已经遭到厄运的那些人如果取得新的成功，那么对于灾难日子的回忆是会变得轻松些吧。”

“你们是会不经任何困难便拿下佩路吉亚的。（21）要知道，曾在那里统率罗马军队的奇普里安，由于命运的安排再加上我们的计谋，他已经被除掉了[107]。这群龙无首的一大群人，特别是当他们十分缺乏必需品的时候，他们是完全无法进行勇敢的抵抗的。（22）老实说，也不会有任何人能从背后加害于我们；要知道，为了这个目的，即我们不会因突然的袭击而遭受任何损失，我不仅作了妥善的安排，毁掉了河上的桥，而且贝利撒里乌斯和约翰二人相互猜忌，这也是确切无疑的事实，这从先前发生的事件便可以看出来。（23）你们知道，人们的一种看法和另一种看法之间的对立从他们的行动是可以清楚地看出来的。而这确实可以说明，为什么直到现在，他们也未能把他们的军队联合起来。（24）要知道，他们之间的相互猜忌使他们两败俱伤；怀有这种情绪的人们必然还会产生嫉妒和敌意。人们一旦有了这样的情绪，任何该做的事情也做不成了。”

在讲了这些话之后，托提拉便带领着他的军队向佩路吉亚进发了。到达那个城市之后他们便在城墙近旁设营，准备进行围攻了。

二十六

（1）正当以有如上述的方式发生这些事件的时候，约翰在此期间却正在围攻阿凯隆提斯这一要塞。而且，由于这次围攻没有取得任何进展，于是他便设想了一个大胆的计划，这个计划不仅挽救了罗马元老院，而且使他在全人类当中为自己争得了极为伟大的声誉。（2）原来在得知托提拉和哥特军队正在进攻罗马的城防工事之后，他便把自己的骑兵的最精锐部分选拔出来，在根本不把自己的计划告知任何人的情况下，他便和这些骑兵一道驰向康帕尼亚（要知道，元老院的成员实际上便是给托提拉拘留在那里的），他们此行是日夜兼

程，这是为了通过出其不意的进攻，他能以把那些元老找到并解救出来，因为那里的城镇都是完全无人防守的。

（3）恰好就在这同时，托提拉也开始十分担心会有某些敌人进攻那里——实际上敌人确实来了——以便解救俘虏，于是他也把一支骑兵队伍派到康帕尼亚来。（4）当这支队伍到达明图尔那伊〔108〕的时候，他们便作出这样的决定：他们的主力最好是静静地待在那里以便照料马匹（因为马匹一路上已十分疲倦了），而这时他们派出一些侦察兵探测一下卡普亚和它附近各城镇的形势。两地之间的距离看来不超过三百斯塔迪昂〔109〕。（5）于是他们先派出四百人作为侦察兵去活动，因为他们的马都不是精疲力竭的，而他们的精力也还是旺盛的。（6）碰巧就在同一天同一个时候，约翰和他的军队以及这四百名蛮族的队伍都到了卡普亚，而双方对于敌人的情况先前都是一无所知。（7）于是立刻展开了一场你死我活的战斗。要知道，他们是一发现对方，战斗便开始了；但是罗马人取得了决定性的胜利并且立刻便消灭了大部分的敌人。（8）只有为数不多的蛮族得以逃脱，这些人十分匆忙地来到了明图尔那伊。但是当另一部人看到这些人有的身上还渗着血，有的身上的投枪实际上还没有拔出来，还有的一言不发也不肯说发生的任何事情而仍是一味退却，从而显然表现出他们内心的恐怖情绪的时候，他们便立刻跳上马，和这些人一道逃走了。（9）当他们来到托提拉这里时，他们报告说遇到了一支有无数多人的敌军，想以这种方式来洗刷他们逃跑的羞耻。

（10）这时正好有至少七十名罗马士兵正在去康帕尼亚的城镇，他们都是先前开小差跑到哥特人这面来的，这些人决定到约翰的那一面去。（11）约翰在那里发现只有不多的一些元老，但实际上却有全部他们的妻子。（12）原来在攻占罗马期间这些人当中有不少人和士兵一道逃掉了并来到了波尔图斯，但是妇女全部成了俘虏。（13）不过有一个名叫克列门提努斯的贵族却跑到那里的一座教堂里躲了起来并断然拒绝跟罗马军队走，原来此人先前曾把拿波利附近的一座要塞交给托提拉和哥特人，而且很可能他害怕因他的这一行动而惹恼皇帝。另一方面，曾担任过罗马执政官〔110〕的欧列斯特斯虽然正好在近旁，却由于马匹不足而不得不留下来，尽管这绝不是他所情愿的。（14）约翰于是立刻把元老院的成员连同投过来的七十名士兵送到西西里去。

（15）听到这个消息之后，托提拉深为痛心，因而极想找一个机会为这件事对约翰进行报复。为此他率领着自己的主力部队向约翰发动进攻，而只留他的一小部分军队在后面进行卫戍工作。（16）约翰和他的一千名军队这时正在路卡尼亚设营，在这之前他们曾派出侦察的士兵严密监视一切路口并且注意不使任何敌军逼近给他们造成伤害。（17）但托提拉所想的也是这样，他认为约翰只要设营就一定会有侦察兵派出来，所以他便放弃惯常的道路，从山区向敌人进攻。原来那一地区的山有许多是陡峭的而且非常高，因此这些山被认为实际上是无法穿行的。所以这一招是任何人都不会料到的。（18）与此同时，被约翰派出去进行侦察的那些人确实注意到敌人有一支军队进入了那个地区，但是他们得不到这方面的确实情报；不过他们却担心那的确发生了的事情，于是他们也向着罗马的营地进发。（19）结果是他们在夜里和蛮族一道到达那里但是这时情绪过于激动并且没有通过细心的判断而认真考虑后果的托提拉，由于自己冲昏头脑的愤怒而尝到了苦果。（20）要知道，虽然他手下的军队十倍于自己的敌人，虽然显而易见的事实是：对于较强的一支军队来说，在光天化日之下展开决战当然是有利的，并且他毋宁应当在破晓时对敌人展开战斗，这样对方便不能在黑暗中跑掉，而且对这一点他也根本没有注意防止；而且，实际上他本来应当在敌人四周设下一个包围圈，这样就立刻像撒一张网那样把每一个敌人捉住；但是他不是这样，而是受制于自己的愤怒，在深夜里向敌军发动了进攻。（21）而且，虽然没有一个敌人想到要进行最起码的抵抗，因为大多数的人实际上还在睡梦之中，但哥特人仍然发现自己并未能杀死很多人，而实际上他们起床后，其中大多数人在黑暗中得以溜掉了。（22）一旦逃出营地，他们便跑到那里附近有很多的山上去，这样便得救了。（23）在这样的人当中便有约翰本人和埃茹利人的领袖阿茹福斯。在罗马人当中阵亡的大约有一百人。

（24）和约翰在一起的有一个名叫吉拉奇乌斯的阿尔明尼亚人，此人是一小队阿尔明尼亚人的首领。这个吉拉奇乌斯除了只有阿尔明尼亚语之外，不会说希腊语或拉丁语或哥特语或任何其他语言。（25）当某些哥特人碰到他时他们问他是什么人。因为他们很不愿意杀死他们遇到的每一个人，他们害怕在夜间的战斗里不得不发生相互把对方杀死的事，而这类事是很容易发生的。（26）但是他能回答对

方的确实只能是：他是吉拉奇乌斯、一位将领。因为这个头衔他是从皇帝那里取得的并且听到过许多次，这样他便把这个词学会、记住了。（27）蛮族于是根据这一点认定他是敌人，暂时便把他俘虏了。不久之后这个人便被处死了。（28）约翰和阿茹福斯于是尽快地和他们手下的人跑到德律欧斯去，哥特人劫掠了罗马营地之后便退去了。

二十七

（1）两军在意大利战斗的情况便是这样。于是皇帝优斯提尼安决定再派一支军队去对付哥特人和托提拉，他所以这样做是因为受到了贝利撒里乌斯的急报的影响，贝利撒里乌斯曾多次向他指出罗马人的处境，而不断催促他采取这样的行动。（2）于是他首先派佩腊尼乌斯的儿子帕库里乌斯和所罗门的侄子谢尔吉乌斯[111]率领不多的人前往。他们到达意大利之后立即同其余的部队联合起来了。（3）稍后，他又派维茹斯率领三百名埃茹利人，阿尔明尼亚人瓦腊吉斯率领八百名阿尔明尼亚人前去，此外他又把阿尔明尼亚的统帅瓦列里安从他的任职之所召回并命令他率领他身边的长枪兵和卫队——总数在一千人以上——去意大利。（4）维茹斯是第一个来到德律欧斯的，他把船只留在了这里，因为他十分不愿意呆在约翰的军队驻在的这个地方，而是骑着马和他手下的士兵继续前进。（5）原来这个人并不是生活态度严肃的人，他不可救药地染上了酗酒的恶习，因而他总是被一种不要命的鲁莽作风所困扰。（6）当他们走近布伦地西乌姆这座城市时，他们便设营待在那里了。

当托提拉得知这一情况时，他说“维茹斯在两件事物当中会有一件，或者是一支强大的军队，这样或者是一个十分愚蠢的头脑。（7）让我们立刻对他发动进攻吧，或者我们可以试一下此人的军队的力量，或者他会认识到他自己的愚蠢”。（8）说了这些话之后，托提拉便率领着一支人数众多的军队向他进攻了；而看到敌人已经迫近的埃茹利人于是逃到近旁的树林里去了。（9）于是敌人把他们包围起来，杀死了他们二百多人，而敌人正想收拾维茹斯本人和藏在荆棘丛里的其余士兵的时候，命运女神伸出了救援之手，出人意料地救了他们。（10）原来瓦腊吉斯和他手下的阿尔明尼亚人所乘坐的船只突然在那里靠了岸。当托提拉看到这一情况，便以为敌军比实际有的人数要多，便立刻启程，从那里离开了，而维茹斯和他的士兵则欢欣鼓

舞地跑到他们的船那里去了。（11）瓦腊吉斯于是决定不再继续前进，而是和他们一道去塔伦图姆，而维塔利安的侄子约翰和他的全部军队不久之后也来到了这里。这些事件的经过便是这样。

（12）这时皇帝写信给贝利撒里乌斯说，他已经派给他一支大军，这支大军应当在卡拉布里亚同他会合，然后向敌人展开进攻。（13）而事实上，瓦列里安已经来到离伊奥尼亚湾不远的地方，但是他认为，无论如何在目前，他是不适宜渡海的。（14）因为他认为，在一年之中的那个季节，他的人马不会有充足的粮草，要知道，这时已临近冬至了。（15）但是他确实派了他的三百名士兵到约翰那里去，并保证说，过了冬天之后，他本人在开春时也会到达那里。

（16）在读了皇帝的信之后，贝利撒里乌斯于是便选拔了以勇敢著称的九百名士兵、骑兵七百名以及步兵二百名并要所有其余的人们卫戍那一地区，同时指定科农为他们的统帅，然后他立刻出海去西西里了。（17）从那里他再次出海，打算去塔伦图姆的港湾；在海上行进中，他的左手是一个叫做斯奇拉伊乌姆的地方，诗人们说，这里是斯奇拉〔112〕住过的地方。但这个地方所以有这个名称，并不是像他们所说的，真的住过一个兽形的女人，而毋宁是因为人们从远古以来直到今天都在海峡这一部分发现大量过去叫"斯奇拉克斯"而现在叫"奇尼斯库斯"的鱼。（18）因为名字在开头永远是和它们所描述的事物相适应的，但是它们传到其他民族那里，由于人们不了解事实，便在那里产生一些错误的解释。（19）这一过程经历的时间久了，时间立即成为传说的仿佛是一位强有力的创造者，而它所以同诗人携起手来，这大概是因为诗歌作为从未发生过的事件的目击者，有随意创造的自由。比如说，凯尔奇腊岛上的土著居民从古以来便把这个岛的向东的一处地岬称为"奇诺斯·凯法列"〔113〕，但另一些人则由于这个名称又编出一个故事，说住在那里的是一个长着狗头的民族。（20）他们的确甚至把某些皮西狄人称为"吕科克拉尼特人"〔114〕，但并不是因为他们长着狼头，而是因为那里有一座山叫"吕科克拉诺斯"〔115〕。关于这些事情，让每个人随便怎样想怎样说好了。现在我再回到刚才叉开的地方。

二十八

（1）于是贝利撒里乌斯赶忙直奔塔伦图姆。那里的海岸大约是新月的形状，海岸后退的地方，大海就在那里深入陆地，形成仿佛是一个海湾。（2）但是，如果一个人沿着全部海岸航行，那么这段距离的长度便是一千斯塔迪昂[116]，而在海湾入口处的每一侧各有一个城市，西边的那个城市是克罗同[117]，东边的是塔伦图姆[118]。在海岸中间的则是图里伊城。（3）但是一场暴风雨使贝利撒里乌斯受阻，暴风和海啸使他的船只根本无法行进；于是他就在克罗同的港口内停泊下来了。

（4）由于他在那里既找不到任何防御工事，又没有任何可以给士兵取得给养的地方，于是贝利撒里乌斯夫妇和步兵便留在那里，以便他可以从那里召集和组织约翰的军队。（5）然而他却命令全部骑兵继续前行，在进入这一地区的几个山口的地方设营，而这部分军队的统帅则他任命了伊伯里亚人法扎斯和一个名叫巴尔巴提昂的卫士。（6）他认为这样做，骑兵们便可以很容易地为自己的马匹和他们自己取得一切必需的给养，并且在狭窄的山路里说不定还能以把敌人击退。（7）原来路卡尼亚的山一直绵亘到布路提乌姆，它们实际上是挨得很近的，因此那里的山形成只有两条极为狭窄的山路，一条的名字按拉丁语叫"佩特拉·桑吉尼斯"[119]，第二条，当地居民们习惯称之为"拉乌拉"。（8）在离这些隘路不远的海岸上的是茹斯奇亚涅，这是一个海军港口，属于图里伊，而在它上首，距离大约六十斯塔迪昂[120]的地方，有古罗马人修建的一个十分坚固的要塞[121]。很早以前约翰曾占领过这一要塞并且把相当大的一支卫戍部队安置在这里。

（9）贝利撒里乌斯的士兵到达这一地区之后，恰好碰上敌人的一支军队，这是托提拉派出来进攻那里的要塞的。（10）他们立刻对敌人展开了战斗并且因为他们的勇敢而不怎么困难地打败了敌人，尽管他们的人数远比敌人为少，而他们杀死的敌人则在二百人以上。（11）未死的人们逃跑了，而当他们来到托提拉面前时，便报告了他们的全部遭遇。至于罗马人，他们设了营并留在那里，但是由于他们没有适当的将领，却取得了一次胜利，因此他们开始以一种很不慎重的方式行动。（12）原来他们既不聚集在一处安静着待着，也不在隘路附近设立据点，保卫通向那里的重要路段，而是变得疏忽大意起来，夜间他们睡在相距很远的营地里，白天他们便到各处去寻求给养，既不派人到外面去放哨，也不采取任何其他安全措施。

（13）因此，在了解了全部情况之后，托提拉就从他的全军当中选拔了三千名骑兵，然后向敌人发动进攻。（14）他是出其不意地向敌人发动了进攻的，敌人并没有排成战斗队列，而是正在像上面所说的那样到处游荡，这样他便使全部敌人陷入一片惊慌与极大的混乱之中。（15）这时正在附近设营的法扎斯也碰上了敌人，并且表现得很勇敢；他确实因为他自己而使得少数人能够逃跑，但是他本人却和他的全部士兵一道阵亡了。（16）这一不幸使罗马人的心情感到十分沉重，因为他们都把自己的希望寄托在这支队伍上，要知道，这是极有战斗力的一支力量。（17）所有那些得以逃脱的人就按他们每个人认为可能的方式保全了性命。贝利撒里乌斯的卫士巴尔巴提昂和另外两个人历尽辛苦最先到达克罗同。在那里他报告了当时的情况，并且还指出，他认为蛮族很快便也会跟踪而来。（18）听到这一情况，贝利撒里乌斯十分悲痛，就赶忙上了船。他们从那里启程并由于起了风，而得以在那天到达西西里的麦撒那。麦撒那离克罗同七百斯塔迪昂[122]，和列吉乌姆相对。

二十九

（1）大约就在这同时，一支斯克拉文尼人的军队渡过了伊斯特河，在整个伊利里库姆地区大肆蹂躏，直到埃皮达姆诺斯地方，所有他们遇到的人无分老幼不是杀死就是加以奴役并且掠夺了他们的财产。（2）并且他们已经做到占领了那一地区的许多要塞，要塞当时完全无人守卫，然而在先前它们却以工事坚固而出名。他们继续在那里游荡随心所欲地把一切都搜寻出来。（3）伊利里亚人的将领们带领着一万五千人的一支军队一直跟踪在他们后面，但是他们没有勇气接近敌人。

（4）那时无论在拜占庭还是在其他地方的冬天也都多次发生极为严重的地震，而且永远是在夜里。（5）这些城市的认为自己会遭难的居民陷入巨大的恐惧之中，但是他们却没因这些地震而受到任何伤害。

（6）当时还发生了这样的事情：尼罗河的河水水位超过了十八腕尺，结果使整个埃及成了一片汪洋，然而在河上游地势较高的底比斯地区，河水却在固定的时间退落了，这使得那一地区的居民能以像惯常那样，既能播种土地，又能处理他们的其他事务。（7）但是，

至于下游的土地，在河水最初淹没了土地之后，在整个播种期仍然没有退落，这种事情在先前任何时候都没有发生过；并且还有一些地方，在水退去之后不久再次被水淹没。（8）于是就发生了这样的事情：在这期间播种到地里的全部种子都烂掉了。而且由于发生了这一奇怪的事情，老百姓被搞得苦不堪言，另一方面，大多数动物也由于没有东西吃而死了。

（9）也是在那个时候，人们捕捉到了被拜占庭人称之为"波尔菲里乌斯"的鲸鱼。这头鲸鱼一直在给拜占庭和它周边的城镇制造麻烦有五十年之久，不过不是一直如此，而是有时消失相当长的一段时期。（10）它搞沉过许多船，吓坏了其他许多船上的乘客，因为它使这些船离开自己的航道并且把它们带到很远的地方去。因此如何捕捉它便成了皇帝优斯提尼安所关心的问题，但是他无论用任何办法都达不到这一目的。不过马上我就要说明它是怎样被捉到的。（11）原来当一片深沉的寂静笼罩在大海之上的时候，有一大群海豚聚集在黑海入口近旁。（12）突然间海豚看到了鲸鱼，于是它们便各自逃到所能去的不管什么地方去了，但是它们大多数来到了桑伽里乌斯河[〔123〕]河口的地方。就在这同时，鲸鱼得以捕到一些海豚并且立即把它们吞吃了。（13）而随后，或是因为还没有吃饱，或是出于争强好胜的性格，这头鲸鱼还是像先前一样地追赶，但最后它自己却不小心地来到离陆地很近的地方。（14）在这里它陷入很深的一处泥沼之中，并且，虽然它极力挣扎以便尽快摆脱困境，但它仍然完全无法逃出这个浅滩，反而在泥里越陷越深。（15）当附近的所有居民都知道了这件事时，他们立刻来到鲸鱼这里，虽然他们从各个方面持续不断地用斧子砍它，但即使这样仍然无法把它杀死，于是他们便用一些粗大绳索把它拖上岸。（16）他们把它装到车上之后，发现它的长度有大约三十腕尺，宽度有十腕尺[〔124〕]。在把它分解成若干堆并相应地加以分配之后，有的人立刻吃了它的肉[〔125〕]，另一些人则决定把他们分到的部分加工保存起来。

（17）拜占庭人看到地震并得知尼罗河泛滥的情况和捕捉到鲸鱼的消息，他们根据每个人不同的爱好立刻作出要发生这等事、那等事的预言。（18）在当前发生的事件使人们迷惑不解的时候，他们往往会对未来作出某些不祥的预测，并且在受到使他们不安的事件的困惑时没有任何充分理由便推断今后会发生什么事情。（19）但是，就我

而论，我宁愿要别人去谈论预言和解释怪事；我所深知的仍然是：尼罗河的河水在土地上长期不退无论如何也确实表明这是当时巨大灾难的一个原因，而另一方面，鲸鱼的排除则毫无疑问又使人们摆脱掉许多麻烦。（20）但是有人说那并不是我说的同一头鲸鱼，被捕捉的是另一头鲸鱼。但是我还是回到我前面叉开的地方来吧。

（21）托提拉做完了上面所说的事情之后，得知茹斯奇亚涅附近要塞里的罗马人正开始感到给养的不足，便认为如果罗马人不能运入任何补充的话，他会很快地把这一要塞拿下来，于是他便在这一城镇附近设营，安顿下来进行围攻。冬天结束了，普洛科皮乌斯记述其历史的这场战争的第十三年〔126〕也随之结束了。

三十

（1）现在皇帝优斯提尼安又从海路把二千多名步兵派到西西里去，并且命令瓦列里安立刻同贝利撒里乌斯会师。（2）于是他便渡海并停泊在德律欧斯，在这里他见到了贝利撒里乌斯和他的妻子。（3）大概就在这个时候，贝利撒里乌斯的妻子安托尼娜启程去拜占庭，以便请求皇后提供更多的给养来进行这一战争。（4）但是皇后提奥多腊得了病并且去世了〔127〕，作为皇后，她在世上活了二十一年又三个月。

（5）就在这同时，被包围在茹斯奇亚涅附近的要塞之中实际上困苦万状的罗马人，由于缺乏必需的给养而同敌人开始进行谈判，并且同意确定在夏季的正中他们交出要塞，除非在这期间他们能得到某种接济，但投降的条件是他们全体都不受到伤害。（6）在这个要塞里有不少意大利的知名人士，其中便有图利亚努斯的兄弟狄奥菲隆；而罗马军队则可举出约翰布置在这里的三百名伊利里亚的骑兵，他任命的骑兵将领是哈拉扎尔和古迪拉斯：哈拉扎尔是一名卫士、玛撒该塔伊人、一位特别出色的战士；古迪拉斯则是色雷斯人；此外还有贝利撒里乌斯派来守卫要塞的一百名步兵。

（7）也是在那个时候，被贝利撒里乌斯派去罗马担任卫戍任务的士兵杀死了他们的将领科农，他们指控科农拿粮食以及其他的食品做生意从而给他们造成伤害。（8）而且他们还派出一些神甫作为使节，坚定地宣布说，如果皇帝在这件事上不赦免他们的罪过，如果不

在特定的时期以内把国家欠他们的饷银给他们送来，他们将毫不犹豫地转到托提拉和哥特人一面去。而皇帝实现了他们的请求。

（9）这时贝利撒里乌斯把约翰召到德律欧斯来，同他以及瓦列里安还有其他将领一道，集合了一大支舰队，全速直驶茹斯奇亚涅。他这样做的意图是解救被围困在那里的人们。（10）要塞里的人们从他们高处望见这支舰队之后又有了希望，因而这时他们又决定不向敌人投降了，尽管他们同意把要塞交出的日子已经近在眼前了。（11）可是首先发生了一次可怕的暴风雨，并且由于这一原因，又因为那里的海岸根本没有港口，结果船只被吹散，搞得相互隔得很远；结果则是浪费了许多时间。（12）当他们集合到克罗同的港湾里来的时候，他们再次出海去茹斯奇亚涅。但是当蛮族看到他们时，他们便跳上马来到海边，意在阻止他们的敌人登陆。（13）面对船只的船头，托提拉沿着海岸布置了很长的一道防线，他们有的人手持投枪，有的人则拉满了弓等待着。（14）当罗马人看到这一情况时，他们对这种阵势十分害怕，因而他们没有胆量接近敌人，而是先在距离很远的地方停下，静静地待了一个时候，随后他们绝望地放弃了登陆的念头，全都转过头去驶向大海，再次进了克罗同的港湾。

（15）他们在这里共同进行了商讨之后作出决定：比较好的办法是贝利撒里乌斯去罗马，尽可能妥善地安排好那里的事务并且把粮食给养运进来，另一方面，约翰和瓦列里安首先要使人马上岸，然后从陆上去皮凯努姆，以便打乱在那一地区围攻要塞的蛮族。（16）他们指望，由于他们的这种举动，托提拉会放弃包围并追踪他们。（17）于是约翰这一方便在他的一千名士兵的伴随下出发去实现自己的计划了。但是瓦列里安由于害怕危险，便和自己的船只通过伊奥尼亚湾直向安孔驶去。原来他认为这样做他可以安全地到达皮凯努姆并同约翰会师。（18）即使这样，托提拉也不愿放弃围攻，而是采取了这样的办法。他本人留在原处不动，却从军队中选拔两千名骑兵，把他们派到皮凯努姆去，以便同那里的蛮族联合起来，打退约翰和瓦列里安的士兵。

（19）被包围在茹斯奇亚涅的要塞里的罗马人看到自己的粮食这时已全部耗光并且再也没有从罗马人那里得到援助的希望，于是便把卫士古迪拉斯和意大利人狄奥菲隆派到托提拉那里去，就他们的安全问题展开谈判，请求他宽恕他们做过的事情。（20）托提拉则保证，

除了哈拉扎尔之外他不会惩办任何人，因为哈拉扎尔破坏了先前的协定，而对于所有其余的人他一概不予追究。（21）在这样的条件下，他亲自接受了要塞的投降。他割下了哈拉扎尔的双手和他的生殖器，然后立刻处死了他；至于士兵，则他命令那些愿意留下来的留下，他们可以保有自己所有的一切，条件是今后他们要在完全平等的条件下参加哥特人的队伍；（22）确实，当其他要塞被攻占时他一直遵行的就是同样的这种做法；另一方面，根本不愿留下的那些人他要他们离开那里随便到什么地方去，但什么也不许带，因为他的原则是在他手下作战的士兵没有一个人是非自愿的。（23）于是罗马军队中有八十人放弃了他们的财产而来到了克罗同，其余的人则带着他们的财产留在了原地。（24）但是他却剥夺了意大利人的全部财产，不过对他们的人身没有进行任何伤害。

（25）当贝利撒里乌斯的妻子安托尼娜在皇后去世之后到达拜占庭时，她请求皇帝把贝利撒里乌斯也召到那里去。很快她便做到这一点。原来对波斯人的战争是皇帝优斯提尼安当前最需首先解决的事情，它使他作出了这个决定。

三十一

（1）就在这个时候有一些人组织了一个暗杀皇帝优斯提尼安的阴谋。现在我就要说一下这些人怎样组织起这个阴谋，他们又如何被挫败从而根本没有实现自己的目的。（2）正如在前面所述〔128〕，阿尔塔巴尼斯〔129〕在杀死暴君恭塔里斯〔130〕之后，有一个不合适的愿望，那便是想娶已许配给恭塔里斯的、皇帝的侄女普雷埃克塔。（3）不过普雷埃克塔也非常想嫁给他，这并不是因为她爱此人，而是因为她对此人深为感激，要知道，此人不仅为她报了丈夫阿列欧宾都斯被杀害之仇，而且当她被俘而很快便注定会成为暴君恭塔里斯的不情愿的侍妾的时候，也是此人把她从危险中救了出来。（4）既然双方都想这样，于是阿尔塔巴尼斯便把普雷埃克塔送到皇帝那里去，而他本人虽然被任命为整个利比亚的统帅，但是却捏造出种种不真实的借口诱使皇帝把他召到拜占庭去。（5）原来他所以这样做是为了实现这次婚姻，因为结了婚之后他会从中得到许多好处，特别是从此他就离王位不远了。（6）要知道，当人们出其不意地发了起来的时

候，他们便会不安分起来，而指望继续取得更多的东西，直到最后甚至失掉了他们本不应得的幸福。

（7）不过皇帝答应了他的请求并把阿尔塔巴尼斯召到了拜占庭，同时他又任命另一个人代替他担任利比亚的统帅，这一点我在前面已经说过了[〔131〕]。（8）当阿尔塔巴尼斯到达拜占庭时，老百姓因他的功绩对他表示钦佩，并由于他的其他优良品质而爱戴他。（9）原来他既高大又英俊，品格高尚，不尚空谈。皇帝对他也是特别尊重。（10）要知道，皇帝任命他统领拜占庭的军队，担任费德腊提的司令官[〔132〕]，此外还给他执政官的荣誉。（11）至于普雷埃克塔，阿尔塔巴尼斯是根本不能同她结婚的。因为他已经有了一个亲上加亲的妻子，而且是从小便嫁给了他的。（12）从他这一面来说，他的这位妻子早就被他遗弃了，这毫无疑问是因为有一个导致夫妇疏远的原因。（13）而从她这方面来说，当阿尔塔巴尼斯没有发迹的时候，她也便留在家里不会制造什么麻烦，默默地忍受着自己的命运。但是当阿尔塔巴尼斯由于自己的功业而变得显赫起来并由于好运而成了大人物的时候，这个女人便不再能忍受屈辱而到拜占庭来了。她在拜占庭以恳求者的身份要求皇后使她有权利夺回自己的丈夫。（14）生来总是乐于帮助不幸的妇女的皇后于是不顾对方的激烈反对，迫使阿尔塔巴尼斯接受她为自己的妻子，而另一方面，彭佩乌斯的儿子、叙帕提乌斯的侄子约翰却和普雷埃克塔结婚了。（15）这件事使阿尔塔巴尼斯感到是一件极大的不幸，他十分气愤并表示，一个为罗马人立了如此功勋的人现在竟被拒绝同一个已经以身相许并且和他一样想完成这次婚配的女人结婚，而相反地，他却被迫永远同世界上他最恨的那样一个女人同床共枕——这种处境对一个男人的心灵必然是一种折磨。（16）因此，在不久之后一旦皇后去世，他便不再费力地、迅速并且高兴地把这位妻子打发走了。

（17）且说皇帝的侄子日尔曼努斯有一个名叫波拉伊德斯的兄弟。日尔曼努斯的兄弟波拉伊德斯是不久前去世的，他把大部分的财产留给了他的兄弟和侄子们。（18）虽然他有妻子女儿各一人，但是他命令说女儿只能取得法律所规定的那样多。因此之故皇帝便自愿担起为女儿辩护之责，但这一行为却使日尔曼努斯极为恼火。

三十二

（1）皇帝同阿尔塔巴尼斯与日尔曼努斯的关系就是这样。在拜占庭还有一个名叫阿尔撒凯斯的阿尔明尼亚人，此人属于阿尔撒奇达伊家族并且和阿尔塔巴尼斯有亲属关系。（2）这个人不久前曾被发觉有危害国家的企图并且明显地犯有叛国之罪，因为他同波斯国王科斯罗伊斯相勾结，想在罗马人中间制造混乱。（3）但是皇帝却没有更多伤害他，而只是打了他的脊背不多下并且让他骑在骆驼上在城里游街示众；总之，皇帝无论在人身方面还是在财产方面都没给予他任何伤害，甚至没有给他以流放的惩罚。（4）但是阿尔撒凯斯对于上面发生的一切依然抱有怨气，并开始对优斯提尼安和国家有不轨的计划。（5）当他看到和他有亲戚关系的阿尔塔巴尼斯也和他一样内心感到愤愤不平的时候，就开始进一步挑拨他，而在用巧妙的话语争取到对方的注意之后，便不分昼夜地申斥他，责怪他勇敢和懦弱得都不是时候。（6）原来，一方面，在对待其他人的不幸上面，在他结束了残暴统治方面，他已经表明了自己的崇高品格；的确，尽管恭塔里斯是他的朋友和他的主人，他还是亲手捉住并处决了他，而这绝不是任何人强迫他这样干的。（7）可是阿尔撒凯斯说，在当前，他阿尔塔巴尼斯却完全给吓住了，并且他一直呆坐在那里一点男子气概也没有，尽管他的祖国处于最严密的监视之下并且给超重的捐税搞得奄奄一息，他的父亲也在不履行条约和约定的借口下被杀死，此外他的全家也受到奴役并且一直被分散到罗马帝国的各个角落。（8）但尽管情况是这样，阿尔塔巴尼斯却满足于当罗马人的一位将领并且只有一个执政官的空头衔。阿尔撒凯斯还指出："我虽然是你的亲戚并且受到了非人的待遇，但是你对我的痛苦却没有丝毫的同情心，而另一方面，我亲爱的伙伴，我却怜悯你在两个女人身上的遭遇，不仅在一个女人身上你不公正地受到欺骗，而对另一个女人，你又被迫和她同居。（9）任何哪怕只有一点胆量的人也不应当拒绝去谋杀优斯提尼安，他也不应当有所犹豫或有任何恐惧之心，要知道，优斯提尼安这个人总是在深夜在毫无戒备的情况下和已至耄耋之年的神甫们一道在一个大厅里认真地翻阅基督教的经书。"（10）阿尔撒凯斯接着说："而且，优斯提尼安的亲属当中没有一个人会反对你。确实，我相信所有亲属中最强有力的人物日尔曼努斯会全心全意地帮助你，还有他的儿子们也会这样，他们都是年轻人，因而对优斯提尼安也都是满怀愤恨。并且我希望这些人真地会自己起来实现这件事。（11）要知道，

这些人在他手下遭到的不公正待遇，是我们以及任何其他阿尔明尼亚人都没有受过的！”阿尔撒凯斯是想用这些话打动阿尔塔巴尼斯，而一旦他看到对方开始有所心动的时候，他便把这事告诉另一个名叫卡那兰吉斯的波斯阿尔明尼亚人。（12）这个卡那兰吉斯虽然长得漂亮，性格并不严肃，而是一个极为孩子气的人。

（13）因此当阿尔撒凯斯使他和阿尔塔巴尼斯二人无论在思想上还是在言谈上相互都达成一致的时候，他就离开了，他并且保证使日尔曼努斯和他的儿子们在这件事上和他们持有同样的看法。（14）日尔曼努斯的大儿子优斯提努斯是一个刚刚有一些胡须的青年，然而他却是一个精力旺盛行动极为果敢的人；确实，由于这些品质，不久之前他实际上已上升到享受坐执政官座椅的荣誉。（15）阿尔撒凯斯于是同他接近并且表示他希望在某个教堂里同他秘密交谈。（16）当他们二人进入教堂之后，阿尔撒凯斯首先要优斯提努斯发誓，保证绝不把他们的谈话泄露给世上任何人，只有他的父亲一人是例外。（17）而在优斯提努斯就此起了誓之后，阿尔撒凯斯对他便责备起来，这是因为，一方面，他虽然是皇帝十分近的亲属，却看着别的人执掌国家的官职，而那些人都是根本没有资格取得这种荣誉的普通平民，另一方面，他本人虽然现在已经到了能照管自己事情的年纪，却根本不注意这样一个事实，即不仅是他本人而且还有他的父亲，这样一个功业显赫又是优斯提尼安的兄弟的人物竟然总是不得不处于普通公民的位置上。（18）更有甚者，甚至不许他继承他的伯父的财产，然而按照波拉伊德斯的意图，正是他而不是别的任何人才是这一财产的继承者，但结果这笔财产的大部分却不公正地从他手中夺走了。（19）而且，一旦贝利撒里乌斯从意大利返回，很有可能他们立刻会受到进一步的屈辱。据说他已经在伊利里库姆腹地的某处了。（20）在说了开头的这番话之后，阿尔撒凯斯便设法唆使这个青年参加谋杀皇帝的阴谋，并且把他本人同阿尔塔巴尼斯和卡那兰吉斯之间就此事达成的协议泄露给这个青年。（21）听到这些话之后，优斯提努斯感到极为不安，他的头也晕起来了，但是他明白地告诉阿尔撒凯斯，无论是他本人还是他父亲日尔曼努斯都绝不可能干这样的事情。

（22）因此，一方面阿尔撒凯斯把经过的情况报告给阿尔塔巴尼斯，另一方面优斯提努斯则把全部事实告诉给他的父亲。后者跟着又同宫廷卫队的司令官玛尔凯路斯商讨了这件事，他们所要考虑的问题

是，他们是否应当把这件事报告给皇帝。（23）且说这个玛尔凯路斯是一个极为自重的人，他在大多数的事情上保持沉默，他既不为金钱干任何事情，更不能容忍在说话和行动方面油腔滑调，也根本不喜欢其他形式的消闲活动，而总是过一种同欢乐无缘的、极为严肃的生活；但是与此同时，他却一丝不苟地坚持正义，是一位最热爱真理的人物。（24）因此在这种情况下他很自然地不会答应把这件事报告给皇帝。他说："对你来说，你把这件事报告给皇帝是不适宜的。要知道，如果你想秘密地和皇帝谈些什么，阿尔塔巴尼斯和他的友人立刻就会怀疑事情已经败露，而且，如果阿尔撒凯斯说不定得以偷偷溜掉，那么这一指控便得不到证实了。（25）另一方面，我本人根本不习惯于相信或向皇帝报告未经我彻底核实的任何事情。（26）因此我所希望的或者是我亲耳去听一听这些话，或者是通过你的安排由我的一名亲信听一听这个人就这些事明确无误地说的事情。"

（27）日尔曼努斯听了这话之后，他便命令儿子优斯提努斯安排玛尔凯路斯要求做到的事情。（28）但是他已不再能就这件事对阿尔撒凯斯说些什么，因为正如我在前面所说的，他已经断然回绝了对方。（29）但是，他的确仍然向卡那兰吉斯打听过，阿尔撒凯斯最近是否因阿尔塔巴尼斯的建议而同他接触过。他说："要知道，我从来也不会有胆量把任何自己的秘密告诉给事实上像他这样的一个人。（30）但是如果你本人愿意在这方面告诉我些什么的话，通过共同讨论，也许我们能干出真正有价值的某件事情。"（31）于是卡那兰吉斯就此事同阿尔塔巴尼斯进行了商谈并且把阿尔撒凯斯先前告诉他的一切，报告给了优斯提努斯。

（32）随后，既然优斯提努斯同意由他本人实现一切又同意使他父亲同他们协调一致，于是决定卡那兰吉斯同日尔曼努斯会晤举行商谈并且确定了一个见面的日子。（33）日尔曼努斯把这事报告给玛尔凯路斯，并要他派出自己的一名亲信前来以便能够亲耳听到卡那兰吉斯的讲话。（34）于是他派出一个叫列昂提乌斯的人，此人是阿撒那西乌斯的女婿，是一个严格遵守公正原则并且完全能说真话的人。（35）日尔曼努斯把此人领进自己家里，并且把他安排在这样一间房屋里：这里有厚厚的一道帐子把他通常用来进餐的卧床〔133〕隔离起来。（36）他便叫列昂提乌斯躲在这个帐子后面，而他本人和他的儿子优斯提努斯则留在外面。（37）当卡那兰吉斯到来的时候，列昂提

乌斯便清楚地听到了他所讲的，由他、阿尔塔巴尼斯和阿尔撒凯斯三人所策划的一切。（38）在这些事情当中还提到了这样一件事，即如果他们杀掉皇帝时贝利撒里乌斯还在来拜占庭的路上，那他们的意图便根本不要宣布出来。要知道，虽然他们希望把日尔曼努斯推上王位，但是很有可能贝利撒里乌斯会从色雷斯各城镇集合一支大军，这样，在他用这样的办法来反对他们时，他们无论用什么办法也不可能把这个人打退。（39）因此有必要推迟计划的执行直到贝利撒里乌斯到来的时候，但是一旦贝利撒里乌斯到达拜占庭，就应当把他和皇帝一道禁闭在皇宫里，然后在快到夜里的某个时候，他们将突然带着匕首出现，把皇帝以及玛尔凯路斯、贝利撒里乌斯杀死。（40）这种做法会使他们在今后能以毫无顾忌地作他们想作的任何安排。

甚至当玛尔凯路斯从列昂提乌斯那里得知这一情况之后，他也还不能下决心把这件事报告给皇帝，实际上他仍然很不愿意动手，因为他担心过于仓促他也许会在证据不充分的情况下置阿尔塔巴尼斯于死地。（41）不过日尔曼努斯却把一切都泄露给布吉斯和康士坦提安了，因为他害怕由于耽搁而引起对他的某种怀疑，而这样的怀疑确实发生了。

（42）许多天之后，当消息传来说贝利撒里乌斯这时即将到达的时候，玛尔凯路斯才把全部事情报告给皇帝，皇帝立刻下令把阿尔塔巴尼斯和他的同谋捉起来投入监狱，而委托他的一些官员负责对他们的拷问[〔134〕]。（43）当整个阴谋现在已被暴露在光天化日之下并且明确地记录在案的时候，皇帝才在皇宫里把元老院的全部成员召集起来开了一次会，在这里他们通常是通过辩论而就问题作出他们的裁决。（44）当他们读完了被审问的人们所陈述的一切之后，他们仍然想把日尔曼努斯和他的儿子优斯提努斯牵涉到这次控告中来，直到日尔曼努斯提出了玛尔凯路斯和列昂提乌斯的证据，他才做到使自己摆脱了嫌疑。（45）原来这些人以及康士坦提安和布吉斯都起誓宣称，关于这一案件，日尔曼努斯除去我刚才所说的发生的一切事情，没有向他们隐瞒任何东西。（46）于是元老们立刻一致宣布他和他的儿子无罪，认为他们没有对国家犯任何罪行。

（47）但是当所有的人进入皇帝的内室时，极为气愤的皇帝本人开始抱怨起来并十分痛苦地责怪日尔曼努斯，说他未能及早揭发，而两名官员为了讨好于他，也表示同意他的看法，好像心情和他一样的

不快。他们用这种办法大大地加强了皇帝的愤怒，这种人实际上是急于想在会给别人造成不幸的事件上去迎合他。（48）但是还有一些人由于害怕而不敢讲话，他们因为不敢违抗他的意愿而对他屈服；但是只有玛尔凯路斯一个人直截了当地说出了老实话，从而挽救了这个人。（49）玛尔凯路斯为了把责任拉到自己身上，所以在讲话时特别强调了他个人的权力，他说，从日尔曼努斯一方来说，对于正在发生的事情他向他（指玛尔凯路斯本人——译者）报告得十分及时，是他进行了一次非常认真和仔细的调查，这才以更加慎重的方式向皇帝报告的。他便以这种方式消解了皇帝的怒气。（50）因此玛尔凯路斯便通过这一事件在世人中间为自己争得了巨大的声誉，人们把他看成是在最危险的时刻表现了真正崇高品质的一个人物。（51）不过皇帝优斯提尼安也只是免去了阿尔塔巴尼斯现任的职务，却没有对他进行任何伤害，事实上其他任何人也没有受到伤害，只是在不施加污辱的情况下把所有的人在宫殿里，而不是在国家的监狱里看管起来。

三十三

（1）战争进行到大概这个时候，毫无疑问蛮族已经成了整个西方的主人。因此，虽然在哥特战争里罗马人在开头取得了决定性的胜利，这一点我在前面已经记述过了，但是对他们来说，最后的结果却是，他们不仅极大地消耗掉了金钱和生命而没有得到任何好处，而且还失掉了意大利，这样就只能眼巴巴地看着发生这样的情况：实际上所有的伊利里亚人和色雷斯人现时都正在悲惨地遭到蛮族的蹂躏，因为这些人已经成了他们的邻居。事情发生的情况有如下述。

（2）在这次战争开始的时候，哥特人把他们所属的整个高卢都给了日耳曼人，因为他们认为他们绝对没有可能对两个民族作战，这一点我在前面已经讲过了〔135〕。（3）罗马人不仅无法阻止这一行动，而且皇帝优斯提尼安甚至还鼓励这一行动，目的则在于：通过挑动这些特定的蛮族打起仗来，这将会给他消除任何障碍。（4）（原来法兰克人〔136〕认为除非皇帝对于这一权利加以批准，否则他们对高卢的占有便绝不是可靠的）。于是日耳曼人的领袖们便占领了过去波凯亚〔137〕的殖民地玛西利亚〔138〕和所有沿海的城镇并且控制了大海的那一部分。（5）因此作为有闲的绅士，他们在阿列拉图姆〔139〕观看赛马，还用高卢金矿所生产的黄金铸造金币，他们在这个金币上

不是像惯常那样铸上罗马皇帝的像，而是他们自己的像[140]。（6）虽然按照惯例，波斯国王如果愿意的话可以铸造银币，但是他以及蛮族世界的任何其他君主都没有权利在金币上铸自己的像，即便在他自己的王国里有黄金也不行；原来他们不能把这样的金币支付给他们交易的对方，即使交易的双方都是蛮族也不行。法兰克人当时的情况就是这样。

（7）当哥特人和托提拉的武力在战争中处于优势地位的时候，法兰克人占有了味内提亚的绝大部分土地，尽管他们根本没有权利这样做；因为罗马人这方面不再能击退他们，而哥特人也无力同两个民族作战。（8）就在这时，盖帕伊狄人占领了西尔米乌姆城[141]和实际上达奇亚的所有的城市，这些地方是在皇帝优斯提尼安把它们从哥特人手中夺取过来时被他们占有的。他们不仅奴役了这一地区的罗马人，而且他们还不断地向前推进，劫掠和蹂躏罗马的领土。（9）因此皇帝便不再把长久以来他们习惯于从罗马人手中取得的捐赠给他们了。（10）而皇帝优斯提尼安这时却把诺里库姆城[142]、潘诺尼亚的若干要塞还有其他许多城镇以及大量金钱给予朗哥巴狄人。（11）正是由于这一原因，朗哥巴狄人离开了他们世世代代居住的家园而定居在伊斯特河南岸，离盖帕伊狄人不远的地方。（12）于是他们又劫掠达尔玛提亚和伊利里库姆的居民，直到埃皮达姆诺斯的边界地方并且把他们变为俘虏。由于某些俘虏逃掉了并且得以返回自己的家园，这些蛮族便以自己同罗马人和平相处为理由在罗马的领土上到处游荡，什么时候他们在某一地方认出逃跑的俘虏，他们便把这些俘虏捉起来，仿佛他们是自己的逃跑的奴隶，并且把他们从他们的父母手中夺过来带回他们自己的家，而没有人反对他们。（13）西恩吉都努姆城[143]周边的、达奇亚的其他城镇也被埃茹利人拿去了，这些是皇帝作为礼物送给他们的，他们现在就住在这里；他们也总是蹂躏和劫掠伊利里库姆和色雷斯的城镇。其中有些人甚至成了在人们所说的费德腊提[144]里服役的罗马士兵。（14）每当埃茹利人的使节——他们所代表的恰恰是正在劫掠罗马臣民的那些人——被派往拜占庭时，他们总是十分轻易地从皇帝那里取得一切捐赠并且把它们带回家里来。

三十四

（1）这样一来，蛮族就在他们中间把罗马帝国分割了。但是后来成了邻居的盖帕伊狄人和朗哥巴狄人相互间极端仇视起来。（2）而且他们全都急于相互展开战斗，这样每个民族都很想同敌人一决雌雄，于是便定下了一个时间双方进行较量。（3）但是朗哥巴狄人认为单靠他们自己的力量在战斗中绝不可能是盖帕伊狄人的对手，因为事实上他们在人数上不如敌人多，所以他们决定请罗马人同他们结成联盟。（4）于是他们便派遣使节到皇帝优斯提尼安那里去，请他派遣一支军队给他们。而当盖帕伊狄人得知这一情况时，他们也派使节到拜占庭去提出同样的请求。这时盖帕伊狄人的领袖是托里金，而朗哥巴狄人的领袖是阿杜因。（5）于是皇帝优斯提尼安决定确实应当听他们每一方的陈述，但是他不愿他们同时前来，而是对他们进行个别的接见。（6）先是朗哥巴狄人来谒见皇帝，他们说了这样的话：

“皇帝啊，从我们这方面来说，对于盖帕伊狄人的无法无天的行为，我们是感到吃惊的，要知道，尽管他们对您的国家已经犯下了许多弥天大罪，这是我们全都清楚的，可是现在他们竟然到你面前来，这实际上是对你的不能再大的侮辱！（7）正是他们，并且只有他们才可以说最大限度地侮辱了他们的邻人，他们认为这些邻人都如此很容易受到欺侮，乃至他们到邻人那里去就是利用已经被他们欺侮那些人的淳朴善良给自己捞到好处。（8）现在我们请求您仔细考虑只有一件事，即盖帕伊狄人如何对待他们的朋友这样一个问题。这样您便可以十分有把握地保证罗马帝国的幸福安宁，因为人们总是能够从过去的事件放心地推断出未来会发生的事情。（9）确实，盖帕伊狄人这个民族只是曾对另外某个民族表现出忘恩负义，我们也许需要说很多话用很多时间并且从外面带来证据以便力图证明这些人的卑劣品质；但实际上我们却能从您自己的经验当中选一个近在眼前的例子。”

“（10）下面就是我们希望您能考虑的：先前哥特人保有达奇亚的土地作为一个纳贡的行省，而所有的盖帕伊狄人原来都居住在伊斯特河的对岸，他们对哥特人的强大力量害怕到如此程度，乃至一方面，他们从来不曾做到渡过伊斯特河，甚或不敢有这个企图，而另一方面，他们同罗马人是亲密同盟并保持友好的关系，每年他们都从先前的皇帝那里以友谊的名义得到许多馈赠，并且他们确实从您手中也取得了同样慷慨的馈赠。（11）因此我们很想向这些先生请教，对于这样的好处，你们为罗马人干了什么好事。可是他们并不能哪怕举出一

件这样的无论大小的事。（12）现在他们没有了对你们干坏事的手段，只有这个时候他们才保持安静，但这并不是因为他们方面有了任何悔罪之心，而是因为没有机会干坏事才不得不如此的。（13）要知道，您，从您这方面来说，并不想对伊斯特河对岸的土地提出任何要求，而对哥特人的恐惧总是使他们不敢觊觎这一边的土地。（14）但是老实说，有谁会把无能为力称为感激之情呢！并且怎样的友谊的保证能建立在没有能力犯罪这件事上？没有啊，皇帝啊，没有啊；这样的事情是不可能的。要知道，只有机会才能把一个人的本质揭示出来，它使人的品格暴露在所有人的目光之下，因为这时他有了行动的自由。（15）请看吧，正当盖帕伊狄人看到哥特人已被赶出全部达奇亚，而您这方面又在忙于对您的敌人作战的时候，这些可恶的东西就敢于从四面八方踏进了您的土地。”

“（16）有谁能恰当地用语言描述他们的行动的罪大恶极的性质呢？他们不是充分表现出对罗马帝国的蔑视了吗？他们不是已经破坏了条约和联盟的保证吗？（17）他们不是已经侮辱了他们绝不应如此对待的人们么？他们不是曾横暴地对待帝国么？可是，当你仍有时间对付他们的时候，他们不是又曾渴望得到成为帝国奴隶的特权么？皇帝啊，盖帕伊狄人正在占有西尔米乌姆并且正在奴役罗马人，而且他们还夸口说他们已占有了整个达奇亚。（18）然而，他们为你们作战或同你们一道作战或为反对你们而作战，哪次战争他们打赢过？还有，他们考虑过什么斗争使他们得到这块土地作为奖赏？而且，尽管有这一切情况，他们往往还要你们给钱、并一直领他们的报酬已不知道有多久，这一点前面已经说过了。（19）但是从来还没有一个行动像他们今天派遣使节的行动这样可鄙。要知道，他们一看到我们急于想对他们作战，他们竟然敢厚着脸皮到拜占庭来见受到他们极大侮辱的皇帝！（20）老实说，既然他们太不顾廉耻，他们说不定还会请您同他们结成军事联盟以反对一直受您的深深眷顾的我们呢。（21）确实，如果他们前来是为了归还他们非法占有的土地，如果他们确实是由于害怕朗哥巴狄人才不得不非自愿地改变自己的做法并表现出为时已晚的感激，罗马也应当知道朗哥巴狄人是罗马人所以能得到这些好处的最主要原因。（22）得到好外的人应当感谢造成这种强制的人，这是不言而喻的。但是如果他们甚至现在仍决定不退出他们非法掠夺的土地，还有什么能比这更卑鄙呢？”

（23）“因此这便是我们为自己作的辩护，它是用蛮族的淳朴表达出来的，用词不多而且同当前的场合很不相称。（24）但是，皇帝啊，我们请求您，在仔细研究了我们对事实未能作充分表达的发言之后采取有利于罗马人和朗哥巴狄人的行动方针，而除了所有其他理由之外，您的人民还不要忘记这样一点：罗马人同我们站到一起是正当的，因为从一开始我们在宗教上就是一致的，故而单单为了如下的一个简单的理由罗马人也应当反对我们的敌人，即他们都是阿里乌斯派〔145〕。”

（25）以上便是朗哥巴狄人的发言。第二天轮到盖帕伊狄人来见皇帝，他们的发言是这样：“皇帝啊，我们理当期望的是，那向相邻的国家提出缔结一项军事联盟请求的人们首先应当表明他们前来提出的是一项正当的请求，并且他们的建议是有利于缔结联盟的人们的，然后再来谈论他们此行所要讨论的事情。（26）首先，从事实本身来看，我们受到朗哥巴狄人的侮辱，这是明摆着的事情。（27）要知道，我们很愿意通过仲裁的办法来结束我们的争端，并且倾向于采取仲裁办法的人是能以同暴力完全无缘的。（28）其次，对于已经了解的人们，为什么还要发表长篇大论来证明盖帕伊狄人无论在人数上还是在勇气上都远远地超过朗哥巴狄人呢？（29）我们认为，任何一个哪怕有一点起码的谨慎的人也不会选择在一次斗争中采取参加软弱的一方从而陷入可以预见的厄运的政策，而不是加入更加强大的一方在毫无危险的情况下得到制胜的机会。（30）因此，当您去同另一个敌人作战时，您也会发现，盖帕伊狄人今后将同您站在一起，以便对您为我们所做的事表示谢意，他们完全有可能用他们的压倒一切的力量帮助您制服您的敌人。（31）还有，您还应当考虑这样一个事实，朗哥巴狄人是罗马人刚刚认识的朋友，而盖帕伊狄人从古以来便是您熟悉的盟友。（32）长时期结成的友谊不是容易拆散的。因此您便不仅将会得到强大的，而且是可靠的盟友。（33）这些便是我们请您结成这一联盟的正当依据。”

“现在再看一看朗哥巴狄人是怎样的人吧。（34）首先，他们断然拒绝我们的通过仲裁来解决我们之间的纠纷的建议，尽管我们多次请他们这样做，他们看来好像胆大妄为得昏了头。但是现在到了战争眼看即将真枪实刀地干起来的时候，他们又从阵地上磨磨蹭蹭地退下来，因为他们充分认识到自己的软弱，所以才到您这里来，要罗马人

站在他们的一面进行这场不公正的斗争。（35）毫无疑问，这些盗贼提出了西尔米乌姆和达奇亚其他一些城镇的问题，把它提出来作为口实要您参加战争。（36）可是您的帝国拥有简直是太多的城市和土地，乃至您实际上是正在寻找这样的人们，以便把它的某一部分送给他们居住。（37）皇帝啊，确实您曾把数也数不清的城市和土地慷慨地送给了法兰克人和埃茹利人这个民族，还有这些朗哥巴狄人。（38）但是，我们是在您的友谊的鼓舞下才做了的确是您所期望的事情的。确实，当一个人想把自己的部分领土分给某个人的时候，他所钦佩的绝不是坐在那里等候接受他的赠赐的人，而是这样的人：此人早就知道了对方的用意，所以自作决定地取得了这份礼物，只要这样的决定看来并不是以一种冒犯所有主的精神而提出这样做的权利，而是基于他对所有主的坚定友谊的信心这样一种精神才提出的；而这恰好便是盖帕伊狄人对罗马人的态度。（39）因此我们请求您记起这些事情，或毋宁说，请求您用您的全部力量站在我们一面参加对朗哥巴狄人的斗争从而履行我们的联盟所约定的条款，否则的话，便对双方采取旁观的立场。要知道，作出这样的决定，您就是公正地行事了，这对罗马帝国是十分有利的。”

（40）上面就是盖帕伊狄人的发言。皇帝优斯提尼安经过长时间的考虑决定在使盖帕伊狄人不能完成使命的情况下把他们打发回去了；但是他发誓同朗哥巴狄人缔结了军事联盟，接着便派出了由康士坦提安、布吉斯和阿拉提乌斯率领的一万多人的骑兵队伍到他们那里去。（41）维塔利安的侄子约翰也同他们联合在一起，他早先已接到皇帝的指示：一旦他们要同盖帕伊狄人进行一场决斗的时候，他就应该率领着他的军队赶到意大利去。因为他实际上也是从意大利返回的。（42）他们还带着作为联盟者的一千五百名埃茹利人和其他人，埃茹利人的将领则是菲列木特。（43）要知道，除了这一部分埃茹利人之外，他们的为数三千人的整个民族都是站在盖帕伊狄人的一方面作战的，因为不久前他们已经叛离了罗马人，那原因我在前面已经说过了[〔146〕]。

（44）且说前去同作为联盟者的朗哥巴狄人会师的一支罗马人的队伍出其不意地碰上了和自己的领袖的兄弟阿奥尔杜斯在一起的一些埃茹利人。（45）一场激烈的战斗展开了，罗马人在战斗中取得了胜利，他们杀死了阿奥尔杜斯和许多埃茹利人。随后，当盖帕伊狄人得

知罗马人已经临近的时候，立刻同朗哥巴狄人解决了他们之间的争端，并且这两个蛮族相互间缔结了一项和约，而这是违反了罗马人的意愿的。（46）当罗马军队得知这一情况时，他们发现自身处于一种十分尴尬的境地。他们既不能继续向前推进，又不能原路退回去，因为将领们担心盖帕伊狄人和埃茹利人都会蹂躏和劫掠伊利里库姆的土地。（47）不管怎样，他们留在了原地并且把情况向皇帝作了报告。这些事件的经过便是如此。但我还是回到前面我的叙述中叉开的地方吧[147]。

三十五

（1）贝利撒里乌斯去拜占庭的行程是一个不光彩的行程；要知道五年以来，他没有在意大利的土地的任何地方登陆，他也未能在那里作任何一次陆上的进军，而在这整个期间他只能靠逃来逃去使自己躲藏起来，一直在不停地乘船从一个设防的沿海城镇到沿海的另一个要塞去。（2）这种做法的后果是，现在已经没有什么可以害怕的敌人老实说已经奴役了罗马和所有其他的一切。这次也是他放弃了受到严密包围的图斯卡尼首府佩路吉亚；确实，当他还在路上的时候，这城市便被敌人通过猛攻占领了。（3）到达拜占庭之后，他便在那里永久定居了，这时他已经积累了一大笔财产并且由于他过去的功业又很受人们的爱戴，正好像在他出征利比亚之前上天十分明确地向他垂示的那样。

（4）下面我就来说一下上天垂示的朕兆。贝利撒里乌斯在拜占庭市郊有一处被称为潘泰希昂[148]的继承的领地，领地位于对岸的大陆上。在贝利撒里乌斯即将率领罗马军队去进攻盖利梅尔和利比亚之前不久，在他的这个领地上，葡萄树结了大量的果实。（5）他的仆人把用这些葡萄酿造的酒装满了许多酒瓮，并且把这些酒瓮放在酒窖里，酒瓮下部埋在地里，上面则仔细地用泥封好。（6）但是八个月之后一些酒瓮里的酒因为开始发酵而把用来封每只酒瓮的封泥迸掉了；于是酒便从酒瓮的顶端跑出来并在大量地流出之后遮盖了附近的地面，乃至实际上在那里的地面上形成一个大的酒池。（7）当仆从们看到这一点时他们深感惊讶；他们能以用这酒装满许多酒瓮，这之后他们又用泥把那些流出酒来的酒瓮用泥封起来，却没有声张这件事。（8）但是当他们看到这一现象在大约同一日期多次发生的时

候，他们确实便把这件事报告了自己的主人，而主人这方面也把自己的许多友人召请到那里，把这一现象指给他们看。于是他们便以从这一垂示所作的结论为依据而预言，将会有许多幸福降临这个家庭。

（9）贝利撒里乌斯的好运便是这样。但罗马的主教维吉利乌斯以及当时留在那座城市里的意大利人（并且那里有许多十分知名的人士）却一直不断地请求皇帝要尽全力继续成为意大利的胜利者。（10）但是对优斯提尼安影响最大的是戈提古斯，此人是贵族出身并且在这时很久之前便已取得了执政官职位的荣誉；他也正是为了这一目的不久前才来到拜占庭的。（11）皇帝这时虽然确实答应亲自关心意大利的问题，但他仍然把他大部分的时间用来研究基督教徒的各种学说，非常想并且下大决心来圆满解决他们之间所争论的问题。

（12）拜占庭的情况便是这样。就在这时有一个朗哥巴狄人出于下述的理由跑到盖帕伊狄人那里去。（13）当朗哥巴狄人的领袖是瓦凯斯的时候，他有一个名叫里吉乌尔富斯的侄子，而按照法律，则瓦凯斯只要什么时候去世，他便会被召来继承王位。（14）瓦凯斯却设法作这样的安排，把王位传给自己的儿子，于是就不公正地指控里吉乌尔富斯并且用放逐来惩处他。（15）里吉乌尔富斯于是偕同几位友人离开自己的家，立即逃到瓦尔尼人那里去，却留下了两个孩子。（16）但是瓦凯斯却贿赂这些蛮族杀害了里吉乌尔富斯。至于里吉乌尔富斯的那两个孩子，一个病死了，另一个叫伊尔狄盖斯的则跑到斯克拉文尼人那里去了。

（17）而在这之后不久瓦凯斯便因病去世了。朗哥巴狄人的王位便转到瓦凯斯的儿子瓦尔达茹斯之手。但由于他太小，奥杜因因此便被任命担任摄政，治理国家。（18）而既然奥杜因因此而掌握了很大的权力，在那孩子不久之后由于自然的死亡而立即去世之后，他本人便夺取了统治权。（19）因此当上面提到的、盖帕伊狄人和朗哥巴狄人之间的战争爆发时，伊尔狄盖斯便带着不仅是追随他的朗哥巴狄人而且还有许多斯克拉文尼人一直跑到盖帕伊狄人那里去，盖帕伊狄人则希望使他重新登上王位。（20）但是由于他们已经同朗哥巴狄人缔结了条约，所以奥杜因立即要求作为友人的盖帕伊狄人把伊尔狄盖斯交出来；但是盖帕伊狄人断然拒绝把这个人交出来，而是确实命令这个人离开他们的国家随便到他愿意去的什么地方寻求庇护。（21）于是伊尔狄盖斯带着他的随行人员和一些志愿同行的盖帕伊狄人赶忙又

回到斯克拉文尼人那里去。（22）并且他带领一支不少于六千人的队伍离开那里同托提拉和哥特人联合到一起。在到达味内提亚时，他遇上了由罗马将领拉扎茹斯率领的一些罗马人，于是他同他们展开了战斗，打败了这些人，杀死的也不少。但是他并没有同哥特人联合，而是再度渡过伊斯特河并重新退到斯克拉文尼人那里去了。

（23）当这些事件像前面所说的那样正在进行的时候，贝利撒里乌斯的一名卫士，被留在意大利的一个热情而又精力旺盛的名叫音杜尔夫的蛮族在没有任何正当理由的情况下跑到托提拉和哥特人那一面去。（24）托提拉立刻要他率一支大军和一个舰队到达尔玛提亚去。（25）于是他便来到一个叫木依库茹姆的地方，这是离撒罗尼斯很近的一个沿海城镇。而开头，由于他是个罗马人，又是贝利撒里乌斯的一名卫士，所以他同城里的人们混在一起，但随后他便举起了刀并且要他的随行人员也举起刀，突然间把城里所有的人都杀死了。（26）这之后，在抢了所有值钱的物品后他便离开那里来到了海岸上的另一座罗马人叫做劳列阿特的要塞。（27）在这里，他也是进了城并杀死了所有遇见的人。

当着当时撒罗尼斯的司令官克劳狄安得知这一情况后，他便派遣一支军队乘坐人们所说的快艇〔149〕来对付音杜尔夫。（28）这支军队到劳列阿特后便对敌人展开了战斗。但是他们被对方杀得落花流水，每个人只能各自逃命到他们所能去的地方，而把他们的船抛在了港口。原来那里其他的船装载的却是谷物和其他食物。（29）这一切全都落到音杜尔夫和哥特人的手里，他们在杀死所有遇到的人并且劫掠了值钱的物品之后，便回到托提拉那里去了。（30）冬天结束了，而普洛科皮乌斯记述其历史的这场战争的第十四年〔150〕也就随之结束了。

三十六

（1）托提拉这时率领他的全部军队进军罗马并且在到达之后亲自在那里布置了围攻事项。〔151〕但是贝利撒里乌斯选拔了以勇敢著称的三千士兵，要他们保卫罗马，并且任命狄奥根尼斯为他们的指挥官，此人原是他本人手下的一名长枪兵，一个非常明智的人和有能力的战士。结果在封锁上用了很长的时间。（2）原来从被围攻者一方面来说，由于非凡的勇敢，他们表明同哥特人的全部军队是势均力敌

的，同时，狄奥根尼斯也一直在进行着严密的监视，他不许任何人接近城墙对它进行破坏；此外，他在城墙以内的所有各处都播种了谷物，结果他们一点也不缺少食物。（3）蛮族确实多次试图以猛攻的方式占领工事并试图攻上城壁，但是他们总是被击退，罗马人的勇敢从城墙那里把他们赶走。不过他们占领了波尔图斯〔152〕并从此把罗马严密地包围起来。这些事件的经过便是这样。

（4）皇帝一经看到贝利撒里乌斯返回拜占庭，他便开始筹划派另一位统帅率领一支军队去对付哥特人和托提拉。（5）如果说他实际上已实现了自己的这个想法，我则以为，既然罗马还在他的统治之下而且他在城里还有保有士兵并且这些士兵能以同由拜占庭前去救援的士兵会师，这样在战争中他本来是有可能打败自己的敌人的。（6）但是，事实上，在最初选拔了罗马的一位贵族利贝里乌斯并且命令他本人做准备之后，也许他把注意力放到其他某件事情上去，他随后对这件事便不再关心了。

（7）对罗马的围攻进行了很长一段时期之后，守卫以使徒保罗命名的城门〔153〕的伊扫里人——他们都是心怀不满的人，因为多年以来他们没有从皇帝那里得到任何东西，同时他们还注意到，先前把罗马交给哥特人的那些伊扫里人都成了神气十足的大富翁——便十分秘密地开始同托提拉谈判并且同意把罗马交出来，并且约定了进行这一交易的明确的日期。（8）因此，当约定的日期到来时，托提拉便想出了如下的计划。在夜里第一班上岗的时候，他把两只长船放到梯伯河上，上面乘坐着会吹喇叭的人们。（9）他命令这些人乘船一直渡过梯伯河并且在他们走近城墙时在那里拼全力吹喇叭。（10）就在这时，他本人率领自己的军队避开敌人的耳目，在上面所提到的，以使徒保罗为名的城门附近做好准备。（11）他的设想是：如果有任何罗马人得以从城里跑出来——因为在夜幕的掩护下这一点是很容易做到的——他们是会去肯图姆凯莱〔154〕的，因为在那一地区的城镇当中他们只有这一处设防的地点了，所以他决定在通向那里的道路上由善战的士兵设下一些埋伏，他并且下令埋伏的士兵杀死所有逃跑的人。（12）船上的人来到城墙近旁之后，立刻按照指令吹起喇叭来。（13）罗马人立刻大吃一惊，他们陷入极大的恐惧和混乱之中并在没有任何充分理由的情况下突然放弃了他们的一些放哨点，而跑去支援有喇叭声的地方，以为敌人进攻的是那一部分的城墙。（14）这样一

来，留在岗哨之上的便只有出卖城市的伊扫里人了，于是伊扫里人便从从容容地打开城门并且把敌人接到城内。（15）在那里落入敌人之手的人们遭到了大量的屠杀，不过也还有许多人从别的城门跑掉，只是向肯图姆凯莱方向去的那些人遭到了伏击并且牺牲了。不过少数人确实是艰难地跑掉了，据说狄奥根尼斯便在这些人当中，他虽然负伤，总算得到了安全。

（16）在罗马军队里有一个名叫保路斯的人，他原来是一个奇利奇亚人，最初给贝利撒里乌斯管家务，但是后来他和军队一道去了意大利，成了一名骑兵长官并曾被任命和狄奥根尼斯一道负责保卫罗马的任务。（17）在罗马被攻占的当时，这个保路斯和四百名骑兵一道冲向哈德里安的陵墓并占领了通向使徒彼得教堂的那座桥。（18）并且，天还在破晓时分并且将会有一些日光出现的时候，哥特人的军队便向这些人发动了进攻，但是这些人在原地进行了极为猛烈的抵抗并且取得了胜利。由于大批的蛮族拥挤在一处，所以这些人得以杀死蛮族方面许多人。（19）当托提拉见到这一情况时，他立刻中止了战斗并命令哥特人静静地待在那里包围敌人，认为用饥饿的办法他就可以制服这些人。（20）这样一来，保路斯和他的四百名骑兵在那一天就没有吃饭，并于黑夜在同样情况下设了营地。但是第二天，他们决定把他们的一些马用来作食物，但由于这种食物的特殊性质使他们感到实在无法下口而直到午后很晚的时候也未能这样做，尽管他们简直是饿极了。（21）当时经过长时间的考虑并且在相互激发勇气之后，他们作出最后的决定：他们宁愿在当时当地通过光荣牺牲以结束自己的生命。（22）而实际上，他们的决定是突然间冲向敌人，每个人都要尽可能多地杀死敌人，这样他们所有的人，每个人便都可以达到英勇就义的目的。（23）于是他们突然间相互拥抱，互吻面颊，在临死时对他们的友人作最后的拥抱，意在全体立刻作出牺牲。

（24）但是看到这一情况的托提拉担心那些敢于面对死亡而且这时再也没有任何求得安全的希望的人们是会给哥特人造成无法挽回的伤害的。（25）于是他便派人到对方去，向他们提出两个条件供对方选择：或者把马匹和武器留在原地，发誓不再对哥特人作战，然后在不受任何伤害的情况下返回拜占庭；或者，另一方面，保留自己的财物并在今后在哥特人的军队里作战，享有和哥特人同样的充分和完全的平等。（26）罗马人是乐于听到这些建议的。的确，开头所有的人

都倾向于返回拜占庭，但是后来，由于他们耻于徒步并且不带武器地撤回去，并且又害怕在回家的路上会遇到伏击，从而断送了性命，而且他们由于罗马国家当局长时期拖欠他们的军饷而心里有股怨气，于是他们便自愿参加了哥特的军队，当然，确实也有例外。保路斯和一个名叫米恩德斯的伊扫里人便来到托提拉这里，请他把他们送到拜占庭去。（27）因为他们说，他们的妻子儿女都在故乡，离开这些人他们就无法生活。（28）托提拉善意地接受了这些人的请求，因为他们说的是真话，于是他给了他们路费并派人护送他们，把他们放走了。罗马军队中还有另一些人，这就是有机会躲到城里各教堂里去的大约三百人，这些人也都在得到保证之后转到托提拉的一面。（29）至于罗马本身，托提拉不愿意从今以后把它拆掉或放弃；相反地，他却决定要哥特人和罗马人都住到那里去，不仅仅是元老院的成员，而且还有所有其他人，理由则如下所述。

三十七

（1）在这之前不久，托提拉曾派人到法兰克人的国王那里去并请国王把自己的女儿嫁给他。（2）但是法兰克的国王拒绝了这一请求，他说托提拉过去不是，今后也不会成为意大利的国王，因为在占领罗马之后，他根本守不住它，而是在拆毁它的一部分之后让它重新回到他的敌人之手。（3）因此，这时他便赶忙把给养送到城里去，并且下令尽可能快地把他先前攻占罗马时亲手推倒或被火烧毁的一切重建起来；随后他又把罗马元老院的成员和他看管在康帕尼亚的所有其他人召集起来。（4）而在那里观看了赛马之后，他便使全军做了准备，打算出征西西里。（5）在这同时他还使他的四百艘战船做了海上战斗的准备，还有相当大的一支大船的船队也准备起来了，这是过去皇帝从东方派到这里来的，而他在这整个时期中间却幸运地俘获了这些船和上面的船员与货物。（6）他还派了一个名叫斯提凡努斯的罗马人作为使节到皇帝那里去，请求他结束战争并且同哥特人缔结条约，而达成如下的谅解，即如果皇帝今后同其他敌人作战，他们将作为联盟者同他并肩战斗。（7）但是皇帝优斯提尼安甚至不允许使节到他面前来，也根本不理会他说的任何事情。

（8）当托提拉得知这一情况后，他再次着手进行了战争的准备。他认为最好是先试一下肯图姆凯莱，然后再向西西里进军。

（9）而当时那里的卫戍部队的指挥官是贝利撒里乌斯的卫士狄奥根尼斯，并且他手下有一支很有实力的队伍。（10）哥特的军队到达肯图姆凯莱之后，便靠近城墙设营，进行了包围。（11）托提拉派使节到狄奥根尼斯那里去，向他和他的士兵提出挑战，如果他们想通过战斗同哥特人决一高低的话那么就尽快动手吧。（12）他还劝他们不要指望皇帝那边会再有任何援军前来。（13）他说，如果有谁能以对这样一个长时期中间在罗马发生的那些事情作一个合理判断的话，就知道优斯提尼安不再能把反对哥特人的这一战争继续下去。（14）因此他让他们有权在两种可能中间选择随便哪一种：或者在完全平等的条件下参加哥特人的军队，或者在不受任何伤害的情况下从城市离开去拜占庭。（15）但是罗马人和狄奥根尼斯宣称，他们既不愿进行一场决战，而另一方面，他们也不想参加哥特人的军队，因为他们会发现离开自己的子女妻子他们是无法生活的。（16）至于他们正在守卫的城市，他们目前完全无法以任何还说得过去的借口把它交出来，因为在那时他们实际上连这样做的甚至一个托词也没有，特别是如果他们要去见皇帝的话；（17）但是他们确实请求托提拉把这件事向后拖一个时期，以便在这段时期里他们可以把情况报告给皇帝，如果这期间没有救兵派来，最后他们再离开这个城市；这样，他们虽然把城市交给哥特人，从他们方面来说，他们放弃它并不是没有正当理由的。（18）这一做法得到了托提拉的同意，于是双方约定了一个明确的日子；双方各自向对方交出三十名人质以保证协定的约束作用，于是哥特人便撤去了包围并向西西里行进了。

（19）但是当他们来到了列吉乌姆时，他们并没有渡过那里的海峡，而是想先进攻那座城的工事。（20）原来那里卫戍部队的指挥官是由贝利撒里乌斯指派在那里的图里木特和希美里乌斯。（21）由于他们手下有很大的一批精锐的士兵，所以在敌人攻打城壁时予以击退，而且还主动出击并且在战斗中打败了对方。（22）但是，后来由于他们在人数上比对方少得多，所以他们便把自己关闭在城里，按兵不动了。（23）于是托提拉便把一部分军队留在那里守卫这个地方，指望他们此后能通过食物不足而使罗马军队投降；在这同时，他又派一支军队去攻打塔伦图姆，并且不费什么气力便把它攻克了。同样地，他留在皮凯努姆土地上的哥特人那时也攻陷了阿里米努姆；阿里米努姆是被对方出卖给他的。

（24）当皇帝优斯提尼安得知这一情况后，他便有意指派自己的侄子日尔曼努斯为全军的统帅去领导对哥特人和托提拉的战争。于是他便指令日尔曼努斯为此进行准备。而当这一情况传到意大利去的时候，哥特人对此深为关切；因为日尔曼努斯在世人的心目中颇有声望。（25）另一方面，所有的罗马人却立刻充满了信心，皇帝军队的士兵开始比先前勇敢得多地面对危险和困难了。（26）但是皇帝却由于人们所不了解理由改变了自己的想法，并且决定由利贝里乌斯代替日尔曼努斯担任这一职务了，关于此人我在前面曾经提到过〔155〕。（27）事实上利贝里乌斯也尽快地准备起来，人们估计他会立即率领一支军队乘船出发。但是皇帝又一次改变了主意，结果他也只好无所事事地待在那里。（28）而当时为自己征集了一批出色战士的维茹斯却在离拉温那城不远的地方同皮凯努姆的哥特人展开了一场战斗，结果他不仅损失了自己的许多部下，他本人也在经历了一场战斗之后壮烈牺牲了。

三十八

（1）就在大约同时，人数不超过三千的一支斯克拉文尼人的军队〔156〕没有遇到任何抵抗便渡过了伊斯特河，然后立刻向希布茹斯河〔157〕推进，并在毫不费力地渡过了这条河之后分成两路。（2）一路有一千八百人，其余的则属于另一路。（3）虽然他们相互分开成为两路，但是无论在伊利里库姆还是在色雷斯，同他们作战的罗马军队的指挥官们在同他们展开战斗时都出乎意料地被打败了，他们之中有一些死在战场上，其余的则在一团混乱中逃命去了。（4）罗马的指挥官们便这样地败在了两路蛮族军队的手下，尽管蛮族部队的人数比罗马军队要少得多；而这之后，一部分敌人又同阿斯巴杜斯展开了战斗。（5）这个阿斯巴杜斯是皇帝优斯提尼安的一名卫士，因为他是曾在人们所说的亲卫军〔158〕里服役的，并且他还统率着一些骑兵大队，这些队伍从古以来便驻守在色雷斯被称为特祖茹路姆〔159〕的一座要塞里，这是一支人数众多的精锐队伍。（6）但斯克拉文尼人不怎样费力地把这支队伍也打败了并且在一次极不光彩的逃跑中杀死了这支队伍的大多数人；斯克拉文尼人还俘获了阿斯巴杜斯，并且暂时把他当作一名俘虏，但是随后，在从这个人背上剥下一条条的皮之后，便把他投到火里烧死了。（7）斯克拉文尼人在干了这一切之

后，便在色雷斯和伊利里库姆的所有城镇劫掠起来，而且比较地没有什么后顾之忧。这两路军队通过围攻的方式攻占了许多要塞，尽管他们先前既没有攻打城墙的经验，也不敢走到开阔的平原上来，因为这些蛮族事实上甚至从来不曾有过蹂躏罗马人的土地的念头。（8）确实，看来在我刚才记述的事件之前，过去他们从来不曾率领军队渡过伊斯特河。

（9）随后打败了阿斯巴杜斯的那些人便依次劫掠了所有一切直到沿海地方，并且用猛攻的办法攻占了沿海的一座名叫托皮茹斯〔160〕的城市，尽管这里有卫戍部队防守着。这是色雷斯沿岸城市当中的第一座城市，离拜占庭是十二天的路程。（10）他们是用这样的办法攻占了这座城市的。他们大部分人隐蔽在工事前崎岖不平的地面上，而另一些人走近朝东的城门，开始骚扰城上的罗马士兵。（11）随后，守卫在那里的士兵以为敌人只不过是他们看到的那些人，于是立刻拿起武器，全部从城中出击，向他们发动了进攻。（12）蛮族于是开始向后方撤退，这使得进攻的一方看来以为他们真的正在向后方退却，因为他们被罗马人吓坏了；这样，跟踪追击的人便发现自己离开工事已有相当的一段距离。（13）紧跟着埋伏的那些罗马人从他们隐藏的地方出来从而处于追击的罗马人的背后，这就使得罗马人不再能回到自己的城里去了。（14）而且，那些似乎在逃跑的蛮族也转过身来，这样罗马人便处于两面被夹攻的地位。随后，在蛮族把这些人一个不留地全部杀死之后，就对工事发动了进攻。（15）但是城里的居民失去了士兵的支援后发现自己处于十分困难的地位，不过即使如此，他们仍然在条件许可的情况下尽力抵抗敌人的进攻。（16）而且在起初，他们成功地进行了抵抗，办法是把烧得很热的油和树脂浇向攻打城壁的敌人，而且全体居民联合到一处把石块推向敌人，从而几乎就要把危险消除了。（17）但是最后蛮族还是用大量的投枪打败了他们并且使他们不得不放弃城上的阵地，而蛮族随即把云梯搭在城上，用猛攻的办法攻克了城市。（18）蛮族于是立即杀死了所有的居民，人数多达一万五千人，他们抢走了所有值钱的东西并且把妇女儿童变为奴隶。（19）不过在这之前他们是不顾任何年龄的区分而是老少一概杀光，两部分人的做法一样，因为当他们进攻罗马人的土地时，他们一直是杀死遇到的所有的人而不论老少，乃至由伊利里亚人和色雷斯人居住的全部土地结果到处都是未经掩埋的尸体。

（20）现在对于牺牲在他们手下的人们，他们并不是用剑或长枪，也不是用任何其他常用的方式杀死这些人，而是先把削得极尖的木桩牢固地埋在土里，然后用暴力把可怜的俘虏插到上面，尖端从臀部中间的肛门压进去一直通到肠子的部分。他们便认为应当这样处死敌人。（21）这些蛮族还有这样一种杀人的办法，这便是把四根很粗的木桩深深地打入地里，而在把俘虏的手脚分别捆绑在这些木桩上之后，他们便一直不断地用棍棒打俘虏们的头，像对待狗、蛇或任何其他动物那样地把他们杀死。（22）另有一部分人会被他们关在一种小茅屋里，这小屋里还有牛羊，当然就是他们根本无法带回家乡的那些，随后他们就毫不留情地放一把火把这种小茅屋烧掉完事。斯克拉文尼人便一直用这种办法杀掉落到他们手里的那些人。（23）但是从那时以来，无论是这部分还是另一部分蛮族，他们似乎已经喝够了大量被他们杀害的人们的血，认为可以把落到他们手里的一些人变为俘虏了，结果在他们所有的人出发走上回家的道路时，他们便带上了成千上万的俘虏。

三十九

（1）在这之后哥特人便攻打列吉乌姆这一要塞，但是被围攻者继续进行十分顽强的抵抗并且把哥特人打退了，而在对哥特人的战斗中，图里木特总是表现出引人注目的英勇业绩。（2）但是托提拉却发现被包围者缺少食品，所以他便满足于让他的一部分军队留在那里进行监视，这当然是为了不使敌人在今后把任何东西带到城里去，这样敌人便会由于缺乏必需的给养而不得不投降哥特人并把要塞交出来。他本人这时则带领其余的军队渡海去西西里，向麦撒那的城墙发动了一次进攻。（3）而这时统率着那里的罗马士兵的是布吉斯的侄子多姆南提奥路斯，此人在要塞前曾同托提拉进行过较量，但是在随后发生的战斗中他也能以取胜。（4）不过他却退回城里，静静地待在里面注意城市的防守。可是哥特人由于没有人出来抵抗他们，实际上劫掠了整个西西里。（5）如上所述，统率着被包围在列吉乌姆的罗马人的是图里木特和希美里乌斯，他们看到自己已经没有任何食物，便同敌人谈妥条件并且投降敌人，向对方交出了要塞。

（6）当皇帝了解到这些情况之后，他便集合了一支舰队，而登上这些舰船的则是由步兵支队组成的一支十分庞大的军队，他并且任

命利贝里乌斯为这支军队的统帅，命令他尽快驶向西西里并尽全力拯救这个岛。（7）但他很快便后悔任命利贝里乌斯为舰队的统帅；原来利贝里乌斯这时已进入耄耋之年并且没有作战的经验。（8）于是他又赦免了对阿尔塔巴尼斯的一切指控〔161〕并任命他为色雷斯地方军队的统帅，接着就立刻派他去西西里，但给他的军队并不多。皇帝指令他接过利贝里乌斯统率的舰队，因为皇帝正在召利贝里乌斯返回拜占庭。（9）但是他却任命自己的侄子日尔曼努斯为对托提拉和哥特人作战的统帅。不过他给予日尔曼努斯的军队也不多，可是却给了他大量的钱，命令他从色雷斯和伊利里库姆征募一支大军，然后迅速开赴意大利。（10）他还命令埃茹利人菲列木特和他的军队，还有日尔曼努斯的女婿、维塔利安的侄子约翰也同日尔曼努斯一道去意大利；因为统率着伊利里库姆的军队的约翰就在那里。

（11）这时日尔曼努斯有了这样一个伟大的抱负，这便是使自己享有击溃哥特人的荣誉，这样他便有幸为罗马帝国收复了利比亚和意大利两地。（12）要知道，无论怎样，在利比亚的事件上，他曾被皇帝派到那里去，当时斯托扎斯已经确立了他的残暴统治并且已经极为稳固地掌握了利比亚的大权，可是他却出人预料地在战斗中打败了叛乱者，结束了暴政，并再一次为罗马帝国收复了利比亚，这一切我在前面都已记述过了〔162〕。（13）而既然意大利的事件面临这样一种困境，像我上面描述的那样，日尔曼努斯自然希望通过表明自己也有能力为皇帝收复意大利，从而为自己在那里争得巨大的荣誉。（14）他那由于下述事实而变为可能的第一步——这事实便是他的名叫帕撒腊的妻子很早以前便去世了——便是同阿玛拉宗塔的女儿又是提奥德里克的外孙女的玛塔宗塔结婚，因为维提吉斯已经不在人世了。（15）要知道，他所抱的希望是：如果有这个女人和他一道在军队里，哥特人说不定会耻于用武力反对她，因为他们还没有忘记提奥德里克和阿塔拉里克的统治。（16）随后由于花费了巨额的金钱——这笔钱部分地由皇帝提供，但大部分是毫不吝惜地由他自掏腰包——他在短时期中间便出人意料地不费力地征集了一支十分英勇善战的大军。（17）要知道，一方面，在罗马人当中，有经验的战士在很多情况下并不把他们的长官放到眼里（他们是长官的长枪兵和卫士）而去追随的是日尔曼努斯；这些人不仅有从拜占庭来的，也有从色雷斯和伊利里库姆各城镇来的，日尔曼努斯的儿子优斯提努斯和优斯提尼安

在这件事上也十分热心，因为他在出发时也带上了他们。（18）他还通过皇帝的准许，从驻在色雷斯的骑兵支队那里征募了一些人。（19）另一方面，家住在伊斯特河附近的蛮族在日尔曼努斯盛名的吸引下也不断大量地前来，而他们在接受大宗的金钱之后便参加了罗马的军队。（20）从四面八方征募来的其他蛮族也集合到他的麾下。此外，朗哥巴狄人的国王也准备了一千名重武装的士兵并且保证很快便派他们过来。

（21）当这些情况传到意大利去的时候，就像通常在人们当中传布什么谣言时总要加上些东西，于是哥特人既害怕同时又感到困惑，因为事实上他们不得不对提奥德里克家族作战了。（22）而且当时并非出自本心地在哥特人的队伍里作战的那些罗马士兵也派遣使者到日尔曼努斯这里来，使者奉命对他说，一旦他们看到他来到意大利并且他的军队真地在那里设了营，他们就会毫不犹豫地肯定和他的军队站到一起。（23）所有这些情况都使拉温那的皇帝的军队以及还在他们手中的其他城市的队伍有了新的勇气，而且，由于现在有了极大的希望，他们决心努力为皇帝守卫城镇。（24）更有进者，所有先前在维茹斯和其他将领部下作战并且在战斗中为敌人打败后逃掉，而这时散在各地游荡而到了不管什么地方的那些人，所有他们那些人一经听到日尔曼努斯正在途中，他们便在伊斯特里亚集合起来，静静地待在那里等候这支大军的到来。

（25）恰好在这个时候，托提拉派人去肯图姆凯莱（因为他和狄奥根尼斯就这一城市的问题所约定的时间已经到了），命令狄奥根尼斯按照协定把城交出来。（26）但是狄奥根尼斯说他个人已经不再有权力干这件事；因为他听说日尔曼努斯已被任命为领导这一战争的统帅，并且他和他的军队已经离这里不远了。（27）而且他还说，有关人质的问题，他的意愿是，一方面，把他们自己的人质接回，另一方面，把哥特人交出的人质送回去。继而，在把使者打发回去之后，他便致力于城市的防卫工作，等候日尔曼努斯和他的军队的到来。这些事件的经过就是如此；而冬天结束了，普洛科皮乌斯记述其历史的这一战争的第十五年〔163〕也随之结束了。

四十

（1）正当日尔曼努斯在伊利里库姆的城市撒尔狄凯[164]集合并组织自己的军队并且为战争最充分地做一切准备的时候，过去人们从来没有听说过的一大群斯克拉文尼人来到罗马的土地之上，他们渡过伊斯特河之后便来到了纳伊苏斯[165]附近。（2）这些人当中有一些人同他们的军队分散开来，自己在这一带游荡，结果被一些罗马人捉住，成了俘虏；罗马人问他们为什么这支特定的军队要渡过伊斯特河以及他们想过来做什么。（3）于是斯克拉文尼人便坚定地回答说，他们此行是打算通过包围占领铁撒罗尼凯[166]本城和它周边的地区。当皇帝听到这一情况时，他感到十分不安，于是立刻写信给日尔曼努斯要他暂时推迟对意大利的征讨并保卫铁撒罗尼凯和其他城市并且全力击退斯克拉文尼人的进攻。于是日尔曼努斯从自己的一方面便把全部力量用来解决这个问题。

（4）当斯克拉文尼人从他们的俘虏那里明确地得知日尔曼努斯在撒尔狄凯时，他们开始害怕起来；（5）原来正是在这些蛮族当中，日尔曼努斯享有巨大的声望，理由有如下述。在日尔曼努斯的叔父优斯提尼安的统治时期，斯克拉文尼人的邻居安塔伊人曾以一支大军渡过伊斯特河并进攻罗马的领土。（6）而在这之前不久，皇帝正好任命日尔曼努斯为全色雷斯的统帅。于是他对敌军展开战斗，在战斗中他对敌军取得了决定性的胜利并在事实上把他们全都杀死。而由于这一功勋，日尔曼努斯在世人，也包括这些蛮族的心目中为自己赢得了巨大的荣誉。（7）结果如上所述，由于他们怕他，又因为他们认为他手下有一支极为庞大的军队，更鉴于他是被皇帝派来对付托提拉和哥特人的，这些斯克拉文尼人于是立刻中止了他们向铁撒罗尼凯的进军并且不再敢下到平原上来，而是穿越伊利里库姆的所有山脉，进入了达尔玛提亚。（8）日尔曼努斯于是不再注意他们并向全军发布命令为进军做准备，打算两天之后从这里开始去意大利的行程。

（9）但正好在这个时候，日尔曼努斯得了病并突然因大限来临辞世而去了。日尔曼努斯这样便突然去世了，这是一位具有最优秀的品质而且行动果敢的人物；要知道，一方面，在战争中他不仅是一位最能干的将领，而且足智多谋，在行动方面能独立作出判断，另一方面，在和平与繁荣的时期，他清楚地了解如何十分坚定地维护国家的法律和体制。作为一名审判官，他显然是公正无私的，而在私生活中，他把大量的钱借给所有需要它的人们，甚至从不谈及向他们收取

利息的问题。无论在宫廷还是在市场，他都是一位风采出众给人极深印象的人物，举止极为严肃，而在家庭的日常生活中，他又是讨人喜欢、开朗并且可爱的主人。在他力所能及的范围之内，他不允许宫廷内有任何违反既定法律的行为，他也从不参加拜占庭阴谋分子的策划或密商，尽管甚至许多掌权者在他们的不正当的行为方面走得很远。这些事件的经过便是如此。

（10）对于这一不幸事件，皇帝深为悲痛，于是他便命令由维塔里安的侄子、日尔曼努斯的女婿约翰和日尔曼努斯的两个儿子当中的一个即优斯提尼安一道率领军队去意大利。（11）于是他们便走上通向达尔玛提亚的道路，打算在撒罗尼斯过冬，因为他们似乎认为，在那个季节，像旅行者去意大利所必须做的那样沿着海湾兜一圈是不可能的；要知道，他们并不能从海湾渡过去，因为他们没有任何船只。（12）在这期间，利贝里乌斯对于皇帝就他统率的舰队已另有打算一事还一无所知，所以他便在还处于敌人包围之中的西拉库赛停泊下来。（13）于是他便强行穿过蛮族的防线驶进了港湾，并和全部舰队进入工事内部。（14）而在这之后不久，阿尔塔巴尼斯便到达了凯法列尼亚并发现利贝里乌斯和他的军队已经出海，从那里向西西里进发了，于是他立刻从那里启程，渡过了所谓亚得里亚海。（15）但是当他走近卡拉布里亚时，他遇上了一场可怕的暴风雨和极为猛烈的一阵顶头风，结果所有的船只被吹散得如此彻底，乃至看来大部分的船只被吹上卡拉布里亚的海岸并且落入敌人之手。（16）但实际情况并不是这样，而是它们先是被十分强烈的暴风吹散，随后这期间它们在海上一直被海浪推来推去，而再次到了伯罗奔尼撒。至于其他船只，有些失踪了，有些得救了，这要看它们被吹到什么地方。（17）但是阿尔塔巴尼斯本人乘坐的那艘船在波涛汹涌的海上折了桅杆，但是在经历了这样程度的危险之后，它却在海浪的带动下随波逐流地一直到达美利塔岛[〔167〕]。这样，结果完全同预料相反，阿尔塔巴尼斯得救了。

（18）现在利贝里乌斯发现自己已不能出击围攻的敌人或对他们展开一场决战，而与此同时，他们的粮食也可能维持不了多久，因为他们是一支庞大的军队，于是他便和他的军队乘船从那里出发，避开敌人撤退到帕诺尔姆斯。

（19）就在这时，托提拉和哥特人实际上已经劫掠了西西里全岛的土地；他们搜集了大量马匹和其他动物作为战利品并且夺走了岛上的谷物和所有其他农作物。这些东西再加上所有其他财宝确实是一笔巨大的财富，他们把这些财物装到船上，突然间放弃了该岛而返回意大利，他们所以被迫如此是出于如下的理由。（20）原来实际上在这之前不久，托提拉任命一个罗马人、一个名叫斯皮努斯的斯波利提昂地方的人为自己的私人顾问。（21）这个人正留在卡塔那这个没有城墙保卫的城市。而不知怎的，他落入了那里的敌人之手。（22）急于想救出这个人的托提拉为了把他换回来而想把他手中被俘的一位知名人士的妻子交给罗马人。（23）但是罗马人不同意接受一名妇女以换取位居人们所说的财务官[168]之职的一个男子。（24）因此这个人由于害怕自己在敌人手中会被杀害，于是他便向罗马人保证说他会说服托提拉带领他的全部军队立刻离开西西里渡海回到意大利去。（25）于是罗马人先是要他起誓一定要实现这一保证，然后便把他交回给哥特人并把那人妇女接了回来。（26）随后他便到托提拉那里去，断言哥特人并不考虑他们自己的利益，因为他们实际上已经劫掠了整个西西里，却为了少数几个不重要的要塞还留在那里。（27）他说他不久前当他还在敌人处时得知，皇帝的侄子日尔曼努斯已经去世，他的女婿约翰和他的儿子优斯提尼安以及由日尔曼努斯集合的全部大军已经在达尔玛提亚并且在最短时期里做好准备之后立刻出发去利古里亚，这显然是为了向哥特人发动突然的进攻并且把他们的妻子儿女变为奴隶，为了劫掠他们的一切值钱的东西；因此，他认为，哥特人最好是到那里去迎击他们，这同时也便可以同自己的家人在那里安全地过冬了。（28）他接着又说："要知道，如果我们打败那支军队，在第二年开春我们便可以安心地重新开始我们对西西里的战役，而无需再惦记着一个敌人了。"（29）托提拉听信了这一建议，于是只在四处工事里留下了卫戍部队之后，他本人便带上了全部战利品和所有他其余的军队渡海回到了意大利。这些事情的经过便是如此。

（30）再说约翰和皇帝的军队到达达尔玛提亚之后，便决定在撒罗尼斯过冬，打算过了冬天之后再直接开赴拉温那。（31）但是这时斯克拉文尼人又出现了，既有我前面所说的、曾进入皇帝领土的那些人，还有不久之后渡过伊斯特河同前面的一批人联合起来的另一批人，他们于是开始肆无忌惮地蹂躏了罗马的领地。（32）而有些人确

实怀疑是托提拉用大量的金钱贿赂了这些蛮族，要他们在那里进攻罗马人，其明确的目的便是使皇帝不能专心致志地对哥特人作战，因为他还要把一部分心思用到这些蛮族身上。（33）然而斯克拉文尼人此举是否为了照顾托提拉，或者他们是不请自来的，这一点我就不清楚了。无论如何，这些蛮族确实是分成三路，并且在整个欧洲造成了无法弥补的损失，他们不仅通过突然袭击劫掠了那个地区，而且实际上还在那里过冬，就和在自己的家乡一样，根本不害怕敌人。（34）但是后来皇帝优斯提尼安派出了很大的一支军队去对付他们，军队的将领包括康士坦提安、阿腊提乌斯、纳扎列斯、日尔曼努斯的儿子优斯提努斯以及有大肚汉绰号的约翰。（35）但是他任命了斯科拉斯提库斯统率他们所有的人，此人是宫中的一名宦官。

（36）这支军队在亚得里亚诺波利斯〔169〕附近遇到了一部分蛮族，亚得里亚诺波利斯位于色雷斯的腹地，离拜占庭是五天的路程。（37）于是蛮族便不能继续向前推进了，因为他们带着一批多到根本无法计量的战利品，其中包括人员、动物和所有各种各样值钱的东西。（38）于是他们留在那里并急于同敌人展开战斗，但是这一点无论如何不能让对方知道。而斯克拉文尼人的营地是设在那里的一座小山上，罗马人则是在离那里不远的平原上。（39）由于在这样封锁敌人方面消耗了很长的时间，士兵们开始抱怨起来并且干了出格的事情，他们指责将领们，说作为将领，他们自己有充分的一切食品，可是却不关心自己的士兵，士兵们由于缺乏绝对必需之物而身受苦难，他们是不愿同敌人作战的。这些指责使将领们不得不同敌人展开战斗。（40）随后发生的战斗是一场十分激烈的战斗，但是罗马人却遭到决定性的失败。（41）在这一战斗里，许多最优秀的士兵阵亡了，并且将领们也几乎落入敌人之手，他们是好不容易才和残余的军队一道逃脱的，这样才得以各自设法尽量保全了性命。（42）康士坦提安的军标也被蛮族夺去了，这样他们就可以不顾罗马军队而向前推进了。（43）于是他们毫无阻碍地劫掠了通常所说的阿斯提卡〔170〕的土地，这个地方从古以来就没有受过蹂躏，为此他们在这里得到了大量的战利品。他们便这样地蹂躏了一片广大的土地并一直来到了长城这里，长城离拜占庭只有一天多一点的路程〔171〕。（44）但是不久之后，跟踪这些蛮族的罗马军队又遇到了这些蛮族军队的一部分并且在突然同他们展开战斗之后把他们打跑了。（45）这样他们便不仅杀

死许多敌人，而且还解救了大批罗马俘虏，他们还发现并且夺回了康士坦提安的军标。但其余的蛮族则带着其他战利品回家去了。

注释

〔1〕 他正式的扈从。
〔2〕 即本书第五卷，第十九章到第六卷，第十章所记述的战斗。
〔3〕 在意大利的。
〔4〕 希腊语λογοθέτην。
〔5〕 似乎认为维持军队对国库是一种不必要的开支。
〔6〕 ψαλτήριον在希腊语是剪金属用的大剪刀。
〔7〕 今天的特列维佐。
〔8〕 罗马上层人物的宴会通常都是斜卧在长榻上围着一个圆桌就食。
〔9〕 公元541年。
〔10〕 在哥特人的其他部族那里也同样不实行外婚制。比如东哥特人和西哥特人都不从其他民族那里给自己的孩子娶妻。
〔11〕 普洛科皮乌斯在这里第一次暗示埃拉里克同谋杀伊尔狄巴杜斯一事有关联，而在前面一章中只说是维拉斯杀死的。
〔12〕 约定的日子可以理解为哥特人之间约定的日子，也可以理解为哥特人和罗马人约定的日子。
〔13〕 敌人内部的斗争。
〔14〕 参见本卷第一章，第28节以次。
〔15〕 约11公里。
〔16〕 参见本书第二卷，第十九章，第24节。
〔17〕 约7.5公里。
〔18〕 从城垛处向下跳有一定危险。从现存古遗址看一般城壁都在4米以上。
〔19〕 即波河。
〔20〕 今天的法恩扎（Faenna）。
〔21〕 约22公里。
〔22〕 指违背誓言。
〔23〕 类似决斗的比试是互相按规定的信号策马持长枪向前冲，以先刺杀对方者为胜，如一方被刺下马而未负伤，则可以继续比试或下马比试。
〔24〕 这种说法是不确实的。普洛科皮乌斯应当知道公元前53年克拉苏和公元9年瓦路斯在战斗中丧失军标的著名事件。
〔25〕 今天的佛罗伦萨。
〔26〕 与前面的罗马指挥官乌利亚里斯同名，但并非同一人。
〔27〕 今天的木哲罗（Mugello），一个谷地城市。

〔28〕 原来约定要由全军选拔最精锐的战士作为先头部队，但各指挥官出于本位的利益不愿自己部下的精锐被约翰抽调出去。
〔29〕 公元542年。
〔30〕 今天的切吉纳（Cesena）。
〔31〕 今天的斯波列托（Spoleto）。
〔32〕 今天的佩路吉亚（Perugia）。
〔33〕 近卫军长官（Praefectus praetorio），但意大利的近卫军不再是皇帝的卫士。
〔34〕 参见本书第一卷，第十二章，第11节等处。
〔35〕 参见本书第五卷，第五章，第3节。
〔36〕 原文无法提供可读通的解释，此处系据克莱斯特（Christ）的推测所补。俄译本也采用了这一解释。
〔37〕 这里指过去罗马人取得的胜利。
〔38〕 公元543年。
〔39〕 指意大利的平民。
〔40〕 参见本卷第一章，第32节以次。
〔41〕 由阿里乌斯倡导的反对"三位一体"、反对教会占领大量财产、田产的一个被视为异端的教派。在罗马帝国边境的汪达尔人和哥特人当中广泛传播，受广大贫苦群众和蛮族的拥护。
〔42〕 叙德伦图姆（Hydruntum），今天的奥特兰托（Otranto）。
〔43〕 公元544年。
〔44〕 也叫撒罗那，在今天的斯帕拉托（Spalato）附近。
〔45〕 看起来应当是蹈海身亡。
〔46〕 霍奇金（Hodgkin）指出，普洛科皮乌斯这里把阿尼欧河（Anio）同梯伯河弄混了。
〔47〕 约22公里。
〔48〕 今天的波洛尼亚（Bologna）。
〔49〕 约5.5公里。
〔50〕 罗马士兵习惯（但不是全部）有仆从随军行动，但仆从不负作战之责也没有武器。仆从照料士兵日常生活以及同营中或驻地附近商贩打交道。
〔51〕 即亚得里亚海。
〔52〕 今天的佩撒罗（Pesaro）。
〔53〕 Fanum Fortunae:今天的法诺（Fano）。
〔54〕 今天的费尔莫（Fermo）。
〔55〕 今天的阿斯科利（Ascoli）。
〔56〕 公元545年。
〔57〕 "一位英雄的灵魂深深地印在这封信上，而我们不能把如此真诚和不同凡响的行动和拜占庭历史学家的雕琢的和往往是空洞的发言混同起来。"——吉本（Gibbon），《罗马帝国衰亡史》，第四十三章。

〔58〕 今天的斯波列托（Spoleto）。
〔59〕 今天的阿西西（Assisi）。
〔60〕 参见《秘史》，第十二章，第16节。
〔61〕 今天的利帕里群岛（Lipari Islands）。西西里以北的火山岛。
〔62〕 今天的皮亚岑扎（Piacenпa）。
〔63〕 在希腊神话中原指欧洲北部的一条河，后来用以指隆河或波河。这里当指波河。
〔64〕 即首席元老（princeps）。
〔65〕 今天的奇维塔—维奇亚（Civita-Vecchia）。
〔66〕 参见《秘史》，第五章开头部分。
〔67〕 杜尔拉奇乌姆（Dyrrachium）：今天的杜腊佐（Durazzo）。
〔68〕 参见本书第二卷，第十九章，第15节等。
〔69〕 公元531年。
〔70〕 希腊神话则用来指自然界（山林、洞窟、河流、泉水等等）的年轻美貌的小女神。她们有人的属性，但不是长生不死的。
〔71〕 根据牺牲的内脏进行占卜。
〔72〕 一种被称为希同（Хιτ$^{\acute{\omega}}$ u）的简陋的内衣，是生活中唯一遮盖上身之物。
〔73〕 在希腊拉丁世界讲希腊拉丁语的人们看来，凡是讲希腊拉丁语以外、难于听懂的语言的人都是蛮族，蛮族一词是当时的文明世界对未开化民族的一种蔑称。
〔74〕 Spori一词也许同俄语的спорадический（英语sporadic）（散在的）一词有联系？
〔75〕 贝利撒里乌斯的。
〔76〕 在罗马。
〔77〕 维吉利乌斯是537年至555年的教皇。
〔78〕 公元546年。
〔79〕 即西西里岛。
〔80〕 原文直译是"向上翻的双手"。
〔81〕 有的原本是："如果你们即使愿意，也难于做到这一点的话。"
〔82〕 美狄姆努姆（medimnum）是粮食计量单位，约合45升。
〔83〕 可能是solidi aurei。在上世纪二十年代每枚约合3.06美元。
〔84〕 元老院和罗马人民（sen$^{\grave{a}}$ tus populusque Romanus）简称S、P、Q、R，实际上就是罗马共和国的正式名称。
〔85〕 在北边。
〔86〕 即奥特兰托海峡。贝利撒里乌斯要赶路去南方，所以不想去触动他们。
〔87〕 约合16.5公里。
〔88〕 似是由圆木连成的木筏。
〔89〕 今天的卡诺撒（Canosa）。

〔90〕 约5公里。
〔91〕 公元前216年。
〔92〕 即今天的墨西拿海峡（Messina）。
〔93〕 今天的契尔瓦罗（Cervaro）。
〔94〕 参见本卷第十七章，第23节以次。
〔95〕 康士坦丁在圣彼得教堂的原址上开始兴建的一处长方形圣堂。
〔96〕 参见本书第四卷，第二十七章，第38节和注释。
〔97〕 参见本书第四卷，第二十七章，第38节及注。
〔98〕 参见本卷第一章，第32节。
〔99〕 也可能是阿尔吉都斯山（Mt.Algidus），即今天的契腊佐（Ceraso），不过这地方是在罗马以东而不是西面，而且它是远离波尔图斯的。
〔100〕 有的本子是："会从主人那里得到各种各样的好处"。
〔101〕 今天的伽尔伽诺（Gargano）。
〔102〕 参见第十二章，第20节。
〔103〕 参见本书第五卷，第十四章，第15节。
〔104〕 公元547年，即我国南朝梁武帝太清元年。
〔105〕 幸运女神（Fortuna）是古意大利的女神，受到所有社会阶层，包括奴隶的崇祀。古罗马国王谢尔维乌斯·图利乌斯（Servius Tullius）在罗马首先制定了对她的崇祀。
〔106〕 胜利后还不满足，还觉得不自在。
〔107〕 参见本卷第十二章，第19节。
〔108〕 在今天的特拉伊托（Traetto）附近。
〔109〕 约55.5公里。
〔110〕 这时的执政官只是一种荣誉头衔，和共和时期有实权的执政官不是一回事。
〔111〕 关于此人，参见《汪达尔战争史》即《战争史》，第四卷，第二十一章。
〔112〕 关于斯奇拉（Scylla）的传说很多，但不一致。希腊传说说她是麦加腊国王尼索斯的女儿，后因故投海而死；有的传说说诸神把她变为一只云雀。更常见的说法是：她原是海中美丽的仙女，女巫奇尔凯因嫉妒而把她变为海怪。
〔113〕 希腊语："狗头"。
〔114〕 希腊语："狼头骨"。
〔115〕 希腊语："狼头盔"。
〔116〕 约185公里。
〔117〕 今天的科特洛尼（Cotrone）。
〔118〕 塔伦图姆在新月形海岸东侧深处，不是在入口处。
〔119〕 Petra Sanguinis。意为"血石"。
〔120〕 约11公里。
〔121〕 可能是今天的罗撒诺（Rossano）。

〔122〕 约130公里。
〔123〕 在比提尼亚。
〔124〕 长约45英尺，宽约15英尺。
〔125〕 我国一般没有吃鲸肉的习惯，三年困难时期，市场上出现过鲸肉罐头，肉比牛肉、驼肉还要粗，味道也不好。据说渔业方面鲸肉多晒干磨粉当饲料或肥料用。
〔126〕 公元548年，我国南朝梁武帝太清二年。
〔127〕 公元548年6月28日。
〔128〕 参见第四卷，第二十八章，第29节。
〔129〕 波斯阿尔明尼亚人。
〔130〕 汪达尔人的僭主。
〔131〕 参见第四卷，第二十八章，第45节。
〔132〕 费德腊提（foederati）是私人的军队，司令官叫condottiere。参见第三卷，第十一章，第2节及注释。
〔133〕 罗马人进餐是围着一张小桌，各自半卧半坐在自己的床榻上。
〔134〕 为了取得叛国的罪证。
〔135〕 参见第五卷，第十三章，第15节以次。
〔136〕 即日耳曼人。
〔137〕 波凯亚（Phocaea）公元前七至六世纪间伊奥尼亚的重要城市，位于士麦拿（Smyrna）以北，为在地中海西部进行贸易而于前六世纪建立了玛西利亚殖民地。
〔138〕 今天的马赛。
〔139〕 今天的阿尔勤（Arles）。
〔140〕 当然是法兰克国王的像。
〔141〕 今天的米特洛维察（Mitrovitza）
〔142〕 可能是诺里库姆行省的诺列亚（Noreia），今天的诺伊玛克特（Neumarkt）。
〔143〕 今天的贝尔格莱德。
〔144〕 参见本卷第三十一章，第十节和有关注释；再参见本书第三卷，第十一章，第2节和有关注释。
〔145〕 由生于利比亚的神学家阿里乌斯（约250—336）创立的基督教的一个派别。这一派反对“三位一体”之说，反对教会占有财富，所以受到正统教会的歧视，但得到下层信徒的支持。在哥特人和汪达尔人中间也有很多这一派的信徒。在他们取得西罗马大部分的地区后，逐渐并入天主教。
〔146〕 参见第六卷，第十四章，第37节。
〔147〕 叉开的地方从第三十一章开始。
〔148〕 今天的本狄克（Pendik），在亚洲一侧的海岸上。
〔149〕 dromones。
〔150〕 公元549年，南朝梁武帝太清三年。

〔151〕 这仍是549年的事情。
〔152〕 在梯伯河河口。
〔153〕 欧斯田西斯门（Porta Ostiensis），参见第六卷，第四章，第3节。
〔154〕 今天的奇维塔·维奇亚（Civita Vecchia）。
〔155〕 参见本卷第三十六章第6节。
〔156〕 参见本卷第十四章第22节以次。
〔157〕 今天的玛里察河（Maritza）。
〔158〕 candidati，原意是“穿白衣服的人”，这是亲卫军的标帜，也可译为“白衣军”。
〔159〕 今天的科尔娄（Chorlou）。
〔160〕 与塔索斯相对，在今天的卡瓦拉地区。
〔161〕 有关宫廷阴谋的事，参见本卷第三十二章。
〔162〕 参见本书第四卷第十六、十七章。
〔163〕 公元550年，南朝梁简文帝太宝元年。
〔164〕 今天的索非亚（保加利亚）。
〔165〕 今天的尼什（Nish）。
〔166〕 今天的萨洛尼卡（希腊）。
〔167〕 今天的美列达（Meleda）。
〔168〕 财务官在罗马体制下是官阶的初步，多由青年人担任出征时是统帅的助手。托提拉手下的财务官可能是据罗马人的理解，未必有此设置。
〔169〕 今天的埃迪尔内（Edirne）或亚得里亚诺波尔（Adrianople）。
〔170〕 在今天的亚得里亚诺波尔和君士坦丁堡之间。
〔171〕 据作者的《论建筑》第四卷第九章第6节以次的说法，长城是阿那斯塔西乌斯皇帝修建的，离拜占庭不少于六十四公里。今天穿过恰塔尔加的这条防线离城市大约近了十六公里。和今天的一样也是从黑海沿岸延伸到马尔马拉海，长度约四十五公里，它截断了拜占庭所在的那个半岛。

哥特战争史第四卷
（战争史第八卷）

一

（1）直到现在为止我所作的记述尽可能地建立在这样的原则之上，那便是把记述的材料分成分别涉及发生不同战争的地区的这样一些部分，而且它们已经出版[1]并出现在罗马帝国的每一个角落。（2）但是从现在起，我将不再遵循这种安排材料的原则。要知道，在我的作品已公之于众之后，我已不再可能把后来发生的事件加到每一部分里面去，而在这些战争以及对波斯的战争——我已把它们发表在先前的各部分里——中后来发生的事情我将在下面加以充分的记述，这样关于这些事件的记述必然只能是综合性的了。

（3）在罗马人和波斯人之间缔结的五年为期的停战协定的第四年之前所发生的一切，我在前面的各卷[2]已经作了记述。但是在随后的一年里，一支人数众多的波斯军队却进攻了科尔奇斯的土地。（4）统率这支军队的是一个名叫科里亚尼斯的波斯人，这是一位经历过多次战争、很有经验的人物，阿拉尼人的部落的许多蛮族都以联盟者的身份随他出征。（5）当这支军队来到拉吉卡的一个叫做莫凯列西斯的地方时，他们就在一个适当的地点设了营并且留在那里。（6）那里有一条希皮斯河，这不是一条可以航行的大河，而实际上无论骑兵还是步兵都可以渡过去。他们在河的右手挖了壕沟，不过不是沿着河岸，而是在离河岸相当远的地方。

（7）我的记述写到这里，我觉得作一次小小的停顿是适宜的，这是为了让读这部历史的人们对于拉吉卡的地理概况有一个清楚的认识，以便让他们知道有哪些种族居住在那一地区，这样他们就不会像同影子作战的人们那样，不得不讨论他们弄不清楚的事情了；因此我先记述一下居住在人们通常所说的埃乌克西努斯·彭图斯[3]周边各民族的分布情况，但这并不是我不知道先前的某些作家对这些事情已经

有所记述，而是因为我认为，并不是所有他们的陈述都是准确的。（8）比如说，在这样的作家当中有些人指出[4]，同特拉佩宗提尼斯人的地区相邻的或者是撒尼人——今天他们被称为特扎尼人——或者是科尔奇斯人，他们把另一个民族称为拉吉人，实际上在今天人们便用这个名字称呼他们。然而这些说法没有一种是正确的。（9）要知道，首先，特扎尼人居住在离海岸很远的地方，他们在腹地是阿尔明尼亚人的邻居并且在他们同海洋之间有许多山，这些山根本无法通过又极为陡峭，而且有一片一直无人居住的广大地区，有人们不可能爬出来的峡谷，有森林覆盖的高原和无法逾越的深沟——所有这一切都使特扎尼人无法到海上来。（10）其次，拉吉人不可能是科尔奇斯人，因为他们居住在法吉斯河的两岸，而科尔奇斯人今天只是把他们的名称变为拉吉人，正好像人们的民族和其他许多事物所做的那样。（11）而且，自从作出这些记述以来过去了很长一段时期，这段时间和事件的进程引起不断的变化，而其结果则是由于民族的迁徙，以及领导人和名称的相继改变，许多先前适用的情况便为新的情况所取代。（12）因而我认为探讨这些情况是非常必要的，而不是叙述有关它们的神话故事，不是引证其他过了时的材料，甚至也不是指出按照诗人的说法普洛米修斯被缚在埃乌克西努斯·彭图斯（黑海）的什么地方，（13）因为我认为历史和神话大不相同，它要对那些地方每一处的名称以及今天同它们相适应的事实都要作精确有序的记述。

二

（1）这个彭图斯是从拜占庭和卡尔凯东开始而终止于科尔奇斯人的土地的。（2）当人们进入黑海航行时，在他们的右手住着比提尼亚人，接在他们后面的是荷诺里亚塔伊人和帕弗拉哥尼亚人，他们除了其他市镇之外还有两座沿海城市海拉克里亚和阿玛斯特里斯[5]；再过去直到特拉佩祖斯城[6]和它的边界，则住着称为彭提奇人这样一个民族。在那个地区里有一些沿海的城镇，其中有西诺佩和阿米苏斯[7]，而在阿米苏斯近旁是赛米斯库腊[8]这个城镇和赛尔莫东河[9]，而人们说阿玛宗[10]的军队便是从这里产生出来的。但是有关阿玛宗，稍后我还要谈到的。（3）从这里，特拉佩宗提尼斯人的土地延伸到苏苏尔美那这个村庄和一个名叫里扎伊乌姆[11]的地方，这里离特拉佩祖斯是两天的路程，如果人们沿着海岸向拉吉卡的方向

走的话。（4）但是现在我既然提到了特拉佩祖斯，我就不能不谈一谈发生在那里的十分奇怪的一件事情；原来在特拉佩祖斯周边所有地方生产的蜜是苦的[12]，只有这里的蜜和有关它的公认说法有所不同[13]。（5）在这些地方的右面耸立着特扎尼卡所有的山，过去这些山便是臣服于罗马人的阿尔明尼亚人的地界了。

（6）而波阿斯河[14]便是从特扎尼卡的这些山发源的，这条河在经历无数的莽丛、穿过一处多山的[15]地区之后，便流过拉吉卡地区并注入人们所说的埃乌克西努斯·彭图斯，不过它不再有波阿斯这个名称了。（7）原来当它流近黑海时，它便失去这个名称，此后便有了另一个名称，这另一个名称是由于它这时表现出来的特点而得来的。（8）当地人给河道余下的部分所起的名字是阿坎普西斯，而人们之所以这样称呼它，显然是因为在它流入大海之后人们不能强行穿越过去[16]，因为它的水流如此强大湍急，乃至在它前面形成一片惊涛巨浪，直到入海很远的地方，从而使得人们在那个地方不能沿着海岸行进。而在彭图斯的那一部分航行的人们，无论是向着拉吉卡方向的甚或从那里出发的，都不可能在航程中走直线的航路；（9）因为他们完全无法强行穿过河流的急湍。而是要到离那里很远的海上去，差不多就在彭图斯中心的地方，并且只有这样做，他们才能摆脱从河流喷到海里的那股水流的力量。关于波阿斯河只能讲这样一些了。

（10）过了里扎伊乌姆，人们看到的是由各独立的民族占据的一个地区，他们就住在罗马人和拉吉人之间。那里有一个叫做阿塞那伊[17]的村庄，它所以有这个名字并不是像某些人认为的那样，是因为那是来自雅典的殖民者定居的地方，而是因为在早期有一个名叫阿塞那娅的女人统治过那个地方，而甚至在我的时期这个女人的坟墓还在那里。（11）阿塞那伊再过去是阿尔卡比斯和阿普撒茹斯[18]，阿普撒茹斯是一座古老的城市，离里扎伊乌姆大约是三天的路程。（12）这座城在古时叫做阿普叙尔图斯，它是因为一个遇难的人而得名的。原来当地的人说，阿普叙尔图斯是被美狄娅和雅孙阴谋害死的[19]，而由于这一情况，这个地方才有了名字；因为他死在那里，当地也就因他而取了这个名字。（13）但是从这些事件发生以来已经过去了很长很长一个时期，这期间兴起了无数代的人，而只有时间的流逝才能够把这个名字所由产生的一连串事件从人们的记忆中消除并且把这个名字变成像今天人们看到的地名。（14）在城市以东也有这个阿普叙

尔图斯的一座坟墓。在古代这是一座人口众多的城市，四周环以巨大的城墙，装点于其中的有剧场、马车赛场[20]以及通常可以说明一座城市的规模的所有其余一切的事物。但是现在除了那些建筑的断瓦残垣以外，这一切均已荡然无存了。

（15）显而易见，人们有充分的理由怀疑硬说科尔奇斯人与特拉佩宗提尼斯人是邻人的那些说法。要知道，如果按照这一说法，看来雅孙在美狄娅的伴随下夺取了金羊毛之后，他实际上并没有逃向希腊和他的家乡去，而是回到了法吉斯河和最遥远的腹地的蛮族那里去[21]。（16）现在人们则说，在罗马皇帝图拉真的时代[22]，就有罗马士兵的队伍驻扎在那里直到拉吉人和撒吉那伊人的地方。（17）但是当前居住在那里的人既不是罗马的臣民，也不臣属于拉吉人的国王，而实际上只是拉吉人的主教任命了他们的神甫，因为他们是基督教徒。（18）他们实际上是想同两个民族都保持和平与友谊的关系，因此他们便缔结了一项永久性的协定，为时而从一个地方到另一个地方去的那些人提供护送的服务；看来甚至到我的那时候，他们仍一直在提供这样的服务。（19）他们乘坐他们自己的船来护送从一位国王派到另一位国王去的使者。但是直到今天他们是从不向任何人纳贡的。（20）在这些地方的右手耸立着十分陡峭的山，而一片荒瘠不毛的土地一直延伸到无限远的地方。这里再过去就是所谓波斯阿尔明尼亚人和臣属于罗马的阿尔明尼亚人的住区，这一地区一直延伸到伊伯里亚边界的地方[23]。

（21）从阿普撒茹斯这个城市到佩特拉和拉吉卡的边界，也就是埃乌克西努斯海的终点的地方是一天的路程。这个海在这里是终点，它的海岸是新月形的。（22）横穿这个新月形的距离大约是五百五十斯塔迪昂[24]，而这后面的全部地区是拉吉卡，而人们也用这个名字称呼它。（23）在这之后的腹地是斯奇姆尼亚和苏阿尼亚；居住在这里的民族都是拉吉人的臣民。虽然这些民族确实有属于他们本族血统的长官，然而每当任何一位这样的长官去世时，习惯上总是由拉吉人的国王来任命另一位长官来代替他。（24）在这块土地的旁边并同伊伯里亚本地相邻接，大部分是由麦斯奇人居住着，麦斯奇人从古以来便受伊伯里亚人的统治，他们住在山上。（25）不过麦斯奇人的山既不嶙峋也不贫瘠，那上面大量地长着所有的好东西，因为麦斯奇人他们是高明的农夫，在他们国土上实际上是有葡萄园的。（26）但是这

一国土四面有山包围着，山不但高而且长满了树木，因此人们要穿越它们是极端困难的。而且这些山一直延伸到高加索，在它们后面向东则是伊伯里亚，一直延伸到波斯阿尔明尼亚。

（27）而法吉斯河便是从耸立在这里的高山流出来的，它的源头在高加索，河口在彭图斯海新月形海岸的正中间。（28）因此有些人认为它是两个大陆之间的边界；因为在左手的土地——如果一个人沿河下行的话——是亚细亚，而在右手则是欧罗巴。（29）而实际情况则是，所有拉吉人的居住地点都在欧罗巴一面，而在对面的土地上则没有拉吉人的任何要塞、任何工事，也没有他们的任何重要的村落，而作为例外，确实只有罗马人早期在那里建立的佩特拉城。（30）那里的居民说，在拉吉卡的这一部分的某个地方安放了著名的金羊毛以便保证安全，而正如诗人们的故事所指出的，阿尔哥号〔25〕就是为了这金羊毛才建造的。但虽然是这样说，我却认为这些说法根本不是真实的。（31）因为我认为雅孙无法躲过埃厄特斯〔26〕并且不可能在美狄娅的伴随下带着金羊毛离开那里，除非科尔奇斯人的王宫和其他住所同金羊毛所在的地方是被法吉斯河隔开的；确实，记述这个故事的诗人的意思是说，事情就是这样的。（32）像我上面所说的那样流过来的法吉斯河，大约正是在到达终点的地方流入了埃乌克西努斯海的。而就在新月形的一端，也就是在亚细亚的一端，是佩特拉城，而在对面构成欧罗巴一部分的海岸则是阿普西利人的领土：这些阿普西利人是在拉吉的统治之下的，他们从古时以来便是基督教徒，就和在我的记述中迄今我所提到的所有其他民族一样。

三

（1）过去这个地方再上行就是高加索的群山了。构成高加索的这一山脉高耸到如此程度，乃至无论是雨还是雪事实上都从来不曾触及它们的峰顶；要知道它们确实是在一切云层之上的。但是中间的山坡却不间断地积满了雪直到山麓的地方。（2）从这一点可以推知，即使山麓处也是极高的，它们绝不会低于其他山的主要山脊。（3）高加索山脉的支脉按照一个方向向北、向西延伸到伊利里库姆和色雷斯〔27〕，而它们的支脉按照另一个方向也向东、向南延伸直到这样一些山路，而正是这些山路使得居住在那一地区的匈人各民族能以进入波斯和罗马的领土。（4）这样的山路之中有一条叫特祖尔，而另一

条从古以来便被称为卡斯皮亚门[28]。但是从高加索山脉一直延伸到卡斯皮亚门的这一地区是在阿拉尼人的手里，这是一个自治的民族，他们大多是同波斯人结成联盟一同去进攻罗马人和他们的其他敌人。关于高加索可以说的就是这些了。

（5）被称为撒比里人的匈人以及匈人的其他一些部族居住在那一地区。据说阿玛宗人确实是起源于这里的，而后来便如上所述，在赛尔莫东河上赛米斯库腊附近，一个现在是阿米苏斯城所在的地方设营。（6）但是今天在高加索山近旁没有任何地方还保留有关于阿玛宗人的记忆或同她们有关的任何名字，尽管关于她们，斯特拉波[29]和别的一些作家曾作过许多记述。（7）但是我以为，无论如何比任何其他作家更精彩地谈了有关阿玛宗人的真实情况的是这样一部分作家，他们说，从来就没有过一个具有男子特点的女人种族，单是在高加索山区人的本性也不会偏离它公认的准则；而事实是：这些地区的蛮族和他们的妇女一道率领着一支大军在赛尔莫东河河畔设营并且把他们的妇女留在那里；随后，当他们自己正在蹂躏亚细亚的大部分土地的时候，他们受到了当地居民的反抗而全军覆没了，结果没有一个男人回到妇女的营地去；自此之后，这些妇女由于害怕居住在周边的民众，又苦于没有给养的供应，于是在万不得已的情况下，她们鼓起男人的勇气，拿起男子留在营地里的武器甲胄并且在用它们出色地把自己武装起来之后，她们曾表现了男子般的勇敢，她们纯粹是出于必要才这样做的，直到她们全部被杀死。（8）根据对于在我的时代实际上发生的事实所作的判断，我个人也相信，当时发生的事情大概就是如此，并且阿玛宗人确实和她们的丈夫进行过一次出征。（9）因为传到遥远后代的风俗习惯可以使我们对以前世世代代的特点有一个概括的了解。（10）我的意思是，很多情况下，就是当匈人入侵罗马的领土并同前来迎战的人们交战时，当然要有一些阵亡的，而在蛮族离开之后，罗马人在寻求阵亡者尸体时也确实在他们中间发现了妇女。（11）但在亚细亚或欧罗巴的任何地方都没有出现过另一支女人的军队。另一方面，我们也没有任何传统，认为高加索的山里一直没有男人。关于阿玛宗人讲这些也就足够了。

（12）过去阿普西利人和新月形海岸的另一端[30]，是阿巴斯吉人沿着海岸居住，而他们的土地一直延伸到高加索的群山。阿巴斯吉人从古以来便受拉吉人的统治，但是他们一直有他们本族的两个首

领。（13）其中的一人居住在他们国家的西部，另一个在东部。（14）甚至直到我的时候他们这些蛮族都崇拜树丛和森林。他们以蛮族的一种淳朴心态而把树木都看做神灵。（15）但是由于他们的首领的过分的贪欲，他们在这些首领的统治下遭受极为残暴的压迫。原来这两个国王经常把本族中他们认为长相体态都好看的男孩子毫不犹豫地从这些孩子的双亲手中把他们拖走并在把他们阉割之后以高价出售给罗马领土上愿意购买他们的任何人。（16）他们还立刻把这些男孩子的父亲杀死，目的在于不使其中的任何人由于国王对他们的孩子所犯罪行进行报复，而且还为了使国内没有任何受到国王怀疑的人。而这样一来，他们的儿子的肉体之美结果导致他们的灭亡；要知道，这些可怜人由于他们的孩子的致命的俊美这一不幸而正在遭到毁灭。（17）因此在罗马人当中而特别是在皇帝的宫廷里，太监大多数是阿巴斯吉人出身。

（18）但是在当前皇帝优斯提尼安的统治时期，阿巴斯吉人的一切都发生了变化并且采纳了一种比较文明的生活标准。（19）原来他们不仅接受了基督教的教义，而且皇帝优斯提尼安还把宫里的一个太监派到他们那里去，这是一个名叫埃乌佛腊塔斯的阿巴斯吉人，皇帝便通过此人明确地命令他们的国王在他的国家里今后不许用刀子残害人的本性而阉割任何男人。阿巴斯吉人听到这一命令十分高兴，由于这是皇帝的命令，阿巴斯吉人现在于是有了勇气，他们开始尽全力设法制止这一做法。（20）因为他们每个人必然都害怕有朝一日他们也会成为一个漂亮的男孩的父亲。（21）正是在那同时，皇帝优斯提尼安也在那个地方修建了一座圣母玛丽亚的教堂并且为那里的人们任命了神甫，这样就做到使他们彻底地学习了基督教徒应当遵守的一切教规。于是阿巴斯吉人立刻废黜了他们的国王，并且看来他们正生活在一种自由的状态之中了。当时所发生的事情就是这样。

四

（1）沿着高加索山脉在阿巴斯吉人的边界那边住着的是布茹奇人，布茹奇人处于阿巴斯吉人和阿拉尼人之间，而沿着埃乌克西努斯海居住的则是泽奇人。（2）在古时泽奇人的国王习惯上是由罗马皇帝任命的，但是现在这些蛮族根本不臣属于罗马人了。（3）在这些人里面住着撒吉那伊人，从古以来他们的海岸的一部分便是在罗马人

手里。（4）而且他们在海岸地带修建了两座要塞塞巴斯托波利斯和皮提乌斯，它们之间的距离是两天的路程，并且它们从一开头便有执行卫戍任务的士兵驻守在那里。（5）要知道，虽然在很早的时候，如前所述[31]，罗马士兵的队伍便据有从特拉佩祖斯地区直到撒吉那伊人住区的一切沿海城镇，但到了最后，留在他们手里的只有这两座要塞了；而在这里直到今天他们实际上保持了他们的卫戍部队，[但是以后情况不再是这样]因为波斯国王科斯罗伊斯被拉吉人召请到佩特拉之后，他便赶忙派一支波斯军队到那里去准备占领这些要塞并且驻守在里面担任卫戍任务。（6）不过罗马士兵做到事先已得知这一情况，因此，为了抢在他的前面，他们烧了房舍，夷平了城墙，随后毫不犹豫地乘上小船，立刻向对面大陆的特拉佩祖斯城进发了。因此，由于毁掉了要塞，他们确实给罗马帝国造成了损失，但与此同时他们也取得了很大一项好处，这便是敌人并没有成为这一地区的主人。因为罗马士兵的这一行动，波斯人只好一无所获地回到了佩特拉。当时发生的事情便是如此。

（7）撒吉那伊人的地区的那边居住着人数众多的匈人各部族。并且从那里开始，那一地区的名称叫埃乌律西亚，蛮族各民族占有那一地区的沿海和内地部分，直到所谓麦欧提斯湖[32]和塔那伊斯河[33]的地方，而塔那伊斯河便是流入麦欧提斯湖的。（8）而这个湖的出口就是在埃乌克西努斯海的海岸上的。而住在那里的民族在古时叫奇美里亚人，现在叫乌提古里人。（9）再过去的北面则住着安塔伊人的无数部落。但是就在湖的出口开始的确切地点的旁边，住着被称为提特拉克西塔伊人的哥特人，他们的人数不多，但是认真尊重和奉行基督教徒的仪节，和任何其他民族一样。（10）（当地居民对开始于麦欧提斯湖并且延伸到埃乌克西努斯海——他们说这是二十天的一段路——的这个河口的确也叫塔那伊斯。对于从那里刮起的风，他们也称为“塔那伊提斯”）。（11）至于这些哥特人过去是否一度曾信奉阿里乌斯教，有如其他哥特民族那样，或者，他们奉行的宗教是否表现出其他某些特点，我无法说清楚，因为他们自己对此也是一无所知的，不过在今天他们是以完全淳朴的精神并且不抱任何不切实际的疑问来敬奉他们的宗教信仰的。

（12）不久以前（也就是说，皇帝优斯提尼安在他的统治的第二十一年[34]）这个民族把四个使者派往拜占庭，请皇帝给他们任命一

位主教；因为不久之前担任他们主教的人死了，而且他们得知皇帝确实曾把一位神甫派到阿巴斯吉人那里去；而皇帝优斯提尼安在把他们打发回去之前就十分高兴地答应了他们的请求。（13）由于害怕乌提古尔的匈人，使节公开宣布了他们此行的目的——因为有许多人听过他们的讲话——可是对皇帝除了有关神甫的事情之外，他们没有公开作过任何陈述，但是在尽量保密的情况下同他会见时，他们则无话不谈，告诉他，如果相邻的蛮族永远相互仇视的话，那对罗马帝国将会何等有利。至于提特拉克西塔伊人如何在那里定居下来以及他们是从哪里移居来的，这就是下面我要讲的。

五

（1）在古代，有一大群当时被称为奇美里亚人的匈人占据着我刚刚提到的这一片土地，并且有一位国王统治着他们所有的人。（2）有一个时期取得这一权力的某一个人有两个儿子，一个名叫乌提古尔，另一个叫库特里古尔。（3）当父亲去世时，这两个儿子便在他们之间分割了权力，并且各自为自己的臣民起了名字。（4）一部分叫乌提古里人，另一部分叫库特里古里人，这种情况甚至一直保持到我的时代。所有这些人现在仍然生活在这一地区，他们在生活的一切事务方面自由交往，但是却同居住在湖及其出口另一面的民族互不往来；因为在任何时候他们也不曾渡过这一水域并且从来没有设想过这片水域可以渡过去，对于实际上是容易的事情他们却是害怕去做，这干脆就是因为他们从不曾甚至做一次渡过去的尝试，因而他们始终完全不知道这件事是可以做到的。

（5）而在麦欧提斯湖和湖水流出的出口的那面最先遇到的民族，就是被称为提特拉克西塔伊人的哥特人，这些人我刚才已经谈过了；这个民族在古时住在紧挨在这一海峡沿岸的地方；但是哥特人和西哥特人以及汪达尔人，这些民族和其他哥特人的民族一样，离开他们都是遥远的。（6）这些提特拉克西塔伊人在古时也叫斯奇提亚人，因为占有这些地区的所有民族一般都叫斯奇提亚人，而其中的一些民族还有另外的称呼，如撒乌若玛塔伊人或美兰克莱那伊人[〔35〕]或别的什么名字。

（7）但是久而久之，他们说（如果这个说法确实可靠的话），奇美里亚人当中的某些青年从事狩猎，而从他们面前逃跑的一头母鹿

跳到这里的水中去。（8）而这些青年，或是因为渴望光荣或是为了在比试中好胜或者也许实际上是某位天神迫使他们如此，他们竟对这头母鹿紧追不舍，大有非追到手不可的决心，这样他们便同它一道来到了对岸。（9）而这时猎物，不管它到底是什么，却立刻不见了；而照我看来，它之出现在那里其目的只不过是给居住在那一地区的蛮族带来厄运而已。因此青年虽然确实没有捕到他们的猎物，却发现了可以作战和打劫的诱因。

（10）原来他尽快地返回自己的国土，并且要全体奇美里亚人都知道，他们是可以渡过这一片水域的。于是他们全民族立刻便拿起武器来，毫不耽搁地渡海到了对岸的大陆；这事发生在这样一个时候：这时汪达尔人已经从那里迁移出去并且定居在利比亚，另一方面，西哥特人则已选定西班牙为自己的居住地。（11）于是他们突然对居住在这里平原上的哥特人展开进攻，杀死他们当中的许多人并把其余的人赶跑了。（12）所有那些能以从他们手下跑掉的人便带着自己的妻子儿女从那里迁移出去，而离开了他们世世代代居住的故土，并在渡过了伊斯特河之后进入了罗马人的领土。

（13）起初他们对那一地区的居民干出了许多残暴的行为，但是后来由于得到了皇帝的许可，他们便在色雷斯定居下来了；并且这时有一段时期，他们还站在罗马人的一面作战，从而和其他士兵一样每年都从皇帝那里得到酬劳，并且他们被称为“费德腊提”（foederati）；当时罗马人便用这个拉丁词称呼他们，而我以为这是为了表明，哥特人并不是在战争中被罗马人打败的，而是以某一条约为依据同他们联合起来并且相互间是一种和平的关系。（14）原来拉丁人把战争的条约叫做foedera，关于这一点我在前面已经解释过了[36]。不过在其余的时候，他们实际上还是在没有任何正当理由的情况下对罗马人作战，直到他们在提奥德里克的率领之下去了意大利。当时哥特人的情况便是这样。

（15）但是，如上所述，匈人在杀死他们之中的一些人，又把其他人赶跑之后，便占领了这块土地。一方面，库特里古里人召来他们的妻子儿女并且定居在直到我的时代仍旧居住的那个地方。（16）尽管每年他们都从皇帝那里得到很多赠赐，但他们仍然继续不断地渡过伊斯特河并蹂躏皇帝的土地，从而同罗马人处于一种既和平相处又作战的关系。（17）但是乌提古里人却和他们的首领一道离开那里返回

自己的故土，他们注定今后要单独居住在那里的土地之上了。（18）而当这些匈人走近麦欧提斯湖时，他们碰上了被称为提特拉克西塔伊人的哥特人。（19）在开头哥特人用他们的盾牌形成一道栅栏用来保卫自己以对抗进攻的敌人，他们相信自己的力量并认为自己处于有利的地位；因为他们在那一地区的所有蛮族当中是最强劲有力的。（20）麦欧提斯湖出口的开头的地方，也就是被称为提特拉克西塔伊人的哥特人当时定居的地方形成了把他们几乎完全环绕起来的一个新月形的海湾。这样，便只有一条通路而且不是太宽的通路容许进攻者打进去。（21）但是后来看到匈人不想在那里浪费任何时间而且哥特人也根本没有希望在大量敌人面前长时期守住自己的土地，于是他们相互间达成谅解，一致同意把兵力联合起来共同渡过去，哥特人应定居于对岸的大陆，主要是沿着出口的海岸地带（今天他们实际上仍定居在这里），而他们在今后仍然应当继续是乌提古里人的友人和联盟者并且在完全平等的条件下永远同他们和平相处。（22）结果这些哥特人便定居在这里，而库特里古里人，如前所述，被留在湖的另一边的土地上，而只有乌提古里人占有了这土地，不过他们根本没有给罗马人带来任何麻烦，因为他们甚至不是住在罗马人近旁，而是在他们之间还隔着许多民族，因此他们必然——这绝不是他们的本意——无法干预罗马人的事务。

（23）在麦欧提斯湖以及塔那伊斯河以西，被称为库特里古里人的匈人在那一地区较大部分的平原上定居下来，这一点在前面我已经说过了；在他们的那边则是斯奇提亚人和陶里亚人占有全部地区，而那一地区的一部分甚至在今天还叫陶里卡；人们说正是在这个地方有一座阿尔特米斯〔37〕的神殿，而阿伽门农〔38〕的女儿伊菲盖涅娅曾一度主持过这一神殿。（24）但是阿尔明尼亚人却宣称这座神殿是在他们被称为凯列塞涅的那部分土地上，还说在那一时期，这一地区的所有民族都被称为斯奇提亚人，而他们用来证明这一点的是欧列斯特斯和科玛那城的故事，这也是我在前面记述过了的〔39〕。（25）但是关于这些事情，让每个人愿意怎样说就怎样说吧；要知道，在别的地方发生的许多事情或者也许实际上根本从未发生的许多事情，常常被人们挪用到他们本国上面来，而且如果人们不同意他们的看法，他们还会感到气愤呢！

（26）在这些民族的外边，有一座沿海的有人居住的城市，叫做博斯普鲁斯，它是不久前才为罗马人所征服的。（27）从这个博斯普鲁斯城到另一座叫做凯尔松[40]的沿海城市——它同样很久以来便属于罗马人——这中间的土地都掌握在属于匈人民族的蛮族手里。（28）凯尔松附近的另外两座城市凯皮和法那古里斯自古以来便属于罗马人，甚至直到今天也是如此。但是这两座城市不久前被相邻的一些蛮族占领并且被夷为平地了。（29）从凯尔松城到也叫多瑙河的伊斯特河河口是十天的路程并且这整个地区是在蛮族手里。（30）而伊斯特河发源于凯尔特山[41]，沿着意大利的边界而流入达奇亚、伊利里库姆和色雷斯地界，最后进入埃乌克西努斯海。从那里起全部地区直到拜占庭便是在罗马皇帝的统治之下了。

（31）埃乌克西努斯海周边从卡尔凯东到拜占庭的情况便是这样。（32）但是，关于这一圈的长度，关于它的所有部分，我却无法作精确的叙述，因为如上所述，沿岸居住着如此多的蛮族，而罗马人同他们除了偶尔交换一下使节之外，同他们任何人都根本没有交往；确实，迄今那些曾试图把这些长度确定下来的人们都不能作出任何明确的陈述。（33）不过，有一点是清楚的，即埃乌克西努斯海的右侧，就是说从卡尔凯东到法吉斯河这一段对于轻装的人来说是五十二天的路程[42]。从这一事实可以合理地得出这样的结论，彭图斯另一侧同样地也大体上是这个长度。

六

（1）既然在我的记述中现在已经达到一个适当的地方，我觉得在这里谈一下有关亚细亚和欧罗巴之间边界的问题——在对于这些问题素有研究的人们当中正在就边界进行争论——的意见是适宜的。（2）要知道，一方面，他们之中的某些人说，这两个大陆是由塔那伊斯河分开的，而首先他们坚持地认为，这分界必须是一个天然的分界，进而他们又用如下的事实支持他们的主张，即这海虽然从西向东延伸，但是塔那伊斯河却在两个大陆之间从北向南流；同样地，他们说，埃及的尼罗河是按照相反的方向，在亚细亚和利比亚之间从南向北流。（3）另一方面，同他们持截然对立观点的另外一部分人则认为他们的推理并没有坚固的依据。他们说，这两个大陆最初是由在伽迪腊[43]的海峡分开来的，也是由大海分开的——海峡的水来自大

洋，而大海则是从海峡那里开始延伸开来的；他们还说，海峡和大海的右手的地带叫利比亚和亚细亚，而左手的全部地带叫欧罗巴，它大概一直延伸到所谓埃乌克西努斯海的尽头处。

（4）但是按照这一假说，则塔那伊斯河便发源于欧罗巴的范围之内并注入麦欧提斯湖，而这个湖的水又注入埃乌克西努斯海，不过不是在它的尽头处，甚至不是在它的中部，而实际上是越过了它[44]。（5）但是在这同一个海左手的土地被认为[45]是亚细亚的一部分。但是除这之外，塔那伊斯河发源于所谓里帕伊阿山，而这山是在欧罗巴的土地上，这一点实际上是自古以来在作品中论述这些问题的人们所同意的。（6）而大洋离这里的里帕伊阿山十分遥远[46]；因此在它们和塔那伊斯河以外两个方向[47]的全部土地必然都是属于欧罗巴的。（7）不过塔那伊斯河确切地在哪一点上开始把两个大陆分开来，这一点却不容易说了。但是如果必须说有一条河把两个大陆分开来，那么这条河肯定就是法吉斯河了。（8）原来它的流向同伽迪腊海峡的流向正相反，因而它是流在两个大陆之间的；原来由大洋流过来而形成了这个海的海峡在它的两侧各有一个大陆，法吉斯河流到几乎埃乌克西努斯海的尽头并注入新月形海湾的中部，从而显然继续了这海迄今对陆地所作的分割。（9）这些便是双方在辩论这一问题时提出的论据了。

然而不仅是前一个论据，就是我刚刚提到的那个论据，都能夸耀说——这一点下面我还要提到——它们是十分古老的论据并且有远古的一个什么人作它们的立论的基础，因为我清楚地知道，有这样一种人之常情：如果人们先发现一个古代的论据，他们便不再想费气力去探索真实情况，也不再想去学习手头人们提出的有关这一问题的某一较新的说法，而在他们心目中，比较古老的看法似乎永远是有根据的、值得尊重的，并认为当前的意见是可以忽略的并把它们归之于荒谬的一类。（10）而且，就当前的情况而言，人们所探讨的并不是只有心灵或智力才能理解的事物或用任何别的办法都弄不清楚的问题，而是河流和土地；这些东西是时间既不能改变[48]或用任何办法来隐藏的。（11）要知道，验证的东西就在眼前并且亲眼看到的事物能以提供最充分的证据，并且我以为，对于那些渴望发现真理的人们来说，是不能为他们设置任何障碍的。（12）还有，哈利卡尔纳苏斯的希罗多德在他的《历史》的第四卷里说，整个大地是统一的，但是人

们认为它被分成三个部分，分别有三个名称：利比亚、亚细亚和欧罗巴。（13）一方面，在其中的二者，即利比亚和亚细亚之间流动的是埃及的尼罗河，而另一方面，亚细亚和欧罗巴则被科尔奇斯的法吉斯河隔开。但他实际上知道有些人认为是塔那伊斯河起了这样的作用，因而后来他也提到了这个看法。（14）因此我以为在我的记述中把希罗多德的原话引进来并不是不适宜的，他的原话是这样[49]："我也猜不出下述情况是什么理由造成的：虽然大地是统一的，但是人们给了它三个名字，而且都是女人的名字。它的分界线被确定为埃及的尼罗河和科尔奇斯的法吉斯河。（15）但是还有人说是塔那伊斯河，这条河是流入麦欧提斯湖和奇美里亚海峡[50]的。"还有悲剧诗人埃斯库罗斯在《被解放的普罗米修斯》里，也就是在这一悲剧的正是开头地方把法吉斯河称为亚细亚和欧罗巴二者之间的地界[51]。

（16）写到这里我还要提一下这样一个事实，即在那些对这种问题有很深研究的人们当中有些人认为埃乌克西努斯海是麦欧提斯湖形成的，大海从这个湖向外延伸，部分向右、部分向左，这就说明为什么人们把这个湖说成是彭图斯的母亲。（17）并且他们所以这样说，其依据是如下的观察，即这个海的出口从那被称为希耶隆[52]的一个地方向下流向拜占庭，正有如它是一条河，因而他们便认为这条河是彭图斯的边界了。（18）但是反对这一看法的人们解释说，整个海当然是统一的，它来自大洋并且毫不中断地一直延伸到拉吉人的地区，除非，确实——人们说——有谁竟会认为单单改变名字就构成一种现实的区别，因为过去某一地点之后，这海就叫彭图斯了。

（19）然而如果水流的确是从那被称为希耶隆的地方流向拜占庭，那么这种情况也和问题没有任何关系。因为人们在一切海峡那里看到的现象似乎得不到任何解释，也没有任何人表明自己有能力说明这些现象。（20）确实，正是这个问题使得斯塔吉腊的亚里士多德，一位最杰出的哲学家到埃乌波亚的卡尔奇斯去，亲自去看一看人们称之为埃乌里波斯的海峡，以便努力通过细心的研究发现说明下述现象为什么以及如何产生的自然原因，即海峡的水流时而从西面流，有时又从东面流，而所有船只的行驶也便受制于这一事实；比如说，每当水流从东面向西流的时候，水手们便像通常的做法那样，开始从东面放船，随着向内流的水流行驶，而如果有水流逆转这种多次发生的情况，它会立刻把这些船送回到它们开始的方向，而另一些船则从西面

向对方行驶，尽管根本没有一点风吹送它们，大海则一片深深的沉寂连一点风也没有。这个斯塔吉腊人观察了所有这一切，他深思了很长一个时期，直到他在焦虑苦思中烦恼至死，结束了自己的一生。（21）但这并不是一个孤立的情况，因为在把意大利和西西里分开的海峡也可以看到许多奇怪的自然现象。看来水流是从被称为亚得里亚的海流进这一海峡的，（22）尽管有这样的事实，即海的前进运动是从大洋和伽迪腊那里开始的。但是那里也有许多旋涡，它们由于我们所不了解的原因而突然出现并把船只摧毁。（23）而正是由于这一点，所以诗人们说，在这样的时刻正好来到这个海峡的船只就被卡里布狄斯吞没了。（24）但是拥护第二个看法[53]的人们则认为，在所有的海峡都可以看到的所有这些极为奇怪的现象；其所以出现是由于相互十分接近的两侧；因为，他们说，在有限的空间里受到限制的海水是受到某种奇怪的和无法说明的强制力量的摆布的。

（25）因此，如果水流的确实际上似乎是从被称为希耶隆的地方流向拜占庭，任何人都不能合理地认为，海[54]和埃乌克西努斯就在那个地方到达终点。（26）因为这个看法没有坚固的自然基础，但是这里水路的狭窄再次必须被认为是决定性的因素。（27）的确，甚至这一点也不是在这里发生的一切；因为博斯普鲁斯的城镇的渔民说，全部水流不是都流向拜占庭的方面，而是一方面，我们可以明显看到的上层水流的确是这个流向的，可是另一方面，人们所说的深渊的深处的水却采取同上层水流正相反的流向，因此它是不断地逆着上面可以看到的水流而流的。（28）因此每当他们出发去捕鱼时，他们便在那里的随便一个地点下网，而它们便总是被水流的力量带到希耶隆的方向[55]。

（29）但是在拉吉卡，陆地就从四面八方阻住了海流的前进并且使它不能继续流下去，这样在那里它就成了第一个也是唯一的一个终点，造物主显然在那里为大海和陆地设置了界限。（30）原来当大海遇到这里的海岸的时候，它既不继续向前推进，它的水位也并不升高，尽管它不断地接受从四面八方流进它的、无数大河的河水，但是它再次退回去，这样它便使海岸维持正常的宽度从而保存下了陆地的边界，好像它害怕某种律条并由于这一律条所规定的必然性而精确地控制自己，注意不使自己以任何方式触犯神圣的约定。（31）要知

道，这个海的所有其余的海岸并不是正对着它而是在它的边上。不过关于这些问题，让每个人作出自己的决定，愿意怎样说就怎样说罢。

七

（1）为什么科斯罗伊斯急切地想占有拉吉卡，其理由我已在前面说过了[56]，但是下面我却要谈一谈这样一种特殊的考虑，一种较其他任何事物都更甚地迫使他和波斯人有这种愿望的特殊的考虑，因为对于这整个国家我已经作了描写，从而使人们易于了解我对于这一事件的叙述。（2）在科斯罗伊斯领导之下的这些蛮族曾多次以强大的军队侵略过罗马的领土，并且，虽然他们给自己的敌人造成难以描述的痛苦——我在有关这一题材的各卷里曾对此加以叙述[57]——但是他们从这些侵略中并没有得到任何好处，他们自己也不得不承受财产和生命的损失。要知道，他们总是在丧失了许多人的性命之后才离开罗马人的领土。（3）因此在他们返回自己的国土之后，他们就会十分隐蔽地责备科斯罗伊斯，说他毁了波斯这个国家。（4）有过这样一次，当他们已从拉吉卡返回的时候，由于他们在那里蒙受了可怕的损失，他们实际上几乎要联合起来公开反对他并且以最残酷的方式把他处死，并且如果不是他事先得到了消息，继而通过不断的甜言蜜语争取了他们中间最显要的人物从而作了相应的防范，他们早已会干出这事来了。（5）由于这一事件的结果，他想消除由于人们对他的指责而造成的痛苦，为了这一目的他渴望为波斯帝国争得某种巨大的利益。

因此他便想在达腊斯城上打主意[58]，但是结果在那里失败了，这件事前面我已谈过[59]，于是在占领这个地方这件事上，他陷入了彻底绝望的状态。（6）因为在此后他既不能用突然袭击的方式攻占它（原因是这里的卫戍部队警惕性甚高），也确实不能指望他可以用什么办法在一次包围中制服敌人。（7）要知道在达腊斯城里总是有各种食品的丰富供应，人们早就为了对付包围做了储藏的准备，因此它可以支持很长的一段时期，而且在那里近旁的峭壁中间有一处天然的泉水，它形成了直接流到城内的一条大河，而想对之进行破坏的人由于地带的崎岖不平而没有办法使它改道或用别的什么办法毁掉它。（8）而一旦这条河流入城墙之内，它便流经全城，灌满它的水槽之后再流出去，在离城墙很近的地方，流进一个裂缝而消失。并且它在

那里的什么地方重新出现于地面，直到今天也没有一个人知道。（9）不过在古代那里并没有这个裂缝，但是在皇帝阿那斯塔西乌斯修建这座城市之后很久，大自然自己形成了它并把它安置在那里。因此之故，结果那些想包围达腊斯城的人们便由于缺水而备受折磨。

（10）科斯罗伊斯既然如我前面所说的，在这一企图上未能得逞，便得出结论，认为即使他能够占领罗马另一个什么城市，他仍然绝对无法在罗马人中间站稳脚跟，因为在他后面的许多要塞还在敌人手中。（11）确实，正是由于这一理由，当他攻占了安提奥克的时候，便把这座城市夷为平地，然后才离开罗马的土地。随后他的想法就脱离了实际，而着眼于更加渺茫的希望，因为他所追求的是不可能实现的事情。（12）原来当他从情报得知埃乌克西努斯海左手居住在麦欧提斯湖周边的那些蛮族怎样毫不畏惧地蹂躏了罗马领土之后，他一直表示，如果波斯人占领拉吉卡的话，则只要他们愿意，在任何时候都可以轻而易举地，并且根本无需渡海而直趋拜占庭，正如定居在那一地区的其他蛮族民族经常做的那样。（13）就是出于这一理由，波斯人正在试图占领拉吉卡。但是我还是要回到前面我岔开的地方来[〔60〕]。

八

（1）于是科里亚尼斯和米地亚军队[〔61〕]便在希皮斯河附近设了他们的营地。而当科尔奇斯的国王古巴吉斯和统率罗马军队的达吉斯赛欧斯得知这一情况后，他们便制订了一项共同的计划，率领着罗马的和拉吉人的军队去进攻敌人。（2）而当他们来到希皮斯河的对岸并在那里设了营之后，他们便开始就形势作一番考虑，讨论怎样做才对自己更有利，是等在那里让敌人先来进攻，还是自己主动出击。当然，主动出击是为了向波斯人显示自己的胆量，叫自己的对手明白自己是在满怀藐视对方的心情对他们作战的，这样在主动出击时，他们可以从精神上压倒同他们列阵对抗的人们。由于赞同主动出击的人们的意见占了上风，于是全军立刻奔向敌人求战。（3）但这时拉吉人却不再同意同罗马人并肩作战，他们反对这样做的理由是：一方面，罗马人作战不是为了他们的祖国或他们最珍贵的财富才甘冒生命危险的，但另一方面，对他们拉吉人来说，他们的妻子儿女以及他们世世代代的国土都会遭到危险；而倘若结果是他们被自己的敌人打败，他

必然会在自己的女人面前丢脸。（4）的确，他们认为在这种压力之下他们一时里是会表现出他们本来没有的勇气的。（5）并且他们非常想由他们自己首先同敌人作战，这样在战斗中罗马人就不至于给他们造成混乱，因为在危险面前，罗马人并没有像他们那样的勇敢精神。（6）在拉吉人开始表现出这种大无畏的精神之后，古巴吉斯十分高兴，于是便在离罗马人不远的地方把自己的人们召集起来，对他们作了如下的训话。

（7）“同胞们，我不知道是否有必要向你们讲一番话以便把你们的勇气激发起来。对于迫于局势的需要而不能不振作起来的人们来说，我以为是不需要更多激励的言辞的，而我们今天的情况就是这样，无论如何在当前的危机中是这样。（8）要知道，面对今天的危险的正是你们的妻子儿女，你们祖先的土地，而说得明白些，就是你们的一切，因为波斯人向我们发动进攻正是为了得到这些东西。（9）要知道，任何一个人，对于想通过暴力掠夺他的任何财产的那些人，都不会让步的，因为是本性迫使他必须为自己的财产而战斗。（10）而且你们不是不知道，当波斯人到这里掌了权之后，没有任何事物能制止他们的贪婪，而且，如果现在他们在战争中打败了我们，他们不会只是单纯地统治我们或向我们征税或在其他事务方面把我们看做是他们的臣民，要验证一下这个说法是否正确，只要回想回想不久前科斯罗伊斯要对我们干些什么就够了。（11）我甚至无需提到我们同波斯人打交道的经验，拉吉人的名字是不应当消失的。我的同胞们，反抗米地亚人的斗争对我们来说并不是困难的，因为我们曾多次同他们交手并且在战斗中打败过他们。（12）要知道，一项人们已经十分熟悉的任务是不会带来任何困难的，因为先前在实践和经验中他们已经付出了必需的劳动。因此，由于这样的一个事实，我们必然要真正地蔑视敌人，也就是那些在先前的战斗中曾被我们打败并且根本不可能有理由有你们那样的勇气的敌人。（13）而精神一旦被压下去，要想重新振作起来绝不是一件容易的事。因此，记住这些想法，然后满怀希望地去同敌人搏斗吧！”

（14）在作了这样的发言之后，古巴吉斯便展示出了拉吉人的军队，他们的阵形是这样的。拉吉人的骑兵作为先锋部队列队向敌人进攻，而罗马骑兵则在他们之后，不过不是相隔短距离，而是在后面很远的地方。（15）领导这支特殊的罗马队伍的是斐列伽古斯和约翰。

斐列伽古斯是一个盖帕伊狄人，一个果敢有为的人，而约翰则是阿尔明尼亚人，托马斯的儿子，一位特别有能力的战士，对于此人人们先前都知道他姓古吉斯，而且我在前面已提到过他[〔62〕]。（16）在他们的后面是拉吉人的国王古巴吉斯和罗马人的将领达吉斯赛欧斯，他们率领着两支军队的步兵，而所以作这样的安排是基于如下的设想：如果骑兵被敌人打败，他们回到步兵这里来是很容易得救的。（17）罗马人和拉吉人的军队就是这样安排的。与此同时，科里亚尼斯则从他的军队里选拔了一千名不但穿上胸甲而且在所有其他方面都彻底武装起来的士兵，派他们作为先遣的侦察队伍，而他本人和其余的军队跟在后面，留在营地担任守卫的只有少数几个人。（18）而走在前面的拉吉人的骑兵队伍从他们的行为看来可说是很不尽职，他们的行动使他们先前激发起来的希望破灭了。（19）原来当他们突然遇到敌人的先头部队时，几乎是一看到他们立刻便转过马来，在一团混乱中跑回后方，并且在向前疾驰时他们同罗马人混到一处，而不惜在罗马人中间寻求庇护，尽管先前他们甚至还不愿同罗马人并肩战斗呢。（20）但是当两支军队相互接近的时候，哪一方面开头都不想发动进攻或展开战斗，而是每一方都是对方进他们就退，而对方退他们又跟上去，他们这样便在后退和反过来追击上面耗掉很多时间并迅速地改换着战线。

（21）但是在罗马军队里有一名叫阿尔塔巴尼斯的波斯—阿尔明尼亚人[〔63〕]，实际上他在很久以前便投到臣属于罗马的阿尔明尼亚人一方来，不过不是单纯作为一名逃兵，而是在杀死一百二十名波斯战士之后才向罗马人表示了对他们的忠诚。（22）他曾到当时在阿尔明尼亚担任将领的瓦列里安这里来，请求他拨给自己五十名罗马人；而在得到他所要求的人员之后，他便去了位于波斯—阿尔明尼亚的一座要塞。（23）一百二十名守卫在那里的波斯人把他和他的同伴接纳进了要塞，因为那里还不知道他已经变节并投向敌人一方面去。（24）于是他便把一百二十人杀死，劫掠了要塞里的全部钱财——这里有大量的钱财——然后投向瓦列里安和罗马军队，而在以这种方式表明了自己对罗马人的忠诚之后，从此他便同罗马人走到一处了。（25）在当前的战斗中，这个阿尔塔巴尼斯是和两名罗马士兵处于两军中间的地带，从敌人那里也有几个人向他们这边走来。（26）阿尔塔巴尼斯向这几个人进攻并同其中的一个十分勇敢而且武艺超群的人展开战斗

而立刻用长枪把敌人刺死，使他跌下马来摔在地上。（27）但是在阵亡的敌人身旁的一个蛮族却用剑砍到阿尔塔巴尼斯的头上，不过这一击并不是致命的。于是阿尔塔巴尼斯身边的那个出身哥特人的士兵，当这个人的手还在阿尔塔巴尼斯的头上时对这个人发动得手的一击，刺中了此人左侧而使他倒下了。（28）于是被发生的事件吓倒的一千名敌军士兵开始撤退到后方去，在那里等候科里亚尼斯和波斯人与阿拉尼人的其余部分的军队并且在不久之后，他们便同随后到来的队伍会合了。

（29）这时由古巴吉斯和达吉斯赛欧斯率领的步兵也和他们的骑兵赶来了，于是双方便展开了肉搏战。（30）这时斐列伽古斯和约翰感到他们要想抵御蛮族骑兵的进攻则人数过少，特别是因为他们对拉吉人的力量没有信心，于是他们便跳下马来并且迫使所有的人——无论罗马人还是拉吉人——也这样做。（31）于是他们便排列成一个很深的步兵方阵，全军都面向敌人并且把长枪向敌人投去。（32）但是对此蛮族却不知应当怎样应付，因为他们既不能向现在已经步行的敌人进攻，也不能打破他们的方阵，因为被枪尖和盾牌的撞击声所困扰的马匹不敢前进，因此他们都只好使用弓箭，指望大量的箭射出去之后，他们就很容易把敌人赶跑。（33）罗马和全体拉吉人同样地开始做完全相同的事情。这样从双方都有大量的箭射向对方的军队，双方都有很多阵亡的人。（34）但波斯人和阿拉尼人射出的箭实际上是连续不断的并且速度比他们的敌人快得多。不过罗马的盾牌把它们的大部分挡住了。

在这一战斗的过程中，波斯人的统帅科里亚尼斯不幸中箭了。（35）但是此人是谁射中的，这一点任何人也说不清楚。碰巧从大群人当中射出的箭有一支射中了这个人的颈部，并立刻把他杀死了。而由于一个人的死亡，战斗出现了转折而罗马人取得了胜利。（36）原来当他从马上跌下来，面朝下地俯卧在地面上时，蛮族便拼命地逃回他们的有栅栏围住的营地里去，而罗马人和拉吉人则紧追不舍又杀死许多敌人，他们想通过一次冲击攻占敌人的营地。（37）但是有一个十分勇敢，体力也十分出众的阿拉尼人，他特别善于两面开弓而且速度很快，他站在栅栏的十分狭窄的入口处出其不意地把进攻的罗马人封堵了很长一段时间。（38）但是托马斯之子约翰却单独走到离他很近的地方用一支投枪把他杀死了。这样罗马人和拉吉人便攻占了营

地。确实有大批的蛮族死在那里，其余的人每个人都各想办法逃回自己的故土。（39）波斯人对科尔奇斯国土的这次侵略便这样地结束了。与此同时，另一支波斯军队在用大量食物和所有其他供应加强了佩特拉的卫戍部队之后，便离开上路了。

九

（1）就在这同时又发生了这样的事情。拉吉人开始在皇帝那里诽谤达吉斯赛欧斯，他们是到拜占庭做这件事的，他们指控他叛国和实行米地亚化。（2）原来他们说，达吉斯赛欧斯听从了波斯人的劝说才在佩特拉的城墙倾圮时拒绝攻进去，而敌人在这期间便把沙子装入袋中用它们代替石块修补好了城墙的倾圮的部分，从而使它们得到安全。（3）他们说，达吉斯赛欧斯这样做是由于受贿或是疏于职守不得而知，总之是他把进攻拖延了一些时间，这样一时里便让珍贵的机会跑掉了，当然，这是一个他永远不会再得到的机会。（4）于是皇帝便把他关进监狱看管起来；随后他便任命不久前从意大利回来的贝撒斯为阿尔明尼亚的将领并且派他去拉吉卡，要他统率那里的罗马军队。（5）贝撒斯的兄弟维尼路斯和一支军队也已经被派到那里去，此外被派去的还有欧多那库斯、色雷斯人巴巴斯以及埃茹利人乌利伽古斯。

（6）这时纳贝德斯已经率军进攻了拉吉卡，但是他没有干出任何重要的事情，而只是偕同他的军队在阿巴斯吉人当中混了一阵子——阿巴斯吉人是从罗马人和拉吉人那里叛逃过来的——并且从这些人当中带走了他们的知名人士的六十名儿童作为人质。（7）而正是在这个时候，作为自己路上的一个偶然事件，纳贝德斯在阿普西利人[〔64〕]中间发现了欧普西特斯的妻子提奥多腊（欧普西特斯是古巴吉斯的叔父和拉吉人的国王），于是便俘虏了她并把她带到波斯去。（8）不过这个妇女却是一个罗马人，原来自古以来拉吉人的国王便一直派人同拜占庭联系，并且经皇帝同意而安排同某一位元老的婚姻关系并从那里带回他们的妻子。（9）实际上，古巴吉斯的母亲的一方也是出身罗马的家族。但下面我要说的却是这些阿巴斯吉人为什么要叛离。

（10）正如我在前面所说的[〔65〕]，当他们废黜了他们自己的国王的时候，被皇帝派来的罗马士兵便开始十分均匀地散驻到他们中间

去，他们打算把他们的土地并入罗马帝国并为他们作出一些新的规定。（11）但是罗马人的规定过于严厉从而激起了阿巴斯吉人的极大愤怒。他们害怕今后只会成为罗马人的奴隶，于是他们再次把自己的国王树立起来让他们掌权：他们国家东部的国王叫欧普西特斯，西部的叫斯凯帕尔那斯。（12）这样一来，由于他们已绝望于美好的事物，他们很自然地便宁愿不要他们后来的处境而想回到先前他们曾认为是痛苦的状态中去，因为他们已看到在罗马人的统治下比先前更坏，并且由于这一变化，他们就害怕罗马的统治而尽可能秘密地投到波斯人一面去。

当罗马皇帝优斯提尼安听到这一情况之后，他便下令贝撒斯派一支强大的军队去对付他们。（13）于是贝撒斯从罗马军队中选拔了一大批人，任命乌利伽古斯和托马斯之子约翰为这支军队的将领并立即把他们经由海路派出去对付阿巴斯吉人。这时正好阿巴斯吉人的一个首领名叫斯凯帕尔那斯的由于某种原因正在波斯人那边；原来他是在当时不久之前被召到科斯罗伊斯那里去的。（14）但是另一位首领听到罗马人入侵的消息，便把全体阿巴斯吉人集合起来，赶忙去迎战罗马人去了。

（15）在阿普西利亚的边界之外通向阿巴斯吉亚的路上有这样一个地方：从高加索有很高的一道山脉过来并且在它的行进中渐渐低下来，就像是一个楼梯，直到它终止在埃乌克西努斯海。（16）而阿巴斯吉人在古代便在这山的较低的山坡上修筑了一个很大又极为坚强的要塞。（17）这里一直是他们的逃避之所并用来抵抗敌人的入侵，而对于这一难以对付的要塞敌人是绝对无法用猛攻的方法攻取的。确实，只有一条路通向这一要塞和阿巴斯吉人其余的地方，而且这条路恰好又狭窄到不能两人并行。（18）而要想到达那里，只能排成单人的队伍步行，而且即使这样也是很难走的。在这条道路是位于极为崎岖难行的峡谷之下的，（19）这一峡谷从要塞一直延伸到海边。（19）这个地方有一个配得上这峡谷的名称，当地居民用一个希腊词称它为特拉凯亚〔66〕。

（20）于是罗马的舰队便在阿巴斯吉人和阿普西利人的边界处靠了岸，约翰和乌利伽古斯要他们的军队上了岸步行进军，而水手们则带着所有他们的船沿着海岸随着军队前进。（21）而当他们走近特拉凯亚时，便看到了全副武装的阿巴斯吉人的全军沿着整个峡谷依次站

在我上面所说的道路上，对此他们陷入巨大的困惑之中，因为他们不知道如何对付他们面临的局面，直到最后约翰经过长时间的思考才找到解决难题的办法。（22）办法是他把乌利伽古斯和一半军队留在那里，他本人则带领着其余的士兵登上了船。他们在船上绕过了特拉凯亚所在的地方并完全把它越过去，这样便来到了敌人的后方。（23）于是罗马人便举起他们的军标向前进军。继而阿巴斯吉人看到他们的敌人从两方面向他们进攻便不再抵抗，甚至不再保持他们的队形，而是转身十分混乱地后退，就这样在受制于他们那由此而产生的恐惧与无助的情况下行进，以致他们在他们故土崎岖的地面上不再能找到逃出的道路，并且他们也无法轻易地离开这地方。（24）与此同时，罗马人则从两方面追击他们，俘虏并杀死了许多人。这样他们便和逃走的人一道跑到了要塞并发现那里的小门还开着。原来卫戍的士兵根本无法关门，因为他们还在接纳逃回来的人。（25）这样被追击者和追击者混在一处，全都冲向城门，前者是急于逃命而后者是想攻占要塞。（26）既然发现城门是开着的，他们也便全都攻进去了：因为守门的士兵既不能把阿巴斯吉人和敌人区分开来，又不能在以排山倒海之势压过来的人群面前关上城门。

（27）从阿巴斯吉人方面来说，他们虽然到了要塞之内感到缓了一口气，但实际上他们是和要塞一道被拿获了，而罗马人方面则认为虽然已经打败了敌人，却发现自己被卷入一场更加困难的斗争。（28）原来城内房屋很多，而且相隔又不很远——老实讲，它们甚至是相当紧密地拥挤在一起的，乃至它们到处都像是一堵城墙，而阿巴斯吉人便上了房屋用向敌人的头上投掷东西的办法全力保卫自己，他们怀着恐惧和怜悯自己的妻子儿女的心情，也就是怀着绝望的心情拼命战斗，直到罗马人想到用火烧掉这些房屋。（29）罗马人于是从四面八方纵火烧敌人，这样就在这场战斗中取得完全的胜利。而阿巴斯吉人的领袖欧普西特斯同少数几个人却得以逃命并撤退到邻接的匈人和高加索的山区里去了。（30）但其他的人或是同他们的房屋一道被烧焦烧成灰烬，或是死在敌人的手下。罗马人也俘虏了他们的首领的女人以及所有他们的子女，他们把要塞的工事夷为平地并且使大片的土地沦为荒地。对于阿巴斯吉人来说，这就是他们要求变革现状的行动的结果。但是在阿普西利人中间却发生了如下的事情。

十

（1）阿普西利人从古以来便是受拉吉人的统治的。在这个国家里有一处极为坚固的要塞，当地的人们称它为特吉比列。（2）但是在拉吉人的知名之士里有一个名叫特尔德特斯的人，他在这个民族里拥有人们所说的“长官”[67]的职位。由于他同拉吉人的国王古巴吉斯发生过争吵，所以他对古巴吉斯是仇视的。因而他在暗中答应波斯人把这一特殊的要塞出卖给他们，并且他率领一支波斯人的军队到阿普西利亚来实现这一目的。（3）随后，当他们走近要塞时，他本人便和随行的拉吉人走在前面，进了要塞，因为守卫在那里的士兵是不可能不听从拉吉人长官的命令的，他们实际上对特尔德特斯没有任何怀疑。这样，当波斯军队到来时，特尔德特斯便把他们接纳进城。（4）结果米地亚人便认为，他们不仅占领了拉吉卡，而且还占领了阿普西利亚。而在这同时，无论罗马人还是拉吉人都没有办法保卫阿普西利人，因为他们实际上也因为要应付佩特拉的事情以及应付米地亚的军队而处于十分困难的境地。

（5）但是有一个女人是卫戍部队的将领的妻子，她是阿普西利人，是一个长得极为标致的美人儿。波斯军队的将领突然发疯似地爱上了这个女人；起初他开始向她献殷勤，而后来，看到那女人对他根本没有兴趣，于是就毫不犹豫地试图对她施行强暴。（6）这个女人的丈夫对此极为愤怒，并在夜间杀死了这个将领和所有同他一道进城的人们——这样，后者便附带地成了他们的将领的贪色的牺牲品——而他自己则控制了这一要塞。由于这一事件，阿普西利人便叛变了科尔奇斯人[68]，而他们举出的反对对方的理由则是：当阿普西利人受波斯人的压迫的时候，科尔奇斯人根本不愿意为他们的事业而战斗。（7）但是古巴吉斯却派出了一千名罗马人和托马斯的儿子约翰——不久前我已经说过——去对付他们；此人经过长时期的努力调解，终于能以不经一战而把对方争取过来并且使他们再次成为拉吉人的臣民。阿普西利人和特吉比列要塞的故事便是这样的了。

（8）就大约在这同时又发生了这样的事情。科斯罗伊斯由于自己的残暴不仁甚至对他的子女也不放过。他的名叫安那索扎都斯（这个词在波斯语里意为“不朽的”）的长子曾同他发生过争吵，原来这个长子干过许多不道德的行为，特别是他毫不犹豫地同他父亲的女人们

发生关系。起初，科斯罗伊斯只是用放逐的办法来惩罚自己的儿子。（9）且说在波斯有一处名叫瓦扎伊涅的地方，这是一块极好的地方，里面有一座名叫贝拉帕同的城市，离开克提西丰是七天的路程。（10）而这个安那索扎都斯便依照他的父亲的命令生活在那里。

但恰巧在那时科斯罗伊斯得了很重的病，乃至实际上人们传说他已经去世了。要知道，科斯罗伊斯生来就是一个多病的体质。（11）确实他常常从各地把医生们召到自己身边，在这些医生当中有一个名叫特里布努斯的巴勒斯坦人。（12）这个特里布努斯是一个十分有学问的人，而在治病方面更是比任何人都不差的人物，此外，他还是一位性情温和、敬畏上帝的有最高品德的人。（13）有一次他给科斯罗伊斯治好了一场重病，并且在离开波斯人的国土时他带走病人给他的许多珍贵的礼物。（14）因此，当缔结这次之前的停战协定时，科斯罗伊斯曾要求皇帝优斯提尼安把这位特里布努斯送到他这里来同他生活一年。如上所述[69]，当这一要求得到允许之后，科斯罗伊斯便嘱告特里布努斯向他提出他要的任何东西。（15）但特里布努斯所要的不是以上的任何东西，而只是 希望科斯罗伊斯为他释放一些罗马俘虏。（16）这样，除去特里布努斯指名要求释放的、俘虏中的知名人士之外，科斯罗伊斯还为他释放了三千人，而由于这一事件，特里布努斯在世间获得了巨大的声誉。事件发生的经过就是这样。

（17）当安那索扎都斯得知他父亲得了重病的时候，为了篡夺王权，他开始煽动一场叛乱。（18）虽然他的父亲康复了，但是他依然以自己的城市为叛乱的根据地，拿起武器来为反对他父亲的战争做了充分的准备。（19）当科斯罗伊斯得知这一情况后，他便派出一支由法布里祖斯作为将领统率的军队去对付安那索扎都斯。不久之后，法布里祖斯便在战争中取得胜利，俘虏了安那索扎都斯并把他带到科斯罗伊斯这里来。（20）科斯罗伊斯于是把他的儿子的双眼弄得变了形，他保留了它们的视力，却把上下眼睑弄得极为难看。（21）原来他把一种铁针放到火里烧热，然后在眼睛闭上时用它烧伤他的儿子的眼睛的外部，这样就破坏了眼睑之美。（22）而科斯罗伊斯这样做只是为了一个目的，那就是使他的儿子的篡夺王权的希望遭到破灭。因为法律不允许一个已经破了相的人成为波斯人的国王，这一点我在前面也已经说过了。

十一

（1）至于安那索扎都斯，那么是他的命运[70]和他的品格使他落得这样的下场。（2）而当停战协定的第五个年头这时已告结束的时候[71]，皇帝优斯提尼安便把一位贵族并且任“长官”之职的，名叫佩特茹斯的人派到科斯罗伊斯那里去，以便为处理东方事务而安排条约每一个细节。（3）但是科斯罗伊斯把佩特茹斯打发回去，答应说很快地他将派出一个人前去，此人将会以对双方都有利的方式安排这些事情。（4）并且在不久之后，他便第二次把伊斯狄古斯那斯派了出去，这是一个狂妄自大、行为极其卑劣的家伙，他的无耻的吹牛是任何罗马人都无法忍受的。（5）而他把自己的妻子、女儿、兄弟都带在身边而且还有一大批随从人员。人们也许会认为这些家伙是出发去打仗哩！（6）在这一行人当中还有两位波斯人当中最尊贵的人士，他们实际上是戴着金冕旒的。（7）但是使拜占庭的老百姓感到气愤的是，皇帝优斯提尼安并不是把他单单作为一位使节加以接待，而认为他理应受到多得多的友好的关照、隆重得多的接待。

（8）但是布腊都奇乌斯[72]却没有再次随他前来拜占庭，因为据说科斯罗伊斯已经把他杀掉了，而对他提出的指责，只不过是他曾陪罗马皇帝吃饭而已。（9）科斯罗伊斯指出：“要知道，除非是他背叛了波斯人的事业，否则作为只是一名通译，他是不会受到皇帝如此高的礼遇的。”但是也有人说是伊斯狄古斯那斯诽谤了他，硬说他同罗马人进行过秘密的交谈。（10）而当这位使节第一次见到皇帝时，他没有一句话谈到和约的问题，却指责罗马人破坏了停战协定，他们说罗马人的联盟者阿列塔斯[73]和撒拉森人曾在和平时期奸污过阿拉门达茹斯，此外他还提出其他我认为根本不值一提的、鸡毛蒜皮式的指责。

（11）当这些谈判正在拜占庭进行的时候，贝撒斯和罗马全部军队正在开始对佩特拉的围攻。罗马人先是沿着城墙挖掘一道壕沟，这里正好是达吉斯赛欧斯在推倒那里的城墙时挖沟的地方[74]。下面我就要说一说为什么要在原地挖掘壕沟。（12）最初建城的那些人把城墙的基址大部分是建立在石头上，但也有一些地方它们是建立在土方上的。（13）在城市西部的城墙有不大的一段，在它的两侧他们都把城墙的基址建立在坚硬的、不怕压的石头上。（14）达吉斯赛欧斯先

前从下面挖的，而贝撒斯这次也从下面挖的就是这一部分，而它的土地的性质使他们不能再挖下去，因此很自然地便决定了他们的壕沟的长度并自然地控制了它。

（15）因此，当波斯人在达吉斯赛欧斯撤去之后想把已经倾圮的这部分城墙修复的时候，他们并不遵循先前的修筑计划，而是采取了下述的办法。（16）在把挖掘的空间用石子填平之后，他们把经过精心设计而又刨得十分平滑的厚木板铺在上面，再把它们连接在一处使之形成一片宽广的空间；他们把这些木板代替基石用作基址，并且在它们之上巧妙地修筑城墙。这一点罗马人并不理解，所以他们认为他们是在基址下挖沟。（17）但是在挖掘我前面所说的木板下的全部空间并且把他们的掘进工作穿过了大部分地段时，他们确实做到了给城墙造成严重的损害，结果城墙的一部分确实突然陷了下去，不过陷下去的这一部分却根本没有向任何一侧倾斜，也没有任何一排石块被搞乱，而是整个部分直线地、完整地沉了下去，就仿佛有一种机械装置把它吊沉到挖出的空间并停放在那里似的，它还保持原有的位置，只是高度和先前不同而是稍稍低一些而已。（18）因此当木板下的整个空间被挖空的时候，结果木板和它上面的全部城墙就嵌了进去。

（19）但即使这样，罗马人也没有办法接近城墙。原来当美尔美罗伊斯带着他手下的大批波斯士兵到达那里的时候，他们又在先前的土石方工程上大大地增筑了一番，因此把城墙改建得极高。（20）这样，当罗马人看到部分城墙虽然被摇动得下沉却仍然屹立在那里时就感到不知怎样办才好，他们发现自己处于巨大的困惑之中。（21）要知道，他们不能再挖掘下去，因为挖掘的结果就是这个样子，但他们又完全无法使用攻城槌，因为他们要攻打的是山坡上的城墙，而这种装置只能在光滑和十分平坦的地面上才能推送到城墙跟前。

（22）不过恰好这时在这支罗马的军队里有少数被称为撒比里人的蛮族，他们所以被称为撒比里人是由于如下的理由。（23）撒比里人是匈人的一个民族并居住在高加索地区，这是一个人数十分众多的民族，适当地由许多不同的领袖分别加以治理。（24）而其中有些领袖自古以来便和罗马皇帝有关系，另一些则和波斯国王有关系。而这两位君主中的每一位习惯上都要支付一定数量的黄金给自己的联盟者，不过不是每年而只是在因必须而非这样做不可的时候。（25）因此在当时，皇帝优斯提尼安为了把同他友好的撒比里人召来以便缔结

一项战斗联盟，曾派一个人到那里去把钱送给他们。（26）但是这个人看到这中间隔着敌人而他根本无法安全地到高加索地区去，特别是在他带着钱的时候，因而他只走到贝撒斯和正在包围佩特拉的罗马军队的地方，从那里他派人到撒比里人那里去，要接受金钱的某些人尽快到他这里来；于是撒比里人便选出了他们三位领导人，立刻在一小队士兵的护送下把他们派到拉吉卡。这些人在到达那里之后，便和罗马军队一道对城墙发动了攻击。

（27）而当这些撒比里人看到罗马人陷入绝望和一筹莫展不知如何对付当前的局面时，他们便想出了这样一个方案，这是自有生人以来无论罗马人或波斯人的其他任何人都从来没有想出过的一个方案，尽管在这两个国家里一直有并且现在仍然有大量的机械装置。（28）而且尽管两个国家在它们的全部历史中间在攻打位于坚硬和不平坦地面之上的要塞的城墙时往往都需要这一方案，但是他们中间并没有哪怕一个人想到这些蛮族今天想到的这一方案。因而随着时间的流逝，人们的才智也自然就通过发现新的方案而同时间保持同步。（29）原来这些撒比里人临时发明了不是通常形式的攻城槌，而是使用了他们加以革新的一种新的办法。（30）他们并不把任何竖的或横的木条放进这一机械装置，而是把一些粗棍子捆绑在一起并且用它们代替木条放在里面的各处；然后他们用牛皮把整个机械蒙起来，使之成为攻城槌的形状并且像通常那样在机械的中央用活动的锁链吊着一根木料，木料的头部被削尖后用铁包起来，就如同投枪的钩刺那样，这木料是用来反复冲击城墙的。（31）并且他们把这个机械制造得很轻，乃至不再需要有人在里面拖它或推它，而是有四十个人向后拉这根木料，然后再使它冲击城墙，这些人在机械内部，藏身于牛皮之后，他们可以毫无困难地把这攻城槌扛在肩上。

（32）这些蛮族制造三个这样的器械，他们那装上铁头的木料是从先前由罗马人造好，但是不能推到城墙跟前的那些攻城器械上面取下来的。因勇敢而被选拔出来的罗马士兵按照四十多人分组进入每一个这样的器械并把它们安放在离城墙很近的地方。（33）其他人则站在这种器械的两侧，他们身穿胸甲，小心地戴上头盔，手里拿着长杆，长杆的头部装有铁钩子。安排这些人的目的是这样，即一旦攻城槌对城墙的冲击把一排排的石头打开，两侧的人便可以用杆子把移动了的石块弄松并把它们拖下来。（34）罗马人于是开始动作起来，并

且在不断的打击之下，城墙已经在松动开来，而在这同时，器械两侧的人们便用他们带钩子的杆子把那些砌在墙里但已移动了位置的石块拖下来，于是城市立刻便会被攻克，这看来已成定局了。

（35）但是波斯人却想出了这样一个办法。他们把早已制作好的一座木塔放到城墙上面，并且要他们的最骁勇善战的士兵进到塔里面去，他们头部和身体的其余部分都有胸甲和铁钉子〔75〕保护着。（36）他们用硫黄和沥青和波斯人称为“那夫撒”〔76〕而希腊人称为“米地亚油”的东西装满了器皿，然后把它们点着并开始把它们投向攻城器械的外罩，而它们差一点就把这些器械全点着了。（37）正如我在前面所说的，站在它们旁边的人们用我刚才提到的杆子不断地把这些抛过来的东西拖掉，这样他们一看到有东西投到机械上，立刻便把它们从那上面钩到地上来。（38）但是对于这项任务他们并不能指望持续长久；要知道，那火一碰上什么立刻就燃烧起来，除非把它们马上钩下去。当时这里发生的事情就是这样。

（39）自己身穿胸甲并且使全军武装起来的贝撒斯开始下令把许多梯子搭到下沉的这部分的城墙上去。（40）在他对他们讲了只有简短几句不致使他们错过时机的鼓励的话之后，他便完全用行动来取代其余激励的言辞了。要知道，虽然他是一位年过七旬的老人而且早已经过了盛年，但他却是第一个爬上梯子的。（41）一场战斗于是在那里展开了，双方都表现出了非凡的勇敢，至少我相信现时是人们从来没有见过的勇敢。〔77〕（42）当蛮族士兵的人数增加到两千三百人时，罗马士兵竟然已有六千人之多了。（43）实际上，双方所有那些没有阵亡的人们全都负了伤，只有极少数活下来的人没有负伤，这一点确是实情。罗马人这方面全力想攻上去，而波斯人这方面却在非常英勇地把他们打退。（44）结果双方都有很多人阵亡，而波斯人眼看就要把当前的敌人打了回去。因为梯子的顶部为争夺阵地而展开了激烈的战斗，许多要同上面的敌人进行战斗的罗马人被杀死了，将领贝撒斯也倒卧在地上了。（45）这时，也就是当蛮族士兵从四面八方冲过来并向他投射而他的身穿胸甲并戴着头盔的卫士们赶忙把他围起来的时候，从双方的军队同时发出巨大的一声呼喊。这些卫士把他们的盾牌在头顶上紧紧地接合到一处并且身贴身地挤在一处，这样便在他们将领身上形成一个屋顶，使他藏身于其下而得到充分的安全，同时又全力抗击投向他们的长枪。（46）在不断投过来的长枪撞击到盾牌

和其他甲胄上时发出巨大的音响，而与此同时每个人又在呼啸、重重地喘气并且发挥自己最大的力量。（47）在这期间，极力想保卫自己将领的罗马所有的士兵一刻也不停地向城上射击，从而扼制住了敌人的势头。

（48）在这一危急时刻，贝撒斯做出了非凡的行动。虽然碍于沉重的甲胄并且还因为身子不轻便（因为此人身子胖并且如上所述年事已高）他站不起来，但他即使陷入这样大的危险，他仍然不屈服于无助的绝望状态，而是立即想出了这样一项对策，而由于这一对策，他竟得以拯救了自己和罗马的事业。（49）原来他命令他的卫士抓着他的脚把他拖到离城墙很远的地方，卫士们于是按他的命令做了。（50）而正当某些人这样拖着他的时候，另一些人也随他一道撤退，这部分人从上面并且面对面地用盾牌遮住他并在他被拖动时以同样的速度行进，这样他就总是在盾牌的掩护之下而不致为敌人所击中。（51）随后，一旦贝撒斯到达了安全地点，他立刻站了起来，一面鼓励他的士兵，一面自己向城墙进攻，而在踏上云梯之后，再次赶忙登了上去。（52）于是所有的罗马士兵跟在他的后面，在对敌战斗中表现了真正的英勇精神。波斯人这时吓坏了，于是他们请求敌人给他们一些时间，为的是在他们把城交出来的时候，可以打起行囊来走路。（53）但是贝撒斯怀疑他们的话其中有诈，是为了利用这段时间他们可以加强城墙的防御力量，因此他说他并不能中止战斗，但是想会见他谈条件的人在两军作战时仍然可以和他一道去城墙的另一部分；并且他给他们指定了一个地点。

（54）但是这个建议并没有为对方所接受，于是再次发生了激烈的战斗，这是一场血腥的肉搏；但是当冲突的结果仍未确定时，却发生了这样的事：原来城墙的另一个地方，也正是罗马人先前从地下挖掘过的地方，突然塌陷了。因此双方的军队都有许多人同时冲向那个地方。（55）而这时罗马人尽管被分成两部分，还是显示了他们在人数上对敌人的巨大优势，并且他们一直在压着敌人作战，他们以空前的速度把箭射出去而且以最大的力量向前推进。（56）另一方面，波斯人不再像先前那样用同样的兵力来抗击，而实际上是在两个地点进行猛攻，这样分成两个战线之后，他们人数之少就变得显而易见了。（57）而当两军正在这样地战斗，一方面波斯人并不能击退压上来的敌军，而另一方面罗马人又不能完全强行攻入对方的时候，有一个年

轻的阿尔明尼亚人——他的名字叫约翰，是托马斯的儿子，而人们习惯叫他古吉斯——离开了城墙坍塌的部分和那里的战斗，却带着他的几个阿尔明尼亚人的随从沿峭壁攀登并在制服了守卫的士兵之后登上了城市的被所有的人认成是难攻不落的地点。（58）继而在到了城墙上面之后，他在那里用长枪刺死了一名波斯的守卫士兵，这看来是最英勇善战的一名士兵。用这种方式罗马人便有可能攻到城里去了。

（59）而驻守在木塔里的波斯士兵这时点燃起了许多带火的器皿，目的在于用这样大量的投掷物，他们可以点燃攻城的器械、里面的人和一切，这样，保卫攻城器械的人们用他们的杆子是来不及把它们全部推掉的。（60）但是突然间从南方刮起一股极为猛烈的风，这风呼啸着吹向他们，并且不知怎地它使木塔的一处木板着了火。（61）但是那里的波斯人并没有立刻注意到这一点，因为他们每一个人都正在战斗和狂叫，心怀恐惧而又处于非常的混乱之中，局势的紧迫使他们变得迟钝了。然而火焰却一点一点地烧起来，因为那里面有被称为米地亚油的油和所有其他的东西作它的燃料，结果整个木塔和里面的波斯人全被烧死了。（62）这些人都是活活被烧死的，而他们的烧焦的尸体有些掉到城内，有些掉到城外，就在四周有罗马人的攻城器械的地方。而正在城墙塌陷处作战的另一部分罗马人由于敌人在极度的绝望中正在他们面前退下去并且不再力图反抗，所以便逃到工事里面去而佩特拉也就完全被占领了。

（63）因此大约有五百名波斯人跑到卫城[78]里去，他们占据那里的工事之后，便静静地待在里面，但是罗马人却俘虏了在战斗中没有被他们杀死的所有其余的人，这部分有大约七百三十人。（64）在这部分人当中他们发现只有十八个人没有受到伤害，所有其余的人都挂彩了。在最优秀的罗马士兵当中阵亡的实在太多了，而其中就有托马斯的儿子约翰，此人攻进城里时被一个蛮族士兵用石头击中了头部，不过这只是在他对敌人表现了惊人的英雄业绩之后的事情。

十二

（1）第二天，罗马人在包围已经占据了卫城的那些蛮族时提出了一项建议，给对方以个人的人身安全并表示在这一点上给对方以确实的保证，而他们以为在这一基础上波斯人是会投降的。（2）但是波斯人并没有接受建议而是准备抵抗，他们对他们在这一绝望的处境

中并不会支持很久这一点不予考虑而宁愿英勇地战死。（3）但是贝撒斯想说服他们放弃这一打算并想使他们渴望得到安全，于是便命令一个罗马士兵尽可能接近地爬到那里去并且对他们进行劝解，而这个士兵便讲了贝撒斯要他对波斯人讲的话。

（4）这个罗马士兵于是走近工事并说了下面的话："最高贵的波斯人啊，你们这是怎么一回事？你们竟顽固地坚持这一自求毁灭的方针，以不可理喻的热情把你们的全部力量用于一项必死的事业并且显然在使英勇的行为蒙羞。要知道，抗拒不可避免的事物并非大丈夫所应为，而拒绝向已经赢得统治权的人们低头也并非明智之举，另一方面，适应着当前遇到的形势而生活也没有什么不光荣的地方。（5）在迫不得已而又无得救的希望的情况下，人们理所当然地不会受到可耻的指责，即使他们被牵涉到最可耻的行动中去。（6）人们干的坏事如果是不可避免的，自然随后会得到宽恕。因此在显而易见的危险环境中不要去学疯子的做法，不要把你们的安全变为一场毫无意义的胡闹，而是应当记住，死者不可能复活，而生者稍后却能把他们自己毁掉，如果他们确实认为这样做是最好的话。（7）因此，你们应当作最后的考虑，好好地研究一下你们自己的利益，而且不要忘记这样一个事实，即最好的决定应当是这样的决定：作出这个决定的人们仍有权力作出相反的决定。（8）尽管现在你们是在对你们自己的友人作战，我们这方面还是可怜你们，而当你们求死的时候，我们饶恕你们，我们期望——信奉基督教的罗马人都习惯这样做——对你们表示同情，尽管你们轻视自己的生命并把它看得根本无关紧要。（9）而对你们来说，结果干脆就是这样，即通过改善你们的公民身份，你们将会有优斯提尼安而不再是科斯罗伊斯做你们的主人。确实，我们同意给你们保证以便使这一诺言得到信守。（10）当有可能得救的时候，就不要自寻毁灭吧。要知道，在没有任何好处的情况下还甘愿在危险中徘徊不定，这并不是一件光荣的事情，因为这并不是勇敢者应做之事而干脆就是自寻死路。（11）但是当一个人能从最严酷的命运那里预期到某种好处，从而使自己忍受这种命运的人却是一个崇高的人。在这样一种情况下，就是甚至在环绕的危险之中人们还有理由抱有某种比较强烈的希望的情况下，自愿的死亡是不值得称赞的，而毫无用处地毁掉生命是不折不扣的愚蠢并且表面上好像高度严肃而实际上引向死亡的没有意义的蛮勇至少在有头脑的人们的判断中是根本值

不得赞许的。（12）而且你们还必须考虑一下这个问题，而你们似乎对上天也会表现出一种忘恩负义。要知道，我的朋友们，如果上帝要毁掉你们，我以为，他就不会把你们交到力图保全你们的性命的人们的手里。（13）既然在这件事上你们已经看到了我们的态度，你们应当如何确定适合你们的做法，那就很明显了。”

（14）这就是对波斯人进行劝解的话。不过波斯对这番话甚至听也不愿意听，而是有意地不听对方的话而装作听不懂的样子。（15）终于按照罗马将领的命令，罗马士兵把火种抛向卫城，以为这样会迫使敌人投降。（16）继而当火势大量蔓延开来，面临灾难并且清楚地知道自己很快会被烧成灰烬、既无任何希望而通过战斗也没有自救任何可能的蛮族士兵，即使在这样的情况下，仍然不同意受敌人力量的摆布，而是和卫城一道立刻一人不留地葬身火海之中，而看到此情此景的罗马士兵只能惊叹不止。（17）而且那时人们才清楚地看到，科斯罗伊斯是多么重视拉吉卡。原来，科斯罗伊斯从他的全部士兵当中选拔出了最出色的一部分，要他们负责保卫佩特拉的工作，他并且把如此多的武器储存在那里，乃至当罗马人得到这一批战利品时，每一士兵竟然分到五个人的装备，而且还不把如下的事实考虑在内，即许多武器在卫城里被烧毁了。（18）那里还发现了非常多的谷物和经过处理的肉类[79]以及所有其他的食物，这些东西确实足够被包围者五年之用。（19）但是波斯人实际上除了酸酒之外并没有把葡萄酒储存在那里，不过他们却运进来大量的豆子。（20）但是当罗马人在那里实际上发现有水从水道流出来时，他们感到极为惊讶和困惑不解，最后他们才弄清楚有关暗藏的水管的全部真实情况。下面我就来说一说这些水管是怎么一回事。

（21）当科斯罗伊斯在占领佩特拉之后把卫戍部队安置在那里时，他实际上知道得很清楚，罗马人会用他们力所能及的一切办法来进攻它，并且会毫不犹豫地马上试图切断水道，于是他便想出了如下的计划。（22）被引入城内的水被他分成三部分，他要人们挖很深的一道沟，在其中他安置了三条管道，一道在沟底，然后把它用泥土和石块掩盖起来直到沟的中间深度，而在这上面他隐藏了第二个管道，这之上才是地面上的、人人都可以看到的第三个管道。（23）三个管道的情况罗马人在围攻开始时并不了解，因此在他们切断这显露在外面的管道之后，他们在沟上并不曾把他们的工作继续下去，而是在下

一个管道被毁掉之前便放弃了劳动，并且他们以为被包围的人们缺水，而他们自己的马马虎虎的办法却把自己欺骗了。（24）但是随着这次围攻持续下去，罗马人通过他们抓到的俘虏而得知，被包围的敌人还在从水道取水。（25）于是他们向地里挖掘而在那里发现第二个管道并立刻把它切断了，而他们以为这样他们便已使敌人完全陷入瘫痪状态，而甚至这第二次也没有从他们当前的教训领会到他们先前的经验的真正意义。

（26）但是当他们攻克了城市，并且如上所述，看到有水从管道流过来的时候，他们便开始感到惊异并大为困惑不解了。（27）他们听到俘虏所谈的波斯人的做法之后，才在事后认识到敌人在这一工事上的用心以及他们自己的软弱无力的努力的徒劳无益。

（28）贝撒斯于是立刻把所有的俘虏送到皇帝那里去并且夷平了佩特拉的城墙以便不使敌人再给他们制造麻烦。（29）皇帝褒奖了他，特别是因为他在战斗中表现的勇敢和在夷平全部城墙这件事上表现的智慧。（30）这样贝撒斯就再次[〔80〕]在世人心目中成了爱戴的对象：这既是因为他享有的好运，又是因为他表现的英勇。（31）要知道，先前当他被任命统率罗马的卫戍部队的时候，罗马人曾对他寄予厚望，因为在当时之前，他一直表现为一位极为勇敢的人。（32）但是当他结果在那里遭到了厄运，罗马事实上为哥特人所攻占——这一点先前我已记述过[〔81〕]——而罗马人种族大部分遭到毁灭的时候，皇帝优斯提尼安在此人此后返回拜占庭时依旧任命他为对抗波斯人的统帅。（33）而这时实际上每个人都激烈地批评这一行动并且指责皇帝的这一决定，如果他即将把米地亚战争还委托给这个已经决定性地被哥特人所打败并且现在已成一位步履蹒跚的老人、也就是晚年的贝撒斯的话。（34）但是，这是实际上所有人的看法，但事实表现出来却是，这位将领碰上了好运并表现了我上面所描述的勇敢精神。因此看来人间的事物并不是按照人们的判断发展的，而是受制于上帝的力量和权威，而所谓上帝，就是人们通常所说的命运，他们不明白到底为什么事件会像它们对他们显示出来的那样发展。（35）命运这一名称通常用之于看来同事理相抵触的事物。不过关于这件事，就让每个人按他所希望的那样去想好了。

十三

（1）且说美尔美罗伊斯由于担心在长时期中间佩特拉和留在那里的波斯士兵会遭到什么灾难，便发动了他的全部军队向着那个方向进发，而他之所以这样做还有季节方面的考虑，因为这时冬天已经过去了。（2）但是在这次行程中，他得知所发生的一切并完全放弃了这次进军，因为他清楚地知道，拉吉人在法吉斯河对岸除了只在佩特拉的一处之外，没有任何要塞。（3）于是他便返回并占领了伊伯里亚通向科尔奇斯的土地的山路，而由于在科尔奇斯的土地上法吉斯河是能够徒步渡过的，所以他不仅徒步越过了这条河，还越过同样难渡的另一条名叫瑞昂并且在那里也不通航的河，而这样来到了法吉斯河的左岸，他便率领着他的军队向一座名叫阿尔凯欧波利斯的城市进军，这是拉吉卡第一座也是最大的一座城市。（4）而这支军队除了少数步兵之外全部都是骑兵，并且他们还有八头象，波斯人习惯站在象上向敌人的头部射箭，就和从塔楼上向下射箭一样。（5）确实人们会有相当的根据对波斯人在进行战争方面所表现出来的刻苦和富于智谋表示惊叹。要知道，正是波斯人整治了从伊伯里亚通向科尔奇斯的道路，这条路到处都埋伏着陡峭的沟壑，到处都是覆盖着灌木丛并隐藏在大片森林之中的难以通行的地面，乃至先前即使对一个轻装的人来说，这条路看来也是无法通行的，可是他们竟然把它搞得如此平整光滑，不仅是他们的全部骑兵能毫不困难地过去，而且实际上他们通过这条道路时还可以带上他们希望那样多的象。（6）人数达一万二千人的匈人也前来同波斯人会合，他们是波斯人的来自人们所说的撒比里人这个民族的联盟者。（7）但是美尔美罗伊斯担心人数这样多的蛮族不仅会完全不愿服从他的命令，而且实际上会对波斯军队干出可怕的事情来，因而只允许四千人和他的军队一同行进，而对于所有其余的军队，则在慷慨地给了他们大量金钱之后，把他们遣送回家去了。

（8）而罗马的军队是一万二千人：不过他们并不是全部集中在一个地方，因为在两位能征善战的战士欧多那库斯和巴巴斯率领下守卫阿尔凯欧波利斯的卫戍部队只有三千人，（9）而所有其余的士兵都在法吉斯河对岸的营地里待命，他们的想法是，如果敌人的军队在任何地点发动进攻，他们可以自动从那里出动，以全部兵力进行救助。这些人的将领是维尼路斯和乌利伽古斯；（10）而波斯阿尔明尼亚人瓦腊吉斯也和他们在一起，他是不久前才带着他手下的八百名特

扎尼人从意大利回来的。（11）至于贝撒斯，则一旦他攻占了佩特拉，他便根本不想再战斗下去，而是退到彭提奇人和阿尔明尼亚人那里去，尽可能密切地注视着他的领地上的收益，而由于他的这种斤斤计较的作风，他再一次毁了罗马人的事业。（12）要知道，如果在我前面描述的那一胜利和他攻占了佩特拉之后，他立即去拉吉卡和伊伯里亚的边界地带并封锁那里的山路，在我看来，就决不会有任何一支波斯军队再次进入拉吉卡了。（13）但事实上这位将领由于轻视了这项任务，并且一点没有想到皇帝会发怒，结果几乎亲手把拉吉卡送给了敌人。（14）原来皇帝优斯提尼安在大多数情况下对于他的统帅们的错误习惯上是采取宽容态度的，结果人们便发现这些统帅无论在私生活还是对国家都十分普遍地犯过罪。

（15）几乎正好在伊伯里亚的边界上有拉吉人的两座要塞，一座叫斯坎达，一座叫撒腊帕尼斯。由于两座要塞都位于极为崎岖难行的地带，所以它们是极难接近的。（16）它们在古代通常是由拉吉人守卫的，但条件十分困难，因为那里根本不生长任何食物，给养不得不由人扛在肩上给送去。（17）但是皇帝优斯提尼安在这次战争开始的时候，把拉吉人从这些要塞迁走并代之以由罗马士兵组成的一支卫戍部队。（18）但这些士兵不久之后，苦于必需给养的缺乏而放弃了这些要塞，因为他们无论如何也不能比较长时期地像科尔奇斯人那样靠小米活着，他们并不习惯小米而且拉吉人也不再能坚持通过长途跋涉把所有他们的给养带给他们。（19）于是波斯人便攻占并保有了这些要塞，但是根据条约，罗马人又用波路姆和法兰吉乌姆两个要塞换回了这两座要塞，这件事我在前面的记述中已详细地谈过了[〔82〕]。（20）于是拉吉人便彻底毁掉了这些要塞，为的是不使波斯人用它们作为反对他们的前哨。可是波斯人却把两座要塞中那称为斯坎达的一座加以重建并保持下来，而美尔美罗伊斯便率领着米地亚的军队前进了。

（21）在平原上有一座叫做罗多波利斯的城市，而从伊伯里亚向科尔奇斯进攻的人们在路上首先便见到这座城市：这座城市的位置十分易于逼近并且完全是暴露在进攻面前的。（22）由于这个理由，很久以前拉吉人便因为害怕波斯人的进攻而把它夷为平地。当波斯人得知这一情况时，他们便径直向阿尔凯欧波利斯进发。（23）但是美尔美罗伊斯又得知他的敌人就在法吉斯河河口附近设营，于是他便向着

他们进军了。（24）原来他认为更好的办法是先俘获这支军队，然后再去围攻阿尔凯欧波利斯，以便不使自己被他们从后面包抄从而给波斯军队造成伤害。（25）于是他便来到阿尔凯欧波利斯的工事近旁，向那里的罗马人以嘲弄的方式致意，并且有点像是个吹牛的家伙似地对他们说他很快就会回到他们这里来的。（26）因为——他说——他首先想向在法吉斯河近旁设营的其他罗马人打招呼。（27）而罗马人作为回答则要他愿意到那里去就到那里去，但是他们宣称，如果他要是进攻那边的罗马人，他就永远不会再回到他们这里来了。（28）当罗马军队的统帅们得知这一情况时，他们简直是害怕死了，而由于他们认为自己的人数太少而无法抵抗进攻他们的敌人的兵力，于是就乘上了准备好的船并渡过了法吉斯河，他们每个人至少都把自己尽可能多带的食物给养放到船上并把其余的东西投到河里以便使敌人无法享用它们。（29）因此当不久之后美尔美罗伊斯率领着他的全部军队到达那里并且看到敌人的营地已完全被放弃的时候，他深感苦恼并且对当前的这令人为难的局面满怀怨恨。（30）于是他便焚烧了营地的工事，怀着极大的愤怒立刻转过头来，率领着自己的军队去进攻阿尔凯欧波利斯了。

十四

（1）阿尔凯欧波利斯这个城市位于极为崎岖不平的一个小山上，有一条河从它旁边流过，它是发源于俯临该城市的群山之中的。（2）这座城市有两个城门，一个在下面，面对小山的山麓，但是这个城门并不是无法接近的，只是从平地通向那里的路并不是平坦的；但是上面那个城门却通向一个陡坡，它是极难接近的，因为这个城门前的地面布满了一望无际的灌木丛。（3）而且由于这座城市的居民弄不到任何别的水，所以修筑城市的人们便建造两道墙从城市一直延伸到河边，以便使他们能够安全地汲取河水。

因此渴望并决心以全军之力攻占那里的城墙的美尔美罗伊斯便采取了如下的办法。（4）他首先下令撒比里人制造大量的攻城槌，那种人们能够扛在肩上的攻城槌，因为他根本不可能把通常一类的器械带到阿尔凯欧波利斯的城墙跟前，要知道，这城墙实际上是沿着小山的下面的山坡修筑的；因为他还听到罗马人的联盟者撒比里人不久前在佩特拉城墙下的所进行的制作，于是便也想通过模仿撒比里人发现

的方法，从他们的经验中获取好处。（5）于是他们便实现了美尔美罗伊斯的命令，立刻制造出大量的攻城槌，也就是前面我所说的、不久前撒比里人为罗马人制造的那种。随后他又把人们所说的多洛米塔伊人派到该城的陡峭部分去，要他们用全力骚扰那一部分城墙上的敌人。（6）这些多洛米塔伊人实际上是居住在波斯中部的蛮族，不过他们从来不曾臣服于波斯人的国王。（7）因为他们住在险峻的山腰地方，人们根本没有办法到那里去，因此从古以来直到今天他们一直是自治的；但是当波斯人出征敌人时，他们总是以雇佣兵的身份与之同行。（8）并且他们是清一色的步兵，每个人带剑与盾各一，手里还拿着三只投枪。（9）但他们走在高山的峭壁和顶峰上的时候，却表现了非凡的灵敏，就好像走在平地上一样。（10）因此之故美尔美罗伊斯才把攻打这部分城墙的任务交给他们，而他本人和其余的军队则负责攻打下面的那个城门，把攻城槌和象带到那里去。（11）接着波斯人和撒比里人一道，由于快速地向城墙射箭，而使附近一带的天空布满了他们的箭，从而几乎迫使那里的罗马人放弃女墙的阵地了。（12）而从城外的悬崖处把枪投向敌人的多洛米塔伊人则给他们面前的罗马人造成更大的伤害。（13）确实，罗马人的形势每一方面都已变得严重并充满了危险，因为他们处于极为可怕的困境之中。

（14）这时欧多那库斯和巴巴斯，或者是想表现一下自己的勇敢，或者是想考验自己的士兵，甚至也许因为一种神意的推动，他们只把少数人留在原处，命令这些人尽力从女墙那里把攻城的敌人打退，而他们自己这时却把大部分的士兵召集到一处，作了一次简短的训话，他们的话是这样。“士兵朋友们，你们看见了我们面临的危险以及我们被卷入的困境。（15）我们必须做的就是绝不在这些灾难面前屈服！对于那些处于已经没有安全指望的境地之中的人们来说，只有不再指望任何安全这样才能得救。要知道，贪生的行为在大多数的情况下随之而来的便是毁灭。（16）在我们当前的困境中你们还必须考虑如下的事实，这就是用单单从女墙这里把进攻的敌人打退的办法，即使我们尽我们最大的努力把战斗进行下去，你们的安全也绝不能得到确实的保证。（17）要知道，在隔开的两支军队之间所进行的战斗；使任何人都没有机会表现个人的勇敢，而通常战斗的结果是由机会来决定的。（18）但是，如果这场战斗是面对面的肉搏战，则在大多数的情况下热情便会占上风，勇敢的一方将会取得胜利。（19）此

外，甚至在战斗中取得胜利的情况下，在城上作战的士兵也绝不会得到很大的好处，原因是：他们虽然暂时能把敌人打退，第二天早上危险再次会变得严重起来，并且，另一方面，如果他们哪怕有一点失败，很自然地他们将会和他们的工事一道同归于尽。（20）但是一旦在肉搏战中战胜自己的敌人，他们今后的安全将会得到保证。因此我们呼吁上天来帮助我们，让我们带着这些想法全力向敌人发动进攻吧，让我们带着由于我们现时陷入的绝望处境而激起的极大希望向敌人发动进攻吧！（21）要知道，对于本身已没有任何得救希望的人们来说，上帝通常是会特别伸出援救之手的。”

（22）在欧多那库斯和巴巴斯对士兵们作了这样一番鼓励之后，他们便打开城门，带领着军队冲了出去，他们所以留下少数人是出于如下的考虑。（23）有一个拉吉人是本民族的知名人士，又是阿尔凯欧波利斯的居民，此人在前一天曾同美尔美罗伊斯商谈出卖自己故土的勾当。（24）于是美尔美罗伊斯带话给他，要他只给波斯人干这样一件事，这就是，只要他们开始向城墙发动进攻，他应当偷偷地把那些储存谷物和其他食物的建筑物点着。（25）他给此人发这样的指令，是因为他认为会发生两种情况之中的任何一种：或者是罗马人担心火灾并把注意力全放在这上面，这样就使波斯人有了毫无阻碍地登上城墙的机会，或者是，他们全力反击进攻城墙的波斯人，根本不去注意起火的建筑物；（26）如果这样的话，谷物和其他食物被烧毁，那么用不了多长时间他就可以轻而易举地拿下阿尔凯欧波利斯了。（27）正是为了这些目标，美尔美罗伊斯才给了这个拉吉人这些指示；而从拉吉人这方面来说，当他看到对城墙的猛攻正处于高潮时，也就同意执行他的命令，尽可能隐蔽地放火去烧那些建筑物了。（28）当罗马人看到突然有火焰升起的时候，他们中间有少数人前去救火并且好不容易才把火扑灭，这火还是造成了一定程度的损失，不过所有其余的人，如上所述，还是主动攻击敌人去了。

（29）这支出击的军队由于突然攻向敌人，由于他们的进攻完全为敌人所不曾料到而吓倒了他们，结果杀死的敌人众多，因为波斯人简直没有进行任何抵抗。波斯人确实甚至不敢抬手反抗他们。（30）这是因为波斯人根本没有料到他们的人数不多的敌人竟会向他们发动出击，这样他们的阵地为了攻城而相互隔开，没有排成战斗的队列。（31）而且那些用肩抬着攻城槌的人们十分自然地既没有武装，也完

全没有作战的准备，而另一部分人手里只拿着上了弦的弓，他们根本无法抗击以密集的队形压向他们的敌人。（32）这样从一方面杀到另一方面的罗马人便一直不断地在歼灭着敌人。也正好是在那个时候，又发生了这样的事情：一只象有人说因为受了伤，或只是因为它受了惊，竟然转过身来不听指挥并用后腿立起，这样就不但把背上的人摔下来而且把别人的队列也搅乱了。（33）结果蛮族便开始后退，而罗马人则毫无畏惧地继续消灭时而他们会遇到的那些人。（34）而在这里人们会感到不解的是，尽管罗马人十分懂得他们应当用什么办法对付敌人用象的进攻，但是应当做的事情却一件也没有做，这显然是因为在当时的形势下他们乱了手脚，而偏偏这样的结果又完全是在没有罗马人参预的情况下造成的。下面我就要说清楚这到底是怎么一回事。

（35）当科斯罗伊斯和米地亚的军队正在猛攻埃德撒[83]的工事时，一头上面乘坐着波斯人当中许多最英勇善战的人们的象走近了城墙，而使得当时的形势看来很快地他就可以制服那里守卫塔楼的敌人——因为这些敌人已暴露在从上面投下来的密集的投枪之前——并且会攻克这座城市。（36）看来这实际上是攻占城市的一种工具。不过罗马人却用从塔楼上吊下一只猪的办法摆脱了这一危险。（37）要知道把猪吊在那里它必然会拼命嚎叫起来，而这会使象发火而不服管制，并且一点一点地退到后面去。当时的形势的结果便是如此。（38）但是在当前情况下，疏忽是由于罗马人的不动脑子造成的，但是机缘却又使这一疏忽得到了补救。现在既然提到埃德撒，我不能不谈一下在当前这场战争之前出现在那里的朕兆。（39）当科斯罗伊斯正要着手破坏所谓永久的和平的时候，在这个城市里有一名妇女生了一个婴儿，婴儿的其他方面都是正常人，只是有两个脑袋。（40）这件事的意义由后来的事件而得以阐明；无论埃德撒和实际上整个东方还是罗马帝国的大部分直到北方地区都成了两位君主争夺的对象。发生的事情就是这样。现在我再回到前面岔开的地方。

（41）当米地亚的军队乱作一团的时候，后面的士兵看到前面的士兵的混乱却又不了解到底真正发生了什么情况，于是大为惊恐并毫无秩序地向后退却了。（42）那些多洛米塔伊人也同样感到惊恐（因为他们是从较高的地方作战，所以能够看到发生的一切）并且他们也不光彩地逃跑了，结果这次败退成为决定性的。（43）蛮族士兵死在

那里的有四千人，其中实际上有三位将领，而罗马人夺取了波斯人的四个军标，这些军标立刻被他们送到拜占庭去交给皇帝。（44）而且，人们还说，波斯人的马死在这里的不下两万匹，但不是死于他们的敌人的投枪或剑所造成的伤口而是因为经过长途奔驰它们已经精疲力竭并且自从它们到拉吉卡以来又根本找不到任何足够的饲料；因此据说马匹就是在饥饿和虚弱无力的双重压力之下死去的。

（45）美尔美罗伊斯这一企图既已失败，便和他的全部军队撤退到莫凯列西斯去了；要知道，尽管波斯人未能攻克阿尔凯欧波利斯，但他们仍然统治着拉吉卡其余土地的大部分。（46）莫凯列西斯离阿尔凯欧波利斯是一天的路程，那里有许多人口众多的村庄。而这实际上是科尔奇斯最好的地方；因为无论葡萄酒还是其他好的东西都是那里生产的，而拉吉卡其余的地方，老实说，就不是这样了。（47）沿着这一地区有一条瑞昂河，在古代科尔奇斯人临河修筑了一座要塞，但是后来他们自己把要塞的大部分夷为平地，因为它实际上是位于平坦的平原之上，因此他们认为这一要塞是容易受到攻击的。（48）当时那座要塞按照希腊语叫做科提埃昂，但现在拉吉人把它叫做科塔伊斯[〔84〕]，这是由于他们不懂得语言，把名字原来的发音叫得变了样子。以上便是阿里安所作的记述[〔85〕]。（49）但是还有人说这地方在古代是一座城市，叫做科埃太昂；埃厄特斯[〔86〕]便是生在这里的，因此诗人既把他说成科埃太昂人，又把同样的名称用之于科尔奇斯的土地。

（50）美尔美罗伊斯这时非常想把这个地方重建起来，但是由于他没有实现这一任务的任何装备并且因为与此同时又已经是冬天了，于是他便尽快地把要塞已经倾圮的部分用木料替换下来，便留在那里了。（51）但是在离科塔伊斯很近的地方有一座名叫乌提美列欧斯的极为坚固的要塞，由拉吉人十分警觉地守卫着。（52）还有人数不多的罗马士兵也同他们一道分担要塞的防务。（53）于是美尔美罗伊斯和他的全部军队便在那里驻守下来，他们占有的是科尔奇斯最好的那部分土地，而不允许他的敌人从那里把任何食物带到乌提美列欧斯要塞里去或进入人们所说的苏阿尼亚和斯奇姆尼亚地区，尽管这一地区是属于他们的。（54）要知道，如果莫凯列西斯被敌人占领的话，那么拉吉人和罗马人进入这一地区的道路也就被切断了。在拉吉卡作战部队的情况就是这样。

十五

（1）就在这同时，科斯罗伊斯的使节伊斯狄古斯那斯正在拜占庭同皇帝优斯提尼安商讨有关和约的问题，他在这件事上花费了大量的时间。（2）而且只是在经过长时期的争辩之后他们才达成一项协议，即在五年中间在两位君主的王国之内都应遵守停战协定，而另一方面在这期间两国之间使节往来不绝，他们可以不用担心害怕地为和平进行商谈，直到最后他们就拉吉卡和撒拉森人的问题的分歧点得到了解决。（3）此外还约定，为了这次为期五年的停战协定，波斯人从罗马人手中得到二十肯特那里乌姆[87]的黄金，对于前一次停战协定期满到这次他们开始相互协商期间过去的十八个月，再加上六肯特那里乌姆。（4）因为波斯人宣称，只有在这一谅解的基础之上，他们才答应进行条约的谈判。（5）伊斯狄古斯那斯此外还要求，他要立即得到这二十肯特那里乌姆的黄金，但是皇帝希望分五年支付，每年四肯特那里乌姆，当然，他的意图在于这样他可以确保科斯罗伊斯不会破坏协定。（6）但是后来罗马人干脆就把约定的全部黄金给了波斯人，这是为了不至于显得好像是每年向波斯人纳贡。（7）要知道，人们习惯上总是因一个不光彩的名声，而不是因事实而感到羞耻的。

（8）再说在波斯人中间有一个名叫贝尔撒布斯的人，他是特别有名的一个人并是国王科斯罗伊斯非常亲密的朋友。（9）瓦列里安在阿尔明尼亚作战时曾遇到这个人并且俘虏了他。瓦列里安立刻把他送到拜占庭皇帝那里去。（10）此人在那里被监管了很长一个时期。而这时科斯罗伊斯愿意拿出一大笔钱来赎他，这样便可以看到贝尔撒布斯返回波斯。（11）但是在当前情况下，皇帝优斯提尼安却应伊斯狄古斯那斯的请求而释放了此人，因为这位使节向皇帝保证要说服科斯罗伊斯把波斯军队撤出拉吉卡。（12）这样，在皇帝优斯提尼安当政的第二十五个年头[88]，罗马人和波斯人便缔结了这个停战协定。（13）不过大多数的罗马人都十分厌恶这一协定；他们所作的指责是否有一定的道理，还是像臣民的怨言通常的情况那样无理可讲，这我就无法说清楚了。

（14）反对条约的人们一直在说，缔结这项和约时，拉吉卡极为牢固地被控制在波斯人手里，而波斯人的意图则在于，在五年期间他

们可以不受任何干扰，并且这期间他们还可以毫无顾忌或困难地占领科尔奇斯所有那些最好的土地；（15）而罗马人从此以后则永远全然不能把波斯人从那里请出去，不过此后拜占庭本身却很容易受到从那里过来的波斯人的攻击。民众一般的看法便是这样，所以他们感到不安和恼火并且陷入完全悲观的境地。（16）下述的事实也使他们感到不安，即从古以来波斯人一直力图争取，但无论通过战争或其他任何办法看来都不可能做到的一件事情，那就是使罗马臣民向他们纳贡——但当前这件事他们却以停战协定的名义最稳固地做到了！（17）要知道，通过把一笔四肯特那里乌姆的年贡——这是他从一开始便明确想得到的东西——强加到罗马人头上，这样科斯罗伊斯直到现在便在十一年另加六个月的一段时间里似乎有理地在停战协定的借口下搜刮了四十六肯特那里乌姆的黄金，却把条约的名称给予贡物，尽管在这同时，如上所述，他却一直在拉吉卡施加残暴和进行战争。（18）罗马人在未来没有一点从这一困境摆脱出来的希望，并且他们还看到，他们已在十分露骨的意义上成为向波斯人的纳贡的臣民了。当时人们干的事情就是这样了。

（19）但是伊斯狄古斯那斯有了任何使节从来都不曾有过的金钱并且成了，我以为，所有波斯人当中最有钱的人之后便离开拜占庭走上了回家的道路，因为皇帝优斯提尼安对他特别尊重并在送他返回之前给了他巨额的金钱。（20）而且这个人不同于所有其他使节，他没有过受到任何意义上的监视的经验，而无论他本人还是所有他的随行人员——他们是极为庞大的一个队伍——在一个长时期里他们享有完全的自由，他们可以会见他们愿意会见的任何人，也可以同任何人交往，只要他们愿意的话，可以去城市的每一个地方，可以随心所欲地买卖任何东西，可以进行各种各样的业务活动，并且可以完全放心地从事与之有关的买卖，正好像他们是在本国的城市里一样，根本没有一个罗马人尾随他或陪伴他们或像通常那样，还得设法监视他们。

（21）这时发生了一件过去从未发生过的事情，至少据我们所知是这样。原来虽然当时的季节是晚秋，但是特别有一阵子干旱和燥热的时期完全和盛夏一样，乃至实际上像春天似地有大量的玫瑰开放，玫瑰也和一般的玫瑰完全没有什么区别。（22）并且事实上所有的树又都结了新的果子，另一方面，葡萄树上同样也出现了串串的葡萄，尽管不多天以前人们已经收获了葡萄。（23）那些在这些问题方面懂

行的人们从这些事情上得出各种结论，说会发生某种意想不到的重大事件，有些人说这是个吉兆，但也有人说是凶兆。（24）但是就我这方面来说，这是一种巧合的结果：刮了很长一段时期的通常的南风，还有因而来到这片土地之上的超乎寻常并与季节不符的酷热。（25）但是如果真的像人们所说的，它表明会发生某种意想不到的事件，那么从未来的结果我们会极为肯定地知道的。

十六

（1）当罗马人和波斯人就条约问题在拜占庭进行这些谈判时，就在这同时，在拉吉卡发生了这样的事情。（2）拉吉人的国王古巴吉斯对罗马人是抱有好感的，因为他认识到，科斯罗伊斯正在想办法置他于死地，这一点我在前面已经谈过了[〔89〕]。（3）但是其他拉吉人的大多数由于他们受过罗马士兵的凌辱并且特别痛恨军队的将领，所以他们一般地都同情米地亚人，但这并不是因为对波斯人的事业有好感，而是因为他们想摆脱罗马人的统治而宁肯去蒙受暂时还没有到来的苦难。（4）且说在拉吉人中间有一个相当有地位的人，他的名字叫提奥佛比乌斯。此人十分隐蔽地同美尔美罗伊斯商谈并答应把乌提美列欧斯这座要塞交给对方。（5）美尔美罗伊斯使他满怀巨大的希望而鼓励他完成这件事，并表示由于他的这一功业，他不仅会成为国王科斯罗伊斯的十分亲密的友人，而且波斯人会把他作为一位恩人永远加以铭记，结果他不仅会享大名，而且还会取得巨大的财富和权力。这些保证使提奥佛比乌斯得意起来，因此为了达到他的目的而干得更欢了。

（6）当时并不存在罗马人和拉吉人的任何自由活动，但是波斯人在那个地方却完全自由地到处走动，有些罗马人和拉吉人正躲在法吉斯河一带，而另一些人则占领了阿尔凯欧波利斯或那里的另一个什么要塞并隐藏在里面。与此同时拉吉人的国王古巴吉斯本人正安静地留在山顶地方。（7）因此提奥佛比乌斯便毫不困难地能以实现他许给美尔美罗伊斯的诺言。原来他进了要塞并且对守卫在那里的拉吉人和罗马人说，全部罗马军队都死光了，国王古巴吉斯和他身边的全体拉吉人的事业也彻底垮掉了，波斯人占领了整个科尔奇斯，罗马人或古巴吉斯没有任何哪怕一个希望夺回那里的统治权。（8）他指出，要知道，先前只有美尔美罗伊斯做到了这一点，他手下的波斯士兵有

七万多人，还有大量的蛮族撒比里人；但是，他又说，现在国王科斯罗伊斯本人实际上已经率领数也数不清的一支大军来到那里并且突然同他们会师，而从今以后，即使科尔奇斯的全部土地也不够安置这支军队了。（9）用这一套吹牛的话，提奥佛比乌斯使守卫在那里的士兵陷入了恐怖和手足无措的状态。（10）于是他们便以他们父祖之神的名义恳求他用他的全部力量使当前的局势变得对他们有利。（11）于是他便向他们保证说，如果他们把要塞交给波斯人，他会要科斯罗伊斯为他们的安全作出保证。

众人对这些条件表示高兴，于是他立刻便离开那里，再次来到美尔美罗伊斯面前说明一切。（12）于是美尔美罗伊斯便选拔了波斯人当中最出色的人物，派他们同他一道去乌提美列欧斯，目的在于安排对于金钱和当地卫戍士兵生命的保证并接管那座要塞。（13）这样波斯人便取得了乌提美列欧斯这座要塞并从而极为稳固地掌握了拉吉卡的统治大权。（14）但是波斯人不仅把拉吉卡的土地收归自己的统治之下，而且他们还统治了斯奇姆尼亚和苏阿尼亚，这样一来，从莫凯列西斯直到伊伯里亚这全部地区便都是罗马人和拉吉人的国王所无法接近的了。（15）而无论罗马人或拉吉人却无法抵抗敌人的进攻，因为他们甚至不敢从山上下来或走出自己的要塞，也不敢向敌人发动进攻。

（16）当冬季到来的时候，美尔美罗伊斯在科塔伊斯建造了一道木墙并且在那里安置了一支人数不少于三千的卫戍部队，部队是由骁勇善战的波斯人组成的。而且在乌提美列欧斯那里，他也安置了相当数量的士兵。（17）而且他还修造了拉吉人的另一座要塞并且留在那里，这座要塞就在拉吉卡土地边界的地方，而他们把它叫做撒腊帕尼斯。（18）但是后来，当他得知罗马人和拉吉人正在集结并且正在法吉斯河河口那里设营的时候，他便率领着他的全部军队向他们那里进发。（19）当古巴吉斯和罗马军队的将领们得知这一情况时，他们并不想抵抗敌人的进攻，而是分散开来，各想各的办法逃命去了。（20）至于古巴吉斯，他一直跑到山顶地方，就在那里和他的妻子儿女以及同他特别要好的那些人一道度过了冬天，而由于他当时的悲惨处境的无助状态，他只好忍受冬季的严酷环境，但是他对未来却又很有信心，因为他把希望寄托于拜占庭，这样便为他面临的命运找到了安慰，像人们惯常所做的那样，指望更美好日子的到来。（21）同样

地，其余的拉吉人也不甘心落后于国王古巴吉斯，也像他那样在悬崖峭壁间过冬，他们在那里确实不用害怕敌人会给他们制造什么麻烦，因为这些山始终是无法通行的，并且是进攻的军队根本无法接近的，特别是在冬天，但他们却不得不由于饥饿、寒冷与其他灾难而忍受能置人于死地的痛苦。

（22）就在这期间，美尔美罗伊斯利用休闲时期在整个莫凯列西斯的村庄修建了许多房屋并且在这些地方的到处都把食物储藏起来；随后他把投奔过来的一些人派到山上去并提出保证，从而他能以把许多人争取过来；这些人当然缺少食物，于是他便把食物慷慨地提供给他们并关心他们像关心自己的人一样。确实他似乎完全有把握地把全部行政工作担当起来，就好像已经是那里的主人了。（23）而且他还给古巴吉斯写了这样一封信："使人们的生活和谐起来的有两种东西，这就是力量和智慧。有些人由于自己的力量而对他们的邻人处于优势，他们本人按照自己的意愿生活并且总是把比他们自己软弱的那些人带到他们所希望的地方去，而另一些人由于自身的软弱而受比他们强的人们的奴役，但这些人仍然能用慎重明智来补救自身的软弱无力，而且用讨好强者的办法他们仍然能在保有自己财产的情况下过自己的生活，通过和解的态度而享有由于他们的软弱而被剥夺的一切。（24）这种情况并不是只适用于某些民族而不适用于其他民族，人们可以说，在有人居住的世界的任何一部分这种情况都普遍植根于人类的经验之中，就和任何其他自然的特点一样。（25）因此，我亲爱的古巴吉斯，如果你认为你可以在战争中打败波斯人，那么就一定不要犹豫，不要叫任何事物挡住你的道路吧。（26）你知道，你将会在你选择的拉吉卡的任何地方发现我们准备迎击你的进攻并且列好了战阵为了这块土地而全力战斗。这样，在一场决定性的战斗里，你们将会有机会表现你们反对我们的勇敢精神了。（27）但是，如果甚至你自己都也看出，你并不能列出战阵来反抗波斯人的强大力量，那么，亲爱的先生，你务必选择另一种办法，'认识你自己'〔90〕并且在作为国王、胜利者和统治者的、你的主人科斯罗伊斯的面前俯首称臣吧。（28）恳求他不去计较你过去的行动而对你仁慈吧，这样从今以后你就可以避开困扰你的灾难了。（29）从我个人来说，我会保证国王科斯罗伊斯将会对你仁慈，他会给你保证，会把波斯著名领导人的儿子们交给你作为人质，这样你的安全和你的王国和所有其他一切将永远

得到安然无事的保证。（30）但是，如果这些事情没有一种是你愿意做的，那么务必至少去别的某个地方，而这样，对于那些由于你的愚蠢而遭受苦难的拉吉人，你便终于使他们得到恢复并使他们从压迫他们的困境中得到喘息的机会，而不要被一种欺骗性的希望——我的意思它指的是来自罗马人的帮助——牵着鼻子走，而想使他们遭受正到临他们头上的这种毁灭。（31）要知道，他们将永远也不能保卫你们，就好像直到今天他们也不曾有力量保卫你们一样。”上面就是美尔美罗伊斯写的话。（32）但即使这样，他也未能说服留在山顶上，期待来自罗马人的帮助的古巴吉斯，而古巴吉斯出于自己对科斯罗伊斯的仇视，是绝对不愿有对罗马人感到绝望的表示的。（33）要知道，人们一般说来总是使自己的决定受他们的愿望的支配的，因而一方面，他们倾向于他们所喜欢的论据，赞同自这一论据引出的一切结论，而不去探讨一下它会不会是错误的；另一方面，对于使他们心烦的论据，他们感到气愤，他们不相信它，却从不想弄清楚它是否会是不正确的。

十七

（1）就大约在这个时候，有一些来自印度并且得知皇帝优斯提尼安有意使罗马人不再从波斯人手中买丝的僧侣来到了皇帝面前并且保证把丝的问题处理得使罗马人不再从他们的敌人波斯人手中，实际上也不再从任何其他民族那里购买这一商品。（2）他们表示，他们曾在印度诸多民族以北的地区——那一地区叫赛林达——生活过一个长时期，并且他们在那里精确地学到用什么办法可以在罗马人的土地人把丝生产出来。（3）于是皇帝便进行十分频繁的垂询，他向他们提出许多问题，以便弄清楚他们的说法是否真实，而僧侣向他解释说，生产丝的是某些虫子，大自然是它们的老师并迫使它们不断地工作。（4）虽然人们不能把虫子活着运到那里〔91〕去，但是把它们的子孙运过去则是可行的并且是十分容易的。而据他们说，这些虫子的子孙便是每一个虫子所产的无数的卵。（5）这些卵产出之后很久，人们把它们埋在粪里，而这样在相当长的一个时期里给它们加温之后，它们便生出活的虫子来了。（6）在他们这样说了之后，皇帝便答应赏给他们丰厚的礼物并敦促他们用行动证实他们叙述。（7）于是他们便再次去赛林达并且把虫卵带回拜占庭，他们以上面所说的方

式使虫卵变为成虫，并且用桑树的叶子来喂养它们；这样，他们便使得人们从那时起能以在罗马人的土地上产丝[92]。（8）在战争以及丝的问题上，当时罗马人和波斯人之间的情况便是如此。

（9）冬季过去之后，伊斯狄古斯那斯带着钱来到了科斯罗伊斯的宫廷并且报告了他们所同意的条款。科斯罗伊斯收到了钱之后，毫不犹豫地批准了停战协定，但是他极不愿意放弃拉吉卡。（10）老实说，他实际上是用这笔钱去买到了大批撒比里匈人的联盟关系，并且他立刻派遣他们和一些波斯人到美尔美罗伊斯那里去，他指示美尔美罗伊斯以他所拥有的全部力量来完成自己的任务。此外，他还给美尔美罗伊斯送去很多头象。

（11）于是美尔美罗伊斯便在波斯人和匈人全军的伴随下离开莫凯列西斯；向拉吉人的各要塞发动进攻，并且他还把象带着和他们同行。（12）不过罗马人并没有进行任何抵抗，但他们在玛尔提努斯的领导下，在法吉斯河河口附近天然形势险要的一个阵地上使自己尽可能地得到安全并且静静地待在那里。（13）拉吉人的国王古巴吉斯也和他们在一起。但是这支米地亚的军队由于他们遇到的一个偶然事件结果对任何一个罗马人或拉吉人都没有任何伤害。（14）原因是，首先，美尔美罗伊斯在得知古巴吉斯的姊妹是在某一要塞里面时，他便率领自己的军队去进攻，目的在于不惜冒任何危险来攻占它。（15）但是由于那里的卫戍士兵进行了极其英勇的抵抗，并且还由于那天然险要的阵地为他们提供了具体的帮助，蛮族没有实现他们的目的便从城市被击退并且撤走了；于是他们赶忙把矛头转向阿巴斯吉人。（16）但是在特吉比列守卫的罗马人占领了山路，而这山路，如我在前面所说的[93]，十分狭窄而又陡峭，完全没有办法强行通过，因此他们便把这条路封锁了。（17）结果没有办法用武力把敌人赶走的美尔美罗伊斯便撤回自己的军队并直接开赴阿尔凯欧波利斯，打算包围它。但是对它的城墙加以试探性进攻时又没有成功，所以再次退回来。（18）但是罗马人却追在撤退的敌人身后并且在一个险要的山路里杀死了他们许多人，而在那些死者当中恰好就有撒比里人的将领。（19）为了这具尸体展开了一场激烈的战斗，波斯人终于在傍晚时分迫使敌人后退并打跑了他们，而在这之后他们便退回到科塔伊斯和莫凯列西斯去了。罗马人和波斯人的遭遇便是这样。

（20）另一方面，在利比亚，罗马人的事业有了一个十分有利的转机。原来发生了这样的事情：被皇帝优斯提尼安任命为那里的统帅的约翰碰上了一些令人难以相信的好运。（21）因为他在取得了玛乌里人的一位名叫库特吉那斯的领袖的效忠表示之后，先是在战斗中打败了其他人，并在不久之后制服了掌握对比扎奇乌姆和努米地亚的玛乌里人的统治大权的安塔拉斯和雅乌达斯，并且他们以奴隶的身份参加了他的队伍。（22）结果，罗马人，无论怎样，一时在利比亚没有任何敌人了。但是由于先前的战争和叛乱，这地方大部分依然是无人居住的。

十八

（1）当这些事件像上面所说的那样正在发生时，这期间在欧罗巴发生了这样的事情。首先，盖帕伊狄人同他们的敌人朗哥巴狄人缔结了一条约，这事我在前面已经讲过了[〔94〕]。（2）但是由于根本不能平息他们同朗哥巴狄人之间的分歧，他们在不是很久之后便确定必须用战争解决问题了。（3）于是盖帕伊狄人和朗哥巴狄人便各自以全部的兵力向对方进军，而且双方为了这一战争都是做了充分准备的。（4）盖帕伊狄人一方的将领是托里金，朗哥巴狄人一方则是奥杜因，他们两个人中的每个人身后都有成千上万的人跟在后面。现在他们已经相互逼近，但是两军相互还看不到对方。（5）但是两军突然间感到被称为惊恐的一种惧怕情绪，它使得所有的人都莫名其妙地向后逃去，只有将领和少数人留在原地未动。（6）虽然他们力图把他们的士兵拖回来或制止他们的后退，但无论用低三下四的恳求还是用可怕的威胁的办法都根本无济于事。

（7）奥杜因看到自己的士兵这样乱作一团地逃跑简直吓坏了（因为他并不知道敌人也遭到同样的命运），于是他立刻派自己身边的一些人作为使节到敌人那里去求和。（8）但是当这些人来到盖帕伊狄人的将领托里金这里并看到正在这里发生的一切时，便根据自己的经验而了解到敌人这里遇到了什么事情，因而当他们见到托里金时就问他，他的大批臣民到底在什么地方？（9）托里金这方面对已经发生的事情完全不予否认，他说："虽然没有任何人追他们，但他们正在逃跑！"于是使节们便回答他说："这正是在朗哥巴狄人那里也发生的事情。既然看到你讲了真情，国王啊，我们这方面也将不会作任何

隐瞒。（10）因此，既然要这两个民族彻底毁灭绝不是上帝的意旨，既然由于这一理由他瓦解了双方的战线并且使双方的军队都突然感到一种有拯救作用的恐惧，那么让我们也服从上帝的意旨，结束这场战争吧。”托里金说：“很好，就这样办吧。”（11）于是他们签订了一个为期两年的停战协定，目的在于：在这期间通过保持外交关系和相互间保持不断的交往，他们可以彻底处理好他们的一切分歧。于是当时在达成这一共识之后，他们便各自退去了。

（12）但是在这一停战协定期间他们发现他们相互间并不能在协商中取得一致的意见从而消除他们的分歧，这样他们便再一次发展到即将诉诸武力的地步。（13）但是害怕罗马帝国的盖帕伊狄人（因为他们估计罗马人会站在朗哥巴狄人一面作战）于是打算请一些匈人来参加一项攻守联盟。（14）他们因而便派人去居住在麦欧提斯湖西面的库特里古里人的领袖们那里去，请求他们在对朗哥巴狄人进行的战争中助一臂之力。（15）而这些匈人立刻便派给他们由不同将领率领的一万二千名士兵，而在这些将领当中，奇尼亚隆是一位特别出色的战士。（16）但是盖帕伊狄人却由于这些蛮族的到来一时里感到十分为难，因为这时还不是展开一场战斗的时候，原来停战协定还有一年的时间才期满，因此他们便说服匈人在这期间蹂躏皇帝的领土，用使他们的矛头转向罗马人的办法把自己的麻烦变成对自己有利的事物。（17）但是，无论在伊利里库姆，还是在色雷斯，罗马人都在严密地监视着偷渡伊斯特河的行动，于是盖帕伊狄人自己便在他们领土内同伊斯特河相接的地方把这些匈人渡过去，然后要他们在罗马人的领土放开手脚为所欲为。

（18）确实他们实际上劫掠了那里的整个地区，这时皇帝优斯提尼安则想出了如下的对策。他派人去住在麦欧提斯湖东边的称为乌提古里人的匈人的首领们那里去，谴责他们并且说他们对库特里古里人的所作所为无所举动是不公正的，如果人们确实应当把坐视友人遭难而不表示抗议的行动认成是最为不义的行为的话。（19）他说：“要知道，连自己的邻人乌提古里人都根本不放在眼里的库特里古里人虽然每年都从拜占庭取得大笔的金钱，却一点也不愿意停止对罗马人的不义之行，而是每日毫无理由地进攻和劫掠罗马人。（20）并且虽然乌提古里人本身完全没有参加这次打劫活动，也没有同库特里古里人分享任何战利品，但他们却没有站在正在受欺侮的罗马人一面，尽管他

们自古以来便同罗马人有亲密友谊的关系。”（21）皇帝优斯提尼安在送这封信给乌提古里人时，不仅给他们送去了钱，而且还向他们提醒他们先前多次从皇帝那里得到的一切礼物，这样他便说服了乌提古里人立刻去进攻留在后面的库特里古里人。

（22）于是他们首先便把他们的邻人，即被称为提特拉克西塔伊人的两千名哥特人拉过来同他们结成联盟，然后便以全部兵力渡过了塔那伊斯河。（23）他们的将领是桑狄尔，这是一个极其聪明又有多次作战经验的人，而且他还是一个既英勇而又坚强的人。（24）他们在渡过了河之后，便同阻止他们前进的大量库特里古里人展开了一场战斗。而由于这支兵力对进攻他们的人进行了极为猛烈的抵抗，战斗持续了很长一个时期，但最后乌提古里人打败了敌人并杀死了他们许多人。只有少数人逃到了每个人可以逃往的地方从而得以保全自己的性命。他们的敌人把他们的妻子儿女变成奴隶之后，便离开返回家乡去了。

十九

（1）正当这些蛮族相互间像我上面所描述的那样要杀出个分晓来的时候，当战斗进行得最激烈的这个时候，罗马人却碰上了很大的好运。（2）原来在库特里古里人那里做奴隶的所有的罗马人——据说有很多万人——在这一战争期间赶忙从那里离开而没有被发觉，而且没有任何人追踪他们，所以他们便返回了故乡，这样就在他们最困苦的时候，因另一个民族的胜利而得到了好处。（3）皇帝优斯提尼安于是派将领阿腊提乌斯去奇尼亚隆和其他匈人那里，要他向他们宣布在他们本国所发生的事情，并通过把钱给他们，说服他们尽快离开罗马人的土地。（4）而这些匈人得到乌提古里人入侵的消息，同时又从阿腊提乌斯手中得到一大笔钱，于是便约定今后不会再进行屠杀，不再奴役任何一个罗马人，也不再进行任何其他伤害，而是撤离这里，一路上像朋友一样地对待老百姓。（5）此外还约定，一方面，如果这些蛮族能够返回并且定居在自己的国土，他们应留在那里并且在今后坚守他们对罗马人的忠诚；但另一方面，如果他们不能留在那块土地上，他们可以再次返回罗马的土地，而皇帝将会拨给他们色雷斯的一块土地，让他们在那里建立家园并永远同罗马人和平相处，同时他们还可以协助认真地保卫领土以防止一切蛮族的入侵。

（6）就在这时，在战斗中被打败并摆脱了乌提古里人的两千名匈人带着自己的妻子儿女进入了罗马帝国。（7）而在他们的几位领袖当中便有辛尼昂；辛尼昂在很久以前[95]曾同贝利撒里乌斯一道征讨过盖利梅尔和汪达尔人，而现在他们使自己成了有所求于皇帝优斯提尼安的人了。皇帝极为亲切地接待了他们并且要他们定居在色雷斯的土地上。（8）但是当乌提古里人的国王桑狄尔得知此事时十分恼火和极为气愤，因为他本人为了惩罚同他们有血统关系的库特里古里人——因为库特里古里人对罗马人犯了罪——曾经把这些人从他们世世代代居住的土地赶了出来，可是这些被赶出来的人却又被皇帝接纳，定居在罗马人的土地上并将会过上舒适得多的日子；于是他便把使节派到皇帝那里去，对皇帝的所作所为提出抗议，不过却没有把任何信件交给对方（因为匈人绝对不习惯于书写并且直到今天也不善于书写，他们既没有任何书写的能手，而他们的孩子长大了也根本不学习文字），但指示他们以蛮族的方式口述他命令他们的一切。

（9）因而当这些使节来到皇帝优斯提尼安面前的时候，他们就说他们的国王桑狄尔通过他们口述的下述意见作为一封信："我知道一句我从儿童时期就听到过的谚语，而如果我没有忘记它的话，那么这句谚语大概是这样。（10）人们说，作为野兽的狼要真正在某种程度上改变自己毛皮的颜色也许可能还不是做不到的，但是它却不能改变自己的性格，本性不容许它改变这种性格。"（11）桑狄尔说："这个谚语是我从长辈那里听来的，他们是通过一句不明说的话来暗示人间的行事。而且从个人的经验我也知道一些事情，而其中之一，一件理所当然的事情便是：一个粗俗的蛮族应当学习。（12）牧人在小狗还吃奶的时候就把它们抱来，在家里十分用心地加以饲养，狗是一种对饲养它的人忠心的动物，而对于向它表示的好意它是绝不会忘记的。而牧人这样做显然是为了，每当有狼进攻羊群的时候，狗都会制止它们的进攻，狗是绵羊的守卫者和救护者。而我以为全世界的情况都是如此。（13）要知道，全世界没有任何人在任何时候，看见过狗进攻羊群或狼保卫羊群，而作为法则制订者的大自然则把这规定为好像是狗和羊和狼的一种传统的守则。（14）而我则以为，甚至在你的帝国里，在这里实际上一切事物都是丰富的，毫无疑问，其中包括甚至无法想象的事物，在这个帝国里，也绝不会从这一规则有丝毫的偏离。（15）否则的话，就指给我们的使节看，这样在进入老年的时候，我

们实际上竟然可以学到我们从来没有经历过的新东西。但是，如果无论在任何地方，大自然都规定了这样的事情，那么我就以为你就干了一件不妙的事情，这就是像客人一样地接纳库特里古里人这个民族、这一批卑劣邪恶的邻人，而使他们现在同你们自在地生活在一起，而这些人却是在你们的边界之外你们都不曾容忍的。（16）要知道，过不了多久他们就会对罗马人显露出他们自己的真正性格，此外，你们将不会缺少一个攻掠罗马领土的敌人，因为他们可以抱有这样的希望，即如果他们被打败，他们反而可以在你手下改善自己的处境！而且也将不会再有一个朋友留给罗马人，因为，如果有一天他阻止入侵你们土地的那些人，他会有这样的担心，这就是，即使他由于幸运的惠顾取得了对敌人的胜利，他也会看到被打败的人们在你手下会得到比他自己好得多的待遇，因为我们 在荒芜和根本寸草不生的土地上只是勉强维持自己的生活，而另一方面，库特里古里人却可以随意买卖粮食并且在他们的酒窖里纵酒狂欢，过着骄奢淫逸的生活。（17）毫无疑问，他们也可以去浴场，这些浪荡家伙还戴着黄金饰物，穿着精美的以黄金为饰的锦绣服装。（18）而且还要指出一点：这些库特里古里人先前曾奴役过成千上万数也数不清的罗马人并且把他们带回到自己的国土去。（19）而这些可恶的流氓用一切办法把对奴隶的一切侮辱强加到这些牺牲者身上，要知道，他们毫无疑问在任何时候都准备甚至鞭打那些没有犯任何过失的人们或者处死他们，并且凡是本性和机会使一个蛮族的主人能干出来的所有其他残暴行为，他们同样也干得出来的。（20）另一方面，我们经过战斗并且冒着生命的危险把罗马人从他们遭受的厄运下解救出来并使他们回到双亲那里去，这样，对我们来说，这一事实表明，正是他们成了我们在战争中所受的一切劳苦的目的。（21）而就这些事情而言，我们和他们因这些不同的做法而各自从你那里得到性质相反的回报，如果确实一方面我们仍然生活在我们祖先的苦难之中，而他们却分到和那些因我们的勇敢才避免成为他们的奴隶的人们相同的一份土地的话。”（22）以上便是乌提古里人的使节所说的话。但是皇帝在用许多甜言蜜语安抚他们并且给了他们大量礼物来慰劳他们之后不久，便打发他们回去了。这些事件的经过便是如此。

二十

（1）就大约在这个时候，在瓦尔尼人这个民族和居住在布里提亚[〔96〕]的岛上的士兵之间爆发了战争和战斗。事情的发生是出于如下的原因。（2）瓦尔尼人居住在伊斯特河的对岸，沿着莱茵河直到北方大洋的地方，而莱茵河就是把他们同法兰克人和居住在那一地区的其他民族分隔开来的那条河。（3）而在古代居住在莱茵河两岸的所有这些民族，其中每一个民族都有自己特定的名字，但他们的全体则通称日耳曼人。（4）布里提亚岛位于大洋离海岸不远的这一部分，距离大约有二百斯塔迪昂[〔97〕]并且大体上同莱茵河的河口相对，在不列颠岛和图勒岛之间。（5）原来不列颠岛位于西面，大约同西班牙的终端在一条线上[〔98〕]，它离开大陆的距离至少也有大约四百斯塔迪昂，但布里提亚却在高卢的后方，就是对着大洋的那一面，也就是说，在西班牙和不列颠的北面。（6）而图勒，总之据人们所了解的，位于北方大洋的最边远的地方。关于西班牙和不列颠，我在前面已经有所记述[〔99〕]。居住在布里提亚岛上的是三个人数众多的民族，每个民族都有自己的国王统治着。（7）这三个民族的名称是安吉利人、佛里索尼人和布里托尼人，而后者的名称是从该岛本身得来的。（8）这三个民族的人口看来是如此众多，乃至每年都有大批的人带着他们的妻子儿女从那里外迁，去法兰克人的国土。（9）而法兰克人则把自己土地的看来是比较贫瘠的那一部分让给他们定居并且说用这种办法他们正在把那个岛争取过来。（10）因此确实就发生了这样的事情，即不久之前法兰克人的国王曾派遣自己的一些亲信出使到拜占庭的皇帝优斯提尼安那里去时，其中便有几个安吉利人，想以此证实他的如下权利，即这个岛是在他的统治之下的。有关被称为布里提亚的那个岛的事实便有如上述了。

（11）不久之前瓦尔尼人是由一个名叫海尔美吉斯克路斯的人来统治的。由于此人急于强化他的王国，他娶了法兰克人的国王提乌迪贝尔特的姊妹为妻。（12）原来不久之前，他的前妻去世了，留下了一个名叫腊狄吉斯的儿子给他的父亲；而父亲又为他的孩子娶了一个布里提亚出生的姑娘：姑娘的兄弟当时是安吉利族的国王，而由于对方的求婚，他给了她一大笔钱作为嫁资。（13）再说此人[〔100〕]在同瓦尔尼人中最显要的人士于某地驰骋的时候，看到树上有一只鸟高声鸣叫。（14）而不知道是否他真的了解鸟语，还是有别的什么知识，干脆便神秘地装作懂得鸟的预言的样子，总之他立刻就告诉与他同行

的那些人说，他将在四十天之后死去。（15）他说鸟的话向他透露的便是这一点。他说："为了安排得使你们能十分安全和自在地生活，所以我从法兰克人中间娶了我现在的妻子，从而同他们有了亲属的关系，并且我通过订婚的办法把布里提亚给了自己的儿子。（16）但是现在，既然我很快便会死去，而且就我现在的妻子来说，我同她没有任何男性或女性的子嗣，而且我的儿子还没有结婚，还没有把新娘接过来，因此让我把自己的想法告诉你们，而如果你们认为这个想法对你们有利的话，则一旦我的大限到来，你们便批准这个想法并付诸实施。（17）我以为通过同法兰克人联姻而结成联盟，较之同岛上居民通过联姻的联盟，这将对瓦尔尼人更为有利。（18）因为，一方面，布里提亚的人们除非经过艰困的长途跋涉，否则他们甚至无法把兵力同你们结合起来，而另一方面，瓦尔尼人和法兰克人，他们之间只有那边莱茵河的一水之隔，因此，既然他们是我们的十分接近的邻人而且又成为一支强大的力量，他们便很方便地拥有在任何时候只要愿意便既能帮助你们又能伤害你们的手段；而如果上述的联姻不阻碍他们的话，他们毫无疑问是会加害于你们的。（19）人们的天性就是这样：当人们发现一个邻国的力量超过自己的力量的时候，这种力量是难以忍受的，它随时会干出不公正的勾当来，因为一个强大的邻国是可以比较容易地找到对没有犯任何罪过的邻国发动战争的理由的。（20）事实既然摆在这里，那么你们便应当放弃过去曾为这个孩子〔101〕而向之求婚的岛上的姑娘，而为了求婚而送给她的全部金钱〔102〕，就让她作为这次不光彩的退婚的补偿而保留下来好了，这乃是人间共同遵守的法律。不过应当在今后让我的儿子腊狄吉斯娶他自己的继母，这正是我们祖先的法律允许我们做的。"

（21）以上便是他讲的话，而在他所作声明之后的第四十天，他果然得了病，结束了他命定的天年。随后海尔美吉斯克路斯的儿子在继承了瓦尔尼人的王国之后，便遵照这些蛮族显要人士的意旨实现了已故国王提出的意见，立刻否认了他那已约定的婚姻，娶了他的继母。（22）但是同腊狄吉斯订婚的女孩子得知这一情况后，她不能忍受对她的地位的这种侮辱，于是想对加之于她的这种侮辱向他进行报复。（23）要知道，在那些蛮族中间人们对德行是如此地重视，乃至当在他们中间单单是提到婚姻的名义时，即使实际上并没有结婚，那妇女便被认为是失去了处女的身份。（24）因此她先是派出由她的一

些亲属组成的使团到他那里去，打听是什么理由他要侮辱她，尽管她既无不忠的行为又没有对他犯任何其他罪过。（25）但是她用这个办法得不到任何结果，于是她便担起一个男人的责任，着手准备战争了。

（26）于是她立刻集合了四百只船，要一支少说也有十万人的军队登上了船，由她亲自率领这支讨伐瓦尔尼人的大军。（27）她还要她的一位兄弟与她同行，他将协助她处理发生的情况，不过这位兄弟并不是做国王的那位，而仍然只有普通公民的身份。（28）要知道，这些岛上居民比我们所知道的任何蛮族都更加勇武善战，不过他们是徒步作战的。（29）而所以如此不仅是因为他们不懂得马术，而是因为如下的一个事实，即在那个岛上人们甚至连画上的马都没有见过，因而他们甚至不知道马是什么东西。因为显然在布里提亚岛上是从来没有过这种动物的。（30）而每当他们的某些人出使或因别的某种任务去访问罗马人或法兰克人或有马的其他民族并且在那里不得不骑马的时候，他们根本不能跃上马背而是由别人把他们抬起来放到马背上，而当他们想下来时，也是由别人把他们抬起来再放到地上。（31）实际上瓦尔尼人也是不骑马的，他们也都是徒步进军的。这些蛮族的情况就是这样。在这支舰队里没有任何额外的人员，因为所有的人员都亲自划船。这些岛上居民实际上也不用帆，他们总是只用划船来航行的。

（32）当他们来到大陆土地上的时候，身为统帅的这位姑娘在莱茵河河口近旁设置了一处坚强的、由栅栏圈起的营地之后，便和少数人留在那里，而命令她的兄弟率领所有其余的军队去进攻敌人。（33）而当时瓦尔尼人的营地也在离大洋的海岸和莱茵河河口不远的地方。因此当安吉利人快速行军到达那里时，两支军队便打了起来，结果瓦尔尼人遭到决定性的失败。（34）他们中间许多人死在这场战斗里，余下的全体士兵则和国王一道撤退了，而安吉利人在追击了不多远——步兵习惯上都是这样——之后便回到自己的营地去了。（35）但是当他们回到姑娘这里来的时候，却遭到了她的责备，而她对她的兄弟骂得最厉害，她说军队没有成就任何值得一提的事情，因为他们没有把腊狄吉斯生俘到她面前来。

（36）她于是在自己的人们当中选拔出了最英勇善战的人们并把这些人立刻派了出去，指示他们一定要把她指定的人〔103〕活捉来。

（37）随后，为了实现她交付的任务，这些人对当地全部地区进行了彻底的搜寻，最后终于在一处密林当中发现了腊狄吉斯，便把他绑起来，带回到女孩子这里。（38）腊狄吉斯颤抖着站在她面前，以为立刻便会最残酷地被处死；但是，完全同他的预料相反，她既没有杀死他，也没有对他进行其他任何伤害，而是作为对他之侮辱她的一种谴责，问这个人到底为什么他不顾已有的约定并同另外一个女人结合，而且尽管同他订婚的人并没有不忠的表现。（39）为了在指责面前给自己辩解，他提出了他父亲的命令和他的臣民的热心坚持作为理由，并且他讲了恳求的话，在许多乞求中又掺进了为自己辩护的话，强调他是迫不得已才有了自己这样的行动的。（40）并且如果她认为他们应当结婚的话，他会作出保证，过去他的不公正的所作所为将会由今后的行为加以弥补。（41）当这一点得到女孩子的认可并且腊狄吉斯在被松了绑而且在所有其他方面都得到亲切的待遇时，他立刻便休掉了提乌狄贝尔特的姊妹并和布里提亚的女孩子结了婚。这些事件发生的经过便是如此。

（42）且说在布里提亚岛上，古时的人们曾修筑过长长的一道城墙，把它的很大的一部分分离开来；城墙的两边无论气候、土地和所有其他一切都不一样。（43）要知道，在城墙的东面是一种有益于健康的空气，它随着季节的嬗变而有所不同，夏天是适度温和的而冬天又是凉爽的。（44）许多人住在那里，生活方式和其他人一样，树木上果实累累，它们都是在适当季节成熟的，并且田地也和任何其他地方一样生产丰富的谷物。（45）而且这地方看来真正值得自豪的是有丰富的泉水。但是在城墙的西面一切便都和东面相反，乃至一个人要想在那一面存活半小时实际上都是不可能的，这一地区是被无数的蛇和毒蛇以及其他每一种野生生物占据着作为自己的地区。（46）而最奇怪的事是，据居民们说，如果任何人越过这道墙到另一面去，他就会立刻送命，因为他根本无法忍受那一地区有毒的空气，而同样地，到那里去的野兽也会立刻死掉。

（47）既然我的历史已经写到了这里，我觉得有必要把一个非常像神话的故事记录下来，这是一个我认为确实根本不可信的故事，尽管还有无数的人不断把它发表出来，因为他们说他们亲手干过这件事，这话是他们亲耳听到的，然而我还是不能把这故事完全放过去而

不提，免得在记述布里提亚岛的时候，我会永远背上一个不知道那里发生的事情的声名。

（48）他们说，人死了之后他们的灵魂总是被送到这里来的。下面我马上就要说一说它们是怎样送来的，因为我曾多次听到那里的人们极为认真地描述这件事，尽管我已得出结论，即他们讲的故事只能归之于梦的某种力量。（49）沿着同布里提亚岛相对的大洋海岸有许多村庄。居住在这些村庄里的人们用网捕鱼或耕种土地为生或同这个岛有海上贸易的关系，他们在其他方面都受法兰克人的统治，只是他们从来不向法兰克人纳贡。他们是从古以来便被免除了这一负担的，据他们说这是由于下面我就要在这里描述到的一种服务。

（50）这个地方的人们说，运送灵魂的任务是由他们轮流执行的。因此，第二天夜里必须干这项工作，以接替前一班的另一批人的人们，在天一黑的时候便回到自己的家里去睡觉，并等待把他们集合起来干这件事的那个人。（51）而在夜深的一个时候，他们会听到有人敲他们的门并且听到一个含混不清的声音把他们召在一起去干活。（52）于是他们立刻从床上爬起来到岸边去，他们不知道是怎样一种必然的力量使得他们这样做，但他们仍然非这样不可。（53）在那里他们会看到准备好的小船，船上根本没有任何人，不过小船并不是他们自己的那种而是另外的一种，他们上了小船便拿起桨来。（54）但是他们知道船上坐的人很多并且海浪一直湿到船板的边缘和固定船桨的环子的地方，船身离水面还不到一指宽。不过他们自己却一个人也看不见，但是在摇桨摇了只一小时之后，他们便在布里提亚靠岸。（55）而当他们用自己的船通过只划桨而不用帆的方式航行时，渡过去却要吃力地用一夜和一天的时间。随后当他们来到海岛并且卸下装载物之后，他们便可以全速地离开，这时他们的船突然浮出水面，变得轻快起来，因为这时船只沉到水里的只有龙骨本身而已。

（56）而这些人，从他们一方面来说，既没有看到任何人坐在船里，也没有看到任何人从船上离开，但是他们说他们从岛那边听到一种声音，好像是告诉负责运送的人们，同他们一道渡过来的乘客（鬼魂）的每一个人叫什么名字，还说出他们先前担任的荣誉职位并且除他们自己的名字以外还有他们父亲的名字。（57）如果在被渡过来的鬼魂当中有妇女，他们便还说出她们生前所嫁丈夫的名字。（58）这

便是当地的人们说的那里发生的事情。但我还是要回到我先前叙述的地方。

二十一

（1）每一个别地区战争进行的情况就是这样。而对哥特人的战争后来的情况则有如下述。正如我在前面所说的[〔104〕]，在皇帝把贝利撒里乌斯召回拜占庭之后，他对贝利撒里乌斯十分尊重，而甚至在日耳曼努斯死后，他都不打算把贝利撒里乌斯派到意大利去，而实际上是把他任命为近卫军的长官，也就是东方的统帅，这样就把他留在那里了。（2）而贝利撒里乌斯便成了全体罗马人当中地位最高的人物，尽管在罗马人当中有些人在他之前便已被列为贵族并且实际上已上升到执政官的地位[〔105〕]。（3）不过，即便如此，他们所有的人仍把第一的位置[〔106〕]让给贝利撒里乌斯，因为鉴于贝利撒里乌斯的功业，他们耻于利用法律和坚持它给予他们的权利，而这种情况正是皇帝极为乐于见到的。（4）就在这时，维塔利安的侄子约翰正在撒罗尼斯过冬。而在所有这一段时期里，罗马军队的将领们都在意大利等待他的到来，所以一直没有什么活动。而冬天结束了，普洛科皮乌斯所记述的这场哥特战争的第十六个年头也随之结束了[〔107〕]。

（5）当随之而来的一年开始时，约翰想离开撒罗尼斯并率领他的军队尽快向托提拉和哥特人发动进攻。（6）但是皇帝不许他这样做而是要他留在那里等待宦官纳尔吉斯的到来。原来他已经决定任命此人为领导这一战争的统帅。但是到底为什么皇帝想这样做则无论谁也弄不清楚。（7）要知道，除皇帝本人愿意说出来，否则任何人都不可能发现一位皇帝的意图是什么。但是在这里我却要说一说老百姓的猜测。（8）皇帝优斯提尼安的设想乃是：罗马军队的其他将领会十分不愿意接受约翰的命令，因为他们无论如何也不同意在级别方面低于约翰。（9）因此他担心他们会由于和约翰发生意见的分歧，或因嫉妒而临阵退缩，这样便会破坏他们的行动计划。

（10）此外我在罗马时还听一位罗马绅士就此事讲述的另一种说法。这位绅士是元老院的成员。（11）这位罗马人说，有一次，就是在提奥德里克的孙子阿塔拉里克统治意大利的时候，有一群牛在傍晚快黑时从郊区经过罗马人称为和平广场[〔108〕]的那个广场进入了罗马；（12）因为从古时起那里便有一座受过雷击的和平神殿。在这个

广场前面有一处古老的泉水，泉水旁有一只青铜的公牛立在那里，我想这公牛是雅典人菲狄亚斯〔109〕或吕西波斯〔110〕的作品。（13）因为在这一地区有许多雕像，它们都是这两个人的作品。比如说，这里便有另一座肯定是出自菲狄亚斯之手的雕像；这是雕像上的铭文所指明的。（14）这里还有弥隆〔111〕的小牛雕像〔112〕。原来古罗马人曾煞费苦心地想用希腊的一切最美好的事物来装点罗马城。（15）而且他还说，当时通过的牛群当中有一头阉过的牛离开了大群并跑上泉水这边站到了比青铜的公牛更高的地方。（16）恰巧这时有一个图斯奇人经过这里，这看来是一个纯粹乡巴佬式的人物，而对于正在发生的事情他是有所理解的，于是他就说（要知道，图斯奇人直到我当时都是有才能的预言家），终有一天一个宦官会打败罗马的统治者。（17）而当时确实图斯卡尼人和他说的一切只会惹起人们的嘲笑。要知道在现实的体验到来之前，人们总是习惯于嘲笑预言的，而由于事件没有出现而证据驳不倒他们，预言所讲的事情是没有人相信的，有些人会把它看成是类似可笑的神话一类的东西。

（18）但是现在，在真正事实的证据面前不得不表示信服的所有的人，他们对这一朕兆大为吃惊。（19）而也许正是由于这一理由，纳尔吉斯才作为将领去进攻托提拉，这是皇帝的判断已看到了未来，也许是命运使他无可回避地要这样做。（20）因此纳尔吉斯在从皇帝手中接过一支大军和大宗的金钱之后就出发了。（21）但是当他和他的麾下来到色雷斯中部的时候，他在费利波波利斯停了一些时候，因为他的进路被切断了。（22）原来有一支匈人的军队来到罗马的领土，他们正在肆无忌惮地掠夺一切，却没有任何人反抗他们，而当他们中间的一些人向铁撒罗尼凯推进，而其余的人向拜占庭进发之后，纳尔吉斯终于离开那里继续前进了。

二十二

（1）而当一方面，约翰在撒罗尼斯等待纳尔吉斯，而另一方面，纳尔吉斯由于受阻于匈人的入侵而还在路上相当缓慢地行进的时候，就在这同时，等待纳尔吉斯的军队的到来的托提拉又做了下述的事情。（2）他把一部分罗马人和元老院的某些成员安置在罗马，而把其余的人留在了康帕尼亚。（3）他命令他们尽量把这座城市照顾好，从这可以明显地看出对于他先前对罗马的所作所为，他有一种悔

恨之意。要知道，实际上他已经把罗马城的大部分烧掉了，特别是梯伯河对岸的部分。（4）但是这些已被贬低到奴隶地位并且被剥夺了自己全部钱财的罗马人不仅不能要求公家拿出钱来给他们，他们甚至连属于他们个人的财物都保不住。

（5）然而罗马人对他们自己城市的爱要超过我们所知道的所有的人，他们十分热心于保护祖先的一切财富并且把它们保存下来，以便不使任何古代罗马的光荣从地面上消失。（6）要知道，即使他们曾在一个长时期中间受蛮族的统治，他们也还保存下了城市的建筑物和大多数的装饰物，它们由于自身工艺的精美绝伦，乃至无论多长的时间和无论怎样的荒废都不能使它们失去光彩。（7）而且，仍然存留下来的所有这些属于罗马种族的纪念物甚至保存到今天，而其中便有罗马城的建立者埃涅阿斯〔113〕的船，这确是一件十分了不起的作品。（8）原来他们在城市中心、梯伯河的岸上修造了一座船坞，把它存放在那里，他们是从当时便把它保存下来的。由于我亲眼目睹过这只船，所以现在我要说明一下这是怎样的一只船。

（9）这只船只有一排桨并且是很长的——长一百二十呎，宽二十五呎，而它的高度也正是人们用桨能以划行的那种高度。（10）但是船上任何地方都根本看不到木板拼合的痕迹，木料也不是用任何铁的物件固定到一处的，而所有的木料成为一整块，这是一件奇怪的、前所未闻的事情，并且据我们所知，只有这一只船是这种情况。（11）原来用一根树干削成的龙骨从船尾的顶端一直延伸到船头，它以令人惊讶的方式逐步下沉到船的中部，然后再次从那里恰当有序地升起，直到它笔直地立了起来。（12）嵌入龙骨的所有那些沉重的木材〔114〕（诗人们把这些木材称为“德律欧克”〔115〕，但另一些人则称之为“诺美”〔116〕）的每一根都是从船的一边一直通向另一边的。（13）它们也都是从两端降下来，形成一个十分美丽的弯曲，这样便使这船有一个很宽的船身，这或者是大自然在他们的未来用途的强制力下本来就使木料弯曲成这种弧形的样子，或者是工匠们通过工艺技巧或别的办法，对肋材的弯度做了适当的加工。（14）而且，每一块船板都是从船尾一直延伸到船的另一端的，它们都是一整块的木料，而它们所以用铁钉穿起来只是为了把它们固定到肋材上从而构成船只的一侧。（15）这样建造成的这只船看起来会给人一种难以描述的印象，因为事物的本质总是使人们对那些鬼斧神工的作品难以描述，而

这类作品以其创新的精神如此有力地压倒我们惯常的思路，乃至限制了我们用言语表达的能力。（16）而且这时这些木料没有一根是腐朽的，也没有一根表现出哪怕是最细微的毛病，而这全部完好无损的船正好像是不管哪一位工匠刚刚制造出来的那样，甚至直到我这时仍以一种令人吃惊的方式保存了它的力量。有关埃涅阿斯的船只的事实便是这样。

（17）托提拉这时用哥特人装备了多达三百只战船，并且命令他们到希腊去，同时指示他们尽全力拿捕他们在途中遇到的所有的人。（18）但是这只舰队，直到法伊阿奇亚人的岛——这岛现在叫凯尔奇腊[117]——并不能造成任何伤害。（19）原来从卡里布狄斯海峡[118]起一直延伸到凯尔奇腊的那一部分海域恰好没有人居住的岛，因此在多次行经那一海路时，我都没有办法知道卡利普梭的岛[119]到底在什么地方。（20）因为在那一片海域里我没有看见任何一个岛，例外的只有离法伊阿奇亚不远的三个岛，距离大约有三百斯塔迪昂[120]，而且三个岛挤在一起，又都很小，那上面根本没有人或动物居住也没有任何其他东西。这些岛现在叫做欧索尼[121]。（21）并且人们可以说卡利普梭住在那里，因而奥德修斯，既然离法伊阿奇亚的土地不远，他才能像荷马所说的那样乘筏[122]或没有任何船而用其他某种办法渡海从这里过去。但是我们大胆地提出这个说法来只是作为一种可能的解释而已。（22）要使真正的事实同远古的记录精确地吻合那并不是一件容易的事情，因为悠久的时光一般说来很容易改变地方的名称以及有关那些地方的信仰。

（23）在法伊阿奇亚人的土地上停在岛的岸边上的那只白色石头建造的船，据某些人的说法，正是奥德修斯有幸在法伊阿奇亚受到款待时把他送到伊撒卡去的那只船。船的情况便是这样。（24）不过这船并不是一整块石头而是由很多石头砌成的。（25）在这上面刻了一段铭文，明确指出它是早时由某个商人建造起来献给宙斯·卡吉乌斯的。（26）这个地方的人们过去曾崇拜过宙斯·卡吉乌斯，因此这只船所在的城市直到今天还叫做卡索佩。（27）在埃乌波亚的盖腊伊斯图斯[123]，由阿特列乌斯的儿子阿伽门农建造起来献给阿尔特米斯[124]的船，是以同样的方式用许多石块砌成的，建造这只船是设法甚至通过这一方式洗刷过去对她的侮辱，因为当时由于伊菲盖涅娅的苦难[125]，阿尔特米斯才允许希腊人起航。（28）这是船上的用抑扬

六步格写的铭文说的，铭文是当时或者后来刻上去的。虽然它的大部分因年代久远已漫漶不清，但开头的诗句甚至到今天仍是可以辨认的，诗句是这样：

“在这个地点这里，阿伽门农确实树立了我，一只大理石制造的船，作为永久纪念驶向特洛伊的希腊人的（舰队）一个标志。”

（29）在铭文的结尾处是这样的话：“图恩尼库斯制造，献给阿尔特米斯·波洛西亚。”原来先前人们通常对爱雷苏亚〔126〕用这个名字，因为他们把产前的阵痛称为“波莱”。但是我必须回到前面我岔开的地方。

（30）当哥特人的这次出征到达凯尔奇腊时，他们在一次突然的袭击中进行了彻底的掠夺，受掠夺的还有在它附近的、被称为叙波塔伊〔127〕的其他各岛；（31）然后，他们突然间又渡海到大陆上去，劫掠了多多那周边的全部地区，特别是尼科波利斯和安奇亚路斯，而据当地人讲，埃涅阿斯的父亲安奇赛斯就是死在安奇亚路斯的，当时他正和他的儿子一道从海上逃离被攻占的特洛伊，而安奇亚路斯这个地名也是因他才有的。（32）他们在整个沿岸地带活动并遇到了许多罗马船只，他们对每一只船都要拿捕，船上的货物以及所有一切都不放过。在这些船里也有一些是装运食品从希腊到纳尔吉斯的军队那里去的。当时发生的就是这些事情。

二十三

（1）在这之前很久托提拉曾派遣哥特人的一支军队进入皮凯努姆，目的在于攻占安孔；他所任命的这支军队的将领都是哥特人当中最显要的人士斯奇普阿尔和吉巴尔和贡杜尔夫，而贡杜尔夫则曾是贝利撒里乌斯的一名卫士，（2）有些人叫他音杜尔夫〔128〕。他还给他们四十七艘战船，这样他们便可以从陆地和海上两方面围攻要塞，既可使征服容易些，也不至太艰苦。（3）在长时间进行了这一围攻之后，被围攻的人们因缺少食品而感到极大的痛苦。

（4）正在拉温那等待，却无法单枪匹马地去援救安孔的罗马人的瓦列里安得知这一情况之后，便派一名信使去正在撒罗尼斯的维塔利安的侄子约翰那里去，信使带去的信里是这样的话。“安孔是在海湾以南唯一留在我们手里的城市，如果确实它现在还留在我们手里的话，这一点你自己也清楚的。（5）正在陷入重重包围之中的这座城市里的罗马人，他们的情况已危急到如此程度，我担心我们的援助是

否已经晚了，因为我们在最危急的时刻过去之后才表现我们的热情并且在太晚的时候才显示我们的热心。（6）我话就说到这里了。被包围者的紧迫情况不容许我把信再写下去，因为这时要求每一分钟都要用得十分得当，不能拖延，要知道危险的情况要求最快的援助，而不是空谈。”（7）约翰读了这封信之后，尽管皇帝不许他这样做，他还是自动地敢于前去救援，因为他认为命运造成的危急情况是比皇帝的命令更加重要的。（8）于是他选拔了他认为是全体士兵中最优秀的战士并且这之外还装备了三十八艘战船——这些战船都是十分快速并且在建造时尽量考虑到海上作战的方便——并且把他的一些食品放到船上，然后自撒罗尼斯启程并且在斯卡尔东〔129〕靠岸。不久之后瓦列里安率领着十二只船也去了那里。

（9）在把兵力联合起来之后，他们进行了协商并且订出了他们认为是对自己最有利的计划；随后他们便从那里起航，并且在到达对岸的大陆之后停泊在离安孔不远、罗马人称为赛诺伽利亚〔130〕的一个地方。（10）哥特人的将领们得知这一情况后，他们也立刻把他们显要人士装备到他们拥有的为数四十七只的战船上去，（11）而把其余的军队留下来对要塞进行围攻，尔后他们便一直向敌人攻去。（12）一方面是斯奇普阿尔率领着留下来进行围攻的军队，另一方面是吉巴尔和贡杜尔夫率领着船上的士兵。（13）而当两军相互逼近时，双方的将领都要自己一方的战船停下来，然后把它们凑到一处，各自向士兵讲了一通激励的话。

（14）约翰和瓦列里安首先讲了这样的话：“士兵朋友们，你们中间的任何一个人也不应当认为，在当前情况下你们只是为安孔那这座城市和被包围在里面的罗马人而去战斗，也不要认为这次战斗的结果只对这件事有影响，而是你们必须认为，总起来说，整个战争的成败关键都要由这里的一场战斗来决定，并且战斗对哪一方有利，命运的最后决定权也就属于哪一方。（15）对于当前的局势你们应当这样看：战争在很大程度上决定于物资的供应，给养不足的军队不可避免地要为敌人所打败。（16）要知道，勇敢是不能同饥饿共存的，因为大自然不允许一个人既挨饿同时又勇敢。（17）情况已然是这样：从德律欧斯到拉温那，我们已没有另外任何一座要塞在自己手里可以用来储藏我们自己的和我们的马匹的食物，并且敌人已如此彻底地控制了陆地，乃至那里没有一座对我们友好的城镇可以从那里甚至少量地

为我们提供给养。（18）而且我们的全部期望都只是放到了安孔上面，即从对面大陆渡海过来的军队可以在这里登陆并得到安全。（19）因此，如果我们在今天的战斗中获胜并且为皇帝确保了安孔——这是很有可能的——也许今后我们将能以希望，我们将能以把今后对哥特人的战争同样顺利地进行下去。（20）但是，如果在这一战争中我们失败了，我们且不说进一步的灾难，那就只有上帝才会容许罗马人对意大利的长久统治了。而且还有一点也值得我们考虑，这就是：如果我们在战斗表现出是怯懦的胆小鬼，则甚至逃跑也是不可能的。（21）要知道，你们既不拥有陆地，因为陆地牢牢地被控制在我们敌人的手里；你们也不能到海上去航行，因为敌人事实上控制了海洋；而这结果便是——我们的获得安全的希望只存在我们自身的力量之中并且按照我们在战斗期间的表现而形成。（22）因此，只要你们还有勇气，就要做一位勇士吧，而且要记住这样一点：如果，一方面，你们在这次战斗中失败，那你们就是遭到最后的失败，但是如果；另一方面，你们取得了胜利，你们不仅得到光荣，而且还将进入非常幸运的人们的行列！”

（23）以上便是约翰和瓦列里安的讲话。而哥特人的将领们对士兵的告诫则是这样的：“这些可恶的流氓在被赶出整个意大利并且隐藏在大地或海洋的我们不知道的什么角落里很长一个时期之后，现在居然又敢同我们对抗了，而既然他们到我们这里来是为了重新挑起战斗，那么我们就必须有充分的决心来制止〔131〕那由于愚蠢而在他们身上产生的胆大妄为，这样才不致由于我们的退让而使他们的疯狂导致某种严重的后果。（24）你们知道，愚蠢在开头时如果不被制止，就一定会发展到无法无天的地步，而最后会给有关的人们造成无可挽回的灾难。（25）因此，要尽快地叫他们知道他们是天生没有男人气概的希腊鬼〔132〕，他们那些被打败的家伙只是做出勇敢的样子而已，因此无论如何不要叫他们的这种做法再发展下去。（26）要知道，仅仅受到蔑视的胆怯会发展成为忘乎所以，因为冒失只要继续下去就会变得肆无忌惮。（27）无论如何也不要认为他们会长期地反抗你们，如果你们表现出勇者的气概的话。要知道，高涨的精神如果没有充满这种精神的那些人的相应的实力相配合，即使在事先表现得极为激昂，但一旦战斗开始它很快便会消失。（28）既然情况确实如此，那么就要记住先前敌人向你们挑战时在许多情况下是怎样的做

法，并且要考虑到，这次他们来向你们发动进攻时，他们当前并没有变得更勇敢些，而只表现出和先前同样程度的蛮勇，因此他们也将会落得同样的下场。”

（29）哥特人的将领们讲了这番激励的话之后，便前去迎击敌人并且立刻便同敌人短兵相接了。战斗进行得极为酷感，有似于陆上的一场战斗。（30）双方的战船都面对面地列开战阵，相互用箭射击，并且所有那些想表现得勇敢的人们就把他们的船紧紧地互相挨在一起并从甲板上攻击对方，他们就像在一块平地上那样用和长枪作战。（31）这次战斗开头的阶段就是这样了。

但是在这之后，蛮族由于缺少海上作战的经验而开始在战斗中陷入了巨大的混乱；原来他们中间的某些人由于相互隔得太远而使他们的敌人有了同他们进行单对单的格斗的机会，而另一些人则集结成大群而因船只的拥挤又不断地相互造成妨碍。（32）而人们会设想到，他们的船只的甲板是像席子那样拼在一起的。他们用弓箭射向一定距离外的同他们对射的敌人时不是不及时就是十分困难，他们每当看到敌人向他们攻击时也不能使用剑或长枪。他们的注意力却一直集中在他们自己人当中的呼叫和拥挤上面，因为他们在混乱中不断相互撞到一起，然后又用竿子相互推开[133]，他们有时把船头紧紧挤到一处，有时又隔开很远，从而在任何一种情况下都给自己的一方造成麻烦。（33）并且每一只船上的人员都一直在高声发号施令并且向着离他们最近的人们狂呼，但不是鼓励他们进攻敌人而是要他们自己的船只相互间能隔开适当的距离。（34）由于他们的心思都被他们相互间造成的困难所占据，他们自己也就成为敌人制胜的主要原因了。

另一方面，罗马人却战斗得很勇敢，他们巧妙地操纵他们的战船，他们把船头对着敌人，相互间既不是隔得太远，又不是挤得超过了必要的限度，而始终使它们相互接近或离开的运动得到适当的调整；并且每当他们看到敌人的某一只船同其余的船只分离开来的时候，他们便冲过去，不费什么气力地把它击沉，并且每当他们看到某些敌人乱作一团的时候，他们便把箭密集地射过去，并且，一旦他们对陷入混乱并且给自己的混乱所产生的劳苦弄得精疲力竭的敌人发动进攻时，他们立刻会给敌人造成歼灭性的后果。（35）因此，蛮族竟屈服在不幸的命运和战争期间他们犯的错误面前，而放弃了斗争，他们不知道他们应当怎样战斗下去，因为他们既没有把海战继续下去，

也没像在陆上的战斗那样坚持在甲板上，却放弃了战斗而危险地停了下来，这时只得一切听凭命运的摆布。（36）结果哥特人在一团混乱中可耻地退却了，他们不再想到勇气，不再想到有秩序的撤离，也不再考虑可以保证他们的安全的任何其他办法，而实际上大部分人分散到敌人的战船中间，结果陷入完全无能为力的困境。（37）他们中间的某些人在不被对方注意的情况下乘着十一艘船逃掉并因而得救了，但所有其余的人全部落入敌人之手，没有一个侥幸的。（38）这部分人当中，不少人是被罗马人亲手杀死的，其他许多人则是被罗马人和船一道沉入江中而丧命的。在将领之中，贡杜尔夫偷偷地和十一只船一道逃掉了，但另一位却被罗马人俘虏了。

（39）在这之后，十一只船上的人们登了陆并立刻把船烧掉了，以免落入敌人之手，而他们自己则步行去正在围攻安孔城的军队那里。（40）他们向那里的人们报告了发生的事情之后，他们所有的人便一道匆忙地撤退了，把营地丢给了敌人。他们拼命地逃跑并在一团混乱之中一直跑到相邻的城市阿乌克西姆斯。（41）而不久之后到来到安孔的罗马人便占领了已空无一人的营地，继而在给要塞里的人们送来食品之后，便乘船从那里离开了。（42）至于瓦列里安，则他去了拉温那，而约翰则返回撒罗尼斯。这次战斗特别挫伤了托提拉和哥特人的精神并削弱了他们的力量。

二十四

（1）大约在这同时，罗马人在西西里的情况有如下述。利贝里乌斯被皇帝从那里调走，已经返回了拜占庭，而阿尔塔巴尼斯则按照皇帝的决定统率了西西里地方的全部罗马军队。（2）他已包围了留在该岛各要塞之中的哥特人，这些哥特人确实人数很有限并且每当他们从要塞向外出击时，他都曾在战斗中打败他们，使他们在生活必需品方面处于绝对匮乏的困境并终于迫使所有的要塞都投降了。（3）对这种情况哥特人害怕起来，同时又因海战的结果而深深地被震撼，所以他们开始对战争感到绝望，因为这时他们已变得没有任何希望了。原来他们是这样推论的：甚至在当前的条件下他们都可耻地被自己的敌人所打败并且完全丧失了士气，如果罗马人会得到任何支援，甚至是小规模的支援，那他们用任何办法也将不能在敌人面前坚持哪怕最短的时期或在意大利有一处立足点。确实他们也没有任何希望通

过同皇帝的协商达成任何事情。（4）要知道，事实上托提拉已曾多次派使节去他那里。这些使节确实也见到了优斯提尼安并且说明法兰克人已经占领了意大利的较大部分，并且意大利的其余的土地则大多由于战争的缘故而变得荒无人烟了。然而哥特人还是甘愿为了罗马人的利益而退出唯一保持完整的西西里和达尔玛提亚，并且同意每年为了被放弃的土地缴纳贡赋和租税，此外他们还会以联盟者的身份对任何人作战，只要皇帝希望他们这样做，而且在其他方面他们也会听命于他。（5）但是皇帝根本不理会他们说的话而是把使节全都打发走，因为事实上他憎恶哥特这个名字并打算把它彻底从罗马的领土上清除出去。当时发生的这些事情便是如此。

（6）但法兰克人的领袖提乌迪贝尔特在不久前病故了，他没有什么正当的理由便迫使利古里亚的某些地区和科提·阿尔卑斯山区以及味内提亚的大部分向他缴纳贡赋。（7）由于交战的民族〔134〕无暇他顾，法兰克人便认为这是他们自己的机会，便不冒危险地利用别人在战斗中争夺的土地扩大了自己的地盘。（8）哥特人确实在味内提亚留下了一些要塞，而罗马人则占有沿岸的城镇；但法兰克人却把所有其余的土地收归自己的统治之下。（9）正如我在前面所记述的，当罗马人和哥特人相互作战并且不可能再额外增加新的敌人的时候，哥特人和法兰克人却相互协商并达成协议，即在哥特人同罗马人作战期间，哥特人和法兰克人双方都应保持安静而各自拥有他们已有的土地并且他们之间不应有任何敌对行动。（10）但是，如果托提拉竟有幸在战争打败优斯提尼安，则哥特人和法兰克人这时应把这些事件处理得看来对双方都有利。（11）但是提乌迪贝尔特由他的儿子提乌迪巴尔德继承了王位。于是皇帝派阿撒那西乌斯的女婿，元老院成员列昂提乌斯作为使节到他那里去，请他参加一项反对托提拉和哥特人的进攻联盟，还要求他从意大利的一些地方撤走，因为这是过去提乌迪贝尔特非法侵入的。

（12）且说列昂提乌斯来到提乌迪巴尔德这里之后，便讲了这样的话。“在其他情况下，事件发展得同人们的预料相反，这也许是确实的，但是在当前的情况下你们对罗马人干出的事情，我以为却是全世界上任何人都没有遇到过的。（13）要知道，只有在法兰克人以联盟和友谊的名义从皇帝优斯提尼安手中接受大笔金钱并且同意在战斗中帮助他之后，皇帝这方面才决定进行这一战争并且才表现出了要对哥

特人展开军事行动的样子。（14）但是他们并不认为自己有义务实现他们的任何诺言，却进而向罗马人干出了难以想象的强暴行为。（15）要知道，你的父亲提乌迪贝尔特便入侵过他对之没有任何正当权利的领土，而这领土是皇帝冒着战争的危险好不容易才征服了的，而全体法兰克人却根本没有参加这一战争。（16）因此现在我到你这里来并不是要责备你们或指控你们，而是为了提出将会有利于你们自己的要求和建议。（17）因此我要说的就是，一方面，你们应当保持你们现在享有的繁荣幸福，而另一方面，也要叫罗马人享有他们自己的繁荣幸福。（18）你们知道，当一个民族拥有强大力量的时候，想用不义的手段占夺别人的甚至某种微不足道的东西的做法，往往反而足以使他们失掉自古以来享受的利益，因为繁荣幸福是绝不会同不公道的行为联系在一起的；此外，我还要求你和我们联合起来对托提拉作战，从而实现你的父亲同我们达成的协议。（19）最适合于真正合法的儿子的行为是这样的：纠正由他们的双亲所犯的任何错误，而他们所做的任何好事则应当坚持不懈地继续下去。（20）确实，对于最明智的人来说，他们所热切祈盼的正是这样一件事，即他们的孩子会仿效他们的最好的行为，而他们做得不好的事情则不是由别人，而是由他们的孩子来纠正。（21）老实说，你们本来不用等到召请便应当同罗马人一道进行这场战争的。要知道，我们进行的是对哥特人的一场战争，哥特人自古以来就是法兰克人的切齿痛恨的敌人，他们对法兰克人是完全不讲信义的，他们连年累月地对法兰克人进行着没有休战的和不事先宣告的战争。（22）当然，现在由于害怕我们，他们又毫不犹豫地向你们讨好了；但是，只要他们能把我们摆脱掉，他们会马上表现出对法兰克人的真正态度。（23）要知道，坏人无论在顺境还是逆境，他们的本性都不会改变，不过确实在一般情况下，在交厄运的时期，他们习惯于把他们的本性掩盖起来，特别当他们对邻人有所求的时候，他们的需要迫使他们隐藏起他们卑劣的心术。（24）想一想这些事情，然后，一方面恢复同皇帝的友谊，而另一方面，全力保卫自己而抗击你们自古以来的敌人吧。”

（25）以上便是列昂提乌斯的讲话。而提乌迪巴尔德的回答则是这样。“首先你要求我们和你们结成联盟去反对哥特人，这是既不合理又不公正的；因为事实上哥特人现在是我们的朋友。如果法兰克人对他们不遵守自己的诺言，那对你们也会不遵守诺言。（26）要知道，

过去对自己的朋友一度表现过不仁不义的人，他们永远会是这样一种不走正义之路的本性的。其次，至于你所提到的土地，我们要说的只是这样一点——我的父亲提乌迪贝尔特从来没有想过要对他的任何一个邻人施加强暴或夺取别人的财产。为了证实这一点，请亲眼看一下这样的事实：我并不富有。（27）因此，他取得的这些土地并不是从罗马人手中夺来的，而是从托提拉手中取得的一份礼物；托提拉已经拥有这些土地并且明确地把它们交给了我的父亲，对此皇帝优斯提尼安肯定是应当为法兰克人感到高兴的。（28）要知道，如果有谁看到曾经掠夺过他的某些私人财产的人们受到任何其他人的惩处时，他自然是会感到高兴的，因为他相信迫害他的那些人合理而公正地受到了报复——除非他内心里对施加暴力的人们心怀猜忌，因为人们认为，由别人占有敌人宣称属于自己的财产是会引起嫉妒的，但这也是人之常情。（29）但是我们可以把这些事件的最后裁决交给仲裁者去处理，但是要约定一个条件：如果很明显是我的父亲掠夺了罗马人的任何东西，我们有义务毫不耽搁地把它归还。很快地我们将就这件事派使节到拜占庭去的。”（30）讲了这些话之后，他便把列昂提乌斯打发走了，并且他派了法兰克人列乌达尔杜斯和其他三个人到皇帝优斯提尼安那里去。而他们在到达拜占庭之后，就办理他们此行应办的事情。

（31）这时托提拉急于攻占属于利比亚的那些岛。于是他立刻集合了一个舰队并且在上面配备了适当的一支军队，随后便把他们派到科西嘉和撒地尼亚[〔135〕]去了。（32）这支舰队先是去科西嘉，而在发现这里没有守卫的士兵之后便占领了该岛，随后同样地又占领了撒地尼亚。（33）托提拉要这两个岛向自己纳贡。但是当约翰——他正在统率着利比亚的罗马军队——得知这一情况之后便派一支舰队和一支强有力的军队去撒地尼亚。（34）当他们逼近卡腊那利斯城时，便设营进行围攻；因为他们并不认为自己有能力对城墙发动猛攻：哥特人在那里有一支相当强大的卫戍部队。（35）但是蛮族得到这一消息后，他们便从城里发动了一次出击，而由于他们是出其不意地攻向敌人，所以不费什么气力便把敌人打败并杀死了许多敌人。（36）其余的人一时里为了逃命跑到船上去，但是稍后他们又离开了那里，和整个舰队一道去了迦太基。（37）整个冬天他们都留在那里，以便在开春的时候他们可以更有准备地再次去进攻科西嘉和撒地尼亚。这个撒

地尼亚岛先前叫撒尔多。（38）在那长着一种草，凡是尝过这种草的，立刻会产生一种很快便引起死亡的、致命的抽搐，而由于这种抽搐，死者呈现出一种仿佛是笑的面容，因而人们便根据地名把这种笑称为“撒多的”。（39）但是科西嘉是被古时人称为库尔努斯的。在那个岛上可以看到和人一样的猿，还有一种只比绵羊稍大一点的马。就说这些了。

二十五

（1）这时一大群斯克拉文尼人来到了伊利里库姆并在这里干出了难以描述的暴行。于是皇帝优斯提尼安派出由日尔曼努斯的儿子们以及其他人率领的一支军队去对付他们。（2）但是由于这支军队的人数远比敌人为少，因此它根本无法同敌人作战，而总是留在后面，杀死蛮族军队中那些掉队的士兵。（3）他们杀死了敌人当中的许多人，但是也俘虏了为数不多的一些人并解送到皇帝那里去。尽管如此，这些蛮族继续在这里进行蹂躏。（4）他们实际上把很长的一段时期用于这种掠夺性的行军，从而使所有的道路都布满了尸体，他们还奴役了无数的人群并且抢走了一切而没有遇到任何反抗。后来他们才终于离开这里带着劫夺来的一切走上了回家的道路。（5）在他们渡过伊斯特河时罗马人也不能对他们进行伏击，也不能用任何其他办法伤害他们，因为约定为他们服务的盖帕伊狄人把他们置于自己的保护之下并把他们渡了过去，而为了这一服务他们取得了丰厚的报酬。这报酬是按每人一个金币的价格来支付的。（6）对此皇帝深为痛苦不安，因为他看到在今后他已没有可行的办法来制止蛮族渡过伊斯特河来劫掠罗马的领土，或者制止他们在完成这些劫掠性的征讨后带着他们的战利品离去，而由于这些理由，他希望同盖帕伊狄人建立某种条约的关系。

（7）就在这同时，盖帕伊狄人和朗哥巴狄人为了进行一场决战而再次正在相互逼近。但是盖帕伊狄人由于害怕罗马人的力量（因为他们一定会听说皇帝优斯提努斯曾在誓约的约束下同朗哥巴狄人缔结了一项攻守联盟），而很想成为罗马人的朋友和联盟者。（8）于是他们立刻派遣使节去拜占庭，请皇帝也同意同他们结成一项攻守同盟。他毫不犹豫地同意了对方的请求并且用誓言作了保证。（9）由于同样那些使节的请求，元老院的十二位成员也为他们用誓言批准了

这一条约。（10）但是在这之后不久，当朗哥巴狄人根据联盟的条款请求派一支军队和他们一道去同盖帕伊狄人作战时，皇帝优斯提尼安便把军队派了去，同时向盖帕伊狄人提出指责，说在缔结了条约以后，他们曾把某些斯克拉文尼人渡过伊斯特河，给罗马人造成损害。

（11）而这支军队的将领首先是优斯提努斯和优斯提尼安，这两个人是日尔曼努斯的儿子；第二，阿腊提乌斯；第三，苏阿尔图阿斯：此人先前曾被优斯提尼安任命为埃茹利人的将领（然而在从图勒岛来的那些人起来反对他的时候——，这事我在前面已有所记述[136]——他却逃回到皇帝那里去并立刻成了拜占庭罗马军队的将领）；并且最后，阿玛拉弗里达斯，此人是一个哥特人，哥特人的国王提奥德里克的姊妹阿玛拉弗里达的孙子和前都灵吉人的领袖海尔美涅弗里都斯的儿子。（12）此人是被贝利撒里乌斯和维提吉斯一道带到拜占庭来的，皇帝于是任命他为罗马军队的一名将领并且把他的姊妹许配给朗哥巴狄人的国王奥杜因。（13）但是这支军队没有一个人到达朗哥巴狄人那里，例外的只有这个阿玛拉弗里达斯和他的部下。原来其余的人们，根据皇帝的指令，在伊利里库姆的城市乌尔皮亚那[137]停了下来，因为在这里的居民中间发生了一次内战，原因是基督教徒因某些问题而相互打了起来，关于此事我在有关的论文中还要谈到的[138]。

（14）于是朗哥巴狄人的全军和阿玛拉弗里达斯一道便来到了盖帕伊狄人的国土。盖帕伊狄人迎击他们，随之展开了一场激烈的战斗，结果盖帕伊狄人被打败，他们说他们有很多人死在这场战斗之中。（15）于是朗哥巴狄人的国王奥杜因便派了他身边的一些人去拜占庭，首先是向皇帝报告一个好消息，因为敌人已经被打败了；其次是对他进行谴责，因为皇帝的军队并没有按照联盟条约的条款到达战斗的现场，尽管不久之前曾有一支朗哥巴狄人的大军被派到纳尔吉斯那里去同托提拉和哥特人作战。这些事件的经过便是如此。

（16）正是在这个时候，在整个希腊发生了一次很大的地震[139]，贝奥提亚和阿凯亚以及沿克里赛欧斯湾[140]地区损失惨重。（17）无数的城镇和八个城市被夷为平地，其中有凯洛涅亚和科罗涅亚和帕特莱伊以及整个纳乌帕克图斯[141]，在这里还死了很多人。（18）在许多地方土地被震裂，形成了裂缝。但是有一些这样的裂缝又合到了一处，而地面的外表和形状看来仍和先前一样，但在另外一

些地方，裂缝始终保持在那里，结果这样一些地方的居民变得无法相互来往而只能利用许多迂回的道路。（19）但是在帖撒利和贝奥提亚之间的海湾[142]里，在被称为埃奇努斯的城市和贝奥提亚的斯卡尔菲亚的地方突然发生海水灌向陆地的现象。（20）海水涨满了大片的土地，淹没了那里的城镇并且立刻把它们彻底摧毁了。海水涌向大陆这种情况持续了很长一个时期，乃至在相当长的一段时期之内，人们竟可以徒步走到这一海湾内的岛上去，因为显而易见，海水离开了它原来的地方，说来也怪，它竟涌到陆地上去，直到那里有山的地方。（21）但是当海水回到它原来的地方时，鱼又留在了地面上，并且由于它们的样子完全是当地民众所不曾见过的，所以它们就似乎像是怪物了。（22）老百姓以为它们是能吃的，于是便把它们拣起来放到水里去煮，但是火的热力一接触到它们之后，它们的整个躯体就像腐烂了似的化为一种简直无法忍受的奇臭的液体。（23）但是在那有所谓“斯奇斯玛”[143]的地方发生了一次极为强烈的地震，死在那里的人比希腊所有其余的地方死的人还要多，这特别是因为那里恰好人们正在庆祝一个节日，为此从整个希腊有许多人集中到那个地方。

（24）在意大利则发生了这样的事情。克罗同的民众和在这里担任卫戍任务、由帕拉狄乌斯所率领的士兵正处在哥特人的十分严密的包围之中；而由于他们的食物十分缺乏，所以他们多次背着敌人派人去西西里，要那里罗马军队的将领们，特别是阿尔塔巴尼斯亲自来证实一下，并且表示，如果阿尔塔巴尼斯他们不能尽快地前来援助，他们在不久之后将要投降敌人并把城市也交出来，尽管他们很不愿意这样做。但从那里没有一个人来帮助他们。冬天结束了，而普洛科皮乌斯记述其历史的这一战争的第十七个年头[144]也随之结束了。

二十六

（1）但是皇帝在得知克洛同的情况之后便派人去希腊并且命令驻守在赛尔莫皮拉伊[145]的卫戍部队尽快乘船去意大利，全力援助被包围在克罗同的人们。（2）他们按照命令行事，很快便从海上出发了；由于赶上了顺风，在敌人未曾料到的情况下驶进了克罗同的港湾。看到突然出现的舰队，蛮族士兵立刻陷入巨大的恐惧，在一团混乱中撤走了围攻的军队。（3）他们当中有一些人乘船去了塔伦图姆港，另一些人从陆上撤到了斯奇拉伊乌姆山。并且这一事件更加挫伤

了哥特人的士气。（4）为此，哥特人当中的一位十分知名的人士腊格那里斯，也就是塔伦图姆卫戍部队的将领和率领阿凯隆提亚的卫戍部队的莫腊斯，按照他们麾下士兵的愿望同德律欧斯地方罗马士兵的将领佩腊尼乌斯之子帕库里乌斯进行了谈判，并且约定，只要皇帝优斯提尼安对他们的安全提供保证，他们本人和他们麾下的士兵将向罗马人投降并把他们守卫的要塞交出来。因此，为了批准这一协定，帕库里乌斯去了拜占庭。

（5）纳尔吉斯这时则从撒罗尼斯出动，率领罗马全军去进攻托提拉和哥特人。这支军队极为庞大；因为皇帝给了他极大的一笔钱，（6）而他就用这笔钱，首先，征集极大的一支军队并支付战争的其他开销；而在这之后又向意大利的士兵付清了过去欠给他们的所有的钱；要知道，很长的一个时期以来皇帝在这件事上一直是拖欠着的，因为士兵并没有像通常那样从国库那里取得他们应得的报酬。而且，他还想用这个办法去影响逃到托提拉那一面去的士兵，使他们受这些金钱的吸引，改变他们效忠的对象。

（7）确实，虽然皇帝优斯提尼安先前对于领导这场战争很不关心，但是最后他还是为之做了极为充分的准备。（8）当纳尔吉斯看到皇帝迫切希望他领导对意大利的出征的时候，他表现了一位将领应有的抱负，并宣布说，只要给他足以完成任务的一支军队，他是会服从皇帝的命令的。（9）因此，由于接受了这一任务，他从皇帝那里取得了配得上罗马帝国的大量的金钱、人员和武器，他本人也表现了一种根本不知疲倦的热情并且征募了一支胜任的军队。（10）原来他不仅从拜占庭带出了大批罗马士兵，他还从色雷斯和伊利里库姆地区征募了许多人。（11）而且约翰也率领着他自己的军队以及他的岳父日尔曼努斯留下军队同纳尔吉斯联合到一起。（12）而且，被皇帝优斯提尼安用许多金钱争取过来的朗哥巴狄人的领袖奥杜因也按照联盟条约选拔了自己部下的两千五百名英武善战的士兵并把他们派去同罗马人并肩作战；而在这些士兵之外还有三千多名战斗人员作为仆从。（13）随他出征的还有三千多名埃茹利人的战士，他们全部是骑兵，这些骑兵的将领是菲列木特和其他人；而且大量的匈人还没有计算在内。这里还有达吉斯赛欧斯和他手下的人们，他们是为了这个目的才从狱中被释放出来的[〔146〕]。此外还有卡巴德斯，以及逃到这里来的波斯人（此人是扎米斯的儿子、波斯国王卡巴德斯的孙子，我在前面

的记述中曾提到过这个人[147]，他是由于“卡那兰吉斯”[148]的努力才得以从他的伯父科斯罗伊斯的手中逃脱出来的并且在很久以前便来到了罗马人的国土）。还有一个人名叫阿斯巴杜斯，他是盖帕伊狄人，一个特别能干的年轻小伙子，他手下有也是盖帕伊狄人的四百名能征善战的士兵。这些人之外还有一个名叫阿茹特的埃茹利人，这个人从少年时期起便羡慕罗马的生活方式并娶了蒙都斯之子玛乌里奇乌斯的女儿做妻子，他本人是一个极为勇敢的战士，手下的大量埃茹利人也都是特别善于打仗的。最后，还有一个外号叫“大肚汉”的约翰，此人在前面我已提到过[149]，他手下也有人数众多的一批能干的罗马士兵。

（14）纳尔吉斯，就他来说，是一个极为慷慨大度的人并且非常愿意帮助那些需要这种帮助的人们，而且由于皇帝赋予他巨大的权力，所以在涉及他所关心的那些事务时，他便可以比较自由地作出自己的判断。（15）故而许多将领以及士兵先前都曾亲身感受过他的慷慨作风。（16）因此，很自然地，当他被任命为反对托提拉和哥特人的战争的统帅的时候，所有的人都非常愿意在他的麾下服役，有些人是为了回报自己从他那里受到的恩惠，另一些人也许是指望从他那里得到大量的赠赐，这也是可以理解的。（17）但是埃茹利人和其他蛮族对他抱有特别的好感，因为他们曾受过他特别亲切的款待。

（18）当他们来到离味内提亚很近的一个地点时，他便派出一名使者到在那里的各要塞负守卫之责的法兰克人那里去，要求他们允许他的军队自由通过，因为他们是朋友。（19）但是法兰克人说他们在这一点上无论如何不能对纳尔吉斯让步，不过他们并不公开挑明真正的理由，而是千方百计地隐瞒这样一个事实，即不许他们通过，这样做有利于法兰克人或因为法兰克人对哥特人抱有好感。而法兰克人提出的不让通过的借口看来并不是十分站得住的，因为他们说和他同来的人们当中有法兰克人的不共戴天的敌人朗哥巴狄人。（20）纳尔吉斯对此起初大为不解，于是便向与他同行的意大利人征询意见应如何处理，但有些人带来消息说，即使法兰克人允许他们通过这个地方，他们仍然根本无法从那里去拉温那，而且他要走这条路，到维罗那城再向前就不能走了。（21）他们报告说，托提拉曾把哥特人的军队中最优秀的部分集中起来并且派帖亚斯这位极为出色的哥特战士作他们

的统帅，然后把他派到属于哥特人的维罗那去，要他尽全力阻止罗马军队通过。实际情况就是这样。

（22）在帖亚斯进入维罗那城之后，他便把敌人必须经过的那条道路完全封锁起来，还用人为的手段使得波河沿岸的地区根本无法行走或通过；因为在某些地方他安置了由灌木丛构成的障碍物，挖掘了壕沟和坑道，而在另一些地方又布置了极深的泥塘和大片大片的沼泽地。另一方面，他本人和哥特军队则进行严密的监视以便迎击罗马的军队，如果他们竟然试图走这条道路的话。（23）托提拉所以想出这些办法来，一方面是为了使罗马人根本无法沿着伊奥尼亚湾的海岸行进，因为许多可以通航的河流的河口都在那里，这便使得这条路根本无法通行；并且，另一方面，他认为敌人肯定不会有那么多的船只可以把全部军队一股脑儿渡过伊奥尼亚湾，而如果敌人分小批渡过的话，他本人和其余的哥特军队在每一个别情况下都可以轻而易举地阻止敌人上岸。（24）托提拉发出并由帖亚斯及时加以执行的这些指令，其目的便在于此。

对此纳尔吉斯感到自己处于完全手足无措的地位，但是熟悉这些地区的维塔利安的侄子约翰却建议他率全军沿着海岸行进，因为，如前所述〔150〕，这一地区的居民是属于罗马人的，而且他们还有一些船只和大量的小船在身边。（25）而只要是他们来到一个河口，他们便可以用这些小船在河的水流上搭一座舟桥，这样便可以使士兵们比较容易地渡河了。约翰的建议就是这样。纳尔吉斯听从了他的建议并且便用这个办法率领全军去拉温那。

二十七

（1）当这些事情像上面所描述的那样正在进行的时候，又发生了下面的事情。朗哥巴狄人伊尔狄吉撒尔〔151〕在前面的叙述中〔152〕被说成是这些蛮族的首领奥杜因的私敌（确实就世系出身而论，王位是应当属于伊尔狄吉撒尔的，但是奥杜因用暴力从他手中夺过了王位）；现在此人逃离了自己的本国而去了拜占庭。（2）他到达那里后，皇帝优斯提尼安给了他特别的照顾，任命他担任宫廷卫队的一个中队的将领，而人们则把这种中队称为“斯科拉伊”〔153〕。（3）在他手下有同属于朗哥巴狄人的不下三百名精锐战士，他们最初在色雷斯是生活在一起的。（4）于是奥杜因要求皇帝优斯提尼安把伊尔狄吉

撒尔交给他，理由是：他是罗马人的朋友和联盟者，他要求皇帝把请求庇护的人交出来作为他对皇帝的友谊的一种回报。（5）但是优斯提尼安断然拒绝把此人交出来。

但是，后来伊尔狄吉撒尔却开始抱怨说，他的地位和待遇都同他的身份与罗马人的美誉不相称并且看来是极为不满。而这种情况被一个名叫郭亚尔的哥特人注意到了，这个郭亚尔来自达尔玛提亚，是很久以前哥特人的国王维提吉斯对罗马人作战时作为这次战争的战俘而来到这边的；（6）这是一个性格浮躁而又极为好动的人，他不断在反抗自己身受的命运。因而当哥特人在维提吉斯垮台之后策划一次变乱而拿起武器来反对皇帝的时候，郭亚尔就明显地被发觉有进行反对当局的活动。于是他被判处流放而去了埃及的安提努斯城，并为了服刑而在那里度过了很长一个时期。（7）但是后来皇帝有了怜悯之心而把他召回了拜占庭。当时就是这个郭亚尔看到了伊尔狄吉撒尔像我前面所说的心怀不满，于是便一直不断地追在他后面并试图劝他逃跑，并且答应同他一道离开拜占庭。（8）由于他们都喜欢这一计划，所以他们便在只有少数几名随从的陪伴下突然跑掉了，并且他们在到达色雷斯的城市阿普里之后，便和这里朗哥巴狄人的士兵联合起来了。这之后他们又踫上了皇帝的一些牧马场，于是他们便从这些地方带走了大量的马匹和他们一道行进。

（9）当皇帝得知这一情况后，便派人去整个色雷斯和伊利里库姆，指示所有的将领和士兵用自己所能使用的一切办法截获这些逃跑者。（10）而首先是被称为库特里古里人的一小批匈人（正如我在稍稍前面的地方指出的[〔154〕]，他们是从他们世世代代居住的土地移居过来的并且经皇帝的批准而定居在色雷斯）同这些逃跑者展开了战斗。（11）但是这些匈人在战斗中被打败并且还有一些人阵亡了，其余的人被打败之后便不再追踪逃跑者而是留在了他们原来的地方。这样一来，伊尔狄吉撒尔和郭亚尔以及他们的随行人员便通行无阻地穿过了整个色雷斯。（12）但是他们在到达伊利里库姆之后，却发现有一支经过精心选拔的罗马军队在对付他们。（13）这支军队的将领是阿拉提乌斯、列奇坦古斯、列奥尼亚努斯、阿里木特和其他人，他们都在马上奔驰了一整天。（14）在天黑的时候，他们到达一处林木茂密的地方便停了下来，打算在那里设营过夜。（15）于是这些将领便照例向士兵发布命令，要他们照料好马匹并在附近的河边休息以消除

途中的疲劳。（16）在这同时，他们自己则各自带上三四名卫士，在一个僻静的地方的河边开始饮水，因为他们这时当然是渴得要命了。（17）但是这时就在附近的、郭亚尔和伊尔狄吉撒尔手下的人们曾派出侦察人员并发觉了这一情况。所以正当罗马人饮水的时候，他们出其不意地对之发动了进攻并且把对方一个不留地杀死，而在这之后，他们就再也无所畏惧地、随心所欲地行进了。（18）由于发现自己失去了将领的士兵们感到十分困惑不知怎么办才好，于是在全然手足无措的状态中开始撤退。郭亚尔和伊尔狄吉撒尔便这样地得以逃脱并来到了盖帕伊狄人的地区。

（19）恰好这时有一个名叫乌斯特里哥图斯的人在下述的情况下从盖帕伊狄人那里逃到朗哥巴狄人这里来。曾经是盖帕伊狄人的国王的埃列蒙杜斯不久以前被疾病夺去了生命，而这个乌斯特里哥图斯是他唯一在世的孩子。但是托里金却用武力排除了他（他那时还是一个少年），而夺取了大权。（20）因此，根本没有办法对抗侵略者以保卫自己的这个男孩子便离开了自己的故土到正在同盖帕伊狄人作战的朗哥巴狄人那里去。（21）但是这之后不久盖帕伊狄人既同皇帝优斯提尼安，又同朗哥巴狄人都取得了和解，他们以最郑重的誓言保证，从那时起他们相互间将把永恒的友谊保持下去。（22）协定的细节一经最明确地规定下来，皇帝优斯提尼安和朗哥巴狄人的首领奥杜因便派人到盖帕伊狄人的首领托里金那里去，要求把伊尔狄吉撒尔作为一个共同的敌人交出来，并要求他通过把向他请求庇护的人交出来，作为他对他们的友谊的第一个证据。

（23）于是他便同盖帕伊狄人当中的显要们就面临的局势进行了商讨，并且热切地问他们，他是不是一定要履行两位国王的要求。（24）他们则断然不许他这样做，并坚定地宣称，盖帕伊狄人宁可同他们的女人以及整个民族立刻死掉也不愿意干这种背信弃义的可耻勾当。（25）听到这个意见之后，托里金处于一种进退两难的境地，因为他既不能干出违反自己臣民意志的事情，又不愿再次恢复对罗马人和朗哥巴狄人的战争，因为这战争是费了大量的心血和时间才得以结束的。不过后来他想出了下述的办法。（26）他派人到奥杜因那里去，要求交出埃列蒙杜斯之子乌斯特里哥图斯，这等于要他干一件和要求于他本人的那一件相同的犯罪行为，并且请他交出要求他的庇护的人来以换取另一个人。（27）他指望用这个办法打消对方的要求，

因为对方也害怕犯下类似的不义之行，而且通过他提出的非法合谋，他可以立即抓住奥杜因本人的把柄。（28）因此当他们作出了这些决定并且明确地了解到无论朗哥巴狄人还是盖帕伊狄人都不愿意参预这种不义之行的时候，他们在公开的场合虽然根本不所作为，但是他们却各自把对方的敌人偷偷地处死了。（29）至于他们是怎样处死的我却不想谈；因为有关这一事件的记述说法不一而是相去很远，对于十分机密的事件来说，这是完全可以理解的。有关伊尔狄吉撒尔和乌斯特里哥图斯的事情就这样地结束了。

二十八

（1）〔155〕纳尔吉斯的军队到达拉温那城之后，便同将领瓦列里安和优斯提努斯以及还留在这一地区的不管还有多少的罗马军队会合到一起了。（2）他们在拉温那度过了九天的时间之后，阿里米努姆卫戍部队的将领，一位极为英勇善战的哥特战士乌斯德里拉斯给瓦列里安写了下面的一封信。“虽然你们使世界到处都在谈论着你们，虽然你们已经用你们力量的幻影迷住了整个意大利并且装出一副远远超出寻常人水平的目空一切的傲慢神气，并且虽然像你们愚蠢地想象的那样，以为你们已经用这种办法吓住了哥特人，但是由于执行你们的躲起来的政策，现在你们仍然坐在拉温那城里——毫无疑问这仍然是维护你们这种自豪精神的一个办法——而根本不向敌人显示你们自己的实力，却用大群异种的蛮族去蹂躏无论怎样说也不属于你们的土地。（3）但是尽快地起来并从这时起尝试一下战争的事业吧；在哥特人面前亮相吧而不要再只用希望逗弄我们了，因为我们长时期以来一直在等着看这个大场面呢！”（4）这封信传达的信息就是这样。

这封信被送到纳尔吉斯那里看过之后，他对哥特人的这种厚颜无耻觉得可笑而立刻要他的全军做出发的准备，而只把由优斯提努斯率领的一支卫戍部队留在拉温那。（5）但是当他们走近阿里米努姆城时，他们发现从那里再向前走并不是一件容易的事，因为哥特人不久之前把那里的桥给摧毁了。（6）要知道从阿里米努姆旁边流过去的河流，即使对于一个不带武器徒步过桥的人来说也是十分吃力、十分困难的，即便没有人阻挠或争渡的时候，情况也还是这样〔156〕。但是对于众多的人，特别是当他们带有武器的时候，首先是当他们碰上敌人的时候，那他们无论用任何办法也是不可能渡过去的。（7）于

是纳尔吉斯在少数人的陪伴下到有桥的那个地点去并在极为困惑的情况下，他仔细考虑用什么解决办法可以应付当前的困难。（8）而乌斯德里拉斯也去了那里并且带去了他的一些骑兵，为的是了解一下对方干了些什么他不知道的事情。纳尔吉斯身边的一名士兵拉开弓向他们射去，这支箭射中了敌人的一匹马并且立刻把它杀死了。（9）乌斯德里拉斯这一行人立刻赶忙离开那里跑到要塞里面去，但是他们却立即从另一个城门冲出来攻击罗马人，而且这次还带上了另一些最勇敢善战的士兵，以便出其不意地向敌人发动袭击并立即消灭纳尔吉斯。（10）原来在侦察军队的渡河地点时他已经来到了河的对岸。但是他们碰巧在那里遇上了一些埃茹利人，埃茹利人杀死了乌斯德里拉斯，并且，由于一个罗马人认出了他，因而他们便把他的头割了下来并在来到罗马的营地后把它拿给纳尔吉斯看，这样便鼓起了所有人的勇气；原来他们从已经发生的事情推知，上天是敌视哥特人的，因为他们本来是想伏击敌人的将领的，但是他们自己在不是由于任何计谋也不是由于事先设想的计划的情况下突然失去了他们自己的将领！

（11）尽管阿里米努姆卫戍部队的将领乌斯德里拉斯死了，但是纳尔吉斯和他的军队却还是继续向前推进。因为他并不想骚扰阿里米努姆或敌人据守的任何其他地方，为的是他不会耽搁任何时间并且在他执行任务中的小事情不会使得他无法实现最主要的事情。（12）从敌人方面来说，由于他们的将领已经阵亡，于是他们就静静地待在那里，不再想封锁纳尔吉斯的去路，这样纳尔吉斯便无所畏惧地在河上架了一座桥并且顺利地把他的全部军队渡了过去。从那里他离开了佛拉米尼乌斯大道向左转。（13）因为那被称为佩特拉·佩尔图撒[157]的地方——在前面的叙述中我曾描述过这一天然坚固的要塞[158]——很久以前便已被他的敌人所占领，因此至少就佛拉米尼乌斯大道而论，道路对罗马人是封闭的，是根本无法通过的。纳尔吉斯于是由于这一原因而离开了较短的道路，走了可以通行的道路。

二十九

（1）有关罗马军队行进的情况就是这样了。且说已经知道味内提亚所发生事件的托提拉起初是在罗马近郊安静地等待帖亚斯和他的军队。（2）但是当他们已经到来并且只还差两千名骑兵的时候，托提拉便不再等这些人而是和所有其余的军队出发，以便在一个适当地

点同敌人展开战斗。（3）但是在进军途中他得到了乌斯德里拉斯阵亡以及他的敌人已经开过阿里米努姆的消息，于是他便穿过整个图斯卡尼并在到达被称为亚平宁的山脉时在那里设了营并且停留在一个当地居民称为塔吉那伊[159]的村庄的附近。（4）不久之后纳尔吉斯率领的军队也在亚平宁山设了营，他们的地点离开他们的敌人的营地大约有一百斯塔迪昂[160]，这是一个平坦但是有近旁许多小山环绕的地方，而正是在这里，作为罗马人的将领的卡米路斯曾在战斗中打败并歼灭了高卢人的大军[161]。（5）甚至直到我的时代，这个地方从它的名字——它被称为布斯塔·高洛茹姆[162]——也可以证明这一事件并且保存了人们对高卢人所遭受的灾难的回忆。（6）要知道拉丁人是把火葬堆的余烬叫做"布斯塔"的。而且在这个地方有许多埋葬他们遗体的坟山。

于是纳尔吉斯立刻从那里派出了自己的几位亲信，要他们劝说托提拉放弃军事行动，并最后考虑缔结和约的问题，因为他必须认识到，作为只是在不久前在没有任何法律依据的情况下集合起来的一小部分人的领袖，他是无法在很长时期里同整个罗马帝国抗争的。（7）但是他还告诉他们，如果他们看到托提拉决心一战，那他们应立刻敦促他指定一确切的作战日期。（8）于是这些使节来到了托提拉面前并把受托传达的话对他讲了。而托提拉却开始以一种浮躁的神气吹嘘说他们无论如何也一定要作战，但是使节们立刻就接过话头来说："很好，高贵的先生，确定一个作战的时间吧。"于是托提拉立即说："八天后让我们来较量吧。"（9）使节们于是回到纳尔吉斯那里去，向他报告了双方的约定，而纳尔吉斯怀疑托提拉是在捣鬼，便做了次日作战的准备。实际上他猜中了敌人的意图。（10）原来就在第二天，托提拉已经率领着他的全部军队到罗马人跟前叫阵了。两军立刻面对面地摆好了阵势，相隔不到两箭地。

（11）那里有一座双方都极想占领的小山，因为双方都认为那里是对己方作战有利的地点，双方都是为了有一个有利的制高点以便向敌人射击，还因为，如上面我所说的，那一带地方多山，故而任何人在那边都不可能包围罗马的营地，除非经由沿着山的唯一的一条小路才可以包抄到它后面去。（12）因此双方都必然认为它具有特别重要的意义；哥特人方面是为了他们能在战斗期间把敌人包围起来，使敌人处于两面军队的夹击当中，而罗马人是为了使自己不会遇到这种情

况。（13）但是纳尔吉斯走在了哥特人的前面，原来他从一个步兵中队选拔了五十名步兵，在深夜把他们派出去占领并守住那座小山。（14）由于他们发现那里没有任何人阻拦他们，便去了小山并静静地待在那里了。（15）在小山前面沿着我前面所说的那条小道有一道水流，正对着哥特人设营的那个地点，五十名士兵的阵地也正是设守在这里，在有限的空间所允许的范围内他们肩并肩地站在那里形成一个方阵。

（16）在天亮以后托提拉才看到了发生的事情，于是急于想把他们从那里赶跑。因此他立刻派出一队骑兵去对付他们，要骑兵尽快地把他们从那里赶走。（17）于是骑兵大声喧叫着向他们攻去，他们想一声呼号便把敌人捉住，但是罗马人却在一个小小的空间里列阵，用他们的盾牌形成一道屏障并且把长枪刺了出去从而保住了阵地。（18）但哥特人随后匆忙地攻过来，反而使自己陷入混乱，而用手持盾牌向前推进并且很快地把长枪有条不紊互不妨碍地刺向前方的这五十个人，这时则极为猛烈地抗击敌人的进攻；他们有意识地响动他们的盾牌，一方面想用这个办法惊吓敌人的马匹，而另一方面，则想用长枪的尖头吓住对方的士兵。（19）由于地面的不平给马造成很大的困难加上盾牌的声音，还由于它们在任何地方都走不过去，所以战马变得烦躁起来，而另一方面，人们在这同时也逐渐变得筋疲力尽，原来他们实际上是在挤到一处的情况下进行战斗的，他们寸土不让，却还要设法控制一点也不听从他们的使唤的战马。（20）他们第一次的进攻就这样被击退并策马返回了。而第二次进攻依然和第一次一样，无功而回。继而在这种情况发生了多次之后，他们便不再继续进攻，而托提拉换了另一支队伍来执行这项任务。（21）但是他们和前面的那些人的情况一样，于是再有一批人来执行任务。这样，托提拉在派出了多批队伍而全都无功而回之后，他终于放弃了进攻。

（22）因此这五十名士兵由于他们的勇敢而获得了巨大的声名，但是在这次战斗里就中又有两个人特别突出，即保路斯和安西拉斯，他们都跳出了方阵，表现出了超出所有其他人的勇敢。23）原来他们抽出自己的剑，把它们放在地上，然后又拉起弓来，一直在极为准确地射向敌人。（24）他们便这样地杀死许多敌人和许多战马，直到把箭筒里的箭用完。最后当他们的投枪也全都用完时，他们便拿起剑来在盾牌的掩护下，完全用自己的力量抗击进攻者。（25）而每当有任

何骑着马的敌人用长枪攻击他们的时候，他们立刻用剑一下子把枪头削下来。（26）但是在他们用这种办法多次挡住了敌人的冲击之后，结果竟发生了这样的事情：他们中间的一个人（就是保路斯）的剑由于不断地砍在长枪的木柄上而折叠起来并变得完全无法使用了。（27）于是他立刻把这剑抛到地上，并且双手抓住投枪把它们从进攻的敌人手中夺过来。这样他便当着所有人的面从敌人手中夺过四杆长枪，从而使自己成为使敌人放弃进攻企图的主要原因。（28）因此，纳尔吉斯由于此人的战功而从那时起使之成为他本人的一名卫士。

三十

（1）这些事件的经过就是这样。这时双方的军队都为战斗做了准备。纳尔吉斯把他的军队集合在一个小的空间，对他们讲了这样的激励的话。“当一支军队即将同一支与他们势均力敌的敌军展开战斗时，需要的也许是激发士兵热情的这样一长篇告诫与鼓励的演说，而在这方面胜过敌人之后，他们便可以完全按照他们的愿望取得战斗的结果了。但是，在你们的情况下，我的士兵们，你们必须与之作战的那支军队，无论在勇气方面、人数方面，此外在各种装备方面都比你们差得远，因此我认为除了同为我们降福的上帝一道进入战斗之外，我们再也不需要任何东西了。（2）因此务必用不断祈祷的办法祈求上帝和你们同在，带着对敌人的巨大蔑视去打倒这些强盗吧，要知道，这些人本来只是伟大皇帝的奴隶，后来他们跑掉了，他们树立一个僭主，一个来自下层贱民的一钱不值的家伙作为自己的头目。这样他们才能以在一个时期里通过他们的强盗行径给罗马帝国造成破坏。（3）而现在，如果这些人考虑过各种可能出现的情况的话，人们本来应该会认识到，他们甚至没有可能在这里同我们对阵！（4）可是他们却正在用一种毫无理性的勇敢进行一场殊死的战斗并且表现出一种疯狂的鲁莽，而就是在这种精神状态中，他们才敢于迎接显然正在等待他们的死亡而不是用一种合理的希望来保护自己，他们甚至不展望未来，看一看通过事件的一种奇异的、出乎意料的转折，他们会遭到怎样的命运，而是无可争辩地按照上帝的意旨走向因他们治理国家而应得的惩罚。（5）要知道受到天意的谴责而注定要吃苦头的这些人正在无可救药地走向惩罚。但是，除此之外，就你们方面来说，你们正要进行的这场战斗是要保卫一个合法的政府而他们却是法律的叛

徒，他们进行的是一场绝望的战斗，他们并不指望把他们所持有的任何东西传给任何继承人，而是千真万确地知道它将和他们同归于尽并且他们赖以生活的希望是朝生暮死、转瞬即逝的。因此他们应当彻底受到蔑视。（6）要知道，不是在法律和一个良好的统治机构下组织起来的那些人是没有任何道德的，而且，很自然的，胜利已经确定了；因为胜利是不习惯于同道德处于对立的地位的。”（7）以上便是纳尔吉斯所作的训话。

同样地，托提拉看到自己的士兵竟然不光彩地害怕起罗马军队来，于是便把全体人员召集到一起，讲了下面的话：“士兵朋友们，我把你们集合到这里来是为了对你们进行最后的一次告诫。（8）因为我认为，在这次战斗之后便不需要任何其他训示了，而结果肯定是，战争将要在一天当中决定胜负。（9）要知道，无论是我们还是皇帝优斯提尼安由于在极长的一段时间里经受劳苦、战斗和艰难困苦而都被折磨得精疲力竭，奄奄一息，并且我们已彻底发现自己已没有能力应付战争的需要，乃至如果我们将在当前的战斗中能制服敌人的话，他们将根本无法在今后再回到这里来，而另一方面，如果我们在这一战斗中遭到任何厄运的话，哥特人也将没有任何希望重新作战，而是无论哪一方面都将会因失败而有了一个不会再有任何举动的极为充分的借口。（10）要知道，人们一旦在压倒优势的障碍面前放弃了战斗，他们便不再有勇气来面对这些障碍，但甚至当他们也许出于实际的需要在强大的压力之下不得不这样做的时候，他们内心便产生反感，因为关于失败的回忆是会使他们怀有畏缩情绪。（11）我的士兵们，听了我的话之后，要全力勇敢地作战，而不要把任何作战的能力留给另外的一次战斗，把你们的全部力量投入这次战斗，而不要保存你们的躯体去经历另一次危险吧。（12）你们也不要吝惜武器或战马，因为它们再也不会对你们有用了。要知道，把所有其他一切消灭掉的宿命只为这一天保存了最后的希望。（13）因此振作起你们的勇气并为崇高无畏的事业做准备吧。要知道，当希望处于千钧一发的危境，像你们目前的情况这样的时候，唯一求得安全的办法就是不要在哪怕是最短的瞬间丧失勇气。（14）在关键的时刻过去之后，奋发努力也就永远失去了价值，即使它是一种十分了不起的奋发努力也无济于事，因为就事物的本质而论，事后的勇敢是一钱不值的，因为一旦需要过去了，随之而来的一切就必然会是太晚了。（15）因此我认

为，你们在参加这次战斗时应当最好地利用在战斗中出现的每一个机会，以便能够得到来自这一机会的好处。（16）而且你们还清楚地懂得，在当前的情况下，逃跑的人完全应当遇到他自己的死亡。因为士兵没有其他的理由，只是为了求生才放弃自己的战斗岗位而逃跑。但是，如果逃跑能以被认为是包含了逃跑者的死亡的话，那么面对危险的人较之逃跑的人将会得到大得多的安全。（17）但是数量庞大的敌人只应当受到蔑视，因为他们是由尽可能多的各个民族集合而成的。而由各个不同的民族拼凑起来的一个联盟无论在忠诚方面还是力量方面都不能提供任何确实的保证，而分成不同民族的人们，他们的目标自然也同样地会各不相同。（18）不要以为我不知道他们用多少钱雇用来的匈人、朗哥巴狄人以及埃茹利人竟会为他们冒丧失性命的危险。（19）要知道，他们的性命在他们眼里还没有贱到比银子还不值钱的程度，而且我知道得很清楚，他们在作出战斗的样子之后就会尽快地跑掉，这或者是因为他们已经取得了报酬，或者是因为这是执行他们自己的将领的命令。（20）原来即使看来是最开心的事情——更不用说在战争中发生的事情——如果它们的结果和人们所期望的不符合，而如果它们是被迫或受雇或受制于任何其他强制的力量，那么这样的事情便不再被认为是令人高兴的事情，却由于是强迫而变得可厌了。记住这些事情，让我们满怀激情地同敌人去作战吧！”

三十一

（1）以上便是托提拉的话。两军都做了战斗的准备并且作了如下的部署。每一支军队的全部力量都采取了面对敌人的位置，把方阵排列得尽可能地深，而前列又非常之长。（2）掌握罗马军队左翼的是小山近旁的纳尔吉斯和约翰，罗马军队的精锐都和他们在一起。（3）因为他俩的每一个人除去其他士兵之外都还有大批的长枪兵、卫士和蛮族的匈人，这些人都是因其勇武出众而被选拔出来的；（4）在右翼列队的是瓦列利安和“大肚汉”约翰，还有达吉斯赛欧斯和罗马军队的所有其余的部分。（5）此外他们还把来自正规部队的八千名不骑马的弓手安排在两翼。但是在方阵的中心纳尔吉斯安排的却是朗哥巴狄人和埃茹利人这个民族以及所有其他的蛮族，他要他们从马背上下来而成为步兵，这种安排的目的在于，如果他们在战斗中怯阵或溜掉，他们会不太急于想逃走[〔163〕]。（6）而且纳尔吉斯要罗马

军队前列的最左翼形成一个角，而把一千五百名骑兵布置在那里。（7）并且事先发出的指示规定，一方面，其中的五百名在看到任何罗马人被迫后退时，便应当冲出去加以援救，而另一方面，其余的一千名则在敌人的步兵开始作战时应当立刻包抄他们的后方，使之腹背受敌。（8）而托提拉面对着敌人作了同样的部署。继而在巡视自己的战线时，他一直不断地用言语和表情鼓励自己的士兵，要他们勇敢起来。（9）同样地，纳尔吉斯这方面也在做同样的事情，他用竿子把镯子、项链以及金笼头挑在空中，并且把可以激发人们在即将到来的斗争中的勇气的其他某些物品展示给人们。（10）但是在一段时期里，没有一方军队展开进攻，而双方都静静地待在那里等待敌人的进攻。

（11）但是后来哥特军队中有一个叫科卡斯的人——此人作为一位果敢的战士而十分有名——跃马而出，走近罗马军队向他们挑战，问是否有谁愿意出来同他单对单地展开决斗。（12）原来这个科卡斯先前是从罗马军队里逃到托提拉这边来的。（13）纳尔吉斯的长枪兵里立刻就有一个人站出来同他比试。这人是阿尔明尼亚人，名叫安扎拉斯，他同样也是骑马的。（14）科卡斯首先拍马向他冲去，想用长枪刺向敌人，目标则是在对方的腹部。（15）但是安扎拉斯突然把马向旁边一躲，使敌人的这一刺落了空。由于这一招，他来到了敌人的侧面，这时是他把长枪刺中敌人的左侧。（16）于是科卡斯从马上跌落在地，倒在地上死了。接着从罗马军队当中发出了一声巨大的呼叫，但即便在这时，双方之中仍没有一方首先挑起任何战斗。

（17）但是托提拉一个人却来到了两军之间的空地，但不是为了叫阵进行单对单的决斗，而是为了不让敌人利用当前的机会。原来他已得知，还没有到来的两千名哥特人现正在迫近，因此他使用如下的办法想把交战的时间拖延到那两千名士兵到来的时候。（18）首先，他根本不反对要敌人看到他是怎样的一个人。原来他穿的铠甲上面镀有大量的黄金，而从他的护颊和头盔以及长枪垂下的众多的饰物不仅是紫色的[〔164〕]，而且在其他方面也表示了国王的身份，其数量之多令人感到惊异。（19）乘坐在一匹十分高大的马上的托提拉本人于是在两军之间开始带着武器熟练地表演了舞蹈动作。原来他要他的马转圈，然后又掉过头来向另一个方向转圈，这样便使它一圈又一圈地转动。（20）在驰骋时他把投枪投向空中，并且当它在他头上抖动时再

把它接住，然后又把它极为熟练地从一只手转到另一只手，并且在这样一些事情上自我炫耀了一番：把身子向后仰，张开双腿从一边倾斜到另一边，就仿佛他从童年便受过这种舞蹈技艺的严格训练似的。通过这些战术表演，一天开头的全部时间就被他耗掉了。（21）由于他想无限地拖延战斗的时间，他还派人去罗马军队那里说他想同他们举行会谈。但是纳尔吉斯说他一定是在玩弄阴谋诡计，因为先前在有机会提出建议的时候，他却想作战，而现在来到了战场上，他又出来想进行谈判！

三十二

（1）就在这时两千名哥特人到来了；而当托提拉得知他们已经到达营地时，看到这时正是应当吃早饭的时候，他本人便回到了自己的营帐，而哥特士兵也开始离开自己的队列，回去休息了。（2）当托提拉回到自己驻地时，他发现两千人已经在那里了。于是他便命令所有的人用餐而在改换了自己的全部装备之后把自己十分仔细地用普通士兵的装备打扮起来，然后立刻率领着军队向敌人发动了进攻，以为他出其不意地向他们发动进攻，这样就会打败他们。（3）但即使如此，他发现罗马人还是有准备的。因为纳尔吉斯担心敌人会在他们没有料到的时候向他们发动进攻——这事真地发生了——所以他发布命令，任何一个人也不应坐下吃饭或去睡觉，甚或卸下胸甲或从马上卸下笼头。（4）但是他并不允许他们一点东西也不吃，而是命令他们站在队列里全副武装地吃一点东西，而与此同时，他们始终要严密注视情况的变化，防止敌人的进攻。（5）但是他们的队列已不再像先前那样，因为罗马军队的两翼——它们各有四千名不骑马的骑兵在那里——已经按照纳尔吉斯的命令向前移动以至形成了一个新月形。（6）但是哥特人的步兵在骑兵的后方形成一个整体，目的在于，如果骑兵被击败的话，逃跑者可以转身逃向他们并得到救援，这时他们又都可以同步兵结成一体立刻向前进攻。

这时全体哥特军队已经接到命令，即在这次的战斗中除了长枪之外，他们不应当使用弓或任何其他武器。（7）结果是：托提拉由于自身的愚蠢而在战术上输给了敌人；原来在展开这场战斗时，我不知道是什么原因，他竟然使自己的军队对敌作战时在武器装备方面出了差错，还受到了敌人的包抄，并且在任何方面都比不上敌人。要知

道，一方面，罗马人在战斗中总是按照当前的特殊需要来利用每一种武器，时而射箭、时而用枪来刺，时而使用刀剑或者按具体条件使用方便与适当的武器，有些人骑马，另一些人徒步作战，兵力的多少按当时情况的需要加以调剂，以便能做到在一个地点他们能形成一种包围敌人的运动，而在另一个地点又可以迎击敌人的挑战，用他们的盾牌挡住敌人的进攻。（8）另一方面，哥特人的骑兵却把他们的步兵甩在后面，只顾用长枪来刺，以一种不顾后果的蛮勇向敌人发动进攻；一旦陷入混战之中，便由于自身的不智而大吃苦头。（9）原来在他们向敌人的中心部分发动进攻时，在他们注意到这一点以前，已使自身被夹击到八千步兵中间，并且由于受到对方从两侧射过来的箭的打击，他们立刻便泄气了，因为敌人的弓手已在逐渐使他们前列的两翼，就像我前面所说的那样，有如新月形那样地包抄过来了。（10）结果，哥特人甚至在他们同敌人展开战斗之前，便在刚一接战的时候失去了许多士兵和许多战马；而且只有在他们受到了十分惨重的损失之后，他们最后才好不容易来到敌人的队伍面前。

（11）这时我说不清是罗马人还是他们的蛮族的同盟军的任何人比另一方更应受到称赞。（12）原来他们双方在战斗中都表现出了同样的热情，表现了同样的勇气和果敢，因为他们之中的每个人都以极充沛的精力迎战敌人的进攻并对敌人的猛冲给以反击。（13）当双方的军队的每一方都突然开始移动时，已经是傍晚时分了，哥特人后退，罗马人追击。（14）原来哥特人再也抵挡不住敌人的进攻，而是在他们的攻击面前开始后退并终于仓促地转身逃跑了，他们给敌人的巨大数量和严整的队形吓住了。（15）他们一点也不再考虑抵抗的问题，而是内心充满恐怖，就仿佛空中某些幽灵进攻他们或仿佛上天在同他们作对似的。（16）但是当不久之后他们到达他们自己的步兵那里时，他们的不幸却两倍地、三倍地加重了。（17）原来他们并不是像惯常的做法那样，有秩序地撤回到他们那里，以便喘一口气，然后在步兵的支援下重新开始战斗；的确，他们根本无意于通过密集的进攻把追击者打回去，或进行一次反追击，或实施任何其他军事行动，而是在如此的混乱之中到达，乃至有些士兵实际上竟然因猛冲过来的骑兵而丧命了。（18）结果步兵并没有留出空间来接纳他们，也没有站稳脚跟救助他们，而是他们所有的人也都开始同骑兵一道仓促逃跑，并且在败逃中他们还不断地相互残杀，就像在黑夜的战斗里那

样。（19）在这同时，罗马军队则利用敌人的惊恐情绪继续对他们遇到的敌人进行无情的歼灭，而牺牲在他们手下的人则不进行任何自卫，也不敢直视敌人，而是任凭敌人的摆布；他们就被彻底吓倒到如此程度，惊恐到如此地步！

（20）在这次战斗中哥特人阵亡的有六千人，而许多人是自愿地把自己交到敌人手里去的。罗马人把这些人暂时当作俘虏，而稍后就把他们杀死了。被杀死的不只是哥特人，还有许多罗马老兵，这些老兵是早些时候，像我在前面所记述的那样〔165〕，离开罗马军队而开小差到托提拉和哥特人那里去的。（21）但是幸运地没有阵亡也没有落入敌人之手的所有那些哥特士兵则得以躲藏起来或逃掉，这要看每个人的不同情况：有的人能弄到马，有的人能弄到吃的东西，有的人有幸给某个人找到机会或给另一个人找到栖身之地。

（22）这次战斗便这样地结束了，而且天已经全黑了。托提拉是夜里在不到五个人的陪伴之下逃跑的，其中有一个人便是斯奇普阿尔。有几个罗马人追踪他们，但是并不知道他就是托提拉。在追踪的人们当中有盖帕伊狄人阿斯巴杜斯。（23）这个人已经迫近了托提拉并且正在向他进攻，想用长枪刺他的后背。（24）但是正在陪伴着逃跑的主人的、一个在托提拉家中服役的哥特青年对正在发生的事件感到气愤，就高声喊道："怎么回事，你这条狗？你竟敢冲过来刺你自己的主人！"这时阿斯巴杜斯已经用他全身的力量把枪刺到托提拉身上，但他自己的脚也被斯奇普阿尔所刺伤而不能走路了。（25）斯奇普阿尔却又被追击的人们当中的一人所伤并停了下来，而这时一直和阿斯巴杜斯一道追击的四个人则放弃了追击以便救他，并且把他带回去了。（26）但是托提拉的随行者却以为敌人仍在追踪他们，便继续骑马前进并且下了很大的决心带着托提拉同行，尽管托提拉负了致命伤并且快要断气了，但是一种迫不得已的情况使得他们非得拼命奔跑不可。（27）因此在跑过了八十四斯塔迪昂〔166〕之后，他们来到了一个名叫卡普莱〔167〕的地方。在这里他们进行途中的休息并且试图处理托提拉所负的伤，而托提拉不久后便结束了他的一生。（28）他的随行人员就地埋葬了他之后便离开了。

治理了哥特人有十一年的托提拉的统治和一生便这样地结束了。但是他所遭遇的死亡却是配不上他过去的成就的，因为在那之前他的一切都是顺利的，而且他的去世同他的事业是不相称的。（29）但是

宿命在这里显然又在开起玩笑来，它通过表现自身的邪恶本质和无法理解的意志而把人类的事务撕成碎片。要知道在没有任何特殊理由的情况下，它长时期自愿地把好运给予托提拉，而后来，没有任何适当的理由现在她又用这种方式给他安排了怯懦的死亡。（30）但是我以为这些事情绝不是人们可以理解的，并且在未来的任何时候，它们也绝不会为人们所理解。然而关于这件事人们总是有不少议论并且总是按照每个人的口味交换着各种各样的意见，因为人们是想通过看起来似乎有理的一种解释来为自己的无知寻求安慰。但我还是回到先前叙述的地方吧。

（31）罗马人确实不知道托提拉就这样地死去了，直到后来才有一个哥特妇女把这情况告诉了他们并指出了他的坟墓。（32）但是当他们听到这个消息时他们并不相信这事是真的，于是他们便来到了被指出的地点，毫不犹豫地把坟墓掘开并把托提拉的尸体从里面取了出来；据说，在认清确是托提拉本人并且亲眼看到而满足了他们的好奇心之后，他们才再次把他埋到地里并且立刻把全部经过报告给了纳尔吉斯。

（33）但是有些人说，托提拉的死亡和这次战斗的情况和我所说的不同；而我则认为也应当把这个说法记录下来。（34）这些人说哥特军队并不是以任何奇怪的和无法理解的方式退却的，而是当一些罗马士兵从一定的距离外射箭的时候，有一支箭突然射中了托提拉，不过并不是射箭的人有意射他，因为托提拉的装备就和一名普通的士兵一样并且他在方阵中所处的地位也是随意选的；因为他并不希望在自己的敌人面前显得突出，当然，他也不愿意把自己暴露在敌人进攻的面前。但是某种机缘使他遭到这样的命运并把箭引向这个人的身体。他身负致命之伤并且因剧痛而痛苦不堪，随后便和少数人撤出方阵，慢慢地离开了。（35）他忍受着痛苦并且骑在马上直到卡普莱地方，但是他晕倒在这里，而这之后他便留下来治伤，并且过了不久他一生的末日便到临他的头上了。（36）就在这期间，哥特人的军队由于无论如何也不是他们的敌人的对手，因而在又看到他们的统帅出其不意地变得不再能作战时，他们吃惊地认为，尽管敌人并非有意如此，但他们之中只有托提拉一人受到致命伤，故而他们变得惊恐而又沮丧，从而陷入极大的恐怖并开始可耻地撤退了。但是关于这些事情，让每个人按照自己的知识作出自己的判断吧。

三十三

（1）对于战斗的这一结果纳尔吉斯感到极为高兴并不断把这一切归之于上帝的眷顾，这个看法确实是正确的；于是他便着手处理一切紧迫的事务。（2）首先他迫切希望消除在他统率下朗哥巴狄人的无法无天的行为，因为这些人除了一般的践踏法律的行为之外，他们一直不断地在焚烧他们遇到的一切建筑物并且对在教堂里避难的妇女施行残暴。于是他便通过赠给大量金钱来安抚他们，这样便把他们送回家去并且要瓦列里安和他的侄子达米亚努斯以及他们的部下护送他们直到罗马的边界，以便使他们在返回的途中不会对任何人造成伤害。（3）而在朗哥巴狄人已经离开了罗马的领土之后，瓦列里安便进入了维罗那城附近的营地，打算对它进行围攻并且为皇帝占领它。（4）但是这一城市的卫戍部队被吓坏了，于是同瓦列里安展开谈判，目的在于使自己和城市向敌人作有条件的投降。（5）当正在味内提亚各城镇担任守卫工作的法兰克人得知这一情况后，他们便极力试图阻止这件事，并宣称他们有权管理这一属于他们自己的土地。结果瓦列里安没有取得任何结果，便和他的全部军队从那里回去了。

（6）至于因从战斗中逃跑而得以保全性命的那些哥特人，他们渡过了波河并占领了提奇努姆城和它附近的地区，而任命帖亚斯为他们的首领。（7）他发现了托提拉存在提奇努姆的所有的金钱并打算把法兰克人拉过来同他们结成同盟。在条件允许的情况下，他还开始尽量妥善地组织和整顿哥特人，而热心地把他们所有的人团结在自己周边。（8）当纳尔吉斯得知这一情况后，他便下令瓦列里安和他的全部军队驻守在波河近旁，目的在于不使哥特人随意自由地集结起来，而另一方面，他本人则率领着所有其余的军队向罗马进军。（9）当他进入图斯卡尼时，他接受了纳尔尼亚的投降并且把一支卫戍部队留在了当时没有城墙的斯波利提昂，指令他们尽快地把工事的、被哥特人摧毁的那些部分修复起来。（10）此外他还派一些人对佩路吉亚的卫戍部队进行试探。佩路吉亚的卫戍部队的将领是由跑过来的两名罗马人担任的：他们是美利盖狄乌斯和乌利福斯；乌利福斯先前曾是奇普里安的一名贴身卫士，但是受到托提拉的重大许诺的收买而背叛地杀死了当时担任那里的卫戍部队将领的奇普里安。（11）美利盖狄乌斯同意接受纳尔吉斯的建议并且正在同他手下的人们一道

计划把城市交给罗马人，但是乌利福斯一派的人们看到正在发生的事情，便联合到一起公开反对他们。（12）在随后展开的战斗中，乌利福斯和同他有相同想法的人们被杀死，而美利盖狄乌斯立刻把佩路吉亚交给了罗马人。显而易见，乌利福斯从上天那里遭到了报应，因为他被杀的地方恰恰就是他亲手谋害奇普里安的地方。这些事件的经过就是这样。

（13）但是守卫罗马的哥特人在得知纳尔吉斯和罗马军队正在向他们进军并且现在业已来到很近的地方的时候，便准备进行最猛烈的抵抗。（14）原来当托提拉第一次攻占罗马时，他曾烧掉罗马的许多建筑物……〔168〕但是最后，考虑到实际上人数已变得不多的哥特人不再能防守罗马城的全部城墙，于是他便环绕着哈德里安〔169〕的陵墓用一道短的城墙圈出了城市的一小部分，并且通过把这部分同先前的城墙连接在一起，他就建成了一种要塞。（15）在这里哥特人储藏了他们最宝贵的财产并且他们正在认真地保卫着要塞，而不管被荒废的其余部分的城墙了。（16）因而这次他们只留下他们的少数人守卫这个地方，而所有其余的人则沿着城墙的雉堞站岗，因为他们急于想试一下敌人攻城的本领。

（17）再说罗马的整个城墙长得出奇，乃至罗马人在进攻时既无法把它包围起来，哥特人也没有办法守卫它。（18）于是罗马人便随便分散到各处，开始他们的进攻，而哥特人则看情况尽力保卫他们自己。纳尔吉斯于是集合了一大批弓箭手对要塞的某一部分发动进攻，而与此同时，维塔利安的侄子约翰则和他手下的士兵在另一个地方发动猛攻。（19）在这同时菲列木特和埃茹利人正在骚扰另一部分，而其余的人则跟随在离他们相当远的后面。确实，所有在城下作战的人们相互间都隔得很远。（20）而蛮族则集中在进攻的地点，对猛攻加以迎击。但是罗马士兵没有攻打的、要塞的其余部分则完全无人防守，而所有的哥特人，如我方才所说，都集中在敌人正在进攻的地方。（21）在这种形势下，纳尔吉斯于是下令达吉斯赛欧斯带领大批士兵以及纳尔吉斯和约翰的军标以及大量的云梯突然对要塞的根本无人防守的部分发起了一次猛攻。（22）于是他立刻把所有的云梯搭在城墙上而没有遇到任何抵抗，他不费任何气力便和他的部下进入了要塞内部并且从从容容地打开了城门。（23）哥特人立刻发现了这一情

况，于是他们不再考虑抵抗而是全都开始逃跑，跑到每个人能去的无论什么地方。一些人跑进工事，另一些人则跑到波尔图斯去了。

（24）当我叙述到这里时，我想谈一谈命运对人类的事务开玩笑的方式，它并不总是以同样的方式降临到人们身上，也不是用统一的目光来看他们，而是随时间与地点的不同而有所改变；它向人们开的是这种玩笑：按照时间、地点或环境的不同而改变着那些可怜虫的价值，比如说先前失掉了罗马的贝撒斯不久之后又为罗马人收复了拉吉卡的佩特拉，相反地，把佩特拉丢给了敌人的达吉斯赛欧斯一瞬间却又使罗马回归于皇帝的统治之下。（25）只要同样的命运统治着人类，自始以来便一直发生这样的事情并且在今后也永远会是这样。纳尔吉斯这时率领全军排成战斗的队列向要塞进发。（26）但是蛮族却已被吓倒，他们在得到自己生命安全的保证后便赶快向罗马人投降并把要塞交了出来，这是皇帝优斯提尼安在位第二十六年〔170〕发生的事情。（27）这样，在他的统治时期里，罗马是第五次被占领了；纳尔吉斯立刻把罗马城各城门的铜匙送到皇帝那里去。

三十四

（1）当时全世界的人们都十分清楚地看到，在注定要遭受厄运的所有人身上，即使看来是幸福的那些事情结果也会导致他们的死亡，并且甚至当他们过着称心如意的日子时，也可能和他们的同样的这些好日子一道被毁灭。（2）要知道，这次胜利对于罗马元老院和人民来说，结果竟成为更大得多的一场灾难的原因，其经过有如下述。（3）一方面，哥特人由于这次逃跑而放弃了意大利的领土，却在他们行进途中顺手毫不留情地杀死了他们遇到的所有罗马人。（4）而另一方面，罗马军队里的蛮族在进城之后也把他们碰上的所有的人都当作敌人对待。（5）而且他们还遇上了这样的事情。原来由于托提拉的决定，元老院的许多成员先前一直留在康帕尼亚的各个城镇。（6）他们当中的一些人得知罗马已经被皇帝的军队所占领之后，便离开康帕尼亚到罗马那里去。但是还据守着那里的要塞的哥特人得知这一情况后，便搜索那整个地区，把所有的贵族全都杀死了。而在这些人当中便有我在前面提到的那个玛克西姆斯〔171〕。（7）此外还发生了这样的事情。原来当托提拉离开那里去迎战纳尔吉斯的时候，曾把每一个城市的罗马知名人士的孩子们集合起来，从中挑选了

其中长相特别好的大约三百名，并告诉孩子们的双亲们说这些孩子将同他生活在一起，而实际上他们是罗马人交给他的人质。（8）当时托提拉只是下令要他们去波河以北，但现在帖亚斯发现了他们，便把他们全都杀死了。

（9）这时率领驻守在塔伦图姆的卫戍部队的将领、哥特人腊格那里斯已经从帕库里乌斯那里得到保证——这是皇帝的意旨——并且同意向罗马人投降，这一点我在前面已经谈过了[172]。他并且交出了六名哥特人作为人质给罗马人，以便使这一协定具有约束力。但是在听到帖亚斯已经成为哥特人的国王并且约请法兰克人作为自己的联盟者，而且打算率领他的全部军队迎击敌人的时候，腊格那里斯便完全改变了自己的意图并断然拒绝履行协定了。但是他却急于并且决心索回自己交出的人质，因此他想出了下面的计划。（10）他派人到帕库里乌斯那里去，要求对方派给他一些罗马士兵，这样他的人才能以安全地去德律欧斯[173]，再从那里渡过伊奥尼亚湾去拜占庭。（11）对此人的意图一无所知的帕库里乌斯于是给他派去他手下的五十名士兵。（12）而当腊格那里斯把这五十人接进要塞之后，他立刻把这些人监禁起来并且带话给帕库里乌斯说，如果他想要回自己的士兵，他必须把哥特人的人质交出来。（13）但是当帕库里乌斯听到这话后，只留下少数人守卫德律欧斯，而立刻率领他的其余的全部军队去进攻敌人。（14）于是腊格那里斯立刻把五十名罗马士兵杀死，然后便率领哥特人出塔伦图姆城去迎击敌人。而他们交战之后，哥特人被打败了。（15）于是在这里失掉了大量士兵的腊格那里斯便和剩下的人们逃走了。不过他却完全不可能逃回塔伦图姆，因为罗马人已经从四面八方把这个城市包围了。但是他去了阿凯隆提斯并待在那里。（16）当时发生的就是这些事情。不久之后，罗马人便在围攻后因对方投降而占领了波尔图斯以及图斯卡尼地方他们称之为涅帕[174]的一座要塞，还有人们称为佩特拉·佩尔图撒的一处工事。

（17）就在这期间，帖亚斯考虑到哥特人自身不是罗马军队的对手，便派人去法兰克人的首领提乌迪巴尔德那里去，送去一大笔钱并请求对方同他结成联盟。（18）但是法兰克人从他们自身的利益考虑，我以为，既不愿为哥特人的利益，也不愿为罗马人的利益去卖命，而毋宁说，他们是急于想由他们自己得到意大利，并且只是为了达到这个目的，他们才愿意冒战争的危险。（19）而这时又发生如下

的事情：原来托提拉曾把自己的一些钱财存放在提奇努姆（这一点我在前面已经说过[175]），但他把其中的大部分放在康帕尼亚的库麦的一座极为坚固的工事之中，并且派卫戍部队防守该地，而任命他自己的兄弟[176]和希罗迪安一道为这支队伍的将领。（20）而纳尔吉斯由于想制服这支卫戍队伍，便派一些人去库麦包围那里的要塞，另一方面，他本人则留在罗马整顿这里的事情。此外他还派出另外一支军队，指令他们去围攻肯图姆凯莱。（21）帖亚斯为守卫库麦的士兵和金钱担心，同时又不敢再指望法兰克人，于是便使自己的军队排成战斗行列，打算同敌人展开战斗。

（22）纳尔吉斯察觉到这一情况之后，便命令维塔利安的侄子约翰和菲列木特同他自己的军队一道进入图斯卡尼省，以便在那里占领一处阵地并制止敌人进入康帕尼亚，以便使包围库麦的军队在不必担心骚扰的情况下用猛攻或用使对方投降的办法占领它。（23）但是帖亚斯却远远地离开右边那些最近的道路，却沿着伊奥尼亚湾走了许多很长的迂回道路，这样便完全避开了敌人来到了康帕尼亚。（24）当纳尔吉斯得悉这一情况后，他便把负责守卫穿过图斯卡尼的道路的、约翰和菲列木特的军队召来，又把刚刚攻占了人们所说的佩特拉·佩尔图撒的瓦列里安以及他的军队召了回来，这样便集结了他的军队，然后由他亲自率领排成战斗队列的全军开进了康帕尼亚。

三十五

（1）且说在康帕尼亚有一座名叫维苏威的山，在前面的记述中我曾经提到过它[177]，说它常常发出一种类似牛叫的声音。并且每当发生这种事的时候，这山还喷出大量的热灰。在我的记述中有关那里所讲的就是这些。（2）这座山的中心，正有如西西里的埃特纳山，有一个从山底一直通向山峰的天然的空洞，而正是在空洞的底部火继续不断地燃烧着。（3）这个空洞向下延伸到如此的深度，乃至如果有一个人站在山顶上敢于从空洞的边缘那里向下看的话，那么火焰也是不容易看到的。（4）并且每当这座山，像前面所说的那样，有灰喷出来时，火焰也从维苏威的底部把石块撕裂并把它们喷射到山顶上面的天空里，这些石块有些是小的，但有些则极大，火山从那里把它们喷射出来之后，便分散到随便什么地方去。（5）从山峰还有一道火流流出来，由山顶一直延伸到山脚下，甚至更远的地方，这在

一切方面都有似于人们在埃特纳山那里看到的现象。火流流在一条沟里，在两边形成高高的两岸。（6）当火流在沟里流动时，它起初像是燃烧的水在流动；但是一旦火焰熄灭，流动也立刻便停止，不再前进了。而火的沉渣看起来像是灰一样的泥土。

（7）就在这座维苏威山的山脚下，有一些适于饮用的泉水，这些泉水汇合成一条名叫德拉孔的河流，这条河便流经离努凯里亚城〔178〕很近的地方。当时两军就是这条河这里设营的，不过是一支军队在河的这一面，另一支军队在那一面而已。（8）这个德拉孔河虽然是一条小河，但是无论骑兵还是步兵都无法渡过去，因为河道狭窄又非常深，从而使两岸仿佛变得十分陡峭险峻。（9）但这原因是由于土壤还是由于水的性质，这一点我却无法确定。不过哥特人却占领了河上的桥，因为他们设营的地方离它很近，他们并且把木头的塔楼放到桥上并且在其中安设了各种各样的器械，其中有一种叫"巴利斯塔伊"〔179〕的，它们可以从塔楼那里朝下向进行骚扰的敌人的头部射击。（10）因此在那里要展开白刃战是不可能的，因为如我上面指出的，他们中间隔着一条河。但是双方的军队沿着河岸却尽可能地相互逼进，他们大都只是用弓箭相互射击。（11）如果某个哥特人有时为了回答对方的挑战而过了桥，那也会发生单对单的格斗。两军便以这种方式度过了两个月的时光。（12）只要哥特人控制着海上的这一部分，他们就可以通过用船运来粮食来维持自己，因为他们的营地离海岸不远。（13）但是后来罗马人却由于一个哥特人方面的叛卖行动而拿捕了敌人的船只，因为这个人就是负责敌人的全部海上运输工作的。并且在这同时，有无数的船只从西西里以及帝国其余的地区来到他们这里。（14）在这同时，纳尔吉斯也在河岸上建起了木头的塔楼，这样便完全做到了从精神上压倒敌人。

（15）看到这些东西而大为吃惊同时又因食物不足而困苦不堪的哥特人于是逃到附近的一座山里去，罗马人用拉丁语把这座山叫做"奶山"〔180〕；罗马人在这里根本无法追踪他们，因为地面崎岖无法通行。（16）但是蛮族立刻便后悔到那里去，因为在那里他们无法给自己和他们的马找到食物，所以开始更加感到食物的不足了。（17）因此他们认为与其饿死还不如战死，于是他们便出其不意地出来向敌人发动进攻，他们是事先未加警告就突然扑向敌人的。（18）但是罗马人还是按照每个人的具体情况对他们进行了抵抗，他们不是按照将领

的命令或按照各种大小队列把自己组织起来，也没有用任何别的办法把自己相互加以区分，更没有谁在战斗中给他们发号施令，但他们仍然尽自己的全力坚决地抗击了敌人，而不管他们站在什么地方。（19）哥特人首先放弃了乘骑而全都站在地面上徒步以一个深深的方阵面对敌人，随后罗马人看到这一情况，他们也不再骑马，双方都以相同的方式列阵对峙。

（20）在这里我将对这场十分著名的战斗以及一个人的英勇精神加以描述，我以为这个人的英勇绝不比传说中的任何一位英雄人物的英勇逊色，而这就是帖亚斯在这次战斗中表现的英勇了。（21）一方面，哥特人由于处境的危急毫无出路而非得勇敢作战不可，而另一方面，罗马人虽然可以看到敌人已经处于破釜沉舟的状态，但他们仍然尽全力加以抗击而耻于在较弱的敌军面前退让；因此双方都拼命地对离他们最近的敌人展开战斗，一方面是置之死地而后生的心态，而另一方面则是想表现自己的英勇。（22）战斗是在黎明时分开始的，而易于被人们辨认出来的帖亚斯只和身边的少数人一道站在方阵的前列，他手持盾牌用长枪刺向前方。（23）罗马人看到他以后，认为如果他本人阵亡，战斗立刻就会变得有利于自己方面，因而所有想表现自己的勇敢的人们——这样的人非常多——便把目标集中在他身上，他们所有的人或者用长枪向他刺去，或者把长枪投向他。（24）在这同时，他本人则在盾牌的掩护下，承受了所有长枪对他的冲击，并且通过突然的进攻，杀死了许多敌人。（25）而每当他看到他的盾牌插满了刺进来的长枪时，他便把这个盾牌交给他的一名卫士而换上另外的一个盾牌。（26）在这个白天的第三部分的时间里，他就是这样地继续战斗着，而当这一部分时间结束时，他的盾牌已经有十二支长枪插在上面，并且他已不再能随心所欲地挥动它并反击进攻的敌人了。（27）他急切地召唤自己的一名卫士，这时却没有离开自己的战斗岗位，既没有一丝一毫的退却，也不许敌人前进一步，他甚至不转过身去用盾牌掩护自己的后背，而事实上，他甚至没有侧过身子，而是站在那里像长在地里一样，手持盾牌，用右手杀敌，左手（用盾牌）应付敌人的进攻，同时呼叫着卫士的名字。（28）而那名卫士这时就拿着盾牌立在他的身旁，帖亚斯立刻设法接过这个盾牌，以替换那因扎满投枪而变得沉重的盾牌。（29）但正当他这样做的时候，他的胸部在瞬间暴露出来，并且正巧就在一瞬间他被一支投枪所击中并马上因

伤重而阵亡了。（30）继而一些罗马士兵便把他的头高高地挑在竿子上到处走动给双方的军队看，给罗马士兵看是为了使他们受到鼓舞，给哥特士兵看是为了使他们能以在绝望中停止这场战争。

（31）但即使到这时哥特人也没有放弃战斗，而是一直把战斗继续到夜里，尽管他们知道他们的国王已经死了。但是当黑暗开始降临时，两军便分开来并且全副武装地在战场上过了夜。（32）而在第二天，他们天一亮便起来，和先前一样地再次列阵展开战斗直到黑夜，没有一方在对方面前退却，没有一方被击败，甚至后退，尽管双方都有大量的士兵战死，而他们一直像野兽那样狂怒地把战斗坚持下去，而所以如此，是因为他们相互都痛恨对方：一方面，哥特人十分清楚，他们正在进行的是最后的一次战斗，而另一方面，罗马人则认为自己绝不能败在哥特人手下。（33）但蛮族终于把他们几位知名人士派到纳尔吉斯那里去，说他们已认识到，他们进行的这场战斗是反对上帝的；因为，他们说，他们已领教了同他们对抗的军队的力量，而且，由于他们正在认识到事情的真相是怎么一回事，因而他们希望从今以后承认失败、放弃战斗，不过他们并不愿服从皇帝的统治，而是同其他某些蛮族一道独立地生活；所以他们请求罗马人同意他们和平地退去，不要拒绝他们提出的合理的解决办法，而且要给他们事实上是他们自己的钱作为路费，这些钱也就是他们每一个人先前存放在意大利各要塞里的钱。（34）纳尔吉斯把这些建议交给大家考虑。而维塔利安的侄子约翰的意见是："罗马人应当同意这一请求，不要把同只有死路一条的人们的战斗再继续下去，罗马人也不要同那些因求生无望而孤注一掷的那些人对阵，这种做法不仅对于采取这种做法的人，而且对于他们的敌人都是危险的。（35）他说：对于明智的人来说，胜利就足够了，但是过分的愿望对于某个人来说也许甚至会变为不幸的！"

（36）纳尔吉斯同意了这个建议，于是他们达成了协议，一致同意在取得自己的钱财之后，其余的蛮族应立刻离开全部意大利并且应不再以任何方式对罗马人发动战争。（37）在协商进行期间，有一千名哥特人离开了主体，率领他们的有各种各样的人，其中便有我在前面提到的音杜尔夫[〔181〕]；他们去了提奇努姆城和波河对岸的地区。但是所有其余的人发誓作了保证，并且批准了协定的全部细节。这样

罗马人便占领了库麦和所有其余的地方，而第十八年结束时也便结束了普洛科皮乌斯所记述的这场哥特战争。

注释

〔1〕 这里的所谓出版，就是由抄手抄写到卷子（主要是纸莎草的）上，然后经由书商当作商品书籍出售。关于古罗马出版业的情况，参阅译者在《读书》（1981年4月）上发表的两篇专文。

〔2〕 本书（《战争史》）第一、二卷。

〔3〕 Euxinus Pontus，即今天的黑海。

〔4〕 色诺芬（Anaba. IV, viii）和阿里安（Periplus xi）都说科尔奇斯人是特拉佩宗提尼斯人的邻居。

〔5〕 今天的埃列格利（Eregli）和阿玛斯腊（Amasra）。

〔6〕 今天的特拉布尊（Trabuzun）。

〔7〕 今天的西诺布（Sinob）和撒姆孙（Samsun）。

〔8〕 今天的泰尔梅（Terme）。

〔9〕 今天的泰尔梅·扎伊（Terme Tschai）。

〔10〕 传说中一个好战的妇女族。早在荷马史诗中已对她们有所记述。详见后文。

〔11〕 今天的苏尔美涅（Sürmene）和里泽（Rize）。

〔12〕 参见色诺芬：《远征记》（IV，viii，20）。

〔13〕 Schol. Hor.A.P. 375说撒地尼亚的蜜"pessimi saporis"（味道坏极了）。

〔14〕 今天的扎茹克·苏（Tscharukh Su）。"苏"在土耳其是"河"的意思。

〔15〕 有一个本子是"多森林的"。

〔16〕 原文直译是"使弯曲"。普洛科皮乌斯认为这个名字是ἀκαμπῆ o s （不屈的）的意思，但这只是作者的猜测，从语源学的角度来看，很难成立。

〔17〕 今天的阿提那（Atina）。

〔18〕 今天的阿卡瓦（Akhava）和玛克里亚洛斯（Makrgalos）。

〔19〕 据希腊传说，美狄娅是科尔奇斯国王的女儿，能施行魔法。雅孙来科尔奇斯盗取金羊毛时曾得到美狄娅的帮助，后雅孙娶美狄娅为妻逃往希腊。美狄娅杀死自己的兄弟阿普叙尔图斯，把肢解的碎块抛在路上以阻碍父亲的追踪。

〔20〕 古人没有今天这样的由人骑在马背上的赛马，而是比赛由马拉的赛车。

〔21〕 雅孙是希腊神话中的英雄，传说他是帖撒利国王的儿子，他在科尔奇斯公主美狄娅的帮助下得到金羊毛的故事是希腊神话中流传最广的故事之一。

〔22〕 公元98～117年在位。

〔23〕 大体上相当于今天的格鲁吉亚、高加索的南部地方。

〔24〕 大约100公里多一点。

〔25〕 阿尔哥号是雅孙去取金羊毛时所乘的船。

〔26〕 科尔奇斯的国王。
〔27〕 这里是一个明显的误述。普洛科皮乌斯也许把海木斯山脉（今天叫巴尔干山脉）认成是高加索山的余脉。但在它们之间却有大河塔那伊斯河（顿河）、波里斯赛尼斯河（德聂伯河）和伊斯特河（多瑙河）的河谷。
〔28〕 参见本书第一卷，第十章开头部分。
〔29〕 斯特拉波，第十一卷第五章；第十二卷，第三、二十一章。
〔30〕 指北端。
〔31〕 参见本卷第二章，第16节。
〔32〕 今天的亚速海。
〔33〕 今天的顿河。
〔34〕 公元548年。
〔35〕 “黑衣人”。
〔36〕 参见《战争史》，第一卷，第十一章，第4节，再参见第三卷第十一章，第3节有关注释。
〔37〕 著名的希腊女神，传说是宙斯的女儿、阿波罗的姊妹，司狩猎、生育。后世把她等同于罗马的狄安娜。
〔38〕 希腊神话中迈锡尼的国王，在特洛伊战争中是希腊军的统帅。
〔39〕 参见本书第一卷第十七章第13～20节。
〔40〕 拉丁名凯尔索涅苏斯（Chersonnesus），在今天的塞瓦斯托波尔附近。
〔41〕 即阿尔卑斯山。
〔42〕 大约二千公里略多一点。参见本书第三卷，第一章，第17节（按作者的标准）。
〔43〕 今天的加的斯（Cadiz）；海峡是直布罗陀海峡。
〔44〕 这是说完全在欧罗巴的界内。
〔45〕 指支持前一种看法的人们。
〔46〕 向北。
〔47〕 向东和向西。
〔48〕 但我国早有沧海桑田的说法，历史上黄河中的变迁尤为显著。
〔49〕 希罗多德：《历史》，第四卷第四十五章。
〔50〕 奇美里亚的博斯普鲁斯，今天的耶尼卡列海峡（Strait of Yenikale）。
〔51〕 由阿里安保存下来的片段106号，见《埃乌克西努斯旅行记》，99、22。
〔52〕 在博斯普鲁斯的上方。
〔53〕 参见前面第18节以次。
〔54〕 这里当指地中海，但更精确地说，应当指的是马尔马拉海（Marmara Sea）。
〔55〕 这一观察由于今天的经验而充分地得到了证实。下面相反的水流也许是由于温度的差异而引起的。
〔56〕 参见第二卷，第二十八章，第18节。

〔57〕 本书第一、二卷。
〔58〕 通过计谋而不是猛攻。
〔59〕 本书第二卷，第二十八章，第31节以次。
〔60〕 第一章第7节。
〔61〕 即波斯军队。
〔62〕 第二卷，第三十章，第4节。
〔63〕 阿尔明尼亚的属于波斯的部分称波斯—阿尔明尼亚。
〔64〕 臣属于拉吉人的一个民族。
〔65〕 参见本卷第三章第21节。
〔66〕 意为"崎岖不平的"。
〔67〕 "magister"是一个军事头衔，大约相当于一位军事将领，而拉丁语中这个词一般多用于文职的长官或校长、导师、教师。
〔68〕 即拉吉人。参见第一章第10节。
〔69〕 参见本书第二卷第二十八章第10节。
〔70〕 连最高的神也无法抗拒的宿命（destiny, fate）。
〔71〕 公元550年。
〔72〕 参见本书第二卷，第二十八章，第41节。
〔73〕 参见本书第二卷，第一章，第3～7节。
〔74〕 参见本书第二卷，第二十九章，第36节。
〔75〕 当指防护物之类上的铁钉子。
〔76〕 硫黄和那夫撒（石油）是波斯的产物。
〔77〕 作者长期生活在军旅之中，所以他的估计不同于一般学者型的历史学家。
〔78〕 在城市中心最高处。
〔79〕 当是可以保存的腌肉、腊肉之类。
〔80〕 他以前在贝利撒里乌斯麾下时曾因保卫罗马而赢得荣誉，事见本书第五卷。
〔81〕 本书第七卷，第二十章。
〔82〕 参见本书第一卷第二十二章第18节。
〔83〕 在美索不达米亚西北，今天土耳其南部，是拜占庭帝国的一个宗教中心，今天叫乌尔法（Urfa）。
〔84〕 也许是库塔伊亚（Cytaea），今天的库泰斯（Cutais）。
〔85〕 这段记述不见于阿里安传世的作品之中。
〔86〕 神话传说中科尔奇斯的国王。
〔87〕 大约等于一千公斤？但也未必准确。我们没有可靠资料。
〔88〕 公元552年到553年。
〔89〕 本书第二卷，第二十九章，第2节。
〔90〕 曾揭示在古希腊戴尔波伊神谕所门前的一句实际上出自民间的格言，常为古哲人（例如苏格拉底等）所引用。

〔91〕 运到拜占庭。
〔92〕 在小亚细亚，特别是布鲁撒（普鲁撒）直到今天还生产丝。
〔93〕 参见本卷第十章开头部分。
〔94〕 参见本书第七卷，第三十四章，第45节。
〔95〕 参见本书第三卷，第十一章，第12节。
〔96〕 可能是今天的丹麦。
〔97〕 约37公里。
〔98〕 普洛科皮乌斯想象中的英国比实际的位置更偏西约五度。
〔99〕 参见本书第六卷，第十五章，第4节以次。
〔100〕 即国王。
〔101〕 指腊狄吉斯。
〔102〕 作为下嫁腊狄吉斯的嫁资。
〔103〕 腊狄吉斯。
〔104〕 参见本书第七卷，第二十五章，第1节。
〔105〕 罗马由共和进入帝国之后，仍保持共和的外壳，执政官已成为一种荣誉称号。
〔106〕 具体指首席元老。
〔107〕 公元551年。我国梁简文帝太宝二年。
〔108〕 Forum Pacis。
〔109〕 菲狄亚斯（约公元前500～公元前431年）希腊雕刻家，曾受伯里克利斯之命美化雅典。
〔110〕 吕西波斯（公元前4世纪时人）希腊雕刻家，以优雅的青铜雕刻而知名。
〔111〕 弥隆（公元前5世纪时人）希腊雕刻家，作品以青铜雕刻为主。他的作品摆脱了阿凯亚时期的形式主义，突出了动感与表情。
〔112〕 这一著名雕像最初立在雅典的集市场（Cic.Verr.IV，60）。
〔113〕 此人是把罗马同特洛伊战争联系起来的人物。维吉尔的史诗《埃涅阿斯纪》专记此事。
〔114〕 肋材。
〔115〕 栎木支架。
〔116〕 牧人。引导者。
〔117〕 今天的科孚（Corfu）。
〔118〕 今天的墨西拿海峡（Strait of Messina）。
〔119〕 卡利普梭是希腊神话中的一个海中仙女。据荷马史诗，奥德修斯在海上遇难时曾在她的岛上得救。
〔120〕 约合55.5公里。
〔121〕 今天的欧索尼安群岛（Othonian Islands）。
〔122〕 《奥德修记》，II，33。
〔123〕 今天的波尔托·卡斯特里（Porto Castri）。

〔124〕希腊女神，传说为宙斯之女，阿波罗的姊妹，司狩猎，又被称为月亮女神（同于罗马的狄安娜）。
〔125〕伊斐盖涅娅是被她父亲阿伽门农作为牺牲献给阿尔特米斯的。
〔126〕希腊神话中的生育女神。
〔127〕今天的叙波塔群岛（Sybota Islands）。
〔128〕参见本书第七卷，第三十五章，第23节以次。
〔129〕今天的斯卡尔多那（Scardona）。
〔130〕赛那·伽利卡（Sena Gallica），今天的西尼伽利亚（Sinigaglia）。
〔131〕直译是："抓住头发向后拖"。
〔132〕罗马文化直接受希腊文化的哺育，罗马学人凡有条件的都要去希腊留学或请希腊学者来执教，但对希腊平民（特别是工匠、小贩、艺人等）则采取蔑视、排斥态度，罗马历史上不止一次地发生驱逐希腊小民的事件。
〔133〕指他们的战船。
〔134〕罗马人和哥特人。
〔135〕现在通译"撒丁"。
〔136〕参见本书第六卷，第十五章，第32～36节。
〔137〕今天的利普利安（Lipljan）。
〔138〕此事未见于作者的传世作品之中。
〔139〕参见埃乌伽里乌斯，第四卷，第二十三章。
〔140〕科林斯湾的北部的一个北汊。
〔141〕今天的勒潘托（Lepanto）。
〔142〕今天的玛利亚克湾（The Maliac Gulf）。
〔143〕裂缝。
〔144〕公元552年，我国南朝梁元帝承圣元年。
〔145〕意译"温泉关"，为由希腊北部通向中部的要道。公元前480年斯巴达国王列奥尼达斯及其部下曾在这里阻击入侵的波斯军队并全部战死。
〔146〕有关达吉斯赛欧斯被囚禁的情况，参见本书第八卷，第九章，第3—4节。
〔147〕参见本书第一卷，第二十三章，第7节以次。
〔148〕波斯的意为"将军"的头衔，参见本书第一卷，第五章，第4节。
〔149〕参见本书第二卷，第十九章，第15节等处。
〔150〕参见本卷第二十四章，第8节。
〔151〕在前面此人的名字是伊尔狄吉斯，可能是作者的笔误，也可能是名字有两种写法。
〔152〕参见本书第七卷，第三十五章，第19节。
〔153〕scholae原意是学校（schools）。可能是从他们的住处或组织方式引申出来的。
〔154〕参见本卷第十九章，第7节。
〔155〕这里是接着第二十六章记述的。

〔156〕 奥古斯都在玛列奇亚河（古时是阿里米努斯河）上造的出色的桥——现在仍存在——其受严重损害的情况可以证实普洛科皮乌斯的陈述。
〔157〕 意为“被打通的岩石”。
〔158〕 参见本书第六卷，第十一章，第10～14节。
〔159〕 似应是塔狄努姆（Tadinum）；今天的瓜尔多·塔狄诺（Gualdo Tadino）。
〔160〕 约18.50公里。
〔161〕 按这个说法并无现存文件证实。
〔162〕 原意是“高卢人的墓地”。作者此处又是误记。按李维（V.xlviii）这地方在罗马城里。
〔163〕 原因是没有马，而且挤在方阵里有某种安全感。
〔164〕 在西方紫色（实际上是紫红色）是帝王之色。我们通常所说红衣主教的红色也是这种紫红色。
〔165〕 参见本书第七卷，第十一章，第7节等处。
〔166〕 约15.54公里。
〔167〕 可能是今天的卡普腊腊（Caprara）。
〔168〕 原文空缺。大致的意思应当是“当他再攻占罗马时又决定修复它”。
〔169〕 罗马皇帝。公元117—138在位。
〔170〕 公元552年。我国南朝梁元帝承圣元年。
〔171〕 参见本书第五卷，第二十五章，第15节以及第七卷，第二十章，第19节。
〔172〕 参见本卷第二十六章，第4节。
〔173〕 今天的欧特兰托（Otranto）。
〔174〕 今天的涅皮（Nepi）。
〔175〕 参见本卷第三十三章，第7节。
〔176〕 据阿伽提乌斯（第31页），这个兄弟的名字叫阿利盖尔。
〔177〕 参见本书第六卷，第四章，第21—30节。
〔178〕 今天的诺切腊（Nocera）。
〔179〕 弩石机。
〔180〕 Mons Lactarius。
〔181〕 参见本书第七卷，第三十五章，第23节等。

轶闻或秘史
（战争史第九卷）

一

（1）迄今为止罗马民族在战争中的一切遭遇我都已记述过了[1]，而只要可能的话，我是按照这样的方案加以记述的，这就是根据其适当的时间和地点来安排有关这一切活动的全部记述。但是，从这里开始，我将不再遵循布局的这一计划，因为在这里，将记下的是发生在罗马帝国每一部分的任何事情。（2）而这样做的理由则是，只要干事的人还活着，这些事情就不可能以它们应有的方式记录下来。要知道，当事者既不能逃脱大批间谍的警惕的目光，并且一旦被侦知，也不能避开一种最残酷的处死方式。老实说，甚至在我最亲密的亲属中间，我都无法感到有不会出事的信心。（3）而且，更有甚者，即使我前面所描述的许多事件，我也不得不把引起这些事件的原因隐藏起来。因此在这部分里我就必须揭示不仅是迄今还没有揭露出来的那些事情，而且还有已被描述的那些事件的原因。

（4）但是，由于我转向一项因为涉及优斯提尼安和提奥多腊经历过的生活而充满困难并且事实上又极难应付的新的工作，由于我对这一工作的遭遇作了这样的估计，即现在我要写的东西在后代的人们看来似乎将是既不可信，又未必会有的，所以我发现自己有点吞吞吐吐并且正在尽可能远地回避这一工作。（5）特别当时间的洪流会使我的叙述显得有些陈旧的时候，我担心我会落得这样一个名声，即我甚至是一个神话的讲述者并且我将被放进悲剧诗人的行列。但是我还是不回避我的任务的艰巨性，而我的信心是基于如下的事实，即我的记述是会有亲眼目睹的人为之作证的。要知道，当代的人都是对这里提到的事情十分清楚的目击者，这些人相信我讲这些事实时是诚实的，并能以保证把他们的这种信念传给后世[2]。

（6）但是，当我急于记述这些事件时还是有另一种考虑常常使我在很长一个时期里不敢下笔。要知道，我有这样一种看法，即这种记录对后来世世代代的人们来说是不适宜的，因为最有利的做法是：如果可能的话，最黑暗可怕的勾当不要叫后人知道，否则这事传到君主们的耳朵里去，他们是会群起效尤的。（7）因为在大多数掌权者的情况下，正是他们的没有经验总是使得他们易于模仿他们的前人的卑劣行为，并且他们总是更加容易和方便地转向前一时期统治者所犯的错误。（8）但是后来我所以又拿起笔来记述这些事件的历史，是因为我又有了这样的想法，这就是：今后掌握统治大权的那些人肯定清楚地知道，首先，正如同我记述的这些人的遭遇一样，他们的罪行十之八九同样会遭到惩罚；其次，他们的行为和品格同样会记录下来给整个后代，结果也许人们会更加厌恶犯下这样的罪行。（9）如果不是当代的作家把许多事情记录下来留给后代，后代的人怎样会知道谢米腊米斯[3]的淫乱放荡的生活或撒尔达那帕路斯[4]和尼禄[5]的发疯的行为呢？并且，撇开这些考虑不谈，如果有谁恰巧也受到他们的统治者的相似的对待，这种记录对他们来说也不是完全无用的。（10）因为遭到不幸的那些人习惯于从如下的想法得到安慰，即不仅仅是他们自己才遭到残酷的灾难。因此，出于这些理由，我还是着手记述首先是贝利撒里乌斯的全部卑污勾当，然后我还将揭发优斯提尼安和提奥多腊所干的全部卑污勾当。

（11）贝利撒里乌斯有一个妻子[6]，此人我在历史的各卷都有机会提到过；她的父亲和祖父都是驾车手，他们都曾在拜占庭和提撒罗尼凯表演过自己的高超技艺，而她的母亲则是戏园子[7]里的卖淫女一流人物。（12）这个女人早年过的是一种淫乱的生活并养成放荡的性格，她不仅仅同她双亲周边的那些卑贱的巫师们乱搞男女关系，而且得到了她需要了解的门道，后来在她生了好多孩子之后，才同贝利撒里乌斯结婚成了他正式的妻子。（13）因此，从一开头她立刻便决定作一个淫妇，但是她却十分注意于把这件事掩盖起来，不过不是因为她对自己的行为感到可耻，也不是因为在涉及她的丈夫方面她有什么害怕的（要知道，无论对任何行为她从来都没有丝毫羞耻之感，并且通过许多魔术的把戏她已经完全控制了自己的丈夫），而是因为他害怕皇后会惩罚她。原来提奥多腊太容易对她大发雷霆并且在愤怒中对她咬牙切齿[8]。（14）但是通过在最紧急的事务上为提奥多腊

效劳——首先是除掉了西尔维里乌斯，如何除掉的下面还要说[9]；其次是搞垮了卡帕多奇亚人约翰，这一点我在前面[10]已经说过了——她使得提奥多腊也变得驯顺和可以操纵了，终于她便毫不犹豫地更加肆无忌惮地和不再隐蔽地干起各种各样的坏事来。

（15）在贝利撒里乌斯家里有一个年轻的色雷斯人，名叫提奥多西乌斯，此人的祖先自称是所谓埃乌诺米乌斯派[11]的信徒。（16）而当贝利撒里乌斯即将从海路出发去利比亚时，他把这个青年浸泡在圣水里，然后亲手把他抱了出来，这样便使这个青年成了自己和自己妻子的继子，这是基督教徒举行过继仪式时的习惯做法。但后来安托尼娜很自然地爱上了通过宗教仪式而成为自己的儿子的提奥多西乌斯；因此她便以非常特殊的关切心情把他留在自己的身边。（17）随后在这次出行期间，她立刻发疯似地迷上了他，并且由于在情欲上永不满足，她竟然变得肆无忌惮，把对天上和人间一切事物的畏惧和尊敬全不放在眼里，开头是暗中和他做爱，但最后竟然在男女仆人的面前也这样干起来。（18）要知道，这时已完全为这种情欲所迷住并且显然堕入情网的安托尼娜在这件事上不再容许任何妨碍。有一次，贝利撒里乌斯在迦太基看到了他们现场宣淫，但他却甘愿使自己受自己妻子的欺骗。（19）原来虽然他在一间地下室里发现了他们俩并感到十分气愤，但是她既不害怕也不想隐瞒这件事，反而说："我到这里来是为了叫这个小伙子帮助我把我们战利品中最值钱的东西藏起来以便不使皇帝知道它。"（20）而她这样说只不过是一个借口，但是他看来已经满意于这一辩解就不再追究此事，尽管他可以看到，提奥多西乌斯的掩盖自己私处的衬裤的裤带已经松开了。由于他太爱这个女人了，所以他宁愿认为他亲眼目睹的证据是绝对不可信的[12]。

（21）这种淫乱的行为一直在变得越来越不像话，直到它变成一件令人难以启齿的丑闻，并且，虽然一般人看到正在发生的事情都对之保持沉默，但还是有一个名叫玛凯多尼娅的女奴，在贝利撒里乌斯征服了西西里时在西拉库赛同他接近，而在要她的主人发出最可怕的誓言说他绝不会把她出卖给她的女主人之后，便把全部情况告诉了他，而且她还召来在卧室服役的两个孩子作为目击者。（22）得知这些情况之后，贝利撒里乌斯便下令自己的一些侍从搞掉提奥多西乌斯。但是提奥多西乌斯事先得到了消息，便跑到以弗所[13]去了。（23）原来贝利撒里乌斯的侍从对他的捉摸不定的脾气很是头痛，所

以他们更愿意得到女主人的欢心，而不想叫丈夫认为他们对自己有好感，因此之故他们便把当时给他们的涉及提奥多西乌斯的命令泄露给对方。（24）而康斯坦丁看到贝利撒里乌斯因发生的一切而十分难过时便一般地对他表示了同情，还讲了这样的话："如果是我的话，我就会杀掉那个女人而不是青年。"（25）当安托尼娜听到这话时，她便在暗中恨上了他，而一旦有了机会，她就会把她对他的仇恨表现出来。（26）要知道，她的做法就像是蝎子一样[14]，把它的愤怒隐藏在黑暗里。因此不久之后，她便使用魔术或诈骗的办法要她的丈夫相信，这个女孩子的指控是没有根据的，于是他立刻把提奥多西乌斯召了回来并且同意把玛凯多尼娅和孩子们交给她。（27）据说她先是把他们舌头全都割掉，然后又把他们一点一点地割碎，并把碎块抛到袋子里，这之后又把袋子不费什么气力地抛入海中，而在这件渎神的勾当中自始至终有一个名叫埃乌盖尼乌斯的仆从帮她的忙，也正是这个人对西尔维里乌斯干出了不光彩的事情[15]。（28）而且不久之后，贝利撒里乌斯听从了自己妻子的话也杀死了康士坦丁。因为那时发生了普列西狄乌斯和匕首的事件，这事我在前面的记述中已经提到过了[16]。（29）要知道，虽然这个人即将被赦免，但是安托尼娜还是由于我刚刚提到的那句话而惩处了他才善罢甘休。（30）由于这一行动的结果，贝利撒里乌斯受到了皇帝以及罗马全体显要人士很大的敌视。

（31）这些事件的经过就是如此。但是提奥多西乌斯宣称他不能到意大利来，因为贝利撒里乌斯和安托尼娜当时正在那里，除非把佛提乌斯[17]除掉。（32）要知道，如果佛提乌斯看到有谁比他对任何一个人更有影响，他就会感到难受，这是他的本性，而在提奥多西乌斯和他的同僚的情况下，他正好也有一个正当的原因深感不平，因为他本人虽是儿子的身份却完全不受重视，而另一方面，提奥多西乌斯却拥有巨大的权力并且正在获得巨大的财富。（33）据说，在迦太基以及在拉温那，他从两处王宫掠夺了多达一百肯特那里乌姆[18]，因为他正好在没有任何同僚的情况下全权管理这两处王宫。（34）而当安托尼娜得知提奥多西乌斯这一决定时，她便不停地给年轻的佛提乌斯制造麻烦并且用一些致命的阴谋迫害他，直到她做到使佛提乌斯再也受不了她的骚扰而离开那里去了拜占庭，提奥多西乌斯于是便去意大利同她相会了。（35）在那里她充分地享受了自己情人的照顾和自

己丈夫的糊涂，随后又在他们二人的伴随下来到了拜占庭。（36）提奥多西乌斯认识到自己所犯的罪而感到害怕，内心十分痛苦。要知道，他认为他根本没有任何办法逃避被人们识破的命运，因为那女人不再能掩饰她的情欲，也不想只是在暗中才使它爆发出来，而是相反，她并不反对公然做一个淫妇或被人们称做一个淫妇。（37）于是他再次去以弗所，先是落了发——在这种情况下习惯上都是这种做法——然后就正式成为人们所说的僧侣。（38）于是安托尼娜完全变成疯狂，她把自己的衣着还有日常生活方式都改变成像居丧一样，在家中各处不断地悲叹，甚至她丈夫在跟前时也是哭天号地，叹息在她的生活中失掉了一件好东西，以及他是何等忠诚、何等迷人、何等文雅、又何等精力过人！（39）最后，她竟迫使她的丈夫也参预了这种悲叹场面并且让他坐在那里这样做。总之，这可怜的家伙经常哭泣并且呼唤心爱的提奥多西乌斯。（40）而后来他真的到皇帝那里去，恳求皇帝和皇后，并且劝说他召回提奥多西乌斯，因为此人无论当前还是未来，都是他家的一个不可缺少的部分。（41）但是提奥多西乌斯却断然拒绝离开他当时所在的地方，硬说他打算尽可能坚定地遵守僧侣的行为准则。（42）不过这个回答实际上是一派胡言，他的目标是：一旦贝利撒里乌斯离开拜占庭，他本人便要偷偷地到安托尼娜身边去。实际上发生的正是这样的事。

二

（1）原来不久贝利撒里乌斯便和佛提乌斯一道被派出去同科斯罗伊斯作战去了，而安托尼娜则留在了拜占庭，这是完全违反了她先前的习惯的。（2）为了不使这个人孤身独处从而清醒过来，这样他便会蔑视她的勾引而对她有一个正当的估计，于是她便设法和他一道周游世界。（3）此外，为了使提奥多西乌斯能够有再次接近她的机会，她又采取措施不使佛提乌斯对她起干扰作用。（4）于是她唆使贝利撒里乌斯的某些随从人员不断地折磨他、侮辱他，一刻也不使他安生；与此同时，她本人通过实际上是每天动笔，一直坚持对青年人进行诽谤攻击并动员一切事物来反对这个青年人。（5）而他这方面，在上述做法的压力之下，也决定揭露他母亲的丑闻。因此当有一个来自拜占庭的人宣称提奥多西乌斯正在暗中同安托尼娜混在一起的时候，他立刻把这个人带去见贝利撒里乌斯，要他把全部情况揭露出

来。（6）贝利撒里乌斯听到全部经过之后大为震怒，他匍匐在佛提乌斯脚下，请求他为自己的父亲报仇，因为他曾在最不应当干这种事情的人们的手下遭到有渎神灵的对待。他说："我最钟爱的儿子啊，你根本不知道你的父亲是什么人，因为你还在怀抱中吃奶的时候，他已经结束了自己的一生离你而去，并且你从他手中没有得到任何产业；要知道，在财产方面他并不是十分走运的。（7）但你是在我的关心下养大的，不过我只是你的继父，而你已经到了这样的年纪，即你已有义务在我受到不公正的对待时尽力来保卫我；而且你已经上升到执政官的地位[19]并且已获得了如此巨量的财富，我的高贵的孩子，乃至我可以被公正地称为，并且实际上又可以同时是你的父亲和母亲和你的全部亲人。（8）要知道，人们通常测量他们相互间的爱并不是用血统关系，而老实说是用行动。（9）因此对于你来说，这样的时间已经到来，即不是站在那里看着我除了毁掉家庭以外，还被剥夺了如此巨额的财产以及你自己的母亲，正是她使自己蒙受了在全人类心目中如此巨大的耻辱。（10）而且要记住，女人的罪恶不是仅仅落到丈夫身上，而且更多是影响她们的子女；因为这些孩子的命运通常就是背负着这样一种名声，即他们的品行和他们的母亲的品行相似。（11）因此关于我，我要你接受这样的看法，即我极为爱我的妻子，如果我可以对败坏我的家庭的人进行报复的话，我不会对她有任何伤害；但是如果提奥多西乌斯活在世上，那我就不能因人们对她的指控而原谅她。"

（12）听到这一切之后，佛提乌斯就说他一定在一切事情方面加以协助，但是他又怕会由此而受到某种伤害，因为他肯定无法相信贝利撒里乌斯在涉及他的妻子的事情上的那种随时有变化的判断；因为许多情况，特别是玛凯多尼娅[20]的命运使他感到不安。（13）于是这两个人相互间便发了在基督教徒中间是最可怕的誓言，他们实际上通过誓言对自己作了如下的约定，即他们绝不会相互背叛，甚至在面临杀身之祸的时候。（14）而就当时而论，他们还不宜于干这件事，但是当安托尼娜从拜占庭到达而提奥多西乌斯要去以弗所的时候，佛提乌斯那时便要去以弗所，在那里他便可以不困难地对提奥多西乌斯和他的钱财下手了。（15）而那时，就是当他们正在率领全部军队入侵波斯的土地时，正好在拜占庭发生了卡帕多奇亚人约翰的事件，这是我在前面的记述中已经提到了的[21]。（16）但是在另一个记述中

我却由于害怕而没有谈一件事实——这就是安托尼娜对约翰和他的女儿进行了欺骗，欺骗是有意识的，而且是在通过无数誓言——在基督教徒当中没有任何一个誓言被认为比这些誓言更加可怕了——总之是向他们作出了这样的保证，即她的行动对他们绝对没有任何不忠的意图。（17）但是在她完成了这一安排并且感到对皇后的友谊有了大得多的把握之后，她便把提奥多西乌斯送到以弗所，而她本人既然看到面前并无阻碍，便去了东方。（18）然而就在贝利撒里乌斯攻占了西扫腊农要塞[22]之后，有人向他报告说，安托尼娜正在路上。于是，这时他认为所有其他的事都是无关重要的，便率领着自己的军队返回了。（19）原来在军队里恰好又发生了另一些事情——这些事情我也提到过[23]——使得他实行了这次撤退。但是这个消息却使他迅速得多地作出了这一决定。（20）但是，正如我在本书开头处所说的，所发生的事件的一切原因当时在我看来对国家都是危险的。（21）而贝利撒里乌斯这一行动的后果，是他受到了全体罗马人的指责，因为他使国家的最重大利益从属于他自己家庭的利益。（22）因为从一开始他便受他的妻子的不正当行为的束缚，乃至他完全不愿意到离罗马领土尽可能远的地区去[24]，这样，一旦他得知那女人已从拜占庭前来时，他就可以返回并立刻捉住并惩处她。（23）由于这一理由，他命令阿列塔斯和他的士兵渡过底格里斯河[25]，并且他们在完成了根本不值一提的行动之后便离开回家去了，至于他本人，他设法不离开罗马的边界甚至一天的路程。（24）如果一个人走尼西比斯城这条路，则西扫腊农要塞离罗马边界对一个轻装的人来说，确实是一天以上的路程[26]，但是如果走另一条路，则距离只有前者的一半。（25）但是如果他想首先带领着他的全部军队渡过底格里斯河的话，我想他一定会掠夺亚述的全部土地并且会来到克提西丰而不会遇到任何反抗，而且他还会从安提奥克把战俘[27]和碰巧在那里的所有其他的罗马人救出来，最后他才返回自己的本国。此外，他还对下述的事实负有主要的责任，即科斯罗伊斯比较安全地从科尔奇斯回到了本国。这件事是如何发生的，下面我立刻加以说明。

（26）当卡巴德斯之子科斯罗伊斯进攻科尔奇斯的土地并且干出了前面我所说的所有那些事情[28]（其中包括佩特拉的攻克）时，正好米地亚人的军队中有许多人死于战斗以及这一地方的恶劣的自然条件。要知道，拉吉卡这地方，我已说过[29]，它的道路很坏，并且到

处都是悬崖绝壁。（27）而除了这些困难之外，军队还遇到了一场瘟疫，结果较大部分的人就死在这场瘟疫之中，还有许多士兵是因为缺乏食物才死去的。（28）这时还有正经过那条路的、来自波斯国土的一些人，他们说贝利撒里乌斯在尼西比斯城附近的一次战斗中已经打败了纳贝德斯[30]并且正在向前推进，他通过围攻占领了西扫腊农要塞并且俘获了布列斯卡美斯和波斯人的八百名骑兵，而且他还派出了另一支军队，将领是撒拉森人的领袖阿列塔斯；他们还说这支军队已经渡过了底格里斯河，蹂躏了先前从未遭受过劫掠的全部地区。（29）此外还发生这样的事：科斯罗伊斯派出了一支匈人的军队去进攻臣服于罗马人的阿尔明尼亚人，目的在于使罗马人把注意力集中于这支军队，这样那里的罗马人便不会再去注意拉吉卡正在发生的事情了。（30）但仍有一些信使带来消息说，这些蛮族士兵遇上了瓦列里安和罗马军队，在战斗中吃了惨重的败仗，结果大多数人都阵亡了。（31）波斯人知道这些情况后，部分是因为他们在拉吉卡遭到的灾难[31]，部分是因为他们担心在撤退过程中他们会在崇山峻岭中以及在长满莽丛的地区遇到某支敌军，并担心在他们军队的一团混乱之中所有的人都会送命，因此他们为他们的妻子儿女和故土的安全感到极大的不安，继而米地亚军队里的忠诚分子开始责骂科斯罗伊斯，指控他违反自己的誓言和全人类共同遵守的义务，在停战协定期间去进攻他对之没有任何权利的罗马领土并且蹂躏了一个古老的而且比任何国家都更值得受到最高尊敬的国家，一个他不可能在战争中加以征服的国家。并且他们几乎要发动一场政变了。（32）而面对这一情况，科斯罗伊斯被搞得狼狈万状，但是对当前的困境他却找到了如下的补救办法。原来他向他们念了恰好在不久前皇后写给扎贝尔伽尼斯的一封信。（33）信里的话是这样："扎贝尔伽尼斯啊，由于刚刚在不久前你出使到我们这里来，相信你是忠实于我们的利益的，你已经知道我是多么热爱你。（34）如果你能劝说国王科斯罗伊斯对我们的国家采取和平的立场，那你的行动便符合于我对你的高度评价了。（35）如果你做到这一点，我保证我的丈夫会使你获得巨大的利益，而我的丈夫的措施，可以认为没有一件不是同我商量之后才付诸实现的。"（36）科斯罗伊斯把这信念给波斯显贵们之后，他就谴责他们当中那认为会有一个女人执政的任何现实国家存在的人，从而得以抑制了男人们的激烈情绪。（37）即使如此他还是十分担惊害怕地离开了那里，因为

他认为贝利撒里乌斯的军队会堵截他们的去路。但他并没有碰到敌人的军队，于是便高兴地返回自己的国土了。

三

（1）当贝利撒里乌斯到达罗马土地时，他发现他的妻子已经从拜占庭到来。于是他便把她在羞辱的状态下看管起来，而且，虽然他多次即将把她杀掉，但还是软下心来，而我则以为，这是因为他被一种炽热的情欲所征服的缘故。（2）但是人们说，这是因为她还施行了魔法，从而使他受到这个女人的控制并立刻被诱奸得手。而佛提乌斯则赶忙去以弗所，身边带着作为囚犯的一名宦官，此人名叫卡利戈努斯，是他的女主人在情事方面给双方通风报信的人；在途中，通过严刑拷问，此人向佛提乌斯揭露了那个女人的一切秘密。（3）但是提奥多西乌斯由于事先得到消息，便为了自身的安全而逃到使徒约翰的教堂去，这是那里非常受尊崇的一处教堂。（4）但是以弗所的主教安德里亚斯接受一笔贿赂，把这个人交给了佛提乌斯。就在这时，关心安托尼娜的提奥多腊（因为她已经听到了安托尼娜的全部遭遇）把贝利撒里乌斯和她召到了拜占庭。（5）佛提乌斯听到这个消息，便把提奥多西乌斯送到正好有长枪兵和卫队在那里过冬的奇利奇亚[32]，他指示护送人员要在绝密的情况下送这个人，而当他们到达奇利奇亚之后要把此人加以十分严密的监禁，不许告诉任何人他到底在什么地方。就在这同时，他本人带着卡利戈努斯以及提奥多西乌斯的一笔数目惊人的钱来到了拜占庭。（6）在这里皇后向全人类作了一次表演，要人们看到她懂得如何用更大的、更残暴不仁的礼物来报答血腥的恩惠。（7）原来就在当时不久前安托尼娜为了皇后而陷害了她的一个仇人、一个卡帕多奇亚人并且出卖了此人，而另一方面，皇后本人则把一大批人交到安托尼娜手里，她甚至在没有给他们安设一个罪名的情况下便造成了他们的毁灭。（8）原来她先是拷问贝利撒里乌斯和佛提乌斯的某些亲信，而所以给他们定罪就是基于如下的事实，即他们都是这两个人的朋友，然后便处理掉了这批人，乃至直到今天我们也还不知道他们的最后命运是怎样的。还有一部分人被她处以流刑，罪名也和前者一样。（9）但是随佛提乌斯去以弗所的那些人中间有一个名叫提奥多西乌斯的人[33]，尽管他已取得了元老的高贵身份，但还是被她剥夺了财产，她并且强迫他站在没有一点光线的

地下室里，脖子用绳索给绑到类似马槽的一处地方，绳索是如此之短，乃至它总是把这个人拴得紧紧的并且从来没有放松过。（10）这可怜的家伙便这样地一直站在马槽旁边吃饭、睡觉和实现生理方面的其他需求，而除了不会像驴子那样叫之外，他过的完全是和驴子一样的日子。（11）这个人就这样地度过了不下四个月的时光，直到他得了忧郁症，变得全然精神失常，最后才从这种禁闭中释放出来，而随后他便死掉了。并且皇后还迫使贝利撒里乌斯——这完全违反他的意愿——同他的妻子安托尼娜和解。（12）随后她又对佛提乌斯施加有如惩罚奴隶那样的各种各样的拷问，就中有一种是用鞭子把他的背部和肩部抽打到到处是伤的程度，她还下令他交代提奥多西乌斯和那个幽会的联系人到底在什么地方。（13）但是波提乌斯虽然遭到严刑拷打，却决心不违背自己的誓言；要知道，虽然他是一个多病的人并且在早年也曾放荡过，但是他却十分注意保养身体，没有受过荒唐的待遇，也没有吃过苦。（14）不管怎样，他没有揭露贝利撒里乌斯的任何一个秘密。但是后来，迄今保密的一切都暴露于光天化日之下。（15）皇后也找到了卡利戈努斯并把他交给了安托尼娜。而且她还把提奥多西乌斯召到拜占庭来。此人一经到达，她立刻把他藏到皇宫之中；第二天她召见安托尼娜，对她说：（16）“最亲爱的贵族夫人啊，昨天有一颗任何人从来没有见过的珍珠落到了我的手里。你如果愿意的话，我不会反对要你来见识一下，不，我要把它拿出来给你看！”（17）不了解这是怎么一回事的安托尼娜于是恳求皇后把这珍珠拿给他看。于是她便从一个宦官的房间里把提奥多西乌斯领了出来，把他指给她看。（18）安托尼娜大喜过望到如此程度，开头竟高兴得说不出话来，随后她承认提奥多腊为她干了一件大好事，并真心实意地把她称为救主、恩人和主人。（19）皇后把这个提奥多西乌斯留在宫中，给他豪奢的款待和各种各样的优遇并且居然大言不惭地说什么不久她就会使他成为罗马的一名将领。（20）但还是某种昭彰的天理比她更早地作了安排，原来提奥多西乌斯突然得了痢疾，就此一命呜呼了。（21）提奥多腊暗中有一些人们完全不知道的、黑暗又完全是孤零零的房间，人在里面根本分不清黑夜白天。（22）佛提乌斯就被她禁闭在那里，在有人看守的情况下过了很长一段时期。从这里他有幸逃跑了不是一次，甚至是两次。（23）第一次他跑到上帝之母教堂，拜占庭人认为这是最神圣的一个场所，而确实从它的名称也可以看得

出来[34]并且他是以请求保护者的身份坐在圣桌旁的。她使用十分强暴的手段强迫他从那里站起来并且再次把他禁闭起来。（24）而第二次，他逃到了索菲亚教堂并且突然坐在离神圣的洗礼盘本身很近的地方，习惯上基督教徒认为这里是最神圣的所在。（25）但这女人甚至从这里也把他拖走了。要知道任何神圣不可侵犯的地点都从不曾挡住这个女人，而对任何和一切神圣事物施加强暴，对她来说都是无所谓的。（26）而且不仅是普通老百姓，就是基督教的僧侣也都吓得站到一旁，任她为所欲为。（27）他就这样地度过了三年的时光，但是后来先知撒迦利亚[35]在梦中向他显灵，并且据说在誓言的保证下命令他逃走，并答应在这件事上给他以帮助。（28）在梦中圣像的劝说下，他从那里逃走，背着人们来到了耶路撒冷，而虽然无数的人在搜寻他，却没有一个人看到这个青年，甚至当此人就站在他面前的时候。（29）在那里他剃了头，穿上了人们所说的僧侣的法衣，结果得以避开了提奥多腊的惩处。（30）但是贝利撒里乌斯不顾自己所发的誓言，却宁愿不给此人以任何帮助，尽管此人，如我已经指出的，受到了非人的悲惨待遇。因此在他后来的一切行事中，自然发现上帝的力量对他是敌视的。因为他立刻便被派去对付正在对罗马领土进行第三次入侵的米地亚人和科斯罗伊斯，但这次他犯下了胆怯的错误。（31）虽然如此，就其使那一地区摆脱了战争这一点来说，看来他的确还做了一件有意义的事情。不过当科斯罗伊斯渡过了幼发拉底河，占领无一人防守的、人口众多的卡利尼库斯城并奴役了成千上万的罗马人的时候，以及当贝利撒里乌斯无意于甚至把敌人追踪下去的时候，人们就都说他留在原地不动是出于两个理由之中的一个：或者是他有意疏于职守，否则就因为他是个懦夫。

四

（1）大约就在这个时候，他又碰上了另外一件事，经过如下。我在前面的记述中谈到的瘟疫[36]正在拜占庭的民众中间猖獗流行。皇帝优斯提尼安也病得十分严重，甚至有人说他已经死了。（2）而这个消息于是传到了各处并且连罗马军队也都知道了。那里一些将领开始表示，如果罗马人在拜占庭再树立第二个优斯提尼安做他们的皇帝的话，他们对此是绝不能容忍的。（3）但是此后不久，皇帝的病竟然好了，于是罗马军队的将领们开始相互间讲起坏话来。（4）原

来将领彼得和人们所说的“大肚汉”约翰就说，他们便曾听贝利撒里乌斯和布吉斯说过我刚才提到的那些事情。（5）皇后提奥多腊却宣称人们所说的那些不敬的话都是针对着她的，所以变得不耐烦起来。（6）于是她立即把他们所有的人召到拜占庭，并对这一报告进行调查；而且她把布吉斯突然召进妇人的房间，好像是要向他传达十分重要的什么事情。（7）原来在皇宫地下有一系列房间，那是牢固的和真正的迷宫，因此看来那里就像是一座地狱，这里通常被她用来禁闭触犯了她的那些人。（8）而布吉斯就被投进这个陷阱里，这个出身于执政官世家的人便永远留在了那里，连时间也不知道。（9）因为他在那里是处于黑暗当中，他无法分辨是白天还是黑夜，也不能同任何其他人交往。（10）而每天把食物抛给他的那个人对他也不讲一句话，两个人都像是哑巴，就像一个野兽遇到另一个野兽那样。（11）很快地人们便都认为他已经死了，但是谁也不敢谈或提起这件事。不过两年四个月之后她却发了怜悯之心，把这个人放了出来。（12）而所有的人看到他都以为他是从死人当中回来的。但自此之后，他的视力一直不好，全身也处于多病的状态。

（13）布吉斯的遭遇便是如此。至于贝利撒里乌斯，虽然他并未因任何指责而被定罪，皇帝却在皇后的坚持下解除了他的统帅大权并且任命东方的将领玛尔提努斯来取代他，此外皇帝还指令他把贝利撒里乌斯的长枪兵和卫士[37]以及他的所有仆从——他们在战争中都是有名的人物——分配给某些军官和宫中的宦官。（14）于是这些人便用拈阄的办法来加以分配，并在他们中间把他们——还有武器等等——分割精光，每个人分到什么则要看运气如何了。他们当中许多人曾是贝利撒里乌斯的朋友或曾在先前以某种方式为他效劳过的，但是皇帝禁止这些人再去看他。（15）于是贝利撒里乌斯踽踽独行，成了一个可怜的和不忍卒睹的人物，他在拜占庭成了一介私人。（16）实际上他总是一个人在那里，心思重重而又闷闷不乐，害怕自己会遭到毒手。（17）皇后得知他在东方有许多钱，便派宫中的一名宦官去把它全部带了回来。（18）但安托尼娜，正如我前面所说，确实同他的丈夫争吵过，可另一方面，她却和皇后亲密无间，是最要好的朋友，因为不久之前她曾搞垮了卡帕多奇亚人约翰。（19）因此皇后决心要施恩于安托尼娜，用一切办法做到使事情像是那女人[38]成功地为自己的丈夫进行了说情活动，是她把丈夫从如此可怕的灾难中救了出

来；皇后还做到使她[39]不仅同这个可怜的人完全重归于好，而且她还应当是十分明确地解救了他，就好像解救了一名战俘，一名使之保全了性命的战俘似的。（20）而事情的经过是这样的。贝利撒里乌斯有一次早上很早的时候，像他习惯做的那样，在少得可怜的一些人的陪伴下来到了皇宫。（21）但他发现皇帝和皇后对他的态度都不好，并且在那里受到出身低贱的普通人的侮辱，因此晚上很晚的时候他回家时一路上常常要转过身来并且向四面八方察看，害怕有人会走近来暗杀他。（22）他就是怀着这样的恐惧的心情走进寝室，一个人坐在床上，心里想的没有一个有价值的思想，甚至记不起自己还曾是一个人，而是不断地出汗，脑袋发晕，在无助的绝望状态中战抖得很厉害，由于那既怯懦又完全不像男子汉的奴才式的恐惧与担心而深感苦恼。（23）而在这同时，安托尼娜好像根本不知道正在发生的事情或好像没有料到将会发生的任何事情，而只是以自己的消化不良作为借口不断地在那里走来走去。要知道，他们那时相互间还是抱不信任的态度的。（24）而就在这时，也就是在日落之后，从皇宫来了一个名叫克瓦德腊图斯的人，此人在经过庭院门口时，突然在男人居室的门口停了下来，说他是由皇后派到这里来的。（25）贝利撒里乌斯听到这话之后，就把四肢缩成一团，仰卧在床上，完全像是等死的架势；这时他完全失去了男子汉的气概。（26）而在克瓦德腊图斯来见他之前，他给了贝利撒里乌斯一封皇后写给他的信。（27）信里的话是这样。“高贵的先生，你清楚你曾是怎样对待我们的。但是我，从我这方面来说，由于我十分感谢你的妻子为我干的好事，因此我决定取消对你的这一切指控，把你的生命作为礼物送给她。（28）因此，关于你的生命和财产，在今后你是可以放心的。关于你对自己妻子的态度，我们是可以从你未来的行为来了解的。”（29）贝利撒里乌斯读了这封信之后，简直欢喜得发狂，而与此同时，为了立刻证明自己的感情，他马上起身跪倒在自己妻子的脚下。（30）他用双手紧抱她的双膝，不断地用舌头轮流舔她的双脚的踝部，还不断地说是她给了他活命，是她挽救了他，并且保证在今后不再是她的丈夫而是她忠实的奴隶。（31）至于他的财产，皇后把其中的三十肯特那里乌姆[40]给了皇帝，其余的都还给了贝利撒里乌斯。

（32）在将领贝利撒里乌斯身上，事件的转机就是这个样子，而这个人竟是不久前命运之神使他俘虏了盖利美尔和维提吉斯的那个

人！（33）但就在这之前很长一个时期，此人的财富一直使优斯提尼安和提奥多腊感到极为恼火，因为这财富多得过分并且可以同皇室抗衡了。（34）并且他们一直在表示，贝利撒里乌斯把盖利美尔和维提吉斯的国库的较大部分暗中藏了起来而只把它们的一小部分，也就是完全微不足道的一部分交给了皇帝。（35）但是由于他们考虑到此人付出的巨大劳苦以及局外人大量发出的诽谤言辞，而且在这同时还由于他们还未能得到任何充分的借口对他下手，所以他们就按兵不动了。（36）但正是在这个时候，看到被吓住并且完全变成了懦夫的贝利撒里乌斯的皇后用仅仅一个行动就做到使她成为他的全部财产的主人了。（37）原来他们夫妇立刻通过把贝利撒里乌斯的独生女约安尼娜许配给皇后的外孙安那斯塔西乌斯〔41〕的这样一种婚姻关系结成了亲家。（38）于是贝利撒里乌斯便请求要他担任原来的职务，而在被任命为东方的统帅之后，他又得以率领罗马军队去反对科斯罗伊斯和米地亚人，但是安托尼娜对此却坚决加以反对；因为她说她在那些地区曾受过他的侮辱，所以他绝不愿再看到它们。

（39）由于这一理由，贝利撒里乌斯又被任命为皇室侍从长官，并再一次被派往意大利，因为据说他曾向皇帝保证，在这次战争期间他绝不会向皇帝提出金钱的要求，而他本人将用自己的钱为战争提供全部装备。（40）而人们都怀疑贝利撒里乌斯所以以我所描述的这种方式处理涉及他的妻子的事务，所以像这里所说的在有关战争的问题上向皇帝作出这样的保证，干脆只不过是由于想摆脱拜占庭的生活，并且一旦他走出这座城市，他会立刻拿起武器，着手实现一件崇高的和英勇的任务，那就是惩处他的妻子和曾经侮辱过他的那些人。（41）但是，贝利撒里乌斯不顾已经发生的一切情况并且完全忘记和无视他曾对佛提乌斯和他的其他亲属所发的誓言，却乖乖地听那女人的话，完全为对她的爱所征服，尽管她已经是花甲之年了。（42）但是，他到达意大利之后，事态每一天对他都一直不利，因为上帝的意旨肯定是反对他的。（43）确实，在开头，这位统帅的反对提奥达图斯和维提吉斯的计划，在当时的条件下，尽管看来它们同正在发生的情况并不适合，但结果大部分还是令人满意的；但是在后期，虽然他的确得到了使自己的计划取得最好结果的声誉——因为在处理这一战争的事务方面他已取得了经验——但后来实际上还是失败了，而他遭到的不幸大部分是由于那被认为是愚蠢的东西。（44）因而十分明显

的是：人间命运的变化是由上帝的力量，而不是由人类的智慧来决定的，尽管人们习惯于把这称为“命运”，因为他们并不知道为什么事件的结果竟会像他们所看到的那样。（45）要知道，那看来是无法加以说明的东西，人们习惯于把它叫做命运。但是让每个人对这些事喜欢怎样理解便怎样理解吧。

五

（1）第二次来到意大利的贝利撒里乌斯是极不光彩地离开了那里的。要知道，在五年的时期里，除非在有一处工事的地方，他一次都未能在这里的任何部分站住脚跟，这一点我在前面已经说过了[〔42〕]，但是在这整个时期里，他却一直在船上航行，从一个港口去另一个港口。（2）而托提拉却拼命想在一座有城墙的城市之外捉到他，而他之所以未能成功，是因为贝利撒里乌斯本人和全体罗马军队都十分害怕作战。（3）因此他不仅没有收复任何已经失去的土地，甚至又失去了罗马和实际上是所有其他一切。（4）而在这段时期里，他变得比所有其余的人都更加贪财并且成了一个处心积虑要取得可耻的利得的阴谋家，因为他没有从皇帝那里得到任何东西，所以他便肆无忌惮地掠夺居住在拉温那以及西西里的几乎所有的意大利人，还有他有权力管辖的任何别的人，理由则号称是他在使他们为他们过去生活中的行动付出代价。（5）因此，比如说，他甚至不断向希罗迪安提出金钱的要求，对此人进行各种各样的威胁。（6）这种做法使希罗迪安极为气愤，乃至他竟离开了罗马军队并立刻使他本人和他的部下以及斯波利提昂都转到托提拉和哥特人的手里去[〔43〕]。（7）至于他同维塔利安的侄子约翰是怎么争吵起来的——这件事给罗马的事业造成了极大的损害——下面我立刻加以揭露。

（8）皇后对日尔曼努斯已敌视到如此程度（并且正在使她的敌视变得对所有的人都极为清楚）乃至没有人敢同他结亲，即使他是皇帝的侄子也无济于事，并且他的儿子们直到中年也未能结婚。而他的女儿优斯提娜虽然已到了十八岁的成年仍未能有出嫁。（9）因此当约翰由于一项使命从贝利撒里乌斯那里来到拜占庭[〔44〕]时，日尔曼努斯不得不就婚姻问题同他进行磋商，尽管约翰的地位比他要低得多。（10）而既然他们双方都喜欢这一设想，于是他们决心通过最可怕的誓言相互约定，他们将尽一切力量促成这一联姻，因为双方根本没有

一方对另一方有任何信任，一方是因为他看到自己正在高攀比自己地位高的门第，另一方则是因为他特别需要有一位女婿。（11）但是皇后却气疯了，她毫不犹豫地用了各种办法，对他们双方施加各种可能的压力，目的就是要他们中止磋商。（12）但是她并不能说服他们的任何一方，尽管她极力进行威胁，于是她便明确地威胁说她要把约翰杀掉。（13）因此当约翰被派回意大利时，他不敢去见贝利撒里乌斯，因为他害怕安托尼娜对他的敌视，直到她已经回到拜占庭之后。（14）要知道，皇后曾委托安托尼娜杀害约翰，这件事是任何人都完全理所当然地会猜想到的，并且当他考虑到安托尼娜的品行时，事实上当然清楚地知道贝利撒里乌斯在每件事上都会向这个女人让步，于是他感到十分害怕，这使他惶惶不可终日。（15）无论如何，这种情况确实使甚至在当时以前便已经不稳固的罗马人的国运垮掉了。

（16）对贝利撒里乌斯来说，哥特战争进行得就是这样。终于他在绝望中请求皇帝允许他尽快地离开意大利[45]。（17）而在他得知皇帝已同意了他的请求之后，便立刻回家去了，他是十分高兴地向罗马军队和意大利人告别的。他离开时大部分的要塞都掌握在敌人的手里，而佩路吉亚则在敌人的严密包围之中；确实，当他还在回家的路上时，这座城市已在敌人的猛攻下被占领并经历了各种各样的灾难，这些我在前面已经记述过了[46]。而且这次他自己的家也遭受了灾难，这便是我下面要讲的。

（18）皇后提奥多腊急于想使贝利撒里乌斯的女儿嫁给自己的孙子，所以一直不断地在写信，使女孩子的双亲感到心烦。（19）但是为了逃避皇后建议的这一联姻，他们试图把婚姻推迟到他们亲临的时候，而当皇后召他们回拜占庭时，他们又借口说他们暂时还不能离开意大利。（20）但是皇后却急于想使她的孙子成为贝利撒里乌斯的财富的主人，因为她已看到，贝利撒里乌斯没有任何别的子嗣，女孩子正是他的继承人，可是她对安托尼娜的意图如何，却丝毫没有把握，并且担心在自己去世之后安托尼娜不再对她家表示忠诚（尽管她已发现皇后在最需要她的时候是如此慷慨），并且会撕毁协议，于是她便干出了一件亵渎神灵的事来。她使这个女孩子在未经任何法律认可的情况下便同那青年生活在一起。（21）据说，她在暗中实际上曾强迫女孩子在绝非自愿的情况下委身于那青年，从而在女孩子不得已而屈从之后，皇后便为她安排了婚事，目的在于使皇帝无法制止她的阴

谋。（22）当这件事完成之后，安那斯塔西乌斯和女孩子发现他们相互间已处于热恋之中，而且这种状态持续了不下八个月之久。（23）但是当皇后死后安托尼娜来到拜占庭时[47]，她有意地忘掉皇后不久前给予她的各种好处并且根本不去理会这样一个事实，即如果这个女孩子再同任何另外一个人结婚，她先前干过的事便是妓女的勾当，结果是她否定了同提奥多腊的后人的这门亲事并且强迫女孩子在完全违反她的意志的情况下抛弃她所爱的人。（24）而由于这一行动她变得臭名昭著，全人类无人不知道她是个忘恩负义的女人，并且当她的丈夫到来时，她毫不费力地说服了他同意这一亵渎神灵的勾当。因此这个男人的品格当时便公开地揭露出来了。（25）而且，虽然他曾向佛提乌斯和他的某些亲属发过誓，虽然他又完全否认了这些誓言，但世人却原谅了他。（26）因为他们怀疑他之不忠其原因不是在于受制于他的妻子，而在于他害怕皇后。（27）但是，在我曾提到的提奥多腊去世[48]之后，当他根本不去理会佛提乌斯或他的任何其他亲属，而人们看到的却是他和情事的传信人卡利戈努斯都受到他妻子的摆布的时候，他的主人，最后是所有的人便抛弃了他，不断地嘲弄他并且责骂他是一个干出了极为愚蠢的事的家伙。因此，以一般的方式，毫不隐讳地陈述事实，这便等于是贝利撒里乌斯犯下的罪行了。

（28）且说巴库斯之子谢尔吉乌斯在利比亚所犯的罪行，我在本书前面适当的地方[49]已经作了充分的记述。确实，此人对于罗马当局在这一地区的统治的垮台，应负主要的责任，这不仅是因为他无视自己凭着《福音书》[50]向列乌阿塔伊人[51]所发的誓言，而且也因为他在没有任何正当理由的情况下处死了八十名使者[52]。但是对于这一点，我必须附加说明的只是：这些人到谢尔吉乌斯这里来并无恶意，而谢尔吉乌斯对于他们也没有任何可以怀疑的借口，而是当他请这些人来参加宴会时他自己已受到誓言的约束，因此他便可耻地把他们处死在那里了。（29）这一行动招致的后果则是所罗门和罗马军队以及全体利比亚人都遭到了毁灭的命运。（30）要知道，由于他的缘故，特别是所罗门像我所说的那样[53]死去之后，没有一个人，无论是将领还是士兵，再想去冒战争的危险了。（31）而最严重的是，西西尼奥路斯之子约翰出于他对谢尔吉乌斯所怀的敌意竟然拒绝作战[54]，直到阿列欧宾都斯[55]来到利比亚的时候。（32）原来谢尔吉乌斯是一个性格柔弱而不好战的人，无论在性格还是年龄方面都很

不成熟，但他却又有极强的嫉妒心并喜欢向所有的人吹嘘自己，他在生活作风上带有女人味道，一得意就鼓起双腮。（33）但是由于他曾经向贝利撒里乌斯的妻子安托尼娜的女儿求过婚，所以皇后极不愿意对他施加任何惩处或免去他的职务，尽管她也看到利比亚正在受到完全是处心积虑的破坏。确实，无论是她还是皇后都对谢尔吉乌斯的兄弟所罗门杀害培伽西乌斯一事不予惩处。而这一事件是怎么回事，下面我立刻加以说明。

（34）在培伽西乌斯从列乌阿塔伊人手中把所罗门赎出[56]而蛮族离开回家之后，所罗门便在赎出了他的培伽西乌斯当场和一些士兵的伴随下出发去了迦太基；在这次行程中，培伽西乌斯看到所罗门干了坏事，便指出说他应当记住，上帝是在不久前才把他从敌人手里救出来的。（35）但是所罗门却发起火来，因为他感到他由于曾在战斗中被俘而培伽西乌斯在责备他，于是立刻杀死了培伽西乌斯，这样便由于自己的得救而给了此人以如此的回报。（36）而当所罗门来到拜占庭之后，皇帝却洗刷了他的谋杀罪名，理由是他杀死的是背叛了罗马统治的人。（37）他并且给了所罗门的一封信，保证他在这件事上无罪。这样，以这种方式逃避了惩处的所罗门便高兴地去了东方，以便去看一下他的故土和家中的亲属。（38）但是在这次回家的途中，上帝的惩罚却降临到他的头上并夺走了他的性命。有关所罗门和培伽西乌斯的事件的经过就是这样了。

六

（1）优斯提尼安和提奥多腊到底是怎样的人以及他们用什么方法断送了罗马帝国，这便是下面我立刻要说的。（2）当列昂在拜占庭掌握皇权的时候，有三个属于伊利里亚人的农民离开家乡参加了军队。这三个人是吉玛尔库斯、狄提维斯图斯和优斯提努斯，他们都是维德里安那地方[57]的人，他们为了尽力改善自己的生活条件，不得不经常要对困苦的环境和它那随之而来的一切灾难进行斗争。（3）于是他们自己肩上披着外衣徒步来到了拜占庭，而当他们到达拜占庭时，他们在外衣里装的只有他们在家里放进去的烤面包。于是皇帝把他们登记为士兵并指定他们担任宫廷的卫士。因为他们都是仪表非凡的男子汉。（4）但是后来继承了皇帝大权的安那斯塔西乌斯卷入了对付拿起武器来反对他的伊扫里人的一场战争。（5）于是他派出了

一支大军去对付伊扫里人，这支军队的将领是号称“驼子”的约翰。这个约翰曾因为优斯提努斯犯了某一罪行而把他关在一所监狱里并且在第二天便准备把他杀掉，而在这时如果不是约翰做了一个印象鲜明的梦从而对他起了阻碍作用的话，他就会这样做了。（6）原来这位将领说，一次在梦中，一个身材巨大的人来到他跟前，这个人在其他方面都太大了，所以很难说他像一个人。（7）这个幻象命令他把他就在当天关进监狱的那个人放出来，而约翰则说，在从睡梦中起来时，他根本没有理会梦中的幻象。（8）但是到了第二天的夜里，他在梦中似乎再一次听到了前一次梦里的话。但即使这样，他仍然不愿意执行梦中的命令。（9）于是这个幻象第三次站在他面前，用一种可怕的命运来威胁他，如果他不按指示去做的话，并且这幻象还说，当他在今后会特别发怒的时候，他还需要这个人和他的一家。

（10）结果当时优斯提努斯便这样地得救了，久而久之，这个优斯提努斯竟取得了巨大的权力。（11）因为皇帝安那斯塔西乌斯任命他为宫廷卫队的长官。而当皇帝去世的时候，他本人由于所担任职务的权力而继承了皇位，不过这时他已经是一个蹒跚地走向坟墓的老人了，他从来没学会把一个字母同另一个字母区分开来，并且正像人们熟悉的一个成语所说，他“不识字母”[58]，这是在罗马人中间先前从来不曾发生过的一件事。（12）当皇帝按照习惯要亲自签署包括他所发布的命令的一切文件时，他既不能亲自发出命令，也不能理解这命令里所说的到底是什么。（13）但是因抽签而成为他的顾问的、一个名叫普洛克路斯的人担任了人们所说的监察官[59]，他本人通常便独自做主处理一切事务。（14）但是为了证明这些事都是皇帝亲自处理的，于是负责管理此事的人们便想出了如下的办法。（15）他们取一小片加工好的木头，在上面镂出四个字母的一种字样——在拉丁语里它们的意思是“我已阅过”——并且把皇帝通常用于书写的钢笔蘸上有颜色的墨水[60]，然后他们把它放到这位皇帝的手里。（16）他们把我前面所说的那条木片放在文件上，然后抓住皇帝的手和手里的钢笔沿着四个字母的图样移动，使它按照在木片中镂出的所有曲曲折折的笔画画出来，就这样取得了皇帝的那种笔迹。

（17）罗马人的皇帝优斯提努斯就是这样一个人物。而他有一个名叫路皮奇娜的妻子，一个蛮族女奴隶，她曾是先前买下了她的那个人的侍妾。优斯提努斯和她都是到晚年才登上皇帝皇后的宝座的。

（18）而优斯提努斯并未能给他的臣民造成任何伤害，但也未给他们任何好处。原来他的性格是十分懒散的，他简直说不出一句整话，是一个土气十足的乡下佬。（19）他那当时还年轻的侄子优斯提尼安就经常在管理整个政府，而且正是此人才表明是罗马人的灾难的罪魁祸首——如此严重和多种多样的灾难，也许在世界的全部历史上先前任何人都没有听说过有哪些灾难能同它们相比。（20）要知道他经常是极为轻松地不公道地杀人并夺取别人的金钱，成千上万的人尽管他们对他没有任何抱怨却仍然死于非命，这对他来说根本算不上一回事。（21）他完全不考虑保存已经确立起来的东西，却总是想在一切事情上出新点子，并且，总起来说吧，此人是建立得很好的体制的头号破坏者。（22）我在前面的记述中描写过的那场瘟疫[61]，虽然它降临于整个世界，但逃过这场瘟疫的并不比死于这场瘟疫的人少，这或是因为他们根本没有染上这种病，或是因为不幸染上这病之后却又康复了。（23）但是整个罗马世界却没有一个活着的人有幸逃出这个人的手掌，并且有如上天降临于整个人类的任何其他苦难，没有哪怕一个人完全不曾被他伤害过。（24）有些人被他杀害，但没有任何正当的理由，对另外那些人他使之陷入贫困，他使他们过着比死还难熬的悲惨日子，因此这些人请求他用一种最可怜的死亡来解除他们当前的灾难。不过在某些情况下，他是既谋财又害命的。（25）但是，既然只把罗马帝国毁了对他都不算一回事，所以他又做到征服利比亚和意大利，而这样做没有别的理由，只是为了能以毁掉这些地区的居民以及先前就在他的统治下的居民。（26）的确，当他取得统治大权还不到十天的时候，在没有任何理由的情况下便杀死了宫中太监的首领阿曼提乌斯以及其他一些人，而给他安的罪名只是他对拜占庭主教约翰用了某个不慎重的词儿。而由于这一行动的结果，他变成了世界上最可怕的人。（27）并且，尽管先前通过一道参加基督教的圣餐式他曾向篡权者维塔利安作出生命安全的保证，但他还是立刻把他也召来。（28）不久之后，当维塔利安被怀疑对他有不敬之罪的时候，他便在宫中杀掉维塔利安以及追随他的那些人，这样做他没有任何正当的理由，也根本不想尊重自己所作出的、不管是多么可怕的保证。

七

（1）在前面的记述里我就说过[62]，自古以来民众便分成两派，而这时他站到其中的一派的一面，这便是维内提派或“蓝派”[63]，而事实上他先前便是这一派的热心支持者，结果他便做到把一切都搞得乱七八糟、乱作一团。（2）而这样一来，他也就使得罗马国家跪倒站了起来[64]。然而并不是所有的蓝派都认为应当按这个人的意旨行事，而只是那些好斗的才是这样。（3）然而即使这些人，当罪恶越来越严重时，都显得是世界上最有节制的人了[65]；（4）要知道，他们犯的罪还达不到容许他们犯罪的限度。当然，那好斗的绿派，就他们一方面而论，也并非无所事事，他们也不断地忙于犯罪，只要他们有力量这样做的话，尽管他们却也不断地在一次一个人地遭到惩罚。（5）然而正是这一事实总是使得他们干出胆子要大得多的勾当；因为当人们受到不公正的对待时，他们习惯上是会变得不顾一切的。（6）因此在这个时候，也就是当他在煽风点火并且明显地在煽动蓝派的时候，整个罗马帝国从上到下都被搅动了，就好像发生了一次地震或洪水似的，又好像每一座城市都被敌人攻占了似的。（7）原来在每一部分每件事都被搞得乱七八糟并且在此后没有一件事是固定下来的，而无论法律还是有秩序的统治形式都被随之而来的混乱彻底推翻了。

（8）首先，梳理头发的样式被各派变成一种十分新奇的风格；（9）他们和其他罗马人不同而是根本不剪发。他们也根本不理嘴唇上或下巴上的胡须，而他们总是希望它们长得非常之长，就像波斯人那样。（10）但是他们却把前面的头发到太阳穴的地方剃掉，而使后面的头发任意长得非常之长到不可理喻的程度，完全和玛撒该塔伊人[66]一样。确实，由于这一理由，他们通常把这种样式称为“匈”式。

（11）第二，至于衣服的样式，则他们都坚持要用漂亮的服装把自己装扮起来，他们的衣饰都远远超出他们个人的身份。（12）因为他们竟然能以用偷窃来的钱来取得这样的穿着。贴身上衣的袖子在腕部的四周被他们束得很紧，但从腕部向上到肩部却松散开来从而使袖筒向外膨胀到难以想象的宽度。（13）每当他们在剧场或赛马场呼叫，或以习惯的方式鼓动人们争取胜利而挥动双臂时，他们的衣服的这一部分实际上会飘扬起来，使愚人认为他们一定有健美的身材才会穿上这样的衣服，却没有考虑到这样一个事实，即穿质地疏松的材料制成的宽大的衣服，这会明显得多地让人看到他们身体的瘦弱而绝不

是健壮。（14）还有他们的外衣、他们的裤子和特别是他们的鞋子，无论就名称还是样式而论，都可以归之于“匈式”。

（15）在起初，实际上他们所有的人夜间都公开地带着武器，但是在白天他们却把一种双刃的小型的剑沿着大腿别在腰间，用罩衣遮盖起来，并且天一黑他们便结成团伙在一般市集以及在巷子里打劫富裕阶级的人们，不但抢他们的衣服、他们的腰带和黄金别针，而且抢他们在这些之外手里的任何东西。（16）对于有些人，他们认为还是抢完之后杀掉为好，免得这些人会把自己的遭遇告诉任何别的人。（17）而这些做法使所有的人深受暴行之苦，特别是那些并不好斗的蓝派拥护者，因为即使他们也未能免受伤害。（18）这种情况所造成的后果则是此后大多数人使用青铜的腰带和别针，而外衣的质量也大大低于穿着者的身份，以便不因他们对于美好事物的爱好而引来杀身之祸，并且甚至在日落之前他们便退回家中，销声匿迹了。（19）随着邪恶势力继续猖獗，而城市当局对犯罪者根本不予追究，这些人的胆子就逐步地变得越来越大，到肆无忌惮的程度。（20）要知道，当干坏事得到充分的纵容的时候，它自然要向无法无天的地步发展，因为受到惩处的罪行一般说来也没有完全被根除；（21）要知道，大多数人就其本性来说是容易干坏事的。

（22）蓝派的命运就是这样。在对立的一派的拥护者当中，有些人因急于想在不受惩罚的情况下参加犯罪活动而转向他们的一派，另一些人则逃走并消失在其他地方。还有在城里被捉起来的许多人则被他们的对手杀死或是被政府处决，作为一种惩罚的手段。（23）还有许多年轻人也集合到这个组织里来，这些人先前对这种事情从无兴趣，但现在所以参加进来是因为他们受到权力和为所欲为的机会的引诱。（24）要知道，在人们当中叫得出名字来的伤天害理的行为在这一期间没有一件是没有干过的，没有一件是不曾受到惩处的。（25）起初他们杀害的是同他们作对的一派里的人，但是久而久之，他们也开始杀害根本没有冒犯过他们的那些人了。（26）还有许多人通过贿赂把他们拉过来，然后指出他们自己的私敌，而他们会立刻把这些人处死，并给他们加上绿派的头衔，尽管实际上绿派根本不知道有这些人。（27）而且这些事不再发生在黑暗中或背地里，而是在白天的任何时候和城市的一切地方，而且罪行很可能是当着最显要人物的面干出来的。（28）因为罪犯没有必要隐瞒自己的罪行，因为他们完全不

担心会受到惩处，甚至在他们中间产生一种想相互比试一番的热情，因为他们要展示自己的力量和男子气概，而在这种展示中，他们表明只用一击他们便能以杀死他们遇到的任何一个没有武装的人并且没有任何一个人再敢希望在日常生活的危险环境中他可以存活下来。（29）原来所有的人因为他们心怀巨大的恐惧而担心死亡正在迫临他们的头上，而且对任何人来说没有任何地方看来是安全的，没有任何时间能以提供一种安全的保证，因为甚至在最受尊崇的教堂里以及在公众的节日里人们都正在无缘无故地被杀死，并且无论在朋友或亲属当中都没任何信任可言。因为许多人正在由于同他们血缘关系最近的那些人的出卖而遭到杀害。

（30）然而对于犯下的罪行根本不进行任何调查。而在所有的情况下灾难都是突然降临的，并且没有一个人会试图为被害者进行报复。（31）在任何法律或契约里都没有存留以现存体制的安全为基础的任何有效的力量，而一切事务都变成了日益横暴和混乱的统治，并且政府当局就好像一种暴政统治，不过不是业已确立的一种暴政统治而毋宁是一种每天都在改变并且不断重新开始的暴政统治。（32）而且高级官吏[67]所作的决定看来像是被吓坏的人们所作的决定，他们的头脑由于害怕单独一个人[68]而处于被奴役的状态；主持审判的人们在对争论的问题作出决定时，他们的判决并不是他们认为是公正与合法的判决，而是按照争论者的每一方同派别的敌视的或友好的关系。如果任何法官不按照这些人的指示行事，他立刻会受到被处死的威胁。

（33）而许多放债者完全出于被迫而把借约还给他们的债务人却收不回借出去的钱的任何部分，并且许多人根本不是出于自愿地释放了他们的奴隶。（34）据说有些妇女在她们自己的奴隶的逼迫下干了绝非她们愿意干的许多事情。（35）而地位显要的人们的子弟由于同这些无视法律的青年混在一起已经在迫使他们的父亲干完全并非出于本意的事情，特别是把他们的钱交给他们。（36）而且许多并非自愿的男孩子在他们的父亲完全知晓的情况下同派别分子发生了有渎神灵的交往[69]。（37）而正在同自己的丈夫生活在一起的女人也不得不受到这同样的对待。据说有一位穿着高雅入时的女人正在和自己的丈夫渡海到对岸大陆某一郊区去；而正当他们渡海之时，他们遇到了某些派别分子，这些派别分子通过威胁手段把这女人从丈夫身边拖走，

把她拉到他们自己的小船上去。而当这个女人随着那些青年上了小船的时候，她偷偷地劝自己的丈夫要鼓起勇气来，不要担心她会受到伤害；原来她是说，她不会忍受对她的人身施加的任何强暴。（38）而甚至当她的丈夫十分悲伤地望着她的时候，她便投身入海，立刻从人们中间消失了。

（39）这时拜占庭的派别分子的无法无天的行为就是这样。然而这些事使受害者感到的痛苦还不如优斯提尼安对国家犯下的罪行使他们感到的痛苦，因为在那些在坏分子手中遭受最残酷对待的人们的情况下，来自一种政治混乱状态的痛苦的绝大部分，因不断期待法律和政府会施加惩处而得以消除。（40）由于对未来抱有深信不疑的希望，他们便能以比较轻松和容易地忍受他们当前的灾难，但是当他们受到控制国家的权力当局的虐待时，他们当然就更加为自己的不幸而伤心并且经常由于如下的事实而陷入绝望，即人们已无法指望进行惩处了。（41）而优斯提尼安之所以遭人痛恨，不仅仅在于他断然拒绝站在受害者的事业的一面，还因为他根本不反对使自己成为公然保护派别分子的人。（42）原来他一直在把大批的钱供给这些青年并且把他们中间的许多人留在自己身边，而且他甚至认为其中某些人适于担任高级官吏和其他荣誉职务。

八

（1）这类事情不仅在拜占庭而且在其他每一城市都正在发生。因为在那里发源的邪恶的事物，有如任何其他弊端，就像鞭子一样抽打到罗马帝国的每一部分。（2）但是皇帝优斯提尼安对正在发生的事情一点也不去注意，因为事实上他根本没有洞察事物的能力，尽管对于人们正在赛马场所干的事他一直是亲眼看到了的。（3）要知道他头脑十分简单，极像是一头愚蠢的驴子，只是跟着拉缰绳的人走，同时又不断摆动着自己的耳朵。（4）而且优斯提尼安不仅干我描述的事情，而且还把所有其他的事情搞得一团混乱。确实，一旦此人取得了他的叔父的政权，他立刻急于毫无顾忌地花掉国库的金钱，因为他以为自己已经成了国库的主人。（5）原来他一直在浪费数额十分巨大的金钱在常常到他这里来的匈人身上以便使他们为国家服役。结果罗马人的国土便不断受到侵入。（6）而一旦这些蛮族尝到罗马人的财富的味道后，他们便再也不能离开通向拜占庭的道路了。

（7）他认为还应当把大量的金钱用于沿海的某些建筑上，想用它们来限制海浪不断的冲击。（8）原来他曾不断地通过垒积石块从岸边向前推进，决心同大海的冲刷较量，又仿佛用财富的力量同大海一争高下。（9）并且他把全世界每个罗马人的私人财产都集中到自己手里，对一些人是给他们安上他们并未犯过的某项罪名，而对另一些人，则以他们曾对他送过礼这样一个想法来哄骗他们。（10）许多被定以犯有谋杀罪或其他这类罪行的人把自己的全部财产送给他，从而逃避对自己罪行的惩处；（11）另一些人，比如说，他们可以向他们的邻人提出他们对之没有权利的土地要求，但由于法律上通不过而不能通过仲裁取得不利于对方的判决，这时他们干脆便把争执的财产送给皇帝而摆脱这场争议，这样则通过他们不用花一文钱的这个礼物，他们得以结识此人并且通过最不合法的手段打败他们在法律上的对手。

（12）而且描述一下这个人的外表也不会是不合适的。他个子不高也不特别矮，而是个中等身材，然而他并不瘦却稍稍有点丰满，他的面孔是圆的，长相并不难看；原来他的面色即使在断食两天之后依然是红润的。（13）若不是我能用三言两语把他的整个外表描绘出来，那么我就要说，他和维斯帕西安之子多米提安十分相似。多米提安这个皇帝给在他的统治下受苦的罗马人的触动太大了，乃至即使在他们把他的整个身体剁成碎块〔70〕之后还觉得不解恨，但是又通过元老院的一项命令〔71〕决定，甚至这个皇帝的名字也不应当出现在文件上，他的不管是怎样的像也不应保存〔72〕。（14）总之，他那在罗马的铭文中到处出现并且在其他任何地方都有机会被刻上的名字都被铲除，正如人们可以看到的，在所有其他的名字当中只有这个名字，而且没有他的一个像会在整个罗马帝国的任何地方被看到，而作为例外的只有一座青铜像，其理由有如下述〔73〕。（15）多米提安有一位品行高贵而又贤淑的妻子〔74〕，她本人既未曾伤害过世上的任何人，也根本不喜欢她的丈夫的任何行动。（16）因此她受到人们的衷心爱戴，而元老院当时曾召她前往并要她提出她希望的无论什么事物。（17）而她提出的要求只是这一点，即她能取走多米提安的尸体加以掩埋并且能在她希望的任何地方为多米提安树立一座青铜像。（18）于是元老院同意了这一要求。这位妇女为了给后世留下屠杀了她丈夫的那些人的不人道行为的一个纪念物而想出了如下的办法。（19）她

把多米提安的肉体碎块收集在一处并且精确地把它们一块一块地拼起来再缝合成一个整体。然后她把它交给雕塑家，要他们通过青铜的雕像来表现她的丈夫遭到的命运。（20）于是艺术家们立刻制作了这一雕像。随后这妇人便把这雕像立在通向朱比特神殿〔75〕的道路上，而当人们从广场上行去那里时，雕像就在他们的右手，这雕像既表现了多米提安的容貌又表现了他的命运，甚至到今天也还是这样〔76〕。（21）而人们可以冒险作这样的猜测，即优斯提尼安的整个身体和特别是面部以及他的容貌的一切特征都清楚地体现在这座雕像上。

（22）有关优斯提尼安的外表的情况便是如此。但是对于他的性格我却无法精确地加以描述。要知道这个人既是一个干坏事的人又容易被他人引诱干坏事，他是被人们称为道德上既愚蠢又邪恶的那类人，对他与之谈话的人们，他绝不自动说出真话来，而是在每一个词和行动的后面都有一种欺骗和狡诈的意图，同时又表现出自己是容易受那些想欺骗他的那些人的当的。（23）并且在他身上展现出来的是一种不同寻常的混合物，它是由愚蠢与邪恶合成的。可能这种情况正好说明了早期一位逍遥学派的哲学家所说的一句话，即在人的本性里可以找到完全是对立的要素，就如同在调合起来的颜色里那样。（24）（然而现在我正在写的东西，都是我无法从中获得本领的东西）。不过，总起来说，这个皇帝不诚实、狡诈、伪善、掩饰自己的愤怒、两面三刀、聪明、极善于表演出自己假装作持有的意见，甚至不因喜悦或悲伤也能流泪，而是按照当前的需要临场设计出来，他总是在伪装骗人，而又不是不经意地，而是既为之签名还加上最可怕的誓言来表示他信守协定并且对他自己的臣民也是如此。（25）但是他又立刻偏离他自己的协定与誓言，就和品质最恶劣的奴隶那样，由于害怕逼临到头上的拷打而被诱使承认他曾发誓否认过的行动。（26）他是一个朝三暮四的朋友，一个不遵守停战协定的敌人、他热中于暗杀和抢劫，好争吵，又是一个积习难改的革新者，他容易被人引诱干坏事，却又不接受任何人的劝告干正经事，他热中于出坏点子并付诸实施〔77〕，但看到，甚至听到好事则感到讨厌。（27）谁又有能力对优斯提尼安的品行恰当地加以描述呢？他明显具有的这些以及其他许多更大的缺点极为不符合人的本性。恰恰相反，大自然似乎把所有其他人的恶劣之处都转移和集中到这个人的灵魂之中。（28）并且在他的其他缺点之外，还有：尽管他十分轻率地易于听诽谤者的话，另一

方面在施加惩处方面却又是严厉的。在作出一项决定之前，他从不停下来进行彻底的调查研究，但是听到诽谤者的话他会立刻作出决定并下令加以公布。（29）在没有任何理由的情况下他会毫不犹豫地发布命令，要求攻占市镇、焚烧城市并奴役整个民族。（30）因此，如果有人想对从远古以来罗马人所遭受的不幸作一估计，然后拿它们来同今天人们的不幸相权衡的话，则我以为他会发现这个人屠杀的人比先前所有时期里屠杀的人还要多。（31）一方面，在不动声色地夺取别人的金钱方面他是没有任何顾虑的——要知道，在摆出一副公正的架势以掩饰他对不属于他的东西的侵占时，他甚至不提出任何借口——但另一方面，一旦这些东西变成他自己的，他又完全乐于表现出他对金钱的蔑视，他的挥霍表明他根本没有任何计算，并且完全是无缘无故地把金钱抛给蛮族。（32）把整个问题总结起来说吧，他自己既没有任何金钱，也不容许世界上任何其他人有钱，就仿佛他并不是一个贪欲的牺牲者，而只是满怀对有钱人的嫉妒的人。（33）因而他轻易地便把财富赶出了罗马世界，并给所有的人造成了贫困。

九

（1）就我们所能谈的而言，优斯提尼安的品格的特征大体上便是这些了。他娶了一个妻子，关于此人下面我就来谈一谈她是怎样出生、怎样长大以及在同此人结合之后又怎样彻底把罗马国家颠覆的。（2）在拜占庭有一个叫阿卡奇乌斯的人，是在马戏团里看管用来表演的动物的，此人属于绿派，人称熊师傅。（3）在安那斯塔西乌斯当政时期此人便寿终了，留下了三个女儿科米托、提奥多腊和安那斯塔西娅，最大的还不到七岁。（4）陷入极度不幸的女人于是嫁了另一个丈夫，她认为这个丈夫今后可以帮助她照料家庭和她前夫的职务。（5）但是绿派的舞蹈师傅，一个名叫阿斯特里乌斯的人由于接受另一个人的贿赂而把这些人从那个职位上调开并毫不困难地把给了他钱的人安置到这一职位上。因为舞蹈师傅有权随意处理这样的事情。（6）但是当这女人看到所有的民众都聚集到马戏场来的时候，她便把花环戴到三个女孩子的头上并放到她们的双手里，并要她们以恳求者的身份坐在那里。（7）虽然绿派根本不赞成接纳恳求，但是蓝派却把这一荣誉地位给了她们，因为不久前他们的熊的师傅也死了。（8）而当这些孩子成年的时候，她们的母亲立刻把她们送上那

里的舞台——因为她们都长得漂亮——不过不是三个女儿同时，而是在她认为她们之中谁已适于从事这一职业的时候。（9）而第一个女儿科米托已经在她这个年龄的妓女当中大红大紫；下一个轮到的提奥多腊则穿着只有奴隶少女才适于穿着的几乎没有袖子的上衣跟在姐姐的后面干各种杂活，特别总是在肩上背着一个凳子，这是她姐姐在集会上通常要坐的。（10）一时还没有成年的提奥多腊根本不能和一个男人睡觉或者像一个成年女人那样和人做爱，但是她确实同那些无耻的家伙——虽然他们是奴隶——以男子的猥亵方式做过爱，这些随同主人前来剧场的家伙不时地利用提供给他们的机会来干这种见不得人的勾当，并且她就在妓院里把很多时光用于这种反常的做爱方式。（11）但一旦她成年并终于成熟起来，她便参加到舞台上那些女人中间去并且立刻成为一名妓女，不过是古人通常称为"步兵"的那一种[78]。（12）因为她既不能吹笛子，也不能弹竖琴，甚至连舞蹈也不会，但是她可以向她遇到的人们出售年轻美貌，用实际上是她的整个躯体从事交易。（13）后来在剧场的全部工作里她都同优伶打交道，参加他们的表演，在他们那些以逗笑为目的的滑稽表演中担任角色。（14）要知道，她极为聪明，非常善于挖苦人，因此在这类事情上立刻成为人们崇拜的人物。因为这个女孩子一点不懂得害羞，任何人都没看到她曾经难为情过，对于无耻的勾当她毫不犹豫地去干，而她就是这样一种人，比如说，当人们劈头盖脸地向她抽打时，对此她会开一个玩笑并且放声大笑。并且她会对她碰到的任何人脱光衣服，展示她正面和背面的裸体形象，展示那不应为男人看到并应对他们掩盖起来的部分。

（15）当她同她的情人们淫戏的时候，她总是不断地拿对方开玩笑，并且通过玩弄做爱的各种新花样，她总是能赢得那些好色之徒对她的欢心。而且她甚至不等待同她做爱的男子对她采取主动，恰恰相反，她自己通过下流的玩笑以及用小丑那样摆出的臀部来勾引所有走过来的人，特别如果他们是没有长胡须的青年的话。（16）确实从来没有任何一个人如此程度地沉湎于一切形式的享乐[79]。要知道，她曾多次去参加一种会餐[80]，她身边带着十个或更多的年轻人，都是精力特别旺盛并且是以卖淫为职业的，而她就在这整夜里同所有会餐的同伴做爱，等这些人被搞得精疲力竭无法招架，她又去找他们的也

许有三十名的侍从，同他们当中的每一个人做爱；而即使这样，她的淫兴也没有得到满足。

（17）有一次，她在饮宴时进入了一位知名人士的家宅，并且据说，她当着所有参加饮宴的人们的面登上了饮宴用卧榻[81]伸长的部分——这是饮宴者放脚的地方——然后无耻地撩起衣服，毫不犹豫地进行她的淫荡表演。（18）虽然她利用了三个孔窍[82]，但她还经常责备自然，抱怨自然没有在她的胸部穿一些更大的孔窍，这样她便可以在这里发明另一种交合方式了。（19）虽然她多次受孕，但实际上她总是能以设法立刻造成一次流产。

（20）往往甚至在剧场里，她也是在所有在场的人的亲眼目睹之下，脱掉衣服并裸露着身子在人群中间走动，她只是在阴部和鼠蹊部系上一条腰带，但这并不是因为她耻于把这些部位显示给人们，而是因为按规定任何人都不允许全裸进入剧场而至少要在鼠蹊处系一条腰带。她便以这样的打扮仰面朝天地躺在地上。（21）而一些负有专责的奴隶则把大麦的麦粒撒到她的阴部，而专为此而准备的鹅便用它们的扁喙把麦粒一一啄走吃掉。（22）而当她站起来时，她不仅不害羞，她甚至好像为这种奇怪的表演而感到洋洋自得。因为她不单单是自己无耻，而且还比所有其他人更善于设计无耻的勾当。（23）把衣服脱掉并站在台上的优伶当中，这对她来说已经成了家常便饭，她时而把身体向后绷紧，时而又试图穿过曾同她上过床和还没有同她上过床的那些人的后部，得意扬扬地进行她常去的那唯一的角力学校的那些练习。（24）而且她是如此极端放荡地对待自己的身体，就好像她的阴部不是在大自然在别的女人身上安排的那个地方，而是安排在她的脸上似的！（25）而同她有过亲昵关系的那些人立刻便通过下述的事实而使人们清楚地看到，他们并不是按照自然的规律来做爱的；所以在市集上碰到她的有身份的人们都会躲开或赶忙退去，生怕触到这个女人的衣服并从而受到她的污染。（26）要知道，对于那些看到她的人们来说，特别是在早上的时候，她是一个预示不祥的家伙。另一方面，对于和她一起表演的女人，她总是极为野蛮地加以责骂，因为她是一个非常嫉妒而又心怀敌意的女人。

（27）后来她就跟在负责治理本塔波利斯的推罗人希凯波路斯的后面，以最可耻的方式供他驱使；但是她却得罪了这个人，结果很快地就从他那里被赶走。结果她连生活都成了问题，因而她还是用她常

用的办法来应付，用自己的身体干非法的卖淫生意。她先是去亚历山大里亚；（28）而后来在整个东方转了一圈之后她又返回了拜占庭。她在每一个城市都干她的那种勾当（我以为，那是一种人们若提到它的名称便会永远失去上帝的同情的勾当），就好像上天不能容忍有任何一个地方会不了解提奥多腊的淫乱行为似的。

（29）这个女人就是这样出生和养大并且在许多普通妇女和全人类眼中变得声名狼藉的。（30）但是当她再次回到拜占庭时，优斯提尼安却对她产生了一种难以抗拒的爱；并且在一开头他就知道她是个妓女，但是他确实仍把她提升到贵族的地位。（31）提奥多腊于是得以立刻取得了非同寻常的影响和相当大一笔的财产。因为她在皇帝心目中，就像发疯似地互爱的情人间惯常发生的情况那样，成了世界上最可爱的人物，并且他甘愿把一切恩典和全部金钱都送给她。（32）而国家也就成了维持这种爱的燃料。因此在她的协助之下，他给老百姓造成了比先前更大的灾难，并且不只是在拜占庭，而是在整个罗马帝国。（33）而由于两人自始同属蓝派，所以他们在国事问题上给予这一派的成员以巨大的自由。（34）但是在这之后很久，这一灾难大部分减弱了，经过情况是这样。

（35）优斯提尼安有一次病了好多天，而在他生病期间，他病重到如此程度，乃至人们传说他已经死了。就在这同时，派别分子仍然在进行着我上面所说的过火行动，并且在光天化日之下，在索菲亚的教堂里，他们便杀死了一个名叫叙帕提乌斯的相当有地位的人。（36）而罪行干出来之后，由这一行动引起的骚乱传到了皇帝优斯提尼安那里，他的廷臣利用优斯提尼安不在现场这一情况，从开始叙述发生的一切时，全都尽力向他夸大所发生事件的残暴性质。（37）皇帝终于命令市长官对所干的一切加以惩处。这时的市长官名叫提奥多图斯，人们给他的绰号是“南瓜”。（38）而他在对事件作了充分的调查之后，的确做到依照相应的法律程序逮捕和处决了许多干坏事的人，尽管还有不少人躲了起来并保全了性命。（39）因为命运注定，不久之后这些人自己将会起来管理罗马人的事物[〔83〕]。至于皇帝，他出人意料地突然康复，于是立刻着手想把提奥多图斯作为一名放毒者和魔法师而处死。（40）但是由于他找不到任何可以用来除掉他的借口，于是他便极其残酷地拷打他的一些同事并且强迫他们作诬陷此人的完全不实的招供。（41）所有的人都远远地避开他并且通过沉默来

对提奥多图斯受陷害一事表示悲痛，但只有担任监察官之职的普洛克路斯认为自己有不可推卸的责任来宣布对提奥多图斯的指控是不实的，而无论如何也不应把他处死。（42）于是按照皇帝的决定，提奥多图斯被送往耶路撒冷。但是得知已有一些人到那里准备杀害他，于是他在整个这一时期都躲在教堂里，这样一直生活到他去世的时候。

（43）以上便是有关提奥多图斯的事件的经过。但是从那时起，派别分子就变成世界上最谨慎的人物了。（44）因为他们不再能使自己像先前那样地为非作歹，尽管在他们的生活方式中比任何时候都更加肆无忌惮地干非法勾当的路对他们还是敞开的。（45）下述情况可以作为证明：当后来他们当中的少数人干出了同样无法无天的行为时，对他们并没有施加任何惩处。（46）原来时而有权进行惩处的那些人却对犯有暴行之罪的那些人提供方便的机会躲藏起来，结果由于这种让步反而激使他们去践踏法律。

（47）只要皇后[〔84〕]还在世，优斯提尼安便根本无法使提奥多腊成为自己正式的妻子。因为只有在这一点上，皇后是反对他的做法的，虽然在任何其他方面她都不反对他。（48）原来这个妇女正好是个远离邪恶的人，但她却是个地地道道的乡下妇女，又是蛮族出身，这是我已经指出过的[〔85〕]。（49）她完全不能参加国家的管理，并且一直对国事毫不熟悉，而且确实在宫廷里她不用自己的本名——那听起来是可笑的——而是用了一个新起的名字：埃乌菲米娅。但是后来皇后去世了。（50）已进入耄耋之年并且变得昏庸的皇帝[〔86〕]受到了他的臣民的嘲笑，而且由于这个皇帝全然不理解正在发生的事情，因而所有的人都极为蔑视他，不把他放到眼里。但是他们却十分害怕优斯提尼安。因为通过一种把事情搅动起来并使它们陷入混乱的政策，他使一切都处于骚动的状态。（51）随后，他终于着手安排同提奥多腊订婚的事情了。但是一个已经取得了元老身份的人不可能同一个妓女结婚，这是从一开始便为最古老的法律所禁止的一件事情。于是他便迫使皇帝用一项新的法律来修正原有的法律，而从那时起，他同提奥多腊便作为正式的夫妇生活在一起，并且他又用这一行动给所有其他人打开了同妓女结婚的道路。并且作为僭主，他立刻夺取了皇帝的职位，而用一个虚构的借口掩盖了行动的暴力性质。（52）原来他是被全体显要人物宣布和他的叔父一道为罗马人的皇帝的，而他们所以赞同这样做是因为他们怀有极大的恐惧。（53）这样，就在复活节前

三天，优斯提尼安和提奥多腊接管了罗马帝国，这个时候还不允许人们向自己的任何朋友打招呼或向他道一声平安[87]。没有多少天之后，担任皇帝九年的优斯提努斯享尽天年而死去，优斯提尼安一个人便和提奥多腊接过了皇帝的宝座[88]。

（1）提奥多腊出生与养教的情况我前面已记述过了，她之取得皇后的尊位并没有遇到任何阻碍。（2）要知道，娶了她的那个男子甚至没有想到，他是在干着一件荒谬绝伦的勾当，尽管他本来可以选取整个罗马帝国里最出色的人物并且同这样一个女人结婚：这个女人在世界所有女人当中具有最高贵的出身，受到公众难以见到的最高教养，她举止贤淑，起居贞静，不仅美貌超群而且是一位如成语所说，乳房直立的处女[89]；（3）但是，虽然他并不因我们先前记述的那些罪行而感到沮丧，却也不反对所有人都厌恶的事物成为他本人所厌恶的事物，不反对同这样一个女人共寝：她不仅到处使自己卷入所有其他骇人听闻的卑污勾当，而且还多次因自愿堕胎而实行对婴儿的谋杀。（4）对于此人的品行，我想我无需再谈任何其他的东西了。因为这一婚姻已能十分清楚地充分证明他的灵魂中的一切缺点，因为它既能解释，又能证实和记录他的品行。（5）既然这个人不以先前的所作所为带来的耻辱为意并且不回避向自己的同伴表现为一个讨厌的人物——对于这样一个人来说，没有一条无法无天的路是他没有走过的——却因从来不曾从他的眉宇消失的厚颜无耻而更为顽固，所以他十分愿意和不费力地走向最邪恶的行动。（6）虽然所有的元老都像朝拜天神那样地在她面前卑躬屈膝，老实说吧，元老院竟没有哪怕是一个成员在他看到国家戴上这样一顶羞辱的王冠时认为应当通过制止这件事来表示自己的异议！（7）甚至没有一位神甫认为自己是遭到了强暴的对待，即使今后他们要把她称为“女主人”[90]的时候也是如此。（8）而先前观看过她的表演的民众也立刻不顾任何体统，伸出向上翻的双手请求，以便使自己能以在事实上以及在名义上成为她的奴隶。（9）也没有哪怕一名士兵在想到自己完全为了提奥多腊的利益注定要去冒征伐的危险时愤怒地站出来，根本也没有其他任何人反对她——我想，这是因为他们有这样一种想法才变得顺从的，这想法就是：这些事情都是注定要他们承受的——而这种暴行竟得以实现，

仿佛是宿命展示了自己的力量，而当宿命主宰了人间的万事万物时，老实说，在她看来，无论人们干的事应当是合理的还是人们认为事情应当按照理性而发生，这都根本是无所谓的。（10）无论怎样，她[〔91〕]通过非理性地运用自己的权力而突然使一个人上升到极为显赫的地位，尽管似乎有许多困难纠缠着他，并且此人无论干什么事情她都不反对，而更有甚者，她注定他要取得的地位，他无论用任何办法都可以达到，而另一方面，所有的人则丝毫不加反对地站到一边，或者在命运女神向前迈进时退下来。但是关于这些事情，让它们不仅是上帝喜欢的，而且是这样发生的吧。

（11）且说提奥多腊的面容是漂亮的，并且外表一般说来也是吸引人的，但是她身材不高而且没有血色，她不能说是十分苍白而毋宁说是淡黄色的，并且她的目光总是专注的，还要配上紧皱的双眉[〔92〕]。（12）人们把所有的时间都用上也不足以把她在剧场的大部分经历讲完，但是从先前的记述中只选出几件事，我也足以为了后来的世世代代把这个女人的品格说出个大概来。（13）但是现在我们必须简略地介绍一个她的以及她的丈夫的行动，因为在他们共同生活期间没有任何一件事情是他们分开来干的。（14）长时期以来，确实，所有的人都认为他们两人无论在意见方面还是生活方式方面相互间一直是针锋相对的，但是后来人们才看出，他们是有意地给人以这样的印象，这是为了使他们的臣民对他们的看法不能取得一致，然后起来反对他们，而是使他们的全体臣民对于他们两个人本身的看法发生分歧。

（15）首先是他们使基督教徒之间产生不同的意见，并且他们在争论的问题上装出意见相互对立的样子，从而做到使教徒们处于分裂的状态，关于这一点下面很快我就会谈到[〔93〕]。其次，他们还使派别处于分裂的状态。（16）一方面，提奥多腊装出全力支持蓝派的事业的样子[〔94〕]：她给他们充分的行动自由以反对他们的对手，这样她便以一种完全是非正规的方式让他们放开手脚犯罪，干邪恶的残暴勾当。（17）但是，另一方面，优斯提尼安作出感到苦恼而暗中怨恨，却又不能直接反对他的妻子的样子，并且有多次这两个人甚至表面上变换职权，彼此间干相反的事情。（18）比如说，当他坚持要惩办蓝派，认为他们是犯罪者的时候，她却装作生气的样子而大闹一场，因为，正像她所说的，她已经违反本意地受到了她的丈夫的控制。

（19）但是，正如我在前面指出的[〔95〕]，蓝派的成员似乎是最有节制的。因为他们认为把自己的邻人逼得没有一点退路是不对的，并且在诉讼双方的尖锐对立中，虽然每一方看来是在支持争执者的一方面，但不可避免的情况却是：胜诉的却应当是两方面当中没有道理的一方，结果他们便会为自己赢得了争执者的财产的大部分作为赃物。（20）事实上，许多被皇帝认成是心腹的人都被他提升到有权专断独行和随心所欲地侵害政府的位置上去，但是当这些人被认为积累了巨大财富的时候，他们立刻被发现有触犯皇后之处并同她有了分歧。（21）而开头，他毫不犹豫地全心全意地为这些人辩解，但是随后，他就会忘了曾经对这些可怜的家伙所表示的善意而突然开始在他支持他们的热情方面发生了动摇。（22）于是她会立刻下手把这些人彻底摧毁，另一方面，他对发生的事却装作没有看到的样子，而是动手夺取他们的全部财产，虽然，这是通过一种无耻的办法而获得的。（23）而在这全部阴谋中，他们两个人永远是配合得十分默契的，但是在公开的场合他们却装成有分歧的样子，从而做到使他们的臣民处于意见对立的状态并极为巩固地加强了他们的专制统治。

十一

（1）因此，当优斯提尼安接过了帝国统治大权的时候，他立刻做到给一切事物带来了混乱。因为对于先前被法律所禁止的事物，他一直不断地把它们引入法律规定之中，却摧毁了一切现存的体制和风俗习惯使人们熟悉的体制，就好像只要他把一切事物换成另一种外衣，那就是他已经换上了皇帝的外衣。（2）比如说，他会把现任的官吏撤掉并任命新的官吏以治理国事；并且他以同样的方式对待法律和军队队伍，不考虑正义的要求，也不从任何公共利益的角度来考虑这一方针，而干脆只是一切事物都要是新的，要带有他的名字的印记。而且如果有任何事物他还完全不能立刻改变的话，他仍然至少会把他自己的名字放到上面。

（3）至于掠夺财产和杀害人命，这类事他从来是做不够的，而是在掠夺了许多富人的家庭之后，他一直还在寻求新的，并且立刻把他先前掠夺来的进项大量地作为礼物送给各方的蛮族或是从事毫无意义的建筑。（4）并且在毫无任何正当理由的情况下屠杀了也许是成千上万的人之后，他立刻又着手计划毁灭更多的人们。（5）因此当

时同整个世界相安无事的罗马人和他这个由于嗜血而不知道自己怎样做才好的人，这个优斯提尼安便一直不断地使所有蛮族相互间发生冲突，并且没有任何正当理由却把匈人的首领招来之后，他给了他们多得惊人的礼物[96]，还借口说他是为了保证友谊才这样做的；确实，据说甚至在优斯提努斯当政时期他便已经这样做了。（6）并且他们甚至在得到金钱之后还要派出他们的一些首领以及他们手下的士兵，要他们蹂躏和掠夺皇帝的土地，这样这些人也便可以把和平出售给那个没有任何正当理由而仍愿意购买它的人了。（7）于是这些人立即开始奴役罗马帝国，并且，尽管如此，他们还在这同时接受皇帝的金钱；在这些人之后，另一部分赶忙又接过了掠夺不幸的罗马人的勾当并且在打劫之后，还会得到皇帝的慷慨赠赐作为进攻的报酬。（8）因此人们几乎可以说，所有的蛮族不问一年的季节而轮番进攻，一刻也不停息地掠夺和破坏绝对是一切事物。（9）要知道，这些蛮族有许多群首领，战争是轮番进行的——这种战争发生得多到不可理喻[97]并且从来也不能结束，而是无止无休地一直环绕着它自己的中心旋转。（10）因此在这一期间，没有任何一处居留地、没有一座山、没有一处洞穴——实际上是罗马领土上没有任何事物——是没有被劫掠过的，并且许多地方竟不幸到被攻占五次以上。（11）不过所有这一切事物以及米地亚人、撒拉森人、斯克拉文尼人和安塔伊人以及其他蛮族所做的一切我在前面各卷里都记述过了；但是，正如我在本卷开头处所说的[98]，在这里我还必须说一说发生这些事件的原因。

（12）虽然为了回报和平，他付给科斯罗伊斯大量的黄金[99]，但是他仍然以十分荒唐的方式按自己的判断行事而他本人竟成为破坏停战协定的主要原因，原来他极想同和波斯人联盟的阿拉门达茹斯与匈人结为盟友，关于这件事我相信我在涉及他们的记述中已毫无隐讳地提过了[100]。（13）并且正当他给罗马人挑起派别与战争的罪行并且怀着唯一的想法煽风点火——这想法就是要千方百计地使大地溢满人们的鲜血并且他还要夺取更多的金钱——的时候，他又想出了一个大规模屠杀自己臣民的行动，方法有如下述。

（14）在整个罗马帝国里基督教徒有许多信条是遭到排斥的，人们习惯于把这种信条称之为“异端”——诸如蒙塔努斯派[101]、撒巴提乌斯派[102]和所有其他那些易于使人们的认识陷入歧途的教派。（15）他命令所有这些异端分子改变他们先前的信仰，如不服从则对

之施加种种威胁，而特别是这样一条，如不改宗今后他们将不能把自己的财产传给自己的子女和其他亲属。（16）原来人们所说的这些异端分子的教堂，特别是阿里乌斯派〔103〕信徒的教堂收藏有前所未闻那样多的财富。（17）就财富而论，无论是整个元老院，还是罗马国家任何其他主要集团都无法同这些教堂相比。（18）因为它们拥有无法描述和难以数计的黄金、白银和嵌有宝石的饰物，以及遍及于整个世界的大量房屋和村落还有大量的土地以及现存于全人类之中并叫得上名字的另外的每一种形式的财富，要知道，这是由于先前的任何一个统治者都没有触动过它们。（19）许多人，还有正统信仰的那些人（他们因自己所从事的职业来为自己辩解）〔104〕始终是依靠这些教派的财产作为他们的谋生手段的。（20）所以皇帝优斯提尼安便从没收这些教堂的财产，从而突然剥夺了他们的全部财富着手。这一行动产生的后果是从此他们大部分人失去了生活的来源。

（21）于是许多人立刻从一处到一处地到各地去，试图迫使他们能遇到的这样的人放弃他们的古老的信仰〔105〕。（22）由于这样的行动在农民阶级看来是渎神的，所以他们决心起来反抗把这一信息带给他们的那些人。（23）于是一方面，许多人被士兵杀死，还有许多人甚至自杀身亡，还愚蠢地认为自己干的是最符合正义的事情，但另一方面，大多数的人则离开他们的故土去过亡命在外的放逐生活，而家在弗里吉亚的蒙塔努斯派却把自己关闭在他们自己的教堂里，然后立刻放火点燃教堂，这样便毫无意义地使自己和教堂一道同归于尽了。结果整个罗马帝国到处都是谋杀和被放逐的人们。

（24）当涉及撒玛利亚人〔106〕的类似的一项法律也立刻被通过时，整个巴勒斯坦便完全陷入了一片混乱之中。（25）而我自己的凯撒里亚〔107〕和所有其他城市的居民则认为为了捍卫一种毫无意义的教义而遭受任何痛苦是一件愚蠢的事情，于是便接纳了基督教徒的名义以代替他们原有的名义，并由于这种应付的手法而得以摆脱这项法律带来的危险。（26）而且他们一类人当中所有那些还能冷静对待事物和懂得道理的人们都根本不反对诚心诚意地皈依这一宗教，但是大多数人却感到气愤，因为他们不是通过他们自己的自由选择而是在法律的强迫之下才改变了他们父祖相传的信仰的，因此他们立刻转向摩尼派〔108〕和他们所说的多神教信徒〔109〕。（27）所有大量集合起来的农民决定进行反对皇帝的武装发动，他们推出一个名叫优利安——

撒瓦茹斯之子——的盗贼做他们的皇帝。（28）当他们同士兵展开战斗时，他们坚持了一段时期，但最后还是在战斗中被打败并和他们的首领一道阵亡了。（29）据说在这次战斗中阵亡的多达十万人，而且世界上最肥美的这片土地也就变得荒芜无人耕种了。（30）对于这片土地的身为基督教徒的主人，则这一情况导致了非常严重的后果。因为作为强加的一项义务，他们必须永远每年向皇帝缴纳巨额的税金，尽管他们并不能从土地取得任何收入，因为负责这件事的机构是一点情面也不讲的〔110〕。

（31）随后，他便对人们所说的"希腊人"〔111〕进行迫害，虐待他们的身体并没收他们的财产。（32）但是在"希腊人"当中即使决定在口头上接受基督教徒之名，从而能以设法避开他们当前灾难的那些人，在不是很久之后当他们举行灌奠礼和献牲式以及其他渎神活动时便普遍地被捉起来了〔112〕……（33）至于对基督教徒采取的措施，我在后面的记述中还要提到的〔113〕。

（34）后来他还用法律来禁止男色，不过对于法律公布之后犯的罪并不进行仔细的调查，而他本人注意的只是很久以前便被发现犯了这种毛病的那些人。（35）而对这些案件的起诉是进行得十分荒唐的，因为甚至无需控告人也可加以惩处，因为只要一个男人或男孩子说的话，甚至还有这样的事，即一个奴隶被迫违反自己的意愿所说的反对主人的话，都被认为是确凿的证据。（36）这样被定罪的那些人的生殖器官被割掉并且还要游街示众。但并不是在一切情况下，这一惩罚在开始时便施行，而只是对号称是绿派的或拥有巨大财富的那些人，或以某种方式碰巧得罪了首领的那些人。

（37）还有，他们对占星术士是痛恨的。因此负责对付盗窃的官员〔114〕所以虐待他们就因为他们是占星术士，而且在叫他们挨许多鞭子之后，还要他们骑着骆驼在全城、老年人和一般受尊敬的人们中间示众，而这个官员所以讨厌他们，也无非是因为他们竟想在这样一个地方〔115〕还要在有关星星的学问中表现自己的智慧。（38）因而大批的人正不断地逃跑，不过不是到蛮族那里去，而是到住在很远地方的罗马人那里去，故而人们可以在农村以及在每一个城市都可以看到大量的外地人。（39）要知道，为了逃避被发现，他们立刻便离开各自的故土而去了外地，就好像他们的故乡土地被敌人攻占了那样。（40）因此无论在拜占庭还是在每一其他城市，那些号称财运亨通的

人们的财富，也就继元老院的成员之后，被优斯提尼安和提奥多腊以上面所记述的方式夺走了。（41）但是他们是怎样做到剥夺了元老们的全部财富的，下面我将向人们介绍。

十二

（1）在拜占庭有一个名叫芝诺的人，是先前在西方曾取得皇权的那个安赛米乌斯〔116〕的孙子。他们有意地任命这个人为埃及的长官并把他派到那里去。（2）于是他把他最值钱的财产都装到了船上并准备出海；原来他拥有多到无数的银器和饰以珍珠和绿宝石以及其他宝石的黄金物品。于是他们便贿买了那些看来是最忠实于他们的某些人尽快把值钱的东西从船上卸下来并且在船舱里点起了火，然后要人送信给芝诺说，他的船里自己着了火而他的财产已经被毁掉了。（3）稍后，又发生了芝诺突然死亡的事件，于是他们自身便以继承人的名义立刻占有了此人的财产。（4）原来他们拿出了一纸遗嘱之类的文书，而外间的传说则认为这遗嘱并不是死者写的。

（5）并且以类似的办法，他们又使自己成为塔提亚努斯和德谟斯赛尼斯以及希拉腊的继承人，这几个人无论在其他方面还是在地位上都是罗马元老院居于最前列位置的元老。并且在某些情况下他们炮制的不是遗嘱，而是书信，这样也便取得了财产。（6）原来正是用这种办法，他们成了居住在黎巴嫩的狄奥尼西乌斯的继承人，又成了巴西利乌斯之子约翰的继承人，这个约翰虽然是埃德撒〔117〕的全体居民当中最知名的人物，但是他却被贝利撒里乌斯强制地作为人质交给了波斯人，这经过我在前面已经说过了〔118〕。（7）不过在那之后，科斯罗伊斯却拒绝把这个约翰放回去，他指责罗马人不遵守贝利撒里乌斯把此人交给他时约定的所有那些条件，但他确实曾同意把此人作为一名战俘卖给他。（8）不过此人的尚在世的祖母却提供了不少于两千磅的白银这样一笔赎金，打算用这笔钱把她的孙子买回来。（9）但是在这笔赎金送到达腊斯〔119〕之后，得知这一情况的皇帝却拒绝同意实施这一协定，其理由据他说是罗马人的财富不能给蛮族送去。（10）不久之后就发生了这样的事情：约翰病倒并死去了，于是负责管理城市的高级官吏便伪造了书信一类的文件，声称不久前约翰以朋友的身份写信给他，说他愿意把财产赠给皇帝。（11）不过我不

能列举所有其他那些由皇帝、皇后他们自动成为继承人的人物的名字。

（12）直到爆发所谓尼卡暴动[120]的时候为止，他们一直认为把富人的财富逐一加以没收是适当的；但是在暴动如前所述发生之后，他们便开始把实际上元老院全体成员的财产一股脑儿地加以没收了，他们随心所欲地处理一切家具服饰之类以及最肥美的土地，但是他们却把被课以一种严厉的和十分沉重的税收的那些财产分出来并以装作慷慨大度的样子把它们归还给它们先前的主人。（13）这样一来，他们既受到收税人的压榨，又受到对他们所负的债务、我们可以称之为越来越多的利息的那种东西的折磨，所以他们迫不得已只好过着一种苟延残喘、朝不保夕的日子。（14）由于这样的原因，所以在我以及在我们大多数人看来，这两个人根本不是人，而毋宁说是一种复仇的魔鬼，并且像诗人所说的那样[121]，是"人间的一对祸害"，因为他们在一起盘算他们怎样干才能够最轻易、最迅速地毁掉人类的一切民族和他们的业绩，并且他们是披上人皮并成为人间的恶魔之后，用这样办法来折磨整个世界的。（15）而且从他们的行动显示出来的许多迹象，特别是他们显示出来的力量，人们是可以得出这样一种推论来的。要知道，魔鬼和人之间的差别是十分显著的。（16）的确，虽然许多人在长时期当中通过个别事件或他们的本性而表明他们自身是极其可怕的人物——有些人就凭他们单独的力量便摧毁过城市或国家或其他诸如此类的事物——但是除了这两个人之外，还没有任何人能以实现全人类的毁灭并造成影响整个世界的灾难。（17）然而，确实，在他们的情况下，机会在促成他们的目标方面也帮了忙，在毁灭人类这一点上起了合作的作用，比如，大约就在这同时，地震、瘟疫与河水的泛滥也都造成了很大规模的毁灭，这些后面我将直接加以记述。因此他们不是通过人的力量而是通过另一种力量做出了可怕的行动的。

（18）据说优斯提尼安的母亲便对自己的某些亲信说过，优斯提尼安并不是她的丈夫撒巴提乌斯的，也不是任何人的儿子。（19）因为当她要怀上他的时候，有一个魔鬼来到她这里；这个魔鬼是人们看不见的，但是却给她这样一个印象，即他同她在那里是作为同一个女人做爱的一个男子，然后就像在梦里那样地消失了。

（20）那些可能在深夜里还同皇帝在一起、显然是在皇宫里同他开会的人们当中的某些人，也就是灵魂纯洁的人们，他们似乎看到的不是他，而是他们并不熟悉的一种幻影。（21）因为这些人当中有一个人肯定，优斯提尼安会突然从宝座上站起来并且在那里来回走动（的确，他从来也不习惯于长时间坐着），而优斯提尼安的头会突然消失，但是他的身体的其余部分似乎还在这里绕行同样大的圈子，而这时他本人似乎认为他的视觉一定出了什么问题，所以痛苦和困惑地在那里站了很长一个时候。（22）但是，在这之后，当这头回到身体上来之后，则使他吃惊的是，他认为他能把瞬间前一直缺少的东西补充起来。（23）另一个人则说，当他〔122〕坐在那里时他就站在他旁边，并且忽然看到他的脸变成没有五官的一块皮肤；因为眉和眼都不在它们适当的地方，它也没有可借以辨认其人的任何其他手段；但是过了一段时候，他看到他面部的五官又回来了。我虽然没有亲自看到这些事情，但我还是把它记了下来，而我所以这样做，是因为这故事是我从当时看到这些事情的人们那里听来的。

（24）据说，有一个非常虔诚的神甫，在同他一道居住在荒野之中的人们的劝说下去了拜占庭，以便为居住在离教堂很近的地方并且正在难以忍受地受到虐待和蹂躏的老百姓请命；（25）而在他到达的时候，他立刻得到皇帝的接见。但是当他正要走到皇帝面前时，他的一只脚已经跨过了门槛，但是突然间他向后退并向回走。（26）而为他引路的宦官和其他在场的人都恳切地请求他向前走，但是他不作回答而像是一个受到打击的人那样从那里离开，回到为他安排的房间去了。而当他的随从人员问他为什么这样做时，据称他立刻宣布说，他看到宫殿里是魔王坐在宝座上，而他并不想同他打交道或向他请求任何东西。（27）一个在吃、喝、睡上从来不曾使自己满足过，对于摆在他面前的东西只是随便尝一尝，而尽管十分纵情于阿芙洛狄特〔123〕的欢乐，却又在黑夜里不适当的时刻在皇宫附近走动的人，这个人怎么能不是某个邪恶的魔鬼呢？

（28）而提奥多腊的一些情夫则说，当她在舞台上的时候，就有某种魔鬼在夜里降临到他们那里，并把他们从他们正在同她过夜的房间驱赶出去。在安提奥克有一个属于蓝派的、名叫玛凯多尼娅的舞女，这是一个有很大影响的女人。（29）通过写信给优斯提尼安——当时他还在为优斯提努斯处理帝国的事务——她一直毫不困难地在搞

垮东方显要人士中他希望搞垮的任何人，并且使他们的财产被没收入国库。（30）他们说，有一次当玛凯多尼娅迎接从埃及和利比亚来的提奥多腊时，她注意到对方感到非常痛苦和气愤，这是因为她曾受到希凯波利乌斯的虐待[124]，此外还因为她在路上还丢了一些钱，于是她便把对方大大安慰了一番并且通过以下的说法而鼓励了她：命运完全可以对她再次变成巨大财富的供应者。（31）据说那一次提奥多腊就说过，就在刚刚过去的前一夜里实际上她便做了一个梦，梦里要她在财富的问题上根本无需焦虑。（32）原来一来到拜占庭她便会和魔王同居并且十分肯定地会以正式妻子的身份和他生活在一起，而他会使她成为拥有无数金钱的女主人。

十三

（1）有关大多数老百姓的看法，情况便有如我前面所讲的了。优斯提尼安在一般性格方面虽然有如我在前面所描述的，但另一方面，对于同他接触的人们，他仍然表现为和蔼可亲的；并且没有任何一个人有过见不到他的经验，而是恰恰相反，甚至对于在他面前在行为或言语方面有失体统的那些人他也从来没有生过气。（2）但是他又并不因此而在注定要被他害死的任何人面前感到羞愧。确实，他也绝不使自己有愤怒或气恼的表现从而使得罪了他的那些人看到他的感情，而是态度温和、慈眉善目，并且是低声地发出命令置成千上万无辜的人们于死地，摧毁城市，把全部钱财没收入国库。而从这一特点人们也许会推知，他的神态有如一只羔羊。（3）可是如果有谁想为着得罪了他的那些人通过祈求或恳请从中斡旋从而使他宽恕那些人的话，他就会“发怒并露出牙齿来”[125]，似乎像是要大大地发作一通的样子，这样，被认为同他有亲密关系的人们在那之后没有一个人有希望能取得他们所希望的宽恕。

（4）对于基督而言，看来他虽是坚信不疑的，但即使这一点也是为了毁掉他的臣民。要知道，他允许神甫们比较自由地欺凌他们的邻居，并且，如果他们掠夺了土地同他们邻接的那些人的财产的话，他会向这些人表示祝贺，认为他这样做是对神表示敬意。（5）而在判决这样的案件时，如果有任何人以宗教的名义通过辩论而做到夺得不属于他的某一事物并在胜诉之后径自走他的路的话，则他便以为自己是在以对上帝虔敬的方式行事了。（6）原来他认为，正义也者就

在于神甫们战胜对方之谓也。并且，他本人在通过完全不正当的手法夺取活着或死去的人们的财产，并且立刻把它们献给某一个教堂时，对这种号称虔诚的做法是会感到自豪的，而他的目的则是不允许这些产业的所有权重新归还给它们的受到伤害的主人。（7）而且，更有进者，他进行了无数次的谋杀以达到这些目标。而为了急于把所有的人都集合于对基督的一个信仰，他一直在以极为荒唐的方式毁灭其余的人类并且在以所谓虔诚为口实而行动时也是这样。因为牺牲在他手下的人如果同他不是一个信仰时，他便不认为这是谋杀！（8）因此他唯一关心的便是不断地毁灭人们，并且和他的妻子一道，他从未曾停止为这一目的而设计各种指控。（9）要知道这两个人的愿望大多数是类似的，而在他们确实在品行方面有不同的地方——尽管他们每个人的品行都是卑劣的——但还是通过表现为极端对立的倾向，他们都一直在毁灭他们的臣民。（10）原来就他的判断而论，他比尘埃还要轻浮，他总是听从时常突发奇想而引导他作恶的那些人的意见——确实，除非这设想包含有仁慈的行动或导致利得的丧失——并且无休止地听那些"阿谀奉承的语言"[126]。（11）要知道，吹捧他的那些人可以毫不费力地说服他，使他被捧上天并且"腾云驾雾"[127]。

（12）有一次，作为他的助理，一个名叫特里波尼亚努斯的人竟说他极为担心的是，像皇帝这样虔诚的人有朝一日他会不知不觉地被卷送到上天去。（13）但对这些捧场话或无毋说是挖苦话，他是会按照他内心确定不疑的信念[128]加以解释的。但是，即使当他——如果有这样的事的话——对某个人的品德加以赞扬的时候，稍后他也会把这个人骂成一个恶棍[129]。（14）而且在谩骂他的某个臣民之后，他又转而似乎在称赞他，而这种立场的转变根本毫无道理可言。（15）因为他的思想完全同他本人所说的话，同他希望表现出来的样子持恰恰相反的方向。（16）就个人的友谊和敌意，我已对他的品格作了描述，并且举大多是此人实际上做过的事情为证。要知道，作为一个仇人，他是确切无疑和不可动摇的，但是对他的友人来说，他是十分不可靠的。因此，他确实毁掉了大量他所培养的人，但是对于一度被他恨过的任何人，他绝不会成为这个人的朋友。（17）但是对于看来他最了解并且引以为最知心的友人的那些人，他不久之后便把他们作为一种恩惠赐给他的妻子或另外的某个人，从而以这样的出卖朋友的行为导致他们的毁灭[130]，尽管他本人十分清楚，他们所以送

命，唯一的原因就是他们对他的忠诚。（18）要知道，很明显，他在一切事情上都是不可信赖的，但肯定在两件事情上是例外，那就是他的残酷和他的贪婪。（19）要知道，要他放弃贪婪，这对任何人来说都是不可能做到的。但是在即使他的妻子也不能说服他的那些事情上，通过在论据里加上因事情的处理而可以取得大宗金钱的希望，她也可以把她的丈夫在完全并非自愿的情况下争取过来参预她所希望的活动。（20）确实，为了不光彩的利得，他也从不拒绝或是制定法律或再把它们取消。

（21）而且在作出判决时，他并不是依据由他亲手制订的法律，而是看他是否有可能取得更大量或更可观的金钱。（22）要知道他甚至认为，用小偷小摸的方式从自己的臣民那里窃取财产不会给他带来任何耻辱——比如说，在这样的情况下，这时他还不能通过提出突如其来的一项指控或是以一份根本还未写出的遗嘱作为托辞便这样地以某种借口马上把一切都抢走。（23）而且当他统治罗马人的时候，无论信义还是对上帝的信仰都是靠不住的，没有一项法律是确定的，没有一件事情是可靠的，没有一项契约是有效的。（24）当他的亲信中间的任何人被他派出去执行某项任务时，如果这些人有幸把他们遇到的许多人毁掉并且掠夺到一笔钱财，则这些人在皇帝心目中会立刻成为并且应当被视为杰出人物，因为他们准确无误地实现了他的全部指示；但是，如果在他们回到他这里时，他们总之是对人们表现了仁慈心肠，那么他们从此便得罪了他，而他也对他们采取敌视的态度了。（25）由于对这些人的能力感到绝望，认为他们有点不合时宜，于是他便不再派他们执行任务。因此许多人便急于向他表示自己能够卑鄙到什么程度，即使他们通常的品行并不属于这一类。（26）并且在某些情况下，在多次作了保证并且用一项誓言或一纸文书使他的保证更有约束力之后，他立即存心忘掉，反而认为这种做法会给他带来某种威信。（27）优斯提尼安就继续这样地行动，不仅对他的臣民如此，而且对他的许多敌人也是如此，这一点我在前面已经谈过了〔131〕。

（28）一般说来，他并不贪睡，而无论是吃是喝他从来不曾做到吃饱喝足，而通常他只是用指尖碰一碰食物便走开了。（29）因为他认为这种事情是大自然强加于他的一种次要的事情，原来实际上，他常常两天两夜不吃东西，特别是在被称为复活节的节日之前那段要那样过的时期。（30）而那时他曾多次两天不吃东西，这是我前面已经

说过的[132]，并且坚持只靠一点水和某些野生植物为活，而在也许只睡上一小时之后他便把其余的时间用来不断地走来走去。

（31）还有，如果他想正是把这个复活节季节用来干好事的话，事情也许会发展到高度繁荣的地步。（32）但实际的情况却是，由于把他的天赋的力量用于毁灭罗马人，他做到的只是把他们的整个政治组织彻底毁灭。原来他认为自己的任务就是不断地醒着并经历艰难困苦和辛勤劳作，而目的只是在于经常不断地和每日为自己的臣民设计更加严重的灾难。（33）原来，正如我前面所说的[133]，他特别热心于设计并迅速执行渎神的事情，乃至到最后，甚至他本来的优良品质结果也用来毁灭他的臣民了。

十四

（1）原来在事务的处理方面，这是一个极度混乱的时代，习惯的办事程序没有一件被保存下来。这里我只举几个例子，对于其余的一切我只能不去提它们，否则我就会没完没了地说下去了。（2）首先，他本人并不具备担任帝国皇帝的任何品质，也不关心在别人身上培养任何这样的品质，而是在言语、衣着以及思想方面仿效蛮族。（3）至于他想亲手写的一切诏书，他并不按照惯例送交担任监察官的人去公布，而一般上是坚持由他本人读出来[134]，尽管他的话，如我方才所说，是粗野而难登大雅之堂的，甚至当大群的旁观者……也是如此[135]，这样一来那些因此而受到伤害的人们便不再有任何他们可以指控的对象[136]。（4）并且通常所说的机要秘书[137]却没有被分配以笔录皇帝的机要事务的任务——这些秘书原来是为了这一目的而设置的——实际上他不仅亲自书写一切，而且每当他必须向城市的公众仲裁人[138]发指示的时候，他都要通过文字告诉他们对于他们将要进行的审判应当采取怎样的方针。（5）原来在罗马帝国的范围内他不允许任何人根据独立的判断作出决定，他以顽固的决心和一种没有道理可讲的坦率自己在事先作出决定，他只从争论的一方面听到传闻，不经调查便立刻推翻已经判决的案件，但不是受任何法律的影响，也不是因为从公道的角度加以考虑，而显然是因为他已受制于卑劣的贪欲。（6）要知道，皇帝接受贿赂并不感到任何羞耻，因为他那永不满足的贪欲已使他丧失了全部羞耻。

（7）但是由元老院和皇帝决定的东西往往是为了另一个最后的判决才提出来的。（8）因为元老院开会就像画片里所画的那样[139]，对于它要表决的事情没有任何控制的力量，也始终没有任何影响，它的集会只是一项古老的法律所规定的一种形式，因为参加集会的不管任何人根本不可能甚至发表自己的意见，只是皇帝和皇后一般装作使他们对要讨论的事务有不同意见的样子，但结果哪一方占上风都是由他们在私下里安排好了的。（9）如果违反了法律的任何人看到对胜诉没有把握的话，这个人就可以把更多的黄金抛向皇帝，这样他立刻便可以使同先前制订的一切法律抵触的一项法律得到通过。（10）如果还有什么人怀念已经被取消的这一法律，皇帝也完全不反对再把它找回来重新加以制订，任何事物都不是固定有效的，正义的天秤摇摆并向每一个方向转动这要看是否有更多的黄金压在上面从而使它摆向一方或另一方；正义是在市场上确立的，而尽管它一度曾在皇宫里居住过情况也还是那样，在市场上人们可以找到售货室，人们可以在那里出一个价钱不仅买到法庭的判决，而且还有立法。

（11）而人们所说的通报官[140]已不再满足于仅仅把请求者的请求报告给皇帝，然后按照惯常的方式向高级长官们报告皇帝就请求者所作的决定，而是从全世界搜集"不正当的理由"[141]，不断地用五花八门的诡辩[142]和狡诈手法来欺骗优斯提尼安，因为他生来便易于在玩弄这类把戏的人们的手里上当。（12）而且一旦他们出了皇宫并且采取措施把诉讼当事人同他们自己曾与之交谈过的那些人分开，他们便着手勒索金钱——没有任何人保护诉讼当事人的权利——而勒索金钱则是通过这样一种方式，即事情并不能被证明对他们不利，而勒索的数量要达到他们认为足够的地步。（13）守卫皇宫的士兵当公众仲裁人在皇家柱廊[143]主持审判的时候会来到这些仲裁人面前并强迫他们接受自己的案件。（14）而实际上当时所有的士兵都在离开自己的岗位，并按照他们自己的美妙意愿走在禁止通行并且迄今从不曾向他们开放的道路上，一切事物都被搞得乱七八糟，甚至不再保留它自己任何固有的名字，而国家就像是儿童玩耍时的王国[144]。（15）但是其余的事情我必须略过去，这是我在这部书开头的地方便已提到过的[145]，不过还应当提到的是：谁是第一个说服这位皇帝在主持审判时接受贿赂的。

（16）有一个名叫列昂的奇利奇亚人，他是个爱财如命的家伙。这个列昂成了阿谀奉承的人们当中最有力的人物，他有一种本领，能够叫头脑迟钝的人领会已经决定的事情。（17）原来他有一种说服的能力，这种能力在他同愚蠢的暴君打交道时能帮助他做到消灭自己的同胞。（18）这个人是第一个说服优斯提尼安拿法律上的判决卖钱的人。当那个君主一旦决定在他的偷盗行为中遵循已经描述过的计划时，他是绝不会停下来的，而他的邪恶会继续发展直到十分严重的程度。并且如果有谁急于想对一个正派的公民发起一次不公正的控诉的话，他便立刻去列昂那里并且通过答应把有争议的财产的某一部分给予暴君和他列昂的办法，他就会在离开皇宫之前立即赢了这场不管是多么不公正的官司[146]。（19）于是列昂从这个来源得以取得了真正巨额的金钱并且他还占有许多土地，而这种做法便使他成为使罗马国家遭受屈辱的主要代理人。（20）确实，对于缔结了契约的那些人来说根本没有任何安全，没有任何法律、没有任何誓言、没有任何文书、没有任何固定的惩罚、没有任何其他手段，除非把钱抛给列昂和皇帝。（21）然而即便是这种做法也不能享受到列昂的判决的确定不变的同意，因为他还坚持从另一方也得到金钱。（22）由于他经常从两方窃取，所以他从不怀疑忽视信任他的那些人并反对那些人有任何可耻之处。（23）要知道，只要能有收入增加，他认为玩弄诉讼双方这对他来说绝不是可耻的事情。

十五

（1）优斯提尼安就是这样。至于提奥多腊，她坚定和持久地倾心于残酷行事。（2）她从来不曾因另一个人的劝说或强迫的结果而在任何时候干任何事情，而是由她本人凭着顽强的意志全力实现自己的决定，谁也不敢为触犯了她的受害者从中斡旋。（3）要知道，无论时间的长度，过分的惩罚，恳求的手腕、死亡的威胁——完全可以期待这种威胁从上天降临于整个种族——都不能劝说她减少哪怕是一点点的怒气。（4）简而言之，谁也没有见过提奥多腊同曾经冒犯过她的人和解过，即使这个人死了，死者的儿子还要受到皇后的敌视作为他继承下来的遗产，就和他继承了他父亲的任何其他事物并且传给第三代那样。（5）她的激烈的情绪很容易被挑动起来毁灭人们，而不是任何力量能加以缓和的。

（6）她对自己的身体的照顾超过了需要，然而她自己却还觉得照顾得不够。（7）比如通常她很早便入浴室，很晚才离开，在沐浴结束之后才从那里去用早餐。在用完早餐之后她就要休息了。（8）但是在午餐和晚餐时她却吃喝各种各样的东西；她经常要睡很长的时间，从白天直到天黑，又从黑夜直到日出；（9）而且，虽然在一天的这样长的一部分时间里她这样程度地沉湎于各种各样的放纵享乐之中，她还认为自己有权治理整个罗马帝国！（10）如果皇帝把任何一项任务在不得到她的同意的情况下给予某个人，那么这个人的事务就会遭到如此巨大的不幸，乃至不久之后他便会极不光彩地被免职并最为可耻地死去。

（11）现在优斯提尼安却毋宁说是易于处理一切事物了，这不仅是因为他的悠闲自在的性格，而且是因为他睡得很少——这一点我前面已经说过了[147]——并且是世界上最容易见到的人物。（12）原来甚至下层的和十分低贱的人们也有充分的自由不仅见到这个专制君主，而且还能同他交谈并建立亲密的关系。（13）另一方面，甚至任何一位高级官吏也要付出很多时间和精力才能见到皇后，而实际上他们所有的人都在一个又小又闷的前厅里无限期的等候，经常不得不以一种卑躬屈膝的殷勤等候她赐予的接见机会。对于任何官吏来说，不到场是一种难以承受的冒险。（14）他们都不断地踮着脚站在那里，每个人都想使自己的头部显得比旁边的人要高，以便要宦官从里面出来时可以看到他。（15）终于其中的某些人在许多天之后得到了传唤，于是他们战战兢兢地走到她面前，只是表示致敬并且用唇尖触一下她每只脚的脚背，便很快地离开了。（16）要知道，他们根本没有机会同她讲话或提出请求，除非她命令他们这样做。政府这时已陷于一种被奴役的地位，而她就是奴隶的教头。（17）这样，罗马国家就正在部分地毁在看来似乎脾气太好的专制君主手里，部分地毁在严厉而又极难伺候的提奥多腊手里。（18）一方面，在一个人的好脾气之中有不稳定的因素，而另一方面，在另一个人的刁难的性格中则存在着行动的障碍。

（19）因此就两个人的思维方式和生活习惯来说，他们之间的对比是显而易见的，但是在贪婪方面是共通的，他们的谋杀欲望和他们对所有的人之不真诚相待也是共通的。（20）要知道，两个人对说谎都有极高的才能，而如果人们当中得罪过提奥多腊的任何一个人据说

犯了任何罪行，即使这罪行是最微不足道和根本不值得注意的，她也会立即挑起同这个人本来毫不相干的诉讼，而她便把事情夸大成为一个可怕的罪行。（21）她听取大量的控告，而有一个法庭是关于取消已确立的法律的，由她把法官们召到一处，而他们的任务就是相互比试，看谁在审判中表现的不人道的行为能比别人更好地满足皇后的目的。（22）于是她立刻使那获罪的任何人的财产被充公收入国库，并且在以最为残酷的方式对付他——此人也许是出身家系古老的贵族的——之后，她又会毫不犹豫地以流刑或死刑对他加以惩罚。（23）但是，如果她所宠信的某个人恰好也犯了误杀之罪或任何其他重罪的话，她便会嘲笑迫害者的过于积极，而强迫他们在绝非他们本意的情况下把已经发生的事情掩盖起来。

（24）确实，当她认为有必要的时候，她会像那么回事似地甚至会把最严肃的事情变成一场滑稽戏，就好像她还在剧场的舞台上似的。（25）有一次一个贵族，曾经长期担任官职的一位老人——不过我绝不会提他的名字，尽管我知道得很清楚，这样我便不会无限期地延长他所受的侮辱——由于不能从欠了他一大笔钱的、皇后的一个仆人那里把债款收回，便向她呼吁以便向这个同他有契约关系的人提出控告。并恳求她帮助他在这件事上得到公正的对待。（26）但是事先知道了他的意图的提奥多腊却要宦官们这样行事，即当这个贵族来到她面前时他们所有的人要在此人四周站成一个圆圈，并且当她在说话时仔细聆听，暗示他们哪些话他们要像教堂里那样进行“应答”[〔148〕]。（27）而当那贵族进入妇女的居室后，便以习惯的方式[〔149〕]向她致敬并且以似乎是流过泪的面孔，对她说：“女主人，一个具有贵族身份的人需要钱是一件痛苦的事情。（28）在其他人身上引起宽恕和同情的事物在我这样身份的人身上就被认为是十分荒唐的。（29）在处于极为穷困状态之下的任何其他人身上，只要把这一事实告诉他的债权人[〔150〕]，他马上可以摆脱困境，但是一个具有贵族身份的人如果没有资财向债权人清偿债务的话，他很可能是耻于提到这事的，而如果他确实提了这事，人们也绝不会相信他，因为所有的人都会觉得贫穷是不可能光临于这个阶级的人物的家庭的。（30）但是如果他确实赢得了人们的相信，那他的命运也将是受到人间最可耻和不幸的痛苦[〔151〕]。（31）但是，我的女主人，我确实同人们有财务上的关系，其中有些人把家财借给我，又有些人向我借钱。（32）至于我那些死

死盯在我后面的债主们，由于我的地位所应有的羞耻心我不能把他们赶跑，另一方面，至于欠我钱的那些人，由于他们不是贵族，他们却用一些没有人性的借口加以逃避。（33）因此请求、恳求、乞求[152]你帮助我得到我的权利并摆脱当前的苦难吧！”（34）以上便是他讲的话。于是这女人便用读经时的没有抑扬的调子回答说：“贵族某某人啊”（这里说出他的名字）[153]而在场的所有宦官便接过话头来同声回答说[154]：“你有的是一个大疝气！”[155]（35）而当这个男人再次恳请并且重复刚才所说的类似的话的时候，这女人再一次用同样的调子回答，而那群宦官也同样地同她唱和，直到这可怜的家伙在绝望中按照习惯的方式致敬之后，从那里回家去了。

（36）在一年绝大部分时间里她都住在沿海的郊区，特别是一处叫做希里昂的地方[156]，因此大批的侍从人员便吃了很大的苦头。（37）原来他们得到的食物不多，还要经受临海的风险，特别在起暴风——这常常发生——的时候或鲸鱼[157]在附近的什么地方突然出现的时候。（38）不过他们[158]认为全人类的苦难根本算不得一回事，只要他们自己能过着穷奢极欲的生活就行。（39）而我却立即要人们看清楚提奥多腊的品格是怎样的，这一点从她如何对待得罪了她的人可以看出来，不过我只谈几个细节，否则我就要没完没了地写下去了。

十六

（1）当阿玛拉宗塔想离开哥特人的环境而决定改变自己的生活并前去拜占庭的时候——这些在先前的记述中都已谈过[159]——提奥多腊考虑到这个女人出身高贵又是一位王后，非常漂亮并且在她想要什么东西时能极快地设想出得到的方法与手段，但是对她高贵的举止和特别男子气的作风心怀猜忌，同时又担心她的丈夫优斯提尼安的反复无常，因此便产生了相当严重的嫉妒心，不过她策划的是对这女人采取伏击，甚至使她丧命的办法。（2）因而她立刻说服自己的丈夫，要彼得在无别人陪伴的情况下代表他出使意大利。（3）当他正要出发的时候，皇帝给了他已在有关章节叙述过的指示[160]，不过在那里，由于害怕皇后而我不可能揭露所发生事件的真相。（4）但是她本人给他下达的命令只有一个，这就是尽快把这个女人从世界上消除掉，她答应在他实现这一命令后给他会使他头晕目眩的重赏。

（5）因此在他到达意大利之后——确实，在可以希望取得某一官职，也许还有一大笔钱财的时候，人的本性并不懂得如何以一种犹豫的、畏缩的方式去进行一次邪恶的谋杀——他立刻说服提奥达图斯（用怎样的劝说方法我不清楚）去杀害阿玛拉宗塔。为了回报他的这一行动，他得到了宫廷卫队长官[161]的职位，获得了巨大的权力，却也受到了无人能比的憎恨。

（6）阿玛拉宗塔便这样地死掉了。（7）但是优斯提尼安有一个名叫普里斯库斯的秘书，此人是一个彻头彻尾的恶棍和一个不知天高地厚的家伙，不过在品格方面却十分能够满足主人的需要，他对主人优斯提尼安很有好感并相信主人对他同样是满怀善意的。结果，通过不正常的手段，此人很快便拥有了一笔巨大的财富。（8）但是提奥多腊却对自己的丈夫讲此人的坏话，扬言此人过于目空一切并且总是试图反对她。（9）虽然在开头她根本未能得手，但是不久之后在仲冬时分便叫这个人乘船，把他送到皇后选定的一个地点去，在那里她要人剃掉他的头发，迫使他成为一名僧侣，尽管这是他本人根本反对的。（10）优斯提尼安本人在这同时则给人以这样的印象：好像对于正在发生的事情他什么也不知道，并且他根本不调查一下普里斯库斯到底在什么地方，以后他也根本不再想到此人，而是默默地坐在那里仿佛得了昏睡病似的，不过他却没有忘记掠夺这人余下的为数不多的全部财产。（11）并且在一个时期里人们发生了这样的怀疑，即提奥多腊爱上了家中一个名叫阿列欧宾都斯的仆从，此人是蛮族出身，既年轻又漂亮，而提奥多腊本人确实曾任命他担任过管家；因此提奥多腊为了反驳这种指责，尽管人们都说她确实爱此人爱得发疯，而她一时里却又决定在没有任何真正的理由的情况下极为残酷地虐待他，尔后我们对此人便完全一无所知，直到今天再也没有谁见过他。（12）要知道，如果她想隐瞒做过的任何事情，那么所有的人便不再说到或提起它，从此也不许任何知道这件事的人把它告诉给任何亲属，也不许任何想了解有关此人的真实情况的人打听，即使他是十分好奇的。（13）要知道，自从有人类以来，对于任何暴君人们从来没有这样害怕过，因为对于有过冒犯行为的人来说根本没有任何隐瞒的可能。（14）有一群间谍不断地向她报告在市集上以及在老百姓的家里人们说了和做了什么。（15）因此当她不愿意让触犯者所受的惩罚为外界知道的时候，她通常便采取如下的办法。（16）她会召见这个人，如

果这个人恰巧是个知名人士的话，并秘密地把此人交给她的一位大臣，命令该大臣把此人暗地里送往罗马帝国最边远的地区。（17）这位大臣于是在夜里一个不会被人发觉的时刻要此人上船并且要人们把他彻底捆绑起来和加上镣铐，继而大臣本人也上船，然后十分诡秘地在那女人指定的地点把此人再交给适于干这事的一个人。继而在他指示此人尽可能严密地看管好囚犯并禁止他把此事告诉任何人——直到或者皇后也许会可怜这倒霉的家伙的时候，或者由于生活环境的恶劣此人经过多年半死不活的日子后终于在那里精力耗尽而结束一生——之后便离开了。

（18）而且她还嫉恨过一个名叫瓦西亚努斯的人，他是绿派的一个相当有身份的年轻成员，她恨瓦西亚努斯是因为他骂过她。因此之故，瓦西亚努斯（他也知道了提奥多腊恨他这件事）便逃到天使长教堂〔162〕去躲避。（19）提奥多腊立刻嗾使负责民众事务的官员〔163〕去对付他，但她命令这个官员根本不提他辱骂她一事，而是指控他犯了鸡奸的罪行。（20）于是该官员便把瓦西亚努斯从教堂捉了出来并且对他施加一种无法忍受的刑罚〔164〕。民众看到一个长期过着豪奢生活的自由人竟遭到如此悲惨可怕的不幸，他们所有的人立刻便对这种灾祸深感苦痛，他们在悲叹中呼告上天，想为这个年轻人求情。（21）但是她反而加重了对他的惩罚，并且在割掉了他的生殖器官之后未经审讯便结果了他的性命，还把他的财产没收入国库。（22）这样一来，这个淫妇只要一发脾气，任何教堂都不是安全的，任何法律上的禁令都无效，整个城市的任何恳求显而易见也无法拯救这冒犯了她的人，而且其他任何事物也无法把她阻挡住。

（23）由于她忌恨一个名叫狄奥根尼斯的人——这是大家都喜欢，甚至皇帝本人也喜欢的一个机智的人、属绿派——可是她依然决心向他提出诽谤性的指控，说他犯有男色的罪行。（24）于是她便嗾使此人本人的两个仆人，既充当控告者又充当目击者，向他们的主人发动进攻。（25）当他最初受到审问时——按照惯例，这种审问应当是秘密地，十分隐蔽地进行，但这次却是公开地进行，而且由于狄奥根尼斯的声望，任命了许多知名人士担任审判官——审判官试图了解真相，但他们觉得仆人的陈述并不足以为一项判决提出充分的论据，特别因为他们都是年纪小小的男孩子，于是提奥多腊便把狄奥根尼斯的一个亲属名叫提奥多列的关在一般的牢房里。（26）在这里她对此

人软硬兼施，既大肆笼络，又加以凌辱。但是由于她丝毫未能得逞，于是她便要她的侍从们把一条皮带经过耳朵绕在这个人的头部，然后命令他们拧紧绕在头上的皮带。（27）提奥多列简直觉得他的双眼都从脑袋迸了出去，离开了原来的地方，但即使这样他也不愿意编造任何不实之词。（28）审判官们终于由于指控证据不足而宣布狄奥根尼斯无罪，结果全城欢庆，成了国家的一个节日。

十七

（1）这一事件的结果便是这样了。但是在本卷开头的地方我记述了皇后对贝利撒里乌斯和佛提乌斯以及布吉斯的一切所作所为〔165〕。（2）蓝派有两个奇利奇亚人的成员在一场大规模的骚乱中进攻第二奇利奇亚的长官卡利尼库斯并且进而对他施加暴行，而且还杀死了在此人身旁并试图保护自己主人的马夫，但这时长官和全体民众都看到了。（3）此人于是按照法律程序处死了犯有这次和其他多起谋杀罪行的派别分子，但得知这一情况并想表明自己站在蓝派一面的提奥多腊却毫无理由地要人们把还在任职期间的此人在杀人者墓地那里处死在木桩上。（4）对于被谋害的此人，皇帝悲伤、哭泣装装样子，坐在那里唉声叹气，他对干这件事的人们发出许多威胁，但实际上他什么也没有做；然而他却绝不拒绝掠夺死者的钱财。

（5）提奥多腊本人还参预设计对于肉体犯罪的惩罚方式。比如说，有在市集中心做生意——每次三欧波路斯〔166〕，刚够维持生活——的多达五百多名的妓女被她集中起来，送往对岸的大陆，然后把她们关在人们所说的忏悔堂〔167〕里，试图强迫她们在那里过另一种方式的生活。（6）她们当中有一些人夜里从高处跳下来，这样便逃避了这一不受欢迎的改变生活方式的做法。

（7）在拜占庭有两个女孩子是亲生姊妹。他们不仅有担任过执政官的父亲和三代执政官的祖先，而且她们的世系自古以来在整个元老院里血统是最高贵的。（8）她们先前都结过婚，但是由于死了丈夫而又都成了寡妇。于是提奥多腊立即选定两个男人——他们不仅出身普通民众，又都是令人讨厌的人物——并亲自出马要他们同被她指责为生活放荡的这两个女孩子成婚。（9）女孩子担心这会成为事实，于是逃到索菲亚教堂去，并在来到神圣的洗礼室之后，便用手抓住了那里的洗礼盘。（10）但是王后提奥多腊把如此悲惨的强制和痛

苦加到她们身上，乃至为了想摆脱这些灾祸，她们竟急于想接受婚姻以取代这些灾祸了。因此对她来说，没有一个地方是不曾受到亵渎或蹂躏的。（11）因此这些妇女便违反她们的意愿同身为乞丐和流浪汉之类的人结了婚，这些人的身份比她们要低得多，尽管身份高贵的求婚者就在她们面前。（12）而且她们的也是一位寡妇的母亲，对于这场灾难既不敢抱怨也不敢哭号，反而参加了订婚的仪式。但是后来提奥多腊为了弥补这一丑闻，决定以国家的不幸为代价给他们以慰解。（13）原来她竟然任命这两个人为高级官吏。（14）但即使这样，女孩并没有得到任何安慰，无法挽回和无法忍受的灾祸从这两个男人之手降临到实际上所有他们的属员的身上，关于这些我在后面各卷中还将加以记述〔168〕。（15）要知道，提奥多腊既不尊重高级官吏，也不尊重政府，也不关心其他任何事物，而只要实现她心里想干的勾当。

（16）当她还在舞台上混日子时，她因她的一个情夫而怀了孕，但由于发现这一不幸事件时已经过晚，她便按照她惯常的做法尽量想搞一次流产，但是一切办法都用了，她仍然未能杀死这来得不是时候的婴儿，因为现在他几乎就要成人形了。（17）这样一来，既然她流产未能成功，便放弃尝试并不得不把孩子生下来了。当新生儿的父亲看到她感到痛苦和不快——因为在成为母亲之后她便不再能继续用自己的肉体像过去那样做生意——的时候，由于他正确地猜想到她会杀掉这个孩子，于是他便把婴儿抱起来并给他起了约翰的名字（因为是一个男婴）从而认下了他并去了作为目的地的阿拉伯。（18）而当他本人将死的时候，约翰已经成了一个少年，少年的父亲把母亲的整个经历告诉了他。（19）而少年在他父亲死后按习俗执行了一切仪节，并在不久之后来到了拜占庭并把这件事告诉了同他母亲经常有接触的那些人。（20）而那些人认为她的想法不会和常人有什么不同，于是就报告给母亲说她的儿子约翰已经来了。（21）但是这个女人担心事情会叫她的丈夫知道，便下令要这个男孩子来见她。（22）而当那少年到来并且她见到他之后，她便把他委托给她的仆人中经常处理这类事情的一个人。（23）这个可怜的家伙被人们用什么办法打发出了这个世界，这一点我无法回答，但是自从皇后去世以来，迄今任何人也未能看到他。

（24）当时发生的情况是，实际上所有妇女的品德都已堕落了。要知道，她们由于极度淫乱的生活而对她们的丈夫犯了罪（这种淫乱的行为不会给她们带来任何危险或伤害），因为即便是被发现犯了通奸罪的那些人依然是不会受任何伤害的；她们可以立即去皇后那里并且扭转形势而对丈夫提出反诉讼，还把他们强拖到法庭上来，尽管对他们没有提出任何指控的理由。（25）而丈夫们从中得到的全部好处就是支付比妻子的奁资还要多一倍的罚金（尽管对他们并未提出任何指控），然后受到鞭笞并且通常被关进监牢，而此后他只能看着奸妇们打扮自己并且更加肆无忌惮地接受她们的奸夫的拥抱。（26）而实际上，这样的奸夫有很多人由于这种行为而得到了荣誉。这样一来，此后大多数的男人尽管受到他们的妻子的无法无天的对待，却十分愿意保持沉默并逃避鞭笞，使他们的妻子以为她们并没有被发觉从而给了她们以充分的自由。

（27）这个女人认为，通过她本人的专断的判断，她有处理一切国家事务的权利。要知道，她控制着对于担任高级官吏和神职人员职位人们的选举，她注意于并十分坚持地设法维护的只有一件事情，这就是高级职务的候选人不应是一个正派的或品行端正的人或一个很可能没有能力执行她的指示的人。（28）并且她用这样一种权威来调节一切婚姻关系，这种权威可以被称为祖母的权威[〔169〕]。（29）因此可以说人们第一次见到这样的情况，即男人和女人放弃了一种以结婚为归宿的自愿的订婚；因为每个男人都会突然间发现他有了一个妻子——并不是因为他喜欢她（即使在蛮族中间通常也是这种情况），而是因为这是提奥多腊的意旨。（30）因此被嫁出去的妇女她们这方面也有完全相同的体验。她们是在完全违反自己本意的情况下被迫同自己的丈夫相结合的。（31）而且提奥多腊曾多次甚至毫无理由地把新娘从新房中带走并使新郎无法结婚，而她只是在一时激怒中表示那个女人不中她[〔170〕]的意。（32）而且她对许多男人的已经与之订婚的妇女的问题上都是这么干的，其中包括担任通报官的列昂[〔171〕]，还有曾经担任过长官的、赫尔莫盖尼斯之子撒图尔尼努斯。原来这个撒图尔尼努斯有一个同他订了婚、但还没有结婚的堂表姊妹[〔172〕]，这是一位品行得体的自由人出身的妇女，而她的父亲库里路斯曾就此向已经不在人世的赫尔莫盖尼斯作过保证。（33）而在他们的新房已经对他们紧紧关闭之后，她便把新郎看管起来，然后他被领进第二个房

间，在这里他痛哭着而又十分悲伤地同克里索玛洛的女儿结了婚。（34）这个克里索玛洛在很久以前原本是一名舞女，又是一名妓女，但是在当时她却和另一个克里索玛洛与因达若一道住在宫里。（35）她们现在已经不是同男性生殖器和舞台生活打交道，而是在这里办事了。（36）在撒图尔尼努斯同这个女孩子睡觉并发现这个女孩子已不是处女之后，他便告诉自己的一个亲密友人说，同他结了婚的女孩子是“被糟蹋过的”。（37）而当这话被传到提奥多腊那里去的时候，因为此人拿身份以为自己多么高贵（其实他根本没有资格这样做），她便下令仆从们把他架起来，就像人们对待上学的儿童那样而她便在此人的背上抽打多次，并教训他不许胡说八道。

（38）她对卡帕多奇亚人约翰所干的事情，我在前面的记述中已经谈过了[173]。她是在愤怒中对这个人干了这些事的，不是因为他对国家犯了罪（证明乃是：后来当人们对她的臣民干了更加卑鄙的事情时，她从来不曾以这种办法对待他们当中的任何人），而是因为他竟敢在其他事务上公然反对她并且一直对皇帝说她的坏话，这样她几乎同她的丈夫处于敌对的状态。（39）但是在这里，正如我已经说过的，我必须尽力为她的行为说出绝对真实的原因。（40）甚至在他遭受我前面所说的所有各种痛苦之后她把他囚禁在埃及的时候，即使如此，在惩罚这个人方面她也没有得到满足，而是从未曾中止寻求反对他的虚假的目击者。（41）而且在四年之后，她却得以在库吉库斯的绿派当中找到两个据说曾参加反对过主教的成员[174]。（42）她是用奉承话以及用威胁争取到这些人的，其结果则是其中的一人在恐怖中同时又为希望所鼓舞，就把杀害主教的渎神事件放到了约翰的门口。（43）至于另一个人，则他绝对拒绝说违心话，尽管他被拷问得痛苦不堪，甚至宁愿立刻死去。（44）因此，尽管她不管用什么办法也未能通过这种诡计把约翰搞垮，于是她便切断了这两个青年人的右手，一个人是因为他拒绝作伪证，另一个人则是为了阻止她的阴谋完全大白于世。（45）虽然这些罪恶勾当都是在市集上公然进行的，但是优斯提尼安却装作绝对不知道正在发生的事情。

十八

（1）估计一下他[175]给人类造成的灾害的规模，人们便可以得出这样的看法，即他根本不是人，而如我前面所说[176]是披着人皮

的某种恶魔。（2）人们所以看到干事情的人的力量，正是在于一个人所干的事情超常巨大的程度。（3）现在要确切地说出他到底毁灭了多少人，我以为这一点是根本不可能的，无论对任何人来说还是对上帝来说都是如此。（4）比起这个皇帝所杀害的人的巨大数字来，我认为毋宁说要数清所有的沙粒会更快些。但是约略地估计一下已经荒无人烟的土地的面积，则我应当说死的人有亿万之众[177]。（5）首先，国土如此广大的利比亚已经被毁得如此彻底，乃至对于一个进行长途旅行的人来说，要遇到一个人绝不是一件容易的事情，这也是一个值得注意的事实。（6）然而不久前[178]在那里[179]发动武装叛乱的汪达尔人还有八万人，至于他们的妇女、儿童和奴隶，谁又能知道他们的数目？（7）至于利比亚人，那些先前住在城市里的人们，那些耕种土地的人们和那些在海上劳作的人们——这些人我都有幸亲眼看到——又有谁能估计他们有多少人？比他们人数更多的还有玛乌里人[180]，所有他们以及他们的妻子儿女最后全都被消灭了。（8）许多罗马士兵和从拜占庭随他们出来到那里的人们也都长眠于地下了。因此，如果有人说死在利比亚的有五百万人，则我以为，无论怎样说他的看法也是符合事实的。（9）所以作出这种估计的理由是：在汪达尔人被打败之后，优斯提尼安立刻不仅注意于加强对这个地方的统治，不仅不为下述情况做出准备，即这里财富的保卫应当可靠地建立在这里居民的善意之上，而是他立刻毫不耽搁地把贝利撒里乌斯召了回来，并极不公正地指控他在那里的暴政[181]。而其目的却是，在今后为所欲为地统治利比亚时，他可以吞掉它，从而对整个利比亚进行掠夺。

（10）总之他立即把土地的估税人员派了出去并且把过去从来没有过的、某些极为苛刻的税强加给那里[182]。而且凡是最好的房地产都被他占有了。他还不允许阿里乌斯派参加他们遵行的圣礼。（11）他还拖欠应支付给士兵的饷银，而且在其他方面也引起士兵们的不满[183]。正是这些原因引起了暴动，暴动的结果是造成巨大的破坏。（12）要知道，他根本不能坚持维护现状，而生来就要在到处制造混乱和骚动。

（13）至于曾经不下三次拥有利比亚土地的意大利，那里到处荒无人烟的程度甚至要超过利比亚。（14）因此要估计同样在这里丧命的人们的数目会比较容易。因为在意大利发生的那些事件的原因我已

经在前面的篇章里记述过了[184]。确实，先前他在利比亚犯的一切错误，在意大利这里他又重复了。（15）由于在这里的行政人员当中又加上了人们所说的洛哥赛特[185]，他立刻便把一切都搞乱和摧毁了。（16）而在这一战争之前，哥特人的统治从高卢的土地一直延伸到达奇亚的边界，也就是西尔米乌姆城[186]所在的地方。（17）至于高卢和味内提亚，则在罗马军队来到意大利时，它们的大部分是在日耳曼人的手里。（18）但是控制着西尔米乌姆和周边地区——这里大体说来是完全无人居住的——的是盖帕伊狄人。（19）他们有些人死于战争，有些人死于很自然地会伴随战争而发生的疾病和饥馑。（20）伊利里库姆和整个色雷斯，从伊奥尼亚湾[187]到拜占庭郊区的全部广大地区都算在内，包括希腊和色雷斯的凯尔索尼苏斯[188]，从优斯提尼安统治罗马帝国的时候起，实际上每年都受到匈人、斯克拉文尼人和安塔伊人的蹂躏，这些人在这一地区[189]的居民当中造成了可怕的破坏。（21）因为在每次进攻中，我以为都有二十多万罗马人在那里死于非命或被奴役，因此在这片土地上到处都出现了真正的"斯奇提亚的荒野"[190]。

（22）这便是战争在利比亚和欧罗巴造成的灾难。在这期间，撒拉森人正在蹂躏着东方——从埃及到波斯的边界——的罗马人，他们的行动不间断地贯穿于这整个时期，他们所进行的是如此彻底的破坏，乃至这整个地区人烟十分稀少，而且我认为任何人都绝对无法通过探索而发现这样死去的人们有多少。（23）在科斯罗伊斯统治下的波斯人有四次攻入罗马领土的其余部分并摧毁了城市，至于他们在攻占的城市以及在每一农村地区中所发现的民众，则一部分被他们杀死并有一部分被他们带走，而留下被他们进攻过的。没有居民的土地。（24）自从波斯人进攻科尔奇斯的土地以来，科尔奇斯人、拉吉人和罗马人便继续不断地受他们的杀害直到今天。

（25）而且无论波斯人他们一方面，还是撒拉森人、匈人，还是斯克拉文尼人以及任何其他蛮族，在他们离开罗马的土地时都不是有幸不受伤害的。（26）要知道，在他们入侵的过程中，特别是在围攻和战斗中，他们要遇到很多障碍，而他们死亡的人数和他们的敌人一样。（27）不仅是罗马人、而实际上还有整个蛮族世界都感到了优斯提尼安嗜好流血的影响。（28）不仅仅是科斯罗伊斯本人品格同样邪恶，而且正如我在适当的地方[191]所指出的，优斯提尼安还提供给

他发动战争的一切动机。（29）要知道，他认为并不值得为他的活动去寻求有利时机，而是不断地在不合时宜地干一切事情，在和平时期以及在停战阶段，还怀着狡诈的目的，一直在制造反对他的邻国的战争机会，可是另一方面，在战争时期却又无缘无故地放松下来，完全因为他的小气而过于慎重地进行军事行动的准备并且不是尽全力干这方面的事情，而是去仔细观察天象并对上帝的本质发生了极大的好奇心，同时又因为他嗜血和可恶的品格而不放弃战争，另一方面所以又不能战胜敌人，这是由于他的吝啬使他无法从事他应当干的事情。（30）因此在他的统治时期，罗马人和实际上全体蛮族的鲜血便不断地浸透了整个大地。

（31）把情况总起来说，这一战争时期在整个罗马帝国发生的事情便是这样。（32）当我计算在拜占庭以及每一个别城市在动乱时期发生的事件时，我认为这样杀死的人并不比在真正战争中死去的人为少。（33）既然正义和对于罪行的公正惩处几乎根本不存在，而且两派当中有一派实际上是受皇帝支持的，而另一派肯定又不会是毫无作为的；恰恰相反，由于一派正在被打败而另一派又充满了自信，他们因此不断想拼命不顾一切地蛮干一场。他们时而两方互相进行群殴，时而又分成小股作战，或者，甚至发生过一对一的伏击，他们在三十二年当中便这样没有一刻停顿地相互进行可怕的报复，同时他们又照例地不断地为负责管理民众的高级官吏〔192〕所处死。（34）但是对他们的罪行的惩罚大多是针对着绿派的。而且对于撒玛利亚人和人们所说的异教徒的惩处使罗马帝国到处都是血腥的杀戮。（35）但是对于这些事，在这里我只是概括地提一下，因为在稍前的地方我已作了充分的记述〔193〕。

（36）在体现在优斯提尼安身上的恶魔的统治期间，全人类遭到的灾难便是这样，而另一方面，他本人做了皇帝之后，又提供了造成灾难的原因。下面我还要讲一讲通过魔鬼本性的一种隐蔽的力量，他给人们造成了多少灾难。（37）原来当这个人在处理国家大事的时候，还发生了其他许多灾难；而关于这些灾难，有些人坚持认为它们之所以发生是由于上述这一邪恶魔鬼的存在和他的策划，而另一些人则表示，不喜欢他的所作所为的神离开了罗马帝国并让位于可恶的魔鬼们以便用这种方式使这些事得以发生。（38）比如斯奇尔图斯河由于发水淹没了埃德撒，从而给这一地区的民众造成了无数的灾难，这

件事在下一部书里我还将加以记述[194]。（39）尼罗河照例还是发了大水，但是大水并没有在适当的时候退去，这样便给那里的某些居民造成了严重的损失，这件事我在前面已经谈过了[195]。（40）而且奇德努斯河也上涨到实际上把整个塔尔苏斯都给包围了，并且是在用水淹没了它许多天，又给它造成了无可弥补的损失之后才退去的[196]。（41）地震则摧毁了东方的第一城市安提奥克和它附近的塞琉奇亚以及奇利奇亚最著名的城市安那扎尔布斯。（42）至于随着这些城市而死亡的人，谁又能计算得出有多少？在被毁的城市当中人们还可以加上伊波腊以及可称为彭图斯的第一城市的阿玛西亚，还有弗里吉亚的波利波图斯以及皮西狄人称之为菲洛美德的城市、埃佩茹斯的吕克尼都斯和科林斯，所有这些城市自古以来都是人口最多的城市。（43）在这一期间所有这些城市都毁于地震，而居民实际上也便和城市同归于尽了。（44）随后又到来了瘟疫，这事我在前面也说过了[197]。这场瘟疫使存活下来的居民又死了一半左右。

（45）当优斯提尼安开头作为摄政治理罗马国家而后来又执掌了帝国统治大权的时候，生命被摧毁的情况就是这样。

十九

（1）下面我就来说一说他如何掠夺了国家的简直是所有它的金钱，不过首先我要讲一下在优斯提努斯统治初期一位显要人士在一次梦里看到的幻象的事情。（2）原来此人说，有一次他在梦里似乎是站在拜占庭海岸上的某个地方，对岸便是卡尔凯东，而他看到这个人[198]就站在那里的海峡中间[199]。（3）开头此人喝光了全部海水，这样他[200]此后的印象便是此人站在干地上，因为海峡的这一部分已经不再有水了，但是随后那里出现了另一种水，水里充满了许多污物和垃圾，这是从海峡两侧的污水沟的出口涌出来的，而这个人甚至连这些水立刻也喝了，这样海峡这一部分的土地又露出来了。

（4）梦里的幻象所揭示的事情便是这样。而当优斯提尼安的叔父优斯提努斯接过罗马帝国的统治大权时，优斯提尼安其人确实发现当时政府的国库拥有十分丰厚的财富。（5）要知道，安那斯塔西乌斯曾是所有皇帝当中最有先见之明，又是最谨慎行事的执政者，由于他担心——而实际上他担心的事情发生了——未来继承王位的人在发现自己缺钱时也许会着手掠夺自己的居民，所以他在去世之前使所有

的国库都塞满了黄金到再也塞不下的程度。（6）优斯提尼安则很快地花光了所有这些钱，部分地用在临海的毫无意义的营造上[201]，部分地用于向蛮族表示好意；而人们本来以为，甚至对一个极为浪费的皇帝来说，这笔钱也够应付一百年的。（7）要知道，那些负责全部财富和国库以及帝国所有其他钱财的官员们说，安那斯塔西乌斯在统治了罗马人二十七年多[202]以后，他在国库里留下了三千二百肯特那里乌姆[203]的黄金。（8）但是在优斯提努斯的九年的统治期间，也就是这个优斯提尼安把混乱和骚动的种种弊端加于政府的时候，据说经由非法手段收入国库的有四千肯特那里乌姆，并且所有这些财富一点也没有留下来，而甚至当优斯提努斯还在世的时候，这笔财富便被这个人以我在前面所记述的方式[204]花光了。（9）至于在他全部掌权时期他得以罪恶地为自己侵占、然后又花了出去的钱总起来有多少，那是任何人用任何办法也无法算定或计算或列举出来的。（10）就和一条长流不息的河流一样，一方面他每天都要抢夺和劫掠自己的臣民，而在这同时，流进来的全部财富立刻又直接流到蛮族那里去，原来这是他要送给蛮族的礼物。

（11）他刚刚把国家的财富这样糟蹋掉，便又把目光转向自己的臣民；并且他立刻便夺取了他们之中许多人的产业，这些产业是他用高压手段和不公正的暴力夺取的，他用根本不存在的罪名把他们拖向法庭，这些人都是在拜占庭和每一其他城市享有殷实富裕之名的人物，而给他们定的罪名，对某些人是说他们信仰多神教[205]，对另一些人则说他们信奉基督教徒内部的某一邪恶教派，或指责他们搞男色，或指责他们同圣洁的妇女[206]有恋情或进行其他种类受到禁止的交往[207]，或说他们煽动叛乱，或说他们偏爱绿派[208]，或说他们侮辱皇帝本人，或指责他们犯有任何其他罪行，或通过他本人的独断专行，使自己成为某些死者的继承人，或者，如果会发生这样的事的话，甚至成为活着的人们的继承人，因为他已扬言自己被他们过继了。他的最庄严的活动就是这样。（12）有关他对付反对他的暴动，也便是人们称为“尼卡”暴动[209]的方式，即他立刻成为元老院全体成员的继承人以及在暴动之前他又如何采取个别地和一时只对一个人的办法盗窃了他们之中许多人的财产，这些我在稍前的一章里[210]已经说过了。

（13）并且他从来不曾中止把大量的钱财作为礼物送给所有的蛮族，既有东方的蛮族和西方的蛮族，也还有北方的和南方的，一直到不列颠的居民，实际上也就是有人居住的世界上的一切民族，甚至先前我们没有怎么听说，而直到我们第一次见到他们才知道名称的那些民族。（14）原来他们是听到这个人〔211〕的本性之后才自动从世界各处川流不息地来到拜占庭以便见到他的。（15）而他，没有半点犹豫地是对于这种局面极为高兴，认为把罗马人的财富暂时存到外面〔212〕并大量抛给蛮族，或者为了这件事而抛给波涛汹涌的大海，一天又一天不断地把他们的腰包塞满后又一个接着一个地送走，这乃是十分幸运的事情。（16）这样一来，全体蛮族便完全成了罗马人的财富的所有者，他们或者是从皇帝那里得到金钱作为礼物，或者是掠夺罗马的领土，或者是把他们的战俘再卖回来，或者是拍卖一项停战协定，而这样我刚才说的梦中幻象便对做梦的人做出了这样的结果。（17）不过优斯提尼安却得以发明其他更多的办法从他的臣民身上榨取赃物，而只要我能做到我便立刻记述它们，而正是利用它们，他得以完全地，不是一股脑儿而是一点一点地掠夺所有人的财产。

二十

（1）首先作为一般的措施，他在拜占庭为对付民众而任命了一位长官〔213〕，这位长官虽然同管理市场的那些官吏分享每年的收入，却又计划给予管理市场的官吏以任意标价出售自己商品的权力。（2）而这样做对市民的后果则是：尽管他们为买到的食物支付了三倍的价钱，但是他们为此却根本没有人可以向之提出抗议。（3）而且这一做法造成了巨大的伤害。要知道，既然国库也分得了这种税的一部分，所以负责这类事务的官员便急于利用这个手段来自己发财致富。（4）其次，担任这一可耻职务的官吏的仆人以及管理市集的那些人则利用这一特权无视法律，以横暴的态度对待当时不得不购物的人们，他们不仅收取高出多倍的价钱——这一点我已说过——而且在他们出售的货物上面，也设计出了某些前所未闻的欺骗行为。

（5）此外，他还设置了许多被称为“专卖”的机构并且把自己臣民的福利出卖给想经营这些卑鄙勾当的人们，而这样一来，他一方面因为这笔交易而捞到一笔好处，另一方面，对于同他订立契约的那些人来说，他给了他们随心所欲地处理自己业务的特权。（6）对于所有

其他高级官吏的职位，他也毫不掩饰地使用了同一邪恶的办法。而高级官吏侵吞的钱财中既然总是要分给皇帝一小部分，因此之故这些人以及负责每一部门的官吏便都一直在更加肆无忌惮地掠夺落入他们的掌握之中的人们。（7）正好像很久以来设置的职位还不足以使他达到这个目的，于是他又发明了治理国家的、两个附加的高级官吏职位，不过在当时之前，市长官通常是处理一切申诉的。（8）但是为了使阿谀奉承者能以变得更多以及为了他可以更加方便地虐待公民中那些根本没有任何罪行的人们，他才决定设置这些新的官职。（9）而对二者之中的一人，他给予此人以像他所说的、对盗贼的审判权，而且名之为"平民长官"[〔214〕]；对于另外的一个高级官吏职位，他给予此人以惩办以下诸色人等的权限——经常搞男色活动的人们，搞法律严禁的男女关系的人们，不按正教的方式拜神的人们——并且名之为"检查官"。（10）而平民长官如果他在侵吞的赃物中发现任何有重大价值的，他应把这些钱交给皇帝，并声称它的主人在任何地方都找不到了。（11）这样皇帝便总是能够在最值钱的赃物中分到一部分。而那被称为调查官的人，当他捉住触犯了他的那些人时，他可以把他不想处理的无论是谁移交给皇帝，而他本人依然可以不顾任何法律而靠其他人的财产而致富。（12）因为这些官吏的属员既不把控告者带来也不提供所干出的事的目击者，而是在这整个时期里那些落到他们手里的不幸者继续在既不起诉也不定罪的情况下极为秘密地被杀害、被掠夺自己的钱财。

（13）后来这个恶魔命令这些高级官吏和市长官同样地受理一切控诉[〔215〕]，要他们相互比试看谁毁的人最多、最快。（14）据说他们中间有一个人立刻便问他，如果任何人在任何时候诽谤他们中间的三个人，那么在这种情况下他们当中谁应当有审判权；皇帝对此立刻回答说："那要看你们谁抢在别人的前面。"（15）而且他还以不适当的方式来处理被称为监察官的职位——实际上所有先前的皇帝都是极为慎重地维护这个职位的，目的在于使担任这一职务的人都应当是富于经验，特别是善于处理涉及法律事务的人，还应当是在钱财事务方面以清正廉洁著称的人，理由则是：如果担任这一职务的人吃亏于没有任何经验或受制于贪婪，那他们一定会给国家造成极大的损害。（16）但是这个皇帝首先就任命特里波尼亚努斯担任这一职务，关于此人的所作所为我在前面各卷曾作过充分的记述[〔216〕]。（17）当特

里波尼亚努斯离开人世的时候，优斯提尼安没收了他的部分财产，尽管在他最后的日子到来之际他身后还有一个儿子和许多孙子。随后他任命一个利比亚人优尼路斯〔217〕担任这一职务，这个人对法律可说是一窍不通，因为他甚至没有受过演说术的训练〔218〕；虽然说他确实懂拉丁语，但是谈到希腊语，他既没有上过初等学校〔219〕，也不能按照希腊方式来说这种语言（确实，在许多情况下当他艰难地试图讲出一个希腊语词时，他就要引起自己助手的发笑）；而且他还特别热衷于捞取可耻的收入，这一点可由这样一个事实加以证明，即当他公开拍卖属于皇帝的文书时他根本不觉得可耻。（18）至于金币，那他如果遇到它们时是会毫不犹豫地伸出手来的。（19）在不少于七年的一段时期里〔220〕，国家就这样被弄到显得可笑的地步。（20）而在优尼路斯去世之后，他又任命康士坦丁〔221〕担任这一职务，此人对法律并不熟悉，但是他十分年轻而且对于法庭内的激烈斗争毫无经验，同时他又是所有人当中最有贼性的和最自命不凡的。（21）这个人同优斯提尼安的关系已经十分密切，成了他最亲密的友人之一；因此皇帝才毫不犹豫地利用他作为奸细进行盗窃活动和判决法律案件。（22）结果康士坦提努斯在一个短时期里便积累了大量钱财，并且他摆出一副不同凡人的妄自尊大的神气，驾着云走路，把所有的人全都不放在眼里〔222〕；而如果有谁想把大笔的金钱给他，他们要把这钱存放在他最信任的某些侍从手中，这样他们就能以实现他们设想的计划了。（23）但是要亲自会见此人或是同他交谈，这对任何人来说都是根本不可能的，除非是在他正在快步走向皇帝那里去或正在离开那里的时候；他肯定不是走路，而是十分匆忙和迅速地疾行，目的在于不使他遇到的人们带给他任何没有好处的事情。

二十一

（1）这个皇帝就是这样地处理这些事件的。每年在国税之外还要由近卫军长官再征收三十肯特那里乌姆以上的税。（2）这新增的税，他给它起名叫“空气税”，而我以为这是表示，这种税原来并不是任何正规的或惯常的税，而他总是由于好运才得到这种税的，好像它是自动从空气中产生出来的，而实际上这种东西就他一方面来说应当被称为流氓行径。（3）在这一名称的掩护下，相继担任这一职务的那些人一直是越来越肆无忌惮地对他们的臣民进行掠夺活动。（4）

虽然他们声称是把这些钱交给皇帝，然而从他们方面来说，把帝国的财富据为己有是毫不困难的。（5）但是优斯提尼安却认为可以不去计较任何这类事情，而是抱着如下的想法等待时机，即一旦他们拥有了巨额的财富，便可以对他们提出某种指控，一种没有任何辩解余地的指控，这样便可以把他们的财产一股脑儿都夺过来。的确，对待卡帕多奇亚人约翰他用的正是这种办法。（6）在这一期间担任这一职务的每一个人都突然间变成超级富豪，例外的只有两个人，即佛卡斯——此人在前面我已提到过[〔223〕]——这是一个在任职期间没有收过任何不义之财的人，还有一个巴苏斯，他是后来才担任此职的。（7）不过这两个人没有一个担任这一职务到一年，而依据他们无用，根本同当时的精神格格不入这一理由，只有几个月他们便被解除了职务。（8）但是为了不使我的记述没完没了，通过我记述的个别事例，我可以认为，在拜占庭的所有其他高级官吏职位上都在进行着同样的阴谋。

（9）但是在罗马帝国的所有部分，优斯提尼安使用的是如下的办法。他选出那些品质最坏的人们，然后把将会被他们糟蹋的职位用高价卖给他们[〔224〕]；（10）因为绝不会有任何一个正派的或有一定头脑的人把自己的钱付出去以便购买劫夺没有犯任何罪的人们这样一项特权。（11）随后，在从同他做交易的那些人把这笔钱收集来之后，他便给他们以随心所欲地对待自己臣民的权力。（12）而这样做的结果则是，在把他们管辖之下的地区和这里的全体居民毁灭之后，他们本身从那个时候起注定会变得十分富有。（13）这些人以高得惊人的利率从兑换人那里借得他们为城市应付的价款，然后把这笔钱交给出售的那个人，随后他们一来到他们的城市，便着手把各种灾难加给他们的臣民，除了还清他们的债主的款项而他们本身自此可以列入最有钱的人们当中以外，他们不关心其他任何事情，因为这场交易对他们来说既无危险又不会招来耻辱，而实际上却按照落入他们掌握之中的人们的人数——对这些人他们可杀可抢而无需提出任何理由——而给予他们一定数量的荣誉。（14）要知道，“杀人者”和“强盗”的头衔在他们心目中就等于是“有作为的人”！（15）但是，优斯提尼安亲眼看到的正在富起来的所有这些做官的人们，都被他用捏造的罪名一网打尽，这样他立刻从这些人手中夺回绝对是全部他们的财产！

（16）但是后来他却公布了一项法律，法律规定所有想做官的人都应当发誓他们本身没有犯过任何盗窃的罪行，并且他们不会为了官职而给予或接受任何东西。（17）而如果任何人背离了写下的条款，他便要这些人受到远古的人们所曾发出的一切诅咒。（18）但是这项法律生效还不到一年，他本人便不顾已经写下的条款和会由此带来的诅咒和耻辱，着手比先前更加无所顾忌地磋商官职的价格事宜了，而且不是偷偷地而就是在市集的公共广场上！（19）而买得了官职的那些人虽然发了誓，还是比先前更甚地掠夺一切。

（20）后来他又想出了一个办法，一个超出任何传闻的办法。原来他作出这样的决定，即他不再像先前那样出售拜占庭的以及其他城市的、他认为最值钱的那些官职，而是找到那些雇用的代理人并要他们把职务担当起来，指示他们把他们所掠夺的一切都交给他，他当然为此要支付给他们不管是怎样的酬金。（21）而取得了酬金的这些人于是着手肆无忌惮地从全国各地搜刮和抢走一切，于是一个雇佣的权力当局便巡回各地，打着官职的幌子掠夺臣民。（22）作了十分精确的计算的皇帝于是便一直不断地把真正是世界上最坏的流氓放到掌权的位置上，并且他总是能以找到他所需要那些可恶的家伙。（23）确实，当他任命第一批坏蛋担任官职的时候，滥用权力已使人们看到他们的邪恶本质，而实际上使我们吃惊的是：人的本性竟然能容许如此伤天害理的事情！（24）但是稍后接替他们任职的那些人却又能以大大地超过了这些前任，而人们自己竟不能不惊讶地发现，先前看来是卑鄙之极的那些人现在竟被他们的继任者超越到如此程度，乃至他们就他们的所作所为而论现在看来竟成了品格高尚的人，而第三批人在每种邪恶的做法方面又超过了第二批人，而在他们之后另有一批人作恶又有新花样，使得他们的前任有了荣誉的声名！（25）随着邪恶的这种长时期的持续，所有的人终于因事实而认识到，既然人的天生的堕落习惯于发展到超越一切限度，因而当它又因前人的指点而得到培育，并且，当着通过受到完全不受惩处这一情况的激励的任性而为的影响，它又被引诱得对所有它遇到的人进行丑恶伤害的时候，看来它总是会发展到如此规模，甚至被害者的想象都无法对它加以测度了。

（26）关于罗马人的高级官吏，他们的情况就是这样了。并且许多次当匈人的一支敌对的军队奴役并掠夺了罗马的领土时，色雷斯和伊利里库姆的将领们在打算进攻正在撤退的敌人之后却又后退了，因

为这时他们看到了来自皇帝优斯提尼安的一封不许他们进攻蛮族的信，其理由是：作为反对哥特人也许还有另外某一个敌人时的联盟者，那些蛮族对罗马人来说是必需的。（27）结果这些蛮族便经常作为敌人在那些地方掠夺和奴役罗马人，然后他们带上他们的战俘和他们其余的掠夺物作为罗马人的朋友和联盟者返回自己的家园。（28）往往那一地区的某些农民由于失去了被变为奴隶的妻子儿女而心怀不满，于是集合成一支队伍向退走的敌人发动进攻，结果得以杀死他们许多人并夺取他们的马以及全部战利品；但是，随后他们便发现他们自己被卷入严重的困难之中。（29）原来从拜占庭派来的某些人却认为应当折磨和切断他们的躯体并且毫不留情地对他们处以罚款，直到他们把他们从蛮族手中夺得的全部马匹交出来。

二十二

（1）皇帝和提奥多腊把卡帕多奇亚人约翰毁掉之后，他们想另外任命一个什么人代替他担任这一职务，而他们共同的打算是找一个品质卑劣的人，因此他们便四处寻求以便找到他们的暴政的这样一个工具并且仔细研究了候选的人们的态度，以便于他们可以更快地毁掉自己的臣民。（2）而作为一项临时性的措施，他们起用提奥多图斯接替约翰的职务，此人虽然品行不端，但是却表明从来未能使他们彻底满意过。（3）在这之后，他们便注意寻求每一个可能的人选。而使他们意料不到的是他们发现了一个名叫彼得的兑换人，此人出生于叙利亚，人们都用巴尔叙美斯〔225〕这个姓氏称呼他。他多年以前便在兑换桌上兑换青铜硬币，并且从这一买卖取得最可耻的收益，他有办法十分巧妙地盗取小铜币，并由于手法迅速而总是不能被顾客发觉。（4）要知道，他为人机警狡诈，能自由自在地从他遇到的人们那里偷到东西，而如果被人们抓住，他就指天起誓，用无耻的舌头来掩盖双手的罪恶勾当。（5）当他被编入近卫军的时候，他就变得如此无法无天，乃至得到提奥多腊的极度的赏识，并且每当她的邪恶的勾当在某些细节上遇到麻烦不知怎样办才好之际，他都能提供最及时的帮助。（6）因此他们〔226〕立刻解除了提奥多图斯的职务——他是在卡帕多奇亚人〔227〕之后得到任命的——并且任命彼得担任此职，而彼得做的每一件事都能取得他俩的欢心。（7）要知道，虽然他剥夺了现役士兵的一切报酬，但是人们从未见过他感觉到羞耻或恐惧，而

且更有进者，他甚至比先前更大规模地出售官职，而由于他使得官职变得不那么尊贵了，所以他经常把它们出售给毫不犹豫地去干可耻勾当的人们，明确地允许买下了官职的人们随心所欲地去对待他们臣民的生命和财产。（8）在他和支付了官职的价款的这个人之间立即做成了一笔交易，而这官职则允许后者随心所欲地进行掠夺和抢劫。这样，从国家的首都[228]便出现了一种人命的交易，彼得在那里磋商摧毁城市的契约，同时在最高法庭以及在市集的公共广场上，则是一个合法化的匪徒亮相，他把他的买卖说成是要把作为官职的售价而标出的那部分钱收回来，而人们根本不能指望他的罪行竟会受到惩罚。（9）在这一职位之下作为属员的是一批人数众多的显要人物，而在所有这些人当中，他总是把其中品质最卑劣的那些人安置到自己的身边。（11）但是在这里有罪的不仅仅是他一个人，而毋宁说过去和今后担任这一职务的所有的人也都有罪。

（12）人们所说的宫廷卫队长官[229]以及担任宫廷官吏的人们同样也都是为非作歹的因为宫廷官吏经常参预必然同财宝以及被称为私产[230]的款项和祖产[231]管理有关的事务，广义地说，就是不仅在拜占庭而且在其他城市设置的所有正规官署也都是为非作歹的。（13）自从这个专制暴君接管了国家事务以来，在每个官署里属于下级官吏的收入都要在没有正当理由的情况下被要求定期公布，提出要求者有时是优斯提尼安本人，有时则是该官署的负责人。而在他们的号令下服役的人们都是极为穷苦的，这些人在这整个时期不得不在极为卑屈的条件下工作。

（14）且说有一个时期有非常大量的谷物被运到了拜占庭，但是在这些谷物的绝大部分已经霉烂之后，他本人却按照比例的数量摊派给东方的每一个别城市，尽管它已不适于人们食用了；他摊派时并不是按照最好的谷物通常应售的价钱，而是比这要高得多的价钱，因此买主在付出很多的金钱以偿付十分欺侮人的价格之后，只能把它倒进大海或阴沟里。（15）而由于还有大量尚未霉烂的好的谷物也存放在那里，于是他决定把它们也卖给多少也需要谷物的许许多多的城市。（16）要知道他用这种办法就使国库先前为同样这批谷物支付给纳贡各国的钱增加一倍。（17）但是第二年，当谷物的收成不再同样好的时候，来到拜占庭的运送谷物的船队带来的谷物就比需要的要少了，对于这一情况茫然不知所措的彼得决定从比提尼亚、弗里吉亚和色雷

斯的农村买进大批谷物。（18）而这些地区的居民不得不十分吃力地把货物运到海边，再冒着巨大风险转运到拜占庭，而从他那里只得到为数不多的款项，就算作代价了。他们受到的损失如此之大，乃至他们宁愿获准把谷物交给政府的仓库存起来以后再按优惠取得谷物的代价。这便是他们习惯上称为“征用”的一种负担[〔232〕]。（19）但是当即使这样拜占庭的谷物供应仍不足以应付需要时，许多人便向皇帝发出尖锐的抱怨。（20）与此同时，几乎所有服军役的人，鉴于他们没有得到他们通常的报酬，便参加了全城的动荡和骚乱。（21）看来皇帝终于厌烦了这个人并想免去他的职务，这既是因为上面所说的这些事情，也是因为他听说有极大的一笔钱财被他隐藏起来了，而这笔钱实际上是他从政府偷走的。（22）但是提奥多腊却不许她的丈夫下手；因为她对巴尔叙美斯其人特别钟爱，我则以为这是由于此人的卑劣，而且因为他在使公民遭到毁灭方面特别有办法。（23）要知道她本人便是一个十分冷酷无情的人，全身充满了非人的残酷，因此她要求她的宠臣应当在性格上同她要尽可能地一致。（24）据说她在受彼得所施魔力的影响，她喜欢他并非出自她的本意。（25）原来这个巴尔叙美斯对巫师和邪恶的精灵特别感兴趣，并且他十分崇拜人们所说的摩尼派教徒[〔233〕]并且毫不犹豫地公开出来为他们辩护。（26）但即使皇后听到这些传言，她对此人的好感仍不稍减，反而认为因此应对他更加保护和钟爱。（27）原来从童年时起她便也和魔术师与巫师同居过，她的生活习惯似乎把她引到这个方向并终其一生她都保有对这些事物的信仰并且总是把她的信念建立在它们之上。（28）人们还传说，她所以使得优斯提尼安对她百依百顺与其说是用甜言蜜语迷住了他，还不如说用邪恶的精灵制服了他。（29）要知道这个人并不是那么公道或正直的一个人，也不是在品德方面十分坚定乃至任何时候都能以克服上面所说的对他的那类引诱的人，而是恰恰相反，显然他易于受到流血和金钱的引诱，可他又发现自己十分容易受那些试图欺骗和巴结他的人们的影响。（30）而且即使在他特别感兴趣的那些事情上，他也经常在没有切实理由的情况下改变立场并且他已绝对地变得像是不稳定的一阵沙子[〔234〕]。（31）由于这个理由，他的亲属和他的一般的相识者没有一个人对他有任何有把握的指望，而是相反，在他要做什么这个问题上，他的意见经常发生变化。（32）因此，正如前面所说，由于巫师容易接近他，他在提奥多腊手中也就十分易于

变得可以操纵了；并且主要由于这一原因，皇后便特别喜爱彼得，因为在这类事情上他是十分精通的。（33）因此皇帝要把他从他先前担任的职位上撤掉是十分困难的，但是在提奥多腊的坚持下，他不久之后任命他为国库长官[235]，却免去了只是在几个月之前才接任此职的约翰的职务。（34）约翰是个巴勒斯坦人，一个十分温和而善良的人，他既不善于谋求取得非法收入的路子，也从来没有虐待过任何人。（35）事实上，所有的老百姓都是极为爱戴他的。而正是由于这一理由，他根本不能使优斯提尼安和他的妻子感到满意，要知道，只要他们突然发现在他们的属员里有任何品行高尚的人，他们便像失去主心骨似地苦恼万分，于是便力求用一切办法尽早地把他排挤出去。

（36）总之，正是用这种办法彼得接替约翰并管理了帝国的财政，因而他再次成了所有的人巨大灾难的主要原因。（37）原来他取消了国库自古以来每年应由皇帝在"慰劳"的名义下支付给许多人的款项的大部分，而在这同时，他本人却通过不正当的手法因公款而发财致富并且不断地把它的一部分上交给皇帝。（38）而那些被剥夺了钱财的人们则陷入巨大的悲痛，因为他还认为应当不按其通常的价值，而是在质量上降低了它的价值后再发行金币[236]，这是先前从未做过的事[237]。

（39）在高级官吏的事务方面皇帝的所作所为便是如此。而下面我要讲的，是在帝国的每一部分他又如何毁灭那些拥有土地的人们。（40）不久前在谈到被派往所有城市的高级官吏时，我也曾指出普通老百姓所受的痛苦，因此我们的意图就算实现了。要知道这些长官欺压和掠夺的首先便是拥有土地的人；但即使这样，后面还有许多话要说。

二十三

（1）首先，虽然自古以来习惯上每个依次继位的皇帝都要不是一次，而是多次向他们的全体臣民宣布免除他们欠给国库的款项——这一方面是为了不使穷苦的臣民和那些没有办法还清债款的人们经常受到压榨，而另一方面是为了避免给征税人在他们试图指控那些虽然有义务纳税然而并不拖欠任何税款的人们时提供借口——可是这个人[238]在三十二年中间[239]没有为他的臣民做过一次这类事情。（2）因此之故，贫苦的老百姓便只好离开，绝不再回来了。（3）于

是那些指控者便用如下办法不断地骚扰比较有身份的农民，即他们总是用控诉来威胁农民，硬说农民长时期以来纳的税，其税率比为他们的地区所规定的税率要低。（4）原来贫苦可怜的农民必然要害怕的就不仅是要缴纳的新税，还可能有这样多年的租税重担——虽然他们并无拖欠——压到他们身上。（5）不管怎样，许多人真地把他们的产业或是交给恐吓者，或是交给国库，然后自己离开了。（6）而且，尽管米地亚人和撒拉森人掠夺了亚细亚的大部分土地，而匈人和斯克拉文尼人以及安塔伊人掠夺了整个欧洲；尽管一些城市被夷为平地，另一些城市通过强征的贡物极为彻底地被剥夺了它们的财产；尽管他们奴役了居民和他们的全部财产，通过他们逐日的入侵而使每一地区都变得荒无人烟，但是他并不曾豁免任何一个人的税，而唯一的例外便是：被攻占的城市也只是免税一年而已。（7）如果他认为应当像皇帝安那斯塔西乌斯那样对被攻占的城市七年间豁免全部税收的话[〔240〕]，则我认为，即使这样做了，他也没有做到他本应当做到的一切，而事实是，虽然卡巴德斯[〔241〕]经过时对建筑物没有造成丝毫的损坏，但是科斯罗伊斯还是不仅烧掉了每一设施并将之夷为平地，而且还给他的受害者造成更大的痛苦。（8）而对这些被他减免了税收的小得可笑的一部分的人们，同样地有如对所有其他人——他们经常要承受米地亚人的进攻，尽管匈人和撒拉森人曾接连不断地蹂躏东方的土地，并且尽管欧洲的蛮族也同样可怕地每日不停地进行着破坏——对这些人，我可以说，这个皇帝从一开始就表现得比所有的蛮族加到一起都更加野蛮。（9）要知道，一旦敌人撤退，土地的所有主立刻便由于“征用购买”以及被称为“附加税”和“预估税金”[〔242〕]的东西而被搞垮。（10）这些词是什么以及它们意味着什么，这就是下面我要说明的。

（11）财产的所有主被迫按照加给每一所有主的税金的比例向罗马军队提供粮食，提供的地点不是在进行征用的季节所允许的地方，而是在官吏认为可以并加以确定的地方，并且在进行这种征用时，事先并不进行任何调查看一下农民这时在地里是否有所需要的粮食。（12）结果便发生这样的事情：这些可怜的人们竟不得不为士兵和马匹进口粮食，他们要用比将会得到的价格要高得多的价格购买粮食，而且，购粮的市场如果离他们的田地远，他们还要把这些粮食运到军队所在的地点，并且他们还必须把这些粮食分配给军队的军需官们，

但不是用人们普遍使用的办法，而是用军需官们希望的办法。（13）这便是被称为“征用购买”的东西，而这种做法的后果则是，所有的农庄所有主都被割断了肌腱[〔243〕]。（14）要知道，由于这样的做法，他们不得不把每年支付的税金提高到不下十倍，因为他们往往不仅要直接向军队提供粮食，像前面所说的那样，在这样的痛苦差事之外，还要把粮食运到拜占庭去。而不仅是人们所说的巴尔叙美斯敢于干出这种无法无天的事情，甚至他以前的那个卡帕多奇亚人和后来继巴尔叙美斯担任这一显要职务的那些人也敢这样做。

（15）“征用购买”大体上就是这样。但是“附加税”这个词则被用来形容突然降临到土地所有主身上并且使他们全部生计陷入绝望之境的一种预见不到的毁灭。（16）因为这是对已经被弃置或不能生产的土地——土地的所有者和耕种者不幸地或者已经全部死掉，或者在放弃了他们世世代代的产业之后，现在就因为这些“附加税”强加给他们的苦难而正在过着悲惨的日子——所征收的一种税。而且他们就毫不犹豫地把这种税加到还没有彻底毁灭的任何人身上。

（17）这便是“附加税”这个词的意义，这个词在我们所说的时期里有充分的理由获得最广泛的传播。至于“预估税金”——用尽可能少的话把这件事说清楚——则情况大概是这样。（18）无论在什么时候，特别是在当前这一时期，各城市都会受到许多破坏性的勒索，这一点是不可避免的；至于导致它们这种负担的动机以及向它们征收这些税的方式，现在我并不想对它们加以讨论，否则我的文章就会没个完了。（19）这种税是由土地的所有主支付的，每个人按照平时向他征收的税的支付估定的数额。（20）但是麻烦并不止于此；相反地，当着瘟疫降临，控制了整个文明世界、特别是罗马帝国[〔244〕]并且消灭了大部分农民的时候，当着由于这一理由，正像人们会预料到的那样，土地遭到荒废的时候，皇帝对土地的所有者却没有表现出任何同情心。（21）原来他从来也不曾放松他对每年税收的勒索，这不仅仅是对每一个别人所征的税，而且还勒索他死去的邻居应交的那一部分[〔245〕]。（22）此外他们还必须负担我刚才提到的所有其他的勒索项目，因为这些项目永远是要由倒霉的农庄主来负担的，并且在这一切之外，他们还必须把他们最好的、最华贵的房间拿出来给士兵住、给他们准备着，而他们自己在这整个时期则住在他们正房四周最简陋、快要倒塌的那些房屋里。

（23）在优斯提尼安和提奥多腊的统治时期，老百姓便一直不断地遭受这样的灾难，因为这期间无论战争还是任何其他极大的灾难都没有平息过。（24）既然我们提到了分配给士兵居住的房间，我们就不应忽视这样一个事实，即拜占庭的房产主由于必须把他们在那里的住所提供给人数多达七万左右的蛮族居住，他们不仅不能从他们的产业得到利益，而且由于诸如此类其他令人不快的情况而感到痛苦。

二十四

（1）他对于士兵的做法肯定也不应不提一笔。原来他授权带兵的人都是人类当中品质最坏的〔246〕，他要他们从这一财源尽可能多地进行搜刮，而这些军官也知道得十分清楚，这样搜刮来的财物有十二分之一可以归他们。（2）此外他还把"洛哥赛特"〔247〕的头衔给予他们。并且这些人每年都想出这样的办法。原来根据一项法律，发给所有人的军饷并不是逐年都一样的，当士兵还年轻并且只是在不久前才参加军队的，他们的饷银较低，而对于那些已经有职务并且在花名册中占据中间地位的士兵〔248〕，他们的饷银就要多一些。（3）但是当他们年纪大了并且即将从军队退出的时候，他们的待遇可就非常可观了，这是为了使他们将来做普通公民时不仅能有足够的钱来维持生计，而且如果他们有幸把一生的用度完全安排好〔249〕的话，他们还可以从他们的财产中给家人留下一些抚恤金。（4）这样，通过不断地把在花名册上地位较低的士兵提升到已经去世或者已经退役的那些人的地位，时间便在年资这一情况的基础上来调节由国库应付给每个人的饷银。（5）但是人们所说的洛哥赛特却不准许把死者的名字从花名册上删掉，即使当着由于别的原因——特别在频繁的战争期间大都是这种情况——一个时期便有大量的人死亡的时候。而且他们不愿再把花名册填满〔250〕并且长时期保持这种状况。（6）这种做法结果表明对所有有关方面都是不幸的——首先，对国家来说，是因为现役士兵的数量总是不足的；其次，对于活下来的士兵来说，则是因为他们受到早已去世的那些人的排挤并且发现自己所处的地位低于他们应处的地位，而他们的饷银也低于他们应处的地位的饷银；并且最后，对洛哥赛特来说，他们在整个这一时期，还不得不把士兵的钱分一部分给优斯提尼安。

（7）而且他们还一直在用其他许多形式的惩罚来折磨士兵，仿佛是为了在战争中遇到的危险而向他们进行报复，他们指责其中某些人说他们是“希腊鬼”[251]，好像从希腊来的任何人都根本不可能是个正派人似的；对另一些人又指责他们没有皇帝的命令便参加了军队，即使在这个问题上对方可以拿出皇帝的命令给他们看，可是洛哥赛特仍然能毫不犹豫地厚着脸皮对之加以否认；还可以指责另一部分人，说他们离开了自己的同伴一些日子。（8）稍后，又有一些皇宫卫队的卫士被派往整个罗马帝国，表面上他们是寻找军队中那些完全不适于服现役的人们。并且他们竟敢从某些这样的人身上把带子扯下来[252]，因为这些人不适于当兵或年纪太大，而这些人从此以后也就只好在市集的公共广场上向好心人乞求面包，这样就成为所有遇到他们的那些人为之流泪和悲叹的一个经常的原因；而且从其余的人那里他们也勒索了大量的钱财以便使他们不致遭受同样的命运，这样，从多方面受到摧残的士兵就成了人间最穷苦的人并且一点作战的热情也没有了。（9）并且正是由于这一理由，罗马的权力结果在意大利被摧毁。确实，当担任洛哥赛特的亚历山大[253]被派到那里去时，他竟然厚着脸皮向士兵提出这些指责[254]而一点不觉得难为情，并且他还试图从意大利人身上勒索钱财，扬言他惩罚他们是由于他们在提奥德里克与哥特人的统治时期的行为。（10）并且，由于洛哥赛特们的行为而备受匮乏与贫困的压迫的不仅仅是士兵，而且还有在所有将领手下服役的人们，他们先前是一个人数众多和备受重视的集团，但现在却在饥饿和赤贫的重负下受苦。（11）因为他们没有钱使自己得到通常必需的物品。

（12）在我谈过的那些事情之外，我还要再加上一个项目，这是士兵这个题目使我想起来的。罗马的皇帝先前在罗马帝国前线所有的地方都安排人数极多的军队以便保卫罗马领土的边界，特别在东方是如此，从而制止了波斯人和撒拉森人的入侵；他们通常被称为边防军（limitanei）[255]。（13）优斯提尼安起初待他们是如此地不注意和小气，乃至他们的军需官竟拖欠他们的饷银有四五年之久，并且每当在罗马人和波斯人之间缔结和约的时候，这些不幸的人按照他们也会得益于和平的幸福这个假定而被迫把一定时期的饷银拿出来作为献礼送交国库。而后来，尽管没有正当的理由，他又取消了他们的正规军称号。（14）此后罗马帝国的前线便不再有守卫的士兵，而士兵们突

然发现他们自己竟不得不去乞求那些习惯于慈善事业的人们的帮助了。

（15）另有一批人数不少于三千五百人的军队最初曾被指定来守卫皇宫；这批士兵被称为宫廷卫队[256]。（16）从早年起国库便总是给这些士兵以高于所有其他士兵的饷银。这些士兵是因其优越的条件而为先前的皇帝选拔出来的，他们是从阿尔明尼亚人当中征集来担任这一荣誉职务的。（17）但是自从芝诺继位的时候起，取得这一光荣职位的道路便对所有的人，对懦夫和根本没有英雄气概的人们打开了。（18）久而久之，只要用一笔贿赂，甚至奴隶也可以获准参加这个队伍。因而当优斯提努斯接管帝国的时候，这个优斯提尼安便任命了许多奴隶参加这一光荣的队伍，从而保证自己取得大宗大宗的钱财。（19）但是当他最后看到这些队伍里不再有任何缺额时，他便在它们之外再加上两千名新兵，而他通常便把这些士兵称为“编外兵”。（20）但是当他自己接过了帝国大权之后，他便很快地取消了这些编外兵，而不支付任何遣散的费用。

（21）但对于被编入宫廷卫队正规队伍的那些士兵，他想出了如下的对付办法。当他希望有一支军队派出去对付利比亚或意大利或波斯的时候，他便下令他们打起背包，好像要参加出征的样子，尽管他清楚地知道，这些人是根本不适于实际作战的，于是这些人便吓得把自己在一定时期内应得的饷银送给他以便使自己不被派出去打仗。这种情况在宫廷卫队这里曾发生过多次。（22）并且彼得在担任人们所说的宫廷卫队长官的整个期间，也都是每天不间断地用前所未闻的盗窃行为来折磨他们。（23）虽然他确实是一个秉性温和的人而且根本不会侮辱别人，但另一方面，他又是世界上最大的窃贼并且绝对是满心怀着可耻的贪欲。我在本书前面的部分里也谈过这个彼得[257]，提奥德里克的女儿阿玛拉宗塔就是被他杀害的。

（24）在宫廷里还有一些受到大得多的尊敬的人物，因为国库支付给他们较高的报酬，理由是：从他们一方面来说，他们为了担任这项工作的名义所付出的也更多；这些人被称为家兵[258]和护兵[259]，并且从古时起他们便是不从事于实际作战的。（25）通常他们被编入宫廷卫队只是为了表示他们的级别和表面的地位而已。从古时以来，这些人有的住在拜占庭，有的住在伽拉提亚，有的住在其他地方。（26）但是对于这些人，优斯提尼安也在用上面所说的办法不断

地加以恫吓，从而迫使他们不得不放弃应属于他们的报酬。这一点我将概括地加以说明。（27）有一项法律规定：每四年皇帝都应当把一定数量的黄金送给每一士兵。（28）因此每到第四年，他们通常便派出使者到罗马帝国的每一个地方去，把五枚金币[260]送给每个士兵。（29）在任何时候或无论如何，在这件事上不能有任何疏忽之处。但是自从这个人[261]接管了国家的统治大权以来，尽管三十二年已经过去了，他既不做这件事也不打算做这件事，乃至人们对这种做法甚至在某种程度上已经忘记了。

（30）下面我还要说一说他掠夺自己臣民的另一种办法。为皇帝和拜占庭的军官们站岗或送信或执行任何其他任务的人们起初都是级别最低的士兵，但久而久之他们逐渐补上了死去或退役的人们的空缺并且他们每一个人都一直在从他现在的位置不断上升直到他上升到最高的一步并且达到他的这一事业可能达到的最高级别的时候。（31）对于已经取得这种高级地位的人们来说，自古以来他们便取得如此巨额的报酬，乃至每年他们的收入是一百肯特那里乌姆以上的黄金[262]，而这结果则是：不单单是他们自身在老年得到照顾，而且，一般说来，其他许多人也都因这笔收入所提供的帮助而沾了他们的光，并且通过这一方式，国家的事务也上升到高度繁荣的地步。（32）但是这个皇帝由于剥夺了他们的实际上是所有这些收入，这样便给他们以及人类的其余的人们带来了灾难。因为首先是这批人穷了，然后是先前因他们的收入而沾些光的那些人也变穷了。（33）如果有谁计算一下三十二年间他们因失去这一财源而受到的损失，他就可以知道这些人不幸而被剥夺的金钱有多少了。

二十五

（1）这个专制暴君就是这样地虐待现役士兵的。下面我还要谈一谈他是如何对待商人和水手和手艺人和市集上的小贩，并如何通过这些人对待所有其他人的。（2）在拜占庭的两侧有两个海峡，一个是在赛斯图斯和阿比杜斯之间的海列斯彭特海峡[263]，另一个在被称为埃乌克西努斯的海的海口，在这里有一个被称为希耶隆的地方[264]。（3）而在海列斯彭特海峡这里根本就没有任何海关一类的设施，而只有皇帝委派的一名高级官吏驻在阿比杜斯，他的任务就是监视过往的船只，看是否有未经皇帝的批准而把武器运往拜占庭的，还

有，看是否有任何人在没有从有关负责人方面取得许可和印信的情况下从拜占庭出海（要知道，任何人如果不经过担任被称为“长官”（Magister）的官吏的放行而从拜占庭出海那便是不合法的），而且他还要从船主收取任何人都察觉不到的一种通行税[265]，而仿佛是主管此事的人所要求支付的一种辛苦费。（4）但被派驻在另一处海峡的人却一直从皇帝那里领取薪金，他十分用心地监视我上面提到的事情，此外还要注意是否有任何不允许从罗马人的国土出口到他们的敌人那里去的东西被运送到居住在埃乌克西努斯海沿岸的蛮族那里去。（5）但是自从皇帝优斯提尼安接过了帝国统治大权以来，他在每一处海峡都设置了一个海关，并定期地派去两名有薪金的官员，而虽然他确实提供了答应给他们的薪金，但他还是指令他们在他们的权限内用一切办法从这一财源中给予他尽可能多的金钱作为回报。（6）而这些人由于关心的只是如何表现自己对他的忠诚，最后从载货主那里把他们的货物的全部售款抢来完事。

（7）这便是他对每一个海峡所采取的措施。而在拜占庭，他又想出了这样一个计划。他把一项任务委托给他的一个密友，一个名叫阿达埃乌斯的叙利亚人，要他从停泊在港口的船那里给他再弄点收入。（8）于是从那个时候起他便不允许停泊在拜占庭港口的任何船只不受干扰地离开，他或是给船主罚款，罚的款就是他们的船之所值，或是强迫他们返回利比亚和意大利。（9）于是他们中间的一些人或者在返回时不愿再载货，或者不再想继续从事海上的营生，而是宁愿烧掉自己的船立刻离开。（10）但是，只能靠这一职业维持生活的所有那些人，于是先是向进口的商人索取三倍的价钱，在这之后继续接受货物；至于商人，则他们摆脱困难的办法是要购买他们货物的人们出钱来弥补他们的损失。这样做的结果是罗马人就正在给每一种花样弄得饿死。

（11）有关事务的处理方式就是这样了。但是我认为还有一件事我也不应当不谈一下，那便是皇帝皇后在铸造小钱币方面都干了什么勾当。（12）在先前，货币兑换人通常对同他们做交易的人们是一个金币兑换二百一十欧波路斯——他们称为佛雷斯[266]——而这些人为了给自己多弄钱却设法使一个金币只兑换一百八十欧波路斯。用这种办法他们便把所有的人的……每一个金币的价值削去了七分之一。

（13）但是当这些君主把大部分的商品收归他们所说的专卖的控制之下并且每一天都在折磨着那些想买任何东西的人们，并且只有出售衣服的店铺还没有被他们所触动的时候，他们对那一行的买卖也设想了这样一个计谋。（14）自古以来丝制的服装通常是在腓尼基的贝鲁特和推罗这些城市制造的。（15）同这种材料有关的商人、手艺人和工匠从古以来便住在那里，而这种商品便从那里带往全世界。（16）并且当着在优斯提尼安的统治时期，在拜占庭以及在其他城市从事这种营生的人们以过高的价格出售这种纺织品——所以这样贵，他们所作的解释是：这时他们付给波斯人的价格比先前高了而且在罗马人的土地上征税的机构现在也更多了——的时候，皇帝使每个人对他都有这样的印象，这就是他对这种情况感到不快，于是他通过一项法律作出总的规定，即这种东西一磅的价格不得超过八个金币。（17）对于触犯这项法律的人们的惩罚就是没收他的全部钱财。这对人们来说根本是不可能的、完全办不到的。要知道，进口的商人不可能以较高的价格买下这些货物，却用较低的价格把它们卖给商贩。（18）因此他们便不再想从事这种东西的进口并把余下的货物偷偷地处理掉，这毫无疑问是卖给某些显要人士，这类人会通过大把花钱，炫耀其精美的服饰，从中得到一种满足——或者，就某种意义上来说，他们是不得不这样做的。（19）当皇后从某些人私下的谈话中得知这种交易时，虽然她并没有调查外界的传闻，却立刻从人们手中把全部货物拿走，而且还对他们处以一肯特纳里乌姆黄金的罚金……但是这种特殊的买卖，至少在罗马人那里，是受到负责帝国国库的官员的控制的。（20）因此，不久之后在任命姓巴尔叙美斯的彼得担任这一职务之后，他们便放任他干可恶的勾当。（21）原来一方面他虽要求所有其他人严格遵守法律，同时他却要求这一行业的手艺人只为他一个人干活，而且他不是再偷偷摸摸地，而是在市集的公共广场上出售颜料，一般质量的每两不少于六个金币，而他们通常称为“全真品位”[〔267〕]的帝国颜料则要卖到二十四枚金币以上。（22）他虽然从那一财源为皇帝取得了大宗的金钱，但他自己的所得更多却又不为人们所注意，而由他开头的这一做法便永远地被人们继续下去了。（23）要知道，直到今天为止，只有他一个人作为这一商品的输入者和零售者被确认为是根本不打算隐瞒的。（24）因此，先前在拜占庭和其他城市，在海上和在陆上从事这项买卖的出口商，正如所期待的那样，

现在不得不忍受由于这一程序而产生的困苦。（25）而在其他城市，实际上全体居民发现自己突然陷入了赤贫状态。技工和手艺人当然只好在饥饿线上挣扎，结果许多人改变了自己的公民身份，逃亡到波斯的国土上去了。（26）然而管理这项买卖的一直只是国库长官[〔268〕]，并且，如上所述，他确实同意把它的一部分收益交给皇帝，但是他自己拿走的是更大的一部分并且因公众的灾难而大发其财。这事就说这些了。

二十六

（1）现在我们再来谈谈他如何在拜占庭以及其他每一城市摧毁荣誉的标志以及可以提供荣誉和美丽的一切事物。（2）首先他决定取消辩护士[〔269〕]这种身份；因为他立即剥夺了辩护士的一切比赛奖项，而这些奖项是先前他们一向引为自豪并且当他们作为辩护人执行业务时自己对之感到十分光荣的东西，并且他还命令有争端的那些人在起誓后直接诉诸法律；而辩护士在受到这样的蔑视之后便大为垂头丧气了。（3）如上所述，他在拜占庭以及在整个罗马帝国夺取了元老们以及其他被认为是富有的人们的全部财产之后，今后这一职业除了闲在那里之外，已没有任何东西留给它了。（4）因为人们已不再有任何有价值的东西可以为之争吵了。因此他们的人数立刻由很多变得很少，并且在任何地方都根本不受重视，而不是像先前那样备受尊崇，并且，正如所预料的那样，他们陷入极度的贫困而且从他们的职业，除了只有侮辱之外，他们什么也得不到了。

（5）更有甚者，他还使医生和自由人的儿童的教师的生活也处于困苦的境地。原来先前的皇帝下令从公帑中拨出来给予从事这些职业的人们的、保证自由维持生计的津贴完全被他取消了。（6）此外，所有城市居民在地方上筹措以供他们自身城市所需和举办公共表演一类的全部收入都被他转而并胆敢同全国的收入混到一处。（7）自此之后，无论医生还是教师都不再受到任何尊敬，任何人也不再能够为公共建筑筹措供应，各城市公用的灯也不再继续点亮，没有任何其他可以使城市居民感到欣慰的东西。（8）大部分的剧场和赛马场和马戏场都关闭了——而实际上这里正是他的妻子出生、养大和受教育的地方！（9）后来他又下令这些表演全都取消，即使拜占庭也不例外，这样国库便不至于一定要支付通常的开支给在那些地方讨生活

的众多并几乎是无数的人们。（10）公私方面全是悲痛和沮丧，就仿佛又有一种苦难从上天降临到他们身上，而在任何人的生活里都没有一点欢笑。（11）人们的谈话，无论是在家里、在市集上还是在教堂之类的地方，没有任何其他话题，而只有越来越甚的、花样翻新的苦难、灾祸和不幸。

（12）城市里的情况就是这样。还要说的就是那值得叙述的东西。每年都要选出罗马人的两位执政官，一位在罗马，另一位在拜占庭。（13）任何担任这一荣誉职务的人肯定需要交给国家二十肯特那里乌姆的黄金，其中一小部分的钱是他个人的钱，但大部分则要由皇帝来提供。（14）这笔钱分配给我上面所提到的那些人，还有照例是完全没有办法维持生活的那些人，特别是在舞台上表演的那些人，这样便对城市的一切举措提供了经常性的支持。（15）但是自从优斯提尼安接管了帝国的统治以来，便不再在适当的季节举办这样的事情了；虽然起初，在长时期的间隔之后为罗马人任命了一位执政官，但最后民众甚至在梦里也从未见过这个官吏[〔270〕]，而结果人类便在最残酷地受到一种贫困的折磨，因为皇帝不再向他的臣民提供他们通常会得到的东西，却不断地在一切地方用一切办法夺取他们仍然拥有的东西。

（16）这个强盗一直在怎样地侵吞国家的全部钱财以及他又怎样在个别地和总体地掠夺元老院成员们的财产，这一切我想我已经充分地描述过了。（17）还有他如何同样地以敲诈勒索的手法去陷害据说是有钱的另一些人并且得以掠夺他们的钱财，这些我想我也已经说得足够了。而且还有士兵和为所有的长官服役的人们和在宫廷里担任守卫的士兵以及农民和土地的所有者和主人，还有以演说为职业的人们——还有呢，海运商人、船只的所有主和水手，技士和日佣、市集上的商贩以及靠舞台上的演出为生的人们，此外，我可以说，还有遭到来自这个人的伤害的所有其他阶级。

（18）而下面我们将立刻说一说他如何对待乞丐和普通老百姓以及贫苦人还有各种各样的残疾人；而他如何对待教士，这些我将在我后面各卷中加以叙述[〔271〕]。（19）首先，如上所述，在他控制了全部店铺并对所有必不可缺的货物实行了所谓专卖之后，他便进而对全体居民进行了通常价格三倍以上的榨取。（20）至于他的其他所作所为，由于它们在我看来已多到数不胜数，因此从我的这方面来说，我

不能指望甚至在一种没完没了的记述中一一加以列举。但是我想说的是，从购买面包的人们手中，他一直在进行着最残酷的盗窃活动。购买面包的人们都是手工劳作者、贫苦的人们和有各种残疾的人们，他们是不可能不去买面包的。（21）而为了实现从这一来源每年搜括多到三肯特那里乌姆的目的，他要求面包既要提高售价，又要在里面掺满了树木灰[〔272〕]。为此皇帝毫不犹豫地采用这样一种甚至是伤天害理的、可耻的贪婪行为。（22）而担任这一职务的那些人便把这借口作为策划某种私利的挡箭牌，他们的确发现很容易发某种大财，但是这样干，看来奇怪的是，他们是在丰足的时期在不断地为穷人创造人为的饥馑；要知道，任何人想从任何地方输入甚至谷物，这都是绝对禁止的，对于所有的人提出的要求就是他们应当购买和食用这些面包。

（23）虽然他们看到城市的水道已经毁坏并且只把一小部分的水引入城内，但是他们对此事根本不予注意并且不同意拿出任何一部分钱来修复它，尽管存在着这样的事实，即十分气愤的大批群众一直集合在泉水那里并且所有的浴场都关闭了。但是在没有正当理由的情况下，他却浪费大量的钱财于沿海的建筑和其他毫无意义的设施，他在市郊所有的地方都有新的修建，就好像所有先前的皇帝终其一生都住得满意的宫廷还不够安排下他一家似的。（24）因此他们有意地无视水道的修建，并不是出于节约的考虑，而是为了毁灭人类，因为自从时间开始以来世界上没有任何一个人比这个优斯提尼安更愿意以卑劣手法获取金钱，继而又立刻更加愚蠢地把它浪费掉。（25）因而，留给极度贫困的那些人的两种手段，即饮与食，正如我前面所说，都被这个皇帝用来伤害他们，因为他使得其中之一的水无法取得，又使得另一种即面包，价钱比先前要贵得多。

（26）而且他不仅这样对待拜占庭的乞丐阶级，而且，在某些情况下，还这样对待生活在别处的乞丐阶级，这就是下面我立刻要说的。（27）当提奥德里克攻占意大利的时候，他把在罗马皇宫当兵的那些人留在原处，为的是使得古代的体制至少有一点痕迹能在那里保存下来，因此他留给每个人一份小小的计日饷银。而这种士兵的人数是很多的。（28）在这些人当中有人们所说的枢密顾问官[〔273〕]，有机要顾问[〔274〕]以及宫廷卫队[〔275〕]，不过在他们的情况下，除了军队的名义和刚刚够维持生活的饷银之外没有任何同军事有关的东西保留

下来。而且提奥德里克还下令要这一传统传给后裔和子孙。（29）而对于住在使徒彼得的教堂[〔276〕]旁边的那些乞丐，他下令国库作为永久的定例每年都要提供三千美狄姆诺斯[〔277〕]的谷物。所有这些乞丐都继续得到这样的抚恤，直到绰号“剪刀”的亚历山大来到意大利的时候[〔278〕]。（30）因为此人立刻毫不犹豫地决定把这一切全都取消。罗马人的皇帝优斯提尼安得知这一情况之后，便批准了这一行动方针并且对亚历山大表现了比先前更大的尊重。在这一行程期间，亚历山大还对希腊人干了如下的缺德事。

（31）位于赛尔莫皮拉伊[〔279〕]的前哨自早时以来便是由那一地区的农民来照管的，每当人们估计有某些蛮族或别的什么人会到临伯罗奔尼撒时，他们通常便轮流守卫那里的城墙。（32）但是当亚历山大在我提到的那一次来到这里时，他装作是在关心伯罗奔尼撒人的样子而拒绝把那里的前哨交给农民。（33）于是他就把多到两千名的军队派驻在这里并且作出规定，军队的饷银不由帝国国库负担，而要由整个城市公积金和希腊全部城市演出事项公积金[〔280〕]的财库来支付，借口则是这些军队要由那里来维持，结果在整个希腊，特别是在雅典本城，不能修复任何公共建筑，也不能干任何其他需要的事情。（34）但是优斯提尼安毫不犹豫地批准了“剪刀”的这些措施。

（35）因此这些事项就像上面所说的那样进行着。现在我们必须进而谈一谈亚历山大里亚的穷人问题。在那里的辩护人当中曾有一个名叫希法伊斯图斯的人负责亚历山大里亚的行政领导工作。虽然他确实结束了民众当中的派别之争，但是他使自己成为各派的害怕的对象，从而给城市的全体居民带来极为不幸之中至极不幸。（36）原来他一下子便对这个城市的所有店铺实行所谓专卖制度，而不允许任何商人从事这一活动，并且在只有他一个人成为零售商之后，由他出售所有各种商品，显然商品的价格是由他的职位给予他的专断权力来规定的。于是亚历山大里亚城由于生活必需品的匮乏几乎要因愤怒而发生暴乱，因为在那个城市，甚至对于极度贫困的人们来说，先前一切物品都是极为便宜的；可是他特别在面包问题上折磨他们。（37）原来向埃及人购买谷物[〔281〕]的全部事宜都由他自己一手包办，而不允许任何其他人购买哪怕是只是一斗的谷物，这样便由他随心所欲地来决定面包的大小和价格了。（38）因此在一个短时期里他便为自己搜刮了惊人的财富并且实现了皇帝在这件事上的愿望。（39）一方面，

亚历山大里亚的民众由于害怕希法伊斯图斯而在沉默中忍受困苦，另一方面，皇帝出于对源源不断给他送过来的金钱的尊敬，也就极为钟爱此人了。

（40）而这个希法伊斯图斯为了能够更加取得皇帝的欢心，又想出了一个计谋。（41）罗马人先前的一位皇帝狄奥克列提安曾规定，国库每年都要把巨大数量的谷物发放给亚历山大里亚的贫苦居民。（42）首次把这批谷物分发到他们自己中间的民众于是把这一习俗传给他们的后人，甚至直到今天。（43）但是希法伊斯图斯从我说的那个时候起，每年从生活必需品匮乏的人们手中夺走了多达二百万美狄姆诺斯的谷物并把它们存放在国家的仓库里，却写信给皇帝说，这些民众迄今一直得到谷物的做法是错误的，对国家是不利的。（44）于是皇帝批准了这个做法并且对他也更加宠爱，而由于这一不人道的做法，单单指望这一点为生的亚历山大里亚人便更为苦不堪言了。

二十七

（1）优斯提尼安干下的勾当真是太多了，多到永远也说不完。（2）但在这全部勾当当中我只能搜集和记述几个例子，借以清楚地也向后世的人们揭示他的全部品格：即他是一个伪装者，他不关心上帝，不关心神甫，不关心法律，也不关心民众——尽管在表面上他装出喜爱民众的样子——此外，他也不关心任何体面，不关心国家的优势或能以由之产生的任何利益，或者，他的行动也能以找到某种借口，但他却不关心任何其他考虑，而想的干脆只是如何把世界上的全部钱财夺取过来。而我就从这最后一点开始。

（3）皇帝给亚历山大里亚人任命了一位名叫保路斯的主教。而这时治理亚历山大里亚的则是一个名叫若东的腓尼基人。（4）他指示这个人在一切事情上都全力支持保路斯，以便不使他的任何一个命令得不到执行。（5）原来他认为用这种办法他便可以使亚历山大里亚人当中的异教徒相信卡尔凯东宗教会议所作的决定[〔282〕]。（6）且说有一个名叫阿尔赛尼乌斯的人，他是巴勒斯坦的本地人，此人曾在一件非常重要的事情上为皇后提奥多腊尽过力，并且由于这一情况而获得了巨大的权力和巨额的钱财，还取得了参加元老院的荣誉，尽管他是一个彻头彻尾的恶棍。（7）这个人其实是一个撒玛利亚人，但是为了不失去他手里的权力，他认为自己应当采用基督教徒的名字

[283]。（8）但是这个人的父亲和兄弟却仰仗这个人的权力在斯奇索波利斯[284]继续保持他们古老的信仰，而且在他的指示下，他们对所有的基督教徒干出了无法无天的犯罪活动。（9）因此公民便起来反对他们并用一种最残酷的方式把他们处死，而由于这一原因，巴勒斯坦的民众遭到了很多灾难。（10）不过在当时，无论是优斯提尼安还是皇后都没有对阿尔赛尼乌斯有任何伤害，尽管他曾是造成一切困难的主要原因，不过他们的确曾不许他再到宫廷来；因为，由于这一事件，他们一直在受到基督教徒的紧追不放的困扰。（11）而这个阿尔赛尼乌斯为了取得皇帝的欢心，不久之后便和保路斯一道去了亚历山大里亚，以便帮助他处理其他事务，特别是全力帮助他实现亚历山大里亚人方面的顺从[285]。（12）原来他曾宣称，当他不幸而被排除在宫廷之外时，他并未忽视对于基督教一切教义的研究。（13）但是这却使提奥多腊感到不快；因为在这一点上她是装做同皇帝有不同意见的样子，这一情况我在前面已经说过了[286]。（14）因此当保路斯和阿尔赛尼乌斯到达亚历山大里亚之后，保路斯便把一个名叫普索埃斯的助祭交给若东，要他处死此人，声称只有此人是使他无法贯彻皇帝决定的障碍。（15）若东遵照皇帝的信件里的指示——信件既频繁又极端紧急——决定对此人加以拷问。而此人一经严刑拷问立刻就死去了。（16）当这个消息传到皇帝那里时，在皇后的极力坚持下，皇帝立刻把一切都发动起来反对保路斯和若东以及阿尔赛尼乌斯，好像他把先前给予这些人的指示全都忘记了似的。（17）于是他便任命罗马的一名贵族利贝里乌斯[287]为亚历山大里亚的长官，他还派了一些显要的神甫去那个城市了解一下情况，其中便有罗马的副主教佩拉吉乌斯，他是按照主教维吉利乌斯的命令前来接替维吉利乌斯的职务的。（18）而当杀害的事情被证实之后，他们立刻撤消了保路斯的教职；而当若东逃到拜占庭之后，皇帝便把他斩首并且把他的全部财产充公归国库，尽管此人拿出了皇帝写给他的十三封信作证，这些信都是要他、恳切地坚持要他并且命令他在一切事情上支持保路斯，无论在任何事情上也不要反对他，以便使他能以贯彻皇帝在宗教信仰方面的决定。（19）利贝里乌斯则按照提奥多腊的意旨用尖木桩刺杀了阿尔赛尼乌斯[288]，而皇帝则认为应当没收他的财产，尽管除了阿尔赛尼乌斯曾同保路斯同居之外并不能对他提出任何罪名。

（20）至于这些事他做得对还是不对，我说不定，但是我所以对这些事加以详述，其理由却是下面我立刻要说的。（21）保路斯稍后来到了拜占庭，向皇帝献上了七肯特那里乌姆的黄金，但是他要求重新得到主教的职位，理由是：免掉他的职务是不合法的。（22）于是优斯提尼安很有礼貌地接受了金钱并且给此人以很高的礼遇；他同意立刻任命保路斯担任亚历山大里亚的主教——尽管已有另一个人担任这一职务——就仿佛他根本不知道他已经把曾经和保路斯一同生活并敢于为他服务的人们亲手杀掉并掠夺了他们的财产似的。（23）于是奥古斯都[〔289〕]便十分卖力和热心地处理这一事件，而保路斯总之肯定会重新得到主教的职位了。（24）但是现在已到临现场的维吉利乌斯绝对不同意皇帝的做法，如果皇帝发布了这样的命令的话。因为他说皇帝不可能取消他自己的选择——这里指由佩拉吉乌斯传达的意见。（25）这样看来，这个皇帝除了不断地掠夺别人的钱财之外，别的任何事他都不关心。下面再谈一下发生的另一件事。

（26）有一个生在巴勒斯坦的、名叫法乌斯提努斯的人，此人是个撒玛利亚人，但是在法律的强制之下他起了个基督教徒的名字。（27）这个法乌斯提努斯已经上升到元老的地位并且是地方上的领导人；但是稍后他被免除了这一职务而来到了拜占庭，而在这里一些神甫开始说他的坏话，说他还在执行撒玛利亚人的宗教仪节并且以卑劣的手法虐待居住在巴勒斯坦的基督教徒。（28）看来优斯提尼安所以十分恼怒和深感气愤是基于如下的原因：即在他统治着罗马人的时候，竟然有人会侮辱基督的名字。（29）因此当元老院对这一事件进行调查的时候，他们便在皇帝的坚持之下给法乌斯提努斯以放逐的惩处。（30）但是皇帝却从他那里得到了自己所要的全部钱财，于是立刻又取消了已作出的决定。（31）这样，再次担任他先前的要职的法乌斯提努斯便和皇帝同居了，而当他被任命为皇帝在巴勒斯坦和腓尼基的领地的监督时，他便感到可以更加放手地贯彻同他本身的意愿相一致的所有措施了。（32）至于优斯提尼安认为可以用来为基督教徒的要求进行辩护的方法，虽然我们已经谈过的不多，但仍然足以从中作出一个结论，尽管是一个简短的结论。（33）至于他在看到金钱时如何毫不犹豫地破坏法律，这一点我将十分简短地加以揭露。

二十八

（1）在埃美撒城有一个叫普里斯库斯的人，此人生来便有一种高超本领，即善于模仿别人的手迹，对于这一邪恶的营生他是一个十分聪明的艺术家。（2）原来埃美撒的教堂在很多年以前便成了一位显要人物的继承人[〔290〕]。（3）我们所说的那个人是一个贵族，名叫玛米亚努斯，一个出身名门望族并拥有巨大财富的人。（4）而在优斯提尼安的统治时期，普里斯库斯调查了上述城市所有的家族，而如果他发现有谁既有钱又承受得住金钱方面的巨大损失，他便细心地追溯他们的祖先是什么人，并且在他得以找到他们过去写的信之后，便制造许多目的在于冒充出自他们之手的文书，而在文书里他们则答应支付给玛米亚努斯大笔金钱，依据是：这是他过去存在他们那里的。（5）在这些伪造的文书里所承认的总的金额多达一百肯特那里乌姆以上。（6）普里斯库斯选择了玛米亚努斯在世时期经常在市集有一席地位的某个人的笔迹——这个人一般说来因公正诚实、品德高尚而十分有名，因而经常是由他亲自在每件文书上签字，使公民们的文书得以执行（这样的人罗马人称他为公证人[〔291〕]）——然后对这个人的笔迹进行极为出色的模仿，并把有关文书送到主持埃美撒的教堂事务的人们那里去，而那些人则已答应从这个来源搞到的钱要分给他一份。（7）但是由于法律在这里起了阻碍作用，因为它规定所有一般的案件它们的时限是三十年，而少数的某些案件，其中包括涉及抵押的案件，才可以把时限延长到四十年，对此他们想出了这样一个变通办法。（8）他们去拜占庭把大笔的金钱付给这个皇帝，然后请求他同他们合作去摧毁那些完全是无辜的公民。（9）而这个皇帝在拿到钱之后便毫不犹豫地公布一项法律，说教堂不是在正规的期限之后，而是在整整一百年之后才被禁止力图实现它们的要求[〔292〕]，还规定这不仅仅适用于埃美撒一地，而是适用于整个罗马帝国。（10）而为了给埃美撒的民众仲裁这个问题，他任命了一个名叫隆吉努斯的人，这是一个精力旺盛而又十分强壮有力的人，后来此人也担任过拜占庭的市长官。（11）从一开头主持教堂事务的那些人便以上述的文书为依据向一个公民提出了要求支付二肯特那里乌姆的诉讼，并且他们立刻便给这个人定了罪，因为他完全无法为自己作任何辩护——一来是由于时间隔得这样久，二来是由于他对所提到的当时所干的事情一无所知。（12）由于所有的人同样地都受到告发，因此他们全都陷入巨大的悲痛，特别是埃美撒人当中那些最显要的人物。（13）既然这一

灾难现在是降临到大多数公民的头上，因此可以说发生了一件体现上帝意旨的事情。情况有如下述。（14）隆吉努斯命令干这件坏事的普里斯库斯把所有的文书都带给他，并且当对方拒绝这样做时便狠狠地揍了他。（15）而经受不住这样一个十分强壮的人的打击的普里斯库斯于是仰面朝天地倒了下去，这时惊慌不安并在发抖的此人疑心隆吉努斯已了解到了他所作所为的全部真相，便把实情招供出来了。这样，全部罪行便大白于天下而这指控也便告吹了。

（16）优斯提尼安做出的伤害行为还不仅仅是逐日地、经常地破坏罗马人的法律，而且他还处心积虑地取消希伯来人尊重的法律。（17）比如说，如果在不断反复的一年里逾越节〔293〕轮在基督教徒的节日〔294〕的前面，他便不允许犹太人在正式的日子里庆祝这个节日，不允许在这个节日里向上帝祭献，也不允许他们举行任何传统的仪式。（18）他们当中的许多人经常因为这时吃羔羊肉而受到当政者的审判，当政者指控他们破坏国家的法律并处以高额的罚款。（19）虽然我清楚地知道优斯提尼安方面其他无数这类的行为，但是我不想再添加任何事例了，因为我的记述必须有个了结。我所说过的话已十分清楚地把这个人的品行揭露出来了。

二十九

（1）下面我立刻要人们看清楚：他是一个不诚实、善于伪装的人。我刚才提到的那个利贝里乌斯〔295〕被他免去了所担任的职务，而他任命一个姓拉克撒里昂、名叫约翰的埃及人取代利贝里乌斯。（2）当利贝里乌斯的一位十分亲密的朋友佩拉吉乌斯得知这一情况时，他便问皇帝有关拉克撒里昂的传闻是否真实。（3）皇帝立刻否认这一说法，他坚持表示他从没有做过这件事并且要他把一封信转交给利贝里乌斯，指示对方最坚定地在这一职位上继续工作而无论如何不要放弃它。（4）他表示，在当前把利贝里乌斯调离这一职位，这并不是他的意旨。且说约翰在拜占庭有一位叔父名叫埃乌达伊蒙，这是一位已上升为元老级并拥有巨额财富的人物，他有一个时期管理着皇帝个人的产业。（5）这个埃乌达伊蒙听到我们刚才提到的声明之后，也向皇帝打听，他的侄子的职务是不是已经确定了。（6）皇帝于是便否认他写给利贝里乌斯的信，却又给约翰写了一封信，指示他全力坚持对这一职位的权利。他表示，从他这一方面来说，他在这一

点上并不打算有任何改变。（7）因这一申明而有了信心的约翰于是命令利贝里乌斯退出官署，因为他已经被免去职务了。（8）但是利贝里乌斯断然拒绝服从他，因为，显而易见，他是按照皇帝来信的意旨才这样做的。（9）于是约翰把他手下的人们武装起来，去攻打利贝里乌斯，另一方面利贝里乌斯和支持他的人们则准备予以抵抗。一场战斗爆发了，结果死了许多人，其中包括前来接替这一职位的约翰本人。（10）在埃乌达伊蒙的强烈要求下，利贝里乌斯于是被召到了拜占庭，而元老院在对这一案件的事实加以确认之后，便赦免了利贝里乌斯，理由是暴乱发生时他不是进攻的一方，他的行动是为了自卫。（11）但是皇帝在暗中还是罚了利贝里乌斯一笔钱才把此事了结。

（12）老实说，优斯提尼安就是这样地理解如何讲真话，讲老实话的！但是我认为在这里不妨再加上同这件事有关的一件事情。这个埃乌达伊蒙不久之后就去世了，而尽管他还有许多在世的亲属，但是他既没有遗嘱处理他的产业，也没有作任何声明。（13）大约在这同时，有一个名叫埃乌佛腊塔斯〔296〕，曾担任过宫中宦官的监督的人也去世了，他身后有一个侄子，但是对于他的很大的一笔产业他却没有作任何安排。（14）皇帝专断地使自己成为继承人而夺取了这两份遗产，连一文钱也没有留给任何合法继承人。（15）这便是这个皇帝对法律以及对他的亲信的亲属所表示的尊重！（16）他以同样的方式夺取了去世已久的埃列奈乌斯的财产，尽管他对这笔财产一点权利也没有。

（17）发生在大约同时、同我刚才所提到的那些事件直接有关的一件事，我却不能避而不谈。有一个名叫安那托利乌斯的人，是在阿斯卡隆〔297〕的元老名册上居于首位的人物。这个人的女儿已经同一个名叫玛米利亚努斯的凯撒列亚人〔298〕正式地结了婚。玛米利亚努斯出身十分显贵的家族。（18）由于这个女孩子是安那托利乌斯的唯一的子嗣，所以她有继承人的身份。（19）但古代的法律规定，任何城市的一位元老在去世时如果没有男性的子嗣，则这个人的财产的四分之一将要归于市议会，而死者的天然继承人则享有其余部分。但是皇帝在这里也证明了他自己的真正品德如何，因为当时不久之前他正好公布了一项法律，这项法律恰恰是以相反的方式对事情作了安排，就是说，它规定当一位元老去世时没有男性的后人时，他的天然继承

人只应得到产业的四分之一，而所有其余部分则由国库接管并记入城市元老院的名册[〔299〕]。（20）自从有了人类以来，无论国库官或皇帝从来不曾有权分享元老的财产。（21）因此在这项法律有效期间，安那托利乌斯去世了，于是他的女儿便按照法律同国库和市议会分配了产业，而皇帝本人和负责阿斯卡隆的名册的高级官吏都写信给她，使她在这件事上不致受到反诉[〔300〕]，因为他们已适当地和公正地得到了他们应得的部分。（22）后来曾经是安那托利乌斯的女婿的玛米利亚努斯也去世了，他身后只有一个女儿，并且像人们所设想的那样，她自己一个人得到了她父亲的产业。（23）但是后来她在她母亲还活着的时候也去世了，她曾同一个显要人士结婚，但是既没有生女孩子，也没有生男孩子。（24）而优斯提尼安立刻夺取了她的全部财产，并抛出这样一个令人吃惊的声明，即对现在已是一位老年妇女的安那托利乌斯的女儿来说，靠自己丈夫或自己父亲的钱财致富，这是一件有渎神灵的事情！（25）但是为了使这个女人今后不致沦为乞丐之流，他下令在这个妇女活着的时候每天给她一枚金币，并且在他借以夺取全部钱财的文书里加上这样的话，即他是为了表示虔诚才让出这枚金币的：原来他表示："要知道，干虔诚和公正的任何事情都是我的习惯。"

（26）但是关于这些事情，写出这些事实已经足够了，这样我的记述才不致过于冗长，因为任何人都不可能把它们全都说完的。（27）现在我还要人们看到，只要一涉及钱的问题，甚至对于被认为是他所宠爱的蓝派的任何成员，他也根本不屑一顾。（28）在奇利奇亚有一个名叫玛尔撒尼斯的人，此人是列昂的女婿；而列昂，如前所述[〔301〕]，则是担任过人们所说的通报官[〔302〕]的那个人。（29）他命令此人制止奇利奇亚的暴力行动。玛尔撒尼斯于是以此为借口，对奇利奇亚的大多数人犯下了无法无天的罪行，并且当他掠夺了他们的钱财之后，他把其中的一些送给暴君，其余的他认为应当用来肥己。（30）虽然所有其余的人默默地忍受他们的不幸遭遇，但是塔尔苏斯的属于蓝派的人们由于受皇帝的宠爱而敢于为所欲为，便在玛尔撒尼斯还没有在公共的市集上出现于他们中间的时候，讲了许多侮辱他的话。（31）而当玛尔撒尼斯得知这一情况之后，他立刻带着一大批士兵于黑夜里来到塔尔苏斯，并在天快亮的时候把他们派到各家去，要他们住在里面。（32）蓝派认为这是一次袭击，便尽力加以反抗。在

黑暗中还发生了其他许多不幸事件，但是最严重的是元老院的一名成员达米亚努斯被一箭射死。（33）原来这个达米亚努斯是当地蓝派的保护人。而当这个消息传到拜占庭之后，蓝派大为震怒并在全城掀起了一场十分严重的骚乱，在这件事情上他们使皇帝极为心烦，并且他们严厉地辱骂列昂和玛尔撒尼斯同时又对他们进行最可怕的威胁。（34）对于已发生的事件皇帝装出和他们同样愤怒的样子。于是他立刻写了一封信，下令对玛尔撒尼斯担任公职时的行为进行调查和惩处。（35）但列昂由于给皇帝送去了大量的黄金，结果使他立刻不再生气并放弃了他对蓝派的宠爱，而且尽管这件事还没有进行调查，但是当玛尔撒尼斯来到拜占庭见了皇帝的时候，皇帝十分友好地接待了他并且对他表示尊重。（36）不过当他从皇帝面前离开时，一直在注视着他的蓝派在皇宫里狠狠地揍了他，并且如果不是他们当中的一些人——他们已经偷偷地接受了列昂的贿赂——从中阻拦的话，列昂是会给打死的。（37）可是，如果一个国家的皇帝接受了贿赂之后，就不去调查贿赂者的罪行，而另一方面，当皇帝还在皇宫里的时候，那些派别分子竟然敢于毫无顾忌地攻打一位高级官吏并对他发动不公正的进攻，对于这样的国家，谁不会说它是最卑鄙可耻的呢？（38）但是，说到惩处，则无论玛尔撒尼斯还是动手打他的那些人，都没有因其罪行而受到惩处。如果有谁愿意的话，就让他根据这些事情对皇帝优斯提尼安的人品作出估价吧。

三十

（1）至于优斯提尼安是否对国家的安泰有过任何考虑的问题，则他对公共的驿站和间谍所做的事情是能以说明问题的。（2）原来先前的罗马皇帝为了作出这样的安排，即一切事情都能迅速地和毫无耽搁地报告给他们——诸如敌人给每一个别地区所造成的损失，在内部斗争或某种无法预见的灾害期间各城市的遭遇以及罗马帝国每一地区高级官吏和所有其他人的行动——此外，还为了使运送每年的租税的人们能以安全地并且没有耽搁和危险地到达首都，他们以如下的方式创建了遍及各处的一种公共的驿站[303]。（3）在一个轻装的旅行者每天的行程的距离[304]之内，他们设置有时是八个，有时少一些的驿站，但一般说来不会比五个更少。（4）每一个驿站至少要准备四十匹马。同马匹的数目成比例的马夫都详细地规定给所有的驿站。

（5）负担这一任务的人们在途中总是要频繁地更换保证是最优良品种的马匹，他们有时一天里要行十天的路程[〔305〕]，并完成我刚才说的所有那些事情。而且，到处的土地所有者和特别如果他们的土地是在内地的话，都由于这一制度而大发其财。（6）因为每年他们都把他们多余的收成卖给政府以供马匹和马夫食用，这样便挣了大钱。（7）而这一切的结果则是：一方面国库定期地把规定给每个人的租税收了进来，而另一方面，缴税的那些人又立刻把他们的钱收了回去[〔306〕]，并且还有完成了国家任务这样的好处。

（8）先前情况便是这样。但这个皇帝首先便取消了卡尔凯东直到达奇维扎[〔307〕]的驿站，并且迫使信使们——这完全非他们所愿——从拜占庭直接由海路去希列诺波利斯。（9）当他们走这条路时，如果乘坐人们在渡过海峡时通常使用的那种小船，则一旦遇到暴风雨，他们会有很大的危险[〔308〕]。要知道，既然必须做到的快速不断地催促着他们，他们便不可能还要注意好天气并等待随之而来的风平浪静。（10）再说，虽然在通向波斯的道路上他确实允许先前的设施继续保持下去，但是至于东方所有其余的地方直到埃及，每一日的路程他只允许设一处驿站，并且不是用马，而是用骡子，骡子也只有不多几头。（11）因此发生下述情况便没有什么可怪的了：每个地区发生的事情由于难以报告而且又太晚，以致无法及时对它们采取行动，从而落在事情进程的后面，这样对它们根本就无法处理，而土地的所有主的收成则烂在他们手里成为废物，所以一直在失去他们的全部利润。

（12）有关间谍的情况有如下述。从古时以来国家便养活许多这样的人，他们借口出卖什么东西或用别的什么办法进入敌人的国土以及波斯人的王宫，并在彻底调查了一切之后再返回罗马人的土地，这样他们便可以把敌人的全部秘密报告给各位高级长官。（13）而这些人由于事先得到情报而可以及时做出准备，以便使自己不致遭到任何不可预见的事故。而米地亚人自古以来也有这样的做法。据说科斯罗伊斯确实提高了他的间谍的报酬并且由于事先有所防范而得到好处。（14）要知道，[在罗马人那里发生的（任何事情）都逃不过（他）的耳目][〔309〕][而另一方面，优斯提尼安由于完全拒绝在他们身上有任何花费]结果[甚至]连间谍这个名称都从罗马人的土地上给消除了，并且由于这一做法，结果犯了许多错误，拉吉卡被敌人攻占，而罗马人这

方面则根本不能发现波斯国王和他的军队到底在什么地方。（15）还有，国家自古以来习惯上便养大量的骆驼，而在罗马军队进攻敌人时，它们便随军行进，运送全部粮食。（16）在当时农民并不是非提供运输劳务不可，而士兵本身也并不觉得自己缺乏任何必需之物；但是优斯提尼安把它们也取消了，实际上是它们的全部。因此到今天，当一支罗马军队前去进攻敌人时，便不能采取任何必要的措施了。

（17）现时国家最重要的事情就是以这种方式糟糕地进行着。我看不妨再说优斯提尼安干的一件荒唐事。（18）在凯撒里亚的演说家[310]里有一个名叫埃凡吉路斯的、相当有名望的人，此人自从交了好运以来，在拥有其他财产之外特别是有了许多土地。（19）而后来他在沿海地带甚至买了一座村庄，村庄的名字叫波尔菲列昂，为此他支付了三肯特那里乌姆的黄金。皇帝优斯提尼安得知这一情况之后立刻没收了他的这个地方，只付了村庄所值的一小部分。他表示像埃凡吉路斯这样一个演说家拥有这样一个市镇，这同他的身份是根本不相称的。（20）但是关于这类事情我不想再说什么了，因为我已经以某种方式说过了。

（21）优斯提尼安和提奥多腊在治理国事的新花样当中还有下列一种。在古时，元老院的成员见皇帝时，习惯是以下列方式致敬的。任何属于贵族等级的人是在他的右前侧俯身致敬。（22）皇帝则要吻他的头，然后叫他退下；但是所有其余的人先是向皇帝屈右膝，然后退下。（23）但是皇后，习惯上是根本不向她致敬的。不过在优斯提尼安和提奥多腊的情况下，元老院的所有其他成员，还有属于贵族阶级的那些人，每当他们来到皇帝皇后面前时，都要匍匐在地上，两手两脚都伸出得很远，并且吻两个人中每个人的一只脚，然后再起来。（24）要知道，甚至提奥多腊也不打算放弃对她的尊贵地位的这种表示，她的行动就仿佛罗马帝国就在她的脚下，她绝不反对接待甚至波斯人的以及其他蛮族的使节，绝不反对把金钱作为礼物赐给他们，而这事自时间开始以来便从来不曾发生过。（25）先前侍候皇帝的那些人通常只是称他为“皇帝”，称他的妻子为“皇后”，而对于其他每一位高级官吏通常则是按照他当时的地位来称呼。（26）可是如果有任何人在同这两位之中的一位对话时用“皇帝”或“皇后”而不是称他们为“主人”或“女主人”，或者在提到任何一位高级官吏时用任何其他的词而不是用“奴才”的时候，这个人便会被认为既愚蠢而讲话又太放肆，并且

他就好像犯了极为严重的错误，对于他绝不应如此对待的人犯了大不敬之罪似地从帝后跟前退下。

（27）在先前，进到皇宫里来的人非常少，也很难进来，可是自从这两个人继承皇位以来，无论高级官吏还是所有其他的人都经常留在皇宫里。（28）而这理由则是：在过去高级长官可以按照他们自己的判断来做公正合法的事情。（29）因此忙于自己的行政事务的高级官吏通常是留在他们自己的住所，而皇帝的臣民，由于他们从未见过和听说过任何暴力行为，因而正如人们所期待的那样，他们很少去麻烦他。（30）但是当前这些头领永远是把所有的事情包揽到自己的手里以便毁掉自己的臣民，他们迫使每一个人以最卑屈的方式伺候在他们身边；实际上每天人们都可以看到：一方面，所有的法庭大多数都空着，而相反地，在皇帝的宫廷里人们会发现大群的人、横暴无礼的作风和强有力的推搡，而所有的时候除了卑躬屈膝之外什么也没有。（31）而被认为是皇帝与皇后的亲信的那些人则整个白天继续不断地站在那里，而在大部分的夜间也要定时地站在那里，在通常的时刻里既不能睡也不能吃，从而被折磨致死，而他们看来仿佛交上的好运结果却是这个样子！（32）当他们最终从所有这一切解放出来之后，这些可怜的家伙相互又会就罗马人的钱到那里去了这个问题争论起来。（33）一方面，某些人认为它们全都在蛮族手里，而另一方面，某些人又说皇帝把它们锁在许多特殊的房间里。（34）因此，当优斯提尼安，或者，如果他是一个人，结束他的一生的时候，或者，作为恶鬼的头目，放弃他的生命的时候，所有那些有幸存活到那时的人们将会知道真相。

注释

〔1〕 指作者的第一至第七卷的《战争史》，此书这时已经发表（“出版”）。

〔2〕 有关当代人的证明参见译序。

〔3〕 传说中的亚述王后。尼尼微的建立者。

〔4〕 亚述皇帝（公元前668～前626），原名阿述尔巴尼帕尔，希腊人在《旧约》里称他为撒尔达那帕路斯。

〔5〕 罗马皇帝（37～68）。

〔6〕 参见吉本在《罗马帝国衰亡史》（第四卷，第334页以次）的有关论述，他说普洛科皮乌斯的“大度的读者可以不去管诽谤的话，但是事实提供的证据却是他

忘不了的；并且他会以厌恶的心情承认，贝利撒里乌斯的名誉，甚至美德为他的妻子的淫荡与残酷所玷污；而英雄应当取得不会从正派的历史学家笔下漏掉的称号”。

〔7〕 这里是意译，原文是θυμέλη里的，这个θυμέλη（thymele）当时通常指剧场舞台前面半圆形的合唱队席，在这里面的都是演杂技的、跳舞的、变戏法的人们，地位比舞台上正式演员要低得多。当时人提到θυμέλη里的人，大都指的是我们过去的所谓下九流，带有轻蔑的意味。——英译注（有补充与删节）。

〔8〕 可能借鉴了阿里斯多芬的说法（Pax，620）。

〔9〕 但作者后面并未实现这一许诺。关于教皇西尔维里乌斯的受辱废黜参见译序。从这一部分第二十三章第33节可以看出，除这些作品外，作者还打算就这一问题再写些东西。

〔10〕 参见本书第一卷，第二十五章，第13节以次；在第二章第16节、第三章第7节、第四章第18节也提到了约翰的命运。

〔11〕 库吉库斯的主教埃乌诺米乌斯在对三位一体三者之间关系方面持有并宣传非正统的观点，因而在公元367年为瓦伦斯所放逐并再次为提奥多西乌斯所放逐。

〔12〕 与之形成鲜明对照的是坎道列斯对巨吉斯的说法：“人们总不会像相信眼睛那样相信耳朵的”，参见拙译《希罗多德：历史》，第一卷，第8章。我国也有“眼见为实，耳听为虚”、“百闻不如一见”等俗语。

〔13〕 在小亚细亚西岸。

〔14〕 蝎子通常躲在石头下或别的什么东西下，遇到惊扰它的便突然出击，因此古希腊便有“所有石头下都有蝎子在睡觉”之类的谚语。

〔15〕 参见本章第14节及有关注释。

〔16〕 参见本书第六卷，第八章，第1节以次。

〔17〕 参见本书第五卷，第五章，第5节。佛提乌斯是安托尼娜同前夫所生的儿子，贝利撒里乌斯的继子。

〔18〕 肯特那里乌姆（centenarium）是用黄金计算的钱财，一肯特那里乌姆是重一百磅的黄金，参见本书第一卷，第二十二章，第4节。

〔19〕 执政官这时只是一种虚衔。

〔20〕 曾经揭发过安托尼娜的丑闻的一名女奴，参见本卷第一章，第21节。

〔21〕 约翰在受到安托尼娜的欺骗后表示了妥协，接着便被解除了近卫军长官的职务并不光彩地遭到放逐。参见本书第一卷，第二十五章，第13节以次。

〔22〕 参见本书第二卷，第十九章，第24节。

〔23〕 参见同上，第26节以次。

〔24〕 例如到美索不达米亚（Mesopotamia）或波斯去。

〔25〕 参见本书第二卷，第十九章，第26节以次。吉本的《罗马帝国衰亡史》（彪里编订本，第四卷，第309页）提醒读者不要去听“《轶闻》的恶意的窃窃私语”并且高度赞扬了贝利撒里乌斯的手腕、战略和外交，要知道，他的杂牌军“没有军饷，也没有纪律”，他的主将阿列撒斯不服从命令又难以控制，既没有从他的征讨返回，也没有送来有关他的活动的任何情报。

〔26〕 普洛科皮乌斯的粗略估计是二百一十斯塔迪昂（约39公里），相当于从雅典到美伽拉的距离。
〔27〕 公元540年科斯罗伊斯攻略这一城市时俘虏的。参见本书第二卷，第十三章，第2—6节。
〔28〕 参见本书第二卷，第十四章。
〔29〕 参见本书第二卷，第二十九章，第24、25节。
〔30〕 波斯将领。
〔31〕 参见本书第八卷，第七章，第4节。
〔32〕 参见本书第四卷，第十八章，第6节。
〔33〕 此人和安托尼娜的情夫同名，但不是一个人。
〔34〕 这座教堂似乎应当是黄金角上西城墙外的那座上帝之母教堂，也就是在后来被称为"布拉凯尔那伊"城区的那座，普洛科皮乌斯在《建渠记》这一作品中则称它"神圣庄严"（第一卷，第三章，第3节）。但是它离佛提乌斯被禁闭的皇宫相当远，而从上下文来看，这座教堂的地点似乎应当离皇宫和后来逃往的圣索斐亚教堂要近得多。如果这教堂指的是后来的圣玛利·潘那克兰托斯教堂（Church of St. Mary Panachrantos）的话，那么文中所说的教堂应当是这座教堂的前身。——英译者注
〔35〕 据官话本《圣经》通行译名。
〔36〕 参见本书第二卷，第二十二、二十三章。
〔37〕 参见本书第四卷，第十八章，第6节。
〔38〕 指安托尼娜。
〔39〕 仍指安托尼娜。
〔40〕 参见本书第一章，第33节有关注释。
〔41〕 参见本卷第十九章。
〔42〕 参见本书第七卷，第三十五章，第1节。
〔43〕 参见本书第七卷，第十二章，第16节。
〔44〕 参见同上第1节和第11节。
〔45〕 参见第七卷，第三十章，第25节。
〔46〕 参见本书第七卷，第三十五章，第2节。
〔47〕 参见本书第七卷，第三十章，第25节。
〔48〕 公元548年。参见本书第七卷，第三十章，第40节。
〔49〕 参见本书第四卷，第二十一章，第1节以次。
〔50〕 即《新约》的四福音书：《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》、《约翰福音》。这里则泛指《圣经》。
〔51〕 非洲的一个部族。
〔52〕 杀死表面上是玛乌里人的和平使者的这些人一事据本书第四卷，第二十一章的解释是迫不得已的；他们是被谢尔吉乌斯的卫士杀死的。
〔53〕 参见本书第四卷，第二十一章，第28节。
〔54〕 参见本书第四卷，第二十三章，第32节。
〔55〕 罗马将领。

〔56〕 参书本书第四卷，第二十三章，第14节以次。
〔57〕 伊利里亚的一个小村庄。据作者的《建筑记》一书（第四卷，第一章，第17节），属达尔达尼亚地区，可能在今天的索菲亚附近。皇帝优斯提尼安也出生在那里。
〔58〕 在我国成语里叫"目不识丁"。
〔59〕 参见本书第一卷，第十一章，第11节。
〔60〕 通常是黑色的，和我国的墨汁有点儿相似。
〔61〕 参见本书第二卷，第二十二、二十三章。
〔62〕 参见本书第一卷，第二十四章，第2节。
〔63〕 维内提派（Veneti）在本书第二卷，第十一章，第32节曾有说明，venetus是青色、蓝色的意思，故Veneti可译为蓝派。他们穿蓝色的衣服（κ€ρύλ€ov），特别是在赛马场里。
〔64〕 来自古典诗歌的这个说法用于疲劳的、几乎被打败的战士的沮丧的姿势。
〔65〕 参见本卷第九章，第43节。
〔66〕 匈人的一个部族。
〔67〕 一般指名义上保存下来的共和国官吏。
〔68〕 这里指独裁的皇帝、一个独夫。
〔69〕 指鸡奸、男色的行为。
〔70〕 按这是一个没有证实的说法。按照苏埃托尼乌斯的说法，多米提安的尸体是被他的忠实的侍女火化的。
〔71〕 苏埃托尼乌斯：《多米提安传》，第二十三章。
〔72〕 这个法会只是部分地实现了，多米提安的形象还是靠硬币和有限的雕像传了下来。
〔73〕 多米提安统治时期的铭文在罗马城里保存到今天的只有一件，这是事实，不过在各行省人们还可以找到很多。吉本就认为普洛科皮乌斯的说法，即这位皇帝的半身像只有一件传到六世纪的说法是愚蠢的（《罗马帝国衰亡史》，彪里编订本，第四版，第四卷，第430页注）。
〔74〕 即多米提娅·隆吉娜。她是埃利乌斯·拉米亚的离了婚的妻子。
〔75〕 在罗马七山之一的卡皮托利乌姆山上。
〔76〕 人们并没有找到这样的雕像。有关多米提安统治时期的原始的和比较精确的报道看来引起了这一恐怖行为的传说。
〔77〕 参见本书第三卷，第十章，第25节。
〔78〕 步兵在军队中地位是最低的，这里用来比喻等级最次的妓女。
〔79〕 指肉欲方面的享乐。
〔80〕 每人自带一部分食物的会餐。
〔81〕 这种卧榻仍可能是古罗马式的，饮宴者各自半卧于榻上，榻的头部即较高的部分围在一张桌子四周，放脚的部分还有多出来的空间，所以这妓女可以上去进行淫猥的表演。

〔82〕 三个孔窍指口、生殖器与肛门，我国所说的七窍则在三者之外加上耳孔和鼻孔。
〔83〕 这句话具体所指为何不明。
〔84〕 路皮奇娜。
〔85〕 参见本卷第六章，第17节。
〔86〕 优斯提努斯。优斯提尼安在他实际上继位之前有四个月是同他共治的。
〔87〕 “愿你们平安”（《路加福音》，第二十四章，第36节）是当时基督教徒中间常用的打招呼用语。
〔88〕 公元527年。我国南朝梁武帝大通元年。
〔89〕 女人结婚生育后通常乳房下垂，故乳房直立是处女的象征。
〔90〕 这是当时对一个妇女的最尊贵的称呼。
〔91〕 命运、宿命女神。希腊神话认为，宿命注的一切，最高天神宙斯也无法改变。
〔92〕 本书作者在他的《论建筑》（第一卷，第十一章，第8节）中指出：“要用言语表达或用雕塑体现她的魅力，这对一个单纯的凡人来说是根本不可能的。”
〔93〕 参见本卷第二十七章，第13节。
〔94〕 参见本卷第九章，第7节。
〔95〕 参见本卷第七章，第3节。
〔96〕 参见本书第八卷，第十八章，第19节。
〔97〕 在优斯提尼安的方面。
〔98〕 参见本卷第一章，第3节。
〔99〕 确切的数量是一百一十肯特那里乌姆，参见本书第一卷，第二十二章，第3节。
〔100〕 参见本书第二卷，第一章，第12节。
〔101〕 公元二世纪中叶普里吉亚人蒙塔努斯（Montanus）创立的派别，主要流行于下层人民之中，产生不久即被宣布为异端，它的影响一直持续到八世纪。
〔102〕 由撒巴提乌斯（Sabbatius）于四世纪开创的一个革新的教派。
〔103〕 四世纪由阿里乌斯（Arius）创立的教派，以对三位一体的教义为其特征，广泛流行于哥特人和汪达尔人中间，后逐渐融入天主教。
〔104〕 有正统信仰的农民和手艺人愿意把自己的产品卖给异教徒或为他们干活，而他们所以这样做的理由是他们可以满足对方的真正需要而对他们自己也可以带来利润。
〔105〕 对基督教来说，古希腊人的宗教就是异教，它有时也被称为“希腊的信仰”（参见本书第一卷，第二十章，第1节）。再参见本卷后面第二十七章，第8节。
〔106〕 据官话本《圣经》译名。
〔107〕 作者生于巴勒斯坦凯撒里亚，参见本书第一卷，第一章，第1节。
〔108〕 出身安息王族的摩尼于三世纪创立的教派。教义是在古波斯祆教的基础之上杂糅基督教、诺斯提教神秘主义、佛教等成分而成，其中心先后在巴比伦和撒玛尔干，三世纪末传入罗马帝国至四世纪而大为流行。

〔109〕 同一神论的基督教对立的各教派都可以叫多神教。
〔110〕 参见吉本前引著作，第四卷，第237页。
〔111〕 参见本章第21节有关注释以及本书第一卷，第十九章，第35节。
〔112〕 原文中缺。灌奠礼和献牲式是古希腊人的宗教仪式。
〔113〕 这一许诺并未兑现。
〔114〕 新近设置的高级官吏的职位"平民长官"（Praetor Plebis）；参见本卷，第二十章，第9节。
〔115〕 当指拜占庭。
〔116〕 公元467年。
〔117〕 东部边界的一个重要的设防城市，在美索不达米亚。
〔118〕 参见本书第二卷，第二十一章，第27节。
〔119〕 今天的达腊（Dara）。按照拜占庭人斯提法努斯的说法，正确的写法应当是"达腊伊"（Darai），不过他又说"现在通用的"写法是"达腊斯"。
〔120〕 公元532年由马戏场各派联合发动的反对优斯提尼安的暴政的武装起义。参见本书第一卷，第二十四章和吉本前引著作第三卷，第222页以次。
〔121〕 参见荷马：《伊利亚特（斯）》，第五卷，第31行；埃斯库罗斯：《恳求者》，第664行。
〔122〕 指皇帝。
〔123〕 希腊神话中爱与美的女神，相当于罗马神话中的维纳斯。
〔124〕 参见本卷第九章，第27节。但前面的拼法是希凯波路斯，原文此处分别是（ʻΕκηβολιου与ʻΕκηβόλω）可能是作者或抄手的笔误。
〔125〕 参见阿里斯多芬：《和平》，第620行。
〔126〕 参见柏拉图：《提埃特图斯》，175E。
〔127〕 参见阿里斯多芬：《云》，225；柏拉图：《辩护篇》，19C。
〔128〕 即按照他有关他本人的思想的固定性。参见本卷第十四章，第21节和第十五章，第1节。这个成语采自修昔底德（II，89），不过在那里，它的意思是"决心的坚定性"。普洛科皮乌斯在这里的意思是说，优斯提尼安对他自己的天才如此深信不疑，乃至他对这类的玩笑都认真对待。
〔129〕 即统治者的一种喜怒无常，恩威并施的一种权术，使左右的人有伴君如伴虎的感觉。
〔130〕 比如他可以有意识地放任某人对他的朋友中伤诽谤从而使之获罪，而他则不闻不问，实际上是站在中伤者的一面。玩弄权术的君主大多有这一套办法来消灭功臣。
〔131〕 参见本书第八卷，第二十五章，第7节以次。
〔132〕 参见本卷第十二章，第27节。
〔133〕 参见本书第三卷，第九章，第25节；本卷第八章，第26节。
〔134〕 这是所说的皇帝的诏书（rescripta）有两种形式，一种是对于个人或团体的请求的独立的答复（epistolae），一种是写在请求书下面的批复（subscriptiones或adnotationes）。

〔135〕 原文缺。编订者认为大体上是“聆听”、“在场”之类的字样。

〔136〕 由国家最高当局公布的皇帝的诏书（rescripta）是不容许复查的。

〔137〕 参见本书第二卷，第七章，第15节；这里作者用的希腊词ἀσηκρητις是直译自拉丁词a secretis。

〔138〕 这个词来自古典时期的雅典，公事和私人事务的διαιτηταί处理可以不必麻烦法庭的小事件。

〔139〕 这会纯粹是表演给人看的，也就是后面所说的由古老法律规定的一种形式。

〔140〕 通报官（Referendarii）负责“向皇帝报告他的被保护人的请求并向这些人宣布他的任何意愿”。参见本书第二卷，第二十三章，第6节。

〔141〕 参见阿里斯多芬：《云》，第889行以次，在这里“不正当的理由”是捍卫苏格拉底主张的“新教育”的一个角色。

〔142〕 参见阿里斯多芬：《武士们》，第632行。

〔143〕 这一建筑的地址也许从现在还能派上用场的水池（现在它的名称是叶里·巴坦·赛腊伊，意思是“地下宫殿”）可以确定，它在圣索菲亚教堂以西不远的地方；这个水池就是优斯提尼安在皇家柱廊的一部分的下面挖掘的。参见作者的《建筑记》第一卷，第十一章，第12节。

〔144〕 这里指儿童玩的一种叫“巴西林达”的游戏，其中一个儿童假装国王，四周有其他儿童装扮的宫廷官吏环侍，犹如本国的情况。

〔145〕 参加第一章第1～10节。

〔146〕 这就是说列昂同意打这场官司实际上便等于胜诉，因为审判官员完全在他的控制之下。

〔147〕 参见本卷第十三章，第28、30节。

〔148〕 这里的“应答”指东正教教会做礼拜时例行的问答，有仪节的性质。

〔149〕 这时习惯的方式：见皇帝和皇后时都要五体投地，吻他们的双脚。参见本卷第三十章，第21—26节。

〔150〕 即向放债的人开口借贷。

〔151〕 指负债人在社会上很不光彩，不能还债就会破产。

〔152〕 三个请求加强了力度，乞求则已到不顾自己的身份的程度。

〔153〕 在本章第25节作者已表示不提此人的名字。

〔154〕 今天一般基督教教会布道前也有牧师和听众交替诵读经文的习惯。

〔155〕 这里完全是拿这个贵族开玩笑，疝气云云可能是讥笑对方自我累赘。作者的意思是以此为例证，说明提奥多腊处理政事已经到了胡闹的程度。隐去此人姓名则表明此事确有所本，并非虚构。

〔156〕 在博斯普鲁斯海峡亚洲一侧的岸上，也叫希莱乌姆（Heraeum），但一般更多被称为希耶隆（Hieron）。阿里安（Periplus 12）对此作了这样的注释：“在色雷斯的博斯普鲁斯和埃乌克西努斯海的海口附近，右手亚细亚的一侧属于比提尼亚民族的地区有一处叫希耶隆的地方，这里有一座人们所说的宙斯·乌里乌斯的神殿。对于驶入彭图斯海的人们来说，这里是一个起点。”

〔157〕 这个动物叫波尔菲里昂（Porphyrion），它在拜占庭附近海上骚扰海运长达五十年之久。参见本书第七卷，第二十九章，第9节以次。唐代潮州鳄鱼为害据记载也只不过"谿潭据处，食民畜熊豕鹿麞"，比起这里的为害海运的鲸鱼差得多了。

〔158〕 即皇帝、皇后二人。

〔159〕 参见本书第五卷，第二章，第22节。

〔160〕 参见本书第五卷，第四章，第17节。

〔161〕 宫廷卫队长官（Magister Officiorum）是一个相当重要的职位，参见本书第一卷，第八章，第2节。

〔162〕 在拜占庭市内和郊区献给天使长米迦勒的教堂有好几座，这里很难判断瓦西亚努斯去的是哪一座。

〔163〕 可能是检查官（Quaesitor）。参见本卷第二十章，第9节。

〔164〕 这种屈辱性的惩罚的具体情况我们已无法得知（参见本卷第十一章，第36节）。

〔165〕 参见本卷第一至四章。

〔166〕 欧波路斯（Obolus），古希腊小银币，相当于六分之一德拉克玛。

〔167〕 在博斯普鲁斯海峡亚洲一侧的岸上。参见《论建筑》第一卷，第九章，第3节。

〔168〕 这一诺言也未能兑现。

〔169〕 这里是把提奥多腊表现为母系家长。

〔170〕 指提奥多腊。

〔171〕 参见本卷第十四章，第16节以次。

〔172〕 具体关系未详。

〔173〕 约翰受到安托尼娜（代表提奥多腊）的陷害，并不情愿地被皇帝放逐到库吉库斯去。参见本书第一卷，第二十五章，第13节以次。

〔174〕 约翰曾被控谋杀库尼库斯的主教埃乌赛比乌斯，但此事并未得到证实。参见本书第一卷，第二十五章，第40节。

〔175〕 优斯提尼安。

〔176〕 参见本卷第十二章，第14节。

〔177〕 原文的"一万的立方"，这只是形容其多并不是确切的数字。

〔178〕 公元531年。我国南朝梁武帝中大通三年，是年波斯国王科斯罗伊斯一世即位（至579年）。

〔179〕 本书第三、四两卷即记其事。

〔180〕 即摩尔人（Moors）。

〔181〕 参见本书第四卷，第八章，第2节。

〔182〕 关于优斯提尼安强加给当地的新税，参见本卷后面的第二十三章。

〔183〕 参见本卷第二十四章。

〔184〕 参见本书第七卷，第二十三章以次。

〔185〕 帝国国库的具有压迫性质的财务代理官；参见本书第七卷，第一章，第28节。
〔186〕 今天的米特洛维察（Mitrovitza）。
〔187〕 即亚得里亚海。
〔188〕 色雷斯西南部半岛通称色雷斯的凯尔索尼苏斯（今天的伽利波利），以别于另一凯尔索尼苏斯（即今天的克里米亚半岛），土地肥美，因位于欧亚大陆之间而地势重要。
〔189〕 约略相当于今天的巴尔干半岛。
〔190〕 今天东俄无人居住的荒野，希罗多德《历史》（第四卷，第17章）对之曾有描述。在习语中指绝对无人居住的蛮荒之地。参见阿里斯多芬：《阿卡奈人》，704。
〔191〕 参见本书第一卷，第二十三章，第1节。
〔192〕 Praetor Plebis，参见本卷第二十章，第9节。
〔193〕 本卷第十一章，第14节以次。
〔194〕 指《论建筑》第二卷，第七章，第2节以次。
〔195〕 参见本书第七卷，第二十九章，第6节以次。
〔196〕 参见《论建筑》，第五卷，第五章，第14节以次。
〔197〕 参见本书第二卷，第二十二、二十三章。
〔198〕 指优斯提尼安。
〔199〕 指博斯普鲁斯的南端很深的地方，这里经常受到水流的冲刷，也就是通常"向下"流入玛尔莫腊海的水流。
〔200〕 指做梦者本人。
〔201〕 参见本卷第八章，第7节；这是一种没有意义的指责。
〔202〕 公元491—518年。
〔203〕 参见本卷第一章，第33节注。
〔204〕 参见本卷第八章，第4节。
〔205〕 古希腊的宗教，同基督教（一神教）相对立。
〔206〕 担任教职的妇女或修女。
〔207〕 这里指性方面的交往。
〔208〕 皇帝皇后是偏袒蓝派、反对绿派的。
〔209〕 参见本书第一卷，第二十四章。
〔210〕 参见本卷第十二章，第12节。
〔211〕 优斯提尼安。
〔212〕 他认送出去等于寄存到别人手中，他随时可以拿回来。
〔213〕 参见本卷第九章，第37节。
〔214〕 Praetor Plebis。
〔215〕 即取消了他们的特殊审判权。
〔216〕 参见本书第一卷，第二十四章，第16节；有关这个被吉本说成是"非凡的人"的特里波尼亚努斯，在这里作了比较适当的评价。就学问和天赋的才能而论，

此人是突出于同时代人的，但是有贪婪的缺点。普洛科皮乌斯则把这一缺点单独提出来并不适当地加以夸大。公元527年优斯提尼安任命他主持编订罗马法典，他十分出色地完成了这一艰巨复杂的任务。

〔217〕 关于此人，除去这里的挖苦的和显然是不公正的评述外，我们几乎一无所知。监察官理应由德高望重之人担任，但优尼路斯却几乎是一个半文盲！不过，如果我们相信作者的介绍，优斯提尼安的叔父优斯提努斯连字母都不认识便掌握了帝国大权，而优斯提尼安本人（参见本卷第十四章，第2～3节）因坚持朗诵希腊语而显得可笑，则任命不学无术之人担任监察官便不足为奇了。

〔218〕 演说术在共和国时期是从政的基本训练之一，在帝国时期虽然已失去政治意义，但仍是人们文化素养的一个标志，尤其从事与法律有关的职务，演说术的训练是必不可少的。

〔219〕 希腊语是启蒙的学科之一。

〔220〕 第九卷（秘史）写于550年，所以优尼路斯担任监察官的年代不会晚于543年，也许还要早些，因为从后面的情况我们知道，康士坦丁看来在某个短时期里也担任过这一职务。

〔221〕 这时此人已担任过重要的官职。

〔222〕 参见阿里斯托芬：《云》，第225行。这里的文句肯定受它的影响。

〔223〕 参见本书第一卷，第二十四章，第18节。

〔224〕 编订者指出原文此处有残缺，此句文意系据上文补足的，仅供参考。

〔225〕 实际上是表示父名的“西蒙之子”。

〔226〕 皇帝和皇后。

〔227〕 指约翰。

〔228〕 有的本子是“国家的首脑”，指的当是优斯提尼安，也可能指彼得。

〔229〕 参见本卷第十六章，第5节及有关注释。

〔230〕 Privata。

〔231〕 Patrimonium。私产和祖产都由皇帝本人管理。

〔232〕 征用实际上等于没收，人们宁愿选择征用是为了避免运送的风险。

〔233〕 三世纪波斯人摩尼创立的宗教，主张善恶二元论。曾流行于波斯、印度等地，后作为异端受到迫害，摩尼本人也遭杀害。

〔234〕 被风吹起的沙子。

〔235〕 Praefectus Aerarii。

〔236〕 标准的金币即作者叫做“斯塔特尔”的“solidus”，按照他的说法（参见本卷第二十五章，第12节），从210欧波路斯降低到180欧波路斯，而他认为降低幅度在14％以上。然而“solidus”的内在价值在质量上并没有改变，并且这种硬币作为标准的价值单位（从东亚到欧洲西海岸的整个商业世界它被称为“贝桑特”或“比赞特”）又继续通用了几百年。参见本书第七卷，第一章，第30节。

〔237〕 事实上，恺撒已最早铸造了1/40磅重的金币“奥列乌斯”（aureus），而到君士坦丁时重量已不断地下降到1/72。

〔238〕 指优斯提尼安。

〔239〕 这里的三十二年是从公元518年他担任优斯提努斯的摄政的那一年算起。
〔240〕 参见本书第一卷，第七章，第35节。
〔241〕 波斯国王，科斯罗伊斯之父。
〔242〕 征收这种税是为了补上因地主死亡而形成的亏损额。
〔243〕 使之不能动转，即彻底毁灭之意。
〔244〕 参见本书第二卷，第二十二、二十三章。
〔245〕 由于所有主的死亡或失踪而未缴的税金则在现存的所有主中间预作估计加以分担。
〔246〕 参见本书第二卷，第十五章，第9节。
〔247〕 参见本卷第十八章，第15节。帝国国库具有强制权力的代理官。
〔248〕 花名册上士兵姓名的位置是按服役期限的长短排列的。
〔249〕 这里的意思似乎是说如果退役前得到钱合理使用，就可以有剩余。
〔250〕 即招募新兵。
〔251〕 从罗马共和国以来通晓希腊语以及到希腊去学习是有教养者的必由之路，但另一方面，希腊人作为罗马的臣民又往往成为罗马人嘲弄的对象，希腊平民到罗马谋生的民众被视为下九流而屡遭驱逐。参见本书第四卷，第二十七章，第38节。再参见优维纳利斯：《讽刺诗》，第三章，第78行。这里十分典型地表现了罗马人对希腊人的态度。
〔252〕 可能是佩剑用的带子。扯下带子说明对方没有当兵的资格。
〔253〕 参见本书第七卷，第一章，第28节以次。
〔254〕 说他们"不适于当兵"或"年纪太大"云云。
〔255〕 原文 limitanei 来自 limes （拉丁语：边界）。
〔256〕 宫廷卫队（Scolarii）是康（君）士坦丁一世创立以取代先前的近卫军的。参见本书第八卷，第二十七章，第2节。
〔257〕 参见本书第五卷，第四章，第17节以次；本卷第十六章，第2～5节。
〔258〕 Domestici。
〔259〕 Protectores。
〔260〕 Stater，具体价值未详。
〔261〕 优斯提尼安。
〔262〕 参见本卷第一章，第33节和有关注释。
〔263〕 今天的达达尼尔海峡。
〔264〕 参见本卷第十五章，第36节。今天对来自黑海的船只的检疫站就设在这一地点的附近。
〔265〕 没有正式的名义的税，而是属于个人的不成文的贿赂。
〔266〕 佛雷斯（Ióλλıs, Pholleis）是相当于两个戴那里乌斯（denarii）的硬币；在帝国初期这个词用来表示一种皮质钱袋，后来它装满两戴那里乌斯的硬币并被正式加上封印之后便按固定的价值流通。
〔267〕 holoverum。

〔268〕 Praefectus Aerarii。
〔269〕 辩护士（Rhetor）一词原义为“修辞学家”、“演说术教师”，是职业的辩护人或律师。
〔270〕 帝国时期作为荣誉头衔的执政官职位于公元541年被取消。
〔271〕 参见本卷第一章，第14节。
〔272〕 这是迫使面包师掺假并提高价格。
〔273〕 Silentiarii。参见本书第二卷，第二十一章，第2节。
〔274〕 参见本书第三卷，第四章，第7节。
〔275〕 参见本卷第二十四章，第15节及注释。
〔276〕 这个教堂是康（君）士坦丁大帝在今天的圣彼得教堂的地址上修建的。
〔277〕 每一美狄姆诺斯约合52公升。
〔278〕 他以洛哥赛特的身份对士兵进行了残酷的压榨，他号称能剪去金币的边缘而不改变它们的形状。参见本书第七卷，第一章，第28～30节。
〔279〕 有人意译为“温泉关”。
〔280〕 参见本章第6节。
〔281〕 埃及从罗马共和国时期以来便是罗马国家的粮食供应者、生命线。
〔282〕 公元451年召开的第二届卡尔凯东宗教会议对基督的神性的本质作了规定。
〔283〕 这样做是出于政治上的考虑。
〔284〕 今天的贝特西安（Bethsean）。
〔285〕 即要他们接受宗教会议的决定。
〔286〕 参见本卷第十章，第15节。
〔287〕 参见本书第七卷，第三十六章，第6节。
〔288〕 通常是把尖木桩从肛门刺入致死，是一种极残酷的刑罚。
〔289〕 奥古斯都原是罗马帝国第一个皇帝的尊号，这里用它来指优斯提尼安带有挖苦的意味。
〔290〕 普里斯库斯想通过扩大教堂所继承的遗产的办法使教堂致富并且确实（如果普洛科皮乌斯可以相信的话）从皇帝那里搞到了一份正式的决定（参见后面第9节）决定准许不是先前的四十年而是一百年来实现提出的要求。在这同时他着手虚构对于产业的要求，这些都是用他灵巧的手进行伪造出来的，从而增加教堂所希望取得的数额并且他自己也从中得到百分之几的好处。但他之被揭露使这一计划未能得逞。
〔291〕 tabellio
〔292〕 法律是优斯提尼安在公元535年制订的（Novella, 9）。
〔293〕 逾越节是犹太教的重要节日，是纪念摩西率领以色列人离开埃及时以羔羊血涂于门楣以便天使越门而过的故事。节日要宰杀周岁的羔羊以为献祭。
〔294〕 当指复活节。
〔295〕 参见本卷第二十七章，第17节。

〔296〕 参见本书第八卷，第三章，第19节。
〔297〕 在巴勒斯坦。
〔298〕 指巴勒斯坦的凯撒里亚，这里是普洛科皮乌斯的出生地。参见本卷第十一章，第25节。
〔299〕 元老院的正式记录，如罗马的元老名册（album senatorium）。
〔300〕 就是国库不会再对她作为继承人因新法律而取得的那1/4的产业提出要求。
〔301〕 参见本卷第十四章，第16节；第十七章，第32节。
〔302〕 参见本书第二卷，第二十三章，第6节。
〔303〕 希罗多德：《历史》，第八卷，第九十八章对类似的波斯的驿站有所记述。
〔304〕 约39公里。参见本书第三卷，第一章，第17节。
〔305〕 约320公里。美国在有铁路之前的所谓"小马快递"（Pony Express）每日能走320～400公里。
〔306〕 提供口粮时国家要付钱给他们。
〔307〕 今天的盖比泽（Gebize）。
〔308〕 新路把从卡尔凯东到达奇维扎这条陆路缩短了大约四十五公里，它取代了一条同样直接但是较慢的水路，而陆上同这条水路衔接的地点则在今天的伊斯米德湾湾口那一面不远的地方。这种做法要多费些时间，而遇到有暴风雨时情况便严重了；因为沿着海岸的道路有南风吹过来，这往往会造成麻烦。另一方面，这一措施节省了大约四个驿站和一百六十匹马。
〔309〕 方括弧内文字系原编订者郝理据上下文补充，只供参考，但无史料上的依据。
〔310〕 实际上就是辩护士。

《秘史》附录一

关于君士坦丁堡赛马场中的派别斗争，杜因作为附录还引用了吉本的《罗马帝国衰亡史》（Gibbon: Decline and Fall of the Roman Empire）里的一段精彩的描述作为对照。经历过所谓“文化大革命”那段最黑暗的日子的人们会发现，一千多年前发生在君士坦丁堡的荒唐而又残暴的事件，一千多年后这种人为挑起的派别斗争在亚洲大陆另一端的北京竟又重演，只是内容和方式有所不同而已。原文系英文，见伯里编订本（Bury's edition）第四卷，第220页以次。

“君士坦丁堡从古罗马那里接受过来的是荒唐的行为，却不是美德；使竞技场动荡不安的那些派别在赛马场以加倍的疯狂兴风作浪。在安那斯塔西乌斯当政时期，民众的这种疯狂是由宗教的热情激发起来的；绿派背信弃义地把石块和匕首藏在水果筐子下面，这样他们便在一次庄严的节日里屠杀了他们的对手蓝派三千人。这种恶行蔓延到东方的行省和城市，而在比赛上两种颜色的划分竟然造成了两个强大的、势不两立的派别，这是动摇了一个不稳固的政府当局的基础的两个派别。民众当中基于最严重的利害关系或宗教要求的分歧也几乎难以同这种荒诞的分歧的顽固性相比：它破坏了家庭的和睦，使朋友和兄弟之间出现不和并且诱使很少出现在竞技场上的女性站到她们的情人的一面去或者同自己丈夫的意愿发生矛盾。每一项法律，无论是人间的还是神圣的，都受到践踏，而只要是派别能取胜，这一派受到蒙蔽的成员便不把个人的不幸或公众的灾难放在心上。不顾民主体制的自由的胡作非为在安提奥克和君士坦丁堡死灰复燃，而每一个想在政府或教会担任官职的人都必须拥护一个派别。暗中依附安那斯塔西乌斯家族或派别的人们被认为是绿派；蓝派则是正教和优斯提尼安的事业的热心拥护者，他们所感戴的保护人对这一派所造成的动乱包庇了五年多，他们应时掀起的骚动竟使宫廷、元老院和东方的都城看得目瞪口呆！”

《秘史》附录二

基督教的异教各派

普洛科皮乌斯曾打算就基督教的教条以及人们在系统阐述这些教条的过程中所经历的长期和往往又是十分激烈的辩论这个题目写一部著作，对这一点他在《秘史》第十一章第33节里曾作过明确的表示。而在他的《战争史》第八卷第二十五章第13节里又重复了这一保证。但极为不幸的是，他并未能实现这一保证，因为他的观点是一位开明的自由思想家的观点，而与他同时代的人们在讨论这些问题时的那种认真的态度曾使他感到大惑不解[1]。要知道，整个罗马世界都因神父们的讨论而深为激动不安，并且所有的人，甚至普通人，往往还有妇女，都将有他们勇于维护的明确意见和信仰。甚至皇帝本人以及皇后都认为有义务支持正教的事业，并且他们经常感到必须或是说服、或是迫使所有持不同意见的人们取得一致[2]。

已经发展起来的多种多样的异教派别，它们本身便足以证明基督教在人民的思想意识中所占的重要地位。尼凯亚宗教会议已经明确地把阿里乌斯教派斥为异端（公元325年），但是一道敕令并没有把这一教派消灭掉，并且在优斯提尼安时代之后它又持续存在了一个长时期。普洛科皮乌斯提到的另一些次要的异端是埃乌诺米乌斯派、撒巴提乌斯派和蒙塔努斯派。同国家承认的宗教有不同意见的其他集团还有摩尼派教徒，他们是一种独立的宗教的信徒，但他们往往被看成是对基督教的亵渎。拥有比基督教的信条还要古老的信条的撒玛利亚人和多神教信徒也是持有异议的宗教集团。在普洛科皮乌斯看来，信奉希腊和罗马的古老宗教的人们是被算到多神教信徒之内的。

至于教义，阿里乌斯派认为三位一体[3]的三个人，他们的并不属于同一个实体；人事（即基督）的实体确实有似于圣父，但就本质而论并不是同等的。他们的核心的教旨表现在homoiousion（本体同一）这个希腊词上，与之相对照的则是阿撒那西乌斯派（这一派被尼

凯亚信条承认为正统）的教义中的homoousion一词。与此类似，埃乌诺米乌斯派也认为只有上帝不是派生出来的。蒙塔努斯派的首领就是蒙塔努斯，他有两个虔诚的妇女做他的助手，这两个妇女自称有预言未来的天赋并且宣称世界末日即将来临，这个信念对她们的自焚行动来说也许是一种安慰[4]。撒巴提乌斯派是诺瓦提尼亚努斯派的一个分支；要知道，无论是信仰的主体还是其他异端教派都另有异端分离出来。这一派是由一次竞选产生出来的，并且只是在他们分离出来之后才发展出自己独自的教义。摩尼教徒和撒玛利亚人是一神教信徒，但是他们有一套独立于基督教体系的神学理论。当然，多神教信徒并没有任何这样的一套教义。

对于普洛科皮乌斯没有机会阐述的诸如此类的许多异教教派，都有人热情地为之辩护或加以猛烈的抨击。由此产生的辩论在优斯提尼安之前和以后的很多世纪里一直受到文明世界所深切关注。参见海斯汀斯：《宗教与伦理学百科全书》（Hastings：Encyclopaedia of Religion and Ethics）或斯密斯与韦斯：《基督教传记辞典》（Smith and Wace: Dictionary of Christian Biography）。

注释

〔1〕参见《秘史》，第十一章，第25节；《战争史》，第五卷，第三章，第6节。

〔2〕参见《秘史》，第十三章，第7节。

〔3〕即圣父、圣子与圣灵。

〔4〕参见《秘史》，第十一章，第23节。

《秘史》附录三

多米提安的雕像
（《秘史》，第八章，第13～21节）

普洛科皮乌斯在上述的章节里记述的一位忠心的妻子的可怕的行为是没有根据的而且看来完全不可能是事实。但这里巴西（D. Bassi）在给康帕列提编订的《秘史》（1928年康氏去世后出版）所作的一个注释却为它提供了一个有说服力的证据。下面介绍这个注释的译文供读者参考。

“普洛科皮乌斯乐于传述的显然只是传说性质的细节，它们不见于任何古代史家的记述。这一相当动人的传说是以两个假定的事实为依据的，它们确实既十分悲惨却又荒谬和纯然出于想象，并且二者都完全缺乏历史的连贯性。多米提安并没有被剁成碎块，而是在他的居室里被阴谋者杀害的，他最初是在鼠蹊部被砍了一刀，又在随后的混战中又挨了七刀之后才送了命。他的妻子多米提娅并没有按照自己的身份埋葬了他，而是和阴谋者合谋进行了这次谋杀。担起这一本分任务的是被害人的一个名叫斐利斯的侍女，她在一般人员的协助下私下里处置了尸体，在临拉丁大道的他的一座别庄里为他举行了葬礼，并且在火化了他的尸体之后把他的骨灰和提图斯的女儿优利娅（她也照料过她）的骨灰一道保存在佛拉维乌斯家族的陵墓里。

对于由最有权威的历史学家，诸如苏埃托尼乌斯、狄奥·卡西乌斯和其他人所记录下的这些事实，人们是不能有任何怀疑的。同样无可争议的是这样一个事实，即在普洛科皮乌斯当时，多米提安的这座青铜像依然存在，它就立在人们从广场上行去朱庇特神殿的坡路的右手；这个皇帝的这座雕像是还立在那里的唯一的一座，因为根据元老院的命令，所有其他雕像都被毁掉了；但抛开这一点不谈，这座雕像还有独一无二的一个特点，这就是，它完全是被人们用许多碎片巧妙

地衔接起来的，而且始终仍能被人们容易地看出来。对于这些事实罗马人民当时（离开多米提安被杀害已有四百年多一点）用一个使人动情的小故事加以解释，而普洛科皮乌斯便按照人们讲给他的方式把这个故事巧妙地加以记述，因此，如果考虑到，根据历史学家的叙述，在多米提安被杀后在罗马立刻发生了什么事情，这些事实是应当并且能够合理地给以解释的。苏埃托尼乌斯指出，对于多米提安被杀的消息，老百姓反应冷淡，但军队的反应则不同，他们极为震怒并立刻掀起了一场骚动，要求对被杀害的皇帝应当给以身后的哀荣并且应当追究并严惩凶手。军队的长官好不容易才使军队保持了对他们的忠诚，因此军队终于得到他们想得到的东西。另一方面，一直受多米提安蔑视和虐待的元老院则用一阵突发的欢乐和狂喜来迎接这一消息，因此它突然下令把这个招人憎恨的皇帝的雕像从城墙上搬下来抛到地上，并且所有使人们联想到他的纪念物都应予以除掉、消灭和摧毁。人们立即不折不扣地执行了这些命令，当然，开始时肯定是毁掉离元老院最近的雕像，就中最大的一座就是俯视广场中心的、著名的巨型的骑马的那一座。斯塔提乌斯便曾描述并赞美过这一雕像。这一巨大的镀金青铜雕像被毁掉并摔成碎片之后便立刻被运走了。广场和朱庇特神殿附近的其他较小的雕像也被取下来毁掉了。一个和多米提安身材大小相同的青铜像必然在他父亲维斯帕西亚努斯的神殿（这神殿也在朱庇特神殿附近的山坡上）的附近占有一席之地。那座像也被推倒并摔成碎片。不过那座像的所有碎片都被忠于他的那些人（多半是士兵）收集到一处并秘密地保存下来。随后，当元老院的愤怒情绪消退的时候，始终在怀念皇帝的军队得到了他们一直在坚持要求的东西，这就是，同暗杀有关联的人们受到拘捕、审讯和惩处，继而他们立即有了这样一个打算：把被毁掉的雕像树立起来，因为雕像的碎片曾被他们诚心诚意地保存下来。他们用强力的黏合剂把雕像重新建立起来，但是并不掩盖那些接合的地方，这样，正像普洛科皮乌斯看到的那样，每个人都可以看到，雕像是由许多碎片黏合而成的。这样黏合起来的雕像便安放在山坡的空地上，人们如果从广场去朱庇特神殿雕像便在右手，离元老院不远，并且雕像立在那里显然是要人们记住元老院所曾发布的摧毁它并且不折不扣地执行了的野蛮命令，而这特别是因为这样黏合而成的雕像是皇帝的许多雕像当中存留下来的唯一的一座，或者，更准确地说，唯一能以重新树立起来的一座。元老院确实不曾

后悔发布那些命令，但是它仍然不敢反对强大的近卫军的这一行动，因为近卫军是忠于多米提安的，并且尽管善良的涅尔瓦表示不同意，他们还是亲手杀死了暗杀这一暴君的那些主谋者从而给多米提安报了仇，对此元老院只能无所作为而任凭事态自行发展，而且它也不能对如下的情况感到不高兴，即为了未来的时代留下了他们就那一声名狼藉的君主的雕像所作出的正义行动的证据。

被人厌恶的多米提安（所有的人都熟悉他的事情）的这唯一的一座雕像由于元老院对它的容忍，便完整地留在了来往的人很多的地点直到普洛科皮乌斯的时代。它被看成是一件文物，但是却又如此不值钱，乃至连蛮族、汪达尔人和哥特人都不屑于去触动它。事实上，那些部族对它表示敬意，必然主要是由于那一出于敬意的传说，这传说一定是老百姓看到雕像破碎后又黏合起来的情况，实际上却又不了解真正的历史事实，而凭想象慢慢创造出来的。他们一点一点地从这雕像身上看到了被愤怒的人民撕成碎片的残暴的多米提安和他那受元老院爱戴和尊敬的未亡人的善良和有道德的行动，元老院授权给她把她丈夫的分裂的肢体收集起来拼到一起并且给这样拼合起来的尸体举行葬礼。当这位了不起的未亡人亲手用这种办法把自己丈夫的尸体拼起来之后，便把工匠们召集起来，要他们完全按照被杀害的君主的样子制造一座由多块碎片拼成的青铜像，然后把它安放在朱庇特神殿前面的山坡上；元老院允许她做这一切并且不拒绝对此予以同意。无可否认的是，这个故事是美丽、动人并且富有教育意义的。这个故事可以出现在罗马懿行录或诸如此类的其他中世纪的劝善故事集里。深深怀念自己的好人或坏人丈夫的未亡人在克服了严重困难之后实现了他的葬礼，这样的女人是各个地区的不同传说和故事的一个引人注目的人物；佩特洛尼乌斯笔下的以弗所的著名的主妇便是许多这样的人物之一。注意到多米提安和优斯提尼安长得很像的普洛科皮乌斯在记述关于多米提安的唯一存留下来的雕像的故事时却未肯用心研究一下这一报道是历史还是传说。但无论如何，这雕像毫无疑问所表现的是多米提安，而这对他来说就足够了。但他也不会弄错的。在他心目中，优斯提尼安就和长得也像他的多米提安一样，同样应当像故事里所说的那样被屠杀并且被割成碎块。”

要目索引

波斯战争史（战争史第一、二卷）
要目索引

A

阿巴斯吉人（Abasgi）
阿班达尼斯（Abandanes，科斯罗伊斯的秘书）
阿比杜斯（Abydus）
阿波尔腊斯河（Aborrhas River）
阿波科腊布斯（Abochorabus，撒拉森人头目）
阿布拉姆斯（Abramus，荷美里塔伊人国王）
阿达尔比伽农（Adarbiganon）
阿德尔古杜恩巴德斯（Adergoudounbades，科斯罗伊斯任命的“卡那兰吉斯”）
阿德拉斯塔达兰·撒拉尼斯（Adrastadaran Salanes，波斯高级军职称号，意为“战士之领袖”）
阿杜利斯（Adulis）
阿多利乌斯（Adolius，阿卡奇乌斯之子）
阿多那库斯（Adonachus，卡尔奇斯将领）
阿尔巴尼人（Albani）
阿尔盖克（Argek，卫士）
阿尔卡狄乌斯（Arcadius，罗马皇帝）
阿尔凯欧波利斯（Archaeopolis）
阿尔明尼亚（Armenia）
阿尔撒凯斯（Arsaces，创立阿尔撒奇达伊王朝的阿尔明尼亚国王）
阿尔撒凯斯（Arsaces，苏腊的将领）

阿尔撒凯斯（Arsaces，无休止地对波斯作战的阿尔明尼亚国王）
阿尔撒凯斯（Arsaces，最后一位阿尔明尼亚国王）
阿尔撒奇达伊（Arsacidae，阿尔撒凯斯的后裔）
阿尔塔巴尼斯（Artabanes，约翰之子，属阿尔撒奇达伊族）
阿尔塔凯（Artace）
阿尔特米斯（Artemis）
阿尔西努斯河（Arsinus River）
阿尔扎列特斯（Arzarethes，波斯将领）
阿尔扎蒙（Arzamon）
阿尔扎涅涅（Arzanene）
阿芙洛狄特（Aphrodite）
阿加门农（Agamemnon，伊菲盖涅娅之父）
阿卡奇乌斯（Acacius，阿多利乌斯之父）
阿拉伯（Arabia）
阿拉伯湾（Arabian Gulf，普洛科皮乌斯称为“红海”）
阿拉木恩达腊斯（Alamoundaras，撒拉森人国王撒奇凯之子）
阿拉尼人（Alani）
阿腊提乌斯（Aratius）
阿列欧宾都斯（Areobindus）
阿列斯（Ares）
阿列塔斯（Arethas，伽巴拉斯之子）
阿玛扎斯佩斯（Amazaspes，西米昂之侄）
阿米达（Amida）
阿莫狄欧斯（Ammodios）
阿姆巴祖凯斯（Ambazouces，匈人）
阿姆布茹斯（Ambrus，信奉基督教的撒拉森人）
阿帕美亚（Apamea）
阿皮昂（Apion，埃及人，罗马军队中之财务官员）
阿斯坎（Ascan）
阿斯佩贝德斯（Aspebedes，科斯罗伊斯之叔父）
阿斯佩提亚尼人（Aspetiani）
阿塔卡斯（Atachas）
阿伊干（Aigan，罗马军队中玛撒该塔伊人之首领）

阿扎列特斯（Azarethes，波斯将领）
埃德撒（Edessa）
埃弗拉伊米乌斯（Ephraemius，主教）
埃弗撒利塔伊人（Ephthalitae，即白匈人）
埃及（Egypt）
埃列芳提涅（Elephantine，Elephantina）
埃列奈乌斯（Eirenaeus，罗马将领）
埃茹利人（Eruli）
埃塞俄比亚人（Aethiopians）
埃瓦里斯（Evaris）
埃乌菲米娅（Euphemia，苏腊的俘虏，科斯罗伊斯娶了她）
埃乌菲米娅（Euphemia，约翰〈卡帕多奇亚人〉之女）
埃乌谢比乌斯（Eusebius，库吉库斯主教）
埃乌谢比乌斯（Eusebius，罗马派往波斯国王佩若吉斯处之使节）
埃西米法伊乌斯（Esimiphaeus）
埃伊拉斯（Aelas）
埃伊玛库斯（Aeimachus，屠户）
安德里亚斯（拜占庭的）　（Andreas of Byzantium）
安格隆（Anglon）
安那斯塔西乌斯（达腊斯的）　（Anastasius of Daras）
安那斯塔西乌斯（Anastasius，罗马皇帝）
安那托利乌斯（Anatolius，东方的统帅）
安尼亚贝德斯（Aniabedes）
安提奥克（Antioch）
安提努斯（Antinous）
安托尼娜（Antonina，贝利撒里乌斯之妻）
奥古斯都（Augustus，拜占庭神甫）
奥古斯都（Augustus，罗马皇帝）
奥伽茹斯（Augarus）
奥克索米斯（Auxomis）
奥克索米塔伊人（Auxomitae）

B

巴尔巴利苏姆（Barbalissum）
巴尔劳斯门（Gate of Barlaus）
巴腊多图斯（Baradotus）
巴勒斯坦（Palestine）
巴列斯玛那斯（Baresmanas，波斯将领）
巴撒凯斯（Bassaces）
巴特涅（Batne）
巴西利德斯（Basilides）
巴西利乌斯（Basilius，埃德撒人约翰之父）
巴西奇乌斯（Bassicius）
白叙利亚人（White Syrians，小阿尔明尼亚居民旧称）
拜占庭（Byzantium）
保路斯（Paulus）
贝利撒里乌斯（Belisarlus）
贝罗斯（Beros）
贝罗亚（Beroea）
贝撒斯（Bessas，罗马军队中之哥特军官）
比提尼亚人（Bithynians）
彼得（Peter）
波阿斯河（Boas River）
波腊伊德斯（Boraides）
波路姆（Bolum）
波斯阿尔明尼亚（Persarmenia）
波提戴亚（Potidaea，即后来的卡桑德里亚）
波伊斯（Boes，波斯将领）
伯罗奔尼撒（Peloponnesus）
博斯普鲁斯（Bosporus）
布吉斯（Bouzes）
布拉吉斯（Blases，佩若吉斯之兄弟）
布腊都奇乌斯（Braducius）
布利卡斯（Bulicas）

布列米耶斯人（Blemyes，上埃及民族）
布列斯卡美斯（Bleschames）
不死者（亲卫军）　（Immortals，属波斯军队）

D

达夫涅（Daphne）
达吉斯赛欧斯（Dagisthaeus）
达伽里斯（Dagaris）
达腊斯（Daras，美索不达米亚城市）
狄奥根尼斯（Diogenes，卫士、骑兵将领）
狄奥克列提安（Diocletian）
底格里斯河（Tigris River）
杜比欧斯（Dubios）
多门提奥路斯（Domentiolus）
多若提乌斯（Dorotheus，阿尔明尼亚人向波斯侵略军进攻时之将领）
多若提乌斯（Dorotheus，罗马将领）

E

厄诺卡拉孔（Oenochalakon）
恩狄耶隆（Endielon）

F

法布里祖斯（Fabrizus）
法尔桑谢斯（Pharsanses）
法吉斯河（Phasis River）
法腊斯（Pharas）
法兰吉乌姆（Pharangium）
法列斯玛尼斯（Pharesmanes）
菲莱（Philae）
腓尼基奇亚（Phoenicia）
菲列木特（Philemuth）

斐松（Phison）
佛卡斯（Phocas）
佛洛伦提乌斯（Florentius）
伏贝利斯（Phoubelis）
复活节（Easter）

G

盖利梅尔（Gelimer，为贝利撒里乌斯俘虏至拜占庭）
高加索山（Caucasus Mountains）
戈尔哥（Gorgo）
哥狄狄斯克路斯（Godidisklus）
哥洛尼斯（Glones）
格奥尔格（George）
古巴吉斯（Goubazes）
古尔盖尼斯（Gourgenes）
古撒那斯塔德斯（Gousanastades）

H

海尔莫盖尼斯（Hermogenes）
海列斯提埃伊乌斯（Hellestheaeus）
荷美里塔伊人（Homeritae，阿拉伯一民族）
荷诺里乌斯（Honorius）
红海（Red Sea）
彗星（Comet）

J

基督（Christ）
基督教徒（Christians）
伽巴拉斯（Gabalas）
伽布隆（Gabboulon）
伽拉提人（Galatians）
伽扎（Gaza）

居鲁士（Cyrus，波斯国王）

K

卡奥吉斯（Caoses，卡巴德斯之长子）
卡巴德斯（Cabades，佩若吉斯之幼子）
卡巴德斯（Cabades，扎米斯之子）
卡狄谢尼人（Cadiseni）
卡尔莱（Carrhae）
卡尔奇斯（Chalcis）
卡利尼库斯（Callinicus）
卡那兰吉斯（Chanaranges，波斯将领，参加波斯侵略军之领导）
卡那兰吉斯（Chanaranges，波斯军衔，意为"前线军队指挥官"）
卡帕多奇亚（Cappadocia）
卡桑德里亚（Cassandria，古时称波提戴亚）
卡斯皮亚门（Caspian Gates）
卡伊苏斯（Caisus）
凯尔松（Cherson）
凯尔索涅苏斯（Chersonesus）
凯腊泰乌姆（Cerataeum）
凯列尔（Celer，罗马将领）
凯列塞涅（Celesene）
凯撒里亚（Caesarea，本书作者之家乡）
坎狄杜斯（Candidus）
康玛盖尼（Commagene）
康士坦提那（Constantina，在美索不达米亚）
康士坦提安（Constantianus，伊利里亚人）
科尔吉亚涅涅（Chorzianene）
科尔奇斯（Colchis，拉吉卡的古时名称）
科玛那（Comana，在卡帕多奇亚）
科玛那（Comana，在彭图斯）
科斯罗伊斯（Chosroes，卡巴德斯之第三子）
克提西丰（Ctesiphon）

库吉库斯（Cyzicus）
库里尔（Cyril）
库特吉斯（Coutzes，罗马将领，布吉斯之兄弟）

L

拉吉卡、拉吉人（Lazica，Lazi）
蓝派（Blue Faction）
黎巴嫩（Lebanon）
里扎伊乌姆（Rhizaeum）
利贝拉里乌斯（Libelarius，色雷斯人，罗马将领）
利比亚人（Libyans）
利古里人（Ligurians）
列奇那里乌斯（Rhecinarius）
列奇坦古斯（Rhecithangus）
隆吉努斯（Longinus）
路卡斯（Lucas，约翰之父）
吕卡奥尼斯人（Lycaones）
绿派（Green Faction）
罗多波利斯（Rhodopolis）

M

马其顿人（Macedonians）
玛德尼人（Maddeni，撒拉森人一部族）
玛尔凯路斯（Marcellus，达腊斯之战中罗马指挥官）
玛尔凯路斯（Marcellus，优斯提尼安之侄）
玛尔提罗波利斯（Martyropolis）
玛尔提努斯（Martinus）
玛戈伊僧（Magi）
玛丽（Mary，叙帕提乌斯之妻）
玛玛斯（Mamas）
玛撒该塔伊人（Massagetae）
美波德斯（Mebodes）

美狄娅（Medea）
美尔美罗伊斯（Mermeroes）
美伽斯（Megas，贝罗亚主教）
美利特涅（Melitene）
美索不达米亚（Mesopotamia）
蒙都斯（Mundus）
米地亚人（Medes，本书用来指随处可见之波斯人）
米恩杜欧斯（Mindouos）
米尔腊尼斯（Mirraanes）
米哈伊尔（Michael）
莫凯列西斯（Mocheresis）
莫拉策斯（Molatzes）
莫普苏埃斯提亚（Mopsuestia）

N

纳贝德斯（Nabedes）
纳尔吉斯（Narses，波斯阿尔明尼亚人，太监，皇帝总管）
纳尔吉斯（Narses，波斯阿尔明尼亚人，逃往罗马一方，为同名太监所接纳）
尼卡之乱（Nika Insurretion）
尼凯塔斯（Nicetas）
尼罗河（Nile River）
尼姆菲乌斯河（Nymphius River）
尼西比斯（Nisibis）
诺巴塔伊人（Nobatae）

O

欧阿吉斯（Oasis，在上埃及）
欧巴涅（Obbane）
欧多那图斯（Odonathus）
欧克塔瓦（Octava）
欧里根尼斯（Origenes）

欧列斯特斯（Orestes）
欧隆特斯河（Orontes River）
欧律布里乌斯（Olyvrius）
欧罗巴（Europe）
欧罗普姆（Europum）
欧若卡西亚斯（Orocasias）
欧斯罗伊涅（Osroene）
欧斯罗伊斯（Osroes）
欧西里斯（Osiris）

P

帕尔米腊（Palmyra）
帕尔提亚人（Parthians）
帕库里乌斯（Pacurius）
帕特里奇奥路斯（Patriciolus）
帕特里奇乌斯（Patricius）
佩腊尼乌斯（Peranius）
佩路西乌姆（Pelusium）
佩洛吉斯（Perozes，波斯国王）
佩洛吉斯诸子（Sons of Perozes）
佩特拉（Petra）
佩特莱（Petrae）
彭佩乌斯（Pompeius）
彭图斯（Pontus）
皮拉斯德（Pylades）
皮提乌斯（Pitius）
皮图亚克西斯（Pityaxes）
普拉奇利亚那伊（Placillianae）
普里亚普斯（Priapus）
普洛布斯（Probus）
普洛科皮乌斯（Procopius，本书作者）
普洛克路斯（Proclus）

Q

奇尔凯西乌姆（Circesium）
奇利奇亚（Cilicia）
奇利奇亚人（Cilicians）
奇塔里宗（Citharizon）

R

日耳曼努斯（Germanus，优斯提尼安之侄）
茹菲尼亚那伊（Rufinianae）
茹菲努斯（Rufinus，西尔瓦努斯之子）

S

撒贝里人（Sabeiri）
撒拉森人（Saracens）
撒腊帕尼斯（Sarapanis）
撒莫撒塔（Samosata）
撒奇凯（Saccice）
撒茹斯河（Sarus River）
撒塔拉（Satala）
赛尔莫皮拉伊（Thermopylae，旧译"温泉关"）
赛斯图斯（Sestus）
塞巴斯托波利斯（Sebastopolis）
塞琉奇亚（Seleucia）
塞涅奇乌斯（Senecius）
三脚架（Tripod）
色雷斯、色雷斯人（Thrace，Thracians）
斯坎达（Scanda）
斯特拉塔（Strata）
斯特拉特吉乌斯（Strategius）
斯提凡那奇乌斯（Stephanacius）
斯提凡努斯（Stephanus，名医）
苏腊（Sura）

苏木斯（Summus）
苏尼卡斯（Sunicas）
苏尼塔尼人（Sunitae）
所罗门（Solomon，阿尔明尼亚人）
索法涅涅（Sophanene）
索菲亚（Sophia）
索伊涅门（Soinian Gate）

T

塔腊乌农（Taraunon）
塔提亚努斯（Tatianus）
陶里人（Taurians）
陶茹斯山（Taurus Mountains）
特拉佩祖斯（Trapezus）
特里布尼亚努斯（Tribunianus）
特里布努斯（Tribunus，医生）
特里普尔吉亚（Tripurgia）
特列图姆（Tretum）
特扎尼人（Tzani，过去叫撒尼人）
提奥德里克（Theoderic，哥特人领袖）
提奥多腊（Theodora）
提奥多茹斯（Theodorus，拜占庭宫廷官吏）
提奥多茹斯（Theodorus，达腊斯公民）
提奥多西奥波利斯（Theodosiopolis）
提奥多西乌斯二世（Theodosius II，阿尔卡狄乌斯之子）
提奥克提斯图斯（Theoctistus）
提拉撒蒙（Thilasamon）
提莫斯特拉图斯（Timostratus）
帖撒利（Thessaly）
图拉真（Trajan，卫士）
托玛斯（Thomas，阿帕美亚主教）
托玛斯（Thomas，出使波斯之使节）
托玛斯·古泽斯（Thomas Gouzes）

W

瓦尔腊米斯（Varrames）
瓦腊腊尼斯（Vararanes）
瓦里吉斯（Varizes）
瓦列里亚努斯（Valerianus）
汪达尔人（Vandals）
忘却的监狱（Prison of Oblivion）
维斯塔（Vesta）
维塔利亚努斯（Vitalianus）
维提吉斯（Vittigis，哥特国王）
味内提（Veneti，蓝派之别名）
瘟疫（Pestilence）
蜗牛门（Gate of the Snail）

X

西尔瓦努斯（Silvanus，茹菲努斯之父）
西弗里欧斯（Siphrios）
西玛斯（Simmas）
西米昂（Symeon）
西扫腊农（Sisauranon）
西塔斯（Sittas）
希伯来人（Hebrews，住伊奥塔贝岛，后臣服于罗马人）
希腊（Greece，受到劫掠的）
希斯提亚（Hestia，即维斯塔）
希耶腊波利斯（Hierapolis）
谢奥吉斯（Seoses）
谢尔吉欧波利斯（Sergiopolis）
谢尔吉乌斯（Sergius，埃德撒人）
谢尔吉乌斯（Sergius，著名圣徒）
匈人（Huns）
叙卡伊（Sycae）
叙利亚（Syria）

叙帕提乌斯（Hypatius）

Y

雅典（Athens，拉吉卡附近的城市）
雅科布斯（Jacobus）
雅孙（Jason）
亚历山大（Alexander，腓立之子）
亚历山大（Alexander，派赴波斯之使节）
亚历山大里亚（Alexandria）
亚西里亚（Assyria，或称亚述）
耶路撒冷（Jerusalem）
耶稣（Jesus）
伊奥塔贝（Iotabe）
伊伯里亚，伊伯里亚人（Iberia，Iberians）
伊尔狄盖尔（Ildiger）
伊菲盖涅娅（Iphigenia）
伊里斯河（Iris River）
伊利里库姆（Illyricum）
伊撒克（Isaac，纳尔吉斯之兄弟）
伊扫里人（Isaurians）
伊斯狄盖尔德斯（Isdigerdes）
伊斯狄古斯那斯（Isdigousnas）
伊西斯（Isis）
意大利（Italy）
驿马（Veredi）
印度（India）
优利安（Julian）
优斯提尼安（Justinian）
优斯提努斯（Justinus，优斯提尼安之叔父）
优斯图斯（Justus，优斯提尼安之侄）
犹太人（Jews）
幼发拉底河（Euphrates River）
幼发拉特西亚（Euphratesia，库玛盖尼之古称）

约翰（John，阿尔塔巴尼斯之父，属阿尔撒奇达伊家族）
约翰（John，埃德撒名流，巴西利乌斯之子）
约翰（John，参加罗马军队的阿尔明尼亚人，托玛斯·古吉斯之子）
约翰（John，绰号“大肚汉”，卫士）
约翰（John，服役于罗马骑兵部队）
约翰（John，卡帕多奇亚人，近卫军长官）
约翰（John，罗马军官，路卡斯之子）
约翰（John，美索不达米亚军队统帅）
约翰（John，尼凯塔斯之子，参加达腊斯之战的罗马将领）
约翰（John，茹菲努斯之子，奉派去科斯罗伊斯处）
约翰·特吉布斯（John Tzibus，拉吉卡长官）

Z

扎贝尔伽尼斯（Zaberganes）
扎米斯（Zames，卡巴德斯之子）
泽奇人（Zechi）
珍珠故事（Story of the Pearl）
芝诺（Zeno，罗马皇帝，与波斯国王阿尔撒凯斯同时）
芝诺比亚（Zenobia，临幼发拉底河之城市）
芝诺比娅（Zenobia，欧多那图斯之妻）
棕榈林（Palm Groves）

汪达尔战争史（战争史第三、四卷）
要目索引

A

阿比杜斯（Abydus）
阿比伽斯河（Abigas River）
阿波利那里乌斯（Apollinarius）
阿道尔夫斯（Adaulphus）
阿尔达布里乌斯（Ardabrius）
阿尔卡狄乌斯（Arcadius）
阿尔凯劳斯（Archelaus）
阿尔明尼亚（Armenia）
阿尔塔巴尼斯（Artabanes）
阿尔塔西列斯（Artasires）
阿尔提亚斯（Althias）
阿卡奇乌斯（Acacius，阿尔明尼亚人首领）
阿卡奇乌斯（Acacius，拜占庭神甫）
阿克拉斯（Aclas）
阿奎列亚（Aquileia）
阿拉里克（Alaric，西哥特人国王）
阿拉尼人（Alani）
阿里乌斯教（Arian faith）
阿里亚德涅（Ariadne）
阿列欧宾都斯（Areobindus）
阿列图撒（Arethousa）
阿玛拉弗里达（Amalafrida）
阿玛拉宗塔（Amalasountha，阿塔拉里克之母）
阿玛塔斯（Ammatas）
阿奇利斯（Achilles，汪达尔人给予荷阿美尔的名字）

阿奇利斯浴场（Bath of Achilles）
阿撒那西乌斯（Athanasius）
阿斯克列皮亚德斯（Asclepiades）
阿斯帕尔（Aspar）
阿塔拉里克（Atalaric）
阿塔路斯（Attalus）
阿提拉（Attila）
阿伊干（A[illegible] gan）
阿伊提乌斯（Aetius，罗马将领）
埃布撒（Ebusa）
埃及（Egypt）
埃及人（Egyptians）
埃美撒（Emesa）
埃皮达姆诺斯（Epidamnus）
埃皮法尼乌斯（Epiphanius）
埃茹利人（Eruli）
埃斯狄拉撒斯（Esdilasas）
埃特纳山（Etna Mountain）
埃提乌斯（Aetius）
埃乌阿盖斯（Euagees）
埃乌多克西亚（Eudoxia）
埃乌多奇亚（Eudocia）
埃乌克西努斯海（Euxine Sea）
埃乌洛吉乌斯（Eulogius）
埃乌斯特拉提乌斯（Eustratius）
埃乌提凯斯（Eutyches）
安孔（Ancon）
安那斯塔西乌斯（Anastasius）
安塞米乌斯（Anthemius）
安塔拉斯（Antalas）
安泰乌斯（Antaeus）
安托尼娜（Antonina）
奥古斯都（Augustus）

奥腊西乌姆（山）（Aurasium）
欧律布里乌斯（Olyvrius或Olybrius）

B

巴波西斯（Babosis）
巴尔巴里奇尼人（Barbaricini）
巴尔巴图斯（Barbatus）
巴格腊达斯河（Bagradas River）
巴伽伊斯（Bagaï s）
巴库斯（Bacchus）
巴拉斯（Balas）
巴勒斯坦（Palestine）
巴西利斯库斯（Basiliscus，贝里涅之兄弟，出征汪达尔人之将领）
巴西利斯库斯（Basiliscus，哈尔玛图斯之子）
保路斯（Paulus）
贝里涅（Berine，皇帝列昂之妻）
贝利撒里乌斯（Belisarius）
本塔波利斯（Pentapolis）
比扎奇乌姆（Byzacium）
彼得（Peter，罗马将领）
彼得（Peter，色雷斯人，所罗门之卫士）
波里亚德斯（Boriades）
波尼法提乌斯（Boniface，利比亚人）
波尼法提乌斯（Boniface，罗马将领）
波斯人（Persians）
伯罗奔尼撒（Peloponnesus）
不列颠（Britain）
布尔伽昂（Bourgaon）
布拉（Boulla）

D

达尔玛提亚（Dalmatia）
达腊斯（Daras）
戴尔波伊（Delphi）
戴奇木姆（Decimum）
德律欧斯（Dryous）
狄奥根尼斯（Diogenes）
狄多（Dido）
杜尔腊奇乌姆（Dyrrachium）
多美斯提库斯（Domesticus）
多姆尼库斯（Domnicus）
多瑙河（Danube River）
多若提乌斯（Dorotheus）

F

法吉斯河（Phasis River）
法腊斯（Pharas）
法兰克人（Franks，本书用来指全部日耳曼人）
法列斯玛尼斯（Pharesmanes）
腓尼奇亚（Phoenicia，即腓尼基）
费德腊提（Foederati）
佛列达斯（Phredas）
福斯奇亚斯（Fuscias）
福音（Gospels）
复活节（Easter）

G

盖尔格赛奥伊人（Gergesites）
盖利梅尔（Gelimer）
盖米尼亚努斯岩（Rock of Geminianus）
盖帕伊狄人（Gepaides）
盖提克人（Getic，哥特人时而有这一称呼）
盖伊拉里斯（Geilaris）

盖宗（Gezon）
高卢（Gaul）
高路斯（Gaulus）
哥达斯（Godas）
哥狄吉斯克路斯（Godigisclus）
哥塔伊乌斯（Gothaeus）
哥特人（Goths）
格腊塞（Grasse）
格列高里乌斯（Gregorius）
格律凯里乌斯（Glycerius）
根宗（Genzon，吉泽里克之子）
恭塔里斯（Gontharis，哥狄吉斯克路斯之子）
恭塔里斯（Gontharis，所罗门之卫士）
古恩达孟杜斯（Gundamundus）
贵族等级（Patrician rank）

H

哈德茹美图姆（Hadrumetum）
哈尔玛图斯（Harmatus）
海尔米昂涅（Hermione）
海拉克莱乌斯（Heracleius）
海拉克莱亚（Heracleia）
海拉克列斯（Heracles，同安泰乌斯角力之英雄）
海拉克列斯柱（Pillars of Heracles）
海列斯彭特（Hellespont）
荷阿美尔（Hoamer）
荷诺里克（Honoric）
荷诺里乌斯（Honorius）
赫尔美斯（Hermes）

J

基督教徒（Christians）

吉巴孟都斯（Gibamundus）
吉泽里克（Gizeric，汪达尔人国王）
伽迪腊（Gadira）
伽拉提亚（Galatia）
伽佐菲拉（Gazophyla）
迦太基（Garthage）
近卫军长官（Prefect，Praetorian Prefect）
居鲁士（Cyrus，巴库斯之子）

K

卡巴昂（Cabaon）
卡尔凯东（Chalcedon）
卡腊那利斯（Caranalis）
卡洛尼姆斯（Calonymus）
卡帕多奇亚（Cappadocia）
卡普特瓦达（Caputvada）
卡乌卡那（Caucana）
卡伊诺波利斯（Caenopolis）
恺撒（Caesar）
凯撒里亚（Caesarea）
康士坦丁（Constantinus）
康士坦丁大帝（Constantine the Great）
康士坦提那（Constatina）
康士坦提乌斯（Constantius）
科尔奇斯（Colchis）
科斯罗伊斯（Chosroes）
科西嘉（Corsica）
克利皮亚（Clipea）
克利皮亚（Clipea，盾山）
克提亚努斯（Cteanus）
肯图里埃（Centuriae）
库尔努斯（Cyrnus，科西嘉古称）
库里尔（Cyril）

库列涅（Cyrene）
库特吉那斯（Coutzinas）

L

拉丁语（Latin tongue）
拉里布斯（Laribus，Laribous）
拉温那（Ravenna）
莱茵河（Rhine River）
劳茹斯（Laurus）
利比亚（Libya）
利比亚人（Libyans）
利古里亚（Liguria）
利律拜乌姆（Lilybaeum）
列昂（Leon，东方皇帝）
列昂（Leon，芝诺之幼子）
列昂提乌斯（Leontius）
列帕腊图斯（Reparatus）
列普提玛格那（Leptimagna）
列普提斯（Leptes）
列奇美尔（Rhecimer）
列斯波斯（Lesbos）
列乌阿塔伊人（Leuathae）
罗马（Rome）
罗马（Rome，公鸡之名）
罗马人（Romans）

M

玛尔凯利亚努斯（Marcellianus）
玛尔凯路斯（Marcellus）
玛尔肯提乌斯（Marcentius）
玛尔奇安（Marcian，阿斯帕尔之顾问）
玛尔奇安（Marcian，步兵将领）

玛尔提努斯（Martinus）
玛克西米努斯（Maximinus）
玛克西姆斯（Maximus，罗马元老）
玛克西姆斯（大）　（Maximus the elder，曾篡夺皇权）
玛列亚（Malea）
玛美斯（Mammes）
玛撒该塔伊人（Massagetae，本书写作时代称匈人）
玛斯提伽斯（Mastigas）
玛斯提那斯（Mastinas）
玛索那斯（Massonas）
玛乌里人（Moors，——或译摩尔人）
玛乌列塔尼亚（Mauretania）
玛约里卡（Majorica）
玛约里努斯（Majorinus，西方之皇帝）
麦伽腊（Megara）
麦欧提斯湖（Maeotic Lake）
曼德腊奇乌姆（Mandracium）
美德乌斯（Medeus）
美狄西尼撒斯（Medissinissas）
美尔库里乌姆（Mercurium）
美尔库里乌斯（Mercurius，赫尔美斯之拉丁名）
美法尼亚斯（Mephanias）
美兰克莱那伊人（Melanchlaenae，哥特人古称）
美利塔（Melita）
美姆布列撒（Membresa）
美涅菲赛（Menephesse）
美托涅（Methone）
米诺里卡（Minorica）
米苏阿斯（Misuas）
摩西（Moses）

N

涅波斯（Nepos）

努恩（Nun）
努米地亚（Numidia）

O

欧尔泰亚斯（Orta as）
欧凯阿诺斯（Ocean，大洋）
欧律布里乌斯（Olybrius）
欧罗巴（Europe）

P

帕拉斯（Pallas）
帕拉提乌姆（Palatium）
帕普斯（Pappus）
帕普亚（Papua）
帕西菲路斯（Pasiphilus）
培伽西乌斯（Pegasius）
佩迪昂·哈隆（Pedion Halon）
佩林图斯（Perinthus，作者当时叫海拉克莱亚）
彭图斯（Pontus）
普登提乌斯（Puclentius）
普拉奇狄亚（Placidia，欧律布里乌斯之妻）
普拉奇狄亚（Placidia，康士坦丁之妻）
普列耶克塔（Prejecta）
普罗巴（Proba）
普洛科皮乌斯（Procopius，本书作者）

Q

奇利奇亚人（Cilicians）
奇利亚尔克（Chiliarch）
奇普里安（Cyprian，罗马辅助部队将领）
奇普里安（Cyprian，圣徒）
奇普里安那（Cypriana，非洲海岸的一种定期的风）

奇普里安那（Cypriana，奉祀奇普里安的节日）

R

日耳曼尼亚（Germania）
日耳曼努斯（Germanus）
日耳曼人（Germans，本书也叫法兰克人）
茹菲努斯（Rufinus，色雷斯人，贝利撒里乌斯之旗手）
茹菲努斯（Rufinus，扎乌那斯之子）

S

撒地尼亚（Sardinia）
撒拉里亚门（Salarian Gate）
撒腊皮斯（Sarapis）
撒路斯提乌斯（Sallustius）
撒乌若玛塔伊人（Sauromatae，哥特人旧名）
赛普提姆（Septem）
赛斯图斯（Sestus）
色雷斯（Thrace）
斯卡莱·维提列斯（Scalae Veteres）
斯奇提亚人（Scythians）
斯塔格努姆（Stagnum）
斯托扎斯（Stotzas）
索菲亚（Sophia）
索菲亚教堂（Temple of Sophia）
所罗门（Solomon，辅助部队将领）
所罗门（Solomon，居鲁士与谢尔吉乌斯之弟）
所罗门（Solomon，犹太国王）

T

塔木伽狄斯（Tamougadis）
塔提木特（Tattimuth）
塔伊那茹姆（Taenarum，作者当时称卡伊诺波利斯）

陶兰提伊人（Taulantii）
特贝斯塔（Tebesta）
特腊撒孟杜斯（Trasamundus）
特里卡玛茹姆（Tricamarum）
特里波利斯（Tripolis）
特律丰（Tryphon）
特洛伊（Troy）
特伦提乌斯（Terentius）
特扎宗（Tzazon）
提奥达图斯（Theodatus）
提奥德里克（Theoderic）
提奥多腊（Theodora）
提奥多茹斯（Theodorus，步兵将领）
提奥多茹斯（Theodorus，吉泽里克之幼子）
提奥多茹斯（Theodorus，卡帕多奇亚人）
提奥多茹斯（Theodorus，卫队将领）
提奥多西乌斯一世（Theodosius I，阿尔卡狄乌斯之父）
提奥多西乌斯二世（Theodosius II，阿尔卡狄乌斯之子）
提吉西斯（Tigisis）
提图斯（Titus）
提乌迪斯（Theudis）
帖撒利海角（Thessalian Cape）
图拉真（Trajan，罗马皇帝）
图玛尔（Toumar）
图斯卡尼海（Tuscan Sea）

W

瓦列里安（Valerian）
瓦伦提尼安（Valentinian）
汪达尔人（Vandals）
维吉兰提亚（Vigilantia）
维斯帕西安（Vespasian）
乌利谢乌斯（Ulitheus）

乌利亚里斯（Uliaris）

X

西班牙（Spain）
西顿（Sidon）
西恩吉都努姆（Singidunum，今天的贝尔格莱德）
西尔米乌姆（Sirmium）
西盖乌姆（Sigeum）
西哥特人（Visigoths）
西卡维涅里亚（Siccaveneria）
西拉库赛（Syracuse）
西玛库斯（Symmachus）
西塔斯（Sittas）
西提菲斯（Sitiphis）
西西里（Sicily）
西西尼奥路斯（Sisiniolus）
希波·列吉乌斯（Hippo Regius）
希伯来人（Hebrews）
希腊（Greece）
希腊人（Greeks，对皇帝臣民的蔑称）
希美里乌斯（Himerius，色雷斯人）
希耶隆（Hieron）
谢尔吉乌斯（Sergius）
谢维里亚努斯（Severianus）
匈人（Huns）
辛尼昂（Sinnion）
叙列克图斯（Syllectus）

Y

雅典（Athens）
雅乌达斯（Iaudas）
亚得里亚海（Adriatic Sea）

亚历山大里亚（Alexandria）
亚细亚（Asia）
亚细亚提库斯（Asiaticus）
耶布赛奥伊人（Jebusites）
耶路撒冷（Jerusalem）
伊奥尼亚海（Ionian Sea）
伊奥尼亚人（Ionians）
伊奥乌尔福特斯（Iourphoutes）
伊尔德里克（Ilderic）
伊尔狄盖尔（Ildiger）
伊利里库姆（Illyricum）
伊斯特河（Ister River，即多瑙河）
伊乌凯（Iouce）
意大利（Italy）
优斯提尼安（Justinian）
优斯提努斯（Justinus）
犹太人（Jews）
约翰（John，阿尔明尼亚人，贝利撒里乌斯财务管理人）
约翰（John，阿尔塔巴尼斯之父，出身阿尔撒奇达伊家族）
约翰（John，埃皮达姆诺斯人，步兵将领）
约翰（John，贝利撒里乌斯麾下将领）
约翰（John，贝利撒里乌斯之卫士）
约翰（John，被拥戴为皇帝的罗马士兵）
约翰（John，辅助部队将领）
约翰（John，卡帕多奇亚人，曾谏止优斯提尼安对汪达尔人作战）
约翰（John，帕普斯之兄弟，参加过斯卡莱·维提列斯之战斗）
约翰（John，叛军将领）
约翰（John，西西尼奥路斯之子）
约翰（John，约翰之子，出身阿尔撒奇达伊家族）
约瑟夫（Joseph）
约书亚（Joshua）

Z

扎贝（Zabe）
扎昆图斯（Zacynthus）
扎伊都斯（Za[illegible] dus）
泽尔布列（Zerboule）
芝诺（Zeno）
朱庇特（Juppiter）

哥特战争史（战争史第五至八卷）
要目索引

A

阿奥尔杜斯（Aordus）
阿巴斯吉人（Abasgi）
阿巴斯吉亚（Abasgia）
阿狄吉斯（Adegis）
阿尔巴（Alba）
阿尔巴尼（Albani，罗马附近城镇）
阿尔巴尼人（Albani，利古里亚以北之民族）
阿尔卑斯山（Alps）
阿尔比拉斯（Albilas）
阿尔比斯（Albis）
阿尔波里奇人（Arborychi）
阿尔哥号（Argo）
阿尔哥斯（Argos）
阿尔吉东（Algedon）
阿尔吉斯（Arzes）
阿尔卡比斯（Archabis）
阿尔凯欧波利斯（Archaeopolis）
阿尔明尼亚（Armenia）
阿尔明尼亚人（Armenians）
阿尔撒凯斯（Arsaces）
阿尔塔巴吉斯（Artabazes）
阿尔塔巴尼斯（Artabanes）
阿尔塔西列斯（Artasires）
阿尔特米斯（Artemis）
阿吉泽（Asise）

阿伽门农（Agamemnon）
阿卡尔那尼亚（Acarnania）
阿凯隆提斯（Acherontis）
阿凯隆提亚（Acherontia，即阿凯隆提斯）
阿凯亚（Achaea）
阿坎普西斯河（Acampsis River）
阿奎列亚（Aquilea）
阿拉里克（Alaric）
阿拉里克（小）　（Alaric the Younger）
阿拉曼尼人（Alamani）
阿拉尼人（Alani）
阿腊提乌斯（Aratius）
阿里安（Arrian，历史学家）
阿里米努姆（Ariminum）
阿里木特（Arimuth）
阿里乌斯教徒（Arians）
阿列拉图姆（Arelatum）
阿列欧宾都斯（Areobindus）
阿列斯（Ares）
阿列塔斯（Arethas）
阿路伊特（Aluith）
阿玛拉贝尔加（Amalaberga）
阿玛拉弗里达（Amalafrida）
阿玛拉弗里达斯（Amalafridas）
阿玛拉里克（Amalaric）
阿玛拉宗塔（Amalasunta）
阿玛斯特里斯（Amastris）
阿玛宗人（Amazons）
阿米苏斯（Amisus）
阿皮乌斯（Appius）
阿皮亚大道（Appian Way）
阿普里（Apri，在色雷斯）
阿普利亚（Apulia）

阿普撒茹斯（Apsarus）
阿普西利人（Apsilii）
阿普西利亚（Apsilia）
阿普叙尔图斯（Apsyrtus）
阿奇利努斯（Acylinus）
阿茹福斯（Arufus）
阿茹特（Aruth）
阿撒那西乌斯（Athanasius）
阿斯巴杜斯（Asbadus）
阿斯克列皮奥多图斯（Asclepiodotus）
阿斯库路姆（Asculum）
阿斯提卡（Astica）
阿塔拉里克（Atalaric）
阿特列乌斯（Atreus）
阿提诺多茹斯（Athenodorus）
阿西那里乌斯（Asinarius）
阿西那里亚门（Asinarian Gate）
埃布里木斯（Ebrimous，提奥达图斯之婿）
埃德撒（Edessa）
埃厄特斯（Aeetes）
埃尔皮狄乌斯（Elpidius，医生）
埃及（Egypte）
埃吉斯图斯（Aegisthus）
埃拉里克（Eraric）
埃里达诺斯（Eridanus，即波河，）
埃列蒙杜斯（Elemundus，盖帕伊狄人之国王）
埃米利亚（Aemilia）
埃涅阿斯（Aeneas）
埃佩茹斯（Epirus）
埃皮达姆诺斯（Epidamnus）
埃皮道茹斯（Epidaurus）
埃皮吉费里的洛克里人（Epizephyrian Locrians）
埃皮罗特斯人（Epirotes）

埃奇努斯（Echinus）
埃茹利人（Eruli）
埃斯克玛努斯（Aeschmanus，贝利撒里乌斯之卫士）
埃斯库罗斯（Aeschylus）
埃特纳（Aetna）
埃托利亚（Aetolia）
埃乌波亚（Euboea）
埃乌佛腊塔斯（Euphratas）
埃乌里波斯（Euripus，海峡）
埃乌律西亚（Eulysia）
爱奥利斯群岛（Aeolian Islands）
爱雷苏亚（Eileithuia）
安吉利人（Angili）
安孔（Ancon）
安那斯塔西乌斯（Anastasius，皇帝）
安那索扎都斯（Anasozadus，科斯罗伊斯之子）
安启赛斯（Anchises，埃涅阿斯之父）
安奇亚路斯（Anchialus）
安塔拉斯（Antalas）
安塔伊人（Antae）
安提奥克（Antioch）
安提奥库斯（Antiochus）
安提努斯（Antinous）
安托尼娜（Antonina）
安西拉斯（Ansilas）
安西乌姆（Anthium）
安扎拉斯（Anzalas）
奥德修斯（Odysseus）
奥杜因（Audouin）
奥古斯都（Augustus，罗马皇帝）
奥古斯都（Augustus）
奥古斯图路斯（Augustulus，人们给西部皇帝奥古斯都起的名字）

奥克西姆斯（Auximus）
奥列利亚门（Aurelian Gate，又叫彼得门）
奥依拉斯（Oilas）

B

巴巴斯（Babas）
巴尔巴提昂（Barbation）
巴利斯塔（Ballista）
巴西利乌斯（Basilius，罗马贵族）
拜占庭（Byzantium）
班达拉里乌斯（Bandalarius）
保卡里斯（Paucaris）
保路斯（Paulus，罗马将领）
保路斯（Paulus，蒙狄拉斯派出之使者）
保路斯（Paulus，派赴米兰的色雷斯人首领）
保路斯（Paulus，奇利奇亚人，罗马将领）
保路斯（Paulus，伊扫里人首领）
保路斯（Paulus，勇敢的罗马士兵）
保罗（Paul，使徒）
贝奥提亚（Boeotia）
贝邦（Vevon）
贝尔戈木姆（Bergomum）
贝尔撒布斯（Bersabus）
贝拉帕同（Belapaton）
贝涅文图姆（Beneventum）　即"贝涅文图斯"
贝涅文图斯（Beneventus）
贝撒斯（Bessas）
贝西人（Besi）
比利牛斯山（Pyrenees）
比提尼亚（Bithynia）
彼得（Peter，使徒）
彼得（Peter，伊利里亚人）
波阿斯（Boas，河名）

波埃提乌斯（Boetius）
波尔菲里乌斯（Porphyrius，巨鲸名）
波尔图斯（Portus）
波河（Po，Padus）
波卡斯（Bochas）
波拉（Pola）
波拉伊德斯（Boraï des，优斯提尼安之侄）
波路姆（Bolum）
波洛西亚（Bolosia）
波诺尼亚（Bononia）
波努斯（Bonus）
波斯阿尔明尼亚（Persarmenia）
波斯阿尔明尼亚人（Persarmenians）
波斯人（Persians，也叫米地亚人）
柏拉图（Plato）
伯罗奔尼撒（Peloponnesus）
博斯普鲁斯（Bosporus）
不列颠（Britain）
布尔肯提乌斯（Burcentius）
布尔努斯（Burnus）
布艮第人（Burgundians）
布吉斯（Bouzes）
布腊都奇乌斯（Braducius）
布里提亚（Brittia）
布列斯卡美斯（Bleschames）
布列提亚（Brittia）
布伦地西乌姆（Brundisium）
布斯塔·高洛茹姆（Busta Gallorum）

C

长城（long walls）

D

达尔玛提亚（Dalmatia）
达吉斯赛欧斯（Dagisthaeus）
达腊斯（Daras）
达米亚努斯（Damianus）
达奇人（Dacians）
达奇亚（Dacia）
达提乌斯（Datius，埃茹利人从图勒带来的国王）
达提乌斯（Datius，米兰神甫）
大希腊（Magna Graecia）
丹尼人（Dani）
德肯诺维乌姆（Decennovium，河名）
德拉孔（Dracon，河名）
德律欧斯（Dryus）
德米特里乌斯（Demetrius，罗马步兵将领）
德米特里乌斯（Demetrius，拿波利长官）
德米特里乌斯（Demetrius，优斯提尼安之使者）
德奇乌斯（Decius）
狄奥菲隆（Deopheron）
狄奥根尼斯（Diogenes，贝利撒里乌斯之卫士）
狄奥美德斯（Diomedes）
底比斯（Thebes，埃及城市）
蒂勒尼安海（Tuscan Sea，Tyrrhenian Sea）
都灵吉人（Thuringians，高卢之蛮族）
多多那（Dodona）
多尔同（Dorthon）
多洛米塔伊人（Dolomites）
多姆南提奥路斯（Domnentiolus）
多姆尼库斯（Domnicus）
多瑙河（Danube，又叫伊斯特河）

E

恩尼斯（Ennes）

F

法吉斯河（Phasis River）
法兰吉乌姆（Pharangium）
法兰克人（Franks）
法那古里斯（Phanaguris）
法尼提乌斯（Phanitheus，埃茹利人）
法努姆（Fanum）
法努斯（Fanus，Fanum）
法温提亚（Faventia）
法扎斯（Phazas）
菲狄亚斯（Phidias，雅典雕塑家）
菲利皮（Philippi）
菲列木特（Philemuth，埃茹利人）
斐列伽古斯（Philegagus）
费戴利乌斯（Fidelius）
费德腊提（Foederati）
费尔木姆（Firmum）
费利波波利斯（Philipopolis，马其顿城市）
费苏拉（Fisula）
佛卡斯（Phocas，贝利撒里乌斯之卫士）
佛凯伊亚（Phocaea）
佛拉米尼严大道（Flaminian Way）
佛拉米尼严门（Flaminian Gate）
佛里索尼人（Frissones）
佛罗伦提亚（Florentia）
佛洛科尔涅利乌斯（Forocornelius，意大利北部古城）
佛提乌斯（Photius）
伏列达斯（Vledas）

G

盖腊伊斯图斯（Geraestus）
盖帕伊狄人（Gepaedes）

盖特人（Getic race，即哥特人）
高加索（Caucasus）
高卢（Gaul）
戈提古斯（Gothigus）
哥特人（Goths）
格拉提安那（Gratiana，伊利里库姆之城市）
格里帕斯（Gripas）
恭塔里斯（Gontharis，罗马将领）
恭塔里斯（Gontharis，汪达尔人之僭主）
贡杜尔夫（Gundulf，即音杜尔夫）
狗头（Cynocephalos，海角名，此系意译）
古巴吉斯（Gubazes）
古布尔古都（Gouboulgoudou）
古迪拉斯（Gudilas）
郭亚尔（Goar）

H

哈德里安陵（Tomb of Hadrian）
哈拉扎尔（Chalazar）
海尔美吉斯克路斯（Hermegisclus）
海尔美涅弗里都斯（Hermenefridus）
海拉克莱亚（Heracleia）
海列斯彭特（Hellespont）
荷马（Homer）
荷诺里亚塔伊人（Honoriatae）
黑湾（Black Gulf，今天的萨罗斯湾）

J

基督教徒（Christians）
吉巴尔（Gibal）
吉比美尔（Gibimer）
吉拉奇乌斯（Gilacius）

吉泽里克（Gizeric）
吉泽利库斯（Giselicus）
伽迪腊（Gadira）
伽乌提人（Gauti）
剪刀（snips）
角斗士（Gladiators）

K

卡巴拉里乌斯（Caballarius）
卡德木斯的胜利（Cadmean Victory）
卡尔卡西亚那（Carcasiana）
卡尔凯东（Calchedon）
卡尔尼人（Carnii）
卡尔奇斯（Chalcis）
卡拉布里亚（Calabria）
卡拉布里人（Calabrians）
卡拉扎尔（Chalazar）
卡腊那利斯（Caranalis）
卡里布狄斯（Charybdis）
卡利东野猪（Calydonian boar）
卡利普梭（Calypso）
卡米路斯（Camillus）
卡那兰吉斯（Chanaranges，波斯的将军称号）
卡那兰吉斯（Chanaranges，谋害优斯提尼安之波斯阿尔明尼亚人）
卡努西乌姆（Canusium，在阿普利亚）
卡帕多奇亚人（Cappadocians）
卡普莱（Caprae）
卡普亚（Capua）
卡斯皮亚门（Caspian Gates）
卡索佩（Casope）
卡塔那（Catana）
卡提路斯（Catellus）

凯尔奇腊（Cercyra）
凯尔松（Cherson）
凯尔索涅苏斯（Chersonnesus）
凯尔瓦里乌姆（Cervarium，在阿普利亚）
凯法列尼亚（Cephallenia）
凯吉纳（Caesena，意大利北部要塞）
凯列塞涅（Celesene）
凯洛涅亚（Chaeronea）
凯皮（Cepi）
凯提古斯（Cethegus，罗马贵族）
凯旋式（Triumph）
坎奈（Cannae，在阿普利亚）
康帕尼亚（Campania）
康士坦丁（Constantine）
康士坦丁（Constantinus，色雷斯人，罗马将领）
康士坦提安（Constantianus）
肯图姆凯莱（Centumcellae）
科尔奇斯人（Colchians）
科尔撒曼提斯（Chorsamantis，贝利撒里乌斯之卫士）
科尔索玛努斯（Chorsomanus，贝利撒里乌斯之卫士）
科卡斯（Coccas）
科里亚尼斯（Chorianes，波斯将领）
科林斯（Corinth）
科罗涅亚（Coronea）
科玛那（Comana）
科木姆（Comum）
科农（Conon）
科斯罗伊斯（Chosroes，波斯国王）
科塔伊斯（Cotais）
科提·阿尔卑斯山（Cottian Alps）
科西嘉（Corsica）
克拉赛斯（Classes）
克劳狄安（Claudian）

克里赛欧斯湾（Crisaean Gulf，即科林斯湾）
克列门提努斯（Clementinus）
克路西乌姆（Clusium）
克罗同（Croton）
克洛阿达里乌斯（Cloadarius，法兰克人国王）
克提西丰（Ctesiphon）
克温提利斯月（Quintilis）
肯图姆凯莱（Centumcellae，意大利城市）
库麦（Cumae）
库特吉那斯（Cutzinas）
库特里古尔（Cutrigur）
库特里古里人（Cutrigurs）
库提拉斯（Cutilas）
快船（dromon）

L

拉布拉（Labula，Lavula）
拉丁大道（Latin Way）
拉吉卡（Lazica）
拉温那（Ravenna）
拉乌拉（Lavula）
拉扎茹斯（Lazarus）
腊狄吉斯（Radigis）
腊格那里斯（Ragnaris）
莱茵河（Rhine）
狼（Wolf，战械）
狼盔（Wolf-Helmet）
朗哥巴狄人（Langobarbi，Lombards）
朗哥维拉（Langovilla）
劳列阿特（Laureate）
里吉乌尔富斯（Risiulfus）
里帕伊阿山（Rhipaean Mountains）
里奇拉斯（Ricilas，贝利撒里乌斯之卫士）

里扎伊乌姆（Rhizaeum）
利贝里乌斯（Liberius）
利比亚（Libya）
利布尔尼亚（Liburnia）
利古里亚（Liguria）
利律拜乌姆（Lilybaeum）
列昂提乌斯（Leontius）
列奥尼亚努斯（Leonianus）
列吉乌姆（Rhegium）
列伽塔（Regata）
列凯乌姆（Lechaeum）
列克斯（Rex）
列帕腊图斯（Reparatus）
列奇孟杜斯（Rhecimundus）
列奇坦古斯（Rhecithangus）
留德里斯（Leuderis）
隆吉努斯（Longinus）
路卡尼人（Lucani，Lucanians）
路卡尼亚（Lucania）
吕科克拉尼特人（Lycocranites）
吕西波斯（Lysippus，雕刻家）
吕西那（Lysina）
罗多波利斯（Rhodopolis）
罗多尔福斯（Rhodolphus，埃茹利人首领）
罗克里人（Locri）
罗纳河（Rhone）

M

玛尔凯路斯（Marcellus）
玛尔肯提乌斯（Marcentius）
玛尔奇安（Marcian，知名味内提人）
玛尔奇亚斯（Marcias）
玛尔提尼亚努斯（Martinianus）

玛尔提努斯（Martinus）
玛格努斯（Magnus）
玛克森提奥路斯（Maxentiolus）
玛克森提乌斯（Maxentius）
玛克西米努斯（Maximinus）
玛克西姆斯（Maximus，另一同名者之后人，为贝利撒里乌斯所放逐者）
玛克西姆斯（Maximus，杀死瓦伦提尼安者）
玛列文图斯（Maleventus，贝涅文图斯之古名）
玛撒该塔伊人（Massagetae）
玛塔宗塔（Matasuntha）
玛乌里奇乌斯（Mauricius，蒙都斯之子）
玛西利亚（Masilia）
麦欧提斯湖（Maeotic Lake）
麦撒那（Messana）
曼图亚（Mantua）
美狄娅（Medea）
美尔美罗伊斯（Mermeroes）
美拉斯（Melas）
美兰克莱那伊人（Melanchlaenae）
美利盖狄乌斯（Meligedius）
美利塔（Melita）
美列亚格尔（Meleager）
蒙狄拉斯（Mundilas）
蒙都斯（Mundus）
蒙特费列特拉（Monteferetra）
弥隆（Myron）
米地亚人（Medes）
米地亚油（Medea'soil）
米恩德斯（Mindes）
米兰（Milan，Mediolanum）
明图尔那伊（Minturnae）
莫凯列西斯（Mocheresis）

莫腊斯（Mopas）
木凯利斯（Mucellis）
木依库茹姆（Mouicurum）
穆尔维乌斯桥（Mulvian Bridge）

N

拿波利（Napoli，Naples，又译那不勒斯）
纳贝德斯（Nabedes）
纳尔吉斯（Narses，阿尔明尼亚人，罗马军队将领）
纳尔吉斯（Narses，太监）
纳尔尼亚（Narnia）
纳尔努斯河（Narnus River）
纳乌帕克图斯（Naupactus）
纳伊苏斯（Naissus）
纳扎列斯（Nazares）
尼科波利斯（Nicopolis）
尼禄平原（Nero Plain）
尼罗河（Nile River）
涅帕（Nepa）
努凯里亚（Nuceria）
努玛（Numa）
诺里奇人（Norici）
诺瓦里亚（Novaria）

O

欧多尔干（Odolgan）
欧多那库斯（Odonachus）
欧多亚克（Odoacer）
欧库斯（Ochus）
欧列斯特斯（Orestes，奥古斯都之父，担任他的摄政）
欧列斯特斯（Orestes，罗马贵族）
欧列斯特斯（Orestes，伊菲盖涅娅之兄弟）

欧罗巴（Europe）
欧皮利奥（Opilio）
欧普塔里斯（Optaris）
欧普西特斯（Opsites，阿巴斯吉人之首领）
欧普西特斯（Opsites，拉吉卡国王）
欧斯提亚（Ostia）
欧索尼（Othoni，三个岛）
欧依拉斯（Oilas）

P

帕弗拉哥尼亚人（Paphlagonians）
帕库里乌斯（Pacurius）
帕拉狄乌斯（Palladius）
帕诺尔姆斯（Panormus）
帕若斯大理石（Parian marble）
帕撒腊（Passara，日耳曼努斯之第一个妻子）
帕斯托尔（Pastor）
帕特莱（Patrae）
帕乌卡里斯（Paucaris，贝利撒里乌斯之卫士）
潘克拉提乌斯（Pancratius，圣徒）
潘诺尼亚（Pannonia）
潘诺尼亚人（Pannonians）
潘泰希昂（Panteichion，拜占庭之郊区）
佩拉吉乌斯（Pelagius）
佩腊尼乌斯（Peranius，伊伯里亚人）
佩路吉亚（Perusia）
佩那提斯（Penates，古罗马神祇）
佩特拉（Petra）
佩特拉·佩尔图撒（Petra Pertusa）
佩特茹斯（Petrus）
彭佩乌斯（Pompeius）
彭图斯（Pontus）
彭图斯地区（Pontus Region）

皮察斯（Pitzas，哥特人）
皮凯尼人（Piceni）
皮凯努姆（Picenum）
皮撒斯（Pissas）
皮扫茹斯（Pisaurus，Pisaurum）
皮提乌斯（Pityus）
皮西狄人（Pisidians）
平奇亚门（Pincian Gate）
普拉肯提亚（Placentia）
普莱涅斯提那门（Praenestine Gate）
普雷埃克塔（Pre¨ ecta）
普列卡利斯（Precalis）
普列西狄乌斯（Presidius）
普林奇皮乌斯（Principius）
普洛科皮乌斯（Procopius，本书作者）
普洛美修斯（Prometheus）

Q

奇尔布狄乌斯（Chilbudius，假冒同名罗马将领的被俘的安塔伊人）
奇尔布狄乌斯（Chilbudius，罗马将领）
奇尔凯（Circe）
奇尔凯乌姆（Circaeum，山名）
奇利奇亚（Cilicia）
奇美里亚人（Cimmerians）
奇尼亚隆（Chinialon，库特里古里人领袖）
奇普里安（Cyprian）
乔治（George，玛尔提努斯之卫士）

R

热那亚（Genoa）
日耳曼努斯（Germanus）

日耳曼人（Germans）　即“法兰克人”
茹德里克（Ruderic，哥特人首领）
茹斯奇亚涅（Rusciane，图里伊之港口）
茹斯提库斯（Rusticus，罗马神甫）
茹斯提奇亚娜（Rusticiane，西姆玛库斯之女）
瑞昂河（Rheon River）
若吉人（Rogi）

S

撒比里人（Sabiri）
撒比尼人（Sabini）
撒比尼亚努斯（Sabinianus，贝利撒里乌斯之卫士）
撒地尼亚（Sardinia）
撒尔狄凯（Sardice，伊利里库姆之城市）
撒吉那伊人（Saginae）
撒拉里亚门（Salarian Gate）
撒拉森人（Saracens）
撒腊帕尼斯（Sarapanis，拉吉卡之城市）
撒罗尼斯（Salones，在达尔玛提亚）
撒姆尼特人（Samnites）
撒姆尼乌姆（Samnium）
撒尼人（Sani，即特扎尼人）
撒乌若玛塔伊人（Sauromatae）
赛尔莫皮拉伊（Thermopylae，意译温泉关）
赛林达（Serinda）
赛米斯库腊（Themiscyra）
赛诺伽利亚（Senogallia）
桑狄尔（Sandil，乌提古里人之首领）
色雷斯（Thrace）
圣岛（Sacred Island，在梯伯河口）
圣母玛丽亚（Virgin）
十二月（December）
石灰（lime）

石棉（asbestos）
石油（naphta，Medea's Oil）
丝（Silk）
斯波里人（Spori，安塔伊人与斯拉夫人的旧称）
斯波利提昂（Spolitium）
斯卡尔东（Scardon）
斯卡尔菲亚（Scarfea，Scarphea）
斯凯帕尔那斯（Sceparnas，阿巴斯吉人国王）
斯坎达（Scanda）
斯科拉斯提库斯（Scholasticus，宦官）
斯克拉文尼人（Sclaveni，即斯拉夫人）
斯克里提菲尼人（Scrithiphini）
斯皮努斯（Spinus，罗马人，托提拉之顾问）
斯奇拉（Scylla）
斯奇拉伊乌姆（Scylaeum，地区名与山名）
斯奇里人（Sciri）
斯奇姆尼亚（Scymnia）
斯奇普阿尔（Scipuar，哥特将领）
斯奇斯玛（Schisma，裂缝）
斯奇提亚人（Scythians）
斯塔吉腊（Stagira，亚里士多德之故乡）
斯特拉波（Strabo）
斯提凡努斯（Stephanus，罗马人，托提拉之使节）
斯提凡努斯（Stephanus，涅阿波利斯人）
斯托扎斯（Stotzas）
苏阿尼亚（Suania）
苏阿尔图阿斯（Suartuas，埃茹利人，罗马将领）
苏埃维人（Suevi，高卢民族）
苏苏尔美那（Susurmena）
所罗门（Solomon，犹太国王）
孙塔斯（Suntas，贝利撒里乌斯之卫士）

T

塔尔贝西乌姆（Tarbesium）
塔尔木图斯（Tarmutus）
塔吉那伊（Taginae）
塔腊奇那（Taracina，罗马附近之城市）
塔伦图姆（Tarentum）
塔那伊斯河（Tanais River）
陶兰提伊人（Taulantii）
陶里卡（Taurica）
陶里人（Taurians）
特尔德特斯（Terdetes）
特吉比列（Tzibile，阿普西利亚之要塞）
特拉凯亚（Trachea）
特拉佩祖斯（Trapezus，黑海沿岸城市）
特里波利（Triboli，战具）
特里波利斯（Tripolis）
特里布努斯（Tribunus，医生）
特里亚·法塔（Tria Fata，罗马地名）
特扎尼人（Tzani，黑海沿岸民族）
特祖尔（Tzur，高加索山之隘路）
特祖茹路姆（Tzurullum，色雷斯之城市）
梯伯河（Tiber）
提奥达图斯（Theodatus）
提奥德吉斯克路斯（Theodegisclus，提奥达图斯之子）
提奥德里克（Theoderic）
提奥德南特（Theodenanthe，提奥达图斯之女）
提奥多拉（Theodora，欧普西特斯之妻）
提奥多腊（Theodora，优斯提尼安之妻，罗马皇后）
提奥多里斯库斯（Theodoriscus，玛尔提努斯之卫士）
提奥多茹斯（Theodorus）
提奥多西乌斯（Theodosius）
提奥佛比乌斯（Theophobius，拉吉人）
提奥克提斯图斯（Theoctistus，医生）
提布尔（Tibur）

提德乌斯（Tydeus，狄奥美德斯之父）
提奇努姆（Ticinum）
提特拉克西塔伊人（Tetraxitae，哥特人之一支）
提乌迪巴尔德（Theudibald）
提乌迪贝尔特（Theudibert）
提乌迪库撒（Theudichusa）
提乌迪斯（Theudis）
提乌狄蒙德（Theudimund）
帖撒利（Thessaly）
帖亚斯（Te as）
铁撒罗尼凯（Thessalonice）
图德拉（Tudera）
图恩尼库斯（Tynnichus）
图尔里斯（Turris，图拉真在多瑙河上建立之城市）
图拉真（Trajan，贝利撒里乌斯之卫士）
图拉真（Trajan，罗马皇帝）
图勒（Thule，岛名）
图里木特（Thurimuth，贝利撒里乌斯之卫士）
图里伊（Thurii）
图利亚努斯（Tullianus）
图斯卡尼（Tuscany）
图斯坎海（Tuscan Sea）
图斯奇人（Tuscans）
托里金（Thorisin）
托马斯（Thomas，罗马将领）
托马斯（Thomas，约翰·古吉斯之父）
托皮茹斯（Topirus）
托提拉（Totila）

W

瓦尔达茹斯（Valdarus）
瓦尔尼人（Varni）
瓦凯斯（Vaces）

瓦拉里斯（Valaris，哥特人）
瓦腊吉斯（Varazes）
瓦列里安（Valerian）
瓦伦提尼安（Valentinian）
瓦伦提努斯（Valentinus，佛提乌斯之马夫）
瓦伦提努斯（Valentinus，罗马骑兵将领）
瓦伦提努斯（Valentinus，主教）
瓦奇姆斯（Vacimus，哥特人领袖）
瓦扎伊涅（Vaza¨ne，波斯地区）
汪达尔人（Vandals）
维尔根提努斯（Vergentinus）
维吉利乌斯（Vigilius）
维拉斯（Velas）
维罗那（Verona）
维南提乌斯（Venantius，图利亚努斯之父）
维尼路斯（Venilus）
维茹斯（Verus）
维桑都斯（Visandus，埃茹利人将领）
维桑都斯·班达拉里乌斯（Visandus Bandalarius，哥特人）
维苏威（Vesuvius，火山）
维塔利安（Vitalian）
维塔利乌斯（Vitalius）
维提吉斯（Vitigis）
维瓦里乌姆（Vivarium，畜兽园）
味内提人（Veneti）
味内提亚（Venetia）
乌尔比努斯（Urbinus，皮凯努姆之城市）
乌尔皮亚那（Ulpiana）
乌尔维撒利亚（Urvisalia）
乌尔维文图斯（Urviventus）
乌尔西那（Vulsina）
乌尔西奇努斯（Ursicinus，罗马步兵将领）
乌莱亚斯（Ura¨as）

乌利福斯（Ulifus）
乌利吉撒路斯（Uligisalus）
乌利伽古斯（Uligagus，埃茹利人）
乌利木特（Ulimuth，贝利撒里乌斯之卫士）
乌利谢乌斯（Ulitheus）
乌利亚里斯（Uliaris，哥特人）
乌利亚里斯（Uliaris，罗马将领）
乌利亚斯（Ulias，哥特人质）
乌尼伽斯图斯（Unigastus）
乌尼拉斯（Unilas）
乌斯德里拉斯（Usdrilas，哥特将领）
乌斯特里哥图斯（Ustrigothus）
乌提古尔（Utigur）
乌提古里人（Utigurs）
乌提美列欧斯（Uthimereos）

X

西班牙（Spain）
西比拉（Sibyl，女预言家）
西恩吉都努姆（Singidunum）
西尔米乌姆（Sirmium，潘诺尼亚城市）
西尔维里乌斯（Silverius，罗马主教）
西菲拉斯（Siphilas，康士坦提安之卫士）
西哥特人（Visigoths）
西吉弗里杜斯（Sisifridus，罗马将领）
西拉库赛（Syracuse）
西姆玛库斯（Symmachus，罗马元老）
西诺佩（Sinope，黑海城市）
西扫腊农（Sisauranon，美索不达米亚城市）
西斯奇人（Siscii，中欧民族）
西西吉斯（Sisigis，哥特人将领）
西西里（Sicily）
希伯来人（Hebrews，即犹太人）

希布茹斯（Hebrus，河名）
希腊（Greece）
希腊人（Greeks）
希腊语（Greek language）
希罗迪安（Herodian）
希罗多德（Herodotus）
希美里乌斯（Himmerius）
希皮斯河（Hippis River）
辛耶隆（Hieron）
辛尼昂（Sinnion，库特里古里人首领）
辛图埃斯（Sinthues，贝利撒里乌斯之卫士）
匈人（Huns）
叙波塔伊（Sybotae）
叙德路斯（Hydrus） 即"德律欧斯"
叙帕提乌斯（Hypatius）
血岩（Rock of Blood）

Y

雅典（Athenae，拉吉卡附近之村庄）
雅典娜（Athena）
雅努斯（Janus）
雅孙（Jason）
雅乌达斯（Iaudas）
亚得里亚海（Adriatic Sea）
亚得里亚诺波利斯（Adrianopolis）
亚里士多德（Aristotle）
亚历山大（Alexander，罗马元老）
亚历山大（Alexander，"洛哥赛特"）
亚历山大（Alexander，骑兵将领）
亚平宁山（Apennines）
亚细亚（Asia）
伊奥尼亚湾（Ionian Gulf）
伊伯里人（Iberians）

伊伯里亚（Iberia）
伊尔狄巴杜斯（Ildibadus）
伊尔狄贝尔特（Ildibert）
伊尔狄盖尔（Ildiger）
伊尔狄盖斯（Ildiges）
伊尔狄吉撒尔（Ildigisal，又叫“伊尔狄吉斯”）
伊菲盖涅娅（Iphigeneia）
伊利昂（Ilion，Ilium）
伊利里库姆（Illyricum）
伊利里亚人（Illyrians）
伊撒卡（Ithaca）
伊撒克（Isaac，纳尔吉斯之兄弟）
伊扫里人（Isaurians）
伊斯狄古斯那斯（Isdigousnas）
伊斯特河（Ister，即多瑙河）
伊斯特里亚（Istria）
以弗所（Ephesus）
异教（heresy）
意大利（Italy）
音杜尔夫（Indulf，又叫贡杜尔夫）
音挪肯提乌斯（Innocentius）
印度（India）
优斯提尼安（Justinian，罗马皇帝）
优斯提尼安（Justinian，日耳曼努斯之次子）
优斯提努斯（Justinus，日耳曼努斯之长子）
优斯提努斯（Justinus，伊利里库姆将领）
犹太人（Jews）
猿猴（apes）
约翰（John，大肚汉）
约翰（John，帕普斯之兄弟）
约翰（John，彭佩乌斯之子）
约翰（John，维塔利安之侄）

Z

扎尔特尔（Zarter，贝利撒里乌斯之卫士）
扎米斯（Zames）
泽奇人（Zechi）
芝诺（Zeno，东方皇帝）
芝诺（Zeno，罗马骑兵将领）
执政官（Consul）
宙斯·卡西乌斯（Zeus Casius）

轶闻或秘史（战争史第九卷）
要目索引

A

阿比杜斯（Abydus，临海列斯彭特之城市）
阿达埃乌斯（Addaeus）
阿尔明尼亚人（Armenians）
阿尔赛尼乌斯（Arsenius，皇后宠臣）19
阿卡奇乌斯（Acacius，提奥多腊之父）
阿拉伯（Arabia）
阿拉门达茹斯（Alamundarus）
阿里乌斯派（Arians，异教徒）
阿列欧宾都斯（Areobindus，罗马将领）
阿列欧宾都斯（Areobindus，提奥多腊之仆人）
阿列塔斯（Arethas，撒拉森人之将领）
阿玛拉宗塔（Amalasuntha，提奥德里克之女）
阿玛西亚（Amasia）
阿曼提乌斯（Amantius）
阿斯卡隆（Ascalon，巴勒斯坦城市）
阿斯特里乌斯（Asterius，绿派舞蹈教师）
埃德撒（Edessa）
埃凡吉路斯（Evangelus，凯撒里亚富有的演说家）
埃及（Egypt）
埃列奈乌斯（Eirenaeus）
埃美撒（Emesa）
埃佩茹斯（Epirus）
埃乌达伊蒙（Eudaemon）
埃乌菲米娅（Euphemia，优斯提努斯之妻）
埃乌佛腊塔斯（Euphratas）

埃乌盖尼乌斯（Eugenius，安托尼娜之奴隶）
埃乌克西努斯海（Euxine Sea，即黑海）
安德里亚斯（Andreas，以弗所主教）
安那斯塔西乌斯（Anastasius，东方的皇帝）
安那斯塔西乌斯（Anastasius，提奥多腊之孙）
安那斯塔西娅（Anastasia，提奥多腊之姊妹）
安那托利乌斯（Anatolius，阿斯卡隆知名人士）
安那扎尔布斯（Anazarbus，奇利奇亚城市）
安赛米乌斯（Anthemius，西方之皇帝）
安塔伊人（Antae）
安提奥克（Antioch）
安托尼娜（Antonina，贝利撒里乌斯之妻）

B

巴尔叙美斯（Barsymes）
巴库斯（Bacchus）
巴勒斯坦（Polestine）
巴苏斯（Bassus）
巴西利乌斯（Basilius）
拜占庭（Byzantium）
拜占庭元老院（Senate in Byzantium）
贝利撒里乌斯（Belisarius）
贝鲁特（Beirut）
本塔波利斯（Pentapolis，非洲之一地区）
比提尼亚（Bithynia）
彼得（Peter，将领）
彼得（Peter，使徒）
波尔菲列昂（Porphyreon）
波利波图斯（Polybotus，弗里吉亚城市）
波斯（Persia）
波斯人（Persians）
伯罗奔尼撒（Peloponnessus）
不列颠（Britain）

布吉斯（Bouzes，罗马将领）
布列斯卡美斯（Bleschames，波斯将领）

D

达腊斯（Daras）
达米亚努斯（Damianus，元老）
达奇维扎（Daciviza）
达奇亚（Dacia）
大肚汉（Glutton，将领约翰之绰号）
大天使（Archangel）
德谟斯赛尼斯（Demosthenes）
狄奥根尼斯（Diogenes）
狄奥克列提安（Diocletian，罗马皇帝）
狄奥尼西乌斯（Dionysius）
狄提维斯图斯（Dityvistus）
底格里斯河（Tigris River）
多米提安（Domitian，罗马皇帝）
多神教（Polytheism）

F

法律（Laws）
法乌斯提努斯（Faustinus，元老）
菲洛美德（Philomede，皮西狄人对波利波图斯的称呼）
腓尼基（Phoenicia）
弗里吉亚（Phrygia）
佛卡斯（Phocas）
佛雷斯（Pholleis，Phollis，小币）
佛提乌斯（Photlus，安托尼娜之子）
福音（Gospels）
副主教（Archdeacon，罗马的）
复活节（Easter）

G

盖利梅尔（Gelimer，汪达尔人国王）
盖帕伊狄人（Gepaedes）
高卢（Gaul）
哥特人（Goths）
贵族（Patricians）
国库官（Praefectus Aerarii，Master of the Treasuries）

H

海尔莫盖尼斯（Hermogenes，撒图尔尼努斯之父）
海列斯彭特（Hellespont）

J

基督（Christ）
基督教徒（Christians）
鸡奸（Sodomy）
吉玛尔库斯（Zimarchus）
伽拉提亚（Galatia）
迦太基（Garthage）
间谍（Spies，国家雇用的）
近卫军（Praetorians）
剧场（Theatre，拜占庭的）

K

卡巴德斯（Cabades，波斯国王，科斯罗伊斯之父）
卡尔凯东（Chalcedon）
卡利戈努斯（Calligonus，宦官）
卡利尼库斯（Callinicus，第二奇利奇亚长官）
卡利尼库斯（Callinicus，美索不达米亚城市）
卡帕多奇亚（Cappadocia）
卡皮托利乌姆（Capitol，罗马山丘）
凯尔索尼苏斯（Chersonese，色雷斯的）
凯撒里亚（Caesarea，在巴勒斯坦）

康士坦丁（Constantinus，监察官）
康士坦丁（Constantinus，罗马将领）
科尔奇斯（Colchis）
科林斯（Corinth）
科米托（Comito，提奥多腊之姊妹）
克里索玛洛（Chrysomallo I，舞女）
克里索玛洛（同名又一人）（Chrysomallo II，舞女）
科斯罗伊斯（Chosroes，波斯国王）
克提西丰（Ctesiphon）
克瓦德腊图斯（Quadratus）
空气税（Air-tax）
库吉库斯（Cyzicus）
库里路斯（Cyrillus）

L

拉丁语（Latin language）
拉吉卡（Lazica）
拉克撒里昂（Laxarlon）
拉温那（Ravenna）
蓝派（Blue Faction）
黎巴嫩（Lebanon）
立法（Legislation）
利贝里乌斯（Liberius，亚历山大里亚长官）
利比亚（Libya）
列昂（Leon，皇帝）
列昂（Leon，奇利奇亚人）
列乌阿塔伊人（Leuathae，非洲部族）
隆吉努斯（Longinus）
路皮奇娜（Lupicina，优斯提努斯之妻，蛮族）
吕克尼都斯（Lychnidus，Lychnidon）
罗马（Rome）
罗马元老院（Senate in Rome）
洛哥赛特（Logothete，军中主计官）

M

玛尔撒尼斯（Malthanes，列昂之婿）
玛尔提努斯（Martinus，东方将领）
玛凯多尼娅（Macedonia，贝利撒里乌斯的奴隶）
玛凯多尼娅（Macedonia，舞女）
玛米利亚努斯（Mamilianus，凯撒里亚人）
玛米亚努斯（Mammianus，埃美撒名流）
玛撒该塔伊人（Massagetae）
玛乌里人（Moors，一译摩尔人）
蒙塔努斯派（Montani，异教教派）
米地亚人（Medes，即波斯人）
摩尼派（Manichaeans）

N

纳贝德斯（Nabedes，波斯将领）
南瓜（Pumpkin，提奥达图斯之绰号）
尼卡暴动（Nika Insurrection）
尼禄（Nero，罗马皇帝）
尼罗河（Nile River）
尼西比斯（Nisibis）

O

欧罗巴（Europe）

P

帕尼乌斯（Panius，亚历山大里亚主教）
培伽西乌斯（Pegasius）
佩拉吉乌斯（Pelagius）
佩路吉亚（Perusia，意大利城市）
佩特拉（Petra，科尔奇斯之要塞）
彭图斯（Pontus）

皮西狄人（Pisidians）
普里斯库斯（Priscus，埃美撒人，灵巧之锻工）
普里斯库斯（Priscus，优斯提尼安之秘书）
普列西狄乌斯（Presidius）
普洛克路斯（Proclus，优斯提努斯之监察官）
普索埃斯（Psoes）

Q

奇德努斯（Cydnus，河流名）
奇利奇亚（Cilicia）

R

日耳曼努斯（Germanus，优斯提尼安之侄）
日耳曼人（Germans）
若东（Rhodon，亚力山大里亚长官）

S

撒巴提乌斯（Sabbatius，优斯提尼安之父）
撒巴提乌斯派（Sabbatiani）
撒尔达那帕路斯（Sardanapalus，亚述皇帝）
撒迦利亚（Zachariah）
撒拉森人（Saracens）
撒玛利亚人（Samaritans）
撒图尔尼努斯（Saturninus）
撒瓦茹斯（Savarus，优利安之父）
赛尔莫皮拉伊（Thermopylae，意译“温泉关”）
赛马场（Hippodrome）
赛斯图斯（Sestus）
塞琉奇亚（Seleucia）
色雷斯（Thrace）
僧侣（Monks）
使徒（Apostles，安提奥克使徒约翰之教堂）

市长官（Prefect of the city）
斯波利提昂（Spolitium）
斯克拉文尼人（Sclaveni）
斯奇尔图斯（Scirtus，埃德撒附近河流）
斯奇索波利斯（Scythopolis）
索菲亚（Sophia，拜占庭附近有其教堂）
所罗门（Solomon，罗马将领）

T

塔尔苏斯（Tarsus）
塔尔塔茹斯（Tartarus）
塔提亚努斯（Tatianus）
特里波尼亚努斯（Tribonianus）
提奥达图斯（Theodatus，哥特国王）
提奥德里克（Theoderic，哥特国王）
提奥多腊（Theodora）
提奥多列（Theodore，狄奥根尼斯之友）
提奥多图斯（Theodotus，拜占庭长官）
提奥多西乌斯（Theodosius，被贝利撒里乌斯所过继并为安托尼娜所爱者）
提奥多西乌斯（Theodosius，元老）
提撒罗尼凯（Thessalonica）
通报官（Referendarius）
推罗（Tyre）
托提拉（Totila，哥特国王）

W

瓦列里安（Valerian，罗马将领）
瓦西亚努斯（Vasianus）
汪达尔人（Vandals）
维德里安那（Vederiana）
维吉利乌斯（Vegillus，罗马主教）

维斯帕西安（Vespasian，罗马皇帝）
维塔利安（Vitalian，僭主）
维提吉斯（Vittigis，哥特国王）
味内提亚（Venetia）

X

西尔米乌姆（Sirmium，达奇亚之城市）
西尔维里乌斯（Silverius）
西拉库赛（Syracuse）
西扫腊农（Sisauranon，波斯要塞）
西西里（Sicily）
西西尼奥路斯（Sisinniolus）
希伯来人（Hebrews）
希法伊斯图斯（Hephaestus）
希凯波路斯（Hecebolus）
希拉腊（Hilara）
希腊（Greece）
希腊人（Greeks）
希腊人集团（Greek Faction，帮派）
希腊语（Greek language）
希里昂（Herion）
希列诺波利斯（Helenopolis）
希罗迪安（Herodian，罗马将领）
希耶隆（Hieron，拜占庭郊区）
逍遥学派哲学家（Peripatetic philosophers）
谢尔吉乌斯（Sergius，巴库斯之子）
谢米腊米斯（Semiramis，亚述皇后）
谢瓦斯图斯（Sevastus）
匈人（Huns）
叙利亚（Syria）
叙帕提乌斯（Hypatius）

Y

雅典（Athens）
亚历山大（Alexander，绰号“剪刀”）
亚历山大里亚（Alexandria）
亚历山大里亚人（Alexandrians）
亚西里亚（Assyria，即亚述）
亚细亚（Asia）
演说家（Orators）
耶路撒冷（Jerusalem）
伊奥尼亚湾（Ionian Gulf，即今亚得里亚海）
伊波腊（Ibora）
伊利里库姆（Illyricum）
伊利里亚人（Illyrians）
伊扫里人（Isaurians）
遗产（Patrimonium，由皇帝本人控制的一笔钱）
以弗所（Ephesus）
驿站（Post）
意大利（Italy）
异端（教徒）（Heresy）
因达若（Indaro，舞女）
优利安（Julian，撒瓦茹斯之子）
优尼路斯（Junilus）
优斯提娜（Justina，日耳曼努斯之女）
优斯提尼安（Justinian）
优斯提努斯（Justinus，罗马皇帝）
幼发拉底河（Euphrates River）
约安尼娜（Joannina，贝利撒里乌斯之女）
约翰（John，巴西路斯之子，送往波斯人为人质）
约翰（John，拜占庭主教）
约翰（John，绰号“大肚汉”）
约翰（John，卡帕多奇亚人，近卫军长官）
约翰（John，使徒，以弗所有他的教堂）
约翰（John，提奥多腊之私生子）
约翰（John，驼背人，罗马将领）

约翰（John，维塔利安之侄）
约翰（John，西西尼奥路斯之子）
约翰（巴勒斯坦的）（John，of Palestine，国库官）
约翰·拉克撒里昂（John Laxarion，取代利贝里乌斯者）

Z

扎贝尔伽尼斯（Zaberganes）
芝诺（Zeno，安赛米乌斯之孙）
芝诺（Zeno，皇帝）
执政官（Consuls）
仲裁人（Arbitrators）
专卖（Monopolies，优斯提尼安设立）

汉译世界学术名著丛书

分科本◎历史

喀提林阴谋
朱古达战争

〔古罗马〕撒路斯提乌斯 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
译者的说明
撒路斯提乌斯及其作品
生 平 点 滴
历史学家撒路斯提乌斯
关于喀提林阴谋
克拉苏和喀提林阴谋的关系问题
《喀提林阴谋》是否为恺撒辩护以及撒路斯提乌斯是否为西塞罗的私敌的问题
关于朱古达战争
撒路斯提乌斯笔下的罗马
撒路斯提乌斯的文笔和他同希腊文化的关系
撒路斯提乌斯对后世的影响
《喀提林阴谋》和《朱古达战争》的结构
撒路斯提乌斯著作的钞本和版本
喀提林阴谋
附录
反喀提林第一演说 （西塞罗）
反喀提林第二演说 （西塞罗）
反喀提林第三演说 （西塞罗）
反喀提林第四演说 （西塞罗）
朱古达战争
参考年表
要目索引
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

译者的说明

这个译本最初是五十年代崔妙因根据罗曼（J．Roman）的法译本翻译并由我校订的（不清楚的地方参考了原文）。译稿交商务编辑部后，编辑部对译稿进行了认真细致的加工，但由于大家都了解的原因，这部译稿未来得及付排就被搁置下来了。

这之后十余年我们曾同编辑部联系一次。编辑部为统一体例，要求我们再据罗叶布古典丛书（Loeb Classical Library）中罗尔夫译的拉英对照本重校一遍。我们把英译本和法译本对照了一部分，感到两个译本的差别很大。法译本文采较胜（有的地方过于俏皮，脱离了原文的风格），但是译法比较自由，接近于我们所理解的意译，其中颇多自由发挥之处。英译本因有拉丁原文在旁对照，而且也为了帮助理解原文，所以译文比较严谨，有个别地方当然有点生硬，但总的说来却接近于我们的翻译要求：宁肯牺牲文采也要保持准确，而在撒路斯提乌斯特殊文风的情况下，则是宁肯牺牲简洁（过分的简洁造成晦涩）也要做到清楚明白。如果一定要寻求对等的文字，那就非得用先秦的古文翻译不可，这当然是不现实的。

根据英译本校订自法译本转译的译文，要比直接自英译本转译要吃力得多。因此这个译本就是完全自英译本转译的，是一个全新的译本，但个别地方，特别是原文本来不大清楚的地方，也参考了原文和罗曼的法译本。

注释有译者自己加的，也有采自英法译本的；对英法译本注释的态度是择善而从，但都经过译者的核对，有的则作了删节、合并、改写或订正，如有不当之处，责任均在译者。法译本另由葛尔策（M．Geolzer）加注，比英译本详细，但议论过多，近于述评，因此我们只采用其有助于说明事实的部分。

本书是古代罗马久负盛誉的史学名著，同时又是罗马文学中的杰作，它兼有文史两方面的重要性。它对于古代西方历史和古典文学的研究都有极高的参考价值，但另一方面我们也不能不看到，它对我国一般读者来说却还是一个陌生的名字。译序对作者和他的作品作了比较全面的介绍，目的在于帮助读者更好地理解和使用此书。我是在罗马共和国末期的整个历史背景上来探讨这个问题的，希望读者同时也能找一部罗马史来翻翻，以便了解书中所提到的事情的来龙去脉。

西塞罗的四篇《反喀提林演说》也是拉丁文献中脍炙人口之作，它们几乎被收入每一部拉丁文选之中，但它们只有和《喀提林阴谋》对读才能收到相得益彰之效。现在我根据收入罗叶布古典丛书的洛德（Louis E．Lord）译本译出（同时参考了三种原文）作为附录，俾成完璧。

作者的正面和侧面半身像是我从有关文献中搜集来的，因为译者的部分读书笔记在十年浩劫中散失，所以一时举不出图片的资料来源，请读者鉴谅。另外两幅（一幅是绞死朱古达的罗马地牢，一幅是描述西塞罗在元老院发表反喀提林第一篇演说时情景的壁画）则取自日本新光社《世界文化史大系第五卷·罗马之兴亡》，至于其他历史人物的图像因常见于一般史书画册中这里就不重复了。

这次译本的每一部分都由崔妙因复阅过并提出修改意见，有不少地方是在我们共同研究后确定译法的，法译本的注释也都先由她译出初稿最后由我删定。这是我们继塔西佗的《编年史》、《历史》之后合作的又一个译本。这三个译本都是拉丁文献中以高度简洁著称的绝无仅有的著作，我们有机会把它们介绍过来，当然感到欣慰。如有疏漏、错误之处，希望读者不吝教正。

此书最初着手翻译时我们都只是30岁刚出头的青年，而这次出版，我们都已经离休，抚今追昔，不禁感慨系之！

撒路斯提乌斯及其作品

罗马史学有这么一个特点：传世的历史作品的作者，他们的身世大都不甚清楚。李维和塔西佗就是突出的例子。撒路斯提乌斯的情况稍好一些，但他的生平事迹也十分模糊。后人读其书，想了解其生平，也只能把其他作品里提到他的片言只语连缀起来，看一个轮廓而已。这些史料散见于狄奥·卡西乌斯（Dio Cassius）、塔西佗、奥路斯·盖利乌斯（Aulus Gellius）、苏埃托尼乌斯（Suetonius）、耶洛尼姆斯（Hieronymus，通称圣·吉罗姆St．Jerome）以及阿斯科尼乌斯（Asconius）给西塞罗的演说所作的注释、塞尔维乌斯（Servius）给维吉尔的史诗《埃涅阿斯》（*Aeneas*）所作的注释。本来阿斯科尼乌斯有一篇《撒路斯提乌斯生平》（*Vita Sallustii*）[1]，可惜失传了。

生 平 点 滴

盖乌斯·撒路斯提乌斯·克里斯普斯（Gaius Sallustius Crispus）公元前86年[2]即我国汉昭帝始元元年，生于罗马东北约90公里的小城镇阿米特尔努姆（Amiternum）。城镇位于意大利大岩壁（Gran Sasso d'Italia）之下，是萨宾人聚居之区。萨宾人可以说是罗马人与之最早打交道的一个部族，虽然罗马传说中罗慕路斯国王时代诱骗萨宾妇女做妻子的故事未必可信，但萨宾人很早便和罗马人融合，而且他们的文化后来成为罗马文化一个重要组成部分，这却是不容否认的事实。萨宾人是一个文化落后但是爱好自由的山区部族，自古以来便过着迁徙不定的牧民生活。他们的村落分布在山顶、山坡或山脚下，但筑城而居的情况极为少见。和萨宾人属于同一个部族集团的萨谟奈人则特别骁勇善战。据史书（李维、狄奥尼西乌斯）的记载，从王政时期开始直到公元前449年，罗马人和萨宾人之间不断发生冲突。公

元前449年，罗马人对萨宾人取得了一次巨大的胜利[3]，这之后因史无明文，我们对萨宾人的活动不得其详。而我们在李维的《罗马史》提要（11）里再看到玛尔库斯·库里乌斯·丹塔图斯（Marcus Curius Dentatus）征服萨宾人的记载，那已是公元前290年的事情了。萨宾人被征服后，一部分人被变卖为奴隶，他们的一部分土地被没收，而其余的萨宾人则成了没有选举权的公民（cives sine suffragio）[4]。萨宾人成为有充分公民权的公民是公元前268年的事情了。这时实际上他们已经和罗马人融合为一体了。

萨宾人又因其落后而保有浓厚的宗教气氛。罗马人吸收了他们很多宗教仪式。从撒路斯提乌斯的作品可以看到，当时预言者还几乎是清一色的萨宾人。了解萨宾人被征服、被融合的这个背景，可以理解为什么从这一地区的骑士等级的平民家族出身的撒路斯提乌斯始终对罗马的新旧权贵抱着十分敌视的态度。

当然，这一地区也产生过另一些在罗马历史上有过影响的人物，比如离阿米特尔努姆不远的列阿特（Reate）就产生过瓦罗和后来的皇帝韦伯芗（Vespasianus）这样一些大人物。阿米特尔努姆、列阿特和努尔西亚（Nursia）是萨宾人地区的主要城市。

骑士等级家庭出身的子弟只要经济条件允许，一般是要送到罗马来受教育的。西塞罗兄弟（玛尔库斯和克温图斯）是这样，撒路斯提乌斯当然也不例外。条件更好的还可以东渡到希腊和小亚细亚去从名师，到罗马来讲学的希腊名师也不少。西塞罗时期在罗马颇负盛名的希腊著名学者路奇乌斯·阿泰乌斯·普莱特克斯塔图斯·腓洛洛古斯（Lucius Ateius Praetextatus Philologus）也是撒路斯提乌斯的老师；而据苏埃托尼乌斯[5]，他曾把全部罗马史的提要提供给撒路斯提乌斯。罗马这里固然有学习的方便，但共和末期罗马侈靡放荡的风习对青年人是很不利的。归在西塞罗名下的《对撒路斯提乌斯·克里斯普斯的抨击》（以下简称《抨击》，［M．Tullii Ciceronis］ in Sallustium Crispum Oratio）现在在学术界已被一致确认为2世纪的修辞学习作，但其中反映的问题，比如撒路斯提乌斯当他父亲在世时便卖掉他父亲的房产，未必没有一定的事实依据（因为当时去古未远，可以看到我们已看不到的资料）。而证之以后来他因品德问题被开除出元老院这一情况，那么年轻时的撒路斯提乌斯有此等行径，便不是捕风捉影之

谈了。但是我们不可忘记，除了极个别的人之外，当时罗马青年几乎都有道德败坏（用我们今天的标准来看）的记录，它和成年人的贪赃枉法可以说是同样普遍。在政治斗争中以这方面的事情作为攻击的借口，可以说是俯拾即是，不必过于认真对待。

罗马人的"仕途"（cursus honorum）一般是从财务官（quaestor）开始的，财务官从苏拉时期起定额增加到20人，顾名思义，应当是负责财政方面的事务，但实际上除管理国库（aerarium）之外，还有不少财务官充当统帅在外的助手，不仅管理财务，也负责军事指挥的责任，例如在对朱古达作战期间，苏拉便是以财务官的身份隶属于马略的部下，并分掌他的部分作战指挥权。由于财务官是仕途的开始，所以照例由青年人担任。撒路斯提乌斯自己说："当我个人还十分年轻的时候，起初我也像其他许多人那样投身于政治活动……"[6] 但是他在哪一年担任财务官——从《抨击》的记述来看[7]，他担任过财务官是没有问题的——法译本译者J．罗曼定为公元前59年，英译本译者罗尔夫说无法确定。苏联的罗马文学专家格拉巴里一帕锡克则定为公元前54年。我还没有找到罗曼和格拉巴里一帕锡克所提出的年代的依据，也可能是根据担任财务官的法定年龄（30岁）推算出来的，所以只好都罗列在这里，供进一步的探索。不过这不是一个重要的问题，我们只要知道他在年轻时担任过财务官就够了。

公元前52年他因自己的骑士等级的出身而出任保民官。在这一年我们看到了他的有记载的第一个政治活动。这就是：在这一年的1月18日，深受民众欢迎的克劳狄乌斯在群殴中被杀死之后，撒路斯提乌斯和自己的同僚克温图斯·庞培（Quintus Pompeius）与提图斯·穆纳提乌斯（Titus Munatius）一道持反对西塞罗和杀害克劳狄乌斯的米洛的立场。克劳狄乌斯在公元前64年本来是极力反对喀提林的活动的，应当说是站在西塞罗的一面，不想两年后，却卷入了一场丑闻之中。原来在公元前62年12月，在当时担任最高司祭的优利乌斯·恺撒宅中举行纪念古意大利丰饶女神（Bona Dea）的节日时，这个克劳狄乌斯竟化装成妇女混到这只许妇女参加的活动中去。其原因只是作为恺撒的妻子庞培娅（Pompeia）的情夫，他想借机混进去幽会罢了。这一骇人听闻的渎神行为引起的轩然大波自然使克劳狄乌斯受到了指控，但是在一切都可以出卖的罗马，他仍然能用钱打点，大事化小，小事化了。偏偏西塞罗提出了克劳狄乌斯那天确实在场的证据，使他大失

面子[8]。克劳狄乌斯这方面也千方百计为此向西塞罗进行报复。公元前59年即恺撒任执政官的一年，克劳狄乌斯迂回作战，先是借恺撒的力量——恺撒竟容忍自己妻子的情夫，可见这是当时罗马的风气——使自己转入平民等级，然后当选为公元前58年度的保民官。继而他用讨好民众的办法在取消了埃利乌斯和富菲乌斯法（Leges Aelia et Fufia）[9]之后又通过了一项法律，法律规定不经审判处死罗马公民的任何人的行为都是非法的。这样，西塞罗在对付喀提林的阴谋时处死罗马公民的做法便旧事重提，受到了制裁。西塞罗为此只好亡命而离开罗马，克劳狄乌斯除了赶走西塞罗之外。还和庞培作对，而从恺撒（在克拉苏的一派里）和庞培两种势力抗衡的背景上看，克劳狄乌斯显然是受到恺撒的支持的。一般史书说撒路斯提乌斯从公元前49年便站到了恺撒一面，其实他们的关系还要早得多。

另一方面，米洛则是站在庞培，因而也就是西塞罗一面的。米洛和克劳狄乌斯的斗争在恺撒和庞培的较量中表现为直接的、明火执仗的格斗，它在几年当中把罗马搅得乌烟瘴气。西塞罗被迫亡命后，米洛极力活动使西塞罗返回罗马。此人后来（公元前48年）因勾结玛尔库斯·凯利乌斯·茹福斯（Marcus Caelius Rufus）进行反恺撒的活动而被杀。

据苏埃托尼乌斯的记述[10]，撒路斯提乌斯由于批评了庞培而受到庞培的一名被释奴隶的还击，这个名叫列奈乌斯（Lenaeus）的被释奴隶在一篇措辞尖锐的讽刺文中对他进行了猛烈的抨击。

公元前50年撒路斯提乌斯由于监察官阿皮乌斯·克劳狄乌斯·普尔凯尔（Appius Claudius Pulcher）的活动而被开除出元老院。克劳狄乌斯·普尔凯尔是个有名的庞培派。公元前54年任执政官之后，他到奇利奇亚去任长官，公元前50年回来任监察官。他设法把恺撒派撒路斯提乌斯赶出元老院是顺理成章的事，而要从生活上找一些丑闻作借口并不困难，这也是当时罗马政治斗争的惯用手法。

至于这是怎样一件丑闻，有的历史学家把它同奥路斯·盖利乌斯（Aulus Gellius）根据瓦罗的材料提供的一件事联系起来[11]。原来撒路斯提乌斯在和米洛的妻子、独裁官苏拉的女儿法乌斯塔（Fausta）私通时，当场被米洛堵住，结果不仅挨了一顿鞭子，还狠

狠地被惩罚一番。但是我们知道，瓦罗也是一个众所周知的庞培派，他的话的可信性是大可怀疑的。

不过，撒路斯提乌斯在《喀提林阴谋》（第3章）里所说的干了不光彩的事情云云可能就包括上面的那件。因为众所周知的事情一定要想回避或隐瞒是很不明智的做法。

公元前49年罗马成了恺撒的一统天下，也正是撒路斯提乌斯感到日子好过的时候。恺撒一下子把财务官从20人增加到40人，撒路斯提乌斯于是再度成了财务官，同时也就成了元老院的一员。庞培东渡时两位执政官路奇乌斯·科尔涅利乌斯·朗图路斯·克茹斯（Lucius Cornelius Lentulus Crus）和盖乌斯·克劳狄乌斯·玛尔凯路斯（Caius Claudius Marcellus）以及大部分元老也一道逃走了。恺撒正好把自己的人，甚至他的老兵和被释奴隶都补充进元老院，元老院一下子扩充到900人。反正这时的元老院已不同于过去，它已是恺撒个人的囊中之物，即使不说它是个点缀，顶多也不过是个咨询机构而已。

撒路斯提乌斯虽然后来在著述方面有所成就，但在军事方面是个不高明的指挥官，这是违反古罗马人的传统的。公元前48年他在伊利里库姆（Illyricum）统率着恺撒的一个军团，却败在屋大维和司克里波尼乌斯·利波（Scribonius Libo）（赛克斯图斯·庞培的岳父）的手下[12]。

公元前47年，撒路斯提乌斯任行政长官，也有人认为他担任这一职务是在公元前46年，但无论哪一年担任都取决于恺撒的“任命”，实际上区别不大。此时驻坎佩尼亚的军团奉调去西西里，但是传达这项命令给军团的普布利乌斯·科尔涅利乌斯·苏拉（Publius Cornelius Sulla）——独裁者苏拉的侄子，曾参加喀提林的阴谋，现在是恺撒的副帅。他在公元前65年担任过执政官——受到了士兵的凌辱。军团士兵对于不能得到土地和应有的赏赐，不能得到合法的退役显然极为不满，因而不听从调动的命令。撒路斯提乌斯继而被派去处理此事，不但未能成功，反而自己差点也送了性命。事实上已经有奉派到那里去的两位元老死在军团士兵的手里了。问题是军团士兵（第十军团）到罗马后由恺撒亲自出面才解决的[13]。

但是在第二年即公元前46年年初，恺撒在阿非利加战争中正处于焦急等待支援的困境时，撒路斯提乌斯登上了和小叙尔提斯相对的凯尔奇那岛（Circina），并把敌人在那里的大批粮食及时地运到茹斯皮那附近恺撒的营地里[14]。他的这一行动对于恺撒之取得最后胜利起了很大作用。所以为了酬谢他的服务，恺撒任命他担任新成立的新阿非利加行省（Africa Nova）的长官[15]。我们知道，共和国时期的罗马高级官吏都是没有薪金的，大致相当于薪金概念的拉丁词salarium（来自sal这个词，sal意为盐，象征生活中最必需之物，今天英语的salary即来自这个词）是到帝国时期才有的。官员一般靠什么生活，我们没有十分具体的材料，但到行省一次出任长官所得便可一生享用不尽则是千真万确的事实。平时人们以服务的酬劳的方式所得的也会远远超过后来法定的收入。否则人们就不会这样热衷于竞选高级官吏了。秦奇乌斯法（Lex Cincia）禁止人们在辩护方面收费，可见这以前是要花钱的，法律后来虽禁止取酬，但变相的酬谢可能费用更高。恺撒在公元前61年去远西班牙任长官（行政长官衔）之前在罗马因生活挥霍和搞政治活动负下了天文数字的债，赴任前若不是克拉苏的帮忙几乎不能脱身，但一任归来不但还清了债，而且成了大富豪，成了很多人的债主。最清廉的如西塞罗，一任奇利奇亚（在小亚细亚）那样一个穷苦地方的长官，仅分内所得用今天（90年代）的购买力加以计算至少也有上千万元人民币，更不用说富裕的行省了。行省居民虽然可以到罗马元老院控诉长官贪赃枉法，但十之八九只是走个过场而已（有派别斗争背景者除外），行省居民是不会得到补偿的。罗马竞选官职，举办各种讨好民众的活动，豢养为自己奔走的门客，都要个人出钱，若非权贵出身或有权贵撑腰，一般人是绝对应付不了的，这一点和现代美国竞选总统要有财团支持有点相似。所以罗马的社会活动、政治活动、宗教活动往往造成了许多负债累累的人，成为社会上的一个不安定因素。了解这一点，才可以了解为什么喀提林如此不顾一切地要竞选执政官。说穿了也不过是为了将来外放时搜括财富，以便还债和供他继续挥霍而已。

撒路斯提乌斯这一任长官果然使他立刻成了巨富，因此可见此公尽管一直在进行着要人们蔑视财富的说教，但他自己依然是一位搜括的能手。当然，这也怪不得他，这已成了罗马当时的一种风气。搜括手段的残酷当然会使他因勒索（extorsio）的罪名受到追究，但在当时的情况下，恺撒只需打一个招呼他就可以过关了。据《抨击》的不十

分可靠的说法[16]，撒路斯提乌斯为此曾贿赂了恺撒120万谢斯特尔提乌斯[17]。对于此事，一则事实的真伪尚难确定，只能姑妄听之。但按情理推度，拥有独裁权力并且一贯慷慨大度的恺撒绝不会把区区这样一点钱放到眼里。以这样一点点钱视为恺撒和撒路斯提乌斯之间达成的一笔交易，只能是作者的一种可怜的想象，不能说明任何问题。

撒路斯提乌斯的财富多到何等程度，从他在恺撒死后买下了他的别墅和置办了一所闻名于后世的所谓撒路斯提乌斯园（Horti Sallustiani）可以看出。撒路斯提乌斯园在罗马北端科利努斯门附近，和路库路斯园邻接，位于今天的平西欧山（Monte Pincio）之上，再向西就是著名的玛尔斯广场了。这个地方后来成了尼禄、韦伯芗、涅尔瓦和奥勒略的皇家园林。

作为平民派，撒路斯提乌斯的政治生涯可以说是和恺撒相终始的。撒路斯提乌斯在恺撒的庇护下是个不折不扣的既得利益者，但另一方面他又看透了也恨透了罗马共和国末期元老权贵当权的社会，如果相信他写给恺撒的信和他对恺撒的演说的话[18]，那么他的恢复古罗马传统美德的理想的确是寄希望于雄才大略的恺撒身上，恺撒一死，他的理想随之破灭，从此退出政治舞台，生活在回忆和想象之中，不再参与后来的政治斗争，这也是理所当然的事。他的卒年一般定为公元前35年，那已经是罗马帝国的前夜了。

此外，据耶洛尼姆斯的记述[19]，撒路斯提乌斯娶了西塞罗的离婚的妻子特伦提娅（Terentia）。特伦提娅和西塞罗在公元前46年离婚，西塞罗已经60岁，这时他虽然得到恺撒的谅解返回意大利，但过的却是寄人篱下抑郁寡欢的日子。特伦提娅这时离开他等于是雪上加霜，对他是一个不小的打击。特伦提娅的生年史无明文，假定他们相差10岁，而她离婚后立即再嫁或在公元45年再嫁，她也至少比撒路斯提乌斯大10岁。富家出身的特伦提娅一直苦于西塞罗经济方面的拮据[20]，这很可能是他们夫妻不和的原因之一，因此成为暴发户的撒路斯提乌斯会对她有较大的吸引力，就没有什么奇怪了。

撒路斯提乌斯退出政治活动以后的日子并不是无所事事，悠游林下。他拿起了笔从事著述，而最后这10年的著述活动反而使他不朽，

成为罗马的著名历史学家和文学家。

撒路斯提乌斯在文字修养方面是有准备的，这一点从他的成果得到证明。在这将近10年中间，他写了两部专题的历史，一部通史，但完整地保存下来的只有《喀提林阴谋》和《朱古达战争》，片断保存下来的是他最后的力作《历史》。此外还有给恺撒的演说和书信各一篇也保存下来，但这是在公元前44年以前写的。如果给这些作品系年的话，那么情况大致是这样：

《对晚年的恺撒发表的演说。论共和国》（*AD CAESAREM, SENEM DE RE PUBLICA ORATIO*）写于公元前50年之前，也就是在恺撒与庞培对峙时期；《给晚年的恺撒的信。论共和国》（*AD CAESAREM SENEM DE RE PUBLICA EPISTULA*）写于公元前46年即恺撒基本上战败了庞培和庞培派的军队之后；《喀提林阴谋》（Bellum Catilinae直译是《喀提林战争》）发表于公元前43年左右；《朱古达战争》（*Bellum Iugurthinum*）发表于公元前41年左右。似乎在《喀提林阴谋》问世后不久作者即着手写作此书。

《历史》（*Historiae*）记述从公元前78年到公元前67年大约12年间的事情，它们完全是作者亲自经历过的；西森纳的《历史》写到苏拉之死即公元前78年，此书可以视为它的一个续篇；但此书大部分已经失传，完整保存下来的有四篇演说，即《执政官雷比达对罗马人民的演说》（Oratio Lepidi cos． ad populum Romanum），演说发表于公元前78年，是抨击苏拉的统治的；《腓力普斯在元老院的演说》（Oratio Philippi in senatu），这是贵族派领袖路奇乌斯·玛尔奇乌斯·腓力普斯对前一演说的反驳，因为雷比达要求连任执政官并恢复保民官的权利；《盖乌斯·科塔对罗马人民的演说》（Oratio C．Cottae ad populum Romanum科塔是公元前75年度执政官，鉴于民众在这一年对权贵的攻击日益激烈，科塔于是穿上表示不祥之兆的丧服对民众发表了这篇演说进行安抚，以免群众的情绪激化成为内乱）；《保民官马凯尔对民众发表的演说》（Oratio Macri TR．PL．ad plebem），公元前73年在权贵和民众进行的斗争中，保民官盖乌斯·李奇尼乌斯·玛凯尔用这篇演说攻击权贵的统治。完整保存下来的还有两封书信，即《格涅乌斯·庞培给元老院的信》（Epistula Cn．Pompei ad senatum，赛尔托里乌斯在公元前75年秋天利用游击战术切断了庞培的粮食供应，所以庞培写信给元老院要求金钱、物资的支援）；《米

特拉达特斯的信》（Epistula Mithridatis，公元前69年被路库路斯打败的米特拉达特斯写信给帕提亚国王阿尔撒凯斯，希望同他结盟共同抗击罗马人）。这些演说和书信是因其文字精彩而被后世的修辞学家选入他们的教本，得以保存下来的。此外还有为后世作家征引过的一些片断保存下来。在它们的整理工作方面，德·布罗斯（De Brosse）、克里茨（Kritz）、狄奇（Dietsch）和茂伦布莱舍尔（Maurenbrecher）都作出了可观的成绩。撒路斯提乌斯这部压卷之作，可能是在较早的时期便已开始准备了，说不定是和《喀提林阴谋》与《朱古达战争》交叉进行的。就篇幅而论，其写作不大可能在《朱古达战争》发表之后。可以认为前两种专题历史只是后来的《历史》的一种试笔，因为就文笔而论，《历史》的文字显然更完美，更成熟些。

历史学家撒路斯提乌斯

撒路斯提乌斯少年时在罗马从名师学习；青年时开始从政，也像当时一般罗马青年那样，干正经事也干荒唐事；发生战争时就随军出征，吃得了各种各样的苦头，退下来又能拿起笔来写文章，这就是共和时期中上层罗马人的写照。从《高卢战记》我们可以看到，即使恺撒那样出身高贵的人，也绝不是弱不禁风的贵公子，而能够进行艰苦卓绝的斗争。年轻时文静得像个女孩子似的屋大维（奥古斯都），一旦随舅祖父恺撒踏上征途，那就无论什么苦也经受得住，从而得到恺撒的赏识，认为他够得上罗马人的标准。要想养尊处优，克拉苏应当算是满有条件的了，但是他仍然渴望建功立业，挥师东征，虽然最后战死在外面，却不愧是古罗马人。恺撒对撒路斯提乌斯无疑是赏识的，撒路斯提乌斯当然也极力报效，你看他自公元前49年之后，为了恺撒的事业几乎是马不停蹄，东西南北四处奔走出现在各个关键的场合，那劳苦是不言而喻的。特别是奇尔奇那岛的战斗，更要冒很大的风险。可见以文笔见称的罗马史家同时又是艰苦备尝的斗士，这和帝国时代专作皇帝侍从的文学之士是大不相同的。

撒路斯提乌斯从政治生活中退下来之后为什么要写历史？他在罗马史学中占什么地位，要了解这一点，就得先回顾一下撒路斯提乌斯

以前罗马史学的情况。

罗马建城初期文字本身还很简陋，处于刚刚形成的过程之中，当然谈不上什么史书。不过大司祭出于宗教方面的需要，逐年把同宗教有关的事项记载下来，而纪年则是以执政官的名字或其他高级官吏的名字作为标志的，这就是所谓编年大事记（Annales）。据说从公元前5世纪以来的编年大事记已毁于公元前390年高卢人的入侵。后来在格拉古兄弟时期，大司祭普布利乌斯·穆奇乌斯·司凯沃拉（Publius Mucius Scaevola）补充整理了80卷的《大编年大事记》（*Annales maximi*）（已佚）。但这些记录都是零碎的，无系统性，至多只有史料的价值，不是真正的历史。

生于公元前270年左右的拉丁诗人格涅乌斯·奈维乌斯（Gnaeus Naevius）和号称"罗马诗歌之父"的克温图斯·恩尼乌斯（Quintus Ennius，前239年—前169年）虽都曾用诗体的文字记述罗马的历史，但他们都是把它作为诗歌（文艺）作品来写作的。当然，其中也肯定反映了部分历史的实际。这些作品在某种程度上可以称为史诗，它们可以为历史学家提供原始的史料，但它们本身还不是历史。有人因为诗人用历史题材写作便把他们说成是罗马最早的历史学家，这显然是不妥当的。

还有一些作家如克温图斯·法比乌斯（Quintus Fabius，公元前254年—？）、路奇乌斯·琴奇乌斯·阿利门图斯（Lucius Cincius Alimentus，活动时期和法比乌斯大略相当）、奥路斯·波斯图米乌斯·阿尔比努斯（Aulus Postumius Albinus，公元前151年度执政官）和盖乌斯·阿奇利乌斯〔Gaius Acilius，曾为公元前155年参加雅典哲学家使团的卡尔涅阿德斯（Carneades）作过翻译〕，他们都用希腊语撰写过罗马古代的历史，但是它们的读者对象更多是被罗马征服的希腊人，是一种为罗马的统治辩护，宣扬罗马声威的政治宣传品，而且由于作者所受的都是希腊教育，所以撰史时使用的也是那种偏重于讲故事的希腊化手法，这种作品不能被承认为真正的历史作品，因而不能把它们归入罗马史学的体系之中。

玛尔库斯·波尔奇乌斯·加图（Marcus Porcius Cato，前234年—前149年）即历史上所说的大加图或监察官加图是罗马的第一位用拉丁散文撰写罗马历史的人。他是一位正统的、保守的罗马人，对罗马文

化中的希腊影响一向深恶痛绝，而宁肯保持罗马粗犷质朴的特色。在文化方面，重要的是他制定了散文的拉丁语；罗马人对希腊取得的胜利使他不能容忍罗马人继续用希腊语写作。他写了一部7卷的《罗马历史源流》（Origines），时间从意大利和罗马的早期历史一直到他当代。他的作品不是古老的编年体而是分成若干题目来叙述的，文字虽然朴拙，但是已经有了真正史书的规模，只是在取材方面，除了罗马的有关文献之外，仍然不能不借重于希腊人的作品。可惜全书已失传，只有片断保存下来。

在大加图的影响下，用拉丁散文撰史的他的同时代人还可以举出路奇乌斯·卡西乌斯·赫米那（Lucius Cassius Hemina）和格涅乌斯·盖利乌斯（Gnaeus Gellius）。这两位老编年体作家也都系统地记述了从早期到他们当时的罗马历史，这些作品本身虽然没有传下来，其内容却部分地保留在后来的历史作品里。

以上就是撒路斯提乌斯撰史时我们所能了解到的罗马史学情况。如果他也想写一部从古代以来的通史的话——他的老师阿泰乌斯·腓洛洛古斯已经为他提供了一份提纲——那么他所能依据的拉丁文献实在有限，而只能照抄希腊语作品里提供给他的大量"演义"。对于通晓希腊语的撒路斯提乌斯来说，这方面的材料当时不但很多，而且是很容易获得的。且不说这些材料大都没有什么依据，那些为贵族树碑立传的东西肯定是不合平民派撒路斯提乌斯的口味的。而且从他的著作我们可以看到，他不是为撰史而撰史，而是要通过这一活动施展他另一方面的抱负，尽管他说他已经完全退出了政治活动。

如何通过撰史表现自己的信念以及他对撰史的看法，他在《喀提林阴谋》的开头已经说得很清楚了：

"……我们的全部力量既在于精神，也在于肉体。我们使精神发号施令，肉体则俯首听命。精神是我们和诸神共有的，肉体则是我们和禽兽所共有的。因此我认为我们应当用精神的力量，而不是用肉体的暴力去寻求荣誉，这样我们才可以使自己尽可能长久地名垂后世（重点引者所加，下同），因为我们享受的一生是短促的。要知道，从财富和美貌得来的声名是转瞬即逝的和脆弱的。而只有崇高的德行才是光荣的和不朽的财富。"[21]

“……为国家干一番事业当然是光荣的，而以语言文字服务于国家也不是一件坏事；在和平时期与战争时期人们都可以使自己成名。不仅是建功立业的人，就是记述别人的功业的人往往也受到我们的称许。就我个人而论，虽然我十分清楚，撰写历史的人和创造历史的人绝不可能取得同样的荣誉，但是我仍认为撰写历史是极为困难的一件事。这首先是因为他的文笔必须配得上他所记述的事情；其次是因为，倘若你对别人的缺点进行批评，大多数人就会认为这样做是出于恶意和嫉妒。此外，如果你记述了杰出人物的丰功伟绩，则人们只有在他们认为你所说的事情他们自己也容易做到的时候，才愿意相信你，一旦超过这个限度，则他们便认为你的话即使不是荒谬的，也是凭空捏造的了。”[22]

但是要坚持自己的政治信念，又不致被人指为荒诞无稽，那么就以记述自己亲历的事情为好，而自己这时已经具备了这样的条件来实现自己的志愿：

“……在经历了许多困难和危险之后，我的心情归于平静并且我已决心从此再也不参与政治生活……我决心回到我过去向往的志愿上来，而不祥的野心曾使我偏离这一志愿；我决心撰述罗马人民的历史，把我认为值得后人追忆的那些事情挑选出来，笔之于书。而我之所以对这一工作抱有信心，是因为这时我个人已经不再有所希求，不再有所恐惧，不再有派系的偏见。”[23]

由于他本人受过希腊教育，接触过希腊的史书，对比之下，罗马人在撰史方面更有不可推卸的责任，正像他所说：

“依我看，雅典人的行迹确实是相当伟大而又光荣的，尽管如此，它们实际上也不是像传闻中描写的那样出色。但是由于雅典产生过具有非凡才能的作家（如希罗多德、修昔底德、色诺芬——引者），所以雅典人的功业便被认为是世界上无与伦比的。这样看来，成就事业的人们的功绩所以被捧得如此之高，只不过是有伟大的作家能够用颂扬的文字对事业本身加以抬高而已。但是罗马人民从来不曾有过这样的有利之处，因为他们中间最有才能的人们总是从事于实际的事务，他们总是要在身体力行的情况下使用他们的头脑；最优秀的公民重视行动而不喜空谈，他认为他自己的英勇行动应当受到别人的称赞，而不应由他本人来记述别人的英勇行动。”[24]

前面我们已经指出，当时已有的大量用希腊语写的有关罗马历史的著作只起一种宣传作用，根本不能同希腊本身的伟大历史作品相提并论。那里面的不少捏造和模仿的劣品，根本不能当作历史来对待。至于早期诗体拉丁语的有关神话历史传说的记述，也还太原始、太简陋、大零碎，难以列入史书之林。难怪撒路斯提乌斯会发出罗马无史书的慨叹了。

几百年前的史料既然大半毁于高卢之劫，而抄录那些编造的故事又于心有所不安，撒路斯提乌斯只能从身边的历史来着墨。喀提林的阴谋是他亲眼目睹的，里面的不少当事人是他的朋友；朱古达的战争虽然早一些，但是他可以得到不少有关资料，许多亲历此事的老一辈人还有在世的，更何况他在北非担任过长官，熟知那里的风土人情，所以写起来也更觉亲切。《历史》各卷的内容也有不少是他亲历的（前78年到前66年），得心应手当不在话下。

至于撒路斯提乌斯为什么先从记述喀提林的事件着手，据他自己说，“这是特别值得追忆的一个事件，因为那罪行和由此而产生的危险都具有非同寻常的性质”[25]。他写作这篇专题的历史著作时不但可以依据他可以看到的大量文献（如元老院的命令，西塞罗已发表的演说等等），还可以向有关人员查询，比如有关克拉苏是否参加了阴谋的问题，他就直接向克拉苏本人打听过。所以说，尽管他的作品仍然存在着许多这样那样的问题，但总的说来，无论作为历史，还是作为文章，撒路斯提乌斯的作品都是备受后代重视的重要文献。

作为用散文写作的历史学家，撒路斯提乌斯直接的源流应当说是老加图。观点不用说了，就是文字也有明显的继承关系，乃至攻击他的人竟说他抄袭监察官加图的作品[26]。比如拉奈乌斯就说他是“古人、特别是加图的语言的一个无知的抄袭者”[27]。但关于他在史学中的地位，罗曼却说：“……当撒路斯提乌斯不得不放弃一切政治活动的时候（即公元前45年），他决心从事撰述；这时罗马还没有一位历史学家配得上这个名称。”[28]这实际是把他说成是罗马的第一位真正的历史学家了。

另一方面，撒路斯提乌斯受希腊历史著作，特别是修昔底德著作的影响也是无可怀疑的。这一点我们在后面还要谈到。

关于喀提林阴谋

下面我们就简略介绍一下喀提林阴谋这一事件本身。

喀提林的阴谋是在共和国末期罗马表面上繁荣而内部动荡不安，即将发生巨大变革的前夕发生的。这时各种政治力量之间的关系呈现错综复杂的局面。代表保守力量的元老院和势力急速扩大的庞培，庞培和克拉苏，庞培和后来异军突起的恺撒，克拉苏与恺撒同元老院贵族乃至民主派，都存在着既相互依存又相互排斥的矛盾关系。所以出现了这样的现象：贵族出身的恺撒成了民主派，骑士等级出身的西塞罗却持正统的保守立场。

喀提林的阴谋就是这种错综复杂形势的一个爆发点。

路奇乌斯·塞尔吉乌斯·喀提林（Lucius Sergius Catilina）公元前108年出生在一个有广泛上层联系，但是破落的贵族之家。他在不久前的内战里站在苏拉一面，是一位卖力的打手。苏拉独裁进行大屠杀大没收（公敌宣告）时，喀提林又是他的一个急先锋，这期间他当然捞到了不少的油水，但总的说来没有受到苏拉的重用。他什么时候开始从政，史无明文，但公元前68年他已经是行政长官了；公元前67年他从阿非利加长官任上返回罗马后曾因勒索罪而被控于法庭，因此在公元前66年提出竞选公元前65年度的执政官时，他的诉讼问题因尚未了结而被取消了竞选资格。由于罗马当时外放者几乎无人不贪赃枉法，因而行省长官回来后被控乃是常见的情况，对这一问题本来是可松可紧的，偏偏主持此事的执政官沃尔卡奇乌斯·图利乌斯（Volcacius Tullius）对此毫无宽假之意，就和对待另两名候选人普布利乌斯·奥特洛尼乌斯·帕伊图斯（Publius Autronius Paetus）和普布利乌斯·科尔涅利乌斯·苏拉（Publius Cornelius Sulla）（独裁官苏拉的侄子）一样。后两个人也是在当选之后因发现有行贿行为而按照公元前67年的卡尔普尔尼乌斯法（Lex Calpurnia）被取消了执政官职位和元老资格的。这一点只反映出派别斗争的激烈而并不说明这个“可以出售的”罗马在政治上已经有了执法严明的迹象。但使他们极为恼火的却是，就在不久之前，公元前67年度的执政官、两个保守派盖乌斯·卡尔普尔尼

乌斯·皮索（Caius Calpurnius Piso）和玛尔库斯·阿奇利乌斯·格拉布里欧（Marcus Acilius Glabrio）正是通过明目张胆的行贿而“当选”的。其实这些当选的执政官几乎都是权门子弟，高级官吏的职位照例是由他们包办了的。这些人就像在《朱古达战争》里马略的演说中所描写的那样：

“我个人就知道有这样一些人，他们在当选为执政官之后才开始首次诵读我们祖先的历史和希腊人的军事论文……

“他们的祖先把他们所能留给后人的东西全留给了他们——财富、胸像、关于他们自身的光荣的回忆；但是他们却没有给后人留下品德，而且他们也不可能做到这一点。只有品德是不能像礼品那样授受的。

“……他们那些人间最无耻的人用他们的罪行玷污了他们自己之后，竟还要夺取有道德的人们应得的报偿！”[29]

但这些权贵之间相互斗得也是十分凶狠的。两位落选的执政官竟想组织暴徒，让他们在通过补充选举当选的执政官路奇乌斯·奥列利乌斯·科塔（Lucius Aurelius Cotta）和路奇乌斯·曼利乌斯·托尔克瓦图斯（Lucius Manlius Torquatus）元旦就职并同元老院成员见面（在朱庇特神殿）时杀死他们，并夺取他们的棍束（执政官的权力标记）。他们的气焰极为嚣张，奥特洛尼乌斯本来就是个好惹是生非的人，负了一身债的喀提林更是干起坏事来百无禁忌，所以新任的执政官在元老院的关照下作了相应的防范。即使按照撒路斯提乌斯在《喀提林阴谋》里的说法，[30] 这一暴力行动后来延期到元老院开会的2月5日，但终归还是失败了。

历史上这所谓的第一次喀提林的阴谋，其主角其实并不是喀提林，喀提林只是一个参加者，是苏拉出钱拉来的一名打手。其余的参加者我估计也都是那些破了产的贵族子弟。我甚至怀疑这甚至算不上阴谋，而是一种表示不满的武装威胁，只是想给新执政官一点颜色看看而已，因为不可能有这样明目张胆的“阴谋”。在奥特洛尼乌斯·帕伊图斯为行贿事受到审判时，他便有了利用自己的剑奴冲散法庭的打算。这时的选举没有一次不是刀光剑影、杀气腾腾的，受到政敌的武装威胁和人身伤害已经是家常便饭。这次许给喀提林的报偿是支持他

竞选公元前64年度的执政官。许给另一个参加者格涅乌斯·卡尔普尔尼乌斯·皮索（Gnaeus Calpurnius Piso）的报偿是使他去两西班牙（远、近西班牙）任长官。

这场官司从公元前65年一直拖到第二年；对喀提林来说，竞选公元前65年度执政官的资格被取消后，竞选公元前64年度执政官的机会也随之成为泡影。当选公元前64年度执政官的是路奇乌斯·优利乌斯·恺撒（Lucius Julius Caesar）和盖乌斯·玛尔奇乌斯·费古路斯（Gaius Marcius Figulus）。路·优·恺撒就是盖乌斯·优利乌斯·恺撒在高卢作战时担任过他的副帅的那一位，也可称得是一位战将了。喀提林据说还是用金钱才摆脱了诉讼的困扰的。

一身是债的喀提林哪里有钱去竞选执政官，去贿赂别人？从个人来说，像喀提林那样的贵族家庭出身的人只要不挥霍、不放荡，要竞选执政官的钱和其他条件是会有的，做一任执政官也是不成问题的。现在他通过不正当的途径弄来的钱挥霍光了，就只好指望再以同执政官（proconsul）的身份外放再去搜括一笔钱。另一方面，从更高的层次来看，克拉苏为了同正在外面的庞培相抗衡，他也有必要在罗马拉拢一些闹得起来的帮手，所以看来克拉苏和苏拉都给过他经济上的支援是没有问题的。至于正在高级营造官任上的恺撒，他为了讨好民众，把自己的产业花光了之后自己还负了债，当然没有帮助喀提林的力量。

竞选公元前63年度执政官的有7人，除了喀提林之外，他们是玛尔库斯·图利乌斯·西塞罗、盖乌斯·安托尼乌斯·叙布里达（Gaius Antonius Hybrida）、普布利乌斯·苏尔皮奇乌斯·伽尔巴（Publius Sulpicius Galba）、路奇乌斯·卡西乌斯·隆吉努斯（Lucius Cassius Longinus）、克温图斯·科尔尼奇乌斯（Quintus Cornicius）和盖乌斯·李奇尼乌斯·撒凯尔多斯（Caius Licinius Sacerdos）。其中以喀提林、安托尼乌斯和西塞罗三人占较大优势。喀提林门第高贵、联系广泛、活动能力强，这一点连撒路斯提乌斯也不能不承认，再加上有后台在经济上给予支持，应当是一个热门。安托尼乌斯是死在马略的屠杀之手的那位大演说家玛尔库斯·安托尼乌斯（Marcus Antonius）的儿子，此人也有一掷千金的浪荡公子的一面，一度曾被元老院开除（公元前70年），但他和喀提林气味相投，他们正是联合在一起竞选执政官的。安托尼乌斯的父亲是元老院权贵的代表人物，所以有元老院的

后台，在选举中自然也占有优势。西塞罗因其学识与口才早已声名卓著，他虽然没有门第的有利条件，但是比起善于捣乱的喀提林来，人们认为这个“新人”却更保险一些。对于不久之前的血腥的动乱，人们是记忆犹新的。

可以说，正是喀提林的嚣张气焰促成了西塞罗的当选。

在《喀提林阴谋》中，西塞罗是和喀提林针锋相对的重要人物，而由于我们把西塞罗的四篇著名的反喀提林演说，作为配套的参考文献一并介绍过来，所以有必要对西塞罗略作介绍以帮助读者深入理解本书。

西塞罗公元前106年1月3日生于罗马东南，利里斯河（Liris）东岸的一个小市镇阿尔皮努姆（Arpinum，今天叫阿尔皮诺，Arpino）的一个骑士等级的家庭。阿尔皮努姆位于拉提乌姆界内，是沃尔斯奇人的住区。这个小城镇的居民自公元前188年以来便取得了充分的公民权。在西塞罗的青少年时代，它已经是一个自治市了。这个小城镇产生过在罗马史上起有举足轻重作用的两位大人物：马略（《朱古达战争》的主要人物之一）和西塞罗。有人说马略和西塞罗还有亲属关系，这样恺撒也和西塞罗有亲属关系了，这当然是可能的，但具体情况我们已不得其详了。西塞罗的家庭是那种比较富裕而且又有教养的骑士家庭，所以他们的爱好文学的父亲在罗马的卡里奈（Carinæ）购置了一所房子以便使西塞罗和比他小4岁的弟弟克温图斯能够受到良好的教育。著名的演说家玛尔库斯·安托尼乌斯（公元前99年度执政官）、路奇乌斯·克拉苏（公元前95年度执政官）和占卜官克温图斯·穆奇乌斯·斯凯沃拉（Quintus Mucius Scaevola， Augur，著名法学家，公元前117年度执政官）都是西塞罗的父亲的朋友，可见西塞罗在有高层次交往的家庭里从小便受到不寻常的熏陶。但是西塞罗在他的作品里很少提到他的母亲赫尔维娅，只是他的弟弟曾说过母亲持家有方。西塞罗的父亲据说死于公元前64年，即西塞罗任执政官的前一年[31]。西塞罗在学校时便显示出过人的天才，《西塞罗传》的作者普鲁塔克告诉我们：“他们（西塞罗的同学的父亲——引者）就是为了看一看西塞罗并且了解一下他的敏悟和学习的能力而经常到学校来的。”[32]少年的西塞罗便已经出名到如此程度。

西塞罗才智过人，勤奋好学，在罗马的那个环境中又得到过希腊名师的指点，据我们所知就有伊壁鸠鲁派的哲学家斐德罗斯（Phaedrus，约前140年—前70年，西塞罗对他的学说虽并不完全同意，但对其人还是十分尊重的）、第四学园的创立者拉里撒人腓隆（Philon，前160年？—前80年，他是公元前88年因米特拉达特斯战争的爆发而逃到罗马来的）、斯多噶派哲学家狄奥多托斯（Diodotus，从前85年西塞罗便从他受业，两年后他被请到西塞罗家里来）、修辞学家阿波罗尼乌斯·摩隆[33]（Apollonius Molon，此人前87年和前81年曾两次来罗马讲学，后来西塞罗又去罗德斯向他问学）、阿斯卡隆人安提奥库斯〔Antiochus，腓隆和斯多噶派姆涅撒尔库斯（Mnesarchus）的学生，公元前78年西塞罗因病东行时，曾在雅典听他讲课〕、修辞学家德米特里乌斯（Demetrius）等人。此外在青少年时期他还有机会听到诸如玛尔库斯·安托尼乌斯和路奇乌斯·克拉苏这样一些大演说家的演说，这一切都大大有助于他日后取得突出的成就。

西塞罗并没有积极地投身于内战。公元前89年他只在庞培·斯特拉波（Pompeius Strabo，他是格涅乌斯·庞培的父亲，是当年的执政官）的麾下服役过一个短时期，但很快他就转到学习方面去了。据普鲁塔克的说法，他"看到事情会发展成一场内战，而内战又会演变成不折不扣的专制，于是他便转而去过一种宁静的冥思的生活，同有学问的希腊人交往并专心致志地研究学问直到苏拉控制了局势而国家似乎安顿下来。"[34]由于这时格涅乌斯·庞培也在他父亲的麾下服役，所以西塞罗肯定会认识这个和他同龄的青年并奠立了友谊的基础。此外，从西塞罗后来的行为来看，他不参加内战并不是出于逃避乱世的清高思想，而更多是为了利用青年时期做更坚实的准备，以便将来大显身手。果然公元前80年他因为替名演员克温图斯·罗斯奇乌斯·伽路斯（Quintus Roscius Gallus）辩护而声名大振。要知道，指控罗斯奇乌斯犯有弑亲罪行的是独裁官苏拉和他所宠信的被释奴隶克里索果努斯（Chrysogonus）[35]。被告孤立无援，谁也不敢出来给他讲话，而年轻的西塞罗在这时却成功地为他进行了辩护，这不但表现了他的出色的语言和辩护功力，更重要的是他表现了不畏权势的高贵品质。更有意思的是，在敢于触犯掌握生杀大权独裁者的苏拉这一点上，西塞罗和庞培有其相似之处，他们都是从青年时起便表现了不平凡的气概，不是那种卑微琐屑之辈。

公元前79年他离开罗马渡海去东方的希腊，普鲁塔克说他是因为害怕苏拉[36]，如果是这样，他本来是可以不为罗斯奇乌斯辩护的，更何况去东方也并不能解决逃避苏拉的问题。事实上恐怕还是他自己所说的为了恢复一下体力，同时在东方他能继续深造。他同特伦提娅结婚的年代史无明文，可能是在他东行之前即公元前80年或公元前79年，也可能是在他从东方返回之后即公元前77年。他的女儿图利娅生于公元前76年左右，也正是他按法定年龄正式开始从政的一年，就是说，在这一年他担任了财务官。公元前70年他在反对西西里长官盖乌斯·维尔列斯（Gaius Verres）——他曾在此人手下任职——的诉讼中以无可反驳的证据使得当时最有权威的演说家克温图斯·霍尔田西乌斯·霍尔塔路斯（Quintus Hortensius Hortalus，前114—前50年）也不得不放弃为维尔列斯辩护。这一辩护行动确立了西塞罗在罗马同霍尔田西乌斯分庭抗礼的地位。

公元前69年他任高级营造官，这是个花费很大的官职，恺撒曾因担任这一官职而把整个家当花光，还负了很多债。西塞罗则自称在这一任上他没有花很多钱[37]，但普鲁塔克认为这是因为得到了感恩的西西里人的帮助[38]。公元前66年他担任行政长官。作为一个被权贵视为异己的骑士等级出身的人，在仕途上这差不多是最高的限度了。要知道，执政官的官职是一直垄断在元老院权贵集团手里的。

西塞罗在7个候选人当中是真正具备一切条件的，他唯一的不利之点，就是他没有做过元老的祖先，但单是这一点就很难使他在执政官的竞选中有出头的机会。正如G．C．里查兹（G．C．Richards）所说："如果他（西塞罗——引者）的主要对手不是喀提林，他就很难当选为公元前63年度的执政官；因为先前的苏拉派喀提林由于公开提出取消债务（novae tabulae）而在元老院的眼里成了危险人物。另一方面，西塞罗作为骑士等级的代表则是安全的。"科瓦略夫也是这样看法：尽管西塞罗才华出众，极负盛誉，但限于出身，元老院集团并不是特别中意于西塞罗，而所以终于选他是两害之中取其轻的意思[39]。

元老院正是在喀提林要铤而走险的危急时刻为了本身的利益才把西塞罗推到第一线去应付的，这和北方吃紧时，马略再次当选执政官是多么相似！

喀提林竞选公元前63年度执政官失败之后，接着又宣布竞选公元前62年度的执政官。他打出的是为民请命的牌子，实际上首先是使自己摆脱困境，而像他这样欲壑难填的人除了当选执政官后到行省再去搜括一番之外是没有别的出路的。这也正是他为什么死乞白赖地非要把执政官职位弄到手的原因。跟随他闹事的那一群人的上层分子，其中包括现任的行政长官朗路图斯，也都是情况和喀提林差不多的负债累累的贵族分子。他们在经济上也都已处于山穷水尽的地步，所以想再掀起一次动乱，像苏拉专制的时期那样，乘机发一笔横财供他们继续挥霍。

西塞罗懂得让喀提林当选公元前62年度的执政官会引起怎样的后果，又了解喀提林和盖乌斯·安托尼乌斯的前面提到的那种关系；而且安托尼乌斯和喀提林勾结起来竞选执政官也和那些权贵一样，无非是为了一个“利”字。为了分化他们，切断自己身边的这个内线，西塞罗把应当属于他的马其顿行省主动让给了安托尼乌斯，让他至少保持中立也好。这就等于把一块肉骨头抛给狗，让它到一边去吃，不再会给自己带来麻烦。

马其顿行省是个盛产牲畜、谷物、水果、木材的国土，它的银矿在罗马世界也是有名的。让出马其顿这一点也证明，西塞罗从政有他自己的理想和抱负。他绝不是唯利是图，贪得无厌的人。另一方面，作为执政官，他时时对喀提林加以防范。喀提林以其门第和他的广泛的社会联系根本不把这位“新人”出身的执政官放在眼里，所以他反对西塞罗的活动几乎可以说是明目张胆、肆无忌惮的，这一点西塞罗本人的演说可以证明。

喀提林一方面忙于竞选；一方面暗中作军事准备，他的根据地是埃特鲁里亚北部的城镇费祖莱，负责那里的军事行动的是苏拉过去的一名百人团长盖乌斯·曼利乌斯，此人也是因为挥霍无度破了产之后才和喀提林勾结在一起的。西塞罗买通了一个名叫富尔维娅（Fulvia）的妓女，并通过她买通克温图斯·库里乌斯，作为自己在阴谋者当中的内线[40]。富尔维娅是参加阴谋的克温图斯·库里乌斯（Quintus Curius）的情妇。库里乌斯气焰甚为嚣张，不懂得回避和保密，因此阴谋的内情他都原原本本地告诉了富尔维娅，随之也便传到西塞罗那里去。公元前63年9月下旬或10月间，西塞罗根据他了解到的情况向元老院报告了喀提林准备夺取政权和取消一切债务的阴谋的详情。紧

接着元老院在第二天召开会议讨论局势，为此而决定推迟执政官的选举。喀提林参加了这次会议，西塞罗在《为穆列纳的辩护词》（Oratio M．Tullii Ciceronis pro L．Murena）里对这一天喀提林的表现作了描述：

“……因此在第二天，在一个拥挤的元老院（除去元老之外还有站在外面的旁听者——引者）里，我指名要喀提林谈一谈人们报告给我的那些事情，如果他想谈的话。于是他像他一贯那样毫无保留，一点也不给自己辩解，他并且提出了不利于自己的证据而以身试法。当时他竟然扬言国内有两个身体，一个身体孱弱，头脑也不灵；另一个健壮，但是没有脑袋（unum debile infirmo capite，alterum firmum sine capite）。而只要他活着，如果这个身体理应得到他的支持的话，它是不会缺少这个脑袋的。拥挤的元老院虽然一致发出不满的声音，但依然没有作出与这一侮辱言辞相适应的严厉决定，因为有些元老认为这根本没有什么可怕，因此没有鼓起勇气来作出决议。还有些元老是因为他们的胆子太小了。他得意洋洋地冲出了元老院，而按道理是根本不应当让他活着离开元老院的，特别是因为就是这个人，几天前在同一会场上，由于那位极为勇敢的加图说要公开审判他，他竟然对加图说，如果加图想使任何大火烧向他的财产的话，那他就不是用水而是用全面的毁灭来扑灭这场大火！”[41]

执政官的候选人在元老院的这种表现，哪里像是搞阴谋，而是公开宣传他想做的事情。因为他知道，对于普通老百姓来说，权贵的贪赃枉法和沉重的债务早已是无法忍受的了。不过话虽然讲得厉害，行动却没有跟上。再加上西塞罗作了相应的严密的防范，还是举行了第二年执政官的选举。在场主持的西塞罗如临大敌，他在长袍下穿了全副铠甲并且有武装的侍卫严加保护[42]。喀提林的不顾后果的做法虽然在破产者上层赢得了一部分拥护者，但是对残酷的内战记忆犹新的一般平民毕竟是害怕喀提林再度挑起内战的。

选举的结果是喀提林再度落选。

当选公元前62年度执政官的当然还是以元老院权贵为背景的人物，这表明了加强同喀提林的对立的势态。至少在近期，元老院权贵对局势的控制是不成问题的。当选的执政官是路奇乌斯·李奇尼乌斯·

穆列纳（Lucius Licinius Murena）和德奇姆斯·优尼乌斯·西拉努斯（Decimus Junius Silanus）。

穆列纳远不是一个干净人物，但他却因西塞罗的一篇家喻户晓的辩护演说（Oratio pro L． Murena）而成为拉丁文献里的知名人物。公元前65年穆列纳任行政长官之后，第二年外放山北高卢任行省长官。竞选这年他刚刚从任地返回，当然腰缠万贯，有足够的经费竞选；果然他在"当选"公元前62年度执政官之后，就被加图和苏尔皮奇乌斯指控有行贿行为。不过这时喀提林的问题风声正紧，西塞罗不愿树敌过多，竟然违心地替他辩护，使他免遭追究。好在他的原文具在，其中颇有诡辩之处和玩弄辞藻之嫌，不过这在西塞罗只能是白玉之瑕，我们不必深责了。另一位执政官西拉努斯，当时可说是声名显赫，但在历史的天平上却是个微不足道的小人物。他的妻子塞尔维利娅（Servilia）也是当时权贵集团里的一位实力派人物。她和前夫玛尔库斯·优尼乌斯·布路图斯（Marcus Junius Brutus）所生的同名的儿子，就是作为谋刺恺撒的集团的领袖的那个布路图斯。但是人所共知，塞尔维利娅又是恺撒的情妇，所以说布路图斯实际上是恺撒的亲生子的传闻便不是无稽之谈了。西拉努斯的三个女婿也都是知名人物：后三头之一的玛尔库斯·埃米利乌斯·雷比达（Marcus Aemilius Lepidus）、公元前48年度执政官普布利乌斯·塞尔维利乌斯·瓦提亚·伊扫里库斯（Publius Servilius Vatia Isauricus）和谋杀恺撒的集团的另一个领袖人物盖乌斯·卡西乌斯（Gaius Cassius）。

喀提林的再次失败使他加紧采取了极端的行动，因为他总之是走投无路了。

如上所述，喀提林依靠的一支主力就是曼利乌斯在埃特鲁里亚北方纠合的一支残缺不全的队伍。追随他的大都是负债累累的苏拉旧部。此外还有不甚可靠的坎佩尼亚的剑奴。洛德（E．Lord）认为站在他的一面的力量还有卡尔普尔尼乌斯·皮索（Calpurnius Piso）和普布利乌斯·西提乌斯（Publius Sittius）。实际上皮索在公元前64年已经在西班牙遇害。克拉苏虽然通过元老院把皮索作为同行政长官的财务官派往近西班牙以抗衡未来庞培的势力，但事实证明这个皮索只有捣乱而没有治军的本领[43]。西提乌斯在西班牙和玛乌列塔尼亚的情况又如何呢？他是公元前64年去了西班牙的，但是连最注视喀提林的阴

谋动向的西塞罗也不同意西提乌斯和阴谋有牵连。正如他在《为苏拉的辩护词》（*Oratio pro Sulla*）里所说的：

“……西提乌斯是被他（指苏拉——引者）派到远西班牙制造麻烦的。首先，公民们，西提乌斯是在路奇乌斯·优利乌斯[44]和盖乌斯·费古路斯担任执政官的一年[45]离开的，这是在喀提林发疯和人们对阴谋有任何怀疑之前的某些时候。这不是他第一次去，几年前他由于同样的理由到过同样的地方，而且只是由于一个原因，一个必要的原因，这就是为玛乌列塔尼亚的国王缔结一项十分危险的契约。而且在西提乌斯走后，负责管理和经营他的财产的苏拉卖掉了他的许多最精美的别墅并且清偿了他的债务；这样使别人犯罪的理由——保存他们的财产——对西提乌斯便不复存在……”

因此喀提林的主要支柱还是城市里没落贵族的上层，而且只有上层那么一点点人。

曼利乌斯的驳杂的队伍既缺粮又无钱，武器也不足，这种情况不容许他们拖延发动的时间，因此阴谋者决定：公元前63年10月27日曼利乌斯的队伍向罗马发动进攻。喀提林第二天在罗马城内接应，把所有的元老杀死。西塞罗从内线得到这个消息之后，便在10月21日召开元老院会议通报了全部情况。于是元老院宣布意大利处于战争状态，并在第二天的会议上宣布授予执政官西塞罗以应付紧急局势的全权（senatus consultum ultimum）。这也就是在罗马宣布了戒严令。但是元老院授予执政官的权限应当有多大，对这一点人们还有争议。

路奇乌斯·埃米利乌斯·保路斯（Lucius Aemilius Paulus）表示他要追究喀提林破坏和平的责任[46]。喀提林则表示愿意接受监管，他甚至请求西塞罗本人对他实行监管，但是遭到拒绝，因为这样做没有法律依据。曼利乌斯在10月27日按计划动了起来，可是罗马方面直到11月6日喀提林才在元老玛尔库斯·波尔奇乌斯·莱卡家中召开秘密会议；会上拟订了第二天凌晨刺杀西塞罗并占领全城的计划。盖乌斯·科尔涅利乌斯（Gaius Cornelius）和路奇乌斯·瓦尔恭泰乌斯（Lucius Vargunteius）自告奋勇地担起了利用早上向西塞罗致意——这是对罗马上层人物例行的礼仪——的机会去刺杀他的任务。得到消息的执政官早已作了准备，使来访者吃了“闭门羹”，结果阴谋者的第一个重大举动遇到了挫折。两个人的出现证实了情报的正确；面对这一危急情

况，西塞罗在朱庇特·斯塔托尔（Jupiter Stator）神殿召集了元老院的紧急会议（11月8日），发表了他那以著名的“喀提林，到底你还要把我们的耐性滥用到什么时候？”（Quousque tandem abutêre nostra patientiâ， Catilina？）一句为开始的所谓《反喀提林第一演说》（*Prima Oratio Marci Tulli Ciceronis in Lucium Catilinam*）。喀提林本人参加了这次会议，他想发言回答西塞罗，但是被元老们制止。西塞罗的意思是要他离开罗马，这样至少可以保持城内也就是后方的安宁。西塞罗在演说中虽然威胁说执政官可以处死他，但大家其中包括喀提林心里都明白，西塞罗还不敢这样做，因为他手里没有证据，况且元老院里有很多人同喀提林是老相识并且有着千丝万缕的联系。人们所以恨他是因为他想重新挑起一场摧毁一切的内战，这却是人们无法接受的。如果西塞罗当真把喀提林逮捕，立刻会有保民官出来干预，熟知法律的西塞罗当然不会出此下策。不过他的气势逼人的演说——特别是那些排句的力量——还是达到了他的目的。喀提林果然在第二天去了曼利乌斯的营地。对喀提林来说，这一行动注定了其阴谋的失败。

第二天即11月9日西塞罗向罗马人民发表了他的所谓《反喀提林的第二演说》（*Secunda Oratio ad Quirites*）。他在演说中连用四个表示喀提林已经离开的词（Abiit， excessit， evasit， erupit）来表示他那按捺不住的激动心情。他向人民说明他为罗马都做了些什么。但另一方面，他也了解这时人民的情绪。权贵的腐化堕落、贪赃枉法以及沉重的债务负担使罗马人民对喀提林恨不起来。元老院虽然作出了相应的决定，但西塞罗清楚，相当一部分的元老实际上是同情喀提林的，只是不同意喀提林的过火的做法而已。

留在城里的阴谋者的首领普布利乌斯·科尔涅利乌斯·朗图路斯·素腊（Publius Cornelius Lentul us Sura）出身名门，在阴谋者当中是资历最高的。他是公元前71年度的执政官，后因道德败坏被开除出元老院，但这时他又是现任的行政长官了。作为现任的高级官吏而参加反政府的活动，那情况当然就更加严重了。他之所以铤而走险，除了个人野心之外，经济上的窘迫恐怕是更重要的原因。此人是个终日昏昏然只知贪图享受的家伙，共和国末期的高级官吏的职位一般就是由这类权贵门第出身的酒囊饭袋所包办的。正是和他们相比，像恺撒、西塞罗之流具有真正共和风范的人物显得特别不同凡响。

正在这个时候，山北高卢的一个部族阿洛布罗吉斯人（Allobroges）[47]派使节到罗马来，控告罗马统治者和高利贷者对他们的压榨。阴谋者在罗马广场遇到阿洛布罗吉斯人的使节之后便同他们联系上了。过去高卢人的入侵曾是罗马人的一场噩梦，这时高卢人的问题仍是罗马人感到头痛的问题。现在高卢人的使节来了，又是控诉罗马人的暴政的，阴谋者当然要利用他们的这种反罗马的情绪。使节们刚刚听到要他们参加阴谋的建议时表示了很大的兴趣，但是在权衡了利害得失之后还是不敢冒险从事。他们通过他们的保护人法比乌斯·桑伽（Fabius Sanga）[48]向西塞罗报告了这件事。西塞罗当即指示要阿洛布罗吉斯人将计就计继续和阴谋者周旋，以便取得确证。

阿洛布罗吉斯人按照指示，从阴谋者手中取得了确证，然后在12月2日的晚上在沃尔图尔奇乌斯的陪伴下离开罗马。沃尔图尔奇乌斯还带了朗图路斯写给喀提林的一封信，信中要求喀提林把奴隶也编入自己的队伍。西塞罗这边则把两位行政长官路奇乌斯·瓦列里乌斯·佛拉库斯（Lucius Valerius Flaccus）[49]和盖乌斯·彭普提努斯（Gaius Pomptinus）安置到使节的必经之路穆尔维乌斯桥的两侧准备截击。一旦受到阻截的使节了解到是怎么一回事时当场就投降了，看到事情已经败露的沃尔图尔奇乌斯也乖乖地束手就擒了[50]。这时大约是12月3日的早上3点钟，因为是冬天，所以天还是黑的。

被截获的信给西塞罗原封未动地送到在协和神殿召开的元老院会议的会场上去。接着从阴谋者凯提古斯家中又搜出了大批武器。阴谋分子受到审问时，他们不得不承认那封印是他们原来的，信是他们亲笔写的。这样一来，在书信当众宣读之后，他们的罪证就确凿了。担任行政长官的朗图路斯只好交卸自己的职务并且和其他的阴谋者一道分别接受一些著名元老的监管。元老院发布命令：以西塞罗的名义举行一次向诸神感恩的活动。正如西塞罗自己所说，这是非军事领袖从来没有得到过的荣誉。

紧接在元老院的这次会议之后，西塞罗而聚集在广场上的民众发表了所谓《反喀提林第三演说》（*Tertia Oratio ad Quirites*）。演说有政府公报的性质。他向人民介绍了取得罪证的经过。在他拿出了真凭实据之后，才得到了人们的真正同情。

第二天即12月4日，一个名叫路奇乌斯·塔尔克维尼乌斯（Lucius Tarquinius）的人被带到元老院。据说此人是到喀提林那里去时被捉住的。他说他是奉克拉苏之命送信给喀提林的。但元老院立即否定了他的指控。同样地，想把恺撒牵连进来的阴谋也没有实现。元老院决定把赏金送给阿洛布罗吉斯人，已经定罪的阴谋者被宣布为叛国者。

12月5日早上，重兵守卫的元老院再次在协和神殿开会以决定在押阴谋者的命运。元老院发表意见按规定是按当选执政官、行政长官……、现任执政官、行政长官……以及前任的……次序发言。后发言的可以表示同意已有的意见或另行提出自己的建议，最后由主持人交付表决。上面提到的当选执政官西拉努斯首先发言。他建议处死朗图路斯、凯提古斯、斯塔提利乌斯、伽比尼乌斯和凯帕里乌斯等人，其他4人一经拿获也一并处死。另一位当选执政官穆列纳和其他元老都同意他的意见。但是轮到当选行政长官恺撒时，他却主张把犯人分到各自治市去加以终身囚禁，但是要没收他们的财产，他的意见显然对罪犯采取了同情的态度，他要求冷静地对待引起全体人民的恐惧和憎恶的一个人的案件。他的发言理路清楚并具有说服力，乃至又有许多元老同意了他的看法。于是西塞罗发言，这就是所谓《反喀提林第四演说》（*Quarta Oratio habita in senatu*）。他总结了恺撒的论据，但他个人则明确表示同意西拉努斯的意见，即使自己为此会遇到危险也在所不惜。继而提比略·尼禄——后来的提比略皇帝的生父——又提出了折中的办法，建议把囚犯关押到把喀提林打败并取得更多罪证之后再予处理[51]。西拉努斯于是又表示同意尼禄的建议。这时西拉努斯处死犯人的意见有被否定的危险，看情况犯人至多不过是终身监禁罢了。但是轮到加图发言时，形势急转直下。他坚决主张立即处死犯人并得到了元老们的同意[52]，而恺撒所能做的至多也不过是不使他们的财产被没收罢了。结果绝大多数元老同意了死刑的决定。

就在12月5日那天晚上，以朗图路斯为首的阴谋者（凯提古斯、斯塔提利乌斯、伽比里乌斯和凯帕里乌斯）在西塞罗亲自的监督下被绞死在古老的地牢图利亚努姆（Tullianum）。西塞罗在行刑完毕离开时对在那里围观的民众只讲了一个词：Vixerunt，意思是“他们活过了”。

元老院的辩论是撒路斯提乌斯书中最着力加以描述的部分，而把恺撒同加图加以对比的描述尤其为画龙点睛之笔[53]。作者用加图的刚正反衬恺撒的仁厚，他同情谁是十分明显的。

公元前62年年初——具体日期未详——喀提林终于和安托尼乌斯的队伍展开了战斗。正如撒路斯提乌斯所说，他是在前后被堵截的情况下不得不背水一战的[54]。喀提林的队伍里的不坚定分子在听到罗马的5人被处死之后大都开了小差。但喀提林队伍的骨干在人数和武器都处于劣势的情况下仍然进行了殊死的战斗。作者带着感情写出的战斗的十分精彩片断，是拉丁文献中的不朽之作。

克拉苏和喀提林阴谋的关系问题

要探讨这个问题，我们就不得不从喀提林的阴谋所处的更大的政治背景着眼，才能了解为什么总是有人想把克拉苏拉到阴谋里面来。

对于这一点，撒路斯提乌斯锐敏地察觉到了，所以在一个地方他以传闻的方式指出：

“当时还有一些人相信，玛尔库斯·李奇尼乌斯·克拉苏对这一阴谋不是完全不知道的；但是由于同他为敌的格涅乌斯·庞培正在统率着一支大军，所以他希望看到有谁的势力成长起来同他的对手的权力相抗衡，而这时他完全相信如果阴谋成功，他本人是很容易成为他们中间的一位领袖人物的。”[55]

随后在另一个地方，在涉及皮索的时候，作者先是说“这是一个天不怕地不怕的家伙，他穷而又好生事，他想推翻共和国是因为他需要钱而又品行恶劣。他把自己的计划告诉了喀提林和奥特洛尼乌斯，于是他们便同他一道在12月5日左右着手准备元旦那天在卡皮托利乌姆山上的朱庇特神殿杀死执政官路奇乌斯·科塔和路奇乌斯·托尔克瓦图斯。当时他们设想由他们自己动手夺取棍束，并派皮索率领一支军队去两个西班牙行省。但是这次的阴谋败露了，谋杀的计划于是推迟到了2月5日……”[56]

喀提林和奥特洛尼乌斯有什么权力能派皮索去西班牙率领一支军队？对此作者紧接着作了说明，这个说明正好说到了点子上：

“后来，当时只不过是一位财务官的皮索在克拉苏的支持下 （重点号为引者所加）带着同行政长官的头衔和权力被派往近西班牙，因为克拉苏知道此人乃是格涅乌斯 ·庞培的死敌 。但是元老院却十分愿意把这个行省给他，因为他想用这个办法把这个无耻之徒从政府所在地的罗马送到遥远的地方去。而且，许多贵族也认为可以在这个人身上找到一个能够同这时权力已大得可怕的庞培相抗衡的力量。” [57]

还有一件事更是直截了当地把克拉苏拖在里面：

“第二天，一个名叫路奇乌斯·塔尔克维尼乌斯的人被带到元老院来；据说这个人正在逃向喀提林那里，他是被捉住之后，给带回到这里来的。……他还说玛尔库斯·克拉苏曾派他去告诉喀提林，不要因为朗图路斯、凯提古斯和其他阴谋参加者被逮捕而惊惶失措，而是要更快地到罗马来，这样他们便能使其余人们的精神重新振作起来，并且他们能更容易地摆脱自己的危险。” [58]

作为当时历史的见证人，撒路斯提乌斯正确地从克拉苏同庞培两种力量对峙的背景来看待克拉苏和喀提林阴谋的关系的问题。

大家知道，喀提林在罗马闹得最厉害的公元前65年到公元前62年，正是声名显赫的庞培离开罗马去东方作战的日子。罗马既需要他又害怕他，因为人们还没有忘记不久前苏拉从东方返回时的旧事。罗马的每个上层人士都惴惴不安地担心会有什么不祥的事件发生。公元前70年和庞培一道担任过执政官的克拉苏尤其如此。在对付庞培这一点上，克拉苏和元老院有其共同的利益，但就克拉苏个人来说，他和元老院也有矛盾；对民众的态度也是这样，或联合或利用或反对都以个人利益为准。

克拉苏出身有名的李奇尼乌斯家族（Licinia Gens），他的父亲普布利乌斯·李奇尼乌斯·克拉苏·狄维斯（Publius Licinius Crassus Dives）是公元前97年度的执政官 [59]，随后出任近西班牙长官，公元前93年举行过一次凯旋式，公元前89年任监察官。克拉苏的生年一般确定在公元前112年左右，但如果说他东征帕提亚人时已经超过60

岁，那么他的生年就应当是在公元前115年以前了。迈耶尔（Meyer）把他的生年定在公元前114年[60]。克拉苏的父兄都死在马略和秦纳之手，所以是天然的苏拉派。克拉苏投向苏拉时理所当然地受到苏拉的特别尊重。罗马科利努斯门一役，克拉苏在苏拉的决定性胜利中有回天之功，这一点苏拉当然不会忘记。庞培虽然也出身执政官家庭，并且他父亲本来也是反秦纳的，但他本人由于不清楚的原因在公元前86年出现于秦纳的营地，直到公元前83年他才征募了三个军团依附苏拉。克拉苏斯和庞培两人在苏拉麾下虽然都说得上是故功卓著，但论资历庞培自然是要差一些。

公元前72年，在对付斯巴达克起义的战斗里，当时任行政长官的克拉苏以同执政官的头衔接过了执政官路奇乌斯·盖利乌斯·波普利科拉（Lucius Gellius Poplicola）和格涅乌斯·科尔涅利乌·朗图路斯·克洛狄亚努斯（Gnaeus Cornelius Lentulus Clodianus）对斯巴达克作战的统帅权。他补充了军团，整顿了军纪。他想把斯巴达克的队伍封锁在半岛南端的企图虽未能成功，但是奴隶队伍中间的意见分歧却大大地帮了他的忙，使他能将分裂出来的起义队伍各个击破。公元前71年春天的阿普利亚战斗实际上是奴隶起义的最后一战，走投无路的奴隶队伍6万人遭到了全军覆灭的命运。这是克拉苏为罗马取得的一次重大胜利。奉元老院之命在北方堵截的庞培队伍比较容易地解决了北逃的起义残部，这样就给外界造成了这样一个印象，好像正是由于庞培的介入，奴隶起义才彻底被镇压下去。庞培不费什么气力便和克拉苏一道分享战胜者的荣誉，这当然使克拉苏极为恼火，一直耿耿于怀。

克拉苏当然也没有忘记，公元前71年他竞选第二年的执政官时，和他一道竞选的却是不但法定年龄不足，而且连正式的“仕途”（财务官、行政长官等等）都没有经历过的庞培。用苏拉的有关年资的规定（lex annalis）来衡量，庞培本来是绝对没有竞选资格的。但是庞培的军团在这里起了决定性的作用，而且庞培还宣称要取消对于tribunicia potestas的一切限制，这当然会得到民众的热情拥护。因此元老院对此也只好听之任之了。

但克拉苏在罗马是占着另一种优势的。

苏拉在公敌宣告中没收的财产很多都被克拉苏以低价买下。他还买了许多能建造房屋的奴隶，对残破的房屋加以修葺重建，以致罗马

大部分房产都转到他手里。他还拥有土地和银矿以及各种有专业知识的奴隶，加上他又极会经营，所以普鲁塔克说他在东征时他个人的财产估计已高达7100塔兰特。[61]

此外，他虽然极为贪婪（普鲁塔克说："罗马人说克拉苏的许多优良的品质都被一种恶习所遮蔽，这就是贪婪；而事实看来似乎是他的品行中一种更加突出的恶习遮蔽了他的其他恶习。"[62]），但是他很会做人。他和刚愎自用的庞培不同，他摆出一副"谦恭下士"的神气，从不拒绝任何来访的外人，经常无息借钱给人们（但到期必须立刻归还），愿意为任何人尽心辩护。他对任何人，不论对方地位多么低贱，也都在向他打招呼时还礼并且叫出对方的名字。如果一个普通罗马人被一位大人物叫着名字打招呼或是有机会和这位大人物握一下手，他总是会对这位大人物有好感并感激不尽的。难怪后来帝国时期的诗人奥维德（Ovidius）在《爱的艺术》（Ars Amatoria）里就提到了这种想讨好民众的方法，并且明智地指出这种办法惠而不费，而克拉苏肯定是善于使用这种办法的[63]。如果他记不住那么多的人的名字，他可以像贺拉斯（Horatius）那样[64]，买一个可以把他遇到的每一个人的名字告诉他的奴隶[65]。总之克拉苏在罗马是一位名副其实的声名显赫的大人物，从元老到最底层，都同他有千丝万缕的联系，他随便拿出对他来说是九牛一毛的一点钱就可以收买和笼络一批批人。今天，面对着昔日一同在苏拉部下作战的小伙伴而今天声名如日中天的庞培，再想起苏拉过去的故事，克拉苏自然不能不在罗马有所准备，这也是完全可以理解的。

面对实力日益强大，威望日益提高的庞培将来返回罗马的前景，克拉苏自己如何打算呢？

首先自然是把元老院抓到自己手里。大家知道，罗马共和国的全名叫Senatus Populusque Romanus，缩写为著名的S．P．Q．R．四个字母。它的意思是："元老院和罗马人民"。从理论上说，罗马人民是主体，高级官吏代表人民行使职权，而元老院只是高级官吏的咨询机构。但实际上，作为主人的人民除了表现为人民大会和罗马广场上熙来攘往的芸芸众生之外，他们并不掌握实际权力。逐年更迭的高级官吏虽有实权，却又不固定，相对稳定的只有元老院。元老院虽非行政机构，但内政外交军事方面的决策都出自元老院，行省和附属国居

民有所请求也都是找元老院，元老院给人以后世政府的印象。虽然在马略和苏拉时期，元老院只表现为个人权力的工具，但在人民心目中元老院依然是权力重心之所在，谁掌握了元老院，也就掌握了政府的权力。后来在庞培和恺撒的斗争中，庞培过海东渡，元老院主要成员都随他离去，好像罗马政权的主流仍在庞培一方，但他的错误却是放弃了罗马这个重心的位置，从而给人以偏安的印象。恺撒取得统治大权之后立刻就把元老院补充起来作为安定人心的一种手段。至于克拉苏，以他的经济力量要想笼络相当一部分元老是容易的，这一点具体表现在：当有人提出克拉苏同阴谋有牵连时，整个元老院都为之哗然，继而决定不但对这个问题不予讨论，而且追究指使提出这个问题的人。说克拉苏没有具体参加喀提林推翻共和国的阴谋看来是正确的，但克拉苏一直在资助着喀提林进行政治活动这一点在当时也是尽人皆知的事实。

要在一旦需要的时候（比如在对付庞培的时候）有几个得手的人，就必须在平时加以培植，克拉苏对这一点是十分清楚的。直接诉诸民众，总要通过一些活动能量大的人物，而这种人物又必须是不大安分的。应该说，克拉苏笼络或者说物色准备为己所用的人们当中有两个人特别值得一提。一个是喀提林，另一个就是恺撒。但喀提林的资历比恺撒要高一些。两个贵族门第出身的青年有其相同之处：交游广阔，活动能量大，能吃苦耐劳，慷慨大度挥金如土等等。当然，两个人中间不同之处也是十分显著的：在文字修养，军事才能，气度格局方面恺撒则远远高于喀提林，喀提林充其量是米洛和克劳狄乌斯之流的打手，恺撒看得却比他们都远都深；喀提林凶狠，恺撒仁厚。克拉苏可以豢养喀提林做一名打手，但对恺撒的帮助——例如出资帮他竞选，在他因在高级营造官任上举办各种活动而负债之后，又帮助他清偿部分债务——则的确有慧眼识英雄的味道。后来恺撒能在克拉苏和庞培两雄之间成为一位缓冲人物，不能不说是克拉苏在待人处世方面的得意之笔。

克拉苏培养自己的人，既要对付即将归来的庞培，又要对元老院内部的派系之争起牵制作用。喀提林后来发展到想杀人放火，推翻共和，这既违反克拉苏的利益，又并非克拉苏的本意，在这种情况下，他当然不会参与其中。如果恺撒也是喀提林那种作风，共和末期的历史可能就是另一种情况了。

既然克拉苏、庞培和恺撒都提到了，我想就在喀提林的阴谋失败后不久由以上三人结成的一个私人协定补充几句话。这个私人协定在我国史书上一般译为“三头”，其实它的拉丁原文Triumviri本来只是一个三人组织的意思，任何性质的一个小组只要有三个人都可以称为Triumviri，而三人之中的任何一人则称为triumvir（单数）。如果这个组织有十个人，那就叫decemviri，而其中的任何一人便叫做decemvir。克拉苏、庞培和恺撒在公元前60年（有异论）结成政治上的协定时，他们没有一个人是当时的执政官，而当时的执政官（相当后来的政府首脑）却是克温图斯·凯奇利乌斯·梅特路斯·凯列尔（Quintus Caecilius Metellus Celer）和路奇乌斯·阿佛拉尼乌斯（Lucius Afranius）。而翻开近年来出版的不少外文辞书，却又大都把triumvir译为“三执政之一”，这显然是不妥的。第一，古罗马每年只有两名执政官当选，从来没有三人执政的；第二，具体的这三个人尽管都在政治上是有潜力的人物，但都不是政府领袖。它只是一种私人之间的协定而已。

至于译作“三头”，则又容易使人联想到后世的“三巨头”。其实这三个人并不是平起平坐或平分秋色的三个人。克拉苏和庞培都是苏拉时期的“红人”，是敢于当面顶撞苏拉的为数不多的人物。恺撒是马略的内侄，在苏拉当政时期本来就是受到怀疑的人物，加之在婚姻问题上又没有听从苏拉的命令，只是仗着多方的说情才免于苏拉的追究，因此在苏拉时期，他过的只是半亡命的日子。克拉苏同庞培相比，虽然战功总的说来要差一些，但资历却要高得多。公元前70年克拉苏和庞培已经是执政官，而到公元前68年恺撒才是财务官。应当说，三人协定时，恺撒只是克拉苏为了自己的利益而提携起来的一个后来的从政者而已。恺撒为了拉拢庞培后来竟不惜把自己的女儿嫁给比他自己还大五六岁的庞培，后来元老院一看到庞培解散军队立刻就神气起来，克拉苏的话在元老院也就不那么灵了；恺撒自己为了竞选的利益乐得顺水推舟把他们撮合到一起。至于某些历史书所说的当时恺撒和庞培都想取得独裁的政权，而克拉苏只处于缓冲者的角色，这是同事实不符的。恺撒的实力这时远还没有达到觊觎独裁权力的程度，而庞培却已错过了这样的机会。

《喀提林阴谋》是否为恺撒辩护以及撒路斯提乌斯是否为西塞罗的私敌的问题

西欧学术界有一种比较流行的看法，认为撒路斯提乌斯写作《喀提林阴谋》有为恺撒辩护的意图，有人甚至认为他就是为了这一目的才撰述这一专题历史著作的。

问题是不是这样，让我们看一看实际情况。

前面我们已经介绍了撒路斯提乌斯一生在政治上和恺撒相始终的情况。恺撒出身罗马最古老的优利乌斯家族，但是到恺撒时这个家族衰落已久并且已不富裕。恺撒生于公元前101年[66]，他的直系的父祖辈中没有十分显赫的人物，但是在他的亲属中却有罗马历史上的大人物。他的姑丈是盖乌斯·马略，他的岳父是路奇乌斯·科尔涅利乌斯·秦纳。不容置疑，他在青少年时代确有强大的裙带关系做他的后援。这种关系决定了他的民主派立场，同时也决定了苏拉得势后他的坎坷命运。年轻的恺撒竟敢于违抗苏拉要他解除同科尔涅利娅的夫妻关系的命令。苏拉早就看出恺撒对他是一个潜在的对头[67]，只是由于亲属有力的庇护，恺撒才得以过一种半亡命的日子。公元前78年苏拉去世之后，恺撒才返回罗马从事恢复民主权利的活动。但是他感到在作为从政手段之一的辩护能力方面准备不足，所以又在公元前75年到公元前73年之间到东方去进修了一个时期。年轻的恺撒的活动能力给罗马的人们造成了深刻的印象。公元前68年即恺撒任财务官的一年他的妻子科尔涅利娅去世，第二年却和苏拉的外孙女庞培娅结了婚[68]。庞培娅是克温图斯·庞培乌斯·茹福斯（Quintus Pompeius Rufus）和苏拉的女儿穆奇娅所生的女儿。他这时开始和庞培接近并支持授庞培以广泛权力的伽比尼乌斯法（Lex Gabinia）和授权庞培在东方全权作战的玛尼利乌斯法（Lex Manilia）。克拉苏大约在此时也开始认识到了恺撒在政治上的作用并像前面所说的在经济上帮助他，否则以恺撒的财力是根本无法竞选公元前65年度的高级营造官的。

克拉苏公元前53年在东方阵亡后形成了恺撒和庞培两大力量对峙的局面。元老院只是在这两派势力中间随机应变，调整自己的位置。

恺撒取得独裁大权后，正统的共和派不惜用暗杀的办法对付他，但是他们没有看到恢复共和是不可能了。恺撒以后的权力之争仍在恺撒派之间进行。不管共和派还有多少潜在的力量，恺撒的历史地位是已经确定了的。如果说，恺撒不顾元老院的命令毅然挥师南下夺取统治大权的事实都没有人敢议论，有谁还会旧事重提，再去谈论恺撒和喀提林阴谋的关系呢。

恺撒和喀提林的关系，如前所述，是尽人皆知的事实。恺撒的确有欣赏和同情喀提林的一面，但由于两人格局的高下不同，恺撒也确实没有、也不屑于参加喀提林的阴谋，否则恺撒就不可能在处理阴谋者的元老院会议上侃侃陈词，不惜作出庇护阴谋者的表示了，然而论声望、资历都比恺撒要高得多的朗图路斯却陷到了里面，而且又是现任的行政长官，从这一点也可以看出恺撒和当时一般的元老院权贵有多么不同。

恺撒和喀提林确有很多气味相投的地方。他们同是在克拉苏的资助下搞政治活动的人，同样负了很多的债，但是摆脱债务的手段却有区别。喀提林短视浮躁，竞选执政官不成就诉诸流氓手段，结果越搞越臭，就越是得不到执政官的职位，最后想把一切都搅乱，干脆提出取消一切债务的口号，但这样做触犯了大多数人——包括骑士、一般手工业者、城市平民等等——的利益，刚刚从血泊走过来的罗马人民已经吃够了动乱之苦。恺撒却有深谋远虑的一面，无论过去在受苏拉迫害时，竞选官职时，还是后来在高卢战场上，他都沉得住气，想得深看得远，终于通过外放搜括的"合法"途径，还清了债务。

尽管如此，撒路斯提乌斯最后还是满怀着同情描述了喀提林最后的战斗。作者着墨不多，但是给读者留下了十分深刻的印象。这不仅因为作者和恺撒与喀提林有气味相合的一方面，而且因为喀提林一伙不管他们怀着怎样的个人动机，他们毕竟是在同贪污腐化的贵族统治集团的殊死战斗中英勇地倒下去的。

此外，在拉丁文献里还有两篇据称是西塞罗和撒路斯提乌斯相互攻讦的文字（In Sallustium Crispum Oratio和In M．Tullium Ciceronem Oratio）。这是两篇很奇怪的作品，到今天涉及它们的问题人们还有很多不清楚的地方。两篇文字都设定为元老院发表的演说，而前者乃是对后者的答复。格拉巴里—帕锡克认为两篇都是2世纪

的修辞学拟作。对前者，学术界一致认为是伪托之作，因为其拙劣的文字显然不是出自西塞罗之手，而库尔菲斯（Kurfess）则认为前者又是后者的不成功的仿作。对后者，学术界有人认为是伪托之作，但是把它的出现定在恺撒死后的一个时期（商茨的看法）[69]。有人则认为是撒路斯提乌斯本人在公元前54年所作，但是匿名发表的（库尔菲斯的看法）[70]。克温提利亚努斯也认为它是真的并且引用过它。[71]

在国内的派系之争中，西塞罗站在庞培一面，而撒路斯提乌斯属恺撒派，两人在政治上对立本属自然，但是看这篇文字本身却完全不是什么争论，它不但攻击西塞罗本人，而且牵连到他的妻子女儿，根本不可能是元老院的发言，而只能是匿名的下流的人身攻击，如果说是出自喀提林的余党之手，那倒还有点儿像。如果它出自撒路斯提乌斯之手，那么，他为什么又撰写给西塞罗树碑立传的《喀提林阴谋》呢？

如果撒路斯提乌斯同西塞罗有个人恩怨，那么他一定会在书中极力丑化西塞罗，但事实上西塞罗的形象在书中即使没有受到特别的赞扬，但至少没有受到歪曲。有两个地方似乎是对他的批评。有关买通一个妓女作内线的问题是出于斗争的需要，以西塞罗在罗马社会上的声望，在他广阔的交游中有妓女是不足为奇的。如前所述，他还因为给一个优伶辩护而大出风头呢。至于克拉苏指责西塞罗想把他牵涉到阴谋中去的问题这都只是传闻的事情。我们揣情度理，也不会相信和元老院站在一起的西塞罗会没有根据和徒劳地去陷害元老院里的实力人物。这只能是阴谋者想用克拉苏的威望来给自己打掩护。

再说这篇抨击文字里，口口声声把西塞罗叫做阿尔皮努姆的"新人"（homo novus Arpinas），这是只有以门第自高的贵族而不是同属骑士等级出身的撒路斯提乌斯才应当说出的话。

西塞罗留给后人的作品的数量是庞大的，但是在如此众多而且公私无所不包的文献中以及别的有关文献中却再难找出可以证明西塞罗和撒路斯提乌斯存在着私怨的平行史料。否则作者在《喀提林阴谋》中也完全可以指责西塞罗的非法行为。首先，元老院没有审判权，但元老院却判处阴谋者以死刑并立即执行；其次，元老院没有给罗马公民向人民大会申诉的机会。

而且，如果《喀提林阴谋》像学者们推定的那样，发表在公元前41年或前40年，那么我们知道这时正是西塞罗被杀害不久，西塞罗的作品被查禁的时候；这时如果把各种污泥浊水泼到他身上却是很趋时的，而撒路斯提乌斯却偏偏抛出使人记起西塞罗最神气时期的作品，岂不是太不识时务了吗！这不但不能说明撒路斯提乌斯和西塞罗的私仇，却反而他是正直的史家了。如果作者不是已经退出当时的派系之争，这种作品肯定是会给他找麻烦的。

当然，还有人例如伽斯东·布瓦西耶（Gaston Boissier）甚至从文风的不同推定两人之间的敌对情绪[72]，这种提法虽然别出心裁，但毕竟只是一种大胆假设，而求证的方式却不免有点随心所欲了。

关于朱古达战争

朱古达战争虽然旷日持久，但并不算是一场大规模的、关系罗马生死存亡的战争。战争的过程也并不太曲折复杂。朱古达即使精明能干，但他终归不是罗马人的对手，而且罗马人本来也不需要这样久才解决努米地亚的问题。而撒路斯提乌斯所以选定这样一个题材，除了他熟悉作故地点这个原因之外，更主要的是为了暴露当时元老贵族寡头的腐化堕落，这是贯穿他全部著作的一个重要的内容，而且朱古达之所以敢于这样耍弄罗马贵族统治寡头，也正是因为他看清楚，当时的罗马是一个无论什么都能出卖的、最黑暗、最无耻的城市。

科瓦略夫在《古代罗马史》里对朱古达战争当时罗马的形势作了扼要的介绍：

“在盖乌斯·格拉古死后不久，十分猖獗的反动时期开始稍稍缓和下去了。贵族中最有远见和灵活的那一部分和骑士取得了妥协；骑士由于审判改革而取得了强有力的政治武器。用这一妥协的精神进行了取消土地改革的措施，但与此同时给了人民群众一些好处。在公元前121年受到如此强烈打击的民主运动长时期不能得到恢复。这一运动蜕变和式微了。保民官在这一时期只限于实行一些微不足道的措施：次要的民主法律或是从法律上追究最被憎恨的反动人物。

“当然，这种‘小打小闹’的政策并不能结束那个贵族集团——它由于反对派的小的让步而紧紧地掌握了十年以上的政权——的统治。这个集团不大，只有几个家族在其中起主导作用，特别是凯奇利乌斯·梅特路斯家族（关于这个家族后面我还要谈到。——引者）。当时最大的活动家、元老院首席元老玛尔库斯·埃米利乌斯·司考茹斯便是属于这一家族的。他娶了梅特路斯家族的一个女儿。

“统治寡头施行的是纯家族的政策，他们只容许‘自己人’当权，……格拉古兄弟以后的寡头政体所想的只是如何发财，而它的政策也完全是无原则的。族阀主义、统治集团的狭小的圈子和没有真正的监督产生了从上到下遍及于整个国家机构的可怕的贪污腐化；一切的人，从元老起到最后一个百人团长无一人不贪污受贿。

“这种可怕的堕落在军队中表现得最为明显。外交是进行得极其软弱无力和孤立无援的，并且遭到了许多可耻的失败。军队中是一片分崩离析。由于农民的日趋严重的无产化，租税的征收一年比一年困难了。军队经常不足额，而新征的部分就本身的道德政治水平而论也是什么事也不顶的。纪律败坏得可怕：战士大量逃跑、投敌、从事掠夺。统帅部更要坏。军官收取敌人的贿赂并在饮宴中消磨时日。军营中有许多妓女、军官的奴仆、小商贩等等。这种情况会怎样地影响曾是无敌的罗马军队的战斗能力，这是很容易想象的！”[73]（重点号为引者所加）

这一段和《朱古达战争》中的记述对照起来看，就可以知道作者没有一句话是没有根据的。科瓦略夫就随后为什么马略能够扭转战争形势作了分析：

“对于这种情况，反动派当然首先有责任……但是罗马军事制度的衰败有其更深的原因（这一点撒路斯提乌斯在《朱古达战争》中接触到了，但是没有提到理论的高度——引者）。公民的自卫军已经过时了。以财产资格和临时的召集为基础的这种军队已不再适合于时代的条件了。公民的中等阶层经济上的退化使军队失去了它的主要部分，而服役的周期性又使人们不能把军事技术提高到应有的高度。公元前2世纪的连绵不断的战争要求的是常备军而不是民兵。主要的矛盾便在这里。”[74]

科瓦略夫指出了马略的军事改革有助于提高战斗力这个方面，但是他简单地把这一战争说成是“民主运动新高涨的一个出发点”就不够全面了。在罗马共和国末期的形势中，元老院的权贵集团和广大民众是两种对立的政治力量，随后又出现了有士兵作后援的掌握指挥大权的个人，这些力量的联合与排斥呈现出极为错综复杂的局面，往往不是单纯用个什么派就概括得了的。贵族出身的恺撒可以是民主派，骑士等级出身的西塞罗却持正统的贵族观点。朱古达战争所以在罗马史上占有一个重要的篇章依我看至少有这样两点原因：

首先，从国与国的关系来说，它是弱小者对强大者的一次挑战。从国内的关系来说，它是平民出身的卑贱者对权贵集团的一次挑战。其次，这一战争全面暴露了罗马共和国的腐败。马略的募兵制固然解决了战斗力的问题，但是造成了军队成分（因为他是从同按财产资格登记的民军无关的无产者和罗马同盟者与行省居民中征募的）和罗马公民之间的分离，造成了军队对个人的人身依附。而一旦掌握军队的个人成了决定大局的独立的政治力量，共和制就再也没有存在的余地了。恺撒后来的专政是撒路斯提乌斯亲眼看到了的，他并且是这一专政的受益者。他虽看到了但是不理解这一变革的深度，反而一直对恺撒作共和理想主义的说教。他的历史作品因而也止于从说教家的水平对罗马的现实进行揭露。

努米底亚是非洲北部的一个国家，位于迦太基以西，玛乌列塔尼亚以东，北临地中海，南面则是一片沙漠地带。它大体上相当于今天的阿尔及利亚。由于它和西西里隔海相望，罗马人早就知道这块从西面和南面包围着迦太基的蛮荒之地，但是对它并不熟悉，因为到第二次布匿战争时，努米底亚人基本上还是个游牧民族（努米底亚的名称和古希腊语Νομάδες即牧民这个词是有联系的），只有不多的从事原始农耕的村落，因此它不曾得到罗马人的重视。

作为罗马人的忠实联盟者的玛西尼撒（前约240年—前149年）是东努米底亚的玛西列斯人（Massyles）的国王盖亚（Gaia）的儿子。他因为是在迦太基长大的，所以从公元前212年起便站在迦太基人一边在西班牙同罗马人作战，但后来他被斯奇比奥争取到罗马人一方面来（前206年）。盖亚死后，玛西尼撒在努米底亚的部族玛赛西列斯人（Massesyles）的首领西法克斯（Syphax）的压迫下不得不逃离努米底亚。公元前204年，玛西尼撒在罗马人的帮助下回到北非，第二

年在大原野（Campi Magni）对西法克斯的营地的一次夜袭中打败了他，收复了奇尔塔。公元前202年他又以他的精锐骑兵帮助斯奇比奥在扎玛（Zama）一役取得了决定性的胜利。因此从公元前201年起他就成了整个努米底亚的国王。这之后的王朝之争，都是在玛西尼撒的后人之间进行的。他的后裔的世系可以参见《朱古达战争》第5章有关注释。

至于同朱古达作战的另一个重要人物，即属于科瓦略夫提到的凯奇利乌斯·梅特路斯家族的那个克温图斯·凯奇利乌斯·梅特路斯（Quintus Caecilius Metellus）（公元前109年度执政官），他在憎恨权贵的撒路斯提乌斯的笔下应当说是个例外的人物。我想这主要是因为梅特路斯严于治军，以身作则，是个符合标准的有古罗马人风范的人物。至于他对马略想竞选执政官一事的嘲讽，固然失于傲慢与偏执，但是我们不可忘记，马略家一直是他家的门客（Protégé），而马略之所以能担任他的副帅也完全是由于他的提拔与举荐。至于梅特路斯一家何等显赫以及他的家族把持政权到什么程度，据史料记载我们可以回溯到他的曾祖父路奇乌斯·凯奇利乌斯·梅特路斯，此人在公元前251年和公元前247年两次担任执政官。其同名的祖父是公元前206年度的执政官。这个梅特路斯的两个儿子路奇乌斯·梅特路斯·卡尔乌斯（Lucius Metellus Calvus）和克温图斯·梅特路斯·马奇顿尼库斯（Quintus Metellus Macedonicus）则分别是公元前142年和前143年的执政官。路奇乌斯·梅特路斯·卡尔乌斯就是对朱古达作战的那位统帅（公元前109年度执政官）的父亲，大概是因为秃头所以有卡尔乌斯（Calvus）的绰号。梅特路斯·马其顿尼库斯则是参加过皮德那（Pydna）战役（公元前168年）的那一位，此人在公元前121年和欧皮米乌斯一道参加过对盖乌斯·格拉古的镇压。克温图斯·凯奇利乌斯·梅特路斯这一辈叔伯兄弟6人除了他本人之外也都担任过执政官：克温图斯·梅特路斯·巴列亚里库斯（Quintus Metellus Balearicus）是公元前123年度执政官，他因公元前123年至公元前121年间征服过巴列亚尔群岛而得到巴列亚里库斯的称号；路奇乌斯·梅特路斯·狄亚德玛图斯（Lucius Metellus Diadematus）是公元前117年度执政官；玛尔库斯·梅特路斯（Marcus Metellus）是公元前115年度执政官；盖乌斯·梅特路斯·卡普腊里乌斯（Gaius Metellus Caprarius）是公元前113年度执政官；路奇乌斯·梅特路斯·德尔玛提库斯（Lucius Metellus Delmaticus）是公元前119年度的执政官。这一辈下面的一辈，包括他们的外甥也都是清一色的执政官。路奇乌斯·梅特路斯·德尔玛提库斯

的女儿凯奇利娅·梅特拉就先嫁给了玛尔库斯·埃米利乌斯·司考茹斯（公元前115年度执政官，首席元老），后来又嫁给了独裁官路奇乌斯·科尔涅利乌斯·苏拉（苏拉的第四位妻子）。克温图斯·梅特路斯·努米地库斯（即公元前109年度执政官）的姊妹和公元前104年度行政长官路奇乌斯·李奇尼乌斯·路库路斯之间所生的、和父亲同名的儿子则是公元前74年度的执政官。

此外，就是后来像玛尔库斯·李奇尼乌斯·克拉苏和格涅乌斯·庞培·玛格努斯（两人同是公元前70年度执政官）也都和梅特路斯家族有裙带关系。克拉苏的儿子玛尔库斯娶了盖乌斯·梅特路斯·卡普腊里乌斯的孙女、公元前69年度执政官克温图斯·梅特路斯·克列提库斯（Q. Metellus Creticus）的女儿梅特拉；另一个儿子普布利乌斯娶了科尔涅利娅，而正是这个科尔涅利娅又嫁给了庞培·玛格努斯。科尔涅利娅是克温图斯·梅特路斯·马奇顿尼库斯的外孙普布利乌斯·斯奇比奥·纳西卡（Publius Scipio Nasica，公元前93年度行政长官）的孙女。

声势煊赫的梅特路斯家族的例子可以说明元老院权贵家族把持政权的程度和他们之间盘根错节的裙带关系，同时可以看到在元老权贵的把持下，作为梅特路斯家族的门客的马略要想在罗马的统治阶层中争得一席地位将会遇到何等的困难！

马略是撒路斯提乌斯在《朱古达战争》一书中最着力描写的人物。作者正是用他反衬当时当权贵族的腐败无能并通过他的嘴巴对权贵作了痛快淋漓的嘲讽。马略之当选执政官反映了民众对统治的权贵的憎恨，同时表明在北方大敌当前的严峻局势下，腐化的权贵中已无人能担起这一重任。

马略公元前156年左右生于沃尔斯奇人居住的山间小镇阿尔皮努姆。如果说他的同乡西塞罗的父亲是一位有教养的"乡绅"，那么马略的父母可能都是贫苦的劳动人民，他没有机会到罗马去受教育，所以过的是古罗马人的那种艰苦磨炼的日子。比起罗马的那些风流倜傥的贵公子来，他是一个地地道道的"粗人"。他不但承认自己是个"粗人"，不但不讳言这一点，而且引以为荣。他嘲笑罗马人向自己的奴隶希腊人学习希腊文学。他具有古罗马人的美德，一向廉洁自奉，吃苦耐劳，作战时和普通士兵同甘共苦，身先士卒。他的性格刚正不阿，近于暴躁，但他的美德得到世人的好感，尽管他缺少当时从政的两个

主要条件：门第、财富与口才。他娶了出身高贵门第的优利娅，就是优利乌斯·恺撒的姑母[75]。普鲁塔克在马略的传记里还记载了他的惊人的忍耐力：

“据说他（指马略——引者）的双腿有动脉曲张的毛病，他不喜欢腿部的这种怪样子，于是决定去找外科医生动手术。他不要自己被固定起来就把腿伸给医生。在整个手术过程中他虽受到了极大的痛苦，但他却表现得坚定而沉静，不但一动未动，而且没有发出一声呻吟。当医生要在另一条腿上做手术时，他却不愿伸出腿来，说他看得出治疗的效果配不上他受的痛苦。”[76]西方的这一轶闻简直可以同华佗为关羽进行的刮骨疗毒比美了。他最初在斯奇比奥·阿非利加努斯麾下参加努曼提亚战争时（公元前133年）便以其勇敢而得到统帅的赏识，据说甚至被统帅推许为自己的后继者[77]。公元前119年当马略担任保民官时也以其立场坚定和公正不倚著称。公元前115年他担任了行政长官后以同行政长官的长官身份去远西班牙（公元前114年），在这里他不是像一般贵族那样为自己搜括财富，而是整肃了那里的肆意掠夺的行为，因为那里的伊伯里安人还处于野蛮状态，把掠夺看成是正当的营生。修昔底德早就指出，远古的希腊人就把陆上和海上的掠夺都看成是正当的营生[78]。古代的强盗往往认为掠夺和战争就是一回事，战争就是为了掠夺，而耕作劳动则是他们所不屑为的事情。耕作是奴隶的营生，而掠夺才是男子汉干的体面事情。

公元前109年梅特路斯（当年度执政官）来非洲时选定了马略作他的副帅。梅特路斯当然了解马略的实干性格，这是他带马略同来的主要原因。马略虽然耿直、倔强，但与梅特路斯毕竟还是门客对保护人的关系；因此马略想竞选执政官使梅特路斯感到意外，又有点嫉妒，但他最后还是允许马略回去竞选，而不是压制他。马略的当选一方面是由于人们对腐败无能的贵族寡头的厌恶；另一方面是由于有民众，特别是与非洲有利害关系的骑士等级的支持。公元前107年马略以执政官的身份接过了对朱古达作战的统帅权。而为了准备这次战斗，马略用征兵制取代了过去的民军，正像科瓦略夫指出的：

“……元老院允许马略进行新的征兵，其暗中的打算则是要败坏他在群众中的声誉（因为有财产的人家的子弟谁也不愿跟着这样一个非名门出身的执政官去吃苦、打仗——引者）。但是马略却能够摆脱这

一困难，他是用征募志愿参加者的办法把在财产资格登记表之外的无产者（即先前没有资格在军团中服役的人——引者）征集到军队里来。这是一件具有重大原则意义的新措施。结果罗马军队的社会面貌完全改变了。”[79]

罗马早期的民军是和早期的城邦组织相适应的。城邦的范围仅限于城市和它附近的不大的地区，公民的人数也颇为有限。每当发生战争，民军要按财产状况组成军队，最有钱的公民占有优势，因为马匹武器都要自己出资备办，而在军队中占有优势的在政治上自然有更多的权利。战争一结束，军队便应解散，各归本业，这种做法作为共和的传统一直保存到共和末期，尽管有时只是形式上的。但罗马的统治范围一经扩大到整个意大利乃至整个地中海世界，这种原始的军队组织自然无法应付经常发生而且时间持久、范围扩大的战争了。在马略以前，事实上意大利与行省的居民和附属王国的部队早已受到征召并参加了罗马的军队，马略则把志愿征募的做法作为一种体制明确规定下来。“结果这便使罗马军队从公民的民军变成了几乎和罗马社会的生产阶级没有关系的职业军队（这当然完全不是说，新的军队不再是整个奴隶社会的阶级组织）。这支军队有它自己的阶级利益，它靠自己的饷银和自己的一部分的军事卤获物过活。胜利的统帅（imperator）可以把这样的军队随他带到什么地方去。他仰仗着这支力量变成了一支政治力量，而对于这支政治力量，人们是不能置之不理的。从马略的改革成长出来的职业军队又成了推翻共和国的主要工具。”[80]

很明显，没有朱古达战争，罗马贵族的腐败还不能暴露得这样清楚，而马略也许竟不会到北非来，这样他的军事改革也许会推迟到若干年后才会出现，也许出现在另一个什么人身上；但只要战争存在，改革便是一个不以人的意志为转移的规律。军队之隶属于个人破坏了城邦的体制，给后来的帝国创造了前提，行省的军人也有了当罗马皇帝的机会。就这一意义来说，朱古达战争在罗马历史上所起的作用以及它的后果无论怎样强调也不过分的。

梅特路斯本人虽然未能结束朱古达战争，但是有他带来的马略接替他，马略麾下又出现了另一位未来的大人物苏拉。后来把罗马浸在血泊之中的两派领袖都在朱古达战争中亮了相，并给人以最深刻的印象。

路奇乌斯·科尔涅利乌斯·苏拉（公元前138年—公元前78年）出身于不富裕的贵族之家；虽然撒路斯提乌斯在《朱古达战争》中谈到了他的很多优点，但是在朱古达战争之前，他主要还是混迹于优伶之中的浪荡公子，没有什么作为。科尔涅利乌斯家族也是罗马的门第高贵的著名家族之一，斯奇比奥、朗图路斯、多拉贝拉等等都属于这一家族。普鲁塔克说他的祖先里有一位担任过执政官的茹菲努斯（Rufinus）[81]。茹菲努斯是公元前290年度的执政官，还担任过独裁官（年代未详）。此人在公元前275年曾因违反反对浪费的法案而被监察官盖乌斯·法布里奇乌斯（Caius Fabricius）开除出元老院[82]。苏拉的祖先可考者就是这些。有趣的是，梅特路斯因赏识马略把他带到北非，但终于结怨而去，后来竟然也嫉妒起自己的门客来；马略则最初对苏拉冷淡，但后来苏拉取得他的欢心，负起了同波库斯联合对付朱古达的重要任务。但苏拉是个喜欢显露自己的人，朱古达战争之后他一再表白自己在这件事上的功劳——据《朱古达战争》的记载，苏拉是确确实实有功的——最初马略对这个后生，本来正像普鲁塔克所说，是不屑于嫉妒的[83]，所以照旧重用他，但是一旦看出苏拉的咄咄逼人的非凡的才能，乃至有一次竟能以解救马略军队缺粮的困境时，两个人之间本来只是不大和谐的关系最后却发展成流血的惨祸，这就不能不说是两个人的野心在作怪了。这使普鲁塔克想到幼里披底斯的《腓尼基女人》里伊俄卡斯特的话：

> “我的儿啊，为什么你寻求一切精灵中
> 最邪恶的那一种，就是野心？
> 它走进了许多家庭和繁荣的城邦，
> 把一切毁掉之后才离开。”[84]

这是题外话，不在本书讨论的范围之内，所以不详述了。

朱古达战争发生在我国西汉时期，东方的汉帝国和西方的罗马共和国是当时世界上最强大的两个国家，而且也都已有了高度的文化。汉帝国这时正忙于对付楼兰、车师、匈奴，罗马共和国则对努米底亚进行战争。严格说来，罗马对努米底亚的战争是以大压小，以强凌弱的战争，它以世界的当然主人自居，讲的大都是强权的逻辑，用今天的用语来说，可以说是对努米底亚内政的粗暴干涉。朱古达——如果相信撒路斯提乌斯的记述的话——对阿多儿巴尔和希延普撒尔的行为

固然有负于养父米奇普撒的托付，但是纵观古今中外专制王朝的历史，在争夺绝对是排他的王权中发生父子兄弟之间的残杀，绝不是不可理解的事情。如果我们不因杀建成元吉而深责李世民，我们也就不能过分指责处于当时历史形势之下的朱古达了。

作为小国之君的朱古达竟敢于抗击威震地中海世界（实际上就是他眼里的全世界）的罗马共和国，因洞察罗马国家腐化堕落症结之所在而敢于多次使用权术玩罗马统帅于股掌之上，使曾是不可一世的罗马士兵在他的军队面前蒙受从轭下走过的屈辱，这样一位"蛮族"的君主不能不说是一位了不起的英雄。直到最后关头，他还是选择了宁肯战死而不肯俯身为奴的道路。即使这时，他仍不放弃争取与波库斯联盟以图作最后一拼的计划，而如果不是波库斯背叛了他，他的战争即使不会最后打赢，肯定还会拖相当一个时期，给罗马制造更多的麻烦，因为这时北方的金布里人和条顿人也已经动起来了。

努米底亚对罗马来说远不像埃及那样重要[85]。它和罗马友好的意义在于使罗马的阿非利加行省有一个可以放心，甚至可以拱卫它的外围，这个外围在罗马人心目中几乎是一片蛮荒地带，至于外围之外的玛乌列塔尼亚根本还没有进入罗马人的视界，所以波库斯于公元前111年向贝斯提亚建议缔结联盟时竟然遭到了拒绝。从这一点也可以看出罗马当局的对外政策的昏聩与短视。到朱古达和波库斯联合起来向刚愎自用的马略显示了实力之后，若不是苏拉从中斡旋，那后果却还是大可忧虑的。至于波库斯为什么对苏拉这位年轻的财务官如此倾倒，或者只不过是一种外交姿态，我们没有更多可以参证的史料，只好存而不论。从这时起玛乌列塔尼亚才同罗马有了正式的关系，虽然后来也有一些麻烦，但未造成严重的威胁。

撒路斯提乌斯笔下的罗马

显而易见，撒路斯提乌斯是一个严格的共和主义者，罗马传统道德标准的坚定维护者。他的理想色彩使得他对他当时由元老院若干权贵家族掌权的共和国的现实抱着彻底否定的态度。

在《喀提林阴谋》里，作者对当权的贵族是通过喀提林这个反面人物之口加以斥责的。而在《朱古达战争》里，马略更加直接、更加激烈、更加具体地揭露了贵族统治的腐败与无能。

这种情绪早在所谓《给恺撒的第二封信》[86]里便已有所表现，只是不那么激烈而已：

“反之，今天的一些贵族饱食终日无所用心，一点进取的精神也没有，虽然他们没有受过苦，没有同敌人作过战，没有过过军事生活，但是他们却形成国内的一个帮派并且横傲地宣称要统治所有的民族。”[87]

接着他又揭露那些贵族为了自己的利益操纵元老院这一事实。这时元老院已经从罗马人民的代表蜕化为少数人手中的玩物：

“先前飘摇不定的国家[88]是靠着元老们的智慧来掌舵的，但是现在元老们却受到另一些人的控制并且随着他们的高兴而被折腾；他们按照他们的主子的好恶来发布一个又一个的命令，来确定什么对公众是有利，什么对公众是有害的。但是如果所有的元老都有同等的行动自由，或者他们可以不必这样公开地表决，那么国家就会有较大的力量，而权贵[89]的权力也就会小一些了。”[90]

在《喀提林阴谋》里，作者对罗马为什么变得如此堕落已经能够作出系统的论述，也就是说，“它（罗马——引者）怎样不再是最崇高和最公正的城市而变成<u>最坏、最邪恶的城市</u>”[91]（重点号为引者所加）。

“……罗马这个自由国家一旦争得了自由，便在很短的时期中间变得令人难以置信地强大繁荣……一旦青年能够忍受战争的艰苦，他们便在军营中接受极为严格的军事训练，他们更加喜爱的是精良的武器和战马，而不是妓女和宴会。因此，在他们这些人看来，任何劳苦都不能认为是自己所不习惯的……勇气是最重要的。……他们的目的在于取得无限的声名，但财富则只限于他们用诚实的手段所能取得的那些。……[92]

“……但是，当罗马由于劳苦和主持公道而变得强大起来的时候，当那些强大的国王在战争中被制服的时候……当……罗马人在所有的海洋和陆地都通行无阻的时候，命运却开始变得残酷起来，把我们的全部事务搅得天翻地覆。……那些能够泰然自若地忍受劳苦和危险、焦虑和灾难的人们却发现……闲暇与财富对他们来说却成了一种负担和一种不幸。

“……在他们身上，对于首先是金钱，然后是权力的渴望加强了。应当说，这些正是一切罪恶的根源。因为贪欲消灭了诚实、正直和所有其他的高贵品质，却使横傲、残忍取代了它们，它要人们蔑视诸神，使得一切事物都可以用金钱买到。野心使许多人变得虚伪，变得言不由衷、口是心非；使得人们待人接物只是摆出一副好看的外表，而不是怀有真心诚意。开头这些恶习蔓延得不快，它们间或还受到惩处，但是到了最后，当这种病像瘟疫那样流行的时候，这个国家就发生了变化，一个过去曾是极为公正诚实的政府竟变得残暴而又令人无法忍受了。”[93]（重点号为引者所加）

这是撒路斯提乌斯解释罗马所以堕落的关键，他的现存的历史作品都可以在这里找到答案。特别是苏拉掌权和进行了大规模的屠杀和掠夺之后，情况便进一步恶化到不可收拾的地步：

“这些士兵（苏拉派士兵——引者）在成为胜利者之后，不给被征服者留下任何东西。老实说，繁荣幸福的生活甚至对智者的灵魂都是一种考验，那么在道德上本来就堕落的人们有如这些士兵在胜利时又如何能保持节制呢？[94]

“……一旦财富开始受到人们的尊敬，并且当光荣[95]、军事统率权和政权随之也受到尊敬的时候，德行便开始失去它的光彩，贫困被认成是一种耻辱，廉洁反而被说成是一种恶意的表现。……今天的人们，那些最卑劣的、穷凶极恶的人们……他们的行径好像表明，统治的唯一的方式便是干伤天害理的事情。”[96]

另一方面，撒路斯提乌斯感到绝望，是因为他看到的民众只是随波逐流的城市中产阶级和靠国家养活的闲散游荡的“无产者”而不是最下层的奴隶和最贫苦的手工业者和农民。奴隶在他心目中本来不属人的范畴。

下面的记述可以说明他对“民众”的看法：

“这种精神错乱的现象并非仅限于参加了阴谋的那部分人，全体平民（其实只是他在城里看到的那部分人，难道他忘记了前不久的斯巴达克起义？——引者）由于渴望变革都赞同喀提林的计划。特别他们似乎是按照民众通常的做法行事的，因为，在任何国家里，那些没有钱的人总是嫉妒那些好人（指有钱的人——引者），称赞卑贱的人，憎恨已经确立起来的旧事物，渴望新事物，并且，由于他们很不满足自己的命运，因此希望看到一个全面的变革。在动荡和混乱的环境里，他们是容易适应的，因为贫困易于满足并且不会丢掉任何东西。特别是城市民众 不顾一切地投身到变乱中去。他们这样做有许多理由，首先，所有由于其无耻和胆大妄为而臭名昭著的人物，还有那些在放荡的生活中把祖业挥霍掉的人，最后，所有那些因不光彩的事情或罪行而不得不离家出走的人，他们都汇集到罗马这个大污水坑里来。还有许多没有忘记苏拉的胜利的人……他们每个人自己都希望一旦参加战斗也能得到类似的胜利果实。在这之外还有在乡下靠手工劳动以维持悲惨生活的年轻人，他们在公私赠赐的引诱下宁愿到城里来过闲散无所事事的日子……这些人和所有别的人一样是靠着损公来养肥自己的。因此那些贫困、不讲道德又心怀不轨的人对国家像对他们自己那样极不尊重，这就不使人感到吃惊了。”[97]

他看到的“民众”的随波逐流随即由作者用如下的事实给以证明：

“阴谋（指朗图路斯等人在罗马的活动——引者）被揭发之后，开头希望改换统治者从而急于想看到战争爆发的民众，这时却来了一个一百八十度的大转弯，痛斥喀提林的计划，另一方面，他们又把西塞罗捧到天上去……虽然他们相信其他的战争行动会使他们得到战利品而不会给他们造成损失，但是他们却认为一场全面的大火对于他们本身来说，是残酷、恐怖而且是特别具有灾难性的，因为他们除了他们每日的食品和衣物之外是一无所有的。”[98]

《朱古达战争》用事实证明了罗马当局的贪污腐化，它是可以用金钱收买的，直到马略接管了统帅权，于是又借马略之口，对统治的贵族作了痛快淋漓的指斥：

“我不是不知道我自己身上担负的任务有多么重大：既要为战争做准备同时要节省国库的开支；迫使人们不愿去得罪的那些人（指元老院权贵——引者）去服兵役……如果别人犯了错误，那他们的古老的显贵门第、他们祖先的显赫功业、他们的家人亲属的权势，他们的大群门客对他们来说都是十分现成的帮手。……

……对于这一委托（指把对朱古达作战的任务委托给马略——引者），权贵们感到极为恼火。……如果你们改变主意，为这项或任何诸如此类的任务而从权贵当中选定一个门第古老、家里有许多祖先的塑像但是毫无作战经验的人是不是会更好一些呢？……要选这样的人，对于这样一个职务应尽的责任一窍不通的人，那么他就会手忙脚乱起来并且从普通人民当中选定某一个人做他的顾问。……我个人就知道有这样一些人，他们在当选为执政官之后才开始首次诵读我们祖先的历史和希腊人的军事论文……

“……他们的主题总是称颂他们的祖先；通过列举他们的祖先的功业，他们就以为他们自己也变得比较光荣了。……祖先的光荣就仿佛是照在他们的后代身上的一道光，他们的后人的德行和缺点都逃脱不了它的照耀。……

“……他们的祖先把自己所能留给后人的东西全留给他们了——财富、胸像、关于他们自身的光荣的回忆；但是他们却没有给后人留下品德……只有品德是不能像礼品那样授受的。”[99]

撒路斯提乌斯看到了强大与富足导致堕落，但是他在这里并未能摆脱古罗马人的传统观念，而如上所引，把这种情况归之于命运的捉弄[100]。这就是作者所用的fors或fortuna两个词，fors约略相当于我们所说的“机遇”、“机会”、“偶然的事件”；fortuna约略相当于我们所说的“命运”、“境遇”。比如，他在《喀提林阴谋》开头的地方就指出：“毫无疑问，是命运在主宰着一切（Sed profecto fortuna in omnire dominatur）；她可以任意地使一切事件变得有名或默默无闻，而不顾事实。”[101]

但是，如果一切都取决于命运一时的好恶的话，撰史也就失去了供后世借鉴的目的，因而作者在另一个地方，又提出了有关少数杰出人物的作用的看法：“在长期的思考之后，我确信这完全是由少数公民

的突出功业所成就的，正是由于这些人，贫穷战胜了富足，少数战胜了多数。”[102]

在马略身上，撒路斯提乌斯明确地表达了他的有关个人作用的观点：“在元旦那天（公元前104年——引者），他（马略——引者）就任执政官之职（第二任——引者）并且十分隆重地举行了凯旋式，当时我们国家的希望和幸福都掌握在他手里了。”[103]

撒路斯提乌斯的文笔和他同希腊文化的关系

撒路斯提乌斯的文名绝不下于他在史学方面的贡献。有如我国古代文史的传统，他也是身兼史家与文学家的双重称号而无愧。尽管有人指责过他的文笔，但他的作品依旧为后人所喜爱和传诵，成为拉丁文献中的瑰宝。

撒路斯提乌斯生在西塞罗文体风行的时代；从老加图到西塞罗二百多年间，拉丁语发生了很大的变化。总的说来，拉丁语经历了从古朴、简洁转向繁复、曲折、绵密的过程。希腊文献的翻译丰富了拉丁语的词汇并提高了它的表达能力。西塞罗和恺撒都是大政治家，又都是大文学家，两人虽然都是驾驭拉丁语的能手，但西塞罗更多表现为一种曲折繁复的文风，爱用多层排比的句子，以达到修辞的效果，恺撒则通达平正，不重雕饰，有大家气度。

在这种文风的背景上，撒路斯提乌斯却表现出一种同流行的西塞罗文体截然相反的复古倾向，乃至反对他的人说他剽窃老加图的作品。这种高古简洁的文体同古罗马人的作风有其相通之处，但我们却不能说这种文体就表达能力而论便一定不如当时盛行的西塞罗体。问题在于作者驾驭文字的能力如何。因为简洁，所以用词必须准确得当，容不得废话；因为求简洁而省去许多不必要的以及可有可无甚至是有用的零碎，所以在文章可以避免冗赘和拖泥带水的毛病；因为简洁，所以要特别注重剪裁以取得爽朗、严整的印象。因此要写这样的文章比写一般文章反而要费多倍的气力，那是毫无疑问的。所以罗曼谈到撒路斯提乌斯的文字时指出：

“使撒路斯提乌斯在拉丁文学中绝对处于独树一帜地位的就是他的文体。这种文体完全是他个人的，没有任何可供模仿的原型（罗曼否认作者模仿加图。加图使用的文字本身是古老的拉丁文，作者的复古倾向是出于修辞的考虑——引者），而（后来）模仿他的也只有塔西佗（不同的是作者使古词复活，塔西佗还‘制造’了古风的词——引者）。……这种文字是不计时间、艰难地写出来的，是精雕细琢出来的，这是一个小点一个小点地构成的一幅精细的刺绣。……

“他的文体严肃而紧张，具有突出的造型美和一种巨大的力量，甚至一种奇异的美；它给人们一种金属的震动的印象。”[104]

简洁的文字还给人一种跃动感，从一个词到另一个词，从一句到另一句，往往是以跳动的方式衔接起来的，有时不得不靠读者的想象和理解加以补充，因而有很大回味的余地。但是，也还要指出，简洁也应当有一个限度，过了这个限度就要造成晦涩，造成歧义，使读者无法准确掌握作者用意之所在。撒路斯提乌斯的作品就有一些这样的地方。

但古朴、简洁的文字不见得就不能进行细致入微的刻画。我们能说《诗经》、《左传》、《史记》、《战国策》之类的作品写得不细致生动吗？与撒路斯提乌斯同时的卢克莱修不也是用古朴的诗语极为生动细致地阐述了伊壁鸠鲁的哲学思想吗？他的哲学著作和撒路斯提乌斯的历史著作都是古拉丁语文献中的杰出成就。

当然，这更多是对他的成熟作品，即他的《历史》而言的，不过在前两部作品中这些特点也确有相当程度的表现。

试看当罗马当局为对付阴谋而布置预防措施时，城内的紧张气氛在作者的笔下描写得何等活灵活现：

“这些预防措施使得罗马城内人心惶惶，城市的面貌也改变了。由于长期的和平而造成的极端欢快轻松的气氛突然变成笼罩全城的一片阴郁（Ex summa laetitia atque lascivia， quae diuturna quies pepererat， repente omnis tristitia invasit）（请注意原文的音乐效果——引者）。人们都感到恐惧不安，不相信有任何安全的地方或任何可靠的人，他们感到这时既不像是战争时期，也不像是和平时期，每

个人都按照自己内心恐惧的程度来衡量当时的危险（neque bellum gerere neque pacem habere， suo quisque metu pericula metiri）。罗马共和国的伟大过去一直使妇女不知道战争的恐怖，但现在她们也陷入极大的焦虑之中，她们向着天空伸出了恳求的双手，为她们的小孩子的命运而悲叹，……无论什么都会把她们吓得发抖（omnia pavere），她们抛掉傲气和放纵，而对自己和对她们的国家已经绝望了。”[105]

对于这样细致的描述，作者还是作了很大的压缩，省略了不少必要的连词和介词，以加强场景的紧张气氛。

撒路斯提乌斯是带着感情描述喀提林最后的战斗的：“当喀提林看到他的军队已被打败并且只剩下自己身旁的一小队人的时候，他考虑到自己的高贵出身和先前的地位，于是便冲到敌人最密集的地方去，战死在那里，他是在多处负伤之后才倒下去的。”[106]

而对战斗之后战场的描述，更是拉丁文献中最动人的章节之一：

“直到战斗结束之后，人们才看到喀提林的军队进行了怎样勇敢和坚决的战斗。要知道，几乎每一个人在牺牲时都用自己的身体覆盖了在战斗开始他活着时所占据的位置。……但是人们发现喀提林远在他的士兵的前面，在被杀死的一堆敌人中间，还在轻轻地喘着气，脸上表现出在他生前给他以鼓舞的一种坚强不屈的精神（Catilina vero longe a suis inter hostium cadavera repertus est，paululum etiam spirans ferociamque animi， quam habuerat vivos， in voltu retinens）。……

“……但是罗马人民的军队并没有取得任何欢快的和不流血的胜利，因为所有最勇敢的人不是在战斗中倒下就是在战斗时负了重伤。还有离开营地来参观战场或想打劫财物的许多人，在他们翻转叛军的尸体时，时而发现一位朋友，时而发现一位客人或亲属（hospitem aut cognatum），还有一些人认出了他们的私敌。这样，全军的人便有了不同的反应，有人悲痛伤心，有人高兴，有人哀悼。”[107]

撒路斯提乌斯传世的作品完整地保存下来的虽然只有《喀提林阴谋》和《朱古达战争》两种，而且篇幅不大，但共和国末期一些著名

人物的形象和他们的心态都跃然纸上，给我们留下难以磨灭的印象。这样的人物可以举出马略、梅特路斯、苏拉、恺撒、加图、喀提林、朱古达等等。作者使用的手法有时是直接的一针见血的描述，有时是通过这些人的发言和行动来表现他们的性格，有时则是两种手法并用。

例如在《喀提林阴谋》中，像我们的列传体那样，一开始他就对喀提林作了概括的介绍：

“路奇乌斯·喀提林出身显贵家族（nobili genere natus），具有非凡的智力和体力，但禀性却是邪恶和堕落的（malo pravoque）。从年轻的时候起，他便非常喜欢内战、杀戮、抢劫和政治上的相互倾轧……他有钢筋铁骨般的身体，经受得住常人绝对不能忍受的饥饿、寒冷和不眠。他为人胆大妄为，不讲信义，翻云覆雨，无论什么都装得出，瞒得住（Corpus patiens inediae algoris， vigilae supra quam cuiquam credibile est． Animus audax， subdolus， varius， cuius rei lubet simulator ac dissimulator……）他觊觎别人的财产，挥霍自己的财产；而且他的情欲十分强烈。他具有相当的口才，但是没有什么见识（satis eloquentiae， sapientiae parum）。他的错乱的精神总是在贪求着穷凶极恶、难以置信和稀奇古怪的东西。”[108]

对于恺撒和加图，作者不但介绍了他们各自的发言并且把他们作了十分著名的对比：

“就出身、年龄和口才而论，他们两个人差不多是对等的；在精神的伟大方面他们也是旗鼓相当的，在名声方面也是这样，尽管他们的名声是各自不同的（后半句原文只用了七个词：magnitudo animi par， item gloria， sed alia alii——引者）。恺撒被认为是伟大的，因为他仁厚而慷慨，加图则是由于他一生诚实正直。前者出名是由于他温和并富有同情心，后者的严正给他带来了威望。恺撒是通过给予、帮助和宽恕而取得了荣誉的，加图取得荣誉是因为他绝不能被收买。前者是不幸的人们的一个庇护所（miseris perfugium），后者对恶人则是一场巨大的灾难（malis pernicies）。前者是善良的品行，而后者则是坚毅不屈的性格受到称颂。最后，恺撒把自己锻炼得能进行艰苦的工作，能睡得很少，为自己友人的幸福尽心竭力，而不把自己的放在心上，并且只要是值得给予的，从不拒绝给予。他渴望巨大的权

力、一支军队和一场新的战争……反之，加图培养的是自我克制的能力、得体的风度，而首先是严正的作风。他并不和富人斗富，不和有野心的人比阴谋诡计，而是和有进取心的人比贡献，和有自制力的人比节制，和洁白无私的人比清廉。他更想成为一个有道德的人，而不是看来像是一个有道德的人。因此他越是不追求名誉，名誉越是在他身后紧追不舍。”[109]

在《朱古达战争》里我们也看到对朱古达的精彩描述：

“朱古达身体强健，仪表英俊，特别是智力超群，但他一旦长大成人后却没有沾染上奢侈和懒散的恶习，而是遵照本民族的习惯，骑马、投枪、击剑……虽然他的名声超过所有的人，但是他仍然赢得了所有人的爱戴。……他是个出类拔萃的人物，但是他对自己的功业却很少谈到。”[110]

而对于苏拉，尽管撒路斯提乌斯在政治上对他持否定态度，但对于其人的评价仍然表现了史家的公正：

“苏拉出身一个旧贵族世家……他既精通希腊文学，也精通罗马文学；他是一个有高度智慧的人，他追求享乐但是更加追求光荣。在闲暇的时候他过放纵的生活，但是他的享乐绝不会影响他的本职工作，只是作为一位丈夫，他的行为本来是应当更正派些才好。他能言善辩，聪明伶俐，很快就能同别人交上朋友。在伪装自己的真正意图方面，其用心之深达到令人难以相信的程度。但是对于许多东西，特别是对于钱财，他出手十分大方。在他取得内战的胜利之前，他在所有的人当中是最幸运的，但是他的幸运从来不曾超过他的才干。许多人都无法肯定到底他的幸运更多有赖于他的勇敢，还是有赖于他的有利的机遇。”[111]

从撒路斯提乌斯就罗马历史所进行的说教来看，他够得上是一个典型的古罗马人。[112] 但是从他所受教育的渊源来看，尽管他也许否认，尽管他对希腊文化抱有成见，但实际上，他更多是受到希腊文化的影响。西方地中海世界的古典文化向来与希腊罗马文化并称。但究其实，罗马文化只能说是在希腊文化抚育下成长起来的派生文化，把二者列在同等（即使时间有先后）的地位是勉强的。在罗马人崛起之前，希腊人已在意大利南部建立了殖民地，使这一部分成为希腊文

化的领域。实际上，希腊人和罗马人在气质上大不相同。希腊人是海上的民族，罗马人更多是山区的居民。罗马号称七山之城，离海虽然不远，但他们受海的影响较小。希腊人重思辨，重幻想，长于理论；罗马人讲求实际，重实践，吃苦耐劳，勇于作战。希腊长于艺术，罗马长于治术。罗马人是在希腊文化的抚育和浸润下才慢慢自成体系的，是附丽于希腊文化而得到成长的。后来希腊（包括地中海东部）只是被罗马用武力征服，但文化这个领域仍然掌握在希腊人手里。政治军事中心在罗马，文化艺术中心却在希腊。在罗马主持讲坛的主要是希腊教师（有不少是赎身的奴隶），而罗马上层人物也必须到希腊"留学"才算完成学业。因此罗马人对希腊人存在着矛盾心理：一方面把他们看成是自己属下之民（这是事实）；另一方面又觉得自己在他们面前只不过是barbari（野蛮人）；一方面要把希腊大师请进来或不惜渡海远道去求教；另一方面又多次下令驱逐到罗马来谋生的大批所谓"下九流"的希腊人。撒路斯提乌斯也是这样，他是罗马主人的身份，但是却受希腊文化的熏陶，也正是由于这一点，他看到了文字的作用而使他有了撰史的志向。这说明阅读希腊的史书给了他怎样深刻的印象：

"依我看，雅典人的行迹确实是相当伟大而又光荣的，尽管如此，它们实际上也并不是像传闻中描述的那样出色。但是由于雅典产生过具有特殊才能的作家（如希罗多德、修昔底德——引者），所以雅典人的功业在世界上便被认为占有无与伦比的地位。这样看来，成就事业的人们的功绩所以被捧得如此之高，只不过是有伟大的作家能够用颂扬的文字对事业本身加以抬高而已。但是罗马人民从来不曾有过这样的有利之处，因为他们中间最有才能的人们总是从事于实际的事务，他们总是要在身体力行的情况下使用他们的头脑；最优秀的公民重视行动而不喜空谈（optumus quisque facere quam dicere），他认为他自己的英勇行动应当受到别人的称赞，而不应由他本人来记述别人的英勇行动（sua ab aliis benefacta laudari quam ipse aliorum narrare malebat）。"[113]

后面这两句出自古罗马人之口，充分表现了他们的特色。

撒路斯提乌斯受惠于希腊文化传统之处在他的传世之作里随处可见。撒路斯提乌斯的文字风格，如前所述，论者大都说它像老加图，甚至是在抄袭他，但更多人却指出它和希腊史家修昔底德的关系。不

过要说明的是，加图的文章古拙是因为拉丁语还没有发展到西塞罗时代的那种曲折细密的程度，而撒路斯提乌斯的古拙则是有意地避开当时风行的西塞罗体以表现它的力度，而这种力度是间接地受到修昔底德的影响的。修昔底德的文体，正如修昔底德的英译者查·福斯特·史密斯（Charles Forster Smith）所说："在对事件进行一般的叙述时，修昔底德的文风是清楚、直截了当、生动的，但是在描述战争和其他重大事件，在进行总结，特别在演说中，他的文风就和一般是简单和清晰的陈述形式大不相同了；在这里，陈述的往往是如此地简洁和凝缩乃至变得十分难以理解。"[114] 看来，撒路斯提乌斯继承和发展了修昔底德的简洁和凝练的方面，有些地方连叙述的手法也是直接从修昔底德那里来的。比如，在《喀提林阴谋》里，作者所说的"如果你记述了杰出人物的丰功伟绩，则人们只有在他们认为你所说的事情他们自己也容易做到的时候才愿意相信你，一旦超过这个限度，他们即使认为你的话不是荒谬的，也是凭空捏造的了"。[115] 这段话，使我们很容易想到修昔底德的同样意思的一段话："……当发言者说到他们自己的能力所不能做到的功绩时，他们便认为发言者对死者过于颂扬。颂扬他人，只有在一定的界线以内，才能使人容忍；这个界线就是一个人还相信他所听到的事物中，有一些他自己也可以做到。一旦超出了这个界线，人们就会嫉妒和怀疑了。"[116]

再比如，在《朱古达战争》里作者在描述扎玛居民观战的情况时[117]，显然是脱胎于修昔底德的作品中有关希腊人在叙拉古观看海港内海战的描述[118]。读者只需拿来稍加对照就可以看出的。维莱乌斯·帕特尔库路斯（Velleius Paterculus）也早就看到了撒路斯提乌斯借鉴修昔底德之处[119]。

撒路斯提乌斯在他的传世作品中的许多看法都可以证明他同希腊文化的关系。在《喀提林阴谋》开头地方谈到"我们使精神发号施令，肉体则俯首听命"[120] 这一点，他显然是祖述亚里士多德的看法。亚里士多德在《政治学》里指出："……灵魂和身体，前者自然地为人们的统治部分而后者自然地为被统治部分。"[121] 而作者所说的放纵肉欲是违反自己本性的说法[122] 则是当时在罗马流行的斯多噶派的学说。还有一些表述，如"野心使许多人变得虚伪，变得言不由衷口是心非"[123] 使人想到荷马的《伊利亚特》里的"这种人嘴里说着一种话，

心里却想着另外的事情”[124]；而“他更想成为一个有道德的人，而不是看来像是一个有道德的人”[125]。也许正是从埃斯库罗斯的《七人攻打底比斯》里阿里斯提德斯（Aristides）的话：“如果说他不想看来是最好的，他是想成为最好的。”[126]得到启发的。

再如《喀提林阴谋》中作者写到“在战斗里，胆子最小的永远是最危险的，勇敢才能起堡垒作用”[127]这一点时，他肯定记起了色诺芬（Xenophon）的意思大致相同的话：“人们想活下去却又想逃跑，那简直是发疯了，他会懂得，胜利者能保证得救，而逃跑的人比坚守战斗岗位的人死亡的比例要大得多。”[128]

《历史》这部更成熟的作品由于只有片断保存下来，所以要从结构方面对它进行判断比较困难。但是从两个专题的历史作品来看，作者组织材料和叙事的能力还是十分出色的。他把两个历史事件原原本本地介绍给读者，除了开头地方有少数作者本人的议论之外，他的见解已充分表现在他的叙事之中，不作过多的说教（尽管说教应当说是他的一个不小的毛病）。虽然他在剪裁上很见功夫，但是在史料的鉴别和运用上从今天的要求来看仍有许多不足之处。例如作者在时间方面就比较马虎。喀提林阴谋的时间的顺序就不那么准确并且被作者人为地拖长了（具体的情况见于所附的注释）。

作者文字的简洁固然是一个优点，但简洁过头往往造成晦涩，甚至使人难以了解作者的本意。这一点前面已经指出了。撒路斯提乌斯虽是大手笔，但是也免不了犯这样的毛病。而译者要把意思清楚地表达出来，便无法迁就原作的简洁，如果我们用与原文对等的西汉的古文来翻译，那势必造成译文的古奥与晦涩，显然这是不必要的。

原文里像希罗多德那样插笔叙述故事的地方不多，总的看来是保持了布局的完整，特别两书的结尾都十分精彩，这在拉丁的历史文献中也是不多见的。插入的两个故事一个是关于腓莱尼兄弟的祭坛的故事[129]，另一个是那个利古里亚士兵因捉蜗牛而爬上山顶的故事[130]。而严格说来，第二个故事和正文还是有比较密切的联系，不能说是抛开正文讲故事。

尽管撒路斯提乌斯借重于希腊作家的地方不少，但这并不影响他的作品在古典文献中的独特价值和地位。罗曼在二书的法译本的序中指出：

“撒路斯提乌斯是配得上历史学家这一称号的第一位罗马历史学家[131]；他没有典型可供遵循，而是自己开创，他同时提出了他的方法、他的风格和他的历史概念。单是这一情况便保证他在古代的历史学家当中占有一席地位。尽管他有一切缺点——这些缺点我当然不应当回避——他依然是一位大艺术家，并且他的短篇的历史作品即使在当代也拥有大量的读者，并且受到认真的研究。毫无疑问，他在一定程度上是模仿希腊的那些历史学家，特别是修昔底德的，但是他的最突出的优点完全是他个人的。”

撒路斯提乌斯对后世的影响

译者少年时代学过一点拉丁语，当时接触到的不少选本里都有撒路斯提乌斯的《喀提林阴谋》的片断，那时就知道用拉丁语写作的古罗马作家里，除了人所必读的大名鼎鼎的恺撒和西塞罗，以及后来的维吉尔、贺拉斯、李维之外，还有撒路斯提乌斯其人。可见撒路斯提乌斯在西方读者中间并不是一个陌生的名字。在19世纪，欧美中学生的希腊语和拉丁语的水平还是不低的，就和我国清末和民初中学的古文水平差不多。马克思在高中时的拉丁语课本竟是塔西佗的《编年史》，这就难怪他有相当深厚的拉丁语的根底了。但是进入20世纪，特别是二次大战后这几十年，西方学生不但希腊语和拉丁语已渐渐放弃，就是本国文字的水平也大为降低，希腊、拉丁语及其文献的研究已渐渐成为少数文史专业工作者的事情。

在我国，译者很荣幸地成了第一个把撒路斯提乌斯的作品介绍到国内的人。希望这个译本能够为外国史、外国文学的研究者起一点添砖添瓦的作用。

从历史上看，撒路斯提乌斯的命运就比，比如说一百多年后刻意仿效他的另一位历史学家培西佗，要好得多。撒路斯提乌斯的作品在

当时声誉就很高，因为当时人们除了两篇专题的历史作品之外，还看到了他的《历史》的全貌。坐拥巨资的在野名公当然有时间精雕细琢，像罗曼所说的那样。克温提利亚努斯（Quintilianus）[132]对撒路斯提乌斯的估价很高，认为他可以同修昔底德平起平坐，但罗尔夫认为克温提利亚努斯所重视的是撒路斯提乌斯的爱国精神，而不是他对当时罗马国家的尖锐、中肯的批评。玛尔提亚利斯（Martialis）对撒路斯提乌斯的极高评价[133]可能反映了当时人们的看法，尽管诗人本身的意见并没有什么权威性。但同属史家的盖乌斯·阿西尼乌斯·波利欧（Gaius Asinius Pollio）和李维却都批评过撒路斯提乌斯，只是情况还要加以分析。波利欧和撒路斯提乌斯同属恺撒阵营的战友，他也像撒路斯提乌斯那样，后来退出政治生活专心于著述。不过他退出的时间要晚一些，他在公元前40年还担任了执政官并在第二年因为对伊利里亚的帕提亚人的胜利而举行了一次凯旋式。他是后来因为同安托尼乌斯意见不合才退出政治舞台的。他在文化界是一位有影响的大人物，素以批评严格而出名，所以他对比自己年长的撒路斯提乌斯也要说三道四一番就不奇怪了。[134]至于李维，他的文风和撒路斯提乌斯的文风几乎形成两极，他当然不喜欢撒路斯提乌斯的简洁、古拙的文风。

塔西佗受到撒路斯提乌斯的影响可谓大矣，所以对他的推崇之情完全是可以理解的[135]。不但推崇而且仿效。从西塞罗到李维，文风从繁复绵密到了冗赘的程度，但是塔西佗却比早他一百多年的撒路斯提乌斯写得还要简洁，从而也更加难懂。作为这两位作家的译者，我感到两个人的文风虽然相似，培西佗却更加有意识地写得简洁，有时甚至用自造的古词；相比之下，撒路斯提乌斯就显得“古”得自然一些，尽管当时已经对他的仿古不习惯了。这一点在前面已经指出了。在哈德良（Hadrianus，117—138在位）时期，一个叫吉诺比乌斯（Zenobius）的人还把撒路斯提乌斯的作品译成希腊语。[136]

公元2世纪，努米底亚出生的当时最著名的演说家、担任过皇室的拉丁修辞学导师的玛尔库斯·科尔涅利乌斯·弗隆托（Marcus Cornelius Fronto，约100—约166）在他常读的拉丁散文作品中除了西塞罗的书信之外，就还有加图和撒路斯提乌斯的作品。2世纪末，埃米利乌斯·阿斯佩尔（Aemilius Asper）曾给撒路斯提乌斯的《历史》和《喀提林阴谋》作过注释，但是没有保留下来。单从这一点也可以

看到撒路斯提乌斯的作品在拉丁文献中的地位。4世纪著名主教、出生在努米底亚的奥古斯丁写的拉丁语和西塞罗的拉丁语已经达到难以分辨的程度，但他仍然称撒路斯提乌斯为nobilitatae veritatis historicus [137]，从而表明了自己的公正态度。

曾统率过屋大维的舰队的路奇乌斯·阿尔伦提乌斯（Lucius Arruntius）写的一部《布匿战争》便有明显模仿撒路斯提乌斯作品的痕迹，塞内加在给路奇利乌斯（Lucilius）的信里早就指出了这一点[138]。普布利乌斯·文提狄乌斯（Publius Ventidius）在公元前38年为战胜帕提亚人而举行的凯旋式中也借用过撒路斯提乌斯的一篇演说[139]。

阿米亚努斯·玛尔凯利努斯（Ammianus Marcellinus）、狄克图斯·克列田西斯（Dictys Cretensis）、赫吉西普斯（Hegesippus）、苏尔皮奇乌斯·赛维茹斯（Sulpicius Severus）、拉克坦提乌斯（Lactantius）、希拉里乌斯（Hilarius）、优利乌斯·埃克斯苏佩兰提乌斯（Julius Exsuperantius）等人的作品也都表现出撒路斯提乌斯的文风的影响。

罗曼也提到了法国的仿效撒路斯提乌斯专题历史著作的体例的作品，诸如雷斯红衣主教（Le Cardinal de Retz）的《菲斯克的阴谋》（*Conjuration de Fiesque*）、萨拉赞（Sarazin）的《瓦尔斯兰的阴谋》（*La Conspiration de Valslein*）、圣列亚尔（Saint-Réal）的有关格拉克人和威尼斯的阴谋的作品。甚至卢利耶尔（Rulhière）的《俄国革命》（*Révolution de Russie*）的写法显然也是受到了撒路斯提乌斯的作品的启发。法国作家如圣埃弗勒蒙（Saint-Evremond）、拉罗什富科（La Rochefoucauld）、孟德斯鸠、伏尔泰、里瓦洛尔（Rivarol）乃至后来的梅里美都高度评价撒路斯提乌斯并在很多地方借鉴他的作品[140]。

撒路斯提乌斯生于我国汉昭帝时期，比生于汉景帝时期的司马迁晚大约60年，但仍应属于同一时代的人（西汉和罗马共和国末期）。为了拓宽我们的视野，了解东西古代文化的异同，把古代东西方两大史家的作品的体例、文风，进而把汉帝国和古罗马共和国（包括帝国）的体制、文化、思想作一比较研究是我国史学界很有意义的课

题。希望撒路斯提乌斯的著作的介绍能在这一课题的提出方面起一点推动作用。

《喀提林阴谋》和《朱古达战争》的结构

撒路斯提乌斯的两部专题史书是经过认真考虑之后才动笔的。他不仅在史料的搜集和准备方面下了功夫，就是在布局方面也是十分用心的，颇有可供后来撰史者借鉴的地方。

《喀提林阴谋》的布局大致可以分成六个单元（第1章至第4章；第5章至第13章；第14章至第19章；第20章至第32章；第32章至第49章；第50章至第61章）。第1章到第4章约略相当于一篇序言。作者在这里首先指出应当用精神、才智去寻求荣誉，而撰史就是他本人追求不朽声名的具体表现，特别是因为他已退出了政治生活，可以摆脱派系的偏见，所以更加有条件这样做。

值得一提的是，作者的撰史乃是作为一项事业来对待的，是"以语言文字服务于国家"，[141] 颇像是我国三不朽中的"立言"，不是搞什么学术研究或是文人雅士舞文弄墨以为消遣，记述别人的功业也是为了达到启发后人的目的，使有所遵循，有所儆戒，不是给人们看了好玩。掌握了作者"述往事思来者"[142] 的用心，才可以了解这部作品的分量。

从第5章到第13章可以认为是全书的一个引言。第5章先介绍喀提林本人，因为他是全书的主角，而作者认为他的堕落也受罗马当时风气的影响，所以从第6章起回溯罗马的历史，谈到罗马人的建立在法律上的统治体制，以及如何由王政转向选举执政官 的办法，以"防止人们因拥有不受限制的权力而变得横傲起来"[143]，而"罗马这个自由国家一旦争得了自由，便在很短的时期内变得令人难以置信地强大和繁荣"。[144] 罗马人论功业实际上并不比雅典人差，只是缺少记述他们的功业的人。可惜罗马在繁荣强大之后，闲暇与财富腐化了罗马人，他们只追求权力与财富，罗马终于成了一个罪恶的、堕落的城市。

随着喀提林这个人物的出现，这些章主要介绍此人活动的背景——从历史的角度着眼的罗马。作者从他的传统的道德观点出发，对他当时的罗马和统治罗马的权贵持极端否定的态度。这一态度贯穿于作者的一切作品之中。

第14章到第17章记述喀提林的阴谋的缘起和始初的活动。他怎样在这个罪恶的城市里把那些堕落分子集合在自己周边，以及用什么办法把他们吸引过来。他把被他拉拢过来的人教坏之后，便向这些人泄露了推翻共和国的计划（公元前64年）。第18章和第19章插笔夹叙了这之前也有喀提林参加的推翻共和国的一个阴谋。这是公元前66年的事情。一个名叫皮索的年轻的贵族同喀提林和奥特洛尼乌斯相勾结，企图推翻共和，结果失败了。后来皮索被派往近西班牙以牵制庞培，但在那里遇害。这就是所谓第一次的阴谋。

应当指出，这次阴谋同作为本文正题的喀提林阴谋没有什么必然的联系。作者因此只能顺便提一下，而且推迟到2月5日的说法是没有太多依据的。

从第20章起进入了喀提林阴谋的正题。第20章到第22章记载了喀提林对阴谋参加者的发言，向他们指出阴谋实现后他们会得到什么，然后让他们饮了血酒。第23章到第25章记述的是：克温图斯·库里乌斯由于不慎而泄露了阴谋。普遍的恐惧心理使得人们选出西塞罗和安托尼乌斯为执政官以对付喀提林。喀提林继续进行活动，收罗参加阴谋的人，特别是一个名叫显普洛妮娅的女人。

从第26章我们看到：喀提林在西塞罗保持警惕的情况下既未能把他除掉，竞选执政官（公元前63年）也未能成功，于是他决定诉诸暴力。

第27章和第28章告诉我们，喀提林一方面在全意大利范围内作了布置，另一方面在罗马城内，他在玛尔库斯·波尔奇乌斯·莱卡家里召集了阴谋者的会议。虽然会上布置了第二天杀害西塞罗的行动，但因消息经富尔维娅传给了西塞罗，这一行动也以失败告终。

对此西塞罗召开了元老院会议，元老院作出决定“执政官应注意不使共和国遭受任何损害”（第29章）。元老院在意大利以及在罗马都采取了对付阴谋的有力措施，例如把克温图斯·玛尔奇乌斯·列克斯和克

温图斯·梅特路斯·克列提库斯分别派赴费祖来和阿普利亚及其邻近的地区，为揭发阴谋悬赏了重金等（第30章）。

这些措施使得罗马陷入普遍的惶恐之中，而这时受到传讯的喀提林竟然还敢于出席元老院的会议以表明自己的“无辜”。西塞罗针对他的出席在元老院发表了所谓反喀提林第一演说，对他进行了猛烈的抨击（公元前63年11月8日）。喀提林愤怒地走出元老院，离开罗马去了埃特鲁里亚曼利乌斯那里（第31章到第32章）。

从第32章我们知道，喀提林曾为留在罗马的凯提古斯、朗图路斯等人布置了任务，作为他率军攻打罗马时的内应。

接在下面，我们看到了盖乌斯·曼利乌斯派人带给玛尔奇乌斯·列克斯的一封为自己进行辩护的信（第33章）以及玛尔奇乌斯·列克斯的回信。同时还记述说喀提林在途中也致书罗马显要贵族，表明自己是因为受到迫害才离开罗马去玛西利亚（今天的马赛）的（第34章）。

但是克温图斯·卡图路斯在元老院宣读的喀提林给他个人的信则与前面的信大不相同。这封信并不对他的行动进行任何辩解，而是公然表示要“把保卫苦难者的利益的大事担当起来”。信中还表示把欧列丝提拉托付给卡图路斯（第35章）。对此，元老院采取了相应措施，喀提林和曼利乌斯被宣布为国家的敌人，安托尼乌斯奉命率军去对付喀提林，西塞罗则负责保卫罗马的安全。但这时参加阴谋者没有一个人因贪图奖金而出卖阴谋（第36章）。

作者随即在第37章到第39章对罗马和意大利人们的思想动态作了分析，为什么平民，特别是罗马平民同情喀提林的行动，主要原因在于元老院和少数显贵把持权力和财富，引起了人们的不满。

朗图路斯根据喀提林的指示在罗马进行了争取各色人等的活动。他甚至通过一个名叫普布利乌斯·翁布列努斯的人同到罗马来告状的高卢部族阿洛布罗吉斯人的使节接触，想把他们拖到阴谋活动里来。阿洛布罗吉斯人经过权衡，决定把事情全都告诉了他们的保护人桑伽，桑伽又转告给了西塞罗。西塞罗指示阿洛布罗吉斯人将计就计，以便取得第一手的罪证（第40章到第41章）。

这时阴谋者在行省和意大利都轻率地动了起来，罗马的阴谋者也加紧活动，作了具体的部署（第42章到第43章）。

阿洛布罗吉斯人按照西塞罗的意见行事，取得了书面的证据。他们在离开罗马途中，在穆尔维乌斯桥受到截击时，便向行政长官投降了。这是公元前63年12月2日到3日夜里发生的事情（第44章和第45章）。

在第二天元老院的会议上，卡图路斯、凯提古斯等人被召了来，由于执政官出示的证据以及阿洛布罗吉斯人和同他们一道被捕的沃尔图尔奇乌斯的证言，元老院决定拘留阴谋的参加者（第46章和第47章）。

西塞罗为此受到了群众的赞扬，原来同情喀提林的民众的态度也来了一个大转变。想把克拉苏拖入阴谋的塔尔克维尼乌斯的企图以及想把恺撒拖入阴谋的克温图斯和盖乌斯·皮索的企图均未得逞（第48章和第49章）。

另一方面，朗图路斯和凯提古斯手下的人们积极活动，想把他们的主人用武力劫持出来。针对这一情况，西塞罗作了防卫的措施并召开元老院的会议（公元前63年12月5日）讨论处理在押阴谋者的问题。当选执政官（公元前62年度）西拉努斯首先发言，主张把阴谋者全部处以死刑（第50章）。但是恺撒发言时却主张把他们囚禁在各自治市并没收他们的财产，而不用处死的办法（第51章）。后来轮到加图发言时他坚决认为应当把阴谋者作为叛国罪犯加以处决（第52章）。

加图的发言受到赞扬并为元老院所通过。作者由此产生感想：正是由于少数人不平常的功业，罗马才取得了赫赫的成就。作者随即把他们当时最伟大的人物恺撒和加图作了比较（第53章和第54章）。这种比较虽然和主题没有直接联系，却是全书最精彩的段落之一。

决定作出之后，阴谋者当夜被带进入地牢，在那里被绞死了（第55章）。

在喀提林这一方面，他把他带来的人和曼利乌斯原有的人勉强拼凑成两个军团，军备也不足。他起初拖延作战，但是在得知罗马发生

的事件之后，他想逃到高卢去，但由于受到两面的夹击，他只好决定对安托尼乌斯展开战斗（第56章和第57章）。第58章介绍了他对士兵的演说。第59章记述双方部署的情况。安托尼乌斯为了避免同老朋友喀提林见面，托故把作战的指挥权交给了他的副帅玛尔库斯·佩特列乌斯。最后两章记述了战斗的情况。喀提林的部队被打败，他本人也阵亡了。但是元老院的军队胜利的代价也是惨重的，作者充满感情的描述读了使人久久难忘。

喀提林的阴谋本身并不复杂，它是在当时整个历史背景上的特定产物，它体现了各种力量和人物之间的矛盾和纠葛。作者正是从大处并从事件的内部着笔，所以把这一事件描绘得丰富多彩，真切动人。除了远在东方的庞培之外，当时所有罗马的重要人物都出现在这有限的篇幅之中。古朴、生动、紧凑的语言跃动在首尾一贯，层次分明的布局里面，呈现出一幅精美严整的画面。撒路斯提乌斯的作品在拉丁文献中占有重要的地位，长久不衰，是有其深刻的原因的。

《朱古达战争》的结构大体上可以分成五个单元。第1章到第5章是引言；第5章到第26章记述的是争夺努米底亚王位的战争；第27章到第39章进入正题，记述了罗马对朱古达的战争的第一阶段；第40章到第83章记述了战争的第二阶段，即梅特路斯任统帅的阶段；第84章到第114章记述了战争的最后阶段，即马略任统帅的阶段。

作者在引言部分依然和前书一样从精神主宰人的生活这一信条出发，认为“只有精神是纯洁的、永恒的，是人类的主人，它赋予一切事物以生命并支配着它们，而它本身却不受支配”[145]。对物质的追求是速朽的，但精神的成就却是不朽的。而“在智力的追求中，记述过去的事件是特别有用的”[146]，因此他才立意把罗马人民同努米底亚人的国王朱古达的一场战争记述下来。这不仅是“一场长期的、血腥的、胜负难分和反复无常的战争”而且是“第一次对贵族的横傲进行抵抗的战争”[147]。后面这一点尤其重要，也是作者写这部著作的主要原因：抨击当权的元老贵族的腐败无能。这一观点，如前所述，贯穿于他的全部历史作品之中。

从第5章后半作者记述了罗马人民和努米底亚国王玛西尼撒结成友谊的缘起和朱古达的出身。第6章到第8章作者转入正题。首先介绍朱古达其人，他的突出优点以及米奇普撒对他的畏惧；他在努曼提亚

的功业和他同罗马人的友谊；一些罗马贵族煽动朱古达觊觎努米底亚王位的野心，因为罗马方面“没有用金钱买不到的东西”。在第9章我们看到：在罗马人对朱古达的称赞的影响下，米奇普撒正式过继朱古达为自己的儿子，认定他和自己的亲生子阿多儿巴尔和希延普撒尔为王国的联合继承人。

第10章记述了自觉大限临近的米奇普撒对朱古达讲的一番托孤性质的话。这之后不几天米奇普撒便去世了，这是公元前118年的事情。但不久兄弟三人之间发生了矛盾，自感受到希延普撒尔的侮辱的朱古达派人杀死了他（第11章和第12章）。

阿多儿巴尔于是向朱古达展开了战争。被打败的阿多儿巴尔跑到罗马来请求援助；另一方面，朱古达也派人携带礼物到罗马进行贿赂。元老院听取了双方的申诉之后，在作决定时还是“把金钱和包庇的行为看得比公道还重的那一派……占了上风”[148]。罗马人主持了努米底亚的分割。较好的部分分给了朱古达（第13章到第16章）。

由于这部书的主战场是在北非，所以作者从第17章到第19章对这里的地理和居民的情况作了介绍。作者自己在这里居住过，所以书中有关地理和风土人情的记述较之单纯征引文献有更大的史料价值。

行贿得手的朱古达肆无忌惮地再次进攻阿多儿巴尔的领土，被打败的阿多儿巴尔逃入奇尔塔。朱古达包围了奇尔塔。罗马元老院派人来调解，但未获结果。阿多儿巴尔再次派人去罗马。司考茹斯等人来北非处理此事，但仍无功而回。阿多儿巴尔在这里的意大利人的敦促下投降，他随即被朱古达杀死，这里全部成年的努米底亚人和被发现持有武器的商人也都被杀死（前112年）（第20章至第26章）。

在民众的激愤情绪的压力下，元老院不得不下令对朱古达作战。作战的任务交给了执政官卡尔普尔尼乌斯·贝斯提亚。但是他被朱古达收买之后，同意了讲和的条件（第27章至第29章）。

和贵族对立的保民官美米乌斯发动民众反对这个条约。他终于使朱古达本人来到罗马以便揭发贪污受贿者。但是朱古达收买了保民官巴埃比乌斯之后又逃脱了法律的惩罚。他甚至收买人暗杀了在罗马的

玛西瓦（玛西尼撒的孙子）。元老院下令要他离开意大利（公元前111年至前110年）（第30章至第35章）。

贝斯提亚的继任者阿尔比努斯重新开始对朱古达的战争，但是他受到朱古达的愚弄，最后返回罗马。贝斯提亚的兄弟奥路斯被留下来统率罗马军队。朱古达用计把奥路斯引出苏图尔，出其不意地包围了他，使他不得不可耻地投降（前110年至前109年）。元老院拒绝批准奥路斯的这一可耻的条约。但是执政官带着一支士气低落的军队没有力量为他的兄弟的不幸遭遇报仇（第35章至第39章）。

在罗马方面，由于保民官盖乌斯·玛米利乌斯的建议，人民下令追究同朱古达合谋的罗马高级官吏（第40章）。联系这一情况，作者离开正题，谈论贵族和平民之间的斗争（第41章和第42章）。

受命继续对朱古达作战的梅特路斯进行了战争的准备工作并且整顿了军队（第43章至第45章）。作者在这里对梅特路斯采取史家的公正态度："他（梅特路斯——引者）虽然站在同平民派对立的地位，但名声一直是清白无瑕的。"[149]

第46章和第47章记述了梅特路斯开头的军事活动。朱古达虽一再作出归顺的表示，但梅特路斯不作明确的回答，却在暗中鼓动朱古达的使节出卖他们的主人。

朱古达在穆图尔河附近的战斗中被挫败（第48章至第53章）之后，决定采取以一小支队伍尾随罗马人之后加以困扰的战术，而罗马人则放手到处进行蹂躏以造成恐怖的气氛（第54章和第55章）。

第56章到第61章记述的是梅特路斯对要塞扎玛的围攻，以对付朱古达的游击战术，因为"他认为朱古达理所当然地会来帮助他的陷入苦难之中的臣民，这样就可以在这里展开一场战斗了"[150]。但是梅特路斯并未能攻占扎玛。

从第61章后半，作者记述了梅特路斯把朱古达的主要助手波米尔卡争取过来的事情。波米尔卡说服朱古达向罗马人投降并交出了他的几乎一切，继而朱古达又决定把战争继续下去。梅特路斯的统帅期限得到延长（第61章和第62章）。

在第63章，作者开始介绍本书另一位主要人物马略。马略渴望取得执政官的职位，但是受到梅特路斯的嘲讽和阻挠。马略通过一些手法制造拥护他担任执政官的舆论（第63章至第65章）。

朱古达企图东山再起，重新加紧进行作战的准备。瓦伽城的居民响应他，对驻守城里的罗马部队发动了一场屠杀，但只有部队的长官一人得以活命（第66章和第67章）。梅特路斯随即对瓦伽的居民进行了报复（第68章和第69章）。

波米尔卡布置了反对朱古达的阴谋，但是被发觉并被处死，而朱古达从此处于对谁都不放心的状态（第70章和第72章）。

马略终于从梅特路斯那里获准返回罗马。他在罗马当选为公元前107年度的执政官，并且取得了在努米底亚作战的统帅权（第73章）。

受到梅特路斯的出其不意的进攻的朱古达逃到塔拉去，继而在罗马人到来时他又在夜里带着自己的孩子和大部分财宝逃离了这座城市。罗马人经过艰苦的战斗之后终于占领了这一城市（第74章到第76章）。在塔拉被攻克的同时，列普提斯的居民请求梅特路斯派一支卫戍部队和一位司令官到他们那里去并得到了同意。梅特路斯派去了由盖乌斯·安尼乌斯率领的四个利古里亚人的步兵中队（第77章）。

第78章和第79章插笔叙述列普提斯的起源和地理形势，接着又记述了腓莱尼兄弟为国捐躯的故事。朱古达由于同盖土勒人以及同玛乌列塔尼亚国王波库斯的联合又得以组织成一支军队，他于是率军向着奇尔塔进发。梅特路斯和波库斯接触，而当他得知他的统帅权已转归马略时，他便无心作战，而只是把战争拖下去而已（第80章至第83章）。

从第84章起转入了朱古达战争的最后阶段。

第84章和第85章记述马略进行的备战活动和在罗马所作的演说。马略的这篇猛烈抨击权贵的演说是本书最精彩的部分，也完全是撒路斯提乌斯本人想说的话。然后马略正式接过了统帅权并渡海来到了乌提卡。在这里把军队交给他的是副帅普布利乌斯·茹提利乌斯而不是梅特路斯，因为梅特路斯不愿见到他（第86章）。第87章和第88章记述

了马略在这里的初步活动，此外还指出返回罗马的梅特路斯受到了盛大的欢迎。波库斯暗中保持同罗马人的联系。

第89章到第91章记述了对位于大沙漠中心的大城市卡普撒的出其不意的攻占，这里所有成年的努米底亚人都被杀死，但这是违反战争法规的。

第92章到第94章记述了马略在这里到处进行的蹂躏，其中特别提到穆路卡河附近位于陡峭的石头小山上的一座要塞。就自然条件来说，这个要塞是无法接近的，但一个偶然的事件——一名利古里亚士兵因为捉蜗牛而攀上山顶——使马略把这个要塞也攻下来了。

第95章和第96章介绍了另一个大人物的出场，马略未来的对头路奇乌斯·苏拉。苏拉是罗马人对要塞发动进攻时以财务官的身份率领着一支骑兵渡海来到营地的。作者随即对苏拉（尽管作者不喜欢此人）作了公正的描述，并说明为什么苏拉很快便受到了长官和士兵的爱戴。

另一方面，朱古达则拉拢波库斯一道进攻罗马人的营地，但经过激烈的战斗最后还是被打败（第97章至第99章）。他们又试图在奇尔塔附近进攻开赴冬营的马略的队伍，结果也遭到惨重的失败（第100章和第101章）。

第102章到第112章主要记述苏拉和在朱古达和罗马人之间举棋不定的波库斯之间的谈判。波库斯最后还是决定倒向罗马人一面，设计把朱古达捉住并交给了苏拉。然后苏拉又把朱古达解送到马略那里去（前105年）（第113章）。

马略再度当选为执政官，举行了凯旋式并接受了在高卢作战的统帅权（前104年1月1日）。

撒路斯提乌斯著作的钞本和版本

撒路斯提乌斯的著作由于在古典文献中受到广泛的重视所以它们的钞本很多。最早对传世的钞本进行批判考察的是罗斯（Roth），他把这些钞本分成两组，一组是残缺的钞本（codices mutili），就是残缺之处比较多的钞本（其中有些被后人补足）；一组是完整的钞本（codices integri），这种钞本的空白处在钞写时便在原处或卷尾加以补足。一般说来，残缺的钞本比较古老，然而质量较高。本世纪初阿尔柏格（Ahlberg）对钞本作了新的研究，他的研究得到了学术界的认同。他所用的残缺的钞本大都是10世纪或11世纪的，其中残缺的部分都由抄录者或由后来的人所补足，此外还有订正之处。他还用了几种完整的钞本。这十几种残缺的钞本大体上来自三个更早的钞本。

由于撒路斯提乌斯经常为古代作家，特别是弗隆托（Fronto）和圣奥古斯丁以及语法学者阿茹西亚努斯（Arusianus）和普里斯奇安（Priscian）所引用，这些引文对于校勘撒路斯提乌斯著作的原文很有用处。

撒路斯提乌斯的著作的最早的版本（Editio princeps）出版于1470年。其他早期的版本则有格拉列亚努斯版（Glareanus）（巴塞尔，1538）、卡尔里欧版（Carrio）（安特卫普，1580）、格鲁特尔版（Gruter）（法兰克福，1607）、科尔特版（Corte）（莱比锡，1724）、哈维尔坎普版（Havercamp）（阿姆斯特丹，1742）。

19世纪以来的版本则有：

克里茨版（Kritz），3卷，莱比锡，1828—1853。

格尔拉赫版（Gerlach），巴塞尔，1832，1852。斯图加特，1870。

狄奇版（Dietsch），莱比锡，1859。

约尔丹版（Jordan），柏林，1866，1876，1887。

奥伊斯纳版（Eussner），莱比锡，1887。

阿尔伯格版（Ahlberg），莱比锡，1919。

奥恩施坦与罗曼版（Ornstein and Roman），巴黎，1924。

带有注释的版本有：

法布里版（Fabri），纽伦堡，1845。

克里茨版，莱比锡，1856。

雅各布斯版（Jacobs），柏林，1894（H．维尔茨注）

施玛尔茨版（Schmalz），哥达，1919。

凯普斯版（Capes），牛津，1889。

梅里维尔版（Merivale），伦敦，1884。

在欧洲，撒路斯提乌斯的译本常见的有：克莱斯（Cless）的德译本（斯图加特，1855）和霍尔策（Holzer）的德译本（斯图加特，1868）；德·布罗斯（De Brosses）的法译本（巴黎，1837）和罗曼（Roman）的法译本（巴黎，1924）。

英译本最早的大概是1557年出版的亚历山大·巴克雷（Alexander Barclay）英译的《朱古达史》（Historye of Jugurth）与康斯坦提乌斯·费利奇乌斯·杜兰提努斯（Constantius Felicius Durantinus）英译的《喀提林阴谋》（The Conspiracie of Catiline）的合刊本。后来的则有：约翰·迈尔（John Mair）的英译本（都柏林，1788），威廉·罗兹（William Rose）的英译本（伦敦，1751），约翰·华生（John Watson）的英译本（收入博恩文库，Bohn Library，1852），罗尔夫（J．C．Rolfe）的拉英对照本（收入罗叶布古典丛书，The Loeb Classical Library，1921，……1971）。

罗尔夫的英译本的引言有关版本和译本的情况在1970年又作了如下的补充：

“现在我们有一个由阿·库尔菲斯（A．Kurfess）编订的全集本，收入特伊布纳丛书（Teubner series），这乃是阿尔伯格（A．W．Ahlberg）的全集本（1911、1915）的第二版，1954年在莱比锡出版；在布戴丛书（Budé series）中有埃尔努（A．Ernout）的编订本，1947年在巴黎出版；在企鹅丛书（Penguin series）中有一个韩德佛德（S．A．Handford）的译本，1963年在哈孟兹沃思出版。

“《喀提林阴谋》（Catilinarian Conspiracy）有戴维斯（A．T．Davis）的编订本，1967年牛津版。归于撒路斯提乌斯名下的书信等等由库尔菲斯重新编订过，1962年特伊布纳版，莱比锡；由埃尔努重新编订的有1962年的布戴版；由卡古西（P．Cagusi）重新编订的1958年在卡利亚里出版。

“利曼（A．D．Leeman）编的《有关撒路斯提乌斯的系统参考文献（1870—1950）》（*A Systematic Bibliography of Sallust*，1870—1950）非常有用。”

王以铸

---

[1] 克温图斯·阿斯科尼乌斯·佩狄亚努斯（Quintus Asconius Pedianus，前9年—76年），他和李维一样，也是帕塔维乌姆（Patavium，今天的帕都亚，Padua）人，李维比他长50岁，应当是前辈，但他们仍算是同时代人。李维在当时已是大名鼎鼎的人物，有人竟从西班牙南部千里迢迢到罗马瞻仰他的风采这一点可以为证。所以阿斯科尼乌斯有“我们的李维”之称，表现了作为同乡的自豪感。保留下来的他给西塞罗的演说所作注释的片断在年代和背景方面都作了说明，而他写过撒路斯提乌斯的传记一事，见于他给贺拉斯（Horatius）的《讽刺诗》（I，Z，41）所作的注释。

[2] J．罗曼把撒路斯提乌斯的生年定为公元前87年，但公元前86年之说似乎更普遍。

[3] 李维：《罗马史》，第3卷，第38章。

[4] 维列乌斯·帕特尔库路斯：《罗马史》，第1卷，第14章。

[5] 苏埃托尼乌斯：《语法论》，第10章。

[6] 《喀提林阴谋》，第3章。

[7] 《抨击》，第5章。

[8] 这一点可以证明西塞罗的正直，不包庇自己的熟人。

[9] 这两个法律大约是在公元前150年通过的，具体内容未详，大体上都对高级长官的职权作了规定。

[10] 《语法论》，第16章。

[11] 《阿提卡之夜》，第17卷，第18章。

[12] 欧洛西乌斯，6，8，15。

[13] 狄奥·卡西乌斯，第42卷，第52章；阿庇安：《内战史》，第2卷，第92章以下。

[14] 《阿非利加战争》，第8、34章。

[15] 《阿非利加战争》，第97章。

[16] 第7章。

[17] 罗马基本货币单位，用青铜铸造。

[18] 在学术界一般承认这两篇文字是撒路斯提乌斯本人的作品。

[19] Adversus Iovinianum， 1.

[20] 恺撒和庞培摊牌之后，西塞罗把他在奇利奇亚一任长官所得送给了庞培。

[21] 第1章。

[22] 《喀提林阴谋》，第3章。

[23] 同上，第4章。

[24] 《喀提林阴谋》，第8章。

[25] 《喀提林阴谋》，第4章。

[26] 苏埃托尼乌斯：《语法论》，第10、15章；《奥古斯都传》，第86章。

[27] 苏埃托尼乌斯：《语法论》，第10章。

[28] 《喀提林阴谋·朱古达战争》法译本序，第iii页。

[29] 第85章。

[30] 第18章。但这次延期在西塞罗的作品里找不到任何旁证。

[31] 在西塞罗给他的好友阿提库斯的一封信（i，6）里，人们通常认为pater a nobis discessit指的正是他父亲的死亡。但这只是说"父亲离开了我们"，discedere不一定就是"死别"的意思，写在这里供参考。

[32] 第2章。

[33] 摩隆也是恺撒的老师。

[34] 《西塞罗传》，第3章。

[35] 从名字看，此人是一个希腊人。

[36] 《西塞罗传》，第3章。

[37] 《论义务》，第2卷，第59章。

[38] 《西塞罗传》，第8章。

[39] 《古代罗马史》，三联书店，拙译本，第583页。

[40] 《喀提林阴谋》，第26章。

[41] 第25章。

[42] 共和末期选举时发生械斗是司空见惯的。

[43] 《喀提林阴谋》，第19章。

[44] 路奇乌斯·优利乌斯·恺撒。

[45] 公元前64年。

[46] 《喀提林阴谋》，第31章。

[47] 阿洛布罗吉斯人是纳尔波高卢（Gallia Narbonensis）的一个部族，纳尔波高卢相当今天法国多斐奈（Dauphiné）和萨沃瓦（Savoy）地区。这一部族是公元前121年被当年度的执政官克温图斯·法比乌斯·玛克西姆斯·阿洛布罗吉库斯（Quintus Fabius Maximus Allobrogicus）和格涅乌斯·多米提乌斯·阿埃诺巴尔布斯（Gnaeus Domitius Ahenobarbus，公元前122年度执政官，此时是同执政官长官）所征服的。

[48] 当为克温图斯·法比乌斯的后人。

[49] 西塞罗后来为此人进行过辩护（Pro Flacco）。

[50] 《喀提林阴谋》，第16章。

[51] 阿庇安：《内战史》（ii，1，5）。

[52] 普鲁塔克：《小加图传》，第23章。

[53] 《喀提林阴谋》，第54章。

[54] 《喀提林阴谋》，第57章。

[55] 《喀提林阴谋》，第18章。

[56] 《喀提林阴谋》，第18章。

[57] 《喀提林阴谋》，第19章。

[58] 《喀提林阴谋》，第48章。

[59] 同僚是格涅乌斯·科尔涅利乌斯·朗图路斯（Gnaeus Cornelius Lentulus）。

[60] Orator， Roman， Fragment．

[61] 《克拉苏传》，第2章。

[62] 《克拉苏传》，第2章。

[63] 第2卷，第253行。

[64] 《书信集》，第1卷，第i章第50行。

[65] 当然，主人一天当中遇到那么多的人，被称为提示人（Nomenclator）的这个奴隶不可能都叫得上名字来。怎么办？随便想一个名字告诉主人就是了，反正对方是不敢纠正大人物的错误的。

[66] 还有公元前100年和公元前102年两说。

[67] 据普鲁塔克：《恺撒传》，第1章，苏拉曾认为恺撒是个危险人物，因为在他身上有许多马略的影子。

[68] 由于前面提到的克劳狄乌斯化装成女人在丰饶女神的节日混入恺撒住宅同他的情妇庞培娅幽会（公元前62年），恺撒同庞培娅在公元前61年离婚。

[69] 商茨（Schanz）：《罗马文学》（*Rom．Lit．*）1^2，第234页。

[70] 《柏林古典语言学会年刊》（*Jahresb．des Phil．Vereins zu Berlin*），48（1922），第66页以次，又Bursians Jahresb．1922，第61页。

[71] iv，1，68；ix．3．89．

[72] La Conjuration de Catilina，第17—18页。

[73] 《古代罗马史》，三联书店，1957年，第495—496页。译文有改动。

[74] 《古代罗马史》，三联书店，1957年，第496页。译文有改动。

[75] 有人据此认为他的家庭可能贫而不贱，否则，优利乌斯家族的女儿不会嫁给他，但是这一点尚没有文献的依据。

[76] 《马略传》，第6章。

[77] 《马略传》，第3章。

[78] 《伯罗奔尼撒战争史》，第1卷，第5章。

[79] 《古代罗马史》，第501页。

[80] 《古代罗马史》，第506页。

[81] 《苏拉传》，第1章。

[82] 盖利乌斯：《阿提卡之夜》，第4卷，第8章、第17卷，第21章。

[83] 《苏拉传》，第4章。

[84] 幼里披底斯：《腓尼基女人》，第531行以次。

[85] 埃及供应罗马以粮食，是罗马的生命线。

[86] 传世的有撒路斯提乌斯给恺撒的两封信。第一封信原文标题是发言（oratio），即Ad Caesarem senem de re publica oratio。学术界比较一致地认为这封信是出自撒路斯提乌斯之手。写作的年代西欧的学者一般定为公元前46年，格拉巴里—帕锡克认为不晚于公元前50年。第二封信原文标题为Ad Caesarem senem de re publica epistula，关于此信的真伪学者们有争论，波斯特（L．Post）和库尔菲斯等专家认为是真的，写作时间一般定在恺撒渡过鲁比康河之前。

[87] 《给恺撒的第二封信》，第10章。

[88] 罗马人习惯于把国家比作船。

[89] 权贵指那些把持国家政权的贵族（nobilitas），相对于旧贵族（patricii）也可称为“新贵”。

[90] 《给恺撒的第二封信》，第11章。

[91] 《喀提林阴谋》，第5章。

[92] 《喀提林阴谋》，第7章。

[93] 《喀提林阴谋》，第10章。

[94] 《喀提林阴谋》，第11章。

[95] 指由权位带来的尊荣。

[96] 《喀提林阴谋》，第12章。

[97] 《喀提林阴谋》，第37章。

[98] 《喀提林阴谋》，第48章。

[99] 《朱古达战争》，第85章。

[100] 《喀提林阴谋》，第10章。

[101] 《喀提林阴谋》，第8章。

[102] 《喀提林阴谋》，第53章。

[103] 《朱古达战争》，第114章。

[104] 法译本序XVII—XVIII。

[105] 《喀提林阴谋》，第31章。

[106] 《喀提林阴谋》，第61章。

[107] 《喀提林阴谋》，第61章。

[108] 《喀提林阴谋》，第5章。

[109] 《喀提林阴谋》，第54章。

[110] 《朱古达战争》，第6章。

[111] 《朱古达战争》，第95章。

[112] 参见《喀提林阴谋》，第6—8章。

[113] 《喀提林阴谋》，第8章。

[114] 《修昔底德》（罗叶布古典丛书希英对照本），序言xvi页。

[115] 第3章。

[116] 修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第2卷，第35章。

[117] 《朱古达战争》，第60章。

[118] 修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第7卷，第71章。

[119] 第2卷，第36章。

[120] 《喀提林阴谋》，第1章。

[121] 第1卷，第5章。

[122] 《喀提林阴谋》，第2章。

[123] 《喀提林阴谋》，第10章。

[124] 第9卷，第313行。

[125] 《喀提林阴谋》，第54章。

[126] 《七人攻打底比斯》，V，592。

[127] 《喀提林阴谋》，第58章。

[128] 色诺芬：《居鲁士的教育》，第3卷，第3章。

[129] 《朱古达战争》，第79章。

[130] 《朱古达战争》，第93章。

[131] 这是伽斯通·布瓦西耶（Gaston Boissier）的看法（La conjuration de catilina，pp．17—18）。

[132] 10，1，101："nec opponere Thucydidi Sallusitium verear".

[133] 第14卷，第191章："primus Romana Crispus in historia。"

[134] 波利欧比撒路斯提乌斯小10岁左右，他的作用有点儿和奥古斯都时代的麦凯纳斯（Maecenas）类似，他建立了意大利的第一座公共图书馆。

[135] 《编年史》，第3卷，第30章。

[136] 希腊人翻译罗马人的作品，这是很不寻常的事情。即使写罗马的事情，希腊人也不屑于用拉丁语，因为在一般情况下只是罗马人学希腊语，希腊人在学习方面一般是不学拉丁语的。

[137] 《上帝之城》，1，5。

[138] 《上帝之城》，114，17。

[139] 见于纳倍尔（Naber）编的《佛隆托》，第123页。

[140] 撒路斯提乌斯的作品出现在几乎每一种拉丁文选读之中，所以他的影响十分广泛。这几乎等于《古文观止》和《唐诗三百首》

对作品的普及作用。

[141] 《喀提林阴谋》，第3章。

[142] 司马迁：《报任少卿书》。

[143] 《喀提林阴谋》，第6章。

[144] 《喀提林阴谋》，第7章。

[145] 《朱古达战争》，第2章。

[146] 《朱古达战争》，第4章。

[147] 《朱古达战争》，第5章。

[148] 《朱古达战争》，第16章。

[149] 《朱古达战争》，第43章。

[150] 《朱古达战争》，第56章。

喀提林阴谋

（1）无论是谁，如果他们想超越于其他动物之上，他们就应当尽一切力量不是无知无识浑浑噩噩地度过自己的一生，像生来就垂头向地并且受食欲的摆布的禽兽那样[1]。反之，我们的全部力量则既在于精神，也在于肉体。我们让精神发号施令，肉体则俯首听命[2]。精神是我们和诸神所共有的，肉体则是我们和禽兽所共有的。因此我认为我们应当用智慧的力量，而不是用肉体的暴力去寻求荣誉，这样我们才可以使自己尽可能长久地名垂后世，因为我们享受的一生是短促的。要知道，靠财富和美貌得来的声名是转瞬即逝的和脆弱的。而只有崇高的德行才是光荣的和不朽的财富。

军事方面的成功更多取决于肉体的力量还是精神的力量，对这个问题人们曾进行过长时期的争论。因为人们在开始行动之前，必须认真思考，而一旦思考成熟，便要立即付诸行动。精神和肉体每一方面本身都是不完整的，每一方都需要另一方的帮助。

（2）因此，国王们[3]（当权的人最初就是用这样的名称称呼自己的）依据自己的不同爱好采取了不同的办法，有些人锻炼他们的头脑，有些人锻炼他们的身体。即使在那个时候，人们的生活还没有受到贪心的控制；每个人都过着知足常乐的日子。但是当亚细亚的居鲁士，希腊的雅典人和拉西第梦人[4]开始征服各个城市和民族，把对于统治的渴望当做发动战争的借口，把最大限度地扩充统治大权看成是最大荣誉的时候，人们终于从这种危险的事业认识到，精神的作用在战争中是最大的。

如果国王们和统治者们无论在和平时期还是在战争时期都能表现出同样的杰出的精神力量，那么人间的事情就可以进行得更加顺畅和平稳，人们将不会看到权力的易手，也不会有到处发生骚动和混乱的现象。因为人们信守最初争得政权的那些原则，所以维持政权也就不

困难了。但是懒惰一旦取代了刻苦，无法无天与横傲无礼一旦取代了节制与公正的时候，统治者的命运便随着他们的品格而改变了。因此，权力便总是从能力较差的人手里转入能力最强的人的手里。

农业、航海、建筑方面的成就照例是取决于人们的非凡的才智的。但是受制于口腹之欲、贪图安逸、没有文化、没有教养的许多人，他们的一生和徒步旅行者简直没有什么区别。我们知道，对于完全违背了自己本性的这些人来说[5]，肉欲才是快乐而灵魂反而是一种负担。从我自己一方面来说，我认为这样的人，他们的生与死可以说都差不多，因为他们的生与死都是默默无闻的，没有任何痕迹保存下来。老实说，我以为只有下面这样的人才没有白活一世并且充分发挥了自己的才能，此人尽心于某一职责，想通过光荣的行迹或崇高的事业取得声誉。因此在大量的机遇之中，自然给每个人都安排了他应走的道路。

（3）为国家干一番事业当然是光荣的，而以语言文字服务于国家也不是一件坏事；在和平时期与战争时期人们都可以使自己成名。不仅是建功立业的人，就是记述别人的功业的人往往也受到我们的称许。就我个人而论，虽然我十分清楚，撰写历史的人和创造历史的人绝不可能取得同样的荣誉，但是我仍认为撰写历史是极为困难的一件事。这首先是因为他的文笔必须配得上他所记述的事情[6]；其次是因为，倘若你对别人的缺点进行批评，大多数人就会认为你这样做是出于恶意和嫉妒。此外，如果你记述了杰出人物的丰功伟绩，则人们只有在他们认为你所说的事情他们自己也容易做到的时候，才愿意相信你，一旦超过这个限度，他们即使认为你的话不是荒谬的，也是凭空捏造的了[7]。

当我个人还十分年轻的时候，起初我也像其他许多人那样由于爱好而投身于政治活动，但是在官场里我遇到了许多令人灰心丧气的东西；在那里没有谦逊、没有廉洁、没有诚实，到处我看到的只有厚颜无耻、腐化堕落、贪得无厌。虽然我这个从不知罪恶为何物的人对这些恶习感到很大的厌恶，但是在如此邪恶的环境当中，我的年轻软弱还是使我误入歧途并被野心所控制。尽管我绝不像别的人那样干坏事，然而追求虚荣的愿望使我和他们一样，也干出了不光彩和嫉恨别人的事情。

（4）因此，在经历了许多困难和危险之后，我的心情归于平静并且我已决心从此再也不参与政治生活，但这时我却丝毫无意于把宝贵的余暇用来过那种饱食终日无所用心的生活，也不想把农活和狩猎这种奴隶的活计用来排遣时日[8]。相反地，我决心回到我过去向往的志愿上来，而不祥的野心曾使我偏离这一志愿；我决心撰述罗马人民的历史，把我认为值得后人追忆的那些事件挑选出来，笔之于书。而我之所以特别对这一工作抱有信心，是因为这时我个人已经不再有所希求，不再有所恐惧，不再有派系的偏见[9]。因此下面我便简要地并且尽可能忠实地叙述一下喀提林的阴谋事件；我认为这是特别值得追忆的一个事件，因为那罪行和由此而产生的危险都具有非同寻常的性质。但是在开始我的叙述之前，对这个人的性格必须先作一些说明。

（5）路奇乌斯·喀提林出身显贵家族[10]，具有非凡的智力和体力，但禀性却是邪恶和堕落的。从年轻的时候起，他便非常喜欢内战、杀戮、抢劫以及政治上的相互倾轧，他的青年时代便是在这类事情中间度过的[11]。他有钢筋铁骨般的身体，经受得住常人绝对不能忍受的饥饿、寒冷和不眠。他为人胆大妄为，不讲信义，翻云覆雨，无论什么都装得出、瞒得住。他觊觎别人的财产，挥霍自己的财产；而且他的情欲十分强烈。他具有相当的口才，但是没有什么见识。他的错乱的精神总是在贪求着穷凶极恶、难以置信和稀奇古怪的东西。

自从路奇乌斯·苏拉确立了他的统治地位时起[12]，此人便很想夺取最高权力，而绝不考虑用什么手段他能达到这一目的，只要他能身居众人之上就行。他那桀骜不驯的精神在贫困和一种犯罪意识面前——由于我前面说过的他的种种行为，他使这二者变得更加严重——反而日益放肆起来。此外他还受到社会上的腐化堕落的风气的影响，罗马的风气正在受到性质截然相反的两大邪恶事物即奢侈与贪欲的腐蚀。

既然在这里我谈到了罗马的风气，我的文章的性质看来要使我回溯到更早的时候，并且简略地说一下在和平与战争年代我们的祖先生活在怎样的体制之下，他们怎样治理这个共和国，他们把共和国留给我们时共和国是何等伟大以及通过逐步的演变，它怎样不再是最崇高和最公正的城市而变成最坏、最邪恶的城市。

（6）根据我个人[13]的理解，罗马城最初是由特洛伊人建立和居住的[14]。在埃涅阿斯（Aeneas）的率领下四处流浪的特洛伊人并无固定的住所；一个农业民族阿波里吉涅斯人[15]同他们结合到一处，这些阿波里吉涅斯人没有法律，没有政权组织，过着自由自在无拘无束的生活。在属于不同种族，说着不同的语言并且拥有各自不同的生活方式的这两个民族在同一个城里结合起来之后，人们无法想象他们是多么容易地融合为一体，这种和谐很快地便使属于不同种族和没有固定住所的这一大群人结合成一个共同体了。当这个新建立起来的国家在居民、文化和领土都得到发展并且开始变得相当富裕、相当强大的时候，就像人间事物常见的情况那样，它的繁荣引起了人们的嫉妒。结果是相邻的国王和民族[16]便对他们发起了进攻。但他们的朋友几乎没有人帮助他们。而被吓住的其余的人也因害怕危险而袖手旁观。但是罗马人是十分注意于维护他们和平时期和战争时期的利益的，他们于是赶忙作了准备，相互激励着去迎击敌人，用武力来保卫他们的自由、他们的国家和他们的父母。后来，当他们的勇敢使他们摆脱了危险的时候，他们又去帮助他们的联盟者和友人，因此他们同联盟者结成友好的关系毋宁说是为了服务于他们，而不是有所求于他们。

他们有一个建立在法律之上的统治体制，这一体制叫做王政。被选出的少数人虽然年迈力衰，但他们却因其智慧而拥有强大的精神力量。正是这些人操持着国家的事务。由于他们的年龄或由于他们都有类似的职权，所以他们都被称为元老。后来，当起初有助于维护自由和促进国家的繁荣的国王权力已蜕化为无法无天的暴政的时候，他们便改变了他们的统治方式，任命了两位权限为期一年的统治者[17]，他们认为用这种办法可以防止人们因拥有不受限制的权力而变得横傲起来[18]。

（7）而那时每个人都开始更加注意维护自己的人身尊严，并开始更加注意随时发挥自己的才能。要知道，国王们对于好人较之对恶人更加猜忌，在他们心目中，别人的长处永远是充满危险的。还有，罗马这个自由国家一旦争得了自由，便在很短的时期内，变得令人难以置信地强大和繁荣，人们满脑子的对光荣的渴望竟是如此强烈。首先，一旦青年能够忍受战争的艰苦，他们便在军营中接受极为严格的军事训练，他们更加喜爱的是精良的武器和战马，而不是妓女和狂

欢。因此，任何劳苦对他们这些人都不陌生，任何地区都不过于崎岖或过于陡峭，任何手持武器的敌人都不足畏惧；勇气是最重要的。不仅如此，为争取荣誉他们相互间还进行最激烈的斗争；每个人都力求第一个把敌人打倒，第一个登上城墙，并且力求在众目睽睽之下完成这样的事迹。他们把这视为财富、美名和高贵的地位。他们渴望人们的赞美，但对金钱却挥霍无度。他们的目的在于取得无限的声名，但财富则只限于他们用诚实的手段所能取得的那些。我能列举出一些战场，在这些地方罗马人只用很有限的兵力便打败了他们的敌人的大军[19]，我还说得出罗马人攻占过哪些有天然屏障的城市，只是这样一来我就会把话扯得离题太远了。

（8）但是，毫无疑问，是命运在主宰着一切。她可以任意地使一切事件变得有名或默默无闻，而不顾事实。依我看，雅典人的行迹确实是相当伟大而又光荣的，尽管如此，它们实际上也并不是像盛传中那样出色。但是由于雅典产生过具有非凡才能的作家[20]，所以雅典人的功业便被认为在世界上是无与伦比的。这样看来，成就事业的人们的功绩所以被捧得如此之高，只不过是有伟大的作家能够用颂扬的文学对事业本身加以抬高而已。但是罗马人民从来不曾有过这样的有利之处，因为他们中间最有才能的人们总是从事实际的事务[21]，他们总是要在身体力行的情况下使用他们的头脑，最优秀的公民重视行动而不喜空谈，他认为他自己的英勇行动应当受到别人的称赞，而不应由他本人来记述别人的英勇行动[22]。

（9）因此，不论是在家里还是在战场上，都培养美德；到处都表现出最大的和谐，人们几乎不知道贪欲为何物。在他们中间普遍存在的公正和善良与其说建立在法律之上，不如说乃是出于本性。争吵、不和和争斗都是保留给他们的敌人的。公民与公民之间所比试的只是看谁能成就更多的功业。对诸神的奉祀，他们是毫不吝惜的，但在家中他们过的却是俭朴的生活，对朋友也是诚心实意的。他们通过实现战时的勇敢与和平时期的公正这两种品质，来省察自身、监督其国家。为了证实这些话，我可以举出这样一个令人信服的证据：首先，在战争时期，受到惩罚的更多是那些违反命令进攻敌人或在战场上接到撤退命令而行动迟缓的人[23]，而很少是那些竟敢丢掉鹰标[24]或被迫放弃阵地的人。再者，在和平时期，他们施行仁慈之治而

不是使人心怀恐惧，而在受到不公正对待时，他们宁肯宽恕别人而不愿进行报复。

（10）但是，当罗马由于辛劳和主持公道而变得强大起来的时候，当那些强大的国王在战争中被制服的时候，当野蛮的部族和强大的民族被武力征服的时候，当罗马统治的对手迦太基已被彻底摧毁而罗马人在所有的海洋和陆地都畅行无阻的时候，命运却开始变得残酷起来，把我们的全部事务搅得天翻地覆。那些能够泰然自若地忍受劳苦和危险、焦虑和灾难的人们却发现在别的情况下本来是值得羡慕的闲暇与财富对他们来说却成了一种负担和一种不幸。因此，在他们身上，首先是对金钱，然后是对权力的渴望加强了。应当说，这些正是一切罪恶的根源。因为贪欲消灭了诚实、正直和所有其他的高贵品质，却使横傲、残忍取代了它们，它要人们蔑视诸神，使得一切事物都可以用金钱买到。野心使许多人变得虚伪，变得言不由衷、口是心非[25]；使得人们分辨敌友不是按照他们的功业，而是看他们是否对自己有利，使得人们待人接物只是摆出一副好看的外表，而不是怀有真心诚意。开头这些恶习蔓延得不快，它们间或还受到惩处，但是到了最后，当这种病像瘟疫那样流行的时候，这个国家就发生了变化，一个过去曾是极为公正诚实的政府竟变得残暴而又令人无法忍受了。

（11）但是最初使人们的灵魂受到促动的与其说是贪欲毋宁说是野心——野心确实是一种缺点，但是它还不算太违背道德。因为光荣、荣誉和权力，这些是高尚的人和卑劣的人同样热烈期望的，只是前者通过正当的途径获得它们，而没有高贵品质的后者通过狡诈和欺骗取得它们罢了。贪欲意味着想得到金钱，而智者是绝不会追求金钱的。这种恶习就好像沾上了危险的毒药一样，它能使极为健壮的体魄和精神委靡下去。没有任何东西能使这种无限的、永无满足的贪欲缓和下来，丰足不行，匮乏也不行。但是在路奇乌斯·苏拉通过武力取得了国家的统治权，从而使一切事物在好的开端后面出现了不祥的结果之后，所有的人便开始动手劫掠起来。有人想弄到一所房屋，有人则想弄到土地；胜利者放肆之极又不知节制，他们凶残可耻地残害他们的同胞。在这一切之外，路奇乌斯·苏拉为了赢得他带到亚细亚去的军队的忠诚，他竟然违反我们祖宗的惯例，允许他们过骄奢淫逸的生活，放松了纪律对他们的约束[26]。在温柔乡一般的、可以纵欲的国土上所过的无所事事的日子，很快便使他的士兵们的好战精神委靡下

来了。正是在这个地方，罗马人民的一支军队第一次学会了谈情说爱[27]和饮酒作乐；学会了欣赏雕像、绘画和刻有花纹人物的酒瓮[28]并从私人的家庭和公共场所盗窃这类东西，学会了劫掠神殿并亵渎无分圣俗的一切事物。因此，这些士兵在成为胜利者之后，不给被征服者留下任何东西。老实说，繁荣幸福的生活甚至对智者的灵魂都是一种考验，那么在道德上本来就堕落的人们有如这些士兵在胜利时又如何能保持节制呢？

（12）一旦财富开始受到人们的尊敬，并且当光荣、军事统帅权和政权随之也受到尊敬的时候，德行便开始失去其光彩，贫困被认成是一种耻辱，廉洁反而被说成是一种恶意的表现。因此，由于财富的缘故，同狂妄自大结合在一起的奢侈与贪婪便沾染上了我们的青年一代。他们干着掠夺的勾当，毫无节制地浪费；他们毫不珍视自己的财产，却又觊觎别人的财产；对于节制、贞节，人的和神的一切事物，他们无不采取蔑视的态度；简言之，他们既极为胆大妄为又毫无顾忌。

当你们看到修建得和城市一般大的邸宅和别墅的时候，你们也应当去拜访一下我们的祖先那些最敬神的人们给诸神修造的神殿。他们以虔诚装点诸神的神殿，用荣誉为自己的家庭添彩，而从被征服者那里，他们除去使之不再有害人的能力以外是什么都不取的。反之，今天的人们，那些最卑劣的、穷凶极恶的人们却把那些英雄们在胜利时留给我们联盟者[29]的一切掠夺一空；他们的行径好像表明，统治的唯一的方式便是干伤天害理的事情。

（13）可是为什么我要提起那些人们如果不亲眼看到便不会相信的事情呢？比如说，一批私人竟然把山削平并且在海上进行营造[30]。对这样的人来说，我以为他们的财富只不过是一种玩物；因为当他们本来可以体面地享用这些财富的时候，他们却偏要忙于可耻地浪费掉它们。而且，更有甚者，对于淫乱的事情、精美的饮食以及其他各种奢侈享受的爱好也同样地变得强烈起来；男人玩弄女性，女人则出卖自己的贞操。为了满足自己的口腹之欲，他们搜遍了陆地和海上；他们在不需要睡的时候便睡下了，他们并不等待饥饿和口渴、寒冷或疲劳的感觉的到来，他们的纵欲的生活方式防止了这类事物的发生[31]。一旦年轻人荡尽了他们的财产，就是这些恶习唆使他们去犯

罪，于是他们便更加肆无忌惮地不择手段地去追求金钱和挥霍浪费的生活。

（14）在如此大又如此腐化堕落的城市里，喀提林很容易把大批的罪犯和形形色色的败类集合在自己身边作为自己的侍卫。因为不管是怎样的淫妇、酒肉之徒或赌徒都已在玩乐、饮宴或放荡的生活中把自己的祖产荡尽；还有那些为了用金钱洗刷自己的丑名或罪行而负了一大笔债务的任何人。此外，还有所有那些因谋杀或渎神而被判了罪的人[32]或是所有那些因本身的罪行而害怕受到追究的人；还有靠发伪誓的手和舌头或靠他们本国公民的血而生活的那些人；最后，所有那些受到耻辱、贫困或一个邪恶的良心的困扰的人都从四面八方集合起来：他们都是同喀提林最亲最近的人。如果一个清白无辜的人偶尔同他交上了朋友，每日的交往和邪恶事物的引诱很快便会使他变得和其余的人一样坏或几乎一样坏。但是喀提林特别想拉拢的还是年轻人。因为年轻人的仍然轻信的和易于摆布的心灵不费什么困难便会陷入他的邪恶的圈套。他细心注意他们每个人心里渴望的是什么，然后根据人们的年龄，给某些人介绍妓女，又给另一些人购买犬和马；最后，只要他能够使他们听命并且忠实于他自己，他还不吝惜金钱，也可以不顾自己的身份。我很清楚，有些人认为常常到喀提林家中去的年轻人并不重视他们的贞操廉耻，但这种说法所以流行是由于别的一些原因，而不在于谁对此有了真凭实据。

（15）甚至在年轻的时候，喀提林就干出了许多荒唐可耻的勾当——他勾引过一个贵族的女孩子[33]，还引诱过一位维司塔贞女[34]，此外他还干过其他同样违反人的和神的律条的事情。最后，他又爱上了奥列莉娅·欧列丝提拉[35]，在这个女人身上，除了美貌以外，一个好人绝不可能找到任何值得称赞的东西。这个女人不敢明目张胆地同他结婚，因为她害怕他的这时已长大成人的继子，但是人们都认为，是他谋害了这个青年人以便为这桩罪恶的婚姻腾空住宅。而事实上我认为这正是他想赶忙实现这一阴谋的特殊动机，因为他那同神和人为敌的犯罪的灵魂无论醒时或睡时都得不到安静，良心使他过度紧张的心灵受到十分残酷的折磨。因此他的面色是苍白的，目光是凶残的，而他的步态时而趑趄不前，时而又是匆匆忙忙的；简言之，人们可以从他的面容和他的每一个目光看出他是个精神错乱的人。

（16）在前面我们已经说过[36]，他曾把五花八门的坏事教给受他拉拢的年轻人。他就是依靠这些人提供伪证和伪造者。他要这些年轻人把荣誉、命运和危险都不放到眼里，后来，当他把他们的好的声名和谦虚的美德搞得一干二净的时候，他就要他们去干更大的罪行。即使没有方便的借口来胡作非为，他仍然要陷害和谋杀有罪的和无辜的人[37]。确实，他宁肯毫无必要地干邪恶的和残暴的勾当，也不愿意使他们由于无所事事，而双手和头脑变得软弱起来。

喀提林便仰仗着这样一批狐朋狗友拟定了一个推翻罗马当局的计划，这既是因为他在世界各地负了巨额的债务，还因为浪费掉自己的财产，因而这时一心想像先前那样在胜利后放手打劫的大多数苏拉的老兵渴望挑起内战。在意大利并没有任何军队；格涅乌斯·庞培正在世界的边远地区作战[38]；喀提林满以为自己会当选为执政官；元老院毫无警觉。到处都是和平安定的景象；这正是喀提林下手的绝好机会。

（17）因此，在临近路奇乌斯·恺撒和盖乌斯·费古路斯担任执政官的那一年[39]的六月一日时，他先是向他的党徒逐个地做工作，鼓励其中的一些人并向另一些人进行试探。他向他们指出他自己所拥有的各种手段，国家毫无准备的情况以及阴谋能使他们得到的巨大利益。当他取得了他想得到的情报的时候，他便把所有那些穷凶极恶的亡命徒召集到一处。到场的有元老级的普布利乌斯·朗图路斯·素腊[40]、普布利乌斯·奥特洛尼乌斯[41]、路奇乌斯·卡西乌斯·隆吉努斯[42]、盖乌斯·凯提古斯[43]、普布利乌斯·苏拉和赛尔维乌斯·苏拉[44]、赛尔维乌斯的儿子们、路奇乌斯·瓦尔恭泰乌斯[45]、克温图斯·安尼乌斯[46]、玛尔库斯·波尔奇乌斯·莱卡[47]、路奇乌斯·贝斯提亚、克温图斯·库里乌斯；除以上这些人之外还有属于骑士等级的玛尔库斯·富尔维乌斯·诺比利欧尔[48]、路奇乌斯·司塔提利乌斯、普布利乌斯·伽比尼乌斯·卡皮托、盖乌斯·科尔涅利乌斯。此外还有来自各移民地和自由城市的许多人，他们都是当地的贵族。

还有一些贵族也参与了这次阴谋，只是他们与阴谋的联系更加隐蔽一些而已，他们这样做与其说是由于贫困或任何其他迫切的动机，不如说是因为想取得权力。还有大多数的青年人，特别是地位高的那

些青年人都赞同喀提林的计划；尽管在和平时期，他们本来有财力过讲究或奢华的生活，但他们却宁愿冒险而不想得到安全，宁愿作战而不愿过太平的日子。当时还有一些人相信，玛尔库斯·李奇尼乌斯·克拉苏对这一阴谋不是完全不知道的；但是由于同他为敌的格涅乌斯·庞培正在统率着一支大军，所以他希望看到有谁的势力成长起来同他的对手的权力相抗衡，而这时他完全相信如果阴谋成功，他本人是很容易成为他们中间的一位领袖人物的。

（18）甚至在这之前已经有几个人也想阴谋推翻共和国，而在那些人当中就有喀提林。关于那一事件[49]，我想尽可能忠实地作如下的记述。

在路奇乌斯·图路斯和玛尼乌斯·雷比达担任执政官的那一年[50]里，当选执政官[51]普布利乌斯·奥特洛尼乌斯和普布利乌斯·苏拉因触犯反受贿的法律而受到指控并且被判了罪[52]。不久之后，被控犯了勒索罪的喀提林也被取消了竞选执政官的资格，因为他并未能在规定的期限[53]内提出竞选。当时有一个名叫皮索的青年贵族，这是一个天不怕地不怕的家伙，他穷而又好生事，他想推翻共和国是因为他需要钱而又品行恶劣。他把自己的计划告诉了喀提林和奥特洛尼乌斯，于是他们便同他一道在十二月五日左右着手准备元旦那天在卡皮托利乌姆山上的朱庇特神神殿杀死执政官路奇乌斯·科塔和路奇乌斯·托尔克瓦图斯[54]。当时他们设想由他们自己动手夺取棍束[55]，并派皮索率领一支军队去两个西班牙行省。但是这次的阴谋败露了，谋杀的计划于是推迟到了二月五日[56]。这次他们不仅想杀害两位执政官而且还有许多元老，而如果喀提林在元老院的门口不是过于匆忙地向他的同谋者发出信号，那天就会实现从罗马建城以来最可怕的罪行。但是由于武装的阴谋者集合起来的人数不足，这一计划最后失败了[57]。

（19）后来，当时只不过是一位财务官的皮索在克拉苏的支持下带着同行政长官的头衔和权力被派往近西班牙[58]，因为克拉苏知道此人乃是格涅乌斯·庞培的死敌。但是元老院却十分愿意把这个行省给他，因为它想用这个办法把这个无耻之徒从政府所在地的罗马送到遥

远的地方去。而且，许多贵族也认为可以在这个人身上找到一个能够同这时权力已大得可怕的庞培相抗衡的力量。

但是这个皮索在他前往他的行省的途中就给他自己麾下的西班牙骑兵杀死了。有一些人说，这是因为蛮族无法忍受他的不公正、横傲而又残暴的统治；但还有一些人认为，杀害皮索的骑兵，过去曾是庞培的忠实的侍从[59]，他们是在庞培的唆使下干出了这事的。后者还指出，直到当时为止西班牙人从不曾犯过这样的罪行[60]，而过去他们曾忍受了许多残酷统治者的暴政。我们并不想就这个问题作出论断，而关于第一次的阴谋我们就说这些了。

（20）喀提林看到我刚才提到的那些人都集合到他面前之后，尽管他同他们中间的每一个人都进行过多次的交谈，但他仍然认为有必要对他们所有的人讲一次话，加以鼓动。因此他便把他们引入他家中的一间密室，在不容许任何目击者在场的情况下，对他们讲了下面的话：

“如果我不是已经考验了你们的勇气和你们的忠诚，那么即使十分有利的时机已然出现，那也是无济于事的；即使把巨大的希望和权力放到我手里也没有用处；而且，如果我身旁只有胆小鬼和不坚定的人，那么除了有十成把握的事情之外我也就不敢进行任何冒险的行动了。但是通过多次重大考验，我深深地认识到你们的勇敢和对我的忠诚，因此我才有勇气计划一项极为伟大而光荣的事业，这样做还因为我看到，在善与恶的问题上，我和你们的观点是一致的；因为我们好恶一致——这一点，并且只有这一点——才是我们结成真正友谊的保证。至于我提出的计划，我在同你们进行个别谈话时已经向你们作了说明。但是当我考虑到如果我们不采取措施解放我们自己我们将会在怎样的条件下生活的时候，我的决心就一天比一天地加强起来。因为自从国家受到少数强有力的人物的治理和统治以来，各地的国王和统治者一直向他们纳贡，各民族和国家也一直向他们纳税。他们之外的所有我们这些人，这些奋发有为而又有才干的人，无论贵族还是平民，都只不过是既起不了作用又没有威信的一群贱民；我们的命运被掌握在这样一部分人手里，而在一个自由国家里，我们本来应当是这一部分人恐惧的对象。因此，全部影响、权力、地位和财富都在他们手里，或者只要他们想要便能获得，而他们留给我们的却是危险、失

败、迫害[61]和贫困。勇敢的人们，请问，这种情况你们要忍受多久呢？与其在别人的颐指气使之下作一个玩物，而不光彩地把我们悲惨而耻辱的一生断送掉，那么英勇地死去，岂不是更有意义么？而且我还要请诸神和世人同来作证，我敢发誓说胜利肯定是在我们手里的！我们都处在盛年，并且我们是勇敢的。反之，岁月和财富却使他们变成老朽。我们只需勇敢地迈出第一步，其余的人自然会跟上来。请问，哪一位真正的男子汉大丈夫能容忍我们头上的暴君拥有大量的财富，浪费无数的金钱在海上进行营造[62]或是把山削平，而另一方面，我们却连购买单单是必需的日用品的钱也没有。我们能容忍他们竟然并排修建两座或更多座邸宅，而我们连一个栖身之所也没有吗？他们聚敛绘画、雕像、刻花的酒瓮[63]，拆掉新的建筑以便另行修建别的建筑物，总之他们千方百计地滥用和糟蹋他们的财富，而尽管他们过着穷奢极欲的生活，他们的财富却是用也用不完的。但是我们怎么样呢？我们在家里一贫如洗，在外面我们又负了一身债，当前过的是悲惨的日子，而未来却更加看不到一丝希望。总之，除去只有悲惨的日子之外，我们还留下什么呢？醒来吧！看哪，就在这里，就在你们眼前，就有你们长期渴望的自由，还有随自由而来的财富、荣誉和光荣；这一切是命运给予胜利者的奖赏。这一事业本身、机会、危险[64]、你们的悲惨处境、大批的战利品，这一切比我的任何发言都更有说服力。你们可以把我当作你们的一位领袖或当作一名普通士兵来使用我。我将全心全意地听候你们的召唤。我希望自己作为你们的执政官能帮助你们实现这些计划，除非我也许是自己欺骗自己并且你们也甘愿处于受奴役的地位而不愿统治别人。”

（21）喀提林的话是讲给这样一些人听的，这些人有极多各种各样的不幸，但是既无财产也没有任何像样的指望，看来也只有骚乱才能使他们取得丰厚的报酬；不过他们的大多数人却是要他说明，在怎样的条件下才能以发动战争，胜利后能得到什么奖赏，他们将有怎样的手段以及前途如何并且在哪一方面。于是喀提林便答应他们取消债务[65]，宣布富人不受法律保护，答应把高级官吏的职位、司祭的职位分配给他们，答应他们放手来掠夺，还有战争和胜利者的为所欲为所能提供的一切战利品。此外他还告诉他们，近西班牙的皮索、毛里塔尼亚的普布利乌斯·西提乌斯（努凯里亚人）以及他的军队都是他的阴谋的同伙。他还说，盖乌斯·安托尼乌斯是执政官的候选人，他希望此人将会成为他的同僚，此人是他的亲密朋友并且也陷入各种各样的

困难之中。如果此人和他一道成为执政官，他是会把他的计划付诸实施的。紧接着他便对所有正直的公民发出了无数的咒骂，反之对于追随他的每个人他都指名道姓地奉承一番。他提醒一个人的贫困，又要另一个人不要忘记他渴望得到的东西，他对一些人提醒他们的危险或耻辱，要许多人记起苏拉的胜利，他们曾看到这是他们所以能取得战利品的源泉。当他看到他们的情绪都被煽动起来的时候，他便宣布散会，要他们把他竞选的事记在心里。

（22）当时据说喀提林在对大家讲完了这番话之后，迫使其阴谋参加者起誓，于是他把混合着葡萄酒的人血盛在碗里分给大家，随后，当所有的人都像在庄严的祭仪上所做的那样，对叛徒进行了诅咒并饮了一口血酒之后，他便宣布了他的计划；他们认为他这样做的目的是：既然在场的人们都知道了这样可怕的一个勾当的罪恶内情，这可以使他们相互间更加忠诚。但是还有一些人的看法是，诸如此类的细节都是由这样一些人捏造出来的，这些人认为，夸大被西塞罗处死的阴谋参加者的罪行，可以缓和后来人们对西塞罗所抱的敌对情绪[66]。至于我本人，我没有什么证据可以使我对如此重大的事件作出论断。

（23）[67] 在参加阴谋的人们当中有一个名叫克温图斯·库里乌斯的人，这个人出身相当显贵的家族，但是犯下了许多可耻的罪行，而监察官[68]曾因他的道德败坏而把他开除出元老院。这个人的不可信赖可以比得上他的胆大妄为。他不能对他听到的任何东西保密，甚至他自己的劣迹也隐瞒不住。总之他的言行都是极不谨慎的；长时期以来他就和一个出身贵族、名叫富尔维娅的女人私通。当贫困使他不敢放手花钱，从而开始失掉她的欢心的时候，他突然吹起牛来，开始向她许愿，连高山大海都可以给她，但有时他又威胁他的情妇说，如果她不服从他的意旨，他就要动刀子；总之，他变得比先前狂妄得多了。但是富尔维娅得知她的情夫变得如此狂妄自大的原因时，根本不想隐瞒对她的国家的这样一项危险的举动，而是把她从不同的来源听到的有关喀提林的阴谋的情况告诉了许多人，只是没有提到把这事告诉她的人的名字而已。

恰恰是这一发现使人们普遍属意于由玛尔库斯·图利乌斯·西塞罗担任执政官。要知道，在这之前，几乎所有的贵族都对西塞罗抱有一

种强烈的嫉妒心情，因为在他们心目中，如果一个“新人”[69]——不管他多么优秀——取得执政官的职位，那这个官职就可以说受到了玷污。但是一旦面临着危险，嫉妒和虚荣便都退居次要地位了。

（24）因此当召开民会进行选举时，玛尔库斯·图利乌斯[70]和盖乌斯·安托尼乌斯[71]当选为执政官，而这件事开头使阴谋者感到极大的惶恐。但是喀提林的猖狂程度并未有所缓和。相反地，他日益加强自己的活动，在意大利的各战略地点收集武器，以他本人或以他友人的名义借钱并且给送到费祖莱地方一个名叫曼利乌斯的人那里去，此人后来就是第一个拿起武器来作战的人物。当时，据说喀提林又有了很大一批各种各样身份的支持者，并且支持他的甚至还有一些妇女；她们起初靠卖淫来应付她们的巨额开支，但是后来，当她们的年龄已经使她们无法继续这一营生时，她们便负了巨额的债务。喀提林相信通过这些人的帮助他可以把城里的奴隶吸引到自己方面来并且放火烧掉罗马；然后把女人的丈夫拉过来参加他的阴谋或把他们干掉。

（25）原来在这些女人中间有一个名叫显普洛妮娅的[72]，这个女人干过许多只有男人才敢干的罪行。她十分幸运地有贵族的出身和美貌，有称心如意的丈夫和孩子；她精通希腊和罗马文学，她对音乐和舞蹈的修养超过一位贤妻良母应有的限度[73]，她还有有助于她的放荡生活的其他许多才艺。在她心目中，没有比谨慎和贞节更不值钱的东西了；你无法轻易地作出判断，对于她的钱财和她的荣誉，她更不爱惜哪一个；她的情欲是如此地不可遏制，乃至更多的是她追求男人而不是男人追求她。甚至在阴谋时期之前她也常常说了话不算数，赖债并参与过杀人的勾当。贫困和挥霍无度加到一起使她彻底堕落了。尽管如此，她却是一个颇有才能的人；她能写诗，会开玩笑，能够根据情况使用谨慎的，或温柔的或放荡的语言；总而言之，她是一个很有风趣和有魅力的女人。

（26）作了这样的安排[74]之后，喀提林依旧[75]进行他的竞选下一年度[76]执政官的活动，他的打算是：如果他能当选，他便能容易地随便怎样操纵安托尼乌斯了。在这同时，他并不是无所事事，而是一直在千方百计地想把西塞罗除掉，可是西塞罗这方面也不缺乏机智灵巧的办法来应付。

实际上，就在西塞罗刚刚担任执政官之后不久，由于通过富尔维娅[77]所作的许多保证，西塞罗使得我刚才提到的那个克温图斯·库里乌斯[78]向他透露了喀提林的计划[79]。此外，由于他同意把他自己的行省[80]给予他的同僚安托尼乌斯，这样他便说服安托尼乌斯不参与反对国家安全的计划，并且他还秘密地在自己身边布置了由友人和门客组成的一支亲卫队。

当民会开会进行选举的日子到来时，喀提林既未能取得执政官的职位，又未能做到在玛尔斯广场[81]把执政官[82]暗杀掉。于是他决定铤而走险，挑起公开的战争，因为他的密谋已经不光彩地失败了。

（27）于是他便把盖乌斯·曼利乌斯派往费祖莱及其附近的地区（在埃特路里亚），把一个名叫赛普提米乌斯的卡美里努姆人派到皮凯努姆地区去，把盖乌斯·优利乌斯派到阿普利亚去。此外还有另外的人被派到另外的地方去，总之是每个人都被派到他认为可以对他的计划起作用的地方去。在这同时他本人在罗马也进行了多种活动：计划陷害执政官、放火并把武装的阴谋者安排在要害的地点。他本人外出时总是带着武器并且要别人也学他的样子，他要求他们永远要保持警惕和作好准备；他不分昼夜地活动，从不休息，但不眠和疲劳都不能把他搞垮。

最后，由于他多次活动都没有得到成功，于是在一个深夜里他再次把阴谋的头目们召集到玛尔库斯·波尔奇乌斯·莱卡家里来[83]。在这里，他先是对他们的无所作为痛加斥责，然后告诉他们，他已经把曼利乌斯派到经过做工作已决定发动战争的队伍那里去，他还把其他人派到其他地点去要他们在那里开展敌对活动，他表示他本人渴望到前线去，只要他能首先把他的计划的主要障碍西塞罗除掉的话。

（28）听到这些话，其余的人都感到害怕而犹豫起来；但是一位罗马骑士盖乌斯·科尔涅利乌斯却表示愿意效劳，还有一位名叫路奇乌斯·瓦尔恭泰乌斯的元老和他同行。这两个人决定，就在当天夜里稍晚的时候，他们带着一个武装的队伍到西塞罗那里去，表面上是作礼节性的访问[84]，就在那里，在执政官家里，出其不意地把毫无戒备的西塞罗杀死。当库里乌斯得知威胁执政官生命的巨大危险时，他便赶忙通过富尔维娅把正在计划中的对执政官的陷害报告给西塞罗。因此

西塞罗家的大门就在没有成功的暗杀者面前关了起来，而这一可怕的罪行也就无法实现了。

这时曼利乌斯在埃特路里亚则尽力想把那里的民众煽动起来，他们由于贫困和对本身遭到的不公正待遇的怨恨情绪因而是十分愿意发动变乱的，原来在苏拉的独裁统治时期，他们丧失了他们的土地和他们的全部财产。他还同属于不同民族的盗贼联系，因为在国内的这一地区盗贼为数甚多，同他发生联系的还有苏拉的一些旧移民，他们过去掠夺的大批财物由于他们的放荡而又挥霍无度的生活已经完全耗尽了。

（29）当人们把这些事报告给西塞罗的时候，他为这双重的危险感到很大的不安，因为他认为单凭他一个人的力量已不再可能保卫罗马使之不受阴谋分子的侵犯，而且他还无法充分确定曼利乌斯的军队的规模和意图；因此他正式要元老院注意到已经成为民众谈论话题的事件[85]。于是正像在危险迫临时常做的那样，元老院投票决定"执政官应注意不使共和国遭受任何损害"。按照罗马惯例，元老院授予高级官吏的这种权力是至高无上的。它允许他有权征募军队，发动战争，可以用任何办法迫使联盟者和公民负起他们的义务，允许他在国内和战场上行使无限的行政权和军事指挥权；而在其他情况下，除非有人民的命令，执政官是不能有这些特权之中的任何一种的[86]。

（30）几天之后，路奇乌斯·赛尼乌斯，一位元老，在元老院的一次会议上宣读了他说是从费祖莱带给他的一封信，信中说十月二十七日，统率着一支大军的曼利乌斯已经发动了战争。就在这同时，正像在这类危急的情况下经常发生的那样，一些人谈起那些可怕的朕兆和怪异事件，另一些人则又谈论集会和调遣军队的事情，谈论卡普亚和阿普利亚的奴隶暴动[87]。

于是按照元老院的命令，克温图斯·玛尔奇乌斯·列克斯被派到费祖莱去，而克温图斯·梅特路斯·克列提库斯则被派到阿普利亚及其邻近的地区去。这两位将领都率领着他们各自的军队驻留在罗马城门口的地方，因为他们由于少数人从中捣鬼——这些人有一个习惯，就是把无论是光荣的还是可耻的任何事情都拿来进行交易——而未能举行凯旋式[88]。

在行政长官中，克温图斯·彭佩乌斯·茹福斯和克温图斯·梅特路斯·凯莱尔也被派了出去。前者去卡普亚，后者去皮凯努姆地区，他们可以按照当地是否有紧急情况，是否有危险而决定军队的征募。

此外元老院还规定，如果有谁揭发危害共和国的阴谋，奴隶将取得自由和十万谢斯特尔提乌斯[89]的奖赏，自由人则免于追究其参加阴谋的罪行并取得二十万谢斯特尔提乌斯的奖赏。还有，角斗士的队伍也按照各地的财力分别被疏散到卡普亚和其他自由城市去[90]。在罗马城，各区都布置了夜哨，由低级官吏[91]负责领导。

（31）这些预防措施使得罗马城内人心惶惶，城市的面貌也改变了。由于长期的和平而造成的极端欢快轻松的气氛突然变成笼罩全城的一片阴郁。人们都感到恐惧不安，不相信有任何安全的地方或任何可靠的人，他们感到这时既不像是战争时期，也不像是和平时期，每个人都按照自己内心恐惧的程度来衡量当时的危险。罗马共和国的伟大过去一直使妇女不知道战争的恐怖，但现在她们也陷入极大的焦虑之中，她们向着天空伸出了恳求的双手，为她们的小孩子的命运而悲叹，提出一个又一个的问题，无论什么都会使她们吓得发抖，她们抛掉傲气和放纵，而对自己和对她们的国家已经绝望了。

尽管罗马为保卫自己作了准备并且路奇乌斯·保路斯还依据普劳提乌斯法[92]传讯了喀提林本人，但喀提林仍然顽固地坚持他原来的计划。最后，为了掩盖他的企图或者为了给自己洗刷，好像他只不过是受一些私人的诽谤，于是他又来到了元老院。

于是执政官玛尔库斯·图利乌斯，或是由于对他的出场感到害怕或是出于义愤，发表了一篇对共和国十分有意义的、极为精彩的演说[93]，这篇演说他后来写出来发表了[94]。什么都不准备承认的喀提林就座之后，便低着头用恳求的语气请元老不要相信对他的任何没有根据的指控：他说他的家庭出身和他从年轻时养成的生活习惯使得他只能向往美好的事物。元老们不应当认为像他这样一位贵族，一位像自己的祖先那样对罗马人民做出了巨大贡献的贵族竟会因推翻共和国而得到好处，而另一方面，同罗马城毫不相干的一个居民[95]反而成了共和国的救星。此外他还讲了另一些咒骂的话，但是这时全体元老的吼叫把他的话压了下去，他们骂他是卖国贼和凶手。于是他在一阵

狂怒中喊道："既然我的敌人这样逼我，把我投入绝望的深渊，那我是会用一片瓦砾把烧向我的大火压下去的！"

（32）说了这话之后，他便冲出元老院[96]回家去了。由于他的暗杀执政官的计划没有任何进展，并且他看到夜里值班的人又使他无法对罗马实现纵火的勾当，于是他对形势进行了长时间的思考，而认为最好的办法就是赶在军团的征募[97]之前扩大自己的军队，加强自己的军备。于是他便在深夜[98]带着一些党徒[99]去曼利乌斯的营地。但是，他还指示凯提古斯、朗图路斯以及另一些他知道无法无天什么事都干得出的人，要他们不择手段地加强他们一派的力量，力求实现暗杀执政官的阴谋，准备进行谋杀、纵火和其他战争恐怖活动。至于他本人，不久他将率领一支大军攻打罗马。

正当在罗马发生这一切事件时，盖乌斯·曼利乌斯从他的军队中派出了一个代表团到玛尔奇乌斯·列克斯这里来，送来这样一封信：

（33）"统帅，我们召请诸神和世人同来作证，我们并没有拿起武器来反对我们的祖国，也不曾用武力危害过别人，而只是保卫我们自己不受暴力侵犯而已。我们是贫困不幸的人，我们中间的许多人由于高利贷者的横暴凶残[100]而被驱出祖国，而我们所有的人则失去名声和财产。我们中间的任何人在被剥夺了祖产之后也不能按照我们祖先的惯例享受法律的保护和保留我们个人的自由，高利贷者和长官就是这样的残暴不仁[101]。你们的祖先常常对罗马民众发恻隐之心，并且通过元老院的法令来救济他们的贫困，而根据我的记忆，就在不久之前，由于他们负的债太多，所以在贵族的一致同意之下用铜来偿还银子的债务[102]。平民自己往往也想自己进行统治，或是由于对高级官吏的横傲感到激怒，因此曾拿起武器来从贵族那里分离出去[103]。但是我们要求的既不是权力也不是财富，尽管人们作战和争斗通常就是为了这些东西，我们要求的只是自由，而任何一个真正的人只要活着是不会放弃自由的。我们恳求你和元老院关怀你们不幸的同胞，把那由于行政长官的不公正而使我们失掉的法律保障恢复起来，并且不要迫使我们不得不考虑如何才能最昂贵地出卖我们的生命吧。"

（34）克温图斯·玛尔奇乌斯对这封信回答说，如果他们想向元老院有任何请求，他们必须放下武器到罗马来恳求。罗马人民的元老院

一直是十分富于同情心和仁慈的，乃至任何求助于它的人都不会遭到拒绝的。

但喀提林在途中也写信给担任过执政官的人和其他最显要的贵族，表示既然他受到了诬陷并且无法应付他个人的敌人的阴谋，因此他只得认命，亡命到马赛利亚[104]去，不过这绝不是说他承认自己犯下了重大的罪行，像人们所指控的那样，而是为了使共和国得到安宁，为了不使他因坚持自己的意见而挑起一场战斗。

不过克温图斯·卡图路斯在元老院宣读的那封信却大不相同了，卡图路斯说这封信是以喀提林的名义送给他的，下面就是这封信的原文[105]：

（35）“路奇乌斯·喀提林致书克温图斯·卡图路斯。你的突出的忠诚是我深有体会的[106]，这种忠诚在我遭到极大的危险时曾使我十分感激，因而它使我有充分的信心向你提出一个请求。我因此决定不为我的不寻常的举动[107]进行任何辩解。我向你解释这一举动绝不是因为我感到我有罪，并且我深信你将会承认我的话是公正的。我已被种种不公正的待遇和侮辱逼得走投无路，因为我被剥夺了我的辛勤劳动的成果并且无法取得荣誉的地位[108]，所以我才依照我的习惯做法，把保卫苦难者的利益的大事担当起来；我这样做也不是因为我个人的财产不足以清偿我个人负的债务（欧列丝提拉和她的女儿慷慨解囊相助，这甚至使我可以清偿别人的债务），而是因为我看到庸碌之辈身居高位[109]，看到我之受到排斥是因为我受到没有根据的怀疑。正是为了保全我自己还有的威望，我才采取了同我的处境相适应的体面措施。本来我还可以多写一些，但有人告诉我，我正在受暴力的威胁[110]。现在我把欧列丝提拉托付给你，相信你会很好地保护她不受任何侮辱，我以你自己的孩子的名义恳求你，再会。”

（36）喀提林本人在阿尔列提乌姆一带和盖乌斯·弗拉米尼乌斯一道盘旋了几天，他利用这一时期给这时已完全被煽动起来想造反的民众提供了武器，然后就匆匆赶赴曼利乌斯的营地，和他一道安排了棍束[111]和其他权力标帜。

罗马方面知道了这些情况之后，元老院立刻宣布喀提林和曼利乌斯为国家的敌人，并且为所有其他参加阴谋的人限定一个日期，要他们在这之前放下武器以便免遭惩处，只有那些被宣布犯了叛国重罪的人是例外。此外，元老院还决定由执政官征募军队，安托尼乌斯应立刻率领一支军队去追击喀提林，西塞罗则负责保卫罗马。

在我看来，罗马人民的统治情况此时比任何时候都更值得惋惜。从日出到日落的整个世界都被它用武力所征服，听从它的统治；在国内是一片和平气象并拥有大量财富，这是人类所能期望的最大幸福。但是偏偏在这样的时候，一些品质邪恶的公民却非要把自己毁灭并把他们的国家毁灭不可。而且，尽管元老院发布了两道命令，但是所有大量参加阴谋的人当中没有一个人贪图答应的奖赏而出卖阴谋，没有一个人逃离喀提林的营地；我们国家的许多公民的精神中毒竟如此之深，简直和染上了瘟疫一样。

（37）这种精神错乱的现象并非仅限于参加了阴谋的那部分人，全体平民由于渴望变革都赞同喀提林的计划。特别他们似乎是按照民众通常的做法行事的，因为在任何国家里，那些没有钱的人总是嫉妒那些好人[112]，称赞卑贱的人，憎恨已经确立起来的旧事物，渴望新事物，并且由于他们很不满足自己的命运，因此希望看到一个全面的变革。在动荡和混乱的环境里，他们是容易适应的，因为贫穷易于满足并且不会丢掉任何东西。但特别是城市民众不顾一切地投身到变乱中去，他们这样做有许多理由。首先，所有那些由于其无耻和胆大妄为而臭名昭著的人物；还有那些在放荡的生活中把祖业挥霍掉的人；最后，所有那些因不光彩的事情或罪行而不得不离家出走的人，他们都汇集到罗马这个大污水坑里来。还有许多没有忘记苏拉的胜利的人，当他们看到普通士兵上升到元老的地位[113]以及另一些人发了大财[114]，乃至整天吃喝玩乐像国王那样过日子的时候，他们每个人自己都希望一旦参加战斗也能得到类似的胜利果实。在这之外还有在乡下靠手工劳动以维持悲惨生活的年轻人，他们在公私赠赐的引诱下[115]宁愿到城里来过闲散无所事事的日子也不愿从事那可恶的艰苦劳动。这些人和所有别的人一样是靠着损公来养肥自己的。因此那些贫困、不讲道德又心怀不轨的人对国家像对他们自己那样极不尊重，这就不使人感到吃惊了。而且，苏拉的胜利对另一部分人则意味着宣布他们的双亲不受法律保护，丧失财产，限制他们的政治权利，

这些人是以类似的精神期待着一次战争的结果的。最后，不属于元老院一派而属于另一派的所有的人都宁愿看到政府被推翻，而不想看到自己处于无权的地位。这就是经过许多年的间隔之后[116]，国家重新遭到的灾难。

（38）原来自从在格涅乌斯·庞培和玛尔库斯·克拉苏担任执政官的那一年[117]保民官的权力被恢复之后，由于年龄和性格而血气方刚的许多青年人[118]曾取得了很大的权力；于是他们便开始通过抨击元老院鼓动民众，进而用施舍和许诺进一步煽起他们的情绪，从而使他们自己变得既出名又有影响。

几乎所有的贵族都拼命向他们展开斗争，表面上是为了维护元老院，而实际上是为了扩大他们自己的力量。要知道，言简意赅地说句老实话吧，自从那时以来所有攻击政府的那些人使用了各种各样动听的借口，有人说他们是在捍卫民众的权利，还有人说他们是在维护元老院的威信；但是在为了公众利益的伪装之下，实际上每个人都是在为了自己向上爬而卖力。这样的人在他们的斗争中既不能克制自己又没有节制，任何一方在胜利时，都是残酷无情地对待对方的。

（39）但是，自从格涅乌斯·庞培被派出去进行肃清海盗的战争以及对米特拉达特斯的战争[119]之后，民众的力量就被削弱而寡头的力量加强了。寡头手里拥有高级官吏的职位，各行省以及其他一切；他们本身都有钱，又是戒备森严的，他们过的是无所担心的日子并且用法庭对别人造成恐怖气氛，这样则当他们自己身居官位时，他们可以比较容易地操纵民众[120]。但是一旦政治形势变得不稳定而有爆发动乱的危险时，旧日的争论便使他们的情绪重新激化起来。如果喀提林在第一次战斗中取得胜利或他只是保存下了自己的力量未被击溃，则毫无疑问国家将会遭到可怕的屠杀和灾难。不过胜利者本身也不会长久享受他们的胜利，因为一个更强的对手[121]会在他们精疲力竭的时候从他们手中夺取最高统治权，还有他们的自由。

即使如此，许多没有参加阴谋的许多人在敌对行动开始时还是投身到喀提林那里去。在这里面有一个名叫富尔维乌斯的人，他是一位元老的儿子，但此人因他父亲的命令在途中被捉了回来并被处死了。

在这一时期当中，朗图路斯在罗马这里按照喀提林的指示由他本人或是通过别人向他认为就平日的表现或财产状况而论必然会同情变革的那些人做工作——这中间不仅有公民，还有各种各样身份的人，只要在战争中他们有一点用处的话。

（40）因此他便指令一个名叫普布利乌斯·翁布列努斯的人[122]设法去和阿洛布罗吉斯人[123]的使节们会晤，并且，如果有可能的话，诱使他们和阴谋者联合起来进行这一战争。他知道阿洛布罗吉斯人会很愿意被说服参加这一行动，因为他们正承受着公私债务的重担。而且高卢民族生性就是好战的[124]。翁布列努斯曾在高卢人那里经营过银钱业[125]，而他个人也同那里许多地方的显要人物熟识；因此当他在广场上看到他们的使节时，立刻就上前就他们国内的情况提出一些问题，并且装出为他们的遭遇很难过的样子。他开始问他们，对这样严重的苦难，他们希望采取怎样的解决办法。当他听到他们抱怨高级官吏的贪得无厌，谴责元老院不给他们任何帮助并且说只有死亡才能使他们摆脱苦难时，于是他就说："是啊，只要你们愿意做堂堂正正的男子汉的话，我本人可以泄露给你们一个计划，这个计划将使你们得以摆脱你们正在遭受的巨大苦难。"

当翁布列努斯说这话的时候，阿洛布罗吉斯人感到有了最大的希望，于是请求他可怜他们。他们表示，只要这可以使他们的国家摆脱债务，他们甘愿担起任何危险或困难的任务。于是他便把他们带到德奇姆斯·布路图斯的家里去，他住的地方离罗马广场不远并且由于显普洛妮娅的关系而他必然同他们的阴谋有瓜葛[126]；不过当时的情况是，布路图斯并不在罗马。他还派人把伽比尼乌斯[127]也召了来，这会使得他要说的话有更大的分量。当伽比尼乌斯到来时，翁布列努斯便介绍了阴谋的全部计划，列举了参加者的名字，并且为了鼓起使节们更大的勇气，他还把同阴谋根本无关的各个等级的人也都扯了进来；然后，在保证给予协助之后[128]，他便把他们遣送回国了。

（41）但是阿洛布罗吉斯人长时期不能决定是否参加这一阴谋活动。一方面是他们的债务，他们的好战性格以及战争胜利后可能取得大量战利品的前景；另一方面则是元老院的更为强大的实力，无须冒险的做法和肯定可以得到的奖赏而不是捉摸不定的希望。他们作了上

述一番考虑[129]，最后共和国的福星使他们倒向共和国的一方[130]。

于是他们把他们刚刚了解到的全部阴谋泄露给他们的国家的主要保护人克温图斯·法比乌斯·桑伽[131]，而西塞罗从桑伽那里知道了阴谋计划[132]之后，便指示使节装作对阴谋很感兴趣的样子，同阴谋的其他参加者[133]接近，作出慷慨的许诺并且尽一切努力使阴谋者的罪行尽可能清楚地暴露出来。

（42）大约就在这同时，在山南和山北高卢以及在皮凯努姆、在布路提乌姆诸地区和在阿普利亚都发生了骚动。原来，先被喀提林派出去的那些人正在立刻把一切都办起来，但他们干得很轻率，几乎像是精神失常的样子。他们在夜间集会，运送各种武器，匆匆忙忙地到处活动，通过这一切他们造成的更多是一种草木皆兵的气氛，而不是实际的危险。行政长官克温图斯·梅待路斯·凯列尔根据元老院的一个命令，曾审讯了阴谋的一些参加者并把他们投入监狱。盖乌斯·穆列纳[134]在山南高卢[135]也学了他的做法，当时他正在以副帅身份治理那一行省。

（43）但是在罗马，朗图路斯和阴谋的其他领袖在纠合了在他们看来是相当大的一支力量之后，便作了这样的安排，喀提林和他的军队一经到达费祖莱地区[136]，保民官路奇乌斯·贝斯提亚应立刻召集人民大会[137]，谴责西塞罗的行为，而把挑起一场危险的战争的臭名加给这位最优秀的执政官。对参加阴谋的其他人来说，这乃是在当天夜里实现他们的一些活动的一个信号。据说分配给他们的任务是这样：司塔提利乌斯和伽比尼乌斯带着一大批人同时在罗马的十二个重要地点放火，这是为了在随后引起的混乱当中人们更容易接近执政官和作为阴谋攻击对象的其他人。凯提古斯按约定要去包围西塞罗的住宅的大门并向他发起进攻。另一方面，其他人也各自分配了进攻的对象。有些家族的长子，其中多数是显贵，则要把自己的父亲杀死。然后，当全城都因杀人放火的勾当而惊惶失措时，他们全体应冲出城外同喀提林会合。

在进行这些准备工作和作出安排时，凯提古斯一直抱怨他的同谋者的冷淡态度，他坚持认为，由于他们的观望和拖延，他们放过了不

少最有利的时机。他还认为，这样一种危机时刻需要的是行动，而不是慎重的考虑，如果有些人愿意协助他，他自己就可以去进攻元老院，即使其余的人都胆小如鼠也没有关系。他生来就是个爱争吵、性情暴烈和急躁的人，他最为重视的就是火速行事。

（44）另一方面，阿洛布罗吉斯人则按照西塞罗的意见，通过伽比尼乌斯而同其他的阴谋分子进行了接触。他们要求朗图路斯、凯提古斯、司塔提利乌斯还有卡西乌斯给他们一纸经过签署的书面保证，这样他们可以拿给他们的国人看，并表示如果不这样，便无法轻易地使他们参加这样重大的一个事件。其他人都毫不怀疑地照办了；但是卡西乌斯却答应他不久就去高卢，继而就在使节之前离开了罗马。朗图路斯派了一个名叫提图斯·沃尔图尔奇乌斯的克罗托那人陪同阿洛布罗吉斯人，这样在他们返回的路上他们可以和喀提林以相互保证忠诚的方式把联盟关系确定下来。他又要沃尔图尔奇乌斯带一封信给喀提林，下面就是这封信的原文[138]：

“我是谁[139]，从给我捎信的人那里你可以知道。请注意不要忘记你当前的危险处境并且记住你是一位堂堂正正的男子汉。请考虑你的计划还需要什么；要从四面八方，甚至从最下层的人们当中寻求支持。”

此外，他还要沃尔图尔奇乌斯给喀提林带一个口信，问他当他被元老院宣布为叛国者的时候，为什么他要拒绝奴隶的帮助。在罗马这里，一切都已按照他的命令准备妥当，他本人应毫不犹豫地迫近罗马城。

（45）做完了这样的安排并且确定阿洛布罗吉斯人在哪天夜里离开罗马之后，通过使节把一切都了解得一清二楚的西塞罗便下令行政长官路奇乌斯·瓦列里乌斯·弗拉库斯和盖乌斯·彭普提努斯在穆尔维乌斯桥那里伺伏阿洛布罗吉斯人和护送他们的人并把他们逮捕。他十分详细地向他们说明了派他们去的目的，但是整个行动如何安排则由他们自己去考虑。于是在军事方面经验丰富的两位行政长官不声不响地下命令布置了岗哨，暗中把桥包围起来。使节们和沃尔图尔奇乌斯一经到达这里并听到他们两侧同时发出的呼叫声，高卢人很快就知道发生了什么事情，便立即向行政长官投降了。沃尔图尔奇乌斯开头还激励自己的同伴并抽出剑来反抗数量上占优势的敌人；但是当他看到自

己被阿洛布罗吉斯人抛弃的时候，他也就恳切地哀求他所认识的彭普提努斯救他，但最后，对自己的生命安全既担心又绝望的沃尔图尔奇乌斯就像投降敌人似地向行政长官投降了。

（46）这里的一切结束之后，很快便有使者派出去向执政官报告详细的经过；执政官这方面虽然十分高兴，同时又感到深深的焦虑。要知道，揭露叛国阴谋从而使罗马得救免于危险的消息固然使他高兴，但是看到有这样地位的公民竟被发现犯有如此可怕的叛国罪行，这又使他感到苦恼，不知道应当怎样做才好。他认识到对他们的惩罚将会是他身上的一个沉重的负担。如果不惩办他们，共和国就要被断送。

因此他便下定决心，要人把朗图路斯、凯提古斯、司塔提利乌斯和伽比尼乌斯召唤到自己这里来，此外还有一个名叫凯帕里乌斯的提拉乞那人也受到了召唤，这个人当时正准备到阿普利亚去，以便把那里的奴隶发动起来。

所有其他人立刻都到了，但是在这之前不久已离开了家的凯帕里乌斯知道阴谋已经败露，便逃出了罗马。由于朗图路斯是行政长官，所以他由执政官亲自领着去协和神殿[140]，其余的人则在队伍的押解下跟随于后。在那里他召开元老院的会议，而在参加会议者到齐之后，他便把沃尔图尔奇乌斯和使节们领了进来。他命令行政长官弗拉库斯把有关文件和他从阿洛布罗吉斯人那里得到的信都带到这里来。

（47）当人们问沃尔图尔奇乌斯他这次出行的目的是什么还有他所带的信用意何在，总之就是他的计划是什么以及他这样做的动机的时候，开头他编造了另外的情节并否认了解阴谋的内情。后来当人们以国家的名义保证可以赦免揭发者的时候，他才把整个事件原原本本地招供出来。他还说他只不过是在几天之前才被伽比尼乌斯和凯帕里乌斯拖到阴谋里来的，因此他并不比使节们知道更多的事情；只是他常常听伽比尼乌斯说普布利乌斯·奥特洛尼乌斯、赛尔维乌斯·苏拉、路奇乌斯·瓦尔恭泰乌斯以及别的许多人也参加了阴谋。高卢人作了同样的证言，而当朗图路斯不承认自己有罪的时候，他们便不仅向他出示了他的信件，而且还提到他平时经常说的话，那就是，在西比拉预言书[141]里曾预言有三个科尔涅利乌斯要统治罗马；前面已经有了秦纳和苏拉[142]，而他就是第三个要成为罗马主人的科尔涅利乌

斯。他还说这是朱庇特神殿被焚烧[143]以来的第二十年，而由于出现了不祥之兆，预言者常说这一年要沾上内战的鲜血。因此，当每个人先确认是自己的封印[144]而后把信都念完时，元老院决定，朗图路斯在交卸自己的职务之后他和其余的人便分别被委托有关的人加以监外看管[145]。结果是：朗图路斯交给了这时担任营造官的普布利乌斯·朗图路斯·司宾提尔；凯提古斯交给了克温图斯·科尔尼菲奇乌斯；司塔提利乌斯交给了盖乌斯·恺撒；伽比尼乌斯交给了玛尔库斯·克拉苏；凯帕里乌斯（因为他刚被逮捕并带了回来）则交给了一位名叫格涅乌斯·提伦提乌斯的元老。

（48）阴谋被揭发之后[146]，开头希望改换统治者从而急于想看到战争爆发的民众，这时却来了个一百八十度的大转弯，痛斥喀提林的计划；另一方面，他们却把西塞罗捧到天上去，表现得如此欢欣鼓舞，就好像他们已经摆脱了奴役似的。要知道，虽然他们相信其他的战争行动会使他们得到战利品而不会给他们造成损失，但是他们却认为一场全面的大火对于他们本身来说，是残酷、恐怖而且是特别具有灾难性的，因为他们除了他们每日的食品和衣物之外是一无所有的。

第二天，一个名叫路奇乌斯·塔尔克维尼乌斯的人被带到元老院来；据说这个人正在逃向喀提林那里，他是被捉住之后，给带回到这里来的。他表示如果国家答应赦免他，他将提供有关阴谋的证据，因此当执政官请他把他所知道的讲出来的时候，他向元老院提供的证言实际上就是沃尔图尔奇乌斯关于打算放火、谋杀忠于当局的人和叛乱者进军罗马的那些。他还说玛尔库斯·克拉苏曾派他去告诉喀提林，不要因为朗图路斯、凯提古斯和其他阴谋参加者被逮捕而惊惶失措，而是要更快地到罗马来，这样他们便能使其余人们的精神重新振作起来，并且他们能更容易地摆脱自己的危险。

但是，当塔尔克维尼乌斯提到克拉苏这位极为富有而且地位又极高的权贵的名字时，一些人认为这种指控是不可信的[147]，但另一些人则认为指控是真的，只是他们认为在这样一种危急时刻，对如此有势力的人物只能安抚而不能激怒。那里还有许多人是由于私人的业务关系曾受惠于克拉苏的[148]。所有这些人都高声坚持说，这指控是毫无根据的，他们要求把这事交元老院考虑。因此，根据西塞罗的

提议，元老院的全体会议决定，既然塔尔克维尼乌斯的证言看来是假的，就应当把他监管起来，今后也不许他再出席听证的会议，除非他把唆使他在如此重大问题上进行诬告的人的名字揭发出来。

当时有些人相信这一指控是普布利乌斯·奥特洛尼乌斯捏造出来的，意在提出克拉苏的名字并把他拖进这一危险的阴谋之后，他可以用克拉苏的影响来庇护其余的人。还有的人认为塔尔克维尼乌斯受了西塞罗的唆使，这是为了防止克拉苏按照他的习惯担起给坏人辩护的责任[149]，从而无法为国家制造麻烦[150]。而我后来就听克拉苏本人确认，这是西塞罗对他的严重侮辱。

（49）但是就在这个时候，克温图斯·卡图路斯和盖乌斯·皮索无论是用恳求、施加影响，还是用行贿的办法都不能诱使西塞罗通过阿洛布罗吉斯人或别的某些证人对盖乌斯·恺撒进行诬陷。原来这两个人都是恺撒的不共戴天的私敌。皮索所以如此是因为在他受到犯勒索罪的起诉[151]时，恺撒还指控他不公道地处死一个山北高卢人，卡图路斯恨他则起因于他之竞选最高司祭的职位，因为以他这样的高龄和担任过最高官职的人竟败在恺撒这样一个同他相比只不过是个青年人[152]的手里。而且，看来这时正是对恺撒发动攻击的一个好机会，因为这时由于他在私生活中一向以慷慨知名并且在担任公职时期给予别人以豪奢的款待因而身负巨额的债务。但是当他们不能说服执政官采取这样一个蛮横无理的措施时[153]，他们就自己动手干了起来：他们散布仿佛是从沃尔图尔奇乌斯或阿洛布罗吉斯人那里听来的伪造的消息，煽动人们对恺撒的仇视情绪到如此程度，乃至在协和神殿四周担任武装警卫任务的一些罗马骑士由于感到危险的严重性或由于他们按捺不住自己的激愤情绪，他们竟敢在恺撒离开元老院时用刀剑威胁他，以便更明确地表现他们对祖国的忠诚[154]。

（50）正当在元老院内部发生这一切，并且决定把报酬给予阿洛布罗吉斯人的使节和提图斯·沃尔图尔奇乌斯的时候，当他们提供的情况被证实是真实的时候，朗图路斯的被释奴隶和他的一些门客则在街上到处活动，试图把工匠和奴隶发动起来挽救他，而另一些人则去找歹徒们的头目[155]，这些人只要给钱是随时能够造成社会动乱的。凯提古斯也派人到他的奴隶和被释奴隶那里去——这是一个精干的、

训练有素的队伍——请求他们勇敢地动作起来，集合起自己的队伍，拿起武器强行冲到他这里来。

当执政官得知这些计划之后，他便按当时情况的需要布置了警卫的岗哨[156]，并且召开元老院的会议[157]提出了应当如何处理交付监管的那些人的问题，因为就在这不久之前，元老院曾在全体会议[158]上决议，这些人犯了背叛祖国的罪。

这时，按规定就这些被监管者的命运以及有关路奇乌斯·卡西乌斯、普布利乌斯·富里乌斯、普布利乌斯、翁布列努斯和提图斯·安尼乌斯——如果他们被缉拿归案的话——的命运第一个发表意见的应当是当选的执政官德奇姆斯·尤尼乌斯·西拉努斯，西拉努斯的意见是把他们全部处以死刑。后来，在盖乌斯·恺撒发言的很大影响下，他又说，表决时如果需要分开的话[159]，那么他赞同提贝里乌斯·尼禄的意见——尼禄只建议先加强警卫部队的力量，以后再讨论这个问题[160]。但是轮到恺撒发言并且执政官向他征求意见时，恺撒的发言是这样：

（51）“各位元老，考虑困难问题的任何人都应当把憎恨和友情，愤怒和怜悯抛弃。如果有这些情绪的干扰的话，人们就不容易把真理分辨出来，也从来没有一个人在不能控制自己情绪的情况下还能维护自己最重大的利益。如果你运用理智的话，它会充分发挥自己的作用，如果你受制于感情，让感情控制了你，你的思维活动便软弱无力了。元老们，这里我可以举很多例子，说明过去国王和各族人民由于受愤怒或怜悯之心的影响而作出了错误的判断。但是我却宁愿向你们提醒过去的这样一些情况，当时我们的祖先由于不受情绪的摆布而作出了公正合理的行动。

当我们为反对国王柏尔修斯而进行马其顿战争[161]的时候，由于罗马人民的支持才成长起来的罗得斯人的光荣伟大的国家对我们不忠，对我们采取仇视态度[162]。但是战争结束后罗得斯人的问题付诸讨论时，我们的祖先却不加惩罚地放走了他们，因为他们担心有人会说引起宣战的是罗得斯人的财富而不是对于他们所干坏事的憎恶。

同样地，在全部几次布匿战争期间，尽管迦太基人在和平时期以及在停战期间往往干出许多可恶的事情，罗马人即使在有机会的时候也绝不进行报复，他们考虑的是应当怎样做才符合他们的尊严，而不是法律容许他们对他们的敌人进行报复到什么程度。元老们，你们同样应当小心，不要使普布利乌斯·朗图路斯和其余人们的罪行在你们心目中较之你们自己的尊严占有更大的分量，应当小心不要更多考虑你们的愤怒，而不考虑你们美好的名声。如果可以找到一种同他们的罪行相适应的惩罚，那么我便赞同这一没有前例可循的惩罚。但是，如果罪行的严重超过所有人所能想象的程度，我却建议我们的惩罚应当在法律规定的限度以内。

“在我之前发表了自己意见的人们，大多数都以完美和崇高的词句对共和国的命运表示了惋惜之情。他们列举了战争的恐怖情景以及被征服者会遭到的苦难，少女和少男遭到蹂躏，小孩子们从他们的双亲的怀抱中被夺走，家庭的女主人要屈从胜利者的意旨，神殿和家宅遭到劫掠，还有杀人放火的勾当；简言之，到处都是武器和尸首，鲜血和眼泪。但是，不朽的诸神在上！他们讲这些话的目的是什么？是不是要你们厌恶阴谋？你们会认为，一个不曾被如此骇人听闻、如此残酷的罪行所触动的人竟会被一篇演说煽动起来！不，不是这样的；没有一个人认为他自己所受的侮辱是无关紧要的；的确，许多人习惯于对它们厌恶到超过应有的程度。但是，元老们，并不是所有的人都能得到同样的行动自由。如果是那些默默无闻的卑微的人物由于愤怒而犯了任何罪行的话，那只有很少的人知道，他们的名声和命运是相适应的；但是那些有巨大权力和一生拥有崇高地位的人们[163]的活动便受到世人的注意。因此就发生这样的情况，占居最高地位的人，他们却最少行动的自由。在这里不应有偏颇不公和憎恶情绪的地位，更不用说愤怒了。要知道，在别人身上被称为愤怒的东西，在一位领袖身上就是横傲和残暴。

“元老们，依照我的意见，则我认为对于这些人的罪行来说，任何惩罚都不是过分的；而大多数人他们记得的只是刚刚发生的事情，在不信神的恶人身上，则人们忘记他们的罪过，却要反复研究他们所受到的惩罚，如果这惩罚比通常的惩罚要严厉一些的话。我深信，德奇姆斯·西拉努斯这位豪放果敢的人物[164]，他说出他说过的那番话乃是出于爱国之心，而在这样一个重大的事件上，他既没有表现对谁的

偏爱，也没有表现对谁的敌意。此公的品格和节制我是深为了解的。不过他的建议，在我看来，我不能说是残酷的——在问题涉及这样的一些人时，怎么能说是残酷呢——但却不符合我们国家的传统精神。说老实话，西拉努斯，是恐惧或罪行的严重才使你这位当选执政官赞同法律过去没有规定过的惩罚的。至于恐惧，那是没有必要谈的，特别是由于我们的杰出执政官的警戒措施，我们已经有了这样强大的一支警卫队伍枕戈待命了。至于惩罚，我只能讲一句老实话，这就是在悲伤和苦难当中，死亡乃是苦恼的一种解脱，而不是惩罚；它结束人间的一切不幸，不可能再有忧愁或欢乐出现的任何余地了[165]。

“但是，老天在上！西拉努斯，你为什么提出附加的意见，说这些人首先应当遭到笞打呢？是不是因为波尔奇乌斯法[166]禁止这样做？是的，但是还有别的法律[167]，它们也规定即使罗马公民被发现犯了罪也不能消灭他们的肉体，而只是允许他们亡命算了。是不是因为笞打比处以死刑更加严酷呢？对于犯下了如此重大罪行的人们来说，有什么惩罚是严厉的或过于残酷的呢？但是，如果说这是因为笞打又是比较轻的惩罚的话，那么在细微的枝节上尊重法律而在更加重要的地方却又无视法律这能够说是前后一致吗？[168]

“但是，你会说，谁会抱怨为了对付背叛祖国的人而通过的一项法令呢？那么，我要回答说，是时间、流逝的岁月和命运，各个国家都受命运的难以捉摸的脾气的摆布。无论用什么办法来处置这些罪犯，他们都是罪有应得的；但是元老们，你们应当考虑你们的行动对其他罪犯造成的影响。所有坏的先例都是从好的具体事件产生出来的；但是当国家的统治权落入无能之辈或坏人手里去的时候，你们的新的先例便从罪有应得的那些人身上转到罪不应得和无辜的人们身上去了。

“拉凯戴孟人在他们征服了雅典人之后曾安排了30名长官对他们进行统治[169]。这些人开始的时候不经审判便处死了那些最坏的和受到普遍憎恨的公民[170]，人民对此欢欣鼓舞，拍手称快，说他们干得好。但是后来他们逐渐胡作非为起来，僭主们不分好人坏人一律随他们的高兴想杀就杀并且吓住了其余的人。这样这个国家便受到了奴役并且不得不为了自己愚蠢的欢欣而受到了沉重的惩罚。

“我们自己都记得，当征服者苏拉下令处死了达玛西普斯[171]和依靠共和国的灾难而飞黄腾达的其他这类人的时候，有谁不曾称赞他的行为呢？所有的人都宣称，那些通过内战而危害祖国的罪恶的阴谋家是罪有应得的。但那只是一场大屠杀的开头；要知道，不论任何时候，只要任何一个人觊觎另一个人在城里或乡间的房屋，最后甚或他的财物或他的衣服，他就设法把这个人列到被宣告不受法律保护者的名单上。这样，那些曾因达玛西普斯之被处死而欢欣鼓舞的人不久他们自己也就被匆匆忙忙地推向刑场，并且直到苏拉使所有追随他的人都大发横财之后屠杀才告中止。

“我个人认为，无论对玛尔库斯·图利乌斯还是对我们的时代来说，我都根本不担心会发生那样的事情，但是在这样一个巨大的共和国里，人是千差万别的，什么人都有。很可能在今后一个什么时候，当另外的一个什么人成了执政官并同样统率着一支军队的时候，人们可以相信，他确实是能干出某种坏事来的。当一位执政官依照这样的先例，遵从元老院的命令把刀抽出来的时候，有谁能给他划一条界线，又有谁能限制他呢？

“元老们，我们的祖先是绝不缺少智慧或勇气的，但他们的自尊心却不妨碍他们吸收外国的做法，只要那些做法是可取的[172]。从萨谟奈人那里，他们采用了他们的大多数的进攻和防御武器[173]；从埃特路里亚人那里，他们采用了他们的长官的大部分的标记。总之，只要他们在联盟者甚至敌人那里发现适合于他们的东西，他们便极为热心地行之于国内，而对于成功的事物他们是宁愿仿效而不是嫉妒。但是，就在那同一个时代，他们却按照希腊人的习惯[174]笞打公民并且对犯罪的人处以极刑。后来，当国家趋于成熟并由于人口增多而发生派别之争的时候；当无辜者开始受到迫害而这类的其他坏事也干了出来的时候，他们于是便制定了波尔奇乌斯法以及其他有关法律，允许被判罪的人选择放逐的惩罚。元老们，我认为这就是一个特别令人信服的理由，说明为什么我们不应当采纳一项新的政策。用贫乏的资源创造了这一如此强大国家的那些人较之我们这些勉强保住了他们光荣地挣得的产业的人肯定是有更大的优点和智慧的。

“如此说来，是不是我建议允许罪犯离开，任凭他们去壮大喀提林的力量呢？绝不是这样！我的意见毋宁是这样：他们的财产应当充

公，他们本人应当囚禁在最强大最自由的城市里；此外，今后任何人都不能把他们的案件提交元老院或提交罗马人民，否则元老院便认为这样做的人企图危害国家的福利和社会的安全。”

（52）在恺撒结束了他的发言之后，其余的人简短地表示了他们同意各种不同建议中的某一或另一建议。但是在征求玛尔库斯·波尔奇乌斯·加图 [175] 的意见时，他讲了下面的一番话：

“元老们，当我们考虑这一阴谋以及我们的危险处境的时候，当我仔细研究了我们的某些元老的建议的时候，我的想法是大不相同的。在我看来，发言的各位所谈的是应该如何惩处那些阴谋对自己祖国、双亲、祭坛和炉灶发动战争的人的问题。但是局势却告诫我们要对他们采取预防措施，而不是辩论我们应当如何处置他们。要知道，在其他罪行的情况下，你们可以在他们犯下了罪行之后对他们起诉；但是在当前情况下，除非你们采取措施预先加以防止，否则一旦他们犯下罪行，你们诉诸法律也没有用了。罗马城一旦被攻克，无论什么部不会留给被征服者的。

“不朽的诸神明鉴，你们这些始终把你们的房屋、别墅、雕像和绘画看得比你们的国家还要重的人们，我要向你们呼吁；如果你们想保住你们贪恋难舍的不管是哪一种类的财富，如果你们甚至想为你们之享受自己的欢乐提供一个和平的环境，你们终于要醒来并且坚定地掌握住国家的命运。这里不是在讨论国家的收入或我们的联盟者所干的坏事的问题；现在是我们的生命和自由都处于危急关头。

“元老们，我常常在这里发表长篇大论的演说；我常常对我国公民的奢侈之风和贪得无厌表示不满，这样我就得罪了许多人，使他们成为我的仇人。我这个人是从来不纵容我自己或由于一时冲动而犯任何过错的，因此我也就不能轻易宽恕别人任着性子犯下的过错。虽然你们一向对我的发言不予重视，但国家依然是稳固的；它的繁荣补偿了你们对国家的不关心态度。

“但是，现在，我们讨论的问题不是我们的风气好坏的问题，也不是罗马人民的国家有多么伟大或多么光荣的问题，而是我们所有的一切——不管我们如何看待它——是属于我们还是和我们自己一道都属于敌人的问题。可就在这个时候，恕我不客气地说，有人竟向我们提

起仁慈和怜悯！说老实话，长时期以来我们便丧失了文字的真正含义。正是因为挥霍别人的财产被称为慷慨大方，而在做坏事方面胆大妄为被称为勇敢，共和国才被逼得走上了绝路。既然时代的风尚就是如此，这便使得这些人想方设法地挥霍我们联盟者的财富，对掠夺财富的人表现得仁慈；但是不要让这些人对我们的血也这样满不在乎吧，不要为了开脱几个恶棍而给全体善良的公民带来毁灭吧。

“盖乌斯·恺撒刚才就在这里用漂亮而讲究的语言谈论了生与死的问题，我相信，他认为人们有关冥界的说法——他们说，坏人在那里和好人不是走一条路，他们住在阴暗、荒凉、丑恶并充满恐惧的地区[176]——是虚妄的[177]。因此，他建议没收罪犯的财产[178]并且把他们本人囚禁在自治市，这毫无疑问是担心如果他们留在罗马，参加阴谋的人或受雇的贱民会用武力来搭救他们。真的，就好像只是在罗马而不是在整个意大利才有贱民和匪徒似的。或者好像在抗拒的力量最弱的地方，胆大妄为的行为反而不是最猖獗似的！因此，如果恺撒害怕来自阴谋者的危险，那么他的这个意见是完全无用的。但是，如果在这种普遍的恐惧当中只有他是毫不畏惧的，那我就更有理由为你们并为我个人感到害怕[179]。因此，你们一定要懂得，当你们决定普布利乌斯·朗图路斯和其余人等的命运时，同时也就是对喀提林的军队和所有参加阴谋的人作了判决。你们的行动越是表现得强有力，他们的勇气也就越小；但是，一旦他们发现你们这一方面哪怕只有一点点示弱的表现，他们就会立刻以全部的力量肆无忌惮地扑上来。

“不要以为我们的祖先是通过武装的力量才把一个微不足道的小国变成伟大的国家的。如果事情是这样的话，我们的国家就会比他们的美好得多，因为我们的公民和联盟者的数目比他们的要大得多，更不用说武器和马匹了。使他们变得伟大的是另一些我们根本没有的品质：国内方面是讲求实效的作风，对外是公平的统治，和在商讨问题时光明磊落或毫不感情用事的一种独立不倚的精神[180]。但我们却失掉了这些好的品质，而变得奢侈而又贪欲，公家贫困而私人却腰缠累累。我们以财富为荣并养成一种饱食终日无所事事的风气。我们善恶不分，野心篡夺了功绩应得的一切报酬。

“难道这有什么可奇怪的吗！当你们每个人都在谋求自己的私利的时候，当你们在自己家中沉湎于享乐而不能自拔，并在这里受金钱或

权势的摆布的时候，没有防御能力的共和国会受到攻击，那就是顺理成章的事情了。

“这一点我就不多说了。地位最显要的公民阴谋反对他们自己的国家，他们竟然煽动罗马人民最痛恨的敌人高卢人[181]向罗马开战。敌人的头目带领着军队正在迫临我们头上来。但即使现在你们还在观望，还在犹豫不决，不知道应当怎样处置你们城内被捉到的敌人！我求求你们可怜可怜他们吧！他们只不过是由于野心而误入歧途的青年人。甚至可以放他们带着武器离开！老实说，如果他们使用了战争的手段，那么你们的仁慈与怜悯结果只能落得个不幸的下场。你们也说，形势无疑是可怕的，但是你们并不害怕它。可实际上你们确实又怕它怕得要命，只是由于思想上的懒散和软弱你们才徘徊观望，相互等待，这无疑是要把命运付托给不朽的诸神，因为正是他们才往往在极其危急的时刻挽救过我们的国家。但是用起誓和妇人女子般恳求的办法人们是绝不可能得到诸神的帮助的。人们永远是要通过高度的警惕、有力的行动和明智的意见才能取得成功。如果你们表现得懦弱而卑怯，那恳求诸神也无济于事；他们对人们的这种表现是感到气愤和反对的。

“在我们祖先的时代，奥路斯·曼利乌斯·托尔克瓦图斯[182]对高卢人作战时曾经因为他的儿子违背他的命令进攻敌人而将之处死。这样，这个勇猛的年轻人就因为太勇敢而付出了生命的代价。你们还拿不定主意如何惩处这些简直是胆大包天的叛国分子吗？毫无疑问他们过去的经历足以减轻这一罪行啊！如果朗图路斯爱惜他自己的品德，他的美好的名声，如果他对待任何神任何人还有一点尊敬的话，那无论如何也要由于他的地位而赦免他吧。如果凯提古斯不是再次拿起武器反对自己的祖国，那就原谅他的年轻吧！关于伽比尼乌斯、司塔提利乌斯和凯帕里乌斯我将要说些什么呢？要知道，如果他们对任何事物还有一点尊敬之心的话，他们是绝不会为反对共和国而提出这样邪恶的计划的。

“最后，元老们，如果——上天保佑我们！——如果有改正错误的任何余地的话[183]，我却很愿意要你们根据经验学得明智些，因为你们是不愿听取我的意见的。而实际上我们正在从四面八方受到包围。喀提林和他的军队正在卡我们的咽喉；另有一部分敌人在我们城

内，就在罗马的心脏部分。没有任何准备工作和计划是能够保密的；因此我们就需要更迅速地行动起来。因此我的建议是这样：既然由于邪恶的公民的可憎的阴谋而我们的国家遇到了极大的危险，既然通过提图斯·沃尔图尔奇乌斯和阿洛布罗吉斯人的使节提供的证言而他们被证明是有罪的，并且他们也已经供认他们策划了反对他们的同胞和他们的祖国的谋杀、放火和其他可怕而又残酷的罪行，那么对于供认不讳的罪犯，我们应当把他们看成是在现场被捉住的叛国罪犯[184]，并且按照我们祖先的方式对他们加以处决[185]。”

（53）加图刚在自己的座位上就座，所有担任过执政官的元老和其他元老的大部分立刻称赞他的建议并把他的勇气捧到天上去；另一方面，他们又互相指责对方的胆小怕事。加图被欢呼为伟大崇高的公民，而元老院便按照他的建议通过了一项法令。

就我本人来说，由于我读到和听到过罗马人民在国内和国外，在陆上和在海上所成就的丰功伟绩，因此我突然产生了这样一个强烈的愿望，那就是找出主要是哪一种品质使得罗马人成就了这样伟大的功业。我知道他们常常以少数人对抗敌人的大军；知道他们过去曾以很有限的资源去同那些强大的国王作战；还知道过去他们多次经受命运的残酷考验；知道在口才方面希腊人胜过罗马人，而在作战的勇敢方面罗马人不如高卢人。在长期的思考之后，我确信这完全是由少数公民的突出功业所成就的，正是由于这些人，贫穷战胜了富足，少数战胜了多数[186]。

但是当罗马给奢华与懒散所腐化之后，却是共和国本身因其伟大而在它的将领和长官问题很多的情况下还能维持住，并且长时期以来，由于母亲已被生育子女耗尽精力，所以罗马没有产生出任何一个建立伟大功业的人。但是根据我的记忆，却出现了两位虽然性格不同，但都是功业非凡的人物。这就是玛尔库斯·加图和盖乌斯·恺撒。关于这两个人，既然已经有了这样的机会，那我就不打算沉默而不谈，也不打算不尽我之所能对他们的性情和品格作一记述。

（54）就出身、年龄和口才而论，他们两个人差不多是对等的；在精神的伟大方面他们也是旗鼓相当的，在名声方面也是这样，尽管他们的名声是各自不同的。恺撒被认为是伟大的，因为他仁厚而慷慨，加图则是由于他一生诚实正直。前者出名是由于他温和并富有同

情心，后者的严正给他带来了威望。恺撒是通过给予、帮助和宽恕而取得了荣誉的，加图取得荣誉是因为他绝不能被收买[187]。前者是不幸的人们的一个庇护所，后者对恶人则是一场巨大的灾难。前者以善良的品行，而后者则是坚毅不屈的性格受到称颂。最后，恺撒把自己锻炼得能进行艰苦的工作，能睡得很少，为自己友人的幸福尽心竭力，而不把自己放在心上，并且只要是值得给予的，从不拒绝给予。他渴望巨大的权力、一支军队和一场新的战争[188]，因为只有在这一场战争里，他的辉煌的功业才能充分展现出来。反之，加图培养的是自我克制的能力、得体的风度，而首先是严正的作风。他并不和富人斗富，不和有野心的人比阴谋诡计，而是和有进取心的人比贡献，和有自制力的人比节制，和洁白无私的人比清廉。他更想成为一个有道德的人，而不是看来像是一个有道德的人[189]。因此他越是不追求名誉，名誉越是在他身后紧追不舍。

（55）正如我上面所说的，在元老院通过了加图的建议之后，执政官[190]认为最好的办法就是防止在即将到来的夜里有任何新的举动。因此他便下令三人刑事组[191]为行刑作必要准备工作。在安排了警卫队伍之后，他便亲自把朗图路斯带到地牢去，另一方面，行政长官对其他人也执行同样的任务。

在监狱里，如果你向着左手稍稍上行[192]，就来到一个被称为图里亚努姆的地方[193]，这个地方比地面要低大约十二呎。它在四面都有围墙，上面是一间有石头圆屋顶的房间。这是一处无人照管的地方，黑暗又有腐臭的气味，因此看起来阴森可怖。朗图路斯就是被带下这个地牢的，随后，刽子手[194]便执行下达给他们的命令把他绞死了。这样，出身显赫的科尔涅利乌斯家族并且在罗马执掌过执政官权力的这位贵族就以适合于他的品格和罪行的一种方式结束了自己的生命。凯提古斯、司塔提利乌斯、伽比尼乌斯和凯帕里乌斯也受到了同样的惩处[195]。

（56）正当罗马发生这一切事情的时候，喀提林把他带来的队伍和曼利乌斯已有的队伍合并到一起，组成了两个军团，在他的士兵的人数许可的情况下把步兵中队补充起来[196]。他把来到营地的志愿兵或参加阴谋的人在它们中间平均分配，很快便补足了军团的定额

[197]，而在开头时，他还不足两千人。不过在全部军队中只有大约四分之一的人有正规的装备[198]。其他人只是碰上什么就拿什么作武器；比如说，有人用投枪，有人用长矛，有人甚至用削尖的木棍。

当安托尼乌斯率领着他的军队迫近的时候，喀提林却使自己的营地穿过山区时而向罗马时而向高卢的方向推进，而回避同敌人作战，指望不久之后能够有一支庞大的军队，如果参加阴谋的人能够在罗马成功地实现他们的计划的话。但在这同时他却拒绝起初大量集合到他这里来的奴隶参加军队，因为他相信阴谋者的力量，同时他还认为，让人们看到使逃跑的奴隶参加公民的事业，这是不符合他的计划的[199]。

（57）但是当营地方面得到消息说，罗马方面阴谋已经暴露，并且我提到的朗图路斯、凯提古斯和其他人已被处死的时候，许多为了想打劫或希望动乱才拿起武器来的人开始溜掉了。喀提林率领着其余的部队以强行军的方式越过崎岖的山区到了皮斯托里亚附近，意在通过横路绕道秘密地进入山北高卢[200]。

但是率领着三个军团的克温图斯·梅特路斯·凯莱尔正在皮凯努姆地区监视着[201]，他从敌人处境的困难推想到他们要走的正是我说过的那条路。因此，当他通过开小差的士兵了解到喀提林向哪个方向行进的时候，他迅速地移动自己的营地并在阴谋者向高卢逃走时必然要经过的那些山的下面布置了一个阵地[202]。安托尼乌斯离开得也不远，因为他一直在比较平坦的土地上追踪逃跑的叛乱者；他所率领的那支军队虽然庞大，却是轻武装的装备。现在，当喀提林看到，他被封锁在群山和敌人的军队之间，他的城内的计划已告失败，并且他既没有逃跑的希望又不能指望得到增援的时候，他觉得在这样一个危急的关头最好还是挑起战斗来碰碰运气，因此他作出了尽快同安托尼乌斯作战的决定。于是他把自己的军队集合起来，对他们作了大意如下的演说：

（58）“士兵们，我知道得很清楚，言语并不能给人以勇气，而一位统帅的发言并不能使一支委靡不振的军队振作起来，也不能使一支胆怯的军队勇敢起来。我知道的只是，每个人在战斗中通常表现的勇敢程度或是出于本性，或是出于平时养成的习惯。对荣誉与危险都无

动于衷的人，要激励他们是徒劳的，他内心感到的恐惧堵塞了他的耳朵。不过我把你们召集起来是为了奉劝你们几句，同时向你们说明我作出决定的理由。

“士兵们，你们十分清楚地知道，朗图路斯的无能和胆怯给他自己以及给我们带来了多大的灾难，还有，在等待来自城里的支援时，我又怎样地无法进入高卢[203]。而且，在当前，你们和我一样清楚，我们的事业处于怎样的状况。敌人的两支军队，一支来自罗马的[204]和另一支来自高卢的[205]封锁了我们的道路。不管我们多么希望，我们也不能再留在原来的地方了，因为我们缺少粮食和其他必需品。不管我们决定去什么地方，我们必须用刀剑杀出一条道路来。因此我劝你们要表现得勇敢和坚决，并且，当你们展开战斗时，要记住，财富、荣誉和光荣，甚至自由和你们的祖国都在你们自己的右手里[206]。如果我们胜了，我们将会有绝对的安全，供应将是充分的，自治市和移民地将会敞开他们的大门。但如果我们害怕了，肯定我们将遭到相反的命运：武器不能保护的人，没有任何地方，任何友人会保卫他。而且，士兵们，我们和我们的敌人所面临的并不是同样的紧急情况。我们正在为祖国[207]、为自由、为活命而战斗；而他们却在进行一场无益的较量，是为了维护一小撮人的权力。因此，不要忘记你们过去的勇敢，鼓起更大的勇气前进吧！

“你们本来是可以在流放中极为屈辱地度过一生的，在失掉你们的财产之后，你们当中的某些人在罗马是可以乞求别人的帮助的[208]；但是对于真正的男子汉来说，这种情况看来是屈辱的和无法忍受的，所以你们才决心采取今天这样的行动。如果你们想摆脱现在所处的地位，你们就需要勇敢；只有胜利者才能用战争换取和平。如果你们把可以保护你们身体的武器不转向敌人而是想在逃跑中得到安全，那你们肯定是完全发疯了。在战斗里，胆子最小的永远是最危险的，勇敢才能起堡垒作用[209]。

“我的士兵们，当我想到你们并且考虑到你们的功业的时候，我充满了胜利的极大希望。你们的精神、你们的青春、你们的勇气使我鼓舞，更不用说那甚至使胆小者勇敢起来的贫困了。在这个峡谷里，人数占优势的敌人是包围不了我们的。但是，如果命运不同情你们的勇敢，那么就要死得让敌人同时也受到报复。不要作俘虏，不要像牲口

一样地受到屠杀，而是像英雄一样的战斗，让敌人即使胜利也要付出惨重的、可悲的代价吧。”

（59）说完这一番话之后，过了一会儿，他便下令吹起喇叭并且以战斗行列率领着他的军队下到平原上来。继而他又把所有的马匹送走 [210] 以便使所有的人都承受同等的危险从而提高士兵们的勇气，然后他便亲自徒步和所有其余的人一样，适应着地势和人数的需要整理了自己的军队。

由于这平原在左手有山，在右手有乱石穿空的地带夹峙着，所以在这里的前面安排了八个步兵中队并且把其余的人以更加密集的行列排在后面作为后备力量；但是从这些人中间他又抽调出百人团长、所有精锐的士兵和重新召回的老兵 [211] 以及武装最精良的士兵，把这些人放到队伍的最前面。他把右翼的指挥权交给盖乌斯·曼利乌斯，而把左翼的指挥权交给一个费祖莱男子。他本人则和他的被释奴隶与随军的仆从们集合在鹰标（军旗）旁边，据说这个鹰标在马略对金布里人 [212] 作战时便使用过。

另一方面，患有痛风而不能作战的盖乌斯·安托尼乌斯 [213] 把军队交给了自己的副帅玛尔库斯·佩特列乌斯来指挥。佩特列乌斯把由于宣战而招募的由老兵组成的步兵中队安排在第一线，其余的人则安排在他们后面作为预备部队，他本人则骑着马来回巡视，叫着名字同他们的每一个人讲话，激励他们并且请他们不要忘记，他们是为了保卫自己的祖国、自己的孩子、自己的祭坛和炉灶而同没有武装的 [214] 匪徒作战的。他是一个有作战经验的人，在三十多年的时光里他曾以军团司令官、指挥官、副帅或统帅的身份在战场上立下卓越的功勋，他本人就认识他的士兵的大部分，他们的功业，并且通过提起这些功业，他激起了他们士兵的斗志。

（60）佩特列乌斯做完了所有这些准备之后，便用喇叭发出信号，下令他的步兵中队缓缓向前推进；敌人的军队也仿效他们的做法。

当着人们已经前进到轻武装步兵 [215] 能够接战的程度时，敌对双方的部队便高声呼啸着向对方冲去，继而又抛掉投枪用短剑厮杀起

来。没有忘记自己过去的勇敢的老兵不顾一切地向前推进以便进行贴身的战斗，但敌人方面也是同样的勇敢，因而寸步不让。战斗是极为酷烈的。

喀提林这时带着他的轻武装队伍在第一线忙碌着，他支援在敌人的重压之下已呈现不支状态的队伍，调来后备的队伍来取代伤员，他照管着战场上的一切，而同时他自己也在进行殊死的战斗，往往就把敌人杀死在战场上，从而同时尽到了一名勇敢士兵和一位优秀统帅的职责。

当佩特列乌斯看到喀提林以他根本没有预料到的勇猛精神进行战斗时，他便率领着自己的近卫军部队 [216] 向敌人的心脏处攻去，打乱了那里的阵脚，并且杀死了在战场各处进行抵抗的人们。继而他又同时在两翼向其余的人发动进攻。曼利乌斯和那个费祖莱人是在第一批倒下去的人们当中的，他们死时手里还握着剑。当喀提林看到他的军队已被打败并且只剩下自己身旁的一小队人的时候，他考虑到自己的高贵出身和先前的地位，于是便冲到敌人最密集的地方去，战死在那里，他是在多处负伤之后才倒下去的 [217] 。

（61）直到战斗结束之后，人们才看到喀提林的军队进行了怎样勇敢和坚决的战斗。要知道，几乎每一个人在牺牲时都用自己的身体覆盖了在战斗开始他活着时所占据的位置。确实，被近卫军冲散的核心地点的少数人稍稍离开了其余的人，但即使是这些人，他们的伤口也是在前面的。但是人们发现喀提林远在他的士兵的前面，在被杀死的一堆敌人中间，还在轻轻地喘着气，脸上表现出在他生前给他以鼓舞的一种坚强不屈的精神 [218] 。最后，在全部军队中，没有一个自由人出身的公民是在战斗中或是在逃跑时被俘的，这表明所有的人不爱惜他们自己的生命就如同不爱惜敌人的生命一样。

但是罗马人民的军队并没有取得任何欢快的和不流血的胜利，因为所有最勇敢的人不是在战斗中倒下就是在战斗结束时负了重伤。还有离开营地来参观战场或想打劫财物的许多人，在他们翻转叛军的尸体时，时而发现一位朋友，时而发现一位客人或亲属，还有一些人认出了他们的私敌。

这样，全军的人便有了不同的反应，有人悲痛伤心，有人高兴，有人哀悼。

---

[1] 奥维德的《变形记》（Metamorphores）第1章里也有类似的说法，意谓其他动物都是爬行的，两眼望地，神却使人昂首直立，两眼望天。——中译者

[2] 这是亚里士多德的看法（《政治学》，1，5）。后来基督教的教父们特别喜欢引用这个说法。——中译者

[3] 原文rex，通指专制的统治者。——中译者

[4] 古斯巴达人。——中译者

[5] 按照当时罗马人信奉的斯多噶派的学说，每个人都要依照自己的本性生活，这约略相当于我国的所谓"率性而行"。——中译者

[6] 后来小普林尼给卡尼尼乌斯（C．P．Caninius）的信（第8卷第4节）里也有类似的看法："我预见到的只有一个困难，但那是一个十分严重的困难；同伟大的题材相匹敌的文笔甚至对你这样天才都是一项艰巨的工作……"——中译者

[7] 作者这个看法似乎是沿袭修昔底德的看法（第2卷，第35章）："当听众不相信发言者说的是真情的时候，发言者是很难说得恰如其分的。那个知道事实和热爱死者的人以为这个发言还没有他自己所知道的和他所愿意听的那么多；其他那些不知道这么多的人会感觉到对死者嫉妒，当发言者说到他们自己的能力所不能做到的功绩时，他们便认为发言者对死者过于颂扬。颂扬他人，只有在一定的界线以内，才能使人容忍；这个界线就是一个人还相信他所听到的事物中，有一些他自己也可以做到。一旦超出了这个界线，人们就会嫉妒和怀疑了。"（参见《伯罗奔尼撒战争史》上册，商务印书馆，1985年，第129页）——中译者

[8] 在罗马奴隶主心目中，农活和狩猎都是纯体力劳动，同精神生活无涉。以从政为主要目的的罗马公民是不屑于干这种事的。罗马

公民可以用农业知识指挥奴隶干活，但他们自己很少动手。——中译者

[9] 塔西佗在《编年史》（第1卷第1章）中也表示过这样的看法，他说："我下笔的时候既不会心怀愤懑，也不会意存偏袒，因为实际上我没有任何理由要受这些情绪的影响。"——中译者

[10] 即塞尔吉乌斯家族，据说这一家族的始祖就是埃涅阿斯的同伴塞尔盖斯特。——中译者

[11] 通过公敌宣告，他谋害过自己的兄弟；后来他投靠苏拉，在苏拉的庇护下虐杀过克温图斯·凯奇利乌斯和玛尔库斯·马利乌斯·格拉提狄亚努斯。在后面我们会看到，人们甚至怀疑他杀死自己的儿子。——法译本注，有删节。

[12] 苏拉的独裁时期是从公元前82年到公元前79年，关于这一时期的情况可参见拙译《古代罗马史》（三联书店，1957年），第550—556页。——中译者

[13] 原文强调我（ego），这表明他的看法有其独特之处，和当时其他的传统说法均有所不同。——英译本

[14] 作者在这里所依据的是最古老的说法，即奈维乌斯（Naevius）、恩尼乌斯（Ennius）和加图（Cato）的说法。——法译本

[15] 当指拉丁姆（Latium）的土著居民。——中译者

[16] 当指萨宾人（Sabini）、埃魁人（Aequi）、茹图利人（Rutuli）和沃尔斯奇人（Volsci）。——英译本

[17] 根据传统，最早选出执政官的年度是公元前509年，又有公元前510年和公元前507年的说法。——中译者

[18] 孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》第1章指出，塔尔克维尼乌斯未经元老院与人民的选举而取得了王位，这样权力就变为世袭的，他把政权变成专制权力。——中译者

[19] 这个说法不准确或夸大了：事实上，罗马人在征服某些民族（如迦太基人、高卢人）时是付出了极为惨重代价的。——法译本注，有删节。

[20] 例如希罗多德、修昔底德和色诺芬等。——英译本

[21] 罗马人从希腊人的观点来看是个没有文化的民族，没有值得一提的作品。——中译者

[22] 直到第二次布匿战争时期，罗马才第一次有了称得上是历史学家的人物法比乌斯·皮克托尔（Fabius Pictor），但他是用希腊语写作的，所以很难算到罗马史学的范围之内，真正用拉丁散文撰史的第一人是加图。——法译本注，有补充

[23] 据李维《罗马史》的记载（第8卷第7章），执政官曼利乌斯·托尔夸图斯和独裁官奥路斯·波司图米乌斯都曾把他们的未经将领的允许擅自出战的儿子处死。同书（第8卷第30—35章）还记述独裁官帕皮里乌斯·库尔撒尔处死他的骑兵长官法比乌斯·玛克西姆斯的事，因为后者曾违反他的命令而战胜了萨谟奈人。——中译者

[24] 罗马的鹰标实际上相当后世的军旗，是一个军事单位的标帜，最初据说是枪头或竿子上挑着一束稻草，后来是竿子上附着一些动物图形的金属片，再后则固定为张开双翼的鹰形金属（银的或青铜的）标帜，由一个士兵打着。据译者所知，并无实物保存下来，人们只能据文献记载加以描述。——中译者

[25] 作者在这里记起了荷马《伊利亚特》里的一句话（第9卷第313行）："这种人嘴里说着一种话，心里却想看另外的事情。"——法译本

[26] 参阅孟德斯鸠《罗马盛衰原因论》（商务版），第11章。——中译者

[27] 此处通指嫖娼。——中译者

[28] 酒瓮（vas）这里似指在古代东方十分普及的希腊酒瓮，酒瓮上通常刻有或绘有精美的、艺术价值很高的花纹图像，也有大量以

神话为题材的场景，为后人的考证提供了丰富的资料。瓮画的遗存较多，对它们的研究已成为美术史家的一门专门的学问。——中译者

[29] 联盟者（socii）对罗马是独立的，他们有自己的政权机构和法律，但他们通过一项盟约受罗马的保护。他们不能有自己独立的外交。——中译者

[30] 路库路斯和庞培本人都曾开山把海水引入他们的鱼池，而在作者当时的拜亚湾（Baiae），便已有海上的别墅。——英译本注，有删节。

[31] 罗马人用开胃的食物甚至催吐剂来防止饥饿与口渴，用沐浴和各种懒散的生活习惯来防止寒冷和疲劳。——英译本注，有删节。

[32] 《十二铜表法》把渎神者和杀人犯同等看待。作者用这两个词来表示那些违反了人的和神的法律的人。——法译本注，有删节。

[33] 此人姓名未详。——法译本注，有删节。

[34] 维司塔贞女即奉祀维司塔女神的女司祭，指西塞罗的妻子特伦提娅的异父妹妹法比娅（Fabia），但由于路塔提乌斯·卡图路斯的回护，喀提林被宣告无罪。——法译本注，有删节。

[35] 这个女人不仅十分美丽，而且十分富有，所以喀提林说她可以替他，甚至他的朋友偿清债务（参见本书第35章）。——法译本注，有改动。

[36] 参见本书第14章结尾处，作者把第15章看作是临时插进来的题外话。——法译本

[37] 通过他教唆犯罪的门徒之手。——英译本

[38] 庞培在本都打败了米特里达特斯之后，这时正在叙利亚。——英译本

[39] 公元前64年。——英译本

[40] 他的全名是普布利乌斯·科尔涅利乌斯·朗图路斯·素腊，属于科尔涅利乌斯氏族，公元前73年任行政长官，公元前71年任执政官，第二年因品行不端而被逐出元老院。——法译本

[41] 普布利乌斯·奥特洛尼乌斯·帕克图斯是西塞罗童年时期的朋友和学友，公元前75年他和西塞罗一道被任命为财务官，阴谋后那一年他被流放。——法译本

[42] 此人曾和西塞罗同年任行政长官。——法译本

[43] 此人也属于科尔涅利乌斯氏族。——法译本

[44] 这两个苏拉是赛尔维乌斯·苏拉（独裁者苏拉的兄弟）的儿子。——法译本

[45] 路奇乌斯·瓦尔恭泰乌斯公元前65年曾被控有阴谋活动，但他受到霍尔田西乌斯的辩护。——法译本

[46] 此人可能是西塞罗提到过的那个克温图斯·安尼乌斯·奇洛。——法译本

[47] 此人未详。但喀提林的这次会议就是在莱卡家里召开的。——法译本

[48] 以下诸人的名字不见于其他地方，具体情况均未详。——法译本

[49] 即所谓第一次喀提林的阴谋，但喀提林即使确实和这一阴谋有关，他在其中也只是处于次要的地位，而史书所以这样称呼，是因为第二次阴谋是直接从第一次产生出来的。——英译本

[50] 公元前66年。——英译本

[51] 指当选为次年的执政官但尚未就职的执政官。——中译者

[52] 判罪的内容是罚款、开除公职和被逐出元老院。——英译本

[53] 期限按规定是“三周”（trinundinum）。作者在这里混淆了公元前66年和公元前65年的事情。实际情况应当是这样：公元前68年度的行政长官喀提林从公元前67年夏天起任阿非利加行省的长官，但在他任职期间他便被行省居民告到元老院说他有贪污行为。公元前66年夏喀提林返回罗马后，提出竞选公元前65年度的执政官。但喀提林未能在规定时期内提出，执政官路奇乌斯·沃尔卡提乌斯·图路斯于是请示元老院是否考虑他的竞选。元老院作了否定的回答后，喀提林只好放弃竞选的念头。但随后当选为执政官的奥特洛尼乌斯和苏拉又因渎职罪而被判罪，路奇乌斯·奥列利乌斯·科塔和路奇乌斯·曼利乌斯·托尔夸图斯立即取代了他们。紧接在这之后即公元前66年年底和第二年年初才发生了作者提到的事情。公元前65年保民官克劳狄乌斯又控告喀提林有贪污行为，克劳狄乌斯虽然未能使他被判罪，但是诉讼的拖延又使他未能在法定的期限内提出竞选。——法译本注，有删节。

[54] 元旦是新的执政官就职的日子。——中译者

[55] 棍束即法西斯（fasces），是红皮带系住的一束木棍，中间插上一把斧头。共和国时期它是执政官的权力标记，由十二名侍从扛着走在前面。平时在罗马城内出行时作为权力标记的棍束不插斧头。——中译者

[56] 这个说法只见于此处，没有旁证加以证实。——中译者

[57] 苏埃托尼乌斯的《优利乌斯传》第9章有不同的说法，可参阅。——英译本

[58] 西班牙东部沿岸地带，所谓远近系对罗马而言。——中译者

[59] 可能是在庞培对塞尔托里乌斯作战时（公元前76年到公元前71年）或在庞培的敌人死后他整顿行省时他拉拢了一些西班牙人。——法译本

[60] 这与事实不完全符合，在迦太基人统治时期西班牙人暗杀过汉尼拔的岳父哈斯德路巴（公元前223年）。在罗马人统治时期，在罗马人对金布利人作战时，西班牙人又杀死过路奇乌斯·卡尔普尔尼乌斯·披佐·佛路吉。——法译本

[61] 给某人加上罪名，然后判刑。——中译者

[62] 罗马的权贵常常在沿海附近的小岛上修建别墅。——中译者

[63] 原文Toreumata是个相当vasa caelata（刻花的酒瓮）的希腊词。——英译本

[64] 机会往往是和危险并存的，有了时机，还要有冒险的勇气。——中译者

[65] 高利贷者的活动在当时的罗马十分猖狂，罗马当局虽然不断公布有关法律加以限制，但实际上效果不大。罗马人在竞选高级官吏时，他们往往提出削减或取消债务的口号，以争取人们的同情。——中译者

[66] 参见本书第55章。五个阴谋者是根据西塞罗的命令被处死的。——中译者

[67] 作者是接着前面岔开的地方叙述的。——法译本

[68] 可能是公元前70年度的监察官格涅乌斯·朗图路斯和路奇乌斯·盖利乌斯；参见李维《罗马史》提要，第48卷。——英译本

[69] 所谓"新人"（homo novus）指祖先中没有任何人担任过高级官吏的人物。高级官吏一般指执政官、行政长官、监察官、高级营造官等等。——中译者

[70] 即西塞罗。——中译者

[71] 即盖乌斯·安托尼乌斯·叙布里达，他是著名演说家玛尔库斯·安托尼乌斯的儿子，未来三头之一的玛尔库斯·安托尼乌斯则是他的侄子。他对罗马人民的联盟者的行为使得他在公元前73年一时间和朗图路斯同时被开除出元老院，但是他几乎立刻恢复了元老的职位。随后，他被任命为公元前66年度的行政长官，而卡西乌斯和西塞罗则是他的同僚。他当选执政官这年是公元前63年。喀提林逃往意大利北部后，他接管了埃特路里亚的军队，但是他回避了击溃喀提林的那次战斗。——法译本注，有修改。

[72] 显普洛妮娅出身显普洛尼乌斯家族（格拉古兄弟也属于同一家族）。她是公元前77年度执政官尤尼乌斯·布路图斯的妻子，她的儿子戴奇姆斯·尤尼乌斯·阿尔比努斯后来参加了对恺撒的谋杀。作为阴谋者之间的联系人，她的作用是巨大的。——法译本注，有删改。

[73] 在古代罗马，音乐、舞蹈主要是奴隶的事情，他们学这些是为了娱乐主人。——中译者

[74] 参见本书第24章。——英译本

[75] 尽管喀提林没有放弃他的推翻共和的活动。——英译本

[76] 公元前62年。——英译本

[77] 参见本书第23章。——英译本

[78] 参见本书第23章。——英译本

[79] 喀提林本来决定就在选举当天暗杀西塞罗和贵族派的其他领袖人物，但西塞罗说他在得到这个消息后，就把选举的日期推迟并且赶忙召集了元老院会议。当喀提林被召到元老院接受质询时，他作了横傲无礼的回答。元老院对此深为激怒，于是发布命令授予执政官以保证国家安全的全权（caveant consules ne quid detrimenti respublica capiat）。——法译本注，有删改。

[80] 盖乌斯·格拉古的显普洛尼乌斯法规定，在执政官选举之前应当给他们指定两个行省，然后通过协议或抽签的办法加以分配。西塞罗把富裕的马其顿行省给了安托尼乌斯，而他自己得到了高卢。——英译本

[81] 广场在罗马旧城西北，选举在这里举行。——中译者

[82] 原文复数，当指西塞罗和他的同僚。——中译者

[83] 安多昂（F．Antoine）认为作者在这里时间顺序有不准确的地方。在莱卡家中的这次集会（公元前63年11月6日到7日的夜里）和谋刺西塞罗的行动是在作者稍后叙述的事件的后面。但按时间先后，

他应当把这些事放在西塞罗发表第一次反喀提林演说的元老院会议的紧前面。后面叙述的事件直到第31章都是10月的事情。——法译本

[84] 礼节性的访问（salutatio）是显要人物的门客与友人对他们的问候，通常在日出后不久进行。由此可见阴谋者的会议必然已经持续到深夜一两点钟。——英译本

[85] 元老院的这次会议是10月20日（一说21日）召开的。与西塞罗不同，作者把执政官的选举放到西塞罗向元老院作出声明一事的前面（参见本书第26章），而实际上选举是到10月28日才进行的。而且这次会议不是因为莱卡家的会议和谋害西塞罗的阴谋才召开的。——英译本注，据法译本补充。

[86] 元老院的命令看来并没有援引第三次布匿战争结束（公元前146年）以前的惯例，那时用的办法是选出一位独裁官。平民派则不承认元老院有发布这样一项命令的权利。——英译本

[87] 位居意大利东南部的阿普利亚。大概是因为民族比较复杂，那里住着美撒皮人、达乌尼人、皮乌凯提人和撒伦提尼人。卡普亚则有过向汉尼拔打开城门的历史。——中译者

[88] 克温图斯·玛尔奇乌斯·列克斯曾在奇利奇亚进行胜利的战争，而克温图斯·梅特路斯·克列提库斯则因为征服了克里特而赢得克列提库斯（即克里特的）的称号。他们不放弃统帅权（imperium）就不能进城，但是没有统帅权便不能举行凯旋式。——英译本

[89] 罗马货币名。——中译者

[90] 防止他们在罗马闹事。——英译本

[91] 这里指财务官、营造官和保民官等等。——中译者

[92] 公元前89年由保民官普劳提乌斯·西尔瓦努斯主持通过的，目的在于反对暴力和破坏和平的行动。喀提林在埃特路里亚的活动使保路斯有理由依法向他提起诉讼，但后来这一诉讼还未结束，事件便发生了急剧的变化。——英译本注，有补充。

[93] 即第一篇反喀提林的演说，这篇演说发表在公元前63年11月8日。——中译者

[94] 罗马有一些利用奴隶在纸草卷上抄写作品贩卖的“出版商”，西塞罗的挚友阿提库斯就是其中的佼佼者。——中译者

[95] 这种指责是不公平的，虽然西塞罗是阿尔皮努姆人而不是在罗马出生，但是他有充分的罗马公民权。——英译本

[96] 这里指协和神殿。——英译本

[97] 这时负责募兵的是罗马执政官彭佩乌斯·茹福斯和梅特路斯·凯莱尔。参见本书第30章。——法译本

[98] 就在西塞罗发表第一次反喀提林演说的那天深夜，也就是公元前63年11月8日到9日的夜里。——法译本

[99] 据普鲁塔克（《西塞罗传》，第16章）告诉我们，他是带着300名武装人员离开的。——法译本注，有删节。

[100] 在喀提林阴谋时期，法定的年利是12%，但由于高利贷者的贪暴，利率远远高于此数。——法译本

[101] 佩提利乌斯和帕披里乌斯法（lex Peletia et Papiria）（李维：《罗马史》，第8卷第28章）明确规定善意的债务人不能遭到囚禁而只能用他的财产来抵偿债务。但实际上债务人仍然是没有保障的，他们不能指望债主对他们发善心，如果他们要求法律的保护，行政长官总是保护债主的利益的。——法译本注，有删节。

[102] 根据公元前86年的瓦列里乌斯法。维列乌斯·帕特尔库路斯（2．23．2）称这一法令是最可耻的法令（lex turpissima）。——英译本

[103] 由于贵族不给平民任何政治权利，平民于是离开罗马并威胁说要另建一个独立的国家。历史上记载了三次这样的“分离”：公元前494年去“圣山”（Mons Sacer），公元前449年去阿温提努斯山，公元前287年去雅尼库路姆山。——英译本

[104] 今法国马赛，当时是高卢南部的一个重要的贸易中心，后来在恺撒与庞培的斗争中站在庞培一面，公元前49年向恺撒投降。——中译者

[105] 作者在这里用exemplum一词，表明这封信不是作者本人所写，也不是复述而是信件的原文，因为在古典作品中引用的演说或书信往往是作者所作而加给书中人物的。——中译者

[106] 喀提林同法比娅（参见本书第15章）的关系受到指控时，卡图路斯曾为他辩护而免受追究。按克·路·卡图路斯是打败过金布里人的那个卡图路斯的儿子，又是元老院贵族派的领袖。——英译本注，有补充

[107] 指诉诸武力的做法，他实际上是去曼利乌斯那里，而不是去马赛利亚。——英译本

[108] 这里当指他多次竞选执政官而未能成功之事。——中译者

[109] 当指西塞罗、穆列纳和西拉努斯。他们在竞选执政官时都曾击败过喀提林。后两个人是公元前62年度执政官。前两人都是"新人"，西拉努斯则出身平民。——法译本注，有补充。

[110] 大概指西塞罗使他不得不离开罗马一事。——中译者

[111] 关于棍束，参阅本书第18章有关注释。这表明喀提林和曼利乌斯已自封为执政官，另立同罗马对抗的政府。——中译者

[112] 指统治阶级中的有钱人，我国过去也用"殷实"一词表示有钱。——中译者

[113] 公元前81年苏拉不仅使他麾下的士兵进入元老院，而且有的史料还说他把各种人都任命为元老。——法译本注，有删节。

[114] F．安多昂指出："据说一个名叫路奇乌斯·路斯奇乌斯的百人团长在非法宣告时期通过劫掠而积累了多达一千万谢斯特尔提乌斯的财产"。——法译本

[115] 竞选者都把民众当作拉拢的对象，而且这还使人想起后来优维纳利斯所说的无偿提供给罗马民众的panem et circenses（面包与马戏）。——中译者

[116] 从苏拉削减保民官的权利（公元前81年）到庞培恢复这些权利（公元前70年）这段时间实际上是11年。——英译本

[117] 公元前70年。——英译本

[118] 担任级别不高的保民官的多是青年人。——中译者

[119] 庞培进行这两次战争是根据玛尼利乌斯法和伽比尼乌斯法的授权。——中译者

[120] 原文这里不甚清楚。“别人”（Ceteros）似指政治力量比较软弱的贵族。这样，当权的一派用追究的威胁使对方沉默之后，便能对民众采取一种比较和解的态度。——英译本

[121] 这里似乎指克拉苏（参见本书第17章）或恺撒，因为他虽然没有参加阴谋却由于全面的动乱而自己捞到了好处。——英译本

[122] 从西塞罗的反喀提林的演说知道此人是一个被释奴隶。——法译本

[123] 阿洛布罗吉斯人是高卢东南部属于凯尔特人的一个民族，他们是公元前121年被克温图斯·法比乌斯·玛克西姆斯征服的。他们的土地在今天的罗讷河和伊塞尔河之间，日内瓦湖以北。——中译者

[124] 长久以来高卢人就是罗马难以应付的对象，这一点从随后恺撒对高卢的征服（见之于他的《高卢战记》）可以得到证实。——中译者

[125] 银钱业者（negotiatores）从事贷款、收税和各种公共契约活动。——英译本

[126] 参见本书第25章。——法译本

[127] 这个伽比尼乌斯是骑士等级出身的，罗马包税人都是来自骑士等级。这一情况当然会对阿洛布罗吉斯人的使节的情绪发生影响。——法译本

[128] 英译本理解为翁布列努斯保证给阿洛布罗吉斯人以协助，而法译本则理解为阿洛布罗吉斯人保证给予协助，并在注中说，西塞罗在反喀提林的演说中明确指出，阿洛布罗吉斯人答应在山北高卢鼓动战争并派来骑兵部队。——中译者

[129] 如果阿洛布罗吉斯人背叛了阴谋者的信任并向元老院一派揭露全部计划，他们肯定能得到拥有巨大资源的人们的感谢，这些巨大资源还能以通过向债权人清偿债务而使他们摆脱困境。——法译本

[130] 所有罗马的历史学家都有一个共通的倾向，那就是把国家受益的一切没有料到的好运都归之于罗马人民的幸运（Fortuna publica或Fortuna populi Romani）。罗马这次逃脱了它所遇到过的一次最大的危险，作者认为这当然要感谢幸运。——法译本

[131] 桑伽照管阿洛布罗吉斯人在罗马的利益。他的这一职务是从他父亲克温图斯·法比乌斯·玛克西姆斯·阿洛布罗吉库斯那里继承来的，他父亲由于征服了阿洛布罗吉斯人而取得阿洛布罗吉库斯的称号。——英译本

[132] 这里具体指阴谋者想把阿洛布罗吉斯人拉进来的计划，因为原来的计划西塞罗早已知道了。——英译本

[133] 就是说翁布列努斯和伽比尼乌斯以外的参加者。——英译本

[134] 此人是刚刚当选为执政官的那个路奇乌斯·李奇尼乌斯·穆列纳的兄弟。F．安多昂指出，“先前他曾以副帅身份陪同过他的兄弟（公元前64年同行政长官），后来又以同样的头衔（legatus praeerat）回到行省，但这次他有了长官的权力，这是根据元老院的一项特殊的命令授予的。”——法译本

[135] 据西塞罗的《为穆列纳辩护的演说》（Oratio pro Murena）（第41章），应当是山北高卢（Gallia Ulterior）。这是作者的误记还是抄本的错误则无法确定。——英译本

[136] F．安多昂认为，如果原文不予变动的话，那么作者在这里就有了个疏忽之处，因为这里的记述和本书第32、43、44章以及西塞罗的反喀提林的演说（3、4、8；4、2、4）所说的不一致。而按这些地方所说，至多在两天时间里，喀提林已经应当离开费祖莱来到罗马附近并且响应按约定在城里活动的阴谋者。——法译本注，有删节。

[137] 这次大会本来应当在贝斯提亚就职的当天召开，也就是说在12月10日。这是阴谋者的最初的计划，但作者忘记指出这计划因情况改变也随之作了改变。凯提古斯主张立刻行动，但后来人们按照朗图路斯的提议改为12月19日（农神节开始之日）实现阴谋活动。——法译本注，有删节。

[138] 西塞罗在反喀提林的演说里也引用了这封信（3，5，12），两封信的内容大致相同但文字不完全一样。把二者加以比较可以看出，作者这里引用的是书信的原文，而西塞罗只是凭记忆加以复述。——法译本

[139] 看来朗图路斯此信不仅没有加盖封印，甚至没有用通常书信的体裁来开头：Lentulus Catilinae S．——法译本

[140] 元老院会议准备在这里举行。——英译本

[141] 西比拉预言书传说最早来自希腊，从高傲者塔克文统治时期起便保存在朱庇特神殿的一个石匣里，书中保有女巫西比拉降神时所说的诗句，其中有关于罗马命运的预言。神殿大火后此书被焚，后来又从各地加以搜集，各地神殿后来也有自己的预言书副本，但彼此间出入很大，政府不得不一再就此作出规定。按有一个预言说C．C．C．要相继统治罗马，为此人们普遍认为每一个C都代表科尔涅利乌斯家族的一名成员。——法译本注，有补充。

[142] 科尔涅利乌斯·秦纳的统治时期是公元前86年到公元前84年，他是被士兵暗杀的；科尔涅利乌斯·苏拉的统治时期是从公元前82年到公元前78年他死的时候。——法译本

[143] 神殿被焚是公元前83年7月6日的事。——法译本

[144] 这样做是为了表明信并不是伪造的。——法译本

[145] 这种做法和今天的所谓“保释”有类似之处，每一被告都要交给一位有身份的公民加以看管，监管人要负责使他按时出庭受审。——英译本

[146] 在元老院12月3日的会议之后，西塞罗发表了第三篇反喀提林的演说并把刚刚发生的一切告诉了人民。——法译本

[147] 克拉苏和喀提林的勾结真不可信么？克拉苏在公元前65年，特别公元前64年的竞选中是支持过喀提林的，这就给西塞罗的竞选造成了困难。——法译本

[148] 这里不单是指欠克拉苏钱的那些人，他还以他巨大的财富接济过许多破产的贵族，从而取得他们的好感。普鲁塔克指出（《克拉苏传》，第7章），他曾以各种方式帮助过各种各样的人，这有助于加强他的政治影响。——法译本

[149] 克拉苏曾经由于为庞培、恺撒和西塞罗都不肯为之辩护的那些人担起辩护的责任，从而获得很高的声望（参见普鲁塔克：《克拉苏传》（iii，2））。——英译本

[150] 如果对克拉苏的指控属实，那他本人就成了叛乱分子，谈不上为阴谋辩护的问题，那他对国家便是极大的威胁，不是无法为国家制造麻烦 （conturbaret）了。——中译者

[151] 这次起诉是由阿洛布罗吉斯人提出的。作为该行省保护人的恺撒又附加提出了这一指控。西塞罗为皮索进行了辩护并使他免受追究，参见西塞罗的《为弗拉库斯的辩护》（第39、98章）。——英译本

[152] 这时恺撒只有37岁左右。——英译本，有改动。

[153] 从这里可以看到，甚至撒路斯提乌斯也不能不承认西塞罗的正直，在贪污成风的罗马共和国末期西塞罗的这种品质是十分突出的。参见拙译《恺撒评传》（中国社会科学出版社，1986年）《译序》中《西塞罗和恺撒》一节。——中译者

[154] 据苏埃托尼乌斯的记述（《优利乌斯传》，第14章），拔刀向恺撒进行威胁一事是在元老院辩论如何惩处阴谋分子的时候。——英译本

[155] 这里当指米洛和克劳狄乌斯之流手下的那些人。——英译本

[156] 他把卡披托利乌姆山的卫队和一队骑兵交给了阿尔提库斯（见西塞罗：《致阿提库斯书》，II，1，7。）——法译本

[157] 这次会议是公元前63年12月5日在协和神殿召开的。——法译本

[158] 这次会议是在前一天即12月4日召开的。如果元老院全会的人数和苏拉时期相同的话，那么全会的人数至少要有600人。——法译本

[159] 在元老院成员都表示了自己的意见之后，支持某一措施的人站到元老院的一方，而反对的站在另一方，然后计数表决。——英译本

[160] 这里表明元老在发表了自己的意见之后，还可以作补充说明。——法译本注，有删节。

[161] 历史上称之为第三次马其顿战争，战争的结果是柏尔修斯在皮德那被打败（公元前168年）。——英译本

[162] 就在皮德那一战（公元前168年）之前，罗得斯人害怕他们的贸易受到影响，曾用战争对罗马人进行威胁，除非他们同柏尔修斯缔结和约。但是老加图在部分保存下来的一篇演说里（《盖利乌斯》，6，3）说服罗马人不要进行报复。但是罗得斯人由于失去了他们在吕奇亚和卡里亚的财产而受到了惩罚，这些财产过去是罗马人由于回报他们在同安条克的战争中给予罗马人的协助而赠送给他们的。——英译本

[163] 这里指元老。——法译本

[164] 这是元老院发言的一种套话，并不说明恺撒对西拉努斯就是这种估价。——法译本注，有删节。

[165] 这反映了伊壁鸠鲁的看法，他的学说在恺撒时代十分流行。——法译本

[166] 罗马历史上有三个波尔奇乌斯法，我们不了解它们的具体条文，但笞打或处死罗马公民的行为是受到禁止的。——英译本

[167] 名为瓦列里乌斯法的一些法律，还有盖乌斯·格拉古的一项法律。——英译本

[168] 西拉努斯要处死罗马公民的建议是破坏波尔奇乌斯法和其他有关法律的。如果他认为笞打过于残酷而不使用它，那么他就是把囚犯的罪行缩小到最低限度；但如果他认为死刑是更加严厉的惩罚，那么他就违犯了法律的更加重要的部分，特别是因为罪犯还未经正式审判和判刑。——英译本

[169] 在伯罗奔尼撒战争结束时（公元前404年），拉凯戴孟人（即斯巴达人）试图在每一附属国中扶植当地的一批贵族以便对它们进行统治。雅典的"三十僭主"在8个月左右的胡作非为的统治之后，被赶了出去。——英译本

[170] 色诺芬（《希腊史》，II，3，12）说三十僭主处死的首先是雅典贵族最恨的告密者。——法译本注，有删节。

[171] 路奇乌斯·李奇尼乌斯·达玛西普斯是马略派，公元前82年他担任行政长官时，曾处死赞同苏拉的阴谋的卡尔波、最高司祭司凯沃拉、安提斯提乌斯和其他人。因此苏拉在占领罗马后，首先便处死达玛西普斯，同时落到他手中的三四千名犯人也被处死在玛尔斯广场上。——法译本注，有删节。

[172] 参见《罗马盛衰原因论》（商务版）第2章，特别还是结尾部分，波利比乌斯也指出（vi，25，11），罗马人很快便能学到其他民族的最好的东西——法译本

[173] 这种说法有可商榷之处，但是萨谟奈人同罗马人进行过长期而激烈的斗争，在这种情况，罗马人吸收他们的东西当然也在情理之中。——法译本注，有删节。

[174] 按照传统的说法，公元前449年公布的十二铜表法是以雅典和其他希腊城市的法律为依据的，为此罗马曾派出一个专门委员会。——英译本

[175] 即在历史上被称为乌提卡的加图（M．Porcius Cato Uticensis）的那个人，这时他被任命为保民官。——法译本

[176] 这是当时流行的看法，柏拉图的《斐多篇》对此便作过详细的论述；我们知道，加图在乌提卡自杀时，手里拿着的就是这篇对话。——法译本

[177] 这是说，他对于未来的惩罚抱怀疑态度。——英译本

[178] 被判处极刑或被强迫放逐的人的财产都是要充公的，在这里恺撒虽然不主张处死罪犯，却仍然想在财产方面施加打击。——法译本注，有删节。

[179] 在加图实际上所作的发言中，加图不仅像在这里这样限于暗示恺撒可能与喀提林同谋：他以恺撒为对手激烈谴责恺撒不仅同意阴谋分子的做法，而且是他们的同谋。作者在这里为了照顾恺撒，所以下能在这方面照录加图的发言。他是有意识缓和加图的责难的口气的。——法译本注，有改动。

[180] 这里是一位共和国的作家对罗马创业精神的一个总结。而industria（实干精神）可以说是其中的核心。——中译者

[181] 罗马人永远没有忘记，也永远不会忘记高卢人在占领罗马时的行为。罗马人对高卢人的印象还可以参看《朱古达战争》最后一章。——法译本注，有补充。

[182] 这里作者有两个笔误。据哈利卡尔纳苏斯人狄奥尼修斯的《罗马古代史》（第8卷，第79章），奥路斯应为提图斯；而曼利乌斯处死自己的儿子是在对拉丁人，而不是对高卢人作战时（当时他第

三次任执政官）。作者误记为对高卢人作战，可能是因为曼利乌斯是在对高卢人作战后取得托尔克瓦图斯的名号的（因为他在战争中从被杀死的高卢人身上夺取了项圈即torquatus）。——法译本注，有补充。

[183] 这就是说，如果还有时间改正已经形成的错误的话。——英译本

[184] 虽然阴谋参加者只是计划了这些罪行并未能具体实现它们，但由于他们的招供，这就如同在犯罪时现场被捉住一样。——英译本

[185] 这里意味着不允许他们选择流放的惩罚。按规定，只有在现场被捉住的罪犯在定罪后立即执行而不得上诉，如果只供认有罪并且不是在现场被捉住的，则对高级长官的判决仍可上诉，并由一位保民官或人民加以批准。——英译本注，据法译本补充。

[186] 除了杰出人物之外，罗马的政治体制也保证了它的顽强的生命力。——中译者

[187] 但是苏埃托尼乌斯的《优利乌斯传》（第19章）却指出，为了使比布路斯当选，加图曾默许行贿的做法。——英译本

[188] 一次完全由他负责的战争，而不像在他之前苏拉、克拉苏和庞培所领导的战争，有相当一部分是别人的功劳。高卢、日耳曼、不列颠都是恺撒率领罗马军队深入其地的。——法译本注，有改动。

[189] 参见埃斯库罗斯：《七人攻打底比斯》（v．592）用于阿里斯提德斯的话：如果说他不想看来是最好的，他是想成为最好的。——法译本

[190] 这里指西塞罗。——中译者

[191] 三人刑事组（tresviri capitales）是负责监狱和行刑的低级官吏，此外他们也还负有警察方面的职责。最初执政官或行政长官任命他们负责警务，后来他们才扩大而有了逮捕、监禁刑事犯和监督行

刑的职责。狱卒和刽子手都归他们领导。——英译本注，据法译本补充。

[192] 这里的说法几乎无法同现存的遗址相吻合；但其余部分的叙述却是清楚的并且可以认定就是罗马的监狱（Garcer）即所谓“玛美尔提努斯监狱”，它位于罗马广场西北角附近。——英译本

[193] 过去这里可能是一座下面有泉水的房屋，其名称来自一个古老的拉丁的词tullius，意为“泉”，不过罗马人自己认为这个名称同赛尔维乌斯·图利乌斯有关系。——英译本

[194] 刽子手（carnifices）可能是刑事组手下的人，也可能就是他们自己。——英译本

[195] 作者在这里没有指出，在处决罪犯之后西塞罗到广场上去，向民众只用一个词vixerunt（意思是“他们活完了”）来宣布一切均已结束。接着元老、骑士、民众便把他一直护送回家并且以“祖国之父”的头衔向他表示敬意。——法译本

[196] 这就是说他组成了各有十个中队的两个军团，但是每个中队的人数都不足正规的定额，最后才由来到营地的志愿兵和参加阴谋的人补充够数，从开头的两千人最后到足额的两个军团。——英译本

[197] 军团定额6000人。——中译者

[198] 军团士兵的正规武器有大盾（scutum）、头盔（galea）和胸甲（lorica）作为防御性武器，进攻性的武器则有短剑（qladius）、投枪（pilum）或长矛（hasta）。第一战列的军团士兵（hastati）和第二战列的军团士兵（principes）使用投枪，而第三战列的军团士兵（triarii）即预备兵则使用长矛。——法译本

[199] 对于奴隶和被释奴隶服军役的看法，参见苏埃托尼乌斯：《奥古斯都传》（第25章）。——英译本

[200] 这实际上是到阿洛布罗吉斯人那里去。——中译者

[201] 据西塞罗的说法，凯莱尔不仅统率着皮凯努姆地区的军队，还管着赛诺尼人地区（ager Gallicus），这里离喀提林的活动地区不远，所以能起牵制作用。——法译本

[202] 这时他有三条路可走：第一条，从列诺河谷到波伦亚；第二条从费犹马尔波山口到莫迪那；第三条从阿尔诺河谷沿河岸到热那亚。但这一条路被安托尼乌斯堵住，所以他只能选择由凯莱尔负责监视的前两条。——法译本

[203] 喀提林本来可以先到高卢去，但朗图路斯等人使他感到城内的响应可以使他轻易地得到胜利，所以现在已没有逃走的机会。——法译本注，有改动。

[204] 安托尼乌斯的军队。——法译本

[205] 凯莱尔的军队。——法译本

[206] 大概因为右手是持进攻武器的手，再者罗马人起誓时也是互击右手。——中译者

[207] 实际上，如果他们战败，他们将没有祖国。——法译本

[208] 比如保护人可以送东西给自己的门客，竞选人也送东西给选民以及诸如此类的赠品。——法译本

[209] 色诺芬（Cyr，III，3）也说过："人们想活下去却又想逃跑，那简直是发疯了，他会懂得，胜利者能保证得救，而逃跑的人比坚守战斗岗位的人死亡的比例要大得多。"——法译本

[210] 恺撒的《高卢战记》（第1卷第25章）便提到在作战时先把自己的马送到很远的地方去并且下令别的人也都这样做，使大家承受同样的危险，不再有逃脱的希望。——英译者注，有补充。

[211] evocati是指那些退役之后又被召集到部队里来的老兵，他们通常是百人团长级的。这里他们中间的许多人可能是苏拉的老兵。——英译本

[212] 金布里人是古时中欧的一个来历不甚清楚的民族，公元前113年开始入侵罗马行省并和条顿人、高卢人一道在高卢南部等地屡次打败罗马军队。到公元101年才被马略彻底战败于意大利北部。——中译者

[213] 据卡西乌斯·狄奥（37、39）的说法，安托尼乌斯是为了回避与过去的同僚作战而装病的。——英译本

[214] 所谓没有武装实际上是说没有正规的武装或正规武装不足，参见本书第56章有关注释。——英译本注，有补充。

[215] ferentarii指的是安排在两翼的轻武装步兵，他们先是向敌人抛掷投枪，然后退到战线后面去。——英译本

[216] 近卫军部队是统帅身边对他个人负保卫之责的亲卫队，由精锐的步兵和骑兵组成。据恺撒《高卢战记》（第1卷第40章），他曾建议把这一荣誉给予第十军团。在帝国时期，近卫军因为负保卫皇帝之责而对政局起了举足轻重的影响。——英译本注，略有改动。

[217] 这次激烈的战斗发生于罗马建城692年，即西拉努斯和穆列纳担任执政官的一年的元月。——法译本注，有删节。

[218] 弗洛茹斯在提到这件事时指出："喀提林是在离自己人很远的地方敌人的尸体中间被找到的，如果他是为祖国而死，那才真是了不起的牺牲！"——法译本

附录

反喀提林第一演说[1]（西塞罗）

（在元老院发表）

（1）喀提林，到底你还要把我们的耐性滥用到什么时候？你的丧心病狂的行为还要把我们玩弄到多久？你的肆无忌惮的作风将要嚣张到什么程度？帕拉提乌姆[2]夜间的守卫根本不在你眼里；到处都有的巡逻[3]根本不在你眼里；人民的惊恐根本不在你眼里；所有正直的人的结合[4]根本不在你眼里；元老院在这一防守坚强的地点开会[5]根本不在你眼里；难道所有在场的人脸上的表情也根本不在你眼里？你不知道你的计划已经暴露？你没有看到，由于在场各位元老都已知道了这件事，而你的阴谋已紧紧地被制服住？你以为在我们当中还有谁不知道昨天夜里你干了什么，前天夜里你干了什么，你在什么地方，你集合了哪些人，你制订了什么计划？这是什么时代！什么风尚！[6]这些事元老院都知道，执政官也看到了。可是这个人还活着。我不是说过吗，还活着！而且，更有甚者，他还来到元老院参加国家大事的讨论，用目光挑选和标定我们当中每一个将来要遭到杀害的对象。但是，我们这些勇敢的人如果能够避免遭受这个人的愤怒屠杀，那看来我们确实就完成了对共和国应尽的义务。喀提林，你早就应该根据执政官的命令被处死了。很久以来你一直阴谋加到我们所有人身上的灭身之祸，正应该落到你本人的头上。那位杰出的人物、最高司祭普布利乌斯·斯奇比奥尽管他只是一介公民[7]却杀死了只是稍稍动摇了共和国基础的提贝里乌斯·格拉古[8]，而我们身为执政官的人能容忍喀提林一心想用杀人放火的行径把整个世界毁掉吗？盖乌斯·赛尔维利乌斯·阿哈拉曾亲手杀死那想搞变革的司普里乌斯·梅利乌斯

[9]，但这些前例年代过于久远，我不想再提它们了。过去在我们国家有过，确实有过这样的勇敢行为，这就是勇敢的人们惩办背叛祖国的公民较之对于不共戴天的敌人更加严厉。喀提林，我们手里有元老院的一项强有力的和严厉的命令[10]来对付你。共和国并不缺少这些位元老的同意和支持。但是，让我老实告诉你，缺少的是我们这些执政官！

（2）元老院过去曾发布命令[11]，要执政官路奇乌斯·欧披米乌斯设法"采取措施不使共和国遭受任何损害"。一夜也不能拖延。盖乌斯·格拉古[12]的父亲、祖父和祖先都是声名赫赫的人物，但是他只是由于有叛国的某些嫌疑而被杀死。担任过执政官的玛尔库斯·富尔维乌斯[13]和他的孩子也被杀死了。元老院的类似的一项命令[14]把国家委托给了执政官盖乌斯·马略和路奇乌斯·瓦列里乌斯。为了惩处保民官路奇乌斯·撒图尔尼努斯和行政长官盖乌斯·赛尔维利乌斯，国家的死刑和报复行动曾经不得不拖延过一天吗[15]？但是现在我们却容许我们的权威的锋芒变钝已经长达20天之久了。要知道，我们手里有这一类的元老院的命令。但是它却只是被塞到文件堆里，就好像是刀剑插在鞘里一样。根据元老院的这一命令，喀提林，你应当立刻被处决。可是现在你还活着，而且你活着对于你的厚颜无耻的行为不但不悔改反而变本加厉。元老们，我希望做一个仁慈的人。当共和国面临如此巨大危险的时候，我希望我没有疏于职守的表现，但是现在我却要谴责我自己的无所作为和疏忽！在意大利的埃特路里亚地方的隘路里，罗马人民的敌人的一座营地已经建立起来，他们的人数一天天地增加；但是你们却看着那个营地的统帅和敌人的头目在城里，甚至在元老院里日复一日地干着阴谋从罗马城内部摧毁共和国的勾当。喀提林，如果我下令逮捕你，把你处决，我想我不得不感到担心的并不是所有正派的人会说我行动得过于迟缓，而是有人会说我的做法过于残酷！[16]但是，由于某种特殊的原因，我还不能使我自己做我早就应当做的事情。不过最后你还是会被处死的，那时将不会有任何人如此卑鄙，如此堕落，如此像你本人，乃至不承认这样做是公正的。只要有任何一个活着的人竟敢为你辩护，你就将会活下去，就像你今天这样地活下去，但是我要安置许多能干的保卫人员把你包围起来，以便使你不能对共和国有所伤害。许多人的眼睛和耳朵会监视着你，尽管你本人也许不知道，其实他们一直是这样做的。

（3）喀提林，如果黑夜不能用它的黑暗掩盖你们的罪恶的集会，如果一家私人的住宅不能用它的墙壁挡住你的阴谋的声音，如果它们都昭然若揭，如果一切都暴露在人们的面前，那么在这里再观望下去这对你有什么好处？现在放弃你那邪恶的计划吧，听我的劝告，忘掉你那杀人放火的勾当吧！你现在正在从四面八方被包围，你的全部计划在我们眼里比光天化日还要清楚。现在你可以同我一道回想一下这些事情。你记不记得，10月21日我在元老院里说过，盖乌斯·曼利乌斯、你的胆大妄为的计划的这个工具和奴仆在一个特定的日子将会武装起来，而那个日子就是10月27日？喀提林，我如此肯定地指出如此严重，如此凶残，如此难以置信的勾当，难道是我错了吗？不仅如此，远为使人吃惊的是那个日期，那个日期我说错了吗？在元老院里我还说过，你又把杀害重要人物的日子推迟到10月28日，不过那时国家的许多首要人物已经逃离罗马，这倒不是为了求得活命而是为了挫败你的计划。就在那一天，你本人受到我的卫士和我的先见之明的包围，因而无法对共和国有任何冒犯的行动，这一点你能否认吗？虽然，当时你曾扬言，尽管其他人都离开了，你仍然要把我们这些留下来的人杀掉才甘心。当你认为通过一次夜袭，实际上会占领普列涅斯特[17]的时候，难道你不知道这个移民地已经按照我的命令由我的卫士、我的士兵和我的警卫队伍给防守起来了么？无论你做什么，无论你策划什么，无论你想什么，我都能听到和看到并且了解得清清楚楚。

（4）现在和我一道回忆一下前天夜里的情况吧。这样你就可以看到，我在保卫共和国的安全方面的警惕性完全有力量制服你想颠覆祖国的勾当。我要说的是，在前天夜里你来到了镰刀匠街——我要说得更明确些——也就是这条街上的玛尔库斯·莱卡的家里；你的许多同样丧心病狂、同样邪恶的同谋者也来到了同一个地方。这事你是不敢抵赖的，你敢吗？你怎么不讲话啊？如果你真敢否认，我就把真凭实据拿出来定你的罪。告诉你，在元老院这里我就看到一些和你狼狈为奸的人。不朽的诸神在上！我们究竟是在什么地方？我们这里是怎样一个共和国？我们是生活在怎样一个城市里？就在这里，就在我们这些人中间，元老们，就在整个世界这个最神圣最威严的元老院里，就有人阴谋杀害我们所有的人，阴谋摧毁这座城市，甚至阴谋摧毁整个世界！我作为执政官看到了这些人，我还同他们商讨国家大事，而且对于按罪应当引颈受戮的那些人，我甚至没有用言语伤害他们！在那

一夜于是你就来到莱卡家里，喀提林，你分配意大利的各个部分，你决定你想要每个人到什么地方去，你选择你要留在罗马的人以及和你一道离开罗马的人，你布置了罗马城内要放火的地点，你断言你自己很快就要离开，你说你所以稍事耽搁是因为我还活着。于是就找到了使你不必再为此操心的罗马骑士，并且他们保证说就在那天夜里天亮之前把我杀死在我的床上。几乎在你们的会议尚未结束的时候，我就知道了所有这些事情；于是我便用更多的卫士保卫和加强防护我的住宅，我早上不许你派来向我问候的人进来见我，因为正是那些人确实来了，但他们在那个时刻到来的事情我已经预先告诉了许多知名人士。

（5）既然情况是这样，喀提林，到你曾打算去的地方去，到底还是离开罗马吧；城门都是开着的，走你的吧！你和曼利乌斯共有的营地已在等候你这位统帅，而且等得时间太久了。把所有你在这里的友人也都带走吧，如果不是全部的话，那么就尽可能多地带走吧。这样罗马城也就干净了。只要在我们之间有一道墙隔着，我就不至于在心里感到十分害怕了。你现在不能再和我们待在一起了；这种情况我不能忍耐，我不能容许，我不能答应！

在这里，应当大大地感谢不朽的诸神，特别是朱庇特·斯塔托尔，罗马城的最古老的守卫者，因为我们已经多次逃脱了共和国的如此邪恶、如此可怖、如此讨厌的灾难。共和国的安全不应当总是受到一个人的危害。当我还是当选执政官[18]的时候，喀提林，你就阴谋陷害我，但我不是由公家的卫士而是通过自己的高度警惕来保卫自己的。而在前一次执政官选举时，你又想在玛尔斯广场[19]上杀害我和你的竞争者，但在那时，借助于我的友人的力量和保护，在没有引起任何公开骚乱的情况下，我挫败了你的邪恶的企图。总之，不管你对我进行多少次的威胁，我都用我自己的力量挫败你，虽然我知道，我的死亡会给国家带来巨大的灾难。现在你竟然公开对国家图谋不轨，你竟要摧毁和破坏不朽诸神的神殿、城市的住宅、全体公民的生命乃至整个意大利。因此，由于我还不敢做最重要并且最适合于执政官的统治大权和我们的传统的事情，我便做这样一件就严厉的程度而论比较宽大并且对公众的安全来说也比较有益的事情。要知道，如果我下令把你处死，参加你的阴谋的其余的人依旧会留在共和国内。但是如果你离开这里，像我很久以来一直敦促你做的那样，那么这座城市便可以

清除大量有害于国家的舱底污水[20]，这就是你的那些同谋者。怎么样，喀提林？你不会犹豫观望，不按照我的命令做你自己已经要做的事情吧？这是执政官命令国家的一个敌人离开城市。你问我："这是不是流放？"我没有发出这样的命令，但是如果你询问我的看法，那我倾向于此。

（6）喀提林，现在在这个城里还有什么能叫你开心的事情呢？在这里，除了你的阴谋的同伙之外，没有一个人不怕你，没有一个人不恨你。哪一种可耻的污点没有在你的私生活上留下印记？在私人事务方面哪一种耻辱不和你的丑名有瓜葛？什么淫荡的东西你的眼睛没有看过？什么罪行你的双手没有干过？什么腐化堕落的东西你全身没有沾染过？哪个被你的堕落的勾引所陷害的青年没有从你手里得到他犯罪的武器或是燃起他的情欲的火把[21]？难道不是这样吗？最近你又谋害了你的前妻，为的是把另一个女人接到你的家里，这难道不是在这一罪行上面又加上了另一令人难以置信的罪行吗？对这一点我并不加以描述，我倒是喜欢对它保持缄默，否则人们就会认为，这样一个罪大恶极的行为竟会在这个国家发生或者竟然逃脱了应有的惩处。我也不去谈你荡尽了自己的财产的事情，到这个月的13日[22]你是会感到这件事对你的压力的。我所谈的那些事情都和你私人的秽行丑闻没有关系，都不干系到你的肮脏麻烦的个人事务，而是同国家的最高利益以及同我们所有人的生命和安全有关。当你了解到所有在场的这些人都知道，在雷比达和图路斯担任执政官的那一年[23]的最后一日，你带着武器去参加人民大会[24]；所有在场的这些人都知道，你曾纠合一个匪帮想杀害执政官和国内的首要公民；并且在场的这些人都知道，根本不是你那一方面的怜悯之情或恐惧之心，而是罗马人民的好运才制止了你的罪行和丧心病狂的行为；当你了解到这些情况的时候，喀提林，这光天化日或是这吹动的清风能使你感到高兴吗？但是我不去谈那些罪行，因为那是人们都晓得的，并且从那时以来又干出了许多罪行：——当我还是当选执政官的时候，有多少次你曾试图杀死我并且在我成为执政官之后又有多少次！有多少次我只是轻轻地移动一下身子或者像人们所说的一闪身而躲过了你刺过来的、看来似乎无法躲避的凶器！你什么也没有得到，你什么也没有成就，可是你依然不停止尝试和希望。那匕首有多少次已经从你的手里刺了出来，又有多少次它不知道为什么掉了下来并露出了马脚！但你依然一天也

放不开它。既然你认为你一定要把匕首刺到一位执政官身体里面去，我不知道你用什么祭仪使它成为神圣的东西并把它献给诸神！

（7）但是现在你过的是什么生活？要知道，我将要用这样的方式和你谈话，以便使人们感到，我的主导的情绪并不是憎恨——虽然我应当是这样的情绪——而是你完全配不上的怜悯。你是不一会儿之前才来到了元老院的。在所有你的许多朋友和亲属当中有谁向你打招呼？如果在人们的记忆当中没有任何一个人曾受到过这样的对待的话，那么当你受到沉默这一具有极深刻含义的宣判的巨大压力的时候，难道你还等待人们用言语对你进行谴责吗？在你来到元老院的时候，所有你附近的位子都空了，所有那些往往被你定为杀害对象的、担任过执政官的元老在你一就座就离开了你那一区的座位，让它们空在那里没有人坐，对于这一事实你是什么看法，你认为你应当抱着怎样的感情来承受这种情况？赫邱利斯在上，如果我的奴隶害怕我就像你的同胞公民害怕你那样，我想我就非得离开我的家不可了。你不认为你应当离开罗马么？如果我认为我甚至是不公正地受到本国公民的严重怀疑并且我的同胞公民又是如此地讨厌我，那么我便宁肯避开我的同胞公民而不愿看到所有人敌视的目光。由于你自己心里明白你的罪行，所以你 知道所有的人对你的憎恨是正当的，是你早就应当得到的。难道你还不想从你曾经伤害过其思想感情的那些人的目光下和面前避开么？如果你的双亲恨你、怕你并且你无论怎样也不能得到他们的谅解的话，我想你就应当躲到他们看不见的什么地方去。现在你的祖国，我们所有的人的母亲都恨你、怕你，并且认定：长时期以来你心里想的只有一件事，就是把你的祖国摧毁。难道你不尊敬她的权威，不服从她的判决，也不害怕她的力量么？喀提林，祖国是这样地同你谈话，她虽然保持沉默，却好像是对你说："这些年来，除了由于你的缘故之外，没有发生过任何犯罪行为；除去你之外，没有发生过任何暴行；只有你杀害过许多公民，蹂躏和掠夺过联盟者，但是没有受到惩处而仍然逍遥法外。你能够不仅不把法律和法庭放在眼里，甚至还扰乱和破坏它们。尽管对于先前那些罪行我不应采取容忍态度，但我还是把它们尽量地忍耐下来了。可是目前，正是由于你一个人的缘故，我却完全陷入恐惧之中，乃至最轻微的声音也会引起我的恐惧，喀提林，而且看来任何谋害我的计划都同你那不能容忍的罪恶勾当有关系。因此，走开吧，不要使我感到这样的恐惧了。如果说我害怕得有道理，但我却不会惊慌失措；如果我害怕得没有道理，那到头来我是会不再感到害怕的。"

（8）如果我们的祖国对你讲这样的话，像我刚才所说的，即使她不能动用武力，难道她不应当得到她请求的东西么？你自愿受到监管，又说什么为了躲避嫌疑你愿意住到玛尼乌斯·列庇都斯家里去，这有什么用处？当他不愿意接纳你的时候，你竟敢甚至到我这里来，要我在我家里保护你！我对你的答复也是，有你和我一道住在我家里我绝不可能是安全的，因为我们都住在一个城墙之内，这样我也就处在巨大的危险之中。然后你又到行政长官克温图斯·梅特路斯家里去。当他拒绝你的时候，你又去找你的吃喝玩乐的朋友、那位最出众的人物[25]玛尔库斯·梅特路斯[26]；这当然是因为你认为他能最用心地保护你，能最警觉地提防着别人，又能奋不顾身地保卫你。但是你想想看，一个自己已经认为有资格被监管起来的人，他距离监狱和枷锁还能有多远呢？

既然情况是这样，喀提林，如果你不能在这里心安理得地终老一世，为什么你还不立刻到别的什么地方去，在孤单的流放生活里度过余生，这样也可以免遭许多正当的、早就应当加给你的惩处！你说，把这件事交给元老院处理吧；因为是你提出了这样的要求，而如果元老院决定要放逐你的话，你说你是愿意服从的。但是我不想把这件事交给元老院，因为这同我一贯的做法有抵触，不过我仍然愿意提出这样一个办法来，好叫你知道这些元老对你是怎样的看法。离开这个城市吧，喀提林，使国家摆脱恐惧吧。如果你希望得到亡命处分的话，那么就去亡命吧。怎么啦，喀提林？你还在等什么？难道你根本没有注意到这些人的沉默么？他们是都同意的；他们都不讲话。当你看到他们是用沉默表示他们的意愿的时候，为什么你还要等待他们讲话呢？但是如果我对那位杰出的青年普布利乌斯·赛斯提乌斯[27]讲同样的这些话，如果我对最勇敢的人物玛尔库斯·玛尔凯路斯[28]讲同样的这些话，那么元老院就可以极为正当地就在这座神殿之中对我执政官施加严厉的制裁。但是，就你的情况而言，喀提林，当他们一言不发的时候，他们就表示同意了。他们的默许就是一道命令。他们通过沉默高声呼叫。不仅对于在座的元老们来说是这样的情况——老实说，在你眼里，他们的威信是贵重的，可他们的性命又是最不值钱的——就是对于站在元老院四周的那些最可尊敬的和崇高的骑士[29]以及其他勇敢的公民来说也是这样的情况。你可以看到他们那一群人[30]，你可以感觉得到他们的热情，并且就在刚才，你还听得到他们呼叫的声音。长时期以来，我好不容易才使你不受他们的暴力和武器的伤

害；如果你要离开长期以来你一直想摧毁的一切，我是会很容易说服他们把你一直送到城门口的。

（9）可是，为什么我还要讲话呢？就好像还有什么东西能打动你，就好像你竟然可以振作起来，就好像你考虑过逃走，就好像你曾有过任何亡命的念头似的！但愿不朽的诸神会使你产生这类的想法！然而我仍然会看到，如果你在听到我的话后害怕了，因而接受劝告去亡命，那将会有极大的一阵恶感在等待着我，即使不是在当前——因为人们对你的罪行记忆犹新——以后肯定是会发生的。假如你的堕落只限于是私人的事情并且和共和国的危险没有关系，那也是完全值得的吧。不过你不得再为非作歹，你应当畏惧法律的惩罚，你应当服从国家的需要，这件事是不用问的。要知道，喀提林，你并不是由于知耻而不再干不光彩的事情，由于恐惧而不敢铤而走险，由于理智而不陷入丧心病狂的那种人。因此，正像我时常说的那样，离开吧，如果你想激起人们对我的仇恨，激起对你的敌人——你是这样称呼我的——的仇恨的话，那就立刻亡命去吧！如果你这样做的话，我将很难承受人们的指责；如果你按照执政官的命令去亡命的话，我将难以承受大量憎恨情绪的重担。但是如果你偏偏要使我受到称赞和取得荣誉，那么就把那一帮作恶多端的匪徒带走，你自己也到曼利乌斯那里去，把伤风败俗的分子煽动起来，把你自己从好人中间分出来，向你的祖国开战，陶醉在亵渎神灵的掠夺行径之中吧。这样，看来就好像你的离开并不是被我驱赶到陌生人那里去，而是被请去和你的那一帮人联合起来了。但是为什么我还要你这样做呢，因为我知道，你已经把一些人先派了出去带着武器在弗茹姆·奥列利乌姆[31]那里等候你。我还知道，你和曼利乌斯已作了安排并确定了一个日子，并且你还把一只银鹰[32]送了去，而我相信这个银鹰将是所有你的那一帮人毁灭的诱因，是对他们的不祥的朕兆。可是你在自己家里却还把这只银鹰放在一个罪恶的神龛[33]里。每当你出去杀人时不是习惯于对它膜拜一番么，从它的祭坛那里你不是常常为了屠杀公民而举起亵渎神灵的右手么，因此你怎么可能在比较长久的时期里同这个东西分开呢？

（10）那么最后你还是到你那无法控制的和穷凶极恶的贪欲早就一直在催促你去的地方吧。确实这样做不但不会给你带来悲伤，反而会使你感到某种难以置信的欢喜。因为你的本性使得你如此丧心病狂，你自己的意愿把你训练成这样，命运也注定你成为这个样子。你

绝不会期望和平，甚至不会期望战争，除非那是一场邪恶不义的战争。你从没有任何财产，也没有任何前途的那些人当中纠合了一批歹徒。在他们这些人中间，你能有什么高兴，有什么愉快，有什么欢乐？而当着在你这样多的朋友中间你连一个正直的人也听不到看不到的时候，你又怎么能在放荡中高兴得起来？人们谈论的你的那些“劳苦”[34]对于你所追求的那样一种生活的确是一种很好的锻炼；躺在什么都不覆盖的土地上，这不仅可以伺伏你的放纵淫欲的对象，而且可以行凶作恶。能不睡觉的本领不仅使你能在丈夫仍安眠的时候加害于他们，而且还能阴谋盗窃和平公民的财物。你有机会来表现你那有名的能忍受饥饿、寒冷和一切匮乏的能力。但很快地你就会知道，正是这些本领毁了你。当我使你不能取得执政官职位的时候，我做到的就是这些；宁肯要你只能以一个亡命者的身份向国家发动进攻，也不叫你以一位执政官的身份来折磨国家；而你卑鄙地策划的行径也只能称为强盗行径而不能叫战争。

（11）现在，元老们，我可以恳请我的祖国不再提出几乎是正当的抱怨了，请你们注意听我将要讲的话并且把它深深地记在心上。要知道，如果对我来说比我的生命还要珍贵的我的祖国，如果整个意大利，如果整个共和国对我这样说：“玛尔库斯·图利乌斯[35]，你在干什么？正如你已经发现的，这个人是国家的一个敌人；正如你看到的，他将要带头发动一场战争；正如你知道的，在敌人的营地里人们正在等待他把统帅的职务担当起来：他是罪魁祸首，是阴谋的头目，是他把奴隶和罪犯集合到一起——这样一个人你却把他放走，而且放走的方式使人觉得他好像不是被你逐出罗马，而是有意放纵他来攻打罗马的！为什么你不下命令给他戴上镣铐，把他拖去处死，给他以最严厉的惩处？请问是什么使你不这样做？是我们祖先的惯例么？但是在罗马这里，往往甚至普通公民都曾经处死过危害国家的人啊。是人们制定的有关处罚罗马公民的法律么？但是在罗马这里，背叛了国家的人是绝不会享有公民权的。或者是你害怕后世的人们对你的憎恨？如果由于你害怕人们对你的厌恶或其他不管是什么危险而你却忽视了你的公民同胞的安全，这倒是你对罗马人民的一个很好的回报！要知道，正是罗马人民把你这样一个只凭借本身的事业，而不是你的祖先的功勋的人，这样早地通过一级一级的官职而提升到最高的地位[36]！但是，如果对于人们的厌恶有任何恐惧的话，那么刚正与严厉引起的厌恶绝不比懒散与怯懦引起的厌恶更加可怕。也许当意大利将要受

到战争的蹂躏，当各个城市将要受到掠夺，当房屋将要被烧掉的时候，你才不认为自己将会被厌恶的大火烧掉？”

（12）对于共和国以及对于抱有同样想法的人们的极为郑重的意见，我要简单地作如下的答复：元老们，如果我认为把喀提林处死是最上策的话，那么我本人是不会叫这个剑奴 [37] 多活一个钟头的！因为如果我们最崇高的人和最著名的公民并没有因为使撒图尔尼努斯、格拉古兄弟和弗拉库斯 [38] 以及古时许多人流血而受到玷污却反而受到尊敬的话，那我肯定是不会担心由于处死这个谋害公民的人而后来会有任何厌恶的情绪加到我的身上的。而且，如果我的确受到厌恶情绪的严重威胁，则我仍然始终不渝地相信，通过正义行动而招致的厌恶是一种光荣，而不是厌恶。可是，在元老院这里却有一些人，或者是看不到正在威胁着我们的灾难，或者是装作看不到这些灾难。他们提出的温和措施助长了喀提林的希望，他们由于不相信阴谋的存在，从而加强了势力日益扩大的阴谋。在他们的影响下，许多无知的人和坏人都会说，如果我惩办了喀提林，我的行为就是残酷和专横的。现在我知道，如果他到现在他正打算去的曼利乌斯的营地去，任何人也不会愚蠢到看不出这是一项已经安排好的阴谋，任何人也不会堕落到否认这一阴谋。但是，如果只处决了这一个人，我知道国家的这场病可以暂时地得到抑制，但是并不能完全消除。但是如果他自己离开，如果他把他的一群朋友带走并且把现在从四面八方收罗来的其他败类都集合在同一个地方，则不仅是在国内蔓延的这一疾病，甚至一切邪恶事物的根源和种子也将会被根除和摧毁了。

（13）元老们，很久以来我们便在阴谋的这些危险和陷阱中间生活和活动。但是所有这些罪行和这种由来已久的愤怒和无法无天、胆大妄为的状况却在我担任执政官的时期里以一种有点不寻常的方式爆发出来。如果在这一大群强盗当中，只除掉这一个人，看来也许我们只在一个短时期里能以摆脱忧虑和恐惧。但是危险依然存在着并且它将深藏在国家的血脉和脏腑之中。正有如得了重病并且给高烧搞得坐卧不宁的人往往在喝了冷水之后，开始似乎减轻一些，但随后这病却反而比先前要沉重、厉害得多，共和国的病也是这样。通过惩办这个人，它的病虽然可以缓解，但是只要其余的人还活着，这病是会变得更加沉重的。因此让这个邪恶的人走开吧。让他们自己和好人分开，让他们集合在一个地方吧。而最后，就像我常说的那样，让一道城墙

把他们和我们隔开吧。让他们不要再在执政官自己的家里伺伏执政官，不要再站在市行政长官[39]的法庭的四周，不要再手持刀剑围攻元老院，不要再准备火箭[40]和火把来烧掉城市吧。最后，让每个公民把自己对共和国的看法都明明白白地写在前额上吧。元老们，我向你们保证，我们身为执政官的将会如此尽心竭力，你们有如此高的威信，罗马骑士有如此大的勇气[41]。而所有爱国的人们又如此和谐地团结起来，这一切均足以使得喀提林在离开之后，你们将会看到一切真相大白，揭露于光天化日之下，它们将会受到镇压和惩处。

既然有了这些朕兆，那么，喀提林，去发动你的一场邪恶不义的战争吧，这样做你就会给共和国带来最大的利益，给你自己带来杀身灭顶之祸，并且给依附于你而无恶不作的那些人带来彻底的毁灭。朱庇特啊[42]，你这座神殿是罗慕路斯在取得和罗马建城时相同的朕兆时建立起来的，我们完全正当地把你称为城市和国家的保卫者[43]，你将会把这个人和他的同谋者驱离你的神殿和其他神殿，驱离这个城市的住宅和城壁，使他们不能危害全体公民的生命财产，而对于这些同正直的人为敌的人，国家的这些敌人，打劫意大利的人，这些由于共同为非作歹而可恶地勾结在一起的人，你将要用永恒的惩罚来惩处这些活着和已经死去的人[44]。

反喀提林第二演说[45]（西塞罗）

（对人民发表）

（1）公民们，路奇乌斯·喀提林这个肆无忌惮、罪大恶极、邪恶地阴谋摧毁他的祖国，用剑和火威胁你们和这座城市的家伙离开了，我们终于把他赶了出去，或者说把他打发走，或者说同他告别了。他离开了，退去了、溜掉了、逃走了[46]。现在这个贱种和恶魔再也不能在我们的城墙内部发动任何破坏阴谋了。毫无疑问，我们已经打败了这次内战的一个头目。因为他的那把匕首不能在我们身边发挥其作用了。无论是在玛尔斯广场上，还是在罗马广场上，以及在元老院里，最后在我们自己的家里，我们将不再感到害怕了。他被赶出了

城，这样也就被赶出了有利的阵地。现在我们将对一个公开的敌人展开一场公开的战争并且不会有任何人阻碍我们了。不容置疑，当我们把他从暗中伺伏的地方赶了出来，迫使他进行公开掠夺的时候，我们将会消灭这个人并取得辉煌的胜利。但是由于他带的刀剑并未能像他所期望的那样沾上我们的鲜血，由于他走开时我们还都活着，由于我们扭掉了他手里的凶器，由于他离开时公民们安全无恙而城市依然屹立在那里，请想一下，他将会是多么伤心，多么沮丧！公民们，现在他已经倒在地上，他知道他已经被打跑，被驱除，并且他肯定还常常扭回头来看这座城市，为这座城市从他的嘴里被抠走而悲痛。但是在我看来，城市却是感到高兴的，因为它已经把这块病吐了出来并且把它抛弃了。

（2）如果有什么人——像所有的人必然会做的那样——正是由于我在演说中引以为自豪和值得夸耀的那件事而对我进行猛烈的指责和攻击，说我不把这个不共戴天的敌人加以逮捕而是把他送走，那么这并不是我的过错，公民们，这是环境造成的过错。路奇乌斯·喀提林早就应当被处死，早就应当对他施加最严厉的惩处。不论是我们祖先的传统还是统治权和共和国的尊严都要求我这样做。可是你们知道有多少人不相信我的话？有多少人甚至为他辩护？有多少人愚蠢到根本不去考虑这件事情，又有多少人坏到竟然站到他的一面。并且，如果我认为，如果把他除掉就可以消除你们的一切危险的话，我早就会把路奇乌斯·喀提林除掉了，即使这会被人厌恶，要冒生命的危险也在所不惜。但是当我看到，甚至当时，甚至你们所有的人也并不同意这件事的时候；当我看到，如果他罪有应得地被我处死，我会受到被厌恶的极大压力并且不能再追究他的同谋者的时候，于是我便把事情做了这样的安排，这就是说，当你们清楚明白地看到国家的敌人的时候，你们可以公开地进行战斗。即使他离开了这个城市，公民们，你们会了解到，我认为这个敌人仍然是一个极大的威胁，因为和他一道离开的人太少了，对此我甚至是感到遗憾的。如果他把所有他的人都带出罗马那该有多好！我可以告诉你们，他的确带走了他早从童年时代便喜爱的通吉利乌斯，他还带走了普布利乌斯和米努奇乌斯[47]，他们在饭店里欠下的债并不能引起国家的动乱。他留下的是什么人，都多么深地陷到债务里，多么英勇，多么崇高！

（3）因此，同高卢的军团相比，同克温图斯·梅特路斯[48]在皮凯努姆和高卢两地征募的军团相比以及同我们每天准备的这些军队相比，我完全不把他的军队放在眼里，这是由走投无路的老家伙、粗俗的花花公子、土里土气的浪荡哥儿以及宁肯不要保释金[49]也不肯离开军队的那些人拼凑而成的。对这些人，我不用给他们看我们军队的战斗行列，我只要把行政长官命令给他们看，他们就会垮了。但是我看到的这些在广场上跑来跑去，站在元老院附近，甚至进入元老院的、油头粉面、披金挂紫[50]的人们，我真愿意他把这些人都作为士兵带走；如果他们留在这里，那么请记住，逃离他的军队的人们比留在军队里面的人们更危险。他们之所以更加可怕是因为他们明明了解我知道他们在想些什么，可是他们依然无动于衷。

我知道把阿普利亚分配给了谁，埃特路里亚给了谁，谁分到了皮凯努姆地区，谁分到了高卢地区并且谁曾要求执行在城里杀人放火的计划。他们知道前一天夜里他们的全部计划都报告给了我；昨天我就把它们在元老院里揭露了。喀提林吓坏了，于是就逃掉了。这些人在等待什么呢？如果他们认为我先前的宽大会永远持续下去，他们就确实大错特错了。

（4）过去我期望已久的东西今天我已经实现了。这就是你们所有的人都可以看到正在公开地策划一个叛国的阴谋。也许除非有人认为，和喀提林类似的人们，与喀提林的感觉有所不同。再也没有任何宽大的余地了。这件事本身要求严厉的处置。只有一件事甚至现在我仍愿意让步，那就是让他们出去，让他们离开，让他们不要叫倒霉的喀提林想他们想得消瘦下去。我愿把路给指出来：他是从奥列利亚大道[51]离开的。如果他们愿意加紧赶路的话，到晚上就可以追上他了。在舱底的污水淘干净之后，我们的国家会是多么幸福啊！赫邱利斯在上！共和国只清除了喀提林一个人，我就似乎松了一口气并且感到振作起来了。人们能想象或想到的什么罪恶或罪行是他所未曾设想过的？人们能找到哪一个全意大利的放毒犯、哪一个剑奴、哪一个强盗、哪一个杀人凶手、哪一个弑亲者、哪一个伪造遗嘱者、哪一个骗子、哪一个贪吃的家伙、哪一个浪荡公子、哪一个奸夫、哪一个声名狼藉的女人、哪一个勾引青年的坏蛋、哪一个花花公子、哪一个堕落人物会不承认自己同喀提林有最密切的关系？在所有这些年中间，已经干出的哪一件谋杀事件没有喀提林参与在内？哪一件已经干出的邪

恶淫乱的事件少得了他？确实，哪个人对青年有像这个人那样大的诱惑力？他自己以最无耻的方式去爱别人。他以最可憎的方式去迎合别人的爱。对某些人，他保证满足他们的淫欲，对另一些人，他答应杀害他们的双亲，他不仅是从旁煽动，甚至动手帮他们干。现在他又多么快地不仅从这个城市，而且从农村地区搜罗了这样一大群堕落的人？不仅在罗马，而且在全意大利的任何一个角落，没有一个受债务压迫的人不被他召来参加这个难以令人相信的罪恶联盟。

（5）因此现在你们可以注意看一看他在各种不同的活动中表现出来的多种多样的兴趣：剑奴训练所里没有一个多少热衷于犯罪活动的剑奴不声称喀提林是他的亲密朋友；在舞台上没有一个比较轻浮或有点堕落的优伶[52]不说喀提林几乎够得上是吃喝玩乐的朋友。而这同一个干起坏事和罪行来素有经验的人却依然经受得住寒冷和饥饿，口渴和不眠，他被这些流氓恶棍捧为英雄，而实际上他那本应用于刻苦励行和进德修业的精力却给他在淫乱和放荡中耗尽了。但是如果他的狐群狗党都跟随他，如果亡命徒的这些罪恶的匪帮走出这座城市，那我们将会多么高兴，共和国将会多么幸运，我这一任执政官将会得到多么光荣的称赞！因为这些人的欲望已不再是有节制的，他们的放纵是毫无人性的和不可容忍的。他们想的只是杀人、放火和打劫。他们荡尽了他们的祖产，他们把他们的财产抵押出去了；他们早就没有钱用，而最近连借贷的地方也没有了。但是他们的欲望依然很大，一点没有收敛。但是，如果说在酒和赌博上他们寻求的只是放荡的生活和妓女，他们确实已说得上是不可救药，但人们对他们还能容忍。但是怯懦者伺伏勇敢的人，愚蠢的人伺伏有智慧的人、醉鬼伺伏清醒的人、迷糊的人伺伏警觉的人——这种情况谁能忍受？我告诉你们，这些斜倚在宴席桌旁[53]，怀里抱着妓女，喝酒喝到发昏，肚子里塞满食物，头戴花环、厚厚地涂着油膏、给邪恶的生活搞坏了身体的人们，在他们的谈话里竟然胡说什么要杀害好人并把罗马城烧掉！我相信，这些人是不会有好下场的，他们的邪恶、不义、罪行和淫欲早就应当遭受惩罚，即使不是现在就临到他们头上，肯定不久也会到来的。如果在我的执政官任内由于不能使这些人改邪归正而把他们除掉的话，那么我就使国家的生命不是延长一个短时期，而是延长好多年。要知道，现在已经没有一个国家能引起我们的恐惧，没有一个国王能对罗马人民发动战争。所有陆上和海上的外国敌人都由于一个人的勇敢而被镇服了[54]。但是还有内战；国内存在着阴谋，国内存在

着危险，国内存在着敌人。我们必须向奢侈、向丧心病狂的行为，向罪行展开斗争。公民们，我本人就愿意担任这一战争的领导人。由我来承担坏人对我的仇恨。凡是我能矫正的，我将尽力设法矫正；凡是必须铲除的，我将不允许他们留下来危害国家。因此这些人要么离开，要么就老老实实地待在这里！如果他们留在城里，又不改变自己的初衷，就让他们等候他们应得的下场吧！

（6）但是，公民们，有些人却又说喀提林是被我流放的。如果我一讲话就能做到这一点的话，我就要把讲这些话的人们也都流放出去了。因为我认为这个如此胆怯甚至害羞的人是受不了执政官的谴责的！一旦他被命令去亡命的时候，他就服从命令，走开了。昨天，也就是我几乎在自己家里被杀死的昨天，我在朱庇特·斯塔特尔神殿再次召开了元老院的会议。我把整个事件向元老们作了报告。当喀提林到来时，有哪一位元老向他打招呼呢？有谁向他致意呢？最后，又有谁把他只看成是一个恶人，而不把他看成是国家的一个危险的敌人呢？还有，在他就座的地方，主要的元老都离开了他那一带，那里的凳子都没有人坐，空在那里。接着我这个一讲话就放逐了公民的严峻的执政官就问喀提林，在前一夜里 [55] 他是不是在玛尔库斯·莱卡的家里开会？当这个胆大包天的人开头由于良心有愧而沉默不语时，我又揭露了别的一些事情；我指出在那天夜里他干了什么，他为下一夜作了怎样的安排，他又如何安排整个战争的计划。当他十分困惑地站在那里不动的时候，我就问他为什么还不赶快到他久已想去的地方去，因为据我所知，这时武器、斧头、棍束 [56] 、喇叭、军队的标志和在他自己家里他已经用一个罪恶的神龛给供了起来的银鹰 [57] 都已被他先送了去。那个据我看已经离开去挑动战争的人是我给放逐出去的么？并且，我认为，已经在费祖莱地区建立了一座营地的百人团长曼利乌斯 [58] 已经以自己的名义发动了反对罗马人民的战争，并且那营地现在并不等待卡提利那作他们的领袖，但是据说，受到放逐的喀提林是去了马赛利亚 [59] ，而不是这个营地。

（7）不仅是治理共和国的人们，甚至挽救了共和国的人们，他们的命运是多么不幸啊！如果现在路奇乌斯·喀提林由于我的智慧和我冒着很大风险所作的努力而遭受挫折并受到极大的削弱因而突然间害起怕来并且改变自己的意图，脱离他的同伙并放弃他的挑起战争的计划，抛掉他的犯罪和战争的方针而逃跑，而去亡命，这样人们就不会

说，这个胆大妄为的人是被我所制服的；就不会说，他是由于我的警觉才被搞得目瞪口呆、被吓住的；也不会说，他在希望和目标方面遭到了挫败，而说他是在没有被定罪和无辜的情况下去亡命的，说他是被一位执政官的暴力和威胁驱赶出去的；如果他这样做的话，有人就会把他不是看成一个罪犯，而是看成一个怜悯的对象，而把我不是看成一个警惕性最高的执政官，而是一个最残酷的暴君了。公民们，只要是你们能不被卷入这场可怕的、邪恶的战争，就是我忍受这种错误的和不公正的憎恨的强大压力那也是值得的。是的，只要他亡命，就让人们说是我把他赶走的吧。但是请相信我的话，他是不会亡命的。公民们，为了我个人逃避这种憎恨情绪，我绝不会请求不朽的诸神，要你们会听到路奇乌斯·喀提林正在率领起一支敌人的军队并且正在带着武器四处奔走，而且你们竟会在三天之内听到这个消息。而且我远为更加害怕的是，今后我所以会受到憎恨是因为我放走了他而不是我赶跑了他。但还是有很多人说他是被赶出去的，虽然他是自己走开的。这样，如果他被杀死的话，他们又会说什么呢？而且，一直在说喀提林正在去马赛利亚的那些人与其说他们抱怨这一点，毋宁说他们害怕这一点。他们中间没有一个人会仁慈到不愿意他去曼利乌斯的营地，而不是去马赛利亚。但是，赫邱利斯在上，如果他先前从来不曾考虑过他今天正在做的事情，他仍然宁愿作为一个叛国的匪徒被杀死，也不愿意在流放中活命。但是目前，除了在他离开罗马之前我还活着这一点之外，还没有发生任何事情是违背了他的意愿和期望的，因此让我们希望而不是抱怨他的亡命吧。

（8）但是为什么我花费这样多的时间去谈论一个敌人？去谈论一个公然声称自己是个敌人的敌人？去谈论一个由于像我一贯希望的那样有一道城墙把我们隔开而我不再害怕的一个敌人？而关于掩盖自己的意图、还留在罗马，还和我们在一起的那些人却一字不提。对于这些人，总之如果有可能的话，我宁愿使他们回心转意，使他们同共和国和解，而不想惩办他们；我也看不出这一点就不可能，如果他们愿意接受我的意见的话。因为我要告诉你们，公民们，那些军队都是从哪些种类的人们中间搜罗来的。然后，只要我能做到，我就对每个人通过提供我的忠告和我的意见加以纠正。

他们中间的第一类人，这些人虽然负了巨额的债务，但是他们却有更多的财产，他们死死抓住这些财产，任何事物都不能使他们放弃这些财产。这些人由于富有，所以他们看来是十分老实的[60]，但他

们的意图和他们的处世原则是极为无耻的。你可以是富有的并且拥有大量的土地、房屋、金钱、奴隶，拥有一切，但你为什么不肯出卖你的一些财产来减轻你的债务负担？你在等待什么？等待战争吗？什么？在会造成全面破坏的战争里你以为你的财产能被视为神圣而丝毫不受侵犯么？也许你还指望发布取消债务的新的法令？要想期待喀提林实现这件事那就大错特错了；通过我的力量，可以提出新法令，但它们只是规定可以拍卖的财产，而有财产的这些人也只能通过这个办法来偿还债务。但是如果他们愿意在更早的时候这样做，而不是极为愚蠢地试图用他们的财产的收入来支付债务的利息，那我们便会发现他们不仅会更加富有，而且成为对国家更有用的公民。不过我认为这些人却是最不可怕的，这或者是因为我们可以劝他们放弃自己原来的想法，或者是因为，即使他们顽固坚持自己的意见，则在我看来，他们充其量也只是向共和国发出请求而不会动用武力。

（9）第二类人里的人们虽然苦于债务却依旧希望取得统治权。他们想成为共和国的主人。他们认为在国家的动乱时期他们能够取得的那些官职在国家的和平时期他们是无法得到的。但是我却以为应当给这些人以这样的忠告——当然对于所有其他的人也提供同样的忠告——以便使他们不去妄想取得他们试图得到的东西。首先，我本人正在岗位上[61]，一直保持着警惕，我正在保卫着国家。其次，正直的公民都十分勇敢，他们在感情上十分团结，他们的人数众多，而且他们还拥有一支大军。最后，亲自在场的不朽的诸神将会帮助这些不可战胜的人民，这著名的统治机构，各城市中这一最美丽的城市以对付如此庞大的罪恶势力。但是，如果他们想得到他们在最疯狂时想得到的东西，难道在城市的灰烬中，在公民的血泊中，在他们的卑鄙和邪恶的欲望所谋求的事物中，他们能指望成为执政官或独裁官甚或国王么？难道他们没有看到，如果他们想望的东西——一旦到手的话——势必要交到某个逃跑的奴隶或剑奴手里去么？第三类包括的这样的人：他们虽然上了年纪，却仍然由于体育锻炼而保持了强健的身体。同喀提林相勾结的那个恶棍曼利乌斯就属于这一类。这些人都是从苏拉设置的军事移民地[62]来的；这些移民地的公民我知道都是非常优秀的公民，非常勇敢的人，不过这些移民者由于不久之前取得的没有料到的财富而过的是过于豪奢过于放荡的享乐生活。当他们像富豪那样修建邸宅，当他们在他们的精美的庄园里，在大批奴隶的拥簇之下大张筵席，尽情享乐的时候，他们已如此深地陷到债务里，乃至如果

他们要清偿这些债务，他们就得从地狱里把苏拉召回到他们那里去[63]。他们还诱使一些产业微薄的贫苦农民也妄想把过去没收财产的做法恢复起来。我把这两种人都归入了海盗和土匪的一类。但是我要给他们这样的忠告。他们不应当再发疯，不要再希望出现非法宣告和独裁统治。要知道，那些悲惨可怕的年月已如此深地烙入国家的记忆，我认为不仅是人，甚至不能讲话的牲畜现在也不会再容忍这样的事件重演了。

（10）第四类确实是多种多样的、驳杂而又混乱的：这些人多年来便陷到债务里，从来也不曾冒出头来，在陈年旧债下勉强活着，造成这种情况的原因部分是由于他们的懒惰，部分是由于他们的事业经营不利，部分是由于他们挥霍无度。许多由于交保释金听候传讯和审判，由于财产被扣押而被搞得狼狈不堪的人也都从城市和农村去了那个营地。我则认为，与其说这些人是热心的士兵，不如说是懒惰的赖债者。如果这些人根本还不了债的话，那就叫他们尽快地垮掉吧，不过要通过这样的方式，那就是：不仅是国家，就是他们最近的邻居也不要知道这件事。我真不明白，如果说他们不能正直地活着，为什么还愿意不光彩地死掉，或者说，为什么他们认为和其他许多人一道死去[64]较之他们单个地死去，这会给他们带来较少的痛苦。

构成第五类的是杀害双亲的人、杀手，最后还有各种各样的罪犯。我并没有从喀提林那里把这些人召回来，因为无论如何他们也不肯离开他；一定要把他们在罪恶中处死，因为他们这号人太多，以至于监狱根本装不下。这最后一类不仅是地位最低，而且他们的生活作风也是最次的。不过这些人是喀提林特有的，是他精心挑选出来的，不，简直可以说是他的知心朋友。你看到的这些人都是头发梳得光光的、打扮得漂漂亮亮的人物，他们要么是胡须剃得光光的小伙子，要么是乱糟糟地留上一大把胡子，他们的外衣长到踝骨那里，袖子长到手腕，他们戴着面纱，却不穿外袍[65]。他们生活中的兴趣以及他们醒着的时候完全用于长夜的饮宴。在这些匪帮里，所有的人都是赌徒，所有的人都是淫棍，都是卑鄙肮脏的坏蛋。这些十分文雅温柔的男孩子不仅学会了爱别人和被别人爱，不仅学会了跳舞和唱歌，而且学会了挥动匕首和放毒。除非他们离开罗马，除非他们死掉，否则即使喀提林死掉，请相信在罗马还存在着产生喀提林式人物的温床。但是这些坏蛋希望的是什么呢？他们不会把他们的小情妇带到营地去

么？他们怎么能同她们分开呢，特别是在这样的日子的夜里！但是那些人又如何受得了亚平宁山的环境和那里的霜雪？除非他们也许认为他们更易于忍受冬天的气候，因为他们曾学会在宴会上光着身子跳舞呢！

（11）既然喀提林把这样一批邪恶的人纠合在自己身边，那么战争将会是多么可怕啊！公民们，现在请把你们的卫队、你们的军队摆出来，去对抗喀提林的这支臭名昭著的军队吧！首先是你们的执政官和你们的统帅对抗那些精疲力尽的和负伤的剑奴；然后再把全意大利的最精锐的力量率领出去对付被放逐和被削弱的那群破烂货！现在移民地的城市和自治市[66]确实将负责肃清边远山林地区[67]的喀提林匪徒。老实说，我不应当把你们的其他资源、设备和守备部队拿来同那个匪帮的匮乏和贫困相比。但是如果不提我们充分拥有而他们缺乏的所有这些资源、元老院、骑士等级[68]、罗马人民、罗马城、国库、税收、整个意大利、所有的行省，各个外国，如果不提这些东西而我们却希望比较一下双方作战的原因，单从这一点我们也可以看到这些人堕落到什么程度了。因为在我们一方作战的是谦虚谨慎，在他们那一面是无耻；在这一面是贞操，在那一面是放荡；这一面是荣誉，那一面是欺骗；这一面是正直，那一面是罪恶；这一面是坚忍，那一面是疯狂；这一面是诚实，那一面是狡诈；这一面是克制，那一面是贪欲；最后，这一面是公道，节制，刚毅、慎重、一切美德，而同它们敌对的是不义、奢侈、怯懦、鲁莽、一切恶习；归根到底则是丰裕对贫困、明智对昏聩、神志健全对精神错乱，而最后是美好的希望对最深的绝望。在这一类的较量和战斗里，即使人们的心力有所不济，不朽的诸神本身难道不会迫使这许多重大的罪行为这些最杰出的美德所压倒么？

（12）既然当前的情况是这样，公民们，那么你们就像我刚才已经建议的那样，用守卫和哨兵把自己的住宅防守起来吧。我已经作了细心的准备，使城市在不给你们造成任何不方便以及不发生任何骚乱的情况下得到充分的保卫。我已经把喀提林这次夜间的进攻通知了所有的移民地和所有你们的自治市，而他们会容易地保卫他们的城市和他们的领地的。他认为极为肯定地会站在他的一面的剑奴，尽管他们比某些贵族更易于响应他，却仍然在我们当局的约束之下。由于我预见到了这件事，所以我已经把克温图斯·梅特路斯[69]派到高卢和皮凯

努姆地区去。他将或者制服敌人或者对他的一切行动和企图起阻碍作用。至于其他事项的安排、加快进行和完成，我们将把它们委托给你们看到正在开会的元老院[70]。

现在我想反复警告仍然留在城里的那些人，是的，就是给喀提林留在城里准备破坏这个城市的安全和所有你们的安全的那些人，要知道，尽管他们是敌人，他们仍然生而为罗马公民。如果到目前为止我的宽大对任何人都显得太过分的话，那么它始终是为了这样一个目的，这就是使潜在的东西能够爆发出来。至于未来，则我不能忘记的是，这是我的祖国，我是这些人的执政官并且我必须和他们同生或为他们而死。在城门那里没有任何守卫，没有任何人伺伏在路上；如果他们愿意出去，我可采取默许的态度。但是如果有任何人敢于在城里轻举妄动，我将不仅探知他的活动，甚至还有他的反对祖国的第一个举动或企图，并且他将认识到，在这个城市里有警觉的执政官，有出色的高级官吏，有一个勇敢的元老院；他还将认识到这里有武器和一座监狱[71]，我们的祖先曾希望用它来惩办明显暴露出来的邪恶的罪行。

（13）公民们，所有这些事情将要加以这样的安排，这就是，最重要的事件将要在尽量不引起骚动的情况下加以处理，在不发生任何混乱、叛乱和一次内战的情况下避免最大的危险，在人类记忆中最大也是最残酷的一个叛国事件将要被我一个人，一位穿着和平的外袍的领袖和统帅平息下去。公民们，我还作了这样的安排：只要有可能的话，任何一名罪犯在城里也不会因为他自己的罪行而受到惩处。但如果现在已明显地被发觉的这一不逞企图，如果逼临城市头上的危险使我迫不得已而必须放弃我的宽大做法的话，那我肯定会做到这一点，虽然，在这样大规模的和危险的一场战争中，我们几乎难以指望不会有任何一个好人死掉并且通过惩办少数人而使你们所有人都可以得救。

公民们，我向你们作这样的保证，并不是依靠我个人的明智或人们出的主意，而是依靠诸神垂示的许多明显的朕兆，因为我是在他们的指引之下才抱有这一希望和这一目标的。他们不像他们先前习惯的那样，不再到远处去保护我们不受一个外国的遥远的敌人的侵犯，而是亲临这里用他们神圣的意志和权力保卫着他们的神殿和我们城市的住宅。公民们，你们应当向他们祈祷，哀求他们、恳求他们保卫这座

城市不受罪大恶极的叛国分子的残暴阴谋的侵犯，因为是他们注定这座城市要成为最美丽、最繁荣、最强大的城市，因为海上和陆上所有外国敌人的大军[72]都被制服了。

反喀提林第三演说[73]（西塞罗）

（对人民发表）

（1）公民们，正像你们所看到的，共和国，所有你们大家的生命、你们的财物、你们的家产、你们的妻子和你们的子女、最著名的统治机构的这一所在地、这座最幸运也是最壮丽的城市——在这一天，由于诸神对你们的爱护，由于我个人的努力、我的计划和经历的危险，它们免遭焚烧和残杀的命运，并且几乎是从鬼门关被救了出来，并且被完整无缺地送回到你们手里了。而如果我们得救的日子在我们看来和我们诞生的日子是同样地令人高兴和同样地辉煌的话——那是因为得救的欢乐是确实的，而我们诞生时的环境是不确实的；因为我们诞生时没有知觉，而我们得救时是感到欢乐的——确实，既然我们通过爱戴与赞颂使得建立了这座城市的那个人[74]上升到不朽诸神的行列，那么保存了当时建立起来而现在又变得伟大的这同一座城市的人理应受到你们和你们后代的崇敬。要知道，我们已经扑灭了被燃点起来并且几乎吞没了整座城市、各神殿、庙宇、住宅和城墙的大火，并且我们还击退了向着共和国刺过来的刀剑并且把它们的刀尖从你们的喉咙前面打掉。既然我已经在元老院把这些事揭露、挑明并且作了详尽的叙述，因此，公民们，我还要把这一切向你们简单地作一报告，这样你们这些不了解情况又急于得到消息的人就可以知道被揭露出来的事情何等严重，何等显而易见并且这些事是用什么办法查出来并受到制止的。

首先，当喀提林在几天前[75]逃出罗马的时候，由于他把他的同谋犯和这一战争的穷凶极恶的头目留在了城内，所以我一直保持高度的警惕，并且，公民们，设法使我们能够在这样严重和这样隐蔽的阴谋中得到安全。

（2）因为正是在我把喀提林赶出罗马的时候（要知道，现在我并不害怕这个词引起的厌恶情绪；因为他活着离开罗马，这引起的厌恶情绪要可怕得多），当时我说，当我希望放逐他的时候，我的想法是：或者与他同谋的其余的分子和他一道离开，或者那些留下来的阴谋分子因为他不在罗马会变得软弱无力。而当我看到那些人仍留在罗马和我们在一起，并且我知道他们丧心病狂到急于实现他们的罪恶计划时，我就日日夜夜毫不懈怠地执行这样一项任务，那就是我要设法了解和看到他们都在做些什么，在计划些什么，这样——由于罪行严重到不可想象的程度，因而你们也可能不大相信我讲的话——我就可以把这件事搞得个一清二楚，乃至当你们亲眼看这一罪行本身时，你们最后才会诚心诚意地为自己的安全采取必要的措施。因此当我听到普布利乌斯·朗图路斯[76]鼓动阿洛布罗吉斯人的使节，要他们在阿尔卑斯山以北发动战争并且在高卢发动叛乱，听到那些使节带着信件和指示被送回高卢他们本国公民那里去，而在途中还要和喀提林会面，并且听说提图斯·沃尔图尔奇乌斯伴随他们上路并且带有交给喀提林的一封信时，这时我就认为我有了一个机会得到最难得的，也是我一直希望不朽的诸神能赐予的东西，这就是：不仅是我，而且还有元老院和你们都能以把这件事消灭在萌芽状态之中。因此昨天我召见了路奇乌斯·弗拉库斯和盖乌斯·彭普提努斯，这是十分勇敢和爱国的两位行政长官[77]。我把全部情况告诉了他们，我要他们知道我想如何安排。于是他们这两位具有极为明智和出色的政治见解的人物毫不犹豫地立刻接受了任务。因此当天色渐暗的时候，他们便偷偷地去了穆尔维乌斯桥。他们分为两部分躲在桥两侧最近的村落里，这样第伯河和穆尔维乌斯桥就位于他们两部分人中间了。此外，在任何人都不会有所怀疑的情况下，他们自己又把许多勇敢的男子带到同一个地方。我本人也从列阿特[78]管区派去一队以刀剑为武装的精锐的年轻队伍，而在国内我便常常利用这个队伍的帮助来做保卫工作。这样，在早晨3点钟左右，当阿洛布罗吉斯人的使节在大批随从和沃尔图尔奇乌斯的陪伴下刚刚走上穆尔维乌斯桥的时候，这些人便向他们发动了进攻。他们抽出刀剑来，我们的人也是一样。但了解内情的只有行政长官，其余的人却不知道是怎么一回事[79]。

（3）接着彭普提努斯和弗拉库斯出面干预，于是已经开始的战斗便停止了。这一行人手里的全部信件于是就原封未动地交到行政长官手里。这些人自己也被逮捕并且在天刚刚破晓之时被带到我这里

来。于是我立刻把所有这些罪行的声名狼藉的谋划者伽比尼乌斯·金贝尔[80]召了来，伽比尼乌斯这时根本没有想到事情会败露。随后又召来了路奇乌斯·司塔提利乌斯，他之后又召来了盖乌斯·凯提古斯。朗图路斯是最后来的，我想这是因为他违反了自己的生活习惯，前一天夜里写信写到很晚的时候。虽然国内地位最高也最有名的人们（许多人一听到这一事件早上就来到我这里）要我在把信送到元老院去之前便拆开来看，这样做的理由是，如果信里没有任何重要的事情，我似乎便不致冒冒失失地去惊动国家了，但是我说我没有别的办法而只能把整个有关国家安全的问题交给大家讨论。要知道，公民们，如果人们报告给我的那些事情在这些信里找不到的话，我仍然不认为，在国家的这样危急的情况下我还不得不担心我是否过于热心了。你们已经看到，我迅速召集了元老院的一次全体会议。就在这同时，我按照阿洛布罗吉斯人的意见，立刻又把那位勇敢的人、行政长官盖乌斯·苏尔皮奇乌斯派到凯提古斯家里去，看是否能搜查到什么武器。他从那里搜出了大批的匕首和刀剑。

（4）我抛开高卢人，只把沃尔图尔奇乌斯带到元老院来；在元老院的同意下我以国家的信誉保证给他以保护。我劝他毫无顾虑地把他所知道的都告诉我。随后，在他几乎还没有从他的巨大恐怖心态中恢复过来以前，他就供认说，他是从普布利乌斯·朗图路斯那里接受指示和交给喀提林的一封信的，这封信是要他利用由奴隶组成的一支卫队并且要他率领他的军队尽快到罗马来。计划是：他们按照已经作好的布置和分配，在城内各处放火并且屠杀大量公民，而他可以就近准备截捕逃跑者并且和城里的头目会合。但是被带到元老院里来的高卢人却说，朗图路斯、凯提古斯和司塔提利乌斯曾要他们发誓并且把信给他们要他们转给本部族，而且这些人和路奇乌斯·卡西乌斯还命令他们尽快把骑兵派到意大利来，他们并不缺少步兵。朗图路斯曾要他们相信，西比拉预言书[81]和预言家都曾向他保证，在科尔涅利乌斯家族中他是注定要统治这个城市和掌握罗马大权的第三个成员。前面的两个人是苏拉和秦纳。他还说今年是罗马城和它的统治大权注定要毁灭的一年，因为今年是维斯塔贞女被宣布无罪之后[82]的第十年，是卡皮托利乌姆山上的朱庇特神殿被焚[83]之后的第二十年。他们还说，凯提古斯同其他阴谋分子还有这样一个意见上的分歧：朗图路斯和其他人想在撒图尔那利亚节[84]那天动手进行屠杀和放火焚烧罗马，但凯提古斯认为那时动手就太晚了。

（5）公民们，为了不把话说得太长了，于是我们便命令每个人都把据说是托带的信交出来。我们首先把凯提古斯的信拿给他本人看。他承认是他封的。于是我们把绳子切断[85]，并且读了这封信。这封信是他亲笔写给阿洛布罗吉斯人的元老院[86]和人民的，信里说他要实现他答应给阿洛布罗吉斯人的使节的事情。在这之前不久，他曾被询以有关在他家中搜出的刀剑和匕首的事情，他的回答是他一直热衷于收集精良的铁制武器。但是他的信一经宣读，他那有愧的良心使他失去了勇气，再也抬不起头来，因而突然间他一句话也不讲了。司塔提利乌斯也被带进来了；他承认了自己的封印和自己的手迹。他的信也宣读了，内容也和前一封差不多。他供认了自己的罪行。接着我又拿朗图路斯的信给他本人看，我问他承认不承认这封印。他点头承认。我说："这确实是一个十分有名的封印，这是你祖父的像[87]，他是一位声名赫赫的人物，他全心全意地爱他的祖国和它的公民。确实，这个像即使不讲话也应当使你不敢犯这样一种罪行。"给阿洛布罗吉斯人的元老院和人民的同样内容的信也宣读了。我给了他一个机会，就这些事发表意见，他想说什么都可以。不过开头他拒绝了；但是过了一会儿，当全部证据都拿了出来摆在大家面前的时候，他站了起来。他问高卢人还有沃尔图尔奇乌斯，他同他们有什么关系，使得他们到他的家里来。当他们简略地并且肯定地回答他，告诉他是通过谁的介绍到他家里来以及有多少次的时候，并且当他们问他是不是他竟然同他们谈起有关西比拉预言书的事情的时候，他突然由于自己的罪行而发起狂来，从他身上可以看出良心具有何等的力量。要知道，虽然这一点他也可以否定，但是突然间，出乎所有人的预料，他供认了。这样，不仅他一直十分擅长的演说的才能和习惯，而且他那超过任何人的冒失和厚颜无耻都从他的身上消失了。这一罪行的揭露和发觉竟有如此强大的效果！但是沃尔图尔奇乌斯突然要人们把他说是朗图路斯交给他、要他带给喀提林的那封信拿出来启封宣读。朗图路斯尽管感到极为狼狈，但他仍然承认这是他的封印和手迹。这封没有署名的信的内容是这样的："从我派去的那个人你会知道我是谁。鼓起勇气来，好好考虑一下你已使自己处于怎样的境地；看一看你现在需要的是什么并且设法为自己取得一切人，甚至是最下层人们的帮助吧。"随后被带进来的是伽比尼乌斯。虽然在开头他还厚着脸皮答话，但到最后对于高卢人向他提出的指控他也都承认了。公民们，至少在我看来，以下这些东西都是罪行的最令人信服的论据和证据——信件、封印、手迹，最后还有每个人的供词，可是另一方面，他们的苍白的面

容、他们的眼神、他们的表情以及他们的沉默看来比证据还要肯定得多。因为他们已被惊吓到如此程度，他们只是低头望地，时而相互间偷偷地看一眼，好像这样就无须受到别人的作证揭发，而他们自己就证明自己有罪了。

（6）当罪证已经提出并且正式加以公布的时候，公民们，于是我向元老院请示，为了共和国的安全，他们将采取怎样的措施。首要的元老们提出了十分严正和表现了爱国精神的建议。元老院全体一致通过了这些建议。而由于元老院的决议还没有用文字公布出来，所以，公民们，我想根据我所记得的，把元老院的决定告诉你们。首先大家对我讲了许多表示感谢的话，因为共和国由于我的勇气、我的意见、我的先见之明而免遭极大的危险。继而两位行政长官路奇乌斯·弗拉库斯和盖乌斯·彭普提努斯受到了公正的、应得的称赞，因为他们给了我果敢的和忠实的帮助。我的同僚[88]，一位勇敢的人也受到了称赞，因为他使参加了阴谋的那些人不能对他个人的看法和国家的看法发生影响。他们作出的决定是这样，普布利乌斯·朗图路斯在他交卸了他的行政长官的职务之后[89]应当被监管起来，还决定，所有在场的人盖乌斯·凯提古斯、路奇乌斯、司塔提利乌斯、普布利乌斯·伽比尼乌斯也应当被监管起来。同样的规定也适用于路奇乌斯·卡西乌斯，因为他曾要求由他负责在全城放火的勾当；适用同样规定的还有玛尔库斯·凯帕里乌斯，因为大家已经看到，他曾接受到阿普利亚去煽动牧民这样一项任务；而所以适用于普布利乌斯·福里乌斯，因为他是路奇乌斯·苏拉安置在费祖莱的移民者之一；适用于克温图斯·安尼乌斯·奇洛，因为他一直和这个福里乌斯相勾结进行笼络阿洛布罗吉斯人的活动；适用于被释奴隶普布利乌斯·翁布列努斯，因为，显而易见，是这个人最初把高卢人介绍给伽比尼乌斯的。公民们，元老院所以作出了这样宽大的处置，这是因为，尽管这一阴谋的规模如此之大而叛国分子的人数又如此之多，但是它认为只惩办九名罪犯共和国便可以得救，而对于其他人，是可以使他们回心转意重新忠于共和国的。此外，由于我成就的独特的功业，还决定以我的名义对不朽的诸神表示感谢——自从建城以来我是第一个以公民的身份取得这个荣誉的人。

元老院的决定里是这样的话："因为我拯救了罗马，使它免遭大火，使公民免遭屠杀，使意大利免于战争。"同其他各次对诸神的感谢相比，这次的不同之点在于：其他各次是为了对国家的良好的治理而

表示感谢，只有这次是因为拯救了国家。首先必须做的事情不但做了，而且圆满地完成了。因为普布利乌斯·朗图路斯在罪证摆出来并且他自己也供认了之后，在元老院看来，他就不仅是失去了一位行政长官的权利，他甚至失去了一个普通公民的权利，但他仍然是自己交卸了职务，这样他便可以以一个公民的身份受到惩处，而我们也就不再受宗教方面的考虑的约束。虽然，过去即使宗教方面的考虑也不曾阻止那位声名赫赫的盖乌斯·马略把正担任行政长官的盖乌斯·格劳奇亚杀死[90]，尽管并不曾指名对他作出任何指控。

（7）公民们，既然现在你们已经捉住并且完全制服了这些罪大恶极的和危险的战争的邪恶的头目们，你们当然会认为，城里的这些危险一旦被排除，喀提林的全部军队、他的全部希望和他的全部实力也就垮掉了。确实，当我把喀提林赶出罗马的时候，我便预见到，公民们，我们无须害怕终日昏睡的普布利乌斯·朗图路斯，也无须害怕大腹便便的路奇乌斯·卡西乌斯以及丧心病狂的盖乌斯·凯提古斯。在所有那些人当中只有他一个人是可怕的，而且只有他留在城里的时候才是可怕的。他什么事都懂，他懂得如何接近所有的人。他能够并且敢于呼唤、试探和勾引。他把心思都用在犯罪的事情上，他想到的东西他都说得出，干得出。只要干某些事情，他就已经有某些选好的人在那里待命。而当他布置任何任务的时候，他并不认为这项任务已经完成了；对于每一个特殊的细节他都要监督、检查、注意和操劳。他经受得住寒冷、口渴和饥饿。如此厉害、如此大胆、反应如此灵敏、如此聪明、在犯罪时如此警觉，又如此喜欢干坏事的这个人，如果我还要他留在城里搞阴谋而不把他赶到匪徒的营地里去——公民们，说句心里话——也许我就不能那样轻易地把灾难的这一重担从你们的脖颈上卸下来了。他也许不会为我们指定撒图尔那利亚节这个日子，他也许不会这样早地宣布摧毁共和国的这个宿命的日子，他也许不会使他的封印和信件作为他的罪行的明显证据而被截获。但事实上，当他不在罗马的时候，这些勾当却处于这样的情况之下：这一重大的叛国阴谋明白地被揭露和并遭到镇压，任何一个私人住宅里的盗窃行为也没有如此清楚地被侦查出来。但是如果喀提林直到今天还留在城内（不过只要他留在这里，我就会遇到并且制止他的计划），即使如此，用最轻的口气来说，我们也势必同他作战到底，而当那个敌人留在城里的时候，我们也便不能这样安静，这样平和以及这样不声不响地使国家摆脱如此严重的危险。

（8）公民们，但是所有这些事情被我处理得好像它们是由不朽的诸神的意志和智慧所完成和预先安排的，并且不仅是因为人的理性看来几乎不可能控制这样重大的事件，我们才能够作这样的假定，而且这时如此明确地亲临现场的诸神给我们带来了支援和帮助，乃至我们几乎能够亲眼看到它们。且不说这些不祥之兆，夜间在西方看到的火炬，天空中的火光、雷击、地震，且不说在我担任执政官时期发生的这样多其他事情，不朽的诸神似乎已经预告了现在就要发生的事件，而公民们，我要谈的这事确实不应当被忽略或不加以谈论。因为你们肯定记得，在科塔和托尔克瓦图斯担任执政官的那一年[91]，朱庇特神殿上的许多东西遭到了雷击，当时诸神的像被击倒，古时的人像被掀翻，刻有法律条文的青铜板被熔化，甚至罗马城的建立者罗慕路斯的像也受到了雷击。你们会记得，这就是朱庇特神殿的那个吸吮母狼奶汁的婴儿镀金雕像。在这个时候，当预言者[92]从整个埃特路里亚集合到一起时，他们说，杀人放火，毁灭法律条文的事件、叛乱和内战，整个城市和统治权的摧毁都临近了，除非用一切办法加以抚慰的不朽的诸神通过他们自己的力量，庶几能够使命运本身有所改变。因此，当时按照他们的答复举行了10天的赛会，凡是能够平息诸神的怒气的事情没有一件遭到忽略。这些预言者还命令说，朱庇特神的雕像应当加大，应当放到高处并且面向升起的太阳，而在当时以前，它是背向东方的。并且他们说，如果你们看到的神像面向升起的太阳、面向广场和元老院，他们认为便会发生这样的事，即暗中进行的反对罗马城和统治权的安全的那些计划将会暴露出来，使得元老院和罗马人民都能清楚地看到它们。于是两位执政官为要人承包建立雕像的工程而作了安排，但工程进行得十分缓慢，通过前两任执政官当政时期以及我们这一任期，直到今天才把它建起来。

（9）但是在这里有谁能这样无视真理，这样刚愎自用，这样丧心病狂，乃至否认我们看到的宇宙万物，特别是这座城市是在不朽的诸神的意志和力量的统治之下呢？因为当作出来的回答是有人阴谋杀人放火并摧毁国家，而且干这些勾当的人也是公民的时候，这在某些人看来似乎是无法相信的，因为罪行太严重了。但是你们已经看到，邪恶的公民不仅策划，而且干出了这些罪行。而且，这件事干得又那么凑巧，就好像是遵照至高至善的朱庇特神的意旨干出来似的。要知道，就在今天早上，当阴谋分子和为他们的罪行作证的证人根据我的命令穿过协和神殿前的广场正在被带进来的时候，就在那个时候，神

像也正在被立起来！当神像被安放在它的台座上并且使它转向你们、转向元老院的时候，正如你们和元老院都看到的，反对我们所有人的安全的一切阴谋已被搞得水落石出，已被揭露于光天化日之下了。因此那些妄图以一场不义的和邪恶的大火不仅烧掉你们的家宅，而且烧掉诸神的神殿和庙宇的那些人甚至应当受到更大的憎恨和更严厉的惩处。如果我要说是我挫败了他们，那我就把自己估计得过高了，这种做法是不能容忍的。挫败了他们的是朱庇特神，是那位朱庇特神；使卡皮托利乌姆山上的朱庇特神殿、使这些神殿、整个罗马城和你们所有人得救，这是朱庇特的意旨。公民们，在不朽的诸神的指导下，我坚定了这一目的和决心，于是我得到了这些无可否认的证据。要知道，若不是不朽的诸神使他们的胆大妄为完全失去了节制，肯定朗图路斯和其他叛国分子在他们同阿洛布罗吉斯人的勾结中，绝不会这样相信这些不相识的蛮族，他们也不会这样冒失地把他们的信交给阿洛布罗吉斯人。结果又是怎样的呢？高卢人来自一个并没有完全被平定的国度，现在他们似乎是最后剩下的唯一有能力，又并非不愿意向罗马人民作战的一个民族[93]，然而他们无视罗马当局的希望以及我们的贵族自愿给他们的如此丰厚的报酬，却把你们的安全放到他们自己的利益之上，特别是当着他们有力量不通过战争而只是在那里不动声色便能以征服我们的时候，你们说这一事实的发生能说没有神意的干预么？

（10）因此，公民们，既然已经发布了在所有的神殿都要对诸神表示感谢的命令，那么就和你们的妻子儿女庆祝那些日子吧。要知道，过去虽多次下令把早已应得的许多荣誉给予不朽的诸神，但肯定没有任何一次比这次是更为应得的。因为你们从一次最残酷和悲惨的死亡中被救了出来；不经过屠杀，不经过流血，不要任何军队，不通过任何斗争你们就得救了，你们身着和平的外袍，只在我一个人——你们的穿着和平外袍的领袖和统帅——的协助之下，你们便赢得了胜利。公民们，请回忆一下历次的内战，不仅是你们听到的，还有你们自己记得的和看到的。路奇乌斯·苏拉战胜了普布利乌斯·苏尔皮奇乌斯[94]；他把城市的守卫者盖乌斯·马略赶出了城[95]。他杀死了许多勇敢的人，并把许多人赶出了国家。格涅乌斯·屋大维担任执政官时用武力把自己的同僚赶出了罗马[96]。这整个地方到处是公民的成堆的尸体和血泊。后来秦纳和马略占了上风[97]；确实，那时最知名的公民都被杀死了，国家的光明被熄灭了。路奇乌斯·苏拉随后对马略和

秦纳胜利时的残酷行为又进行了报复[98]。有多少公民被屠杀以及国家遭到多大的灾难那就无须再去回忆了。玛尔库斯·雷比达同一位非常有名、非常勇敢的人克温图斯·卡图路斯发生了争吵[99]。雷比达的死亡给国家带来的痛苦还不像其他有关人员的死亡所带来的那样多。而这些内战，公民们，它们的目的只在于统治大权的易手而不是毁掉这个国家。但这些人并不希望根本不要这个国家，而只是希望他们自己在这个国家里掌握最高的权力。他们并不想烧掉这座城市，他们只是想在这座城市里掌握统治大权。所有这些争吵依然没有一次是想把国家摧毁，但它们却不是通过和谐的调解而是通过屠杀公民才得到解决的。但是在这次战争里，人们记忆中最严重也是最残酷的这场战争里，任何蛮族部落对它自己的人民都不曾发动过的这样一场战争里，在由朗图路斯、伽比尼乌斯、凯提古斯、卡西乌斯作出这样一项规定——当国家安全时能得到安全的一切人均被看成是敌人——的一次战争里，在这样一次战争里，公民们，我采取的做法是：所有你们都要得到安全，而当你们的敌人认为只有在一次不分青红皂白的屠杀中存活下来的那些人和只有没有给大火烧光的那部分城市才能予以保留的时候，我却把罗马城和它的公民保全下来使之安然无恙。

（11）对于我的这些重大的贡献，公民们，我不因勇气向你们要求任何报酬，不要求任何荣誉的标记，不要求任何颂扬的纪念物，我只要求永远记住今天这个日子。我希望所有我的胜利、所有荣誉的装饰，光荣的纪念物，颂扬的标记都将安置并树立在你们心里。任何不会讲话的东西，任何沉默的东西，最后，任何没有什么价值的人所能得到的东西部不能使我感到高兴。公民们，我的事业[100]将要珍藏在你们的记忆里。它们将要在人们的谈话里被提高，将要在文献里变得历久而不衰。我知道，城市的安全和对于我的执政官任期的回忆注定要保持得同样长久（但我希望它们能保持到永久）。我还知道，有一个时期，在这个国家里有两位公民，一位公民[101]不是用大地的界限，而是用天空的界限来确定你们的国家的边界，而另一位公民则保全了这个国家的家园和所在地[102]。

（12）然而，由于我所做的事情，其命运和遭遇不同于对外国作战的那些人的——因为我不得不同被我制服和战胜的那些人生活在一起，而他们却离开被他们杀死或征服的敌人——所以，公民们，如果说别人会因他们的功业而理所当然地得到好处，但你们却有义务注意

不使我的事业在什么时候会给我造成伤害。我已经注意到不使那堕落的人们的罪恶的和凶残的意图伤害你们；而你们也有义务注意到不使他们伤害我。不过，公民们，那些人现在是不能对我本人造成任何伤害的。因为正直的人们有很大的保卫的力量，这种力量永远会保卫我的。共和国有很大的威严，它虽然不讲话却始终在保卫着我。良心的力量是巨大的，那些不要良心而想伤害我的人是会把自己暴露出来的。

公民们，我们的态度就是这样，我们不会向任何人的厚颜无耻的行为屈服。恰恰相反，我们还要向所有邪恶的人们主动展开进攻。但是，不会加到你们身上的、叛国分子的全部暴力行为如果都转嫁我一个人身上，你们一定要考虑一下，公民们，你们想要为了你们的安全而使自己暴露在各种憎恨和危险之前的那些人今后处于怎样的境遇之中。至于我本人，现在在我的生活的欢乐上还能再增加什么东西呢？特别是当我看不出你们还需要加给我什么更高的荣誉而我也不能期待登上任何更高的光荣的峰顶的时候。公民们，下面一点我肯定是会做到的：作为一位普通公民，我可以维护并表彰我在执政官的任期中所做的事情，这样，如果我因为挽救国家而遭到憎恨，那只会使嫉妒的人自己受到伤害，只会提高我的荣誉。最后，在共和国里我将要这样地行动：我将永远记住我做过的事情并且注意到要人们认识到，这是通过勇气而不是由于偶然的机会才做出来的。

公民们，现在天已经黑了[103]，请你们向朱庇特神、罗马城和你们的守卫者致敬，然后回家去吧；虽然现在危险已得到防止，但你们仍要像前一夜[104]那样，用你们的守卫和哨兵来保卫它们。我将要注意到不使你们在过长的时期里不得不这样做，并使你们能够生活在永久的和平里。

反喀提林第四演说[105]（西塞罗）

（在元老院发表）

（1）元老们，我看到你们所有的人面孔和眼睛都向着我。我看到你们不仅因为你们自己的危险和国家的危险而感到焦虑，而且，如果那一危险被防止的话你们还要因为我的危险而感到焦虑。你们对我的好意在我的不幸当中使我感到高兴，在我的忧虑当中使我感到宽慰。但是，不朽的诸神在上，把我的安全放到一边并且忘掉它，而是考虑你们自己和你们的子女吧。对我个人来说，如果我身为执政官因而我理应承受一切痛苦、一切忧虑、一切折磨的话，则我将坚定地、甚至心甘情愿地承受它们，只要我的劳苦能使你们和罗马人民保有尊严和安全。元老们，我是一位执政官，然而却是这样一位执政官，在他看来，无论是保存了一切正义的罗马广场[106]，无论是由于执政官的吉兆[107]而变得神圣的玛尔斯广场，无论是一切民族的最伟大的保护者元老院，还是人们通常可以托庇的家庭，还是用来休息的床榻，而最后，还是表示官职的这荣誉的座位[108]一直不曾摆脱阴谋的威胁和死亡的危险。对许多事情我保持了沉默，我忍受了许多事情，在许多事情上我作了让步，我纠正了使你们感到害怕的许多事情，但这当然也造成了我的一些痛苦。如果不朽的诸神要我担任执政官的目的就是在于使你们和罗马人民免遭最悲惨的死亡，使你们的妻子儿女和维斯塔贞女免遭最残酷的蹂躏，使神殿和庙宇，我们的最美丽的祖国免遭最可怕的大火，使整个意大利免遭战争的破坏，那么不管将来会是怎样的命运，也都由我一个人来承担吧。如果听信了预言者的话的普布利乌斯·朗图路斯认为命运注定要使他成为国家的摧毁者的话[109]，那么命运又几乎注定要使我的这一任执政官挽救罗马人民，对此为什么我不应当感到高兴呢？

（2）因此，元老们，请你们自己加以考虑，并且保护我们的祖国，挽救你们自己、你们的妻子、你们的子女、你们的财产，捍卫罗马人民的名誉和安全吧。不要管我，不要再想到我。因为首先我应当希望的是，看守着这座城市的所有的神灵为此而把我所应得的赏赐给我，这样，如果我遇到任何不测，我将以心平气和与乐天知命的心情死去。因为一个勇敢的人不能不光彩地死去，一个担任过执政官的人不能过早地死去，一位智者不能悲惨地死去。不过我还不是这样的一个铁石心肠的人，乃至对于在这里的我最亲爱的和我最爱的弟弟[110]的悲痛以及你们看到在我周边的所有这些人的眼泪我竟然无动于衷。我的惊惶不安的妻子[111]以及我那被吓坏了的女儿[112]和我的年幼

的儿子[113]——在我看来，共和国正在把他作为我的执政官职位的一名人质而拥抱着他，还有我看见站在那里等待着今天的结果的我的女婿[114]都使我的思绪回到我自己的家里去。所有这些事情都使我受到感动，但是都为了这样一个目的——即他们所有的人可以和你们一道得到安全，即使我个人会遭到某种暴力的侵害，而不是他们和我们会在国家的总的毁灭中与之同归于尽。

因此，元老们，尽力拯救共和国，细心警戒威胁着你们的一切风暴吧，除非你们在事先能制止它们。这次和提贝里乌斯·格拉古的情况有所不同，他是想再次担任保民官[115]才受到审判和严厉制裁的；和盖乌斯·格拉古的情况不同，因为盖乌斯试图教唆想重新分配土地的那些人发动叛乱；和路奇乌斯·撒图尔尼努斯的情况也不同，因为他杀死了盖乌斯·美米乌斯[116]；我们监管起来的这些人，他们留在罗马这里是要屠杀你们所有的人，是要迎接喀提林，我们手里有他们的信件、他们的封印、他们的手迹，最后还有每个人的供词。阿洛布罗吉斯人正在受到引诱，奴隶正在应征入伍，喀提林正在受到召唤。他们的计划就是——把所有的人都杀光，不留一个人甚至为罗马人民的名称而哀悼，为这样伟大的政府的毁灭而悲叹。

（3）证人们已经把所有这些事实揭发出来，罪犯们已经供认了他们的罪行，你们已经通过许多考虑周到的判断作出了自己的判决：其原因首先是你们对我表示了破格的感谢并且宣布说，正是由于我的勇气和毅力叛国分子的阴谋才被揭露出来；其次是你们迫使普布利乌斯·朗图路斯交卸了他的行政长官的职务，还有，你们作出决定，他和你们作出判决的其他人应当受到监管，特别是以我的名义进行了一次感恩活动——在公民生活中，先前还没有一个人得到过这样的荣誉。最后，昨天你们把最慷慨的报酬给了阿洛布罗吉斯人和提图斯·沃尔图尔奇乌斯。所有这些事情都会证明，毫无疑问，看来你们判定被指名监管起来的那些人是有罪的。

但是我已决定把这全部案件交给你们，元老们，就好像这还是尚未解决的问题那样，对事件作出你们的判断，如何惩处也由你们来决定。首先我要讲一讲一位执政官应当讲的话。很久以来我便看到在国内一种严重的疯狂气氛已经成熟，那些新的灾难正在沸腾着、活跃着，但是我绝不曾想到的是，公民所策划这一阴谋竟是如此严重，如

此凶残。但是，不管事情如何，不管你们的意向和感情倾向于哪一方面，你们一定要在今天黑夜之前作出决定。你们看到通报给你们的是多么严重一项罪行。如果你们认为只不过少数人参与在这里面，那你们就大错特错了。这个灾难传播得比你们设想的要广泛。它不仅浸透意大利，现在甚至越过阿尔卑斯山悄悄地通过人们难以发现的途径而蔓延于许多行省。它不能通过动摇和拖延而被制止，它必须迅速地受到惩处，不管你们喜欢用什么办法。

（4）到目前为止，存在着两种意见——戴奇姆斯·西拉努斯的意见和盖乌斯·恺撒的意见。西拉努斯的建议是，那些企图摧毁国家的人应当处以死刑。恺撒则不同意死刑，但是赞成死刑之外所有其他的严厉惩罚。每个人都按照自己高贵的身份和事件的严重性提出最严厉的惩办方法。西拉努斯认为那些想谋害我们所有的人和罗马人民的性命的人，那些试图摧毁统治大权并把罗马人民的名字抹掉的人，哪怕一瞬间也不应活命，并且我们同他们是不共戴天的。他还回忆说，过去在这个国家里人们常常利用这种惩办的方法对付堕落的公民。恺撒则深信不朽的诸神并不把死规定为一种惩罚，而是一种自然的需要或摆脱劳苦与烦恼之后的安息。因此哲学家绝不曾不情愿地接受死亡，而勇敢的人往往是高兴地接受死亡。但是监禁以及终身的监禁确实是人们想出的对于重罪的一种绝妙的惩罚。他建议把罪犯分送到各自治市去。如果你们想发布这样的命令的话，这种办法看来是不公平的；如果你们想提出这样的要求的话，做起来也是困难的。尽管如此，如果你们高兴这样做，你们就这样决定好了。我将设法执行并且我希望我将能找到这样一些人，他们将认为拒绝你们为了所有人的安全而发布的命令是同他们的尊严不相称的。如果任何罪犯逃跑的话，则他建议给予自治市以严厉的惩处。他要按照这些可耻的犯人的罪行的大小，用严厉的看守力量把他们包围起来。他还规定任何人都不能通过元老院或人民的决定减轻被他定罪的那些人的刑罚。他剥夺了人们在苦难中唯一能起安慰作用的希望。他还下令没收他们的财产。他只把性命留给那些邪恶的人。如果他夺去了他们的性命，那他在这同时也就使他们解脱了身心两方面的许多痛苦以及对他们的罪行的一切惩罚。因此，为了使现在世上作恶的人有所戒惧，古时的人们才想到在地狱里为坏人规定这样一些惩罚，这原因当然是：他们知道，如果没有这类惩罚，死亡本身便不可怕了。

（5）现在，元老们，让我来看一看我所关心的是什么吧。如果盖乌斯·恺撒所遵循的国家政策被认为是民主政策而你们将采纳他的动议的话，也许我会少受人民的一些指责，因为正是恺撒提出并支持这个动议的。但是如果你们采纳这另一个主张的话，也许我会遇到很大的麻烦。然而还是把国家的迫切需要放在有关我个人的危险的考虑之上吧。正像恺撒本人的崇高地位和他的祖先的显赫声名所要求的那样，我从他那里听到的建议仿佛是他对共和国的永恒善意的一个保证。大家都清楚，煽动民众的人们的轻浮和关心国家安全的真正民主派的看法之间有着怎样的区别。我看到，想被人们认成是民主派的那些人，他们中间的某些人并不在这里。当然这是因为他们并不愿意在要处死罗马公民的重大案件方面发表自己的意见。前天恺撒监管了罗马公民并且建议以我的名义举行感谢诸神的活动。而昨天他又把极为丰厚的报酬给了证人们。那么现在，对于建议监管被告，感谢调查者和酬谢证人的人，他对于全部事件以及这一案件的看法如何，那是不能有任何怀疑的了。

但盖乌斯·恺撒一定知道，有一项为罗马公民制订的显普洛尼乌斯法。而且他还知道，一个成了国家的公敌的人不可能成为一名公民；他还知道，提出显普洛尼乌斯法的那个人本人却未通过人民的命令而被国家当局处死了[117]。他也不认为这个如此挥霍浪费的人当他如此疯狂，如此不顾一切地想杀害罗马人民和毁灭这座城市的时候竟然能够被称为人民的友人。因此这位最仁慈和富有人道精神的人就毫不犹豫地给普布利乌斯上了镣铐并把他关到永远是阴暗的监狱里去，还庄严地作出决定，今后任何人也不能因减轻这个人的惩罚而以此夸耀，也不能为了表示自己民主而毁了罗马人民。他甚至还主张没收他们的财产，这样就使他们身心备受折磨，并且受尽贫穷与匮乏之苦。

（6）因此，如果你们同意这个建议的话，你们就给我指定一位人民拥护和欢迎的同僚去参加群众集会。或者，如果你们愿意采纳西拉努斯的建议的话，那我将容易地保护我本人和你们，使不被指责为残酷并且我将认为他的建议要仁慈得多。可是，元老们，在惩罚如此不人道的一项罪行的时候，怎么能提到残酷呢？要知道，我是凭着自己的感情来进行判断的。既然我没有受到残酷的影响——有谁比我更温和呢？——而是受到一种极大的温和与仁慈的影响，那确实在重新得到安全的一个国家里我就可以幸福地和你们生活在一起了。因为我好像看到这座城市、整个世界的光明和一切民族的堡垒突然都被吞没

在一场全面的大火里。在我的想象里，我看到在祖国的坟墓上是一堆堆悲惨的、未经掩埋的公民的尸体。在我眼前出现了凯提古斯的面容和他那由于你们的死亡而欣喜若狂的神气。但是当我想象到取得了国家统治大权的朗图路斯——他承认是命运使得他抱有这样的希望的——他那穿着宫廷的紫红色服装的伽比尼乌斯[118]和率领着一支军队的喀提林时，我就因为母亲们的哭喊声，女孩子和男孩子们的惊惶失措以及维斯塔贞女的受辱而感到战栗了，并且因为这些情况在我看来是悲惨的、值得怜悯的，因此对于那些想干这些事情的人我就是严厉和无情的了。要知道，我要问你们，如果一位父亲他自己的孩子被一名奴隶杀死，他的妻子也被屠杀，他的住宅被烧掉，但是他却不对那个奴隶给以最严厉的惩罚，那么看来他是温和和仁慈呢，还是最不人道和残酷呢？至少在我看来此人是冷酷无情和铁石心肠的，罪犯的悲伤和痛苦并不能使他的悲伤和痛苦有所减轻。而现在我们要处理的这些人是想屠杀我们，我们的妻子儿女，是试图摧毁所有我们的家庭和国家的公共建筑，他们这样做是为了在这座城市的废墟上，在一个彻底被烧毁的国家的灰烬上能够把阿洛布罗吉斯人这个部族树立起来，因此我们若是极其严厉，我们才会被人们认为是仁慈的；但是，如果我们想表现得比较宽大，我们便背上最残酷的恶名，因为这样我们便有了把祖国和公民们断送的危险。除非也许有谁认为路奇乌斯·恺撒[119]这位十分勇敢又极爱祖国的人前天在他当着他的姊姊——一位十分有魅力的女性——的丈夫[120]的面并在此人听到的情况下说此人应当处死，并且还说，他本人的外祖父便是因执政官的命令而被杀害的[121]，而他的一位还是青年的舅父，尽管是奉自己父亲之命作为一名使节前来的，却仍然在监狱中被处死[122]的时候，他是过于残酷了。他们那些人的哪些行动能够同今天的阴谋分子的勾当相比？他们哪里有过什么想摧毁国家的计划？当时在共和国流行的是一种大把花钱的倾向和一种党派对立的情绪。当时这个朗图路斯的祖父[123]就是那个拿起武器来反对格拉古的著名人物。那位朗图路斯为了保卫共和国的尊严不受任何侵害，当时甚至负了重伤。可是这个朗图路斯却把高卢人召来颠覆国家的根基，教唆奴隶起来作战，他召请喀提林，他把我们分配给凯提古斯来杀害，而把其他公民交给伽比尼乌斯去屠杀，要卡西乌斯在全城放火，把整个意大利交给喀提林去蹂躏和掠夺。我认为，你们担心的是在对待如此可怕、如此不义的罪行方面你们的措施过分严厉，但我们更应该担心的是，由于我们采取了温和的

惩罚手段，我们似乎对我们的祖国未免残酷了。而不是由于我们厉害的报复措施而显得对这些罪大恶极的公敌太严厉了。

（7）但是，元老们，我不能装作没有听到传到我耳朵里来的报告。因为传到我耳朵里来的是那样一些人的话，他们似乎担心，我可能没有足够的守卫力量来实现你们今天所决定的事情。元老们，一切事情都已被预见到，有了准备并被决定下来，从而保全了人民政府，挽救了公共财富，这不仅由于我投入了极大的关注和拥有极大的能力，而且还由于罗马人民下了更大得多的决心。所有的人，所有等级，甚至各种年龄的人都在这里。广场上挤满了人，广场四周的神殿里挤满了人，这一地点和神殿的所有入口处也都挤满了人。自从罗马建城以来，这是所知的唯一案件，对于它的意见所有的人是绝对的一致，例外的只有那样一些人，他们由于看到他们只有死路一条，所以宁愿死在全面的屠杀里，而不愿自己孤零零一个人死去。我把这些人排除掉，我倒是喜欢把他们放到一边，我也不认为应当只把他们归入邪恶的公民一类，而是应当把他们列为不共戴天的敌人。但是其余的人，不朽的诸神，他们是何等踊跃，何等热情，何等勇敢地为了公共安全和光荣而团结起来啊！关于罗马骑士，在这里我应当说些什么呢？[124] 虽然在地位和国事的商讨方面，他们把首位让给了你们，但是在爱国上面他们却要和你们比试比试。在同这个等级进行了持续多年的斗争之后[125]，今天这一案件已使他们重新同你们衷心地联合起来，使他们和你们团结在一起了。而如果我们今后使在我担任执政官期间所实现的这一结合永远保持下去，我向你们保证今后在国家的任何地区都不会发生内战和内讧。我看到同样的保卫国家的热情已经把司库们、那些最勇敢的人团结到一起。我看到今天偶然大量集合到国库这里来的书记员也把他们的注意力从地点的分配转到公共安全上来[126]。全体自由人的大群都在这里，甚至那些贫苦的公民。有谁对于这些神殿、罗马城的景色，对于享有自由，最后对于这光明本身以及祖国的公共土地能不感到亲切、可爱和高兴呢？

（8）元老们，看一看被释奴隶表现出来的热情是有意义的事情，他们通过自己的努力在国内赢得了一席地位，并且正当地把这个国家认成是他们的祖国，而另一方面，某些生在这里并且生在显贵之家的人却不把它看成是他们的祖国而看成是敌人的城市。私人的财产、共和国、最后还有最可爱的自由使得这些等级和这些人都来保卫

国家的安全，但是为什么我要谈到这些等级和这些人呢？没有一个奴隶——只要他的被奴役的处境还过得去的话——看到这些堕落的公民的胆大妄为不感到战栗，不希望这些东西保存下来，不尽其所敢做和所能做的向国家的安全提供尽可能多的善意。也许外面正在流传的这样一个传说会使你们任何人都受到感动：朗图路斯的一个给他拉皮条的家伙正在到各个店铺去，想用金钱收买那些贫苦并且没有经验的人们的支持——他开始这样干了起来，但是却找不到一个人落魄或堕落到不希望自己每天干活、劳累和赚钱的这个地方，不希望他自己的躺椅与床榻，最后还有这一和平的生活过程是安全的。但绝大多数店铺里的人们，甚至更多是——应当指出这一点——整个这一类人都是最爱和平的。因为他们的货品、他们的工作和生计都是靠公民之间的交往来维持的，都是在和平生活的抚育之下的；如果店铺关门，他们的利润就要减少，那么如果店铺被烧掉，后果又将如何？

情况既然是这样，元老们，罗马人民的保卫者不会辜负你们，你们也要注意不要使人看来有负于罗马人民。

（9）你们目前有的是这样一位执政官，他曾从多次的危险和阴谋中得救，从九死一生的危急状态下得救，但这不是为了他个人，而是为了使你们能够保存下来。为了拯救共和国，所有的等级在目的、心愿、意见方面都已团结到一起。我们的祖国遇到了一次邪恶不义的阴谋的火与剑的威胁，她在向你们伸出恳求的双手。她把她自己托付给你们，她托付给你们的还有全体公民的性命，卫城和朱庇特神殿，她的家神的神龛，维斯塔[127]的永不熄灭的圣火，所有的神的神殿和庙宇以及我们罗马城的城墙和住宅。而且，今天你们的性命、你们的妻子儿女的性命、所有人的财产，他们的房屋和炉灶，这一切都有赖于你们作出决定。你们有一位关心你们，但是忘掉他自己的领袖——这并不是任何时候都会有的一个有利条件；你们有所有的等级、所有的人、全体罗马人民的支持，绝对一致的支持：在政治事务方面，我们在今天是第一次看到这样的事情。请想一下怎样在一夜中间便几乎摧毁了经过千辛万苦才建立起来的统治大权，摧毁了需要极大的勇气才确立起来的自由，摧毁了通过诸神何等的垂爱才增加和积累起来的财富吧。今天我们必须注意使公民在今后永远不会做出这样的事情，甚至想一下这样的事情。而我讲这些东西并不是想激励你们，因为你们的热情往往比我还高。我只是把在共和国里应当第一个发出来的呼声要人们听到，以完成一位执政官应尽的职责而已。

（10）现在，元老们，在我继续向你们征求意见之前[128]，关于我个人我也要简单讲几句话。我看到我已经给自己造成了像阴谋分子那样多的敌人——你们知道，阴谋者的人数是很多的。但是我认为他们是卑鄙、软弱无力的。即使如果在什么时候这帮匪徒在某个人疯狂罪行的教唆下压倒了你们的威望和共和国的威望，即使如此，元老们，我也绝不后悔我做的事情和我提出的意见。要知道，也许他们用来进行威胁的死亡等待着我们所有的人。你们明令加给我的赞颂之词是任何人在他生前也不曾得到过的；你们曾明令对其他人表示感谢，因为他们尽心国事，而只有对我表示的感谢，是因为我保存了共和国。且假定斯奇比奥[129]有名是因为他通过自己的智慧和勇气迫使汉尼拔退出意大利；假定那另一位阿非利卡努斯[130]特别受到赞扬是因为他摧毁了我们最大敌人的两座城市，即迦太基和努曼提亚这两座城市；假定那位杰出的保路斯[131]所以是一位有声望的人是因为一度是强大的和高贵的国王佩尔赛乌斯给他的凯旋式添加了光彩；假定马略取得了永恒的光荣是因为他曾两次从围攻和被奴役的恐惧中把意大利解放出来[132]；假定庞培超出了他们所有的人是因为他的事业和德行遍及于太阳照射所及的地区和边界[133]：确实，在对这些人的称赞中，也有我的一份光荣，除非也许给我们自己开辟行省以便我们能够前往较之保卫使那些出去的人们能够得胜返回的一个地方是更重要的一件事[134]。但是在某一方面，在国外取得的胜利比对国内叛乱者取得的胜利要好，这是因为国外的敌人不是被征服而变成了奴隶，就是被接纳为朋友而认为有义务对我们表示善意。但是我们本国公民中的那些敌人，一旦他们发疯而变成了我们祖国的不可救药的敌人，则你们要挫败他们的想摧毁国家的企图时，你们既不能用武力强制他们，也不能用善意去争取他们。因此我看到我已经同邪恶的公民展开了一场永远完结不了的战争。不过借着你们的帮助，借着所有正直的人们的帮助并且由于不仅是已经得救的罗马人民而且还有一切民族的语言文字和思想都永远不会忘记的这些巨大的危险，我相信我可以容易地使我和我的国家和人民[135]避免于此。并且肯定不会有任何力量强大到足以粉碎和破坏你们同罗马骑士的联盟以及所有正直的人们之间这一亲密无间的和谐。

（11）既然事情是这样，为了回报我已经放弃的权力、军队和行省，回报我为了照顾罗马城和你们的安全而拒绝的凯旋式和其他荣誉

标记，回报由于我在城内的影响而费力地保持下来的被保护人以及我同行省居民的友好关系——保持它们并不比取得它们更省力，回报所有这一切事物，回报为了你们而我表现的极大热情以及回报你们看到的在保全国家方面的我的警惕性，我不要求你们别的任何东西，而只要求你们记住这一时刻和我担任执政官的全部时期。要知道，只要你们把它牢牢记住，我认为我就得到了铜墙铁壁似的保护。但是如果罪犯们的力量不像我所设想的那样并且得到了胜利，那么我就把我的小儿子托付给你们，而只要你们记住，这个孩子的父亲曾经冒着他个人的生命危险挽救过整个国家，那么不仅是他的安全而且他的事业便得到充分的保护了。因此，既然你们已经开始，那么就尽心地和勇敢地设法保护你们自己和罗马人民，设法关心你们的妻子儿女、你们的祭坛和炉灶、庙宇和神殿、全城的住宅和家庭、统治大权和自由、意大利的安全、整个国家吧。你们的执政官会立刻服从你们的命令的，只要他活在世上，他就能支持你们的决定，他自己也保证执行这些决定。

---

[1] 后世一般所说的四篇反喀提林的演说严格说来只有第一篇是真正针对喀提林本人的。按西塞罗在给阿提库斯（他的友人和他的演说的出版者）的信里就这四篇演说作了如下的说明（Ad Atticum，2，I，3）："第七篇（按即第一演说，余类推。——引者）是我在驱逐喀提林时发表的；第八篇是第二天在喀提林逃跑后我对人民发表的；第九篇是在阿洛布罗吉斯人揭发的那天我在人民的集会上发表的；第十篇是十二月五日我在元老院发表的。"

按公元前63年11月6日喀提林在莱卡家中召开秘密会议，拟订了放火和掠夺的计划。他在会上指出执政官西塞罗是阻碍计划实现的主要人物。于是路奇乌斯·瓦尔恭泰乌斯和盖乌斯·科尔涅利乌斯自告奋勇想在第二天早上以问候西塞罗为名把他刺死。但西塞罗通过内线知道了这个计划而对此采取了预防措施。

11月8日西塞罗在朱庇特·司塔托尔（意为阻止溃逃的朱庇特）神殿召集了元老院全体会议。由于喀提林也参加了这次会议，西塞罗就当面发表了这篇著名的演说。喀提林在会上为自己作了辩护，但是受到在场元老们的大声呵斥，因此他气愤地离开了元老院。就在当天夜

里，外面传说他去了马赛利亚（马赛），实际上他去了埃特路里亚。——中译者

[2] 帕拉提乌姆（Palatium）是罗马的一座略呈方形的小丘。罗马城最早便建立在这里。此时这里成了人们喜爱的居住区，西塞罗和喀提林的住宅都在这里。——中译者

[3] 这些巡逻的人员是根据元老院的命令在城内各处设置的，一般由营造官、保民官和财务官负责。——中译者

[4] 元老院开会时往往有许多骑士和其他公民站在元老院会场的外面表示支持或关注。——中译者

[5] 选择这里开会是为了保证会议的安全，朱庇特·斯塔托尔神殿在罗马广场上首，在圣路（Via Sacra）最高处近旁，传统认为它是罗慕路斯在同萨比人作战时发愿修建的，但实际修建时期则是在公元前294年。——英译者注，有补充。

[6] O tempera！o mores！原文已成为格言。——中译者

[7] 普布利乌斯·斯奇比奥·纳西卡在公元前133年任最高司祭，这个职位不是民政官吏——如执政官——也不是军人，所以说是一介公民。——英译本注，有补充。

[8] 提贝里乌斯·格拉古（公元前162—公元前133）在公元前133年曾以保民官身份建议民主的土地改革以维护贫苦农民的利益，这一建议虽触怒了富人，但还是被通过并交付一委员会加以施行。但格拉古谋求第二年继续当选时，在选举中他被以纳西卡为首的一群元老杀害。——中译者

[9] 公元前439年发生饥馑时，骑士梅利乌斯因廉价出售粮食而被怀疑收买人心而图谋不轨。由于他没有迅速到独裁官肯齐那图斯那里去回答他提出的指责，他就被骑兵长官（magister equitum）阿哈拉杀害了。——英译本注，有补充。

[10] 即senatus consultum ultimum，元老院这种最后的决定把独裁的权力授予执政官。——中译者

[11] 元老院曾授权公元前121年度执政官路奇乌斯·欧披米乌斯对付盖乌斯·格拉古。——中译者

[12] 盖乌斯·格拉古（公元前133—公元前121）是提贝里乌斯之弟，也因推行民主改革而被贵族派所杀害。——中译者

[13] 玛尔库斯·富尔维乌斯是格拉古改革派的领袖人物之一。公元前125年他担任执政官时曾建议把选举权给予一般意大利人，但未获通过。——中译者

[14] 公元前100年元老院发布的ultimum decretum。——英译本注，有补充。

[15] 路奇乌斯·阿普列乌斯·撒图尔尼努斯和盖乌斯·赛尔维利乌斯·格劳奇亚都是马略当权时期民主派的领袖人物。公元前100年竞选公元前99年度执政官时曾发生暴力事件，候选人之一美米乌斯被杀害，元老院发布ultimum decretum之后，撒图尔尼努斯和格劳奇亚均在随后发生的激烈冲突中被杀害，这显然是元老贵族所同意安排的。——中译者

[16] 我认为这里指的是恺撒，因为这时西塞罗和恺撒在盖乌斯·腊比里乌斯的问题上以及如何对待喀提林一派的问题上出现了分歧和对立。——中译者

[17] 普列涅斯特（今天的帕列斯特里那）在罗马东南约37公里，公元前90年之后它是一个自治市。由于它在军事上处于要冲的地点，内战时期它是马略派的主要据点，所以苏拉后来清洗了该城，把它变成一个军事移民地。——中译者

[18] 当选执政官是当选为第二年的执政官，实际上尚未就职的执政官。——中译者

[19] 玛尔斯广场是罗马的献给玛尔斯神的一处开阔的平地，位于第伯河、平奇乌斯山、卡皮托利努斯山和克维里那利斯山之间。百人团民会在这里进行高级官吏的选举。——中译者

[20] 古代罗马的作家喜欢把国家比作一只船。——中译者

[21] 撒路斯提乌斯：《喀提林阴谋》（第14章）便指出，喀提林特别喜欢拉拢青年人，用各种办法投其所好，使他们死心塌地地投靠自己。——中译者

[22] 一个月的第1天（salends）以及第13天或第15天（Ides）按规定是还债或开出账单（在未能还债的情况下）的日子。——英译本

[23] 公元前66年。——中译者

[24] 罗马公民在城内携带武器是非法的。——英译本

[25] virum optimun，这是一句反话。——中译者

[26] 此人可能是在公元前51年担任执政官的那个人，西塞罗曾有为他辩护的演说；有人认为此人应当是克温图斯·梅特路斯·涅波斯。公元前62年他任保民官时曾发动反对西塞罗的非法行为的运动。他是公元前57年度的执政官。——中译者

[27] 普布利乌斯·赛斯提乌斯公元前63年在西塞罗领导下任财务官，他在西塞罗反对喀提林的斗争中帮过他的忙。后来又积极活动使西塞罗从流放中返回罗马。——中译者

[28] 可能是后来（公元前51年）任执政官的那个玛尔凯路斯，持反对恺撒的立场。——中译者

[29] 西塞罗是骑士等级的家庭出身，所以谈到骑士，他总不忘记加上一些美妙的形容词语。——中译者

[30] 从会场大门向外望去可以看到站在外面的人群。——中译者

[31] 弗茹姆·奥列利乌姆（Forum Aurelium）是罗马以北约80公里的一个村落，在奥列利亚大道（Via Aurelia）上。当天夜里喀提林就是从这条道路离开罗马的。——中译者

[32] 马略规定银鹰为军团的标记（相当军旗），据说这里所说的银鹰还是马略的军队的旧物，在军营，银鹰被安放在神龛里。——中译者

[33] 普通罗马家庭都有一个奉祀家神（lares）的神龛，喀提林把神鹰放到里面，表示对它的重视。——中译者

[34] 撒路斯提乌斯：《喀提林阴谋》（第5章）便提到说，他有着钢筋铁骨一样的体魄，经受得起常人绝对不能忍受的寒冷、饥饿和长时间的不眠。——中译者

[35] 这是一种比较郑重的称呼，通常只用西塞罗来称呼就可以了。——中译者

[36] 西塞罗出身骑士等级的家庭，人们曾嘲笑他是一个政治上的暴发户，因为他是他的家族里第一个取得元老地位的人。罗马执政官的职位过去实际上是被垄断在有着担任过显要职位的祖先的若干贵族豪门手里，而祖先无名的人要想担任执政官是十分困难的。能做到这一点的被称为"新人"（novus homo）。马略和西塞罗便都是"新人"。西塞罗生于公元前106年，从公元前75年担任财务官到公元前63年已做到执政官，论年龄算是比较早的。——英译本注，有补充。

[37] 西塞罗把贵族出身的喀提林称为不被罗马主人当人看待的剑奴，这是对喀提林的极大蔑视，因为不过10年前的奴隶起义的领袖斯巴达克就是一名剑奴。——中译者

[38] 按撒图尔尼努斯是公元前100年被马略杀死的（参见拙译《古代罗马史》，三联书店，1957年版，第516—522页）；格拉古兄弟是分别在公元前133年和公元前121年被杀死的，罪名是想僭取非法的权力（参见同上书，第1部分，第20章《格拉古运动》）；路奇乌斯·瓦列里乌斯·弗拉库斯是公元前86年度（和秦纳）的执政官，同年他奉命去东方接替苏拉进行反米特拉达特斯的战争，但是和他的副帅芬布里亚发生争吵，结果在比提尼亚行军时被芬布里亚杀死（公元前85年）。——英译本注，有改动。

[39] 市行政长官（praetor urbanus）或译内事行政长官，负责罗马公民间的诉讼。参见拙译《古代罗马史》（三联书店，1957年版），第140—141页。——中译者

[40] 火箭（malleolus）系长竿竿头处带易燃物，由投射器械射出的。——中译者

[41] 西塞罗念念不忘贵族与骑士之间的团结，把这作为他的一个政治理想，但实际上他们各自的利益是很难调和在一起的，西塞罗过高估计了这一团结的意义。——中译者

[42] 元老院的会议是在朱庇特·斯塔托尔神殿召开的，所以主持人在演说结束时要向他呼告。——中译者

[43] 过去罗马军队在同萨宾人的一次战斗中曾处于支持不住的状态。于是罗慕路斯便发愿给朱庇特神修建一座神殿，如果他能阻止罗马军队的逃跑的话。他的祈求应验了，但神殿是在公元前294年才在那个战斗地点修建起来的。朱庇特于是有了阻止逃跑者（Stator）的称号。西塞罗在这里虽然用了stator一词，但把它的含义加以引申而理解为保卫者、维护者。——英译者注，有改动。

[44] 死去的人在地狱中继续受苦，希腊罗马神话便有这类的例子。——中译者

[45] 前一演说发表后的次日即11月9日，西塞罗在集会场南侧的讲坛上向罗马人民发表了这篇演说，一方面向听众祝贺喀提林离开了罗马；另一方面又对留下来的喀提林派进行了威胁。朗图路斯、凯提古斯等人虽然在罗马活动频繁，但西塞罗直到三个星期之后才真正缴获了可以对他们进行逮捕的证据。喀提林派最后选定12月19日为杀害官吏和掠夺全城的日子。这时喀提林在费祖莱正式担任了反政府军的统帅，元老院得到消息后立刻宣布喀提林和曼利乌斯为叛国罪犯。

集会场在罗马广场西北侧，方形，讲坛（rostra）在它的南侧，与北侧的元老院会堂遥遥相对。讲坛前饰以在公元前338年安提乌姆海战中俘获的船只的青铜船头（rostrum），讲坛的名称rostra（rostrum的复数）便由此而来。西塞罗还在这里发表了《反喀提林第三演说》和他晚年的几篇《反安托尼乌斯演说》。据普鲁塔克的记述（《西塞罗传》，第49章），西塞罗遇害之后，他的头和双手按照安托尼乌斯的命令被割下来钉在讲坛里面。——中译者

[46] 这四个词都只说明喀提林已经离开了，作者所以一再加以重复，目的在于给听众造成深刻的印象。第一个词单纯是离开的意思（abiit）；第二个词有退走的意思（excessit）；第三个词有不光彩地溜掉的意思（evasit）；最后一词有在强大压力下逃跑的意思

（erupit），有强烈的动感。四个词表明了逃走的人的不同心态。西塞罗认为喀提林的离开是自己的初步胜利。——中译者

[47] 这里说的都是和喀提林往来密切，但是不起作用的酒肉朋友。——中译者

[48] 这个梅特路斯是克温图斯·梅特路斯·涅波斯的儿子，臭名昭著的克洛狄娅的丈夫。公元前63年任市行政长官，公元前60年任执政官，从西塞罗的《致友人书》（*Epistulae ad Familiares*；s、1、2．）可以看到他们之间的关系。这里的军队是他根据元老院的命令征募来对付喀提林和曼利乌斯的。——中译者

[49] 受法庭传讯的人要交保释金（Vadimonia）以保证他们的出庭。他们为参加喀提林的军队而离开罗乌，这等于放弃了保释金。——英译本

[50] 罗马高级官吏白色的外袍都有紫边。——中译者

[51] 向北通到费祖莱的大道。——英译本

[52] 罗马的优伶都由奴隶和被释奴隶担任，他们组成戏班子（caterva，grex）由班主（dominus gregis）负责。女角均由男人扮演。有名的优伶也可能非常有钱，出入上层社会，但他们本身没有社会地位，和我国古时对优伶的看法一样。——中译者

[53] 和我国古人的席地而坐和后来的围桌而坐的宴会习惯不同，罗马人是各自斜倚在躺椅上围着一个圆桌来赴宴的，这样就一面吃，一面休息，因而筵席可以拖很长的时间，吃到吃不下去时，便用催吐剂把已吃下去的东西吐出来，然后再吃，其荒唐的程度真是难以想象。——中译者

[54] 这个人指格涅乌斯·庞培，他镇平了赛尔托里乌斯的叛乱，肃清了海盗并且战胜了米特拉达特斯。后来在恺撒对庞培的斗争中，西塞罗就是站在庞培一面的，并且把自己不多的钱拿出来资助庞培派。——英译本注，有补充。

[55] 11月6日。——英译本

[56] 罗马高级官吏的权力标帜，是走在前面开路的侍从扛着。这表明喀提林想取得执政官的大权。——中译者

[57] 参见《反喀提林第一演说》，第9章有关注释。——英译本

[58] 曼利乌斯过去是苏拉麾下的百人团长。——中译者

[59] 由于这里的繁荣甚至不比罗马差，所以自愿流放的人喜欢到这里来。——中译者

[60] 这逻辑是：有钱的人不会干坏事。——中译者

[61] 西塞罗是当年的执政官，犹如在政府里值班。——中译者

[62] 苏拉曾用意大利的土地来赏赐他的12万名老兵，当然是采用把土地原来的主人赶跑的办法。许多这样的土地是在埃特路里亚，也就是费祖莱所在的地区。——英译本

[63] 苏拉在内战中通过宣布不受法律保护的手段（proscriptio）对敌对势力加以迫害，被宣布为国家敌人的人大批被屠杀，他们的财产被没收。——中译者

[64] 暗示在反罗马的战斗中死去。——中译者

[65] 外衣（Tunica）是外袍（Toga）下面穿的毛织品便服，最初外衣没有袖子，长仅及膝，这是为了生活和工作的方便，共和末期外衣有了长袖，下面也加长，所以西塞罗特意指出，说明这是奢靡之风的一种表现。外袍是罗马人的正式服装，但一般平民平时不穿外袍。冬天寒冷时人们可以穿多件外衣用以御寒。后来到帝国时期长袖和长身的外衣已成流行的样式。——中译者

[66] 移民地最初是罗马公民或拉丁人与罗马人共同建立的：自治市的居民只享有意大利公民权。在西塞罗的时期二者的区别只是起源方面的区别，因为他们都已经有了罗马公民权。——英译本

[67] 犹如我们所说的草莽。——中译者

[68] 元老院与罗马人民（senatus populusque Romanus，简称S．P．Q．R．）即罗马共和国的同义语，但这里被西塞罗非同寻常描进了自己出身的骑士等级（equitibus），可见他对于争取提高本阶级地位的重视。——中译者

[69] 参见本演说第3章有关注释。——中译者

[70] 在集会场上，元老院和演坛南北相对，听众一转身就可以看到元老院外站满了人，就知道里面正在开会。主持人西塞罗为了向公民发表演说，所以不在元老院。——中译者

[71] 图利亚努姆（Tullianum）相传为罗马国王图利乌斯所建。朱古达和维尔琴盖托里克斯和其他有名的人物都曾处死在这里。参加喀提林阴谋的朗图路斯、凯提古斯等人也是在这里绞死的。撒路斯提乌斯在《喀提林阴谋》里对这个地牢作了不甚清楚的描述（参见该书第55章）。——中译者

[72] 这里特别指格涅乌斯·庞培在东西方和海上的胜利有诸神的护佑。——中译者

[73] 这期间，到罗马来控诉罗马统治者的暴行的一个高卢民族阿洛布罗吉斯人的使团并没有从元老院得到满意的答复，于是城里参加喀提林阴谋的人同他们拉上了关系，鼓动他们起来反对罗马。阿洛布罗吉斯人感到事态严重，不敢贸然从事，在权衡得失之后，最后终于出卖了阴谋分子，把事情的全部经过告诉了他们的保护人克温图斯·桑伽，桑伽立刻又报告了西塞罗。

正苦于没有阴谋罪证的西塞罗立刻抓住这个绝好的机会，指示阿洛布罗吉斯人的使节伪装成热心参与阴谋的样子。使节们向阴谋分子要求亲笔的文据以便带回给本国人民作为证明，阴谋分子立刻答应了。双方还约定使节在返回高卢途中到埃特路里亚去和喀提林会晤。朗图路斯并且派一个叫沃尔图尔奇乌斯的人携带着给喀提林的信件随使节同行。12月2日夜，在沃尔图尔奇乌斯陪伴下的使节离开了罗马。当他们经过城北约3公里的穆尔维乌斯桥时，西塞罗布置的两位行政长官和一队士兵截击并抓获了他们。使节手里的文件也为行政长官所缴获。

12月3日早上，消息还没有传出去，西塞罗便派人把朗图路斯、凯提古斯、司塔提利乌斯和伽比尼乌斯召到元老院来，元老院的会议是在广场上的协和神殿召开的。沃尔图尔奇乌斯提供了重要的证据。给阿洛布罗吉斯人使节的信在检查了封印之后被打开在元老院当众宣读，结果完全证实了阴谋分子反对当局的行动。元老院这次会议开到当天很晚的时候，会议结束后，西塞罗向人民发表了这篇演说；它和前一篇一样，是政府公报的性质。

这一篇和第一演说不同之处在于，第一篇是在十分激动的情绪中发表的，当时他对于是否能对付阴谋并没有很大的把握。这一篇则是在拿到阴谋分子的证据之后发表的。由于胸有成竹，他的情绪比较安定，演说中出现了较多平铺直叙的句子。——中译者

[74] 指传说中罗马城的建立者和第一个国王罗慕路斯。传说维斯塔贞女列娅·西尔维娅和战神玛尔斯生了一对孪生兄弟罗慕路斯和列慕斯。孪生兄弟被抛入第伯河后却被一只母狼救出并加以喂养。国王的牧人缶斯图路斯和他的妻子后来又收养了他们。在他们重新被确认了王裔的身份（他们的外祖父努米托尔是国王）之后，决定在他们被冲上岸的地方建立一个新的移民地。神示决定罗慕路斯为国王，因而罗慕路斯在这里的帕拉斯提努斯山上修建罗马城，列慕斯因表示异议而被杀害。——中译者

[75] 实际上这是差不多一个月以前的事情了。——英译本

[76] 普布利乌斯·朗图路斯是公元前71年度的执政官，公元前70年曾因品行问题和其他63人被开除出元老院，现在他是行政长官（第二任）。——中译者

[77] 行政长官虽然有审判权（所以罗马法学家，把他们称为大法官）但也可以有其他行政权，也可以带兵。——中译者

[78] 离罗马东北约65公里的萨宾人的十分古老的城市。西塞罗是这个城市的保护人（patronus）。——中译者

[79] 显然阿洛布罗吉斯人在执政官的授意之下假意和阴谋分子周旋，但他们并不知道执政官作了怎样的具体安排，因此当他们看到自

己受到两岸士兵的进攻时也感到十分吃惊，所以拔刀自卫。伏击的士兵当然也不知道他们这样做的目的是什么。——中译者

[80] 在别的地方只称他为伽比尼乌斯或普布利乌斯·伽比尼乌斯。在阴谋者原来的计划中，他和司塔提利乌斯的任务是在罗马放火。——英译本注，有补充。

[81] 西比拉预言书据传说是由希腊传到库麦，从那里又传到罗马的，预言书有专人保管，在需要查阅时要根据元老院的命令进行。公元前83年朱庇特神殿失火时预言书也被焚毁，后来罗马当局又派人到四处搜集类似的预言。西比拉预言书版本众多，内容各不相同，往往各地按自己的需要随意编造，所以罗马当局需不断加以整顿和收缴以免造成混乱。——中译者

[82] 对维斯塔贞女的审讯，即使后来证实她无罪，这也是一个不祥的事件。但是关于这一审讯我们不知道更多的情况。——英译本

[83] 发生在公元前83年。——英译本

[84] 撒图尔那利亚节是古意大利纪念撒图尔努斯（农神）的节日，开始于12月17日或19日，延续数日。节日的特点是相互表示友好和尽情狂欢。圣诞节的若干特点——如赠送礼品——便是从撒图尔那利亚节沿袭下来的。——中译者

[85] 作为书信用的木板是用细麻绳系起来，再加封印的。——中译者

[86] 高卢人的统治机构也是贵族组成的元老院。——中译者

[87] 他的祖父普布利乌斯·科尔涅利乌斯·朗图路斯曾在公元前172年到公元前171年在希腊任副帅，公元前169年任高级营造官，公元前165年左右任行政长官，公元前162年任补缺执政官，公元前125年他在监察官编制的元老名单上被列为首席元老（princeps senatus），公元前121年他曾在因盖·格拉古之死而引起骚乱中负伤。——中译者

[88] 盖乌斯·安托尼乌斯。——中译者

[89] 按规定，任何在职的罗马高级官吏都不能加以追究。——英译本

[90] 盖乌斯·赛尔维利乌斯·格劳奇亚是马略当政时期人民派的领袖。公元前100年他是执政官盖乌斯·马略下面的行政长官。格劳奇亚竞选下一年度的执政官时，在因竞选对手美米乌斯遇害而引起的骚乱中被杀死。马略当然倾向于陈掉这个极端民主分子，这里也就是西塞罗所表明的意思。——中译者

[91] 公元前65年。——英译本

[92] 预言者（haruspex）是埃特路里亚的占卜者，他们通过动物内脏来解释诸神的意旨。这些人没有社会地位，和地位高的罗马占卜师（augur）不同，占卜师通过鸟飞、闪电等进行占卜。——中译者

[93] 参见撒路斯提乌斯：《朱古达战争》第114章："就在这同时，我们的统帅克温图斯·凯皮欧和格涅乌斯·曼利乌斯却败在了高卢人之手（公元前105年——引者）。这件事引起的恐怖使整个意大利感到战栗。当时的甚至直到我们今天的罗马人都相信，对他们的勇气来说，所有其他一切都是容易对付的，只有对高卢人，他们是为了生存而不是为了光荣而战斗。"这段话可以代表西塞罗时代罗马人对高卢人的通行看法。关于罗马早期高卢人的入侵参见拙译《古代罗马史》（三联书店，1957年版），第153—166页。——中译者

[94] 普布利乌斯·苏尔皮奇乌斯·茹福斯，杰出的演说家，公元前88年度保民官，贵族出身的民主派。他曾建议把意大利人出身的新公民分配进所有的特里布斯并将同样的权利给予被释奴隶；剥夺负债在两千狄纳里乌斯以上的元老的元老称号；特别是剥夺苏拉对米特拉达特斯作战的统帅权而将这一权力交给马略。苏拉拒绝服从而进军罗马，苏尔皮奇乌斯死在这次进攻的战斗中，他提出的法律也被苏拉取消。——中译者

[95] 马略是在公元前88年苏拉攻入罗马时逃走的，他和另一些人逃到了阿非利加。——中译者

[96] 苏拉派的格涅乌斯·屋大维和马略派路奇乌斯·科尔涅利乌斯·秦纳是苏拉去东方之后，公元前87年度的执政官。——中译者

[97] 马略和秦纳攻入罗马后，又当选为公元前86年度的执政官。——中译者

[98] 公元前82年苏拉又打败马略派，成了独裁官。——中译者

[99] 苏拉死后玛尔库斯·雷比达（三头之一的那个雷比达的父亲）和克温图斯·卡图路斯是公元前78年度的执政官。列庇都斯企图取消苏拉的体制，结果在由此引起的一场内战中为卡图路斯所战败。参见拙译《古代罗马史》（三联书店，1957年版），第557—558页。——中译者

[100] 原文nostrae res用复数表示郑重。——中译者

[101] 指庞培，因为他在西方战胜了赛尔托里乌斯，在东方战胜了米特拉达特斯，战争都是在对当时来说很远的地方进行的，所以西塞罗说罗马的边界要用天空的界限加以确定。——中译者

[102] 这里当然指他本人。——中译者

[103] 西塞罗是在元老院开了很长的会结束后才发表这篇演说的，再加上这时又是冬天，所以讲完的时候天已经黑了。——中译者

[104] 12月2日到3日的夜里。——英译本

[105] 阴谋分子被逮捕的次日，外面就传说阴谋分子的一派有打算用武力救出阴谋者的消息。罗马当局立即采取了应变措施。这之后，在12月5日，元老院召开会议讨论如何处理在押犯人的问题。当选执政官西拉努斯主张处死阴谋分子，这个意见得到其他元老的赞同；但恺撒发言主张把犯人看押起来，把他们分别囚禁在各自治市，这个意见也有部分元老同意。就在元老院发生意见分歧的时候，西塞罗发表了这篇演说，他在演说中评述了西拉努斯和恺撒的建议之后，明确表示他自己赞同对阴谋分子处以极刑。

西塞罗认为，如果一个人有反对祖国的行为，那么他就成了公敌，公敌没有权利受到保护公民权利的那些法律的保护，元老院可以把他作为一个敌人加以审讯和判刑。

在辩论中起了决定作用的是玛尔库斯·加图的发言。他坚决主张立即处死阴谋分子，这个意见得到了大多数元老的赞同。就在当天晚上，朗图路斯、凯提古斯、伽比尼乌斯和刚刚在城外被逮捕的凯帕里乌斯就在广场西北的地牢图里亚努姆被处死。撒路斯提乌斯的《喀提林阴谋》记述了西拉努斯、恺撒和加图的演说的内容，可以和这一演说参看。——中译者

[106] 罗马公民是在罗马广场过社会生活的，男人也和古希腊人一样，一起来便到广场上来，广场也是社会舆论的中心，社会舆论一般是主持正义的。——中译者

[107] 执政官选举必须在占卜中取得吉兆之后才能开始。罗马人认为他们国家的一切活动首先都要取决于诸神的意旨，而他们的意旨便表现在向他们垂示的朕兆上。朕兆主要通过鸟飞加以解释。解释虽有它的规则（ius augurlum），但也带很大的任意性。——中译者

[108] 罗马高级官吏（独裁官、骑兵长官、执政官、行政长官、监察官和高级营造官）可以有一种表示他们身份的特定的坐椅；它的样子有点像是今天的马扎儿，没有椅背，有象牙的装饰或象牙的椅腿，可以随身携带。这种座椅保存下来的实物不多，它们的图像有时出现在罗马的钱币上。——中译者

[109] 参见《反喀提林第三演说》，第4章。——英译本

[110] 即克温图斯·西塞罗，此时已是当选的行政长官。——英译本

[111] 特伦提娅。——英译本

[112] 图利娅，这时大约13岁。——英译本

[113] 玛尔库斯，这时是2岁左右。——英译本

[114] 图利娅的丈夫盖乌斯·卡尔普尔尼乌斯·披佐。这时他还不是元老院成员，所以只能站在会堂外的门厅那里。但从西塞罗的发言来看，他是看得见披佐的。——英译本

[115] 保民官不能连任虽有明文规定，但实际上在提贝里乌斯·格拉古前早已有过保民官连任的先例，贵族不过是想以此为借口除掉他罢了。——中译者

[116] 美米乌斯是在公元前100年竞选下一年度执政官时被撒图尔尼努斯和格劳奇亚杀害的。他由于揭发接受努米底亚国王朱古达的贿赂的人们而引起了他的嫉恨。——英译本

[117] 显普洛尼乌斯法是公元前123年在盖乌斯·显普洛尼乌斯·格拉古的建议下通过的。它规定不经人民的同意任何罗马公民都不应处以死刑。西塞罗的意思是提出那一法律人的人实际上却被宣布为国家的敌人并不经审讯，未经向人民上诉而被处死。——英译本

[118] 紫红是王室的颜色，这里暗示伽比尼乌斯将要在国王的宫廷担任重要的职务。——英译本注，有补充。

[119] 路奇乌斯·恺撒（公元前64年度执政官）是公元前90年度即发生同盟战争那一年的执政官路奇乌斯·恺撒的儿子。他的母亲富尔维娅是支持盖乌斯·格拉古的玛尔库斯·富尔维乌斯·弗拉库斯的女儿。后来盖乌斯·恺撒出征高卢时，路奇乌斯·恺撒是他的副帅（公元前52年—公元前49年）。——中译者

[120] 即朗图路斯，他是路奇乌斯·恺撒的姐姐优利娅的丈夫。——英译本

[121] 玛尔库斯·富尔维乌斯，弗拉库斯是被公元前121年度的执政官路奇乌斯·欧皮米乌斯处死的。——英译本

[122] 公元前121年格拉古和弗拉库斯同元老院发生冲突时，他们曾派弗拉库斯的18岁的儿子去向元老院建议谈判以求和解，但元老院把这个青年投入监狱，后来又把他绞死在那里。——中译者

[123] 参见《反喀提林第三演说》第5章有关注释。——英译本

[124] 西塞罗总是不忘记提醒骑士等级的作用，但这里显然是没有必要的。——中译者

[125] 争论的问题："哪个等级，元老还是骑士，应当在刑事审判中担任陪审员？"先前由元老享有的这一特权直到公元前122年才由盖乌斯·格拉古给予骑士。苏拉又把它收了回去。公元前70年奥列利乌斯法（Lex Aurelia）把陪审员在两个等级中间平分；这一法律把司库（tribuni aerarii）列在骑士的下面。他们职责是收集和付出为军队征收的税金。但是在西塞罗时期他们的任务是什么还不清楚。——英译本

[126] 12月5日，也就是发表这篇演说的日子，财务官在国库这里抽签以确定他们担任的职位。他们的书记员（scribus）也和他们一道来参加抽签活动。——英译本

[127] 罗马人家家供奉的灶神，她的圆形神殿里点着不灭的圣火（每年3月1日重新点燃一次）由所谓维斯塔贞女看管。维斯塔神的节日即维斯塔利亚节（Vestalia）在每年6月9日。——中译者

[128] 西塞罗之前已有一些元老发言，在他之后自然还要有别的元老发言。——中译者

[129] 这里指普布利乌斯·科尔涅利乌斯·斯奇比奥·阿非利卡努斯（Publius Cornelius Scipio Africanus，公元前236年—公元前184年），即所谓大斯奇比奥，公元前205年度执政官，公元前202年他因扎玛一役的胜利而结束了第二次布匿战争。——中译者

[130] 这里指小斯奇比奥（公元前185年—公元前129年），他是路奇乌斯·埃米利乌斯·保路斯的次子，后过继给大斯奇比奥为养子。公元前146年他攻占并摧毁了迦太基并建立了阿非利加行省，公元前133年他攻占并摧毁了努曼提亚。——中译者

[131] 路奇乌斯·埃米利乌斯·保路斯，小斯奇比奥的生父，公元前168年他在第二次担任执政官时因披得那一役的胜利，结束了第三次马其顿战争并生俘国王佩尔赛乌斯。——中译者

[132] 马略战胜了日耳曼人的两个部族。公元前102年他战胜了条顿人，公元前101年他战胜了金布里人。——英译本

[133] 参见《反喀提林第三演说》，第11章有关注释。——中译者

[134] 西塞罗的意思是，这些人虽然进行了广泛的开拓，但是我却保存了他们可以光荣的返回的祖国。——中译者

[135] 原文是我和我的（事物），这是据演说上下文的意思补充。——中译者

朱古达战争

（1）人们确实总是毫无道理地抱怨自己的本性，说什么那是因为它是软弱的并且是短促的，并且它与其说受德行，毋宁说受机会的支配。但是仔细思考一下就会看到情况恰恰相反：没有什么比人类的本性更伟大、更崇高，它本身并不缺乏力量或耐力，而更加缺乏的却是勤奋。精神乃是人的生活的引导者和主人；如果它通过德行的途径取得光荣，那么它就会有大量的力量、能量以及荣誉。它甚至不需要命运，因为命运不能把诚实、勤奋或其他优良品质给予任何人，也不能把它们从他们身上夺走。但是如果精神由于卑劣欲望的引诱而陷入懒散和肉体的享乐，当它一时里放纵于有害的情欲的时候，当精力、时间和才能在懒散无所事事中浪费掉的时候，人们就指责人的本性的弱点，而犯了过错的人又把责任推到环境上去。

但是，如果人们对于正义事业的关注，可以同他们追求对他们没有好处并且肯定是无益的并往往甚至是危险的事物的热情相比的话，他们便可以掌握命运，而不受命运的摆布，他们便可以达到如此伟大的程度，就是说，他们虽然是凡人，但他们的光荣却使他们不朽。

（2）正有如人是由躯体和灵魂构成的，因此我们一切行为和追求有些具有躯体的性质，有些具有精神的性质。因此漂亮的容貌、巨额的财富以及体力还有诸如此类的天赋很快便会消逝，但是才智的光辉成就却和灵魂一样是不朽的。

总之，躯体方面的优点和幸运的财富既然有开始也就有结束[1]。它们都有起落和盛衰；只有精神是纯洁的，是永恒的，是人类的主人，它赋予一切事物以生命并支配着它们，而它自身却不受支配。因此下述情况便更加使我们对这样的人们的邪恶感到惊奇：他们成为肉体享乐的俘虏而把生命消耗在放荡的生活和懒散之中，却使人的本性中比任何其他事物都更要美好和伟大的精神由于被忽视和无所事事而

消沉下去；特别是当人们拥有这样多、这样千差万别的智力追求并可以借此取得最高荣誉的时候。

（3）但是，按照我的看法，在这些追求当中，这时最不为人所喜的是高级官吏的职位和军事统帅权，简言之，就是公职[2]，因为有功者得不到荣誉，而通过不正当的手段取得了荣誉的人并不因为有了荣誉而得到安全，也并不因此而更加提高自己的声望。因为用武力统治自己国家或臣民，即使你有权力纠正弊端并且确实纠正了弊端，但这种统治依然是一种暴政的统治[3]；特别是想进行变革的一切试图都预示着流血、流放和战争的其他恐怖行为。而且，白白地费了许多气力而劳苦之后的代价却只是招来憎恨，这乃是极大的蠢事，除非也许有谁有一种不光彩的和邪恶的爱好，为了一小撮人的权力而宁愿牺牲他自己的荣誉和自由。

（4）但是在智力的追求中，记述过去的事件是特别有用的。关于这种能力我用不着再说什么，因为许多人已经谈过它的价值，同时也为了不让任何人认为我是出于虚荣心才称颂我自己的心爱的事业的。我还认为，既然我已决心在生活中不再接触政治，某些人会对我的这一艰巨但有用的工作冠以懒散之名，特别是那些把用宴会讨好民众和猎取好感的做法看成是勤劳的最高表现的人们。但是，如果这样的人只要记得，我是在什么时候当选为高级官吏的[4]，哪些有功业的人却得不到同样的荣誉[5]，而哪种人从此又进了元老院[6]，他们一定会相信，我改变了自己的看法有其正当的理由而不是由于懒散，并且我的无所事事较之别人的积极活动对我们的国家会有更大的利益。

我常常听说，克温图斯·玛克西姆斯、普布利乌斯·斯奇比奥[7]和我们的其他著名人物都惯于宣称，每当他们看到自己祖先的面具[8]的时候，他们心中都会燃起追求德行的熊熊烈火。当然，他们的意思并不是说制造肖像的蜡对他们会有任何这样的力量，而只是说，由于回忆起祖先的丰功伟绩时他们的心情无法平静，直到他们以他们自己的勇敢精神也干出了无愧于他们祖先的声誉和光荣的事业。

但是，相反地，在当前这种堕落的日子里，有谁不是同他们的祖先比财富和豪奢，而不是比公正和勤劳呢？甚至先前总是想在德行方

面超越贵族的“新人”[9] 现在也用阴谋和公开的欺骗而不是用崇高的行动来取得权力和荣誉了。正仿佛行政长官、执政官的职位或诸如此类的东西它们本身就是尊贵显赫的，而不是按照建立了功业的人的功业大小加以评价的。但是在对于我们国家的风气表达自己的悲伤和愤慨之情时，我的话讲得太随便并且扯得离题也太远了。现在我就回到本题上来。

（5）下面我打算叙述的是罗马人民同努米底亚人的国王朱古达所进行的一场战争：首先因为这是一场长期的、血腥的、胜负难分和反复无常的战争；其次因为这在当时是第一次对贵族的横傲[10] 进行抵抗的战争——它是这样一场斗争的开始，这场斗争打乱人和神的一切事物，并且激烈到如此程度，使得国内的争端结果发展成战争[11] 并使意大利化为一片焦土。但是在我具体叙述这一事件之前，我得把更早的一些事情谈一谈，这样我们就可以更好地理解一切，也能够更清楚地揭示一切。

在第二次布匿战争正在进行的过程中，正当着迦太基人的领袖汉尼拔对意大利的统治给予自罗马国家成长壮大以来最沉重的打击的时候，努米底亚的国王玛西尼撒[12] 由于他的勇敢而成了普布利乌斯·斯奇比奥[13] ——后来有了阿非利加努斯的名号的——的友人，并且成就了许多赫赫战功。为了还报，在迦太基人被打败并且在阿非利加拥有广大领地的西法克斯[14] 被俘获之后，罗马人民把他们在战争中取得的所有的城市和领土作为一项自由的礼物赠给了玛西尼撒。因此玛西尼撒一直是我们真诚和忠实的友人。但是他的生命的终结也就是他的统治的终结[15] 。于是他的儿子米奇普撒就成了唯一的统治者，因为他的兄弟玛斯塔那巴尔和古鲁撒都已经病死了。米奇普撒是阿多儿巴尔和希延普撒尔的父亲，他像对待自己的孩子一样地在宫中抚养了他的兄弟玛斯塔那巴尔的一个名叫朱古达的儿子。过去玛西尼撒在他的遗嘱里不许朱古达保有王族的身份因为他是侍妾生的儿子[16] 。

（6）朱古达身体强健，仪表英俊，特别是智力超群，但他一旦长大成人后却没有使自己沾染上奢侈和懒散的恶习，而是遵照本民族的习惯，骑马、投枪、击剑，并且和自己的同伴赛跑。虽然他的名声超过所有的人，但是他仍然赢得了所有人的爱戴。此外，他把许多时

间用到狩猎上面，他总是走在最前面或走在前列把狮子和其他野兽打死，他是个出类拔萃的人物，但是他对自己的功业却很少谈到。

米奇普撒开头对朱古达的这种行为是感到高兴的，他相信朱古达的勇敢会增加他的王国的光荣。但是当他看到此人年轻并且实力不断加强，而另一方面，他自己已经上了年纪并且自己的孩子们也都年幼的时候，他便对这种局势感到严重的不安并且经常在考虑这个问题了。他对人类的本性感到害怕，因为这种本性渴望权力并且为满足自己的欲望又是贪得无厌而不择手段的。另一方面，他自己的高龄和儿子们的年幼却提供了一个绝好的机会，这种机会甚至使得没有什么野心的人由于得来容易也都是难以抗拒的。他还注意到，朱古达深受努米底亚人的爱戴，因此他担心如果他想把朱古达谋害致死的话，这很可能引起一场叛乱或一场战争。

（7）为这些问题感到困惑的国王看到如此受人民爱戴的一个人是不可能用暴力或者用计谋铲除掉的，因此他决定在朱古达精力充沛和渴望取得军事荣耀的时候要他去经受战争的危险，要他的命运去经受考验。因此，当米奇普撒派遣骑兵和步兵帮助罗马人对努曼提亚作战的时候[17]，他便把这统帅权交给了朱古达[18]。朱古达奉派去了西班牙，米奇普撒指望他为了表现自己的勇敢，或为了冲向无情的敌人而很容易死在战场上。

但是结果根本不是像他所预料的那样。原来精明强干的朱古达很快就熟悉了当时罗马人的统帅普布利乌斯·斯奇比奥的性格和敌人的战术。继而，由于他积极肯干、忠于职守，同时又由于他十分听话而往往又不避危险[19]，很快地他便取得了如此高的声誉，乃至他不仅受到罗马士兵的很大爱戴，而且成了努曼提亚人十分害怕的人物。事实上，他不但作战时勇敢，在讨论问题时又具有卓见，这是非常难以做到的一件事，因为智慧往往由于谨慎而走向胆怯，而勇敢又由于大胆而走向冒失。因此斯奇比奥把几乎所有困难的任务都委托给朱古达，把他当作自己的朋友看待并且对他日益赏识，因为这个年轻的努米底亚人无论作判断还是做别的任何事情从来没有失败过。在这之外还要加上他的慷慨大度的性格和敏捷的才智，这些品质使得许多罗马人成了他亲密的朋友。

（8）当时在我们军队里有许多更关心财富而不讲道德不自尊重的新人和贵族。这些人在国内是阴谋家，他们对联盟者虽有影响，但与其说是受到尊重，毋宁说是臭名昭著。这些人煽动朱古达的野心，办法是让他怀有这样的希望，即如果国王米奇普撒去世，他可以独揽努米底亚的大权，因为论功业他是首屈一指的[20]，而且在罗马没有用金钱买不到的东西。

因此当努曼提亚被摧毁[21]而普布利乌斯·斯奇比奥在把礼物送给朱古达并且当着集合的士兵的面给了他极高的赞扬之后，决定解散他的辅助部队并且自己也准备返回罗马的时候，他把朱古达领进了自己的营帐。在那里他以私人的身份劝告这个年轻人要培养同整个罗马人民的友谊，而不是同个别一些罗马公民的友谊，并且不要养成贿赂的习惯。他说，向少数人购买属于多数人的东西是危险的。如果他像他开始时那样坚持干下去，那么名声和王位自然会降临他的身上。但是，如果他操之过急，则甚至他自己的金钱也会给自己招来杀身之祸。

（9）在讲完了这一番话之后，斯奇比奥便把这个年轻人打发回去，并且要他带一封信给米奇普撒，信里写下了大意如下的这样一些话：

“你的朱古达在努曼提亚战争里的勇敢是极为突出的，我确信这一点会使你感到高兴。他的功业使我们对他深为眷恋，并且我们将尽一切力量使元老院和罗马人民对他怀有同样喜爱的感情。作为你的朋友，我祝贺你有这样一位配得上你本人和他的祖父玛西尼撒的英雄人物。”

国王从统帅的这封信里证实了他从外面传闻中所了解到的一切之后，在他的侄子的功业和声望的影响之下，便一反自己平时的做法，而试图用他的恩惠来争取朱古达对他的好感。他立刻过继朱古达为自己的儿子[22]，并且在自己的遗嘱里规定他和自己的儿子为联合继承人。几年之后，由于年事日高而体力不支，又苦于疾病并且看到他的大去之日日渐临近，据说出于他个人的意思，他把朱古达叫到自己身旁，当着他的朋友、亲属和两个儿子阿多儿巴尔和希延普撒尔的面，说了大意如下的一番话。

（10）“朱古达，当你还是个小孩子，一个无依无靠的孤儿的时候，是我把你收养到王室里来的，因为我相信，由于我的仁慈，你会像我的亲生儿子一样地爱我。而我这样做并没有错；因为，且不说你的其他的伟大而崇高的行为，最近在你从努曼提亚返回时，通过你取得的光荣给我和我的王国带来了荣誉，并且由于你的勇敢，你使得罗马人对努米底亚比先前更加友好。而我们一家的声名在西班牙又复活了[23]。最后，通过你取得的光荣，你竟然克服了人们对你的嫉妒，这是世人极难做到的一件事。

“现在，自然的规律已经给我的生命安排了一个结束的日子，因此凭着这只右手，凭着对王国应有的忠诚，我恳请你爱护这些孩子，他们是同你有血统关系的亲属，而由于我的好意，你们又成了兄弟。不要想望在陌生人中间交新朋友，而不爱和你有血统关系的那些人。能保卫王位的既不是军队也不是财富，而是朋友。用武力得不到朋友，用黄金买不到朋友，朋友是通过献身和忠诚取得的。除了兄弟之间的关系以外，还有更亲密的友情关系吗？如果你和自己的亲人结仇的话，你会发现哪一个外人对你会是忠诚的？如果你们的行为是公正的话，那我留给你们三个人的便是一个强大的王国，但如果你们干坏事，那么这个王国就是软弱无力的。因为和谐可以使小国变成伟大的国家，而内部的倾轧却会使最强大的国家削弱。至于其余的事情，朱古达啊，我所要托付的是要你而不是这两个孩子设法做到不要使我的希望落空，因为你比他们年龄大而且比他们明智。因为在所有的争斗当中，强者即使遭到不公正的对待也总会被视为侵略者，就因为他有更大的力量。至于你们俩，阿多儿巴尔和希延普撒尔，要爱和尊重这个成就了巨大功业的人，学习他的品德并尽力表明我的亲生儿子比得上我过继的儿子。”

（11）虽然朱古达知道，国王的这番话并非出自本心，虽然他自己心中另有一套打算，但是他的答复就当时的情况而论却是彬彬有礼而得体的。几天之后米奇普撒就去世了[24]。

王子们为他举行了与他的国王身份相匹配的隆重葬礼，然后他们便开会共商他们的事情。三个人当中年纪最小的希延普撒尔天性高傲，他甚至在这之前便瞧不起朱古达的母系方面的卑贱出身[25]，于是他便坐在阿多儿巴尔的右手边，为的是不叫朱古达坐在他们兄弟二

人之间的位置上，而这个位置在努米底亚人看来却是一个尊贵的位置。但是当他的哥哥请求他尊重年长者的时候，他才很不情愿地坐到另一边去。

在这次会议上他们就王国的施政问题进行了长时间的讨论。其中朱古达建议废除过去五年中间通过的一切法律和政令，理由是在这期间，米奇普撒年事过高并且脑力也很难说是正常的。这时希延普撒尔却发言表示，他同意这个建议。他说，朱古达本人被过继和分享王国，这也正是前三年当中的事情。这句话使朱古达的内心所受的创伤超过任何人所能想象的程度。因而从这时起，他感到又恨又怕，便盘算策划，一心想用什么办法用什么计谋陷害希延普撒尔。但由于他的计划进行得太慢而他的自尊心又使得他的积愤难消，因此他下决心不惜用任何可能的办法实现他的计划。

（12）前面我已经说过，在王子们的第一次会议上，他们未能取得一致的意见，于是他们决定在三人当中分配财库并且瓜分王国[26]。因此他们规定了一个时间来办理这两件事。先是分开钱财[27]。

就在这期间，他们三个人分别从不同的道路来到财库附近的一个地点。希延普撒尔这时正好住在提米尔达那个城镇中属于朱古达的最贴心的侍从[28]的一所房屋里，这个侍从一直是他的主人的最亲爱的朋友。朱古达于是向恰巧成了他的间谍的这个人作了大量的许诺，要这个人以检查为名到自己的房屋那里去，给各个门户又配了仿制的一套钥匙，因为原来的一套按惯例是要交给希延普撒尔的[29]。此外朱古达还亲自答应在适当的时候率领一支强大的队伍前来。

努米底亚人迅速地执行了自己主人的命令，并且按照他所指示的，在夜里把朱古达的士兵引了进来。他们冲进房屋后便分散开来搜寻国王，杀死了正在家里睡觉的一些仆从，又杀死了另一些进行反抗的仆从。搜遍了所有可以隐藏的地点；他们把门砸开，使这个地方充满了喧闹声和混乱。就在这时，人们发现希延普撒尔藏在一个女仆的房间里，他是由于害怕，又不熟悉住宅的情况，在慌乱中随便躲到这里来的。努米底亚人按照命令行事，把希延普撒尔的首级带给了朱古达。

（13）这一可怕的罪行的消息在很短的时期内便传遍了整个阿非利加。这个消息使阿多儿巴尔和米奇普撒先前的全部臣民深感恐惧。于是努米底亚人形成了两派：大多数的人站在阿多儿巴尔一面，但是精锐的士兵却拥护朱古达。于是朱古达武装起尽可能庞大的一支军队，用武力占领了一些城市，还有一些城市是经过它们的同意而被朱古达控制的。朱古达这样做是准备使自己成为整个努米底亚的统治者。虽然阿多儿巴尔立刻把使节派到罗马去，向元老院报告他的弟弟被杀害和他本人的处境；但另一方面他还是仰仗着自己军队在数量上的优势作了开战的准备。但是刚一接战他便被击败并且逃到我们的行省 [30] 来，又取道那里来到了罗马。

朱古达在实现了自己的计划并且占领了整个努米底亚之后，才有了余暇回想他做过的一切，这时他才开始对罗马人民感到害怕，并且认为除非利用罗马贵族的贪欲和他自己的财富作为手段，否则他是无法逃脱他们的愤怒的。于是，几天之后，他便派遣使节带着大批金银到罗马去，指示他们首先送礼给他的老朋友，然后用礼物争取新朋友——简言之，赶紧把大把的金钱撒出去，尽可能达到他们的目的。

当使节们到达罗马并且按照国王的命令把大批的礼物送给他的友人以及这时很有势力的其他元老时，于是发生了情绪上的转变：朱古达面临的已不是罗马贵族的公然的敌视态度，而是他们的关照和支持了。由于他们一些人是受到许诺的引诱，还有的人是受到贿赂的引诱，因此他们便四出向元老院的个别成员进行活动，要他们不要对朱古达给以过于严厉的惩处。当着由于这一情况而使节们开始感到有了足够信心的时候，便指定了一个双方到元老院来的时间，据说阿多儿巴尔于是在那里讲了如下的一席话：

（14）“元老们，我的父王米奇普撒在临终时告诫我，要把自己只看作是努米底亚王国的一名管家，而主权和最高的权力是属于你们的。同时他还告诉我，无论在和平时期还是在战争中都要尽力做到对罗马人民有所帮助，把你们看成是我的族人和亲属。他说如果我这样做了，我将会发现你们的友谊当得上我的王国的一支军队、财富和屏障。但是正当我遵循着先父的这些教诲去做的时候，朱古达这个世界上最坏的人却无视你们的权力，掠夺了我、玛西尼撒的孙子和罗马人民世世代代的友人和联盟者的王位和我的全部财产。

“至于我本人，元老们，既然我注定要遭到如此巨大的不幸，我可以期望的是：我能够由于我自己的服务而不是由于我的祖先的服务而请求你们的帮助；我可以期望的特别是：罗马人民应当给我以照顾，而我不需要它；而如果做不到这点，我可以期望的则是：当我需要这种照顾的时候，我能够理所当然地得到它们。但是既然只有品德不能自己保护自己，既然我没有能力塑造朱古达的性格，所以我来向你们求助了，元老们，而对您们来说，在我成为一种助力之前我不得不成为一个负担——而这乃是我的不幸的最大的部分。

“其他许多国王都是在战争中通过武力被征服之后才成为你们的朋友的，或者在他们处于危险之中的时候才要求同你们结成联盟的；而我们的家族是在同迦太基作战时期 [31] 才同罗马建立了友好关系的，当时对我们来说，罗马作出的保证较之它的命运是一种更大的引诱 [32] 。因此不要让我，他们的后人和玛西尼撒的孙子，乞求你们的帮助而毫无所得吧。

“如果除了我的可怜的命运——不久之前，还是就家族、名声和命运而论都十分强大的国王，现在，在被灾难压倒之后，已经变得一无所有，要请求别人的帮助了——之外，没有任何别的理由来请求你们的关照的话，那么保护我不受邪恶势力的侵犯并且不允许任何人通过罪行而变得强大起来，这一点依然是和罗马人民的尊严相适应的。但事实上我却被逐出了罗马人民给予我们祖先的土地——而我父亲和祖父就是以这片土地为根据地帮助你们赶跑了西法克斯和迦太基人的。元老们，从我手里夺去的是你们的礼物，而加到我身上的不义之行也就是对你们的藐视。

“我是多么不幸啊！我的父亲米奇普撒呀，你发善心的后果就是这样：你像对自己的孩子一样公平对待的那个人，你使之分享你的王国的那个人，在所有的人当中竟然是毁了你一家的人！这就是你的善心的后果么？

“我的一家难道就永远不得安宁了么？难道我们就永远生活在血泊、战争和流放之中么？当迦太基人还没有被征服的时候，我们当然要经受各种各样的苦难；敌人就在我们身旁，而你们，我们的朋友，却还远在千里之外。我们的全部希望就在我们的军队身上。在那一灾难从阿非利加被清除 [33] 之后，我们享受了愉快的和平生活，因为我

们已没有任何敌人，除非偶尔在你们的统率之下[34]。但是，请看，突然间，由于不可容忍的胆大妄为、邪恶与狂傲而冲昏了头脑的朱古达在杀死了同他也有亲属关系的我的弟弟之后，先是把希延普撒尔的领土变为他的罪行的战利品；随后，当他不能以同样的阴谋诡计骗过我的时候，当在你们掌握宗主权的条件下，我只能使用暴力或战争以外的任何手段时，正如你们看到的，他使我变成了抛弃家国的亡命者，成了贫困悲惨的人并且任何地方都比我自己的王国安全。

“我始终习惯于认为，元老们，正像我听我父亲常说的那样，热心于培养同你们之间的友谊的那些人负有一项艰巨的任务，当然，他们也比所有其他的人更加安全。我们的家族在所有你们的战争中都尽全力帮助你们；元老们，而你们也有力量使我们享受和平与安全。我们的父亲留下了我们两兄弟，对于第三个即朱古达，他希望通过他的恩惠使这个人也成为我们的兄弟。但是三人之中有一个已经被杀死了；我本人也差一点遭到另一个人的渎神之手的屠杀。我该怎么办？在我身遭困难的时候，我该向哪里去寻求特殊的保护呢？保卫我的家族的一切力量都被摧毁了。我父亲不可避免地要服从大自然的规律[35]。我的弟弟由于一名亲属的罪行而丧了命，这本是一个最不应当对他下毒手的人。亲戚、朋友和同我接近的其他人在接二连三的打击下都倒下去了。在被朱古达所俘虏的人们当中，有些人被钉上十字架，有些人被送到野兽那里去；有少数人虽然保住了性命，却被关在阴暗的地牢里，过着不如死去的悲惨凄凉的日子。

但是，如果我保存了我所失掉的一切[36]或者如果本来应当支援我的一切力量不是反转过来敌视我的话，即使如此，如果我遇到料想不到的任何灾难的话，元老们，我仍然要向你们求助，而所以应当这样做，是因为你们的广大的国土使得你们要在所有的地方，在一切事物上奖善惩恶，主持公道。但是，实际的情况却是：我是一个已经失去了家园和祖国的亡命者，我孤苦伶仃，被剥夺了应有的一切荣誉，我要逃到什么地方，要向谁去求助呢？难道我要向由于我们同你们的友谊而对我们家族采取敌视态度的所有那些民族或国王去求助么？我能到什么地方去，而能够不在那里发现有关我的祖先的敌视行动的记录呢？曾经同你们为敌的人，有谁会同情我们呢？

“最后，元老们，玛西尼撒曾教导我们，除了同罗马人民之外，不要同任何人交朋友，也不要缔结任何新的协定和联盟；他说，同你们的友谊可以为我们所有的人提供充分的保护，如果你们的国家会有什么意外，我们一定要和你们共命运。

“由于你们的勇敢和诸神的眷顾，你们是强大有力的，一切事物都有利于你们，都听命于你们；因此你们更加便于关心你们的联盟者所受到的伤害。而我唯一担心的却是，你们的某些公民同这个真面目还没有显露出来的朱古达结成的私人友谊是不是会把这些人引入歧途。因为我听说他的那一派人正在尽一切努力，分头恳求你们每一个人不要在他不在场，未经审讯的情况下作出任何判决。他们说我是在说谎，并且是在本来可以留在自己王国里的情况下装作不得已逃出来的。说到这一点，我倒是希望我也能看到那个通过渎神的罪行而使我遭到这些苦难的人也提出同样的托词；希望你们或不朽的诸神最终会开始关心人间的事物！那时那个在今天犯了大罪反而洋洋自得的坏蛋将会由于他背叛了我们的父亲，由于杀害我的兄弟并给我造成不幸而受到种种灾祸的折磨并付出沉重的代价。

“最后，我最亲爱的兄弟，虽然最不应当杀害你的人过早地夺走了你的生命，但你的命运在我看来反而是一件值得高兴，而不是值得悲伤的事情。因为，当你失掉性命的时候，你却没有失掉王位，但是现在把我压垮的却是逃跑、亡命、贫困和所有诸如此类的灾难。像我这样一个从我父亲的王位上被投入这一无边的苦难的可怜人正好体现人世无常的一个悲剧，因为在这样的时刻，我简直不知道应该怎么办：是在我自己还需要帮助的时候，便设法为你所遭到的不幸报仇，还是在我个人的生死问题还有赖于别人的帮助时还要为我的王位而担心。对于处在我这样地位的人来说，但愿死亡是一个光荣的解脱手段！但愿在备受痛苦的折磨之后我得以被迫害致死，而却不被人们认为我理应受到蔑视！其实生活对我是一点引诱力也没有了，但我是不能不在忍辱含羞中死去的了。

“元老们，凭着你们自己的名义，凭着你们的孩子和双亲的名义并且凭着罗马人民的尊严的名义，我请求你们在我身遭不幸的时候帮助我，正视不公道的行为，别让属于你们的努米底亚王国由于邪恶的行径和我的家族被杀害而遭到毁灭。”

（15）在国王结束了他的发言之后，朱古达的使节们仰仗着他们已经进行了贿赂，不是因为他们干的事公正，而作了简短的回答。他们说希延普撒尔被努米底亚人杀死是因为他残酷暴虐；无端挑起战争并且遭到失败的阿多儿巴尔之所以抱怨，是因为人们不允许他干伤害他人的坏事。他们说，朱古达请求元老院不要认为他和在努曼提亚时表现出来的那个他有所不同，也不要只听一个敌人的言语而不看他的行动[37]。

争论的双方随即离开了元老院，而元老院则决定立刻对之展开讨论。站在使节一面的人和在他们的影响下被收买的其他元老中的许多人嘲笑阿多儿巴尔讲的话并且赞扬了朱古达的美德。他们尽量运用自己的声望、口才和每一种可能的手段极力为一个外国人的可耻罪行辩护，就仿佛他们都在力图获得荣誉似的。另一方面，珍视正义与公道甚于财害的少数人则建议帮助阿多儿巴尔，严惩杀害希延普撒尔的罪行。在这些人中间表现突出的是一个精力充沛的贵族埃米利乌斯·司考茹斯[38]，这是一个派别性强，渴望权力、荣誉和财富并且善于掩盖自己缺点的人。此人一经看到国王如此不顾脸面，如此明目张胆地进行贿赂，便担心在这类情况下通常会出现的后果，即这种严重的腐化行为会引起公愤，因此他便克制了自己惯常的贪欲。

（16）不管怎样，元老院里把金钱和包庇的行为看得比公道还重的那一派还是占了上风。表决结果是，应当由十名委员主持在朱古达和阿多儿巴尔之间分割米奇普撒先前的王国。这个委员会的主持人是一位很有地位的人路奇乌斯·欧皮米乌斯，他在当时的元老院里是一位举足轻重的人物，因为他就是那一年的执政官[39]。在这之前，他曾杀死了盖乌斯·格拉古和玛尔库斯·富尔维乌斯·弗拉库斯[40]，随后又残酷地利用了贵族对平民的胜利。虽然在罗马欧皮米乌斯曾是反对朱古达的人物之一，但是国王还是极为隆重地接待了他，并且不久便通过大量的礼物和许诺诱使他把朱古达的利益看得比他自己美好名声更为重要，简言之，就是比一切个人的考虑都更为重要。朱古达对其他使节也采取了同样的手法，结果争取了他们中间的多数。只有少数人把自己的荣誉看得比黄金还要贵重。当王国分割完了之后，努米底亚同玛乌列塔尼亚相邻的那部分[41]分给了朱古达，这部分土地比较肥沃，人口也稠密。另一部分给了阿多儿巴尔，地貌看起来较好，但实际上不如西部的这一部分有更多的港口，更多的建筑物。

（17）本书的主题使我有必要对阿非利加的地理作一简略的叙述，同时讲一下那里和罗马人民为敌或结盟的民族。但是，关于因酷暑而人迹罕至、无人居住的地区或那些沙漠地区，我却无法轻易地提出有确实依据的记述。其余的地方我只是尽可能简略地交代一下罢了。

按照地理学家对大地表面的划分，他们通常把阿非利加看作它的第三部分，有一些人只承认亚细亚和欧罗巴，而把阿非利加包括在欧罗巴之内 [42] 。阿非利加的最西面是我们的海 [43] 和大洋之间的海峡 [44] ，最东面是一片广阔的倾斜地带，当地人则把这块地方称为"卡塔巴特莫斯" [45] 。那里的海是波涛汹涌的，没有港口，但是土地肥沃盛产谷物，也便于作牧场繁育牲畜，不过那里的林木却不多。天上和地下全都缺水 [46] 。当地的居民身体健壮，跑起路来很快，又非常能吃苦耐劳。他们通常都是能以终天年的，除非他们在战场上被杀死或是被野兽杀死；因为他们当中几乎没有得病的人。此外，当地却有很多危险的野兽。

阿非利加最早的居民是些什么人？哪些人是后来才迁移来的？这些不同的种族又是怎样混合到一起的？我将只作尽可能简短的叙述。虽然我的说法和外面流行的说法有所不同，但我这里的说法却是人们给我从布匿语的一些著作翻译过来的，据说这些书是国王希延普撒尔 [47] 写的并且是根据当地居民所认为的那样写的。但是实际情况是否如此，这就要由原作者负责了。

（18）阿非利加最早的居民是盖土勒人和利比亚人，他们都是粗野和没有文化的民族，他们和兽类一样以野兽为食，也吃地上生长的东西。他们没有一套政治体制 [48] 也没有法律，也不受任何人的统治。他们始终到处流浪，在天黑时走到什么地方就在什么地方停下来休息。

但是在赫邱利斯死后（根据阿非利加人的说法，他死在西班牙），他那由各种各样的民族组成的军队既然失掉了领袖，并且成了渴望统帅权的许多人的争夺对象，因此很快就解体了。在组成这支军队的民族当中，米底人、波斯人和亚美尼亚人乘船渡海来到阿非加利，住在离我们的海最近的地区，波斯人则离大洋更近 [49] ；这些人

把他们的船翻过来当作住所，因为这里没有木材[50]，而且他们也没有机会通过购买或以货易货的方式从西班牙人手中取得这些东西，因为广大的海域和言语不通使双方无法交往。波斯人和盖土勒人通婚后二者逐渐融合为一，并且由于他们常常从一个地方迁到另一个地方以寻求适合的土地，所以他们把自己称为“诺玛德人”[51]。甚至直到今天，农村里的努米底亚人的叫做“玛帕利亚”[52]的住所还是长方形的，并且有着船体那样的两侧为弧形的屋顶，这是一个很有趣的事情。

但是米底人和亚美尼亚人的最近的邻居却是利比亚人；利比亚人的住地更接近阿非利加海[53]，但盖土勒人的住地则更向南，离酷热的地区不远。这三个民族[54]很快便有了自己的城市，而由于他们和西班牙人相隔只有一个海峡，所以双方便开始建立了交换商品的关系。利比亚人逐渐改换了米底人的名称，而且他们的蛮族语言把利比亚人叫做“玛乌里人”[55]。

但是波斯人[56]的这个国家迅速地壮大起来，最后由于人口过多，被称为努米底亚人的青年一代便同他们的父母分开，占据了迦太基附近一处今天称为努米底亚的地方。后来这两个民族[57]在相约互助的情况下通过武力或是通过恫吓把同他们相邻的民族收归自己的统治之下，并获得了声名和光荣，特别是离我们的海更近的那些人，因为利比亚人并不像盖土勒人那样好战。最后，较大部分的北部阿非利加落到努米底亚人之手，并且所有被征服的人无论种族还是名称都和他们的统治者融合起来了。

（19）后来腓尼基人有时为了使自己摆脱国内过剩的人口，有时是出于想获得领土的愿望，便劝诱他们的平民和想改变一下环境的其他人走出来，在沿岸地带建立了希波[58]、哈德路美图姆[59]、列普奇斯[60]以及其他城市。这些城市很快就变得十分强大，它们在某些情况下对母国起有保卫作用，在另一些情况下又是母国的一种光荣。至于迦太基，我以为如果谈得太少，还是以不谈为妙，因为时间提醒我要快一些转向其他题目[61]。

在把埃及和阿非加利分开的卡塔巴特莫斯[62]附近地区，如果人们沿着海岸行进[63]，首先便到达提腊的移民地昔勒尼[64]，然后是两个西尔特斯[65]和它们之间的列普提斯[66]。随后我们便来到了腓莱尼·阿莱[67]，这里过去被迦太基人看成是他们的国家和埃及之间的界限。这之后又是布匿人的另一些城市。其余的地区直到玛乌列塔尼亚则掌握在努米底亚人手里，而离西班牙最近的是摩尔人（玛乌里人）。人们告诉我们说，努米底亚的南边是盖土勒人，他们之中有些人住在茅舍里，另一些人还过着不大文明的游牧生活。再向南则是埃塞俄比亚人，最后便是日光灼热伤人的地带了。

在同朱古达进行战争的时候，罗马人正通过他们的官吏统治着几乎所有布匿人的城市以及不久之前属于迦太基人的领土[68]。盖土勒人地区的大部分、努米底亚直到穆路卡河[69]的地方都是属于朱古达的。全部摩尔人[70]是在国王波库斯的统治之下，波库斯除了罗马人民的名称之外对他们一无所知，反过来，在当时之前，无论在和平时期还是在战争时期我们也都不知道此人。

从本书的需要的角度来看，有关阿非利加和它的民族的记述已足够了。

（20）一旦使节们在王国分割之后离开阿非利加而朱古达，尽管他暗中感到害怕，但他发现他已经为他的罪行付出了代价，他就确信这样一个真理，这便是他在努曼提亚的朋友们告诉他的：在罗马，任何事物都是可以买到的[71]。于是在不久之前收受了大量贿赂的人们的诺言的刺激下，朱古达开始有了夺取阿多儿巴尔的王国的念头。他本人是一个进取心强而又好战的人，另一方面，他想制服的对手却是一个温顺、平和、禀性安静、易受欺侮、宁可受人威胁也不威胁他人的人。

因此，当朱古达率领着一支大军出其不意地攻入阿多儿巴尔的领土时，他俘获了许多人口和牲畜以及其他战利品，放火烧了建筑物并且用他的骑兵袭击了一些地方。然后他把自己的全部军队撤回自己的王国，以为阿多儿巴尔出于气愤会诉诸武力以报复自己受到的侮辱，这样他便有了进行一场战争的借口。但是阿多儿巴尔看到在武力方面他根本不是朱古达的对手，并由于他更信赖的是罗马人民的友谊而不

是努米底亚人，于是他便派遣使节到朱古达那里去对暴行提出抗议。虽然使节们带回来的是一个横傲无礼的答复，但他还是把一切都容忍下来而不是诉诸战争，因为在前次的战争里他遭到了惨败。

但即使这种做法也没有使朱古达的野心有所收敛，在内心深处，他已经把自己看成是阿多儿巴尔整个王国的主人了。因此，他就便集合了一支大军，开始挑起战争，而不是像先前那样，只是派出一支打劫的队伍。他所到之处毁城掠地，赶走牲畜，从而使得他手下的人胆子更大了起来，却使敌人感到很大的恐惧。

（21）当阿多儿巴尔看到，事情已经发展到他必须在两条道路中选择一条——或者放弃自己的王国，或者用武力保卫它——的时候，他在迫不得已的情况下才集合了一支军队去抵抗朱古达。最初两支军队都驻扎在奇尔塔附近离海不远的地方[72]，但是由于天晚了，所以他们并没有打起来。但是当黑夜的大部分已经过去，但天仍然没有亮起来的时候，朱古达的士兵按照约定的信号向对方发起了进攻，面对这次出其不意的袭击，对方的士兵有的还没有完全醒来，有的只是刚刚拿起了武器，结果他们被打败了。阿多儿巴尔和少数骑兵一道逃往奇尔塔，而如果不是有一群罗马平民[73]在城门处拦住了追击的努米底亚人，那么两位国王之间的战争就会在同一天开始和结束了。

朱古达于是包围了这座城市，试图用活动雉堞[74]、塔楼[75]和各种各样的器械把它攻占下来。他所以干得这样急，是因为他听说阿多儿巴尔在开战前便已经派使节去了罗马，因此他想在使节采取行动[76]之前先发制人。

在元老院得到他们又开战的消息之后，有三个年轻人被派往阿非利加，他们奉命面见两位国王，并以罗马元老院和人民的名义宣布，他们希望并命令：交战双方应当放下武器，通过法律而不是通过战争来解决他们的争端；只有这样做才符合罗马人和他们自己的身份。

（22）使节们很快就到了阿非利加，他们所以这样急急忙忙赶来，是因为在他们准备离开罗马的时候，已经有消息传来说战争已经开始，并且奇尔塔受到了围攻；但是传闻并不符合实际情况。当朱古达听了他们的传达时，他回答说，对他来说，没有比元老院的意旨更有分量，更值得珍视的事物了。从年幼的时候起，他便极力想得到所

有好人的赞许；他是通过功业而不是通过卑躬屈膝才取得伟大的普布利乌斯·斯奇比奥的赏识的，而米奇普撒之所以要他继承王国的一部分是因为他的同样的那些品德而不是由于国王没有子嗣。但是，他说，表现他的品德和勇敢的行为越多，他内心就越是不想容忍别人对他的侮辱。阿多儿巴尔阴谋陷害他的性命，而他发现并且反抗了这一罪恶企图。如果罗马人民不许他行使通行于各国的万民法的特权，那么他们的做法就会是既不公道又不合理的。最后，他说他很快就会把使节派到罗马去，对整个事件作出解释。跟着双方便分手了。元老院的使节根本没有得到同阿多儿巴尔对话的机会。

（23）朱古达一直等到他认为使节已经离开了阿非利加的时候，但他随后便发现他并不能用猛攻的办法拿下奇尔塔，于是他便用一道壁垒和一道壕沟把奇尔塔包围起来。他修造塔楼，里面满都是士兵[77]，此外他还不分昼夜地用武力或者用计谋来进攻，时而贿赂守城者，时而又威胁他们，同时还用勉励的言辞激发自己一方士兵的勇气，从而表现了他在全力督战中极为充沛的精力。

当阿多儿巴尔看到他的命运即将陷入山穷水尽的地步，看到他的敌人非把他置之于死地而后快，而他并没有得救的希望，同时看到由于缺乏生活必需品，他没有力量维持一场长期的战争的时候，于是他便从同他一道逃到奇尔塔来的士兵中选出了两名胆子最大的，通过许多诺言并且通过向他们强调指出自己的绝望处境而促使他们在夜间穿越敌人的防线到最近的海岸去，然后从那里去罗马。

（24）不多几天这两个努米底亚人便实现了阿多儿巴尔的指示，他的一封信在元老院里被宣读，信的内容是这样：

“元老们，我接二连三地向你们提出请求，这并不是我的过错；恰恰相反，我是迫于朱古达的横暴行为而不得不这样做的。朱古达想除掉我到这样一个程度，乃至他根本不把你们和不朽的诸神放在眼里，而他渴望的首先就是我的血。因此，正是我，虽然身为罗马人民的联盟者和朋友，现在却处于四个多月的包围之中，而无论我父亲米奇普撒的服务还是你们的命令都无补于我；我不知道我受到的战争的威胁和饥饿的威胁哪一种更厉害些。我的处境不容许我更多地写到朱古达；因为我已知道，人们对于不幸者是很少信任的。除非我能肯定，他有一个比摧毁我本人更高的目标，并且他并不同时既希望取得你们

的友谊又要我的王国。这二者他更重视哪一个，这一点每一个人都看得清清楚楚。要知道，他先是杀死了我的兄弟希延普撒尔，然后把我赶出了我父亲的王国。你们根本不关心我个人受到的侮辱，但是他用武力控制的是你们的王国，他现在围攻的是我，而我却是被你们指定为努米底亚的统治者的。我所处的危险的地位正好说明他对你们使节的命令尊重到什么程度。能对他发生影响的除了你们的威力之外还能有什么呢？就我个人来说，我所能期望的却是现在我写的这些话以及我过去在元老院所作的抱怨都是不符合事实的，而不是用我自己的苦难来证明这些话是真的。但是，既然我生来就只不过是证明朱古达的罪行的一个标志，我不再乞求使我摆脱死亡或不幸的命运，我乞求的只是我可以逃避一个敌人的残暴统治和肉体的折磨。至于努米底亚，因为这是属于你们的，你们可以对它采取任何行动，但请把我从这双邪恶的手中拯救出来吧！凭着你们的国家的尊严，凭着你们的友谊的忠诚，我恳求你们，如果你们对于我的祖父玛西尼撒竟还有任何一点记忆的话。”

（25）在宣读这封信之后，有些人主张应尽快派一支军队去阿非利加，帮助阿多儿巴尔，并建议就在这同时，元老院应当审理朱古达未能服从使节的安排一事。但是前面我提到的包庇过国王的那些人却用一切办法妨碍这一命令的通过。因此，就像在很多情况下所发生的那样，人们为了私人的利益而牺牲了公共的福利。尽管如此，在国内担任最高官职的、年高位显的人们还是被派往阿非利加，其中就有玛尔库斯·司考茹斯。关于此人，上面我已经提过，他担任过执政官，这时则是元老院的领袖[78]。

这些受到公众的义愤情绪的影响，同时也受到努米底亚人的请求的影响的人不到三天就上船了。很快地他们就在乌提卡上岸，然后他们送一封信给朱古达，指令他尽快到罗马行省来，还说他们是被元老院派来的。当朱古达得知，据说在罗马非常有势力的一些显要人物已经到来反对他的企图时，最初他感到很大的不安并开始在恐惧和贪婪之间摇摆不定。他害怕在他不服从使节时元老院表现的愤怒；但与此同时，为贪欲冲昏的头脑却又促使他把这一罪行干到底。但是在他的贪得无厌的心灵中，最邪恶的想法占了上风。于是他便用他的军队包围了奇尔塔并且极力想把这个城市攻下来，他满以为通过把敌人的防御线拉长，他可以在武力或策略方面找到一个致胜的机会。但是当他在会见使节之前并未能做到这一点，也未能达到控制阿多儿巴尔的目

的的时候，他不想因为再拖下去而触怒司考茹斯，司考茹斯是他特别害怕的人物。于是他便带领几名骑兵进入我们的行省。虽然由于他没有放弃围攻而以元老院的名义对他进行了可怕的威胁，但使节们在白白费了一番口舌之后还是劳而无功地回去了。

（26）当这一情况传到奇尔塔之后，意大利人[79]——保卫城市依靠的就是他们的勇敢——确信，在投降之后他们凭借着罗马的威望不会受到伤害，因此他们就劝说阿多儿巴尔投降并把这座城交给朱古达，条件只是不得伤害阿多儿巴尔的性命，而其余一切都交由元老院处理。但是阿多儿巴尔虽然认为朱古达是绝对不能信赖的，但是由于如果他反对的话，意大利人仍然会强迫他这样做，因此便按照他们建议的条件投降了。朱古达随即首先把阿多儿巴尔拷打致死，接着他又把所有成年的努米底亚人和被他发现手里有武器的商人不分青红皂白地全都杀死。

（27）当罗马得知这一暴行并且把这一事件提交元老院讨论的时候，又是朱古达的那些工具，通过阻止讨论和浪费时间，往往通过他们个人的影响，往往也通过争论试图掩盖这一事件的残酷性。而如果不是当选的保民官盖乌斯·美米乌斯[80]，这位果敢有为又和统治阶层的权贵为敌的人物明确地要罗马群众知道，这些手法的动机乃是通过包庇朱古达的那一派的少数人的影响来宽恕朱古达的罪行，而元老院的讨论肯定会给拖下去，直到一切义愤情绪烟消云散。国王的影响和金钱的力量竟是如此之大！当元老院由于意识到自己在犯罪而开始害怕起人民的时候，努米底亚和意大利，正像显普洛尼乌斯法[81]所要求的，便指定给了应当在随后当选的执政官。而这里所提到的执政官就是普布利乌斯·斯奇比奥·纳西卡[82]和路奇乌斯·卡尔普尔尼乌斯·贝斯提亚[83]。努米底亚归贝斯提亚，意大利归斯奇比奥。于是征募了一支军队运往阿非利加，还决定了士兵的待遇和其他军事开支的问题。

（28）当朱古达听到这一没有料到的消息时（因为他坚信在罗马用金钱能够买到一切），他便派出了他的儿子，还有他的两个友人陪伴着作为使节去元老院，他给他们的指示和在杀死希延普撒尔后给予派出的使节的那些指示是相同的，那就是，在每个人身上都试一下金钱的力量。当这个使团走近城市时，贝斯提亚向元老院提出了这样一

个问题，即他们是否同意在罗马城内接待朱古达的使节。元老们于是决定，除非使节此行是来交出国王和他的王国的，否则他们必须在今后10天之内离开意大利。执政官发出命令，元老院的做法应当叫努米底亚人知道；这样，他们没有完成自己的使命便回去了。

就在这同时，卡尔普尔尼乌斯把他的军队征集起来之后，便挑选显贵出身并且有强烈派别情绪的人做自己的副帅，他希望能利用这些人的势力来支持他干的任何贪污渎职的行为。其中便有司考茹斯，而关于此人的性格和品行我前不久已经作了描述 [84] 。要知道，我们的执政官虽然在思想上和体魄上有许多优良的品质，但是这些品质都被贪婪给抵消了。他有巨大的耐力，才智锐敏，颇具先见之明，有丰富的作战经验，并且面对着危险和阴谋他又是坚强的。现在军团已经穿过意大利到达列吉乌姆 [85] ，从那里去西西里，从西西里再去阿非利加。继而卡尔普尔尼乌斯在给自己置办了军需用品之后，便开始对努米底亚人展开了猛烈的进攻，他们抓到了许多俘虏并且袭击了他们的一些城市。

（29）但是当朱古达通过他的间谍开始在卡尔普尔尼乌斯身上一试金钱的力量，并且指出他正在进行的战争的困难时，执政官那事实上贪欲而堕落的思想就很容易偏离自己的目标。此外他还拉司考茹斯与他同流合污，要司考茹斯为他的全部计划效力。要知道，虽然在开头，甚至在他自己一派的许多人受到引诱之后，司考茹斯仍是坚决反对国王的，但是一笔巨大的贿赂却使他从荣誉与德行走上了犯罪的道路。不过起初朱古达只是用金钱买到战事的拖延，他认为在这期间他可以通过贿赂并通过个人的关系在罗马发挥自己的一些影响。但是一旦他得知司考茹斯也被卷了进来，他便有了求得和平的强烈希望并决定亲自和使节讨论全部条件。

但是在这同时，作为守信义的标记，执政官把他的财务官赛克斯提乌斯派到朱古达的城市瓦伽 [86] 去，表面上是去收取卡尔普尔尼乌斯公开向使节 [87] 要求的粮食，这乃是安排一次投降之前应当遵守的一个停战条件。于是国王，有如他已经同意的，便来到了营地，当着军事会议 [88] 的面讲了几句为自己的行为辩解的话，并要求接受他的投降之后，其余事项都是他在私下里和贝斯提亚与司考茹斯安排的。继而在第二天进行了一次不正规的投票 [89] 并接受了对方的投降。按

照军事会议所命令的，30头象、许多家畜和马匹还有少量的银子[90]交给了财务官。卡尔普尔尼乌斯去罗马主持选举事宜。努米底亚和我们的军队都平安无事，没有任何举动。

（30）当在阿非利加发生的事情以及它的处理方式的消息在罗马传开来的时候，执政官的行为就成了人们到处议论的话题。平民感到十分气愤，另一方面元老们则犹豫不定，下不了决心是赦免这样一个暴行还是取消执政官已作出的决定。特别是司考茹斯的势力使他们无法公正和诚实地行事，此人据说是贝斯提亚的教唆者和同谋者。但是正当元老院拖延和迟疑不决的时候，盖乌斯·美米乌斯——关于此人的独立不倚的精神和对于贵族权力的憎恨我在前面已经谈过了[91]——要求集会的民众进行报复，告诫他们不要背叛自己的祖国和他们自己的自由，要他们注意贵族的许多横傲和残酷的行为：简而言之，他用一切办法尽力煽动民众的情绪。而既然美米乌斯的口才在当时的罗马是有名的[92]并且是有影响的，所以我认为值得把他的许多演说在这里重述其中的一篇，而我所要选出的是在贝斯提亚返回之后，美米乌斯在人民面前发表的一篇。演说的内容如下：

（31）“如果我不是把对我们国家的爱看得比什么都重要的话，公民们，有许多考虑阻止我在这里向你们讲话。这些考虑里有：当权一派的强大势力，你们的屈从精神，公道之荡然无存，特别是因为公正廉洁不会带来荣誉而会招致危险。确实，有些事情我提起来是会脸红的；15年来，你们竟是少数人的横傲的玩物；保卫你们利益的那些人竟然羞辱地死去而没有人给他们报仇；你们的精神已经给懦弱和卑怯腐蚀到如此程度，乃至现在当敌人在你们的支配之下时，你们都不起来，却仍然害怕那些应该是害怕你们的人。但是，虽然当前的情况是这样，我的良心还是促使我去触犯这一派的强大力量。至少我将要利用从我父亲那里继承下来的言论的自由；但是，同胞们，我的发言是失败还是成功，这要取决于你们。我并不敦促你们拿起武器来反抗压迫你们的人们，像你们的父辈们经常做的那样。根本不需要使用暴力，也不需任何分裂。他们必然自行走向灭亡[93]。在杀害了被他们指控说自己要作国王的提贝里乌斯·格拉古之后，对罗马平民就进行了追究[94]。还有，在盖乌斯·格拉古和玛尔库斯·富尔维乌斯被杀害之后，属于你们等级的许多人死在地牢里[95]。在两种情况下，屠杀的结束都不是根据法律，而是由于胜利者的一时高兴。

“我们且承认，恢复平民的权利和觊觎王位是一回事，并且承认，不通过公民的流血便不能进行报复的任何事情都是做得公正合理的。但是若干年来，你们敢怒而不敢言的是国家的财库受到劫掠，国王和自由民族在少数贵族面前卑躬屈膝，最高的荣誉和巨大的财富都掌握在那些权贵手里。然而，他们干了这些滔天的罪行之后不受惩罚还不满足，而最后竟然把法律，你们的主权以及人间的和诸神的事物都送给了你们的敌人，而且干出了这些事情的那些人既不感到羞耻也不感到难过，却反而神气十足地在你们面前走来走去，有些人夸耀他们的司祭[96]和执政官的职位，有人夸耀他们的凯旋式，就仿佛这些都是荣誉而不是偷来的财物似的。

“用钱买来的奴隶尚且不能容忍他们的主人对他们的不公正的待遇；生来就应当执掌权力的罗马公民却要耐心地忍受奴役吗？

“但是把持了我们国家的人们是何许人？他们是这样的一些人，他们犯过罪，手上沾满了鲜血，贪得无厌，无恶不作，而与此同时却又洋洋自得自视甚高，他们把荣誉、名声、忠诚，简言之，一切光荣和可耻的事物都变成谋取私利的手段。他们中间的某些人杀死了保民官来保证自己的安全，另一些人通过罪恶地迫害无辜者来保证自己的安全，许多人要你们流血来保证他们的安全。因此他们的行为越是凶残，他们也就越是安全。他们本来是应该为自己的罪行而害怕的，但是由于你们的怯懦，却反而使你们感到害怕了。他们是通过同样的愿望，同样的恨，同样的恐惧而结合在一起的。在善良的人们当中，这些东西构成友谊，而在邪恶的人们中间，这些东西使他们结成帮派。但是，如果你们对自由的爱和对于唆使他们干坏事的残暴统治的渴望同样强烈，我们的国家肯定不会像现在这样被搞得四分五裂，并且你们的赞同将会加到那些最有道德的人身上，而不会加给最狂妄无耻的人了[97]。你们的祖先为了坚持自己的合法权利和确立自己的主权地位曾两次分离出去，并且用武力占领了阿温提努姆山[98]；而你们自己为什么却不尽全力来保持他们送给你们的自由？为什么你们不表现出更大的热情？要知道，失掉已经争得的东西比从来不曾争得它更为可耻啊！

“我似乎听到有人问我：‘那么你的意见怎么样？’我回答：让那些把自己的国家出卖给敌人的人受到惩罚，不过不是受到武力或暴行的

惩罚——这类惩罚加给他们可以说是罪有应得，但是却不大适合你们的身份——而是由法庭和朱古达自己提供的证据加以惩罚。如果他因为挑起战争而犯了罪的话，他肯定会服从你们的命令的；但是，如果他根本不把你们的命令放在眼里，那么你们就要好好考虑考虑这一类的和平或投降的价值到底如何了，因为它们不但使朱古达的罪行免受追究，还使少数有权势的人物发了横财；而另一方面，我们的国家却遭到了损失和侮辱。除非你们也许对他们的残暴统治甚至还没有厌倦？除非是你们喜欢当前的时代还不如你们喜欢过去那样的时代，那种把王国、行省、条文、法律、法庭、战争与和平，总而言之，人间和诸神的万事万物都集中于少数人之手的时代？那种你们，也就是说，不能为你们的敌人所战胜的罗马人民，一切民族的统治者只满足于苟延残喘的时代？你们当中有谁敢于反对自己身受的奴役呢？

“就我本人来说，虽然我认为对于一个真正的男子汉来说，受到侮辱而不报复，这乃是极为可耻的事情，但是我仍然能够心甘情愿地允许你们宽宥那些罪大恶极的人们，因为他们毕竟同属罗马公民，如果怜悯为怀最后不会导致毁灭的话。实际上，他们的狂妄自大已经到了如此地步，乃至他们将不满足于他们过去做坏事而不受惩罚，除非你们不给他们以继续为非作歹的机会。这样你们也就陷入一种永恒的焦虑之中，因为你们意识到，你们只能或者屈从于奴役，或者使用武力维护你们的自由。

“请问，你们希望的是怎样的相互信任或和谐呢？他们要做专制的主人而你们想要自由；他们要行不义之事而你们不许他们这样做；他们把我们的联盟者看成敌人，而把我们的敌人看成联盟者。和平与友谊能够同如此不同看法共存么？不能的，因此我提醒并且恳求你们不要使这种邪恶的行为逍遥法外。这不是一个掠夺财库或者向我们的联盟者勒索金钱的问题。确实，这些都是严重的罪行，但是它们在今天已经司空见惯，简直算不得什么了。可是这一次是元老院的尊严受到了一个冷酷无情的敌人的蹂躏，无论在国内还是国外，你们的主权都被背叛，你们的国家都被出卖了。除非对这些暴行加以审理，除非对罪犯加以惩处，那么我们就只能在犯下了这些罪行的人们的统治下屈辱地度过一生。要知道，无论想做什么都不会受到惩处的，那就是一个国王[99]。

“公民们，我并不是一定要你们为本国的公民成为罪犯却不是清白无辜的人而感到高兴，但是你们一定不可宽恕恶人而毁了好人。而且，在共和国里，忘掉给别人做的好事比忘掉自己受到的伤害要好得多。诚实善良的人在受到你们的不当的冷遇时只不过是在做好事方面不再那么积极而已，但坏人却会变得更加肆无忌惮。最后，如果没有伤害他人的事发生，你们也就不会经常需要帮助了。”[100]

（32）通过一再发表诸如此类的看法，美米乌斯说服人民把当时的一位行政长官路奇乌斯·卡西乌斯[101]派到朱古达那里去。卡西乌斯的使命是在国家信誉的保证下把这个国王带到罗马来，以便通过他的作证，人们可以容易地揭露被控以贪污受贿的司考茹斯和其余人等的罪行。

正当在罗马发生这一切的时候，给贝斯提亚留在努米底亚统率军队的那些将领也学了他们的统帅的样子干下了许多无耻的丑恶行为。有些人接受贿赂，把象还给了朱古达[102]，还有人把从他那里跑过来的人又卖回给他，还有一部分人掠夺了并没有同我们作战的人们[103]；他们爱钱爱到使心灵受到了极大的毒害。

但是，当盖乌斯·美米乌斯的建议被通过，而全体贵族感到巨大惊恐的时候，行政长官卡西乌斯到朱古达那里去，而尽管朱古达感到害怕并由于他自知有罪而谁都不敢信任，卡西乌斯还是要他认识到，既然他已经投降了罗马人民，那么接受他们的仁爱措施不是比尝试他们的力量更明智么？此外他还以他个人的信誉来保证朱古达的安全，而他个人的信誉在朱古达的心目中并不比国家的信誉轻。卡西乌斯的声望在当时就有如此之高。

（33）于是朱古达便把国王的一切豪华装束改换成一套为引人怜悯而特别设计的衣服[104]，然后便和卡西乌斯一道来到了罗马。朱古达个人心里是满有把握的[105]，但是在受到所有那些人——正是通过那些人的势力或罪行，他才犯下了我上面说的那许多大罪——的鼓励之后，他竟然又用一笔重金收买了保民官盖乌斯·巴埃比乌斯[106]，以至通过此人厚颜无耻的行为，他受到了庇护不受法律强有力的打击，不受对他个人的暴力侵犯。

但是当盖乌斯·美米乌斯召集了人民大会，而罗马民众对国王的行为感到如此的愤慨，乃至有些人要求把他关起来，还有人要求，如果他不把他的罪行的同谋犯交代出来，他将按照我们祖宗的惯例作为敌人而受到惩处[107]。但是更多是考虑罗马人民应有的身份而不是他们的愤怒情绪的美米乌斯平息了他们的激动情绪，对他们的愤怒进行了安抚，最后他宣布说，只要他有力量阻止这样做，国家的保证是不会受到破坏的。随后，当会场一片寂静而朱古达被带了出来的时候，美米乌斯在他的发言中提到了国王在罗马以及在努米底亚的行动并且叙述了他对自己的父亲和兄弟所犯的罪行。他对朱古达说，虽然罗马人民清楚国王是通过谁的教唆和帮助而干出了这些罪行的，但是他们仍然期望从他的口中取得更加明确的证据。如果他把真实情况交代出来，他就很有希望取得罗马人民的公正和宽大的处理；如果他保持沉默，他也救不了他的同谋者，却会毁了他自己和他的希望。

（34）美米乌斯的发言结束之后而人们要朱古达对此作出答复时，正像我刚才说的，那受贿的保民官盖乌斯·巴埃比乌斯立刻就命令国王沉默。虽然参加大会的民众非常气愤并试图用呼号、用愤怒的表情，往往也用威胁的手势以及愤怒促成的所有其他手段对保民官进行恐吓，但他还是厚着脸皮顶住了。于是人民在受到愚弄之后便离开了会场，但另一方面，朱古达、贝斯提亚以及害怕被定罪的其他人的信心又恢复了。

（35）当时在罗马有一个名叫玛西瓦的努米底亚人，这个人是古鲁撒的儿子，玛西尼撒[108]的孙子。他在国王之间发生争端的时候站在反朱古达的一面，因此在奇尔塔被攻克和阿多儿巴尔死后[109]他便逃离了阿非利加。在贝斯提亚之后的那年和克温图斯·米努奇乌斯·茹福斯[110]一道担任执政官的斯普里乌斯·阿尔比努斯[111]说服此人向元老院提出继承努米底亚王位的要求，因为他是玛西尼撒的后裔，还因为朱古达由于他的罪行而受到恐惧和憎恨。要知道，这位执政官非常想挑起一场战争，他宁愿造成一场全面的混乱也不愿无所事事。他已经抽签得到努米底亚[112]而米努奇乌斯则得到马其顿。当玛西瓦为实现这些计划而开始展开活动时，朱古达在他的友人当中却找不到什么支持，一些人是因为本来良心有愧而不敢妄动，还有一些人不敢出头露面是因为名声已经败坏或害怕严重的后果。于是他便指示他的最亲近的也是对他最忠心的侍从人员波米尔卡通过金钱的手段

——国王通过这一手段已经办成了许多事情——把玛西瓦暗杀掉。朱古达要他在暗中干这件事，如果可能的话。但是如果无法在暗中进行的话，那就不惜用任何手段也要把这个努米底亚人除掉。

波米尔卡赶忙着手执行国王的命令，他通过精于此道的那些奸细弄清楚了玛西瓦的行踪；总之，就是发现了在任何时间都可以找到他的那个地点。最后，当机会到来时，他便设下了埋伏。但是被收买来进行暗杀的一个人在下手时不太小心；他虽然把玛西瓦杀死，但是自己也被捉住了，并且在多数人，特别是执政官阿尔比努斯的恳求之下，他把全部情况都坦白了。波米尔卡之受到审判与其说是根据万民法，毋宁说是出于公道和正义的要求，因为他是陪伴着一个以国家的信誉担保其安全的人来到罗马的[113]。

朱古达虽然被确认要对这一滔天罪行负责，但他却一直对这一罪证加以否认，最后他才看到，人们对这一罪行的愤慨情绪是如此强烈，甚至他个人的影响和金钱都无能为力了。因此，虽然在审讯的第一阶段[114]，他提出了他的50位朋友作为保证人[115]，但他还是着眼于他的王位而并不把保证人放在心上，所以他竟然秘密地把波米尔卡送回努米底亚，因为他担心如果他被判罪，他的其余的臣民会不敢再听从他的命令。几天之后，他自己也回去了，因为元老院命令他离开意大利。在走出罗马城之后，据说他常常默默地回头张望这个城市，最后他说："这是一座准备出卖的城市，而如果它碰到一个买主的话，它注定很快会灭亡的！"[116]

（36）在这同时，阿尔比努斯恢复了战斗并且赶忙把给养，要付给士兵的饷银和其他战争器械运往阿非利加。他本人也立即出发，想通过武力、通过投降或任何可能办法在选举之前把战争结束，因为这时离选举已经为时不远了[117]。恰恰相反，朱古达却千方百计地试图争取时间，接二连三地制造拖下去的借口。他已答应投降，接着又装出害怕的样子，在执政官的进攻面前后退，但是为了不使他手下的人丧失勇气，随后又发动进攻；这样便一时用拖延作战，一时用拖延讲和的办法来耍弄执政官。

有些人认为，甚至在当时阿尔比努斯也不是不知道国王的计划；他们认为，开始得这样迫不及待的一场战争竟会被国王朱古达这样轻

易地拖延下来，要说这不是有人从中搞鬼而是出于无能，那是不可能有人相信的。而既然这时选举的日子一天天地临近，阿尔比努斯便乘船返回罗马，他的兄弟奥路斯[118]被留下来负责这里的营地[119]。

（37）保民官之间的斗争猛烈地震撼了当时的罗马。有两位保民官普布利乌斯·路库路斯和路奇乌斯·安尼乌斯[120]不顾他们同僚的反对[121]而试图延长自己的任职期限；这一斗争使得全年的选举无法进行[122]。由于这一拖延，奥路斯——我刚才说过，他被留下来负责营地——却很想或者把战争结束或者使国王由于害怕他的军队而给他一大笔贿赂。于是在正月里[123]他便把他的军队调出冬营作战，并且不顾恶劣的冬天气候而强行进军到一个叫苏图尔[124]的城镇，也就是国王的财库所在之地。但是由于气候恶劣和这座城镇的坚固防守，他既不能攻克它也不能包围它；它的城墙是沿着峭壁的边缘修造起来的，在城墙四周是一片泥泞的平原，经过冬雨这里就变成了一片沼泽之地。然而不知道他是想进行一次佯攻以便吓住国王，还是因为他想取得拥有财库的这一城镇而昏了头脑，他布置了活动雉堞，堆起土丘并且匆忙地进行一次进攻的其他准备工作。

（38）但是朱古达对于这位代理统帅的横傲与无能是深为了解的，他狡猾地设法助长对方的盲目自满情绪并不断向对方那里派遣请求缔结和约的使者，而另一方面，他本人，好像是为了回避相遇，却率领着他的军队穿过了林木葱郁的地区和小路。最后，他用缔结一项协定的希望诱使奥路斯离开了苏图尔，在一次假装的撤退中拖着奥路斯跟在他后面，一直把他拖到边远的地区。他认为这样一来罗马人的任何不正当行为便不大容易受到外界的注意了[125]。与此同时，国王还通过聪明伶俐的间谍不分昼夜地向罗马军队做工作，贿赂百人团长和骑兵中队队长要他们开小差或是在看到约定的信号时放弃自己的战斗岗位。

在朱古达把这一切都安排得满意之后，他便在一天的深夜里突然带领一批努米底亚人包围了奥路斯的营地。罗马士兵被这一不寻常的骚乱所惊醒；有些人抓起他们的武器，有些人躲起来，还有一部分人给害怕的人鼓劲；总之是一片惊慌气氛。敌人的兵力是庞大的，黑夜和云层使天空一片漆黑，不论他们怎样做都有危险[126]；简言之，

留在原地不动和逃跑哪一种做法更安全谁也说不准。接着，正如我刚才所说，从那些被贿赂的人们当中，利古里亚人的一个步兵中队和色雷斯人的两个骑兵中队以及少数普通士兵投向国王一面去；另一方面第三军团的一名主力百人团长则给敌人一个机会，使他们进入了他负责守卫的那部分防御工事，而所有的努米底亚人就是从这里冲进去的。我们的人在可耻的逃跑中大多是抛掉了自己的武器，他们跑到附近的一座小山上去。黑夜和对营地的劫掠拖住了敌人，使他们未能把这次胜利的袭击进行到底。第二天朱古达便和奥路斯进行了一次会谈。他说他完全可以使统帅和他的军队被饿死或被处死，然而鉴于人间事物的变幻无常，如果奥路斯和他缔结一项条约，那么他们在从轭下走过之后，他可以把他们所有的人释放，条件是奥路斯要在10天之内离开努米底亚。虽然条件苛刻并且是屈辱性的，然而不接受就有送命的危险，于是按照国王的条件罗马人接受了和谈。

（39）自从这一变故的消息传到罗马之后，全城都被恐惧和悲伤的情绪所笼罩。有些人为共和国的光荣感到悲伤，还有一些不通晓军事的人则为自己的自由担心害怕[127]。所有的人都对奥路斯的所作所为感到气愤，特别是在战争中屡立战功的那些人，因为奥路斯虽然手里有武器，却通过屈辱而不是通过战斗去寻求安全。于是阿尔比努斯这位执政官[128]由于害怕因他的兄弟的不当行为而引起的憎恶和以后会造成的危险，于是就向元老院建议讨论条约的问题；但与此同时他征募后备的队伍，向联盟者和各拉丁民族请求援助，总之，积极地用一切办法进行准备工作。

元老院义正词严地申明，没有元老院和人民的命令任何条约都是没有约束力的[129]，而事实也确实像预料的那样。保民官不许执政官带走他刚刚征募的队伍，但在没有过几天执政官本人便动身去阿非利加了。原来全部军队已按照条约退出了努米底亚并正在那个行省过冬。但是，虽然阿尔比努斯在到达之后便急于追击朱古达，为他的兄弟雪耻，但是当他了解到他的士兵不仅因他们的失败，而且因纪律松弛造成的任性与放荡而士气败坏的时候，他便认定他无论怎样也不能再有任何作为了。

（40）这时在罗马，保民官盖乌斯·玛米利乌斯·利美塔努斯[130]向人民建议通过一项法令，依法追究唆使朱古达无视元老院命令的那

些人；追究在担任使节[131]或统帅期间接受过朱古达的贿赂的那些人[132]；追究把象和逃兵送还给朱古达的那些人；还追究同敌人达成有关和平与战争的协议的那些人。有两种人正在准备阻挠这一法令的通过，一种人是所有那些自知已经犯了罪的人，还有一种是害怕派别仇恨引起的危险后果的人；但是既然他们不能公开反对这一法令——因为这样一来，就等于承认自己同意诸如此类的行动——他们便在暗中通过他们的朋友，特别是通过拉丁城市和意大利联盟者的人们[133]进行活动。但是民众以难以想象的热心和热情通过了这一法令，这与其说是出于对国家的爱，不如说是出于对贵族的憎恨，因为这一法令预示了贵族的麻烦。派别的对立情绪竟是如此地强烈！[134]

对此其余的人无不感到惊慌失措；但是正当人民兴高采烈而贵族派遭到失败的时候，玛尔库斯·司考茹斯——前面我说过，此人担任过贝斯提亚的副帅——趁着政治上一片混乱的机会使自己当选为因玛米利乌斯建议的法令而批准的三名委员[135]之一。尽管如此[136]，调查是进行得相当粗野和横暴的，因为证据是道听途说的，民众愿意怎样办就怎样办。要知道，和过去贵族常见的情况一样，民众由于成功也变得横傲无礼了。

（41）公民分裂成为人民的一派和元老院的一派，这种体制和它们带来的一切灾难是在这之前几年在罗马产生的[137]，而这正是和平与大量人类认为是最可宝贵的一切事物引起的必然结果。要知道，在迦太基被摧毁之前，罗马人民和元老院一道和平而稳健地治理着共和国。在公民中间没有任何争荣誉或争权力的纷争；对敌人的恐惧保存了国家的美好的道德风尚。但是当人民的内心摆脱了那种恐惧的时候，由繁荣幸福而造成的恶果，即放荡和横傲自然而然地便产生出来了。这样，在苦难时期他们曾经渴望过的和平在他们取得了它之后，却表明它比苦难本身更加残酷和辛酸。因为贵族开始滥用他们的地位，人民则滥用他们的自由，他们每个人都为自己打劫、抢夺和抄掠。这样，社会便分裂成两派，而共和国就在这两派之间的争斗中被撕得粉碎。

但是贵族有他们更加强大的组织，而另一方面，民众的力量却不那么容易发挥出来，因为这种力量不是结合在一起的并且是分散在许多人中间的。国内和战场上的事务是按照少数人的意旨加以处理的，

国库、行省、官职、光荣[138]和凯旋式都把持在这少数人手里。压在人民身上的是兵役与贫困。统帅们和他们的一些友人分享战利品。另一方面，士兵们如果同一个有势力的人为邻，那他们的双亲和年幼的子女就会从他们的家里被驱逐出去。这样随着权力便产生了贪欲，这无限的不受约束的贪欲蹂躏、破坏一切，不尊重任何事物并且在它心目中没有任何神圣的事物，直到它最后促成了它自己的毁灭。但是一旦出现了宁愿取得真正的光荣也不愿取得不公正的权力的贵族，这时国家便开始骚动起来，而内部的纷争就像地震那样爆发出来了。

（42）比如说，当提贝里乌斯·格拉古和盖乌斯·格拉古[139]——他们的祖先在布匿战争以及其他战争中对共和国的强大作过很大的贡献[140]——开始强调民众的自由并揭露寡头统治者[141]的罪行的时候，犯了罪的贵族因而惊恐非常。于是他们就反对格拉古兄弟的活动，反对的方式有时是通过联盟者和拉丁城市，有时是通过骑士——他们利用使骑士和元老院结盟[142]这样一个希望使骑士离开民众。而开头是提贝里乌斯，继而在几年之后是继承了自己哥哥的事业的盖乌斯死于刀剑之下，尽管前者只是一个保民官，后者是建立移民地的一个委员会的成员。和他们一同牺牲的有玛尔库斯·富尔维乌斯·弗拉库斯[143]。我们必须承认，格拉古兄弟求胜之心过于急切，以至他们的行动表现得不够持重。但是一个正直的人宁肯失败也不愿意用不正当的手段取得对不义之行的胜利[144]。

于是贵族便滥用他们的胜利到肆无忌惮为所欲为的程度；他们杀害和放逐了许多自己的敌人，但这样做并不是使自己在未来变得强大而只是使人们怕他们。通常正是这样一种情况毁了那些伟大的国家，因为这时是一派不择手段地想把另一派压倒，并且极为残酷地向被征服的另一派进行报复[145]。如果我试图详细地或按照题材的重要程度去论述派别的斗争和国家的一般性质，即使我有材料时间也不容许[146]。因此我还是回到我的主题上来。

（43）在奥路斯缔结了可耻的条约和我们的军队的可耻的溃逃[147]之后，两位当选的执政官[148]梅特路斯[149]和西拉努斯便分配了行省；梅特路斯取得努米底亚；这是一个果敢有为的人物，他虽然站在同平民派对立的地位，但名声一直是清白无瑕的。当他就职的时

候，考虑到他的同僚分担了他所有其他的事务[150]，他便把心思都用到他即将进行的战争上面。因此，对旧的军队不予信任的梅特路斯便招募新兵，又从四面八方召来辅助部队，收集武器、兵器、马匹和其他作战物品以及大量的给养；简言之，通常在一次性质多变并需要大量资源的战争中证明有用的一切东西他都准备了。此外，在进行这些准备工作时，元老院通过自己的权力帮助他，联盟者、拉丁城市和国王们帮助他的方式则是自愿提供辅助部队。总之，整个国家都表现了极大的热情。因此，在把一切事情都准备和安排得到满意的程度之后，梅特路斯就出发去努米底亚，他是背负着公民们的巨大期望离开的，而人们所以对他寄予厚望，不仅是因为他具有一般的优良品质，特别是因为他具有一种蔑视财货廉洁奉公的精神。要知道，在当时之前使我们在努米底亚的前景暗淡并助长了敌人的野心的正是高级官吏的贪欲。

（44）但是当梅特路斯到达阿非利加的时候，这里的长官斯普里乌斯·阿尔比努斯交给他的是一支软弱而怯懦的军队，这支军队既经不得危险也吃不了苦，能说而不能做，打劫我们的联盟者而自己却为敌人所俘获，又不受任何纪律或限制的约束。因此他们的新统帅并不因为他的士兵人数众多而感到安全，却由于他们的这些坏习惯而深为忧虑。虽然选举的拖延[151]缩短了夏季战役的时间[152]，但是，尽管梅特路斯知道公民们迫不及待地希望他在战事方面有一个圆满的结果，他还是决定在使军队经受过去那样的艰苦训练之后再展开军事行动。

阿尔比努斯由于他还没有从他的兄弟奥路斯及其部队所遭到的灾难给他造成的冲击下完全恢复过来，所以决定不离开行省[153]；并且在夏季的那一部分时间里，也就是他还掌握着统帅权的时候，他在大部分时间里要他的士兵留在永久性营地[154]里，除非是恶臭的环境或需要饲料而使他不得不改变驻地的时候。但他的营地并没有防御工事加以保护，也没有人值班放哨，人们愿意什么时候离开都可以离开。随营人员[155]和士兵不分昼夜成群结队地四处游逛，他们在农村进行蹂躏，打家劫舍，争先恐后地掠夺牲畜和奴隶之类的战利品，然后拿它们去向行商们交换外国酒和其他奢侈品。他们甚至把国家分配给他们的粮食卖掉，然后再一天天地买面包吃[156]。总之，人们

能够提到的或想象到的由于懒散和放荡而产生的任何可耻的过分行为都能在这支军队以及其他军队中看到。

（45）在遇到这些困难以及在作战时，我发现梅特路斯表现为一位既伟大又明智的人，因为他竟然能够在放任和严厉之间十分巧妙地保持了一个恰当的界限。据说首先他发布一道命令不许任何人在营地内部卖面包或任何熟食，不许小商贩跟随军队，不许普通士兵在营地里或在行军时带奴隶或驮畜[157]，这样便消除了造成懒散的原因；对于其他诸如此类的做法他也加以严格的限制。此外，他每天都要拔营，然后进行越野的行军，而每次设营都要围上一道栅栏和挖一道壕沟，就仿佛敌人已经迫近似的；他还设置了间隔不远的岗哨，由他在副帅的陪同下亲自巡视。在行军时，他时而走在前面，时而走在后面，往往也走在队伍当中，以便注意不使任何人离开队伍，使他们环绕着军标以一个完整的队形行进，并且要士兵自己带着食品和武器[158]。他就用这种使他们不干坏事的办法，而不是用惩罚的办法，很快地就使他的军队的精神重新振作起来了。

（46）但就在这个时候，朱古达从自己的密探那里知道了梅特路斯的备战情况，同时他又从罗马方面得知，他的对手是一位廉洁奉公不能加以收买的人。于是他开始对自己事业感到悲观，并第一次试图安排一次真正的投降了。因此他便派遣使节带着归顺的标记[159]到执政官那里去，只要求保留他自己和他的孩子们的性命，而其余一切都任凭罗马人民处理。但是梅特路斯从过去的经验早已知道，努米底亚人是一个反复无常的种族，他们的性情难以捉摸，喜欢变化。于是他便把使节们分开来，同他们一个一个地进行接触。当他通过向他们逐步摸底而发现他们可以被利用来实现他的计划时，他便通过慷慨的许诺诱使他们把朱古达交到他手里；如果可能的话，把活的朱古达交到他手里；如果不能生擒他，那么死的也可以。但是在分开的场合，他却按照国王的期望，要他们把一项答复带回去。

几天之后，对战斗有高度警觉和准备的执政官和他的军队向努米底亚发动了进攻，但是在那里他没有发现任何表示已处于战争状态的事物。人们还都住在茅屋里，田地里还看得到牲畜和农民。国王的官吏从各城镇和乡村[160]出来迎接他们，表明愿意提供粮食、运送给养——总之，做罗马人吩咐他们做的一切事情。尽管如此，完全好像

敌人就在近旁似的，梅特路斯在进军时在所有各方面都加以防卫；他在这个国家的广大地区里进行了侦察，而他得出的结论是：这些归顺的表示都是一种假象，而敌人正在寻求背叛的机会。因此他本人便率领着先头部队，还有一些轻武装步兵中队以及一支精锐的弩手和弓手，而他的副帅盖乌斯·马略和骑兵部队殿后，在两翼，他把辅助部队的骑兵分配给了军团司令官和步兵中队长官[161]。和这些部队混合在一起的是轻武装的部队[162]，他们的任务就是打退敌人的骑兵不管在什么地方发动的攻击。要知道，朱古达十分狡猾，对这一地区极为熟悉并且非常精通军事学，乃至人们无法确定，他不在场和他在场，在和平时期和战争时期，在哪一种情况下他更危险些。

（47）离梅特路斯正在走的路不远的地方有努米底亚人的叫做瓦伽[163]的一个城镇，这是整个王国中来往人数最多的商业城镇，意大利族的许多人都在这里做买卖并安家落户。执政官在这里安排了一支卫戍部队，这既是为了看一下当地的居民是否接受他的建议，并且也是因为这一地点所处的有利地位。他还发布命令，把粮食和其他军需品都集中在那里，因为就当时情况而论，他认为大量的商人可以帮助他的军队取得给养并且保护他已经安置在那里的人们。

当这一切正在进行的时候，朱古达甚至更加执拗地派遣乞求和平的使节，并且向梅特路斯表示，除了他自己的和他的子女的性命之外什么都愿意献出来。对这些使节也和对先前的使节一样，执政官说服他们出卖朱古达，然后把他们送了回去，而对于国王要求的和平，他既不拒绝也不作出保证，并且就在这时，他等待使节实现他们的保证。

（48）当朱古达把梅特路斯的言与行加以比较的时候，他发觉他正在受到他自己的武器的进攻。因为从表面上看，他已经得到了和平，但实际上一场最难熬的战争正在进行。他已经失掉了他的一座主要城市，他的国家已经为他的敌人所熟悉，他的臣民对他的忠诚正在受到破坏。因此他不得不通过战争来试一试自己的运气。在对敌人的行军路线进行了侦察之后，他于是认为从本国的地形来看他有希望取得胜利。接着他便尽量把所有各种能作战的力量集合到一处，通过小道走在梅特路斯的军队的前面。

在努米底亚的过去分配给阿多儿巴尔的那一部分里[164]，有一条发源于南方的穆图尔河[165]，离这条河大约20哩的地方，有一条同河流平行的荒芜不毛和从未开发过的山脉。从这一山脉的中部，又有一条支脉延伸出很长一段距离，在这条支脉的干燥的沙质土壤上却生长着野橄榄树[166]、桃金孃和其他各种树木。在这中间的平原[167]上由于缺水而无人居住，只有沿河的某些部分是例外，在这些地方生长着灌木丛，并且常常有牲畜和农民前来。

（49）我前面已经说过，就在罗马人进军路线一侧的这个山上[168]，朱古达设置了战线漫长的一处阵地[169]。他把象群和部分步兵的指挥权交给了波米尔卡[170]并且把自己的作战计划告诉给他。他把他自己的军队布置在更靠近山的地方，这里还有他的全部骑兵和他的步兵的精锐。然后他就到各个分队和小队去巡视，告诫并请求他们不要忘记他们昔日的勇敢和胜利，要保卫他们自己和他们的国家不受罗马人的贪婪之手的侵犯。他说，他们即将对之作战的人们是已经被他征服并且从轭下走过的那些人[171]；那些人的统帅虽然换了人，但是他们的士气还是原来的士气。从他本人这方面来说，一位领袖应当提供给他的士兵的一切他都提供给他们了：他们处于居高临下的地位并且做好了战斗的准备，这样他们便可以向受到出其不意的袭击的敌人作战；这样他们就不会非以少战多不可；而且也不会是没有训练的军队同更精锐的士兵作战。因此他们必须作好准备并在看到约定的信号时积极发起进攻，要知道，这一天或者是结束他们的一切劳苦和取得过去胜利的果实的一天，或者是最大苦难开始的一天。他还向他们个别进行谈话，要每一个士兵记起他的恩惠，这是因为对于任何战功他都以金钱或荣誉的形式给予士兵以报偿，还把取得报偿的士兵指给他的同伴看[172]。最后，他通过许诺、威胁或恳求的办法一个接着一个地激励士兵，根据对方的性格而使用不同的方法，而在这同时，率领着军队从山上下来并且没有注意到敌人的梅特路斯看到了他们。开头这个罗马人不了解这些事物的不寻常的出现是什么意思，因为努米底亚人和他们的马匹都躲在森林里，但又由于林木矮小，不能把他们完全遮住，不过要弄清楚他们到底是些什么却又是困难的，要知道，天然的地形和伪装对士兵和他们军标都起有掩护作用。但是执政官很快便看出了这是一支伏击的队伍，于是下令他的队伍暂时中止前进，然后便改换了队形。他用三道后备的士兵来加强离敌人最近

的右侧。他把弩手和弓手配置在小队中间，而骑兵则全都配置在两翼。在时间允许的情况下简短地对士兵进行了勉励之后，就以他刚才变换的那种队形把军队率领到平原上来，这样原来处于先头的队伍现在就处于侧翼的地位了[173]。

（50）当梅特路斯看到努米底亚人静静地留在原处而不从山上下来时，他便担心在那样一个季节并且由于缺水而他的军队会渴坏了。于是他便派出他的副帅茹提利乌斯带领轻武装的步兵中队和一部分骑兵到河边去，要他先占领一个阵地以便扎营。原来他认为敌人会试图用不断攻击侧翼的办法拖住他的进军，而敌人既然不大相信自己的武力，于是他们就想用口渴和疲劳来拖垮他的军队。继而他根据当时的条件和情况，用从山上下来时的同一队形缓缓向前推进，而使马略走在原来的前列士兵的后面[174]，而他本人则和这时已处于前列地位的左翼的骑兵在一起。

朱古达一看到梅特路斯的后卫队伍走过他自己最前面的队伍[175]，他立刻把一支大约两千步兵的队伍安置在山上罗马士兵刚刚经过的地方，这样，如果他的敌人后退的话，那在他们后面将找不到逃避和庇护的场所。继而他便突然发出信号，展开了进攻。一些努米底亚人砍倒了走在最后的那些罗马士兵，同时还有一部分人进攻罗马士兵的左右两侧，他们进攻得十分猛烈，使罗马军队的队列陷入一片混乱之中。要知道，甚至那些坚定勇敢地抗击敌人的进攻的人也被这种非正规的作战方式搞得措手不及，因为在这种战斗之中，他们是由于来自远处的袭击而受伤，却没有还击或进行贴身搏斗的机会。朱古达的骑兵则按照先前给他们的指示，不论罗马的一个骑兵中队在什么时候开始向他们发动进攻，他们都撤退，不过不是整体地或是向着一个方向撤退，而是尽量向四方分散地撤退。这样，即使他们不能制止敌人的追击，他们却以本身人数上的优势，把落在后面的人或在两侧的人们切断。如果这山表明较之平原更便于他们的逃跑的话，熟悉地形的努米底亚骑兵则易于逃到那里的树丛里去，而陡峭的和不熟悉的地形对我们的士兵则是一种障碍。

（51）这样，整个战斗便呈现出一种混乱的、难分难解的、可怕而又可悲的局面。脱离队伍的罗马士兵，有的人后退，有的人进攻。他们既不能随着军标进退，也不能保持自己的队形，而是不管什么地

方，每个人只要遇到危险，他便坚持在原地保卫自己。各种武器、战士和马匹、努米底亚人和罗马人全都乱成一团。既没有机会发挥战术，也没有机会下达命令；到处都要碰运气。

一天之中的大部分时间便这样过去了，但是战斗的结局仍然看不出眉目来。最后，当所有的罗马士兵因奋力作战和酷暑而疲惫不堪的时候，梅特路斯注意到努米底亚人进攻的势头也减弱了。于是他就把他的士兵逐步地集结起来，重新组成队列，用军团的四个步兵中队的兵力去对抗敌人的步兵，这时他们大部分由于疲劳已跑到较高的地段去躲起来了。与此同时，他请求、恳求自己的士兵不要松劲或者使逃跑的敌人赢得胜利。他指出说，罗马人没有营地或要塞可以躲避，因此必须完全依赖他们的武器。与此同时，朱古达这方面也不是毫无作为，他也是四处跑动，鼓励自己的士兵并且试图恢复战斗。他亲自率领着他的精锐队伍尽全力作战，或者帮助自己一方的士兵，或者对动摇的敌人发动攻击，并且通过从远处进攻的方法使得他发现战斗得十分坚决的敌人无法前进。

（52）都称得上是伟大统帅的这两个人相互间就是这样地进行斗争的；就个人而论，他们两个人是难分高下的，但是就拥有的条件而论，两个人却不是对等的；因为梅特路斯有勇敢的士兵但是地形对他不利；另一方面，朱古达除了士兵的条件之外一切都对他有利。最后罗马人看到自己没有地方可以逃避而敌人又不给他任何战斗的机会——这时已经是傍晚了——于是便按照命令向小山发起了进攻并且突破了敌人的防线。努米底亚人失去了这个阵地之后就退却并逃跑了。一些人被杀死；大多数人所以得救是由于他们跑得快和罗马人对那里的地形不熟悉。

就在这个时候，我前面已经说过，奉朱古达之命指挥象队和一部分步兵的波米尔卡，在茹提利乌斯经过他那里时，便慢慢地把他的队伍引到平原上来；而当副帅匆忙地走向河那边去——这里是指定给他的地方——的时候，波米尔卡适应着当时的环境不声不响地列起了自己的队伍，继续监视平原所有各处敌人的活动。当他发现茹提利乌斯已经设了营并且现在是松了一口气的样子[176]，同时朱古达那边战斗的声音越来越大的时候，他担心副帅如果知道罗马士兵所处的危急情况时会去帮助他们。因此，为了截断罗马士兵的推进，于是他便拉

开了自己的战线——起初他因为不相信自己士兵的勇气而把士兵排成密集的队列——并以这种队形迫近茹提利乌斯的营地。

（53）罗马人突然间看到了大量飞扬的尘土，但是遍地的灌木丛挡住了他们的视线。起初他们以为是风把干燥的尘土刮起来的；但是随后，由于他们看到那一团尘土保持不变并且随着队列的推进而越来越近，他们才看清楚实际情况是怎么一回事，于是按照命令赶忙拿起了武器在军营前作好了战斗准备。后来当他们展开近战时，交战双方都高声呼啸着进攻。努米底亚人只有在他们认为大象能够保护他们的时候，才坚持自己的战斗岗位；但是当他们看到这些兽类被缠在树枝中间，从而被分割和包围起来的时候，他们便逃跑了。大多数人在抛掉他们的武器之后不受伤害地逃跑了，这是因为有小山和即将到来的黑夜的缘故。四头象被捉住，其余的多达40头的象被杀死了。罗马人虽然因为进军、设营和作战而十分疲倦，但由于梅特路斯未能在他们预期的时间到来，于是他们就在保持警惕的情况下排成战斗的行列去会他。要知道努米底亚人的狡猾是不允许人们有任何放松或疏忽的。这时已经到了黑夜，而在开头，当两支军队相距不远时，一支敌人队伍迫近时发出的音响给双方都造成了恐惧和混乱；而如果不是被双方派出进行侦查的骑兵弄清了情况的话，那么这次的误会可能会造成可悲的惨祸。恐惧立刻变成了欢呼。欢喜雀跃的士兵相互高声致意，叙述自己的战功并听取别人经历的事情。每个人都把自己的战功吹嘘到天上去。人间的事情就是这样；在胜利的时候，甚至胆小鬼都说起大话来，而失败甚至使勇敢的人蒙受耻辱[177]。

（54）梅特路斯就在同一营地里停留了4天，他给予伤员以细心的照顾，把军事方面的奖赏[178]给予在战斗中立了功的人，对全部军队加以称颂和感谢。对于剩下的易于完成的任务，他要他们以同样的勇气去对待；他们的争取胜利的战斗已经结束，他们其余方面的努力就是为着战利品了。但是，就在这同时，他又把跑过来的人和其他可以利用的密探派出去以便弄清楚朱古达到底在什么地方，他正在做什么，他手下是只有少数追随者还是有一支军队，在失败中他的表现如何。实际上，国王已经撤退到一个形势险要的有森林覆盖的地区，并且正在那里征集一支就人数而论比先前还要庞大的军队，不过这支军队却不能作战并且是软弱的，他们对农耕和畜牧比对战争更要熟悉。所以造成这种情况，是因为除去作为他的亲卫队的骑兵部队之

外，在一次战败之后没有一个努米底亚人追随国王，而是各自分散到他们认为可去的地方。而士兵们这样做并不觉得可耻。他们的风气就是这样。

因此，当梅特路斯看到国王依旧信心十足，看到他正在面临着一次新的战争，而且这战争如何打法又只能取决于他的对手的时候，他便认识到他同这个敌人的斗争是一场并非对等的斗争，因为失败使他们付出的代价比罗马人为胜利而付出的代价还要少。因此他认定，他必须这样进行战争：那就是不开展正规的战斗，而是用另一种方式进行斗争。因此他便把队伍开入努米底亚最肥沃的地带。蹂躏了农村地区，攻占和烧掉了许多匆忙加以防御或没有卫戍部队防守的要塞与城镇，下令处死所有成年人并把其余的一切都交给他的士兵作为战利品。他就以这种方式造成了如此的恐怖气氛，乃至许多人质被交到罗马人手里，还把大量的粮食和其他必需品提供给罗马人，而凡是梅特路斯认为有必要这样做的地方都安置了卫戍部队。

这些做法比国王的士兵遭到的失败使国王感到更大的惊恐。因为原来他的全部希望在于逃跑，可现在却被迫要去追踪敌人了。当他不能保卫有利阵地的时候，却又不能不在对他不利的阵地上作战。但是他采取了就当时情况而论看来是最明智的一个计划，他命令他的大部分军队留在原地不动，而他本人则率领着一支精锐的骑兵跟在梅特路斯后面。他在夜间通过小路行进，然后突然间向那些跟不上队伍的罗马士兵发动完全出乎他们意料之外的进攻。他们的大部分人在他们能够拿起武器之前就被杀死了，许多人被俘获，没有一个人能不受伤害地逃脱。而在罗马人能够从营地把支援的队伍派来之前，努米底亚人已经按照命令分散到最近的小山上去了。

（55）就在这同时，罗马方面在得知梅特路斯建立的功勋时感到十分欢欣鼓舞。他们知道，梅特路斯是按照古人的方式对待自己和他的军队的；他虽然处于不利地位却依旧凭借着自己的勇气赢得了胜利；他现在正在占有敌人的领土；并且迫使由于阿尔比努斯的无能而变得横傲起来的朱古达只能把求得安全的希望放在沙漠或逃跑上。元老院于是决定对不朽的诸神进行一次感恩活动，因为在他们的庇护下罗马人取得了胜利；另一方面，先前为了这一战争的结局而感到害怕和焦虑的公众则沉浸在欢乐的情绪之中。梅特路斯的声名如日中天。因此他便更加努力地追求胜利，用一切办法加紧进行战争，却又注意

在任何地方都不给敌人以可乘之机，因为他没有忘记，嫉妒总是紧紧地跟在光荣后面的。因此他的声誉越高，他也就越是小心谨慎。在朱古达的伏击战术得手之后，他就不再杂乱无章地带领着自己的军队蹂躏农村地区：当他需要粮食或秣草时，他一定要一些步兵中队[179]和全体骑兵部队担任警卫工作；他自己率领一部分军队，其余部分交给马略。但是这时不是用打劫而是用放火焚烧的办法蹂躏努米底亚的国土了。执政官和他的副帅习惯于在相隔不远的两个地方设营。当有必要使用兵力时他们就把自己的部队联合起来；在其他情况下他们就分别活动，以便能够更广泛地在敌人中间制造恐怖气氛，使更多的人逃离自己的家园。

与此同时，朱古达则是沿着小山跟踪在罗马人后面，寻求一个适当的时机或地点以便展开战斗。他打听到敌人要经过哪些地方，便破坏那些地方的秣草并在为数很少的泉水里放毒。他时而出现在梅特路斯面前，时而又出现在马略面前。他对部队的最后部分发动袭击，又立刻撤退到小山上去；他对一部分，然后对另一部分摆出作战的势态，但是并不展开战斗也不叫敌人休息，而只是不使他们实现自己的计划。

（56）当罗马的统帅开始看出，他正在被他那不给对方以任何作战机会的对手的策略搞得疲于奔命时，他便决定围攻一座名叫扎玛[180]的大城市，这乃是王国这一部分里的要塞。他认为朱古达理所当然地会来帮助他的陷入苦难之中的臣民，这样就可以在这里展开一场战斗了。但是朱古达从跑过来的人们那里知道了梅特路斯的计划，于是他就以强行军的方式走在了梅特路斯的前面。他鼓励城市居民保卫自己的城市，并且拨给他们一队逃过来的罗马士兵来帮助他们。这队罗马逃兵是国王兵力中最强的部分，因为他们不敢再背叛了[181]。他还保证在适当的时候他自己也会率领一支军队前来的。国王在作了这些安排之后，便撤退到尽可能边远的地区去，并且不久就得知，马略已奉命离开进军路线，和几个步兵中队到西卡[182]寻求粮秣去了。西卡正是国王战败之后第一个背叛了他的城镇。朱古达于是在黑夜里带领他最精锐的骑兵部队赶到那里去，就在罗马人正在出城时在城门那里向他们发动了进攻。与此同时，他还高声呼叫要西卡的人民从后面包抄那些步兵中队；他说，命运给了他们一个建立殊勋的机会。如果他们利用这一优势，他将会重新取得这一王国，而在今后他

们将能过自由的和免于恐惧的生活。而如果马略不是赶忙向前推进并且离开了这一城镇的话，肯定城镇居民的大部分，如果不是全体居民的话，会改变他们效忠的立场。努米底亚人就是如此地反复无常！朱古达的那些士兵由于国王在场而坚持了一个时期，但是当敌人以优势的兵力进攻的时候，他们就在只受到轻微损失的情况下乱糟糟地逃跑了。

（57）马略向扎玛行进。扎玛位于一片开阔的平原之上，这座城市无天险可作为屏障，它是用人工的力量加以防守的。它不缺少任何主要的东西，武器和人员都很充足。因此梅特路斯适应着情况和地形作了准备之后，便用他的军队把这座城整个地包围起来，并指定给每一位副帅一个特定的进攻地点。随后，按照规定的信号，从四面八方同时发出强烈的呐喊声，不过努米底亚人对此一点也不感到害怕。斗志旺盛的努米底亚人早已作好了准备，他们秩序井然地等待着战斗。接着战斗就开始了。罗马人是根据每个人自己的品质各自作战：有人用弩石进行远距离的战斗，有人向前进击，从下面破坏城墙或把云梯搭起来，力图同敌人展开白刃战。为了对付他们的进攻，城里的人们把石块从上面滚向走在最前面的人，向他们投掷枪棒之类的武器、混合着硫磺的燃烧的沥青 [183] 和火把。我们军队里由于胆小而不敢冲到前面去的那些人也不能完全得到他们的怯懦的保护，因为他们中间有许多人被用机械或用手投射过来的投枪所伤。这样，勇敢者和胆小鬼便有同等的遭到危险的机会，但是声誉却大不相同。

（58）当这一斗争正在扎玛进行的时候，朱古达出其不意地率领着一支大军向罗马营地发动了进攻，而由于哨兵万万也没有料想到会有一场战斗发生，他们的疏忽竟使敌人攻占了营地的一座大门。我们的士兵突然间感到惊恐，于是便按照每个人的气质各自去寻求安全的场所。有些人逃掉了，另有一些人拿起了武器，几乎所有的人不是被杀死便是负了伤。在所有这些人当中至多也只有40人还记得他们是罗马人。这些人集合起来，占据了比别处略高的一处阵地，敌人尽了最大的努力也未能使他们离开那个地方，他们把从远处投向他们的武器又投了回去，并且因为是少数人向多数人投掷，所以几乎是不可能有失误的。但是如果努米底亚人迫近，那他们便显示出了真正的战士品质，怀着极大的愤怒向对方发动进攻并把敌人击败和驱散。

在这同时，正在对城镇进行猛烈攻击的梅特路斯则在他的后面听到了敌人的战斗呼号；于是他转过马来，看到人们向他这边跑过来，这说明他们都是罗马士兵。于是他便赶忙把全部骑兵派到营地去并且命令盖乌斯·马略立刻带领着联盟的步兵中队前往接应，他以他们的友谊和他们共同祖国的名义含着眼泪恳求马略不要使他们的胜利的军队受到任何耻辱的玷污，不要使敌人在不受惩处的情况下跑掉。马略立刻按照命令去做了。至于朱古达，他受到了营地工事的阻拦，因为他的一些士兵绊倒在壁垒上，还有一些人在人多拥挤的地方还要向前冲，结果相互干扰而乱作一团；因此在受到了相当的损失之后，他才退到一个安全的地点去。由于黑夜的到来，梅特路斯未能把胜利的追击进行到底，就带领着自己的军队返回了营地。

（59）因此在第二天，在出发进攻这个城镇之前，梅特路斯命令他的全部骑兵在国王可能进攻的那部分营地的面前驰来驰去，给军团的一些将领们 [184] 指定了他们应保卫的营门及其附近地区，然后，他本人便向城镇进发，像头一天那样地攻城。正在这时，朱古达突然从伺伏的地方冲出来向我们的士兵发动进攻 [185] 。离他们的进攻地点最近的那些人大吃一惊，一时里陷入混乱，但其余的人很快便来援助他们了。而如果不是努米底亚的步兵骑兵联合部队 [186] 在混乱中进行了大量杀伤的话，努米底亚人本来是无法长期抗击下去的。原来在这支步兵支援下的努米底亚骑兵并不是像在通常的骑兵战斗里那样用一进一退的作战方法，而是全速地向前进攻，结果便冲进并突破了我们的战线；这样，他们用轻武装的步兵便几乎打败了他们的敌人。

（60）在这同时，扎玛城下的战斗也在极为激烈地进行着。每一位副帅或将领负责进攻的不管什么地方都有最激烈的战斗，每一个人只能依靠他自己而不能指望别人。城里的居民表现得同样英勇；在所有的地点人们都在战斗或做战斗的准备，双方都更加热中于杀伤对方而不是保护自己。

战场的声音里既有激励的言辞，也有欢呼声和呻吟声。兵器的撞击声也响彻云霄。大量的投枪投向战斗的双方。但只要攻城者稍稍放松他们的进攻，守城者就十分关心地眺望远处的骑兵战斗。随着朱古达一方战斗形势的变化，你可以看到他们时而高兴，时而吃惊；他们的行动就好像他们同胞能够看到或听到他们似的，有些人高呼要警

惕，另一些人则鼓励他们前进；他们做手势或是晃动身体，向这边或另一边移动，就仿佛是在躲避或投掷武器似的[187]。

当马略看到这一切时（他就负责那里的进攻），他故意放松了他的进攻，并且装作气馁的样子，而且不加干涉地让努米底亚人亲眼看到他们的国王是怎样战斗的。而当努米底亚人因而全神贯注地注视着他们的同胞时，他突然极为猛烈地向城墙发动了进攻。在爬上了云梯的我方士兵几乎到了城上面的时候，城市居民便冲了过来，把石块、火把还有其他投射物雨点般地投了过来。在开头我们的士兵进行反抗；后来由于云梯相继损坏，上面的人被摔到地面上，其余的人便尽其所能地跑开了。少数人没有负伤但大部分人却负了重伤。黑夜最后结束了双方的战斗。

（61）既然梅特路斯看到他的企图没有成功，看到这座城绝不是很快就能攻下来的，看到朱古达除非通过伏击或在他自己选择的时间和地点绝不展开战斗[188]，并且看到夏天现在已经过去了，于是他便离开了扎玛并把卫戍部队配置在投到他这一面来的城市当中由于自然形势险要或城墙完好而防守得足够坚固的那些城市里。而他的其余的军队则给他安排在我们行省[189]的离努米底亚最近的那一部分，以便他们可以在那里过冬。但是他并没有像别人通常做的那样，把那个季节完全用于休息或过放荡的生活，而是由于战争通过武力取得的进展有限，他便准备通过国王的友人来陷害国王，把这些人的背叛作为一种武器。

再说波米尔卡是曾经陪同朱古达一道去过罗马的[190]，而在保释之后就为了逃避杀害玛西瓦一案的审判而跑掉了。既然这个人和朱古达的特别亲密的关系使他有特别的机会欺骗朱古达，所以梅特路斯便试图通过大量的许诺争取他的合作。首先，他设法要这个努米底亚人来同他进行一次秘密的会谈。继而在他用自己的名誉保证，如果波米尔卡能把活的或死的朱古达交到他手里，元老院将宣布他无罪并且归还他的全部财产之后，他并不费力地便说服了波米尔卡。要知道，波米尔卡生来是个反复无常的人，此外他还担心，如果同罗马人缔结和约，其中的一个条件会是他自己的投降和被处死。

（62）一旦一个适当的时机到来，就是说，当朱古达感到烦恼并且为自己的命运而悲叹时，波米尔卡就同他接近。他向国王提出忠告，并且含着眼泪恳请他终归要为他自己、他的孩子和对他表现得极为忠诚的努米底亚人民着想。他提醒朱古达，朱古达他们在每一次战斗里都被打败，他的国家受到蹂躏，他的许多臣民被杀害或是被囚禁并且他的王国的资源也枯竭了。现在对于他的士兵的勇气以及命运的意旨他已经进行了充分的考验，因此他必须注意，如果他还不拿定主意，努米底亚人就会为了自己的安全而采取措施了。

他便通过这些和诸如此类的论点使国王同意了投降的想法。使节被派到罗马统帅那里去，传话说，朱古达愿意听从他的命令，无条件地把自己和他的王国交给统帅处理。梅特路斯立刻发布命令，把所有元老级别的人都从各个冬营里召来；他就和他们以及他认为合适的其他人开了一次会[191]。他遵照会议的决定——这是符合我们父辈的惯例的[192]——把使节派出去，向朱古达要求20万斤的白银[193]、他的全部的象和数量很大的马匹和武器。当这些条件很快为对方所接受时，他便下令把所有的逃兵上着镣铐带到他这里来。逃兵的大部分按照他的命令被带来了，但是也有少数人在一开始商讨投降条件时就跑到玛乌列塔尼亚的国王波库斯那里去寻求庇护了[194]。

朱古达被剥夺了武器、士兵和金钱之后他本人奉召去提西狄乌姆[195]，以便在那里听候执政官的命令。但这时他开始再次对自己的决定动摇起来，并且由于良心有罪而害怕对他的罪行给以应有的惩处。他在许多天当中都拿不定主意，在一个时期里他对身受的灾难感到如此的厌倦，乃至认为任何事情都比战争要好，但转而他又想从国王变成奴隶，这是一个多么可怕的跌落，而且他的许多重要资源都白白地丢掉了，经过这样的反复之后，他终于决定再度挑起战争。与此同时，当罗马方面讨论行省问题时，元老院便把努米底亚分配给梅特路斯了[196]。

（63）大约在这同时，恰巧盖乌斯·马略在乌提卡向诸神奉献牺牲，这时一名预言者向他预言说他将会成就惊天动地的事业；预言者于是劝告他，相信诸神的意旨，去成就他心里想望的东西，不管多少次也要试试自己的命运；他还预言说他的一切事业都会有一个完满的结局。原来，甚至在这之前，马略便有过想担任执政官的强烈愿望，

而除去古老的门第之外[197]，他担任执政官的每一种条件都十分充分。这些条件是：勤劳、正直、杰出的军事教养、作战时百折不挠的精神、和平时期的作风谦逊朴实[198]、生活正派严谨，不喜财货，而只是渴望光荣。更有甚者，由于他生长在阿尔皮努姆[199]，并且在这里度过了全部自己的童年，因此他刚一达到可以过军事生活的年龄，便全心全意地投入了现役军人的训练，却看不起希腊人的雄辩术[200]或都市居民的文弱风气。由于潜心于这种对健康有益的追求，他那刚正的品质很快就成熟了。其结果却是，当他第一次向人民要求担任军团将领[201]时，他们大多数人甚至没有见过他；不过人们对他的功业却是熟悉的，结果所有的特里布斯一致投他的票。接着，在那次成功之后，他又相继担任其他官职，而在每一个岗位上他总是洁身自爱恪尽职守，从而使人们认为他应当担任比他当时担任的更高的官职。尽管如此，他虽然到当时为止一直表现为这样一位非凡的人物（要知道，后来野心使得他什么都不顾了！），他却不敢想望竞选执政官的职位；因为甚至到当时为止，虽然民众能够被授予其他高级官吏的职位，但执政官的职位却只在贵族等级中间传来传去。没有一位“新人”由于其勋业而出名或显赫到人们认为他够得上担任这一职位的程度，就好像他担任这一职务会把它玷污了似的。

（64）当马略看到预言者的话同他内心所渴望的目的不谋而合的时候，他便向梅特路斯请假[202]，以便回罗马去竞选[203]。不过，虽然梅特路斯富有勇气、名声和一个正直的人应有的其他品质，但是他仍有一种目空一切的傲慢性格，这乃是贵族的通病。因此开头他对这一不寻常的请求感到吃惊，他表示对马略的想法觉得意外，并且装作出于友情的样子，劝他不要干这种十分不理智的事情或抱有超越自己地位的想法。他说，所有的人不应想望一切事物。马略应当满足于自己的地位。最后，他必须注意不要向罗马人民提出他们有理由拒绝的请求。

梅特路斯虽然说了诸如此类的话，但他却没有动摇马略的决心，最后他只好回答说，一旦公务允许，他就可以照他所要求的做。后来，由于马略一再提出同样的要求，据说梅特路斯曾回答说：“不要急着到罗马去竞选；当我的儿子成为一名竞选人的时候，你还有足够的时候竞选执政官呢！”[204]原来这个青年人在当时只有20岁左右，当

时正在他父亲的个人的麾下服役[205]，因此这种奚落对方的回答反而激起马略追求他所想望的荣誉的更大决心，同时也就使他更加憎恨梅特路斯了。结果，他使自己受到了最坏的顾问、野心和愤懑的摆布。从此他的无论任何言论与行动都是向着这样一个目标，这就是取得人们对他的好感。对于冬营里他麾下的士兵的纪律，他要求得也不像先前那样严格了，并且他以一种既贬抑[206]又吹嘘的口气与商人们谈论战争，其中许多商人在乌提卡，说什么只要把一半的军队交他指挥，几天之中就可以把朱古达捉住。他说他的统帅是有意识地拖延战争，因为他是一个虚荣心极为强烈、具有国王般傲慢性格的人[207]，因而特别喜欢玩弄权力。所有这些谈话之所以特别能打动商人，是因为长期拖延的战争损害了他们的利益，而对于贪心的人来说，无论别人动作多么快也只是觉得他迟缓。

（65）此外，当时在我们军队有一个名叫伽乌达[208]的努米底亚人，此人是玛斯塔那巴尔的儿子、玛西尼撒的孙子，米奇普撒曾把此人列为第二级的继承人[209]。他体弱多病，因此他在精神方面也就多少有点懦弱。此人曾请求梅特路斯给予他王族应享的特权，允许他在梅特路斯身边设一个座位，后来又要求给他一个罗马骑兵中队作为他的亲卫队。但是这两个要求梅特路斯都拒绝了：因为这一荣誉只给予罗马人正式授以国王头衔的人；至于亲卫队，那么要罗马骑士给努米底亚人去做侍卫，这对他们会是一种侮辱。正当伽乌达回味这种拒绝的含义时，马略同他接近，劝他对他受到的侮辱向统帅进行报复，并答应帮他的忙。他以恭维的口吻称赞这个因生病而精神懦弱的人，说他就是一位国王，一位强大有力的英雄，因为他是玛西尼撒的孙子。他还说，如果朱古达被捉住或者被杀死，他立刻就会被定为努米底亚的国王；而且马略还坚持认为，如果他当选为执政官并被派来领导战争，这件事很快就会实现的。

就这样，有些是通过他个人的影响，但大多是由于希望和平早日到来，他促使伽乌达和罗马骑士——在军中服役的和在城里经商的[210]——写信给他们在罗马的朋友，批评梅特路斯的作战方法并要求任命马略为统帅[211]。结果有许多人以高度称许的口吻支持马略竞选执政官[212]。而且，恰恰在那个时候，玛米利乌斯法[213]冲击了

贵族的统治地位，而民众则力图把“新人”推举出来。这样看来，一切对马略都是有利的。

（66）与此同时，朱古达既然已经放弃了投降的念头并且重新开始了敌对行动，于是便加紧而又十分细心地进行他的一切准备工作。他在重新征募一支大军，试图用恐吓或悬赏的办法把背叛了他的那些城市争取回来，并且在那些形势有利的地点设防。他制造或购买武器、战械和过去由于想求得和平而放弃了的其他事物。他还试图诱使罗马奴隶起来造反，甚至试图向罗马卫戍部队的士兵行贿。一句话，他不惜使用一切办法进行骚扰并且把一切全都搞乱。

由于他进行的活动，瓦伽城的居民——起初，在朱古达请求缔结和约时，梅特路斯曾在这里设置了一支卫戍部队——应允了他们对之一直抱有好感的国王的恳求，于是城里的领袖人物组织了一次有利于国王的阴谋。至于民众，他们照例是善变的，而努米底亚人尤其是这样，他们喜欢闹事和制造乱子，喜欢变动而反对和平与安宁。在他们中间作了安排之后，他们便规定从那时起的第三天起事，因为那天是全阿非利加的一个节日，这时举行的各种游艺和庆祝活动会使人忘掉危险。于是当约定的时间到来时，他们就分别把百人团长和将领，甚至该城的长官本人[214]，一个名叫提图斯·图尔皮利乌斯·西拉努斯的人请到他们家里。在饮宴期间，他们所有的人都被杀死了，只有图尔皮利乌斯是例外。阴谋者继而又向普通士兵发动了进攻，因为在他们没有任务的日子里，他们照例是不带武器到处闲逛的。民众也参与了这一屠杀，他们有些人是在贵族的教唆下这样干的，有些人就是生来喜欢干这类事情；尽管他们既不知道他们干的是什么事情也不知道这样干的目的何在，但他们单是在变动和骚乱中也能找到充分的刺激。

（67）罗马士兵给这一突如其来的危险搞得大为困惑，开头他们不知道怎么办才好，于是陷入了一团混乱之中。他们被敌人的一支兵力切断了回到城市的卫城去的道路，而他们的军标和盾牌却是放在那里的。他们也不能从城门跑出去，因为城门在事先被关闭了。而且妇女和男孩子也忙于从房顶向他们投掷石块和在手头可以找到的任何东西。要想防御双重的危险那简直是不可能的[215]。勇敢的人在最弱的敌人面前束手无策。勇敢的和胆怯的，强大的和软弱的都在未能进行一次打击的情况丧命了。

在这样一场无情的屠杀当中，尽管努米底亚人杀人像发了疯一样并且城门也全都关闭了，但是那位卫戍长官图尔皮利乌斯却一点没有受伤地逃了出来，他在所有的意大利人当中是唯一的一人。他做到这一点是由于主人[216]的开恩，还是受到默许，还是什么偶然的机会，我就无法说清楚了；总之，既然在这样一场巨大的灾难里，他宁愿耻辱地偷生，而不愿带着清白无瑕的声誉死去，我认为他似乎是一个极为可恶的无耻之徒。

（68）当梅特路斯得知在瓦伽发生的一切时，一个时期里他感到十分痛苦，乃至闭门谢客谁都不愿见。后来，当悲伤和愤怒混合在一起时，他便把他的全部思想集中在如何为这次暴行迅速进行报复上面。太阳刚一落山，他便亲自把正在军营过冬的军团以及他能征集到的尽可能多的全部轻武装的努米底亚的骑兵率领出来，并且在第二天大约第三个时辰，[217]他到达了四周都有比较高的地段环绕的一处平原地带。在那个地方，由于他发现他的士兵因为长途行军而疲惫不堪并到了即将发动兵变的程度，他便告诉他们，这里离开瓦伽只有一哩了。他说，他们应当耐心地忍受后面的劳苦，以便为他们的勇敢的公民同胞的不幸命运报仇。他还就战利品问题，向他们作了慷慨的许诺。当他用这种办法使他们的精神振作起来的时候，他便下令骑兵以散开的队形走在最前面，而步兵则以尽可能密集的队形（军标不露出来）跟在后面。

（69）当瓦伽的民众看到一支军队向他们开来的时候，开头他们以为是梅特路斯率领着它（事实上正是他），于是就把城门关了起来。后来他们看到田地并没有受到蹂躏并且走在最前面的骑兵是努米底亚人，于是他们改变了看法，把新来的人认为是朱古达了，便兴高采烈地出城去迎接他。接着突然响起了一个信号，一些骑兵和步兵开始砍杀从城里涌出去的人群；一部分人则冲向城门，而还有一部分人占领了塔楼；愤怒和想取得战利品的愿望使他们克服了疲劳。

这样看来，瓦伽的居民为他们的背叛只高兴了两天！跟着他们的这个富有的和人口众多的城市就完全成了报复和掠夺的牺牲品。这个城市的卫戍长官图尔皮利乌斯，正如我在上面所说[218]，是唯一能逃了活命的人。梅特路斯在军事法庭上对他进行审讯，而由于他不能

为自己进行辩解，便先在处以笞刑之后被处死了；要知道他只是一个拉丁姆公民[219]。

（70）就在这同时，曾经劝说朱古达进行有关投降的谈判——这一谈判由于朱古达有所顾虑而被他中断了——的波米尔卡[220]受到了朱古达的怀疑，他自己也怀疑起国王来，因此他便产生了想把朱古达推翻的想法。于是他开始寻求把朱古达搞掉的办法，为此而日夜绞尽脑汁。最后，当他在尝试每一个办法时，他赢得了一个名叫纳布达尔撒的人的支持，这是一个有地位又有财富的知名人士，在努米底亚同胞中间有很高的声望。这个人独立于国王，习惯于自己带领一支军队，并且习惯于处理在朱古达感到疲倦或从事更加重要的事务时不能亲自处理的一切事务。他便用这种方式取得了名声和权力。因此他和波米尔卡共同计议以便选定一个发动阴谋的时间，至于细节，则他们决定按照情况就地加以安排。纳市达尔撒随后便到军队去，这支军队是他按照国王的命令安排在罗马人的各营之间的[221]，目的在于不使敌人不受惩罚地蹂躏他的国家。但是在那里，想到计划中的罪行的严重他又害怕了，并且由于他没有在约定的时间出现，他的恐惧使这一阴谋失败了。于是，极想实现自己的计划同时因担心他的同谋者的胆怯会使他放弃他们先前的计划因而又极想寻求一个新的计划的波米尔卡，于是通过心腹的使者送一封信给对方。在这封信里他谴责对方的软弱和怯懦，要他曾借以发誓的诸神来作证，警告他不要使梅特路斯提供的奖赏变成他们的毁灭。他说，朱古达的末日已迫在眉睫；仅有的问题是朱古达应当死于他们的还是梅特路斯的果敢行动。因此纳布达尔撒必须考虑，他是想取得报酬，还是受到严刑拷问。

（71）当这封信送到纳布达尔撒那里时，他正好躺在床上，因为他刚刚做完体操而感到疲倦了。读了波米尔卡的信之后，他先是感到心烦意乱，不知怎样才好，随后就像一个考虑问题考虑得疲倦的人常见的情况那样，陷入了沉睡之中。他有一个努米底亚人的秘书，一个受他信任和喜爱的人，他使这个秘书了解除了最后这个计划外的所有他的计划。当这个人听说有一封信送来时，他认为他的服务或他的意见照例是他的主人所需要的。于是他便走进他的主人正在睡觉的帐篷，拿起了纳布达尔撒不经心放在他头部上方枕头上的信看了；而当他看到这一阴谋之后，便赶忙到国王那里去了。

稍后当纳布达尔撒醒来并且没有找到那封信，从而意识到一定是出了什么事情的时候，他先是试图赶上那个告密者，但是没有赶上，于是他便到朱古达那里去想安抚他一番。他说他自己本来想做的事情已被他的不忠的侍从人员抢了先。他哭着恳求国王看在他对国王的友谊和过去他本人的忠诚服务的面上不要怀疑他会犯这样的罪行。

（72）听了这话之后，国王把真实的感情隐藏起来，却用好言抚慰了纳布达尔撒一番。在处死了波米尔卡和他知道参与了阴谋的其他许多人之后，他抑制了自己的怒气，因为他担心这会引起一场叛乱。但是从那时起，朱古达便从来没有过上一个安宁的白天或夜晚。他对任何地点、任何人、任何时间都不放心；他害怕自己的同胞就和害怕敌人一样。他永远处于戒备状态；听见任何声音都会吓一跳，并且他在不同的地方度夜，其中有许多地方是同国王的尊严很不相称的。有时他在睡梦中被惊醒，他会叫起来并且拿起自己的武器。他始终处于一种接近于疯狂程度的惊恐之中。

（73）而当梅特路斯从跑过来的人那里得知波米尔卡的命运以及阴谋被发觉一事时，他再次赶忙进行各种各样的准备工作，好像是要进行一场新的战争的样子。由于马略不断要求给假，梅特路斯便把他送了回去，[222]因为他认为一个对他不满又和统帅意见不合的人是起不了什么作用的。在罗马方面，民众得知人们就梅特路斯和马略的问题所写的那些信之后，也立刻就相信了信中关于这两个人的看法。统帅的贵族地位在这之前对他本来是一种荣誉，这时却成了他不受欢迎的根源，而另一方面，马略卑微的出身却使他的声望大为提高；但就这两个人的情况来说，他们自己的好的或坏的品质并没有派别情绪那样大的影响。更有甚者，那些好闹乱子的高级官吏[223]也在煽动民众的情绪，在每一个集会上都指责梅特路斯的背叛行为，却过分夸大了马略的功业。民众最后竟然兴奋到如此程度，乃至完全依靠自己双手的劳动来维持生计和声誉的全体手工业者和农民也放开了他们的本业来追随马略，把马略的成功看得比他们自己的需要更为重要，而这结果则是权贵被击败，而经历了多年之后，执政官的职务终于授予了一位“新人”。[224]后来，当保民官提图斯·曼利乌斯·曼奇努斯问民众[225]，他们希望由谁来领导对朱古达的战争时，绝大多数人都选择了马略。确实，在当时不久之前元老院曾作出决定把努米底亚分配给梅特路斯，但是他们的决定报废了。

（74）就在这时，朱古达却失掉了他所有的朋友，因为他亲手杀死了其中的大部分，而其余的人因为害怕而逃到罗马人或国王波库斯那里去寻求庇护去了。[226] 因此，既然他不能在没有军官的条件下进行战争，同时又认为相信新朋友的忠诚是危险的（当老朋友已经表明是不可靠的时候），于是他就生活在这样的情绪之中，即对任何事都怀疑，都不能作出决定。没有一件事情，没有一个计划，没有一个人是他能完全放心的。每天他都要更换他走的路线，更换他手下的官员，时而出去应付敌人，时而又跑到沙漠里面去[227]。他常常寄希望于逃跑，随后不久又把希望寄托在武力上；他不知他的同胞的勇气和忠诚，哪一种更不值得信任：因此，不管他转向哪里，他都会遇到困难。

当梅特路斯和他的一支军队出其不意地出现在国王面前的时候，他还在这样的徘徊观望着；于是朱古达便在时间许可的情况下作了应战的准备，把努米底亚人列为战阵。战斗跟着开始了。凡是在国王亲临的地方，那里的努米底亚便作出一点抵抗的样子；在其余的地方，他的士兵刚一接战便被突破，然后就逃散了。罗马人虏获了相当数量的军标和武器，但俘虏的士兵却很少；原来在努米底亚人的几乎所有的战斗中，他们更多依靠的是他们跑得快，而不是他们的武器。

（75）在这次溃败之后，朱古达对自己的处境更加绝望了，于是他便和一些从罗马那边逃过来的士兵还有一部分骑兵逃到沙漠里去，然后又去塔拉，[228] 因为他的大部分财宝都在这里，他的孩子们就是在这里养尊处优地长大的[229]。梅特路斯一得知此事，虽然他知道在塔拉和最近的一条河[230]之间横亘着50英里的干燥不毛之地，然而为了想通过攻占这样一个重要的城镇以结束战争，于是他便设法克服一切困难，甚至想排除天然的障碍本身。为此他便下令所有的驮畜只驮10天的粮食而不驮其他任何东西，此外只带上盛水的皮袋和其他容器。[231] 而且他还搜括农田以寻得尽可能多的家畜，要它们驮载各种容器，特别是他从努米底亚的茅舍中取得的木制容器。此外他还下令住在附近的所有的人（他们在朱古达逃跑后就向梅特路斯投降了）每个人都带上尽可能多的水，并且为他们指定把水带到的日期和地点。他本人则从河里把尽可能多的水驮在牲畜上，这条河，我前面说过，就是离城最近的那条河。他就带着这些东西开始了向塔拉的进军。当梅特路斯和努米底亚人到达了他指定的地点，并且设营和构筑

了工事之后，据说突然间一场大雨自天而降，而单是这场雨供应的水便不但足够而且有余了。带给他的水[232]其数量也比他预期的要多，因为刚刚在一次投降之后，他们干的通常总是比指定他们干的要多[233]。但是宗教的理由使得士兵更愿意用雨水，而且这场雨大大地鼓舞了他们的士气。因为他们认为这是不朽的诸神加给他们的恩惠。

第二天，出乎朱古达的预料，罗马人到了塔拉。城里的居民因这座城的难以克服的天然屏障而有恃无恐。他们虽然对于罗马人的这一出乎意料的举动而深感惊讶，但他们仍然积极地进行备战工作。我们一方的士兵也是这样。

（76）国王这时才相信，没有任何事梅特路斯做不到，因为他的毅力使他克服了一切碍障：武器、军械方面的、地点方面的、季节方面的，甚至天然障碍（对于这种障碍所有其他人是无能为力的）。于是朱古达在夜里带着自己的孩子们和他的大部分财宝逃离了这座城市。而在这之后，他在任何地方都不停留在一天或一夜以上；而事实上他是害怕有人出卖他，而认为迅速的移动能使他逃避这种出卖，因为这种出卖的计划需要从容的时间和有利的机会。

但是当梅特路斯看到这里的居民渴望战斗，又看到这座城市不但形势险要而且有防御工事的时候，他便用一道栅栏和一道壕沟把城墙包围起来。然后在他能够找到的最合适的两个地方他设置了掩护装置[234]，堆起了一个土丘[235]，上面放置了塔楼以保护围攻的士兵和他们的工事。城市居民这方面也加紧他们的准备工作；确实，双方都在拼命了。

在大量的艰苦劳作和多次的战斗之后，罗马人在到达40天之后才终于占领了这座城市，但是所有的战利品都被逃兵毁掉了。原来当这些人看到城墙受到攻城槌的冲击并且看到一切都已保不住的时候，他们就把黄金、白银和其他值钱的东西带到皇宫去。他们在那里酒足饭饱之后，便放火把财宝，连同皇宫和他们自己一道烧掉，这样，他们担心会在胜利的敌人手里备受折磨，因此还不如自愿受罚反而更好些。

（77）就在塔拉被攻克的同时，列普提斯城[236]的代表来到梅特路斯这里，请求派一支卫戍部队和一位司令官到他们那里去。他们说，一个名叫哈米尔卡[237]的怀有野心的有地位的人正在阴谋发动一场变乱，而无论高级长官的命令还是法律都限制不住他；除非梅特路斯赶紧行动，否则他们的生命就会受到极大的威胁，而罗马人则有失去他们的联盟者的极大危险[238]。而且，事实上列普提斯的公民在对朱古达的战争一开始时便已经派遣使节去见执政官贝斯提亚，后来又派遣使节到罗马去要求同罗马结成友谊和联盟。在他们的要求得到允许之后，他们始终是真诚而又忠实的并且热心执行贝斯提亚、阿尔比努斯和梅特路斯的一切命令。因此梅特路斯很高兴同意他们的请求，并把利古里亚人的四个步兵中队[239]派去帮助他们，率领这支队伍的则是盖乌斯·安尼乌斯[240]。

（78）据说由于内乱而离开了自己的故土的西顿人就是在这一地区登陆的，并且建立了列普提斯[241]这座城市。它位于两个西尔特斯之间，西尔特斯则是由于它们的自然条件而得名的。它们是几乎位于阿非利加尽头的[242]两个海湾，这两个海湾大小不同但自然形势相似[243]。海岸附近的海水非常之深，别的地方有时深有时浅这要看情况[244]。当风刮起来使得海上波涛汹涌时，波浪就冲刷泥沙和巨大的石块，这样当地的面貌便随风而发生变化。西尔特斯（Syrtes）这个名字就是从这个“冲刷”[245]的意思来的。

只是这个城市用的语言由于和努米底亚人的语言混合在一起的影响，已经不是原来的语言了。它的法律和风俗习惯大部分还是西顿人的，他们所以比较容易地保留这些东西，是因为他们生活在同努米底亚人的首都有一段距离的地方。要知道在他们和努米底亚的人口稠密地区之间是一片大沙漠。

（79）既然列普提斯的人民的事件使我们谈到了这一地区，那么谈一谈两个迦太基人的崇高的和值得怀念的行为看来是适宜的。这个地方使我想起了这件事情。当迦太基人统治着阿非利加的大部分的时候，昔勒尼的人民同样是强大和繁荣富裕的。在昔勒尼和迦太基之间是一片外观单调的沙漠平原。那里没有河或是山作为边界，这一情况使得这两个民族之间进行着一场长期的、激烈的斗争。

在双方都有许多陆军和海军被消灭和打散并且双方都对长期的斗争感到有些厌倦之后，他们就开始担心很快地会有一个第三方进攻同样被削弱的胜利者和战败者双方。于是他们便缔结了一项休战协定并作出如下决定：在规定的那一天，双方都派出使者从本城出发，而他们会见的地方就是两城人民的共同边界。于是从迦太基派出了腓莱尼两兄弟，他们赶忙完成了这一行程。从昔勒尼出发的人们走得比较慎重。这是由于偷懒还是偶然发生了什么情况我就说不清楚了，不过在那里，一阵暴风往往会造成和海上同样的耽搁。因为当着在那些平坦和什么都不生长的沙漠上刮起了风的时候，它把沙子从地上卷了起来，其势之猛可以使行人的嘴里和眼里满都是沙子。这样，人们由于看不到东西而不得不停下来。当昔勒尼的人们看到自己来得比对方有点晚的时候，[246] 担心返回时会因为失败而受到惩罚，便指责迦太基人提前离开本城并拒绝遵守协定；事实上，他们无论什么事都愿意干，就是不愿意在失败的情况下回去。迦太基人要求重新约定条件，只要它们对双方都是公平的就行，这时希腊人[247] 便提出两个条件要对方选择，或者是在他们宣称是他们国土的边界的地方被活埋，或者是在同样的条件下让希腊人向前一直走到他们愿意停下来的地方。腓莱尼兄弟接受了对方的条件，为了他们的国家献出了生命，这样他们就被活埋了。迦太基人于是在那个地点[248] 向腓莱尼兄弟奉献了祭坛，在国内也给予他们其他的荣誉。现在我的话再转入正题。

（80）由于朱古达在塔拉被攻陷之后，对于任何事物都无法同梅特路斯抗衡这一点已深信不疑，于是他便带领几名侍从穿过巨大的沙漠地带一直来到盖土勒人[249] 的国土，盖土勒人是一个野蛮而未开化的种族，他们在当时从来没有听说过罗马的名字。他把盖土勒人召集到一个地方，逐步地训练他们列队，跟在军标后面行进，服从命令并且执行士兵的其他任务。通过大量的礼物和更为慷慨的许诺，他还争取到了国王波库斯的最亲近的友人对他的好感，并且通过他们的帮助同国王接近，诱使他对罗马人作战。这是一件比较容易和简单的事情，因为就在这次战争开始时，波库斯曾把使节派到罗马去请求缔结联盟条约，但是对于在进行的战争十分有利的这一安排却被利欲熏心、习惯于拿一切荣誉的或可耻的事物做交易的几个人给破坏了。甚至在这之前，波库斯便娶了朱古达的一个女儿，但是这样一种关系在努米底亚人和摩尔人中间并不被认为是一种很有约束力的关系，因为他们每一个人只要财力许可都可以娶随便多少妻子——一些人有10个

妻子，另一些人还要多些，国王的妻子当然更多了。没有一个妻子被看成是他真正的配偶，所有的妻子同样都是无所谓的。

（81）军队[250]于是在相互约定的一个地点会师了。在相互发了誓之后，朱古达就力图用言语激发波库斯的勇气。他说，罗马人既不主张公道，又贪得无厌，他们是全人类的共同敌人，他们同波库斯作战的动机和他们同朱古达以及同其他国家作战的动机是相同的，这就是他们进行统治的欲望和对于一切王国的憎恨。今天朱古达是他们的敌人，而就在不久之前，他们的敌人是迦太基人和国王柏尔修[251]，在将来，不管是谁，只要罗马人认为他最强大，他就是罗马人的敌人。在他讲了这些和诸如此类的话之后，两位国王便向着奇尔塔城进军了，因为梅特路斯把他的战利品，他的俘虏和他的行李辎重都安置在这座城市里了。因此朱古达认为，如果把这个城市攻下来，那么他们付出的努力是值得的，而如果罗马的统帅前来帮助他的同胞，那就展开一场战斗。但实际上，这个诡计多端的国王是想尽快地把波库斯拖入战争，因为事情拖下去，这会使他改变主意。

（82）当罗马统帅得知两个国王联合起来的时候，他并不轻率地不顾任何地点地同对方作战，而过去在他多次击败朱古达之后，已习惯于这样对付他。但这次他却在离奇尔塔不远的一处设防的营地那里等候他们的到来，因为他认为，自从这个新的敌人摩尔人出现以来，最好是先设法对他们加以了解，这样才能进行比较有利的战斗。在这同时，他从来自罗马的书信得知，努米底亚行省已经给了马略；要知道，他早已听到马略当选为执政官的事情了。这个消息使他感到十分苦恼，虽然，无论从道理上来说，还是就他的身份来说，他都不应当苦恼到这样的程度，他既抑制不住自己的眼泪，又管不住自己的舌头；尽管他具有一位伟大人物的其他优良品质，但是在忍受屈辱方面却表现得很不坚定。有些人把在这件事上他的行为归之于他的狂妄自大；另一些人则认为这是一位品格高尚的人在遭受侮辱时的气愤表现；还有许多人认为这是由于如下的事实，即他已经取得的胜利被人从他手里夺走。从我个人来说，我深信，更加使他感到痛苦的是马略得到的荣誉，而不是他个人所受到的侮辱；如果把从他手中拿走的行省是给予任何别的人，而不是马略，那他是不会那样烦恼的。

（83）梅特路斯由于心情沮丧而没有兴致去干任何事情，再加上他认为，为了推动别人的事业而自己却要去冒险，这乃是一种愚蠢的

行为，于是他把使者派到波库斯那里去，要求他不应当无缘无故地变成罗马的敌人。他说，在他们面临的危机中，国王有一个极好的机会缔结一项友好的联盟，一项比战争更值得期望的联盟，而且不管他对自己的力量会有多大的自信，他也不应当用有把握的东西去换取没有把握的东西。要挑起一场战争在任何时候都是容易的，但是要想中止它，那却是一件十分困难的事情了，因为开始和结束不是同一个人所能控制的。任何人，即使一个怯懦的人，也可以挑起一场战争，但是只有在胜利者的同意下才能把它结束。因此摩尔人应当重视他自己的利益和他的王国的利益，而不应当把他自己的好运和朱古达的走投无路的困境结合在一起[252]。

对于罗马人传过来的这些话，国王作了一个相当带有和解味道的回答，他说他是期望和平的，但只是可怜朱古达的不幸；如果把同样的机会给予他的联盟者，协议便易于取得了。听了这回话之后，梅特路斯再次派出使节去反驳波库斯的要求，波库斯又部分地倾听并且部分地驳回了他的抗辩。使者继续不断这样地派来派去，时间就这样地过去了，而战争也就像梅特路斯所期望的那样，停顿下来了。

（84）我在前面已经说过，马略在民众的热情支持下当选为执政官。由于甚至在这次当选之前，他对权贵就是敌视的，因此一旦人民决定把努米底亚分配给他，他就坚持不懈、勇敢地攻击起权贵来：时而攻击的对象是个人，时而又是整个的显贵一派。他夸口说，他从权贵手里夺取的执政官职位是他的战利品，还有别的一些意在夸耀自己和激怒对方的话。在整个这段时期里，他最注意的一件事就是备战。他要求增强军团的力量，从国外的民族和国王那里召集辅助部队，此外还从拉丁姆和我们联盟者那里动员来了最勇敢的人们，对于这些人，他大多数是从实际的战斗中了解的，只有少数才只是凭着声誉而已。他还用特别说服的办法使得已经退役的老兵和他一道出征。

元老院虽然敌视他，却不敢反对他的任何措施；但是它却特别乐于作出给军团增加兵员的决定，因为人们都认为民众对兵役是不感兴趣的，这样一来，马略便只能有两种前途：或者是失去作战的人力资源，或者失去民众对他的爱戴。但是几乎每一个人都想随马略出征，结果元老院的希望便落空了。每个人都梦想自己会因战利品而发财致富或者作为胜利者返回家园，此外还有诸如此类的其他幻想。马略也用他的一篇演说在相当程度上激发了他们的情绪；原来当他要求的所

有的法令都得到通过并且他期望征募士兵时，为了鼓励人们应征同时按照他的习惯为了戏弄权贵，于是他便把人民召集起来，讲了如下的一席话：

（85）“公民同胞们，我知道，大多数的人是通过非常不同的方法要求从你们手中取得权力并且在取得之后行使这一权力的；在开头，他们是勤勉、谦虚和有节制的，但是后来就过懒散和傲慢的日子了。但是在我看来，正当的行动方式恰恰与此相反。既然整个共和国比起一位执政官或一位行政长官的职位更有价值，那么治理共和国时表现的关切态度也就应当比追求这些职位时所表现的关切态度有价值得多了。在接受你们的极大的好意时，我不是不知道我自己身上担负的任务有多么重大：既要为战争作准备同时要节省国库的开支；迫使人们不愿去得罪的那些人去服兵役；要照料国内外的一切事务——在嫉妒、敌视和阴谋陷害的气氛中干所有这些事情，公民同胞，这是比你所能想象的更要难办的任务。而且，如果别人犯了错误，那他们的古老的显贵门第、他们祖先的显赫功业、他们的家人亲属的权势，他们的大群的门客对他们来说都是十分现成的帮手。而我的希望全在我个人身上，而必须用我自己的品德和诚实正直的性格来维护我的希望，因为所有其他方面的支持都起不了很大的作用。

“公民同胞们，所有的人的目光都集中到我身上，正直诚实的人都拥护我，因为我做的事情对我们的国家是有利的，而另一方面，权贵却正在寻找机会攻击我，这些情况我也都了解。为此我必须更加认真地力求使你们不会受到欺骗，却会使他们感到失望。我一生从童年直到今天，我过的一直是这样一种习惯于一切劳苦和危险的生活。公民同胞们，至于我在得到你们的恩惠之前在没有报偿的情况下所作的努力，我并不想放松它们，因为它们已经给我带来了它们的回报。对于那些怀有野心而伪装公正廉洁的人们来说，要他们在行使权力时有所节制，那是一件困难的事情。对于我这样一个终生过着品德高尚的生活的人来说，习惯使得过诚实正直的生活已成为我的第二天性。

“你们已经把对朱古达作战的任务委托给我了，对于这一委托，权贵们感到极为恼火。我请你们好好考虑一下，如果你们改变主意，为这项或任何诸如此类的任务而从权贵当中选定一个门第古老、家里有许多祖先的塑像但是毫无作战经验的人是不是会更好一些呢？而毫无疑问，要选这样的人，对于这样一个职务应尽的责任一窍不通的人，

那么他就会手忙脚乱起来并且从普通人民当中选定某一个人做他的顾问。老实说，往往会发生这样的事情：你们选出作为统帅的人还要寻求另外的一个什么人来领导他。公民同胞们，我个人就知道有这样一些人，他们在当选为执政官之后才开始首次诵读我们祖先的历史和希腊人的军事论文，他们真正是一些反其道而行的家伙！要知道，虽然按时间先后的次序来说，要在当选之后才能行使职权，可是按照实践的次序，它是在当选之前的[253]。

“公民同胞们，请你们把我这个‘新人’拿来同那些高傲的权贵们比较一下吧。他们从别人的传述和阅读中才知道的东西，在我却是亲眼看到或亲身经历过的。他们从书本学到的东西，我却是从服军役中学到的。现在就请你们自己想一想，言语和行动哪一种更有价值呢？他们瞧不起我的卑微的出身，我还瞧不起他们的庸懦无能呢！人们嘲笑我过去的遭遇[254]，但是我要嘲笑他们的卑鄙无耻。从我这方面来说，我相信所有的人的本性都是相同的，但最勇敢的人才是生来最高贵的人。如果有人在今天能够问一下阿尔比努斯和贝斯提亚的祖先[255]，他们愿意有我这样的还是他们那样的后代，你们可以不用怀疑他们会怎样回答，他们将愿意选择尽可能优秀的子弟做他们的后代。

“但是如果他们有理由瞧不起我的话，那他们也应当瞧不起他们自己的祖先；他们的祖先和我本人的情况一样，他们的祖先的贵族身份是来自英勇的业绩。如果他们对我今天的地位心怀嫉妒，那他们也应当嫉妒我的劳苦、我的诚实，甚至我经历的危险，因为我是通过那些东西才赢得了今天的地位的[256]。事实上，那些人妄自尊大到已经到了不知好歹的程度，因此他们才装出好像瞧不起你的荣誉的样子，但是另一方面，他们却又追求这种荣誉，好像他们自己的生活也是非常正派似的。当他们以同样的信心去追求根本互不相干的两件事——懒散的欢乐和德行的报偿——时，他们确实是错了。甚至当他们对你们讲话或在元老院发表演说时，他们的主题总是称颂他们的祖先；通过列举他们的祖先的功业，他们就以为他们自己也变得比较光荣了。实际上恰恰相反，他们的祖先的一生越是光荣，他们自己的卑鄙也就越是可耻。事情确实是这样的：祖先的光荣就仿佛是照在他们的后代身上的一道光，他们的后人的德行和缺点都逃脱不了它的照耀。我得承认我没有这样的光荣，公民同胞们；但是——这一点要光荣得多——我有权谈论我自己的功业。现在就来看一看那些人是多么不公平

吧；由于别人的功业而他们自己取得的东西，他们却不允许我通过我自己的功业而取得；毫无疑问，这就是因为我家里没有祖先的塑像，因为在我家中我是第一个显贵的人。然而创造者较之继承随后又加以玷污的人肯定是更好的。

“当然我清楚地知道，如果他们想回答我，他们会使用十分动听和讲究的词句。但是既然在你们给了我巨大的荣誉之后，他们就千方百计地试图利用他们的咒骂来离间我们，因此我认为最好的办法是不保持沉默，因为我担心有人会把我的沉默说成是因为良心有愧[257]。事实上我深信任何言语都不能加害于我；要知道，如果他们讲老实话，那他们只能讲我的好话；如果他们讲谎话，那我的生平和我的品格对之会加以反驳的。但是，既然他们批评的是你们的这样一个决定，即你们把你们的最高官职和一项极为重要的任务交给了我，那么就请你们反复考虑考虑，你们的这些做法是否有可以反悔的地方吧！为了证明你们的信任是正确的，我不能摆出家族里祖先的塑像，也列举不出我的祖先的凯旋式或执政官职位；但是如果情况需要，我可以摆出长枪、旗帜、胸饰和其他战利品[258]给你们看。我还可以把我胸部的伤痕给你们看。这些就是我的塑像，这些就是我所以有权置身显贵之中的证据，这是通过我自己的无数劳苦与危险挣来的，不像他们的贵族身份是继承来的。

“我讲话并不是字斟句酌的，对这一点我毫不介意。德行本身就充分地表现了自己，它并不需要装饰。正是他们那些人才需要讲话的技巧，用毫无价值的语言来掩饰他们的可耻的行为。我也没有研究过希腊的学问[259]。我并不十分想熟悉那种东西，因为它们并不曾使教这种文字的人成为有道德的人[260]。但是我却为了我的国家的利益学到了远为最重要的课程，这就是把敌人打倒在地，提高警惕坚守岗位，除去不好的名声之外一切都无所畏惧，能同样地忍受得了酷暑与严寒，在什么都不铺垫的地上睡觉，同时经受得住困苦和疲劳。这些就是我用来鼓励士兵的课程。我不想叫他们过苦日子而我自己却过优裕的生活，也不想通过他们的劳苦赢得我个人的荣誉。这样的领导才是有益的，这样的领导才是民主的。要知道，自己过着豪奢的生活却用惩罚的办法来控制自己的军队，这是奴隶的主人而不是统帅。你们的祖先正是通过这样的行为使得他们自己和他们的国家有了名的；但是权贵们仰仗这样的祖先——不过他们自己已经和那些祖先完全不是

一类的人了——却还瞧不起我们这些想学古人榜样的人并且像讨债似地向你们要求他们配不上的一切荣誉。

“可是那些狂妄之极的人们是大错特错了。他们的祖先把自己所能留给后人的东西全留给他们了——财富、胸像，关于他们自身的光荣的回忆；但是他们却没有给后人留下品德，而且他们也不可能做到这一点，只有品德是不能像礼品那样地授受的。权贵说我是一介平民，举止粗俗，因为我不能设精美的筵席款客，因为我没有在任何一个优伶[261]身上花过钱，没有在任何厨子身上出过超过我的庄园管家[262]的价钱。这一点我乐于承认，公民同胞们。因为我从我的父亲和其他正直的人们那里听说文雅的事情交给妇女，但劳苦才是男人的事情；所有有道德的人应当多有一些好的名声，少要一些财富；使人获得荣誉的是武器而不是家具。

“好啦，让他们继续干他们喜欢的他们珍爱的事情去吧；让他们去做爱和饮宴吧；让他们在老年时还到他们度过青年时代的地方去过活吧；让他们的老年在宴会中，在沉湎于口腹之欲和淫欲的状态中度过吧。让他们把汗水、尘土和诸如此类的一切都留给我们吧，这些东西对我们来说比饮宴更加可爱。但是有了这些他们还不够；当他们那些人间最无耻的人用他们的罪行玷污了他们自己之后，竟还要夺取有道德的人们应得的报偿！因此便发生了极不公正的事情：他们的奢华与懒散、一切恶习中最可恶的两种恶习，绝不会对于已经沾染上了这种恶习的那些人有所伤害，可是却毁了他们的无辜的国家！

“现在，根据我的性格而不是他们的罪行所要求的那样作了答复之后[263]，就我们国家的情况我还要讲几句话。首先，公民们，在努米底亚的问题上请你们放心好了；要知道，你们已经消除了迄今对朱古达起保护作用的事物——贪欲[264]、无能[265]和妄自尊大[266]。而且，在阿非利加有一支熟悉当地情况的军队，但是，诸神明鉴！军队的确是勇敢的，只是运气不好；由于他们的统帅的贪欲或鲁莽无谋，他们的大部分已经牺牲了。因此，所有你们已经达到服军役的年龄的人们，为了共和国的事业把你们的努力和我的努力结合起来吧[267]；别人的悲惨遭遇或统帅的横傲不应当成为你们任何人感到畏惧的理由。无论在行军时还是在战斗中，我、马略，都要和你们在一起，在你们遇到危险时既是你们的顾问又是你们的同伴。在所有的方

面，我将完全同样地对待我自己和对待你们。而肯定在诸神的帮助下，一切对我们来说时机均已成熟。这就是：胜利、战利品、光荣；而且即使这些还是不确定的和遥远的，所有正直善良的人仍然应当向他们的祖国伸出援助之手。确实，任何人都不曾因为怯懦而不朽，而任何一位家长也不会期望自己的孩子长生不死，而是期望他们的一生是崇高的和光荣的一生。公民们，如果言语能够使怯懦者勇敢起来，我还会有更多的话要说。但是我以为，对于有决心的人们，我的话已经说得够多了。”

（86）马略讲了上面一席话并且看到这些话已经把民众的精神激发起来之后，他赶忙把食品、金钱、武器和其他必需的物资装上了船，就命令他的副帅奥路斯·曼利乌斯押送着这些东西启程了。在这同时，他自己则征募军队，不过不是像我们的祖先那样按照阶级征募[268]，而是允许任何人自愿参加军队，而他们大多数是无产者[269]。有些人说他这样做是因为好人不足额[270]，还有人说，这是因为他想讨好，因为那个阶级正是给了他荣誉和地位的阶级。事实上，对于一个渴望权力的人来说，最贫苦的人是最有帮助的，因为既然他一无所有，所以他没有任何财产方面的顾虑，并且把他可以取得报酬的任何事物都看成是正当的。结果则是马略出发去阿非利加时，他带的军队比批准他带的要多得多。几天之后，他到达乌提卡，在这里仅次于统帅的副帅普布利乌斯·茹提利乌斯把军队交给了他。原来梅特路斯不愿会见马略，这样他就不会看到过去甚至听到心里都不能平静的事情。

（87）在补足了他的军团和他的辅助步兵中队的名额之后[271]，执政官就率领他们到一块肥沃而又可以取得许多战利品的地区去；在那里能够取得的一切都被他分给了士兵[272]，继而他便进攻那些地势不好或防御兵力不强的堡垒和城镇，在各处进行了多次无足轻重的小战斗。与此同时，新征募来的士兵却学会了无所畏惧地进行战斗，他们看到，那些临阵脱逃的士兵不是被俘便是被杀死，而另一方面，最勇敢的士兵反而是最有安全保障的士兵；他们认识到，保卫自由、祖国、双亲和其他一切的是武器，武器才争得到光荣和财富。这样，在一个短时期里，老兵和新兵便融为一体，他们变成同样勇敢的士兵了。

但两个国王[273]听到马略到来的消息之后，便分别撤退到同是自然形势险要的地方去，这是朱古达出的一个主意，他指望敌人的兵力不久便会被分散并受到攻击，而当罗马人不害怕任何危险时，他们会像大多数的士兵那样放松警惕和纪律的。

（88）就在这期间，梅特路斯返回了罗马，他在这里受到了十分热情的欢迎，这一点和他所料想的完全相反。当人们对他的嫉妒情绪消失了之后，他便发现自己无论在人民中间还是在元老院都同样是受欢迎的。但是马略则在这里坚持不懈地和明智地研究了同样是自己的士兵和敌人的形势，了解了双方的有利和不利之点，注视国王们的活动并且设法防止他们的阴谋诡计，他不容许自己的士兵在纪律方面有任何松弛的现象，也不给敌人任何喘息的机会。当盖土勒人和朱古达到我们的联盟者那里去打劫的时候，马略常常就对他们发动进攻，把他们打散，而在离奇尔塔不远的地方，他曾迫使国王本人抛掉自己的武器[274]。但是当他发现这种战功只给他带来光荣，却不能起结束战争的作用时，他便决定一个一个地围攻所有那些有卫戍部队驻守或在地形方面最能对敌人能起支援作用，却对他自己的成功最有损害作用的城市。这样一来，他认为朱古达便只能有两条道路可供选择：如果他不抵抗的话，他便会被剥夺自己的防御力量，否则他就不得不出来作战。至于波库斯，他已不断派使者到马略那里去，表明他希望同罗马人民结成友谊并且要马略放心，不要害怕他这方面会有什么敌对的行动。他是伪装如此，以便发动出其不意的，因而是更沉重的打击，还是生来的性格就习惯于在和平与战争之间摇摆不定，这一点还不完全清楚。

（89）但是执政官这方面，却按照既定的计划，出现在那些设防的城镇和要塞面前，他在某些情况下是用武力，在另一些情况下用恐吓或行贿的办法从敌人手中夺取了这些城镇和要塞。起初他的企图是克制的，因为他认为朱古达为了保卫他的臣民也要展开战斗。但是当他得知国王在很远的地方并且正在专心考虑别的一些问题时，他认为进行更大规模和更艰苦的战斗任务的时机已经成熟了。

在幅员广大的沙漠的中心地带有一座拥有坚强工事的大城市卡普撒[275]。利比亚的赫邱利斯被认为是这座城市的创建者。由于在朱古达的统治下这里的公民并不向他纳贡而且朱古达对他们又是温和

的，因此他们被认为对朱古达是最忠诚的。他们所以不受敌人的侵犯，不仅因为有城墙和士兵的保护，特别是因为他们占据的地势极为有利。因为除了这座城市附近的地带之外，这整个地区都是无人居住的荒野，没有水，却有毒蛇为患，而且由于缺乏食物，毒蛇就和所有其他野兽一样变得更加凶恶。而且能致人死命的蛇毒由于人们口渴而变得特别厉害[276]。马略有一个想攻占这一城镇的伟大愿望，这还不仅是由于它在军事方面的重要性，而且还因为这一事业看来是冒险的，因为梅特路斯之攻克培拉曾给自己带来了巨大的荣誉。塔拉的形势和防守情况和这里有类似之处，不同之处只是在塔拉不远的地方有几处泉水，而卡普撒人民只是在城里才有一处活泉，否则就要依靠雨水了。在那里以及在阿非利加离海遥远的所有不大开化的部分，这种情况是比较容易忍受的，因为努米底亚人大都以奶和野兽为食，不用盐和其他刺激食欲的调味品；在他们看来，食品的目的在于缓和饥饿和口渴，无助于嗜欲和豪奢的风习。

（90）执政官在做了十分仔细的了解之后，就必然会依靠诸神的帮助了；因为单凭他个人的智慧，他不能提出足够的给养来应付如此巨大的危险。确实，他甚至受到缺粮的威胁，这既是因为努米底亚人更注重畜牧业而不大重视农业，也是因为那里的粮食已按照国王的命令运到设防的地点去了。而且，在那个季节里土地干燥，没有收成，因为夏天快结束了。尽管有这些困难，马略在当时的条件下还是做了尽可能充分的准备。他把前些日子虏获的全部牲畜给了辅助骑兵部队[277]去经管，并命令他的副帅奥路斯·曼利乌斯率领轻武装步兵中队[278]去拉里斯城[279]——他的钱财和粮食都收藏在那里——告诉他他[280]本人几天之后也要去那里搜索粮草。他这样地掩盖了自己的真正目标之后，他便向塔纳伊斯河[281]进发了。

（91）在这次进军时马略每天都把牲畜公平地分配给各百人团和骑兵队，并且注意到要他们用牲畜的皮制造盛水的袋子。这样，他不仅解决了粮食不足的问题，同时在没有揭示自己意图的情况下，提供了很快会派上用场的某种东西。当他们在第六天终于到达河流的时候，大量盛水的容器已经准备好了。他在河边设营并略加防卫[282]之后，便下令士兵用晚饭并且准备在日落时出发，出发时把他们的全部行李都抛到一旁，而他们和他们的驮畜只把水带在身上。随后，当他认为适当的时刻已经到来时，他便离开营地，在整夜的时间里进军

到天明才停下来；在第二个夜里也还是这样，但是在第三个夜里，在天明之前很久的时候，他来到了一个丘陵地带，这里离开卡普撒多说也只有二哩。他和他的全部军队就等在那里，尽量把自己隐蔽起来[283]。当天已大亮并且根本不担心进攻的努米底亚人大批地从城里出来时，他便突然下令全部骑兵和速度最快的步兵一道兼程奔赴卡普撒并攻打那里的城门。随后他自己也迅速地跟了上去，时刻注意着不许他的士兵打劫。当城中居民看到发生了什么事情的时候，他们陷入的混乱、他们的巨大惊恐情绪、他们的没有料到的灾难以及他们的一部分市民同胞还在城外并在敌人的控制之下这一事实都使他们不得不投降。尽管如此[284]，这座城还是被烧掉，而成年的努米底亚人也全部被杀死；所有其余的人都被卖掉而战利品则在士兵们中间分配了。执政官所以犯了违反战争法规的罪过，并不是因为贪欲或残酷，而是因为这个地方对朱古达有利而我们却难以接近；另一方面，这里的人民善变而不可信赖，并且在先前便已表明，无论恩惠还是恐吓都不能使他们俯首听命[285]。

（92）马略已经是一位伟大而著名的人物，但是在自己的人没有损失的情况下取得了这一重大的胜利之后，他就开始被认为更加伟大，更加著名了。所有他的冒失行动，甚至当它们是考虑得不周到的时候，都被认为是他的才能的证明。不受严厉军纪的约束同时又发了财的士兵把他捧上了天，而努米底亚人则害怕他，好像他不是一个凡人。简言之，所有的朋友[286]和敌人都同样相信，他具有一种超出常人的洞察力或者无论在什么事情上诸神都对他有所启示。

在卡普撒取得了胜利之后，执政官就向其他的城市进发了。对于一些城市，他不得不粉碎努米底亚人的反抗，但是在大多数的情况下，城市居民因为害怕遭到卡普撒居民那样的悲惨命运弃城而逃，他于是便把这些城市烧掉了[287]。整个努米底亚到处在流血，到处人们在痛哭流涕。最后，在不损一兵一卒而占领了许多地方之后，他才试图进行另一次不像攻打卡普撒时那样危险，但是同样困难的出征。

在离开穆路卡河[288]——这是朱古达的王国和波库斯的王国之间的界河——不远的地方，在一处平原的中心地方有一座石头小山，小山宽到上面可以修建一座中等大小的要塞，它并且很高而且只有一条狭窄的小道通上去。整个地方天然就是陡峭的，就好像它是经过特别

设计后修造起来的。马略想尽最大的努力攻占这个地方，因为这里有国王的财宝，但是在当前这件事上，他的成功出自偶然而不是有什么巧妙的办法；原来这座要塞有充分的武器和人员，此外还有大量的粮食和一处泉水。它的形势是土丘、塔楼和其他围攻的器械都无法对付的；而另一方面，通向要塞的小道又极狭窄，而且两边都是峭壁。把活动雉堞推向前时要冒极大的危险而且毫无用处。因为只要它们向前移动一小段距离，便要为火或石块所摧毁。士兵由于山的陡峭而在工事面前根本无法站住脚，在活动雉堞的掩护下也不能免于危险；其中最勇敢的人不是战死就是负伤，这样其余的人也就逐渐丧失了勇气。

（93）在马略极为劳苦地度过了许多天之后，他已在焦急地考虑他是应当放弃这一无望的进攻企图，还是应当等待他曾多次享受过的好运的照顾。在许多白天和许多黑夜里他始终拿不定主意，恰巧这时有一个利古里亚人[289]，他是辅助步兵中队的一个普通士兵；他在离开营地去取水时，就在要塞的离包围者最远的那一侧附近，他注意到有一些蜗牛在石头中间爬来爬去。他先是收集一两个，后来又想再收集一些，这样，在热心的收集中[290]，他便一点点地几乎爬到山顶上去。当他发现只有他一个人在那里时，他有了一种想克服困难的愿望，而这是合乎人的常情的。恰好在那里的石头当中长着一株巨大的橡树，橡树稍稍向下倾斜，然后又向上生长，这乃是一切植物的本性。有时借助于这株橡树的枝干，有时借助于突出的石头，这个利古里亚人竟然爬到了要塞四周的高原上来，而这时所有的努米底亚人都在注视着人们的战斗。在他对他认为以后会有用的一切进行了仔细的观察之后，他便顺着原路返回，不过在返回时不是像爬上去时那样漫不经心，而是事事加以试验，事事留心观察。然后他便赶到马略那里去，把刚才所做的都告诉了他，并且劝他在他自己[291]攀登过的地方作进攻的尝试，并且自告奋勇愿意做爬山的向导和率先进行这次危险的进攻。

马略于是派他身边的几个人和这个利古里亚人一道去，看一看他的建议是否可行，他们中间的每一个人都按照自己的性格提出自己的看法，有人认为这一行动难以实现，有人则认为容易。但总地说来，执政官多少得到了一点鼓舞。于是从他所有的号角手和喇叭手当中他选出了五名最灵巧的人并且有四名百人团长同行加以保护。他指示他们所有的人都要听从利古里亚人的指挥，并规定第二天便开始行动。

（94）当利古里亚人认为约定的时间[292]已到的时候，他便做了一切准备，到那个地点去了。那些准备攀登的人按照他们的向导先前的指示已经换了武器装备，不戴帽子也不穿鞋子，这样他们可以看得更清楚，也更易于在岩石中间攀援。他们把剑和盾牌背在背后，但是带的是努米底亚人的兽皮盾牌，因为这种盾牌比较轻，打在上面时声音也比较小[293]。然后利古里亚人便在前面带路，他把绳子系在石头或从石头里钻出来的老树根上，这样士兵们借助于它可以更好地攀登。有时他帮一下因攀登的路特别困难而被吓住的那些人，而在特别难登的地方，他便要同行的人不带武器一个一个地先走在前面，而他跟在后面给他们带着武器。在看来攀援时有危险的地方，他总是第一个试攀，并且他往往是攀登上去再由原路返回，然后立刻站到一旁以便让其余的人有攀上去的勇气。就用这个办法，经过很长一段时间并付出巨大的努力，他们终于来到了要塞，而要塞的这一部分并没有人防守，因为所有的人，就和在前些天那样，都是面向着进攻的敌人的。

在整整一天里马略都极力使努米底亚人把注意力集中在战斗上。但是一旦他听到利古里亚人攀登成功的信号，他立刻开始激励自己的士兵。他本人也走出活动雉堞的掩护，组成了龟形阵[294]，向城墙方向推进，同时试图利用发射装置，弓手和投石手从远处恐吓敌人。努米底亚人由于在此之前常常把敌人的活动雉堞打倒或点着，所以自己不再躲在要塞的墙里，而是日夜都留在外面辱骂罗马人并且奚落马略，说他简直是发了疯。战斗中的胜利使他们的胆子大起来了，他们竟用受朱古达奴役这样的事情来威胁我们的士兵。

就在这期间，所有的罗马人和所有的敌人在进行一场激烈的斗争，他们双方都全力以赴，一方是为了取得荣誉与领土，另一方则是为了求得安全拯救自己。突然间这时喇叭在敌人的后方响了起来[295]。于是跑出要塞来观战的妇女和儿童首先逃跑，随后是离城墙最近的那些人，最后是所有的人，不管是带武器的还是不带武器的全都跑了[296]。对此罗马人便更加猛烈地向前逼进，把敌人击溃，但只是使敌人的大多数负伤而已。接着他们就迈过战死者而冲向前，他们急于求得光荣而每个人都力图第一个到达城墙那里去。但没有一个人停下来打劫财富。这样一来，马略的无谋之勇便因为好运而得到了补偿，他的错误的判断反而使他得到了光荣。

（95）就在罗马人对要塞发动进攻期间，财务官路奇乌斯·苏拉[297]率领着一支骑兵大军来到了营地，这支骑兵是他在拉丁姆和联盟者那里征募来的，而苏拉就是为了这一目的给留在罗马的。

既然我叙述的事件使我们注意到了这一伟大人物，我以为在这里就他的生平和性格谈几句是适当的。如果是在别的地方，我们就无须再谈苏拉的事情了，因为路奇乌斯·西森纳[298]关于他的记述总的说来是最好的也是最精确的，只是依我看，他的意见讲得不够坦诚。

且说苏拉出身一个旧贵族世家，他的家庭由于祖先的堕落而几乎落到破灭的地步。他既精通希腊文学，也精通罗马文学；他是一个有高度智慧的人，他追求享乐但是更加追求光荣。在闲暇的时候他过放纵的生活，但是他的享乐绝不会影响他的本职工作，只是作为一位丈夫，他的行为本来是应当更正派些才好[299]。他能言善辩、聪明伶俐，很快就能同别人交上朋友。在伪装自己的真正意图方面，其用心之深达到令人难以置信的程度。但是对于许多东西，特别是对于钱财，他出手十分大方。在他取得内战的胜利之前，他在所有的人当中是最幸运的，但是他的幸运从来不曾超过他的才干[300]。许多人都无法肯定到底他的幸运更多有赖于他的勇敢，还是有赖于他的有利的机遇。至于他后来的所作所为，我不知道人们在提到它时，是应当感到羞耻，还是应当感到悲痛[301]。

（96）正像我已经说过的，苏拉率领着他的骑兵来到阿非利加和马略的营地之后，虽然他先前没有作战的经验，也没有受过这方面的训练，但是很快他就成为全军当中一名最优秀的军人。而且，他对士兵使用礼貌的语言，对于有求于他的许多人，他都给以满足，他本人却不愿自动接受别人的恩惠，而在接受之后回报时却比还一笔债务还要迅速。他同最下层的人们开玩笑或一本正经地谈心，往往和他们一道执行公务、行军、值勤，而在这同时却又不像受卑鄙的野心所驱使的人们那样，试图从背后中伤执政官或任何好人的声誉。他唯一想努力做到的是不使任何人在提出的见解或实际行动方面超过他，而事实上他是超过几乎所有人的。他的品格与行为既然如此，因此很快深受马略的赏识和士兵们的爱戴[302]。

（97）朱古达这方面在他失掉卡普撒和作为他的事业的依靠的其他设防地点以及大量财富[303]之后，便派遣使者到波库斯那里去，请他尽快率领军队开入努米底亚，因为战斗的时刻即将来到了。

但是，当他得知波库斯拿不定主意，并且不知道和与战哪一方面对他更有利的时候，他便再一次用礼物贿赂国王的亲信[304]并答应摩尔人本人[305]把努米底亚三分之一的国土让给他，条件是要把罗马人赶出阿非利加或在他不失掉自己的任何领土的情况下结束战争。在这一许诺的诱使之下，波库斯率领一支大军同朱古达结合起来。两位国王于是把双方的军队合并并且在白天还剩几乎不到十分之一的时间时向正在开向各营的马略展开了进攻；因为他们认为，如果他们进攻失败，即将到来的黑夜对他们会起保护作用；如果他们战胜，黑夜对他们也并无妨碍，因为他对这一地区是熟悉的。但另一方面，对罗马人来说，无论战胜或战败，黑暗对他们来说都是比较危险的。而就在执政官从自己方面的侦察兵得知敌人正在迫近的时候，敌军本身已经出现，并且在自己方面的军队得以列成战斗的队形或把行李堆起来之前[306]，事实上也就是在能以发出任何信号或命令之前，摩尔人和盖土勒人的骑兵已经蜂拥而至攻向罗马人，不过他们既没有作战的队形也没有作战的计划，而完全像是随便凑到一起的乌合之众。

我们的人被这没有料到的危险搞得晕头转向，不过尽管如此，他们并没有忘记自己应当勇敢战斗。有些人拿起了武器，而另一些人则使敌人不能接近他们的正在拿起武器的同伴。还有一部分人跨上了马向敌人展开进攻。这次战斗更像是匪徒的一次袭击，而不像是一场正规的战斗。在没有军标和毫无章法的情况下，骑兵和步兵混到一处，有些人后退，另一些人则斩杀自己的对手；许多对自己的敌人勇敢作战的人从背后受到了包围。面对人数占优势并且从四面八方攻来的这样一批敌人，勇气和武器都不能给我们足够的保护。终于罗马人，无论是新征募的兵还是老兵（这些老兵是精通战术的）——也许是地势或时机使他们不管是谁集合在一处——组成了一个圆圈，这样就既能在四面都能保卫自己，同时又能在敌人的进攻面前形成一道严整的防线。

（98）在如此危急的情况下，马略不但毫不畏惧而且和先前一样地信心十足，他率领着不是由他的最亲密的友人而是由最勇敢的士兵

组成的骑兵亲卫队在战场上到处奔走，时而支援在战斗中遇到困难的士兵，时而在敌人以极大的人力优势向我方压来的地方向敌人展开进攻。他通过手势向士兵发布命令，因为在一团混乱中士兵根本听不到他说的话。现在白天已经过去了，蛮族的进攻的势头却一点也没有放松，因为正像国王们所说的那样，黑暗对他们是有利的，因此他们的进攻更加猛烈了。马略于是适应着形势调整了他的战术，想给他的士兵提供一个躲避的场所，于是他便占领了附近的两个小山，其中的一个小到无法设营，但是却有一处大的泉水，而另一个小山则适合于他的目的，因为它的大部分既高且陡，因而不需要什么防卫措施。但是他命令苏拉和骑兵在夜里守在泉水旁，他自己则逐步地把分散的兵力集合起来，趁着敌人还是一团混乱的时候，把他们所有的人以加倍的速度率领到另一座小山上去。这样，由于他所占据的地位，两个国王不得不中止战斗。不过他们不允许自己的士兵到远的地方去，而是用他们的大军把两座山包围起来，他们是随随便便地设营的。

随后，蛮族在点起许多篝火——这是他们通常的习惯——之后，便把夜间大部分的时间用来寻欢作乐、高声呼叫[307]，而这时他们的领袖——这些人由于没有被打跑因而充满了信心——的举动也居然像是胜利者了。所有这一切被在黑暗中处于较高处的罗马人看得清清楚楚，从而使他们受到了很大的鼓舞。

（99）因看到敌人没有纪律而特别受到鼓舞的马略于是下令要绝对保持沉默，甚至在夜间换班时[308]也不许按惯例发出有声的信号。继而，当天色渐明而最后变得精疲力尽的敌人刚刚入睡的时候，突然间他下令哨兵，同时还有步兵中队[309]和骑兵队伍以及军团的号角手一道发出声音的信号，并命令士兵一声呼叫，然后就从他们的营地的各门冲了出去。突然为这一奇异的和可怕的声音所惊醒的摩尔人和盖土勒人[310]根本不能逃跑、不能把自己武装起来、不能干或准备任何事情。武器撞击声、呐喊声、孤立无援的情况、我们士兵的进攻、混乱和恐怖使他们陷入这样一种惊恐、一种几乎是发疯的状态。长话短说，他们全部被击溃，被打跑了，他们的大部分武器和军标被夺走，并且在那一场战斗中敌人阵亡者的人数比先前所有名次的阵亡人数还要多；要知道，睡眠和没有料到的危险阻止了敌人的逃跑。

（100）于是马略便继续向他的冬营前进，这是他本来要做的，因为他曾决定在沿海的城镇[311]过冬以便取得给养。不过他的胜利并没有使他有所疏忽，也没有使他变得过于自信，而是以方阵[312]的形式向前推进，就仿佛他是在敌人的注视之下行进似的。苏拉和骑兵配备在右手，在左手是奥路斯·曼利乌斯和弩石手、弓手和利古里亚人的步兵中队，而在前面和后面马略则安排了率领着轻武装步兵小队[313]的军团将领。那些最不受人重视，但是熟悉这一地区的投过来的士兵则侦察敌人的进军路线。与此同时，执政官就好像没有安排任何军官辅佐他似的那样小心，他对一切都持戒备态度，出现于所有的地方，对每个人都给以应得的称许或责备。他本人是处于武装戒备状态的，并且他迫使士兵也学他的榜样。他和组织进军时一样细心地为营地设防，把一些步兵中队从军团分出来要他们守卫营门，并且安排辅助的骑兵部队在营地面前执行类似的任务。此外，在栅栏上方的壁垒上他也安排了岗哨。他亲自巡视值勤士兵，这与其说是因为他担心人们不执行他的命令，不如说因为要士兵看到统帅的不折不扣的榜样而甘愿忍受劳苦。显而易见，马略在当时以及在对朱古达作战的其他时期，他的治军原则是要士兵们知耻，而不是单纯使用惩办的方法。许多人认为他这样做是为了取得人们对他的好感，还说，对于他从童年时起便已经习惯了的劳苦以及对于其他人认为是痛苦的其他事物，他却能从中找到乐趣。不管怎么说，这种做法对国家作了既伟大而且光荣的贡献，就和通过最严格的纪律所达到效果一样。

（101）终于在第四天，当他们离奇尔塔城[314]已不远的时候，侦察兵从四面八方一齐迅速出现，这表明敌人已在近旁了。由于来自不同地区的各个方面的人员所报告的情况都相同，执政官不知道应当发出怎样的战斗命令。因此他便在原地等候而没有改变自己的队形，但对于任何紧急情况却都是有所准备的。通过这样的办法他使朱古达没有达到预期的目的，因为朱古达把自己的军队分成四个部分，他认为如果他们从四面八方同时进攻，至少有一部分人可以抄罗马人的后路。但就在这同时，首先受到敌人冲击的苏拉在对自己的士兵进行鼓励之后便率领着自己的一部分士兵向摩尔人攻去，他是用骑兵队伍向敌人发动尽可能逼近的贴身进攻的。他的其余的队伍坚守自己的故斗岗位，一面保护自己不受从远处投过来的投枪的伤害，一面杀死得以逼近到他们身旁的所有敌人。正当骑兵这样地进行战斗时，波库斯和由他的儿子沃路克斯率领的步兵——沃路克斯由于路上的耽搁而未能

参加前一次的战斗——向罗马人的背后发动了进攻。马略这时正忙于在前面作战，因为那里要对付的是朱古达和他的大部分兵力。但是这个努米底亚人得知波库斯已经到来时，便带领着自己的几个人偷偷地跑到国王的步兵那里去[315]。当他到达他们那里时他便用拉丁语（因为他在努曼提亚时学会了说拉丁语）喊叫说，我们的士兵[316]正在徒劳地战斗着，因为就在不久之前，他已经亲手把马略杀死了。他说这话时还举起一把带血的剑给人们看，这是他在战斗期间因为勇敢地杀死我们的一个步兵才把剑染红了的。当我们的士兵听到这个消息时，他们所以感到震惊与其说是因为相信这样一个消息，不如说是因为这一行动造成的恐怖。而就在这时，蛮族受到了鼓舞并且更加猛烈地向受到惊吓的罗马人发起了进攻。当苏拉在打败了敌人之后，又转回来进攻摩尔人的侧翼的时候，我们的士兵几乎就要逃跑了。波库斯立刻后退。至于朱古达，正当他试图要他的士兵坚持住并且夺取几乎到手的胜利时，他却受到了骑兵的包围；不过虽然他的右边和左边的所有的士兵都被杀死，他一个人还是在敌人有如雨点般打下来的武器当中杀出了一条活路。就在这同时，打跑了骑兵的马略正在赶来援助自己的士兵，因为他刚刚听说罗马士兵眼看就支持不住了。敌人最终全线溃败。于是在开阔的平原上出现了可怕的景象——追逐、逃跑、屠杀、俘获，倒在地上的马和人，许多受伤的士兵既不能逃又不能安静地留在原地，他们时而想挣扎着站起来，但立刻便又倒下去了。简而言之，不管你放眼到什么地方，大地都被鲜血所浸透，到处都是武器、战械和尸体。

（102）在这之后，肯定成了胜利者的执政官便来到了奇尔塔，这地方从一开头就是他的目的地。在蛮族第二次失败之后的第五天，波库斯又派使节到那里去，以国王的名义请求马略，要马略把自己最信赖的两名军官派到他那里去。他们说波库斯想同他们商讨有关他本人的利益以及罗马人民的利益的问题。马略立刻选定了路奇乌斯·苏拉和奥路斯·曼利乌斯两个人，他们虽然是被国王召请去的[317]，但是他们却决定也向国王讲话，目的在于改变他的打算，如果这打算对罗马不利的话，或者，如果他已经希望和平了，那么就进一步加强他的要求和平的信念。于是苏拉便作了如下简短的发言，而曼利乌斯所以让他讲话[318]并不是因为他年长，而是因为他的口才。

“波库斯国王，使我们非常高兴的是，诸神终于使您这样一位如此伟大的人物希望和平而不是战争了；终于使您这样一位最优秀的人物不再同朱古达这样一个坏透了的人发生关系从而玷污了自己，同时终于使您解除了我们不得不采取的一项痛苦的措施，那就是对您的错误和他的罪行给以一视同仁的处理。我还可以补充说，罗马人民从他们统治的一开始，就更愿意寻求朋友而不是奴隶，并且一直认为通过协议而不是通过强制进行统治会更加安全。确实，对您来说，没有比同我们的友谊更值得想望的了。这首先是因为我们同你们距离遥远，这个条件比起如果我们挨得很近，便减少了发生摩擦的机会，但是我们的联盟仍然如近邻那样强大。而其次是因为我们都已经有了太多的臣民，然而不管是我们还是别的任何人都不曾有过足够多的朋友。我只希望从一开头您也有这样的看法！在那种情况下，这时您从罗马人民得到的好处会远远超过您所遇到的不幸。但是，既然人的际遇主要还是由命运支配的，既然看来命运乐于让您既体验我们的力量又体验我们的好意，那么现在就赶忙在它给您这样一个机会的情况下把您已开始的做法继续下去吧。您有大量的机会通过做好事轻易地弥补您的错误。最后，让这样一个想法在您的心里扎根吧：这就是任何人的仁慈都不能超过罗马人民，至于他们作战时的勇敢，您自己是领教过的了。”

对苏拉的这一席话，波库斯作了和解性的并且有礼貌的回答，同时又为自己的行为作了一个简短的辩解，说他拿起武器并不出于敌对的情绪，而是为了保卫自己的王国。他说，他从努米底亚的一部分土地上把朱古达赶跑，按征服的权利这就是他的领土了，因此他不能允许马略再来蹂躏这块土地。而且他先前就曾派使节到罗马去，但是他的友好表示遭到了拒绝。不过过去的事情他不再提了，而如果马略允许他的话，他会再次派使节到罗马元老院去的。但是在马略答应了这位蛮族国王的请求之后，这个国王又改变了自己的主意，因为朱古达贿赂了波库斯的一些友人，而这些友人对波库斯发生了影响。原来朱古达听到了派苏拉和曼利乌斯去波库斯那里的消息，他担心这会有不利于他的后果。

（103）就在这时，马略把他的军队安顿在冬营之后，就率领着轻武装步兵中队 [319] 和一部分骑兵开进了沙漠，目的在于包围国王的一座要塞，国王只要跑过来的罗马士兵守卫这座要塞 [320] 。这时

波库斯又有了一个新的念头[321]——他所以这样做或是因为想起了他在先前两次战斗中的遭遇或是由于受到了他那未被朱古达收买的其他友人的警告——他又从他的亲属当中选出五个他认为对他最忠诚并且具有突出才能的人来。然后他命令这些人以使节的身份到马略那里去，并且，如果马略认为可行的话，再到罗马去，并给予这些人以行动和同意的完全自由，以任何条件和罗马人缔结和约。这些使节准时出发去罗马的冬营，但是在路上他们受到了盖土勒人匪徒的袭击和掠夺，于是他们便惊恐而又很不光彩地跑到苏拉那里去；执政官开始出征时就要苏拉留在那里执行统帅任务。苏拉并不把他们作为说谎者和敌人——他本来是可以这样做的[322]——而是以一种同情和宽厚的态度接待了他们，这使得蛮族认为，罗马人并不是像人们传言的那样贪得无厌，而对他们宽容大度的苏拉确实是他们的友人。因为甚至在那时，许多人也不知道慷慨大度的重要意义；任何慷慨大度的人都不会被人怀疑为不真诚，而所有的礼物都被认成是善意的表现。于是他们便把波库斯给他们的指令全都告诉了财务官[323]，同时请求他给予关照并提供意见。他们夸大了他们的国王的财富、正直和强大以及他们认为对他们会有所帮助或能以保证对方的善意对待的所有其他的一切。接着，在苏拉答应他们办到他们要求的一切并对他们应怎样向马略和元老院讲话这一点作了指示之后，他们和他又盘旋了大约40天[324]。

（104）马略在完成了给自己规定的任务之后[325]，就返回了奇尔塔。在那里他得知使节们的到来，就命令他们随苏拉从乌提卡前来；他还把行政长官路奇乌斯·贝利耶努斯[326]从乌提卡召来，还有在行省所有各地能找到的每一位元老级的成员。他便同这些人一道讨论波库斯的建议。在这些建议当中，有一项是要求执政官允许使节去罗马，而在这同时还要求一段停战时期[327]。大多数人其中包括苏拉都同意这样做，但一些头脑发热的人反对这些建议，毫无疑问，他们没有注意到，不断变动的和无常的人间事物总是在向更好或更坏的方面变动的。

另一方面，当摩尔人得到了他们希望得到的一切时，他们之中的三个人便和财务官格涅乌斯·屋大维·茹索一道去罗马，茹索还有一项任务，那就是把士兵的饷银带到阿非利加来。其余的两个人便回到国

王那里去了。波库斯听了他们的报告之后十分高兴，特别对苏拉的友好的关切态度更是如此。而在罗马，他的使节先是表示歉意，说他们的国王犯了一个错误并且因朱古达的邪恶而被引入歧途，然后便要求缔结一项友好条约，而他们得到的答复则是："对于一件好事和一件坏事，元老院和罗马人民一般都不会忘记的。但是既然波库斯有改悔之意，他们就原谅他的过错。当他表明他已有资格得到这项条约的时候，他是会有这样一项友好条约的。"

（105）接到了这个答复的波库斯于是写信给马略，请求马略把苏拉派到他那里去，并给予苏拉以协调他们的共同利益的权力。苏拉于是在一批士兵的护送下出发了，这些士兵包括一个骑兵卫队、巴列亚尔人的弩石手[328]，还有弓手和佩利尼人[329]的一个步兵中队；他们是轻武装的，因为这可以保证行军的速度，还因为这和其他任何武装一样可以很好地保护他们不受也是轻武装的敌人的武器的侵犯。

在他们行进到第五天的时候，波库斯的儿子沃路克斯率领着大约1000名骑兵出现在开阔的平原之上；但由于他们没有列成队伍而是分散为一大片，所以在苏拉和所有其余的人看来人数要多得多，因而他们担心对方会向他们发动进攻。因此每个人自己便作了应战的准备，试验他们手中的各种武器并且采取了戒备的势态。人们是有一点担心，但更大却是信心，胜利者在屡次被他们击败的人们面前这种心情是很自然的。而就在这时，派出去进行侦察的骑兵报告说，新来的这些人并没有敌视的意图，而事实也证明是这样。

（106）当沃路克斯走过来时，他对财务官说他是被他父亲波库斯派来迎接他们并且负责护送的。于是在那天和随后的一天他们便结伴而行，并且没有任何惊恐不安的理由。在这天稍晚，当人们扎下了营而且晚间已经到临的时候，这个摩尔人突然带着不安的表情十分惶恐地跑到苏拉这里来告诉苏拉说，他从侦察兵那里得知朱古达就在不远的地方。与此同时他还恳请苏拉在夜间和他一道偷偷地逃跑。但是罗马人却勇敢地宣布说，他并不害怕多次被他打败的努米底亚人，并且表示他绝对相信他的士兵的勇气。他还表示，即使他注定会遭到毁灭的命运，他也宁肯坚持自己的战斗岗位，也不愿背叛自己手下的士兵，不愿通过怯懦的逃跑来保全也许不久他便会由于自然的原因而注定会失去的一条性命，但是，当沃路克斯建议在夜间他们继续行进的

时候，苏拉同意了这个计划，他下令士兵立刻用晚餐，在营地里点起尽可能多的篝火，并且在夜间第一班的时候便悄悄地撤营离开了。

当所有的人现在因一夜的行军而疲惫不堪时，苏拉在日出之际正在给营地画线[330]。而就在这时，摩尔人的骑兵突然来报告说，朱古达的营地就在他们前面大约两哩左右的地方。听到这个消息罗马人终于感到十分害怕了。他们相信他们是被沃路克斯出卖了，他们被引入了一个预设的陷阱。有一些人说沃路克斯应当被处死，不应当要他逃脱因这样严重的罪行而应受的惩处。

（107）虽然苏拉也有这样的看法，但是他不许自己的士兵伤害这个摩尔人。他劝他的士兵要振作起来，他说先前就往往有这样的情况，即少数勇敢的人打败过大群的人，在战斗中他们越是不怕危险，他们也就越是安全。任何手里拿着武器的人却要求助于不拿武器的两只脚，并且在感到十分害怕的时刻把自己身体的没有防护也没有眼睛的那一部分转向敌人，那是有失体统的做法[331]。继而他便召请伟大的朱庇特神为波库斯的罪行和背叛行为作证，他下令要沃路克斯离开营地，因为他对罗马人采取敌视的态度。这个青年人含着泪恳求苏拉不要相信这样的说法；他坚持说，当时的形势并不是由于他出卖了罗马人，而是出于朱古达的狡计：他显然通过间谍已经得知他们这次行程。但是由于努米底亚人手中没有很多兵力，而他的全部希望和资源都寄托在波库斯身上，因此沃路克斯肯定地认为，在国王波库斯的儿子亲眼目睹的情况下，朱古达是绝不敢公开发动进攻的。因此他建议，他们应当无所畏惧地从朱古达的营地的中间穿过；他说不管他的摩尔人的队伍走在前面还是放在后面，他本人都要单独陪伴着苏拉。

在当时的情况下，这个计划可能是最好的了。他们于是立刻出发，并且由于他们的行动是出其不意的，朱古达徘徊观望不敢贸然从事，于是他们便安然地穿了过去，没有受到任何伤害。几天之后他们到达了目的地。

（108）在那里有一个名叫阿斯帕尔的努米底亚人，他同国王波库斯的关系极为亲密。原来朱古达在听到召请苏拉的消息之后，他便把阿斯帕尔派到那里去，这既是为努米底亚国王进行辩解，同时还可以巧妙地探听到波库斯的计划。波库斯身旁还有一个名叫达巴尔的人，他是玛苏格拉达[332]（属玛西尼撒家族）的儿子，他的母系出

身卑微（因为她的父亲是一个侍妾的儿子），但由于他的许多优良品质而深受波库斯的喜爱。波库斯发现达巴尔先前在很多场合下对罗马人是忠诚的，因而他立刻把达巴尔派到苏拉那里去，要达巴尔报告说，他准备做罗马人民希望他做的任何事情。他建议由苏拉为一次会晤选定日期、地点和时间，并且告诉苏拉不要害怕朱古达的使节，他说他有意地同朱古达保持友好关系，这样他们就能够比较自由地讨论有关他们共同利益的问题。除此之外他没有任何别的办法防止朱古达的阴谋[333]。

但是我以为波库斯为他的行动所提出的理由不是真正的理由，他的行为正好表明了他的反复无常的本性：他用和平的希皇既欺骗了罗马人，也欺骗了努米底亚人。我认为他曾考虑过很长一个时期，是把朱古达出卖给罗马人，还是把苏拉出卖给朱古达。我还认为他的倾向是反对罗马人的，但是他对罗马人的恐惧却对我们有利。

（109）于是苏拉对国王的建议回答说，他将要当着阿斯帕尔简单地讲几句话，但是有关其他事件，他要和波库斯进行秘密的会谈，或者没有别人任何人参加，或者只限于尽可能少数的人参加。同时他告诉使节应当对他作怎样的答复。当会晤按照他的意思做好了安排之后，苏拉表示他奉执政官之遣前来问一问波库斯，他是要和平还是要战争。随后国王按照事先的安排要他10天之后再回来，因为他说他还没有作出决定，但是到那时他是会给予答复的。接着他们双方便返回各自的营地。但是当黑夜过去了相当一部分之后，苏拉却在暗中受到波库斯的召请；和他们两人在一起的只有可靠的翻译，再加上作为调解人的达巴尔。达巴尔是受到双方信任的一个正直的人。国王于是立刻讲下如下的话：

（110）“我从来不曾相信过下面这样的事情是可能的：我这样一位在这些地区以及在我认识的所有国王当中最伟大的国王竟然会对一个私人表示感谢！苏拉，凭着赫邱利斯发誓，在我认识你之前，有许多人请求过我的帮助，我常常主动帮助请求帮助的人们，而我自己却不需要任何人的帮助。但现在我不能再说我谁也不依靠了，对于这一情况，别的人是容易产生悲痛情绪的，但是我却感到高兴。让我终于感到的需要成为为了同你的友谊而支付的代价吧[334]！因为在我心中没有比你的友谊更珍贵的东西了。作为这一点的证据，请随便拿武器、人员、金钱，一句话，拿你喜欢的任何东西吧；请使用它们，并

且只要你活在世上，就绝不要认为你已经得到了回报；要知道，我将永远对你有一种常新的感激之情。简言之，只要我知道你有什么愿望，我就绝不会使你所能期望的东西落空。因为对于一位国王来说，我认为在表示谢忱方面被人超过较之在战争中被打败更为可耻。

“关于你的国家——你是作为这个国家的代表被派到这里来的——我也要讲几句话。我不曾对罗马人民作战，而且我也绝不希望对罗马人民作战；我只是用武力反对武装侵略者以保卫我的国土。但现在即使这样的事我也不再做了，因为这是你所希望的。只要你认为这样做最好，那么就继续对朱古达作战吧。我将不渡过作为米奇普撒和我本人之间边界的穆路察河，我也不容许朱古达这样做。如果你还有对我们双方都值得提出的任何请求的话，那你是不会失望地离开的。”

（111）对于这些话，苏拉就他个人的问题作了简短和谦逊的回答；但是有关和平和他们共同利益的问题，他却讲得很详细。最后，他十分明确要国王了解到，元老院和罗马人民根本不会对他作出的保证表示感谢，因为他们表明自己在武力上对他是占据优势的。因此他必须做一件什么事情，这件事要清楚地表明它是为了元老院和罗马人民的利益而不是为了他个人的利益。这样做并不困难，因为他能够控制朱古达。如果他能把朱古达交到罗马人手里，他们将会对他深表谢意。那时他现在希望得到的友谊、联盟和努米底亚的一部分就可以毫不吝惜地给他了。

在开头的时候，国王拒绝了，他说他们是邻国的关系，又有亲属的关系[335]，而且他们还缔结了条约，这些都使他不能这样做。而且，他还担心，如果他表现出背叛行为，他就会使自己同自己的臣民疏远，因为他们是爱戴朱古达但是憎恨罗马人的。但是在苏拉的极力怂恿之下，他终于做出了让步，并答应按照苏拉所希望的一切做。他们还采取了必要的步骤，装作好像是缔结了和约的样子，而和约正是已倦于战争的朱古达所最希望的。他们把阴谋这样安排好了之后，便分手了。

（112）第二天，国王便召见朱古达派到他这里来的使节阿斯帕尔。他对阿斯帕尔说，他通过达巴尔从苏拉那里得知，可以安排缔结和约的条款。因此他想要达巴尔了解一下他的国王朱古达是什么想法。使节高兴地离开，去了朱古达的营地。八天之后他带着国王的详

尽的指示赶回到波库斯这里来，并向波库斯报告说，朱古达愿意做波库斯希望他做的任何事情，但是却不信任马略。他说，先前同罗马统帅们已经缔结过多次和约，但是都没有用。不过波库斯，如果他想考虑双方的利益并且有一个持久和平的话，那他就应当在同意和约条件的托词之下安排各方的一次会见并当场把苏拉捉住交给他。当这样一位重要人物掌握在他手里时，元老院或罗马人民肯定会下令同他缔结和约的。要知道，罗马方面不会让这样一个贵族被控制在敌人手中，因为他不是由于自己怯懦，而是由于服务于国家而陷入敌人之手的。

（113）经过长期的考虑，这个摩尔人终于答应了。他的踌躇观望是装出来的还是真的，这一点我说不定；但是国王们的愿望，即使是强烈的愿望，照例也是变来变去的并且往往是相互矛盾的。后来，当举行和谈的时间和地点由双方定下来时，波库斯才既向苏拉，又向朱古达的使节打招呼，他有礼貌地接待了双方并且向双方做了同样的保证。双方同样感到高兴，都满怀着成功的希望。

但是，就在约定会谈的那天的前一夜里，摩尔人召来了他的友人，接着立刻又改变主意，把所有其他的人都打发走了。随后据说他内心里很长期间进行了十分激烈的斗争，这时他思想中的冲突反映在他的表情和眼神上，他虽然不讲话，但他内心的秘密是可以从表情和眼神看出来的。但是最后他还是下令把苏拉召请来，同意苏拉的期望，为努米底亚人设下一个圈套。

约定那天到来了，人们告诉他说朱古达已经不远了，于是他就偕同几位友人和罗马财务官[336]到一座小山上去——那些伺伏着的人们可以清楚地看到这座小山——好像是出迎朱古达以示对他的尊重。按照约定，朱古达也来到了同一个地方，他只带着几名随从，但是没有带武器。约定的信号一经发出，伺伏的人们立刻从四面八方冲向他。和他同来的人都被杀死，国王本人被捆绑起来交给了苏拉，苏拉把他带给了马略。

（114）就在这同时，我们的统帅克温图斯·凯皮欧和格涅乌斯·曼利乌斯却败在了高卢人之手[337]。这件事引起的恐怖使整个意大利感到战栗。当时的甚至直到我们今天的罗马人都相信，对他们的勇气来说，所有其他一切都是容易对付的，只有对高卢人，他们是为了生存而不是为了光荣而战斗。但是当人们宣告说努米底亚的战争已经结

束而被捉住的朱古达正在被带到罗马来时，马略尽管本人不在场，却再度当选为执政官，并且把高卢行省分配给他。在元旦那天[338]，他就任执政官之职并且十分隆重地举行了凯旋式[339]。当时我们国家的希望和幸福都掌握在他手里了[340]。

---

[1] 《礼记·大学》："物有本末，事有终始"就是这个意思。——中译者

[2] 作者写作这话时，正是恺撒被刺后的混乱时期。——英译者

[3] 这里指的似乎是作者的友人恺撒。——中译者

[4] 这里撒路斯提乌斯是把他担任高级官吏的时代和他写作的时代作对比。——英译本

[5] 比如加图，他在公元前55年竞选行政长官时便失败了。——英译本

[6] 指优利乌斯·恺撒允许高卢人进入元老院，以及玛尔库斯·安托尼乌斯以恺撒的遗嘱的名义允许"奥尔奇尼人"（这种名称显然同奥尔库斯，Orcus即冥界一词有关）进入元老院（参见苏埃托尼乌斯：《优利乌斯传》，第80章；《奥古斯都传》，第35章）。——英译本

[7] 从和克·（法比乌斯）·玛克西姆斯并举这一情况来判断，这里的斯奇比奥是在扎玛打败汉尼拔的那位，而不是斯奇比奥·埃米利亚努斯。——法译本注，有删节。

[8] 一个罗马人的祖先里有担任过高级官吏（执政官、行政长官、监察官、高级营造官）的，有权利制作他们的蜡制面具，放在他们家里中庭（atrium）地方。在家里人举行葬礼时，由扮演死者的优伶戴上这些面具参加，在其他郑重的场合也要把面具陈列出来。——英译本

[9] 参见《喀提林阴谋》第23章有关注释。——中译者

[10] 盖乌斯·格拉古的死亡使得他所领导民主派遭到了失败（他在公元前121年竞选保民官失败），而贵族派从这时起掌握了权力。所谓贵族派，应当理解为所谓“新贵”（nobilitas），新贵是由通过人民的选举而担任过高级官吏的人构成的。但是他们和传统的贵族不同，他们不是一个封闭的阶级，甚至不是一个拥有实际特权的阶级，而毋宁说是一个开放的集团，比如在选举中当选高级官吏的“新人”立刻便可以成为这个集团的一员。但这时他们已认为只有他们才享有一切高级官吏职位的特权。——法译本注，有删节。

[11] 指共和末期的内战。——法译本

[12] 玛西尼撒是玛西利安人或东努米底亚人。开头他支持迦太基派反对同罗马人结盟的西法克斯，但是在西法克斯背叛罗马转向迦太基的那天，他却转而反对迦太基。斯奇比奥到达阿非利加之后，得到玛西尼撒坚强有力的支持，而在打败西法克斯之后，斯奇比奥使玛西尼撒成为全部努米底亚的国王。——法译本注，有删节。

[13] 这里指在扎玛获胜的那个斯奇比奥。——法译本

[14] 西法克斯是玛撒西利安人或西努米底亚人的国王（今天的阿尔及尔和奥兰），他是在公元前203年被盖乌斯·莱利乌斯打败和俘虏的。——法译本

[15] 玛西尼撒死于公元前148年（一说公元前149年）。——中译者

[16] 努米底亚国王的家系记述如下：玛西尼撒（公元前238年—公元前142年）有三个儿子，他们是米奇普撒（死于公元前118年）、古鲁撒（死于公元前118年）和玛斯塔那巴尔（死于公元前118年）。米奇普撒也有三个儿子，他们是阿多儿巴尔（死于公元前112年）、希延普撒尔一世（死于公元前117年）和米奇普撒（？）；古鲁撒的儿子叫玛西瓦（死于公元前111年）；玛斯塔那巴尔的后裔则有如下表：

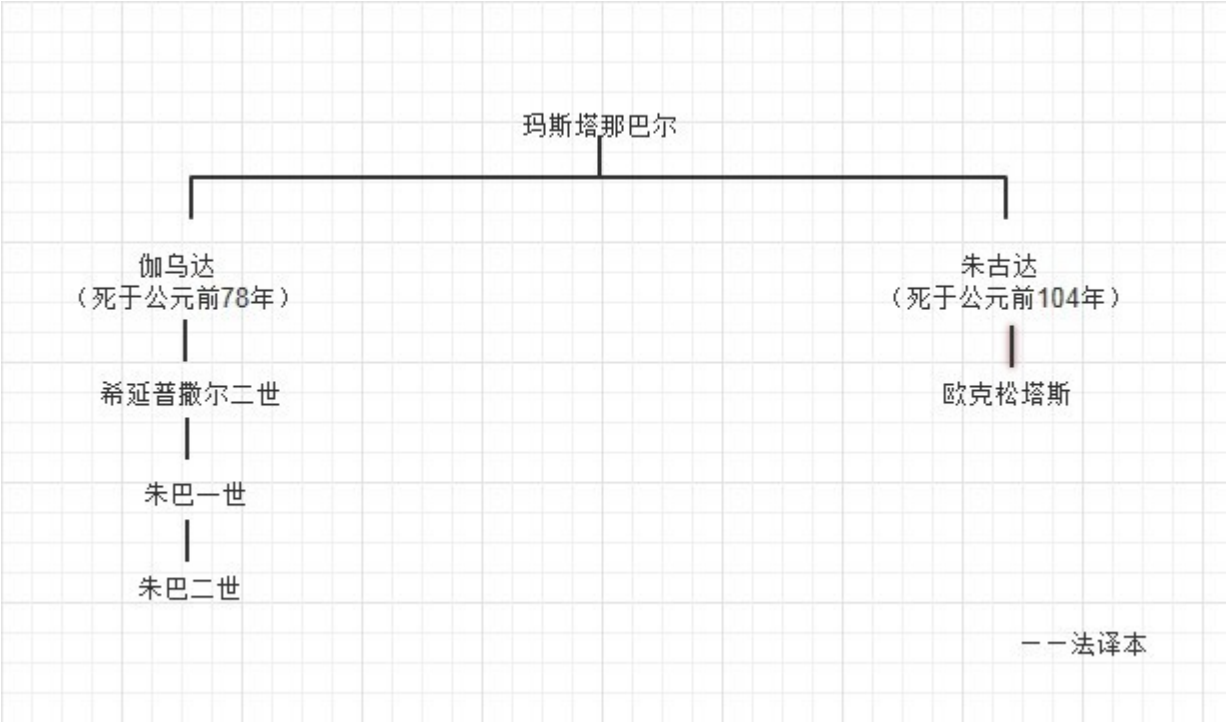

[17] 对努曼提亚的战争从公元前143年持续到公元前133年。努曼提亚城位于杜罗河以北，在斯奇比奥·埃米利亚努斯的围攻下抵抗了15个月。——法译本

[18] 联盟者在罗马人一方作战时例由本地的军官率领，但他们要受到罗马上级军官的节制，这些罗马军官称联盟长官（praefecti socium）。——法译本注，有删节。

[19] 朱古达在作战中有决断和果敢的主要特点。——法译本注，有删节。

[20] 与米奇普撒的儿子希延普撒尔和阿多儿巴尔相比。——英译本

[21] 公元前133年。——中译者

[22] 从本书第11章来看这是公元前121年到公元前118年间的事情，因为米奇普撒是公元前118年去世的。撒路斯提乌斯在年代的记述上比较随便。——英译本注，略有删节。

[23] 指玛西尼撒过去的功业。——英译本

[24] 公元前118年。——中译者

[25] 朱古达的母亲没有正式配偶的身份，参见本书第5章。——中译者

[26] 事实上过去米奇普撒、玛斯塔那巴尔和古鲁撒并没有分割王国而只是分掌不同的行政部门（P．托玛斯）。阿多儿巴尔、朱古达和希延普撒尔于是接受了这一局面。——法译本

[27] 财库（thesaurus）不但保存钱，一般也保存珍贵物品。——法译本注，有删节。

[28] 原文的lictor原指为罗马高级官吏开路的侍从，但这里系借用，因为努米底亚人似乎没有采用罗马人的制度。——英译本

[29] 在每天晚上。——英译者

[30] 原迦太基的领土，它在第三次布匿战争之后，便成了罗马的一个新的阿非利加行省的核心。——法译本注，有改动。

[31] 参见本书第5章有关玛西尼撒的注释。——中译者

[32] 就是说，和罗马联盟较之当前的援助可以为未来提供更大的希望。——英译本

[33] 指迦太基被罗马摧毁一事。——中译者

[34] 这是说，由于他们和罗马人结成联盟，则罗马人的敌人也必然成了他们的敌人。——英译者注，有改动。

[35] naturae concessit，意谓死亡。——中译者

[36] 指他的父兄之爱。——法译本

[37] 这就是所谓factis， non verbis（看行动，不听言语），我国的古训则是听其言，观其行。——中译者

[38] 司考茹斯是元老院保守派领袖，西塞罗在《布路图斯》（xxix，111—112）中说他品格贤明公正，讲话时有君父一样的威严，为被告辩护时听来像是证人陈述证词。这种讲话方式虽不适于辩护，但很适合于元老院的讨论。——法译本注，有删节。

[39] 欧皮米乌斯是公元前121年度的执政官（同僚也是贵族出身的克温图斯·法比乌斯·玛克西姆斯）。他领导了对阿温提努姆山的进攻，因为盖·格拉古和他一派的人逃到了那里去。他为叛乱者的头悬赏了同样重量的黄金。据说在罗马街道上或在后来的公敌宣告中被杀死的有3000人。——英译本注，有补充。

[40] 盖·格拉古的追随者，平民派领袖之一。——中译者

[41] 即今天同摩洛哥相邻的奥兰省（属阿尔及利亚），今天的希利夫平原和西格平原可以说就是作者这里所说的肥沃地带。——法译本注，有删节。

[42] 希罗多德（第2卷第16章）批评了爱奥尼亚地理学家的三分法；斯特拉波采纳了三分法（17，3，1），但瓦罗（《论拉丁语》，5，31）则采纳了两分法。——英译本

[43] 地中海——中译者

[44] 直布罗陀海峡，海峡外的大西洋当时被认为是环绕大地的海洋，是不可知的。——中译者

[45] 意为“下坡地”，位于昔兰尼和埃及之间，这地方被本书作者和其他一些人认为是亚细亚的一部分。——英译者

[46] 即雨量很少，湖泊和河流也很少。——英译者

[47] 这个希延普撒尔不是阿多儿巴尔的弟弟，而是同名的另一位国王希延普撒尔二世，他是后来同庞培联盟的朱巴一世的父亲。参见本书第5章有关注释。——英译者注，有补充。

[48] 参阅《喀提林阴谋》，第6章。——英译本

[49] 这里指住在连接大西洋和地中海的海峡以外的地方。——英译本

[50] 即指前章所说的林木稀少。——中译者

[51] “诺玛德人”意为流浪者，和努米底亚人（Numidae）是一个词。希腊语νομάδεζ一词可能是通过西西里传到阿非利加的。——英译本

[52] mapalia，当地土语。——中译者

[53] 即地中海的西部。——英译本

[54] 指米底人、亚美尼亚人和利比亚人。——英译本

[55] Mauri（玛乌里人）一词当然不可能从Medi（米底人）变化而来。英语的Moors（摩尔人）似乎是源自埃塞俄比亚的一个词。——英译本

[56] 指波斯人和盖土勒人。——英译本

[57] 较早的努米底亚人（波斯人）和住在大洋近旁及定居在迦太基附近的盖土勒人。——英译本

[58] 有两个名为希波的城市，这里指的可能是乌提卡附近的希波·狄亚里图斯而不是远在西面的希波·列吉乌斯。——英译本

[59] 今天突尼斯的苏萨。——中译者

[60] 指小列普奇斯，即今天突尼斯的兰普塔。——中译者

[61] 由于这文章可能要交给“出版”商发表，所以有一个交稿时间的约定。关于罗马共和时期“出版”界的情况参阅译者在《读书》中发表的两篇文字。——中译者

[62] 参阅本书第17章有关注释。——中译者

[63] 指向西行进。——英译本

[64] 这个城市是公元前631年由巴托斯遵照戴尔波伊的神谕建立的，公元前321年臣服于埃及，后来（公元前67年）和克里特合并为一个罗马行省。它大约相当于今天的巴尔卡并以土地肥沃而知名。——中译者

[65] 按顺序应当是大西尔提斯、菲莱尼·阿莱、大列普提斯、小西尔提斯——英译者

[66] 这里指大列普提斯，而不是前面提到的小列普提斯。——英译本

[67] 意为腓策尼兄弟的祭坛。——中译者

[68] 在第二次和第三次布匿战争之间。——法译本

[69] 即今天在阿尔及利亚和摩洛哥之间穆路雅河。——法译本

[70] 玛乌里人，下同，不另注明。——中译者

[71] 这样的说法古今中外可以说俯拾即是，我国早就有"钱能通神"、"有钱能使鬼推磨"之类的话，英谚里这类的话也极多，如"法典及其注解要由黄金来解释"、"金钱是最好的辩护士"等等。——中译者

[72] 撒路斯提乌斯忘记了奇尔塔离开海岸至少有40英里之远。——法译本

[73] 原文是"穿长袍的人"（togatus），即指罗马平民。长袍（toga）是罗马人和差不多全部意大利人的民族服装。但这里指的是意大利人，特别是意大利的商人、银钱业者、投机商等等，后面（本书第26章）的negotiatores指的也是这些人。——法译本注，有改动。

[74] 顶盖倾斜的一种活动掩体，士兵在发射弩石之类的东西或试图从下部摧毁城墙时用它做保护。——英译本

[75] 塔楼下有轮子，也是活动的。它分若干层，最高一层往往和城墙一样高。它内部有各种机械装置，可以投射各类打击敌人的东

西，可以把士兵送到城上去，也可以掩护自己的士兵，是一种有多种用途的战具，这既是活动堡垒又是今天的装甲车和坦克。——中译者

[76] 或译为“在使节到达之前”。——中译者

[77] 这里的塔楼也应当是活动的塔楼，士兵可以在塔楼贴近城墙时，在矢石的掩护下从上面直接登上敌人的城墙，另外推动塔楼的士兵则有活动雉堞或盾牌保护着。参见本章前面的有关注释。——中译者

[78] 即首席元老（princeps senatus）。参见本书第15章有关注释。——中译者

[79] 参见本书第21章。——英译者

[80] 西塞罗说他是一位不错的演说家。公元前104年他任行政长官，他又和盖乌斯·谢尔维利乌斯·格劳奇亚竞选公元前99年度执政官，但格劳奇亚勾结保民官撒图尔尼努斯使人在人民大会开会时暗杀了他。——法译本注，有删节。

[81] 显普洛尼乌斯法是公元前123年由盖乌斯·格拉古主持通过的法律，法律规定元老院在执政官选出之前便把他们要统治的行省指定给他们，然后通过协议或用抽签办法加以分配。——法译本

[82] 此人是同提贝里乌斯·格拉古作战的那个斯奇比奥·纳西卡的儿子。——法译本

[83] 作为公元前121年度的保民官，贝斯提亚反对过盖乌斯·格拉古。在担任公元前111年度执政官时，他被朱古达所收买，同他缔结了一项不利于罗马的条约。——法译本注，有删节。

[84] 参见本书第15章。——英译本

[85] 今天的列吉欧，和西西里的麦撒纳隔海峡相对。——法译本

[86] 今天突尼斯的贝嘉。——法译本

[87] 指代表朱古达和罗马方面接触的人。——中译者

[88] 这个军事会议是罗马方面召集来考虑投降条件的，参加会议的通常有副帅、军团司令官和主要的百人团长。——英译本

[89] 这里是说把一切有关问题都放到一处以混乱而不正规的方式进行投票。——英译本注，有删节。

[90] 这是朱古达和司考茹斯与贝斯提亚的私下里的安排之外，支付给罗马的东西。——英译本

[91] 参见本书第27章。——英译本

[92] 但是西塞罗（《布路图斯》，第136章）说美米乌斯和他的兄弟只是oratores mediocres（平庸的演说家）——英译本

[93] 即所谓多行不义必自毙之意。——中译者

[94] 通过特别组成的一个法庭来审判支持提贝里乌斯·格拉古的人们的叛国罪。——英译本

[95] 参见《喀提林阴谋》第55章有关注释和本书第16章。——中译本

[96] 罗马司祭主持祭神仪式，政治、军事意义多于宗教意义，所以不能用后来的宗教职位如教皇、主教等相比附。——中译者

[97] 指选举官吏时民众的态度。——中译者

[98] 去阿温提努姆山的只有公元前449年的一次分离，另外两次一次是公元前494年去撒凯尔山，一次是公元前287年去雅尼库路姆山。——英译本

[99] 专制的国王是最能引起罗马人憎恨的一个词。——中译者

[100] 这里的意思似乎是说，人民可以不需要为了受到保护而向谁表示好意，在将来也不需要去寻求保护，这样他们会更具有独立的精神。——英译本

[101] 行政长官路·卡西乌斯·隆吉努斯应是4年后（公元前107年）和马略一道当选为执政官的人。此人后来中埃尔维特人的伏击而死。参见恺撒：《高卢战记》第1卷，第7、12章。——法译本注，有删节。

[102] 参见本书第29章。——法译本

[103] 以征服者的姿态对待长期同罗马和平相处的国家被认为是最可怕的罪行，因此在古代元老院对此要作出最严厉的惩处。——法译本

[104] 一般是丧服。这种习惯沿袭很久，在中世纪还有国王穿上丧服向教皇请罪的事例。——中译者

[105] 因为他的贿赂发挥了作用，罗马当政的权贵大部分是站在他的一面的，何况卡西乌斯本人又作了保证，这一保证正如作者所说，在朱古达心目中比一个"罗马人民"的空洞概念更有力量。——中译者

[106] 胸有成竹的朱古达是在无耻的罗马友人的建议下这样做的，巴埃比乌斯的特殊作用和他的无耻进一步增加了他的安全感。——英译本注，有改动。

[107] 按照这种惩处办法，被绑到柱子上或头被枷起来的罪犯先是受到笞打，然后由侍从用斧头（就是他扛着的棍束中插着的斧头）一下子把头砍掉。——法译本注，有删节。

[108] 参见本书第5章有关注释。——法译本

[109] 参见本书第26章。——法译本

[110] 此人曾在色雷斯同斯考尔狄亚克人作战，战后修建一座米努奇乌斯门。——法译本注，有删节。

[111] 公元前110年度执政官斯普里乌斯·波斯图米乌斯·阿尔比努斯。——法译本

[112] 参阅《喀提林阴谋》第26章有关注释。——英译本

[113] 陪伴朱古达前来的波米尔卡在罗马理应享有和国王相同的保证。——法译本注，有删节。

[114] 准许被告保释的阶段。——英译本

[115] 担保波米尔卡出庭。——英译本

[116] 这句著名的话和李维（第64卷提要）所记述的那句话连文字几乎都一样，但史书中这种名句大都出自传闻和后人的编造，有演义的性质，我们只能姑妄听之而已。——法译本注，有补充

[117] 执政官在元旦就职，因此执政官的选举当在这一年的最后几个月进行。——法译本

[118] 这个奥路斯·波司图米乌斯·阿尔比努斯后来是公元前99年度的执政官。——法译本

[119] 从原文pro praetore来看，奥路斯在这里是行政长官衔的副帅。——法译本

[120] 这两个人除这里之外不见于其他文献。——法译本

[121] 通过使用否决权而使选举无法进行。——英译本

[122] 直到12月9日，即选举保民官的日子。——英译本

[123] 公元前109年，奥路斯的战败可能是公元前109年1月以前的事情，因为在他战败之后梅特路斯和西拉努斯还被称为"当选执政官"也就是尚未就职的执政官（consules designati）。——英译者注，有补充。

[124] 苏图尔后来叫卡拉玛，现在叫古埃尔玛。——法译本

[125] 这就是说，奥路斯和朱古达之间所进行的任何交易都不大可能引起元老院的注意。前面提到的"协定"事实上是一种勾结。——英译本注，有补充。

[126] 这就是说，留在军营之内，则由于人们惊惶情绪而有危险，在军营外也难以逃跑；下面的一句话便更明确地重复了这个意思。——英译本

[127] 人们在朱古达身上看到了第二个汉尼拔。——法译本

[128] 实际上这时他已不再是执政官，因为他的职权已经在前一年的12月31日结束了。在他为后继者接替担任统帅之前他是同执政官（proconsul）级的长官。——法译本

[129] 公元前136年努曼提亚战争时盖·荷斯提利乌斯·曼奇努斯的著名的投降便援用了这一原则。——法译本

[130] 关于此人，除本书这里和后面第65章提到之外，不见于其他任何文献。——法译本

[131] 比如本书第16章的欧披米乌斯。——法译本

[132] 参见本书第29章。——法译本

[133] 参见拙译科瓦略夫：《古代罗马史》（三联书店，1957年版），第200—202页。——中译者

[134] tanta lubido in partibus erat这话可称是本书的名句之一，这使人想起奥维德在《变形记》（I．60）里的那句tanta est discordia fratrum（兄弟不和乃至于是）。——中译者

[135] 这些委员（quaesitores）无疑要分别主持三个法庭，以便能更加迅速地处理大量案件。——英译本

[136] 尽管司考茹斯能发挥他的作用。——英译本

[137] 在公元前146年迦太基被摧毁之后，参见随后的一句。——法译本

[138] 这里原文用复数是由于其他词也用复数的影响；又gloriae也可能意味着“争取光荣的机会”。——英译本注，有删节。

[139] 提贝里乌斯生于公元前160年，公元前133年被杀害，盖乌斯生于公元前155年，死于公元前121年，他们是由德才兼备的母亲科尔涅利娅（斯奇比奥·阿非利加努斯的女儿）抚养起来的。普鲁塔克有他们兄弟的传记。——法译本注，有补充。

[140] 他们的曾祖父提贝里乌斯·显普洛尼乌斯·格拉古是公元前215和213年度的执政官，曾在第二次布匿战争中立下赫赫战功，多次打败迦太基人。他们的父亲提·显普洛尼乌斯·格拉古在任行政长官时（公元前179年）打败过凯尔提贝里人，而在担任执政官时（公元前177年）又彻底征服过撒尔狄人。——法译本

[141] 原文是"少数人"，当指当权的贵族寡头。——中译者

[142] 要他们分享部分元老的特权。——英译本

[143] 参见本书第31章。——法译本

[144] 这里似乎是不同意格拉古兄弟的过火行动。——中译者

[145] 罗马内战的残酷性说明作者论断的正确。——中译者

[146] 作者说时间不容许云云之类的话，说明作者的这篇文稿是和书商约定准备"出版"的，因为在罗马和地中海世界当时已经存在着一个相当活跃的书籍市场。既有市场，便有竞争，书籍的"出版"也有一个争取时间的问题。——中译者

[147] 撒路斯提乌斯在这里玩弄文字游戏：条约是foedus，而可耻的逃跑是foeda fuga，声音近似，又有头韵的效果。——英译本注，有补充。

[148] 公元前109年度的。——英译本

[149] 克温图斯·凯奇利乌斯·梅特路斯（后来在努米底亚的成功使他获得了"努米底亚的"（Numidicus）这一称号）。公元前102年他任监察官时，因受到保民官撒图尔尼努斯（在马略的支持下）的反对而于公元前100年流亡到罗得斯；公元前99年他返回罗马，公元前91年去世。——法译本注，有删节。

[150] 但不是作战事务，作战是他的专门任务，因此他可以要西拉努斯在其他事务方面负主要责任，而不是平均分担了。——英译本注，有补充。

[151] 参见本书第37章。——法译本

[152] 在古罗马，军事行动通常是在天气好的时候开始的。——法译本

[153] 指阿非利加行省，参阅本书第13章有关注释。——英译本

[154] 永久性营地（statiua castra）和活动营地（aestiua castra）（罗马士兵每晚要搭起的营地）不同，在没有战争时士兵便住在永久性营地里，营地由士兵自建，四周有防御工事，设有库房，各种各样的营房。——法译本注，有删节。

[155] 主要指聚集在军营四周靠军营为生的那些人，如小商店主、行商小贩、银钱兑换者（兼放债业务）、当地商贩、无业游民、妓女、乞丐、士兵自己带来的仆从和奴隶等等。从下一章也可以看到这种情况。罗马分布在各处的军营后来往往发展成为当地的城镇。——中译者

[156] 罗马士兵一般是给他们每人一个月的口粮（麦子），他们再用麦子向商人那里去交换葡萄酒和其他食品。——法译本

[157] 士兵本来应当自己带着粮食和武器，但在阿非利加酷热气候条件下，罗马士兵往往利用奴隶、仆从或驮畜来承受这种艰苦的行军负担，梅特路斯现在恢复了过去的做法。——法译本注，有改动。

[158] 从他在罗马的被他收买的代理人那里。当然他的间谍也起了作用。——法译本注，有改动。

[159] 橄榄枝，说明他们是来乞求和平的。——英译本

[160] 原文mapalia一词是一个拉丁化的布匿词。它是阿非利加游牧民族圆顶帐篷的聚落。这种聚落随他们移动，择地而居。——法译本注，有改动。

[161] 这个头衔是罗马军队里联盟者部分特有的，这部分军队分成两翼，每一翼10个步兵中队；每个中队均由同民族的士兵组成，由本族的长官（praefectus）统率。——英译本

[162] 轻武装部队在他们的队伍之间。——英译本注，有删节。

[163] 瓦伽是今天突尼斯的贝嘉或拜加；参见本书第29章有关注释。罗马财务官赛克斯提乌斯曾被派到这里来接受向朱古达要求的粮食。——法译本注，有补充。

[164] 参见本书第16章。——法译本注，有删节。

[165] 今天的赛伊布兹河，它流经古埃尔玛地区，终点在波尼附近，全长160公里。——法译本

[166] 在古埃尔玛，橄榄在今天仍是这里的主要商品。——法译本

[167] 在山脉和穆图尔河之间的平原上。——英译本

[168] 此处有人把这支山脉理解为同那平行的山脉形成直角，有人理解为横在梅特路斯进军路线的前面，两种情况分别见所附甲乙二图。——英译本

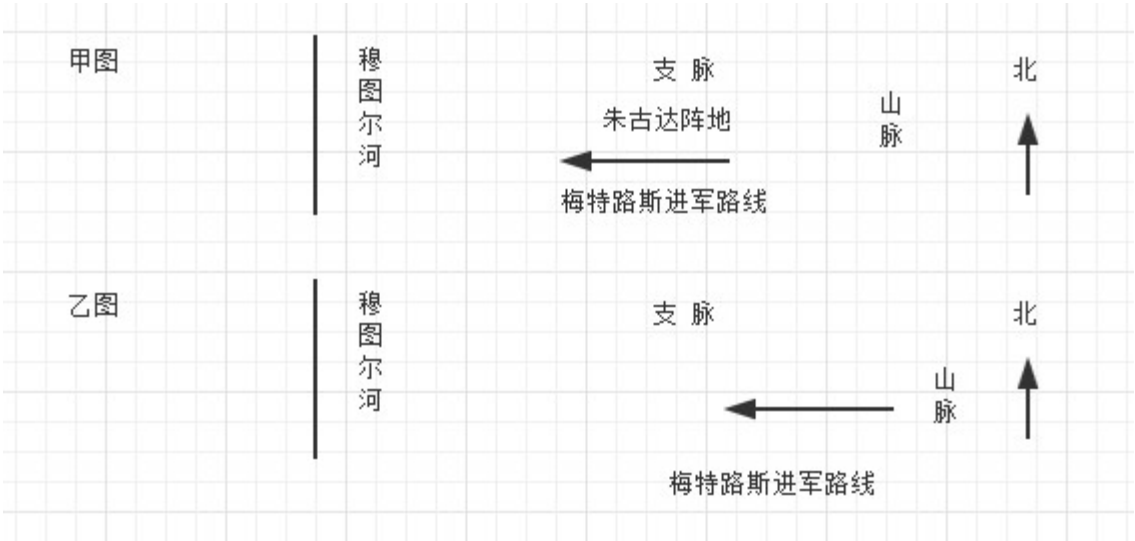

[169] 朱古达这样安排的原因见下章。——法译本

[170] 参见本书第35章。——法译本

[171] 参见本书第38章。——法译本

[172] 表明他有功必赏。——中译者

[173] 他使行进的队列面向右方（向着敌人），而在部队面向这一方向时把骑兵配置在两翼；然后他又掉转方向向河的方向行进，这样原来在前列的便侧面向着敌人，也就是说，成为行进队伍的侧翼了。换言之，原来面对敌人的现在敌人位于他们的右手。——英译本

[174] 这就是说，如果军队转而面向敌人，他们就处于前列地位。——英译本

[175] 就是离梅特路斯刚下来的山最近的那部分人。——英译本

[176] 即没有意识到危险。——英译本

[177] 我们则有"不以成败论英雄"的说法，比这里的说法全面多了。——中译者

[178] 某些这类奖赏参见本书第85章。——英译本

[179] 指联盟者提供的步兵中队。——中译者

[180] 今天凯夫（古时的西卡）以南的祖阿里姆。公元前216年斯奇比奥在这个城市附近对汉尼拔取得了决定性的胜利。——法译本

[181] 罗马人对逃兵的惩罚是十分严厉的。逃兵有时被钉死在十字架上，有时被抛给野兽为食。参见瓦列里乌斯·玛克西姆斯（2，7）。——英译本

[182] 今天的凯夫，参见本章有关扎玛的注。——中译者

[183] 恺撒的《高卢战记》也有类似的记载，守城者把装有树脂和松脂的桶点着然后把它们从城上滚下来。——法译本

[184] 军团由六位将领统率，他们逐月接替或者逐日传递领导权。他们照例选自名门的年轻子弟，这是他们从政的开始。——法译本

[185] 伏击是朱古达爱用的战术。——中译者

[186] 不仅是努米底亚人有把步兵和骑兵混合编队的习惯，在其他蛮族，特别是在日耳曼人那里也有类似的习惯。——法译本

[187] 这里的描写显然是模仿修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》有关雅典人在叙拉观看海港内的海战的记述（第7卷第71章）。——英译本

[188] 参见本书第54章。——法译本

[189] 即阿非利加行省。——中译者

[190] 参见本书第35章。——法译本

[191] 这是按照传统举行的一次军事会议，统帅并没有同朱古达进行过私人的安排（参见本书第29章）。——英译本注，有改动。

[192] 作者是说会议作出的决定符合在这种情况下所有军事会议遵守的传统。——法译本

[193] 等于罗马货币6720万谢斯特尔提乌斯，而据法译本注者计算几乎等于20年代的法国的1350万法郎。——中译者

[194] 因为罗马人对待逃兵是极为残酷的，参阅本书第56章有关注释。——法译本注，有删节。

[195] 未详今天的什么地方。——法译本

[196] 作为执政官，梅特路斯的任期已满，但是元老院却有权依法把他任命为同执政官的长官，从而延长了他在努米底亚的权力。——法译本

[197] 自从公元前367年起法律便取消了贵族的特权，平民也可以担任执政官；但单是平民这一个条件不足以竞选执政官，他不仅要列举他在先前担任高级官吏时对国家所作的切实的贡献，还要举出门第的显赫与古老，这是最为民主派所嫉妒的条件。这一点之不合理，马略在他的演说里已明白指出，参见本书第85章。——法译本注，有改动。

[198] 参见本书第85章。——英译本

[199] 阿尔皮努姆在罗马东南，是拉提乌姆的城市，然而是沃尔斯奇人的住区，这里也是西塞罗的故乡，西塞罗曾以有马略这样的同乡而引以为荣。但按普鲁塔克的说法，马略不是生在阿尔皮努姆本城，而是生在阿尔皮努姆地区的一个名叫凯列阿泰的村庄（今天叫卡撒美腊）。——法译本

[200] 当时认为所有的名人都要学习希腊的作品，特别是演说作品，作为有教养的一个标帜。——法译本注，有改动

[201] 参阅本书第59章有关注释。按将领最初全部由执政官任命；从公元前362年起人民取得了在军队定员的24名将领中选出6名将领的权利，从公元前311年起，他们选出16名，而在公元前207年就是全部了。这样，将领也被看成是高级官吏。如果军队超过4个军团，则其他将领由执政官或统帅任命。——法译本注，有改动。

[202] 如果马略是请假离开一个时候，按说应当用commeatus，但作者这里用missio一词，实有永久离开的意思。可能作者是要说明，如果马略当选，他就不再是梅特路斯的下属了。——法译本

[203] 当时还没有竞选人必须在罗马的规定，马略回去是为了发挥他个人的影响。——法译本

[204] 梅特路斯的儿子凯奇利乌斯·梅特路斯·皮乌斯是公元前80年度的执政官，但这时他虽只不过20岁左右，而马略却48岁了。——法译本

[205] 这时他刚刚开始从政。——中译者

[206] 这里当然是对梅特路斯而言，也是一种宣泄不满情绪的表现。——中译者

[207] 这对梅特路斯是一种极为严厉的指责，因为从王政时期以来，罗马人对国王的横傲和胡作非为便极为反感，这是带有挑拨性的批评。——法译本注，有改动。

[208] 参见本书第5章有关注释。——中译者

[209] 意谓第一级的继承人（primi heredes）没有继承能力时由第二级继承人继承。——英译本

[210] 从前面（本书第62章）我们已经看到，“罗马骑士”一词既指骑兵本身也指所有具有骑士财产资格的人，也就是说他们包括骑兵和从事商业或兑换业活动的骑士等级的人。——法译本注，有改动。

[211] 罗马人在广场上的社会活动使得个人的看法很容易传播开来并形成舆论。——中译者

[212] 这种支持对马略是一种高度的赞扬，因为它不是用贿赂而是用功业换来的。——英译本

[213] 参见本书第40章。——法译本

[214] 此人大概是卫戍司令官，也可能是步兵中队长（praefectus cohortis）。普鲁塔克（《马略传》，第8章）则说他是工兵长官（praefectus fabrum）。——英译本

[215] 一方面是阻挡他们进卫城的武装力量；另一方面是房顶上的妇女和男孩子。——英译本

[216] 这里指分别邀请他们赴宴的主人，这个主人庇护他可能是为自己留一条后路。——中译者

[217] 据罗马历法，从日出到日落白天平均分为12份，但它们的长度却随季节而有所变化。由于向瓦伽的这次进军是在冬天，白天第三个时辰大约相当于今天的早上9点。——法译本

[218] 参见本书第67章。——法译本

[219] 他不能援用要高级官吏尊重全体罗马公民的个人自由和生命的那些法律给予的特权，因为拉丁公民的地位和联盟者差不多。据普鲁塔克《马略传》，此人是无辜的，处死他马略有责任。——法译本注，据英译本补充。

[220] 参见本书第61—62章。——法译本

[221] 他一直使这支军营流动于罗马各处的驻军之间。——英译本

[222] 根据普鲁塔克的记述，马略是在选举执政官的民会召开之前12天才获准离开的，他用了两天一夜到达乌提卡，从那里又经4天的海路到达意大利。——法译本

[223] 这里指保民官，参见《喀提林阴谋》第38章。——英译本

[224] 马略和路奇乌斯·卡西乌斯·隆吉努斯一道当选为公元前107年度的执政官，参见本书第32章。——法译本

[225] 我们已经知道（参见本书第27章），公元前122年盖乌斯·格拉古曾主持通过一项法律，据此元老院应当在执政官选举之前 指定执政官的行省，以后再由他们通过协议或抽签的方式加以分配。先前元老院曾作出决定延长梅特路斯在努米底亚的权力（作为长官）。保民官提图斯·曼利乌斯·曼奇努斯利用干预权提出的建议，实际上起了取消元老院决定的作用。——法译本

[226] 参见本书第19章。——法译本

[227] 在他活动的地区里并没有许多通向沙漠的道路，当地人反抗罗马人的战术，这也是一种。而罗马人在胜利时如果穷追不舍，就可以发现这些道路了。——法译本注。节录。

[228] 塔拉后来叫提列普特，是努米底亚西南部、西卡以南的一座城市，它位于一片沙漠的边缘地带。——法译本

[229] 这里似乎有些豪华的设施，专供王子们过同他们身份相适应的生活的。——英译本注，有改动。

[230] 巴格拉达斯河，今天的美吉尔达河。——法译本

[231] 备水是沙漠行军的最重要措施。——中译者

[232] 这里指附近的努米底亚居民带给梅特路斯的部队的水，这也是一项相当艰苦的差事。——中译者

[233] 这就是说，他们加紧干 指定给他们的任务，以表明他们的投降是真心的。——英译本注，有改动。

[234] 这种装置8尺高、16尺长、7尺宽，它的顶子为了能不被火点着，通常用刚刚剥下不久的兽皮蒙覆。——法译本

[235] 土丘通常是用泥土、树干和木块混杂沿城墙堆起来的，最高处和城墙一样高，和地面形成一个斜坡，攻城的士兵可以从这里爬上去。——法译本注，有修改。

[236] 这里当指大列普提斯，参见本书第19章有关注释。——法译本

[237] 这个哈米尔卡不是前面提到的那个同名的人，这个名字在阿非利加北部是常见的。——法译本注，有改动。

[238] 该城的安全受到威胁，这样由于哈米尔卡的阴谋罗马人便有了失去作为联盟者的列普提斯人的危险。——英译本

[239] 这是军团中由利古里亚人组成的辅助步兵队伍。——法译本

[240] 此人可能是公元前81年参加对谢尔托里乌斯的战争的那个人，如果是这样，那么他就是盖乌斯·安尼乌斯·路斯库斯（参见普鲁塔克：《谢尔托里乌斯传》，第7章）。——法译本

[241] 腓尼基最古老的城市西顿的居民所建立的列普提斯是今天的列布达（在的黎波里塔尼亚）。——法译本

[242] 撒路斯提乌斯把这里理解为阿非利加最东端的地区，他不把埃及算进世界的这一部分。参见本书第17章和第19章。——法译本

[243] 这两个西尔特斯位于今天的突尼斯和的黎波里塔尼亚之间，西边的是小西尔特斯（Syrtes minor），即今天的伽贝斯湾，东边的是大西尔特斯（Syrtes maior），即今天的西德列湾。——法译本

[244] 即看风和气候的情况而定。——英译本

[245] 作者这里大概考虑到希腊语的σμρει樂 相当于拉丁语的trahere），这个词法译者译为traîner，英译者译为sweep，有"拖带"、"冲刷"之意。但法译本注认为这个词应当来自阿拉伯语sert（意为大沙漠），今天那里对附近的地区还在用这个词。——中译者

[246] 有人估计这地点离迦太基约1200公里，而离昔勒尼只有520公里。——法译本引B．托玛斯语。

[247] 昔勒尼是提拉的移民地，提拉则是库克拉德斯群岛中的一个岛，参见本书第19章。——法译本

[248] 大概在今天的埃尔巴尼亚。——法译本

[249] 参见本书第18章。——法译本

[250] 两个国王的军队。——中译者

[251] 迦太基之被摧毁是公元前149年的事情，至于马其顿国王柏尔修，则他是在所谓第三次马其顿战争中，于公元前168年被埃米利乌斯·保路斯击败的。参见拙译科瓦略夫《古代罗马史》第381—388页。——法译本注，有补充。

[252] 意谓不要放着好日子不过而要受朱古达的牵累。——中译者

[253] 这里是说，当选某一官职之后才能行使职权，但是出色地行使职权的训练是在选举之前。此处马略似更多指行使军事指挥权。——英译本注，有补充。

[254] 这里指马略的卑微出身。——中译者

[255] 阿尔比努斯属于波司图米乌斯家族（gens Postumia），这可能是起源于埃特路里亚的家族，从它中间产生过许多知名的执政官，如三度担任执政官的路奇乌斯·波司图米乌斯·阿尔比努斯（李维曾记述过此人的光荣业绩，参见他的《罗马史》第23卷第24章；第24卷第2章，第28卷第28章）。贝斯提亚属于卡尔普尔尼乌斯家族（gens Calpurnia），他们是努玛第三个儿子卡尔普斯的后裔。——法译本注，有删节。

[256] 马略首先是一名普通士兵。在这方面他有健壮的体魄和坚定的精神。他是在西班牙，在小斯奇比奥同时也在他未来的敌人朱古达的麾下学会了作战的。他走的只能是唯一的这样一条道路，这条道路使得一个没有显赫的祖先和出身卑微但是有抱负的年轻人爬上夺取权力的阶梯并且使得贵族忘记了他卑贱的出身。公元前119年他任保民官，公元前115年他任行政长官，而在他治理西班牙时他有机会不仅表现他的军事才能，而且表现出他是一位廉洁和果敢有为的行政官吏，这使他获得了声名。——节自法译本

[257] 这是说，意识到我没有资格担任这一职位。贵族的这一看法是根深蒂固的。——英译本注，有补充。

[258] 这里的长枪当指没有铁头的投枪（hastae purae），旗帜（vexilla）指有金银装饰的各种颜色的小旗子，胸饰（phalerae）是有凸出的花纹的金属牌子，它可以系在带子上也可以系在马具上。至于其他战利品可以有带扣、镯子、颈锁等等。——法译本注，有改动。

[259] 希腊语和希腊哲学、文学等等是每一个有教养的罗马人所必学的，罗马人虽然是地中海的统治者，但是文化中心却在希腊，罗马的上层人物大多去过希腊从师学习。——中译者

[260] 不少有学问的希腊人在罗马上层人物的家中做家庭教师，一般希腊人在罗马则多属下九流的人物，但也相当活跃，这种情况到帝国时期也没有什么改变。——中译者

[261] 有高超技艺的男女奴隶身价惊人，不是一般的罗马公民买得起的。——中译者

[262] 罗马庄园上的农活大多由奴隶担任，奴隶的总管也是奴隶，但大多是主人比较信任的奴隶，总管后来赎身成为自由人的也不少。——中译者

[263] “甚至提到他们的罪过，他感到这对他自己的品格都是一种伤害。”——英译本引萨摩斯语

[264] 暗示贝斯提亚。——法译本

[265] 暗示阿尔比努斯。——法译本

[266] 暗示梅特路斯。——法译本

[267] 关于马略的军事改革，参见拙译科瓦略夫：《古代罗马史》，第503—508页。——中译者

[268] 这里所说的阶级据说是赛尔维乌斯·图利乌斯在财产资格的基础之上规定的。参见李维：《罗马史》，第1卷第43章。——英译本

[269] 赛尔维乌斯·图利乌斯分公民为五级。财产在10万阿斯以上的为第一级，75000阿斯以上的为第二级，5万以上的为第三级，25000以上的为第四级，12500（一说11000）以上的为第五级。capite censi是比赛尔维乌斯规定的最低的阶级还要低的人们，他们没有财产，也没有服兵役的义务。在监察官的调查表上只被视为他们个人（caput）。——英译本注，有补充。

[270] 这里所谓好人就是有财产资格的人，不涉及品德问题。——中译者

[271] 参见《喀提林阴谋》，第56章。——英译本

[272] 战利品按规定都属于国家，出售所得的款项归入国库（aerarium），但是从前面（本书第41章）我们看到这一惯例已无人遵守。——法译本

[273] 波库斯和朱古达。——法译本

[274] 这是说，他的军队抛弃了他们的武器并在混乱中逃散。——英译本

[275] 位于努米底亚东部，塔拉以南，后来称为比扎塞纳的地区，今天突尼斯的卡夫撒。——法译本

[276] 这里指的似是希腊人所说的利比亚最危险的一种毒蛇 ϛιψάϛεϛ（意为"渴的"）；名称的来源可能像撒路斯提乌斯在正文中所说的那样，也可能是被这种蛇咬伤的人有一种难以遏制的口渴感。——法译本

[277] 这些辅助骑兵部队都是从意大利以外的高卢、西班牙、色雷斯等地特别精于骑术的民族中征募来的。——法译本注，有删节。

[278] 指辅助部队的轻武装步兵中队。——法译本

[279] 在努米底亚的西卡和扎玛之间，可能是今天的拉尔布尔斯（Larbourse）。——法译本

[280] 指马略本人。——中译者

[281] 未详。——法译本

[282] 因为这是一种不过使用几小时的临时营地。——法译本注，有删节。

[283] 这平原上有不少小丘和许多灌木丛，因此便于军队的隐藏。——法译本

[284] 按战争法规，对投降者是不应当杀死的。——法译本注，有删节。

[285] 这是古代使用胡萝卜加大棒的政策的大国代言人的口吻。实际上是给马略的残暴行为辩解。——中译者

[286] 朋友不仅指罗马阿非利加行省的居民，而且也指努米底亚人中间倾向于罗马方面的人。——法译本

[287] 这是防止敌人再次回来把它们作为抵抗罗马人的据点。——法译本

[288] 今天是阿尔及利亚和摩洛哥之间的穆路雅河（Moulouya）。——法译本

[289] 利古里亚人生在多山的地区，因此他们的登山的本领都是很高明的。——据法译本，有改动。

[290] 蜗牛是可供食用的，收集它不是为了好玩。现在在欧洲蜗牛仍是一种名菜。——中译者

[291] 即利古里亚人。——中译者

[292] 和马略约定的时间。——英译本

[293] 罗马人的圆形盾牌（clipeus）是用金属做的，圆形，通常里面是凹进去的，因此碰撞时有响声，后来人们便用一种长盾（soutum）来取代它，这种盾用轻质的木头制作，上面包以牛皮，边上再包上铁。——法译本

[294] 士兵把盾牌举在头顶上，相互重叠，形成一个连续不断的掩护装置。——英译本

[295] 这是派喇叭手和利古里亚人同去的原因。——中译者

[296] 这里的叙述不甚清楚，作者没有说明对方是从唯一的通道跑下来，还是跑在岩石上城外的什么地方，也没有说明其余的罗马人是怎样上去的。——中译者

[297] 路奇乌斯·科尔涅利乌斯·苏拉〔他在战胜马略之后被加以“费利克斯”（Felix，意为“幸运者”）的名号〕出身于一个相当贫困的家庭（参见普鲁塔克：《苏拉传》，第1章），他生于公元前138年，从青年时代便致力于研究希腊的语言与文学，一直到他的老年。在他继承了小小的一份产业之后，他大大地放荡了一阵子。他受的教育再经过他同罗马贵族派优秀人物交往的熏陶似乎不会使他后来从事军事

活动；他于公元前107年以当选财务官身份来到阿非利加时，马略对他是有些冷淡的。——法译本

[298] 科尔涅利乌斯·西森纳生于公元前119年，公元前78年任行政长官，公元前67年死于克里特岛，当时他正在以副帅身份辅佐庞培进行肃清海盗的战争。他因撰述12卷的《历史》而有史家之名，在此书中他记述了从同盟战争（公元前90年开始）直到苏拉独裁这一时期里的事件。此外他还给普劳图斯的作品作注并从希腊语翻译了米利都人阿里斯提德斯的寓言故事。西塞罗曾多次提到他。他的《历史》的片断曾由H． 彼得加以搜集。他的文体是拟古的、做作的。——法译本

[299] 苏拉一生结过五次婚，每次对他的妻子都很不好。——法译本注，有删节。

[300] 这里是说，他的成功并非侥幸。——中译者

[301] 这里指苏拉通过宣布不受法律保护而进行的大屠杀以及通过科尔涅利乌斯法取消平民的权利，恢复贵族的权利等做法。当他认为他为他的一派已做得足够的时候，他才放弃了自己的独裁权力（公元前79年年初），却没有一个人敢于应他之邀请来向他提出解释他的行为的要求。他退休后住在普佐利斯的郊区，用希腊语写作他的回忆录（ὑπομνήματα）。他来不及最后编订此书，这工作是由他的被释奴隶科尔涅利乌斯·埃皮卡杜斯完成的。书的内容我们是通过普鲁塔克才知道的，后者写的许多传记都是从这部书中取得了大量材料。除去著述以及渔猎活动之外，他还向罗马介绍了亚里士多德的作品。他是在78岁时因中风而去世的。——法译本注，有删节。

[302] 这同苏拉刚来到阿非利加时马略对他的冷淡态度形成鲜明的对照，同时也可以看出苏拉非同寻常的手腕。——中译者

[303] 参见本书第89章以次所发生的事件。——法译本注，有删节。

[304] 参见本书第80章。——法译本

[305] 即指国王波库斯。——中译者

[306] 堆起行李便于战斗并防止敌人的掠夺。——中译者

[307] 参见塔西佗：《编年史》，第1卷第65章。——法译本

[308] 罗马人每夜分成四班，第一班开始于日没时，第四班结束于日出时，每班长短依季节而不同。在罗马军队中，由统帅指给士兵每班何时开始，具体的通知任务由喇叭手吹喇叭发出信号。——法译本注，有删节。

[309] 这里指辅助步兵中队。——英译本

[310] 摩尔人（玛乌里人）最初由亚细亚迁移到阿非利加，居北非西部。他们的东边是努米底亚而以穆路查河为界。他们的南边是盖土勒人，西边是大西洋，北边是地中海。臣属于波库斯的盖土勒人散居于古利比亚西北部的广大地区。他们的西边是大西洋，北边是玛乌列塔尼亚和努米底亚，南边是尼日尔河。一些人认为他们和他们北边的玛乌里人和努米底亚人有血统关系；也有人认为他们是由土著利比亚人、亚细亚移民和在朱古达战争之前罗马从未听说过的野蛮的游牧民族混合而成。——法译本注，有删节。

[311] 主要是希波涅·扎里图斯（今天的比塞大）和乌提卡。——法译本注，有删节。

[312] 这是说，把辎重放在中心，四周环以重武装士兵，前后和两翼则有骑兵和轻武装步兵加以保护。——英译本

[313] 轻武装的士兵也可以理解为在军团前面展开战斗的velites，他们是从最年轻和最贫苦的士兵当中选出来的；也可以理解轻武装的正规军团士兵，这里作者似指后者。步兵小队通常定额120人。——法译本注，有删节。

[314] 参见本书第25章。——法译本

[315] 这就是说，朱古达本来正带领着他的骑兵对马略作战，这时却偷偷离开前方而跑到罗马人的背后去，因为波库斯和他的步兵正在从后面向罗马人发动了进攻。——英译者

[316] 指罗马的士兵。——中译者

[317] 他们是被召请去听取国王的建议的，不是去发言的。——英译本

[318] 本来论官阶、论年纪都应当由曼利乌斯先发言。——中译者

[319] 这是联盟者的步兵中队。——法译本

[320] 罗马对待叛逃士兵的措施是十分严厉的。——中译者

[321] 按前章所谈的计划。——英译本

[322] 他们的狼狈相会使人不相信他们是国王的使节。——英译本

[323] 即苏拉。财务官在军队中也是统帅的得力助手。——中译者

[324] 从下文看他们显然是等待马略的到来。——英译本

[325] 法译本因原文版本不同而译为“马略在没有成功地完成自己任务的情况下回到了奇尔塔”。此处取英译。——中译者

[326] 此人仅见于此处，他可能是统帅后备部队的，也可能是驻节乌提卡并统帅驻军的。——节自法译本

[327] 法译本的理解是执政官向军事会议提出在这期间停战。供参考。——中译者

[328] 弩石手是轻武装步兵的一部分，通常由巴列亚尔群岛的居民担任，因为他们最善于此道。——节自法译本

[329] 佩利尼人是意大利中部萨宾人的一支，他们东南是玛尔喜人北边是玛尔茹奇尼人，南边是萨姆尼乌姆。他们的主要城市是苏尔摩和科尔费尼乌姆。——法译本

[330] 设营的准备工作。——中译者

[331] 参见色诺芬：《居鲁士的教育》，3，3，45。——英译本

[332] 此人无疑是玛西尼撒的私生子。——法译本

[333] 这是说，除非接纳朱古达的使节并且装作保持同国王的友好关系的样子。原文这里不甚清楚。——英译本

[334] 这是说，为了得到苏拉的友谊，他甘愿容忍失去先前的独立。——英译本

[335] 参见本书第80章。——法译本

[336] 即苏拉。——英译本

[337] 这里指的是公元前105年10月16日长官克温图斯·赛尔维利乌斯·凯皮欧和执政官格涅乌斯·曼利乌斯·玛克西姆斯在阿劳西欧（今天的奥兰治）附近对金布里人而不是对高卢人进行的战斗。金布里人是日耳曼人而不是凯尔特人。金布里人曾入侵高卢，后来又入侵意大利，他们曾击败六支罗马军队，从而在罗马引起如此大的恐怖，以致在后来马略和克温图斯·路图提乌斯·卡图路斯于公元前101年在维尔塞勒平原上歼灭他们之后多年人们在提起他们时还心有余悸。——法译本

[338] 公元前104年。——法译本

[339] 在这一天，被上了镣铐的朱古达和他的两个儿子走在凯旋者的战车前面。他被剥下了衣服后投进了罗马的图利亚努姆地牢。据说当时他曾叫道："赫邱利斯啊，你的浴室是冷的！"（普鲁塔克：《马略传》，第12章）6天之后，马略下令把他在那里绞死（埃乌特洛佩），也有人说，朱古达是饿死在那里的（普鲁塔克），——法译本注，有删节。

[340] 当马略击溃金布里人和条顿人从而挽救了罗马之后，他被称为"第三位罗慕路斯"。——法译本

参考年表

公元前157年（汉文帝元后七年） 罗马执政官为赛克斯图斯·优利乌斯·恺撒（Sextus Julius Caesar）和路奇乌斯·奥列利乌斯·欧列斯特斯（Lucius Aurelius Orestes）。

△盖乌斯·马略出生。

公元前149年（汉景帝中元元年） 罗马执政官为路奇乌斯·玛尔奇乌斯·肯索里努斯（Lucius Marcius Censorinus）和玛尔库斯·曼利乌斯（Marcus Manlius）。

△第三次布匿战争（至公元前146年）。

△玛尔库斯·波尔奇乌斯·加图去世（公元前234年生）。

△努米底亚国王玛西尼撒去世（约公元前230年生）。

公元前143年（汉景帝后元元年） 罗马执政官为阿皮乌斯·克劳狄乌斯·普尔凯尔（Appius Claudius Pulcher）和克温图斯·凯奇利乌斯·梅特路斯·马凯多尼库斯（Quintus Caecilius Metellus Macedonicus）。

△努曼提亚战争开始（一说开始于公元前144年）（至公元前133年）。

公元前138年（汉武帝建元三年） 罗马执政官为普布利乌斯·科尔涅利乌斯·斯奇比奥·纳西卡·赛拉比奥（Publius Cornelius Scipio Nasica）和德奇姆斯·尤尼乌斯·布路图斯（Decimus Junius Bruttus）。

△路奇乌斯·科尔涅利乌斯·苏拉出生。

公元前136年（汉武帝建元五年） 罗马执政官为路奇乌斯·福里乌斯·皮路斯（Lucius Furius Philus）和赛克斯图斯·阿提利乌斯·赛尔腊努斯（Sextus Atilius Serranus）。

△西西里爆发第一次奴隶起义（至公元前132年）。

公元前133年（汉武帝元光二年） 罗马执政官为普布利乌斯·穆奇乌斯·司凯沃拉（Publius Mucius Scaevola）和路奇乌斯·卡尔普尔尼乌斯·皮索·福茹吉（Lucius Calpurnius Piso Frugi）。

△努曼提亚战争结束。

△提贝里乌斯·显普洛尼乌斯·格拉古任保民官并遇害（提·格拉古生于公元前163年，一说公元前162年）。

公元前121年（汉武帝元狩二年） 罗马执政官为路奇乌斯·欧皮米乌斯（Lucius Opimius）和克温图斯·法比乌斯·马克西姆斯·阿洛布罗吉库斯（Quintus Fabius Maximus Allobrogicus）。

△米奇普撒过继朱古达为继子。

△盖乌斯·显普洛尼乌斯·格拉古遇害（公元前153年生）。

公元前119年（汉武帝元狩四年） 罗马执政官为路奇乌斯·凯奇利乌斯·梅特路斯·达尔玛提库斯（Lucius Caecilius Metellus Dalmaticus）和路奇乌斯·奥列利乌斯·科塔（Lucius Aurelius Cotta）。

△马略任保民官。

公元前118年（汉武帝元狩五年） 罗马执政官为玛尔库斯·波尔奇乌斯·加图（Marcus Porcius Cato）和克温图斯·玛尔奇乌斯·列克斯（Quintus Marcius Rex）。

△米奇普撒死。继子朱古达杀死米奇普撒之幼子希延普撒尔，逐其长子阿多儿巴尔。

公元前116年（汉武帝元鼎元年） 罗马执政官为盖乌斯·李奇尼乌斯·盖塔（Caius Licinius Geta）和克温图斯·法比乌斯·马克西姆斯·埃布尔努斯（Quintus Fabius Maximus Eburnus）。

△玛尔库斯·提伦提乌斯·瓦罗出生。

公元前115年（汉武帝元鼎二年） 罗马执政官为玛尔库斯·埃米利乌斯·司考茹斯（Marcus Aemilius Scaurus）和玛尔库斯·凯奇利乌斯·梅特路斯（Marcus Caecilius Metellus）。

△马略任行政长官。

公元前113年（汉武帝元鼎四年） 罗马执政官为盖乌斯·凯奇利乌斯·梅特路斯·卡普腊里乌斯（Caius Caecilius Metellus Caprarius）和格涅乌斯·帕皮里乌斯·卡尔波（Cnaeus Papirius Carbo）。

△朱古达入侵阿多儿巴尔之领土。

公元前112年（汉武帝元鼎五年） 罗马执政官为玛尔库斯·李维乌斯·杜路苏斯（Marcus Livius Drusus）和路奇乌斯·卡尔普尔尼乌斯·披佐·凯索尼努斯（Lucius Calpurnius Piso Caesoninus）。

△朱古达杀害阿多儿巴尔。

△玛尔库斯·李奇尼乌斯·克拉苏出生（推定）。

公元前111年（汉武帝元鼎六年） 罗马执政官为普布利乌斯·科尔涅利乌斯·斯奇比奥·纳西卡·赛拉比奥（Publius Cornelius Scipio Nasica Serapio）和路奇乌斯·卡尔普尔尼乌斯·贝斯提亚（Lucius Calpurnius Bestia）。

△贝斯提亚至阿非利加，败于朱古达。

公元前110年（汉武帝元封元年） 罗马执政官为玛尔库斯（《朱古达战争》正文中为克温图斯，疑误）·米努奇乌斯·茹福斯（Marcus Minucius Rufus）和斯普里乌斯·波斯图米乌斯·阿尔比努斯（Spurius Postumius Albinus）。

△奥路斯败于朱古达。

公元前109年（汉武帝元封二年） 罗马执政官为克温图斯·凯奇利乌斯·梅特路斯·努米地库斯（Quintus Caecilius Metellus Numidicus）和玛尔库斯·尤尼乌斯·西拉努斯（Marcus Junius Silanus）。

△梅特路斯至阿非利加，马略任副帅。

公元前108年（汉武帝元封三年） 罗马执政官为赛克斯图斯·苏尔皮奇乌斯·伽尔巴（Sextus Sulpicius Galba）（由玛尔库斯·奥列利乌斯·司考茹斯〈Marcus Aurelius Scaurus〉递补）和路奇乌斯·荷尔田西乌斯（Lucius Hortensius）。

△朱古达逃入沙漠腹地。

△喀提林出生。

公元前107年（汉武帝元封四年） 罗马执政官为路奇乌斯·卡西乌斯·隆吉努斯（Lucius Cassius Longinus）和盖乌斯·马略（Caius Marius）。

△马略代替梅特路斯担任对朱古达作战之统帅并打败朱古达。

公元前106年（汉武帝元封五年） 罗马执政官克温图斯·赛尔维利乌斯·凯皮欧（Quintus Servilius Caepio）和盖乌斯·阿提利乌斯·赛尔腊努斯（Caius Attilius Serranus）。

△梅特路斯被召回罗马。

△玛尔库斯·图利乌斯·西塞罗（Marcus Tullius Cicero）出生。

△格涅乌斯·庞培（Gnaeus Pompelùs）出生。

公元前105年（汉武帝元封六年） 罗马执政官为普布利乌斯·茹提利乌斯·茹福斯（Publius Rutilius Rufus）和盖乌斯·玛利乌斯·马克西姆斯（Caius Mallius Maximus）。

△朱古达被擒。

公元前104年（汉武帝太初元年） 罗马执政官为盖乌斯·马略（再度当选）和盖乌斯·弗拉维乌斯·芬布里亚（Caius Flavius Fimbria）。

△朱古达被解至罗马并死于狱中。

△西西里爆发第二次奴隶起义（至公元前100年）。

公元前103年（汉武帝太初二年） 罗马执政官为盖乌斯·马略（三度当选）和路奇乌斯·奥列利乌斯·欧列斯特斯（Lucius Aurelius Orestes）。

公元前102年（汉武帝太初三年） 罗马执政官为盖乌斯·马略（四度当选）和克温图斯·路塔提乌斯·卡图路斯（Quintus Lutatius Catullus）。

△马略在阿克瓦埃·赛克斯提埃（Aquae Sextiae）打败条顿人。

公元前101年（汉武帝太初四年） 罗马执政官为盖乌斯·马略（五度当选）和玛尔库斯·阿克维利乌斯（Marcus Aquillius）。

△马略在维尔凯莱（Vercellae）附近击败金布里人。

△盖乌斯·优利乌斯·恺撒（Gaius Julius Caesar）出生（尚有公元前102年和公元前100年两说）。

公元前95年（汉武帝太始二年） 罗马执政官为克温图斯·穆奇乌斯·司凯沃拉（Quintus Mucius Scaevola）和路奇乌斯·李奇尼乌斯·克拉苏（Lucius Licinius Crassus）。

△玛尔库斯·波尔奇乌斯·加图·乌提肯西斯（Marcus Porcius Cato Uticensis）出生。

公元前86年（汉昭帝始元元年） 罗马执政官为路奇乌斯·科尔涅利乌斯·秦纳（Lucius Cornelius Cinna）和盖乌斯·马略（七度当选）

△马略死，执政官职位由路奇乌斯·瓦列里乌斯·弗拉库斯（Lucius Valerius Flaccus）递补。

△苏拉破米特拉达特斯军。

△盖乌斯·撒路斯提乌斯·克里斯普斯（Gaius Sallustius Crispus）出生（一说公元前87年）。

公元前82年（汉昭帝昭元五年） 罗马执政官为盖乌斯·马略（Gaius Marius）（小）和格涅乌斯·帕皮里乌斯·卡尔波（Gnaeus Papirius Carbo）（三度当选）。

△苏拉进入罗马，并被宣布为终身的独裁官（公元前79年自动交卸这一权力）。

公元前73年（汉宣帝本始元年） 罗马执政官为玛尔库斯·提伦提乌斯·李奇尼亚努斯·瓦罗·路库路斯（Marcus Terentius Licinianus Varro Lucullus）和盖乌斯·卡西乌斯·隆吉努斯（Caius Cassius Longinus）。

△斯巴达克起义（至公元前71年）。

公元前68年（汉宣帝地节二年） 罗马执政官路奇乌斯·凯奇利乌斯·梅特路斯（Lucius Caecilius Metellus）（由赛尔维利乌斯·瓦提亚〈Servilius Vatia〉递补）和克温图斯·玛尔奇乌斯·列克斯（Quintus Marcius Rex）。

△喀提林任行政长官。

△恺撒任财务官。

公元前67年（汉宣帝地节三年） 罗马执政官为盖乌斯·卡尔普尔尼乌斯·皮索（Caius Calpurnius Piso）和玛尔库斯·阿奇利乌斯·格拉布里欧（Marcus Acilius Glabrio）。

△喀提林出任阿非利加长官。

△伽比尼乌斯法授权庞培对海盗作战，历史学家西森纳任副帅。

公元前66年（汉宣帝地节四年） 罗马执政官为玛尔库斯·埃米利乌斯·雷比达（Marcus Aemilius Lepidus）和路奇乌斯·沃尔卡奇乌斯·

图路斯（Lucius Volcacius Tullus）。

△喀提林返回罗马竞选执政官，未成。

△西塞罗任行政长官。

△玛尼利乌斯法授权庞培对米特拉达特斯作战。庞培战败米特拉达特斯。

公元前65年（汉宣帝元康元年） 罗马执政官为路奇乌斯·奥列利乌斯·科塔（Lucius Aurelius Cotta）（与公元前119年的执政官同名。但并非一人）和路奇乌斯·曼利乌斯·托尔克瓦图斯（Lucius Manlius Torquatus）。

△喀提林被控在阿非利加有渎职罪行，但被宣告无罪。

△诗人贺拉斯（Quintus Horatius Flaccus）出生。

△恺撒任高级营造官。

公元前64年（汉宣帝元康二年） 罗马执政官路奇乌斯·优利乌斯·恺撒（Lucius Julius Caesar）和盖乌斯·玛尔奇乌斯·费古路斯（Gaius Marcius Figulus）。

△喀提林再度竞选执政官失败。

△庞培整顿亚细亚的新领土（至公元前61年）。

公元前63年（汉宣帝元康三年） 罗马执政官玛尔库斯·图利乌斯·西塞罗和盖乌斯·安托尼乌斯（Gaius Antonius）。

△喀提林和曼利乌斯被宣布为罗马的敌人。

△朗图路斯等人的阴谋被发觉并被处死。

△西塞罗在元老院并对人民发表演说四次，史称反喀提林演说（11月至12月）

△奥古斯都出生。

△米特拉达特斯自杀。

公元前62年（汉宣帝元康四年） 罗马执政官为德奇姆斯·尤尼乌斯·西拉努斯（Decimus Junius Silanus）和路奇乌斯·李奇尼乌斯·穆列纳（Lucius Licinius Murena）。

△恺撒任行政长官。

△喀提林的军队为安托尼乌斯的军队所击溃。喀提林本人战死。

公元前61年（汉宣帝神爵元年） 执政官为玛尔库斯·普皮乌斯·皮索·佛茹吉·卡尔普尔尼亚努斯（Marcus Pupius Piso Frugi Calpurnianus）和玛尔库斯·瓦列里乌斯·梅撒拉·尼格尔（Marcus Valerius Messalla Niger）。

△恺撒任西班牙长官。

△庞培凯旋罗马。

公元前60年（汉宣帝神爵二年） 罗马执政官为克温图斯·凯奇利乌斯·梅特路斯·凯莱尔（Quintus Caecilius Metellus Celer）和路奇乌斯·阿弗腊尼乌斯（Lucius Afranius）。

△克拉苏、庞培和恺撒结成私人的联盟（史称“前三头”）。

公元前59年（汉宣帝神爵三年） 罗马执政官为盖乌斯·优利乌斯·恺撒（Gaius Julius Caesar）和玛尔库斯·卡尔普尔尼乌斯·毕布路斯（Marcus Calpurnius Bibulus）。

△撒路斯提乌斯任财务官。

△历史学家李维（Titus Livius）出生。

公元前58年（汉宣帝神爵四年） 罗马执政官为路奇乌斯·卡尔普尔尼乌斯·皮索·凯索尼努斯（Lucius Calpurnius Piso Caesoninus）和奥路斯·伽比尼乌斯（Aulus Gabinius）。

△恺撒在高卢作战（至公元前50年）。

△西塞罗被放逐。

公元前57年（汉宣帝五凤元年） 罗马执政官为普布利乌斯·科尔涅利乌斯·朗图路斯·司宾提尔（Publius Cornelius Lentulus Spinther）和克温图斯·凯奇利乌斯·梅特路斯·涅波斯（Quintus Caecilius Metellus Nepos）。

△西塞罗返回罗马。

△恺撒平定高卢西北部。

公元前56年（汉宣帝五凤二年） 罗马执政官为盖乌斯·科尔涅利乌斯·朗图路斯·玛尔凯利努斯（Gaius Cornelius Lentulus Marcellinus）和路奇乌斯·玛尔奇乌斯·腓利普斯（Lucius Marcius Philippus）。

△"前三头"在路卡会面。

△恺撒在布列塔尼南岸击败味内提人，在高卢东南部击败阿克维塔尼人。

公元前53年（汉宣帝甘露元年） 罗马执政官为格涅乌斯·多米提乌斯·卡尔维努斯（Gnaeus Domitius Calvinus）和玛尔库斯·瓦列里乌斯·梅撒拉·茹福斯（Marcus Valerius Mesalla Rufus）。

△克拉苏阵亡（公元前112年生）。

△西塞罗当选占卜官。

公元前52年（汉宣帝甘露二年） 罗马执政官为庞培（Gnaeus Pompeius Magnus）（三度当选，前两次是公元前70年和公元前55年）和克温图斯·凯奇利乌斯·梅特路斯·皮乌斯·斯奇比奥（Quintus Caecilius Metellus Pius Scipio）。

△恺撒在阿列西亚战胜维尔琴盖托里克斯。

△撒路斯提乌斯任保民官，因道德败坏的罪名被监察官奥路斯·克劳狄乌斯·普尔凯尔（Aulus Claudius Pulcher）开除出元老院。

△克洛狄乌斯在同米洛一伙的冲突中遇害。

公元前51年（汉宣帝甘露三年） 罗马执政官为赛克斯图斯·苏尔皮奇乌斯·茹福斯（Sextus Sulpicius Rufus）和玛尔库斯·克劳狄乌斯·玛尔凯路斯（Marcus Claudius Marcellus）。

△西塞罗出任奇利奇亚长官。

△元老院展开中止恺撒在高卢统帅权的活动。

△恺撒平定高卢。

公元前50年（汉宣帝甘露四年） 罗马执政官为路奇乌斯·埃米利乌斯·保路斯（Lucius Aemilius Paullus）和盖乌斯·克劳狄乌斯·玛尔凯路斯（Gaius Claudius Marcellus）。

△恺撒返回山南高卢（春天）。

△西塞罗自奇利奇亚返回罗马（冬天）。

公元前49年（汉宣帝黄龙元年） 罗马执政官为盖乌斯·克劳狄乌斯·玛尔凯路斯（Gaius Claudius Warcellus）（与前一年的同名执政官系兄弟，并非一人）和路奇乌斯·科尔涅利乌斯·朗图路斯·克茹斯（Lucius Cornelius Lentulus Crus）。

△恺撒渡过卢比康河南下，庞培东渡去巴尔干（年初）。

△恺撒自本年起每年都是罗马独裁官。

△西塞罗去庞培处（4月）。

公元前48年（汉元帝初元元年） 罗马执政官盖乌斯·优利乌斯·恺撒和普布利乌斯·赛尔维利乌斯·瓦提亚·伊扫里库斯（Publius Servilius Vatia Isauricus）。

△庞培在帕尔撒路斯一役败于恺撒，出奔埃及后遇害。

△西塞罗返回罗马（冬）。

公元前47年（汉元帝初元二年） 罗马执政官克温图斯·福费乌斯·卡列努斯（Quintus Fufius Calenus）和普布利乌斯·瓦提尼乌斯（Publius Vatinius）。

△恺撒安排了埃及克利奥帕特拉姊弟事后去叙利亚，后返回罗马。

△撒路斯提乌斯参加镇压坎佩尼亚的军事暴动并在恺撒的支持下任行政长官。

公元前46年（汉元帝初元三年） 罗马执政官为盖乌斯·优利乌斯·恺撒和玛尔库斯·埃米利乌斯·雷比达（Marcus Aemilius Lepidus）。

△恺撒在塔普苏斯一役打败庞培派，小加图在乌提卡自杀。

△恺撒自阿非利加返回罗马，举行了四重的凯旋式（高卢、亚历山大里亚、本都和阿非利加）。

△撒路斯提乌斯任新阿非利加（Africa Nova）长官。

公元前45年（汉元帝初元四年） 罗马执政官为盖乌斯·优利乌斯·恺撒。

△恺撒在孟达之役打败庞培派。

公元前44年（汉元帝初元五年） 罗马执政官为盖乌斯·优利乌斯·恺撒和玛尔库斯·安东尼（Marcus Antonius）。

△恺撒遇刺于元老院（3月）。普布利乌斯·科尔涅利乌斯·多拉倍拉（Publius Cornelius Dolabella）补缺。

△撒路斯提乌斯退出政治生活，从事著述。

公元前43年（汉元帝永光元年） 罗马执政官为盖乌斯·维比乌斯·潘撒·凯特洛尼亚努斯（Caius Vibius Pansa Caetronianus）和奥路斯·希尔提乌斯（Aulus Hirtius）。

△屋大维进军罗马，任执政官（补缺）。

△屋大维、安东尼和雷比达结成私人联盟（史称"后三头"）。

△西塞罗遇害（年底）。

公元前41年（汉元帝永光三年） 罗马执政官为路奇乌斯·安东尼（Luciùs Antonius）和普布利乌斯·赛尔维利乌斯·瓦提亚·伊扫里库斯（再度当选）。

△撒路斯提乌斯撰《喀提林阴谋》。

△屋大维、雷比达对安东尼作战，后又言和。屋大维之姊妹屋大维娅嫁安东尼。

公元前39年（汉元帝永光五年） 罗马执政官为路奇乌斯·玛尔奇乌斯·肯索里努斯（Lucius Marcius Censorinus）和盖乌斯·卡尔维西乌斯·撒比努斯（Caius Calvisius Sabinus）。

△屋大维、安东尼和赛克斯图斯·庞培缔结米赛努姆条约。

△安东尼对帕尔提亚作战。

△撒路斯提乌斯撰《朱古达战争》。

公元前36年（汉元帝建昭三年） 罗马执政官为路奇乌斯·盖利乌斯·波普利科拉（Lucius Gellius Poplicola）和玛尔库斯·科凯乌斯·涅尔瓦（Marcus Cocceius Nerva）。

△撒路斯提乌斯撰《历史》。

△雷比达向屋大维投降。

公元前35年（汉元帝建昭四年） 罗马执政官为赛克斯图斯·庞培（Sextus Pompeius）和路奇乌斯·科尔尼费奇乌斯（Lucius Cornificius）。

△撒路斯提乌斯去世（推定）。

△赛克斯图斯·庞培为安东尼的副帅玛尔库斯·提提乌斯（Marcus Titius）俘获并处死。普布利乌斯·科尔涅利乌斯·斯奇比奥（Publius Cornelius Scipio）递补为执政官。

（译者辑录）

要目索引

（按汉语拼音顺序排列。《喀提林阴谋》简为“喀”，《朱古达战争》简为“朱”，后面数字为原文章节。）

A
阿波里吉涅斯人（Aborigines， 意大利土著居民的名称）喀：6。
阿多儿巴尔（Adherbal）朱：5、9、10、11、13、15、16、20、21、22、25、26、35、48。
阿尔比努斯，奥路斯·波斯图米乌斯（Albinus， Aulus Postumius， 公元前110年至公元前109年的冬天，他代替他的兄弟斯普里乌斯·阿尔比努斯统率对朱古达作战的军队）朱：36、37、38、39、44。
阿尔比努斯，斯普里乌斯·波斯图米乌斯（Albinus， Spurius Postumius， 公元前110年度执政官）朱：35、36、39、44、55、77、85。
亚美尼亚人（Armenii）朱：18。
阿尔列提乌姆（Arretium）喀：36。
阿尔皮努姆（Arpinum， 沃尔斯奇人地区的一个城镇，马略和西塞罗的故乡）朱：63。
阿非利加（Africa）朱：5、13、14、17、18、19、20、21、22、23、25、27、28、30、36、39、44、46、48、79、86、89、96、97、104。
阿洛布罗吉斯人（Allobroges，高卢部族，居住地自日内瓦湖西南直到罗讷河）喀：40、41、44、45、49、50、52。
阿普利亚（Apulia，意大利东南部一个地区）喀：27、30、42、46。
阿斯帕尔（Aspar， 朱古达雇用的努米底亚间谍）朱：108、109、112。
阿温提努斯山（Aventinus，罗马最南端的山）朱：31。
埃及（Aegyptus）朱：19。
埃涅阿斯（Aeneas）喀：6。
埃塞俄比亚人（Aethiopes）朱：19。

埃特路里亚（Etruria）喀：27、28。
埃特路里亚人（Tusci）喀：51。
安尼乌斯，盖乌斯（Annius， Caius，大列普提斯长官）朱：77。
安尼乌斯，克温图斯（Annius， Quintus，喀提林的友人）喀：17。
安托尼乌斯，盖乌斯（Antonius， Caius， 公元前63年度执政官）喀：21、24、26、36、56、57、59。
奥特洛尼乌斯，普布利乌斯（Autronius， Publius、公元前75年和西塞罗一道任财政官，他当选为公元前65年度执政官但被发现有行贿行为，喀提林阴谋的参加者）喀：17、18、47、48。
B
巴埃比乌斯，盖乌斯（Baebius， Caiuse， 公元前111年度保民官）朱：33、34。
柏尔修（Perses， 马其顿国王，腓力普三世之子和继承者，公元前108年为罗马人所败）喀：51；朱：81。
保路斯，路奇乌斯·埃米利乌斯（Paulus， Lucius Aemilius， 三头之一的雷比达的兄弟，公元前50年度执政官）喀：31。
贝利耶努斯，路奇乌斯（Bellienus， Lucius， 公元前106年任阿非利加行省行政长官级长官）朱：104。
贝斯提亚，路奇乌斯·卡尔普尔尼乌斯（Bestia， Lucius Calpurnius，公元前111年度长官并在该年负责对朱古达作战事宜）朱：27、28、29、30、32、34、35、40、77、85。
贝斯提亚，路奇乌斯·卡尔普尔尼乌斯（Bestia， Lucius Calpurnius，同名前者的侄子，喀提林阴谋参加者）喀：17、43。
波库斯（Bocchus， 玛乌列塔尼亚国王，朱古达的岳父）朱：19、62、74、80、83、88、97、101、102、103、104、105、106、107、108、109、112、113。
波米尔卡（Bomilcar， 努米底亚人，朱古达的友人）朱：35、49、52、61、70、71、72、73。
波斯人（Persae）朱：18。
波斯图米乌斯，见阿尔比努斯。
布路提乌姆（Bruttium， 意大利西南端布路提伊人的居住区）喀：42。
布路图斯，德奇姆斯·尤尼乌斯（Brutus， Decimus Junius， 公元前77年度执政官、显普洛尼娅的丈夫）喀：40。
D

达巴尔（Dabar， 玛苏格拉达之子、玛西尼撒之孙）朱：108、109、112。
达玛西普斯，路奇乌斯·李奇尼乌斯（Damasippus， Luciu Licinius，公元前82年他任行政长官时，作为马略派，曾处死过苏拉派，因而在苏拉在科利努斯门一战取得胜利后，把他处死了）喀：51。
大洋（Oceanus， 即大西洋）朱：17、18。
F
腓莱尼兄弟（Philaeni， 迦太基人两兄弟，腓莱尼·阿莱即腓莱尼兄弟的祭坛由此得名）朱：19、79。
腓尼基人（Phoenices）朱：19。
费古路斯，盖乌斯·玛尔奇乌斯（Figulus， Caius Marcius， 公元前64年度执政官）喀：17。
费祖莱（Faesulae， 埃特路里亚的城镇，今天是佛罗伦萨附近的费佐列）喀：24、27、30。
弗拉库斯，路奇乌斯·瓦列里乌斯（Flaccus， Lucius Valerius， 公元前63年度行政长官，后因受到西塞罗的辩护而知名）喀：45、46。
弗拉库斯，玛尔库斯·富尔维乌斯（Flaccus， Marcus Fulvius， 格拉古兄弟派，公元前121年被杀害）朱：16、31、42。
弗拉米尼乌斯，盖乌斯（Flaminius， Gaius）喀：36。
福里乌斯，普布利乌斯（Furius， Publius， 费祖莱人）喀：50。
富尔维乌斯，奥路斯（Fulvius， Aulus， 元老之子，喀提林阴谋参加者）喀：39。
富尔维乌斯·诺比利欧尔，玛尔库斯（Fulvius Nobilior， Marcus， 罗马骑士，喀提林派）喀：17。
富尔维娅（Fulvia）喀：23、26、28。
G
盖土勒人（Gaetuli， 东北非洲的一个民族，在努米底亚人之南）朱：18、19、80、88、97、99、103。
高卢（Gallia）喀：40、56、57、58；朱：114。
高卢人（Galli）喀：45、47、52、53、114。
格拉古，盖乌斯·显普洛尼乌斯（Gracchus Gaius Sempronius， 公元前123年与公元前122年度保民官，提贝里乌斯·格拉古之弟）朱：16、31、42。
格拉古，提贝里乌斯·显普洛尼乌斯（Gracchus， Tiberius Sempronius， 公元前133年保民官，盖乌斯之兄）朱：31、42。
格拉古兄弟（Gracchi， 指提贝里乌斯与盖乌斯兄弟）朱：42。

古鲁撒（Gulussa， 玛西尼撒之子）朱：5、35。
J
加图·乌提肯西斯，玛尔库斯·波尔奇乌斯，（Cato Uticensis， Marcus Porcius， 监察官加图之重孙，恺撒在塔普苏斯战胜后，加图自杀于乌提卡）喀：52、53、54、55。
伽比尼乌斯见卡皮托。
伽乌达（Gauda， 朱古达之兄弟）朱：65。
迦太基（Carthago）喀：10；朱：18、19、41、79。
迦太基人（Carthaginienses）喀：51；朱：5、14、19、79、81。
金布里人（Cimbri， 日耳曼部族，后为马略所征服）喀：59。
近西班牙（Hispania Citerior）喀：18、21。
居鲁士（Cyrus， 波斯王国〈公元前559—公元前529〉的创立者）喀：2。
喀提林，路奇乌斯·赛尔吉乌斯（Catilina， Lucius Sergius）喀：4、5、14、15、16、17、18、20、21、22、23、24、26、31、34、35、36、37、39、42、43、44、48、51、52、56、57、60、61。
卡尔普尔尼乌斯，见贝斯提亚。
卡美里努姆（Camerinum， 翁布里亚的城镇）喀：27。
卡皮托，普布利乌斯·伽比尼乌斯（Capito， Publius Gabinius， 罗马骑士，喀提林的追随者）喀：17、40、43、46、47、52、55。
卡皮托利乌姆（Capitolium， 罗马卡皮托利努斯山上朱庇特、朱诺和米涅尔瓦的神殿）喀：18、47。
卡普撒（Capsa， 努米底亚东南部的城镇，今天的伽法）朱：89、91、97。
卡普亚（Capua， 坎佩尼亚的古城）喀：30。
卡塔巴特莫斯（Catabathmos， 北阿非利加的一部分，位于库列奈卡和尼罗河之间）优：17、19。
卡图路斯，克温图斯·路塔提乌斯（Catulus， Quintus Lutatius， 公元前78年和雷比达一道任执政官，公元前101年战胜金布里人的那个卡图路斯的儿子）喀：34、35、49。
卡西乌斯见隆吉努斯。
凯帕里乌斯（Caeparius， 提拉乞那人、喀提林之友）喀：46、47、52、55。
凯皮欧，克温图斯·赛尔维利乌斯（Caepio， Quintus Servilius， 公元前106年度执政官，公元前105年被金布里人在阿劳西欧战败）朱：114。

凯提古斯，盖乌斯·科尔涅利乌斯（Cethegus， Gaius Cornelius， 喀提林阴谋参加者）喀：17、32、43、44、46、47、48、50、52、55、57。
恺撒，盖乌斯·优利乌斯（Caesar， Gaius Julius）喀：47、49、50、52、53、54。
恺撒，路奇乌斯·优利乌斯（Caesar， Lucius Julius， 公元前64年度执政官）喀：17。
科尔尼费奇乌斯，克温图斯（Cornificius， Quintus， 西塞罗的友人，公元前63年竞选执政官）喀：47。
科尔涅利乌斯，盖乌斯（Cornelius， Gaius， 自愿去刺杀西塞罗的罗马骑士）喀：17、28。
科塔，路奇乌斯·奥列利乌斯（Cotta， Lucius Aurelius， 公元前65年度执政官）喀：18。
克拉苏，玛尔库斯·李奇尼乌斯（Crassus， Marcus Licinius， 三头之一）喀：17、19、38、47、48。
克拉苏，普布利乌斯·李奇尼乌斯（Crassus， Publius Licinius）朱：37。
克罗顿（Croton， 布路提乌姆沿岸大希腊之城市）喀：44。
库里乌斯，克温图斯（Curius， Quintus， 喀提林阴谋参加者）喀：17、23、26、28。
L
拉凯戴孟（Lacedaemonii， 即斯巴达人）喀：2、51。
拉里斯（Laris， 努米底亚城市）朱：90。
拉丁姆（Latium）朱：69、84、95。
莱卡，玛尔库斯·波尔奇乌斯（Laeca， Marcus Porcius， 元老，喀提林之友人）喀：17、27。
朗图路斯·斯宾特尔，普布利乌斯·科尔涅利乌斯（Lentulus Spinther， Publius Cornelius， 西塞罗之友人，公元前63年度营造官和公元前57年度执政官）喀：47。
朗图路斯·苏腊，普布利乌斯·科尔涅利乌斯（Lentulus Sura， Publius Cornelius， 喀提林阴谋参加者，公元前71年度执政官，公元前63年再度担任行政长官）喀：17、32、39、43、44、46、47、50、51、52、55、57、58。
利比亚人（Libyes）朱：18。
利古里亚人（单数）（Ligus）朱：93、94。

利古里亚人（Ligures， 山南高卢居民，在今热那亚附近）朱：38、77、100。
利美塔努斯（Limetanus， Gaius Mamilius，公元前110年度保民官）朱：40。
列吉乌姆（Regium， 意大利西南端的城市，今天的列吉欧）朱：28。
列克斯，克温图斯·玛尔奇乌斯（Rex， Quintus Marcius）喀：30、32、34。
雷比达，玛尔库斯·埃米利乌斯（Lepidus， Marcus Aemilius， 公元前66年度执政官）喀：18。
列普提斯（Leptis 或 Lepcis， 阿非利加北岸同名两座城市，有大小之分）朱：19、77。
列普提斯人（Leptitani）朱：77、79。
隆吉努斯，路奇乌斯·卡西乌斯（Longinus， Lucius Cassius， 公元前111年度行政长官，公元前107年度执政官，本年在高卢对提古里尼人的战斗中阵亡）朱：32、33。
隆吉努斯，路奇乌斯·卡西乌斯（与前者同名，公元前66年度行政长官，喀提林阴谋参加者）喀：17、44、50。
罗得斯人（Rhodii）喀：51。
罗马（Roma）喀：6、18、27、30、31、32、34、36、37、39、40、43、47、52、53、56、58；朱：8、13、16、20、21、22、23、25、27、28、29、30、32、33、35、36、37、39、40、41、46、55、61、62、65、73、77、80、82、88、95、102、103、104、114。
罗马人（单数） （Romanus）朱：108。
罗马人（Romani）喀：6、53；朱：7、10、49、50、52、53、54、56、57、61、66、70、74、76、80、81、87、94、97、98、101、103、108、111、114。
M
马略，盖乌斯（Marius Gaius）喀：59；朱：46、50、55、56、57、59、60、63、64、65、73、82、84、86、87、88、89、92、93、94、96、97、98、99、100、101、102、103、104、105、112、113、114。
马其顿（Macedonia）朱：35。
玛尔奇乌斯，见（费古路斯）。

玛克西姆斯，克温图斯·法比乌斯（Maximus， Quintus Fabius， 对汉尼拔采取拖垮策略的人，故有Cunctator之名）朱：4。
玛帕利亚（Mapalia， 努米底亚农村的房舍）朱：18。
玛斯塔那巴尔（Mastanabal， 玛西尼撒之私生子）朱：5、65。
玛苏格拉达（Massugrada， 可能也是玛西尼撒之子）朱：108。
玛乌里人（单数）（Maurus， 正文中译为摩尔人）朱：97、106、107、108、113。
玛乌里人（Mauri）朱：18、19、80、82、99、101、107。
玛乌列塔尼亚（Mauretania）喀：21；朱：16、19、62。
玛西利亚（Massilia， 今天的马赛）喀：34。
玛西尼撒（Masinissa， 努米底亚国王，公元前204年与罗马人结盟，公元前149年卒）朱：5、9、14、24、35、65、108。
玛西瓦（Massiva， 古鲁撒之子、玛西尼撒之孙）朱：35、61。
曼利乌斯，奥路斯（Manlius， Aulus， 马略的副帅）朱：86、90、100、102。
曼利乌斯，盖乌斯（Manlius， Gaius， 原苏拉部下百人团长，在费祖莱从事武装活动以响应卡提利那）喀：24、27、28、29、30、32、36、56、59、60。
曼利乌斯·（玛克西姆斯），格涅乌斯（Manlius〈Maximus〉 Gnaeus，公元前105年度执政官）朱：114。
曼奇努斯，提图斯·曼利乌斯（Mancinus， Titus Manlius， 公元前107年度保民官）朱：73。
梅特路斯·凯莱尔，克温图斯·凯奇利乌斯（Metellus Celer， Quintus Caecilius， 公元前63年度行政长官）喀：30、42、57。
梅特路斯·克列提库斯，克温图斯·凯奇利乌斯（Metellus Creticus， Quintus Caecilius， 公元前69年度执政官）喀：30。
梅特路斯·努米地库斯，克温图斯·凯奇利乌斯（Metellus Numidicus， Quintus Caecilius， 公元前109年度执政官，公元前109年至公元前107年间对朱古达作战的统帅）朱：43、44、45、46、47、48、49、50、51、52、53、54、55、56、57、58、61、62、64、65、66、68、69、70、73、74、75、76、77、80、81、83、86、88、89。
美米乌斯，盖乌斯（Memmius， Gaius， 公元前111年度保民官）朱：27、30、32、33。
米底人（Medi， 亚洲居住在底格里斯河以东的民族）朱：18。
米努奇乌斯见茹福斯。

米奇普撒（Micipsa， 努米底亚国王玛西尼撒之子和继承人）朱：5、6、7、8、9、11、14、16、22、24、65、110。
摩尔人见玛乌里人。
穆尔维乌斯桥（Mulvis pons， 罗马北部越过第伯河引向弗拉米尼乌斯大道的桥）喀：45。
穆列纳，盖乌斯·李奇尼乌斯（Murena， Caius Licinius， 公元前63年度任山北高卢长官）喀：42。
穆路卡河（Muluccha， 努米底亚和玛乌列塔尼亚之间的界河）朱：19、92、110。
穆图尔河（Muthul， 努米底亚河流）朱：48。
N
纳布达尔撒（Nabdalsa， 努米底亚人）朱：70、71。
纳西卡见斯奇比奥。
尼禄，提贝里乌斯·克劳狄乌斯（Nero， Tiberius Claudius， 皇帝提贝里乌斯的祖父）喀：50。
诺比利欧尔（Nobilior）见富尔维乌斯。
诺玛德人（Nom ades， 希腊人对北阿非利加居民的称呼）朱：18。
努凯里亚（Nuceria， 康帕尼亚的城市，离那不勒斯不远）喀：21。
努曼提亚（Numantia， 西班牙北部城市，公元前133年为小斯奇比奥摧毁）朱：8、10、15、20、101。
努米底亚（Numidia）朱：8、13、14、16、18、19、20、24、27、28、29、32、33、35、38、39、43、46、48、54、61、62、65、78、82、84、85、97、102、111、114。
努米底亚人（单数）（Numida）朱：12、35、54、55、71、101、106、108、111、113。
努米底亚人（Numidae）朱：5、6、7、11、12、13、15、18、19、20、21、24、25、26、28、38、46、47、49、50、51、52、53、54、56、57、58、59、60、61、62、66、67、68、69、74、75、78、80、89、90、91、92、93、94。
O
欧列丝提拉，奥列莉娅（Orestilla， Aurelia 喀提林的第二个妻子）喀：15、35。
欧罗巴（Europa）朱：17。
欧皮米乌斯，路奇乌斯（Opimius， Lucius， 公元前121年度执政官，镇压过盖·格拉古的运动）朱：16。
P

庞培，格涅乌斯（Pompeius， Gnaeus）喀：16、17、19、38、39。
佩特列乌斯，玛尔库斯（Peteius， Marcus， 安东尼的副帅，在皮斯托里亚对喀提林的队伍作战）喀：59、60。
皮凯努姆（Picenum）喀：27、42。
皮斯托里亚（Pist oria）喀：57。
皮索，盖乌斯·卡尔普尔尼乌斯（Piso， Gaius Calpurnius， 公元前67年度执政官，公元前66年至公元前65年间纳尔波高卢执政官级长官）喀：49。
皮索，格涅乌斯·卡尔普尔尼乌斯（Piso， Gnaeus Calpurnius， 喀提林的追随者，公元前64年在西班牙任行政长官级财务官并在那里被杀害）喀：18、19、21。
彭普提努斯，盖乌斯（Pomptinus， Caius， 公元前63年度行政长官）喀：45。
Q
奇尔塔（Cirta， 努米底亚的首府，今天的君士坦丁）朱：21、22、23、25、26、35、81、82、88、101、102、104。
秦纳，路奇乌斯·科尔涅利乌斯（Cinna， Lucius Cornelius， 公元前87年至公元前84年的执政官）喀：47。
R
茹福斯，克温图斯·米努奇乌斯（Rufus， Quintus Minucius， 公元前110年与斯普里乌斯·阿尔比努斯一道任执政官）朱：35。
茹福斯，克温图斯·彭佩乌斯（Rufus， Quintus Pompeius， 公元前63年度行政长官）喀：30。
茹索，格涅乌斯·屋大维（Ruso， Gnaeus Octavius， 马里乌斯的财务官）朱：104。
茹提利乌斯·茹福斯，普布利乌斯（Rutilius Rufus， Publius， 公元前105年度执政官，梅特路斯在努米底亚的副帅，用希腊和拉丁语写过回忆录）朱：50、52、86。
S
赛克斯提乌斯（Sextius， 对朱古达作战时的财务官）朱：29。
赛尼乌斯，路奇乌斯（Saenius， Lucius， 罗马元老）喀：30。
赛普提米乌斯，盖乌斯（Septimius， Gaius， 卡美里努姆人，喀提林阴谋参加者）喀：27。
桑伽，克温图斯·法比乌斯（Sanga， Quintus Fabius， 西塞罗时期阿洛布罗吉斯人在罗马的保护人）喀：41。
色雷斯人（Thraces）朱：38。

司考茹斯，玛尔库斯·埃米利乌斯（Scaurus， Marcus Aemilius， 公元前115年度执政官）朱：15、25、28、29、30、32、40。
司塔提利乌斯，路奇乌斯（Statilius， Lucius， 罗马骑士，喀提林阴谋参加者）喀：17、43、44、46、47、52、55。
斯奇比奥·阿非利卡努斯，普布利乌斯·科尔涅利乌斯（Scipio Africanus， Publius Cornelius， 即老斯奇比奥，汉尼拔的战胜者）朱：4、5。
斯奇比奥·埃米利亚努斯·阿非利卡努斯，普布利乌斯·科尔涅利乌斯（Scipio Aemilianus Africanus， Publius Cornelius， 即小斯奇比奥，他于公元前146年摧毁迦太基，公元前133年平定努曼提亚）朱：7、8、22。
斯奇比奥·纳西卡，普布利乌斯·科尔涅利乌斯（Scipio Nasica， Publius Cornelius）朱：27。
苏拉，路奇乌斯·科尔涅利乌斯（Sulla， Lucius Cornelius）喀：5、11、28、37、47、51；优：95、96、98、100、101、102、103、104、105、106、107、108、109、110、111、112、113。
苏拉，普布利乌斯·科尔涅利乌斯（Sulla， Publius Cornelius， 当选为公元前65年度执政官，因被发现有行贿行为而取消其资格，西塞罗曾为他辩护）喀：18。
苏拉，普布利乌斯·科尔涅利乌斯（独裁者苏拉之侄，喀提林阴谋参加者）喀：17。
苏拉，赛尔维乌斯·科尔涅利乌斯（Sulla， Servius Cornelius， 前者之兄弟）喀：17、47。
苏拉，赛尔维乌斯·科尔涅利乌斯（前二者之父）喀：17。
苏图尔（Suthul， 努米底亚城市）朱：37、38。
T
塔尔克维尼乌斯，路奇乌斯（Tarquinius， Lucius， 喀提林阴谋参加者）喀：48。
塔拉（Thala， 努米底亚城市）朱：75、77、80、89。
塔纳伊斯河（Tanais， 努米底亚之河流）朱：90。
特洛耶人（Troiani）喀：6。
提尔米达（Thirmida， 努米底亚城镇）朱：12。
提拉乞那（Terracina， 拉提乌姆南部城镇）喀：46。
提腊（Thera）朱：19。
提伦提乌斯，格涅乌斯（Terentius， Gnaeus 罗马元老）喀：47。
提西狄乌姆（Tisidium， 努米底亚城镇）朱：62。

图尔皮利乌斯，提图斯·西拉努斯（Turpilius， Titus Silanus， 瓦伽卫戍部队指挥官）朱：66、67、69。
图利亚努姆（Tullianum， 地牢名）喀：55。
图路斯，路奇乌斯·沃尔卡提乌斯（Tullus， Lucius Volcatius， 公元前66年度执政官）喀：18。
托尔克瓦图斯，奥路斯·曼利乌斯（Torquatus， Aulus Manlius， 按奥路斯应为提图斯）喀：52。
托尔克瓦图斯，路斯乌斯·曼利乌斯（Torquatus， Lucius Manlius， 公元前65年度执政官）喀：18。
W
瓦尔恭泰乌斯，路奇乌斯（Vargunteius， Lucius， 元老，喀提林阴谋参加者）喀：17、28、47。
瓦伽（Vaga， 努米底亚城市）朱：29、47、48。
万民法（ius gentium）朱：22。
维司塔（Vesta， 罗马护灶女神）喀：15。
翁布列努斯，普布利乌斯（Umbrenus， Publius）喀：40、50。
沃尔图尔奇乌斯，提图斯（Volturcius， Titus， 南意大利人，喀提林阴谋参加者）喀：44、45、46、47、48、49、50、52。
沃路克斯（Volux， 玛乌列塔尼亚国王沃路克斯之子）朱：101、105、106、107。
乌提卡（Utica， 阿非利加北岸城市，在迦太基附近）朱：25、63、64、86、104。
X
西班牙（Hispania）朱：7、10、18、19。
西班牙人（Hispani）喀：19；优：18。
西比拉预言书（Sibyllini libri）喀：47。
西顿人（Sidonii）朱：78。
西尔特斯（Syrtes， 阿非利加北岸两个大而浅的海湾）朱：19、78。
西法克斯（Syphax， 西努米底亚国王，公元前203年被罗马人打败后，罗马人把他的王国给了玛西尼撒）朱：5、14。
西卡（Sicca， 努米底亚内地城市）朱：56。
西拉努斯，德奇姆斯·尤尼乌斯（Silanus， Decimus Iunius， 当选为公元前62年度执政官）喀：50、51。
西拉努斯，玛尔库斯·尤尼乌斯（Silanus， Marcus， Iunius， 和梅特路斯·努米地库斯同任公元107年度执政官）朱：43。

西塞罗，玛尔库斯·图利乌斯（Cicero， Marcus Tullius）喀：22、23、24、27、28、29、31、36、41、43、44、48、49、51。
西森纳，路奇乌斯·科尔涅利乌斯（Sisenna， Lucius Cornelius， 历史学家）朱：95。
西提乌斯，普布利乌斯（Sittius， Publius， 坎佩尼亚地方努凯里亚人，他在公元前63年在玛乌列塔尼亚指挥一队雇佣兵）喀：21。
西西里（Sicilia）朱：28。
希腊（Graecia）喀：2、51。
希腊人（Graeci）喀：53；朱：79、85。
希波（Hippo， 阿非利加北岸迦太基以西的两个城市都有这个名字）朱：19。
希延普撒尔（Hiempsal， 米奇普撒之子）朱：5、9、10、11、12、15、24、28。
希延普撒尔（玛西尼撒之重孙、伽乌达之子，朱巴之父）朱：17。
昔勒尼（Cyrene）朱：19。
昔勒尼人（Cyrenenses）朱：79。
显普洛尼乌斯法（Lex Sempronia， 规定在执政官当选前便分配行省的法律）朱：27。
显普洛妮娅（Sempronia， 德奇姆斯·尤尼乌斯·布路图斯之妻）喀：25、40。
协和神殿（Aedes Concordiae）喀：46、49。
Y
雅典人（Athenienses）喀：2、8、51。
亚细亚（Asia）喀：2、11。
意大利（Italia）喀：24、52；朱：5、27、28、35、114。
意大利人（Italici）朱：26、67。
优利乌斯，盖乌斯（Iulius， Gaius， 喀提林阴谋参加者）喀：27。
Z
扎玛（Zama， 公元前202年斯奇比奥曾败汉尼拔于此地，今天的赛巴·比阿尔）朱：56、57、58、60、61。
朱庇特（Iuppiter）朱：107。
朱古达（Iugurtha）朱：5、6、7、8、9、10、11、12、13、14、15、16、19、20、21、22、23、24、25、26、27、28、29、31、32、33、34、35、36、38、46、47、48、49、50、51、52、54、55、56、58、59、60、61、62、64、66、69、70、72、73、74、

75、80、81、82、83、85、87、89、91、97、101、102、103、104、106、107、108、110、111、112、113、114。

德国的浩劫

〔德〕弗里德里希·迈内克　著
何兆武　译

商務印書館

目　录

前言
第一章　当代的两大浪潮
第二章　第二帝国建立以前和以后的德国人民
第三章　第一次世界大战时期的德国人民
第四章　战后的最初经历
第五章　智人和强人
第六章　军国主义和希特勒主义
第七章　群众的马基雅维里主义
第八章　偶然性和普遍性
第九章　关于希特勒主义的积极内容
第十章　希特勒主义和布尔什维主义
第十一章　希特勒主义和基督教
第十二章　希特勒主义和西方列强
第十三章　希特勒主义有前途吗?
第十四章　1944年7月20日事件的背景
第十五章　德国的新生之路
返回总目录

Friedrich Meinecke

DIE DEUTSCHE KATASTROPHE

本书根据赫茨费尔德（Hans Herzfeld）编《迈内克全集》
（斯图加特，克勒出版社1969年版）第八卷第三编
323至445页所载《德国的浩劫》一书的原文译出

译　　序

——评迈内克及其《德国的浩劫》

一

《德国的浩劫》一书的作者弗里德里希·迈内克（Friedrich Meinecke）是当代西方最负盛名的历史学家之一，顾治（G. P. Gooch）称之为第一次世界大战以后德国史学界最令人瞩目的人物；布赖萨赫（Ernst Breisach）也称他是当代德国历史主义的首席代言人。

迈内克于1863年10月30日生于萨茨威德尔（Salzwedel），1954年2月6日死于柏林。幼年时，迈内克曾目睹普法战争之后德军入布兰登堡门的凯旋式；以后，他亲身经历了俾斯麦的统一、第二帝国的强盛及其经济的和工人群众运动的蓬勃发展、第一次世界大战、魏玛共和、第三帝国的兴亡、第二次世界大战以及战后德国的残破和分裂。他是少数见证了整整一个世纪德国历史的历史学家之一。

迈内克早年是德国历史学派大师德罗伊森（J. B. Droysen, 1808—1884）的入室弟子，出入于这个学派多年。在他早期一系列的历史学著作中，主要包括19世纪初德意志民族反拿破仑侵略的解放战争（Befreiungskrieg）的历史及其领导者之一博因元帅（Feldmarschall von Boyen）的传记两卷。1901—1906年他任斯特拉斯堡大学教授，这时他的研究兴趣转移到政治理论和思想史方面来；1906—1914年他转任夫赖堡大学教授。这两座莱茵河畔的著名学府，使他有机会长期密切地与天主教会和法国文化相接触，并使他自己原来出身于普鲁士学派的思想越来越多地感染了自由主义的色彩。1914年他转任柏林大学终身教授。1859年德国历史学家西贝尔（Heinrich von Sybel, 1817—1895）创办了有名的《历史杂志》（Historische Zeitschrift）。这个杂志上继兰克（Leopold von Ranke，1795—1886）的《历史政治

杂志》（Historisch-politische Zeitschrift），成为从兰克以来一系相承的德国历史学派的大本营；西贝尔和特赖奇克（Heinrich von Treitschke, 1834—1893）曾相继担任它的主编，把它作为宣扬德国民族精神的喉舌。1893年，主编职务由迈内克接班，从此他一直担任这个杂志的主编，长达四十年之久。

第一次世界大战以后，他在政治上拥护魏玛共和，观点也逐渐转变，对自己以往对国家理性（Staaträson）的信仰发生了动摇。早年他曾信仰第二帝国的统一理想和普鲁士的传统，把国家政权当作是道德理想的体现；但这时，西欧自由主义和法国文化逐渐在他的思想里占有了更重要的地位，他日益强调历史文化的人文价值或人道价值，并谴责权力政治。这时他已经预感到法西斯势力的兴起及其危害性，他察觉到国家理性（这其实是权力政治的别名）中的"恶魔"性因素一旦失控，就会造成严重的后果。他赞同社会民主党的政策，并主张与西方联盟，而不是对西方采取敌对立场；但他仍然维护德国的民族本位文化，而不同意西方化。不久，法西斯当权，强化了思想专政，极力把绝对服从领袖这项原则贯彻到一切学术思想领域里去，历史学自然是首当其冲、在劫难逃。法西斯在思想上强行一致化（Gleichschaltung），当然会遇到根深蒂固的德国传统史学的抵抗；而作为这一传统最重要的代表人物的迈内克，遂于1935年被解除了德国传统史学重镇《历史杂志》的主编职务。在法西斯专政时期，迈内克始终坚持自己的反法西斯观点，身心都受到损害。当时，他有许多朋友、同事和学生纷纷流亡国外；但他本人不肯流亡，因为他相信自己留在国内可以为德国人民和德国民族文化的传统更多作一些贡献。他和贝克（Ludwin Beck）将军是好友，对贝克参与1944年反希特勒的密谋是知情的，虽然他并未参加直接行动。

早期的迈内克是一个青年兰克派（Jungrankeaner），这一派不同意以经济基础或物质基础来解释人类精神的历史，所以在本质上是一种唯心史观。他和兰普雷喜特（Karl Lamprecht, 1856—1915）两位历史学家之间所进行的那场德国史学史上的有名论战，足以表明他当时的思想立场。他毕生的著作中，有一小部分是属于历史考订或纪事性质的，但大部分则是致力于探讨思想本身的历史的，这些著作背后透露出来的一种基本观点就是：思想或观念才构成为历史的动力。历史学中的"历史主义"（Historismus）一词，历来有着不同的用法和不同

的含义[1]。迈内克认为在史学史上，是浪漫主义摒弃了古典意义的理性，从而开辟了历史主义的道路的。他本人之作为当代德国历史主义学派的主要代言人，也是在这种意义上。但是同时，由兰克奠基、中间经过德罗伊森、西贝尔和特赖奇克等人发扬光大而在西方史学界占统治地位的这一德国历史主义学派，也终于因法西斯的迫害而使它这位最后的代言人成为这一悠久的学派的鲁灵光殿。

十九、二十世纪之交，西方史学研究呈现了一次重点转移，从传统的以政治史为史学研究中心，转移到以研究思想文化史为史学研究中心。在这方面，迈内克也是其中代表人之一。这一次重点转移，和他本人前后的思想变化，同样都反映出德国历史学派本身内在的思想危机；相形之下，法西斯的迫害则只是一个外因。事实上，自从19世纪下半叶以来，德国上层知识分子所面临的问题就是如何解决或者调和如下三种相互矛盾着的潮流：即（一）日益强烈的、几乎是压倒一切的民族主义的国家理性，（二）随着迅速的工业化而来的、不断在壮大着的工人群众运动，（三）在十八九世纪之际达到其高峰的德国古典文化的传统。对于迈内克，正像对于他同时代的韦伯（Max Weber, 1864—1920）、特罗什（Ernst Troeltsch, 1865—1923）等人一样，他们一方面既眷恋着德国历史文化的传统，一方面又深切感到必须解决迫在眉睫的社会改革与进步的问题，并且同时使这二者还能适应强烈的民族主义情绪和利益。于是唯一的出路似乎就只有当时的社会民主主义。因而在第一次世界大战后，他们就转而赞成魏玛共和，实质上是走着一条温和的、保守的改良主义道路。在很大程度上，这也是《德国的浩劫》这本书所要解决的中心问题。

魏玛共和究竟应不应该、以及在多大程度上应该对法西斯的崛起和专政负责？是魏玛共和本身引致了法西斯专政，还是法西斯政权扼杀了魏玛共和？或者是两者兼而有之？把这个问题进一步推及于历史，那么人们就可以问：是德国的历史文化传统中有着某种“恶魔”式的因素，从中就产生了法西斯主义和法西斯政权吗？还是，法西斯对德国历史文化传统完全是一种外来的偶然因素，二者是风马牛不相及的两回事；也就是说，并不是德国历史文化传统引致了法西斯，而是法西斯摧残了德国历史文化传统。再进一步，这或许就可以追问到困扰了历来许多历史哲学家和历史科学家的一个问题：即，历史上的重大事变究竟是必然的呢？还是纯属偶然？迈内克对德国的浩劫的答

案，采取的是后一种观点。他认为法西斯专政和德国的历史文化传统两者毫无瓜葛，法西斯专政对于德国完全是一个偶然的事件。而且在本书的结尾，他还深情地寄厚望于德国的古典文化，认为它是一剂医疗劫后创伤的灵丹妙药。

从兰克到迈内克的这段近代德国史学思想的主潮，通常被称为历史主义。这种历史主义已不仅仅是一种历史学研究的方法或观点，而且同时还是一种人生哲学、历史哲学和世界观。历史主义，在当时的德国，就意味着要摆脱或者背叛西方两千年来的"自然律"观念的支配或束缚。历史主义者企图以多样化的、丰富多彩的、内容上各不相同的具体历史经验，来取代认为世界上有着永恒的、绝对的、统一的、唯一的真理那种观念。在这一基本点上，迈内克和特罗什是同调；两位历史学家都认为，一切历史研究都是在特定的历史条件之下进行的，所以就要受到历史现实的制约，而不可能有脱离具体历史条件之外或之上的客观真理或普遍规律。这实际上就取消了普遍的真理或真理的普遍性。于是，历史上所存在的一切就都只能是特定的、特殊的、个别的、个性化了的存在。此外，并不存在什么普遍性。在迈内克和兰普雷喜特的那场有名论战中，后者是站在实证主义的立场上攻击德国史学思想中的唯心主义传统的。迈内克虽然反对兰普雷喜特的实证主义思想，但同时也表现出他已不完全同意新兰克派的立场，他认为新兰克派在历史研究中标榜客观如实的态度，实际上是在回避道德伦理的和政治的义务。

兰克的思想中本来就包含有自由主义和保守主义两个方面。19世纪末的青年兰克派或新兰克派，主要的是继承了兰克的保守主义那一面，可以说他们更靠近于特赖奇克的民族主义倾向；而迈内克则更多地继承了兰克的自由主义那一面，在思想上可以说是更靠近于瑙曼（Friedrich Naumann, 1860—1919）的政治社会路线。如果说迈内克早年曾是一个青年兰克派，那么中年的迈内克由于接受了西方自由主义的影响，就和正统的兰克学派有了分歧，并且由于他的自由主义思想而往往被人列入新康德学派。毫无疑问，在思想路线上，迈内克受到了新康德学派、特别是文德尔班（Wilhelm Windelband, 1848—1915）、李凯尔特（Heinrich Rickert, 1863—1936）、狄尔泰（Wilhelm Dilthey, 1833—1911）和韦伯等人的影响。这些新康德学派的代表人物都着意于思想史的研究，而迈内克致力于思想史研究

[2] 又特别以自由主义和民族主义作为19世纪以来的两条主线，这一见解在本书中也有所阐发。这一重视思想史研究的倾向，对于德国乃至整个西方青年一代历史学家都有着很大的影响。例如，20世纪在西方史学界蔚为大国的法国年鉴派，就曾深受这一德国学派的思想影响，伊格斯（Georg Eggers）乃至认为不考虑德国历史学派的遗产，法国年鉴派就是不可想象的事。尽管年鉴派所谓的"理解"（comprendre）已经超越了他们之前的德国历史学派多少不免拘束于考据观念的那种"理解"（verstehen）的含义。

二

由兰克奠定的德国历史学派虽然以史料博洽、考据精详而闻名，但并非不讲究理论思维。不过这个学派理论思维的路数是针对黑格尔学派的路数而发的，并且与之背道而驰。黑格尔学派认为历史就是精神通过一系列辩证（黑格尔意义上的辩证）的历程而展开并实现它自己；反之，历史主义学派从兰克到德罗伊森、狄尔泰和迈内克都认为精神并不体现为一个辩证的过程，而是体现为个别化或个性化的形态。这就是说，历史是由许多个别的实体所构成的，每个个别实体的本身都有其内在的、独立的结构和意义，而绝非只是过眼烟云般的流变过程的一个阶段而已。每个个人是个体，每个国家、民族或社会也都是个体，所以他们或它们就都要服从个体化的原则。个体性或个性化的原则并非只是一种单纯的现象，它是一种深刻地植根于现实性之中的观念。

迈内克第一部重要的理论性著作《世界公民国度和民族国家》（Weltbürgertum und Nationalstaat）于1908年问世，书中他对比了自由主义的世界公民（Weltbürger）的理想和黑格尔所宣扬的普鲁士的国家精神，探讨了两者之间的歧异。贯穿着这部书的中心思想是德国历史学派所强调的现实精神性（der realgeistige）：即，国家乃是思想之个性化或个体化的体现，而且总的来说，普遍的观念也只能体现于具体的个性之中。显然地，这一历史主义的唯心史观过分强调了思想的功能，亦即观念之作为历史主体的功能，从而无视于盲目的物质力量在历史上所起的巨大作用。它也没有能很好地解释历史上所出现的一幕又一幕的"理性的狡猾"（die List der Vernunft）。而另一方面，德国历史学派也和西方的、尤其是英国的古典自由主义不同，他

们认为个人的自由只能是置诸国家的框架之中才有意义。此外，根本就不存在像古典自由主义者所设想的那种绝对意义上的个人自由。此后的十年中，迈内克曾就这个主题写过二十多篇论文，于1918年结集为《普鲁士与德国》（Preussen und Deutschland）一书。

第一次大战摧毁了迈内克之希望能调和强权与精神这二者的向往，他多年的理想破灭了。大战后不久，他于1924年写成《近代史中国家理性的观念》（Die Idee der Staaträson in der Neuern Geschichte）一书，表现出他在这个问题上的深沉的幻灭感。此书所探讨的问题仍然是强权与道德两者的关系这一老问题，但在思路上则有所创新。他认识到了过去被奉之为神圣的国家政权，不仅可以创造文化，也同样可以毁灭文化。这时候，他对于强权中的"恶魔"因素已有了更深一层的看法。虽然他仍然在设想着所谓国家理性可以成为一座沟通政权（kratos）和道德（ethos）的桥梁，但在他内心的思想里却又毋宁说对此是颇为悲观的。这部书标志着他思想上的另一次转折，因为他已经明确察觉到kratos和ethos之间的悲剧性的冲突，那种冲突似乎是内在的、永恒的。所谓国家理性是不是有此权利可以只问目的、不择手段？或者说，我们在政治权威的利益之外和之上，是不是还有独立的道德准则？国家政权真的享有一种超乎个人理性之外和之上的理性和道德吗？这就是他这部书所要回答的问题。当然，他还不可能从根本上否定"国家理性"的神话，但他在大量考察了近代西方政治史和思想史之后，却达到了这样一个基本论点：国家权力的运用应该有一个限度，那就是应该以保护公民的权利和福利为其限度，而不可超出为这一目标所必需的限度之外。从而，他就力图以道德理想来为政治权力划定一条不可逾越的界限。

马基雅维里的《君王论》于1513年问世，它把政权的基础由神圣转到世俗，它向国家的内部去寻求国家的重心，而把道德理想和价值判断完全驱逐出政治思维的领域之外。《近代史中国家理性的观念》一书，则通过马基雅维里以后四个世纪的历史来探讨政治现实和道德理想的关系，作为他长期从事思想史研究的总结。全书的基本思想可以归结为：所谓国家的政治利益往往是和道德原则相矛盾、相冲突的。顾治高度评价了这部书，认为自从狄尔泰之后还没有一个学者能以如此丰富而又绵密的见解来分析人类的意识和行为的。然而在这里，在迈内克的身上也表现出了一场历史学家和理想主义者之间的人

格分裂。作为一个理想主义者，他坚持认为从一个人的个性深处所得出的任何东西都不可能是不道德的；而作为一个历史学家，他又不能不痛苦地看到政治权力的现实需要总是毫无道德可言的。

第二次世界大战以前，他于1936年写成了另一部著作《历史主义的兴起》（Die Entstehung des Historismus）。这部书是从广泛的西方思想史背景上考察从启蒙运动的理性主义到兰克学派和浪漫主义的史学思想，并特别考察了对于启蒙运动的"人"的观念的背叛。他那基调仿佛是在说：一切时代和一切思想在上帝的眼中都是平等的、等值的。《世界公民国度和民族国家》一书预示着魏玛时代的到来，而《历史主义的兴起》一书则是伴随着魏玛时代的消逝。《历史主义的兴起》是作者一生史学事业最后的一部巨著，这一年他已73岁。此后的21年，他便以对德国历史文化进行反思式的观照而终其余年。这部书虽然被认为代表悠久的德国历史主义的一个思想高峰，但是他那个中心问题——即权力和道德的关系问题——却始终没有能得到很好的解决。他本人的基本倾向是要推崇个人和个性的尊严以及其中所孕育着的不断进步和不断发展的能力；这一倾向也始终是德国历史主义思潮的一个主要内容。这种意义上的历史主义，可以溯源于18世纪后期的康德和赫尔德（J. G. von Herder，1744—1803），中间经过一个半世纪的演变，最后在迈内克的这部书里得到了详尽的阐发。这种历史主义的特征之一是，它不相信绝对价值或实证主义或客观规律。历史是人创造的；如果历史是被规定好了的话，那就谈不到人的创造了。

这种历史主义自然不免带有相对主义的乃至不可知论的色调。迈内克也感到了这个缺陷，所以他要努力维护个人良心的至高无上的地位，借此以弥补这种缺陷。所谓的国家理性——即法国人所称之为raisond'etat的，迈内克也在使用这个法文术语——也就是马基雅维里主义，这种主义仅仅着眼于考察政治权力本身的运动规律，而把其他一切伦理的、道德的考虑置之于度外。但是它却恰好忽视了伦理道德正是人生之中、因而也是历史之中所不可或缺的一个组成部分。权力原则和道德理想这两者如何能统一的问题，就成为长年困恼着理想主义或唯心主义历史学家的一个中心问题。长期以来德国的理想主义或唯心主义的史学传统的解决办法是把国家认同于道德观念的体现，从而使两者得到统一。迈内克在1908年的《世界公民国度和民族国家》一书中，也是把德国的统一当作是民族国家观念的发展的结果。但是

到了第一次世界大战以后，他已经摒弃了这一观点。《历史主义的兴起》广泛而深入地讨论了历史学的理论和方法论，重点在于强调历史现象的单一性和个别性，而不承认历史的发展有客观的规律。作为德国历史主义的晚期代言人，他虽然继承的是一个悠久的传统，然而他在书中随处都流露出来的思想彷徨，却表明了这个传统的危机。

三

第二次世界大战后的翌年，1946年，迈内克以83岁的高龄写出他晚年的压卷之作《德国的浩劫》。这部书从两个世纪的德国历史文化背景着眼，对于导致法西斯专政的原因做出了自己的答案，它是思想史家的迈内克在历尽浩劫之后对德国历史文化所进行的反思和再评价。书中虽然并没有正面论述传统的德国历史学派，但在他对历史的重新理解和批判之中，却在很大程度上蕴含着这一点。这部书并非是宏篇巨帙；它不是一部纪事的历史著作，而是一部出之以个人回忆、理解和感受形式的史论，或者说文化批评。如果说，每一个时代的历史著作也都是历史的一部分，是历史时代精神的记录；那么，每一个时代的史论或文化批评就同样也是历史的一部分，是历史时代精神的反省和自我批判。本书以个人的、非正式的、但不失为深刻的沉思的笔触，概括评论了自歌德时代的古典自由主义直到法西斯覆亡为止的德国思想文化的全景。作者不纠缠于考订细节、缕述史实，而是径直探讨一些重要历史线索背后的思想潮流。他这种论述思想文化史的演变的个人风格，是读者们在他的许多著作里所熟悉的，但是代表他晚年最成熟思想的这部史论，或许是其中最为典型的一部。在这部书里，历史真正的精髓和动力不是求之于社会的组织形态，而是求之于人们思想深处的观念。它又不只是一部史论，它同时还是历史学家本人暮年的思想总结。

问题的核心，我们或许可以这样表述：这场浩劫及其成因，是不是为德国文化的精神所独具、所固有？抑或，这一现象并不必然只限于德国文化，而是某种具有普遍历史意义的东西，也可以同样地为其他民族文化所共有？（难道其他民族就没有、或者不可能出现法西斯吗？）而且，是否随着希特勒及其纳粹党的破产，导致浩劫的因素就永远消失了？这些问题是值得深思的，是摆在德国的和世界的历史学家们面前必须给出答案的。这些因素之中，有哪些是应该溯源于民族

性及其思想文化的素质的，又有哪些是应该归咎于特定的社会物质条件的？两者之间有其必然的内在联系吗？历史学家不能不认真加以考虑的，还有这样一个比较历史学的问题：何以其他同时代、同等发展水平、面临着同样的或类似的社会经济境况的民族国家，例如英国，在民族主义和社会主义——这是本书所特别指出在冲击着当代德国的两大浪潮——交相激荡之下，就可以较为平稳地渡过，而在德国却出现了纰漏，并终于引致了法西斯？迈内克本人对于德国民族的思想文化传统的感情是太深厚了，他不能承认法西斯专政是出自德国历史文化中的某种必然。他认为那无论在事实上还是在理论上，都完全是一幕偶然，和德国的历史文化丝毫没有瓜葛。然而，如果历史上的重大事变纯粹出于偶然，这又怎么可能说得通呢？迈内克对此所做的答案是：如果我们追溯历史，我们就可以发现这场浩劫的根源并不在德国的古典思想文化之中，而是在于人们对启蒙运动的理性主义和法国革命的乐观主义的幻灭。因此可以说，它并不是继承了德国古典文化，而是背叛了德国古典文化。因此，这就不是一个德国历史文化的问题，而是整个西方世界的历史文化的问题。希特勒及其纳粹党和德国的历史文化之间并没有任何内在的有机联系；所以它对德国就不是一幕必然，而是一幕偶然。例如，他举出了兴登堡个人的错误和弱点，等等。或者，从更深一层的思想文化背景来说，希特勒及其纳粹党的法西斯专政，乃是由于政权与精神文化、世界公民理想与民族国家利益互相冲突而未能一致的结果。迈内克本人似乎从来就不曾感到过（或者不肯承认）德国古典文化中的唯心主义思想传统会有什么内在的问题。在这一点上，他和同时代的特罗什就表现出明显的分歧。

迈内克在反对和谴责法西斯的同时，却全盘在为德国传统文化而辩护，并且是在辩护德国传统文化的全部。他从来没有想到过或指出过，其中也可能有某些东西有朝一日会成为德国的祸根。他认为成为祸根而毒害了德国民族和人民的，完全在于普鲁士军国主义中那种马基雅维里的精神，而不是什么别的。他全心全意维护德国古典文化的理想，认为这一理想和法西斯的实践之间毫无共同之处。即使在德国民族最艰难困苦的岁月里，他也没有动摇过自己对德国历史文化传统的信心。他不肯承认在德国的历史文化传统里，正如在任何历史文化传统里一样，总是会有好的和坏的——尽管最微妙、最棘手而最难于解决的正好在于，好的和坏的往往是同一件事物的两个方面，是难分

难解地纠缠在一起的。他虽然承认非理性的“恶魔”原则似乎在历史上起着主导作用，可是他又不承认它和德国古典文化传统之间有任何牵连。这个思想矛盾一直伴随着他的一生，并在他晚年定论的这部史论之中也随处有着鲜明的反映。当然，书中也表现出作者暮年以劫余之身对自己早年所信奉的教条以及早年对国家权力和伦理道德的一致性的那种乐观态度产生了怀疑；所以说起话来，早年那种充满信心的肯定语气已经消失了。无论如何，这部代表他晚年看法的书，其中所运用的思想方式和研究路数是有其特色的，并且是值得思想史的研究者参考和批判的。同时，作为作者个人的思想总结，它也不失为当代德国思想上和史学上一份有价值的文献。

也许，本书的中心论点可以换一种方式表述如下。二次大战结束时，西方思想界流行的看法是：希特勒国社党及其所造成的浩劫，乃是德国近代历史文化的必然产物。迈内克则挺身为德国历史文化而辩护；他要论证那只是出于历史的偶然，而非必然。这里就涉及到，历史上的重大事变究竟是出于偶然抑或出于必然这个问题。本书第八章专门讨论了历史中的偶然与必然。偶然论抹杀了历史发展的内在的合规律性，而必然论则又取消了人类意志的作用和价值。如果说，必然性是通过偶然性而表现的；那么也仍然需要回答：必然性何以要采取这样一场浩劫的偶然形式来表现它自己。迈内克的论述正面触及了这个问题，虽则远远未能真正解答这个问题。

迈内克一生追求的是能在互相矛盾和冲突着的思想之间找到调和，他要调和国家政权和个人价值、民族主义和自由主义、历史传统和社会进步、文化精英和劳动群众、德国精神和世界公民。这个工作在有些地方是做得比较好的，例如他提出唯有通过德国文化的民族化才能真正丰富世界的文化；另有的地方则远没有成功，例如他对歌德时代的古典文化就缺乏具体的分析。晚年的迈内克在经历了浩劫之后，痛定思痛，已经更深入地体会到了国家权力中的“恶魔”成分了；这时候，他仍能以一种真诚的人道主义的精神在向往着精神文化和政治权力之间可以达到一种更高的、更健全而美好的平衡和统一。全书的结论仍然念念不念德国古典文化的永恒价值，寄希望于这一高度的精神文化能够东山再起，它不仅将复兴德国民族，并将对世界作出它的独特贡献。或许这可以看作是不失为一个历史学家的温柔敦厚之旨吧。对于一般读者，这种想法会多少予人以不切实际之感。但对于像

迈内克那样一个从深厚的德国历史主义的土壤里成长起来的历史学家而言，这却正是须臾不可离弃的头等大事。

这部书许多地方闪烁着一种老年的成熟的智慧，然而它也难免老年人那种恋旧的心情，乃至一切都率由归章的思路。迈内克1954年去世，享年92岁，已来不及目睹第二次世界大战以后西方和全世界发生的一系列重大的历史变化。假如他能活到今天并能思考的话，书中的许多观点将无疑地会有所改变。或许在本书的结尾部分他就不会提出那些发思古之幽情式的建议，并把它们看作是德国民族精神生活的唯一出路了。然而作为事实、作为历史，并不成其为真实的东西；作为思想、作为史论，却又有其真实性并因而有其价值。其中所反映的德国老一代的史学思想，那本身就是一种历史见证。这部书曾被《美国政治学评论》评为写出了德国历史的内在冲突。它和另一部著作，即李特尔（Gerhard Ritter）的《欧洲和德国问题：关于德国国家思想的历史特点的考察》（Europa und die deutsche Frage: Betrachtungen ŭber die geschichtliche Eigenart des deutscher Staatdenkens），在西方被认为是德国思想自我反省的两部代表性的著作。此后在他一生最后的几年里，他没有再写任何专著，只有几篇文章和讲演。1948年他写了一篇纪念1848年革命一百周年的文章，1949年又写了一篇评论德国历史所走过的错误道路的文章。两篇文章继续提出要高举解放战争时期的那种崇高理想的旗帜。

一个历史学家不但同时也必然是一个思想家，而且还必须首先是一个思想家，然后才有可能谈到理解历史。对历史理解的高下和深浅，首先取决于历史学家本人思想的高下和深浅。对历史的认识和理解，首要的条件并不在于材料的堆积而在于历史学家本人的思想方式。历史之所以可能成为人们的知识，乃是由于历史学家的思想之创造性的劳动的结果；历史学家本人思想的高度和深度要比其他任何条件都更积极而有效地在形成着人类知识中的历史构图。清理史料只不过是机械性的工作，只有历史学家的思想才能向一大堆断烂朝报注入活的生命。所以历史理论和史学理论就成为历史学中带有根本意义的一环，而史论的重要性就并不亚于历史著作的本身。读者也许可以从这个角度来估价和评论这部德国思想文化史论。

本书1946年初版于威斯巴登（Wiesbaden），最初英译本是哈佛大学历史学教授费（Sidney B. Fay，1876—1968）翻译的，1950年出

版于哈佛大学。费在中国历史学界不是个陌生的名字，早在几十年前，他的《（第一次）世界大战的起源》一书就被列为大学历史系的近现代史参考书。费对此书采取了意译的方式，译文不大忠实于原文，还有不少遗漏和失误；当然，原书行文的风格和思想的翳影有时候是译文所难以精确表达的。迈内克晚年任柏林大学校长；他去世后，柏林大学的迈内克研究所于1957—1963年出版过他的一套《选集》，共六卷。1969年赫茨费尔德（Hans Herzfeld）编订的《迈内克全集》在斯图加特出版，是迄今最完备的结集。关于研究他的专著，可以提到贺佛（Walter Hofer）的《历史学和世界观：迈内克著作研究》（Geschichtsschreibung Und Weltanschauung: Betrachtung zum Werke F. Meineckes München, 1950）。关于他本人的著作以及对他的研究，《历史杂志》174卷，503—523页上载有一份完备的目录。

中译文是根据赫茨费尔德编《迈内克全集》（Stuttgart, Koehler Verlag, 1969）第八卷、第三编，323—445页所载《德国的浩劫：思考和回忆》（Die Deutsche Katastrophe—Betrachtungen und Erinnerungen）一书的原文译出的。有个别地方，为补足全句的意思，增译了一些词句，这些都在文中以方括号形式标出。翻译过程中得到中国社会科学院哲学研究所张文杰和甘阳两位同志的鼓励和帮助，并此致谢。

译者
1987年10月

注　释

〔1〕 例如，波普尔（Karl Popper）所反对的那种历史主义（historicism），指的是历史决定论；它和这里所说的历史主义是完全不同的两回事。——译注

〔2〕 也有人（例如克尔Eckart Kehr）认为迈内克之治思想史，是由于他面临着是拥护还是反对权力政治这一困境而企图逃避的一种表现。

前　　言

一个人究竟能不能够充分理解在第三帝国的12年间决定着我们命运的那些恐怖的经历；我们已经历过了它们，但是直到现在为止，我们还仅只是并不充分地理解它们，没有一个人例外。我们命运的这一或那一侧面，确实是仍然屹立在我们的眼前，并且往往闪烁着夺目的光彩，完全没有怀疑的余地。可是今天谁又能使我们全然领会这一切以及它们与那些更深刻的原因都是怎样联系在一起的？在第三帝国最初年代里，曾使得那么多的人为之倾倒的那些无边的幻想又是怎样终于成为了而且不得不成为最后年代的那种无边的幻灭和崩溃的？德国的历史乃是富于难解之谜的和不幸的转变的。但是今天我们所面临的这场谜以及今天我们所经历过的这场浩劫，对我们的感受来说，都超过了以往一切这类的命运。

这里所提供的思考也只是一些原件，是仅供未来更深刻地理解我们的命运进行研究的初步工作。从这些大量的体验里，这里只是选出了具有更大的内在的和永久的意义的某些问题。例如，我不谈希特勒在第二次世界大战爆发之前那几年〔1〕里在国家政治上的一切成功，——它们都已经化为乌有了。也有许多同意我谴责希特勒主义的德国读者们将会发现，我对德国的资产阶级和普鲁士—德国的军国主义的批评过分严厉，他们想要对这两者“条件从宽”。就好像是我在今天以前不曾考虑过这些似的！然而在今天的形势下，我觉得更重要而又更紧迫的是从事自己的事业。因此，出于迫切的原因，我必须抑止自己对世界局势的某些前途问题的思索。今天所谈的一切之所以都只能是零星的，其更为微妙的原因就在于这一骇人时期中一切当代人和目击者所遭受的精神上的和思想上的冲击，——不仅仅是那些直接受到打击的人，而且还有全世界那些仅只是旁观者的人。这些冲击不可避免地会蒙蔽每种判断，不管一个人是怎样努力想要清楚而客观地观看事物。何况又缺少着良好可靠的资料来源。

然而，现在却需要有一种更充分的理解，这一需要就可以辩护那些不充分的探讨是有理由的。它们本身可望对今后提供某些仅仅根据

书面材料所不能提供的东西，即我们的命运在其中充分展现了出来的那个时代的气质，而且我们又必须认识它，才能完全理解这一命运。

因此，我认为有理由叙述或论及一些目前还缺乏由考据所证实的东西，例如由可靠方面口头获悉的一些典型的希特勒的原话。我们要不要让这些话湮没无闻？我还记录过一些在我看来是和这个人的本性相一致的话。后世的考据还可以根据更充分而可靠的材料，再来肯定它们或者是摒弃它们。

这里所提供的思考记录，并不简单地就是今天所呈现的这场最后浩劫的结果。我自始就把希特勒的夺取政权看成是德国最大的一场不幸的开端，并且在我和富有判断力的当代人的无数次谈话之中，更加验证并形成了我的看法。因此在这里发言的乃是一个在精神上和政治上的希特勒的反对者，而且是以与思考相交织在一起的回忆在发言的。我在和格罗纳〔2〕、勃鲁宁〔3〕、贝克〔4〕以及其他一些人交谈时所听到的东西，只要是有历史意义的，我就不该让它们湮没无闻。

在写作时，我多方面受到目疾的干扰，而且除了一些由人诵读的笔记而外，我几乎全部都要靠自己的记忆。但愿人们原谅这种结果所导致的缺陷。但愿我的记录，尽管其价值可能是如此之仅仅局限于今天，仍会有助于开始一种确实是屈辱的、但又是精神上更为纯洁的新生活，并有助于加强决心要把我们自己所保留下来的力量始终奉献给我们保存下来的德国人民和文化的实质的复兴。

注　释

〔1〕希特勒于1933年1月30日任德国总理，第二次世界大战于1939年9月1日爆发。——译注

〔2〕格罗纳（Wilhelm Groener，1867—1937），德国将军。——译注

〔3〕勃鲁宁（Heinrich Brüning，1885—1976），德国总理（1930—1932）。——译注

〔4〕贝克（Ludwig Beck, 1880—1944），德国将军，1935—1938年曾任德国陆军总参谋长，1944年参与反希特勒密谋，被捕后自杀。——译注

第一章　当代的两大浪潮

探讨在德国爆发的那场骇人听闻的浩劫的更深刻原因这一问题，将是未来世纪所依然要从事的，只要这些世纪一般说来仍然愿意而且有能力思考这类问题。然而，德国的浩劫这个问题却同时扩展为一个超乎德国之外的普遍西方命运的问题。直接把我们带进了这一深渊的希特勒的国家社会主义，并不是一种单独出自德国的发展势力的现象，而且也还有着某些邻国的极权体制一定的类比和先例，不管它向我们呈现为德国人的本性的一种多么堕落的现象。然而人们可以进一步问道，何以竟会出现了这一令人震惊的、背离了欧洲发展主线的逆流？而那条主线看来原是朝向某种个人主义自由和受集体约束这两种因素相结合而前进的，并且是朝向维护19世纪所取得的自由主义的成果而前进的。代替了这些的，却是突然间转入到专制主义以及terribles simplificateurs〔可怕的单一化者〕的兴起，那是雅各布·布克哈特[〔1〕]早在半个多世纪以前就看出它的来临的。布克哈特目光之敏锐，没有一个当代思想家可以比拟，他早在我们的问题最初一出现时就理解了它，并给出了最早的答案。他已经看出在启蒙运动时代和法国革命的乐观幻想之中就有着大患的萌芽了，即错误地要追求那不可能达到的群众性的人类幸福，随后它就转化为一种占有欲、权势欲以及普遍地为追求生活享受而奋斗。布克哈特还进一步觉察到，于是就将出现旧社会纽带的解体并终于创立新的但又非常强而有力的束缚，它将是由那些强而有力的人们、由那些terribles simplificateurs〔可怕的单一化者〕建立起来的；他们会得到军方机构的支持，强迫人民群众再度俯首听命，并放弃自己以往对自由的一切热望。在他们可悲的日常生活状态之中，他们奉命每天清早随着鸣鼓而就位，傍晚又随着鸣鼓而归家。

因此，布克哈特看到这些事情所展示出来的，乃是作为西方的、而不单纯是作为德国的问题，乃是文化衰落的普遍历史问题。法国的例子，那里的民主制两次转变为帝制，引起了他的历史的和预见的幻想。他的幻想总是宏伟的，尽管我们可以责备他的道德说教有某些夸

张。那在整体看来倒更像是欧洲社会的一场道德堕落的过程，——既是人民群众的，也是领导阶层的。而且其中还有着不可抗拒的动力学上的原因在起作用。而同时最初在英国由机器而开始的经济—技术范围的革命则唤起了大工业、新的人民群众和高度的资本主义，它正像法国革命一样地以其对人民群众的动员以及不仅唤起自由而且还唤起对权力和占有的渴望而获得极大的成功；这时候，空前迅速增长着人民群众对一切迄今为止的社会秩序和文化所施加的巨大无比的压力，是无论怎么评价都不会过分的。它的崛起，并不像布克哈特所看去的那样，单单是出于贪婪，而且也出于那种根本的需要，即一直都是被严重忽视的并且尚未成型的新的人民群众应该获得人类的尊严。旧的社会和新的人民群众，——这就是此后19世纪各种各样的事物都在其中开展着的那个结构，无论是直接地或间接地、公开地或隐蔽地、在中心或在边缘上。人民群众自然而然地最初是极力要求民主，此后则逾越了这一点，为着充分保障他们的生活水平而要求社会主义。这对他们成为了一种思想体系、一种福音，成为了期待着一种能变革一切并且能创新的革命；它被设想为是达到人类幸福的千年福王国的手段。这种来自人民大众的富有威胁性的危险，像一股强大的浪潮汹涌而来，自从19世纪的下半叶就在激荡着传统的文化界。然而为时不久，人们就又制服了它，部分地是通过内部预防、镇压或改良的政策，而部分地并且更多的是由于从19世纪高涨起来的人民群众的生活中兴起了第二股强而有力的浪潮，它横溢了第一股浪潮，多次地削弱了它或者引导它转向；——然而其目标并不是一场翻天覆地的社会革命，而是这些民族本身的权力政治的高涨。因为这第二股浪潮只不过是19世纪的民族运动。它本来也是自由主义的，是以个人的自由权为目标的运动。然后在自由权已经获得并似乎有了保证之后，民族主义的和追求权力的运动就日益走向前台。这第二股浪潮在它一开始，一点也不能适应传统的国家形态，到处都对它发生了革命性的冲突，然而它与那另一个朝向社会主义转化的浪潮之不同就在于，它与古老的欧洲世界并不是那么敌对的，倒反而是及时能与之形成联盟。它并不是从始终未能定型的并沦于绝望的新的工业无产者群众之中、而是从有教养的并且日愈富裕起来的中等阶级之中，找到了它的主要支持者。而这一中等阶级就其范围而言，就其不断增进着的优裕生活和自我意识而言，乃是自18世纪末叶以来古老的欧洲社会所发生的种种特

征性的变化的结果。这一中等阶级的各个组成成分确实是古老的，一般说来正如城市生活一样地古老。然而它那高涨及其在整体上成长为巨大的民族主义运动的浪潮，则只是由于19世纪初以来群众人口的迅速增长才成为可能的。其中我们看到了西方普遍的转化过程之最基本的而又最强烈的动力学上的原因。

在这一点上，我们并没有什么是不忠于精神史（Geistesgeschichte）在历史思考中的首要地位的。我们在历史中应该区别开因果关系与价值，在这里则是应该努力充分理解那最原始的和最基本的因果作用，——即新的群众对旧社会的压力，——我们不辞辛苦要理解它，只是因为它归根到底在左右着西方的伟大精神价值的命运。今天，这些价值正受到我们所经历的这场浩劫的后果的致命威胁，所以我们就倍加有理由要认识西方的、而特别是我们自己（德国）民族的文化中一切光荣和神圣的东西在其上生长起来的那种原始的黑暗基础。当我们谈到因果关系对价值的作用的"原因"时，我们所指的并不仅仅是单纯机械的联系，而且还有那些深邃而隐蔽着的有机生命的联系。

我们谈到了19世纪两大浪潮，即社会主义运动和民族主义运动，两者相互的关系。社会主义运动的领袖们所预言的那场迫在眉睫的最后革命、那场巨大的爆炸，并没有很快地出现，因为民族运动先声夺人，并且能够扩大开来。它成长为民族主义，而且在一些强国则成长为帝国主义，并在19世纪末膨胀了起来。人们在忧虑着各国的经济之间为了未来的世代之取得生存空间而进行的竞争。通过建立陆军和海军以及通过海外殖民和商业的扩张来扩充实力，就被提上了日程。Post equitem sedet atra cura〔每匹马后面都有着可怕的烦恼〕，这是一个极有才华的年轻经济学者保罗·弗格特（Paul Vorgt）在1898年《普鲁士年鉴》（Preussiche Jahrbücher）（第91卷，第275页）上所写的话。他写这话时，首先想着的是出口产业，因为他正满怀不安地在探讨世界市场；他也描绘了英国封锁德国的可能性，就像是三十年战争期间[〔2〕]所造成的惨状以及俄国统治我们的时期那样。20世纪开始以来，谁应当拥有太阳光下最大的份额这件事，就趋向于以战争来解决。社会主义运动的领袖们竭力在宣传反对这种趋势，然而他们却无法制止它。当第一次大战爆发时，世界史的日程表上所写着的，并不是社会主义而是帝国主义。

这一结局引来了一场大反动。在俄国和在德国一样，帝国主义企图压倒社会主义的想法，以及利用其百万大军——那是西方人口增殖的典型结果——以实现民族资产阶级的那一目标，都遭遇了挫折。社会主义的浪潮这时再一次澎湃汹涌起来，尤其是在俄国它已经涌现为共产党的布尔什维主义。在德国则与此相反，自1918年以来就当了权的社会主义[3]采取了更加小资产阶级的方向，因此也就更加强调其纲领中的民主部分而放弃了民族资产阶级的全部帝国主义的目标。在西欧和北美的一些战胜国里，它们获得战争的胜利之后，却在帝国主义的思想和社会主义的思想二者间并没有作出任何明确的决定。但大体上，此前的大资产阶级保住了他们的地位。

然而西方的这两大浪潮终究能不能够始终彼此隔离呢？是不是它们之间只有斗争和对立呢？它们两者之间是不是也能达成某种内在的融合呢？这一点，当它被尝试过而又失败了的时候，就会对它本国以及对全世界都带来巨大的灾难，——正如它在第二次世界大战所发生的那样。可是，人们却必须承认，这两股浪潮，民族运动正如社会主义运动一样，每一方都能够为它自己提出深刻的历史权利。它们丝毫不像布克哈特的思想所提示的那样，仅仅是人类贪婪的这种或那种形式的产物而已；它们乃是一种本能的探索性的努力，要想解决世界历史上闻所未闻的人口增长在各个国家里所呈现的全人类问题。我们承认，例如甚至于在帝国主义这个世界和平的破坏者那里，也有着一种可以用来辩解的内核，即它担忧着自己人民经济生存的可能性。而且在社会主义那里也有一种非常类似的担忧，只不过社会主义在寻找一条完全不同的道路来解决它而已。一种浪潮的权利是否能够以及如何才能够与另一种浪潮的权利相融合，对这个问题，我们留待以后再作答案；目前让我们先检阅一下要融合这两股浪潮实际上所已经做出了的努力。我们这里只限于谈在意大利和在德国所已经做过的实验。与民族主义和社会主义两种浪潮的融合问题相联系在一起的，便是这一思想：要通过一种极权主义的、集中的、不受任何一种国会性质约束的对国家、民族和个人的控制而赋予这种融合以顽强性和坚固性。此前在西方一直受到虔诚尊敬的整个理想世界，就这样陷入了黑暗，——那种理想不仅是自由主义和人道主义在追求个人的幸福和自由的理想，而且就其针对个人灵魂的福祉而言，也是古老的基督教的理想。基督教通过它对于个人灵魂的关怀，确实也就是人道主义的自由

主义的母体，人们可以把人道主义的自由主义理解为就是世俗化了的基督教。

但在意大利和德国的这种新极权主义的体制中，成为核心的那种独立个体并不是个人的心灵，而是把个人的心灵牢牢凝聚在一起的那个整体。个人的心灵在这个整体之中丧失了它的内在价值。这场可怖的变革、这场对此前一切文化价值的无可衡量的损失，是只有当那种新的生活方式能够创造出更新的意想不到的文化价值来的时候，才会是可以忍受的。然则，这个整体在它吸吮了心灵的生气和力量时，是不是就获得了它所要获得的一切呢？

这里就我们的目的而言，对意大利只消几句话就够了。法西斯主义的紧身衣是完全不适合于意大利的民族性的。富于创造能力并对文化有着不朽贡献的意大利民族从来都不是一个军人的民族，他们并不适合于墨索里尼[4]为了把意大利升格为一个世界强国而强加给他们的任务。法西斯主义中真正投合了意大利人的，只不过是他那修辞性的东西和他那以光荣伟大的空中楼阁而自我陶醉的本领。墨索里尼就是靠了懂得让他的宝剑铿锵作响而又不必在一场全面大规模的战斗里当真拔出剑来，才维持了20年并造成一副意大利登上了大国地位的假象。1940年，在我们（德国）对法国取得了意想不到的大胜利[5]之后，他就成了希特勒的帮凶[6]，——也许是不得不如此，以免丧失其威信和权威，——这就导致他走上了终于灭亡的道路。如果没有希特勒，如果他能继续他以往运用的策略，也许他还能维持一个长时期。

自从1940年以后，墨索里尼的事业就更受到另一个基本弱点的挫伤，——意大利在原料和粮食两方面都没有准备得足以成为一个头等强国而与世界列强进行角逐。即使是德国也不行，尽管她在这方面要比意大利多少好一些。经验已经证明了这一点，而且任何一个严谨的观察家在第一次世界大战之后也都会这样说。对我们（德国）来说，想要成为一个世界强国，乃是一种冒险。然而这桩事情的充分冒险性，却只是在希特勒和他的党所挑起的第二次世界大战中才逐渐清楚的。这桩事情在德国民族的历史中又有着什么样的根源呢？以下各章就试图对它给出一个答案。

注　释

〔1〕 布克哈特（Jacob Burckhardt，1818—1897），瑞士历史学家。——译注

〔2〕 三十年战争（1618—1648），是17世纪西欧的国际战争，德国是主要战场。——译注

〔3〕 1918年11月10日多数派社会主义与斯巴达克派在柏林组成联合政府，随后斯巴达克派即被排斥；1919年1月19日国民议会选举，多数派社会主义获163席，中央党88席，民族党42席，独立社会党22席，其他31席；2月6日国民会议在魏玛召开。——译注

〔4〕 墨索里尼（Benito Mussolini, 1883—1945）于1922年10月27日进军罗马，31日起任意大利首相。——译注

〔5〕 德军于1940年5月10日入侵荷、比、卢，长驱南下，6月13日巴黎宣布不设防，6月22日法国投降对德签署停战协定。——译注

〔6〕 意大利于1940年6月10日对英、法宣战。——译注

第二章　第二帝国[1]建立以前和以后的德国人民

我们最好是从这一事实着手，即19世纪的民族运动和社会主义运动这两大浪潮在德国有着一种全然特殊的性质，并且它们二者在互相作用着。它们或许比在其他国家中更加尖锐地相互交织着而又相互斗争着，并由此而发展出一种战斗性的特点；当它们融合在一起的历史时刻到来时，这些战斗性的特点就决定了这里最终所追求的融合方式的命运。这一普遍的公式现在就将通过对具体事件的论述来确定。

在德国，民族的浪潮来得要比社会主义的浪潮更早得多，大约要早上半个世纪。从而可以说，新的资产者的中等阶级在德国登上舞台也比新的无产阶级群众要早得多。无产阶级成长的基本原因，即经济—技术的变革，在德国也比在西欧来得更迟。反之，资产者中等阶级强大得更早而且达到了高度的精神繁荣这一事实，则确实也是由于在18世纪其地位已经开始增强才得以促成的。

关于完整意义上的民族运动，即它所指的不仅仅是个人的和小团体的、而更加是全体人民各个阶层的民族感情，可以说最初是在外国统治和解放战争[2]之后才开始的。随着它，便开始了德国人民在性格方面的某些确切的变化；我们必须认识这一点，才好在某种程度上理解我们（德国）的命运。在1815年及以后，洪堡[3]就以他突出的敏感指出了一种变化；从他的观点看来那似乎意味着有得有失，而且或许是得不偿失。他注视着那些为爱国心所鼓舞的战士，并且认为在他们身上已经显现了一种新的更伟大而更高贵的品质，那要比他自己的或歌德的那一代人与现实联系得更紧密，而他自己的或歌德的那一代人却能够过着一种超现实的生活。

这种强烈地屈从于现实，每十年十年地在大步地前进着；而对于超现实的、更高一层的永恒的生活的关怀却隐退了。歌德有一次向蔡尔特[4]谈到，今天人们要的只是财富和速度。蒸汽机和铁路的新魔术，创造了新的对煤和铁的宗教崇拜。新的现实主义也占领了精神生

活，于是就结束了目标纯粹在于人自己个性的提高和精神化的那种生活方式，并把注意力更加放在人们集体的共同生活上，放在社会的构成和整个的国家上。此外，还有众所周知的内部政治的驱动力：强烈反对警察国家和渴望一部宪法，以便有助于中等阶级当权。这样就准备好了1848年的革命，那次革命不仅是要求更大的自由的呼声，而是正像达尔曼[5]有一次所说的，有更大部分是国家要求权力的呼声。然而近代德国的强人，像是我们今天终于满怀恐怖的心情所体会到的那种强人，这时候却还远远没有成熟。德国人从歌德时代到俾斯麦时代和从俾斯麦时代到希特勒时代，其间我们或许都能感到数量日益增大、要求日益增多的人民大众的压力的声音。像是黑格尔所说过的，群众在前进，而且他们数量上的增长就转化为质量上的差异。

在群众的压力以及随之而来的日益庸俗化和衰颓化的面前，既要保卫住歌德时代的神圣遗产——那对德国来说全然是一场奇迹，——同时又要有力地支持在新的群众的愿望之中的一切看来是有生命力和有成果的东西；这就是一般说来自19世纪中叶以后德国文化的大目标，是精神与权力的综合、国家建设与精神建设的综合，从而也是文化、国家与民族的综合、世界公民国度（Weltbürgertum）与民族国家的综合，——然而这一切已经是微微偏向于新的权力和民族的思想了；——这就是现在我们称之为"古典自由主义"的德国精神界的领袖们的心愿，他们从50年代末就以《普鲁士年鉴》为他们的喉舌。特赖奇克[6]或许是他们最伟大的、至少也是他们最有影响的代表人物。这里出现了一大群值得注意的人物，出现了一个惊人之丰富的世界，如果我考虑到他们的生活和他们作品的更为深刻的内容的话。它和歌德时代相比较，确实只不过是一个白银时代之于一个黄金时代，因为它多少已经染上了没落的色彩；但是和今天的文化水平比较起来，却又远胜一筹。既承认强而有力的对立而同时又让它们相互能产生果实，这种尝试乃是德国所特有的一种现象，无论在俄国还是在法国和英国都没有这种情形，至多是在意大利的复兴运动（Risorgimento）[7]中或许有过类似情形。它既想要凌空翱翔，但又牢固地立足于地上，它要使自由而骄傲的个性权利与国家和民族的集体权力的需要调和一致。但是这一点一般说来是不是可能持久？并且它在德国的具体情况之下是不是有可能？古典自由主义所力求实现的上述两方面的综合，遭受到严重的威胁，随后在几十年的过程中就逐渐遭到破坏而终

于消灭了。在这里，第一次的威胁来自它力图直接领导并使之彼此联合的那两个生活圈子，具体地说，也就是普鲁士国家及其君主一军事结构和上层资产阶级，后者有一部分致力于资本主义的发财致富，另有一部分则致力于文化教育。对于这一综合工作之获得成功的另一大威胁则来自前面已经强调过的19世纪的基本事实，即那两股浪潮的互相交织，——以中产阶级为支柱的民族运动和以日益增长的群众为支柱的社会主义运动。

自从腓德烈·威廉第一和腓德烈大王[8]以来，普鲁士国家里就存在着两种心灵，一种长于文化，而另一种则反对文化。腓德烈·威廉第一所创建的普鲁士陆军造就了一种令人瞩目而深入的军国主义。它影响了整个的民间生活。这在所有的邻国都找不到它的类似者。但是，早在孟德斯鸠[9]的游记里，——当时他居住在靠近普鲁士的汉诺威边境，——我们就发现某些有关这方面的不愉快的记载。普鲁士军国主义的兴起问题，这里暂先留在一旁不谈；我们在这里想仅仅探讨它在19世纪对德国整个命运的影响。

只要德国精神和权力的综合看上去是有希望的，就连军国主义我们也会以一种更温和的眼光来看待的；我们强调它所具有的那种毫无疑义的高度道德品质、那种铁的责任感、那种服役时的禁欲主义的严格性，以及一般的品格的纪律化。但这里易于忽视的是，这种纪律化也意味着一种单一化，它缩小了眼光，而且往往导致对上级一切决定不假思索地服从，并造成了许多丰富的生活源泉的枯竭。并且最初，普鲁士军国主义的拥护者们就正好忽视了一个事实，即在表面纪律化的掩盖下可能爆发各种各样并不可爱的冲动和狂激。在军国主义之下，公众生活也可能受到损害，如果在军国主义空气中已经舒舒服服地成了要人的政治家们和将军们，对国家的命运起了作用的话。这一点在解放战争时期，就已表现出来了。那次战争是对精神和国家的综合的第一次大胆的尝试，在许多方面得到了光辉的证实，但却终于被一个头脑狭隘的军人君主和一个同样狭隘而又自私的贵族和官吏阶层致命地搞垮了。1819年以洪堡和博因[10]的去职为其象征的普鲁士改革时代的挫败，可以看作是普鲁士国家那种反文化的心灵对那种长于文化的心灵的一场胜利。这两种心灵之间的这一分裂，一直贯穿着整个19世纪并延续到20世纪；——直到最后，普鲁士军国主义也为自己在这个混合罐里取得了一块广大的地盘，而希特勒也把德国历史发展

中一切对他可用的材料和实质都一起纳入其中。关于它对于第三帝国的创立的作用，我们还要更详细地加以研究。

然而，在帝国建立的那个时代，普鲁士军国主义中那些坏的而且对全体的繁荣有危害的方面，却由于它的力量和教养在为民族统一的服务中以及为俾斯麦[11]帝国的建立中的动人表现而被掩蔽了。这就给它身上加上了一道光环，——一个普鲁士的中尉在人间走动着就像一个年轻的神，而一个平民后备役的中尉至少也像半个神。一个人必须升为一名后备军官才能在大资产阶级的世界里，而尤其是在国家的行政部门中，发挥充分的作用。于是军国主义就渗入到了平民的生活里来。于是就出现了一种因袭的普鲁士主义（Borussimus），出现了一种天真的、自我陶醉的普鲁士性格，从而也就随之出现了一种精神视野和政治视野的急遽狭隘化。一切就都被融为一种僵硬的因袭势力。人们在漫长的生活过程中必须是曾在自己的眼前的无数事例中看到过这种典型，必须是亲身感受过它，与它做过斗争，慢慢地把自己解放出来，才能够理解它对于人心的力量——从而终于才能够理解1933年3月21日希特勒和兴登堡[12]站在腓德烈大王墓旁所表演的那幕动人的波茨坦喜剧[13]的效果。因为国家社会主义这时是作为一切伟大和美好的普鲁士传统的承继人和传播者而出场的。

一个像提奥多尔·丰达尼[14]这样的人，他毕生的事业只可能是代表着普鲁士传统中一切伟大的和美好的东西，竟然在他一生的末了，变得十分会批判而又有洞察力；他在1897年所写的一封信里，对他周围的普鲁士世界说了不愉快的话；我们不可因为他的话在各方面都有尖锐的夸张就拒绝他的话。他写道，普鲁士主义（Borussism）乃是历来所未有过的最低下的文化形式。只有清教主义才更坏，因为它彻底是撒谎。另有一次他又写道："首先应该砸烂的是军国主义。"

这种邪恶的普鲁士主义和军国主义，就像压在俾斯麦的事业上的一桩沉重的抵押品，并变本加厉地由他的混血儿后继者[15]承继了下来。但是，在俾斯麦本人的直接业绩中也有某些东西是介乎健康与不健康之间的边缘上的，并且在后来的发展中是更加朝向不健康的方面在生长着。这一点是那些在俾斯麦的事业庇护之下壮大起来并充分享了他的福的人所不肯轻易认可的。与迄今为止的整个德国过去相对比，我们（德国人）往往是多么感到自由和骄傲，能够生活在强大繁荣并给了我们每个人一份生存空间的这个1871年的帝国里！但是第一

次大战的、而尤其是第二次世界大战的动荡的历程，使得人不可能再对这个问题保持缄默了：那就是是否后来的灾难的种子根本上就植根于此前的历史之中。这是一种放肆无羁的历史思想，是历史上每一种伟大的而且起过有益作用的、但后来又堕落了的历史现象所必须面临的问题。这时人们呼吸着历史悲剧的空气，那是人类的和历史的伟大的空气，但同时也是始终会萦绕着俾斯麦和他的事业的一个难题，——而希特勒的事业则应该看作是世界历史上一种恶魔原则的爆发。

现在我们来考虑1866年和俾斯麦的铁血政策。今天我们是带着更深沉的激情在倾听当时对于行将到来的灾难表示关怀的那些呼声的，——像是雅各布·布克哈特和康斯坦丁·弗兰茨〔16〕这样重要人物的呼声，——而且我们还可以提名那位古怪的士瓦本人克里斯蒂安·普朗克〔17〕作为第三位，——俾斯麦的行事在他们看来，动摇了西方国家共同体和文化的某些基础，而且它是一场全面深入的革命，开阔了不断扩大的革命的前景以及一个战争的时代。这就意味着马基雅维里主义〔18〕对国际交往中的道德和正义原则的胜利，而且听任更美好的精神文化在追逐权势和享受之中沦于毁灭。让我们还是老老实实吧。不管这些埋怨可能是多么地片面，但是其中总还是有着真理的颗粒。同样，也有很多为俾斯麦辩护的言论，它们指出了当时欧洲其他国家中也有各种各样类似的马基雅维里式的做法，并特别指出了这一点，即俾斯麦本人已经认识到权力政策的限度，而且在俾斯麦1891年以后的和平政策中，也为西方各民族共同体效了力。“您知道我不会喜欢俾斯麦”，一位丹麦历史学家的朋友在第三帝国时期曾向我说，“不过现在我必须说：俾斯麦是属于<u>我们的</u> 世界的。”

我们必须把俾斯麦评价为一种临界的现象。他在某种程度上仍然保持着权力与文化的综合，就像是〔德国〕统一运动的精神领袖们所理解的那样。这些领袖们自己以特赖奇克为首，他们起初对俾斯麦在冲突时期〔19〕的最初步骤采取严厉的抨击态度，但在1866年〔20〕以后却变成了他的代言人和赞美者。结果就是在权力与文化、精神和国家的综合之中，重点就缓慢地但稳步地越来越转到了权力及其领域这一边来。根据我自己的思想发展，我可以为这一点作证，——直到已经是第一次世界大战之前的年代，人文主义的感情的反作用力才又一次在我的身上出现。

人们常常都在反驳说，强权国家的和马基雅维里主义的思想并不限于德国，它或许只是我们〔德国人〕更经常在宣扬的，但并不是更强有力地在运用着的。这一点确实是不移的定论，——然而恰好是它那种公开性和赤裸性、它那种原则上的尖锐性和自觉性、它那种不顾后果的乐趣以及它那种把主要的是实践的东西提高为某种世界观的倾向，才是真正德国的东西而且对未来也是危险的东西，如果这些最初只是在理论上所表达的思想一旦转化为当权者手中的武器的话。德国的强权国家的思想，其历史始于黑格尔，却在希特勒的身上体现了它的最恶劣的和最致命的应用高峰。

这就是我们在这里企图只是以初步的轮廓来探讨和摸索着要了解的那场德国人民的堕落的历史。

但是要勾画出的有关（第二）帝国建立最初十年〔21〕德国精神文化情况的一幅正确画面，以及其中所潜伏的好的和坏的发展的萌芽，又是何等的困难！就今天所常用的、并且往往只不过是跟着尼采在学舌的判断来看，它就是浅薄的自由主义而且是无所作为。我们所谈过的那种古典自由主义的白银时代，仍然在持续着而且仍然在艺术和科学方面产生了许多辉煌灿烂的东西，但同时，一般水平和日常趣味则确实是很低。然而这时候却从没有人会想到，在有教养的德国居然可能出现一种像国家社会主义那样的现象，——人们所恐惧的对我们未来文化的真正威胁，只能是来自未受过教育的、社会民主党的无产阶级的德国。我们，特别是我们青年〔德国〕人，在拥有我们的高度民族的和教育的遗产方面，感到格外地安全，简直是太安全了。但是就在这样明朗的天空中，这里或那里，乌云已经开始聚集了。

自从19世纪80年代开始以来的反犹运动，就带来了气候变化的最初闪光。那些正在无忧无虑地一心想要享受正在向他们微笑着的那种良机的犹太人，自从他们得到充分解放以来，就已引起了各式各样的震动。他们对自从19世纪末叶以来所出现的自由主义思想界的逐步贬值并为人所摒弃，是有着很大的贡献的。事实是，他们在这种消极的和瓦解性的作用而外，也确曾对德国的精神和经济生活提供了许多积极的东西，但是这一事实却被这时正在与犹太人品质的危害性进行斗争的那些群众所忘记了。从这种反犹的意识之中，很可能轻而易举地发展出来一种普遍的反自由主义和反人文主义的意识。这也是走向国家社会主义的第一步。在80年代，一个最粗俗的、只是半受教育的

人，反犹主义的院长阿尔瓦特（Ahlwardt）已经拥有群众了；人们从这里面可以看出后来的希特勒成功的一场小小的序幕。但是如果那时候有人就向我们预言那场成功的话，我们是会发笑的。我们〔德国人〕在我们巩固建立起来的法治国家里、在我们的足堪告慰的民事秩序中、在我们的——一直光辉灿烂的、尽管是正在褪色的——个人自由、自决和人的尊严的自由主义理想中，感到自己是太安全可靠了。

整个资产阶级世界，无论是反犹的还是亲犹的，都同时始终是受到那贯穿19世纪的两股浪潮之一，即民族运动的影响的。但是这股浪潮，像已经说过的那样，是同时交织着那第二股巨大的浪潮的，即由工业无产者群众所产生的社会主义运动。我们这里只限于试图回答这个问题：即这一运动通过它本身的内在倾向，以及通过它与资产阶级世界的共同作用，对于国家社会主义的兴起究竟都曾意味着些什么？

他们所争取的未来的社会主义国家，是只能作为一个高度极权的和作为一个直到把日常生活都彻底组织起来的国家，才可以得到实现的。它最初始终是一种对未来的梦想，而且人民群众的思想里肯定是充满着日常生活的需要、操劳和欲望更有甚于社会主义的。然而我们可以这样设想，它从根本上有助于使人民群众集体化，并且从内心深处来改造他们的权利感；也就是说，每个个人的权利都要黯然失色，而凌驾于个人之上的整体的权力却不断得到加强。“感化所国家”一词，已经被人用来谴责社会主义者说，那就是他们所要建立的东西。而那些感到自己受了被认为是传统社会里的反动派所剥削的人，他们的愤怒和仇恨就直接摧毁了一般对于传统历史权威的感情；他们燃烧着革命的、不顾一切的热情，正在践踏着他们的对手及其权利和财产。于是就普遍地发展起来了一种革命的精神，后来国家社会主义就得以继承它的遗产。令人震惊的而且成为德国发展的特点的事情则是，这种革命精神能够改变它的承担者，而且在某种程度上从迄今为止在承担着革命的那个工业无产阶级身上以某种方式一跃而转到另一个、其中有一部分还是刚刚兴起的社会阶级的身上。这个进程以后将要讲到。

但在社会民主的思想范围以内，除了长期占优势的以革命（Revolution）解决未来问题的方案而外，也还有另一种以演进（Evolution）来解决的方案，它期望着依靠一种缓慢的、逐步的改良和改造社会的情况，并依靠工人反对资本主义世界的斗争中最初是很

小的、但却是累积起来的各种成果。彻底重新安排社会世界这一目标并没有放弃，但却留给了遥远的未来。

这样一种修正主义的观念，确实是只有在19至20世纪之交的事实发展对他们有了好处之后，才能凌驾于正统的革命的马克思主义之上而起更大的影响。德国工人阶级并不像革命理论所声称的那样日愈贫困化，他们的生活地位有了显著的改善。并不是所有与资本主义利害攸关的其他阶级的反动群众一致起来与他们为敌；反而是这些反动群众卷入发展的洪流中而自行解体了：其中一部分已经准备去迎接工人，而另一部分则确实是下定决心以坚决的反动力来与任何有威胁性的革命进行斗争。于是一个阵营里的演进派就在另一个阵营里的演进派那里找到了对自己的辩护和支持，而粗暴的革命派则在粗暴的反动派那里找到了自己的共鸣和某种程度上对自己的历史性的补充。这就是资产阶级民族运动和无产阶级—社会主义运动两大浪潮相互作用的共同进程。而且它就是这样相互分裂地在前进着。让我们现在分别地讲清楚这一点。

这一过程的演进方面是以两个基本事实为基础的，一个是纯经济的，另一个则是由政治的、社会的和精神的契机共同在起作用的。纯经济的事实是自从19世纪90年代以来巨大的经济高涨，它给资产阶级带来了享乐和财富，也给雇佣工人带来了逐渐在改善的雇佣劳动的机会和生活水平的慢慢提高。甚至在这种高涨之前，社会改良的思想就已经在国家之中和资产阶级之中非常之活跃了，并在80年代俾斯麦时代后期的社会保险立法中得到了实现。在资产阶级中间主流则是从各个方面把这种社会改革的思想推行得更远，使之不断地起更大的作用。在90年代里，对此最为激进的是腓德烈·瑙曼[22]和他所领导的民族社会主义运动，并以《协助》（Hilfe）为他们的机关刊物。

现在就让我们来看这一运动的更深一层的历史意义。它提出的未来设想是要使19世纪民族—资产阶级运动和无产阶级—社会主义运动这两大潮流汇成一种强有力的联合，这样一种联合，正如我们在一开头已经说过的那样，是高度值得愿望的，甚而在本质上是整个国家生存所必需的。因为在两种浪潮的每一种之中都有着某种深刻合理的动力、某种可望富有历史性成果的东西在发挥着作用。它们永远在互相交织而又互相干扰，——但这一点不会是它们在历史上的最后结论。然而在这两种浪潮的每一种之中，也同时存在着一种过度增长的倾

向、一种危险的片面化的倾向。如果这种联合要获得成功，那就必须是这两种运动的每一方都要保持适度；它们在某种程度上必须要在这样的一点上彼此联合一致，从而使每一方的有害因素都不至于占上风。

这就是瑙曼的努力，它曾经那样地鼓舞了德国资产阶级和有理想主义倾向的青年；但如所周知，它并没有成功地使这两股浪潮达成联合，——那就是说，使资产阶级和工人阶级在有关公共生活的重大基本问题上达到和谐一致。假定瑙曼成功了的话，也许很可能永远都不会出现一场希特勒运动。

从纯粹的思想史和精神史来观察，瑙曼的民族社会主义乃是一次了不起的尝试，它要把德国人民最精神的以及最物质的和现实的因素结合为一个内容极其丰富的综合体。基督教和德国唯心主义[23]、古典的人道理想和近代的社会经验主义、民主和帝国、近代的艺术需求、人民的武装力量和经济的扩张；——所有这些观念，现在都像善良的天使一样出现在新德国的摇篮的旁边，给它献上一份生日的礼品。甚至于从马克思主义那位可怕的天使那里，也有它所提出的某些真理是要加以接受的。古典自由主义这一综合在这里是生气勃勃的，但却朝着现实的而又世俗的方面进一步地发展了。于是人民群众的具体需要以及文化人的更高雅的需要就都得到了满足；而且即使是人民群众也被承认有一种对文化的要求而且也要尽可能予以满足。

这是德国历史上最崇高的梦想之一，但是它作为一个整体却在时间上部分地来得太早而部分地又来得太晚了，以致不可能得到实现。可是，它所已经实现了的那一小点儿，我们却不可不恰当地加以低估。早在第一次世界大战以前，我们就可以认识到，这场瑙曼运动，即使在它作为独立的政党活动已告失败之后，还是有助于在资产阶级和工人阶级之间架起一座桥梁并促进了他们互相了解的可能性，而且还鼓舞了并在精神上丰富了社会民主党内的修正主义运动。而且在1914年8月的日子里[24]，在民族情绪的高涨和兄弟情谊之中，就深深植有某种瑙曼式的精神气质和悲怆情操。

为了充分弄清楚这种联系，我们现在必须暂时多少超出本章的范围之外。无论人们可以怎样评价瑙曼对于这一发展的影响的大小，但事实却是：全部发展中的一个重要部分，亦即大多数社会民主党的工人阶级，以后所遵循的道路恰恰是符合瑙曼的心愿和希望的。从第一

次大战，工人阶级就不再站在与资产阶级世界处于你死我活的敌对状态了。他们是准备着与它合作的，也许没有一个公正的思想家是能够否认他们爱国的民族感情的。他们正在成熟得可以解决历史提出的这一伟大任务，即把时代的两大浪潮，民族运动和社会主义运动，相互结合在一起。他们从此就长入到小资产阶级的生活方式和作风里面去。在他们最优秀的分子中间，也有着一种精神上的需要，要求成为德国文化宝库中的分享者。在广大的人民群众中间流行着一种注重实际的、温和的唯物主义，——而同时工人运动曾长期处于其魅力之下的那种理论的唯物主义和马克思主义的学说，却慢慢地褪色了。在工人阶级的少数人中间，可以肯定，马克思主义的教诫确实始终是保持着原封未动，正如第一次世界大战期间的发展所表明的那样，——以及那种要砸烂现存的资本主义社会的革命意志。至于得到布尔什维克的俄国支持的德国共产党人的这种革命意志，究竟会不会有朝一日得到贯彻，这就要取决于整个世界政治的局势了。

然而世界政治的局势，却决不是全然取决于与我们无关而又在作弄着我们的那些力量的。那些力量的形成总是有赖于自己民族的意愿和能力。而我们〔德国〕在世界政治上的挫败和浩劫的原因这一问题，现在就势必要把我们引到另一个问题：即领导着我们并影响着德国的世界政策的那个阶级，以及他们的精神结构和心理状态，都代表着什么意愿和能力呢？对这一点的检验将不会得出任何有利的结论来，像是我们对于工人阶级至少是作为一个整体所能得到的那种。德国资产阶级为准备这场浩劫、而特别是为国家社会主义的崛起所做的一切，其共同的责任和罪行都是非同小可的。

我们已经讨论过了德国资产阶级这种险恶发展的开端，并且已经指出古典自由主义的综合体如何转到不利于它的文化组成部分的方面来；也就是，民族的自我主义和权力国家的观念怎样地愈来愈压抑了世界公民一人道主义的成分。甚至于一个像特赖奇克〔25〕那样的人，在他生命的晚年也体验到这是一种严重的损失；正如他在他的政论讲演中的一次虔诚的发言里所曾表示的。无论谁在今天再阅读当年的《普鲁士年鉴》，都可以明确地追溯这一进程。它的编辑德尔布鲁克〔26〕是最早认识到这一点并且最尖锐地看到了由此而产生的对德国未来的危害的那些人之一。他在1895年（卷95，391页）写道：

我们祖先的崇高理想是，这个德国民族国家的兴起应该是不使德国人陷入到仇恨性和排他性里面去，那种情形在其他国家我们就谥之为沙文主义、侵略主义、莫斯科主义。一个巩固的国家权威，应该是和个性的自由开展结合在一起的，这一点对德国比对任何其他民族都更为不可缺少，因为在这样一点上没有一个民族是像我们〔德国人〕那样得天独厚，而对这种理想我们却有遗忘的危险。精神高尚的人正怀着恐怖的心情开始看待今天民族感情在运动着的种种形式，以及正在大胆尝试要接管民族问题的领导权的那类人们。国家当局表现为管得太宽和警察式地随心所欲。有产者的自然而然的管理权，堕落成为了阶级统治，而这一切邪恶的势力就汇合起来禁锢了德意志民族的自由精神，——而他们却是注定了要有这种精神的。这一切都还只是开始，但是这个开始却已经存在了。我们应该注意，及时加以制止。

德尔布鲁克的这番话以锐利的眼光总结了他的观察，这是他在那些年代对于拥有财富的资产阶级的某些阶层以及在政界仍然强大的贵族们所必然会做出的观察。在内外政治斗争舞台上的各个地方，都有着各种不同的对立集团；他们那种同样的或沆瀣一气的桀骜不驯的精神，有把国家和人民的一切全部加以倾覆的危险，——正如它后来就以更强烈的风暴形式表现在国家社会主义的各种不同的泉源之中那样。从歌德时代所生长起来的那种自由的人道主义文化，遭到了民族思想的狭隘化和僵硬化的威胁。

德国世界政治的战略部署也受到这种僵硬化的威胁，而世界政治的战略部署在十九、二十世纪之交正走入它的决定性阶段。我们在一开头就已经指出世界政治的领域对德国是多么炽热而又危险，而为了保持住她未来生死攸关的经济利益，她又必须踏入这个领域。我们听到过弗格特有关英国的长期封锁对德国整个未来的作用的警告。在这种微妙的局势中，只可能有一种非常慎思熟虑的、非常有远见的而又稳健的世界政策。最初人们还只是处于这一危机的开始。但是泛德意志运动〔27〕以其过多的征服目标，却成为极其危险的事，尽管还不是在当前；因为它在外国人的眼里可能使我们受到损害，也可能逐渐腐蚀我们自己的资产阶级的心理状态。德尔布鲁克此后不疲倦地在向它们进行斗争，——但是成就却很有限。

在国内，人们遇到了更僵硬的统治态度，反对企图以自由的和人道的精神来改善雇工、雇主和国家机构之间——以及东部的波兰人、北部什莱士维格的丹麦人和国家之间——所存在的强制关系的任何动议和可能性。在波森和西普鲁士的哈卡派（Hakatisten）、大企业的

阴谋家，还有政府各部和各地方政府中的容克[28]官僚们，他们都是这个国内政治体系的具体代表人，而泛德意志运动则是它在外交方面的补充。

无论人们怎样强调当时非社会性的主人精神（Herrengeist）与后来希特勒的国家社会主义的主人精神之间的差别，——从整体联系来看，它仍然就是国家社会主义的前奏。

然而同时，在十九、二十世纪之交，自然还存在着许多古老的、美好的资产阶级文化；尽管生活的浅薄性已在慢慢增长着，但它不言而喻地仍能对政治的愿望有一种道德的约束。这时从精神上受到触动的资产阶级青年之中就产生了瑙曼的民族社会主义运动，它的确是力图成为那些阴谋家、哈卡派和泛德意志派那种具有威胁性的未来联盟所要求的东西的对立面。资产阶级阵营中的这两股洪流，在世界政治的领域很快地就汇合起来，迫不及待地要求参与瓜分世界的斗争并确保德国未来的生存空间。在要求兴建海军舰队的运动中，他们也都纠聚在一起，——至于其规模的大小则他们确实是并没有明确的概念。在严重的关头，这种共同一致性是非常之靠不住的，正如它在第一次世界大战中所表现出来的那样。在根本上，德国资产阶级中精神恶劣的人和精神美好的人这时候已经完全分道扬镳了。

这种坏东西并不仅仅是渗透到德国里面来而已。我们今天必须重复说：西方民族的整个帝国主义运动就为西方这场行将到来的政治上的以及文化上的灾难创造了条件。无论我们同时怎样在承认帝国主义的不可避免性以及它对本国人民经济前途的关怀；但是每一种这类的必要性之中无不掩盖着一些新的灾难的萌芽，而这种灾难的大小则根本上取决于人民中领导阶层精神—道德结构的慎思明辨的程度。没有别的民族比德国人在他们处于紧迫的危险境地而又倾向于夸大他们一度已经接受了的观念时，更有理由要诉诸慎思明辨和节制了。我们在这里可以引用一位可敬的哲学家保尔逊[29]在1912年说的话；这段话也是引自《普鲁士年鉴》（卷110，173页），它表明了这位富有人道思想的爱国者的日益增长的焦虑：

一种过分激情的民族主义已经成了对欧洲一切民族的十分严重的危险；他们正因此而面临着丧失人类价值感的危险。民族主义被推到顶峰，就正像宗派主义一样也会消灭道德的、甚至于逻辑的意识。公正和不公、善和恶、真和假，都失掉了它

们的意义；当别人这样做的时候，被人们称之为羞耻的和没有人性的事情，他们却转瞬之间就推荐给自己的人民去向外国那样做。

这里，我们就有了希特勒国家社会主义的伦理学了。

然而这里还只不过是德国资产阶级堕落过程的最初阶段。第一次世界大战爆发之前的那20年，是强大的对立者互相角逐而未来的可能性尚在未定之天的时代。从同一个资产阶级中既出现了德意志主义的日益僵硬的民族主义，也出现了瑙曼的民族社会主义运动。而且不管看来对财富和权力的追逐在资产阶级当权的阶层里是怎样无条件地在进行着；可是同时就在这20年里也充满着一种新的、强烈的理想主义的努力，它又与歌德时代重新挂上钩，并且绝不仅仅是模仿性的，也还是进一步地创造性的。一种全然特殊的近代精神兴起了，尤其是在艺术和诗歌方面。我们可以把真理、诚挚和内向性看作是这一倾向的导航星，它们常常带着一种激进的意志要粉碎途中的一切由过去世界所形成的束缚，同时它确实又和那正成为不道德的民族主义有着千丝万缕的联系；我们上面已经知道了这种不道德的民族主义就是希特勒主义的直接序曲。可是在尼采的思想世界——它这时对一切渴望着的不安的精神开始产生强大的作用，——包含了几乎是这个时期所充斥着一切崇高的和卑鄙的愿望以及自我渴慕之情；这是它的本质和它的作用相分裂的一种恶魔式的现象。这种现象在主流上是非常有害的。尼采的那种破坏旧的道德纲目的超人乃是一个错误的指标，在照亮着可惜是颇为不小的一部分德国青年正在不安地走向歧途，走向一个必须加以征服的而又完全黑暗的未来。

注　释

〔1〕 在德国历史上，第一帝国指神圣罗马帝国（962—1806），第二帝国指俾斯麦统一的德国（1871—1918），第三帝国指希特勒德国（1933—1945）。——译注

〔2〕 解放战争（Befreiungskrieg），指1813—1814年德国反对拿破仑统治的民族解放战争。——译注

〔3〕 洪堡（Wilhelm von Humboldt, 1767—1835），德国语言学家和外交家。——译注

〔4〕 蔡尔特（Carl Friedrich Zelter，1758—1832），德国音乐家。——译注

〔5〕 达尔曼（Friedrich Dahlmann，1785—1860），德国历史学家。——译注

〔6〕 特赖奇克（Heinrich von Treitschke，1834—1896），德国历史学家。——译注

〔7〕 复兴运动，指19世纪中叶意大利的民族统一运动。——译注

〔8〕 腓德烈·威廉第一（1657—1713），普鲁士国王，1701—1713年在位。腓德烈大王，即腓德烈第二（1712—1786），普鲁士国王，1740—1786年在位。——译注

〔9〕 孟德斯鸠（Charles Montesquieu，1681—1755），法国政治理论家。——译注

〔10〕 博因（Hermann von Boyen，1771—1848），普鲁士将军，军事改革主持者。——译注

〔11〕 俾斯麦（Otto von Bismarck，1815—1898），于1871年1月18日建立德意志（第二）帝国，并于1871—1890年任德国首相。——译注

〔12〕 兴登堡（Paul Hindenburg，1847—1934），德国元帅，1925—1934任德国总统。——译注

〔13〕 波茨坦喜剧指1933年3月21日兴登堡和希特勒一起在波茨坦教堂腓德烈大王的墓旁主持了第三帝国第一届国会开幕式。——译注

〔14〕 奥多尔·丰达尼（Theodor Fontane，1819—1898），德国作家。——译注

〔15〕 俾斯麦的"混血儿后继者"指希特勒。——译注

〔16〕 弗兰茨（Konstantin Frantz，1817—1891），德国政论家。——译注

〔17〕 普朗克（Christian Planck，1820—1910），德国法学家。——译注

〔18〕 马基雅维里（Nicolo Machiavelli，1469—1527），意大利政治思想家，马基雅维里主义指权力政治。——译注

〔19〕 冲突时期（Konfliktzeit），指德国1849年的宪法冲突。——译注

〔20〕 指1866年普鲁士对奥地利的七周战争。——译注

〔21〕 即1871—1881年。——译注

〔22〕 瑙曼（Friedrich Naumann，1860—1919），德国社会活动家。——译注

〔23〕 此处唯心主义原文为Idealismus，此词亦作"理想主义"解。——译注

〔24〕 第一次世界大战于1914年8月1日爆发，德国对俄国宣战，8月3日德国对法国宣战，8月4日英国对德国宣战。——译注

〔25〕 按，特赖奇克为普鲁士学派的代表，以宣扬狭隘的民族主义观点著称。——译注

〔26〕 德尔布鲁克（Hans Delbruck，1848—1929），德国历史学家。——译注

〔27〕 泛德意志运动（Alldeutsche Bewegung），即英文中的泛日耳曼运动（Pan-German Movement）。——译注

〔28〕 容克（Junker），指普鲁士领主贵族。——译注

〔29〕 保尔逊（Friedrich Paulsen，1846—1908），德国哲学家。——译注

第三章　第一次世界大战时期的德国人民

当第一次世界大战爆发时，仿佛一种善良的精神又一次可能把德国人引回到他们的道路上来。1914年8月那些日子的高潮，对于一切曾经经历过它的人来说，乃是属于最高级、最难忘怀的记忆珍品之一，尽管它带有过眼烟云的性质。由于那种要剥夺我们所一直在享受着的物质繁荣的保证的共同危险已经临头，迄今为止一直存在于德国人民之中的，既存在于资产阶级内部、也存在于资产阶级和工作阶级之间的一切裂痕，便突然之间愈合了。而且不止于此，人们还深深感到在一切领域中，它都不仅涉及共同目标上的团结一致，而且也成为我们整个国家和文化所需要的一场内部的革新。我们甚至于从多方面在相信这种情形已经开始，而且在一场我们认为是防卫和抵抗的战争的共同体验之中会更加推进向前。我们满怀着希望，却经历了一次迷人的骗局。还不到一年，团结就破灭了，德国人民就又分裂开来走上了不同的道路。是不是1914年8月情绪的高涨，归根结底只不过是从前的理想，即那种古老的而现在走到了尽头的发展力量的最后闪光呢？有一位很好的观察家马克思·希尔德柏特·布姆[1]早在1917年就已经想到过这一点了。他在《普鲁士年鉴》（167卷，460页）中写道：

从多种角度看来，1914年8月也许今后对我们来说，并不是一个新时代的破晓，而毋宁说是向一个旧时代的痛苦的告别；它意味着一幕浪漫主义者庄严演奏的终曲，德国人的心灵只能以沉重的无可奈何的态度才能使自己和它脱离关系。

他继续写道：

那现在真正在到来的新时代，其特征将是技术主义、理性主义和凭粮票配给的社会主义，它不是一种由内心、而是一种由头脑在无情地加以指导的社会精神。一个以组织为其本质的国家；只能是一个以内心深处的不信任在毫不关心地对待个人

生命的国家，它的发展是无法估计的，而德国文化却只是从个人生命之中滋长出来的。

这些话就像是一座探照灯，把它的光线既投向前方也投向后方。我们正站在德国人民演化过程的主要转折点上。歌德时代的人是个性自由的人，同时也是“人性”的人，他承认并且实践着他对社会应有的“崇高、有用和为善”的职责。他最初是生活和发展在一个古典自由主义的综合体中，然后则是在打着瑙曼烙印的民族社会主义的综合体中；他越来越强而有力地和社会上的群众需要以及政治上的权力需要凝结在一起，也就是说越来越紧密地和具体地与那个包围着他的人民和国家的共同体结合在一起。这种个人与集体之间的某种古老的关系，又一次在1914年8月的日子里的浪漫主义者的身上闪烁着光芒。这时候又一次在向自己作证的这种“人性的”人，会不会此后便由于把人们愈来愈压缩成为群众集体的那一切力量而被宣判绝种呢？我们暂把这个难题留在心里。它终究是会找到答案的，只要有此可能的话。

早在1915年就可以感到，这次8月的精神力量与社会力量的综合是不会持久的。它同时被左的和右的两个方面给瓦解了。和小李卜克内西〔2〕的名字联在一起的极左派的努力，属于正在出现的德国共产主义的历史；它会成为有历史意义的，如果德国人未来会从它那里接受某些烙印的话。我们现在所要讨论的德国社会的右翼方面的进程，当时却还没有触及共产主义。

这里就爆发了有关战争目的的争论。为着德国的未来，这时所要做的一切就是要摆脱由于轻率的战前政策而被导入那种有致命危险的处境。人们在同时把两个世界强国，俄国和英国都弄成了敌人。面对着这双方的敌人而要贯彻德国全部的世界政治的利益，那在物质上是超出了她的行为能力之外的。如果有什么是能希望的话，那就只能是从刚刚爆发的战争中获得不大的一份战果而已。就像是过去的胡伯斯堡和约〔3〕那样单纯地保住了自己，也会被评为是一场“胜利”一样。不过在资产阶级的领导圈子里，只有少数几个人能够上升到这种谦逊的观点。那是这样一些人，在他们的身上古典自由主义的综合体仍然余波荡漾，从而古典的人道理想和对于西方文化集体以及对于胜利要有节制的感情，也仍然在活跃着。但是在占有财富和自命为有教养的资产阶级的广大群众中间，这时占统治地位的却是我们在十九、二十

世纪之交就已看到的那种汹涌的冲动：缺乏眼光的民族利己主义、选择政治手段时不加考虑、对欧洲集体生命的必需条件置之不顾，——这一切都和毫无批判地对〔德国〕自己的权力手段估计过高结合在一起。它想要成为一种现实政治，但却只不过成为了这样一种现实政治的反面。然而他们却自认为是代表着具有征服力量的近代人的现实主义。

于是在有关战争目的的这场争论中，同时就产生了一场德国人民本身之间的冲突。只有作为这样一场冲突，它才可能充分被理解。

我们缺少意义充分的字句来表达这两种〔德国〕人的实质。如果我们称一种人为权力型的人（Machtmenschen）而另一种为文化型的人（Kulturmenschen），那不免是一种很笨拙的表达方式。因为他们共同的教育背景，使得权力人以关心文化而闻名，而文化人也以关心权力而闻名。这一方和那一方，双方都只是在文化或权力的分量上有所不同而已。但是，一旦意识到了他们在某些特定的问题上（比利时、波兰、波罗的海）的对立是何等的深刻时，他们所选择的道路就必定要使他们分离得愈来愈远。有许多"权力人"确实会在后来极力否认被人说成是和阿道夫·希特勒一个鼻孔出气的。然而正是他们这时所选定的那条道路，就引到了后来希特勒在那上面扎下了他自己大营的地盘。

那另一种人的道路，则引向德国大多数的社会民主党的工人已经在其中安居的地盘。我们现在理解到他们对战争局势的稳重的估计和他们之放弃乌托邦式的战争目的以及放弃权力的呼喊。德国社会主义思想领域中的国际原则，迄今一直是被视作与民族主义原则相敌对的；但在1914年8月以后，当社会民主党人参加了民族阵线之后，它便越发地转变为民族观念的附庸。这时正在合流的世界公民国度和民族国家这两种因素的含量，就再一次呈现为多种多样的方式。

在国内政治的领域，社会民主党工人的道路也和文化人的道路汇合在一起，——假如我们可以使用这个有缺点的词句的话。工人也要求与有产者阶级享有充分的政治平等权利，既然他们在为祖国的战斗中已经作出了他们作为国家公民的同样有价值的贡献。以往所存在的这样一来就会把国家交到群众激情的手里那种担忧，就减少了，——假如群众内部的发展是健康的，假如它与革命的乌托邦脱离关系而且追求资产阶级的优美的文化理想的话。而这正是当时所出现的情况。

还在战争的年代，就已经开始了一种大有希望的努力，要把两种德国人，一种出身于民族资产阶级，另一种出身于社会主义工人阶级，从内部相互结合为一体。甚至于古老的宗教皈依的冲突，也在这种新的可能性面前低下头来。社会民主党和基督教工会都参加了1917年秋建立的“为自由和祖国的人民联盟”，并与有人道思想倾向的资产阶级代表们结成了共同体。这就是后来中央党、多数派社会民主党和其他民主党的魏玛联盟正式的最初阶段，——也就是那个备受嘲讽的“魏玛体系”。

今天确实是只有那些曾经活跃在“人民联盟”里的人才知道一些有关它的存在的事，而同时那个同样也是建立于1917年秋天的“祖国党”，即与资产阶级权力型的人相对立的联盟，却始终是众口流传着。事实上，当时是祖国党才对政治事变发挥了更强的作用；那是通过它与统帅部相结合而有可能在君主制的最后几个月里对那软弱的帝国政权施加压力的结果。泛德意志的征服精神与国内重工业的和东德大土地占有的统治者们，就在祖国党内为自己创立了一个令人眼花缭乱的、可以隐蔽他们的真正倾向的机构。

这时有许多资产阶级分子，都以欢愉的热情，认为它是代表着真正民族利益这一幻觉之下，涌进了祖国党。参加进来的，还都是受过高水平的精神教育的人们。我们必须更仔细一些来观察这种类型的人，因为在他们身上能够特别清晰地表明他们精神结构的弱点。他们是那样一些人，他们能够欣然在理论上肯定一切古典自由主义关于精神与权力、民族与全人类的综合体，可是在这些综合体受到威胁的紧急关头，他们却任凭自己被诱导到一条骗人的和幻想的权力利益的道路上去。在全国到处都有着许许多多的教师、牧师和法官，他们都涌到他们所相信的这个民族精神的新集合场上来，却高高兴兴地忽视了当时他们那些领导人的浓厚的自私主义。例如，那些教会里的牧师们对待当代问题是何等之缺乏判断力而又因循守旧，我们从李特尔迈（Rittelmeyer）的优美的回忆录中就可以看到。

事实上，祖国党还重新扩大了资产阶级与工人阶级之间的以及旧的君主专制与新的人民群众之间的裂隙，——虽则，那在1918年8月的那些日子里曾似乎是已被弥补了的。至于对外方面，则战争是在祖国党的影响之下以一种并不能改善而只能恶化其后果的方式在进行着。因为只要祖国党的精神和它背后的泛德意志运动在支配着德国，

就不用想有和对方进行和谈的任何准备，而对方在北美参战之后却已变得具有压倒的力量了。从这种局势出发，德尔布鲁克就在1918年8月18日的《普鲁士年鉴》（173卷，422页）上写道：

全世界都在要求、而且也有权要求德国人做出他们的保证，即泛德意志精神、霸权的精神、暴力的精神、仇视文化的精神、英雄主义的精神，并不是德国自己的精神。

他又在8月29日写道：

非到我们已经砸烂了泛德意志运动、它的战争目的以及它那亵渎神明的说教，……非到这时候，和平谈判的时钟就不会敲响，……

难道这些话不是逐字逐句地也适用于第二次世界大战期间我们〔德国〕整个的局势吗？我们还能再怀疑泛德意志和祖国党就是希特勒兴起的真正序幕吗？

注　释

〔1〕布姆（Max Hildebert Böhm, 1891—1958），德国人类社会学家。——译注

〔2〕小李卜克内西（Karl Liebknecht，1871—1919），德国社会民主党领袖。——译注

〔3〕胡伯斯堡（Huberts burg）和约，为结束普鲁士与奥地利之间的七年战争（1756—1763，亦称第三次西里西亚战争）在胡伯斯堡所签订的和约，和约规定双方基本上维持战前原状。——译注

第四章　战后的最初经历

在1918年秋天，崩溃终于临头时，最高统帅部决定放下武器，而基尔的暴动则把11月革命带进了行程；这时[1]，那些一阵风似地涌入了祖国党的分子就表出一种特征的转向。他们不想承认自己此前由于自己那种虚幻的兼并主义和自己阻碍了内政改革而走上了错误的道路，那条道路不但未能防止革命反而是促进了革命。他们把军事失败和革命归纳为一种因果关系，但却把因果颠倒了。对方的无法回避的而又不断在增长的优势武力，使得英勇作战的军队愈来愈陷入绝望而不得不屈服。这就是事实的情况。然而这时从右翼阵营中传出的——还可以证实是在11月革命以前就已出现了的——“背后一刀”这一神话却认为，革命分裂了国内阵线，把胜利从我们〔德国〕手中夺走了；在这一压力之下，统帅部就不得不放下武器。这种分裂行动的开端是在1918年8月以前就已出现了，但只是在军事局势已经变得毫无希望的那个时刻之后，分裂行动才增长到导致了革命的地步。背后一刀的神话的代表人物们不假辞色地埋怨那些所谓的失败主义者，即人民同盟的成员，说是失败主义者由于他们宣扬战争的目的要适可而止和他们整个的人道主义立场而削弱了战斗意志。

祖国党和背后一刀的神话一道，代表着德国资产阶级发展过程中的一个生死关头的转折点。关键在于这派资产阶级有很大而又很重要的一部分从此就越发扼阻了民主思想，——也就是说，扼阻了想要通过承认双方权利的平等并通过基于大多数人的意见而建立起一个人民政府来弥合资产阶级和工人阶级之间的以及民族运动与社会主义运动之间的裂隙的那种观点。然而对于拥护祖国党的那部分资产阶级来说，根据1919年魏玛宪法而建立的这种民主政府，在那种背后一刀的神话的轻藐的眼光里，就表现为是对民族不忠的一种产物、是一种心灵的怯懦，也是群众的权力欲在利用当时的背叛行为而导致的失败。自此而后，那些在1917—1918年间和祖国党相勾结的分子，就在进行着一场公开的和秘密的反魏玛宪法的斗争。“魏玛宪法是在餐桌俱乐部里搞垮掉的”，一位敏锐的观察家齐格弗里德·冯·卡道尔夫[2]有一次

对我说，——也就是说，在餐桌上聚会的那些学界和政界的大人先生们以他们那种荒诞的背后一刀意义上的苛责而把魏玛宪法弄得声名狼藉。一滴强烈的毒汁从而就渗入到战后整个的官场生活里来，它企图不是通过暴力和专政、而是通过和平评判式的社会谅解而重新引回到一个受苦受难的德国。

即使是从一种健全的民主观念来考察，魏玛宪法[3]也确实有着严重的缺点。它为最高政权结构所提供的巩固而连续的权威是太小了，而对浮沉变化着的政党的依赖性又太大了。就在魏玛联合内阁[4]的那些党派里，也存在着许多不愉快的现象、目光短浅的权势欲和作用决非小可的这一事实，即那些参与其中的阶级长久以来都被排摒在政权席次之外，却突然之间享有了权力。在那些正急于贪饮落到自己口边的权力酒杯的人里面，就有许多犹太人。他们在一切怀有反犹情绪的人看来，就像是德国的挫败和革命的既得利益者。除了这些既得利益者而外，所有其他的德国人似乎都是无可挽救地沦入了悲惨的境地。

在1920年代初期，战胜国的手掌仍然沉重可怕地压在我们〔德国人〕身上。只要说一下"凡尔赛和约"[5]这几个字，并回忆一下由它而来的思想上的和物质上的后果就够了。每个人的生存这时都受到了通货膨胀的摧残，它吞没了一切的收入和储蓄。在糟糕的1923年里，当法国人入侵鲁尔地区时[6]，通货膨胀已成为脱缰之马。这时又还有背后一刀这种神话的心理作用。人们愤懑地在自思自想，难道我们不会是这场世界大战的胜利者吗？若不仅仅因为是自己队伍内部的背叛，难道我们不会赢得胜利吗？成千上万曾经参加过世界大战的那支庞大军队的被遣散的军官们，这时流落在街头；他们以自己往日备受尊敬的地位和目前为了每天的面包而挣扎的悲惨境地相比较，觉得自己就好像是尊严扫地的英雄。从那些在战后镇压共产党骚动中起过决定作用的志愿队（Freiwilligenkorps）中，出现了大量的秘密组织，它们梦想着不久的将来进行一场新的举事。1920年春的卡普政变[7]是第一次的尝试，但很快就失败了。然而当1922年秋天，墨索里尼的民族主义革命在意大利获得成功，并且他的法西斯民兵能够进军罗马而没有受到国王维克多·依曼纽尔[8]正规军的阻挡时，它又在我们〔德国人〕中间唤起了要去做同样事情的冲动。当然这要靠凡尔赛和约给我们留下来的那支小小的国防军（Reichswehr）的帮助。"国防军周围

有一群黑〔非法的〕组织”，当时有一位消息灵通人士向我这样说。国防军的领袖冯·赛克特[〔9〕]将军的表现，在民主国家政权机构的范围内，确实是正确的。但是古老的普鲁士—德意志的军国主义，以其炫人耳目的品质并以其思想的以及人生价值观的狭隘性，却仍然活跃在那些特选的精英们的身上，他们当时构成了国防军的军官团。对于这一点，我们还将更深入地加以讨论。

从这些因素、事变和印象之中就形成了第一次风暴的浪潮，它带来了阿道夫·希特勒的事业。当希特勒在1923年11月9日发动慕尼黑政变时，他失败了。尽管后来几年出现了经济方面的改革，但是德国的社会情况仍然是那么混乱和动荡，以致希特勒并没有放弃希望要利用这一点来从一条新路上达到夺取政权的目标。这条道路的公开阶段，我们在这里不感兴趣；但是我们却要探讨另一个更深刻的问题，即使得希特勒的胜利终于成为可能的那场德国人民的转变问题。我们已经看到了他在其中所找到的东西；我们还要看德国人民是怎样以一向是自觉的而又是有成果的那种审慎的方法而竟然进一步变成为一种堕落的新一德国的希特勒的人民的。

注　释

〔1〕 1918年10月4日德国政府请求停战，11月3日德国水兵在基尔暴动，11月7—8日慕尼黑发生暴动，11月11日停战协定正式签订并生效。——译注

〔2〕 卡道尔夫（Siegfried von Kardorff，1873—1954），德国政治活动家。——译注

〔3〕 魏玛宪法于1919年7月31日通过。——译注

〔4〕 1923年8月12日由人民党领袖斯特莱斯曼（Gustav Stresemann，1878—1929）组成人民党、社会党、中央党和民主党的联合内阁。——译注

〔5〕 1919年6月28日德国作为战败国与战胜国协约国之间的和约在巴黎近郊凡尔赛宫的镜厅签字。——译注

〔6〕 1923年1月1日法军和比利时军侵占德国西部工业区鲁尔。——译注

〔7〕 卡普政变（Kapp Putsch），1920年3月13—17日德国保皇派发动的政变，由于工人罢工而告失败。——译注

〔8〕 即维克多·依曼纽尔第三（Victor EmanuelIII，1900—1947），意大利国王。——译注

〔9〕 赛克特（Hans von Seeckt，1866—1936），德国将军。——译注

第五章　智人和强人〔1〕

在近代文化和文明中，人类的一切都来自灵魂生活中的合理的（rational）和不合理的各种力量之间一种健全的、自然的而又和谐的关系。因为正是这一近代文化和文明在以其特殊的形态威胁着这种平衡。非常概括地说，——但这对我们的目的已经够了，——合理的领域是指悟性（Verstand）和理性（Vernunft）的力量，而不合理的领域则指感情、幻想、渴望和意志的力量。归根到底，理性，也就是合理的能力，应该是能驾驭灵魂全部汹涌澎湃的演出的。但是理性自身要达到尽善尽美，也必须从不合理的力量中汲取营养。感觉必须把它引到一条通向善、达到限制自私自利、达到一切道德和宗教的目标的道路，幻觉也必须把它引到通向美并从而使灵魂由一心为私的欲念之下解放出来的道路。感情和幻想一道，必须促进悟性的了解世界的任务，也就是培养和指导对知识和真理的追求，但却是巧妙地、有节制地，而不是强迫。而意志则在真、善和美的全部领域里最后都要成为执行者，并有责任服从于理性女王，这位理性女王来自灵魂力量的整体，乃是在塑造着、平衡着和引导着一切的女主人。其中任何一个的片面发展，无论是合理的或不合理的灵魂力量，都会威胁着破坏整体，并且越走越远，最后将能导致对个人、对群众、对整个民族的灾难，如果一场事变的风暴把它们推向危险的方向去的话。

这样的一场风暴这时候就扫荡了德国民族，只有很少数的人能够完全顶住它。但是我们在这里所要讨论的，只是在希特勒时代德国民族所表现出来的那种丧失平衡。

我们应该明白，各种政治倾向和文化倾向的大体系，当它们在历史上一一相继在决定着人们的态度和行动时，都是和灵魂的平衡关系紧密相联系在一起的。每一套鼓舞人心的思想的新星座，都引向灵魂各种力量之间的新配备和新交织，或者就是从其中直接得出来的。但是其间也还为无数细微的差异留有充分的余地。例如，我们很容易在自己的眼前忽视从理性主义的启蒙运动转化为非理性主义的浪漫主义的一些基本特征；然而在个人身上，伴随着这一转化的灵魂重行组合

的景象却是无比丰富的。这样一种个人间微妙差异的财富，我们也许只好待到那种在希特勒时期堕落了的德国人民的身上出现了；但是我们或许也在他的追随者或者受他影响的人们那里发现，他们的主要趋向和灵魂结构确实还有许多其他的根源。我们在这里主要地将只限于这类〔希特勒德国〕人民身上所出现的典型性的东西。

古典自由主义对权力和精神等等的综合，是建立在合理的力量和不合理的力量之一种特殊微妙的配备之上的，它们通过一种特别精致而个性化的繁复的交织而彼此相依赖着。但是近代文明的渗透影响，则是不利保持这样一种平衡关系的。特别是近代职业生活的形式，使得生活都被打上了机械性的烙印，生活目标都规格化了，而灵魂生活的内在的自发性却式微了。我们可以想想担任国家公职的那种考核体制的扩大化。以符合官方规定的目的为基础的合理计算，在这里就取代了被灵魂的全部力量所哺育的那种自由倾向的地位。

这只不过是外部的理性化能导致灵魂的内部损伤的许多事件中的一个例子。我们必须把它们联系起来加以研究并做出阐明。这里可以提到几年以前有一位很好的观察家曾提醒我注意过的一桩特殊典型的事例，因为它确实有助于理解希特勒时代的〔德国〕人中间所反复呈现的特性。

这位观察家还在第三帝国以前的时代就说过，现在情况往往是年轻的技术人员、工程师等等都在高等学校受过良好的专业教育，完全地献身于他们的事业长达十年至十五年之久，从不向左或向右看一眼，勤勤恳恳地只一心想成为一个专业家。然后，到了他们三十多岁的中期或晚期，某种他们所从不知道的东西就在他们的心里觉醒了，那是某种在他们的教育中所从未曾真正遇到过的东西，——是某种我们可以称之为被压抑的形而上学所需要的东西。于是他们就如饥似渴地投身于任何具体的理想事业、任何一种当时正风行的事情，并在他们看来无论是对人民的还是对个人的幸福都是至关重要的事情，——戒酒也好，土地改革也好，或是优生学或各种神秘的学问也好。这时候，以往的那位严谨的事业家就转变为某种预言家或一个梦想者，也许完全成了一个宗教狂和偏执狂。于是就出现了世界改革家类型的人物。

在这里，我们就看到对知识的那种引向繁复的技术分工的片面训练可能导致被忽视了的非理性的灵魂冲动的猝然反应，但不是导致批

判性的修养和富于创造性的内在能力的真正和谐，而是导致一种新的片面性，在狂乱无章地四处乱抓。

我们相信在许多纳粹领袖的身上就能看到这种类型。例如，阿尔弗莱德·罗森堡[2]开始是一个技术专家，后来却投身于那种盲目的历史—哲学的复合体里面去，并在他的《二十世纪的神话》一书中把它宣告给全世界。然而一种技术性的职业并不总是必需先行于世界改革家的狂热。只有头脑发热并具有自以为是的改造冲动和野心的人，在被强加以今天技术规格化的工作转运条件之下，才很容易在灵魂与他们周围世界的冲突之中失去内心的平衡，并且熊熊地燃烧起来。那个小小的油漆匠而兼彩画匠的希特勒，曾经一度不得不在建筑行业中挣他那一点点面包，却从此把他对犹太人的仇恨提升为一种具有瓦解世界的作用的世界观，就是这样的一个例子。

技术强而有力地渗透到实际生活中的各个方面，已经召唤来了大量的新行业，从而也就终于在生活中召唤来了新的社会阶级；他们的灵魂结构显著地不同于以往的那种阶级，既不同于那些古老的农业国家的，也不同于从那里面兴起的资产阶级的。一种朝着实用的与直接有用的东西定向并高度集中在这上面的心智，于是就占据了灵魂生活的中心。靠它就可以取得高度的成就，随之则是文明的惊人的进步。而人类其他的灵魂力量，只要没有因此受到压抑，却会报复它们自己的，或则是通过上面刚刚提到的那些狂热的反作用力，或则是通过一种普遍的腐化和堕落。感觉和幻觉，仿佛确实是要在发疯和颓废二者之间做出抉择的。而大多情况是，它们就选择了后者。在人心之中，感官上的愿望和渴求在过去、现在和将来都永远是不可摧毁的，于是由于技术和文明进步而来的大量的新对象，就使得人们的愿望朝着它们定向。而意志则现在又由于运筹和计划的智能已学会了在外在的生活中实现神话般的可能性，便获得了强有力的推动和高涨。的确，19世纪末和迄今为止的20世纪，一点也不缺乏强而有力的能量。那种运筹的智能更多的是朝着实际上的目标、而非朝着知识上的目标定向的。它和聚集起来的意志力量相结合，就掀起了一场又一场猛烈惊人的风暴，并只有在物质生活享受的那种休闲之中才得到解除。这大体上就是本世纪的天才们所提供的一幅画面，它全然不同于古代末期的那幅画面；而人们却往往以我们的时代与之相比，认为它们都开始表示出没落的征兆。

让我们暂且把这个历史考察的比较问题放在一边，并且现在最好是问一下，在灵魂生活的巨大改组之中，理智女王——即我们全部其他的灵魂能力的那位理性的而同时又是超理性的女主人而兼女友的理智女王，——变得怎么样了？当然，我们指的并不是旧的理性主义的那种枯燥无味的理性女管家，而是指在歌德的遗嘱中所说的那种：

哪里生命在享受着欢乐，
哪里就充满着理性。

古典自由主义的综合所形成的这种歌德时代的更高一级的理性，却不大适合突如其来的技术时代。于是Homo sapiens〔智人〕就被Homo faber〔强人〕所取而代之。人们所追求的不再是各种不同的灵魂力量的和谐，使每一种都能保持自己的生存空间；而是每一种都以牺牲其他各种力量为代价而片面地追求自己的最高成就。甚至于技术人员，这时候也大谈其"理性"应该主宰人生，——而我们〔德国人〕又是多么经常地从希特勒的口里听到"理性"这个名词，——他们用这个名词所指的往往只不过是运筹计算的智能、精明的能力和混血儿的形而上学这三者的新三角联盟所提出的需要而已。

另外也还有某些东西是高于一切理性的，——即，上帝的和平、宗教。它不是一种具体的灵魂力量，而是一种出自灵魂整体并为了灵魂整体的灵魂需要，它唤起人们从内心里保持人们的共同生活，并沟通单纯的劳动者和个性发展了的文化人双方之间的联系。就连宗教也不适合于技术时代。它从它所占据的那种生活中心的地位被挤到边缘上来，——而且不是作为以前时代的一种残存的而又多余的资源而被漠然抛弃，就是作为对下层群众的安宁和秩序的一种有用的习俗和策略而在实用上被保存下来并予以相应的尊敬。真正的宗教所仍然存在的东西，或则是保存在个人的灵魂之中，或则是在乡村的寂静的社团圈子里。这类团体也在官方教区之内始终不断在重新形成着。而天主教会以其世俗的手段，在这方面要比新教教会更易于一视同仁地在信徒们中间散布光和热。

真正虔信的基督徒，是受到这种新技术、功利主义精神的有害影响最小的人。他们不管时代怎样，继续在过着他们高度的基督教生活，正像他们的父辈和祖先们所曾生活过的那样。

希特勒运动是怎样地也波及到宗教和教会并向它们斗争的，以及在希特勒主义崩溃以后，宗教当时所面临的任务是什么；关于这些，将在以后再谈到。

注　释

〔1〕 按本章标题原文为Homo Sapiens und Homo Faber，系作者故意使用两个拉丁文学名。——译注

〔2〕 罗森堡（Alfred Rosenberg, 1893—1946），纳粹理论宣传家，二次大战后作为战犯被处决。——译注

第六章　军国主义和希特勒主义

近代技术—功利主义的精神，——它与希特勒〔德国〕人民的联系，我们在上面已经思考过了，——早在一个半至两个世纪以前，在腓德烈·威廉第一所创建的普鲁士军国主义之中就有了它的古老的原型；——而这桩事实就我们所知道的而论，还从不曾被人考察过。这一我们多少已提到过的原型，却格外牢固而深刻地给〔德国〕人民打上了烙印。这时出现了一种普鲁士类型的军官，他们既与其他国家的军官类型、又与其自己本国其他职业的类型形成鲜明的对比。其中决定性的因素，就在于使一种确切合理的思想对人生中不合理的本质取得绝对的统治权；这种思想乃是一种无条件地、绝不瞻左顾右地献身于职务以及献身于赋予他以这一职务的那个最高的战争主宰，从而使最高度的完成任务体现出一种绝对的价值，——既在练兵场上，也在战场上，而在练兵场上用的是一套精心规划的运算和技术。因为人就是在那里训练出来的；也就是说，要按一种合理的规划造就成这样一种人，他们要学会为着一个并非是由自己所规定的目的而盲目地献出自己的生命。在这里，一个人就成了一座大机器中无数齿轮中的一个，这座大机器不仅为了要在战场上的风云雷电之中怒吼，而且还要在长期的和平岁月中作为一件机械构造品而在国家权力的服务中作出重大的贡献；它自身就被当作是一种目的（Selbstzweck），而国家中的一切都必须向它屈膝。

这一点乍看起来似乎是对普鲁士军国主义的一种片面的描绘，但它是在18世纪的征兵制、地区兵役制（Kanton pflicht）和正规战术的时期形成的。因为即使是用彻底机械的办法，这种人工造就的并由人类生活所形成的机械构造，也不可能全部有效地加以实现。在普鲁士军官的身上仍然保存着昔日骑士风度的和陪臣效忠的那种感情；而且在各地区被征集服役的人们的身上的乡土感情和一种父家长式的对国王的忠诚，还可能成为道德的动力。但是军官们的以及士兵们的灵魂生活，在整体上却始终是和那最大限度地完成军事任务的合理目标紧密结合在一起的，并且是朝着它定向的。坚强的性格在这种生活方式

之下，很可以上升到人性伟大的高度；而像法国大革命以后的和歌德时代的那种强而有力的精神激荡，也可以从灵魂的非理性的领域里汲取新鲜的血液。在腓德烈·威廉第一的年代里机械化了的军人性格和训练精神，也继续存在于沙恩霍斯特[1]和博因以普遍兵役制所组成的军队里。1815年以后，博因在反对正规军的那种严厉的和排他的精神而提出他那较为自由的、较为人情味的但确实在技术上性能较差的民兵（Landwehr）原则时，他仅仅获得了很有限的成功。国王威廉第一[2]和隆恩[3]所改组的陆军，进行了德国统一战争并获得了胜利。这确实是正规军原则的第一次胜利。从此以后，直到两次世界大战，它都能保持自己作为一个连续体，始终在使自己不断地重新适应着时代。

这时，19世纪那种由大机器而来的新技术一功利主义的精神，就在根据早期的技术而已经臻于完美的普鲁士军队的形象之中找到了某些非常亲密的东西。它那合理化的过程，这时就随着19世纪所进一步教导的专业知识的彻底性而能够前进得更远。于是就出现了这个口号："武器就是科学，科学就是武器。"随之而来的，便是它促进了历史性的伟人的坚强性格的发展，也促进了精神高雅的人们所创造的硕果。于是在普鲁士一德意志的军国主义之内也就形成了一种核心组织，那里面集中了这种军国主义的一切有用的特性，而且可以说是以纯文化（Reinkultur）而被培育起来的：那个组织就是参谋本部。在它那里面，科学性、合理性和能量是结合为一体的。而这个组织的生命力是如此之强韧，并对它所造就的那种类型的人打下了如此之牢固的烙印，以至于它本身靠着一种伪装的机构竟然经历了本来是要把它摧毁的那个凡尔赛和约而存活下来了，——那些伪装的机构就是某些国家档案馆之类的机构，过去参谋本部的人员就在那里面研究世界大战史。于是这支十万人[4]的国防军，就可能为这种参谋本部的精神所灌溉，而小小的国防军干部队伍就又能复活一支第二次世界大战的庞大军队，并为此创立一个参谋本部来继续以往的传统。敌人[5]的尖锐的目光并不是毫无理由地在这一参谋本部里窥见了我们的军国主义的精髓，并且认定他们自己的任务就是把它连根拔掉。

在参谋本部中达到登峰造极的这种普鲁士一德意志军国主义，尽管终究总是证明其本身是效能极高的，——然而那却是一种通过危险的片面性而获得的效能。这就摧毁了那种合理的和不合理的动机两者

之间的平衡。纯军事的效果在思想和愿望中占有最高地位。军事和战争不应该成为自身的目的，而是必须始终在一个民族的共同生活中尽其服务的功能，而且不仅仅是一个民族的、并且还是各个民族的大家庭的；——这一点可能在理论上是被参谋本部中最明智的头脑所认可的，但在实践上却落到参谋本部思想的背后去了。参谋本部缺少必要的政治思想方面的补充，但政治思想却只有与民族的全部文化生活相接触而运动着的时候，才能保持健全。不过，共同生活中各个不同环节之间的整个这些接触和联系，在第一次世界大战以前的几十年里就变得越来越松弛了。这一点的例子就表现在有名的史利芬〔6〕作战计划之中，这个计划由于过分抬高了纯战略的原则而忽略了德国进军之假道比利时可能有什么样的政治上的后果、以及作用会进一步加大并终于改变军事上的形势的后果。在这里，Homo Sapiens〔智人〕便被Homo faber〔强人〕所取而代之。

我们已经说过，合理的和不合理的动机之间的平衡是被破坏了，而且确实是由于过分强调技术一合理化的动机而被破坏的。无论如何，这些紧张地而又鞠躬尽瘁地在工作着的参谋本部的军官们的非理性的动机，不仅是一种荣誉心而且也是一种高度的责任感和真挚的爱祖国的感情，这是从来没有人能够否认的。然而人们在观察他们时，却不会是很愉快的。这些战争的技术专家们身上缺少的是对于历史生命的总体的全盘理解。因此，对那些超出技术一军事理解力所能掌握的范围以外的事物进行估计，他们就可能犯致命的错误。

由早先的参谋本部和军官团转入国防军中的大部分人员都犯了这类严重的错误，他们早在20世纪20年代就开始对希特勒这颗上升着的明星表示同情了。他们被这一〔希特勒〕运动所射出来的那种最高度的民族精力的表象给蒙蔽了。我们不可忘记，希特勒运动在起初只是和其他有关的民族运动相并行的一个特别强大的流派而已，人们通过这些流派在绝望地而又愤怒地在抗议着凡尔赛和约。然而激动不安的，却绝不仅仅是旧军队中成千上万名被遣散的军官而已。我们已经听说过，国防军是被一些黑社会组织所包围着。1923年的政变企图已告失败，但它那精神却随着公共生活中每一次新的不景气而重新燃烧起来。接踵而来的便是20年代后期和30年代初期严重的经济危机和可怕的失业；这时候希特勒运动就强而有力地壮大起来，而它和国防军的关系就进入了一个尖锐的新阶段。

国家社会主义在1930年9月选举中获得巨大胜利[7]以后，对乌尔姆的青年国防军军官的那次起诉就表明，这个社会阶层开始接受了希特勒的宣传。就在这一年，有一次我不无担忧地问过一个与国防军接近的陆军上校关于国防军的一般态度。他带着一种沉思的神情回答说，“国防军将永远站在国家最重大的利益那方面。”过了几年后，当第三帝国的太阳照耀着国防军而重整军备也已经开始时，这位军官已晋升为将军，他又以一种胜利的神情提醒我他以前对我做过的那个回答。使我感到较为高兴的是，1930—1932年之间有一次我从国防部长格罗纳[8]的口里听到的话：“要问国防军站在哪里，这完全是错误的。国防军做它奉命要做的一切，如此而已！”那时候，我倒并不怀疑国防军在一个像兴登堡那样的总统的权威之下，当事态紧急而被用于反对希特勒运动时，也会同样克尽他们的职责，正如他们在十年前曾尽了他们的职责一样，尽管他们身上有着对希特勒的积极的同情。可是，这种同情确实是愈来愈破坏了国防军对于大多数人民在魏玛所制定的宪法的尊敬。而且难道我们没有看到当时有民主思想的大多数人民，这时候在希特勒炽热的风暴之下越来越销声匿迹吗？现在我们就必须来看这一点。在当时的德国青年中间弥漫着一种如醉如狂的情绪，其中既有那些在世界大战中扛过武器的人们，也有那些在凡尔赛和约的令人沮丧的影响之下成长起来的人们。在物质上，他们渴望着就业、收入和提升的机会，而在思想上他们则渴望着某种能给心灵和幻想带来激荡的东西，——某些值得为之而生活的理想。魏玛共和国确实是建立在一个非常理想的基础之上，一个在政治上成熟的民族整体都应该为它而生活和战斗，——那种理想是要在工人阶级和资产阶级之间终于成功地建立起一种民族共同体，也是要一切以往公开宣称与国家为敌的各部分的人民都应当渗透着一种健康的、决不夸张的而且是包含有一切人道价值在内的民族感情。在魏玛共和国中，与此相联系在一起的则是一种坚定的意志，要坚忍而缓慢地通过对战胜国的稳步的、哪怕是微小的妥协而一个一个地解除，或者至少是解缓凡尔赛和约的死结。这是当时在政治上唯一现实主义的、可能逐步摆脱那些死结的方法。任何其他方法迟早都有引起一场战争的危险，而再有任何一场战争，正如后来所出现的那样，就会导致一场德国的浩劫。

然而这种说法，对于1930年如饥似渴的青年们来说，都有着太多的理性和太多的听天由命了。“你们没给我们提供任何理想”，从他们

的行列里喊出了反对魏玛人的呼声；“我们不能对你们满意”，——而这一点正如我们已说过的，同时既是在物质方面，也是在理想方面。青年人中间有着一种自然而然的冲动，要集会结社鼓励人心，要在凡是可能的地方就采取迅速的行动。于是在20世纪30年代初期，就有许多可贵的然而在政治上却是不成熟的青年人，聚集到希特勒运动的SA〔冲锋队〕[9]里来。我们可以说，希特勒是通过一场典型的、然而同时却又盲目的青年运动而取得政权的。

“非向这些意气风发的青年们开枪不可，那会是件可悲的事，”国防军的队伍里都是这样在说着。我把这话说给了格罗纳，他却嘲讽地说：“好像在其他阵营里就没有许多可贵的青年似的！”确实，其他那些青年并没有像希特勒阵营里的这样炽热地被燃烧起来。

这里，我们再回到国防军内部的潮流上面来。我们现在也要谈到，对希特勒日益增长着的友好态度最起作用的物质动机是什么。国防军的行列里在喊价说：我们要给你们缔造一支彻底伟大的军队，比你们自己今天想象的要伟大得多。这对于那支十万人的军官团，又是多么令人眼花缭乱的一副能在生活中迅速晋升并有用武之地的前景啊！而这对已被遣散并且现在生活艰难的大量原来的军官来说，情形也是一样的。

恢复普通兵役制这一解放战争的传统，对于厌恶希特勒运动的人们也可能是一种理想很高的目标。然而就当时存在的历史形势而论，它的确可能是、而且必须只能是一种没有具体的军国主义的普遍军役制；因此是某种近似于瑞士类型的民兵。一些稳健的同时又有深厚民族感情的政治家们，像勃鲁宁和格罗纳，这时都认为有可能和战胜国进行谈判来达到这一点。“我们的计划是”，后来格罗纳这样告诉我说，“实际上听任国防军大体照旧，一如既往，仅仅在重武器方面有所扩充，但却是建立在由新征集来的并受过半年训练的‘边防部队’的普遍兵役制的基础上，实力约为20万人。我们向英国和意大利提出了这个计划，并取得了他们原则上的同意。我们正要向法国提出，——在这时候我们倒台了。”（它〔勃鲁宁内阁〕是1932年5月30日倒台的。）[10]

我们后面将会看到勃鲁宁和他的同僚们的其他一些富于前景的计划。然而在这个事例中，就已经饱含着这一历史可能性，即勃鲁宁和格罗纳的政府有可能通过使国家能量获得有价值的成就而刹住希特勒

运动满帆前进的风向。这样，德国和欧洲就可能免于第二次世界大战的那场浩劫。我们的确可以肯定地说，这种可能性是能够成为现实性的。然而这个问题也和世界历史上那么多的歧路一样，在它那里一种健全的可能性是被人忽略了，而一些不健全的现实性却为人所采纳；——它是那么之聚讼纷纭的一个问题，而又是那么经久不息地始终在人们的耳旁荡漾着。

然而按我们的信念，德国的、从而以及欧洲的命运，首先是有赖于国防军和它的态度、感情与倾向。它在自己的手里掌握着国家权力的重心。它确实不会、也不肯根据自己的决定而直接干预国家权力，但归根到底它是会听从共和国总统的命令的。在同时兼大元帅的这位总统〔11〕和国防军之间，存在着一种互相依赖的关系。国防军听命于他；而他也听从国防军，并让国防军所感受到的一切都进入到他自己的灵魂里面来，——他就是国防军的血肉的血肉，是普鲁士—德意志军国主义的真正的苗裔，这个军国主义曾经产生过那么多的有才干的专家，但却那么少有政治远见的头脑。并不是总统在他自己的决策上要想径直遵循国防军的意愿。那种联系倒并不如此之简单。直到他变得麻木不仁并请出希特勒来之前，他曾经长期倾听过政治家们的理性的声音。如果我们要从灵魂最深邃和最根本的层次上追问，究竟是什么思想使得他这样做的，那么它就只可能是普鲁士—德意志军国主义了。所以我们可以把这种军国主义当作是确实极其强有力地促进了第三帝国的建立的那种历史性的力量。

始终屹立于这种照例是很狭隘的军国主义的范围之外的，则是那些更自由化的、政治上更敏感的和有着人道主义教养的人们，他们是沙恩思霍斯特、格奈斯瑙〔12〕和博因传统的继承者。他们中间有国防部长、后来任内政部长的格罗纳和当时任国家档案馆馆长并领导战史研究的陆军少将汉斯·冯·海弗坦〔13〕。我有幸和他们两个人有着友好的关系并经常往还。甚至于在这两个对希特勒运动深为反感的人的身上，我于1931—1932年的冬季也怀着日愈增长着的忧虑观察到有一种宿命论的心情。海弗坦有一次深深激动地高声向我说："眼看这股洪流不断在愈长愈高；我们会无法阻止它的。"而格罗纳则想向它要挟，并号召个别的国家社会党人参加政府。他还接待过一次希特勒，使自己置身于希特勒的滔滔不绝的讲话之前；他向我们谈起，希特勒是怎样两眼凝视着天花板，大肆宣扬佛陀和孔子的。后来在格罗纳本人倒台

以后，我相信他也承认，要和希特勒达成谅解的这一冲动乃是错误的。有一次我们一起散步，他停了下来，用他的手杖敲地，大声说："我们早就该用武力把他们镇压下去。"我充分地理解他这番话，因为我早就感到了希特勒精神与健康的德国精神之间的鸿沟之深。当它涉及德国整个的未来，涉及她政治的、精神的以及道德的健全时，那就必须要选择一场生死斗争了。

格罗纳当时确实是身患糖尿病，这是我们不能完全忽视的事实。这种病或许妨碍了他的充分的精力。我猜想，他还受到他在国防部中的主要同僚、那个狡猾而又诡计多端的冯·施莱彻尔〔14〕将军的影响。这又代表普鲁士—德意志军国主义和参谋本部之间的另一种微妙的情况。作为第一次世界大战的一名参谋本部的人员，他已经有一种动机要从事于比单纯的参谋本部更多的工作，——即作为一个政治人物而起作用，并以巧妙的建议在幕后操纵人和事。（路德维希·柏恩哈德〔15〕是个知情人，他有一次告诉我说，格罗纳于1918年10月被最高统帅部提名为鲁登道夫〔16〕的接班人，就是根据施莱彻尔的建议。）施莱彻尔那种做法令人想到枢密院（Geheimrat）的弗里兹·冯·荷尔斯泰因〔17〕那位在布娄〔18〕手下暗中操纵德国政策的恶魔。然而作为一个政治人物，施莱彻尔感到自己是和现实政治（Realpolitic）中的伟大人物，是和马基雅维里与俾斯麦的精神相接近的。他把政治生活看成是一场可以进行计算的各种力量之间的竞赛，一个人可以脱离一切成见和党性教条，根据高明的艺术加以操纵而使之有利于自己的国家。运用之妙，对他来说，才是头等大事。国家社会主义的危害性，他是一清二楚的，而且看来他从未想到过要把整个国家的命运交付给它。但是这并不排斥他部分地利用它来谋求对国防军和国家有好处。他也相信能够通过机智的、妥善的让步而把狂风暴雨纳入渠道。后来他参加巴本〔19〕政府任国防部长时，便是这样行动的。但是在这以前，当格罗纳于1932年春担任部长时，他在一个很短时间内，就来了一个彻底改变战线。这里我根据的是格罗纳的陈述。也就是说，施莱彻尔最初是赞成并支持格罗纳的观点，即终究是要给希特勒运动一个有力的打击的，因而在4月13日便发出了对SA〔冲锋队〕和SS（党卫队，Schutzstaffel）〔20〕的禁令。格罗纳当时对我说："这件事做得正是最佳的时刻，而且幸运的是做出了这件事。"但是当5月10日格罗纳必须在国会答辩对冲锋队的禁令时，却由于身体不适而对答辩做得

十分拙劣和站不住脚，从而使得许多人大失所望；施莱彻尔便突然在24小时之内转变了过来，宣称这一对冲锋队的禁令是不能实行的。他就这样从背后打击了他的部长，并因此而很可能决定了勃鲁宁—格罗纳政府的倒台。他本人作为格罗纳的后继人以及后来作为短命的德国总理的那些实验，使他自己也陷入了他曾为格罗纳所掘出的那座陷阱。他最后的命运是在1933年6月30日被纳粹党人谋杀，这是人所尽知的。

让我们再回到我们的论点上来，继续阐明军国主义和希特勒主义之间的联系的普遍历史契机。

Exercitus facit imperatorem〔军队里出政权〕是一句古老的格言。它不仅意味着军队是以罗马皇帝禁卫军的那种方式来选择统治者，而且还意味着国家政权在任何时候往往都是以一种隐蔽的而非公开可以察觉的方式，在根本上要取决于其武装部队的愿望和意志。一个健全的国家的理想目标确实是正好相反，它的武装部队应该始终只是统治者的意志的执行机构。但是历史生活的现实却表明两者间有一种根本性的互相作用，并且从而国家的意愿会深受军方性格的影响。于是，希特勒运动的命运这时就高度地取决于国防军的态度和愿望。大概没有人比希特勒本人更好地懂得这一点了。他迷惑了国防军，并把他们引到自己这方面来；这个成功非同小可。这个国防军的圈子对希特勒运动的民族价值之缺乏判断力，又是与普鲁士—德意志军国主义的片面性、与其高度发展的技术精神及其专业训练紧密相联系着的，——结果就只能造成缺乏对其他一切内部生活力量的接触以及在整个有机体内部运转的血液循环。沙恩霍斯特—博因的精神的反作用，始终只能收获到有限的成果。一个像施莱彻尔那样玩弄手段的将军，要靠拙劣地模仿俾斯麦式的实际政治的办法来掌握命运的车轮，下场就只能是走入邪路。

国防军从希特勒那里获得他向他们许下的诺言。扩军和重整军备开始了。然而或许是很多国防军的将领们都怀着的那种希望，——即“exercitus facit imperatorem”〔军队里出政权〕这句话也会得到证实的，并且在第三帝国中最后拍板定案的是国防军而不是党；但是这一点却并没有实现。反倒是党慢慢地、有眼光地、一步步地取得了对军队的精神控制权。这一进程在劳希宁[〔21〕]的《虚无主义的革命》（Die Revolution des Nihilismus）一书中有着出色的论述；此书是第

二次世界大战之前在〔德国〕国外出版的，可以看作是对德国将军们的一个诚恳的警告，即不要堕落成为为党效劳的匪帮头子（Landesknechtfuhrer）。当这个进程对于党已经走到如此之远，以致人们无须再担心古老的军队和其中仍然多少活跃着的那些传统时，希姆莱〔22〕就带来了进一步的东西，即建成一支新的、完全由党缔造的核心部队，即武装党卫队（WaffenS．S．）。于是"军队里出政权"这句话的意义就获得了新生。这种精神，或者不如说，这种武装党卫队的恶劣精神（ungeist），这时便决定了此后统治权的实质和意图，并把我们〔德国人〕带进了深渊。

注　释

〔1〕沙恩霍斯特（Gerhard J. D. von Scharnhorst, 1755—1813），普鲁士将军，军事改革主持者。——译注

〔2〕威廉第一（Wilhelm I, 1861—1888），普鲁士国王，德国皇帝。——译注

〔3〕隆恩（Albert von Roon, 1830—1879），普鲁士国防部长。——译注

〔4〕凡尔赛和约于1919年6月28日签字，其中规定德国军队总数不得超过十万人，德国便以这支队伍作为预备军官，从而后来有可能扩充为一支强大的国防军。——译注

〔5〕"敌人"指第一次世界大战的战胜国协约国。——译注

〔6〕史利芬（Alfred Schlieffen，1833—1913），德国将军，于1905年主持制订史利芬计划，要点在于以大兵团加强右翼，突破比利时，迂回并包围巴黎。——译注

〔7〕1930年9月14日德国国会选举，希特勒的国社党获107席（原仅12席），社会党143席，共产党77席，其他各党均有不同程度的损失。——译注

〔8〕格罗纳（Wilhelm Groener，1867—1939），德国将军、政治家。——译注

〔9〕冲锋队原文为Sturmabteilung，缩写为SA。——译注

〔10〕按：勃鲁宁（中央党）于1930年3月27日组成联合内阁，同年5月30日辞职；格罗纳任勃鲁宁内阁的国防部长。——译注

〔11〕指兴登堡。——译注

〔12〕格奈斯瑙（August Wilhelm Gneisenau, 1760—1831），普鲁士元帅。——译注

〔13〕海弗坦（Hans von Haeften, 1870—1937），德国军事学家。——译注

〔14〕施莱彻尔（Kurt von Schleicher, 1882—1933），德国将军。1932年3月13日兴登堡当选为德国总统，5月30日勃鲁宁内阁倒台，31日巴本（von Papen）组

阁，施莱彻尔出任国防部长。同年11月17日，巴本内阁辞职，12月12日施莱彻尔组阁任总理。1933年1月28日施莱彻尔内阁辞职，30日希特勒出任总理。6月30日希特勒进行大清洗，施莱彻尔夫妇被害。——译注

〔15〕 柏恩哈德（Ludwig Bernhard, 1875—1935），德国经济学家。——译注

〔16〕 鲁登道夫（Erich Friedrich Wilhelm Ludendorff, 1865—1937），德国将军，第一次世界大战时任德国参谋总长。——译注

〔17〕 荷尔斯泰因（Fritz von Holstein, 1837—1903），德国外交家。——译注

〔18〕 布娄（Bernhard von Bülow, 1849—1929），1900—1909年任德国总理。——译注

〔19〕 巴本（Franz von Papen, 1879—1969），德国外交官，1932年任总理。——译注

〔20〕 党卫队又名黑衫队。——译注

〔21〕 劳希宁（Hermann Rauschning, 1887—　），德国政治家。——译注

〔22〕 希姆莱（Heinrich Himmler, 1900—1945），纳粹党卫队领袖，盖世太保头子。——译注

第七章　群众的马基雅维里主义

我们已经说过，希特勒〔时代〕的〔德国〕民族性格之成为可能，是由于自从歌德时期以来灵魂力量之持续不断换位的结果，我们可以把它理解为合理的与不合理的两种力量之间的灵魂平衡受到了干扰。一方面是过分地突出了算计的智能，而另一方面则是感情上对权力、财富、安全等等的渴望；于是行为的意志力便被驱入到了危险的境地。任何在技术上能够加以算计而又可行的事情，只要能带来财富和权力，看来似乎就被证明是有道理的，——甚至于就被证明在道德上也是有道理的，只要它能为自己民族的利益服务。但是还必须再加上国家社会主义这种新伦理学，这种Sacro-egoismo〔神圣的自私主义〕，才能完成对这种灵魂力量的换位的正式加冕礼。人们这时开始以马基雅维里的方式在思考着新旧两种伦理之间的冲突，或者至少也是受到了马基雅维里的影响。对希特勒〔时代〕的〔德国〕人来说，各种不同的伦理诫命之间终于也就不再有冲突，而只有这唯一的一条诫命："要不惜任何代价赢得权力！"

为了宣传，人们确实也需要借助于其他古老的伦理。于是人们就把它炮制成这样一个公式："集体利益高于个人利益"，只要我们现在想想党在退出历史舞台时最后的那些骇人听闻的表现，——要英雄地、实际上却是寡廉鲜耻地和毁灭性地榨取人民的最后一滴力量，以达到其多少是苟延一下那个破了产的公司的生命的最后一口气，——那么我们就立刻会看出，党及其领袖们的个人利益已经吞噬了德国人民的集体利益。

在意大利所铸就的Sacro egoismo〔神圣的自私主义〕这个提法，确实是指出了它并非仅仅适用于德国人的灵魂生活和精神生活中的变化。英国的沙文主义者[〔1〕]也在说：Right or Wrong，my country。〔对也罢，错也罢，终归是我的国家。〕这句话如果变成绝对有效时，那么它那后果就是可憎的和有害的了，因为它在政治交易中把一切道德的界限都抛到背后去。而且在这种绝对意义上，它肯定地不能作为英国政策的准则而有效。但是像我以往曾经指出过的，一般凡是

属于国家理性（staatsräson）和政治领导的本质的，其中总会有某种恶魔式的东西，它到一定的时候便突然冒了出来而把统治当局掌握在它的魔力之下。国家理性和马基雅维里主义是超时间的普遍的人类现象。但是它会凝聚起来，并一下子在一定的时间并在一定的民族中间强烈地爆发出来。当前时代的和国家的形势，与意大利文艺复兴以来ancien régime[2]〔旧制度〕的时代的和国家的形势两者之间的差异就在于，以往ragione distato[3]〔国家理性〕和马基雅维里主义多少是属于生活在人民中间的一个小小的政治思想家和政治领导人的阶层所小心翼翼加以防护着秘密宗传；而人民则从教堂中接受他们的伦理教诲，此外便天真地、无思无虑地在贫困而狭隘的日常生活之中活下去。往昔的精神文化也是少数人的事，他们能非常深刻地而又富有成果地运用它。这就是ancien régime〔旧制度〕的彻头彻尾的贵族性格，是一个像布克哈特那样的人始终怀着渴望之情在回顾着的。但与此同时，人民群众的时代和民族意识觉醒的时代却已经破晓了。

过去一个半世纪的动力基础，即由于可怕的人口增长的压力而召唤来的全新的历史现象，在这里便又一次呈现出来。政治现在不再是少数人的事了，而不断从下面推向前台来的各个阶级也都要过问政治。从而这也就增多了能够开启其中有着马基雅维里主义的本质的那个毒药柜的锁钥。马基雅维里主义便从一桩贵族的事业变成为一桩资产阶级的事业。并终于变成了人民群众的马基雅维里主义。它在第一次世界大战以前的帝国主义时代中，就已经来临了。每个在其中起作用的演员，都可以以他对自己人民的生活和生存的热诚关怀而论证，自己那往往是极其粗暴的民族自私主义在伦理上乃是正确的。而且如果他捡起那句真正骇人听闻的话："Right or wrong，my country"〔对也罢，错也罢，终归是我的国家〕并按照它去行事，他还能表现为非常之高尚而伟大。

不，希特勒〔时代〕的〔德国〕人身上的这种马基雅维里式的不道德的因素，并不仅仅限于这些〔德国〕人，而是属于那个骇人听闻的过程的普遍动荡的一部分，无论那是西方的没落也好，还是西方转化为另一种新的生活方式也好。"没有一个人做了好事，一个也没有"，我们也可以用这话回敬那些谴责德国人民的人，他们说唯有德国人是以自己的不道德的权力狂破坏了各族人民的和平的。

然而这一点，对于我们〔德国人〕却不应该成为一种正当的辩护词。当罪恶现象是西方的普遍特点一旦已经被认识之后，伦理的考虑和历史的考虑就都又回到了我们自己的大门前，并要求我们理解德国在其中的特殊作用。因为难道我们对手的谴责在这一点上终究不可能是正确的吗？——即，尽管我们不是唯一的人，但我们毕竟是以希特勒〔德国〕人的姿态而造成了那种或许是对全世界最为有害的群众的马基雅维里主义的。这个问题将会经常地萦绕在我们心头。难道我们必须总是要为从歌德时代的高峰陡然堕入希特勒时代的渊薮而感到震骇吗？我们〔德国人〕满怀忧伤地在问我们自己，这在同一个民族里，是怎么成为可能的呢？格雷尔帕泽尔[4]在19世纪中叶说的那句话打动了我们的内心深处："人性——民族性——兽性"，它同时既是一个诊断，也是一个预后。但是这些话对我们的问题，却并没有给出一个完全的答案。唯有从少数人的文化导致群众的无文化这一发展的普遍图式，才能够解释它，——然而那既不是德国发展的个别特殊性，也不是在某些显然可见之点上或许确凿地决定了它的进程的那些独一无二的历史环境、事件和决策。就让我们来至少是对它尝试着说几句话。

我们已经指出过，比起其他的民族来，德国的精神所特有的往往是一种狂飚式的倾向，想要从那围绕着它的、而且或许是强烈地推动着它、诱惑着它并折磨着它的现实条件之下，突然之间朝着无条件、朝着将会使它得到解放的一种形而上学的、有时候还只是半形而上学的世界飞跃。这种倾向的登峰造极，就体现在路德[5]的身上以及在歌德的时代和德国唯心主义而尤其在黑格尔的唯心主义之中。然而，如果这种无条件是可以在这个物质世界之内找到的，而且是这个物质世界内在所固有的，并且如果在现实本身之中就可以找出一种办法来解开他们的死结并克服他们的狭隘性；那又会怎么样呢？这就是19世纪中叶以后，通过人们所称之为新的现实感、现实主义、现实政治等等所发生的事，并且是作为行动上的新导航星而备受礼赞的东西。从而他们就认为，他们已经又一次地征服了无条件。这就是说，德国精神中那种古老的形而上学的冲动，又一次地表现了出来；但是由于错误和颠倒，它并没有征服任何真正的形而上学领域，而只不过是把一种地上的领域装扮成一种形而上学的领域或者是与之近似而已。所以就像特赖奇克那样一个人，尽管他在真正的形而上学领域中如鱼得

水，却说出了这样深沉严重的话：国家的本质就是权力，其次还是权力，第三还是权力；——可是，权力虽则是国家本质的一部分，但却决不能毫无例外地把它的道德抽空。特赖奇克有欠考虑的话，就大大促进了德国资产阶级的权力狂的实现。

这里涉及的，倒更其是一个理解问题而非一个谴责问题，是探索一种原来是健全的有机生命的过程，以便找出导致它肿胀和堕落的那些根源，以及它们终于对我们变成了一场明显的恐怖，其关键之点何在。德国精神之转趋于现实，乃是健康的而且在有机体上是深深必要的，它最初是从1815年〔6〕非常缓慢地开始的，后来到1830年以后就变得越发强劲了；当时正在觉醒之中的对民族统一和民族国家强大的热望也是全然健康的，它起初和歌德时期的遗产在古典自由主义的那种综合体中是联系在一起的，关于那种综合体，我们上面已经谈过了。这时却出现了某些独一无二的事件、决策和行动，它们越来越把民族资产阶级的这些综合体和纲领的重心转移到世俗的、现实的和权力政治的方面来，并从而深刻地决定了民族统一事业的特性。假如〔德意志〕民族统一通过1848—1849年法兰克福国民会议〔7〕的途径而获得了成功的话，——或者让我们更审慎地只说，假如它能够获得什么成功的话，——那么德国的整个发展就会与西欧的发展有着比现在实际上所出现的更为密切得多的接触了。1859年德国民族大联合的理想，仍然表明了它对西欧自由主义思想有一种紧密的感情。但是民族统一事业的发动力已从1859年的那些无拳无勇的教授们和同样无拳无勇的作家们以及经济学家们的手里，转移到一个全副武装的容克，奥托·冯·俾斯麦的手里了。我们所曾谈过的那种普鲁士的和军国主义的特色，在他的身上打下了烙印。除了这条途径而外，也许根本就不可能为德国获得另一种更紧密的而在权力政治上又有保障的统一了。而且它是一条唯有在德国才有可能、而在任何其他地方都不可能的途径。人们可以自诩，〔德国〕民族统一是以一种德国所特有的方式、而不是按照西欧公式而赢得的。但是对西欧自由主义思想的决定性的背离，却并未随之而来。人所周知，皇太子腓德烈·威廉、而格外是他的英籍王妃，是怎样满怀忧郁地在追踪着这一过程的。因此，1866年〔8〕这一年，正如布克哈特、康斯坦丁·弗兰茨以及普朗克〔9〕所感受的那样，对德国和对欧洲乃是有着头等重要性的、命运攸关的一年，

那比我们在〔第一次〕世界大战之前所习惯于看待的，要有着更深得多的意义。

还要再重复说一遍，这里并不是想要控诉，而是想要理解。俾斯麦帝国的建立始终是一桩历史性的伟大成就，就我们这一代和它一起成长起来并为它而献身的人来说，它那令人鼓舞的忠诚，对于我们始终是一份珍贵的纪念品。然而我们今天必须承认，过去在这种成就的光辉之下，我们对于隐蔽着的黑暗面注意得太少了，而这里就正是它的致命弱点，后来疫疠也就是在这里得以慢慢侵入的。它给了普鲁士军国主义、并从而也就给了普鲁士骄盎自满的那种危险的精神状态以太多的活动余地；这种活动余地又在帝国的领袖们和资产阶级中间创造了和培育了他们那种精神状态。于是通往群众的马基雅维里主义的道路，就在德国变得越来越宽广了。与歌德时代的以及其中活生生的人道理想的裂隙，这时就急剧地扩大了。那个精细的卡尔·希尔布兰德〔10〕在19世纪70年代有一次写道，当我们今天读歌德时代的那些信件和日记时，那就仿佛是我们和它隔离了不只是几十年，而是有几百年。

尽管在关节上（文化斗争〔11〕、社会民主党）有着各种各样的扭曲和断裂，可是在领导者和被领导者之间，却仍然存在着如此之健全的均衡和如此之富有创造性的、欢乐的生命力，以至于直迄第一次世界大战爆发，根本谈不到什么全面的堕落。如果俾斯麦的审慎和明智也被运用于他的后继者的欧洲政策和世界政策中的话，那么我们是本可以安然无恙地跨过帝国主义时代这个危险区，并且也许可能治疗好我们内部的创伤而前进的。

注　释

〔1〕沙文主义者此处原文为Jingo，此字原指1878年英俄冲突中，英国对俄的主战派。——译注

〔2〕“旧制度”一词指法国大革命以前的政治社会制度。——译注

〔3〕原文为意大利文。——译注

〔4〕格雷尔帕泽尔（Franz Grillparzer，1791—1872），奥地利诗人、剧作家。——译注

〔5〕马丁·路德（Martin Luther，1483—1546），德国宗教改革领袖。——译注

〔6〕 德国全境于1814年解放，1815年拿破仑最后失败。——译注

〔7〕 法兰克福国民会议（Frankfurter Nationalversammlung），1848年5月18日在美茵河上的法兰克福（Frankfurtam-Main）召开制宪会议，代表共830人；1849年3月27日会议通过宪法（法兰克福宪法），宪法规定德国为联邦制国家，在一个世袭皇帝之下有上下两院和责任内阁，司法独立。但这部宪法从未实行。——译注

〔8〕“1866年”，爆发了七周战争，普鲁士击败奥地利，取得了德国统一的领导权。——译注

〔9〕 普朗克（Gottlieb Planck，1824—1910），德国政治活动家。——译注

〔10〕 希尔布兰德（Carl Hillebrand，1829—1884），德国历史学家。——译注

〔11〕 文化斗争（Kulturkampf），指1871—1883年俾斯麦政权与天主教会的斗争。——译注

第八章　偶然性和普遍性

朱斯蒂[1]在他所著的温克尔曼[2]传中有一次说道，偶然性在历史上扮演一个角色，扮演一个要比历史哲学家们所能梦想的更大得多的角色。历史上的偶然性可以称之为，并不是一种出自普遍的和驾驭一切必然性的东西，而是一种出自各种原因之独特的、转瞬即逝的组合，或是一种出自历史过程中各种外在因素之独特的、意想不到的干预的东西。联系到前一章的结论，我们就可以问，是否威廉第二可以称之为德国历史上的一个不幸的偶然。因为另一个也许只不过是中等之才的执政者而处在他的地位，但在性格上更符合明智的霍亨索伦[3]的类型，也许一切就会是另一种样子而且就能进行得更为顺利了。这一点是无可争议的，但却必须马上通过回顾一下与威廉第二的偶然性相联系着的那种普遍性而加以补充。这里有着德国资产阶级和德国其他阶级的腐化现象和我们已经谈到过的普鲁士军国主义固有的那些缺点，它们都在威廉第二的个性中起了作用。谁又能彻底明确地把个人的偶然因素从那种植根于民族生活深处的普通倾向之中划分出来呢？

它们两者之间的相互关系中存在着无穷无尽的变异性。它们忽而彼此分开，尽管从不是彻底分开；忽而又彼此不可分割地融合在一起。时而是这一个因素较强，时而又是另一个。有时候，事物看来似乎是无可避免地在这样地前进着，以至于它完全不依靠个人。然而有时候，一个个人又以惊人的猛烈性在对它起作用，我们可以称之为偶然性的事物之中都交织着普遍性，而在每一桩普遍性之中也都有着多种偶然性。在第一次世界大战、在1918年的崩溃和在魏玛共和国的临时创立中，是普遍性的力量占统治地位的，——在这里面活动着的每一个个人，绝大多数都可以被另一个别人所代替而可以作出大体上同样的事情来。可是随后却出现了希特勒的个性，它对已经存在着的普遍性以那样一种方式在起着可怕的作用，以至于这种普遍性被他强而有力地鼓动了起来，而且几乎可以看作是他个人的创造。这一普遍性存在于人们的愤懑和绝望的潮流中，并且常常是在狂烈地待机而动，

它在希特勒出场时，已经在对魏玛的临时建制心怀不满的各个阶层之中汹涌着了。这就需要普遍性有着各种不同的斗争目标，而希特勒便指向了这些目标，并通过它们而能够把他的追随者的热血引向沸腾。这些目标便是凡尔赛和约和由这个和约所造成的形势，然后是犹太人问题，最后则是20世纪20年代后期的经济危机和失业。没有这三种复杂情况的预先存在，希特勒的作用就会是无法理解的。在太平无事的时期，这个心理上严重病态的人而兼破产者的艺术家[4]或许满怀他那炽热的野心和怨恨到一个什么地方过他那大成问题的生活去。但是一个脱了节的时代，就在历史舞台上召唤出一个脱了节的性格，二者相互激发到了最可怕的高度。

这里并不需要详细地给那个并不神圣的人勾画出一幅性格肖像，而且那也违反我的意思。我仅仅引用两段我从别人嘴里听到的有关他的议论，因为它们涉及如何考虑希特勒在德国历史上的地位这一中心问题。奥托·希恩兹[5]有一次对我说，“这个家伙确实一点也不属于我们这个种族。他身上有着某些完全是外国的东西，某些像是一种已经绝了种的原始种族的东西，其本性是彻底地不道德的”。而且贝克上将[6]——就是他，为了他那要把我们从希特勒手下解放出来的努力而在1944年6月10日付出了他的生命，——在很早以前有一次谈话中就向我说道：“这个家伙是根本没有祖国的。”两个人的话都再一次肯定了这一正确的印象，即希特勒的性格和行动，尽管和他那时代的德国生活有着非常紧密的联系，但对我们德国人来说，其中却仍然存在着某种全然独特的、对我们〔德国人〕是陌生的、难于理解的、而且无论如何还是某种非常之自我中心的东西。那种东西以骇人的精力很好地利用了现存的历史力量和当代德国人的愿望，而又并没有完全内在地和他们在一起并植根于他们之中。人们都知道，对于拿破仑第一也曾有过类似的评论；而在世界历史上那些最强有力的权势人物的身上，人们往往会遇到谜一般的深处，在那里面自我和周围世界之间的自然联系是消灭了，或者好像是彼此分离了。无论如何，希特勒生命的结局就表明，在那关键性的时刻，他所关心的并不是德国人民的幸福或者是拯救德国尚未完全被毁灭的实体。下面这句话可以用来描写他：“如果我要下地狱，德国人民也将下地狱。”他就是按照这话在行动的。我认为另有一句话是更加确凿可信的（那是1944年春就有人转

述给我的），这话是他在他那领导人的圈子里说的："如果天意拒绝给我以胜利，那么我就担心德国人民恐怕活不过去这场耻辱。"

从根本上，他那恶魔式的自我和被他所统治和蹂躏的周围世界二者之间，是彼此奇特地分裂开来的。他确实能够为自己赢得一伙胆大妄为、肆无忌惮的冒险家和行险侥幸者来作为他坚实可靠的党羽；因为有着这样一个特殊性格在顶峰，他们就可以有希望爬上去。他也能迷惑广大范围的德国人民，使他们相信他就充分体现了他们理想中的要求，——许多人会说他是一个新宗教的传道者。但是在我们深入地观察了他的性格中那种自我中心的特点之后，对于他作为理想的要求所宣布的那些东西，其真诚性究竟何如，就会引起怀疑了。他置之于他的学说的中心点的那种对自己本民族的讴歌和崇拜，尽管他懂得在《我的奋斗》一书中对此使用最热烈的字眼，并不具备一种充满着整个灵魂动力的理想性质，反而倒更其是一种可怕而有效的权力手段；这种手段是人们可以随时抛弃的，只要能找到另一种更有效的手段，或者是只要它看来不再合用的话。如果他对北欧种族的世界使命的信念，真是他内心里的大事，那么他就不会和日本结盟的；这个同盟把北欧种族撤出了东亚，把它让给了一个被认为是劣等的异族。

希特勒的信仰宣言，似乎也并非出自一种内心深处的精神需要。他本来也能唱出另外一种调子，而仍然能成为一个使举世都在他的面前屏息的伟大的而又极其成功的煽动者的。我们这样说，并不是要把他当作某种单纯的机会主义的策略家，——尽管他玩弄这一套可以是诡计多端，乃至极其狡猾的。但是在他的种族教义中也存在着一种根本的激情，那是他在奥地利排犹主义的超级炽热气氛中为他自己构成的。他对犹太人的仇恨既是真诚的和偏执狂的，又是兽性的。对犹太人，他是在东方认识他们的，他从一开头或许就第一次地从残余的传统道德的范围之下解放出自己来，并开始以不道德的方式进行思索。他性格中的这种纯粹冲动式的因素，于是就和他那算计性的因素几乎难以分辨地融合成一座疯狂激情的火炉。这种激情，正如我们前面已经指出的，肯定是和那些未受过教育的人们的激情共生在一起的，他们最初受的是纯技术的理性教育，却忽然一下滚进了毫无批判力的狂热之中；——但是希特勒的狂激却更加强烈地是属于他本人的，是属于自己的世界使命的。一位老将军有一次向我说："我们从他选择了哪

些人做领导人，就可以看出他是个什么人，——那些人要么是流氓，要么是傻瓜。”在希特勒的身上这两者是纠缠在一起的。

他的信仰宣言，他所谓的世界观，我们认为，也可能是另外的样子，而他却仍然能成为对他的人民和对他的时势的最有能力的获利者。这里面有着某种属于个人机遇的东西。对希特勒上台的出奇的成功，难道可能不考虑这一问题吗？它究竟是否通过一般的原因而造成的？是不是对于德国是一种命运交关的偶然性被织进了编织品之中？并且又恰好是在1930—1933年这几年希特勒登上国家权力宝座的决定性的关头？要回避这个问题而以一种低沉的宿命论来解说：希特勒所带给德国的灾难乃是一种无可避免的命运；那就不免是一种廉价的智慧了。我们曾努力地根据希特勒政权之前就在以一般方式而起作用的事变进程和事实，探讨了德国的过去。在1923—1933年德国国会选举仍然是相当自由的那段时期，希特勒的追随者们从没有能赢得过真正的多数，——而在1932年第二次的国会选举中还显然有所下降（由1370万票降至1170万票），——这件事实就不能在下述的问题上保持缄默了：是不是恶魔式的偶然性帮助了这个胆大妄为的赌徒而兼骗子的希特勒上台并使他终于担任了总理职务？

我首先讲一件事，那是我从德国国家人民党的一位著名的前领导人的口里听到的。我在一次小型集会上谈了几句有关历史上的偶然性的问题，于是他走过来向我说：“你的话使我回想起1930年6月30日，那时德国国家人民党在是否在国会中应当支持勃鲁宁政府的问题上举行了一次决定性的会议。我和我的朋友们都赞成支持。胡根堡[7]和他的追随者都反对。我的几个朋友完全出于偶然而没有出席这次会议。假如他们在场的话，这次表决就会是支持勃鲁宁的，——于是整个后来的事变过程就会是另一种样子了（也就是，会转过来反对希特勒了）。”然而，胡根堡获胜了。并把党引向了与希特勒联盟的愚蠢的道路上去。而希特勒则又是依靠这一联盟的支持就能作为两大党联合的真正多数派的领袖而出现在国家总统冯·兴登堡的面前的。

我们很可以从这个过程中看出偶然性和普遍性是紧密地交织在一起的。胡根堡1930年的致命的决定，使得德国国家人民党成了希特勒的引路人；那次决定之成为可能，并不单是靠1930年6月30日的投票，而且也是靠着胡根堡运用了他作为大资金的分配人、作为右派报界的主管人，并作为多年来他那个党在国内的辛勤的牵线人的种种影

响力。而且在他的党内也是从1919年就开始在酝酿着对魏玛共和国、对社会民主党、对工会的最强烈的憎恨。结合在德国国家人民党内的反动分子、农民分子、大资产阶级分子和大工业分子都下定决心，决不以勃鲁宁大体上所希望的那种方式来改革魏玛体制，而是要破坏它。但是党内那些较稳健的分子在他们1930年6月30日偶然的失误之后，终于力图建立一个对勃鲁宁友好的新党，即人民保守党（Partei der Volkskonservativen）；然而他们面对着胡根堡通过他的出版业对德国国家人民党的投票群众所施加的强大影响却无能为力。胡根堡和希特勒缔结了他们间的联盟，每一方都希望能够骗过对方而为本党在国内取得最终的胜利。结果胡根堡为了自己对于希特勒的危险的盲目性而狠狠地受到了惩罚；这是由于在1933年取得了联合的胜利结局以后，希特勒就发给了胡根堡和他的党一纸解聘书。这个摩尔人[8]已经完成了他的任务，现在就可以下台了。

1934年春，我在一次小型会上和勃鲁宁遇到一起，那是在他逃往国外躲避希特勒的特务和暗杀人员之前。我向他说，“德国的命运是否落入希特勒的权力之下，首先是取决于两个人的决定，即胡根堡和兴登堡”。“那恰恰就是这样的”，他回答说，而他了解事变的进程要比我熟得多，并且从不以任何方式抱纯个人的偏见。

我们现在就来看，兴登堡在希特勒的攫取权力之中所扮演的角色，并且进一步地发挥在论军国主义那一章中已经谈过的事。为了使我们的公正不偏的论证更为有效，我们要从一种严格的编年体的叙述来着手考察。

当1933年1月30日正午时分，在事情发生后不过一小时，大柏林的电讯就到处传播了这条新闻：德国总统刚刚签署了任命希特勒为德国总理。我怀着最深刻的震惊自言自语道：对德国头等不祥的日子已经破晓了，而且我还怀着最坚定的决心说：“这件事是不必要的。”这里并不存在像是1918年秋季导致威廉第二倒台那样紧迫的政治的或历史的压力。这里改变了局势的并不是一般性的东西，而只是某种偶然性的东西，亦即兴登堡的懦弱。

我当然知道，这种意见总是会有争论的。可是因为它涉及到俾斯麦帝国没落史上的一个核心问题，所以它在以后的时代里，仍然会使得有思想的人们感到惊心动魄的。无论对希特勒的任命本来是否可以避免，这个问题却绝不是像一种陈腐的历史哲学所设想的那样可以等

闲视之的。因为按照它所得到的答案之不同，德国人民整个精神状态和政治状态的画面也就会迥然不同，——或者是更有希望，或者是更无希望。如果它的答案是否定的，或者如果是认为希特勒不以这种方式，也确实会以其他某种方式获得统治权；那么投向德国人民的道德抵抗力之上的，就会是一种恶劣的眼光，人民从希特勒那里已经中的毒，以及我们前面说过的、在中毒之前就已经发挥作用的那一切世俗的弱点和缺点，就会显得是不可救药的。如果一切事物必定是要恰恰像它所发生的那样而发生，那么由希特勒主义而产生的并且又造成了希特勒主义的结局的那场今天看来是如此之可怖的浩劫，就会瓦解我们继续生活下去和工作下去的勇气。这样一种阴郁的宿命论，可能剥削那些应召担任领导的人们的干劲的。

这是问题的实际方面。但是它的理论方面则要求我们决不可忽视历史中的自由因素，也就是说，绝不可忽视我们也能够做出不同于已经做出的事情的这一可能性。假定我们在我们目前的事例中就有这种可能性，并且承认希特勒的当权原是能够预先成功地加以防止的，那么德国人民对于把希特勒推上台这件事所分担的罪责就会小一些。现在我们就来看能够支持这种看法的论据。

我们已经在另外的有关地方部分地谈到过它们了。国防军尽管全都热烈地同情希特勒，但看来大约还是会服从那位可敬的德国军人偶像兴登堡的命令的，如果他号召他们抵抗党的某种暴力企图的话。但是完全没有必要走到那么远，因为单是保安警察（Schupo，即Schutzpolizei）已经拥有的武装手段就足以成功地对付纳粹分子以及同时也在积极进行煽动的共产党人。共产党的危险是被纳粹党骇人听闻地加以夸大了，为的是在资产阶级和统治集团中间造成声势，把自己装扮成是资产阶级秩序的救星。但是关于国家社会主义运动在人民群众中间的情形，则它却正在走着下坡路，正如已经引用过的1932年两次国会选举的那些数字所证明了的。即使承认，这只是轻微的下降，但是它那仿佛是不断增长着的、像是无法扼止的排山倒海般的诱惑力却破产了。戈培尔[9]的自供也使人看到，党的领袖在1933年1月间正害着一场强烈的抑郁症。看来似乎他们认为这局棋已经是输掉了。

随后他们以他们那全部的蛊惑艺术又参加了在利普－德特莫（Lippe-Detmold）的地方议会选举，并在这里赢得了唯一的一次胜利

（1932年7月31日国会选举，42000票；11月6日，32000票；1933年1月15日地方议会选举，约30000票）。那是一次荣誉性的成功，好像是以满膛的重炮在轰击一座孤立的村庄。我是在国会纵火案〔10〕的两天之前在一篇刊登于民主的出版物上的文章里说过这话的。那是在恐怖的日子以前，一个人敢于说出的最后尚可被容忍的自由的话，随后恐怖一来，就封闭住所有的人的嘴了。然而，一个身居顶峰的、有明智的判断力并坚决防范着生死攸关的危险的政治家，是不会被纳粹党这种单独一次的胜利引入歧途的。但是兴登堡周围的人确实是在尽力把这样一种看法加之于这位或许是在抗拒着的老人的身上，即〔希特勒〕运动的力量并没有被击破。

我们现在必须回过头来考察一下这个问题，即任命希特勒是不是不可避免的。那些年代里的惊人的失业，是驱使绝望的人们投入希特勒运动的大军的最有效的事变。但是成为它那原因的若干年来的世界经济危机，在1933年已经显示出初步轻微的好转迹象了。我还记得在1932年的秋天，我和一位卸任的德国经济部长对此进行过一次谈话。巴本这位勃鲁宁的见习继承人，是当时的总理。他所采取的最初步骤，似乎很有成功之望。我的那位谈话者原话是说："巴本现在是交了好运，在他的领导任内，世界经济危机正在消失。"

1932年6月1日勃鲁宁的倒台和巴本的就职，乃是向希特勒运动的第一次致命的屈服。和勃鲁宁的内阁一起，那些曾经怀着要保护德国避免生命危险的意识而领导过反希特勒斗争的人们也随之消失了。难道他们的斗争竟然变得如此之全无前景，以至于人们竟可以理解兴登堡放弃斗争的决定并试图半推半就地迎合希特勒的运动吗？一点都不是。不久以前，在1932年4月10日的德国总统选举中，是兴登堡对希特勒取得了显著的胜利，（兴登堡得票超过1900万，等于投票总数的53％；希特勒得票超过1300万，等于投票总数的36.8％。其余票数则归共产党人台尔曼〔11〕。）因此全体人民中总还有着一个很大的防卫性的多数，原是可以自上而下地鼓动起来并组织起来的。在这一点上，本来应该是勃鲁宁政府不仅对希特勒的斗争采取镇压的方式，而且还采取积极的疏导来治疗希特勒运动所赖以哺养它自己的那种人民群众的不满和绝望的情绪。这样的疏导工作正在准备之中，这时忽然雷电大作，勃鲁宁被解职了。

最紧迫的事乃是提供就业的措施。为此，就必须拿出大量的国家贷款。迄今为止，对支持币值和避免新的通货膨胀的关切，阻止了采用这种办法。但是1932年春季，勃鲁宁决定要冒这个风险。他的内阁的司法部长约埃尔（Joël）是个有个性的人，后来把这件事告诉了我。勃鲁宁的计划是要用大约十亿马克（八亿马克）来创造就业机会，但是这却要等到世界经济危机的消失出现了最初的迹象而且要等到那沉重难堪的赔款负担已经卸掉了的时候。在此以前，经济上给予任何贷款都反而可能是减少它的成果，使它被通货膨胀所冲淡，并且可以说是把钱扔到水里。这时，正如我们所看到的，经济危机消失的最初迹象在1932年的一年中已经出现了。而且由勃鲁宁本人和各强国进行的赔款谈判，也已达到了一个决定性的有利的转折点。勃鲁宁已经准备好的东西，都被他的后继者巴本所收获；巴本在勃鲁宁倒台以后于1932年7月9日签订了洛桑协定〔12〕。这一协定从根本上消除了那种可怕的、一再威胁着德国债信的赔款重担。

这里还有着一件大事，就是要把风向从希特勒党的船帆上扭转过来，这个党在宣称唯有它才有能力为了伟大德国民族的基本要求而斗争。这对于勃鲁宁这样的人可不是轻松的，他以他的责任感并不敢去冒那种孤注一掷的风险，而希特勒却是准备这么干的。战胜国应该是已经认识到了这种局势的，并且为了扭转世界和平由于希特勒之取得权力而受到威胁的危险，他们必须通过有效的让步来加强勃鲁宁在德国的地位。但是我们可以理解，那些战胜国却由于疑虑希特勒是否会成为这样一种让步的受益者而变得无所作为。无论如何，他们这时确实是在赔款问题上做出了决定性的让步。至于在军队问题上，我们也早听到，他们也准备同意德国再度采用普遍兵役制。格罗纳还有更进一步的计划。在希特勒所建立的党的青年组织中贯彻了国家教育的思想，要通过体力的和心灵的锻炼的安排以满足青年的自然需要。格罗纳想要把这种锻炼从冲锋队和希特勒青年团的手里拿过来，并转移给“钢盔”（Stahlhelm）组织，从而把他们从他们以往的立场引到希特勒的反对者的阵营里来。

不过，所有这些现在在积极方面可能发生的事，是不是来得太缓慢而又太迟疑了呢？是不是他们缺少一种伟大意志的高潮，而那正是困苦而激动着的人们，尤其是那些激进的青年们，这时所渴望着的并当他们倾听希特勒的风暴时所相信着的呢？这时候，人们——有些是

怀着忧虑，另有些是怀着满意的心情，——就提出了这个问题；他们怀疑勃鲁宁和格罗纳对于这一重任是否有应付的能力。我本人已经谈到过，格罗纳的健康不佳。不过，就我的观察，勃鲁宁和格罗纳绝不缺乏在风暴中把舵掌稳的那种坚定意志。而且1932年春天德国总统大选的有利结果对他们的斗争给了一个非常坚固的立足点。此后不久，有一次我在家里接待格罗纳，并向他表示了我对这一斗争的胜利前程的信念时，他却以一种已是稍带抑郁的声调回答说："是的，假如我能继续得到总统信任的话。"另一次，在他倒台之后，他向我说，"勃鲁宁和我是决心干的，可是老先生[13]不想干。"

这就是当时的局势中决定性的契机。起初，勃鲁宁和格罗纳确实可以在他们的人民同志中间宣扬理智和忍耐，但是只要他们的政策还表现不出来可见的成功，他们就一定会使已经被希特勒所如此丰富地培养起来的人们的幻觉感到不满。然而政治家的理智和忍耐与坚韧性相结合，在历史上往往就会战胜被引入歧途的人民感情的非理性的力量。

事实是勃鲁宁和格罗纳始终脱离了为德国人民的生存条件所必需的那场斗争，那场斗争在外表上确实并不辉煌灿烂，但却需要苦心经营和极大的耐力；他们脱离了一场为明显的大多数人民所支持的、反对正在临头的巨大危险的保卫战；这时候兴登堡停止了他们的工作，并把国家的舵托付给了一个冒险的阴谋家[14]。人们还对兴登堡发出了更多的谴责，认为兴登堡对勃鲁宁表现出最大的忘恩负义。因为勃鲁宁是以忠心耿耿的尊敬在依附着他的，勃鲁宁在刚刚进行的总统选举中用尽了政府一切可能的影响力来拥护兴登堡。而投兴登堡票的选民，在他们的期待方面以及部分地在他们所做的牺牲方面，也都受了骗。因为那些团结一致投了他的票的社会民主党的工人阶级，当他们把自己托身于这位普鲁士的陆军元帅时，他们的内心也不免一阵小小的震动。但是既然在这里是一种更高的纯粹需要在引导着工人阶级投票的，所以这样始终一贯的态度也就可以辩解兴登堡对他们和对勃鲁宁的忘恩负义是有理由的。

可是，如果我们认真看看当时紧紧压在这个虚弱老人身上的种种势力，那又是多么可悲的一幅景象啊！这里首先是对希特勒运动的民族价值的幻觉以及对其中的罪犯因素的盲目性，这在当时却是对任何一个有眼睛的人都已经是显而易见的。其次成问题的，则是国防军中

所存在的感情和希望，这些是我们早就听说过了的，它们仍然继承着普鲁士一腓德烈的传统，尽管精神狭隘而又有着职业性的短视性。然而十分可悲的却在于其他两种特殊的动机，它们似乎促成了兴登堡对勃鲁宁推行政务的不满。下述的事是由当时可以信赖的来源告诉我的。在最后的（或倒数第二的）那次勃鲁宁被兴登堡接见的时候，他首先就向总统要求扩大他的全权，以便能更有力地前进。对此，兴登堡根据准备好了的一张纸针锋相对地向他提出了如下的反要求：（1）今后政府大体上应该向右转；（2）取消工会秘书（Gewerkschaftssekretär）的经济体制；（3）取消农业上的布尔什维主义。第二点意味着与社会民主党的工人阶级决裂，即，恰好是与那些最坚决地进行反希特勒斗争和支持魏玛宪法的社会阶级决裂；第三点涉及一个有关分割那些东普鲁士骑士地产的法律草案。他们由于负债累累，看来已经是无可救药。这个规划使得兴登堡邻居〔15〕的那些东普鲁士地产主深感不安。就我们的历史知识而言，我们迫切地希望着对这一事变的来龙去脉以及和它有关的人物都能说得一清二楚。我本人对这些事情不应该缄默无言，因为这些事情都是在当时，而且是以比我在这里所敢于复述的更为详尽的细节，在严肃认真的场合里讨论过的。兴登堡的正直的性格在这件事上是不容置疑的。但是他周围的气氛却是阴霾而沉重的，并且他本人的政治判断能力也不高。

在这一点上，我们大家凡是在总统选举中以充分的信任投了他的票的人，都受了骗。我们曾把1918年的大溃败之后他向艾伯特〔16〕伸出手来的那种态度，以及自从1925年以后他一直遵照宪法在正确地领导政务，解释为是一种自由的、有政治家风度的、能够自我克制的精神态度的征象。今天倒是可以问一下，这种态度是不是可以更简单地解说为是出自他自己如下说法的特性："就让自己以尊严的心情被人推来推去吧。"

他之解除勃鲁宁的职务和任命希特勒的决定，就成为引导德国走向深渊的那条道路的最前沿。于是兴登堡这一偶然性也就处于驱使德国走上那条路的普遍性原因之中，它好像是世界历史上最不可解之谜的一个阴暗的警告信号。

注　释

〔1〕 朱斯蒂（Karl Justi，1832—1912），德国艺术史家。——译注
〔2〕 温克尔曼（Johann Winckelmann，1717—1768），德国考古学家与艺术史家。——译注
〔3〕 霍亨索伦（Hohenzollern），普鲁士（1701—1918）与德国王朝（1871—1918）。——译注
〔4〕 指希特勒。——译注
〔5〕 希恩兹（Otto Hintze，1861—1940），德国历史学家。——译注
〔6〕 贝克（Ludwig Beck，1880—1944），德国将军，1935—1938年曾任德国陆军总参谋长，1944年参与反希特勒密谋，被捕后自杀。——译注
〔7〕 胡根堡（Alfred Hugenberg，1865—1951），德国国家人民党领导人。——译注
〔8〕 摩尔人（Der Mohr），原指8世纪时阿拉伯人与贝柏人联合起来征服西班牙人，此处系借喻胡根堡。——译注
〔9〕 戈培尔（Joseph Goebbels，1897—1945），纳粹宣传部长。——译注
〔10〕 国会纵火案（Reichstagsbrande），发生于1933年2月27日。——译注
〔11〕 台尔曼（Erust Thälmann，1886—1944），德国共产党主席。——译注
〔12〕 洛桑协定（Abkommen von Lausanne），1932年双方在瑞士洛桑达成协议，战胜国协约国方面同意德国赔款缩减为20亿美元（按1921年原计划为330亿美元；按1929年杨氏Young计划为90亿美元）。——译注
〔13〕 指兴登堡。——译注
〔14〕 1933年1月28日施莱彻尔内阁辞职，30日兴登堡任命希特勒为总理。——译注
〔15〕 按兴登堡为东普鲁士波森（Posen）人。——译注
〔16〕 艾伯特（Friedrich Ebert，1870—1925），德国社会民主党人，第一次大战后于1919—1925年任德国总统。——译注

第九章　关于希特勒主义的积极内容

我们的意见当时是而且今天仍然是，德国人民很可以在一个像勃鲁宁那样的领导之下有条件经受住沉重的经济的和精神的危机，并避免第三帝国那场毁灭性的实验的。军国主义的、大工业的和大农庄主的利益，紧密地勾结起来作用于兴登堡这个因素，造成了勃鲁宁的倒台。但是这里就出现了一个历史学的问题：是不是这个〔希特勒的〕实验，真正就像它那极其可悲的结局似乎证明了的那样，绝对是毁灭性的。它是不是毕竟也被更高一级的历史必然性所推动，那确实是必须称之为悲剧，因为它引向了灾难；但它却或许仍提供了比仅仅是权力斗争的工具更多的丰富的观念。——这些观念，即使在它们的宣扬者倒台以后，也还会保留下来一种价值，无论那是出于对一种伟大的英雄意志之历史性的永垂不朽的怀念，还是出于实际上它们本身是以一种新形式的努力而在生存下去。

希特勒的千年帝国，尽管并不会是整整一千年，像他所想象的那样，而也许只不过是我们这个世纪；但是其中是不是也包含有有价值的和有生命力的东西呢？这个问题，在那十二年的迫害〔1〕中，始终萦绕在许多反抗斗士的心头。许多当时参与其中的投机者或冒险者，对这个问题是一马当先热心给予肯定的。但是对自己本人和对自己往日有过的理想进行审判，并尽可能不带偏见地检验其中向我们提供的新理想；——这也是一种政治上的和历史上的良心的责任。和理想一道上升起来的那种地下魔鬼的手段，当然是永远不该忘记的。但是又有什么伟大的、变革现实的新观念，是魔鬼不曾同时作为推动者和受惠者也钻了进来的呢？对我们来说，1535年在德国闵斯特（Münster）再洗礼派〔2〕所一度力图建立的千年福王国，是何等可怕地在震撼着我们！然而，再洗礼派运动一般地却包含有宗教上的和世界观上的高度富有成果的萌芽。

我们来回想一下我们在开头说过的事：即，由于在欧洲而尤其是在德国人民大众数量的增长对于一切现状所施加的压力；由此而兴起的19世纪和20世纪的两大浪潮，即民族主义运动和社会主义运动；这两股浪潮相互交织着，彼此作用着而终于多少是在努力趋向于联合。如果这种联合成功了，很可能从其中成长出新的、意想不到的生活方式来。腓德烈·瑙曼的那些思想丰富的意图，就是对此所做的最早的原则性的尝试。他失败了，因为他那思想的先决条件在一直是互相斗争着的党派和阶级的庸俗的心理状态和利益上的自私主义的面前瓦解了。但是瑙曼的尝试还是在魏玛共和国的业绩中存留了下来，瑙曼本人对魏玛共和国始终是忠诚的，并奉献出了他自己的最后力量。他的思想确实只是以一种已经削弱了的形式，默默地而毫无光彩地在一个〔魏玛共和国〕暂时的结构中存活了下来，而这个结构又承担着凡尔赛和约的重负。在这上面还有着杂草丛生的那种议会主义的令人抑郁的景象，每次新内阁成立时下级官员的权力斗争，最后还有那些贪污腐化的丑闻，何况这些贪污腐化又被希特勒的宣传过分地夸大其词。勃鲁宁已经着手要通过加强总统的权力而在国家中心创立一个稳固的政府权威。然而他在这方面的成就，却的确只是有助于使他自己倒台。兴登堡在以往的年代里，几乎是不敢冒风险把一个未经议会多数反对的总理解职的。但希特勒显然是对当时的一切弊端和需要，提出了更强有力得多的办法。而那些正在空中荡漾着的伟大观念，——即民族主义和社会主义两大运动的汇合，——却毫无问题地在他身上找到了最热烈的宣扬者和最坚决的执行人。他在他那时代的这一伟大的客观观念中的地位，是必须坦率地加以认可的。

希特勒想要战胜他那重工业方面的保护人和资助者的资产阶级的、从而是阶级自私的民族主义，以及他所特别激烈攻击着的俄国布尔什维克的马克思主义，后者在断言资产阶级必将消灭。于是，这就形成了如下的思想，即创立一种崭新的、富有成果的人民共同体（Volksgemeinschaft），而可以不需依赖于彼此相互抗衡的各种社会力量之中的这一个或那一个的单方面的胜利；社会的自然构成并不需要全盘加以消灭，而是必须加以引导和教育，使之为一个也包括它们自己在内的整个共同体而服务。希特勒的做法，似乎要比布尔什维主义的激进的新建筑，对于迄今为止的资产阶级文化的传统和价值允许有更大的连续性。他就这样收买了广大范围的资产阶级。而工人阶级

则将充满着他们的生产活动所赋予他们的充分自豪感，并从而放弃还是从阶级斗争开始时期所萌生的一切自卑情绪。要培养专业阶层的特殊自豪感，并把他们融化在那个无所不包的共同体之中，——这同一个基本观念也被运用到农民身上。对这两个阶级都缺少不了种种引诱的花样、庆祝活动、节日娱乐，等等。

19世纪的自由主义时代，尽管其唤醒个人力量的那种功绩是永垂不朽的，但对社会本身却过分地放任自流，并听任家庭、道德、社会精神等等古老的伦理纽带松弛下来，而又没有能富有活力地去考虑如何创造新的纽带。社会有沦于混乱无章的危险。青年一代已经成长起来了，却在许多方面被人忽视，而凡尔赛和约废除了军事服役期又削弱了国家对于未来一代的成长的教育影响。这里也正是希特勒的新国家紧紧掌握在手里的地方；而且还在重新实行普遍兵役制以前，希特勒国家就创造了那些青年组织，要给整个新的一代以一种统一的思想，同时并满足青年的自然冲动。

浪漫主义和技术，同时也和这些新的组织成分一道参与了演出。一切人相互之间，都是在技术上合理地加以计算和测定的，目的在于迫使一切人都为这个新国家服务而绝不容许任何偏离它的个人行动。人们就像是一种可以随意塑造的材料那样被人操纵，就像是沙子和石砾那样被人压进水泥而筑成墙壁。而这同时也就意味着，能够这样加以使用的浪漫主义，并不是一种真正的浪漫主义。因为真正的浪漫主义，按它的本性来说，就是非理性的；它确实也认识到并且希望着通过团体精神和民族精神形成个人联系，但那却是通过心灵和幻想的非理性的灵魂力量，并通过一种相当程度的个人自我行动。当人们要求我们培养旧习惯和旧风俗，并突然间用高压来驱使我们从事家庭和祖先的宗谱研究时；这听起来的确是足够浪漫的。但是我们由此而领到的祖先出身证，却只不过是作为一场精心策划的反犹太人斗争的工具，作为“贬低”混血杂种的公民身份的工具，以及作为保证北欧种族的纯洁性的工具而已。然而当其涉及到一场为了世界霸权而进行的斗争时，这个北欧种族又是怎样地可以被人遗忘、被人牺牲，我们已在希特勒和日本缔结的同盟中看到过了。

在北欧种族之中，唯有我们自己这个民族由于其“民族的”思想而特别被神化了，而且看来还显得是被浪漫化了。但是就在这里，我们最初可能倾向于相信那种真诚的、尽管是不成比例地夸大了的感情；

但是当我们听到瓦尔特地区[3]所采取的做法时，我们却会感到迷惘。在那里，那些根据他们的外表和态度可以算作德国人的波兰人，经过一段适当的训练和见习时间以后，就可以升入到德国的种族团体（Volksverband）里面来。就连按种族标准可以利用的俄国民族中的某些分子，希姆莱也要把他们带到德国来，像德国人那样地加以教育和训练。这里，人们会回想起古代土耳其的御林军（Janitscharen）制度。从无情的赤裸裸的权力政治的观点来看，这确乎不是什么不可行的步骤。

我们或许仍然可以认为，“民族的”观念在希特勒倒台以后还会继续存在下去。这里，我们就先要区分人们所称之为“民族性”一词的两个不同的方面。有一种和平的民族性，也有一种斗争的民族性，有一种属于纯粹内心文化的民族性，也有一种政治策略的民族性，无论那是防卫性的自保，还是进攻性的权力扩张；——一种是真正德国内部的民族性而另一种则是边疆的民族性；——一种是真诚浪漫主义的民族性，另一种民族性则是浪漫主义的斗争武器，因而很容易成为达到目的的一种手段，因而很容易成为不真诚的，正如我们在希特勒主义那里所看到的那样。那种德国内部的、爱好和平的、有文化教养的民族性，最初是赫尔德[4]所教导的，后来又由雅各布·格林[5]以一种最真诚的浪漫主义和一种极美妙的诗情给我们做出了典范。它将富有希望地在我们〔德国人〕中间继续存在下去，赐福给我们；但是希特勒并没有把它赐给我们。反之，那种德国边疆—战斗形式的、由希特勒所代表的民族性，却根本不是什么德国所特有的，而是所有生活在东欧的中间地带、彼此相互蹂躏的那些民族的共同产物。在那里，每个被压迫民族都以最深厚的权利在保卫自己，并把她们的自卫斗争看成是神圣的。但是有关这些斗争的方法和效果，东欧却与大部分的西欧有着显著的不同——不同于瑞士、比利时，也不同于威尔士对英格兰其他地方的关系（爱尔兰多少可以看作是一个例外）。在东欧，这些斗争进行得更加惨烈而又不可调和，而其结果便是民族仇恨的巴尔干化、强化和永久化，直到一方多少是成功地彻底消灭了对方为止，——就像目前我们在东方所受到的威胁那样。可惜的是，把德国居民驱逐出从中世纪以来就打着德国烙印的地区这种可怕的行为，却并未能表明我们德国人自己就是无辜的。那是对希特勒的回答，希特勒曾大规模地为征服东方的空间而斗争；而当他1941年和俄国决裂时[6]

，就把我们投入了那场战斗。他用以推行这一政策的那种德国边疆一民族的观念，并没有使我们得到赐福。应该说明，我们一般地并没有说过反对保卫德国边疆领土的话，反而认为它是一种神圣的义务。但是在东方进行这场战斗的方式，却成了对我们的灾难。于是，我们便又一次想起了格雷尔帕泽尔的话，那是东方的景象迫使他说出的："人性——民族性——兽性。"

我们探索过了可能成为希特勒的事业中的"有积极意义的"东西，并且也发现了有某些东西是符合我们时代巨大的客观观念和需要的。或许我们还可以再加上一点什么，但这样就只不过是在擦光一下那个精心布置的橱窗而已，它向顾客展出了便宜的好商品，却并不担保货柜里也真正是这些东西。而商店里边则是阴暗的，而且在它的深处裂开着一道更黑暗得多的深渊；天真的顾客可能意想不到地就陷进那里面去。第三帝国的每一项本身是值得称道的制度，背后都屹立着一种特征性的权力意志，——那范围是极其庞大的，而内容却是缺少灵魂的，——多少有点像是在1793年的雅各宾党[7]或中世纪蒙古王公征服者的身上可以看到的那样。任何一种狂热主义都会使灵魂枯竭，而"狂热"这个字却是希特勒的历次运动所喜欢用的字眼。这种狂热主义乃是献身于权力本身，而一切思想或貌似思想的东西，都只是用以巧妙地达到目的的工具。然而，所谓为权力本身而追求权力，并不意味着别的，只不过把自己本身置于人生一切的中心点而已。在希特勒，那结局就是对他本人的狂热崇拜，就是对他自己使命的无限信仰，——他便以他那极其自我中心的心情而称之为"天意"。在这里面，我们总是可以识别出其中有可以称之为预言家式的意识的某种冲动。"我的确只不过是一个政治家而已，"——墨索里尼1934年春天[8]在威尼斯和希特勒第一次会晤时，曾向希特勒说，——"但您还是一位先知。"如果读一下雅各布·布克哈特在他论穆罕默德的讲演中所做的简短的性格刻画，我们差不多就可以把它们逐字逐句地引用到希特勒身上。然而我们也不可对他身上的这种预言家式的因素估价过高。因为他并没有以他的种族狂宣告任何真正的宗教，那仅仅是一种非常之实用的权力手段，一旦不能适用，也就随时可以丢开。当我们寻找他那使命信仰的根源时，也许我们首先可以想到他身上那种破了产的艺术家的愤懑。作为一个画家而成名，对他来说是已经失败了。但是当他

在第一次世界大战后，来到慕尼黑那些灵魂已经动摇了的人们的面前时，他却意识到了通过语言、通过炽热的演讲对他的同胞起作用的那种威力。当时有一位正在为退役军人讲课的慕尼黑教授，曾被一个总是滔滔不绝在演说的兵士所深深打动。此人就是希特勒。

希特勒的天性中有着太多的庸俗的自我精神，而不能使他被人看作是一个具有高度世界历史地位的人物：那种无限的虚荣心、那种低级趣味的自我美化，最后还有那个丧尽良心的匪帮，他要抓住他那残余的权力，便不惜榨尽他的人民的最后一滴力量来推动那个匪帮，——这些都是加在他意志上面的沉重的抵押品。拿破仑第一，——我们在许多方面都可以以希特勒与之相比较，——也确实具有很庸俗的自我中心的特性。但是他在他那时代的客观观念中的地位，却要大于我们在希特勒身上所能加以识别的。拿破仑作为一个统治者是更有理性的，而且遗留下了许多积极性的创造是被历史所已经证实了的。而希特勒所留给我们今天的，却完全是一片废墟。

注　释

〔1〕“十二年的迫害”指1933—1945年希特勒政权时期。——译注

〔2〕再洗礼派（Taufer）为16世纪初德国农民战争时期的一个异端教派。——译注

〔3〕Warthe河，位于波兰西部。——译注

〔4〕赫尔德（Johann Gottfried Herder，1744—1803），德国思想家、作家。——译注

〔5〕格林（Jakob Grimm，1785—1863），德国语言学家、童话作家。——译注

〔6〕德军于1941年6月22日入侵苏联。——译注

〔7〕雅各宾党（Jakobinern），18世纪末法国大革命的激进派。——译注

〔8〕希特勒于1934年6月14—15日访问意大利，与墨索里尼在威尼斯会晤。——译注

第十章　希特勒主义和布尔什维主义

但是现在我们却听到有很多即使是对希特勒持批判态度的人也在反驳说：难道希特勒的意图就没有一点真正的积极性了吗？例如，他的反布尔什维主义的斗争，他那保卫德国和欧洲的观点。即使他在这上面失败了，难道这不也是许许多多历史人物的命运吗？他们以悲剧而告终的伟大意图，不是仍然在激励着我们吗？

现在这里不可能彻底回答这些问题，我们甚至还认为这些问题是可疑的而且是歪曲了的。我们对于今天的俄国知道得太少了，还不足以综观它可能是在威胁着我们的那种危险的限度。它是抱有一种要征服世界的革命观念吗？还是她的目标本身已经起了变化；是不是布尔什维主义在某种程度上已经民族化了并且集中在一个任务上，即要巩固这个庞大国家并把这块土地和人民提高到一个更高的经济水平上？今天我们只能对这些根本问题发表一些猜测。我们从我们的战争退伍军人或从俄国战俘的口中所得到的消息和印象，听来是互相冲突的。但是其中有一件事我们认为是确凿的，那就是单靠恐怖是不可能铸就俄国人民群众在反抗我们〔德国〕的斗争中的那种可怕的防御和进攻力量的。从可靠的来源方面，我们听到有关俄国战俘如下的经常被重复的说法："我们觉得我们都是兄弟。我们上面没有剥削阶级，我们每个人都在为其他的人而工作。我们也愿意为祖国效死。"这是不是他们特别训练出来随时应用的说词呢？我们无法避免的印象是，俄国人民要比在沙皇时代有着更大得多的内在凝聚力和民族意识在抵抗我们〔德国〕。以往存在于俄国的那个薄弱的资产阶级确实是消灭了，然而人民群众的思想水平是提高了。技术和自然科学在热情和富有成果地被培育着。我们从德国的理想主义和自由主义的世界观立场出发而对把俄国制度全盘强加于德国的种种顾虑，确实是继续存在着。但是我们宣称为自己所有的那种同样的民族自决的基本权利和根据自己民族精神的生存方式，我们必须也向俄国人认可。

希特勒则是另外的想法。我们今天在这里和那里到处还听到说，他作出了巨大的努力来保卫德国免于可怖的未来危险。对这一点，我们必须当即回复说，他的这种做法是大大的外行。他希望在八个星期之内就以闪电战同样能攻下那个幅员辽阔的庞大国家，也像他1940年在法国取得了成功一样[1]；而对它的深处和腹地的后备力量却所知无几。（自命为战略家和俄国专家的那个挪威人吉斯林[2]，曾在这个问题上特别劝告过希特勒。）而下这个赌注时的局势则是，对另一个世界强国英国的战争正压在我们〔德国〕身上尚未分晓，而第三者的世界大国〔美国〕已经站在背后虎视眈眈，并在支持英国的斗争了。拿破仑在1812年的行动[3]，在当时较简单的条件之下，比起自吹在技术上已经计划好了的希特勒1941年的行动来，确切地说，要有着更合理的性质。这就是一个采取技术路线而同时却又被幻想所膨胀起来的心理状态，在今天很容易犯的那种致命的估计错误之一。它使人们回想起史利芬的作战计划。在这两次，现代的Homo faber〔强人〕都在要超越他们自己。但是希特勒的估计错误却比史利芬所造成的灾难更大。

还可以提出再进一步的诘难来。希特勒本人是像他自己所常常宣称的那样，认为防范布尔什维主义乃是他对俄政策和战略的中心吗？他和俄国于1939年8月开始的协定[4]立刻为他打开了向西方、向芬兰、波罗的海地区以及东部波兰前进的通道，这就说明了另一回事。人们也许会试图从现实政治方面辩护它是一种"变通的"办法，以便争取时间打倒波兰和西方国家，然后再向俄国最后算账。或许是这样。但是我们也可以相信进一步的想法，即和俄国联合开办一个世界统治权的合股公司，等到时机一到，再把这个公司的合伙人踢开、打倒。波罗的海地区居民的命运，在希特勒，始终是次要的事情。

希特勒的最后目标是总有一天要打倒俄国，这是毫无疑义的。他在《我的奋斗》一书中有关这一点的计划是众所周知的。他这时之违反他原来的计划，——这导向了他的灭亡，——只在于他最初是想以一个对西方自由开放的后方、甚至于最好是和英国结盟来向俄国作战的；但在1941年时他却重蹈第一次世界大战〔德国〕的根本错误，被束缚于同时要对付俄国和英国双方。但是1941年对俄国突然发动进攻的目标，则是和《我的奋斗》一书中所宣称的是同样的：即要使俄国成为我们〔德国〕的殖民地，利用它作为我们〔德国〕未来的开拓

区。然而，他为此所宣布的反布尔什维主义的十字军，我们确信，只不过是在装饰一道门面而已。

早在1939年战争爆发之前，谈尔兹（Tölz）训练班就向听众宣泄过这件事。讲演人谈到达雷（Darré）的房地产继承法。他是这样说的："今天它遭到的批评太多了，从今天的形势来说也是有道理的。但是要清醒一些，那完全是为了另一种形势而设想出来的。想想英国吧。三百年前她还是个岛国；而今天她却是一个世界帝国了。今天的事情就进行得更快。你们就想想一直到乌拉尔山的德意志世界帝国吧！——然后再想想这个房地产继承法的效力。"我这位汇报者是个多嘴的人，就问那个演讲人，那么那后边的西伯利亚是不是也是一片很好的土地呢？回答是："当然啦，我们也可得到西伯利亚的。"

因此，希特勒反对布尔什维主义征服的说教，乃是他自己的征服意志的假面具。这并不排除他自己在主观上也投身于反布尔什维主义的仇恨情绪之中。但是他的灵魂的力量乃是权力欲和征服意志。而且他那最后绝望的争斗也终于证明了，保卫德国免于布尔什维主义并不是什么他最关怀的大事。未来的世界历史或许可能取决于，在不断进逼的敌人之中哪一个会首先到达柏林，——是盎格鲁—撒克逊人〔5〕，还是俄罗斯人。从我们〔德国〕既反西方而又反东方的保卫战已经证明无望的那个时刻起，一个布尔什维主义的绝对的对立者，只要有任何可能，就必定会力图扼阻俄国进攻的洪流，以便给盎格鲁—撒克逊人以更早地进入柏林〔6〕的机会。但是希特勒却反其道而行之，当有人通报他俄国人正为他们1945年1月发动攻势在做大规模的准备时，他竟宣布俄国的危险是"次要的"。无论如何，他确实是已经这样做了，他在比利时前线对西方发动了圣诞攻势〔7〕。这场攻势除了一瞬间的声望而外，并没有带给他任何东西，但却从东方防卫战中撤出了最有价值的武力。后来在莱茵河西岸的德国西线，他又一任苦战继续打下去，当时俄国进攻的浪潮已经开始威胁着柏林了。所以我们就只好猜测，希特勒在他绝望的心情下，是有意或无意地宁愿看到在柏林的是俄国人而不是盎格鲁—撒克逊人。换句话说，在最后阶段，尽管他常常承认自己同情于英国的世界大国地位，但那只是机会主义的盘算，而归根到底他对西欧民主主义的憎恨更有甚于他之对布尔什维主义。

希特勒在战争年代还有一句话是与此有关的，不妨在这里复述；但有个保留条件，即它只有内在的可能性，却完全未经证实。我推测这句话来自原海军上将雷德尔〔8〕的圈子里。有人呈给希特勒一本小册子，那是准备在武装部队中散发的，是要唤起在进行反布尔什维主义的斗争的士兵们那种德国人对上帝的信仰。“宗教？上帝？”希特勒是这样说的，“恐怖就是最好的上帝。我们在俄国人身上就看到这一点。要不然，他们就不会那么打仗的。”

注　释

〔1〕德国于1940年5月10日发动西线攻势，6月13日占领巴黎，6月22日法国投降，签署停战协定，为时六周。德国于1941年6月22日入侵苏联，十月底围攻莫斯科，但始终未能占领。——译注

〔2〕吉斯林（Vidkun Quisling，1887—1945），挪威法西斯党党魁，二次大战中挪威傀儡政权首脑。——译注

〔3〕拿破仑于1812年6月22日进攻俄国，9月14日占领莫斯科，10月19日自莫斯科撤退。——译注

〔4〕1939年8月23日德国外长里宾特罗甫在莫斯科与苏联签订德苏协定。——译注

〔5〕即英国人和美国人。——译注

〔6〕二次世界大战中，苏军于1945年5月1日首先攻克柏林。——译注

〔7〕1944年12月16—25日德军在西线比利时、卢森堡地区对西方盟军发动反攻。——译注

〔8〕雷德尔（Erich Raeder 1870—1960），1935—1943年任德国海军总司令。——译注

第十一章　希特勒主义和基督教

现在我们就来谈希特勒主义和基督教这个题目。马克思主义和希特勒主义两者都扬弃基督教，并寻求用一种对行将到来的现世幸福的新信仰来代替它。但马克思主义是公开地而坚决地在这样做，而希特勒的国家社会主义党在取得政权以前，就像它的纲领所允诺的那样，却扮出一副"站在积极的基督教立场上"的姿态。随后他当了权，就开始愈来愈限制基督教教会的生存空间了；起初是审慎而隐蔽地，通过他的内部教程，然后是通过无数微细的行政措施，通过各种手法来打击勇敢的神职人员，并通过把一些古老的教堂转化为民族纪念堂等等方式，不一而足。有人怀疑，他就这样在使人们准备好有一天将要宣布新的希特勒教，到那时已经长期在领袖言论中所宣扬着的新的上帝信仰就会获得它的至高无上的献礼了。人们不是也曾想到过，——就像在党的圈子里所窃窃私语的那样，——要在最后胜利之后，在玛里安堡组织这样一场庆祝会吗？然而希特勒相信，在适当的场合还是要关心"我的上帝"和"天意"的，以便达到其宣传的目的，就像是用一根线把它们都吊在舞台上，好满足他那些习惯于基督教的美妙词句的听众们。

希特勒与基督教彼此之间最根本的不同是什么呢？基督教，或者更正确地说是那些以基督徒自命的人，在历史的长河之中曾经能使自己适应于各种各样极不相同的政治态度，而且甚至于对最值得怀疑的政治体制也给予教会的祝福。这时已经做过这样的尝试，要在新教教会的基础上，把一种"德国基督教"推上舞台并为它创设一位"帝国主教"；但由于为此而训练的人员精神准备不足，而彻底可悲地失败了。希特勒本人撤销了那位主教，而未对此做任何公开的解释。这可能要归咎于他那过分的妄自尊大，和要作为一个新宗教的创立者而为他那先知的角色最后进行加冕。关于他所理解的"宗教"，据我听说是他已经写出了一本小册子的，后来却又被谨慎地禁止发行了；它大致符合于我们在罗森堡的《二十世纪的神话》一书中所读到的内容。尼采著

名的反对基督教的奴隶精神的控诉书，或许就成为了即将宣布的北欧民族新的主人宗教（Herrenreligion）的背景。

然而希特勒对基督教的深仇大恨，在我们看来，还涉及另外某些东西。那就是基督教中所活跃着的有一个独立的、只对上帝负责的良心这一观念，要服从上帝更甚于服从人这一诫令以及要承认一个不是属于这个世界的王国，并要服从在国家社会主义所承认的法律之外的法律，——所有这些都使希特勒正确地认识到，在这里面澎湃着反抗极权主义对内心生活和外表生活一刀切的最深厚的根源。至于对基督教的那些教条，他一点也不想要和尼穆勒[1]牧师争吵。这些，按他的意见，都可以平平静静地继续宣传而不致损害他本人。但是有关独立的宗教良心的检验这一权利以及反对良心迫害，他就不能原谅这位勇敢的牧师和前潜艇司令官了。

尼穆勒本人在开始时曾寄希望于希特勒。但是那些非基督的和反基督的特点一旦在希特勒的意志之中迸发出来，尼穆勒的良心义务也就粉碎了他以往的幻觉；于是他就成了抗议者的布道师，人们从全柏林的四面八方都蜂拥到他在达勒姆（Dahlem）的讲坛前面来。因此，希特勒就把他送进了大烧（Dachau）集中营，从1937年秋[2]起直到希特勒本人权力的结束。

不过，尼穆勒代表着远比他那教会的教义更多的东西，尽管他自己并不知道这一点。两千年基督教西方的全部传统都屹立在他身上，并在向篡夺了这一传统的人喊道："主说，我的国不是这个世界，你们想建立的国乃是撒旦的国。"[3]

我们必须以一种极其广泛的意义来理解反抗希特勒的这一传统之基督教的性格。自由主义和民主制，这二者都是希特勒所炽热仇恨着的；它们正确地加以理解时，也是属于这个传统的，而且它们只有在基督教的基础上，通过一系列的阶段化与世俗化才能够历史地发展起来。1789年法国的人权和公民权宣言，正如人们已经指出的，在良心自由的基本权利这一点上有着基督教的根源。北美罗得岛的那些民主派的清教徒，[4]就是在这个基础上提出他们的宪法的。在西方基督教世界的内部，以积极信仰的基督教为一方和以阶段化和世俗化的基督教为另一方，双方之间一直有着不断的争执和斗争。人道主义共济会[5]和天主教会二者之间的鸿沟，显得是何等的深刻啊！可是现在这两个一度似乎是不共戴天的敌人，却在同一条战斗的防线上一起反

对着另一种新异教的兴起了。而且，——我们甚至可以这样说，——他们是在反对一种新的而且是全然另一种的世俗化。因为在这上面，那条迄今为止把世俗化和教条的基督教联系在一起的最后纽带破裂了：那条纽带就是永恒诫律的宣告者，也就是要承认我们的每一个对手作为人的尊严，即使是他完全属于一个异族。道德的约束也存在于民族斗争和种族斗争中间。它们在历史的实践当中，确实也曾往往在较狭隘的意义上或在较广泛的意义上，被我们看作是基督教西方的苗裔的那些人所尽情践踏。但是在这些民族中，良知的激动始终是活跃着的；而且继任情恣纵而来的，则照例是对道德的基本诫律的某种重新回忆。人们是不敢把它们根本废弃的。

希特勒和他的人却敢于这样做，但也不全是沿着这条路线走，因为那就会导致无政府和混乱了。他们为了"人民的福利"（Volks wohlfahrt）也曾通过某种同胞友爱之类的东西做过许多事，而有些部分也并不是完全无效的。但是民族的自私主义把这种福利事业基本上只限于自己的民族，而在自己的民族之内又只限于既不反抗国家社会主义的领导而且看来在政治上又没有危险的那部分人。对于其他一切人，首先是万恶的犹太人，就不再存在着什么道德的约束或是承认人权和人的尊严了。这一点并不公开说出来，而且出于策略的原因，有时候还可以弹出别的调子来。但是在集中营煤气室里面，西方基督教文明和人性的最后一息就终于消灭了。

第三帝国的新大厦就以恐怖主义对良心的迫害而开始，这种迫害通过无数的渠道浸没了、或者是轻轻地而不断地渗透到全民族每一个个人的生活里面去。在它那里，我们就看到了第三帝国最强有力和最恶毒的手段及其自己的原罪。因为这种良心迫害比起任何追求统治地位的宗教、或者甚至于任何追求统治地位的舆论对人们所可能采用的方式来，都要更为不同而又狂妄。追求统治地位的宗教，不仅是出于追求统治地位，而且我们可以说，还是出于一种夸大了的良心感和对灵魂得救的热忱，也就是出于精神的狭隘性。公共舆论当它使用压力时，也是受到约束的，而且还由于一种半伦理性的信念而受到这样一条规律的约束，即一个正直的人就必须是这样地在想而不是其他的想法。但是〔纳粹〕党在取得统治权之后，对人民所采用的那种良心迫害却全然是由于那些采用这种迫害的人没有良心所致。这种良心迫害

乃是要肆无忌惮地使用权力手段，以便镇压人民反抗党的压迫的任何萌芽。

下面就是这种情形的一个最重要的例子。正如以上引的投票数字所表明的，党在获得权力时，它的背后明显地并没有人民的多数。而且1933年春天，在它的压力和恐怖之下所选出的国会里，他们甚至自行把胡根堡领导的德国民族党也计算在内时，还是未能达到为改变宪法所必需的三分之二的法定多数。因此改变宪法的授权法〔6〕，——根据它希特勒就具有了一切权力，而且处于一种可以造成最大危害的地位，——是只有靠进行反希特勒政权斗争的那些党的投票支持才能通过的。事情确实就是这样发生的。国会里的中央党和少数几个民主党人在1933年3月23日投票赞成他们所特别痛恨的授权法。对进一步在增长着的恐怖主义的忧惧，已经埋没了他们身上政治良心的声音。投票的前一天，我问一个我熟悉的中央党负责人："你一定会投反对票的吧？"他耸了耸肩回答道："那样，事情就会更糟了。"

由于忧惧而产生的、并且是违背自己良心的这类行动或者同意，败坏了一个民族的道德，而且在不小的程度上败坏了我们德国人的道德。一个老朋友在早些年曾咬牙切齿地向我说："今天有一半德国人被教育成蛮横无礼，另一半则被教育成懦夫。"但，这就意味着那些肆无忌惮地使用着这种镇压良心的办法的人们，他们本身的良心已经死去了，——那种最后的道德束缚、那种基督教精神的残余已经不复存在了。第三帝国不仅仅是德国人民在他们的历史上所遭受的最大不幸，也是他们的最大耻辱。

注　释

〔1〕尼穆勒（Martin Niemöller，1892—1984），德国福音会牧师。——译注

〔2〕尼穆勒于1937年7月1日被捕入集中营，战后被释放。——译注

〔3〕语出《圣经·新约》。——译注

〔4〕指美国革命前英国在北美洲的移民。——译注

〔5〕共济会（Freimaurer，即英文的Freemason），西方基督教的秘密团体。——译注

〔6〕授权法于1933年3月23日由德国国会两院通过，赋给纳粹党以专政权；随后并取消一切其他党派。同年7月14日宣布纳粹党为德国唯一的政党。——译注

第十二章　希特勒主义和西方列强

在西方列强的阵营里，人们认为来自国家社会主义方面威胁世界的危险，比起令人担忧的来自俄国布尔什维主义的危险是更大的，更紧迫的。他们宁愿和后者联合起来打倒希特勒的德国。并且通过他们的共同胜利，——对此俄国所作的贡献最大——而为未来开拓了广阔的机会。这种结局之成为可能，只是由于希特勒和第三帝国兴起的缘故。我们这里并不要问，如果没有他，世界格局可能会是一种什么样子；我们这里只是要问，使得西方列强对希特勒主义更为担忧的那些动机是什么。

毫无疑问，首先而且最主要的乃是权力政治的利益。希特勒的危险是直接的、紧迫的。如果人们不向它斗争，那么整个欧洲就可能沦入希特勒德国的权力范围之内，尽管不是一夜之间，而是一步一步地。人们从第一次世界大战懂得，德国以其人力和物力资源方面的集中潜力可能在军事上做出什么。由希特勒所聚集起来的爆炸力要比我们所积累着的漫长的经济建设工作的爆炸力，有着更迫不及待的、而且在目前是更加危险的迸发可能。总之，西方列强或许对俄国期望看到，它会放弃世界革命的念头，把它自己限制于内部的建设工作，并更接近于西方的民主观念。谁又能否认，西方列强在强权政治的一切考虑的背后，存在着有一种对德国的普遍不信任呢？作为一个德国人，我对此感到惋惜和为此而受难之余，觉得我自己不得追问这种不信任的更深刻的原因何在。

自从法国大革命以来，自从不断增多的人民群众对国内生活施加日益增长着的压力以来，在一切权力政治的利益和国家之间的斗争的背后，就存在着各个国家为生活方式而进行的斗争。我们这里所说的生活方式，是指理想的和物质的生活习惯、制度、道德和思维方式的整体；这一切都通过一种内在的联系，通过一种由内部形成的某种原则而呈现为一个巨大的、尽管并非总是十分确切的但在直觉上却是可以把握的统一体。在欧洲历次巨大的斗争中，旧制度（ancien regime）那种贵族式的生活方式都是首先要倒台的。而今天资产阶级

民主的生活方式，特别是像它在西部西方所发展起来的那样，正在受到威胁。属于这种生活方式的，不仅是大多数人在统治着国家，从而是不断增长的群众压力以及社会各阶级在某种程度上的拉平，而且这种拉平过程又由于经济力量之更为自由的作用而受到限制，亦即通过资本主义而使得有资格的个人变得有钱有势。一个民族的道德的和精神的生活、一个民族的文化，也像一个个人的一样，既能够沉重地忍受那种力量的起伏动荡，同样地也能够再度繁荣昌盛起来。对于这种生活方式的整个评价，是歌颂它还是谴责它，都不是这里要涉及的。然而凡是把人的内心道德的自我规定、因而也就是把自己的良心的和思想的自由当作是一切更高级的和真正的文化的首要条件的人，这样的人——哪怕是同时带有一点委身任命的态度，——必定会承认，要在西方民主之下为精神和文化准备一席地位，乃是完全可能的事。经济力量的复合体的和社会习惯势力的事实上的暴政，很容易使精神和文化严重地狭隘化。但是就在这里，在民族的意识形态里面，基督教西方那种历尽艰苦奋斗而得来的基本权利，那种良心的和思想自由的权力也并没有消失。笔者本人在写这几行的时候，耳中仍然在回响着1936年罗斯福[1]总统在哈佛大学三百周年庆祝会上亲口说的话："在近代这个火烧巫人的时代，freedom of thought〔思想自由〕已经从原来曾经是它的故乡的许多国度里被驱逐出境了，哈佛的和美国的职责就是要高举freedom of thought〔思想自由〕的旗帜。"第三帝国对我们所实行的剥夺灵魂自由，或许就构成为如果不是有效的、至少也是最深刻的理由，使得西方民族对希特勒德国深恶痛绝。

然而罗斯福的话同时指出了，希特勒德国和我们曾在其中变得伟大起来的那个往日的德国之间所存在的深刻的鸿沟。在俾斯麦的帝国中也像在魏玛共和国一样，我们依然享有着广泛程度的良心自由和思想自由。尽管可以承认，在俾斯麦帝国中，权威性的和军国主义的因素也在决定着我们的生活方式，使得许多人习惯于以自己的思维服从于上级的意图，在精神上变得不能独立自主。但是那在当时还没有成为一种致命的危险。追求着精神和权力互相和谐一致的那种古典自由主义的综合体也还没有死亡。它们在十九、二十世纪之交甚至还以一种新形式经历了某种程度的复兴，而且它在8月以前的时期[2]还怒放出那么多美好的东西。确实，那些努力追求权力和享乐的杂草，也同时在丛生着。但是德国的生活方式和西方的生活方式二者之间的内在

联系，还没有被一刀切断。还仍然存在着一种共同的基督教一西方的气氛，——这里的“基督教”一词是用于广义上的对良心自由的重视。随后，第一次世界大战似乎是摧毁了它。于是西方人士就责怪我们背叛了古老的、更优美的德国精神，那同时也就是西方的精神；并且普遍地指控我们的粗暴的权力崇拜。我们以纯真的良心在否认这些，——但是早在第一次世界大战过程中，我们自己却不得不感到这些谴责是有点内容的，不管它们来得是多么过分。一种新的德国生活方式是危险地加强了；当问题涉及到取得国家权力的时候，它竟容许人的良心保持缄默，尤其是在凡尔赛和约的影响之下。我们前面已追溯了它在魏玛共和国时期与老的生活方式进行的斗争以及这个共和国在它下面所受的苦难。然而这种新的德国生活方式竟登峰造极成为了希特勒运动，成为了在权力斗争中与一切道德束缚的彻底决裂，成为了一种丧尽良知的生活方式。

西方的西部满怀不信任而又饶有兴趣地在注视着这一过程，但是并没能充分理解到，如果希特勒胜利了，而魏玛体制要使德国的生活方式与西方的生活方式保持一致的努力失败了的话，整个西方会处于什么样的局面。〔西方的〕人们感到他们处于自己的强而有力的权力范围和安全体系之中，是一切都太安全了，他们享受着这些作为是一种上帝恩赐的和当之无愧的幸福。他们一点也不担心要维护自己的生活方式。他们可以安安静静地让法西斯主义的实验在他们的眼前进行着，因为如果它导致战争的话，它就必定会因意大利实力的弱点而翻船的。何况墨索里尼曾宣布过，——不仅是出于宣传上的考虑，而且也因为他确实是那样想的，——他的法西斯主义只意味着意大利本民族的事情，而并不是输出品。英国自己的小小的法西斯运动是与摩斯莱〔3〕这个名字联系着的，也并不被人认真加以对待。

但在这时随着希特勒一起就出现了某种新的东西，确实并不是绝对新的，而是就其后果及其未来的可能性而言是新的东西。从最初完全是很小的、但却是坚定不移和肆无忌惮的少数派之中，法西斯主义已经兴起了。它造就了一个胆大妄为的团体，这些人出于他们极端个人的权力欲和名利欲而参加到那里面去。然而，民族主义的意识形态始终是他们身上主要的东西。我们前面谈到希特勒运动时已经指出，这种意识形态的内在真诚性是不大站得住的，——它是可以被忘掉或者被遗弃的，只要赤裸裸的权力一利益有此需要的话。当然，这一点

是绝对不能向广大追随者的信徒群众们泄漏或者宣布的。它始终是领导集团精英人物内部极小的圈子里的秘密；但是一个像劳希宁那样敏锐的观察家（在他的《虚无主义的革命》一书中）却早已识破了这一点。NSDAP[4]〔德国国家社会主义工人党〕是一个突出的等级制的组织，它以纯粹外力联合的办法，通过生死攸关的强制手段而把国家社会主义妇女联合会、国家社会主义教师联合会等等都合并成为正规的党组织。这些组织又划分为并再划分为越来越狭小的圈子。但是在它们的顶峰却屹立着这样一些人，他们随时准备着干任何坏事，他们是灭绝人性的卡提里那党[5]——他们并不单纯是罪犯，而且还是流氓和骗子的结合，像我们在前面已经提到过的那样；在这里，兽性化的幻想可以赋给他们自身那些罪恶的行径以一种更高使命的神圣光彩，甚而是按照希特勒的模式来改造全世界的那种普遍的使命。“世界计划”一词就是从这个圈子产生出来的。

而这种幻想并不是完全没有现实基础的。因为在每一个国度、在每一个民族都有一小撮人，他们同时既是流氓又是狂人，人们可能和他们发生联系，而他们则可能受到希特勒运动侥幸成功的前例所鼓励而在本国也从事同样的事。这一点我们在挪威的吉斯林的身上，在荷兰的摩泽特[6]的身上以及在瑞士和东南欧各国的纳粹代言人身上都可以经验到。到处都有这样现成的小希特勒在进行工作。NSDAP〔德国国家社会主义工人党〕的国外部（Auslandsorganization）曾试图在美洲把这些小组织——他们称之为“细胞”——都联合在一起，主要是在南美（阿根廷）并显然也还在美国。希特勒运动就这样取得了一种世界性。一个新的国际正在兴起，目的是在时间的过程中把迄今所有的各种红色的、黑色的、金色的等等国际[7]都打翻在地。它那口号喊起来很可能是这样的：“全世界卡提里那者，联合起来。”

现在也许我们就第一次理解到，何以西方国家下定了决心要尽其最大的努力来与希特勒的危险进行斗争了。在我们所知道的那种权力政治的动机之上，在俾斯麦帝国时期德国的权威主义与军国主义的结构已经给他们造成的那种不安之上，这时又出现了新的危险。就是这个新的德国，在它把权威主义和军国主义抬到闻所未闻的高度的同时，就有可能通过国际宣传，在西方国家的本土上引起麻烦；假如它侥幸成功的话，还可能造成一场革命，并终于完全剥夺他们迄今为止的生活方式。它或许可能像若干世纪以前的那场黑死病[8]，当时从

海外带来的几枚细菌就足以在短短的时间内把它们的繁殖充满了一切河流。

〔西方国家的〕人们相信他们对于布尔什维主义是可以免疫的。法西斯主义曾宣布要放弃成为输出品的意图。反之，希特勒主义却突然之间以一种提炼出来的、而且对一切国度都马上适用的新方法，而把一种新输出品带进世界市场里来。构成这种输出品的原料的，在某种程度上乃是种族思想意识，而以对犹太人的仇恨为其核心；这一点在一定数量上是在各个国家都存在着的，或者是可以被发展起来的。但是提炼这种原料则要靠纳粹那种教阶制的组织了，它准备要争取人民群众并满足他们半一理想式的本能；它到处都唤起了人们的领袖欲，但却使得对权力以及对人们所渴求的一切地上财富的享受，只成为一小撮肉食者中的特选分子的特权。当种族思想意识和仇恨犹太人作为原料已有点满足不了人民群众的需要时，终于便会又有由某些理论家或宗派家所炮制的另一种思想意识来代替它并及时地被吹涨起来。在文化已浅薄化到了文明〔9〕的阶段，一切思想意识就不再能稳坐不动了；它们并非随时随地总是真的，它们在某些条件下很容易互相转化。回想到歌德的话，则我们并不是生活在一个信仰的时代里，而是生活在一个不信仰的时代里。然而肉食者的天性是每个时代和每个民族都有的。它们潜藏在社会的恶魔般的深处，一到革命的和不信仰的时代就脱颖而出，这时它们就变成为布克哈特已经看到在西方正在到来的那类terribles simplificateurs〔可怕的单一化者〕。

这类恐惧必定是，像我们所猜想的那样，已经攫取了西方人民的灵魂。它们并不需要被想象为是朝着所有的方向在前进，它们也许从未上升到一种明晰的自觉性，而可能只不过是一种阴沉的感觉，即他们民主自由的生活方式受到了威胁；这就唤起了几乎是一种十字军式的心情，使他们去进行战争，并把种种可怕的、空中楼阁的恐怖说法，都强加到我们和我们的历史纪念碑的身上。

注　释

〔1〕富兰克林·罗斯福（Franklin D. Roosevelt, 1882—1945），1933—1945年任美国总统。——译注

〔2〕指第一次世界大战以前的时期，第一次世界大战爆发于1914年8月初。——译注

〔3〕 摩斯莱（Oswald Mosley, 1896—1980），英国法西斯运动领袖。——译注

〔4〕 NSDAP为Nationalsozialistische Deutsche Arbeiter Partei〔德国国家社会主义工人党〕的缩写。——译注

〔5〕 卡提里那（L．Sergine Catilina），公元前一世纪罗马贵族，以阴谋诡计和残酷无情著称。——译注

〔6〕 摩泽特（Anton Adriaan Mussert，1894—1946），荷兰法西斯运动领袖。——译注

〔7〕 “红色的”指共产国际，“黑色的”指天主教国际，“金色的”指金融国际。——译注

〔8〕 1348—1349年黑死病（鼠疫）在西欧流行，使当时人口减少一半。——译注

〔9〕 按，此处作者系沿袭德国传统的用法，文化（kultur）一词通常指精神方面的成就，文明（zivilization）一词通常指物质方面的成就。——译注

第十三章　希特勒主义有前途吗？

通过上述的考察便引起了一个对我们非常之可怕而严峻的问题：希特勒主义尽管目前已经被打翻在地了，然而会不会由于它那种统治人民的方法的煽动性的优势而终于成为在西方占统治地位的生活方式呢？我们前面已经在希特勒主义之中寻找过其积极的内容，而且也曾找出过一些东西，即，它那自觉的目标，要把时代的两大潮流（民族主义运动和社会主义运动）融为一体，并且为了这一目的而把社会上流变不定的各个阶层更牢固地形成为一个整体。但是我们对于为此而采用的方法，却有着一种无法克服的厌恶。习惯于黑格尔式思想的人，可能怀着一种历史哲学的慰藉而对于这些置之不顾；他们认为世界精神（weltgeist）[1]就只有通过炼狱，——就像是昔日〔日耳曼〕民族大迁移（völkerwanderung）那样，——才能攀登更高一级的新阶段。但是假如这种所谓更高级的阶段导致对良心的一种有系统的镇压的话，那么它就从而又会导向深渊了；而良心乃是我们在自身内外所认识到的一切神圣事物的根源。所以只要良心在统治着人类和各个民族，它就会防范自己免于向着深渊前进。

尽管如此，一个曾从布克哈特那里学习到某些东西的悲观主义的历史哲学家却仍可以宣称：这种深渊乃是无可避免的。他可能指出西方民族的文化和文明中的堕落的征兆，以及那里的人民群众对权力和享乐的追逐方式可能有朝一日会压倒目前依然存在着的思想上和伦理上的那种更为高尚的动机。这一点当然是一件有赖于信念而不是有赖于证明的事。对一个民族目前的道德和非道德的力量二者间做出这样的一种评价或衡量时，往往要取决于天生的气质，无论它是倾向于悲观主义的还是乐观主义的。然而，我们或许可以找到一种客观的办法来解答我们的主要问题：是否目前已被打倒的希特勒主义仍然可能有一个普遍的前途？

导致了希特勒攫取政权的，确实是一种完全独特的、而且在不小程度上还是各种偶然的原因的遇合。正如我们力图指出的，当兴登堡在希特勒的任命书上签名的时候，并没有一般的迫切必要性在指挥着

他的笔。当时存在着有足够多的可以防范它的各种力量。假如兴登堡让这些力量发挥作用的话，希特勒运动大概就会始终只是一支插曲罢了，——就像往日的汤玛斯·闵采尔〔2〕和闵斯特城的再洗礼派〔3〕的王国那样。它的普遍前途在当时就会已经宣告破灭了。

然而，我们却没有忽视，这种证明方法并不是完全充分的。有人可以反驳说，一种新思想的最初倡导者往往会倒下去，但是这种思想然后又会通过它所找到的新的传播者而获得胜利。

但是我们同样也可以反问：希特勒所代表的那种思想其内容是不是丰富得足以鼓舞新的继起者来取代已经消亡了的上一代呢？下面便是对此作出的答复。凡是可以算得上是希特勒事业中的"思想"的一切东西，根据我们的分析，都被一伙必须被称之为肆无忌惮的骗子们的投机行径深深地遮盖过去了。它是很可以由于有利的因缘巧合而获得成功的。它还很可以准确利用它所熟知的西方列强之厌恶一场新战争而再取得外交政策上的成就。但是这些成就却由于轻率地过高估计了侥幸而过低估计了对方和他们的潜力而被丧失了。这一切都是历史上骗子行业或是在赌桌上孤注一掷的赌徒们的典型阶段。而这整个事业中的赤裸裸的自私自利的性质，就终于在其最后的崩溃中令人震惊地而又明白无误地暴露了出来。因为他们不能不看到这场赌博是输定了，而且也看到他们自身是输定了，所以德国人民也得输定了并且要毫无意义地随他们的领导人一起坠入深渊。这里还有什么"思想"可言呢？为人民而生、为人民而死；是的，这本是一种"思想"。但是要整个民族自身毫无意义地为此而牺牲，那便是破产者的骗子行径了。

希特勒集团的所作所为的罪行太大了，是不可能博得一席更高一些的历史地位的。一伙罪犯居然能成功地迫使德国人民服从他们的领导达12年之久，并使德国人民大部分都相信自己是在追随着一种伟大的思想；这一事实尽管是如此之令人战栗和羞愧，然而其中却也还是有着某种令人安心和慰藉的成分的。德国人民并没有从根本上患有犯罪的情操，只不过是一度遭受它所带来的毒剂的沉重感染而已。如果这种毒剂长期在体内起作用的话，那么情形当然就会成为绝望的。在那12年之中困扰着我的最阴郁的思念就是：〔纳粹〕党可能在继续保持自己当权和对整个继起的下一代人打上她自己那堕落的本性的烙印这两方面获得成功；——但是压倒这一点的却是，我在计算着他们在世界政治中的狂妄目标必然会给他们带来一种可怕的终局，而那当然

也就是对我们全部的外在生活和我们在以往时代里全部的民族政治成就的可怕的终局。唯有这时候我们的内心生活、我们的灵魂、我们的良心，才能得到又一次的喘息并达到一个新的生命阶段。

这时，我又以这一信念在宽慰着自己：即，德国人民在上了这可怕的一课之后，将会再回到他们那更好的方面来；并且把自己血液中的希特勒主义的寄生虫排除掉。我也永远没有忘记过这个希特勒主义和此前的社会的和精神的发展之间的联系，和自从俾斯麦时代以来上层资产阶级圈子的那种权力热、他们的非精神化和物质化，以及更古老的普鲁士德意志军国主义本质的狭隘化和强化；这一切都是和从homo sapiens〔智人〕之转化为homo faber〔强人〕及其摧残灵魂的作用相联系着的。关于这些，我们前面已经谈得够多了，并且总是又回到这一结论上来，即所有这些邪恶的酵素其本身并不足以引致希特勒精神的产生。因此就必定存在有某种特殊的断裂，把希特勒运动和此前的以及未来以任何形式与之相类似的运动区别开来。它乃是历史生活中的人物之独一无二的和无从估计的权力的重大事例之一，——而在这里则是绝对恶魔式的人物。除了这样一个人以外，谁还能组织这样一伙罪犯来掌握住德国人民并敲骨吸髓呢？这伙先生们即使没有希特勒，也会成为罪犯的。但是当他们认识到希特勒和他对人民群众的魔力时，他们必定会兴高采烈地对自己说：拥戴他为首，我们就能征服全德国了。但是他们之忠于领袖究竟是怎么回事，我们大致可以在席勒的《群盗》〔4〕一剧里看到。再可以看看罗姆〔5〕的例子，或者也可以看看鲁道夫·赫斯〔6〕的例子。而且甚至于希姆莱本人在1944年7月20日以后那段最后的时期里，难道是忠于领袖的吗？

因此，人物是独一无二的，环境配合也是独一无二的；唯有在这种情况下，他们才能侥幸成功地攫取了权力，并在一个有限的时期之内迫使德国人民走上错误的道路。这条错误的道路所引向的领域，是一个天性正直的人在其中不会长久逗留下去的。然而，由此却唤醒了德国人民重新振作的可能性，以及要清除他们自己所经受的恐怖的那种义务。为了达到这个目的都应当考虑些什么呢？——就让我们来发表我们的意见。我们将只把我们的目光放在原则性的问题上，而并不试图对德国的重建做出什么正式的规划来。如果我们〔德国人〕彼此之间在原则问题上一旦意见一致了，如果我们相互之间阐明了我们的心意；那么我们就会找到实现它的种种具体方式和方法的。

首先，应该是报道一下在战争期间所曾经尝试过的、但却不幸失败了的一次挽救〔德国〕的办法。

注　释

〔1〕 按，黑格尔在他的《历史哲学》一书中，认为人类历史乃是世界精神的体现。——译注

〔2〕 闵采尔（Thomas Münzer，1490—1525），16世纪初德国农民战争的领袖，起义后不久被害。——译注

〔3〕 再洗礼派是16世纪初德国宗教改革的激进派，参加了德国农民战争，后于1534—1535年成立闵斯特公社，不久失败。——译注

〔4〕 席勒（Johann Christoph Friedrich Schiller, 1759—1805），德国诗人、剧作家，《群盗》（Die Rauber, 1781），是他早年的代表剧作之一。——译注

〔5〕 罗姆（Ernst Roehm, 1887—1934），纳粹党卫队与冲锋队领袖，1934年6月30日遭希特勒清洗。——译注

〔6〕 赫斯（Rudolf Hess, 1894—1987），纳粹党副领袖，1941年只身飞英，被拘留，战后被判终身监禁。——译注

第十四章　1944年7月20日事件〔1〕的背景

如果德国人民在他们自己身上发现了可以挣脱希特勒的轭绊的力量，那会是一桩天幸。但是每一个在第三帝国之下体验过生活的人都知道，要通过一场一般的人民群众运动来达到这一点，实际上却是不可能的事。“只有通过一场战争，我们才能甩掉这伙人，”有一次我听到有一个人喃喃地在说；这些人最初曾经被他们所吸引，然后很快地就感到失望了。一切就都要看国防军的态度。它曾经出过力，帮助希特勒取得政权。但是在它那些更优秀和更成熟的分子中间，对希特勒运动的民族价值的幻念，当认识到它的无价值时，难道不可能消逝吗？难道不可能有一天国防军或许就根据这一点而行动吗？这就是许多爱国人士彼此之间秘密在谈论着的对未来前途的一种阴郁的希望。这就是希望着国防军能采取某种就其规模而言将不亚于一次军事政变的惊人之举，是某种普鲁士—德意志陆军传统中所绝对闻所未闻之举。但是希特勒和〔纳粹〕党所创造的国家局面也是闻所未闻的。一伙罪犯在统治着我们，于是国家就出现了一种紧急状态。在这样一种状况下，那些相信自己是站在同一个严肃的道德立场之上的人们，就可能突然一下感到他们之间分裂了。有的人被自己的良心所驱使，要谴责任何背叛对希特勒所宣誓过的效忠的行为；而另有的人则认为背叛他，把祖国从一伙罪犯手中解放出来，并保护它以免无法预见的不幸，才是更高一级的道德责任。席勒《威廉·退尔》〔2〕中的这个伦理问题，再一次成为了活生生的问题。

就我所知，第一个向自己回答了这个问题的是冯·弗立契〔3〕将军，他作为陆军司令部的参谋长，处于或许有可能领导一次反希特勒的武装政变的地位，所以不得不在1938年初递上辞职书。他抑制了自己。但是不久以后，希特勒方面却干了更多的伤天害理的事；和弗立契很有交谊的格罗纳有一次秘密地告诉我说，——现在这件事可以透露给历史了，——“弗立契现在惋惜当初没有采取行动。后来当波兰战

争爆发时[4]，弗立契只作为一名志愿军参加而并未担任指挥，他死在华沙城下的敌方炮火之下。关于他的结局流传着的各种说法，至少对于我来说，这一说法似乎是最为可信的。这是一个怀着一颗破碎的心的军人的结局。”

然后1941—1942年冰天雪地的严冬到来了，它几乎是威胁着我们要准备一场在俄国的第二次1812年[5]，于是这个问题又一次逼迫到了那些在思索着的人们的唇边：为什么这些将军们不采取行动呢？为什么他们不肯为他们以往赞助希特勒运动所犯下的罪行而干点好事呢？为什么他们不推翻那个对于大家都危险的人物呢？然后到了1941年年终时，我才得知事实上确曾有些将军们在争论过这个观点，即只有通过一种正式看起来是应判死罪的行为，才能挽救德国不至于再进一步滑向深渊。那位可算是陆军中最有头脑的前参谋总长贝克将军，当时曾向我们的通讯人说过这样的话：“这个难解的结只能是用挥刀斩乱麻的办法来解决。但是挥刀的人却必须懂得德国军队这个强大的机器，并且还能驾驭它。”

和贝克与戈德勒[6]的名字相联系着的那场1944年7月20日的行动，是早已在准备着了。我的通讯人是西线最高司令部的赫尔曼·凯塞尔（Herman Kaiser）上尉。他原是一位历史学家，从那时起就常常来找我；他是一个炽热的理想主义者，一个有着深沉宗教性格的人，他把希特勒的统治看作是一种对上帝的罪恶，并坚决地和贝克与戈德勒一道工作，准备着一场发自武装力量中心的反希特勒起义。他第一次访问我，是有关一个纯历史学的问题，但它却是有预示意义的。他那时正在研究解放战争时期政治上的秘密联盟，于是我们就谈到了艾希霍恩[7]和弗雷森所属的那个1812—1813年的“德意志联盟”（Deutsche Bund）。它是由一些只有三四个志同道合的人为小组的“细胞”所组成的，其中往往只有一个人才知道有关下一个细胞的一些事情以及它的秘密成员。我就问道，他弄这些是要干什么；于是凯塞尔便开始透露贝克和戈德勒的计划。对前者他是用艾森曼（Eisenmann）这个假名字，对后者则用麦塞尔（Messer）这个假名字。有一天他很满意地向我说道：“今天在我们中间，也可以看到有一个‘德意志联盟’了。”戈德勒说，一旦那主要的一击取得了成功，他就可以期待着有成千上万的人进一步来支援一切。

我和凯塞尔的谈话，属于我一生中心弦最激动的事件之一。我基本上同意他的意见，这对他来说就足够了。有关详尽的准备工作，我只知道很少的一点；而且〔1944年〕7月20日的事件，我事前一无所知。但是他安排了贝克和我互相联系并交换意见。所以我就认识了那些可惜是为数不多的高级军官之一，他们可被认为是沙恩霍斯特的真正继承人，不仅是严肃的和生气勃勃的军人，而且也是有很高教养的和目光远大的爱国者。

贝克和戈德勒的计划是以一种正确的政治考虑为基础的。德国的失败，——由于她的对手们更强大的潜力是被一种坚决的意志所引导，——仅仅是一个时间问题，尤其是在斯大林格勒的灾难和美国人在北非登陆以后[〔8〕]。希特勒政权再延续下去就只能是延长德国的苦难，对方是绝不会和希特勒政权谈判的。因此，对希特勒所肯定能期待的，就只有无边无际的不幸。但是如果有一个能够进行谈判的新政府取而代之，并为一支虽说不能再取得胜利、但却仍能作战并能激起人们尊敬的军队所支持，那么我们就可以希望取得比希特勒统治之下的白血病更为有利的和平条件。

确实，对于这一想法可能会有许多的反对意见。毫无疑问，在事情成功之后，可以预期的是那种背后下手的流言，是纳粹方面的疯狂叫喊：最后胜利是被叛徒从我们〔德国人〕手里夺走了。难道人们不是在最后灾难的仅仅几个星期之前，还厚颜无耻地在散布着最后胜利的神话吗？这时，凡是要把保卫德国免于她历史上最大的浩劫这一重任置于一切之上的人，也就要能表现出道德的勇气来承受第二次背叛[〔9〕]这一流言所必然会加在他身上的种种诬蔑。这种勇气，贝克和他的伙伴们是有的。

但是更为严重的则是另一种反对意见。我们有把握，在希特勒垮台之后，军队会跟着这批投石党[〔10〕]的将军们走吗？其他的将军们不会挺身出来反对他们吗？而且大敌当前，不会在前线和国内点燃一场内战吗？当战争爆发时，军队的纳粹化就已经进行很久了；而军队是否会认识到德国的真正局势并听命于新的政府，这一点就不仅要以那些将军们、而且也要以那些年轻的中下级军官们为转移了。由于这种政治上的不成熟和直到此时为止这一代的军官团已被严重地引入歧途，所以整个这次举事在一开始就已经失败了。7月20日那一天柏林警卫队的态度，是否像戈培尔要使我们相信的那样效忠于希特勒，根

据我最近得到的消息，却是很可怀疑的。他们曾架着枪站在那里“中立”了好几个小时。

7月20日的失败首先是出于一种偶然，即希特勒居然活了下来；因为那枚炸弹是针对地下室的水泥墙而设计的，在当天完全例外地在木制营房里召开的会议上，并没有能正当地发挥作用。如果希特勒是被炸死了的话，那么一切就要取决于陆军的新领导和武装党卫队之间斗争的结果了。军队会要求武装党卫队合并到军队里来，从而能继续对外部敌人作战，并将会仅只镇压武装党卫队中进行反抗的那部分。但是既然希特勒本人还依然活着，那么这个计划的成功前景就变得很渺茫了。

人们也可以为叛变者们做出如下有效的辩护：即他们认为由于希特勒政权的延续而对德国所造成的不幸必定要远甚于一场内战的不幸。内战可以预见得到，将会只是一个短暂的时期，而且反对外部敌人的战争这时也将会很快就告结束。许多城市都将会不受破坏，千万人的生命也将会得到保障；7月20日的企图当时是会导致某种这类的结局的，假如希特勒的确是被推翻了而且引来了军队的分裂的话。

最后，还可以举出关于方式问题和准备时间过长问题这一最终的反驳。如果是要保守秘密的话，那么就已经有比适宜的数目更多的人（也许是必要的）卷入了这个秘密。还出现了一些无法预见的情况。举事之所以长期推迟，首先是由于贝克的重病造成的，那次病使得他在1943年进行了一次手术。然而，这时候被告密的危险却变得越来越大。事实上，1944年初，凯塞尔就通知我说，这次举事是被出卖了并且必须加以放弃。而在1944年春贝克最后一次来访我时，他向我说：“没有办法了，无可挽救了。我们现在只有把这杯苦酒饮干，直到最苦的结局为止。”我现在猜想，他们终于对这次密谋做孤注一掷，是因为它已经被出卖了，而且也因为他们要在迫在眉睫的大规模逮捕之前至少做一次拯救德国的最后尝试。

于是，正如众所周知的，就对那些真正的或者仅仅是被认为的同谋犯进行了大规模的处决，这场处决的意图是要打击尽可能之多的响应号召来帮助建设新德国的人。我们〔德国人〕由于这场处决而被夺去了许多有价值的和无可弥补的力量。在人民中间起初并没有透露，在那些被处决的人中包括有活跃的普鲁士财政部长波匹茨[〔11〕]；前驻罗马大使乌里希·冯·哈塞尔[〔12〕]和前驻莫斯科大使舒伦堡伯爵[〔13〕]等

人。要说执行这次谋杀的人们是一个反动的军事集团，可就是无稽之谈了。许多古老世家出身的名字和社会民主党人的名字并列在现在已经查清的被处决者的名单上。而这份名单显然仅只提到实际上已被处死的人们中间的一小部分。贝克本人是多么地不可能反动，我从和他的谈话里是清楚的。在上述1944年5月我和他最后的一次谈话里，他的意见是：在预期之中的浩劫结束以后，一定要建立一个统一的反纳粹党，它将囊括从极右派直到共产党，因为，共产党人在民族的一些根本问题上的忠诚是可以信赖的，正如他在上西里西亚所曾体会过的那样。

关于7月20日那些人，人们或许永远也不会达到一个一致的判断，无论是赞成的还是谴责的。作为一个广义上的知情者，我只能说，我认为他们的动机是纯洁的和高尚的。他们向全世界证明了，在德国军队里、在德国人民中间，仍然有一种力量不愿意像哈巴狗那样地屈服，而是具有殉道者的勇气。

注　释

〔1〕 以史陶芬堡（Stauffenberg，Klaus Philip Shank, Grafvon，1907—1944）伯爵为首的一群德国军官曾策划炸死希特勒（代号为"女武神"Walkyrie），并于1944年7月20日采取行动。希特勒本人受轻伤。随后即进行大规模镇压。——译注

〔2〕 《威廉·退尔》（William Tell）为席勒所写的历史剧（1804年上演）。瑞士人民原属日耳曼〔神圣罗马〕帝国，宣誓效忠于哈伯斯堡皇帝，但后来在暴政压迫之下终于由退尔领导进行了反抗哈伯斯堡王朝统治、争取独立的武装起义。——译注

〔3〕 弗立契（Fritsch, Freiherr Werner von, 1880—1939），德国将军。——译注

〔4〕 1939年9月1日德军进攻波兰（9月17日苏军进军波兰），27日华沙投降。波兰战役在四周之内结束。——译注

〔5〕 1812年拿破仑进军莫斯科，大败而归。——译注

〔6〕 戈德勒（Karl Goerdeler，1884—1945），1930—1937年任莱比锡市长，自二次大战前即参与反希特勒活动。——译注

〔7〕 艾希霍恩（Karl Friedrich von Eichhorn，1781—1854），德国法学史家。——译注

〔8〕 1942年8月22日德军进攻斯大林格勒，9月苏军开始反攻，1943年2月2日斯大林格勒地区德军投降。1942年11月8日英美军在北非登陆，1943年5月北非德、

意轴心军队全部被肃清。——译注

〔9〕 按：第一次背叛系指第一次大战期间德国的失败并不是由于战场上的战斗而是由于国内的背叛这一说法。——译注

〔10〕 投石党（Fronde），17世纪中叶法国反对王权而武装举事的贵族党。——译注

〔11〕 波匹茨（Johannes Popitz, 1885—1944），于1933—1944年任普鲁士财政部长。——译注

〔12〕 哈塞尔（Ulrich von Hassel, 1881—1944），德国外交家。——译注

〔13〕 舒伦堡（Friedriech Werner, Graf von der Schulenburg, 1875—1944），德国外交家。——译注

第十五章　德国的新生之路

根除国家社会主义的毒瘤这一任务，现在就转移到了战胜国的手中。这对我们这些一直默默地希望着以我们自己的力量来解决这一任务的德国人来说，成了心灵上的沉重负担。许多苦闷的心灵都想不通，他们出于民族的荣誉感，认为和迄今为止的国家敌人绑在一条绳子上是无法容忍的事。这的确是一种进退两难的局面，是通常有关民族义务的问答手册中所从来未曾见过的局面。鉴于我们今天整个的民族没有例外地在忍受着沮丧，我们在好好地思索过了它的渊源之后，就必须把自己置身于整个民族之后，并忘掉我们自己之间以往的一切争端。

但是难道同时就没有一种我们必须把自己置身于整个民族之前的局面，使我们能引导他们脱离幻想走向真理了吗？只有已经使自己完全明确我们目前所遭受的外来的异族统治时代是先有着一个内部的异族统治时代、一伙罪犯们的统治时代的人，才能够找到一条解决国家义务问题的道路。外来的异族统治是可怕的事，对一个骄傲的民族，是沉痛的沮丧。但是这个民族的灵魂却并不必然地、普遍地要为此而痛苦。更优秀的人的民族感情，这时甚至于可以在悲痛之下得到深化和净化。我们从我们自己的历史里懂得了这一点。像在第三帝国我们沦于那种内部的异族统治之下，它是怎样能对整个民族的和个人的灵魂起作用的，我们自己是刚刚才开始在亲身经历着。它之钳制人们的灵魂，要比外来的异族统治更强烈得多，因为它可以以谎言欺骗和弄虚作假而做得更有效。它可以投我们之所好而把它自己扮成为伟大的民族成就的代理人，例如高度的军事地位和大德意志国家等等。但是即使可以设想这些东西能够保持下去，它们也平衡不了第三帝国的长期存在将会带来的牺牲，——简单地说，即牺牲了正直的情操，正直的情操在这个政权下是受到那么可怕的威胁。一个人如果获得了全世界，却丧失了自己的灵魂，那有什么好处呢〔1〕？

只要现在〔2〕统治着我们的外国人〔3〕试图根除国家社会主义对人民的一切影响，并从而创造基督教西方文明的气氛；我们就必须不

仅承认他们基本上是正确的，而且还必须帮助他们并努力防止公式化的夸大和错误观念。根除一个民族的劣根性而代之以更美好的心性，这个任务将会是绝对无法解决的，——如果它所处理的是整个世纪的巨大的精神潮流的话。两个世纪以来的民族的和社会主义的思想，过去和现在都不会容许自己长期受强力的压抑，——还有他们所争取的这两者的结合也是不会的；关于这一点，我们以后还要谈到。但是希特勒代表着的这两种思想并把两者结合在一起的那种杂交方式，却并不是什么理想，而只不过是完全常识性的东西，并且是一种罪恶的意识。而这一点，人们却需要努力而且成功地加以抵消。这至少是一切文明国家里通俗教育常常——虽非绝对地，但却在很高的程度上——能够做到的。对正直人士的呼吁，也总是会在德国人的心中得到反响的。某些外部的措施，甚至于那些上升到某种强迫程度的措施，是在所难免的，正如在每一种普通教育中那样。我们的外国主人，作为强大的战胜者，将会充分地运用它们的。

因而，我们的任务就是要使他们得以理解我们的真实状况。没有判断力但心底里并无恶意而又正直、甚至还想成为理想主义者的那些家社会主义的同路人，为数是大得惊人的。在这里就必须采用不仅是严格的公道，而且还要有人性的谅解。党员和党员并非都一模一样，——我们要向审判官们呼吁distinguendem est〔区别对待〕，尤其是我们这些从一开始就谴责纳粹主义的人。这不仅关系到在个案中应该宽大为怀和保护私人生命免于毁灭的问题，而且也是要防止会普遍刺伤人们感情的问题。感情受伤可能来源于一种受到了不公正待遇的感觉，它会妨碍我们内心的恢复，也会把德国造成为一个为害最烈的病灶。还有那些内心里反抗希特勒、但为了自己的生存而在表面上屈服的人，为数也异常之多。许多人本身原是会表现出殉道者的勇气的，他们之未能这样做是为了避免连累自己的家庭。一切“亲友”都要受到株连，——这是党的最高明的整人技术。

现在胜利者宣布了他们想要根除的不仅是国家社会主义，而且还有作为世界动乱不安的根源的军国主义。所以我们的高度武装力量、我们的普遍兵役制，都必须废除。我本人在半个世纪以前曾把博因1814年9月3日在普鲁士采用国防法（Wehrgesetz）这件事说成是德国史和世界史上开创新时代的大事；今天我仍然要承认这一论断。但是世界历史上一切伟大的和富有成果的思想，在它们历史的实现过程之

中，不是从那里面都可能有健康的和不健康的因素同时发展出来吗？我们在我们的历史思想中所体验到的只是这一点：即在人生中和历史的生活中那种恶魔的潜存因素要比以往更加令人震惊地出现在我们眼前。同样地，在普鲁士—德意志军国主义的发展过程中，正如我们已经指出的，也可以清楚地区分出健康的和不健康的成分。博因是康德和沙恩霍斯特的弟子，他不仅是个军人，希望能有一支庞大而能作战的军队，并且也是政治伦理方面的人民教育家。他想通过普遍的兵役制，就像是通过嫁接一种高贵品种那样，带给战争服务并给人民生活以一种更高的道德内容。他以他那种民兵防务的理想，在反对着从腓德烈·威廉第一以来的那种粗鄙的军国主义。那虽然也并不缺乏伦理的价值，但是由于其精神的狭隘性，却丧失了与更高级的文化的联系；于是当被看作是单纯的国家权力的工具时，它也就有助于造成19世纪晚期的那种权力热。就在博因的这些努力上，——它是我论述过了的，——我第一次接触到了普鲁士灵魂的两重性。一种高级的原则和一种低级的原则总是在相互斗争着，而且是那种低级的原则终于获得了胜利。这一点是今天我们必须老老实实向自己承认的，并且必须从其中得出结论来。那种低级的而又堕落了的军国主义盲目地沦为了希特勒的一种工具，并且终于在希姆莱的党卫队那里达到了它罪恶的顶峰；它已经是无可救药的了。它能够、而且它必须被消灭干净，才能为我们防务精神未来的崇高发展留下一片没有任何坏种子的植根土壤。因为没有一种健全的防务精神，一个中欧国家就不能长期生存并作为一个民族而保全它自己。

确实，军队里也还有着不计其数的勇敢的士兵，他们在上次的战争中就抱有这样一种健全的防务精神，并且在最艰难的情况下努力在尽自己的义务。他们现在面临着同样沉重的任务：要迫使自己努力看到自己的防务精神是不光彩地被误用了，并且为了防止这类的误用，就必须结束以往的军国主义。那将是无可名状的痛心，特别是对于军官团中的那些在自己身上仍然继承着沙恩霍斯特时代高尚传统的人们。在和那里面包含有那么多的光荣和骄傲的旧传统进行彻底决裂时，他们就丧失了对于他们来说意味着自己家园和生命气息的某些东西。但是今天我们不都是丧失了自己家园的某些东西吗？就让我们深深地体验一下这里面的苦痛吧；可是我们却不可让它压倒我们，不可

让它蒙蔽我们对于不可避免的事物的洞察，也不可让它妨害我们的生存和新生的意志。

现在没有防务，并不是说永远都要没有防务。什么时候我们才可以再运用一个自由国家的权利，这将取决于外国强权的决定；——这一点对我们真是足够灰心丧气的。然而，今天我们这种灰心丧气的愤懑却必须针对着那些对它负有罪责的人而发，针对着把我们引入深渊的那些人的恶意而发，以及针对着那些内心里并不抗议而屈服于这种领导之下的人们的毫无判断力而发。

我们现在必须和我们的军国主义的过去彻底决裂，而这也就使我们面临着一个问题，即我们整个的历史传统会变成什么样子？把它们全盘都扔进火里，像是叛教者那样地干，那是不可能的，而且是自杀。但是我们在其中成长和强大起来的那幅为我们所习惯的画面，现在却绝对地需要一番根本的修改，才能使我们清楚地区分出什么是我们历史上有价值的、什么是没有价值的。根据我们的信念，要做到这一点，就只有运用能察觉出历史中的有价值的和无价值的二者之间恶魔般的密切联系的那种历史思维才能做到。我们认为，好的和坏的、神明的和恶魔的这两者，是那么常常地表现出彼此的互相转化，——这正是属于歌德在他的《神明的》（Das göttliche）那首颂歌里所说的那种人类生存的"永恒的、伟大的、铁的法则"。在那首颂歌里，歌德还写道："唯有人才能做到不可能的事。他在识别，他在选择，他在判断。"然而表面上看来是不可能的事又如何成为可能，以至于在我们的考察中健康的和不健康的尽管确乎是那么常常地彼此互相转化，然而我们在道德行为上却又能够加以区别并且能够为善而努力，——这就是在逻辑上永远不可能充分思议的，而为了能理解，却又是必须被我们体验的。如果考察的任务乃是要试图区分我们过去的历史之中的好和坏、高和低，并以新的评价来代替对过去的传习观念；那么我们就必须始终意识到自己所从事的乃是人的工作，并且从而是始终受着因时而异的时代精神的制约的。可是这又必须是要去尝试的。而且是以一种责任心、以一种纯洁的、人道的和爱国的感情去尝试的。

我们现在就怀着这样一种感情要反对常常是属于战胜者的阵营中的一种议论，即那种对于世界是不健全的东西，最初并不是源出于第三帝国，而是要更古老得多，是起源于俾斯麦，甚至于是起源于腓德烈大王。然而这后两个人给世界所造成的不安，并不更甚于一个充满

活力的、蒸蒸向上的年轻国家所自然而然给它作为对手的老邻邦所必定会造成的。这些邻邦已经在彼此之间遭受过足够多的强权政治的斗争了，而且肯定地对于一个腓德烈或一个俾斯麦给他们造成的新的不安是不可能高兴的。不过这一切都始终停留在古老的欧洲的范围和界限之内，也并未从而威胁到它的文化。或者，普鲁士的军国主义是不是要根据我们自己对它所做的批判而加以谴责呢？——即，普鲁士军国主义给西方的发展带来了一种有害于文化的因素。然则，或许要受到这种谴责的，是那个1814年的防务法及其普遍的兵役制，——而它却又是被各个国家一一采用了的。也丝毫不必否认，在普遍的兵役制中隐含着一种恶魔的种子，是我们过去忽略了的；但是它通过在第一次世界大战中的过度膨胀已经向我们显示了出来，并由于在第二次世界大战中对它所做的骇人听闻的滥用而格外明显了。这一切也都属于我们时代的最沉重的基本经验，即一切历史同时都是悲剧。悲剧性的本质首先就存在于这一事实，即人身上那种神明的成分和魔鬼的成分是难分难解地交织在一起的，——关于这一点，我们现在在阿尔弗莱德·韦伯[4]的论历史中的悲剧性因素那部深刻的书里就可以读到。

腓德烈大王和俾斯麦的确不仅有建设而且也有破坏，在康斯坦丁·弗兰茨大约在1866年左右所作的批评中，正如我们上面已经看到的，是触及到了历史真理的某些方面的。今天，对于一个有思想的历史学家来说，要把握建设和破坏二者之间的这种生存联系，而不由于这一个便忘记了另一个，——这还是比较容易做到的。然而俗人们带有情绪的思想却倾向于从一个极端跳到另一个极端，而且今天就烧毁自己昨天所宣扬的东西。在这里面，我们就看到了未来德国历史学的崇高使命：即要证明对我们过去的热爱心和严厉性，要推进保持其中一切真正的价值这一任务并认识到其中一切无价值的东西，而且当要采取行动的时候，要在它面前保持戒心。

即使是一个被剥夺了自己民族的政治独立性的、分裂的德国，——正如今天我们被规定的那样，——也应该怀着骄傲的忧伤在怀念她自己过去所曾享有的统一和强大。而她以往追求统一和强大的努力，并不像布克哈特在他《世界史考察》（Weltgeschichtliche Betrachtuugen）一书中所看到的那样，仅仅是群众的一种盲目的追求，文化对于他们是没有意义的。倒不如说，它是载负着——这一点是布克哈特所不能完全理解的——精神与力量、人道与民族性的内在

结合那样一种伟大的思想，从中就为我们产生出来了伟大的文化价值。但是我们必须明确的是，这种结合却由于我们本身的罪过而成为过去了。现在所提出的问题是，我们要不要重新立即为之而努力？首先，今天外来的强权关系禁止我们这样做。现在要恢复这种结合所必然具有的力量的一部分，将只会导致无能的骚乱。而且由于内在的原因，现在必须放弃这样做。我们的权力观念首先必须全盘清除它从第三帝国所带来的种种污浊，然后才能有形成精神与文化结盟的能力。强权的目标必须要慎思熟虑并明智地加以限制。要想成为世界强国这一愿望，已经向我们表明了乃是一个虚幻的偶像。我们的地理政治的和自然地理的处境，是不容许的。要做一个世界强国，还是一种两面性的行当；它使人眩惑，而在其中文化又总是会很容易蒙受不幸的。

但是人们可以反驳我们说：难道我们过去的、而现在已经破了产的世界政策，就不具有曾为我们猛烈增长着的人口提供了物质生活的可能性这一积极意义吗？随着我们力量的丧失，这些物质生活的可能性，不是也因之受到了威胁吗？而且现在难道不要担心战胜者意图分割我们，会使我们完全丧失我们的东部省份（我们要依赖那里的农产品过活），并会尖锐地缩减我们的工业（我们的工人群众就是靠它为生的）吗？在这方面，有一种极其阴暗的忧虑在压迫着我们。对于我们以往的世界政策，而尤其是对于第三帝国的争取世界霸权，也可以做出这样的谴责：即，他们追求的是要保障德国的未来食物这一正确的目标，却采用了错误的、而最后更是完全错误的方式。从而，我们就沦于一种悲惨的境地，使我们的物质生存要完全依赖于战胜者的远见和智慧。

权力，迄今为止对我们始终是太过于以其自身为目的了。并且不仅只是对我们自己，而且一般地也是对近代的民族主义。权力竟可以脱离它对一个民族所贡献的物质生活需要的服务而论证其本身的正当性；但正是通过这种服务，它才能证明人道的、文化的和宗教的最崇高的精神—灵魂的价值。可是事实上它却不是这样，而国家权力总是一再地以其自身为目的在行动着的，这一点历史学家知道得十分清楚。但他最好是每一次在必要地观察了现实之后，再来仰观一下人类最崇高的星象。于是在他所觉察的现实和理想两者之间的对比，就造成一种悲剧性的效果。然而，他所必须加以叙述的历史本身，其性质确乎就是悲剧性的。

历史学家只需写出并评价事件的行程，而他本身并不参与决策。但是重大危机的时代，却引导他超出这种任务之外。所以就让我们也来谈谈我们是怎样在思索权力在我们未来生活（尽管目前还是毫无力量的生活）中所要扮演的角色的。只有作为未来中一西欧国家自愿缔结的联邦中的一个成员，我们才能赢回我们的权力，这样一个欧洲合众国的形象，自然而然是要在战胜者列强们的霸权之下才能出现的。

要仔细地考察由此而发生的问题，现在还为时过早。但是看看我们德国的那些小邻邦，就很可以给我们教训了。瑞典和荷兰曾一度是欧洲的强国，而瑞士在16世纪初也一度追求过某种类似强权政治的东西。今天它们都具有充分的力量，一旦受到攻击，就可以英勇地战斗。它们的防御精神始终是健全的而又生气勃勃的。要在这样一场战斗中有成效地保住自己，它们就无论如何至少也得要靠世界大国之中的一个来支持。这也将会是我们德国未来的命运。

因此我们就走到了与这三个民族和国家形象同样的历史状况，处在强权政治已经焚烧净尽的火山口，但却在我们的内心依然感受到始终不失为一种勇武作战精神的感召。这三个民族的内在活力，也在他们整个文化生活中得到了证明。在现代，个人精神的自发创造性不得不对群众的压力和把人拉平的技术主义进行斗争，而在这些现代问题的面前，这些国家却并不比我们受难更多或更强烈。这三个国家每一个在晚近的几个世代之中，都曾向我们贡献过最美好的、独特无双的诗歌、艺术和科学的成果。我只消举出在我自己学科领域里的三个名字：雅各布·布克哈特、胡金加[5]和克吉林[6]。这三个国家没有一个忘记过自己所进行战役的时代。它们都尊敬并热爱它们往日的英雄，虽说今天已再也没有这类英雄事迹的地位了。

像这三个民族今天所过的这样的生活，就不止于是向人民单纯地配给一块老式的耕地而已。人类全部的道德能量和精力，都在它们那里得到了自由的用武之地。让我们决心效法他们的榜样吧。

根据我们上面关于自己所说的话，有人就会问我们道，那么当代的巨大鹄的和主要倾向，即民族运动和社会主义运动这两大浪潮的彼此交融，因此又会怎么样呢？我们对此回答说：这种交融不可能是一桩有意识的理性所计划的事情，而只能是在逐步演化的过程中并以每一个民族的特殊形式在进行的。例如在英国，今天工党的存在、态度和成就就证明了，把一种强烈的民族感和一种强烈的社会主义意愿结

合在一起，乃是可能的事。希特勒的国家社会主义的实验之所以是如此之不健康，是因为投进那个杂烩锅里的民族因素只不过是一种堕落的、恣睢暴戾的国家主义和种族狂的最恶劣的形态。于是，希特勒从另一方面所加进来的社会主义因素也就变了质，并被剥夺了它最美好的内容。因为今天要想成为社会的或社会主义的，并那样子去行动的话，就不意味着别的而只能是追随着一种普遍的人道理想，也就意味着以一种具体的方式把人道（Humanität）运用之于近代社会，——这种人道不仅是有益于本民族的社会，也普遍地有益于人类整体。要成为社会的而又人道的，——这二者在今天西方发展的现阶段中乃是同一回事；而今天不断增长着的人民群众正在敦促着我们这样去做。当民族运动和社会主义运动在世界上能达到一种真正健康的融合时，它就必然会再度把我们彻底地从民族主义的蹂躏之下解放出来，并使我们人性化。对我们和对一切西方民族，这就叫做Ritorna al segno〔回到自己的目标〕。赫尔德当他挺身而出创造一个新时代的时候，不就是同时在揭橥人道和民族性这两者吗？

这是对未来的虔诚的希望！它将会实现吗？我们不知道。我们亲眼看到的我们时代这两大潮流的融合，也可能再度采取某些其他更坏的形式。但作为一个民族，我们当前的任务只能是在人道的旗帜下为我们的灵魂生活的净化和深化而努力。我们的住房是已经被毁掉了，我们粮食的供应范围是已经被削减了。但是德国精神的居住空间和粮食在第三帝国之下也是缺匮的。为德国再恢复这种精神，至低限度也和建造住房和生产生活资料是同样地迫切。

我们在灵魂上必须重加安排的领域，也已经为我们规定好了。那领域就是德国精神的宗教和文化。在不幸之中要寻求一种超尘世的支柱，这一宗教需要可以预见地并且很有希望地会要比第一次世界大战以后来得更强，因为其他每种支柱对于我们都比以往变得更加可疑了。天主教会和新教内的“忏悔教会”（Bekennendc Kirche）以他们那种诉诸人心的方法在装备着他们自己。天主教会现在又能去参加他们圣骸日的行列了。就在我写这部书的地方弗兰哥尼亚的乡村里，人们庆祝了当地的守护神的纪念日。古老的教堂已经用鲜花装饰得非常华美，村民们熙熙攘攘拥进里面去；在农民艰苦的劳动日，一道光线又从上面射了下来。忏悔派教会要成为群众运动则更困难一些，因为最初聚集到那里去的只是少数的信徒。

现在，在统治着我们的战胜者们对这些活动采取了怎样的态度，是很有特色的。在我们那地区的美国地方司令官，以赞许的态度把所有的小问题都转交给了天主教的当地神甫。在俄国人占领的那部分德国，我听说他们批准给一位特别活跃的忏悔教派的牧师以重劳动者的特殊定量，而且牧师们一般地都得到比较好的食品定额。我们知道为什么会有这种情形，我们应该更进一步走上我们最根本的需要所指明的那条道路。

然而这种重新转向我们祖先的神坛，不应该仅仅是单纯地回到、或者甚而是复活古老的信仰争端，而必须是加进某些新东西，作为我们在第三帝国的异教主义之下所共同遭受的压迫的结果。这种压迫遍及一切在几千年的过程中西方基督教各民族的共同体的土壤上所成长起来的共同宗教财富；它之影响到英国共济会，正如我们已经指出的，并不亚于影响到天主教会。在所有这些一度曾互相斗争的宗教圈子里，是不是也有一种内在的共同财富呢？它那整体的轮廓是已经呈现我们眼前了；那就是对于一切的善都有其神圣的根源这一信仰，对于永恒、对于绝对的敬畏，要把握住虔诚的基督徒所称为神之子[7]的灵魂，承认良心是"我们道德生涯中的太阳"；以及超越人性中感官的低级基础，并朝着出自永恒而远远摆脱了血统和种族的那种道德律前进。

每深一层的分析都会揭示出，这种西方基督教共同财富中还有其更精微的特征。而它现在的存在，便是一桩美妙绝伦的事实。然而却没有人敢于轻易想到，要从其中提炼出一种新的共同的西方未来宗教。因为这样一来，其中个性化的丰富内容就会因之而丧失；但既要创造出这种丰富的内容，同时又能保持它们并使之进一步互相促成一种更高级的形态，——这就是历史生活的本质。通往上帝的道路是多样化的，而这种多样性是应当受到尊重的。我们要求所有在这个基督教西方的共同宗教财富中有份的各个教会、信仰、宗派和倾向，不仅要互相宽容，而且要互相尊敬。在天主教会和新教忏悔教会之间的这样一种相互尊敬，在他们备受〔第三帝国〕压迫的那些年代里就已经形成了。使得它们相互接近的，倒不是他们学说的内容而是他们学说的积极性、他们的教义之同等地需要一个稳固不变的基础。因而对于他们，就比起对于我们这些具有更自由和更开放的思想的人们来，要形成那种内心里对任何一种真正宗教倾向（不管它是教条或非教条

的）的尊敬要更困难得多。然而对我们来说，这种尊敬本身就会成为一种宗教，它是在引向上帝的道路的多样性面前的敬畏。我们的特殊道路并没有阻碍我们、反而是驱使我们渴望能超越它，而达到一种更高级的整个基督教的共同体。一种普世的基督教会（Ökumenische Christentum）将会兴起，它会使自己有别于异教，而且尤其是有别于最近代的种族迷信这一异教；——它只是由于了解自己是与耶稣的生活、教导和牺牲牢固地处于一个历史的连续体之中而有别于异教。因而可以设想基督教这两大最坚实的机构，即天主教会和新教忏悔教会，将进一步地坚持他们的积极性。这就是他们的本性而必须加以尊重。对于它们所期待和所希望的，不外乎是要它们也能容忍在那个基督教共同财富中都有份的其他一切团体，并更高度地珍视我们所共同的东西而不是使我们分裂的东西。我们大家都处在共同的危险和需要之中！在这里，我们德国人的需要就是基督教西方的普遍需要。因为宗教生活到处都处于有被近代文明榨取枯竭的危险。凡是能够在基督教基础上鼓舞我们宗教生活的，同时也就有助于沟通民族和民族之间的裂隙，并和解战败者和战胜者。

因此在这一前景的面前，即在看到新教主义在未来正像在过去一样，并不是为教条所束缚的一个统一体，而是各种倾向都在起作用的一种组合，——我们就不会感到震惊了。要建立这样一个统一体而又不致使无数的宗教追求者在教会组织上无家可归，这当然是绝对不可能的。这里看起来也还是必须从统一国家的理想过渡到一种联盟式的解决办法。这样的一种联盟当然会很愿意接纳一个像李特麦尔（Rittelmeyer）在1922年所创立的基督教共同体那样富有精力的和生气勃勃的新机构的，而例如像〔纯粹的〕“德国基督徒”那类欺骗性的机构则自然要排除在外。尽管人们可以把美国教会的分裂多方地看作是单纯的社会学现象，——但人们却不能否认真诚的宗教力量也在其中发挥了作用，并且有助于建立起美国主义的整体精神。

在今天，一切的一切都要以我们内在生活的深化为转移。我们提出德国的精神文化来，作为它必须由之以出发的第二个领域。俾斯麦时代的业绩已经由于我们自己的过错而被毁掉了。我们必须越过它那遗迹而追溯到歌德时代的道路。歌德时代的以及生活在那个时代里才华横溢的整个一代人的高峰，都只是由通过彼此的友情而结合成小圈子的许多个人攀登上去的。他们在追求着、而且在很大的程度上已经

实现了一种私人的、完全是个人的文化理想，但它同时又具有着普遍的人道意义和内容。相形之下，我们所希望的宗教复兴，就其最深刻的基础而言，也正是一种个人的灵魂在渴望康复的事情。它首先是更加强烈地要求形成一些团体，使得大多数人首先是通过团体的结合并因此也就要通过教会，而得到安全感和保证感。这就意味着首先是必须参与一个大规模的组织。但是组织总是意味着要在某些地方侵犯大多数的普通人，要使他们放弃某些自愿性或者是削减这种自愿性。但是这样也能提高精神文化吗？精神文化难道不需要一个自愿性、个别性和自我深化的领域吗？

对于组织的绝对价值的怀疑，是随着高等学校制度和考试制度而开始的，那里有着太多的外部东西在起作用而可能损害人们内心的东西。在歌德的时代，那些外部的东西是很退后的，而内心的东西因之便能更自由地发展。这一点我们现在是不能模仿了；我们是过分地处在外部世界在我们周围所创造和组织的种种事物的压力之下。为了保持我们内心的创造性能避免这种组织的压力，我们就必须，甚至看来自相矛盾似地，有时候也要采取组织的手段。例如，试看一个乐队的演奏今天已经组织到了怎样的高度；艺术家们的日常生活都被卷进了近代扰攘不息的漩涡里去了，而歌德时的宫廷音乐和室内音乐就要更自由得多、更轻松得多，完全是个性的自然流露。

因此，曾经在我们外在的文明化的装置中享有很高地位的我们的精神文化，特别是艺术、诗歌和科学，今天在我们这里已沦为废墟了。要重新按它过去的面貌来恢复它，是不可能的。或许在每个方面都来恢复它，也并不是必要的。如果德国精神能够再像以往那么地自由、那么地个性化、那么地自然流露而无拘无束地成长，而且无需任何温室的培育；那当然是更好得多。然而为了对于那些如饥似渴在追求精神和美的人能够提供最必要的营养，今天某种组织上的帮助还是需要的。

在我们目前的岁月里，属于能够给我们以直接慰藉的为数极少的体验之一就是，在德国大地有许多地方又在荡漾着这样的努力了。我们听说在一些城市里成立了文化结社和文化团体；我们听说有舞台演出，在那里被人遗忘了的德国戏剧的珍品又重见天日了；青年人和老年人都蜂拥到音乐会里去，会上演奏着伟大的德国音乐。无论这里或那里，人们都在宣称自己的直接目的是要使德国精神非纳粹化。但愿

我们无须过多地谈论这个题目，愿我们不要过分沉重地把这种必然会成为我们最迫切的愿望的东西看作是一种趋势。正像在这个领域里不应该存在着过分的组织化一样，目的性的东西和政治领域中成为过去的东西也必须策略地而有节制地加以处理。精神生活和对精神价值的追求，其本身就证明了自己的正当性，而正是在它们最能摆脱政治倾向而又最能自由活动的地方，它们就发挥最深刻的作用。确实，正是当它自发地不受拘束地走着它自己的道路时，它的作用才会发挥得最为深入而又最有好处，——甚至于也在政治的领域里。

因此我们希望，对于这些文化的追求能够得到一种尽可能自由的和不受拘束的待遇。从而就可以更进一步达到某种虽则同样是急迫在期望着的、但却又不能太有目的地和有倾向性地加以推进的东西——那就是重新获得与其他西方民族的精神接触。因为那情形是：正是我们对自己特殊个性化的德国精神生活的培育，才能最纯洁地而又最自然地把我们和其他民族的精神生活联系起来。还有什么是比从巴哈〔8〕到勃拉姆斯〔9〕的德国音乐更加个性化的而又更加德国化的东西呢？正是它，成为了世界其他国家怀着最感激的心情来接受的东西，并使我们在灵魂上能接近他们。德国音乐整个说来起了普遍的影响，而我们文化生活的其他领域——艺术、诗歌、科学——则只是在个别的伟大成就中发挥了作用。但其中的这一点则始终是事实，即一种独特的、真正德国精神的成就产生了一种普遍性的西方影响。还有什么能比歌德的《浮士德》更加是德国的呢？而它的光芒又是何等之强烈地照亮了整个的西方！凡是源出于自己的民族精神的东西，因而也就是并世无双的东西，都会产生一种成功的普遍感染力。这一条经验不仅是限于德国精神对西方精神的关系上，而且它也表明了一条西方文化共同体的普遍的基本规律。我们这里只是提到这一点而已，但它可以有着比这里可能提到的更加彻底得多的阐明。有什么能比拉菲尔〔10〕的西底亚圣母像（Madonnadella Sedia）更加是意大利的呢，而同时它投在每个有感受力的西方文化人士身上的又是何等的魅力啊！莎士比亚的戏剧植根在英国的土壤里是多么之深，但它又是多么惊人地震撼了和渗透到整个的西方！而这种财富总是必须天然地、原始地而有机地从某一民族的精神里面萌发出来，才能够发挥出普遍的影响。它必须是自由地、自发地、没有倾向性地出自最内心的创造冲动。因此一旦受到一种虚荣的目标所鼓动而要向西方其他国家显示自

己民族精神的优越性，像是第三帝国所追求的那种种族狂那样，它对西方的影响力就会消失而其他民族也就会轻蔑地予以拒绝了。

四十年前，我在政治史的范围内就试图指出，世界公民国度（Weltbürgertum）和近代民族国家的观念在根本上并没有任何僵硬的对立，而是彼此互相滋养的，或者可以按照歌德和黑格尔的说法，是相互间处于一种两极化的和辩证的对峙状态和联系状态之中。今天，经过了整整一代最惊人的变革而后，我们就可以认识到，同样的辩证法也适用于西方的文化生活。这里，世界公民的国度和民族精神的国度之间也没有僵硬的对立，而是相互交织在一起的。基督教西方的世界公民式的文化共同体，——像是它事实上所存在过的那样，并且像是按照我们最热忱的愿望，它现在应该是再度地繁花怒放那样，——并不是仅仅由外部所强加的而内容上是普遍性的观念和理念所创造出来的，而且也还是由各个民族精神之完全个性化的和独特无双的贡献所创造出来的。最有普遍性的和最为个性化的，这两者在这里是可以相结合在一起的。这一点在我们目前的悲剧局势中，对于我们岂不是一种更高的慰藉么？我们并不需要任何彻底的改造学习，才能再度成为西方文化共同体中的一个成员而起作用。只有纳粹的自大狂及其反对文化和文化的落后，才是必须彻底加以消灭的。然而取而代之的，并不是一种苍白的、内容贫乏的、抽象化的世界公民的国度，而是一种在过去是由最个性化的德国精神的成就所形成的、而且未来还要进一步形成着的那种世界公民的国度。我们可以希望并且相信，这种德国精神当它再度发现了其自身之后，仍然必定会在西方的共同体内完成它那特殊的和无法替代的使命的。

请容许我在结论中描绘一幅小小的心愿的图画；它也是与此有关的，而且是在德国崩溃后那可怕的几个星期里出现在我心目之中的。它十分密切地涉及到我在上面所提到过的我们文化生活的成就中那种一直是最富有成果的根源。在我们所能加以利用的好经验中，甚至可以发现有某些是源于第三帝国的。那个狡猾的戈培尔也同样十分明白，他们怎样通过把一两件美好值钱的商品放在党的橱窗里，就能够掌握无辜的灵魂。每个星期日上午去做礼拜的时候，为了转移人们不要去做礼拜，于是广播里就播放一段“精彩节目”，向听众们放送最美好的德国音乐和精选的诗篇。在崩溃之前不久，我曾听说老腓德烈·凯

赛勒[11]怎样地曾在达勒姆的哈纳克（Harnack）大楼里设立过一个歌德舞会，向少数非常敏感的听众们朗诵歌德的诗歌。我的思绪终于又回到希腊人那里，以及他们的荷马最初怎样更多的是通过他们所听到的狂想曲而不是通过阅读而深入到他们的内心里去的。我们也已经有各种办法来培养朗颂的艺术，它再度提醒人们：诗歌根本上就是有赖于口语的活生生的声调而非印刷的文字的。

因此，我们愿意在每一个德国城市和较大的乡村将来都有一个倾向相同的文化朋友们的社团！我最喜欢把它命名为"歌德社团"（Goethegemeinde）。可能有人会反对说，这岂不被人理解为是和位于魏玛早已存在过的歌德学会（Goethegesse llschaft）及其无数的地方小组在进行不能容许的竞争吗？我希望不会的，因为它们的任务不同，而且谁也不应当有对歌德的垄断权。我可以想象并且希望着，在歌德学会和"歌德社团"的成员之间确实并不是一种组织上的而只是一种人与人之间的密切的和相互促进的关系。

落在那些"歌德社团"身上的重任是，通过嘹亮的声音把伟大的德国精神之最富生气的见证带到听众的心里，——向他们同时提供那永远是最崇高的音乐和诗歌。我们的需要，——那就是由于焚毁了那么多的图书馆、书店和出版社，使我们陷于缺乏书籍的困境，——是支持这个建议的。今天有谁还完整地拥有甚至仅仅是他心爱的书籍、他的全套的歌德、席勒等等呢？许多青年人也许将来可能是在"歌德社团"的一次定期音乐—诗歌欣赏会上，第一次接触到荷尔德林、莫里克、麦耶和里尔克[12]的不朽的诗篇；我们希望这些社团到处都作为一种固定的机构，——例如每个星期日的下午，假如有可能的话，甚至于就在教堂里。因为我们伟大的诗歌的宗教教基础就在辩护着，乃至在要求着它也应该是通过这样的象征式的方式而加以欣赏的。这样的欣赏会在开始和结束，应该总是由伟大的德国音乐，由巴哈、莫扎特、贝多芬、舒伯特、勃拉姆斯等等加以升华。

抒情的和沉思的诗篇，这时就可以构成为这些欣赏会的内核。像是在歌德和莫里克的作品中登峰造极的那种绝妙的抒情诗，在那里面，灵魂就成为了自然，而自然也成为了灵魂；还有像歌德和席勒那些灵心善感的沉思的诗篇，——这些或许是我们德国文坛上最富于德国性的部分了。凡是浸沉于其中的人，都会在我们祖国的不幸和山河破碎之时，感受到某种永不破碎的东西、某种永不磨灭的德国特色。

在诗歌而外，德国的散文作品在这种欣赏会上也必须朗颂。我们可以设想有一本小小的“歌德社团手册”，其中包括有对于个别的欣赏会以及对于一般的各式各样组织节目都能适用的散文汇编。我在这里不拟进一步地描述这一切，以免先为每个个人自由的、创造性的活动定下调子。整个的构思，总的说来，必须是出自个人、出自个性、出自个别的少数人，他们首先在自己之间建立起这样的“歌德社团”，然后再自然而然地在这里发展出这种形式，在那里又发展出另一种形式。

德国国家对我们来说是已经瓦解了，广阔的德国土地对我们来说是已经丧失了。外国的统治将会长期成为我们的命运。拯救德国的精神这件事会成功吗？在它的历史上，它从来没有过必须忍受这样一种重担的考验。历史上的功过得失的前例，在这里帮不了我们多少忙。任务每一次都是新的和个别的。深刻的信念和焦灼的关切，都必定要使我们完成解决这一任务的努力。那么就让我们仰望着永恒而神圣的至高无上的境域吧，从那里向我们荡漾着这样的声音：“我们嘱咐你们要满怀希望。”

注　释

〔1〕《新约·马太福音》第16章第26节：“人若赚得全世界，赔上自己的生命，有什么益处呢？”《马可福音》第8章第36节：“人就是赚得全世界，赔上自己的生命，有什么益处呢？”——译注

〔2〕本书写于1946年。——译注

〔3〕二次大战后，德国作为战败国，由英、美、苏、法四国军队占领，实行军事管制。——译注

〔4〕阿尔弗莱德·韦伯（Alfred Weber, 1868—1958），德国经济学家、社会学家。——译注

〔5〕胡金加（Johan Huizinga, 1872—1940），荷兰文化史学家。——译注

〔6〕克吉林（Rudolf Kjellén, 1864—1922），瑞典政治家、历史学家。——译注

〔7〕指耶稣。——译注

〔8〕巴哈（Johann Sebastian Bach, 1685—1750），德国作曲家。——译注

〔9〕勃拉姆斯（Johannes Brahms，1833—1897），德国作曲家。——译注

〔10〕拉菲尔（Raphael Sanzio, 1483—1520），意大利画家。——译注

〔11〕凯赛勒（Friedrich Kayssler, 1874—1945），德国剧作家。——译注

〔12〕 荷尔德林（Friedrich Hölderlin, 1770—1843），莫里克（Edouard Morike, 1804—1875），里尔克（Rainer Maria Rilke, 1875—1962）均为德国诗人。麦耶（Conrad Ferdinand Mayer, 1825—1898）为以德文写作的瑞士诗人。——译注

往年纪事：
古罗斯第一部编年史

拉夫连季　编

汉译世界学术名著丛书

ПОВЕСТЬ ВРЕМЕННЫХЛЕТ

(По Лаврентьевской летописи 1377г;

Подгот.текста Д.С.Лихачева;

Пер.Д.С.Лихачева и Б.А.Романова)

《Издательство Академии Наук СССР》,

М.—Л.，1950

根据莫斯科—列宁格勒"苏联科学院出版社"1950年版译出

（原著：1377年《拉夫连季编年史》抄本；整理：Д.С.利哈乔夫；

现代俄语译文：Д.С.利哈乔夫和Б.А.罗曼诺夫）

汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从20世纪50年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，无庸赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行，至2000年已先后分九辑印行名著360余种。现继续编印第十辑。到2004年年底出版至400种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出得更好。

商务印书馆编辑部

2003年10月

译 者 前 言

《往年纪事》是古罗斯国留传下来的第一部编年史，是以东斯拉夫人为主体的东欧平原各族人民的一份重要文化遗产。在这部基本上按年代顺序编写的历史著作中，着重讲述了9世纪中叶至12世纪初的东斯拉夫人和古罗斯国家的历史。对于9世纪中叶以前东斯拉夫人的起源则根据拜占庭的历史资料和《圣经》上的传说予以追述。从这部书中大致可以看出，在9世纪中叶前后东斯拉夫人各部落在东欧平原上定居和分布的情况、社会生产和风俗习惯，以及斯拉夫人之间及其与非斯拉夫人之间的关系；书中着重记述了古罗斯国是如何产生的，古罗斯建国后在国内外发生的一些重大事件，罗斯人各代王公为建立统一国家所作的努力和实行的政策；古罗斯国与邻近国家，特别是与拜占庭、波兰之间的政治、经济和文化联系，与草原游牧民族之间的交往和冲突；书中还叙述了古罗斯皈依东正教的经过和基督教在俄国的传播与发展，等等。这是一部研究9世纪至12世纪初古罗斯国家历史、东欧国际关系史和俄国东正教历史的珍贵资料。

这部《往年纪事》是从1377年成书的《拉夫连季编年史》中抽取下来的。苏兹达尔的弗拉季米尔修士拉夫连季，根据一份破旧的手抄本，把《往年纪事》抄进编年史里。19世纪俄国的学者们发现各种编年史前头部分基本相同，判定它们来自同一部书的不同手抄本，这样就把已经失传的《往年纪事》发掘出来。根据学者们的长期研究断定，拉夫连季抄写的这部《往年纪事》，实际上是《往年纪事》第二版和第三版的结合。《往年纪事》第一版是在1113年前后由基辅佩切拉（山洞）修道院修士涅斯托尔编写的，只写到1110年。在1113年弗拉季米尔·摩诺马赫入主基辅以后，他委托维杜比次修道院院长西尔维斯特重新修订《往年纪事》，到1118年修订完成，把它的结尾续写到1116年。这就是《往年纪事》的第二版，西尔维斯特版。基辅王公弗拉季米尔·摩诺马赫于1125年逝世，其子姆斯提斯拉夫继位（1125—1132年）。他下令再次修订《往年纪事》，结尾写到1118年，就是这一年摩诺马赫的三篇著作："训诫"、"致奥列格的信"和"祈祷文"被收进了《往年纪事》。这就是《往年纪事》的第三版。1950年苏联科学院

重新出版的《往年纪事》，是按照1377年《拉夫连季编年史》的版本印刷的，并由Д.С.利哈乔夫和Б.А.罗曼诺夫把古俄语译成现代俄语，同时还做了详细注释。（载《苏联科学院文学文献汇编》，苏联科学院通讯院士В.П.阿德里亚诺娃—佩列茨主编，苏联科学院出版社，莫斯科—列宁格勒，1950年版，《往年纪事》正文部分第9—202页，译文和注释部分第203—484页。）

《往年纪事》第一版是否是古罗斯最早的编年史？对此问题，学术界众说纷纭。有人认为在《往年纪事》以前还有一本《原始编年史》，《往年纪事》是从那里脱胎出来的；也有人不同意这种观点，认为没有可靠的证据证明确实存在这种更古老的编年史，但在《往年纪事》之前确实存在一些大事记和人物传记之类的文字记载，如基辅佩切拉修道院的《圣僧传》、《初始汇编》等，后者未能传下来，只是它的部分内容在《诺夫哥罗德第一编年史》里有所反映。可以肯定，《往年纪事》参考了当时已经存在的一些文字资料，但这些资料还没有形成一部完整的编年史。

翻译《往年纪事》是东北师范大学世界历史学科在20世纪80年代确定下来的任务。当时大家综合分析了我国世界史学科的发展现状，认为对各国历史的研究极不平衡。因而确定了"填补学科空白，加强薄弱环节"的任务：在上古史方面着重抓埃及学、亚述学、赫梯学的建设；在中古史方面要重视对东欧拜占庭学和斯拉夫学的研究。因而选派人去希腊留学，学习和研究拜占庭史；同时派人去莫斯科大学学习古俄语，为加强斯拉夫学的研究准备力量。胡敦伟教授就是被学校选派到莫斯科大学进修古俄语的。在此之前，我们已经开始翻译《往年纪事》，但因涉及古俄语的问题太多，进展缓慢，而且在一些问题上译文质量没有把握。尽管翻译了不少，但始终未能定稿付梓。我们认为必须尽到最大努力，通过既懂现代俄语又懂古俄语的专家参加译校，敲定书稿后方可考虑出版问题。这样就把《往年纪事》的译校工作一直拖到今天。

从现代历史科学的角度来评价这部编年史，我们认为它基本上反映了当时的历史实际，但也夹杂了一些不符合事实的民间传说和宗教故事；在时间的推算上也有一些错误。这些问题是各国古代史书所共有的现象，是不可避免的。读者不能对书上记的每件事都认为是信史，要以分析的眼光阅读编年史。但说实在的，编年史里鱼目混珠，

如果不是专门的研究人员也是真假难辨。《往年纪事》重新问世，迄今已一个多世纪了。国际学术界，特别是俄国学术界对它的研究和讨论十分热烈，许多问题都已基本解决。这方面的研究成果主要反映在利哈乔夫和罗曼诺夫的注释里。注释不仅介绍一些历史知识，介绍各种不同的讨论意见，而且还考证其史料来源，并尽量检验其准确性，此外还补充其他编年史上对同一问题的不同说法。我们认为原书的注释对理解编年史的原文很有帮助，因此将原书一千多条注释全部译出来，以飨读者。原著没有划分章节。为了使读者阅读方便，我们根据内容做了章节划分，编制了章节划分。

本书在翻译和校订过程中，曾得到陈旭晟、于庆和同志的大力帮助，他们试译和抄写了部分稿件；此外还得到陈孔伦、王钢、白玉等同志在各方面的帮助，谨在此一并表示由衷的感谢。在本书的译校过程中，尽管我们尽到最大努力，但由于水平所限，对原文理解不正确和译文错误之处在所难免，敬祈读者不吝赐教。

译　者

2009年10月于长春

目　录

译　者　前　言

往　年　纪　事

一、罗斯国家的起源

二、罗斯人与希腊人条约（一）

三、伊戈尔执政时期

四、罗斯人与希腊人条约（二）

五、奥尔加摄政时期

六、斯维亚托斯拉夫统治时期

七、斯维亚托斯拉夫诸子内讧

八、弗拉季米尔开始执政

九、罗斯国皈依基督教

十、弗拉季米尔诸子内讧

十一、雅罗斯拉夫统治时期

十二、雅罗斯拉夫诸子依次执政时期

1.伊兹亚斯拉夫执政时期

2.斯维亚托斯拉夫执政时期

3.弗谢沃洛德执政时期

十三、王权的衰落和内忧外患（一）

十四、摩诺马赫的训诫书

十五、摩诺马赫致奥列格的信

十六、摩诺马赫的祈祷文

十七、王权的衰落和内忧外患（二）

十八、根据《伊帕季编年史》增补的续篇

十九、弗拉季米尔·摩诺马赫开始执政

注　释

人名索引

地名索引

译者后记

返回总目录

往　年　纪　事

一、罗斯国家的起源

这就是往年纪事[1]，罗斯人源自何处[2]，是谁成为基辅第一任王公，而罗斯国家又是如何产生的。

本纪事就是从此开始的。

洪水过后，挪亚的三个儿子——闪、含、雅弗瓜分了土地[3]。东方地区分给了闪：波斯，巴克特里亚[4]，甚至远到印度，宽至里诺科鲁尔[5]，即从东方到南方地区；有叙利亚、直到幼发拉底河为止的米底、巴比伦、科尔杜纳[6]、亚述、美索不达米亚、古阿拉伯[7]、叶利马伊斯、英底亚[8]，大阿拉伯[9]，基利西里亚[10]，科马基纳[11]及整个腓尼基。

南方地区分给了含：埃及、与印度接壤的埃塞俄比亚[12]和另一个埃塞俄比亚，红河从那里流出而流向东方[13]，菲瓦伊达[14]、与基里尼亚[15]接壤的利比亚[16]、马尔马里亚[17]、西尔西斯[18]、另一个利比亚[19]、努米底亚、马苏里亚[20]、位于加迪尔对岸的毛里塔尼亚[21]。（含领有的）东部地区有：基利基亚[22]、帕姆菲利亚[23]、皮西底亚[24]、米西亚[25]、利卡奥尼亚[26]、弗里基亚[27]、卡瓦利亚[28]、利基亚[29]、卡里亚[30]、吕底亚[31]，另一个米西亚[32]、特罗阿达[33]、叶奥利达[34]、维菲尼亚[35]、老弗里基亚[36]；还有一些岛屿：撒丁岛、克里特岛、塞浦路斯岛和格奥纳河，后者又称尼罗河。

北方和西方地区分给了雅弗：米底亚、阿尔巴尼亚、小亚美尼亚和大亚美尼亚[37]，卡帕多基亚[38]、帕弗拉戈尼亚[39]、加拉提亚[40]、科尔希斯[41]、博斯普鲁斯[42]、麦奥提[43]，杰烈维亚[44]，萨尔马提亚、塔弗里亚居民[45]、斯基泰、色雷斯[46]、马其顿、达尔马提亚[47]、马洛西亚[48]、帖萨利

亚[49]、洛克里达[50]、佩列尼亚（又称伯罗奔尼撒）、阿尔卡底亚[51]、伊皮罗提亚[52]、伊利里亚[53]、斯拉夫人居住地区[54]、利赫尼季亚[55]、亚得里亚、亚得里亚海。雅弗分到的还有一些岛屿：不列颠岛、西西里岛、埃沃亚岛、罗得岛、开俄斯岛[56]、列斯博斯岛、基费拉[57]、扎金弗[58]、克法洛尼亚[59]、伊塔卡[60]、科尔西卡[61]称为伊奥尼亚的亚洲部分[62]、流经米底亚和巴比伦之间的底格里斯河；往北到庞特海（黑海）[63]还有多瑙河、德涅斯特河、高加索山脉，即匈牙利山脉[64]。从那里到达第聂伯河那个山脉，以及其他河流：捷斯纳河、普里皮亚特河、德维纳河、沃尔霍夫河以及往东流向闪的国土的伏尔加河。在雅弗国土上居住的有罗斯人、楚德人[65]以及其他部族：麦里亚人[66]、穆罗马人[67]、维西人[68]、莫尔多瓦人、连水陆路地区的楚德人[69]、彼尔姆人、佩切拉人[70]、耶米人[71]、乌果尔人[72]、立陶宛人、齐米戈拉人[73]、科尔西人[74]、列特戈拉人[75]、利比人[76]。而波兰人和普鲁士人[77]、楚德人则定居在瓦兰海一带。该海沿岸居住着瓦兰人：从此往东一直到闪的边境[78]，从该海往西一直到英国人和沃洛赫人[79]居住的地区，都住着瓦兰人。雅弗的后裔有：瓦兰人、瑞典人、诺曼人、哥特人[80]、罗斯人[81]、盎格人[82]、加利人[83]、沃格赫人、罗马人、德国人、科尔利亚齐人[84]、威尼斯人、热那亚人等——在西面他们与南方各国邻接，并与含的部落相毗连。

闪、含和雅弗抛签分了土地后，约定谁也不进入兄弟的地域[85]，各自生活在自己那份领地上。人们都是同宗同族。当人们在大地上传宗接代、繁衍越来越多时，大家就想建一座通天塔——这是约坍和法勒时期的事。于是大家聚集在示拿田野的地方修建通天塔，并在塔的附近修建一座巴比伦城；而那塔修建了40年，仍未竣工。上帝下凡看到了这座城市和塔，就说：看啊，他们全是同族同宗。于是上帝打乱了他们的种族，把他们重分成72个部族[86]，遣散到世界各地。上帝把人们打乱重分后，刮起了一阵飓风，摧毁了通天塔。该

塔的残迹仍遗留在亚述和巴比伦之间，它高为……，宽为5433肘尺[87]，这些残迹一直保存了很多年。

在通天塔遭毁和部族重分后，闪的儿子们占据了东方各国，而含的儿子们则占有了南方各国，雅弗家族则占据了西方和北方各国。斯拉夫部族也来自这72种语言，它属于雅弗的部落——被称为诺里基人，也就是斯拉夫人[88]。

过了许多年，斯拉夫人在多瑙河流域，即现今匈牙利人和保加利亚人的国土上定居下来。各支斯拉夫人就是从这些斯拉夫人那里迁移到各地的，各自以其定居地而得名。例如，来到名叫莫拉瓦河定居的一支，称为莫拉瓦人，而另一支就称为捷克人。还有一支也同是斯拉夫人：即白霍尔瓦提人[89]、塞尔维亚人和霍鲁坦人[90]。当沃洛赫人进犯多瑙河斯拉夫人[91]，且定居在那里并把他们挤走时，而这些斯拉夫人就迁到维斯瓦河流域居住，称为良霍人，就是那支良霍人发展成波兰人，另一支良霍人发展成卢季奇人，还有一支发展成马佐维亚人，再有一支发展成波美拉尼亚人[92]。

还是这支斯拉夫人来到第聂伯河流域定居，称为波利安人，而另一支因为居住在林区，被称为德列夫利安人；还有一支定居在普里皮亚特河和德维纳河之间的地区而称为德列戈维奇人[93]；再有一支定居在德维纳河流域，并按一条注入德维纳河名为波洛特小河而称为波洛昌人。而那些定居在伊尔明湖周围的斯拉夫人，还保持原有的称呼——斯拉夫人，他们建立了一座城市，命名为诺夫哥罗德[94]。而另一些定居在捷斯纳河、谢姆河[95]和苏拉河[96]流域的斯拉夫人，称为谢维里安人。斯拉夫人就这样分居各处，而文字则根据他们的种族称为“斯拉夫文”[97]。

在波利安人沿这些山脉独自定居时，这里曾通行一条从瓦兰人到希腊人[98]之路，即从希腊沿第聂伯河而上，在第聂伯河上游拖船上岸到洛沃奇河，再沿洛沃奇河驶进大伊尔明湖；沃尔霍夫河就是从该湖流出而注入大涅瓦湖[99]，这个湖的出口通向瓦兰海[100]。经瓦兰海可以航行到罗马，而从罗马可以经海路驶抵帝都，从帝都可以航行到庞特海，第聂伯河就流入此海。第聂伯河发源于奥科夫森林[101]，向南流出，而德维纳河的源头也出自该森林，一直往北流，

注入瓦兰海。伏尔加河也发源于该森林，向东流出，通过70条河口，注入赫瓦利斯海。这样，从罗斯可以乘船沿伏尔加河到保加尔人和赫瓦利斯人居住的地区[102]，再往东可到达闪的领地；而沿德维纳河可达瓦兰人地区，从瓦兰人那里可到罗马，从罗马可到含的部落住地。而第聂伯河的河口通往庞特海；此海以罗斯海而闻名——据说，彼得的弟弟圣安德烈曾在沿海一带传教。

当安德烈[103]在锡诺普[104]传教，来到科尔松[105]时，他得知第聂伯河的河口离科尔松不远，于是他想去罗马，乘船通过第聂伯河河口，并从那里沿第聂伯河溯流而上。结果他来到一处山峦前停泊上岸。翌日早晨起来他对自己以前的学生说："你们看见这些山峦了吗？在此群山中闪耀出神赐的灵光，这里将会出现一座大城市，上帝还会兴建起许多教堂。"他上了山，为群山祝福，竖起十字架，并向上帝作了祈祷，然后下山，这里后来真兴建了基辅城。他又继续沿第聂伯河溯水而上，来到斯拉夫人居住的现在是诺夫哥罗德城所在的地方，他看见了生活在那里的人们——他们的生活习俗，他们如何在洗澡时用树条抽打自己，对此深感诧异。从此他登程前往瓦兰人的国土，并来到罗马。他讲述自己如何传经布道，介绍沿途的见闻，他说："在来此的途中，在斯拉夫国土上，我看见过一桩怪事，那是座木结构的澡堂，把澡堂炉砖烧得通红，洗澡的人脱光衣服，全身浇上制革用的葛瓦斯[106]，举起嫩绿的枝条，往自己身上抽打，把自己打得半死不活，好容易才从浴池里爬了出来，然后用冰冷的水冲洗身子，人才恢复了活力。并且他们天天这么干，谁也没有折磨他们，但他们却自己折磨自己。他们如此来洗净身子，却并不感到痛苦。"凡听过这种事的人都惊诧不已。安德烈在罗马住了一段时间后，回到了锡诺普。

那时，波利安人独自居住[107]，管理着自己的氏族[108]；因为在三兄弟（下文会谈到——利哈乔夫注）出现之前就已有波利安人，他们生活在自己地区的氏族里，各自管理着自己的氏族。三兄弟是：一个名叫基伊，另一个叫塞克，第三个叫霍里夫[109]，他们的姐妹是雷别奇。基伊住在山上，即现在的鲍里切夫上坡道处[110]，塞克居住在现今称为塞科维查的山上，而霍里夫居住在第三座因他而得名的霍里维查山上。他们为自己的长兄修建了一座城堡，称之为基

辅。城市的四周都是森林和高大的松树，在那里可以狩猎。那里的人都很有智慧，明白事理，被称为波利安人，从此波利安人在基辅一直生活到今天[111]。

有的人不了解情况说基伊是个摆渡人[112]，他们说那时在基辅附近的第聂伯河彼岸有一渡口，因此人们常说："上渡口去基辅。"但是，如果基伊是个摆渡人，那他又怎会去帝都[113]？然而基伊是自己氏族的首领，去见过皇帝——我们只是不知道去见的是哪一位皇帝。我们只知道，据说他去觐见的皇帝给与他极其隆重的接待。他在归国途中，来到多瑙河畔，看中了一个地方，建了一座不大的城市，想和自己的氏族一起在此定居，但附近居民没让他实现这个愿望，直至如今多瑙河一带的居民还把那座古城的遗址称作小基辅[114]。基伊回到了自己的城市基辅，在此死去；他的兄弟塞克和霍里夫以及他们的姐妹雷别奇也都终老于此。

在这几个兄弟死后，他们的后裔当上波利安人的王公，而德列夫利安人有自己的王公，德列戈维奇人也有自己的王公，诺夫哥罗德的斯拉夫人也有自己的王公，而波洛昌人所在的波洛特河流域也有自己的王公。从后者分化出来克里维奇人，他们居住在伏尔加河、德维纳河和第聂伯河的上游地区，他们的城市是斯摩棱斯克[115]。正是在此地居住着克里维奇人，从他们那里又分化出谢维里安人。而在别洛奥泽罗（白湖）地区居住的是维西人，在罗斯托夫湖地区居住着麦里亚人，在克列希诺湖[116]地区也有麦里亚人。而在奥卡河流域——在奥卡河注入伏尔加河的地方是各操自己语言的穆罗马人和操不同语言的切列米西人，还有讲不同语言的莫尔多瓦人。在罗斯只讲斯拉夫语的人有：波利安人、德列夫利安人、诺夫哥罗德人、波洛昌人、德列戈维奇人、谢维里安人、布格人，后者其所以如此称呼，是因为他们住在布格河流域，后来才开始称沃伦人[117]。下面列举的是给罗斯纳贡的其他部族：楚德人、麦里亚人、维西人、穆罗马人、切列米西人、莫尔多瓦人、彼尔姆人、佩切拉人、雅米人、立陶宛人、齐米戈拉人、科尔西人、纳罗瓦人[118]、立沃人——这些人都有自己的语言，他们是居住在北方各国的雅弗的后裔。

正如我们已经提及，当斯拉夫人要居住在多瑙河流域时，所谓保加利亚人从斯基泰人即可萨人[119]那里迁徙过来，并定居在多瑙河

沿岸，他们对斯拉夫人来说是暴虐者。后来又来了白乌果尔人，他们驱逐了沃洛赫人，继承了斯拉夫人的土地，沃洛赫人在他们之前就抢占了斯拉夫人的土地[120]。要知道这些乌果尔人的出现是在希拉克略皇帝执政时期，他曾出兵攻打波斯国王赫兹洛伊[121]。那时有一支奥勃尔人，曾和希拉克略皇帝交战，并差点将其俘虏[122]。这些奥勃尔人也和斯拉夫人交战，折磨杜列勃人（也是斯拉夫人）[123]，凌辱杜列勃人的妻室：如果有哪个奥勃尔人要出门，他不让套马或套牛拉车，而是命令套上三四个或五个杜列勃人的妻子，拉他一个人。他们就是这样折磨杜列勃人。而这些奥勃尔人身材魁梧，高傲自大，于是上帝将其灭绝，所有人都死光，未留下一个奥勃尔人。罗斯至今还流传这样一句谚语："像奥勃尔人那样消失得无影无踪。"——既没有他们的部落，也没有他们的后代。继这些奥勃尔人之后来的是佩彻涅格人，其后是乌果尔人路经基辅，不过这是后事——在奥列格执政时期。

如前所述，独自生活的波利安人，来自斯拉夫氏族，只是后来才被称为波利安人；而德列夫利安人也起源于斯拉夫人，而且也不是立即就称为德列夫利安人的；而拉迪米奇人和维亚提奇人属于良霍氏族。他们本来是良霍人中的两兄弟——一个叫拉迪姆，另一个叫维亚特科[124]。他们到来后就定居了下来：拉迪姆居住在索日河流域，由此被称为拉迪米奇人，而维亚特科同自己的氏族居住在奥卡河流域，由此获得了维亚提奇人的称谓[125]。波利安人、德列夫利安人、谢维里安人、拉迪米奇人、维亚提奇人[126]和霍尔瓦提人[127]彼此和平相处。杜列勃人也生活在布格河流域，现在那里居住着沃伦人，而乌利奇人和提维尔人定居在德涅斯特河流域[128]和邻近多瑙河地区。他们人数众多，最先定居德涅斯特河沿岸，直到海边，他们的城市一直保留至今；这就是为什么希腊人称其为"大斯基泰人"。[129]

他们所有的人（这些部落）都有自己祖先传下来的习俗和法律，都有自己的传说，并且每个部落都有自己的风尚。波利安人具有自己祖先传下来的温顺平和的性格，在自己的儿媳、姐妹、父母面前腼腆羞怯，在婆婆和丈夫的兄弟面前更是羞羞答答；他们还有这样的婚嫁习俗：新郎不来迎亲，而是别人在前一天把新娘送过来，到第二天又

把嫁妆送过来——还有所收的礼物。而德列夫利安人的生活习俗则如禽兽，居住如牲畜，互相残杀，所有不净之物都吃，他们那里没有婚娶之说，而是在水边强抢姑娘为妻。拉迪米奇人、维亚提奇人和谢维里安人有着共同的习俗：他们像野兽一样住在森林里，吃所有不净之物，在父辈和儿媳面前都满口脏话。他们那里也没有婚娶之说，但是各村之间一般举行联欢会，大家都来参加这些聚会、跳舞、唱各种情歌，在这里经和女方谈妥后，把女的抢回成亲。他们可以有2—3个妻子。如果谁死了，就为他举行追荐亡魂的酒宴，然后做一个大木槽，把遗体放进槽内[130]，点火焚烧，而后收敛残骨，把它放进一个不大的容器内，安放在道旁的路桩上[131]，就像维亚提奇人现在还做的那样。克里维奇人及其他信多神教的人都还保持着这种习俗，他们不懂上帝的戒律，但他们也有为自己制定的法规。

格奥尔格（哈马托罗斯）在自己的编年史中[132]写道："每个部族不是有成文法律，就是有风俗习惯，那些不知有法律的人们，遵循着祖辈传下来的风俗习惯。在后者这种人中首推住在极远地方的叙利亚人。他们有作为法律的自己祖辈的习俗：不准淫乱和通奸，不许偷盗，不得诽谤中伤，不可杀人，特别是不得干坏事。巴克特里亚人也有如此之法律；巴克特里亚人，又名拉赫曼人或奥斯特罗夫人[133]。这些人根据祖先的遗训，由于笃信宗教不吃肉，不喝酒，不荒淫，不干任何坏事，对神保持崇高的敬畏。与他们为邻的印度人就迥然不同，他们是些杀人犯，干坏事者，生起气来啥事都干得出来，或者在他们国家内地，连人都吃，还杀旅行者，甚至像狗一样吞食。迦勒底人和巴比伦人也有自己的法规：强暴母亲，与侄女偷欢，杀无赦。他们干尽无耻勾当，却认为是其美德，甚至远离自己国土时还这么干。基利人有另外一种法律：在他们那里妇女耕地犁田，建造神庙，做男人所做之事，可是也乱搞男女关系，不受丈夫的约束，不知羞耻。他们当中有的女人十分勇敢，成了猎兽的能手。这些妻子对丈夫发号施令，并像他们一样参加战斗。在不列颠则几个男人共有一个妻子，并且很多妻子与一个男人发生关系。他们没受到任何人的指责，也不受任何人约束，做出这种不法行为却看成是祖先的规矩。亚马孙女人[134]没有丈夫，但一年一度在春季即将来临之际，走出家门，像不会说话的牲畜一样和邻近地区的男子交配。她们把这个季节当成某种最值得喜庆的伟大的节日。当她们发现自己怀孕，就从那些

地方各自又跑回故里。当产期来临时，如果生个男孩则杀之，如果是个女孩，就精心喂养，并将其教育成人。”

就是在咱们时代，波洛韦次人[135]现在还奉行祖传的法律：流血厮杀，甚至以此为荣，吃死兽肉及各种不洁之物——仓鼠和黄鼠，娶自己的继母、儿媳[136]为妻，还奉行祖传的其他习俗。而我们是各国的基督徒，这些国家都信仰神圣的三位一体，奉行同样的洗礼，信奉统一的宗教，具有统一的法律，因为我们都领受基督的祝福，都是基督精神的体现者。

随后，在这几个兄弟[137]死后，波利安人被德列夫利安人及其他邻近的人所排挤。可萨人碰上他们[138]时，正值他们坐在这些山上的树林中，就说：“给我们纳贡吧！”波利安人商量后决定一大户缴纳一把剑[139]。可萨人就把它送交给自己的王公和自己的长老，并告诉他们说：“这就是我们新到手的贡物。”他们问道：“从什么地方收来的？”下面人回答道：“在第聂伯河岸边山上的林子里。”又问道：“都交来什么东西？”下面人献上剑，可萨长老们进言道：“王公啊！这是些不吉利的贡物：我们是用一面锋刃的兵器即马刀来获取贡物的，而他们有双刃的即剑这样的兵器[140]。他们有朝一日会向我们及其他国土上的人征收贡物的。”这一席话全应验了，因为他们并不是说自己的想法，而是表达上帝的旨意。这样的事情在埃及国王法老时期也发生过，当时摩西被带到法老跟前[141]时，法老的长老们就说：“这孩子将来会使埃及受辱的。”果真如此：许多埃及人由于摩西而死亡，而在以前犹太人是为埃及人当牛做马的。这些人也是如此：先是发号施令，到后来别人对他们发号施令起来；同样如此：罗斯王公统治可萨人一直至今。

6360年（852年）[142]。“印吉克特”[143]纪年15年。当米哈依尔开始执政时，罗斯国的名称开始出现。我们得知此事是由于在这个皇帝执政时，罗斯发兵到达帝都，在希腊编年史中对此事有所记述[144]。这就是为什么我们能从此开始推定出日期[145]。从亚当到洪水灭世为2242年，从洪水灭世到亚伯拉罕为1082年[146]，从亚伯拉罕到摩西出走[147]为430年，从摩西出走到大卫为601年，从大卫[148]和所罗门登基称王[149]到耶路撒冷沦陷[150]为448

年，从耶路撒冷沦陷到马其顿的亚历山大为318年。从亚历山大到基督降生为333年，从基督降生到君士坦丁[151]为318年，从君士坦丁到前已提及的米哈依尔为542年[152]。从米哈依尔统治第一年到罗斯王公奥列格执政第一年为29年，从奥列格执政的第一年（因为他在基辅当政）[153]到伊戈尔执政第一年为31年，而从伊戈尔执政第一年到斯维亚托斯拉夫第一年为33年，从斯维亚托斯拉夫执政的第一年到雅罗波尔克第一年为28年；而雅罗波尔克执政了8年，弗拉季米尔执政了37年，雅罗斯拉夫执政了40年。因此自斯维亚托斯拉夫去世到雅罗斯拉夫去世为85年；而从雅罗斯拉夫去世到斯维亚托波尔克去世为60年[154]。

然后，我们还是回到原先的地方，讲一讲这些年来都曾发生过什么事情——像已开头的那样：从米哈依尔执政元年开始，按年代顺序依次说来。

6361年（853年）。

6362年（854年）。

6363年（855年）。

6364年（856年）。

6365年（857年）。

6366年（858年）。米哈依尔皇帝率领军队从陆海两路进击保加利亚人。保加利亚人得知此举难以抵抗，就去请求洗礼，答应降服希腊人。皇帝为保加利亚的王公和全体大臣洗礼，并和保加利亚人缔结了和约。

6367年（859年）。来自海外的瓦兰人[155]向楚德人、斯拉夫人、麦里亚人和所有的克里维奇人征收贡物，而可萨人则向波利安人、谢维利安人和维亚提奇人收取贡物：每户一块银币和一张灰鼠皮[156]。

6368年（860年）。

6369年（861年）。

6370年（862年）。瓦兰人被逐出海外，不再向他们纳贡，开始管理自己的政务。然而当时他们没有一部法典，这个氏族开始反对那个氏族，他们内讧不已，相互攻伐。于是他们彼此商议："咱们还是给自己物色一位能秉公办事、管理我们的王公吧[157]。"他们就去找海外的瓦兰人，找罗斯人。那些瓦兰人被称为罗斯人，就像一些人被称为斯维伊人（瑞典人），而另一些人被称为诺曼人、盎格鲁人，还有一些人被称为哥特人一样，这些人就是这么称呼的。楚德人、斯拉夫人、克里维奇人和维西人对罗斯人说："我们那里土地辽阔富庶[158]，可就是没有秩序，你们来治理和统管我们吧。"于是选出了三位兄弟带领其氏族以及所有罗斯人，来到斯拉夫人的地方。长兄留里克坐镇诺夫哥罗德[159]，二哥西涅乌斯坐镇别洛奥泽罗区，三弟特鲁沃坐镇伊兹鲍尔斯克。由于那些瓦兰人而称为罗斯国家[160]。诺夫哥罗德人也就是那些属于瓦兰族的人，而原先是斯拉夫人[161]。两年后，西涅乌斯及其弟弟特鲁沃相继去世，全部权力统归留里克一人掌管。他开始把各个城市分封给手下的将领：波洛茨克给那个人，罗斯托夫给这个人，别洛奥泽罗则给另外一个人。瓦兰人在这些城市里是外来者，而诺夫哥罗德的土著居民是斯拉夫人，波洛茨克的土著居民是克里维奇人，罗斯托夫的土著居民是麦里亚人，别洛奥泽罗的土著居民是维西人，穆罗姆的土著居民是穆罗马人，而统治所有这些人的是留里克。留里克手下有两位官吏，他们不是他的同族，但是贵族[162]。他们要求带自己的族人去帝都。他们乘船沿第聂伯河出发，在航行途中看见山上有一座不大的城就问道："这是谁的城寨？"当地居民回答说："以前有三兄弟——基伊、塞克和霍里夫，他们修建了这座城寨，后来人走了，而我们在那里居住，是他们的后裔。我们向可萨人纳贡。"阿斯科尔德和迪尔就在这座城市住下，为自己召募很多瓦兰人，开始治理波利安人的国土。此刻，留里克掌管诺夫哥罗德的大权。

6371年（863年）。

6372年（864年）[163]。

6373年（865年）[164]。

6374年（866年）。阿斯科尔德和迪尔对希腊人开战，那是米哈依尔在位的第14年。此时，皇帝正在讨伐阿拉伯人[165]，已进军到黑河。[166]一位城市长官[167]忽来报信说，罗斯军队已进逼帝都。[167]皇帝决定班师回返。那些人已攻进舒特湾[168]，杀死了很多基督徒，并用200艘战船围住了帝都。皇帝好不容易才得以进城。他和大牧首佛提乌斯在弗拉赫尔圣母教堂[169]彻夜祈祷。他们唱着赞歌，拿出圣母的神衣，走到海边，把神衣的底边浸入海水，当时大海本是风平浪静，但突然狂风大作，巨浪滔天，冲击罗斯异教徒的船只，推向岸边，撞得粉碎。只有几艘船得以幸免于难，逃回故土。

6375年（867年）[170]。

6376年（868年）。瓦西里即位[171]。

6377年（869年）。保加利亚全国接受洗礼[172]。

6378年（870年）。

6379年（871年）。

6380年（872年）。

6381年（873年）。

6382年（874年）。

6383年（875年）。

6384年（876年）。

6385年（877年）。

6386年（878年）。

6387年（879年）。留里克去世，他把王位交给自己的族人奥列格，把儿子伊戈尔托付给奥列格，因为当时孩子还很小[174]。

6388年（880年）。

6389年（881年）。

6390年（882年）。奥列格出征，率领一支庞大的军队：瓦兰人、楚德人、斯拉夫人、麦里亚人、维西人和克里维奇人。他和克里维奇人一起来到斯摩棱斯克，接管了该城的政权[175]，任命自己部下管理这座城市。奥列格从那里顺流而下，夺取了柳别奇，也安排了自己的部属掌管城市[176]。然后他们来到基辅山麓[177]，奥列格得知，此处当政的是阿斯科尔德和迪尔[178]。奥列格让一部分军队埋伏在船舱里，另一部分留在后面，而自己抱着婴孩伊戈尔，走向前面的群山，当他乘船驶近乌果尔山时，把部队隐藏好[179]，派人去见阿斯科尔德和迪尔，对他们说："我们是商人，从奥列格和小王公伊戈尔那里来，前往希腊。请去看看我们这些同胞吧[180]。"当阿斯科尔德和迪尔到来时，埋伏好的所有士兵从各船上一齐冲出，奥列格对阿斯科尔德和迪尔说："你们可不是王公，不是王族出身，而我才是王族的人。"当把伊戈尔抱出来时，又补加一句说："这就是留里克的儿子。"他们杀死了阿斯科尔德和迪尔，把尸体运到山上埋葬：阿斯科尔德被埋在山上，该山现称为乌果尔山，也就是现在奥尔玛邸宅[181]所在的地方，奥尔玛在那墓上修建了圣尼古拉教堂[182]。而迪尔的坟墓在圣伊丽娜教堂后面[183]。奥列格坐镇基辅，执掌王公权位。奥列格说："让本城成为罗斯诸城之母。"[184]瓦兰人、斯拉夫人以及其他人都来觐见，他们取得了罗斯人的称号[185]。那位奥列格开始建设城市，给斯拉夫人、克里维奇人、麦里亚人确定应交的贡物[186]，还规定缴纳给瓦兰人的贡物，从诺夫哥罗德每年征收300格里夫纳，以维护和平，这是雅罗斯拉夫逝世前向瓦兰人缴纳的数目[187]。

6391年（883年）。奥列格发兵攻打德列夫利安人，征服他们，向他们每人征收一张黑貂皮。

6392年（884年）。奥列格发兵攻打谢维里安人，打败他们后，向他们征收轻微的贡物，但不许他们再向可萨人纳贡，对他们说："我是他们的敌人，你们再没有必要向他们纳贡了。"

6393年（885年）[188]。奥列格派使者去见拉迪米奇人，问道："你们给谁纳贡？"他们回答说："给可萨人。"奥列格对他们说："别给可萨人纳贡，给我纳贡。"于是像从前向可萨人交的一样，每人

交一个希利亚格钱给奥列格[189]。这样，奥列格就拥有统治波利安人、德列夫利安人、谢维里安人和拉迪米奇人的权力，并与乌利奇人和提维尔人交战。

6394年（886年）

6395年（887年）。被称为狮子的瓦西里之子立奥和他的弟弟亚历山大即位，执政26年[190]。

6396年（888年）。

6397年（889年）。

6398年（890年）。

6399年（891年）。

6400年（892年）。

6401年（893年）。

6402年（894年）。

6403年（895年）。

6404年（896年）。

6405年（897年）。

6406年（898年）。乌果尔人（匈牙利人）沿现今称为乌果尔山的山道，从基辅旁通过[191]，来到第聂伯河畔，扎寨安营，他们也像现今的波洛韦次人[192]一样过着流动生活。他们从东方过来，奋力翻越名为乌果尔山脉（喀尔巴阡山脉）的崇山峻岭，开始和住在那里的沃洛赫人和斯拉夫人交战。斯拉夫人本来早就住在那里，后来沃洛赫人强占了斯拉夫人的土地，然后乌果尔人赶走了沃洛赫人，接管了那片土地，他们在征服了斯拉夫人后，和斯拉夫人共同居住在这个地区，从此时起这个地方被称为乌果尔国。乌果尔人开始与希腊人交战，占领了色雷斯和马其顿的土地，直到塞卢尼。后来他们又与莫拉瓦人和捷克人开战。斯拉夫人民是一个整体[193]：他们包括那些住在多瑙河流域，后被乌果尔人征服的斯拉夫人、莫拉瓦人、捷克人、波兰人，以及现在称为罗斯人的波利安人。要知道，对他们来说，是

莫拉瓦人最早创立了斯拉夫文的字母表，这种文字又为俄罗斯人和多瑙河流域的保加利亚人所采用[194]。

当斯拉夫人接受了洗礼后，他们的王公罗斯提斯拉夫、斯维亚托波尔克和科采尔[195]派使者去觐见米哈依尔皇帝说："我们国家已受洗礼，但我们没有老师来指导和教育我们，给我们讲解圣经，因为我们既不懂希腊语，又不懂拉丁语。一些人教我们这样，而另一些人又教我们那样，结果我们既不认识字母，也不懂得它们的意义。请给我们派些老师，能给我们讲解书中文字及其意义吧。"米哈依尔皇帝听完这一席话，就召集全体智囊团，向他们传达了斯拉夫王公们所说的话。智囊们说："在塞卢尼有一位名叫列夫的人[196]，他有几个儿子都懂斯拉夫语；他的两个儿子都是精明的思想家。"皇帝听到这些话，决定派人到塞卢尼人列夫那里为他们传旨："让你的儿子美多德和君士坦丁火速前来见我。"列夫接旨后，立刻送他们进京。他们朝见皇帝，皇帝对他们说："事情是这样，斯拉夫国派使者来见我，请我给他们派一位老师讲解圣经，因为这是他们所希望的。"皇帝说服了他们[197]，派他们到斯拉夫国去见罗斯提斯拉夫、斯维亚托波尔克和科采尔。当兄弟俩到达后，他们就开始编写斯拉夫字母表，翻译《使徒行传》和《福音书》[198]。斯拉夫人非常高兴，因为他们听到了用自己语言讲解上帝的庄严伟大。后来，他们又翻译了《圣诗集》、《八重赞美诗集》[199]以及其他著作。于是某些人群起而攻之，抱怨说："除了犹太人、希腊人和拉丁人之外，任何一个民族都不应该再有自己的字母表，因为彼拉多书写在主的十字架上的题词只用了上述三种语言。"[200]罗马教皇听到这种议论，谴责那些对斯拉夫经书有怨气的人[201]，说："愿纸上的圣言兑现吧：'让所有民族都来赞颂上帝'还有'既然圣灵让所有民族说话，那就让所有民族都来赞颂上帝的伟大'。如果有谁咒骂斯拉夫文字，那就让他离开教堂，直到悔悟为止；这是狼，而不是羊，应根据他们的行为去识别他们，提防他们。孩子们，你们要听从上帝的教诲，不能不听教会的告诫，这是你们导师美多德对你们的教导。"君士坦丁归来，去做保加利亚人的宣教工作[202]，而美多德仍留在莫拉维亚。后来，科采尔王公任命美多德为潘诺尼亚的主教，接替圣安德罗尼克之位，安德罗尼克是70使徒之一、圣徒保罗的弟子。美多德安排了二位擅长速写的神父，用了6个

月的时间，把全部经书完完全全地从希腊文译成斯拉夫文，从3月开始，于10月26日结束。他完成任务后，给上帝应有的赞颂，是上帝给了美多德主教这种殊荣，成为使徒安德罗尼克的继承人；因为斯拉夫人的导师是使徒安德罗尼克。使徒保罗曾到过莫拉瓦人那里传教。那边还有个伊利里亚，使徒保罗也曾到过伊利里亚，那是斯拉夫人最早居住的地方。这就是为什么斯拉夫的传教士是使徒保罗，正是从那些斯拉夫人中发展成我们罗斯；因此，保罗也是我们罗斯的导师，因为他教导过斯拉夫人民，在其后又为斯拉夫人任命安德罗尼克为主教和副主持。而斯拉夫人民和罗斯人民是一个整体，罗斯本来是从瓦兰人而得名，从前是斯拉夫人；虽然曾一度称为波利安人，但讲的是斯拉夫语。他们所以被称为波利安人，是因为定居在田野（поле音"波列"，田地）里，他们的语言是共同的，都是斯拉夫语。

6407年（899年）。

6408年（900年）。

6409年（901年）。

6410年（902年）。立奥皇帝雇用乌果尔人攻打保加利亚人[203]。乌果尔人在进击中占领了全部保加利亚领土。保加利亚国王西蒙得知此事，回兵攻打乌果尔人，乌果尔人也前来迎战，保加利亚人大败，西蒙好不容易才逃到德列斯特尔。

6411年（903年）。伊戈尔长大成人，接替奥列格征收贡物，大家都接受他的领导，并为他从普斯科夫迎娶一位名叫奥尔加的女子为妻[204]。

6412年（904年）。

6413年（905年）。

6414年（906年）。

6415年（907年）。奥列格把伊戈尔留在基辅，自己出征希腊人[205]。他率领大批瓦兰人、斯拉夫人、楚德人、克里维奇人、麦里亚人、德列夫利安人、拉迪米奇人、波利安人、谢维里安人、维亚提奇人、霍尔瓦提人、杜列勃人及以翻译而闻名的提维尔人[206]：希腊人把所有这些人统称为"大斯基泰人"。奥列格率领所有这些人骑马

或乘船出发，有战船2000艘。奥列格进抵帝都城下，希腊人封锁了舒特湾[207]，城门紧闭。奥列格离船上岸，开始战斗，在城郊杀戮大批希腊人，毁坏许多宫殿，焚烧教堂。抓来的那些俘虏，有的被杀，有的受虐待，有的被射死，还有些被抛进海中，就像一般仇人的所作所为，罗斯人对希腊人还犯下了其他的种种罪行。

奥列格命令自己的战士制造车轮，把它安装在战船上，他们顺风升起所有的布帆，从野外直逼城下[208]。希腊人见此情景，大惊失色，急遣使节向奥列格求和："请不要毁坏城池，我们一定听从你的愿望，如数纳贡。"奥列格停止军队的进攻。希腊人给他送来食物和美酒，但他谢绝了，因为酒里下了毒。希腊人大为惊诧，说道："这不可能是奥列格，而是圣德米特里[209]，他是上帝派到我们这里来的。"奥列格命令缴纳2000艘战船的贡物：每人12格里夫纳，而每船是40人[210]。

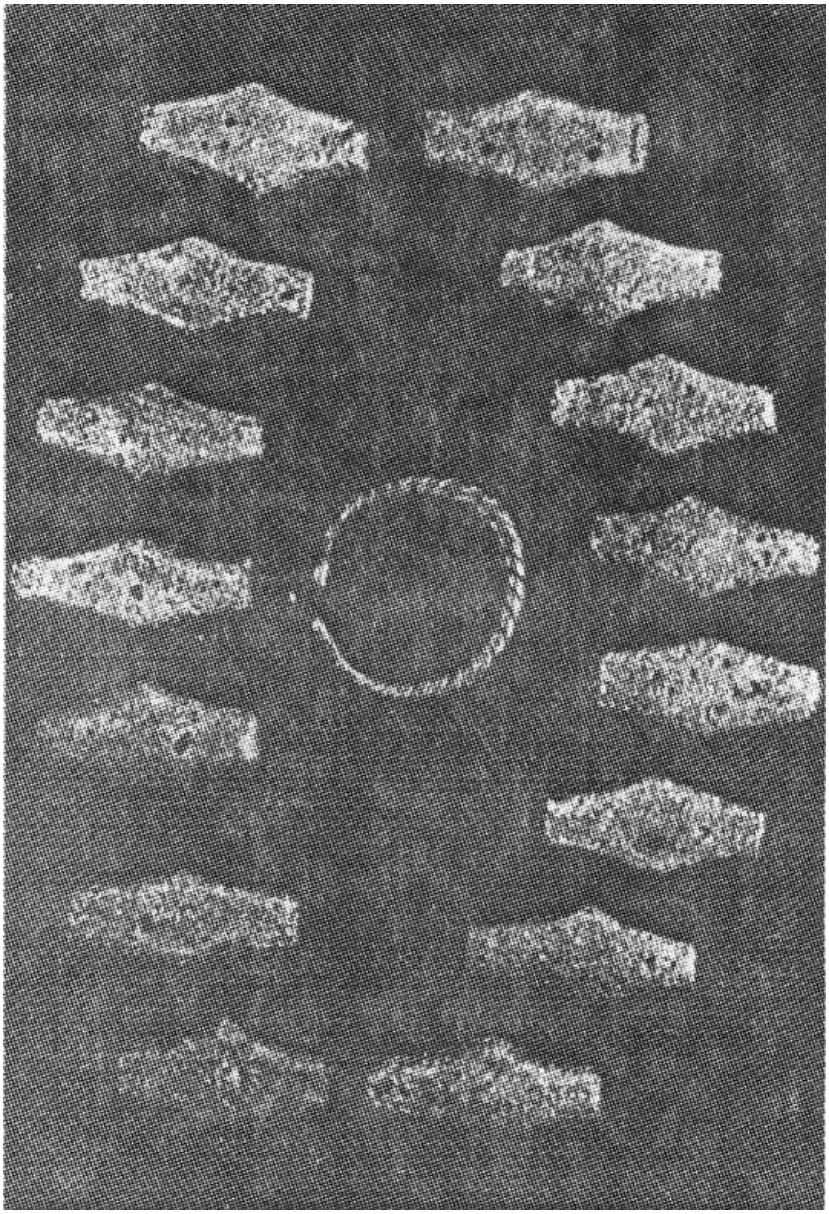

古罗斯的货币格里夫纳。中间是手镯（“发箍”）。1940年出土

拜占庭织物（修复品）

希腊人对此表示同意，为了保全希腊的国土，开始言和。奥列格把军队从首都稍加后撤，和希腊皇帝立奥和亚历山大开始和平谈判

[211]。他派遣卡尔、法尔拉弗、维尔穆德、鲁拉弗和斯捷米德去首都会见他们，带话说："给我缴纳贡物。"希腊人回答："你所要的，我们都给。"奥列格命令发给自己的士兵按2000艘战船份额，每支桨架[212]为12格里夫纳，然后把贡物分给罗斯各城市：首先是基辅，然后是切尔尼戈夫、佩列亚斯拉夫利、波洛茨克、罗斯托夫、柳别奇及其他城市[213]，因为这些城市的大公都臣属于奥列格[214]。

"当罗斯人到来时，使节可以随意领取生活费用，但如果来的是商人，他可以领取6个月的月粮[215]：面包、酒、肉、鱼和水果。还要为他们开放澡堂——次数不限。当罗斯人回国时，他们可以向皇帝索取途中的食物、锚、缆绳、帆以及所需要的物品[216]。希腊人愿尽职责，然而皇帝和所有大臣说：'如果来的罗斯人不是经商的[217]，那他们不能领取月粮。希望罗斯王公也发布命令，别让来此的罗斯人做出有损于村社和我国的事；希望来此的罗斯人都住在圣猛犸教堂附近。当我国派人来见他们，登记完名字后，他们才能领取月粮。先发给来自基辅的人，其次是来自切尔尼戈夫的人，来自佩列亚斯拉夫利的人以及来自其他城市的人。来的人只能从同一座城门由帝国官员护送进城，不准携带武器，50人一批。他们可以任意从事贸易，不用缴纳任何税款。"

就这样，立奥皇帝和亚历山大与奥列格缔结和约，保证缴纳贡物，并相互发誓：皇帝亲吻十字架，而奥列格及其侍从则按罗斯的习俗发誓，他们以自己的武器、以雷神佩伦和畜牧神沃洛斯的名义[218]宣誓，确立了和约。奥列格说："为罗斯人缝制锦帆，为斯拉夫人缝制亚麻布帆。"事情经过就是这样。奥列格把自己的盾牌高挂在城门上以示胜利[219]，然后，军队开始撤出帝都。罗斯人扬起锦帆，斯拉夫人扬起亚麻布帆[220]，可风把船帆撕破了。斯拉夫人说："我们还是用自己的普通风帆吧，斯拉夫人使不好锦帆。"奥列格回到了基辅，带回大批黄金、锦缎、水果、酒及各种贵重物品。奥列格被称为先知者，因为这些人都是些多神教徒，愚昧无知[221]。

6416年（908年）。

6417年（909年）。

6418年（910年）。

6419年（911年）。西方上空出现一颗巨星，形似长矛[222]。

二、罗斯人与希腊人条约（一）

6420年（912年）[223]。奥列格派遣自己部下去缔结和平，签订希腊—罗斯条约，条约这样写道："这是立奥（六世）和亚历山大（二世）皇帝[224]执政时期签订的另一条约副本[225]。我们都属于罗斯族的人——卡尔、伊涅格尔德、法尔拉弗、维列穆德、鲁拉弗、古德、鲁阿尔德、卡尔恩、弗列拉夫、鲁阿尔、阿克捷武、特鲁安、利杜尔、福斯特、斯捷米德——受罗斯大公奥列格及其属下的所有高贵的王公和大臣们的派遣，遵照我们大公们的意愿[226]，承蒙他属下的所有罗斯人的重托，来到你们这里，谒见受上帝庇护的专制大君主、希腊皇帝立奥（六世）、亚历山大（二世）和君士坦丁（七世），以便巩固和确认基督徒和罗斯人之间[227]存在的多年友谊。我们的大公殿下最大的愿望是遵循上帝的意旨，巩固和确认基督徒和罗斯人之间不止一次存在过的友谊，我们应理智地考虑，不仅在口头上，而且要在书面上以忠诚的誓言，以自己的武器来宣誓，确立这种友谊，并按自己的信仰和我们的法规加以证实。

我们本着上帝的意旨和友好的情谊，承担条约的义务，各条实质如下：

我们在条约的开头就表示我们要和你们——希腊人实现和解的态度，从此本着我们的良好愿望，相互真心实意地友好相处。只要在我们的权力范围之内，我们绝不允许麾下的那些现任高贵的王公们有任何欺骗行为或做坏事；在未来的岁月中，我们将竭尽全力永远维护这永恒不变、永不背叛的友谊，它经誓言所确认，忠诚于书面签订的条约，并公布于世。你们——希腊人也是同样，在今后永久的岁月里永远维护对我们英明的罗斯王公，对我们英明王公麾下的所有人的牢不可破的永恒的友好关系。

关于可能发生的行凶作恶行为的相关章节，条约规定如下：凡证据确凿的罪行，均应认为是案情清楚[228]，不应诉争的罪行；而对

情节有所怀疑的罪行，那就让强烈要求的一方发誓，使大家别相信这种罪行；当该方发誓后，就其罪行给予应得的处罚。

为此商定：如若谁杀人——罗斯人杀基督徒，或基督徒杀罗斯人——那该凶犯应在杀人现场被处死[229]。如若凶犯逃跑，而他留有财产，那受害者的亲属可以按法律规定得到应赔偿给受害者的那份财产，而凶犯的妻子也可按法律规定保留[230]她可得到的那份财产；如若逃犯没有财产，那就等抓获后再进行审判，捕后他应被处死。

如若有谁用剑砍人，或用别的什么凶器砸人，那按罗斯法律为此砍砸行为应支付5升银子[231]；如若犯此过失者没有财产，那就让他交出尽其所有的东西，甚至脱下身上的衣服，不足部分让他按自己的信仰发誓没有别人能帮他支付，这不足部分就可不再予以索赔。

为此商定：如若罗斯人偷窃基督徒的财物，或反之——基督徒偷窃罗斯人的财物，窃贼被受害者当场抓住或正准备偷时就被抓住而打死（不管何种情况），他的死无论基督徒或罗斯人都不得追究[232]；但受害者可以拿回自己丢失的财物。如若偷盗者自动俯首就擒，那就让失主把他抓住捆起，偷盗者应以高于被盗财物价值三倍的数目偿还。

为此商定：如若基督徒中或罗斯人中有人以殴打的办法企图（抢劫）[233]，并明显地强行拿走别人的[234]什么财物，那他应以三倍的价值偿还。

如果船舶遭遇风暴而漂泊到[235]异域，而那里有我们的罗斯人，（船主）想把船装上自己的货物重返希腊，那我们应帮助把船送过一切危险地点，一直送到安全地段；如果这条船被暴风雨或逆风阻隔而不能回到自己的地方，那我们——罗斯人应帮助该船的浆手，好好地陪他们采购；如果是罗斯的船舶在希腊国土的附近遭遇这种不幸，我们想把船驶回罗斯的国土，（在希腊时）就应准许（自由地）出售那船上的货物，凡那船上可以出售的东西，都应允许我们——罗斯人（畅通无阻地）把货物运上（希腊海岸）。当（我们，罗斯人）来希腊经商或出使贵国皇帝时，那（我们，希腊人）对他们船上出售的货物要客气地放行。如果我们随船来的罗斯人有人被杀或船上的什么财物被抢[236]，那犯罪者应受到前面提过的惩处。

为此商定：如果某一方的俘虏为罗斯人或希腊人所强行扣留，被卖到他们的国家，如果该人确是罗斯人或希腊人，那就可以允许把售出的人赎回，使他返回他的国家，而买主可要回钱款，或者交付出相当一个切良金[237]身价的款项。同样，如果他是在战争中被那些希腊人俘获的，还是可让他返回自己的国家，付出他值的身价，如上文所述，按通常商业上的计算支付。

如果要招募军队，而这些人（罗斯人）想要效忠你们的皇帝，无论他们有多少人，也无论在什么时候，他们按自己的志愿想留在你们皇帝这里服役，那就让他们能实现自己的愿望[238]。

再谈罗斯人的俘虏。从某个国家来到罗斯的（被俘基督徒），又被（罗斯人）卖回到希腊，或者从某个国家被带到罗斯的被俘的基督徒——所有这些人都应该按每人可以卖20佐洛特尼克的价钱，让他们返回希腊国土。

为此商定：如果罗斯人的切良金被窃，或者潜逃，或者被胁迫出售，罗斯人如若提出控告，就应该能证明自己的切良金确实发生了这种情况，允许把他带回罗斯。商人也是这样，如果丢失了切良金并提出申诉，法庭可接受他们的诉状，当找到时——就可领取[239]。如果诉讼某方[240]不让调查，那该方就将被认为无理而败诉。

关于在希腊国土上为希腊皇帝供职的罗斯人。如果（他们中）某人死了，没有说如何处理自己的财产，而在他身边（在希腊）又没有自己的亲人，那他的财产可以转给他在罗斯的最亲近的年幼的亲属。如果死者留有遗嘱，那就让他遗嘱中写的那个继承财产的人领取并继承他的财产[241]。

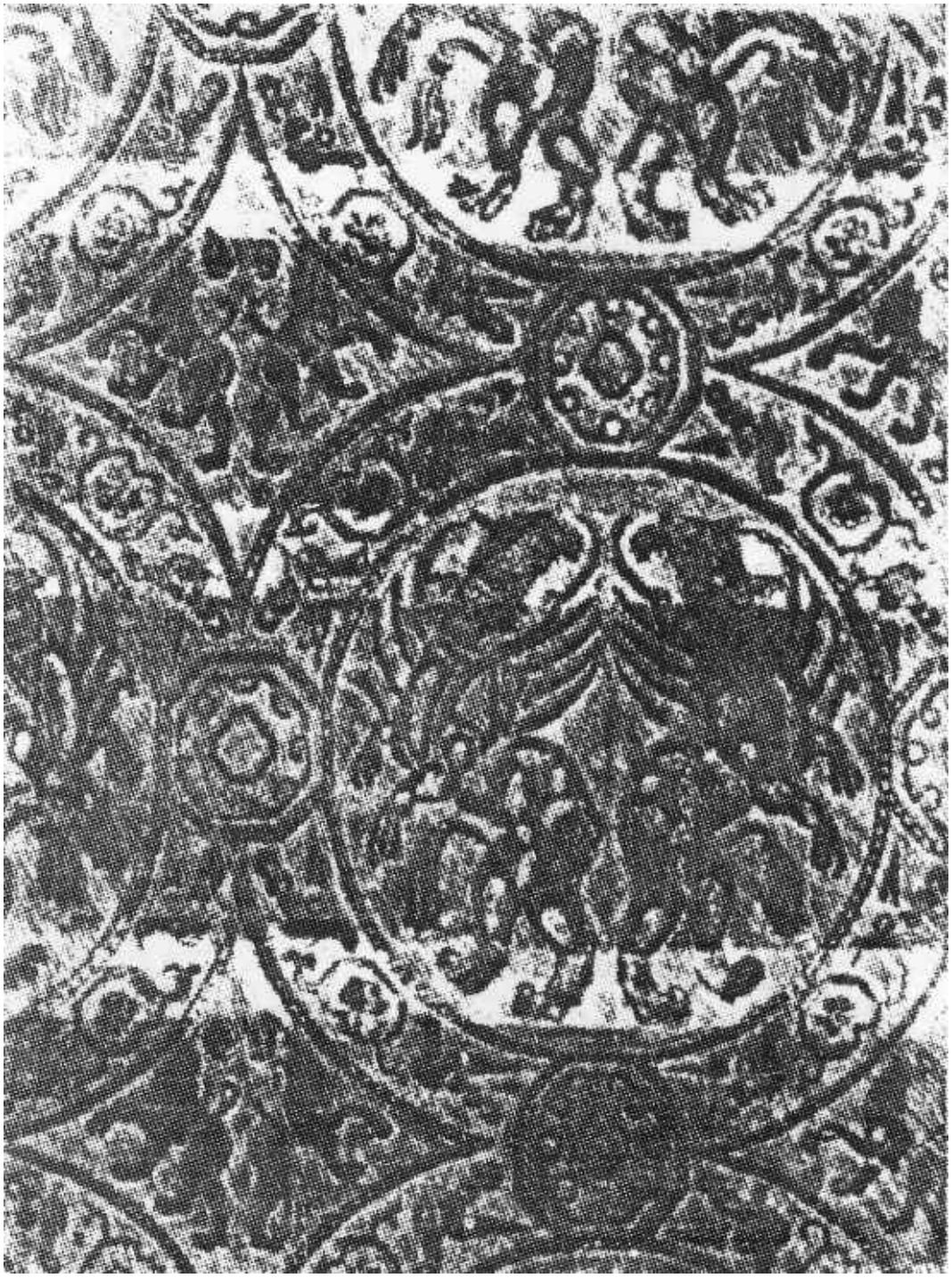

拜占庭锦缎，出自安德列·鲍戈柳勃斯基墓（修复品）

贵重织物（修复品）

关于从事采购的罗斯人……

关于来到希腊国土的拖欠债务的各种人，如果恶人没有返回罗斯，那罗斯人可以向希腊王国起诉，恶人将被捕获并强行遣返回罗斯[242]。罗斯人也可同样对待希腊人，如果发生同类事件。

我们缔结本和平条约，以资证明你们基督教徒和罗斯人之间的理所当然和始终不渝的关系，它由伊万诺夫[243]写在两个羊皮纸手抄本上——贵国皇帝及自己手笔[244]。我们面对虔诚的十字架和你们统一的符合真理的上帝的神圣三位一体的誓言来巩固它，并把它交给我们的使者。我们也按照我们的信仰和风俗[245]，向受命于上帝作

为神灵造物的贵国皇帝宣誓，我们和我们国家的任何人绝不破坏和平条约中任何一项签订的条款和友谊。此文本呈交给贵国皇帝批准，以便本条约成为存在于我们之间[246]的和平的确认和信守的基础。创世纪纪年6420年9月2日，米兰敕令纪年15年。”

皇帝立奥以黄金、丝绸和贵重织品[247]作为礼物赏赐给罗斯的使者，并派自己的壮士带他们参观华丽的教堂[248]、金壁辉煌的殿堂以及存放在那里的财宝：大量黄金、绫罗绸缎、宝石和主蒙难的遗物——木冠、钉子、染血的衣袍和圣徒的干尸，向他们传播自己的信仰，向他们展示真正的教义，就这样隆重地欢送他们返回自己的国土。奥列格派来的使者返回后向奥列格禀告了两位皇帝的所有谈话，如何媾和和缔结了希腊与罗斯之间的条约，并确定了无论希腊还是罗斯都绝不违背誓言。

奥列格在基辅执政，与各国和平相处。秋天又来了[249]，奥列格想起了当初曾决定再也不骑，只让喂养的那匹马来[250]。因为当时他曾问过星相家和巫师：“我会怎么死？”一位巫师对他说：“王公，你会由于你心爱的坐骑而死——你会因它而死！”这些话深深地印入了奥列格的心，于是他说：“我再也不骑它，也不想再看到它。”并吩咐把马喂养起来，再也不要把马拉到他面前来。这样过了几年，一直到去远征希腊之前，再也没见过那匹马。当他返回基辅，已过了四年，到第五年时，他想起了当时星相家曾预言会使他丧命的那匹马。于是他召见饲马长说：“我吩咐好好饲养的我的那匹马在哪里？”饲马长回答：“死了。”奥列格笑了，嘲弄地笑那巫师说：“这些巫师都是瞎说，全是些谎言：马死了，可我不是活着吗？”于是下令为自己备马：“我倒要看看这死马的遗骸。”他来到了葬马的地方，那里躺着光秃秃的马骨，和光秃秃的头盖骨。他下了马，笑笑说：“难道这头盖骨还能杀我不成？”接着他用脚去踩那头盖骨，一条蛇从头盖骨里窜出来，咬了一口他的脚。他因此病倒而丧了命。所有人都为他失声痛哭，抬着他，把他安葬在称为塞科维查的山上；迄今他的陵墓还在，以奥列格陵墓而闻名。他统治公国长达33年之久。

妖术靠占卜来实现，这没什么好奇怪的[251]。多缅季安[252]在位时也有过这种情况。当时有一个闻名的巫师阿尔波罗尼奥斯（提亚纳的）[253]，他到处遍游城市与乡村，施展奇异的妖术。有一

次，他由罗马来到拜占庭（帝都）时，那里的人求他做了如下事情：他从城市赶走众多的蛇和蝎子，使它们不再伤害人们；并在好多贵族那里制服了狂马。同样，他应那些苦于蝎子和蚊子折磨的安条克人的请求，来到安条克，做了一个铜蝎子，把它埋在地里，并在其上面立了一个不高的大理石柱子，而后让人们拿起棍子在城里走来走去，摇晃棍子高呼："让城里不再有蚊子！"蝎子和蚊子就这样从城里消失了。他还被问及有关威胁城市的地震情况，他叹口气在一块木板上写了下面的话："哀哉，不幸的城市！大地将多次把你震动，你将被火烧尽，奥伦特[254]的人们将在岸上为你哭泣。"关于阿波罗尼奥斯，伟大的耶路撒冷的阿纳斯塔修斯说过："阿波罗尼奥斯创造的奇迹，至今在某些地方还继续显示：他所创造的奇迹之中，有些是为了驱赶会对人类造成危害的四蹄动物和鸟类，另一些是为了疏浚从两岸冲溢出来的河水，但是有的尽管对人类也造成损失和死亡，然而其目的也是为了加以遏制。要知道，不仅在他活着的时候，鬼怪做出了这样的奇迹，就是在他死后，鬼怪还在他的棺墓旁，以他的名义做出了奇迹，以便吸引那些常被恶魔捉弄的可怜的人们。"这样，大家对于施展巫术的人们都会说些什么呢？要知道，这个人擅长于巫术的诱惑，从不计较在感情冲动时就会施展富有才略的巧计；他本应该只是说说他想干什么，而不是付诸行动。这一切正是神灵的姑息和魔鬼的妖术而产生的。我们东正教的信仰经受着所有类似事情的考验，说明它的忠贞不渝，它在上帝旁，不被人类敌人以及恶奴所制造的恶魔般虚幻的奇迹和撒旦行动所迷惑。有些人有时以上帝的名义作预言，犹如巴兰、扫罗以及该亚法，他们甚至驱逐魔鬼[255]，如犹大和士基瓦的儿子。因为神的恩惠屡次落到不该受到恩赐的人的身上，如很多人为之所证实的那样。由于巴兰不过虔诚的生活，也没有信仰，但为了规劝他人，神的恩惠还是落在他的身上。法拉奥也是这样，但他也有广阔的前途。尼布甲尼撒是个犯法者，[256]但他同样也有很多代人的未来，用以证明很多有错误见解的人们早在基督出现之前，就按个人意愿搞征兆，去诱惑那些不懂行善的人们。这种人还有魔法师西门和米南德[257]，其他一些人也是这样，实际上由于他们才说："不要用奇迹来引诱……"

三、伊戈尔执政时期

6421年（913年）。奥列格死后，伊戈尔继位。也正在此时，立奥（六世）之子君士坦丁[258]加冕为皇帝。因奥列格已死，德列夫利安人与伊戈尔断绝了关系。

6422年（914年）。伊戈尔发兵进攻德列夫利安人，战胜后，让他们负担比奥列格时期更重的贡物[259]。同年，保加利亚的西蒙率兵来到帝都，媾和后返回老家[260]。

6423年（915年）。佩彻涅格人初次来到罗斯的土地[261]，同伊戈尔媾和后，转往多瑙河。与此同时西蒙来攻打色雷斯[262]；希腊人也派人向佩彻涅格人求援。当佩彻涅格人的援兵来到，并准备出击西蒙时，希腊的将军却发生了内讧。佩彻涅格人看到他们自己都互相争吵，就引军返回了，保加利亚人同希腊人开战，希腊人惨败。西蒙占领了亚得里亚堡，该城原名为俄瑞斯忒斯城，俄瑞斯忒斯是阿伽门农的儿子[263]。俄瑞斯忒斯从前曾在三条河里洗过澡并立刻治好了病——所以这个城市就以自己的名字命名。后来亚得里亚皇帝又把它重建修复，并以自己的名字命名，所以我们称它为亚得里亚堡。

6424年（916年)。

6425年（917年）。

6426年（918年）。

6427年（919年）。

6428年（920年）。希腊人新立罗曼努斯为帝[264]。伊戈尔发动了反对佩彻涅格人的战争。

6429年（921年）。

6430年（922年）。

6431年（923年）。

6432年（924年）。

6433年（925年）。

6434年（926年）。

6435年（927年）。

6436年（928年）。

6437年（929年）。西蒙向帝都进发[265]，征服了色雷斯和马其顿，他以强大的兵力耀武扬威地直逼帝都。西蒙同罗曼努斯皇帝缔结了和约，返回家园。

6438年（930年）。

6439年（931年）。

6440年（932年）。

6441年（933年）。

6442年（934年）。乌果尔人首次进军帝都，征服了整个色雷斯。罗曼努斯同乌果尔人媾和。[266]

6443年（935年）。

6444年（936年）。

6445年（937年）。

6446年（938年）。

6447年（939年）。

6448年（940年）。

6449年（941年）。伊戈尔远征希腊人[267]。保加利亚人给皇帝送信[268]，说罗斯人率船一万艘[269]驶向帝都。船队开来[270]，在维菲尼亚开战，征服了庞特海沿岸直到伊拉克利亚和帕弗拉戈尼亚一带土地，还占领了整个尼科米底亚地区，并烧毁了整个舒特湾区。有人被抓住：一些人被钉死在十字架上，另一些人排上队被当靶子射击，或抓过来反绑双手，用铁钉钉进头顶。他们把很多神圣的教堂、修道院和村庄都付之一炬，并在舒特湾两岸掠夺了不少财

物。后来从东方开来了军队：潘菲尔率领的四万皇家卫队[271]；大贵族福卡斯的马其顿人；总督费多尔率领的色雷斯人；同他们一起的还有显赫的贵族，他们一起包围了罗斯人。罗斯人经商议后对希腊人武装迎击，经一场恶战希腊人勉强占了上风。傍晚时分罗斯人撤回到自己的军队驻地[273]，晚上乘船离去。狄奥法内斯即刻驾船带着火种进行拦阻，用发射管筒往罗斯人的船上喷火[274]。海上出现了一派可怕的战斗奇观。罗斯人看见一片熊熊烈焰，纷纷跳入海中，争先逃命。就这样罗斯人的残部返回了家园。他们回到自己的家园后，（每人向自己的人）讲述经过和那船上的烈火。他们说："希腊人好像取来了天上的闪电，他们用它轰击我们，烧死我们，因此我们没能打倒他们。"伊戈尔回国后，开始大批招募军队，并派人渡海找瓦兰人，请他们出征希腊，重整旗鼓，准备再次远征希腊。

6450年（942年）。西蒙攻打霍尔瓦提人，霍尔瓦提人战胜了他。他把保加利亚的王位传给自己的儿子彼得后死去[275]。

6451年（943年）。乌果尔人又发兵进攻帝都，同罗曼努斯媾和后返回故里。[276]

6452年（944年）。伊戈尔又募集了大批军队[277]：瓦兰人、罗斯人、波利安人、斯拉夫人、克里维奇人以及提维尔人，还雇用佩彻涅格人，并从他们那里索取了人质，兵分水陆两路进犯希腊，决心为自己报仇雪恨。有关此事，科尔松人得到消息，派人给罗曼努斯报信："罗斯人来了，他们的战船不可胜数，船都遮盖了整个海面。"保加利亚人也传信来说："罗斯人打来了，他们还雇用了佩彻涅格人。"皇帝得知这一情况后，派最得力的大臣向伊戈尔恳求说："别进军了，你可收取奥列格取过的贡物，我还可增加数额。"同时也给佩彻涅格人送去贵重织物和很多黄金。伊戈尔这时已到达多瑙河河畔，把亲兵召在一起，同他们商议，并把皇帝的话告诉他们。伊戈尔的亲兵说："如果皇帝那样说，不打就能拿到金银和上等进口织物，那咱们还等什么呢？况且又有谁能知道——胜利属谁：是我们，还是他们？并且谁又能同大海结盟？要知道我们不是在陆地上，而是在深海上作战：大家都有死亡的危险。"伊戈尔听从了他们的话，命令佩彻涅格人去征服保加利亚土地，而自己从希腊人那里收得黄金和供全体将士享用的贵重织物，返回基辅。

四、罗斯人与希腊人条约（二）

6453年（945年）（上）。罗曼努斯、君士坦丁和斯杰凡派遣使者到伊戈尔那里，以恢复从前的和约。伊戈尔也同他们谈了有关和约的问题。伊戈尔还派了自己的大臣到罗曼努斯那里。罗曼努斯召见了贵族和大臣，并请求罗斯使者把双方的谈判记在羊皮纸上[278]。

“在皇帝罗曼努斯、君士坦丁、斯杰凡这些笃信基督教的统帅

执政时期[279]签订的条约副本。我们是罗斯氏族[280]的使者和商人，罗斯大公伊戈尔的使臣伊沃尔及其他成员[281]：伊戈尔的儿子——斯维亚托斯拉夫的使臣武叶法斯特；大公夫人奥尔加的使臣伊斯库谢维；伊戈尔的侄儿伊戈尔的使臣斯卢迪；沃洛季斯拉夫的使臣乌列勃；普列德斯拉夫的使臣卡尼查尔；乌列勃夫人的使臣希赫别伦·斯凡德尔[282]；普拉斯坚·图罗多夫；利比阿尔·法斯托夫；格里姆·斯菲里科夫；伊戈尔的侄儿普拉斯坚·阿孔；卡雷·图德科夫；卡尔舍夫·图罗多夫；叶格里·叶夫利斯科夫；沃伊斯特·沃伊科夫；伊斯特尔·阿米诺多夫；普拉斯坚·别尔诺夫；亚夫佳格·古那列夫；希勃利德·阿尔丹；科尔·克列科夫；斯捷基·叶托诺夫；斯菲尔卡……阿尔瓦德·古多夫；富德里·图阿多夫；穆图尔·乌钦；商人阿杜恩、阿杜尔勃、伊格基夫拉德、乌列勃、弗鲁坦、戈莫尔、库齐、叶米格、图罗比德、富罗斯坚、勃鲁内、罗阿利德、古那斯特尔、弗拉斯坚、伊格尔德、图尔别尔恩、莫涅、鲁阿利德、斯维尼、斯季尔、阿尔丹、提连、阿普别克萨尔、武兹列夫、辛科、鲍里奇[283]，他们均由罗斯大公伊戈尔派遣，也是受所有王公及罗斯国家所有人们[284]的派遣。正是他们这些人身受重托恢复昔日的和平，这种和平多年来已被憎善喜恶的魔鬼给破坏了，他们奉命来确立希腊人与罗斯人之间的友好关系。

我们的大公伊戈尔，其他王公、大公的贵族以及全体罗斯人民派我们来会见伟大的希腊皇帝罗曼努斯、君士坦丁和斯杰凡，同皇帝陛下及全体贵族和所有希腊人民永结友好同盟，只要太阳还在发光，和

平必将永存。而罗斯方面若有谁想破坏这一友好关系，如果他们是受过洗礼的人，必将受到万物之主上帝的惩罚，在阴间也会被判处死罪，如若他们不是基督教徒，那他们不会得到上帝和雷神的庇护，他们也得不到自己盾牌的护卫，会死于他们自己的利剑、箭或自己的其他兵器之下[285]，而自己在整个阴间的一生都将成为奴隶。

罗斯大公及其贵族如同为他们所规定的那样[286]，可向希腊大帝的希腊国土任意派遣载有使臣和商人的船只。从前使者携带金印，而商人携带银印，如今你们的大公吩咐带文书给我们皇帝；那些将被派遣来的使者和客商应携带写明情况的文书，上面写清：派来多少船只，以便我们从中了解[287]他们是抱着和平的意图而来。如果不带文书而来并落到我们手里，那我们将对他们拘留监护，直到通知到你们的大公。如果对我们不服，并进行反抗，就把他们处死，但愿你们的大公对他们的死不予追究。如果他们逃跑返回罗斯，我们就函告你们的大公，由你们大公自行处理。假如罗斯人不是为了贸易而来，那他们就别领月粮。希望大公能惩处自己的使臣以及来到这里的罗斯人，以便他们在我们的国家和乡村不会胡作非为。当他们到达时，他们可住在圣母教堂附近，我们皇帝会派人登记你们的名字，可以让他们领取月粮——使节领取使者月粮，而客商领客商的月粮；依次最先是由基辅城来的人，然后是切尔尼戈夫来的，佩列亚斯拉夫利以及其他城市来的。他们由同一座城门进城，在皇帝武士陪同下不得携带武器。一次可进城50人，他们可随意买卖，然后出城；而我们皇帝的武士负责保护他们。如果罗斯人或希腊人中有人作出不正当的行为，武士就来判断那事情的是非。当罗斯人进入城市时，但愿不做坏事。他们无权购买贵于50佐洛特尼科的珍贵织物；如果有人买了那种织物，那他得呈交给皇帝武士过目，武士盖上印后交还给他们。从此地离开的罗斯人，可从我们这里取得一切必需品、旅途中的食物以及船上必备的东西，如同从前所规定的那样，以便他们能安全地返回自己的国家，但他们再无权在圣母教堂附近过冬。

如果罗斯人的奴仆潜逃[288]，为了找他可以到我们国家，如果他真在圣母教堂一带，那他们可以将他捕获；如果找不到，那就让我们罗斯的基督教徒按照他们的信仰发誓，如若不是基督教徒，则按其自己的规矩，然后就可从我们这里像从前规定的那样领取自己的价额——每个奴仆两匹织物。

如果从我们的皇族或是从我们的城市或其他城市有奴仆潜逃到你们那里，并随身带走什么东西，那就再遣送他回来；而如果他带的东西完整无损，可从他那里得到2个佐洛特尼克的捕获费。

如果罗斯人中有人企图从我们帝国的人那里取走[290]什么钱财，图谋的人就要受到严厉的惩罚；如果他已经得手，他就得加倍偿还；如果这样的事是希腊人对罗斯人干的，那他也要受到罗斯人所受的同样的惩罚。

如果发生希腊人对罗斯人或者罗斯人对希腊人的偷盗行为，那不仅应该交回被偷的东西，而且还需偿付被偷东西所值的钱款[291]；如果偷的东西已被卖掉，那就要按其价值加倍偿还，并将依据希腊的法律[292]和罗斯的法律和条例给予惩罚。

不管罗斯人带来多少我们臣属的基教徒俘虏，他们若是精壮的小伙子或少女，赎取时我们可以付给10个佐洛特尼克，并把他们领回[293]，如果是中年人，可付给他们8个佐洛特尼克领回他，如果是老人或小孩，那为他可付5个佐洛特尼克。

如果罗斯人做希腊人的奴隶，倘若他们是俘虏，罗斯人可用10个佐洛特尼克将他们赎回；倘若他们是被希腊人买来的，那希腊人应对十字架发誓，再取回自己的钱：他买那个俘虏时所花的价钱。

关于科尔松国家[294]。罗斯大公无权在那个地区与那些国家及其一切城市进行战争，那个国家也不向你们屈服，如果另一方面罗斯王公为了打仗请求我们军队支援，那我们就给他需要的军队。

为此商定：如果罗斯人发现因遭遇风暴被抛到岸上的希腊船只，不得使船只再遭受损失。如果有人从船上偷盗什么财物或者把船上的人沦为奴隶或加以杀害，那就要按罗斯和希腊的法律予以治罪。

如果罗斯人遇到科尔松人在第聂伯河河口捕鱼，不得做任何为难他们的事情[295]。

罗斯人无权在第聂伯河河口，别洛别列日耶和圣叶尔费里岛[296]附近过冬；当秋天来临时，就让他们各自回到罗斯老家。

为此商定：如果黑保加利亚人到科尔松国土进行战争，我们命令（велим）罗斯王公——不要放过他们，不然的话也会给他的国家带来损失[297]。

如果某希腊人——我们皇帝的臣民——犯了罪，你们无权惩罚他们，但他会根据我们皇帝的旨意，受到与其罪行相应的惩罚[298]。

如果我们的臣民杀死了罗斯人，或是罗斯人杀死了我们的臣民，那被杀害者的亲属可以捕捉凶手并杀之[299]。

如果杀人犯逃跑并隐藏起来，而他拥有财产，那就让被害者的亲属占有他的财产；如果杀人犯没有财产并隐藏起来，那就寻找他，直到找到为止。当找到他时，他将被处死。

如果罗斯人对希腊人或者希腊人对罗斯人用剑或是矛或是别的什么武器击人，那为这种违法行为，犯罪者按照罗斯法律需交付5升白银；如果他是无产者，那就让他卖掉所能卖的一切；甚至连他身上穿的衣服，也让人从他身上脱下来；而对不足部分则让他按自己的信仰发誓说，他再没有别的东西了，只有在这时候，他才能被放过。

如果我们皇帝希望你们出兵帮我们打敌人，为此我们给你们的大公写信，你们大公应派出我们所要的军队；以此告示天下，希腊人和罗斯人之间有着怎样的友好关系。

我们把此条约写在两本羊皮纸上，一本保存在我们皇帝手里，上面有十字架和我们的签名；在另一本上有你们使者和商人的签名。而当我们皇帝的使者去的时候，让他们把条约呈给罗斯大公伊戈尔及其臣僚；他们接受条约文本后，要真诚发誓恪守我们达成的协议，遵守那签有我们名字的文本上所写的内容。

我们是受过洗礼的，在大教堂上以神圣的伊里亚教堂的名义，在放着真诚的十字架和羊皮纸文本的面前，宣誓恪守文本中所记载的一切，不违背其任何事项；而如果我们国家中有人——无论大公，还是别的什么人，受过洗礼的或没有受过洗礼的——违反了它，就不会得到上帝的帮助，在阴间将沦为奴隶，并将成为自己武器的牺牲品。

而未受过洗礼的罗斯人整齐地放下自己的盾牌、出鞘的剑[300]、腕箍[301]及其他武器，以便宣誓：在这个文本中所记载的一切内

容将被伊戈尔、全体贵族以及罗斯国家所有人，永生永世、永远恪守。

如果某王公或罗斯人，无论基督徒或非基督徒，违背这个文本所写的规定——那就要受到以自己武器处死的惩罚，并因违背自己的誓言而受到上帝和雷神的诅咒。

如果伊戈尔大公以誓言确认了这个条约，那就希望他永葆这片真正的爱心，永不违背条约，此友好之情，将与日月同辉，与天地常存，直到永远的将来。”

伊戈尔派遣的使者同希腊的使者一起回来见伊戈尔，向他转达了罗曼努斯皇帝所说的一切话。伊戈尔召见了希腊的使者，问道：“请谈谈皇帝对你们有何吩咐？”皇帝的使者说：“皇帝为和平而高兴，派我们来希望同罗斯大公建立和平和友好的关系。你们的使者让我们皇帝宣誓，我们也被派来参加你和你的臣僚们的宣誓。”伊戈尔应允这样做。次日，伊戈尔召来使者，一起来到雷神所在的小丘，放下自己的兵器、盾牌和黄金，伊戈尔和他的人——罗斯人中的多神教徒——宣了誓。而罗斯的基督徒集合在圣伊里亚教堂宣誓，该教堂在帕申奇会议街末端的鲁契耶上：这是个大教堂，因为有很多基督徒——瓦兰人和可萨人。伊戈尔批准了同希腊人的和约，赠送给使者毛皮、奴隶和蜂蜡，送走了使者。使者回到皇帝那里，并把伊戈尔所有讲话和对希腊人的友好之情奏明皇上。

伊戈尔和所有国家建立了和平关系，开始了在基辅的统治。秋天来了，他打算对德列夫利安人进行远征，希望从他们那里取得更多的贡物[302]。

五、奥尔加摄政时期

6453年（945年）（下）。这一年亲兵队对伊戈尔说："斯维涅尔德的少年卫士[303]都添加了武器和衣服，而我们则袒胸露体。大公啊，同我们一起去收取贡物吧，你和我们大家都会有所收获[304]。"伊戈尔听从了他们的建议——就到德列夫利安人那里收取贡物，并在从前贡物的基础上又增加了新的数额，他的武士对德列夫利安人横征暴敛。伊戈尔收取贡物后，动身返回自己的城市。当他往回走时，经自己仔细考虑之后，对自己亲兵队说："你们先把贡物运回家，我还要回去再收一些。"于是他让自己的亲兵队先走，自己只带小部分队伍返回，想得到更多的财富。德列夫利安人听说他们又回来了，就和自己的王公马尔商量："如果狼要吃羊，在没把狼打死以前，狼会拖走所有的羊。这个人也是一样：如果不消灭他，他会整死我们所有的人。"于是派人向伊戈尔说："为什么又来了？你已经把全部贡物都收走了。"伊戈尔没听他们的话；于是德列夫利安人走出伊斯科罗斯坦城，迎战伊戈尔，他们杀死了伊戈尔及其随从亲兵[305]，因为伊戈尔随从的人数很少。伊戈尔被埋葬在伊斯科罗斯坦城附近的德列夫利安人的土地上，其墓至今犹在。

奥尔加同自己年幼的儿子斯维亚托斯拉夫住在基辅，他的养育者[306]是阿斯穆德，而军事长官斯维湟尔德是姆斯提沙的父亲[307]。德列夫利安人说："我们杀死了罗斯的王公；我们把他的妻子奥尔加娶来做我们王公马尔的夫人吧，把斯维亚托斯拉夫也带过来，我们可以随便来安排他。"于是德列夫利安人派出自己的亲信二十名左右，乘船前去见奥尔加，他们的船在鲍里切夫高坡附近停泊。因为河水当时流经基辅山附近，人们不是居住在平原上，而是住在山上。而基辅城也建在那里，即现在的戈尔佳塔和尼基福尔私邸所在地，至于王公的官邸则在城里，即如今的沃罗季斯拉夫和丘金[308]私邸的所在地。而捕鸟场（перевесище）[309]在城外，城外还有一所官邸，它在什一圣母教堂后面，即现今的乌斯塔夫谢克私邸所在地；山上有一座房顶很高可远眺风景的宅邸——是石彻的楼房（терем）[310]。下

面通报奥尔加说德列夫利安人来了。奥尔加召见了他们，并对他们说："贵客来啦。"德列夫利安人回答："来了，大公夫人。"于是奥尔加对他们说："说吧，有何贵干？"德列夫利安人回答："德列夫利安国派我们来，带来了这样的口信：我们杀死了你的丈夫，因为你的丈夫像狼一样，侵吞和抢掠，而我们的王公是好人，因为他把德列夫利安国治理得国泰民安，你就嫁给我们的马尔王公吧[311]！"要记住德列夫利安王公，他的名字是马尔。奥尔加对他们说："我从你们的谈话中领会了你们的好意——我的丈夫对我而言已经不能复生；我想明天在我的臣民面前向你们表示一下敬意；现在请回到自己的船上，高兴地安歇，早晨我派人去接你们时，你们可说：'我们不骑马，不步行，你们要用船抬我们去。'他们就会用船把你们抬来的。"[312]这样，就放他们回船了。奥尔加命令在城外尖塔楼的院内挖一个很深的大坑。第二天早上，奥尔加坐在塔楼上派人去请客人。来人到了客人那里说："奥尔加盛情邀请你们去。"他们回答道："我们既不骑马，也不坐车，也不步行，而要坐在船里抬着我们走。"基辅人回答："我们没有办法！我们的大公被杀，而我们的王公夫人却想嫁给你们的王公。"于是用船抬着他们。他们歪着身体、单手叉腰，神气十足地半坐着，胸前有几个金属大扣子（"сутути"[313]）。当把他们抬到奥尔加所在的官邸的院子里时，连人带船都一起扔进了坑里[314]。奥尔加靠近坑边，向他们问道："这种礼遇你们觉得好吗？"[315]他们回答："对我们来说，这比伊戈尔的死还惨。"奥尔加下令将他们活埋；于是就活埋了他们。

奥尔加派使节到德列夫利安人那里，对他们说："如果你们是真心实意请我去的话，那就派最显赫的官员来，以便我能荣耀地嫁给你们的王公，否则基辅人是不会放我走的。"[316]德列夫利安人听了这番话后，就选拔出管理德列夫利安国家最优秀的官员[317]，把他们派去迎娶奥尔加。当德列夫利安人来到时，奥尔加下令准备好澡堂，并这样对他们说："洗好澡后，再来见我。"他们烧热了澡堂（истопка[318]），德列夫利安人走进澡堂开始洗澡，随后他们就被锁在澡堂里，奥尔加命令从门那儿开始点火把澡堂烧着，他们全都被烧死在那里。

奥尔加派人到德列夫利安人那里说：“我已经动身到你们那里去，请在杀死我丈夫的那个城市多准备些蜜酒，我要在他的坟前哭祭，并为我亡夫举行追荐的酒宴（“тризна[319]”）。他们听到这话以后，运去大量的蜂蜜并酿成蜜酒。而奥尔加带上少数亲兵，轻装出发，来到了自己丈夫的墓（гроб[320]）前哭泣为他祭悼。她命令自己手下人堆起个大墓，当墓堆成后，就命令举行追悼竞技酒宴。此后，德列夫利安人坐下来喝酒，奥尔加吩咐她的少年卫兵在他们身旁侍候。德列夫利安人对奥尔加说：“我们派去接你的卫兵在哪里？”她当即回答：“他们在我后边，同我丈夫的卫兵一起走。”当德列夫利安人喝得酩酊大醉时，她吩咐自己的少年卫兵为他们的荣誉而饮，而她自己则暗中走开，命令卫队砍杀德列夫利安人，砍杀了他们5000人。奥尔加回到了基辅，募集军队去征讨其余的德列夫利安人。

六、斯维亚托斯拉夫统治时期

6454年（946年）。奥尔加同自己的儿子斯维亚托斯拉夫一起募集了大批精兵强将向德列夫利安人的土地进发。德列夫利安人也奋起迎战。当两军对峙准备一战时，斯维亚托斯拉夫把矛投向德列夫利安人[321]，矛在马的两耳间飞过，击落在那匹马的腿上，因为斯维亚托斯拉夫还是个孩子。斯维涅尔德和阿斯穆德说："王公已经下手了；亲兵们跟随王公冲啊！"他们战胜了德列夫利安人[322]。德列夫利安人败阵逃跑，紧闭城门躲进城里。奥尔加同自己的儿子急速转向伊斯科罗斯坦城，因为是该城的居民杀死了他的丈夫，他同自己的儿子在城郊扎营，而德列夫利安人坚守城池，顽强抵抗，因为他们很清楚，他们杀死了大公，即使投降也不会有什么好结果。奥尔加围城围了整个夏季，也未能攻克，于是就想了这样一个计策：她派人靠近城池放话说："你们还想死守到何时？要知道你们所有的城市都已归顺我了，承担了缴纳贡物的义务，他们现在已经耕种自己的田地[323]；可是你们却还在拒绝缴纳贡物，这不是等着饿死自己吗？"德列夫利安人回答说："我们倒是愿意缴纳贡物，但是你不是想要为自己丈夫报仇吗？"奥尔加就对他们说："在你们的人第一次和第二次来基辅时，我已经为我丈夫报仇雪恨了，而当我为丈夫举行追悼酒宴时，我又第三次报了仇。更多的报仇我已经不想了——现在想的只是从你们这儿获取不多的贡物，并同你们媾和，然后就班师回家。"德列夫利安人又问："你们想从我们这里要些什么呢？我们愿意给你蜂蜜和毛皮。"而奥尔加说："你们现在已经既没有蜂蜜，也没有毛皮了，所以也就向你们要得不多，每户给我三只鸽子和三只麻雀。要知道，我不想像往年纪事我丈夫那样，把沉重的贡物加在你们的身上，因此向你们要得很少[324]。你们也都被围得疲惫不堪，也就向你们要这么一点就可以了。"德列夫利安人十分高兴，从每户收了三只鸽子和三只麻雀，恭恭敬敬地呈交给奥尔加。奥尔加对他们说："你们看，你们已经归顺了我和我的孩子——回城去吧，而我明天就从此城撤离，回到自己的城市。"德列夫利安人很高兴地进了城，并把所有情况告诉人们，城里的人也都十分欣喜。而奥尔加分配给每个士兵——有的是一只鸽子，有

的是一只麻雀，命令他们把包在小手帕里的火绒（църь）[325]用线拴在每只鸟的身上。当暮色降临时，奥尔加命令士兵把鸽子和麻雀放出去。鸽子和麻雀飞回自己的老巢：鸽子飞回鸽子窝，而麻雀飞到房檐下，这样，鸽子窝、储藏室、板棚以及干草房都燃烧起来，没有一家不着火的，并且也难以扑灭，因为是立即户户起火。人们纷纷从城里逃出，奥尔加命令自己士兵把他们都抓起来。她就这样夺下了城市，并放火烧毁它，城里的长老们做了俘虏，另一部分人被处死，第三部分人交给自己的武士当奴隶，而剩下的其他人留下，让他们缴纳贡物。

奥尔加给他们加上沉重的贡物负担[326]。三分之二的贡物运往基辅，三分之一运往维什戈罗德给奥尔加，因为维什戈罗德是奥尔加的城堡。奥尔加同自己的儿子率领亲兵队由此巡视德列夫利安人各处，并建立贡物和征收的规章制度。这里至今仍保留着奥尔加的驻跸地和猎场。她同自己的儿子斯维亚托斯拉夫回到自己的基辅城，并在那里居住了一年。

6455年（947年）。奥尔加出巡诺夫哥罗德，在姆斯塔一带建立乡村营地，并确定了贡物额度，对卢加一带也规定了代役租制和贡物额度，到处留下她的狩猎地，她住过的许多地点和乡村营地，这些都是她到过的见证。她的雪橇于普斯科夫至今犹在，第聂伯河流域有不少是她捕过鸟的场地，在捷斯纳河一带也是如此，至今还有她住过的村落——奥尔日奇村[327]。就这样，她把一切整顿好后，返回基辅她儿子那里，在那里同儿子过着和睦的生活。

6456年（948年）。

6457年（949年）。

6458年（950年）。

6459年（951年）。

6460年（952年）。

6461年（953年）。

6462年（954年）。

6463年（955年）。奥尔加出访希腊国家，抵达帝都[328]。这时执政的是立奥（哲学家）的儿子君士坦丁（皇亲的）[329]。奥尔加来到皇帝那里，他见她容颜秀丽，智慧敏捷。皇帝在和她交谈时，为她的才智所折服，对她说："你完全有资格在我们的都城和我们共同执政。"而她体会到这话的内在含义报道，回答皇帝道[330]："我是多神教教徒，如果你想给我施行洗礼，那你本人来给我洗礼吧——否则我就不受洗礼。"于是皇帝和大牧首一起为她洗礼。奥尔加受洗礼后，身心都充满喜悦。总主教给她布道说："你是罗斯女人中唯一参加祝福仪式的人，因为你弃暗投明。在你未来的罗斯子孙后代都将为你祝福称颂。"总主教并把基督教的教规、祈祷、斋戒、施舍以及洁身的圣训传授给她。她低着头站着，像吸水的海绵一样，谛听教义，她向大牧首俯首膜拜道："大主教啊，愿托福于您的祈祷，使我能摆脱恶魔的罗网，永保太平。"在受洗礼时，她像古皇太后——君士坦丁大帝的母亲那样，被命名为叶列娜。总主教赐福给她后，就让她走了。在她洗礼后，皇帝召见了她并对他说："我想娶你为妻。"而她回答说："你怎么能娶我呢？是你为我洗了礼，并称我为女儿。对基督教徒来讲，这是不允许的[331]——你自己也明白。"皇帝于是对她说："奥尔加，你把我骗了。"皇帝给她很多礼物：黄金、白银、贵重的织物以及各种各样的器皿；并称她为自己的女儿，把她放走了[332]。她回国的事准备停当后，来向总主教辞行，并请他为自己归程祝福，她对他说："我国的人以及我的儿子都是多神教教徒——但愿上帝能保佑我，免除一切祸端。"总主教说："忠诚的孩子！你面对基督举行了洗礼，你笃信了基督，基督必将保佑你，就像他在古代保佑以诺，后来保护方舟里的挪亚，保佑亚伯拉罕对付亚比米勒，保佑罗得对付所多玛人，保佑摩西对付法老，保佑大卫对付扫罗，保护炉中的三少年，保佑但以理免遭野兽的吞食——他同样会拯救你免遭恶魔的阴谋诡计及其罗网。"总主教为她祝福。她带着和约启程回国，回到了基辅。这事像在所罗门时代发生的一样：埃塞俄比亚女皇来到所罗门处，很想听听所罗门的那充满智慧的深奥的论述，她目睹了他的真实的聪明才智。同样的，这位高贵虔诚的奥尔加也寻求真正的上帝的智慧，不过，那位（埃塞俄比亚女皇）探求的是人的智慧，而这位则探求的是上帝的智慧。"因为有心者一定能找到智慧。""绝顶的智慧在十字街头大声宣布，在路上高声呼喊，在城墙上公开宣讲，在城门口大声宣

告：不学无术的人到什么时候都喜欢愚昧。”这位高贵虔诚的奥尔加自幼就寻求智慧——这世上最美好的东西，终于找到了无价珍宝——基督。因为所罗门说过：“夫妻恩爱才能心旷神怡。”“用你的心去思索”；“爱我之人为我所爱，觅我之人必能找到我。”上帝说：“凡来投我之人我不会赶走他。”

奥尔加回到了基辅，希腊皇帝派来使臣给她捎话说：“我赠送你很多礼物。还记得吗？你曾对我说：‘等我回到罗斯，会给你送上很多礼物：奴仆、蜂蜡、毛皮和士兵，以示援助。’”奥尔加通过使臣回答说：“如果你也在我们这里的波恰伊纳河住一段，像我在舒特湾那样，那我就把礼物奉送给你[333]。”然后就让捎这些话的使者回国了。奥尔加同自己的儿子斯维亚托斯拉夫在一起生活，母亲劝他接受洗礼，但他既不想也不愿听这些；但如果别人要接受洗礼，他也不阻止，而只是嘲笑这种行为。“因为对于不信教的人说来，基督教的信仰是愚蠢已极的行为”；“因为在黑暗中行走的人不会知道，也不会理解，也体会不到主的声誉”；“他们的心变得冷酷，对许多事情都视而不见，充耳不闻。”因为所罗门说过：“渎神的行为与理智相距遥远”；“因为召唤你们而你们不听我的，用话来开导，而你们不理睬我，并拒绝了我的劝告，也不接受我的直言”；“憎恨才智，不以上帝畏惧之事为己惧，不接受我的忠告，轻视我的直言。”奥尔加也经常说：“我的儿子，我信奉上帝，因而我很快活；假如你也信的话，那你也会快活的。”可是他对这些听不进去，说：“我怎么能独自一个人接受异邦的信仰呢？我的亲兵将会耻笑我的。”她又对他说：“假如你能接受洗礼，那么大家也会这样做的。”他还是没听他母亲的话，仍然按照多神教的习俗生活。正像俗话所说的那样：“不听父母言，死亡在眼前。”他哪里知道，不听母亲的话，灾祸就会降临[334]。斯维亚托斯拉夫反而生了他母亲的气。所罗门说：“教诲坏人，会给自己蒙受委屈，揭露罪人会遭受恶意的抨击；因为揭发恶人是祸根。为了不使恶人憎恶你，你就不要去揭露他们。”然而，奥尔加爱自己的儿子斯维亚托斯拉夫，还是多次说：“那就听凭上帝的安排吧；如果上帝愿意宽恕我族和罗斯人民，那么愿主也将赐福于我的爱主之心，降福于他们。”她一面这样说，一面昼夜为儿子和人们祈祷，教导孩子，一直把他抚养成人。

6464年（956年）。

6465年（957年）。

6466年（958年）。

6467年（959年）。

6468年（960年）。

6469年（961年）。

6470年（962年）。

6471年（963年）。

6472年（964年）。当斯维亚托斯拉夫长成壮年，他开始招募众多勇猛的战士。斯维亚托斯拉夫都是轻装出征，敏捷如豹[335]，东征西讨。他出征既不带辎重车，也不带行军锅，肉不煮食，但把马肉、兽肉或牛肉细切后，放火上烤着吃；他没有帐幕，夜宿铺上毡垫，枕鞍而卧，他的所有兵士也皆如此。他派人到异域通知对方说："我要讨伐你们。"他出兵奥卡河和伏尔加河流域，在那里遇到了维亚提奇人[336]，他问维亚提奇人说："你们给谁纳贡？"他们回答说："我们向可萨人纳贡——每犁得交一个谢利亚格。"[337]

6473年（965年）。斯维亚托斯拉夫出兵征讨可萨人[338]。可萨人得知后，在其王公可汗的率领下出师迎敌，双方交火，在这场血战中斯维亚托斯拉夫打败了可萨人，并占领了他们的城市白维扎[339]。他还战胜了亚瑟人和卡索格人[340]。

6474年（966年）。斯维亚托斯拉夫战胜了维亚提奇人并向他们征收贡物。

天鹅绒

6475年（967年）。斯维亚托斯拉夫出兵多瑙河征讨保加利亚人[341]。于是双方展开激战，斯维亚托斯拉夫降服了保加利亚人，攻

占了他们在多瑙河流域的80座城市[342]，并在佩列亚斯拉维茨城建立政权[343]，同时向希腊人征收贡物。

6476年（968年）。佩彻涅格人首次进攻罗斯领土[344]，而斯维亚托斯拉夫当时正留在佩列亚斯拉维茨城。奥尔加和她的几个孙子：雅罗波尔克、奥列格和弗拉季米尔在基辅城闭门坚守。佩彻涅格人用重兵包围：城的四周有数不清的兵马，城里的人既不能出城，又无法派人送信；人们又饥又渴，疲惫不堪。第聂伯河对岸的人们集结在船上，停在彼岸。彼岸的人无法进入基辅，此岸的人也无力投奔对方。城里的人开始担忧起来[345]，他们说："有谁能设法渡到对岸去告诉他们：假如明天早上你们还不能靠近都城，我们就得投降佩彻涅格人了。"于是一位少年武士站出来说："我能设法渡过去。"人们回答他说："去吧。"他出了城，手里拿着一副马笼头，一面问："谁看见一匹马没有？"一面跑过了佩彻涅格人的驻地。因为他会讲佩彻涅格话[346]，对方便把他当作自己人了。当他来到河边，甩掉衣服，纵身跳入第聂伯河，游向对岸。佩彻涅格人见到这种情景，便赶忙追捕，向他射箭，但对他已毫无办法。对岸的人见此，马上驾船向他划去，把他救上船，带他见亲兵队。少年武士对他们说："假若你们明天还不能靠近都城，人们就要向佩彻涅格人投降了。"一位名叫普列季奇的将领对此说道："咱们明天就坐船过去，把女主公和大公的儿子们救出，快速地渡过岸来。如果咱们做不到这一点，斯维亚托斯拉夫会把咱们都处死的。"于是第二天早上将近拂晓时，他们上了船，响亮地吹起了号角，而此时城里的人们也喊声大作。佩彻涅格人以为大公本人回来了，便纷纷离城而逃。奥尔加带着孙子和人们出城上船。佩彻涅格大公见此情景，只身返回，问将领普列季奇说："是谁回来了？"普列季奇回答说："（第聂伯河）对岸的人们。"佩彻涅格大公又问："莫不是你就是斯维亚托斯拉夫大公？"普列季奇回答说："我是他的部将，率领先头部队到达，而大公本人率领大军随后就到：那是千军万马。"他之所以这样说，目的是想恫吓他们一下。而佩彻涅格大公对普列季奇说："让我和你交个朋友吧。"普列季奇回答说："就这么办。"于是他们相互握手，佩彻涅格大公赠给普列季奇一匹战马、一把马刀和几支箭，普列季奇回赠给他一件锁子甲、一个盾牌和一把宝剑[347]。佩彻涅格人从城下撤兵，但城里人仍无法出城去饮马：佩彻涅格人还屯兵于雷别季[348]。于是基辅派人去对斯维亚托斯拉夫说："大公，

你总是谋取别人的土地，费尽苦心，却抛弃了自己的本土，我们，还有你的母亲和孩子却险些被佩彻涅格人所俘。假若你再不来保护我们，那他们一定还会把我们掳走的。难道你就不可怜自己的国家，不怜惜年迈的母亲和孩子们吗？”斯维亚托斯拉夫听了这一席话，便立即带领亲兵队上马奔回基辅；他问候了自己的母亲和孩子，并为他们由于佩彻涅格人侵犯而发生的事痛心疾首。于是他调集兵力把佩彻涅格人从战场上赶走，这才出现了和平。

6477年（969年）。斯维亚托斯拉夫对自己的母亲和大臣们说：“我不愿意坐在基辅城里，我想住在多瑙河畔的佩列亚斯拉维茨城——那才是我国领土的中心，所有的财富都汇集到那里：[349]来自希腊的黄金、彩缎、葡萄酒和各种水果；来自捷克、匈牙利的白银和马匹；来自罗斯的毛皮、蜂蜡、蜂蜜和奴隶。”奥尔加回答说：“你没看看，我有病；你还想丢下我到哪里去呢？”——因为她已病入膏肓。她又接着说：“等把我埋葬了以后，你愿意上哪儿就上哪儿。”时过三天[350]奥尔加就与世长辞了。她的儿孙和全体臣民都为之号啕痛哭。他们抬着她并把她安葬在一处开阔的地方。奥尔加临终时嘱咐说，不要为她开斋宴竞技赛，因为她自己有司祭，也就是这位司祭安葬了高贵的奥尔加[351]。

像太阳喷薄欲出的朝霞，像白昼来临前的曙光，她是信奉基督之邦的先驱者[352]。因为她迸发出光芒；像黑夜里的月亮一样，在多神教徒中照亮，犹如污泥中的一颗珍珠；当时的人们都被各种邪恶所玷污，没有接受圣洁的洗礼。而奥尔加曾在圣水盘中接受过洗礼，从自己身上抛弃了人类始祖亚当的罪衣，穿了新亚当，即基督的圣装。我们向她欢呼：“高兴吧，罗斯认识了上帝；我们开始顺从他。”她是第一个进入天国的罗斯女性，她也受到了罗斯子孙们的赞誉，称她是自己的先驱，因为她死后还为罗斯向上帝祈祷。要知道对主虔诚者的灵魂是不灭的；正如所罗门所说：“义人增多，民人喜乐。”虔诚者名垂千古，因为他被上帝和人们所承认。在这里人们都赞颂她，他们看到，奥尔加在那里安息多年而不腐，因为先知说过：“尊重我者，我必为其增光。”关于这样的人大卫也曾说过：“虔诚者定将万古流芳，他不惧谗言，一心期待上帝；心坚石穿，毫不动摇。”所罗门又说：“义人必将永生，他们有主的奖励和至高无上的庇护。因此，义人进入天国，从主的手里接受善的桂冠。主用右手覆盖他们，用力量庇护他

们。”上帝也保护了这位高贵的奥尔加，使她不受敌人和仇人——魔鬼的伤害。

6478年（970年）。斯维亚托斯拉夫派雅罗波尔克驻守基辅，而让奥列格去德列夫利安地区。在此同时，诺夫哥罗德人来为自己寻求一位王公：“如果你们不给我们派人作王公，那么我们自己就要为自己寻求王公了。”斯维亚托斯拉夫对他们说：“看谁到你们那里去好呢？”雅罗波尔克和奥列格都拒绝了。这时多勃雷尼亚说：“可以请弗拉季米尔去。”弗拉季米尔为奥尔加的管家玛卢莎所生。玛卢莎是多勃雷尼亚的妹妹；他们的父亲是马尔克·柳别恰宁，所以多勃雷尼亚是弗拉季米尔的舅父。于是诺夫哥罗德人对斯维亚托斯拉夫说：“那就把弗拉季米尔给我们吧！”斯维亚托斯拉夫回答说：“那就把他给你们。”诺夫哥罗德人接走了弗拉季米尔，弗拉季米尔与自己舅父多勃雷尼亚一起奔赴诺夫哥罗德，而斯维亚托斯拉夫前往佩列亚斯拉维茨（在多瑙河畔）。

6479年（971年）。斯维亚托斯拉夫来到佩列亚斯拉维茨城下，保加利亚人闭门坚守。保加利亚人出城抗击斯维亚托斯拉夫，双方展开激战，保加利亚人渐渐占了上风。斯维亚托斯拉夫激励自己的战士们说：“我们要在这里死拼到底！兄弟和亲兵们要英勇地守住阵地！”傍晚时分，斯维亚托斯拉夫已转危为安，他举起长矛，发起冲锋，攻下了城市[353]。他又派人去对希腊人说：“我要出兵征讨你们，夺取你们的国都，就像夺取这个城市一样。”希腊人说：“我们无力和你们对抗，你们可以从我们这里为你们的亲兵队索取相应的贡礼。说说你们的人数有多少，我们好按照你们亲兵队的人数计算缴纳贡物。”希腊人这样说，为的是欺骗罗斯人，因为希腊人至今还爱撒谎[354]。斯维亚托斯拉夫对他们说：“我们有两万人。”他多说了一万人：因为罗斯人一共只有一万。希腊人并没有纳贡，而出动了十万大军迎战斯维亚托斯拉夫[355]，于是斯维亚托斯拉夫向希腊人进军，对方也出兵抵抗罗斯人。当罗斯人一看对方时，无不为如此众多之兵力而震惊，然而斯维亚托斯拉夫说：“我们已经无法摆脱[356]，无论我们是否愿意，都得一战高低，即使暴尸疆场，也不能使罗斯国家受辱，因为死人才不会接受耻辱，假若临阵脱逃，那我们必将蒙受耻辱。既然我们不逃跑，那就要坚决迎战，我冲杀在你们的前面：如果我的脑袋掉了，你们就自己关心关心自己的吧！”战士们回答说：“你在何处

捐躯，我们也就在那里献出自己的头颅。”于是罗斯人重展军威，展开了一场残酷的肉搏战。斯维亚托斯拉夫取得胜利，希腊人溃逃。斯维亚托斯拉夫率兵杀奔希腊国都，一路作战一路毁坏城市[357]，这些城市至今仍是一片废墟。希腊皇帝把自己的大臣们召入宫中，对他们说：“我们该怎么办呢？我们已难以抵抗他的进攻了。”大臣们对他说：“我们给他送礼，可以试探一下，看他是否喜爱黄金或是贵重织品？”于是皇帝派遣一位聪明的谋士去向斯维亚托斯拉夫呈献黄金和贵重织品[358]，并嘱咐谋士说：“你要善于察颜观色，注意他的表情、脸色和内心的意图。”谋士带着礼品来见斯维亚托斯拉夫。部下向斯维亚托斯拉夫禀报说，希腊人前来请安求见。斯维亚托斯拉夫说：“把他们带进来。”使臣进来向斯维亚托斯拉夫参拜，在他面前献上黄金和贵重织品。斯维亚托斯拉夫看也不看，吩咐自己的年轻卫士说：“收下吧。”希腊人回来向皇帝复命，皇帝召集群臣。使臣们说：“我们见到了斯维亚托斯拉夫，献上礼品，可他一眼都没看，就命令收下了。”这时有一位说：“再试探他一次：给他送兵器。”他们采纳了他的意见，派人给斯维亚托斯拉夫送去一把宝剑和一件别的兵器。斯维亚托斯拉夫马上拿起兵器端详，夸奖起皇帝来，并向他表示了感激和爱慕之情。被派人员再次回见皇帝，并向他叙说了全部事情的经过。大臣们说：“这条汉子会很野，因为他轻视钱财，而珍视兵器，向他纳贡吧。”于是皇帝派人到他那里说：“你们只要不进攻首都，要多少贡物都可以。”因为斯维亚托斯拉夫已经逼近帝都了。希腊人给他送了贡礼；斯维亚托斯拉夫还为死者领取了贡物，他说：“死者的亲属会为死者领取的。”他又索取了许多礼品，满载荣誉凯旋返回佩列亚斯拉维茨。斯维亚托斯拉夫看到自己的亲兵队所剩无几，便自言自语地说：“可别中了什么诡计把我和我的亲兵都杀死！因为许多人已战死在战场。”于是说：“我得回罗斯去，增补亲兵队再带出来。”[359]于是，斯维亚托斯拉夫遣使去多罗斯托尔，当时希腊皇帝在那里，让使者转达说：“我希望和你建立持久的和平和友好关系。”皇帝听说以后很高兴，给斯维亚托斯拉夫送去比以前更多的礼品。斯维亚托斯拉夫接受了礼品，开始与自己的亲兵队商议，他说：“假如我们不同希腊皇帝缔结和约，他一旦发现我们人少，就会出兵把我们围困在城里。而罗斯土地又远离我们，佩彻涅格人和我们又处于交战状态，到那时有谁能来解救我们呢？我们一定要与希腊皇帝缔结和约；他们不是已经答应向我们纳贡了吗？这对我们来说也就足够了。假如他们中止向我

们纳贡，那时我们从罗斯重整更多的军队再来进攻帝都。”这一席话很合亲兵队的心意，就派出得力臣僚去见希腊皇帝。他们来到多罗斯托尔，向皇帝说明了来意。第二天早朝，皇帝召见他们进宫，皇帝说：“让罗斯使者来禀告。”于是使者陈述说：“我们的大公说：‘我愿同希腊皇帝在未来的整个时期建立全面的友好关系’。”皇帝大喜，吩咐司书把斯维亚托斯拉夫说的话全都记在羊皮纸上。使者开始述说斯维亚托斯拉夫的整个讲话，司书在一边记录。使者这么说：

“条约副本，此条约的立约人是罗斯大公斯维亚托斯拉夫和斯维涅尔德，录事的是大臣狄奥斐鲁斯，呈交给被称为齐米西斯的希腊皇帝约翰，时在6479年，“米兰敕令纪年”（印吉克特）14年7月[360]，签于多罗斯托尔城。我——罗斯大公斯维亚托斯拉夫，如发誓那样，以此条约来确认我的誓言[361]；我要同所有属于我的罗斯人臣民和贵族及其他人一起，与希腊每一位大帝[362]，与瓦西里和君士坦丁，与诸位神明的皇帝及你们所有人缔结和约。我将永远不再图谋侵犯你们的国家，不再集结军队征讨你们，也不怂恿外族攻打你们的国土，既不觊觎希腊管辖下的地区，不攻打科尔松国及那里的所有城市，也不进攻保加利亚国土。假若有人图谋反对你们的国家，那么我也是他的敌手，并将与他开战。正如我向希腊皇帝发誓过的那样，我的贵族、所有罗斯人和我都将恪守前约；倘有食言，违反上述条款，就让我与我的随从和部下受到我们所信奉的神灵——雷神和畜神的惩罚，让我们像黄金一样发黄[363]，就让我们死于自己武器之下。请不要怀疑我们现在向你们所许诺的，并写在这张羊皮纸上，盖上自己印章的这些真诚的话语。”

七、斯维亚托斯拉夫诸子内讧

斯维亚托斯拉夫同希腊人缔结和约之后，乘船向第聂伯河险滩进发，他父亲的将军斯维涅尔德对他说："王公，你应该骑马绕过险滩，因为险滩附近有佩彻涅格人活动。"斯维亚托斯拉夫没听他的劝告，还是乘船直上。而佩列亚斯拉维茨人已派人报信给佩彻涅格人说："斯维亚托斯拉夫正返回罗斯，要经过你们那里，他部队人数已不多，他从希腊人那里得到了数不尽的财富和俘虏。"佩彻涅格人得此消息后，便在险滩挡住了去路。斯维亚托斯拉夫临近石滩时，已无法过去。于是他们便在别洛别列日耶过冬，他们（罗斯人）没有吃的，发生了严重的饥荒，买一个马头就得付半个格里夫纳，斯维亚托斯拉夫就在那里过了冬天。

6480年（972年）。春天来临，斯维亚托斯拉夫向险滩进发。佩彻涅格汗库里亚向他发起进攻，杀死了斯维亚托斯拉夫[364]，取下他的首级，并把他的头盖骨制成杯子，包钉加固后作为饮器[365]。斯维涅尔德回到基辅，投奔雅罗波尔克。斯维亚托斯拉夫一共在位28年。[366]

6481年（973年）。雅罗波尔克继承大公位。

6482年（974年）。

6483年（975年）。有一天斯维涅尔德的儿子柳特出基辅城打猎，在林中追捕野兽。奥列格看见了他，问自己的部下："这人是谁？"下面回答说："斯维涅尔季奇。"奥列格上去把他杀了，因为他本人也正在那里打猎。雅罗波尔克与奥列格从此相互视为仇敌。斯维涅尔德总想为自己儿子报仇，经常怂恿雅罗波尔克说："出兵讨伐你的弟弟吧，占领他的领地。"

6484年（976年）。

6485年（977年）。雅罗波尔克出兵到德列夫利安人地域，讨伐其弟奥列格。奥列格出阵抵抗，双方混战在一起。雅罗波尔克首战告捷，奥列格和自己军队逃往称为弗鲁奇（奥弗鲁奇）的城市。进城门

要走护城河上的吊桥，人们在放下的吊桥上互相碰撞而被挤掉到桥下，奥列格也从桥上被撞到护城河里，许多人连马一起掉了下去，马踩压着人。雅罗波尔克进入奥列格的城市，夺取了政权，派人寻找自己的弟弟。人们找来找去，但没见他的踪影。一位德列夫利安人说："我看见他昨天在吊桥上被挤下去了。"于是雅罗波尔克派人去找弟弟，从清晨一直到中午，从护城河里搬运尸体，才在一些尸体下找到了奥列格；人们把他抬出来，放在毯子上。雅罗波尔克来到，俯尸痛哭，他对斯维涅尔德说："看看吧，这就是你所期望的！"奥列格被埋葬在奥弗鲁奇城郊的田野上，在奥弗鲁奇城郊至今还有他的坟墓[367]。雅罗波尔克就继承了他的政权。雅罗波尔克有一位希腊妻子，以前她曾是一名修女，雅罗波尔克的父亲斯维亚托斯拉夫在世时把她带来的，由于她的美貌，把她许配给雅罗波尔克。当弗拉季米尔听说雅罗波尔克杀死了奥列格，他惊恐万分，逃往海外。雅罗波尔克就派遣自己的地方行政长官治理诺夫哥罗德，于是他独自一人掌管了整个罗斯国家。

6486年（978年）。

6487年（979年）[368]。

6488年（980年）。弗拉季米尔率瓦兰人的军队回到诺夫哥罗德，他对雅罗波尔克的行政官员说："你们去见我的哥哥，告诉他："弗拉季米尔要向他发兵了，让他准备同我决一死战。"[369]弗拉季米尔坐镇在诺夫哥罗德。

弗拉季米尔派人前往波洛茨克去见罗格沃洛德[370]说："我想娶你的女儿为妻。"罗格沃洛德问自己的女儿："你愿不愿意嫁给弗拉季米尔？"可她回答说："我可不愿意去给奴婢的儿子脱鞋[371]，不过倒想嫁给雅罗波尔克。"这位罗格沃洛德来自海外，在波洛茨克掌权，而图雷在图罗夫城掌权，图罗夫人也就由此得名[372]。弗拉季米尔的使臣回来，向他转述了罗格沃洛德之女罗格涅达的全部话语。弗拉季米尔就集合许多部队：瓦兰人、斯拉夫人、楚德人和克里维奇人，出兵攻打罗格沃洛德。罗格沃洛德此时正准备把罗格涅达许配给雅罗波尔克。弗拉季米尔进军波洛茨克，杀死了罗格沃洛德和他的两个儿子，并强占了他的女儿为妻。

弗拉季米尔出兵攻打雅罗波尔克。他率大批军队杀奔基辅城，而雅罗波尔克无力向他迎战，便与勃卢德和自己人一起困守基辅城。弗拉季米尔在多罗戈日奇[373]——即在多罗戈日奇和卡皮奇之间扎营，挖掘壕沟，至今还保留着战壕。弗拉季米尔派人去见勃卢德（雅罗波尔克的将军），谎骗说："希望你做我的朋友，假如你能杀掉我的哥哥，我会像尊敬父亲一样来敬重你，你在我这里将会得到崇高的荣誉；要知道，并非我先动手杀害弟兄，而是他先动手。我是由于担心也遭厄运才起兵反抗他的。"勃卢德对弗拉季米尔的使者说："我会同你们和睦友好相处。"啊，多么丑恶的人间虚伪呀！如大卫所说："吃我食粮的人竟然对我以谎言相骗。"这位将军也以蒙骗的手段对自己主公施展诡计。大卫又说："他们靠自己的舌头献媚，上帝啊，惩罚他们吧，使他们放弃自己的阴谋；主啊！由于他们作孽多端，抛弃他们吧！因为他们触怒了你。"这个大卫还说过："嗜血成性和奸诈阴险之徒必将夭亡。"鼓吹策划流血事件者的主意是邪恶的；从自己主公那里接受了荣华富贵，反过来又谋害自己主公的人是一群忘恩负义之徒，他们连魔鬼都不如。勃卢德就是这种人，他从主公那里接受了很多封赏和荣誉之后又背叛了他：所以勃卢德是这次流血事件的罪人。勃卢德同雅罗波尔克一起困守城池，却常常背着雅罗波尔克，派人去和弗拉季米尔联系，让他前来攻城，以便趁机谋杀雅罗波尔克。因为勃卢德害怕城里人，在众目睽睽之下不敢轻易下手。勃卢德自己怎么也无法杀害雅罗波尔克，于是他就施展诡计，暗中劝说雅罗波尔克不要出城交战。勃卢德对雅罗波尔克说："基辅人派人去见弗拉季米尔说：'去攻城吧，我们将把雅罗波尔克献给你。'你还是从城里逃走吧。"雅罗波尔克听信了他的话，逃出基辅，困守在位于罗斯河口的罗德尼亚城。弗拉季米尔进入基辅城[374]，并把雅罗波尔克困在罗德尼亚。罗德尼亚发生了大饥荒，以致至今仍然流传着一句谚语："像在罗德尼亚的灾难。"[375]勃卢德又对雅罗波尔克说："你没看你弟弟有那么多军队？我们是打不过他们的。你与自己的弟弟讲和吧。"他这样蒙骗雅罗波尔克。雅罗波尔克说："那就这样办吧！"勃卢德就派人去见弗拉季米尔说："你的想法实现了，我将把雅罗波尔克给你带去：做好杀死他的准备吧。"弗拉季米尔听了这个禀报后便走进了我们已经提到过的他父亲的内宫，与武士和自己的亲兵队一起埋伏好。勃卢德对雅罗波尔克说："到你弟弟那里去对他说：'任凭你发落'。"雅罗波尔克起身要走，可瓦里亚日科对他说："主公，你不能去，他们会杀你

的；你可以去投奔佩彻涅格人，带军队回来，”[376]雅罗波尔克没听他的话，来见弗拉季米尔；当他一进门，两名瓦兰人就把剑插入他的腹部，把他挑了起来。而勃卢德随即把门关上，不让自己人跟他进来。雅罗波尔克就这样被杀害了。瓦里亚日科看见雅罗波尔克被杀，逃出了内宫大院，投奔佩彻涅格人去了。他后来经常带领佩彻涅格人抗击弗拉季米尔。只是当弗拉季米尔用发誓作了允诺以后，才勉强地把瓦里亚日科拉过来。弗拉季米尔开始同他的嫂嫂——希腊女人同居。当时她已怀孕，生下斯维亚托波尔克。常常是毒根结恶果：首先，他的母亲是一名修女；其次，弗拉季米尔并没和她结婚，而是和她私通。因此，父亲并不喜欢斯维亚托波尔克，他有两个父亲：雅罗波尔克和弗拉季米尔。

有一天，这已经是后来的事了，瓦兰人对弗拉季米尔说[377]：“这是我们的城市，是我们夺取了它——我们想向市民收取赎金，每人交两个格里夫纳。”弗拉季米尔对他们说：“那你们得等上一个来月，好给你们收齐库纳。”他们等待了一个月，可是弗拉季米尔并没有给他们赎金，于是瓦兰人说：“你骗了我们，还是放我们去希腊吧。”弗拉季米尔回答说：“去吧。”于是弗拉季米尔从他们当中挑选出一些善良、聪明而又勇敢的壮士，分给了他们一些城市；其余的瓦兰人去了帝都，投奔希腊人。然而，弗拉季米尔还在他们之前就派出使者去见希腊皇帝，转达了他的这样一番话：“瓦兰人正前去投奔你们，别把他们留在都城，否则他们会像在这里一样给你闹出乱子来，要把他们分散到各地，一个也不要再放回来。”

八、弗拉季米尔开始执政

弗拉季米尔独自一人开始在基辅做王公，并在内宫大院后面的小山岗上供奉起神像：有银首、金髭和木身的雷神佩伦，然后是霍尔斯、达日季神、斯特里神、西马尔格和马科什[378]。人们为他们供献祭品，奉之为神明，他们把自己的子女领来顶礼膜拜，而这些祭品却被魔鬼取走，以自己的祭祀亵渎了大地，罗斯土地和那座小山都被血所玷污。但是，无限仁慈的上帝并不想置罪人于死地，就像以后我们为此要谈的那样，在那座小山上现今屹立着一座圣瓦西里教堂。现在让我们再回到我们的往事上来。

弗拉季米尔委派自己的舅舅多勃雷尼亚镇守诺夫哥罗德。多勃雷尼亚来到诺夫哥罗德后，在沃尔霍夫河畔建了一座神像[379]，诺夫哥罗德人像对待上帝一样给神像供献祭品。

弗拉季米尔是个纵欲好色之人，他有那么多的妻妾：罗格涅达被他贬到雷别季居住，那里现今是一个叫做普列德斯拉维诺的小村子[380]。罗格涅达为他生了四个儿子（伊兹亚斯拉夫、姆斯提斯拉夫、雅罗斯拉夫、弗谢沃洛德）和两个女儿；他的希腊妻子生了斯维亚托波尔克；他的捷克妻子生了维舍斯拉夫；另一个希腊妻子生了斯维亚托斯拉夫和姆斯提斯拉夫；他的保加利亚妻子生了鲍里斯和格列勃[381]；弗拉季米尔在维什戈罗德有300名妾，在别尔戈罗德有妾300名，他在别列斯托夫有一个小庄养妾200名，该庄现称别列斯托沃耶。就是这样他的淫欲还没有得到满足，还经常强占有夫之妇，奸淫少女。他同所罗门一样，是一个贪恋女色之徒，因为传说所罗门有妻子700名，有妾300名。他很聪明，但最终不免一死。而弗拉季米尔是一个不学无术的人，但最终得到了彻底的超脱。“天主是伟大的，他忠实可靠，智慧无穷！”女人的诱惑——是一种灾祸；正像所罗门悔悟之后谈到女子时所说的那样：“不要听信恶女人的话，因为从一个淫妇口中流出的蜜汁，瞬间使你的喉头感到甜意，而过后你就会发现，它比胆汁还要苦……和这样的女子卿卿我我，死后都要下地狱。在生活的道路上，她不会与你同路，她过的是骄奢淫逸、放荡不羁的生活。”这

便是所罗门关于淫荡女人的论述；而对于贤惠之女他是这样说的：“她比贵重的宝石还要珍贵。她的丈夫会因为有她而快乐。因为她使他的生活变得幸福。她取得毛和麻，就能用自己的双手织出需要的一切。她像一艘从事贸易的商船，从远方为自己收取财富。她天还没亮就起床，给全屋分送食物，给奴婢分派任务。她见到田地，收买下来：把自己亲手采集的果实种在地上。她勒紧自己的裤带，固实筋肉好干活。她以劳动为荣，彻夜灯火通明，随时做好事，抬肘不离纺车。她救济穷人，把果实送给乞丐。丈夫可以不用为家操心，因为不管他在哪里，她的家人都有衣穿。她为自己的丈夫缝制双倍的衣服，把深红色和紫红色的服装留给自己。当她的丈夫坐下与长老们和乡亲们聚会时，他会引起门旁的所有人的注目。她能织盖布卖钱。当需要开口时，她说的话充满智慧，她的穿着典雅优美而生动。子女们高度称颂她的仁慈并尽力使她感到欢心；她的丈夫夸奖她。聪慧的妻子是极其幸福的，因为她称颂上帝的神威。愿她说到做到，自得其愿，愿人们在门前赞誉她的丈夫吧。”

6489年（981年）。弗拉季米尔出兵讨伐波兰人并占领了他们的一些城市：佩列梅什利、切尔文和其他一些城市，这些城市至今仍在罗斯的控制之下[382]。同年，弗拉季米尔战胜了维亚提奇人，向他们收取贡物——同他父亲在位时一样，按每犁地征收贡物。

6490年（982年）。维亚提奇人发动战争，弗拉季米尔出兵征讨，再次打败了维亚提奇人。

6491年（983年）。弗拉季米尔出兵征讨雅特维亚格人，战胜了他们，夺取了他们的土地。弗拉季米尔接近基辅，率领部下去祭奠神像。长老和贵族们说：“让我们往童男童女身上抛签，签落到谁的身上，就把谁杀死祭神。”当时有一名瓦兰人，他的家就在现今圣母教堂（什一教堂）所在的地方[383]，该教堂是弗拉季米尔建造的。这位瓦兰人来自希腊，信奉基督教。他有一个儿子，德貌兼备，由于魔王的嫉妒之心，签也就落到了这个孩子的身上。因为具有一切权力的魔王不能容他，他成了魔王的眼中钉，这位可恶的魔王极欲整死他，于是唆使人们加害于他。派来见瓦兰人的人们说：“签已落到了你儿子的身上，诸神为自己选中了他，让我们把他带走祭神。”瓦兰人说：“这不是神祇，只不过是一块木头：今天存在，明天就会腐朽。它们不会

吃不会喝，也不会说话，而是人的双手用木头把它制成的[384]。神只有一个，那就是希腊人信奉和崇拜的上帝；是他创造了天、地、星辰、日、月和人，并教人生活在大地上。可是这些神却干了些什么呢？它们本身还是制作出来的。我不能把自己的儿子交给魔鬼。”派来的人走了，并把这一切都告诉了人们。那些人拿起武器，来打瓦兰人，捣毁了他的庭院。瓦兰人和自己的儿子站在前廊。来人对他说：“交出你的儿子，让我们把他带走祭神。”瓦兰人回答说：“假如他们是神，就让他们派一位神来把我儿子带走好了，为啥还要有劳你们来为他们办祭品呢？”人们大声吼叫着，并捣毁了他们的前廊[385]，就这样把他们杀害了。谁也不知道把他们埋在哪里。因为当时人们都是一些没有文化、没有良知的异教徒。魔鬼为此而高兴，岂不知他的末日已经临头。这样，他企图把整个基督教族毁灭，但是他却已被真诚的十字架从一些其他国家赶走。而在这里万恶的家伙原想可以为自己获得安身之处，因为圣徒们没有在这里传教，先知也没有在这里作过任何预言，岂不知先知已经说过：“本非我民者，我必对他说，你是我的民。”他在谈到圣徒时说：“整个大地都传遍了他们的话，天涯海角都有他们的话。”即使在这里还没有圣徒本人，然而他们的教义如同号声一样响彻全世界的教堂：我们将用他们的教义战胜敌人——魔鬼，就像他们蹂躏这两名信教者一样，把他踩在脚下，同神圣的殉教者和信守教规者一道去接受上天的桂冠。

6492年（984年）。弗拉季米尔出兵讨伐拉迪米奇人[386]。他手下有一名将领，名叫沃尔奇·赫沃斯特；弗拉季米尔派他为先锋，他在皮尚河畔与拉迪米奇人遭遇并战胜了他们。罗斯人因而挑逗拉迪米奇人说：“皮尚人见狼尾就跑。”[387]拉迪米奇人源于波兰族，他们来到这里定居下来，向罗斯纳贡，至今仍缴纳贡物。

6493年（985年）。弗拉基米尔同舅舅多勃雷尼亚一起驾船兵伐保加尔人[388]，让托尔克人骑马从岸上走[389]，终于打败了保加尔人。多勃雷尼亚对弗拉季米尔说：“我查看了带足枷的俘虏：他们都穿着靴子。这种人是不会给我们纳贡的——我们还是走吧，去寻找穿树皮鞋的人。”弗拉季米尔与保加利亚人缔结了和约，彼此又发了誓，保加利亚人说：“我们永结和好，除非啤酒花能沉，石头能漂起。”于是弗拉季米尔回兵基辅。

6494年（986年）。信奉伊斯兰教的保加利亚人来说[390]："你是一位英明而富有理智的王公，但是你不懂宗教，请信奉我们的教规和膜拜穆罕默德吧。"弗拉季米尔问道："你们是什么信仰？"他们回答说："我们信仰真主，穆罕默德这样教化我们：实行割礼、忌食猪肉，不得饮酒；他说，然而死后即可和许多妻妾淫乐。穆罕默德将赐予每人70名美女，从中选出一名最美的，再把其余女子的美色都加在她的身上，那个美女便将成为该人的妻子。他说，在那里可以毫无约束地沉溺于各种淫乐。假如谁在阳间受穷，在阴间也同样。"他们还说了其他种种耻于记载的谎言。而弗拉季米尔一直听着他们说，因为他本人就喜欢女人和那些淫乱的行为，所以对他们的话听得出神。但是，他所不满的是：行割礼，忌食猪肉，不饮酒，于是他说："罗斯人喜欢吃喝，没有这些是不行的。"后来又从罗马来了一些外国人说："我们受罗马教皇的派遣来到这里。"并对弗拉季米尔说："教皇对你说：'你们的土地同我们的一样，而我们的信仰与你们的不同，因为我们的信仰是光明；我们崇拜上帝，是他创造了天、地、星、月和呼吸的万物，而你们的诸神——只不过是些木头'。"弗拉季米尔问他们："你们有哪些戒律？"他们回答说："斋戒是力所能及的，正如我们的先师保罗[391]所说的那样：'如果谁有喝的或有吃的，那全归功于上帝'。"弗拉季米尔对德意志人说："你们从哪儿来就回哪儿去吧，因为我们的先辈就没有接受过这种宗教。"可萨犹太人听说了这些情况之后，来说："我们听说保加利亚人和基督徒们都曾经来过，他们各自向你宣讲自己的信仰。基督徒所信仰的是被我们钉死在十字架上的那个人，而我们信仰亚伯拉罕、以撒和雅各的统一之神。"[392]弗拉季米尔问道："你们的教规是什么？"他们回答说："实行割礼，不吃猪肉和兔肉，信守安息日。"他又问道："你们的国土在哪里？"他们说："在耶路撒冷。"他又追问："你们国土真在那里吗？"他们回答说："上帝怪罪了我们的先辈，由于我们的罪孽便把我们驱散到各国，而把我们的土地给了基督徒。"[393]弗拉季米尔对此说道："你们怎么还有资格向别人宣教呢，连自己都已被上帝抛弃而分散到各地：假如上帝喜欢你们和你们的教规，你们就不会被驱散到异国他乡了。难道你们想让我们也落到这样的下场吗？"

随后，希腊人派一位哲学家[394]来见弗拉季米尔，作了如下叙述[395]："我们听说保加利亚人来过，教化你接受他们的信仰；他

们的信仰玷污了天地，他们比所有人都可恶，类似已被天主灼石惩罚和淹没的所多玛人和蛾摩拉人，当上帝来审判人民，消灭所有那些无法无天、干尽坏事的人们时，所多玛人和蛾摩拉人的末日也将到来。因为他们洗完胯下，把这水倒进口里，并用这水刷洗胡须，一面还为穆罕默德的安息而祈祷。他们的女人也干这些可恶的事，甚至比男人更甚……”弗拉季米尔听了这些话之后，往地上唾了一口说：“这事办得太肮脏了。”哲学家又说：“我们还听说，罗马也派人来见过你们，劝导你们接受他们的信仰。他们的信仰与我们的略有出入：他们用上帝未曾训谕过的硬面薄饼，即圣饼，做仪式，上帝是让用面包举行仪式，他拿起面包教谕圣徒们说：‘这是我的身体，舍给你们的……’随后又拿起杯子说：‘这杯是用我血所立的新约。’那些不这样做的人，信仰也是不正确的。”而弗拉季米尔说：“犹太人来到我这里说过，德意志人和希腊人所信仰的正是被他们钉死在十字架上的那个人。”哲学家回答说：“我们确实信仰那个人；但是他们自己的预言家就曾预言，上帝将要降生，而另一些预言家说，他的手脚将被钉在十字架上，然后被埋葬，但他在第三天就将复活和升天。他们把一些预言家杀害了，对另一些预言家进行了残酷的折磨。当他们的预言实现时，上帝降临大地，他被钉死在十字架上，复活之后升天。上帝期待他们能够忏悔，等了46年，但是他们并没有忏悔，上帝这才派罗马人讨伐他们，罗马人摧毁了他们的城市，并把他们驱逐到异国他乡充当奴隶。”弗拉季米尔问道：“那么，上帝为什么要降临大地，忍受如此之苦难呢？”哲学家回答说：“假如你想听的话，我就从头一五一十地给你讲述，为什么上帝要降临大地。”弗拉季米尔说：“我很高兴听听。”于是哲学家就开始讲述：

“起初，第一天上帝创造了天和地。第二天他在水的中间创造了苍天（我们见到的天）。同一天他把水一分为二：一半升上天空，另一半降到地上。第三天他创造了海洋、河流、泉源和种子[396]。第四天他创造了太阳、月亮、星辰，并点缀了天空[397]。首位大天使——天使长看到这一切，心想：‘我还是下凡去，占有它，那时我将和上帝平起平坐，并把自己的御座设在北方的云端。’他马上被贬下天庭，随之下来的还有他手下的那些人——第十等天使。这位敌对者的名字叫撒旦，上帝委派另一位头领米迦勒取代他。撒旦受自己的意图所迷惑而失掉了自己往日的荣誉，被称之为上帝的仇敌。然后，第五

天上帝创造了鲸类、鱼类、爬虫类和羽毛丰满的鸟类。第六天上帝创造了野兽、牲畜和陆地上的爬虫，还创造了人。第七天，即在礼拜六上帝完事之后尽情地休息。上帝又在东方伊甸设置了一座乐园，并把他造的人带到那里，训谕他可以采食各棵树上的果实，但有一棵树（识别善恶之树）的果实不得食用。亚当在乐园里，看到上帝，他和天使们共同赞颂上帝[398]。上帝让亚当睡觉，当亚当睡熟时，上帝从他身上取下一条肋骨，为他造出了一个妻子，把她带进乐园来到亚当身边，亚当说：‘这是我骨中之骨，肉中之肉。她可称为妻子。’亚当又为牲畜、鸟类、野兽和爬虫取了名，他甚至给天使们也取了名字。上帝命野兽和牲畜都服从于亚当，于是他拥有了一切，一切都听从于他。而魔鬼看到上帝如此恩宠人，便开始嫉妒他，变作一条蛇来见夏娃并对她说：‘你们为什么不吃生长在园子中间那棵树上的果子呢？’夏娃对蛇说：‘上帝吩咐过：你们不要吃，假如你们吃了，就会死于非命。’蛇又对夏娃说：‘你们不会死于非命；因为上帝知道，当你们吃了这棵树上的果子之日，你们的双眼就会睁开，像上帝一样能分辨善恶。’于是妻子看到树上的果子是可以吃的，便摘了果实给自己的丈夫；两个人都吃了起来，他们的眼睛便明亮了，他们发现自己都赤身裸体，就用无花果的树叶为自己缝制了围腰裙。这时上帝说：‘大地必为你受诅咒，你必终身劳苦，才能从地里得到吃的。’天主又说：‘你们再伸出双手，摘取生命之树的果实时——你们将会永生。’于是天主把亚当赶出天堂。他在对着天堂的地方住下来，他哭泣着，耕种土地，而撒旦却为受到诅咒的人间遭遇而高兴[399]。这是我们第一次堕落，一次痛苦的报应，失去了天使的生活。亚当生了该隐和亚伯；该隐种地，亚伯放牧。该隐把地里生产的物品供奉给上帝，可上帝没有接受他的供礼。亚伯把第一只羔羊奉献给上帝，上帝接受了他的供礼。撒旦进入该隐体内，开始唆使他去杀死亚伯。该隐对亚伯说：‘咱们下地去。’亚伯听从了他的话，当他们走到地里，该隐便逼向亚伯，想要杀死他，但是他不知道如何下手。撒旦就对他说：‘拿石头砸他。’[400]他拾起一块石头，打死了亚伯。上帝对该隐说：‘你弟弟在哪？’他回答说：‘难道我是我弟弟的保镖吗？’上帝说：‘你兄弟的血向我哀告，你终身将痛苦呻吟和颤抖着。’亚当和夏娃哭泣，而魔鬼却高兴万分地说：‘上帝宠谁，我就迫使他离开上帝，你看，现在我就做到了，为他哭泣吧。’他们为亚伯哭了30年，他的尸体还没有完全腐烂，他们不知道该把他埋葬。于是按上帝旨意飞来两只小鸟，其中一只死

了，另一只便掘了一个坑，把死鸟放进坑里埋葬[401]。亚当和夏娃看到这情景，也挖了一个坑，把亚伯放进坑内，哭着把他埋了。当亚当活到230岁时，他又生了塞特和两个女儿，一个被该隐娶之为妻，另一个被塞特娶为妻子，人类便从此生儿育女，在大地上繁衍起来。人们也不知道自己的创造者，充满了淫乱、各种卑鄙龌龊之事、残杀和嫉妒，人们像牲畜般生活。在世人中只有挪亚一位是正派虔诚的人。他生了三个儿子——闪、含和雅弗。上帝说：‘我的灵魂不愿再留在人间；’又说：‘我将毁灭我所创造的一切，从人直至牲畜。’天主又对挪亚说：‘你要建造一只方舟，舟长300肘，宽80肘，高30肘；’埃及人称俄丈为肘[402]。挪亚花了100年造自己的方舟，当他告诉人们洪水即将来临时，人们都嘲笑他。当挪亚造好方舟，天主对他说：‘你和你的妻子、你的儿子和儿媳都坐进方舟，并带上各种野兽、飞禽和爬虫各一对。’挪亚把上帝吩咐他的一切都带进了方舟。上帝把洪水引到大地，淹没了所有生灵，而方舟漂流在水上。当洪水退后，挪亚、他的儿子们和妻子走出方舟。他们由于自己的繁衍而布满了这片大地。他们人口众多，都说同样的话，他们彼此商量说：‘让咱们建造一座通天高塔吧。’人们开始兴建，他们的长老叫涅夫罗德[403]。上帝说：‘人越来越多了，要让他们的意图徒劳无益。’于是上帝下凡，把他们的话分为72种语言。只有亚当的语言没有从亚伯那里分出来[404]；这是所有人中唯一的一位与他们的蠢事不相干的人，他这样说：‘正像上帝创造天、地、海洋、一切可见和不可见的东西那样，假若是他命令人们建造通天塔，那么这件事他也会亲口吩咐的。’这就是他的语言没有被变更的原因，犹太人就是他的后裔。这样，人们分化成71种语言并分散到各个国家，并且每个部族都有自己的风俗习惯。由于魔鬼的蛊惑，他们给小树林、水井、河流供献祭品[405]，而不认真正的上帝。从亚当到大洪水是2242年，从大洪水到部族的分化一共是529年。后来，魔鬼又使人们更加误入迷途，他们开始制作神像，有的用木头作，有的用铜铸，有的用大理石刻造，有的还用金子和银子浇铸。他们向神像顶礼膜拜，还把自己的子女也带来朝拜，他们在神像前刺杀子女作祭品，玷污了整个大地。第一个开始制作神像的人是西鹿，他制作神像的目的是为了纪念死者：一些是为已故的皇帝供立的，另一些是为壮士、术士和私通情妇树立的。西鹿生了他拉[406]，他拉又生三子：亚伯拉罕、拿鹤和哈兰。他拉也制作神像，

他是从自己父亲那里继承了这个手艺。而亚伯拉罕开始领悟真谛，仰望苍天，凝视星辰和天空说：开天辟地的确实是上帝，而我的父亲是在骗人。亚伯拉罕说：‘我要检验一下我父亲的诸神。’于是他对父亲说：‘父亲！你为啥要做这些木头偶像来骗人呢？开天辟地的是上帝。’亚伯拉罕取火烧着了神殿里的神像。亚伯拉罕的弟弟哈兰崇拜偶像，见此情景想把神像抢救出来，自己却葬身火海，死在父亲的前头。在此以前儿子是没有死在父亲之前的，而是父亲死在儿子的前面；从那以后儿子才开始死在父亲的前头。上帝因此十分钟爱亚伯拉罕，对他说[407]：‘你要离开你父亲的家，到我指给你的地方去，我将会使你开始建立一个伟大的民族，人们将世世代代为你祝福。’亚伯拉罕就按照上帝的吩咐做了。亚伯拉罕带上了自己的侄儿罗得，该罗得既是他的侄儿，又是他的内弟，因为亚伯拉罕娶他弟弟哈兰的女儿撒拉为妻。亚伯拉罕来到迦南地区的一棵大橡树前，上帝对亚伯拉罕说：‘我把这块地方赏赐给你的子孙后代。’亚伯拉罕向上帝鞠躬膜拜。当亚伯拉罕从哈朗出走时，就已经75岁了。撒拉不能生育，患有不育症。撒拉对亚伯拉罕说：‘我去给你找一个女仆吧。’于是撒拉叫来夏甲，把她献给了自己的丈夫，于是亚伯拉罕与夏甲结合。夏甲怀孕生得一子，亚伯拉罕给他取名为以实玛利；当以实玛利出生时，亚伯拉罕已经86岁了，后来撒拉也怀了孕，生了一个儿子，取名为以撒。上帝命令亚伯拉罕给小孩施行割礼，第8天便给他施了割礼。上帝十分宠爱亚伯拉罕及其部落，并称之为自己的子民。把该部落这么称呼后，就把它与其他部落分隔开来。以撒逐渐长大，亚伯拉罕活了175岁才死，死后被安葬。当以撒60岁时，他生了两个儿子：以扫和雅各。以扫为人狡诈，而雅各为人耿直。雅各为了娶舅父的小女儿，在舅父家干了7年活，他的舅父拉班却不肯把小女儿嫁给他，他说：‘娶我的大女儿吧。’他把大女儿利亚嫁给了雅各，同时又对雅各说，要想娶我的另一个女儿，你还得干上7年活。他为了拉结又干了7年活。就这样他先后娶了姊妹俩，她们一共生下8个儿子：流便、西缅、利未、犹大、以萨迦、西布伦、约瑟和便雅悯，两个奴婢又为他生下孩子：但、拿弗他利、迦得、亚设。犹太人就来源于他们。当雅各130岁时，他带着自己的家族，一共65人迁往埃及。他在埃及又活了17年才死。他的后裔做了400年的奴隶。在这些年间，犹太人的势力逐渐壮大，人越来越多，而埃及人却仍然把他们当作奴隶。在此期间摩西在犹太人中间诞生了，术士们对埃及法老说：‘犹太人生了一个小孩，

他将会毁灭埃及。’法老当即下令把当时出生的所有犹太婴儿全部抛进河里。摩西的母亲害怕这一赶尽杀绝的暴行，抱起孩子把他放进筐内，拿去放到河湾水淹的草地里。这时法老的女儿费尔姆菲到此沐浴，看到了一个正在啼哭的婴儿，她可怜这个孩子，就把他带回喂养，取名为摩西。那个孩子长得十分好看，当孩子年满4岁时，法老的女儿带他去见自己的父亲，法老一见摩西，也爱上了这个小男孩。而摩西也不知怎的，搂住法老的脖子，把法老头上的王冠碰落在地，并踩上一脚。一位术士见此情景对法老说：‘噢，法老啊！您一定要把这个孩子处死，假如您不杀他，他将会亲自毁灭整个埃及。’[408]法老不仅不听术士的劝告，反而下令不许杀害犹太儿童。摩西逐渐长大成人，成了法老家族中一位体魄魁梧的男子汉。当另一位法老在埃及登基后，贵族们开始嫉妒摩西。而摩西杀死一名欺凌犹太人的埃及人之后，从埃及逃到米甸地区。当他穿越沙漠时，他从天使加百利那里了解了全世界的生活状况，了解了人类始祖及其以后和大洪水以后的情况，了解了语言上的混乱状态、谁活了多少年、星辰的运行及其数量、土地单位及其他各种深奥的知识[409]。后来，上帝在燃烧着的荆棘丛中向摩西显灵并对他说：‘我看到了我的子民在埃及遭受的苦难，所以我下凡要把他们从埃及政权下解放出来，把他们从这块土地上搭救出来。你去面见法老，埃及的皇帝，对他说：‘把以色列人放出来，让他们去祭祀上帝三天。’假如埃及皇帝不听你的话，我将用我的所有妙术制裁他’。当摩西见到法老，法老并没有听他的话，于是上帝对法老进行了十项制裁：1）血污河流；2）癞哈蟆成灾；3）闹蚊灾；4）闹蝇灾；5）畜疫之灾；6）脓疮之灾；7）雹灾；8）蝗灾；9）三昼夜暗无天日；10）人遭瘟疫。上帝之所以进行十项制裁，是因为他们对犹太儿童淹杀达十个月。当瘟疫在埃及开始蔓延时，法老对摩西和他的弟弟亚伦说：‘你们快滚吧！’摩西集合了犹太人便从埃及出发了。天主带领他们穿过沙漠奔向红海。夜间，在他们前面总有一根火柱，在白天则有一根云柱。法老听说人们在出逃，便来追赶他们，把他们逼近大海。当犹太人看到自己身逢绝境，便向摩西狂喊哭叫起来：‘你为什么把我们带上绝路？’摩西就向上帝哭诉，天主说：‘你向我哭求什么？你用手杖去击海水就可以了。’摩西照办了，海水便退作两半，以色列的儿女们走进大海。法老看见这种情景便紧追在后面，以色列的孩子们沿着水退的旱路越过了海洋。当他们上了岸后，海水在法老及其武士的头上又合拢了。上帝宠爱以色列人，他们

离开大海又沿沙漠走了三天，来到玛拉。这里的水苦涩，人们就抱怨起上帝来了，天主向他们指点一棵树，摩西把这棵树放到水里，水变甜了。人们后来又对摩西和亚伦抱怨说：‘我们还是在埃及的日子好过，在那里我们有肉、有葱、有足够的粮食吃。’这时天主对摩西说：‘我听到了以色列孩子们的怨言。’于是把天降食物（吗哪）赐给他们吃。后来天主又在西奈山上赐给他们一部法典。当摩西登山去见上帝时，人们铸成一尊牛犊头像[410]，并像崇拜上帝一样向它膜拜。摩西砍杀了3000个做那件事的人。后来人们由于没水又对摩西和亚伦抱怨起来。天主对摩西说：‘用杖去敲击石头。’摩西却反问道：‘如果不出水，那又怎么办呢？’天主对摩西恼怒万分，因为他没能尊崇天主。他由于人们的抱怨而没能进入天国乐土，但上帝还是把他引上了尼波山，并指给他看那片乐土。摩西死在那座山上。嫩的儿子约书亚接管了权力；此人穿过沙漠来到迦南，屠杀了迦南部落，把以色列的子孙迁到他们的土地上。约书亚死后，士师犹大接替他的职位；另外还有14名士师。在他们执政期间，犹太人忘记了把他们从埃及搭救出来的上帝，开始朝拜魔鬼。上帝大为震怒，让他们任意受异族人的掠夺。当他们开始忏悔时，上帝宽恕了他们；而当上帝拯救他们之时，他们又重新信奉起魔鬼来。后来继任的是士师以利亚祭司，然后是先知撒母耳。人们对撒母耳说：‘给我们立位皇帝吧。’天主对以色列人非常生气，便立扫罗为他们的皇帝。然而扫罗不愿屈从天主的教义，于是天主又转立大卫，让他来担任以色列的皇帝，大卫迎合上帝的欢心。上帝向大卫许诺，上帝降生在他的部落。他第一个开始预言上帝的化身说：‘我要叫你在晨星之前自娘胎出生。’如此他预言了40年而逝世。他的儿子所罗门随之继续预言，他为上帝建造了神殿，称上帝为圣中之圣。他很有才略，但最终还是违犯了教规。他在位40年而卒。所罗门死后，他的儿子罗波安继承王位。他在位期间犹太王国一分为二：一个王国的都城设在耶路撒冷，另一个都城设在撒玛利亚。所罗门的一位奴仆耶罗波安在撒玛利亚执政；他铸造了两头金牛犊，一头供在伯特利的小山上，另一头供在但城[411]。他说：‘以色列人，这才是你们的神。’于是人们便膜拜起来，而忘记了上帝。在耶路撒冷人们也同样逐渐忘掉了上帝而崇拜起巴力，即战争之神，换言之即阿瑞斯[412]，忘却了自己先辈所信仰的神。于是上帝向他们派遣预言家。预言家开始揭露他们违犯教规和谴责他们崇拜偶像。可是受到谴责的他们动手杀害了预言家。上帝对以色列人极为愤怒，他说：‘我要

抛弃你们，召来别的人，他们能听我的话。即使他们违犯教规，我也不追究他们的违法行为。’于是上帝开始派预言家对他们说：‘你们可以预言：犹太人将遭摒弃，召来其他新部族。’

何西阿首先预言，主说：‘我将结束以色列王朝的统治……毁灭以色列人的弓箭……我再也不会宽恕以色列王朝，而是清除和抛弃他们。’‘他们将在各族间流浪漂泊。’耶利米则说：‘即使撒母耳和摩西出现在我的面前，我也不会怜悯他们。’耶利米还说：‘天主这样说：‘我以我的伟大名字发誓，我的名字将永远不再从犹太人的口里说出。’以西结也说：‘天主阿多纳伊这样说：我将驱散你们，把你们的全部残余让风吹散到四面八方……因为你们所有卑鄙龌龊的行径玷污了我的圣地；我将拒绝你们的要求……对你们绝不宽容。’玛拉基也说：‘主这样说：我对你们已不再青睐……因为我从东方到西方已在各民族之间传颂，到处都将为我烧香和供奉洁净的祭品，因为我将在各民族中间享有盛名。为此，我将让你们受到各族的痛骂，让你们在各民族间流离漂泊。’伟大的以赛亚也说：‘主如此说：我要用手附在你的身上，使你腐朽，使你分散，使你再不能聚集。’这位预言家又说：‘我憎恶你们的节日和月朔，就连你们的安息日我也不能接受。’预言家阿摩司也说：‘你们听听主的话吧：我将为你们哭泣，以色列人的王朝垮台了，并再也不会复兴。’玛拉基说：‘天主这样说：我将诅咒你们，诅咒你们的祝福仪式……我破坏这种仪式并不许你们再搞。’预言家们还作了许多关于排斥、抛弃他们的预言。

上帝还吩咐那些预言家说将召唤其他民族来取代他们的地位。于是以赛亚起来呼吁，他这样说：‘我将制订一部法规，我将向各族人民公开我的裁判。我的真理已很近，并正在兴起……各民族都在期待着我的援助之手。’耶利米也说：‘天主这样说：我将与犹太族缔结一项新约……赐给他们一些能够理解的教规，并把它写在他们的心灵上，我将是他们的上帝，而他们将是我的子民。’以塞亚又说：‘旧的已经过去，新的我将宣告，在宣布之前它已指点给你们。用新的颂歌来赞美上帝吧。’‘我将赐给我的奴隶们新的名字，这一称呼将在整个人间受到祝福。’‘我的家将被称之为诸民族祈祷之家。’预言家以赛亚说：‘天主将在众人面前露出自己的圣手——人间的一切角落都将看到他的超升。’大卫也说：‘各族人都来赞美天主吧，所有人都来颂扬他吧。’

上帝就是如此宠爱新人，向他们公开阐明，他将亲自降临到人们中间，化身为有血有肉的凡人，以自己的受苦受难来为亚当赎罪。于是人们开始预言上帝的化身，大卫最先出来预言说：‘天主对我的主人说：你在我的右边坐下，直到我把你的那些敌人放在你的脚下。’又说：‘天主对我说：你是我的儿子，我现在生了你。以赛亚也说：既不是使者，也不是报信者，而是上帝亲自来拯救我们。’他又说：‘有一个婴儿正在为我们而生，统治权就落在他的肩上，他将被称为大千世界的天使……他的权力很大，他的世界是无限的。’他又说：‘有位童贞女已怀孕，婴儿将被称之为以马内利。’弥迦也说：‘你，伯利恒城——叶弗兰特河畔之宫，难道你在千百座犹太城市中不够重要吗？从你那里将会出生一位成为以色列主宰的人，他来自远古。因此他把那些时间放在那些现生的人还没生之前，在这种情况下，他们现存的兄弟才会回归为以色列的子孙。’耶利米又说：‘这个人就是我们的上帝，其他任何人都不能与他相提并论。是他发现了绝大智慧的全部道路，并把这些智慧赐给了自己的使者雅各……此后他便出现在大地上，生活在人世间。’他又说：‘他是人，有谁会知道他就是上帝呢？因为他和人一样也会死亡。’撒迦利亚也说：‘天主说，他们不听我儿子的话，而我也听不见他们的话。’何西阿也说：‘天主这样说：我的肉体离开他们。’

他们还预言了他的苦难，说正如以赛亚所说的：‘他们的灵魂将遭苦难！因为他们出坏主意说：咱们把信守教规的人捆绑起来。’这位预言家又说：‘天主这样说：……我不反对，也不反抗。我的脊背甘愿伤痕累累，我的面颊甘愿任人击打，我的脸面甘愿受唾吐辱骂。’耶利米则说：‘来吧，让我们把树木放进他的食物，使他的生命离开人间。’摩西在谈到他被钉上十字架时说：‘将会看到你们的生命悬挂在你们的眼前。’大卫说：‘人民为此会慌乱不安。’以赛亚又说：‘他会像绵羊一样被牵去当牺牲品。’以斯拉也说：‘上帝受到了颂扬，他伸出了自己的双手，拯救了耶路撒冷。’

大卫在谈到复活时说：‘起来吧，上帝，你来审判人间万事，因为你将得到所有人民。’他又说：‘天主仿佛从梦中醒来。’他还说：‘愿上帝复活，使他的敌人四散奔逃。’他又说：‘我的天主上帝啊，你复活吧，愿你的手高高举起。’以赛亚又说：‘下到阴死之地的人们，阳光将重新向你们照耀。’撒迦利亚又说：‘你为了遗训而流血，把自己的囚徒从无水的坑中解救出来。’”

关于他做出的许多预言，全部都得以实现。

弗拉季米尔问道："这些事情是在什么时候实现的？是否全都实现了？还是目前才将实现？"哲学家回答他说："当上帝现身之后，这一切都已经实现了。正如我已经说过的那样，当犹太人屠杀预言家，他们的皇帝又违犯律法，他们由于自己的罪孽而任人劫掠，被俘虏到亚述，在那里当了70年的奴隶。后来他们返回自己的国土，这时他们没有国王，而由总主教统治，一直到异族人希罗德开始统治他们为止。"

最后这位统治者的执政时间，是5500年，在他统治时期加百列受差遣到拿撒勒城来见出生于大卫族系的童贞女马利亚说："高兴吧，快乐的马利亚，上帝与你同在！"她听了这些话就把上帝的话纳进腹中怀上身孕，生了一个儿子，给他取名为耶稣。这时从东方来的一些星相家说："诞生的犹太王在哪里？因为我们在东方看到了他的星宿，于是前来朝拜他。"国王希罗德听后大为不安，整个耶路撒冷也和他一样。国王召集学者和长老，向他们问道："基督降生在哪里？"他们回答他说："在犹太的伯利恒。"希罗德听到这禀报后，派人传旨说："把两岁以下的婴儿全部杀掉。"他们就出发去处死所有小孩。马利亚惊慌失措，把孩子藏了起来。后来约瑟和马利亚抱着孩子逃往埃及，他们在那里一直住到希罗德去世。天使到埃及对约瑟显灵说："动身吧，带着孩子和他的母亲到以色列国土去。"他们返回以色列，住在拿撒勒城。当耶稣长大成人，到了30岁时，便开始创造奇迹宣传天国。他挑选了12个人，收为自己的门徒[413]，他开始创造伟大的奇迹——让死者复活、洁净麻风病人、治愈瘸腿，使盲人重见光明等等许多非凡的奇迹。对此，以前那些预言家这样谈到他："他治愈了我们的疾病，而我们的病痛由他自己来承担。"他在约旦河接受了约翰的洗礼，指教新的人们从事革新。当他受洗之后，天空洞开，圣灵扮作一只鸽子飞下来，有个声音说："这就是我所宠爱的儿子，我很赏识他。"于是耶稣派他的门徒去宣传天国，宣传要为消除罪孽而忏悔。他着手实现那些预言，并着手布道：人类之子该如何遭受苦难，手脚被钉在十字架上，但在第三天复活。当他在教堂里传道，大祭司和学者们内心里充满了嫉妒，于是他们寻衅要把他杀死。他们把他抓住后带到总督彼拉多那里。彼拉多查明他是无罪被抓来以后，本想把他释放，可他们对彼拉多说："倘若你把他放掉，你就不再是（罗马）凯撒的朋友。"彼拉多这才命令把耶稣钉在十字架上，他们抓住耶稣，押解到死刑台，

当即把他的手脚钉在十字架上。从5点多钟到8点多钟，整个大地一片黑暗，8点多钟耶稣断了气！圣殿里的幔帐裂开成为两半，许多死者苏醒起身，他们被吩咐进入天堂。犹太人把耶稣从十字架上接下来，放进灵柩，把灵柩加上印记，安排卫兵看守，并说："千万别让他的门徒把尸首盗走。"而他在第三天复活了。他从死亡中复活以后，显灵来见自己的门徒，对他们说："到各民族那里去，教化他们，为了圣父、圣子和圣灵，给他们施洗。"他在自己复活后来到门徒那里，和他们一起过了40天。40天过后，他吩咐门徒上橄榄山。他出现在他们面前，给他们祝福，并说："在我父亲的许诺下达给你们以前，你们就住在耶路撒冷城。"他说完后就升天了。大家向他顶礼膜拜，回到了耶路撒冷，经常集聚在教堂里。50天过后，圣灵下界来见使徒。当他们接受了圣灵的许诺后，便各自东西分散到全世界，传经布道，用圣水施洗。

弗拉季米尔又问："他为什么由女人所生，被钉在木头十字架上，又用水来施洗呢？"哲学家向他回答说："事情是这样！起初人类是因为女人才作孽：魔鬼利用夏娃迷惑了亚当，于是亚当从天堂被贬了下来，上帝也就这样向魔鬼复了仇：魔鬼的首次胜利是通过女人来实现的，因为亚当当初由于女人才被赶出天堂；上帝也通过女人来体现，只让那些忠实的信徒进入天堂。耶稣之所以被钉在木十字架上，是因为亚当偷吃了树上的果实，因此被赶出了天堂；上帝在木架上承受苦难，为的是以木降魔，并用这生命之树拯救那些信守教规者。至于用水来实现再生，那是因为在挪亚时代，当人们的罪恶越来越多时，上帝便把大洪水引向人间，用水把人淹没，因此上帝说：'我以水来毁灭人类以惩罚其罪孽，现在我也用水来洗涤人类的罪孽——通过水来实现新生'；因为犹太人是在大海中摆脱掉埃及人的暴行，还因为水是最先创造的；诚如所说：圣灵徘徊于水上，所以现在以水和灵气来施洗。第一次显灵也是通过水来实现的，当时基甸以下面方式作出榜样：有一天，天使前来见他，吩咐他去米甸，而他想验证一下，对上帝说：'我把一团羊毛放在打谷场上，如果所有地方都有露水，而羊毛却仍是干的……'结果事情果然如此。这就是显灵的榜样，早先所有其他国家都没有露水，而犹太人用了羊毛后，在其他国家也开始普降露水，它就是神圣的洗礼，而犹太人却依然没有露水。于是预言家预言说，将通过水来实现新生。"

“就在圣徒们在全世界传道信奉上帝时，我们希腊人接受了他们的教义，全世界也都信仰他们的教义。上帝定了一个统一的日子，在那一天上帝将下到人间，审判生者和死者，按其所作所为进行赏罚：让信守教规者进入天国，赐给他们尽善尽美的无穷欢乐的生活，长生不老；而让罪孽之人身受火刑之苦，永无休止地受虫子叮咬和无穷的苦难。那些不信我主耶稣基督者都会遭受这样的苦难：不行洗礼者将会受到火刑的折磨。”[414]说完之后，哲学家把一幅帷幔取出来给弗拉季米尔看，上面画有天主的审判，他指给弗拉季米尔看：右面是快乐地走向天国的虔诚的信徒，左边是走向苦难的罪孽之人。弗拉季米尔叹了一口气说：“右边的人享福，左边的人受苦。”哲学家说：“假如你愿意和右边的信守教规的人在一起，那你就要接受洗礼。”弗拉季米尔心里已经有了这一念头，但他说：“让我再想一想。”他想广泛地了解一下所有的宗教信仰。弗拉季米尔给哲学家送上厚礼，非常体面地把他送走了。

九、罗斯国皈依基督教

6495年（987年）。弗拉季米尔召集群臣和全城长老，对他们说："先是保加利亚人前来见我说：'请接受我们的信仰吧'。接着来了德国人，他们夸耀一通自己的信仰。在他们之后来了犹太人。最后来了希腊人，他们诋毁所有的信仰，极力赞扬自己的信仰，他们说了很多很多，从世界的起源说起，一直谈到全世界的现状。他们谈吐明哲，引人入胜，谁都喜欢听他们的讲解。他们讲到另外的世界：他们说谁要改信他们的信仰，即使死了也会复活，他将获得永生；如果谁要信奉异教，在阴间将会遭受火刑之苦。你们有何高见？该怎么去答复呢？"大臣和长老们说："大公，要知道，谁也不会说自己的坏话，对自己的东西只会夸奖。假如你真想弄清楚，那你身边不是有谋士吗？你就把他们派出去，广泛了解一下，他们都举行什么宗教仪式，如何供奉神祇？"大公和所有人都相中这个主意，选拔出十名精干聪明的谋士，对他们说："你们先去保加利亚人那里，好好了解一下他们的信仰。"于是他们出发了。他们到了那里，目睹了他们干的一些坏事和在清真寺里做礼拜，就返回自己的国家。弗拉季米尔对他们说："你们再去德国，仔细观察他们那里的一切，再从那里去希腊。"他们来到德国，看了他们教堂的宗教仪式，然后去帝都并拜见希腊皇帝。皇帝问他们："你们来做什么？"他们向皇帝禀报了一切。皇帝听了他们的陈述后，十分高兴，当天就给予他们很高的礼遇。第二天皇帝派人去见大牧首并转告总主教说："罗斯人前来了解我们的信仰，你要安排好教堂的仪式，动员全体教士，你自己也要穿上大牧首的法衣，以便让他们领略一下我主的荣光。"大牧首奉旨后，便吩咐召集全体教士，按惯例安排了一场节日仪式，点燃了手提香炉，设置了唱诗班和合唱队。皇帝陪同罗斯人来到教堂，把他们安排在雅座上，让他们参观富丽堂皇的教堂，听歌，看大牧首亲自主持的仪式和前排的助祭举行的祭祀活动，还给他们介绍了向上帝祈祷的仪式。客人们都为之赞叹不已，称赞他们的宗教仪式。皇帝瓦西里和君士坦丁[415]召见了他们，对他们说："你们可以回国了"，并以厚礼盛情相送。他们回到自己的国家。弗拉季米尔大公召集群臣和长老，对他们说："我们派去的谋士们

回来了，让我们听听他们的全部见闻吧。”——于是他对使节们说：“你们在群臣面前谈谈吧。”他们说：“我们到过保加利亚人处，观看了他们如何在寺庙，即清真寺里祈祷，他们不系腰带站在那里，膜拜后坐下，像走了魂似的，东张西望，在他们中间没有欢乐，有的只是忧伤和一股极其难闻的臭味。他们的宗教不好。我们还去了德国，在他们的教堂里参观了各种礼拜仪式，但没有见到任何美妙动人之处。于是我们来到希腊国土，他们把我们领到他们向上帝祭祀的场所，当时我们不知道是在天上还是在人间：因为在人间从没见过有这种奇观，如此美妙的场所，真不知道如何形容这一切。我们只知道在那里上帝是和人们融合在一起，他们的宗教仪式也比其他所有国家的都好。我们无法忘怀那种美妙景色，因为任何人如果尝过甜的，就再也不会去吃苦的了，所以我们已经再也不能在这里过多神教的生活了。”大臣们回答说[416]：“如果希腊宗教不好的话，你那位祖母奥尔加也就不会接受它了，奥尔加乃是人中之圣贤也。”弗拉季米尔问：“我们将在哪里行洗礼呢？”他们回答说：“你喜欢在哪就在哪。”

一年过去了，6496年（988年），弗拉季米尔率兵攻打希腊城市科尔松[417]，科尔松人闭城坚守。于是弗拉季米尔在该城靠近码头（лиман）[418]的一侧扎营，离城只有一箭之地[419]，城里人顽强抵抗。弗拉季米尔包围了这座城市。城里人逐渐疲惫，弗拉季米尔向城里人宣布说：“你们要是不投降，我就在此围上三年。”城里人置之不理。弗拉季米尔准备好军队，下令往城墙堆土。当他们堆土时，科尔松人便在城墙底下挖洞，把他们的积土盗走，运往城内，倒在城市的中心。士兵们不断地更多地堆土，弗拉季米尔按兵不动。这时有一名叫阿纳斯塔斯的科尔松人[420]，从城上射下一支箭，他在箭上写道[421]：“挖出并引走水流，水是沿管道来自东面，从你们背后的那些井里汲出的。”弗拉季米尔听此话后，仰望苍天说道：“倘若此事得以实现，我就接受洗礼！”他立即吩咐拦腰挖出诸条管道，切断水源。城里人由于没水干渴难当，只得投降。弗拉季米尔率领自己的亲兵队进城，并遣使去见瓦西里和君士坦丁皇帝说：“我已夺取了你们这座可爱的城市；听说你们有一位未婚的妹妹。如若你们不肯把她嫁给我，那我将像攻占这座城市一样拿下你们的国都。”两位皇帝听了之后十分发愁，于是派人向弗拉季米尔转达这样一条信息：“基督徒是不许嫁给多神教徒的。假如你能接受洗礼，那你就可以娶她，将来还

可以领受天堂之乐，并与我们共奉一个信仰。如果你做不到这一点，那么我们就不会把妹妹嫁给你。”弗拉季米尔听完之后，对皇帝的使臣说：“你们去告诉你们的皇帝，我接受洗礼，因为我早就考察过你们的宗教，我喜欢你们的信仰和宗教仪式，我们派遣的人已经向我介绍过了。”皇帝们听了这番话后都很高兴[422]，他们征得名叫安娜的妹妹的同意，派人去见弗拉季米尔说：“你接受洗礼吧，那时我们会把自己的妹妹给你送去。”而弗拉季米尔回话说：“你们把自己的妹妹带来，到那时你们才可为我施洗。”皇帝听从了他的要求，派大臣和神父一起送公主前往。可是安娜不愿走，她说：“我好像是俘虏一样前去出嫁，还不如我现在就死在这里。”兄长们劝她说：“可能这是上帝派你去让罗斯国土忏悔，而你能使希腊土地免遭可怕的战争之祸。你不是看到罗斯给希腊人造成了多少灾祸？现在，你倘若不走，那他们也会像在科尔松做的那样，来对付我们。”他们勉强说服了她。安娜上了船，哭着告别了自己的亲人，从海路出发了。当她来到科尔松时，科尔松人出城躬身相迎，把她接进城里，让她入宫下榻。那时本着天意，弗拉季米尔正患严重眼疾，什么也看不见，他束手无策，痛苦万状。公主派人去对他说：“如果你想摆脱这场病痛，就尽快受洗；如若不接受洗礼，你的病痛就永远不会解除。”弗拉季米尔听后说：“如果这真能应验，那么上帝基督可真是伟大极了。”于是他下令为自己举行洗礼。科尔松的主教同公主的神父一起主持给弗拉季米尔施洗。当主教把手放在弗拉季米尔身上时，他的双目立即复明[423]。当弗拉季米尔察觉自己顿时重见光明时，不禁高声赞扬上帝说：“现在我才了解真正的上帝。”许多亲兵队员见此情景，也纷纷接受了洗礼。弗拉季米尔在圣瓦西里教堂受洗[424]，该教堂位于科尔松城的中心，那里是科尔松人经常集中做买卖的地方；弗拉季米尔的行宫至今仍坐落在教堂的旁边。而公主的行宫在祭坛的后面。弗拉季米尔受洗后，他们把公主领来举行婚礼[425]。不知实情的人说，弗拉季米尔受洗于基辅，也有的人说是在瓦西里耶夫，另一些则有另外的说法。他们为弗拉季米尔受洗后，向他讲解了基督的教义，他们这样告诉他说：“希望任何异教徒都无法把你诱惑，而你要恪守信仰，要这样说[426]：

我信仰主宰一切、开天辟地的独一无二的圣父上帝[427]，这是永恒的信条。还有：我信仰独一无二的超人所生的圣父上帝，独一无二的人所生的圣子和独一无二的无处不在的圣灵：三种所能想象的完

美的本性，为数和质所区分，但不是神的本质；因为神是不分而分，不合而合。圣父，即圣父上帝，是永存的，处于父亲的身份，他是超人所生，无极无限，他是开端，乃万物之源，仅以其超人所生而为圣子和圣灵之长；是他生下先于一切时代的圣子，圣灵则游离于时间和肉体之外；圣父、圣子、圣灵本系一体。圣子也和圣父一样，只是出生有别于圣父和圣灵。圣灵也和圣父、圣子一样，永远同他们并存。因为圣父在父位，圣子在子位，而圣灵则漫游各处。圣父不会转变成圣子或圣灵，圣子也不会转变成圣父或圣灵，圣灵也不会转变成圣父或圣子：因为他们的本性是不能改变的……不是三位上帝，而是一位上帝，因为神性在三者身上都是统一的。本着圣父和圣灵拯救自己创造的生灵的愿望，在不改变人种的情况下，作为一颗神种下凡并进入童贞女圣洁的卧榻，形成了通灵性、会说话、有智慧而又非同以往的肉体，于是上帝的化身出现了，他是通过难以言表的途径而诞生的，完全保持了母亲的童贞，没有慌乱，没有混合，没有变化，而他还是他，并成为另一种样子，实际上而不是想象地变成一副奴隶的外貌，在所有方面，除了罪孽外，就和我们（人们）一样出现……他按自己的意愿降生了，按自己的意愿感受饥饿，按自己的意愿感受干渴，按自己的意愿感受忧伤，按自己的意愿感受恐怖，按自己的意愿去死亡——真正的而不是虚幻的死亡。他经受了人世间所固有的一切真正的苦难。当他的手脚被钉在十字架上时，他问心无愧地品尝了死难的苦痛——他借自己的尸体复活，未经腐烂便升上天堂，坐在圣父的右侧，再次光荣地降临，审判生者和死者；他就像连同自己肉体一起升天那样，同样地下凡……我坚信水和灵气的唯一洗礼，开始接受纯洁的圣礼，真心信仰圣体和圣血……我接受宗教的传说，崇拜忠贞不渝的圣像，崇拜贞洁的圣家族谱系和各种十字架、圣徒干尸及神器。我相信神父的七次宗教会议[428]，其中第一次宗教会议在尼西亚城举行，有神父318名与会，他们把阿里乌斯派革出教门，宣传圣洁正确之信仰。第二次宗教会议在君士坦丁堡举行，有神父150名出席，他们把否认正教仪式的教徒马其顿尼革出教门，他宣传三位一体是不可分的。第三次宗教会议在以弗所举行，有神父200名参加，他们反对聂斯脱利派，把他革出教门，宣传圣母地位。第四次宗教会议在卡尔西顿举行，与会神父630名，他们反对优迪克和狄奥斯科鲁斯，神父们把这两位革出教门，宣布我主耶稣·基督为完美之神和完美之人。第五次宗教会议在帝都举行。出席神父165名，他们反对奥立金的学说

和反对埃瓦格里乌斯，神父们把这两个人革出教门。第六次宗教会议也在帝都举行，参加会议的神父170名，他们反对塞尔吉乌斯和居鲁士，神父们把这两个人革出教门。第七次宗教会议在尼西亚举行，有神父350名出席会议，他们诅咒了那些不崇拜圣像者。

不要接受罗马天主教的教义[429]，他们的教义离经叛道：他们进入教堂，不跪拜圣像，而是站着行礼，礼毕在地上画十字和亲吻，起来后又双脚踏上十字——这样一来，趴下而吻之，起立则踏之。这可不是使徒们所教导的，使徒们教导亲吻摆着的十字架和崇拜圣像。因为《福音书》的编述者路加第一个画出了圣像，并把它送往罗马[430]。正像巴西利奥斯所说的那样：对圣像的庆贺转为对其原型的庆贺[431]。更有甚者他们把大地称为母亲。如果大地是他们的母亲，那么苍天便成了他们的父亲了[432]——自古以来是上帝创造了天，也创造了地。他们这样说：我们的父亲已在天上。假如按着他们的说法，大地是母亲，那为什么还往自己的母亲身上吐唾呢？为什么你们又亲吻又污辱她呢？罗马人早先并没有这样做，而是他们从罗马城及各教区聚到一起，在所有会议上做出正确的决议。罗马（教皇）西尔维斯特派一些主教和神父到尼西亚参加第一次反对阿里乌斯的宗教会议，（总主教）阿法纳西从亚历山大城，总主教梅特罗法内斯从帝都也派出了自己的神父，于是改正了信仰。参加第二次宗教会议的有来自罗马的（教皇）达马苏斯，来自亚历山大城的（大牧首）提谟修斯，来自安条克的（大牧首）梅里特奥斯，来自耶路撒冷的西里尔和神学家格列高利。参加第三次宗教会议的有罗马（教皇）切莱斯廷、耶路撒冷的（大牧首）西里尔、耶路撒冷的（大牧首）朱韦纳尔。参加第四次宗教会议的有罗马（教皇）立奥、君士坦丁堡（大牧首）阿纳托利奥斯和耶路撒冷的朱韦纳尔。参加第五次宗教会议的有罗马（教皇）维吉里、君士坦丁堡（大牧首）优迪克奥斯、亚历山大（大牧首）阿波利那里奥斯和安条克（大牧首）汤姆努斯。参加第六次宗教会议的有来自罗马的（教皇）阿迦同，来自君士坦丁堡的（大牧首）格奥尔格，来自安条克的（大牧首）提奥法内斯，来自亚历山大的修道士彼得。参加第七次宗教会议的有来自罗马的（教皇）哈德良努斯，来自君士坦丁堡的（大牧首）达拉希奥斯，来自亚历山大的（大牧首）波利特阿努斯，来自安条克的（大牧首）特奥多罗斯，来自耶路撒冷的（大牧首）埃里亚。所有这些人都带上自己的主教一起

来参加会议，以便坚定信仰。在这最后一次宗教会议以后，鼻音很重的彼得[433]和其他一些人进入罗马，夺取了教皇的高位，败坏了信仰，断绝了和耶路撒冷、亚历山大、君士坦丁堡和安条克诸教区大牧首的关系。他们散布敌对的教义，扰乱了整个意大利。一些教士供职期间只娶一房妻子，而另一些结婚达七次之多；因此必须提防他们的教义。更坏的是，他们甚至饶恕贿赂罪。愿上帝保佑你不做这些坏事。”

在这一切之后，弗拉季米尔带上王后、阿纳斯塔斯和科尔松的一些神父，及圣克利缅特干尸，他的弟子菲夫，还拿走了一些教堂器皿和圣像好为自己祝福。（弗拉季米尔）还在科尔松城中央用从土堤上挖出来的土堆成一座小山，在山上建了一座教堂，该教堂留存至今。临走时，他还强行拿走了两尊铜像和四匹铜马[434]，这些铜像和铜马现在仍摆在圣母教堂（什一教堂）的后面，有些无知的人还以为它们是大理石的。（弗拉季米尔）把科尔松城作为娶王后的彩礼[435]还给了希腊人，而自己回到了基辅。当他回到基辅以后，便下令捣毁原有神像——有的砸碎，有的烧掉。他下令把雷神佩伦拴在马尾上，从山上沿鲍里切夫山坡道拖往鲁奇亚，并指派十二名壮士用铁钎敲碎它。这样做并非因为木头有什么知觉，而是为了凌辱以这种形象来骗人的鬼神，以使鬼神受到人们的报复。“主啊，你是伟大的，但与我们格格不入！”昨天雷神还受到人们的崇敬，而今天却受尽凌辱。当人们把雷神佩伦像经鲁奇亚拖往第聂伯河时，异教徒们都为之痛哭，因为他们尚未接受神圣的洗礼。人们把雷神像拖来后，把它抛进第聂伯河。这时，弗拉季米尔责令一些人跟随漂流的雷神像，对他们说：“假如雷神像漂靠到岸边你们就把它推开，如果它能漂过石滩，那你们就让它去吧。”他们按照指示的命令办了。当他们把雷神像扔进河中，雷神像漂过石滩，被风卷到了浅滩上，因此那地方就以“雷神浅滩”[436]而闻名于世，并一直称呼到现在。然后弗拉季米尔派人到全城传达他的旨意说：“无论是富人还是穷人，无论是乞丐还是奴隶，假如谁要明天不到河边，那他将会是我的敌人。”人们听说以后，高兴地去了，他们兴高采烈地说：“假如这不是件好事，那我们的大公和贵族老爷们也不会信的了。”翌日，弗拉季米尔带领王后和科尔松的神父来到第聂伯河河边，无数的人已聚集在那里。人们进入水中，一些人站在水里，水深到脖子；另一些人站在水里，水浸到胸；而年轻人靠近岸

边站在浸泡到胸部的水中；有些人还抱着婴儿；已成年的人徘徊着；神父们站在原地举行祈祷仪式。有这么多人的灵魂得到拯救，真是普天同庆，皆大欢喜；而魔鬼却痛苦地呻吟道："呜呼哀哉！他们正要把我从这里赶走！我本想在这里找到自己的归宿，因为在这里从来都听不到圣徒的布道[437]，这里的人不知道上帝，而我高兴那些奉我之人的殷勤侍奉。我就是这样被一群无知者，而不是被圣徒和殉教者所战胜；我不能再继续统治这些国家了。"人们接受了洗礼之后，各自回家。弗拉季米尔很高兴，因为他本人和他的臣民认识了上帝，他仰望苍天说："开天辟地的上帝基督啊！看一看这些新的子民吧！主啊，让他们也像那些基督教国家一样认识你——真正的上帝。主啊，让他们能坚定一种正确的始终不渝的信仰，并帮我反抗魔鬼，愿我能依靠你和你的力量战胜他的阴谋诡计。"他说完这些话之后，便下令拆毁神庙，并在原先供奉神像的那些地方建造教堂。在曾供奉过雷神及其他神像，大公和臣民曾为之祭祀过的山上，他修建了一座纪念圣瓦西里的教堂。于是在其他城市也开始修建教堂，在教堂中设立神父，并在所有城市和乡村引导人们接受洗礼。他派人从优秀的家族中挑选一些孩子，送他们去读经书。这些孩子的母亲却为孩子而哭泣；因为她们尚未坚定信仰，她们就像为死人送葬一样为自己的孩子而痛哭流涕。

就在这些孩子被送去攻读经书之际，在罗斯实现了这样一条预言，即："在那时，聋子将会听见书上的话，那些吐字不清的人说起话来，将清楚易懂。"他们从前没有听过书面的布道，但是上帝本着自己的安排和自己的仁慈之心宽恕了他们；如预言家所说的那样："我宽恕我想宽恕之人。"因为他用神圣的洗礼和灵魂的升华宽恕了我们，这是按照上帝的旨意，而不是根据我们的行为。歌颂主耶稣基督，他热爱罗斯的土地，并以神圣的洗礼使它大放光彩。这就是为什么我们崇拜他，我们说："主耶稣基督啊！我们用什么才能报答你赐予我们这些有罪之人的一切呢？我们不知道用什么来酬谢你的恩赐。""'因为你是伟大的，你的事业是美好的；你的伟业是无限的。人们将世世代代颂扬你的业绩。"我将同大卫一起赞颂："来吧，让我们为主而高兴吧，为上帝和我们的救世主而欢呼吧。让我们站在他的面前忏悔；""'颂扬他，因为他慈善为怀，因为他的仁慈是永恒的，"因为"他使我们摆脱了我们的敌人"，即摆脱了多神教的偶像们。我们还将同大卫一起说："为主唱新的赞美歌吧，全世界都为主歌唱；歌唱天主，颂扬他的英名，天天传颂他的拯救之恩。在人们中间大力传颂他的光荣，在所有

人中间传颂他创造的奇迹，因为主是伟大而值得称颂的，”“他的伟业是无限的。”何等的快乐啊！不是一两个人得到拯救。主说：“哪怕有一个肯忏悔的罪人，上天也会高兴的。”而在这里可不是一个人或两个人，而是很多很多的人接近了上帝，他们受到神圣的洗礼而清醒过来。正如预言家所说的：“我将把甘露洒在你们身上，清洗你们对偶像的崇拜和罪恶。”另一位预言家也曾说：“上帝，有谁能像你那样去宽恕罪恶和不计较罪过呢？因为要这样做的人是仁慈的。他转向我们并怜悯我们，把我们的罪孽抛进了大海的深渊。”因为圣徒保罗说：“弟兄们，我们大家受洗后归入耶稣基督，又受洗而归入他的死；于是我们受洗归入死而与他一同安葬。为的是能像耶稣那样以圣父的荣耀死而复活，从而我们获得新生。”他又说：“旧的已经过去，现在一切都是新的。”“救星现已临近……黑夜已经过去，白昼即将到来。”“凭借他，我们以信仰赢得了我们赞誉和捍卫的通往美好之路。”“现在，当你们从罪孽中解脱出来，成为上帝的奴仆时，你们的成果就是成圣。”这就是我们为什么应该信奉上帝，喜欢上帝的原因所在。因为大卫说过：“要以敬畏之心来侍奉主，要以战战兢兢之心来喜欢主。”我们向我主上帝高呼：“主是值得称颂的，是他不使我们成为猎物交给他们咀嚼！……罗网已被冲破，我们‘摆脱了魔鬼的骗局’。‘对魔鬼的记忆连同喧嚣嘈杂声一道消失，而主即永世长存’，他受到罗斯儿女的赞颂，他在三位一体中被歌唱，而魔鬼遭到善男信女们的诅咒，这些人接受了洗礼和忏悔，以求赦免罪孽——成了上帝选中的基督徒的新人。”

弗拉季米尔本人受到了教化，他的儿子和他的国家都受到了教育。他有12个儿子[438]：维舍斯拉夫、伊兹亚斯拉夫、雅罗斯拉夫、斯维亚托波尔克、弗谢沃洛德、斯维亚托斯拉夫、姆斯提斯拉夫、鲍里斯、格列勃、斯塔尼斯拉夫、波兹维兹德、苏季斯拉夫。他派维舍斯拉夫镇守诺夫哥罗德，派伊兹亚斯拉夫镇守波洛茨克，派斯维亚托波尔克镇守图罗夫，而让雅罗斯拉夫镇守罗斯托夫。当长子维舍斯拉夫死于诺夫哥罗德后，他把雅罗斯拉夫派到那里，而把鲍里斯派往罗斯托夫，把格列勃派往穆罗姆，把斯维亚托斯拉夫派往德列夫利安人的地域，把弗谢沃洛德派往弗拉基米尔城，把姆斯提斯拉夫派往特穆托罗干[439]。弗拉季米尔说：“基辅附近的城市太少，这不好。”于是他着手沿捷斯纳河、奥斯特尔河、特鲁别日河、苏拉河及斯图格纳河流域建造城市[440]。他又从斯拉夫人、克里维奇人、楚德

人、维亚提奇人中选拔出一些精壮的男子，让他们定居在这些城市，因为当时正和佩彻涅格人进行战争。弗拉季米尔同他们作战，并战胜了他们[441]。

6497年（989年）[442]。从此以后弗拉季米尔按基督教规生活。他想建造一座至圣的圣母教堂[443]，派人从希腊请来了工匠。这座教堂就这样开始动工了，教堂竣工之后，他用圣像装点了教堂，并把该教堂交给科尔松人阿纳斯塔斯主持，他又把许多科尔松神父安排在这座教堂供职，把以前从科尔松城掠来的所有东西给了教堂：圣像、器皿和十字架[444]。

6499年（991年）[445]。弗拉季米尔建成了别尔戈罗德城[446]，并为它从其他城市招募了一批人，让他们搬迁到这座城市居住，因为他很喜欢这座城市。

6500年（992年）[447]。弗拉季米尔出兵攻打霍尔瓦提人[448]。当他从霍尔瓦提战场上返回之后，佩彻涅格人已兵临苏拉河这面的第聂伯河彼岸；弗拉季米尔出兵抗击，两军在特鲁别日河畔——现今的佩列雅斯拉夫利的浅滩附近遭遇[449]。弗拉季米尔驻扎在河这边，佩彻涅格人驻扎在河那边；我们的人不打算打过去，佩彻涅格人也不想打过来。佩彻涅格王公来到河边，呼喊弗拉季米尔出来相见，他对弗拉季米尔说："你派出你的勇士，我也派出我的勇士——让他们来决斗。假如你的勇士把我的勇士摔倒在地，那我们就休战三年；假如我的勇士把你的勇士摔倒在地，那我们就将使你们三年不得安宁。"说完各自回营。弗拉季米尔回营之后，派传令官到各营盘询问："有没有能敢与佩彻涅格人较量的勇士？"结果哪里也没找着。第二天早上，佩彻涅格人出阵，带来了自己的勇士，而我们的人还没有着落。弗拉季米尔忧愁万分，派人到全军去找，于是有一名年老的勇士来见大公并对他说："大公！我家有一个最小的儿子；我带四个儿子出来打仗，把小儿子一个人留在家里。从小就没有一个人能把他摔倒在地。有一天我把他骂了一顿，当时他正在鞣制皮革，他一气之下用手把皮子都撕碎了。"大公听后大喜，赶紧派人去把他召来，找来后领他来见大公，大公就把一切告诉了他。他回答说："大公，我也不知道是不是他的对手。你可以试我一试：能不能找一头厉害的大公牛来？"人们找来了一头又大又凶的公牛，命令设法把牛激怒，把烧红的铁块

去烫公牛，把牛放开。当公牛从勇士之子身边跑过时，他伸手一把抓住了牛的肋侧，把他所能抓到的那块肉连皮撕了下来。弗拉季米尔对他说："你可以与他较量了。"第二天早上佩彻涅格人又来叫阵："你们还有没有勇士啦？我们的人已经到场。"弗拉季米尔当天晚上就已下令全军披挂整齐，双方出阵迎战。佩彻涅格人派出了自己的勇士：此人身材十分魁梧，样子十分可怕。弗拉季米尔的勇士出列，佩彻涅格人一见笑出声来，因为他只是个中等身材的人。在两军之间测量好场地，让他们出阵较量。他们相互扭打在一起，开始紧紧地抓住对方，罗斯勇士用双手活活地把佩彻涅格人掐死，把他摔在地上。响起了一片叫喊的惊恐声，佩彻涅格人溃逃了，罗斯人随后追杀，把他们赶走了。弗拉季米尔大喜，就在那浅滩附近建立一座城市，取名为佩列雅斯拉夫利，因为是那位少年勇士夺取了荣誉[450]。弗拉季米尔赐他为大勇士，他的父亲也赐以同称。弗拉季米尔满载盛誉凯旋回到了基辅。

6502年（994年）[451]。

6503年（995年）。

6504年（996年）。弗拉季米尔看到教堂已经竣工，来到教堂[452]并祈祷上帝说："天主上帝啊！'从天上往下看看吧。来参观一下自己的花园。保佑你那公正之手（右手）所培植的这些新人，'是你使他们的心能面向真理——认识了你，真正的上帝。看一看你的教堂，这是我，你的不肖奴仆，为了你的生身母亲永葆童贞女青春的圣母所建造的。假如谁来这座教堂祈祷，你将会听到他的祷词，为了圣洁的圣母而受到庇护。"他向上帝祈祷之后又说："我把我和我的诸城财富的十分之一献给这座神圣的圣母教堂[453]。"于是他立下规矩，在该教堂写下了如下誓言："假如谁要取消这规矩，他将成为一个十恶不赦的人。"弗拉季米尔把财产的十分之一给了科尔松人阿纳斯塔斯。并在当天他大宴群臣和城中长老，又给穷人散发了许多财物。

后来，佩彻涅格人进攻瓦西利叶夫，弗拉季米尔率为数不多的亲兵队出战迎敌。双方交战，弗拉季米尔力不能支，逃到一座桥下，才勉强躲过敌人。当时弗拉季米尔许诺要在瓦西利耶夫城为纪念神圣的变容节修建一座教堂，因为发生这场鏖战的那天正是主显圣容的日子[454]。弗拉季米尔脱险后，果然修建了教堂，并举办盛大的庆祝活

动，煮了300普罗瓦尔的[455]蜂蜜，召集了自己的大臣、地方行政长官、各城的长老和许多各行各业的人，还散发给贫民300格里夫纳的钱币。大公欢庆了8天，在圣母升天节那天返回基辅[456]，在基辅又举行了盛大的庆祝活动，召来了无数的黎民百姓。他看到其臣民成为基督的信徒，满心欢喜。于是他经常这样做。因为他喜欢经典的诵读，有一天他听《福音书》上说："仁慈的人是快乐幸福的，因为他们将会得到宽恕；"又说："变卖掉你的产业，把钱财分给穷人；"还说："不要为自己去搜刮人间的珍宝，人间的珍宝虫子会咬，盗贼会偷；可到天上去为自己收集珍宝，在那里没有虫咬也没有贼偷；"还有大卫的话："肯宽容和借贷的人是幸福的人；"他还听到了所罗门的话："对穷人行善者就是借贷给上帝。"弗拉季米尔听了所有这些话以后，吩咐可让各种乞丐和穷人来王宫取他们所需要的一切：吃的、喝的，全由国库开支。弗拉季米尔又安排了这样一次活动，他说："弱者和病者来不了我的王宫。"他命令套上大车，装上面包、肉、鱼、各种果品，有的桶装蜂蜜，有的桶装葛瓦斯，分别运往全城各地，打听："哪里有病人、乞丐或不能行走的人？"于是把所有的必需品分发给他们。而为自己人他做得更多：他决定每个礼拜日在自己大院和宾宴厅（格里德尼查）设宴[457]，大请贵族臣僚、卫士、百户长、十户长、绅士名流，有时大公在场，有时不在场。宴会上常常肉食很多——牛肉和野味——各种丰盛的佳肴。有时，当他们喝得醉醺醺时，便开始抱怨大公说："我们这些人太不幸了：弗拉季米尔让我们用木勺吃饭，而不是银勺。"弗拉季米尔听说后，便吩咐锻造银勺，他说："用金子和银子我是无法为自己得到亲兵队的，而有亲兵队就能得到金银[458]，正像我祖父和父亲那样带领亲兵队寻找到金银。"由于弗拉季米尔非常喜欢他的亲兵队，他常常同亲兵队商讨国家的制度[459]、战争和法律，并与周边的诸王公：波兰的鲍列斯拉夫、匈牙利的斯捷凡和捷克的安德里赫（乌达利里赫）和平相处，他们之间保持着和平友好的关系[460]。弗拉季米尔对天主诚惶诚恐。抢劫之风剧增，主教们对弗拉季米尔说[461]："盗匪猖獗，你为什么不惩罚他们呢？"他回答说："我害怕有罪过。"他们对他说："你是上帝委派惩治恶人、行善好人的。你应该惩罚强盗，不过要在查清实据之后。"弗拉季米尔就废除了命金制度，开始惩治强盗，这时有的主教和长老出来说："现在战争频繁；如果我们有命金收入，那就可以用命金之款

购买兵刃和马匹。”弗拉季米尔说：“那就这么办吧。”弗拉季米尔也就按着父亲和祖父的遗训生活。

6505年（997年）[462]。当弗拉季米尔为抗击佩彻涅格人前往诺夫哥罗德搬取北方军队时[463]（正在此时发生了一场持续的大规模战争），佩彻涅格人得知大公不在城里，便发兵直达别尔戈罗德城下[464]。佩彻涅格人不让他们出城，城里出现了严重的饥荒，弗拉季米尔又无法解救，因为他没有军队，而佩彻涅格人的军队多得无数。城市继续被困，饥荒进一步加剧。城里召开市民会议[465]，会上有人说：“咱们已经快要饿死了，而大公却不来支援。难道咱们就这样等死吗？咱们还是投降佩彻涅格人吧——任其杀剐存留；反正我们也要饿死了。”于是会上就这样决定了。有一位没有参加这次会议的长老问道：“开会做什么？”人们告诉他说，明天大家想去投降佩彻涅格人。他听说以后，派人找来城里的其他一些长老，对他们说：“我听说你们要投降佩彻涅格人。”他们回答说：“人们已忍受不了饥饿。”他对他们说：“你们听我说，再坚持三天，不要投降，并照我吩咐的那样去做。”他们都高兴地答应照办。于是他对他们说：“你们去收集来哪怕是一把燕麦、小麦或麸子。”他们高兴地去收集来了。长老吩咐妇女们准备好做甜面羹的面粉цѣжь[466]，并吩咐挖一口井，把一只大木桶放入井内，再把和好的面粉倒入大桶。长老又吩咐再挖一口井，也放入一只大桶，并让人去找点蜂蜜。他们出去找来了藏在大公蜜窖（мелуша）[467]里的一鲁克诺[468]蜂蜜。他又下令把这蜂蜜做成很甜的蜜水，倒入第二口井里的大桶。第二天他派人去找佩彻涅格人来。城里人到佩彻涅格人那里说：“你们可以从我们人当中留人作人质，而你们可以去十个人左右进城，去看看我们城里发生了什么事情。”佩彻涅格人很高兴，心想，城里人是要向他们投降了。于是他们扣留了人质，在自己人中选出了一些出类拔萃的勇士派往城里，目的是察访一下城里发生了什么事情。他们来到城里，城里人对他们说：“你们为啥要和自己过不去呢？难道你们能拖过我们吗？你们即使待上十年，又能把我们怎么样呢？因为我们有来源于地下的食物。假如你们不相信，那就亲眼看一看吧。”人们就把他们领到那口存放做甜面羹的井边，提出一桶甜面浆，倒入坛罐（латки[469]）里。当煮好甜面羹后，带上它，再和佩彻涅人一起来到第二口井边，从井里取出蜜水，先是自己开始吃，后来佩彻涅格人也吃了。佩彻涅格人非常吃

惊，他们说："假如我们的主公们不亲口尝一尝，他们是不会相信我们的。"人们给他们倒了一大钵甜面羹溶液和一大钵（корчага），[470]从井里打出的蜜水，送给了佩彻涅格人。他们回来之后，叙述了在城里经历的所有情况。佩彻涅格人诸王公等东西煮熟后吃了吃，都很惊讶。于是他们取回自己的人质，放回了别尔戈罗德的人质，拔营弃城而归。

6506年（998年）。

6507年（999年）。

6508年（1000年）[471]。马尔弗列季[472]卒。同年夏雅罗斯拉夫的母亲罗格涅达去世。

6509年（1001年）[473]。弗拉季米尔的儿子、勃里亚奇斯拉夫的父亲伊兹亚斯拉夫卒。

6510年（1002年）。

6511年（1003年）。弗拉季米尔之孙、伊兹亚斯拉夫之子弗谢斯拉夫卒。

6512年（1004年）[474]。

6513年（1005年）。

6514年（1006年）。

6515年（1007年）。圣徒[475]被迁葬到圣母教堂。

6516年（1008年）[476]。

6517年（1009年）。

6518年（1010年）[477]。

6519年（1011年）。弗拉季米尔的王后安娜逝世。

6520年（1012年）。

6521年（1013年）。

6522年（1014年）。当雅罗斯拉夫镇守诺夫哥罗德时，按规定年年应向基辅缴纳两千格里夫纳钱币，而另一千给诺夫哥罗德的亲兵队。历来的诺夫哥罗德的所有行政长官都如此缴纳[478]，可雅罗斯拉夫却没有向基辅自己的父亲缴纳。于是弗拉季米尔说："你们去清理好道路，驾设好桥梁。"因为他想亲自去武力讨伐自己的儿子雅罗斯拉夫，但是他却病倒了。

6523年（1015年）。正当弗拉季米尔准备出兵攻打雅罗斯拉夫时，雅罗斯拉夫派人从海外请来了瓦兰人，因为他害怕自己的父亲；但上帝并没有让魔鬼高兴。当弗拉季米尔病倒之际，此时鲍里斯在他身边[479]。然而这时波洛韦次人进犯罗斯。弗拉季米尔派鲍里斯前往抗击来犯者，而他自己已病入膏肓；在这场病中驾崩，7月15日逝世于别列斯托沃，但他们隐瞒而不报丧，原因是斯维亚托波尔克在基辅[480]。在晚上他们拆除了两个贮藏室之间的木板台，把遗体用毯子裹上，用绳放到地上，然后把遗体放在雪橇上运走[481]，停灵在当年他亲自修建的圣母教堂内。当人们得知这消息后，集聚起无数的人，都为他的死而哭泣——大臣们哭的是国家的捍卫者，平民们哭的是自己的庇护者和养育者。他被放进大理石棺，人们哭着把他这位幸福安详的大公遗体埋葬。

弗拉季米尔像罗马新的君士坦丁大帝一样[482]，自己接受了洗礼，又为他的臣民举行了洗礼。如果以前弗拉季米尔追求邪恶的情欲，那么后来他已真诚地忏悔，就像圣徒所说的："罪孽增多的地方也是积善最好的地方。"值得惊奇的是弗拉季米尔为罗斯施洗以后，他为罗斯国家做了多少善事。而我们成为基督徒之后，没有给予弗拉季米尔能与其事业相称的荣誉[483]。因为假若不是他为我们施洗，我们现在仍会像我们的祖辈那样仍置身于魔鬼的迷惑之中。假如我们都尽心竭力，在他驾崩之日为他向上帝祈祷，上帝看到我们对他的诚心，就会赐福于他：所以我们应该为他向上帝祈祷，因为我们是通过他才认识了上帝。愿天主按着你的意愿赏赐你，愿天主实现你想进入天国的一切请求。愿天主允许你同信守教规者一起进入天国вѣнець[484]，与亚伯拉罕及其他大牧首们共尝天国佳肴，共享欢乐，用所罗门的话说："信守教规者死了，但希望不灭。"

这就是为什么罗斯人想起神圣的洗礼，就敬重追念他。圣灵点化而成的新人以祈祷、颂曲、唱赞美诗来颂扬上帝，歌颂他们的天主期待着我们的希望——伟大的上帝和我们的救世主耶稣基督；他将根据每个人的劳绩赐给无尚的快乐，所有基督徒都会得到的这种快乐。

十、弗拉季米尔诸子内讧

关于鲍里斯被杀[485]。斯维亚托波尔克在自己父亲驾崩后坐镇基辅，他召集基辅人，向他们赠送礼物。礼物他们是收下了，可是他们心里并不拥护他，因为他们的兄弟都同鲍里斯站在一边。当鲍里斯没有遇到佩彻涅格人，带兵返回时，他得到了消息："你父驾崩了。"他为失去父王而痛哭流涕，因为他最受父亲的宠爱。在回师途中，当到达阿利塔河时停了下来。父王的亲兵队对他说："你有父王的亲兵队和军队，你就发兵去基辅继承父亲的王位吧。"可他回答说："我不能对自己的哥哥动手：既然我的父王已驾崩，那他对于我就是代表我父王的。"武士们听了他这一番话，都纷纷离开了他。鲍里斯只同自己的少年卫队留在原地。可是斯维亚托波尔克却在谋划非法行径，动了杀弟的该隐之念，派人去对鲍里斯说："我想和你保持相爱之情，还要扩大你从父王那里得到的领地。"然而他是在欺骗弟弟，为的是想方设法杀死他。夜间，斯维亚托波尔克来到维什戈罗德，秘密召来普季沙和维什戈罗德贵族豢养的一些力士[486]，并对他们说："你们对我是否绝对忠诚？"普季沙和维什戈罗德人回答说："为了你，我们愿意以死相报。"这时他对他们说："不许向任何人泄密，你们去杀死我的弟弟鲍里斯。"他们答应他立即去完成这一任务。所罗门在谈到这类人时说道："他们急于行凶……而不顾道义。由于他们参与流血事件也给自身招来不幸。这便是所有犯法之人所走的道路，因为他们被罪孽吞噬了自己的灵魂。"派去行刺的人夜间来到阿利塔河畔。当他们潜到近处时，听见鲍里斯正在做晨祷：因为鲍里斯早就得知有人要杀害自己的消息。于是他起床开始吟咏道："天主啊！为啥我的敌人越来越多！许多人都来对付我？"又说："因为你的箭射中了我；因为我准备受难，我的灾难即将临头；"他又说："天主啊！听一听我的祈祷，不要把你的奴仆带去审判，因为活着的任何人在你面前都无法证明自己无罪，因为敌人摧残着我的灵魂。"在他吟颂完六首圣诗之后，看见派来的刺客已来杀他，他又吟唱起圣歌："膘滚肉肥的牛犊包围了我……一群恶人包围了我；"'天主啊，我的上帝，我仰仗于你，救救我吧，让我摆脱所有追逼我的劲敌。"然后他开始唱赞美歌，接着结束晨祷后，他一

边望着圣像，望着主宰者的画像，一边祈祷说："天主耶稣基督啊！就像你以这样的姿容为了拯救我们来到了大地，并心甘情愿让自己的双手被钉在十字架上，为我们的罪孽而蒙受苦难，也赐予我去经受苦难。可我遭受的痛苦并非来自敌人，而是来自自己的兄长，但是天主啊！不要怪罪于他。"他向上帝祈祷完毕，躺到自己的床上。于是刺客就像野兽一样从帐幕后猛然向他扑了过来，几支枪矛一起插穿鲍里斯的身子。同鲍里斯一起遇刺的还有用自己身子掩护他的侍从。因为他是鲍里斯特别宠爱的人。这位少年卫队队员是匈牙利人，名字叫格奥尔基[487]。鲍里斯非常喜爱他，给他戴上一条很大的金项圈（гривны）[488]，他就一直戴着它侍候在鲍里斯身边。他们还杀死了鲍里斯的许多其他少年卫队队员。他们从格奥尔基这位少年卫队队员的颈上未能很快摘下那条项饰，就砍下他的头颅，这才从脖子上取下颈饰，而把他的头扔到一边；因此后来未能从尸体中找到他的遗体[489]。这些十恶不赦的家伙杀死鲍里斯以后，把他用幕帐裹了起来，放在大车上运走，而当时鲍里斯还有口气。万恶的斯维亚托波尔克得知鲍里斯还没断气[490]，又派了两名瓦兰人去结果他的性命。当瓦兰人来到并看见鲍里斯还活着时，其中一人抽出宝剑刺进他的心脏。安乐的鲍里斯就这样死了，他同其他信守教规者一道接受了上帝基督的永生之冕，可同先知和圣徒相比，可与殉教者相提并论，可以长眠在亚伯拉罕的怀抱，目睹妙不可言的欢乐，同天使一道歌唱，与圣者一起尽欢。人们秘密地把鲍里斯的遗体运到维什戈罗德[491]，安放在瓦西里教堂。这些十恶不赦的刽子手，好像想得到人们的称赞一样，这些目无法纪的暴徒去见斯维亚托波尔克。这些罪犯的名字是：普季沙、塔列茨、叶洛维特、利维什科，而他们的父亲就是撒旦。因为有些奴才是魔鬼，魔鬼一般被派遣来行凶作恶，而天使即受托行善。天使是帮助基督徒，保卫他们不受仇敌魔鬼的伤害；而魔鬼由于嫉妒人而总是怂恿人去干坏事；因为他们看见人类得到上帝的器重，所以就嫉妒起来，而受遣作恶者——便立即去实行之；恶人热衷于干坏事，往往比魔鬼还坏，因为魔鬼尚且害怕上帝，而恶人既不怕上帝，又无耻于人前；魔鬼还知道害怕天主的十字架，而恶人连十字架也不怕。

十恶不赦的斯维亚托波尔克又开始琢磨："我已经杀死了鲍里斯，怎样才能杀掉格列勃呢？"他再动该隐之念，派遣使者去见格列勃，欺

骗说："你尽快赶到这里来，父亲召你来，他病得很重。"格列勃立即上马，只带一支小卫队就出发了，因为他向来是最听从父命的。当他来到伏尔加河边时，他的马在旷野一脚踩入坑中，而使格列勃的脚受了轻伤。于是他来到斯摩棱斯克[492]，在出斯摩棱斯克不远的地方，在斯米亚迪尼河上船（насад）[493]。这时雅罗斯拉夫从普列德斯拉娃那里得到了父亲驾崩的消息[494]，雅罗斯拉夫就派人去见格列勃说："你不要去了：你父王已经驾崩，你的哥哥已被斯维亚托波尔克杀害。"格列勃听说以后放声恸哭，他既哭自己的父亲，也哭自己的哥哥，并含泪祈祷说："呜呼，我的天主！活在这个世上，还不如让我同哥哥一起去死。我的哥哥，假如我能见到你那天使般的面庞，我情愿与你同死：而现在为什么把我一个人留下？我亲爱的哥哥，到哪里去聆听你曾对我说过的那些话语？如今再也听不到你那耐心的教诲。假如你的祈祷能传到上帝那里，那请你为我祈祷，让我也领受那同样殉难痛苦的死亡。如其活在这伪善狡诈的世界上，莫如与你同归于尽。"正当格列勃含泪祈祷时，斯维亚托波尔克派来的刺客突然闯入。他们立即扣住了格列勃的坐船，亮出凶器。格列勃的少年卫队惊慌失措，刺客之一、万恶的戈里亚谢尔当即吩咐砍死格列勃。格列勃的一位名叫托尔钦的厨师[495]就像屠宰无辜的羔羊那样，抽刀斩杀了格列勃。于是他被作为祭品供献给上帝，这份理智的祭品取代了馥郁的香火。格列勃接受了天国的桂冠，进入了天境，在那里他见到了自己思念的兄长，同兄长一起尽情享受难以名状的欢乐，这种欢乐之情是用自己真诚的同胞之爱换来的。"兄弟们生活在一起是多么美好啊！"那些十恶不赦的刺客们回走了，正如大卫所说："让罪人都返回地狱。"他们回去后就对斯维亚托波尔克禀报："我们已完成了你交的使命。"斯维亚托波尔克听完后，变得更加骄横，岂不知大卫曾说："勇士啊，干吗你要作恶自夸？要知道你的舌头，整天蓄意作恶枉法。"

就这样，格列勃被杀害了，他的尸体被抛在岸上，在两根舟形大木头之间[496]。后来人们把他抬起来运走，把他和他的哥哥鲍里斯并排安放在圣瓦西里教堂。于是他们的躯体合在一起，尤其是他们的灵魂也相聚在一起，他们无限喜悦地在万类之主的身边，在那妙不可言的世界里，把医治之方赐给罗斯大地及所有抱虔诚之心从各国来的人：使瘸腿能够行走，盲者重见光明，病者康复，囚徒获得释放，监

狱大门洞开，使忧伤者得以安慰，被追捕者得以解脱。他们是罗斯大地的庇护者，是闪闪发光的巨星，永远为自己民众向主宰者上帝祈祷。这就是为什么我们应该对这些基督的殉教者给以充分的赞颂，努力为他们真挚地祈祷："高兴吧，基督的殉教者，罗斯大地的庇护者，是你们治愈了那些满怀信仰和爱慕之心前来求救的人。高兴吧，天国的居民，你们是天使的化身，是诚心诚意的上帝信奉者，你们是相同的一对儿，同心同德的圣徒；所以你们才赐医给所有多灾多难的人们。高兴吧，神明的鲍里斯与格列勃，你们好像从井中细细流出的治病的生命涓流，它使虔诚信徒们恢复健康。高兴吧，你们践踏了阴险奸诈的毒蛇，你们的出现像灿烂的光芒，像巨星一样照耀着整个罗斯大地，你们有始终不渝的信念，总是不断地驱散着黑暗。高兴吧，安乐的圣徒，你们赢得了不眠之目，使自己的心灵在自己的心中实现上帝神圣的诫条。高兴吧，兄弟们，你们双双一起来到光辉灿烂之境，生活在天上的村落里，蒙受理所应得的无尚的光荣。高兴吧，勇敢的殉教者们，你们总是披挂着上帝的光辉，照亮着诚实人们的心灵，你们巡视了整个世界，驱散魔鬼，治愈疾病，你们是仁慈的巨星，是热忱的庇护者，你们和上帝同在，被上帝的光辉所照耀，显然也为众生光照四方的天国之爱，提高你们的地位；你们有了这种爱而继承了天国生活的全部美德、荣誉，品尝天国的佳肴，蒙受智慧的光辉和无限的欢乐。高兴吧，因为你们滋润着所有人的心，驱散痛苦和疾病，医治罪恶的情欲；你们用自己的滴滴圣血染成了绛袍，你们是值得赞誉的，因为你们身着美妙的绛袍，永远作为主宰同基督在一起，为新的基督徒和自己的亲属而祈祷。你们用自己的鲜血和安眠于教堂的干尸一起造福于罗斯大地，用上帝的神灵教化着它，在这座教堂里你们作为殉教者，同其他殉教者一道为自己的人们而祈祷。高兴吧，清晨升起的明星，虔诚信仰基督的蒙难者和我们的庇护者！是你们把那些丧尽天良的坏蛋降服在我们诸公的脚下。你们向我们的主宰者上帝祈祷，为了王公们相处和睦、团结和健康，为了使他们摆脱内讧和魔鬼的诱惑，我们永生永世歌颂你们，永生永世景仰你们那光辉胜利，请让我们也享有那同样的安宁。"

切尔尼戈夫的救世主大教堂

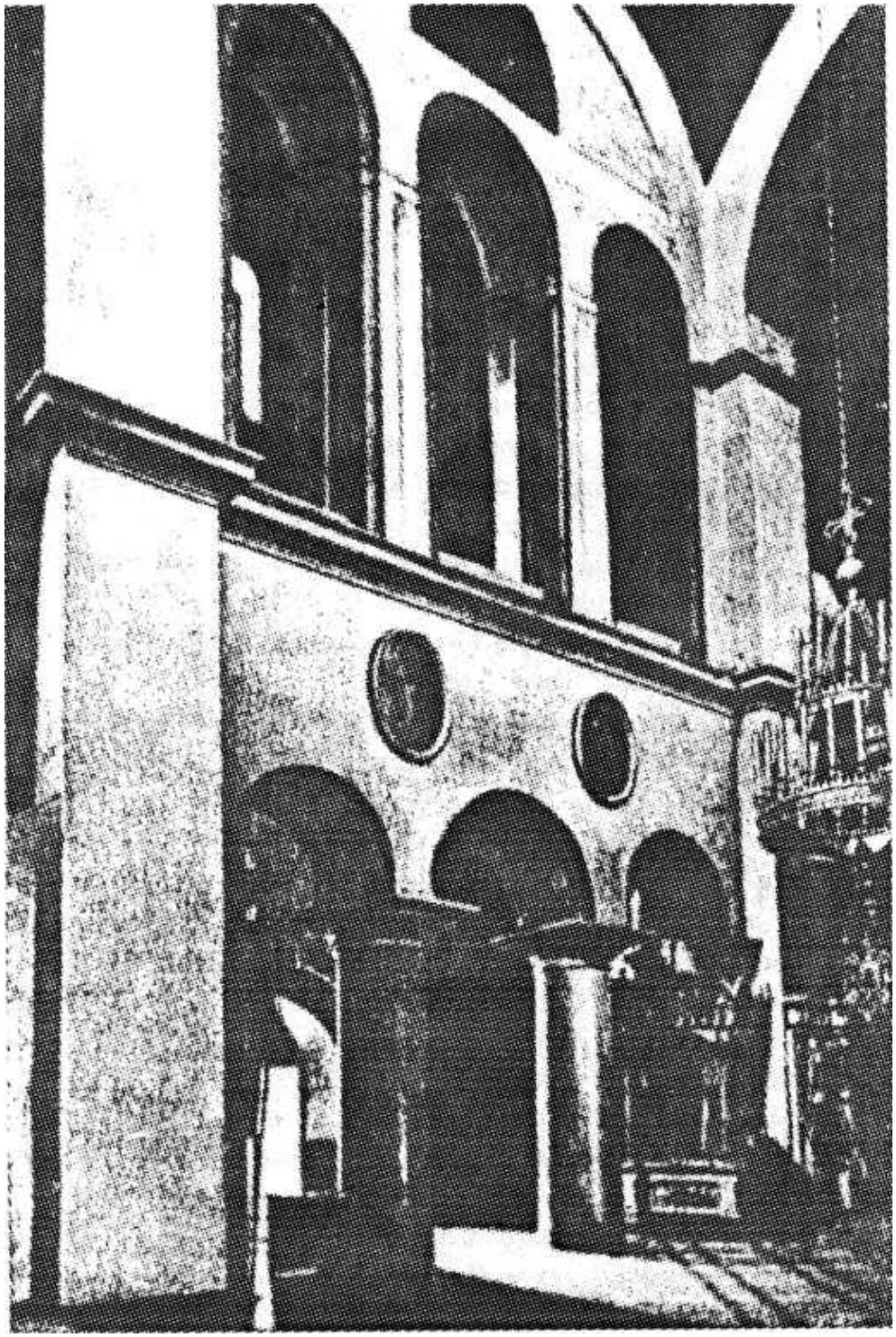

切尔尼戈夫救世主大教堂（内景）

恶毒凶残的斯维亚托波尔克又派人到乌果尔山，杀害了当时逃到乌果尔（匈牙利）的斯维亚托斯拉夫。于是他又开始考虑：“我要把自

己的弟兄全部杀死，独自一人统治罗斯大地。”他以其特有的狂妄这样想，殊不知“上帝把权力授予他所想授之人，因为至高无上之神向来把皇位和公位赐给他所想赐之人。”如果某个国家能够博得上帝的欢心，上帝就会为它安排一位虔诚的喜欢公正裁判和教规的皇帝或王公、统治者和司法审判官。如果一个国家的王公是公正的，那么这个国家的许多罪孽可以得到宽恕；如果一个国家的王公是凶残和虚伪的，那么上帝就会给这个国家降下更多的灾祸，因为王公是一国之首领。因为以赛亚这样说过：“从头到脚都作了孽，”就是说从皇上到普通的老百姓。“和自己年轻的大臣们狂欢纵饮，弹奏古斯利琴的年轻王公统治的国家是不幸的。”由于众多的罪孽，上帝才给了这样的（王公），而撤走年长贤德的王公，正如以赛亚所说：“天主从耶路撒冷撤走精明强干的伟人、勇士、法官、预言家、谦恭的长老、出色的谋士、多才的艺人和守法的圣贤。我将派给他们年轻的王公，指派暴君去统治他们。”

万恶的斯维亚托波尔克开始在基辅就任王公。他开始招兵买马，对有的人发给斗篷（корзно）[497]，对另一些人给钱，并散发了许多财宝。雅罗斯拉夫还不知道父王已死，在他手下当差的有许多瓦兰人，他们对诺夫哥罗德人施行暴力，强奸他们的妻子[498]。诺夫哥罗德人奋起斗争，杀死了波罗莫尼邸宅的所有瓦兰[499]人。雅罗斯拉夫勃然大怒，他来到拉科莫（村），并在那里的邸宅住下[500]。派人去对诺夫哥罗德人说：“我已无法使那些人再复活。”[501]于是他把那些杀死瓦兰人的优秀的壮士们（нарочитыѣ мужи）[502]召集到自己这里，骗来全部处死。当天夜里他姐姐普列德斯拉娃从基辅托人捎来消息说：“你父已驾崩，而斯维亚托波尔克已在基辅称王公，他杀死了鲍里斯，又派人去刺杀格列勃[503]，你千万要提防他。”雅罗斯拉夫听说以后非常痛惜父王、兄弟及亲兵队队员。第二天，他召集残存下来的诺夫哥罗德人说[504]：“噢，我亲爱的亲兵队，昨天我杀了他们，可今天我却又需要他们了。”[505]他在市民会议上擦着眼泪对他们说：“我的父亲驾崩了，而斯维亚托波尔克在基辅即位，他残杀自己的兄弟。”[506]诺夫哥罗德人说：“大公，虽然我们很多弟兄全被你杀害，但我们还是能够为你而战！”雅罗斯拉夫集合了一千名瓦兰人和四万名其他战士[507]，出兵讨伐斯维亚托波尔克，雅罗斯拉夫让上帝来为自己的正义之师作证，他说：“并不是我先对自

己的兄弟开了杀戒，而是他；愿上帝为我兄弟的鲜血而复仇，因为他使鲍里斯和格列勃无辜地流尽正义之血。他是否也可能同样地加害于我呢？天主啊，望你按公理来评判我，制止那罪孽深重的暴行。”于是他发兵攻打斯维亚托波尔克。斯维亚托波尔克听说雅罗斯拉夫正在进兵，便集结了无数军队，有罗斯人和佩彻涅格人，出兵来到第聂伯河彼岸的柳别奇城，与雅罗斯拉夫对阵，而雅罗斯拉夫则驻扎在此岸。

十一、雅罗斯拉夫统治时期

6524年（1016年）。雅罗斯拉夫前来攻打斯维亚托波尔克，他们分别驻扎在第聂伯河两岸，两军对峙，谁也没下决心首先攻击对方，就这样彼此相持了三个月。斯维亚托波尔克的一位将领[508]开始沿河岸骑马来回走，数落诺夫哥罗德人说："你们干吗要同那位瘸子一起来？要知道你们是一群木匠，我们也就让你们来为我们砍砍木头盖宫殿吧！"诺沃哥罗德人听了以后，对雅罗斯拉夫说："明天我们就渡河过去打他们；如果别的什么人不愿同我们一起去，我们就自己去打他们。"这时已到上冻的季节[509]。斯维亚托波尔克扎营于两湖之间，整夜地与他的亲兵队一起饮宴作乐。而雅罗斯拉夫一大早就集合军队，做好了战斗准备，黎明时分渡过了河[510]。上岸以后，推船离岸，便向敌人杀去，于是两军展开了一场激战。战斗十分残酷，由于湖泊的阻隔斯维亚托波尔克未能得到佩彻涅格人的援助；对方把斯维亚托波尔克连同他的亲兵队逼向湖泊，他们斯维亚托波尔克的战士拥到冰上，冰层在他们脚下碎裂，雅罗斯拉夫开始占了上风，斯维亚托波尔克见势不妙，落荒而逃，于是雅罗斯拉夫取得了胜利。斯维亚托波尔克逃往波兰，而雅罗斯拉夫在基辅继承了祖父和父亲的王公位，雅罗斯拉夫（在诺夫哥罗德）度过了28年[511]。

6525年（1017年）。雅罗斯拉夫进驻基辅，教堂发生了大火灾[512]。

基辅索菲亚大教堂（东侧）（“索菲亚保护区”博物馆摄）

安娜·雅罗斯拉沃芙娜（法国国王亨利一世王后）（基辅索菲亚教堂壁画）

伊丽莎白·雅罗斯拉沃芙娜（勇者加拉尔德史诗中称颂的“戴金银项饰的姑娘”）（基辅索菲亚教堂壁画）

6526年（1018年）。鲍列斯拉夫（波兰国王）随同斯维亚托波尔克率领波兰军队来战雅罗斯拉夫[513]。雅罗斯拉夫则动员了罗斯人、瓦兰人和（诺夫哥罗德的）斯洛文人出兵迎击鲍列斯拉夫和斯维

亚托波尔克，兵至沃伦，双方分别在布格河两岸扎营[514]。雅罗斯拉夫有一名曾做过他的保育员的将军，名叫布达，他在阵前辱骂鲍列斯拉夫说："我们将用削尖的木桩把你的胖肚子戳穿。"因为鲍列斯拉夫身材高大，肥胖笨重，以至于无法骑马，然而却很聪明。于是鲍列斯拉夫对自己亲兵队说："假如这顿奚落没有使你们感到凌辱的话，那我情愿一个人去牺牲。"他上马后，跃入河中，他的兵士也紧随其后；而雅罗斯拉夫来不及集合部队，就被鲍列斯拉夫战败了[515]。雅罗斯拉夫只有四名勇士跟随逃往诺夫哥罗德。鲍列斯拉夫同斯维亚托波尔克进入基辅[516]。鲍列斯拉夫说："把我的亲兵队分别安置到各个城市领取薪饷，"他们也就这样办了。雅罗斯拉夫逃回诺夫哥罗德以后，还想逃往海外，地方行政长官君士坦丁·多勃雷尼奇和诺夫哥罗德人砸毁了雅罗斯拉夫的船只，对他说："我们还想同鲍列斯拉夫、斯维亚托波尔克决一雌雄。"[517]他们开始筹款，每个男人出4库纳，每个村长交10个格里夫纳，而每个贵族交18个格里夫纳[518]。他们又请来了瓦兰人，给了他们钱，雅罗斯拉夫又招募了一支人数众多的军队。鲍列斯拉夫坐镇基辅，而心肠恶毒的斯维亚托波尔克下令说："各城都有那么多波兰人，杀了他们。"于是他们把波兰人斩尽杀绝。鲍列斯拉夫逃出基辅[519]，随身带走抢来的雅罗斯拉夫的财宝和他的贵族及其姐妹，而让谄媚取宠而获取信任的纳斯塔斯来掌管这些珍宝。他还带走了很多人，并夺取了切尔文诸城，才返回自己的领地。斯维亚托波尔克又开始在基辅称王公。雅罗斯拉夫再次兵伐斯维亚托波尔克，斯维亚托波尔克逃奔佩彻涅格人。

6527年（1019年）。斯维亚托波尔克率领一支庞大的佩彻涅格人的军队，进击雅罗斯拉夫。雅罗斯拉夫集结了大批兵力，出发到利托河畔[520]迎敌。雅罗斯拉夫在鲍里斯被害的地方扎营，他仰望苍天高举双臂长叹道："万能的主啊，我弟弟的鲜血在向你大声疾呼！请您为这位忠实信徒的鲜血复仇吧，就像你为亚伯的鲜血复仇，而让该隐痛苦地呻吟和发抖那样[521]：也这样去惩罚这个人吧。"他祈祷一阵之后又说："我的兄弟啊！虽然你们的肉体已经离开了人世，但是你们可以用祈祷来帮助我战胜这个敌人——杀人犯和目空一切之徒。"当他说完以后，双方军队相互推进，一场混战，无数的军队遮盖了利托原野。那一天是礼拜五，双方在旭日东升时接触，战斗异常激烈残

酷，在罗斯是空前的。双方互相扭打，互相砍杀，血流遍地[522]，三来三往[523]，傍晚时分雅罗斯拉夫才取得了胜利，斯维亚托波尔克落荒逃走。在他奔逃途中，魔鬼缠住他，他的关节都酥软了，不能骑马，大家只好用担架[524]抬着他和他一起逃亡，把他运到别列斯季耶城[525]。而他说："你们抬我快跑，他们正在追我们。"他的青年卫队派人出去侦察："是否还有人在追赶我们？"原来并没有任何人来追赶他们，大家还是抬着他继续逃跑。他有气无力地躺着，时而欠身说："看哪，他们追来了，哎呀，追来了，快跑。"他忍受不了停留在一个地方，被上帝的怒火驱赶着，就这样逃经整个波兰国土，流窜到波兰和捷克之间[526]一片荒无人烟的地方，在那里悲惨地结束了自己的生命。公正的判决落在了他这个违犯教规者的头上，他死之后，领受了罪有应得之痛苦：显然表明[527]……上帝给予他的致命的创伤，毫无怜悯地致他于死地，被束缚住的他在死后必将忍受无穷的苦楚[528]。直至今天他的坟墓还在那片荒无人烟的地方，从他的墓中散出可怕的毒臭。这是上帝来昭示教导罗斯诸公，如果他们在知道（斯维亚托波尔克的结局）的情况下，还做出这样的事（兄弟间相互残杀），那他们也会遭受同样的惩罚，甚至比这还要惨，因为他们是明知故犯，去干这种罪恶的屠杀。该隐杀死亚伯遭到了7次的报复惩罚，而拉麦则70次，因为该隐那时还不知道他会遭受上帝的报复，而拉麦杀人时已经知道自己的始祖遭过惩罚。因为拉麦曾对他的妻子们说过："我杀死了一个成年男子给自己带来损害，杀害一个年轻人给自己带来创伤。他说，这是因为我是知道（后果）而干了这事，他说，我该受到70次的报复。"[529]拉麦杀害了以诺兄弟二人并霸占了他们的妻子。而这个斯维亚托波尔克就是新的亚比米勒[530]，他是私生子，杀死了自己的兄弟——耶路巴力的儿子；斯维亚托波尔克就是这样的人。

雅罗斯拉夫同他的亲兵队经过一番奋斗之后，夺取了胜利，做出巨大的业绩，在基辅称王公[531]。

6528年（1020年）。雅罗斯拉夫得子，取名弗拉季米尔[532]。

6529年（1021年）。弗拉季米尔之孙——勃里亚奇斯拉夫·伊兹亚斯拉维奇出兵诺夫哥罗德，并攻占了该城，掠走了许多诺夫哥罗德人和他们的财产[533]，然后返回波洛茨克。当他走到苏多米里河时[534]，从基辅出兵的雅罗斯拉夫第七天才在这里赶上了他。雅罗斯拉夫打败了勃里亚奇斯拉夫[535]，把诺夫哥罗德人送回诺夫哥罗德[536]，而勃里亚奇斯拉夫逃往波洛茨克城[537]。

6530年（1022年）。雅罗斯拉夫兵伐别列斯季耶城[538]。与此同时占有特穆托罗坎的姆斯提斯拉夫出兵攻打卡索克人。卡索克公列杰佳得知后，出兵迎战。当两军相对摆开阵势后，列杰佳对姆斯提斯拉夫说："我们干吗要去伤害我们的亲兵队呢？还是让我们两个人自己来格斗吧。假如你取胜了，你就夺走我的财产、妻子、儿女和我的土地。如果我取胜了，那我将夺走你的一切。"姆斯提斯拉夫说："那就这么办吧。"列杰佳又对姆斯提斯拉夫说："我们不要用兵器格斗，而是角斗。"于是他们两个死死地揪斗在一起，搏斗了很长时间，姆斯提斯拉夫渐渐力不能支，因为列杰佳身高力大。于是姆斯提斯拉夫祈祷说："噢，圣洁的圣母啊，帮助我吧！倘若我能战胜他，我将为你修建教堂。"说了这话之后，一拳就把列杰佳打倒在地。他马上抽刀宰了列杰佳[539]。姆斯提斯拉夫便进军列杰佳的国土，夺取了他的全部财产、妻子和儿女，并让卡索克人给他缴纳贡物。当他回到特穆托罗坎后，奠基和建成了圣母教堂[540]。这座教堂至今仍保存在特穆托罗坎城[541]。

6531年（1023年）。姆斯提斯拉夫率可萨人和卡索克人出兵攻打雅罗斯拉夫。

“玛丽亚和伊丽莎白的会面”细构图（基辅索菲亚教堂壁画）

潘捷列蒙（基辅索菲亚教堂壁画。“索菲亚保护区”博物馆摄）

瓦西里一世（基辅索菲亚教堂壁画）

尼古拉（基辅索菲亚教堂壁画）

6532年（1024年）。当雅罗斯拉夫住在诺夫哥罗德时，姆斯提斯拉夫从特穆托罗坎来到基辅，但基辅人没接受他。他就去了切尔尼戈夫称公，因为雅罗斯拉夫这时在诺夫哥罗德。这一年苏兹达尔城的术

士造反；在魔王的怂恿和魔鬼的驱动下残杀有钱的人[542]，声称他们囤积居奇[543]。当时，整个苏兹达尔地区发生大规模的暴乱和饥荒[544]；人们都纷纷沿伏尔加河奔向保加尔人地区，运回粮食，才活了下来。雅罗斯拉夫得知术士们造反的消息，便出兵苏兹达尔城；他把术士们抓起来，放逐了一批，杀了一批，并说："由于人们的罪孽，上帝才把饥荒、瘟疫、旱灾或其他惩罚降给任何一个国家，而人们对此却一无所知。"雅罗斯拉夫回兵诺夫哥罗德，派人到海外去招募瓦兰人。于是亚昆率瓦兰人来了，他很漂亮，其斗篷是用金丝织成的[545]。他来见雅罗斯拉夫，雅罗斯拉夫与亚昆会合出击姆斯提斯拉夫。姆斯提斯拉夫得知后，出兵到利斯特文迎战[546]。姆斯提斯拉夫从傍晚就集合好亲兵队，把谢维里安人放在头阵，正面迎战瓦兰人[547]，而自己率自己的亲兵队部署在两翼。夜幕降临，一片漆黑，电闪雷鸣，雨落如注。姆斯提斯拉夫对自己的亲兵队说："让我们向他们发起进攻吧。"姆斯提斯拉夫的军队向前推进，雅罗斯拉夫出阵相迎，谢维里安人的先头部队和瓦兰人厮杀在一起。瓦兰人奋力砍杀谢维里安人，后来姆斯提斯拉夫率自己亲兵队发起攻击，开始砍杀瓦兰人。战斗十分激烈，兵刃在闪电中发出道道寒光，雷雨大作，战斗十分壮烈和残酷可怕。雅罗斯拉夫看见败局已定，便同瓦兰王公亚昆一起逃跑，亚昆就在这种情况下扔掉了自己的金丝斗篷。雅罗斯拉夫败回诺夫哥罗德，而亚昆逃往海外[548]。天刚放亮，姆斯提斯拉夫看到自己那些被杀而横尸（战场）的谢维里安人和雅罗斯拉夫的瓦兰人时说："谁能不为之高兴呢？你们看，这里躺着谢维里安人，那里躺着瓦兰人，可我自己的亲兵队完好无损。"姆斯提斯拉夫派人去见雅罗斯拉夫说："你还是坐镇你的基辅吧，你是兄长，而把这边（第聂伯河左岸）归我就可以了。"在尚未签订和约的情况下，雅罗斯拉夫没敢去基辅。这样姆斯提斯拉夫坐镇切尔尼戈夫，而雅罗斯拉夫坐镇诺夫哥罗德，管辖基辅的是雅罗斯拉夫手下的人。同年，雅罗斯拉夫得第二个儿子，取名为伊兹亚斯拉夫。

6534年（1026年）。雅罗斯拉夫招募了大批军队，来到基辅，与自己的弟弟姆斯提斯拉夫在戈罗杰茨城附近缔结了和约。以第聂伯河为界分割罗斯土地：雅罗斯拉夫占这面，姆斯提斯拉夫占那面（左岸）。他们从此和睦相处，内讧和暴乱平息了，（罗斯）土地开始了太平生活。

6535年（1027年）。雅罗斯拉夫又生一子，取名为斯维亚托斯拉夫。

6536年（1028年）。天空出现了一条蛇状征兆，到处都可以见到它。

6537年（1029年）。和平年景。

6538年（1030年）。雅罗斯拉夫夺取了别尔兹城[549]。雅罗斯拉夫得第四子，取名为弗谢沃洛德。同年，雅罗斯拉夫进军楚德人，并战胜了他们，建立尤里耶夫城[550]。这时鲍列斯拉夫大王在波兰去世，于是波兰大地发生了暴乱：人们起义杀死主教、神父和自己的贵族，那些人中也出现了叛乱[551]。

6539年（1031年）。雅罗斯拉夫和姆斯提斯拉夫招募大批军队，进攻波兰，重又占领切尔文诸城，征服了波兰大地，带回了许多波兰人，双方相互瓜分了。雅罗斯拉夫把自己分得的波兰人安置在罗斯河沿岸；他们至今仍生活在那里。

6540年（1032年）。雅罗斯拉夫开始在罗斯河沿岸建立城市[552]。

6541年（1033年）。姆斯提斯拉维奇·叶夫斯塔菲去世。

6542年（1034年）。

6543年（1035年）。

6544年（1036年）。姆斯提斯拉夫出猎，因病而亡。他被安葬在他生前亲自建造的圣救世主教堂；曾在教堂的四周修建了一堵高墙，其高度只有站在马背上才能用手够得着。姆斯提斯拉夫身材魁伟，面色红润，长着一双大眼睛，骁勇善战，为人宽厚，十分珍爱自己的亲兵队，为了亲兵队他从不吝惜自己的钱财，对亲兵队从来不在吃喝上加以限制。他死之后，雅罗斯拉夫接管了他的全部领地，成了罗斯国家的专制君主[553]。雅罗斯拉夫去诺夫哥罗德，让自己的儿子弗拉季米尔统治诺夫哥罗德，并任命日佳塔为主教[554]。这时雅罗斯拉夫又得一子，称为[555]维亚切斯拉夫。当雅罗斯拉夫在诺夫哥德城时，他得到报告说佩彻涅格人包围了基辅。雅罗斯拉夫调集了许多军

队，有瓦兰人和斯洛文人，来到基辅，进入城内。而佩彻涅格人多得无数。雅罗斯拉夫出城迎战，部署好亲兵队，他把瓦兰人放在中间，把基辅人放在右翼，诺夫哥罗德人放在左翼，列阵于城前。佩彻涅格人发起猛攻，双方在现今圣索菲亚教堂（罗斯总主教区的首府）处厮杀在一起[556]。这里当年是城外的旷野，一场恶战，直到傍晚时分雅罗斯拉夫好不容易才占了上风。佩彻涅格人四处逃窜，他们都不知道往哪跑，有些人在逃跑中淹死在谢托姆利河中[557]，另一些人则淹死在别的一些河中，其他人跑着跑着迷失了方向，一直在各地流亡。同年，雅罗斯拉夫把自己的弟弟苏季斯拉夫投入监狱（在普斯科夫），他诽谤（蓄意诋毁）雅罗斯拉夫。

6545年（1037年）。雅罗斯拉夫奠基了一座大城市，城里有现在的金门；还为圣索菲亚教堂（总主教区首府）奠基，后来又在金门修建报喜圣母教堂[558]，以后又修建了圣格奥尔基和圣伊丽娜修道院[559]。基督教信仰在雅罗斯拉夫时期开始蔓延传播，修道士开始多了起来，于是出现了一些修道院。雅罗斯拉夫非常尊重教堂的规章，也很赏识教士，特别是修道士，并热衷于经书，经常不分白天黑夜地攻读。他聘请了许多抄书者，他们把希腊文译成斯拉夫文[560]。他们还抄录了许多经书。从此虔诚信教的人们可以一面读书，一面幸福地分享上帝的教诲。如同经常见到的，有的人开垦土地，另一些人播种，再有些人收获和享用丰盛的食物，这里也是如此。他的父亲弗拉季米尔开垦和耙松土地，即通过洗礼教化了大家，雅罗斯拉夫则把经书的教诲播种到信徒们的心田，而我们来收获，接受经书的教导。

要知道，经书的教益是巨大的，经书启迪我们并教会我们走忏悔之路，因为我们从经书的文字中获得了智慧和自戒。这是一条条滋润宇宙之河，这是智慧的源泉，书中包藏有高深莫测的道理；悲痛时我们可从中得到安慰；它是约束自己的缰绳。智慧是伟大的，如同所罗门颂扬它时所说的："我，大智大圣，传播理智和光明，我宣扬理性。天主的恐惧……我的忠告，我的智慧，我的信念，我的力量。帝王靠我统治，而强者书写真理。达官贵人以我自傲，磨难者掌管大地。我爱那爱我之人，寻求我者终将得到美好的生活。"如果你孜孜不倦地在经书中探求智慧，那你就会为你的灵魂得到莫大的教益。谁要是经常诵读经书，谁就能同上帝或与圣人交谈。我们学习先知的话、新约全书、使徒训诫和圣父传，我们就使心灵得到极大的裨益。

正如我们所说的那样，雅罗斯拉夫热爱经书，他抄写了很多经书，把它们供奉在他所建造的圣索菲亚教堂[561]。他用金银和教堂器皿装饰了这座教堂，人们在这里定时向上帝做应做的祈祷。他又在其他地方和城市修建了另一些教堂，设立教士，从自己的国库里给他们发薪俸，让他们教化人们，因为这也是上帝对他们的重托，让人们勤到教堂来。于是神父和受洗礼的人增加了。雅罗斯拉夫看到众多的教堂和受洗礼的人，非常高兴，而被新受洗礼的人所打败的敌人则为此而叹惜。

6546年（1038年）。雅罗斯拉夫出兵讨伐雅特维亚格人[562]。

6547年（1039年）。雅罗斯拉夫的父亲弗拉季米尔所建的圣母教堂，由总主教狄奥佩姆普特主持净化仪式[563]。

6548年（1040年）。雅罗斯拉夫出兵讨伐立陶宛人。

6549年（1041年）。雅罗斯拉夫从水路讨伐马左维亚人。

6550年（1042年）。弗拉季米尔·雅罗斯拉维奇出兵攻打亚米人，并战胜了他们。弗拉季米尔军队的马匹纷纷倒毙。当马还没断气，马皮已被剥落——这是一场马的瘟疫。

6551年（1043年）。雅罗斯拉夫派自己的儿子弗拉季米尔去希腊，给他拨了很多军队[564]，让扬的父亲维沙塔[565]担任将军之职。于是，弗拉季米尔乘船出发，来到了多瑙河，再从这里往帝都进发。海上起了大风暴[566]，摧毁了许多罗斯船只，王公所乘的战船也被狂风掀翻，雅罗斯拉夫的将军伊凡·特沃里米里奇把王公接到自己的船上。弗拉季米尔的其他部队，大约有六千之众被抛到岸上[567]。当他们想（从陆路）返回罗斯时，王公亲兵队中谁也不愿和他们一起同行，于是维沙塔说："我和他们走。"他下船走向他们那里时说："如果我能活着，就和他们在一起；如果牺牲了，那就和亲兵队在一起。"于是大家开路，归心似箭地奔向罗斯。罗斯人在海上遭难的消息传到希腊，摩诺马赫皇帝派出14艘战船去追杀罗斯人，弗拉季米尔和自己亲兵队见到后面来了追兵，就掉转头来，打垮了希腊船只，乘自己的战船（从海路）回到罗斯[568]。维沙塔和被抛到岸上的兵

士一起被俘，被押解到帝都[569]，在那里许多罗斯人被整瞎了。三年过后，缔结了和约，维沙塔才被释放回罗斯，投奔雅罗斯拉夫。那时，雅罗斯拉夫把自己的妹妹许配给卡齐米尔（波兰国王），卡齐米尔遣返给（雅罗斯拉夫）800名罗斯俘虏作为彩礼。这些罗斯人还是在鲍列斯拉夫打败雅罗斯拉夫那时被俘的[570]。

6552年（1044年）[571]人们把两位王公——斯维亚托斯拉夫的两个儿子雅罗波尔克和奥列格从坟墓里掘出迁葬，对其遗骨进行祈祷祝福后，安放在圣母教堂里[572]。这一年，勃里亚奇斯拉夫·伊兹亚斯拉维奇去世，他是弗拉季米尔的孙子、弗谢斯拉夫的父亲。他（在波洛茨克）的王位由他的儿子弗谢斯拉夫继承。弗谢斯拉夫的母亲靠魔法的帮助生下了他。当母亲生下他时，其头上带有个羊膜；魔法师对他母亲说："把这羊膜给他缠上，就让他缠着它一直到死吧！"所以弗谢斯拉夫缠着羊膜一直到今天[573]，因而他不喜欢流血。

6553年（1045年）。弗拉季米尔（雅罗斯拉维奇）为诺夫哥罗德的圣索菲亚教堂奠基[574]。

6554年（1046年）。

6555年（1047年）。雅罗斯拉夫进攻马左维亚人，并战胜了他们，杀死了他们的王公莫伊斯拉夫，迫使马左维亚人归顺卡齐米尔（波兰国王）。

6556年（1048年）。

6557年（1049年）[575]。

6558年（1050年）[576]。雅罗斯拉夫的妻子、王公夫人逝世[577]。

6559年（1051年）。雅罗斯拉夫委派罗斯人伊拉里昂担任圣索菲亚教堂的总主教，为此曾召集各主教进行宣布[578]。

现在我们要讲一下为什么称为佩切拉修道院。崇拜上帝的雅罗斯拉夫王公喜欢别列斯托沃村[579]和那里的教堂及圣徒，他为许多教士提供庇护，其中有一个名叫伊拉里昂的神父，仁慈为怀，学识渊博，严守斋戒。伊拉里昂从别列斯托沃来到第聂伯河畔的一个山岗，

就是现在佩切拉老修道院所在的地方[580]。他在那里作祈祷，因为那儿有一片很大的森林。他挖了一个小山洞，有两俄丈大（1俄丈＝2.134米——译注）。他从别列斯托沃迁到这里，唱完教堂的“安魂曲”，默默地向上帝祈祷。后来上帝授意王公任命伊拉里昂为圣索菲亚教堂的总主教，这个小山洞也就这样留了下来。过了不几天，从柳别奇城[581]来了一位俗子[582]，他受上帝的启示，立意外出云游四方。他出发去圣山[583]参观并走遍那里的修道院，喜欢上僧侣的生活，因而来到一座修道院，请求修道院长将他削发为僧。院长接受了他的请求，为他剃度并赐法名叫安东尼。修道院长训导他，教他怎样过僧人生活，还对他说：“你回罗斯吧！圣山将为你祝福，因为通过你会有许多修道士前来。”院长给画了十字，让他走了，并对他说：“一路平安！”安东尼来到基辅后，他开始考虑自己在哪里安身好；他走了一些修道院，但都没看中，因为上帝不想叫他安身在那里。于是他沿着密林和山岗寻找上帝给他指示的地方。后来他来到一个山岗，也就是伊拉里昂挖洞的地方，他爱上了这块地方，就住进了小山洞[584]，他流着泪祈祷上帝，说：“天主啊！就让我住在这个地方吧！但愿圣山和为我剃度的修道院长为我祝福。”他就开始在这里住下来，祈祷上帝，以干面包为食，仅此也只是隔一天吃一次，喝水也定量，他不断地挖洞，不让自己过宁静的生活，白天黑夜地劳动，很少睡觉，不断祈祷。后来善良的人们知道了这件事，纷纷来到他这里，给他带来他所需要的物品。他出了名，被称为伟大的安东尼。人们开始来求他祝福。这时，雅罗斯拉夫大公驾崩了，他的儿子伊兹亚斯拉夫在基辅继位。安东尼已誉满罗斯大地。伊兹亚斯拉夫得知安东尼的生活状况，就带上自己亲兵队来请他为自己祝福和祈祷。伟大的安东尼成了家喻户晓的著名人物，受到大家的尊敬。于是一些弟兄开始来投奔他，他也就开始收徒弟，为他们剃度。他身边聚集了12名师兄弟。他们挖了一个大山洞，建起了教堂和一些修道的斗室。它们至今还保留在老修道院下面。当师兄弟聚集在一起时，安东尼对他们说：“弟兄们，这是上帝把你们集合在一起，你们在这里受到了圣山的祝福，我就是在圣山由那里的修道院长为我剃度的，现在我又为你们剃度——愿赐福给你们，首先是上帝的祝福，其次是圣山的祝福。”安东尼还对他们这样说：“你们自己生活吧，我将给你们委派一名修道院长，而我则想自己一个人上这座山，去过离群索居的生活，这我已习惯了。”安

东尼委派瓦尔拉姆担任他们的修道院长，而自己来到山上，挖了一个山洞，这洞现在就在新修道院下面，他就在这个洞穴里过完了自己的余生。他过着品德高尚的生活，在40年期间，从没有出过山洞[585]。他的干尸在那里一直躺到今天。僧团和修道院长则住在自己的山洞里。后来弟兄们增加了，原来的山洞已住不下，因而想在山洞外面盖一座修道院。于是修道院长同弟兄们一起来见安东尼，对他说："父亲，现在弟兄们增多了，原来的山洞住不下了，请按你的祈祷，让上帝吩咐在山洞外盖一座小教堂。"安东尼也就答应他们这样办。他们向安东尼致敬，回去就在山洞的上面为纪念圣母升天节盖了一座小教堂。由于圣母的祈祷，上帝开始增加修道士的数量，弟兄们同修道院院长决定修建一座修道院，他们又来找安东尼说："父亲，弟兄不断地增加，所以我们想盖一座修道院！"安东尼高兴地说："上帝为一切祝福，圣母和圣山的神父们将同你们一起祈祷。"他说完话后，派一名弟子去觐见伊兹亚斯拉夫王公，这么说道："我的王公，上帝使我们弟兄增多了，但地盘狭小，请赐给我们山洞上面的那座山吧！"伊兹亚斯拉夫听了这话，高兴地派了一名自己的勇士将那座山赐给了他们。修道院长同弟兄们为一座大教堂奠基[586]，还用栅栏把修道院围了起来，并修了许多僧侣修道的斗室。教堂建成后，用许多圣像来装饰它。从那个时候起就开始有了佩切拉修道院：由于修道士们从前是住在山洞里的，故而称作"佩切拉（洞穴）修道院"。佩切拉修道院的发展是受了圣山的祝福开始的。当修道院建成时（在修道院长瓦尔拉姆时期），伊兹亚斯拉夫又修建了另一座圣德米特里修道院[587]，他把瓦尔拉姆调到那里担任修道院院长职务，他想以自己的财富为后盾，要把这座修道院修得超过佩切拉修道院。王公贵族和有钱人建造的修道院有不少，但这些修道院都不是那种用泪水、汗水、祈祷和无数不眠之夜修建起来的修道院。要知道，安东尼既没有黄金，也没有白银，正如我已讲过的，他是用泪水、汗水来达到自己的目的的。当瓦尔拉姆去圣德米特里教堂赴任，弟兄们商量后去找安东尼长老，对他说："请给我们指定个修道院长吧！"安东尼问他们："你们想让谁当呢？"他们回答说："上帝和你想让谁当就让谁当。"安东尼对他们说："你们中间的狄奥多西不是很听话、忠厚而谦逊吗？就让他当你们的修道院长吧！"大伙很高兴，向长老鞠躬，于是就推狄奥多西为僧团的院长。这时，他们已有了20人。自狄奥多西接任了修道院工作后，开始奉行节制和严厉的斋戒，痛哭流涕的祈祷，他为修道院招募了许多修

道士，弟兄数已达到了100人。狄奥多西开始寻找一套修道士的教规。这时斯图季修道院的修道士米哈伊尔[588]正客居这里，他是同格奥尔基总主教一起从希腊来的。于是狄奥多西向他讨教斯图季修道院[589]修道士的教规。他从米哈伊尔那里获得这些内容后就把它抄录了下来，并在自己寺院实施教规：在教堂里如何举行祈祷仪式，怎样顶礼膜拜，怎样诵读经文，在教堂里怎样站立、全部的宗教程序、进餐时的举止及什么节日吃什么东西，等等，所有一切都按教规办事。得到这些章程后，狄奥多西就在自己的修道院里实施。其他所有的修道院也都效仿佩切拉修道院的这种教规，因为佩切拉修道院被公认为是最老的。当狄奥多西住在修道院时，一心行善，遵守修道院的法规，接见任何一个来找他的人。我来到他这里时，是一个骨瘦如柴而微不足道的奴仆。他收留了我，当时我才17岁[590]。是我记录并查明了佩切拉修道院开始的年代和为什么被称作佩切拉[591]。至于狄奥多西的生活记述，以后还会讲到[592]。

6560年（1052年）[593]。雅罗斯拉夫的大儿子，弗拉季米尔在诺夫哥罗德去世[594]，安放在他亲自建造的圣索菲亚教堂里。

6561年（1053年）。弗谢沃洛德（雅罗斯拉维奇）得子，他妻子是希腊皇室的女儿[595]。其父弗谢沃洛德为儿子取名为弗拉季米尔。

6562年（1054年）。罗斯的雅罗斯拉夫大公[596]去世[597]。他还在世时，曾为自己的子女立下遗嘱，告诫他们说[598]："我的孩子们！我就要离开这个世界了，你们要和睦相处，因为你们是同胞兄弟。如果你们彼此和睦相处，上帝就将同你们在一起，并帮助你们征服敌人，这样你们将能和平地生活；如果彼此仇视，闹纷争和内讧，则你们将毁灭自己，也将毁掉祖辈留下的国土，而这是他们付出了巨大的心血才获得的。所以你们要和平共处，兄弟之间要互相尊重。现在我把我的基辅王位托付给大儿子，你们的哥哥伊兹亚斯拉夫。你们要听他的话，如同听我的话一样，就让他来接替我吧[599]，我把切尔尼戈夫给予斯维亚托斯拉夫，把佩列亚斯拉夫利给弗谢沃洛德[600]，把（南）弗拉基米尔给伊戈尔[601]，把斯摩棱斯克给维亚切斯拉夫。"他就这样将城市在他们之间作了分配，禁止他们逾

越其他弟兄的境界或（一个把另一个）从王位上赶走的情况发生。他对伊兹亚斯拉夫说："如果谁要欺负自己的兄弟，你就帮助那个被欺负者。"大公就是这样叮嘱自己的子女要和睦相处的。这时，他自己已疾病缠身，自从来到维什戈罗德就完全病倒了。伊兹亚斯拉夫当时在……[602]而斯维亚托斯拉夫在（南）弗拉基米尔，只有弗谢沃洛德当时在父亲身旁，因为父亲在各个孩子中最喜欢他，所以总把他留在身边。雅罗斯拉夫寿终正寝的时刻来到了，他于狄奥多尔斋戒期的第一个礼拜六[603]把自己的灵魂交给了上帝。弗谢沃洛德将自己父亲的遗体更衣整容停当，安放在雪橇上，由教士们护送，唱着规定的赞美歌把遗体运到基辅[604]。人们为大公痛苦流泪；遗体运到后，放进圣索菲亚教堂的大理石灵柩里[605]。弗谢沃洛德和所有人都为之痛哭不已，（雅罗斯拉夫）终年满76岁。

十二、雅罗斯拉夫诸子依次执政时期

1.伊兹亚斯拉夫执政时期

伊兹亚斯拉夫来到了基辅，继承了王位[606]，斯维亚托斯拉夫则在切尔尼戈夫，弗谢沃洛德在佩列亚斯拉夫利，伊戈尔在（南）弗拉基米尔，维亚切斯拉夫在斯摩棱斯克坐镇。在这一年弗谢沃洛德去攻打托尔克人，冬季逼近沃伊尼[607]，并战胜了他们。同年鲍卢什率领波洛韦次人[608]来进攻罗斯，弗谢沃洛德同他们签订了和约，波洛韦次人返回了他们的住地。

6564年（1056年）[609]。

6565年（1057年）。维亚切斯拉夫·雅罗斯拉维奇在斯摩棱斯克去世，伊戈尔被从弗拉基米尔调出，让他坐镇斯摩棱斯克[610]。

6566年（1058年）。伊兹亚斯拉夫战胜了戈利亚季人[611]。

6567年（1059年）。伊兹亚斯拉夫、斯维亚托斯拉夫和弗谢沃洛德将自己的叔父苏季斯拉夫从监狱里放了出来。他在那里坐了24年牢[612]。他们让他吻了十字架，让其出家做了修道士。

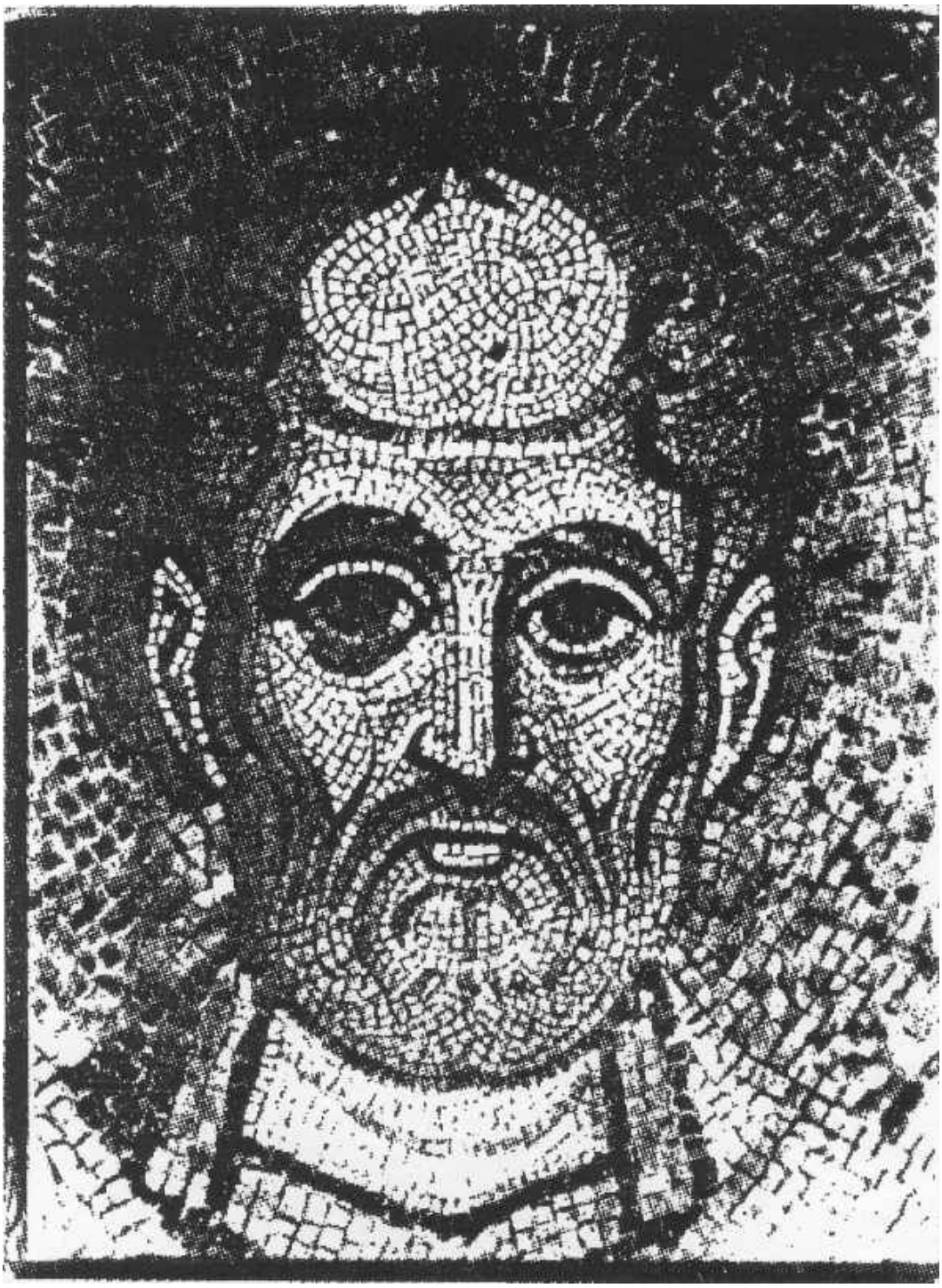

格里戈里·涅奥克萨里斯基（基辅索菲亚教堂马赛克像）

伊凡·兹拉托乌斯特（雄辩家伊凡）（基辅索菲亚教堂马赛克像）

乐师（基辅索菲亚教堂南塔楼上的壁画。“索菲亚保护区”博物馆摄）

6568年（1060年）。[613]伊戈尔·雅罗斯拉维奇去世。是年伊兹亚斯拉夫、斯维亚托斯拉夫、弗谢沃洛德和弗谢斯拉夫集合了难以计数的军队，出征攻打托尔克人，他们分兵有的骑马、有的乘船。托

尔克人听到这个消息，吓得像赛跑一样四处逃难[614]。这些被上帝的愤怒所驱逐的人们在逃难中大批死亡，有的冻死，有的饿死，还有的病死和受到上帝的审判。这样上帝使许多基督徒摆脱了那些异教徒的侵扰。

6569年（1061年）[615]。波洛韦次人第一次来进攻罗斯国土。弗谢沃洛德于2月2日出兵迎战[616]。战斗中他们战胜了弗谢沃洛德，而战后他们却撤走了。这是些不信主的可恶的敌人，给我们带来的第一次灾难。他们的主公是伊斯卡尔[617]。

6570年（1062年）。

6571年（1063年）。雅罗斯拉夫之弟苏季斯拉夫去世，他被埋葬在圣格奥尔基教堂。这一年沃尔霍夫河在诺夫哥罗德的河段，河水倒流了5天[618]，这不是好的征兆，因为在4年后，弗谢斯拉夫烧毁了这座城市。

6572年（1064年）。雅罗斯拉夫的孙子——罗斯提斯拉夫·弗拉季米罗维奇逃跑到特穆托罗坎去了[619]。同他一起逃亡的还有波列伊和诺夫哥罗德的将军奥斯特罗米尔的儿子维沙塔[620]，罗斯提斯拉夫来到特穆托罗坎后，赶走了那里的格列勃（斯维亚托斯拉维奇）[621]，自己坐上了格列勃的王位。

6573年（1065年）。斯维亚托斯拉夫进攻特穆托罗坎的罗斯提斯拉夫，罗斯提斯拉夫则撤出这个城市，这不是因为他害怕斯维亚托斯拉夫，而是不愿意和自己的叔叔兵戎相见。斯维亚托斯拉夫来到特穆托罗坎后，又把自己的儿子格列勃重新安排在那里，随后就回去了。而罗斯提斯拉夫回城后又把格列勃赶出，格列勃投奔自己的父亲。罗斯提斯拉夫重新坐镇特穆托罗坎。同年，弗谢斯拉夫发动了内战。

这时出现了一个征兆，西方显现一颗巨星，闪烁着血红的光芒，傍晚太阳下山它就升起，这样一共持续了7天。这不是一个好征兆，此后，内乱不已和异教徒入侵罗斯土地[622]。因为这颗星星像血一般红，预兆着要发生流血事件。在此同时有一个婴儿被扔进谢托姆利河[623]，他被渔夫用渔网拖了上来，我们观察他一直到晚上，见他又把婴儿扔进了水里。他的长相是：脸上长着阴部的器官，别的就更

羞于启齿。在此之前，太阳也发生了变异，不再发亮变得像月亮一样[624]。一些愚昧无知的人说，太阳被吃掉了[625]。类似的一些征兆常常都不会有什么好事[626]。我们从古代安条克[627]时期在耶路撒冷发生的事情中可以看到这一点：突然，一连40天在全城的上空出现手执武器、身穿金袍、跃马扬鞭的骑士，他们挥舞着武器，整批整批地出现：这预示着安条克要入侵耶路撒冷。后来在尼禄皇帝时期[628]还是在那耶路撒冷又有一颗星星发出光辉，其形状似梭镖，出现在城市上空：这预示着罗马军队的入侵。在查士丁尼皇帝[629]时期，在西方又出现一颗星星，它光芒四射，因而人们称它为"神灯"，它就这样闪烁了20天；之后，空中从晚间到早晨流星不断，于是大家感到好像星星往下掉。后来又是太阳失去光辉，这预示着要有叛乱，要给人们带来瘟疫。在摩里斯皇帝[630]时期又出现过这样一件事：一位妇女生下一个没有眼睛，没有手的婴儿，而在他的肚子下还长有一条鱼尾巴；还有一条狗崽长有6个爪子；在非洲生下两个婴儿，一个长了4只脚，另一个长了2个头。后来在圣像崇拜反对者、立奥的儿子君士坦丁皇帝[631]统治时期，天空出现了陨石雨，星宿纷纷掉落在大地上，以致看见它的人都在以为末日要来了；这时还出现了强大的下气流；在叙利亚则发生了强烈地震，以致大地被震裂成波普里舍的三个裂缝[632]，从地里神奇地跳出来一头骡子，它讲人话，预言要有外族入侵，结果真的发生了这样的事：萨拉森人进攻巴勒斯坦国土。总之，天空中的征兆，无论是星星，还是太阳或鸟类及其他什么征兆，常常都不会是什么好事，往往都是坏事，预示着会有战争，或饥饿，或死亡。

6574年（1066年）。当罗斯提斯拉夫镇守在特穆托罗坎，并向卡索基人及其他各族人索取贡物时，希腊人对此十分害怕，他们就别有目的地把科托潘[633]派到特穆托罗坎。当那位科托潘来到罗斯提斯拉夫处后，骗取了罗斯提斯拉夫的信任，罗斯提斯拉夫对他十分敬重。有一次，在罗斯提斯拉夫宴请亲兵队时，科托潘说："大公，我想为你的健康干杯。"后者说："干！"科托潘把一杯酒喝了一半，把另一半献给大公，他用指甲里带有致命毒药的那个手指头往杯子里浸一下，递给了大公，科托潘下的毒会在第七天发作。大公一饮而尽，而科托潘回到了科尔松，声称罗斯提斯拉夫喝了那个酒，会在这一天

（第七天）死去，事情正是这样。科尔松人用石头砸死了这个科托潘[634]。罗斯提斯拉夫是一个崇尚威武的英勇美男子，他身材匀称，对穷人富有同情心。他死于2月3日，葬在特穆托罗坎的圣母教堂里。

6575年（1067年）。波洛茨克的弗谢斯拉夫·勃里亚奇斯拉维奇发动了内战，占领了诺夫奇罗德[635]。雅罗斯拉夫的三个儿子伊兹亚斯拉夫、斯维亚托斯拉夫、弗谢沃洛德集结了军队，冒着严寒进攻弗谢斯拉夫。他们的队伍开到明斯克城下[636]，明斯克人紧闭城门不出。但他们兄弟几个还是占领了明斯克，杀死了所有的男人，作为战利品抓走了妇女和儿童，然后向涅米加（河）[637]进军，这时弗谢斯拉夫迎着他们来了。他们于3月3日在涅米加河遭遇；天降大雪，双方军队相互厮杀。战斗异常残酷，大批战士纷纷倒下，最终伊兹亚斯拉夫、斯维亚托斯拉夫、弗谢沃洛德战胜，而弗谢斯拉夫逃跑了。尔后，于7月10日[638]伊兹亚斯拉夫、斯维亚托斯拉夫和弗谢沃洛德为了弗谢斯拉夫吻过神圣的十字架，向他建议说："你到我们这里来吧，我们绝不会加害于你。"弗谢斯拉夫信赖他们吻十字架宣誓，坐船渡过第聂伯河到他们这里来了。当伊兹亚斯拉夫走在前面，领他走进自己的帐篷时，人们立即把弗谢斯拉夫抓了起来，背弃了对十字架的吻誓。此事发生在斯摩棱斯克附近的鲁沙[639]。伊兹亚斯拉夫将弗谢斯拉夫押解到基辅，把他和他的两个儿子一起投入监狱。

6576年（1068年）[640]。异族人大举进攻罗斯，其中有很多波洛韦次人。伊兹亚斯拉夫、斯维亚托斯拉夫和弗谢沃洛德出兵到利托迎敌。当夜幕降临时，他们互相发动进攻。由于我们的罪过，上帝纵使蛮族进攻我们，结果罗斯王公出逃，波洛韦次人取得了胜利。

要知道，正是上帝由于愤怒将异族人引到罗斯大地[641]，人们只在受尽苦难之后才想起上帝；恶魔诱使人们投入内战。上帝不愿意给人们带来灾难，而想给予幸福；而恶魔对邪恶的凶杀及流血感到高兴，他挑起争吵和嫉妒，兄弟之间相互仇视和诽谤。当某个国家陷入罪恶时，上帝就要用各种办法惩治它，用死亡，或饥饿，或蛮族入侵，或干旱，或虫灾，或其他形式的惩罚，以便使我们醒悟过来。上帝嘱咐我们要在忏悔中生活，因为他通过先知对我们讲："你们要一心一意对我，实行斋戒和哭泣。"如果我们这样做了，则我们的全部罪过都可得到宽恕。但我们像猪一样，永远陷在罪恶肮脏的深坑里，顽固

地坚持行恶，如此不肯醒悟。上帝还是通过那些先知对我们说："他说，我知道，你很顽固，你的脑子如铁一样坚硬"，因此"我不给你们下雨，可让雨水灌溉一处，而别的地方就不让它下雨，那地方就干涸；""我用酷暑和各种其他惩罚来打击你们，你们还不归心于我。""上帝说，因此我毁掉你们的花园、你们的无花果、你们的庄稼地和你们的阔叶树林，但我不能消除你们的凶狠。""我把各种可怕的疾病和死亡抛给你们，连牲畜也受到制裁，但你们还是不来求我，竟说：我们绝不投降。你们的凶狠暴戾什么时候才能到头呢？上帝又说，要知道，你们已经偏离了我所指引的道路，你们已经迷惑了许多人，因此，我很快将成为一个控诉者、斥责敌对者、奸淫者、冒用我的名义发誓者、对雇工劳动报酬拒付者、欺侮孤儿寡母者以及审判不公者。你们为什么不痛改前非呢？你们为什么要歪曲我的法规，不遵守这些法规呢？上帝说，如果你们转向我，我也会转向你们。在你们还不富裕的时候，我就给你们下大雨，停止我对你们的愤怒，无论是你们的花园，还是田野都将不会贫瘠。但你们却恶语伤人，说什么侍奉上帝是徒劳无益的！"因此，"你们在嘴上讲尊敬我，而心里却远离我。"因此，我们得不到我们所请求的。"他说，就这么办，你们召唤我，我不再听你们说。"你们在灾难中要寻找我，也难以找到我，因为你们不想走我的道路，所以由于我们的恶行，天空或不下雨，或是暴雨成灾，不下雨而下冰雹，或严寒冻坏果实，或酷暑熬煎大地。如果我们对自己的恶行悔改，则他会像对待自己的亲生子女一样给我们所请求的一切，任何时候都会给我们下雨。这样你们打谷场上就会堆满麦子。酿酒与榨油的压榨机就会开动起来。我要补偿你们这些年来被蝗虫、甲虫、毛虫所夺去的损失。"我用来对付你们的力量是巨大的。"总揽一切的上帝这样说。我们听到这一切，就要竭力做好事，要求公正的审判，为受冤屈者伸冤；我们一定悔悟，而不再以恶报恶，不以诽谤对诽谤，但我们爱我们的天主上帝，我们用斋戒、痛哭流涕和眼泪来洗刷我们的全部罪孽，我们不要只是在口头上称基督徒，而实际上像异教徒那样生活。如果我们相信那种遇见什么的说法，那我们不就成了异教徒吗[642]？如果有谁遇见修道士，或遇见苦行僧，或一头猪，就往家走，那岂不是像异教徒一样了吗？这原是由于恶魔的教唆才去相信这些征兆，而另有些人相信打喷嚏的事，打喷嚏是对头脑一种有益正常的现象，但是魔鬼运用这样那样的办法，使用各种狡猾手段，诸如喇叭、流浪艺人、古丝理琴、祭祖节[643]等来欺骗人们，使我

们脱离上帝。我们看见许多被人踩得坚坚实实的娱乐场，那里挤着那么多的人，他们互相挤撞踩踏，这是魔鬼计谋好的一种场面，而教堂却是空空的；而在祈祷时刻到来时，教堂里的人寥寥无几。因此我们受到上帝的各种各样的惩罚及敌人的袭击，我们按照上帝的旨意，由于我们的罪过而接受惩罚。

让我们再回到先前叙述的内容上来。当伊兹亚斯拉夫同弗谢沃洛德逃到基辅，斯维亚托斯拉夫逃往切尔尼戈夫时，基辅人跑到基辅城，他们在集市上召开了市民会议，并派出代表对王公说："你看，波洛韦次人已遍布全国。王公，请发给我们武器和马匹吧，我们还要同他们厮杀一场。"伊兹亚斯拉夫不听从这些意见[644]。于是人们开始埋怨诽谤科斯尼亚奇科将军[645]，他们从市民会议会场直接上山，来到科斯尼亚奇科邸宅，但没有找到他。他们在勃里亚奇斯拉夫[646]邸宅旁停下来，说："走！咱们去把自己的亲兵队从监狱里解救出来！"于是兵分两路：一半人去监狱，另一半人沿桥进发，正是后一路人来到了王公的邸宅。这时伊兹亚斯拉夫正坐在前廊[647]上同自己的亲兵队议事。来的人站在前廊下面和王公争辩起来。当王公通过小窗户窥视外面情况时，他的亲兵队就在他近旁。丘金的兄弟图克对伊兹亚斯拉夫说："王公，您看，人群开始闹事了，派人去把弗谢斯拉夫守卫起来！"在他说话的当时，另一半人在打开了监狱后，已从那来到这里。亲兵队就对王公说："事情不妙了，派人到弗谢斯拉夫那儿，把他骗到小窗跟前，用剑戳死他。"大公没有听从这个建议。人们则呼叫着涌向囚禁弗谢斯拉夫的监狱。伊兹亚斯拉夫看到这种情景，同弗谢沃洛德一起逃出王宫，人们则把弗谢斯拉夫从监狱里释放出来（9月15日），就在王公的宫中给他正了名[648]，而王公邸宅被抢劫一空，抢走了无数的金银，其中有的是铸币、有的是铸锭[649]。伊兹亚斯拉夫逃往波兰[650]。

此后，当波洛韦次人在罗斯国土上打仗时，斯维亚托斯拉夫就在切尔尼戈夫。当波洛韦次人打到切尔尼戈夫附近时，斯维亚托斯拉夫集结了为数不多的亲兵队开向斯诺夫斯克[651]，迎战波洛韦次人。波洛韦次人看见了逼近的团队，准备战斗。斯维亚托斯拉夫看到那么多的波洛韦次人，就对自己的亲兵队说："前进吧！我们已经没有地方可以藏身了。"于是他们放开坐骑，结果斯维亚托斯拉夫同自己的

3000人取得了胜利，而波洛韦次人有12000人，他们中一部分当即被打死，另一部分淹死在斯诺维河里，他们的王公于11月1日被活捉。斯维亚托斯拉夫胜利返回了自己的城市[652]。

叶夫哈里斯季亚构图画中的天使（基辅米哈伊洛夫金顶修道院的马赛克像）

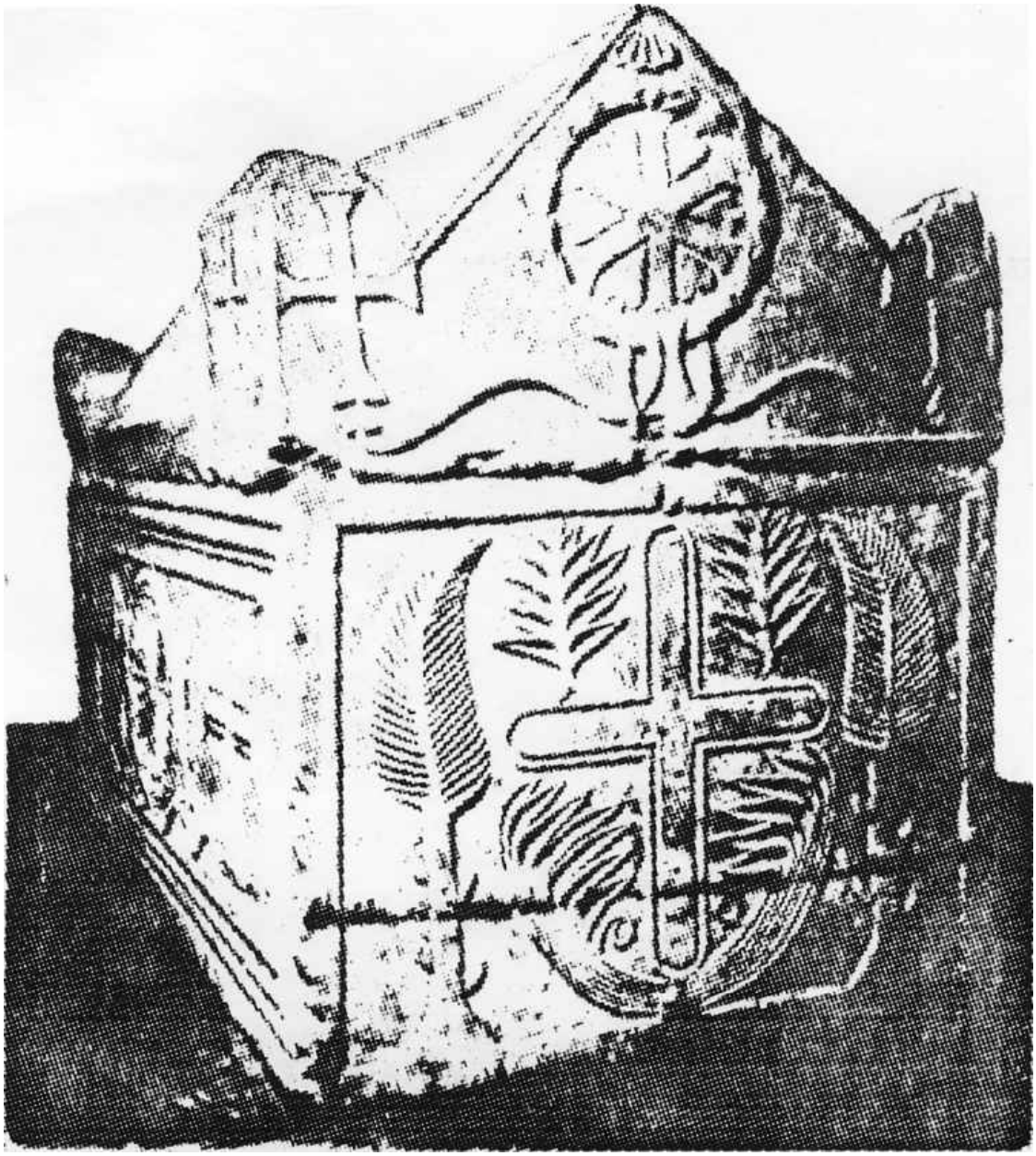

基辅索菲亚教堂智者雅罗斯拉夫的灵柩

这时，在基辅坐镇的是弗谢斯拉夫。这是上帝显示了十字架的威力，因为伊兹亚斯拉夫对弗谢斯拉夫吻过十字架起过誓，而后来他还是抓了弗谢斯拉夫，为此上帝召来了蛮族，神圣的十字架明明白白地解救出弗谢斯拉夫。在十字架节那一天（9月14日），弗谢斯拉夫感伤地叹了一口气说："啊，圣洁的十字架！我相信你，是你把我从这个监狱中解救了出来。"上帝已显示了十字架的威力，以告诫罗斯大地，

人们在圣洁的十字架面前吻誓后，就不得再违背它；如果谁违背了它，那他在当地就将受到惩罚，就是在下一辈子也将永远受罚。因为十字架的威力是巨大的：十字架常常有战胜恶魔的力量，十字架在战斗中给王公们助一臂之力，在战场上信仰宗教的人们将受到十字架的保护而战胜仇敌；是十字架迅速使那些号召信仰上帝的人摆脱攻击。魔鬼什么都不害怕，就怕十字架。如果谁由于魔鬼的作祟而出现幻觉，那只要在脸上画十字就可驱邪。弗谢斯拉夫在基辅坐镇了7个月。

6577年（1069年）[653]。伊兹亚斯拉夫同（波兰的）鲍列斯拉夫联合来进攻弗谢斯拉夫；弗谢斯拉夫则出兵迎击。他来到了别尔戈罗德，但在夜里背着基辅人秘密地从别尔戈罗德逃往波洛茨克。清晨，基辅人发现弗谢斯拉夫王公跑了，便返回基辅，在那召开了市民会议，他们派人去对斯维亚托斯拉夫和弗谢沃洛德说："我们已经做了一件愚蠢的事情，赶走了自己的王公，他便让波兰国家来进攻我们，既然这样，你们就来自己父亲的城市吧；如果不想来，那我们就不得不放把火烧掉自己的城市，去投奔希腊了[654]。"斯维亚托斯拉夫对他们说："我们将派使者到我们兄弟那儿去，如果他要带领波兰人来杀害你们，那我们就同他开战，我们绝不允许毁掉自己父亲的城市；如果他意图和平，那他可以带少量的卫队来。"斯维亚托斯拉夫和弗谢沃洛德安慰了基辅人，他们派人到伊兹亚斯拉夫那里去，对他说："弗谢斯拉夫跑了，你就不要带波兰人到基辅来了，这里没有你的敌人。如果你还消不了怒气，打算毁灭城市，那你可要知道，我们可舍不得父亲的王位。"伊兹亚斯拉夫听了这些话以后，就留下了波兰人，只带了少量的波兰人同鲍列斯拉夫动身，并派自己的儿子姆斯提斯拉夫先到基辅。姆斯提斯拉夫到了基辅后，屠杀了70名释放弗谢斯拉夫出狱的基辅人，另一些人被剜去双目，还有一些无辜的人不经调查（事情的真相）就遭杀害[655]，当伊兹亚斯拉夫来到城郊时，基辅人出城向他鞠躬相迎，拥戴他为自己的王公，5月2日伊兹亚斯拉夫坐上了自己的王位。他把波兰人派到各处供养，人们则趁机悄悄地把他们杀掉；鲍列斯拉夫返回自己的国家波兰。伊兹亚斯拉夫把（基辅的）集市搬迁到山上[656]。他将弗谢斯拉夫从波洛茨克赶了出来，把自己的儿子姆斯提斯拉夫安插在波洛茨克。不久，姆斯提斯拉夫就死在该

地，于是安排他的兄弟斯维亚托波尔克来接替他，因为弗谢斯拉夫已逃跑[657]。

6578年（1070年）。弗谢沃洛德生了个儿子，取名罗斯提斯拉夫。同年，弗谢沃洛德在修道院为圣米哈伊尔教堂奠基[658]。

6579年（1071年）。波洛韦次人在罗斯托维茨和涅亚京附近作战[659]。同年，弗谢斯拉夫将斯维亚托波尔克（伊兹亚斯拉维奇）赶出了波洛茨克。同年，雅罗波尔克（伊兹亚斯拉维奇）在戈洛季奇斯克附近[660]，战胜了弗谢斯拉夫。也在那时，一名被魔鬼迷惑了的巫师来到基辅。他向人们散布说，到第五年时第聂伯河河水将要倒流，土地开始移位，希腊国家将要出现在罗斯的地方，而罗斯国家将出现在希腊的地方[661]，其他国家也要改变自己的地理位置。一些无知的人相信了他的话，而受洗礼的教徒则嘲笑地对他说："魔鬼是以你的死亡为儿戏。"后来他果然发生了这种事：一天夜间他失踪了。

魔鬼唆使人们去干坏事，然后就是嘲弄，使人们陷入死亡的深渊，教唆他们去说些什么话。现在我们就来讲一讲有关这种魔鬼的煽惑和所作所为的情况。

有一次罗斯托夫州发生歉收时[662]，从雅罗斯拉夫利来了两名巫师，他们对大家说："我们知道，谁把余粮等储备品藏匿起来的。"然后他们沿伏尔加河岸出发，不管走到哪个村社，他们总是能指出一些富裕的妇女，说这个妇女藏有谷物，那个妇女藏有蜂蜜，另一个藏有鱼，再一个藏有毛皮[663]。于是人们开始领自己的姐妹、母亲、妻子去见他们，而这两名巫师则施加魔法，切开那些人的背的上部，从里面或取出谷物，或取出鱼[664]。这样杀害了许多妇女，而把她们的财产据为己有。他们又来到别洛奥泽罗，同他们一起的已达300人。就在此时，扬·维沙季奇受斯维亚托斯拉夫公的派遣到（别洛奥泽罗）征收贡物；别洛奥泽罗人向他讲述了两名巫师在伏尔加河及舍克斯纳河一带杀害了许多妇女，并已来到这里的事。扬详细打听了这些巫师是谁家的斯麦尔德，当他了解到，这是他主公家的斯麦尔德后，就打发人去见他们的跟随者，对他们说："把那两名巫师交出来，因为他们是我和我主公的斯麦尔德。"那些人没听他的。扬就准备亲自去，不带武器。他的少年卫队队员对他说："不带武器可不能去，他们会羞

辱你的。”扬就命令少年队员带上武器，他随身带了12名少年队员，向那些人所在的树林走去。而那些人已作好了战斗准备。当扬拿着一把小斧子向他们走去时，那边出来了3个男子，他们走到扬跟前，对他说：“你好好看看，你这是来送死，别往前走了！”扬则下令杀掉他们，并向还站着的人们走去。那些人就向扬扑来，其中一人向扬挥起了斧子[665]，扬则夺过他的斧子，用斧背向他一击，并命令少年队员向他们砍杀。那些人转身逃回树林里，当场把扬的牧师杀了。扬也回到别洛奥泽罗人的城里，对他们说：“如果你们不去抓住这些巫师，我就不离开你们，哪怕要等上整整一年。”[666]于是别洛奥泽罗人就去抓他们，抓住后将他们带来见扬。扬问他们：“你们为什么要弄死这么多人？”这两个人答道：“他们藏匿储备物资，我们如果杀了他们，那就富裕了。如果你愿意，我们可以当着你的面取出谷物、鱼或其他什么东西。”扬说：“这纯粹是胡说八道，上帝用泥土创造了人，人是由骨骼、筋血组成的，此外，人身上再也没有更多的东西了，无论谁也不会知道，只有上帝一个人才知道。”但他们却说：“我们知道，人是怎样创造出来的。”扬问：“怎样创造的？”他们道：“上帝在澡堂里洗澡，出了一身大汗，他用破布擦干身体后，把破布从天上扔到了地下，于是撒旦就同上帝争论起来，是谁用破布创造了人。于是魔鬼创造了人体，而上帝给人以灵魂。因此人死时，他的肉体入土，而灵魂则去见上帝。”扬对他们说：“魔鬼真是把你们弄糊涂了；你们相信哪个上帝？”他们回答：“我们相信反基督者！”扬又问他们：“这个反基督者现在在哪儿？”他们回答说：“他在深渊。”扬对他们说：“如果他在深渊的话，这是什么上帝？这是魔鬼，而上帝是在天堂上，他庄严地端坐在宝座上，受到天使们的颂扬，这些天使诚惶诚恐地站在上帝的面前，不敢向他望上一眼。其中一个天使被贬斥了下来，你们称作反基督者的那一个就是由于自己的高傲态度被革下凡的。现在正如你们所讲的那样，他坐在深渊里等待着上帝什么时候从天上下来：用绳把他这个反基督者捆起来，把他关进深渊，同时把他的仆人及那些信仰他的人一并都抓起来。而你们在这里也将领受我给的苦楚，等到死后也上那去报到。”巫师则说：“诸神对我们说，你不能把我们怎么样！”扬就对他们说：“那是诸神向你们撒谎！”他们则说：“我们应送交斯维亚托斯拉夫处置，而你不能把我们怎样。”[667]于是扬命令鞭打他们，拔他们的胡须[668]。当鞭打他们，将其胡须拔

出一条缝时，扬问他们："神灵对你们说什么来啦？"他们还是回答说："把我们交给斯维亚托斯拉夫处置。"扬又命令把钱塞在他们嘴里，并把他们捆在船的边舷上，将他们那只船在自己面前顺流而下，扬本人则跟在他们后面。船行至舍克斯纳河河口时停了下来，扬又问他们："现在神灵又对你们说什么？"而他们回答说："神灵对我们说：'我们在你手里就别想活。'"扬对他们说："这次他们对你们说了实话。"巫师又说："但是，如果你把我们放了，你就会有许多好事；如果你把我们弄死，你将遭到许多痛苦的灾难。"扬却对他们说："如果我放了你们，我就会受到上帝的处罚。如果杀了你们，我就能获得奖赏。"接着扬对划桨手们说："你们之中有谁的亲属是被他们杀死的？"划桨手们纷纷回答："我的母亲被他们杀了；那个人有一个姐妹，另一个人有一个女儿被他们杀害了。"[669]扬就对他们宣布："为自己的亲人报仇吧！"[670]于是他们抓住巫师，把他们杀了，并把他们吊在橡树上示众，他们就是这样受到了上帝正义的惩罚！当扬回家后的第二天夜里，一只狗熊爬上橡树，撕碎了他们的尸体，吃掉了。就这样，他们由于受了魔鬼的教唆而死去了，他们给别人预言死亡，却不能预见自己的死亡。如果他们知道，他们就不会来这个被抓的地方，而当他们被抓以后，扬都已决定要杀掉他们时，他们何必还说："我们死不了呢？"因此这就是魔鬼的教唆，因为魔鬼是不知道人的思想的，他们不知道人的隐秘，而把计谋强加于人。只有上帝知道人类的思维，而魔鬼则什么都不知道，因为它们是虚弱的，形象是丑陋的。

现在我们就来讲一讲魔鬼的形象和它们的谬误。此时，也在那些年代有一位诺夫哥罗德人来到楚德的国土，他来找一个魔法师，请求为他占卜。那人按自己通常的做法开始呼叫魔鬼到自己屋里来，这个诺夫哥罗德人就坐在这座屋子的门槛上，魔法师则躺着呆然不动。突然魔鬼来敲他的门，于是魔法师就站起来对诺夫哥罗德人说："神灵不敢进来，因为你身上带有什么东西，他们对此感到害怕。"诺夫哥罗德人想起来自己身上挂着一个十字架，于是走到一边，将十字架放在那座房子的外面。接着魔法师重又开始呼唤魔鬼。魔鬼附身使他颤抖起来问道，诺夫哥罗德人为何事前来？后来诺夫哥罗德人接着问魔法师："魔鬼为什么害怕我身上戴着的十字架？"而他答道："这是天上上帝的标志；我们的神灵害怕他。"诺夫哥罗德人又问："你们的神灵是什么样的，他们住在哪里？"魔法师回答说："他们住在深渊，其外表

是黑黑的，有翅膀，有尾巴；他们费力地爬上来，并在天空下听你们的神说话，因为你们的神是在天上的。如果你们人中间有谁死了，则他被升到天堂，而如果我们人中间有谁死了，则把他带到深渊去见我们的诸神。”事情就是这样：有罪者在地狱里等待着永远的磨难，而德行端正的人则迁居天堂同天使们在一起。

魔鬼的力量及其美色和虚弱性就是如此。他们就是用其来迷惑那些信仰不坚定的人们，有的人是在梦境，另一些人是在昏迷之中，让他们讲述他们所见的幻影，就是这样，受魔鬼的唆使行使巫术，魔鬼的魔法常常特别是通过妇女施行的，因为自古以来魔鬼就迷惑女人，而女人则迷惑男人。因此时至今日许多女人经常用妖术、毒物及其他魔鬼的诡计来施魔法。但信奉异教的男人也常受魔鬼所蛊惑，如从前的圣徒时代那样，当时西门是个魔法师，他用魔法使狗讲人话，而在人们的想象中他自己时而变成一个老头，时而变成一个年青人，或将某人变成另一种形象。雅尼和佯庇就是这样干的；他们为反对摩西，用幻术创造了许多奇迹，但很快他们对摩西已无能为力了。再如库诺普也是这样，放出许多妖术，好像他是在水面上行走，他还搞了其他的幻象，因而使自己和其他人受到魔鬼的欺骗而走向死亡。

在诺夫哥罗德的格列勃公时代[671]也出现过一个这样的巫师，他在和人们的交谈中装扮成上帝，欺骗了许多人，几乎使全城的人上当。他高谈阔论，似乎能预先知道将要发生的所有事情，他恶意诋毁基督教，并曾扬言：“我能当着所有人的面涉过沃尔霍夫河。”这样一来，整个城市混乱了，所有人都信他，并想要杀死主教[672]。而主教则双手持十字架，身披法衣，挺身而出，说：“谁愿意相信巫师的话，就跟他去；而谁真心信奉上帝，那就让他到十字架这方面来。”于是人们分成了两伙：格列勃王公及其亲兵队走到主教周围站下，而所有其他人则走向巫师，站到他后面。于是在人群中开始了一场大骚乱。格列勃在斗篷下藏着一把斧子，走近巫师问他：“你知不知道早上要发生什么事情；傍晚前又要发生什么事情？”巫师回答：“我什么都能先知道。”格列勃又问：“那你知道不，你今天会发生什么事情？”“我将创造伟大的奇迹！”——巫师回答。于是格列勃抽出斧子，劈死了巫师，那人当即倒下死去，人们一哄而散。这样，巫师的肉体死了，而把灵魂交给了魔鬼。

6580年（1072年）[673]。圣殉教者鲍里斯和格列勃的遗体迁葬[674]。为此聚集在一起的有雅罗斯拉夫的三个儿子[675]——伊兹亚斯拉夫、斯维亚托斯拉夫、弗谢沃洛德，还有当时的总主教格奥尔基，佩列亚斯拉夫利的主教彼得，尤里耶夫的主教米哈伊尔[676]，佩切拉修道院院长狄奥多西，圣米哈伊尔修道院院长索弗罗尼，圣救世主修道院院长格尔曼[677]，佩列亚斯拉夫利修道院院长尼科拉和其他一些修道院院长，他们举行祭祀，欢庆节日，将遗体迁移到伊兹亚斯拉夫建造的新教堂，这座教堂现在依然存在[678]。伊兹亚斯拉夫、斯维亚托斯拉夫、弗谢沃洛德先把鲍里斯的遗体放进木棺，把棺材扛在自己肩上抬走。修道士们手执蜡烛为先导，随后是手提香炉的助祭，再后面是神父，神父后面是主教和总主教，最后是灵棺队伍。人们将灵柩抬进新教堂后，打开干尸盒，教堂顿时充满了芬芳香气，全体在场的人都为此赞美上帝。而总主教则万分惊恐，因为他不太相信死者的虔诚，所以他急忙下跪，请求宽恕。人们亲吻了鲍里斯的干尸后，就把它放进了石棺。之后，人们又将盛有格列勃干尸的石棺抬起放到雪橇上，拿起绳子，把它拉走。当大家到了门口时，棺材停住了，过不去。于是吩咐大家大声呼吁："天主啊，怜悯我们吧！"之后，棺材就拉进去了。5月2日他们的迁葬完毕[679]。在举行了弥撒仪式后，兄弟们欢聚一堂，共同进餐，每人都有自己的贵族作陪，气氛极为亲睦。当时丘金管辖维什戈罗德，而拉扎里管理教堂。当一切结束后，大家就各自回家了[680]。

2.斯维亚托斯拉夫执政时期

6581年（1073年）。魔鬼在雅罗斯拉维奇兄弟间挑起了纷争。在这场纷争中，斯维亚托斯拉夫和弗谢沃洛德联合反对伊兹亚斯拉夫。伊兹亚斯拉夫退出基辅，斯维亚托斯拉夫和弗谢沃洛德则于3月22日进入基辅。他们违背了父亲的遗愿，坐在了别列斯托沃的王位上。这样，斯维亚托斯拉夫为了贪求更大的权力，开创了驱逐兄长的先例；他欺骗弗谢沃洛德，诬陷说："伊兹亚斯拉夫同弗谢斯拉夫（勃里亚奇斯拉维奇）暗中勾结，蓄意反对我们；如果我们对他不是先发制人，他就会赶走我们。"就这样他重又挑起弗谢沃洛德反对伊兹亚斯拉夫。

伊兹亚斯拉夫则带走了大量钱财，投奔波兰，他扬言："我会用这些钱招募到军队。"但波兰人把他全部钱财没收，并赶走了他。而斯维亚托斯拉夫赶走了自己的兄长，违背了父亲的遗愿，更主要的是违背了上帝的旨意，坐镇基辅。要知道，违背自己父亲的遗训，这是极大的罪过：因为最初是含的儿子们蓄意侵占塞特的土地，而过了400年后受到了上帝的报复。来自于塞特部族的犹太人灭亡了迦南部落，回到了自己的原来的份地和自己的国土[681]。同样，以扫违背了自己父亲的遗愿而被杀死。侵犯别人的领土，这不是好事情！这一年是斯维亚托斯拉夫在基辅称王公之时，是在总主教格奥尔基去希腊之后，也是修道院院长狄奥多西和主教米哈伊尔为佩切拉教堂奠基的年代。

6582年（1074年）。佩切拉修道院院长狄奥多西去世。我们简要地叙述一下他的逝世[682]。狄奥多西有一个习惯：在斋戒期开始时，在谢肉节的礼拜天晚上，按惯例他要同全体僧团告别，训导他们怎样度过大斋期：在晚祈祷和日祈祷时如何排除邪念，排除恶魔怂恿的诱惑，以保持自己的贞洁。他说："要知道，魔鬼会将愚蠢的想法、邪念灌输给修道士，使他们燃起欲火，常以此来破坏他们祈祷的成果。如果这种思想冒出来，那就应该用画十字来驱除那些想法，一面说：'主啊，耶稣基督，我们的上帝，请宽恕我们吧！阿门！'此外，还要防止大吃大喝，因为吃得过饱，饮酒过度都会产生邪念，以至于导致犯罪。"他说："因此，你们要反对魔鬼的怂恿行为和它们的花招，要禁忌懒惰和贪睡，为了教堂咏唱、领会创世主的训导和诵读经书而振奋精神吧！修道士更多的应该嘴里唱的是大卫的赞美诗，用赞美诗驱赶魔鬼的秽气，在心中更多的要有对幼者的爱抚和对长者的恭顺和遵从，长者对幼者则要有爱心，予以教诲，在克己、夜晚祈祷、勤劳和谦逊方面都为幼者的楷模，对年轻人就是要这样的教导，予以慰藉，就是要这样来度过斋戒期。"他还说："上帝给了我们这40天时间来洗刷灵魂；要知道，这是我们每年奉献上帝的什一税：一年有365天，而从这些天中把第10天，犹如什一税奉献给上帝——这也就是40天的斋戒期。在这些日子里，灵魂得到净化，就可以坦然地庆祝基督复活节，取悦于上帝。因为斋期可以纯净人的智慧。斋期自古以来就有自己的典型事例：亚当最初并没品尝（禁）树上的果实；摩西持斋40天后，在西奈山上，才有幸聆听上帝圣训，目睹上帝的荣光；撒母耳的母亲由于斋戒生了他；尼尼微人通过斋戒消除了上帝的愤怒；但

以理在持斋中领受到巨大的异象；以利亚在斋戒时好像被抓到天上，享受天堂的美食；少年因斋戒熄灭了大火的威力；上帝也持斋40天，从而给我们确定了斋戒的期限；圣徒们以斋戒铲除了魔鬼的教义；我们的神父们由于斋戒成了犹如大地上的星座，即使死后仍光芒四射。他们做出了劳动和节制的伟大榜样，如同伟大的安东尼，或耶弗费米、撒巴斯及其他神父那样，他们是我们修道士兄弟应竭诚效仿崇拜的榜样。”狄奥多西就这样在训导众修道士弟兄后，召唤着每一个人的名字告辞了。尔后，他带上不多的食品，离开了修道院，走进山洞，关上洞门，并用土将门堵塞，不和任何人说话。当有什么要紧的事情去找他时，他只是在礼拜六或礼拜天通过小窗口说几句话，而其他时间全都用于斋戒和祈祷，实行严格的克制。他在礼拜五，拉撒路节前夕，回到修道院，因为这一天结束40天的斋期，它从狄奥多尔周[683]的第一个礼拜一开始，到礼拜五的拉撒路节[684]结束。规定复活节前的一个礼拜的受难周斋戒是为纪念主的蒙难。狄奥多西回来后，按惯例向僧团问候，并同他们一起庆祝复活节前的礼拜日[685]。当伟大的复活节这一天[686]来到时，按惯例他高兴地主持了这个节日[687]之后就病到了。他重病了五天后，在那天晚上不知怎么地就命令将自己抬到院子里，于是修道士弟兄把他放在雪橇上，并将雪橇停放在教堂对面。他命令召集全体修道士，弟兄们在敲过金钣[688]后，集合在一起。狄奥多西对他们说：“我的弟兄，我的神父，我的孩子们！我要离开你们了，在斋戒期当我在洞里时，主已向我宣布，说我即将离开这个世界。你们想让谁来当你们的修道院院长呢？我可给他祝福！”他们对他说：“你是我们大家的父亲，你想让谁当，那个人就是我们的父亲和修道院长，我们将像听从你一样听从他。”我们的父亲狄奥多西则说：“你们去自己商量一下，除了尼科拉和伊格纳特两人外，在其他人中，想让谁当都可以，从最老的到最小的，你们想让谁当谁就当。”他们听从了，稍微向教堂这边走一走。经商议后，派了两名弟兄去对他说：“根据上帝和你真诚的祈祷，你认为谁合适，就任命谁好了。”狄奥多西又对他们说：“如果你们真想由我来委派修道院院长，那我将不是按自己的意愿，而是按上帝的意图行事。”于是他给他们指定了雅科夫神父。但弟兄们不喜欢这一人选，于是说：“他不是在这里剃度的。”因为雅科夫是从列季茨[689]来的，同他一起来的还有他的兄弟巴维尔。于是修道士兄弟们请求让曾是狄奥多西的

弟子、教堂唱诗班领班[690]斯捷凡出任，他们说："这个人是在你手下长大的，并一直在你身边供职，请任命他为我们的住持吧！"可狄奥多西却对他们说："我是按上帝的旨意给你们指派雅科夫的，而你们想要按自己的意志行事。"但是他还是听从了他们的意见，让斯捷凡做了他们的修道院长。他为斯捷凡祝福。对他说："我的孩子，我把修道院托付给你了，你要珍惜地保护它，我所立下的宗教仪式，你要坚持下来，修道院的传统和规矩不能改变，一切都要按着法规及修道院的程序来做。"在此之后，兄弟们把他抬起，送到小居室，把他放在床上。到了第六天，当他已奄奄一息的时候，斯维亚托斯拉夫王公带领儿子格列勃来看望他。当他们在他身旁坐下后，狄奥多西对王公说："你看，我就要离开这个世界了，如果这里发生什么乱子的话，我就把修道院托付你庇护了。我已委任斯捷凡担任修道院长职务，别让他受欺负！"王公同他告别时答应关照修道院就告辞了。第七天时，狄奥多西感到死期临近，召来了斯捷凡和全体人员，对他们讲了下面一席话："我死后你们要搞清楚我是否合乎上帝的心意，如果上帝接收我，那时修道院没我也将继续稳步发展和充实，那就是说，上帝已接受了我；如果在我死后，修道院开始减员，修道士手头拮据，香火不旺，那你们要知道，我没博得上帝的欢心。"当他说了这些话时，弟兄们都哭了。他们说："父亲啊，为我们祈祷上帝吧！因为我们知道，上帝是不会忽视你所付出的劳动的。"修道士弟兄们在他身旁守了整整一夜。当第八天来临时，在复活节之后第二个礼拜六下午2时，狄奥多西把自己的灵魂交给了上帝，是年为米兰敕令纪年第11年5月3日。大家都为他哭泣。狄奥多西遗嘱要把自己安放在山洞里，在那里他花了不少心血。他说过："请你们在晚上安葬我的遗体。"他们也就这样照办了：当夜幕降临时，兄弟们抬着他的遗体，唱着赞美歌，拿着蜡烛，恭恭敬敬，颂赞上帝和我们的耶稣基督，把遗体安葬在洞穴里。

当斯捷凡主持修道院，管理由狄奥多西聚集起来的那批虔诚的教职人员时[691]……这些修道士就像星球一样光照全罗斯：他们中有些人是严守本分的持斋者；另一些人是擅长夜间祈祷者；再一些人是信守不渝的崇拜者；第四部分人则是苦修行者。有的隔一天，有的隔两天才吃东西，一些人只吃面包和水，另一些人只吃煮熟的蔬菜，还有一些人只吃生的。大家都友爱相处，年轻人听从年长者，在年长者面前都不敢说话，总是表现得谦虚和俯首帖耳。年长者也同样爱护年

轻人，教导他们，安慰他们，像对待钟爱的孩子一样。如果在修道士兄弟中有谁犯了什么罪过，大家就安慰他；一个人受到宗教上的惩罚，则有三个或四个人出于伟大的爱而为其分担。这就是在那些修道士中的互爱和伟大的自戒。如果有某个弟兄从修道院出走，全体人员则为此而感到十分悲伤，他们派出人去找他，叫他回修道院来，他们会一起给修道院长叩头，请求修道院长原谅他，他们会高高兴兴地欢迎这名弟兄回修道院。他们就是这样一批充满着互爱的人、克己者和严格持斋者。现在我就来介绍几名他们之中的令人惊叹、信服的人。

第一个是杰米扬神父[692]。他是一个严格持斋者和节制克己者，一直到死，除了面包和水外，什么也不吃。如果有谁在什么时候抱一名病孩到修道院里来，或是患病的成年人来到修道院找安乐的狄奥多西时，狄奥多西总是命令杰米扬为病人祈祷，于是他立即去祈祷，并用橄榄油为之涂抹。结果来找他的人病就治愈了。当他自己病入膏肓，躺着快死时，一个天使以狄奥多西的面貌来到他身边，由于他的劳绩而赐他进入天国。接着，狄奥多西带着修道士兄弟来了，围坐在他身旁，而他已奄奄一息，看了一眼修道院长后说："院长，请您不要忘记答应我的事。"伟大的狄奥多西明白那是他的幻觉，因而说："杰米扬兄弟，我所答应的，你一定会得到。"这样他就闭上了眼睛，他把灵魂交给了上帝，修道院长和修道士弟兄安葬了他的遗体。

另一个弟兄叫叶列米亚，他记得罗斯国家的洗礼。上帝给他的一种天赋是：他能预知未来，如果他看见谁犹豫不决，就当面给他指出来，并教导他要提防恶魔。如果修道士中有谁想要离开修道院，叶列米亚就会觉察而去找他，揭穿他的意图并安慰他。如果他对谁说了什么话，不管是好的还是坏的，他的话都会应验。

还有一个长者，名叫马特维，他眼光敏锐。有一次，当他站在教堂里自己的位置上时，他抬起眼睛，环顾一下站在两侧的唱诗班席位上咏唱的人员。这时他看见一个魔鬼围着他们转，这个魔鬼是波兰人的模样，披着斗篷，斗篷的底边有列波克花。这个魔鬼绕着修道士兄弟走，一面从怀里取出一朵花，把它扔给某个人，如果这朵花粘在某个唱诗弟兄的身上，那么那个人的思想就会乱糟糟的，他站一会儿后，找一个借口走出教堂，走进修道的小室，睡了起来，直到祈祷结束也不回到教堂去。如果把花抛给另一个人，而花没有粘住那个人，那个人则会一动不动地站在那里唱诗，一直到晨祷做完，这时他才走

回到自己的小室。看到这现象后，长老就把这种情况向修道士兄弟们讲。还有一次，长老看到这样的情景：像通常一样，当长老做完晨祷后，大家在黎明前各自回自己的小室，而这位长老总是最后一个离开教堂。有一天他也是这样走着，在金钹声中坐下休息一下，因为他的小居室离教堂远一些，这时他看到，人群从大门里出来。他定睛一看，看到一个人骑在猪身上，而其他人簇拥在他身旁。于是长老问他们："你们到哪儿去？"骑在猪身上的魔鬼就说："去找米哈尔·托利别科维奇。"长老凭借自己十字架的保佑回到自己的小居室。当天亮后，他才明白是怎么回事，他对主持的侍者说："你去打听一下，米哈尔在不在房间里。"他们告诉他说："不久前，在晨祷后，他跳围墙走了。"于是长老就把他所看到的幻象告诉了修道院长和修道院兄弟。他经历了狄奥多西去世，斯捷凡担任了修道院长，斯捷凡之后是尼康接任，这位长老很长寿。有一次他在晨祷时，抬起眼睛，想看一下修道院长尼康，却看到修道院长的位置上站着一头驴，于是他想起，院长还没起床。同样他还看到过许多其他的幻象。他在很老时才长眠于这所修道院里。

还有一名修道士，名叫伊萨基。当他还过世俗生活时甚为富有，因为他是商人，来自托罗佩茨。后来他想做一个修道士，将自己的财产分给了那些需要救济的人和一些修道院。之后，来到伟大的安东尼所住的山洞，请求为他削发为修道士。安东尼接收了他，让他穿上修道士的衣裳，并赐名为伊萨基，他原名为切尔尼。这位伊萨基过着贫苦磨炼的生活，他穿着苦修者穿的粗毛衣服[693]，他吩咐给他买来一只山羊，剩下了羊皮，披在粗衣上，生羊皮就在他身上披干了。他在山洞里闭门独居，住在一个过道的小室里，它只有四肘尺[694]大小，他就在那里流泪祈祷上帝。他的食物只有单一的圣饼[695]，并且隔日一次，喝水也有限度，而给他送食物的是伟大的安东尼。通过一个只能伸进一只手大小的小窗口将食物递进去，他也就这样接食。他这样活了七年，没有再出来过。他从来不躺下睡觉，总是坐着，睡得很少。有一次按惯例，天快黑时伊萨基开始膜拜，唱圣歌一直到半夜。当他修行时，总是坐在自己的座位上。有一次，当他像往常一样地坐着，吹熄了蜡烛；突然洞中重新亮起烛光，像太阳放光一样，使人眼花目眩。有两个年轻的美男子向他走来，他们的脸上闪烁着太阳的光辉。他们对他说："伊萨基，我们是天使，基督在那正向你走来，

跪下向他叩头吧！”而他没明白这是魔鬼的勾当，也忘了画十字，便站起来像基督一样膜拜，实际是对魔鬼的勾当膜拜。魔鬼们则喊叫起来：“伊萨基，你已是我们的人了。”他们将他带到一间小居室，让他坐下，而他们自己则来回在他周围走动，挤满了小居室和整个山洞的过道。其中那个被僭称为“基督”的魔鬼说：“你们去把笛子、铃鼓和古丝理琴拿来让伊萨基给我们跳一阵舞吧！”于是魔鬼们吹起笛子，弹起古丝理琴，敲起铃鼓，开始戏弄伊萨基。当他们把伊萨基弄得精疲力竭时，他已半死不活的了，他们粗暴地侮辱了他以后，离开他走了。第二天，当天亮时，到了接收食物的时间了，安东尼像往常一样，走到小窗口前说：“上帝啊！伊萨基神父，你祝福吧！”但没有回答，于是安东尼说：“唉，他已经死了。”安东尼派人到修道院去请狄奥多西和弟兄们。他们挖开了填塞上的入口，进了山洞，把伊萨基抬起来，以为他已死了，抬出来以后就放在洞口。大家发现他还活着。狄奥多西修道院长说：“这是由于魔鬼作祟才发生的。”大家把他放在床上，安东尼开始伺候他。这时，伊兹亚斯拉夫王公从波兰回来了，他由于弗谢斯拉夫一事开始迁怒于安东尼，因此斯维亚托斯拉夫派人于夜里抓了安东尼，把他遣送到切尔尼戈夫。安东尼来到切尔尼戈夫后，看中了鲍尔德山[696]。他在那挖了一个洞，就在那里住了下来。在鲍尔德山上有一座圣母院，一直到今天还有。再说狄奥多西得知安东尼去了切尔尼戈夫，就同弟兄们一同前往，把伊萨基接回来，把他抬到自己的小居室，照料他，因为伊萨基已十分虚弱，他自己甚至连翻身也不行，他既不能站也不能坐，只能侧身躺着，大小便都在床上，为此他大胯股下面已生了蛆虫。狄奥多西亲手给他洗刷，换衣服，在两年时间里他都是这样做的。特别令人惊奇的是，在两年间，伊萨基粒米未进，不喝水，不吃菜，也不吃任何其他食物；他没讲一句话，又聋又哑地躺了两年。狄奥多西则一直为他祈祷上帝，日日夜夜地为他祈祷，直到第三年伊萨基开始说话，开始听到声音，并像小孩那样站起来开始走路。他不愿意上教堂，大家就连哄带逼地让他上教堂，就这样渐渐地教会他往那儿去，后来他也学会去教堂的饮食大厅。人们让他单独坐，和大家分开，把面包放在他面前，可他只是当人们把面包放在他手里时才拿。而狄奥多西则说：“把面包放在他面前，你们不要把它放在他的手里，让他自己吃！”结果他一个礼拜没有吃，逐渐地瞧瞧周围才慢慢地开始咬面包，这样他学会了吃东西。狄奥多西就这样使他摆脱了魔鬼的诡计。伊萨基又开始了严格的节制生活。当狄奥

多西去世，斯捷凡继任时，有一次伊萨基开口说："恶魔，当我坐在一个地方时，你已经欺骗过我；而现在我已经不在山洞里闭门独居了，我要战胜你，留在修道院。"他自己穿上粗毛衣，粗毛衣外再套上一件用粗呢制成的长袍[697]，他开始实践苦行，帮助伙夫，给大伙烧饭。晨祷时他比谁都来得早，笔直地站着，一动也不动。当冬季降临，气候特别寒冷，他穿着一双底已磨破的鞋，以致他的双脚冻在石板地面上，一直到晨祷结束，双脚都一动也不能动。晨祷后，他去伙房生火，打水，劈柴，一直干到修道士兄弟中的其他伙夫来到。有一个伙夫也叫伊萨基，有一次他开玩笑地对伊萨基说："你看，那里落着一只黑乌鸦，你去抓住它！"伊萨基向他深深叩首，去抓了乌鸦，当着全体伙夫的面给他拿来乌鸦，大家为之惊骇万分，就此汇报给修道院长和修道士兄弟，从此大家开始敬重他，可他则不喜欢人间的荣誉。他开始实践苦行，并时而伤害修道院长，时而伤害修道士兄弟，又时而伤害俗人，为的是让自己挨别人打。他开始四处乞讨，继续实践苦行。他住在从前住过的山洞里——这时安东尼已死——他收容了一些年轻人，给他们穿上修道士的衣服。他受到尼康修道院长和那些孩子家长的殴打。他一切都忍受着，常常挨打。他赤裸着身体，白天黑夜地忍受风寒。一天夜里他生着了山洞旁一间小房子里的炉子，炉子燃起了熊熊火焰。因为炉子是破旧的，所以火焰穿过缝隙喷出来，因为当时没有什么东西可以堵塞缝隙，他就用自己光着的双脚站在缝隙的火上，一直到炉子熄灭，他才下来。人们还讲了许多关于他的故事，其中有些事我自己就是目击者。就这样，他战胜了魔鬼，他对他们的恐吓和妖术嗤之以鼻，像对苍蝇一样。他对它们说："虽然你们在山洞时迷惑过我，因为我当时不知道你们的伎俩和诡计。但现在有上帝耶稣基督同我在一起，我的主，我的师父狄奥多西的祈祷同我在一起，我信奉基督，我必能战胜你们。"恶魔多少次想祸害他，对他说："你是我们的人，你给我们的长老和我们叩过头。"他则回答："你们的长老是反基督者，你们是魔鬼。"他对自己画十字，于是它们就消失了。有时夜里它们又来纠缠他，用幻觉来恐吓他，似乎来了许多拿着锄头和镐的人，嘴里喊着："我们掘开这个山洞，把这个人永远埋在这里。"另一些人则说："跑吧，伊萨基！它们想要把你活埋掉。"他则对它们说："如果你们是人，那你们就会在白天来。而你们是魔鬼，只能在黑暗里行走，黑暗也将把你们吞没。"他对着它们画了十字，于是它们又消失了。还有一次它们恐吓他，时而变成狗熊的样子，时而变成

凶猛的野兽，时而变成犍牛，时而又变成蛇或者蟾蜍，或者老鼠和其他爬虫向他爬去。但它们对他都毫无办法，于是对他说："伊萨基，你胜利了！"而他回答道："第一次你们装扮成耶稣基督和天使的样子把我征服了，而这种形象你们是根本不配的。现在你们以野兽和牲畜的形象，以蛇及爬虫的面目出现，这正是你们本来的面目，那种可恶而凶残的外形。"这样一来，魔鬼在他面前销声匿迹了，从这以后他再没有受到魔鬼的捣乱，正如他自己对此所说的那样："我同他们进行了三年的战争。"以后他开始树立坚定的信念，克己节欲、坚持斋戒和夜间的祈祷，他就在这样的生活中度过了自己的余生。他在山洞里得了重病，人们把他抬到了修道院。一礼拜后，笃信宗教的伊萨基去世了。伊奥安修道院长和修道士兄弟为他遗体更衣整容后，安葬了他。

狄奥多西修道院的修道士们就是这样的。就是到死他们也像星球一样放射着光亮，他们为本地修道院弟兄，为世俗人们和捐助修道院的人们向上帝祈祷。在修道院里至今大家还在一起过着德行高尚的生活，齐心协力，一起唱圣歌，做祈祷和做劳务，颂扬全能的上帝。他们都受到永世光荣的狄奥多西祈祷所保佑，阿门。

6583年（1075年）。佩切拉教堂是斯捷凡修道院长在现有的基础上开始修建的。狄奥多西从地基开始兴建，而斯捷凡则在地基上继续建设，于第三年7月11日竣工。是年，德国使者来拜见斯维亚托斯拉夫，斯维亚托斯拉夫十分自豪地向他们展示了自己的财富[698]。而他们看到了那无数的金银财宝，贵重的丝绸布匹后，就说："这不算什么，因为摆在这里的都是些死的东西，比这更好的是军人，因为人才能夺取比这更多的财富。"[699]犹太国王希西家在亚述王的使者面前也是这样夸口炫耀的[700]。亚述王的所有财产结果都被掳往巴比伦：希西家死后，他的全部财富丧失一空。

6584年（1076年）[701]。弗拉季米尔·弗谢沃洛多维奇和奥列格·斯维亚托斯拉维奇出兵帮助波兰人反对捷克人[702]。同年12月27日，斯维亚托斯拉夫·雅罗斯拉维奇因动肿瘤摘除手术而去世，安葬在切尔尼戈夫的圣救世主教堂。1月1日弗谢沃洛德接替他的王位。

6585年（1077年）[703]。伊兹亚斯拉夫率波兰人进犯（罗斯），弗谢沃洛德出兵迎敌。5月4日，鲍里斯（维亚切斯拉维奇）坐镇切尔尼戈夫，但他只执政了8天，就逃往特穆托罗坎，投奔罗曼

[704]去了。弗谢沃洛德原是出兵迎战伊兹亚斯拉夫的，进到沃伦[705]。结果在那里他们缔结了和约，伊兹亚斯拉夫于7月15日到达基辅，重登王公位。斯维亚托斯拉夫的儿子奥列格则留在切尔尼戈夫的弗谢沃洛德身边。

6586年（1078年）[706]。奥列格·斯维亚托斯拉维奇于4月10日从弗谢沃洛德那里逃往特穆托罗坎。同年，格列勃·斯维亚托斯拉维奇在扎沃洛奇耶被杀[707]。格列勃对穷苦人的施舍十分慷慨，庇护朝圣的香客，关心教堂事务，笃信上帝。他是一个性格温顺，容貌出众的人。他的遗体于7月23日安葬在切尔尼戈夫的救世主教堂后面。当斯维亚托波尔克·伊兹亚斯拉维奇接替他坐镇诺夫哥罗德时，雅罗波尔克·伊兹亚斯拉维奇坐镇维什戈罗德，而弗拉季米尔坐镇斯摩棱斯克，——奥列格和鲍里斯把异教徒领进罗斯土地，他们和波洛韦次人一起进攻弗谢沃洛德。弗谢沃洛德出兵到索日查[708]迎敌，结果波洛韦次人战胜了罗斯军队，我们的很多人在那被杀：8月25日惨遭杀戮的有伊凡·日罗斯拉维奇、丘金的兄弟图克、波列伊及其他许多人。奥列格和鲍里斯来到切尔尼戈夫，他们想到，虽然已取得了最后胜利，但他们使罗斯土地遭受巨大灾难，洒下了基督徒的鲜血，为此上帝是会处罚他们的，他们将对被杀戮的基督徒的灵魂承担责任。弗谢沃洛德来基辅投奔自己的兄长伊兹亚斯拉夫。他们互相打了招呼后，坐下。弗谢沃洛德通报了发生的全部情况。伊兹亚斯拉夫便开导他说："弟弟，别难过，你知道什么事我没遭遇过啊：起先我不是被赶了出来，我的财产全被抢劫一空了吗？后来，第二次我又犯了什么错误？我还不是被你们，我的弟兄们驱逐了吗？我没做任何坏事，却失去了一切，不是流落在异国他乡吗？弟弟，现在我们不要伤感了。如果在罗斯土地上有我们的位置，那是咱们俩的；如果我们失掉它，那也是咱们两个人的事，为了你我将不惜粉身碎骨！"他这一席话，安慰了弗谢沃洛德。他命令无论年龄大小总动员，准备出征。伊兹亚斯拉夫带自己的儿子雅罗波尔克，弗谢沃洛德带自己的儿子弗拉季米尔一同出征。他们进军到切尔尼戈夫城下时，切尔尼戈夫人紧闭城门。奥列格和鲍里斯不在城里。由于切尔尼戈夫人不开城门，二王公（伊兹亚斯拉夫和弗谢沃洛德）包围了城市。弗拉季米尔从斯特里任河[709]直逼东大门，他拿下东大门后，占领了外城，放火烧毁了外城，人们则躲进内城避难。这时，伊兹亚斯拉夫和弗谢沃洛德获悉，

奥列格带鲍里斯发兵正向他们开来，他们决定先发制人，离城迎击奥列格。奥列格就对鲍里斯说："我们别再往前走了，我们对付不了四位王公，最好还是派人去和咱们的叔叔们讲和吧。"但鲍里斯对他说："你看，我已做好了准备，我来对付他们所有的人。"他吹起牛来，却不知道上帝是反对高傲自负的人的，而对温顺者给以帮助，以便使强者不要夸耀自己的力量。他们继续前进迎战，双方在涅扎京田野的一座村子附近[710]相遇，厮杀起来，一场恶战：吹牛自负的鲍里斯·维亚切斯拉维奇第一个被打死[711]。当伊兹亚斯拉夫下马时，有位骑士向他冲来，一枪刺中了他的肩部，伊兹亚斯拉夫·雅罗斯拉维奇就这样丧生了。战斗还在继续，奥列格带领残部，侥幸保命，逃往特穆托罗坎。伊兹亚斯拉夫王公是在10月3日阵亡的。人们将他的遗体用船运回，停放在戈罗杰[712]附近。基辅人倾城出动迎接他的灵柩，他们把他的遗体放在雪橇上启运。神父和教士们唱着赞美歌护送灵柩进城。由于人们的号啕大哭声和震天的哀叫声都盖住了赞美的歌声，因为整个基辅城都为他哭泣。雅罗波尔克跟在灵柩后面，同他的亲兵队一起哭泣，他哀痛地说："父亲，我的父亲！你在这个世界上究竟度过了多少无忧无虑的生活呢？你遭受了来自外人和自己兄弟的多次的攻击。现在你虽然没有死在兄弟之手，却也是为了自己的兄弟而牺牲了自己的生命。"伊兹亚斯拉夫遗体运来后，装殓在大理石棺内，安葬在圣母教堂里[713]。伊兹亚斯拉夫是一位外貌俊秀的男子，他身躯高大，善良宽厚；他憎恨谎言，热爱真理；他秉性敦厚为人耿直，他决不以怨报怨，要知道基辅人对他做了多少坏事：如把他驱逐，洗劫他的住宅，但他对他们都没有以怨报怨。如果有人对你们说："砍死了战士。"那不是他干的，而是他的儿子。后来他的兄弟们又把他赶走。他流落在异国他乡，四处漂泊。当他又重新恢复自己的王位时，战败的弗谢沃洛德来投奔他，他并没有对弗谢沃洛德说："由于你，我吃了多少苦！"他没有以怨报怨，反而安慰弗谢沃洛德说："我的弟弟，你既然对我表示了自己的兄弟之情，支持我恢复我的王位，尊我为长者，现在我也不去记你过去对我做的坏事，你是我的弟弟，我是你的哥哥，我可为你而献身。"事情真是这样发生了。他当时并没有对弗谢沃洛德说："你们对我干了多少坏事，现在同样也临到你的头上了。"他也没有讲："这和我有何相关？"而是承担了弟弟的苦难，显示了伟大的爱，仿效圣徒说的话："去安抚悲伤苦难的人吧！"诚然，即使他

在这个世界上犯过什么罪孽，那也该得到宽恕，因为他为自己的弟弟献出了自己的生命。他既不是为了取得大片领土，也不是奢求巨额财富，而是为弟弟雪耻而舍身。关于这样的人，上帝说过："那是能为自己的朋友而牺牲的人。"所罗门也说过："那是些在患难时能互相帮助的人。"因为爱是至高无上的。约翰也说："上帝就是爱，心中有爱的人也会有上帝，上帝也与其同在。"爱就是这样实现的，以便在审判的那一天，我们也能有所交待，并在这个世界上我们也能像他一样。有爱就没有恐惧，真正的爱是排斥恐惧的，因为恐惧就是痛苦。"胆怯者就没有完美的爱。"如果谁讲："我爱上帝，但我痛恨我的兄弟。"这是撒谎。因为一个连看得见的兄弟都不爱的人，那他又怎么能去爱看不见的上帝呢？我们从他那里得到这条戒律，为的是爱上帝的人也爱自己的兄弟。因为一切都是在爱中得以完善。为了爱，罪孽也会消失，为了爱主降临人间，他为了我们这些罪恶深重的人而被钉在十字架上；他承担了我们的罪过而让自己钉在十字架上，并把十字架给了我们，以便用它来驱赶魔鬼的仇恨。为了爱，殉教者洒尽了自己的鲜血。也正是为了爱，这位王公为了自己的弟弟而流尽了自己的血，以履行上帝的圣谕。

3.弗谢沃洛德执政时期

弗谢沃洛德即位于基辅，继承了自己父亲和兄长的王位，接管了统治整个罗斯国家的权力，他把自己的儿子弗拉季米尔安排在切尔尼戈夫，把雅罗波尔克·伊兹亚斯拉维奇安排在（南）弗拉基米尔，并把图罗夫城也给了他。

6587年（1079年）。罗曼率波洛韦次人来到了沃因[714]。弗谢沃洛德则扎营在佩列亚斯拉夫利附近，同波洛韦次人订立了和约。于是罗曼和波洛韦次人撤军，8月2日波洛韦次人杀死了他，至今那里仍埋着这个斯维亚托斯拉夫的儿子，雅罗斯拉夫的孙子——罗曼的尸骨。而可萨人[715]将奥列格·斯维亚托斯拉维奇抓住后，把他送往海外的帝都[716]。弗谢沃洛德则委任拉季鲍尔担任特穆托罗坎的行政长官[717]。

6588年（1080年）。佩列亚斯拉夫利的托尔克人发兵进攻罗斯，弗谢沃洛德派自己的儿子弗拉季米尔前去迎敌。弗拉季米尔领兵战胜了托尔克人。

6589年（1081年）。达维德·伊戈列维奇和沃洛达里·罗斯提斯拉维奇于5月18日潜逃，他们来到特穆托罗坎，逮捕了拉季鲍尔，从而控制了特穆托罗坎。

6590年（1082年）。波洛韦次王公奥辛去世。

6591年（1083年）。奥列格从希腊国土来到特穆托罗坎，他逮捕了达维德和沃洛达尔·罗斯提斯拉维奇，夺取了特穆托罗坎。他屠杀参与谋害他的兄弟并密谋反叛他本人的可萨人，而把达维德和沃洛达尔放掉了。

州图书馆藏1056—1057年奥斯特罗米罗夫经书，第267页

斯维亚托斯拉夫及其家族（夫人和四个儿子）。1073年斯维亚托斯拉夫·雅罗斯拉维奇选集的扉页

6592年（1084年）。雅罗波尔克·伊兹亚斯拉维奇来到弗谢沃洛德处过复活节。与此同时罗斯提斯拉夫的两个儿子从雅罗波尔克手下

逃出来，他们回来后（从南弗拉基米尔城）逐出雅罗波尔克。于是弗谢沃洛德派出自己的儿子弗拉季米尔，弗拉季米尔赶走了那两名罗斯提斯拉维奇，并让雅罗波尔克主管弗拉基米尔城。这一年，达维德在奥列希耶扣住了一批希腊人，没收了他们的货物[718]，弗谢沃洛德则派人去找他，把他召来后，给了他多罗戈布日城[719]。

6593年（1085年）。雅罗波尔克听了心怀叵测的谋士们的怂恿，想要发兵进攻弗谢沃洛德。弗谢沃洛德得知这些情报后，就派自己的儿子弗拉季米尔前去讨伐他。雅罗波尔克把自己的母亲和亲兵队扔在卢切斯克[720]，自己逃往波兰。当弗拉季米尔抵达卢切斯克时，卢切斯克人投降了。弗拉季米尔任命达维德替代雅罗波尔克坐镇弗拉基米尔城，而把雅罗波尔克的母亲、妻子及其亲兵队押解到基辅，并没收了他的财产。

6594年（1086年）[721]。雅罗波尔克从波兰回来，同弗拉季米尔缔结和约，弗拉季米尔回到切尔尼戈夫。雅罗波尔克仍坐镇弗拉基米尔城。雅罗波尔克等了没几天，就前往兹维尼戈罗德[722]。但他还未走到城里时，就被受魔鬼和恶人唆使的该死的涅拉杰茨所刺杀[723]。11月22日那天，雅罗波尔克正躺在马车上，涅拉杰茨飞马过来，用马刀刺中了他。当时雅罗波尔克抬起身来，从身上拔出马刀，大声喊叫说："噢，这敌人要了我的命了！"十恶不赦的涅拉杰茨投奔佩列梅什利的留里克去了。雅罗波尔克的少年侍从拉德科、沃伊基纳和其他人把雅罗波尔克的遗体放在马背上，运往弗拉基米尔，然后再从那里运往基辅。出城迎接雅罗波尔克遗体的有笃信的弗谢沃洛德王公，他率领自己的儿子——弗拉季米尔和罗斯提斯拉夫，还有全体贵族和总主教圣伊奥安以及许多修道士与神父。全体基辅人为之放声大哭。大家唱着赞美诗，念着祷文把遗体运至圣德米特里修道院[724]。遗体经更衣、整容后，于12月5日在圣彼得教堂以厚礼将其入殓大理石灵柩，这座教堂是他自己生前开始修建的。他一生蒙受了许多苦难，无辜被自己的弟兄们驱逐，受尽欺凌，惨遭劫掠，尔后是痛苦地死亡，但他终于得到了永生和安宁[725]。这位仙逝的王公就是这样一位平和、温顺、谦逊、热爱弟兄的人，他每年要向圣母教堂捐献自己全部收入的十分之一，他常常祈祷上帝，说："主啊，我的上帝！请接受我的祈祷，让我像我的兄弟鲍里斯和格列勃一样丧命于他人之手

吧！用我自己的鲜血来洗净自己的全部罪孽，摆脱这个虚幻的、充满叛逆的尘世，从敌人的网罗中得以解脱！”仁慈的上帝没有拒绝他的请求：他得到了那种眼睛看不见，耳朵听不到，内心猜不着的幸福，这是上帝为热爱他的人所准备的。

6595年（1087年）。

6596年（1088年）。总主教伊奥安和主教鲁卡、伊赛及伊凡在弗谢沃洛德修建的修道院，为圣米哈伊尔教堂[726]举行圣洁仪式。那时这个修道院的院长是拉扎里。是年，斯维亚托波尔克从诺夫哥罗德来到图罗夫城居住[727]。也在这一年，佩切拉修道院院长尼康去世。这年（伏尔加河地区的）保加尔人占领了穆罗姆城。

6597年（1089年）。在统治罗斯国土的王公——高贵的弗谢沃洛德及其两个孩子——弗拉季米尔和罗斯提斯拉夫时期，伊奥安总主教、别尔戈罗德主教卢卡、切尔尼戈夫主教伊赛为佩切拉圣母教堂举行了圣洁仪式[728]。这时扬掌握基辅千人长的领导权，而伊奥安主持佩切拉修道院。是年，伊奥安总主教去世。伊奥安是一位广学经书、深通科学的人，他对乞丐和寡妇十分怜悯，对任何人，无论富人或穷人都很温和，他谦逊忠厚，沉默寡言，但当他根据圣经来安慰不幸的人时又善于辞令，在罗斯像他这样的人真是前无古人，后无来者。这一年，以前提到过的弗谢沃洛德的女儿扬卡前往希腊[729]。扬卡带回总主教伊奥安，他是位阉人，人们看到他就说：“看，死人来啦。”他住了一年去世。这个人虽不是读书出身，但富有才智，言语朴实。这一年总主教叶弗列姆为佩列亚斯拉夫利的圣米哈伊尔教堂举行圣洁仪式[730]，他是这座教堂的总主教，他修建的这座教堂规模很大，因为以前佩列亚斯拉夫利是总教区的首府，他在教堂周围又建筑了很多附属建筑物，并加以各种各样的华丽的装饰，陈设许许多多琳琅满目的教堂器皿。叶弗列姆是个阉人，身材高大。他当时修建起许多建筑物。他建成了圣米哈伊尔教堂，在城门口为纪念殉教圣徒狄奥多尔，给修建的教堂奠基，后来，在城门附近又为圣安德烈教堂及石砌浴池[731]奠基，这种浴池在罗斯还是前所未有的创举。他还受殉教圣徒狄奥多尔教堂的委派为石头城奠基[732]，并修建了许多教堂建筑及其他建筑来美化佩列亚斯拉夫利城。

6599年（1091年）。佩切拉修道院的院长和修道士们在一起商议[733]说："我们的师父狄奥多西安葬在修道院和自己的教堂之外，总不是件好事，因为是他创建了教堂和募集了修道士。"他们经磋商后吩咐安排放置狄奥多西干尸的场所。三天后，在圣母升天节，修道院长命令开挖我们师父狄奥多西的干尸安息地。我这个有罪的人，成了修道院长下令的第一个目击者。我讲的这件事绝不是什么道听途说，而是来自这（事）的一个发起人[734]。修道院长到我这儿说："咱们一起到狄奥多西的山洞去。"于是我就同修道院长一起来到山洞，这件事谁也不知道。我们考察了挖掘地点，定了下来，就在入口的一侧标了挖掘的地点。修道院长对我说："在弟兄中不许和任何修道士讲，不要让任何人知道，但你可以找一个你想找的人来帮助你。"我在当天就准备好了挖掘的锄头[735]。礼拜二的黄昏时分，我带了两名弟兄[736]，悄悄地来到了山洞，唱完赞美诗后就开始挖起来。干累了，就让另一个弟兄接着挖。就这样，我们一直挖到半夜，挖呀挖，还是没有挖到地方；于是我开始发愁起来，担心挖的地方（离墓）偏了。不过我还是拿起锄头拼命地挖，而我的朋友在山洞前睡觉。他对我说："已敲钣钟了！"当他对我说："已敲钣钟了"时，我已挖到狄奥多西的干尸了，我就告诉他："我已挖到了。"当我挖到时，一股极其恐惧的心情控制了我，我大声呼叫起来："主啊，请宽恕我吧！"这时，修道院长还没说出他将和谁来秘密移葬。在修道院里坐着两个弟兄，他们正往山洞这方向看。当钣钟敲响时，他们看见有三根光柱，像三条闪亮的彩虹，移动着，慢慢停到后来要停放狄奥多西遗体的那教堂的上空。与此同时，曾接替狄奥多西任修道院长，现在已是主教的斯捷凡，在自己的修道院里看到田野外的山洞上方一道巨大的霞光，他想：这是在搬迁狄奥多西的遗体，因为他在这前一天已被告知此事。斯捷凡为他不能参加迁葬而深感遗憾，他骑上马，带上克利缅特迅速前往。他后来让克利缅特接替自己担任了修道院长。一路上他们二人都看见了那道巨大的霞光，当他们走近时，看见了山洞上有许多烛光，而当走到山洞跟前，则什么也不见了，他们向山洞深穴走去，这时我们正坐在狄奥多西的干尸旁。当我挖到时，我曾派人去向修道院长禀报："来吧！我们把他抬出来。"修道院长带了两名弟兄赶来，我挖掘得很宽，我们下到里面看见了狄奥多西的干尸，干尸只剩四肢还没有分解，头上的毛发粘在一起。我们把他放在法衣[737]上抬起放

在肩头，搬运出来，放在山洞前。第二天主教们都聚集起来了：他们是佩列亚斯拉夫利的叶弗列姆、弗拉基米尔的斯捷凡、切尔尼戈夫的伊奥安、尤里叶夫的马林[738]以及各修道院的院长和修道士；来的还有笃信宗教的人，大家奉香持蜡，抬起狄奥多西的干尸，把它运到他的教堂，安放在右侧的门廊上，时为“米兰敕令纪年”14年8月14日，礼拜四，中午1时，人们隆重地庆祝了这个日子。

现在我简要地讲一下，狄奥多西的预言是怎样应验的。当狄奥多西在世时，他是修道院的院长，受上帝的委派管理一大帮修道士，他不仅关照他们，而且也庇护世间俗人，拯救他们的灵魂，特别是关心自己的神职弟子，对来求他的人给予安慰和教诲，他有时候还亲自登门，为他们祝福。有一次，他来到扬及其妻子玛丽娅的家，因为狄奥多西喜欢他们，他们在生活中恪守圣训，相亲相爱。这样，他来到他们家，规劝他们要施舍穷人，并告诫说，虔诚的人能进入天国，而有罪的人会饱尝苦难，他还讲了死期。当他讲到把他们入棺时，扬的妻子问他说：“谁知道，会把我葬在何方？”狄奥多西就对她说：“诚言之，我将躺下的地方也是你将被埋葬的地方。”后来他的话真的应验了。狄奥多西死得比她早，这件事情是到了第18年才应验的：因为这年扬的名叫玛丽娅的妻子，于8月16日去世。来了修道士，他们念完一般的赞美歌后，就把她运到圣母教堂，安放在狄奥多西灵柩的对面，左侧狄奥多西是14日安葬的，而她是16日安葬的。

仙逝的师父——我们的狄奥多西的预言就这样应验了。你是个善良的牧人，真心实意放牧着有理性的绵羊。你温柔地专心注视着和保护着它们；为托付给你的群羊，为信仰基督的人们，为罗斯的土地，为这一切祈祷。当你离开了这个世界，你还祈祷着，为信仰笃诚的人们和自己的信徒；而他们目视着你的灵柩，追忆你的教导和你的克制律己的行为，颂扬上帝。而我，你这位有罪的奴仆和信徒，真不知道怎样才能颂扬你那善良的一生和克制律己的情操，但我要说几句：“高兴吧，我们的父亲和导师！你抛弃了喧嚣嘈杂的尘世，爱上寂静的生活，你在静默和修道的生活中侍奉上帝，你给自己带来了主的全部恩赐，你严守斋戒，升华自身，你憎恶肉欲和诱惑，你拒绝了半世的美色和奢望，你追随那些思想高尚的神父们的步伐前进，并力求胜过他们。你默默地不断升华自己，修身养性，从圣书中使自己得到欢乐。高兴吧，你以永生的希望巩固了自己的信念，你得到了这永生的幸

福，你禁绝了那不法行为和反叛之源的淫欲，你是圣者，你躲开了魔鬼的诱惑和罗网。师父啊！你和忠实信徒们长眠在一起，你以自己的辛勤劳动赢得酬报，你作为神父们的一位继承者，遵循他们的教理和风尚，恪守他们的节制和法规。”特别是要在情操和生活方式上效仿伟大的狄奥多西，我们要以自己的一生与你相比拟，在节欲上要超过，仿效你的习惯，做好一件又一件事，以应诵的祷文去赞美上帝，而不去眷恋馥郁的芬芳。你带来的是祈祷的小香炉，香味扑鼻的神香。你战胜了尘世间的淫欲和当政尘世的统治者，力拒敌对的恶魔及其诱惑，你是一位胜利者，你挡住了他那敌意的暗箭和傲慢的计谋，你以十字架为武器，以不可战胜的信念和上帝的帮助而变得坚强。为我祈祷吧，尊敬的师父！使我能挣脱敌人的罗网，以您自己的祈祷保护我不受敌人的迫害！

这一年5月21日下午一点多钟，太阳上出现了征兆：好像它要消失似的，只剩下了很少的部分，犹如月亮[739]。同年，弗谢沃洛德在维什戈罗德郊外打猎，当捕兽网已布置好，大家高声吆喝时，一条巨蛇[740]自空而降，众人大惊失色，这时大地发出一下撞击声，很多人都曾听到。这年，在罗斯托夫出现了一个巫师，但他很快就消失了。

6600年（1092年）。在波洛茨克发生了一件罕见的令人吃惊的怪事：夜里有脚步声，魔鬼像人一样痛楚地呻吟着在大街上走来走去，像似搜寻着什么。如果谁从屋里出来想看一看，那他常常会立即毫不觉察地被魔鬼伤害，并因此会慢慢死去。所以谁也不敢再走出家门；尔后，（魔鬼）开始大白天出现在马上，它们本身不被看见，能看见的只是他们所乘马匹的四蹄，就这样它们在波洛茨克及其许多地区伤害人们，所以人们就说，这是那维叶[741]在殴打波洛茨克人。这种征兆先开始于德鲁茨克城[742]。与此同时，天空也出现了一种征兆：犹如一个硕大的光环高悬苍穹。这一年干旱无雨，以致大地干裂，许多树林和沼泽地也自行起火燃烧起来。在其他各地也都出现许多征兆。波洛韦次人到处挑起大规模的战争，他们占领了三座城市：佩索钦、佩列沃洛卡、普里卢克[743]，并把战火烧到河[744]两岸的许多村庄。同年，波洛韦次人联合瓦西利克·罗斯提斯拉维奇一起讨伐波兰人。这一年留里克·罗斯提斯拉维奇去世。这期间许多人由于得各种疾病而死亡，以致连棺材铺老板都说：“我们从圣诞节前的斋戒

日到谢肉节售出了7000口棺材！”这是由于我们的罪过，因为我们的罪孽和谎言日益深重。这是上帝为我们安排的，命令我们醒悟过来，在罪恶和嫉妒前停步，不再干其他敌对的坏事。

十三、王权的衰落和内忧外患（一）

6601年（1093年）。“米兰敕令纪年”第一年，4月13日弗拉季米尔的孙子——弗谢沃洛德·雅罗斯拉维奇大公去世，14日下葬。这是复活节前的一个星期，星期四。他入柩后，安放于圣索菲亚大教堂。这位笃信的弗谢沃洛德大公从小就敬爱上帝，追求真理，施舍穷苦的人，尊敬主教和神父，特别爱护修道士，馈赠他们需要的一切。他本人也力拒酒色，为此深得自己父亲的宠爱，他父亲对他说：“我的孩子！我听说了你的忠厚性格，你使我的暮年增添欢乐和慰藉，愿你幸福。如果上帝让你在自己的兄弟之后继承我的王位，合法地，而不是用武力篡夺，那么，当上帝把死神派去找你时，你可以躺在我的灵柩旁，因为在你的兄弟之间我最喜欢你。”他父亲对他说的话果真应验了。他在他所有的兄弟之后取得了父亲的王位，也就是在自己的哥哥去世后。他在基辅执政期间，伤心事要比他在佩列亚斯拉夫利时更多。在他统治基辅公国时，他的侄子们给他出难题，他们使他大伤脑筋，这个想要这块领地，那个想要那块；而他为了使他们顺从，也就分封给他们领地。在伤心事中，还有疾病接踵而来，随之是年事渐高。他开始喜欢年轻人的聪明才智，经常同他们商量问题；他们就开始从中离间，使他疏远轻慢自己的老亲兵队。人们不能得到王公的裁决。这些年轻人[745]开始掠夺和贩卖人口，大公则由于自己病魔缠身而不知道发生的一切。当他病重时，就派人到切尔尼戈夫去召回自己的儿子弗拉季米尔。弗拉季米尔来到了他父亲身边，看到父亲病入膏肓，就哭了起来。临终时刻，弗拉季米尔和小儿子罗斯提斯拉夫都在场，弗谢沃洛德平静安详地死去，去同自己的祖先会合了，他在基辅统治了15年，在佩列亚斯拉夫利一年，在切尔尼戈夫一年。弗拉季米尔痛哭流涕后，和自己的弟弟罗斯提斯拉夫一起为自己父亲的遗体更衣，安排丧事。各主教、修道院长、修道士、神父、贵族以及平民百姓聚集起来，人们抬着他的遗体，伴随惯有的颂歌，如同前所述及把他安葬在圣索菲亚教堂。

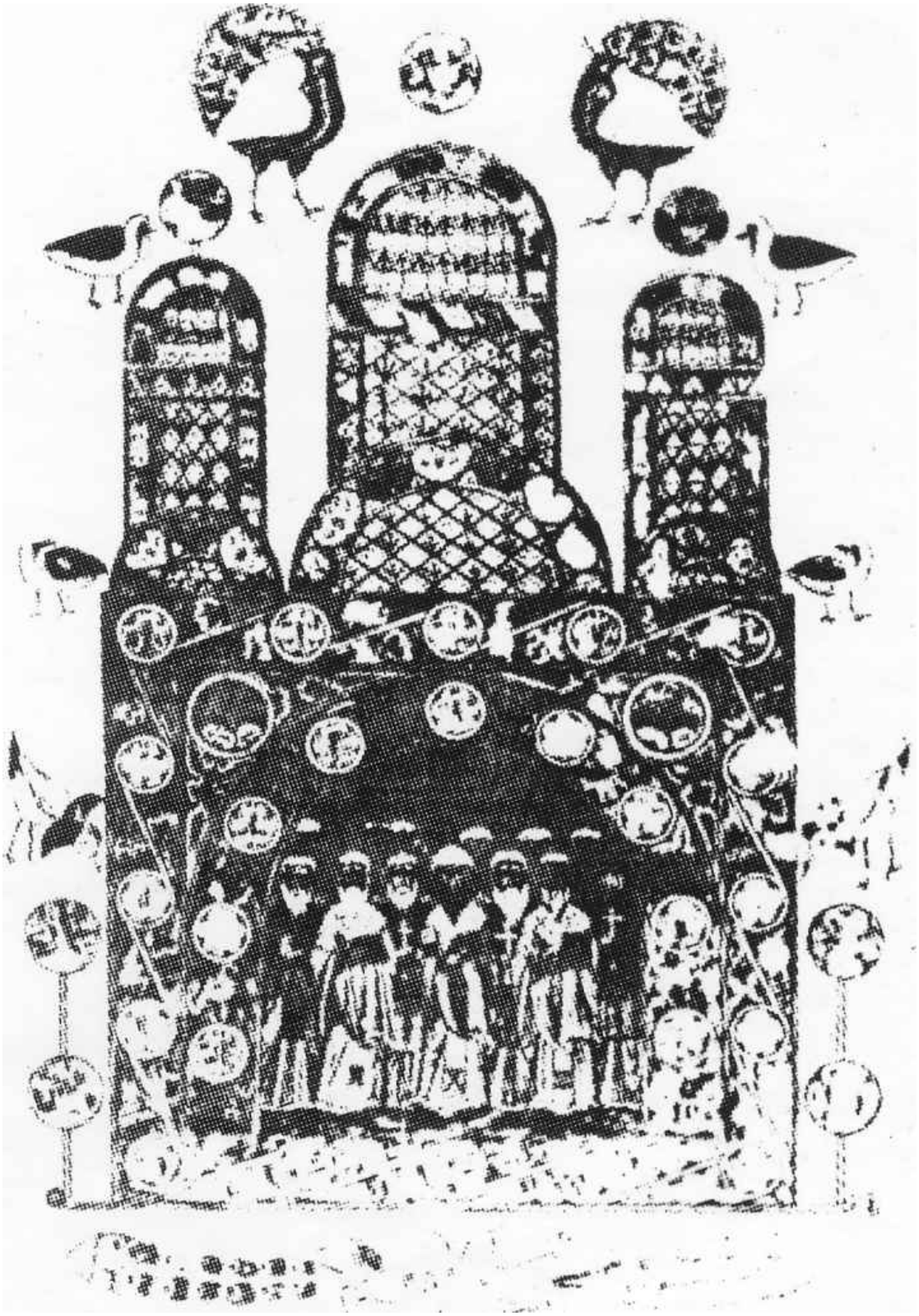

圣父大教堂1073年斯维亚托斯拉夫·雅罗斯拉维奇选集中插画

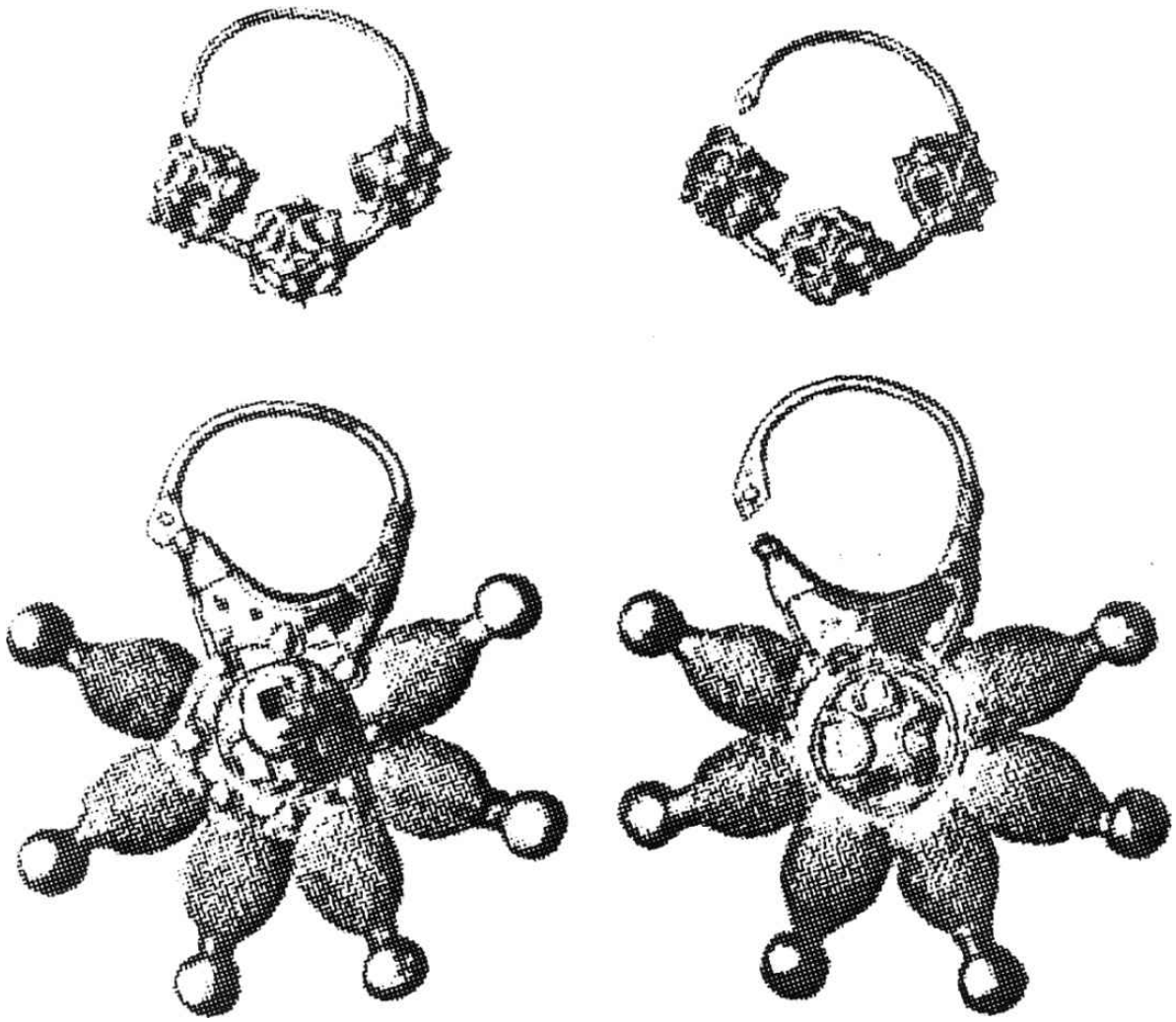

镶有小颗粒的星形耳环镶嵌三颗珠宝的耳环

弗拉季米尔开始考虑，他说：“如果我去继承自己父亲的王位，势必会同斯维亚托波尔克兵戎相见，因为这个王位原先是属于他父亲的。”他考虑后决定派人到图罗夫去请斯维亚托波尔克，而自己去切尔尼戈夫，罗斯提斯拉夫则去佩列亚斯拉夫利。复活节之后，即节日的一礼拜过后，在复活节之日[746]，4月24日斯维亚托波尔克来到了基辅，基辅人出城俯首相迎，高兴地接纳了他，于是他继承了自己父亲和叔叔的王位。这时，波洛韦次人进犯罗斯国土。当他们听说弗谢沃洛德已死，就派使者来见斯维亚托波尔克，建议签订和约。斯维亚托波尔克没和自己父亲及叔叔的老亲兵队商量，而只同自己带来的人商量后，便将使者抓了起来，把他们关进小房子里。波洛韦次人得知这个消息后，就兴师讨伐。前来的波洛韦次军队人数众多，他们包围

了托尔切斯克城[747]。斯维亚托波尔克只得释放波洛韦次的来使，请求媾和，但波洛韦次人却不想和解，他们边战边进。于是斯维亚托波尔克开始募集军队，准备抗击波洛韦次人。一些有智谋的勇士对斯维亚托波尔克说："不要试图去抗击他们，因为你没有多少军队。"但他却回答说："我有可以抗击他们的700名自己的少年卫士。"[748]另一些无才小辈却进谏说："发兵吧，大公！"有智谋的人再次进言："就算你能派出8000人迎战，那也为数不算太多[749]：我们的国家由于战争和罚金已国力空虚[750]。你不如去找你的兄弟弗拉季米尔，求他来帮助你。"斯维亚托波尔克听从了他们的意见，派人去见弗拉季米尔，期望他能帮助自己。弗拉季米尔召集自己的部队，并派人到佩列亚斯拉夫利去找自己的兄弟罗斯提斯拉夫，吩咐他也助斯维亚托波尔克一臂之力。当弗拉季米尔来到基辅后，他们（和斯维亚托波尔克）在圣米哈伊尔修道院[751]会晤，但彼此之间却心怀敌意，争吵不休。经谈判和解后，互相吻了十字架。因为波洛韦次人继续在蹂躏破坏田园，有智谋的武臣就对他们说："你们彼此还争吵什么？可知道那些蛮族正在毁灭罗斯的大地，你们之间的事，可以以后再去调解，而现在应该去迎敌：或媾和，或战斗。"弗拉季米尔谋求和解，而斯维亚托波尔克主张交战。于是斯维亚托波尔克、弗拉季米尔和罗斯提斯拉夫出兵向特列波利进发[752]，来到了斯图格纳（河）。斯维亚托波尔克、弗拉季米尔和罗斯提斯拉夫召集自己的亲兵队商议，准备渡河，大家展开讨论。弗拉季米尔说："在此威胁面前，趁眼下有河流的屏障，咱们和他们媾和吧！"一些有智谋的军人扬及其他一些人都同意这一建议。但基辅人不愿接受这个建议，他们说："我们要打，要渡过河去。"后一种建议占了上风，于是（罗斯人）渡过了斯图格纳河，而当时河水猛涨。斯维亚托波尔克、弗拉季米尔和罗斯提斯拉夫整顿好军队，向前推进。斯维亚托波尔克在右翼，弗拉季米尔在左翼，罗斯提斯拉夫居中。他们绕过特列波利后，穿过了一道土墙，这时波洛韦次人已出兵迎来，最前排是弓箭手。我们的人站在土墙之间，竖起了自己的大旗。（罗斯的）弓箭手从土墙后出动。这时波洛韦次人逼近土墙，竖起了自己的大旗。他们首先向斯维亚托波尔克的队伍压过来，直插入他的队伍。斯维亚托波尔克奋勇抵抗，但他的人抵挡不住敌人的攻击而溃散。随着斯维亚托波尔克也逃跑了。接着，波洛韦次人转而向弗拉季米尔猛扑过来。战斗异常激烈，弗拉季米尔

和罗斯提斯拉夫逃跑，他的部队也溃逃，他们跑到了斯图格纳河畔，弗拉季米尔和罗斯提斯拉夫跳进河中。弗拉季米尔眼看罗斯提斯拉夫开始往下沉，弗拉季米尔想去抓住自己的兄弟，但自己也差一点被淹死。弗谢沃洛德的儿子罗斯提斯拉夫溺水而亡。弗拉季米尔和亲兵队残部泅渡过河（因为他部队里的许多人都战死了，有些贵族也在这儿牺牲）。当他到达第聂伯河对岸时，为自己的兄弟和自己的亲兵队放声痛哭，他在极度悲伤中前往切尔尼戈夫。而斯维亚托波尔克，逃进特列波利，紧闭城门，一直待到晚上，当夜返回基辅。波洛韦次人看到自己取得了胜利，一部分人开始在（基辅）大地上劫掠，而另一部分人返回托尔切斯克。这场灾祸发生在5月26日我主耶稣基督的升天节。罗斯提斯拉夫的尸体经打捞后终于在河里找到了。他被运到了基辅。他的母亲为他哭泣，所有的人也都为他的夭折而悲伤[753]。主教、神父和修道士聚集在一起，唱颂完通常的赞美词后，把他安葬在圣索菲亚教堂，放在他父亲灵柩的旁边。当波洛韦次人围攻托尔切斯克时，托尔克人坚持抵抗，奋力从城里出击，杀死了许多敌人。波洛韦次人开始加大压力，他们引开了城里的水源，城里人由于饥渴而疲惫不堪。于是托尔克人派人来见斯维亚托波尔克，对他说："如果你不送来食物，我们就只好投降。"斯维亚托波尔克给他们送去食物，但由于敌军太多而难以进城。（波洛韦次人）围城驻扎了9个礼拜，然后兵分二路：一路留在城下作战，另一路开赴基辅，在基辅和维什戈罗德之间进行袭扰。斯维亚托波尔克向热拉尼亚河进发，两军相遇交火，展开一场激战。我们的军队在异族人的进击下溃逃。在我们的敌人面前负伤者纷纷倒下，许多人阵亡，死亡人数超过特列波利近郊战役。斯维亚托波尔克回到基辅，仅剩3人，而波洛韦次人也返回托尔切斯克。这场灾难发生在7月23日、24日清晨，是圣殉教徒鲍里斯和格列勃的纪念日，这天全城陷入万分悲痛之中，而不是欢乐，这是由于我们的罪孽深重和谎言，由于我们愈益增多的非法行为造成的。

要知道，这是上帝怂使蛮人进犯我们，绝不是偏爱他们，而是要惩罚我们，以使我们从恶行中自拔。上帝就是这样以蛮人入侵来惩罚我们。要知道，这是上帝的鞭策，目的是使我们醒悟过来，不走自己那愚蠢的道路。为此，上帝在节日里抱怨我们，如在这年的主的升天节时在特列波利城郊发生的第一场入侵的灾祸，第二次发生在罗斯土地的新节日——鲍里斯和格列勃的纪念日。对此，预言家说："我要使你们的节日变为悲伤，使你们的歌声变为号啕哭泣。"在我们的土地

上，哀鸿遍野，我们的村庄和我们的城市荒无人烟，我们在敌人面前溃不成军。诚如预言家所说："你们将在你们的敌人面前倒下，仇视你们的人将把你们驱赶，溃逃时风声鹤唳，弃甲曳兵。我要打掉你们的蛮横无礼的态度，你们的兵力将是徒劳无益的，外来的剑将杀死你们；你们的土地将会荒芜，你们的庭院将可罗雀。因为你们奸诈无德，所以我也将满怀奸诈的愤怒走向你们。"以色列人的主——上帝这样说。因为以实玛利的狡猾的儿子们焚烧村庄和谷仓，许多教堂被付之一炬，谁也不用为此而惊奇，因为"哪里罪孽深重，哪里就能看到各种各样的惩罚"。因此，全世界在叛变，愤怒在扩大，人民受尽磨难：一些人被沦为俘虏，另一些人惨遭杀戮，再一些人遭到报复，他们忍受痛苦的死亡；一些人看到被杀害的人而全身颤抖，另一些人受着饥渴的折磨；一面是威胁，一面是惩罚，还有各种各样的灾祸，各种不同的痛苦，那些被捆绑、挨脚踢、在严寒中受冻、受折磨的人，其苦楚令人瞠目。更令人惊奇和可怕的是在信奉基督教的种族里恐惧、动摇和不幸愈益严重。如果我们受到惩罚：我们也是该落到世界上最无法无天的外族敌人之手，这种惩罚对我们是合情合理的，我们将抱这样的信念。我们大声说："主啊，你是公正的，你的裁决也是公正合理的。"我们会仿效那强盗的例子说[754]："我们得到的是为自己所作所为理应受惩罚的。"我们还同约伯[755]说："主所意愿的，也就是所发生的；主的英名将永远得到美好的赞颂。"我们通过蛮族的入侵及他们带来的磨难，认清了被我们惹恼了的主宰：我们备受称颂，就没有去颂扬他；我们备受尊敬，就没去尊敬他；我们受到了点化，但不理解；我们受了雇用，但没有干活；我们降生了，但又羞答答地不好意思，好像他不是父亲。我们犯了罪——也就受到了惩罚。我们怎么做的，就怎么受到磨难：所有城市空寂一片，村庄荒芜；我们走过昔日牧放马群、羊群、牛群的田野，如今看到一切已成为不毛之地，庄稼地杂草丛生，成了野兽栖身的场所。但我们还是指望上帝的慈悲。善良的主宰很好地惩罚我们："他不是按我们不义来压我们，而是根据我们的罪过来报复我们。"善良的主宰是应这样不是根据众多的罪恶来惩罚。上帝对我们就是这样做的：他创造了我们，扶起倒下的人，原谅了亚当的罪行，赐予不朽，并为我们洒下自己的满腔热血。上帝看到我们无信无义，就把这场战争和悲痛引向了我们，以便使那些不想这样的人，在来世终于能得到宽恕。因为在这里被惩罚过的灵魂在来世定会找到宽宥和免除苦难，因为上帝是不会为同一件事而进行二次

报复的。啊，难以用语言表达的仁慈！因为他（上帝）看见了不得已而求助于他的我们。啊，他对我们倾注了无限的爱！因为我们是自己主动去回避他的圣训的。现在我们已经忍受，尽管不是愿意，必须地，虽然是不得已地，但是我们已按自己的意愿来接受。因为我们何曾被感化过呢？而现在才泪痕满面，我们又何曾叹息过呢？而现在为那些被不法之人杀害的亡灵哭泣，哀号声传遍大街小巷。

波洛韦次人打了很多仗后，返回到托尔切斯克，城里的人由于饥荒已完全力衰疲惫，只得向围敌投降。波洛韦次人占领城市后，把城市付之一炬，他们把人分开，把许多受过洗礼的人带到住地的自己家和自己的亲属家，这些受过洗礼的人多灾多难、悲惨、疲惫不堪，挨冻受饿，喝不上水，不幸得很；他们面容消瘦，全身污垢，陷身异域；他们舌头红肿，赤身裸脚，脚上棘刺鳞伤，含着泪水互相回话说："我原住在这个城市。"另一个说："我原是那个村庄来的。"他们就是这样含着眼泪互相询问，诉说自己的出身，仰天长叹，凝视着那知晓人间秘密的苍穹。

谁也不可乱说我们是上帝所憎恨的人！愿永远也不会这样！因为有谁能像上帝宠爱我们那样备受上帝的喜欢呢？有谁能像上帝赞扬和器重我们那样也受其恩泽呢？没有任何人[756]，因此他正是对我们发泄出自己更大的愤怒，我们曾经比谁都受尊重，我们的罪恶却比谁犯的都更严重。因为我们曾经比所有人受过更深的教诲，我们了解主宰的意志，但我们却轻蔑它及其美妙之处，那当然就要受到比其他人更苦的惩罚。我就是这样一个有罪之人，总是经常惹上帝生气，几乎每天都在犯罪！[757]

是年11月1日，伊兹亚斯拉夫·雅罗斯拉维奇的孙子罗斯提斯拉夫·姆斯提斯拉维奇去世。11月16日安葬于什一圣母教堂。

6602年（1094年）。斯维亚托波尔克同波洛韦次人签订了和约，他娶了波洛韦次王公图戈尔坎的女儿为妻。同年，奥列格（斯维亚托斯拉维奇）联合波洛韦次人从特穆托罗坎兵临切尔尼戈夫，但弗拉季米尔闭门坚守，奥列格则逼近城下，在城郊到处放火，焚烧了一些修道院。于是弗拉季米尔就与奥列格讲和，离开该城到佩列亚斯拉夫利去继承他父亲的王位，而奥列格则进入自己父亲的城市。波洛韦次人开始在切尔尼戈夫附近征战，而奥列格对他们不加阻止，因为正是他

下令让他们征讨的。这已经是第三次他把蛮人勾引到罗斯的土地，他的罪过但愿上帝能赦免，因为许多基督徒被杀害，而另一些人被俘而流落在（异乡）各地。同年8月26日蝗虫飞入罗斯境内，吃光了所有青草和很多庄稼，我们亲眼所见的这场灾难是罗斯土地从存在的第一天起闻所未闻的，这都是由于我们的罪孽所致。同年弗拉基米尔城的主教斯捷凡于4月27日夜间5点多钟去世，他曾是佩切拉修道院的院长。

6603年（1095年）[758]。波洛韦次人联合杰弗格涅维奇王子进攻希腊国土，战争在希腊国土上进行。希腊皇帝抓住了杰弗格涅维奇，下令弄瞎他的眼睛[759]。同年波洛韦次人、伊特拉里和克坦来找弗拉季米尔（弗谢沃洛多维奇）议和。伊特拉里来到佩列亚斯拉夫利城，而克坦率领军队驻扎在土城之间。弗拉季米尔把自己的儿子斯维亚托斯拉夫交给克坦作为人质，而伊特拉里率精锐亲兵队驻进城里。在此期间，斯拉维亚塔受斯维亚托波尔克派遣从基辅因事来见弗拉季米尔，这时拉季鲍尔的亲兵队同弗拉季米尔公商量消灭伊特拉里的亲兵队，但弗拉季米尔不想这样做，他回答说："我怎么能这样做呢？我都已对他们起过誓了。"[760]而亲兵队又对弗拉季米尔说："主公啊！即使那样干你也不会有罪：他们不总是对你盟誓后而又洗劫罗斯国土，还不断地使基督徒流血吗？"弗拉季米尔听从了他们的计谋，于当天夜里派斯拉维亚塔带小批亲兵队和托尔克人，潜往土堡。他们首先把斯维亚托斯拉夫盗出，然后杀死克坦，歼灭了他的亲兵队。那是一个礼拜六的晚上，那天夜里伊特拉里同自己的亲兵队睡在拉季鲍尔的宅院里[761]，他不知道克坦那边发生的事。到了早上，礼拜天，晨祷时，拉季鲍尔分派好武装的少年队员，并命令把小木房烧暖和。弗拉季米尔派自己的少年队员卞久克来请伊特拉里的亲兵队。卞久克对伊特拉里说："弗拉季米尔公请你们去。王公这么说：'在暖和的房间里穿好鞋并在拉季鲍尔那里吃过早饭后，请到我这儿来。'"伊特拉里说："那就这样办好了。"他们一走进生好炉子的屋子，门马上被锁上了。有人爬上房顶，扒开一个小洞，这时奥利别格·拉季鲍里奇，拿起弓，搭上箭，一箭正中伊特拉里心窝，他的亲兵队也全遭屠杀，伊特拉里就这样于谢肉节那一周，即2月24日午后12点多钟，可耻地结束了自己的生命。斯维亚托波尔克则和弗拉季米尔派人到奥列格那儿，命令他同他们一起去攻打波洛韦次人。奥列格答应

同他们去，但出兵后不同他们走一条路。斯维亚托波尔克与弗拉季米尔进攻敌驻地，并占领了它，夺取了牲畜、马匹、骆驼和人群，把所掠夺的人和物带回自己的国家。他们对奥列格十分不满，因为他没有同他们一起去攻打蛮族。斯维亚托波尔克和弗拉季米尔派人到奥列格那儿，对他说："你没有同我们一起去攻打蛮族，蛮族劫掠罗斯的土地，而你却将伊特拉里的儿子留在身边，现在你或是把他杀了，或是把他交给我们。他是我们和罗斯国家的敌人。"可奥列格对此不愿听从，因此他们之间就产生了仇恨。

同年波洛韦次人进攻尤里叶夫城[762]，在城郊驻扎了一年，差一点就占领了该城。斯维亚托波尔克出面调停。波洛韦次人则渡过罗斯河，尤里叶夫的居民逃出城来，奔往基辅。斯维亚托波尔克下令在维季奇山岗[763]，修建一座城市，并以自己名字把它命名为斯维亚托波尔克城，命令马林主教同尤里叶夫人在那里定居，命令迁居此处的还有外萨科夫人及来自其他城市的人员。波洛韦次人放火把尤里叶夫城夷为平地。这年年末达维德·斯维亚托斯拉维奇由诺夫哥罗德出兵攻打斯摩棱斯克[764]；诺夫哥罗德人则去罗斯托夫，找姆斯提斯拉夫·弗拉季米罗维奇，抓住后，将他带到诺夫哥罗德[765]。诺夫哥罗德人就对达维德说："你不用再回到我们这儿来了。"达维德返回斯摩棱斯克，并留在斯摩梭斯克执政，而姆斯提斯拉夫坐镇诺夫哥罗德。这时伊兹亚斯拉夫·弗拉季米罗维奇从库尔斯克[766]来到穆罗姆，穆罗姆人接纳了他，他把奥列格的行政长官抓了起来。这年8月28日飞来了成群的蝗虫，铺天盖地，望之令人瞠目结舌，蝗群飞向北方各国，吃光青草和黍子。

6604年（1096年）[767]。斯维亚托波尔克和弗拉季米尔派人到奥列格那里，对他说："请你到基辅来，在各主教面前，在各修道院长面前，在我们父辈的群臣面前及在市民面前和我们签订关于罗斯国土的条约，以便保卫罗斯土地不受蛮族的侵犯。"而奥列格态度傲慢，蛮横无礼，如此说道："无论主教或是修道院长，还是斯麦尔德，都没资格代替我来指手画脚。"[768]他听信了那些心术不正的谋士们的意见，不愿去自己兄弟那儿。于是斯维亚托波尔克和弗拉季米尔谴责他说："你既不肯打蛮族，又不愿来参加我们的会，这是由于你阴谋蓄意反对我们，而想帮助蛮族——那就让上帝来为我们评说吧！"斯维亚

托波尔克和弗拉季米尔发兵切尔尼戈夫去打奥列格。奥列格于5月3日，礼拜六从切尔尼戈夫出逃。斯维亚托波尔克和弗拉季米尔随后追他，奥列格逃进斯塔罗杜勃城[769]，闭门不出。斯维亚托波尔克和弗拉季米尔把他围困在城里，被围者出城攻击，而攻城者则向城里逼近，双方伤亡惨重。他们之间展开了一场恶战。围城者围了33天，城里的人已精疲力竭，于是奥列格出城求和，他们允许和解，对他说："你去自己的兄弟达维德那儿，然后和他一起到我们的父辈、祖辈王位所在的基辅来，因为基辅是全国最古老的城市；我们在那儿聚会，签订条约。"奥列格答应照办，于是大家都吻十字架起了誓。

这时，鲍尼亚克率波洛韦次人出兵进逼基辅。礼拜天晚上，在基辅附近开战，鲍尼亚克放火烧毁了位于别列斯托沃的王公邸宅[770]。与此同时，库里亚率波洛韦次人在佩列亚斯拉夫利附近作战，5月24日他放火烧毁乌斯季耶[771]。奥列格离开斯塔罗杜勃，来到斯摩棱斯克，但斯摩棱斯克人不接受他，他因而转往梁赞[772]。斯维亚托波尔克和弗拉季米尔则已回家。同月，5月30日[773]，斯维亚托波尔克的岳父图戈尔坎[774]来攻打佩列亚斯拉夫利，屯兵城郊，佩列亚斯拉夫利人闭门坚守。斯维亚托波尔克和弗拉季米尔发兵迎战图戈尔坎，从第聂伯河的这一侧（右侧）进发。他们走近札鲁勃[775]，在那里涉水过河。波洛韦次人没有发现他们，这是上帝保佑了他们，他们准备停当后，开向城市。城里人看见了他们，喜出望外，出城相迎，而波洛韦次人扎营在特鲁别日河的另一侧，也准备战斗。斯维亚托波尔克则和弗拉季米尔涉水过特鲁别日河，逼近波洛韦次人，弗拉季米尔想先把部队列好阵势，但他们不肯听从，拍马冲向敌人。波洛韦次人看此情景，拔腿逃遁，我军紧跟敌人砍杀。那一天，主赐给了我们极大的拯救：7月19日外族人被打败，他们的大公图戈尔坎、他的儿子及其他几位王公均被杀死；我们的许多敌人也在那里毙命。第二天早上发现了图戈尔坎的尸体，斯维亚托波尔克收殓了他——这位既是敌人，又是岳父的人，把灵柩运往基辅，把他安葬在别列斯托沃[776]，这是去往别列斯托沃和去修道院的岔路口。还是在这个月的20日，礼拜五，中午一点，鲍尼亚克再次偷袭基辅，他是个无视上帝的，全身长疮的人，他像野兽一样，突然潜入[777]，波洛韦次人差点没有闯进基辅城里。他们焚烧城郊低地上的建筑，又折向

修道院，焚烧斯捷凡修道院和一些村庄，还有格尔曼[778]，接着他们前往佩切拉修道院。当时晨祷后我们都在小居室里睡觉。他们在修道院旁大喊大叫，并在修道院大门前竖起了两面大旗。而我们有的人从修道院后门逃跑，有的人跑到（教堂的）上敞廊内。那些不信神的以实玛利的子孙们劈开修道院的大门，沿小居室挨户破门，如果在房间里找到什么东西的话，就都拿走，他们放火焚烧了我们圣母院的圣母堂，又来到教堂，放火烧南侧的门和第二扇——朝北的门。他们还闯进了狄奥多西灵柩旁的门廊，抢夺圣像，放火烧门，凌辱我们的主和我们的教规。但上帝忍耐了，因为他们的罪孽和他们的不法行为还未到报应的时候。而他们却说："他们的上帝在哪呢？就让上帝来帮助他们，搭救他们吧！"并以大量污言秽语辱骂圣像，他们狂笑着。岂不知这正是上帝用战争的灾难来惩罚自己的奴仆，以使他们像金子在熔炉里冶炼一样再塑自身：要知道，基督徒要经受无数悲痛和磨难才能进入天国，而这些蛮夷和凌辱者，虽然他们在这个世界上过着花天酒地和安逸的生活，但在来世定将遭受苦难，他们注定会被魔鬼置于永恒的烈焰中焚烧。这时他们放火烧起红宅[779]，它坐落在名叫维多比奇的山丘上，为虔诚笃信的弗谢沃洛德公所建：所有这些都被那些天地所不容的波洛韦次人付之一炬。因此我们也跟着预言家大卫大声呼吁："上帝，我的主啊！给他们安上车轮，就像把火放在风口上吞没橡树林那样，用您的风暴驱赶他们，使他们满脸蒙羞，无地自容。"因为是他们玷污和烧毁了您的殿堂、您母亲的修道院和您奴仆的遗体。正是这些派来惩罚基督徒的无视上帝的以实玛利的子孙们用武器杀死了我们的一些弟兄。

雅罗波尔克·伊兹亚斯拉维奇公和夫人伊丽娜及母亲（下方）（特里尔圣诗集插图）

1092年阿尔汉格尔斯克经书，第123页

他们来自东方和北方之间的耶特里弗荒漠[780]，分为四支：托尔克曼人、佩彻涅格人、托尔克人、波洛韦次人。美多德关于他们的

情况有证[781]说，当基甸砍杀他们的队伍时，有8支逃走，8支逃往荒漠，而4支被他杀戮[782]。另一些人则说[783]：“他们是亚扪的子孙。”但这并非如此，因为摩押的子孙是赫瓦利斯人，而亚扪的子孙是保加尔人。而来自以实玛利的萨拉森人把自己说成是萨林人（撒拉的子孙），称自己为萨拉森人，就是说：“我们是萨林人。”这样，赫瓦利斯人和保加尔人都是出身于罗得的女儿，她们均受孕于自己的父亲，因而他们是不洁净的部落，而以实玛利生了12个儿子，再由他们繁衍出托尔克曼人、佩彻涅格人、托尔克人和库曼人，即来自荒漠的波洛韦次人，在这8支人之后，在本世纪末将出现的是那些被马其顿的亚历山大封锁在山中的不洁净的人。

十四、摩诺马赫的训诫书

训诫书[784]。我，一个微不足道的人，洗礼时被我的祖父——圣明、荣耀的雅罗斯拉夫大公取名为瓦西里，罗斯的名为弗拉季米尔[785]，我心爱的父亲和自己的母亲称我为摩诺马赫[786]……为了那些受过洗礼的人们，我按照父辈的祈祷[787]，凭自己仁慈之心，使他们多少人免遭种种灾难。我坐在雪橇上[788]，浮想联翩，我赞美上帝，他迄今还庇护着我这个有罪之人[789]。我的孩子们或别的人，听到这份便简[790]，请不必发笑，但如果我的孩子们当中有谁喜欢它，那就让他铭记在自己的心里，不要怠惰，要身体力行。

首先，为了上帝和自己的良心，在自己的心中要敬畏上帝，慈善为怀，这才是万善之源。如果有谁不喜欢这份便简，那也不用讥笑，就让他说去吧：这是在长途的旅程中，坐在雪橇上，说出的一堆废话。

是啊[791]，我兄弟[792]派来的使者在伏尔加河迎接我，他们说："请你和我们一起行动，赶走罗斯提斯拉维奇兄弟，夺取他们的领地[793]；如果你不愿意和我们一起干，那我们就干我们的，你干你的。"[794]于是我说："即使你们会很生气，我也不能和你们共同发兵，我不能违反盟誓。"

我打发他们（来使）走了以后，取出《圣诗集》，伤感地翻开它，读到了下面几句[795]："心里担忧什么？为什么使我不安？"等。然后，我选了这些警句，把它一句句按系列排好写下[796]：如果后面的语句你不喜欢，那你就取前面的语句[797]。

"我的心啊！你为何忧伤？你为什么使我不安？要寄希望于上帝，因为我一切都会向他坦白。""不要和狡猾之徒争荣，不要羡慕违法不道之人，因为狡猾之徒必将被剪除，而上帝的信徒——他们将拥有土地。用不多久——不会有破戒者容身之地，他想要寻找自己的地方，但找不到，而忠厚之人才能继承土地，并享受和平之年华。破戒者窥

视着遵守教规者，对他咬牙切齿；上帝却只是讥笑他，预知他的（末）日将到。破戒者刀出鞘，弓上弦，要杀害穷苦不幸的人，伤害正直人之心。他们的武器要伤正直人之心，弓必会折断。遵守教规者拥有虽少，但胜过破戒者的万贯钱财。因为破戒者的势力必遭挫折，而上帝不断壮大遵守教规者的力量。因此破戒者定将灭亡，而遵守教规者会得到宽恕，上帝给他们指点。这样，赞助上帝的人继承土地，而咒骂上帝的人将被消灭。人生的脚步由主来指引。当他跌倒时，不会摔坏，因为有上帝搀扶着他的手。我从年轻时代活到老，从没见过有遵守教规者被遗弃，也没见过他的孩子们求乞。遵守教规者每天施舍借贷，他的后代将赞美他。要行善避恶，寻求安宁，排除（险恶），长住久安。”“当人们造反时，会把我们活吞；当上帝对我们震怒时，大水就会把我们淹没。”

“上帝啊，宽恕我吧！因为有人要把我踏烂；每天都有人侵犯我，逼迫我。我的敌人侵犯我，侵犯我的人甚多。”“遵守教规者欣喜万分，并当看见报应时，将在破戒者的鲜血中洗自己的双手。于是人就会说：‘如果遵守教规者会得到奖励，那就意味着大地上有主持裁判的上帝。’”“上帝啊，请把我从我的敌人手里救出，把我从凶残成性的人们那里拯救出，因为他们在腐蚀我的心灵。”“因为他喜怒无常，朝三暮四：晚上还在哭泣，早上将欢乐降临。”“你的仁慈比我的生命还高贵，我的嘴要为你赞颂。我为我的生命而向你道谢，为了你的英名我举双手称颂。”“请把我隐藏，摆脱那帮狡猾之徒，摆脱那众多的无义之徒。”“所有虔诚的遵守教规者，你们高兴起来吧。我时时赞颂上帝，对他赞不绝口”等。

瓦西里曾教导年轻人，要有一颗纯洁无瑕的心，瘦削的身体，温和诚心地交谈，恪守主的话：“吃饭和喝水不要出大声，在年长者面前不要多嘴，在智者面前要洗耳恭听，要服从年长者，要爱自己的同辈人和比自己年轻的人。交谈中不要心怀狡念，而是更多地去思考，言谈不要过于激烈，不要长篇阔论地斥责别人，不要多笑，不要为年长者而感羞愧。不要和坏女人交谈，应目光向下，而心向上，回避她们。不要回避去教导那些贪权的人，不要搞全民的崇敬。如果你们当中有谁能够为别人做好事，便可以期望得到上帝的奖赏和享受永恒的富贵。”“噢，主宰者圣母啊！请从我可怜的心中排除傲气和狂妄，以便在我们渺小的生活中不致沾沾自喜于那空虚的尘世。”

信徒啊，要学会和善为人，按福音书上的话说：要学会“严于视，慎于言，善用智，禁肉欲，压制怒气，保持心地纯洁，为了主而激励自己多多行善。遭受损失的人——不要去报复，被憎恨的人——要有爱心，被迫害的人——要容忍，受辱骂的人——要为之祈祷，要消除罪恶。”“主说，要搭救被欺侮之人，为孤儿评理，为寡妇辩护；大家要一同联合起来。如果你们的罪恶将如深红色，那我会把它粉刷得像雪一样白”等。斋戒节制的春天和忏悔之花会重放异彩；兄弟啊，我们要洗净自己肉体和心灵上的全部热血。我们向光明的赐予者呼唤说：“有仁爱之心的人啊，光荣属于你！”

我的孩子们啊，你们要真正懂得，仁爱的上帝是何等的宽大为怀，何等的大慈大悲。我们——有罪的凡人，如果有人对我们使坏，我们马上就想把他活吞，给他放血。而我们的主虽然掌握生杀大权，但对我们一生中犯下的无穷的罪孽还是忍耐。热爱自己孩子的父亲，既打孩子，又把他搂进自己的怀里，我们的主也是这样，他指点我们如何战胜敌人，如何通过三件善行：忏悔、眼泪和施舍——来摆脱和打败他们。我的孩子啊，如何通过那三件善行来解脱自己的罪孽，不至于失掉（天）国的通途，这对你们可不是上帝苛刻的戒条。

为了上帝，不要懒惰，请求你们不要忘记上述三件事，因为它并不是难事：这不是隐居遁世，不是出家为僧，也不是当今善男信女们所忍受的禁食，而是通过一桩桩小事争取得到上帝的怜悯。

“人是什么，你怎么顾念他？”“主啊，你是伟大的，你的事业是壮丽的，人的智慧怎么也难以描述你所创造的奇迹。”我们又说：“主啊，你是伟大的，你的事业是壮丽的。你的名字将在整个大地永远受到祝福和赞颂。”有谁不颂扬和赞美你的力量？你在这世界上所创造的伟大的奇迹和财富；如所创造的天空，如太阳、月亮、星辰、黑暗、光明，被放置于水上的大地。主啊，这全都是你的手艺！主啊！那点缀江山的千姿百态的野兽、飞禽和鱼类也都是你的杰作。我们都为此奇迹而惊讶，如由于上帝的睿智，用泥土造人，人的脸形都各不相同，如果就是把所有人集到一起，他们的相貌也各不相同，每人都有自己的外貌。我们惊奇的还有天空的鸟儿，从乐土飞出[798]，首先飞到我们手里[799]，并不栖息在一个国家。按上帝的旨意，无论猛禽，还是弱雀，栖息到所有的国家，遍及森林和田野。而所有这一切都是上帝对人们的恩赐，有的用作食物，有的用作娱乐消遣。主啊，

你对我们的仁慈之心是伟大的，因为你创造所有这一切财富为的是有罪之人类。主啊，你所驯养的那些天上的飞鸟，你吩咐它们时就引颈歌唱，喜悦人类，而当你未吩咐时，它们虽有歌喉也变得默然无声。“主啊！你受到大家的祝福，你深受大家的崇敬！”“你创造了种种奇迹和这些财富。主啊，谁不赞美你，谁不为圣父圣子和圣灵全心全意地信奉你，谁就会受到诅咒！”

这些圣言，我的孩子们，当你们读后，赞颂赐给我们仁慈之心的上帝吧；而这是出自我平庸才智的教导。请听我说的话吧，如果不愿全部接受，那就接受一半也好。

如果上帝减轻你心灵的负担，你们就为自己的罪孽抛洒自己的热泪，一面说：你既然能赦免荡妇、盗贼和收税人，那也就宽恕我们这些罪人吧。你在教堂也做，躺下（睡觉）时也做，一个晚上也别去犯罪[800]：如果这对你们能办到，那就拜倒在地；如果你有病，那就做三次。切莫忘记那件事，切莫偷懒，因为人通过晚上的膜拜和祷告才能战胜魔鬼，并且人在一天之间犯下的罪孽，通过它才能得到解脱（罪恶）。如果你骑马赶路，不要去和任何人打交道；如果你不会其他的祷词，那可以自己不断默念：“主啊，请宽恕我！”因为这句祷词比别的任何祷词都好——比骑在马上乱想一通要好。

主要的是别忘记赤贫者，尽你们所能抚养和救济孤儿，亲自站出来为寡妇辩护，不允许强悍者凌辱他人[801]。不管是无罪还是有罪的人都不要杀，也不要下令杀他；即使他理该处死，也不要侮辱一个基督徒的心灵[802]。在谈话中，讲的无论是好事还是坏事，都不要以上帝的名义发誓和画十字，因为你没有必要那样做。如果你要对兄弟或别的什么人发誓，那先要彻底衡量自己内心所能承受的程度，然后在此程度上去宣誓。宣誓后，就要遵守，以便一旦违背誓言，而不至于伤害自己的心灵。总主教、神父和修道院院长啊……热心地接受他们的祝福吧，不要回避他们，尽力去热爱和关心他们，以便得到他们……上帝的祈祷。我们在心中和思想上都不要有更多的骄傲情绪，但我们要说：我们是凡人，今天活着，明天也许会躺在棺材里。你给我们所有这一切都不是我们的，而是你的，这是你暂时托付给我们的。不要把（财宝）埋藏在地里，这对我们是极大的罪孽。尊敬老人如父亲，器重年轻人如兄弟。在自己家里不要偷懒，但要照料好一

切；别全指望提温[803]或年轻侍从，以免招致你的客人耻笑你的居室和你的午餐。出征打仗不要怠惰，别把希望寄托在将领的身上；别贪酒、贪吃和贪睡。警戒岗哨要亲自布置，晚上也是这样，在四面岗哨都分派停当后，方可安歇，但早上要早起。武器在四周没有检查好时，不要着急从身上取下，因为一个人很容易由于一时的疏忽大意而引来骤然的丧生。不要说谎、酗酒和淫荡，因为它会摧残身心。在自己的国土上，不管出巡[804]到哪，都别让自己的和别人的青年侍从骚扰民宅，践踏庄稼，以免被人辱骂[805]。无论去哪里和在什么地方住下，都要给乞丐和云游教徒（унеин）[806]供应饮水和食物。要多多敬重宾客，无论他是从何处来到你们这里，是平民，还是显贵，或是使节；如果不能向客人馈赠礼品以示敬意，那也要招待吃喝：因为他们走遍天涯，会沿途传播，或赞颂他人之美德，或诉说他人之恶行。对病人要慰问，对死者要送葬，因为我们自己所有人也都是凡人。见到每一个过路的人都要打招呼，给以良好的祝愿。要爱自己的妻子，但不能让她们的权力凌驾于自己的头上[807]。而你们一切的最终真谛就是：敬畏上帝高于一切。

如果你们对此开始遗忘，就经常再读一读：我不会因而感到羞愧，你们也会从中受益。

不要忘记你们所学到的好的东西，不会的则要去学习——如我的父亲，在家就学会了五种语言[808]，因而赢得其他国家的尊敬。要知道，懒惰是一切之母：掌握的会忘光，不会的也不愿学。做好事时，什么好事也别偷懒，尤其是对待教堂的事：别在太阳照进屋里时你还躺在床上。我仙逝的父亲和一切品德高尚的有名望的男子都是这么做的。晨祷赞美上帝后，接着在日出时看到太阳后，应以喜悦的心情颂扬上帝说："基督上帝啊，你赐予我美丽的自己的亮光，请打开我的双眼吧！"还可说："主啊，你年复一年延长我的寿命，为的是今后我能忏悔其他的罪孽，辩白自己的一生。"我就是这样赞美上帝。坐下来和亲兵队相议[809]，或审判他人[810]，或出外打猎，或收取贡赋，或躺下睡觉：上帝允许中午睡觉。要知道按此规定，野兽、鸟儿和人都要安寝。

而现在，我的孩子们，给你们讲讲我从13岁起[811]在四处征战和狩猎中所经受的辛劳。最初我去罗斯托夫[812]，途经维亚提奇人

的土地[813]；我父亲派我（到那里），而他自己去了库尔斯克[814]。我还第二次和斯塔弗科·戈尔佳季奇[815]去了斯摩棱斯克[816]。斯塔弗科·戈尔佳季奇后来和伊兹亚斯拉夫转赴别列斯季耶[817]，而我被派驻斯摩棱斯克；我从斯摩棱斯克去了弗拉基米尔[818]。那年冬天兄弟[819]派我去别列斯季耶的被波兰人焚毁的遗址[820]，我在那里维持了城市的平静[821]。然后，我去了佩列亚斯拉夫利父亲那里一趟[822]，在复活节后，从佩列亚斯拉夫利到（南）弗拉基米尔，在苏捷伊斯克[823]与波兰人缔结和约。从那里我又回到弗拉基米尔[824]度夏。

后来，斯维亚托斯拉夫派我去波兰[825]：我越过格洛戈瓦到达捷克森林[826]，并在他们（波兰）国土上度过了4个月。同年，我的诺夫哥罗德长子出世[827]。我从那里（波兰）到图罗夫[828]，而春天去佩列亚斯拉夫利。随后，又回到图罗夫。

斯维亚托斯拉夫（雅罗斯拉维奇）去世[829]，我又去了斯摩棱斯克，同年冬天又从斯摩棱斯克去诺夫哥罗德；春天出兵支援格列勃[830]。夏天我和父亲抵达波洛茨克近郊。翌年冬季又和斯维亚托波尔克（伊兹亚斯拉维奇）来到波洛茨克近郊；我们放了一把火烧了波洛茨克；斯维亚托波尔克前往诺夫哥罗德[831]，而我和波洛韦次人进军奥德列斯克[832]，一直打到切尔尼戈夫。于是我又一次从斯摩棱斯克来到了切尔尼戈夫的父亲那里。从弗拉基米尔撤出的奥列格来到那里，我邀请他到我这里和父亲一起[833]在切尔尼戈夫的红宅[834]共进午餐，我向父亲献上300格里夫纳的金子[835]。我从斯摩棱斯克来，又一次穿过波洛韦次人防地，边战边靠近佩列亚斯拉夫利[836]，在那里遇上了远征归来的父亲。接着，也在那年我们又和父亲及伊兹亚斯拉夫去切尔尼戈夫和鲍里斯作战，战胜了鲍里斯和奥列格[837]。我们又去了佩列亚斯拉夫利，并在奥勃罗夫[838]扎营。

弗谢斯拉夫焚烧了斯摩棱斯克，我率领切尔尼戈夫人，带上换乘的马匹，立即追赶，但在斯摩棱斯克没有追上……[839]在追击弗谢斯拉夫的途中，放火焚烧他的领地，一路砍杀直打到卢科姆利和洛戈

日斯克[840]，然后又是一场进攻德柳茨克的战斗，后来（返回）到切尔尼戈夫。

是年冬季[841]，波洛韦次人洗劫了整个斯塔罗杜勃，我率领切尔尼戈夫人和（另一支）波洛韦次人，在捷斯纳河俘虏了阿萨杜克公和萨乌克公[842]，全歼他们的亲兵队。翌日清晨，我们在夺取新城[843]的战斗中击溃了别尔卡特金的劲旅[844]，夺取全部俘虏及奴仆（семечи）[845]。

我们用两个冬天去维亚提奇人的地区攻打霍多塔及其儿子，第一个冬天我进攻科里德诺[846]。我们又追击罗斯提斯拉维奇兄弟[847]攻打米库林[848]，但没能追上。那年春季，我到布罗迪城和雅罗波尔克举行会议[849]。

还是那一年，我们渡过霍罗尔河[850]，追击波洛韦次人，他们占领了戈罗申城。

是年秋季，我们和切尔尼戈夫人，波洛韦次人（奇捷叶维奇人）联合攻打明斯克，夺下了城市，没给那里留下一名奴仆和一头牲口。

是年冬季，我们去布罗迪和雅罗波尔克会晤，确立了亲密无间的关系[851]。

春季，父亲委派我坐镇佩列亚斯拉夫利，列在众兄弟（王公）之前[852]，我们渡过苏帕河[853]。在进军途中接近普里卢克时[854]，波洛韦次王公率领8000大军，突然与我们遭遇，我们倒是乐于能与他们拼杀，但是武器放在辎重车上已先期运走[855]，于是我们进入城里。他们只活捉了一名家奴（семцю）[856]和几名斯麦尔德农民，而我方击毙和俘虏更多的波洛韦次人，于是波洛韦次人不敢下马，连夜向苏拉河方向逃窜。第二天是圣母日[857]，我们兵发白维扎[858]，上帝和圣母帮助了我们：我们歼灭900名波洛韦次人，俘虏了两位王公巴古巴尔斯兄弟——奥谢尼和萨克齐，他们当中只有两人得以逃跑。

接着，我们兵发斯维亚托斯拉夫利[859]，追击波洛韦次人，然后前往托尔切斯克城[860]，再开往尤里叶夫[861]，继续追击波

洛韦次人。于是还是在克拉斯恩[862]附近的（第聂伯河）对岸战胜了波洛韦次人。接着，我和罗斯提斯拉夫[863]在瓦林[864]附近夺取了土堡。然后我去弗拉基米尔[865]，第二次委派雅罗波尔克坐镇弗拉基米尔。雅罗波尔克去世[866]。

我们在父亲去世后[867]，在斯维亚托波尔克时期[868]，在斯图格纳又和波洛韦次人一直战到黄昏。在哈列普附近交战[869]，后来我们和图戈尔坎[870]及其他的波洛韦次王公缔结了和约，于是从格列勃人的手里夺回自己全部的亲兵队[871]。

后来，奥列格率领所有波洛韦次军队向我进犯，逼近切尔尼戈夫[872]，我方的部队为据守小土堡和他们战斗了8天，阻击住没让他们进入要塞。我怜悯基督徒的灵魂和焚烧着的村庄与修道院[873]，说："不能让波洛韦次人有吹嘘的借口。"我就把他父亲的王位让给了从兄弟（奥列格），而自己去佩列亚斯拉夫利继承父亲在那里的王位。于是我们在圣鲍里斯节（7月24日）[874]那天，连同妇女和儿童在内共约一百人，撤出切尔尼戈夫，穿过波洛韦次军队的驻地。波洛韦次人站在渡口旁和山岗上，如豺狼一样，馋涎欲滴地盯着我们[875]，但上帝和圣鲍里斯没有把我们交给他们任意肆虐，我们安然无恙地到达了佩列亚斯拉夫利。

在佩列亚斯拉夫利，我和自己的亲兵队度过了三个冬夏，我们忍受了战争和饥荒带来的许多磨难[876]。我们进击（波洛韦次的）军队，争夺里莫弗[877]，上帝帮助了我们，我们歼灭了他们，其余的人均被我们俘虏。

我们又歼灭了伊特拉里的部队[878]，绕过戈尔塔弗[879]，占领了他们的田舍。

我们进军斯塔罗杜勃[880]，讨伐奥列格，因为他投奔了波洛韦次人。我们向布格进发[881]，和斯维亚托波尔克渡过罗斯河，追击鲍尼亚克[882]。

我们和达维德和解后，前往斯摩棱斯克，第二次也是从沃罗尼查[883]出发的。

此时还有托尔克人伙同波洛韦次人——奇捷叶维奇人向我袭来，我们前往苏拉河迎敌。

后来又一次去罗斯托夫过冬，并连着三个冬天我们去了斯摩棱斯克[884]，我从斯摩棱斯克前往罗斯托夫[885]。

我们和斯维亚托波尔克又一次追击鲍尼亚克，但……砍杀了[886]，没有追上他们。后来又渡过罗斯河还是追击鲍尼亚克，又没追上。

我去斯摩棱斯克过冬；复活节后[887]离开斯摩棱斯克；尤里的母亲去世[888]。

夏天，我回到佩列亚斯拉夫利，召集了众兄弟[889]开会。

鲍尼亚克率波洛韦次全部军队进逼克斯尼亚京，我们从佩列亚斯拉夫利出兵渡过苏拉河迎敌，托上帝的福，我们击败了他们的军队，他们一些最优秀的王公都被我们俘虏。在圣诞节后我们和阿叶帕缔结和约，我们带回了他的女儿[890]，前往斯摩棱斯克，然后我们动身去罗斯托夫。

我们从罗斯托夫回来后，再次和斯维亚托波尔克共同发兵对付乌鲁巴攻打波洛韦次人[891]，上帝帮助了我们。

后来，我们又一次攻打鲍尼亚克，进军卢宾[892]。上帝帮助了我们。

然后，我和斯维亚托波尔克去沃伊尼亚（к воиню）[893]；随后，我们又和斯维亚托波尔克及达维德进军顿河[894]，上帝帮助了我们。

阿叶帕和鲍尼亚克本来要兵逼维拉[895]，想夺取它，我和奥列格及孩子们率兵前往罗缅[896]迎战，他们得知此消息后逃遁。

后来，格列勃抓走了我们的人，我们进军明斯克讨伐格列勃[897]；托上帝的福，我们得以实现我们预想的目的。

后来，由于不能忍受雅罗斯拉维茨（ярославец）[898]的恶行，就发兵前往弗拉基米尔去攻打他。

我从切尔尼戈夫到基辅父亲那里达一百来次，清早出城，晚祷时到达[899]，大的南征北战多达83次[900]，而其他小规模的征战就记不清了。在父亲生前和死后，我和波洛韦次的王公们缔结过19次和约，赠给他们很多牲畜和很多自己的衣服[901]。我释放了下列显贵的波洛韦次王公：沙鲁坎的两位兄弟[902]、巴古巴尔斯的三位兄弟[903]、奥谢尼的四位兄弟[904]及其他显贵的王公总共达百名之多，而上帝让下列王公自己束手就擒：科克苏西父子、阿克兰·布尔切维奇、塔列弗的王公[905]阿兹古卢伊及其他15名[906]年轻的勇士（кметь）[907]。我把生擒来的这些人都杀了，抛入那条萨利尼查小河中[908]。那时我先后消灭了大约200名显贵。

现就我在切尔尼戈夫当政期间，讲讲我狩猎时奋力的情况：我从切尔尼戈夫出来，到今年以前狩猎过上百次，并轻而易举地捕获猎物，还不算在图罗夫城外的另一次狩猎，那次我和父亲猎获各种野兽。

下面就是我在切尔尼戈夫所经历的：我用自己的双手在密林里捆住10—20匹野马。此外，当我骑马在草原上奔驰时，自己双手捕获过那些野马。两头野牛曾用牛角把我连人带马一起挑起来[909]；一只鹿用角抵过我；还有两只驼鹿，一只用鹿蹄踩我，另一只用大鹿角抵我；一头公野猪扯下我胯骨旁的宝剑；一头熊撕破了我膝盖上的毡膝垫；一只猛兽突然跃起扑向我的大腿，把我连人带马扑翻在地[910]，托上帝的保佑，我才幸免此难。我曾多次从马背上摔下，两次碰破脑袋，手脚都被摔坏。我年轻时经常受伤，我从不吝惜自己的生命，顾惜自己的头颅。

无论在战场上或狩猎场上，无论夜晚或白天，无论酷暑或严寒（зима）[911]，我从不偷闲[912]——凡是要求我的少年卫士（отроки）[913]做的，我都亲自做到。凡要求做的事，必躬亲力行。在下达命令时，从不只靠地方行政长官和赋税官（биричи）[914]，在自己家里也是如此行事。司渔猎的官员、饲马员的差遣和鹰鹞[915]掌管的所有规章我都亲手制定。

我也绝不让权势者凌辱贫寒的斯麦尔德（农民）和穷苦的寡妇。我亲自关注教规和礼仪的遵守。

我的孩子或其他什么人，读了此文以后，不要责备我：因为我并没有吹嘘自己，夸耀自己的勇敢，而是赞美上帝，颂扬他的仁慈。多少年来，上帝一直庇护我这样一个又有罪、又愚蠢的人避免死亡，把我这可怜的人创造成一个勤奋的人，善于经办人间万事的人。你们读完这篇文书后，要歌颂上帝及其圣者，把各种善行再推进一步。孩子们，不要害怕死亡：既不要怕战争，也不要怕野兽，像上帝所赐予你们的那样，要尽到大丈夫的职责。既然战争、野兽、水[916]和从马上摔下都不能（伤害）我，那你们当中的任何人，如果不是上帝的旨意，也绝不会受到伤害或死亡。而如果是上帝让你死去，那么无论父母，无论兄弟都难以使你免于死难。但是，如果连好事自己都要提防，那上帝的庇护要比人的保护更好。

十五、摩诺马赫致奥列格的信

我啊，历经沧桑和苦难[917]！灵魂啊，你多次与心角逐，征服了我的心。我作为一个不能长生于世之人，想在未经忏悔，相互间又未曾言和的情况下，思考应如何去站到那阴沉可怕的判官面前。

因为有人说："我爱上帝，但不爱自己的兄弟，这是谎言。"还说："如果你不宽恕兄弟的罪孽，那你在天之父也不会放过你的。"预言家说："别和狡猾之徒比高低，也别羡慕那些不法之徒。""还有什么比兄弟间和睦相处更美好、更美满的呢？"而魔鬼一直在挑唆！因而在我们的祖辈时代，在我们的善良和仙逝的父辈时代，都曾有过多次战争[918]。魔鬼可不希望人类善良，总离间我们的关系，我给你写此信是因为我儿子促使我这么做，你曾给他洗礼[919]，他坐镇之处离你很近[920]。他派自己的人来给我送信说："让我们通过谈判重归于好吧，而（上帝）已给我的兄弟裁决。我们和你都不要做一个复仇者[921]，要把事情寄托于上帝，况且他们（伊兹亚斯拉夫和奥列格）自己会站到上帝面前的；而我们绝不能让罗斯国土遭殃[922]。"我看到自己儿子的温顺谦逊，也就放心了。我敬畏上帝，所以说："他虽还年轻[923]，缺乏理智，但他能如此温顺谦逊，侍奉上帝；而我是一位罪孽深重于所有人的人。"

我听从了儿子的意见，致函给你：你接到信是高兴还是辱骂，我会从你的（回）信中看出的。我说这些话是想提醒你，让你知道我期待你的是什么，我希望以和解及忏悔的态度求上帝宽恕自己过去的罪孽。我们的主并非凡人，是整个宇宙的上帝，他能在瞬间创造出想要的一切，但他自己还是甘愿忍受责骂、凌辱和打击；他虽掌握生死大权，却献出自己的生命。可我们是什么呢，是一群凶恶的罪人。今天活着，而明天会是死人，今天安享荣华富贵，而明天会是不省人事就寝于棺墓中之人，任凭他人瓜分我们所积攒的一切。

兄弟啊，请看看我们的父辈：他们索取了什么或他们把什么衣冠穿在身上呢？但他们留下的仅仅是他们为自己的心灵所做的事。兄弟

啊，本应由你首先派使者来说这席话的。当你的面杀死了我的和你的[924]孩子时，你目睹他的血和他的尸体，他像一朵盛开的小花凋萎了，像一只羔羊被宰杀了，你站在他旁边，反思自己内心的计谋，本应该说："我为我所干的事感到不幸！我利用了他的无知，为了这浮华虚假的世界我承担了罪恶，而使他的父母[925]伤心流泪。"

你本应像大卫那样说："我知道，我的罪恶摆在我的面前。"向上帝行过涂油仪式的大卫，并不是由于流血，而是与人通奸后，痛心疾首，伤心地哭泣——上帝马上宽恕了他的罪行。你本应向上帝忏悔，写封安慰的信给我，并应把我的儿媳送往我处[926]，因为在她的身上既无恶，也无善——为了我能拥抱她，哀悼她的丈夫，悲悼他们的婚礼，以此来替代婚礼上的歌唱：因为由于我的罪过，我没有见到他们的初欢，也未能出席他们的婚礼[927]。这样，看在上帝的份上，随第一个使者赶快把她送到我这里来，以便我和她一起哭泣，我给她安排好在这里的住处，即使她住下，也会犹如斑鸠栖息在枯树上哀鸣，而我自己就能在上帝那里找到慰藉[928]。

我们的祖辈和父辈正是走这样的一条路：这是上帝对他（伊兹亚斯拉夫）作出的判决，而不是你。如果你当时已完成了你的意愿，夺取了穆罗姆，而不再去占领罗斯托夫[929]，并派遣使者来见我，那我们本可以在这里达成协议的[930]。不过，你自己说说，是我应向你派使者，还是你应向我派使者呢？如果你曾和我孩子说："你去和父亲商量一下，"那我十次的使者都派出去了。

大丈夫捐躯疆场，有什么可以奇怪的呢[931]？我们先辈中的最优秀的人物就是这样死去的。但是他不应垂涎他人之物，不应使我蒙受耻辱和悲伤。要知道是仆役们教唆他，以便为自己谋取好处，而给他带来罪孽。你如果在上帝面前开始忏悔，并以诚心待我，那你就派使者或主教来，写一封应允（和解）的信。这样你就会得到领地，赢得我们的欢心[932]，我们就会生活得比以前更好：我既不是你的敌人，也不是你的复仇者。我并不想在斯塔罗杜勃见到你的血[933]；但愿上帝保佑，也别由于你的手，你或某兄弟下的命令而让我见到血。如果我在撒谎，那上帝可以处置我。还有诚实的十字架！或我的罪在于，由于蛮人的事而向你发兵攻打切尔尼戈夫[934]，我为此深

感悔恨，并不止一次地向自己的兄弟们表示过歉意，还曾加以诉说，因为我终究是人。

如果你觉得好，那就……如果你觉得不好，那你的教子和自己的小弟弟[935]就坐镇在你的旁边，吃着爷爷的食粮[936]，而你坐镇在自己的（封邑）[937]，以此可进行商议。如果你想杀他们，他们两人都在你那里。因为我不想作恶，希望兄弟和罗斯大地共享太平。而你想用武力得到的，我们出于对你的关怀都可给你，给你在斯塔罗杜勃的你的领地。上帝能亲自作证，我们和你的兄弟谈判是在这种情况下[938]，如果没有你，他就难以达成协议。我们没有做任何坏事，也没说：和兄弟的谈判一直要谈到达成协议为止。如果你们当中有谁不希望基督徒得到幸福及和平，那他的灵魂在那个世界也休想从上帝那里见到和平。

你自己明白，我说这个不是由于穷困，也不是由于上帝降临的某种不幸。但是我的灵魂要比这整个世界还宝贵。在没有原告的可怕的法庭上我自己来揭发自己，等等。

十六、摩诺马赫的祈祷文

“主啊，聪颖的指导者、智慧的传递者[939]、无知的启蒙者，穷人的庇护者！求你让我的心充满智慧！父啊，你赐予我口才吧，别使我的嘴妨碍向你的倾诉：你大慈大悲，宽恕堕落之人吧！”“我的希望是上帝，我的庇护者是基督，我的保护者是圣灵！我的希望和保护者，求你不要抛弃我！你帮助我驱除悲痛、疾病及所有灾难，我歌颂赞美你！人们啊，要知道和看到，上帝在考验心灵，洞察信念，揭露讼案，惩治罪孽，为孤儿、穷苦人和乞丐评判。”“我的心灵哪，跪拜吧，考虑一下你自己所干的事，用自己的双眼审视它，流泪向上帝倾诉出自己的全部思想和行为，并洗刷净自己的罪恶。”“圣明的安德烈，万福的父亲，克里特岛的牧师啊！不要停止我们为尊敬你而作的祈祷，忠实敬奉你的人们，把我们从愤怒、悲哀、腐朽、罪孽和灾难中拯救出来。纯洁的童贞女圣母啊，保护你廉洁主宰的城市，使它在你的保卫中得以巩固，把希望寄托在你的身上，（在你的帮助下）战胜所有的战争，击退敌人，并迫使他们臣服，噢，说出至高无上圣言的贞洁的圣母啊，求你垂听我们并拯救向你发出呼吁的我们，击退种种进犯，摆脱未来的苦难。我们向你祈祷，都是你的奴隶，我们的心向你跪拜。纯洁的圣母啊，请把你的耳朵转过来，拯救我们这些永久沉于悲痛中的人吧，圣母啊，保护你的城市免遭各种敌人的俘虏！上帝啊，怜惜你的后人，当你看到现在我们在生育了你的大地向你祈祷，赦免我们所有的罪孽吧，你曾化为人形使大地充满你的慈爱。”“上帝啊，当你坐下审理我的案件时，饶恕我吧！圣母啊！救救向你儿子哭诉的堕落的我吧，我向你儿子哭诉：‘上帝啊，请怜悯我吧，怜悯我，如果你要惩罚，那不要判我火刑，不要对我发怒——基督啊，生育你的圣母，众多的天使和大群殉教者都在为我向你祈祷。为了理应受到尊敬和赞誉的我主耶稣基督，愿圣父、圣子和圣灵过去和现在，永生永世长存！’”

十七、王权的衰落和内忧外患（二）

现在我想讲一下四年前从诺夫哥罗德人古里亚塔·罗戈维奇那里听来的一段事[940]，他说："我派我的一个少年卫士到佩切拉去，到向诺夫哥罗德进贡的人们那里去，我的那个少年卫士到了他们那儿后，又从那里去了尤格拉国土。尤格拉是一支操我们听不懂的语言的人，他们同北方边区的萨莫亚季毗邻。"尤格拉人对我的少年卫士说："我们发现了一件闻所未闻的怪事。这已是第三个年头；有一排高耸入云延伸进海湾的山峦，山上有大声的喊叫声和说话声。于是有人凿山，想凿通它，就在那山上凿穿了一个小洞，从那里面传出说话声，他们的话听不懂，但他们指着铁块，不断地做手势要铁；如果谁给他们一把刀，或是斧子，他们就用毛皮交换[941]。到那些山里的路难于通行：因为有深渊、积雪和森林，因而我们不总是能到达他们那里；这条路一直伸往北方。"我就对古里亚塔说："这就是被马其顿的亚历山大皇帝封锁住的那些人，关于他们的情况正如帕塔尔的美多德所讲的[942]，他说：'马其顿皇帝亚历山大到了海边，到了称为太阳故土的东方国度，在那里他看见了雅弗族不开化的人，他目睹了他们的肮脏习俗：什么脏东西都吃，蚊虫、苍蝇、猫、蛇；死人也不埋葬，而是把它们吃掉，他们还吃妇女堕胎的胎儿和各种不洁净的牲畜。亚历山大见此情景，立存戒心，怕他们繁衍壮大，玷污大地，就把他们赶进北方的高山里去，按上帝的旨意，高山随他们之后就合拢起来。只差12肘尺[943]没有完全闭合，于是在这里修建了一座铜质大门，门上涂有松克利特[944]。如果有谁想去掉它，那是办不到的，就是用火烧也烧不掉，因为松克利特的特性是：火烧不坏它，铁撬不掉它。最近按上帝的旨意要有8个部族支系从耶特里弗荒漠出来，出来的也有这帮深居北方山里的不开化的部族。'"

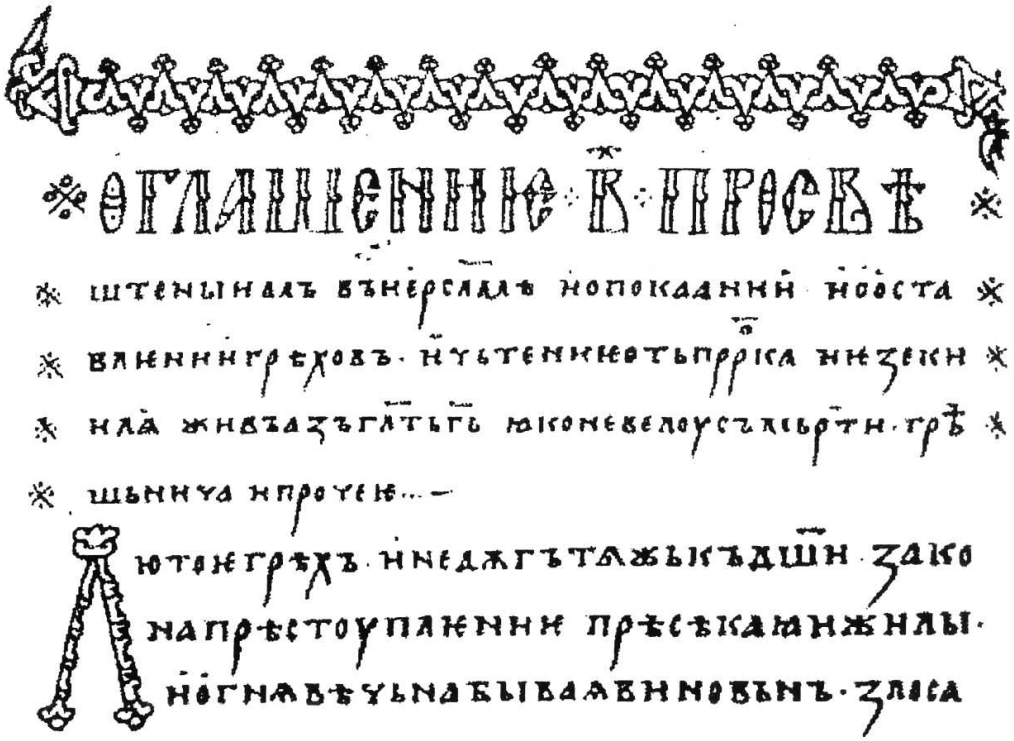

耶路撒冷的基里尔宣言（11世纪手抄本第135页）

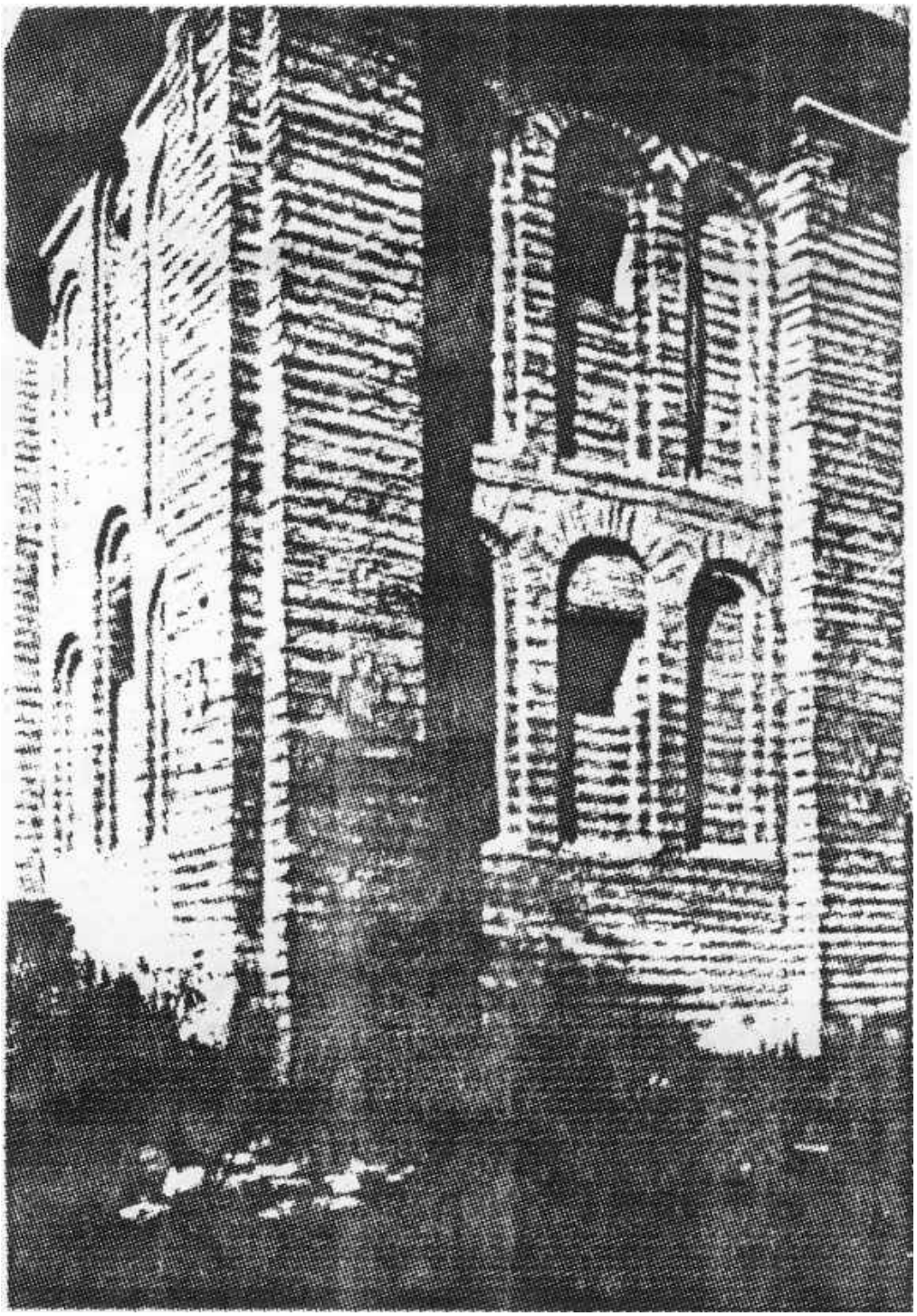

别列斯托沃的救世主教堂（11世纪末至12世纪初）

然而我们还是回到前面讲的话题上去。奥列格虽然答应到斯摩棱斯克去见自己的兄弟达维德，并同自己的兄弟一起去基辅签订和约，但奥列格不想这样做。因此他到了斯摩棱斯克后，募集军队就去攻打穆罗姆，当时

这个城市处于伊兹亚斯拉夫·弗拉季米罗维奇的统治之下。当奥列格军队向穆罗姆开进的消息传到伊兹亚斯拉夫后，他就派人到苏兹达尔和罗斯托夫去搬兵，他还去找别洛奥泽罗人求援，这样就集结了许多军队。这时奥列格派自己的使者来见伊兹亚斯拉夫，对他说："你到自己父亲的领地罗斯托夫去吧！而这是我父亲的属地。我是想坐镇穆罗姆同你父亲签订和约。要知道是他把我从我父亲的城市里赶出来的，或者是不是你也不想把我在这里的粮食给我呢？"然而伊兹亚斯拉夫倚仗自己有庞大的军队，根本听不进去这些话，而奥列格则凭自己是正义之师，事出有理，于是率领军队向城市逼近。伊兹亚斯拉夫在城外野地里列阵准备战斗。奥列格全军发起进攻，两军相遇，展开残酷的战斗。9月6日弗谢沃洛德的孙子——伊兹亚斯拉夫·弗拉季米罗维奇阵亡；他的残部四面逃窜：有的穿过树林，有的逃进城里。奥列格进了城，市民们迎接他。人们收殓了伊兹亚斯拉夫的尸体，把他安葬在圣救世主修道院，后又从那里转运到诺夫哥罗德，安葬在圣索菲亚教堂的左侧。奥列格在占领城市后，把罗斯托夫人、别洛奥泽罗人和苏兹达尔人抓了起来，上了镣铐，就挥师攻打苏兹达尔。当他来到苏兹达尔，苏兹达尔人向他投降。奥列格平定这座城市后，抓了一些人，驱赶了一些人，没收了他们的财产，然后去攻打罗斯托夫，罗斯托夫人也向他投降。这样他夺取了穆罗姆和罗斯托夫的全部土地，给各城市委派了行政长官，并开始征收贡物。姆斯提斯拉夫从诺夫哥罗德派自己的使者，去见他说："请你离开苏兹达尔回到穆罗姆去，不要占领他人之地，我将派人和我的亲兵队去请求我父亲，使你同我的父亲和解。虽然你杀死了我的兄弟，但这也不奇怪，因为打仗总会有国王和勇士捐躯沙场。"奥列格不愿听从他的意见，他还想再去占领诺夫哥罗德，于是他派自己的兄弟雅罗斯拉夫率马队前行侦察，而自己在罗斯托夫附近列阵。姆斯提斯拉夫同诺夫哥罗德人商议后，派多勃雷尼亚·拉古伊洛维奇为先导，率队侦察；多勃雷尼亚先是抓了（奥列格的）征贡者。雅罗斯拉夫当时驻扎在麦德维季查，得知贡物征收者被抓，当夜就逃跑，跑回后，报告奥列格说，姆斯提斯拉夫正在逼近，而骑兵放哨已被抓，他就逃往罗斯托夫。姆斯提斯拉夫向伏尔加河进发，有人向他报告说奥列格已退往罗斯托夫，于是姆斯提斯拉夫就随后紧追。而奥列格进发苏兹达尔。当他听说姆斯提斯拉夫尾随不舍，就下令烧毁苏兹达尔城，只有佩切拉修道院和圣德米特里教堂幸免于难。这所教堂是叶弗列姆连同各村庄一起赠给修道院的。奥列格逃往穆罗姆，而姆斯提斯拉夫来到苏兹达尔，驻定后，他派人到奥列格那里谋求和解。说："我比你年轻，请你去和我父亲谈判吧！而你抓去的亲兵队请放回来，而我一切都将听从于你。"奥列格就派人到他这儿，假装求和。而姆斯提斯拉夫则相信了他的骗局，把亲兵队解散回村。这时费多罗夫（大）斋戒周[945]到了，费多罗夫礼拜六也来临了，当姆斯提斯拉夫正坐着用餐时，传来一

个消息，说奥列格已到克利亚兹玛了，偷偷地逼近苏兹达尔。姆斯提斯拉夫因为相信了奥列格，所以也没有布置侦察马队；但是只有上帝知道，怎样才能把自己的忠实信徒从骗局中解救出来！奥列格在克利亚兹玛河扎营，原想姆斯提斯拉夫由于怕他而会自己逃跑。可是亲兵队那天返回到姆斯提斯拉夫那里集合，第二天又来了诺夫哥罗德人，罗斯托夫人和别洛奥泽罗人。姆斯提斯拉夫在城前摆好阵势，部署好亲兵队迎战，奥列格没向姆斯提斯拉夫进攻，姆斯提斯拉夫也没有向奥列格进攻，双方对峙了四天。这时姆斯提斯拉夫得到消息说："父亲给你派兄弟维亚切斯拉夫率领波洛韦次人（前来支援）。"维亚切斯拉夫于弗多罗夫礼拜日之后的礼拜四，斋戒日到达。礼拜五奥列格准备好战斗后，来攻取城市。姆斯提斯拉夫则率诺夫哥罗德人和罗斯托夫人抗击他[946]。姆斯提斯拉夫把弗拉季米尔大旗交给一位名叫库努伊的波洛韦次人，并拨给他一队步兵，把他放在右翼。库努伊带领步兵，挥舞弗拉季米尔大旗[947]，奥列格看到了弗拉季米尔大旗，大为震惊，恐惧心情席卷他和他的士兵。双方开始战斗，奥列格攻击姆斯提斯拉夫，雅罗斯拉夫攻击维亚切斯拉夫。姆斯提斯拉夫则率领诺夫哥罗德人穿过了火场，诺夫哥罗德人从坐骑上跳下来，徒步前进[948]，在库拉奇查河[949]与对方相遇，展开了一场殊死战斗。姆斯提斯拉夫逐渐占了上风，这时奥列格看到，弗拉季米尔大旗移动着，开始向他的后方迂回。奥列格害怕万分，落荒而走。姆斯提斯拉夫取得了胜利。奥列格逃回到穆罗姆，他让雅罗斯拉夫留守穆罗姆。而自己奔往梁赞。姆斯提斯拉夫来到穆罗姆，他与穆罗姆人缔结了和约，接着带上自己的部下，罗斯托夫人和苏兹达尔人发兵梁赞追击奥列格。奥列格又从梁赞逃跑，而姆斯提斯拉夫来到梁赞后就同梁赞人缔结了和约，并收编了那些被奥列格监禁的自己的人。这时（姆斯提斯拉夫）派人去见奥列格说："你别再到处跑了，还是派人到自己兄弟那里去请求不要剥夺你的罗斯土地为好！我也会派人到父亲那儿去为你求情的。"奥列格答应照此办理，姆斯提斯拉夫就撤回到苏兹达尔，并应圣尼基塔（诺夫哥罗德）主教的请求，从那里回到自己的城市诺夫哥罗德。这时正是6604年（1096年），"米兰敕令纪年"第四个年头。

6650年（1097年）。前来的有斯维亚托波尔克、弗拉季米尔、达维德·伊戈列维奇、瓦西里科·罗斯提斯拉维奇、达维德·斯维亚托斯拉维奇和他的兄弟奥列格[950]，他们在柳别奇开会结盟，商议订立和约[951]，他们都说："我们为什么要自己挑起纷争，毁掉罗斯国家呢？而让波洛韦次人掠夺我们的土地，他们乐于看到我们之间争斗厮杀。让我们从现在起，精诚团结，共同保卫罗斯土地，让我们各自分管好自己的世袭领地：斯维亚托波尔克管理伊兹亚斯拉夫的（世袭领地）基辅；弗拉季米尔管理弗谢沃洛

德的世袭领地；达维德、奥列格和雅罗斯拉夫管理斯维亚托斯拉夫的领地；弗谢沃洛德当年分给各人的城市归属是：达维德得到（南）弗拉基米尔城；罗斯提斯拉维奇一家：沃洛达里得到佩列梅什利城，瓦西里科得到捷列鲍弗利城[952]。”就此大家吻十字架起誓：“今后如果谁若对别人图谋不轨，则正义的十字架和我们大家将一致群起而诛之。”大家又说：“正义的十字架和全罗斯国家都将反对他。”于是大家相互告别，各自登上返程。

斯维亚托波尔克同达维德来到基辅，所有人都兴高采烈，只有魔鬼为他们的这种亲善而悲伤。于是恶魔撒旦就钻进了一些勇士的心里，对达维德·伊戈列维奇造谣说：“弗拉季米尔说通了瓦西里科联合反对斯维亚托波尔克和你。”达维德听信了谣言，开始向斯维亚托波尔克诽谤瓦西里科，他说：“是谁杀死了你的兄弟——雅罗波尔克？而现在他又蓄意勾结弗拉季米尔来反对我和你。你要当心自己的脑袋。”斯维亚托波尔克有点不信，他说：“这是真的还是假的，我拿不准。”斯维亚托波尔克又对达维德说：“如果你讲的是真的，上帝为你作证；如果你是由于嫉妒而说，那上帝就会审判你。”斯维亚托波尔克怜惜自己的兄弟，也考虑到自己，心想也许确实是真的，最后他相信了达维德的话。这样达维德蒙骗住了斯维亚托波尔克，于是他们开始琢磨起瓦西里科来；可是无论是瓦西里科，还是弗拉季米尔对此都一无所知。达维德首先开口：“如果我们不先逮捕瓦西里科，那你就别想在基辅统治，我在弗拉基米尔城也待不下去。”于是斯维亚托波尔克听从了他。11月4日瓦西里科来了，他渡过（第聂伯河）到维多别奇，然后去修道院朝拜圣米哈伊尔，他在那儿进晚餐，而把自己的车队留在鲁季查[953]；傍晚他就回到了自己的车队。第二天早晨，斯维亚托波尔克派人来见他说：“因为我的命名日快到了，请你别走[954]。”瓦西里科谢绝了，他说：“我不能在此久留，担心我的领地里会发生战争。”达维德也派人来对他说：“兄弟你不要走！你要听大哥的话。”瓦西里科还是不愿听从，于是达维德对斯维亚托波尔克说：“你看到没有，他来到你身边都没想见你，如果他离开这里回到自己的领地，就会夺走你的城市——图罗夫、平斯克[955]和你的其他城市。到那个时候你就会想起我说的话了。你要是不希望这样，现在就把他召来，抓住他，把他交给我。”斯维亚托波尔克听从了达维德的意见，他派人去请瓦西里科，对他说：“如果你不愿意留下过我的命名日，那你现在来一趟祝贺祝贺我，并可以同达维德一起叙谈一下。”瓦西里科没想到这是达维德阴谋为他设下的骗局，答应前来。瓦西里科骑上马出发，遇到了自己的一个少年卫士，那人劝他说：“王公啊，不能去，他们想要抓你。”瓦西里科没听他的话，心里琢磨：“他们怎么会想抓我呢？不久前大家还吻过十字架发过誓说：如果谁想对谁图谋不轨，那十字架和我们全体都将一致诛伐之。”他想到这里，画着十字说：“上帝保佑！”他带了

很少几个卫士骑马来到王公的邸宅。斯维亚托波尔克出来迎接他，他们一起进了小房间，这时达维德也来了，大家都坐了下来。斯维亚托波尔克先开口："你留下来过节吧！"（米哈伊尔日，11月8日）瓦西里科回答说："兄弟，我不能留下，我都已吩咐我的辎重队先走了。"达维德坐着一声不吱，像个哑巴。斯维亚托波尔克又说："兄弟，那么你就在这里吃顿早饭吧。"瓦西里科同意留下吃早饭，于是斯维亚托波尔克说："你们在这里坐一会儿，我去安排一下。"他转身就走，达维德和瓦西里科继续坐着。瓦西里科先开始同达维德说话，但达维德既不回答，也没听，因为他心里有鬼，十分惊慌。达维德坐了一会儿后，就问外面的人："哥哥在哪里？"他们回答他说："在前廊[956]呢！"于是达维德起身说："我去找他，兄弟，你再坐一会儿。"他站起来赶快走。达维德刚走出去，瓦西里科就被锁在了屋里，这是11月5日的事情。他们用两副镣铐把他禁锢了起来，晚上，对他加强了岗哨。第二天早晨斯维亚托波尔克召集贵族和基辅人，告诉他们达维德对他说过的话："（瓦西里科）杀死了你的兄弟，现在又联合弗拉季米尔来反对你，他想杀死你，夺取你的城市。"贵族和基辅人说："王公，你应珍惜自己的脑袋，如果达维德说的是真话，那就让瓦西里科受到惩罚；如果达维德说的不是真话，那你让他受到上帝的报复，让他在上帝面前承担责任。"有的修道院长得知此事，他们为瓦西里科向斯维亚托波尔克求情，斯维亚托波尔克回答他们说："这要看达维德。"达维德知道这事后，就开始挑唆弄瞎瓦西里科的眼睛："如果你不这样做，而是把他放了，那你我都别想保住王公的地位。"斯维亚托波尔克想放瓦西里科，但达维德不愿意，害怕瓦西里科报复，当夜就把瓦西里科转移到别尔戈罗德[957]，这是基辅郊区十俄里[958]左右的一个小城市。他们给瓦西里科戴上镣铐用大车运来，从大车上拉下，押进一间不大的小木房里。瓦西里科坐在那里，看见了一个托尔克人正在磨刀，于是就意识到他们是想弄瞎他的眼睛。他泪流满面，恳求上帝，痛苦地呻吟着，这时斯维亚托波尔克和达维德派来的斯诺维德·伊泽切维奇和德米特尔进来了，斯诺维德是斯维亚托波尔克的马夫，德米特尔是达维德的马夫。他们开始在屋里铺上地毯，铺好后，抓住瓦西里科，想把他撂倒；瓦西里科同他们激烈搏斗，他们没能把他摔倒在地。这时又进来其他人才把他摁倒捆绑住，他们从炉子上取下一块烧红的铁板，用它烫瓦西里科的胸部。斯诺维德·伊泽切维奇和德米特尔坐在烧红的铁板的两头，但还是没能制止住（瓦西里科的）挣扎，于是又上来了两个人，从炉子上再取下一块烧红的铁板压他的双肩，烫得他的胸部滋啦作响。这时有个名叫别连季的托尔克人走过来，他是斯维亚托波尔克的牧羊人，他手拿刀子，想剜瓦西里科的眼睛，但一失手没扎正，划破了他的脸，直到后来瓦西里科脸上还留有疤痕。接着（别连季）又往眼睛扎下，剜出一颗眼

珠，然后又扎进另一只眼，剜出了另一颗眼珠[959]。这时瓦西里科已像死人一样躺着。他被裹进毯子，像死尸一样被扔到大车上，人们把他运往弗拉基米尔城。在运送途中走过兹维日坚桥[960]时，车在市场上停了下来，从他身上扒下血迹斑斑的衬衫，交给牧师妻子洗涤。她洗完后，在那些人用饭时给他穿上，牧师妻子像哭死人一样为他哭泣不已。瓦西里科听到了哭声，就问："我这是在哪儿？"他们回答他说："在兹维日坚[961]城。"他想要喝水，他们给了他水，他喝了一点水后，神志清醒过来，他想起来了，摸了摸衬衫说："你们为什么从我身上把它扒掉？我不如穿着那件血染的衬衣去死，就那样去见上帝。"那些人吃完饭后，很快就押他坐上大车沿着"格鲁达"（坚硬，崎岖不平）的道路[962]前进，因为当时正值"格鲁坚"月，即11月。他们于第6天押着他来到弗拉基米尔城，达维德也到了，他像对待战利品那样押着瓦西里科，洋洋得意。他们把瓦西里科关在瓦克伊邸宅里，派30人看守，并派两名王公侍卫乌兰和科尔奇科负责。

弗拉季米尔听说瓦西里科被捕，还被弄瞎了眼睛，大为震惊，他哭了一阵后说："在罗斯土地上不管是祖父辈还是父亲辈都没有发生过如此恶劣的事情。"他马上派人去见达维德和奥列格·斯维亚托斯拉维奇，对他们说："请你们到戈罗杰茨来，为了纠正发生在罗斯大地上和我们兄弟之间的这场恶行——犹如一把刀子已插在我们之间了。如果我们不去制止它，那么我们之间还会发生更大的祸乱，兄弟之间就会开始互相残杀，罗斯国家将遭毁灭，我们的敌人——波洛韦次人，就会前来占领罗斯的土地。"达维德和奥列格听了这些话以后，痛心疾首，他们哭着说："这样的事情在我们的家族中是没有发生过的。"于是他们立即集合军队来会弗拉季米尔。弗拉季米尔这时屯兵在树林里，弗拉季米尔、达维德和奥列格派自己的部下去见斯维亚托波尔克说："你为什么在罗斯土地上干出这等坏事，在我们之间插进了一把屠刀？你为什么要弄瞎了自己兄弟的眼睛？如果你对他有什么指责的话，那就应该当着我们的面来揭发他。只有证实了他的罪行后，你才可以这样处置他。现在你就宣布一下，你据以处置他的那些罪行吧！"斯维亚托波尔克则说："是达维德·伊戈列维奇告诉我，瓦西里科杀死了你的兄弟雅罗波尔克，他还想杀死你和夺取你的领地：图罗夫、平斯克、别列斯季耶和波戈里纳[963]。他还同弗拉季米尔吻十字架结盟，由弗拉季米尔统治基辅，瓦西里科统治弗拉基米尔城。我总得保护自己的脑袋吧。并且不是我弄瞎瓦西里科的眼睛，而是达维德，是他把瓦西里科带到他那儿去的。"弗拉季米尔、达维德和奥列格的使者都说："你不要推托，似乎是达维德把他弄瞎的，瓦西里科不是在达维德的城市里被抓的和被弄瞎的，而是在你的城市里被抓并被弄瞎的。"他们说了后就散了。第二天早晨，当王公们准备渡过第聂伯河进攻斯维亚托波尔克时，斯维亚托波尔克想从基辅逃跑，但

基辅人没让他逃走，他们派弗谢沃洛德的遗孀和总主教尼科拉来见弗拉季米尔，对他说："王公啊，我们恳求你和你的兄弟不要毁灭罗斯的土地，因为如果你们相互间打起来，蛮人就会高兴，趁机就会来夺取我们的土地，而这些土地是你们的父亲，你们的祖父付出了巨大的劳动，以无比的勇敢才得到的。他们保卫罗斯的土地，又兼并了其他的土地；而你们却想毁掉罗斯的土地。"弗谢沃洛德的遗孀和总主教来到了弗拉季米尔这里，他们恳求他，并转达了基辅人的心愿——签订和约，保卫罗斯土地，同蛮族作斗争。弗拉季米尔听完他们的陈述，泣不成声地叹息道："确实如此！我们的父辈和祖辈捍卫了罗斯的土地，而我们却想毁掉它。"于是弗拉季米尔允诺王妃的恳求——他敬重她犹如母亲，也为了表示对自己父亲的怀念[964]，因为她曾是自己父亲的宠妃，不管是在父亲生前或是死后，他对父亲从来是唯命是从；因而他也像听从自己的母亲一样听从了她，同意了主教的愿望，他也尊敬总主教的圣职，不敢违背他的请求。

弗拉季米尔以爱为本：他爱总主教，爱主教，爱修道院长，尤其爱教职，爱护修女，他供养所有投奔他的人，给吃给喝，就像母亲对待自己孩子一样。当他发现有谁胡闹争斗或干出坏事，他不加责难，而是进行调解和抚慰。不过，我们还是言归正传吧。

王妃在弗拉季米尔那儿停留后回到了基辅，她向斯维亚托波尔克的基辅人转达了全部讲话内容，并说和解即将到来。于是双方开始互派使臣，言归于好。但有个条件：他们对斯维亚托波尔克说："这次争端由达维德而起。因此，斯维亚托波尔克，你要讨伐达维德，或者将他逮捕，或是把他赶走。"斯维亚托波尔克同意这个条件，他们彼此吻十字架起誓，缔结了和约。

当瓦西里科在弗拉基米尔城，被关在前面提到过的那个地方时[965]，大斋戒日降临。当时我也在弗拉基米尔城，有一天夜里达维德派人来找我，我就到了他那儿。他的亲兵队坐在他的身旁，他让我坐下后，对我说："事情是这样，今天晚上瓦西里科同乌兰和科尔奇科谈话，他这么说：'我听说，弗拉季米尔和斯维亚托波尔克前来攻打达维德；如果达维德同意让我派自己的人去见弗拉季米尔，请求他们回转，因为我知道对他应说什么——那他就不会再向前推进的。'瓦西里，因此就找了你，派你带这些少年卫士一起去找与你同名的瓦西里科。对他这么说：'如果你能派自己的人去，如果弗拉季米尔果真退兵，那我将给你任何一座城市：或弗谢沃洛日，或舍波利[966]，或佩列梅什利[967]。'我就到瓦西里科那里，向他和盘托出达维德讲的话[968]。可瓦西里科却说：'那样的话我没说过，但我指望上帝，我可以派人去见弗拉季米尔，让他们不要为了我而流

血。但我难以相信，达维德会把自己的城市给我。不过我的捷列鲍弗利无论现在还是将来都是我的领地。’这件事情实现了，因为瓦西里科很快得到了自己的领地。他对我说：‘你到达维德那儿去，对他说：让库利麦伊来见我，我要派他去见弗拉季米尔。’达维德没有同意他的意见，又派我去对他说：‘库利麦伊不在这里。’瓦西里科于是对我说：‘你稍微等一会儿。’他吩咐自己的仆人出去后坐到我的跟前，开始对我说：‘我听说，达维德想把我引渡给波兰人；他喝我的血还少吗？他现在还不是想喝更多的血，要把我献给波兰人。因为我对波兰人做了许多为敌的事，我那样做的意图是要为罗斯国家出口气。所以如果他把我出卖给波兰人，我到并不是怕死，但我给你说实话，这是上帝因为我的傲慢而给我送来这种境遇，我已听说：别连季奇人[969]、佩彻涅格人和托尔克人向我开过来了，我对自己说：如果别连季奇人、佩彻涅格人和托尔克人来到我这里，我就会对自己的兄弟沃洛达里和达维德说：把自己小亲兵队给我，而你们自己则可尽情饮酒作乐！我想，在冬季进攻波兰国土，夏季就会征服波兰领土，为罗斯国家报仇。然后我还想征服多瑙河流域的保加尔人，把他们移居到我这里来。然后想求斯维亚托波尔克和弗拉季米尔一起去攻打波洛韦次人——或者我将名震四海，或者为罗斯国家而捐躯。在我的心里，再没有别的想法了，我既不想反对斯维亚托波尔克，也不想反对达维德，我可以以上帝和上帝降临起誓，我一点也不想对自己的兄弟使坏。由于我的傲慢自诩，别连季奇人来攻打我。我内心沾沾自喜，我头脑发热——上帝才打倒和制服了我。’”

此后在复活节临近时，达维德出发去占领瓦西里科的领地。瓦西里科的兄弟沃洛达里在布日斯克[970]附近迎战达维德。达维德不敢和瓦西里科的兄弟沃洛达里直接交锋，在布日斯克城里闭门不出，沃洛达里把他围困在城里，沃洛达里开始指责他说：“为什么你干了坏事还不悔改呢？你想想吧，你干了多少坏事！”达维德则开始把罪责往斯维亚托波尔克身上推，他说：“难道这是我干的吗？难道这是发生在我的城里吗？我自己都很担心，怕他们也把我抓起来，也同样地对待我；我不得已才参与密谋，一致行动。”沃洛达里说：“上帝会为它作证的。现在你把我的兄弟放出来，我就同你讲和。”达维德听后很高兴，立即派人去接瓦西里科，接来后，把他交给了沃洛达里；和约达成了，他们各自收兵。瓦西里科统治捷列鲍弗利城，而达维德回到弗拉基米尔城。当春天来到时，沃洛达里和瓦西里科出兵攻打达维德，他们进军到弗谢沃洛日，而达维德在弗拉基米尔城闭门不出。沃洛达里和瓦西里科在弗谢沃洛日附近驻扎好后，他们强攻并一举占领了这座城市，把它付之一炬，人们从大火中逃生。瓦西里科命令将所有人都杀光，他向那些无辜的人进行了报复。到处洒满了无辜者的鲜血。然后（沃洛达里和瓦西里科）来到弗拉基米尔城，但达维德在弗拉基米尔城

闭门不出，于是他们就包围了城市。他们派人对弗拉基米尔人说："我们前来不是要进攻你们的城市，也不是来攻打你们，而是打自己的敌人：图里亚克、拉扎里、瓦西里，因为是这些人挑唆达维德，而达维德听从了他们的意见，干下了如此罪恶勾当。如果你们想为他们而战，那我们奉陪到底，否则还是把我们的敌人交出来为好。"市民们听了这些话后，就召集[971]市民会议，他们对达维德说："把这些人交出去，我们不想为他们卖命；但我们肯为你打仗。如你不答应我们就打开城门，那样你就自己好自为之吧。"达维德被迫同意交出那些人，但又说："他们不在这里。"因为他已把他们派往卢切斯克[972]。当他们赶到卢切斯克时，图里亚克逃往基辅，拉扎里和瓦西里已回到图里斯克[973]。人们听说两人在图里斯克后，就向达维德大声疾呼："你把他们想要的人交出去！否则我们就投降。"达维德只好派人去把瓦西里和拉扎里找来，并将他们引渡给对方。于是双方在礼拜天订立了和约。翌日清晨，瓦西里科的人就把瓦西里和拉扎里吊起来，乱箭射死，然后他们撤离城市。这是瓦西里科的第二次报复，这次报复本来可以不做的，因为只有上帝才是复仇决定者，应当把自己的报复行为托付给上帝。如同先知说的："我要向敌人和仇视我的人报复，因为上帝为自己的孩子们的鲜血报仇，他会使敌人和仇视他的人得到应有的报应。"当那些人撤离城市后，人们才把吊在那里的人取下来埋葬。

斯维亚托波尔克答应驱逐达维德后[974]，跑到别列斯季耶去找波兰人，达维德听到这消息后便跑到波兰去找弗拉迪斯拉夫[975]，以寻求援助。波兰人答应帮助他，并从他那里拿了50格里夫纳金子，对他说："你同我们一起去别列斯季耶吧，因为斯维亚托波尔克正好邀我们去议事，我们在那儿给你同斯维亚托波尔克调解和好。"达维德听从了他们的意见，就同弗拉迪斯拉夫一起去别列斯季耶。斯维亚托波尔克扎营在城郊，波兰人则屯兵在布格河畔。斯维亚托波尔克开始同波兰人谈判，为了达维德，他馈赠给波兰人一大批贵重的礼物。于是弗拉迪斯拉夫对达维德说："斯维亚托波尔克不肯听我的意见，你还是回去吧！"这样达维德回到弗拉基米尔城，斯维亚托波尔克同波兰人谈判后前往平斯克，并派人搬兵。然后他来到多罗戈布日，在那儿等到自己的军队就发兵进攻达维德所在的城市。达维德紧闭城门不出，指望波兰人来救援，因为他们曾对他说过："如果罗斯各王公来打你，我们将做你的帮手。"其实他们是对他撒谎，他们既从达维德那里又从斯维亚托波尔克那里得到金子。斯维亚托波尔克包围了城市，在城外围了七个礼拜之久，达维德开始乞求说："请放我出城吧！"斯维亚托波尔克答应了他，他们互相亲吻十字架起誓。于时达维德出了城，到了切尔文

[976]。而斯维亚托波尔克于复活节前的礼拜六进驻弗拉基米尔城，达维德又逃往波兰。

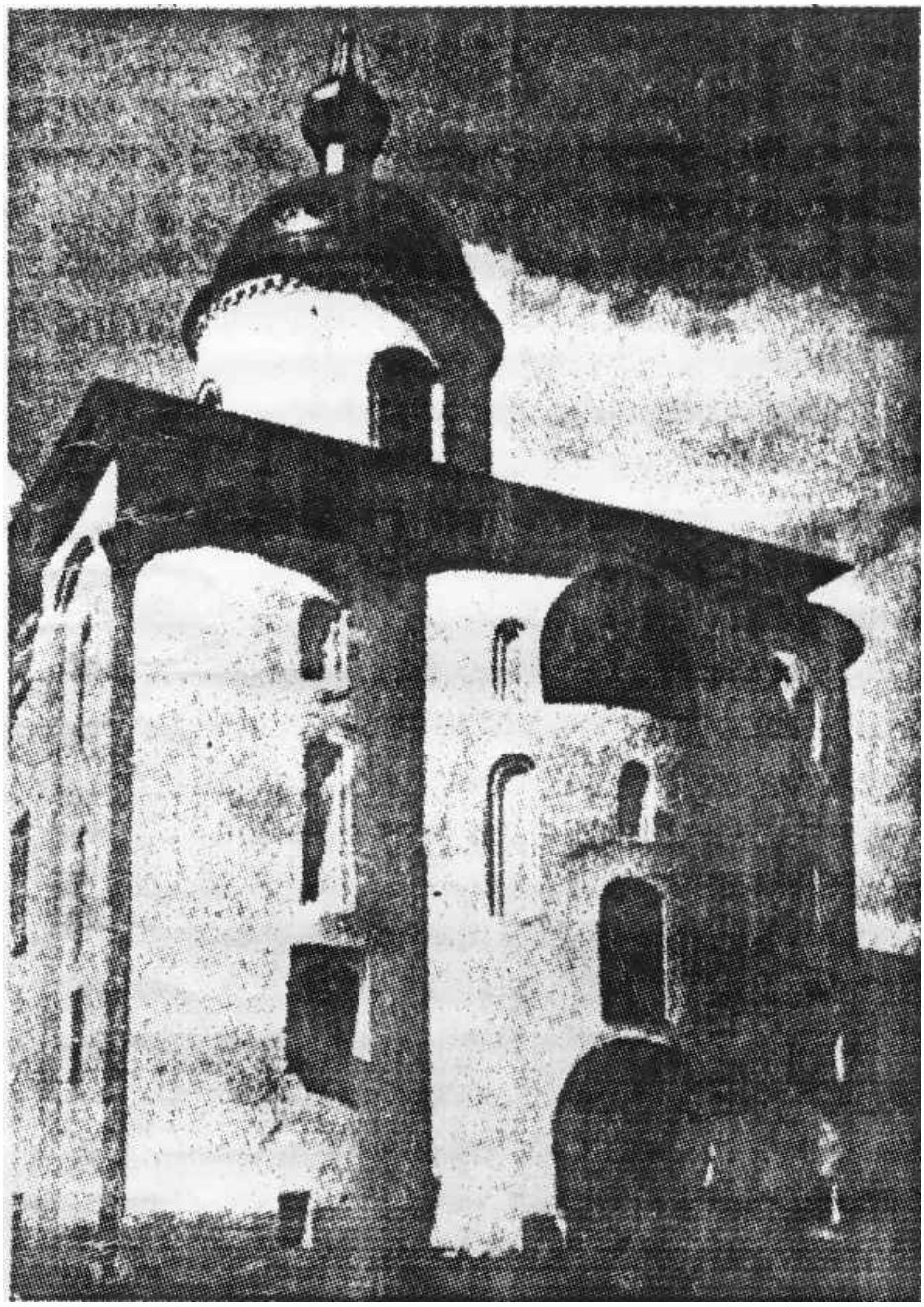

1113年诺夫哥罗德的尼科洛·德沃里辛大教堂（姆·克·卡尔格尔摄）

拉多加全景。城堡建筑遗迹和格奥尔基教堂

斯维亚托波尔克赶走了达维德后，策划进攻沃洛达里和瓦西里科，他说："这本来是我父亲和兄弟的领地。"于是就向他们发动进攻。沃洛达里和瓦西里科得知消息后，就出兵迎敌，他们带上十字架，就是斯维亚托波尔克曾经吻过起誓的那个十字架，当时他说："我是进攻达维德而来，而愿意与你们建立和平和友爱的关系。"斯维亚托波尔克违背了对十字架的誓言，依仗自己众多的军队对抗。于是他们在罗日涅原野[977]相遇，双方排列好阵势，瓦西里科高举十字架说："这是你吻过的十字架，是你首先把我的双眼弄瞎，而现在又想来索取我的灵魂，但愿这个十字架将在我们之间永存！"于是双方前进投入战斗，拼杀在一起，许多笃信宗教的人都看到高举在瓦西里科军队上方的十字架。在激战中，两军的许多人都纷纷倒下，斯维亚托波尔克看到正在进行的是极为激烈残酷的战斗。他趁机逃跑，跑到了弗拉基米尔城。沃洛达里和瓦西里科取得了胜利，但他们按兵不动，没有前进，说："我们应当留在自己的界线内。"他们没去任何地方。斯维亚托波尔克来到了弗拉基米尔城，与他同来的有他的两个儿子、雅罗波尔克的

两个儿子、达维德·斯维亚托斯拉维奇的儿子斯维亚托沙和其他亲兵队。斯维亚托波尔克将自己妃妾生的儿子姆斯提斯拉夫安排驻守弗拉基米尔城，而把雅罗斯拉夫派往匈牙利，怂恿匈牙利人去攻打沃洛达里，他自己则返回基辅。雅罗斯拉夫·斯维亚托波尔季奇领匈牙利的军队回来，同来的有国王科洛曼[978]和两名主教，他们在佩列梅什利附近沿瓦格尔河[979]一线扎营，而沃洛达里在城里闭门不出。因为此时达维德已从波兰回来，他把妻子暂留在沃洛达里那里住下，自己前往波洛韦次人那里求援。鲍尼亚克接见了他，达维德返回，他们联合进攻匈牙利人，并在路上扎垒宿营；半夜时刻，鲍尼亚克起来，骑马离开营地，开始模仿狼嚎。有一只狼听到了他的嚎声叫了起来，接着许多狼也都嚎叫起来。鲍尼亚克回到营地，告诉达维德说："明天我们定将战胜匈牙利人。"第二天早晨鲍尼亚克布置好自己部队的阵势；达维德有100人，而他自己有300人。他把这些人分成3个团队，向匈牙利人挺进。他派阿尔图诺帕[980]率领50人发起冲锋，让达维德守在大旗下，而他把自己人分成两部分，每队50人。匈牙利人则准备迎敌，将队伍列成若干排，因为他们有10万人[981]。阿尔图诺帕走近第一排，放完箭，就从匈牙利人那里跑回，匈牙利人则尾随追着他们从鲍尼亚克附近跑过，鲍尼亚克随着追赶他们，从其背后追杀他们；这时阿尔图诺帕回过头来拼杀，他们不让匈牙利人有后退之路，就这样多次砍杀，把匈牙利人挤成一团。鲍尼亚克又将自己的部队分成3路，把匈牙利人打乱，就像老鹰击落寒鸦那样。匈牙利人逃跑了，许多人溺死在维亚格尔河，另一些人溺死在桑河。他们沿桑河河岸逃命，互相你推我挤掉进河里。追兵追杀了两天，当场杀死了匈牙利主教库潘和许多贵族，据说他们死了有4万人[982]。

雅罗斯拉夫逃往波兰，来到了别列斯季耶，而达维德占领了苏捷伊斯克[983]和切尔文后，又突然来抓弗拉基米尔人，而姆斯提斯拉夫则紧闭城门，并安排了由别列斯季耶人、平斯克人和维戈舍夫人[984]组成的一支伏兵。达维德来到，包围了城市，并频繁地攻城。有一次，兵士们在塔楼的掩护下逼近城池，被围困的守城人从城墙上进行抗击，他们万箭齐发，飞矢如雨。姆斯提斯拉夫正准备拉弓瞄准射箭，突然胸部中了一箭，当时他正站在城墙上，箭从木板胸墙间的孔眼射入[985]。人们把他从城墙上抬下来，当天晚上他就去世了。他死的消息隐瞒了3天，在第4天才在市民大会上宣布。有人说："你们瞧，王公被打死了。如果我们投降的话，斯维亚托波尔克会把我们全都处死的。"于是他们派人去对斯维亚托波尔克上报说："你的儿子被打死了；而我们饥饿难忍，如果你不来，大家就得投降了，再也忍受不住饥饿的痛苦。"斯维亚托波尔克则派自己的将军普佳塔

去，普佳塔率军队到卢切斯克来见斯维亚托沙·达维多维奇。在斯维亚托沙那里有达维德的使臣，因为斯维亚托沙曾向达维德起过誓："如果斯维亚托波尔克进攻你的话，我定会通知你。"现在斯维亚托沙却没有履行诺言，反而把达维德的人抓了起来，并亲自发兵去攻打达维德。8月5日斯维亚托沙和普佳塔带兵到达，当时达维德的军队正围困城市，时值中午，达维德正睡午觉。于是大军就向他们发起攻击，开始大砍大杀，城里军队也出城砍杀达维德的军队，达维德和他的侄子姆斯提斯拉夫落荒而逃。斯维亚托沙和普佳塔占领了城市，他们委派瓦西里为斯维亚托波尔克的地方行政官。尔后，斯维亚托沙回到卢切斯克，而普佳塔回到基辅。达维德投奔波洛韦次人，鲍尼亚克接见了他。达维德和鲍尼亚克一起发兵攻打卢切斯克的斯维亚托沙，把斯维亚托沙围在城里，双方签订了和约。斯维亚托沙放弃城市，前往切尔尼戈夫投奔自己的父亲。达维德占领了卢切斯克，又从那儿进军到弗拉基米尔城。地方行政官瓦西里弃城逃跑，达维德又占领了弗拉基米尔城，并留在该城。翌年，斯维亚托波尔克、弗拉季米尔、达维德、奥列格（斯维亚托斯拉维奇）约请达维德·伊戈列维奇前来，但他们没给他弗拉基米尔城，给他的是多罗戈布日，后来他就死在那里。斯维亚托波尔克占领了弗拉基米尔城，派自己的儿子雅罗斯拉夫驻守该城。

6606年（1098年）。如我在上一年条中所讲的那样[986]弗拉季米尔、达维德和奥列格联合进攻斯维亚托波尔克，他们的军队在戈罗杰茨扎营，最后缔结了和约[987]。

6607年（1099年）[988]。斯维亚托波尔克进军弗拉基米尔城，攻打达维德，把达维德赶往波兰[989]。同年匈牙利人在佩列梅什利附近被歼，也在该年姆斯提斯拉夫·斯维亚托波尔科维奇于6月12日在弗拉基米尔城被杀[990]。

6608年（1100年）。姆斯提斯拉夫离开达维德于6月10日出海。是年8月10日[991]斯维亚托波尔克、弗拉季米尔、达维德、奥列格兄弟在乌维季奇城签订了和约[992]。当月30日在同一地点全体兄弟——斯维亚托波尔克、弗拉季米尔、达维德、奥列格——聚集在一起。达维德·伊戈列维奇也来到他们这里，对他们说："你们招呼我干什么？我来了！你们有谁要对我控诉？"于是弗拉季米尔回答他说："是你自己派人到我们这里来说：'弟兄们，我想到你们那里来，诉一诉我所蒙受的委屈。'现在你来了，同自己的弟兄们坐在一块地毯上，那你为什么又不诉说了呢？你要抱怨我们中间的谁呢？"达维德张口结舌，什么也没回答。于是弟兄们上马，斯维亚托波尔克同自己的亲兵队在一起，达维德和奥列格也各自和自己的亲兵队在一

起，而达维德·伊戈列维奇坐在一边，他们不让他靠近。大家特别商议了达维德·伊戈列维奇的问题，商定后，各自派自己的臣僚去见达维德·伊戈列维奇：斯维亚托波尔克派普佳塔、弗拉季米尔派奥罗戈斯季和拉季鲍尔、达维德和奥列格派托尔钦。派去的人来到达维德·伊戈列维奇那里，他们对他说："你的兄弟们对你说，'我们不能把弗拉基米尔城的王位给你，因为你总在我们之间施放暗箭，这在罗斯国家历史上还没有过。现在我们也不去碰你，也不想对你做任何不利之事，而是给你好处——你可以去驻守布日城堡[993]；另外斯维亚托波尔克给你杜宾和恰尔托雷斯克城[994]，弗拉季米尔给你200格里夫纳，达维德和奥列格也给你200格里夫纳。'"这时他们又派出了自己的使者去见沃洛达里和瓦西里科，并对瓦西里科说："请你收留自己的兄弟瓦西里科，给你们一块领地——佩列梅什利。如果你们愿意，那么你们两人就坐镇在那里；如果不愿意，则让瓦西里科到这儿来，我们可以在这里供养他。而把我们的奴仆和斯麦尔德交出来！"不管是沃洛达里，还是瓦西里科都不同意这样办。而达维德·伊戈列维奇则坐镇布日斯克，接着斯维亚托波尔克将多罗戈布日给了达维德·伊戈列维奇，后来他就死在那里[995]。（斯维亚托波尔克）将弗拉基米尔城分给自己的儿子雅罗斯拉夫[996]。

6609年（1101年）。波洛茨克王公弗谢斯拉夫于4月14日上午9时，礼拜三去世[997]。同年，雅罗斯拉夫·雅罗波尔季奇，在别列斯季耶[998]酝酿战乱，斯维亚托波尔克发兵问罪，并在城里碰上雅罗斯拉夫，将其逮捕，戴上镣铐押到了基辅。大主教和修道院长们为雅罗斯拉夫求情，他们央求斯维亚托波尔克开恩；于是他们让雅罗斯拉夫站在圣鲍里斯和格列勃灵柩旁发誓。然后才给他卸下镣铐，释放了他。同年，全体弟兄：斯维亚托波尔克、弗拉季米尔、达维德、奥列格以及他们的弟弟雅罗斯拉夫在佐洛季恰[999]聚会。波洛韦次诸王公也派来了使者，向各位弟兄求和。罗斯王公们对使者说："如果你们想求和，我们就在萨科夫[1000]近郊会面议事。"他们派人去请波洛韦次人在萨科夫附近会商。于9月15日与波洛韦次人签订了和约，并交换了人质。之后大家各自散去[1001]。

6610年（1102年）。雅罗斯拉夫·罗雅波尔季奇于10月1日从基辅逃跑。这个月的月末，雅罗斯拉夫·斯维亚托波尔季奇骗住了雅罗斯拉夫·雅罗波尔季奇，在努拉[1002]把他抓获，押解到自己父亲斯维亚托波尔克耶里，给他戴上了镣铐。同年12月20日姆斯提斯拉夫·弗拉季米罗维奇率领诺夫哥罗德人来到（基辅），因为斯维亚托波尔克同弗拉季米尔曾订有条约：诺夫哥罗德归斯维亚托波尔克所有，他将派自己的儿子到那里管辖，而弗拉季米尔将派自己的儿子管辖弗拉基米尔城。姆斯提斯拉夫来到基辅

后，他们在一所小房里住下，弗拉季米尔的臣僚说："你瞧，弗拉季米尔已把自己的儿子送来了，而诺夫哥罗德人也在这里，就让他们把你的（斯维亚托波尔克的）儿子带到诺夫哥罗德去，而让姆斯提斯拉夫去弗拉基米尔。"诺夫哥罗德人对斯维亚托波尔克说："王公，我们被派来见你，临来时给我们这样交代的，说：'我们既不想要斯维亚托波尔克，也不想要他的儿子，如果你的儿子有两个脑袋，那就派他来吧；而这个人（姆斯提斯拉夫）是弗谢沃洛德（雅罗斯拉维奇）派给我们的，我们自己为自己抚养了王公，而你得离开我们。'"斯雅亚托波尔克同他们激烈争论，但他们不愿意，带上姆斯提斯拉夫回到了诺夫哥罗德。这一年的1月29日，天空中出现了征兆，一连三天从东方、南方、西方、北方出现好似火灾的霞光，整夜都有，又像满月的月光。这一年的2月5日月亮也出现征兆。同月7日，太阳上出现征兆：太阳被3条彩虹环绕，还有其他弯弯的彩虹线，互相背朝背。笃信的人看到这些征兆，深为叹息，流着眼泪向上帝祈祷，愿上帝将此征兆引向幸福：因为通常有的是坏的征兆，有的是好的征兆。翌年[1003]上帝给罗斯王公们启示了一个好想法，使他们敢于想去进攻波洛韦次人，去攻打他们的国土。这事以后会讲到的，这是发生在下一年的事。这年的8月11日雅罗斯拉夫·雅罗波尔季奇去世。同年11月16日斯维亚托波尔克的女儿斯贝斯拉娃被嫁往波兰，嫁给波兰国王波列斯拉夫[1004]。

6611年（1103年）[1005]。上帝启示罗斯王公斯维亚托波尔克和弗拉季米尔，他们就依照启示在多洛比斯克会盟。斯维亚托波尔克和弗拉季米尔各率自己的亲兵队坐在一个帐篷里。斯维亚托波尔克的亲兵队首先发表议论说："现在是春季，不宜出征，我们会危害斯麦尔德和他们的耕田[1006]。"弗拉季米尔则说："亲兵队啊，我真感到奇怪，你们竟会吝惜用以耕地的马匹！可是你们为什么不想一想，当斯麦尔德刚要着手耕地时，波洛韦次人杀来，用箭射死他，夺去他的马匹，然后闯进他的村庄，掳走他的妻室儿女及其全部财产呢？这样说来，你们只吝惜马匹，难道就不吝惜斯麦尔德本人吗？"斯维亚托波尔克的亲兵被说得哑口无言。于是斯维亚托波尔克说："我已拿定主意了。"斯维亚托波尔克站起来，弗拉季米尔对他说："兄弟，这将是你给罗斯大地做的一件大好事。"他们派使臣去见奥列格和达维德说："请你们也出兵进攻波洛韦次人吧。我们将去决一死战。"达维德欣然同意，而奥列格则不愿意，借口'身体欠佳'，而拒绝参加。弗拉季米尔同自己的兄弟告别后，前往佩列亚斯拉夫利，而斯维亚托波尔克则随其后，随后的还有达维德·斯维亚托斯拉维奇、达维德·弗谢斯拉维奇、伊戈尔的孙子姆斯提斯拉夫、维亚切斯拉夫·雅罗波尔季奇、雅罗波尔克·弗拉季米罗维奇。他们骑马或乘船前进，来到了石滩急流以下的地方，在霍尔季切夫岛附近的普罗托尔奇[1007]宿营，然后他们再上马，而步兵下船徒步，

在田野上走了四天，来到了苏坚[1008]。波洛韦次人听说罗斯人犯境，他们集合了无数的人在一起商议。乌鲁索巴说："我们去向罗斯人求和吧，因为他们一定会同我们殊死战斗，要知道我们在罗斯大地上干过许多坏事。"但年轻人对乌鲁索巴说："要是你害怕罗斯，我们可不怕，我们要杀绝这些人，还将开进他们的国土，占领他们的城市，又有谁能让他们从我们手里逃脱呢？"罗斯的王公们和全体军人都向上帝祈祷，他们向上帝和圣母许愿：有人愿提供蜜粥[1009]，有人向穷人施舍，另一些人愿给修道院捐助。当他们正在祈祷时，波洛韦次人来了，他们派阿尔图诺帕为先锋率侦察马队前来，该人在他们那里以骁勇著称。罗斯王公也派出了自己的侦察马队。罗斯侦察马队伏击了阿尔图诺帕，包围并杀死了阿尔图诺帕及其随从。他们无一人幸免，全部被歼灭。波洛韦次人的部队像一片树林似地向前推进，一眼望不到头；罗斯军队迎击敌人。这时，上帝使波洛韦次人惊恐万状，在罗斯军队面前，他们全身颤抖和惊骇不安。他们自己变得呆若木鸡，连马匹都好像戴上了脚镣（走也走不快）。而我们的人则骑马或徒步，士气高昂，向他们冲击。波洛韦次人看到罗斯人猛扑过来，还没有等罗斯军队冲到面前就已拔腿逃跑。我们的人则紧追不舍，大砍大杀。4月4日上帝完成了巨大的拯救，使我们战胜了我们的敌人，取得了伟大的胜利[1010]。在此次战斗中打死了20名王公：乌鲁索巴、克奇、阿尔斯拉那帕、基塔诺帕、库曼、阿苏普、库尔托克、切涅格列帕、苏里巴里和波洛韦次的其他王公，而别尔久齐被活捉。此后抓获了敌人的士兵，收兵歇息，把别尔久齐押解到斯维亚托波尔克的帐下。别尔久齐开始提议用黄金、白银、马匹和牲畜来赎自己。但斯维亚托波尔克将别尔久齐送交给弗拉季米尔。当别尔久齐押到后，弗拉季米尔开始责问他："你知道吗，这是誓言挫败了你们。因为你们虽然多少次起过誓，不是仍然发动战争来打我们的罗斯国家吗？你为什么不去教导自己的子女和自己的族人不要破坏誓言，而使基督徒流血呢？现在也让你流血掉脑袋吧！"于是他下令处死别尔久齐，就这样把他劈成了几块。之后全体弟兄又集合在一起，弗拉季米尔说："今天是上帝安排的日子，在这一天我们要尽情地欢乐畅饮，因为上帝把我们从敌人手中拯救出来，他制服了我们的敌人，痛击了他们蛇形的脑壳，将他们的产业分给了罗斯人。"因为当时他们掠夺了不少牛、羊、马匹、骆驼、帐篷及帐篷内的全部财物和奴仆，还抓了许多佩切涅格人、托尔克人及其帐篷财物，于是罗斯人押着大批俘虏，无限荣耀地大胜而归。这一年的8月1日飞来了大片蝗虫。该月18日斯维亚托波尔克重建被波洛韦次人焚毁的尤里耶夫城。同年3月4日雅罗斯拉夫同莫尔多瓦交战，雅罗斯拉夫战败。

6612年（1104年）。7月20日沃洛达里的女儿嫁给帝都的阿列克塞的皇子。同年8月21日斯维亚托波尔克的女儿佩列德斯拉娃[1011]嫁给匈牙利的王子。是年12月6日总主教尼基福来到罗斯。当月13日维亚切斯拉夫·雅罗波尔季奇去世，当月18日尼基福总主教就职。现在咱们还要讲一讲下面的事情。这年的年末，斯维亚托波尔克派普佳塔进攻明斯克，弗拉季米尔则派出自己的儿子雅罗波尔克，而奥列格则带上达维德·弗谢斯拉维奇，亲自出马攻打（明斯克的）格列勃，但一无所获，扫兴而归。斯维亚托波尔克得子，给他取名为勃里亚奇斯拉夫。是年出现了征兆：太阳四周出现了一个光环，环中间有一个十字架，太阳就在十字架中间，光环外面的两侧各有一个太阳，在环外的太阳上方有一片彩虹，分两条伸向北方；这样的征兆在月亮上也有，同样的形状一连出现了3天：2月4日、5日和6日，白天是太阳上的征兆，晚上是月亮上的征兆，连着3个晚上。

6613年（1105年）[1012]。8月27日总主教任命安菲洛菲为弗拉基米尔城的主教。同年11月12日他任命拉扎里为佩列亚斯拉夫利城的主教。同年12月13日他又任命米纳为波洛茨克城的主教。

6614年（1106年）。波洛韦次人在扎列切斯克附近[1013]挑战。斯维亚托波尔克派杨、伊凡·扎哈里伊奇及科扎林[1014]前往迎敌。他们驱逐了波洛韦次人，从他们那里夺取了大量战利品[1015]。是年，善良的长老杨去世，他德高望重，享年90岁。他按教规生活，在这方面和首批信徒们相比也毫不逊色。很多故事我都是从他那里听来的，听来后我把它写进了本编年史中[1016]。他是一位善良、温顺、谦逊的人，与世无争。6月24日他的遗体被安放在佩切拉修道院的门廊里，至今仍然还在那里。是年12月6日，弗谢沃洛德的女儿叶弗普拉克西娅削发为修女。同年，伊兹贝格涅夫逃亡投奔斯维亚托波尔克[1017]。同年2月17日，斯维亚托斯拉夫（雅罗斯拉维奇）的孙子——斯维亚托斯拉夫·达维多维奇削发剃度为修道士[1018]。同年齐麦戈拉人[1019]战胜了弗谢斯拉维奇众兄弟，后者的亲兵队有9千人被杀。

6615年（1107年）[1020]。“米兰敕令纪年”（印吉克特），月晕年的4年，而日晕年的8年[1021]。是年5月7日弗拉季米尔的妻子亡故。同月，鲍尼亚克打到佩列亚斯拉夫利附近，掠夺了一批马匹。同年，鲍尼亚克和老沙鲁坎及其他许多王公兵发卢宾[1022]扎营。斯维亚托波尔克、弗拉季米尔、奥列格、斯维亚托斯拉夫、姆斯提斯拉夫、维亚切斯拉夫、雅罗波尔克联手前往卢宾迎战波洛韦次人；下午5点多钟他们涉过了苏拉河，向波洛韦次人喊话。波洛韦次人惊恐万状，吓得连大旗都竖不起来，各自

跑去抓马逃跑，而有的人干脆徒步逃命。我军则大砍大杀，紧追不舍，而有些人则被空手活捉。我们的人几乎一直追到霍罗尔河[1023]，我军杀死了鲍尼亚克的兄弟塔兹，活捉苏格尔及其兄弟，而沙鲁坎侥幸逃脱。波洛韦次人还抛下了自己的辎重，8月12日为罗斯军队所得。于是罗斯军队大胜而归。斯维亚托波尔克于圣母升天节到佩切拉修道院做晨祷。修道院全体僧人盛情热烈相迎，并说，由于圣母和我们的圣父狄奥多西的祈祷，我们的敌人被打败了。斯维亚托波尔克有这样的习惯：每当他要去打仗或出巡时，总要向狄奥多西的灵柩跪拜，并接受修道院长的祈祷，这样他才出发上路。是年1月4日斯维亚托波尔克的母亲，大公夫人逝世。同年同月弗拉季米尔、达维德和奥列格前往阿耶帕和另一个阿耶帕[1024]那里签订了和约。1月12日弗拉季米尔为（自己的儿子）尤里娶奥谢涅夫的孙女阿耶帕的女儿为妻，而奥列格为（自己的）儿子娶基尔格涅夫的孙女、阿耶帕的女儿为妻。而在2月5日夜里，天拂晓前发生了地震。

6616年（1108年）[1025]。7月11日[1026]，斯维亚托波尔克王公为圣米哈伊尔的金顶教堂奠基[1027]。在狄奥克季斯特担任佩切拉修道院院长时，修道院的斋厅竣工，他这是根据格列勃的吩咐，并用其捐助的材料修建的[1028]。是年，第聂伯河，捷斯纳河和普里皮亚特河发大水。同年，上帝给佩切拉修道院院长狄奥克季斯特[1029]的心灵启示，使他向斯维亚托波尔克王公说情，以便能把狄奥多西的名字记入追荐亡人名簿[1030]。王公很痛快就答应照办，他吩咐总主教将狄奥多西名字载入追荐亡人名簿中，并指示让各主教区也记载上。各主教都愉快地记入了。王公还嘱咐在所有大教堂都要为其祈祷安息。这一年的7月11日[1031]，弗谢沃洛德的女儿卡捷丽娜去世。同年在克洛夫[1032]，由佩切拉修道院长斯捷凡奠基的圣母教堂封顶竣工。

6617年（1109年）[1033]。弗谢沃洛德的女儿叶弗普拉克西娅于7月10日去世。安葬在佩切拉修道院南门旁，并在安放她遗体的上方做了一个神龛。这年12月2日，德米特尔·伊沃罗维奇[1034]在顿河附近夺取了波洛韦次人的帐篷什物。

6618年（1110年）[1035]。春季，斯维亚托波尔克、弗拉季米尔、达维德发兵进攻波洛韦次人。一直打到沃伊尼城后才回师[1036]。这一年2月11日在佩切拉修道院出现了征兆：一根火柱从地面直升到天空，闪电照亮了整个大地，午夜一点空中雷声轰鸣，所有人都看见了这种现象，这根火柱先是出现在石砌的修道院的斋堂上方，以致看不到十字架，火柱停了一会儿后，移向教堂，停在狄奥多西灵柩上方，然后移向教堂上端，好像

正面朝东，之后火柱开始消失。然而这不是火柱，而是天使的显现：因为天使就是这样出现的——有时变成一根火柱，有时是一团火焰。正如大卫所讲的："万物创造者和主，以上帝的旨意把自己的天使变成神灵，把自己的奴仆变成燃烧着的火焰。"派他们去到主想要派去的地方，天使就来到了受祝福的地方和祈祷的人家。在那里他稍微显出一点自己的身形，仅便于人们能够看到他；因为人们是不可能看到天使的本来面目的，正如伟大的摩西也不能看到天使的本来面目一样，因为引导他的白天是云柱，而夜里是火柱，但这不是柱子引导他们（犹太人），而是天使不分白天黑夜地走在他们的前面。这次征兆也是这样，它表现的现象有的是会实现的，有的是已有过的。因为第二年不就是这位天使成了反对异族和仇敌的首领吗？正如常言所说的："天使走在你的前面。"或者说："你的天使和你同在。"[1037]

我，圣米哈伊尔修道院的院长西利维斯特尔[1038]撰写了这部书。我是一位编年史家，希望得到上帝的慈悲，于1116年，"米兰敕令纪年"（印克吉特）9年，我在圣米哈伊尔主持修道院工作，当时是在弗拉季米尔公执政时代，他坐镇基辅。读这部书的人，请为我祈祷吧！

十八、根据《伊帕季编年史》增补的续篇

如预言家大卫所说："我派我的天使保护你。"如智慧超人的叶皮法尼[1039]改写的："天使奉命保护万物；天使奉命置身于云彩中、雾气中、雪中、冰雹中、严寒中；天使在话音中、雷声中；有冬季的天使、炎热的天使，秋季、春季、夏季的天使，天使在大地一切有生命的万物中；有隐没在地下的秘密深渊的天使，有地狱黑暗的天使，有深渊中的种种一切天使，而在以前有大地上空的天使，从而出现黑暗、傍晚、夜间、光明和白昼。"万物都有天使，天使也被安排到每块领土，以便监护那片土地，即使它是蛮族的土地。如果上帝迁怒于某片土地，就会命令该天使对那片土地发动战争，那片土地的天使不得违抗上帝的意志。现在也是这样，由于我们的罪孽，上帝引来异族的蛮人，他们按上帝的旨意战胜了我们：因为他们有天使的引导，这是按上帝的旨意。如果有人说，蛮族那里没有天使，但愿他能知道，马其顿的亚历山大起来反抗大流士，发兵征讨他，从东到西征服了整个国土，打败了埃及，杀死阿拉姆，来到了沿海岛屿，然后回师耶路撒冷，为的是占领它，战胜犹太人，因为他们和大流士有和约。亚历山大率领自己的全部兵马进发和扎营休息。夜幕降临，他就睡在帐幕中的自己床上。当他睁开眼睛，看到一个勇士站在他的上方，手里宝剑出鞘，那剑的样子像一道闪电。他挥起自己的剑向皇帝的头砍去，皇帝惊恐万状说："不要杀我！"于是天使对他说："上帝派我来引导一些首领和众多的人们归顺于你，我走在你的前面帮助你。可现在你该明白你将死亡，因为你图谋进军耶路撒冷，给上帝的犹太人及其百姓带来灾难。"皇帝就说："主啊，我恳求你，请宽恕你奴仆的这桩罪孽吧。如果你不乐意，我就返回家乡。"天使说："不要害怕，继续走你进军耶路撒冷的路吧，你在耶路撒冷会见到一个像我这样长相的勇士，你要马上跪在他的脚下，凡他对你说的一切，你都得照办，绝不可违背他的命令。如果你违背了，当天就会死去。"于是皇帝起床，往耶路撒冷开拔。当他到了那里，问犹太人："我应该去打大流士吗？"

他们让他看预言家但以理的书，并对他说："你是一头山羊，而他是一头绵羊，你能摧毁他，夺取他的王国。"这样看来，不是天使引导亚历山大吗？狼奔豕突的不是那些蛮人及偶像崇拜者所有希腊人吗？这帮蛮人被纵容来进犯我们也是由于我们犯下的罪孽。要知道，基督徒不只是有一个天使，他们的受洗礼者有多少，就有多少天使，那笃信宗教的各王公就有更多的天使了；不过，天使们绝不能违反上帝的旨意，但可以为基督徒虔诚地向上帝祈祷。事情也就如此：上帝由于圣母和天使们的祈祷而大发慈悲，派天使帮助罗斯王公对付蛮族。如上帝对摩西说的："这是我的天使，他将行使在你的前面。"如我们在前面说过的，这个征兆是在（66）18年（1110年）的2月11日发生的。

6619年（1111年）[1040]。上帝使弗拉季米尔产生一个念头，促使自己的哥哥斯维亚托波尔克向蛮族发动春季攻势[1041]。斯维亚托波尔克则把弗拉季米尔的话告诉了自己的亲兵队，亲兵们说："现在不是时候，这时让斯麦尔德离开耕地会毁了他们的。"于是斯维亚托波尔克派人去见弗拉季米尔说："我们应聚在一起就此事和亲兵队商量一下。"使者来到弗拉季米尔那里，转达了斯维亚托波尔克的话。弗拉季米尔来到，他们相聚在多洛勃斯克。斯维亚托波尔克和自己亲兵队住在一个帐篷里，而弗拉季米尔则和自己的亲兵队住在一起。弗拉季米尔沉默一会儿说："兄弟啊，你年纪比我大，还是你先讲讲，我们应怎样来保卫罗斯国土。"斯维亚托波尔克说："兄弟，还是你先说吧。"弗拉季米尔说："我怎么能说呢，你的亲兵队和我的亲兵队就会诬陷我，说我想伤害斯麦尔德和他们的耕地。兄弟啊，但我惊奇的是你们吝惜斯麦尔德和他们的马匹，却不去想一想，这位斯麦尔德在春季用那匹马耕地时，波洛韦次人闯过来，把箭射向斯麦尔德，抢走那匹马和他的妻子儿女，放火烧掉他的谷仓。对于这种情况你们又为什么不去考虑呢？"于是，所有亲兵都说："确实如此，事情真是这样。"斯维亚托波尔克说："兄弟，现在我准备和你（一起去征讨波洛韦次人）。"于是派使者去见达维德·斯维亚托斯拉维奇，让他和他们一起出征。弗拉季米尔和斯维亚托波尔克从自己的座位上站起来，相互告别。斯维亚托波尔克率领自己的儿子雅罗斯拉夫，弗拉季米尔率领自己的儿子们，达维德率领儿子共同发兵征讨波洛韦次人。他们出发了，把希望寄托于上帝，寄托于他的圣洁的母亲及他的神圣的天使。在大斋戒的第二个礼拜天出发远征，而到礼拜五抵达苏拉河畔。礼拜

六他们到了霍罗尔，在那里连木橇也都扔掉了。当到了亲吻十字架的礼拜天时，他们到达普肖尔河畔。从那渡过河，在戈尔塔扎营[1042]。在此他们等齐部队，再从那向沃尔斯克拉河进发，第二天（礼拜三）大家热泪盈眶地亲吻十字架，把全部希望都寄托在十字架上。他们从那出发渡过许多河流，在斋戒期第六周的礼拜二到达顿河[1043]。大家穿好铠甲，整顿好部队，向沙鲁坎城开拔[1044]。

弗拉季米尔公骑马走在部队的前面，他命令牧师们唱起祭祷歌、圣洁十字架赞歌和圣母赞美诗歌。他们向城市进发，黄昏时分发起进攻。城里居民在礼拜天出城迎接罗斯王公，向王公们欢呼致敬，献上鱼和酒[1045]，在城里住了一宿，第二天，礼拜三向苏格罗夫[1046]进发，把苏格罗夫城付之一炬。礼拜四渡过顿河；第二天是礼拜五，3月24日，波洛韦次人已集结起自己的部队，列好阵势，投入战斗。而我们的王公们将自己的希望寄托于上帝，他们说："我们即使葬身此地，也要顽强拼搏。"大家彼此告别，仰天祈求苍穹上帝的保佑。双方交锋，开始了一场恶战。当苍穹的上帝看到异族时，怒不可遏，于是异族人在基督徒前纷纷倒毙。就这样，异族人被战胜，在杰盖激流处，众多的敌人——我们的仇敌，在罗斯王公及其战士的面前倒下了，上帝帮助了罗斯王公。当天，大家衷心地赞颂上帝。到了早上，礼拜六，欢度了拉撒路复活日、报喜节。在赞颂上帝后，送别了礼拜六，迎来了礼拜天。可是到受难周的礼拜一，异族人再次集结了自己极其庞大的军队，杀向前来，犹如一片大森林，不计其数，把罗斯军队团团围住。上帝就派天使来支援各罗斯王公。波洛韦次的军队和罗斯的军队相互前进，一队队厮杀在一起，战斗部队交战的撞击声，轰响如雷。双方又是一场伤亡惨重的恶战，双方人员都纷纷倒毙。弗拉季米尔率领自己的部队，达维德也开始出击，波洛韦次人看到这种情况，拔腿逃跑。波洛韦次人在弗拉季米尔的部队面前纷纷倒毙，那是他们为人眼所看不见地被天使所杀[1047]，这种情景很多人都见到了；人头飞舞，人眼无法看见纷纷落地。3月27日，受难月的礼拜一，战胜了波洛韦次人。在萨尔尼查河[1048]歼灭了很大一批异族部队。上帝拯救了自己的信徒。斯维亚托波尔克、弗拉季米尔和达维德同声赞颂上帝赐予他们对蛮族所取得如此辉煌的胜利，缴获了大批俘虏、牲畜、马匹、羊，很多俘虏是徒手抓获的。当审问俘虏时人们问道："你们有这样强大的力量，这么多人，怎么就抵挡不住，

这么快就溃逃了呢？”他们回答说：“当你们的上方有些别的什么骑士挥舞着发光闪亮的可怕武器帮助你们时，我们怎么还能打得过你们呢？”这只能是上帝派来帮助基督徒的天使，也正是天使启示弗拉季米尔·摩诺马赫产生了这样的念头：发动自己的兄弟——罗斯的王公们共同讨伐异族。这也如我们上面所提到过的，在佩切拉修道院曾出现的幻象——在修道院食堂上方的火柱，它接着移向教堂，再从教堂移到戈罗杰茨，而弗拉季米尔那时正在那里的拉多瑟尼[1049]。正是那时，天使启发弗拉季米尔出现了那个念头，于是弗拉季米尔像我们已经说过的，开始促成了这次远征。

因此应赞颂天使，正像约安·兹拉托乌斯特所说：因为天使总是祈求创世主对人以仁慈为怀。我说因为天使在我们和我们的敌对势力作战时成为我们的庇护者，他们的首领是大天使米哈伊尔。因为他为了摩西的躯体而与恶魔斗争，为了人类的自由起来反对波斯王公；按上帝的意志分开万物，给各族安排长老，并允许这些波斯人蔑视自己的（长老），吩咐给行割礼的人们保留米哈伊尔，不是由于对造孽的愤恨，而是由于某种非语言所能表达的善意的判断，很恼火地（吩咐）关闭他们的边界（并加以固定）。与此同时，这位迫使犹太人为波斯人劳动，而那位则努力去解放他们，并积极地向上帝祈祷说：“总揽一切的主啊，您至今还不肯宽恕耶路撒冷及叛逆的城市吗？这些城市被你抛弃已达70年了。”好像在幻想中看到过他，达尼尔也看到过一个飞人：其脸如闪电，其眼如蜡烛，其肌肉和小腿闪亮如铜，其嗓音如众人的合声。有这样的人，他们中有的人引诱驴子，并用无聊的渎神的魔法创造了瓦拉姆；他们中有的人在约书亚·纳文面前抽出宝剑，要求他以此为榜样，帮助抗敌；他们中有的人，在一个晚上就杀死了18万叙利亚人，使蛮人的梦幻变为死亡；他们中有的人把预言家阿瓦库姆腾空抱住，为了使他供养在狮群中找到的达尼尔——这样的人总是能战胜敌人的。神一般的拉法伊尔也是这样：他从一条鱼身上割下鱼油，治好发狂的少女，并做了这样的事，使瞎眼的长老看见了太阳。捍卫我们生活的那些人不是值得极大的敬重吗？神吩咐天使成为人民的保护者，像已有人说过的：“当至高无上的神划分了语言，当他分布完亚当的孩子们，他就按上帝的天使数目为各族人民确定了居住地点，但每个信徒都分配到天使。因为当少女罗季开始对圣徒们说时，当时幸免逃脱的彼得和希罗德站在门前，他们不相信她的话：这不是少女，是他的天使。”主也以此来证明说：“你们看，也不可轻视细小

力量形成的联合，因为我对你们说他们的天使看见留在天上的我的父亲的脸。”如约翰所说，基督还在每个教堂设立了保护天使，他说：“告诉伊兹穆连教堂的天使：‘见到了你的贫困和苦难，但你是富有的。’”天使是为我们向主祈祷的使者，热爱我们的天使知道这一善行。因为他们是祈祷的神灵，正像圣徒所说：“他们是派去给那些想得到拯救的人们祈祷的。”天使对他们而言是保护者和帮助者，如现在你听到的关于达尼尔的故事一样，在（上帝）发火的时刻，他是如何为了我们的解放引来大天使米哈伊尔到波斯人那里的。因为那位像讲过的那样迫使人们去为波斯人劳动，而这位致力于解放俘虏。米哈伊尔不断战胜敌人，因为犹太人渡过幼发拉底河，从此又过起定居生活，既建立了城市，又建筑了教堂。伟大的叶皮法尼也说过：“每个民族都派有天使。”描写达尼尔的书中也提道：“天使给希腊人设立了统治者，并把米哈伊尔立为犹太教徒的主宰。”他还说：“并按天使的数目给各族人民划定了居住地。”

在解释达尼尔的话时，又像伊波利特所说[1050]：“在基尔王执政的第三年，我，达尼尔，哭泣了三个礼拜；到第一个月的月末，恳求上帝提示秘密，向上帝祈祷了21天后，才安定了下来。天父听到了我的祈祷，告诉了他们会有如何的遭遇，于是在大河上应验了；上帝能出现在他要宽恕罪过的地方，那太好了。我举目望去，看见一个全身穿着红衣的男子汉，当他飞起时，乍一看去好像是天使加百列；这并非如此，看见的是主本人；看见的不是真正的人，而只是人的形象，如同所说：‘这位男子汉身着华贵的衣服，他的胯骨束结着纯金的带子，他的躯体像黄玉，他的脸像闪电，他的双眼像两支点燃的蜡烛，肌肉和肩膀像纯铜，他的嗓音像很多人的合声’。我跌趴在地上，好像有人用手把我扶起，让我跪在地上，对我说：‘达尼尔，不用怕。你知道我为什么来见你吗？我想对波斯国王开战，但我告诉你在真书上写的是什么，除了你们的米哈伊尔公外，没有任何人能和我争论；因为我把他留在这里，并从那天起我努力向你的上帝祈祷，他听到了你的祷告，我被准许去和波斯王公作战；有的人认为，为了你的祈祷很快实现，不应把人放出去：我反对这样做，留下了你们的王公米哈伊尔。’米哈伊尔是谁呢？如果不是派到人间的天使，那又会是谁呢？”如（上帝）对摩西说的：“我不能和你们去远征，因为那是一些倔强的人，但我的天使会和你们前往。”

这样，罗斯的王公们仰仗上帝的帮助，托福圣母和神圣天使们的祈祷，荣归故里，其名声不仅广泛传于本国的民间，还远扬各国，如希腊、匈牙利、波兰、捷克，甚至直到罗马。从今往后，永生永世，为上帝争光，阿门！

是年10月7日，弗谢沃洛德的遗孀去世，安葬在修道院的圣安德烈的灵柩旁。同年11月23日，切尔尼戈夫的主教伊奥安去世。

6620年（1112年）。“米兰敕令纪年”（印吉克特）5年，斯维亚托波尔克的儿子雅罗斯拉夫出兵攻打雅特维亚格人，战胜了他们；在班师途中，5月12日派人前往诺夫哥罗德迎娶姆斯提斯拉夫的女儿、弗拉季米尔的孙女为妻，6月29日人们奉命把新娘伴送到。同年，叶菲米娅·弗拉季米罗芙娜[1051]嫁给匈牙利国王。同年5月25日，达维德·伊戈列维奇去世，遗体于29日安葬在克洛夫的弗拉赫尔娜圣母教堂[1052]。同年11月3日，弗谢沃洛德的女儿、弗拉季米尔的姐姐扬卡去世，安葬在她父亲修建的圣安德烈教堂[1053]；她在处女时就是在这座教堂剃度出家的。是年年终左右，1月12日[1054]佩切拉修道院院长狄奥克季斯特被任命为切尔尼戈夫主教，1月19日他正式就职。王公达维德和王后对此十分高兴，因为狄奥克季斯特是她的教父；贵族们和所有的人也都很高兴，因为他的前任主教病痛缠身，难以主持工作，他已卧床将近25年；因此王公和百姓都期待在赞颂上帝时有一位主教来主持仪式。修道士兄弟的心情也是同样，他们没有修道院院长：这时，全体弟兄就聚集在一起，推举普罗霍尔牧师为自己的修道院院长。并把此事呈报给总主教和斯维亚托波尔克王公。王公欣然应允，吩咐总主教任命普罗霍尔（为修道院院长）。2月9日谢肉节[1055]周的星期四，他被正式任命。从此，（佩切拉修道院的）众弟兄和修道院院长各在其位。

6621年（1113年）[1056]。中午一点，太阳出现征兆，所有人都看得很清楚：3月19日，太阳剩下了很小一部分，如同两角朝下的弯月，而月亮的征兆出现在29日[1057]。这是不祥的前兆。太阳、月亮和星辰的征兆不是出现在全世界。如果在某个国家出现征兆，就那个国家能见到它，而别的国家则看不见。在古代也是如此，在安条克时期[1058]耶路撒冷出现征兆，天空出现一些骑马的人，他们手持武器，剑光闪闪。这只出现在耶路撒冷，而在其他地方就没有这种

现象。太阳出现过的这种征兆预示着斯维亚托波尔克的死亡。这次征兆过后，复活节[1059]降临，大家欢度复活节。节日过后，王公重病不起。4月16日，虔诚的王公米哈伊尔（人们称他为斯维亚托波尔克）在维什戈罗德郊外逝世，遗体用船运到基辅，经更衣整容后，放在雪橇上，贵族们和他的全体亲兵队都为他哭泣，在唱完悼念他的圣歌后，把他安葬在他本人修建的圣米哈伊尔教堂。王后（他的妻子）为修道院、教士及穷人慷慨解囊，令所有人为之惊叹，因为谁也作不出如此慷慨的施舍。翌日，4月17日，基辅人开会，派人去见弗拉季米尔（摩诺马赫）说："王公啊，请来继承你父亲和祖父的王位吧！"弗拉季米尔得知此消息，哭了很久，但没去（基辅），为兄长的逝世而悲痛不已。基辅民众抢劫了千人长普佳塔的邸宅，袭击犹太人，抢尽他们的财产。于是基辅人又一次派人去见弗拉季米尔[1060]说："王公啊，你一定得到基辅来。如果你不来，那你可要知道会发生很多坏事，到那时遭受抢劫的就不仅是普佳塔、百人长和犹太人的邸宅，他们还会袭击你的王嫂、贵族和修道院。王公啊，如果修道院一旦被抢，那你是要负责任的。"弗拉季米尔听此情况后，启程前往基辅。

十九、弗拉季米尔·摩诺马赫开始执政

弗拉季米尔·摩诺马赫礼拜日在基辅即位。总主教尼基福率各主教和基辅全体民众举行隆重仪式迎接他。他登上了自己父亲和自己祖辈的王位，皆大欢喜，叛乱也平息了。当波洛韦次人得知斯维亚托波尔克去世的消息后，他们集结起来，兵进维里[1061]。弗拉季米尔召集自己的儿子和侄子也向维里进发，并和奥列格会合，波洛韦次人闻讯逃遁。是年，（弗拉季米尔）派自己儿子斯维亚托斯拉夫统治佩列亚斯拉夫利，维亚切斯拉夫统治斯摩棱斯克。是年9月14日，拉扎列夫修道院[1062]的女院长去世，她在圣洁的一生中度过60年的修道士生涯，享年92岁。是年9月11日，弗拉季米尔为自己儿子罗曼娶沃洛达里的女儿为妻。是年，姆斯提斯拉夫在诺夫哥罗德的集市附近的王公邸宅为圣尼古拉石砌教堂奠基[1063]。是年，（弗拉季米尔）派自己儿子雅罗波尔克统治佩列亚斯拉夫利。是年，派达尼尔担任尤里耶夫城的主教，而尼基塔担任别尔戈罗德城的主教。

6622年（1114年）[1064]。3月16日，弗拉季米尔的儿子斯维亚托斯拉夫去世，安葬在佩列亚斯拉夫利的圣米哈伊尔教堂。该城的职位是他父亲封给他的，并把他从斯摩棱斯克转派到这里。是年，姆斯提斯拉夫在诺夫哥罗德大兴土木，扩建到比以前更大的（城市）。是年，在姆斯提斯拉夫当政时期，地方行政长官帕维尔在土堤上又修建了拉多加湖的石堤。当我来到拉多加时，拉多加人对我说："当大片的乌云出现时，我们的孩子们能捡到许多透明的珠子，珠有大有小，还带孔，而别的人在沃尔霍夫河畔也捡到河水冲上来的珠子。"我要了一百多颗这种珠子，粒粒皆异[1065]。当我为此惊叹不已时，他们告诉我："并不算稀奇，有些尚健在的老人，他们到过尤格拉人和萨莫亚季人那里，在北方各国亲眼目睹过乌云如何低垂下来，从那乌云里落下许多像是刚出生的幼小的松鼠，它们长大后就栖息到各地。另一次出现了乌云，从乌云里落下许多幼鹿，它们长大后也散居到各处。"[1066]这件事我可有证人，他们是拉多加的行政长官帕维尔和所有拉多加人。如果还有谁不相信这种事，那就请他读一读《古年代记》

[1067]。“在普洛布斯[1068]统治时期，下雨时从一大片乌云中降落下浸饱大量水分的小麦，人们把小麦收集起来倒入一个个大谷仓。同样，在奥勒利安[1069]时代，许多小碎银子降落（地面），而在非洲，曾降落下三块巨石。”在洪水泛滥和语言分化后，“最初是含氏族的麦斯特罗姆开始执政，继承他的是耶利米，然后是费奥斯塔”，埃及人还把他称为斯瓦罗格[1070]。“在这位费奥斯塔统治埃及时期，在埃及曾发生了从天上掉下钳子的事，于是埃及人开始锻造兵器，而在此以前他们是使用棒槌和石块作战。还是这位费奥斯塔，制定了法律，规定妇女只能嫁给一个丈夫，过严守本分的生活，如果谁敢通奸，即行处死。因此他被称为斯瓦罗格神。”“从前，妇女可以和任何人交往，就像牲畜一样。当妇女生了孩子，她就把孩子交给她所心爱的人，说：‘这是你的孩子。’那人就举行庆典，把孩子收养过来。费奥斯塔废除了这一习俗，规定一个男人只允许娶一个妻子；一个妇女只允许嫁给一个丈夫。谁一旦违反了这条法律，就将他投进熊熊燃烧的火炉中。”“为此，埃及人称他为斯瓦罗格，敬重他。他死后，他的取名为太阳的儿子继位，人们称他为达日鲍格[1071]，他在位7470天，相当于20年半。因为埃及人还不会别的计时法：有的人根据月亮，而另一些人按日子来计年份；当后来人们开始向皇帝缴纳贡赋时，才知道有12个月。斯瓦罗格的儿子“太阳”王，即达日鲍格，是一位很有魄力的男子汉。当他听到有人报告说有位埃及富有的贵夫人与人通奸，“太阳”王就想找到她并（当场）把她抓获，他绝不允许自己父亲斯瓦罗格的法律遭到破坏。当他得知一天晚上那位夫人在她丈夫不在时要和那男人通奸，“太阳”王就带上几名勇士，正赶上她和她外遇的心爱的男人睡在床上作乐，“太阳”王逮捕了她，加以刑讯，并下令将她在埃及全国游街示众以示羞辱，而那个奸夫则斩首示众。于是埃及全境生活忠贞纯洁，人人都称颂“太阳”王。”然而我们不能再讲下去了，让咱们同大卫一起说：“主在天上、地上、海上及所有的角落创造出他希望的一切，使云从地边腾向天空。”这就是我们起初说过的最后的国度。

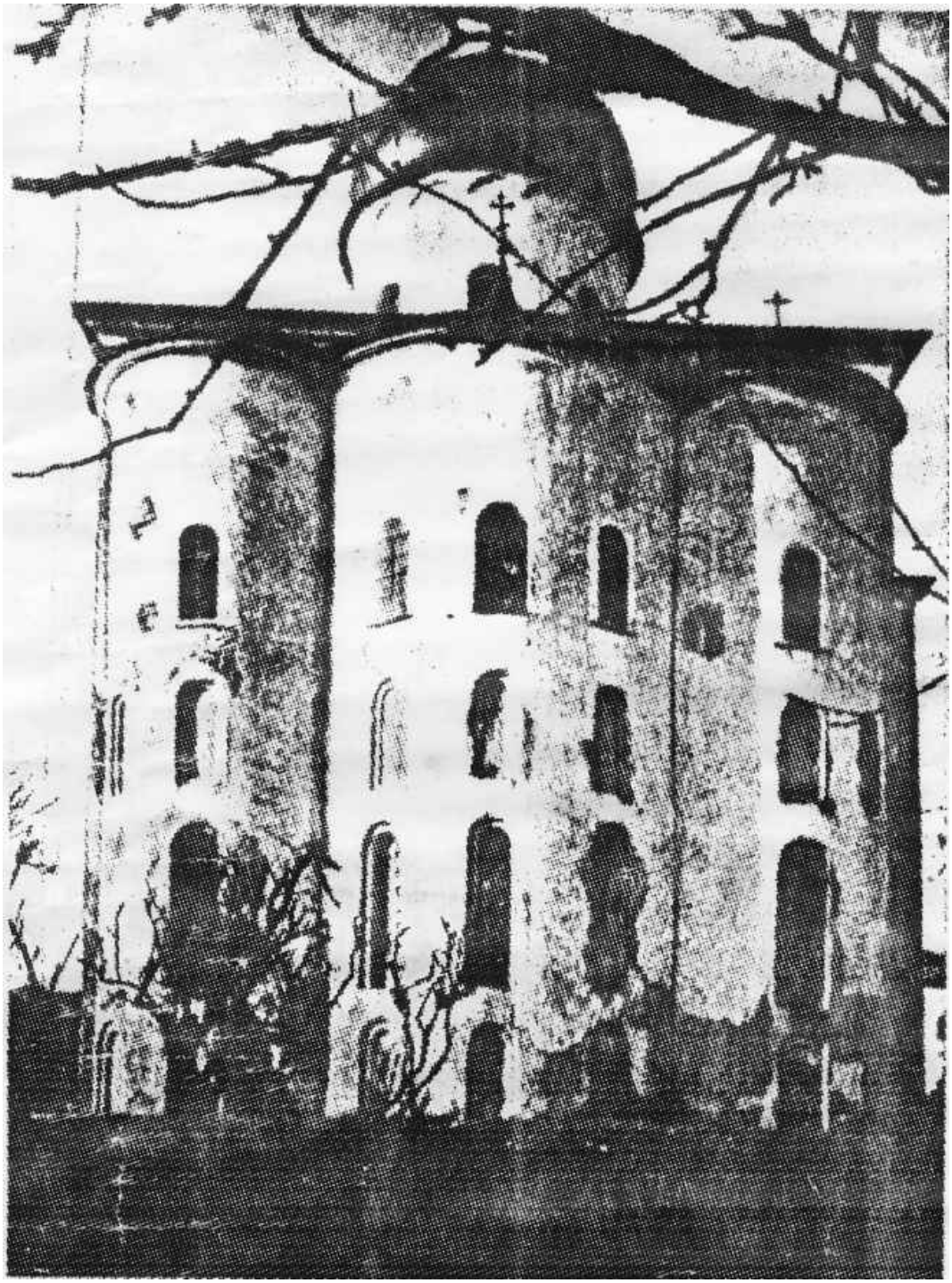

1119年尤里耶夫修道院格奥尔基大教堂（姆·克·卡尔格尔摄）

老拉多加出土的有圆斑点的玻璃珠（Ф.Д.古列维奇画）

6623年（1115年）[1072]。“米兰敕令纪年”（印吉克特）8年，罗斯王公兄弟几个：弗谢沃洛德的儿子，被称为摩诺马赫的弗拉季米尔，达维德·斯维亚托斯拉维奇和他的弟弟奥列格共同商议，决定搬迁鲍里斯和格列勃的干尸，因为石结构的教堂业已落成，迁移他们的遗骸以褒扬和歌颂他们的功德。5月1日，礼拜六，他们先举行石砌教堂的祝圣仪式。第二天早上才搬迁圣者。从四面八方汇集来了许多人：总主教尼基福和全体主教——切尔尼戈夫的狄奥克季斯特、佩列亚斯拉夫利的拉扎里，还有别洛戈罗德的尼基塔牧师，尤里耶夫的达尼拉；还有很多修道院院长——佩切拉修道院的普罗霍尔，圣米哈伊尔修道院的西尔维斯特，圣救世主修道院的萨瓦，圣安德烈修道院的格里戈里，克洛弗修道院的彼得以及其他修道院长。于是，大家为石结构教堂举行了祝圣仪式。在为鲍里斯和格列勃做过弥撒后，大家都去奥列格那里参加宴会，菜肴极其丰盛，大家大吃大喝。一连三天为乞丐和云游教徒免费供食。（5月2日）一大早，总主教、主教、修道院院长们身穿僧侣的祭服，点燃蜡烛和香气四溢的手提香炉，走向圣者的干尸匣，把鲍里斯的干尸匣抬起来，放在灵车上。王公和贵族们拿起车绳拉起来；修道士手执蜡烛为先导，其次是牧师、修道院院长和走在灵车前的主教们，而各王公和灵车走在设移动路障的两侧之间。由于看热闹的人太多，前进艰难：围观的人把移动路障都挤坏了，另

一些人则挤满城墙和看台，人山人海，目不暇接。弗拉季米尔下令把撕成一块块的锦缎、毛料和灰鼠皮（бель）[1073]一起抛向人群，而在人群特别挤过来的另一些地方抛撒银币。这样，干尸匣就轻而易举地送进了教堂，安放在教堂的中央，然后再去迎取格列勃的干尸匣。用同样办法又把格列勃的干尸匣运来，安放在他兄长的旁边。这时，发生了以弗拉季米尔为一方，达维德和奥列格为另一方的争执：弗拉季米尔主张把干尸匣安放在教堂的中央，其上建一个银制的盖罩，而达维德和奥列格则主张把干尸匣放在“我父亲选定的”拱门下，在教堂的右侧已经为他们修建好了拱门。于是，总主教和各主教开了口：“咱们还是抽签吧，蒙难者愿意在什么地方，就把他们安放在什么地方。”王公们同意这种办法。弗拉季米尔、达维德和奥列格开始抽签。结果达维德和奥列格的签被抽中。于是两个干尸匣被安放在右侧的拱门下，一直留存至今。殉难的圣徒于5月2日在维什戈罗德从木结构的教堂被迁到石结构的教堂。他们是我们王公们的光荣，他们是罗斯大地的庇护者，他们赢得了这个世界的荣誉，他们热爱基督，并决心沿着他的足迹前进。他们是基督善良的羔羊，当他们受迫害时不反抗，当他们被刺杀时，他们不避让，而是从容就义！因此，他们才能与基督共享永恒的欢乐，从我们的救世主耶稣·基督那里接受治好百病的圣物，慷慨地把这永生的灵丹施舍给病人。这些人都是怀着虔诚之心朝觐这自己祖国的捍卫者，朝觐这二位圣殿的病人。王公、贵族及所有的人都参加了3天的庆典活动，赞颂上帝和蒙难的圣徒，然后各自回转。弗拉季米尔用金银包钉干尸匣，装饰他们的灵柩，同样还用金银包钉拱门[1074]。人们向他们顶礼膜拜，祈求饶恕罪孽。

1116年诺夫哥罗德的安东尼修道院大教堂

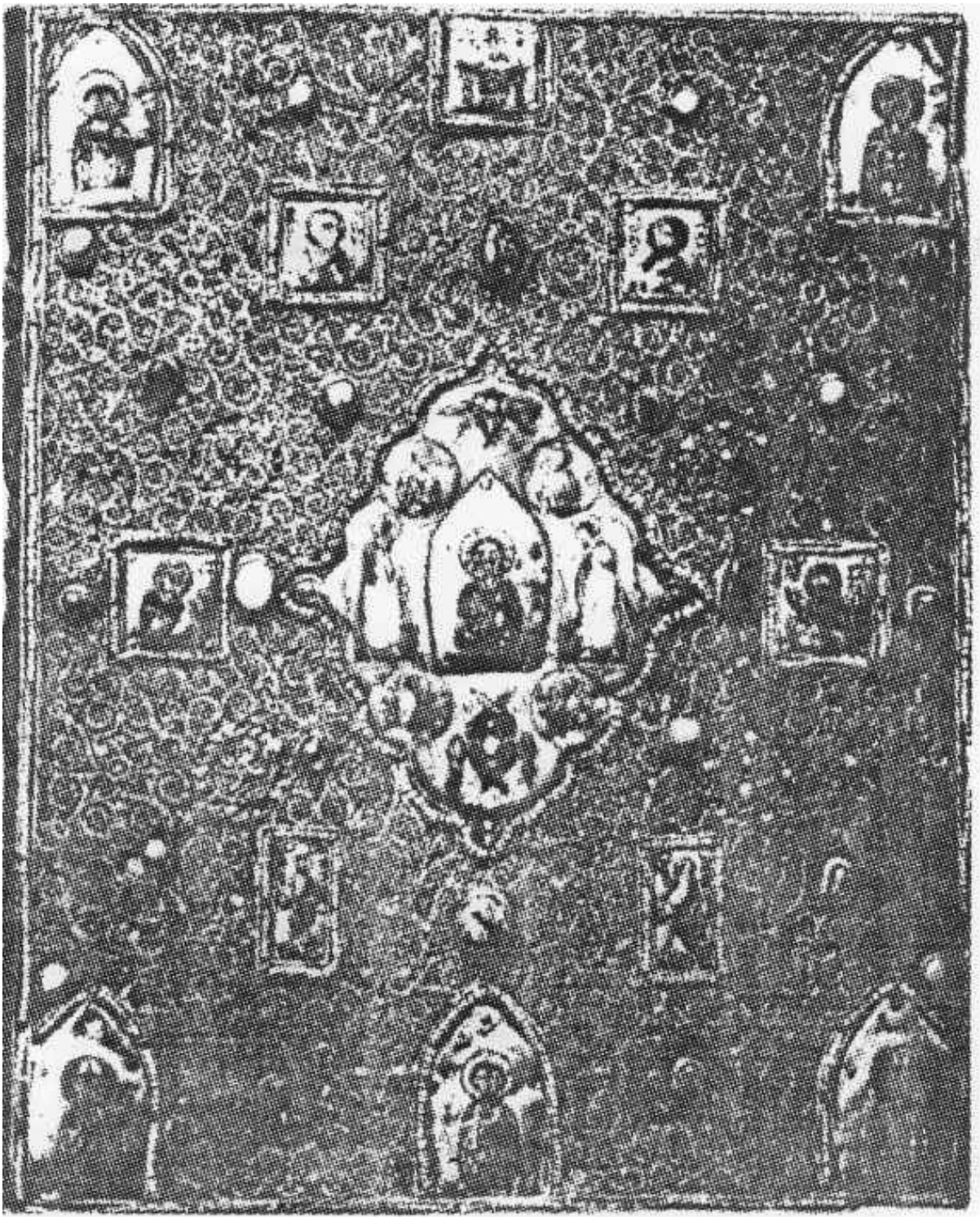

1117年姆斯提斯拉夫经书上的圣像饰物

是年，出现了一种征兆：太阳熄灭，变得像月亮一样，无知的人们就说：“太阳被吞吃掉了。’[1075]同年8月1日，奥列格·斯维亚托斯拉维奇去世，翌日被安葬在圣救世主教堂，在其父斯维亚托斯拉夫的灵柩旁。同年，（弗拉季米尔）兴建的第聂伯河大桥竣工。

6624年（1116年）。弗拉季米尔发兵讨伐格列勃（弗谢斯拉维奇），因为格列勃曾和德列戈维奇人交战，放火焚烧斯卢切斯克城[1076]。他对此既不忏悔，又不表示归顺，反而公开顶撞，指责弗拉季米尔。弗拉季米尔就指望上帝的保佑和正义，率领自己的孩子，还有达维德·斯维亚托斯拉维奇和奥列格的孩子，进军明斯克。维亚切斯拉夫占领了奥尔沙和科佩萨，达维德和雅罗波尔克则夺取了德柳茨克，大胜敌军[1077]。而弗拉季米尔自己挥师直指斯摩棱斯克；格列勃闭城坚守。弗拉季米尔在城前的自己阵地上修建了一间住屋，格列勃见此大惊失色，派人向弗拉季米尔求和。弗拉季米尔也不想在大斋戒的日子里流血，同意和他言归于好。格列勃领了孩子和亲兵队出城，低首下心，拜会弗拉季米尔，和他缔结和约，并答应在一切事情上都听从弗拉季米尔的安排。弗拉季米尔接受格列勃的言和，对一切作了训示后，把明斯克封给他，班师返回基辅。雅罗波尔克为自己俘虏的德柳奇人建了一座木结构城——热尔季[1078]。是年，姆斯提斯拉夫·弗拉季米罗维奇率领诺夫哥罗德人和普斯科夫人发兵攻打楚德人，夺取了名为熊首的楚德城市[1079]及无数乡村，满载而归。同年，弗拉季米尔的女婿——立奥王子[1080]发兵攻打阿列克塞皇帝，多瑙河的几座城市相继降服。8月15日，阿列克塞皇帝派来的二位萨拉森人在杰列斯特尔的城里[1081]用计杀死了他。是年，弗拉季米尔大公派出伊凡·沃伊季希奇，伊凡在多瑙河流域任命了一批地方行政长官[1082]。同年，弗拉季米尔派自己的儿子雅罗波尔克，达维德也派自己的儿子弗谢沃洛德出征顿河，他们连克三座城市：苏格罗夫、沙鲁饮和巴林[1083]。这时，雅罗波尔克娶被俘的雅斯人的王公女儿绝世佳人为妻。同年，斯维亚托斯拉夫的女儿——普列德斯拉芙娜修女去世。同年，维亚切斯拉夫和福马·拉季鲍里奇远征多瑙河，到了杰列斯特尔，无所建树而返。同年，（弗拉季米尔）和波洛韦次人及托尔克人交战，又和佩彻涅格人战于顿河一带，打了两天两夜，托尔克人和佩彻涅格人到罗斯投奔弗拉季米尔[1084]。同年，

罗曼·弗谢斯拉维奇去世。同年，伊戈尔的孙子——姆斯提斯拉夫去世。同年，弗拉季米尔把自己的女儿阿加菲娅嫁给弗谢沃洛德克。

6625年（1117年）[1085]。弗拉季米尔把姆斯提斯拉夫从诺夫哥罗德调回，父亲把别尔戈罗德城给了他，而在诺夫哥罗德继位的是他的儿子，即弗拉季米尔的孙子姆斯提斯拉维奇。同年，弗拉季米尔率领达维德、奥列戈维奇、沃洛达里和瓦西里科进军弗拉基米尔城，讨伐雅罗斯拉夫，他们把他围困在弗拉基米尔城。包围了60余天，才与雅罗斯拉夫缔结了和约。当雅罗斯拉夫屈服，向自己的叔叔弗拉季米尔叩首认罪时，弗拉季米尔彻底教训了他一顿，吩咐他“如召见时”要奉召必到。就这样和平解决，各自返回。这时，波洛韦次人投奔保加利亚人，保加利亚王公给他们送去下了毒的酒，阿耶帕及其他波洛韦次王公喝了后，全被毒死。同年9月6日，佩列亚斯拉夫的主教拉扎里去世。同年，波洛维茨人进犯罗斯[1086]。同年，弗拉季米尔为安德烈娶图戈尔坎的孙女为妻。同年9月26日发生地震。同年，弗拉季米尔把格列勃从明斯克调出，并在利托河为纪念殉教的圣徒修建的教堂奠基……弗拉季米尔派儿子罗曼去弗拉基米尔城执政。同年，阿列克塞皇帝去世，他的儿子伊奥安继位[1087]。

注　释

注释首要的目的在于帮助正确理解作为历史资料的《往年纪事》原文的内容。为此，注释对有的段落、有的句章和有的提法作单独的解释，指出编年史作者的论断、材料的来源，尽可能地检验其确切性等。此外，注释还有一个目的，就是向读者介绍其他各种《往年纪事》手抄本中包含的全部珍贵的史料。我们出版的主要文本是根据拉夫连季编年史的《往年纪事》。为此，凡是本书和别的《往年纪事》手抄本出现不同的地方，都加以解释，并以新的资料予以补充（详情可参阅《古文献概述》，第150页）。

[1] 《往年纪事》中的"往"字常译成"按年代的"。И.И.斯列兹涅夫斯基就是这么来理解这个字的。他译的《往年纪事》的书名是《按年代记述的往年故事》（参阅他写的《古罗斯语词典的资料》，卷1）。但是，正如语言论著中所指出的那样，这种译法不能认为是正确的。"往"这个字的意思不是说明"纪事"，而是说明"年"。"往"的意思是"过去的"、"以前的"。这个字在《格奥尔格·哈马托罗斯编年史》的译文中不止一次用于这个意义。参阅《往年朝代的开始》（一章的标题）。考虑此处主要根据的希腊文本的意义，这里应译为：《古往王朝的开始》（B.M.伊斯特林《格奥尔格·哈马托罗斯编年史》，卷1，彼得格勒1920年版，第9页）。《格奥尔格·哈马托罗斯编年史》译文的证明特别重要，因为据B.M.伊斯特林的研究，毫无疑问证明这个译文是11世纪古罗斯的（而不是像以前认为的保加利亚的）译者译的。所谓特维尔汇编的编者在16世纪也正确地理解了这个"往"字的意义，他把《往年纪事》的名称译为《古代记事》。编年史家把他收集的往年岁月的史料加工，给自己的著作命名为《这就是往年记述》。《往年纪事》的编者在自己的著作中不止一次地强调，他写的是往事 。

[2] 编年史家这里所提的"Руская земля"一词是什么意思呢？这个专有名称在古罗斯有几个意思，首先和基本的意思是："罗斯国家"（当然，这是11—12世纪的概念）。在编年史中类同的说法还有"лядская земля"（波兰国家），"Ъолгарская земля"（保加利亚），"Греческая земля"（拜占庭）等。"Руская земля"有时还表示罗斯人

民，少有的表示“罗斯军队”，偶尔也表示地区，即罗斯国内的某地区，或基辅附近的某地方（这个意义主要见于12—13世纪的编年史）。最后这个意义在此未必可取，因为它通常在后期才能见到。“罗斯”军队的意义在此场合难以接受。这里也不见得能谈罗斯的一些地区，因为谈地区渊源的问题没有意义。剩下的只有两个意义了：罗斯“人民”和“国家”。但是，应该指出这两个意义在古代的理解是非常接近的。其实在那种场合，编年史家把“Руская земля”这一术语用于罗斯人民的意思时，他几乎通常是指国家组织统一起来的人民（如在和外国的谈判中，在军事冲突中等）。在相反的场合，编年史家大部分使用术语“язык”（民族）和“племя”（部落）。这样，《往年纪事》开头标题谈的是罗斯国家的开端，或作为国家整体的罗斯人民的开端。对《往年纪事》开头标题的这种理解，也被后一句话提出的问题所支持，关于这个罗斯国家中央集权的基辅的全罗斯王朝开端的问题：“是谁成为基辅第一任王公。”《往年纪事》前半部就是回答这两个问题的。编年史家讲述斯拉夫人民的起源，描述他们的土地，指出地名的来历、斯拉夫文字的诞生，还指出东斯拉夫（罗斯的）各部落的差异，讲解了罗斯名称的由来，指出了各地方公国王朝及全罗斯王朝的开始（从留里克算起），并一直注意罗斯国家的逐渐兴起。编年史家在自己著作开篇标题中所提出的问题是广泛的，而对其回答却更为广泛。关于“罗斯”和“罗斯的”两词的详细意义可参阅后面（注157—160）的讲述。

[3] 此处指的是《圣经》第一篇——创世纪中讲述的传说故事：上帝由于人们的罪孽使洪水泛滥大地，但事先通知了唯一一位虔诚正直的人挪亚，让他造一只方舟，舟上带进自己的妻子、三个儿子及他们的媳妇，还随身携带“洁净”的动物各七对（即可作祭祀供品的）和不洁净的动物各一对。洪水泛滥时，其他所有人和动物都全遭毁灭。圣经中说，洪水退后的一天，挪亚喝醉酒，全身光秃秃地躺在自己的帐篷里。挪亚的儿子含，嘲笑自己的父亲，而另两个儿子——闪和雅弗——拿件衣服给父亲盖上。为此，上帝为含的后代安排的是坏的命运（他们注定要做奴隶），而为闪和雅弗的后代安排的是好命运。整个大地都在挪亚这3个儿子的后代之间瓜分。可是关于抽签瓜分所有地盘的事，圣经上没有说。从“洪水过后”到“米底和巴比伦之间”这段，关于挪亚儿子们之间瓜分地盘的基本故事，编年史家是从格奥尔格·哈马托罗斯编年史中取来的，但一方面作了某些删节（特别在开始部分），另一方面又作了一些补充。对哈马托罗斯的补充，我们可以举下面几句总结的话：“东

方地区分给了闪，”“北方地区和西方地区分给了雅弗，”“南方地区分给了含”。在提到“伊利里亚”国后插进“斯拉夫人”一词（参阅《伊利里亚》第209页）具有特殊意义，这是由于编年史家认为斯拉夫人最初是住在伊利里亚。参阅后面6406年（898年）条，编年史家指出：“伊利里亚也在那里，使徒保罗曾到过那里，那也是斯拉夫人最初居住的地方。”A.A.沙赫马托夫认为，关于在挪亚儿子间瓜分地盘的整个这一段，编年史家不是直接取材于格奥尔格·哈马托罗斯编年史，而是取材于基本根据别人著作编纂而成的年代记，该年代记中的这段作过某些修改。A.A.沙赫马托夫推测，这部编纂的年代记的编写是在保加利亚，主要取材于哈马托罗斯编年史和约安·马拉拉编年史的保加利亚文译本。B.M.伊斯特林做了大量的研究工作，根据哈马托罗斯编年史译本的语言分析，有力地证明这个译本是早在11世纪的罗斯完成的。（B.M.伊斯特林《格奥尔格·哈马托罗斯编年史》卷2，彼得格勒1922年版，第268—309页。）B.M.伊斯特林把这部收入哈马托罗斯编年史译本的编纂年代记暂且称之为《扩编本年代记》（罗斯把格奥尔格·哈马托罗斯编年史理解为《扩充本》），并推测这部年代记也是早在11世纪的罗斯编成的。格奥尔格·哈马托罗斯编年史是在米哈依尔三世皇帝统治时期（862—867年）编成的，罗斯的编年史家不止一次地把它看成是世界史知识的史料来源。其作者个人情况只知道他是一位修道士，而这一身世在编年史的全部叙述中到处都反映出来：他对圣像崇拜反对者恨之入骨，在讲述中经常插进一段神学的宣传，如此等等。格奥尔格·哈马托罗斯编年史在风格上和罗斯编年史迥然不同：书中的历史材料不分年条，言辞注重华丽，充满教权主义思想。格奥尔格·哈马托罗斯编年史共分四册，收编从“创世”到842年的世界史。格奥尔格·哈马托罗斯编年史后面一般附有一续编，写到948年。在这段历史中，通过还是那位推测的罗斯人根据别人著作编纂的年代记，可明显看出它和约安·马拉拉编年史有联系（详情可参阅A.A.沙赫马托夫：《往年纪事》及其史料。古代罗斯文学部著作第四卷，列宁格勒1940年版，第72页）。约安·马拉拉——按其出身是叙利亚人，居住于叙利亚的安条克。他一生的时间难以精确排定。他写的编年史写到查士丁尼皇帝的末年（到563年）。马拉拉编年史和哈马托罗斯编年史相比更具有世俗性。它特别重视古代希腊史，而格奥尔格·哈马托罗斯编年史则与其不同，它着重写拜占庭史（“罗马”史）。约安·马拉拉编年史经常是罗斯编年史家的世界史的史料来源（虽然它还赶不上格奥尔格·哈马托罗斯编年史）。

[4] 巴克特里亚——又称巴克特里安纳（中译“大夏”），是阿姆河和兴都库什山西部之间的一个国家，北邻索格底亚纳（粟特）。主要城市巴克特拉是繁荣的贸易中心。——在《往年纪事》开头引用的所有地理报道均取自比《往年纪事》本身更古老的文学史料（属于公元1—8世纪）。

[5] 里诺科鲁尔是埃及和巴勒斯坦之间的一座边境贸易城市。

[6] 科尔杜纳——此处的“科尔杜纳”指的是哪个国家，不甚清楚（哈马托罗斯编年史中与其相应的是Κορδόυα）。可能这是位于亚美尼亚南部、底格里斯河上游的科尔杜叶纳。

[7] 古阿拉伯指的是什么地方不详。可能这是指罗马的阿拉伯行省的一个地区。

[8] 叶利马伊斯，英底亚——具体指哪两个国家不详。可能指的是阿拉伯的两个行政区，因为它们放在古阿拉伯和大阿拉伯之间。叶利马伊斯也可能指的是波斯湾以北的埃拉姆地区。

[9] 大阿拉伯——幸福的阿拉伯（阿拉伯南部地区）。

[10] 基利西里亚——又称科利亚和库利亚。

[11] 科马基纳——古叙利亚北部的一个地区，北接卡帕多基亚，西邻基利基亚。

[12] 埃塞俄比亚在希腊和拜占庭的地理学中是一个不确定的地名，它是指埃及以南的一个国家和亚洲的另一个国家。这里指的是亚洲的埃塞俄比亚。

[13] 红河可能指的是红海。这里的埃塞俄比亚显然是非洲的埃塞俄比亚，它不同于（上面所述的）东邻印度的亚洲的埃塞俄比亚。

[14] 菲瓦伊达——别奥提亚的一座希腊城市。

[15] 基里尼亚——又名基列纳伊卡，是北非的一个地区，西临利比亚。

[16] 利比亚——非洲远古时期的称谓。其狭义是指埃及以西的北非的一部分，它主要有两部分：马尔马里卡和基列纳伊卡。

[17] 马尔马里亚——又称马尔马里卡，非洲的一个地区，东邻基列纳伊卡。

[18] 西尔西斯——又名西尔特，北非的一个地区，濒临西德拉湾和加别斯湾。

[19] 另一个利比亚指的是尼罗河发源地“大洋”利比亚。

[20] 努米底亚、马苏里亚——毛里塔尼亚以东的北非的两个地方。

[21] 毛里塔尼亚——北非西部的一个地方；加迪尔在现今的加迪斯。

[22] 基利基亚——又译西利西亚，小亚细亚的东南部沿岸地区，东面从帕姆菲利亚湾到阿曼山脉，北到塔弗尔山脉。基利基亚东临科马格纳，北接卡帕多基亚，西北连利卡奥尼亚，西邻帕姆菲利亚。

[23] 帕姆菲利亚——小亚细亚南部沿岸的一条狭长地带，北邻皮西底亚，东接基利基亚。

[24] 皮西底亚——小亚细亚南部的一个地区。最初曾和帕姆菲利亚构成一个整体。东与利卡奥尼亚及基利基亚毗邻，南接帕姆菲利亚，西与利基亚和卡里亚接壤，西北和北与弗里基亚接壤。

[25] 米西亚——又称米齐亚，亦称密细亚，小亚细亚西北的一个地区，南与吕底亚毗邻，东与弗里基亚和维菲尼亚接壤。

[26] 利卡奥尼亚——亦译吕考尼亚，小亚细亚中部的一个地区，西接弗里基亚和皮西底亚，南邻基利基亚，东与卡帕多基亚交界，北与加拉提亚毗邻。

[27] 弗里基亚——小亚细亚中部一个地区。四周接壤的是卡里亚，吕底亚，米西亚（在西面），维菲尼亚（在北面），加拉提亚、利卡奥尼亚（在东面）和皮西底亚（在南面）。

[28] 卡瓦利亚——又称卡马利亚，具体地点不详。

[29] 利基亚——亦译吕基亚，地中海沿岸、小亚细亚西南部的一个地区，北与卡里亚、皮西底亚和帕姆菲利亚毗邻。

[30] 卡里亚——小亚细亚西南的一个沿岸地区，南邻利基亚，东接弗里基亚，北连吕底亚。

[31] 吕底亚——小亚细亚西部的一个地区，北与米西亚接壤，南与卡里亚毗邻，西临爱琴海，东与弗里基亚相接。

[32] 另一个米西亚——具体地点不详。这里很可能指的是希腊以北的一个斯拉夫人国家。希腊人把保加利亚就叫做米西亚。

[33] 特罗阿达——小亚细亚西北部的一个地区；古特洛伊区。

[34] 叶奥利达——小亚细亚西部的一个沿海地区；与累斯博斯岛相望。

[35] 维菲尼亚——亦译比提尼亚，小亚细亚西北部的一个地区，北临黑海，南与加拉提亚毗邻。

[36] 老弗里基亚——拜占庭文献习惯把弗里基亚分为第一弗里基亚和第二弗里基亚。格列斯庞特和普列庞提达以南的沿海地带，通称为第二弗里基亚或小弗里基亚，以区别于大弗里基亚或老弗里基亚。

[37] 古代分大亚美尼亚和小亚美尼亚。大亚美尼亚占国土的东部，全国的大部分领土，与亚述和伊朗接壤；小亚美尼亚在国土的西部，在加利斯河、幼发拉底河和本都山脉之间。

[38] 卡帕多基亚——亦译卡帕多西亚，小亚细亚东部的一个地区，位于基利基亚的塔弗尔、幼发拉底河和加利斯河之间。

[39] 帕弗拉戈尼亚——小亚细亚北部的一个地区，濒临黑海，西与维菲尼亚毗邻，南与弗里基亚和卡帕多基亚连接。

[40] 加拉提亚——小亚细亚的一个地区，北与维菲尼亚和帕弗拉戈尼亚接境，南与卡帕多基亚和利卡奥尼亚接连，而西邻弗里基亚。

[41] 科尔希斯——又称科尔希达，亦译科尔基斯，黑海东岸的一个地区。

[42] 博斯普鲁斯——这里说的是基麦里人的博斯普鲁斯，或潘蒂卡佩亚，在刻赤湾地区。

[43] 麦奥提——又称麦奥提达，亚速海的一个区。

[44] 杰列维亚——格奥尔格·哈马托罗斯编年史称为“杰列维克”，是指什么地方（或部族），不详。

[45] 塔弗里亚居民，指克里木的居民。

[46] 斯基泰、色雷斯——斯基泰，亦译西徐亚；色雷斯是北希腊的一个地区。

[47] 达尔马提亚——又名达尔马齐亚。亚得里亚海东岸的一个地区。

[48] 马洛西亚——可能是莫洛瑟人，帖萨利亚的一个部落。

[49] 帖萨利亚——马其顿以南的北希腊的一个地区。

[50] 洛克里达——北希腊的一个地区。

[51] 阿尔卡底亚在希腊的伯罗奔尼撒的中部。

[52] 伊皮罗提亚即伊皮鲁斯。

[53] 伊利里亚——巴尔干半岛沿岸西北部。伊利里亚的范围是公元1世纪前半叶的罗马帝国的行省，包括现今南斯拉夫人的一部分领土。

[54] 斯拉夫人居住地区——斯拉夫人居住地区安插在伊利里亚之后，是因为编年史家认为斯拉夫人最初居住在伊利里亚，参阅898年条讲"把书翻译成斯拉夫文"的那段："圣徒安德罗尼克是斯拉夫人的导师。到过莫拉瓦人那里：使徒保罗也在那里传过教，那里还有伊利里亚，使徒保罗到过那里，那里最初居住过斯拉夫人。"

[55] 利赫尼提亚又称卢希提亚，卢赫尼提亚，具体地点不详。

[56] 开俄斯岛与小亚细亚西岸隔海相望。

[57] 基费拉——伊奥尼亚群岛中的最南的一个岛。

[58] 扎金弗——希腊南端的一个岛。

[59] 克法洛尼亚——希腊伊奥尼亚群岛中最大的一个岛。

[60] 伊塔卡——伊奥尼亚七岛中的一个。

[61] 科尔西卡——又称科孚岛，伊奥尼亚群岛中的一个。

[62] 称为伊奥尼亚的亚洲部分——小亚细亚的伊奥尼亚沿岸地带。

[63] 庞特海，即黑海，在编年史中又称罗斯海。

[64] 高加索山脉即乌果尔山脉，是指喀尔巴阡山脉。A.A.沙赫马托夫认为编年史家把"高加索"山脉和喀尔巴阡山脉混为一谈（试看898年条："他们奋力翻越名为乌果尔山脉的崇山峻岭"是随意行为）（A.A.

沙赫马托夫：《往年纪事》及其史料，苏联科学院历史研究所古代手稿和文献部，卷4，列宁格勒1940年版，第73—74页）。可是，喀尔巴阡山直到13世纪还继续被称为“高加索山”或“乌果尔山”。（参阅《伊帕季编年史》1226年条：“去高加索山，即乌果尔山”。）正是这座高加索山在古罗斯称为亚斯山。在马拉拉编年史原文中，高加索山写的是 καυχάσνυ ὄρῃ ，但并未对为何“称为乌果尔山”作完全正确的解释，这个解释是罗斯编年史家作出的。由此可见，罗斯编年史家并未对这些地理概念带来任何混乱。

[65] 楚德人在罗斯国家生活中所起的作用很值得一提。楚德人是爱沙尼亚部落。据编年史记载，楚德人和罗斯人一起驱逐了瓦兰人，请来王公：这说明编年史家在罗斯大地的国家命运上不分楚德人和罗斯人。编年史家说楚德人参加了奥列格率领的对帝都（君士坦丁堡）的远征，还说弗拉季米尔一世·斯维亚托斯拉维奇从楚德抽人充实南方的城市。编年史还不止一次地提到楚德大臣（1068年条，1072年条和1078年条），他参加了雅罗斯拉夫诸子法典的制定。在诺夫哥罗德有楚德街和楚德门。所有这一切都证明两大民族具有亲密的和平关系。关于楚德人的情况可参阅Я.祖季斯《9—16世纪罗斯—爱沙尼亚的关系》、《马克思主义历史学家》杂志1940年第3期。

[66] 麦里亚人——古代的部落，他们居住在大罗斯托夫地区。

[67] 穆罗马人——居住在罗斯北部的一支古老部族，穆罗姆城的名称就是这支部族名称的遗迹。

[68] 维西人——居住在罗斯北部的一支古老的部族。

[69] 连水陆路地区的楚德人——“连水陆路地区”指的是连接两条水路上游之间的陆地；连水陆路地区的楚德人即住在连水陆路以北的楚德人，显然是指几个部族。

[70] 彼尔米人和佩切拉人是当今科米人的一些祖先。

[71] 耶米人——芬兰人。

[72] 乌果尔人——曼西人和汉特人部族的祖先。

[73] 齐米戈拉人——波罗的海的一个部落，居住在西德维纳河下游的西南地区。

[74] 科尔西人——波罗的海部落之一，居住在西德维纳河下游以西的地区。

[75] 列特戈拉人——波罗的海部落之一，居住在西德维纳河下游的东北地区。

[76] 利比人——又称利维人，这个部落居住在里加湾沿岸，西德维纳河口附近的东北地区。

[77] 普鲁士人是普鲁士最早的居民。

[78] 因此，从基辅编年史家的观点来看，波罗的海（瓦兰海）环绕欧洲的北面，一直到东面的闪族各国。阿拉伯的地理学家对波罗的海的位置也有类似的看法（Н.П.巴尔索夫《罗斯历史地理概论》，华沙1885年版，第15页）。罗斯人称斯堪的纳维亚人为瓦兰人。为拜占庭皇帝服役的斯堪的纳维亚亲兵队和盎格鲁撒克逊亲兵队在斯堪的纳维亚各国被称为瓦兰人（varringar）。该词的来源不太清楚。一些研究人员认为，这一专有名称曾广泛流行于俄罗斯，从俄国传到希腊人那里。

[79] 据推测，沃洛赫人应该是指诺曼底居民，或是征服了达西亚的罗马人，或是查理大帝时代的法兰西人。“沃洛赫人”究竟是何许人，至今还不清楚。

[80] 哥特人——居住在波罗的海哥特兰岛上的居民。

[81] 罗斯人——A.A.沙赫马托夫及其他一些专家认为，在这一串部族的名单中，罗斯人是被后期的编年史家加进去的。他们因此创造了罗斯起源于瓦兰人的传说，可参阅以后的注解。

[82] 盎格人指盎格鲁人和1066年征服他们的诺曼人。

[83] 加利人——具体指是什么人还无准确的答案。C.M.索洛维约夫认为“加利人”是乌埃利斯的居民（pays des Gals加利人国家），另一些人认为他们是高卢人（高卢的居民），还有一些人认为是西班牙加利西亚的居民。

[84] 科尔利亚齐人——据推测他们是加洛林王朝统治下的德国人（该王朝从查理大帝开端）。可能它不应和前面“德国”一词分开，而应读成德国的科尔利亚齐人。

[85] 关于巴比伦建塔的整段故事直到“这些残迹一直保存了很多年”，它们的历史资料被认为是来自于推测的，但未留存至今由罗斯人编纂而成的年代记。该年代记中关于分地的故事主要取材于格奥尔格·哈马托罗斯编年史相应的一段，但作了修改。特别在格奥尔格·哈马托罗斯编年史中，没有这个故事前面的几行：“抛签分了土地后，决定谁也不进入兄弟的地域，各自生活在自己的那份领地上。人们都是同族同宗。当人们在大地上传宗接代繁衍越来越多时……”很可能这几行字是编年史家加进去的，为的是告诫自己同时代的王公们。试比较编年史家在1054年条说的类似的话：“雅罗斯拉夫给他们分完了城池后，禁止他们侵吞兄弟的疆域和相互篡夺王位。”1073年条：“侵吞别人的疆土绝非好事”等等。

[86] 在《罗斯圣经故事详解》中有这72个部族的清册。看来，它和《往年纪事》此处来自共同的史料。

[87] 肘尺是长度单位。它取自伸直的中指尖到弯曲的肘部长度。根据12世纪修道院院长在达尼伊尔《游记》所述，可以确定肘尺之长为46厘米（Л.В.切列普宁《罗斯的度量衡学》，莫斯科1944年版，第22页；Н.В.乌斯丘戈夫《古罗斯度量衡概论》，《历史论丛》第19卷，1946年，第301页）。

[88] 诺里基人，或称纳尔茨人，是诺里克的居民。诺里克是罗马帝国在多瑙河流域的一个古老的行省。在6世纪，这里已居住斯拉夫人。显然，因此或许还由于某些传说，在罗斯把诺里基人和斯拉夫人混为一谈。《罗斯圣经故事详解》对一些部族的名称作了一些解释：“阿维尔是奥别兹人”，“鲁姆称为希腊人”，“诺里基人是斯拉夫人。”看来，《往年纪事》和《罗斯圣经故事详解》的这个情节来自某个共同的罗斯史料。希腊的辛克尔编年史中所列的部族清册和《罗斯圣经故事详解》中的部族清册十分相近；在该清册中和《罗斯圣经故事详解》中的诺里基人处写的是某个ργηνιγεζ（A.A.沙赫马托夫《往年纪事》及其史料，苏联科学院历史研究所古代手稿和文献部，卷4，1940年，第75页）；无论如何，希腊的历史著作在其部族清单里对斯拉夫人从来没有和任何人等同。这种等同说法属于某罗斯作者的手笔。对这等同说法提出有利的科学论据可参阅С.П.托尔斯托夫的文章：多瑙河流域的诺里基人和沃尔赫人，《苏联人种志学》，1948年，第2期。

[89] 白霍尔瓦提人，霍尔瓦提人，即克罗地亚人。10世纪拜占庭史学家皇族出身的君士坦丁断言，居住在达尔马提亚的受过洗礼的霍尔瓦提人来源于未受洗礼的霍尔瓦提人，被称为白霍尔瓦提人。这些白霍尔瓦提人的国家所在，君士坦丁说不太准，认为是在离维斯瓦河不远的与巴伐利亚和匈牙利相毗邻的某个地方。《往年纪事》的993年条谈到弗拉季米尔一世·斯维亚托斯拉维奇远征霍尔瓦提人，看来，是远征这些白霍尔瓦提人。

[90] 霍鲁坦人——斯洛文尼亚人。

[91] 沙法里克推测，这里说的是公元前4世纪克勒特人的迁徙。A.伊洛瓦伊斯基，И.扎别林，B.克柳切夫斯基等认为这里指的是罗马皇帝图拉真（公元2世纪）远征达西亚人。这两种推测都不可信。同样把沃洛赫人和查理大帝时代的法兰西人混为一谈也是缺乏依据的。看来，编年史家自己因为所用的是紊乱的民间传闻轶事，所以对此也是概念不清。C.П.托尔斯托夫认为沃尔赫人就是克勒特人（《多瑙河流域的诺里基人和沃洛赫人》，《苏联人种志学》1948年第2期）。

[92] 这些西斯拉夫人部族居住在维斯瓦河和奥德河流域。在北部奥德河以西居住的是鲍德里奇人和柳蒂奇人，维斯瓦河以东是波美拉尼亚人；在东部是库亚维亚人和马左维亚人；在中部是大波兰人；在西南部是西里西亚人；在东南部是白霍尔瓦提人；在南部是小波兰人。

[93] E.ф.卡尔斯基（《白俄罗斯人》，第68—69页）认为德列戈维奇人的称呼（дреговичи）来自"драгва"或"дрегва"一词，意思是"泥泞沼泽地"。因此按照卡尔斯基的解释：德列戈维奇人即住在泥泞沼泽的人，如同波利安人（поляне）来自"поля"（意为田野），即住在田野上的人，又如德列夫利安人（древляне），来自"древа"（树木）一词，即住在林区的人。不过，这种词源解释并不很令人信服。因为《往年纪事》此处所指的德列戈维奇人所居住的地域十分广阔。可以认为，德列戈维奇人并没有完全占据普里皮亚特河和德维纳河之间的地区，只占其一部分。看来，编年史家并没有指出德列戈维奇人的准确土地界线，而只是指出其所住的大致的区域，因为在此区域居住的还有克里维奇人、立陶宛人部落等。

[94] "在伊尔明湖周围定居下来的斯拉夫人还保持原有的称呼——斯拉夫人，他们建立了一座城市，命名为诺夫哥罗德。"后期一些编年史在这句话后写道："并立族长戈斯托梅斯尔为王"（诺夫哥罗德第四

编年史、索菲亚编年史、年代记、叶尔莫林编年史、里沃夫编年史、尼康编年史等）。这一补充是从15世纪30年代的诺夫哥罗德—索菲亚编年史传入15—16世纪编年史的。A.A.沙赫马托夫推测，关于戈斯托梅斯尔的这一报道起源于1167年诺夫哥罗德汇编（《考证》……，第233页）；但是，该汇编存在本身都值得怀疑（Д.利哈乔夫：《索菲亚年鉴》和1136年诺夫哥罗德的政治变革，《历史论丛》第25期，1948年莫斯科版，第251页及以后几页）。然而，后期编年史关于戈斯托梅斯尔的消息很可能历史相当古老。沃斯克列先编年史把斯拉夫人在诺夫哥罗德立足单成一段，并有自己的标题："大诺夫哥罗德和罗斯。斯拉夫人从多瑙河流域来到本地，在拉多加湖附近定居下来，并从那迁到伊尔明湖周围定居，改名换姓，按注入伊尔明湖的一条河——罗斯河而取名；他们繁衍生息，建立了一座城市，称为诺夫哥罗德，并立戈斯托梅斯尔为王；其他的一支斯拉夫人定居在捷斯纳河流域，谢姆河流域和苏拉河流域，称为谢维里安人。斯拉夫人就这样分居各处，而文字则按照他们的名字称为斯拉夫文。"

[95] 谢姆河——捷斯纳河左岸的一条支流。

[96] 苏拉河——第聂伯河左岸的一条支流。苏拉河地区称为波苏利耶。

[97] "斯拉夫人就这样分居各处，而文字则按照他们的名字称为斯拉夫文"——A.A.沙赫马托夫认为这句话是《往年纪事》的编者取自后面898年条"关于把书译成斯拉夫语的讲述"。这句话的前后两部分没有内在的联系，而其后半句和898年条"讲述"的那句话相近似："对他们来说，对莫拉瓦人来说，最早创造的是被称为斯拉夫文字的字母。"此外，这句话放在序言处也不合适，但它放在"关于把书译成斯拉夫语的讲述"中却很合适（苏联科学院历史研究所古代手稿文献部著作第4卷，1939年，第81页）。A.A.沙赫马托夫的假设不是没有根据：编年史家不仅把"讲述"纳入自己的文本中，还不止一次地把它当作史料，放在自己编年史的其他地方。

[98] 从瓦兰人到希腊人之路——编年史中描述的这条道路在拜占庭皇帝和历史学家君士坦丁七世（905—959年）的著作《帝国行政论》第九章中也有所叙述。该章的标题是："从罗斯乘独木舟到君士坦丁堡的罗斯人。"该章写道："独木舟从外罗斯"（"外罗斯"是什么意思，不详——利哈乔夫注。）（苏联著名历史学家Б.A.雷巴科夫认为：遥远的诺

夫哥罗德和罗斯的纳贡者国土——这是外罗斯，而内罗斯指的是王公亲自收取实物税的基辅附近地区——译者注）。来到君士坦丁堡。有的来自涅沃加尔德（即诺夫哥罗德——利哈乔夫注），该城主公是罗斯王公伊戈尔的儿子斯维亚托斯拉夫；有的来自米利尼斯基堡（即斯摩棱斯克——利哈乔夫注），有的来自特留查（即柳别奇——利哈乔夫注），切尔尼戈加（即切尔尼戈夫——利哈乔夫注），有的来自维舍格拉德（即维什戈罗德——利哈乔夫注）。所有船只都是沿第聂伯河顺流而下，集聚在名为萨姆瓦塔的基辅城堡。他们的纳贡者称为克里维坦人（即克里维奇人——利哈乔夫注）和连扎宁人（可能是卢昌人——利哈乔夫注）的斯拉夫人及其他斯拉夫人，在冬季在自己的山上砍下大树做成独木舟（Однодеревки——据Б.А.雷巴科夫注释，即用一棵树作垂直安定面的大船——译者注），当河水融化，通航开始时，把船推进附近的湖水里，因为这些湖水都注入第聂伯河，于是这些船自己就可进到该河，来到基辅，然后把船拉上岸，安装帆樯索具，卖给罗斯人。罗斯人只买最大最粗的木件，拆卸旧船，从旧船上拿来桨橹，取下其他索具，换上新的。6月，他们沿第聂伯河航行，顺流到维季切夫，开到罗斯管辖的城堡。他们在那里等两三天，当所有船只到齐后，就上路沿所说的第聂伯河而下。他们首先来到被称为埃苏皮的第一道险滩，“埃苏皮”的罗斯语和斯拉夫语的意思是“别睡着”。这里河道十分狭窄，其宽度不超过宫廷赛马的跑道；河中间突兀起一座座小岛般的又高又陡的岩石。河水冲向岩石，腾飞而起，抛掷下泻，发出轰鸣的响声，使人不寒而栗。因此，罗斯人不敢穿越这些岛屿，他们在附近靠岸，让所有人下船，而东西留在船上，然后脱光衣服的人用脚在水里探路，以免船在某个地方触礁；与此同时，一些人用竿推船头，另一些人推船身，再有些人推船尾。就这样他们小心翼翼地沿着弯弯曲曲的河岸通过第一道险滩。他们过了这道险滩后，把其他人重新接上船，继续航行，直到另一道险滩，罗斯语叫乌尔沃尔西，斯拉夫语叫奥斯特罗武尼普拉格，意为“险滩之岛”。这个险滩如同第一道险滩，危险而难以通行。他们又让所有人上岸，像以前那样把船渡过去。用类似的办法渡过了称为格兰德里的第三道险滩，斯拉夫语的意思是“轰鸣的险滩”。然后，也是如此办法（渡过）第四道大险滩，罗斯语称为阿伊福尔，斯拉夫语称为涅亚瑟季，因为在险滩的岩石上有许多猫头鹰巢。在这道险滩所有船只都要船头照前靠岸，派人下船警戒保护船只，派出的人离开了，他们默默地警戒佩彻涅格人的袭击。其他人卸下船上全部货物和押解带着镣铐的奴隶，走了6米里亚的陆路才通过险滩，然后一些人拽船拖行，另一些人把船抬在肩上，就这

样过到险滩的另一头，把船在那里再下水，装上货物，大家上船，继续航行。第四道险滩罗斯语叫瓦鲁福罗斯，斯拉夫语叫武利尼普拉格，因为它构成一个大河湾。人们快到第五道险滩时，还是让船靠岸绕着走，如同过第一第二道险滩那样。他们到的第六道险滩罗斯语叫列安季，斯拉夫语叫维鲁齐，意为“汹涌的险滩”。也是用同样办法渡过险滩。从此航行到第七道险滩，罗斯语叫斯特鲁孔，斯拉夫语叫纳普列齐，意为“小滩”，来到所谓克拉里渡口（即现今的基奇卡斯渡口——利哈乔夫注），这是科尔松人从罗斯回来和佩彻涅格人去科尔松必经的渡口。这渡口的宽度与跑马场相近，其宽是跑马场下部到同盟者所坐的地方，所以弓箭手的箭可以从这边射到那边。因此，佩彻涅格人也来此地，袭击罗斯人。他们通过此地后，到达称为圣格里戈里的岛（即霍尔季查岛——利哈乔夫注），在此岛上举行祭礼，因为岛上有一棵又大又高的橡树。他们作祭物的是活公鸡，全身插上箭，另一些人供上面包、肉及每人按他们习俗所要求的拥有的东西。公鸡的处置要看抽签而定：宰杀（祭祀），还是吃掉，抑或放生。从此岛一直到谢利纳河前，罗斯人已用不着害怕佩彻涅格人。然后他们从该岛出发，继续航行4天左右，到达河口形成的河口湾，湾里有一个圣埃费里亚岛（即别列赞岛——利哈乔夫注）。他们在该岛停泊后，在那里休息2～3天，给自己的船只再补给一次不足的用品，风帆、桅杆、横桁，这些东西都随船带上。如同上面已提到过的，这河口湾是河口的一部分，通向大海，从海上的方面就是圣埃费里亚岛，他们就从此转向德涅斯特河。当安全到德涅斯特河后，再休整一次。当出现风和日丽的天气，他们就启航，来到一条名叫白色的河。在那同样地休息后，又继续上路，来到多瑙河的一条支流名叫谢里纳。当他们沿谢里纳河航行时，佩彻涅格人会沿岸追随他们。如是海上，常常船被抛向陆地，那他们大家会把船拖上岸，一起抵抗佩彻涅格人。离开谢里纳河，他们就不用再怕什么人了，他们踏上了保加利亚的国土，进到多瑙河的河口。从多瑙河，他们到了科诺普，从科诺普沿瓦尔那河到君士坦丁堡，从瓦尔那河来到季奇纳河（所有这些地方都在保加利亚境内），从季奇纳河到麦辛夫里地区。至此，终于结束了他们那多灾多难、危机四伏、含辛茹苦的艰难的航程（君士坦丁《帝国行政论》，国家物质文明史研究院通报，第91卷，莫—列1934年版，第8—10页）。

[99] 涅瓦湖即拉多加湖。涅瓦湖的这个后来的称呼来自罗斯城拉多加（现今叫老拉多加市），它位于沃尔霍夫河畔，离沃尔霍夫河注

入涅瓦湖的河口不远。

[100] 水量充沛的短短的涅瓦河这里被说成是“河口”，看作涅瓦湖的“河口”。有的研究人员认为这说明编年史家不了解罗斯的北部，这是没有道理的。涅瓦河的名称本身和涅瓦湖（后改名为拉多加湖）名称一致，正说明这条河在古代历来被认为是涅瓦湖的一部分——它的“河口”。涅瓦河事实上作为“一条支流”或“河口”的意义，比起它作为一条“河”本身的意义更大。

[101] 根据《往年纪事》此处对罗斯的描述，奥科夫森林位于第聂伯河和伏尔加河的分水岭上，即在瓦尔代丘陵。离奥斯塔什科夫市不远有一个村，名叫奥科夫，很可能它是奥科夫森林这一古称的反映（Л.麦科夫：《古罗斯地理札记》，圣彼得堡1874年版，第35页）。

[102] 此处保加利亚人指的是伏尔加河流域的保加利亚人，而“赫瓦利斯”是古罗斯对花拉子模的称呼（阿拉伯语是胡瓦里兹姆：“赫瓦利斯海”由此而来）。它是阿姆河下游的古代马萨格泰人—阿兰人的联合体，罗斯人在10世纪和他们保持联系，一直到成吉思汗入侵。花拉子模人和伏尔加河的保加利亚人也有相当密切的交往，保加利亚人早已接受伊斯兰教（С.П.托尔斯托夫：罗斯前史研究，《苏联民族学》卷6—7，莫—列1947年版，第57页）。伏尔加流域的保加利亚人住在卡马河附近的伏尔加河地区。更详细的情况可参阅：Б.Д.格列科夫：《9—10世纪的伏尔加河流域的保加利亚人》，《历史论丛》，第14期，莫斯科—列宁格勒1945年版。

[103] 关于使徒安德烈访问罗斯国的故事虽然与实际不符，但也不能认为是罗斯编年史家的臆造。应该指出，使徒安德烈的希腊《行为录》就有一段讲使徒安德烈教士团去锡诺普和科尔松传教（它收录在他的最后一次，即第三次旅行记述中）。在11世纪的拜占庭很多人都坚信安德烈曾访问罗斯国家。特别是拜占庭皇帝米哈依尔七世杜卡曾给弗谢沃洛德·雅罗斯拉维奇（弗拉季米尔·摩诺马赫的父亲）写信说，两国人民都应由《圣经》真传的同样一些人进行宣讲基督教（В.Г.瓦西利叶夫斯基著作选，卷2，第一部，圣彼得堡1909年版，第49—50页）。应该指出，使徒安德烈正是受到弗谢沃洛德·雅罗斯拉维奇及其后裔的特别的敬重：1086年弗谢沃洛德在基辅兴建使徒安德烈教堂，她的女儿杨卡就在这座教堂剃度为修女；1090年另一座使徒安德烈教堂在佩列亚斯拉夫利奠基；弗拉季米尔·摩诺马赫的儿子和孙子都取名为安德烈——安德

烈·多勃雷和安德烈·鲍戈柳勃斯基。因此，有的研究人员推测，关于使徒安德烈的传说收进编年史为期较晚——11世纪末或12世纪初，当时摩诺马赫家族敬重安德烈的风气特别盛行。人们从这一传说收进《往年纪事》看到其编者的“摩诺马赫”的特殊倾向。的确，这一传说收入到《往年纪事》的前二版中的一版，但早于《往年纪事》的初始汇编中就没有记此事（反映初始汇编的诺夫哥罗德第一编年史中也未收入——参阅其163页）。但是编年史家把它收入未必是由于拜占庭曾把使徒安德烈通知给弗谢沃洛德。实际上，民间传说是使徒安德烈访问罗斯的故事基础。民间传说和书上故事迥然不同，它有民间笑话和地方色彩。与此同时，这是南方的传说（关于北方诺夫哥罗德澡堂的可笑故事），确切说来是黑海北岸的传说，因为在此地区广为流传各种各样的关于使徒安德烈的“游记”，与其有联系的是对他的崇拜（例如，参阅C.彼得罗夫斯基写的书《关于黑海沿岸东北对使徒传教的故事》，敖德萨1898年版，第6章，第296页及以后几页）。关于诺夫哥罗德澡堂的故事早在16世纪就已当笑话在国外广为流传。狄奥尼西·法勃里齐（16世纪天主教作家）说，杰尔普特（尤里叶夫的，现为塔尔图市）郊区的法利克瑙修道院的僧团如何强求教皇增加拨款，理由是修道院的严格的“禁欲主义”生活制度：僧团在每个礼拜六都要生火把房间烧热，用枝条抽打身上，洗完后用凉水泼身。教皇派人调查，派来的人好容易才从修道院逃回，到了罗马后，汇报了僧人们不一般的禁欲主义习俗。

[104] 锡诺普——黑海南岸的希腊殖民地，后来它是拜占庭帝国的重要政治中心。

[105] 科尔松——克里木半岛希腊殖民地赫尔松涅斯，它位于现今塞瓦斯托波尔的西南。9—13世纪许许多多的历史事实都说明罗斯和科尔松有过稳定的文化和宗教联系、政治和贸易的往来。

[106] 这里指的是制革的“葛瓦斯”。原文是“квасомь усинянымь”，“усние”——皮革。鞣制皮革有一个专有名词“квасить усние”。这种混合剂（或许是混合液）是否真在诺夫哥罗德澡堂使用，还是编年史家开的一个玩笑，不得而知。

[107] 在使徒安德烈的传说前也有过类似的句子：“波利安人独自定居，”此处和前面就用对罗斯的地理描述连接起来。这些字的前后重复又一次说明关于使徒安德烈的传说及紧接着的对罗斯的描述是后加进到较为古老文本中的。这两句话的重复是为了使破坏了联系的叙述又

衔接上（在编年史的其他地方每当有明显插进部分时就有类似的字句重复的现象）。关于使徒安德烈访问罗斯的传说出现较晚，这还可以从下面情况看出：在比《往年纪事》更古老的诺夫哥罗德第一编年史原始文本中就没有这段传说。此外，它和《往年纪事》的最古老部分的有些地方相矛盾（如983年条："那里（即在罗斯）没有得到圣徒的教诲"或988年条："那里没有圣徒的教导。"）

[108] "род"（氏族）这个专有名词在编年史中概念不清，这说明在该编年史家的时期东斯拉夫人的氏族制度已成为一种过时的残余现象（Б.Д.格列科夫《基辅罗斯》，莫一列1949年版，第71页至以后几页）。氏族（"род"）这个词在此处看来是指王公朝代。因此，编年史的此处应理解为波利安人在"三兄弟"——基伊、塞克和霍里夫在他们那里出现前就已管理自己的王朝。而在基伊、塞克和霍里夫死后，波利安人的管理转到他们的"氏族"手里，即转到他们（基伊，塞克和霍里夫）统一的王朝手中。德列夫利安人也有自己的王朝，德列戈维奇人也是，诺夫哥罗德的斯洛文人也是，波洛昌人也是这样。可是，在945年条的奥尔加三次复仇记中，编年史家指出众多的王公。

[109] 我们面前的是一个民间口头传说，讲的是三兄弟建立基辅城的故事——基伊、塞克和霍里夫。编年史家把它记述下来。民间流传着不少这种历史上的民间传闻，并且还和一定的地点、城市、墓葬相联系。这种传说主要讲某一城市、某一村庄或某一历史现象（关于王公家族、罗斯国家的兴起等）的起源或产生。诺夫哥罗德和拉多加的民间传说把有些地方和留里克联系起来，伊兹鲍尔斯克把有的地方和特鲁沃尔联系起来，别洛奥泽罗把有的地方和西涅乌斯联系起来。地方上的这些传说都从自己的角度讲全罗斯的活动家，讲罗斯史的事件。这些地方上的传说都统统地联系到整个罗斯国土，联系起其历史的往事。例如，第聂伯河流域和捷斯纳河流域，北方的姆斯塔河流域和卢加河流域的很多地方、很多乡村营地和很多捕鸟地都是王后奥尔加的纪念地。在普斯科夫，在她雪橇停歇过的地方也有她的纪念地。因此"地方上"认定的一些民间传说实际上也是全罗斯的。这些传说保留下关于全罗斯英雄，初期的罗斯王公的故事，他们付出巨大的劳动归并罗斯的土地。同样，关于基伊、塞克和霍里夫的传说也不仅仅是地方上的——基辅的，在某种程度上也是全罗斯的：甚至在罗斯境外，在遥远的多瑙河，当地居民会告诉你基伊建立的基辅城。关于基伊、塞克和霍里夫的传说雄辩地证明罗斯人民早在史前时期就对自己历史的关心。这个传说不仅有某个地方的

意义，还有全罗斯的意义。这个被收入编年史的民间传说产生在什么时候呢？公元7世纪的亚美尼亚历史学家泽诺勃·格拉克谈及波卢尼（波利安人）国家三个人——库阿尔、缅捷伊和赫列安建立库阿尔（基辅）城。这个故事只能是7世纪那些斯拉夫亲兵队传入亚美尼亚的。这些亲兵队在7世纪和可萨人一起在外高加索打仗。这些传说也可能通过斯拉夫移民传入。他们从很早时期就已出现在北高加索的库班河口一带。从此可知，这一传说至少在7世纪就有。如M.K.卡尔格尔在基辅的发掘表明，在编年史的关于基伊·塞克和霍里夫的这个传说有历史真理的成分：在基辅曾有三个古老的居民点，它们一起存在到10世纪末，后来才合并在一起（M.K.卡尔格尔《从考古材料看基辅的前封建的时期》，物质文明史研究所野外调查和报告简讯，通报1939年第1期）。根据M.K.卡尔格尔的这些研究材料自然会提出一个问题：记入编年史中的关于祖先兄弟们（拉迪姆和维亚特克、留里克、西涅乌斯和特鲁沃尔）的其他传说是不是也有意反映出各部落联合成一个完整的国家或现实的联盟：二个部落联盟能导致这种传说的产生——这些部落的祖先是兄弟。我们这里看到的可能是一个具有明显政治功能的历史传说。像在很多其他情形一样，民间传说不仅是在编年史家的笔下才有政治韵味，它可能在一开始就已经有了。进入编年史的民间传说的这种政治功能到目前还研究得不够。

[110] 鲍里切夫上坡道连接位于山上的基辅中部和波多尔山下低地。编年史家十分精确地介绍了基辅的地形（参阅945年条讲到奥尔加第一次复仇时对古基辅的描述。）

[111] 诺夫哥罗德第一编年史（初级抄本）在此处的“波利安人”写的是“克杨人”。然后在此句之后还有一句：“他们是多神教徒，像其他多神教徒一样常出没在湖泊和小树林一带。”В.Л.科马罗维奇推测，关于基伊、塞克和霍里夫的故事是关于波利安人纪念始祖的祭祀传说，正因此，在初始汇编中（由此也在诺夫哥罗德第一编年史中）关于他们的故事都对多神教进行猛烈的抨击。在奥列格的故事后也有一段编年史家对多神教的类似的斥责（“把奥列格称为恶魔，因为这是些多神教徒，愚昧无知”）。

[112] 从此处可以看出，民间的历史传说在转述历史材料时有各种不同的说法。例如，有的人说奥列格是王公，另一些人说他是伊戈尔的将军；有的人断言，奥列格坐镇在诺夫哥罗德，另一些则说在拉多加；一些人说奥列格死于基辅，另一些人说死于拉多加；一些人说弗拉

季米尔在基辅受洗礼，另一些人说在瓦西列夫，还有些人说在科尔松等等。可是，有意思的是编年史家也参加讨论，应采取哪种说法。无论是此处还是别处，我们看到编年史家对他提供的材料所持的积极批判的态度。

[113] 这里的“去帝都”的“去”字，编年史家指的是什么呢——是远征帝都，或是像奥尔加那次一样的和平旅行？后来的尼康编年史（16世纪）对此问题力求给以回答，它使用的却是相当古老的迄今未存的编年史抄本，如罗斯托夫编年史。尼康编年史在此句后加了：“率大军。”尼康编年史在“然而，基伊是自己氏族的首领”这句后，还有：“征战很多国家。”稍后，在“直至如今，多瑙河的居民还把那座古城遗址称作基辅城”这句后，尼康编年史写道：“还出征过伏尔加河流域和卡马河流域的保加尔人，并取得胜利。”

[114] Б.А.雷巴科夫对编年史此处这么写道：“编年史谈及基伊活动的传说（可以确定为6世纪），报道基伊曾企图在多瑙河建立城市。可能，多瑙河许多城市的名称起源于第聂伯河沿岸一带安迪人与其同名的城市，多瑙河的这些城市传统上早在14世纪就算作罗斯的城市（在后期的编年史上）。例如，第聂伯河附近的罗斯的佩列亚斯拉夫和多瑙河南面的普列斯拉夫，或多瑙河河畔的佩列亚斯拉维茨；例如第聂伯河河畔的基辅和多瑙河的基辅叶茨”（东斯拉夫的早期文化，《历史杂志》，1943年第11期和第12期，第78页）。

[115] 苏兹达尔的佩列亚斯拉夫利编年史在这句话后还有：“这是他们建造的第三座城市。”

[116] 克列希诺湖——即是佩列亚斯拉夫湖（在扎列斯的佩列亚斯拉夫利，它在罗斯的东北部）。

[117] 原文是“后来是沃雷尼扬人”，特维尔编年史还加了一个字加以解释：“后称为”（特维尔编年史在自己的前面部分采用了诺夫哥罗德第一编年史的较古老和修订过的文本）。从此可以明白地看出，《往年纪事》的这条报道说的是布格人改了自己的部落名称，而取一个政治名称——沃伦人（按其地区的政治中心——沃伦城而得名；试比较类似的斯洛文人部落改名为“诺夫哥罗德人”）。显然，旧部落名改成有政治色彩的名字（如沃伦人、诺夫哥罗德人、弗拉基米尔人等）证明部落联盟开始被代之以新型的政治联盟。布格—沃伦人显然还有过第三个称呼——杜列勃人，试比较编年史后来写的：“杜列勃人生活在布格河流域，

那里现在是沃伦人。”阿拉伯10世纪的历史学家马苏迪知道“瓦利安纳”部落和“杜列勃”部落。杜列勃人的强大政治联合体是在和阿瓦尔人的斗争中于6—7世纪形成的。7世纪阿瓦尔人的进犯摧毁了杜列勃—沃伦人的政治联盟（Б.Д.格列科夫：《基辅罗斯》，莫—列1949年版，第437—438页）。

[118] 纳罗瓦人，又名诺罗马人和涅罗马人等。不同的编年史对他们的称呼也不同。这一名称指的是哪个部落，不详。

[119] 格奥尔格·哈马托罗斯编年史就已随意地把斯基泰人和可萨人混为一谈。Б.Д.格列科夫院士对可萨和可萨汗国做过如下评述：“公元6—8世纪游牧的突厥族占领自里海和咸海一直到蒙古的广袤草原，这些突厥部族建立了一个幅员广大的突厥国，它逐渐地分裂为许许多多独立的游牧领地。其中之一称为可萨国，它占有从伏尔加河下游至第聂伯河，还包括北高加索的广阔地域。它在东南欧的政治生活中一直到10世纪都起着巨大的作用。这个国家的居民过着半游牧半定居的生活，参与了当时大规模的商贸活动，从事贸易的有当地出身的商人，还有从高加索、中亚、伊朗来的商人，从另一方面来的有基辅罗斯和诺夫哥罗德边区的商人等。从卡马河地区及较北的地方运来毛皮、蜡、皮张，交换从高加索和亚洲各国运来的布匹和武器。贸易主要采取水运——沿伏尔加河进行。可萨国内有很多城市，其中主要的城市是谢缅杰尔及后来的伊迪尔，它们的废墟（如果还有的话）应在当今的阿斯特拉罕附近寻找。在顿河有一座可萨要塞——萨尔克尔。可萨国是一个多部族的国家：其成分有保加尔人、突厥人、斯拉夫人、犹太人等。在这里斯拉夫人很多。由于基辅公斯维亚托斯拉夫对可萨人的胜利的远征，斯拉夫人从10世纪开始特别大规模地从基辅罗斯渗透到这边来。在11世纪至少是萨尔克尔成为主要以斯拉夫人为主的城市，11世纪的阿拉伯学者阿尔—别克里（死于1094年）写道，可萨人由于和斯拉夫人的混杂，和北方的其他部族一样说斯拉夫语……8世纪前半叶，可萨人被阿拉伯人挤出外高加索。这个幅员广大的多部族国家不总是有足够的办法让被征服的部族俯首听命，保卫自己的领土不遭邻族的侵犯。有的时候它乞求拜占庭的援助。在10世纪，这个国家开始解体”（Б.Д.格列科夫《基辅罗斯》，莫—列1949年版，第433—第434页）。可萨人中盛行犹太教。在《往年纪事》中讲弗拉季米尔考察信仰时，可萨人是作为犹太教的代表者。关于可萨人的情况可参阅：М.И.阿尔塔莫诺夫《可萨上古史纲》，列宁格勒

1936年版；A.Ю.雅库鲍夫斯基《论9—10世纪的罗斯—可萨和罗斯—高加索的关系》，苏联科学院历史哲学部通报，1946年第5期。

[120] 白乌果尔人是指可萨人，黑乌果尔人是指马扎尔人（匈牙利人）。这里把征服斯拉夫土地写在白乌果尔人的头上是不正确的。在898年条正确地说黑乌果尔人征服了斯拉夫人。

[121] 这些史料是编年史家从格奥尔格·哈马托罗斯编年史中得来的，该编年史写道："渎神的赫兹洛伊派某王公去希腊……而希拉克略皇帝……大战波斯，还请了乌果尔人来援助"（B.M.伊斯特林《格奥尔格·哈马托罗斯编年史》，卷1，彼得堡1920年版，第434页）。希拉克略皇帝执政时期（610—641年）和伊朗进行连绵不断的战争。626年希拉克略得以和可萨人缔结盟约共同对付"赫兹洛伊"（波斯萨珊王朝科斯洛埃斯二世——公元590—628年）。

[122] "奥勃尔人"——即阿瓦尔人，一支游牧的突厥部族；6世纪阿瓦尔人从中亚来到欧洲（最早的关于他们的报道是在公元558年）。此处所提的关于阿瓦尔人的材料，编年史家取自于格奥尔格·哈马托罗斯编年史……626年，奥勃尔人和斯拉夫人曾联合进攻拜占庭。希腊文本中的"奥勃尔人"写的是οἱ ἄβαροι 。"奥勃尔人"的名称是罗斯人的称呼，哈马托罗斯编年史的塞尔维亚译本中是"阿瓦尔人"。

[123] 有的研究人员（如A.E.普列斯尼亚科夫等）认为，这里说的是捷克的杜列勃人，而不是罗斯的杜列勃人，整个故事源于西斯拉夫的将"书籍译成斯拉夫语的故事"，取材于未流传下来的编年史部分。但是这些研究人员的这种臆测明显地和罗斯成语"像奥勃尔人那样消失得无影无踪"不一致，它是用来证明奥勃尔人折磨杜列勃人这篇故事的。显然，罗斯传说指的是罗斯的杜列勃人。

[124] A.A.沙赫马托夫根据编年史此处认为，拉迪米奇人和维亚提奇人源于波兰人；其他一些研究人员也持有相同的看法，他们断言至少编年史家是这么想的。然而，编年史家自己未必是这么想的。"от ляхов"（属于良霍氏族）这一说法，就像编年史家讲诺夫哥罗德人的另一条说法一样："от родаваряжьска，преже бо беша словени"（他们属于瓦兰族，但以前是斯拉夫人——862年条），这种提法绝不是讲某一地区的罗斯居民的出身 。（这里说编年史家的想法是诺夫哥罗德人"现在出身于瓦兰人，而以前出身于斯拉夫人"就显得古怪了）。"от рода варяжьска"或者"от ляхов"（"属于瓦兰人"或"属于良霍人"）这种

提法都是指这样的情况，即诺夫哥罗德人，拉迪米奇人和维亚提奇人的政治组织为首的前者是瓦兰人，后者是“良霍人”。其实，编年史家也像别的地方那样来解释拉迪米奇人和维亚提奇人名称的来源，说是似乎由外来的兄弟而得名（编年史家到处都十分关心城市、部落名称的来源）。编年史家认为这些名称来源于两个来自波兰的人——拉迪姆和维亚特科，他们以自己的名字来命名臣服于他们的斯拉夫部落。“拉迪姆定居在索日河流域，由此而прозвашася（称为）拉迪米奇人；而不是расплодишася（繁衍为）拉迪米奇人；而维亚特科同自己的氏族定居在奥卡河流域，由此而得到维亚提奇人这个称谓（прозвашася）。”与此类同的是，有编年史家认为罗斯人总的称呼来自召来的瓦兰人兄弟：“选出三位兄弟及其氏族……由那些人而称为 罗斯国家。”（参阅862年条）所有这些叙述都说明编年史家思想的一个脉络（试比较关于基伊、塞克和霍里夫兄弟的故事），我们面前看到的都是用外来的兄弟来解释统治王朝、部族名称和城市名称的来源，这种解释法对中世纪来说是惯用的方法。由此可知，关于拉迪米奇人和维亚提奇人的名称来源于两兄弟拉迪姆和维亚特科这种传说，对于我们的编年史家，同样对于中世纪的其他文人都是典型的王朝传说。关于拉迪姆和维亚特科的故事如同关于留里克、西涅乌斯和特鲁沃的传说以及关于基伊、塞克和霍里夫的传说一样，编年史家引用来只是为了解释当地王公及当地名称的来源，绝不是整个部落的来源。他说的仅仅是拉迪米奇人和维亚提奇人属于起源于“良霍人”的王公的朝代，而决不是说维亚提奇人的部族和拉迪米奇人的部族源于波兰人。编年史家没有前面的那种意思。那么，编年史家又是从何处得来关于拉迪姆和维亚特科是“波兰”（即“良霍”）出身的材料呢？民间传说未必会谈到这一点。事实上，留里克、西涅乌斯和特鲁沃的瓦兰人出身是编年史家的学术上的猜测。关于基伊、塞克和霍里夫的纯民间的传说绝不会巫师说他们的外国出身；这是本地的王公，自己的，而不是外来的，请来的。拉迪姆和维亚特科的“良霍”出身是不是编年史家的学术上的猜测呢？Б.А.雷巴科夫认为对“属于良霍氏族”的这种理解属于雅罗斯拉夫时期的古代编年史家。981年罗斯的亲兵队远征“良霍人”——进攻“切尔文及其他城市”。这里他们在普热米什尔附近路过拉迪明城，在这里听到了关于格涅兹尼的主教沃伊捷赫的兄弟——拉迪姆的情况。三年后他们跟随沃尔奇·赫沃斯特（984年条）将军攻打拉迪来奇人（Б.А.雷巴科夫《拉迪米奇人》，白俄罗斯考古发掘部（科学院）通报，卷3，1932年，明斯克）。很可能，拉迪姆的“良霍”出身是编年

史家所作的对比的结果：一方面是民间传说，另一方面是罗斯西部的地理名称的对比。

[125] 诺夫哥罗德第四编年史、拉弗连季编年史、尼康编年史等补充说："直到今天。"特维尔编年史补充说："霍尔瓦提人；杜列勃人至今还住在那，那就是梁赞人。"里沃夫编年史写的较不同："由此获得维亚提奇人这个称谓，他们就是梁赞人。"

[126] 源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的编年史在此处还有"布格人"（参阅索菲亚第一编年史等）。

[127] 霍尔瓦提人是何许人也，他们定居在何处，和"白霍尔瓦提人"有过什么关系都不清楚，《往年纪事》在前面的斯拉夫各部族中曾提及白霍尔瓦提人。但霍尔瓦提人确实在907年参加了奥列格对希腊的远征（"奥列格发兵进攻希腊，带领了许多瓦兰人、斯洛文人、楚德人……和霍尔瓦提人"）。

[128] 伊帕季编年史及苏兹达尔的佩列亚斯拉夫利编年史家在此处还加上"和布格河流域"。拉齐维洛夫编年史和莫斯科科学院抄本上不是写"定居在德涅斯特河流域"，而是写的"沿布格河和第聂伯河流域"。

[129] 试比较907年条："希腊人把所有这些人统称为大斯基泰人。"前者（"这就是为什么希腊人称其为大斯基泰人"）列举的是乌利奇人和提维尔人；后者则是一个相当长的部落名单，最后才提到杜列勃人和提维尔人。很可能，"所有这些人"指的是这后两者。"大斯基泰"这一名称还见于1073年有名的斯维亚托斯拉夫文集的下文中："维特西人把全部北方的国土称为斯基泰。那里土地荒凉，因为有广袤的荒漠，盗匪横行，外人难进。"1073年文集中的这段话译自塞浦路斯的叶皮法尼关于耶路撒冷大祭司法衣上的12块宝石的希腊条文。

[130] 拉齐维洛夫编年史和莫斯科科学院编年史抄本，"木槽"这个词不是写"кладу"，而是写"краду"。苏兹达尔的佩列亚斯拉夫利编年史家解释应如何理解"клада"（或"крада"）这个词。在该编年史中这个字被"一大堆木柴"所代替。Б.А.雷巴科夫注意到"крада"这个字在希腊译文中的等值物。他写道："希腊这个字的罗斯语是"огнь"，"жьгома"（火，焚烧），крада完全符合火葬的意义。"（《切尔尼戈夫的古代》，苏联考古学的材料和研究第11期，莫—列1949年版，第29—30页）

[131] 苏兹达尔的佩列亚斯拉夫利编年史，还加有："撒在冢墓中。"

[132] 接下去的一直到"精心教育"为止这相当长的一大段，取自格奥尔格·哈马托罗斯编年史，这段和以前各段不同，它相当准确地复述了哈马托罗斯所说的内容，并且看来它是直接引用来的，没有通过罗斯抄袭的编年史的中介。在初始汇编中就没有这段插曲（参阅反映初始汇编的诺夫哥罗德第一编年史）。

[133] 拉赫曼人——传说中的一支过着悠闲自得生活的部族，此处它被说成是巴克特里亚的居民。关于拉赫曼人的情况，可参阅古罗斯的《佐西莫斯赴拉赫曼云游记》。（H.C.吉洪拉沃夫《伪经文献》，卷2，圣彼得堡1863年版，第78—92页）

[134] 亚马孙女人是传说中的一支女性部族，古希腊相信它的存在，后来在整个中世纪时期其他许多国家也相信它的存在。

[135] 波洛韦次人在11世纪30—50年代出现在罗斯南面的草原上（罗斯和波洛韦次人第一次接触在编年史中定为1054年）。根据此处提及波洛韦次人来看，《往年纪事》的此处为期较晚。很可能，它出于《往年纪事》编年工作，他把此处和前面从格奥尔格·哈马托罗斯编年史的摘引一起插进编年史中（被反映在诺夫哥罗德第一编年史中的初始汇编就没有从哈马托罗斯编年史中所引的摘录以及波洛韦次人习俗的这段描述）。

[136] "儿媳"——原文是"Ятровь"，意为儿媳、弟妇或小叔的妻子。看来，编年史家此处描写的是一种所谓"群婚"的现象，它流行于社会发展处于低级阶段的许多部族中。

[137] 指基伊、塞克和霍里夫（苏兹达尔的佩列亚斯拉夫利编年史家是这样理解的，他补充说："基伊、塞克和霍里夫"）。这一段在初始汇编（它比《往年纪事》早）中直接放在基伊、塞克和霍里夫奠基基辅城的故事后（反映初始汇编的诺夫哥罗德第一编年史正是这样写的）。这就是为什么"这几个兄弟"这种提法在此出现而没有解释，而这种解释是必须的，因为在现在的《往年纪事》上，这二段已被很长的后插进的部分相互分开了。

[138] 编年史此处写下的关于可萨人用武力向波利安人收取贡物的民间传说，像编年史的其他民间的历史传说一样，都是从政治 上来

理解往年岁月的事件。这一传说如同许多其他历史传说那样，在编年史中主要不是去交代历史事实，而是把它联系现实去理解它。过去波利安人隶属于可萨人，这种对波利安人的自尊心来说是屈辱的事实，该传说把它直接和当今活生生的相反的现实对比。该传说强调，波利安人最初的历史处境是相当可怜的：他们受到德列夫里安人和可萨人的"欺凌"。但是波利安人此时已准备去迎接伟大的历史命运。智谋超群的"可萨长老"已识破他们那不一般的贡物。现在罗斯的王公自己统治那些曾一度统治过波利安人的部族。编年史家从"神佑的"犹太部族的历史中加以对照，强调了这一思想（编年史家以后也不止一次地利用历史对照，作为反映其历史观的重要史料）。

[139] 编年史此处可否证明罗斯早在10世纪就已制造剑呢？考古发掘材料证明罗斯的城市居民早在9—10世纪已有制造兵器的手工业者。Б.А.雷巴科夫在自己专著《古罗斯的手工业者》（莫斯科1948年版，第225页）中力图在出土的10世纪的剑中确定出具有独特样式的罗斯剑。他认为罗斯剑有弧形的斜叉图案。不过，A.B.阿尔齐霍夫斯基在评论Б.А.雷巴科夫这本著作时提出不同的观点（《历史问题》1949年第1期）。伊本—霍尔达德别关于罗斯—阿拉伯贸易的证明属于9世纪最后25年："罗斯人——他们来自各斯拉夫部落——从遥远的萨克拉巴（斯拉夫国家）来到鲁姆海，出售海龙皮、黑狐皮，还有剑。"但是也不排除罗斯人是转手买卖剑的可能性（《古罗斯文化史》卷1，莫—列1948年版，第328页）。

[140] 968年条在将领普列季奇和波洛韦次王公相互赠送礼品的故事中，又一次提到作为罗斯人象征的剑，与其相对的是东方的马刀。

[141] 按照罗斯编纂而成的年代记（它详细地反映在《罗斯圣经故事详解》中）的描述，当人们把儿童时代的摩西带来见法老时，孩子在玩时，不注意地把法老头上的皇冠弄掉在地，在场的星相家当即对法老预言说摩西会危害埃及，后来果真如此（详细可参阅986年条"哲学家的话"有关此事的叙述）。这些传说中的犹太的历史事件在编年史中用来和罗斯史事件相对比；波利安人被比作"神佑的"部族——犹太人；而可萨人比做埃及人。如同犹太人以前受埃及人的奴役，波利安人也先受可萨人的统治，而现在统治可萨人的是罗斯人，"直到今天"。

[142] 6360年（852年）——米哈依尔皇帝开始执政，这是根据大牧首尼基福的《快捷年鉴》第二版错误材料计算出来的。南斯拉夫各

编年史也说是这个日子。这一日子根据编年史家尼基福的第二版下一段文字得来的："从基督诞生到第一个笃信宗教的君士坦丁皇帝为318年，从君士坦丁皇帝到希腊的米哈依尔皇帝为542年"。我们把318和542再加上5500（根据尼基福大牧首的《快捷年鉴》从"创世"到基督诞生的年代数目）得出6360，即公元852年。实际上，米哈依尔登基是在842年（参阅古罗斯文学部文集，卷4，第64页以后几页）。在诺夫哥罗德第一编年（即初始汇编中）第一年是6362年（而不是6360年）。这一年是结合旧约故事从简短年代记中得来（西诺达尔抄本№211和210，波戈金抄本№1435，斯列兹涅夫抄本等）。它这样写道："在其（米哈依尔）执政时期的第二年，保加利亚国接受洗礼，6363年，在保加利亚王公鲍里斯当政时，哲学家基里尔和美多德把希腊文的圣经翻译成斯拉夫文。"从此编年史家得出米哈依尔执政的第一年为6362年（实际上是6350——842年）。关于这最后的日子可参阅《考证》，第98页。

[143] 印吉克特——印吉克特纪年法，或15年为一时期的计算法，由拜占庭传入古罗斯。该年在当时15年为一期的年代中所处顺序的位置称印吉克特，并且拜占庭纪元——世界的创立——为这一周期纪年法的起点。而每周期印吉克特的更替结束于拜占庭新年的日子——9月1日。"印吉克特"一字的来源如同其纪年法本身的来源一样，不甚了解。看来，印吉克特计算法开始于罗马帝国和拜占庭那种每15年进行一次居民登记的制度。拜占庭采用印吉克特计年法是在313年。（Л.В.切列普宁《罗斯年表》，莫斯科1944年版，第33页；书中还详细告诉如何找出某年的印吉克特）。

[144] 这里说的希腊编年史指的是格奥尔格·哈马托罗斯编年史的续篇，书中谈到在米哈依尔皇帝执政时期罗斯远征帝都（关于此次远征可参阅《往年纪事》866年条）。

[145] 所有下面提到的数字到"米哈依尔为542年"止，来自大牧首尼基福的《快捷年鉴》第二版。这部编年史（其希腊名称为χρουογραφιχὸυ бύυτομου）是由君士坦丁堡的大牧首尼基福所编写（他就任于806—815年，死于829年）。这部编年史极其简练地列举了从亚当到尼基福逝世之年所发生的事件和人物。在罗斯，这部编年史经常被用来查对各种年代日期。我们要指出，从"创世"到我们纪元为5454年的结论是一个明显的错误（文中列举出数字：2242 + 1082 + 430 + 601 + 448 + 318 + 333 = 5454）。在尼基福编年史第二版的另一处，按安尼安（5世纪埃及的修道士）纪元的总数字为5500年。在古罗斯，这

一总数字一般确定为5508年（准确可参阅Л.В.切列普宁著作《罗斯年表》，莫斯科1944年版，第25页及以后几页，书中把从“创世”起的编年史日期转换为现今通用的公元日期）。应把“从登基（指米哈依尔）时起”这句话和初始汇编前言中的许诺（见于诺夫哥罗德编年史）相比较；“我们从罗斯国家成立的年代及我们所知的前后的一切，从米哈依尔皇帝说起一直到亚历山大和伊萨季”（索菲亚第一编年史，《俄罗斯编年史全集》卷5，列宁格勒1925年第一版，第10页）。

10世纪的剑柄（M.K.卡尔格尔摄）

[146] 尼基福大牧首编年史的第一版中从洪水灭世到亚伯拉罕为1072年。

[147] 根据圣经上的传说，摩西于公元前1610年率领沦为奴隶的犹太人逃出埃及。

[148] 根据圣经的传说，大卫是犹太人的国王和先知，又是圣歌的编写者。

[149] 据圣经记述，所罗门是犹太人的国王，他是大卫王的儿子，耶路撒冷著名教堂的建设者。据圣经说，他于公元前1020年开始登基称王。

[150] 指的是巴比伦国王尼布甲尼撒二世于公元前589年攻占耶路撒冷。

[151] 指的是罗马的君士坦丁大帝（公元306—337年在位）。君士坦丁把基督教引入罗马帝国作为官方宗教，并把首都迁往君士坦丁堡。

[152] 这是大牧首尼基福的《快捷年鉴》第二版的年代错误——542年。实际上，从君士坦丁皇帝到米哈依尔皇帝即位的年数为324年或325年。

[153] 奥列格自从坐镇基辅之时起，在此被公认为罗斯的王公。因此，基辅的王权很明显地被看成是全罗斯的；当奥列格统治诺夫哥罗德时，他只是一个当地的王公。从这种提法中也可看出虽然诺夫哥罗德编年史说奥列格是伊戈尔的保护人，但奥列格不是，他是独立自主的王公。

[154] 斯维亚托波尔克·伊兹亚斯拉维奇死于1113年，因此，文中的日期表结束年限不能早于这1113年，根据许多情况可以推想，《往年纪事》第一版是在1113年编写成的。编年史家把日期表最后定在斯维亚托波尔克·伊兹亚斯拉维奇之死后，继续说："然而，我们还是回到先前的地方，讲一讲这些年来发生过什么事情——像已起头的那样。从米哈依尔执政的第一年开始，按年代顺序依次道来。"因此，这里答应要把从852年到1113年的所有历史事件严格按年代顺序（"按年代顺序依次道来"）加以阐述。编年史家就以此办理（然而，拉夫连季编年史只讲到1110年条中间就中断了）。

[155] 大多数编年史（伊帕季编年史、苏兹达尔的佩列亚斯拉夫利编年史、诺夫哥罗德编年史、普斯科夫编年史等）在此处都有"来"这个字（"приходяще из заморья"［来自海外］），这和编年史的其他地方相一致，在那些地方瓦兰人都说成是"外来兵"。

[156] “每户缴纳一块银币和一张灰鼠皮”，原文为“побѣлѣ и вѣверицѣ отдыма ”。如何正确地读这一句，十分重要。可以这么读：“побелеи веверице”，此时其意义是：“побелой （即灰色的，冬季的）белке”（即交一张冬天的灰鼠皮）。松鼠的皮只有冬天才值钱，因为这时皮毛最厚实。现代俄语“белая”这个形容词定语最终替代了后面的名词“веверица”，（珍毛动物，指银鼠、貂等），它本身增加了名词的后缀而成了“белка”（松鼠、灰鼠）。拉夫连季编年史的1068年条的这个地方：“貂皮和灰鼠皮”可以用来证明《往年纪事》那句话的这种理解。伊帕季编年史对此处是这么理解的：“貂皮和皮张”，这就证明古罗斯“бель”一词有时理解为“мех”（灰鼠皮）。但是此处也可理解为“по беле ивеверице”，意思是：“по беле （побелой серебряной монете）и белке”（缴纳一块银币和一张灰鼠皮）。这一见解首先在19世纪前半叶就已提出，后又被Б.Д.格列科夫院士所发挥。格列科夫引用下面一些材料作为自己观点的根据：“伊帕季编年史1257年条：‘达尼乐派科斯尼亚京向雅特瓦吉人收取贡物。科斯尼亚京去后向他们收取贡物：黑貂和银币，然后交差……’拉夫连季编年史1068年条谈到基辅王公伊兹亚斯拉夫家被抢劫，抢走了‘无数金银，貂皮和灰鼠皮’。伊本·鲁斯特写道：‘阿拉伯圆形的白银币（底尔汗）从伊斯兰教国家传到保加尔人那里，用来交换他们的货物”（Б.Д.格列科夫《基辅罗斯》莫斯科—列宁格勒1949年版，第37页）。Б.Д.格列科夫的观点认为“от дыма”（每一炉灶）是指“从每一户”。诺夫哥罗德第一编年史854年条写道，斯洛文人，克里维奇人、麦里亚人、楚德人是按“男丁”缴纳贡物。其他记载是“按木犁”、“按扶犁”为单位缴纳贡赋。

[157] 关于召请瓦兰三兄弟：留里克、西涅乌斯和特鲁沃的传说是反科学的诺曼说理论的主要根据，该理论“证明”罗斯国体来自北方的斯堪的纳维亚半岛。然而，这个传说的来源完全是人为臆造的。它的历史内核丝毫证实不了诺曼说的论点。首先，我们注意到这样一种十分重要的情况：这种传说在罗斯南方只见于《往年纪事》。11世纪的任何一种文学作品都不知道留里克是王公家族的奠基人。除《往年纪事》外，留里克作为王族祖先首先只出现在《外顿河记》（15世纪），它显然是受《往年纪事》的影响。许多外国作家也不知道留里克是罗斯王公，但他们都提到后来的二位罗斯王公——奥列格和伊戈尔。总主教伊拉里昂写的《教规和神恩讲话》，和另一部《纪念和赞颂罗斯王公弗拉季米尔》——这是另外两部10—11世纪最重要的罗斯史的史料。这两部史料

都把罗斯王朝的起源开始于伊戈尔，称他为“长老”。同样值得提出的是，一直到12世纪末，一般祭祀祖先的罗斯王公的名单中没有留里克这个名字，而像奥列格和伊戈尔的名字在王公的名单中是经常出现的。这一情况证明留里克在生活传统上也没有被认为是王公的鼻祖。其次，研究论文早就注意到这一情况：在这一传说中反映了诺夫哥罗德的制度：在诺夫哥罗德一直到1470年王公都是由“维切”（市民大会）“召请”的（最后一位“邀请”的王公是立陶宛王公米哈伊尔·奥列利科维奇）。Д.И.伊洛瓦伊斯基早就有过关于邀请瓦兰人的传说产生于诺夫哥罗德制度的这种想法，他在《关于罗斯起源的研究》一书中讲述了这一点（1876年，第238—239页）。克柳切夫斯基在其《罗斯史教程》中指出：募集亲兵不难用文学途径把它转变为聘请 明君的故事。关于邀请瓦兰人的传说源于诺夫哥罗德的论点，近来在Л.В.切列普宁有相当价值的考证中得到新的充实，他的考证揭露出这种传说的政治倾向。Л.В.切列普宁这些考察是与其对罗斯法典简本产生的假说密切相关的。他认为这部法典是瓦兰雇佣兵和本地诺夫哥罗德居民的条约。现只引用Л.В.切列普宁有独到见解的一些想法。他写道：这个倾向性很大的传说故事（指召请瓦兰人的编年史故事——利哈乔夫原注）的文学根源已研究得相当透彻，但其政治用意还未能充分加以揭示。其政治用意绝不是为了肯定关于罗斯国家起源于瓦兰人的说法，而是为诺夫哥罗德“自作主张”的行为作辩护，证明其“永恒性”，宣布被瓦兰暴徒们破坏的国体的法律原则，完全忽略了编年史关于召请瓦兰人王公的段落和1015—1016年事件的描述的联系。此外，我认为诺夫哥罗德得到雅罗斯拉夫法典有关情况的编年史材料是该段的史料来源之一。我们把该段关于召请瓦兰人的主要动机和1015—1016年诺夫哥罗德的政治生活的最主要方面对比一下，力求确定他们相互间的对应关系。

邀请瓦兰人

1）向瓦兰人缴纳贡物

称为斯拉夫人的诺夫哥罗德人、克里维奇人、麦里亚人、斯拉夫人有自己的领域，克里维奇人、麦里亚人也有自己的领域；各自管理自己的氏族，楚德人也有自己的氏族，他们向瓦兰人缴纳贡物，每个男人一块银币，一张灰鼠皮。

2）瓦兰人的暴虐

他们对斯拉夫人、克里维奇人、麦里亚人、楚德人施用暴行。

3）驱逐瓦兰人

斯拉夫人、克里维奇人、麦里亚人和楚德人起来反对瓦兰人，把他们赶出海外，开始自己管理政务。

4）内讧和邀请瓦兰人来恢复秩序

他们开始自相残杀，战火连绵，内讧不止，这个城市打那个城市，他们没有一部法典，于是他们彼此商议："咱们给自己物色一位能秉公办事、管理我们的王公。他们就到海外见瓦兰人说：我们那里地大物博，却没有秩序：请到我们那里执政，管理我们"（诺夫哥罗德编年史，西诺达尔标准抄本，圣彼得堡1888年，第82—84页）。

1015—1016年的事件

1）瓦兰人的食邑

雅罗斯拉夫供养很多瓦兰人。他们害怕战争。

2）瓦兰人的暴虐

瓦兰人开始横行暴虐。

3）屠杀瓦兰人

诺夫哥罗德的人说："我们不能再忍受这种暴行，晚上咱们集合起来到他们大院去杀死他们。"

4）雅罗斯拉夫为诺夫哥罗德人颁布法典

给他们法典和制定章程后，这样对他们说：要照给你们制定的规定办事，一切照办（诺夫哥罗德编年史，西诺达尔标准抄本，圣彼得堡1888年，第4—5页）。

一方面，在邀请瓦兰人的故事中；另一方面在雅罗斯拉夫1016年颁布《法典》的故事中（其中谈到"按此章法办理"），编年史关于"内讧和战乱"，没有一部《法典》，关于寻求"规章制度"和能"秉公办事"的王公的话都特别引人注目。驱逐了瓦兰人的斯拉夫部落和芬兰部落没有一部《法典》，其后果是"内讧和战乱"，那能不能把这段描述和雅罗斯拉夫《法典》关于诺夫哥罗德社会的内讧条款相联系呢？斯拉夫人用法制的思想来与瓦兰人的无章法行为相对立。我们的解释给罗斯国家起源的诺曼理论一次新的有力的打击。编年史故事的全部意思在于反对瓦兰人任何的国体发端。这样，11世纪中叶的诺夫哥罗德政治思想，援引历史传

统来说明其政治主张的根据，作为先例停留在以雅罗斯拉夫法典而著称的1016年的协议证书上。诺夫哥罗德得到法典的相关事件就成为传说的基础，这一传说把《法典》的出现说成是古老的往事，并把它当成诺夫哥罗德的斯拉夫人和他们请来的王公之间自愿 签订的协议书 （Л.В.切列普宁《14—15世纪罗斯的封建档案材料》莫—列1948年版，第247—248页）。这种诺夫哥罗德观念是通过什么途径进入基辅编年史的呢？A.A.沙赫马托夫推测，1095年的基辅初始汇编的编者使用了1050年诺夫哥罗德的编年史。这几行的作者证明，基辅编年史家当时没有任何诺夫哥罗德的书面史料，而《往年纪事》的所有"诺夫哥罗德的"报道来源于诺夫哥罗德古老的地方统治家族的两位代表——维沙塔·奥斯特罗米里奇及其儿子扬·维沙季奇的口头叙述，他们两位后来迁居到罗斯南方（《往年纪事》中的口头编年史料，《历史论丛》，莫斯科1945年第17期，第206页）。诺夫哥罗德关于留里克的传说是和诺夫哥罗德郊区称为留里克城的地区有联系。西涅乌斯传说是白湖地区的传说，19世纪在此还有"西涅乌斯国王陵墓"（C.舍维列夫《1847年基里尔一白湖修道院旅行记》，第二部，第60页。也可参阅斯特雷科夫斯基《16世纪下半叶波兰编年史》）。特鲁沃的传说也可能和伊兹鲍尔斯克某些当地传说相联系。为此还要指出，诺夫哥罗德是诺夫哥罗德的"斯拉夫人"的部落中心。伊兹鲍尔斯克是克里维奇人的城市（在15—16世纪还记得这一点，试比较阿尔汉格尔斯克编年史："现在是普斯科夫近郊的地方，当时是克里维奇的大城市"）。白湖在麦里亚人区域。很可能，留里克，西涅乌斯和特鲁沃是这三个部落的王公，他们相互间没有血缘关系。至少，西涅乌斯这个名字在斯堪的纳维亚的名字中没有任何令人信服的类似的名字。留里克、西涅乌斯和特鲁沃是斯洛文人，麦里亚人和克里维奇人的部落首领这件事在编年史中也有所反映：859年条写道："来自海外的瓦兰人向楚德人、斯拉夫人、麦里亚人及所有的克里维奇人征收贡物。"A.A.沙赫马托夫有根据地认为"向楚德人"这几个字是后插进去的（A.A.沙赫马托夫《关于召请瓦兰人的传说》，俄罗斯语言文学学部通报，1904年第11卷，第二册，第317页及以后几页）。在编年史的其他地方也提到这三个部落：斯洛文、麦里亚和克里维奇。维沙塔曾在诺夫哥罗德，也可能在伊兹鲍尔斯克也住过；杨·维沙季奇1071年在白湖地区住过。他们能知道这三个部落首领的传说。编年史家用的维沙塔和扬的其他故事中显然有关于诺夫哥罗德、伊兹鲍尔斯克、白湖部落领袖的某些材料。编年史家和叙述者本人根据诺夫哥罗德邀请王公的通行习俗，都能按叙事诗的创造规律手法（参阅Д.利哈乔夫的文章《拔都毁灭

梁赞记》，这篇文章收集在《古罗斯的战争小说》，列宁格勒1949年版，第129页），用兄弟关系的纽带把这些领袖联系起来，创造了关于邀请他们的传说。关于邀请王公兄弟的传说正中佩切拉编年史家的下怀，他们极力想断定所有的罗斯王公都有着共同的氏族根源（参阅文史纲要）。传说肯定了王朝的统一性：所有的王公都是同一王朝的成员，他们都是被邀请到罗斯，作为贤明而公正的君主。他们作为同族的代表，必须制止兄弟间互相残杀的纷争行为：这就是基辅编年史家的思想，这种思想反复地见于他们的编年史中。编年史家想象往年纪事中的《兄弟团结》概念首先是政治概念。这种"兄弟团结"的政治概念在编年史的传统中逐渐演变为兄弟的血缘意义。因此，关于邀请三位瓦兰兄弟的传说历史价值不大。首先，这不是民间传说。总的说来，传说只是编年史家编成的，也是他们的"口头记者"编成的——维沙塔和扬·维沙季奇，编年史家自己就在1106年条这样说到他们："我从他那里听过许多故事，并把它撰写进本编年史里。"关于伊兹鲍尔斯克、诺夫哥罗德和白湖的某些本地王公的民间传说并没有把他们用兄弟纽带连接起来。这些传说只有在"学术"界才有连接，并和诺夫哥罗德"邀请"瓦兰雇佣军的总的传统相联系。传说的"历史因素"就是如此可怜。人数很少的基辅编年史家及其友人根据北方的一些口头故事和诺夫哥罗德的地方习惯办法基本创造完成。那么如此一贯热衷于确认罗斯人民在世界历史进程中的意义的编年史家，却要把王族从海外——从瓦兰人那里引入，又作何解释呢？中世纪史学的学术传统（无论西欧，还是罗斯）总是把统治王朝的起源归结于外国。人们在16世纪还相信法国国王来自特洛伊。德国人认为自己的很多王族来自罗马，瑞士王族——来自斯堪的纳维亚，意大利王族——来自德意志。维杜金德·科尔维斯基转述了一个和我们邀请瓦兰人的传说很近似的故事，他说的是不列颠人邀请撒克逊人辛吉斯特和霍尔斯，并对自己的土地也作了类似的表述（"terra lata et spatiosa"）。不同的民族都有类似的这种情节，首先是由于他们都处于历史发展的相同阶段，有着社会生活的类似条件。与此同时，11—12世纪的"瓦兰人"没有强大的政治实力。北方的诺曼人对罗斯国家不构成什么危险。因此，编年史家觉得，确认王族的诺曼起源显然对独立的罗斯不会有任何的政治威胁。自然，编年史家也难以预料，到了18—20世纪诺曼说理论家会从他们的臆测中作出什么样的政治结论。

[158] Б.Д.格列科夫院士写道：在我们的古文献中，"富庶"首先表示五谷丰登，粮食充足。以后也看到富足确实首先是指谷物。诺夫哥

罗德人克利缅特（13世纪）的遗嘱中写道："我愿为所有人捐赠两个村庄及其粮食、马匹和树木……"编年史家通过使者的口代表斯拉夫人向留里克及其兄弟说："我国土地辽阔富庶"，无疑地指的是土地肥沃，全国农业发达（Б.Д.格列科夫《基辅罗斯》，莫—列1949年版，第46页）。

[159] 拉夫连季编年史在"留里克"一词后留下一个空白；莫斯科科学院抄本和已毁的三位一体教堂编年史在"留里克"一词后写的是"定居在诺夫哥罗德"。伊帕季编年史说留里克坐镇拉多加。这种说法不一的原因是"初始汇编（参阅诺夫哥罗德第一编年史，它反映了初始汇编的内容），《往年纪事》第一版、第二版都说诺夫哥罗德是留里克坐镇的地方，而《往年纪事》第三版把诺夫哥罗德代之以拉多加。伊帕季编年史所代表的《往年纪事》第三版正文中对这种改变的原因自己作了解答。事实上《往年纪事》第三版和摩诺马赫的儿子——姆斯提斯拉夫有紧密联系，此版对他的命运十分关注。而姆斯提斯拉夫如《纪事》第三版明显反映的那样，于1114年曾来拉多加参加石墙的奠基典礼，编年史家在拉多加曾采访了古里亚塔·罗戈维奇和拉多加的地方行政长官保尔，编年史家从他们那里写下拉多加的一些故事（参阅《往年纪事》1096年条和1114年条）。显然，《往年纪事》第三版，即姆斯提斯拉夫版，把诺夫哥罗德改成拉多加，就是因为受到姆斯提斯拉夫或其编年史家所听到的那些拉多加流传的故事的影响：自然，这是拉多加当地的传说。拉夫连季编年史基本上保存了《往年纪事》第二版的内容，但也掺杂了第三版的内容。这是因为先于拉夫连季的弗拉基米尔的编年史家得到了（南）罗斯的佩列亚斯拉夫利编年史的《往年纪事》的两个版本。他们先拿到的是罗斯的佩列亚斯拉夫利主教编写的第二版；这第二版是由佩列亚斯拉夫利的主教西利维斯特开始编写的（西利维斯特先任维杜比茨修道院的院长，他在那里开始编写《往年纪事》第二版，后担任罗斯的佩列亚斯拉夫利的主教，他在此任职期间为主教编年史的撰写奠定了基础）。后来，弗拉基米尔的编年史家从罗斯的佩列亚斯拉夫利王公的编年史家那里获得有关南罗斯的编年史材料。罗斯的佩列亚斯拉夫利的王族编年史家起始于姆斯提斯拉夫·弗拉季米罗维奇时期，此时编写了《往年纪事》的第三版（1118年；参阅Д.利哈乔夫《罗斯编年史》，莫—列1947年版，第177—179页及以后几页）。扎列斯的弗拉基米尔的编年史家发现主教的和王族的编年史不一致；留里克坐镇的地方各异，就留下一个空白处，拉夫连季编年史也在此处空一格。此空格说

明编年史家作为一位历史学者的谨慎认真的态度，不愿接受什么无据的传闻。

[160] 诺曼说的理论家们极力想从《往年纪事》这几句话中为自己找到支柱，他们"证明""罗斯"和"罗斯的"名称起源于瓦兰人。A.A.沙赫马托夫注意到，"找罗斯人"这几个字及后面的解释：谁是这些瓦兰人——就是罗斯人，还有接下去的情节：三兄弟——留里克、西涅乌斯和特鲁沃带领自己整个罗斯部落来到罗斯，整个这一段都是插进较古老的编年史文本中的。A.A.沙赫马托夫用下面两点考虑的意见来佐证自己的这种想法：首先他注意到"找瓦兰人，找罗斯人"这句话在修辞上的不妥（应只说"找瓦兰人"或"找罗斯人"就可以了）；其次，在比《往年纪事》更古老的编年史版本——诺夫哥罗德第一编年史初级抄本中确实没有上面提到的那段（只有一个地方例外）。A.A.沙赫马托夫推测，《往年纪事》第二版（西里维斯特版）才把罗斯人和瓦兰人等同起来（A.A.沙赫马托夫《关于邀请瓦兰人的传说故事》，俄罗斯语言文学学部通报，1904年，第9卷，第4册，第334—362页）。而M.Д.普里谢尔科夫认为，《往年纪事》第一版（涅斯托尔版）就已有这种等同看法，他正是认为涅斯托尔是第一位罗斯的"诺曼说的极端拥护者"（M.Д.普里谢尔科夫，11—15世纪罗斯编年史的编纂史，列宁格勒1940年版，第39页）。在解释"罗斯"和"罗斯的"名称的起源，能否考虑上面引用的这段文字呢？为了解答这一问题，首先要注意它在9—13世纪时所表示的意义。在《往年纪事》中，"罗斯"、"罗斯国家"和"罗斯的"这几个词用了270多次。在绝大多数情况下，这些词明显地和无可争辩地指的是整个东斯拉夫部落，或者指他们的土地。这些词没有明显地离开过其通用的意义，至少有260次是如此。"罗斯"和"罗斯的"在《往年纪事》的谈天说地的引言中用的就是这种明显的一般意义（"这样，从罗斯可以乘船沿伏尔加河到保加尔人和赫瓦利斯人居住的地区"；"在罗斯只说斯拉夫语的……"；"罗斯至今还流传这样一句谚语"等）；接着是898年条（"使徒保罗也是斯拉夫人的导师，而我们来自斯拉夫人，所以使徒保罗又是我们罗斯的导师。""而斯拉夫族和罗斯族是同一种部族"等）。在著名的《罗斯远征帝都记》中"罗斯"这个字的用意还是经受住这一般的意义（"罗斯发出大批船只，""奥列格指示……为罗斯各城发放贡物，首先是基辅，其次是切尔尼戈夫、佩列亚斯拉夫利、波洛茨克、罗斯托夫、柳别奇及其他城市"等）。911年和944年与希腊人缔结的条约中"罗斯"这个字都始终不断地用作这种总的意义，这是特别重要的，因为C.П.奥勃

沃尔斯基院士现已证明，这些流传至今的条约是由参与谈判的同时代人所作的翻译（《罗斯与希腊条约的语言》，《语言与思维》论文集，卷6—7，列宁格勒，1936年，第102页）。此外，还应指出，在和希腊签订的条约中，在编年史中，在罗斯法典中，在11世纪的传记和传教书中，形容词"罗斯的"用来形容下列一些词：王公、城市、语言、国家、人们、氏族、大使、法律、平民等等，无可争议地一般都表示这个总的意思。与此同时，外国史料很早就使用"罗斯"这个专有名词来表示整个东斯拉人的国家。9世纪末，一位匿名的"巴伐利亚地理学家"知道"罗斯人"的名称是指与可萨人为邻的东斯拉夫部落。903—904年的拉费利什季坚条令也知道罗斯人。阿拉伯的伊本·霍尔达德别在《途径和王国》（19世纪60年代）一书中称为罗斯人，并说罗斯人是斯拉夫人。把"罗斯"和"罗斯的"这个词理解为只是其基辅地区，而不是整个东斯拉夫人的国家，这种情况很少。但是"罗斯"和"罗斯的"这种狭义的用法明显地是流行在12—13世纪——封建割据时期。此外，还应注意以下情况："罗斯"和"罗斯的"这两个词的总的和基本意义继续表示所有的罗斯人和整个罗斯国，并在12和13世纪仍是最流行的。所有的编年史家在用"罗斯"和"罗斯的"这两个词的狭义（表示南方的，只指基辅罗斯）的同时，近处也用其表示主要的和根本的意义。最后特别重要的是"罗斯"和"罗斯的"这两个词意义的限制主要关系到罗斯国家，而不是罗斯人民。实际上，这种狭义的用法我们还见于苏兹达尔的弗拉基米尔（参阅拉夫连季编年史第1175年条："我们的王公被杀，而身边没孩子，他的小儿子在诺夫哥罗德，而其兄弟在罗斯"，即在基辅地区）；这种词义用法还见于诺夫哥罗德（参阅诺夫哥罗德第一编年史1135年条："大主教尼方特带了一批优秀的人去罗斯"——从诺夫哥罗德去基辅）及其他地方。国外的史料没有这样的"罗斯"和"罗斯的"狭义用法。此外，在具有崇高的爱国主义内容的文献中也见不到这种用法（修道院院长达尼尔的《游记》、《伊戈尔远征记》和《罗斯土地复没记》等等）。"罗斯"和"罗斯的"二词的较"狭窄"的意义是从何而来的呢？显然，它不是很古老的。《往年纪事》用"罗斯"和"罗斯的"达270次，但没有一次 能实实在在证明11世纪的编年史家确实知道这种含义。首先，如何理解《往年纪事》引言中的这句话："波利安人，是否就是现在称呼的罗斯人呢？"无论如何，绝不是波利安人的自古以来的原意，像M.H.季霍米罗夫推测的是罗斯（"罗斯"和"罗斯土地"名称的由来，《苏联民族学》莫一列1947年版，第62页）。编年史家肯定的是相反的意思：以前 称为波利安人，现在则称为罗斯人。这句话没有一点可资肯定：罗斯人只称为波利安人，就

是后期也不是这样。看来，上面那句话的意思是波利安人的部落名称已不再使用，以前称为波利安人的那些人现在简称为“罗斯人”，并没有把他们从其他部落分开。确实，波利安部落的名称也首先在《往年纪事》中消失（它最后一次用于944年条）。波利安部落名称的消失就如同“杜列勃”部落名称消失一样（它由于住在沃伦而改称为“沃伦人”）。也像“斯洛文”部落名称的消失（它改称为“诺夫哥罗德人”）等等。在关于奥列格进攻帝都的907年条的故事中，不明白“罗斯”一词的用意：在该处“罗斯”和“斯洛文”对立起来——奥列格说：“为罗斯人缝制锦帆，为斯洛文人（诺夫哥罗德的）缝制绸帆”（我们还会再提到此处）。882年条的一句话也不甚清楚：“他（即奥列格）手下的瓦兰人、斯洛文人及其他人统称为罗斯人”；可能，“其他人”是“称为”的主语，但也可能“其他人”是属上一句的。总之，“称为”和讲到奥列格在基辅当政的前文是什么关系已经不清楚：他们自从奥列格坐镇基辅才“称为”，还是不管奥列格的任何举动都本来 已称为罗斯人了。《往年纪事》中第四处引起研究人员怀疑的是德列夫利安人在杀死伊戈尔后的这句话：“我们已杀了罗斯王公。”德列夫利安人是否以此想说他们已杀死了基辅 王公？也可能是这样，因为基辅王公是全罗斯的王公（参阅1054年条：“罗斯 大公雅罗斯拉夫去世”），但是，这句话绝不意味着“罗斯的”王公只是基辅的王公。最后，《往年纪事》的984年条还有一处会引起对“罗斯”名词的意义怀疑的地方。编年史家说的是拉迪米奇人：“他们向罗斯缴纳贡物，拉车缴纳一直至今。”既然拉迪米奇人是罗斯部落，这里的“罗斯”不能只理解为基辅土地吗？但是，如果我们想到编年史家把拉迪米奇人看作是隶属于“良霍”（波兰）氏族的王公的人，那么这种疑惑也就可以理解了，因此，“罗斯”这个词的意义在此也不用怀疑。最后，有人还曾企图对“罗斯”和“罗斯的”二词的几处用法特别作某种狭义的理解，但这种理解常是牵强附会的。这样一来，“罗斯”和“罗斯的”二词最早的主要意义是总的，指整个罗斯国土和全体罗斯人民。这意义还见于10世纪的罗斯文献（和希腊签订的条约）和9世纪的外国文献（“巴伐利亚地理学家”的著作等）。“罗斯”和“罗斯的”用作基辅土地（而不是指基辅人）的较狭的意义是属较后的时期——它见于12和13世纪封建罗斯的地方分权的时期。但是还应注意这种较狭的意义并没有改变总的、广泛的基本意义。有时两种意义并用，同一位编年史家也并没有觉得特别的矛盾。更主要的是“罗斯”和“罗斯的”二词的狭义离不开其基本的广义——没有广义是不可思议的。实际上，基辅土地因而被诺夫哥罗德人称为罗斯土地，因为正是那里是罗斯土地的中心。去罗斯对弗拉基米尔人来说也意

味着去罗斯的首都——基辅，对斯摩棱斯克、罗斯托夫、梁赞的居民来说，基辅王公就是罗斯王公；基辅王公的亲兵队，不管其成员是谁，都是罗斯的卫队；罗斯王公的使者，不管他们来自何处，都说自己"我们是罗斯族"。"罗斯的"一词不仅可以形容罗斯的中心——基辅，还可以形容全罗斯政权的代表——基辅王公及其亲兵队（显然，907年奥列格远征记述中他的亲兵队称为罗斯的，而他的军队称为"斯洛文的"），也可形容居民中的统治层（请比较罗斯法典："罗斯人，还是侍从，还是商人"）。这就是为什么"罗斯"和"罗斯土地"说基辅土地并不证明12—13世纪封建割据时期没有统一的罗斯土地的意识（如同有的研究人员竭力想这么理解），而是只证明基辅被意识为全罗斯的首都。当基辅和基辅南方不再被认为是罗斯中心时，这种狭义在编年史中立即消失（在拔都军队毁灭基辅后——自13世纪中叶）。同一个词有时用于狭义，有时用于主要的广义，这在语言中是一种常见的现象。例如，"城市"一词对于一位不住在城市中心的市民来说，它意味着整个城市，或只指市中心。彼得格勒方面的居民可以说"进城"，这指的是他到市中心去——市里去，但这话并不意味他不是彼得格勒人。但是，如果认为"罗斯"和"罗斯的"二词在9—10世纪就已像11世纪那样广为流传，那就错了。"罗斯"和"罗斯的"最先主要用于那些场合下：当讲的是别的国家和别的部族，这时罗斯是与其相对的一个整体，如和别国的武装冲突、缔结和约等。与此同时，在罗斯人相互的内部关系上，如《往年纪事》上所见到的，还牢固地保持着部落的名称。这些部落名称在10—12世纪逐渐消失，但远不是各处都一致的：形成罗斯国家进程更多地卷入的那些部落最早停止使用自己的名称。这种部落名称的消失，代之以表示政治联合体的专有名称的部落，编年史家直接指出来的有杜列勃人（他们开始按城市沃伦的名称而称为沃伦人），斯洛文人（他们开始称为诺夫哥罗德人），波利安人（他们开始简单地称为罗斯人或基辅人）。在那些部落习俗逐渐消失、居民处于较高的社会发展阶段的地方，部落名称也逐渐消失；在统一罗斯部落的意识更强的地方——基辅，"罗斯"和"罗斯的"二词用得也最多。这种统一的意识在对外的冲突中出现得也特别早（它早在10世纪初就见于奥列格的条约中）。"罗斯"和"罗斯的"这两个词就总是用来表示这种统一，作为其代名词。最初这两个词没有别的其他意义。有些人想从较狭的意义中（从波利安人的部落名称中或社会范畴中）得出这种广义结论是根据不足的，没有超出靠不住的假设本身的范围。但是，编年史家断言，瓦兰人最早称为罗斯人。编年史家在898年条断言，"罗斯"名称由瓦兰人传入；由瓦兰人而得名罗斯，以前是斯拉夫人。编年

史家在《往年纪事》的谈天说地的序言中，在瓦兰部落中提到了罗斯："在雅弗国土上居住的有罗斯人、楚德人及其他部族；麦里亚人、穆罗马人、维西人、莫尔多瓦人……"编年史家在270次谈到"罗斯"和"罗斯人"中有5次谈到它如谈瓦兰部落。在所有这5次中不是词的真实用法，而是编年史家的臆测：编年史家只有在谈及罗斯名词的起源，并把这瓦兰的"罗斯"说成是遥远的过去时，才称瓦兰人的罗斯。编年史家这样做是怎么来的呢？我们可以回忆一下，编年史家常常参阅拜占庭的史料，拜占庭常常称作罗斯人的不仅有斯拉夫人，还把诺曼人也称作罗斯人。这么做的有西麦昂·洛戈费特，还有皇族出身的君士坦丁（他们把第聂伯河险滩的"罗斯"名称和斯拉夫名称对立起来，并具有斯堪的纳维亚来源的全部特征）。这也可以理解，因为罗斯王公的雇佣亲兵队有不少瓦兰人，罗斯王公的使者也常常是瓦兰人，他们来到君士坦丁堡，并一再肯定自己是罗斯族（参阅和希腊人签订的条约）——他们也就把这些使者称为"罗斯的"，这些使者自称罗斯是自己的祖国，并代表罗斯国家（参阅后面"出身氏族"的注译）。经常和拜占庭史料打交道的编年史家不会不知道"罗斯的"在拜占庭这第二层意义。这种意义正中他的下怀，这就是原因所在。编年史家对部落和政治联合体的名称用外来人的解释（这种传统在罗斯存在很久）。编年史家写道："利亚斯有两兄弟——拉迪姆和维亚特科，拉迪姆来到索日河流域定居，称为拉迪米奇人，而维亚特科带着自己的氏族定居在奥查，从而称之为维亚提奇人"或"图尔人（从海外来此，定居在）图罗夫，从而称之为图罗夫人"（930年条）。按此刻板公式，编年史家创作了关于留里克、西涅乌斯和特鲁沃带领自己氏族 罗斯人来自海外的传说，从而"称之为罗斯土地"。编年史家的这种见解——纯粹是一种臆测，它摒弃编年史家历史观的刻板公式及其假说。这样一来，没有任何有力的根据可以认为"罗斯"和"罗斯的"二词最初只表示瓦兰人，或只表示南方的波利安部落，或只表示罗斯居民的统治"上层"。实际上，这两个词的全部狭义都来自包括东斯夫人全部的基本意义。较狭窄的意义都是派生的，很多狭义和主要的最古老的广义并用是词义学的极其通常的一种现象，对此应十分重视，以免重犯涅斯托尔那样类似的错误。不清楚的只是"罗斯"一词的本身来源，它的词源。但是，要指出的是罗斯这个词在古代的地理名称上，无论在罗斯的南方或北方都有相对应的古地理名称（如北方有鲁萨河，南方有罗斯河等）。不能人为地割断罗斯一词的来源，像某些研究人员所做的那样（B.A.勃里姆和追随他的人等），认为"罗斯"一词在北方是一个起源，在南方则是另一个起源，只是偶然才发音一致。难道就因为问题的复杂便可以绝

望地去推测吗？至少，“罗斯”一词起源问题的复杂要求我们进行精细的研究。

[161] 此句瓦兰族的“族”，原文是“от рода”，显然它的意思不是说出身于 什么族，而是属于 什么族（即属于某族的组织）。如果照前者理解，那这句话就没意思了（“现在诺夫哥罗德人出身于瓦兰人，而以前出身于斯拉夫人”），若按后者理解，这句话的意思是：“诺夫哥罗德人属于瓦兰人的政治机构（即在他们的政治机构中掌权的是那些瓦兰人”），而以前，即邀请瓦兰人以前，他们是由斯拉夫人进行机构管理的。“от рода”这种意义还见于《往年纪事》的其他地方。例如911（912）年的条文：“我们属于罗斯族的卡尔、伊涅格尔德……”945年的条文：“我们属于罗斯族的使者和商人……”在罗斯使者所列举的名字中，有瓦兰人的名字，楚德人的名字，东方人的名字，这些名字可以和斯拉夫人的名字并列。因此，条约里说的不是使者“出身于罗斯族”，而是说他们属于罗斯的国家组织，他们是罗斯国家的代表（代表罗斯）。这一情况表明在10—11世纪人们组织的主导特征不是“血缘关系”，而是政治关系。在语言中还保留“氏族制度”这一专有名词，但其含义已更新；“来自罗斯族”等于“来自罗斯国家”，而不意味像有的人所想的“来自罗斯的部落”。

[162] 此处特别强调阿斯科尔德和迪尔是僭称的王公。编年史家的本意是只有出自留里克“部落”的才是正统的王公。在882年条讲奥列格将他们处死时，又一次强调阿斯科尔德和迪尔的冒充顶替行为。《往年纪事》的其他地方也强调了只有来自留里克王朝的那些罗斯王公才是合法的。

[163] 尼康编年史在此年条有下面一段话：“阿斯科尔德的儿子被保加尔人所杀。同年，悲伤的诺夫哥罗德人说：“我们受奴役，留里克及其同族作恶多端”。也在这年，留里克杀死了勇敢的瓦迪姆，还杀死了其他许多诺夫哥罗德人，他的谋士。”16世纪的尼康编年史从何处取得这些资料，不详。

[164] 尼康编年史（16世纪）在此年条有下面一句来源不详的报道：“是年，阿斯科尔德和迪尔与波洛昌人交战，作恶多端。”

[165] 东方穆斯林部族在中世纪被认为是圣经中传奇人物——以实玛利的后裔（因此在中世纪他们被称为“以实玛利人”）。以实玛利是亚伯拉罕和其使女夏甲所生的儿子（因而他们在中世纪又称为“夏甲

人”）。穆斯林自己则认为亚伯拉罕和其妻子撒莱的后裔（因此他们又称为“撒拉森人”）。阿斯科尔德和迪尔进攻拜占庭的故事完全取自哈马托罗斯编年史续编的条文。下面是其俄语译文：“皇帝进军讨伐阿拉伯人，离开君士坦丁堡。当他打到黑河时，地方长官报信说罗斯军队正向君士坦丁堡进逼，他们的统领是阿斯科 尔德和迪尔，于是皇帝决定停止前进。而罗斯军队已攻入舒特，杀死了很多基督教徒，用200艘战船包围君士坦丁堡城。皇帝费尽力气才进了城，和大牧首佛提乌在弗拉赫尔的圣母教堂会面，彻夜祈祷……他们唱着赞歌，拿着圣母的神衣，来到海边，浸湿神衣底边。原先寂静无声的大海，突然掀起风暴，浪涛汹涌。那些罗斯异教徒的战船被摇晃，推往海岸撞得粉粹，很少几只船侥幸逃脱厄运，他们战败返回”（B.M.伊斯特林《格奥尔格·哈马托罗斯编年史》，卷1，彼得堡1920年版，第511页）。希腊原本中没有上文中强调的关于阿斯科尔德和迪尔那句话。它是俄文译者或抄写者加进去的。哈马托罗斯编年史续编希腊原文根本没写罗斯王公的名字。罗斯译者或抄写者从什么别的史料中取来的（看来是民间传说）。编年史家是从哪里得到进军年表的，不详。哈马托罗斯续编的希腊原文中也没有这方面的材料。西麦昂·洛戈费特把这次远征确定为米哈依尔三世统治的第十年（他于842—867年执政），而《往年纪事》说是在位的14年。

[166] 黑河——可能是马弗罗波塔姆河，该河流经色雷斯半岛的西部地区，注入爱琴海。

[167] 希腊文是ἔπαρχος——首长，城市长官。

[168] 舒特——即金角，君士坦丁堡的一个海湾和良港。详见后面注207。

[169] 弗拉赫尔——君士坦丁堡的一个区（它沿金角湾在希拉克略城墙和海岸之间），这里有一座圣母教堂，教堂内的圣母像以“富有神力”而闻名。

[170] 尼康编年史（16世纪）在此年条有下面一段报道，其来源不详：“阿斯科尔德和迪尔从帝都逃回，队伍所剩无几，基辅悲痛欲绝。是年，基辅发生大饥荒。早年，阿斯科尔德和迪尔击毙了许多佩彻涅格人。是年，诺夫哥罗德许多僚属从诺夫哥罗德留里克那里逃出，投奔基辅。”本段的第一句话，除尼康编年史外，还见于其他一些后期的编年史（沃斯克列先编年史、特维尔编年史、索菲亚第一编年史）中。塔季谢夫在写《罗斯史》时参阅了我们不知道的编年史，他把本段的第

一部分（到“是年击毙了许多佩彻涅格人”）放在6374（866）年条，在此句后又加了一句：“他们又出兵征讨克里维奇人，战胜了克里维奇人。”塔季谢夫把本段的后一部分报道放在6377（869）年条，这样写道：“斯拉夫人从留里克那里——从诺夫哥罗德跑出，投奔基辅，因为留里克杀死了斯拉夫王公——勇敢的瓦迪姆，瓦迪姆不愿做瓦兰人的奴隶。”这样，把这条报道和后期编年史6372（864）年条有关瓦迪姆的报道联系起来。

[171] 哈马托罗斯续编写道：“瓦西里和米哈依尔共同执政1年零4个月，独立执政19年”（B.M.伊斯特林《格奥尔格·哈马托罗斯编年史》卷1，彼得堡1920年版，第519页）。瓦西里一世在位于867—886年。为什么把这个报道放在868年条，不详。A.A.沙赫马托夫这样解释这一日期：6376（868）年“是由米哈依尔登基的6360年加上16得来；这是米哈依尔统治年代的总计：按哈马托罗斯续编的说法，米哈依尔和母后狄奥多拉共同执政4年，自己单独执政10年，而和瓦西里共同执政1年零4个月；这样总共是15年零4个月，取其整数为16年。实际上，米哈依尔于6350（842）年登基，于6375（867）年去世；保加利亚译文错误出在它根据的是梵蒂冈或与其类似的抄本（如哈马托罗斯编年史）：米哈依尔和母后共同执政4年（“和自己母亲执政4年”），而实际上延续15年（如哈马托罗斯续编的一些抄本）或14年（如另一些抄本）。”（A.A.沙赫马托夫《往年纪事》及其史料，古罗斯文学部著作集，卷4，列宁格勒1940年版，第60页）

[172] 希腊的保加利亚大主教克利缅特在希腊文传记中指出，那年保加利亚接受洗礼。

[173] 16世纪的尼康编年史在此年条讲了在阿斯科尔德和迪尔执政时期罗斯第一次受洗礼的事，来源不详：关于罗斯王公阿斯科尔德……瓦西里多次与阿拉伯人、马尼赫人交战，并和前面提到过的罗斯人建立和平体制，建议他们信奉基督教，皇帝派去使者，他们答应受洗礼，并要求派主教。当他们情绪低落，想施行洗礼时，就对主教说：“如果我们能看到你做出奇迹，我们就做基督徒。”主教说：“那你们想看什么呢？”他们回答说：“我们想让你把传送基督教导的福音书放到火里，如果它烧不起来，我们愿意成为基督徒。并像所教导的那样永葆信仰，我们决不反叛。”主教说：“就照你们说的办。”主教让点起大火，双手举起仰望天空说道：“主啊，让你的英名增添荣光吧！”说罢，把福音

书放入火中，过了很长一段时间，火碰不上书，罗斯人见到基督如此神力大为惊奇，大家接受洗礼。

[174] 诺夫哥罗德第一编年史反映了早于《往年纪事》的初始汇编，它说留里克的儿子伊戈尔是王公，而奥列格在留里克当政期间是将军，不是王公，并且伊戈尔是长大成人的王公，和奥列格共同执事。A.A.沙赫马托夫解释为什么《往年纪事》的编者要修改先期的初始汇编的说法，把奥列格从将军改为王公：《往年纪事》的编者得到补充的史料，即他收进文中的罗斯和希腊签订的条约。奥列格在这些条约中以独立王公的身份出现。《往年纪事》的编者为了解释为什么奥列格会当上王公，就把留里克的儿子伊戈尔变成幼儿，而奥列格成为"摄政王"，但是，想维护住王朝的统一思想，就打一个圆场，说奥列格是留里克的同族人（"属于同族"）。然而，先于初始汇编的最古老的基辅编年史说奥列格是王公，不是将军。伊拉里昂的《教规和神恩讲话》和《纪念和赞颂罗斯王公弗拉季米尔》的作者都说奥列格是王公。有的编年史家把奥列格从王公降为将军，而另一些编年史家又重新把他返回王公的地位，这作何解释呢？A.A.沙赫马托夫认为，编年史家在王朝上所作的所有这些文章的目的都在于确认王族的一致性（《考证》第916—921页）。实际上，这种一致性是不存在的：伊戈尔和奥列格相互间没有种族的联系（A. A.沙赫马托夫《俄语古代史纲》，彼得格勒1915年版）。但是应该说A.A.沙赫马托夫还未能彻底揭示出初始汇编的作者把奥列格从王公降为将军的原因。В.Л.科马罗维奇推测把奥列格从王公降为将军的原因是信奉基督教的编年史家和多神教残余的斗争，他列举许多独到的想法来证明"先知"王公奥列格被认为是罗斯王公的始祖，成为多神教崇拜的一个对象。初始汇编反对崇拜基辅王公的"始祖"奥列格而把他从王公降为将军，《往年纪事》的编者根据自己手头的奥列格和希腊签订的条约又把他重新尊为王公（В.Л.科马罗维奇《11—12世纪王族对世系和土地的崇拜》，苏联科学院文学研究所档案）。

[175] 有的研究人员（B.A.帕尔霍缅科等）认为奥列格不大可能从诺夫哥罗德发兵攻打基辅，但是从北往南的活动是很自然的事：北方和君士坦丁堡的商业往来影响着奥列格、伊戈尔及其他王公远征的道路。奥列格从诺夫哥罗德往南去基辅，再继续去帝都的活动方向，是统一的活动方向。皇族出身的君士坦丁七世在其著作《帝国行政论》中把基辅看成是通往君士坦丁堡途中的罗斯的贸易中心。他是10世纪拜占庭的历史学家，可参阅他的报道："从外罗斯来到君士坦丁堡的船只，有

的来自罗斯王公伊戈尔的儿子斯维亚托斯拉夫执政的诺夫哥罗德，也有的来自米利尼斯基城堡（斯摩棱斯克），有的来自捷柳查（可能是柳别奇），有的来自切尔尼戈什（切尔尼戈夫）和维什戈罗德。所有船只都沿第聂伯河而下，集结在称为萨姆瓦特的基辅城堡”（皇族出身的君士坦丁《帝国行政论》，国家物质文明史研究院通报，第91期，1934年，第8页）。有必要指出，1044年弗拉季米尔·雅罗斯拉维奇最后一次远征拜占庭也是从诺夫哥罗德发起的。但奥列格并不把基辅只看成是通往君士坦丁堡途中的一站。奥列格把基辅变为罗斯的首都，或许这么做的理由和后来斯维亚托斯拉夫想把首都从基辅迁到更南的地方——多瑙河上的佩列亚斯拉维茨（969年条）的理由一样。

[176] 先于《往年纪事》的初始汇编说奥列格和伊戈尔从斯摩棱斯克顺流而下，直奔基辅（参阅诺夫哥罗德第一编年史：“到了第聂伯河和斯摩棱斯克城；从那沿第聂伯河顺流而下到达基辅山麓”）。那么，编年史家是从何处得到这一新的情节——夺取柳别奇的呢？《往年纪事》的编者根据奥列格和希腊人的条约修改了在它以前写的初始汇编的叙述（此叙述还见于现存的诺夫哥罗德第一编年史）。907年条在提到奥列格属下的城市中有柳别奇：“奥列格吩咐……为罗斯各城分发贡物：首先是基辅，其次是切尔尼戈夫……柳别奇及其他城市，因为这些城市统治者都是拥戴奥列格王公的。”《往年纪事》的编者根据此年条奥列格和希腊人的条约才加进柳别奇这个情节，看起来是可能的。《往年纪事》的编者本着自己的罗斯王朝统一性的思想，把上面提到的那些“大公”和奥列格安排的“僚属”等同起来。

[177] 这句话的原文是“и придоста къ горамъ хъ киевьскимъ”这句怎么就突然出现双数（“придоста”）呢？（古俄语不仅有单数和复数，还有双数——译者注。）本来，我们在这里完全有理由看到的要么是单数，要么是复数的（因为在前文中只提到奥列格“率领一支庞大的军队”顺流而下）。先于《往年纪事》的初始汇编（它反映在诺夫哥罗德第一编年史中）能解答这个谜。初始汇编在谈及这次征战的统领时始终提的是两个人：伊戈尔公及其将军奥列格。在该编年史中那些情节用的总是双数：начаста（开始），налезоста（来到），узреста（看到），съзваста（召来）。《往年纪事》编者改编了先于它的初始汇编的故事：奥列格在他的笔下是王公，而不是将军（根据是他收入自己编年史中的奥列格和希腊人的条约），奥列格在伊戈尔年幼的情景下成为

这次征战的唯一的统领。但是古文本中领导这次征战的是两个人：伊戈尔和奥列格，古文本的痕迹也就通过此处所用的双数形式暴露了出来。

[178] 两个王公共同执政的现象在罗斯很少见。10世纪的阿拉伯作家马苏迪只谈到斯拉夫王公迪尔，根本没提阿斯科尔德。可能，阿斯科尔德和迪尔在罗斯是不同时期的王公。因他们的墓都在基辅，民间传说就把他们说成是共掌政权的两位王公。把不同时期的王公用这种同时的死亡连在一起的现象很普遍，如《拔都灭梁赞记》把许多王公都说成牺牲在和鞑靼的战斗中，实际上他们有的死得早，有的死得晚，都是自然死亡（Л.利哈乔夫《拔都灭梁赞记》，《古罗斯战斗故事选编》，莫—列1949年版，第129页）。还应指出，后期的一些编年史说奥列格不仅杀死了阿斯科尔德和迪尔，还杀死了基伊、塞克和霍里夫（可能是根据某些口头传说；参阅Ф.基利亚罗夫《罗斯初始汇编年的传说》，莫斯科1878年版，第126页及以后几页）。

[179] 文学家们从埃及、希腊、罗马、伊朗、蒙古及西欧许多国家的文学中找到很多类似的故事，借以证明用埋伏士兵或把士兵化装成商人的办法夺取城市，这种情节带有普遍性（A.C.奥尔洛夫《关于亚速的传说故事》，1906年，第158页及以后几页）。然而，没有必要去引证此类的同样故事：借助化装或埋伏战士来夺取城池是生活中的常事，从生活中直接进入文学中。特别是西麦昂编年史在1446年条说的德米特里·舍米亚卡和伊万·莫扎伊斯基用隐藏化装的战士夺取三位一体修道院："他（伊万·莫扎伊斯基）吩咐把众多的雪橇伪装起来，像是装货的车，另一些装布匹，每台藏两个武装的人，其他人跟在后面，像是跟车的，当他们通过防线后，全体官兵从雪橇上跳下，消灭了敌军。"还可参阅斯捷潘·拉辛占领波斯法拉巴德城等故事。

[180] 尼康编年史是这样来解释"客商"奥列格对罗斯王公这一奇怪的邀请的：在奥列格说那句话前还加上下面这段话："我正卧病在床，我们得到了一大批贵重的珠子及其他饰物，此外我们的人还想和你们当面谈谈。"阿斯科尔德和迪尔回答说："我们带上小批亲兵，上船去见有病的商客。"

[181] 这里指的是基辅贵族的邸宅，贵族的邸宅是一种地理位置的标志，在《往年纪事》及后来的基辅编年史中不止一次地使用这种方法（如945年条："即现今的戈尔佳季亚和尼基福邸宅所在地……即现今的沃罗季斯拉夫和丘金邸宅的所在地"）。

[182] 谁是奥尔玛，不详，只知道他是尼古拉教堂的建设者，他的住宅离尼古拉教堂不远。

[183] 伊丽娜教堂和伊丽娜修道院都是在雅罗斯拉夫时期建成的（《往年纪事》，1037年），它离格奥尔基教堂不远，在称为雅罗斯拉夫的城区。

[184] 奥列格的话是有准确的含义报道的：奥列格宣布基辅为罗斯的首都（可参考希腊的类似名词μητρόπολτζ ——城市之母、宗主国、首都）。下面这句话正是和这次宣布基辅为罗斯国家的首都有关：瓦兰人、斯拉夫人以及其他人都来觐见，（诺夫哥罗德第一编年史在此处还有几个字——“于是从此以后”，即从宣布基辅为罗斯首都后）他们称为“罗斯人”。奥列格执政以后的两项国家举措是：城市的防御建设（“开始建设城市”）和在幅员广阔的全罗斯向居民定期收取贡物（“给斯拉夫人、克里维奇人、麦里亚人确定应交的贡物……”）。这样，编年史家从奥列格在基辅登基起系统地开始描述他的国事活动。

[185] 这句话的意思不很明白（称为“罗斯人”只是“其他人”，还是包括瓦兰人和斯洛文人；他们从什么时候、为什么开始这样称呼的）。诺夫哥罗德第一编年史（它反映了先于《往年纪事》的初始汇编）说坐镇基辅的王公是伊戈尔。整句是这么说的：“奥列格有瓦兰人武士 和斯洛文人的亲兵队，从此 称为罗斯。”我认为这是最古老的文本，也是较准确的。它的含义是：他（指伊戈尔或奥列格）有雇佣的亲兵队（“瓦兰人”此处指的不是种族，而是职业），它由诺夫哥罗德的斯洛文人组成，并从这个时候开始（“从此”）作为北方的王公（伊戈尔或奥列格）在基辅登基（而按《往年纪事》的说法，还宣布这座基辅城为罗斯的首都——“城市之母”）。他们一般称自己为罗斯人，而不是诺夫哥罗德人或瓦兰人。试比较《往年纪事》前面提到的：“由于那些人……那些属于瓦兰族的人，而原先是斯拉夫人”，其意思是诺夫哥罗德的亲兵队（“斯拉夫人”）自从外请王公后而称为瓦兰人。这样，编年史家正确指出了从什么时候，并在什么情况下开始在诺夫哥罗德把王公的亲兵队称为“瓦兰人”（862年条），又在什么时候在基辅不再称他们为“瓦兰人”，而简单地称为罗斯人（882年条）。确实，在奥列格和伊戈尔的条约中，王公的亲兵队（不管是斯堪的纳维亚人、基辅人、诺夫哥罗德人或是“楚德人”）都说自己：“我们属于罗斯族。”

[186] Б.Д.格列科夫院士注意到这句话的用词：奥列格是“确定”（“устави”）贡物，而不是“征收”（“възложи”）贡物；“确定”这个名词用作整顿的意义，即制定好一定的合法的规章制度，而“征收”用于向被征服的人民课以贡税，如884年条：“战胜了谢维里安人，向他们征收不重的贡物”（Б.Д.格列科夫《基辅罗斯》，莫—列1949年版，第298页及以后几页）。因此，奥列格对斯洛文人、克里维奇人、麦里亚人的关系不是作为征服者，而是作为一位国事活动家为自己的臣民确定贡物。

[187] 这一情况不是所有编年史都作同样的报道。乌瓦尔编年史（乌瓦尔，历史博物馆188）是这样说的：“在全国确定了贡赋：从诺夫哥罗德各收300格里夫纳，这数目一直交到现在。”这里没提瓦兰人。这文本的古老可以从其结语得到证明：“这数目一直交到现在。”乌瓦尔编年史188是罗斯托夫编年史，它的史料来源之一是相当古老的诺夫哥罗德编年史。此文还见于基里洛—别洛泽罗编年史（简本）。叶尔莫林编年史很自然地去掉了“这数目一直交到现在”这句话。后期的诺夫哥罗德一些编年史这么加以更改：“现在已不缴纳。”看来，流传至今的最古老的是乌瓦尔编年史和基里洛—别洛泽罗编年史。基辅王公当然为自己收取贡物，未必会确定有利于瓦兰人的贡物（试比较《往年纪事》后面的883年条，884年条和885年条关于基辅王公为自己征收贡物）。《往年纪事》上说“这是雅罗斯拉夫逝世前向瓦兰人缴纳的数目”，修改了以前的初始汇编的文本（“现在已不缴纳”），类似的更改还见于叶尔莫林及诺夫哥罗德后期的一些编年史等。《往年纪事》所不同的只是它还受“瓦兰理论”的统治。

[188] 编年史的6391、6392、6393（883、884、885）这几年条连续地讲了奥列格继续从事统一罗斯国家的工作，这一事业是882年夺取基辅、宣布它为罗斯国家的首都、设置它的防卫和收取贡物开始的。883年条讲的是奥列格降服了附近的德列夫利安人，并课以贡物（诺夫哥罗德第一编年史上写的是伊戈尔）。884年条讲的是奥列格又降服了较远的谢维里安人，也课以贡物。885年条讲的是奥列格降服了拉迪米奇人，同样课以贡物。奥列格只是未能征服乌利奇人和提维尔人，但他为此作了努力，此事编年史家绝不是随便提到的。

[189] 希利亚格是一种钱币，其名称的来源和准确概念，不详。964年条又一次提到了这种货币。看来，这是波兰货币（试比较щьляг〔希利亚格〕和其他货币的名称：立陶宛货币szillings，盎格鲁撒克逊的货币scilling，哥特货币skilliggs，波兰货币szelag）。以波兰货币“希

利亚格”向拉迪米奇人和维亚提奇人收取贡物，显然是编年史家臆测出来的（因为拉迪米奇人和维亚提奇人的始祖：拉迪姆和维亚特科是“属于良霍人”）。实际上，在这些部落的居住地区考古学家没有找到任何一枚“希利亚格”钱币。Б.А.罗马诺夫在其《古罗斯文化史》（莫—列1949年版第376页）的《货币和货币流通》一章中写道：初始汇编保留了9—10世纪向被征服的这些和那些部落征收贡物的多种传说。11世纪中叶的城市编年史家记下了这些传说。因为传说是经他们手写的，所以他们可能更多地是去记述当代的实际，而不是准确再现他们100—200年前的事实。看来，他笔下提到的各种贡物形式都曾存在于11世纪。但贡物主要的是实物：“似乎是9世纪中叶瓦兰人向北方的斯拉夫——芬兰居民每户征收的，以及可萨人向南罗斯部落征收的白松鼠皮”（拉夫连季编年史859年条）（参看注156，是对此词的另一种理解：“白”是指银币，“веверица”是灰鼠皮。——译者注）。似乎是奥列格向德列夫利安人征收的《黑貂皮》（拉夫连季编年史883年条）。在同一编年史中（885年条和964年条），叙述奥列格和斯维亚托斯拉夫的故事中有关拉迪米奇人和维亚提奇人时，总要提到“希利亚格”（先令），可萨人也从“每户”征收1希利亚格钱币。但是，如果只根据这种极一般的材料就想象某一部落总的经济水平，并认为如拉迪米奇人或维亚提奇人甚至在11世纪就完全受货币流通的控制，那就不对了。被迫向基辅或别处缴纳贡物的“部落”在11世纪已经是相当分化的社会，有各自的王公，各自最“优等”的人，并且向他们收取贡物的本身在细节上受部落内部这些关系的程度所决定。从宗主国—庇护者的角度看，它们都是“斯麦尔德”；而向这些“斯麦尔德”收取贡物的责任完全落在现存的当地机构身上。那些部落已有的全部机构就改头换面加以利用。著名的诺夫哥罗德第一编年史在谈到诺夫哥罗德人征讨尤格拉（1193年）时，就讲了贡物的征收方法……抄写者的想象是这样收取贡物的，它是系统的和长期的（如果不是正好一年的）积蓄、金钱和实物的结果，并由缴纳者自己收集，庇护者既不参与收集的技巧，也不规定收取的对象，更不管其较多的积蓄。在这种情况下向每户要收什么样的毛皮，多少钱币不管，只管收取总的数目，而不管当地每户真有多少钱或有什么样的毛皮。在此之前，该部落机构内部如何“积资”，采用什么非经济的或经济的手法，胜利者不管，胜利者接触的只是当地的王公、“城市”，而不是群众或某个山沟小村庄。这在实际上造成无限的可能性：实物换成钱、钱换成实物的各种变换。

[190] 此条内容来自哈马托罗斯续编："瓦西里逝世，智者立奥继承专制统治，执政达26年零8个月"（B.M.伊斯特林《格奥尔格·哈马托罗斯编年史》，卷1，彼得格勒1920年版，第527页）。把这事放在6395（887）年条是因为马其顿王朝瓦西里一世皇帝（867—886年）登基是在6376（868）年条，编年史说他执政了19年。这样，编年史家算出的日期（887年）的准确性就是相对的了。

[191] 乌果尔人从基辅旁通过，而没有和土著部落发生冲突一说值得怀疑。此处编年史家用的可能是解释地名的传说，它以乌果尔人此地（在此狭窄的地域）的起源来解释乌果尔山名称的由来。不过，此名称也可能有另一种来源：例如，乌果尔商人的居留地。很可能，编年史家在自己的史料中把基辅附近的乌果尔山当成乌果尔山脉——喀尔巴阡山脉了。乌果尔人确实在自己的一路上翻越了乌果尔山脉（文中随后讲到）。看来，898年条指的是乌果尔人这次迁移，因为以后说的事件至少是发生在885年（美多德去世之年）之前和869年（君士坦丁去世之年）之前。A.A.沙赫马托夫对此写道："6406年（898年）和乌果尔人迁往西欧的时间相当接近，这一情况使我们认为这一日期不是偶然的和空想出来的。马扎尔人在893年已到了多瑙河河口；立奥皇帝用重礼怂恿他们的军事长官阿尔帕德和库桑去打那些使帝国不得安宁的保加利亚人。保加利亚的西蒙打退了他们的进攻后，发兵攻打希腊。自称'保加利亚沙皇'的西蒙在战胜希腊后，联合佩彻涅格人攻打比萨拉比亚的马扎尔人，逼他们退往北方，最后他们在多瑙河和提萨河之间的地区终于定居下来。由此可知，马扎尔人攻打居住在多瑙河流域的斯洛文人大约在898年；895年他们占领了当今匈牙利的南部。我想，《圣书翻译的传说》一书因此把马扎尔人占领多瑙河中游和征服当地斯洛文人的日期定为6406（898年）。《往年纪事》的编者从上面《传说》一书中找到这一时间，因而把马扎尔从东方出现，并（根据地名）说他们经过基辅是在这个时间也就很自然了"（《往年纪事》及其史科，古代俄罗斯文学部，卷4，列宁格勒1940年版，第83页）。

[192] 波洛韦次人（库曼人）在南罗斯草原最早出现的时间是11世纪30—40年代。罗斯和波洛韦次人第一次接触是在1054年条。编年史此处提到的是最早的一次。

[193] 这句话开始插了一段关于斯拉夫文字的产生、基里尔（君士坦丁）和美多德的莫拉维亚使命的叙述。A.A.沙赫马托夫和H.K.尼科尔斯基等学者认为这是一段编年史以外的叙述，它和其他史料一起收入

《往年纪事》中。事实上，这段叙述的对象已超出了11—12世纪基辅编年史家的注意范围，与此同时，这段叙述也反映了其作者相当熟悉君士坦丁和美多德的事迹及西斯拉夫人的历史。A.A.沙赫马托夫认为这段叙述可以称为《圣书译成斯拉夫语的故事》，他推测收进《往年纪事》的只是全文的一部分。很可能，这《故事》是《往年纪事》前言说天道地部分的某些史料的基础。为什么把这段《故事》放在898年条，不详。无论如何，翻译圣书的时间是不确切的，因为君士坦丁死于869年，而美多德死于885年。其他史料说创制斯拉夫字母表的日期是公元885年。看来，898年的日期只确定为乌果尔人路经基辅（见前）。《故事》中未留传部分的片段，A.A.沙赫马托夫按时间先后顺序排列，在《当离开希腊时拉丁人纪事》中找到（参阅A.波波娃《古罗斯人抨击拉丁人的著作文史概述》，莫斯科1875年版，第178页及以后几页）。《故事》把《美多德传记》作为史料使用，但只是在第二部分，而第一部分是按记忆写的，因而有不准确的地方（以后再讲到）。

[194] 编年史家断言斯拉夫字母是基里尔—君士坦丁创造的，这在后面会讲到。但是，这绝不意味着基里尔（君士坦丁）创造的字母是最初的 斯拉夫字母，在它以前没有别的字母，甚至编年史家也并不是这种看法。在阿拉伯作家伊本—法德兰的著作《游记》（10世纪初）（《伊本—法德兰的伏尔加游记》，И.Ю.克拉奇科夫斯基院士主编，莫—列1939年版，第83页）和10世纪的阿拉伯作家伊本—埃尔—涅季姆的著作《科学成果录》（A.Я.加尔卡维《伊斯兰作家关于斯拉夫人和罗斯人的记述》，圣彼得堡1870年版，第201页）中，我们找到了早在基里尔—君士坦丁前就有斯拉夫文字存在的材料。伊本—埃尔—涅季姆努力复制斯拉夫的铭文，但是看起来很不准确。古罗斯铭文属于10世纪前半叶（Д.A.阿弗杜辛和M.H.季霍米罗夫《古罗斯铭文》，苏联科学院通报，1950年，第4期）。B.A.戈罗德佐夫在梁赞地区的考古发掘中，找到许多陶器，上面有像字母形状的记号（B.A.戈罗德佐夫《出土陶器上的神秘符号札记》，考古学报，1897年，第12期，第389页；1898年，第11—12期，第370—371页）。A.B.阿尔齐霍夫斯基谈到在特维尔古坟中发掘的小铜牌上有形似字母的符号（《考古学引言》，莫斯科1941年版，第112页）。关于罗斯早在接纳基督教前就有文字，罗斯和希腊的许多条约就直接可资证明（见后）。修道士赫拉勃尔在斯拉夫文字的故事中早在基里尔前就直接谈到了某些“笔画含义报道和刻号”；“以前斯拉夫人没有书籍，用笔画含义报道和刻线来计数，相信多神教，洗礼后，

用罗马和希腊文字书写”（H.沙法里克《斯拉夫人的古代》，历史部分，卷2，第3部，1842年，第109—110页）。最后，基里尔—君士坦丁传记本身也讲过他在科尔松遇见一个罗斯人，他有许多罗斯书：“他到科尔松……找到了一本用罗斯文字写的经书和赞美诗集，还碰上用这种文字说话的人，元音和辅音结合使用的文字语言，向神祈祷，引起他的好奇”（《哲学家君士坦丁传记》，古罗斯历史学会读物，1865年4—5月，第75页）。但是，有些学者很想证明这本传记讲的“罗斯”文字实际上不是罗斯的，然而徒劳无益。可是必须指出，古罗斯当时就公认基里尔—君士坦丁在科尔松找到那些罗斯文字就是基里尔创造的斯拉夫文字的基础。这样看来，早在古罗斯就已认为基里尔并不是斯拉夫文字最早的发明者，早在他以前就已存在某种罗斯文字，尽管它具有当时特有的宗教形式。

[195] 《圣书译成斯拉夫语的故事》的第一部分错误较多，如我们上面所指出的那样，可能是由于凭记忆编写的，没有史料可作参考。罗斯提斯拉夫、斯维亚托波尔克和科采尔都未曾派使者去朝见米哈依尔皇帝，因为科采尔是德国的附庸，他没有权利和拜占庭发生独立的联系。只有莫拉维亚的王公罗斯提斯拉夫在862年派使团到君士坦丁堡。罗斯提斯拉夫和拜占庭拉关系的本意是出于政治上的考虑，因为在此以前德国的传教士已遍布莫拉维亚。罗斯提斯拉夫为了保留捷克—莫拉维亚部落文化和宗教的独立性，就谋求与拜占庭结盟。如同哲学家基里尔—君士坦丁和美多德的“壁画传记”所证实的那样，罗斯提斯拉夫的使团请求皇帝用斯拉夫语宣讲基督教义（德国的牧师们是用拉丁语宣讲的）。使者们说德国的、拉丁的和希腊的传教士“教我们这样那样，可我们是一些普通的斯拉夫人”。

[196] 按美多德传记的材料，当莫拉维亚的代表团来到时，列夫（君士坦丁和美多德的父亲）已经去世。这是我们上面指出过的《圣书译成斯拉夫语的故事》前部分的不确切处之一。

[197] 按基里尔和美多德传记的说法，米哈依尔皇帝对基里尔—君士坦丁说：“思想家，你已听到了（使者的话），除了你没有别人能完成这个任务。”米哈依尔着重指出，他，即基里尔，有“极大的才干”，在斯拉夫人中间讲道，特别是兄弟俩懂斯拉夫语言：“你们是塞卢尼人，而且塞卢尼人都能说纯粹的斯拉夫语”（在塞卢尼有相当多的斯拉夫居民）。基里尔，如传记中断言，答应如果斯拉夫人有文字，他就愿意去宣传基督教：“如果他们有自己语言的字母，我就愿意去那里。”皇

帝对此说道："我的父亲和祖父，还有许多人都找了而没办到，那我又怎能办得到呢？"基里尔反驳说："那谁又能在水上写字，或又有谁愿为自己起一个邪教的名字呢？"基里尔在动身去斯拉夫人那里以前（而不是像《往年纪事》所说的基里尔来到他们那里以后），先发明了字母。古斯拉夫文献留给我们两种字母：所谓"基里尔字母"（这种字母后来固定为罗斯及南斯拉夫人的文字）和所谓"格拉戈利字母"。基里尔创制的是这两种文字字母的哪一种——这在科学界说法各异，目前没有最后肯定的结论。笔者倾向于相信基里尔创制的是"格拉戈利字母"——这是一种奇异的、明显是人造的字母，它后来没得到推广。而"基里尔字母"（它是后来才得到这个名称的）在基里尔之前就在斯拉夫各族人中广为流传。它是在最有学问的斯拉夫人想用希腊字母来拼写斯拉夫语的自然愿望上产生的。与此同时，人们使用了最便于在硬材料（石头、木头、泥土）上书写的多角字体。基里尔不愿把希腊字母用作斯拉夫字母，他发明斯拉夫字母，努力使这种字母具有更多的外形特点（试比较斯捷凡·佩尔姆在14世纪发明的和罗斯字母截然不同的佩尔姆字母）。（本问题的书籍可参阅：Л.В.切列普宁和Н.С.恰叶夫《古文字学》，莫斯科1945年版）。

[198] 所谓《新约》——《福音书》和《使徒行传》"是对现已佚失的著作的后来加工，这些佚失著作的微弱的历史核心在传说的层层笼罩之下现在已经辨认不出"（恩格斯《论早期基督教的历史》，《马克思恩格斯全集》卷16，第2部分，1936年，第430—431页；中文本第22卷，第552页）。《使徒行传》是使徒的书信集，他们因各种不同的事写给各基督教团体或某个人，信中讲述基督教教义在社会生活和个人生活的不同情况下的运用。此外，在《使徒布道》这章讲述使徒们在各国传播基督教的活动。《福音书》讲述耶稣基督的传说故事。

[199] 《圣诗集》——《圣经》之一。它收集了作于不同时期的150首圣歌，供犹太教和基督教的宗教仪式之用。《八重赞美诗集》是东正教作礼拜的书籍之一，书中的赞美歌分八个"声部"或八个曲调（希腊语ὀχτῶ——八，ηχος——声部）。

[200] 根据圣经的传说，彼拉多（罗马帝国驻以色列的总督）命令在耶稣基督的头上方的十字架上钉上一块用希伯来文、希腊文和罗马（拉丁）文写的牌子："犹太人的国王、拿撒勒人耶稣。"西方的（罗马天主教的）教会就以此为根据推出主张：基督教在传教、做礼拜等都必须用这三种语言中的一种来进行。

[201] 德意志教会认为把经书翻译成斯拉夫语是异端。基里尔—君士坦丁和美多德被召到罗马，但在罗马得到刚登上教皇宝座的哈德良二世的意外的支持：哈德良二世知道基里尔—君士坦丁和美多德在莫拉维亚和潘诺尼亚传教成绩卓著，就决定以自己的名义把他们重新派回斯拉夫各国，主要目的是使斯拉夫人受自己的影响。基里尔—君士坦丁死于罗马，而美多德得到用斯拉夫语传教做礼拜的权利，回到了莫拉维亚，并很快接受潘诺尼亚王公科采尔的请求，担任主教的教职。然而教皇的庇护只是外部力量而已，德国人打败了莫拉维亚王公斯维亚托波尔克，把美多德投进监狱，直到斯维亚托波尔克战胜德国人后，美多德才被释放。

[202] 基督的12位精选的传道弟子被称为使徒，还有70位基督教最早的传教士也得到了使徒的名称，安德罗尼克就是其中的一位。

[203] 编年史的整个这段取材于格奥尔格·哈马托罗斯编年史："皇帝见此情景，大为震怒……向乌果尔人纳贡，让他们出兵攻打西蒙……乌果尔人出兵占领了整个保加利亚领土。西蒙得知后，回师攻打乌果尔人。两军在（多瑙河）两岸摆好阵势，在战斗中保加利亚人惨败，西蒙脱险逃往捷列斯特尔。"（B.M.伊斯特林《格奥尔格·哈马托罗斯编年史》，卷1，彼得格勒1920年版，第529—530页）。这里指的是拜占庭皇帝立奥企图征服保加利亚。当时，保加利亚不愿再忍受一小撮拜占庭商人独家控制保加利亚全国的商业经营利益。立奥采取了拜占庭政客的惯用手法：鼓动匈牙利人去打保加利亚人。保加利亚的沙皇西蒙留守在自己的城堡里，艰苦地进行防卫，但当匈牙利人撤兵时，西蒙在比萨拉比亚击溃了匈牙利军队。乌果尔人的远征发生在893年，而不是902年。编年史家是从何处得来这一错误的日期，不得而知。沙赫马托夫想证明它取材于尼基福的快捷年鉴（《往年纪事》及其史料来源，古代俄罗斯文学部著作集，卷4，列宁格勒1940年版，第68—69页）。

[204] 阿尔汉格尔城编年史补充说："10岁"。诺夫哥罗德第一编年史说："为自己从普斯科夫领回一位名叫奥尔加的女子为妻"（此处已说明伊戈尔已独立行动），还说："奥尔加聪明伶俐，后来她生一子——斯维亚托斯拉夫。"16世纪的尼康编年史及其他编年史把伊戈尔招募军队，集结战船也放在此年条。特维尔编年史说办此事的不仅是伊戈尔，还有奥尔加。后来，围绕伊戈尔和奥尔加的婚事编造出许多传说故事，但这些故事都很少有什么历史依据（这些传说故事可见于Ф.基里亚罗夫的著作《罗斯初始汇编中的传说》，莫斯科1878年版，第153—158

页）。然而，印刷厂编年史这样说奥尔加：“有些人说奥尔加是奥列格的女儿。”

[205] 诺夫哥罗德第一编年史说奥列格远征希腊的日期是6430年（922年）。诺夫哥罗德第一编年史开始部分收入比《往年纪事》更古老的所谓初始汇编的内容。初始汇编的年代安排和《往年纪事》上的年代在许多地方大有出入。初始汇编上的年代只是根据罗斯人编纂的年代记。在那编纂的年代记中认为伊戈尔那次失败的远征是在920年，是在报道罗曼登基行加冕礼之后。而奥列格的远征在初始汇编中被描绘成是为伊戈尔惨败的复仇行动，因而把它说成是在922年（921年是招募准备）。在《往年纪事》中奥列格和伊戈尔远征的日期根据希腊和罗斯的条约日期得以纠正。初始汇编的编者手头没有这些条约，《往年纪事》的编者才得到这些条约。《往年纪事》的编者不仅按其改正了远征的日期，还注意到下列情况：奥列格在911年的条约中不是被称为伊戈尔的将军，而是颇为独断行事的罗斯大公。不过，A.A.沙赫马托夫认为907年的条约是不存在的（埃维尔斯、托宾、谢尔格耶维奇都有类似的看法，可参阅）。按照A.A.沙赫马托夫的意见，907年条约的条款是《往年纪事》的编者人为地从911年条约中抽出来的（参阅A.A.沙赫马托夫的文章《对奥列格和伊戈尔与希腊签订条约的几点看法》，新语文学协会论丛，1914年，第8期）。问题在于《往年纪事》的编者注意到911年条约开头的那句话“如同另一文本”（此句意思在以后的注释中还要作解释）。《往年纪事》的编者由此得出结论：在911年条约前还有一个条约，他设想此条约订于907年，认为这是在奥列格得胜后马上签订的事前准备的第一个条约。编年史家（《往年纪事》的编者）从911年条约的条文中抽出一部分成为这907年的条文。那么编年史家为什么要把奥列格的远征和他凭想象而形成的第一个条约定在907年呢？对此问题A.A.沙赫马托夫是这样推论的。编年史家把奥列格和伊戈尔执政的年代定为史诗中的数目33（可能根据民间传说），试比较奥列格被蛇咬死的故事末的一句：“他一共统治了33年。”在年代表中伊戈尔执政是852年：“从伊戈尔元年到斯维亚托斯拉夫元年为33年。”先于《往年纪事》的初始汇编上说伊戈尔逝世的日期是945年（诺夫哥罗德第一编年史也说是这一年）。因此编年史家确定奥列格死于912年（945 - 33 = 912年）。《往年纪事》的编者对奥列格远征的年代也取自民间传说。关于奥列格之死在民间传说中是这么说的：他早在远征希腊前就已失去自己心爱的马。“他来到基辅，住了4年，第五年他想起了巫师曾预言他会因

之而死的那匹马。”编年史家因此作出结论：奥列格是在他死前的5年出征，即907年。但是，A.A.沙赫马托夫的这种推论有一个障碍：民间传说很可能不会使用这个数字——5年，5这个数字不是罗斯史诗爱用的数字，它惯常用的数是3、7、33等。不过，也可以倒过来解释：如果编年史家从别的史料中得知奥列格远征是在907年，而去世是在912年，那他会很容易得出5这个数目。

[206] “толковины”一词的准确意思不详。该词只在《伊戈尔远征记》中出现了一次……看来该词和“толковать”有关系，即解释、翻译的意思，由于古代当翻译的一般都是边区的居民，可以想象和罗斯南方的希腊居民有紧密联系的提维尔人就常充译员。如果我们考虑此处谈的是奥列格为进军希腊招募人员，那文中把提维尔人称为译员也就合乎逻辑了。《伊戈尔远征记》中说的“погание тльковинъ”（蛮族译员）看来指的是那些定居在罗斯土地上的波洛韦次人——多神教徒，他们接受罗斯的文化，并在罗斯和波洛韦次的谈判中常常充当翻译。B.M.伊斯特林也认为“тльковин”指的是翻译（《格奥尔格·哈马托罗斯编年史》，卷2，彼得格勒1922年版，第246页）。

[207] 舒特——金角湾，它把君士坦丁堡及其郊区加拉塔分开。这个头等的港湾在危难时刻就用铁链“封锁”起来，铁链连在海湾入口处两边的岗楼上。土耳其人贾瓦特·埃萨德这样描写这条锁链的位置：“封锁住金角湾的大铁链的一头固定在和这些大门（指涅奥里门或叶弗格尼门）相邻的塔楼上，另一头固定在对岸加拉塔的另一座塔楼上，这座塔楼坐落在现称为库尔顺卢·马赫津的城堡附近。”（贾瓦特·埃萨德（《君士坦丁堡》，萨巴什尼科夫家族出版社，莫斯科，1919年，第98页。）严厉的加拉利德史诗中说，他在1042年如何从君士坦丁堡突围出来，当时他的两艘战船中的一艘由于封锁舒特湾的铁链而沉没。一位诺夫哥罗德的目击者撰写的十字军骑士夺取帝都记，它被诺夫哥罗德第一编年史收在1204年条，里面写道：十字军骑士（佛郎机人）“来到舒特湾，击碎铁器的封锁，逼近城市，烧毁四处房宅”。后期的编年史完全准确地理解《往年纪事》此处的说法。里沃夫编年史（16世纪）解释说“铁器指的是铁链，它从拉赫尔教堂（即弗拉赫尔尼季萨的圣母教堂）设置的障碍”。特维尔编年史说：“即从加拉塔到拉赫尔教堂连起来设置的铁链。”这里说的“弗拉赫尔尼季萨教堂”不确切。

[208] 有些资产阶级的文学研究家力图把编年史的这段叙述看成“旅行的”文学题材。然而装上轮子的小船和大船是真实的历史事实。如

安娜·科姆宁穆写道，她的父亲阿列克塞皇帝在希腊人和十字军骑士围困尼西亚时命令把轻便的船只放在车上，把船只运到城郊的湖畔（《阿列克塞传记》，卷11，第2章，英译本E.A.S.Dawes，1928年，第272页）。公元1世纪罗马作家弗隆廷写的拉克杰蒙统帅利赞德尔和自己的舰队被困在雅典湾，他让自己的战士把船都安上轮子从陆地绕了过去的故事未必是文学的虚构。在罗斯的北方河运中，把船按上轮是一种很平常的现象，船只装上大小轮子"拖拽"主要是在罗斯的北方，在河流的分水岭地域，特别是在罗斯中部山地，那里至今还保留有和这种"拖"船（волочение）有关的许多地名，如上沃洛乔克（ВЫШНИЙ волочок）、扎沃洛奇耶（заволочье）。基辅的编年史家讲述奥列格船队在陆地行走当成一件什么奇事。这也可理解：基辅一带没有"拖船"的事。但是对于"诺夫哥罗德人"的奥列格及其诺夫哥罗德亲兵队对此则习以为常。奥列格本人在率领自己军队从诺夫哥罗德去基辅时，在洛瓦特河和第聂伯河上游之间就必须拖船而过。此外在顺风的情况下那些"拖船"的人扬帆，使装轮的船行驶得更快，也不足为奇。当希腊人"封锁"了舒特湾，即他们挡住船只去帝都的水路，奥列格自然要"拖船"去帝都。因此，诺夫哥罗德第一编年史（该史纳入初始汇编的叙述）在讲了希腊人"封锁了舒特湾"后说："（奥列格）命令把战船拉上岸。"奥列格把自己的战船抬高，拖过拦着的铁链，然后再放进金角湾的水中，放到帝都前最薄弱的防御地带。1453年土耳其人从北面进入君士坦丁堡采用的也是这种办法，把自己的战船从博斯普鲁斯海峡经佩拉把自己的船只拖进金角湾。（这点可参阅A.Ф.别利亚耶夫的文章，载《Byzantina》，卷3，俄罗斯考古协会古典部通报，卷4，圣彼得堡，1907年，第82页）

[209] 这里说的德米特里指的是圣德米特里·索伦斯基（公元4世纪）。为什么在此处奥列格被比成德米特里·索伦斯基，不详。在德米特里传记中并未提到他曾猜出给他下了毒的事。

[210] 格里夫纳在罗斯既是挂在脖子上的装饰品，又是货币单位。在《罗斯法典》的处罚的等级表中，格里夫纳起着主导的作用。它的现实价值是很高的：在古罗斯，马是很珍贵的，一匹马值2—3格里夫纳；按《罗斯法典》的规定，杀害自由人赔偿40格里夫纳；杀害"王公战士"（亲兵）赔偿80格里夫纳。奥列格索取的希腊贡物数目当然是民间传说惯有的史诗般的夸张。假设每一格里夫纳为三分之一镑，那总数为960000格里夫纳（根据Д.И.普罗佐罗斯基的材料：《18世纪末以前

罗斯的货币及重量》，圣彼得堡1865年）合计为8000普特白银。如果注意到白银在10世纪的价值，这数目按19世纪后半叶的牌价计算，应值6720000卢布（Б.А.罗马诺夫《货币和货币流通》，《古罗斯文化史》，卷1，莫—列1948年版，第377页）。但是Б.А.罗马诺夫（在同书中）指出："在古罗斯境内既不产金，也不产银，但由于往三个方向（东、南、西）的对外贸易和战争无疑积蓄了相当一批贵金属。自然，不能全都用来造币，其中很多被手工加工为装饰品、生活摆设和日用品。此外，像现在我们见到的，不少贵金属还用来造币——造了不少的格里夫纳（成锭）。"Б.А.罗马诺夫接着说，斯摩棱斯克的"预算"收入是一笔可观的数目——3000多格里夫纳（按1150年的文献）。Б.А.罗马诺夫指出，1015年智者雅罗斯拉夫率领军队从诺夫哥罗德去攻打基辅，军队开支——每市民为10格里夫纳，诺夫哥罗德每个平民为一个格里夫纳。尽管编年史上的数目有各种相对性，但如果注意到每个瓦兰人也像诺夫哥罗德人一样得10个格里夫纳，参加远征的市民只有1000人，那么我们就会得出这次巨大的政治行动的经费为22000格里夫纳。Б.А.罗马诺夫分析这个及其他类似的事实，得出结论："从数字中说奥列格的传说每个'桨架'为12格里夫纳就接近于难以理解的程度，传说中这种神奇性只有把它认为是船只的数字才可以理解"。（同上，第378页）

[211] 如同A.A.沙赫马托夫推测的，奥列格907年的条约是编年史家根据它后来的911（912）年的条约人为地编造出来的。同意A.A.沙赫马托夫这种观点的有A.E.普列斯尼亚科夫、С.П.奥勃诺尔斯基院士及其他许多条约的研究家。事实上，907年的条约及其后来的911（912）年的条约相互补充，构成一个整体；907年条约和911（912）年条约之间没有发生过任何需要重新签订和约的引发事件（编年史上的908年、909年、910年、911年都是"空着的"）。编年史家的人为地编造出一场和平谈判和907年条约文本只能在下列情况下发生。时间比《往年纪事》更早的初始汇编（可参阅反映该汇编的诺夫哥罗德第一编年史），在谈到奥列格胜利凯旋前这么说道："奥列格命令缴纳100、200艘战船份额的贡物，每人12个格里夫纳，而每只船是40人；他本人也拿了金子和锦缎，并且确定罗斯王公的贡物至今还在缴纳。"这段话的前部分保留在《往年纪事》里。《往年纪事》的编者然后描述了条约签订的一幅典型的情景："希腊人对此表示同意，开始言和，为了保全希腊的国土，奥列格从首都稍加后撤，与希腊皇帝立奥和亚历山大开始和平谈判。"接着，编年史家列举奥列格使者的名字，这些名字都来自911年条

约，但名单中的名字减少了，只提开头的四位和最后的一位使者。编年史家把希腊人一次应向罗斯人缴纳的贡物数额作为907年条约的第一条。这一次交付的贡物前面已读到："奥列格命令交付战争赔款，2000艘战船的份额，每个桨架12个格里夫纳"（试比较前面的："奥列格下令缴纳2000艘战船份额的贡物：每人12格里夫纳，而每艘战船是40人"）。把"每人12格里夫纳，而每艘战船是40人"这段削减为简短的"每个桨架"，是因为编年史家知道，前往帝都的战船一般是每只船40根桨，为了节省用词，就用"桨架"以代之。以后关于纳贡的叙述也采用这种推论的方法（可参阅后面奥列格911年条约原文，在那里列举了有权在帝都得到一个月给养的城市、商人和使节）。接下来的两个条款是从911年条约中借用过来的。它们规定希腊人对罗斯人应尽的义务。其中第一条说的是应付给罗斯使节的费用以及付给罗斯商人的月粮，还有希腊人保证供给各种回国的罗斯人的食品。第二条说的是为来到帝都的罗斯人规定某些限制性条件，为到来的罗斯人供应月粮和罗斯商人在帝都可免税贸易。911（912）年条约中没有这两个条款，正因为它们已转到907年条约中去了。944（945）年的伊戈尔条约基本保留了911（912）年条约的条款，另外还补充了907年条约的条款。由此可知，907年和911（912）年的条约是一个整体，它和944（945）年的条约类同。В.И.谢尔格耶维奇早就指出907年条约的条款在911年条约中也应有（《10世纪希腊和罗斯的法律》，国民教育部杂志，1882年1月；《讲座和研究》，第4版，第632页及以后几页）。В.И.谢尔格耶维奇注意到944年条约的目的是重申"名存实亡的和约"。这一"名存实亡的和约"只能是911年条约。944年条约两次直接引用911年这个条约："按已有的条款"和"按已有的条款"。但是911年的条约没有为这些引证辩护的条款。与此同时，符合这两条引证的两个条款都收录在907年条中。由此可知，这两条是从911年条约中抽出转到907年的。A.A.沙赫马托夫还指出了911（912）年条约中被抽到907年条约的那些条款所在的地方。事实上，研究工作者早就注意到条约中有个别条款冠以标题（如"罗斯和俘虏"）。然而在911（912）年条中有一个难以理解的没有本身条款的标题："罗斯的贸易"（伊帕季编年史和拉济维尔编年史也有"从罗斯的贸易收入……"）。这个标题明显有所损坏。可能这一条的名称是："关于罗斯人领取月粮和经贸活动。"（试比较944年条约中相应条款的内容）这样，它将和907年条约第一条相适应，该条留在条约中正好没有任何标题。这就是A.A.沙赫马托夫描绘的编年史家重写的907年条约的情景（《关于对奥列格和伊戈尔与希腊人条约的几点看法》，新语文学协会

论文集，1914年，第8期）。С.П.奥勃诺尔斯基的研究论文《罗斯和希腊人签订的条约的语言》（论文选《语言与思维》，卷6—7，1936年）肯定了A.A.沙赫马托夫的结论：907年条约和911（912）年条约在语言上相互没有区别，而944（945）年条约的语言则不同于907年和911（912）年条约的语言。

[212] 桨架的意思是"船身上的开口处或系桨桩，船桨从那里伸出摇划"（达利词典的解释）。

[213] 在条约原文本身，也是在该年条，只提到前三个城市："当时来领取自己月粮的（有从下列城市来到帝都的罗斯人）——首先是基辅，然后是切尔尼戈夫、佩列亚斯拉夫利及其他城市。"944年条约也重复地说了这一句，只提了三个城市。Б.Д.格列科夫对此这么写道："完全可能，是编年史家自己在这些城市之后又加上了波洛茨克、罗斯托夫和柳别奇三个城市。也很可能作了这一增补的不是《往年纪事》的作者，而是他的继承者——编纂者。重要的不是谁干的而是对此有何根据。在此增补中最值得引起怀疑的是波洛茨克，如果根据拉弗连季编年史的材料，波洛茨克只是在980年弗拉季米尔一世时才归并到基辅王公的管辖。文中把基辅放在首位不是偶然的。皇族出身的君士坦丁在其著作（《帝国行政论》《De administrando imperio》）一书中也把基辅说成是某种经济和政治的中心。9世纪末或10世纪初的阿拉伯作家贾伊哈尼以及西欧的史料都把隶属于基辅的全部地域称为罗斯。"（Б.Д.格列科夫《基辅罗斯》，莫—列1949年版，第291—292页）

[214] Б.Д.格列科夫院士写道：所有条约原文都再提到，这些人都是隶属于臣服于奥列格的王公。在911年条约中在列举了奥列格派往拜占庭办条约手续的使节后说："他们是罗斯大公奥列格及其属下的所有英明的大公及其大贵族派来的。"条约往后也以这种表达方法几次谈及……944（945）年条约也谈到这样一些隶属于基辅王公伊戈尔的王公：被派往希腊的使节和客商"来自罗斯大公伊戈尔，来自罗斯大地的各王公、各村社。"条约往后关于使节的几行表达略有不同："我们的伊戈尔大公，他的王公和大臣们，全罗斯人民派我们来见罗曼和君士坦丁，来见斯捷凡和希腊伟大的皇帝，和皇帝本人、和所有大臣、和所有希腊人永建爱心，像太阳永远普照大地，像全世界一样永存。"Б.Д.格列科夫院士和С.М.索洛维约夫争鸣，索洛维约夫认为这些王公是基辅王公的"亲属"，而格列科夫则写道："这些王公被冠以一些华丽的拜占庭头衔，如果把他们认为是一些地方的王公，未必不是更正确的。基辅的王

公们一贯压制他们，使其臣属自己，然后加以杀害。当写编年史时，他们中很多人的名字已被遗忘。而另一些人的名字，编年史家认为不必提出来，因为编年史家相当明确的任务是更生动地描述留里克王朝王公们的历史，所有其他王公族系无疑都是敌对的，因为我们知道留里克家族是如何无情地镇压那些反抗他们的地方王公的。”（Б.Д.格列科夫《基辅罗斯》，莫—列1949年版，第293—294页）

[215] 月粮——一个月的给养。

[216] 945年条约也有这么一个相应的条款。有的条款它没有，就引证以前条约的条款（911年）：“返回罗斯的人可以从这里领取所需的东西、途中的食物，按以前的规定 领取他们需要的物品。”

[217] 907年条约整个这一条几乎逐字逐句都和944年条约相类似的第二条相适应。

[218] 此处及其他条约（944年、971年）的结束部分引人注意，罗斯不是按日耳曼方式，而是按斯拉夫方式，以斯拉夫神灵的名义发誓。这一情况表明即使使者中有斯堪的纳维亚人，他们也已大大斯拉夫化了，显然，他们已把自己认为是斯拉夫人的代表。在弗拉季米尔·斯维亚托斯拉维奇于980年在基辅“王宫外”山岗上设立的神像中，佩伦神像位居第一。同年，多勃雷尼亚在诺夫哥罗德也建立了一尊佩伦神像。看来，佩伦神是属于国家的庇护神，他不是狭隘的地方神灵，而是全罗斯性质的神灵。沃洛斯是“畜牧神”，但他不在弗拉季米尔推广的崇拜神之列，然而看起来他也不属于某局部地区的神灵，而是全罗斯的神灵：在基辅（波多尔）和诺夫哥罗德都建有沃洛斯神像。《伊戈尔远征记》也提到“维列斯”（即沃洛斯）。在该书中还提及维列斯的孙子——鲍扬，由此可否认为维列斯—沃洛斯不仅是“畜牧神”，而且还是诗歌的庇护神？

[219] 伊帕季编年史的文本多少有些不同：“把自己的盾牌挂在各城门上，以表示自己的胜利。”看来，在古罗斯把胜利者的盾牌挂在自己占领的城市的主要城门上是胜利的象征，并举行一定的宗教仪式。最有意思的是盾牌作为胜利象征的概念还反映在古俄语中，古俄语有一个固定词组：“взять на щит”（取之为盾）——意思是“夺取”、“一举拿下”，这一词组常常只和城市连用。

[220] 关于罗斯人和斯拉夫人风帆故事全都带有民间口头传说的色彩，看来，这里说的斯拉夫人指的是诺夫哥罗德的斯洛文人。那么“罗斯人”准确地说是指谁呢，还难以断定（是指基辅人，或是王公的亲兵队，或是指罗斯人整体）。不管怎样，这段叙述明显地反映出诺夫哥罗德人的不满情绪，他们强调自己在奥列格的军队中处于不重要的地位，过着简陋而艰苦的行军生活。顺便指出，诺夫哥罗德都未被列入奥列格向敌方提出“贡物”分发的城市名单。——在《往年纪事》中不止一次地特别描述在行军和战斗情况下生活的艰辛（例如，可比较964年条斯维亚托斯拉夫的情况叙述和971年条他蔑视财富和那些五光十色的锦缎等）。

[221] В.Л.科马罗维奇注意到奥列格的绰号为“先知”的特殊色彩。“在古罗斯听取忏悔的神父后期的实践中，‘先知’一词几乎和‘术士’或‘巫师’一样得到广泛的使用；这是一些同义词，只具有细微的、现在难以区分的意义差别。接受忏悔的神父问：‘你有没有一种能预见某种未来的能力或魔力？’（А.И.阿尔马佐夫：《秘密的忏悔》，卷3，奥德萨1894年版，第166页）。而忏悔的《主导法典》，即教会纪律处罚的法规汇编，说到对先知的处罚：‘先知者忏悔承认，为时9年，膜拜500次’，在该《主导法典》规定的那9年，每天膜拜500次的宗教惩罚，也要处罚‘施以巫术的巫婆’，即被揭发念咒语的巫婆。那位‘先知者’显然是这种巫婆的称呼。如同术士（在那些文献中）的阴性形式（волховь或волхва）和在古代更常用的阳性形式（волхв）意义‘先知者’的阴性形式（вещица）在15—17世纪的文献中当然和阳性的古形式（вещий）也是一个意思。一些无知的人给奥列格起的绰号说这位王公—巫师具有一种超自然的力量和知识。”除В.Л.科马罗维奇所讲的以外，还可举普斯科夫第二编年史的下列记述作补充：“普斯科夫人烧死了12个女先知”（1411年）。В.Л.科马罗维奇的这种论证得到了Б.А.雷巴科夫指出的考古材料的证实：“主持出殡仪式的人在填埋黑墓（在切尔尼戈夫附近）时，并不关心把所有武器从坑里取出来（指在举行殡葬仪式时，把坑里的陪葬品拿到土坑上展览）；在篝火遗迹中他们留下很多武器。但是，他们更注意的是充分地表现死者和祭祀的关系。在这里我们发现了两个野牛角（斯拉夫神灵的必然的特征），两把祭祀时所供的刀，最后还有一尊青铜偶像。死者的同时代人告诉我们，黑墓中躺着的死者不仅是法典赋予的将军，还是个祭司，他们在那个世界用得上刀，可以切割祭品，还用得上神圣的角形大酒杯，可以用它来向本族人宣布幸福的生

活。这种集兵权和祭权于一身的只有王公才能办到。在许多斯拉夫语言中，王公和祭司二词的发音几乎相同（捷克语：王公——kněz，祭司——kněž；波兰语：王公——ksiaže，祭司——ksiadz）。我们知道斯拉夫人的王公们常常执行最高祭司的职能。”（Б.А.雷巴科夫《切尔尼戈夫的古代》，苏联考古发掘材料和研究，第11期，莫—列1949年版，第34页）由此不难了解，为什么编年史家在谈到奥列格被称为“先知”时，又让读者注意到当时的人们还是多神教徒。

[222] 这条消息可能是根据哈马托罗斯编年史续编文本：“在（亚历山大皇帝）在位时，西方出现一颗巨星，形似长矛，称为灾星。”（B.M.伊斯特林《格奥尔格·哈马托罗斯编年史》，卷1，彼得格勒1920年版，第541页）但是，我们的编年史家把这条消息显然放在立奥执政的末期，因为在编年史的6420（912）年条立奥还活着。根据天文学材料，这是哈雷彗星，它在公元912年7月19日，经过近日点。显然，《往年纪事》上说它发生在911年是错误的。这颗相当明亮的慧星下一次出现在989年，但《往年纪事》上没有记载。《往年纪事》只是在后来才作记载：1066年（近日点为3月27日），1145年（近日点为4月29日）等（Д.О.斯维亚茨基《以科学批判的观点看罗斯编年史中的天文现象》，科学院俄罗斯语言文学学部通报，1915年，卷20，第2部，第201页及以下几页）。

[223] 奥列格和希腊人签订的下面这个条约是在“创世纪的6420年9月2日”。因此把它转换成“基督诞生”的纪年法它应是911年。有时说是“912年条约”，这是不对的。因为在编年史出版物中，当把“创世年”转换成“基督诞生年”时，都是机械地减去5508的数，却没有考虑由于纪年法的不同而年初有差异（创世年开始于3月1日或9月1日，而基督诞生年开始于1月1日）。

[224] 条约开头提到了两位皇帝的名字：立奥（六世）（死于911年5月11日）和亚历山大（911—913年——年幼的皇族出身的君士坦丁（七世）的监护人；在立奥（六世）皇帝在世时就已宣称为皇帝）。随后，再隔几行又看到三位皇帝的名字：立奥（六世）、亚历山大（二世）和君士坦丁（皇族出身的，912—959年在位）。显然，一开头未提君士坦丁的名字是因为皇帝的名字要和下文的意思相吻合：“在那几位皇帝在位的时期已签订的另一协商认同。”“另一协商”这几个字（其意义见前）被理解成存在某种最初的商谈；这种最初的协商或条约被人为地确定在907年。而907年条约在编纂时应该没有君士坦丁，因为他被自己

的父亲、哲学家立奥六世立为皇帝时还是个幼儿（生于905年），在911年6月9日即位。这就说明为什么在911年条约之首未提君士坦丁的名字。A.A.沙赫马托夫推测，是把911年条约收进编年史的那位编年史家把君士坦丁的名字去掉的。据A.A.沙赫马托夫推测，正是这位编年史家加上了"那几位"这几个词的（《关于奥列格、伊戈尔和希腊人签订条约的几点看法》，新语文学协会论丛，1914年，第8期）。皇族出身的君士坦丁（七世）事实上独立执政的时间很短（944—959年），他不愿管理朝政，更热衷于文学创作。在他的倡议下，组织了大量的文学创作活动（如《史学和政务学百科全书》）。四大著作也出自他的手笔：他的祖父马其顿王朝瓦西里一世活动史；著作《帝国行政论》是他对自己儿子罗曼的教导（书中君士坦丁谈到了外国的地理状况，和邻国的交往方法；在本书中还谈到了罗斯）；第三部著作是《帝国军事和行政划分》；第四部是《拜占庭皇宫的礼仪》，在这本书中谈到拜占庭皇帝接待罗斯女王公奥尔加的盛况。

[225] 944年伊戈尔签订的条约也是这么开头的。H.A.拉弗罗夫斯基在自己的研究论文中《罗斯和希腊条约的语言中拜占庭的因素》（圣彼得堡1853年）中解释道："равно"——这是希腊的技术术语τὸ ἴσον 的不成功的翻译，希腊词的意思是复制、副本，总之表示一份（如可比较阿列克塞·科穆宁等人的赠书题词对τὸἴσον 一词的用法）。问题在于希腊人和各国人签订的所有条约都是一式两份。一份（主要文本）是以拜占庭皇帝的名义写的，另一份是以签约对方国君的名义写的（试比较944年条约："一份文本……那上面有十字架是以我们的名义写的，另一份文本是以你们的使者和商人的名义写的"）。第二个文本翻译成签约的对方人民的语言，这一翻译文本由该人民的统治者保存。显然，编年史家手头得到的罗斯和希腊人签订的条约正是这第二份复制本。正如С.П.奥勃诺尔斯基院士所证明的编年史家得到的是这些条约谈判本身的同时代人所翻译的条约文本。《语言和思维》论文集："论罗斯和希腊人签订条约的语言。"（卷6—7，1936年，第102页）这些译文如我们所见到的并不完全准确。——A.A.沙赫马托夫问："但是，'另一协商'是什么意思呢？"（《对于奥列格和伊戈尔与希腊人签订的条约的几点看法》，新语文学协会论丛，1914年第8期）。——H.A.拉弗罗夫斯基把它理解为"另一个条约文件"：如此说来，所有的看法都认为是另一个条约文件的副本；因此希腊文应是τσ ἴσον 或 ἴσου τοὑέτέρου συμβολαιου；试比较И.И.斯列兹涅夫斯基也是这样解释（《斯拉夫

——罗斯的古文字学》，第97页）。但是，不明白ἑτερου συμβόλαιου是什么，什么是“另一个协商”。我认为，И.И.斯列兹涅夫斯基的论点是比较正确的，他在《古俄语词典的素材》一文中把三份条约开头的“другый ”一词，理解为“友好的”ἑταῖρος ἑταχρεῖος φιλος 。这样，我们的条约就称为友好条约ἑταῖρου ρου (ἑταιρεῖου ἑταιριχόὺ) бυμβσλαιου。斯拉夫的译员把εταίρον（ἑταιρειόὺ ἑταιριχοὺ ）读成ἑτέρου （ἑταίρου 的庄重读法），并把它译成“另一个”。这一翻译就使编年史家错误理解条约的起头。他把它理解为：“根据另一个（前头的）条约。”据A.A.沙赫马托夫猜测，编年史家因而深信在911年条约前还有一个条约。他推测地加以编写，并把它放在907年条。至于“бывшаго при”（还在）几个词，那就按H.A.拉弗罗夫斯基推敲出较为正确的译法：“находящейся（在）”у（πρός）的（γιυομένου，而不是 ）。

奥列格911年条约和伊戈尔944年条约条文比较表（M.B.弗拉季米尔 斯基—布达诺夫编制）

条次		各条内容
911年条约	944年条约	
1—2	1	使者统计和序
3	12	诉讼程序
4	13	杀害行为
5	14	殴斗和伤害
6	6	盗窃
7	5	抢劫
8	9	船舶失事的救援
9和11	7	俘虏的赎回
10	—	罗斯人在希腊任军职
12	3—4	逃亡奴隶的窃取和窝藏
13	—	继承
14	—	罪犯的交出
—	2	罗斯使者出使帝都及他们在帝都的贸易权
—	15	军事援助
—	8	科尔松国
—	10—11	第聂伯河河口和黑保加尔
15	16	结语和誓言

[226] 这句话表明10世纪罗斯有很多王公。试比较944年伊戈尔条约：“承蒙罗斯大公伊戈尔和所有王公们的派遣。”在和希腊人的条约

中“大公”一词的意义有些不太清楚，后期的莫斯科编年史（尼康编年史等）从后往前追溯（“倒填日期”）把这一称号扩大到从留里克开始的所有基辅王公的头上。但是在最古老的编年史抄本中，这一称号只是从12世纪后半期才开始使用（在东北地区，第一位“大公”是弗谢沃洛德·尤里叶维奇，在基辅是留里克·罗斯提斯拉维奇）。看来，条约中的“大”字同样具有那一般尊号的意义，即“英明的”，不会有更多的意思。

[227] 在希腊人和罗斯人的条约中，不应把“基督徒”一词理解为一般概念的基督徒（罗斯人中也是有基督徒的。例如，944年条约结尾：“不管是王公派的，还是罗斯人派的，无论是基督徒或非基督徒。”等），而是指拜占庭帝国的臣民。

[228] 这里指的是诉讼，不仅要有案件的物证，而且还要有人证。正如接下去的句子表明，如果法官感到证据不足，他就要求发誓——补充的或赎罪的誓言（В.И.谢尔格叶维奇《在10世纪和希腊人的条约中希腊和罗斯的权利》，国民教育部杂志1882年第1期，第112页）。

[229] 这里规定的就是在犯罪现场惩治罪犯的权利。试比较简编罗斯法典第21条：“如果谁在盗窃的储藏室，或马厩，或牲畜栏，或牛舍杀死总管家，那就把他作为狗就地处死。”在斯摩棱斯克王公姆斯提斯拉夫·达维多维奇和里加、荷兰和德国城市的1229年条约中也是一样：“某罗斯人或拉丁人抓住盗贼，他可以按其意愿任意处理。”

[230] A.M.麦奇克（根据马库舍夫前面的观点）主张对此处应这样来理解：“向凶犯提出要求的，可获得”，意思是：“而谁对凶犯提出控诉”，那他可以获得和受害人亲属相同的一份财产（A.M.麦奇克《奥列格、伊戈尔条约和雅罗斯拉夫法典中的罪行和惩罚制度》，法学通报1875年第1、第2、第3期；可比较他的另一篇论文《罗斯—拜占庭条约》，国民教育部杂志，1915年第11期；1916年第3、第11期；1917年第5期）。可是我们提出的对此条的理解和译文得到了《详编罗斯法典》第94条的旁证，该条限定了属于妻子的那部分财产的权利：“如果死者的第一位妻子有孩子，那孩子可以继承自己母亲的财产或父亲给母亲的东西；除他们外，任何人都不能参加财产的分配。”（引自译文）

[231] 在条约的这一条款中特别引人注意的是提到了罗斯的法律。可以看到，罗斯人在条约中不是作为蛮族人民，而是作为拥有和拜占庭高度发展的法律制度同等的法律的人民。这使人相信条约的其他条

款也有和罗斯法律相似的现象不是偶然的。此处引用的10世纪末流传至今的“罗斯法律”，可以把这一条款和简编罗斯法典的第三条相对比来证明，第三条说道：“如果谁用棍棒、竿子、手掌、酒具、角笛或大木锤打人，那应赔偿12格里夫纳；如果没有追上他，那向受害人支付赔偿费后，此案结束。”C.B.尤什科夫关于“罗斯法律”写道：在我们看来，条约的起草者相当费心地试图把希腊（拜占庭）的法律（这是典型的发达的封建社会的法律）来适合罗斯的法律（《законурусскому》），即适合于野蛮的、前封建国家的法律制度。可是这种罗斯法律（《закон русский 》）又是什么呢？它是不是“斯拉夫的”法律，即某种抽象的……或东斯拉夫法律呢？……“斯拉夫的”或更准确地说是“全斯拉夫的”法律的概念是难以成立的，因为10世纪的斯拉夫人处于社会经济发展的不同阶段，因而他们的法律体系也必然存在很大的差异。然而，就是东斯拉夫在其社会经济的发展上也是不平衡的。只要提一下像维亚提奇人这样的部落就足够了，他们在12世纪还没有超过氏族部落关系的阶段。因此，不可能有某种统一的东斯拉夫的部落法律制度。“罗斯法律”指的是由于东斯拉夫原始公社制度的解体而出现的罗斯中部一带那个社会集团所形成的法律制度。这个社会集团建立了阶级社会的发源地。诚然，罗斯各中心并没有很大的差别。因此就可能产生统一的罗斯法律制度，它能够和希腊的法律制度相比拟。（C.B.尤什科夫《基辅国家的社会政治制度和法律》，莫斯科1949年版，第85页）

[232] 这条规定是杀死当场抓住的窃贼可以不受惩处。简编罗斯法典第38条能更清楚地说明这一点：“如果把盗贼打死在自己的院落，储藏室或畜棚内，那他可以被打死；如果黎明前抓住盗贼，那应把他押解到王公庭院，如若被打死，而人们曾发现盗贼是被捆绑着的，那应为他支付命金。”试比较简编罗斯法典第21条，该条允许当场处死盗贼，但对这条的解释限制过窄，只限对总管家做贼有效。

[233] 企图（抢劫）——原文是“искусъ творити”。И.И.斯列兹涅夫斯基对比了“искус”的意义和希腊词πεῖρα，πείραμα，πειρασις（诱惑，考验，谋害，抢劫），强盗因此又称为“пираты”。看来“искус творити”意思是“抢劫”，“强抢”和“掠夺”。

[234] 因此这里的恫吓取财和抢劫区别于一般的盗窃，虽然赔偿还是和普通的盗窃一样：高于盗窃物的3倍偿还（见前条）。奥列格条约的这“3倍”和详编罗斯法典第46条中的“2倍”相似。“如若是霍洛普盗窃，不管他是王公的……都为此损害要向原告人支付2倍的赔偿。”因

此，赔偿给失主高于被窃物的3倍或2倍的价值不是为丢失而给失主的奖赏，而是“为此屈辱”对“偷盗者”或“强盗”的惩罚（“罚款”）。原文的“дружне”（朋友的）应译成“别人的”。伊帕季编年史的“дружинне”使研究人员有理由在该情况下看成是抢劫，受“дружиною”抢劫——即受匪帮的抢劫。

[235] A.A.沙赫马托夫提出的对本条的第二部分做如下的修改：“那我们把船驶向希腊国土（原文为罗斯国土）……我们卖掉（原文为他们卖掉）……我们罗斯人把船还给（原文为搬给）他们，当大家来到（原文为我们来到）希腊……”A.A.沙赫马托夫把讲船在海上遭暴风雨袭击的这条整个第二部分变为保障希腊利益的部分。但是第二部分在这种情况下变成了对第一部分简单的重复。实际上这部分像第一部分保卫希腊人的权利一样，保卫罗斯人的权利（我们可以注意该条第二部分开头有一个语气词“ти”，它的意义是：“同样”、“与此相同的是”）。

[236] 如M.尚金指出的，立奥六世（886—911）皇帝关于惩处船舶遇难时抢劫船上财产的法律可以作为这条的注释（立奥六世皇帝“新增订法律”第64期规定对罪犯的惩处是盗窃物的4倍价值偿还）。（M.尚金《对945年伊戈尔和希腊的条约的两条注释》，《马克思主义史学家》1941年第5期第111页）

[237] 切良金（челядинъ）——家仆。家仆和奴隶（холоп霍洛普）是否有区别，现在还不清楚。学者们对此意见不一。Б.Д.格列科夫院士对“челядь”（切良金）的概念做过专门的研究（《基辅罗斯》，莫—列1949年版，第152—165页），对它做了广义的理解：“是奴隶，又不是奴隶。”格列科夫在研究了该词在文献中使用的情况后得出结论：“челядъ”这个词的意义是变化的，它反映了从远古时期以来社会关系的历史。

[238] 本条款规定罗斯人有受雇为拜占庭军队服役的权利。这里说的绝不像本条款有些注释者所极力主张的那样，只指被俘的罗斯人。斯摩棱斯克公姆斯提斯拉夫·达维多维奇1229年与里加、荷兰和德国城市签订的条约中有一条关于双方来人 的条款：“拉丁人不参加罗斯公国军队的招募，如本人愿意，可以参加；同样，罗斯人不参加拉丁（无论在里加，还是在戈奇科姆海岸）军队的招募，如本人愿意，也可参加。”（K.纳皮叶尔斯基收集的罗斯—利沃尼亚议定书，圣彼得堡1868年版，附录一）

[239] 在944年条约的相应条文中，在此段后还有一段合乎逻辑的续文："如果找不到，那我们罗斯的基督徒可凭自己的信仰，非基督徒可按自己的习俗发誓，他们就可像以前规定的那样，从我们这里抽取其价值，一位切良金是2匹贵重的织物。"911年条约未必会没有规定，"潜逃的切良金"找不到的可能性，特别是944年条约，如我们所知，是直接引自以前的911年条约的，可见，911年条约在此处有明显的遗漏。

[240] 原文是местникъ—指诉讼程序中的一方（此词和词根"месть"有关），绝不像有些学者坚持认为是"местный житель"（当地居民）。

[241] 详编《罗斯法典》第92条所规定的也是这种情况："如果某人临终前，把自己的家产分给孩子，那是有效的；如若临终前未留下遗嘱，那家产分给所有的孩子，而留一部分给他自己的亡灵。"从译编《罗斯法典》的这条可以看出，条约中的"ближиками"（最亲近的）一词首先应理解为"дете"（孩子）。911年条约此处证明了罗斯人在10世纪初就已有书面的遗嘱，这也是很有价值的。留传至今的这种书面遗嘱已属晚期：13世纪诺夫哥罗德人克利缅特的"手写本"（参阅И.И.斯列兹涅夫斯基《鲜为人知的古籍资料简讯》II，圣彼得堡1857年，第38—42页）和弗拉季米尔·瓦西利科维奇·沃雷斯基公的遗嘱（伊帕季编年史1287年条）。

[242] 第一个"没有"是按意思加进去的，从而揭示出条文的意思。A.A.沙赫马托夫主张进行较大的修改，似乎希腊原文应是："如恶人返回罗斯，我们可以向罗斯王公……回希腊。"按照A.A.沙赫马托夫的意见，"回罗斯"有一处取代了原文"回希腊"，在另一处又错误地保留下来。按A.A.沙赫马托夫的想法，这条款捍卫的是希腊人的权利，而不是罗斯人的权利（《关于奥列格、伊戈尔与希腊人条约的几点意见》新语文学协会论丛，1914年第8期，单行本，第23页）。然而，本条接下去那句和A.A.沙赫马托夫所有这么大的更改产生尖锐的矛盾："罗斯人也可同样对待希腊人，如果发生同类事件。"此句的意思在于说罗斯人有义务为希腊人做那在条款第一部分显然希腊人有义务为罗斯人做的事。

[243] 看来，这里指的是抄录者伊凡，也可能指翻译。Ф.И.克鲁格院士认为虽没有足够的根据，但对此处应做这样理解："用朱砂书写"，指的是拜占庭皇帝用红墨水书写的习俗。

[244] 研究罗斯—希腊条约的学者，根据拜占庭人麦南德尔经手的628年拜占庭和波斯签订的条约的过程，这样来描述拜占庭签订和平条约的程序。一般先起草两份条约文本：希腊文本和签订对方人民语言的文本。最初先准备一份希腊文书，然后再翻译成与拜占庭签约国的人民语言。在翻译中条约格式也有所改变：希腊文本以皇帝的名义写成，而译文即以签约国人民及其臣属首脑的名义写就。相应地也就改变了代词和动词的形式（"我们"、"我们的"都变成了"你们"、"你们的"等）。

[245] 在两部编年史的文本中此处各异：在拉夫连季编年史中写的是"позакону и по закону языка нашего"（按法律和我们语言的规律）。伊帕季编年史写的是较为易懂的"покон"（习俗），这里采用的是后者。

[246] 原文此处为"你们"，正确的应该是"我们"。在准备第二份文本时，把代词和动词的人称形式都要加以替换，因而产生了此等错误。

[247] 从拜占庭和东方国家输入的绸缎，色泽华丽，花纹精美。达尼尔·扎托奇尼克的《祈祷》一书中说："绸面鲜红，花样繁多。"绸缎在罗斯特受器重：凡谈到与拜占庭贸易的，到处都提及贵重的织物。有时，它还用作价值的尺度，在伊戈尔的条约中说道："一个切良金值2匹绸缎。""фофудьи"（贵重的织品）稍后在罗斯被称为"Аксамит"。"Аксамит"（更确切地为"гексамит"）希腊文的意思是"六种丝织品"。"绝大多数的丝绸都有'动物的'花纹（风格独特的兀鹰、狮子、鹫等，一般都放在圆框内），颜色——红色的和紫色的"（A. B.阿尔希佐夫斯基《古罗斯文化史》中的《衣服》一章，卷1，莫—列1948年版，第254—255页）。

[248] 《往年纪事》的编者是从何处得到所有这些情节的呢？先于它的初始汇编没有这些情节，连条约本身也没有（参阅诺夫哥罗德第一编年史，它反映了初始汇编的内容）。看来，《往年纪事》的编者在把条约文本吸收进编年史中的同时，极力想把签约的情景具体化，在有些地方模仿了988年条关于弗拉季米尔的使者到达君士坦丁堡的描述。

[249] 与希腊的条约签订于6420年9月2日。罗斯使节留在帝都一段时间参观访问。随后要求奥列格的使者在某个时间返回基辅。在此一切活动结束之后："奥列格在基辅执政，同各国和平相处。秋天又来

了。”从这里可清楚地知道“秋天又来了”指的是公元912年，不是911年的秋天，即“创世”后的6420年。

[250] 在诺夫哥罗德第一编年史中，奥列格之死的叙述不是在912年条，而是在922年条，讲的内容也不一样：“奥列格去诺夫哥罗德，从那里到拉多加，朋友说他去海外被蛇咬了腿部而身亡；在拉多加有他的陵墓。”编年史家写的这两种说法都是根据民间传说（“朋友说”）写成，两种说法也都有当时的具体文物作根据。（按《往年纪事》记载：“把他安葬在称为谢科维查的山上，迄今他的陵墓犹在，以奥列格墓而闻名”；按诺夫哥罗德第一编年史：“在拉多加有他的陵墓”。）B.B.马夫罗金对此写道：不仅如此，在基辅本城就有两座奥列格墓：一座在谢科维查山，另一座在日多夫城门附近。这种不一致的情况可能出于“墓”字，“墓”意味着“纪念碑”，是为纪念死者追悼时堆积起来的山丘（“墓”是“山”，“山丘”和“土堆”的意思）。（B.B.马夫罗金《古罗斯国家的形成》，列宁格勒1945年版，第235页）。

[251] 在奥列格之死的民间传说中，星相家倒是对的。编年史家在转述这民间传说时，极力想诋毁这种多神教传说的作用，与之相对地宣传基督教对星相家的观点。这种抨击星相家的现象在《往年纪事》中不止一次地出现（试比较1071年条关于白湖的星相家和诺夫哥罗德的星相家等）。

[252] 此文一直到编年史的本条末（到“不要用奇迹来引诱”止），几乎一字不差地引用格奥尔格·哈马托罗斯编年史罗斯译本（B.M.伊斯特林《格奥尔格·哈马托罗斯编年史》，卷1，彼得格勒，1920年版，第304—306页）。罗斯文本这段引录有的地方不够清楚。多缅季安指的是罗马皇帝多密喜安（公元81—96年在位）。

[253] 阿波罗尼奥斯（提亚纳的）——公元1世纪希腊毕达哥拉斯学派的哲学家，以“巫术”著称。

[254] 奥伦特——奥伦特河畔的一座城市，此河在叙利亚注入地中海（现在河名改为纳斯尔—埃尔—阿西河）。

[255] 根据圣经的传说，巴兰有上帝所赐的预言才能，但他当时还是一位多神教徒。圣经中说：有一天他的母驴感到天使降临，而巴兰自己却没有觉察，他失掉预言的才能是因为他把自己这种才能用来搞买卖。上帝让母驴“开口”，母驴就说起人话来，它的“预言”使巴兰丢脸。

按圣经的传说，国王扫罗和犹太的大祭司该亚法也是这种预言家，只不过他们能预言的时间不长。

[256] 按圣经传说，巴比伦国王尼布甲尼撒是犹太人的敌人，他两次做了有预言性的梦。

[257] 西蒙是公元1世纪的魔法师，承认异端教派，是主张买卖宗教职位的诺斯替派的奠基人。说他有创造奇迹的才能。米南德尔是西蒙的一位追随者。

[258] 君士坦丁（七世）执政于912—959年。

[259] 这里指的是883年条的报道："奥列格发兵攻打德列夫利安人，征服他们后，向他们每人征收一张黑貂皮。"苏兹达尔的佩列亚斯拉夫利编年史家把此报道放在912年；诺夫哥罗德第一编年史放在922年，并把它和斯维涅利德的故事放在一起（参阅以后的945年条）；里沃夫编年史把它放在913年。

[260] 编年史家这一报道取材于哈马托罗斯编年史续编："保加利亚王公西蒙于8月率大军攻打希腊，兵临君士坦丁堡城下，从弗拉赫尔宫到金角湾包围了城市……要求和平宣誓后返回：西蒙以和解态度接见了来使，派自己的大将狄奥多尔去和平谈判……而西蒙和自己的两个儿子在没有公布和约的情况下就返回自己的国家"（B.M.伊斯特林《哈马托罗斯编年史》卷1，彼得格勒1920年版，第544—545页）。

[261] 佩彻涅格人在黑海附近草原出现的时间要早得多。在8世纪和9世纪佩彻涅格人和可萨人之间进行过一场不屈不挠的斗争。编年史家在这里提到的只是他知道的佩彻涅格人第一次进犯罗斯土地。

[262] 这段报道（一直到"亚得里亚堡城"）取材于哈马托罗斯编年史续编，然而编年史家对内容作了任意的处理……哈马托罗斯编年史在此处并没有讲希腊将领的争论和不和，希腊人和保加利亚人的战争以及希腊人在这场战争中的惨败，不过在稍后的地方才讲到这场战争，再往后又讲到希腊将军的争吵和佩彻涅格人的退兵。按哈马托罗斯编年史的罗斯文本，希腊的惨败不是发生在915年，而是917年，尽管哈马托罗斯编年史的希腊文本说的是"米兰敕令纪年"3年，相应为915（6423）年。

[263] 亚得里亚堡坐落在君士坦丁堡西北240公里处。有些拜占庭作家认为，亚得里亚堡曾称为奥瑞斯提亚或奥瑞斯提亚斯，它是以著

名的围困特洛伊城的英雄阿伽门农之子——奥瑞斯忒斯的名字命名的。

[264] 此报道取材于哈马托罗斯编年史续编……君士坦丁皇帝在6428（919）年9月任命与其妹结婚的罗曼努斯（一世）为皇帝，同年，12月17日举行隆重加冕礼，与君士坦丁共同执政。诺夫哥罗德第一编年史（它反映了先于《往年纪事》的初始汇编的内容）在6428（920）年条提及伊戈尔对帝都发动了第一次失败的远征。初始汇编中这段叙述来自编纂的年代记，留传至今的该年代记已掺进了旧约故事（参阅下列抄本：国立历史博物馆收藏的西诺达尔汇集第210和211号；列宁格勒公共图书馆收藏的波戈金汇集第1435号等）。编年史家从编纂的年代记中得来的故事说的是罗斯的惨败，而编年史家从民间传说中得来的是罗斯在帝都城下的胜利，因此早于《往年纪事》的编年史家说的是罗斯第二次胜利的远征，它被描述为对第一次失败的报仇雪恨。编年史家把它收在6430（922）年条，而说6429（921）年是募集军队，在6428（920）年末有一附笔："另一次失败，第三次出征。"实际上，哈马托罗斯编年史续编明确证明，在编纂的年代记中写的罗斯人的进犯不是在6428年，而是在6449年。《往年纪事》的编者把哈马托罗斯编年史续编作为史料，以其为根据纠正了自己的年代表（详阅《考证》第99等页）。

[265] 这里整段（一直到末句"返回家园"）都取材于哈马托罗斯编年史续编："9月2日（и день 2），保加利亚王公西蒙率全国大军攻打君士坦丁堡，征服了色雷斯和马其顿，烧杀抢掠。到处一处荒凉。对方派大牧首尼科尔和几位大臣到弗拉赫尔来见他乞和，西蒙带了大批随从来……谈判并缔结和约，相互吻别而散……西蒙也就返回家园。"（B.M.伊斯特林《哈马托罗斯编年史》，卷1，彼得堡1920年版，第557—559页）编年史家所使用的抄本上清楚写的不是"2日"（и день 2），而写的是"米兰敕令纪年"2年，这段报道也因此被放在6437（929）年。实际上这事件发生在6432（924）年。

[266] 此报道取材于哈马托罗斯编年史续编："4月乌果尔人首次发兵攻打希腊，他们征服了整个色雷斯地区，兵临君士坦丁堡城下。因此派来了总主教提奥法内斯求和，他们做事既使人惊奇，又颇有分寸，但为所欲为。"（B. M.伊斯特林《哈马托罗斯编年史》，卷1，彼得堡1920年版，第566页）留传下来的哈马托罗斯编年史的罗斯文本未标明"米兰敕令纪年"，而希腊文本提到的是"米兰敕令纪年"7年。编年史家根据此日期而把这事件列在6442（934）年。

[267] 关于伊戈尔远征的整段故事（一直到“因此我们没能打倒他们”），编年史家根据三种史料写成的：民间传说、瓦西里新传和哈马托罗斯编年史续编。这段故事根据民间传说加进去伊戈尔的名字：这是在希腊史料中所没有的。瓦西里新传希腊文本在其他部分和我们的叙述很相近，它叙述了罗斯人的失败。现引该传的古罗斯译文一段（B.M.伊斯特林院士对瓦西里新传翻译工作的看法与占统治地位的旧史学观点相反，旧观点认为瓦西里新传是在保加利亚翻译的，而伊斯特林得出结论认为是在罗斯翻译的，不晚于11世纪中叶，参阅他写的关于瓦西里新传的文章：科学院俄罗斯语言文学部通报，1917年，第22卷，第320—325页），稀疏排版的部分（加重点的部分——译者）是和《往年纪事》相近的地方：“从此传来了外族入侵的消息。几天来，保加利亚人也传来消息，过些天科尔松总督也通报了敌军逼近的消息。然后，敌军来到斯捷格拉，皇帝的军队迎战，按上帝的旨意，被赶到里查河一带，敌军逐渐扩大战果，征服了庞特海沿岸直到伊拉克利亚和帕弗拉戈尼亚的土地，还占领了整个尼科米底亚地区。他们作恶多端，烧毁了斯捷格拉沿海许多建筑，像圣徒所预言的那样，他们焚烧教堂和大臣官邸，在海湾两岸抢劫走大量的财宝。后来从东方开来了军队：潘菲尔率领的四万皇家卫队；贵族福卡率领的马其顿人；总督狄奥多尔率领的色雷斯人；同他们一起的还有显赫的贵族。如同斯波加里斯所预言的那样，他们一起把罗斯人团团围住，绝不能让罗斯人突围逃遁。罗斯人惊恐万状，商议逃跑，但惧怕和包围他们的人进行海上夜战。惊魂未定的罗斯人武装迎击。他们之间开始了一场恶战，希腊人战胜了罗斯人，乘胜追击逃窜者直到罗斯人撤回到自己的军队驻地。入夜，罗斯人乘船逃离。驻扎在斯捷格拉湾的皇家军队得知罗斯人逃遁，全军出击，直到追不上为止，然而追上的则用管筒往船上喷火，焚烧之，海上出现了一派可怕的战斗奇观。罗斯人看见一片熊熊烈焰，惊愕万分，纷纷跳入海中，争先逃命。无论跳海或落入火中，均被击毙：有的坠入火海；有的自己跳入海中，想得以活命；另一些人则被希腊人用长矛刺死。有的被旋涡吞没，有的被活捉。就这样战斗结束了。遍体鳞伤的许多罗斯人受到主的嘲弄而倒下去了，没能跑回家园。他们当中的许多人死于途中。而那些得以逃回的罗斯人，各自向自己人讲述战斗经过和那船上的熊熊烈火。希腊人好像取来了天上的闪电，——他们说。——他们用它轰击我们，烧死我们；因此我们没能打倒他们。”瓦西里新传中的叙述在罗斯的编年史中加以淡化。如传记中说：“他们之间开始了一场恶战，希腊人战胜了罗斯人，乘胜追击逃窜者。”而罗

斯编年史上说："经过一场恶战，希腊人勉强占了上风。"传记中说："海上出现了一派可怕的战斗奇观，罗斯人看见一片熊熊烈焰，惊愕万分。"编年史上则说："海上出现了一派可怕的战斗奇观，罗斯人看见一片熊熊烈焰。"我们所引的传记罗斯译本增加了回到家园的罗斯人讲述自己惨败的话。同样，在流传至今的该传记的原本中也没提到保加利亚人预先报信说罗斯人有行动。很可能，这是罗斯的翻译加上去的。这里，我再引用哈马托罗斯编年史中被罗斯编年史家作为史料使用的那一段："米兰敕令纪年的 14年 6月18日罗斯人 率船一万艘驶抵君士坦丁堡城，据说是由瓦兰人组成的舰队。""据传他们烧毁了被称为舒特湾地区的许多建筑。被抓的人，有的被砍死在地上；有的让 排上队当靶子射击；有的抓来反绑双 手，用铁钉钉进头顶 。他们还烧毁了很 多神圣的教堂 。"（B.M.伊斯特林《哈马托罗斯编年史》卷1，彼得堡1920年版，第567页。）特别引人注意的是哈马托罗斯编年史中的一个难解的希腊字Δοομῦται 译成罗斯语为"скедия"（船，战船）；在希腊文为τσΣτενον的译文"узмен"，附有注释"глаголемый Суд"（被称为舒特湾的）。罗斯的编年史家根据哈马托罗斯编年史说的米兰敕令纪年14年而说伊戈尔远征是在6449年（941年）。在诺夫哥罗德第一编年史中有比《往年纪事》更古老的编年史文本（被称为初始汇编），它和《往年纪事》不一样，说伊戈尔这次远征是在920年。在《旧约故事》简易本中我们看到的也是这个日子。这一错误产生的原因在于无论是《旧约故事》简易本，还是诺夫哥罗德第一编年史所用的史料都是未流传至今罗斯根据别人著作编纂成的年代记，在那里这个日期被算错了。《往年纪事》的编者直接使用了哈马托罗斯编年史续编的罗斯译本，并根据它改正了伊戈尔远征的日期。

[268] 根据瓦西里新传，关于罗斯人进犯消息的报信人不仅有保加利亚人，还有科尔松总督。

[269] 原文是一万只скѣдий ，该词源于希腊文σχεσια，它是急速赶制的船只，即筏子和小船。

[270] 不同的史料对罗斯进攻君士坦丁堡的时间，也各不相同。叶林编年史上说："米兰敕令纪年19年7月10日罗斯舰队抵达。"《旧约故事》上说："6月10日罗斯舰队抵达。"15世纪30年代出现的诺夫哥罗德一索菲亚编年史上说："6月10日抵达。"格奥尔格·哈马托罗斯编年史上说："米兰敕令纪年14年6月18日，罗斯舰队抵达。"

[271] 原文为доместики，他们是保卫拜占庭皇帝的警卫队。

[272] 贵族原文为патриций，拜占庭帝国终身的头衔，是封赐给高官大臣们的。

[273] 原文为дружина，这个词在古代的意义是家人、家仆；后来变为公社、联合组织、志同道合者。该词的这些意义可见于一些斯拉夫语言中，特别是保存在罗斯法典中。它又表示为王公和贵族——大地主的仆从，主要是军事仆从。此处指的是王公的常规军——亲兵队，它和临时需要而招募的"军队"完全不同。亲兵队的构成也不一样，所以在它前面常加上不同的形容语：大的、精锐的、优良的、前线的、老牌的、新组建的。此外，在我们的史料中还有一些专门用来形容它的或其部队的词：卫兵、侍从、初级卫士、少年队员、儿童队员、贵族、仆役、军士、皇家军士、大臣等。所有这些名称都说明它内部已分化成各阶层和使命不同的部队（Б.Д.格列科夫院士在其专著《基辅罗斯》一书中对亲兵队进行过专门研究。参阅该书第333—340页）。

[274] "希腊火"是一种混合的燃烧剂。拜占庭作家没有指出它制造的成分。有人推测，它是由生石灰、硫磺、炭、松香、石油、硝石等组成。这种混合剂通过装在拜占庭战船的船头和侧弦上的铜管喷射出去，用以焚烧敌船。

[275] 此材料来自哈马托罗斯编年史续编："米兰敕令纪年15年5月27日保加利亚国王西蒙举兵攻打霍尔瓦提人，交战后被打败，全军覆没。西蒙因心脏病发作而死亡，兴师动众，徒劳无功。他立自己儿子彼得为王公。"（B.M.伊斯特林《哈马托罗斯编年史》，卷1，彼得堡1920年版，第560页）把此事放在编年史6450（942）年条，其依据是"印季克特"15年，实际上西蒙死于6435（927）年，此年正好也是"印季克特"15年，不过是另一个15年。

[276] 此报道编年史家取自哈马托罗斯编年史："米兰敕令纪年1年4月乌果尔人再次大举进犯，大贵族狄奥凡出面调解，为求和平同他们盟誓，交出部队中的精英作为人质"（B.M.伊斯特林《哈马托罗斯编年史》，卷1，彼得堡1920年版，第568页）。此条报道放在6451（943）年条，其依据是哈马托罗斯编年史续编上说米兰敕令纪年1年。此处与其他地方一样哈马托罗斯编年史的罗斯文译者都译成"乌果尔人"这个词，希腊原文是τοῦρχοι（突厥人）。在拜占庭的许多作家（伪毛里求斯人、列夫·格拉马季卡、皇族出身的君士坦丁、狄奥凡的继承者、

西蒙·洛戈费特、斯基利齐·克德林、佐那拉等）的作品中，常遇到这种把马扎尔人（乌果尔人）和突厥人混淆不清的现象。据说拜占庭人把马扎尔人和突厥人混为一谈，是由于他们是从卡瓦尔人的先头部队认识了马扎尔人的，而卡瓦尔人是从可萨人那里分离出来，可萨人确实曾经是突厥人。

[277] A.A.沙赫马托夫认为，关于伊戈尔第二次胜利远征的描述是编年史家臆造的，为的是解释出现在翌年的，即6459（945）年的伊戈尔条约。此时，A.A.沙赫马托夫引证了描述这次远征的一些说法，很像瓦西里新传中描述6449（941）年伊戈尔远征中被引用的一些地方："这时，科尔松人得知消息并派人给罗曼努斯送信说：罗斯人来犯"，接着"保加利亚人也传信说：罗斯军队开来"。A.A.沙赫马托夫问道："по глубинеморьстей "（跳入深海中）这一表达法是否也是从该传记中得来的呢？试比较传记中说："他们自己纷纷跳入水中（асами ся ввергоша в глубину морскую）"（A.A.沙赫马托夫《往年纪事及其史料》，古罗斯文学部著作集，卷4，列宁格勒1940年版，第72页）。但是伊戈尔的6453（945）年条约证明，伊戈尔这次远征签订了此条约，因而不能说它是不成功的：条约对俄方有利。由此可见，6452（944）年伊戈尔远征的事是有一些根据的。在有些表达上和瓦西里新传上的一样，这并不能说明问题。

[278] 羊皮纸，希腊文为τά χαρτια 。这是一种特制的皮张，用来做书写材料。

[279] 伊戈尔的条约（和911年奥列格的条约相反）没有注明确切的日期，但是B.H.塔季舍夫指出日期："6453年，米兰敕令纪年4年4月20日，复活节后的第3个星期。"这个日期不确切，因为945年4月20日不是复活节后的第3个礼拜。条约中提及的各皇帝的名字对确定条约签订的日子大有帮助。皇族出身的君士坦丁（913—959年）很少过问帝国的政事，他给他的岳父罗曼努斯（911—944年）加冕（注：这个年代不对，911年君士坦丁尚未登基，如何为其岳父加冕？实际上加冕为919年，参见注264。——校订者），共同执政。精力充沛的罗曼努斯任命自己所有的儿子：赫里斯托福尔（921年），斯杰凡和君士坦丁（924年），甚至还有自己的孙子罗曼（赫里斯托福尔的儿子）共同执政。12月16日斯杰凡和君士坦丁推翻了父亲，把父亲流放到普罗提岛的寺院（他于948年死在那里）。然而1月27日斯杰凡和君士坦丁也被流放到他们父亲曾被流放的寺院。既然，与罗斯的条约是罗曼努斯，斯杰凡和君

士坦丁一起签订的，那它的日期应是6453年9月初，即公元944年1月末。

[280] “氏族”此处的意思不是指罗斯使节所出身的氏族，而是指他们是哪个国家的使节：他们是罗斯国家的代表。

[281] 先提的是伊戈尔的大使，然后是“普通使臣”；先是大公的家族（斯维亚托斯拉夫，大公夫人奥尔加等），然后是其他王公的使臣和商人。在使臣的名字中有斯堪的纳维亚的，有斯拉夫的（乌列勃、辛科），有爱沙尼亚的（楚德的：伊斯库谢维、卡尼查尔、阿布别克萨尔）（祖季斯《罗斯——爱沙尼亚关系》，《马克思主义历史学家》杂志，1940年第3期）。但是，值得注意的是，在各王公的名字中占多数的是斯拉夫王公：斯维亚托斯拉夫、普列德斯拉夫、沃洛季斯拉夫。斯堪的纳维亚使臣的名字用的是流行的俄语拼音：斯卢迪（slodi）、希赫别伦（sigbjörn）、卡雷（kari）、罗阿尔德（Hroaldr）、阿尔丹（Halfdanr）。俄语的ѣ一般用ei来表达：富罗斯坦（Freysteinn）等。关于罗斯贵族以自己名义派出特使这一点，Б.Д.格列科夫院士写道：“944（945）年的条约中，王公和贵族各派代表一事不是偶然的，而是一种制度。这从君士坦丁七世所描述的女王公奥尔加出访帝都和她在拜占庭皇宫受款待的情景中可以看出。奥尔加不是单身来到君士坦丁堡的，而是带着侄儿和王室成员（8人）、斯维亚托斯拉夫公的代表、罗斯贵族的代表（20人或22人）、商人（43人或44人）。在罗斯统治贵族的代表中又有他们自己的随从”。（Б.Д.格列科夫《基辅罗斯》，莫斯科—列宁格勒1949年版，第295页）

[282] 很可能此处应是：“希赫别伦——斯凡德尔，乌列勃的夫人”，即“希赫别伦是乌列勃的夫人斯凡德尔所派的使臣。”

[283] 拉济维尔编年史上写的是“Синько Биричь”（辛科·比里奇），而不是“Синко Боричь”（辛科·鲍里奇）；很可能，拉济维尔编年史写的准确（“биричь”——贡赋征收员）。

[284] 类似的提法我们还见于911年条约：“受他统治的罗斯全体人民。”有些学者（В.И.谢尔格叶维奇等）认为条约中写的这些话是10世纪市民会议（维彻会议）的一种证明。但是，Б.Д.格列科夫说得对，他指出这些话在944（945）年条约中还指希腊一方：“和所有希腊人民”。“我们面前这地方讲的是两个政府的代表团，他们代表自己的所有

人民说话，此外没有别的意思。”（Б.Д.格列科夫《基辅罗斯》，莫斯科—列宁格勒1949年版，第304页）

[285] 在这份誓言中，明显地反映出古罗斯的多神教信仰，从编年史的各种传说中可以看到对武器的崇拜。死于“自己武器”之下的观念反映在一些古罗斯的传说中。在基辅佩切拉圣僧传中谈到僧人瓦西里，姆斯提斯拉夫·斯维亚托波尔科维奇王公用箭射中他，瓦西里从身上拔出箭，对王公预言说王公将死在自己的箭下。可参阅后面伊戈尔条约后的发誓仪式。

[286] 这里指的是以前的911年奥列格条约。条约中相应的条款指出罗斯在帝都所应遵守的规定，那些条款被移放到907年条。

[287] 伊戈尔条约在“我们”、“我们的”和“你们”、“你们的”这种语法结构上含混不清。如众所周知，在准备用与拜占庭签约的那国语言的副本时，在条约人称上的就要变动，从对方角度就不是“你们”、“你们的”，而是“我们”、“我们的”。但是这种变动又往往不彻底——如同此处及以后的条文。

[288] 试比较简编《罗斯法典》关于逃亡奴仆的类似条款：“如果奴仆逃跑，藏在瓦兰人或卡尔帕克人家，而在3天之内他们没把他交出来，在第3天他被认出，那主人可以抓回自己的奴仆，并为受辱而索取3格里夫纳。”这种类似的情况说明，在条约中反映罗斯法典因素的地方不少。

[289] 指的是911年奥列格条约，其中相应的条款被挪到907年条：“他们回家，回罗斯，可以从我们皇帝那里领取途中的食物、锚、绳索、风帆及他们所需的东西。”

[290] “取走”这里明显指的是强抢、夺取。在奥列格的条约中抢劫要被处以3倍的罚款。这里说的只是抢劫未遂，因此这种情况从轻处分——加倍罚款。《罗斯法典》也有对未遂的惩罚规定（参阅罗斯法典第9条：“如果某人抽出了剑，但没有使用，那该人得支付1个格里夫纳。”）В.И.谢尔格叶维奇没有注意到此条的抢劫概念和未遂（《10世纪和希腊人签订的条约中希腊法和罗斯法》，国民教育部杂志1882年第1期，第107—108页）。然而，如果这条说的是普通的行抢，那它和下一条谈抢劫的条文有何差别，就不明白了。

[291] 伊戈尔条约中的本条和以前奥列格条约的相应条款所不同之处，再说一次，就在于罚款的数量：这里是罚2倍，而以前是罚3倍。罚2倍正是罗斯法律所通行的：后来正是这种罚2倍的办法写进了立陶宛—罗斯法典中。那法典规定所盗之物（或其价值）归还给原主，而该物价值的钱款上缴给王公。

[292] 对此学者的观点不一致；有的人认为，这里说的是对上述的罚款的补充惩罚，另一些人则认为说的就是那罚款。对此问题还不清楚。

[293] 在以前的奥列格条约中，俘虏的价格是20个佐洛特尼克。在本条约，俘虏的价格按其年龄不同而降到10个或10个以下。罗斯人按此条款处于不利的境地，因为他们赎取自己的俘虏就不分年龄大小，一律都按10个佐洛特尼克支付。

[294] 本条款的后半部意思不清楚，我们面前的译文不能认为是准确无误的。A.A.沙赫马托夫认为，“而那国家不向你们屈服”一句，在希腊原文中应是“而那国家不向我们屈服”。他提出对本条款的后半部分应作如下的理解：“如果科尔松国家不向希腊人称臣，希腊人就允许罗斯人的王公去打科尔松国家，并答应派兵援助罗斯王公”（《对奥列格和伊戈尔与希腊人签订的条约的几点质疑》，新语文学协会札记，1914年第8期，单行本专栏第21页）。然而，对本条后部的这种理解在语法上很难讲得通，从历史观点看尤为不妥（当科尔松人造反时，如果罗斯人又想出兵攻打科尔松，希腊人未必会把自己只看成一个袖手旁观者，或只充当罗斯人的帮手）。

[295] 这里说明第聂伯河的河口渔场对科尔松（以及对整个拜占庭）都具有重要意义。皇帝立奥六世时期（886—911年）的拜占庭法律对渔业发展十分关注。参阅M.尚金《对945年伊戈尔和希腊人签订条约的两个条款的注释》，《马克思主义史学家》杂志1941年第5期，第111页。

[296] 看来，别洛别列日耶（白岸）指的是第聂伯河河口湾的整个地区或河湾的某处；圣叶尔费里岛即现今的别列查尼岛。

[297] 最后几句话的意思完全不清楚。A.A.沙赫马托夫认为，希腊原文不是“……给他的国家”，而是“……给我们的国家”。但是这么一改，这些话在意思上就成为多余的了，要知道条约的整个条文都是简洁

精练的。我觉得这些话的意思在于指出，科尔松被黑保加尔人毁灭不仅会给希腊人，也会使罗斯国家蒙受损失（罗斯人和科尔松有着密切的贸易和文化联系）。“велим”（命令）——“волим”这里是“请求”、“希望”的意思。在此被称为黑保加尔人的是哪些人呢？不清楚。黑保加尔人被认为是居住在多瑙河一带的保加尔人，伏尔加沿岸的保加尔人，也有的人认为似乎是居住在亚速海附近、科尔松以北的保加尔人。（维斯特别尔格《哥特的托帕尔赫的见闻录》，《拜占庭年鉴》，1908年，第243—250页；维斯特别尔格《对关于东欧的东方史料的分析》，国民教育部杂志，1908年，2月刊，第386—388页）

[298] M.弗拉季米尔斯基—布达诺夫对本条款作如下的注解：“本条款并不说明希腊人有新的特权；此条款只反映古代一切法律的共同规则：被告人应受其所属国家法庭的论罪判刑。奥列格条约没提此事，但无疑也指的是那种情况”。（《罗斯法律史文选》，第1卷，第5版，圣彼得堡—基辅，1899年，第17页）

[299] 显然，这里指的不是意外杀人，而是蓄意杀人，因为罗斯法典也清楚区分蓄意杀人和非蓄意杀人，而意外杀人更是只字未提，显然不认为它是犯罪。按奥列格条约规定，罪犯可以在犯罪现场被杀掉，但这桩杀人案件不排除事后的审判。而这里按伊戈尔条约，死者的家属抓住凶手，在审判后按判决处死他（“可以捕捉……而杀之”）。——本条款说的不可能是允许死者亲属不仅在出事地点，还可事后把凶手抓住时而将他杀死。因为本条款涉及的既能是罗斯人，也能是希腊人，而希腊人是必须交给其国家的法庭审判的，因此未必能允许他们在审判前去处死凶犯（Д.麦伊奇克是这么想的：《奥列格和伊戈尔条约与雅罗斯拉夫法典中的罪罚制度》，法学通报，1875年1月号、2—3月号）。至于“死者亲属”，那简编罗斯法典第一条能帮助搞清这些“亲属”指的是谁：“如果某人杀死他人，被害人的兄弟可以为他复仇，或子也可以为其父，父也可以为其子复仇……”

[300] 前面曾提及，罗斯人宣誓是按照斯拉夫人的习俗，统治阶层的代表以罗斯神灵宣誓（比较下面以雷神佩伦的名义）。补充指出，日耳曼民族在宣誓时是把剑插进地里，而这里的罗斯人用武器宣誓时，把武器解下“规整地放在一起”，而不是插在地上。（Н.П.巴夫洛夫·西里凡斯基《封邑罗斯的封建制度》圣彼得堡1910年版，第445页）

[301] 原文为“обручь”И.И.斯列兹涅夫斯基解释：“обручь这个字指腕箍，是战士盔甲的一部分”（《古罗斯语词典素材》，第2卷，圣彼得堡1902年版，第550页）。确实，“обручь”，这是戴在手上的一种东西（不能把它看做是套在颈上的东西）。

[302] 索贡巡行一般在秋天收成后进行（显然，这说明所征收的贡物一部分是用农产品缴纳）。君士坦丁七世在其著述《帝国行政论》中这样谈及索贡巡行：随着11月份的来临，王公们“率领所有罗斯人乘车从基辅出发去巡回征收贡物（πολυδια），即向那些给罗斯人纳贡的斯拉夫人征收；其中有维尔维安人、德列戈维奇人、克里维奇人、谢维里安人及其他斯拉夫人，他们巡行在斯拉夫人土地上，以收取贡物。他们在这些地方要整整过上一冬，到第聂伯河解冻的4月份才重返基辅”（《拜占庭作家关于北部黑海沿岸地区的报道》，国家物质文明史研究所通报，第91期，列宁格勒1934年版，第10页）。但是，应该指出，贡物和巡行在史料中是有所差别的。可能，巡行是王公报偿自己亲兵队的一种形式（雇佣的亲兵队被打发到划分给他们的地区征贡）；贡物是大公为自己收取的贡赋。

[303] 原文为“отроки”，这是王公的少年卫士：一般是他的贴身仆从，武装随从，公国统治机构的年青管理官员。

[304] 卡尔·马克思曾谈到亲兵队在好大喜功、横征暴敛上的主动性（《18世纪外交史内幕》，1899年，第76页）。卡尔·马克思的这一论点在这种情况下体现得更为明显和更为突出。

[305] 列夫·狄阿康详细描述伊戈尔被害的经过：“他被捆绑在两棵树上，被撕裂成两块”（列夫·狄阿康·卡洛斯基，《历史》，Д.波波夫译自希腊文，圣彼得堡版1820年，第6卷，第10章第66页）。在罗斯的编年史中，关于伊戈尔的惨死，从被奥尔加命令扔进土坑的德利夫利安人的口中也得到暗示：“我们死得比伊戈尔还惨！”编年史家把伊戈尔死定于6453年。如果注意到索取贡物和巡行是在秋季9月1日之后，那转换成我们的纪年，伊戈尔之死应是944年秋季。这个时间也就是与希腊签订条约的时间（见上文）。那么，编年史家所采取的6453年是从何而来的呢？A.A.沙赫马托夫注意到如下的情节：编年史家把伊戈尔看成是皇帝罗曼努斯同时代的人（参见上述）。而罗曼努斯按照罗斯编年史家用作史料的那个年代记是死于6453年。因而编年史家最初没有记年代，后来又感到很难确定伊戈尔死于何年，他在这里找到了某种口实（《考

证》……第108页）。15世纪波兰编年史家德鲁戈什当时曾用过某些罗斯编年史资料，他说杀伊戈尔的凶手就是起义的德列夫利安人领袖尼斯金王公。A.A.沙赫马托夫认为这个尼斯金和斯维涅尔德的儿子姆斯提沙是同一个人。A.A.沙赫马托夫又把姆斯提沙看做是姆斯提斯拉夫这个名字的缩写，从而他和柳蒂·姆斯提斯拉夫或柳特·斯维涅尔季奇也是同一个人。A.A.沙赫马托夫又把尼斯金——姆斯提沙——姆斯提斯拉夫·柳蒂或柳特·斯维涅尔季奇和马尔等同起来。马尔（马尔克）·柳别恰宁是德列夫利安人王公，他曾向奥尔加求婚，马尔就是马鲁沙的父亲，马鲁沙是奥尔加的管家，弗拉季米尔公的母亲，多勃雷尼亚（米斯季什奇、尼斯基尼奇、尼基季奇）的姐姐，多勃雷尼亚是弗拉季米尔的舅舅。A.A.沙赫马托夫这个推断在某种程度上是有可靠根据的，但有些细节难以令人信服，它很有价值，但由于情节复杂，难以在短短的注释中加以阐明。因此请读者直接去查阅A. A.沙赫马托夫的著作《罗斯诗歌中的柳蒂·姆斯提斯拉夫》（为纪念H.Ф.苏姆楚夫教授而出版的哈尔科夫文史协会论文集，第18卷，第82—91页）和《对古代罗斯编年史的考证》。（圣彼得堡1908年版，第14章：《米斯提沙·斯维涅尔季奇和弗拉季米尔·斯维亚托斯拉维奇的神秘祖先》，第340—378页）

[306] 养育者——照看年幼王公的家仆，“家庭教师”。当他的小主公长大成人后，他还保持着某种影响和地位。这种养育者在编年史上提及过数位：雅罗斯拉夫的养育者布迪将军（布鲁特），弗拉季米尔·摩诺马赫之子尤里的养育者格奥尔基·西蒙诺维奇。伊帕季编年史在1151—1171年条中提到的弗拉季米尔·安德列叶维奇王公的养育者。后来养育者有时又称为“看孩子的家仆”及“抚育者”（参阅尼科拉·扎拉兹斯基的故事中的费多拉·梁赞公在位时的养育者阿波尼查）。

[307] A.A.沙赫马托夫认为姆斯提沙就是马尔克·柳别恰宁（玛卢莎和多勃雷尼亚的父亲），即杀死伊戈尔的德列夫利安人的王公马尔，可参阅前述。

[308] 对老基辅城的整个描述都十分准确而具体生动，但是很多详情只有编年史家同时代人才能理解。我们特别不知道这些官邸的具体位置，官邸的主人又是何许人也。不过，我们还是能够找到这些所有主中某些人的情况。例如，雅罗斯拉维奇法典的标题中就曾提到尼基福尔·基亚宁和丘金·米库拉：“制定了全罗斯的法典，参加人有伊兹亚斯拉夫、弗谢沃洛德、斯维亚托斯托夫、科斯尼亚奇科、佩列涅格、来基福尔·基亚宁、丘金·米库拉”。M.H.季霍米罗夫把这次雅罗斯拉维奇的兄弟

会议定为1072年（《罗斯法典研究》，莫斯科—列宁格勒1941年版，第64—65页）。《往年纪事》在1068年条（“丘金的兄弟——图科说道”）、1072年条（“这时，丘金管辖维什哥罗德”）和1094年条（“和丘金的兄弟——图科”）一再提到丘金。由此可见，古代基辅城的这段描述不早于11世纪70年代。显然，编年史家是根据老住户的叙述以及代代相传下来的古老传说来描绘古代基辅城的面貌。

[309] 捕鸟场（перевесище）的词干是“перевесы”（在栖息地）在森林中的林间通道、山谷等鸟类栖息之地——张开高高的大网，进行捕鸟。西伯利亚在19世纪还用这种网捕鸟。现今基辅的一个区还叫“捕鸟场”。《罗斯法典》规定，从别人的网里偷鸟和损坏该网都要处以罚金（交给王公3个格里夫纳，交给网的主人1个格里夫纳）。

[310] “терем”——在10—11世纪是一种结构上多面形或锥形的小塔楼，它建在宫殿的某部分上，房顶四面倾斜。切尔尼戈夫救世主教堂通往上敞廊那座塔楼，以及弗拉基米尔圣母升天教堂中这样的塔楼也都称为“терем”。它的尖顶常常是镀金的（参阅《伊戈尔远征记》中基辅的斯维亚托斯拉夫说：“在我金顶的塔楼上已无完好的木梁。”奥尔加从自己尖顶塔楼上可以清楚地看到她宫邸中所发生的一切。

[311] 看起来很奇怪，德列夫利安人竟为杀死奥尔加丈夫的凶手向奥尔加提婚，但是迥非寻常的是马尔竟向被自己杀死的大公的妻子提亲，在远古其他观念中类似的情况不乏其例。这种观念起源于所谓母系氏族制度的残余。根据这种残余的观念，王位的宝座并不一定靠出身；谁杀死了国王（氏族头领），并和死者的遗孀结婚，他就可成为其政权的继承人。可能，马尔就是大公政权的觊觎者，他似乎想通过同奥尔加的婚事就能夺取王公之位：德列夫利安人比波利安人在社会发展的阶段上要落后得多。从马尔的求婚和奥尔加的拒绝一事可以看出两种世界观的冲突：德列夫利安人还残存着非常古老的观念，而波利安人与其相比，在社会发展上已往前走得很远了。关于罗斯一些部落在社会发展阶级上的差异可参阅Б.Д.格列科夫的著作《基辅罗斯》，莫斯科—列宁格勒1949年版，第358页。

[312] 奥尔加说的这些话是在她初次复仇剧中的中心情节。奥尔加好像出了一道谜语：有对某人表示敬意的内在含义报道：杀死谁，谁进行报复（参阅尼科尔·扎拉茨基故事中的一段：被俘的亲兵叶夫帕季·科洛弗拉特对拔都说：“大家都是由梁赞公英格瓦里·英戈列维奇派来

的，对强大的陛下表示敬意和祝贺，表达自己的忠诚。我们没来得及为鞑靼的强大的军队举杯，愿陛下不要介意”）（《古罗斯战争故事》，莫斯科—列宁格勒1949年版，第13—14页）。与此同时，在陆地上用船抬着走，也有两重意思：一方面是强大实力的表示、高傲的姿态（可参阅奥尔加在陆地上坐船推到帝都的城墙边）；另一方面，这显然也是死亡的象征，一种送葬的仪式（关于用船送葬的材料请看A.H.阿努钦的著作：雪橇、船和马都是“古代”送葬的东西；《莫斯科考古协会著作选》第14卷，莫斯科1890年版）。因此，奥尔加表面上答应给使者以极大的荣誉，而暗中以隐晦的形式要把他们置于死地，为他们安排丧葬仪式。来使不了解奥尔加这一提议的内在含义报道。奥尔加好像是让求婚者猜谜。这在民间故事中是很平常的事，未来的新郎或求婚的人如果猜不出公主的谜语就得送死。有意思的是在俄罗斯民间婚娶仪式上常对媒人说：“别骑马来，也别走路来。”媒人说：“我们不在地上过夜，也不在马车上过夜，早晨起床，不用水洗脸，也不用上帝的露水洗脸，既不用织物擦脸，也不用纺品擦脸。”E.Г.卡加罗夫写道：“隐晦含蓄和拐弯抹角的说法，其目的是不让恶鬼和不怀好意的人知道真实情况。媒人走相反的方向……进入新娘家的屋，先说些无关的话。”（E.Г.卡加罗夫《结婚仪式的内容和起源》苏联科学院彼得大帝人类学与人种志学博物馆著作第8卷第161页）民间故事中婚娶仪式上为了蒙骗鬼魅，新郎或新娘“不是光着身来，也不是穿着衣服来”，受考验者包在鱼网中来；“不是走来，不是骑马来”，受考验者骑公羊或母羊来；“不是从大路上来，也不是从无路的地方来”，受考验者沿路旁的车辙上来或沿沟渠来；“不是白天来，也不是晚上来”，受考验者黄昏或半夜来，月圆时或新月时来等。这一点在编年史中写道：让媒人不是走路来，不是骑马来，不是坐马车来，而是坐在船上抬过来，这实际上是上述佯装仪式的一种变体——婚礼马车队绕行出发。因此把媒人用船抬着走是一种婚娶仪式，也如同送葬仪式一样。“足智多谋的”奥尔加以婚娶仪式之名来行送葬仪式之实。

[313] “сустуги”一词显然应理解为外套上的金丝扣（它和“стягивать”“系紧”是同根词）。Б.A.雷巴科夫是这样解释的“сустуги”（金丝扣）或“запоны”（金属扣）这两个词：“这种扣子在墓葬中发现过一副或两副。外套在右肩旁用金属扣针来系结，它的两个下摆不相连……如果在墓葬中发现两个金属扣针，那它们一般都是用一条小金属

链穿起来的。在12—13世纪王公的画像上，这种金属扣有时还有星形的”。（《古罗斯文化史》卷1，莫斯科1948年版，第244页）

[314] 奥尔加让用船抬德列夫利安人使者，然后把他们连人带船一起扔进坑内，她似乎是在举行一种传统的殡葬仪式；用船埋葬死者，在许多考古发掘中都有发现；伊本—法德兰描写了罗斯人将死者放进船里焚烧的仪式（《伊本—法德兰的伏尔加游记》，И.Ю.克拉奇科夫斯基院士翻译和注释，莫斯科—列宁格勒1939年版，第81页）。很有特征的是，格列勃·弗拉季米罗维奇就用的是“船”葬（《鲍里斯和格列勃传记》Д.И.阿勃拉莫维奇主编《古罗斯文学作品》第2期，彼得格勒1916年版，第14页）。关于船葬的材料可参阅Д.Н.阿努钦的著作《雪橇、船和马是殡葬仪式的用品》。（《古代》，莫斯科考古协会著作选，第14卷，莫斯科1890年版，第152—184页）

[315] 在苏兹达尔的佩列亚斯拉夫利编年史中，在奥尔加问德列夫利安人使者前还有一句话：“你们是德列夫利安国的使臣，受你们的王公马尔的委派来到我们这里；受到这种礼遇，你们觉得好吗？”

[316] 苏兹达尔的佩列亚斯拉夫利编年史中还加了一句：“我们这里已准备停当，请能抚慰我这颗破碎之心。”

[317] 在后期的编年史（索菲亚第一编年史、沃斯克列先编年史、特维尔编年史、尼康编年史等）中，还曾提到这些“优秀官员”的数目——共50人。从我们面前所引用的这些话中可以证明德列夫利安人当时还存在人民大会。Б.Д.格列科夫院士写道：如果我们在这里把它看成是“维彻”会议的话，那它具有野蛮高级阶段时期的旧人民会议的性质。很可能构成基辅国家成员中其他较落后的部落也有这种会议（Б.Д.格列科夫《基辅罗斯》，莫斯科—列宁格勒1949年版，第359页）。看来，编年史在此处说的是首领会议，而不是指实实在在的“维彻”会议，“维彻”会议的兴盛时期是在11世纪后半期至12世纪。Б.Д.格列科夫补充说：“德列夫利安人的这种人民会议必须与基辅王公和大臣们的会议区别开来。前者还没有摆脱掉野蛮时期最高阶段氏族制度的残余，后者则是巩固王公政权的结果，是政权与走出氏族社会范围的人民群众相互分离的结果。这两种现象同时并存，并不奇怪。我们国家在那个时代的这一时期幅员辽阔，就社会发展阶段而论，各个不同的地区情况又复杂多样”（同上）。在苏兹达尔的佩列亚斯拉夫利编年史（М.奥勃连斯基，莫斯科版1851年，第11页）中，在所引用的这句话后，还接着讲了德列

夫利安人王公马尔做梦的故事："马尔公兴高采烈，准备迎亲，但他常常做梦，梦见奥尔加来了，送给他一件镶有黑宝石的衣服，四边缝有珍珠；饰有绿色花纹的黑被和涂满松脂的船。"此梦预兆不祥：贵重的衣服，珍珠——表示眼泪，黑色是丧葬之色（试比较1152年条伊帕季编年史中的弗拉季米尔·加利茨基的葬礼描述）：在场的人都穿"黑披风"。船是殡葬仪式的一种祭品（见前所述）。马尔的此梦和《伊戈尔远征记》中说的基辅斯维亚托斯拉夫的梦在很多地方有相似之处……

[318] 原文为"истопка"。凡是有炉子可生火取暖的房子均可称为"истопка"，或"истба"和"избой"。房子中非取暖部分为贮藏室、门斗等。

[319] 这样，奥尔加给德列夫利安人出了第三道谜语——"тризна"（追荐亡魂的酒宴）。奥尔加请德列夫利安人参加的是为亡夫举行的酒宴，而这酒宴同时又成了为丈夫复仇的行动。同时很重要的是，在追荐亡魂的酒宴一开始不单是为死者饮酒，还举行战争游戏和比赛。这种追荐亡魂的酒宴和游戏中还加上忏悔性的提问："为死者打架须斋戒15天"，"为死者打架，或抓掉头发，或撕破衣服须斋戒12天"，"而你为亡人打架——斋戒15天（关于多神教为追荐亡魂的酒宴材料汇编，可参阅：Н.М.加利科夫斯基《古罗斯基督徒与多神教残余的斗争》，卷1，第6章，哈尔科夫，1916年。关于确定"тризна"一词的意义是"为纪念死者而举行的体育比赛"，可参阅：А.科特利亚列夫斯基《多神教的斯拉夫人的殡葬习俗》，莫斯科，1868年；А.И.索鲍列夫斯基《斯拉夫的语文学和考古学领域的材料和研究》，科学院俄语和文学部论文集，卷88，圣彼得堡1910年，第273—274页；对这方面的考古证据可参阅Б.А.雷巴科夫：《切尔尼戈夫的古代》，苏联考古材料和研究，第11期，莫斯科—列宁格勒1949年，第33—34页）。显然，德列夫利安人是在这次战争游戏中被杀害的：游戏的战斗变成了一场真正的战斗，而在殡葬仪式举行前变成了一次真正的殡葬。但是，追荐亡魂的酒宴不仅仅是纪念死者的战争游戏，而且也是为纪念死者的盛宴。在《蛮族如何成为多神教徒记》中说道："乌克兰至今还有人把临产称为第二次该死的酒宴"。正规的进餐（"第一次午餐"）——这是在教堂按教规朗读亡者名单，同时分发祭祀品。"第二次进餐"是多神教的做法。基里克在其著名的《询问》一书就谈到此事。"тризна"最初的意思是为悼念死者的战争游戏，中间插酒宴，看来，由此而产生中世纪的民间的一般借喻：大宴会意为战斗中牺牲。《伊戈尔远征记》就把盛宴比喻为战斗牺

牲（“没有饮那血红的酒”，试比较奥尔加的话：“多准备些蜜酒。”）；编年史也知道这一借喻，试比较诺夫哥罗德第一编年史的1016年条：斯维亚托波尔克营中的一名部下转告雅罗斯拉夫：“就这样告诉雅罗斯拉夫：给的蜜酒太少，卫士太多，晚上再给。雅罗斯拉夫明白，要晚上下令砍杀。”但是智谋过人的雅罗斯拉夫明白他的话，德列夫利安人听不明白。关于奥尔加复仇的整段故事都强调出德列夫利安人和奥尔加相反，反应迟钝。德列夫利安人因自己缺乏智慧而注定自己的死亡。在我们注释的奥尔加这句话后，苏兹达尔的佩列亚斯拉夫利的编年史家还加了一句话：“基辅人都看见我儿子的聪明，他不会使我丢脸。”

[320] 坟墓在11—13世纪的古罗斯称“гроб”（该词和“гребля”〔城壕或城堤〕是同根词）。我们理解的“гроб”意义是圣徒干尸盒。

[321] 现已清楚古代的习俗：王公或统帅首先开战，把矛或箭射向敌方。因此，向敌方投矛或射箭是宣战的表示。试比较拉脱维亚的亨利《利沃尼亚编年史》载，立陶宛人在库肯诺伊斯城郊向德维纳河对面投掷矛枪，表示同德国人的和平已经破裂（《利沃尼亚编年史》，莫斯科—列宁格勒1938年版，第161页）。再比较伊帕季编年史1245年条，关于和波兰开战的一段：瓦西里科·罗曼诺维奇到维斯拉河，“往维斯拉河对面……射出一箭”。

[322] 看起来在讲述奥尔加第三次复仇的故事作结尾的几句话之后，就应料到是讲一讲奥尔加向战败者收取贡物的事。但是，和德列夫利安人的事好像还没有完：他们躲进自己的城里闭门坚守。其后编年史家讲述了奥尔加的第二次胜利，即她的第四次复仇；只是在此之后才接着说：“于是把沉重的贡物负担加在他们身上。”这句话有这样一种推测：关于奥尔加第四次向德列夫利安人复仇的故事是不是后来加进去的？！确实，在诺夫哥罗德第一编年史中没有第四次复仇的情节，这很符合发展的逻辑，而不致割裂：“打败了德列夫利安人，于是把沉重的贡物负担加在他们身上。”诺夫哥罗德第一编年史反映了初始汇编的内容（它在时间上早于《往年纪事》）。因此，奥尔加第四次复仇的故事是《往年纪事》的编者所为。前三次复仇的故事在先于《往年纪事》的初始汇编中就已有记述，或许还更早些。

[323] 从编年史的这个地方以及其他一些地方都可明显看出，农业是罗斯居民的主要经济部门。П.И.利亚申科写道：“无论如何，就是最早的外国作家谈到第聂伯河一带的斯拉夫人的消息时，都把那些斯拉

夫人说成是从事农耕的人，如拜占庭皇帝莫里斯关于斯拉夫人写道（6世纪中叶）：他们‘有很多很多堆存起来的各种粮食，最多的是黍’。还有阿拉伯作家伊本—达斯塔（10世纪中叶）也谈到斯拉夫人的经济，其中有趣的是也许可以被理解为证明斯拉夫人在农业上实行撂荒耕作制，他说：‘斯拉夫人的国土平坦多林，他们既没有葡萄园，也没有耕地……他们像放羊那样养猪……他们更多的是播种黍。’对上述两种说法加以对比：斯拉夫人没有耕地，他们同时又播种黍，也许只能从这种意义上来理解，即他们没有固定的耕地，而是每年在不同地点播种黍。”（П.И.利亚申科，《苏联国民经济史》，第1卷，莫斯科1947年版，第84页）。值得注意的是，在被征服地区是‘按犁’来缴纳贡物。利亚申科写道：“另一方面，征课本身的计算和缴纳却不是用农产品或畜产品，而是用狩猎、林业和养蜂业产品。正是狩猎、捕兽、林中养蜂业供给的产品，主要用来给王公们、亲兵们缴纳贡物，与商人做买卖……这就使很多历史学家产生错觉，一方面认为斯拉夫人的经济似乎只是狩猎、捕兽具有原始性；另一方面又认为，商业已深深地渗透到这种经济中。实际上两者都不是。整个原始斯拉夫经济制度证明，农业才是占统治地位的部门，因为自然经济在当时所处的文化发展阶段上，只能以农产品和畜产品来满足自己的需求”（П.И.利亚申科，同上书，第85—86页）。令人感兴趣的是德列夫利安人按《往年纪事》所说的当时“耕种他们的田地”，但是缴纳贡物仍是用一般的“蜂蜜和毛皮”，而不是用农产品。

[324] 此处值得注意的是双关语：向奥尔加求婚的德利夫利安王公名叫马尔（Мал），而奥尔加说：“因此向你们要得很少（“很少”原文为мало）”。马尔的名字和奥尔加要求向她缴纳“少量”（мала）的贡物是谐音。苏兹达尔的佩列亚斯拉夫利编年史在此话之后还加上奥尔加补充说明为什么奥尔加要的是鸟：“你们交来的鸟作为神的祭祀品……每户给我交3只鸽子，3只麻雀，因为你们有成千上万的鸟，有时到处抓不着，而我也不到别的地方去。”这样看来，奥尔加要鸟是用作祭祀仪式。君士坦丁七世也证明罗斯人到圣格雷戈里岛后，就用活着的鸟来作祭祀。列夫·狄阿康也提到罗斯人在杀死的公鸡上刺杀。关于刺杀公鸡作祭祀品在罗斯的《某基督徒的故事》中也提到过。

[325] “церь”常被错误地译成“硫黄”。В.达里的《详解辞典》和И.И.斯列兹涅夫斯基的《古俄语词典素材》中的“церь”一词也是这么译的，但是如同语文学中所说的，这译文是15—16世纪后期的北罗斯编年史提示给达里和斯列兹涅夫斯基的。这些编年史家（只是因词音几乎相

近）用“硫黄”（серь）一词来替代“церь”。其实，“церь”一词的意思是“火绒”。“церь”一词在当今白俄罗斯语言中还保留此意（“цэрь”是用长在白桦树上的木耳作材料制成的火绒）。

[326] 在苏兹达尔的佩列亚斯拉夫利编年史中，接着如此具体说明：“每户征收2张紫貂皮，2张灰鼠皮，还有毛皮和蜂蜜。”编年史家在这里提到的那些贡物，可以在859年条（“по беле и веверице”，可理解为“征收一张灰鼠皮”）和883年条（“征收一张紫貂皮”）看到。原有的贡物加重了1倍，又加上德列夫利安人自己曾提出的贡物：蜂蜜和兽皮。

[327] 关于这一点Б.Д.格列科夫院士写道：“那么奥尔加在德列夫利安人地区和诺夫哥罗德地方究竟干了些什么呢？我觉得她深入当地社会，努力在德列夫利安人和诺夫哥罗德地区的不同地点建立起特殊的经济行政点，派自己的人去治理，他们当时要完成的职责和政治任务是巩固基辅王公在地方上的政权”（Б.Д.格列科夫，《基辅罗斯》，莫斯科—列宁格勒1949年版，第297页）。“编年史家明白，他写的是往事，但是它和现代有联系，因而在结尾时又举例证明：‘至今还有她住过的村落——奥尔日奇村。’然而奥尔加似乎并没有建立什么‘村落’！起码编年史家以前对此从未提到过。正因如此，有必要仔细研究一下奥尔加在这里到底做了些什么。我们先从最简单的——从‘乡区’（погосты或повосты）开始。当然，奥尔加并没有建立乡区，因为在她以前很久它就已经存在。实质并不在此。编年史家谈的完全是另外一件事，他要说的是奥尔加把一部分乡区经管起来，掌握在自己手里，乡区还包括一些村落在内……但是，奥尔加除了乡区及其属下的村落外，还自己管理‘地方’。什么是‘地方’？我认为对此问题回答正确的是И.И.斯列兹涅夫斯基。他写道：‘在我们古代的故事中不止一次地可以遇见‘地方’这个词；它的意思是特殊的大村落。例如，在《往年纪事》中会读到‘雅罗斯拉夫在城市和地方都修建了教堂’。拉夫连季编年史写道：‘鞑靼军队几乎蹂躏了所有地方，无论大小村落很少幸免，但他们未能占领它。’伊帕季编年史的1290年条写道：‘进了地方，而未能进入城市’（И.И.斯列兹涅夫斯基《古罗斯编年史阅读笔记》，科学院论丛第2卷附录，1862年，第35页）。编年史中上面引用的句子的基本意思就是基辅王公在国土的边区掌握着住人和没住人的土地。”（同上书，第298页）Б.Д.格列科夫由于《往年纪事》对“地方”的这种解释，又对前处作出解释，前处说奥尔加到德列夫利安人地区“建立起规章制度”。Б.Д.格列科夫院士写道：这

些章程看来主要是为了确立当地居民听命于基辅和基辅王公，具体实施就要靠王公的地方、乡区和村庄。我们联想起雅罗斯拉夫诸子《法典》及其对王公领地的描述：那里的王府总管、驭手、法官的活动范围未必就局限于王公世袭领地的界限之内。我们从《罗斯法典》中很好地了解到这些章程和条例："编制了罗斯国土的法典"，"为农民规定的贡纳义务，出售东西要向王公缴费"、"关于牲畜的课税、人口税、桥梁税、铁税、城市税等的规定"（同上书，第298页）。这样，《往年纪事》此处谈的是奥尔加扩展自己的地产，这从国家的角度来说是很重要的，因为"大地产的增长导致封建主义制度的建立，它不是骤然产生的，而是有其一个漫长的形成时期。基辅国家是前封建制国家，但正是在其内部成长起封建关系"（同上书，第302页）。C.B.尤什科夫是如下那样解释奥尔加女王公实行财政一行政改革的原因：奥尔加女王公改革的原因何在？应把它和德列夫利安人的暴动联系起来。这次暴动的结果是伊戈尔王公被杀害。不管如何对待奥尔加对德列夫利安人复仇的传说故事，然而不能否认这样一个事实，伊戈尔被杀是由于他的横征暴敛引起的。因为编年史家确确实实、非常具体地讲述了伊戈尔被杀的原因，所以据我们所知在历史书籍中从未怀疑编年史家叙述这段情节的可靠性。同样也从不怀疑编年史中另一段情节的历史真实性，即德列夫利安人不受基辅国家中央政权的统治，并挺身反抗（在历史传说中表现为马尔王公向奥尔加女王公求婚）及那场顽强的斗争，结果还是奥尔加胜利了。显然，所有这些情况：德列夫利安人的暴动、伊戈尔的死亡及其死后的一场恶斗，对统治阶层人物来说必须引以为戒，他们自然绝不会放弃征贡，当然也不可能放弃征贡的。统治集团明白在伊戈尔被杀前已存在的那种征收贡物制度，在今后还可能引起武装反抗，而王公的地方行政机构或者没有建立，或者极少而脆弱，大公的政权只是受到"部落"王公或"开明"王公——地方王公长官的承认。我们认为，奥尔加的主要措施之一是把王公革职——无论是当地部落王公，还是地方长官——王公（C.B.尤什科夫，《基辅国家的社会政治制度和权利》，莫斯科1949年版，第108—109页）。——然而，奥尔加的活动看来并不包括这般大的地域，像一般想象的那样。可能，奥尔加沿"姆斯特"河和"卢格"河流域的巡行，是编年史家在某位诺夫哥罗德人（例如维沙塔，参阅引言部分）解说的影响下臆想出来的。有关奥尔加出巡诺夫哥罗德地区那个名为杰列夫地方或"杰列夫"事件，是不是这位诺夫哥罗德人推测的呢？后来杰列夫成为诺夫哥罗德五大行政区之一，而诺夫哥罗德正是通过姆斯特河和卢格河的水路与杰列夫行政区连结起来（可参阅弗谢沃洛德给奥波卡的伊凡

教堂的法定文书："自古以来和下列地区的客商有贸易往来：特维尔、诺夫哥罗德、别日茨、杰列夫及整个姆斯特河流域 "）。把杰列夫地方看成是诺夫哥罗德五大行政区之一的杰列夫地方，还见于后来（16世纪）的《俄国皇室系谱》一书之中。该书写道："奥尔加率自己儿子及军队出巡杰列夫地区，确立了规章制度，建立了狩猎场。有些人说，位于大诺夫哥罗德的杰列夫地方，现在是它的五大行政区之一的杰列夫行政区；另一些人说，这是通往切尔尼戈夫城的一个北方国家。"还可参阅最后的17世纪编年史："离古罗斯不远的 科罗斯坦城郊，他们杀死了他（伊戈尔）。"由于把南方的杰列夫地方和诺夫哥罗德的杰列夫地方搞混，那么关于奥尔加在姆斯特河和卢格河流域活动的全部报道是不是后来加的呢？在后一种情况下就可以解释"在第聂伯河流域有她捕过鸟的场所，在捷斯纳河一带也是如此，至今还有她住过的奥尔日奇村落"——这一段的一些词与前文在语法上不相协调的原因。应该认为这些话是前面946年条句子的延续："于是，奥尔加同自己的儿子率领亲兵巡视德列夫利安地方，建立征贡和课税的规章制度；至今还保留她的驻跸地和猎场……"（《考证》……第171页及后几页）。关于乡区是什么，可参阅：H.H.沃罗宁《封建罗斯农村居民点史》，列宁格勒1935年版，第20—36页。

[328] 在奥尔加访问察尔格拉德（帝都）的故事中明显有插入的部分。一方面全部故事的基础是教会的（奥尔加受洗礼并为此而笃信宗教）；另一方面在这种教会的基础上又加进了民间口头创作的、与这种教会精神完全相反的世俗传闻式的成分（笃信宗教的奥尔加在自己受洗的时刻蒙骗了皇帝）。奥尔加抵达君士坦丁堡故事的宗教素材大概是属于编年史最古老的素材——《基督教最初在罗斯的传播》（A.利哈乔夫，《罗斯编年史》，莫斯科—列宁格勒1947年版，第63页及以后几页）。而世俗的（民间创作的）插入部分是第一位编年史家的手笔，他以世俗的因素传播这个宗教故事。世俗的插入部分如下：第一，皇帝提出要娶奥尔加为妻及奥尔加要求皇帝本人为她施洗礼（从"奥尔加来到他那里"到"我就不受洗礼"）；第二，皇帝重提婚事，奥尔加回答说她已是他的教女，不能嫁给他。她被放行，并得到赠送的礼品（此处插话造成重复的句子："于是放她走"，这里可明显看出这些话与以后的整段原文的脱节："宗主教为她赐福后，就让她走了……称她为自己的女儿"）；第三处插入部分是在夸奖奥尔加之后，并谈到皇帝派使团到基辅（从"奥尔加回到了基辅"到"就放走了捎这些话来的使者"）。所有这

些后补部分的民间创作性质，毋庸置疑。这些部分如同奥尔加复仇的故事一样，都强调她的“聪明和机智”。在奥尔加和伊戈尔远征帝都的故事中也类似地强调了他们的“聪明才智”。奥尔加也像她骗过德列夫利安人那样，以自己的狡计“战胜了”希腊皇帝。与此类同的，还有未卜先知的奥列格，把自己的船安装上轮子，骗过希腊人，而希腊人当时采取的还是自己通常的防御措施，把舒特湾用铁链封锁起来。奥尔加出访拜占庭那样的情况不是编年史家空想出来的，也不是他从拜占庭编年史中得来的（在编年史家熟悉的那些编年史中并没有这些情况）。它相对来说是真实的。特别在《纪念和赞颂》弗拉季米尔王公的这部著作中，谈到奥尔加死于969年，她度过基督教徒的生活达15年。该著作中反映了最古老的罗斯编年史（它比《往年纪事》和初始汇编还要早）。因此，她洗礼是在954年或955年9月。君士坦丁七世说奥尔加访问君士坦丁堡是在957年（后期的一些罗斯编年史把奥尔加出访日期改为这一年），而斯基利齐谈到了奥尔加到达帝都及她在狄奥菲拉克特大牧首主持下接受洗礼，该大牧首任职时间是从933年2月到956年2月27日。史料上的某些出入可以这样统一起来：奥尔加是在955年接受洗礼（如同编年史），而957年她抵达君士坦丁堡已是受过洗礼的人了。М.Д.普里谢尔科夫推测，奥尔加曾两次出访君士坦丁堡（955年和957年），这未必可靠（М.Д.普里谢尔科夫，《10—12世纪基辅罗斯宗教政治史纲》，圣彼得堡1913年版，第3—4页）。编年史家是从何处得到这个日期的呢？可能，早在944（945）年同希腊缔结的条约中就曾提到过伊里亚教堂从事某种记事工作。奥尔加在君士坦丁堡受接待的情况，在君士坦丁七世的著作《论典礼》一书中有详细的描述（参看译文《国家物质文明史研究院通报》，第91期，莫斯科—列宁格勒1934年版，第47—48页）。奥尔加于957年9月9日被皇帝召见，随同她的有她的侄儿（没有提名）、亲戚——罗斯女王公及随从：18名妇女、22名使臣、42名商人、12名翻译。随从的成员中提到名字的有司祭格雷高里。君士坦丁七世没说奥尔加访问的目的，从君士坦丁七世的描述中也同样难以确定，奥尔加是否已是基督徒。但是有其他的外国史料谈到奥尔加受洗礼，特别是所谓《列基农的续编》，该书写道：959年罗斯女王叶列娜的使臣拜见奥托皇帝，叶列娜曾在君士坦丁堡罗曼努斯皇帝的宫廷接受洗礼（罗曼努斯〔二世〕是君士坦丁七世的儿子，君士坦丁七世于959年逝世）。

[329] 《往年纪事》的拉济维尔编年史抄本、莫斯科科学院抄本以及其他抄本都是这么写的。拉夫连季编年史写的是：“当时的皇帝名

叫齐米西斯。”然而，约翰一世·齐米西斯于969年12月11日登上皇位，这一情况（和《往年纪事》上说的奥尔加出访日期不符），显然，迫使罗斯编年史家把约翰一世·齐米西斯改为皇亲（或皇族出身的）君士坦丁七世。他既是皇帝（913—959），又是一位有名的拜占庭历史学家。

[330] 苏兹达尔的佩列亚斯拉夫利编年史插进了一段加强奥尔加和拜占庭皇帝如下的对话：“她领会他话中的含义报道说：‘你这话怎么能实现呢，因为我是一位多神教的教徒啊！如果上帝能让我受洗，那你就能达到目的。’皇帝喜出望外，问她道：‘能把这话告诉大牧首吗？’她说：‘你准备把我交给上帝和大牧首吗？’他很高兴地说：‘愿意。’她说：‘那我就该走了，你自己来为我洗礼吧。’”接下去和拉夫连季编年史讲的一样。

[331] 根据教规，教女是不能嫁给自己的教父的。

[332] “把她放走了”——这句话前后出现了两次：奥尔加和皇帝交谈前和交谈后都出现过。介于这两者之间的关于奥尔加“迷惑”皇帝这段故事，是不是在民间传说的基础上后来加上去的呢，有这样一种推测（参阅前注）。如果去掉后加的部分，把整段连起来，那么发现奥尔加的教父不是皇帝，而是大牧首：“大牧首为她祝福后，放她走了，称她为自己的女儿”（《考证》……第111页及以后几页）。

[333] 在以前讲奥尔加到帝都访问的故事中并未提及奥尔加在舒特湾的这一驻扎地，也没提到前面说的奥尔加答应馈赠礼品和派援军的事。显然，编年史家是从不见经传的特殊传说故事中得知的。波恰伊纳河是基辅近郊的一条小河。

[334] 在《往年纪事》955年条关于“斯维亚托斯拉夫很快会死”这个预言并未应验，因为接下去描述了斯维亚托斯拉夫的多次征战。但是，关于奥尔加洗礼的原始故事，见于《基督教在罗斯最初传播的故事》一书的内容中，该书没有年代日期，也没有讲斯维亚托斯拉夫南征北战的活动。那里，在这部《故事》中，关于斯维亚托斯拉夫早死的“预言”有过一定的含义报道，因为斯维亚托斯拉夫在奥尔加死后执政才不到一年（正是想出用“倒填日期”的办法解释执政不久的原因）。正如A.A.沙赫马托夫所断定的，最古的基辅编年史把斯维亚托斯拉夫的死定为6478年（970年）。后来，初始汇编把它定为6480年（972年）。而奥尔加死于6477年（969年）。《纪念和赞颂》弗拉季米尔王公的编者像最古的基辅编年史一样，把斯维亚托斯拉夫的死定为6478年（970

年）；“6486年6月11日弗拉季米尔公在自己父亲斯维亚托斯拉夫去世后的第8年在基辅登基”（《考证》……第132页和第133页）。这就明白为什么会形成斯维亚托斯拉夫短暂一生的概念，为什么需要“预言”来“解释”这个短命情况了。

[335] 此处指猎豹。在东方（在罗斯少见）把猎豹用作狩猎的野兽。约瑟夫·巴尔巴罗在1471年看见一位亚美尼亚王公养有几百只这种野兽；蒙古有世袭统治权的人物养了大批猎豹，有时一次出猎就带上千头的猎豹（H.B.沙尔列曼：《伊戈尔远征记》注释，《古代俄罗斯文学部著作》第6卷，列宁格勒1948年版，第120页）。1159年斯维亚托斯拉夫·奥利戈维奇赠给自己女婿长手尤里一只猎豹。编年史家把斯维亚托斯拉夫·伊戈列维奇比作猎豹，显然是说明他步履矫健而敏捷。希腊历史学家列夫·狄阿康对斯维亚托斯拉夫的描述和罗斯编年史对他的描述也大致相符。列夫·狄阿康说他“热情奔放易冲动，勇猛大胆，富有实干精神”。在斯维亚托斯拉夫和约翰一世·齐米西斯会见时，列夫·狄阿康是这样描写斯维亚托斯拉夫：“他的外貌是：中等身材，不很高，也不太矮，浓浓的眉毛，蓝蓝的眼，扁平的鼻子，刮过胡子的脸，上唇蓄留又厚又长的八字胡。他的头顶完全光秃，但只在头的一侧剩下一绺卷发，以显示其出身望族；脖子很粗，肩膀很宽，身材相当端正。看上去他很忧郁冷酷。他的一只耳朵佩戴着金耳环，上面镶着两颗珍珠，中间嵌有一颗红宝石。他穿一身白衣服，除整洁外和别的衣服没有区别。”“他坐在大船的长凳上，和皇帝谈了一会儿和约的事，就往回返”（列夫·狄阿康·卡洛伊斯基《历史》Д.波波夫译自希腊文，圣彼得堡1820年版，第97页）。

[336] 按编年史所述，斯维亚托斯拉夫是偶然碰上维亚提奇人，但并没有和他们交战，而只是从他们那里得知，他们向可萨人缴纳贡物，然后去注视可萨人，以后只是在966年才重新回头对付维亚提奇人，此时初次与他们兵戎相见：“斯维亚托斯拉夫战胜了维亚提奇人，向他们征收贡物。”斯维亚托斯拉夫第一次征讨维亚提奇人的方向有不少令人感到奇怪的地方：“他出兵奥卡河和伏尔加河流域。”维亚提奇人确实住在奥卡河流域，但他们的居住地从未扩展到伏尔加河流域。此外在他的第一次征讨中也违反了他往常的做法，对此编年史家刚说过：预先把自己的意图通知敌方。可能为此才把斯维亚托斯拉夫和维亚提奇人的一段对话插进斯维亚托斯拉夫出征可萨人的原始故事中，作为那次征讨的理由。这样，应该推想斯维亚托斯拉夫是直接前往可萨人居住的伏

尔加河流域的。斯维亚托斯拉夫预先警告这些可萨人："我要讨伐你们。"因此可萨人"听到"后出来迎战。斯维亚托斯拉夫的整个讨伐事件目的性很明确：斯维亚托斯拉夫是直接前往伏尔加河下游的，没有任何理由和结果要北上奥卡河流域（《考证》……第118页及以下几页）。

[337] П.Н.特列季亚科夫关于木犁写道："如果在北方耕耘的主要工具是……索哈（coxa）犁，而在南方则用的是普鲁格（плуг）犁，无疑还有较原始的工具——拉洛（рало）犁。按其技术特性近乎北方索哈犁。在乌克兰贫困的地方拉洛犁一直使用到十月革命。这种原始的常常是全用木头做的工具，为18—19世纪人种学的资料所熟知。"（《古罗斯文化史》第1卷，"农业和手工业"这一章，1943年版，第60页）

[338] 阿拉伯人伊本—哈乌卡利说，在969年罗斯人征讨伏尔加河流域的保加尔人和可萨人。由于罗斯编年史和伊本—哈乌卡利所说的日期不符，搞不清伊本—哈乌卡利说的是指斯维亚托斯拉夫这次征讨，还是指另一次。В.巴尔托利德院士写道："实际上，不一致好像只是由于伊本—哈乌卡利表述不清所引起的，他所指的969年是他在朱尔江得知暴行（指罗斯人对保加尔人和可萨人所犯暴行）的时间。只是在别处由于疏忽而把此时间说成是暴行发生的时间。从伊本—哈乌卡利本人说的也可以看出，暴行的时间和他得知此暴行的时间隔了几年；从伏尔加河一带跑出来的人想回去，在罗斯政权下生活，看来他们认为那里政权已经巩固。但和伊本—哈乌卡利说的相反，很可能只是推翻了可萨王国；以后事态的发展表明，伏尔加河流域的保加尔人从这一次武力事件中比罗斯人得到更大的好处。和难民预料的相反，斯维亚托斯拉夫由于受拜占庭皇帝之托，帮助攻打多瑙河一带的保加利亚人而从可萨的土地上撤走了"。（В.巴尔托利德，《欧洲和俄罗斯对东方的研究史》，列宁格勒1925年版，第167页）

[339] 白维扎—萨尔克尔是可萨的一个城堡。君士坦丁七世说，可萨人求拜占庭皇帝狄奥非拉斯（829—842年）为他们建造城堡。狄奥非拉斯派自己亲戚佩特罗尼到他们那里用砖砌起萨尔克尔城墙。狄奥凡编年史续编把萨尔克尔的建立写在狄奥非拉斯征讨阿拉伯人前的837年；而克德林认为萨尔克尔建立于834年。萨尔克尔所在地一般认为是在齐姆梁镇附近（М.И.阿尔塔莫诺夫《顿河下游的中世纪村落》，莫斯科—列宁格勒1935年版。他还著有《可萨国的萨尔克尔及其他一些工事》，苏联考古学报第6期，列宁格勒—莫斯科1940年版；И.И.里亚普希金，"齐姆梁右岸古城遗迹的发掘报告"，《物质文明史研究所简

讯》，第4卷，莫斯科—列宁格勒1940年版）。K. B.库德里亚绍夫指出，萨尔克尔的所在地应在顿河一带寻找，在顿河最靠近伏尔加河的地方，大约在维尔佳奇河口和新格里戈里叶夫镇之间（K.B.库德里亚绍夫，《波洛韦次草原》，莫斯科1948年版，第9—42页）。但是K.B.库德里亚绍夫的想法是以14世纪末皮缅的旅行扎记为依据的，它和考古材料相矛盾。（M.И.阿尔塔莫诺夫："萨尔克尔—白维扎新的挖掘工作"，《历史问题》1949年第10期）

[340] 伊帕季编年史还有一句："回师基辅。"而诺夫哥罗德第一编年史此处写的是："并带回基辅。"其意思是"使其隶属于基辅"。看来，诺夫哥罗德第一编年史较古老。亚瑟人即现今的奥塞梯人，卡索格人即现今的切尔克斯人。他们都居住在高加索的草原和山前地区。他们的住地当时要比后来更往草原的北部延伸。

[341] 这是斯维亚托斯拉夫第一次远征保加利亚。第二次远征在《往年纪事》中被收录到971年条。斯维亚托斯拉夫两次远征保加利亚在希腊的史料中也有所记载，但事件发生的年代和《往年纪事》写的不一致：它们之间没有这么长的间隔；第一次远征是在尼基福鲁斯（二世）执政的第5年（6476〔968〕年），而第二次是在尼基福鲁斯执政的第6年（6477〔969〕年）。

[342] 80座保加利亚城市，这数目是有历史根据的。凯撒里亚的普罗科匹厄斯（拜占庭6世纪的历史学家）谈及查士丁尼曾在这个地区修建了80座堡垒。保加利亚的歌曲也提到多瑙河的77座城池。A.A.沙赫马托夫根据此处指出的精确史料和列夫·狄阿康也曾记述过斯维亚托斯拉夫有名的演说（见以后的注释），推测斯维亚托斯拉夫的故事是以没有传到今天的某个保加利亚编年史中引用来的（《考证》……第124页），不过这种推测的根据还很不充足。

[343] 多瑙河上的佩列亚斯拉维茨是现今多瑙河南岸图利奇附近的普列斯拉夫村。

[344] 编年史的这一报道似乎和《往年纪事》以前说的相矛盾，那时说佩彻涅格人的出现是在乌果尔人路经基辅前，说他们在伊戈尔执政时（915年）首次进犯罗斯，而伊戈尔和佩彻涅格人交战等。显然，编年史家此处指的是佩彻涅格人第一次进犯 基辅本身 。

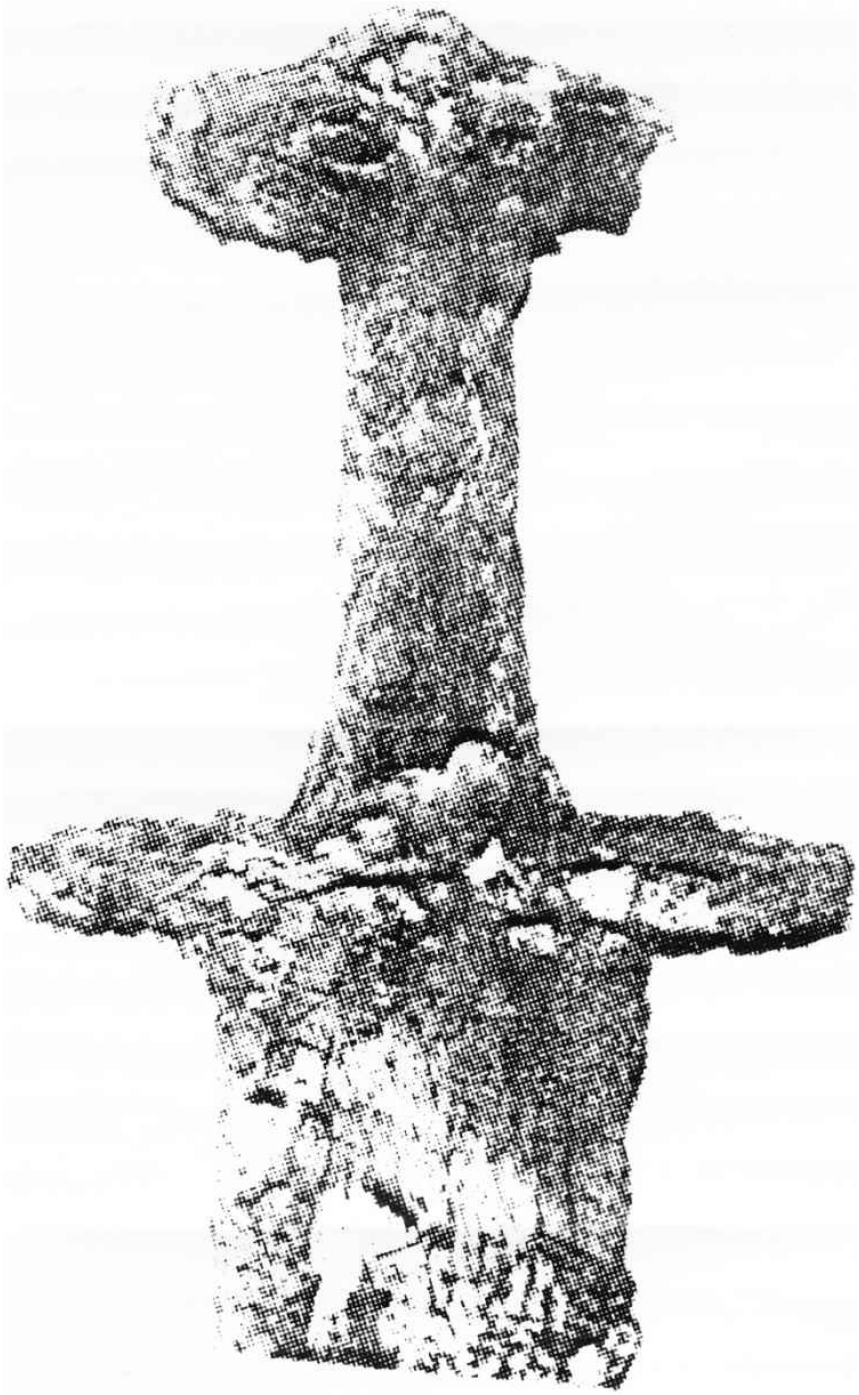

10世纪的剑柄（M.K.卡尔格尔摄）

[345] 显然，这里指的是人民会议——维彻。此处以及997年条描述别尔哥罗德被围时也有这样的会议，这是我们拥有的关于10世纪维彻会议的稀有证据。Б.Д.格列科夫院士为此写道：“一般说来，在10世纪，王公在城里时是不召开维彻会议的。王公在时，我们看到的总是城

市长老会议，换言之，或城市长者、大贵族和亲兵队的会议。”“无论是在10世纪，还是11世纪前半叶，基辅都没有发展维彻制度的良好条件。基辅王公的政权太强大，城市在政治上还太软弱，因而城市维彻会议不可能与王公政权共同繁荣”（Б.Д.格列科夫，《基辅罗斯》，莫斯科—列宁格勒1949年版，第356—357页）。关于维彻会议以后还有注释。

[346] 从这句话可以看出，罗斯人早在968年前就已和佩彻涅格人有交往。“佩彻涅格人首次来到罗斯领土”这句话的意思只应理解为佩彻涅格人在968年首次发兵攻打罗斯。试比较与此有关的915年条：“佩彻涅格人来到罗斯土地，和伊戈尔缔结了和约。”

[347] 我们面前的这一场面是结拜兄弟的一种仪式，要相互交换礼物。这些礼物看来富有象征意义，并高度地反映了两种相互对立的文化特征：佩彻涅格人的草原文化和罗斯人的定居欧洲文化。对于佩彻涅格人的骑兵来说，斜砍的马刀是比剑更得心应手的武器。马刀常见于11—12世纪波洛韦次人和托尔克人的墓葬中。鞑靼人也用马刀。剑不同于马刀，是罗斯人最早的典型武器，用剑砍杀要比刺杀更寻常。剑是王公权力的象征和宗教祭祀物品，在与希腊人缔结条约时，罗斯人用剑宣誓（如同用盾宣誓一样），后来，圣徒鲍里斯的剑和普斯科夫王公弗谢沃洛德的剑更是备受崇敬。在《往年纪事》中谈到可萨人向罗斯人征收贡物，双刃剑是波利安人的标志，与之相反的单刃马刀是可萨人的标志（参阅以前的注释）。锁子甲，原文写的是铠甲бронѣ），这里应理解为锁子甲，这是用小铁环相互编织起来的战袍，早在10世纪罗斯就使用这种战袍，而在西方只是12世纪十字军东征时才使用，它还是从东方传入的，在东方锁子甲早已广泛使用。

[348] 这里的几句话看起来是相互矛盾的：佩彻涅格人从城下撤离，但是围困更紧了。如果佩彻涅格人撤离了，那么饮牲口的地方似乎应该缓解了。看来，“撤离”这个词应以“围困”取代，这处应直接接到开头那句话的后面：“佩彻涅格人重兵包围……”而民间关于拿着马笼头跑出佩彻涅格人驻地的少年武士以及普列季奇和佩彻涅格王公互赠礼物的传说是后来加进早期文本中去的。

在切尔尼戈夫的古基"黑墓"出土的10世纪的剑柄（Д.Я.萨莫克瓦松发掘）

[349] 希腊历史学家斯基利齐也谈到，斯维亚托斯拉夫为保加利亚的财富所倾倒。

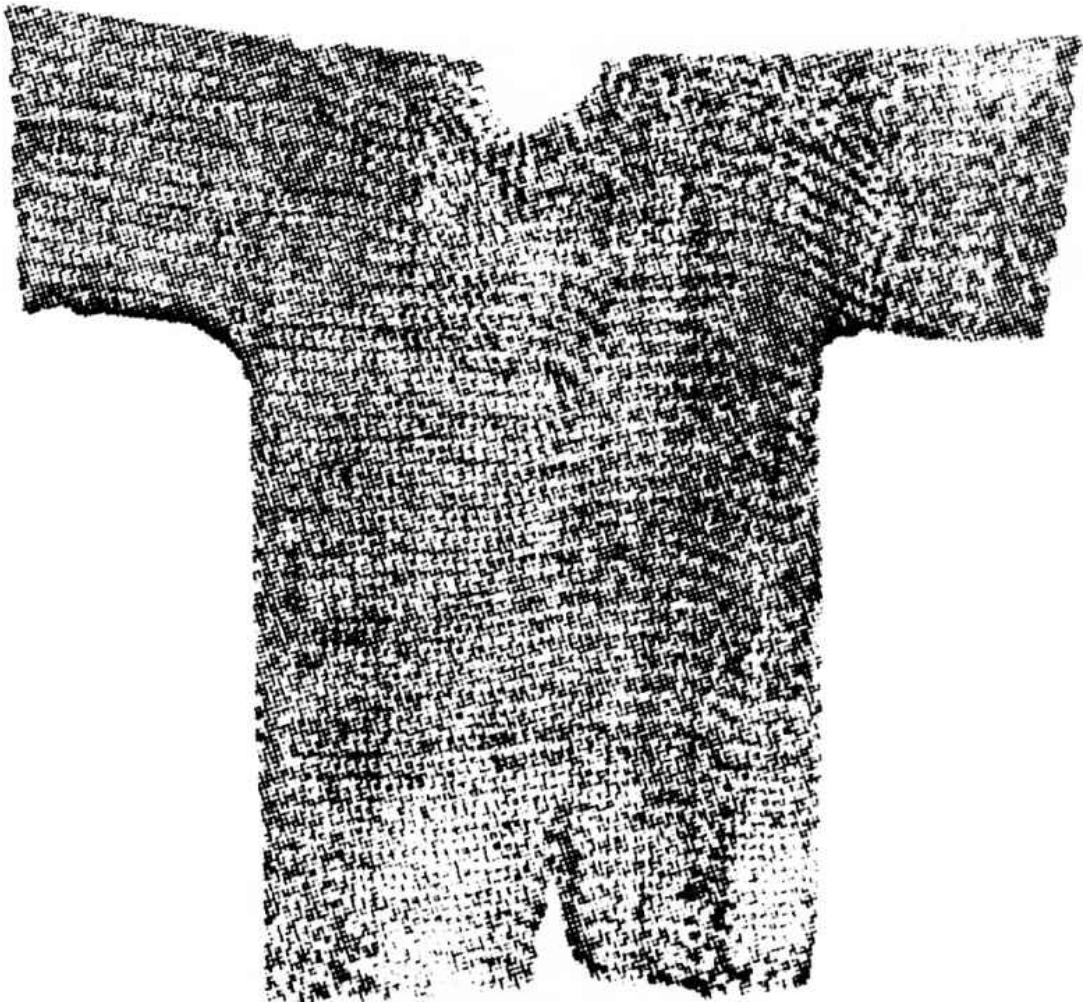

环甲（“铠甲”）（国立埃尔米达日博物馆）

[350] 斯拉夫—罗斯的训诫集说，奥尔加死于7月11日。

[351] 在这段安葬奥尔加的故事中有些情节格外引人注目。首先，奥尔加不准为自己死后办斋宴竞技赛，因为她有司祭（神父）：显然，斋宴在此意味是多神教的仪式，它和基督教是对立的水火不容的。其次，文中说把奥尔加葬在“一个地方”，但并没说具体地点（试比较后来谈到奥列格·斯维亚托斯拉维奇的葬事：“把奥列格葬在弗鲁奇城附近”）。这是由于没有给奥尔加修一座一般的陵墓（试比较训诫集中说的关于7月11日奥尔加逝世的叙述：“她把自己的儿子斯维亚托斯拉夫召

来，嘱咐他要让她的墓与地相平，不要修陵墓，不要举行斋宴及其他活动”）。因此，奥尔加的墓鲜为人知。“与地相平”的基督教墓葬习俗和基督教以前的习俗截然不同。——在后期穆罗姆的君士坦丁传记（16世纪）中也强调修建坟墓的事：当君士坦丁按基督教习俗安葬自己的儿子米哈伊尔时，“不信教的人看此情景——不按他们的习俗安葬而大为震惊，安葬米哈伊尔公朝东，坟上不堆土丘，而是与地相平”。诺夫哥罗德第一编年史（编年史中的文字比《往年纪事》还要古老）在《往年纪事》的那句话：“因为有司祭”后又加上一个词“秘密地”。换言之，诺夫哥罗德第一编年史把奥尔加看成是一位秘密的基督教徒。

[352] 往后所有对女王公奥尔加的称颂在修辞上和内容上都与对弗拉季米尔的称颂相似（参阅1015年条）。两者均属一人之手笔。在称赞弗拉季米尔时写道：“人们痛哭流涕地安葬他的遗体——这位高贵的王公。”接着说：“他是大罗马的新的君士坦丁。”而称颂奥尔加时写道：“安葬了这位高贵的奥尔加。她是信奉基督之邦的先驱者，犹如日出前的朝霞。”在称颂弗拉季米尔时写道：“受过圣洁洗礼的罗斯人都纪念他，赞颂上帝。”而在称颂奥尔加时写道：“罗斯的子孙们赞颂她，称她为先驱者。这里所有人都称颂（上帝），当他们看到奥尔加安息在那里而多年不腐。”同样引人注目的是把奥尔加和圣海伦娜相比，而把弗拉季米尔和君士坦丁大帝相比。我们见到在对这两人的称颂中都抱有一个共同的思想：奥尔加和弗拉季米尔为罗斯所做的业绩和“具有圣徒般功德的”海伦娜和君士坦丁为拜占庭所做的业绩一样。与此同时，对奥尔加的称颂指的是罗斯未来的洗礼，另一方面，罗斯接受洗礼的传说又引证了奥尔加女王公，作为第一位基督徒。弗拉季米尔召集的贵族和城市长老会议提出论据，对弗拉季米尔接受洗礼起了决定性的作用。他们说：“如果希腊人的信仰不好，那你那位智慧超出常人的祖母奥尔加又怎么会接受它呢？”（987年）

[353] 伊帕季编年史和诺夫哥罗德第一编年史补充上一句：“说：‘这是我的城市’。”据A.A.沙赫马托夫推测，这是较长一篇讲话的摘录；很可能，斯维亚托斯拉夫曾说他对基辅来说更喜欢佩列亚斯拉维茨那段话，最早是在这里说的。后来它才被转放在969年条，为了解释斯维亚托斯拉夫的第二次远征（《考证》……第66页）。不过，A.A.沙赫马托夫的这一推测不能被认为有足够的证据。“用矛夺取城池”——这一军事术语，意即“强攻夺取城池”。在古罗斯，矛是首先使用的快速打击

武器。试比较类似的军事术语："折矛"（开始交战）。战争常常是从王公把矛投向敌方开始的。

[354] 拉济维尔编年史和莫斯科科学院抄本加上一句："因为希腊人至今都是爱撒谎的。"在伊帕季编年史中我们看到的是意思迥然不同的句子："因为希腊人至今都是聪明绝顶的。""聪明绝顶"当然是"爱撒谎"的修正，因为只有后者才能和上文在意思上衔接："希腊人这样说为的是欺骗……"

[355] 希腊历史资料记载的齐米西斯的兵力与此不同：为迎战斯维亚托斯拉夫，出动了1.5万名步兵和1.3万名骑兵，此数字在当时来说也是个庞大数字。它要比斯维亚托斯拉夫的兵力几乎多2倍。

[356] 列夫·狄阿康引用了斯维亚托斯拉夫在多罗斯托尔战役中对自己战士发表的演说。这篇演说就其实质而言和编年史引用的很近似："牺牲是光荣的，罗斯人的武器即是伙伴，我们不费吹灰之力战胜了邻近各族人民，没有流血就征服了一系列国家。如果现在我们可耻地向罗马人（指希腊人）让步，那光荣就会被葬送。我们要继承我们祖先的勇敢精神，抱定罗斯武力至今战无不胜的信念，奋勇地为我们的生存而战斗，我们没有逃跑回国的习惯，不是成为战胜者或建立丰功伟迹，就是光荣地牺牲。"（列夫·狄阿康·卡洛伊斯基：《历史》，A.波波夫译自希腊文，圣彼得堡1820年版，第94页）

[357] 这里的"城市"（град），指的是帝都。希腊人常把君士坦丁堡简称为城邦，如同罗马人把罗马称为城邦（urbs）一样。

[358] 希腊的历史资料也证实尼基福鲁斯皇帝和约翰皇帝曾向斯维亚托斯拉夫建议，愿意缴纳曾被他拒绝的赎金。关于用礼物来试探斯维亚托斯拉夫的整个故事，是在亲兵队传说的基础上写成的，它明显地反映了亲兵队的思想意识，还反映在《往年纪事》的其他一些地方。试比较996年条弗拉季米尔命令给自己亲兵队铸造银匙的故事，他说："亲兵队自己得不到白银和黄金，但我靠亲兵队得到了白银和黄金，正如我祖父和我父亲依靠亲兵队寻求黄金和白银一样。"在《往年纪事》1075年条也反映出同样的思想：斯维亚托斯拉夫向使者炫耀自己那无数的财宝，使者们对斯维亚托斯拉夫说："这些财宝没啥了不起，它只是一些存放着的死的东西，勇士才更宝贵，他们能带来更多的财富。"

[359] 就这样，斯维亚托斯拉夫决定从拜占庭撤回去，组建新的部队。他确实把自己的决定付诸实施："乘船回家乡。"但是在斯维亚托斯拉夫作出决定和执行这一决定的两故事之间，有一段关于斯维亚托斯拉夫和希腊人缔结和约和条约文本的叙述。可以设想这段叙述和条约文本都是后来加进去的。实际上，在编年史文本上早于《往年纪事》（所谓《初始汇编》）的记述反映在诺夫哥罗德第一编年史中，没有我们所推测为后插入的这段文字，并且整个情节的发展合乎逻辑："他说道：'回罗斯，要带来更多的军队'，于是乘船返航。"因此，关于斯维亚托斯拉夫缔结和约和条约本身都是《往年纪事》的编者加到以前的编年史中去的。我们应注意到，罗斯人和希腊人缔结的其他所有条约在先于《往年纪事》的编年史中都是没有的；只有《往年纪事》的编者才把罗斯人和希腊人的条约作为历史资料写进编年史。

[360] 里沃夫编年史、尼康编年史等后期的编年史还加上"11日"的字样。看来，加字是因为在里沃夫和尼康编年史的史料之一把"印吉克特"14年误认为"11日"。7月11日绝不可能缔结条约，因为7月22日斯维亚托斯拉夫才在多罗斯托尔城下收兵。

[361] 斯维亚托斯拉夫在拜占庭于971年签订的条约更像是他的誓言。H.A.拉夫罗夫斯基认为："编年史收入的只是对斯维亚托斯拉夫条约的简短补充，而条约本文像列夫·狄阿康所指出的那样包括很多条款。"（《论罗希条约语言中的拜占庭因素》，圣彼得堡1853年版，第42页）

[362] И.И.斯列兹涅夫斯基认为，这里不应该理解为"与每一位"，这样没有意义，而应读为"与约安"。这名字读音不确切（应为"约翰"——译者注），看来，因为它是用"格拉哥利次"字母写成的。（И.И.斯列兹涅夫斯基，《11—14世纪斯拉夫—罗斯古字学》，圣彼得堡1885年版，第98页）

[363] 此处不甚明白。请参阅B.M.伊斯特林试图对它作的解释：《罗斯和希腊的条约》，科学院俄罗斯语言文学学部通讯1924年版，第29卷，列宁格勒1925年版，第390页。

[364] 在《纪念和赞颂》弗拉季米尔王公一书中写道："弗拉季米尔公在自己父亲斯维亚托斯拉夫去世后的第8年——6486年6月11日在基辅即位。"因此，《纪念和赞颂》弗拉季米尔王公一书的作者把斯维亚托斯拉夫的死定为6478年（970年）。A.A.沙赫马托夫在分析《往年

纪事》文本后也发现斯维亚托斯拉夫死于这一年。（《考证》……第132页及前几页）

[365] 更晚期的编年史接着还引用了斯维亚托斯拉夫头盖骨的金包皮上的如下题词。乌瓦罗夫编年史第188号（16世纪的罗斯托夫编年史）写道："总想夺取别人的土地，而自己的国土任受蹂躏。"叶尔莫林编年史也说："总要觊觎他人领土，自己国土却遭到损毁。"里沃夫编年史说："总想在国外用兵，由于自己贪得无厌而使本国备受掳掠。"再比较前面基辅人对斯维亚托斯拉夫的指责："你呀，主公，总是谋求异国领土而珍惜之，却置自己国土于不顾。"（968年条）很可能，题词的内容正是取自于这一埋怨。但是列宁格勒公共图书馆NoF.IV.214汇编（与特维尔编年史类似的编年史）除上面所引的题词外，还有下面一段话："在佩彻涅格汗 的财产中至今还保存着这个杯，当可汗及其王妃在宫廷床榻上用此杯畅饮时说：他是怎么一个人，其头盖骨在此，也像我们中成长的人，他的士兵头盖骨也被包上银皮，用作饮器。"这一记述似乎证明它的编写早在11—12世纪（试比较"至今 ……在佩彻涅格汗的财产中"——佩彻涅格人在编年史中最后一次被提到是在1169年）（请看伊帕季编年史）。

[366] 根据伊帕季编年史，斯维亚托斯拉夫生于6450年（942年），因此，他终年30岁（试比较罗斯年代记："而总共只活了30年。"）

[367] 在1044年条讲到奥列格·斯维亚托斯拉维奇的骸骨被挖出（如同雅罗波尔克的骸骨），迁葬到什一教堂。这位编年史家说"时至今日在奥弗鲁奇城郊还有他的坟墓"，有人推测这一条如果它是写于1044年之后，那又怎能不讲到上述迁葬的情况，还说奥列格的坟墓在奥弗鲁奇的城郊呢？可见，这段话是在1044年以前写的。

[368] 这一年，在尼康编年史中还有下面一段出处不详的报道："佩彻涅格人的王公伊尔杰亚来投奔雅罗波尔克，恳求效忠于其麾下。雅罗波尔克收留了他，以礼相待，并赐以城池。同年，希腊皇帝派使臣觐见雅罗波尔克，双方缔结了和平，永结爱心，并像以前在其父亲和祖父时那样，送给他一批贡礼。也在这一年，罗马教皇派使臣谒见雅罗波尔克。出现征兆。还是在这一年，发生了星辰昏暗、月食和日食，雷电轰鸣，极为可怕，暴风疾作，随来旋风，给人畜和野兽带来巨大的灾害。"

[369] 弗拉季米尔通过诺夫哥罗德地方长官告诉雅罗波尔克要出兵打他，这有些像过去斯维亚托斯拉夫先警告自己敌人的风俗一样。在尼康编年史中，在弗拉季米尔那句话后还有下面一段："雅罗波尔克听了自己弟弟弗拉季米尔的这个口信，大发雷霆，开始集结不少部队，他自己也是一位出色的勇士。他的大将勃卢德对他说：'你的弟弟弗拉季米尔没有力量可以出兵与你抗衡，这就好像山雀对雄鹰宣战一样，别为他生气，也用不着为此兴师动众。'这是狡猾的勃卢德对自己主公雅罗波尔克施展的小计，因为他已被弗拉季米尔用重金收买了。"

[370] 拉夫连季编年史在1128年条根据民间传说描述了弗拉季米尔第二次求婚的故事："据前所传，特引在此：罗格沃洛德在波洛茨克建立政权，并成为波洛茨克国的王公；而弗拉季米尔坐镇诺夫哥罗德，年轻莽撞，令人厌恶。他手下有位大将名叫多勃雷尼亚，威武勇猛。多勃雷尼亚被派去见罗格沃洛德，让他答应将其女儿许配给弗拉季米尔为妻。罗格沃洛德问他的女儿道：'你愿意嫁给弗拉季米尔吗？'她答道：'我可不愿意给女奴的儿子脱靴，不过我倒是愿意嫁给雅罗波尔克。'罗格沃洛德来自海外，把波洛茨克作为自己的地盘。弗拉季米尔听到'我可不愿意给女奴的儿子脱靴'这句话后勃然大怒，埋怨多勃雷尼亚。弗拉季米尔怒不可遏，集合部队，进军波洛茨克，打败了罗格沃洛德。罗格沃洛德逃进城里。弗拉季米尔举兵攻城，并夺取城市，俘虏了他本人（罗格沃洛德王公）及其妻子和女儿。多勃雷尼亚痛骂他及其女儿，称她为奴隶的女儿，并让弗拉季米尔当她父母的面同她合欢，然后杀死了她的父亲，并强逼她嫁给弗拉季米尔，给她取名戈里斯拉娃，并生下伊兹亚斯拉夫。弗拉季米尔后来又娶了很多妻子，开始嫌弃她。过不久，当他来到她那里就寝入睡时，她想用刀把他杀死，他偶然被惊醒，抓住了她的手，她恳求宽恕说：'这都是由于你杀死了我的父亲，强占了我们的土地——现在你又不再爱我和这个孩子'……他召集群臣讲了情况，群臣说：'别杀她，为了这个孩子，给她一块领地，让她带上自己的儿子。'弗拉季米尔建了一座城市，并以伊兹亚斯拉夫命名……"拉夫连季编年史这段记载有很多地方和《往年纪事》的相应部分有些完全相似，但也有差别。拉夫连季编年史1128年条说弗拉季米尔还很孩子气（"детьску сущу"），而《往年纪事》的980年条把这话删掉了。拉夫连季编年史1128年条说多勃雷尼亚为弗拉季米尔向罗格涅达求婚，并向弗拉季米尔发号施令，而《往年纪事》的980年条又删去了这些情况。A.A.沙赫马托夫推测，1128年的叙述保留着最早的说法。在最古老的编

年史中这段叙述大约是放在970年条（而不是980年条），它直接放在讲到诺夫哥罗德人接来弗拉季米尔之后。当这段叙述被移到980年条时（原因不详），不得不删掉说弗拉季米尔还是个孩子那句话，并去掉了多勃雷尼亚及其所起的领导作用，去掉弗拉季米尔对罗格涅达的野蛮凌辱行为，因为这是和编年史家对"神圣的"弗拉季米尔的观念相抵触的。这样又出现了另一方面考虑不周的问题，此事很多研究人员都再三指出：弗拉季米尔立即得在两条战线上作战——反对基辅和反对波洛茨克。弗拉季米尔对基辅的征讨被讨伐波洛茨克的罗格沃洛德而中断（《考证》……第247—251页）。我们还注意到1128年的另一个情节，《往年纪事》列了弗拉季米尔和罗格涅达生的四个儿子：伊兹亚斯拉夫、姆斯提斯拉夫、雅罗斯拉夫和弗谢沃洛德，而1128年的说法是在弗拉季米尔和罗格涅达分手的时候只有一个儿子：伊兹亚斯拉夫。研究人员还注意到弗拉季米尔向罗格涅达求婚的故事和科尔松的传说有关部分很相似，即弗拉季米尔向科尔松王公的女儿逼婚的那一段（那里也有弗拉季米尔当她父母的面凌辱王公女儿的情节）。最后引人注意的还有弗拉季米尔向罗格涅达求婚的故事和关于多勃雷尼亚为弗拉季米尔求婚的壮士歌很相似。显然，两部编年史都是把民间创作的史料作为现实历史的基础。（Б.М.索科洛夫"关于弗拉季米尔娶亲的史诗般的传说"，《国立萨拉托夫大学校刊，教育系斯拉夫史专集》，1923年，卷2，第3期）

[371] 弗拉季米尔被称为奴婢的儿子，这是因为他的母亲玛卢莎，是奥尔加的管家（见前面970年条）。玛卢莎是马尔克·柳别恰宁的女儿，是多勃雷尼亚的妹妹，多勃雷尼亚是弗拉季米尔的舅舅和抚育者。罗格涅达不肯嫁给弗拉季米尔，并用一种形象的表述法：为丈夫脱鞋，表示新娘顺从的婚礼仪式一部分。

[372] 编年史家这一简单的注释，显然包含着某种词源学方面的传说，它解释图罗夫这个名称和公国王朝的来源（就像解释基辅名称来源于当地基辅公基伊的名字，以及拉迪米奇人和维亚提奇人的名称来源于拉迪姆和维亚特科一样）。

[373] 多罗戈日奇在基辅和维什戈罗德之间，但更靠近基辅，大约就在后来修建基里勒修道院（12世纪）的地方。伊帕季编年史1146年条讲到的这条"战壕"或壕沟残迹很可能指的就是它："伊兹亚斯拉夫来到壕沟旁，那里在舍尔沃夫树林附近有纳德湖。伊兹亚斯拉夫和自己儿子姆斯提斯拉夫就在壕沟附近扎营。"

[374] 在《纪念和赞颂弗拉季米尔》一书中，弗拉季米尔登上基辅宝座和雅罗波尔克之死定为6486年（978年）。弗拉季米尔在基辅登基的时间精确为6月11日。A.A.沙赫马托夫认为这个日期来源于最古老的汇编。应该注意到在11世纪中叶以前，《往年纪事》中没有一个非宗教事件的具体日期。只有那些在教会纪事中有反映的事件才有准确日期（如奥尔加归天——7月11日，杀害瓦兰人——7月12日，什一教堂净化仪式——5月12日，弗拉季米尔去世——7月15日，杀害鲍里斯——7月24日，杀害格列勃——9月5日，鲍里斯和格列勃的维什戈罗德教堂的净化仪式——7月24日，索菲亚教堂的净化仪式——11月4日，格奥尔基教堂的净化仪式——11月26日）。弗拉季米尔登基的日子和神职日历毫不相关，那么编年史家又从何得知其具体日子的呢？A.A.沙赫马托夫是这样解释的：最古老的编年史知道杀害瓦兰人父子的日期——7月12日（这日子保留在前言里）。如编年史家认为的那样，弗拉季米尔登基日和祭祀之间相隔一个月（瓦兰亲兵队在弗拉季米尔登基时向他索取"库纳"，并"等了一个月"；弗拉季米尔是在瓦兰凡亚亲兵队离开时去祭祀的），因此根据祭祀的日期——7月12日，古代编年史家就确定出弗拉季米尔登基日为6月11日。在后来的编年史中，这两个日期都去掉了。（《考证》……第26—27页）

[375] 叶尔莫林编年史更详细地讲了这条谚语："灾难像在罗德尼亚；兄弟相互残杀。"这里显然是利用词的协韵而编成的双关语（罗德尼亚城东斯拉夫语为"Родьня"——罗季尼亚，而"亲属"为"Родня"——罗德尼亚。兄弟本是亲属，而相互残害造成惨祸，故利用此协音编成双关语："Беда как вРодне."——译者注）。

[376] 尼康编年史在此处有下面补充："勃卢德说：'他们都是王公宠爱之人（милостник）'，而瓦里亚日科则说：'宠爱之人也不一样，也有笑里藏刀的毒蛇。你还是投奔佩彻涅格人，带回军队。"接着，尼康编年史讲的和拉夫连季编年史差不多。尼康编年史的补充从何而来——不详。不管怎样，"милостник"一词及其含义报道讲的是蒙古入侵前时期：此时它是指王公宠爱的人和亲信（未来的贵族成员）。与此同时，它也常用于完全相反的情况（下略）。

[377] 瓦兰人对弗拉季米尔的不满情绪和他们去帝都的故事不是在民间传说的基础上写成的（在此故事中，弗拉季米尔被说成是吝啬鬼，而在民间传说中弗拉季米尔"爱大吃大喝"，总是慷慨大方）。因此，不清楚编年史是从何处取材的。A.A.沙赫马托夫因而推测，这些事

是从雅罗斯拉夫执政初期挪到980年条的。他对自己这种推断作如下论证：他推测，帮助雅罗斯拉夫战胜斯维亚托波尔克的瓦兰人，在1017年似乎像两年前在诺夫哥罗德（1015年）一样，在基辅也为所欲为。其结果是1017年在基辅发生了一场大火，这场大火在梅泽堡提特马尔编年史中曾有记载。似乎这种胡作非为的行动才促使雅罗斯拉夫放瓦兰人去拜占庭。编年史家似乎把这些事件（不知为什么）定为980年（《考证》……第480—483页）。但是也不可能说《往年纪事》以前所有关于弗拉季米尔和雅罗波尔克斗争的报道都取材于民间传说，所以M.H.季霍米罗夫可能是对的，他推测某些事件已是在弗拉季米尔执政年代记述的（"'罗斯'名称和'罗斯土地'的起源"，《苏联人种志学》1947年，莫斯科—列宁格勒版，第6—7期合刊，第64及后几页）。正是980年后不久（虽然也不是马上），拜占庭筹建了一支特别的由瓦兰人组成的部队，这一情况是我们编年史把上述事件定为980年的一个重要依据（B.Г.瓦西里耶夫斯基《11—12世纪君士坦丁堡的瓦兰—罗斯的和瓦兰—英吉利的亲兵队》）。但是，就是在雅罗波尔克在世时写的编年史也不排除这种情况，即我们后来看到的在同时代事件的记述中有着明显的脱节（流传至今的对弗拉季米尔和罗斯洗礼的记述，显然不是同时代编年史家写的）。

[378] 佩伦—雷电之神。普罗科匹厄斯（6世纪拜占庭历史学家）早就说过佩伦是古代安迪人和斯拉夫人之神。霍尔斯和达日博格——是太阳神，万事顺利平安之源。斯特里博格是风神（在《伊戈尔远征记》中风被称为"斯特里博格之孙"）。西马尔格神的情况不详。有的研究者把他和伊朗神西穆尔格相比，如同把霍尔斯比作伊朗的胡尔希德——太阳。马科什可能和马克沙埃尔齐人的名称有关，它最初是部落之神。研究者推测，弗拉季米尔所建的缤纷繁杂的万神殿在很多方面是由于基辅国家部落成分繁杂所致。佩伦也被看成是"军队之神"——半封建的武装上层人物的庇护者，而其他所有神都是各部落不同的神，弗拉季米尔早在接纳基督教之前似乎要把对他们的崇拜统一起来，从宗教上巩固自己的国家，在弗拉季米尔"内宫大院"附近所建立的神像中没有沃洛斯——牲畜之神，斯拉夫人在和希腊人签订条约时就以此神的名义发誓。研究者把此神看成比军队之神佩伦更为"大众化"的神，他是贸易和商人的庇护神，他们指出这尊神像立在基辅下城波多尔的市场中。A.A.沙赫马托夫认为在最古老的编年史中这段是这样写的："在内宫大院外的山岗上建立多尊神像。"后来才有这些神像的名字。A.E.普列斯尼亚科

夫注意到拉济维尔编年史和莫斯科科学院抄本，在这两个文本中不是写“多尊神像”，而是写“一尊神像”，他认为在最古老的编年史中最初只单独提到佩伦，这和以后讲的在诺夫哥罗德树立一尊佩伦神像的报道相吻合（《俄罗斯历史讲义》，第1卷，莫斯科1933年版，第105页）。然而，两位学者的论断都还没有超出推测的范围。

[379] 在伊帕季编年史及其他编年史中都说这座神像是佩伦（“建立了佩伦神像”）。从诺夫哥罗德其他编年史和诺夫哥罗德当地传说中都说得很清楚，多勃雷尼亚正是在“佩雷尼”地方建立了佩伦神像。

[380] 罗格涅达——波洛茨克公罗格沃洛德的女儿。顺便提一下，罗格涅达为弗拉季米尔生有一女名为普列德斯拉娃。显然，罗格涅达村后来就传给了她的女儿普列德斯拉娃，并由她而得名普列德斯拉维诺（即普列德斯拉娃村——译注）。弗拉季米尔娶罗格涅达的故事可阅《往年纪事》的980年条和拉夫连季编年史的1128年条。

[381] 这里列举的弗拉季米尔儿子名单并不是在所有编年史中都是一样的。伊帕季编年史和莫斯科科学院抄本在斯维亚托斯拉夫名字后就没有姆斯提斯拉夫的名字。这显然是为了在弗拉季米尔众多的孩子中只留一位姆斯提斯拉夫。这一更改是不正确的，因为留下的只是大姆斯提斯拉夫，而从1022年出现在编年史中的姆斯提斯拉夫年龄却比雅罗斯拉夫小（参阅1024年条，他（弗拉季米尔——译者注）对雅罗斯拉夫说：“你坐镇基辅吧，你是哥哥”）。索菲亚第一编年史、诺夫哥罗德第四编年史及其他一些编年史把小姆斯提斯拉夫称为斯塔尼斯拉夫。后来，伊帕季编年史把斯塔尼斯拉夫写在斯维亚托斯拉夫之后。索菲亚第一编年史、诺夫哥罗德第四编年史和沃斯克列先编年史根据编年史988年条写道：“11.苏季斯拉夫；12.波兹维兹德。”最后这两个名字显然是从988年条列举弗拉季米尔孩子的名单中得来的：“因为他有12个儿子：维舍斯拉夫、伊兹亚斯拉夫、雅罗斯拉夫、斯维亚托波尔克、弗谢沃洛德、斯维亚托斯拉夫、姆斯提斯拉夫、鲍里斯、格列勃、斯塔尼斯拉夫、波兹维兹德、苏季斯拉夫。”A.A.沙赫马托夫认为（《考证》……第136—138页），980年条列举的儿子名单取自988年条，他推测，最初根据所谓《科尔松传说》的资料只是说弗拉季米尔“淫乱无忌”。但是A.A.沙赫马托夫根据对编年史家心理上任意推敲得来的看法，说服力不大。这种看法也不能解释为什么又提到了988年条名单中没有的弗拉季米尔的两个女儿。同样，按弗拉季米尔的妻子来分别列举儿子的名字这

一点，要说是从988年条中得来的，也难以令人信服，因为在988年条里并没有如此排列。

[382] 虽然《往年纪事》把列举的城市称为波兰的城市（“他们的城市”），但其意义只是指这些城市在弗拉季米尔远征前的国家归属，而不证明这些城市居民的种族成分。Б.Д.格列科夫院士写道：俄罗斯学者和波兰学者之间争论的关于在《往年纪事》对西乌克兰称之为“切尔文城市”的那部分土地居住的是什么民族——俄罗斯族还是波兰族的问题，我觉得自己倾向于俄罗斯族，理由有三：1）这一带的古代居民是东斯拉夫族的分支，即杜列勃人；2）考古学、语言学和法学的资料都说明从喀尔巴阡山脉到第聂伯河具有统一的文化；3）这个地区的当今乌克兰居民，主要一些农业居民都不是外来的，而是土著居民：从哪儿也得不出在乌克兰人以前这里曾居住过波兰人。波兰想侵吞这片土地的愿望昭然若揭。看来，在10世纪前就开始了基辅国家和波兰的斗争。当编年史家说：“夺取了他们的城市”，看来它指的是波兰人兴建的或波兰军队刚占领的城堡，这是波兰人力图东进的结果，侵占了大片土地（Б.Д.格列科夫《基辅罗斯》，莫斯科—列宁格勒1949年版，第467页）。布拉格的科西莫说，这片土地原属于捷克，而不属于波兰（持同样观点的有伊勃拉基姆—伊本—雅库勃、A.库尼克和B.罗津。《阿利—别克里及其他作者谈罗斯和斯拉夫人》，卷1，《科学院论丛》附录，第32卷，第47—49等页）。当然，可能喀尔巴阡山脉的某一部分此时曾属于掌握克拉科夫的捷克，但是“切尔文的城市”在此时期从来都未曾牢固地归属于波兰或捷克的版图。（B.B.马夫罗金：《古罗斯国家的形成》，列宁格勒1945年版，第298页）

[383] 随后读到的关于第一批瓦兰人殉难者的故事和罗斯洗礼的故事有着紧密联系。看来，它们属于同一人之手笔。两者均把罗斯多神教徒称之为“愚昧之人”。这在其他史料中是罕见的，并且两处均有类似的对魔鬼的抨击：

关于瓦兰人的故事

魔鬼为此而高兴，岂不知他的末日已经临头。这样，他企图把整个基督教族加以毁灭，但是他却已被真诚的十字架从其他一些国家所赶走。而在这里万恶的家伙原想可以为自己获得安身之处，因为圣徒们没有在这里传教，先知者也没有在这里作过任何预言……即使信徒们自己也没上这里来过，然而他们的教义如同号声一样响彻全世界的教堂里。

关于罗斯洗礼的故事

只有这些被拯救的灵魂才能看到天上和人间的幸福，而魔鬼说："天哪，我要把他们赶走！我想在这里获得安身之处，这里没有圣徒们的传教，也没有圣明的上帝，人们祭祀带来的欢乐由我来享受。但它已被愚昧所征服，而不是被圣徒，被殉难者，它已在这些国家里失去了统治权力。"

在谈论被崇拜的人物（一方面是瓦兰人，另一方面是德国传教士）的两个故事中也有类同的情况：

关于瓦兰人的故事

这不是神，只不过是一块木头……上帝只有一个，希腊人信奉并崇拜他，是他创造了天地、星辰、日、月和人……而这些神却干了些什么呢？它们自己还是被做出来的。

关于罗斯洗礼的故事

我们崇拜上帝，是他创造了天和地、星辰、月亮和能呼吸的万物，而你的神只是块木头而已。

A.A.沙赫马托夫推测，关于瓦兰人殉难者的这段叙述早于关于罗斯洗礼的叙述，并且后者有赖于前者，同时他认为这是出于对两篇故事叙述"得体"的考虑。但是，两个故事相似的原因不在于其中一篇对另一篇产生"影响"，而是由于两篇的作者都属于一人，并都收入一部著作中：《关于基督教最早在罗斯传播的传说》。关于罗斯第一批殉难者的故事在7月12日的前言中有较详细的讲述，其中还指出小瓦兰人的名字——约安，显然由此传入后期的编年史中（在索菲亚第一编年史、诺夫哥罗德第四编年史、尼康编年史、沃斯克列先编年史、特维尔编年史等都曾提及伊凡这个名字）。可能，年长的瓦兰人的名字叫图雷（A.A.沙赫马托夫："如何称呼第一位罗斯的基督教殉难者"，《科学院俄罗斯语言文学学部通讯》，1907年第9期）。

[384] 艺术史学家感兴趣的是，起源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的那些编年史中所作的补充：它解释木头神像是如何做成的：是"用钺和刀雕刻而成"（索菲亚第一编年史）。

[385] 前廊是二楼有房顶的回廊。前廊的下面一般有支柱，有室外楼梯通向前廊。前廊的结构相当宽敞，王公们常常在那里开会或接见

客人。当1068年基辅人起义时，大公和亲兵队就是在前廊开的会。1150年在别尔戈罗德，鲍里斯公就是在前廊为神职人员和亲兵队举行宴会。

[386] 拉迪米奇人当时已被奥列格和斯维亚托斯拉夫所征服。如同拉迪米奇部落研究专家Б.А.雷巴科夫指出的那样，这里显然不是指弗拉季米尔因拉迪米奇人起义或分离所进行的讨伐战争，而是指弗拉季米尔及其亲兵队在征贡时与拉迪米奇人发生的冲突。请参阅雷巴科夫文章“拉迪米奇人”，（白俄罗斯科学院）《考古委员会通报》，卷3，1932年单印本。有的人说这是奥列格时期的事情被挪到弗拉季米尔执政时期的（M.C.格鲁舍夫斯基），还有的人说这是探讨民间谚语来源的一种传说而已（B.A.帕尔霍缅科），但这些论点都没有可靠的根据。整个故事给人的印象是根据民间传说写成的（可参阅文中引用的谚语）。

[387] 弗拉季米尔的先锋名叫沃尔奇·赫沃斯特（Волчий Хвост），俄文意思是狼的尾巴，他在皮向河畔打败了拉迪米奇人，才有“皮向人见狼尾就四散逃跑”的谚语。东斯拉夫语为：“Пищаньци волчья хвостабѣгають ”，前置词可以省略，实际上是指“бегают от волчьего хвоста”——译者注。

[388] 弗拉季米尔征讨的是哪个保加尔人：是伏尔加河流域的保加尔人，还是多瑙河流域的保加尔人，问题并不清楚。古文献《纪念和赞颂》弗拉季米尔所说的为前者提供了证据，书中谈到弗拉季米尔出征“谢列勃梁的”（即伏尔加的）保加尔人。但是，文中提到二路进军：乘船和“骑马”——这好像又是在说出征多瑙河的保加利亚人（如果说乘船去征讨伏尔加的保加尔人是不可能的）。这种分二路进军讨伐多瑙河的保加利亚，编年史在描述斯维亚托斯拉夫·伊戈列维奇执政时期曾提到过（参阅斯维涅利德劝告他说：“大公，可以一面随着骑马前进”）。B.H.塔季舍夫谈到弗拉季米尔出征保加利亚人和“塞尔维亚人”，这种情况显然只有在讲征讨多瑙河的保加利亚人才可成立。然而，这里的“塞尔维亚人”是塔季舍夫一个明显的笔误，他误解了史料中的“谢列勃梁的”一词。此外，所有后期的编年史都异口同声地说是远征伏尔加的保加利亚人。尼康编年史说：弗拉季米尔进犯下游的（即伏尔加流域的）保加利亚人，罗斯年代记也是如此。沃斯克列先编年史对保加利亚人还有所解释：“他们生活在伏尔加河流域。”关于弗拉季米尔正是出兵征讨伏尔加的保加利亚人的（详细论证可参阅Б.Д.格列科夫的著作《9—10世纪伏尔加流域的保加利亚人》，《历史论丛》1945年第14期，第13—14

页）。全篇故事显然来源于民间口头创作。多勃雷尼亚说："去找穿树皮鞋的人"，似乎在讲这故事还有后音。可能，弗拉季米尔和他舅舅多勃雷尼亚远征的故事有几种民间的口头传说。

[389] 托尔克人只是在11世纪中叶才出现在南罗斯草原上。后来，托尔克人常常是罗斯人的盟友。看来，这次和弗拉季米尔一起出征的还有一支佩彻涅格人组成的辅助部队；写于11世纪下半叶的编年史称他们为"托尔克人"。可能编年史家据以写成985年的故事那个民间传说就是把佩彻涅格人称为托尔克人的（在赞颂弗拉季米尔的一系列民间壮士歌中也有这种类似的代替：把后期来到的鞑靼人称之为佩彻涅格人）。

[390] 尽管弗拉季米尔考察各种信仰的整段故事都是以教诲性的著作格式写的，其目的是使读者以他们的头领（此处是弗拉季米尔公）为榜样接受基督教，但是这并不意味着编年史的论述就没有任何史实的依据。这像在中世纪常见的现象一样，一般通用的宗教书籍中也常收进许多现实事件的故事，特别是13世纪穆罕默德·阿里·奥菲写的阿拉伯《趣闻录》，那里有一段讲布拉米尔（即弗拉季米尔）派使臣去霍瓦里兹姆（罗斯编年史上称赫瓦利瑟）"了解"伊斯兰教的故事和另一段关于伊斯兰教的伊玛目派使者到罗斯向罗斯人布道的故事。（俄罗斯考古协会：《东方部论丛》第9卷，圣彼得堡1896年版，第262—267页）

[391] 在后来的（特维尔、利沃夫、尼康）编年史说的是"彼得和保罗"。

[392] 亚伯拉罕的儿子——以撒，以撒的儿子——雅各（又名以色列——"神的角斗士"）。他们是传说的犹太人祖先。

[393] 当然，这里说的是巴勒斯坦和耶路撒冷（参阅前面提到的耶路撒冷）。耶路撒冷在1099年首次被十字军占领，并一直被统治到1187年，才由埃及苏丹撒拉丁从基督徒手里夺了回来。（A.B.埃瓦洛夫"罗斯编年史中关于巴勒斯坦的资料"，《东正教巴勒斯坦协会报道》，1906年，第17卷，第3期）。从此可以得出结论：在编年史中，弗拉季米尔和犹太人的对话不能早于1099年。Я.С.卢里叶把我的注意力引到下面可资证明这一推测的情节上：弗拉季米尔和四大宗教的代表者（伊斯兰教教徒、天主教教徒、犹太教教徒和希腊东正教教徒）进行了信仰的辩论，可是他却只住三处（伊斯兰教教徒、天主教教徒和希腊东正教教徒）派出使团。如果把弗拉季米尔和犹太人的争论看成是后加的，那这

就是弗拉季米尔的争辩和他派使团之间没有我们所期待的相对应的原因。

[394] 后期的一些编年史（诺夫哥罗德第四编年史、索菲亚第一编年史）还提到这位“哲学家”的名字“基里尔”。

[395] 随着“哲学学”这一席高谈阔论（更准确的说是哲学家和弗拉季米尔的对话），是传说的人类一段“历史”命运的叙述，它从“创世”及第一个人亚当“降生”，到耶稣及其弟子生平事迹为止，其中还扼要地讲了世界未来的末日和“可怕的审判”。“哲学家”是否真在弗拉季米尔面前讲过“这段话”，早就有人怀疑。在有的地方“哲学家”被称为君士坦丁，在另一些地方又称为基里尔。这就引人猜测，“哲学家”应是君士坦丁—基里尔——斯拉夫人的施洗者。这给В.И.拉曼斯基提供根据，他认为哲学家君士坦丁的话属于君士坦丁在可萨传教团时期讲的，当时他似乎主持了罗斯人的洗礼（В.И.拉曼斯基：《基里尔的斯拉夫传记是史料，一部宗教叙事诗》，彼得格勒1915年版，第176及以后几页）。另一方面，A.A.沙赫马托夫认为，“哲学家的话”最初是对保加利亚国王鲍里斯说的，这是在福提乌斯大牧首时期，“哲学家”（这里已不是君士坦丁—基里尔，而是美多德）为保加利亚王洗礼（在弗拉季米尔一世的教堂规章中说，后者〔弗拉季米尔〕也接受了福提乌斯主持的洗礼）。似乎是通过保加利亚某部（未流传至今）的编年史把这位美多德“哲学家”最早对鲍里斯说的话传到罗斯，而被说成是给弗拉季米尔洗礼了（《考证》……第154页）。确实，“哲学家的话”只是表面按在弗拉季米尔头上的。它在文体上属于广泛流传的希腊传教士为多神教徒国王洗礼的作品，它是基督教教诲性著作中流行的所谓苏格拉底式的对话。在二人：多神教徒（一般是国王、王公、哈里发）和希腊主教之间——进行一场关于信仰的辩论。在这场辩论中多神教徒只是提出不多的几个简单问题（他一般不反驳，只是发问）。故事主要是基督教徒冗长而详细的对问题的回答。基督教徒阐述东正教的基本教义。辩论的结局是多神教徒被自己谈话对手所说服而接受基督教（试比较格里戈里·奥米里茨基传记中大主教格里戈里和叶列凡的辩论，帕纳基奥特和阿齐米特的辩论，特别是弗多尔·埃杰斯基传记中哈里发莫阿维和费多尔的辩论）。大部分此类作品都是教诲式的：阐述基督教基本教义和说服臣民以其头目（哈里发、王公等）为榜样接纳基督教。“哲学家的话”也属此种体裁（详细可参阅Д.利哈乔夫《罗斯的编年史》，1947年莫斯科版，第72页及以后几页）。从“哲学家的话”所用语言来看，它是在罗斯编写的（试比较俄

语的一些词，如“вымчати”，“уй”等）。它与所谓罗斯详解旧约书有很多相似之处（古罗斯大部头的文学著作，根据各种不同的史料叙述犹太人民在大卫统治以前的历史；“палея”一词是希腊语，意为“旧约”）。但是早已发现，详解旧约本身就使用了罗斯编年史的资料；“哲学家的话”和详解旧约相同之原因就是详解旧约故事是从前者借用而来。另一部罗斯古籍——简本旧约也和“哲学家的话”有相似之处。B.M.伊斯特林（《详解旧约校勘》，圣彼得堡1907年版）和A.A.沙赫马托夫（《往年纪事》及其史料，苏联科学院历史研究所古代手稿和文献部著作集，卷4，1940年，第132及以后几页）的研究表明，这些作品雷同情况的产生是由于“简本旧约”和“哲学家的话”都使用相同的史料——罗斯编纂的年代记（B.M.伊斯特林提议把它称为“大年代记”）。这部罗斯编纂的年代记还反映在编年史的其他地方。H.K.尼科尔斯基院士认为，“哲学家的话”最初是以特殊著作的形式出现，并反映出两部古罗斯著作：《全世界生活的故事》和《旧约中犹太人的故事》。他认为这两部著作就成为编年史性质的“哲学家的话”的基础（《关于弗拉季米尔的编年史传说的史料问题》，基督教读本，1902年6月罗斯作家定期名册及其著述，圣彼得堡1906年版，第6—16页）。但是，H.K.尼科尔斯基所指的著作本身就是编年史的加工，因此“哲学家的话”是根据罗斯编纂的年代记以传统的形式编写的罗斯作品，其目的是在罗斯宣传基督教。很可能，它就是《关于基督教最初在罗斯传播的传说》的作者本人所为（参阅《历史文学教程》）。其主要史料——罗斯编纂的年代记向我们表明，为什么“哲学家的话”在旧约事件的叙述中有时比圣经更近似哈马托罗斯编年史或伪经著作（教堂禁书）。后期的编年史（苏兹达尔的佩列雅斯拉夫利编年史、尼康编年史等）给“哲学家的话”添枝加叶，补充的内容改变了文本的面目，这些补充由于其特殊的史料性质，没有历史价值，下面不再提及。“哲学家的话”虽为历史资料，但没有得到充分的研究。这是因为旧的贵族和资产阶级科学界极力掩饰和贬低那些异端成分或基督教中的民间成分、伪经、非官方观点，这些东西在古罗斯教会作品中是很特出的。这些著作的深入研究将来无疑会发现伪经和异端影响的许多痕迹，这会更深地接触罗斯基督教起源的问题。看来，基督教在罗斯出现不仅是通过官方途径。下面在对“哲学家的话”的注释中提出对其研究的一些初步材料，它指出“哲学家的话”和《圣经》的不同之处。

[396] 在《圣经》（“创世纪”第一章，10—11节）中内容有所不同：“上帝把大陆称为土地，而把集聚一起的水称为海洋。上帝认为这

样很好。上帝说：让土地披上绿装，种子长出青草，树木结出果实，下种的种子不同就结出各自不同的果实。一切也就这样。”

[397] 《圣经》中没有这句话。（参阅“创世纪”第一章，第15—19节）

[398] 《圣经》中没有这句话。

[399] 《圣经》中没有这句话。

[400] 《圣经》中没有这句话。

[401] 两只鸟给亚当和夏娃作埋葬示范的故事是伪经上记载的。

[402] 哈马托罗斯《编年史》对埃及的度量单位有所论述（B.M.伊斯特林《哈马托罗斯编年史》，卷1，彼得格勒1920年版，第55页），它就成为“哲学家的话”这一评语的基础。

[403] 《圣经》中在讲建造巴比伦塔时没有提到涅夫罗德长老的名字。传说中的涅夫罗德是巴比伦的建筑师（但不是巴比伦塔）和天文学的发明者，哈马托罗斯曾提到他（B.M.伊斯特林《哈马托罗斯编年史》，卷1，彼得格勒1920年版，第33—34页）。

[404] 在《圣经》一书中，关于亚伯（第11章）没有这些情节。这些情节是从罗斯编纂的年代记中传入哈马托罗斯编年史的。（B.M.伊斯特林：《哈马托罗斯编年史》，卷1，彼得格勒1920年版，第57页）

[405] 从这些话中可以看出对罗斯多神教的含蓄的抨击，因为崇拜小树林、水井和河流正是罗斯多神教的特征，这在任何描写犹太人民历史的中世纪作品中都是没有见过的。试比较初始汇编（在诺夫哥罗德第一编年史中），在基伊、塞克和霍里夫的故事中关于波利安人的描述说：“他们像其他多神教徒那样，祭祀湖泊、水井和小树林。”

[406] 据《圣经》记载，他拉不是西鹿的儿子，而是拿鹤的儿子。

[407] 从“亚伯拉罕开始醒悟”到“上帝因此十分钟爱亚伯拉罕，对他说”，在圣经中没有这一段。哈马托罗斯编年史中相应的故事也和我们编年史的材料相距甚远。（B.M.伊斯特林：《哈马托罗斯编年史》，卷1，彼得格勒1920年版，第81页）

[408] 在《圣经》中没有和这段相应的故事（从"摩西搂住法老的脖子"到"他会亲自毁灭整个埃及"），它是从罗斯编纂的年代记中收入到伪经摩西传的。摩西传中说3岁的摩西从法老头上摘下皇帝的桂冠，把它戴在自己的头上；又说术士如何劝说法老把小孩处死。但是上帝派大天使加百列下凡，变成一位大臣说服了法老，借助宝石和烧红的木炭来测试摩西的智慧。如果摩西去拿宝石，那可认为这孩子很聪明，因而他对法老会构成威胁；然而，如果他伸手去抓木炭，那他就可赦免一死。在测试时，大天使加百列让摩西的手伸向木炭。小孩把木炭放进嘴里，烧伤了舌头，从而保全了自己的小命。

[409] 这段故事（从"穿越沙漠"到"各种深奥的知识"）是从罗斯编纂的年代记中收入伪经摩西传的。在《圣经》中没有与其相应的段落。

[410] 圣经（第32章，"出埃及记"）中说：摩西铸造了一尊全身的牛犊。关于"牛犊"头则是去过巴勒斯坦的罗斯朝圣者说的。在那里的绍埃勃山谷，他们参观了这尊"牛犊"头（16世纪俄罗斯旅行家一商人瓦西里·波兹特尼亚科夫也曾见过那尊"牛犊"头）。可能，"哲学家的话"此处源于叶皮法尼耶娃写的《耶路撒冷及其古迹的故事》。（A.艾纳洛夫："罗斯编年史中关于巴勒斯坦的某些史料"，《东正教巴勒斯坦协会通报》，1906年，卷17，第3分册）

[411] 原文为"въЕньданѣ"，在圣经中相应地方写的是"в Дане"（"但"），希腊文是Δόγ。哈马托罗斯编年史的罗斯译文也错误地译成"в Ендане"。在"哲学家的话"中，这一错误译名来自罗斯编纂的年代记，"哲学家的话"的罗斯编者把它作为史料使用。这一罗斯编纂的年代记基本上使用的是希腊哈马托罗斯编年史的俄译本。

[412] 这一说明很像《往年纪事》（伊帕季编年史）在1114年条所作的解释：格费斯特——"又称斯瓦罗格"；格利奥斯——"它又称达日博格"。编年史家常用较熟的神来注释较陌生的神。由此可见，希腊战神阿瑞斯对罗斯编年史的读者来说要比巴力神更熟悉。与此相关的是И.И.托尔斯泰院士所指出的下面情况甚为重要：在黑海北部的希腊殖民地上，如粗刻材料所表明的，崇拜阿瑞斯的现象特别普遍。因此，编年史家此处所作的注释，看来能够证明罗斯居民和黑海北岸的希腊城市早已有了文化联系。

[413] 耶稣所收的12门徒是：彼得、安得烈、雅各（西庇太之子）、腓力、约翰、巴多罗买、多马、马太、雅各（亚勒腓之子）、达太、西门和犹大——译者注。

[414] 有趣的是在“哲学家的话”中对此一切恰是什么也没说，尽管在给弗拉季米尔看“帷幔”时，哲学家本可以好好介绍一下这种情况的。这是否表明“哲学家的话”已作过某些删减了呢？

[415] 两位皇帝共同执政：“保加利亚斗士”的瓦西里二世（976—1025年）和其弟君士坦丁八世（976—1028年）。

[416] 群臣在这里回答的是那个问题——不清楚：此处上下文并没有向他们提什么问题。A.A.沙赫马托夫认为这是对此条一开始时（987年条）弗拉季米尔问群臣：“你们有何高见？该怎么去答复呢？”的回答。A.A.沙赫马托夫认为弗拉季米尔问及群臣回答的整段关于出使的谈话是后加的，它在初始汇编中就有，为的是把洗礼的时间拖后，从986年弗拉季米尔和哲学家的交谈转到988年弗拉季米尔远征科尔松的叙述。（早于初始汇编的最古汇编说，弗拉季米尔是于986年在基辅受洗礼的；而随后的编年史家决定用科尔松受洗之说，此说认为弗拉季米尔于988年在科尔松接受洗礼，以此来修改弗拉季米尔受洗的故事，所以编年史家把拖延弗拉季米尔洗礼时间这一段加进去了；参阅《考证》……第133—161页）

[417] 下面讲的所谓“科尔松传说”（关于弗拉季米尔·斯维亚托斯拉维奇在科尔松接受洗礼的传说），按В.Л.科马罗维奇的大概猜测，是从黑海北岸地区流传的民间口头创作吸收进编年史的（《俄罗斯文学史》第1卷，苏联科学院文学研究所1941年版，第271页）。看来，它是由佩切拉修道院僧人尼康把它写进编年史的。尼康曾两次旅居在特穆托罗坎，他把黑海北岸许多其他的传说以及在他第一次居住在特穆托罗坎期间（1061—1067年）所发生的科尔松事件收入编年史。尼康（A.A.沙赫马托夫认为他不是初始汇编的编者）在把“科尔松传说”收进编年史时，不得不把以前的《基督教在罗斯初期传播的故事》重新作了安排，因为按原来的说法弗拉季米尔是在考察信仰后不久就在基辅接纳了基督教。尼康在批驳自己前辈的说法时写道：“有的人不了解实情，说是在基辅受洗，另一些人又说是在瓦西里耶夫”（988年条）。在尼康的“科尔松传说”中有很多民间口头创作的情节，可证明传说的口头来源。按地形学考证，传说无疑来自黑海沿岸地区。传说中具体指出科尔松城有

从城外水井引水工程的情节，指出弗拉季米尔受洗礼的圣瓦西里教堂的所在地，还指出弗拉季米尔邸宅的所在地，并说这些古迹“一直保留至今”等等。尼康为了把“科尔松传说”写进编年史，不得不采用了一系列人为的手法，把986年弗拉季米尔的洗礼推延到988年科尔松远征时期。A.A.沙赫马托夫（《考证》……第396页）和M.Д.普里谢尔科夫（《10—11世纪基辅罗斯宗教政治史纲》，圣彼得堡1912年版，第274及以后几页）企图把“科尔松传说”看成是希腊对弗拉季米尔的抨击，我认为这个论点是错误的。确实，多神教徒弗拉季米尔在攻下科尔松城时，当着父母面凌辱了科尔松王公的女儿，并把她赏给自己的亲兵为妻，然后又杀死了科尔松王公及其夫人。后来弗拉季米尔并没有马上实现自己洗礼的诺言，为此上帝以双眼失明“惩罚”了他，只是在他接受洗礼时才重见光明。然而，以当时基督教的观点看，不管多神教徒弗拉季米尔的罪孽有多深，他也不应为此受到指责，相反弗拉季米尔在洗礼前的道德水准越低，他接纳基督教的功绩就越大，他所经受的转折也更大，从而其洗礼行动的本身也就更“伟大”，只有这样才能更突出洗礼而得到拯救的思想，这就是为什么基督教文学才如此喋喋不休地描述洗礼带来的那种道德上彻底转变的一类故事（例如，在编年史中弗拉季米尔不止一次地被与希腊“施洗礼者”、“功德如圣徒”的君士坦丁的类似“道德上彻底转变”相比较）。“科尔松传说”所叙述的许多事实（如弗拉季米尔远征科尔松，占领科尔松城，弗拉季米尔娶希腊公主为妻）同样又被拜占庭、阿拉伯的史料及当代事件所证实。不过，拜占庭史料把弗拉季米尔远征科尔松和占领该城定为989年（B.Г.瓦西里叶夫斯基：“罗斯—拜占庭文摘”，《国民教育部杂志》，1876年第3期；И.A.林尼琴柯：“罗斯洗礼的当时情景”，《基督宗教科学院文集》，1886年第12期）。《纪念和赞颂弗拉季米尔》一书所记载攻占科尔松的日期也相同（989年）。根据该书记载，弗拉季米尔在基辅接受了洗礼，洗礼后活了28年——因此，他受洗的时间应是987年（6495年），而攻占科尔松是在洗礼后的第三年夏季，即在989年（6497年）。

[418] лиман希腊文是oλμληυ——港口、码头。这里用的是希腊术语，表明笔者对科尔松情况十分熟悉，并是亲身经历。

[419] 一箭之地是箭从弓上射出的距离，这一距离是相对的。达尼尔在自己《游记》（12世纪）中就曾指出其相对性：一位好弓箭手从山上射4次，在平地射8次之均距。Л.B.切列普宁认为一箭之地的平均值是60—70米。（《罗斯度量衡学》，莫斯科1944年版，第26页）

[420] 甚至比《往年纪事》还先问世的《非凡的弗拉季米尔传记》和初始汇编（反映在诺夫哥罗德第一编年史中）则说法不同：射箭之人是瓦兰人日季别伦。科尔松城陷落后，弗拉季米尔奖赏了他。这位日季别伦是不是980年从基辅出走的那些瓦兰人中的一员呢？如真如此，那事情的发生也就很自然了；况且作为一位神职人员（见后述）的阿纳斯塔斯未必能从城墙上把箭射出。

[421] 射箭投书——这是古代传递信息的惯用方法。例如，在歌颂瓦西里·布斯拉耶维奇的壮士歌中，最后一段写道：

“他开始造箭，开始在箭上书写：

‘谁想不再过那忍饥挨饿的日子，就去投奔瓦西里大院。’”

（A.Φ.基利费尔金格：《奥涅加壮士歌》，卷1，1949年，第404页）

[422] 特维尔编年史在这段情节后紧接着还有下面一段话：“他们俩来到妹妹处，对她说：‘弗拉季米尔向你求婚。’她回答：‘我不愿意嫁给一个异教徒’；他们就劝她说：‘难道你不愿听从主的旨意去教化他和他们的国土吗？这能拯救我们的城市免遭蹂躏，你自己也会从上帝那儿得到桂冠。’”

[423] 《弗拉季米尔传记》和编年史上说的不同，传记中说弗拉季米尔洗礼时痊愈的不是双目失明，而是“瘟疫”。

[424] 各编年史对弗拉季米尔受洗的教堂众说纷纭，例如，伊帕季编年史说弗拉季米尔是在索菲亚教堂受洗的。诺夫哥罗德第一编年史（反映初始汇编）说是在“圣瓦西利斯卡”教堂，拉济维尔编年史说是在圣母教堂。诺夫哥罗德第四编年史、索菲亚第一编年史、沃斯克列先编年史及年代记等源于莫斯科汇编的福提编年史（1423年或1418年）都说弗拉季米尔受洗的教堂是雅各教堂，与《弗拉季米尔传记》和《尼科拉圣像转送梁赞记》的一个版本相同（可比较列宁图书馆珍藏的16世纪抄本，沃洛科姆卷523）。编年史记载的弗拉季米尔在瓦西利斯卡教堂施洗的说法较为可靠，它是希腊文τὸβαβιλιχόυ（巴齐利卡——教堂）误读的结果，后来进一步误读成为“圣瓦西里”教堂了。

[425] 伊帕季编年史说是“举行订婚礼”。尼康编年史还有一段描述宴请的补充：“对穷人、乞丐、云游僧人、孤儿、孀妇大为施舍，沿街都摆有盛满葡萄酒、蜂蜜、饮料、鱼、肉及各种菜的容器；谁愿意，

都可任意高高兴兴地饱餐一顿。”接着，描述弗拉季米尔的统治。尼康编年史曾不止一次地描绘弗拉季米尔喜欢大摆宴席。——显然，它是根据壮士歌中弗拉季米尔的这种形象。尼康编年史在描述宴请后，又有一段来源不明的文字：“以后，弗拉季米尔派使臣去希腊觐见帝都的大牧首——圣徒福提乌斯，从他那里为全罗斯请来第一任总主教到基辅，那就是基辅和全罗斯的总主教米哈伊尔。这位总主教知识极其渊博，智力超群，体格键壮；出身于西林；他为人忠厚纯朴，待人和善，但他吩咐事情时，有时十分严厉。弗拉季米尔十分敬仰他，多年来和他一直友好相处，众人喜悦，敬奉神灵。弗拉季米尔受到自己总主教的祝福，他在科尔松山上建了一座教堂，有石级通往市中心；此教堂至今还在。自此，希腊皇帝的使臣怀着崇敬的心情，带着贵重礼物多次来访；罗马教皇也派使臣前来，并送来圣徒干尸奉献给弗拉季米尔。佩彻涅格人的王公麦季盖也来觐见弗拉季米尔，并接受了圣父、圣子和圣灵的洗礼。后来弗拉季米尔为了王后把夺取的科尔松城还给希腊。”尼康编年史谈到罗斯第一任总主教米哈伊尔的情况，其材料来源难以推测。诺夫哥罗德第一编年史开列的总主教名单，开头的是狄奥佩姆普特，此人在拉夫连季编年史上也曾提到，不过他在那里是雅罗斯拉夫利的罗斯总主教。后期编年史（16世纪）所列的总主教名单是这样的：米哈伊尔、立奥、约翰、狄奥佩姆普特。还有另一种名单：立奥、米哈伊尔、约翰、狄奥佩姆普特。米哈伊尔和立奥（或立奥特）在弗拉季米尔教堂法规的其他版本中也曾被提及，里面还指出这第一位总主教（米哈伊尔或立奥——立奥特）来自“大牧首福提乌斯”，福提乌斯确实比弗拉季米尔早100年。有的研究人员（如E.E.戈卢宾斯基、A.A.沙赫马托夫等）因此推测，作为第一任罗斯总主教的米哈伊尔来自860年罗斯受洗的传说，而立奥名字来自保加利亚人受洗的传说，但是基辅总主教约翰在有比米哈伊尔和立奥更早的史料中就已被提及：关于鲍里斯和格列勃的各种传说。鲍里斯和格列勃的记述不能忽视，因为它基本取材于维什哥罗德教堂的记事（试比较《鲍里斯和格列勃读本》、《关于鲍里斯和格列勃的传说及为他们所举行的教堂祭祀仪式》：《鲍里斯和格列勃传记》，Д.И.阿勃拉莫维奇主编，彼得格勒1916年版，第17—19、53—55、136页）。但是，这些文献的叙述各有不同：约翰在有的地方被称为总主教，有的地方被称为大主教。看来，约翰真正的称号是“大主教”。后来，当总主教称号已固定给基辅教堂的总头目时，才把约翰称为总主教，但名次在后。

[426] 下面一段是对信仰的训导，它包括：1）信条；2）世界会议的传说；3）反对拉丁人的论战性文章。这篇训导作为史料还没有得以很好的研究。其实它对古罗斯基督教有重要记述：与古罗斯多神教暗中的论战；异端的残迹（参阅"我信仰独一无二的圣父上帝……"的注释）。资产阶级学者力图掩盖"训导"的这些特点。A.A.沙赫马托夫在自己《往年纪事》的版本（彼得格勒，1916年）中按正规史料仔细校正后，甚至修改了教堂的文本，例如A.A.沙赫马托夫在弗拉季米尔考察信仰一段这样写道：根据东正教的教条原理，"子就是和现存的子一样，其内在意义和父相同"，而在编年史的所有抄本中写的是"圣者是和现存的子一样，其内在意义和父相同"。其他一些学者也持类似的观点。

[427] 这里所提的"信条"和1073年斯维亚托斯拉夫汇编中写的"信条"译文有一定的差别。特别是编年史中出现了半阿里乌斯派（异端）的表述：把"единосущен"（一体）说成是"подобосущен"（一样）（可能是由于译者错误地把ὁμοούσιος看成是ὁμοιούσιος）。М.И.苏霍姆林诺夫指出，编年史的信条是希腊著作中从更广义上所阐述的那种信条，如米哈伊尔·修凯罗斯阐述的信仰。（"古罗斯编年史可作为文学文献"，《科学院第二部学术论丛》，卷3，圣彼得堡，1856年，第65页）

[428] 后面整个《关于世界宗教会议的传说》也是编年史家收入编年史中的独立的一段。有的研究人员（如М.И.苏霍姆利诺夫和A.C.帕弗洛夫）指出一些材料来源于详解旧约故事（参阅П.扎鲍洛茨基刊于《俄罗斯语文学通报》上的文章，1901年第1—2期，第16—19页）。然而，详解旧约故事本身也利用罗斯编年史的许多材料。

[429] 接着反对拉丁人这一段在时间上不会早于11世纪末，即教会最终分立后的时期。此外，谴责拉丁宗教界的多妻制只能在1094年希尔德布兰教皇的宗教改革之前（他规定罗马天主教僧人不能结婚）。对天主教徒的其他一些指责很像佩切拉修道院的狄奥多西对"瓦兰人的信仰"所作的类似指责。

[430] 文中反对拉丁人的这些话可以和罗斯的旧约故事特别版及格奥尔基·哈马托罗斯的下面这些话相比较："使徒路加还画了一幅比原来的她更生动纯洁的圣母像，并把此圣像送往罗马，献给狄奥斐卢斯，同时还献上《福音书》和《使徒行传》，它至今仍创奇迹。"还应指出，弗拉季米尔的圣母像（弗拉基米尔城的"庇护者"）被认为是《福音

书》的编述者路加所作（实际上经艺术家鉴定它是9世纪拜占庭的作品）。

[431] 这句意思不清的话来自大瓦西里（圣巴西列伊奥斯）《论圣灵》的文章中："对圣像的崇敬转为对原型的崇敬"（《大瓦西里的创作》，第3部，莫斯科1891年第3版，第244页）。在《奥鲍连斯基年代记》中，其意思得到较确切的表达："崇拜原型，正如大瓦西里所说，圣像的荣誉变成原型的了"（《M. A.奥鲍连斯基公爵关于古罗斯和古斯拉夫的研究和笔记》，圣彼得堡1875年版，第151页）。大瓦西里的话是从保加利亚大主教约安翻译的约安·达马斯金的《神学》收入我们的编年史的（《莫斯科通史和古罗斯读本》，1877年，卷4，第302页）。

[432] 这一附笔按其渊源是罗斯的（A.波波夫：《古罗斯反对拉丁人的论战性文章的文史概论》，莫斯科1875年版，第17页；A.帕弗洛夫：《试评古代的希腊—罗斯反拉丁人的论战史》，圣彼得堡1878年版，第17页）。显然，这里所指的主要形象不是天主教，在天主教中没有类似信仰的人，而是古罗斯的多神教及其信仰"湿润的大地母亲"，它反映在许许多多的民间故事、童话、咒文和伴随仪式的歌曲中，试比较在罗斯民间的咒文中："你，天空——父亲，你，土地——母亲"。（A.H.阿法纳西叶夫：《斯拉夫人对自然的理想观》，莫斯科1869年版第3卷，第788页）

[433] A.C.帕弗洛夫认为后面一段关于重鼻音彼得（在哲学家的话中论战部分也提到过他）的故事来源于《详解旧约故事》（A.C.帕弗洛夫：《试评古代的希腊—罗斯反对拉丁人论战中》，圣彼得堡1878年版，第9页）。但是《详解旧约故事》如同B.M.伊斯特林和A.A.沙赫马托夫所指出的那样，其本身也有赖于编年史，因为它们都来源于共同的史料——罗斯编纂的年代记（B.M.伊斯特林把它称为《大年代记》），关于重鼻音彼得的故事也就是从它那里收入编年史和详解旧约故事的。关于彼得的这篇故事不能不和常见的手抄本《如重鼻音彼得所散布的异端那样，德国人诱惑的故事》很接近，但它和编年史的关系不详。

[434] 尼康编年史后面还有一句："而三只铜狮"，取而代之的是"两座神庙"和"两尊木像"。

[435] вено（彩礼）是新娘的父母因自己的女儿出嫁而从新郎家得到的一种赎金。

[436] рень是沙滩的意思。

[437] 编年史此处似乎和使徒安德列漫游罗斯的故事相矛盾。关于使徒没在罗斯传经布道还见于前面的983年条：涅斯托尔的《关于鲍里斯和格列勃的读物》和伊拉里昂的《教规和神恩讲话》。但是应注意的是按照《往年纪事》的说法，使徒安德列只是在去罗马的途中经过罗斯，并没有在此进行过传道。

[438] 这里所引的弗拉季米尔儿子的名单和980年相应的名单的关系可参阅前注。在此名单中引用的只是弗拉季米尔四位大儿子的采邑分封。弗拉季米尔派维舍斯拉夫镇守诺夫哥罗德，派伊兹亚斯拉夫镇守波洛茨克，让斯维亚托波尔克镇守图罗夫，让雅罗斯拉夫镇守罗斯托夫。但是，按《往年纪事》1036年条所说，雅罗斯拉夫逮捕了普斯科夫王公苏季斯拉夫。可能，这一名单是编年史家在1036年后列出的，因而未提苏季斯拉夫（苏季斯拉夫是24年后的1059年才得以释放）。维舍斯拉夫死后，雅罗斯拉夫调往诺夫哥罗德。前往罗斯托夫接替雅罗斯拉夫的是鲍里斯，而格列勃前往穆罗姆。斯维亚托斯拉夫坐镇杰列夫，弗谢沃洛德驻守沃伦的弗拉基米尔城。编年史家说姆斯提斯拉夫坐镇特穆托罗干是根据后人的说法（参阅1022年条："此时，姆斯提斯拉夫进入特穆托罗干……"）。后期的有些编年史（沃斯克列先编年史、索菲亚第一编年史）说斯塔尼斯拉夫坐镇斯摩棱斯克。17世纪的所谓"古斯敦编年史"（按其所说的事实有时是离奇的）称波兹维兹德驻守沃伦。在涅斯托尔著的《鲍里斯和格列勃的传说》中提到弗拉季米尔担心斯维亚托波尔克迁怒于他而把鲍里斯调出沃伦。因此A.A.沙赫马托夫，后来又有其他一些学者认为最初驻守沃伦的弗拉基米尔城的不是弗谢沃洛德，而是鲍里斯，后来鲍里斯才被调往罗斯托夫。沃伦的弗拉基米尔城的空缺才由弗谢沃洛德顶替。但是，这未必是事实：弗谢沃洛德在10世纪90年代就已在罗斯的政治舞台上消失。按照关于奥拉夫·特里格瓦松的史诗描述，弗谢沃洛德逃往斯堪的纳维亚，并于995年死在那里，这个材料看来是可靠的。可能，弗谢沃洛德由于和父亲决裂而出走斯堪的纳维亚（可比较以后注释的斯维亚托波尔克反对父亲的阴谋）。

[439] 特维尔编年史在列举了弗拉季米尔儿子以后，还补充说："把鲍列斯拉夫派往大波兰"，"把斯维亚托斯拉夫的弟弟斯塔尼斯拉夫派往斯摩棱斯克，把苏季斯拉夫派往普斯科夫"。沃斯克列先编年史、索菲亚第一编年史、尼康编年史及其他一些编年史都提到苏季斯拉夫驻守普斯科夫。

[440] 这些设防的中心城市应成为基辅东、南两方面的屏障。弗拉季米尔修建的防御设施残迹至今还留存在斯图格纳河一带，呈3条土堤状。勃鲁农主教（卜尼法斯）为了去佩彻涅格人那里传播基督教，于1006年路经基辅，他在致亨利二世国王的信中这么写道：罗斯大公带领自己亲兵队一直送他"到自己国家的边界。由于防卫游牧的敌人，在相当大的范围内到处修建十分坚固的木桩围墙"。在这种木桩围墙上建有大门，可通往草原，大门外就是敌人的疆域了（A.Φ.基利弗尔金格："当代人关于神圣的弗拉季米尔和勇敢的鲍列斯拉夫的未曾出版的材料"，《罗斯论丛》，1856年第1期）。智者雅罗斯拉夫继续巩固罗斯国家边界的事业。1031年雅罗斯拉夫占领了切尔文地区的城市后，把许多波兰人从那里迁往罗西河一带和草原接壤的边境。翌年（1032年）雅罗斯拉夫在那里修建了许多设防的城市。

[441] 源于莫斯科福提汇编的（1423年或1418年）晚期全罗斯编年史在988年条都报道了弗拉季米尔为苏兹达尔地方洗礼，并在克利亚兹马河畔建立弗拉基米尔城；然而诺夫哥罗德第四编年史说是为斯洛文人洗礼，索菲亚第一编年史说是为斯摩棱斯克洗礼。里沃夫编年史把这些报道放在989年条，季波格拉弗编年史把它挪到990年条（此条还指出所建的弗拉基米尔城的确切规模）。沃斯克列先编年史也把这一报道放在990年。尼康编年史把它挪到992年条。源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史中在此年条还说："那年11月26日，弗拉季米尔王公在基辅修建了第一座（石砌的）圣格奥尔基教堂"（索菲亚第一编年史等）。

[442] 源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史，在此年条讲了诺夫哥罗德洗礼的故事。试比较诺夫哥罗德第四编年史说："弗拉季米尔受洗后，向帝都大牧首福提乌斯请求委派基辅第一任总主教立奥、诺夫哥罗德的主教雅基姆（科尔松人）及其他一些城市的主教、神父和助祭。他们给整个罗斯做了洗礼，于是普天同庆。大主教雅基姆来到诺夫哥罗德，进行了彻底的整顿，砍倒雷神像，命令将它投入沃尔霍夫河；用绳捆绑，沿泥泞道拖着，用鞭抽打，此时有个魔鬼附身雷神像中，开始喊道：'哦，我好苦呀！让那残忍的手捉住了'；它被扔进沃尔霍夫河后，头朝前漂过大桥（叶尔莫林编年史还有雷神的一句话：'诺夫哥罗德的人们啊，开心好啦，可也别忘了我啊'），它受到无情地折磨，被魔鬼取乐。上面命令谁也不准收留它。皮季巴人（郊区村落皮季巴的村民）早早来到河边，要把货运进城；这时，雷神像漂浮到

岸边，他们就用竿推开它：‘你——他们说，——雷神啊！过去吃饱喝足，现在漂你的吧’，于是，它漂向天边。”这整段故事给人的印象是根据民间传说编写的，然而，民间传说讲的诺夫哥罗德洗礼是和弗拉季米尔的“舅舅”——多勃雷尼亚的名字相连的（试比较B.H.塔季舍夫所引的俗语：“多勃雷尼亚洗礼用剑，而普佳塔用火”）。苏联科学院图书馆收藏的17世纪初喀山卷，№24，5，32在谈弗拉季米尔的文章中说：“多勃雷尼亚被派往喀山。他在那里命令所有人接受洗礼。”《往年纪事》在此年条有修建什一教堂的报道，而在尼康编年史中，此报道被放在6501年（993年）条。

[443] 成为“纪念和赞颂”弗拉季米尔一书的一部分古老的《弗拉季米尔传记》，把兴建什一教堂（即圣母教堂）说成是在洗礼后的第四年，而编年史说是在洗礼后的第二年。因此这部古老的弗拉季尔传记推测弗拉季米尔是986年在科尔松受洗的。沃斯克列先编年史和叶尔莫林编年史说什一教堂兴建于991年，尼康编年史说是在993年，一般编年中说什一教堂建成于996年，但尼康编年史说是在998年。什一教堂的遗迹近年来已由M.K.卡尔格尔发掘出土，并加以研究。

[444] 拉夫连季编年史所缺的6498年（990年）条，尼康编年史在此年条有如下一段记载：“佩彻涅格军队重兵压境，他们对基督徒做了很多坏事；弗拉季米尔率大军迎敌，杀伤无数敌人，很少敌人得以生还。弗拉季米尔在捷斯纳河、维斯特里河、特鲁别日河、苏拉河、弗斯图格纳河流域修建城市，并让斯洛文人（诺夫哥罗德人）、克里维奇人（斯莫尔尼亚人）、楚德人、维亚提奇人迁居各城，而自己和佩彻涅格人交战，打败了他们。同年，弗拉季米尔派一位名叫马尔克的马其顿人哲学家出使保加尔人……哲学家到了保加尔人那里，向他们广泛宣传神学，而他们由于自己的无知傻头傻脑地听不进去。他返回基辅，弗拉季米尔给以礼遇，并受到众人的称赞。同年，从保加尔人来了四位王公到基辅拜会弗拉季米尔，并进行了神圣的洗礼；弗拉季米尔热烈欢迎，盛情款待。”编年史上的988年条关于在基辅周围修建城市的报道被挪到此年条。其他报道从何而来——不详……尼康编年史在一段长故事之后还有下面一段报道：“那年，基辅和全罗斯的总主教米哈伊尔和大牧首福提乌斯的几位主教，还同弗拉季米尔的舅舅多勃雷尼亚及阿纳斯塔斯去诺夫哥罗德，福提乌斯给他派了6位主教协助。他们捣毁全部偶像，给很多人洗礼，修建教堂，给各城市和村庄委派牧师。那年谷物丰收，天下太平。此年希腊皇帝派来友好使臣。”翌年，即991年，尼康编年史继

续讲米哈伊尔总主教："总主教米哈伊尔巡游罗斯各地，一直到罗斯托夫，随行的有大牧首福提乌斯的4位主教，还有多勃雷尼亚和阿纳斯塔斯，而福提乌斯的其他主教到了基辅。总主教和主教们传经布道，教导信奉三位一体，教化对上帝的信仰，为很多人祝福，给很多人施洗，修建很多教堂，委派了一大批牧师和助祭。人们皆大欢喜，信徒倍增，四处赞美上帝基督的名字。那年，一批石匠从希腊来到基辅的弗拉季米尔那里，他们建造了石砌宫殿。同年，许多地方发生水灾。同年，佩彻涅格人王公库丘格到基辅觐见弗拉季米尔，接受了希腊的宗教，向圣父、圣子、圣灵洗了礼，并向弗拉季米尔交心，给异教徒做出了榜样。弗拉季米尔对他十分珍爱，非常器重，总主教及各王公贵族也很尊敬和爱惜他。同年，罗马教皇也派使臣前来向弗拉季米尔拜会修好。"所有这些报道的历史根据尚不甚清楚。

[445] 叶尔莫林编年史991年条谈及诺夫哥罗德的洗礼（在诺夫哥罗德第四编年史中也有同样的叙述）。

[446] 别尔戈罗德位于伊尔片河河畔，离基辅数公里，它是基辅的南面屏障。边境城市的居民一般都靠从其他城市搬迁而来（试比较1031年条：智者雅罗斯拉夫把俘虏的波兰人移居到罗西河沿岸，并于翌年在那边境一线建设城市；比较前面的988年条）。

[447] 尼康编年史在992年条，除了报道苏兹达尔地区受洗及在克利亚兹马河畔弗拉基米尔城的建立外，还讲述了在克利亚兹马河畔的弗拉基米尔城举行的盛宴，还谈到对佩彻涅格人取得的胜利，波兰国王鲍列斯拉夫派来使臣，总主教米哈伊尔去世，任命了"基辅和全罗斯"新的总主教——列昂特，捷克王安德里赫派来使臣，以及在各罗斯城市设立主教。

[448] 关于霍尔瓦提人是何许人也，可参阅以前的注释。看来，这次对霍尔瓦提人的远征就是伊帕季编年史在1229年条讲的对波兰的那次远征："任何一位大公都未能像弗拉季米尔大公那样深入波兰内地，并使它接受洗礼。"赫尔登斯海姆编年史也在992年条谈及此次弗拉季米尔的远征，文中说道：波兰王勇者鲍列斯拉夫未能出兵援助德意志皇帝鄂图三世，因为他正忙于和罗斯进行大规模战争。

[449] 看来，这段叙述是《往年纪事》的编者插进去的。这些情节是在以前的1093年初始汇编中所没有的（试比较诺夫哥罗德编年史，其中反映了这部初始汇编的内容）。在叙述中保留着民间口头创作的色

彩：寻找决斗人，弗拉季米尔的困境（弗拉季米尔“发愁”，他派不出自己的人与佩彻涅格的大力士决斗），老叟的出现，他向弗拉季米尔推荐自己的第三个儿子（最小的儿子），他外貌平平，但力大无比（试比较“伊凡小傻瓜”的童话故事），他的胜利，最后弗拉季米尔给他嘉奖：我们看到的是口头叙述、民间创作或童话故事的格式——此故事中手工业者思想的特有情调很值得注意：一个其貌不扬的少年却有一双力大无比的手——专业鞣革工匠的手，就是这位鞣革手工业者拥有一双专业训练的强劲之手，战胜了佩彻涅格人的战士，因而成为弗拉季米尔所有战士中的最强者。编年史家一般本着自己所能力图解释地名的来历，就用这些故事来解释佩列雅斯拉夫利（Переяславль）这个名字本身的意义，编年史家是这么解释的，在未来建设城市的这个地方，年青的鞣革工人在与佩彻涅格人的大力士决斗中“夺取了光荣”（переял славу），该城因而得名。实际上佩列雅斯拉夫利早在弗拉季米尔当政前，在907年和希腊人签订的条约中就已提及。因此，关于佩列雅斯拉夫利城建立的传说显然最初不是在弗拉季米尔当大公的时候产生的。早在12世纪初，当编写《往年纪事》时，该传说是和弗拉季米尔一世斯维亚托斯拉维奇的名字相联系的。从而证明罗斯的历史传说已开始集聚在弗拉季米尔一世的名下，形成了一系列《红太阳弗拉季米尔》的故事。

[450] 拉济维尔编年史和莫斯科科学院编年史在此处这样写道：“佩列雅斯拉夫利是因那位少年勇士而得名。”尼康编年史和《俄国皇室系谱》称该少年勇士为“扬·乌斯莫什维茨”（усмошвец——皮鞋匠、马具匠，它是由“усмие”〔皮革〕一词派生出来的）。乌克兰还流传着鞣革工匠基里尔的故事（Н.Н.科斯托马罗夫《历史专著》卷1，圣彼得堡1872年第2版，第138—139页）；唐波夫也流传有鞣革工匠尼基塔的故事。（И.胡佳科夫“民间历史故事”，《国民教育部杂志》，1864年，第3部，第57—58页）

[451] 尼康编年史在此年有如下一段报道：“弗拉季米尔出征保加利亚，打垮了他们无数的部队，兴高采烈地返回基辅。同年，持续高温炎热。发生了严重的旱灾。还是在这年，弗拉季米尔派往罗马谒见教皇的特使返回了基辅。”尼康编年史的这些消息，如同弗拉季米尔执政期间的其他消息，来源不详。在确定这些事件的年代时，还应考虑到一点，就是尼康编年史对弗拉季米尔执政时期，罗斯接受洗礼后的所有事件的日期与拉夫连季编年史有所不同。

[452] 关于996年基辅什一教堂的祓除仪式的叙述，除编年史外，还更早见于《训诫集》的最古老的羊皮纸抄本，抄本上说此仪式举行于5月12日（编年史未写具体日期）。13世纪的《宗教歌集》在5月12日也提到5月12日节——这是《训诫集》中最古老的一个罗斯节日。

[453] 《纪念和赞颂》一书把捐赠给圣母教堂十分之一财富之事放在995年（6503年）（因此这个教堂后来被称为什一教堂）。《训诫集》说这座教堂举行庆典仪式是在7月12日，而教堂的祓除仪式只在礼拜天举行，995（6503）年7月12日正是礼拜天。因此，《纪念和赞颂》一书所说的要比《往年纪事》上说的更确切。——A.E.普列斯尼亚科夫在其《罗斯史讲义》（第1卷，莫斯科1938年版，第115页）中错误地说：十分之一财富作为给教堂的一种补贴形式并没有在希腊教堂实行，于是他把十分之一补贴制度和西方联系起来（但作某些保留）。然而，对教堂的十分之一补贴在拜占庭叫μορή ' （参阅《拜占庭文选》中的E.Э.利普希茨的文章"拜占庭农民和斯拉夫移民"，莫斯科—列宁格勒1945年版）所谓《弗拉季米尔·斯维亚托斯拉维奇的教会审判章程》留传至今的有两种版本：简明本（初期的）和增补本（后期的），但这"章程"有后期文学加工的明显痕迹。

[454] 8月6日庆祝变容节。

[455] 普罗瓦尔是饮料的容量单位，即一次能煮出来的容量。这一容量单位的准确数现已不得而知。在诺夫哥罗德第一编年史的西诺达尔抄本，以及源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的一些编年史（索菲亚第一编年史、沃斯克列先编年史和特维尔年史）中，在"300普罗瓦尔"的地方写的是"300贝尔科维次"。（贝尔科维次是俄国重量单位，等于10普特或163.8公斤——译者注）

[456] 庆祝圣母升天节是在8月15日，弗拉季米尔为教堂落成欢庆了8天。那就是说他建成这座教堂是在8月6日，但正如前文所述，8月6日（变容节）正是弗拉季米尔从佩彻涅格人手中"脱险"之日，正是为了报答此事才修建了变容节教堂。诚然，这二件事不可能发生在同一天，因此弗拉季米尔在瓦西利叶夫蒙难和他修建变容节教堂显然属于不同的年代（很可能弗拉季米尔是整整过了一年后，即在自己脱险的周年纪念日举行教堂的庆典活动）。

[457] Гридница（格里德尼查）是正门内的大客厅，"гриди"（格里德）是侍卫的意思。这里是大公的亲兵们经常集聚的场所。格里

德尼查在壮士歌中常作为宴会厅提到。在斯堪的纳维亚的一首史诗中说道：雅罗斯拉夫大公在自己妻子印基格尔达面前夸耀自己大厅（holl）的富丽堂皇。伊本—法德兰在关于罗斯公大宅院的故事中谈到了格里德尼查的规模。他说，大公坐在宫殿里，左右有他的400名军事侍从，他坐在他们中间的宝座上。大公的高大的坐骑可直接牵到宝座前。

[458] 这里表达的是编年史家最钟爱的思想：亲兵队比黄金更贵重。参阅1075年条斯维亚托斯拉夫向使节们炫耀"有无数的金银和贵重纺织品"。使节们说："勇士们能带来比这更多的珍宝。"

[459] 编年史上的这些话不是说弗拉季米尔个人的气质，而是说明那个时代典型的亲兵队地位。C.B.尤什科夫写道：亲兵队和大公共命运，像他的家人一样同享成败。亲兵队人员住在大公的宫殿里，完全由大公抚养，大公或贵族向他们提供一切必需品：食物、衣服和武器，伊戈尔的亲兵们在谈到斯维涅利德的青年扈从时说，他们"得到武器和衣服"。弗拉季米尔公不仅供养亲兵队，还……决定给他们发银勺子。大公不仅在战争中不离亲兵队，就是在处理政务时也是如此，在家里也是一样。由此可见大公把亲兵队看成是自己自然的谋士。编年史说弗拉季米尔·斯维亚托斯拉维奇"热爱亲兵队，和他们一起考虑国家的制度、战争和国家章法"。但弗拉季米尔也不例外，编年史证实，没有一项重大问题的决定，大公不是听取亲兵队的意见后作出的（C.B.尤什科夫：《基辅国家的社会政治制度及权利》，莫斯科1949年版，第112页）。

[460] 勇者鲍列斯拉夫一世是波兰国王（992—1025年）；斯捷凡一世——匈牙利国王（1012—1038年）；安德里赫（乌达利里赫）——捷克国王（1012—1037年）。从这列举的名单中可以看出，这一记事不可能是在996年，而是在弗拉季米尔·斯维亚托斯拉维奇执政的最后时期。这里对弗拉季米尔在基辅国家疆域的确定及争取稳定的国际关系方面的全部活动给予很恰当的评价。

[461] 看来，对编年史整个这段直到996年条末尾，应作如下的理解：弗拉季米尔原来奉行罗斯的法制，对强盗（杀人犯）不判处死刑，只向杀人犯征收"命金"（罚款），而拜占庭法律则要求处以死刑。在弗拉季米尔执政期间，主教均来自希腊，他们向弗拉季米尔建议给杀人犯处以死刑，但要抓紧做好判刑前的调查工作（"со испытом"）。弗拉季米尔听从了他们的忠告，废除了罗斯的命金制度，开始对杀人犯处以死刑。国家因此也失去了一部分收入。这样，罗斯大公的谋士——"长

老”（可参阅编年史下一年——997年条关于别洛戈罗德果子羹叙述中的一位这样的“城市长老”）及主教们（是原来那些提出建议的主教还是另一些主教——不清楚）劝告弗拉季米尔恢复古老的罗斯命金制度，以用此款来购买马匹和武器（“战争频繁；如果有命金制度，就可以用此款购买兵器和战马”）。弗拉季米尔对此表示同意（“那就这么办吧！”），开始继续奉行祖辈的罗斯风俗。尼康编年史对这段的描述（988年条）要比拉夫连季编年史详尽。

[462] 尼康编年史在此年条还有这样一句报道：“弗拉季米尔出兵讨伐伏尔加河和卡马河一带的保加利亚人，使他们沦为奴隶。”

[463] 诺夫哥罗德地区或斯摩棱斯克地区，或两者及其他地区一起被称为上游地区、上游地带或上游（在诺夫哥罗德则把基辅称为“下游地区”）（试比较伊帕季编年史1148年条：伊兹亚斯拉夫·姆斯提斯拉维奇对兄弟说：“兄弟！上帝赐给你上游地区……你那里有斯摩棱斯克人和诺夫哥罗德人”）。这里的“上游军队”应是指诺夫哥罗德的军队，因为接着直接说到弗拉季米尔前往“诺夫哥罗德”。因此，有些研究人员猜测弗拉季米尔为搬这些“上游地区的军队”而去了位于三河（第聂伯河、伏尔加河和西德维纳河）“上游”的斯摩棱斯克。这种猜测是缺乏根据的。全部问题只在于：弗拉季米尔为什么要跑那么远去搬兵。

[464] 后面讲的关于“别洛戈罗德甜面羹”的整段故事在初始汇编中没有（在诺夫哥罗德编年史中也没有）。看来，它是《往年纪事》编者后加的。这如同鞣革少年故事一样（见前面992年条），在此可以感觉到口头文字的基础。这故事的主题是巧计骗敌，如同奥列格的故事一样，奥列格陆上行船来恐吓希腊人，还有奥尔加四次骗了德列夫利安人和一次骗了拜占庭皇帝。从思想主流看，这故事更接近于鞣革少年的故事：两者的主人公都是罗斯的普通百姓，自告奋勇地从敌人手中拯救罗斯。有些研究文章引用了世界文学中某些相似的故事，但罗斯编年史的这个故事决不是抄袭外国的，故事中的一切细节都是罗斯的：维彻会议、大钵、大桶、瓦罐、大公的蜜窖等等。这故事无疑是罗斯的，但一点也不奇怪，各个民族都能独立产生土生土长的居民欺骗敌人的相似情节（试比较各民族在一定的发展阶段上都流行着土地是生我养我的母亲的观念）。

[465] 这是唯一提到10世纪开过维彻会议的一次。间接提到10世纪维彻会议的，只有968年条的故事（后者开会的时机是基辅被佩彻涅

格人围困，大公又不在的情况下举行了人民会议）。为了评价这里提到的会议作为10世纪维彻会议存在的标志，应注意到以下的情节。“别尔戈罗德甜面羹”的故事是民间传说，经编年史家加工 后只在11世纪初才把它收入《往年纪事》的。传说的情节在不同时期可有不同的解释。特别是在12世纪，长老、波雅尔贵族和亲兵的会议也可被称为维彻会议。此外，在这里如同968年的故事，维彻会议是在极其特殊的场合下召集的：大公并不在场。这就是为什么Б.Д.格列科夫院士怀疑997年在别尔戈罗德召集的维彻会议是当时的典型的现象。维彻会议的问题是学者们热烈争论的对象。Б.Д.格列科夫院士的观点是最有根据的，他发表在专门一篇附加的论述中：“关于古罗斯维彻会议的几点看法”（《基辅罗斯》，莫斯科—列宁格勒1949年版，第348—365页）。Б.Д.格列科夫把自己的观点归纳如下：“第一，维彻会议渊源于氏族制度。第二，随着国家的出现，维彻会议失去了自己生存的良好基础。基辅大公的强大政权在相当程度上已没有必要和人民‘商量’，而只局限于和亲兵队协商，主要是上层的。维彻会议 （我们没有准确的资料 ），只是在极其特殊的情况下 才可能召开，例如城市处于困境 ， 大公又不在 ， 才自发召开 。第三，在基辅国家的不同地区，历史发展是不平衡的。9—10世纪中心的基辅在这方面走在前面。在那时，在10世纪的中心基辅，维彻会议几乎从未召开，这种会议只存在于基辅国家的一些较落后的地区，这种会议具有部落会议的性质。第四，城市里的维彻会议由于基辅国家一些地区，特别是随着城市的成长而成长，从11世纪后半叶起城市里的维彻会议恢复起来。第五，维彻会议在西北地区（诺夫哥罗德、普斯科夫、波洛茨克）曾长期存在这是一定阶级力量相互作用的结果，在这种情况下，掌握政权的封建贵族，把大公的权力局限在自己利益范围之内，虽无力消灭人民会议，但有足够的力量把它变成为自己利益服务的工具”（《基辅罗斯》，莫斯科—列宁格勒1949年版，第364页）。С.В.尤什科夫对Б.Д.格列科夫关于维彻会议在11世纪后半叶以前中断的观点表示反对。（例如，可参阅他的著作《基辅国家的社会政治制度和法律》，莫斯科1949年版，第102—104页）

[466] 尼康编年史（999年条）对цѣжь 一词有所解释：“цѣжь 就是没煮过的果子羹。”

[467] медуша——存放蜂蜜的场所。罗斯大公在10—12世纪从居民中征收贡物。贡物除其他实物外还有蜂蜜。德列夫利安人向奥尔加缴纳“毛皮和蜂蜜”。1146年没收普季夫利公斯维亚托斯拉夫的庄园时，

发现他有500贝尔科维次（5000普特）的蜂蜜。《安德烈·鲍戈柳勃斯基被害记》也提到大公庄园中有这样的“蜜窖”，窖中不仅藏有“淡的”（即天然的）蜂蜜，而且还有食用蜜——“醉人的”或“久存的”陈蜜。

[468] 鲁克诺——这是用柳条或树皮，后来用木材做成的器皿，它也是古斯拉夫人的容量单位。Д.И.普罗佐罗夫斯基根据罗斯法典的材料试图计算出鲁克诺的容量（“古罗斯液体的度量单位”，《国民教育部杂志》，1854年版，第3册），但是他的材料未必可靠。

[469] латки——一般用来煎炸和烘烤的器皿，它是一种黏土制成的平锅，锅边高并有中空的把手，烧火时用棍子插进把手把它放上炉子或取下。

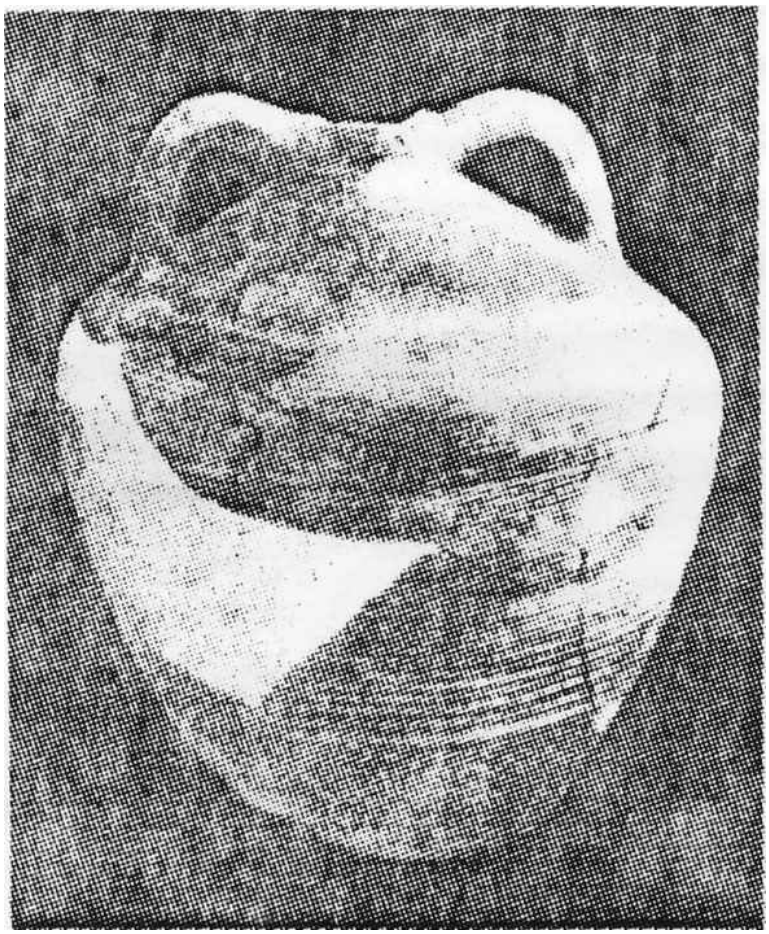

大坛（А.Л.雅科勃松挖掘的文物）

[470] 大坛（корчага）——在古罗斯一般用来储藏酒类。这是一种大型陶器，有一个或两个提手。

[471] 看来，6508—6519年（1000—1011年）的报道来源于什一教堂大公家族的纪念簿，上面记载着安葬在那里的大公家族的所有成员。

[472] 马尔弗列季可能是弗拉季米尔的生母，奥尔加的管家（“玛卢莎”），她又是多勃雷尼亚的姐姐。尼康编年史把此段又加上一些新的内容，放在6510（1002）年条，并把马尔弗列季错误地认为是勇士“马尔弗列德”：“大力士马尔弗列德去世。同年，雅罗斯拉夫的母亲罗格涅达去世。同年，斯维亚托斯拉夫的儿子扬出世。同年出现流星。同年发生水灾。”尼康编年史的6508（1000）年条记载：“沃洛达里忘记了自己主公弗拉季米尔的恩惠，受魔鬼的驱使，率波洛韦次军队进攻基辅。这时弗拉季米尔正在多瑙河畔的佩列斯拉维茨，基辅惊慌失措。亚历山大·波波维奇晚上出城袭击，杀死了沃洛达里、他的兄弟及无数其他波洛韦次人，驱逐了其余部队。弗拉季米尔得知此事大喜，奖给他金格里夫纳，在自己宫里封以大官。同年，勇猛的拉格戴去世，由于他曾突袭打败了300人的敌军，弗拉季米尔为其哀悼，把他和自己的神父总主教立奥葬在一起。同年发生特大洪水。同年，罗马教皇、捷克和匈牙利国王都派来了使臣。”关于亚历山大·波波维奇的报道没有特别可靠的历史根据。有关报道只是出现在15—16世纪晚期莫斯科编年史中，它们来源于12、13世纪弗拉季米尔大公掌权期间的壮士歌（详细可参阅Д.利哈乔夫：“编年史关于亚历山大·波波维奇的报道”，《古罗斯文学部著作集》，卷7，莫斯科—列宁格勒1949年版）。尼康编年史此段提到的波洛韦次人只是在11世纪30—50年代才出现在南罗斯草原。尼康编年史这段最后的报道从何而来，不详。

[473] 此年条的内容在尼康编年史中安排在6511（1003）年条，并加上了对伊兹亚斯拉夫的颂扬。尼康编年史的6509（1001）年条，有一个特别的标题《大力士》，这样写道：“大力士。6509年。亚历山大·波波维奇和扬·乌斯莫什维茨杀死了佩彻涅格人的大力士，还打死了很多佩彻涅格人及他们的王公罗德曼，并把他的三个儿子押回基辅去见弗拉季米尔。弗拉季米尔举行大庆，给教堂和修道院拨款，向穷人和乞丐施舍，沿街摆上大桶蜂蜜、葛瓦斯和煮好的食物，还有酒、肉、鱼和各种菜肴，谁想吃啥就吃啥。那年，弗拉季米尔派自己的一些大商人去罗马，另一些去耶路撒冷、埃及和巴比伦，考察那些国家及其风俗。”我们怀疑编年史这段的前一部分作为史料是取材于某些民间传说或壮士歌。弗拉季米尔往各国派使者的材料来自何处——不详。

[474] 尼康编年史在此年条有如下记载："佩彻涅格人进攻别尔戈罗德；弗拉季米尔派亚历山大·波波维奇和扬·乌斯莫什维茨率大军迎敌。佩彻涅格人得知望风而逃。同年，立奥总主教把僧人安德烈投入监狱。许多主教、神父和僧人斥责教会法规。总主教有所改正，忏悔，并认识真相，大家都为他的忠厚和谦虚祥和而折服。同年，太阳、月亮和星星都有征兆。同年，勇者安德里赫·多勃里亚科夫被自己手下的仆人毒害致死。同年，佩彻涅格人的王公捷米尔被自己亲属杀害。"关于亚历山大·波波维奇的材料来自15—16世纪的壮士歌。尼康编年史的其他史料来源不详。

[475] 这里指的是哪些圣徒不清楚。可能，诺夫哥罗德第四编年史说得较正确："王公遗体被迁葬到圣母教堂。"

[476] 尼康编年史的此年条有下列记载：总主教约翰在基辅修建了圣徒彼得和帕维尔的石砌教堂；在佩列亚斯拉夫利修建石砌教堂，立起圣洁的十字架。同年，发生蝗灾。同年智擒名为莫古特的大盗；当把他押到弗拉季米尔面前时，他痛哭流涕地高喊道："啊，弗拉季米尔，我向天主及其圣母保证，今后决不在上帝和人们的面前作恶，我将终生忏悔！"弗拉季米尔听后，心就软了，让他去见自己的神父总主教伊凡，并再不准他出家门。莫古特遵守圣训，永不出总主教住区的门，过着极端艰苦的生活，表现温顺及平和，他预见到自己的死亡，静等去见天主。弗拉季米尔宽大为怀，热爱下人，人们常说："幸福之人体谅下情，他们将受到赦免。在法庭上赞颂仁慈，没有仁慈的审判，就不会有怜悯，体谅下人和穷人是高尚的，对乞丐的施舍就是借贷给上帝，就可以在天上积攒起财富，那财富不怕虫咬，不会锈损，也不用担心有贼挖洞偷走。施舍和笃信就能洗刷罪孽，如预言家达尼尔所说：想想自己的罪孽，慷慨地向乞丐施舍，多做好事以赎身。说到此，他泪珠直流。他生活宁静，总很简朴，仁慈待人。人们喜悦，赞颂上帝的英名。"莫古特"大盗"的故事很像是讲索洛维耶大盗的壮士歌。可能，莫古特故事是教会把某个此类题材的壮士歌加工而成。尼康编年史此段的前部分史料来源不详。

[477] 塔季谢夫在6518（1010）年条做了下面的报道："弗拉季米尔之子——伟大的维舍斯拉夫在诺夫哥罗德去世，弗拉季米尔把诺夫哥罗德封给雅罗斯拉夫，把罗斯托夫（雅罗斯拉夫领地）封给鲍里斯，把穆罗姆（鲍里斯领地）封给鲍里斯的弟弟格列勃，鲍里斯一直留在父亲的身边。"

[478] 在尼康编年史中还有一句："像以前维舍斯拉夫那样，雅罗斯拉夫自己也得缴纳。"

[479] 可能弗拉季米尔准备让鲍里斯接自己的班，把自己亲兵队的领导权交给了鲍里斯。（详细可参阅：A.E.普列斯尼亚科夫：《罗斯史讲义》第1卷，莫斯科1928年版，第127—128页）

[480] E.E.戈卢宾斯基认为此处有矛盾：一方面说波雅尔贵族〔E.E.戈卢宾斯基为复数谓语"потаиша"（隐瞒）寻找主语〕隐瞒了弗拉季米尔之死，而另一方面，从后文可愈益明显地看到，他们又竭力通过把弗拉季米尔尸体运回基辅而使这事变得家喻户晓。因此E.E.戈卢宾斯基认为传记故事的说法比较可信："报信者来到（鲍里斯驻地）告诉他父亲之死，说他的名叫弗拉季米尔的父亲瓦西里如何去世，斯维亚托波尔克 又如何对自己父亲的死秘不报 丧 ，晚上在别列斯托沃拆了木板台，把毯子裹起，用绳放到地上，安放在雪橇上运走，安置在圣母教堂。"但是，E.E.戈卢宾斯基认为这段叙述已经被篡改过；原先似乎是这样："斯维亚托波尔克隐瞒了自己父亲的死讯，波雅尔贵族晚上拆了木板台……"即：斯维亚托波尔克隐瞒死讯，而波雅尔贵族私自背着他把遗体运出（"谈我们原始编年史中的一处谬误"，《俄罗斯语言文学部通报》，第9卷，第2册，1904年，第60—62页）。但是，把遗体通过豁口运出，如同把遗体放在雪橇上运走一样，都只是古罗斯丧葬仪式的一个方面。《鲍里斯和格列勃的传说故事》不能认为是最古老的：它本身也有赖于编年史。A. A.沙赫马托夫在这个问题上采取中间的立场，他不同意E.E.戈卢宾斯基的论点，但又基本上接受了他的结论（《考证》……第71—73页）。E.E.戈卢宾斯基论述中的正确之处仅在于：看来，斯维亚托波尔克确实想隐瞒弗拉季米尔的死讯，因为他担心基辅人会立鲍里斯为大公（从很多方面看，弗拉季米尔是想在基辅立鲍里斯为自己的接班人。）但是，也正是这样才能不加任何改变地去理解《往年纪事》的这段记载。"隐瞒"弗拉季米尔的死讯符合斯维亚托波尔克的利益。对于人们"隐瞒"弗拉季米尔的死讯，所以要这么办是因为斯维亚托波尔克当时在基辅（"бе бо Святополк Кыеве"因为斯维亚托波尔克在基辅），因此他有发号施令的权力。

[481] 用雪橇运送弗拉季米尔遗体是在1015年4月，当时已没有雪了。也是这样在1015年5月安葬鲍里斯和格列勃，1113年4月安葬斯维亚托波尔克。雪橇如同船一样很早就已进入殡葬的风俗。一些经火烧过的残余雪橇在科斯特罗姆州的一座墓葬地出土。

[482] 君士坦丁——罗马的君士坦丁大帝（公元306—337年），他使基督教成为罗马帝国的正式宗教。弗拉季米尔经常把自己和君士坦丁相比，而奥尔加经常和君士坦丁的母亲——叶列娜相比。

[483] 编年史家这一论断似乎和编年史赞美弗拉季米尔的结束语有矛盾："罗斯人纪念他。"看来，当编者写此段时，对弗拉季米尔一世斯维亚托斯拉维奇的庆贺还没能成为共识。E.E.戈卢宾斯基认为，纪念弗拉季米尔而举行庆祝会是亚历山大·涅夫斯基在1240年后不久在诺夫哥罗德首次确定的。此时为他写祭祀仪式，并把他的名字列进圣徒纪念日历的（《罗斯教堂圣者立尊史》，莫斯科1903年版，第63—64页）。伊帕季编年史是在1254年条称弗拉季米尔为圣者。A.И.索鲍列夫斯基院士认为，弗拉季米尔被尊为圣者只是在12世纪后期或13世纪初和鞑靼蒙古入侵之间（《纪念和赞颂弗拉季米尔》和《鲍里斯和格列勃的传说》，基督教读本，卷1，1890年，第793—794页）。此问题迄今尚未解决。

[484] вѣнець ——换言之应说："венец живота"（生命的光华），即流芳万古，"天国"。

[485] 看来，此文在收入编年史前最早见于《基督教在罗斯早期传播的故事》（参阅第61等页）。实际上，这是一篇早期的罗斯传记，它与别的传记不同之处在于它的政治倾向（歌颂雅罗斯拉夫及其"圣徒"的兄弟）高于教会教诲性的倾向。鲍里斯和格列勃的其他所有传记都出自编年史此文，均把它作为自己的原始史料。

[486] 由于维什戈罗德人帮助斯维亚托波尔克，A.A.沙赫马托夫认为，斯维亚托波尔克在弗拉季米尔死时是维什戈罗德的王公。但是，维什戈罗德从来都没有成为"京都"，而只不过是基辅大公城郊的官邸。按季特马尔·麦尔泽布尔斯基的证实，斯维亚托波尔克很可能曾一度在自己父亲面前失宠而被黜，被软禁在这维什戈罗德，因而他能和维什戈罗德的贵族们搭上关系。

[487] 格奥尔基是摩西·乌格林的弟弟，摩西的浪漫主义历史在《基辅佩切拉圣徒传》中有详细讲述。它是波利卡尔普根据未流传至今的安托尼传写成的。

[488] гривны是戴在脖子上的项圈，在罗斯它是妇女的装饰品，对男子它又是名望地位的标志，或是奖章。伊拉里昂在《教规和神恩讲

话》一书中，在追念仙逝的弗拉季米尔·斯维亚托斯拉维奇王公时说："你……深邃的思想和仁慈之心，像宝石和项饰一样闪闪发光……"

[489] 显然，编年史家知道在鲍里斯—格列勃修道院只展出了鲍里斯侍从的头部（无身）。该修道院是格奥尔基的哥哥——叶弗列姆·诺沃托尔若宁（Новоторженин，新托尔若克人）于1030年在托尔若克附近修建的。颈饰一般都用砍头的办法从死者颈上取下；在加利奇的姆斯提斯拉夫·姆斯提斯拉维奇和匈牙利人的战斗中，波兰人在城郊把一位战死的士兵的"脑袋剁下，取下他脖子上的金首饰"。（伊帕季编年史，1213年条）

[490] 奇怪的是斯维亚托波尔克从谁那儿得知鲍里斯还活着。当时，连杀手本人都没觉察到这一点，他们把他当作死人用毯子裹起来运往基辅。A.A.沙赫马托夫对此作如下解释：看来此处是一个地方的传说，它讲杀害鲍里斯是在某个别的地方，而不是在阿利塔。"关于鲍里斯被杀"一段的编者，为了把杀害鲍里斯的两个地点圆下来，就编出两次杀害鲍里斯的说法。第一次的地点在阿利塔河畔。第二次的地点A.A.沙赫马托夫认为是在维什戈罗德和基辅之间的基里尔修道院附近的多罗戈日奇；12世纪末曾提到这里有一座鲍里斯和格列勃教堂，据A.A.沙赫马托夫推测，教堂是在鲍里斯死去的那个地方修建的。在鲍里斯传记故事中说，鲍里斯死在"松林"中，在多罗戈日奇附近确实也有松林。此外，鲍里斯的同时代人，鲍里斯侍从格奥尔基的哥哥叶弗列姆·诺沃托尔若宁在托尔若克附近的"多罗戈希"河畔修建了一座朝圣香客收容院，而过了几年（1030年）又修建了鲍里斯—格列勃修道院，并把自己弟弟（鲍里斯的侍从格奥尔基）被砍下来的头安放在那里。很可能，河流就按鲍里斯被害地点而命名。因此，A.A.沙赫马托夫认为鲍里斯被害地点有两种传说：在阿利塔和在多罗戈日奇（详细可参阅《考证》……第75—77页）。

[491] 为什么鲍里斯的遗体被运到维什戈罗德，而不是基辅？对此，特维尔编年史1534年条作如下解释："鲍里斯遗体放到船上，沿第聂伯河运抵基辅城郊，可是基辅人拒不接纳，只好运往他处。"

[492] 伊帕季编年史的赫列勃尼科夫抄本和特维尔编年史1534年条，在"到伏尔加河边"后，还补充说："在托米河河口。"在特维尔编年史中在"使他的脚受了轻伤"后，补充说："在托米 之地（томь），于现今鲍里斯和格列勃修道院所在处被称为弗托米奇（Втомичий）。"显

然，编年史家鉴于地方上关于建立鲍里斯和格列勃修道院的传说，才注意到这一不大的事件。这个地方上的传说，如同许多其他类似的传说一样，带有“词源”的性质：托米 河（томь）得名是因为格列勃在“托米”地方挫伤了脚（由此称为弗托米奇修道院）。格列勃在去基辅途中是否真经过此地？如果格列勃是从穆罗姆走的（试比较苏兹达尔的佩列亚斯拉夫利编年史说：“送圣格列勃去穆罗姆”），那他更简捷地是沿奥卡河下航到伏尔加河，用不着骑马（关于从穆罗姆去基辅的水路，可参阅：З.Я.霍达科夫斯基：“古罗斯的交通”，引自《罗斯历史文集》，卷1，第24—25页）。因此很可能像一些研究人员所推测的，格列勃是从罗斯托夫走的。（关于托米河可参阅：A.H.维尔申斯基：“基辅罗斯与东北的交通史”，引自《特维尔古代》，第6期，1911年，第16—17页）

[493] насад——行驶在河上的高舷大船；斯米亚迪尼是斯摩棱斯克地区的一条天然界河。

[494] 在《基辅佩切拉修士逸事》中，史料取材于失传的安东尼传记的一部分，说普列德斯拉娃在和斯维亚托波尔克的斗争中起着积极的作用。普列德斯拉娃还掩护了一位曾是被刺身亡的鲍里斯的侍从——摩西·乌格林，他是被害人格奥尔基的哥哥。

[495] 格列勃的托尔克厨师，显然是按其民族的名称而称呼的。托尔克人是突厥族的一支游牧民族。在关于鲍里斯和格列勃的《读本》中，格列勃的厨师称为“戈里亚谢尔”。编年史第一次提到托尔克人是在1054年，一部分托尔克人在11世纪后半叶依附于波洛韦次人。

[496] 考古学家发现不少墓葬，在此类墓葬中尸骨安放在独木舟形的木头中，上面再盖着同样一条独木舟（《古罗斯文化史》，第1卷，莫斯科—列宁格勒1949年版，第286—287页）。苏兹达尔的佩列亚斯拉夫利编年史补充下面细节使这一报道更确切：“它由砍掉树枝的松木制成。”涅斯托尔在其《有关鲍里斯和格列勃的读本》中说的不一样：“运到旷野，用独木舟盖上。”《鲍里斯和格列勃传记》在此报道后，还说了一段编年史中漏掉的话：“杀死了格列勃后，把他扔在两根舟形木头之间的空地上。天主啊，请别扔下自己的奴仆吧，正如大卫所说：天主保佑他的所有臣民，不让任何一个人毁灭。此圣者被扔在那儿很久，无人得知，无人过问，但显灵：有时，人们看到一根火柱……这时，有人向（雅罗斯拉夫）禀报……雅罗斯拉夫得知后，派人去斯摩棱斯克，才把遗体运来，安葬在维什戈罗德。”这样看来，格列勃的遗体

远不是马上运到维什戈罗德的。提到雅罗斯拉夫，看来正是编年史家不写这一段的原因所在，他不想在自己的叙述中出现年代上不连贯的现象。

[497] 古罗斯的корзно是穿在外面的有一排扣子保暖的宽斗篷。贵族的宽斗篷非常值钱。看来，它是用一种叫科尔佐纳的毛毡制作的，毛毡宽斗篷作为罗斯的一种衣服样式闻名海外。在中世纪法国史诗中称之为Pailes de Russie，德国人接受了它，称之为"кюрзен"，或按其斯拉夫来源称之为"斯拉夫尼卡"。

[498] 关于奥拉弗·特柳格瓦松的"萨伽"（民间史诗）中说：奥拉弗在诺夫哥罗德因吵架杀死了当地居民克列尔康而引起了公愤，群众要求处死杀人犯。奥拉弗由于雅罗斯拉夫妻子英吉格尔达的庇护而得救。这里我们看到了诺夫哥罗德人和瓦兰人雇佣军之间有敌对关系的明显证明。诺夫哥罗德第一编年史有一条迥非寻常的补充，首先那里解释说瓦兰人常常强奸"有夫之妇"（即已婚的妇女），其次雅罗斯拉夫"供养了许多瓦兰人"，因为他"担心发生战争"。

[499] 诺夫哥罗德第一编年史强调奋起反抗的时间是晚上："在夜间大家集合起来。"

[500] 拉科莫——是雅罗斯拉夫在离伊尔明湖不远处（它的西北部）一个郊外官邸。根据诺夫哥罗德第一编年史的记载，当诺夫哥罗德人起义时，雅罗斯拉夫已到了拉科莫村："当时，那天晚上雅罗斯拉夫公正在拉科莫"。因此，诺夫哥罗德人利用了雅罗斯拉夫不在诺夫哥罗德的机会。据诺夫哥罗德第一编年史说，雅罗斯拉夫的愤怒使他不离开诺夫哥罗德去拉科莫，而是召集市民开会："雅罗斯拉夫公得知后，对市民大为震怒，召集上千名斯拉夫勇士，把他们骗来杀掉。"《往年纪事》对这段事的记述比诺夫哥罗德第一编年史详细。

[501] 看来，雅罗斯拉夫说此话是表示拒绝编年史中不止一次提到的那种氏族报仇的传统做法。试比较：例如，尼康编年史1148年条讲到奥尔戈维奇家族放弃为伊戈尔·奥尔戈维奇复仇："我们已不能使自己的兄长——伊戈尔·奥尔戈维奇王公复活"；再比较伊帕季编年史1151年条："哭了很长时间后，对伊兹亚斯拉夫·达维多维奇说：'我们已不能使其复生。'"

[502] 诺夫哥罗德第一编年史取材于比《往年纪事》早的初始汇编，它在此处这样写道："千人团的优秀战士。"看来，"нарочитые мужи"是《往年纪事》以前，在初始汇编中对"光荣的千人团"这一名称的"翻译"。因此，在诺夫哥罗德除瓦兰人雇佣兵外，还有自己的军事组织——"光荣的千人团"，由本地"优秀人才"组建而成。最初的诺夫哥罗德千人长是否就是这"千人团"的官长呢？雅罗斯拉夫的"战斗"条例中提到了10个诺夫哥罗德百人团（关于诺夫哥罗德百人团可参阅Б.А.雷巴科夫详细研究成果的文章："13世纪诺夫哥罗德的百人团"，《历史论丛》，卷2，莫斯科—列宁格勒1938年版）。

[503] 伊帕季编年史此条略有出入："派人去刺杀鲍里斯和格列勃。"

[504] 诺夫哥罗德第一编年史同时说，雅罗斯拉夫"把人召集一起开市民大会"。试比较拉弗连季编年史在稍后的下文中说："在市民大会上"。

[505] 在诺夫哥罗德第一编年史中，对雅罗斯拉夫的这次讲话记述得更详细："亲爱的和忠诚的亲兵队，昨天我昏了头杀死了他们，可现在就是用金子也买不回来了！"

[506] 雅罗斯拉夫的这段话没有道出他的请求之意，在诺夫哥罗德第一编年史中表示出他的建议："我想出兵讨伐他，你们跟我去吧！"

[507] 看来，应该承认诺夫哥罗德第一编年史所提供的数字是比较准确的："于是集合了大军4000人：瓦兰人1000名，而诺夫哥罗德人3000名。"

[508] 诺夫哥罗德第一编年史指出了这位将领的名字：叫"沃尔奇·赫沃斯特"（意为狼尾），此名曾在984年条作为弗拉季米尔的将领提到过，他在佩尚尼河畔战胜了拉迪米奇人。特维尔编年史的史料来源之一是诺夫哥罗德第一编年史的西诺达尔抄本。它在1016年条直接说到沃尔奇·赫沃斯特将军："很难想象往年纪事在佩尚尼河畔战胜了拉迪米奇人的弗拉季米尔的将军是他的老父亲。"

[509] 诺夫哥罗德第一编年史说："这时，第聂伯河已开始结冰。"

[510] 这样，按《往年纪事》的说法，战斗是在清晨黎明时分发生的。诺夫哥罗德第一编年史的说法则不同："斯维亚托波尔克有位勇

士和雅罗斯拉夫交往甚密。雅罗斯拉夫晚上派一名少年卫士去见他，同他谈话，于是对他说了如下的话：‘你为那位大人做了些什么呢？蜂蜜煮得很少，而军队很多？’那勇士回答他说：‘回去这样告诉雅罗斯拉夫：蜂蜜给得少，可军队人很多，傍晚会再给。’雅罗斯拉夫心领神会，连夜集合好部队，傍晚就率部队潜入第聂伯河彼岸，放回船只，当夜投入战斗。”如此说来，雅罗斯拉夫并不是早上黎明时分才领兵渡过第聂伯河的，而是傍晚，并在当夜投入战斗。为了晚上在漆黑的夜里也能分清自己人，雅罗斯拉夫命令士兵头结头巾：“雅罗斯拉夫对亲兵队说：做好标记，你们都扎好头巾。”诺夫哥罗德第一编年史说，雅罗斯拉夫还在“天亮前”就已战胜了斯维亚托波尔克。

[511] 拉夫连季编年史所有的出版家一般都没提“在诺夫哥罗德”的字样，查读过这部书的拉济维尔抄本和莫斯科科学院抄本。但是1016年雅罗斯拉夫不可能是28岁：他死于1054年，时年76岁（参阅《往年纪事》1054年条）。伊帕季编年史和源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史都把数字28改为18，并且全句也没有“在诺夫哥罗德”的字样。如果说的是雅罗斯拉夫的年龄，而不是指他在诺夫哥罗德执政时间，那在1016年他是38岁。

[512] 诺夫哥罗德第一编年史在989年条有罗斯各王公谈论雅罗斯拉夫的抄本，从中我们可读到：“于是前往基辅，让君士坦丁·多勃雷尼亚主政诺夫哥罗德”；地方长官君士坦丁的活动后来曾在《往年纪事》的1018年条提及。尼康编年史较详细地叙述了1017年基辅那场大火的情形：“城市和很多教堂起火，竟达700处，雅罗斯拉夫十分痛心。”基辅有700座教堂被火化为灰烬。看来，这是尼康编年史通常爱夸张的手法。诺夫哥罗德第一编年史在1017年条的报道则有所不同：“雅罗斯拉夫进军别连斯季；圣索菲亚教堂在基辅奠基。”索菲亚第一编年史、诺夫哥罗德第四编年史等有更详细的报道：“佩彻涅格人逼近基辅，在基辅郊外交战，雅罗斯拉夫直到傍晚才打败佩彻涅格人，他们狼狈逃窜。雅罗斯拉夫兴建大基辅城，修建金门，为索菲亚教堂奠基。”此文是古老的诺夫哥罗德编年史（关于佩彻涅格人的进犯和索菲亚教堂奠基的资料就是由此而来——试比较诺夫哥罗德第一编年史的西诺达尔抄本）和《往年纪事》1037年条几节的结合。《往年纪事》把城市和金门的奠基资料与索菲亚教堂的奠基连在一起。诺夫哥罗德编年史说索菲亚教堂建于1017年，这日期令人怀疑：11世纪的诺夫哥罗德编年史根本不写日子；后来才填上日子，并且常常有错。《往年纪事》上的日期

——1037年较为可能，但也没有完全可靠的根据。1017年修建索菲亚教堂的日子也使15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的编者甚感困惑。诺夫哥罗德第四编年史和索菲亚第一编年史的1037年条，在源于《往年纪事》的文中所有提到索菲亚教堂奠基、城市和金门的修建都加以修改，使其和源于古老的诺夫哥罗德编年史1017年条相吻合——在诺夫哥罗德第四编年史和索菲亚第一编年史中写的"奠基"都改为："建成 基辅城和建成 圣索菲亚教堂。"同样，尼康编年史把佩彻涅格人的进犯说成是1017年也是不真实的：实际上，它发生在索菲亚教堂奠基前的1036年。诺夫哥罗德第一编年史西诺达尔抄本在1017年条说雅罗斯拉夫远征"别列斯季"，实际上这事发生在1022年。

[513] 斯维亚托波尔克娶鲍列斯拉夫之妹为妻，很早就与鲍列斯拉夫有结盟关系。据萨克森编年史家麦尔泽堡的提特马尔（死于1018年）证实，斯维亚托波尔克早在弗拉季米尔在世时就准备求助于鲍列斯拉夫，阴谋推翻自己的父亲（或继父）弗拉季米尔。斯维亚托波尔克、他的妻子和她的忏悔神父——列恩别伦主教全被逮捕。主教死于狱中。斯维亚托波尔克和妻子看来以后处于弗拉季米尔的特殊监护之下，无所事事。（П.戈鲁鲍夫斯基："提特马尔编年史是罗斯史的史料"，《基辅大学通报》，1878年等）

[514] 沃伦城位于古奇瓦河注入西布格河的入口处。

[515] 起源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史，在这句话之后写道：就地杀死了布鲁达将军，打败了其他许多人。把他们双手绑住，鲍列斯拉夫把他们流放到波兰各地（索菲亚第一编年史，还可比较诺夫哥罗德第四编年史等）。看来，被俘虏的人中还有摩西·乌格林，在安东尼传记中对他有详细叙述。这部传记成为编年史家历史资料的来源之一。很可能这些细节正是初始汇编（它们由此而进入诺夫哥罗德编年史）的编者从安东尼传记中取来的（《考证》……第257页及278页）。特维尔汇编也直接提到摩西·乌格林正是在这次战斗中被俘："在那次战斗中，格奥尔基的哥哥摩西·乌格林被俘，格奥尔基在以前和鲍里斯王公一起被杀害……摩西受尽磨难，来到基辅，投奔佩切拉修道院，成了德高望重的修道士，身心修炼有术。佩切拉圣僧传中有关于他的报道。"看来，特维尔汇编的编者这些话正是根据佩切拉圣僧传说的，那里有关于摩西·乌格林在1018年战斗中被俘的报道。

[516] 来源于15世纪30年代诺夫哥罗德一索菲亚汇编的各编年史，在此处补充说："于是登上了弗拉季米尔的宝座。这时，鲍列斯拉夫强占了弗拉季米尔的女儿、雅罗斯拉夫的妹妹普列德斯拉娃为妾。而雅罗斯拉夫带四名勇士逃回诺夫哥罗德"（索菲亚第一编年史，还可比较诺夫哥罗德第四编年史等）。由于鲍列斯拉夫强纳普列德斯拉娃为妾的报道，在那些编年史稍后一些文字中还有下面的补充："鲍列斯拉夫强抢普列德斯拉娃 而逃出基辅……"《往年纪事》中没有上句加重点号的话。看来，诺夫哥罗德编年史中所有这些细节都是从作为史料的初始汇编中得来的，而初始汇编则使用了未留传至今的安东尼传。如同我们所知：基辅佩切拉圣僧传不止一次引用过安东尼传。在安东尼传中谈到了普列德斯拉娃的命运。在鲍里斯的侍从被害之后，摩西·乌格林曾躲藏在普列德斯拉娃处（《考证》……第279页）。麦尔泽堡的提特马尔说，鲍列斯拉夫俘虏了雅罗斯拉夫的九个姐妹，并凌辱了其中的一位。杨·德卢戈什（15世纪）写的波兰史在1018年条也曾模糊地提到普列德斯拉娃的遭遇。众所周知，德卢戈什在写作中曾利用了罗斯编年史。

[517] "我们还想再一决雌雄"，这句话看来是口头上一般的表达法。试比较1068年条基辅人在市民大会上对王公说："主公啊！请发给我们武器和战马吧！我们想再和他们一决雌雄"，或1093年条，基辅人又对王公说："我们想一决雌雄，打到对岸去。"1097年在市民大会上也是这样，基辅人说："请把这些人交出来吧！我们不能为这些人作战，我们只能为你去战斗。"在这里，很有必要指出，在外敌入侵时，人民总是保卫罗斯的首倡者。

[518] 伊帕季编年史说的数目有所不同："每个贵族交80个格里夫纳。"——这里说的是什么贵族？《往年纪事》前面说过：雅罗斯拉夫"带了四名勇士逃回诺夫哥罗德。"C.B.尤什科夫关于这点写道："很清楚，缴纳18个格里夫纳的贵族不是王公的贵族（雅罗斯拉夫丢掉了全部亲兵队，所以当时已没有王公的贵族），而是处于亲兵队组织之外的诺夫哥罗德贵族。看过12世纪的证实材料就不会有任何怀疑：诺夫哥罗德贵族和王公贵族——这是两个不同的封建集团，他们有各自的特殊利益，并且诺夫哥罗德贵族利益常和王公及其贵族的利益相对立"（C.B.尤什科夫：《基辅国家的社会政治制度和法律》，莫斯科1949年版，第242页）。

[519] A.A.沙赫马托夫推测，关于勇者鲍列斯拉夫逃出基辅，编年史家是根据1069年事件写的。此年波兰国王大胆的鲍列斯拉夫在这种

情况下逃离基辅："波兰人分散各地领取薪饷，到处秘密屠杀波兰人；鲍列斯拉夫逃回波兰，逃回到自己的国家。"（《考证》……第439—440页）。然而在此处看到的是编年史家伪造事实，所说没有根据。人民愤怒起来反对波兰武装干涉者是在1018年和1069年，这才是他们逃跑的原因。

[520] 利托河，又名阿利塔河，它注入特鲁别日河。此河为基辅东南的天然界河。

[521] 根据圣经的传说，亚当和夏娃的儿子该隐，杀死了自己的亲弟弟亚伯而触怒了上帝。上帝决定惩罚该隐："你将流落他乡，永远痛苦呻吟和颤抖。"

[522] "双方互相扭打，互相砍杀"——这是古罗斯文学描写战斗场面的一种通常模式（这种形象不止一次地出现在编年史中：在《俄国皇室系谱》中描写库利科沃战役时有它，在"德米特里·伊凡诺维奇大公的生平和演出的讲话"中有它，在"别的传说"中也有它等等）。"血流遍地"也是这样一种模式和用语（详情可参阅：A.C.奥尔洛夫："罗斯军事小说的形式特点"，《古罗斯和历史协会读本》，1902年，卷4，第12页和第21—22页）。

[523] 帕里米的鲍里斯和格列勃读本在此句之后还有下面的详细描述："死伤惨重，雷声震响，你踩我踏，闪电耀眼，大雨倾注，当闪电过处，战士们手中的武器射出道道寒光。出现了很多天使，他们为雅罗斯拉夫助威"。П.И.戈卢鲍夫斯基在研究伊凡尼奇读本中的《为鲍里斯和格列勃祈祷》（《编年史家涅斯托尔的历史读本》卷14，第3分册，基辅1900年版）认为，这是关于阿利塔战役的重要补充资料，然而这资料是编造的。阿利塔战役开始于日出之时（"太阳东升，双方接触"），战斗未必会拖到深夜。关于夜战的这些细节来源很清楚：它是编者从编年史描述1024年的利斯特文战役的帕里米读本中抄来的（"时值深夜，一片漆黑，雷电交加，暴雨滂沱……一场鏖战，闪电亮处，刀光剑影，耀入眼帘。暴风雨加剧，战斗险恶"）。

[524] 拉济维尔编年史第119页的小型彩图上如此描绘着用担架运输伤员的情景：担架很长，两头系在两匹马上，马上坐着骑士，一匹马在前，另一匹马在后。同样方法还用来运送尸体（……常用溜蹄马来运送担架，这样可避免摇晃）。

[525] 这是沃伦公国西布格河上的一个和波兰交界的边境城市，即现今的布列斯特。从斯维亚托波尔克在别列斯季耶还担心追兵这一点可以看出，当时它是罗斯的城市。

[526] A.B.马尔科夫肯定地指出："在波兰和捷克之间"——不是指具体的地点，而是古代一句俗语成语，意思是说"在很远很远的某个地方"。这种俗语成语在阿尔汉格尔斯克省一直保留至今。（"大诺夫哥罗德的诗歌及其在北罗斯的残迹"，《波沙纳文集》，第18卷，哈尔科夫1908年版，第454页）

[527] 编年史家在上面引用的几行文字使斯维亚托波尔克和伊罗德相近似。格奥尔格·哈马托罗斯编年史谈到伊罗德时简直是说同样的话："……公正的判决落在了这个违犯教规、天地不容的伊罗德的头上，他死后将领受罪有应得之痛苦：显然马上露出了他的真容，上帝使他受到致命的创伤，毫无怜悯地置他于死地，被束缚住的他在死后必将忍受无穷的苦痛"。（B.M.伊斯特林：《格奥尔格·哈马托罗斯编年史》，彼得格勒1920年，第215—216页）

[528] 《往年纪事》中这句话讲得不太明白。从12世纪开始的在古文献中闻名的所谓鲍里斯和格列勃的帕里米读本上说的比较清楚（参阅《罗斯编年史全集》第1卷附录，1846年版）："死后他势必在地狱底层永世蒙受苦难"，即他在死后将被囚禁在地狱的底层，永世经受苦难。

[529] 据圣经上的传说，该隐的一位后代——拉麦，他杀了人，后悔地说："如果该隐杀人，遭到7倍的报复，那么我拉麦杀人，就要遭受70倍的报复。"

[530] 据圣经上的传说，亚比米勒是犹太法官耶路巴力的儿子，他在父亲死后杀死了70个自己的兄弟。

[531] 诺夫哥罗德第一编年史西诺达尔抄本在1016年条是这样叙述雅罗斯拉夫和自己的亲兵队结算的情况（这里是把1016年和1019年两次征战合并在一起）："雅罗斯拉夫出兵基辅，登上了自己父亲弗拉季米尔的宝座；开始瓜分胜利果实：官长分10个格里夫纳，普通战士（斯麦尔德）分1个格里夫纳，而诺夫哥罗德人都分得10个格里夫纳，然后全体解散回家。"源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的所有编年史也是这么说的。诺夫哥罗德第一编年史的初级抄本，在这段之

后有下面的报道，它曾引起研究人员的广泛争论："向他们颁布了法典，并制订规章之后，对他们说：'照这个文件执行；这是给你们的抄本，坚决照此办理。'而这就是罗斯法典……"其后接着就是著名的简本罗斯法典。诺夫哥罗德人自己后来经常引用这部《雅罗斯拉夫文献》，作为维彻会议给他们请来的王公和大公与自己关系的基础。不同的研究人员对《雅罗斯拉夫文献》都有各自不同的阐述（Н.И.科斯托马罗夫："封邑维彻制度时期的北俄罗斯的民权"，《历史专著和研究文集》，第3部，第7—8卷，圣彼得堡1904年版，第37—38页；С.М.索洛维约夫：《远古时期以来的俄罗斯史》，"社会利益"出版社，第1册，第3卷，第698—699纵行；А. А.沙赫马托夫：《考证》……第507—508页；М.Н.季霍米罗夫：《罗斯法典研究》，莫斯科—列宁格勒1941年版，第36—39页；Л.В.切列普宁：《14—15世纪俄罗斯封建档案》第1部，莫斯科—列宁格勒1948年版，第245及后几页；以及Л.Т.帕舒托和А.齐明对Л.В.切列普宁著作的评论，《历史问题》杂志，1949年第9期，第119及后几页）。在编年史1019年条的末尾及源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史都有关于地方长官君士坦丁·多勃雷尼奇的报道："君士坦丁当时在诺夫哥罗德，雅罗斯拉夫大公对他大为震怒，把他押到罗斯托夫，第三年把他带到穆罗姆，处死在奥察（即奥卡）河畔"。（索菲亚第一编年史，也可参阅特维尔文集，沃斯克列先编年史，尼康编年史等）

[532] 这是《往年纪事》第一次报道王公得子的消息（伊帕季编年史在952年条报道斯维亚托斯拉夫的出生——放在最后）。编年史家没有报道雅罗斯拉夫（在诺夫哥罗德）生长子伊利亚。我们只是从诺夫哥罗德第一编年史初级抄本及源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的某些编年史混合的（"在诺夫哥罗德"）王公名单中才得知伊利亚。然后在989年条又讲到诺夫哥罗德受洗。那里说："雅罗斯拉夫生儿子伊利亚，让他主政诺夫哥罗德，直至去世。"在名单中还保存有任何编年史中都见不到的相当重要的历史资料。

[533] 源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史在此话后补充说："全部奴隶和牲畜"（索菲亚第一编年史，可比较沃斯克列先编年史、尼康编年史等）。

[534] 苏多米里——波洛茨克公国境内的一条河流。

[535] 源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史两次错误地报道了雅罗斯拉夫战胜勃里亚奇斯拉夫：6528年（1020年）条和6529年条。错误产生的原因是诺夫哥罗德—索菲亚汇编把各种史料和不同的年代网连结在一起。

[536] 源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史补充说："并从他那里夺得很多诺哥罗德的俘虏"（索菲亚第一编年史，也可参阅沃斯克列先编年史、尼康编年史等）。

[537] 源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史在此增加了一段："于是，（雅罗斯拉夫）把勃里亚奇斯拉夫召到自己身边，并赐给他两座城池：乌斯维亚特和维捷勃斯克，并对他说：'你应和我一条心。'这样，勃里亚奇斯拉夫有生的全部日子就和雅罗斯拉夫大公一起作战"（索菲亚第一编年史，同样可参阅沃斯克列先编年史、尼康编年史等）。关于乌斯维亚特和维捷勃斯克城可参阅M.H.吉霍米罗夫著《古罗斯城市》，莫斯科—列宁格勒1949年版，第86—88页。

[538] 在诺夫哥罗德编年史中，雅罗斯拉夫远征别列斯季耶（布列斯特）被放在1017年（正是基辅索菲亚教堂奠基那一年）："雅罗斯拉夫攻打别列斯季耶；基辅圣索菲亚大教堂奠基"（诺夫哥罗德第一编年史西诺达尔抄本等）。

[539] 《伊戈尔远征记》的作者说，鲍扬歌唱"勇敢的姆斯提斯拉夫，姆斯提斯拉夫在卡索克军的阵前宰了列杰佳"（试比较《往年纪事》上说的"当两军相对摆开阵势后"）。可见此事件被描绘在民间史诗中，可是《远征记》和《往年纪事》间类似的表现形式（"宰了"和"在阵前"）使人们推测，《远征记》的作者在此处，如同在其他一些地方一样，表明他熟悉《往年纪事》。在研究著作中吸收了这样一种见解：当今北高加索各族人民的口头文学中还保留着对列杰佳和姆斯提斯拉夫决斗的回忆（可参阅Л.Г.洛帕京斯基关于这方面的著作："列杰佳"，《高加索地区和部落资料集》，卷12，梯弗里斯，1891年，及重新发表的："契尔克斯人传说故事中的特穆塔拉坎的姆斯提斯拉夫和列杰佳"，《巴库大学通报》，巴库1921年版，1，后半部）。但是正如H.C.特鲁别茨卡娅早就指出的（"高加索的列杰佳"，《人种志评论》，1911年，1—2），这种意见纯粹是误解的结果。Г.图尔恰宁也提到了这一点。（"编年史上的列杰佳和契尔克斯的列达德"，《卡巴尔达科学研究所论丛》，纳尔奇克，1947年）

[540] 特穆托罗坎位于黑海岸边，在现今塔曼附近。当特穆托罗坎王公罗斯提斯拉夫·弗拉季米罗维奇安葬在圣母教堂时，在1066年条又一次提到了这座教堂。

[541] 看来，这是编年史家尼康写的，他在1061—1066年曾住在特穆托罗坎（后来，当他和佩切拉编年史编纂工作脱离关系后，又在1073—1074年居住于此）。

[542] 源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史补充说："妇女"，而后面的一句是"把术士抓起来，放逐"，转达的是另一个样："你抓住了杀人犯，他们屠杀妇女，洗劫她们的家园。而你放逐了一批人，处死了另一批人，重新安定了那片国土"（索菲亚第一编年史、特维尔编年史、尼康编年史等）。关于术士们屠杀妇女一事，还可参阅1071年条讲述杨·维沙季奇镇压起义的故事。但是引起公愤的不是普通的妇女，而是那些"有钱人"的妇女。H.H.沃罗宁写道：从这段故事中自然会得出这样一个结论，起义首先是由于苏兹达尔地区居民中内部矛盾所引起的。在伏尔加河老商业区附近的区域矛盾尤为突出。显然，这里存在着一个富裕的上层（有钱的人），他们从当地社会中分离出来；他们把各种谷物和日用食品囤积起来，更加剧了席卷当地的严重的饥荒。雅罗斯拉夫不管当时那里尖锐的封建斗争，马上从诺夫哥罗德发兵，出面保护有钱的人，这表明这一阶层已得到王公政权的庇护，这阶层已是王公政权在地方上的支柱。（H.H.沃罗宁："11世纪的平民起义"，《历史杂志》，1940年第2期，第55页）

[543] 源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史在此处补充说："储存谷物，制造饥荒"（索菲亚第一编年史，亦可比较其他编年史）。这里显然指的是囤积社会储备粮，"高贵的人们"把这些社会储备据为己有，于是起义也就针对他们而来。

[544] 源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史此处补充说："丈夫卖妻子，有的人以切良金为食"（索菲亚第一编年史等）。

[545] 亚昆——是瓦兰人部队的领袖，艾蒙特史诗（萨伽）和基辅佩切拉圣僧传又称他为加康。圣僧传无疑根据的是《往年纪事》："瓦兰国的王公阿弗里坎是盲人 亚昆的兄弟，亚昆率军随雅罗斯拉夫和凶恶的姆斯提斯拉夫作战，败逃时丢掉了自己金丝编织的斗篷 。"亚昆被称为"盲人"显然是一种误解。原词"сьлѣпъ "实际上是"很漂亮"的意

思（因他穿的是金丝织的斗篷），却被误拼为“сь лѣпъ ”（盲人）。基辅佩切拉圣僧传除阿弗里坎外，还提到亚昆的其他亲属。阿弗里坎王公的儿子——希蒙，被亚昆赶出来投奔雅罗斯拉夫，而雅罗斯拉夫收留了他，“为此，接纳并把他给了自己儿子弗谢沃洛德。他在弗谢沃洛德那里年龄最大；他从弗谢沃洛德那里接受了政权”。希蒙的儿子格奥尔基是长手尤里的监护养育者，后来晋升为苏兹达尔国的千人长。编年史提到亚昆在战场上扔掉自己那件引人注目的衣服，这是编年史家在嘲笑瓦兰人亲兵队的首领。试比较尼康编年史关于尤里·弗谢沃洛多维奇和雅罗斯拉夫·弗谢沃洛多维奇在1216年从利皮茨战场逃跑的叙述：“尤里王公只穿一件衬衫逃回到弗拉基米尔，他的兄弟雅罗斯拉夫王公也是穿一件衬衫，累死了3匹马，坐上第4匹马才逃跑回弗拉基米尔城。”但是还应指出“луда”这个词也有各种译法：斗篷、外衣、面罩、头盔和铠甲。（H.M.卡拉姆津：《俄罗斯国家历史》，卷2，注27；И.И.斯列兹涅夫斯基：《古俄语词典的素材》，卷2，第49页；A.A.沙赫马托夫：《考证》……第646页；A.E.克雷姆斯基：《古基辅的方言》，科学院俄罗斯语言文学学部，卷11，第3分册，第396页）

[546] 源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史在此处后，补充说：“时值秋季，两军遭遇。”接着在“夜间”两字后，补充说：“雷雨之夜”；在“向他们发起进攻”这句话之后，补充说：“我们会有好处的”；“兵刃在闪电中发出道道寒光”后，补充说：“雷电闪闪，刀剑匆匆，相互拼命撕杀”；在“亚昆败走海外”后，又加上一句：“在那里去世”（试比较索菲亚第一编年史、沃斯克列先编年史、特维尔编年史等）。所有这些补充不能简单地解释为后期编年史家所编造的。这一系列的补充显然是取材于诺夫哥罗德某一本古编年史。

[547] 这里指的是谢维里安人的民兵。后来，姆斯提斯拉夫高兴的是他的常备军（亲兵队）完好无损，而死伤的只是谢维里安人和雅罗斯拉夫的瓦兰人（可参阅后面，姆斯提斯拉夫说：“谁能不为之高兴呢？你们看，这里躺着的是谢维里安人，那里躺着的是瓦兰人，可我自己的亲兵队完好无损”）。

[548] 源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史补充说：“在那里去世”。（索菲亚第一编年史，可比较特维尔编年史、沃斯克列先编年史等）

[549] 别尔兹一索罗卡河（西布格河的支流）河畔的一座城市，在加利奇一沃伦州。

[550] 后期的编年史补充道："以自己的名字命名。"确实，雅罗斯拉夫的教名是格奥尔基（即尤里）。尤里耶夫城后来又改名为杰尔普特，即现在的塔尔图城，它位于楚德湖西岸，昂鲍日河（埃姆巴赫河）河畔。在南方，雅罗斯拉夫又建了另一座尤里耶夫城，它位于罗斯河（第聂伯河支流）河畔。源于15世纪30年代诺夫哥罗德一索菲亚汇编的后期各编年史，在报道雅罗斯拉夫远征楚德地区之后，还有下面一段话，显然来自于古文献："来到诺夫哥罗德，选送上层和神父的孩子300名攻读经书。同年，诺夫哥罗德的大主教阿金去世，他的弟子叶弗列姆给我们任教"（索菲亚第一编年史，试比较特维尔编年史、尼康编年史等）。A.A.沙赫马托夫写的"他给我们任教"一句可能来自11世纪中叶的汇编。很明白，汇编的作者想起了自己和自己同时代的人（《考证》……第217页）。A.A.沙赫马托夫的前人也是这样解释的，但是，这里的"我们"也可泛指诺夫哥罗德人，不一定就是阿金的同时代人（"ны"，我们，即诺夫哥罗德人），况且阿金此处被称为大主教，而诺夫哥罗德只在12世纪尼方特时代才有大主教。（此事可参阅：Д.利哈乔夫："索菲亚年鉴和1136年诺夫哥罗德的政变"，《历史论丛》，№25，1948年，第248页）

[551] 在基辅佩切拉圣僧传中在《关于圣摩西·乌格林》的故事中也谈到了此次叛乱。这次叛乱杀死了折磨摩西的女主人，释放了摩西："上帝很快使自己的奴隶得以复仇。在一个灾难的夜晚，鲍列斯拉夫不幸去世，在整个波兰国土上爆发了大规模的叛乱，起义的人群杀死自己的主教、自己的贵族，这在编年史中都有记载。此时也杀了那位主妇……"关于此次叛乱，在涅斯托尔的狄奥多西传中也有叙述，书中提到伊兹亚斯拉夫·雅罗斯拉维奇的夫人（波兰国王卡西米尔的女儿）说："在我们国土发生这场叛乱；有些逃跑的人给修士带来灾难，在那个国家给他们做出了诸多坏事。"波兰国王鲍列斯拉夫一世死于1025年4月3日。编年史家把整个这段文字都放在1030年条，看来，这是由于叛乱发生在这一年。实际上根据波兰史料得知，1031年波兰国王梅什科因起义而被迫逃亡外地。另一次起义发生在1034年，是在波兰国王卡西米尔幼年时期。看来，编年史家和圣僧传的编者指的是1030年的起义。实际上，按圣僧传的材料，摩西"5年被俘受监禁，6年受尽精神折磨"（别尔先抄本说是这样，卡西安版本则是另一样）。就是说一共11年，他在被

俘的第12年才从波兰解放出来。按圣僧传材料，摩西是和智者雅罗斯拉夫的姐妹一起于1018年被俘的。这样看来，摩西是由于1030年的叛乱才从俘虏中得救的。根据卡西安第二版本的材料，摩西于1031年回到基辅。但是，《往年纪事》为什么一定要提及波兰史的这些事件呢？A.A.沙赫马托夫不无根据地证实，编年史家作为历史资料使用的是现在已失传，但在13世纪是众所周知的安东尼传记，在传记中正如我们根据基辅佩切拉圣僧传（在那里曾使用过安东尼传记的材料）对此所能推断的那样，有摩西·乌格林的全部身世。（《考证》……第257等页）

[552] 罗斯河——第聂伯河与草原交界处右岸的支流。编年史在11世纪后半叶提到罗斯河流域有下列城市：尤里耶夫（1095年条）、拉斯托维茨（1071年条）、亚京（涅亚京；1071年条）、托尔切斯克（1093年条等）。16世纪特维尔编年史提供的一些资料非常重要，因为它使用了迄今失传的诺夫哥罗德编年史的古抄本，接近于西诺达尔抄本（但有时更准确），从中我们可以找到有关雅罗斯拉夫建立的那些城市的重要报道："科尔松，特列波利。"源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史在这句话之后写道："此时，乌列普从诺夫哥罗德进军'铁门'，可还是很少人能到达那里"（索菲亚第一编年史，还可比较其他编年史）。"铁门"是尤格拉州的天然界线（H.巴尔索夫：《俄罗斯史地词典素材》，华沙1865年版，第73页）。根据萨维利耶夫《伊斯兰的古钱学》对编年史的这一报道作如下的注释："在沃洛格达省的东部，在塞索拉河右岸，离塞索拉河河口80俄里处有一个沃德恰村，在它不远的地方有一座天然界线，当地居民至今仍称之为城镇（караль）和铁门"。当地传说和考古发掘认为，此"铁门"与编年史上说的"铁门"有很大的可能就是同一件事。

[553] 姆斯提斯拉夫·弗拉季米罗维奇死后无嗣，他的儿子叶夫斯塔菲在他之前已死（1033年）。

[554] 日佳塔——全名为日季斯拉夫，他的教名为卢卡。卢卡·日佳塔（死于1060年或1061年10月15日）是诺夫哥罗德的第二任主教，他是主教伊奥阿基姆（又名叶弗列姆，没有被授予主教的教职）的继任者。他著有《致僧团的教谕》，留传于世的有几种抄本……

[555] 编年史家在谈到雅罗斯拉夫得子时（1020年、1024年、1027年、1030年等条），一般都加上"把他命名为"什么名字。而维亚切

斯拉夫出世时，正值雅罗斯拉夫不在家，所以编年史家在这里说“称为”什么名字。

[556] 基辅的索菲亚教堂1037年奠基。这些话未必在教堂奠基后就能写。看来，这些话属于11世纪后半叶编年史家的手笔。

[557] 谢托姆利河是基辅近郊的一条小河。

[558] 这里说的是雅罗斯拉夫建造的所谓“雅罗斯拉夫城”，雅罗斯拉夫把老的“弗拉季米尔城”扩建，而大大扩展了基辅城。后来的一位研究人员M.K.卡尔格尔关于这座雅罗斯拉夫的基辅城这样写道：“众所周知，雅罗斯拉夫新城大大扩展了‘弗拉季米尔城’的地域，比老城的面积增大了许多倍。索菲亚大教堂应是新城的建筑主体，它和城市新的防御工程建设同时进行。……南面的金门成为全城的正门，城市的主要入口。在编年史和雅罗斯拉夫关于大兴土木的训诫编中特别提及这座金门。雅罗斯拉夫只在该城门上修建了城门上的庙堂。大量的古基辅传说正是和这座城门有联系。正是在这座金门前基辅人多次举行隆重的接待仪式。那些不速之客正是处心积虑地想进入这座城门，他们想通过金门进城以显示自己对基辅的胜利。雅罗斯拉夫的所有主要建筑都在城市南部展开，在金门和索菲亚大教堂之间”（M.K.卡尔格尔：“从考古发掘中研究雅罗斯拉夫城市的建筑群”，1949年6月18日在苏联科学院物质文化史研究所列宁格勒分院会议上宣读的报告摘要）。索菲亚大教堂保留至今，不过已面目全非；金门只剩下现在精心保护的遗迹。11世纪的教堂残迹至少已有三座被挖掘出来。只有一处残迹群较有把握地确定为雅罗斯拉夫兴建的格奥尔基教堂的废墟。1833年在弗拉季米尔大街和伊丽娜大街的拐角处首次挖掘出来的教堂遗迹。“后来被永久定名为伊丽娜教堂，采用这个名称只是由于传统的原因。”（M.K.卡尔格尔，同上）。这就是为什么“基辅的雅罗斯拉夫城，就其城市建设规划的宏伟壮丽、总体建筑结构的完整而言，实在令人惊叹，可现今只能在图上显示或作复原模型描述”（M.K.卡尔格尔，同上）。不言而喻，1037年这一条谈到雅罗斯拉夫大兴土木的业绩，决不是一年（1037年）完成的，至少是在他执政的10—15年期间作出的。仅仅索菲亚大教堂的贵金属镶嵌和壁画装饰工程就得花不少时间。很明显，编年史这一条只是概括地讲述了雅罗斯拉夫在基辅执政的所有年间的建筑活动。这里也概括讲述了他的兴教活动。我们看到对雅罗斯拉夫的颂扬在很多方面都达到了对弗拉季米尔颂扬的程度。把这段放在1037年条无疑是后期之作。看来，它成为我假想的《基督教最初在罗斯传播的故事》的结尾部分，它不带年谱

（《罗斯编年史》，莫斯科—列宁格勒1947年版，第58等页）。不清楚的是它根据歌颂中提到的哪一件事才安排在1037年条。有一个训诫性的故事。“关于在圣索菲亚教堂大门前为基辅格奥尔基教堂举行祓除仪式的传说。”从此传说中得知此仪式是总主教伊拉里昂主持的，因此此事不会早于伊拉里昂被任命为总主教的1051年。这一“传说”在1117年姆斯提斯拉夫福音书的日历上已提及。因此这一“传说”的古老性是毫无疑议的。这一“传说”证明提到格奥尔基教堂来赞颂雅罗斯拉夫这一段是在1051年后写的，只是增补了“基督教最初传播的故事”。格奥尔基教堂是为雅罗斯拉夫的“天使”修建的（因为雅罗斯拉夫的教名是格奥尔基），而伊丽娜教堂是为雅罗斯拉夫妻子伊丽娜的“天使”兴建的。

[559] 此年条开始说：“雅罗斯拉夫奠基了一座大城市……还为教堂奠基”，但在源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史中，“奠基”一词变为“建成”（见索菲亚第一编年史等），这是由于该编年史在1017年条这一组中已报道过城市（城墙）和索菲亚大教堂的奠基。

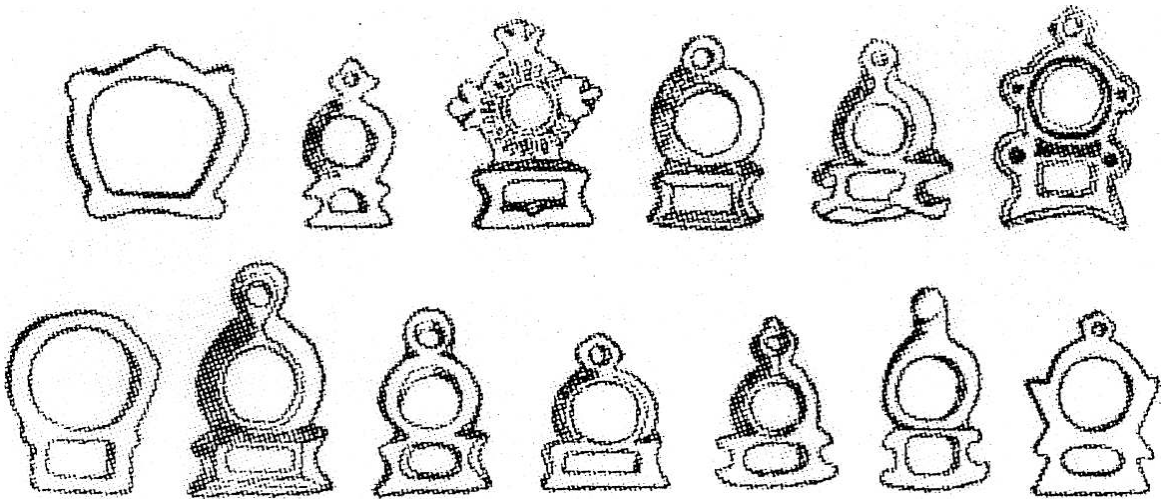

10—13世纪青铜书扣（Г.Ф.科尔祖希娜绘制）

[560] 这里指出的是智者雅罗斯拉夫在索菲亚大教堂开办的特殊翻译学校。看来，那里的译员都是弗拉季米尔命令选送学习的“优秀上层”的那些孩子。古罗斯文献的科学研究发现了越来越多的11世纪的译作，它们是由罗斯译者直接从希腊文译成俄文的。这些译作有格奥尔格·哈马托罗斯编年史、辛克尔编年史、约瑟夫·弗拉维的力作《古犹太战争史》，这些译文语言丰富、译法灵活。还有科西莫·英季科普洛夫译

的《基督教的地形学》、《亚历山大里亚》、《阿基尔·普列莫德龙纪事录》、《瓦西里新传》等等。这种勃然兴起的翻译活动是雅罗斯拉夫统治时期引以为特征的文学高涨的一种表现。在11世纪前半叶已开始编年史的编纂工作，写下了第一批罗斯圣僧传，编辑了杰出的演讲作品集（例如我们邀来的伊拉里昂总主教的充满爱国主义激情的《教规和神恩讲话》）。

[561] 试比较基辅佩切拉修道院的圣僧传（圣彼得堡1911年版，第198—199页），关于格雷戈里修士的故事。格雷戈里修士是狄奥多西同时代的人。他能够"用禁止的祷文"驱赶"渎神的精灵"，由此"宿敌"（即恶魔）"难以忍受被他驱赶的苦楚"，"唆使坏人去偷"格雷戈里的"东西"，可是在他那里"除了经书以外，没有什么好偷的"。于是，有一天夜里小偷潜入他的小居室，开始等他出去做早祷。可是格雷戈里已发现了他们，他求上帝让他们都睡觉，他们一觉就睡了五天五夜，当他们醒来时，已饿得走不动道了。格雷戈里喂饱了他们，把他们放走了。但这事被基辅城"行政长官"知道了，他把小偷抓起来，开始严刑拷打（行政长官"开始折磨小偷"）。格雷戈里得知小偷因他而遭难，心里很难受，他来到长官府，赠送给他一些自己的经书，这才"放了"小偷。格雷戈里把自己其他经书卖了，所得之钱发给穷人，他解释说："这样做是为了再不会有人受蒙骗来偷书而遭不幸。"这事的发生不会晚于1093年（格雷戈里是在狄奥多西活着时被接收到修道院的，即在1074年前；格雷戈里是按罗斯提斯拉夫·弗谢沃洛多维奇王公的命令被溺死在第聂伯河，而罗斯提斯拉夫自己在此后不久于1093年在横渡斯图格纳河时也淹死了）。这样，在智者雅罗斯拉夫死（1054年）后不到40年，书成为自由市场上流通的物品，而在雅罗斯拉夫时代，书只是王宫的财产，从王宫分赠给各教堂。到了此时，书可以从个人珍藏中偷来，并很容易把它变卖。个人不仅指神职人员，也有不是当官的封建主（小偷正是可以用书从基辅行政长官手中赎出）。（——Б.А.罗马诺夫注）

[562] 源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史对此条有较详细的记载："雅罗斯拉夫大公春季去基辅，冬季出征雅特维亚格，但未能取胜。"雅特维亚格是立陶宛人部落。

[563] 这里显然是编年史家的一个错误：圣母教堂（什一教堂）在此以前50年就已举行过净化仪式（参阅编年史989年条）。看来，这里说的是1037年奠基的基辅索菲亚教堂的净化仪式。索菲亚大教堂的净化仪式正是在成立罗斯总教区的时候。第一任总主教是希腊人狄奥佩姆

普特，他隶属于君士坦丁堡大牧首。索菲亚大教堂（而不是什一圣母教堂）在后来成为总主教区的教堂。在《训诫集》中，基辅的索菲亚大教堂举行净化仪式是在11月4日，而诺夫哥罗德第三编年史上说是11月27日。

[564] 源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史更详细地叙述了弗拉季米尔远征拜占庭，特别是在"很多兵"之后补充说："瓦兰人、罗斯人"（索菲亚第一编年史等）。在这方面还可参阅下面的注释。

[565] 此文稍后就会发现委任的将军不是维沙塔，而是伊凡·特沃里米里奇："雅罗斯拉夫的将军伊凡·特沃里米里奇把王公接到自己的战船上。"看来，编年史在讲述弗拉季米尔·雅罗斯拉维奇远征拜占庭时有两种史料来源：以前的编年史叙述（那里说的将军是伊凡·特沃里米里奇）和口头流传的扬·维沙季奇的故事（故事的主人公是扬的父亲——维沙塔）。请参阅《维沙塔是扬的父亲》：因此编年史家更熟悉的是扬，而不是维沙塔；编年史家在1106年条谈到过扬："我从他那里听到很多故事，并把它撰写到这部编年史里"（编年史家从口头流传的故事中汲取的不止是一种资料：Д.利哈乔夫："《往年纪事》中的口头编年史"，《历史论丛》，1945年第17期）。

[566] 这里不明白，为什么《往年纪事》要记述远征中间阶段的情节——多瑙河，而对那里扎营情节却只字未提。然而，源于15世纪30时代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史，在讲述弗拉季米尔远征时使用了古时的详细资料，显然那些资料被《往年纪事》删掉了。这些详细材料解释了为什么《往年纪事》会单独提一下多瑙河："弗拉季米尔乘船前往帝都，通过了石滩，进入多瑙河。罗斯人对弗拉季米尔说：'咱们从这里上岸吧'，而瓦兰人说：'还是进军帝都为好'。弗拉季米尔听从了瓦兰人的主意，带兵从多瑙河出海向帝都进发。希腊人得知敌军已出海，就开始往海里扔基督盖布和圣僧的干尸。上帝震怒使雷电齐鸣。海浪翻滚，一场大风暴袭卷船只，许多战船被撞毁，瓦兰人调头逃窜"（索菲亚第一编年史等）。看来，这段故事来自早于《往年纪事》的初始汇编。从这段故事中可以看出，罗斯人和瓦兰人有矛盾（与此同时，把失败的罪过全都推到了瓦兰人的头上）。这种对立关系对"罗斯人"一词的古老意义至关重要（这个问题不知为什么没有引起作者们的注意），因为这一对立关系表明在初始汇编中瓦兰人不称为罗斯人，罗斯人也不称为瓦兰人。和初始汇编相比，《往年纪事》对弗拉季米尔远征

的说法则不同，这显然是因为《往年纪事》的作者想抹掉罗斯人和瓦兰人这一对立关系，这和他所持的罗斯人起源于瓦兰人的观点是相矛盾的。A.A.沙赫马托夫对此则另有解释（《考证》……第226等页）。

[567] 源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史补充说："光着身子站在岸上。"在下面这句话"王公亲兵队中谁也不愿和他们一起走"之后补充说："可维沙塔是将军，他见到自己的亲兵队都站着不动，就说：我不去见雅罗斯拉夫"（索菲亚第一编年史等），接着就和《往年纪事》一样："于是他下船……"

[568] 编年史讲到此处，出现了明显的前后不连贯的现象，这是由于它同时取材于两种不同的史料：早先的编年史故事和扬·维沙季奇的口头故事（见前注565）。一方面说被抛到岸上的弗拉季米尔士兵坐上船，回到了罗斯，而另一方面又说那些被抛到岸上的士兵原来并没有被弗拉季米尔所收留，他们当了希腊人的俘虏："抓住了维沙塔和被抛到岸上的士兵，把他们押送到帝都。很多罗斯人被挖掉了双眼。"看来以前的编年史故事说暴风雨打翻了罗斯的战船，一部分士兵被抛到岸上，弗拉季米尔幸存下来的另一部分战船在海战中打败了希腊人的追兵，收留下被抛在岸上的士兵，返回罗斯。而扬的故事说，当时谁也不愿意和那些被抛在岸上想回罗斯的亲兵队士兵在一起，只有扬的父亲维沙塔一个人自告奋勇地留下来和他们在一起。维沙塔此时说出了一句豪言壮语："如果我能活下来，和他们在一起；如果牺牲，就和亲兵队在一起。"希腊人抓住"被抛到岸上"的罗斯兵，按一般对造反者的同样刑罚处理：他们都被整瞎了。瞎了眼的维沙塔大约过了三年的被俘生涯，然后被放回去见雅罗斯拉夫。

[569] 尼康编年史说："他（即维沙塔）和很多罗斯人的眼睛都被弄瞎了。"后来我们可以见到维沙塔是和编年史家尼康很相近的人。尼康从维沙塔那里汲取了不少的资料。从捷列鲍夫利的瓦西里科的经历中（见《往年纪事》1097年条）明显表明，在古罗斯眼瞎对政治活动已不是不可克服的障碍。

[570] 源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编各编年史，接着讲述了雅罗斯拉夫发兵征讨马左维亚人，编年史把它和卡西米尔与雅罗斯拉夫妹妹的联姻直接相联系："是年秋，雅罗斯拉夫把自己的妹妹许配给卡西米尔。同年，莫伊斯拉夫得罪了卡西米尔。雅罗斯拉夫两次从水路征讨马左维亚人，他对卡西米尔说：'你的父亲鲍列斯拉夫战胜我

们时，抓了我们的人，现在就作为彩礼还给我们吧。’卡西米尔集中了800名被抓来的罗斯俘虏，不算妇女和儿童，作为彩礼遣返给自己的内兄雅罗斯拉夫，卡西米尔又把自己的妹妹许配给雅罗斯拉夫的儿子伊兹亚斯拉夫。”（索菲亚第一编年史，可比较诺夫哥罗德第四编年史等）。然而《往年纪事》把雅罗斯拉夫对马左维亚人用兵放在1047年条，丝毫没有把这一事件和卡西米尔的婚事联系起来。然而这一联系看来是不容怀疑的：正是联姻关系才使雅罗斯拉夫出兵帮助卡西米尔去打马左维亚人的莫伊斯拉夫，反过来，卡西米尔给雅罗斯拉夫的那么贵重的彩礼（800名俘虏，还不算妇女和儿童）也和雅罗斯拉夫的支援分不开。源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史也在1047年条报道了雅罗斯拉夫兵伐马左维亚（这和《往年纪事》相同），但应指出这里说的是“第3次”。这“第3次”在那些编年史中显然指的是在1043年对马左维亚的远征：“雅罗斯拉夫两次从水路征讨马左维亚。”但是雅罗斯拉夫在同一年（1043年）未必能两次出征马左维亚。很可能最初这里写的是“2”字，说的是雅罗斯拉夫第2次进军马左维亚。实际上，他第一次攻打马左维亚人是在1041年（见《往年纪事》前述）。雅罗斯拉夫究竟几次出征马左维亚，又是在哪几年呢？1041年的远征是毋庸置疑的。第2次是作为亲戚对卡西米尔的支援。初始汇编的编者因而把它直接放在卡西米尔娶雅罗斯拉夫之妹为妻之后，并把这些都放在同一年（1043年），而不理会出征的实际日期。这一报道就从这里由初始汇编以这种形式进入诺夫哥罗德编年史，因为它使用了这初始汇编的史料。但是，《往年纪事》的编者发现远征不是在1043年，而是在1047年，就把雅罗斯拉夫远征改在1047年条，而诺夫哥罗德编年史在编纂时既用了初始汇编的材料，也用了《往年纪事》的材料。这就产生了把雅罗斯拉夫的同一次远征说成了两次：一次在1043年（根据初始汇编），第2次是在1047年（根据《往年纪事》）。这样在编年史中就出现了雅罗斯拉夫3次出征马左维亚。就因为表达“2”字产生的这一普普通通的错误（把“второе”“第2次”理解成“дважды”“两次”），在诺夫哥罗德的各编年史中又造成了一次远征。从此看来，远征过两次：1041年和1047年，既不是3次，也不是4次（《考证》上的观点略有差异……第282页）。我们还要指出，前面所引的编年史中雅罗斯拉夫对卡西米尔说的那段话有一个错误：“你父亲鲍列斯拉夫战胜我们的时候。”鲍列斯拉夫不是卡西米尔的父亲，而是祖父。嫁给卡西米尔的雅罗斯拉夫的妹妹在波兰史料中称为：玛丽娅·多勃罗涅加。

[571] 源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史有下列报道："雅罗斯拉夫出兵征讨立陶宛，而到春天开始修建诺夫哥罗德并把它建成"（索菲亚第一编年史等）。这里的"开始修建诺夫哥罗德"应理解为"修石砌城墙"。诺夫哥罗德第三编年史对此有所解释："在索菲亚教堂一侧修建石头城。"

[572] 这里指的是基辅什一圣母教堂。但是在许多后期的编年史（索菲亚第一编年史、沃斯克列先编年史、尼康编年史等）中"在圣母教堂"这句话后错误地加上"在弗拉基米尔城"（指弗拉基米尔·扎列斯基城），而尼康编年史在"弗拉基米尔城"后又附加了下面一段解释："那是使整个罗斯大地接受洗礼的弗拉季米尔公亲自建造的。"在这里不难看出，在后期编年史中反映了15—16世纪莫斯科政界的思想，莫斯科政界力图强调弗拉基米尔城及其庇护圣地——乌斯平斯基大教堂的意义（实际上，它是由安德列·鲍戈柳勃斯基于1158—1161年修建的）。

[573] 这些话是弗谢斯拉夫死的1101年前写下的，但是这事情看来也不是1044年后马上记下的。关于这段记录的后期性质也可从身份的确定上看出来：勃里亚奇斯拉夫·伊兹亚斯拉维奇是"弗谢斯拉夫的父亲"。

[574] 我们在诺夫哥罗德第一编年史的西诺达尔抄本见到关于这次奠基的更详细的材料："3月15日，礼拜六，早上3点晨祷时，圣索菲亚大教堂起火被焚。弗拉季米尔公决定重建，于同年为诺夫哥罗德的圣索菲亚大教堂奠基。"这样，照西诺达尔抄本的说法，弗拉季米尔·雅罗斯拉维奇是在木结构教堂烧毁后兴建了石结构索菲亚教堂。实际上，诺夫哥罗德第四编年史、索菲亚第一编年史都明白地说：木结构的索菲亚教堂是在石结构索菲亚教堂奠基后4年——1049年3月4日才被焚毁的，它是在诺夫哥罗德的杰季涅茨的另一处地方：即后来1167年索特科·斯梅季尼奇修建鲍里斯和格列勃教堂的地方（参阅索菲亚第一编年史和诺夫哥罗德第四编年史的1049年条和1167年条）。然而，西诺达尔抄本的错误是很明显的：1045年3月15日根本不是礼拜六。西诺达尔抄本此段的编者用自己当时惯常的联想：石结构教堂一定是在木结构教堂烧毁后的地方重建。索菲亚第一编年史和诺夫哥罗德第四编年史的报道就较为准确：1049年的3月4日正是礼拜六。

[575] 源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史在此年条有下列报道："3月4日，礼拜六，圣索菲亚教堂被焚毁。该教堂

庄严华丽，位于皮斯库普利街的尽头，沃尔霍夫山丘上，即现今索特科修建的石结构的鲍里斯一格列勃教堂的地方”（索菲亚第一编年史等）。在诺夫哥罗德第一编年史西诺达尔抄本的6553年（1045年）条对圣索菲亚教堂火灾的报道则有所不同（见上注）。

[576] 诺夫哥罗德第一编年史的西诺达尔抄本在此年条还有下列报道：“斯维亚托波尔克（斯维亚托波尔克·伊兹亚斯拉维奇）出生。”诺夫哥罗德第一编年史初级抄本此处还谈到诺夫哥罗德一索菲亚教堂举行净化仪式：“遵照雅罗斯拉夫王公、他的儿子弗拉季米尔及大主教卢卡的旨令，建成了诺夫哥罗德圣索菲亚教堂。”源于15世纪30年代诺夫哥罗德一索菲亚汇编的其他编年史及索菲亚第一编年史还更准确地报道了净化仪式的日子：“在圣洁十字架节的时候”，即9月14日。

[577] 这里说的是雅罗斯拉夫·弗拉季米罗维奇的夫人——伊丽娜·英基格尔达，她是瑞典国王奥拉夫的女儿。英基格尔达是埃蒙多弗史诗中的一位主要人物，这部著作讲的是雅罗斯拉夫宫廷内的诺曼人。伊丽娜死在诺夫哥罗德（试比较诺夫哥罗德第一编年史1439年条关于诺夫哥罗德索菲亚教堂的伊丽娜灵柩：“是年，大主教叶乌菲米给弗拉季米尔大公之孙弗拉季米尔公的灵柩镀金并上册，同样也给他的母亲的灵柩上册并披上盖棺布，把他们的平常纪念日定为每年10月4日”）。源于15世纪30年代诺夫哥罗德一索菲亚汇编的各编年史准确记载了伊丽娜去世的日期是2月10日（索菲亚第一编年史、沃斯克列先编年史、特维尔编年史、尼康编年史等；索菲亚第一编年史有些抄本说是2月14日；伊帕季编年史说是“2月10日”看来是后期收入编年史的）。

[578] 在15世纪以前，罗斯的总主教一般都由君士坦丁堡大牧首在君士坦丁堡任命。智者雅罗斯拉夫为罗斯教会脱离拜占庭独立而斗争，他任命伊拉里昂为总主教，推翻了拜占庭教会的规定，只召集罗斯各主教大会来核准自己的选择。第二次类似的情况只是在12世纪，克利缅特·斯莫利亚季奇以类似方式被任命为罗斯的总主教。尼康编年史这样来解释雅罗斯拉夫的行为：“雅罗斯拉夫是弗拉季米尔的儿子，斯维亚托斯拉夫的孙子，他和希腊不和，敌视希腊。雅罗斯拉夫召集自己罗斯的主教开会，按照神圣规则和圣徒章程来谋划：第一条圣徒规则是2至3位主教选一名统一的主教，按此神圣的规则和圣徒的章程，这些主教推选出罗斯人伊拉里昂为基辅和全罗斯国家的总主教，他不脱离东正教大牧首和希腊圣洁教规，独立行事，但保持当时那种敌视和虚伪关系。”雅罗斯拉夫选中伊拉里昂不是偶然的。首先这是一位罗斯人

（“русин”；然而，希腊人极力想要委派自己的希腊人来担任罗斯的总主教），又是一位天才的布道者，他在自己的名著《教规和神恩讲话》中热忱宣传罗斯人民和罗斯教会的平等权利。

[579] 别列斯托沃村是王公的村，离基辅不远，位于佩切拉修道院附近。

[580] 还可以比较后面说的：“在老修道院下面的洞穴里至今还有这些斗室”；“挖了一个山洞，这洞穴现在就在新的修道院下面”。这些话不会早于1073—1074年写的，因为按《狄奥多西传》记载：新修道院是在此年间建成的。

[581] 柳别奇——离切尔尼戈夫不远的一座城市，它位于“从瓦兰人到希腊人”的通道上。

[582] 这里显然漏掉了俗名叫安东尼的人。A.A.沙赫马托夫推测这是由于取材于不同的史料（原初的故事和安东尼传），因而出现了缺漏：编年史家在别的一些地方当他没有把握确定某一史料时，也有类似的疏漏现象（《考证》……第269页）。苏兹达尔的佩列亚斯拉夫利编年史家（莫斯科，1851年，第45页）称俗名安东尼为安季普，但此说是否准确难以肯定。

[583] 圣山——阿托斯山，它是南马其顿的拜占庭僧侣隐修的主要中心。阿托斯山许多修道院都建于哈尔基顿半岛的东岬。阿托斯山的僧侣隐修地，形成的准确时间不得而知。关于阿托斯山修道院的最早报道是在7世纪末。应该指出，早在11世纪前半叶罗斯在阿托斯山已有自己的修道院（克西卢尔加修道院，即“木结构”修道院或别的罗斯修道院），还有一座乌斯平斯基教堂。这座修道院早在11世纪30年代就已闻名，但是它建立的时间还要早，在一份日期为1016年2月的圣山文件的签名中可以看出：“修道士格拉西姆、罗斯修道院院长、受圣宠的神父，特此亲笔签字”（Actes de Lavra，ed.par G.Rouillard et P.Gollomp，I，Paris，1937，№ 18，第51—52页）。在科穆宁王朝阿列克塞一世皇帝（死于1118年）执政时期在阿托斯山的罗斯修道士达到鼎盛时期。从1169年起罗斯人在阿托斯山控制了潘特列蒙大修道院（详细可参阅：Б.莫申：《阿托斯山的罗斯人》，“Byzantio№slavica”IX，1，布拉格，1947年）。据猜测，安东尼削发地点在格鲁吉亚的伊维尔修道院。（卡里昂：《伊维利亚在罗斯文化史上的作用》）

[584] 根据基辅—佩切拉圣僧传记载，安东尼住的不是伊拉里昂挖的山洞，而是瓦兰人挖的山洞："他发现了山洞，住了进去，此洞原为瓦兰人所挖"（可参阅基辅—佩切拉圣僧传的卡西安第2版本，其中有"《佩切拉修道院为何得名》故事的作者涅斯托尔修士的住处"）。在基辅—佩切拉圣僧传的另一处（"关于圣父狄奥多尔和瓦西里"）说，瓦兰人挖此洞是为了做仓库："圣安东尼传说，那是瓦兰人储藏拉丁器皿的仓库，因此该洞穴至今还被称为瓦兰山洞。"关于瓦兰山洞可参阅：И.马雷舍夫斯基《基督教在基辅发展初期的瓦兰人》，基辅1887年版，第24—25页。

[585] 安东尼死于1072年或1073年。因此安东尼"挖洞"是在1032年或1033年。但是这和下一事实发生矛盾：按涅斯托尔写的《狄奥多西传》中说，安东尼任命瓦尔拉姆为第一位修道院长是在伊兹亚斯拉夫·雅罗斯拉维奇执政时期，因而应是在1054年之后；试比较上述编年史中这样一句话："伊兹亚斯拉夫得知安东尼的生活状况，就带上自己的亲兵队来请他为自己祝福和祈祷。"可是，根据基辅—佩切拉圣僧传的说法，基辅—佩切拉修道院建于智者雅罗斯拉夫执政时期。A.A.沙赫马托夫力图搞清史料中复杂的矛盾情况，可资参考。（《考证》……第257等页，特别是第269—275页）

[586] 涅斯托尔写的《狄奥多西传》说，基辅—佩切拉修道院的圣母升天大教堂建于6570年（1062年），它不是像编年史所说的那样由修道院院长瓦尔拉姆所建，而是狄奥多西所建："伟大的狄奥多西当时选好了一块净地，离山洞不远，他想这是修建修道院的理想地方……时过不久就在那地方为至高无上的圣母和圣洁的玛丽亚建起了一座教堂，并修了四面的围墙和许多斗室，于是在6570年和师兄弟们住了进去。"基辅—佩切拉修道院的圣母升天大教堂在被法西斯强盗毁坏前是基辅11世纪的一座最杰出的建筑典范。罗斯的许多城市和修道院都按荣誉大教堂（圣母升天大教堂）的样式修建了其他圣母升天教堂。

[587] 伊兹亚斯拉夫所建的圣德米特里修道院位于何处，现今其准确地点已不得而知，但是近来出现了多次讨论，有人认为在基辅不久以前还一直以米哈伊尔金顶修道院著称的建筑，原来是伊兹亚斯拉夫建造的德米特里大教堂。特别是M.K.卡尔格尔持这一观点。他仔细地研究了古基辅的地形，教堂建筑技术的特点和位置，还研究了它镶嵌细工的题材和风格，得出了这一结论。伊兹亚斯拉夫·雅罗斯拉维奇的儿子—雅罗波尔克·伊兹亚斯拉维奇王公于1108年建造的米哈伊尔大天使教堂，

曾是在父亲建造的修道院附近，看来它在蒙古占领基辅时被毁，后来在基辅的废墟上重建时，就以自己的名字给残留下来的德米特里教堂命名。M.K.卡尔格尔说伊兹亚斯拉夫的建筑是一个六根大柱顶立的三间长形堂组成的大殿，饰以浮雕，装璜华丽，镶嵌画像和壁画，还有镶嵌的地板和石板。

[588] 基辅—佩切拉圣僧传上说的这位修道士是另一个名字："叶弗列姆"，并且所报道的情况也不一样："这位神圣的院长因此派了一位弟兄去君士坦丁堡见阉割派修道士叶弗列姆，抄写斯图季修道院的教规后带回，而叶弗列姆也马上秉承我们圣父的诏令，抄录了修道院的全部教规送给他。我们的父亲狄奥多西接见了他，让他在弟兄们面前宣讲，从此在自己修道院开始全面执行斯图季修道院的神圣教规，至今还有其布道的弟子"。（《基辅—佩切拉圣僧传》，Д.И.阿勃拉莫维奇主编，基辅1931年版，第39页）

[589] 君士坦丁堡的斯图季修道院因执政官斯图季而得名，他在5世纪中叶修建了这座修道院。这座修道院以其教规严格而闻名于世。11世纪在拜占庭严格的僧侣生活已大为削弱。基辅—佩切拉僧团在拒绝拜占庭当时通行的教规、寻求严格的僧侣教规上可以看出，他们谴责当时希腊僧侣生活的现状。E.E.戈卢宾斯基在此同时指出，狄奥多西所实施的斯图季教规是阿列克谢大牧首经过特别严格审订过的，它除了斯图季文本外，还根据最古老的僧侣生活的经典规则（《罗斯教会史》，第1卷，第2部，第2版，第607—627页）。

[590] 看来，这段以第一人称出现的这些话是《佩切拉修道院为何得名》的传说作者说的。它应和作者署名为涅斯托尔的基辅—佩切拉圣僧传中类似之处相对应："当时，我是一个骨瘦如柴和不懂事的奴仆涅斯托尔，来投奔他。他接纳了我，我才17岁。"（《基辅—佩切拉圣僧传》，Д.И.阿勃拉莫维奇主编，基辅1931年版，第20页）

[591] 按涅斯托尔编写的狄奥多西传说，佩切拉修道院建于1062年："用不长的时间就在那地方为至高无上的圣母和圣洁的玛丽亚建成一座教堂，围上栅栏，修了许多修道的斗室，在6570年就和师兄弟们住了进去。从此这地方不断扩大，修道院也远近闻名，直到今天被称为佩切拉。"《佩切拉修道院为何得名》传记本段放在1051年，初看起来，它和《狄奥多西传》中说的修道院建于1062年有出入。和涅斯托尔写的狄奥多西传还有另一个明显的矛盾：涅斯托尔断言佩切拉修道院是狄奥

多西修建的（参阅《狄奥多西传》：“它是圣父我们的狄奥多西修建的。”），而编年史则谨慎地表达了一种想法，说修道院的奠基者是狄奥多西的前辈安东尼：“许多王公、贵族和有钱人建造了不少修道院，但这些修道院都不是那种用泪水、汗水、祈祷和不眠之夜修造起来的，要知道，安东尼既没有黄金，也没有白银，正如我已讲过的，他就是用泪水、汗水达到自己目的的。”实际上，看来这矛盾是不存在的：编年史把修道院的建立推到安东尼住进山洞的时刻，因为它寻求的是“佩切拉修道院从何得名”的答案，而《狄奥多西传》把修道院的开始理解为修道斗室的建成，并把斗室在狄奥多西时的出现作为标志佩切拉修道院建立的日子（不同于挖掘洞穴）。

[592] 关于《佩切拉的狄奥多西传》在《往年纪事》中总的没有提过，只在1074年条讲到狄奥多西之死（“而现在简短地谈一下他的去世”）。可能，还会讲述这话指的正是1074这年条。但如果是这样，那这话是不确切的，因为那年条讲的不是狄奥多西的一生，而只是他的去世。然而，很可能《往年纪事》或它以前的汇编确有过佩切拉的狄奥多西生活的记述，但后来被某编年史家给删掉了。

[593] 源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史在此年条补充道：“是年，开始了安东尼的佩切拉修道院，三位歌手来到基辅：他们从自己的祖地希腊来”（索菲亚第一编年史）。但是，由于基辅—佩切拉修道院是什么时候产生的这一问题早在古代就有争论，很多后期的编年史把这一报道放在其他年条。例如，里沃夫编年史把这一报道放在1017年条，阿弗拉阿姆卡编年史放在1037年条等。有的编年史把三位歌手的到达和罗斯建立教堂颂唱班相联系（特维尔汇编的作者，俄国皇室系谱等）。

[594] 源于15世纪30年代汇编的各编年史中此处还有补充解释：“10月4日，礼拜天”（索菲亚第一编年史、诺夫哥罗德第四编年史等），而马尔托夫编年史说，1052年10月4日确是礼拜天。诺夫哥罗德第一编年史西诺达尔抄本也有同样的报道，只是没提“礼拜天”。

[595] 弗谢沃洛德·雅罗斯拉维奇娶君士坦丁·摩诺马赫皇室的公主为妻。他们于1053年所生的儿子弗拉季米尔，按母系称为摩诺马赫。拜占庭的皇族十分看重自己的亲属关系，一般不和西欧国家的王室联姻。然而，他们和罗斯王公结亲的情况并不少。弗拉季米尔·罗斯提斯拉维奇的女儿（沃洛达里亚）嫁给阿列克塞·科穆宁皇帝的儿子。摩诺

马赫的玛丽查（或玛丽亚）嫁给了列昂·狄奥根，她的儿子瓦西利科·列昂诺维奇（马里曲奇）1136年死于罗斯。摩诺马赫的儿子姆斯提斯拉夫·弗拉季米罗维奇的女儿（她的名字我们已不得而知）于1122年嫁给拜占庭的王子；基辅的斯维亚托斯拉夫·弗谢沃洛多维奇的孙女——叶夫菲米娅·格列鲍夫娜也于1193年出嫁拜占庭。从《拔都摧毁梁赞记》中得知，不甚知名的扎拉兹·叶夫普拉克西王公的夫人狄奥多拉也出身于拜占庭皇族等。

[596] 雅罗斯拉夫的爵位称为"大公"，是否后来在抄写中加上去的呢？在伊帕季编年史上没有这个"大的"形容词，然而伊帕季编年史称弗拉季米尔·摩诺马赫为"全罗斯的大公"。很明显，"全罗斯"这一称呼是抄写者后加的。因此，大公的称号只是在14世纪才开始的（M.A.季亚科诺夫："谁是第一位"全罗斯的"王公？"，《图书学家》杂志，1889年第1期）。伊帕季编年史抄本在1015年条把弗拉季米尔·斯维亚托斯拉维奇也称为大公，但A.A.沙赫马托夫推测这里已是最后的时期所加。（《考证》……第401页）

[597] 《训诫集》上说，雅罗斯拉夫的去世是在2月20日。

[598] "告诫他们说"，这句话表明雅罗斯拉夫给自己儿子们的遗嘱不是书面的，而是口头的。的确，接下去整段都是一般的叙述，以致没有理由可以推测，编年史家手里有某种书面材料，比如遗嘱副本。编年史家转达的只是雅罗斯拉夫遗嘱最一般的内容。研究人员早已注意到编年史的1054年条和1073年条的联系，后者谈到雅罗斯拉夫儿子间的内讧情况（H.B.什利亚科夫：《智者雅罗斯拉夫一世大公逝世850周年》，圣彼得堡1907年版，国民教育部杂志单行本）。编年史家在描述雅罗斯拉夫儿子们的敌对行为时，曾两次提及他们违背了雅罗斯拉夫的遗训，可能因而把雅罗斯拉夫的遗嘱放在1054年，接近于1073年，是出于教诲的目的，不过编年史家正确表达雅罗斯拉夫的训诫是毋庸置疑的。（关于雅罗斯拉夫的"制度"可参阅A.E.普列斯尼亚科夫的著作：《王公的权利》，圣彼得堡1909年版，第34—42页）。

[599] 雅罗斯拉夫这一席话是想在王族成员间分封时保留王位传给长子的原则。这一意图所依靠的不仅是家族和睦和家族服从的原则，而且由于把基辅王位传给长子之手而巩固基辅作为罗斯国家中心的地位。

[600] 诺夫哥罗德第一编年史989年条在王公名单中对雅罗斯拉夫3个儿子之间瓜分罗斯城市有较完整的叙述："瓜分国土：长子伊兹亚斯拉夫得到基辅、诺夫哥罗德及基辅地区的其他许多城市；斯维亚托斯拉夫得到切尔尼戈夫及整个东部国土直到穆罗姆；而弗谢沃洛德得到佩列亚斯拉夫利、罗斯托夫、苏兹达尔、别洛奥泽罗和伏尔加河中下游地区。"这段报道无疑反映了《往年纪事》前的初始汇编的内容。《往年纪事》把雅罗斯拉夫"安排"的部分城市抹掉了，认为它不符合柳别奇代表大会上对世袭城市划分办法的规定。首先抹掉的是诺夫哥罗德和东北部的一些城市。

[601] A.A.沙赫马托夫认为，《往年纪事》的主要抄本都删掉了"而把弗拉基米尔城分给伊戈尔"这句话。这并非偶然："这样做首先是为了迎合斯维亚托波尔克的政策，他把弗拉基米尔城据为己有，派他儿子雅罗斯拉夫去镇守，以提防达维德·伊戈列维奇会提出对弗拉基米尔城的要求；后者所根据的当然是雅罗斯拉夫的遗嘱"（《往年纪事》，彼得格勒1917年版，第25页）。人们注意到，A.A.沙赫马托夫把《往年纪事》第1版的编写和斯维亚托波尔克·伊兹亚斯拉维奇联系在一起。源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史都保留着"弗拉基米尔城分给伊戈尔"这句话。因为这些编年史在编写过程中都使用了早于《往年纪事》的初始汇编的材料。特别是它保留在受索菲亚第一编年史影响的莫斯科科学院抄本中。

[602] 拉夫连季编年史、拉济维尔编年史和诺夫哥罗德第一编年史都是这么写的。可是在伊帕季编年史和赫列勃尼克抄本中，此处补上了曾被删除的伊兹亚斯拉夫所在的地方："当时伊兹亚斯拉夫坐镇图罗夫城。"可是，在后期的诺夫哥罗德编年史中，我们看到不同的记载："伊兹亚斯拉夫这时在诺夫哥罗德"（试比较索菲亚第一编年史等）。

[603] 大斋戒的第一个星期称为狄奥多尔周。伊帕季编年史和诺夫哥罗德第一编年史科米西昂抄本进一步明确了雅罗斯拉夫去世的日期：伊帕季编年史——2月20日；科米西昂抄本——2月。关于雅罗斯拉夫去世的日期可参阅：A.A.库尼克"我们能否知道雅罗斯拉夫·弗拉季米罗维奇大公去世是在哪年哪日？"1897年；H.B.什利亚科夫"论弗拉季米尔·摩诺马赫的训诫书"，1900年第112页；H.B.什利亚科夫"智者雅罗斯拉夫一世大公去世850周年"，1907年；H.B.斯捷帕诺夫"解决编年史问题的时间一览表"，《科学院俄罗斯语言文学学部通报》，1908年第8卷，第2本。

[604] 用雪橇运送遗体，这是古罗斯殡葬习俗的一部分。安葬弗拉季米尔·斯维亚托斯拉维奇（1015年）、安葬鲍里斯和格列勃（1015年）、安葬斯维亚托波尔克一米哈伊尔（1113年）及其他许多主公都是用雪橇运送的。

[605] 安葬雅罗斯拉夫的大理石灵柩至今仍在基辅的圣索菲亚教堂。

[606] 源于15世纪30年代诺夫哥罗德一索菲亚汇编的各编年史在此处之后补充说："派奥斯特罗米尔坐镇诺夫哥罗德。奥斯特罗米尔率诺夫哥罗德之兵去攻打楚德人而被楚德人所杀，和他一起阵亡的还有很多诺夫哥罗德人。后来，伊兹亚斯拉夫领兵出征楚德人，占领了奥谢克·克季皮夫，即松采·鲁卡城。"但是，从1057年的奥斯特罗米尔的福音书中看出，地方行政长官奥斯特罗米尔在6564—6565年（1055—1056年）还活着。由此可见，编年史的这一报道最初就没有准确弄清事情发生的年代。把它放在1054年（6563年），这是后期犯的错误。源于15世纪30年代诺夫哥罗德一索菲亚汇编的其他报道也可能在年代上不准确。此报道提到的"松采·鲁卡"城位于爱沙尼亚的楚德州。编年史的同一年条在该处还有下列报道："是年，大主教卢卡受到自己奴仆杜季卡的诽谤，他就离开诺夫哥罗德，而来到基辅，总主教叶弗列姆，也谴责了这件事，他在那里住了3年"（索菲亚第一编年史）。此消息在1058年条继续作了报道："是年，大主教卢卡恢复在诺夫哥罗德的圣座，并行使自己的权力。他割掉了奴仆杜季卡的鼻子和双手"（同上；在诺夫哥罗德第四编年史接下去还有《卢卡传》"对教士们"的训诫书）。值得注意的是尼康编年史在6563和6565年条对主教卢卡的敌人除了杜季卡外又增加了几名："总主教叶弗列姆按杜季卡的言论给他定罪，并判决他的两个恶敌杰米扬和科兹马的诽谤罪。"后面又说："奴仆杜季卡受辱：给他割掉了鼻子和双手，他逃往德国；还有他那狡猾的帮手科兹马和杰米扬罪有应得。"尼康编年史的报道很可能源于更早的诺夫哥罗德编年史。科兹马和杰米扬是圣徒，是手工业者的庇护者。这里最初说的人是不是教民科兹马和杰米扬呢？如果是这样，那尼康编年史的补充一段证明，手工业者反对主教的社会运动是某种事实。这一社会运动被希腊人总主教所利用，以便把矛头指向罗斯人 主教。源于15世纪30年代诺夫哥罗德一索菲亚汇编的各编年史在此1054年条谈到安葬斯维亚托斯拉夫后还补充说道："从此把斯摩棱斯克分成三部分"（索菲亚第一编年史等）。特维尔编年史等把此报道放在1060年条。

[607] 沃伊尼位于罗斯的佩列亚斯拉夫利以南，它是与草原地区接壤的边境城市。

[608] 波洛韦次人是突厥族系的一支（可资为证的是一本小词典——《波洛韦次语解释》，它登载在马卡里叶夫每月读物8月大月份上第603页，以及14世纪初编纂的《拉丁—波斯—波洛韦次词典》，它珍藏在威尼斯）。他们以"波洛韦次人"和"科曼人"的名称闻名于拜占庭，以"库内人"闻名于匈牙利，以"基普恰克人"闻名于格鲁吉亚。波洛韦次人出现在南罗斯草原后，很快就征服了佩彻涅格人及残余的托尔克人，成为从雅伊克河到多瑙河的整个草原地区的真正主人。早在11世纪伊斯兰作家称整个这地区为"杰什特—伊—基普恰克"，即基普恰克（波洛韦次）草原（关于"波洛韦次人"可参阅A.И.波波夫："基普恰克人和罗斯人"，国立列宁格勒大学校刊，《历史丛书》第14期，列宁格勒，1949年）。

[609] 6563（1055）年在《往年纪事》和诺夫哥罗德第一编年史的委托抄本及科学院抄本中都被遗漏（诺夫哥罗德第一编年史反映了先于《往年纪事》的初始汇编）。很可能，填写日期的编年史家被"伊兹亚斯拉夫在基辅开始执政"这一标题所迷惑，于是就在思想上把它归于6563年。

[610] 这里动词"посадиша"（让他坐镇）用的是复数第三人称形式，完全合乎规律：因为这里说的是雅罗斯拉夫三个儿子的共同行动。

[611] 戈利亚季人是生活在斯摩棱斯克附近的一支不出名的部族。试比较伊帕季编年史1147年条："尤里被派到斯维亚托斯拉夫那里，授命去斯摩棱斯克地区作战；斯维亚托斯拉夫出兵，在普罗特瓦河上游一带打败了戈利亚季人。"

[612] 索菲亚第一编年史、尼康编年史、沃斯克列先编年史和普斯科夫编年史等加上一句："被关押在普斯科夫。"

[613] 源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史在此处补充报道说："大主教卢卡（即日佳塔）从基辅出来，在科佩斯于10月15日逝世。是月，这位当了23年主教的灵柩运回安葬"（参阅索菲亚第一编年史等）。特维尔汇编的作者对"当了23年主教"这句话作了注解，"这里指的是卢卡在职的时间，不算他在基辅受诋毁的那3年（参阅前注606；他从上任到逝世一共是27年；他就是日里亚塔，更准确的是

日佳塔或日季斯拉夫；按其罗斯的、非基督徒的名字称呼）。而阿克姆（即卢卡·日佳塔的前任主教）在诺夫哥罗德就任还不到3年。”——索菲亚第一编年史和诺夫哥罗德第一编年史初级抄本在此年条还报道了伊兹亚斯拉夫远征索索尔人：“是年，伊兹亚斯拉夫出兵攻打索索尔人，战胜后索取贡物2000格里夫纳。他们下达命令，但后来被纳贡者所驱逐。来年春，索索尔人发兵前来，在尤里耶夫城扎营，烧毁城市和宫殿，荼毒生灵，干了很多坏事，他们一直打到普斯科夫。普斯科夫人出兵迎战，参战的还有诺夫哥罗德人，罗斯人阵亡达一千人，索索尔人更是不计其数”（索菲亚第一编年史）。索索尔人——是生活在尤里耶夫以南、楚德湖以西的一个部族。然而，诺夫哥罗德第一编年史初级抄本989年条的罗斯王公名单中说：“伊兹亚斯拉夫派自己儿子姆斯提斯拉夫坐镇（诺夫哥罗德）。”显然，其他编年史没有报道这一事件，应是发生在伊兹亚斯拉夫在诺夫哥罗德的1060年以后。

[614] 编年史再次提到托尔克人只是在1080年，当时托尔克人进犯罗斯，但遭到败北。因此，写托尔克人的编年史家说他们“吓得至今还四处逃窜”，至少他是写到1080年。在1060年被罗斯王公们打败的托尔克人，于1064年渡过多瑙河，占领了多瑙河平原，灭了马其顿和色雷斯，然后逼近君士坦丁堡城下。在那里，希腊人以重金收买托尔克人，使他们返回。一部分托尔克人死于瘟疫；希腊人杀死和俘虏了很多托尔克人，其残部一部分定居在马其顿，一部分渡过多瑙河，被罗斯人分发到各城市居住。（В.Г.瓦西利叶夫斯基：《拜占庭和佩彻涅格人》文集第1卷，圣彼得堡1908年版，第26—29页）

[615] 源于15世纪30年代的诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史在此年条还有下列报道：“是年，斯捷凡被任命为诺夫哥罗德的大主教”（索菲亚第一编年史等）。在此处之后，特维尔汇编还有下面一句意思不明的报道：“同年，罗斯提斯拉夫·弗拉季米罗维奇在诺夫哥罗德”（显然，意思是“被立为”或“担任王公职位”）。但是，在诺夫哥罗德第一编年史989年条列举的王公名单中，却没有提到罗斯提斯拉夫曾是诺夫哥罗德王公。

[616] 这是《往年纪事》记载世俗事件第一个确切的日期。在1061年前，《往年纪事》中只有和宗教仪式有关系的事件（如逝世的日子、教堂净化等所必须的祈祷仪式）才标出具体日期。从1061年起，准确记下世俗事件日期的链条就没有断，它清楚表明编年史是及时记下所发生的事件。同时，很有必要指出，在1061年第一次确切日期之后，往

后的准确日期都是落在特穆托罗坎的事件上，而从1067年以后准确日期才又转回到罗斯。看来，这种情况应和佩切拉修道士尼康的活动相联系，他是在1062年从基辅去特穆托罗坎，而在1067年又回到罗斯：有充分理由肯定尼康就是编年史家。

[617] 伊帕季编年史所写的波洛韦茨公的名字有所不同：说是“索卡尔”。B.H.塔季舍夫不知根据什么史料说，伊斯卡尔在1064年第二次进犯罗斯，但被伊兹亚斯拉夫所击败。（《远古以来的罗斯史》卷2，圣彼得堡1773年版，第117页）

[618] 沃尔霍夫河河水倒流现象未必是编年史家或把诺夫哥罗德事件告诉编年史家那些人杜撰出来的。在诺夫哥罗德各编年史中曾不止一次地提到河水倒流的事（6634年、6881年、6884年、7033年等）。据水文地理学家们证实：“在干旱年份，伊尔明湖的水位降低，就可以看到诺夫哥罗德附近的沃尔霍夫河有时出现暂时倒流的现象”。（《俄罗斯苏维埃联邦社会主义共和国的西北地区》图书汇编，苏联科学院地理研究所，莫斯科—列宁格勒1949年版，第103页）

[619] 尼康编年史和特维尔汇编对此报道具体补充说：“从诺夫哥罗德。”C.M.索洛维约夫根据B.H.塔季舍夫观点认为罗斯提斯拉夫是从沃伦出逃的。M.C.格鲁舍夫斯基认为罗斯提斯拉夫是从切尔文地区的城市逃亡的，后来罗斯提斯拉夫的儿子们就在那里得到封邑。（《乌克兰史》，卷2，第46和363页）

[620] 波列伊是基辅的军事将领。1078年条又一次提到他，当时他和其他几位有名望的基辅人在同波洛韦次人的交战中被打死。维沙塔是1043年弗拉季米尔·雅罗斯拉维奇远征拜占庭时的军事将领（参阅《往年纪事》）。在这次远征中，他被希腊人俘虏，眼睛可能被弄瞎，3年后才得以回到罗斯。他和他的儿子扬向编年史家讲述了自己的往事，对他们谈了自己的祖辈。扬·维沙塔季奇和维沙塔·奥斯特罗米里奇的祖辈交代得相当清楚：维沙塔是诺夫哥罗德地方行政长官奥斯特罗米尔的儿子，地方行政长官奥斯特罗米尔是地方行政长官君士坦丁的儿子。君士坦丁是弗拉季米尔一世、斯维亚托斯拉维奇的舅舅、有名的多勃雷尼亚的儿子。多勃雷尼亚是姆斯季沙·斯维涅利季奇的儿子，姆斯季沙·斯维涅利季奇是伊戈尔的军事将领斯维涅利德的儿子。关于这门贵族的家族系谱情况，编年史家是从该族的后二位子孙的讲述中获得的。探讨维沙塔和扬讲述材料和该家族英勇斗争史的总趋势可参阅拙

著：《往年纪事中的口头编年史》、《历史论丛》№ 17，莫斯科—列宁格勒1945年版；还可参阅《文史纲要》，第14页等处。

[621] 有名的特穆托罗坎石碑和铭文的起源是和格列勃·斯维亚托斯拉维奇的名字相关联。碑文写道："6576年（即1068年），印吉克特6年，格列勃公在海水结冰时从特姆托罗坎到刻赤（刻赤海峡与特穆托罗坎相对的一座城市）丈量出海阔为8054俄文"（此石碑保存在苏联科学院图书馆手稿部）。由此可见，格列勃早在1068年就成为特穆托罗坎的王公，但在1069年他已在诺夫哥罗德。关于特穆托罗坎石碑有大量的图书文献和极大的意见分歧。（A.C.奥尔洛夫：《11—15世纪罗斯碑文目录》，莫斯科—列宁格勒1936年版）

[622] 哈雷彗星的出现在诺夫哥罗德第一编年史中记载于1066年。按天文学家推算，哈雷彗星出现于1066年3—4月间（近日点为3月27日）。它只是在1066年4月24日晚才开始出现。《往年纪事》把它记载于1065年，并不意味着编年史家出错误：编年史家只是大致确定它出现的时间："在这段时间内。"在1065年条编年史家把这一报道和前面一段话联系起来："是年，弗谢斯拉夫发兵"，它预兆弗谢斯拉夫开始内讧。

[623] 基辅附近的一条河。

[624] 日食发生在以前的1064年，因此编年史家才说出："在此时之前"的话。按Д.O.斯维亚茨基的材料，日食发生在1064年4月19日白天的4时左右，它经过现今的列宁格勒和诺夫哥罗德州，移向沃洛格达。（《以科学批判的观点看罗斯编年史中的天文现象》，科学院俄语和文艺部通报，1915年第20卷，第1本，第102—104页）

[625] 民间迷信认为在日食时太阳被黑暗势力所吞食，这种说法流行于许多民族。

[626] 接着所引用的关于不同"征兆"在历史上的全部事例，格奥尔格·哈马托罗斯编年史及其续编都有记载，但编年史家不是直接从那里取来的，而是抄自罗斯编纂的年代记，如叶林的编年史摘录自哈马托罗斯及其续编的材料（A.A.沙赫马托夫：《往年纪事及其史料》古罗斯文学部著作集，卷4，列宁格勒1940年版，第58—60页）。编年史家充分掌握了世界历史的材料，他们简单扼要地做出一份年代记摘录。

[627] 安条克四世叶皮凡——塞琉西王朝的叙利亚国王（公元前174—163年），他是犹太人的敌人。

[628] 尼禄——罗马皇帝（公元54—68年在位）。

[629] 查士丁尼大帝——东罗马帝国皇帝（公元527—565年在位）。

[630] 摩里斯——拜占庭皇帝（公元582—602年在位）。

[631] 君士坦丁五世·科普罗尼姆——拜占庭皇帝（公元741—775年在位），立奥三世·伊苏里亚的儿子。

[632] 波普里舍——长度单位，长约700米。

[633] “科托潘”一词来自中古时期的希腊文ό χατεπχνω，意为首领、领导，也可能是总督。为什么科托潘要毒死罗斯提斯拉夫呢？B.B.马夫罗金根据编年史文中的真正含义报道推测，希腊人对罗斯提斯拉夫向高加索和大不里士方面的扩张深感不安（参阅1066年条的开始：“罗斯提斯拉夫在特穆托罗坎，向卡索基人及其他各族索取贡物，希腊人对此十分害怕”）。参阅B. B.马夫罗金的文章：“10—14世纪北高加索和顿河下游的斯拉夫—罗斯居民”，《列宁格勒赫尔岑师范学院学报》，第11期，1938年第251页。同样可比较：A.H.纳索诺夫：“10世纪东欧历史中的特穆托罗坎”，《历史论丛》，第6期1940年，第96—97页。A.Л.亚科勃松则有不同的见解。A.Л.亚科勃松根据M.Д.普里谢尔科夫关于拜占庭似乎支持雅罗斯拉维奇三兄弟（伊兹亚斯拉夫、斯维亚托斯拉夫和弗谢沃洛德）联盟的见解，推测科托潘按照来自拜占庭的命令毒死这几位雅罗斯拉维奇的敌人——罗斯提斯拉夫（A.Л.亚科勃松：“11世纪的科尔松涅斯和基辅罗斯”，《列宁格勒大学通报》，1949年第4期，第109—110页）。然而，这种见解没有注意编年史文中所述（“希腊人对此十分害怕 ”），并且所根据的是M.Д.普里谢尔科夫的假设，而该假设本身还待证实。

[634] 大多数研究人员认为，科尔松人杀死科托潘是为了给被毒死的罗斯提斯拉夫复仇，并且此事是在科托潘回科尔松后立即发生的。B.B.马夫罗金在其文章“10—14世纪北高加索和顿河下游的斯拉夫—罗斯居民”（《列宁格勒赫尔岑师范学院学报》，第11期，列宁格勒1938年版，第252页）中推测，科托潘是被那些关心同特穆托罗坎贸易的科尔松商人所杀。A.Л.亚科勃松对这一谋杀事件有自己不同的看法。他正确

指出，在编年史文中并没有任何迹象表明科托潘是回到科尔松后立即被杀，并且其死正是由于他毒死了罗斯王公。更可能的是编年史家引用科托潘被杀的报道只是为了表明罗斯提斯拉夫被毒死会受到“上帝的惩罚”。但是，A.Л.亚科勃松与编年史文本的历史观点相反，认为科托潘是在1073—1074年科尔松人起义时被杀的（A.Л.亚科勃松：“11世纪的科尔松涅斯和基辅罗斯”，列宁格勒大学学报，1949年第4期，第110等页）。关于罗斯提斯拉夫被害的全文均出于一人（尼康）之笔，他在1073年前是在境内工作，因此很显然，科托潘被杀时间应更早些。

[635] 诺夫哥罗德第一编年史西诺达尔抄本在6574年（1066年）条记载：“弗谢斯拉夫出兵占领了诺夫哥罗德，掳走许多妇女和儿童；从圣索菲亚教堂取走了大钟。——噢，那时的灾难是多么深重啊！他们还抢走了枝形大吊灯。”源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史兼收了《往年纪事》和西诺达尔抄本原始本的报道，不过还是有新的细节，诺夫哥罗德被占直到涅列夫大街的尽头：“在6575年（1067年）（根据《往年纪事》作了修改——作者）勃里亚奇斯拉夫的儿子——波洛茨克的弗谢斯拉夫挑起内战，并占领诺夫哥罗德，直到涅列夫大街的尽头，圣索菲亚教堂被烧毁和抢劫；抢走大钟和枝形大吊灯”（索菲亚第一编年史）。看来，诺夫哥罗德第一编年史初级抄本在989年条，列举罗斯王公名单时讲的正是诺夫哥罗德人的失败，接着谈到诺夫哥罗德的洗礼：“伊兹亚斯拉夫派自己的儿子姆斯提斯拉夫坐镇（诺夫哥罗德）。对方在切列赫（普斯科夫附近的一条河）附近战胜了他们，他们逃往基辅，对方夺取城市后收兵”。此段报道包含在其他任何编年史中都见不到的古代其他历史资料。两年后，姆斯提斯拉夫已在基辅。

[636] 关于斯维斯洛奇河（别列津纳河右岸的一条支流）河畔的明斯克城。可参阅M.H.季霍米罗夫的著作：《古罗斯城市》，莫斯科1946年版，第88页。

[637] 涅米加，大概是条小河，明斯克城位于它的河畔，现已枯竭，它是斯维斯洛奇河的支流。

[638] 伊帕季编年史记载的日子有所不同：“6月 10日”（沃斯克列先编年史和尼康编年史也是这样）。

[639] 尔沙，可能是斯摩棱斯克附近的一个村镇，但也可能是一条河流。

[640] 源于15世纪30年代的诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史中在此年条还有下面一段补充报道："大主教斯捷凡来到了基辅，在那里被自己的仆从勒死"（参阅索菲亚第一编年史等）。这里说的是诺夫哥罗德的主教斯捷凡——卢卡·日佳塔的继承人。

[641] 从此句到"按上帝的旨意，我们由于自己的罪过而受到惩罚"这句止，是引自《关于上帝惩罚的训诫》一文而插进编年史的。一些人对《训诫书》的研究认为，它的作者是佩切拉修道院的狄奥多西，但此说根据不足（对此可参阅：H.尼科尔斯基：《罗斯作家及其著作的时间资料》（10—11世纪），圣彼得堡1906年版，第170等页）。它被采纳进编年史无疑是来源于罗斯，《训诫》破坏了编年史叙述行文的连贯性："由于我们的罪孽，上帝纵使一些异教徒进攻我们，结果罗斯的王公出逃了，波洛韦次人取得了胜利。伊兹亚斯拉夫和弗谢沃洛德逃往基辅……"编年史家把被《训诫书》插入而破坏了联系的地方用下面一句话接上："让我们再回到先前叙述的内容上来。"看来，这《训诫》是在1068年罗斯王公在阿尔塔河惨败之后编写的，由于这次失败引起罗斯社会许多阶层的不满。一开始是措辞激烈地抨击罗斯王公的内讧和"异教徒"的入侵。在中间阶段，用相当篇幅取材于《谈旱灾和上帝的惩罚》，可以读到罗斯的《金流》（ιлатоструя）手册（宗教上的论证在中世纪文学作品中往往得到重复）。最后阶段，《训诫》又密切联系罗斯的实际。

[642] 尼康编年史对迷信的人遇见什么会是不祥之兆的那些说法作了很有意思的补充："或是遇见女修道士，或是牧师，或是妻子，或是林中之马"；对《往年纪事》中说的"那就往回走"一句，尼康编年史还补充说"那就吐口唾沫，然后往回走"。

[643] русалии——追念已故祖宗的节日。

[644] 显然，伊兹亚斯拉夫不肯武装基辅人，他担心日后他们会用这些武器来对付他本人。

[645] 为什么基辅人对科斯尼亚奇科将军不满，现不清楚。B.H.塔季舍夫根据我们不知道的史料说，人们把对波洛韦次人战争的失败归罪于他（《从远古起的俄罗斯史》，卷2，圣彼得堡1773年版，第120页）。科斯尼亚奇科在雅罗斯拉维奇法典的一个标题上被说成是法典的一位编纂者。

[646] 指的是波洛茨克主公勃里亚奇斯拉夫·伊兹亚斯拉维奇的邸宅。

[647] 王公官邸的前廊在二层楼，它是室内长廊，下面是大支柱。前廊很宽敞，常常在那里设宴或举行会议。

[648] 曾请求伊兹亚斯拉夫发给武器和马匹的那些起义的基辅人，立弗谢斯拉夫为王公。《伊戈尔远征记》的作者对此有如下的描述："在特罗扬第7世纪（推测是指多神教的特罗扬神的最后一个世纪；另一种说法是多神教时代的末尾——作者），弗谢斯拉夫为自己心爱的姑娘算命占卦（试试基辅的运气——作者）。他用狡猾手法（机智地——作者）藏在马后，跃上马奔向基辅城……"从这段话可以看出，《远征记》把弗谢斯拉夫得救的主要原因归功于他自己的积极行动。

[649] 编年史上的原文"кунами и белью"，其中的"белью"是什么意思，不清楚。是不是小银币（像有些研究人员推测的那样），或是灰鼠皮。无论如何，此处应注意伊帕季编年史的说法，在那个文本中，"белью"这个词为"скорою"，即兽皮一词所代替（原文变成"и кунами и скорою"）。诺夫哥罗德第一编年史初级抄本也是这样（"и кунами и скорою"）。因此，"куна"显然不是毛皮，因为它是和毛皮相并列，而"бель"和"скора"（毛皮），很明显就是同一种东西。

[650] 伊兹亚斯拉夫·雅罗斯拉维奇逃往波兰，投奔鲍列斯拉夫二世。1069年伊兹亚斯拉夫伙同鲍列斯拉夫一起，出征波洛茨克的弗谢斯拉夫。伊兹亚斯拉夫和波兰人的结盟被罗斯居民看成是对罗斯人民的背叛。1069年，斯维亚托斯拉夫和弗谢沃洛德要求伊兹亚斯拉夫离开波兰人作为他返回基辅的必要条件；他们派人对他说："弗谢斯拉夫逃跑了，不要把波兰人带到基辅来，这里没有你的敌人；如果你不想引起众怒和毁坏城市，那你要明白我们会为失去王位而可惜。"伊兹亚斯拉夫"留下了"波兰人，随身只带上"少数"几个人回到基辅。在基辅他把波兰人遣散各地供养，其结果引起民众的愤怒："人们纷纷暗杀波兰人"（参阅1069年条）。伊兹亚斯拉夫在鲍列斯拉夫之后向亨利四世皇帝（1074年末）和格雷戈里七世教皇求援。

[651] 斯诺夫斯克城位于切尔尼戈夫公国，在斯诺夫河注入捷斯纳河的交汇处，今名谢德涅夫，它是谢维里安族地区的一个最古老的中心。

[652] A.A.沙赫马托夫认为此段是从11世纪切尔尼戈夫某编年史摘录下来插进去的。在《往年纪事》的其他任何地方再没有反映过。但这种观点还没有充分有力的根据。

[653] 诺夫哥罗德第一编年史西诺达尔抄本此年条，在讲了弗谢斯拉夫逃往波洛茨克后，还有下面一段消息，是《往年纪事》上所没有的："是年秋季，10月23日，在主的兄弟圣雅各纪念日，礼拜五，6时所有……（此处下页角被撕缺——作者）都来到诺夫哥罗德；诺夫哥罗德人出兵迎战，在兹维里涅茨附近科泽姆利一带；上帝帮助了格列勃王公和诺夫哥罗德人。噢，这是多么惊心动魄的战斗啊！他们的人死伤无数；而王公本人被上帝拯救出来；一大清早，弗拉季米尔在狄奥多尔主教时期的诺夫哥罗德圣索菲亚教堂附近找对圣洁的十字架。"源于15世纪30年代索菲亚汇编的各编年史也有类似的记载（但没有这么详细），然而它还解释说，弗谢斯拉夫从诺夫哥罗德索菲亚教堂拿走了找到的十字架："一大早，弗拉季米尔在圣索菲亚教堂，殿堂上得到十字架，但弗谢斯拉夫王公派军队在圣索菲亚教堂把它抢走"（参阅索菲亚第一编年史等）。还要指出，1069年10月23日确是星期五。

[654] B.B.马夫罗金对此威胁写道："是谁会想移居希腊呢？是农民、手工业者、奴仆吗？当然不是。这种威胁只能来自那些与希腊有关系的人，并且还是关系密切、在物质上有联系的人。又是谁会害怕由于伊兹亚斯拉夫的政策不当，并对波洛韦次人截断通往拜占庭的商道斗争不力而会失掉这种联系呢？这只能是那些亲希腊的商人（如此称呼那些同希腊做生意的人——作者）"。（B.B.马夫罗金：《左岸乌克兰史纲》，列宁格勒1940年版，第170—171页）

[655] 佩切拉编年史家这一段严厉地抨击，应和他同情（1068年条）起义者解救弗谢斯拉夫的事联系起来。显然，佩切拉编年史家在这种情况下是站在"基辅人"一边，他如此激烈地抨击对基辅人的镇压。这就是为什么伊兹亚斯拉夫从波兰回来后，接着就镇压了佩切拉的安东尼："那时，伊兹亚斯拉夫从波兰打回来，由于弗谢斯拉夫而伊兹亚斯拉夫把愤恨都发泄在安东尼身上，夜里派兵去切尔尼戈夫逮捕了安东尼"（1074年条；但事件本身为时更早）。在斯维亚托斯拉夫时期，在1073年佩切拉修道院又和基辅公发生严重分歧。关于斯维亚托斯拉夫和佩切拉的狄奥多西的敌对情绪可参阅《基辅—佩切拉圣僧传》。（Д.И.阿勃拉莫维奇主编，基辅1931年版，第66—69页；参阅《文史纲要》，第82等页）

[656] 看来，伊兹亚斯拉夫害怕人民起来造反，而造反一般都开始于集市场所。他把集市搬到山上，即搬到城里。在那里便于对暴动的控制。

[657] 独立第三格的语法结构（“всеславу жебѣжавшю ”）在这里明显被割裂。可能此处曾有“波多尔山麓”几个字，见于诺夫哥罗德第一编年史西诺达尔抄本。至少，西诺达尔抄本这几个字是抄自基辅编年史的，因为它指的是基辅的“波多尔”（在诺夫哥罗德没有波多尔这地方）。此外，还应注意列宁格勒公共图书馆托尔斯多夫汇编第145号编年史的那则报道（和特维尔汇编差不多），那里说：“弗谢斯拉夫逃往瓦兰人。”

[658] 据伊帕季编年史解释：“在维杜比茨”，因此这里说的是维杜比茨修道院。该教堂于1088年举行净化仪式。

[659] 罗斯托维茨和涅亚京是位于基辅西南的两座城市。

[660] 戈洛季奇斯克——波洛茨克公国的城市。

[661] 巫师的这段“预言”应和基辅人在1069年对斯维亚托斯拉夫和弗谢沃洛德说的话相比较，当时基辅人说：“我们就烧毁城市，投奔希腊。”编年史家把巫师的“预言”放在1071年条时，说了一个模糊的时间：“在那时”，以区别于在同年条所引用的关于雅罗波尔克战胜弗谢斯拉夫的报道，其时间定为“同年”。根据和上面所引证的1069年基辅人的威胁相比，可以想象巫师的“预言”就发生在那一年——1069年。把1067年基辅人的起义，特别是与古罗斯多神教的反响联系起来，不是偶然的。这次起义把波洛茨克的巫师王公弗谢斯拉夫推到罗斯国家的宝座上（试比较《伊戈尔远征记》中对他的描述）。

[662] 下面是一段关于巫师在别洛奥泽尔起义的长篇故事，其次是讲诺夫哥罗德人访问魔法师的故事，以及在格列勃公时期巫师出现在诺夫哥罗德的故事。这三篇故事都集中在1071年，并不是因为它们都是发生在1071年的事件，而是因为编年史家出于劝谕的目的决定把所有关于巫师的故事都集中在一处。于是他把这都放在1071年条，但为什么要这么做，不清楚。巫师起义的时间不明确，编年史家本人的说法是：“由于一场 歉收……。”在收集于1071年的所有关于巫师的故事中，有一个把它们联系在一起的共同特点：在所有故事中有一个明显的意图，就是想驳倒民间相信似乎巫师具有渊博的知识和未卜先知的才干。

[663] 因此，起义的矛头指向囤积居奇的“富裕的妇女”。H.H.沃罗宁分析这次起义的原因时写道：“按动机而论，这次起义的原因和1024年起义的原因很相近。如同当时那样，起义和伏尔加河有联系——看来，伏尔加河流域的商业贸易格外加快了公社的解体和“富裕者”阶层的飞速形成；因而在这里公社内部的社会矛盾急剧尖锐化。根据民族学的对比情况判断，这一享有特权的公社上层分子“掌握公共积累”，目的是作为集体举行祭祀之用，而在饥荒岁月，就作为公共保险储存，以减轻“荒年”的灾难（H.Л.冈达季：“曼兹人多神教信仰的痕迹”，《自然科学、人类学业余研究学会通报》，卷46，第4分册，第51页）。但是这些公社的储备对于所有社员来说是可望而不可及的：“富裕的人们”篡夺了这些公共储备；用巫师的话说：“他们藏匿余粮等储备品”，可能利用这些储备品来奴役公社社员。这些储备物资由“富裕妇女”，即“富有的大家族”（1073年《斯维亚托斯拉夫选集》用语）管理支配，因此起义者的矛头指向他们。按照巫师的观念，只有逐个消灭这些“富裕妇女”没收他们的“财产”，把“财富”重新归到公社所有制的怀抱，恢复父权制氏族社会的“黄金时代”，那时就不会再受财产不平等和压迫的痛苦折磨了”（H.H.沃罗宁：“11世纪斯麦尔德的起义”，《历史杂志》，1940年第2期第56页）。参阅起义的文献：Б.Д.格列科夫：《基辅罗斯》，莫斯科—列宁格勒1949年版，第487—488页；A.B.阿尔齐霍夫斯基和C.B.基谢廖夫：“1071年斯麦尔德起义史”，《物质文化史问题》1933年第7—8期；A.B.阿尔齐霍夫斯基：“苏兹达尔—斯摩棱斯克的封建制产生的考古材料”，《资本主义以前的社会史问题》第11—12期，1934年；M.H.马尔蒂诺夫：“11世纪后半期伏尔加和舍克斯纳—带斯麦尔德的起义”，《沃洛戈达师范学院学报》，1948年，卷4。

[664] 这件事到底是怎样发生的，根据民族学的材料多多少少可以想象往年纪事出来。据П.И.麦利尼科夫（佩切拉修道院的修士）在“莫尔多瓦的概况”一文中说：“为莫梁节”（为祭祀莫尔多瓦神的祈祷——作者）准备所需祭品的征集仪式很有特色。在我们看来，这一仪式有助于解开对涅斯托尔编年史中迄今还不理解的一个地方。酿酒人被派往乡村去征集祭品，并选出代表陪他前去，乡村中预先就知道他们来征收的日期，于是妇女们在到来的前夕就已进行准备。缝制3—4个或更多的粗麻布小口袋，口袋上钉2根长绦带或小线绳。女主人往一个口袋里装进1—2磅或更多的面粉，这要看在即将举行的祈祷仪式上有多少祈祷者；往第2个口袋里装进加蜜的红甜菜；往第3个口袋里装进几个格里夫

纳钱；往第4个口袋里装进加奶油的红甜菜，往第5个口袋里装进加鸡蛋的红甜菜等。然后用干净的粗麻布蒙上桌子。整齐地摆放上为征集人准备的大小口袋……当代表打开小屋的门，屋里在炉口前的小平台上点着灯，炉前放一张桌子，桌子上摆着大小口袋。在他面前站着已出嫁的家庭主妇们，她们背朝着门；她们的肩和胸房直到腰部都裸露着……酿酒者和代表走进小屋，在门旁站下，一位拿着木桶，另一位拿着一把祭祀用的刀，他们大声地朗读恰姆一帕萨、安格一帕佳和尤尔托瓦一约扎伊萨的祈祷词。这时一位年长的出嫁主妇双手抓住装面粉的口袋绦带，经过头顶把它向后甩到自己裸露的肩膀上，不回头地退着走到门口。当她这样走到收集人的跟前时，酿酒人在她背后下面放上一只圣桶，而代表一只手拿口袋，另一只手5次轻轻刺那走近的女人的裸露的肩和背，向安格一帕佳念着祷词，然后割断绦带；口袋掉进木桶，而缎带的绳头还留在主妇的手里。她头也不回地走向桌子……（《全集》圣彼得堡1908年版，卷7，第451—452页）。罗斯年代记作了这样的解释："从皮下取出粮食。"

[665] 斧头常常充当斯麦尔德或群众义勇军的武器（例如利皮查之战）。另一方面，扬无论对斯麦尔德，还是后来对格列勃王公都用过斧头。这是否意味着起义的斯麦尔德被认为是不值得用剑去对付的敌人呢？

[666] 这句威胁的话可以和智者雅罗斯拉夫对"法官"（《简本罗斯法典》第42条为"偿命金征收者"）的指令相比较。这指令中说，法官在审判地点和收取罚金（偿命金）地点停留时间不得超过一周，此令与法官及其助手、随从保卫人员的供奉完全由当地居民负担有关系（Б.А.罗曼诺夫注释）。

[667] 这些巫师坚持他们只能受王公本人的处置，而不是他的侍从——扬。这一般是根据雅罗斯拉维奇法典第33条（《罗斯法典》，教学参考书，苏联科学院出版社，列宁格勒1940年版，第15页和第52页）。这一条规定，如果有谁未奉王公的命令就"拘禁"（即将要审判和处罚）斯麦尔德，则处以3格里夫纳的罚金。《往年纪事》这段故事表明，巫师这一要求与他们的坚定想法有关。他们相信，王公本人的审判是他们的神灵对他们所作的保护。他们坚信扬拷打他们是非法的。［"你不能"在这里应该理解成不是指生理上办不到，因为巫师们坚持自己的要求（"我们应由斯维亚托斯拉夫来处置"）已经是在扬拷打了他们之后，即扬已经能够任意"处置"巫师了。］而扬（这整个故事就是以其

话编写的）对“王公的旨意”不是理解为王公亲自审判，而是王公授意的全权法官的审判，而在这故事中他就是这样的法官。既然法典第33条以其立论是一种对斯麦尔德倾向性的保障，那巫师在本故事中的观点应看成是在罗斯封建国家初期的历史上一种具有很强的现实性表现（B.A.罗曼诺夫注释）。

[668] 古罗斯认为拔掉或剪掉胡须是对人格的最大侮辱。1174年姆斯提斯拉夫·伊兹亚斯拉维奇极大地侮辱了安德列·鲍戈柳勃斯基，命令把安德列派来的使者——战士米赫纳的胡须剪掉。编年史家说：“安德列听了米赫纳的汇报后，脸都气歪了，重新筹集军队”（伊帕季编写史1174年条）。《罗斯法典》简本第8条规定：损坏他人胡须，课以12格里夫纳：此数为砍断他人手指赔偿费的4倍多。

[669] M.H.季霍米罗夫对此写道：《罗斯法典》简本第一条规定了为死者复仇的程序（如果某人杀害了某人，那么被害人的兄弟可为其兄弟复仇，儿子可为其父复仇，父可为其子复仇，或侄子为其叔伯，亦可外甥为其舅父复仇。如果没有复仇者，那凶手应处以40格里夫纳的罚金）。945年罗斯和希腊的条约中对这一复仇习俗规定如下：“如果基督徒杀死罗斯人，或罗斯人杀死基督徒，那受害者的近亲抓住凶犯就可将其处死。如果凶犯潜逃，一旦被抓住，就可没收其财产给死者的近亲；如果抓不住（凶犯），就一直到找到为止，找到后将其处死。”无论是《罗斯法典》简本，还是945年的条约，我们从中都看到血亲复仇的现象，但也不难看出法典和945年条约之间已有巨大的差别。条约讲的是由近亲复仇。因此我们面前还是氏族关系。古老法典规定只限于直系近亲复仇。K.C.阿克萨科夫注意到古老法典的这一特点：“这里明显地表明家庭的界限，而不是氏族的界限”（K.C.阿克萨科夫，全集卷1，第104页）。因此我们看到古老法典的规定和945年条约之间的重大差别。法典第一条和945年条约的类似条款相比，明显具有较后期的特征。不能说《罗斯法典》简本第一条就特别古老，甚至在11世纪后半叶对罗斯的一些州来说，它也不是古老的。1071年扬·维沙季奇在别洛奥泽罗镇压巫师的事件就证明了这一点。我们的编年史家借用扬的嘴向受到巫师加害的人提出的问题就很有特色：“你们之中有谁的亲属被他们杀害？”受害者回答：“我的母亲被他们杀了，另一个人有一个姐妹，还有一个人是女儿被害。”这正是死者近亲圈子里的人，按《罗斯法典》简本的说法：父亲（或母亲），兄弟（或姐妹），儿子（或女儿），家庭中的直系亲属都可复仇。扬说：“为自己的人复仇吧”，这只是补充说明复仇者

的范围特征。（M.H.季霍米罗夫：《罗斯法典研究》，莫斯科—列宁格勒1941年版，第52—53页）

[670] 故事此处一般和《罗斯法典》详本，第2条相对比，其表明：智者雅罗斯拉夫死后，他的儿子们伊兹亚斯拉夫、斯维亚托斯拉夫和弗谢沃洛德——同自己的谋士（克斯尼亚奇科、佩列涅格和尼基福尔）一起聚会，决定废除"血亲复仇"（即"报杀亲之仇"）改为以罚金偿命。王公们这次聚会是在1072年（M.H.季霍米罗夫：《罗斯法典研究》，莫斯科——列宁格勒1941年版，第65页）。我们故事的作者显然是十分同情扬对复仇的这一召唤，这反映了作者保守的立场，反对用罚金来代替复仇。这为一些研究人员（如Б. A.罗曼诺夫：《古罗斯的人和习俗》，列宁格勒1947年版，第126等页）提供证据，认为我们的故事叙述者（和扬）在对待雅罗斯拉维奇法典第33条的立场是抨击性的，而巫师对第33条的认识相应是这些王公立法者的主张（Б. A.罗曼诺夫注释）。

[671] 格列勃是在什么时候开始担任诺夫哥罗德王公的呢？这在编年史中没有记载。诺夫哥罗德第一编年史初级抄本于989年条在罗斯王公名单中提到："斯维亚托斯拉夫立自己儿子格列勃（在诺夫哥罗德）为公。"从诺夫哥罗德第一编年史的西诺达尔抄本中得知，格列勃于1069年就已在诺夫哥罗德。格列勃曾在1064年被驱逐出特穆托罗坎。1067年在诺夫哥罗德统治的是姆斯提斯拉夫。因此格列勃开始担任诺夫哥罗德王公是在1068年或1069年（1069年姆斯提斯拉夫已在基辅）。

[672] 源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史指出了主教的名字是狄奥多尔："于是打算杀死主教狄奥多尔"（索菲亚第一编年史，试比较叶尔莫林编年史、利沃夫编年史、年代记等）。在本故事及以后提到诺夫哥罗德主教时，都填写狄奥多尔的名字。

[673] 特维尔汇编在此年条补充说："伊赛亚被任命为罗斯托夫主教。"此报道来源于记述圣徒生平的文学。

[674] 鲍里斯和格列勃的遗骨是从哪里迁来的呢？诺夫哥罗德第一编年史西诺达尔抄本对此作了回答："鲍里斯和格列勃的遗体从里托迁至维什戈罗德安葬。"然而后来才确定鲍里斯和格列勃的遗体就在维什戈罗德本城从一个教堂迁至另一个教堂。尼康编年史是这样理解事情的，它指出："圣殉教者的干尸从维什戈罗德迁葬。"

[675] M.H.季霍米罗夫认为："教堂庆典或许与解决纯政治问题有关系。"在此次维什戈罗德会议上制定了雅罗斯拉维奇法典（《罗斯法典研究》，莫斯科—列宁格勒1941年版，第64—65页）

[676] 在源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史中，这一名单有些不同："总主教基辅的格奥尔基及另一位涅奥菲特——切尔尼戈夫的主教，佩列亚斯拉夫利的主教彼得，别洛戈罗德的主教尼基塔，尤里耶夫的主教米哈伊尔"（索菲亚第一编年史和其他一些编年史）。尼康编年史写的不是"别洛戈罗德的主教尼基塔"，而是"别洛戈罗德的主教斯捷凡"，在尤里耶夫的主教米哈伊尔之后，又加上"霍尔姆的主教伊凡"。史料中所作的这些更改原因不详。

[677] 这里讲的是哪座"圣救世主"修道院，不清楚。看来，这是别列斯托沃救世主修道院（在基辅郊区别列斯托沃村）。可能，1096年条提到的正是这座别列斯托沃救世主修道院。它用自己修道院长"格尔曼涅奇"或"格尔曼"的名字而命名。（E.E.戈卢宾斯基：《罗斯教会史》，卷1，第2部，莫斯科1904年第2版，第585—586页）

[678] 从这句话中可以看出，鲍里斯和格列勃干尸的迁葬不是当时马上写就的，而是后来，至少过了20—30年才写成的。"该教堂现在依然存在"这句话的插入才显得得体。此条是根据维什戈罗德教堂的笔记写成的，对此我们可根据附于涅斯托尔的传记性作品：《鲍里斯和格列勃的故事》的后期叙述中判断出来（《考证》……第56—57页）。在编年史1072年条中，对维什戈罗德的记载作了删减，删掉了切尔尼戈夫的主教涅奥菲特的名字和格列勃的指甲落到斯维亚托斯拉夫长帽上的情节（《鲍里斯和格列勃传记及为他们举行的宗教仪式》，Д.И.阿勃拉莫维奇主编，彼得格勒1916年版，第55—56页）。

[679] 关于鲍里斯和格列勃干尸的迁葬日期，伊帕季编年史提出另一个正确的日子——5月20日。干尸迁葬只有礼拜天才能举行，而1072年5月20日（不是5月2日）正是礼拜天。涅斯托尔写的《鲍里斯和格列勃的故事》上提的也是这个日子——5月20日。把日期改成5月2日的是后期的编年史家干的，他把1072年的迁葬和1115年的迁葬搞混了，1115年的迁葬的确是5月2日。

[680] 特维尔汇编在这句话之后还有一个计算的年表："从他（圣鲍里斯）被杀到迁葬为57年；从圣格列勃入殓到迁葬为53年，而未

被安葬达4年，因为雅罗斯拉夫正和斯维亚托波尔克作战，所以顾不上圣者（鲍里斯和格列勃）的遗体，只考虑当场的战争。”

[681] 拜占庭的编年史根据圣经的传说记载，塞特（亚当的第3子）的后代犹太人占领了巴勒斯坦后，残杀了其本土居民：似乎是含的后代——迦南人。

[682] 下面讲的狄奥多西逝世的故事与基辅——佩切拉圣僧传中所讲的故事不完全一致（《基辅——佩切拉圣僧传》，Д.И.阿勃拉莫维奇主编，基辅1931年版，第71—74页）。

[683] 狄奥多尔·季隆周是大斋期的第一周。

[684] 在礼拜五，即所谓拉撒路礼拜六（大斋期第6周的礼拜六）的前夕。

[685] 指复活节前的礼拜日。

[686] 指复活节。

[687] 复活节是基督教的重要节日之一。据《新约圣经》载，耶稣被钉死在十字架后第3天复活了。教会认为，耶稣复活不是精神性的复活，而是死去那个肉身的复活，并于第40天以此肉身升入天堂。耶稣死而复活是基督教教义关键一环，表明基督“战胜了死亡”，确是上帝的儿子，世人的救主。据尼西亚宗教会议规定，每年春分月圆后第一个礼拜日（于3月21日至4月25日之间）为复活节。东正教的复活节在具体日期上常比西方天主教迟两个星期。（译者注）

[688] 金钣（било）——这是一种金属板，小教堂用它来代替大钟。

[689] 即阿利塔。

[690] доместник（来自希腊语δομεστιχός）——教堂唱诗班的领班。

[691] 然而，以下叙述的整段故事都不是发生在斯捷凡任修道院院长时期（他接替狄奥多西主持工作），而是发生在佩切拉的狄奥多西时期：达米安去世比狄奥多西还早，叶列米亚还记得罗斯大地受洗礼的情况，即使如此也未必能活过狄奥多西。马特维生活在狄奥多西时期，不过他的寿命比狄奥多西长。伊萨基是在安东尼主持时被收进修道院

的，死于修道院院长约安时期。对修道院教士们的整体描述（从“这些修道士就像星球一样光照全罗斯”开始），看来也是对狄奥多西时期修道士情况的描述。但是关于佩切拉苦行者的故事中，有些情节是属于较后时期的。例如，马特维在教堂里尼康修道院长参加仪式迟到的地方看见驴子的故事，明显是在1038年（尼康于此年逝世）以后插进编年史的。修道院编年史在修道院长在世时是决不允许这么写的。在1074年的叙述中还有一处反尼康的越轨行为：在伊萨基的故事中说：“并因而受到尼康修道院长的殴打。”在伊萨基的故事中还有一处指出这个故事写于1088年之后：提到约安修道院长，他是1088年之后才被任命为院长的（“约安修道院长和众修道士为他遗体更衣整容后才安葬了他”）。

[692] 关于杰米扬，在涅斯托尔写的狄奥多西传中有类似于编年史的叙述。在基辅—佩切拉圣僧传中直接证明，至少《往年纪事》的这一部分是出自涅斯托尔的手笔：“作为圣徒的涅斯托尔在编年史中记述了圣徒神父们：杰米扬、叶列米亚、马特维和伊萨基。”的确，在《往年纪事》中，讲述了杰米扬的故事之后，还讲了叶列米亚、马特维和伊萨基的故事。基辅—佩切拉圣僧传的编者在另一处谈到涅斯托尔时说：“他写了编年史。”这里说的“编年史”正是指的《往年纪事》。根据上面说的这些情况，这里说涅斯托尔写编年史是完全可能的。因此，《往年纪事》在13世纪注明作者是涅斯托尔。（《基辅—佩切拉圣僧传》，Д.И.阿勃拉莫维奇主编，基辅1931年版，第126页和第133页）

[693] 这是一种粗毛衣服，有些修道士穿它是为了“磨炼身心”。

[694] 洛科奇（肘尺）——古时的一种长度单位，即自肘到中指尖的长度，约合半米。详细可参阅注87（译者注）。

[695] 圣饼是一种在举行圣餐祈祷时食用的面包；圣餐祈祷是基督教的圣礼仪式之一。

[696] 鲍尔德山是切尔尼戈夫城西的山岗，在叶列茨修道院的后面。自从安东尼来到切尔尼戈夫后，有人就把叶列茨修道院的奠基和它联系起来。

[697] 沃托拉（вотола）是一种用亚麻和雄麻（大麻雄株）所织的粗麻布料；用家织麻布做成的长袍，称为沃托拉长袍。即用那种粗麻织物所缝制的长袍。

[698] 据格尔茨费尔德的拉姆别尔特“编年史”的记载，在1075年条说亨利四世派斯维亚托斯拉夫的内兄布尔哈尔德出使基辅，觐见斯维亚托斯拉夫：“布尔哈尔德给国王带回那么多的金银和华贵的衣服，没有人记得以前什么时候一下子运回德意志王国如此大宗的财富。罗斯王公向国王奉献这些财物是为了使国王不再帮助被他驱逐出国的兄长。这批礼物就其本身而论更显珍贵，因为它的到来正是国库空虚的时候，不久前那场战争损耗巨大，而军队坚持要求支付服役费用。如果国王不履行诺言，不去满足他们的要求，那势必会在今后的斗争中得不到他们的效忠”。（Lambertus Herzfeldensis Monumenta Germaniae Historia，Annales，t.III，第230页）

[699] Б.А.罗马诺夫对此写道：11—12世纪重视贵金属储备的积累对各王公来说确实是必要的。封建割据和封建化时期，亲兵队把王公和亲兵队之间分配这一资产的问题提到显著的位置：一位王公如果很吝啬，不肯和亲兵队慷慨分享金银，就会在编年史上受到谴责。常言道，金银建不起亲兵队，可是借亲兵队之助可以得到金银，金银得不到亲兵队，亲兵队可得到金银。这句谚语已成为编年史出版物上惯用的公式。如果认为王公国库里这些珍宝（一般地说用于封建主日常经济生活）似乎是白白放在那里，是“死的东西”，这也未必正确。1075年来拜访伊兹亚斯拉夫的德国使者的故事似乎讲的就是这个问题……这个故事与古罗斯社会地租的比重和意义问题没有关系，它并没有谴责动产的积累本身。它只是谴责这些积累在王公金库里不合理的停滞，没有进一步流通。这个故事的意义归结为王公们要不停止这种积累，使自己的亲兵队成员积极关心王公的政策，并借助亲兵队的帮助推行这种政策。号召“不吝惜财产”、“热爱亲兵队”和把金银“分发给”亲兵队并不是号召大手大脚地挥霍滥用，而是要进一步扩大这种类型的财富。那时衡量王公政治势力的强弱不是看他对“依附民村社”榨取的数量，而是看他国库中有多少动产。（《古罗斯文化史》，第1卷，莫斯科—列宁格勒1948年版，第379页）

[700] 《往年纪事》的编年史家在此处也如同在其他地方一样，热衷于和世界历史的类比。看来，他是凭着记忆这样做的。编年史家在此处发生错误：不应该说是“亚述国王”，而是“巴比伦国王”。根据圣经传说，犹太国王希西家为自己的病神奇般的痊愈，不是去颂扬上帝，而是向巴比伦 国王比罗达·巴拉但派来探望病情的使者展示自己的财宝。

于是先知以赛亚来见希西家国王，对他说：你所拥有的一切财富都将被巴比伦人抢走，甚至他的孩子也将被押往巴比伦。

[701] 伊帕季编年史的在本年条末增补了以下报道，它来源于《往年纪事》第3版："是年，弗拉季米尔得子——姆斯提斯拉夫。"《往年纪事》第3版是为姆斯提斯拉夫·弗拉季米罗维奇——摩诺马赫的儿子编写的（参阅《文史概要》第128页）；伊帕季编年史在此标明，所说的"弗拉季米尔"即弗拉季米尔·摩诺马赫；他的儿子姆斯提斯拉夫是后来的《往年纪事》第3版的倡导者。伊帕季编年史从这个标记开始，提供了许多补充编年史的材料，主要是有关姆斯提斯拉夫·弗拉季米罗维奇及其父弗拉季米尔·摩诺马赫的。

[702] 摩诺马赫所进行的这次远征无疑是为了使波兰人不和伊兹亚斯拉夫结盟。摩诺马赫本人在其《训诫书》中也是这么说的："斯维亚托斯拉夫派我去援助波兰人：我们越过格洛戈瓦，到了捷克森林地带，在那里转战了4个月。"至于什么是格洛戈瓦和捷克森林，可参阅以后的注释。B.H.塔季谢夫关于弗拉季米尔·摩诺马赫和奥列格·斯维亚托斯拉维奇的远征，根据我们不知道的史料作了如下补充："捷克王公弗拉季斯拉夫同意和大胆鲍列斯拉夫缔结和约，向他缴纳1000格里夫纳的白银。"大胆鲍列斯拉夫向摩诺马赫和奥列格建议返回罗斯，但是罗斯的两位王公继续留驻捷克，直到弗拉季斯拉夫也向他们缴纳1000格里夫纳白银和丰富礼物后才撤回本土。（《远古以来的罗斯史》卷2，圣彼得堡1773年版，第130页）

[703] 诺夫哥罗德第一编年史西诺达尔抄本和源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史在此年条还有以下报道："诺夫哥罗德大主教狄奥多尔逝世"（西诺达尔抄本，索菲亚第一编年史等）。特维尔汇编还补充说："被自己的狗咬伤，任大主教职9年。"

[704] 即罗曼·斯维亚托斯拉维奇，特穆托罗坎王公，他是斯维亚托斯拉夫·雅罗斯拉维奇的儿子（译者注）。

[705] 沃伦城位于西布格河和古奇瓦河的交汇处。

[706] 源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史在此年条还有下面补充报道："格尔曼被任命为诺夫哥罗德的大主教"（参阅索菲亚第一编年史等；诺夫哥罗德第一编年史西诺达尔抄本却没有这个报道）。

[707] 诺夫哥罗德各编年史在1079年条有较详细的报道："是年5月30日格列勃·斯维亚托斯拉维奇在扎沃洛奇耶被杀害"（索菲亚第一编年史、诺夫哥罗德第一编年史，还可参阅其他编年史）。在基辅一佩切拉《圣僧传》（Д.И.阿勃拉莫维奇主编，基辅1931年版，第126页）中对格列勃之死的记载也是这一天。诺夫哥罗德第一编年史初级抄本989年条在罗斯王公名单中有关于格列勃之死的最重要的资料："他（指格列勃——原注）被赶出城，逃往扎沃洛奇耶，在楚德地界被杀害。"格列勃被赶出诺夫哥罗德是否意味着诺夫哥罗德居民于1078年最终取得胜利？诺夫哥罗德居民曾于1071年为巫师事件起来反对过格列勃（见前述）。

[708] 索日查河是苏拉河的支流，大概就是现在的奥尔日查河。

[709] 斯特里任河是切尔尼戈夫近郊的一条河流。

[710] 诺夫哥罗德第一编年史西诺达尔抄本说，战斗是在"切尔尼戈夫附近"，因此涅扎京田野的一个村庄也应在切尔尼戈夫附近。

[711] 关于鲍里斯·维亚切斯拉维奇之死，《伊戈尔远征记》有如下一段描述："鲍里斯·维亚切斯拉维奇因好胜求誉而被送上审判台，在卡尼纳河上为奥列格的受辱，为英勇年轻的王公，铺挂起绿色的丧罩。"因此，《远征记》把鲍里斯·维亚切斯拉维奇的死归因于他的"狂妄自大"、军人的极端的虚荣心。

[712] 戈罗杰茨是罗斯的佩列亚斯拉夫利西北的一座城市。

[713] 索菲亚第一编年史说的和《往年纪事》不一样，它说伊兹亚斯拉夫的遗体不是安葬在圣母什一教堂，而是安葬在基辅索菲亚教堂。《伊戈尔远征记》也同样说："斯维亚托波尔克把父亲的遗体用乌果尔马拉到基辅圣索菲亚教堂"。（И.М.库德里亚夫采夫注释：《伊戈尔远征记》……古代俄罗斯文学部著作集第7卷，1949年，第407页）

[714] 沃因——佩列亚斯拉夫公国的一座边境城市。

[715] 可萨人，又译哈扎尔人，为突厥族的一支，5—10世纪居住在欧俄东南部一带，曾在伏尔加河和顿河下游地区建立可萨汗国。中国《经行记》称为可萨突厥，《新唐书》称为突厥可萨（译者注）。

[716] 根据修道院院长达尼尔的报道，他在1106—1108年间曾访问过巴勒斯坦（《12世纪初修道院院长达尼尔的圣地游记》，圣彼得堡

1864年版，第7页）。奥列格·斯维亚托斯拉维奇（《伊戈尔远征记》里称其为“奥列格·戈里斯拉维奇”）被送出君士坦丁堡，流放到罗得岛。在那里，达尼尔被带领参观了奥列格住过“两夏和两冬”的地方。显然，希腊人不仅站在可萨人一边（可萨人对奥列格在特穆托罗坎的邻居不满），而且也站在弗谢沃洛德一边，弗谢沃洛德是拜占庭皇族的亲戚，奥列格于1083年回到罗斯（参阅《往年纪事》此年条），还从希腊带回自己的第二位妻子狄奥法尼娅·穆扎隆。她有个印章很有名，上有希腊文的题词：“主啊，帮助你的女奴——罗斯的女主狄奥法尼娅·穆扎隆吧”。（Н.И.列平科夫：《论远古的特穆托罗坎》，俄罗斯社会科学研究所联合会考古部著作，1928年，第4卷）

[717] 在第聂伯河流域、克里木沿岸和特穆托罗坎地区都发现了拉季鲍尔的铅铸图章，表明他的卓有成效的政绩（И.И.托尔斯泰：“基辅大公国的古罗斯钱币”，载于《古代罗斯》第4卷，第172页；Н.И.列普尼科夫：“古代特穆托罗坎”，载于《俄罗斯社会科学研究所联合会考古部著作集》，1928年，第4卷）。但是1081年拉季鲍尔在特穆托罗坎被达维德·伊戈列维奇和沃洛达尔·罗斯提斯拉维奇逮捕。他后来的活动情况在《往年纪事》的1095年条和1100年条中有所反映（1095年说他击溃了波洛韦次人；1100年说他执行了外交使命）。1113年他参加了摩诺马赫“法规”的制定。我们还知道他的儿子是奥利别格·拉季鲍里奇（参阅《往年纪事》1095年条）。

[718] 我们知道，沃斯克列先编年史使用了相近于伊帕季编年史的《基辅编年史》最古老抄本的材料。在沃斯克列先编年史中，“грькы”（希腊人）这地方写的是“гречникы”，即“和希腊做生意的商人”。看来，正是“做希腊生意的商人”这一说法是正确的，因为只有这样才能理解达维德·伊戈列维奇的下列行动：“没收了他们的货物”（剥夺了他们的商品）。这一信息是这一时期罗斯在黑海沿岸进行频繁贸易的重要标志。奥列希耶是第聂伯河注入黑海前的河口地区边上的贸易转运站。

[719] 多罗戈布日——沃伦公国戈雷尼河上游地区的城市，戈雷尼河是普里皮亚特河右岸的支流。（关于多罗戈布日城可参阅：М.Н.季霍米罗夫著：《古罗斯城市》，莫斯科1946年版，第115—116页）

[720] 卢切斯克即现今的卢茨克，它是沃伦地区斯蒂尔河畔的一座城市。关于卢茨克可以参阅М.Н.季霍米罗夫著：《古罗斯城市》，莫

斯科1946年版，第114页。

[721] 伊帕季编年史在此年条的开始有下面一段记载："弗谢沃洛德在圣伊凡任总主教时，动工修建圣安德烈教堂；在该教堂附近又修建了一座修道院，他的名叫杨卡的未婚女儿就在此修道院削发为尼。这位杨卡收容了很多修女，和她们一起按修道院的教规生活。"拉夫连季编年史在1089年条对这一消息还做了摘录："前面提到过的杨卡……"弗谢沃洛德为自己女儿安娜（即杨卡——译注）建造的这座修道院，在基辅的什么地方，不清楚。伊帕季编年史在此年条末尾还有下面一句补充报道，它来自《往年纪事》第3版："是年，弗谢沃洛德发兵前往佩列梅什利。"这里说的弗谢沃洛德，指的是弗拉季米尔·摩诺马赫的父亲——弗谢沃洛德·雅罗斯拉维奇。

[722] 兹维尼戈罗德——同名的城市有好几座：两座在加利奇地区，一座在基辅，还有一座在罗斯托夫—苏兹达尔地区。这里显然指的是南方切尔文的兹维尼戈罗德，处于谢列特河和兹勃鲁奇河二河河口之间。关于这座城市的情况可参阅M.H.季霍米罗夫的《古罗斯城市》一书，莫斯科1946年版，第122页。

[723] 凶手涅拉杰茨受谁的指使不完全清楚。很可能是受罗斯提斯拉维奇家族指派。

[724] 看来，是运到雅罗波尔克的父亲——伊兹亚斯拉夫所修建的基辅德米特里修道院。如同《往年纪事》后文所报道的那样，在这座德米特里修道院里，雅罗波尔克被安葬在他生前建造的彼得教堂里，这件事后来引起了一场风波。1128年，显然是出于雅罗波尔克女儿的主意，德米特里修道院被移交给佩切拉修道院，从而引起维杜比茨编年史家的不满，这位编年史家捍卫的是伊兹亚斯拉夫其他继承者的利益："是年（1128年），佩切拉修道院的人接收了德米特里教堂，并罪孽深重和非法地把它改名为彼得修道院"（参阅拉夫连季编年史）。佩切拉修道院的人把德米特里修道院改名为彼得修道院，显然是想强调他们继承了雅罗波尔克·伊兹亚斯拉维奇的事业，强调雅罗波尔克建立彼得教堂，使德米特里修道院从伊兹亚斯拉夫的修道院变成了雅罗波尔克的修道院，这是维杜比茨修道院的编年史家所难以认可的。

[725] 佩切拉的编年史家对雅罗波尔克·伊兹亚斯拉维奇倍加赞扬的悼念条款和对他表现出异乎寻常的感情，部分地可用这样的事实来说明：雅罗波尔克、他的妻子和女儿（死于1158年）是佩切拉修道院的

慷慨的大施主。伊帕季编年史在1158年条，说他的女儿表现出好像“与自己的父亲雅罗波尔克展开施舍竞赛”，她为佩切拉修道院倾囊施舍，甚至自己的“头巾”，而“这位雅罗波尔克向（佩切拉修道院）捐献了自己的全部地产——涅勃利乡、杰里维乡、卢奇乡以及基辅附近的领地”。

[726] 即摩诺马赫的父亲弗谢沃洛德修建的维杜比茨的米哈伊尔修道院。米哈伊尔教堂建于1070年。

[727] 源于15世纪罗斯托夫汇编的各编年史在此条报道之后写道：“达维德·斯维亚托斯拉维奇坐镇诺夫哥罗德”（参阅特维尔编年史、利沃夫编年史、叶尔莫林编年史等）。但是，最后这一条报道和诺夫哥罗德第一编年史初级抄本的989年条记载的罗斯王公名单较为可信的材料有矛盾。根据这一名单，1088年坐镇诺夫哥罗德的是姆斯提斯拉夫·弗拉季米罗维奇，他在此统治了5年，然后于1095年又重新回到诺夫哥罗德执政。

[728] 按伊帕季编年史的记载，佩切拉教堂是“由总主教伊凡、别洛戈罗德主教卢卡、罗斯托夫主教伊赛、切尔尼戈夫主教伊凡和古里戈夫修道院长安东尼”举行的圣洁仪式。

[729] 拉夫连季编年史是第一次提到杨卡（安娜·弗谢沃洛多芙娜），而伊帕季编年史在1086年条已曾提到过她。“以前提到过的”这话表明拉夫连季编年史删掉了1086年条有关杨卡的文字，在《往年纪事》中最初曾对杨卡有所记载。

[730] 在佩列斯拉夫利的所有主教中，只有叶弗列姆在此被称为“总主教”，仅此唯一的一次。

[731] 尼康编年史（16世纪）补充说：“开办医院，所有来投医者都可免费得到治疗，这种医院还在自己故乡米利京及总主教区的其他城市开办，使人们从各县、乡、村都来医治。”尼康编年史这条在文化史上有重要价值的报道，如同此时期的其他报道一样，其史料来源不详。《往年纪事》的1090年条见于尼康编年史的1091年条。此年条以下面报道结尾，其来源还是不得而知：“同年，总主教希腊人狄奥多尔来自罗马教皇，带来很多圣徒的干尸。同年，各种果实得到丰收。”

[732] 特维尔汇编对这条报道作了更正，认为南佩列亚斯拉夫利为石头城（即城堡的城墙），奠基的是弗谢沃洛德（也是6598年〔1090年〕条，但位置较为提前）。

[733] 此处讲的“关于寻得和转葬佩切拉的狄奥多西干尸的传说”，以某些更动的形式收入佩切拉《圣僧传》（卡西安第2版）中，并认为它属于编年史家涅斯托尔的手笔（“8月14日，圣言9，佩切拉修道院的修士涅斯托尔记述了我们的圣父佩切拉的圣徒狄奥多西的干尸移葬之事”）。大多数研究人员（Д.И.阿勃拉莫维奇、A.A.沙赫马托夫、B.Л.科马罗维奇、B.П.阿德里亚诺娃一佩列特茨等）都认为编年史的这段故事出自涅斯托尔之手，但是另一些学者——И.П.赫鲁肖夫（《古罗斯的历史小说和传说》，基辅1878年版，第16页）和E.E.戈鲁宾斯基（《俄罗斯教会史》，第1卷，第2部，第945页）——则不承认涅斯托尔是此传说的作者。看来，前者是对的。

[734] 关于狄奥多西干尸移葬的故事全都是用第一人称写成，有充分根据可以认为其作者是编年史家涅斯托尔。用第一人称讲述故事是涅斯托尔的典型风格（参阅他的传记作品）。修道院院长伊奥安去和涅斯托尔商议移葬干尸之事完全合乎情理，因为是涅斯托尔编写狄奥多西传记。

[735] 《关于寻得和迁葬佩切拉的狄奥多西干尸的传说》，其作者是涅斯托尔这一推测，我们在沃斯克列先编年史中找到了旁证（近似伊帕季编年史的12世纪《基辅编年史》是沃斯克列先编年史的史料来源之一）。上述引文之处，在沃斯克列先编年史里是这样写的：“我这有罪之人，在撰写此编年史之时，拿起了锄头。”

[736] 但是修道院院长伊奥安有言在先，命令本文作者只带一名“弟兄”（“找一个你想要找的人”），后来和本文作者一起干的也只有一个“兄弟”（“干累了，就让另一个兄弟接着挖”），（“我开始拼命地挖，而我的那位兄弟在洞前睡觉”）。因此，A.A.沙赫马托夫的推测是完全可能的，他认为在初稿中写的不是“两名弟兄”，而是写“马尔克”。从《基辅一佩切拉的圣僧传》中知道：一般都是马尔克为修道士兄弟挖坟，在那书中也暗示是他参加了狄奥多西的迁葬（“与此同时，把圣狄奥多西遗体从洞中运出”），（A.A.沙赫马托夫：《往年纪事》，卷1，彼得格勒1916年版，第26页）。

[737] 原文为“варманътью”，此词源于希腊文βαρύς 和μαυδύας，意为“很厚很沉的”“长袍”（修道士穿的无袖的外衣），此处为修道士外面穿的暖和的法衣。

[738] 索菲亚第一编年史在这位主教后补充说："波罗斯的安东尼。"《基辅—佩切拉圣僧传》把安东尼较确切地称为"波罗斯的"（《基辅—佩切拉圣僧传》，Д.И.阿勃拉莫维奇主编，基辅1931年版，第81页）。"波罗斯的"（"пороскый"）——即罗斯河流域各城市的主教。但是尤里叶夫的马林是罗斯河畔尤里叶夫城的主教，这似乎又和下面这一情况相矛盾：安东尼是罗斯河流域的主教。

[739] 这一记载完全正确。按天文学家的资料，1091年5月21日早上出现日环食（上午2点钟处于凌晨时分）。尼康编年史把这次日食错误地记在1093年，而沃斯克列先编年史记在1088年。（Д.О.斯维亚茨基："以科学批判的观点看罗斯编年史中的天文现象"，《科学院俄语和文学部通报》，第20卷，第1册，1915年版，第104页）

[740] 这里指的是落下陨石。陨石在古罗斯通常被理解为火蛇。

[741] 死者的灵魂称为"那维叶"。在古罗斯多神教时代，相信这种鬼魂的现象非常普遍。

[742] 德鲁茨克或德柳捷斯克是德鲁季河上游的一座城市，离明斯克不远（M.H.季霍米罗夫：《古罗斯城市》，莫斯科1946年版，第89页）。

[743] 佩列亚斯拉夫公国的3座城市，位于与波洛韦次草原交界的边境上。普里卢克在伊帕季编年史中提到过（拉夫连季编年史未提它）。B.H.塔季谢夫把普里卢克，称为乌斯季耶（也在该地区）。（《远古以来的罗斯史》，卷2，圣彼得堡1773年版，第144页）。

[744] 指第聂伯河两岸。

[745] 伊帕季编年史此处写的不是年轻人，而是"基温"（"тивунѣ"——宫廷总管，宫廷仆从），这种拼写法和以前的文本不同，应认为是错误的。

[746] 复活节后的第一个礼拜天称为倒复活节。

[747] 托尔茨城或托尔切斯克是由托尔克人而得名，显然这里是托尔克人的居住区。此城的确切位置说不清楚。K.B.库德里亚绍夫写道："综观弗拉季米尔·摩诺马赫当年追击波洛韦次人的路线，先到托尔切斯克，然后到尤里叶夫，最后在克拉斯纳亚河一带击溃敌人，从而得出结论：托尔切斯克位于尤里叶夫的南面。1093年，当波洛韦次人包围

托尔切斯克城时，罗斯王公自基辅出兵，先渡过斯图格纳河，然后路经特列波利，穿过土城，但由于被波洛韦次人所击败，罗斯王公败退，渡过斯图格纳河，撤回特列波利，而波洛韦次人见此情景，又返回托尔切斯克城。”这就是说，按所描述的路线，托尔切斯克城位于斯图格纳河和特列波利城以南（K.B.库德里亚绍夫：《波洛韦次草原》，莫斯科1948年版，第135页）。也可参阅И.M.伊瓦金所引用的那些很有价值的资料。（《弗拉季米尔·摩诺马赫王公及其训诫》，莫斯科1901年版，第179—182页）

[748] 伊帕季编年史、拉济维尔抄本和莫斯科科学院抄本的数字都是800名。尼康编年史（16世纪）的数字是700名和20000名（参阅1094年条）。

[749] 在尼康编年史中，这一数字已接近了16世纪军队的规模：80000名。编年史的整个这一年条款见于尼康编年史的1094年条。

[750] 这是除杀人外一切犯罪行为的罚金，它首先被提出来是在1072年前后制定的《雅罗斯拉维奇法典》中。看来，编年史讲的这段话反映了这一新法规颁布初期几十年执行的结果。只是在《详编法典》（最早是在摩诺马赫时期）中就已规定：征收者可以从犯罪的罚金（和命金）中提取的百分比（20%）。看来，以前在这方面是为所欲为的。有时因此使人“破产”（参阅伊帕季编年史的1174年条）。试比较诺夫哥罗德编年史（诺夫哥罗德第一编年史，圣彼得堡1888年版，第2页）关于“古代”王公与现代编年史家对立的著名争论：“那些王公既不谋取很多领地，也不收取压在人们头上的命金和罚金，即使是法定的（即正当的，而不是‘创造的’，暗中安排的）命金，而在收取后也是给亲兵队购置武器”（Б.A.罗曼诺夫注释）。

[751] 位于基辅郊区的米哈伊尔——维杜比茨修道院附近。

[752] 特列波利是第聂伯河支流斯图格纳河河口附近的一座城市，该城纳入该河流域城市防御体系。（M.H.季霍米罗夫：《古罗斯城市》，莫斯科1946年版，第107页）

[753] 《伊戈尔远征记》的作者也以诗歌的形式回忆罗斯提斯拉夫·弗谢沃洛多维奇在斯图格纳河溺水身亡的事件：“据说，斯图格纳河并非如此；她原来只是一股涓涓细流，逐渐蓄纳别的大川小溪，在河口附近形成了宽阔的水域，她把罗斯提斯拉夫王公吞噬在自己的洪流之

中。罗斯提斯拉夫王公的母亲在第聂伯河黝黑的河岸上为年轻的罗斯提斯拉夫王公哭泣。花儿也忧郁悲戚，树木悲痛地弯向地面跪拜。”《基辅—佩切拉圣僧传》把关于罗斯提斯拉夫淹死的传说看作是上帝对杀死基辅—佩切拉修士格雷高里的报应（Д.И.阿勃拉莫维奇主编，基辅1931年版，第134—138页）。可参阅后文对摩诺马赫《训诫书》的一句话：“不管是无罪还是有罪之人都不要杀”的注释。

[754] 《新约全书·路加福音》第23章41节：两个和耶稣同上十字架受戮的罪犯中的一位说：“我们是应该的，因我们所受的与我们所做的相称，但这个人没有做过一件不好的事”。（译者注）

[755] 约伯——圣经中的人物，见《旧约全书·约伯记》（译注）。

[756] 这几行讲述了罗斯的惨败和罗斯居民受到波洛韦次人蹂躏的痛苦，它激发了现今的崇高的爱国主义思想。编年史家认为罗斯的失利是暂时的，不会降低其人民的伟大形象及其光荣。编年史家充满自豪的信念：罗斯人民在世界民族之林中有自己的特殊地位。

[757] 据B.H.塔季谢夫考证，在一些手抄本中这句话之后有结尾语“阿门”。根据A.A.沙赫马托夫的意见，基辅的《初始汇编》（它先于《往年纪事》）是以这些话作结尾的。基辅的《初始汇编》较好地保留在诺夫哥罗德第一编年史初级抄本的开始部分中（参阅“考证”有较详细的叙述，第11页），然而从B.H.塔季谢夫文中可以看出，“阿门”在此是一般祈祷文的结尾语：“主啊，你慈悲为怀，拯救我们吧。你是唯一洁身自好、强大、仁慈，圣者中的最美好者，愿你与世共存，阿门。”因此，在上下文中不能把“阿门”看成是编年史结尾的标志。Л.В.切列普宁和A.A.沙赫马托夫、М.Д.普里谢尔科夫的观点不同，他们推测“《初始汇编》应以描述1097年的柳别奇代表大会为结尾，因汇编大致也产生在此期间，并与上述事件有关系。”Л.В.切列普宁对此论断作了有力的论证。他注意到这样一种情况：1097年的柳别奇代表大会“是基辅罗斯政治史上一次重大事件，它确立了新的公国世袭领地制度。这一制度应该能制止王公的内讧，使罗斯国家有防御能力，团结其力量，首先是为了与波洛韦次人作斗争。由于这一切，自然会产生编写一部编年史的想法，这部编年史将会给罗斯历史确定总的观点体系，从这个角度来观察王公之间的关系和罗斯与波洛韦次人的关系。而《初始汇编》确实提供了这样一种思想体系。这样，《初始汇编》序言的内容就可以理解了。《初始

汇编》曾按照索菲亚年鉴文本修改过。它的基本思想正是柳别奇代表大会及其以前各种事件所形成的局面而引起来的。”接着，Л.В.切列普宁还注意到，编年史1094—1097年条和1093年条及《初始汇编》序言在内容上具有有机联系，还注意到1054年条智者雅罗斯拉夫的《训诫书》和柳别奇代表大会规定等也有联系。（Л. В.切列普宁：《往年纪事》，《历史论丛》第25期，莫斯科—列宁格勒1948年版，第321—330页）

[758] 尼康编年史在此年条还有下面的补充报道（在本年条的中间）：“格尔曼主教去世。该年格尔曼主教从诺夫哥罗德到了基辅，在那里逝世，当时任基辅和全罗斯总主教的是叶弗列姆。”

[759] 拜占庭皇帝阿列克塞·科穆宁的女儿安娜·科穆宁关于立奥（列夫）·狄奥格诺维奇有一段记载。据她说，立奥·狄奥格诺维奇是罗曼努斯·狄奥格内斯皇帝的儿子，早在1073年就被杀。后来出现一位冒充立奥的人，声称自己是立奥，要求继承王位。伪立奥被关押在科尔松，但得以越狱潜逃，1095年联合波洛韦次人进军拜占庭。当立奥围攻亚得里亚堡时，他中计被擒，双眼被弄瞎。安娜·科穆宁的这段记述早已引起俄国史学家的怀疑。问题在于立奥是弗拉季米尔·摩诺马赫的女婿（参阅1116年条：“是年，弗拉季米尔的女婿立奥王子突然进攻阿列克塞皇帝，多瑙河沿岸的几座城市归降”），摩诺马赫未必肯把自己的女儿许配给一个僭冒者（另一些人猜测嫁给立奥的是摩诺马赫的妹妹，参阅В.Г.瓦西利叶夫斯基写的“米哈伊尔七世杜卡皇帝的两封信”，《著作选》卷2，第1部，第38—48页）。伊帕季编年史在1136年条谈到立奥·狄奥格诺维奇的儿子：“瓦西利科·马里季奇。”（参阅立奥·狄奥格诺维奇的材料简编：И.У.布多弗尼茨：“弗拉季米尔·摩诺马赫及其军事学说”，《历史论丛》第22集，莫斯科1947年版，第96—98页）

[760] 可比较摩诺马赫对盟誓的态度，见他《训诫书》中的说法。

[761] 伊帕季编年史比较准确：“在干草棚里”（赫列勃尼克抄本和波戈金抄本都说：“在拉季鲍尔的干草棚里。”）

[762] 尤里叶夫城位于罗斯河河畔，为雅罗斯拉夫所建。

[763] 维季奇山岗位于第聂伯河的支流斯图格纳河河畔。

[764] 关于达维德在诺夫哥罗德的行事在诺夫哥罗德编年史1095年条有所记载：“斯维亚托波尔克和弗拉季米尔出兵斯摩棱斯克攻打达

维德，达维德则占领了诺夫哥罗德”（诺夫哥罗德第一编年史西诺达尔抄本，可比较源于15世纪30年代诺夫哥罗德—索菲亚汇编的各编年史）。

[765] 诺夫哥罗德第一编年史初级抄本989年条的罗斯王公名录有一段非常重要的史料，从未见于其他编年史，说的是姆斯提斯拉夫如何在诺夫哥罗德开始执政的历史：“弗谢沃洛德派了自己的孙子、弗拉季米尔的儿子姆斯提斯拉夫，担任（诺夫哥罗德）王公5年后，去了罗斯托夫，而达维德来诺夫哥罗德任王公，统治2年后被驱逐，姆斯提斯拉夫重新回来，坐镇诺夫哥罗德达20年。”《往年纪事》1095年条讲的显然是姆斯提斯拉夫第二次在诺夫哥罗德称公，一直任职到1117年（在名录中差错一两年是可以理解的）。姆斯提斯拉夫第一次在诺夫哥罗德担任王公是在1088年（1095 - 7 = 1088）。显然，它应和《往年纪事》1088年这一条的下列报道相对照：“那年，斯维亚托波尔克从诺夫哥罗德迁往图罗夫居住。”但是源于15世纪罗斯托夫汇编的各编年史与此不同，在谈到斯维亚托波尔克离开诺夫哥罗德后写道：“达维德·斯维亚托斯拉维奇坐镇诺夫哥罗德”（参阅特维尔编年史、利沃夫编年史、叶尔莫林编年史等）。显然，15世纪罗斯托夫汇编之一因疏忽出现了错误：编年史家在斯维亚托波尔克之后马上按上达维德，而没考虑到（或许是不知道）姆斯提斯拉夫第一次曾在诺夫哥罗德统治过5年。

[766] 库尔斯克是谢姆河上游的一座城市，可参阅M.H.季霍米罗夫的《古罗斯城市》，莫斯科1946年版，第96页。

[767] 尼康编年史在此年条有下面的补充报道（在这一年条之始）：“任尼基塔为主教，基辅及全罗斯的总主教叶弗列姆委任尼基塔为诺夫哥罗德的主教。”同样的报道还见于诺夫哥罗德第三编年史，那里还有下面一段有意思的补充，力图用歌颂这位尼基塔的教堂短歌当作史料阐述：“在尼基塔任主教时期，在其主持的第2年，诺夫哥罗德发生了一场大火，在其教堂短诗中写道：‘奋力精心地为自己的人民祈祷，终于熄灭了城中火灾’。”看来，这里谈到的正是诺夫哥罗德第一编年史西诺达尔抄本在1097年条所报道的那场大火……

[768] 尼康编年史在此处作了16世纪很典型的正统思想的补充：“或是我们贵族的斯麦尔德。”因为提及斯麦尔德的文献极少，此文引起了我们学术界对它的评论，并且成为这一社会术语的两重含义的理论支柱——广义和狭义；狭义的斯麦尔德，是指农民，似乎除狭义的斯麦尔

德之外，还存在一种广义的斯麦尔德，这就是指除神职人员和王公以外的所有人。这后一种含义从本文经过直接比较王公之间的对话就可以得出来：邀请的一方请奥列格当着“主教、修道院院长、我们父辈的群臣及市民”的面进行谈判，而对方在自己的回答中，单独提到神职人员后，就用斯麦尔德这一名称来概括表示其他所有人。对此答话的解释放掉了谈话的状态，因为在该编年史的叙述中，把奥列格的回答当成是傲气发作的证据（“态度傲慢，蛮横无理”）：奥列格简单地用双方都感到是有损尊严的字眼“斯麦尔德”来称呼父辈的将官和基辅市民。（Б.А.罗马诺夫：“编年史和罗斯法典中的斯麦尔德制度和斯麦尔德”，《科学院俄罗斯语言文学部通报》，1908年，卷13）

[769] 斯塔罗杜勃——切尔尼戈夫附近的一座城市。

[770] 别列斯托沃是基辅城郊的一座皇庄，属于基辅王公所有。

[771] 乌斯季耶是佩列亚斯拉夫公国的一块领地，可能在特鲁别日河的河口处。

[772] 特维尔汇编说的是转往“穆罗姆”。梁赞是现在的旧梁赞古城遗址。目前的梁赞是在18世纪由梁赞的佩列亚斯拉夫利改名而来。关于梁赞可参阅А.Л.蒙盖特：“旧梁赞”，《历史问题》杂志1947年第4期。

[773] 伊帕季编年史和沃斯克列先编年史此处为“5月31日”。

[774] 斯维亚托波尔克·伊兹亚斯拉维奇娶图戈尔坎的女儿为妻（见《往年纪事》1094年条）。

[775] 扎鲁勃是佩列亚斯拉夫州，在第聂伯河河畔的一座城市，面向特鲁别日河河口。

[776] 伊帕季编年史的说法较为准确：“把他安葬在别列斯托沃的陵墓里。”

[777] 《基辅—佩切拉圣僧传》中的叶夫斯特拉季·波斯特尼克传记较详细地记载了这次侵袭被劫掠的一些罗斯俘虏的命运。叶夫斯特拉季正是在这次鲍尼亚克偷袭中被波洛韦次人俘虏，然后和别的许多人一起被卖到科尔松的。传记中写道：“没过多少天，大家就被饥渴折磨得精疲力尽：有的人忍受了3天，有的人——4天，有的人——7天，身体健壮的达10天，最后所有人都被饿死和渴死了。他们共达50人：修道院的

工作者30人，从基辅来的20人。”这里讲的只是卖给科尔松一位奴隶主的俘虏处境（《基辅—佩切拉圣僧传》，Д.И.阿勃拉莫维奇主编；基辅1931年版，第106—107页；也可参阅《圣僧传》的其他版本）。

[778] 伊帕季编年史在此处是这么写的：“焚烧斯捷凡修道院，木质的和格尔曼的。”“格尔曼的”或“格尔曼”应怎样理解呢——是村庄，还是修道院，不得而知。E.E.戈鲁宾斯基推测：“格尔曼的”是指别列斯托沃救世主修道院，以其修道院长格尔曼的名字命名，在前面1072年条曾提到过（E.E.戈鲁宾斯基：《罗斯教会史》，卷1第2部，莫斯科1904年第2版，第585—586页）。很可能，“斯捷凡修道院”也是以其修道院长的名字命名：该修道院位于克洛夫（离佩切拉修道院和别列斯托沃救世主修道院不远），其修道院长是斯捷凡（在此以前曾担任过佩切拉修道院院长）。此外还应指出，“деревня”一词在南方古文献中很少见，它未必是指村庄，而更可能是指“森林”，“树木”，“木房子”等意思。

[779] 王公郊外的邸宅常称为“红的”，即美丽的，不仅是因为其建筑风格美丽，还由于它坐落在景色秀丽的处所。伊帕季编年史在讲到长手尤里死后基辅的骚动时指出：“那天恶事多起：他的（尤里的）“红宅”被抢劫一空，他的第聂伯河对岸的另一处邸宅也遭洗劫，该处他本人曾称之为天堂。”南佩列亚斯拉夫利的“红宅”也坐落在城郊。

[780] 耶特里弗荒漠位于“东方和北方之间”，史料上缺乏确定具体位置的根据。显然，编年史家推测，波洛韦次人来自东北，就以此来确定该荒漠的位置。

[781] 这段引文来自“帕塔尔的美多德的《天启》”。这是大约公元4世纪一位匿名作家的著作，被错误地说成是美多德的作品。美多德是吕基亚（在小亚细亚）的帕塔尔城的主教（公元3—4世纪）。这部著作讲的是从亚当到世界末日的世界历史事件，世界末日说是从“创世”起的第7000年。这就是《天启》的最后一部分，是讲世界末日的，使中世纪的读者特感兴趣。它不仅被用来解释波洛韦次人的起源（本文此处），还用来解释某些东北部族的起源（文中稍后的1096年条），后来又用以解释鞑靼人的起源（编年史中关于卡尔卡之战）。编年史家把此前引用的波洛韦次人的材料（“他们来自东方和北方之间的耶特里夫荒漠……”）看成是部分地应验了帕塔尔城的美多德关于世界末日的预言：“第7000年的末日来临，波斯王国毁灭，这时以实玛利部落走出耶特里夫荒漠，整个北方和从东到西全都受其统治……那时不再有供奉上帝的

仪式，不再有教堂的歌声，人们备受凌辱……”帕塔尔的美多德的《天启》在罗斯有保加利亚翻译的两种译本。按B.M.伊斯特林推测（《拜占庭和斯拉夫—罗斯文献中的帕塔尔的美多德的〈天启〉和但以理伪经的幻想》，莫斯科1897年），编年史家知道的《天启》是第一种译本，第二种译本传入俄国是在13—14世纪。但是П.И.波塔波夫在“编年史中文献的成分问题”（《俄国语文学通报》，1911年第11期）一文中就曾指出编年史中的文字有的地方和第一种译本一致，有的地方和第二种译本一致。A.A.沙赫马托夫又进一步发挥了П.И.波塔波夫的观点。（《往年纪事》及其史料，古罗斯文学部著作集，卷4，列宁格勒1940年版，第92等页）

[782] 编年史家认为，东方的游牧和半游牧民族都起源于《圣经》中的以实玛利族，儿子阿夫拉玛及其女奴阿加里（由此而称为以实玛利人和阿加里人）。编年史家从格奥尔格·哈马托罗斯那里得知：以实玛利有12个儿子。编年史家上述的计算就由此而来：8支（即以实玛利8个儿子的后代）逃往荒漠，4支（即以实玛利的其他4个儿子的后代）被基甸杀戮（按《圣经》传说，基甸是以色列的一位法官，是东方游牧部落的战胜者）。这一数字是编年史家独自创造的，是违反帕塔尔美多德的《天启》的。在《天启》中，基甸把8支部落赶到荒漠，并没有提到其他的部落。

[783] 看来，这里说的“另一些人”指的是格奥尔格·哈马托罗斯，因为下文直到“而以实玛利生了12个儿子”为止，可以认为是从格奥尔格·哈马托罗斯编年史中引来的事实。（A.A.沙赫马托夫：《往年纪事及其史料》，古罗斯文学部著作集，卷4，列宁格勒1940年版，第58页）

[784] 弗拉季米尔·摩诺马赫的《训诫书》只载于拉夫连季编年史。在此编年史中，《训诫书》被人为地插在对波洛韦次人起源的推论和关于编年史家与诺夫哥罗德人在古里亚塔·罗戈维奇谈话的中间。在其他的编年史中，这段行文是连贯的，完全没有割裂，不像拉夫连季编年史插进了这段《训诫书》（参阅伊帕季编年史、拉济维尔编年史等）。A.A.沙赫马托夫对拉夫连季编年史为什么把《训诫书》插在1096年条中间的原因作了如下的解释。被收入《训诫书》中的摩诺马赫远征的大事记显然是他本人编写的。这份大事记写到弗拉季米尔·摩诺马赫征讨雅罗斯拉夫·斯维亚托波尔科维奇的1117年。由此可以明白，《训诫书》插进编年史正文绝不会早于这一年。《训诫书》所以写到（在这部编年史部分中）那一年，是因为《往年纪事》第3版写到1118年。看

来，《训诫书》进入拉夫连季编年史正是由于这部《往年纪事》第3版和随后的编年史家与诺夫哥罗德人古里亚塔·罗戈维奇的谈话。如同从A.A.沙赫马托夫的著作中所知道的，拉夫连季编年史文本乃是《往年纪事》第2版和摩诺马赫的长子姆斯提斯拉夫·弗拉季米罗维奇的第3版的结合。《训诫书》首先是对他，这位基辅王位的继承人——姆斯提斯拉夫·弗拉季米罗维奇说的（1118年姆斯提斯拉夫被摩诺马赫从诺夫哥罗德召回，准备在父亲去世后继任基辅王位）。那么，《训诫书》为什么被转移到正是1096年这个地方呢？A.A.沙赫马托夫对此作了这样的回答。关于波洛韦次人起源的推断属于第2版，而和古里亚塔·罗戈维奇的谈话属于第3版。我们很清楚，1185年整理弗拉季米尔文集，拉夫连季（或是他的前人，如果他只是抄写编年史，而不是由他编纂的话），在下列词句后作了一个明显的记号："在这8支人之后，本世纪末将走出来的是被马其顿的亚历山大封锁在山中的不洁净的人"在这里做的记号（例如"зри"）用以表明此处应插进别处的资料。当抄写者抄到上述记号时，发现了相应的记号（也是"зри"），在有两篇辅助材料的情况下（A.A.沙赫马托夫推测，它就是14世纪初的弗拉季米尔编年史〔владимирский полихрон〕，假设是他提议的，它就是《往年纪事》的第3版——原注），一篇是拉夫连季也想收入自己编年史的摩诺马赫的《训诫书》，不过显然是要收到另一年条；另一篇是叙述编年史家和古里亚塔·罗戈维奇谈话的文章。拉夫连季或另一位抄写者没觉察到6604（1096）年条上的符号正应该是只抄写第二篇文章，而错误地把抄写第2篇文章的地方抄上了摩诺马赫的《训诫书》，后来改正了自己的错误，在《训诫书》及其附带的文献之后，又重新抄上编年史家和诺夫哥罗德人古里亚塔的谈话（《罗斯编年史评述》，列宁格勒1938年版，第23—24页）。M.A.普里谢尔科夫在其《拉夫连季编年史手稿及其出版史》（《赫尔岑师范学院学报》第19期，列宁格勒，1939年）一文中对弗拉季米尔·摩诺马赫的《训诫书》为什么会落入拉夫连季编年史这个偶然的地方作了较为简洁的解释："拉夫连季在自己的跋中……说自己有一部编年史原本。"他肯定地说，这部"编年史"在他工作时期已是一本破旧的书。正如拉夫连季所说的，这就使他从这部"编年史"抄写时出现了种种目前的笔误和残缺不全的重复现象。与此同时，他，拉夫连季，作为一位年轻而无经验的抄写者，就不可能总是令人满意地完成自己的任务："手头是本破旧的书，而本人才疏学浅，考虑不周。"的确，可以想象往年纪事在拉夫连季的抄本中有他所说的抄写上的种种疏漏，其中最醒目的是他没抄上的，即他在书中空着的地方，当然他那上面空出的地

方大小和拉夫连季所持原本的字母多少相符。其中我们现在深感遗憾的首先是拉夫连季在弗拉季米尔·摩诺马赫《训诫书》开头几行后空出的那4行半（《训诫书》流传至今只有拉夫连季编年史这一种版本），正如拉夫连季所说，拉夫连季编年史所用的原本已破旧不堪，很多地方连抄写者也难以辨认。有时，抄写者尽管不清楚，还是看出了应抄的文字，但是连他本人也感到他所抄下的地方还有拿不准和不明白的，这时他就把所写的和挨着的其他语句用许多圆点隔开……但拉夫连季又为什么在《训诫书》中干脆留下4行半的空行，而不作任何识别的努力呢？显然，答案是拉夫连季的破旧书中有需要重新抄写的地方，拉夫连季在这4行半，也像在其他许多地方一样……就连大致意思也难以识别。但是，正是在这里，在《训诫书》正文的开头部分出现如此弄脏或如此严重磨损的几行，是怎样发生的呢？早已查明，所谓弗拉季米尔·摩诺马赫的《训诫书》乃是这位作者的3篇独立的作品：一开始是对孩子们的教诲（没有结尾），接着是摩诺马赫写给叔伯兄弟奥列格的信（没有开头部分），最后是祭祀内容的文章，它可能是该作者的手笔。同样早已查明，这些包含摩诺马赫3篇作品的缺损页稿，在拉夫连季编年史中或在它的原稿中不是放在应放的地方：要知道，摩诺马赫这3篇作品的文章割裂了1096年条编年史正文的叙述，如果把《训诫书》从现在的位置上拿走，那被割裂的1096年条编年史的叙述就紧密吻合，恢复一个完整连贯、循序相当的叙述……那些页稿在拉夫连季要抄写的书中已不在原来的位置上。实际上拉夫连季是有可能重新整理好已经多次抄写的旧书的：那么他果真不能把它放在比现在所处的更合适的位置吗？比如把它放在叙述的任何年条的结尾。但是给自己提出下面一个问题完全是适时的：那么，在拉夫连季所抄写的那本书里哪个地方对这些页稿才是适合的呢？既然这个称之为弗拉季米尔·摩诺马赫作品集虽现在已被收进，但它不能和拉夫连季编年史的任何文段相联系，即要联系得不致引起疑问，那么还是认为把这部摩诺马赫文集放在拉夫连季编年史全文之前，或之后更正确。由于《训诫书》第一页正面有4行半被磨损或弄脏的地方，这正是我们都已知道的不能令人满意的阅读情况，那连拉夫连季都不能为我们恢复原状，从而促使我们倾向于同意前两种推测的第一种。事实上如果我们设想拉夫连季所抄写的“编年史”这本破旧的书没有封皮，那么它的第一页由于手总拿它就确实很容易破损，因为查询的读者或阅读编年史的读者的左手大拇指总要压在它的正面（接近上方），即用自己的右手翻书。我们关于《训诫书》及摩诺马赫其他文章放在该编年史正文前面的推测未必是武断的。应该联想到在拉夫连季编年史正文

之首的就是受摩诺马赫的委托西利维斯特修订的《往年纪事》。这部西利维斯特版《往年纪事》和弗拉季米尔·摩诺马赫的著作在一起，在佩列亚斯拉夫利（南佩列亚斯拉夫利）主教区的编年史传统中可以很自然地看到。西利维斯特在1119年被弗拉季米尔·摩诺马赫任命为佩列亚斯拉夫利的主教。如我们所知，12—13世纪苏兹达尔的弗拉基米尔的编年史家，从佩列亚斯拉夫利主教区得到许多编年史文本，用来补充自己报道南方事务或"罗斯大地"的材料。当一本不是精装的书现在脱落了前面或后面的一些书页，特别是当发现从书上脱落的有些书页已经破损，为使剩下的部分不致再遭损坏，一般都把它夹在书中，即放进随便翻开的地方。古代手抄本书当然也有这种情况。拉夫连季所抄写的那本破旧的编年史前面脱落的书页所遭遇的情况也是如此。这本破旧书的某位读者，在拉夫连季抄写它以前，发现书中脱落的有些书页已破损（我们可以联想到现在的《训诫书》没有结尾，摩诺马赫致奥列格的信也没有开头部分），为防止现存的书页以后不再遭受损坏，就把它夹在书中随便翻到的地方。拉夫连季只是抄写交给他的那本书：书中怎么放的书页，他就怎么抄写（上述著作，第186—188页）。尽管M.Д.普里谢尔科夫重新构画摩诺马赫的《训诫书》是如何被放入1096年条中间部分的，说得相当清楚，并且几乎感觉得到当时的情形，但它还是引起了严重的反对意见。首先不明白的是，为什么从拉夫连季抄写的那本"破旧的编年史"的开头部分脱落下来的正好是有摩诺马赫著作的那几页，同时也没有丢失连着的《往年纪事》的文章，也没有把摩诺马赫文章留下一部分？其次搞不明白的是，拉夫连季怎么会没发现他所抄写的是偶然夹进手稿里的书页呢？况且，这里的页数并不少，用M.Д.普里谢尔科夫自己的话来说，它的第一页就遭到严重破损。近来，B.Л.科马罗维奇不容争辩地认定，拉夫连季不是一位普通的抄写者，他对待自己所抄写的原稿非常认真，凡有关他的修道院和他的故乡城市（下诺夫哥罗德）的奠基人——弗拉基米尔王公尤里·弗谢沃洛多维奇的稿子，他都作了重要修改（《俄罗斯文学史》，卷2，第1部，苏联科学院文学研究所，莫斯科—列宁格勒1945年版，第90—96页）。我认为，摩诺马赫的著作在《往年纪事》中所处的位置不是偶然的。拉夫连季或其前人极力想确定《训诫书》写作的时间，他们只能够确定摩诺马赫作品中的一篇——致奥列格的信的日期，这封信很可能写有日子，因此编年史家把摩诺马赫的文章放在1096年条。他所放的位置也不是偶然的，而是放在那相似的一般议论材料所在的地方。他把摩诺马赫的文章放在从一种议论转为另一种议论之处，虽然它割裂了原文之间的相互联系，但对前后也并无妨碍。摩

诺马赫的文章也可放在“老朽编年史”的开头，但它总还是一个独立的部分。把它放在相对恰当的地方，当然不是随便就能做到的。Л.В.切列普宁也认为《训诫书》放在1096年条不是偶然现象。根据Л.В.切列普宁的意见，《训诫书》被插入《往年纪事》第3版，是和这第3版的任务紧密相联：在雅罗斯拉夫·斯维亚托波尔科维奇发动的内讧被平息以后，要用新的视角来观察弗拉季米尔·摩诺马赫和斯维亚托波尔克·伊兹亚斯拉维奇的相互关系。无论是《训诫书》，还是摩诺马赫致奥列格的信，就其内容而言都十分确切地回答了1118年摆在《往年纪事》第3版编者面前的政治任务。把《训诫书》放在记述柳别奇代表大会和那时的王公们纷争事件之前，就能使摩诺马赫得到对所有这种事件的关键作出他所需要的政治说明（Л.В.切列普宁：《往年纪事》，《历史论丛》第25期，莫斯科，1948年，第319—321页）。——《训诫书》是在什么时候写成的？关于这方面发表了大批文章，众说纷坛。第一次公布《训诫书》的穆辛一普希金（《弗拉季米尔·弗谢沃洛多维奇·摩诺马赫大公的遗嘱》，圣彼得堡，1793年）把它说成是1119年至1125年间写的（同上，第50页，注80）。H.M.卡拉姆津认为，摩诺马赫写《训诫书》时已年高望重，“不早于1117年，因为大公提到自己对弗拉基米尔公雅罗斯拉夫的征战”（《俄罗斯国家史》，卷2，附注230），把《训诫书》写成时间定得最早的是M.П.波戈金——1099年。M.П.波戈金对“坐在雪橇上”一语从字面上理解，认为《训诫书》是在路上写就的。他把《训诫书》中还有两处提到雪橇联系起来：一处是摩诺马赫谈到在伏尔加河上接见自己堂兄派来的使者；另一处是他谈到“现在前往罗斯托夫”。M.П.波戈金说：“很明显，摩诺马赫是在去罗斯托夫的途中，由于兄弟派来使者建议驱逐罗斯提斯拉维奇而想写《训诫书》的，在到达该城之后才把它写完。我们只要找出兄弟们出征罗斯提斯拉维奇的时间就可以了。”这时间按M.П.波戈金的计算是在1099年（M.П.波戈金：“论摩诺马赫的《训诫书》”，《科学院俄罗斯语言文学部通报》，卷10，圣彼得堡1861—1863年版，第265等页）。至于《训诫书》中提到1099年以后发生的事件（如1117年对弗拉基米尔城的雅罗斯拉夫的征战），M.П.波戈金处理得很简单：他认为那是抄写者后加的。C.M.索洛维约夫看来是同意M.П.波戈金的观点，不过他顺便提出这样一个想法，《训诫书》是在和达维德·伊戈列维奇和解后写成的：“在维季奇代表大会上（1100年——原注），和达维德·伊戈列维奇的内讧结束后，他（摩诺马赫——原注）去了北方的罗斯托夫地区，当他在伏尔加河上时，接见了堂兄派来的使者，他们建议攻打加里奇的罗斯提斯拉维奇”，并威胁说如不应允

将断绝和摩诺马赫的关系。“兄弟威胁要和他断绝关系使摩诺马赫十分痛心；他在悲伤中翻开圣诗集，看到这几句：‘心啊，你难过什么？什么使你困惑？’等等。摩诺马赫经圣诗集的安慰，决定马上给自己的儿子们写训诫”（《俄罗斯史》卷1，《社会利益》出版社出版，第760页）。同意М.П.波戈金意见的并非只有С.М.索洛维约夫一人。提出这一时间（1099年）的还有С.普罗托波波夫（《弗拉季米尔·摩诺马赫的〈训诫书〉是罗斯在鞑靼以前时期宗法观念和生活的文献》，国民教育部杂志，1874年，第2期，第232页，第235—237页）和古罗斯文学史共同课教程的作者们，有И.波尔菲里叶夫（《俄罗斯文学史》第1部，喀山1897年第6版）和А.Н.佩平（《俄罗斯文学史》，卷3，圣彼得堡1907年第5版，第118页）。А.А.沙赫马托夫于1897年1月31日在“莫斯科古文献爱好者协会”上作了题为“编年史《往年纪事》是谁和何时编写的”报告，他讲了这样一种想法：摩诺马赫早在1096年就开始写自己的《训诫书》，一直写到《训诫书》被收入到编年史的那1118年。按А. А.沙赫马托夫的观点看来，《训诫书》是摩诺马赫的日记，他的大事记（参阅1896—1897年的古文献爱好者协会报告，第23页）。遗憾的是，А.А.沙赫马托夫对《训诫书》并没有进行细致的研究，因而我们难以检验其全部论证。1900年出版了Н.В.什利亚科夫的著作：《论弗拉季米尔·摩诺马赫的〈训诫书〉》。Н.В.什利亚科夫在非常巧妙对比的基础上得出结论，《训诫书》是在离罗斯托夫不远的伏尔加村社里于1106年2月8—10日斋期第一周祈祷仪式的深刻影响下写成的。另一位研究人员И.М.伊瓦金的文章：“弗拉季米尔·摩诺马赫王公及其〈训诫书〉”（第1部，莫斯科1901年版）把《训诫书》写作的时间说成是在1117年讨伐雅罗斯拉夫·斯维亚托波尔科维奇（正如已指出的这次征讨，在《训诫书》中有所提及）及1125年（摩诺马赫逝世的日期）之间。В.Л.科马罗维奇对《训诫书》写作的时间提出了新的假设。他对比了三件事：（1）《训诫书》中最后提到的摩诺马赫远征是1117年对明斯克的格列勃的远征；（2）《训诫书》是在大斋期仪式的强烈影响下写成的；（3）伊帕季编年史说，摩诺马赫在这次对格列勃的远征中在自己大斋期情绪的影响下产生了对格列勃的怜悯情绪。由此，В.Л.科马罗维奇得出结论：《训诫书》是在1117年大斋期或大斋期后不久写成的，它被收进《往年纪事》的第3版是因为这第3版的编者表彰弗拉季米尔·摩诺马赫和格列勃的和解是在大斋戒期对摩诺马赫的影响下做到的，所以编者能够知道整篇《训诫书》的内容（《俄罗斯文学史》卷1，苏联科学院文学研究所出版，莫斯科—列宁格勒，1941年，第295页）。我们把В.Л.科马罗维奇

关于《训诫书》正是写于1117年斋戒期，关于甚至连编者似乎都知道这种有争议的推测暂且放在一边，我们不能不同意他在这个问题上和他前人的一个观点，那就是《训诫书》写作的时间不能早于《训诫书》中提到的那些事件。换言之，《训诫书》中最后提到的一个事件是1117年对明斯克格列勃的远征，所以《训诫书》写成的时间决不能早于 1117年。И.Y.布多夫尼茨同时也提请上述作者注意，《训诫书》写成的时间也不能晚于1117年，因为摩诺马赫讲述自己和奥列格·斯维亚托斯拉维奇一起远征捷克时，他补充说此时"他在诺夫哥罗德的大儿子得子"。然而，姆斯提斯拉夫在诺夫哥罗德是从1095年到1117年。摩诺马赫在此以后未必会把他再称为诺夫哥罗德的。总之，《 训诫书 》写于1117年。各派"比较语言学"的文学家力图为弗拉季米尔·摩诺马赫的《训诫书》在世界上的一切文学中找到类似的典型，从拜占庭开始直到古法兰西终结。但是，除了每个父亲完全自然地父教子的思想本身之外，在各种《训诫书》、《遗训书》与摩诺马赫的《训诫书》之间，再也找不到，也不可能找到任何类同的地方。这是可以理解的。摩诺马赫出自本人的生活经验，出自11世纪末—12世纪初的罗斯 历史的实际经验，他写了本人 一生中经历的事件，并告诫自己的孩子们，◆ 的读者，充满对自己祖国利益的关心。11世纪末和12世纪初罗斯的现实，摩诺马赫的政治活动，他的世界观——这就是那些最重要的资料，这些资料首先应当成为评价《训诫书》的出发点。

[785] 11—13世纪，某种程度上在此以后，罗斯王公通常都有两个名字：一个是基督教的名字，即受洗礼的名字，另一个是"罗斯的"、"世俗的"或"王公的"名字。例如，摩诺马赫的曾祖父有两个名字，分别为瓦西里（基督教的名字）和沃洛季麦尔（罗斯名）（后来由于开音节规律的作用，发展成现代俄语的弗拉季米尔——译注）。摩诺马赫的名字就是祖父雅罗斯拉夫为了纪念他（弗拉季米尔一世·斯维亚托斯拉维奇）而起的。雅罗斯拉夫自己也有两个名字：格奥尔基（教名）和雅罗斯拉夫（罗斯名）。双名并不局限于王公阶层。例如，诺夫哥罗德地方行政长官奥斯特罗米尔也有另一个名字（基督教的名字）约瑟夫（在奥斯特罗米尔经书的后记中说到这一点）。有时，如果孩子的母亲是外国人，还会给孩子起第3个名字，即母亲所属民族的名字。例如，摩诺马赫和他的第一夫人基塔（盎格鲁撒克逊国王哈罗德的女儿）所生的儿子就有3个名字：姆斯提斯拉夫（罗斯名）、格奥尔基（教名）和哈罗德（盎格鲁撒克逊名，即母系名）。安德烈·鲍戈柳勃斯基的母亲是波洛

韦次人，他还有一个波洛韦次名字——基泰，如此等等。B.H.塔季谢夫不知有何根据断言，摩诺马赫洗礼名为费奥多尔。因此，《训诫书》的第一位出版者A.И.穆辛一普希金在“瓦西里”的地方代之以句号，并在附注中指出：摩诺马赫的名字“难以搞清”，而自己的译文中写了名字“费奥多尔”。然而，“瓦西里”这个名字清楚地见于拉夫连季抄本。达尼尔修道院长在其《游记》一书中也称摩诺马赫的教名是“瓦西里”。

[786] 弗拉季米尔被称为摩诺马赫显然是为了纪念拜占庭皇帝君士坦丁九世摩诺马赫。弗拉季米尔的母亲是希腊人，出身于皇族。“摩诺马赫”当然不是正名，而是别名：伊帕季编年史1124年条把它称为“外加的号”（绰号）。拉夫连季编年史在“摩诺马赫”这个单词后空了4行半。这空白显然是由于拉夫连季所抄原本已破旧不清。拉夫连季作此空白是想要某位读者日后能将它填上。他自己写道：“老爷和父兄们，本书由于原本破旧，而本人又才疏学浅，不到之处，未抄之处，望众填补之。”拉夫连季在《训诫书》的该处显然“没能抄上”，但他对读者说的“望众填补”也无人补遗。显然，《训诫书》在他当时已是稀缺之物。

[787] 12—13世纪的编年史都不止一次地提到祖辈（祖父或父亲）的半多神教的祈祷。例如拉夫连季编年史的1171年条说到上帝和“祖父的和父亲的”祈祷在战斗中帮助了佩列亚斯拉夫公米哈伊尔·尤里叶维奇和弗谢沃洛德·尤里叶维奇。后来在14—15世纪先辈们不合教规的祈祷态度来源于这样一些风俗习惯，比如有人说，祖辈们在阴间为其活着的后代祈祷。摩诺马赫提到“父辈的祈祷”特别有意思：它证明甚至在宗教领域仍和罗斯传统风俗有联系，这和有些学者（A.A.沙赫马托夫、M.Д.普里谢尔科夫）的观点相反，他们力图把摩诺马赫描述成希腊宗教在罗斯的拥护者。

[788] 比较《训诫书》稍后的下文：“在长途的旅程中，坐在雪橇上，说出的一堆废话。”摩诺马赫这句话不能从字面上去理解：摩诺马赫在此话中讲他自己的《训诫书》，当然不可能是在冬天坐在雪橇上写的。因此，坐在雪橇上应看作是一种形象化的表达方式。它作为一种形象说法可能有两种意思：或是一般在“冬季的旅途中”，或是表示“年事已高”，“濒临死期”。这样表达的第一种理解对弄清《训诫书》的整个开头部分帮助不大：不明白为什么摩诺马赫在此上下文中要谈起自己的《训诫书》写于途中：同样也不明白，在途中写《训诫书》对某种“废话”能起什么辩解作用。然而，这样表达的第二种理解能给《训诫书》的整个意图透射出一定的亮光。摩诺马赫把自己的《训诫书》看作是一

种“遗嘱”。他在《训诫书》中不仅总结了自己征战和狩猎方面的经验，而且还总结了自己全部的人生体会和国家管理方面的经验，他以这种表达方式来强调自己这位即将度完一生的人所持的不偏不倚的公正态度。并请人们对他老人说出某些“废话”不要过分地指责。“坐雪橇”这话的意思是根据古罗斯殡葬的习俗而来，表示“在暮年”，“濒临死期”。把死者遗体放在雪橇上送葬是古罗斯殡葬习俗的主要部分。1015年用雪橇送葬了弗拉季米尔·斯维亚托斯拉维奇；1078年也如此安葬了伊兹亚斯拉夫·雅罗斯拉维奇；1113年又这样安葬了斯维亚托波尔克·伊兹亚斯拉维奇等等。与此同时，放上雪橇的不仅可以是死人，也可以是濒临死亡的人。后一种情况也就适合摩诺马赫的这种形象的说法——“坐在雪橇上”，正是这种情况可以更好地解释这一形象。这就是编年史家讲述佩切拉的狄奥多西死时那样：狄奥多西感到自己死期将至，“吩咐把自己抬到院里，修道士弟兄们把他放在雪橇上，抬到教堂前”。然后，狄奥多西命令集合修道院全体弟兄，他就在这雪橇上向他们讲了自己最后的决定。

[789] 这里当然应该看到摩诺马赫写这些话指的是年事已高。无论是年轻人，还是中年人的年龄都不能说感谢上帝的恩惠，“受其庇护”而活到这个年龄（“迄今”）。在《训诫书》末尾部分还有一处类似地指出摩诺马赫已经年迈：“我赞美上帝，颂扬他的仁慈，他使我这个有罪之人到此暮年 还留于尘世。”摩诺马赫在晚年写自己的《训诫书》，总结自己的生活经验和国事经验。

[790] 从这些话里可以看出摩诺马赫写这篇《训诫书》不仅仅是为了自己的孩子，他赋予它更广泛的社会意义。按其训导的性质而言，《训诫书》首先是针对那些将掌握王公大权的人，但同时其中也有对于每个封建主都必须遵循的规范。

[791] И.М.伊瓦金注意到以这句话开头的这一段和上文不相连接。“是啊”一语，似乎是说这里对上面某种共同思想所举的例证。但这种思想以前并无交代。И.М.伊瓦金推测此处缺了整整一页。抄写者连续转抄，没注意到已漏掉了一部分。（《弗拉季米尔·摩诺马赫及其训诫》，莫斯科1901年版，第77—78页）

[792] 这里指的是摩诺马赫的堂兄弟斯维亚托波尔克·伊兹亚斯拉维奇和斯维亚托斯拉夫·达维多维奇。

[793] “ростиславича”此词在语法上是双数第二格形式——罗斯提斯拉维奇兄弟。罗斯提斯拉夫·弗拉季米罗维奇有3个儿子：柳里克、佩列梅什利王公沃洛达里和捷列鲍弗利王公瓦西利科。柳里克死于1092年。因此这里说的只是沃洛达里和瓦西利科。看来，斯维亚托波尔克于1099年派使者来见摩诺马赫，建议把罗斯提斯拉维奇兄弟从他们领地上赶走。至少，在《往年纪事》1097年条，在记述捷列鲍弗利王公瓦西利科失明的《瓦西里故事》中谈的都是1099年事件：“斯维亚托波尔克赶走了达维德后，开始考虑对付沃洛达里和瓦西利科，说：这是我父亲和兄弟的领地；于是发兵征讨他们。”

[794] 在这种场合下，这一说法是表示拒绝结盟的一种通用格式（试比较西诺达尔第一编年史1232年条：“他们坚决反抗他们，他们说：‘把他们的妻子和货物送还给他们，我们也放回维亚切斯拉夫；否则你干你的，我们干我们的’。”等等）

[795] 摩诺马赫在这里讲的是用《圣诗集》来占卜。在古罗斯经常用《圣诗集》来占卜。甚至有专门算命用的《圣诗集》，在它的本文下还有附注，解释那篇《圣诗集》的“预言”意思。占卜者随便打开《圣诗集》的一页，读那打开的地方，如果有注释，还要看它的解释。

[796] 摩诺马赫写自己的训导从摘引“上帝的话”开始。摩诺马赫的所有摘录在一定程度上都有一个统一的话题，至少也有统一的意向。所有摘录都是表明在他拒绝发兵攻打罗斯提斯拉维奇兄弟后的心情。一开始摘录的是通常在教堂里或大斋戒前夕或其最初一礼拜颂读的赞美诗。在摘录这些忏悔性圣诗之后，接着抄录的是在古罗斯早已闻名的瓦西里一世大帝的《教诲》，它的译文于1076年收在斯维亚托斯拉夫文集里。然后摘录的是收入12—13世纪罗斯《预言集》中的一段《教导》、伊萨伊的预言和所谓《三重颂歌》中的祈祷词。不清楚摩诺马赫所说的把自己的摘录“按系列”排好是什么意思：可能摩诺马赫指的是按各本书摘录的顺序排列。

[797] 摩诺马赫所说的“前面的语句”好像指的是他所摘抄的“上帝的话”，而“后面的语句”指的是在前者之后的自己的教诲。摩诺马赫想说，即使他的读者不喜欢他作的训导，那他提请读者至少应“接受”从“圣书”里抄录下来的内容。

[798] 根据斯拉夫的一些民间传说，鸟类飞往乐土——神话中的国度过冬。那里没有冬天，整个生机勃勃的自然界一到冬天就躲到那里

去……

[799] 有些研究人员认为，这里的“首先”应改为“交到”，但论据不足。更好的应理解为“首先飞到我们手里”。这是因为：按中世纪的观念，乐土在东方；在基督教国家中，罗斯是最东面的国家；因此，鸟儿在春天从乐土飞出，首先飞到罗斯人的“手里”，然后并不在这里——在罗斯“这一国土”停留，而是“无论猛禽，还是弱雀都要飞往各国”。

[800] “грешить”（犯罪）这个词毫无疑问摩诺马赫在这里用的是其俄语意思：放过（试比较“грешиться”——即“промахнуться”落空，耽误）。摩诺马赫是想说：做祷告的事不要放过一个晚上（可参阅后文）。

[801] 试比较拉夫连季编年史1212年条谈弗谢沃洛德·尤里叶维奇（大窝）公的情况：他“不允许自己那些有权势的大贵族欺凌弱小贫穷者和孤儿，予以公正、准确和真实的审判；”同样可比较摩诺马赫《训诫书》的下面一句：“不让权势者欺凌弱小的斯麦尔德和贫苦的寡妇。”和“不要随便就让地方长官代劳，需要的话就自己亲审”。雅罗斯拉维奇（其中包括弗谢沃洛德——摩诺马赫的父亲）《法典》第33条也谈到王公的亲审：“如某职未奉王公的命令擅自刑讯欺凌斯麦尔德，处以3格里夫纳的罚金”；关于亲审的事可参阅《往年纪事》1071年条的注释（Б.А.罗马诺夫注）。

[802] 这里讲的不是法庭判处的死刑，因为当时罗斯法律还没有死刑。这些话指的是封建主的独断专行。这种横行霸道的具体实例在《基辅—佩切拉修道院的圣僧传》中有所描述（圣彼得堡版，1911年，第199页）。1093年，摩诺马赫的弟弟——罗斯提斯拉夫在出征波洛韦次人之前，在亲兵队（青年侍从）的陪同下前往修道院请求祝福和祈祷。在第聂伯河河岸上他们碰上了前来取水的格雷高里修道士。青年侍从们开始戏弄他，而他对他们预言说：“你们所有人连同自己的主公都会淹死在水里。”这话传到罗斯提斯拉夫公那里，他勃然大怒，吩咐把他——格雷高里的手脚绑上，脖子上挂上石头，把修道士扔进水里，格雷高里也就被淹死了。《圣僧传》的作者此时责备地指出，罗斯提斯拉夫“由于愤恨”也没去出席淹死者的葬礼，而弗拉季米尔·摩诺马赫去“做了祷告”。随后不久，“当他们在特列波利附近遭到波洛韦次人的猛烈攻击（参阅1093年条）时，我们的王公们在敌人（波洛韦次人）面前败阵

而逃。弗拉季米尔通过祈祷的保佑过了河，而罗斯提斯拉夫及其随从像仙逝的格雷高里所预言的那样，淹死在河中”（Б.А.罗马诺夫注）。

[803] 提温——管家，宫廷管事，总管，侍役。

[804] “出巡”除一般的意思外，还有其特定的意义：“征收贡物。”试比较《往年纪事》945年条，伊戈尔对自己的亲兵队说：“你们先把贡物运回家，我回去一趟，再收一次。”或伊帕季编年史1238年条：“达尼尔和瓦西利科让他（切尔尼戈夫城的米哈伊尔——原注）在自己地区巡行，并送给他很多小麦、蜂蜜和牛羊，满意而去。”摩诺马赫此处说的显然是征收贡物。

[805] 摩诺马赫《训诫书》的此处应和他于1103年在多洛勃斯克的代表大会和1111年的代表大会上所表达的关心斯麦尔德经济的演说相比较。“弗拉季米尔说：‘亲兵们啊，我真感到奇怪，你们竟吝惜用以耕种的马匹，可是你们为什么不去想一想，当斯麦尔德刚开始耕种，波洛韦次人杀来，会用箭射他，夺去他的马匹，然后闯进他的村庄，掳走他的妻子和孩子及他的全部财产呢？’”（1103年条）“弗拉季米尔还说：‘你的亲兵队和我的亲兵队想蒙骗诬陷我，说我想危害斯麦尔德和斯麦尔德的耕地，可我又能怎么说呢？但兄弟啊，我奇怪的是你们吝惜斯麦尔德及其马匹，但却不想一想，春天斯麦尔德刚开始用马耕地，波洛韦次人会闯来向斯麦尔德射箭，夺走那马和他的妻室儿女，焚烧他的谷仓。对此为什么不去想一想呢？’”（1111年）。保护斯麦尔德的经济利益是摩诺马赫一项特别重要的政策。

[806] 这里的“унеин”是指谁？这是一个什么字？这个问题引出了一系列文章，可至今还没得到解决。Н.М.卡拉姆津认为这个词来自卡巴尔达语（！）“унна”，意为“房子”（《俄罗斯国家史》，卷2，注232）。А.И.穆辛—普希金和С.П.舍维列夫对此词也进行了解释。Ф.И.布斯拉叶夫建议把这词分读为“уне ина”，并译为“比别的好”（《历史文选》，476一栏）。在另一处Ф.И.布斯拉叶夫认为这词来源于“унить”：“请求”，译为“行乞之人”（《罗斯文选》，莫斯科1894年版，第74页）。С.М.索洛维叶夫在其《俄罗斯史》（社会利益出版社，卷1，第316页）中，此处按一般意思译为“无论去哪里，无论在什么地方住下，都要给穷人水喝，提供食物”。В.А.沃斯克列先斯基主张把“унеин”一词看作是“унеиша”（年轻的，年幼的，弱小的），受损害过的样式（《弗拉季米尔·摩诺马赫对孩子们的训诫》，圣彼得堡1893年版，第15

页）。И.М.伊瓦金关于“унеина”写道：“能否把这‘унеина’一词解释为纯粹是古字体的误解？因为后面提到的过路人，不用怀疑既属明显的客人，也属于不明显的унеина。如果过路人同样属于前者和后者，这就是说两者应是同类的东西。这样是否可以得出унеина是由于分辨不清而来自两个词：穷人和乞丐，或穷人和云游教徒呢？”。（《弗拉季米尔·摩诺马赫公及其训诫》，莫斯科1901年版，第134页）

[807] 试比较达尼尔·扎托奇尼克在其12世纪的故事中写道：“民间劝诫故事中说：……让老婆管得严严的男子，非男子也……”（《达尼尔·扎托奇尼克对12—13世纪作品编选的论述》，苏联科学院出版社，列宁格勒1932年版，第26页）（Б.А.罗马诺夫注释）

[808] 《训诫书》的第一位出版家А.И.穆辛—普希金对此写得好：“从此遗嘱（指《训诫书》——原注）可以看出我们的先辈虽然没有大批地到异国他乡去受想象往年纪事中的教育，但不能因此就得出结论，说他们似乎不懂外语，更不应以自己的天赋不好来解释。弗拉季米尔写道：我的父亲在家就学会了五种语言——这是对那种说我们先辈乐于无知的论调的有力反驳。”弗谢沃洛德·雅罗斯拉维奇究竟通晓哪些语言呢？对此问题众说纷纭，但所有的研究人员首先都一致指出的是希腊语（弗谢沃洛德娶希腊女人为妻）。研究人员提出弗谢沃洛德可能会的其他语言有拉丁语、德语、匈牙利语、波洛韦次语、伏尔加流域的保加尔语、立陶宛语、托尔克语、卡索日语、奥别兹语、“斯堪的纳维亚语”等。掌握5门外语在11世纪的西欧无论怎么说也是一种超群现象。欧洲作家把通晓5种外语的殊勋加在德意志皇帝查理四世的头上，甚至在16—17世纪，欧洲学者还记得这件事，并大加赞赏。

[809] 试比较以后的1103年条和1111年条详细讲述王公在出征波洛韦次人的前夜都要和亲兵队进行这种商讨。关于和亲兵队商议立法事宜，可参阅《详编罗斯法典》第53条：“弗拉季米尔·弗谢沃洛多维奇（摩诺马赫）在斯维亚托波尔克死后（即1113年后），在别列斯托沃（基辅附近的王公皇庄）召集自己亲兵队将领开会：出席的有基辅的千人长拉提鲍尔、别尔戈罗德千人长普罗科皮、佩列亚斯拉夫千人长斯塔尼斯拉夫、纳日尔、米罗斯拉夫，还有奥尔加的丈夫伊凡克·丘季诺维奇（奥列格·斯维亚托斯拉维奇——摩诺马赫的叔伯兄弟），会上决定：……（接着是关于限制高利贷的决议等）（Б.А.罗马诺夫注）

[810] 这里指的是审判。“Оправливати”——意思是恢复法律的公正，给受冤屈的人维护公理（试比较945年《伊戈尔条约》：“罗斯人或希腊人有谁干了坏事，将予以公正裁决”）。

[811] 此处写的是“С 13лѣт ”（从13岁起），但在拉夫连季编年史手抄本上写的是“13 лет”，这里没有前置词“С”（从……起）。然而在编年史中写摩诺马赫第一次出征是在1076年条，因此不管我们把《训诫书》的写作放在哪一年（1099年、1105年或1117年），说“四处征战和狩猎13年”，很明显均难以接受。И.М.伊瓦金推测，抄写人把一面遭磨损的数字53（ꙇг ）当作13（ꙇг ）了。但是即使作这样的更正也讲不通。句中“лет”（年岁）的格的形式也明显不当。因此，我们认为（随М.П.波戈京之后）该句只是丢掉了“С”（从……起）字，应该读成“С 13 лет”（从13岁起）。实际上，年轻的王公在举行骑马仪式后才被认为是步入成年，该仪式一般都约在此年龄（12—14岁）举行。

[812] 根据诺夫哥罗德第一编年史989年条上的罗斯王公名录所说，罗斯托夫是雅罗斯拉夫封赠给摩诺马赫的父亲——弗谢沃洛德的（“于是开始分封领地，分得最多的是伊兹亚斯拉夫：基辅、诺夫哥罗德及基辅地区的其他很多城市；而斯维亚托斯拉夫分得切尔尼戈夫及整个东部地区，直到穆罗姆；分封给弗谢沃洛德 的是佩列亚斯拉夫利、罗斯托夫、苏兹达尔，别洛奥泽罗及伏尔加河中下游地区”）。像以前指出过的那样，这个名录有很大的历史价值，尽管《往年纪事》说，弗谢沃洛德只得了一座佩列亚斯拉夫利城，但名录所指出的是应该相信的。如果情况属实，即弗谢沃洛德确实领有罗斯托夫，那摩诺马赫去罗斯托夫就不应该看作出征，因为摩诺马赫去的是自己的领地。文中后一句也和该情况符合：“我父亲派我（到那里），而他自己去了库尔斯克（就任）。”

[813] 维亚提奇人居住于奥卡河和捷斯纳河流域。前往罗斯托夫的水路是沿第聂伯河和伏尔加河上游而行。显然，摩诺马赫走的是直路，穿过维亚提奇森林，这虽为近道，但在11世纪是大胆的冒险行动。

[814] 摩诺马赫的父亲弗谢沃洛德去库尔斯克，不是出征，而是前往自己的领地。库尔斯克在11世纪划归佩列亚斯拉夫公国管辖，它是弗谢沃洛德的领地。可以推测，弗谢沃洛德前往库尔斯克，而派儿子去罗斯托夫是在1068年。正是在这一年，伊兹亚斯拉夫和弗谢沃洛德被起义的基辅人赶出基辅。伊兹亚斯拉夫投奔波兰。弗谢沃洛德去往何方

——编年史没有记载，至少他没去波兰。很可能他躲在自己的库尔斯克，并把儿子打发到自己领地罗斯托夫。弗拉季米尔不能走第聂伯河的水路，因为第聂伯河水路控制在基辅人的手里，他只好冒险“经由维亚提奇人的土地”。

[815] 拉夫连季编年史写的是“和斯塔弗科·斯科尔佳季奇”。斯科尔佳塔这个名字，如同科尔佳塔一样，令人怀疑。因此建议此处应是“和戈尔佳季奇”。“戈尔佳塔”这个名字见于《往年纪事》的945年条（“现今的戈尔佳塔邸宅和尼基福尔邸宅就在那里”）。“斯塔弗科”这个名字在编年史中任何地方再也没有提到，但在当时他显然是一位知名的人物，否则摩诺马赫不会不加解释他是何许人也。

[816] 弗拉季米尔·摩诺马赫去斯摩棱斯克执政看来也是在1068年。他的随从斯塔弗科跟伊兹亚斯拉夫去了别列斯季耶，伊兹亚斯拉夫经由别列斯季耶前往波兰（50年前另一位政治逃亡者——斯维亚托波尔克·弗拉季米罗维奇也是经由别列斯季耶逃往波兰的）。C.M.索洛维约夫就是这样来理解这次斯摩棱斯克征战的历史背景的。И.M.伊瓦金认为这次征战发生在较后的1069—1070年间。这时，伊兹亚斯拉夫已从波兰回国，并开始与弗谢斯拉夫发生冲突。（И.M.伊瓦金：《弗拉季米尔·摩诺马赫公及其训诫》，卷1，莫斯科1901年版，第149页）

[817] 别列斯季耶——西布格河畔的一座城市，现今的布列斯特。

[818] 指前往沃伦地区的弗拉基米尔城。关于摩诺马赫的这条“路线”，И.M.伊瓦金作了下述推测：“摩诺马赫到沃伦的时间无疑是当罗斯不是有三个雅罗斯拉维奇兄弟，而是只有两兄弟的时候，即在1073年3月22日以后，此时伊兹亚斯拉夫被迫远走波兰，斯维亚托斯拉夫取代他在基辅执政。斯维托斯拉夫自己就任大公后，自然要给儿子们分封更好的领地。不过，他的大儿子格列勃早在伊兹亚斯拉夫统治年代就已坐镇诺夫哥罗德，在1069年春季或夏季是从特穆托罗坎调到那里的。他的第二个儿子罗曼看来接替了格列勃在特穆托罗坎的位置。那么，第三个儿子达维德应该推测斯维亚托斯拉夫按长幼顺序分给他斯摩棱斯克。但是，他是否把摩诺马赫调往弗拉基米尔（指沃伦地区的弗拉基米尔——原注）去了呢？有些材料似乎说明了这一点。看来，那年冬天“两兄弟（即斯维亚托斯拉夫和弗谢沃洛德）调派”摩诺马赫从弗拉基米尔“前往别列斯季耶”。看来，他从弗拉基米尔到父亲所在的佩列亚斯拉夫利参

加复活节，并从那里返回弗拉基米尔；看来，他作为离波兰最近的一名王公，受命到苏捷伊斯克和波兰人缔结和约。在这种情况下，斯维亚托斯拉夫的儿子奥列格又镇守何方呢？能否假设父亲不想封给他比达维德更好的领地呢？未必会这样。从《训诫书》中得知，奥列格于1077年镇守弗拉基米尔；那么他在那里镇守的时间还会更长（即从1073年起）。这么说来，摩诺马赫的领地又在哪里呢？在斯维亚托斯拉夫统治时期，他再也没提斯摩棱斯克。再重复一次——线索断了。在斯维亚托斯拉夫时期，摩诺马赫是什么领地的王公呢？我们不得而知。是不是在图罗夫？有一点是毋庸置疑的，那就是在伊兹亚斯拉夫从基辅逃往波兰，他的姻亲——大胆鲍列斯拉夫大概要采取威胁的态势时，摩诺马赫在沃伦活动。（《乌克兰文集》，第150页）

[819] “兄弟”在这里用的是双数形式：“брата”，指的是斯维亚托斯拉夫和弗谢沃洛德这两位雅罗斯拉维奇兄弟（即摩诺马赫的伯父和父亲）。

[820] 波兰人为何和何时会焚毁别列斯季耶？伊兹亚斯亚夫于1073年逃往波兰，但他于1075年1月在美因兹就已投靠当时和波兰国王大胆鲍列斯拉夫关系远非友好的德国皇帝亨利四世。这是否表明伊兹亚斯拉夫和波兰人有某种不和呢？它的后果则是波兰人烧毁罗斯的城市别列斯季耶。（И.М.伊瓦金的推测，《乌克兰文集》，第151页）

[821] 《训诫书》的一些诠释者（米克洛希奇，И.М.伊瓦金等）认为此处的“тихъ”（平静）应是“тѣхъ”（那些），指的是别列斯季耶附近的城市。本文在这里还是保留了拉夫连季编年史上的写法。

[822] 去南方的佩列亚斯拉夫利父亲那里（弗谢沃洛德的公国）。

[823] 苏捷伊斯克的具体地点不详。相似名称的地方有几处。

[824] 指沃伦地区的弗拉基米尔城。

[825] 摩诺马赫这次远征的目的是帮助波兰人对付捷克人。可参阅《往年纪事》的1076年条。

[826] 捷克森林在波希米亚和摩拉维亚之间的埃格尔以南，分布在多瑙河和弗尔塔瓦河的分水岭地区。但是，这里说的捷克森林可能是指西里西亚—摩拉维亚山脉的森林。格洛戈瓦即奥德河畔的格洛加乌。

[827] 弗拉季米尔·摩诺马赫的长子姆斯提斯拉夫于1076年出生。姆斯提斯拉夫在1095—1117年担任诺夫哥罗德王公，此前在1088—1093年也曾在那里执政。

[828] 可能是在1076—1077年。图罗夫是弗拉季米尔管辖的城市。

[829] 斯维亚托斯拉夫·雅罗斯拉维奇死于1076年12月27日。看来，斯维亚托斯拉夫死后，又重新开始领地的分封。弗拉季米尔·摩诺马赫得到斯摩棱斯克。

[830] 即援助诺夫哥罗德的格列勃·斯维亚托斯拉维奇，显然这是在1077年春出兵攻打波洛茨克的弗谢斯拉夫·勃里亚奇斯拉维奇。弗谢斯拉夫是格列勃的宿敌。

[831] 斯维亚托波尔克·伊兹亚斯拉维奇在诺夫哥罗德公格列勃死后坐镇诺夫哥罗德，格列勃于1078年5月30日在扎沃洛奇耶被害。

[832] 奥德列斯克这座城市的具体地点不详。H.M.卡拉姆津认为奥德列斯克是德里尤捷斯克的笔误（《俄罗斯国家史》，卷2，注134），这种说法根据不足。

[833] 摩诺马赫宴请奥列格·斯维亚托斯拉维奇只能在1078年4月10日之前，因为在4月10日这一天奥列格逃往特穆托罗坎（参阅《往年纪事》1078年条）。这里说的父亲是摩诺马赫的父亲弗谢沃洛德。看来，摩诺马赫是在1078年4月8日（正好是复活节那天）摆设宴席（И.M.伊瓦金：《乌克兰文集》，第159页）。据1078年条记载，奥列格于4月10日"从弗谢沃洛德那里"逃往特穆托罗坎。因此，在摩诺马赫举行的宴席上，奥列格和弗谢沃洛德发生争吵，其结果是奥列格在复活节后的第三天逃往特穆托罗坎。

[834] 王公的红宅在编年史中不止一次地提到过。它都建在郊外：基辅郊外、佩列梅什利郊外、南方的佩列亚斯拉夫利郊外均有。切尔尼戈夫的红宅显然也在郊外。

[835] 在1076年年初，摩诺马赫的父亲弗谢沃洛德在斯维亚托斯拉夫死后继任基辅王公。伊兹亚斯拉夫得知斯维亚托斯拉夫去世的消息后，从波兰返回。在沃伦达成协议：伊兹亚斯拉夫接收基辅，弗谢沃洛德前往切尔尼戈夫，而把斯摩棱斯克分封给摩诺马赫。摩诺马赫来到切尔尼戈夫后，转交给父亲300格里夫纳黄金，这很可能是摩诺马赫在斯

摩棱斯克征收的贡物。这笔款项可折合为3000格里夫纳银子。下面有几个可作比较的例子：1）3000格里夫纳——这是1150年斯摩棱斯克公国全部预算的收入（参阅斯摩棱斯克主教区罗斯提斯拉夫王公的文书，主教区是这预算的计算单位，《弗拉基米尔的布达诺夫文选》，卷1；2）诺夫哥罗德人远征弗谢沃洛德王公，共耗费了1500格里夫纳；弗谢沃洛德于1137年离开诺夫哥罗德，去了普斯科夫（参阅诺夫哥罗德第一编年史的1137年条）；3）基辅王公弗谢沃洛德·奥利戈维奇和加利奇的弗拉季米尔王公于1144年"发生争执"，并已准备和另外3名王公共同发兵，但在双方还未交火前敌对双方和解，弗拉季米尔被迫承担弗谢沃洛德动员费用，支付"劳务费"1400格里夫纳（伊帕季编年史1144年条）；4）大家知道的明斯克王公格列勃·弗谢斯拉维奇在世时曾向基辅一佩切拉修道院捐赠了1100格里夫纳，在他死后他的妻子又捐赠给这个修道院600格里夫纳，即修道院总共收到1700格里夫纳，而40年后当格列勃妻子临终躺在病榻上所能捐给修道院的只有几个村庄及其奴仆和一些私人用品了（伊帕季编年史1159年条；这里已根本谈不上格里夫纳了）（Б.А.罗曼诺夫注）。

[836] 1078年8月25日，弗谢沃洛德在索日查败北后，波洛韦次人侵入罗斯国土。摩诺马赫一直拼杀到南方的佩列亚斯拉夫利，在那里碰上了战败回来的自己父亲弗谢沃洛德（"遇上了远征归来的父亲"）。

[837] 指的是1078年10月8日发生在切尔尼戈夫附近的涅扎金田野上的战役。在此次战役中摩诺马赫，他的父亲弗谢沃洛德·雅罗斯拉维奇和伊兹亚斯拉夫·雅罗斯拉维奇共同战胜了鲍里斯·维亚切斯拉维奇和奥列格·斯维亚托斯拉维奇（"戈里斯拉维奇"）。伊兹亚斯拉夫和鲍里斯在战役中阵亡。弗谢沃罗德继任基辅王公，而摩诺马赫占有切尔尼戈夫，看来仍保留斯摩棱斯克。这就是为什么现已上任切尔尼戈夫公的摩诺马赫"率领切尔尼戈夫人"追击弗谢斯拉夫。

[838] 奥勃罗夫在佩列亚斯拉夫公国，但具体地点不详。"奥勃罗夫"可能是南佩列亚斯拉夫利附近的一座土堡。

[839] 这里是关于1078年冬弗拉季米尔·摩诺马赫追击波洛茨克的弗谢斯拉夫·勃里亚奇斯拉维奇到斯摩棱斯克的详细叙述。他在前面已经提到过这次远征："斯维亚托斯拉夫去世，于是我又一次来到斯摩棱斯克"。（关于此事的详细情况可参阅И.М.伊瓦金的文章，《乌克兰文集》，第159页）

[840] 卢科姆利和洛戈日斯克——波洛茨克公国的城市，属于波洛茨克王公弗谢斯拉夫。

[841] 即1078年冬季。

[842] И.М.伊瓦金认为（《乌克兰文集》，第168页），阿萨杜克王公可能是奥列格·斯维亚托斯拉维奇的岳父，他娶波洛韦次姑娘为妻。但是这种说法缺少其他可靠的根据。波洛韦次王公萨乌克在别的地方再没有提及。

[843] 指北诺夫哥罗德城。

[844] 别尔卡特金在别处再也没有提及。

[845] 这里原文为"семечи"，那么"семечи"是什么呢？有的注释者把它分开读："се мечи"（那些剑），于是可译为"缴获他们的剑和所有俘虏"（А.И.穆辛—普希金，А.克列瓦诺夫，И.拉什纽科夫等）。И.М.伊瓦金不认为是"семечи"，而是"вьсѣ вежи"（所有的帐幕）（《乌克兰文集》，第42页和第169页）。Н.什利亚科夫认为"семечи"是谢米河流域的居民。更确切的为"семеци"，但在《训诫书》手抄本中把"ц"和"ч"混淆了（Н.В.什利亚科夫："论弗拉季米尔·摩诺马赫的训诫"，《国民教育部杂志》1900年第5期，第121页和第7期，第20—21页）。可能"семечи"（或"семеци"）一词应和后面提起的"семцем"（奴仆）联系起来。

[846] 科里德诺城只在《训诫书》中提到，它的具体地点不详。《往年纪事》1080年条提到摩诺马赫对托尔克人的远征（"佩列亚斯拉夫的托尔克人进犯罗斯，弗谢沃洛德派自己的儿子弗拉季米尔迎敌。弗拉季米尔率兵打败了托尔克人"）。远征科里德诺是不是就是这次对托尔克人的远征呢？在《训诫书》中从没有提到对托尔克人的远征，而摩诺马赫未必会忘记说一说这次胜利的远征。

[847] 拉夫连季编年史记载："追击伊兹亚斯拉维奇兄弟。"但是这里说的看来是罗斯提斯拉维奇兄弟（佩列梅什利的沃洛达里·罗斯提斯拉维奇和捷列鲍弗利的瓦西里科·罗斯提斯拉维奇），而不是伊兹亚斯拉维奇兄弟（雅罗波尔克和斯维亚托波尔克，他们是伊兹亚斯拉夫·雅罗斯拉维奇的儿子）。比较《往年纪事》1084年条："此时二位罗斯提斯拉维奇兄弟自雅罗波尔克处逃出，返回赶走了雅罗波尔克，弗谢沃

洛德派自己的儿子弗拉季米尔赶走罗斯提斯拉维奇兄弟，委派雅罗波尔克坐镇弗拉基米尔城。”

[848] 米库林——加利奇州的一个城市，位于谢列特河畔。

[849] 布罗迪位于沃伦地区，是罗斯和波兰交界的一座边境城市。看来是在1084年春摩诺马赫在此和雅罗波尔克·伊兹亚斯拉维奇会晤。

[850] 霍罗尔河——普肖尔河的支流。戈罗申是佩列亚斯拉夫公国的一座城市，位于苏拉河和鲍里奇卡河的两河流域，在霍罗尔河的西南。

[851] 关于在布罗迪和雅罗波尔克会晤的事前已提过。那么会晤是一次还是两次呢？И.М.伊瓦金详细论证自己的观点，他认为只是一次（《乌克兰文集》，第171—173页）。但摩诺马赫在讲这些会晤的时间时所出现的差异与上一说法相违背：摩诺马赫说第一次会晤是在“那年春季……”，说第二次是在“是年冬季……”。我们不清楚摩诺马赫所有“征途”的顺序，因此只能加以推测。摩诺马赫自己在列举自己的“征战”时，不仅是为了历史的目的，而是为了教诲。他没有列举自己所有的“征战”活动；他甚至没提编年史上都已记载的一些远征。特别是在摩诺马赫和雅罗波尔克的关系上，应该指出摩诺马赫1085年那次对卢茨克的远征，当时雅罗波尔克为躲过摩诺马赫，甚至丢下自己的母亲和亲兵队，逃往波兰。《训诫书》连这次远征都没有提。对摩诺马赫来说，重要的是强调自己和雅罗波尔克的友好关系。

[852] С.М.索洛维约夫认为此处有误，其根据是摩诺马赫已镇守切尔尼戈夫，而切尔尼戈夫的历史比佩列亚斯拉夫利更古老。И.М.伊瓦金提出此处应作如下理解：“春季，父亲让我去 佩列亚斯拉夫利”（《乌克兰文集》，第175页）。我认为这种更改是没有根据的，因为佩列亚斯拉夫利在12世纪，能取得那里王公位一般是在基辅大公死后应在基辅继任的人。佩列亚斯拉夫利——这是一块有其特色的“基辅的叩门砖”（В.В.马夫罗金：《左岸乌克兰史纲》，列宁格勒1940年版，第157页）。因此弗谢沃洛德·雅罗斯拉维奇把自己的长子摩诺马赫调到这更接近基辅的地方是没有什么可奇怪的。“列在众兄弟之前”这种提法也使И.М.伊瓦金感到奇怪。И.М.伊瓦金此时举出一个事实：摩诺马赫只有一位弟弟罗斯提斯拉夫。摩诺马赫的“众兄弟”显然应理解为所有罗斯的王公。可能，摩诺马赫想强调他被父亲委派主持佩列亚斯拉夫利，是为了

使他在弗谢沃洛德归天之后能更容易地取得基辅王公的宝座，并使他在所有罗斯王公中更加突出，把他置于所有罗斯王公之首。

[853] 苏帕河——第聂伯河左岸支流，在南佩列亚斯拉夫利注入第聂伯河。在苏帕河往下的另一条第聂伯河左岸的大支流是苏拉河。苏帕河和苏拉河是罗斯和波洛韦次草原的界河。

[854] 普里卢克城在佩列亚斯拉夫公国。在《往年纪事》的有些抄本中，佩列沃洛奇纳城被称为普里卢克。很可能，这是同一座城市。下面这一情况也可资证明："普里卢克"意思是"避难所"、"客栈"。旅店在"连水陆路"（两水路之间最近可以拉过船只的陆地，俄文为переволок——译者）地区是完全必需的，由此而得名"佩列沃洛奇纳"（переволочна）。

[855] 罗斯武器研究家A.B.阿尔齐霍夫斯基写道："军人在出征中一般不让甲胄成为自己的繁重负担，这从特别指出穿盔甲的征战中可以看出：'斯维亚托斯拉夫听说，保加尔人在伊萨德集结部队等他，就下令自己人马全穿上盔甲，竖起旗帜，军队从水陆并进，军队投入战斗，战鼓齐鸣，号声笛声震响，王公自己身临其间'（《罗斯编年史全集》，卷7，第127页）"（A.B.阿尔齐霍夫斯基："10—13世纪的罗斯武器，"《国立莫斯科大学历史学院的报告和报道》，莫斯科，1946年第4期，第16页）。头盔、环甲一般只在打仗前才穿上（"穿上盔甲"）。

[856] "семцю"一词是什么意思？有些研究人员以及拉夫连季编年史的出版者认为"семцю"是一个专有名词。这实际上没有解决问题，而是拒绝回答问题。看来A.И.索鲍列夫斯基正确解答了这个问题，他认为"семца"是"семца"（家庭）的同族词。据他的推测，该词的词源形式为"сѣмьця"，其意义为"家庭最小的成员、仆役"（《敖德萨市高校学报》，人文社会科学版，卷2，1922年，第61—62页）。神秘不解的"семечи"一词的含义报道是否就是上面那个词呢？

[857] 圣母升天节（8月15日）或圣母诞辰（9月3日）称为"圣母日"。

[858] 这里指的是奥斯特尔河畔的奥斯捷尔白堡，而不是顿河上的白堡（萨尔克尔）。关于奥斯捷尔白堡可参阅B.B.马夫罗金：《左岸乌克兰史纲》，列宁格勒1940年，第199—200页。

[859] 斯维亚托斯拉夫利的具体位置不详。

[860] 托尔切斯克由当地居住的托尔克人而得名，它位于斯图格纳河和特列波利以南。

[861] 罗斯河畔的城市。

[862] 克拉斯恩城位于克拉斯恩河畔，此河在特列波利附近注入第聂伯河。

[863] 指罗斯提斯拉夫·弗谢沃洛多维奇——摩诺马赫的弟弟。

[864] 瓦林的所在地不详。

[865] 指沃伦地区的弗拉基米尔城。

[866] 雅罗波尔克·伊兹亚斯拉维奇于1086年11月22日被杀害（参阅《往年纪事》同年条关于他死的详细记述；伊帕季编年史是在1087年条）。他任沃伦的弗拉基米尔王公"不多几天"。因此，弗拉季米尔委任他去沃伦也是1086年。

[867] 弗谢沃洛德·雅罗斯拉维奇死于1093年4月13日。

[868] 拉夫连季编年史记载的"在斯维亚托波尔克以后"不对。这里所说的这件事发生在斯维亚托波尔克统治时期。

[869] 拉夫连季编年史把"斯图格纳河"写成"苏拉河"。И.М.伊瓦金作此更改，其想法是："如果这里提及的事件发生在'父亲死后'，那就是说它发生在1093年4月13日之后，因为那正是摩诺马赫的父亲弗谢沃洛德·雅罗斯拉维奇去世的时间。但是，它不可能晚于1095年，因为《训诫书》接着就提到奥列格进犯切尔尼戈夫，那是1095年7月的事。我们从编年史上知道，波洛韦次人得知弗谢沃洛德逝世的消息后，派使臣来会见已登上基辅王公位置的斯维亚托波尔克，商议缔结和约的事。斯维亚托波尔克的鲁莽举动激怒了他们（斯维亚托波尔克扣留了来使——原注），于是导致斯维亚托波尔克、弗拉季米尔和罗斯提斯拉夫的联军于1093年5月24日耶稣升天日这一天在斯图格纳河畔惨遭失败。战斗结束后，弗拉季米尔在逃跑时亲眼见其弟弟罗斯提斯拉夫王公在斯图格纳河溺水身亡。显然，《训诫书》这里所说的正是这场战斗，或准确地说是在斯图格纳河上的惨败，甚至还提到了哈列普，即哈列皮耶，它在今天也离斯图格纳河不远，离特列波利不超过一俄里"。（И.М.伊瓦金：《乌克兰文集》，第183—184页）

[870] 《往年纪事》1094年条对此说道："斯维亚托波尔克和波洛韦次人缔结和约，他娶波洛韦次王公图戈尔坎的女儿为妻。"

[871] 这里令人感兴趣的是某位身份高贵的波洛韦次人取了一个罗斯名字"格列布"。波洛韦次人取罗斯名已见过不止一次（如拉弗尔——1185年条，格列布·季里叶维奇——1185年条等）显然，这事本身证明罗斯文化对波洛韦次人的影响。《往年纪事》在描述斯图格纳河的战斗时说："弗拉季米尔率领少数亲兵队渡过了河，他的军队中很多人离散，损失惨重。"但是，从《训诫书》此处可以明显看出，弗拉季米尔亲兵队的损失说明不仅"阵亡"大部，而且一部分还沦为俘虏。

[872] 奥列格·斯维亚托斯拉维奇于1084年率波洛韦次人进犯切尔尼戈夫，对此《往年纪事》有详细记述，在细节上均和《训诫书》讲的一致。

[873] 切尔尼戈夫郊区有两座修道院：一座是在鲍尔达山上的三一修道院，大约在1069年为佩切拉的安东尼所建；另一座是伊利亚修道院，看来也建于同一时期。

[874] 圣鲍里斯节是在7月24日，纪念鲍里斯·弗拉季米罗维奇的节日。在古罗斯，这是一个盛大的节日（试比较《往年纪事》1093年条："这是全罗斯的新节日。"）此节日的意义如此重大，因为它是纪念罗斯 圣徒的第一个节日。

[875] 这里说的山显然指的是切尔尼戈夫近郊的鲍尔达山，渡口是捷斯纳河的渡口，切尔尼戈夫就位于捷斯纳河的右岸。摩诺马赫和亲兵队去南佩列亚斯拉夫利就得经过这个渡口。应注意摩诺马赫的生动的形象的语言，在这里他把波洛韦次人比作一群对离去的猎物垂涎三尺的狼。

[876] 摩诺马赫在南佩列亚斯拉夫利担任王公的时间不是3年，而是18年（1095—1113年）。显然，这里说的只是他在佩列亚斯拉夫利执政时期最艰难的前3年。

[877] 里莫夫是与草原交界的边界河——苏拉河畔的城市，此河是第聂伯河左岸的支流。远征里莫夫的具体时间不详。屠杀伊特拉里的部队发生在1095年2月24日。远征里莫夫可能在此之前。

[878] 关于屠杀伊特拉里部队的事件可参阅《往年纪事》1095年条。

[879] 戈尔塔夫——佩列亚斯拉夫公国的戈尔特瓦河流入普谢尔河入口处的城市。远征戈尔塔夫在《往年纪事》1095年条有所记述。这次远征是弗拉季米尔和基辅王公斯维亚托波尔克共同完成的。

[880] 斯塔罗杜勃——切尔尼戈夫公国的一座城市。摩诺马赫和斯维亚托波尔克远征奥列格见于《往年纪事》1095年条。此次事件是由于奥列格拒绝参加摩诺马赫和斯维亚托波尔克前述的为争夺戈尔塔夫共同出兵攻打波洛韦次人而引起的。奥列格逃离切尔尼戈夫，躲藏在斯塔罗杜勃，它被围困了33天。

[881] 这里指的是布格河还是鲍古斯拉夫利城（罗斯河畔的），不详。很可能是指布格河。

[882] 鲍尼亚克于1096年6月20日进犯基辅，但很快就撤走了。这里说的摩诺马赫去追击鲍尼亚克显然就在此时。罗斯河是第聂伯河右岸的一条支流。《训诫书》随后还提到两次对鲍尼亚克的追杀。И.М.伊瓦金认为所有3次追杀均在1096年。（《乌克兰文集》，第195—196页）

[883] 沃罗尼查——具体地点不详。

[884] 看来，“去”罗斯托夫是在1099年，那么“去”斯摩棱斯克就分别在1100年，1101年和1102年。据伊帕季编年史的记载，摩诺马赫于1101年在斯摩棱斯克为“石砌圣母”教堂奠基。

[885] 拉夫连季编年史记载：“и сенынѣ иду Ростову.”（我现在前往罗斯托夫）。在描述“路线的过程”中，讲述者前后用的全是过去时，唯有此处用现在时。我由于对这种用法的怀疑，也随其他研究专家把这句改为“и-Смолинска идох Ростову”，把现在时改为过去时。М.П.波戈金及其他一些学者认为这里用现在时是因为摩诺马赫在此途中写的自己的《训诫书》，而摩诺马赫随后列举的所有征途都是抄写者后来插进去的。但这未必可信。更可能的是只有这一句受损严重，因为拉夫连季所抄写的《训诫书》原稿是很破旧的。

[886] 此处有严重的破损。

[887] 1107年的复活节是在4月14日。

[888] “尤里的母亲”是指摩诺马赫的妻子。这是按摩诺马赫最小的儿子——尤里的名字来称呼的。摩诺马赫这位妻子是盎格鲁撒克逊最

后一位国王哈罗德的女儿。哈罗德于1066年与诺曼人征服者威廉在哈斯丁斯附近的战役中阵亡。他的女儿基塔受教育于丹麦，约在1074年或1075年嫁给摩诺马赫。М.П.阿列克谢耶夫收集的有关基塔的情况（《古罗斯文学部著作集》，卷2，莫斯科—列宁格勒1935年版，第49等页）。基塔死于1107年5月7日。尤里可能生于1090—1095年之间。

[889] 摩诺马赫出兵攻打鲍尼亚克在《往年纪事》的1107年条有所记述。其参加者有：弗拉季米尔·摩诺马赫、斯维亚托波尔克·伊兹亚斯拉维奇、奥列格·斯维亚托斯拉维奇，此外还有摩诺马赫的儿子——斯维亚托斯拉夫、维亚切斯拉夫、雅罗波尔克以及伊戈尔·雅罗斯拉维奇的孙子——姆斯提斯拉夫（他的父称不详）。

[890] 关于与阿叶帕缔结和约及摩诺马赫的儿子——尤里·弗拉季米罗维奇和阿叶帕的女儿联姻的事，在《往年纪事》1107年条有较详细叙述。摩诺马赫所说的年表（“在圣诞节后”）和编年史相符：尤里和阿叶帕女儿的婚礼在1月12日举行。

[891] 编年史中没有关于摩诺马赫于1107—1109年远征乌鲁巴或乌鲁索巴的报道。《往年纪事》中只提到1103年对乌鲁索巴的远征。编年史上的“乌鲁索巴”要比《训诫书》中的“乌鲁巴”更准确。

[892] 关于这次远征鲍尼亚克在编年史上没有记载。在《训诫书》中，1107年弗拉季米尔及其他王公联合攻打鲍尼亚克，前已提及。

[893] 拉夫连季编年史把“К Воиню”（去沃伊尼）写成“въ воину”（参战），但这是明显的错误。这里指的是《往年纪事》1110年条提到的弗拉季米尔·摩诺马赫、斯维亚托波尔克·伊兹亚斯拉维奇和达维德·斯维亚托斯拉维奇的联合远征。沃伊尼城位于苏拉河注入第聂伯河的河口处。

[894] 关于这次远征《往年纪事》第3版，1111年条有详细记载。

[895] 关于波洛韦次人进犯维拉（维拉河畔的一个居民点），《往年纪事》第3版1113年条有所记载：“波洛韦次人得知斯维亚托波尔克去世，就集合队伍前往维拉；弗拉季米尔召集自己儿子，并联合奥列格前往维拉迎战，波洛韦次人逃遁。”

[896] 罗缅城位于苏拉河畔。

[897] 拉夫连季编年史1115年条记载了摩诺马赫这次进军明斯克，讨伐格列勃·弗谢斯拉维奇，但更详细的记载见于伊帕季编年史1116年条。

[898] 关于摩诺马赫进军沃伦的弗拉基米尔攻打雅罗斯拉维茨·斯维亚托波尔契奇的记载，见于拉夫连季编年史1118年条；而伊帕季编年史记于1117年条。这位雅罗斯拉维茨是斯维亚托波尔克·伊兹亚斯拉维奇和姘妇所生的儿子，显然因此在他的名字上加了表卑的后缀"ец"（耶茨）（试比较狄奥多列茨、涅拉杰茨等）。

[899] 这里指的是教堂仪式——晚祷。在古罗斯一般按教堂的仪式来确定一天的时间。古罗斯的晚祷约在现在时间下午3时左右或稍晚，但一定要在太阳落山以前。

[900] 摩诺马赫在其《训诫书》中并未全部列举自己所经历的"大仗"，只讲了69次。至于有多少"小仗"，我们可以部分地从摩诺马赫提到从切尔尼戈夫到基辅达100次的走动中可以想象往年纪事出来，因而小"仗"达数百次。弗拉季米尔·摩诺马赫对波洛韦次人所取得的胜利受到后人高度的评价……（下略）

[901] 有趣的是罗斯王公和沙皇向草原人民的统治者赠送衣服的习俗一直牢固地保持到17世纪末。

[902] 编年史记载沙鲁坎于1107年被摩诺马赫所杀。《伊戈尔远征记》中说到要为沙鲁坎的失败进行复仇的事："这些哥达族美丽的姑娘，在蓝色的大海的岸边歌唱：她们发出罗斯黄金的鸣响，赞颂布索时代，她们满怀为沙鲁 坎复仇的志向 。"谁是沙鲁坎的两位兄弟，不详。

[903] 《训诫书》前已提到，在征战白堡时俘虏了两名波洛韦次人王公——巴古巴尔斯的两兄弟：阿西尼和萨克齐。巴古巴尔斯的第三个兄弟是谁，不详。

[904] 拉夫连季编年史写的是"奥弗钦的四位兄弟"。看来，这是错误的。И.М.伊瓦金建议把"奥弗钦"改为"奥谢尼"（《乌克兰文集》，第271页）。

[905] 塔列夫是什么，不清楚。

[906] 摩诺马赫俘虏、释放或杀戮的敌人的巨大数目证明，《训诫书》是摩诺马赫在1103年、1107年和1111年几次胜利后 写成的。

[907] 关于“кметь”一词的意义，Б.Д.格列科夫院士写道：“这一斯拉夫词的意思是自由人，后来‘кмет’在一些斯拉夫语中开始表示地位高于普通群众的人。（诺夫哥罗德第一编年史西诺达尔抄本写的是‘кьметьство’〔战士、勇士〕，在另一个——即科学院抄本上写的不同：把‘кьметьство’〔战士、勇士〕写成‘доброименитых’〔名门高贵的〕）”（Б.А.格列科夫：《罗斯的农民》，莫斯科—列宁格勒1946年版，第18页）。《训诫书》在此处“кметь”一词的意义和《伊戈尔远征记》中说的意义相同：勇敢的战士、勇士。试比较《往年纪事》1076年条，该词的意思是“自由人”、“战士”。

[908] 拉夫连季编年史记的是：“抛入斯拉弗利河”，看来是笔误。“斯拉弗利”小河的具体地点不详。显然，摩诺马赫说的是1111年的远征，是在萨利尼查河取得的胜利。

[909] 关于古罗斯的“тур”（野牛），Н.В.沙尔列曼写道：“这一名称在古史料中大概指两种野牛：一种是原始的公牛、真正的野牛（Bos primogenius Bojan），家畜牛即由其驯化而来（灰毛的乌克兰牛被认为是野牛的直接后代）；另一种野牛是欧洲野牛，亦称‘欧洲鬃封’（Bison bonasus L.）。在乌克兰不久以前还把大公牛称为当地的野牛。乌曼一带把‘牛’都称为‘野牛’（турів）说：‘赶牛’（‘погнав турів’），‘大声吆喝牛’（‘напувати турів’）。这种对家养的公牛的称呼，一直保持在乌克兰西部加利奇地区。至于‘зубр’（欧洲鬃封）的名称在我们史料中看来没有提到，并且‘зубр’和‘тур’好像已无区别。下面一段真实情况可资证明。据编年史记载，当拜占庭皇储安德罗尼克·科穆宁于1154年访问加利奇王公雅罗斯拉夫·奥斯莫梅斯尔时，雅罗斯拉夫和基辅大公及其他王公一起为自己的客人举办一次狩猎‘野牛’的活动。当时拜占庭历史家就此活动写道：安德罗尼克在罗斯杀死‘许多野牛’——这种野兽在该国很多，其体形比熊和豹都高大。基辅罗斯的真正野牛早已灭绝，但它的名称被转到欧洲鬃封身上。这种欧洲野牛大约在17世纪初消失。”（Н.В.沙尔列曼：《伊戈尔远征记》切合实际的《注释》，苏联科学院历史研究所古代手稿和文献部著作集，卷6，莫斯科—列宁格勒1948年版，第116—117页）

[910] 这“猛兽”具体指的是什么兽，不清楚。有些研究者认为是狼——这不大可能：狼窜不了那么高，并且狼习性胆怯。看来，这是猫科类动物。“猛兽”在《伊戈尔远征记》中也曾提及，在谈到波洛茨克的

弗谢斯拉夫时说："半夜有一头猛兽从别尔戈罗德他们（指基辅人——原注）那里跃出，消失在黑暗中。"

[911] 原文此处зима（冬天）只表示"寒冷"和"酷寒"。试比较《往年纪事》1093年条说5月 被抓的俘虏"都冻僵了"，以及伊帕季编年史1187年条："那年秋季 ，天气特冷"，用的都是зима（冬天）这个词。

[912] 摩诺马赫这一文学自画像并不夸张。例如，一位不止一次和摩诺马赫有交往的来自希腊的基辅总主教尼基福尔（1104—1121年在职），在写给他的信中对摩诺马赫作了如此评价："对这样的王公还有什么可说的呢？他更多的时间睡在潮湿的土地，常不在家，不爱穿华丽的衣服。当穿行树林时，身着褴褛的衣裳。只是在需要时，进城才套上一身官服！……我们知道，你为别人举行丰盛的宴席，邀请大家——有身份的显贵，也有偶然被约请的人，以显示公国的强盛富足；你亲自主持工作，亲手干活，你的赈济工作十分周到，你所做的这一切都是为了公国和权力：当别人酒足饭饱，尽兴欢乐时，而你自己坐着，只是看着别人如何吃喝，而自己仅满足于很少的食物和水。你就是这样款待自己的臣民，耐心地坐观你的奴隶是如何得到欢乐，并以此真正取悦于他们而加以征服。你就是这样对待享受，我本身很了解……我知道你自出生之日起就充满智慧，当到了行善的年龄时，托上帝的恩赐，你的手伸向一切；你从来都不掩藏宝物，从来不看重金银，合起双手一把把地分掉……"（A.C.奥尔洛夫翻译：《弗拉季米尔·摩诺马赫》，莫斯科—列宁格勒1946年版，第51—52页；《尼基福书函》，见于16世纪手抄本，载于6月20日《马卡里奥斯大主教日读月书》；出版于《罗斯重要文献》，卷1，莫斯科1815年版）

[913] "отроки"——王公身边的一种特殊侍役，他的"御林军"、"保镖"、"卫队"的年轻成员。（译者注）

[914] "бирич"——传审被告出庭的传审官，以及征收贡赋和罚金的征收官，维护秩序的监理官。

[915] 玩猎鹞和猎鹰在罗斯是封建上层人物喜爱的娱乐活动。早在《罗斯法典》中就有规定：在他人之捕鸟地偷窃鹞和鹰，须付罚金3格里夫纳（《罗斯法典》简编第37条；详编第81条）。猎鹰的形象已收入编年史（可参阅《往年纪事》1097年条："把乌果尔人追杀得团团转，犹如鹰抓寒鸦一般"）和《伊戈尔远征记》。阿列克谢·米哈洛维奇

时期的“猎鹰军士”是对猎鸟的一曲颂歌。其描述可参阅C.T.阿克萨科夫《带枪猎人笔记》。

[916] 可能，摩诺马赫想起了1093年那件惨事，他的弟弟罗斯提斯拉夫当他的面溺死于斯图格纳河。显然，他本人也险遭厄运。

[917] 从这句话开始了弗拉季米尔·摩诺马赫给自己堂兄奥列格·斯维亚托斯拉维奇（《伊戈尔远征记》称其为奥列格·戈里斯拉维奇）的信。摩诺马赫著作最权威的研究者И.М.伊瓦金证明，此信写于1096年（《弗拉季米尔·摩诺米赫公及其训诫》，卷1，莫斯科1901年版）。如我在前面所推测的那样，这个日期也就说明了《往年纪事》把摩诺马赫的所有著述都放在1096年条的原因。В.Л.科马罗维奇是这样来说明摩诺马赫写此信的背景（《罗斯文学史》，卷1，苏联科学院文学所，莫斯科—列宁格勒1940年版，第295—296页）：“正如已经说过，摩诺马赫写给切尔尼戈夫的奥列格的信是被插进《训诫书》中的。正是那位奥列格在《伊戈尔远征记》中因他‘制造’内讧而不被称为斯维亚托斯拉维奇，而被称为带有痛苦讽刺意味的‘戈里斯拉维奇’（隐含有灾难之子的意思；‘rope’（戈列）——‘痛苦、灾难’——译注）。《训诫书》中插进这封给奥列格的信，看来是从《我啊，历经沧桑和苦难！》开始的。写信的时间要比《训诫书》本身早得多，正是写在那1096年。这一年发生了许多引发写这封信的事件。一场为争夺奥列格的世袭领地——切尔尼戈夫的斗争，如《训诫书》所说，在1094年又重新开始了。在过去切尔尼戈夫曾被不公正地分给弗拉季米尔，但如《训诫书》所说，弗拉季米尔又把切尔尼戈夫还给奥列格。在对付帮助奥列格的波洛韦次人方面，只因摩诺马赫联合斯维亚托波尔克才得以占据上风。被赶出切尔尼戈夫的奥列格躲进斯塔罗杜勃，在城市被围困后他被迫接受胜利者提出的条件。但是内乱像烈火一样，已蔓延到更远的地方。摩诺马赫的小儿子伊兹亚斯拉夫入侵穆罗姆——梁赞的奥列格领地，在此之前伊兹亚斯拉夫镇守库尔斯克，他曾一度占领了穆罗姆，但奥列格领兵赶到，在一场战斗中伊兹亚斯拉夫阵亡，时为1096年9月6日。正是这一事件成为摩诺马赫和奥列格通信的缘由。不过坐镇诺夫哥罗德的摩诺马赫的大儿子姆斯提斯拉夫对此倍加关切。他本来已从诺夫哥罗德出兵保卫本族在罗斯托夫的领地，只因奥列格在战胜了伊兹亚斯拉夫后已占领了它。姆斯提斯拉夫迫使奥列格撤出罗斯托夫和苏兹达尔，编年史上说：姆斯提斯拉夫，进入苏兹达尔，执政后派人和奥列格讲和，对奥列格说：‘我愿意与你讲和，你要派使者去见我父亲。’他早在从诺夫哥罗德出兵前就曾给奥

列格写过同样的信：‘我和我的亲兵队可派人去劝说我父亲，让你和我父亲结好。如果说你杀死了我的弟弟，那也不是什么值得惊奇的事，自古以来有多少皇帝和勇士阵亡在疆场上。’显然，姆斯提斯拉夫从苏兹达尔就已给父亲写过这样的信，并促使摩诺马赫给奥列格写信。摩诺马赫在给奥列格的信中直接提到写此信是由于自己的大儿子的动议：‘我给你写此信，是因为我儿子说动了我这么做……他派人送来书信说：让我们相互和好吧，我兄弟的事还是让（上帝）来仲裁吧！我们不要去做他的复仇者，把这让上帝来裁判，让他们自己去站在上帝的面前，而我们不能让罗斯国土遭殃。’摩诺马赫采纳了自己大儿子的建议，给奥列格发出和解的信：‘我听从了自己儿子的意见，写了此信。’因此，我们面前是三位人物相当频繁通信的一部分，他们是产生这样来回通信事件的直接参与者。”

[918] 编年史中经常引用王公祖先们的爱国主义典范，通常借助王公或市民之口说出来。例如，1097年摩诺马赫得知捷列鲍弗利王公瓦西利科被弄瞎双眼后说：“如此伤天害理的事，在罗斯国土上无论是在我们的祖父时代，还是我们的父辈时代都不曾有过。”同年，基辅民众对弗拉季米尔说：“王公啊，我们恳求你和你的兄弟不要毁灭罗斯国家。如果相互间兵戎相见，你争我夺，那蛮族会喜出望外，趁机抢夺我们的土地，那是你们的祖祖辈辈在罗斯土地上南征北战，英勇拼杀，并付出巨大心血才得来的。这些土地将归并入别人的疆土，而你们却想毁灭罗斯国家。”摩诺马赫听此话后：“放声大哭说：‘那真是我们祖父和父辈开创的罗斯国土，而我们却想毁灭它。’”

[919] 摩诺马赫在这里指的是自己的长子姆斯提斯拉夫，奥列格·斯维亚托斯拉维奇曾为他洗礼。

[920] 1096年9月6日，奥列格·斯维亚托斯拉维奇打败伊兹亚斯拉夫后（伊兹亚斯拉夫在此次战斗中阵亡）“占领了穆罗姆和罗斯托夫的全部土地”。姆斯提斯拉夫·弗拉季米罗维奇从诺夫哥罗德出兵，把奥列格从苏兹达尔赶往穆罗姆—梁赞地区，“坐镇苏兹达尔，并派使节去见奥列格，要求言和。”显然，姆斯提斯拉夫是在圣诞节和大斋戒之间坐镇苏兹达尔的。

[921] 关于“复仇者”一词可参阅911年《奥列格条约》的注释。

[922] 姆斯提斯拉夫在此及其他地方表现出来的对整个罗斯国土的关心使他更接近他的父亲摩诺马赫。“不要让罗斯国土遭殃”的号召也

不止一次出于摩诺马赫之口（试比较，例如1097年条）。

[923] 姆斯提斯拉夫出生在1076年，因此在1096年的下半年时，他才20—21岁。

[924] 摩诺马赫的儿子伊兹亚斯拉夫死于1096年与奥列格的一次战斗中。看来，他也像姆斯提斯拉夫一样是奥列格的教子，因此说："我的和你的孩子。"

[925] 这里说的父亲，摩诺马赫指的是自己，而母亲指的是他的第一个妻子，即伊兹亚斯拉夫的母亲——基塔·哈罗多芙娜。

[926] 谁是摩诺马赫的儿媳——他儿子伊兹亚斯拉夫的遗孀，情况不详。

[927] 由此可见，伊兹亚斯拉夫是在死前不久结的婚，摩诺马赫未能出席婚礼，显然是因为他当时和斯维亚托波尔克在征讨奥列格·斯维亚托斯拉维奇。

[928] 摩诺马赫在这里无疑是使用了民歌里的形象诗句，试比较哀诗：

我犹如森林中的一只不幸的杜鹃，将咕咕地在窗下悲泣；

我坐在一棵枯树上，坐在那可怜的白山杨树上。

[929] 罗斯托夫是摩诺马赫的领地，他给了伊兹亚斯拉夫。因此，奥列格无权对罗斯托夫提出要求。

[930] "这里"指的是南佩列亚斯拉夫利。

[931] 试比较前面姆斯提斯拉夫·弗拉季米罗维奇1096年给奥列格的信中说："虽说你杀死了我的弟弟，但也不用惊讶，要知道有多少国王和勇士捐躯于疆场。"加里奇的达尼伊尔在鼓励士气低落的波兰将士时也说过军人的智勇气概："为什么要害怕？你们不知道吗，战争不死人是不可能的？你们不知道吗，战场上要的不是女人，而是勇士？如果大丈夫战死在沙场，那有什么好奇怪的呢？其他人在家无谓地死去，而他们是光荣牺牲；下定决心，拿起武器，奋勇杀敌吧！"（《伊帕季编年史》，1254年条）。因此，摩诺马赫这句话反映了所有古罗斯战士的最喜爱的想法，表现他们视死如归的精神。

[932] “我们的”（“наю”）是人称代词的双数形式，即伊兹亚斯拉夫的父母之心，也就是指摩诺马赫及其妻子之心。

[933] 1096年，斯维亚托波尔克和摩诺马赫将奥列格·斯维亚托斯拉维奇包围在斯塔罗杜勃。他们包围了33天后，放了奥列格。

[934] 由于奥列格拒绝联合进攻波洛韦次人，斯维亚托波尔克和摩诺马赫于1096年讨伐奥列格，攻打切尔尼戈夫。

[935] 指姆斯提斯拉夫·弗拉季米罗维奇和自己的弟弟尤里·弗拉季米罗维奇（“长手”）。

[936] 这是封建时代的说法，其意为坐镇于本族的封邑；在这种情况下，罗斯托夫—苏兹达尔地区，是姆斯提斯拉夫的世袭领地。

[937] 指穆罗姆—梁赞世袭领地。

[938] 这里指的是摩诺马赫和斯维亚托波尔克·伊兹亚斯拉维奇同奥列格的兄弟——达维德·斯维亚托斯拉维奇于1096年达成的协议。

[939] 一部新作品——祈祷文用这句话作开头语。只因摩诺马赫写了前面的两部作品——《训诫书》和致奥列格·斯维亚托斯拉维奇的信，所以新的作品——祈祷文也认为是他写的。这篇祈祷文总的情调在某种程度上充满了克里特岛的安德烈忏悔教规的味道。在这篇祈祷文中提到的城市是基辅，它的“庇护神”被认为是圣母。

[940] 编年史家的这句话很清楚是指他从事编纂本编年史工作以来的4年前。如果这是1118年《往年纪事》第3版的编者写的，那他听诺夫哥罗德人古里亚塔·罗戈维奇说这些话的时间应是1114年。《往年纪事》1114年条确实又一次提到编年史家和诺夫哥罗德地区的拉多加本地人交谈的事，又转述了关于北方各国类似的故事。又在学术引文中得到证实（请参阅1114年条）。

[941] 苏兹达尔的佩列亚斯拉夫利编年史家是这样说明尤格拉给的是什么“毛皮”：是“黑貂皮、貂皮和松鼠皮”。

[942] 整个下面这一段，直到“也有这帮深居北方深山里的未开化的部族”为止，是帕塔尔的美多德《天启》一书解释世界末日的。现在根据《天启》的两种俄文译本引用相应部分：“亚历山大之父腓力普是马其顿人，他和埃塞俄比亚皇帝的女儿福洛瓦生下亚历山大……亚历山大率军队大举东进，灭大流士，夺取了大片土地和城池，建立了统一

的疆域，一直打到称为太阳故土的海边，见到了一群未开化的人，他们属雅弗族。他目睹了他们的肮脏习俗：吃各种动物，脏东西，腐烂的和恶臭的，蚊虫、苍蝇、猫、蛇、死人肉、女人的堕胎——不是男孩的胎儿及各种不洁净之物；死人不埋葬而吃掉。到了那里的亚历山大目睹这一切，害怕会蔓延而玷污自己统一的大地，就向神祈祷，把他们男女老少都集合起来，把他们从东方土地赶到北方边区……并马上向神祈祷，上帝听了他们的祈祷，下令把北方群山合拢……只留下12肘大的地方没封死。上帝修一扇铜门，涂上一层松克利特。如果有人想用铁器劈开大门，那是办不到的，用火也毁不了它，因为松克利特这东西是铁攻不破，火烧不掉，火碰上马上会灭。魔鬼们费尽心机，束手无策，无论费多大力气，无论用火用铁及各种计谋也动不得大门，只好拔腿逃窜。近来，叶泽金预言：近期，在世界末日之际，多神教的首领戈格和马戈格将出山，来到以色列的土地，他们就是被亚历山大赶到北方，被封闭在大门里的人。”（《苏联科学院历史研究所古手稿和文献部文集》，卷4，列宁格勒1940年版，第98—100页）

[943] 肘尺——古罗斯长度单位，自肘到中指指尖的长度，约合半米，详细可参阅注87（译注）。

[944] 帕塔尔的美多德写的是：“σύrχυτοσ ”（非混合的）：这是一种神奇的化合物，它可以抵御火和铁器的破坏。

[945] 大斋戒期的第一周。

[946] 拉济维尔编年史和伊帕季编年史都没说“率罗斯托夫人”。很可能《往年纪事》拉夫连季抄本是在罗斯托夫把这个词加上的：拉夫连季于1377年为拉夫连季编年史抄写《往年纪事》之前，13世纪在罗斯托夫曾不止一次地转抄过。无论是伊帕季编年史，还是拉济维尔编年史在自己的历史上都没有这个罗斯托夫阶段。不过，加上“率罗斯托夫人”并不违反事实，因为前面也曾提到：“可是军队在那几天都向姆斯提斯拉夫那里集结，诺夫哥罗德人、罗斯托夫人 和别尔奥泽尔人都来了。”

[947] 弗拉季米尔大旗，即摩诺马赫大旗，挥舞弗拉季米尔大旗为的是造成一种摩诺马赫亲临战场的假象，以恫吓奥列格军队——译注。

[948] 一百多年之后，诺夫哥罗德人在1216年的利皮查战役中还想起了他们在库拉奇查河战役的徒步战斗：“诺夫哥罗德人说：‘王公

啊，我们不想让马匹多受损失，要知道我们父辈在库拉奇查的战斗中也是徒步作战的。’”我们面前见到的是在历史的口头传说中存在着人民强烈的历史意识的重要证据。

[949] 库拉奇查河可能是科洛克沙河。

[950] 从这句话开始讲述一个具有广泛联系的历史故事，其中心事件是瓦西里科·罗斯提斯拉维奇的不幸命运。此故事结束于编年史的1097年条。看来，它是一篇独立的传说，仅被编年史家插进自己著作中的。这一点从下面情况就可以看清楚：这个故事被人为地放在1097年条，而实际上那是几年间发生的事（从1097年秋到1100年8月30日）。本故事的作者知道达维德·伊戈列维奇死在多罗戈布日，并认为沃伦的弗拉季米尔落在雅罗斯拉夫·斯维亚托波尔科维奇的手里（参阅1097年条末尾）。由此可见，故事写于1112年5月25日（达维德·伊戈列维奇逝世之日）之后和1118年之前，在那年雅罗斯拉夫·斯维亚托波尔科维奇从沃伦的弗拉基米尔城逃往匈牙利。然而很可能故事的结尾曾被编年史家修改过。这样一来，上面引用的日期应是这个故事被收入编年史的日期。后一日期更有可能使整段故事蒙上耸人听闻的色彩。故事作者以第一人称讲述自己的事。这是一位叫瓦西里的人，他有外交使命，并且故事部分内容直接取自瓦西里科·罗斯提斯拉维奇的亲口讲述。至少除了瓦西里科本人之外，没有人能向瓦西里讲出如此精确的失明和沿路遭遇的情况，还有瓦西里科那件血迹斑斑的衬衣的故事。大家一般认为瓦西里是位“神父”，但在故事中我们并没有见到直接指出身份的地方。外交使命并不是只有神职人员才能担任（例如1151年条伊帕季编年史就讲过大贵族彼得·鲍里斯拉维奇执行出使波兰的使命）。同样还应指出，就瓦西里对瓦西里科的态度来说，他采取了独立的立场：他曾两次责备瓦西里科残忍成性（“向无辜者复仇，使无辜者流血”；另一处：“这是第2次复仇，他本不应这么做。”）尽管有这种对瓦西里科的斥责，但总的来说他还是同情瓦西里科的，并积极为他的利益而奋斗。故事的目的是强调捷列鲍夫利的瓦西里科的正确及其敌人的罪孽。这是讲述“王公罪行故事”的最早的一篇，旨在揭露11—13世纪王公间封建内讧的这个或那个敌对一方的罪行。（参阅《罗斯编年史》，列宁格勒1947年版，第12章：《关于王公罪行的编年史故事》）

[951] 柳别奇代表会议力图恢复王公们团结一致精神与波洛韦次人作斗争：“让我们从此精诚团结，共同保卫罗斯土地。”与此同时，正如Б.Д.格列科夫院士写道：这次大会“已经完全确认现存的新的政治格

局。大会正式声明和承认：‘各自管理好自己的领地。’大会承认这一现实是今后王公间政治关系的基础。”（《基辅罗斯》，莫斯科1949年版，第494页）柳别奇会议的决议违背了雅罗斯拉夫的遗训（1054年），它不再奉行长者继承制。现在受欺凌者的权益不是由年长的王公来保护，而是由全体王公一起来保护。但是，无论是雅罗斯拉夫的“遗训”，还是柳别奇会议的决议都难以阻止罗斯的分裂，无法恢复过去的统一。王公们刚散，就发生了编年史1097年条后一部分讲述的流血事件。此后又开过多次王公会议：“1097年同年召开的戈罗杰茨会议，1100年乌维季奇（维季切夫）会议，1101年基辅近郊的佐洛季恰会议，1103年多洛布湖会议。”Б.А.格列科夫院士写道：“王公会议已不能调和封建领主的利益矛盾。他们之间继续起主导作用的是强权政治。势力强大的封建主可以鄙视王公会议的决议。封建割据已成为显而易见的事实，其不可避免的后果是连绵不断的封建战争。罗斯历史的基辅时期已一去不复返了”（同上，第495页）。按Л.В.切列普宁有趣的推测，先于《往年纪事》的初始汇编由于这次柳别奇会议而产生，也以对这次会议的记述而结束。M.C.格鲁舍夫斯基认为，1097年条说的不是切尔尼戈夫附近的柳别奇城，而是基辅附近第聂伯河左岸波德柳布湖畔的一个小镇。（M.C.格鲁舍夫斯基：《乌克兰罗斯史》第2卷，利沃夫1899年版，第66页及第329页）

[952] 捷列鲍弗利是谢列特河左岸支流格涅兹德河畔的一座城市。

[953] 鲁季查的具体位置不详。

[954] 斯维亚托波尔克·伊兹亚斯拉维奇的教名是米哈伊尔。大天使米哈伊尔的节日（即斯维亚托波尔克—米哈伊尔的命名日）是11月8日。

[955] 图罗夫——在普里皮亚特河畔，它离戈雷尼河注入普里皮亚特河河口往下去不远。平斯克位于图罗夫之西（M.H.季霍米罗夫：《古罗斯城市》，莫斯科1946年版，第109—110页。）

[956] 前廊——二楼的长廊，有屋顶，有楼梯通向前廊，廊下有柱子支撑（译者注）。

[957] 伊帕季编年史把“别尔戈罗德”误认为是兹维尼戈罗德。沃斯克列先编年史在后面也有类似的错误。

[958] 1俄里相当于1.06公里（译者注）。

[959] 对捷列鲍夫利的瓦西里科的惩罚在11—12世纪的罗斯现实生活中尚十分罕见。但是在拜占庭用剜眼的刑罚作为对付造反者的手段被广泛采用。И.У.布多夫尼茨对此写道："В.Г.瓦西里叶夫斯基院士认为，他（瓦西里科）曾统率5000山民（来自喀尔巴阡山脉的罗斯人），据拜占庭编年史家的报道，这些山民于1091年和波洛韦次汗图戈尔坎和鲍尼亚克一起，援救帝国免遭佩彻涅格人的侵犯。还是在1091年，他参加了波洛韦次人对匈牙利的侵袭（В.Г.瓦西里叶夫斯基：《佩彻涅格人和拜占庭》著作第1卷，彼得堡1908年版，第100—102页）。尽人皆知，1092年瓦西里科曾和波洛韦次人一起远征波兰。他所遭受的悲剧正是在他策划更大行动的时刻。瓦西里科在被达维德·伊戈列维奇囚禁时，曾和瓦西里神父促膝谈心，对他讲了这些计划。原来，他在等待别连杰人、佩彻涅格人和托尔克人组成的一支雇佣军的到来，和他们集结在一起，准备首先征服波兰，以报昔日之恨，因为波兰人曾给罗斯土地带来很多痛苦；然后再把多瑙河的保加利亚人抓来，把他们迁往自己的公国。拜占庭人可能知道这位罗斯王公的计划，这位王公在君士坦丁堡附近对佩彻涅格人进行可怕的镇压时曾使拜占庭人有机会领略过他的蛮勇。罗斯王公的保加利亚计划一定会引起拜占庭政府的担心和恐惧，这就是自然产生的一个问题：在弄瞎瓦西里科双目的问题上，拜占庭政府是否有所参与呢？拜占庭的密使们会使达维德·伊戈列维奇关心将来夺取属于罗斯提斯拉维奇的切尔文城市。在瓦西里科失明后，达维德确实想占有这些城市，而对利欲熏心的斯维亚托波尔克，一定会用重金收买"（И.У.布多夫尼茨："弗拉季米尔·摩诺马赫及其军事学说"，《历史论丛》第22期，莫斯科1947年版，第78页）。基辅—佩切拉《圣僧传》中的普罗霍尔·列别德尼克的故事也讲述了在捷列鲍夫利瓦西里科双眼被弄瞎的事。（Д.И.阿勃拉莫维奇出版物，基辅1931年版，第151页）

[960] 沃斯克列先编年史把此桥称为"兹维尼戈罗德"桥（参阅前面说过的伊帕季编年史把别尔戈罗德误认为兹维尼戈罗德。因为沃斯克列先编年史在很多地方都取材于伊帕季编年史）。兹维日坚（又名兹别日坚或维兹德维任）是基辅西面兹维日河畔的一座城市。

[961] 沃斯克列先编年史把它错误地说成："在兹维尼戈罗德城。"

[962] “格鲁达”（груда）——冬天路上冻结的车辙。“格鲁坚”（грудень）按H.B.斯捷帕诺夫的说法是指古罗斯阴历的第13个月，它每隔2年加到第3个年头上。（《日历——年代顺序手册》，莫斯科古罗斯和历史协会读物，1917年，第1册）

[963] 别列斯季耶——即现在位于西布格河畔的布列斯特城。波戈里纳——戈雷尼河的沿岸地区（伊帕季编年史叶尔莫拉叶夫手抄本的解释）。

[964] 因此，此处说的是弗拉季米尔·摩诺马赫的继母。在其他地方都没有提到弗谢沃洛德·雅罗斯拉维奇曾结过两次婚。

[965] 编年史家的这些话把我们又引回到故事中的那段情节：瓦西里科被押到沃伦的弗拉基米尔城，关在“瓦克耶夫邸宅里，派有30名勇士和王公的两名少年卫士——乌兰和科尔奇克看守”（参阅前文）。M.A.普里谢尔科夫推测，包括在下列语句之间的整个这一段（在“派有30名勇士和王公的两名少年卫士——乌兰和科尔奇克看守”和“被关在前面提到过的那个地方时”后面的这一句之间），是编年史家加进瓦西里故事里去的（“西乌克兰和白俄罗斯的编年史编纂”，《国立列宁格勒大学学报》，历史专集第7期，列宁格勒1941年版，第6页）夹在中间这一段无论如何不能不承认是插进去的，旨在颂扬弗拉季米尔，从“弗拉季米尔以爱为本”到“我们还是言归正传吧”。

[966] 舍波利——尼康编年史误为捷列鲍夫利，索菲亚第一编年史和沃斯克列先编年史误为奥波利。舍波利是沃伦地区的一座城市，位于斯塔瓦河河畔，距卢茨克不远。

[967] 佩列米什利——沃伦地区的城市，位于斯蒂拉河畔。

[968] 从《往年纪事》的此处及12—13世纪编年史的许多地方都可了解，古罗斯的外交谈判都是通过使者口头进行的。使者尽可能确切地用口述转达他们领受的“旨意”。使者完成使命后，对自己的谈判情况作出书面的汇报。（详情可参阅：Д.利哈乔夫“11—13世纪罗斯使臣的习俗”，《历史论丛》第18期，莫斯科—列宁格勒1945年版）

[969] 别连季奇人——又称别连杰伊人，这是一支突厥血统的游牧部族；编年史在此处首次提到他们。编年史有时把别连季奇人称为托尔克人（例如：“托尔克人打来了，他们又名为别连季奇人”）。后来，编年史像称呼其他托尔克人一样，也常常把他们称为戴黑筒高帽的人。

[970] 布日斯克——沃伦地区的一座不大的边境城市。位于西布格河上游。关于布日斯克的情况可参阅M.H.季霍米罗夫的《古罗斯的城市》，莫斯科1946年版，第114页。

[971] 伊帕季编年史订正为："敲钟召集市民会议。"

[972] 卢切斯克——又名卢茨克，是沃伦地区的一座城市。

[973] 图里斯克——沃伦地区的一座城市，位于图里亚河畔。

[974] 看来，编年史家往瓦西里讲述捷列鲍夫利的瓦西里科被弄瞎双眼的故事中又插进了第二段话。这一段是从这话开始，一直到"达维德则逃往波兰"为止。这一段是第一段插话的直接继续：上段插话最后讲的是联合起来的王公们向斯维亚托波尔克建议，要么逮捕达维德，要么把他驱逐。这段插话和瓦西里讲的故事部分没有直接联系（M.Д.普里谢尔科夫："西乌克兰和白俄罗斯编年史的编纂"，《国立列宁格勒大学学报》，历史专集第7期，第6—7页，列宁格勒1941年版）。——后期的有些编年史就从此开始6607（1099）年条。

[975] 弗拉迪斯拉夫一世——波兰国王（1079—1102年在位），卡西米尔一世的儿子，继其兄鲍列斯拉夫二世（大胆者，1058—1079年在位）为王（译者注）。

[976] 切尔文——加利奇公国的一个城市，是切尔文城市群中的一座。

[977] 罗日涅原野——西布格河上游的一个地区，距加利奇的兹维尼戈罗德不远。

[978] 科洛曼——匈牙利国王（1095—1114年在位）。

[979] 瓦格尔河（又名维亚格尔河）在加利奇公国，于佩列梅什利附近从右侧注入桑河。

[980] 阿尔图诺帕——波洛韦次的汗（译者注）。

[981] 尼康编年史（16世纪）写的是"12万人"，尼康编年史这一更改的史料来源不详。

[982] 关于在捷列鲍夫利的瓦西里科双眼被弄瞎的故事的作者瓦西里从这两个字上（"глаголаху бо"据说）暴露出其故事来自口头史料。这种口头史料还可以从上文中看得出来：1）夸大敌军的数字（两

军力量的对比是匈牙利人10万对付达维德的100名兵士和鲍尼亚克的300名兵士，这是明显的夸张；2）夸大死亡的人数（4万）；3）鲍尼亚克汗夜里占卦的场面；4）用诗歌的比较手法描述被打败的匈牙利军队，把它比作雄鹰"追捕"群鸦。据M.Д.普里谢尔科夫推测，瓦西里故事用作史料的是波洛韦次人歌颂阿尔图诺帕的"胜利赞歌"。试比较后来加利奇编年史在1201年条记载的波洛韦次赞歌（参阅伊帕季编年史），它歌颂奥特罗克汗和叶夫尚草地（M.Д.普里谢尔科夫："西乌克兰和白俄罗斯编年史的编纂"，《国立列宁格勒大学学报》，历史专集第7期，列宁格勒1941年版，第10—11页）。在1103年条，关于这位阿尔图诺帕写道："波洛韦次人进军，派阿尔图诺帕打先锋，他以自己的勇敢精神获得荣誉（'словяше'）。""словяше"这个字在当时语言中意思是为他唱"赞歌"。——尼康编年史在此故事中提供的数字有所不同。虽然匈牙利伤亡人数被夸大了，但他们确实遭到惨败。匈牙利自己的编年史家也承认这场败局。（参阅G.Pray：《Annales regnum Hungarlae》，p.I，Vindabonae，1764年，第100页）

[983] 苏捷伊斯克在摩诺马赫的《训诫书》中曾提及。

[984] 维戈舍夫人是沃伦地区维戈舍夫城的居民，其准确地点不详。

[985] "забрала"——城上的木板台，守城的兵士就站在那上面作战，外侧有胸墙护围，胸墙有的用圆木造的，也有用木板钉的。此处的胸墙是用木板钉的，木板钉的胸墙有缝隙。

[986] 瓦西里在捷列鲍夫利的瓦西里科失明的故事中谈到1098年摩诺马赫联合达维德和奥列格进攻斯维亚托波尔克的远征。瓦西里的故事包括几年来发生的事件。

[987] 伊帕季编年史手抄本在6606年（1098年）条末尾补充说："同年，弗拉季米尔在王公官邸建造了佩列亚斯拉夫利的石砌圣母教堂。也在这一年，弗拉季米尔·摩诺马赫在沃斯特里河畔兴建了一座城市。"在此报道中的弗拉季米尔指的是弗拉季米尔·摩诺马赫。所有消息都来自《往年纪事》第3版。

[988] 1099这一年的事件（斯维亚托波尔克征讨达维德，匈牙利人在佩列梅什利被歼，斯维亚托波尔克的儿子在弗拉基米尔城被杀）在

上面1097年条瓦西里写的在捷列鲍夫利瓦西里科失明的故事中都已经被讲到。

[989] 伊帕季编年史抄本在“赶往波兰”一句后补充了下面一段报道：“同年4月，弗拉基米尔城上空出现一种征兆：两个圆圈，中间像太阳，继续到6点。夜里犹如3面很亮的旗帜，一直到黎明。”这里说的弗拉基米尔城指的是沃伦地区的弗拉基米尔。全部信息来自《往年纪事》第3版。

[990] 基辅—佩切拉的《圣僧传》把姆斯提斯拉夫·斯维亚托波尔科维奇在沃伦的弗拉季米尔之死说成是上帝对他杀死佩切拉僧人瓦西里的惩罚。并且在那里对此事作了如下详细报道：“姆斯提斯拉夫在和达维德·伊戈列维奇战斗时……在弗拉基米尔城的战台上被射死。”（А.И.阿勃拉莫维奇主编，基辅1931年版，第170—171页）

[991] 伊帕季编年史记的是“8月14日”。

[992] 关于在乌维季奇召开的代表大会，在前面1097年条瓦西里写的捷列鲍夫利的瓦西里科失明的故事中已作报道，该故事包含几年的事件。

[993] 城堡，原文为острог，这是罗斯人最初在边区作为防御据点所建的（译者注）。

[994] 现在搞不清“在布日斯克在城堡”讲的是两个地方还是一个地方（布日的城堡）。这两个（或一个）地方在这个地区中的准确位置不详。可能这里指的是后面提到的布热斯克。它是波尔特瓦河流入西布格河入口处的一座城市。杜宾是沃伦地区的城市。恰尔托雷斯克也在沃伦地区是斯蒂尔河畔的一个城市。

[995] 达维德·伊戈列维奇于1112年5月25日死于多罗戈布日城。因此，编年史家是在此时期之后写的。这句话几乎一模一样重复了放在1097年条的瓦西里写的在捷列鲍夫利瓦西里科失明的故事的最后结语：“但是给了他多罗戈布日城，他也就死在那里。”显然，编年史家是在1112年5月25日之后写的，手头已有瓦西里的故事，这个故事正是讲到此事件发生前，或者瓦西里知道了《往年纪事》的文本。

[996] 尼康编年史还补充一句：“雅罗斯拉夫为一名妾妃所生。”

[997] 在6609年，3月起算的年，4月14日是礼拜六，而在9月起算的年4月14日是礼拜日。在3月起算的6609年，4月11日和4日才是礼拜三。（按东正教纪年方式。——译者注。）

[998] 别列斯季耶——现今的布列斯特，位于西布格河畔。

[999] 佐洛季恰——第聂伯河支流，在基辅对面注入第聂伯河。

[1000] 萨科夫——佩列亚斯拉夫公国的一座城市，在第聂伯河左岸，维季切夫稍北。

[1001] 伊帕季编年史在6609年条末尾还有下面一段报道，信息来源于《往年纪事》第3版："是年，弗拉季米尔为设主教区在斯摩棱斯克近郊为石砌的圣母教堂奠基。"这里说的弗拉季米尔指的是弗拉季米尔·摩诺马赫。尼康编年史还注有确切时间："5月2日，下午3点。"

[1002] 努拉是西布格河的一条支流。

[1003] 伊帕季编年史在"翌年"这个词组后面又补充下面报道："同年，弗拉季米尔得子安德烈。"尼康编年史把这条报道直接放在8月11日雅罗斯拉夫·雅罗波尔季奇去世的消息之后，用"那一天"（即8月11日）开头。我们在特维尔选集中看到在8月11日生日之后还补充说："8月18日给他起名为安德烈·斯特拉季拉季。"伊帕季编年史在该年条末还写道："是年，波兰王公弗拉迪斯拉夫去世。"这两条消息均来自《往年纪事》第3版。

[1004] 嫁给鲍列斯拉夫指的是嫁给波兰国王鲍列斯拉夫三世（1102—1138年在位，绰号"歪嘴"）。

[1005] 诺夫哥罗德第一编年史的西诺达尔抄本在此年条还补充报道："是年，姆斯提斯拉夫王公在古城遗址（诺夫哥罗德的留里克古城遗迹——原注）为报喜节教堂奠基"（可参阅诺夫哥罗德的其他编年史）。

[1006] 《往年纪事》的这个故事描绘了斯麦尔德的社会经济地位。他们是自由的土地占有者一村民，拥有自己的经济，特别是耕马。Б.А.罗马诺夫在这个故事中注意到：斯麦尔德本人没有参加对波洛韦次人的远征，但意思是只提供马匹（《斯麦尔德的马匹》，科学院俄语和俄罗斯文学部，1908年，卷13，第3部）。但是《往年纪事》后面的1111年条也是讲出征波洛韦次人的情况，开头部分是讲述出征前的王公

会议，基本上和1103年的报道相同，但所不同的是这一次斯麦尔德不仅是马匹的提供者，而且是讨论当前这场远征的参加者。这段文字在苏联史学界成为争论的另一个焦点：这里说的斯麦尔德是直接租种封建土地而依附于私人土地所有者的人呢，还是自由的直接生产者和王公赋税的缴纳者呢？Б.Д.格列科夫和C.B.尤什科夫主张第一种理解，理由是否则就很难解释亲兵队反对远征，并且王公自己出面争取亲兵队对远征的赞同。Б.A.罗马诺夫则反对这种理解，他认为《往年纪事》1103年条上反映的不是王公利益和亲兵队利益的对立，而是斯维亚托波尔克的亲兵队考虑不周和摩诺马赫（而不是和斯维亚托波尔克）的才略的对立，因此这里和"斯麦尔德"这个专有名词的意义没有关系。（参阅Б.Д.格列科夫：《基辅罗斯》，莫斯科1949年版，第209等页；C.B.尤什科夫：《基辅罗斯封建制度史纲要》，列宁格勒1938年版，第94页；Б.A.罗马诺夫：《古罗斯的人和习俗》，列宁格勒1947年版，第130等页）

[1007] 普罗托尔奇是第聂伯河河弯处的风景区，它位于浅滩激流的下游，但在霍尔季切夫岛的上游，"就是在那自古以来都是在此穿过第聂伯河的有名的过河浅滩徒涉处"。（K.B.库德里亚绍夫：《波洛韦次草原》，莫斯科1947年版，第130—131页）

[1008] "苏坚"这个地名在编年史的别的地方再也没有提到。K.B.库德里亚绍夫认为"苏坚"就是莫洛奇河（突厥语süten——奶的）。莫洛奇河注入亚速海，它距浅滩激流正好是四天的路程。（参阅前面提到的"在霍尔季切夫岛附近的普罗托尔奇宿营……在田野上走了四天"。对此还可参阅K.B.库德里亚绍夫的《波洛韦次草原》，莫斯科1948年，第91—94页）

[1009] 这是指一般在葬礼之后，用以飨客的蜜粥（译者注）。

[1010] 1103年罗斯王公对波洛韦次人的胜利进军是弗拉季米尔·摩诺马赫组织的第一次向草原的远征。后来又进行了1109年、1111年及1116年的远征，这4次对游牧的波洛韦次人的远征使罗斯国土的疆域大大推进到远方。难怪编年史家在摩诺马赫死后对他大加赞赏，在1125年条对他这样评价道："他威震全国，名扬海外"（拉夫连季编年史）。看来，部分波洛韦次人被摩诺马赫的军队赶往北高加索。伊帕季编年史在1201年条谈到加里奇的罗曼，说他"非常尊敬自己的祖父摩诺马赫，因祖父把称为波洛韦次人的蛮人赶走，把伊兹马伊尔人歼灭，把阿捷拉克赶走……这样弗拉季米尔·摩诺马赫用金盔畅饮顿河水，赶走了蛮人，

占领了他们的全部土地”。沙鲁坎汗的儿子阿捷拉克到了外高加索在格鲁吉亚的史料中也得到证实（《记述高加索地方和部落的史料集》，高加索教学区出版，第22期，第比利斯，1897年）。只在摩诺马赫的儿子姆斯提斯拉夫·弗拉季米罗维奇死（1132年）后，波洛韦次人的敌对行动又嚣张起来。基辅一佩切拉的《圣僧传》关于1103年的远征也有简要的叙述（Д.И.阿勃拉莫维奇主编，基辅1931年版，第154—155页）。

[1011] 普列德斯拉娃——斯维亚托波尔克·伊兹亚斯拉维奇的女儿，嫁给匈牙利王子洛迪斯拉夫为妻（译者注）。

[1012] 诺夫哥罗德第一编年史西诺达尔抄本在此年条还补充报道：“是年，（诺夫哥罗德人——原注）出兵拉多加作战；教堂起火，火势从（诺夫哥罗德的费多罗夫——原注）小溪旁经斯拉维诺，一直蔓延到圣伊利亚教堂（也可参阅其他诺夫哥罗德编年史）。”伊帕季编年史在此年条还有如下补充报道，材料来自《往年纪事》第3版。在这条一开头写道：“圣安德烈（教堂）屋顶塌陷。”在这条末尾：“是年，西方天空出现了一个带尾巴的星，为时一个月。是年冬季，鲍尼亚克入侵，在扎鲁布（页边上还补充说：打败了）托尔克人和别连杰伊人。”

[1013] 此处的扎列切斯克的具体位置不详。无论如何，它决不是（伊帕季编年史在1150年条提到的）沃伦地区的扎列切斯克。

[1014] 源于15世纪30年代诺夫哥罗德一索菲亚汇编的各编年史说：“斯维亚托波尔克派扬·维沙季奇和兄弟普佳塔·伊凡克·扎哈里伊奇和科扎林前往迎敌（索菲亚第一编年史等）。”

[1015] 伊帕季编年史补充说：“把波洛韦次人驱逐到多瑙河流域，夺取了大宗战利品，而波洛韦次人被砍杀无数。”

[1016] 《往年纪事》中关于诺夫哥罗德的那些故事，看来是属于扬·维沙季奇及其父亲维沙塔的。维沙塔个人和诺夫哥罗德的关系是通过自己的祖先建立起来的。编年史上还谈到维沙塔家族的代表人物曾参与罗斯历史上的那些事件（维沙塔是诺夫哥罗德地方行政长官奥斯特罗米尔的儿子、诺夫哥罗德地方行政长官君士坦丁的孙子、弗拉季米尔的舅舅多勃雷尼亚的曾孙、姆斯提沙的玄孙、伊戈尔·斯维涅利德将军的玄后孙）。特别是关于斯维涅利德和姆斯提沙的故事、关于多勃雷尼亚（后来他成为罗斯壮士歌中的主人公，多勃雷尼亚在诺夫哥罗德地方行政长官的职位，帮助弗拉季米尔当上诺夫哥罗德王公，多勃雷尼亚和

弗拉季米尔攻打保加尔人，多勃雷尼亚帮助弗拉季米尔向罗格涅达求婚）的故事、关于君士坦丁帮助雅罗斯拉夫的故事、关于弗拉季米尔·雅罗斯拉维奇于1043年远征拜占庭过程中维沙塔的英雄业绩的故事、关于扬·维沙季奇在别洛奥泽罗镇压术士起义的故事等等，都属于维沙塔和扬的。与此同时，《往年纪事》不仅讲述了编年史家从扬及其父亲的故事中汲取的材料，还反映了当时对新制度不满的老亲兵队队员的思想意识（更具体可参阅：Д.利哈乔夫："往年纪事中的口头编年史"，《历史文集》第17卷，莫斯科—列宁格勒1945年版）。Л.В.切列普宁推测《伊戈尔远征记》中的鲍扬就是扬（Л.В.切列普宁：《往年纪事》、它的版本及其以前的编年史，《历史文集》第25卷，1948年，第328—329页；试比较А.Ф.维利特曼类似的假定：《伊戈尔远征记》中的"鲍扬"就是涅斯托尔提到的长老扬，《莫斯科人》1842年版，第1卷）。

[1017] 伊帕季编年史在此年条的"伊兹贝格涅夫逃亡，去投奔斯维亚托波尔克"这句话后补充说："是年8月发生日食。"这一记载完全正确。日全食发生于1106年8月1日（Д.О.斯维亚茨基："以科学批判的观点看罗斯编年史中的天文现象"，《科学院俄罗斯语言和文学部通报》，第20卷，第1册，1915年，第105页）。伊兹贝格涅夫——波兰国王鲍列斯拉夫三世之弟，争夺王位失败后逃往罗斯（后者为译者注）。

[1018] 诺夫哥罗德第一编年史西诺达尔抄本补充说：斯维亚托斯拉夫·达维多维奇（绰号为"斯维亚托沙"）在切尔尼戈夫剃度为修士。伊帕季编年史波戈金和赫列勃尼克抄本指出了他另一个新名——尼科拉。参阅关于基辅—佩切拉《圣僧传》中关于切尔尼戈夫—斯维亚托沙公的传说。（Д.И.阿勃拉莫维奇主编，基辅1931年版，第113—119页）

[1019] 齐麦戈拉人——居住在波罗的海沿岸西德维纳河下游的一支部落。

[1020] 印刷的编年史根据古代某些记载在本年条还报道了保加尔人进犯苏兹达尔的事件："是年，上帝和圣母在苏兹达尔大地创造了奇迹。保加尔人兵攻苏兹达尔，围困了城市，作恶多端，占领村庄和村社，杀死很多农民。城市里居民难以对抗他们的军队，当时他们的王公不在，他们就向上帝及圣母用忏悔和泪水祈祷，并紧闭城门坚守。大慈大悲的上帝听到了他们的祈祷和忏悔：像怜悯古尼涅弗格人一样，拯救

他们脱离灾难，使保加尔军队失去视觉，他们被迫撤离，并被杀无数。”

[1021] 6615年（1107年）是月晕的3年，而日晕是7年；在6616年（1108年），月晕是4年，而日晕是8年。（关于月晕和日晕可参阅Л.B.切列普宁的著作：《罗斯的年表》，莫斯科1944年版，第39页和第53页）

[1022] 卢宾在佩列亚斯拉夫公国，是苏拉河畔的一座城市。

[1023] 霍罗尔河是普肖尔河的一条支流。

[1024] 指波洛韦次汗奥谢涅夫的儿子阿耶帕和基尔格涅夫的儿子阿耶帕（译者注）。

[1025] 诺夫哥罗德第一编年史西诺达尔抄本在此年条报道说：“1月30日，诺夫哥罗德大主教尼基塔逝世。春天，靠神圣君主的捐献，开始装修圣索菲亚教堂。”在索菲亚第一编年史中更明确地指出：“在阿基姆和安娜的圣索菲亚教堂”（即在约阿基姆和安娜境内）。

[1026] 尼康编年史说的日期不同：“3月9日。”而特维尔汇编说得很简单：“春季。”

[1027] 尼康编年史补充说：米哈伊尔修道院的金顶教堂有“15个圆顶”，教堂装修“十分考究”。诺夫哥罗德编年史（特别是西诺达尔抄本）说教堂奠基于下一年，即6617年。近来，考古学家（例如M.K.卡尔格尔）提出了质疑的根据：到不久前一直很著名的名为米哈伊尔修道院金顶大教堂的基辅建筑确实建成于1108年，只是日期定得较早。

[1028] 格列勃·弗谢斯拉维奇是佩切拉修道院的大施主。伊帕季编年史在1158年条说道（显然，它是根据佩切拉修道院的施主登记簿）：“格列勃在自己生前曾和夫人捐赠了600银格里夫纳和50金格里夫纳；王公夫人在王公生前，自己捐赠了100银格里夫纳和50金格里夫纳；王公夫人在自己生前还捐赠了5座村庄及其依附民，她捐献出一切，直到自己的头巾。”

[1029] 伊帕季编年史写的不是“修道院长”，而是“修士大祭司”。佩切拉修道院院长只在12世纪后半叶才取得“修士大祭司”称号。显然《往年纪事》中的这一更改不会早于这一时期。

[1030] 追荐亡灵名簿（希腊文为συνοδτχόν）——这是登记已故的人名字的簿册，以便祷告时祈祷他们的灵魂得以安息。

[1031] 伊帕季编年史上的日期有所不同："7月24日"。看来，伊帕季编年史所说的日子较为正确。拉夫连季编年史的一位编者在此不自觉地重复了米哈伊尔金顶教堂奠基的日子——7月11日。

[1032] 克洛夫是基辅附近的景区，处于基辅和基辅一佩切拉修道院之间。

[1033] 伊帕季编年史在此年条的"在顿河河畔夺取了波洛韦次人的帐篷什物"这句话后补充说："弗拉季米尔王公派来的人夺取了1000顶帐篷。"尼康编年史在此年条还收入了下面这个神奇故事："在基辅的圣大天使米哈伊尔金顶教堂上飞来一只人们不认识的鸟：'它有羊那么大，闪烁异彩，不停地鸣啭，身上散发出甜蜜的芳香。它站在教堂顶上长达6天，然后飞走，人们再也没有见到它'。"尼康编年史的编者在此及前一年条对米哈伊尔金顶修道院十分重视。

[1034] 德米特尔·伊沃罗维奇——基辅的将军（译者注）。

[1035] 伊帕季编年史在此年条有下面的补充，它源于《往年纪事》第3版："是年，入侵的波洛韦次人在佩列亚斯拉夫利附近、各村落一带 作战。""同年，波洛韦次人在撤退中夺取了很多村落。"B.H.塔季谢夫认为此处是"在谢姆河一带"（《远古时代以来的俄罗斯史》，卷2，圣彼得堡1773年版，第206页）。伊帕季编年史的赫列勃尼克抄本记载的不是"撤退中夺取了很多村落"，而是"在丘钦附近集结"。诺夫哥罗德第一编年史西诺达尔抄本在此年条报道说："12月20日大主教约安来到诺夫哥罗德"（诺夫哥罗德的很多其他编年史也都有此报道）。

[1036] 拉夫连季编年史在1111年条又提到了罗斯王公们的这次远征："斯维亚托波尔克、弗拉季米尔和达维德在春季对波洛韦次人用兵，一直打到沃伊尼而归。"类似的消息也会重见于拉夫连季编年史和以后的编年史里：奥列格·斯维亚托斯拉维奇之死记载于1115年条和1116年条；格列勃恢复在基辅的统治记于1168年条和1169年条；佩列亚斯拉夫的米哈尔卡的远征记于1169年条和1171年条等等。其原因在于扎列斯克的弗拉基米尔在12—13世纪初使用的是罗斯的佩列亚斯拉夫利的两种编年史：主教的和王公的，两者之间的年代顺序有所不同：双方的年代系统也不一样。此时，王公的编年史家有误，而主教的编年史

家所写的日期是准确的。扎列斯克的弗拉基米尔的编年史编纂工作反映在拉夫连季编年史中（对此可参阅M.Д.普里谢尔科夫："拉夫连季编年史"，《国立列宁格勒大学学报》，历史专辑，列宁格勒1939年版，第92—93页）。1110年远征这个日期属于主教编年史家的手笔，因而明显是对的。

[1037] 此文本的直接延续部分可见于伊帕季抄本。显然，西利维斯特手稿随着时间的推移，最后几页已经丢失。西利维斯特后来的记事有的记在最后记事本后的特殊附页上，有的记在封皮的背面，因此保存了下来。拉夫连季编年史、拉济维尔编年史和莫斯科科学院编年史中的《往年纪事》都写到1110年条就中断了。看来，它是这三位一体教堂遗失的。伊帕季编年史（及与其相关的抄本）中的《往年纪事》一直写到1117年，此后按年写的年条篇幅则明显减少。

[1038] 西利维斯特是离基辅佩切拉修道院不远的维杜比茨的米哈伊尔修道院的院长。该修道院是弗拉季米尔·摩诺马赫的父亲弗谢沃洛德·雅罗斯拉维奇修建的，是他家族的一座"王公"修道院。A.A.沙赫马托夫认为西利维斯特是《往年纪事》第2版的编纂者。但有些研究人员（如C.A.布戈斯拉夫斯基）认为西利维斯特只不过是《往年纪事》的一位普通抄写者。从1118年起，西利维斯特被任命为佩列亚斯拉夫（南佩列亚斯拉夫利）的主教。西利维斯特死于1123年。

[1039] 耶皮法尼是塞浦路斯的大主教，是公元4世纪的作家。此处阐述的学说见于他的著作：《安科拉特》（《信仰之锚》）。

[1040] 诺夫哥罗德第一编年史西诺达尔抄本在此年条补充报道说："是年，姆斯提斯拉夫（指诺夫哥罗德的弗拉季米罗维奇——原注）发兵奥切拉"（诺夫哥罗德第一编年史初级抄本也有此报道）。

[1041] 1111年远征波洛韦次人开端的记述，显露出其文学手笔来自于《往年纪事》1103年远征开头的记述。现把两条文本引用如下：

1103年

上帝启示罗斯王公斯维亚托波尔克和弗拉季米尔在多洛勃斯克聚会。斯维亚托波尔克和自己的亲兵队，而弗拉季米尔和自己的亲兵队各坐在一个帐篷里。斯维亚托波尔克的亲兵队考虑说："现在春季出兵不合适，它会毁坏斯麦尔德及其耕地。"弗拉季米尔则说："亲兵们，我很奇怪你们吝惜耕地的马匹，而不去想一想这样的情景呢：当斯麦尔德开

始耕种，波洛韦次人打来用箭射死他，夺走他的马，闯进他住的村庄，抢走他的妻子和孩子及他的全部财产。你们可惜马匹，却为何不怜悯一下自己呢？”斯维亚托波尔克的亲兵们无言以对。于是，斯维亚托波尔克说：“我已准备就绪。”斯维亚托波尔克起身，弗拉季米尔对他说：“兄弟，你为罗斯国家做了件大好事。”于是派使者去见奥列格和达维德说：“一起出兵攻打波洛韦次人吧，一定要决一死战。”达维德接受了建议，而奥列格对此不加理睬，推托说：“我健康状况不佳。”弗拉季米尔吻别了自己的兄弟，去了佩列亚斯拉夫利，而斯维亚托波尔克随他动身，还有达维德·斯维亚托斯拉维奇，达维德·弗谢斯拉维奇，伊戈尔的孙子姆斯提斯拉夫，维亚切斯拉夫·雅罗波尔季奇，雅罗波尔克·弗拉季米里奇。

1111年

上帝使弗拉季米尔产生一个念头，促使自己的哥哥斯维亚托波尔克向蛮族发动春季攻势。斯维亚托波尔克则把弗拉季米尔的话告诉了自己的亲兵队，他们说：“现在不是时候，这时让斯麦尔德离开耕地会毁了他们的。”于是，斯维亚托波尔克派人去见弗拉季米尔说：“我们应聚在一起就此事和亲兵队商量。”使者来到弗拉季米尔那里，转达了斯维亚托波尔克的话。弗拉季米尔来到，他们相聚在多洛勃斯克。斯维亚托波尔克和自己亲兵队坐在一个帐篷里，而弗拉季米尔则和自己的亲兵队坐在一起。弗拉季米尔沉默一会儿说：“兄长啊，你年纪比我大，还是你先讲一讲，我们应怎样来保卫罗斯国土。”斯维亚托波尔克说：“兄弟，还是你先说吧。”弗拉季米尔说：“我怎么能说呢，你的亲兵队和我的亲兵队就会诬陷我，说我想伤害斯麦尔德和他们的耕地。但我惊奇的是你们吝惜斯麦尔德和他们的马匹，却不去想一想，这位斯麦尔德在春季用那匹马耕地时，波洛韦次人闯过来，把箭射向斯麦尔德，抢走那匹马和他的妻子儿女，放火烧掉他的谷仓。对于这种情况你们又为何不去想想呢？”于是，所有亲兵们都说：“确实如此，事情真是这样。”斯维亚托波尔克说：“兄弟，现在我准备和你（一起去征讨波洛韦次人）。”于是，派使者去见达维德·斯维亚托斯拉维奇，让他和他们一起出征。弗拉季米尔和斯维亚托波尔克从自己的座位上站起来，相互告别。斯维亚托波尔克率领自己的儿子雅罗斯拉夫，弗拉季米尔率领自己的儿子们，达维德率领儿子共同发兵征讨波洛韦次人。

第2个文本在文学描述上依赖于第1个文本是显而易见的。第1个文本简短而富有逻辑性（如第1个文本：“现在春季出兵不合适，它会毁坏

斯麦尔德及其耕地。”而第二个文本：“现在（？）不是时候，这时让斯麦尔德离开耕地会毁了他们的。”再如第1个文本：“亲兵们，我很奇怪你们吝惜耕地的马匹……”而在第2个文本：“我们吝惜斯麦尔德和他们的马匹。”等等）。但是，这种文学的依赖性并不意味着有一次多洛勃代表会，（1103年或1111年）就根本不存在了。编年史家只不过把第1次代表会的描述用来讲在意义和内容都和第1次代表会相近的第2次代表会。A.A.沙赫马托夫对相互复杂的依赖关系作了推测：西利维斯特是根据1111年实际发生的事件来描述1103年代表会，以自己的描述来替代涅斯托尔编写的不利于摩诺马赫某一别的事件。而《往年纪事》第3版的编者根据西利维斯特描写的1103年代表会来描写1111年代表会（《往年纪事》，卷1，彼得格勒1917年版，第31页）。如此复杂的解释未必有必要。

[1042] K.B.库德里亚绍夫考证出罗斯军队1111年远征进军日程表：“2月26日（礼拜日）——自佩列亚斯拉夫利出发远征。3月3日到达苏拉河；3月4日到达霍罗尔河；3月6日到达戈尔塔河；3月7日到达沃尔斯克拉河；3月8日进入波洛韦次草原，‘渡过众多的河流’；3月19日（礼拜日，即第5个礼拜日）逼近‘顿河’；3月20日休息和筹措军备；3月21日（礼拜二）‘傍晚时分’向沙鲁坎进发，当夜就夺取城市；3月22日（礼拜三）来到苏格罗夫，并焚毁它；3月23日（礼拜四）离开‘顿河’；3月24日（礼拜五）‘在杰格亚湍流滩上’战斗；3月25日（礼拜六）休整和庆祝报喜节；3月26日（礼拜日）——在行军途中；3月27日（受难周的礼拜一），早晨在萨利尼察激战。”详细叙述可参阅K.B.库德里亚绍夫写的《波洛韦次草原》一书中的“弗拉季米尔·摩诺马赫1111年对波洛韦次国的远征”，莫斯科1948年版。

[1043] 沃斯克列先编年史写的是“斋戒期的第5周”。正如K.B.库德里亚绍亚夫指出的：大斋期从礼拜一开始，而礼拜日结束一周。因此，斋戒期的第5个礼拜日是在第6周上（《波洛韦次草原》，莫斯科1948年版，第113页）。伊帕季编年史和沃斯克列先编年史的资料之间并没有矛盾。

[1044] 沙鲁坎城是以其可汗沙鲁坎的名字命名。K.B.库德里亚绍夫指出：“波洛韦次的城市往往以自己可汗的名字命名（如佩彻涅格人那样）。汗是城市的占有者，随汗位的更替，城市也以接替者的名字易名。有些编年史抄本把沙鲁坎称为奥谢涅夫，名为阿桑（奥谢尼）。奥谢尼死后，该城才以沙鲁克汗的名字命名。沙鲁克于1107年在霍罗尔河

差点成为罗斯的俘虏”（K.B.库德里亚绍夫：《波洛韦次草原》，莫斯科1948年版，第119页；书中此处力图确定该城的准确位置）。

[1045] 在波洛韦次的城市里，罗斯居民的势力很大。И.У.布多夫尼茨写道：“显然，沙鲁坎城虽受波洛韦次人的统治，但城市居民不是波洛韦次人，而是斯拉夫人，至少也是基督教徒。波洛韦次人不住在城里。基督徒们隆重的祈祷仪式会给他们，也确实给他们留下了一定的印象”。（“弗拉季米尔·摩诺马赫及其军事学说”，《历史论丛》卷22，莫斯科1947年版，第84页）

[1046] 如K.B.库德里亚绍夫所指出的：“苏格罗夫以苏格拉汗的名字命名，苏格拉汗在1107年罗斯王公进攻卢勃纳时被俘。”K.B.库德里亚绍夫如研究沙鲁坎城那样，正确地考证出苏格罗夫的地理位置是在北顿涅茨地区。（《波洛韦次草原》，莫斯科1948年版，第119页）

[1047] 维杜比茨的米哈伊尔修道院的编年史家在下面关于天使的整个故事和议论就是想把该修道院的庇护神，“无形体力量的领袖”大天使米哈伊尔说成是罗斯战胜波洛韦次人的造因者：“我说，天使是我们对付敌军的保卫者，他们又有（领袖）大天使米哈伊尔”等等。编年史家发展了那种思想，认为每支部队都有天使，异教徒的军队也有天使，当天使本着上帝的旨意去引导异教徒时，异教徒也就取得胜利。应该把1110年条和整个1111年条相对比，1110年条也是维杜比茨修道院编写的。1110年条把佩切拉修道院上空出现的火柱现象也说成是天使所为，并继续发扬关于天使的学说。

[1048] K.B.库德里亚绍夫把这个萨尔尼查确定为一条不大的小河，在伊久姆渡口区（在伊久姆和伊久麦茨之间），它流经北顿涅茨，但现在已不存在了。（《波洛韦次草原》，莫斯科1948年版，第66等页）

[1049] 拉多瑟尼——戈罗杰茨附近的一个景区，而这里所说的戈罗杰茨离基辅不远，在基辅的东面。

[1050] 伊波利特——公元2世纪末至3世纪初的作家。他著有《达尼尔预言释义》，该书有两种版本：一种是对预言家达尼尔著作的诠释；另一种是关于基督和反基督者的传说。这些著作的译本流传至今的有12—13世纪的手抄本。（И.斯列兹涅夫斯基：《关于反基督者的传说》，圣彼得堡版，1874年，第10—11页）

[1051] 叶菲米娅——弗拉季米尔·摩诺马赫的女儿，嫁给匈牙利国王科洛曼（1095—1116年在位。）

[1052] 弗拉赫尔娜教堂在克洛弗小河畔，离基辅的佩切拉修道院不远。它是前佩切拉修道院的院长斯捷凡为敬奉圣母“弗拉赫尔娜”而修建的。

[1053] 安德烈教堂为弗谢沃洛德·雅罗斯拉维奇于1086年在基辅修建（参阅伊帕季编年史的1086年条：“弗谢沃洛德在总主教圣伊凡时期修建了圣安德烈教堂；在教堂附近修建了一座修道院，他的女儿扬卡在此处剃度出家。这位扬卡收容了很多和她一样来到修道院的修女”）。

[1054] 在尼康编年史中，这条报道如同1112年条的其他报道一样，都收入到1113年条里，并且日期也有所不同：“1月11日。”

[1055] 谢肉节——大斋前的一礼拜。这是欧洲民间的一个节日，亦称“狂欢节”。因斋戒期间教会禁止肉食，故称为“谢肉”。这也是斯拉夫人在基督教传入前的春天的一个节日，表示送走冬天迎来春天的古斯拉夫的一个传统节日（译者注）。

[1056] 诺夫哥罗德第一编年史西诺达尔抄本在此年条补充报道说：“是年，姆斯提斯拉夫在鲍尔战胜了楚德人。”（诺夫哥罗德第一编年史初级抄本也有此报道）

[1057] 这次日食发生在1113年3月19日，确实看见太阳犹如镰刀一般，弯头朝下（Д.О.斯维亚茨基：“从科学批判观点看罗斯编年史中的天文现象”，《科学院俄罗斯语言文学部通报》，卷22，第1册，1915年，第105页）。拉夫连季编年史把这次日食记载在1114年条。

[1058] 参阅正文6573年（1065年）条和注释〔627〕。

[1059] 复活节——基督教纪念“耶稣复活”的节日。基督教称耶稣被钉死于十字架后第3日复活。公元325年尼西亚会议规定每年过春分月圆后第1个礼拜日为复活节，但东正教因改用格列格里历法，复活节的具体日期同天主教、新教相差一两个礼拜（译者注）。

[1060] Б.Д.格列科夫清楚地揭示了起义的性质和原因，统治阶级为什么要求助于摩诺马赫以及弗拉季米尔·摩诺马赫所采取措施的性质（《基辅罗斯》，莫斯科—列宁格勒1949年版，第496—498页）：

“1113年，基辅爆发了一次大规模的起义：城市的小市民利用斯维亚托波尔克·伊兹亚斯拉维奇王公去世的机会，群起反抗，农村也支持他们的起义……斯维亚托波尔克刚一去世，基辅人民就发动起义，首先冲向基辅千人长普佳塔的邸宅，普佳塔一贯支持斯维亚托波尔克及其儿子。然后捣毁了百人长和高利贷者的府邸。有产阶层惊恐万状，他们赶忙一批又一批地派人去求助弗拉季米尔·摩诺马赫。当时，摩诺马赫并不想积极干预基辅的事务。这样，陷于万分惊慌的统治阶级开始向摩诺马赫指出起义扩大的可能性。他们让人转告弗拉季米尔，如果他不马上出兵基辅，那将被抢劫的不仅仅是王公的一些亲属、统治的显贵和高利贷者的府邸，还会袭击修道院，摩诺马赫将为姑息抢劫在上帝面前承担责任。弗拉季米尔启程，被迫违反了柳别奇王公代表大会通过的协议：每位王公应该治理好自己的领地，而基辅不是摩诺马赫的世袭领地。维彻会议推举了弗拉季米尔为王公。这次维彻会议不是在广场召开，而是在圣菲亚教堂，因为起义的民众已占据了广场（B.H.塔季舍夫：《俄罗斯史》，卷2，第211页），圣索菲亚教堂收容了害怕人民怒火的‘可靠的’群众。然而，这些‘可靠的’群众在索菲亚教堂高墙的掩护下，却不肯正视基辅人民群众的愿望和要求。这位王公被选中是因为他能为这些人民群众所接受，他被认为是反对那些为所欲为的封建主的坚强斗士。弗拉季米尔·摩诺马赫以其所作所为确实表现出能迎合城乡下层的明显倾向。在1113年的基辅事件中很可能是第一次表现出市民和强大的大公政权联合的倾向，联合的矛头指向封建内讧。这种基辅市民的支持是弗拉季米尔·摩诺马赫政治力量的主要源泉。当时形成的局势使他明白，必须首先减轻受高利贷利息盘剥而处于水深火热之中的债务人的困境，也必须帮助那些向主人预借了钱款而不得不为老爷们当牛做马的人们，即债农。弗拉季米尔做到了这两点。”Б.Д.格列科夫这样评价弗拉季米尔·摩诺马赫所采取的措施（同上，第196—197页）：“弗拉季米尔·摩诺马赫是在基辅下层民众起义反对统治阶级，特别是负债者起来反对自己的债主的时候前来就任基辅王公的，他采取了一系列措施，其中包括一些妥协办法来平息叛乱。详编《罗斯法典》中标题为‘弗拉季米尔·弗谢沃洛多维奇立此法’的那一部分是他在这个时期活动的非常生动的文献。这部《法规》各条的来源至今已难以确定，但无须怀疑它首先相关的主要内容是各种形式的债务问题，而债农，作为通过金钱和自己主人相联系的一个人，有充分法律理由写进《法规》……关于债农立法的革命渊源的痕迹十分明显。保证债农有和自己的债主一起受审的权利，‘为筹措款项’有离开主人的权利：债农对债主财富应负的责任规定得相当明确，债

农的财产权利和个人权利受到很多的保护。有关债农的一些条款旨在取得政治效果，具有明显的宣言性：主人只能在‘有理’情况下才能殴打债农，不能‘无理’殴打，‘随便’殴打和酒醉后殴打。从所有这些保障中可以看出，债农在1113年揭竿举事之前处于水深火热之中，因此立法者想对债主们为所欲为的肆虐行径划定一个界限，有时哪怕纯粹是口头上的规定也好。总主教尼基福尔在一篇信函中非常清楚地指出，弗拉季米尔·摩诺马赫这一举措的性质，说弗拉季米尔‘为全国制订出一部法典，他是一位仗义执言的法官，捍卫流芳百世的真理’。如果有充分根据认为，这些‘保障’经一段时间推行后就已被遗忘，但还是可以完全确认出债农在主人庄园中那种处境的真实轨迹。”Б.Д.格列科夫接着用专门一节来讲述被收入详编《罗斯法典》的摩诺马赫法规中的债农情况（同上，第197—204页）。M.H.季霍米罗夫在《罗斯法典研究》一书中也相当详尽地叙述了摩诺马赫法规的内容。（莫斯科—列宁格勒1941年版，第206—211页）

[1061] 维里——佩列亚斯拉夫公国的一条河流，是谢姆河左岸的支流。

[1062] 拉扎列夫女修道院只在这里提到一次，有关的其他消息全无。

[1063] 姆斯提斯拉夫·弗拉季米罗维奇于1113年所建的王公府邸地区的尼古拉大教堂是蒙古统治时期以前的最优秀的建筑之一。这是王公府邸的大教堂，教堂内装饰有大量华丽的壁画（对此可参阅M.K.卡尔格尔的《大诺夫哥罗德》，莫斯科1946年版，第24—27页）。关于该教堂的修建还有一段特别的故事：“为纪念我们的尼古拉圣父，在大诺夫哥罗德为王公府邸区兴建一座以圣尼古拉命名的大教堂，教堂建成后许多人集聚在市场区，集聚在雅罗斯拉夫府邸，为教堂命名时在教堂内园版上出现了奇迹创造者尼古拉的形象。”H.K.尼科利斯基院士发表了这一叙述故事。（《科学院俄语语言和文学部选集》，卷82，第4页）

[1064] 尼康编年史在此年条补充了一段后期编写的关于摩诺马赫皇冠的故事，似乎它是拜占庭皇帝君士坦丁·摩诺马赫传给弗拉季米尔·摩诺马赫的，还有一长条“关于麦格林的主教伊拉里昂”的报道。尼康编年史在此年条（像伊帕季编年史一样不在1116年条）还谈到罗曼·弗谢斯拉维奇在梁赞去世，和报道派基里尔担任主教（没说在什么地方）

的消息。尼康编年史在1116年条还报道了（含曲解之意）西利维斯特院长的有名的附记，说它是拉夫连季编年史中《往年纪事》的结尾。

[1065] 这里说的是沃尔霍夫河水从拉多加的古文化遗迹层冲刷出来的透明的“有眼的”珠子。透明的五颜六色的装饰品（珠串、手镯等）是古罗斯城市居民最普遍的饰物。它们是罗斯作坊的制品（Б.А.雷巴科夫：《古罗斯的手工业》，莫斯科—列宁格勒1948年版，第152—155页）。拉多加早在12世纪初就已有几世纪的历史，如В.И.拉夫多尼卡斯在1947—1949年的考古发掘证明，拉多加早在公元13世纪就已经有人居住。因此，在我们面前编年史上的这段记述是罗斯领土上“考古发掘”的最古老的证据。

[1066] 古编年史1114年条关于幼鹿从云团中落到地面的美丽故事，很像斯季格·斯季格松所写的《瑞典故事集》中一个故事所说的拉普人的传说：“鹿不是大地的儿子，它是太阳的儿子，它属于上帝本人；许多老年人都可为此作证：他们知道，首批鹿群是从云彩中下来的”（С.Ф.普拉托诺夫：《罗斯北方的往事》，彼得格勒1923年版，第14页。普拉托诺夫的引文中提到的斯季格·斯季格松这个人，是瑞典女作家A.T.阿格列莉的笔名。A.T.阿格列莉于1898年主要根据民间传说和民族学的材料以此笔名出版了一本书《从北方来》）。

[1067] 这里指的是《希腊编年史》类型的根据别人著作改编成的《罗斯年代记》。《希腊编年史》的内容包括收集到的世界历史的各种翻译材料和罗斯材料。两位拜占庭编年史家——格奥尔格·哈马托罗斯和约翰·马拉拉斯为编成这种年代记的内容提供主要材料。1114年条在所引的这句话后可读到这段来自这本罗斯年代记的文字，其中是约翰·马拉拉斯编年史的文章被罗斯年代记的编者加以改编而成（特别是罗斯编者把格费斯特和格利奥利说成是罗斯神斯瓦罗格和达日博格）。

[1068] 普洛布斯——罗马帝国皇帝（276—282年在位）（译者注）。

[1069] 奥勒利安——罗马皇帝（270—275年在位）（译者注）。

[1070] 罗斯神斯瓦罗格在这里与格费斯特等同起来——即火神、铁匠神。

[1071] 罗斯神达日博格在这里和格利奥斯等同起来——即太阳神。

[1072] 诺夫哥罗德第一编年史西诺达尔抄本在此年条补充说："而在诺夫哥罗德，姆斯提斯拉夫及其亲兵队的所有马匹都死绝。同年夏季，知名商人沃伊于4月28日兴建圣费多尔·季隆教堂"。（诺夫哥罗德第一编年史的初级抄本也有此报道）

[1073] 这里提到的"бель"自然是指灰鼠皮，而不是银币，因为后文还提到银币（"сереѳреники"）。

[1074] Л.В.切列普宁出色地揭示出弗拉季米尔·摩诺马赫这一举措的政治含义："弗拉季米尔·摩诺马赫十分重视干尸搬迁活动的巨大政治意义。"鲍里斯和格列勃是"罗斯土地的庇护者"，王公中的某一支系如得到他们的庇护，就会得到罗斯大地首领的权利。这方面值得注意的是维什戈罗德教堂发生的这场王公间的争论。弗拉季米尔·摩诺马赫想把鲍里斯和格列勃的干尸安放在教堂的中央，在它的上方造一个"银制的华盖"。但是，摩诺马赫这一愿望遭到切尔尼戈夫王公达维德和奥列格·斯维亚托斯拉维奇兄弟的反对。他们坚持要把干尸放在教堂的右侧，安放在"我父亲选中的拱门中"。这里指的是奥列格和达维德的父亲——切尔尼戈夫公斯维亚托斯拉夫·雅罗斯拉维奇。按总主教和主教们的建议，争议用抽签的裁决方式解决，结果中签的是斯维亚托斯拉维奇兄弟。可以十分肯定，这次争论决非偶然，而是政治上重大的原则性分歧，它在1115年并非初次发生，而有久远的渊源。智者雅罗斯拉夫后裔各支系间为争夺领先地位的斗争，使一些热衷于执牛耳的觊觎者力求得到全国最知名的圣者鲍里斯和格列勃的庇护。斯维亚托斯拉夫早"就想（在维什戈罗德）修建一座石结构的圣徒教堂，当教堂修到50肘尺（约25米）高时，他去世了。"弗谢沃洛德·雅罗斯拉维奇继承了他的事业，他基本建成这个教堂："建成就立即把干尸护送进去，加以保护。"斯维亚托波尔克·伊兹亚斯拉维奇常"举办庆典，夏天，他常莅临维什戈罗德"。摩诺马赫和他争雄，摩诺马赫于1102年把鲍里斯和格列勃的干尸匣镀金。奥列格·斯维亚托斯拉维奇于1111年在维什戈罗德建成了石结构的教堂。摩诺马赫想超过奥列格·斯维亚托斯拉维奇，在新教堂里又建了一座富丽堂皇的"银楼"，目击者无不为之叫绝："异口同声叫好，满意而归，很多从希腊及其他外国来的客人都说：哪里都没有如此华丽的，而他们可都是见过许多圣干尸匣的人。"（引自《关于鲍里斯和格列勃的传说》）尽管在1115年和斯维亚托斯拉维奇兄弟的较量，以抽签

的方式扫兴而结束，但摩诺马赫仍继续处心积虑地传播对鲍里斯和格列勃的崇拜，把它看成是自己的一件政治大事。《往年纪事》指出，1115年在维什戈罗德隆重举行庆典之后，“他们各自返回老家，弗拉季米尔用白银包钉干尸匣，并镀金，装饰了他们的灵柩，同时也用金银包钉了拱门。人们向他们顶礼膜拜，祈求恕罪。”1117年，弗拉季米尔在阿利塔，即鲍里斯遇难的地方建造了一座石结构的教堂（Л.В.切列普宁：“《往年纪事》，它的出版及其以前的编年史”，《历史论丛》第25期，1948年，第309—310页）。Л.В.切列普宁认为对鲍里斯和格列勃的崇拜具有政治意义，据他推测《往年纪事》第1版的编写可能与1115年鲍里斯和格列勃的干尸被迁移到维什戈罗德新教堂，而教会举行的政治庆典有关系（因此，编写后来称为《往年纪事》的编年史，这一编写任务就交给了涅斯托尔，他是鲍里斯和格列勃的传记作者，为他们编写了名著《读本》）（同上）。关于1115年维什戈罗德事件的详情可参阅《鲍里斯和格列勃传记》：“鲍里斯和格列勃传及对他们的奉祀”，Д.И.阿勃拉莫维奇主编，彼得格勒1916年版。

[1075] 在诺夫哥罗德各编年史中也有关于日食的记载。日食发生于1115年7月23日清晨，在奥列格·斯维亚托斯拉维奇逝世的前9天（Д.О.斯维亚茨基：“以科学批判的观点看罗斯编年史中的天文现象”，《科学院俄罗斯语言文学部通报》，第20卷，第1册，1915年版，第105—106页）。拉夫连季编年史两次提到奥列格·斯维亚托斯拉维奇之死：在1115年条和1116年条。这是由于拉夫连季编年史掺和了两种不同年表的史料所造成的。这两种年表是：佩列亚斯拉夫王公编年史和佩列亚斯拉夫主教编年史。实际上，奥列格死于1115年，这可以从编年史家对奥列格之死和日食之间的联系中得以肯定。而日食如上文所述是发生在1115年。

[1076] 斯卢切斯克——在沃伦地区，斯卢奇河畔的一座城市。

[1077] 原文为Ръша（罗沙）——即奥尔沙。科佩斯城在奥尔沙附近，位于第聂伯河左岸。

[1078] 热尔季，又名热尔尼——佩列亚斯拉夫公国苏拉河畔的一座城市，距苏拉河注入第聂伯河河口处不远。

[1079] “熊首”是指爱沙尼亚的奥坚佩城堡。

[1080] 立奥·狄奥格诺维奇（“德夫格尼奇”）是拜占庭王子，摩诺马赫的女儿玛丽娅嫁给了他。

[1081] 德列斯特尔——即多瑙河畔城市多罗斯托尔。

[1082] 在多瑙河下游曾有过一些罗斯的居民点。多瑙河流域的一些城市通常隶属于加利奇王公。试比较《伊戈尔远征记》中的描述：“加利奇的奥斯莫梅斯尔·雅罗斯拉夫啊！你高坐在包金的宝座上，你以自己的铁军，支撑住乌果尔的群山，挡住了国王的通道，关上了多瑙河的大门，你的利剑刺破云霄，将法庭建到多瑙河边。”16世纪的沃斯克列先编年史在罗斯城市的名单上有多瑙河下游城市的名字。对多瑙河上罗斯城市的记忆因而一直保留到16世纪。在17世纪和18世纪，多瑙河沿岸的城市（主要是别尔拉德）聚集了一些不满现状的人和被驱逐的人等。弗拉季米尔·摩诺马赫在战胜波洛韦次人及把他们赶到草原深处以后，得以往多瑙河地区派遣自己的地方行政长官。然而，摩诺马赫的地方行政长官未能长期统治多瑙河城市。1116年摩诺马赫派自己的儿子维亚切斯拉夫和福马·拉季鲍罗维奇到多瑙河区，但这两位“来到德列斯特尔，无任何建树而返”。

[1083] 苏格鲁夫和沙鲁坎都是波洛韦次人的城市，位于北顿涅茨地区。巴林的具体位置不详。

[1084] 看来，这里讲的是托尔克人和佩彻涅格人反抗波洛韦次人的起义。这次起义所以能发生是摩诺马赫远征后波洛韦次人的军事实力被削弱的结果。

[1085] 诺夫哥罗德第一编年史西诺达尔抄本在此年条有下面一段补充报道：“是年5月14日10时，诺夫哥罗德圣索菲亚教堂出现雷击征兆。一位助祭在做晚祷时，被雷击倒，教堂唱诗班和在场的所有人吓得魂不附体，跪拜在地；而到晚上，月亮又出现征兆。同年，修道院长安顿为圣母修道院石结构教堂奠基。是年12月6日，诺夫哥罗德地方行政长官多勃雷尼亚去世”（诺夫哥罗德第一编年史初级抄本也有此报道）。

[1086] 别洛维茨人是白堡城的居民。白堡（白维扎）又名萨尔克尔，它是可萨人的城堡，位于现今顿河下游，距齐姆梁斯卡雅镇不远。

[1087] 拜占庭皇帝阿列克塞一世·科穆宁，死于1118年，继承人是伊奥安二世·科穆宁（1118—1143年）。

虑到他们的未来；同时还告诫罗斯

人名索引

三　画

大卫　13，50，57，64，80，82，83，96，97，101，110，163，203，221，254，255，266，301，391，416

大流士　（波斯国王）　256，508

四　画

瓦尔拉姆　137，138，439

瓦西里　16，18，61，66，88－90，96，108，110，127，206，208，237，239，245，316，323，338，348，349，351，353，384，393－397，399，413，432，439，483，484，486，510－516

瓦西里

瓦西里科　230－239，242，243，247，273，362，434，495，509－516

瓦里亚日科　65，383

瓦拉姆　260

切莱斯廷　（教皇）　93

切涅格列帕　（波洛韦次的王公）　250

尤里　161，185，200，215，217，253，267，268，290，340，357，370，427－429，446，

459，469，470，473，475，480，484，487，
500，501
日佳塔　131，429，446，451
乌兰　（少年卫兵）　234，237，513
乌列勃　37，38，352
乌鲁索巴　（波洛韦次的可汗）　250，501
马尔　44，45，58，66，357－361，364，366，
382，384，403，410，414，420，421，423，
442，456，469
马尔弗列季　104，410
马拉基
马利亚　83，84，279
马特维　167，461
马林　185，200，469
巴兰　33，345
巴古巴尔斯　（波洛韦次的可汗）　215，
218，502
巴维尔　165
以利亚　79，163
以扫　77，162
以实玛利　77，196，203，204，206，314，476，477
以诺　50，123
以萨迦　77
以撒　71，77，389

以赛亚　81－83，114，463

五　画

古星亚塔·罗戈维奇　188
古德　（奥列格王公的使者）　25
叶皮法尼　255，261，297，393
叶列米亚　167，461
叶列娜　（君士坦丁的母亲）　49，368，413
叶格里·叶夫利斯科夫　38
叶洛维特　（杀害鲍里斯·弗拉季米罗维
奇的凶手）　108
叶弗列姆　183，185，228，414，415，428，
429，440，444，445，468，472，474
叶弗普拉克西娅　252，254
卡尔　24，25，92，241，267，285，292，300，
314，353，356，373，402，414，430，440，
447，476，521，529
卡尔舍夫　38
卡尼查尔　37，352
卡齐米尔　（波兰国王）　134，135
卡雷·图德科夫
卡捷丽娜　254
丘金　44，151，161，174，319，358
他拉　76，393
闪　3－6，75，277，283

立奥　18，21，24，25，31，33，49，93，147，
272，323，327，332，337，342，354，397，
398，402，411，449，472，473，532
弗列拉夫　（奥列格王公的使者）　25
弗拉季米尔　13，55，58，63－68，70－72，
83，85－90，94，95，97－102，104－106，
123，124，131－135，139，173－175，
178，181，182，188，192－194，198－
202，206，229－232，234－238，245－
249，251－255，257－259，262，264，
265，268－270，272，273，282，284，289，
292，294，303，317，318，334，335，339，
343，344，355，357，361，367，369，377－
386，388－391，394－408，410－414，
418，420，423，430，431，433，434，436－
438，442，444，448，453，463，466，470，
472，473，477－485，487－489，491－495，
498－502，504－506，509，510，512，513，
515－519，521－529，531－533
弗谢沃洛德　67，97，98，130，139－141，
145，148，150，151，154，155，161，162，
174－178，181－183，186－188，192，
194，203，227，230，235，236，248，252，
254，262，268，272，273，289，340，358，

366，374，382，385，400，401，426，427，
442，443，450，451，453，454，458，465 - 468，473，484，487，489 - 496，498，513，523，527，531
弗谢斯拉夫　104，134，135，145 - 148，151，153 - 155，162，170，214，247，436，448，450，452 - 455，491，493 - 495，503
尼布甲尼撒　33，301，346
尼科拉　161，164，235，357，397，520
尼基塔　230，265，268，405，459，474，520
尼基福　44，251，264，268，299 - 301，319，328，358，372，378，458，491，503，504，529
尼康　168，171，182，285，293，297，314 - 316，319，328，339，360，379，380，383，387，389，391，394，395，397，400 - 405，407，409 - 412，417，419，420，424 - 428，434，436 - 438，444 - 447，450 - 452，459，461，468 - 470，472，474，513 - 517，521，527，529
尼禄　（罗马皇帝）　146，449
加百利　78
圣安德烈　6，183，262，268，466，519，527

六　画

亚历山大　13，18，24，25，93，94，206，
224，256，301，332，337，411，412，414，
431，477，508，509
亚比米勒　50，123，423
亚伯　74，75，122，123，392，422
亚伯拉罕　13，50，71，76，77，106，108，
301，314，389，393
亚扪　206
亚当　13，57，73－75，82，85，163，197，
260，300，390，392，422，460，47
6
亚设　77
亚昆　（瓦兰的王公）　129，426，427
达马苏斯　（罗马教皇）　93
达日博格　（罗斯多神教的神灵）　384，
393，530
达尼尔　260－262，265，310，344，396，
412，465，484，488，489，526
达尼拉　268
达拉希奥斯　（君士坦丁堡的牧首）　93
达维德　178，181，200，201，216，217，
226，230－240，242－247，249，251，
253，254，257－259，262，263，268，269，
272，273，443，465－467，473，481，486，

491，492，501，508，510，512，514－516，
522，524，531
西尔维斯特　93，268
西布伦　77
西里尔　93
西涅乌斯　14，15，291，292，296，303，
305，306，308，313
西蒙　21，34－36，323，327，328，346，
347，350，351，357
西鹿　76，393
米哈尔·托利别科维奇　168
米哈伊尔　138，155，161，162，182，183，
193，231，232，253，255，260－263，265，
268，303，376，377，397，398，403，404，
440，444，459，467，471，472，484，488，
511，521，523，526
米纳　（波洛茨克的主教）　252
米迦勒　73
扫罗　（以色列国王）　33，50，80，345
列夫　5，8－10，12，17－19，21，34，38，
43－48，57，62，63，98，264，285，291，
292，299，305，311，321，322，325，346，
351，356－367，370，372，378，379，
400，408，409，414，450，472，488，497，

502，529
列杰佳　124，425
扬
扬卡　262，527
扬·维沙季奇　156，305，306，433，434，
519
托尔钦　110，246
伊凡　134，142，174，182，252，272，343，
366，387，404，412，422，433，459，466，
467，489，519，527
伊戈尔　13，16，17，21，33－38，42－45，
139，140，145，249，273，286，292，301，
303，310，311，316－318，320，321，328，
329，333－335，337－340，342－344，
347－349，351－358，361，362，365－
367，370，372－374，384，407，417，425，
443，448，452，455，464，465，471，488，
490，501－505，519，524，532
伊万诺夫　30
伊沃尔　（伊戈尔的使者）　37
伊拉里昂　135，136，303，317，400，414，
431，432，438，439，529
伊萨基　168－173，461
伊斯卡尔　（波洛韦次王公）　145，447

伊斯库谢维　（奥尔加的使者）　37，352
伊斯特尔　（罗斯的使者）　38
伊格纳特　164
伊波利特　261，526
伊奥安　173，182，183，185，262，273，
468，469，533
伊兹贝格涅夫　（波兰王公）　252，520
伊兹亚斯拉夫　67，97，98，104，130，136 -
141，145，148，150，151，153 - 155，161，
162，170，174 - 176，198，201，213，
214，220，221，227，230，302，358，381，
382，385，400，408，411，417，428，435，
439，440，443 - 447，450 - 454，458，
462，463，465 - 467，485，490 - 495，
505 - 507
伊涅格尔德　（奥列格王公的使者）　25
伊赛　182，459，467
伊特拉里　（波洛韦次的可汗）　199，
200，216，499
多勃雷尼亚　58，66，70，228，335，357，
381，382，385，389，402，403，410，419，
448，519，533
优迪克　92
优迪克奥斯　93

朱韦纳尔　（耶路撒冷的大牧首）　93
安东尼　136 - 138，163，169 - 171，270，
416，420，421，429，438，439，441，454，
461，462，467，469，499
安菲洛菲　（弗拉基米尔一沃伦的主教）
252
安娜　89，90，104，119，330，466，467，
472，521
安条克　（叙利亚国王）　146，449
安德罗尼克　20，281，327，503
安德里赫　102，404，407
汤姆努斯　（安条克大牧首）　93
约安　259，277，278，379，387，399，461，
522
约书亚　（摩西的继承人）　79，260
约坍　5
约瑟　77，84，369，431，483
约翰　61，84，177，261，368，370，378，
379，394，397，398，412，530

七　画

克利缅特　94，184，307，316，343，438
克奇　（波洛韦次的可汗）　250
克坦　（波洛韦次的可汗）　199
苏里巴里　（波洛韦次的可汗）　250

苏季斯拉夫　（弗拉季米尔·斯维亚托斯
拉维奇的儿子）　98，132，141，145，385，
400，401
麦斯特罗姆　（埃及国王）　265
阿尔瓦德·古多夫　（罗斯使者）　38
阿尔图诺帕　（波洛韦次的可汗）　244，
250，514，515
阿尔斯拉那帕　（波洛韦次的可汗）　250
阿瓦库姆　（预言家）　260
阿加菲娅·弗拉季米罗夫娜（弗拉季米尔·摩诺马赫的女儿）
阿纳托利奥斯　（君士坦丁堡大牧首）
93
阿纳斯塔斯　（科尔松人）　89，94，98，
100，396，403
阿纳斯塔修斯　（耶路撒冷大牧首）　32
阿列克塞　（拜占庭皇帝）　251，272，
273，330，338，439，442，472，533
阿里乌斯　92，93，398
阿克捷武　（奥列格王公的使者）　25
阿克兰·布尔切维奇
阿苏普　（波洛韦次的可汗）　250
阿耶帕　（波洛韦次的可汗）　253，273，520
阿波利那里奥斯　（亚历山大的大牧首）93
阿法纳面（亚历山大的大牧首）

阿斯穆德　44，46
阿斯科尔德　15 - 17，314 - 316，319
阿兹古卢伊　218
阿萨杜克　（波洛韦次的可汗）　214，495
别尔久齐　（波洛韦次的可汗）　250，251
别尔卡特金　（波洛韦次的可汗）　214，495
希西家　（犹太国王）　173，463
希拉克略　（拜占庭皇帝）　9，295，315
希罗德　（犹太国王）　83，84，260
希赫别伦·斯凡德尔　37
希勃利德·阿尔凡
含　3 - 6，75，162，265，277，460
但　20，33，52，77
但以理　50，163，256，476
狄奥多尔　140，164，183，346，348，439，444，453，459，460，464，468
狄奥多西　138，139，161，162，164 - 168，
170 - 173，183 - 186，203，253，254，
399，428，432，438 - 441，451，454，460，
461，468，469，485
狄奥克季斯特　253，254，263，268
狄奥佩姆普特　（基辅总主教）　133，
397，433
狄奥斯科鲁斯　92
狄奥斐鲁斯　61

利比阿尔　37
利未　77
利亚　3，4，18，52，77，80，82，83，140，228，278－281，283，284，309，311，313，319，321，322，331，348，358，361，363，401，404，424，438，439，442，444－446，482，495，499，518
利杜尔　（奥列格王公的使者）　25
利维什科　（杀害鲍里斯·弗拉季米罗维奇的凶手）　108
何西阿　80，82
犹大　33，77，79，394
佛提乌斯　（君士坦丁堡总主教）　15
沃尔奇·赫沃斯特　（弗拉季米尔·斯维亚托斯拉维奇的将军）　70，296，388，418
沃罗季斯拉夫　44，319
沃洛达里　178，230，238，239，242，243，247，251，264，273，411，442，486，495
沃伊基纳　（少年卫兵）　181
沃伊斯特　（罗斯使者）　38
库潘　（匈牙利的主教）　244
库利麦伊　237
库里亚　62，202

库努伊　229
库诺普　（术士）　160
库曼　（波洛韦次的可汗）　206，250，323
沙鲁坎　218，253，502，518，525，533

八　画

耶利米　80－83，265
耶罗波安　（以色列国王）　80
耶弗费米　163
耶稣　84－86，96，97，106，107，163，166，
172，194，224，269，326，327，390，394，
461，471，498，527
武叶法斯特　（斯维亚托斯拉夫·伊戈列
维奇的使者）　37
杰米扬　（神父）　167，445，461
杰弗格涅维奇　199
罗波安　（以色列国王）　80
罗格沃洛德　（波洛韦次王公）　63，64，
381，382，385
罗格涅达　63，64，67，104，381，382，385，
410，519
罗得　50，76，206
罗斯提斯拉夫　19，145－147，155，181，
182，188，192－194，198，215，325，425，
432，447，449，450，471，486，487，494，

496，498，504
罗斯提斯拉维奇兄弟　（罗斯提斯拉夫·
弗谢沃洛多维奇的儿子）　207，214，
486，495
罗曼　174，178，264，273，328，334，338，
352，362，457，458，464，471，472，491，
494，518，529
罗曼努斯　34－38，43，347，351，352，
357，368
迪尔　15－17，294，314－316，319
拉扎里　161，182，239，252，268，273
拉法伊尔　260
拉麦　123，423
拉迪姆　10，292，296，313，322，382
拉季鲍尔　（特穆托罗干的地方行政长
官、基辅贵族）　178，199，200，246，465，473
拉班　77
拉德科　181
居鲁士　92
玛卢莎　58，357，382，410
玛丽娅　185，436，532
凯撒　84，372
图戈尔坎　（波洛韦次的可汗）　198，
202，215，273，474，498，511

图里亚克　239
佩列亚斯拉夫　273，293，465，469，474，
475，484，489，490，494 - 497，499，516，
520，522，523，529，532
彼拉多　（罗马省长）　19，84，327
彼得　6，36，93，94，161，182，260，268，
275，277，289，290，295，298，304，312，
315 - 317，323，324，327，329，331，337，
338，343，345 - 347，349，350，355 -
357，359，360，362，368，370，378，379，
389 - 395，398 - 400，405，412，423，
424，432，443，447，451，452，456，459，
460，464，465，467，469，470，481，482，
487，488，510，512，522，525，526，530，532
所罗门　（以色列国王）　13，50，51，57，
67，80，101，106，107，132，177，301
佯庇　（术士）　160
法尔拉弗　（奥尔格王公的使者）　24，25
法拉奥　（埃及国王）　33
波利特阿努斯　（亚历山大的大牧首）
93
波列伊　（基辅将军）　145，174，448
法勒　5
波兹维兹德　（弗拉季米尔·斯维亚托斯

拉维奇的儿子）　98，385，400
该隐　74，107，109，122，123，422，423
迦得　77
弥迦　82
姆斯提沙　44，357，519姆斯提斯拉夫　67，97，98，124，129 -
131，155，200，201，227 - 230，243 -
246，248，249，253，262，264，265，271 -
273，307，308，340，342，353，357，382，
385，400，415，425 - 427，429，431，442，
446，451，457，459，463，467，473，477，
483，492，493，501，505 - 509，515，517，
518，523，524，527，529，530

九　画

哈兰　76
哈德良努斯　（罗马皇帝）　93
勃卢德　64，65，380，381，383
勃里亚奇斯拉夫　104，124，151，252，
424，425，436，450，452
挪亚　3，50，75，85，276，277
查士丁尼　（拜占庭皇帝）　146，278，
372，449
便雅悯　77
科尔奇科　234，237
科托潘　147，449，450

科克苏西　（波洛韦次的可汗）　218
科采尔　19，20，325，327
科洛曼　（匈牙利国王）　243，514，526
科斯尼亚奇科　（基辅的将军）　151，
358，452
保罗　20，71，97，277，281，309，389
美多德　19，20，205，224，300，323－327，
390，476，508，509

十　画

特鲁安　（奥列格王公的使者）　25
格尔曼　（诺夫哥罗德修道院院长）
161，203，459，464，472，475
格里戈里　（圣安德烈修道院的院长）
141，268，288，372，391
格里姆·斯菲里科夫　37
格列高利　（耶路撒冷的神学家）　93
格列勒
格奥尔格·哈马托罗斯　（拜占庭史学
家）　275，277，278，280，283，294，295，
298，300，315，316，323，327，337，345，
350，423，431，449，476，477，530
格奥尔基　108，132，138，145，161，162，
267，320，357，383，399，402，414－416，
420，427，428，430，431，459，483

夏甲　76，77，314
夏娃　73，74，85，392，422
埃瓦格里乌斯　92
埃里亚　94
索弗罗尼　（修道院院长）　161
特鲁沃　14，15，291，292，296，303，305，306，308，313
特奥多罗斯　（安条克的大牧首）　93
拿弗他利　77
拿鹤　76，393
留里克　14 - 17，181，187，276，291，292，296，303，305 - 308，313 - 317，334，339，340，517
流便　77
涅夫罗德　75，392
涅拉杰茨　181，466，501

十一画

梅里特奥斯　（安条克大牧首）　93
梅特罗法内斯　（君士坦丁堡的大牧首）93
基尔　253，261，432，520
基伊　7，8，15，291 - 293，296，298，319，382，392
基甸　86，205，476

基塔诺帕　（波洛韦次的可汗）　250
萨瓦　268
萨克齐　（波洛韦次的可汗）　215，502
萨乌克　（波洛韦次的可汗）　214，495
维亚切斯拉夫　131，139，140，229，249，
251，253，264，272，273，429，486，501，
524，533
维吉里　（罗马教皇）　93
维亚特科　10，296，313，322，382
维列穆德　（奥列格王公的使者）　25
维沙塔　（将军）　134，145，305，306，
366，433，434，448，519
维舍斯拉夫　（弗拉季米尔·斯维亚托斯
拉维奇的儿子、诺夫哥罗德王公）　67，
97，98，385，400，412

十二画

斯贝斯拉娃·斯维亚托波尔科芙娜　（斯维亚托波尔克·伊兹亚斯拉维奇的女儿、波兰国王鲍列斯拉夫·克里沃乌托伊的妻子）
斯卢迪　37，352
斯瓦罗格　265，266，393，530
斯拉维亚塔　199
斯塔尼斯拉夫　98，385，400，401，489
斯塔弗科·戈尔佳季奇　213
斯菲尔卡　38
斯维亚托沙　243，245，520

斯维亚托斯拉夫　13，37，44，46，48，51，
52，54－63，67，97，98，114，130，134，
139－141，145，148，150－152，154，
156，158，161，162，165，170，173，174，
178，180，190，199，213，230，252，253，
264，265，272，273，286，294，297，317，
318，322，328，329，335，352，358，361，
369－372，375－380，385，388，398，
400，401，406，409，410，424，438，443，
445，446，450，453－455，457－460，
462－464，485，486，490－494，497，
501，520，531
斯维亚托波尔克　13，19，65－67，97，98，
105－110，114－116，121－123，155，
174，182，192－195，198－202，213，
215－217，230－233，235－238，240，
242，243，245－249，251－254，257，
259，262－264，301，325，327，362，384，
385，400，401，413－416，418－420，
422，423，437，443，444，460，465，473，
474，480，485，486，489，491，493，495，
498，499，501，505，507，508，511，512，
514，515，517－520，522－524，527，531
斯维涅尔德　（基辅将军）　43，46，61－

63，357
斯诺维德·伊泽切维奇　（斯维亚托波尔
克·伊兹亚斯拉维奇的饲马员）　233
斯捷凡　102，165，166，168，171，173，
184，185，199，203，254，326，334，407，
447，451，459，461，475，527
斯捷米德　（奥列格王公的使者）　24，25
斯捷基·叶托诺夫　38
雅各　71，77，82，389，394，397，453
雅科夫　（神父）　165
雅弗　3－5，9，75，224，277，312，508
雅尼　（少年卫兵）　160
雅罗波尔克　13，55，57，58，62－66，134，
155，174－176，181，204，214，215，231，
235，243，249，251，253，265，272，273，
380－382，384，440，454，466，467，495，
496，498，501，524
雅罗斯拉维茨　217，501
奥尔加　21，37，43－51，55－58，88，
291－293，328，338，352，356－369，
376，377，382，383，408－410，413，489
奥尔玛　17，319
奥立金　92
奥列格　9，13，16－18，21，22，24，25，31－

34，37，55，57，58，62，63，134，173 -
176，178，198，200 - 202，214，216，217，
219，220，226 - 230，234，235，245 -
247，249，251，253，264，268，269，271，
272，282，292，297，301，303，309 - 312，
314，316 - 322，328 - 341，343 - 346，
351，353 - 355，367，376，380，388，408，
463 - 465，474，478，480，483，489，492，
493，495，498，499，501，504 - 509，515，
522，524，531，532
奥辛　178
奥罗戈斯季　（贵族）　246
奥谢尼　（波洛韦次的可汗）　215，218，
502，525
奥勒利安　（罗马皇帝）　265，530
雅罗斯拉夫　13，17，67，97，98，104，105，
109，114 - 116，121 - 124，129 - 136，
139，140，145，147，153，161，178，206，
228 - 230，243 - 245，247 - 249，251，
258，262，273，282，283，296，304，305，
311，320，321，331，340，355，357，362，
365，382，384，385，400，401，404，406，
410，412，414，416 - 439，442 - 445，
457，458，460，472，473，477，480 - 483，

490，503，510，511，516，517，519，524，
529，531，533
提奥法内斯　（拜占庭贵族）　93，347
提谟修斯　93
塔列茨　（杀害鲍里斯·弗拉季米罗维奇
的凶手）　108
普拉斯坚·别尔诺夫　38
普拉斯坚·图罗多夫　37
普列季奇　（基辅将军）　55，56，299，374
普列德斯拉芙娜·斯维亚托斯拉夫娜
（斯维亚托斯拉夫·伊兹亚斯拉维奇的
女儿、修女）
普列德斯拉娃·弗拉季米罗芙娜　（弗
拉季米尔·斯维亚托斯拉维奇的女
儿）
普罗霍尔　263，268，512
普洛布斯　（罗马皇帝）　265，530
普季沙　（杀害鲍里斯·弗拉季米罗维奇的凶手）　107，108
普佳塔　（基辅将军）　245，246，251，
264，402，519，527
费尔姆菲　（埃及公主）　77
费多尔　36，391，530
费奥斯塔　（埃及国王）　265，266
富德里·图阿多夫　38

十三画

雷别奇　7，8
鲍尼亚克　（波洛韦次的可汗）　202，203，216，217，243－245，253，475，500，501，511，514，519
鲍列斯拉夫　（波兰国王）　102，121，130，134，154，155，401，404，407，420，421，428，435，436，452，453，463，492
鲍里斯　67，98，105－111，115，122，161，174－176，182，195，214，216，247，268，269，300，360，374，383，385，388，390，398，400，401，412－416，418，420－423，436，437，444，459，460，464，494，499，510，531，532
塞尔吉乌斯　92
塞克　7，8，15，291，292，296，298，319，392
塞特　74，162，460
福卡斯　（拜占庭贵族）　36
福马·拉季鲍里奇　（维亚切斯拉夫·弗拉季米罗维奇的将军）　273
福斯特　（奥列格王公的使者）　25

十四画

赫兹洛伊　（波斯国王）　9，295

十五画

撒拉　76，77，206，314，389
撒巴斯　164
撒母耳　80，163
撒迦利亚　82，83
鲁卡　182，444
鲁拉弗　（奥列格王公的使者）　24，25
鲁阿尔德　25
德米特尔　233，254，522
潘菲尔　（教堂唱诗班领班）　36，348
摩西　12，13，50，77－80，83，160，163，255，257，260，262，299，301，393，414，416，420，428，429
摩里斯　（拜占庭皇帝）　146，449
鲁阿尔　（奥列格王公的使者）　25

十六画

霍多塔　（维亚提奇的王公）　214
霍里夫　7，8，15，291，292，296，298，319，392
穆罕默德　70，72
穆图尔　（罗斯使者）　38

地名索引

四　画

大亚美尼亚　3，280
大阿拉伯　3，278
小亚美尼亚　3，280
马尔马里亚　3，279
马苏里亚　3，279
马其顿　4，13，18，35，36，92，206，224，256，281，323，338，347，348，403，438，446，477，508
马洛西亚　4，281
布日城堡　247
布日斯克　238，247，513，516
布罗迪　214，215，496
布格河　8，10，121，240，293，297，420，422，427，464，491，500，512－514，516，517
瓦兰海　4，6，283
瓦林　215，498
瓦格尔河　243，514
戈尔塔　258，499，525
戈尔塔弗　216

戈罗申城　214
戈罗杰茨　130，234，246，259，465，511，526
戈洛季奇斯克　155，454
尤里耶夫城　130，251，265，428，446
尤格拉　224，265，322，429，508
开俄斯岛　4，281
不列颠　4，11，307
切尔尼戈夫　24，39，112，113，129，130，139，140，150，151，170，174，175，178，181，182，185，188，192，194，198，201，213，214，216，218，222，245，262，263，268，286，297，309，317，318，334，336，358，362，366，375，438，443，453，454，459，460，462，464，467，474，488，490，493，494，496，498，499，502，505，507，511，520，531
切尔文　68，122，131，240，244，296，386，401，447，466，512，514
扎列切斯克　252，519
扎沃洛奇耶　174，330，464，493
扎金弗　4，281
扎鲁勃　475
毛里塔尼亚　3，279

乌果尔山　17，18，114，281，282，323
乌斯季耶　202，470，474
乌维季奇　246，511，516
巴比伦　3－5，11，173，277，283，301，
346，392，411，463
巴林　273，533
巴克特里亚　3，11，278，298
巴勒斯坦　147，278，389，393，460，465
以弗所　92
以色列　78－82，84，196，327，389，476，509

五　画

古阿拉伯　3，278
卢加河　291
卢切斯克　181，239，245，466，513
卢科姆利　214，494
卢宾　217，253，397，412－414，440，460，
520
叶利马伊斯　3，278
叶弗兰特河　82
叶奥利达　3，280
皮西底亚　3，279，280
卡瓦利亚　3，279
卡皮奇　64
卡里亚　3，279，280

卡帕多基亚　3，278－280
平斯克　231，235，240，244，511
可萨　9，12－15，17，43，52，71，124，178，
291，294，295，298，299，309，322，346，
351，370，371，374，390，465，533
印度　3，11，279
白维扎　52，215，371，372，533
加拉提亚　3，279，280
加迪尔　3，279
幼发拉底河　3，261，280
尼西亚　92，93，330，461，527
尼罗河　3，279
尼科米底亚　35，348
弗拉基米尔　70，98，139，140，178，181，
185，199，213，215，218，230，231，234－
236，238－240，243－248，252，273，
293，308，310，311，358，399－401，404，
427，436，443，479－481，491，492，494，
495，498，501，510，513，515，516，522
弗里基亚　3，279，280
弗谢沃洛日　237－239
圣叶尔费里岛　41，354

六　画

亚历山大　13，18，24，25，93，94，206，

224，256，301，332，337，411，412，414，
431，477，508，509
亚洲　4，278，279，281，294
亚得里亚海　4，281
亚得里安堡
托尔切斯克　193－195，197，215，429，
470，497
托罗佩茨　168
西尔西斯　3，279
西西里岛　4
列斯博斯岛　4
米西亚　3，279，280
米库林　214，495
米底　3，4，277
米甸　78，86
达尔马提亚　4，281，284
吕底亚　3，279，280
伏尔加河　4，6，8，52，109，129，156，182，
206，228，288，289，2
93，294，309，370－
372，388，389，407，408，415，416，426，
443，455，465，481，490
色雷斯　4，18，34－36，281，315，347，
348，446

伊尔明湖　6，285，417，447
伊皮罗提亚　4，281
伊拉克利亚　35，348
伊利里亚　4，20，277，281
伊塔卡　4，281
伊斯科罗斯坦　44，47
伊奥尼亚　4，281
伊兹鲍尔斯克　14，291，305，306
多罗戈日奇　64，382，415
多罗戈布日城　181，466，516
多罗斯托尔　60，61，378，379，532
多洛勃斯克　257，488，523
多瑙河　4，5，8－10，19，34，37，54－56，58，134，238，272，273，284，285，288，291，293，318，323，327，355，371，372，388，411，433，445，446，472，492，512，519，532，533
匈牙利　4，5，18，56，102，108，114，243，244，246，251，262，284，294，323，327，328，407，411，415，445，489，510，512，514，515，518，526
安条克　（城市）　32，93，94，278

七　画

阿尔巴尼亚　3

阿尔卡底亚　4，281
阿利塔河　106，107，415，422
克列希诺湖　8，293
克里特岛　3，223，508
克利亚兹玛河
克拉斯恩　215，497
克洛夫　254，262，475，521
克斯尼亚京　217
苏多米里河　124
苏拉河　6，98，215－217，253，258，286，403，464，496－499，501，520，525，532
苏格罗夫　258，272，525，526
苏坚　250，518
苏波河
苏捷伊斯克　213，244，492，515
苏兹达尔　129，227－230，293，297，298，302，310，346，360－362，364，368，391，401，404，416，426，427，438，443，456，466，479，490，505，506，508，520
里莫弗　216
里诺科鲁尔　3，278
麦奥提　4，280
杜宾　247，516
别尔戈罗德　67，98，102，104，154，182，

233，265，273，388，403，408，411，489，
503，511，512
别尔兹城　130
别列斯托沃　105，135，162，202，226，
413，438，459，474，475，489
别列斯托沃耶　67
别列斯季耶　122，124，213，235，240，
244，247，422，425，491，492，512，516
别洛戈罗德　268，407，408，459，467
别洛别列日耶　（第聂伯河河口）　41，
62，354
别洛奥泽罗　（地区、城市）　8，14，15，
156，157，227，229，291，443，458，490，519
玛拉　79，81
希腊　6，10，13－15，17－22，24－28，30，
31，34－43，49，50，55，56，58－61，63，
65－69，71，72，86－88，90，94，98，132，
134，138，139，147，154，155，162，178，
181，183，199，256，261，262，275，278－
281，283，284，286，289，290，295，297－
300，309，311，313，315－320，323－
334，337－351，353－356，367，368，
370，372，374，375，377－380，384，387，
390，391，393－400，403－405，407，

408，431，433，434，438，440，441，445，
446，448 - 450，453，454，457，461，465，
466，468，469，484，489，490，503，521，
530，531
利比亚　3，279
利卡奥尼亚　3，279，280
利托河　122，273，422
利基亚　3，278 - 280
利斯特文　129，422
利赫尼季亚　4
伯利恒　82，84
伯特利　80
伯罗奔尼撒　4，281
但
佐洛季恰　247，511，516
沙鲁坎城　258，525，526
沃尔斯克拉河　258，525
沃尔霍夫河　4，6，66，145，160，265，288，
402，447，529
沃罗尼查　216，500
沃伊尼　140，217，254，445，501，522
沃伦　9，10，121，174，293，310，312，400，
401，420，422，427，447，464，466，491 -
493，496，498，501，510，513，515，516，

519，532
库尔斯克　201，213，473，490，491，505
库拉奇查河　229，509
努米底亚　3，279
努拉　248，517
君士坦丁堡　92－94，282，286，288，300，
301，313－315，317，318，325，329－
331，344，346，347，349，352，367，368，
378，384，433，437，440，446，465，512

八　画

拉多加湖　265，285，288
拉多瑟尼　259，526
杰列维亚　280
耶特里弗荒漠　205，225，475
耶路撒冷　13，32，71，80，83－85，93，94，
114，146，256，260，263，297，301，389，
393，411
罗马　4，6－9，15，20，32，71，72，84，92－
94，105，146，262，278，281－284，290，
294，300，301，307，312，319，322，325，
327，330－332，345，377，378，380，397，
399，400，403，405，411，413，432，449，
462，468，474，487，489，517，530
罗日涅原野　243，514

罗得岛　4，465
罗斯　3，4，6，8，9，11，13－17，19－22，24－28，30，31，34－44，47，49－51，55－63，66，68，70，71，86－88，90，96－98，100，105，106，110，111，114，115，119－123，130，131，133－136，139，140，145，146，148，151，154－156，161，166，167，174－176，178，180－183，185，187，190，192－195，198－201，206，213，216，217，220－222，227－230，234－238，240，247－253，257－259，262，268，269，273，275－278，281－291，293－303，305－326，328－371，373，374，376－380，384－414，416，417，419－425，427－440，442－453，455－514，516－520，522－533
罗斯海　6，281
罗斯河　65，131，200，216，217，285，313，428，429，469，473，497，500
罗斯托夫　（城）
罗斯托夫湖　8
罗斯托维茨　155，454
罗德尼亚　65，383
罗缅　217，501

明斯克　148，215，217，251，252，272，273，296，451，469，482，494，501
帕弗拉戈尼亚　3，35，280，348
帕姆菲利亚　3，279，280
帕萨利亚
图戈尔坎　（波洛韦次的可汗）
图里斯克　239，513
图罗夫　63，98，178，182，192，213，218，231，235，313，382，400，443，473，492，493，511
佩切拉　4，9，135，138，139，161，162，173，182，183，199，203，224，228，252－254，259，263，268，282，306，353，394，399，414，416，420，421，426，428，429，432，438－441，447，451，454，456，460－462，464，467－469，471，475，485，487，494，499，512，515，518，520，521，523，526，527
佩列亚斯拉维茨城　55，56，58
佩列亚斯拉夫利　24，39，139，140，161，178，183，185，188，192，193，198，199，202，213－217，249，252，253，264，265，268，289，293，297，298，302，308，309，334，346，360－362，364，368，412，416，

438，443，445，459，465，468，474，475，
479，490，492 - 494，496，499，507，508，
515，522 - 525
佩列沃洛卡　187
佩列梅什利　68，181，230，237，243，246，
247，466，486，493，495，514，515
佩索钦　187
舍克斯纳河　156，158
舍波利　237，513
波兰　4，5，19，68，70，102，116，121，123，
130，131，151，154，155，162，167，170，
173，174，181，187，213，237，238，240，
243，244，246，249，262，276，285，295，
296，305，311，321，322，336，357，362，
386，401，404，407，415，420 - 423，428，
429，436，452 - 454，463，490 - 493，
496，507，510，512，514，515，517，520
波戈里纳　235，512
波洛茨克　15，24，63，64，98，124，134，
147，154，155，187，213，247，252，309，
334，381，382，385，400，409，424，450，
452 - 455，493，494，503
波斯　3，9，260 - 262，278，295，319，344，
445，475，476

底格里斯河　4，278
庞特海　4，6，35，281
非洲　147，265，279
姆斯塔　48，291
迦南　76，79，162，460

九　画

拜占庭　23，29，32，276，278，280，283，284，286，289，290，294，295，300，312－314，317，318，325，327，334，338，340－344，346，350－356，363，367，368，371，372，377－379，384，395，399，405－408，433，437，438，440，442，445，447－450，453，460，465，472，476，483，484，503，511，512，519，529，530，532，533
柳别奇　16，24，115，136，230，286，309，317，318，334，438，443，472，480，510，511，528
哈列普　215，498
俄瑞斯忒斯城　34
科尔杜纳　3，278
科尔松　6，36，40，41，54，61，88－90，94，95，98，100，147，287，289，290，292，325，339，348，349，351，354，355，382，386，394－397，402，429，450，472，475

科尔希斯　4，280
科马基纳　3，278
科佩萨城
保加利亚　5，9，14，16，19－21，34－37，
41，54，58，61，67，70，71，87，88，273，
275－277，280，288，289，300，316，323，
327，346－351，371，372，375，388－
390，394，398，399，405，407，476，512
叙利亚　3，11，147，260，278，345，449
洛戈日斯克　214，494
洛克里达　4，281
洛沃奇河　6
恰尔托雷斯克城　247
帝都　6，8，13，15，21，25，32，34－36，49，
60，66，87，92，93，134，178，251，282，
292，300，309，310，315，317，330－333，
339，344，347，352，353，359，367－369，
378，383，397，402，433，434
美索不达米亚　3

十　画

热尔季　272，532
莫尔德瓦
莫拉瓦河　5
莫拉维亚　20，324，325，327

格奥纳河　3
埃及　3，12，75，77－79，84，86，256，265，266，278，279，299，301，319，389，392，393，411
埃沃亚岛　4
埃塞俄比亚　3，50，278，279，508
特列波利　193－195，429，470，471，487，497，498
特罗阿达　3，280
特鲁别日河　98，202，403，422，474，475
特穆托罗坎　124，129，145－147，174，176，178，198，394，425，426，447－450，459，464，465，491，493
拿撒勒城　83，84
涅亚京　155，429，454
涅米加河　148
高加索山脉　4，281
兹维尼戈罗德　181，466，511，512，514
诺夫哥罗德　6－8，14，15，17，48，57，58，63，66，67，98，102，105，114－116，121，124，129－131，135，139，145，159，160，174，182，200，201，213，224，227－230，241，248，262，264，265，270，272，273，282，285，286，289－295，297，298，

300 - 308，310 - 318，320 - 322，328 -
332，335，343 - 347，349，350，362 -
364，366，372，377，379 - 381，384，385，
387，390，392，396，397，400 - 404，406，
408，409，412，414，417 - 421，423 -
429，431 - 437，441 - 455，458，459，
464，467，470 - 474，477，478，480，483，
490，491，493 - 495，502，505，506，508，
509，517 - 523，527，529，530，532，533
桑河　244，514

十一画

菲瓦伊达　3，279
基利西利亚
基利西利亚
基辅　3，7 - 9，13，16 - 18，21，24，25，31，
37，39，43 - 48，50，55 - 57，62，64 - 66，
68，70，90，94，98，100，101，105，106，
114 - 117，119 - 131，136，139 - 142，
144，148，150，152 - 155，162，174 -
176，178，181，182，188，192 - 195，
199 - 203，218，226，230 - 233，235，
236，239，243，245，247，248，255，263，
264，272，276，283，286，287，289，291 -
294，298，301，302，305 - 307，309 -

312，315，317 - 324，329 - 331，333 -
335，339 - 342，344，345，350，352，353，
355，356，358，359，361，362，364 - 369，
372 - 374，377，379，380，382，384 -
386，388，394 - 398，401 - 405，407 -
409，411 - 416，419 - 423，425 - 433，
436，438 - 448，450 - 455，459 - 462，
464 - 472，474，475，477，487，489 -
494，496，498 - 500，502，503，506，508，
510 - 512，515 - 518，520 - 523，526 -
528
基费拉　4，281
捷克　5，19，56，67，102，123，173，213，
262，295，325，336，386，404，407，411，
423，463，464，483，492
捷列鲍弗利城　230，238
捷斯纳河　4，6，48，98，214，253，286，
291，367，403，453，490，499
萨尔尼查河　259
萨尔马提亚　4
萨莫亚季　224，265
萨科夫　200，247，458，504，516
第聂伯河　4 - 8，12，15，18，41，48，55，
56，61，94，95，98，115，116，130，135，

148，155，194，202，215，231，235，253，
272，286－288，291，293，294，297，313，
318，330，339，354，356，363，367，386，
408，415，418，428，429，432，465，466，
470，471，473，475，487，490，491，496，
497，499－501，511，516，518，532
梁赞　202，229，297，306，311，319，324，
357，359，397，442，474，505，506，508，
529
维什戈罗德　48，67，107，108，140，161，
174，186，195，263，269，286，318，382，
383，414－416，459，460，531，532
维亚格尔河　244，514
维多别奇　231
维里　6，8，10，17，18，21，129，130，264，
286，321，356，427，453，529
维拉　217，501
维季奇山岗　200，473
维斯瓦河　5，284，285
维菲尼亚　3，35，279，280

十二画

斯卢切斯克　272，532
斯米亚迪尼河　109
斯基泰　4，9，10，21，281，294，297

斯洛夫斯克
斯诺维河　152
斯图格纳河　98，194，401，403，432，470，471，473，497，498，504
斯塔罗杜勃城　201
斯维亚托斯拉夫利　215，497
斯摩棱斯克　8，16，109，139，140，148，174，200－202，213，214，216，217，226，227，264，265，272，286，311，317，318，331，340，342，400，401，408，416，445，446，451，456，473，491－494，500，516
雅罗斯拉夫利　156，397
塔弗里达
腓尼基　3
黑河　15，314，315
奥卡河　8，10，52，296，370，371，416，490
奥尔沙　272，532
奥列希耶　181，466
奥勃罗夫　214，494
奥斯特尔河　98，497
奥德列斯克　213，493
奥谢涅夫　253，520，525
舒特湾　15，21，35，36，51，330，331，349，367，369

舒特河
普肖尔河　258，496，520
普里卢克　187，215，470，497
普里皮亚特河　4，5，254，285，466，511
普斯科夫　21，48，132，272，291，302，
305，328，336，374，400，401，409，446，
451，494
谢托姆利河　132，146，430
谢姆河　6，286，473，522，529
博斯普鲁斯　4，280，331

十三画

楚德　4，9，14，16，21，63，98，130，159，
272，282，297，302，304，306，312，314，
320，352，403，428，444，446，464，527
顿河　217，254，258，272，273，294，303，
371，372，449，450，465，497，518，521，
525，533
塞卢尼　18，19，326
塞科维查山
塞浦路斯岛　3

十四画

赫瓦利斯海　6，289
嫩　79

十五画

撒丁岛　3
撒玛利亚　80
德列斯特尔　21，532，533
德国　4，87，88，173，283，307，325，327，340，342，362，387，400，417，445，462，492
德柳茨克　214，272
德鲁茨克　187，469
德涅斯特河　4，10，288，297
德维纳河　4－6，8，282，285，362，408，520
鲁季查　231，511
潘诺尼亚　20，327

十六画

霍尔季切夫岛　250，518
霍罗尔河　214，253，496，520，525
穆罗姆　15，98，182，201，221，227－229，282，376，400，412，416，424，443，474，490，505，506，508
锡诺普　6，7，289，290

译者后记

《往年纪事》是基辅罗斯传下来的最早而又最有价值的一部编年史书，它在俄国历史学上的地位与中国的《史记》有些相似。东斯拉夫人和古罗斯历史因有《往年纪事》才为人所确知。该书原作者一般被认为是基辅佩切拉（山洞）修道院的修士涅斯托尔，资料来源主要是拜占庭编年史、斯拉夫人历史著述、某些罗斯编年史手稿、王公贵族档案以及民间传说等。学者们认为这部编年史原本完成于1110—1113年，但这个原本没有保存下来。目前流传的是从14—16世纪编年史中恢复起来的两个修订本。1116年基辅维杜比茨基修道院院长西尔维斯特对原本进行了修订，完成了第2个版本，这个版本保存在弗拉基米尔修士拉夫连季在1377年手抄的编年史里。1118年佩切拉修道院又有人修订了涅斯托尔原本，完成了第3个版本。这个版本保存在科斯特罗马城伊帕季修道院的编年史里。这两个修订本，内容大同小异。只是到19世纪才为史学家从上述两部编年史中整理汇集单独出版问世。俄国的第一部完整的古代通史，是按年代顺序、不分章节详尽地阐述了斯拉夫人的起源、罗斯国家的诞生和发展，上溯到神话传说时代，下至公元1117年，主要记述：

一、关于斯拉夫人和罗斯的传说；

二、留里克即位称王公；

三、罗斯国的建立；

四、奥列格的征战；

五、伊戈尔远征；

六、斯维亚托斯拉夫的统治；

七、雅罗波尔克之死；

八、弗拉季米尔的统治；

九、斯维亚托波尔克的暴政；

十、智者雅罗斯拉夫的业绩；

十一、伊兹亚斯拉夫的统治；

十二、弗拉季米尔·摩诺马赫的政绩和家训；

十三、弗拉季米尔·摩诺马赫的征战。

《往年纪事》还详尽描述了斯拉夫人最早部落的分布和变迁、民族习俗、生产状况，古罗斯与外国的关系，尤其是和拜占庭的关系。该书不仅讲述罗斯的历史，还对当时的社会生活和思想文化作了真实的记述，进而反映了当时不同阶级、不同社会集团的政治趋向。

本书是根据苏联科学院1950年整理出版的《往年纪事》一书译出。该书主编是苏联科学院通讯院士B.Π.阿德里阿诺娃一佩列茨，这是按1377年拉夫连季编年史整理考证的最为详尽可靠的版本，还有苏联著名史学家A.C.利哈乔夫的详细注释。利哈乔夫总结了俄国—苏联史学界和国外学者百年来对《往年纪事》研究的成果，客观介绍各派的观点，对大多数词句作了详尽注释，以便读者更确切地领会原词原句的意义和事件发生的背景、原因及其更深层次的含义。《往年纪事》在我国近年来曾有译本，但对照原文发现谬误太多，难以符合翻译经典之作的要求。该书注释中引用了很多古俄语，翻译难度较大。

我所研究人员在朱寰教授领导下，历经十余年的努力，终于完成了这部书的翻译和校订工作，这是历史学家和语言学家密切合作的结晶。有的译者现已不在人世。院校由俄语教授胡敦伟担任，他曾主编《俄汉词典》、《实用俄语》，编写《交际俄语》、《经贸俄语》、《中学俄语课本》，校对列宁的《国家与革命》，参加翻译《列宁文摘》等，并曾在莫斯科大学历史系进修过古俄语，他的导师是俄国编年史考证专家、科学院通讯院士米洛夫教授。

全书正文约25万字，译注约40万字。原作每句都经再三推敲而后审定，确确实实当作经典著作译出，决不亚于苏联学者当年对中国《史记》的翻译，质量有所保证，并能反映原著风格。该书如能出版，将会为中国学者对俄国古文献和历史的研究做出一定的贡献。

东北师范大学　世界中古史研究所

2009年1月8日于长春

封建社会 （上、下卷）

〔法〕马克·布洛赫　著

中世纪之秋

〔荷〕约翰·赫伊津加　著**古代城邦** 〔法〕古朗治　著**俄国史教程** (1—5卷)

〔俄〕瓦·奥·克柳切夫斯基　著

蒙塔尤

〔法〕埃马纽埃尔·勒华拉杜里　著

往年纪事

欧洲文明史 〔法〕基佐　著

宗教改革史 （上、下卷）

〔英〕托马斯·林赛　著

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

逻辑大全

〔英〕奥卡姆 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
译者序
上篇 词项理论
1. 论一般词项
2. 论词项的三种含义
3. 论声音表达的词项和思想中的词项的相应性
4. 论范畴词和助范畴词
5. 论不是同义词的具体的名和抽象的名
6. 论是同义词的具体的名和抽象的名
7. 对抽象的名和具体的名的正确说明
8. 论具体的名和抽象的名的第三种方式
9. 论具体的名和抽象的名的第四种方式
10. 论含蓄的名和绝对的名
11. 论第一指定的名和第二指定的名
12. 论第一意向的名和第二意向的名
13. 论一义词项和多义词项
14. 论普遍的东西
15. 普遍的东西不是心外的东西
16. 驳斥司各托对普遍的东西的说明
17. 回答反对意见
18. 论一般的五种普遍的东西
19. 论个体
20. 论属
21. 论种
22. 论种和属的比较
23. 论种差
24. 论固有属性
25. 论偶性
26. 论定义

27. 论描述
28. 论描述定义
29. 论被定义项
30. 论主项
31. 论谓项
32. 论固有和在……之中
33. 论意义
34. 论划分
35. 论整体
36. 论对立
37. 论感受
38. 论是
39. 论一
40. 论范畴
41. 论范畴的区别
42. 论实体
43. 论实体的特性
44. 针对现代人的观点论量
45. 回答反对意见
46. 论量这个范畴中的东西
47. 论量的特性
48. 论符合一般意见的量
49. 论符合亚里士多德观点的关系
50. 代表亚里士多德的观点的论证
51. 回答反对意见
52. 论关系范畴中的东西
53. 论关系词的特性
54. 论符合其他人意见的关系
55. 论质这个范畴
56. 论根据其他人意见的质
57. 论活动
58. 论遭受
59. 论何时

60. 论何处
61. 论状态
62. 论具有
63. 论指代
64. 论指代的划分
65. 论必须如何区别词项的指代
66. 回答反对意见
67. 论实质指代
68. 论简单指代
69. 论人称指代
70. 论人称指代的划分
71. 论确切指代的规则
72. 回答反对意见
73. 论仅仅模糊的指代
74. 论模糊和周延的指代
75. 带有"开始"和"两度"这样的表达式的问题
76. 论关系词的指代
77. 论不恰当的指代
下篇 命题
1. 论命题的一般分类
2. 单称非模态命题的真所要求的条件
3. 不定命题和特称命题的真所要求的条件
4. 论全称命题
5. 论符号只涵盖两个事物的全称命题
6. 论符号涵盖了整体部分（即带有"整个"这个符号）的全称命题
7. 论过去时和将来时命题
8. 如何发现一个其端项之一处于间接格的命题何时为真何时为假
9. 模态命题的真所要求的条件
10. 论没有格式的模态命题
11. 论形式是直言的而等价于假言的命题
12. 论含有否定、缺失和不定词项的命题
13. 论含有与不定词项不等价的缺失词项出现的肯定命题
14. 论设定了现实中没有东西与之相应的虚构事物的命题

15. 论含有“who”这个代词的直言命题
16. 论重叠命题
17. 论排他命题
18. 论例外命题
19. 论含有动词“开始”和“停止”的命题
20. 论含有动词“成为”的命题
21. 论现在时非模态命题的换位
22. 论过去时和将来时非模态命题的换位
23. 论不是简单直言的命题的换位，即排他命题、重叠命题、例外命题等等的换位
24. 论必然命题的换位
25. 论可能命题的换位
26. 论不可能命题的换位
27. 论或然命题的换位
28. 论或然命题通过对立的质的换位
29. 论并非被每个人都承认是模态的模态命题的换位
30. 论假言命题及其性质
31. 论条件命题
32. 论合取命题
33. 论析取命题
34. 论原因命题
35. 论时间命题
36. 论地点命题
37. 论联结词或副词置于两个词项之间的命题
出版后记
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

译者序

奥卡姆是中世纪著名哲学家和逻辑学家，唯名论的主要代表人物之一。他出生于英国苏莱郡的奥卡姆村。关于他出生的日期，没有准确的记载，说法不一，一种说法是在1280到1285年之间，一种说法是在1290至1300年之间，根据中国大百科全书哲学卷的说法，则是在1300年左右。关于他去世的时间，看法比较一致，即大约在1349或1350年。

关于奥卡姆的生平，人们知道得很少。根据一般的记载，他早年加入了天主教方济各会，在牛津大学学习，大约在1318年获得神学学士学位。这以后他又用了两年的时间修完了神学硕士学位所要求的全部课程，但是一直没有获得硕士学位，这与牛津大学校长路特维尔（John Luttewell）对他持反对意见有很大关系。路特维尔从奥卡姆写的《论辩注释》中挑选出他认为有异端倾向的56段送交阿维农教廷审查。1324年，奥卡姆受传来到阿维农教廷，为受到的指控进行辩护。审判过程进展得非常缓慢，奥卡姆在阿维农一待就是四年。在此期间，他认识了方济各会中两个著名的人物，一个是当时方济各会的总会长迈克尔·西塞那（Michael Cesena），另一个是伯纳格拉蒂亚（Bonagratia）。他们当时也在那里受审答辩，罪名是与教皇唱反调，主张福音绝对贫困论。他们的观点获得了奥卡姆的同情和支持。1328年，感到判决将会是不利的，奥卡姆与西塞那和伯纳格拉蒂亚等人一起从阿维农逃到意大利的比萨，得到与教皇为敌的德国皇帝的庇护。教皇震怒，革除了他们的教籍。后来，奥卡姆和他的同伴来到慕尼黑方济各会的总部，并在那里住了下来。据说，他在慕尼黑一直待到去世。也有一种说法，认为他晚年回到了巴黎大学。关于他的死因，说法比较一致，这就是当时在欧洲肆虐的鼠疫。

奥卡姆的著作大致可以分为三部分。一部分是神学著作，这主要是他写的关于伦巴德（Peter Lombard）的《论辩集》的注释。一部分是政治神学著作，这主要是他逃离阿维农以后写的反对教皇的论著。

还有一部分就是他的逻辑和哲学著作，在这部分著作当中，最主要和最重要的著作就是《逻辑大全》。

在欧洲中世纪，逻辑是进入神学院前首先要学习的基础课，与语法和修辞并称为“三艺”。因此，逻辑在中世纪思想文化中占有十分重要的地位。中世纪学者对逻辑的学习与研究不仅非常普遍，而且也十分深入。奥卡姆是中世纪晚期的逻辑学家和哲学家（中世纪晚于奥卡姆的最著名的逻辑学家大概只有布列丹［1300—1358］一位），在某种意义上可以说，奥卡姆是中世纪逻辑思想和成就的集大成者。因此，我们从他的逻辑著作中可以比较全面地了解中世纪逻辑。

根据我的理解，中世纪逻辑有一些比较显著的特征。一个特征是：中世纪逻辑是在研究注释亚里士多德逻辑著作的基础上形成和发展的。因此，它关于亚里士多德的逻辑思想的讨论非常多，比如关于属和种等谓词的讨论、关于命题的讨论、关于三段论的讨论，等等。而且，由于亚里士多德逻辑著作的拉丁文译本传入欧洲和流行起来的时间不同，早期（大约12世纪以前）是《范畴篇》和《解释篇》，后来（大约12世纪中叶以后）才有《前分析篇》、《后分析篇》、《论辩篇》和《辩谬篇》，因此中世纪也有所谓“新逻辑”和“旧逻辑”之分。另一个特征是：中世纪逻辑非常注重语言分析，并且形成了一些重要的理论，比如关于助范畴词的讨论、关于词项的讨论、关于指代问题的讨论等等，特别是关于指代问题的讨论，形成了中世纪独具特色的理论。不仅亚里士多德逻辑中没有这个理论，而且后来的传统逻辑也没有吸收它。第三个特征是，如同中世纪哲学一样，中世纪逻辑也受到神学的影响，所以它含有许多关于上帝的讨论。但是应该看到，一般来说，这样的内容并不是具体的神学讨论，充其量只能说是在逻辑讨论中使用了一些神学的例子，而且是一些所谓“自明”的例子，为的依然是更好地探讨逻辑问题。第四个特征是，中世纪逻辑学家一般也是哲学家。由于从亚里士多德到中世纪，逻辑与哲学并没有分家，逻辑问题与哲学问题的讨论是融合在一起的，因此，中世纪逻辑的讨论也常常包括哲学问题，比如关于“是”的问题。这不仅是逻辑研究的问题，而且也是形而上学的基本问题。

从以上几个特征不难看出，一般来说，中世纪逻辑的讨论常常涉及语言学、认识论、形而上学和神学，内容十分广博。应该指出，从逻辑本身来说，这种广博不一定是好事情，因为它容易使人们不容易

分清什么是逻辑，什么不是逻辑。但是从文献的角度看，这种广博无疑是大好事，因为它使我们不仅可以研究中世纪逻辑，而且可以多方位地了解中世纪的思想文化。中世纪的逻辑著作一般都叫《逻辑大全》。中世纪逻辑学家使用"大全"一词大概主要指包罗所有逻辑内容。作为读者和研究者，我们则可以超出逻辑的意义，在更宽泛的意义上理解它。

奥卡姆的《逻辑大全》是一部逻辑学巨著，本书只是其中的一部分，篇幅约占全书的一半。本书主要包含词项理论和命题理论两方面内容。具体一些说，在词项部分，奥卡姆探讨了范畴词与助范畴词，探讨了属、种、种差等谓词，还探讨了指代理论。在命题部分，奥卡姆探讨了模态命题和非模态命题。这两部分内容非常重要。除了它们本身的重要性以外，它们还构成中世纪其他逻辑理论，比如三段论、模态理论、推论、不可解命题等等理论的基础。

对中世纪逻辑思想的研究是中世纪思想文化研究的一个非常重要的部分。这方面的翻译工作自然是非常有意义的。本书的翻译工作是许多年前完成的，这次为了出版，又重新校对一遍。由于本人的拉丁语水平比较差，不足以胜任拉丁语的翻译工作，因此只能根据英译文并参照拉丁文著作译出。希望将来国内学界可以有人多做一些这方面的工作。

译者

1998年4月于中国社会科学院哲学研究所

上篇 词项理论

1. 论一般词项

所有探讨逻辑的人都试图表明，论证是由命题构成的，命题是由词项构成的。这样，词项就是命题的一个构成部分。亚里士多德在《前分析篇》第一卷定义词项这个概念时说："当断定或否定某物是或不是这样时，我称一个命题分解而成的东西为词项（即谓项或谓述的东西）。"

尽管每个词项都是（或可能会是）命题的一部分，但是并非所有词项都是相同的种类。这样，为了完全理解词项的性质，必须知道在词项中得出的一些划分。

正像波爱修在对《解释篇》的评注中指出的那样，论说有三类：写下的、说出的和概念的（最后这一种只存在于心中）。词项同样有三类：写下的、说出的和概念的。写下的词项是写在某种物质东西上的命题的一部分，能够被肉眼看见。说出的词项是嘴巴说出的命题的一部分，能够被肉耳听见。概念的词项是心灵的意向或印象，它自然地意谓或与其他东西共同意谓某种东西，能够成为思想中命题的一部分并能够在这样的命题中指代它意谓的东西。这样，这些概念的词项和由它们构成的命题就是思想中的词句，根据圣·奥古斯丁在《论三位一体》第15章中所说，这些词不属于语言。它们只存在于理性之中，不能被嘴巴说出，尽管附属于它们的说出的词是由嘴巴说出的。

我认为，说出的词是附属于概念或心灵的意向的符号，这不是因为在"意谓"的严格的意义上说，它们总是首先并且专门意谓心灵的概念。关键在于说出的词被用来意谓心的概念所意谓的那些东西，因此概念直接地并且自然地意谓某种东西，而说出的词间接地意谓这种东西。这样，假定一个说出的词被用来意谓心中一个特殊概念所意谓的某种东西。如果那个概念的意义要发生变化，那么即使没有任何新的语言规约，仅这一点就会导致这样的结果：这个说出的词的意义也将发生变化。

当亚里士多德说说出的词是心灵印象的符号时，他就是这种意思。当波爱修说说出的词意谓概念时，也是这种意思。一般来说，每当作家们说所有说出的词都意谓或用作印象的符号时，他们仅仅是指说出的词间接地意谓心灵的印象所直接意谓的东西。然而有一些说出的词确实直接地表示心灵的印象或概念，但是正像后面说明的那样，这些词间接地表示心灵的其他意向。

我声称的存在于说出的词和印象或意向或概念之间的这种关系，也在写下的词和说出的词之间存在。

现在，这三种词项之间存在一定的区别。因为概念或心灵的印象自然地意谓某种东西；而说出的或写下的词项只是约定俗成地意谓一种东西。这种区别产生另一种区别。我们可以决定改变一个说出或写下的词项的意义，但是任何人的决定或同意都不能使一个概念的词项的意义发生变化。

然而，为了堵住吹毛求疵的人的嘴巴，应该指出，“符号”这个词有两种不同的含义。在一种意义上，符号是任意一种东西，这种东西在理解之后，使人想起其他某种东西。这里，像在其他地方说明的那样，符号不必使我们能够第一次把握它所意谓的东西，只有在我们对这种东西有了某种习惯的认识之后，我们才能够把握它。在“符号”的这种意义上，说出的词是事物的自然符号，任何结果都是其原因的符号，酒桶箍是客栈中酒的符号。然而，我一直不是在这种广义上使用“符号”一词。在另一种意义上，符号是任意一种东西：（1）它使人想起某种东西并且指代这种东西；（2）它能够被加到命题中这种符号上（例如，助范畴词表达式，动词和其他缺少确定意义的言语部分）；或（3）它可以由作为以上任意一种符号（譬如命题）的东西构成。在这种意义上理解“符号”一词，说出的词就不是任何东西的自然符号。

2. 论词项的三种含义

“词项”一词有三种含义。在一种意义上，词项可以是一个直言命题的连项或端项（即主项或谓项），或者是对动词或端项的某种确定。在这种意义上，甚至一个命题就可以是一个词项，因为它可以是一个命题的一部分。例如下面这个例子：“‘人是动物’是一个真命题”。这里，“人是动物”这整个命题是主项，“真命题”是谓项。在另一种意义上，“词项”与“命题”对照使用，因而每个简单的表达式都叫做词项。上一章我正是在这种意义上使用这一表达的。

在第三种并且是更狭窄的意义上，“词项”用来指这样一种东西：从意义方面来理解，它能够作为命题的主项或谓项。如果在这种意义上使用这一表达，那么称动词、联结词、副词、介词和感叹词为词项就是不正确的。在这种意义上，甚至许多名也不是词项。助范畴的名就属于这种情况，尽管根据实质或简单的解释，它们可能是命题的端项，但是根据意义的解释，它们不能是端项。这样，如果对“阅读”进行实质的解释，“‘阅读’是个动词”这个句子就是合适的并且是真的；但是，如果我们根据意义来理解这个表达，这个命题就会没有意义。对于“‘每一个’是个名”、“‘以前’是个副词”、“‘如果’是个联结词”、“‘从’是个介词”这些命题也是同样。在《前分析篇》上卷，亚里士多德正是在“词项”的这种意义上进行定义的。

在“词项”的这第三种意义上，不仅一个简单的表达式可以是一个词项，甚至由两个简单表达式构成的一个表达式也可以是一个词项。这样，一个形容词和一个名词相结合，甚至一个分词和一个副词相结合，或一个介词和它的宾语相结合，都可以形成一个在这种意义上可以正确地称之为词项的表达式，因为以上述任意一种方式形成的复合表达式都可以是命题的主项或谓项。在“每个白人都是人”这个命题中，“人”和“白”都不是主项，二者的复合构成“白人”才是主项。在“跑得飞快的那个人是人”这个命题中也是同样：“跑的那个人”和“飞快”都不是主项，“跑得飞快的那个人”这个复合表达式才用作主项。

并非只有主格的名才能是词项。甚至在一些间接格，名也能是词项，因为在这些格，名可以是命题的主项或谓项。然而，在一种间接格，名不能是任意动词的主项。这样，“*Hominis videt asinum*”（人看驴）这个拉丁句子就不是合适的，尽管“*Hominis est asinus*”（人是驴）是合适的。但是，哪些动词能够而哪些动词不能够以间接格作主项，这是属于语法的问题，而语法的作用应该是探讨词的搭配构造。

3. 论声音表达的词项和思想中的词项的相应性

我们已经揭示了“词项”的各种含义，现在我们应该继续描述在简单词项中得出的划分。我们已经看到，有三种简单词项——说出的、写下的和概念的。在所有这三种情况下，我们可以以类似的方式对词项这一概念再进行划分。在口头语言和书面语言中，词项要么是名、动词，要么是其他言语部分（即代词、分词、副词、联结词、介词）；同样，心灵的意向要么是名、动词，要么是其他言语部分（即代词、副词、联结词、介词）。然而，由于没有理由假定在思想中的词项有不相关的因素，因此人们可能不知道在意向中，分词是否像在口头语言和书面语言中那样构成独立于动词之外的言语部分；因为任何动词的带有“to be”这种专门形式的分词恰恰意谓这个动词相应的形式本身所意谓的东西。同义表达式的多样性绝不提高语言的意义能量；凡被一个表达式所意谓的东西，同样被其同义词所意谓。在应用同义词项的时候，多样性的意义在于对言语的修饰作用，因此这种相关的多样性在概念的层次没有地位。但是，既然口头语言表达出来的这种动词及其分词形式之间的区别并不能使我们表达任何在没有这种区别的情况下我们所不能表达的东西，因此就不必假定与说出的分词相应的思想中的分词。在代词的情况下也可以有类似的质疑。

一方面，思想中的名和说出的名的区别在于，尽管思想中的名的所有语法特征都属于说出的名，但是说出的名的所有语法特征却不都属于思想中的名；有一些语法特征属于思想中的名和说出的名，也有一些语法特征是说出的和写下的名专有的（而这两种名的语法特征总是相同的）。格和数以同样的方式属于思想中的名和说出的名。这样，“Man is an animal”（“人是动物”）和“Man is not the animals”（“人不是动物”）这两个说出的命题有不同的谓项，其中一个是单数，另一个是复数；同样，在说出任何词项之前，心中断定的与此相应的思想中的命题也有不同的谓项：一个命题的谓项是单数，另一个

命题的谓项是复数。此外，“Man is man”（“人是人”）和“Man is not man’s ”（“人不是人的”）这两个说出的命题具有不同格的谓项；心中相应的命题也是这样。

另一方面，性和词尾变化是说出和写下的名专有的语法特征，这些特征并不增加语言的意义能量。因而有时发生这样的情况：两个名是同义的，然而它们却具有不同的性或表现出不同的词尾变化。因此，不必把相应多样的语法形式分派给自然符号，因为我们可以从思想中的名取消所有那些可能与说出的名不同的语法特征，而保留同义的。形容词与其比较级和最高级形式的区别是否限于约定俗成的符号，这是不太清楚的，但是由于研究这个问题没有什么益处，因此我不探讨它。质这个概念也产生类似的问题。我将在其他场合考虑它。

以上说明，尽管有时意谓的东西是这样的，以致仅仅改变一定的语法特征（例如，格、数或比较级），我们就能够改变命题的真值，但是性和词尾变化绝没有这种情况。应该承认，为了完美的语法，我们必须常常注意名的性。例如，“*Homo est albus* ”（“人是白的”）这个拉丁句子是合适的，而“*Homo est alba* ”不是合适的，这里可查的区别仅仅是词性方面的区别。但是如果不提到正确的语法，主项或谓项的性和词尾变化是不相关的。另一方面，为了知道一个命题是真的还是假的，人们必须注意主项和谓项的数和格。例如，“Man is an animal”（“人是动物”）是真的，而“Man is the animal”是假的。在其他情况下也是如此。

这样，说出的和写下的名有一些自己的语法特征，同时与思想中的词共有另一些语法特征。在动词方面就是这样。共同的语法特征包括语气、数、时态、语态、人称。在语气上这是清楚的，因为与说出的命题“苏格拉底阅读”和“苏格拉底在阅读吗”相应的是不同的思想中的命题。在语态方面也是这样，因为我们必须将不同的思想中的命题指派到说出的命题“苏格拉底爱”和“苏格拉底被爱”。然而，思想中的动词只表现出三种语态，因为口头语言的普通动词和异态动词并不影响语言的意义能量。普通动词等同于主动和被动语态的动词；而异态动词等同于中介或主动语态的动词；但在这种情况下，我们不必将这些语法形式赋予思想中的动词。然而，数量是思想中的动词表现出来的语法特征，因为与“你（们）在阅读”和“你们都在阅读”相应的是不同的思想中的命题。[1] 在时态方面也是这样，因为与说出的命题相

应的是不同的思想中的命题："你在读"和"你读过"。对人称也是同样，因为我们必须区别"你阅读"和"我阅读"这种情况的思想中的命题。

相应于每一个说出的命题都有一个思想中的命题，这一事实表明，设定思想中的名、副词、联结词和介词这样的东西应该是必要的。正如说出的命题中那些有益于语言的意义能量的部分是不同的一样，思想中的命题中相应因素也是不同的。因此，既然说出的名、动词、副词、联结词和介词对于产生构成口头语言的所有各种各样的命题和句子是至关重要的（因为我们仅仅随意使用一些说出的名和动词，还不能表达所有我们借助言语的附加部分所能够表达的东西），那么不同的因素对于产生思想中的命题必然也是必要的。

说出的和写下的动词所专有的语法特征包括动词变形和格，因为有时有这样的情况，具有不同变形的动词是同义的；而且，一些不同格的动词也是同义的。

细心的读者不难将以上评述扩展到言语的其余部分及其语法特征。任何人都不应对我谈论思想中的名和动词感到奇怪。请他先读一下波爱修对《解释篇》的评注，他将在那里发现同样的论述。然而，当亚里士多德以说出的词定义名和动词时，他是在一种狭窄的意义上使用"名"和"动词"这些术语，仅包括说出的名和说出的动词。

---

[1] 从语法形式上，在前一个句子看不出是单数还是复数，因此它可以表示"你在阅读"或"你们在阅读"；在后一个句子从副词"都"可以看出是复数，即表示"你们在阅读"。——译者

4. 论范畴词和助范畴词

说出的词项和思想中的词项还要服从另一种划分，因为一些词项是范畴词，而另一些词项是助范畴词。范畴词有明确的确定的意义。这样，“人”这个词项意谓所有的人；“动物”这个词项意谓所有的动物；“白”这个词意谓所有的白。

助范畴词的例子是“每个”、没有”、“某个”、所有”、“除了”、“这么多”（so much）和“只要”。这些表达均没有明确的确定意义，它们也均不意谓任何与范畴词所意谓的东西不同的东西。这里，数字系统提供了一种比较。“零”，就其本身来说，不意谓任何东西，但是当它与其他某个数字结合起来时，就使这个数字意谓某个新东西。严格地说，一个助范畴词也不意谓任何东西；然而，当它与一个范畴表达结合起来时，就使这个范畴表达以确定的方式意谓某个东西或指代某个东西，或者起与这个相关的范畴词有关的其他某种作用。这样，助范畴词“每个”本身并不意谓任何确切的东西，但是当它与“人”这个词项结合起来时，就使这个词项模糊和周延地代表或指代所有人；当它与“石头”这个词项结合起来时，就使这个词项代表所有石头；而当它与“白”这个词项结合起来时，就使这个表达代表所有白，其他助范畴词与“每个”相似；因为，正像我在后面将说明的那样，尽管助范畴词的确切作用是有变化的，但是这里的一般描述适合于所有助范畴词。

有人可能会反对说，既然“每个”这个词是有意义的，那么它意谓某个东西。正确的回答是，我们称这个词是有意义的，不是因为它意谓某个东西，而是因为正像我所指出的那样，它可以使一个词项意谓某个东西或者代表或指代某个东西，用波爱修的话说，“每个”并非以确定的或明确的方式意谓任何东西；这一点不仅适合助范畴词的情况，而且也适合联结词和介词的情况。

然而对于一些副词，情况是不同的，因为它们确定地意谓范畴的名所意谓的那些东西，尽管它们是以不同的意义方式意谓它们的。

5. 论不是同义词的具体的名和抽象的名

如果撇开其他言语部分，我们应该讨论名。首先我们应该检验抽象的名和具体的名之间的区别。

抽象的名和具体的名是词干相同而词尾不同的名。例如，“正义的”—“正义”、“勇敢的”—“勇敢”、“动物”—“动物性”，这一对一对的词中，都有起始音节或音节序列相同而词尾不同的名。抽象的名的音节总是（或者至少常常是）比具体的名的音节多。[2] 这在刚刚给出的例子中是显然的。同样，情况常常是这样的：具体的名是形容词，而抽象的名是名词。

具体的名和抽象的名能够以许多方式起作用。有时具体的名意谓、意味着、表示或者表达并且也指代某种东西，而抽象的名根本不意谓这种东西，因而绝不指代它。例如，“正义的”—“正义”、“白的”—“白”，等等。“just”（正义的）在“The just are virtuous”（“这正义的是善良的”）这个命题中指代人；若说它指代正义，就会是不正确的，因为尽管正义是一种善，却不是善良的。另一方面，“正义”指代人的品质，而不指代人本身。正因为这样，这种具体的名才不能谓述与其相应的抽象的名。这两种词项指代不同的东西。

这种具体的词项和抽象的词项能够以三种方式起作用；我们可以根据种属关系的方式来处理它们。在第一种方式，要么抽象的表达指代主体具有的某种偶性或形式，而具体的表达指代这种形式或偶性的主体；要么反之亦然。以这第一种方式起作用的具体的名和抽象的名的例子是“白”—“白的”、“热”—“热的”、“知道”—“知识”（假定我们把自己限于有限生物的知识），因为在所有这些例子中，抽象的名指代主体具有的一种偶性，而具体的名指代这种偶性的主体。在“火”和“火热的”这样的名产生相反的情况。这样，“火”指代一种主体，而“火热的”是一个具体的名，指代火的一种偶性；因为我们说火的热是火热

的，而不说火的热是火；同样，我们说认识是人的，而不说认识是人。

在第二种方式，要么具体的名指代一个东西的一部分，而抽象的名指代整个东西；要么反之亦然。例如，“心灵”和“有心灵的”；因为人是有心灵的，但人不是心灵。这里，“有心灵的”指代人，而“心灵”指代人的一部分。然而，在“心灵是人的”和“心灵不是人”这些命题中，“人”这个抽象的名指代整体，而“人的”指代是人的一部分的心灵。

尽管如此，仍然应该注意，有时具体的名可以在两种不同的意义上使用，以致它既可以以第一种方式也可以以第二种方式起作用。这样，“有心灵的”这个名可以指代一个整体，因为我们说人是有心灵的，而且它也可以指代获得心灵的主体，因为我们说肉体（这是这个复合体的另一部分）是有心灵的。在这一点上，其他许多可以在若干不同意义上使用的词项的用法和“有心灵的”相似。

在第三种方式，具体的名和抽象的名指代不同的东西，这些东西既不是主体，也不是另一方的一部分。发生这种情况可以有多种方式。这样，被意谓的东西可能作为原因和结果联系起来，譬如我们说一个设计是人的而不是人；或者它们可能作为符号和被意谓的东西联系起来。这样，我们说人的区别是一种本质区别，不是因为它是人的本质，而是因为它是人的本质的某一部分的符号。另一种可能性是被意谓的东西被当作地点和在这个地点的东西联系起来。这样，我们称在英国的一个东西为英国的。还可以继续列举类似情况。我把这个问题留给那些善于举例的人来做。

正像前面两种方式一样（在这两种方式中，有时具体的名指代一部分或形式，而抽象的名指代整体或主体，有时情况恰恰相反），在第三种方式也可能有作用的相反情况。因为有时具体的名指代一种结果或被意谓的东西，而抽象的名指代原因或符号；有时出现相反的情况。这也不限于一些适合因果性和意义的名；它适合于第三种方式的所有情况。

我们已经说过，一个名若在不同的意义上理解，则可以既在第一种方式又在第二种方式下是具体的。一个名也可以既在第一种方式又

在第三种方式下——确实，在所有三种方式下——是具体的。但是这样，这三种方式之间的区别就不是基于这一事实，即一种方式是对其他方式普遍的否定。相反，每种方式都是对其他方式的特殊的否定，而且这就是它们的区别所需要的。我们也不用担心是不是会出现下面这样的结果：同一个词项就一种表达来说是具体的，而就另一种表达来说是抽象的。

应该注意，由于语言的贫乏，有时一个具体的名没有与之相应的抽象的名。“*studiosus* ”这个拉丁词在用来指“善良的”时，就缺少一个与之对应的抽象的名。

---

[1] 汉语的相应表达一般有两种，一种是在一个名词上加“的”，表示相应的形容词，另一种是在一个名词上加“性”，表示相应的抽象名词。因此相应地说，在汉语中，抽象的名的音节有时比具体的名的音节少，有时比具体的名的音节多。——译者

6. 论是同义词的具体的名和抽象的名

然而，具体的名和抽象的名能够以其他方式起作用。有时具体的名和抽象的名是同义的。为了避免混淆，应该指出“同义词”这个表达有两种含义，一种是狭义的，另一种是广义的。在狭义上，两个表达式是同义的，如果所有使用它们的人都想用它们意谓相同的东西。我这里不是在这种含义上使用“同义词”这个词。在广义上，两个表达式是同义的，如果它们就是意谓相同的东西（因而任何不被它们中的一个以某种方式意谓的东西，也不被它们中的另一个以相同的方式意谓）。在这种意义上，即使使用词项的人不相信它们意谓相同的东西，而认为某种不被其中一个词项意谓的东西被另一个词项意谓，这些词项仍叫做同义的。“神”和“神性”这两个词项提供了一个例子。这些词项是（广义的）同义的，即使一些人可能认为“神”意谓某一整体，而“神性”意谓这个整体的一部分。在本章和以后许多章，我正是想在这第二种含义上使用“同义词”这个表达。

在这种情况下，我要说，有时抽象的名和具体的名是同义的，而且我认为这也是亚里士多德的观点。他是会同意“神”—“神性”、“人”—“人性”、“动物”—“动物性”这些情况均是同义表达式的。正因为这样的表达式是同义的，语言才没有容纳与所有具体的名相应的抽象的名。这样，作家们常常使用“人性”和“动物性”这些抽象形式，却很少或从不使用像“牲畜性”、“驴性”和“山羊性”这样的表达式。然而，相应的具体形式“牲畜”、“驴”和“山羊”都是普遍使用的。一些古代哲学家把“冷的”—“冷”和“热的”—“热”这些词解释为一对对同义的名。他们以同样的方式把“动物”—“动物性”和“人”—“人性”解释为同义词。这些作家认识到，像“冷的”—“冷”和“热的”—“热”这样的表达式在音节方面不同，而且每对中有一个词项是具体的，另一个是抽象的；尽管如此，他们却没有区别这些词项的意义。正像在所有同义的词项的情况一样，他们采用名的复数，仅仅是因为他们想修饰文章的风格或某种具有此类性质的东西。

亚里士多德和他的评注家[3]主张，一些实体的名和由它们构成的抽象的名是同义的。当抽象的词项既不指代具体的词项所表示的实体的一种偶性，也不指代实体诸部分之一，也不指代实体所属于的整体，也不指代与实体完全不同的某种东西时，就存在同义。根据这些哲学家的观点，“动物性”和类似的抽象表达式就以这种方式起作用；因为“动物性”不代表动物的一种偶性，也不代表动物的诸部分之一，也不代表某种包含动物本身作为一部分的整体，也不代表与动物完全不同的某种外在的东西。

一些人否认量是与实体和质不同的东西。在他们看来，所有属于量这一范畴或代表处于这一范畴之下的东西的属性的抽象词项都以这种方式起作用。当然，在那些要把量解释为一种与实体和质完全不同的绝对实体的人看来，这是不成立的。但是如果我们坚持一种观点，我们就必须说，“量的”和“量”是同义的；同样，“长的”—“长”、“宽的”—“宽”、“深的”—“深”等等也是同义的。

那些说图形不是不同于量（或不同于实体和质）的人一定把这样的抽象的名看作是以同样的方式属于图形的；而且对于与量的其他的种相联系的抽象表达来说，情况也是如此。这样，他们不得不说，像“图形”—“图形的”、“直的”—“直”、“弯曲的”—“弯曲”、“凹陷的”—“凹陷”和“凸起的”—“凸起”这样的名是同义表达。然而，这些哲学家愿意把这些表达解释为同义的，仅当哪一方都不包含、甚至也不隐含另一方所不包含的表达。

此外，那些否认关系是一种实际上不同于绝对实体的东西的人，必然也认为具体和抽象的相关的词，即下面那样的表达是同义的名：“父亲”—“父性”、“类似的”—“类似性”、“原因”—“原因性”、“会笑的”—“笑性”、“有才能的”—“才能”、“可疑的”—“可疑性”、“加倍的”—“加倍”。

然而，人们可能一贯坚持这种对关系的看法，同时认为具体和抽象的相关的词不是同义的。人们可能声称这种抽象的表达指代合在一起的两种东西。这样，人们可能会说“类似性”指代两个类似的东西。但是在这种情况下，说这个类似的东西是类似性就会是假的，尽管说一些类似的东西是类似性会是真的；同样，那些坚持本章前面描述的关于实体、量和图形的看法的人会认为，在一种意义上，任何抽象的

词项和具体的词项都不是同义的。以后我将解释这一点。应该注意的是，他们在这种情况下就可能认为，每当一个抽象的名谓述与它对应的具体的名时，这个命题就是假的。一些人坚持我所描述的那种观点并且希望继续谈论同一，但是他们必须承认，凡在抽象的词和具体的词是同义的情况，谓述哪一方都是可能的。

这样，那些坚持关于实体的相关观点的人不得不承认“人是人性”、“动物是动物性”是真命题；结果，他们承认“人性跑”、“动物性是白的”等等这样的命题是真的。那些坚持关于量的观点的人必然承认像下面这样的命题是真的：“实体物是量”、“质是量”、“实体是长”、“质是宽”；结果，他们必须承认下面的命题：“量跑”、“宽争论”、“宽说话”，等等。那些坚持我提到的关于图形的观点的人必然承认像下面这样的命题是真的：“实体是图形”、“弯曲是图形”、“图形是白的”、“图形吃东西”。那些坚持我描述的关于关系的观点的人必然承认“人是关系”是真的，并且也承认像下面这样的命题是真的：“关系是实体物”、“质是关系”、“人是关系”、“类似性跑”、“类似性是欺骗性”。

以后我将说明，人们如何能够坚持这些观点的实质，同时不承认这样的命题是真的。同样，我将说明人们如何能够否认像下面这样的命题：“质料是缺失”、“空气是黑暗”、“人是盲”、“灵魂是原罪”、“灵魂是无知”、“人是否定”、“基督的肉体是死亡”；同时又保留这样的观点：“缺失”、“阴影”、“盲”和类似的表达式不表示任何与这些命题的主项，即人、质料等等所表示的东西不同的东西。

---

[1] 原文大写，这里指波爱修。中世纪学者常常用这种方式指称波爱修。——译者

7. 对抽象的名和具体的名的正确说明

既然我已经说过，“人”和“人性”这些名是同义的，这是亚里士多德和他的评注家的观点，我就要离题远一些，阐述这个问题的真相并说明这些词项确实是同义的。根据亚里士多德的观点，凡不被“人性”这个名意谓的东西，同样也不被“人”这个名意谓，并且反之亦然。在亚里士多德看来，每个创造出来的实体要么是质料、形式，或质料和形式的构成，要么是偶性；但是当我们列举各种可能性时，就能够看清楚，在表示这些可能性方面，这些表达哪一个也不比另一个表示得更多。承认了这一点，显然下面这个命题是假的：“理性的心灵是人性”。

一些人想说，“人性”只意谓专有性质，而“人”意谓个体差异，但是像他们那样吹毛求疵，也不会有任何益处，因为正像我将说明的那样，这种说法不仅是假的，而且是与亚里士多德的观点不相容的。

我们仅通过一个论证就可以确定这一点。这个论证如下：正像人和人性是有联系的一样，苏格拉底和苏格拉底性是有联系的。（我现在反驳的那些人常常以相同的方式从“苏格拉底”这个名形成一个抽象表达，因此说人们从“人”这个词项形成一个抽象的名。）这些思想家认为，“苏格拉底”不意谓与“苏格拉底性”所意谓的东西有任何形式上或实质上不同的东西，“苏格拉底性”也不意谓与“苏格拉底”所意谓的东西有任何形式上或实质上不同的东西；因此，“人”不意谓任何不同于“人性”的东西，“人性”也不意谓任何不同于“人”的东西。这个假定的论证如下：如果某个东西被“苏格拉底”和“苏格拉底性”这两个词中的一个词所意谓，而不被另一个词所意谓，那么这个东西就一定会要么是专有性质、质料、形式，或质料和形式的构成，要么是某种偶性。显然这两个名同样都不意谓或者都意谓专有性质，而且赞同这种观点的人一致认为，上面列出的其他项都不会被这两个词项中的一个所意谓，而不被另一个所意谓。因为在他们看来，加到专有性质上的个体差异正是苏格拉底，但是对苏格拉底性也必须这样说。否则，苏格拉

底性与人性就不会有任何不同；但是在这种条件下，根据他们的论证方式，正像柏拉图表现出人性一样，柏拉图也表现出苏格拉底性。这样，在被“苏格拉底”意谓而不同时被“苏格拉底性”以相同方式意谓和被“苏格拉底性”意谓而不同时被“苏格拉底”以相同方式意谓的东西方面，这些思想家没能指明任何东西。结果，他们必须承认下面的命题是真的：“苏格拉底是苏格拉底性”，由此得出苏格拉底是这种展示苏格拉底性的人性。反过来，这又隐含着苏格拉底是人性。这里的推理是在谓项部分从不太一般的到更一般的。但是在这种条件下，苏格拉底是人性；所以，人是人性，而且如果这是真的，那么没有任何东西是被“人”这个名所意谓而不同时被“人性”所意谓的，也没有任何东西是被“人性”这个名所意谓而不同时被“人”所意谓的。

从以上得出，在亚里士多德看来，没有任何东西是被人这个名所意谓而不同时被“人性”所意谓的，并且反之亦然。这至少是他想要赞同的观点；因此，他要么会承认“人是人性”在字面上是真的，要么他会否认这个命题，但是仅仅因为这两个词项中的一个词项隐蔽地兼扩了另一个词项所没有容纳的某种助范畴表达。后面我还要谈这个问题。

然而，即使这是亚里士多德想要赞同的观点，神学也表明它是假的；因为即使我们应该承认在这些表达中，哪一个表达也不包含另一个表达所不包含的任何助范畴成分，说“人”和“人性”是同义词仍然会是不正确的。事实是这些词项可以指代不同的东西，它们中的一个可以意谓或与其他东西一起共同意谓另一个所不能意谓的东西。“人”这个名真指代耶稣基督，因此它意谓耶稣基督或以某种方式表示耶稣基督；但是“人性”不指代耶稣基督，它也不比“白”这个名更多地意谓耶稣基督。这样，“耶稣基督是人”是真的，而“耶稣基督是人性”是假的。但是并非所有被这些词项的一个词项所表示的东西也被另一个词项以相同的方式所表示，因此它们不是同义的。

如果人们检验这些名各自的名词定义，那么很容易就能够看出，为什么这些名不在所有上下文中意谓相同的东西。“人性”这个名意谓一种由肉体和理性心灵构成的性质；它没有任何支撑这种性质的意思；即无论它是得到某主体譬如圣徒支持的，还是根本没有得到支持。它总是指代这种相关的性质，因此，它绝不能指代耶稣基督，因为耶稣基督不能是这种相关的性质。而“人”这个名却意谓所说的这种

性质，除此之外还表示这种性质要么是一种自足的实体（不存在于任何其他主体），要么它得到某种主体支撑。这样，我们可以将“人”的名词定义阐述如下：人要么是由肉体和不存在于任何主体的理性心灵构成的性质，要么是某种支撑由肉体和理性心灵构成的性质的主体。以任何人为例描述的这两种因素之一都将成立。因为苏格拉底是一种由肉体和理性心灵构成的性质，不被某主体支撑，这是真的，而“苏格拉底是一个支撑这样一种性质的主体”是假的。后一个命题是假的，应该说明一下。假定苏格拉底是一个支撑这种相关性质的主体。那么，“苏格拉底”这个名指代什么呢？如果它指代这种性质，那么这种性质支撑自身，而这是不可能的；因为任何东西都不能支撑自身。此外，这个名不可能指代某种不同于这种性质的东西，因为如果它指代某种不同于这种性质的东西，它就会不得不要么指代这种性质的一部分，要么指代某种不同于这种性质的实体，要么指代一种由这种性质和其他某种东西构成的东西；但是正像下面我要指出的那样，这些建议都是毫无指望的。

人们绝不能说“苏格拉底”指代一种由这种性质和个体差异构成的东西，并且这种构成的东西支撑这种性质。正像我将进一步说明的那样，不存在这样的构成的东西。除此之外，即使我们承认这一点，这种解释也行不通，因为如果苏格拉底支撑这种性质，那么苏格拉底也必然支撑某种个体性质。但是苏格拉底不支撑个体性质；因为个体性质在他们看来总是包括相关的差异；因此，由这种性质和个体差异构成的东西支撑由这种性质和个体差异所构成的东西，这是荒谬的。

人们也绝不能说，在“苏格拉底支撑人的性质”中，主项指代某种由单一性质和对依赖某种主体的否定所构成的东西；因为如果这样说，苏格拉底就会是一个肯定和一个否定构成的东西，但是这在两点上是荒谬的。首先，没有任何实际存在的东西能够是由这样的东西构成的；其次，没有任何构成的东西能够支撑这种相关的性质——假定不依附任何主体——并且这种相关的构成的东西是一个主体。因此结论是：“苏格拉底是一个支撑人的性质的主体”这个命题在字面上是假的。尽管如此，苏格拉底依然是一种由肉体和理性心灵所构成的性质，不被任何东西所支撑；因此，他是人。然而，“耶稣基督是人”是真的，不是因为耶稣基督是这样一种由肉体和理性心灵构成的性质，而是因为耶稣基督是支撑这样一种性质并且决定其依附的主体。

由以上论述得出几个结论。首先，即使应该承认“人是人性”，“每个人是人性”这个命题也是假的。确实，“某人不是人性”这个命题是真的。假定为了论证的缘故，“人”和“人性”这两个名哪一个也不隐含另一个所不包含的任何助范畴词。在这种条件下，由于一个人（例如苏格拉底）是人性，人是人性就会是真的，因为如果我们承认上述假定，我们就不能声称主项和谓项指代不同的东西。我们必须说它们指代同一个东西。因此，这个命题就会是真的。但是即使我们作出这个相关的假定，说每个人是人性仍会是假的。因为会有一个例外。如果我们指耶稣基督说“这个人是人性”，我们就是在说某种假的东西。这样，“人是人性”和“人不是人性”这两个真命题的主项就代表或指代不同的东西。但是，如果任何人应该作出上述假定，那么为了一致，他就必须承认，有时一个抽象的词项可以谓述一个与其相应的具体的词项，有时一个具体的词项可以谓述一个与其相应的抽象的词项。确实，他甚至应该说，一个抽象的词项可以既真肯定也真否定一个与其相应的具体的词项，一个具体的词项也可以既真肯定又真否定一个与其相应的抽象的词项；条件是对主项要作特称解释。然而，当把主项作全称理解时，这样的谓述是不可能的。他应该承认，在这样的情况下，具体的词项指代不同的东西。以“这个人性是人”这个命题为例。当我们指苏格拉底这个人性时，这个命题是真的；然而，如果所指的人性应该是圣语或其他圣徒的人性，那么这个命题是假的。原因在于，除了在那些所说的人性是在其他某种东西上附加的东西的情况，“人”这个名总是指代人性。这样，因为人性有时加在其他东西上，有时不加在其他东西上，所以“人”有时指代人性，有时不指代人性。结果，具体的词项有时谓述抽象的词项，有时不谓述抽象的词项；而抽象的词项有时谓述具体的词项，有时不谓述具体的词项。

从上述论述可以得出另一个结论。如果在一个（由一个类似的具体的和抽象的词项构成的）命题中，动词或动词的限定以某种方式起作用，以致主项和谓项表示的东西被说成是不同的，那么如果这个命题被当作全称的，它就是假的。即使考虑的这种性质与我们检验过的性质是完全不同的,这一点依然成立。原因如下：这一类抽象的词项和具体的词项不指代不同的东西 ，除非在支撑基督的人性的圣徒的情况下。这一点应该是清楚的，因为如果不是这样，那么这个词项就会以下述诸种方式之一起作用：其中一个词项指代一个东西的一部分，另一个词项指代整体；两个词项指代同一个东西的两个不同的部分；两个名指代两种完全不同的实体；或者其中一个名指代一种实体，另一

个名指代一种偶性。但是这些情况显然都是假的。因此结论是，它们不指代独特的东西，除非当它们中的一个指代一个圣徒。因此，一个命题若是断定这样的名所意谓的实体是不同的，它就是假的。

因此，我们必须承认，下例每一个命题字面上都是假的："每个人都具有人性"、"每种人性都是在人之中"、"每个动物都有动物性"等等。任何东西都不能具有自身或在自身之中，这样的命题确实断定，主项指代的东西有谓项指代的东西或在谓项指代的东西之中。但是它们显然都是假的，因为主项和谓项指代相同的东西。因此，安瑟伦在《独白》第16章中指出，说最高的性质即上帝有正义是不恰当的，而应该说，最高的性质是正义。同样，严格地说，在指苏格拉底时，说这个人有人性也是不正确的，而应该说，他是人性。

然而，当圣人们说上帝具有正义，上帝具有智慧、善和知识，并且智慧在上帝中时，尽管隐含有假的涵义，他们确实在说某种真的东西。同样，尽管像"人有人性"和"人性是在苏格拉底之中"这样的命题字面上是假的，但是在一般上下文中，它们却是无可非议的。

由此还得出，严格地说，人性存在于其专有的主体之中，或人性依附其专有的主体，或专有的主体终止了性质的依附，这样说是假的。相反，应该承认人性本身是主体。这样，除非一些助范畴因素妨碍了谓述，否则应该无条件地承认"人性是主体"这个命题。然而，即使我们应该作出有关助范畴因素的相关假定，人性在加到其他某种东西上时，就不是主体，这依然会是真的。因为当人性加到其他某种东西上时，它立即不再是一个主体。"主体"这个名有不被加到其他东西上的涵义。这个名或任何与它相等的词项的名称可定义如下：主体是一个完整的东西，是一个而不是多个，并且不被任何主体支撑。当从意义上理解这两个表达时，人们可以用这个定义替代"主体"，也可以用"主体"替代这个定义。一旦这样替代，就很容易确定哪个命题是真的，哪个命题是假的。

8. 论具体的名和抽象的名的第三种方式

由于上一章讨论的这些问题本身是十分重要的，它们迫使我们离开了主题。现在我们应该回到主题，考虑具体的名和抽象的名可以起作用的另一种方式。在这一过程中，我们将能够澄清前面提出的一些问题。

有一些抽象的名（或一些可以被引入使用的名），它们隐蔽地容纳了一些助范畴词或状语限制。结果，这些抽象的名在意义上各个等同于一个具体的名（或其他某个词项）与某个助范畴词（或其他表达或词组）的组合。因为说一种语言的人，如果愿意的话，可以用一种表达方式代替几种表达方式。例如，我可以用"A"代替"每个人"这个复杂表达式；我可以用"B"代替"唯独人"这个复杂表达式，如此等等还有其他表达式的代替。

现在，假定这种描述适合于一些抽象的名。这样我们就会有下面这种情况：一个抽象的名和一个具体的名既不指代也不意谓不同的东西，但是如果这两个词项中一个谓述另一个，就会产生一个假命题，而且如果一些词项可以谓述这些词项中的一个，就不会谓述另一个。例如，假定"人"这个抽象的词项在意义上等同于"人作为人"或"人，只要他是人"这个表达式。这样，"人跑"就会是真的，但是由于"人，只要他是一个人，（则）跑"是假的，因此"人性跑"就会是假的。或者假定"人性"等同于"人必然地……"这个表达式（因而一个表达式可以用来代替另一个）。在这种情况下，人性是人就会是假的；因为说人必然地是人是假的。没有任何人必然地是人，而只是偶然地是人。同样，说"人性是白的"也会是假的；因为"人必然地是白的"是假的。

按照这种一般过程，对任何一对具体的名和抽象的名，人们都可以声称，这些名既不意谓也不指代不同的东西，而是第一，一个谓述另一个则得出一个假命题，第二，可谓述其中一个的东西不必然可以谓述另一个。这样，人们可以声称，尽管量不是与实体和质不同的东

西，下面这两个命题却都是假的："实体是量"、"质是量"。如果"量"这个名会在意义上等同于"必然有量的，同时依然存在于事物的性质之中"这个复杂表达式，那么就可以保留这种观点（量不是与实体和质不同的东西），同时坚定地声称"实体是量"是假的；因为"只要实体依然存在于事物的性质之中，它就必然是有量的"这个命题也是假的。这一类描述将适合于其他上下文，无论涉及的东西是创造的还是神圣的。

这样，用同样的技术，人们就可以声称，神圣本质、理性和意志绝不是不同的，而"上帝通过他的理性理解"这个命题是真的，"上帝通过他的意志理解"这个命题是假的。同样，人们坚决主张心灵与理性和意志没有区别，同时又可以认为"理性理解"这个命题是假的，如此等等还有其他例子。

我认为有关这些例子产生的困难不是实在的，而只是词语的或逻辑的。这样，那些不懂逻辑的人关于这些问题撰写了一卷又一卷著作，却毫无用处，他们在不存在困难的地方制造出困难，从而抛弃了他们应该检验的问题。

尽管在日常言语中，抽象的名很少或从不作为在意义上等同于一些表达式使用的，但是在圣徒和哲学家的著作中，他们常常被这样使用。这样，阿维森纳在他的《形而上学》第五卷中说："马性不过就是马性；因为它本身既不是一也不是多，它不是在可感觉的事物之中，也不是在心灵之中。"在说这段话时，阿维森纳的意思仅仅是：马不被定义为要么是一个东西，要么是多个东西，也不被定义为在心灵之中或在外界的事物之中。这些概念都不包含在马的定义之中。这样，阿维森纳是说，把"马性"这个词作为在意义上等同于几个表达式使用的，或者单独使用，或者通过一个动词和一个系词使用的。他的意思显然不是说，马性是某种既不是一个东西也不是多个东西，既不在心灵之外也不在心灵之中的实体。因为这是不可能的，而且也是荒谬的。他的意思仅仅是说，这些概念都不是马的定义的一部分。凡仔细检验他的论述的人，都可以充分认识到这是他的意思。这样，他说："由于它（即普遍的东西）会是人或马，这种意向就是某种与马性或人性这种表现出普遍性的意向不同的东西，因为马性的定义不同于普遍性的定义；普遍性也不包含在马性的定义之中；因为马性有自己的定义，而这定义并不缺少普遍性。"从这些和其他一些（为了简明我省略了的）评述可以非常清楚地看出，他的意思仅仅是说，这些东西都不

在马或马性的定义中。这样，在这段话中，他的意思是以某种方式使用“马性”这个名，使它在意义上等同于几个表达式。否则，下面的推理就会是无效的：一、多和类似的概念不在马性的定义中；所以，马性不是一个东西。与此相反，这个推理会是无效的，其原因与下面这个无效的推理是一样的：“白的不在人的意义之中，所以人不是白的”。

以上论述使我们能够揭露在某种至少词语上看是有效的论证形式中存在的一个谬误。请考虑下面的推理：每个绝对的东西 [4] 都是一种实体或质；量是一个绝对的东西；所以，量是一种实体或质。这个论证的一般形式是“每个 B 是 A， C 是 B；所以， C 是 A”。如果我们正确地解释相关的词项，我们就能够揭露这种论证形式中的一个谬误。这样，把“ B ”解释为“人”；把“ A ”解释为“动物”；把“ C ”解释为“必然能笑的东西”；这里的解释是这样的，我们可以以“必然能笑的东西”这整个表达式替代“ C ”并且反之亦然。但是当我们以这种方式解释这个论证时，我们从真前提得到一个假结论。这样，“每个人是动物；必然能笑的东西是人；所以，必然能笑的东西是动物”。但是，这个论证是荒谬的这一事实表明，“每个 B 是 A； C 是 B；所以 C 是 A ”这种一般形式本身是荒谬的。更一般地说，注意抽象的词项的这种特殊用法，使我们能够保留传统著作中发现的许多貌似错误的论述。

不只抽象的名可以在意义上等同于几个表达式，具体的名和其他种类的表达式也能出现这种情况。这样，那些逻辑专家认为“*totus* ”（整个）这个拉丁词包括它使之周延的词项，因此在作助范畴词使用时它等同于“*quaelibet pars* ”（各个部分）这个拉丁表达式。这样，“*Totus Sortes est minor Sorte* ”（整个苏格拉底小于苏格拉底）这个拉丁句子等同于“Quaelibet pars Sortis est minor Sorte ”（苏格拉底的各个部分小于苏格拉底）这个拉丁句子。同样，“*quodlibet* ”这个拉丁词容纳了它使之周延的词项，因此它等同于“*omnes ens* ”（各个东西）这个短语。否则，“*Quodlibet est homo vel non homo* ”这个拉丁句子就会没有意义。对于其他许多词也是同样。当一个人说出“*curro* ”这个拉丁词时，人们就明白第一人称代词；在这种情况下，“*curro* ”等同于“*curro* ”加上相关的代词。其他许多表达式也是这样的；如果我们认识不到这一事实，我们将很难把握著作者们的意图。

这样，一个表达式有时等同于几个表达式。也可能出现这样的情况，当把一个表达加到另一个表达上，得到的整体等同于另一个复杂表达式，而这两个复杂表达式也不必结构相同。有时第一个复杂表达式中的一些表达在第二个复杂表达式中要有不同的格、情态或时态，有时它们干脆被排除了。这样，如果“*totus*”这个词作助范畴词解释，那么“*Totus Sortes est minor Sorte*”等同于“*Quaelibet pars Sortis est minor Sorte*”，这里“*quaelibet pars*”（各部分）代替了“*totus*”（整个），“*Sortis*”这种间接格形式代替了“*Sortes*”这种主格形式。一些人认为，“一种形式的产生是在一种场合出现的”这个命题等同于“一种形式的任何部分都不会先于另一部分出现，而是所有部分一起出现”。这里消除了系词“是”。同样，一些人说，“量是绝对的东西”这个命题等同于“部分之间的距离和部分广延，即使不是实体也不是质，若是在自然事物中依然会是绝对的东西”这个命题。如果这种分析是正确的，显然下面的推理就是无效的：每个绝对的东西都是一种实体或质；量是绝对的东西，所以，量是实体或质。

如果有谁说，按照这种步骤，仅凭说某个三段论中这个或那个词项隐藏了某个助范畴词，我就可以中止这个三段论，那么我就会作出如下回答：为了知道一个推理是不是有效的，人们必须懂得词项的意义，而后相应地判断有关的推理是不是有效的。而且，在许多词项中，根据标准的用法，显然没有隐藏着这样的助范畴词，因此人们只需要诉诸支配三段论的标准规则来确定所考虑的三段论是不是有效的。然而，对每一个推理，逻辑学家仍可以通过把词项分析成它们的名词定义，从而确定它是不是有效的；一旦完成这种分析，逻辑学家将能够根据规则确定如何评价这个推理。

所有表示缺失和否定的抽象词（还有其他许多词项）都可以根据上面描述的一般过程进行分析，但是以后还要有更多的分析。此外，这一过程为我们奠定了一个否定“质料是缺失”、“空气是黑暗”、“心灵是罪恶”等等所有这些命题的基础。它还使我们能够保留像“上帝不创造罪恶”和“上帝不是邪恶的制造者”这样的命题。在探讨谬误的时候，我将解释如下推理的无效性的根源：这是邪恶；上帝制造它；所以，上帝制造邪恶。

---

[1] “每个绝对的东西”的原文是“*omnis res absoluta* ”，英译文为“every absolute entity”。在英译文中，“entity”使用的非常频繁，但是拉丁文“*res* ”的主要意思是“事物”、“东西”。鉴于它的抽象意思，这里一般采用“东西”这一表达。——译者

9. 论具体的名和抽象的名的第四种方式

我们需要讨论抽象的名和具体的名的最后一种方式。一些抽象的名是这样的，它们仅指代许多聚集在一起的东西，而它们具体的形式却可以真谓述孤零零一个单一的个体。“人民”和“大众化的”就是一例。一个人可以是大众化的，但是他不能是人民。同样，那些声称数不是与被计数的东西不同的实体的人承认这样一种观点，所有与数有关的抽象的名和具体的名都是像“人民”和“大众化的”这样的表达式。根据这种观点，人们应该声称，许多人构成一个数，许多动物构成一个数，特别是，三角形的诸角构成三这个数，正方形的诸角构成四这个数。在其他情况中也是这样，除非人们想按照上一章的过程，声称这样的谓述不成立，因为相关的表达式在意义上等同于几个表达式。

尽管抽象的名和具体的名可能还有其他方式，但是关于这种区别，关于一种表达式等同于几种表达式的相关分析，以上论述确实足够了。这样，如果我在本书中遗漏了几种方式，谁也不应该责备我。我在这里绝不想详详细细地讨论所有问题，使那些聪明的学生没有依靠自己的能力检验问题的用武之地。确切地说，我是想粗略地检验一些基本问题，为那些没有学习过逻辑的人提供一些帮助。

10. 论含蓄的名和绝对的名

我们已经检验了具体的名和抽象的名之间的区别；现在我们要考虑经验哲学家常常采用的名之间的另一种区别。这是纯粹绝对的名和含蓄的名之间的区别。纯粹绝对的名是这样的，它们不是主要地意谓一些东西，而次要地意谓另一些东西。相反，凡绝对的名所意谓的东西都是被主要地意谓的。“动物”这个名提供了一个例子，这个名意谓牲畜、驴、人和其他动物；它不是主要地意谓一个东西，而次要地意谓另一个东西，以致使一个词被以主格意谓，而另一个词被以一种间接格意谓，这样一个词的名词定义也不显示任何虚词或不同格的名。严格地说，绝对的名确实没有名词定义，因为一个有名词定义的名只有一个这样的定义。如果一个词有一个名词定义，这个词的意思就不能被不同的句子表达，因而一个句子的词项意谓某种不被其他句子的词项以任何方式表示的东西。然而，在纯粹绝对的词项的情况下，名的意思可以被一些不同的句子表达，这些句子的构成词项不意谓相同的东西。例如，“天使”是一个纯粹绝对的词项（当然，前提是这个名用来意谓实体而不是传教士的礼拜仪式）。现在表达这个名的意思的方式不止一种。相反，一个人可以说“我用‘天使’指一种与质料分离的实体”，以此明确解释这个名的意思，但是另一个人可以说，“‘天使’是一个既聪明又纯洁的实体”，而第三个人则可以说，“‘天使’是一个不与其他任何东西混合构成的简单的实体”。虽然这些句子都解释了“天使”这个名的主要特征，但是每一个句子都有一个词项，这个词项意谓某种不被其他两个句子的任何词项以相同方式意谓的东西，因此，严格地说，这些句子都不是名词定义。对于纯粹绝对的名一般都是这样；它们都没有在严格的意义上叫做名词定义的东西。下面是这样的名的一些例子：“ 人”、“动物”、“山羊”、“石头”、“树”、“火”、“土”、“水”、“天”、“白”、“黑”、“热”、“甜”、“香气”、“味道”等等。

而含蓄的名是这样一个名，它主要地意谓某种东西而次要地意谓另一种东西。含蓄的名有在严格的意义上叫做名词定义的东西。在一个含蓄词项的名词定义中，常常必须把一个表达式置于主格，把另一

个表达式置于一个间接格。“白的”这个词项提供一个例子。这个词项有一个名词定义，它的一个表达式处于主格，另一个表达式处于一个间接格。这样，如果有人要寻找“白的”的名词定义，回答就会是“充满白的东西”，或“含白的东西”。显然这里一个词项是在主格，另一个词项是在间接格。此外，有时一个动词在一个含蓄的名的名称定义之中。这样如果人们问“原因”的意义，那么正确的回答是“某种由其所是而产生另一种东西的东西”或“某种能够产生其他某种东西的东西”或这一类东西。

所有以第5章描述的第一种方式起作用的具体的名都是含蓄的词项，因为所有那些具体的名都意谓主格的某种东西和其他某种间接格的东西；就是说，在那些名的名词定义中，一个意谓一种东西的表达式处于主格，一个意谓另一种东西的表达式处于一个间接格。对于下面这样的名显然是这样：“正义的”、“白的”、“有心灵的”、“人的”。对于其他这样的名也是同样。

所有表示关系的名也是含蓄的，因为在表示关系的名的定义中有不同的表达式，它们意谓不同的东西或意谓处于不同方式的相同的东西。“类似的”这个名提供了一个例子。如果一个人给“类似的”下定义，他就会说，“与另一个东西有同类性质的那个东西是类似的”，或某种产生同样结果的东西。

很清楚，在这种情况下，当我们在最广泛的意义上理解一个词项，“含蓄的”这个名比“关系的”更一般。

此外，那些主张量不是一种与实体和质不同的东西的人，必然声称所有由量的属产生的名都是含蓄的。这样他们必然说，“固体”是一个含蓄的词项，因为在他们看来，一个固体不过是一个分别有长、宽、高各部分的东西。他们以同样的方式声称，“连续的量”的名词定义就是“一个其各部分相互处于一定距离的东西”。这样，为了保持一致，他们必须认为，像“图”、“弯曲”、“直”、“长”和“高”这样的词项是含蓄的名。确实，那些声称每个事物要么是一个实体，要么是一种质的人必然认为，在与实体和质不同的范畴中，所有表达式都是含蓄的名，正像后面将表明的那样，甚至对于一些关于质的属的名，他们也必然这样认为。

像“真的”、“好的”、“一”、“潜能”、“行为”、“理性”、“明白的”、“意志”和“称心如意的”这样的表达式必然也被理解为含蓄的名。这样，“理性”的名词定义如下：“理性是能够进行理解的心灵”。这里，心灵是在主格被表示的，进行理解的行为是被句子的其余部分表示的。[5] “明白的”这个名也是一个含蓄的词项，它意谓处于主格和一个间接格的理性。这样，它的定义如下：“明白的东西是可以被理性理解的东西”。这里，理性是由“东西”这个词项和“理性”这个词项意谓的。对于“真的”和“好的”，必然也是这样；“真的”与“是者”[6] 可换位；因此它和“明白的”意谓相同的东西。同样，“好的”与“是者”是可换位的，它与“根据合理的原因可以是被向往、被爱的东西”这个短语意谓相同的东西。

---

[1] 这里说的是拉丁语的语法形式。汉语的语法形式显然不是这样。——译者

[2] 这里的“是者”，原文是“*ente* ”，英译文为“being”。——译者

11. 论第一指定的名和第二指定的名

我们至此考虑的所有划分都适用于自然有意义的词项和仅仅是约定俗成的符号的词项。现在我们要检验只是在那些约定俗成的符号的词项中得出的一些划分。

首先，在有约定俗成的意义的名中，一些是第一指定的名，另一些是第二指定的名。第二指定的名是这样的名，它们被用来意谓约定俗成的符号和所有适合约定俗成的符号、起符号作用的特征。

然而，“第二指定的名”这个普通术语有两种含义。在广义上，第二指定的名是那些意谓约定俗成的表达的名。一个表达式若是这种意义上的一个第二指定的名，也可能意谓心灵的意向或自然的符号；但是只有作为约定俗成的表达的符号，它们才是第二指定的名。在它们的语法应用中，像“名”、“代词”、“动词”、“联结词”、“格”、“数”、“语态”和“时态”这样的表达式都是广义的第二指定的名。这些名叫做名的名；其原因在于当它们是有意义的时，它们被用来意谓言语部分。另一方面，那些谓述词语表达的名，无论是不是有意义的，都不叫做第二指定的名。这样，尽管像“质”、“表达”和“说出的词”这样的名意谓并且适合约定俗成的符号，但是它们也意谓没有意义的词语表达；因此，它们不是第二指定的名。然而，“名”这个表达式是一个第二指定的名，因为“人”这个词过去在用来意谓之前并不是其他什么名；同样，“人的”这个表达式过去在用来意谓之前并没有格；其他这样的表达式也是如此。

一些表达式只意谓约定俗成的符号，但绝不能适用于心灵的意向，即自然的符号。在狭义上，这样的表达式是第二指定的名。例如，“格”、“动词变形”和类似的表达式。所有其他的名（即那些既不是第一种意义上也不是第二种意义上的名）都是第一指定的名。

然而，“第一指定的名”有两种含义。在广义上，所有不是第二指定的名都是第一指定的名。在这种意义上，像“每个”、“没有”、“某个”和“所有”这样的助范畴符号都是第一指定的名。在狭义上，只有那些不是第二指定的名的范畴名才叫做第一指定的名。

以狭义的“第一指定的名”这个表达式为例，有两种第一指定的名：因为一些是第一意向的名，另一些是第二意向的名。第二意向的名是这样的名，它们被用来意谓心灵的意向或自然的符号，一些约定俗成的符号和伴随这样的符号出现的一些特征，例如“属”、“种”、“全称的”、“可谓述的”等等，这些名各自只意谓自然的或约定俗成的符号。

但是“第二意向的名”这个普通术语既有一种广义，也有一种狭义。在广义上，一个表达式叫做一个意向的名，如果它意谓心灵的意向，自然的符号，而且无论它就其作为符号的能力来说是不是也意谓约定俗成的符号。在这种意义上，第二意向的名可以是第一指定或者第二指定的名。

12. 论第一意向的名和第二意向的名

在上一章，我指出一些表达式是第一意向的名，另一些表达式是第二意向的名。不知道这些词项的意义，是许多人产生错误的一种根源；因此，我们应该注意什么是第一意向的名，什么是第二意向的名，以及它们是如何区别的。

首先应该注意，心灵的意向是心灵中能够表示其他某种事物的东西。前面我们已指出书写的符号较之说出的符号为什么是第二位的。在约定俗成的符号中，说出的词是第一性的，同样，说出的符号附属于心灵的意向，前者是第二性的，后者却是第一性的，恰恰是由于这个原因，亚里士多德说，说出的词是心灵印象的符号。现在，心灵中存在的那种作为一事物的符号和构成思想中命题的要素（就像一个说出的命题由说出的词构成的一样）这样的东西具有不同的名。有时它叫做心灵的意向；有时它叫做心灵的印象；有时它叫做事物的形象。波爱修在对《解释篇》的评注中称它为一种理性。当然，他的意思并不是说，思想中的命题是由理性的心灵这种意义上的理性构成的。他的意思只是说，思想中的命题是由那些理性的东西构成的，这些东西是心灵中表示其他事物的符号。这样，每当一个人说出一个命题，他都预先形成一个思想中的命题。这个命题是内在的，它不属于任何一种特殊的口头语言。但是也发生这样的情况：人们常常形成内在的命题，由于他们的语言有缺陷，他们不知道如何把这些命题表达出来。这样的思想中的命题的部分叫做概念、意向、表象和“理性”。

但是我们应该把这样的符号等同于心灵中的什么东西呢？对此有各种不同的意见。一些人说，概念是心灵制造或塑造的东西。另一些人说，概念是与进行理解的行为不同的某种性质，它存在于心灵之中，如同存在于主体中一样。还有一些人说，概念就是进行理解的行为。最后这种观点得到下面这条原理的支持：如果人们能够以较少的东西行事，就不应假设有更多的东西。除此之外，从假设与进行理解的行为不同的实体所得出的所有理论优点，没有这样的区别也可以得

到，因为进行理解的行为可以意谓某种东西，并且能够指代某种东西，就像某种符号那样。因此，没有必要假设任何超出进行理解的行为这样的东西。但是以后我还要再讨论这些不同的观点。这里我只需要说，意向是心灵中的某种东西，这种东西要么是自然地意谓其他某种东西（它可以指代这个东西）的符号，要么是思想中命题的一种潜在要素。

但是有两种意向。一种叫做第一意向。这是这样一种意向，它意谓某种本身不是心灵意向的东西，尽管它可能意谓心灵意向以外的一种意向。一个例子是可谓述所有人的心灵的意向；另一个例子是可谓述所有白、黑等等的意向。

但是可以在两种意义上理解"第一意向"这个表达。在广义上，心灵中的一个意向符号是第一意向，如果它不仅仅意谓意向或符号。在这种意义上，第一意向不仅包括这样的意向，它们如此意谓，以致可以在命题中指代其意谓的东西，而且包括这样的意向，它们像助范畴意向一样，只是一种扩展了的意义上的符号。在这种意义上，思想中的动词、思想中的助范畴表达式、思想中的联结词，以及类似的词项都是第一意向。在狭义上，只有那些能够指代其意谓的东西的名才叫做第一意向。

另一方面，第二意向是心灵的一种意向，而且是第一意向的符号。例如，属、种和类似的东西。当我们说，"这个人是人，那个人是人……"（如此等等对所有单个的人）时，一种所有人共有的意向就意谓所有人。同样，当我们说，"这个种是种，那个种是种，……"（等等）时，我们谓述的是一些意谓事物的意向所共有的一种意向。此外，当我们说，"石头 是属"，"动物 是属"，"颜色 是属"时，我们用一种意向谓述另一种意向，一如当我们说，"人"是一个名，"驴"是一个名，"白"是一个名时，我们用一个名谓述一些名。现在，恰如第二指定的名约定俗成地意谓第一指定的名一样，第二意向约定俗成地意谓第一意向。而且，恰如第一指定的名意谓某种不同于名的东西一样，第一意向意谓本身不是意向的东西。

然而，人们依然可以声称，在严格的意义上，第二意向是专门意谓第一意向的意向；而在广义上，第二意向也可以是意谓意向和约定俗成的符号的意向（如果确实有任何这样的意向）。

13. 论一义词项和多义词项

下一点要考虑的是把有约定俗成意义的词项划分为一义的词项和多义的词项。亚里士多德在《范畴篇》中，检验了来自名词的多义词项和一义词项；但是关于来自名词的词，我们在前面章节中已经说过许多，因此我们将只讨论一义词项和多义词项。

首先应该注意，只有词——约定俗成的符号——可以是一义的或多义的。严格地说，这种区别不适用于意向或概念。

如果一个词在意谓不同的东西时，它是附属于几个而不是附属于一个概念或心灵的意向的符号，那么它就是多义的。当亚里士多德说同一个名适用，但是对相应于这个名的东西的说明是不同的时，他就是这种意思。他说的"对实体的说明"是指概念或心灵的意向，不仅包括简单概念，而且包括思想中的描述和定义。他想说，这些东西是不同的，而名却只有一个。多义性的一个明显的例子是一个属于不同语言的词的情况，因为在一种语言中，表达式被用来意谓一个概念所意谓的东西；而在另一种语言中，它被用来意谓其他某个概念所意谓的东西，这样，这个表达式在意义上附属于几种不同的概念或心灵的印象。

然而，有两类多义性。在第一种情况中，一个词项是偶然地多义的。这里，一个词项附属于几个概念，但是即使它不附属于其他概念，也会附属于这些概念中的一个概念；同样，即使它不意谓其他东西，它也会意谓一个东西。一个例子是"苏格拉底"这个名，把它指派给几个人。但是，多义性也可以是意向的。这里，一个词首先被指派给一个东西或几个东西。这样，它附属于一个概念。但是后来，因为这个词项意谓的东西与其他一些东西相似或有其他某种关系，这个词项就被用来意谓某种新东西。然而，它的新用法就不仅仅是偶然的。如果它没有被指派到第一类东西，它就不会在第二种情况中被使用。一个例子是"人"这个词项。起初，这个词项被用来意谓所有理性动

物，所有那些归于理性动物 这一概念之下的东西。但是后来，使用这个词项的人看到人和他们在图画中的形象之间的类似性，这样，他们用"人"这个词项意谓人的图画表象，但是注意，他们不会用"人"这个词项意谓或代表人的表象，除非他们一开始把这个词项用到现实的人上。为此我们说，"人"根据意向是多义的。

凡仅附属于一个概念的表达式都叫做一义的，无论这个词项是不是意谓几个不同的东西。但是严格地说，一个词项只有意谓或可以没有差别地分别意谓几种不同的东西，才能叫做一义的。一个词项是一义的，因为它意谓的这几种不同的东西也都是被一个概念意谓的。这样，一义的词项就是一个符号，这个符号在意义上附属于一种是心灵的意向或概念的自然的符号。

一义的词项和多义的词项之间的区别不仅适用于名，而且也适用于动词和其他言语部分。确实，正由于一个词项可以作为言语的不同部分起作用，即作为名和动词，作为名和虚词，作为名和副词等等起作用，因此它可以是多义的。

把词项划分为多义的和一义的并不是简单地划分为对立的东西，注意到这一点十分重要。这样，"某个多义词项是一义的"这个命题并非总是假的。确实，它在一些上下文中是真的；因为同一个词是真正地多义的和一义的，但不是对于相同的人。同样，一个人可以既是父亲又是儿子，但不是就同一个个人来说既是父亲又是儿子。同一个东西也可以既是相似的又是不相似的，但不是就同一个东西来说既是相似的又是不相似的。这样，如果一个词项属于不同的语言，那么显然它在各语言中可以是一义的。这样，对于只说其中一种语言的人来说，当词项在一个命题中出现时，他不想作出任何区别，但是对于懂得两种语言的人来说，这个词项就是多义的；因此，懂得两种语言的人常常会不得不区别含有相关词项的命题。同一个词项对一个人是一义的，对另一个人是多义的。

以上说明，一个一义的词项不是一个有单一定义的词项。许多一义的词项没有可以恰当地称之为定义的东西。这样，当亚里士多德说一义的词项是那些有共同的名的词项，但是对实体的说明却是相同的时，他是把"说明"这个词项当作心灵的意向，它是基本符号，相关的词附属于它。

但是应该注意到，“一义的”有两种意思。在广义上，每个相应于单称概念的词或约定俗成的符号都是一义的。在狭义上，我们称一个词项为一义的，仅当它可以谓述一定的东西或以第一种本质性质的方式谓述表示这些东西的代词。我们称这个词项就这些东西来说是一义的。

就目前来说，我们可以满足于区别“从名词来的词项”的两种意思。在狭义上，一个词项是从名词来的，如果第一，它以与一个抽象词项相同的读音起头，却有不同的词尾，第二，它意谓某种偶性。这样，“勇敢的”是从“勇敢”这个名词来的词，“正义的”是从“正义”这个名词来的词。在广义上，一个词项被说成是从名词来的，如果它有与抽象词项相同的词干，但有不同的词尾。在这种意义上，这个词是否意谓一种偶性，这是无关紧要的。这样，“有心灵的”是从“心灵”这个名词来的词。

就目前来说，这足以说明词项中的各种划分，以后我还要补充一些省略的要点。

14. 论普遍的东西

对于逻辑学家来说，仅有关于词项的一般知识是不够的。他们需要深刻地理解词项这个概念。因此，在讨论了词项中的一些一般划分之后，我们应该详细检验这些划分之下的各种不同的标题。

首先，我们应该探讨第二意向的词项，然后探讨第一意向的词项。我说过，“普遍”、“属”和“种”是第二意向的词项的例子。我们必须讨论那些叫做“普遍”的第二意向的词项，但是我们应该首先考虑“普遍”这个普通词项。它谓述每个普遍的东西，并且与特殊的东西这个观念对立。

首先，应该注意，“特殊”这个词项有两种意思。在第一种意义上，一个特殊的东西是这样的东西，它是一，不是多。一些人认为，普遍的东西是心中的某种性质，它可以谓述多个东西（当然，不指代自身，而指代它谓述的多个东西）。这些人一定承认，在这个词的这种意义上，每个普遍的东西都是特殊的东西，即使约定俗成地使一个词成为普通的，它仍是特殊的东西，同样，意谓多个东西的心灵意向在数目上是一个东西，一个特殊的东西；因为尽管它意谓多个东西，它仍然是一个东西，而不是多个东西。

在另一种意义上，我们用“特殊”这个词指这样的东西，它是一而不是多，并且不能作为表示多的符号起作用。在这种意义上理解“特殊”，则任何普遍的东西都不是特殊的，因为每个普遍的东西都能够意谓多个东西，并且能够谓述多个东西。这样，如果我们像许多人那样，用“普遍”这个词项指在数量上不是一的东西，那么我要说任何东西都不是普遍的。当然，人们可以滥用这个表达式说，人口构成单一普遍的东西，因为人口不是一，而是多。但这会是很幼稚的。

因此应该说，每个普遍的东西都是特殊的东西，而且它除了在其意义上，在其意谓多个东西的时候，都不是普遍的东西。这就是阿维

森纳在他对《形而上学》第五卷的评注中所要说的东西。他说："心智中的一种形式与多个东西有关，在这一点上，它是普遍的东西；因为它是心智中与你选择的任何东西都有一种恒定关系的一种意向。"然后他继续说："尽管这种形式在与个体的关系方面是普遍的东西，但是它在与它所附属的特殊心灵的关系方面却是特殊的东西；因为它仅仅是心智中许多形式中的一种形式。"他的意思是说，普遍的东西是特殊心灵的一种意向。只要它能够谓述多个东西，不是表示它自身，而是表示这些东西，它就被说成是普遍的东西；但是只要它是实际上存在于心智中的一种特殊形式，它就被说成是一种特殊的东西。这样，"特殊"在第一种意义上而不是在第二种意义上谓述普遍的东西。我们以同样的方式说，太阳是一种普遍的原因，然而它实际上确实是一种特殊的或个别的原因。因为，由于太阳是多个东西（即每个可产生和可消亡的客体）的原因，所以，太阳被说成是一种普遍原因。但是由于它是一种原因而不是多种原因，所以它被说成是一种特殊原因。同样，由于心灵的意向是一个可谓述多个东西的符号，所以它被说成是一种普遍的东西，但是由于它是一种东西，而不是多种东西，所以它被说成是一种特殊的东西。

但是应该注意，有两种普遍的东西。一些东西本性上是普遍的；也就是说，从本性上说，它们是可谓述多个东西的符号，一如烟本性上是火的迹象，哭泣是悲伤的迹象，笑声是内心高兴的迹象。当然，心灵的意向从本性上是普遍的东西。这样，心灵以外的任何实体，心灵以外的任何偶性都不是这种普遍的东西。在以下几章我要说的正是这种普遍的东西。

另一些东西从习惯上是普遍的。这样，一个说出的词（它在数上是一种性质）是一种普遍的东西；它是习惯上用来表示多个东西的意义的符号。这样，由于这个词被说成是普遍的，它可以被称为普遍的东西。但是应该注意，不是从实质上，而只是从习惯上，这个符号才是适用的。

15. 普遍的东西不是心外的东西

但是，仅仅阐述一个人的观点是不够的；还必须用哲学论证为它辩护。因此，我将为我的观点提出一些论证，然后诉诸权威来进一步证实它。

任何普遍的东西都不是存在于心外的实体，这可以用几种方式证明：

任何普遍的东西都不是数目为一的特殊的实体；因为如果是这样，就会得出，苏格拉底是普遍的东西；因为没有任何合适的理由说明为什么一个实体应该是一个普遍的东西而不是另一个普遍的东西。因此任何特殊的东西都不是普遍的东西；每个实体在数目上为一，并且是一个特殊的东西。因为每个实体要么是一个东西而不是多个东西，要么是多个东西。现在，如果一个实体是一个东西而不是多个东西，则它在数目上为一，因为这正是我们所说"在数目上为一"的意思。但是另一方面，如果某个实体是一些东西，那么它要么是一些特殊的东西，要么是一些普遍的东西。如果选择第一种情况，就会得出，某个实体会是一些特殊的实体；因此某个实体会是一些人。但是尽管普遍的东西会与单个特殊的东西相区别，却不会与一些特殊的东西相区别。然而，如果某个实体会成为一些普遍实体，或我取这些普遍实体中的一个并且问，"它是多个东西呢，还是它是一个而不是多个东西呢？"如果是后一种情况，就得出，这个东西是特殊的。如果是前一种情况，我就问，"它是一些特殊的东西，还是一些普遍的东西呢？"这样，要么会有一种无穷倒退，要么就要承认，任何实体都不以某种方式是普遍的东西，否则它与它也是特殊的东西这种情况就会是不相容的。由此得出，任何实体都不是普遍的东西。

而且，如果某个普遍的东西会既在一些特殊实体中存在 [7] 又是与它们不同的东西，那么就会得出，它可以是没有这些特殊实体的；

因为所有自然地先于其他某种东西的东西，都是能够依靠上帝的力量没有那种东西的，但是这种结果是荒谬的。

而且，如果所说的这种观点是正确的，就不会有任何个体能够被创造出来。个体的某种东西就会在它之前存在[8]，因为如果个体中普遍的东西已经在其他某个东西之中，那么整个个体就不会是凭空存在。由于这相同的原因，就会得出，上帝不摧毁同类其他个体，他就不能消灭一个个体实体。如果他要消灭某个个体，他就会毁掉对这个实体至关重要的整个东西，结果他就会毁掉这个东西中的和其他具有相同本质的东西中的普遍的东西。因此，具有相同本质的其他东西不会继续保留下来。因为若是没有构成它们一部分的普遍的东西，它们就不能继续存在。

而且，这样一种普遍的东西不能被解释为某种完全不是个体本质固有的东西；因此，它会属于个体的本质：结果，一个个体会是由普遍的东西构成的，以致这个个体不会是普遍的东西，也不会是特殊的东西。

而且，这得出基督本质的某种东西会是痛苦的和糟糕的，因为基督身上实际存在的普通性质在糟糕的个体身上就会是糟糕的；因为这种本质肯定也在犹大身上。但这是荒谬的。

本来可以提出许多其他论证，但是为了简明，我将省去它们。相反，我将诉诸权威来证实我的说明。

首先，在《形而上学》第七卷中，亚里士多德探讨了普遍的东西是不是实体的问题。他说明任何普遍的东西都不是实体。因此，他说："普遍的东西是可以普遍谓述的东西，这是不可能的。"

而且，他在《形而上学》第十卷中说："这样，如果正像我们在讨论实体和是的时候论证的那样，任何普遍的东西都不能是实体，那么普遍的东西就不可能是多个东西之上的和与多个东西对立的实体。"

这些论证清楚地说明，在亚里士多德看来。尽管普遍的东西可以指代实体，但是任何普遍的东西都不是实体。

而且，评注家在对《形而上学》第七卷的第四十四条评注中说："在个体中，唯一的实体是构成个体的特殊形式和质料。"

而且，他在第四十五条评注中说："因此让我们说，在我们称之为普遍的东西的那些东西中，不可能有一个是任何东西的实体，尽管它们确实表达一些东西的实体。"

而且，他在第四十七条评注中说："它们（普遍的东西）不可能是自然存在和自身存在的实体的部分。"[9]

而且，在对《形而上学》第八卷的第二条评注中，他说："任何普遍的东西都不是实体或属。"

而且，他在对第十卷的第六条评注中说："既然普遍的东西不是实体，是这个普遍观念显然不是存在于心外的实体。"

在使用这些和许多其他权威的论述时，出现一个一般的观点：无论我们考虑这个问题所依据的观点是什么，任何普遍的东西都不是实体。这样，我们考虑这个问题所依据的观点与某个东西是不是实体这个问题是不相关的。然而，一个词项的意义与"实体"这个表达式是否能够谓述这个词项这个问题却是相关的。这样，如果"狗"这个词项在"狗是动物"这个命题中被用来代表吠叫的动物，这个命题就是真的；但是如果它被用来代替以它命名的那个天体，这个命题就是假的。但是不可能同一个东西从一种观点看应该是实体而从另一种观点看不应该是实体。

因此，应该承认，无论如何考虑，任何普遍的东西都不是实体。相反，每个普遍的东西都是心的一种意向，这种意向最可能被认为是等同于知性行为。这样，人们说，我把握人生所凭借的知性行为是人的一种自然的符号，如同哭泣是悲痛的自然的符号一样。它是自然的符号，因而可以代表思想命题中的人，如同说出的词可以代表说出的命题中的东西一样。

普遍的东西是心灵的意向，这一思想被阿维森纳在《形而上学》第五卷中明确表达出来。在这一卷中他评论道："因此我说，普遍有三种意思。因为我们说如果某种东西（像"人"一样）实际上谓述许多东

西，它就是普遍的东西；而且如果一种意向可以谓述许多东西，我们也称它为普遍的东西。”接着是下述评论：“如果一种意向谓述许多东西是没有什么不可思议的，它也被称为普遍的东西。”

从这些评论中可以看出，普遍的东西是一种能够谓述许多东西的心灵的意向。可以通过论证来证实这一论述。因为每个人都同意普遍的东西是某种可谓述许多东西的东西，但是只有心灵的意向或约定俗成的符号才谓述。任何实体都绝不会谓述任何东西。因此，只有心灵的意向或约定俗成的符号是普遍的东西；但是我在这里用“普遍”这个词不是指约定俗成的符号，而只是指本性是普遍的东西这样的符号。显然，实体不能起谓词的作用；因为如果它能起谓词的作用，就会得出，一个命题会由一些特殊实体构成；结果，主项会在罗马，而谓项会在英国，这是荒谬的。

此外，命题只在心中，在言语中，或在文字中出现；因此它们的部分只能是在心中，在言语中，在文字中。然而，特殊的实体本身不能是在心中，在言语中，或在文字中。这样，任何命题都不能由特殊的实体构成。然而，命题由普遍的东西构成；因此，普遍的东西不能被看作是实体。

---

[1] 这里的“存在”一词，原文为“exsistens”。——译者

[2] 原文为“praeexsisteret”。——译者

[3] 这里的“存在”，原文为“existentiam”。——译者

16. 驳斥司各托对普遍的东西的说明

普遍的东西并不是一种存在于特殊的东西之中但不同于特殊的东西的心外的实体，这对许多人来说可能是显然的。尽管如此，仍然有人要说，普遍的东西以某种方式在心灵之外并且在特殊的东西之中；而且，一方面他们不想说普遍的东西确实与特殊的东西不同，另一方面他们说普遍的东西与特殊的东西是形式不同的。这样，他们说在苏格拉底中有人的性质，这种人的性质由于一种个体差异而缩略为苏格拉底，但是这种个体差异与人的性质不是现实上不同的，而只是形式上不同。这样，尽管不是有两种东西，一种东西在形式上却不是另一种东西。

我看不出这种观点是站得住脚的。

首先，在创造物中，绝不能有任何心外的区别，除非有不同东西；因此，如果性质和差异之间有任何区别，它们就必然确实是不同的东西。我以下面的三段论证明我的前提：性质不是与自身形式上不同的；这种个体差异与这种性质是形式上不同的；所以，这种个体差异不是这种性质。

而且，同一个实体不是既普通又专门的，但是在他们看来，个体差异是专门的，普遍的东西是普通的；所以，任何普遍的东西都不等同于个体差异。

而且，对立的东西不能归为同一个创造出来的东西，但是普通的和专门的是对立的东西；所以，同一个东西不是既普通又专门的。尽管如此，如果个体差异和普通性质是相同的东西，仍然会得出那个结论。

而且，如果普通性质是与个体差异相同的东西，那么有多少个体差异，就会有多少普通性质；结果，这些性质都不会是普通的，但是

各种性质都会专门属于它与之等同的差异。

而且，每当一个东西不同于另一个东西时，它要么凭借自身，要么凭借自身固有的某种东西与那个东西相区别。现在，苏格拉底的人性是与柏拉图的人性不同的东西；所以，它们是凭借自身相区别，而不是凭借加给它们的差异相区别。

而且，根据亚里士多德的观点，不同种的东西也不同数，但是人的性质和驴的性质凭借自身是不同种的；所以，它们凭借自身是不同数的；所以，它们各自凭借自身都是数量为一的。

而且，不能属于多的就不能谓述多；但是这样一种性质如果确实是与个体差异相同的东西，那么就不能属于多，因为它不能属于任何其他特殊的东西。这样，它不能谓述多；但是在这种情况下，它就不能是普遍的东西。

此外，以个体差异和它限定的性质为例，这两种东西之间的差异要么大于要么小于两种特殊的东西之间的差异。它不大于后者，因为它们没有实在的区别；而特殊的东西确实有实在的区别。但是它也不小于后者，因为如果它小于后者，它们就会有同一种定义，这是因为两个特殊的东西能够容许有相同的定义。因此，如果它们中的一方本身数量为一，则另一方也数量为一。

此外，要么这种性质是个体差异，要么它不是个体差异。如果它是个体差异，我就论证如下：这种性质是专有的而不是普通的，但是这是我开始要论证的东西。我还论证如下：个体差异与个体差异不是形式上不同的；个体差异是性质；所以，性质与个体差异不是形式上不同的。但是，如果说个体差异不是性质，我的观点就得到了证明；因为由此得出如果个体差异不是性质，那么个体性质并非确实是性质；因为从结论的反面得出前提的反面。这样，如果个体差异确实是性质这是真的，那么个体差异就是性质。这个推论是有效的，因为从以对一个东西的确定得出的可确定的东西（这里的确定不降低或减少可确定的东西），人们可以推出由其自身得出的可确定的东西；但是“确实”并不表达一种有降低或减少作用的确定。因此得出，如果个体差异确实是性质，那么个体差异就是性质。

所以，应该承认，在创造出来的东西中不存在形式区别这样的东西。创造物中所有有区别的东西确实都是有区别的，因而是不同的东西。关于创造物，下面这样的论证方式绝不应该被否定：这是A；这是B；所以，B是A；而这不是A；这是B；所以，B不是A。人们也绝不应该否定：关于创造物，有一些东西允许有矛盾概念。唯一的例外大概是这种情况：由于一些助范畴因素或类似的确定，矛盾概念是成立的，但是在我们目前说的情况不是这样。

因此，我们应该像哲学家们那样说，在一个特殊实体中，除了特殊形式、特殊的质料，或这两种东西的构成以外，没有实体性的东西。而且由于这样，谁也不应该认为在苏格拉底中，有这样一种人性或人的性质，它与苏格拉底不同，并且附加有限定这种性质的个体差异。苏格拉底中唯一能够被解释为实体性的东西是这种特殊的质料、这种特殊的形式，或这种质料和形式的构成。因此，每一种本质、每一种本质的东西和所有属于本质的东西，如果确实是在心灵之外，那么恰恰就是质料、形式或质料和形式的构成，或者按照逍遥学派的观点，是一种抽象的非物质的实体[10]。

---

[1] 原文是"*substantia immaterialis abstracta*"，英译文为"separated and immaterial substance"。——译者

17. 回答反对意见

一门学说处理反对意见的能力是这门学说的正确性的标志。因此，我要简述几种对以上观点的反对意见并且说明如何可以回答它们。许多有权威的人认为，普遍的东西在某种意义上是一种在心灵之外并属于特殊实体的本质的实体（entity）。他们提出论证和根据来表明这一点：

（1）[11] 有人认为，当事物是实际上一致又实际上区别时，就有某种它们借以相一致的东西和其他某种它们借以相区别的东西。但是苏格拉底和柏拉图是实际一致的并且是实际区别的；所以，鉴于不同的事物，他们必然相一致和相区别。鉴于人性、质料和形式，他们是一致的；所以，他们各自包含一种在这些事物之上的东西，一种他们借以得到区别的东西。这些附加的东西叫做个体差。

（2） 而且，苏格拉底和柏拉图比苏格拉底和一头驴更一致；所以，有某种柏拉图和苏格拉底借以相一致而苏格拉底和这头驴借以不一致的东西。然而，苏格拉底和柏拉图不是以任何数量为一的事物相一致的。所以，他们借以相一致的东西不是特殊的；它一定是某种共同的东西。

（3） 而且，亚里士多德在《形而上学》第十卷中说，在每一个属中都有一种事物是居先的并且是该属下所有其他事物的尺度。但是任何特殊的东西都不能是同一属下所有其他特殊的东西的尺度，因为任何特殊的东西都不能是同一种下所有个体事物的尺度；所以，有某种在特殊的东西之上的东西。

（4） 而且，每一个普通概念都属于下属于它的事物的本质；所以，普遍的东西属于实体的本质。但是非实体不是任何实体的本质的一部分；所以，有的普遍的东西一定是实体。

（5） 而且，如果任何普遍的东西都不是实体，那么所有普遍的东西就会是偶性，并且由此所有范畴都会是偶性。结果，一些偶性就会是比实体更一般的。确实，这样就会得出，同一个事物会是比它自身更一般的；因为如果普遍的东西是偶性，那么它们必然被置于性质这个属中；并且由此性质这个范畴就会是所有普遍的东西共同的。这样，对其本身是性质这个范畴的普遍的东西，性质这个范畴就会是共同的。

其他一些论证和许多权威的论据都是为了这种观点提出的，但是为了简明扼要，现在我不考虑它们。然而，我将在本书后面一些地方提到它们。对于提出的反对意见，我将作出如下回答。

对（1）的回答。对于第一种反对意见，我承认，苏格拉底和柏拉图实际上既是一致的，也是有区别的；他们在种上相一致，在数量上相区别。但是我要说，正是根据相同的东西，他们在种上相一致，在数量上相区别；而且在这里，我与那些区别共同性质和个体差异的人的观点没有分歧，因为他们被迫说，正是根据相同的东西，个体差异与实质既是实际相同的，也是形式区别的。这里有人可能会反驳说，这种相同的东西不能既是一致的原因，又是与一致对立的差异的原因。尽管这种主张是对的，它却没有切中问题；因为种的同一和数量的差异不是内在对立的。所以应该承认，苏格拉底在种上与柏拉图相一致并且根据同一种东西在数量上与柏拉图相区别。

对（2）的回答。以同样的方式第二个论证也是不成立的。因为它得不出，如果苏格拉底和柏拉图比苏格拉底和那头驴更一致，那么就有某种东西，鉴于此苏格拉底和柏拉图更一致。但是，他们自然地并且凭借自身就是更一致的，这一点是充分的。于是我说，苏格拉底凭借其理智的心灵与柏拉图就是更一致的；而且类似地，他在整体上与柏拉图比与那头驴是更一致的。这样，如果我们想表达得精确，我们就不应该说，苏格拉底和柏拉图在某种是他们本质的东西上是一致的；相反，我们应该说，他们在一些事物上是一致的，因为他们在形式上是一致的，并且整体地看，他们在自身上是一致的。

当然，如果根据反驳，他们二人有一种性质，那么他们在这种性质上也会是一致的；但是人们也完全可以说，如果根据反驳，上帝是轻浮的，那么他就会把世界统治得很差。

对（3）的回答。关于第三点，人们应该说，尽管一个个体可能不是同一属或同一最低种的所有个体的尺度，但是同一个个体却能够是另一个属或同一个种的许多个体的尺度。这正是维护亚里士多德的观点所需要的。

对（4）的回答。对第四种反对意见的回答是，恰当地说，所有普遍的东西都不属于任何实体的本质，因为每个普遍的东西都是心灵的一种意向或一个约定俗成的符号，而这两种东西都不能属于实体的本质。因此，任何属，或任何种，或任何其他普遍的东西都不属于任何实体的本质。但是，严格地说，应该说一种普遍的东西表达或表示了一个实体的实质；这就是说，它表达了是一个实体这样一种实质。注释家在《形而上学》第七卷注释中提出这一点，他说，尽管任何普遍的东西不可能属于任何事物的本质，但是普遍的东西确实表达事物的本质。这样，一些权威说，普遍的东西属于实体的本质，或在实体之中，或是实体的部分，所有这样说的权威都应该被解释为仅仅是说，普遍的东西表示、表达、表明和意谓事物的本质。

但是人们可能会根据以下方式进行反驳说：像"人"和"动物"这样普通的名意谓实体性的东西，而不意谓特殊的实体。它们表示的东西是实体性的；但是，如果它们是特殊的实体，那么，比如"人"这个词项就会表示所有的人，而显然不表示所有的人[12]。

在回答这种反对意见的时候，我要说明，普通的名只表示特殊的东西。这样，"人"这个名仅仅表示是一个特殊的人这样的东西。因此，它可以指代的唯一的实体性的东西是一个特殊的人。确实，应该承认，"人"这个名毫无区别地表示所有特殊的人，但是由此并得不出"人"这个词项是多义的。这是因为尽管它同等地意谓一些个体，但是它以一种约定俗成的方式意谓它们；而且在意谓它们时，它只下属于一个概念而不是下属于几个概念。这样，它可以没有歧义地谓述它们。

对（5）的回答。关于最后一种反对意见，应该说，那些认为心灵的意向是大脑的性质的人不得不说所有普遍的东西都是偶性；然而，并非所有普遍的东西都是偶性的符号。相反，一些普遍的东西只是实体的偶性；它们构成实体范畴。其他普遍的东西构成其他范畴。因此，应该承认，实体范畴是一种偶性，尽管它意谓实体而不意谓偶

性；在这样的条件下，应该承认，有的偶性（即仅仅是实体符号这样的偶性）本身是比实体更一般的。但是，这种说法并不比说有的词是许多实体的名更令人困惑。

但是，难道这不意味着同一个东西比它自身更一般吗？

我认为不是，因为为了使一个东西比另一个东西更一般，需要在它们之间作出区别。这样，尽管所有普遍的东西都是性质，人们仍然可以否认所有普遍的东西本身不如"性质"这个普通词项一般。"性质"这个一般的词项是一种性质；但是这并不是指一个词项比另一个词项更一般或不如它一般，因为我们这里仅仅在探讨一个词项。

有人也可能会反对说，既然任何一个词项都不能谓述不同的范畴，"性质"就不能对不同范畴是共同的。但是这里我们必须问，这些范畴是不是有意义地理解的。如果这些范畴不是有意义地理解的，那么同样的东西就可以谓述不同的范畴。这样，"'实体'是一种性质"这个命题是真的，如果主项实质地或简单地指代一种意向。以相同的方式，"'量'是一种性质"是真的，如果"量"不是有意义的表达。正是以这种方式相同的东西谓述不同的范畴。以同样的方式，"'实体'是一个词"这个命题和"'性质'是一个词"这个命题都是真的，如果主项实质地指代而不是有意义地指代。

同样，有人可能会反对说，"精神性质"这个概念比任何概念都更一般，因为它谓述几个不同的范畴，而且没有任何一个范畴谓述所有范畴。这里的正确回答是，如果所有范畴都作有意义的理解，那么"精神性质"这个概念不谓述它们，只有当它们当作符号来理解时，"精神性质"这个概念才谓述它们。这样就得不出"精神性质"这个概念比其他任何范畴更一般的结论；因为如果当两个词项都作有意义的理解时，一个词项比另一个词项谓述更多的词项，那么这一个词项是比另一个词项更一般的。

在"表达式"这个名中也出现类似的困难，因为这个名是归属于"名"这个概念之下的。"表达式"是一个名，并非每个名都是"表达式"这个名。尽管如此，"表达式"这个名却比所有的名更一般一些，甚至比"名"这个词项更一般一些；因为每个名都是一个表达式，但是并非每个表达式都是一个名。这样，似乎同一个东西比其他某个东西既是更

一般的，又是不太一般的。如果我们注意到，只有当相关的词项在包含它们的所有命题中一致地指代时，刚才提出的这个论证才是有结论的，那么这个困难就会被消除。仔细的考虑表明，这些词项不是一致地指代的。

然而，人们可以以一种不同的方式使用“不太一般”这个词项。人们可以论证说，如果当一个词项以这样或那样的方式指代时，另一个词项（与其他词项一起）谓述它，那么前者就不如后者更一般。于是可能会是这样的情况：当下位词项以一种不同的方式指代时，更一般的词项不能谓述这个下位词项，因而当下位词项以所有方式指代时，更一般的词项就不能谓述它。在这种新的意义上，人们可能会认为同一个东西比另一个东西既更一般，又不太一般，但是在这种修正的使用中，“不太一般”和“更一般”不再起对立的作用。它们不过是不同的概念。

---

[1] 这里的序号以及下文中的序号，是英译者所加。由于有助于行文和理解，我们采用了这些序号。——译者

[2] 这里有语言的差异。这里的“人”，原文为“*homo* ”，是一个单数名词。——译者

18. 论一般的五种普遍的东西

既然我们已经说明什么是普遍的东西，我们就应该确定共有多少种普遍的东西。一共有五种，而且可以以下述方式说明这一点。每个普遍的东西都以说明是什么的方式或说明不是什么的方式谓述许多东西。如果它以说明是什么的方式谓述，那么可以用它作为对"这是什么？"的回答。这里有两种可能的情况。在第一种情况下，普遍的东西所谓述的许多东西都是相似的，因而它们本质上是一致的，尽管可能会有下面的情况，其中一个东西是由几个这样类似的东西构成的；这里我们有一个最低种。在第二种情况下，并非普遍的东西所谓述的所有东西都以上述方式相一致，相反，在这些东西之中有一些东西在整体上和在部分上都是不相似的。"动物"是一个例子。"动物"谓述"人"和"驴"，但是两个人之间在实体方面的类似性大于一个人和一头驴之间存在的相似性。对于"颜色"的情况也是如此。这个词项既可以谓述白色，也可以谓述黑色，但是，一点白色与另一点白色不相一致，同样，这块黑色或它的一部分与这块白色或它的一部分也没有什么一致。为此，可以谓述白色和黑色的意向不是最低的种，而是属。但是"白色"就所有白色而言是一个最低的种。应该承认，有时候出现这样的情况：一片白色与第二片白色比与第三片白色更一致。这样，同样浓度的白色似乎比两种不同浓度的白色更一致。然而，给定这样两片白色，一片白色总是比另一片白色的某一部分更一致，就像任何两片白色相互一致一样。为此，"白色"就白色而言是一个最低的种，而不是一个属。

然而应该注意，"属"和"种"都有两种意义，一种是广义的，一种是狭义的。在狭义上，如果某种东西能够被用来回答"……是什么？"这个问题，这里相关的对象被一个代词所指谓，那么我们就可以称这种东西为属。例如人们可以回答"这是什么？"（这里"这"是指苏格拉底）这个问题说，他是动物，他是人，等等，以及以其他属来回答。对于种也是如此。但是在广义上，某种能够被用来回答"……是什么？"这个问题的东西被说成是一个属或一个种，这里这个问题容纳了某种

不是绝对的内涵形式。例如，有色的 似乎回答了"这片白是什么？"这个问题，然而，一个其指谓方式是一个指示代词这样的问什么的问题绝不能用有色的 来回答；因为无论我们把什么看作是"这是什么？"中"这"的所指物，人们也绝不能正确地以有色的 回答那个问题。如果在问这个问题时，人们是在指具有白色的主体，那么显然以那种方式回答这个问题是不正确的。如果所指物是白，那么同样清楚，人们不能回答说"有色的"；因为白本身不是有色的。如果所指物是一种聚合，那么"有色的"这种回答也是不合适的；因为正像我以后将说明的那样，任何聚合都不是有色的。最后，如果所指物是"白的"这个词项，那么回答是不正确的；因为没有词项是有色的。例如，既然人们能够以"有色的"来正确地回答"这片白是什么？"这个问题，就可以称有色的 为广义的属。然而，既然有色的 不能被用来回答其所指方式是指示代词这样的问什么的问题，它就不是狭义的"属"。在种的情况下，这样的观点也是成立的。这种区别是必要的，因为没有它我们就不能处理亚里士多德和其他作家的许多章节。使用这种区别，我们就能够说明各种适合于属和种的规则。必须理解，属和种的许多规则适合于是第一种意义上的属和种这样的东西。这样的规则不适合于我们称之为广义的属和种的情况，随着我们继续讨论，这一点将变得更清楚。

但是如果一个普遍的东西不谓述什么，那么它能够表达一事物的一部分而不是另一部分，同时不表达这个事物任何外在的东西。在这种情况下，我们有一个种差。例如，如果理性的 是人的种差，那么它表达了人的一部分，比如形式，而不是比如质料。另一方面，一种普遍的东西可以表达不是事物一部分的东西。在这种情况下，它要么可以必然地谓述，要么可以或然地谓述。如果或然地谓述，我们就称它为偶性，如果必然地谓述，我们就称它为固有属性。

但是应该注意，所表示的外在的东西可以是一个命题，如果存在能够谓述一个东西，那么就要求这个命题是真的。例如，那些说量不是与实体和质不同的东西的人主张，"量"这个名表示"这个词项所谓述的任何东西有相互不同的部分"这个命题是真的。

还应该注意，在许多观点看来，相同的东西在广义上可以是一事物的属，并且是其他事物的固有属性或偶性。例如，对于有些东西，量是属，即物体、线、面等等。然而在主张量不是与实体和质不同的东西的观点看来，量要么是与实体和质有关的一种偶性，要么是与实

体和质有关的一种固有属性。但是，当我们在狭义上理解“属”时，这是不可能的。在种的情况下，这种观点也是有效的。

有人可能会反对说，是 和一都是普遍的东西，但不是属，或者有人可能会说，普遍 这个普通概念是普遍的东西，然而它既不是一个属，也不是一个种。回答这一点，应该提出以下几点：

首先，人们可以说，相关的划分仅仅与不谓述所有东西的普遍的东西有关。然而，是 谓述所有东西，而一要么是一种偶性，要么是一种固有属性。

其次，应该说，普遍 这个普通词项是一个属，所以，当“属”谓述一个种时，它不代表自身，而代表种。

19. 论个体

下面我们将比较详细地逐个考察这五种普遍的东西，但是我们首先要考察个体这个概念，即处于每个普遍的东西之下的东西的概念。应该注意，在逻辑学家中，“特殊的东西”、“个体东西”和“指代物”这些名是可互换的，但是在神学家中，“个体东西”和“指代物”不是可互换的。原因在于，只有一个实体才能是一个指代物，而一个偶性可以是一个个体。然而在这一章，我们将以逻辑学家的使用方式使用这些表达式。

在逻辑中，“特殊的东西”这个词有三种意义。在第一种意义上，数量为一而不是为多的东西被说成是一个特殊的东西。在这种意义上，每个普遍的东西都是一个特殊的东西。在另一种意义上，一个特殊的东西是一个心灵以外的东西，它是一个而不是多个，而且不是任何东西的符号。在这种意义上，每个实体都是一个特殊的东西。在第三种意义上，一个特殊的东西是仅仅专属于一个东西的符号；它也被叫做分离的词项。例如，波菲略说，一个特殊的东西是这样的，它谓述一个东西。但是如果这个定义被解释为是对某种存在于心灵以外的东西的定义，比如是对苏格拉底或柏拉图或某种具有那种性质的东西的定义，则没有任何意义。这样的东西不谓述一或多。这个定义必须被理解为是对某种特定的符号的说明，即一种专门适合于一个东西并且谓述一个东西的符号。换言之，“特殊的东西”不谓述任何在同一个命题中能够指代几个东西的东西。

但是即使在这种意义上理解“特殊的东西”这个词，也可以以三种方式使用它。首先，像“苏格拉底”和“柏拉图”这样的专名是特殊的东西。其次，指示代词是特殊的东西。例如，当“这（个）”在“这是一个人”中被用来指苏格拉底时，它是一个特殊的东西。最后，带有某种普通词项的指示代词（例如，“这个人”和“这个动物”）是特殊的东西。而且，正像人们能够区别“特殊的”的意义一样，人们也能够区别“单个的东西”和“指代物”这些表达式的意义。

我在做学生的时候，学习了一种从古代哲学家传给我们的学说。根据那种学说，一个普通词项的指代物可以是本质的或偶然的。例如，“白的”这个词项的本质指代物是“这个白的”和“那个白的”，但是偶然的指代物是“苏格拉底”、“柏拉图”和“那头驴”。除非我们在事物的符号的意义上用“指代物”这个词代表特殊的东西，否则这种区别就没有意义。如果用“指代物”这个词代表并非是事物的符号这样的东西，那么一个词项就不可能有本质的和偶然的指代物。但是如果以另一种方式理解“指代物”，即把它看作一个专属于一个东西的词项，那么由于一个词项可以谓述某个东西（不是由于它自身，而是由于它的指代物），因而这个东西被称为是这个词项的指代物。一个一般词项的本质指代物是所有那些由一个指示代词和相关的一般词项构成的复杂表达式；而专名和指示代词被说成是那个词项的偶然指代物。以这种方式来表述的时候，本质的和偶然的指代物之间的区别是十分重要的；因为一对对立的东西的一方不可能真谓述另一方的本质的指代物。例如，“这个白东西是黑的”这个命题是不可能的。但是一对对立的东西的一方却能够谓述另一方的偶然的指代物，尽管不是在它是指代物期间。例如，如果“苏格拉底”现在是“白的”的一个指代物，仍然有可能苏格拉底是黑的，因为同一个东西可以是两个对立的东西的偶然的指代物，尽管不是同时地是，而仅仅是先后地是。

20. 论属

下面我们应该论述这五种普遍的东西。跟着波菲略，我们将首先讨论属这个概念。

亚里士多德和波菲略都以下面的方式定义属这个概念：属是这样的东西，它以说明是什么的方式谓述许多不同种的事物。

应该注意，在这个定义中，属不是属于它所谓述的那些东西的本质的心灵之外的东西。相反，它是心灵的某种可谓述许多东西的意向，因而不代表自身，而代表它所意谓的东西。与此相似，当我说出“人是动物”这个命题时，一个词谓述另一个词，但是我们谓述的这个词不代表一个词。我们不是想用这个词表示它自身，而是表示它所意谓的东西；这样它谓述一个事物。以同样的方式，是一个属这种心灵意向在谓述时不代表它自身，而仅仅代表它所意谓的东西。所以，当一个属谓述一个种时，既不是断定主项是谓项，也不是断定谓项属于是现实的主项，而是断定主项所表示的东西就是谓项所表示的东西。但是属 这种意向不谓述心灵之外的东西。这样的东西不能是那种意向的主体。相反，它谓述这样的东西的符号；然而，属不属于这些东西的本质，因为心灵的任何意向都不能属于任何外在事物的本质。

由此说明，属不是种的一部分；此外，属不表示种的一部分。相反，属表示整个事物，而且在“表示”的严格的意义上，它不表示形式，同样不表示质料，或者它不表示质料，同样不表示形式。然而，在不严格的意义上使用这个词，人们可以说属有时候表示质料，而不表示形式；但是这仅仅是说，在每个被这样一个属所意谓的对象中，质料与属有相同的定义，但是形式没有与属相同的定义。

但是即使这样，仍然并非每个属（甚至在这种不严格的意义上所说的属）都意谓一事物的质料，因为有这样的属，对于一些缺乏任何质料和形式构成的简单对象来说，它们是共同的。例如，颜色对于所

有颜色都是共同的，但是颜色不是由质料和形式构成的。在这种情况下，当哲学权威们说属是一事物的一部分或属是一事物的质料或某种类似的东西时，我们应该这样来理解，他们的意思是说，属被说成是一事物的一部分或一事物的实质要素，这是因为它可以说是该事物的定义或描述中的实质要素。在自然事物中，质料是由形式预先假定的，并且形式达到质料。与此相似，如果某种东西要被定义，就要首先提出属，然后再加上本质差异或偶然差异。例如，属是定义的一部分，而且它是定义中首要的，就像质料是构成的事物中首要的一样。为此（并且不为其他原因）作家们说，属是质料并且是一事物的一部分。

有人可能想说，属是定义的一部分；但是，由于定义和被定义的东西实际上是一样的，因而属是被定义的东西的一部分。这里的回答是：严格地说，定义和被定义的东西是一样的这样的说法是错误的。正确的说法是，定义和被定义项意谓相同的东西，而且作家们在这个问题上的意思就是如此。

还应该注意，属既谓述种也谓述特殊的东西。而且在这里我们必须认识到，随着我们考虑不严格意义的"属"和严格意义的"属"，事物是不同的。在严格的意义上，每个属都要求有它谓述的词项所指代的不同的和不相似的东西。但是当我们在不严格的意义上理解"属"时，就不是这样。确实，被属 这种意向所谓述的并且指代其他事物的东西不过是一些相互排除的普通概念。这样，如果是只有实体性的东西是人，那么大量和数这两种意向就可能在不严格的意义上被解释为属。因为多 和大量 可以谓述二、三、四等等这些普通概念，而它们均不相互谓述。但是许多权威的论著不应该被解释为是在这种不严格的意义上使用属这个概念。

21. 论种

哲学家们以类似的方式定义种这个概念。他们说，种是这样的东西，它以说明是什么的方式谓述不同数量的事物。

首先应该注意，与属相似，种是心灵的意向。因而它们不属于个体事物的本质，尽管它们可以谓述个体。

一个种和它的属的区别并不是那种把一个整体和它的部分分离开的区别；因为恰当地说，属不是种的一部分，种也不是属的一部分。它们的区别在于，共同具有种的东西比共同具有其属的东西少，因而属是更多事物的符号，而种是较少事物的符号。例如，动物 这个名比人 这个名意谓更多的事物，因为前者意谓所有动物，而后者只意谓人。这一点对于属和种来说一般是成立的。正是在这种意义上，种是属的主项部分；它意谓更少的东西。例如，甚至可以说"人"这个词是"动物"这个词的一部分，也就是说，"人"比"动物"意味更少的东西。这是正确使用"主项部分"这个术语的方式。

属在谓述种的时候并不代表它自身，而是代表它所意谓的东西。与此相似，种在谓述许多个体的时候并不代表它自身，而是代表这些个体。种不是多；它谓述多。种实际上也不在特殊的东西之中，因为如果这样，它就会是个体的一部分。但是这是不可能的，因为种既不是质料，也不是形式；此外，还有一些没有部分的个体。因而，种不能是一个个体的一部分。相反，它是特殊事物的符号；它意谓下属于这个符号的所有特殊的东西。

但是应该注意，在那些是属和种的意向中，有些是最高水平的属，另一些是附属的属和种，还有一些是最低水平的种。

一个最高水平的属是一个其上没有任何属的属；也就是说，一个最高水平的属是这样的东西，当普遍理解时，它再没有其他某个属，

这个属既可以谓述它自身又可以谓述别的属，然而，根据一种观点，可以谓述一个具有最高水平的属的其他某个属。例如，有人说，“实体是一种量”是真的，但是由于他们否认“每个实体都是一个量”是真的，因而他们可以始终如一地认为，实体是一个最高水平的属。他们也可能会说，一个最高的属是这样的，如果普遍地理解，那么没有其他的属以说明是什么的方式谓述它。例如，尽管他们会同意实体是一个量，但是他们却会否认量以说明是什么的方式谓述普遍理解的实体。

但是最低水平的种是一种其下没有种的意向；也就是说，一个最低水平的种不以说明是什么的方式谓述任何普通概念，尽管它可能以说明是什么的方式谓述许多特殊的东西。那些处于最高水平的属和最低水平的种之间的普遍的东西叫做附属的属和种。

22. 论种和属的比较

既然我们已经看到什么是属和种，我们就应该比较这些意向，揭示出它们共同的和专门的特性。

它们的区别在于，属谓述种，而种不谓述属。这里的意思不应该被理解为种绝不谓述属。这样看就会是错误的；因为由于属谓述种，因而反过来种谓述属。例如，从“人是动物”我们可以换位得出“一个动物是人”。如果属谓述种，那么必然得出种谓述属。这一点应该按照下面的思路来理解：当一个属在其下包含来自不同种的不同个体的时候，这个属真谓述全称理解的种；但是种不谓述全称理解的属，尽管当属被特称理解的时候，种真谓述属。这样，每一个人都是一个动物，这是真的，但是，每一个动物都是一个人，这是假的。

然而，假定除了人以外没有动物。于是，除了“一个动物是一个人”这个不定命题和“有的动物是人”这个特称命题是真的以外，（“每个人都是动物”以及）“每个动物都是人”这个全称命题也会是真的。在这种情况下，种可以谓述不仅特称理解的而且全称理解的属，但是当属融入不同种的特殊的东西时，就不存在这种可能性。

应该注意，尽管属谓述种，这样的谓述却不总是必然的。这样，“人是动物”这个命题不是必然的，因为如果没有人，这个命题就会是假的。同样，“有的肉体和理智心灵的合成物是动物”由于假的涵义也会是假的。尽管人是动物是或然的，“如果一个人是，那么一个动物是”[13] 这个条件命题却是必然的。

种和属的另一种区别在于，属包含种，而种不包含属。这里的意思应该被理解为：属能够比种谓述更多的东西（这就是这里“包含”的意思），而种不能比它的属谓述更多的东西。

属还自然地先于它的种。这里的意思不应该被理解为：是一个属这种意向本性上先于是一个种这种意向。因为确实能够发生这样的情况：是一个种这种意向可以在心灵中，同时没有是它的属这种意向；相反的情况也能发生。这样，当一个人形成"苏格拉底是一个人"这个命题时，他并不必然想到是关于苏格拉底的属的所有意向。当作家们说属在本性上先于它的种时，他们仅仅意谓属比它的种更一般。例如，尽管存在意义的是谓述属，却不必然得出它谓述属下的所有种。当存在意义的是真谓述一个属时，有可能它否定某些相关的种。然而反过来却是不可能的。而且这不过是说，像下面这样的推理是有效的：一个人是；所以，一个动物是，并且一块石头是；所以，一个实体是 [14] 。然而，这些推理的逆推不是有效的。

另一点差异是，如果相关的属被毁灭，那么种也被毁灭。这不应该在"现实的破坏"这种意义上理解，因而如果属毁了，那么必然它的种也毁了，但不是相反，因为这根本就是假的。因为即使可以谓述人和驴的动物这种属的意向不会再在我的灵魂中了（例如毁了），作为它的种的人这种意向仍然不一定再也不在我的灵魂中了。应该根据逻辑破坏来理解上述问题。这样，从对一个属的否定到对一个种的否定的推理是有效的。例如，下面的推理是有效的：动物不是；所以，人不是 [15] 。它的逆推不是有效的推理。与此相似，可以得出：如果A不是一个动物，那么A不是一个人；然而得不出它的逆推。同样，从"没有动物跑"我们可以推论没有人跑，但是得不出它的逆推。

还有其他许多不同之处可以区分属和种。由于我在其他地方谈到了这些差异，由于从我在这里的论述和我在后面将要提供的说明可以得出对它们的一种理解，因此我将不探讨这个问题。

属和种的一致之处在于它们都可以谓述许多东西。神学肯定这一点，因为尽管只有一个太阳，神的能力却可能会产生许多太阳。同样，即使只有一个给定种的一个天使，如果上帝愿意，他就能够产生许多同种的天使。尽管哲学大师会否认这一点，但是它却是真的。

属和种的一致之处还在于它们都先于它们所谓述的东西。人们不应该认为这意味着一个属自然地先于它的种，而种又先于它的特殊的东西。这是假的，因为即使没有灵魂，也可以有一个特殊的东西；而没有灵魂，却不能有种和属。种和属被说成是在先的，这是因为从一

个个体到它的种和属的推理是有效的，而这种推理的逆推形式却不是有效的。

属和种的第三个一致之处在于它们都构成整体。这里的“整体”这个词应该被理解为意谓“更普通的”。

---

[1] 原文是“*si homo est， igitur animal est*”，英译文为“If a man is， then an animal is”。——译者

[2] 原文是“*homo est， igitur animal est； lapis est， igitur substantia est*”，英译文为“A man is， therefore an animal is； a stone is， therefore a substance is”。——译者

[3] 原文是“*animal non est， igitur homo non est*”，英译文为“Animal is not， therefore， mam is not”。——译者

23. 论种差

第三种普遍的东西是种差。为了简明，应该注意，正像波菲略指出的那样，“种差”这个词是在三种意义上使用的。一种是广义的，一种是狭义的，还有一种是更狭义的。

在广义上，一种种差是这样的东西，它谓述某种东西（尽管不是以说明是什么的方式谓述）并否定其他某种东西。在这种意义上，“种差”这个术语不仅包括最恰当地被称为种差的东西，而且还包括固有属性和偶性。因此，这个术语适用于种差、固有属性和偶性这三种不同的普遍的东西。

在狭义上，一种种差是专属于一事物并且不能属于另一事物的性质，或者像波菲略所说，一种种差（在狭义上）是这样的性质，它属于一事物，并且如果那个事物一直存在，那么它就不能先后相继属于那个事物，而是必须属于那个事物。在这种意义上，“种差”包括我在后面将谈到的不可分的偶性。

在更狭义的意义上，“种差”指被称为专门的种差的性质。

然而，人们可以以另一种方式划分种差这个概念。尽管这种新的划分与第一种划分不是不相容的，它却得出四种可以被称为种差的意义：一种严格的意义，一种广义的意义，一种更广的意义，一种最广的意义。

在最狭义的意义上，种差是以第一种本质性质的模式谓述某种东西的性质，但是它不表示对于它所指代和它所谓述的东西来说外在的东西。在这种意义上，“种差”指这五种普遍的东西之一，并且表示本章要考虑的论题。

在广义的意义上，种差是必然谓述某种事物的性质，但是它不能属于所有事物。在这种意义上，可以说能笑的 是人的一种种差，因为

“人是能笑的”这个命题是必然的。

在更广的意义上，种差是这样的东西，它谓述某种事物，但是实际上，如果那种事物一直存在，它就不能肯定和否定那种事物。在这种意义上，一种不可分的偶性是一种种差。

最后，在最广的意义上，种差是任何谓述一事物而不谓述所有事物的东西；在这种意义上，甚至一种可分的偶性也被说成是种差。这样，如果苏格拉底是白的，而柏拉图是黑的，那么就可以说白的是苏格拉底的一个种差；因为苏格拉底是白的，而柏拉图不是白的。

现在让我们把这一划分的后三类撇开，集中考虑第一类。应该懂得，种差不是属于事物本质的东西；它是一种心灵的意向，可以谓述它所包含的事物，但不是以说明是什么的方式谓述。这样的意向被说成是一种种差，因为尽管它不能以说明是什么的方式谓述，但是在一个论证中它能够起中项的作用，于是我们在这个论证中推论，以它作种差的那个事物与其他某个东西是不同的。这样，理性的是一个中项，由它得出人不是驴或某种不这样的否定命题。考虑下面的论证：每一个人是理性的；任何驴都不是理性的；所以，任何人都不是驴。这样，就不应该认为种差是一个种固有的、使一个种与另一个种相区别的某种东西；因为如果是这样，种差就不会是普遍的东西，而会是质料、形式或由质料和形式构成的整体。相反，种差是一个种而不是另一个种专有的谓词。它被称为本质种差，不是因为它属于一事物的本质，而是因为它表达了一事物的本质的一部分，并且没有表达这个事物任何外在的东西。

我现在使用的种差这个词总是表达一事物的一部分。一些种差表达实质部分，而另一些种差表达形式部分。这样，理性的 这种人的种差以某种方式表达人的理智灵魂，如同白的 表达白色，有灵魂的 表达灵魂一样。但是实质的这种种差以某种方式表达质料，如同有灵魂的表达灵魂一样。因此，我们必须排斥现代那些认为种差仅仅来自形式而不来自质料的作家的观点；种差要么可以来自质料，要么可以来自形式。尽管一种种差来自质料，另一种种差来自形式，但是在定义中，每一种种差都起形式的作用；因为由于形式赋予质料并且以质料为先决条件，因而在定义中种差总是赋予属。我们首先指派属，然后指派种差。无论种差来自质料还是来自形式，情况都是如此。这样，

物体 被定义为具有质料的实体。我们先提出"实体 "，然后提出具有质料 这种种差。然而，这里的种差来自质料并且主要表示质料。

从以上可以看出，简单实体（即那些缺少质料和形式构成的实体）共有的种都没有本质种差，因为这样的一个实体没有部分。然而，它可以有偶然的种差。

从以上还可以看出，简单事物共有的种，无论是属于实体范畴还是属于其他范畴，都不能以可恰当地称之为定义的东西来定义。这样的一个种当然可以通过附加定义来定义。所以，对于所有权威的下述说法，比如，每个属都是由它的种差来划分的，或者，种有构成种差，都可以以这两种方式之一来解释。要么他们仅仅是在谈论实际上有本质种差的属和种。这样，当他们说每个属是由它的种差来划分的时候，他们的意思是说，每个具有这样种差的属是由这些种差划分的。或者，他们是在用"种差"这个词包括所有本质的和偶性的种差，即在我的解释中的第一和第三种种差。

应该指出，在如上断定以后，像"种差是种借以超出属的东西"、"种差构成种"、"种差把属划分成它的种"、"种差是特殊事物借以相互区别的东西"和"种差是种的一部分"这样的命题并不意谓种差是种中出现的某种现实的实体。实际上，种差是一个谓词，它专属于某种事物并且属于那个事物的定义。"种由其种差而超出属"意味着种差属于种的定义，但不属于属的定义。与此相似，"种差构成种"意味着种差使种的定义完整。同样，"种差是特殊事物借以相互区别的东西"意味着种差在谓述中是一事物而不是另一事物专有的，它可以起中项的作用，由此推论一事物否定另一事物。"种差是种的一部分"意味着种差表达由种所表示的事物的一部分，或者是表示与种相同的事物的定义的一部分。例如，当波菲略说种差潜在地在属中时，他的意思是说，种差不谓述普遍理解的属，而是谓述特殊理解的属。

所以，种差是心灵的一种意向，这种意向表达一事物的确定的部分，而且，它与种是可互换的，种可以以说明是什么的方式谓述什么，它就可以以说明是什么的方式谓述什么。种差是一种普遍的东西，从这一事实可以看出种差是心灵的一种意向。我已经说明，每一种普遍的东西都是心灵的一种意向，除非人们也想称约定俗成的符号

为普遍的东西；但是我现在并不是在谈论是约定俗成的普遍的东西，我仅仅是在谈论那些本性上即是普遍的东西。

种差表达事物的一部分，这是显然的。种差必须表示关于事物的某种东西。它不表示整个事物，因为这样它就会无法与种相区别。它要么表示事物的一部分，要么表示该事物外在的某种东西。但是它不表示任何外在的东西；否则，它就会是固有属性或偶性。唯一还存在的可能性是它表示事物的一部分。因此种差总是表达事物的一部分，就像白的 表达白色一样。因此，种差总是（或应该是）形式上具体的，而且与它相应（如同白色相应于白的 一样），应该有一个抽象的词直接表示事物的相关部分。这样，这个抽象的词应该总是指代一部分，而这个具体的词指代由这部分和其他某部分构成的整体。

显然，种差是以说明是什么的方式谓述的，因为人们以种差不是回答"这是什么？"这个问题，而是回答"它是什么性质的？"这个问题。因为如果应该问"人是什么性质的？"，那么一种合适的回答就会是他是理性的或物质的。这样，种差就以说明是什么的方式谓述。种谓述什么，它就谓述什么，因为它与种是可互换的。这样，人们不应该说心灵 是肉体 的种差，而应该说有心灵的是肉体的种差。与此相似，人的种差不是理性 ，而是理性的 。

24. 论固有属性

下面我们将考察固有属性这个概念。“固有属性”这个词有四种意义。在一种意义上我们说，固有属性是这样的东西，它属于一个种或一个属，但是它不必属于归于这个种或属下的所有事物。懂语法的 这个普通词被说成是人的一种固有属性，因为它只属于人。然而它不属于每个人；因为并非每个人都是懂语法的。与此相似，以渐进运动移动 被说成是动物专有的，因为它只属于动物，但是它不属于每个动物。

在第二种意义上，固有属性是这样的东西，它是属于某个特殊的种的、但不仅仅属于那个种的每个特殊的东西。人们可能会说，两足的 是人的一种固有属性。

在第三种意义上，固有属性是这样的东西，它属于、但不是永远属于某个普遍理解的种。它在此时但不在彼时属于一个特殊的事物。例如，如果每个人上了年岁头发会变得灰白，那么头发变得灰白 就会是人的一种固有属性。

在第四种意义上，一个固有属性是任何这样的东西，它属于某个普遍理解的普通概念，不属于其他概念，而且它属于下属于这个概念的所有东西，因而这种固有属性可以与那个普通概念互换，并且只要是存在的可以谓述这个概念，这个固有属性就必然可以谓述它。正是在这种意义上，固有属性这个概念被说成是五种普遍的东西之一。其他三种意义包含在偶性这个概念之下。例如，能笑的 是人的固有属性；因为它属于每一个人，只属于人，并且总是属于人。上帝不可能创造一个人而不使他是能笑的，因为这个人将一定是能够发笑的。人的笑不会有任何矛盾的东西。人将是能笑的，因为这就是我们说“能笑的”的意思。因此，能笑的 是人的固有属性。然而，笑 不是人的固有属性；它是一种偶性。笑 和能笑的 这两个谓词是不同的。它们的区别在于一个肯定另一个所否定的某种东西。

在“固有属性”的这第四种意义上，包含着不仅属于更一般的概念而且属于其逻辑上下位概念这样的感受。每个固有属性都是某事物的固有属性，但是它不是随便任何事物的固有属性。例如，一个属的一种感受谓述种，但是它不是种的固有属性。

应该注意，固有属性并不是具有它的事物真正固有的东西；因为如果这样，它就不会是一种普遍的性质，也不会属于普遍理解的东西，也不会谓述许多东西。

因此，固有属性不是被说成具有它的主项所固有的。它甚至不必表示主项所表示的事物固有的一种绝对的东西。有时候它表示一种与主项所表示的实体不同并且是其外在的东西。有时候它肯定地表示这个东西，有时候它否定地表示这个东西。肯定地表示一种外在实体的固有属性是产生热的 、创造的 ，如此等等。例如，产生热的不表示产生热的事物所固有的东西；相反，它表示可以由这个事物产生的某种东西。（这里，我在谈论的是产生热的 的第一主体。）

同样，创造的 不表示上帝固有的东西；它表示可以由上帝产生的东西。否定的固有属性是不死的 、不易腐坏的 、非物质的 ，等等。

然而，有些固有属性表示主项所表示的事物固有的或能够固有的东西；下面的感受属于这一类：可变的 、能够被加热的 、可以美化的 、能够变白的 。

其次应该注意，每一个肯定命题若是与否定命题不相等，并且其中起谓述作用的是一个固有属性，那么这个肯定命题就等价于一个表达可能性的命题。如果这个相关的命题不等价于一个表达可能性的命题，那么当使相关主项具有存在性的命题是真的时，这个命题（由于神的力量）可能是假的。像下面这样的命题是或然的：“实体是有量的”；“所有火都是热的”；“人笑”。而像下面这样的命题是必然的：“每个人都是可能受戒律的影响的”；“每个物体都是可动的”；“每个人都是能笑的”。也就是说，当使有关主项具有存在性的命题是真的时，这些命题不能是假的；但是这并不是说它们等价于表达可能性的模态命题。例如，“每个人是能笑的”等价于“每个人都能笑”。在第二个命题中，主项被看作是它所是的东西。（这样，就限制了一种幼稚的反对意见。）

第一组命题之所以是或然的（也就是说，当相应的命题是真的时它们之所以能够是假的），原因在于上帝能够创造一个对象而不同时创造一个与它不同的实体。至少当前者是在先的而后者是在后的时，上帝能够这样做。

总之，应该说，固有属性，正像我们一直使用这个词那样（这里，固有属性是一种与其他普遍的东西不同的普遍的东西），是一种可以以说明是什么的方式谓述某个种并与它可以互换的意向。它肯定地或否定地表达主项所表示的事物的某种外在的东西。然而，外在的东西不一定是心灵之外的并且存在于事物本性中的某个实体物。它可以是本性上可谓述的东西，或者它可以是一个在心灵中存在或能够在心灵中存在的命题。关于感受（即以第二种本质性质模式谓述主项的普遍的东西）也是如此；它们不是心灵之外的实体所固有的东西。否则，一种感受就不能谓述某种东西，它也不能是一个证明中结论的谓词；这两点对于感受都是有效的。我们必须承认，一种感受是心灵的一种意向。

25. 论偶性

第五种普遍的东西是偶性。哲学家们把它定义如下：偶性是能够在一个主体中出现或不出现同时又不破坏那个主体的东西。

为了说明这个定义的要点，应该注意，“偶性”有四种意义。在一种意义上，偶性确实是一个实体固有的东西，就像热确实是火固有的，白色是墙固有的一样。在这种意义上理解“偶性”，上面的定义显然是真的，因为任何偶性出现在一个主体中都不会有下面的后果，即上帝不能把它从这个主体重新去掉同时又不毁坏这个主体。如果在这种意义上理解“偶性”（把它理解为心灵之外的东西），我们没有第五种普遍的东西。作为第五种普遍的东西的偶性可以谓述许多东西；但是除了一个词或其他某种约定俗成的符号外，没有心灵之外的偶性能够谓述许多东西。

在另一种意义上，偶性是任何能够以某种方式或然地谓述某种东西，使得当使相关主项具有存在性的命题保持为真时，偶性可以谓述或不谓述那个主项。如果在这种非常一般的意义上使用“偶性”，说上帝有某种偶性就没有什么错误。确实，安瑟伦就认为上帝有这种偶性，在《独白》第24章中可以看到这一点。然而，正像安瑟伦在这一章中提示的那样，上帝不受确实是一个主体固有的那种偶性的影响。人们可以认为上帝具有的偶性不过是一个或然地适合于某种东西的谓词。如果我们把“出现在或不出现在”解释为不是指现实固有性，而是指谓述时的固有性，那么上面引用的定义就适合这第二种偶性。这样，这个定义的涵义被解释为：偶性是某种东西，它能够谓述或不谓述一个主项，同时不毁坏这个主项。

在第三种意义上，偶性是一个谓词；它或然地谓述并且能够相继肯定和否定某种东西，其原因要么在于其主项所表示的事物中的一种变化，要么在于其他某事物中的一种变化。根据安瑟伦所说，许多关系都是这种意义的偶性。它们可以来或去（即肯定或否定），仅仅是

由于主项所表示的事物中的一种变化或是由于其他某种东西中的一种变化。

在第四种意义上，偶性是一个谓词。它不表示主项固有的绝对的东西。它能够或然地谓述某种东西，但只是由于主项表示的事物中的一种变化，它才能谓述这个主项。例如，那些认为量不是与实体和质不同的东西的人说，量是一种偶性，因为除了在主项表示的事物中的一种局部变化，它不能相继肯定和否定主项。他们会说，有的东西现在比过去具有更大的量，不过是因为它的诸部分之间的距离现在比过去大，而且他们说，只有借助有关事物诸部分的局部运动才能出现这种情况。

我们应该注意，除非某种东西能够被神的力量从一个实体上去掉，而这个实体依然存在，否则任何东西都不能是偶性，尽管如此，哲学大师也会否认这一点。他会说，天体上有许多绝不能去掉的偶性。

此外，偶性要么是可分的，要么是不可分的。可分的偶性是这样的，它实际上可以从其主体上去掉，同时又不破坏这个主体；而分离的偶性是这样的，它无法做到这一点。然而，它可以以这种方式被神的力量去掉。不可分的偶性与固有属性的区别在于，尽管一种不可分的偶性实际上不能从具有这种不可分的偶性的主体身上去掉，它却可以从其他某个实体身上去掉，同时又不破坏这个实体。例如，尽管乌鸦的黑色实际上不能从乌鸦的身上去掉，但是黑色却可以从苏格拉底的身上去掉，同时又不毁坏他。而固有属性却不能从任何事物上去掉。一种固有属性既不是从它的一个主体可分的，也不是从它的另一个主体可分的；去掉了固有属性，任何具有它的事物就被毁坏了。

在总结关于普遍的东西的要点时，应该注意，每个普遍的东西都是心灵的一种意向，它意谓许多东西并且可以指代它所意谓的许多东西。一种意向谓述一种与它不同的意向，不是为它自身，而是为它所意谓的东西。所以，那些表示一个意向谓述另一个意向的命题并不断定一个意向是另一个意向，而是断定一种意向所意谓的东西就是另一种意向所意谓的东西。这种普遍的东西不是心灵之外的事物。它们不属于心灵之外的事物的本质，它们也不是这些事物的部分。它们是灵魂中的实体，它们相互不同并且与心灵之外的事物不同。有些是外在

事物的符号，另一些是这些符号的符号。例如，“普遍的”这个名是所有普遍的东西共同的；因此，它是与它不同的所有普遍的东西的符号。于是应该承认，可以谓述这五种普遍的东西、不代表自身而代表其他普遍的东西的这种普遍性是普遍的东西的种，恰恰如同一个可谓述所有表达式的表达式是一个名，而不是一个动词、分词、联结词或任何其他言语部分。

关于普遍的东西，这些论述就足够了。谁若是想得到关于普遍的东西及其性质更详细的知识，可以阅读我对波菲略的注释，在那里我更详细地探讨了这一内容。我在这里省略的问题可以在那里看到。

26. 论定义

除了前面提到的第二意向的词项以外，其他许多第二意向和第二指定的词项也是普通使用的。忽略这些词项会妨碍学生们的理解，所以，为了指导这些新手，我要检验一些相关的词项。

逻辑学家使用的一些词项是所有普遍的东西共同的；另一些词项只是一些普遍的东西专有的。有些词项只有放在一起才适用于普遍的东西，而另一些词项适用于一个普遍的东西是由于考虑到另一个普遍的东西。适用于几个放在一起的普遍的东西的词项包括"定义"和"描述"。

但是，"定义"有两种意义。在一种意义上，我们说本质定义，而在另一种意义上，我们说名词定义（表达一个词的意思的定义）。

"本质定义"有两种意义。在广义上，它不仅包括严格定义，而且包括描述定义。然而在狭义上，一个定义是一个复杂表达式，它说明一个事物的整个实质，而不表示被定义的对象的任何外在的东西。可以以两种方式出现这种情况。有时候，这个复杂表达式将包括处于一个或多个间接格的表达式；这些构成表达式将表示这个事物的本质部分。这样，如果我们把人定义为由肉体和智慧心灵构成的实体，"肉体"和"智慧心灵"这些间接格形式表达人的部分。这种定义叫做自然定义。

在另一种形式的本质定义中，没有表达式处于间接格，属和种差都处于主格。这里，种差表达了被定义事物的一部分，但是只不过就像"白的"表达了白色一样。"白的"表达白色，但是它不指代白色；相反，它指代具有白色的主体。与此相似，尽管种差表达它们定义的事物的部分，它们却不指代这些部分，而指代由这些部分构成的整体。如果我们把人定义为理性动物或有生命的、能感觉的理性实体，那么"有生命的"、"能感觉的"和"理性的"这些词项指代人，因为人是理性

的、有生命的和能感觉的。然而，这些词项表示人的一部分。与它们相应的抽象词项也表示人的一部分，但是方式不同。这种定义叫做形而上学定义，因为形而上学家以这种方式定义人。

除了这两种形式的定义以外，也许除了部分表达整体和整体表达部分那种形式的定义以外，不可能有其他定义。这样，若是声称比如人有一个逻辑的、自然的和形而上学的定义，则是错误的。对于逻辑学家来说，由于他们不探讨人（确实，他们根本不探讨不是符号的东西），因而没有理由定义人。他们的任务实际上是告诉人们，探讨人的不同的科学是如何定义人的。所以，逻辑学家不应该给出任何关于人的定义。当然，他们可以举例，但是在这种情况下，他们的例子应该仅仅包括自然的和形而上学的定义。

正像把定义划分为自然的、形而上学的和逻辑的是错误的一样，谈论三种人，即自然的、形而上学的和逻辑的人，也是错误的。与此相似，尽管人们可以说，由于定义的构成表达式是多样的，因此定义可以划分成自然的和形而上学的，但是说有一个自然的人和一个形而上学的人却是不可思议的。这样一种说法一定是表示，要么有某种心灵之外的真正实体的东西和其他某种实体，它们分别是自然的人和形而上学的人；要么有某个表示自然的人的心灵概念或词和其他某个表示形而上学的人的概念或词。可以排斥第一种选择，因为如何能够区别这些都是实体的人呢？要么一种人是另一种人的一部分，要么这两种人是有区别的整体，要么某种东西是这两种人的一部分（但是并非凡是一种人的一部分的东西也是另一种人的一部分）。第一和第二种选择显然是不可能的。第三种可能性也不是可行的选择，因为由于自然的人只由质料和形式构成，因而必然会是：要么他的质料或他的形式不是形而上学的人的一部分，要么形而上学的人或自然的人将会要么专门是质料要么专门是形式，但是这两种可能性都是不可思议的。

人们也不能说，由于形而上学家和自然哲学家以不同的方式考虑人，因而形而上学家所考虑的人与自然哲学家所考虑的人是不同的。尽管他们确实以不同的方式考虑人，但是仍然得不出会有一种人，即形而上学的人，还有另一种人，即自然的人。相反，这里只能得出，对于同一种人有不同的考虑。假定苏格拉底清楚地看柏拉图，而索特斯模糊地看他。这里的看是不同的，但是被看的柏拉图不是在这两种情况中不同的东西。与此相似，对人的形而上学的考虑和自然的考虑

是不同的，但是所考虑的人是相同的。因此不是存在两种不同的东西——自然的人和形而上学的人。也不能说，在这两种情况下有一个不同的概念或词。这个概念要么与这个定义或这个定义的一部分是一致的，要么与其他谓述人的某种东西是一致的；但是无论采用哪种选择，显然得不出想得的结论。

因此应该明白，被定义的事物是相同的，但是定义却可以是不同的。尽管上述两种定义不同，它们却表示相同的东西；而且，凡是被一种定义或一种定义的一部分所表示的东西也被另一种定义或另一种定义的一部分所表示。尽管如此，这些部分在意义模式上将是不同的，因为形而上学定义和自然定义的相应的部分将处于不同的情况。

应该注意，如果一个有意义理解的定义谓述某种东西，那么相应的有意义理解的被定义项也谓述那个东西，并且反之亦然。此外，一个由一个定义和一个被定义项构成的命题若是假言的、可能的或等价于假言或可能的，它就是一个必然命题。例如，下面两个命题都是必然的："如果人是，那么理性动物是"[16]（并且反之亦然）；"每个人都可以是一个理性动物"（这里主项代表可以是的东西）。尽管如此，任何仅仅是以非模态或现在时表达的肯定命题都不是必然的。这样，"人是理性动物"和"人是由肉体和智慧心灵构成的实体"这些简单命题不是必然的。这是因为如果没有人存在，这些命题就会是假的。然而，亚里士多德声称"人是动物"和"驴是动物"这样的命题是必然的，他在这一点上不会同意我们的观点。

从以上论述可以看出，一个定义和被定义项不是同一的。根据一般的说法，一个定义是一个心灵的、言语的或文字的复杂表达式，但是，它不能和任何简单表达式一样。尽管如此，一个定义与它的被定义项表示相同的东西，而且那些说定义和被定义项实际上是相同的东西的人就是这个意思；他们是说，这两个东西表示相同的东西。

应该注意，如果我们在严格的意义上理解"定义"，那么定义表达的东西只能是实体；而且如果我们用"被定义项"这个词表示可以与一个定义换位的词项，那么只有名可以是被定义者。动词和其他言语部分不能有这种作用。

但是一个广义的定义，即一个名词定义，是一个表达式，它明确表明由一个表达式所表示的东西。一个人想教另一个人“白的”这个名是什么意思，会说诸如“某种有白色的东西”之类的话。不仅可以以“白”谓述的名容易有这种定义，而且不可能这样谓述的表达式也容易有这种定义。这样，“真空”、“非实体”、“不可能性”、“无穷”和“羊鹿”都有定义，也就是说，有与这些名相应的、表示与这些名相同的东西的表达式。在这种“定义”的意义上，有时候不可能用“是”这个动词谓述其被定义项的一个定义。甚至当定义和被定义项都是有意义地理解时，也存在这种不可能性。例如，“吐火女怪是一个由一只羊和一头牛构成的动物”不是真的，它带有一种假涵义，即某种东西实际上是由一只羊和一头牛构成的。尽管如此，词项若是实质指代（“吐火女怪”和“由羊和牛构成的动物”意谓相同的东西），这个命题就是真的。人们一般理解第一个命题的意思是第二个命题，但是严格地说它们是不同的。在《构造》的第一卷中，普里西安指出，一个词常常被用作另一个；还常常有这样的情况：一个复杂表达式被用来代替另一个。然而，由这样一个被定义项和定义形成的条件命题是真的。“如果任何东西是一个吐火女怪，那么它是由羊和牛构成的”是真的。

不仅名，而且诸如动词和联结词等其他言语部分，也能通过这种形式的定义来定义。例如，可以定义像“哪里”、“何时”和“多少”这样的副词。在这样的情况下，当定义和被定义项都是有意义地理解时，前者不能谓述后者。但是当实质地理解词项时，可以用一个与“与……意谓相同的东西”（这是在实质地理解词项时采用的）相似的表达式把它们联系起来，或者可以用其他某个表达式谓述实质理解的被定义项。这样，人们可以说，“‘哪里’是一个表示地点的疑问副词”，或“‘何时’是一个表示时间的疑问副词”，等等。

---

[1] 原文是“*Si homo est， animal rationale est* ”，英译文为“If man is， rational animal is”。——译者

27. 论描述

描述是一个由偶性和固有属性构成的复杂表达式。例如，达姆森在他的《逻辑》（第14章）中说："描述是由偶性，即固有属性和偶性构成的。例如，'人是直立行走的有宽指甲的能笑的东西'。这个描述中的所有要素都是偶性。因此人们说，一个描述掩盖了或没能表明主项的实体性存在；它只局限在那种实体性存在的后果上。"

因此，描述中所包含的东西显然都不是以说明是什么的方式或以第一种本质性质的模式的描述进行谓述。正是在这一点上描述与定义不同。

前面一段话还表明，"偶性"这个词项用来不仅表示一个实际上其他某种东西具有的对象，而且表示那种或然地谓述某事物的东西。根据达姆森的思想，一个描述是由某种主体的偶性构成的。然而，一个描述只是由谓述一个主体的东西构成的；所以，达姆森一定是在把可谓述被描述者的东西称为偶性；而这些东西只能是概念、说出的词或写下的词。

由此得出，一个描述和被它描述的东西并非总是可换位的；因为由于偶性只能或然地谓述某种东西，因此谓述一个主项的有可能是被描述项而不是描述。但是这总是由于被描述项所谓述的东西的某种不完善造成的。例如，可以对人作如下描述：人是有两只手的两足动物；当然，可以增加一些只属于人的特征，从而扩大这种描述。但是即使这样做，仍然有可能有一个对象，对于它，这个描述是假的，而被描述项是真的——比如，一个没有手的人。这是因为所涉及的个体是不完善的。

尽管如此，"描述"仍然可以在两种意义上使用，一种广义，一种狭义。医生在广义的意义上使用描述。在狭义的意义上，一个描述是

仅仅由固有属性构成的，因而一个描述和它的被描述项总是可换位的。

28. 论描述定义

一个描述定义是一个由实体的和偶然的项构成的定义。让我们使用达姆森在上述那本书中提到的一个例子："人是一个直立行走的有宽指甲的理性动物"。这样，一些复杂表达式是由可以以第一种本质性质的模式作谓词的东西（定义）构成的；另一些复杂表达式是由不是以第一种本质性质的模式作谓词的东西（描述）构成的；还有一些复杂表达式是由这两种东西构成的；我们称这些东西为描述定义。但是，既然各个定义、描述和描述定义都是一个表达式，它们当然谁也不会实际上与被定义项或被描述项是同一的；然而，它们确实表示相同的东西。

29. 论被定义项

下面我们要考虑被定义项和被描述项这两个概念。“被定义项”有两种意义。在第一种意义上，一个被定义项是那种其部分或本质是由一个定义表达的东西；在这种意义上，被定义的是特殊的实体。例如，“理性动物”这个定义是对所有人的定义，因为所有人的本质都被这个定义指出了。这个定义除了表示特殊的人，不表示任何东西的本质，因为唯独像这个人和那个人这样的个体才是理性动物。在这种意义上使用“被定义项”，应该承认，定义的是特殊的实体。

以另一种方式可以用“被定义项”表示那种与定义可换位的并被定义真谓述的东西。在这种意义上，被定义项是一个与定义可换位的并且恰恰意谓与定义相同的东西的表达式。在这种意义上使用“被定义项”，定义的不是单个的事物。只有种被定义了，因为只有种而不是特殊的东西才是与定义可换位的；特殊的东西不能与定义换位。

采用这种区别，我们就有了注释亚里士多德和他的注释家的著作的工具，因为在这些著作中，有一些段落说定义是对个体的，而另一些段落说种是被定义的东西。对“被描述项”应该作出相同的区别。这个词项可以用作一个首先是由描述谓述的表达式，从而代表被描述的东西，而不是代表它自身；或者它可以用作被这个名和相关的描述所表示的东西。

30. 论主项

我们已经讨论了一些词项，它们像“定义”和“描述”一样不适用于个别理解的普遍的东西。正像我们说明的那样，任何一个普遍的东西本身都不是一个定义或描述；每个定义或描述都是由几个普遍的东西构成的。下面我们要考虑一些词项，它们像“主项”、“谓项”等等一样适用于每个普遍的东西的情况。

首先，正如达姆森在他的《逻辑》第8章中所说，“‘主项’在两种意义上使用；既有关于存在的主项，也有关于谓述的主项。就存在而言，我们说一个实体是其偶性的主项；因为它们只能是在实体中存在的。而谓述的主项则是特殊的东西。”[17]

从这些论述我们可以看出，有的东西被称为主项，这是因为它实际上是某种东西的基础，这种东西是它所固有的并且最终在它身上体现出来的。在这种使用方式中，“主项”有两种意义。在严格的意义上，我们考虑到一些偶性而称某种东西为主项，这些偶性确实是这种东西固有的，而没有这些偶性，它也可以继续存在。在广义上，某种东西是主项不过是因为它是其他某种东西的基础。这里，以一个主项作其基础的对象不必是一种偶性；它可以是说明有关主项的实体形式。在广义上，甚至质料也被说成是与实体形式有关的主项。

在另一种意义上，一个主项是一个命题的一部分，它在连项前面并且由其他某种东西谓述它。在“人是动物”这个命题中，“人”是主项，因为“动物”谓述“人”。

但是即使在这里我们也必须进行区别，因为在一种意义上，一个主项是这样一种东西，它可以是任何命题中的主项，无论真假。在这种意义上，任何普遍的东西都可以是与任何其他普遍的东西有关的主项。在像“每一个动物是一头驴”和“每片白色是一头牛”这样的命题中就出现这样的情况。在另一种意义上，一个主项是一个有直接谓述的

真命题的主项。在这种意义上，“人”是与“动物”有关的主项，但是“动物”不是与“人”有关的主项。在第三种意义上，我们用“主项”这个词更严格地表示这样的东西，它是一个证明的结论的主项，它是或者可以是被所谓严格意义的科学认识的。在这种意义上使用“主项”，有多少具有不同主项的结论，在科学的整体上就有多少主项。这样，不仅在形而上学和自然哲学中有许多主项，而且在逻辑中也有许多主项。但是在最严格的意义上，一个主项是这样的东西，它在以上说明的意义上被称为主项的那些东西的某种优先次序中是首位的。而考虑到各种不同的优先次序，在这样的主项中，有时候最一般的被称为主项，有时候最完善的被称为主项，如此等等。

我们在这些不同的意义上称为主项的东西所表现出来的共同特征是：它们各自都是一个涉及谓述的主项。

---

[1] 这段引文中所说的“存在”，原文是“*exsistentiam* ”，英译文为“existence”。——译者

31. 论谓项

我们说过的主项是命题中在连项之前的部分。我们可以以类似的方式说，谓项是命题中跟在连项后面的部分。尽管如此，仍然有人要说，谓项是连项加上它后面跟着的东西；但是由于这种争论取决于习惯表达式专有的特征，因此我暂时不考虑它们。

无论我们是否把谓项解释为包括连项，“谓项”这个词项都是在许多不同的意义上使用的。在一种意义上，任何是一个命题的端项但不是主项的东西都是谓项；在这种意义上，任何东西都可以是谓项，因为任何东西都可以是一个真或假命题的谓项。

在另一种意义上，我们称一个在有直接谓述的真命题中进行谓述的东西为谓项。在这种意义上，“动物”是有关“人”的谓项，但不是有关“石头”的谓项。

在第三种意义上，一个谓项是这样的，它通过直接谓述而谓述某个主项，关于这个主项可以形成严格意义的科学。哲学大师在《论辩篇》第一卷中正是在这种意义上使用“谓项”的，那里他区别了四种谓项，即属、定义、固有属性和偶性；他在属下也包括种差。他在这里没有提到种，因为尽管种谓述个体，个体却不能是一个被所谓严格科学所把握的命题的主项。正是由于这种原因，他在这里没有列出种。

把谓项和主项连接起来的动词叫做连项。

32. 论固有和在……之中

我们说谓项谓述其主项；但是我们也说谓项在其主项之中，属于其主项，并且是其主项固有的。这样的说法不应该被理解为隐含着下面的意思：谓项确实是其主项固有的，如同白色是墙固有的一样。相反，这些说法与“谓述”是同义的。不应该以任何其他方式理解它们。这样，构成九种范畴的所有偶性都可以被说成是就像处于主体之中一样处于实体之中，但是这不是因为它们确实是实体固有的；确切地说，这里的理解是借助真谓述对固有性的理解。一些人说量是一种处于实体之中的偶性，他们想否定量实际上是实体固有的；他们的意思其实是说，量或然地谓述实体，所以当“实体是一个量”这个命题是假的时，实体也可以存在。

与此相似，其他诸如“来到”、“离开”、“在……中出现”和“从……消失”这样的表达式常常被用来替代“谓述”。令人尊敬的安瑟伦在他的《独白》中说：“在这些被说成是偶性的东西中，一些东西（比如，颜色）可以来到或离开某种东西，这种东西仅仅随着自身中的某种变化才被它们所享有，而另一些东西（比如，一定的关系）可以在它们谓述的那个东西中出现或从它消失，同时不造成那个东西的任何变化。”这里，安瑟伦用“来到”、“离开”、“在……中出现”和“从……消失”这些词项替代“谓述”；同样，逻辑学家常常用“享有”表示“是……的主体”。

33. 论意义

逻辑学家以几种方式使用“意谓”这个词。首先，如果一个符号以某种方式指代或能够指代某种东西，从而随着“是”这个动词的介入，那个名能够谓述一个指那个东西的指示代词，那么这个符号就被说成是意谓那种东西。例如，“白的”意谓苏格拉底，因为“他是白的”是真的，这里“他”指苏格拉底。同样，“理性的”意谓人，因为“他是理性的”是真的，这里“他”指人，如此等等其他许多具体的词项都是这样。

在另一种意义上，我们说，如果一个符号能够在一个真的过去时、现在时或将来时命题中，或者在一个真的模态命题中指代某种东西，那么它就意谓那种东西。例如，“白的”不仅意谓现在是白的的东西，而且意谓能够是白的的东西；因为如果我们把“是白的的东西能跑”这个命题的主项看作是能够存在的东西，那么它就指代那些能够是白的的东西。

如果我们在第一种意义上理解“意谓”和与它相关的词项“被意谓者”，那么常常出现这样的情况：由于对象的变化，一个词和与它相应的概念不再意谓它们以前所意谓的对象。但是如果我们在第二种意义上使用这些词项，那么一个词及其概念都不会仅仅由于一个外在对象的某种变化而不再意谓这个对象。

在另一种意义上我们说，一个东西是被一个词或概念所意谓的，而这个词或概念是根据以第一模式意谓那个东西的表达式或概念理解的，或者当这个东西是指定这个词或概念所依据的那个东西时。例如，由于“白”意谓白，我们说“白的”意谓白。然而，“白的”不指代白。同样，如果“理性的”确实是人的种差，它就意谓人的智慧心灵。

在最广泛的意义上我们说，一个词项在这样的条件下有意谓，即它是一个下面这样的符号：它能够是一个命题的一部分或是一整个命题并且表示某种东西，无论是直接地还是间接地，无论是处于主格还

是处于其他某一个格，无论是实际表达还是仅仅意味某种东西，无论是肯定地意谓还是仅仅否定地意谓。在这种意义上我们说，“盲”这个名意谓视力，因为它是对视力的否定，与此相似，“非物质的”否定地意谓质料，而“无”和“没有什么”[18]不过是以否定的方式意谓有一些。安瑟伦在《论罪恶的毁灭》中讨论了这种模式的意谓。

因此，在“意谓”的某种意义上，可以说每个普遍的东西都意谓。在《逻辑》第8卷中，达姆森说：“普遍的东西是那意谓许多东西的，例如‘人’和‘动物’。”每个普遍的东西以第一或第二种方式意谓许多东西，因为每个普遍的东西要么在一个非模态现在时命题中，要么在一个过去时、现在时或将来时命题中，要么在一个模态命题中谓述许多东西。因此那些说“人”这个词不意谓所有人的学者显然是错误的。根据前面提到的权威，“人”这个普遍词项意谓许多东西；但是由于它不意谓许多不是人的东西，因而它一定意谓许多人。这一点是必须承认的；因为除了人，没有东西是由“人”意谓的，而且每个人都是由“人”同等意谓的。

所以，每个普遍的东西都意谓许多事物。由于属和种可以谓述一个指某个对象的代词，因而除了在第一种或第二种意义上以外，它们不意谓许多东西。但是在其他普遍的东西中，有许多只是在第一种或第二种意义上意谓，而另一些也在第三种或第四种意义上意谓。这样，每个不同于属或种的普遍的东西，一方面意谓许多处于主格的东西，另一方面意谓一些处于间接格的东西。在“理性的”、“能笑的”和“白的”这些普遍的东西中，这是显然的，在其他普遍的东西中当然也是这样。

---

[1] 原文是“*non-aliquid*”，英译文为“non-being”。——译者

34. 论划分

一个普遍的东西不仅意谓许多东西，而且划分成许多东西。然而，“划分”有几种意义。因为当整体的一部分通过实际分割而与另一部分物理地分开时，某种东西就被说成是划分了。在这种意义上，我们说，木匠划分木头，石匠划分石头，铁匠划分铁。

但是在另一种意义上，我们以某种方式谈论划分，事物的一部分并不与另一部分实际分离。这种划分适用于有许多东西归属其下的词项。在这种意义上，我可以把“狗”这个词划分成它的被意谓者，因而说，一种狗是会叫的狗，另一种狗是天体，等等。在这种情况下，我不把这个词的一部分与另一部分分离。相反，我接受这个词适用的这许多东西，并且我在不同的普通概念下把它们分开。逻辑学家正是在这种意义上谈论划分。达姆森在《逻辑》第12章中说：“有八种划分的方式。（1）属可以划分成它的种，比如动物 划分成理性的 和非理性的 。（2）种划分成它的个体，比如人划分成彼得、保罗和其他是人的个体。（3）一个整体划分成它的部分，要么划分成相似的部分，要么划分成不相似的部分。当各部分都被整体的名称呼并有与整体相同的定义时，这就是划分成相似的部分。例如，我们可以把肉分成许多肉：这个划分中的各分子也叫做肉并有肉的定义。当部分既没有与整体相同的名称，也没有与整体相同的定义时，这就是划分成不相似的部分。例如，我们可以把苏格拉底划分成他的头、他的手和他的脚：这些东西都与苏格拉底的名字或定义不同。（4）我们也可以把一个多义词划分成它的不同的被意谓者，而且可以以两种方式划分，要么把它作为一个整体划分，要么把它作为一个部分划分。”在提供了几个例子以后，达姆森接着说：“（5）我们可以把一种实体划分成它的偶性，比如我们说，有的人是白的并且有的人是黑的。（6）我们也可以把一种偶性划分成它的实体，比如我们说，有的白东西有心灵并且有的白东西没有心灵。（7）我们可以把一种偶性划分成它的偶性，比如我们说，有的冷东西是干的并且有的冷东西是湿的。（8）我们可以把某种东西划分成那些从它得出来的东西，或者我们可以把

某种东西划分成那些它由之而得出的东西。比如，在第一种情况下我们说，医学技艺产生医学书籍和医学工具，而在第二种意义上我们说，健康得自健康的食物和健康的水。”

应该注意，在上述划分模式中，我们取一个东西，而且不用把一部分与另一部分物理地分开或分离，我们就得出许多东西。然而在一些划分模式中，被划分的东西表示某种东西，这种东西确实可以划分成由被划分物所表示的词项。第三和第四种划分模式就是例子。在其他模式中情况不是这样。当我们说有的人是白的并且有的人是黑的时，我们不是在把一个整体划分成它的真正的部分；然而，这些部分实际上是相互分离的。

还应该注意，当我们说一种实体划分成它的偶性，一种偶性划分成它的实体或一种偶性划分成它的偶性时，“偶性”这个词项是用来表示那种或然地谓述某种事物的东西，即主项所表达的实际事物。而且十分明显，在权威们的著作中，用“偶性”并不是表示某种确实是实体固有的偶然的东西，而是表示“可以或然谓述主项的东西”。如果上述作家把“偶性”看作某种确实是主项固有的东西，那么他就应该说，人划分成白和黑，而不划分成白人和黑人，其他情况也是如此。

35. 论整体

“整体”这个词有几种意义。在一种意义上我们说，一个整体是某种融合许多部分并且没有这些部分实际就不能存在的东西。一个人没有肉体和理性心灵而存在是不可能的，空气没有相关的质料和形式而存在是不可能的，木头没有这部分或那部分而存在是不可能的。在所有这些情况下，部分属于整体的本质，而不是整体的本质属于部分。

在另一种意义上，我们把某种对于许多东西是共同的东西称为整体。在这种意义上，属是与其种相关的整体，种被说成是与其个体相关的整体。这里，整体是某种共同的东西。逻辑学家常常正是在这种意义上使用这个词。

但是，相应于“整体”这个词的每种意义，“部分”这个词也有一种意义。例如，有些部分属于整体的本质，而另一些部分据说仅仅是部分，因为它们不如它们被说成是其部分的那种东西一般。最后，我们把这样一些东西称为主体部分，它们属于整体的本质，整体同样也属于它们的本质；而且正像这种部分可以没有其整体而存在一样，相应的整体也可以没有其部分而存在。

尽管“部分”和“整体”这两个词还有其他一些意义，上述这些意义在目前就足够了。

36. 论对立

下面我们将考虑对立。应该注意，“对立的”这个词不仅意谓事物（包括那些心灵之中的和那些心灵之外的事物），而且意谓表示实物的符号。但是，心灵之外的事物，不是符号的事物，只能作为反对的东西而对立；或者，根据一种观点，它们也作为关系的东西而对立。这一点是显然的。因为当一些对象对立时，只有两种可能性。要么对立的对象都是绝对的东西。在这种情况下，唯一能够可以得到的对立的形式是具有反对性的形式。从归纳法可以看出这一点（或者它们也可以作为关系的东西而对立；这样，除非作为关系词和反对词，否则它们就不能是对立的）。要么对象中有一个是绝对的东西而另一个是相对的东西。但是在这种情况，对象不是真正对立的。这样，当对立的形式以某种方式相互联系，以致它们不能同时而只能先后相继出现在相同的主项中时，它们就是作为反对的东西而对立。然而，正像我将在后面说明的那样，这种具有反对性的形式是有程度的。如果我们谈论那种在符号（概念、说出的词和写下的词）之间得到的对立形式，那么根据逍遥学派的观点，“对立的”这个词不仅谓述复杂的词项，而且谓述简单的词项。

复杂的词项可以有三种成为对立的方式。有一些是矛盾的。这里我们有两个命题，它们的主项相同，谓项也相同，而其中一个命题是肯定的，另一个是否定的。然而，这样的说明是不完全的，因为其中一个命题必然是全称的，而另一个必然是特称的或不定的，或者两个命题都必然是单称的。例如，“每个人是动物”和“有的人不是动物”这两个命题是作为矛盾命题而对立的。“每个人是动物”和“一个人不是动物”这两个命题也是这样。在这后一种情况下我们得到两个矛盾命题，这是因为一个不定命题在其主项有意义地理解时，总是可以换位成相应的特称命题。这样，这个全称命题既与这个特称命题相矛盾，又与这个不定命题相矛盾。同样，“没有人是动物”和“有的人是动物”（“一个人是动物”）这两个命题是矛盾命题。“苏格拉底是动物”和“苏格拉底不是动物”这两个命题相互也是矛盾的。

一些命题是作为反对命题而对立的：比如全称肯定命题和全称否定命题。当主项被有意义地理解时，就是这种情况；在其他情况下，不必然是这样。"'每个人'是一个与全称符号结合在一起的一般词项"和"'没有人'是一个与全称符号结合在一起的一般词项"这两个命题不是作为反对命题而对立的。

复杂词项之间的第三种对立形式没有名称。两个命题若既不是矛盾命题也不是反对命题，则是这样的命题：要么它们蕴涵矛盾命题，要么其中一个命题蕴涵另一个命题的矛盾命题。由于相关的蕴涵是成立的，因而这种命题不能同时真。例如，"没有动物跑"和"有人跑"这两个命题是对立的。由于它们没有相同的主项，因而它们既不是反对命题，也不是矛盾命题。它们是对立的，实际上是因为"有人跑"隐含"没有动物跑"的矛盾命题；因为它得出，由于有人跑，因而有动物跑。

从以上可以看出，以特称的和下反对的形式相联系的命题不是对立的；它们可以同真。

在简单词项中有四种对立形式。有些简单词项是反对的。简单词项是这样的词项：它们意谓任何它们以肯定的和主动的方式所意谓的东西（也就是说，在表达词项的意义的定义中没有否定的词项，也没有与此等价的表达式），此外它们不能同时而只能先后肯定同一个东西。不能同时或先后真谓述同一个东西的表达式也是反对的，如果它们意谓不能同时在相同的事物中出现的东西。第一种反对词项的例子是"白的"和"黑的"。这些词项不否定地意谓任何东西；然而，若是有意义地理解，则它们不能同时肯定同一个东西，尽管它们可以先后肯定同一个东西。然而，正像后面将说明的那样，这种对立有一些程度。第二种反对词项的例子是"白"和"黑"。这些词项意谓被描述的这种东西，而且这些词项本身不能同时或先后肯定同一个对象，而是指代那个对象。如同第一种形式的反对一样，这里也有程度。

但是，一些简单词项是作为主动的和缺失的而对立的。这样的词项是：一个词项意谓任何它所主动地意谓的东西，而另一个词项虽然主动地意谓某种东西，但是同时也否定地意谓它的对立物所肯定地意谓的东西。这一点在表达这个词项的意义的定义中显示出来，因为在这个定义中，一个否定的表达式在与它对立的肯定的词项的前面。"视

觉”和“盲”就是这样相互联系的，因为“视觉”肯定地意谓它所意谓的任何东西。而“盲”或“盲的”肯定地意谓某种东西并且否定地意谓某种东西；因为“盲的”是这样定义的：一个盲人是这样一个人，他没有他所倾向于具有的视觉。这里，否定词项的前面有一个表达式；它所意谓的东西是由“盲（的）”肯定地表示的。否定符号的后面也有一个表达式；它所意谓的东西是由“盲（的）”否定地意谓的。有人可能会说，由于后面跟的这个从句，相同的东西得到了肯定的表示；但是我的观点依然成立，因为在任何情况下，那个东西都是被否定地表示的。即使一事物被同一个词项既肯定又否定地表示，也没有任何问题。这就如同我们前面阐述的一个观点：同一个事物既可以通过处于主格的词项表示，又可以通过间接格的词项表示。

在《魔鬼的堕落》第11章中，圣·安瑟仑提出了肯定地意谓某种东西和否定地意谓某种东西之间的这种区别。“显然，‘什么也不是’这个表达式在意谓中与‘非某物’这个表达式没有区别。此外，显然‘非某物’这个词项通过意谓产生一种结果，即在认识上去掉所有东西，这种东西无论是外在的还是内在的，都是某种东西，同时在认识上不保留任何东西，这种东西无论是内在的还是外在的，都是某种东西。但是去掉某种东西是绝不能被意谓的，除非被这样的东西意谓，即这种东西的去掉被意谓。除非懂得人是什么，否则谁也不会懂得‘非人’意谓什么。所以，‘非某物’这个表达式必然要通过去掉是某物的东西而意谓某物。”安瑟仑继续说：“它通过去掉那个概念，而不是通过肯定它来意谓某种东西。”他还说：“这样，在恶什么也不是和‘恶’这个词项是有意义的这个联合假定中，就没有什么是令人不满的。它可能否定地意谓某种东西，因而什么东西也没有肯定。”

从安瑟仑的这些论述和他在同一篇论文中的其他一些论述可以看出，有些简单词项是通过去掉、否定或排斥某种东西而表达意思的，而另一些词项是通过肯定或提出一些东西来表达意思的。

由此得出，缺失不是心灵之外的对象所固有的某种东西，它与是肯定的东西绝不是不同的。就事物方面来说，盲不是眼睛所固有的。正如安瑟仑在以前的一段文字中所说，“许多事物是由一种与事实不符的语言形式表达的。这样，‘害怕’在语法上是主动的，而事实上它是某种被动的东西。与此相似，根据言语形式，盲被说成是某种东西，而实际上它根本不是任何东西。正像我们说一个对象有视觉，视觉在对

象中一样，我们说一个对象有盲，盲在对象中。实际上，盲不是某种东西，它其实是非某物。有盲就是没有某种东西。与此相反，它是缺少是某物的东西，因为盲不过是在应该有视觉的东西上没有视觉或缺乏视觉。但是没有视觉和缺乏视觉并不是在不应该有视觉的地方而有的某种东西，而是在应该有视觉的地方而有的某种东西。正是因为视觉应该是在眼睛中，所以得不出盲不是在眼睛中，而是在不应该有视觉的石头中。”

这样显然可以看出，基于这位权威的解释，盲就事物方面而言不是眼睛中存在的某种东西，所以盲就事物方面而言什么也不是。这样，心灵之外的那些事物就不是作为肯定的和缺失的而对立的。相反，表示事物的符号借助缺失而是对立的，因为有些符号肯定地意谓某种东西，而另一些符号否定地意谓某种东西。

有些名不能就相同的事物肯定相同的事物。在这些名中可以得到以关系词所表示的对立。这一点是成立的，无论心灵之外的事物是不是作为关系的东西而对立的。然而，并不是因为我否认关系是心灵之外的事物，所以我把名说成是关系词。人们可以使用事物的名，也可以使用适合事物的词项。但是一些名是关系词，这一点从一些语法学家的著作看是显然的，因为他们认为关系的名构成名的一个种类。

在简单词项中，当一个词项肯定地意谓某个东西或一些东西，另一个词项否定地意谓相同的一个东西或一些东西而不肯定地意谓任何东西时，它们就是作为矛盾而对立的。“人”肯定地意谓所有人，“非人”否定地意谓相同的这些人，同时不以任何确切和明确的方式肯定地意谓任何东西。我加上最后这种限制是为了对付诡辩家的反驳，因为他们会说，在“驴是非人”这个命题中，“非人”可以指代一头驴，基于这一点，“非人”意谓一头驴。

应该注意，所有对立的东西本身实际上都是肯定的和绝对的东西；当它们指代自身时，“现实的是者”这个表达式可以谓述它们。这样，如果“‘不是者’是一个是者”[19]这个命题中的主项指代它自身，这个命题就是真的，因为这个主项确实是一个是者。它是一个主项，所以是一个命题的一部分，而且任何命题都不是由不是者构成的。

这里有人可能会反对说，如果允许这种形式的命题成立，那么一对对立命题中的一个就可以谓述另一个。对于这一点的回答很简单，就是：当一个对立的东西谓述另一个对立的东西时，如果第二个对立的东西不是有意义的指代，而只是简单或实质地指代，那么就没有什么问题。像"'非表达式'是一个表达式"、"'非简单的'是简单的"和"'非部分'是部分"这样的命题是真的。与此相似，"'非词'是一个词"也是真的，因为如果主项指代它自身，那么它肯定是一个词；我说"非词"的时候，我说出的肯定是一个词。

关于对立的论述，以上就足够了。这里我所省略的许多要点在我关于《范畴篇》的注释中已经考虑过了。

---

[1] 原文是"*non-ens est ens* "，英译文为"Non-being is a being"。——译者

37. 论感受

我们还要考虑逻辑学家在探讨证明时常常采用的一个词项，即“感受”。应该注意，尽管这个词项正像我在对《范畴篇》的评注中说明的那样可以在多种不同的意义上使用，但是，作为逻辑学家通常使用的术语，感受不是据说是具有它的那个人所固有的某种心外的东西。相反，感受是某种心灵的、说出的或写下的东西，在第二种本质性质的模式上可以谓述据说是具有它的那个主体。实际上，只有是心灵的而不是说出的或写下的东西才是严格而恰当的意义上的感受；但是在间接的延伸的意义上，我们称说出的或写下的词为感受，比如我们说，在“每个人都是能笑的”这个命题中，一种感受谓述了它的主项。

显然，感受不是心灵之外的某种东西，不是一个谓词符号之外的东西。根据哲学家们的观点，感受在第二种本质性质的模式上谓述其主项，但是只有是一个概念、一个说出的词或一个写下的词的东西才能起谓项的作用。命题只由这些东西构成，而不由心灵之外的物体构成。这样，感受就不能是心灵之外的物体。

而且，是者乃是感受[20]；但是显然感受不能是那种一般观念中固有的；所以，……。

而且，根据哲学家们的意见，每一种感受都是具有某种普遍性的感受；但是任何心灵以外的东西都不是普遍的东西所首要固有的；所以，……。

而且，我们用上帝专有的感受谓述他；但是任何东西也不能说是上帝固有的；所以，感受不是主体所固有的那样的东西。

因此应该说，感受不过是某种可在第二种本质性质的模式上谓述其主项的东西；而且由于每个这样的东西都是命题的一部分，我们必然推论出感受不是那种在心灵之外存在的东西。因此，一个主体在自

然界中是没有感受的并不是不可能的，而且，一种感受是没有其主体的也不是不可能的。这样，当作家们说主体是不能没有其感受的时，我们应该把他们的意思理解为：不能真地否定主体的感受，如果“是存在的”[21] 真谓述这个主体。这样，“上帝不是有创造性的”这个命题是不可能的，即使上帝能够是并且一度是（当有关谓项过去不是实际的时）。

还应该注意，一种感受总是指代与它的主体相同的东西，尽管它可能以某种方式意谓某种与这个主体不同的东西，或者以主格，或者以一个间接格，或者以肯定的方式，或者以否定的方式。这样，一些感受叫做主动的，另一些感受叫做被动的。

从以上应该看出，一个东西如何可以是一种是者的感受，并且如何可以意谓与是者相同的东西，同时与具有这种感受的是者这种一般观念又确实是不同的；因为正像表达这个名的意义的定义所表明的那样，它以一种与是者不同的方式意谓。普遍有效的是：一个主体和他的感受确实是不同的东西，尽管它们指代相同的东西，尽管它们之间的谓述产生一个必然命题。

---

[1] 原文是“*entis sunt passiones* ”，英译文为“Being has passions”。——译者

[2] 原文是“*esse exsistere* ”。——译者

38. 论是

探讨了第二意向和第二指定的词项以后，我们要转而考虑那些被称为范畴的第一意向的词项。但是首先我们应该考虑一些表达式，它们对于所有东西，包括符号和不是符号的东西，都是共同的表达式。“是”和“一”是这样的词项。

首先应该注意，“是”这个词项有两种意义。在一种意义上，这个词项是相应于一个适合所有东西的概念而使用的，并且以说明是什么的方式而是所有东西的谓词，就像一个超验的东西能够以说明是什么的方式谓述一样。

人们可以以下述方式证明，有一个普通概念可以谓述所有东西：如果没有这样一个普通概念，那么就有表示不同事物的不同概念。让我们假定有两个这样的概念，A和B。根据这个假定，我可以说明，有的比A和B更一般的概念可以谓述一个对象C。正像我们可以形成“C是B”、“C是A”和“C是某物”这些言语命题一样，我们也可以形成三个相应的心灵命题。其中两个是含糊的，一个是确定的；因为有人可能知道第三个命题是真的，却无法确定前两个命题哪一个是真的。如果承认这一点，那么我作如下论证：这三个命题中有两个是含糊的，一个是确定的。这三个命题有相同的主项；所以它们有不同的谓项。如果不是这样，那么同一个命题就会是既确定又含糊；因为在目前情况下，前两个命题是含糊的。但是，如果它们有不同的谓项，那么“C是某物”中的谓项就不是“C是B”或“C是A”中的谓项。我们可以推论，这是一个不同的谓项。但是，这个相关的谓项显然既不是不太一般的，也不是可与A或B换位的。所以它一定是更一般的。但是这正是我们着手要证明的——有的心灵概念，尽管不同于那些逻辑上下属于它的概念，却适合于所有东西。这一点必须得到承认。正像一个词能够真谓述每个东西一样，也有某一个心灵概念能够真谓述每个对象或每个指示一个对象的代词。

但是，虽然有一个适合所有东西的概念，“是”这个词项却是歧义的，因为它不谓述仅仅根据一个概念而逻辑地下属于它的词项；正像我在对波菲略的注释中所指出的那样，相应于这个词项有一些不同的概念。

此外应该注意，正像哲学大师在《形而上学》第五卷中说的那样，“是既被本质地表述，也被偶然地表述”。哲学大师作出这种区别不应该被理解为意味着一些东西是本质的是者，而另一些东西是偶然的是者。相反，他作出这种区别是在指出一个东西可以通过“是”这个媒介谓述另一个东西。从他用的例子中可以看出这一点。正像他指出的那样，我们说，爱好音乐的仅仅是偶然的，爱好音乐的偶然地是一个人，爱好音乐的偶然地是一个建筑师。从这些例子中应该看出，他仅仅是在区别一个东西谓述另一个东西的不同方式，即偶然的和本质的。显然，并非有两种是，本质的和偶然的。所有东西要么是一个实体，要么是一个偶性，但是实体和偶性都是本质的是者。即使我们有本质地和偶然地谓述，这一点也是成立的。

与此相似，是被分成潜能的是和现实的是。这一点不应该被理解为意味着有两种是者，即那些不是在自然界中但可能是在自然界中的东西和那些实际上是在自然界中的东西。亚里士多德在《形而上学》第五卷中把是分成潜能和现实，是想以此说明“是”这个词项乃是借助非模态命题而不是借助与可能性命题等价的命题谓述一些东西的。例如，“苏格拉底是一个是者”；“白色是一个是者”。对于其他东西，亚里士多德想说，“是”仅仅借助一个可能命题或借助一个与此等价的命题进行谓述。例如，“反耶稣基督的能够是是者”；“反耶稣基督的是潜能的是者”。他想说，像知识和睡觉这样的是既可以潜能地又可以现实地谓述。但是注意，除非在现实中，否则事物不睡觉，也没有知识。

我们将在其他地方论述对是的其他划分。为了简明，这些说明现在就足够了。

39. 论一

由于一在第二种本质性质的模式上谓述是，因此一乃是是的一种感受；因为尽管“是”意谓一所意谓的东西，却不是以相同的方式意谓它。无论“是”意谓什么，它都是主动地和肯定地而不是否定地意谓。而“一”既以肯定的方式又以否定的方式意谓“是”所意谓的所有东西。从表达这个词义的定义可以看出这一点。

“一”有几种意思；因为正像哲学大师在《形而上学》第五卷中指出的那样，一些东西被说成本质地是一，另一些东西被说成偶然地是一。应该把这里的意思理解为是说，“一”这个名本质地谓述某种东西（即“一”在其中起谓述作用的命题是一个本质命题），而且它偶然地谓述另一些东西（即“一”在其中起谓述作用的命题是一个偶性命题）。例如，正像“正直的人和爱好音乐的人是一”这个命题是偶然的一样，“克里斯科和爱好音乐的人是一”这个命题是偶然的。然而，“正直的人和爱好音乐的人本质上是一”和“克里斯科和爱好音乐的人本质上是一”这两个命题是真的。如果有人偶然遇到像“爱好音乐的人和白人偶然地是一”这样的命题，就应该把它们解释成意谓：“‘爱好音乐的人和白人是一’这个命题是偶然的，而且‘爱好音乐的人与克里斯科是一’这个命题也是偶然的。”后面我将说明如何可以区别这些命题。

基本上这就是不被说成偶然地是一而被说成本质上是一的一；尽管哲学大师在《形而上学》第五卷中提出了许多本质统一体的形式，我们却只需要考虑逻辑学家常常采用的三种本质统一体的形式。

一些东西被说成是数量为一；即那些指代同一个东西的词项；“数量为一”这个表达式可以是一个真谓词。例如，“那个人和苏格拉底是数量为一”；“马库斯和图里尤是数量为一”。这样，当亚里士多德在《形而上学》第五卷中说“在质料上为一的东西是数量为一”时，他的意思只是说，当一些东西在质料上或形式上没有区别时，就被说成是数量为一。

此外，那些有同一个种的东西被说成是种类为一。这样，种类为一的东西总是要么数量为多，要么数量为一。正像亚里士多德在《论辩篇》第一卷中所说的那样，“虽然是多个”（这里假定，它们不是数量为一），“包含在相同种下的东西却是种类相同的”。

最后，那些被包含在相同的属下的东西是属类为一。属类为一的东西要么是种类为多并且数量为多，要么种类为一。亚里士多德说：“数量为一的东西总是种类为一；但是种类为一的东西却不全是数量为一。同样，种类为一的东西总是属类为一，但是属类为一的东西却不全是种类为一。”

从这些论述得出，除非要么是数量为一，要么是数量为多，否则任何东西也不是种类为一的。因此，不可能会有这样一种实质，它种类为一，却既不数量为一也不数量为多。与此相似，也不可能会有这样一种实质，它属类为一，却既不是种类为一，也不是种类为多。所以应该说，许多个体是种类为一的，而且一个个体和另一个个体是种类相同的。同样，许多不同种类的个体是属类为一的，而且一个种类的一个个体与另一个种类的一个个体是属类为一的。苏格拉底和这条驴是属类为一的，也就是说，有一个能够谓述他们的属。与此相似，苏格拉底和柏拉图是种类为一的；他们包含于同一个种下。换一种方式说，苏格拉底和柏拉图是这样的，从他们可以抽象出一个适于他们两个的种。

对于“苏格拉底和柏拉图实际上并不是一”这种反对意见，应该回答说，他们实际上是一，如果“一”这个词项在这里是在一种适当的意义上使用的——意谓在种类上为一；因为苏格拉底和柏拉图实际上是这样的事物，从他们可以抽象出一个种。这样，应该承认，有一种不如数量统一体严格的统一体。尽管如此，这些东西个个都是下面意义上的东西：它们不可能与任何与它们有任何不同的东西同一。

40. 论范畴

下面我们应该考虑逻辑地下属于是的概念，即十个范畴。应该注意，和"属"这个名一样，"范畴"这个名是一个第二意向的名，尽管它所谓述的表达式是第一意向的简单词项。

然而，"范畴"有两种意义。在一种意义上，它被用来意谓根据一般性的大小排列的整个系列的词项。在另一种意义上，这个词被用来表示各个这样的系列中的第一个最一般的词项。在"范畴"的这第二种意义上，每个范畴由于表示不是符号的东西，因而都是一个第一意向的简单词项。然而，如果在第一种意义上使用这个词，那么就可以说，一些范畴中有既是第一意向又是第二意向的词项。换句话说，有一些范畴是由第一意向和第二意向构成的。例如，根据把意向或概念解释为心中主观存在的性质的观点，比如"属"这个一般词项就属于性质范畴；因为根据这种观点，每个属都是一种性质。现在，"属"是一个第二意向的名，但是"颜色"这个普通词项是一个第一意向的表达式。在其他许多情况下都是这样。

有人可能会否认第一意向可以比第二意向更一般，以此来反对上面的论述。

与此相似，有人可能会论证说，第一意向不能谓述第二意向，或者第二意向不能谓述第一意向。

最后，有人可能会反对说，一个是理性的东西不能是在一个现实东西的范畴中；但是由于一个第二意向是一个是理性的东西，因而它不能是在一个现实东西的范畴中。

在回答第一种反对意见的时候应该注意，第一意向比任何第二意向都更一般；因为是 乃是一个第一意向，而它是比任何第二意向的概

念都更一般的。每个第二意向都是一个是者，但不是比第一意向更一般的。

在回答第二种反对意见的时候应该说，当第一意向和第二意向都指代其自身的时候，任何第一意向也不谓述一个第二意向；因为否则就会不得不承认有的第二意向与有的第一意向是同一的，而这当然是假的。然而，一个第一意向如果不指代其自身而指代一个第二意向，则可以谓述一个第二意向。例如，“实体这个属是一种性质”这个命题是真的；然而，“性质”这个谓项却是真适用的，因为它不代表自身，而代表是一个属的第二意向。与此相似，在“一个名是一个性质”这个说出的命题中，一个第一指定的名谓述一个第二指定的名。然而，它不指代自身，而是指代它所谓述的第二指定的名。当相关的命题是真的，任何第二指定的名与第一指定的名都不是同一的。

在回答第三种反对意见的时候应该注意，“是在一个范畴中的”这个表达式有两种意义。在第一种意义上，一个对象是在一个范畴中的，如果这个范畴中的第一个词项（如果有意义地理解的）可以谓述指这个对象的代词。在这种意义上，除了特殊的实体，任何东西都不是在实体这个属中，因为除了特殊的实体外，任何东西都不是实体。在这个短语的这种意义上，所有仅仅表示实体的普遍的东西都处于性质这个范畴之下，因为所有普遍的东西都是性质。

在另一种意义上，某种东西是在一个范畴中的，这里它是这样一种东西，即如果有意义地理解，它就能以这个范畴中有意义地理解的第一个词项作谓项。在这种意义上，普遍的东西是在实体范畴中的；因为“实体”若是有意义的理解，则谓述一些有意义的理解的普遍的东西。例如，“每个人都是一个实体”；“每个动物都是一个实体物”；“每块石头都是一个实体”；等等。在这种意义上，其他普遍的东西处于性质范畴之下，如此等等，对于其他范畴也是这样。但是在这种条件下，相关的命题（“任何是理性的东西都不能是在现实东西的范畴中的”）是假的，无论是在第一种意义还是在第二种意义上理解“是在一个范畴中的”。

然而，应该指出，根据把意向、概念和心灵感受解释为心的性质的观点，概念被说成是理性的东西，不是因为它不是在事物本性中的现实的东西，而是因为它只是在理性中并且是心为了这样那样的目的

而使用的对象。这样，所有命题、推理和心灵的词项都是是理性的东西。然而它们实际上确实存在并且是比任何物体性质更完善和更实在的。所以，当评注家和哲学大师把是划分为现实的是和理性的是，或心灵之中的是和心灵之外的是，并且后来又把现实的是划分为十种范畴时，他们不是以我们把动物划分成比如说理性的和非理性的这样的方式把这个概念划分成对立的东西。相反，这是把一个词划分成它的各种意义，就像亚里士多德在《前分析篇》第一卷中把或然的划分成或然—必然的、由于机遇而或然的和一般来说可能的一样。这三个概念中的一个概念可以谓述其他概念，因为下面的命题是真的："或然—必然的是可能的"；"由于机遇而或然的是可能的"。相关的关于是的划分与"一个是理性的东西乃是一个是现实的东西"这个命题的真同样不是不相容的，如果我们把"现实的是"解释为是指代某种实际上存在的实在的性质。然而，如果"现实的外在的是"不被理解为意谓"那不在心灵之中的东西"，那么把是划分成十种范畴就不是把一个一般概念划分成其逻辑上下位的东西。相反，它应该根据下面的方式被解释：是心灵之外的现实的东西有的是由这个范畴表示的，有的则是由那个范畴表示的，如此等等。或者，它会是像这样的：每个是心灵之外的现实的东西或是在这个或是在那个范畴之中。但是，由于我们可以以这种方式解释范畴，因而我们必须承认，有许多不是心外对象的东西都归属于范畴之下。

41. 论范畴的区别

下面应该考虑的是范畴的数量。所有作家都同意有十个范畴；然而在我看来，最近有许多作家在范畴结构这个问题上与古代作家是有分歧的。因为许多作家说，在每个范畴中都有一些以某种方式根据一般性的大小排列的词项，因此在主格的情况下和在第一种本质性质的模式中，更一般的词项以“每个A是B”这样的谓述形式来谓述每个不如它一般的词项。为了在副词的情况下保留这样的谓述形式，他们创造出抽象的名。他们由“哪里”（where）这个副词形成像“哪里处”（whereness）这样的抽象词项；由“何时”（when）形成（何时候）（wheness）这个名；而且在其他这样的词项的情况下也是如此。

但是在我看来，古代作家并没有在各个范畴中设定这种结构。他们比许多现代作家更宽泛地使用“范畴”这个名以及像“属”和“种”这样的词项。当古代作家说更一般的总是可以谓述不太一般的时，当他们说每个范畴之下都有种时，他们是以某种方式扩展了“谓项”这个词项，从而使它适用于动词。他们使用这个词项，就像我们说“人行走”中的“行走”谓述“人”和我们谈论“他穿着鞋”和“他全副武装”这些命题中的谓项时使用这个词项一样。他们也扩展谓述这个概念，使它包括副词和带有其宾语的介词的谓述，如同我们在“这是今天”、“那是昨天”、“他是在家里”和“他是在城里”这样的命题中的用法一样。在各个范畴中，我们都可以发现一些相关的谓述，但是并不一定总会有只涉及处于主格的词项的专门谓述。例如，并非每个系列的词项都是这样排列的，使得更一般的可以在严格的“谓项”的意义上谓述不太一般的；只有当我们在更宽泛的意义上理解“谓项”这个词项时，有的系列才能被说成是以这种方式排列的。

由于古代作家的观点在我看来更有道理，我将试图在下面简要地描述这种观点。

如果我们看一看亚里士多德列举范畴的方式，就可以说明这种观点是正确的。他说："不涉及组合的表达式意谓实体，或性质，或数量，或关系，或位置，或时间，或姿态，或被动，或主动，或状态。"后来，通过举例他说："位置，比如'在这个地方'；时间，比如'昨天'；姿态，比如'坐'和'躺'；状态，比如'穿着鞋'和'全副武装'；主动，比如'砍'和'烧'；被动，比如'被砍了'和'被烧了'。"他在论主动和被动的那一章阐述了相同的观点。

同样，达姆森在他的《逻辑》一书的第32章中说："必须知道有十种范畴，即每个简单词项都归属于其下的十种最一般的属。这些范畴是：实体，比如'石头'；数量，比如'二'和'三'；关系，比如'父亲'和'儿子'；性质，比如'白的'和'黑的'；位置，这融合了表达地点的词项，比如'在蒂尔'和'在大马士革'；时间，这融合了表达时间的词项，比如'昨天'和'明天'；状态，比如'穿衣服'；姿态，比如'站着'和'坐着'；主动，比如'烧'；遭受，比如'被烧了'。"

这两位作家一个是圣徒，另一个是哲学家。他们著作中的这些段落足以说明他们谁也没有把范畴解释为与这样一些简单词项不同的东西，这些简单词项包含着不同的词或心灵的意向，然而却并非总是可以以处于主格的恰当的谓述形式作它们的谓词。

为了说明这一点，应该注意，根据古代作家的观点，范畴中的东西仅仅是一些简单词项，由此可以构成肯定和否定（即肯定命题和否定命题）。为了说明这一点，亚里士多德评注说："这些词本身哪一个也不包含一个肯定。相反，正是由于这些词项相互结合起来，才产生肯定。"达姆森说，"每一个简单词项都归属于"这十种范畴之下，也就是说，每一个既不是肯定也不是否定的范畴词都归属于这十种范畴之下。这两位作家都企图说明，归属于范畴之下的词项是可以用来构成命题的简单词项。对于心灵和口头之类的词项，这是有效的。然而，正像我在后面将说明的那样，心灵的词项是居先的。

如同注释家在《形而上学》第七卷中指出的那样，范畴之间的区别是从适用于实体物或一个个体实体的疑问词之间的区别得出来的。关于一个实体可以询问的这些不同问题，可以由不同的简单词项来回答，而且由于一个简单词项可以被用来回答关于实体的这个或那个问题，因而它相应地处于一个范畴之下。例如，所有可以被用来回答"这

是什么？”（关于某个个体实体的询问）这个问题的简单词项都处于实体这个范畴之下。比如下面这些表达式：“人”、“动物”、“石头”、“身体”、“地球”、“火”、“太阳”和“月亮”。那些被用来回答“它有什么性质？”（对某种实体的询问）的简单词项处于性质的属下。例如，“白的”、“暖和”、“聪明”、“方的”、“长的”和“宽的”。另一方面，那些可以被用来回答“多少？”（同样是对一个实体提出的询问）这个问题的简单词项包含在数量的属下，比如“两立方”、“三立方”，等等。但是那些可以被用来回答“谁的？”这个问题或某个相似的问题的简单词项（因为这里我们没有一个一般的疑问词）处于关系范畴。那些可以被用来回答“哪里？”这个问题的简单词项处于位置的范畴。然而，除非借助副词和带有宾语的介词，否则无法回答这个问题。例如，如果问“苏格拉底是在哪里？”，那么合适的回答是“这里”或“那里”或“在蒂尔”或“在大马士革”或“在海上”或“在陆地上”。所有这些简单词项（我称它们为简单词项，因为它们均不涉及一个肯定或否定）都处于地点范畴。同样，人们可以仅仅借助副词和带有其宾语的介词来回答“什么时候？”这个问题。例如，如果问“苏格拉底是什么时候在的？”，就应该回答说“昨天”或“在某某天”。恰恰是这样的词项属于时间这个属。同样，对于提出的“苏格拉底做什么？”这个问题，可以借助动词来回答：“取暖”或“行走”。在这种条件下，这样的言语部分属于主动这个范畴。相同的论述也适合于剩下的其他范畴，尽管由于语言的贫乏，我们没有适合于所有范畴的一般的疑问词。

从以上说明得出，像“白的”、“黑的”、“暖和的”和“苦的”这样的具体词项比它们的抽象形式更直接地处于性质的范畴下。正是由于这个原因，哲学大师在《范畴篇》中举例时说：“性质，比如‘白的’”。然而，如果我们把性质这个范畴看作某种普遍排除实体的东西，那么属于这个范畴的只有抽象的形式，而不是具体的形式。我之所以说抽象的词项本质地处于范畴之中，具体的形式通过化归而处于范畴之中，就是这个意思。但是在这个问题上，困难不在于现实中，而在于言语上，因此我将不详细论述它。每一个可以被用来回答关于一个实体而提出的问题的简单词项都在一个范畴中，知道这一点就足够了。至于它是一个副词、一个动词、一个名词，还是带有宾语的介词，都没有关系。但是，有一些简单词项不在任何范畴中。例如，联结词和助范畴词不附属于任何范畴；因为用“如果，那么”、“并且”、“每个”和“没有”这样的词项不能回答关于一个实体可以提出的任何问题。然而，如

果实际上有一些这样的词项以某种方式可以被用来回答一个确定的问题，尽管不能回答所有问题，那么这些词项就可以归属于范畴之下。

42. 论实体

虽然我们尽量全面地介绍了关于范畴可以作出的一般论述，但是我们现在要对特殊的范畴逐个进行详细考察。首先我们要考虑实体。

首先应该注意，“实体”有许多意义。在一种意义上，实体被说成是任何与其他东西不同的东西。当作家们谈论白色这个实体、颜色这个实体，如此等等的实体时，就是在这种意义上使用“实体”这个词。

在一种严格的意义上，实体是任何这样的东西，即不是其他某种东西所固有的偶性。在这种意义上，不仅质料和形式形成的整体，而且质料和形式都叫做实体。

在这种严格的意义上，实体是这样的东西，即既不是另一个东西所固有的偶性，也不是其他某种东西的一个本质部分，尽管它可以和一个偶性结合在一起。正是在这种意义上，实体被说成是最高的属，而且根据亚里士多德的观点，它被划分成第一实体和第二实体。

但是，应该把这一点解释为这样一种划分，即被划分的词项可以谓述那些划分它的那些词项，而不是被划分的词项可以谓述那些指示这些划分它的词项的代词。因为当所指是一个第二实体时，“这是一个实体”这个命题是假的。例如，“任何第二实体都不是实体”这个命题是真的，而且我们可以应用前面说明的观点证明这一点。前面我们已经说明，任何普遍的东西都不是实体；但是每个第二实体都是一个普遍的东西，因为根据亚里士多德的观点，第二实体要么是属，要么是种；所以，任何第二实体都不是实体。

而且，根据亚里士多德的教导，凡是全称地否定所有直接包含在某个普通词项下的每个东西的，也全称否定这个普通词项本身，但是“第二实体”否定直接包含在“实体”之下的每个东西；所以，它全称否定实体。例如，“任何实体都不是第二实体”是真的，所以，我们可以

推论，任何第二实体都不是实体。我的假定是清楚的，因为“任何物体实体都不是第二实体”是真的，正像“任何非物体实体都不是第二实体”这个命题一样。我们可以通过重复基本的论证方式来说明这些命题中的前一个是真的（对于第二个命题的情况也可以应用相同的技术）；因为任何赋有心灵的肉体都不是第二实体，这是真的，而且，任何没有心灵的肉体都不是第二实体，这也是真的。我们可以通过重复相同的基本的论证方式来说明这里的第一个命题是真的（对于第二个命题的情况也可以应用相同的技术）；因为任何能够感知的赋有心灵的肉体都不是第二实体，这是真的，而且，任何不能感知的赋有心灵的肉体都不是第二实体，这也是真的。我们可以通过再次重复基本的论证方式来说明这里的第一个命题是真的（对于第二个命题的情况也可以应用相同的技术）；因为任何能够感知并且是理性的赋有心灵的肉体都不是第二实体，这是真的，而且，任何能够感知却是非理性的赋有心灵的肉体都不是第二实体物，这也是真的。显然，这里的第一个命题是真的；因为它与“任何人都不是第二实体”这个真命题是可交换的；而这后一个命题显然是真的，因为各个支持它的单称命题都是真的。在这种情况下，我们不得不承认亚里士多德的观点：任何实体都不是第二实体。所以，当指一个不如“实体”本身那样一般的第二实体时，“这是一个实体”这个命题就是假的。

应该说，这种划分是一种从一个普通的名向不太普通的名的划分。它等价于下面这样的划分：在意谓或表示心外的实体的名中，有一些是仅仅一种实体专有的名（这些名是第一实体），另一些是许多实体共有的名（这些名叫做第二实体）。是第二实体的名被进一步划分：一些是属，另一些是种。然而，所有第二实体实际上仅仅是性质。例如，所有那些被称为第二实体的普通的名至少在一种“在一个范畴中”的意义上处于性质这个范畴，因为“性质”这个词项总是可以谓述那指示一个第二实体的代词。然而，在另一种意义上，所有第二实体都处于实体这个范畴中，因为当有意义地理解它们时，“实体”总是可以谓述它们的。例如，在“人是动物”和“人是一个实体”这些命题中，“人”不指代它自身，而指代它所意谓的东西。因为如果它指代它自身，“人是一个实体”就会是假的，而“人是一种性质”就会是真的。同样，如果“人”这个词指代它自身，那么“人是一个实体”这个命题是假的，而“人是一个词并是一种性质”这个命题是真的。因此，第二实体是简单的确定的名，并且仅仅意谓实体的性质。正因为这种原因而不是其他原因，它们被说成是处于实体这个范畴之中。

显然，这种说明与作家们的说法是一致的，因为在《范畴篇》中，哲学大师说："每个实体似乎都意谓那是这某种事物的东西；对于第一实体，毋庸置疑的是它们意谓那是这某种事物的东西。"从这一段可以看出，亚里士多德认为，第一实体意谓那是这某种事物的东西，但是，是心外的特殊实体并不意谓那是这某种事物的东西。相反，它们是所意谓的东西；所以，亚里士多德在这里乃是称是心外的特殊实体的名为第一实体。但是在这样的情况下更可以看出，他必然称相关的名为第二实体。

而且，波爱修在对《范畴篇》的评注中多次指出，哲学大师在这部著作中是探讨语词，因而他称语词本身为第一实体和第二实体。

同样，亚里士多德说第一和第二实体是在实体的范畴中，而且他在这部著作中规定，只有处于范畴下的词项是构成命题的简单词项。然而，命题不是由是心外的实体构成的；所以，……。

而且，达姆森规定，只有名应该下属于实体范畴。

所以，说亚里士多德称普通的实体名为第二实体与这些作家的说法根本不是不相容的，而亚里士多德自己的说法"种比属更是实体"在这里也不造成任何困难。亚里士多德用这种说法只是表示，通过阐述种而不是属，我们可以对"这是什么？"（对某个实体的询问）这个问题提供一个更合适的回答。例如，尽管一个像"种比属更是实体"这样的命题在字面上理解是假的，但是哲学大师用这个命题想要说明的观点却是真的。

综上所述，所说的划分是名中的划分；有一些是专门的，有一些是普通的。专名被说成是第一实体，普通的名被说成是第二实体。

然而，应该注意，哲学大师在《范畴篇》中使用"第一实体"这个术语是有歧义的。因为有时候他用它表示是在心灵以外的实体的名，比如他说："第一实体意谓那是这某种事物的东西"；但是在其他地方他说："实体是那专门地、主要地……的东西"。这样，当哲学大师说"所有其他东西要么表述主要实体，要么作为主体在它们之中"时，他用"主体"这个术语不是在表示实际上构成其他事物基础的主体，而是表示命题中的主项。正像达姆森在他的《逻辑》第8章中所说，"'主项'在两种意义上使用；有关于存在的主体，在这种意义上，存在于心

灵之外的单个实体是表示偶性的主体。也有关于谓述的主项；在这种意义上，特殊的东西是与比它自己更普遍的东西有关的主项。”哲学大师说第二实体表述主体时是在第二种意义上使用这个术语。这样，第一实体就不是实际构成第二实体基础的主体；它们只是借助谓述才是主项。

由此可以看出，哲学大师有时候称存在于心灵之外的实体的名或符号为第一实体；因为他说第二实体表述作为主项的第一实体，但是这只能是借助谓述。例如，第一实体是谓述中的主项，而第二实体是谓项；但是任何命题都不是由心灵之外的实体构成的；所以，作为一个命题中与第二实体有关的主项的第一实体不是心灵之外的实体。这样，当亚里士多德说如果第一实体被毁灭，那么其他任何东西就不可能会依然存在时，他不是在谈论现实的毁灭和现实的存在。相反，他的意思是指借助一个否定命题的毁灭。这样，他是在说，当“是”不谓述任何包含在一个普通词项下的东西时，它不仅真否定专属于这个普通词项的固有属性和偶性，而且真否定这个普通词项本身。因此，他的意思仅仅是说，像下面这样的推理是有效的：“这个人不是；那个人不是；那个……（如此等等对所有个体的人）；所以任何人都不是；所以，任何东西都不是能笑的；所以，任何东西都不是语法的；所以，没有语法；所以，没有逻辑。”如果他的意思是现实的毁灭，他说的就会是假的；因为尽管会没有石头，依然可能会有石头 这个属；因为仍然可能会有人形成下面这样的命题：“任何人都不是石头”；“任何石头都不是驴”；但是，除非这些命题的相关部分事先在这里，否则就不会形成这些命题。但是，这恰恰是说会有石头 这个属。当然，如果有了目前这个假定，它就不可能会在一个既是本质的又是现在时的命题中肯定地谓述任何东西。

43. 论实体的特性

由于我们已经看到应该把什么词项放入实体的范畴等级，现在我们应该考察实体的一些特性。在《范畴篇》中，亚里士多德提到一种特性，他声称这种特性是所有实体，包括第一实体和第二实体（这种实体不是在主体之中）的共同的特性。如果把这种特性理解为适合于是在心之外的实体，那么亚里士多德的观点是清楚的，因为这样的实体都不出现在主体中。然而，如果认为这种特性适合于第一实体和第二实体（即这样的东西，它们是在心外的实体的名），那么"实体不是在一个主体之中"这个命题就应该按照下面的命题来理解，一个行为的情况意谓："'是在一个主体之中'不谓述任何有意义理解的实体的专名或普通的名；'是在一个主体之中'否定每个这样的有意义理解的名"。例如，凡像下面这样的命题都是真的："人不是在一个主体之中"；"动物不是在一个主体之中"；"苏格拉底不是在一个主体之中"。然而，如果这样的词项指代它们自身，而不指代它们所意谓的东西，那么说它们是在主体之中就会是真的；因为它们实际上正是命题的部分，因而是心灵的概念或者是说出或写下的词。

但是亚里士多德本人似乎反对这种说明，因为他承认第二实体表述主体，他还否认它们是在主体之中；但是，如果我们始终一致地理解"第二实体"，那么这两种特性就有一种是不合适的。

应该回答说，哲学大师并非仅仅以一种方式使用这个术语；而且丝毫也不要求他这样做。为了简便，以不同的方式采用同一个术语常常是有用的。例如，亚里士多德的意思只是说，实体的普通的名谓述主项；然而，如果这些相同的名像它们在产生的相关行为中那样指代，那么具有这些名的东西就不能真谓述"是在一个主体之中"。例如，"苏格拉底是一个动物"是真的；而如果"动物"像它在"苏格拉底是一个动物"中那样指代，那么具有"动物"的东西就不能真谓述"是在一个主体之中"；因为如果"动物"以这种方式指代，那么"动物是在一个主体之中"就是假的。

实体的另一种特性——属于所有第二实体的特性——是被单义地谓述的特性。这种特性并不仅仅属于第二实体；它也属于种差。然而，它不是第一实体的特性。

应该注意，恰当地说，除了对于许多事物是共同的东西外，任何东西都不被单义地谓述，除了那种意谓许多事物或能够意谓许多事物的东西以外，任何东西都不被单义地谓述。所以，既然第一实体均仅仅专属于一个个体，并且不意谓多个东西，因此它们不被单义地谓述。然而，第二实体意谓多个东西。"人"这个名主要不意谓一种对于所有人都是共同的本性，可是许多人却错误地认为是那样；相反，它主要意谓所有特殊的人，如同我们前面借助达姆森而说明的那样。无论是谁首先建立了"人"这个词的用法，他都是看到某个特定的人并创造出这个词意谓那个人和每个与他相像的实体。建立这个词的用法的人并不一定想到那种共同本性，因为很简单，没有这样的共同本性。但是即使"人"毫无区别地意谓许多人，它也不是歧义的，因为在毫无区别地意谓许多人时，它是一个仅仅从属于一个概念而不是从属于多个概念的符号。

人们认为实体具有的第三种特性在于这样一个事实：第一实体意谓这某种东西，而第二实体意谓这样的东西。由于意谓这某种东西或这样的东西不属于是在心外的实体，而仅仅属于这样的实体的符号，因此可以看出，存在于心外的实体的符号，专门的和普通的，就叫做第一和第二实体。必须承认这一点。

尽管如此，仍然应该注意，意谓这某种东西不过是意谓一个东西而不是多个东西；而意谓这样的东西则是能够意谓多个东西。所以，当亚里士多德说第二实体意谓这样的东西时，他的意思不是说，第二实体意谓一种特性或某种实际上在一个个体出现的东西；因为这根本是假的。从我前面的说明中可以看出这一点。他的意思只是说，第二实体意谓多个东西而不是仅仅一个东西。考察《范畴篇》相关的章节可以证明这一点。我对《范畴篇》的评注说明了这一点。

实体的第四种特性是没有对立的东西。应该注意，对立性有两种非常不同的形式。对立性可以是词项的一种特性。例如我们说，"白的"和"黑的"是对立的性质，因为"白的"和"黑的"这两个词项在代表相同的东西时不可能同时真谓述这个东西。对立性可以是事物的一种特

性。这里，这个词项有三种意义：一种狭义、一种广义和一种最广泛的意义。在狭义上，下面这样的事物被说成是对立的东西，它们在一个主体中起相互排斥的作用，当它们在一个主体中自然地相互替代时，它们逐渐地这样替代。在这种意义上，任何一个实体与其他任何一个实体都不是对立的。在广义上，下面这样的事物被说成是对立的，它们在一个主体中起相互排斥的作用，却不在它们的第一主体中逐渐地相互替代。在这种意义上，实体的形式是对立的，因为它们在同一种质料中相互排斥。在最广泛的意义上说，那些由在广义上对立的事物构成的事物是对立的。例如，气和火被说成是对立的东西，因为它们是由在广义上对立的实体形式构成的。任何实体东西都不是第一种意义上对立的；但是在第二和第三种意义上，实体是作为对立面而对立的。在《范畴篇》中，哲学大师在第一种意义上谈论对立的东西；在其他地方，他在其他意义上谈论对立的东西。

实体的第五种特性是不容许程度的变化。应该理解这里的意思是说，在实体这个属中，绝没有普通词项先是以"更"这个副词后又以"不如"这个副词谓述数量为一的实体。例如，"苏格拉底比他以前更是人（或比他以前更是动物）"和"苏格拉底不如他以前是人（或不如他以前是动物）"这两个命题或其他与此相似的命题不可能相续是真的。例如，这样的谓词绝不能如下那样真谓述指代实体的词项："这现在比它过去更是人（更是动物）"或"这现在不如它过去是人（或不如它过去是动物）"。然而它却可以表述数量为一的实体："这现在是比它过去更白的"。

实体的第六种特性是，实体保持数量为一和相同，同时可以先后相继接受对立的东西。例如，数量为一和相同的东西可以是先黑后白的。但是正如亚里士多德在《范畴篇》中指出的那样，这种特性属于实体，而不属于其他是者。他说："实体最专门的特征似乎是这样的：它在数目上保持为同一个，同时应该允许有对立的东西。因为在其他事物中，任何东西都不是实体，都不是在保持数目为一的同时允许有对立的东西。这样，一种颜色在数目上保持为一个事物的时候不允许既是白的又是黑的；一种行为在保持数目为一的时候也不能既是善的又是恶的。对于其他不是实体的事物也是如此。但是实体在保持数目为一的时候却能够接受对立的东西。这样一个人在数目上保持为一的时候可以先是黑的，后来是白的；先是暖的，后来是冷的；先是恶的，后来是善的。在其他事物身上不会发现这种特征。"从这一段话可

以看出，根据亚里士多德，接受对立的东西仅仅是实体的一种性质。因此在他看来，任何与实体不同的东西都不可能接受对立的东西。

由此我们可以推论，亚里士多德坚持两种观点。首先，我们可以推论，对于亚里士多德来说，量不是这样一种与实体不同的偶性，它既确实是实体固有的，又确实起物体量的主体的作用。现在有许多作者说量是主体中存在的一种偶性和质的主体，他们就是持这种观点。因为如果这是真的，那么就会必然得出，某种不同于实体的东西一方面保持数量为一和相同，同时又可能会由于发生一种变化而接受对立的东西；因为如果这种观点是真的，量就会先得到一种特性，后又得到与此对立的特性。事实上，量会比实体更直接地并且在实体之前接受对立的东西，因为根据那种观点，实体不是对立的特性的直接主体，而只是间接主体。结果，除非以量作媒介，否则它不接受对立的特性。

同样，我们可以推论，对于亚里士多德来说，任何偶性都不是任何其他偶性的主体，至少不是具有对立的东西的偶性的主体。因为如果是这样，那么某种不同于实体的东西就可能会先后相继接受对立的东西。

这样就得出，智力和意志是使智力活动、决断和其他这样的行为和习惯首先得以接受的智慧心灵的偶性，这种看法与亚里士多德的观点是不相容的。同样，感觉能力在亚里士多德看来也不是某种决定其他偶性的偶性。我们可以推论，他会接受这样的观点，即关系是与实体确实不同的东西，所以以主体的方式存在于量和质之中，而量和质是存在于实体中的偶性。

这样，亚里士多德想表达的观点是，每个偶性直接存在于实体之中，因而任何起主项作用的东西都不调解一个实体和它的任何偶性之间的关系。为了通过解决困难来说明自己的观点，亚里士多德为自己提出了一个关于陈述和意见的问题。陈述和意见是实体；然而，它们似乎容许有对立的东西；因为同一个陈述先是真的，后来是假的。在解决这个困难的时候，亚里士多德说："但是尽管一个陈述可能会接受对立的东西，但是它在接受它们的方式上是不同的，因为那些是实体的东西接受对立的东西是由于它们自身的变化。例如，过去是暖和的东西由于变化现在变冷了；它进入了一种新的状态。与此相似，现在

是白的东西过去是黑的，这个好人以前是堕落的。在其他情况下也是如此；正是由于理解一种变化，实体才能接受对立的东西。然而，陈述和意见完全保持不变。正是由于事物中的变化，一个陈述才接受对立的东西。例如，一个表达这个人或那个人在坐着的陈述本身保持不变；但是由于事实变化，因而这个陈述在此时是真的，而在彼时是假的。关于意见也是如此。例如，实体专有的一种特征是，通过发生一种变化，它们可以接受对立的东西。”

于是应该清楚，对于亚里士多德来说，只有实体能够发生两种对立的情况的变化，从一种情况变成另一种情况。但是，如果量是质的直接主体，这就会是假的，而且，尽管如此，这与实体确实就会是不同的。所以，一个陈述曾经是真的，后来是假的，这个事实不是由于下面的事实：这个陈述本身发生了一种变化，因而先展示了真，后展示了假。实际上它是由于某个实体的部分上的一种变化，至少是一种局部变化。

为了说明亚里士多德是怎样解决这个困难的，应该注意，“对立的”这个名以及“接受”这个动词可以有不同意义的理解。我们已经特别说过，“对立的”这个名是多义的。这里我们可以集中考虑“对立的”的两种意义。在一种意义上，对立的东西是心外的东西。例如，我们说白和黑是对立的东西；但是在另一种意义上，对立的东西是词项，比如我们说，“白的”和“黑的”这两个词项是对立的。因而我们说，对立的东西适用于特殊理解的同一个东西，例如，“人是白的”和“肉是白的”；但是只有关于词项才是这样的情况。然而，词项是对立的可以有两种意义，一种狭义，一种广义。在狭义上，词项意谓对立的东西，因而是对立的；而在广义上，词项由于指代相同的东西，所以不能同时真谓述而只能先后谓述相同的东西，这样的词项就是反对的。

另一方面，“接受”有两种意义。一个东西能够接受另一个东西，要么通过现实固有性，要么通过谓述。

在第一种意义上理解“接受”，言语不能以任何方式接受对立的东西。然而，如果我们在广义上使用“对立的”这个表达式，即词项可以是对立的并能在第二种意义上采用“接受”这个词，那么言语就可以接受对立的东西。这就是说，言语不接受表现为一个主体所固有的偶性这样形式的对立的东西。然而，对立的东西可以相继谓述言语，当然

不是这样的对立的东西：它们的作用是在一个主体上相互排斥对方，而是这样的词项：它们指代相同的东西，却不能同时真谓述相同的东西，而只能相继谓述它。另一方面，实体由于固有性而接受表现为主体中偶性形式的对立的东西。

亚里士多德补充这一点说，“如果任何人要拒绝这种观点说，意见和陈述可以接受对立的东西”（通过现实固有性而提供），“那么他就会是错误的”，因为言语实际上根本不接受对立的东西。他继续说，“因为陈述和意见可以接受对立的东西”（也就是说，陈述和意见可以借助谓述而接受对立的东西），“不是因为它们本身接受某种对立性”（通过现实固有性而提供），“而是因为其他某个东西的一种变化。这是因为事物要么是要么不是如此如此的，以致一个陈述被说成是真的或假的，而不是因为这个陈述可以接受对立的东西。总之，没有东西能够改变意见或陈述。”亚里士多德的意思是承认“真的”和“假的”这两个对立的词相继符合一个陈述，而那个陈述数量保持为一。例如，“你坐下”先是真的，后是假的；但是他实际上是要说，这个陈述其实不接受对立的东西，仅仅因为它曾经是真的，而后来是假的。这个陈述本身实际上没有任何东西发生变化。它曾经是真的而现在是假的，这是由于它现在意谓的东西与实际上不同，而它以前意谓的东西与实际上一致。例如，它现在意谓你坐着，但是由于你不是坐着，因此它是假的。以前它是真的，因为你确实如这个陈述意谓的那样坐着。然而这个陈述本身没有接受任何东西，它也没有发生任何变化。正是由于这个原因，亚里士多德才补充说：“这样，既然它们不发生变化，它们就不能接受对立的东西。”

在阐述观点的过程中，亚里士多德说明，命题的真和假不是命题中实际上固有的命题的特性。如果它们会是这样的特性，那么就会得出，一个此时真而彼时假的命题确实会接受对立的东西。而且还会得出，在某物开始运动而后来静止这样的情况下，在那个形成“这个东西是运动的”这个命题的人的心灵中，一种新特性就会产生，而另一种特性就会丧失。甚至还会得出，仅仅由于一只苍蝇运动这一事实，有的写下的命题就会被改变。但是所有这些东西都是假的和荒谬的。

此外，明显的异端邪说会导致神学；因为如果命题的真和假是命题的特性，就像白和黑是物体的特性一样，那么只要某种真是，“这个真是”[22]就是真的。这就好像某种白是，因而“这个白是”乃是真的。

对于假也是如此。现在，我接受“上帝从无创造某种东西”这个命题的假。根据所说的观点，这是这个命题中实际上固有的命题特性，因而是一个与上帝不同的对象。要么那个东西可以被上帝处理，要么它不能被上帝处理。如果它不能被上帝处理，它就是某种与上帝不同的、上帝不能创造的东西，但是这与福音中下面这段话是矛盾的：“所有东西都是由他造的，没有他，就没有东西会造出来。”如果它能被上帝从无创造出来，那么就可以设想它实际上是。根据现在的设想，“这种假是由上帝从无创造出来的”这个命题结果是真的。但是下面是一个有效的推理：“这个假是由上帝从无创造出来的；所以，有的东西是由上帝从无创造出来的。”但是在这种条件下，“有的东西是由上帝从无创造出来的”就将是真的并且不是假的。但是，这个命题的假并不存在，因而上帝并不从无创造它。显然，那种假不是这种相关的命题的特性。

那么真和假是什么呢？像亚里士多德一样，我认为，真和假并不是确实不同于真命题或假命题。例如，如果“真”和“假”这两个抽象的词不与任何助范畴词或与此等价的表达式结合，人们就必须承认下面的命题：“真是一个真命题”；“假是一个假命题”。

但是，上述论证也与我对真和假的解释相悖吗？回答是不，因为如果假定“真是一个真命题”和“假是一个假命题”这两个命题是真的，那么就得出下面的命题是假的：“只要这个假将是，‘这个假是’就将是真的。”所以必须承认，“上帝从无创造某种东西”这个命题的假可以由上帝从无创造出来。然而，人们可能认为，“这个假是由上帝创造的”这个命题是不可能的。同样，“这个白的可以是这个黑的”是真的，而“这个白的是黑的”却是不可能的。之所以我的观点可以成立而前面的观点不能成立，原因在于，在我看来，“真”和“假”不是绝对的名，而是含蓄的名。然而在前面的观点看来，必须被它们解释成像“白”、“黑”、“冷”和“热”这样的绝对的名。我同意亚里士多德的观点，即除了实体，没有东西能够由于固有性而接受对立的特性。例如，在论实体那一章结束的时候他说：“这样，实体的独特特性是，它是数量为一的，但是由于它自身的变化，它能够接受对立的东西。关于实体，以上论述就足够了。”

---

[1] 原文是“*haec veritas est* ”，英译文为“This truth exists”。——译者

44. 针对现代人的观点论量

下面我们将考虑量这个范畴。首先应该注意，量这个普通词项是心灵的一种意向，其下包含有根据一般性的大小而排列的其他意向。现代作家常常认为，每个量都是一个与实体和质实际上完全不同的是者。他们坚持认为，连续的量是位于一个实体和它的特性之间的一个偶性，它由于是具有性质的主体，因而从主体方面说它在实体之中。同样，他们认为，离散的量是一种确实不同于实体的东西；他们认为，关于地点和时间也是如此。我们应该详细考察他们的观点。

首先我想说明，这种说明与亚里士多德的观点是对立的；其次我要提出一些反对这种观点的论证；第三我将简单论述一种相反的观点，这种观点在我看来是亚里士多德式的，无论它是真的还是假的，是正统的还是非正统的。

在上一章我说明了这种观点与亚里士多德的观点是不相容的。我说明了，对于亚里士多德来说，任何与实体确实不同的偶性都不能由于其自身发生变化而接受对立的东西；但是，如果量是一种偶性并且是质的主体，那么显然它在得到质的过程中会发生变化。因此，通过发生变化，它就会接受对立的东西。而这与亚里士多德的说明是不相容的。

而且，正像在《物理学》第四卷可以明显看到的那样，亚里士多德认为，空气可以浓缩，同时并不发生其全部或部分性质的变化。例如，当空气浓缩时，它并不一定失去它的一些性质，或者至少不失去它以前所有的全部性质。基于这一点我要说明，当空气浓缩时，要么以前就有的全部性质依然存在，要么它不再存在。如果它依然存在，那么这同样的量现在比以前少了，仅仅是因为量的部分比它们以前相互挨得更紧密了；但是既然实体的部分以完全相同的方式现在比它们以前挨得更紧密了，量似乎就是一种多余的实体。但是如果最初出现的全部量现在没有保留下来，那么就失去了一些部分；但是每当一种

偶性的直接主体被腐蚀时，这种偶性总是被腐蚀的。于是就得出，并非每种质保留下来，而这与亚里士多德的观点是不相容的。

此外，亚里士多德认为，每一种偶性都以某种方式在第一主体之中，即如果这种偶性有部分，那么这种偶性的一部分在这个主体的部分之中，而这种偶性的另一部分在这个主体的另一部分之中。例如，整个白色在整个物体之中，而这个白色的一部分在这个物体的一部分之中。如果另一方面一种偶性是不可分的，那么它就在每个不可分的第一实体之中。基于这一点我认为，对于亚里士多德来说，点不是与线不同的东西；线与面没有什么不同；面与立体不是不同的；最后，立体不是与实体和质不同的。

我将如下证明这是从前面的原理（点不是与线不同的东西）得出来的：如果点是一种不同于实体的绝对的偶性，那么它就在某个第一实体中。点要么在一个实体中，要么在一条线中。点不在一个实体中，因为如果这样，它就会在一个可分的或不可分的实体中。它不可能在一个可分的实体中，因为这样点的一部分就会在实体的一部分之中，而且点就会是一种可分的偶性，而这是人人否定的。点也不可能在一个不可分的实体中；因为根据亚里士多德的观点，实体的属只容纳质料、形式和质料与形式的合成，而且亚里士多德把所有这些都解释为可分的。因此，点就不是这样一种偶性，它以主体的方式直接存在于某种作为其第一主体的实体之中。点的第一主体也不是线或线的一部分；因为线和线的每一部分都是可分的，因而不能是一种不可分偶性的第一主体。这样就可以看出，在亚里士多德看来，一个点不是一个可分的偶性。但是根据相同的推理方式，线不是一种在宽度上不可分并且确实与面不同的偶性。同样，面不是一种在深度上不可分并且确实与立体不同的偶性。而且亚里士多德不认为线和面应该与立体区别，他也不认为被认为是立体的量确实应该与实体区别。

对于亚里士多德来说，连续的量似乎不是一种实际上与立体完全不同的绝对的东西。所以，我想对现代作家通行的观点提出一些反驳。我还想指出这种观点中的一些神学方面的困难。无论这些神学考虑是不是决定性的，作为这样的考虑，它们能够产生十分重要的作用。

首先，我论证如下：上帝能够保留任何在先的绝对的东西，使之没有位置的变化，同时毁灭在它之后的东西。根据一般的观点，一块木头是一个有部分的实体，其中一部分在整体固有的量的一部分之下，而另一部分在这个量的另一部分之下。此外，根据那种观点，实体对象从本性上说先于它所固有的量；所以，上帝能够保留实体，而不改变它定位的条件，同时毁灭它的量。如果这是可能的，就让我们假定发生这样的情况。要么实体有一个部分在空间上与另一部分分离，要么没有。如果有，它就是没有量而量化的，在这种情况下，量就是多余的。如果没有，那么由于这个实体的部分以前在空间上是相互分离的，因而这个实体就有了一种位置的变化；但是这与假设是不相容的。

此外，对任何东西来说，如果它由于其本身和内在部分而以某种方式出现在某种量化的东西之前，使得整体出现在整体之前，部分出现在部分之前，那么它凭其本身和内在部分就是某种其部分相互有一定距离的东西。但是任何这样的东西凭其本身和内在部分都是一种量化的对象。现在物质实体凭其本身和内在部分而出现在某种量化的东西之前——即说明它的量（我在这里假定有这样一个东西）。但是它凭其本身和内在部分而确实有一个部分是与另一个部分空间上分离的；所以，它由于其本身和内在部分而是量化的。

此外，那种量不是一种位于一个实体和它的质之间并起这些量的主体作用的偶性，这一点可以通过参照圣餐面包来证明。因为如果是这样，那么圣餐面包所保留的质从主体上说就会在量中。这个推论在许多人看来都是假的，但是前提同样是假的。我如下证明这个推论的假：如果这个假定是真的，那么质就不会凭其自身存在，而这与大师的观点是不相容的，因为他在《论辩集》这部著作的第四卷谈论颜色、味道、重量和其他这样的质时说，这样的偶性凭其自身在圣餐中存在。同样，如果量是这样的质的主体，那么量就会确实是重的、白的，有这样或那样的味道；然而，这个推论与在以“如果由于疏忽”开始的那一章的第二种区别中关于“论献祭”的注释是不相容的。这个注释说：“重量与其他偶性保留在那里；然而，那里没有任何东西有重量。”

这些论证证明，一个长的量、一个宽的量，以及一个深的量，不是与实体和质不同的东西。

关于线不是与面不同的，我证明如下：假定一条线是这样的东西，它使一些面相互联系起来；然后能令一些面被分开。一旦它被分开，那么就会要么有一条新线，要么只有以前的线保留下来。如果有一条新线，那么就将有无数多的新线，因为当一个物体被分开时，将有无数多有新线的面。同样，如果一个面被分开，那么就将有无数多的点作无数多的线的终点。但是如果没有新线，那么以前存在的线保留下来；但是它不在这个面的一部分，也不在另一个面的一部分。所以，要么它将本身依然存在，要么它将在两个面上不同的地方依然存在，但是这两种可能的情况都是荒谬的；所以，……。

此外，如果线是不同于面和点的东西，不同于线的东西，那么上帝就可能会保存一条线而毁灭它的点。但是当做到这一点时，线要么是无限的，要么是有限的。显然它不是无限的；所以，它是有限的，但是它却没有点。因此没有必要假定点是线的终点。此外，上帝可能会保存一条线而毁灭所有的点；但是一旦这样做了，线依然是一条线，结果它依然是一个量。然而，它不是一个分离的量；所以，它是一个连续的量；但是，尽管它是一个连续的量，却没有什么东西与把部分联系起来的线不同。这样就不必假设点是与线不同的东西。由于同样的原因，假定线是与面不同的东西也是没有意义的，而且假定面是与物体不同的对象同样是没有意义的。

现在我要描述一种关于量的不同的解释。无论这是不是一种正统的解释，在我看来，这似乎是亚里士多德持有的解释。我不想把这种解释作为自己的提出来。因此，当我在对哲学大师的评注中提出这种解释时，我不是把它作为自己的解释写下来，而是仅仅把它作为我认为我所恰当说明的亚里士多德的观点写下来。现在我将以同样的方式描述这种解释，不把自己牵扯进去。然而这是许多神学家如今和过去都持有的一种解释，即认为：任何量都不是与实体和质不同的对象；而且他们坚持这种观点，不管是不是应该把像"实体是一种量"和"质是一种量"这样的命题解释为真的。

他们说，一个连续的量只是一个其部分是空间上相互分离的东西。例如，"连续的量"和"一个其部分是空间上相互分离的东西"这些表达式在意义上是等价的；这些词项是可互换的，除非其中一个含有某种具有互换性和相互谓述性质的助范畴表达式或等价的限定。例如，由于实体和质都有相互间有一定距离的部分，因而有的量与实体

没有什么不同，而有的量与质没有什么不同。这些神学家没有想到可以恰当地说，如果不把某种附加的绝对的东西与实体的部分结合起来，上帝就不能使实体的部分在空间上相互分离。但是如果上帝能够这样做，那么实际上不附加任何绝对的东西，实体就将有一部分与另一部分空间上分离，因而实体的量化将没有任何其他绝对的东西。对于量这样论证也是有效的。所以，由于实体和质都可以不用附加的量，而以一种不同于实体和质的事物的形式进行量化，所以，处于一个实体和它的质之间的东西这个概念似乎完全是多余的。例如，他们说，任何量都不是与实体和质不同的东西，因为除了实体和质，任何东西都没有空间上相互分离的部分。他们在谈到圣餐面包时说，一种量过去在这里并且等同于面包这个实体；但是在耶稣基督的身体献祭以后，相关的量不再存在；尽管如此，依然存在一种与一种质同一的量。他们说，这个量不是任何质的主体，因为所有在献祭后依然存在的偶性依然与耶稣基督的身体一起存在，但是没有任何主体；相反，它们凭其自身继续存在。这就是一些神学家提供的关于连续的实体的解释。

关于分离的实体，他们坚持认为，数与枚举的东西没有什么不同。因而他们否认一个事物的统一体是某种加到是一的这个事物上的偶性。同样，数也不是某种加到枚举的事物上的偶性。统一体不是一种加到是一的东西上的偶性，这可以以下述方式说明：如果它是一种偶性，那么根据一般的看法，它必然要么是一种相对的东西，要么是一种绝对的东西。它不是一个相对的词项，因为它不必有一个与它相联系的关联词项。有的东西可以是一，同时又不是其他东西的一，也不是相对于其他东西的一，如此等等，对于某个东西与其他某个东西相联系的其他一些情况，也是如此。同样，它也不是一个绝对的偶性，因为如果它是，它就会是一种质，而这显然是假的，或者它会是一种量；但是在这种情况下，它就会要么是连续的，要么是分离的，而这两种情况显然都是假的。唯一剩下的可能性是，统一体不是这样一种偶性，它确实与是一的东西不同并且加到是一的东西上。由于同样的原因，数不是一种加到枚举的东西上的偶性。

他们还认为，地点和时间不是与实体和质不同的对象，但是这种观点在我的著作《物理学》中已经考察过了。他们对言语也持相同的观点，他们说，言语不过是说出的词。

这样，拥护以上描述的这种观点的人一定会认为，点、线、面、立体和数不是相互确实完全不同的或与实体和质确实完全不同的对象。然而，由于他们主张这些词项所表示的东西是同一的，因而他们要说，这些词项本身是构成量的不同种的不同的谓词。因为有时候有这样的情况，不同的谓词意谓相同的东西，却不可能相互谓述。例如，“人”和“人们”意谓相同的东西，而“人是人们” [23] 这个命题却是荒唐的。尽管上面列出的词都意谓相同的东西，它们却是不同的谓词，并且是不同种的量。

---

[1] 原文有单复数区别。——译者

45. 回答反对意见

为了澄清以上描述的观点，我们将提出一些反对意见，这些意见似乎说明上述观点与亚里士多德及其追随者的解释是不相容的。

（1） 首先，亚里士多德在《范畴篇》中说的似乎是对立的，他在那里说，一大片白只是偶然地是一个实量。然而，如果量与质没有什么不同，那么这片白就本质上是一个实量。确实，它本质上就会是量。

（2） 此外，在《形而上学》第五卷中亚里士多德说："在被说成偶然是实量的东西中，有的被以某种方式说成偶然是实量，如同这个爱好音乐的和这个白的被说成是实量——由于在是一个实量的东西中。"但是既然这个白的是一个量仅仅是由于它在一个本质上是实量的东西中，白就不是量。

（3） 此外，在相同的地方亚里士多德说："有的东西被说成本质上是实量，而另一些东西只是偶然地是实量。这样，这条线本质上是一个实量；而这个爱好音乐的偶然地是一个实量。"

（4） 此外，在《范畴篇》中亚里士多德认为一些量是这样的，它们的部分在一些共同的边界相联系。例如，线的部分在点上相联系，面的部分在线上相联系，立体的部分在面上相联系。既然一个事物的部分不在相同整体的某个不同部分相联系，所以，点应该与线相区别，线应该与面相区别，而面应该与立体相区别。

（5） 此外，在《后分析篇》中他说，点是不可分的，但是这种性质既不在线上，也不在面上。

（6） 此外，他想主张，统一体是不可分的，因而它既不是立体，也不是线，也不是面；它也不是点；所以，它是这些东西之上的

某种东西；但是由于统一体不是一个数，因而它是某种在数之上的东西；但是前面表述的观点与这些论述是相悖的。

（7） 在《物理学》第一卷中，他针对巴门尼得和迈里苏证明，通过指出实体和量存在，存在许多东西。显然，如果实体和量不是不同的东西，这个证明就会是无效的。

但是尽管有这些反对意见，我仍认为，我描述的那种观点，无论对错，是从亚里士多德哲学的原理得出来的。

首先应该注意，哲学大师使用"本质的"和"偶然的"这两个词是有歧义的。这里，只要提到一点就足够了：在这些相关的地方，亚里士多德不像他在《后分析篇》第一卷中那样一般地运用"本质的"和"偶然的"这些词。相反，他以某种方式使用"本质的"一词，从而使这样一个命题是本质的，它是真的并且还有一个谓词，这个谓词仅仅表示主词以类似方式所表示的东西。这样，一个这种意义上的本质的命题是假的，而那个肯定相关主词是的命题是真的，这种说法就是肯定一个彻头彻尾的矛盾。换句话说，他是在声称一个命题是本质的，如果这个定义的一部分谓述相关的定义，如果整个定义谓述这个定义，如果一个词项谓述它自身，或者如果一个词项谓述其同义词。他称所有其他命题为偶然的。

回答（1）

这一点使我们能够处理第一种反对意见；因为当哲学大师说一大片白只是偶然地是一个实量时，他的意思是说，"这片白是一个实量"这个命题是偶然的。它是偶然的，因为谓项"实量"意味或意谓一事物的一部分与另一部分是空间上分离的。然而，主项"白"却不意味这样的东西。这样，谓项"实量"不是"白"的定义的一部分，"白"也不是"实量"的定义的一部分。然而，这片白实际上是并且真是一个实量，这是真的，同样，它是一个量也是真的。这样，哲学大师不承认白是一个量，也不承认白是一个实量。正像这片白实际上是并且真是一个实量一样，尽管仅仅偶然地是，根据哲学大师，这片白也实际上是并且真是一个量，但同样仅仅偶然地是。从哲学大师在同一篇论文中前面的论述可以看出，这是他的观点。

这样，在列举量的种并说明它们的种差之后，他说："只有我们指向的东西才被恰当地称为量；其他东西仅仅偶然是量。正是根据这些东西，我们称其他东西为量。我们说一大片白是一个量，因为它的面很大。"从这段话中可以看出，在亚里士多德看来，谓项"量"真适用于与他列举的那些东西不同的东西。例如，这片白可以被称为一个量，尽管不恰当，而仅仅是偶然地。因而他说"正是根据这些东西，我们称其他东西为量"；而且"量"这个名可以谓述这些其他东西，尽管不是本质地，而仅仅是偶然地。对于亚里士多德列举的那些东西，"量"这个词可以恰当地和本质地谓述；这是因为"量"是它们定义的一部分。然而，"量"不是"白的"、"爱好音乐的"、"人"或"石头"的定义的一部分。

在这种条件下，应该注意，哲学大师从来也没有区别"实量"和"量"这两个词的意义力量。它们一个是具体的，另一个是抽象的。他承认一个有什么意义，也就承认另一个有什么意义。他把它们看作相同的。对于他来说，它们是同义词，除非这个抽象的词与某个助范畴词或某个与一个助范畴词意义相等的表达式结合起来。

回答（2）

我们可以以相同的方式处理第二段引文。白的和爱好音乐的东西被说成是偶然的实量，因为"这片白是一个量"和"这个爱好音乐的是一个量"这两个命题和其他相似的命题不是本质的。它们不是这样的命题，即一个定义的一部分谓述其被定义项。当人们说它们是实量，因为它们是在某种东西中时，"是在……中"不是在实际固有性的意义上使用的。例如，"这片白是一个实量"是真的，仅仅因为谓述"白的"的面是一个实量；因为"这个面是一个实量"是真的，但是"白的"谓述"面"并且"面"谓述"白的"；所以，"这片白是一个实量"是真的。

回答（3）

我们也可以用相同的方法处理第三段引文。有些东西据说本质是实量——线、立体，等等；因为下面的命题是本质的："这条线是一个量"；"这个立体是一个量"；等等。然而另外一些东西偶然地是实量，因为下面的命题是偶然的："这片白是一个量"；"这个爱好音乐的是一个量"。

回答（4）

在回答《范畴篇》的另一段时，亚里士多德并不是要说，表示相对位置的量的部分在某个与这些部分完全不同的临界结合起来；因为在亚里士多德看来，任何主体都不能被指定在这样一个临界。此外，它会不得不在某种本质的属中，因为它不能被解释为某种处于一个属中的东西的一部分。因此这个临界一定是一个量或一个实体或一种质或……，但是这些情况均是假的。相反，哲学大师的意思只是说，这样的量的一部分以某种方式延伸到另一部分，从而使任何东西都不在这些部分之间。这确实就是这样的量被称为连续的量的原因；它们的部分以某种方式向对方延伸，以致如果它们不达及对方，一种连续的量就不会由它们形成。

根据亚里士多德，连续的量和分离的量之间的区别在于，以分离的量区别不出使分离的量连续的东西是不是在不同的地点，而且同样区别不出它们之间是不是有其他某种东西。这样，那两个人是二，他们之间是否有东西是不相关的；因为当他们相距百里或近在咫尺时，他们都是二。谓述这两个人的词项"二"也不会由于他们走近些或离开些而变化。确实，如果他们不在相同的地点，他们是二，而如果他们同时在相同的地方，他们同样也会是二。在连续的量的情况下，事情是不同的。量只有在其间没有东西时才能是相互连续的。它们必须在不同的地点，相互延伸，并且使某种数量为一的东西连续。否则它们就不是连续的，因为如果它们不使某种数量为一的东西连续，如果它们不相互向对方延伸，或者如果它们不是场所和位置不同的，那么它们就不是连续的。但是这些特征都不是分离的量的情况所要求的。为此，亚里士多德说："它们的部分在某个共同的临界结合起来。"也就是说，它们相互向对方延伸并且它们不在相同的地点，因而如果有一个不可分的东西，那么就会限定它们。但是在分离的量的情况下不是这样，因为它的诸部分不必然相互向对方延伸。确实，当它们之间没有东西时，同样，当某种东西在它们之间时，它们都可以使一种量成为连续的。而且正是由于这个原因，亚里士多德说，一个连续的量的部分有一个相互相对的位置。由于它们是一个连续的量的部分，因而必然是这样的情况：它们空间上是相互分离的，因而可以说一部分在这里，另一部分在那里，而第三部分在那里，等等。正像前面说明的那样，对于分离的量不要求这样的空间分离。这样，质料和形式确实是两种东西，尽管它们不是空间上分离的。

回答（5）

这里的回答是：当哲学大师说点是不可分的时，他只不过是在用术语表达一个著名的观点，或者他是在以虚拟方式说，如果点是某种不同于量的东西，那么它就会是不可分的。或者，他以“点是不可分的”这个命题表达这样一个命题：“一个连续的量的一部分延伸到另一部分，其间没有任何可分的东西。”同样，他以“一条线的部分在某个共同的临界结合起来”这个命题表示：“一条线的部分相互延伸，其间没有任何第三种东西。”

回答（6）

哲学大师在这里并不是说，统一体是某种缺乏部分的东西，因为在他看来，这个世界上没有任何东西缺乏部分。当他说“统一体是不可分的”时，他的意思是说，“是一的东西不是多”。我在关于《物理学》注释的第二卷中论证了这是他的意思。为了简明，这里将不探讨这个问题。

回答（7）

这里的回答是，当哲学大师说由于实体和量存在，因而有许多东西时，他不是从实体不同于量这一事实在进行论证，而是从下面的事实进行论证：如果某种东西不含有许多部分，那么它就不可能是一个实量。这样，如果有实体和量，那么就必然有许多东西，因为量要求许多部分。哲学大师就需要这些来说明古人是错误的。

因此，我认为亚里士多德的观点是，也许除了不可分的智慧心灵，这个世界存在的任何东西都不是可分的。他还想说明，每个东西要么是一个实体，要么是一个量。如果说有时候会看到他说实体不是量或质不是量，那么他的意思是说，“实体是量”和“质是量”这些命题不是本质的。它们之所以不是本质的，这是因为“量”这个名如果被看作是“连续的量”，那么就意味一个事物的一部分与另一部分在空间上是分离的。然而，“实体”和“量”这些名不表示这样的东西。所以，我坚持认为，亚里士多德和其他许多作家的观点是，任何量都不是与实体和质以及相似的东西不同的对象，点、线、面和立体不是本质上相互不同的东西。

但是那些持有现代作家中常见的观点的人却会说，点是与线不同的东西，它是连接一条线的部分的东西；线是与面不同的东西，它是

连接面的部分的东西；面是与立体不同的东西，它是连接立体的部分的东西。在他们看来，数也是与列举的东西不同的东西。它是在这些东西中存在的偶性。同样，言语是与说出的词和它的量不同的东西。关于地点和时间他们也会提出相同的观点，说它们是相互不同的东西并且是与上述所有东西不同的东西。

46. 论量这个范畴中的东西

对于量是否与实体和质同一这个问题，我们已经考察了有关的不同观点，现在我们应该考虑，根据各种观点，哪些东西下属于量这个属？首先我要探讨我认为是亚里士多德的说明。对于亚里士多德来说，每一个可以借以回答"多少？"这个问题的词项都要放在量这个属中；这里我在广义上使用"多少"这个表达式，在这种意义上，它的意思在（狭义的）"多少"和"多少个"之间[24]。

使用这个疑问词，人们可以问有多少个事物，因而这个疑问词表达复数。例如，我问："多少个在里面？"或者"有多少个人？"我可以借以回答这样的问题的词项应该被看作分离的量，因为它们表达复数。这样，数是一个分离的量；因为如果问"他们是多少个人？"，而我回答"三个"，那么我借以作答的这个词就表达多个事物。同样，言语是一个分离的量；因为当有人就言语问"多少？"时，他的问题应该被理解为涉及音节的复数和它们的量。当然，当我们询问一个字母或音节时，则是另一回事，因为字母或音节只能是长的或短的。例如，我们借以回答这个问题的一定表达多个；所以，应该认为它属于分离的量。

但是，当表示量的疑问词不表达多个时，它表达一个其部分是空间上不分离的事物。但是在这种情况下，它表达相应于长度的距离（于是我们有了线）；或者表达相应于宽度的距离（于是我们有了面）；或者表达相应于深度的距离（于是我们有了立体）。或者，这个疑问词提出关于地点或时间的问题；这样，"地点"和"时间"这两个表达式应该放在量这个属中。

但是，为了清晰，应该注意，"地点"和"时间"这两个表达式不像其他表达式那样属于量这个属本身。在"地点"和"时间"的情况下，要求有一种特殊原理。这样，"时间"就不像其他表达式那样下属于量这个属本身，因为"时间"与其他表达式不同，它不意谓自然存在的事

物。这样，“线”、“面”和“立体”意谓实际存在的对象；它们只意谓或表示存在的事物。但是，“时间”以及“运动”表示既不现实存在也不潜在存在的事物。这样，根据我们考察的这种观点，时间就不是实际上与运动不同的东西，运动也不是实际上与持续的对象不同的东西。确实，“运动”只表示一事物有一个又一个的部分，或者一事物与一个又一个的事物连接起来，或者如果某个物体静止地向一事物移动，那么这个事物就会有其他某个与它相连的事物。这样，运动不是实际上与持续的对象不同的东西。在时间的情况下也是如此。这样，“时间”不处于量这个属下，除非偶然的情况，或者因为它是处于这个范畴的持久的东西的一种感受。正像亚里士多德在《形而上学》第五卷中指出的那样，运动也以这种方式下属于量这个属。

在“地点”的情况下，要求有一条不同的基本原理。“地点”据说不在量本身这个属中，因为地点不是使面不同的东西。此外，当一个表达某个主体的地点的命题是真的时，“地点”不能以不同的模式和不同的意味量的表达式相继肯定那个主体，除非在对“面”、“线”或“立体”那个主体的谓述中出现一种类似的变化。例如，假定“A是一个地点”现在是真的。给定了“A是一个地点”这个命题，“A是一个更大的地点”、“A是一个更小的地点”、“A是更长的”和“A是更短的”这些命题就不能相继是真的，除非像“A是一个更大的面”、“A是一个更小的面”、“A是一条更长的线”、“A是一条更短的线”、“A是一个更长的立体”和“A是一个更短的立体”这样的命题也相继是真的。一般来说，在加到“地点”的时候，任何这样相互不相容的修饰都不能成功地肯定一个地点，除非它们可以同时加在“线”、“面”和“立体”之中的一个上。

这样，尽管线、面和立体不是不同的东西（正像地点与它们不是不同的一样），它们比地点更恰当地被解释为是量这个属的依自身的构成物。尽管这三种东西表示相同的东西，但是，比如“A是更长的”和“A是更短的”这两个命题能够相继是真的，而下面的命题却各个不是真的：“A是更宽的”、“A是更窄的”、“A是更深的”、“A是不太深的”。

因此十分明显，“地点”不是一个与“线”、“面”和“物体”不同的谓词，而后面这三个词是相互不同的谓词。

同样十分明显，在量这个属中发现的事物之间的首要的和实际上至关重要的划分和区别是基于下面的事实：一个可以被用来回答（广义的）“多少？”这个问题的词项要么表达许多事物（而这使我们有数），要么表达一个由许多事物构成的事物（而这使我们有划分成线、面和立体的数量）。这样，在这个划分中找不到言语、地点或时间的位置。确切地说，它们是这些东西的感受或偶性。

哲学大师在《形而上学》第五卷中用这种技术划分这个范畴；在列举是量本身的事物的时候，他只提到数、线、面和立体。例如，当他第一次表述量的时候，他说：“但是叫做量的是那种可以划分为构成物的东西，而这些构成物各个能够是某一种事物和这一种事物。”根据第一个从句（“可以划分为构成物的”），排除了“时间”、“言语”和“运动”。这些词各个表示某种不存在的东西；或者它要么简单地要么与其他东西相联系地表示是否定的东西。（在《魔鬼的覆灭》中，安瑟仑采用了这种表达形式；在处理一些困难的时候，这是必要的。）这样，这些东西不叫首要的量。根据第二句，所有偶性、所有形式以及质料都可以被排除，因为它们都不能是这一个事物。因此，这里用“量”这个词严格地表示这样的东西，它是一个依自身的存在物，既不是另一个事物固有的，也不是其他某个事物的一部分或偶性。

如果我们严格地理解“量”这个词，那么只有由质料和形式构成的实体，在亚里士多德看来，还有天体是量。因此，在列举了是量的事物以后，哲学大师说：“如果量是可枚举的，它就是复数，如果量是可衡量的，它就是数量。复数是潜在地可分为不连续的要素的东西；而数量可分为连续的东西。在数量中，一维上连续的是长度；二维上连续的是宽度；三维上连续的是深度。对于这些东西，决定的复数是数；长度是线；宽度是面；深度是立体。”因此显然，亚里士多德想列举线、面、立体和数这四种东西。由于上面提供的原因，时间、言语和地点都没有被列举。

但是除了这些论述外，还应该注意，在量这个范畴中，有些东西是人们可以用来回答“多少？”这个问题的词项。这样，“二立方”、“三立方”、“二”、“三”，和类似的词处于量这个属下。但是其他词处于量这个范畴下，因为它们是可以以依自身的性质的模式谓述这样的表达式的普通词项。例如，像“线”、“立体”和“数”这样的词就在量这个属中。

[1] 这里有语言的差异。前者表示不可数的，后者表示可数的。中译文加“个”以示区别。——译者

47. 论量的特性

下面我们应该考察量的特性。亚里士多德声称量有三种特性。第一种特性主要在于：没有东西与量是对立的；这样，“线”不是与“面”对立的东西，“二立方”也不是与“三立方”对立的东西。

但是，从这种特性似乎得出，量既不是实体，也不是质。假定量是质。由于有的东西是与质对立的，因而有的东西也会是与量对立的。

这里应该像前面那样说明，“对立的”这个词有几种意义。但是，当否定任何东西是与量对立的时，哲学大师是把“对立的”这个表达式当作表示与其他事物对立的东西的词来使用的。被表示的东西反过来又被称为对立物，因为它们可以在不同阶段被得到，不能同时而只能先后存在于相同的事物中。在这种意义上理解“对立的”，显然本身包含在量这个属中的任何东西都不是其他任何谓词的对立物；因为本质地包含在属中的任何东西都不会使它所意谓的或共同意谓的每一个东西是其他某个词所意谓的或共同意谓的东西的对立的东西，从而与它们是自然对立的。从归纳看这是显然的。有时候，持以下看法的人也会承认这一点。他们认为“有的东西是有的量的反对物”（这里，“是反对物”的意思是“拒绝是同一个东西同时固有的，尽管不是先后固有的”）是真的。然而，“任何在量这个属中包含的东西本身都没有对立物”（这里，我们在上述意义上理解“有对立物”）是真的。例如，尽管白和黑是对立的东西，“二立方”和“三立方”这两个词却不是对立的东西。“二”和“三”或“线”和“面”等等这些词也不是对立的东西。那三立方的白色是这二立方的黑色的对立物，因此一个量实际上是另一个量的对立物。然而，“二立方”和“三立方”这些词不是对立物，因为即使白色是黑色的对立物，“二立方”怎么表示黑，也就怎么表示白。

因此应该认为，对于亚里士多德来说，“一个量是另一个量的对立物”是真的，如果这些词人称指代相关的外在对象。然而，“在总是意

谓对立的东西这种意义上，依自身包含在量这个属下的任何词项都不是对立的东西”是真的。这就是亚里士多德说任何东西都不是量的对立物时的意思。

第二种特性是量不接受“更”或“不太”；也就是说，量这个属下包含的任何东西都不能有时候以“更”这个副词，有时候以“不太”这个副词来谓述某种东西。例如，我们说一本书有时候是更白的，有时候是不太白的，但是人们不这样说一个东西有时候是更二立方，有时候是不太二立方。我们确实说这个比那个更白，但是我们不说这些东西比那些东西更三。

第三种特性是一些量可以被说成是相互相等或不相等的。例如，一个立体被说成是与另一个立体相等或不相等的。在其他情况下也是如此。

从这种特性可以看出，哲学大师的本意并不是否认质是量，也不是否认实体是量。根据哲学大师，这是量最专门的特征。它确实可以与量互换。例如，凡是这种性质适合的，“量”也谓述。但是下面这个命题尽管可能不是依自身真的，却是真的：“一块木头与另一块木头相等；并且一片白与另一片白相等；并且一片黑与另一片黑或与另一片白相等。”所以，“实体是量”是真的，与此相似，“质是量”也是真的，尽管它们不是依自身真的。

人们也不能声称相等或不相等不是量独特的性质，以此来否认每个相等或不相等的东西都是一个量。哲学大师并不是说，正是根据量，有的东西才被说成是相等或不相等的。他实际上是说，量专有的性质是实际上相等或不相等。例如，他说：“量最专门的特征是它被说成是相等或不相等的。因为单个的被说成是量的东西的情况被说成是相等或不相等的。例如，一个立体被说成是与另一个立体相等或不相等的；一个数被说成是与另一个数相等或不相等的。时间也被说成是相等或不相等的。与此相似，在其他被说成是量的事物的情况下也是如此——它们被说成是相等或不相等的。”从这段话中可以看出，他认为量本身是相等或不相等的，而不是认为其他某种东西被说成是根据量而相等或不相等的；所以应该说，既然白和实体都是与其他某种东西相等或不相等的（即使仅仅是偶然地这样），实体和质就都是量，尽管仅仅偶然地是量。后来哲学大师说其他范畴中的任何东西都不能

被说成是相等或不相等的，这也没有什么关系，因为他的意思并不是否认“相等”和“不相等”可以谓述其他范畴的东西。他的意思只是说，其他范畴的任何东西都不被说成是依自身相等或不相等的，而只是偶然地相等或不相等。当他说“但是关于不是量的东西”（假定是依自身的），“‘相等’和‘不相等’似乎并不表述什么”时，他暗含着这种意思，因为“相等”和“不相等”不是依自身地，而仅仅是偶然地表述这些东西。但是这与“相等”和“不相等”表述其他东西这种说法是完全相容的，而且对于其他这些东西，“量”以相同的方式谓述。

48. 论符合一般意见的量

有一种观点把量解释为一种与实体和质不同的绝对事物，把点、线、面和立体解释为相互不同的东西。在这种观点看来，事物是相当不同的。根据这种观点，尺度是使人们知道实体和确认物体的质的东西。这样，实体不是尺度，而是尺度的主体，质也不是尺度，而是一种在尺度中以主体方式存在的东西。现在要么量有一些部分，这些部分在某个共同的边界结合起来，要么它没有这样的部分。如果它有这样的部分，那么这些部分都是持久的，而且它们根据长度延伸，这样，我们就有线；或者它们根据长度和宽度延伸，于是我们有面；或者它们根据长度、宽度和深度延伸，因而我们有立体。但是许多持这种观点的人把地点解释为实际上与面同一的东西。然而如果并非这种量的所有部分都是持久的，我们就有时间。另一方面，如果这些部分不在任何共同的边界结合起来，那么要么它们是持久的，这样我们就有了数，要么它们不是持久的，这样我们就有了言语。这样，量这个属包含线、面、立体、地点、时间、数和言语。但是，点，以及时刻和单位元素，就不是依自身处于量这个属下，而仅仅是化归于它。

量也划分成那些其部分有相对位置的东西（这里的种是线、面、立体和地点）和那些其部分没有这样的相对位置的东西（这里的种是时间、数和言语）。

量的第一种特性是它没有对立物；因为尽管以主体方式存在于量中的质有对立物，量本身却没有对立物。从归纳法看这是显然的。

量的第二种特性是它不接受“更”或“不太”，因为一个量不比另一个量更是量。

量的第三种特性在于下面的事实：正是根据量，某种东西被说成是相等或不相等的。例如，量被说成是首要地和依自身相等或不相等

的；而支持量的实体和量中以主体方式存在的质被说成是次要地和偶然地相等和不相等的。

关于量，这些论述就足够了。

49. 论符合亚里士多德观点的关系

亚里士多德列出的第三个范畴叫做*ad aliquid* （与……相关）或关系。正像关于量存在着对立的观点一样，关于*ad aliquid* （与……相关）或关系也有对立的观点。一些人认为，关系不是心灵之外的与一个或多个绝对的东西实际上完全不同的东西。我认为亚里士多德和追随他的哲学家持这种观点。然而，另一些人认为，关系并不是像一个人或一头驴那样的绝对的东西，它实际上与一个或多个绝对的东西是不同的。许多神学家持这种观点。我过去认为亚里士多德也持这种观点，但是现在看来，他的哲学原理隐含着对立的观点。首先我要考虑亚里士多德的说明所提供的关于关系的观点，然后再考虑与它对立的观点。

首先我要说明第一个观点实际上是亚里士多德的；其次我要以论证支持这种观点；最后我要考虑归属于这个范畴的东西。

这种观点是：除了实体和质，没有东西是可以想象的，无论是现实的还是潜在的。然而，不同的名以不同的方式表示相同的对象。有些名以某种方式意谓它所意谓的东西，因而不用增加另一个间接格的表达式它们就可以谓述某种东西。这样，有一个东西是一个人，但他不是某物的或对于某物（以及通过其他间接格表达的情况等等）的人。然而，其他的名以某种方式表示其意谓的东西，因而它们不能真谓述任何东西，除非其他某个处于间接格之一的表达式可以真谓述它们并能合适地加到它们上。例如，某个人不可能是父亲，除非他是其他某个人的父亲。同样，某种东西也不可能是类似的，除非它与其他某个东西是类似的。这样，“父亲”、“儿子”、“原因”、“结果”这些名和其他类似的名在有意义地理解时，就不能真肯定任何东西，除非可以真而正确地增加其他某个间接格的表达式。所有这样的名都叫做关系的名。

根据一种观点，一个名在一个真命题中可以指代的每一个东西都是一种现实的关系，因而“关系”不是一个第二意向或第二指定的名；相反，它是一个第一意向的名。这样，“关系”这个词在有意义地理解时，可以指代一个不是符号的东西。从苏格拉底与某种东西或某人的父亲相似这一事实得出，“人是一种关系”和“苏格拉底是一种关系”都是真的。尽管神学家以这种方式使用这个词，因而必须承认灵魂之外的某种东西（即一个对象，它不是一个可以构成一个命题的简单词项）是一种关系；然而我认为，亚里士多德认为只有可以构成命题的名（无论是心灵的、言语的还是书写的）才是一个关系词，一种关系，或*ad aliquid* （与……相关）。所以，在亚里士多德看来，“关系”、“*ad aliquid* ”（与……相关）和“关系词”是第二指定或第二意向的名，而不是第一意向的名。在他看来，不应该承认人是一种关系或白是一种关系。是关系词的正是“父亲”这个名，而不是是父亲的这个人。

有充分的理由认为这是亚里士多德的观点。首先，在《范畴篇》定义关系的时候，哲学大师说：“这样一些事物被说成是关系的，它们被说成是属于别的东西，或者以某种方式属于或为了其他某种东西。”他举了一些例子说明了一事物可以属于另一个事物或为了另一事物的不同方式。一个例子是，它处于所有格；另一个例子是，它处于夺格或与格。基于这一点我进行论证，只有名被说成是以所有格或其他某格属于或为了某种东西的；但是所有被说成与其他某种东西相关的事物都被说成是在某种格的装饰下相关的；所以，每一个关系词都是一个名。由此得出，根据哲学大师，一个关系词是一个这样的名，它以某种方式表示它所意谓的东西，因而除了可以给这个名加上其他某个处于一个间接格的表达式的时候，它不能指代它所意谓的东西。

哲学大师在这一章结束的时候收回了关于关系词的这个定义，这样说就搞错了；他在那里的意思并不是建议这个相关的定义在所有关系词的情况下不成立。相反，他说，这个定义适合于所有关系词，但是由于它适用于没有关系词的情况，因此它不能与“关系词”互换。这一点在后面将变得更加清楚。对于哲学大师来说，每一种关系都是一个相关种类的名；这些在有关的章节是显然的。这些章节也说明他称实体的名为第一实体和第二实体，因为他说有的实体表述其他事物。然而，实体本身不表述其他事物；只有实体的名才表述其他事物。

同样是在《范畴篇》中，哲学大师说："所有关系词都是关于某种相关的东西而表述的，前提是相关的东西被正确地指派。"他还说，当我们缺少名的时候，我们可以构造名来表示与现存关系词相关的东西。但是基于这一点我要论证：正如我们在这里可以使用的东西只有名一样，我们可以指派的东西只是名；但是由于我们可以指派关系词，因而得出名是关系词。此外，根据哲学大师的观点，我们可以构造关系词来表示与现存关系词相关的东西；但是我们只能构造名；所以，名是关系词。

人们可能会说，根据哲学大师，我们不构造关系词，而只构造关系词的名。例如，哲学大师说："有时候必须构造名——在没有可以正确地指派关系词的名的情况下。"这里，似乎我们可以构造关系名，而不是关系词本身。但是这其实并不是哲学大师的意图。他的意思是说，我们构造关系词本身；因为当实际上与一个给定的相关的东西没有一个相应的关系名时，我们可以构造这样一个名。这样，他说"必须构造名——在没有可以正确地指派关系词的名的情况下"，但是在这种情况下，关系词被指派给构造的名；但是它只指派给它的关系词；所以，名本身才是关系词。从相同的章节可以看出这一点；因为在举例说明一些关系词是如何涉及与其相关的东西而被表述的以后，亚里士多德补充说："在其他例子中也是如此，但是有时候涉及的表达在格上是不同的。"这里可以看出，对于亚里士多德来说，关系词在格上是不同的；但是只有名在格上是不同的；所以，对于亚里士多德来说，只有名是关系词。

而且，人们可以运用下面的论证方式来说明关系词对于亚里士多德不是不同的东西：如果一种关系是一个独特的东西，那么当它第一次自然增长成一个对象时，这个对象就会有某种它所固有的新东西；因而，它实际上会被改变。但是这与哲学大师在《物理学》第五卷中的论述是对立的，在那里他说，一事物可以没有丝毫变化而获得一种新关系。

而且，根据亚里士多德在《形而上学》第五卷中的论述，能够发热的东西是与能够被加热的东西相关的。这样，如果相关的关系是某种东西，存在于能够发热的东西之中，那么它就会是与可以被加热的东西有关的东西；但是没有这样的东西。

而且，在同一个对象中实际上会有无数事物。证明：根据亚里士多德，一个对象给这块木头加热，也给无数其他事物加热。这个对象是太阳；因为太阳给无数物体加热。例如，太阳现在能够对各个物体发热。但是，如果关系是一种独特的对象，那么有多少事物将被太阳加热，就有多少事物将实际上在太阳下存在。但是由于太阳给无数事物加热，因而在太阳下必然存在着无穷多相互有本质不同的对象。但是，这与哲学大师在《物理学》第六卷中的论述是对立的，在那里，他否认在自然界能够发现任何这样的无穷性。下面的说法也是不行的：对于所有能够被加热的东西恰恰有一种关系，而且改变涉及的词项并不改变这些关系本身。根据相同的推理人们就可以说，关于所有这些东西甚至不必要提出一种关系。有一种东西可以被不同的名或仅仅被一个加了一些处于间接格的不同表达式的名来称呼，这样就足够了。

同样，根据在说明一种关系就足够了的过程中所采用的相同推理，我可以很容易地说，关于所有事物，甚至那些在种和属方面不同的事物，一种关系就足够了；但是这样一来，就不再有任何理由提出关系是不同种的、灵魂以外的实体物。

这样，在我看来，只有名是*ad aliquid*（与……相关），这才是亚里士多德的观点。

许多语法学家都同意这种观点。他们说关系词或*ad aliquid*（与……相关）是名的一个种。例如，当普里西安在他的大部头著作（第三卷，论名这一章）中列举许多名的种时，他列出了关系名说："一种关系是这样的东西，不理解它是关于什么说的，就不能说出它来。例如'儿子'和'仆人'——因为当我说'儿子'时，我懂得'父亲'；而当我说'仆人'时，我懂得'主人'。这样，如果它们其中一个被毁灭，那么用来理解它的另一个也被毁灭。"一些遵循上述作家的语法学家表达了相同的观点。

50. 代表亚里士多德的观点的论证

可以提出一些为这种观点辩护的论证。目前我不考虑它们是不是最终的结论。

人们可以如下论证：如果关系是灵魂以外的确实与绝对的事物不同的事物，那么就会得出：第一质料能够借以得到形式的第一质料的潜能就会是某种与质料不同的东西。这个推论是假的；因为由于质料能够先后得到无数的形式，因而质料中会有无数的事物。

而且，如果有这样一个东西，那么每当一头驴产生局部运动时，每个天体都会被改变并且本身会获得某种新东西；因为这条驴与任何天体之间的距离现在都会和以前不同。所以，如果距离是这样一个东西，那么各个天体就会实际上失去一个东西而获得另一个东西。

而且，在任何给定的物体中都会有无数东西。证明：任何物体与其他某个物体的每个部分实际上都有一定距离，但是其他物体的这些部分是无数的；所以，在第一个物体中会有无数的距离，它们各个相应于第二个物体的无数部分中的一个。

此外，一块给定的木头是它的一半的两倍。所以，如果两倍与是两倍的东西是不同的事物，那么同样会有这块木头超过它的一半的一半这样一种关系；而且这种东西将是存在于木头中的一种独特的实体。由于相同的原因，这块木头将有一个与自身的各个部分的各一半相应的实体。但是由于这块木头含有无数满足这种特征的部分，而且由于这块木头与这些部分各自以不同的方式相联系，因而在这块木头中将有无穷多种类不同的关系。

有人可能会说，既然这块木头的相关部分并不是实际的，而只是潜在的，那么关系在现实中就不是无穷的。回答是，这些部分是自然的，因为若不是这样，一个对象就会是由不是者构成的；所以，与相

关部分相应的关系是自然。结果，在木头中就有无穷多种类不同的事物。

此外，这块木头确实是其一半的两倍；所以，是其自身一半的两倍这种关系在这块木头中是实际的和现实的；但是一部分不比另一部分更实际，因为所有部分都是相似的。所以，其他每一个部分都是实际的，因为关于它可以有一种实际关系。所以，对于每一个这样的部分都将有一种实际和现实的关系。这些部分是无穷多的；所以，这块木头中有无穷多关系。

除此之外，如果任何关系是这样一种东西，那么两倍就是。但是Ａ是Ｂ的两倍，这是一种要么可分要么不可分的偶性。它不能是一种不可分的偶性，因为任何为整个木头命名的不可分的偶性都不会出现在那块木头中。这种偶性的第一个主体将会是要么可分的，要么不可分的。显然它是不可分的。所以，这个主体一定是可分的。然而，一个可分的主体不能是一个不可分的偶性的第一主体；所以，这种偶性不是不可分的。但是人们也不能说这种偶性是可分的和扩展的。如果它是可分的和扩展的，那么那种偶性的部分就会要么是相似的，要么是不相似的。如果它们是相似的，它们就会分享这个名和整体的定义，这样，两倍的每一个部分本身就会是两倍。整体是什么的两倍，每一部分就会是什么的两倍，而这是荒谬的。但是如果部分是不相似的，那么它们就会在种上是不同的。因此，如果它们要构成一个事物，那么一个就会不得不是现实性，另一个就会不得不是潜能。两倍就会是由行为和潜力构成的。同样，如果一部分是行为，而另一部分是潜力，那么由于在形成一个事物的过程中行为和潜力不是空间分离的，因而这些部分不能是空间分离的。但是除非假定新部分，否则我们就不会有一个扩展的对象。

而且，关于这种观点，人们可以提出下面的神学论证。上帝借助一个第二有效因所能制造的任何对象能够在没有任何第二有效因的条件下被上帝制造。由于有效的原因这种关系是借助一个第二因而在一个有效因中提出来的，因而上帝能够亲自产生那种关系，而不用任何第二因与他一起运作。假定情况是这样。我将证明不可能发生这样的情况。如果上帝在这个相应的对象引起了这种关系，这个对象就将是一种有效因。正如含有白的东西是白的一样，含有有效原因关系的东西是一种有效因。但是，如果它是一个有效因，那么能够以它为有效

因的唯一对象就是所考虑的这种关系。但是在这种情况下，上帝是这种关系的原因并不仅仅是由于运作，例如，我们可以从假设得出其对立面，因而这是不可能的。

此外，对于任何东西而言，上帝若是在没有其他东西的条件下保存它，那么他就能够创造它，即使其他东西现在不是，并且从来也不是。所以，如果一个父亲与他的儿子相联系的父性是与父亲和儿子不同的东西，那么上帝就会在没有遗传行为的条件下保留它；因为这已经过去了。所以，即使没有遗传行为，上帝也能够或过去也能够创造那种父性。但是在这样的情况下，一个人就可能是某个不是他生的人的父亲。

而且，假定上帝在创造其他任何人以前创造了一个人并且在这以后其他人被遗传出来。应用这个假设我要论证：无论在任何一个其他人中有什么，上帝都能以他绝对的力量在这个第一个人身上产生出来；但是是一个儿子是在其他人之一身上；所以，上帝能够在第一个人身上产生这种关系。但是如果这样，这个人就将是儿子，并且他将是某个人的儿子。然而，每个人都将比所说的这个人年轻。所以，这个人将是某个比他年轻的人的儿子，而这似乎包含了一个矛盾。

我可以引用无数论证来支持这种观点，但是为了简明的缘故，就把它们省略了。

51. 回答反对意见

但是有人会反对说这不是亚里士多德的观点。

（1） 首先，基于亚里士多德在《范畴篇》中列举范畴的时候所说的："简单词各个表示实体或量或质"，如此等等对于其他范畴也是这样。但是在这里他的意思似乎是说，不同的东西是由不同的属表示的。这样，由于关系是这十种范畴之一，因而它将表示某种与其他属所表示的东西不同的东西。

（2） 而且，他在同一篇论文中说："那些表述其他事物的东西是关系"。然而，实体排除在这类东西之外，因为尽管它们可能是其他事物的实体，但是它们不是与其他任何东西相关的。但是这种标准似乎既不适合词项，也不适合绝对的外在对象，因而必然有作为一种关系所适用的与这些东西不同的东西。

（3） 此外，亚里士多德教导的关于关系的那些东西——它们接受对立的东西，它们接受"更"和"不太"，它们本性上是同时是的——如何能够是真的呢？这样的特征似乎既不适合于词项，也不适合于绝对的事物。

（4） 似乎我们能够构造一个从亚里士多德的哲学原理得出来的论证，因为同一个事物不可能在同一个时间既是又不是。然而，绝对的事物即使当它们的关系不再是时也能够继续是。因此它们必然是独特的事物。

（5） 而且，一种感受确实不同于它的主体；因为它确实证明它的主体，而一个事物是不证明它的主体的。"相等"和"不相等"以及其他一些关系词是感受；因为如同亚里士多德在《范畴篇》中教导的那样，被称作相等和不相等的是量的性质；而是相似的和不相似的则是质的性质；所以，……。

（6） 而且，一条现实运算的原则必然本身是现实的。关系似乎就是这种东西；因为有时候发生这样的情况，有一些东西处于一定关系和次序时不产生快乐，而处于其他关系和次序时却确实产生快乐。

（7） 此外，（既然关系是这十种范畴之一）我们如何才能保持这十种范畴之间的区别呢？我们如何才能保持创造物分为绝对的和相对的这样的区别呢？而且，我们如何才能保持心灵之外的是者分为这十种范畴的区别呢？

（8） 对于“这个父亲由于父性而是一个父亲”、“这个儿子由于子性而是一个儿子”、“这个类似的东西由于类似性而是类似的”（因为没有关系是类似的）和“关系是一种偶性”这样的普通表达，会发生什么情况呢？

（9） 如果我们拒绝统一这种关系，似乎就不可能解释形式是如何与质料结合在一起的，一部分是如何与另一部分结合起来而形成一个连续体的，一种偶性是如何与它的主体结合在一起的，以及精神是如何与肉体性结合在一起的。精神与肉体性的统一不仅仅是基督教正统观念的一种因素，每一个民族、礼仪和教派都承认它。甚至在迷信的宗教中，这也是一种普通的信仰。

（10） 如果所说这种观点是真的，那么相同的事物就会在不同的范畴之中。然而，亚里士多德似乎否认这一点，因为在他看来，表现出一个范畴否定了另一个范畴这样的否定命题是一个直接的命题。

这些考虑可能会引导一个人认为，哲学大师的观点与这里表述的观点是不同的。然而，它们不应该引导细心的读者认为，亚里士多德也许确实假定了相关种类的实体作为心灵之外的事物。

回答（1）

在回答第一种反对意见所提出的观点时，亚里士多德并没有证明事物的区别符合简单词项之间的区别。同样，上帝中事物的区别不是由下面的事实证明的：我们说有些神圣的名意谓正义；其他一些名意谓智慧、善、权力等等。我们也不能从下面的事实建立马中事物的多样性：我们说有些适用于马的名意谓移动性；其他一些名意谓可腐蚀性，等等。这些表达的意义实际上是说，一些适用于上帝的词表示上

帝是正义的，另一些词表示上帝是善的，如此等等以及其他词表示的情况；而在马的情况下，意思是说有些词表示马是什么，另一些词表示马是移动的、可腐蚀的，等等。在目前的情况下也是如此。每一个简单词项要么表示实体，要么表示量，……。这里的意思是说，有些词表示一事物是什么，另一些词表示一事物是什么质的，有什么量，与其他事物是如何相联系的（例如"类似的"和"相等的"），它做了什么，对它发生了什么，等等。

亚里士多德在《形而上学》第五卷中更清楚地表达了范畴的实质，他说，"在这些范畴中，有的表示一个事物是什么；有的表示它有什么性质；有的表示它有什么量；有的表示它与其他事物如何联系"，等等。

所以，亚里士多德并不是说，有多少有意义的词项，就有多少事物。相反，他的意思是说明，有些词如何是绝对的；有些词如何是含蓄的；有些词如何是关系的，如同我在其他地方充分详细地论证的那样。

回答（2）

相同的回答在这里也是适合的。根据亚里士多德，对其他事物作出表述的词叫做*ad aliquid*（与……相关）或关系的。换言之，关系词是这样一些词，当表示一些东西时，它们涉及其他一些东西，因而对于一个含有这样谓述另一事物的词项的命题，除非人们确切地知道所涉及的事物是什么，否则就不能知道这个命题是真的。例如，仅仅看见一个头、一只翅膀或一只手，人们就能够知道这是什么，即使他不知道它属于什么或谁。

回答（3）

关于关系词显示出来的对立，应该注意，能够以运动的方式获得的事物和抵制共存的事物有时候被说成是对立的。在这种意义上，白和黑是对立的东西。但是我们有时候把词项说成是对立的东西。我们说当一些词项不能就相同的方面真谓述相同的事物时，它们就是对立的。正是在这种意义上，关系词项可以是对立词。例如，"类似的"和"不类似的"，"相等"和"不相等"是对立词。它们不可能就相同的方面真谓述相同的事物。有时候我们把接受"更"和"不太"这样的词限于一事

物对另一事物的现实增加。在这种意义上，白和黑都接受“更”和“不太”。但是有时候我们与谓述联系使用这个词。这里，一个名允许一种比较，而在这种意义上，关系接受“更”和“不太”。但是由于一事物加到另一事物上，因而并非总是发生这样的情况。普通发生这种情况，是因为一事物从另一事物被取走。例如，由于一部分被取走，不相等的就变得更相等。有时候发生这样的情况：一事物仅仅基于其他某种东西的变化而变得带有一个关系名。也发生这样的情况：一些事物可以说是或多或少与一个关系名有关，这是因为其他某种事物中发生了变化，或者可能发生这种情况是因为对象本身固有的其他某种绝对的东西的减少或增加。

同样，关系词被说成是实质上同时是的。这不是因为它们是这样的东西，其中的一个必然地要求另一个，而是因为如果“是”真谓述有意义地理解的它们中的一个，那么就必然地谓述有意义地理解的另一个；因为下述推理是有效的：两倍是；所以，一半是[25]（并且反之亦然）。

回答（4）

这里，正确的回答就是承认这个结论；因为绝对的确实是与关系相区别的。被说成是关系的东西是关系词，而且这样的东西与外在对象确实是不同的。然而，这种形式的论证常常欺骗没有经验的人。它促使他们接受许多实际上人们不应该假设的东西。下面的推理提供了一个例子：创造是；保持不是；所以，创造与保持是不同的。从下面的说明将看出，这种形式的论证在什么时候起作用。

人们可能会反对说，既然现在是白的东西从不相似的变成相似的，那么它这时一定具备以前不具备的东西。我的回答是：这个白的东西从不相似的变成相似的，不过是由于其他某种东西被弄白了。任何新东西也不必来到这个对象。上帝从一个非创造者变成一个创造者；一根过去不在右方的柱子最终在右方；但是在这两种情况下，所考虑的对象都不必得到任何新东西。在我们考虑的情况下也是如此。

回答（5）

一旦承认一种可证明的感受是什么，就很容易处理关于感受及其主体的困难。它不是一个确实存在于主体之中的外在事物。相反，它是一个可以以第二种依自身性的模式谓述主体并能指代与主体相同的东西的词项。这样，“相似的”和“不相似的”，“相等的”和“不相等的”分别被说成是质和量的感受。

回答（6）

一定的事物是以不同的方式排列和安排的，由此就产生不同的结果。正由于我们发现了这一点，我们就不应该认为它们表示的关系是相关结果的原因。相反，以相关的方式排列的绝对的事物才是原因。一事物现在能够成为它以前不能引发的事物的原因，这仅仅是因为它与那个事物更加接近了。不必要增加某种新东西。在音乐和绘画中就是如此。以前不产生快乐的东西现在产生快乐了，这仅仅是因为它们得到不同的安排。

回答（7）

只有一些人感到范畴区别的困难。甚至阿威森那也是发现它是一个显著困难的人。但是谁也不必为这个困难感到烦恼。他有权检验替代的选择。忠实于亚里士多德的逍遥学派有一种不同的说明；他们说范畴之间的区别不是从它们表示的事物之间的区别得到的。阿威罗伊在《形而上学》第七卷中阐述了这一点。但是不应该认为这十个属是心灵之外的事物，也不应该认为它们以某种方式表示十种事物，使得各种事物恰恰由一个属所表示。逍遥学派的学说认为，这十个属是十个以不同方式表示相同事物的词。代表言语八个部分的各部分的词都能够表示相同的东西。表示“白的”的形容词形式、分词形式、不定式形式、副词形式和其他形式提供了这种例子。对于范畴之间的区别也是如此；尽管它们有区别，它们表示的事物之间却有一种同一性。

同样，把是区分为绝对的和关系的，并不是把是作为是来区别的，而是词项之间的一种区别。它像抽象词项和具体词项、专门词项和普通词项，以及名词和形容词之间的区别。因为在什么基础上一事物可以叫做绝对的呢？是因为它是与其他事物相区别的吗？如果是这样，那么近来的作家解释为外在的关系就会是绝对的；因为它们被解释为确实与其他每个事物不同的事物。是因为它不需要或依赖于其他

事物吗？如果是这样，那么任何决定的东西就不会是绝对的事物，根本的形式也不会是绝对的事物，任何创造物也不会是绝对的事物；因为，是这些东西，则分别要求有其他某种东西并且依赖于其他某种东西。也许，能够通过它们自身而被把握并且不要求有其他任何词就可以被理解的事物应该被称为绝对的。但是在这种情况下，质料、所有偶性，甚至神性都成为不那么绝对的东西；因为根据许多思想家，没有形式就不能理解质料；没有主体就不能理解偶性；没有有限的人的概念也就不能理解神性。

任何人看一看《形而上学》第六卷的内容，都会明白关于心灵之外的是者的划分的观点。这种区别不是心灵之外的事物的划分，而是词项之间的一种区别。从《范畴篇》和《形而上学》第五卷中的论述来看，这一点是显然的。在一个地方他说，合成和划分不属于那些心灵使之结合和划分的事物。在另一个地方他说，有多少范畴，就在多少种意义上谈论是；因为一种范畴表示某物是什么；另一种范畴表示它有什么性质；另一种范畴表示它的数量如何。但是显然，合成、划分和表示意义不能是事物的性质，而只是词的性质。

回答（8）

人们对于关系作出的习惯论述有许多是不恰当的，有些甚至是错误的。然而，一些普通的表达在它们意向的意义上是真的，比如，“这个父亲由于父性而是一个父亲”，“这个儿子由于子性而是一个儿子”，“这个相似的东西由于相似性而是相似的”，等等。在这样表达的情况下，不必要创造任何对象，以此使一个父亲是父亲，使一个儿子是儿子，使一个相似的东西是相似的。也没有任何必要在下面这样的表达中使对象增多：“这根柱子由于惯用右手而是在右边”，“上帝由于创造而是创造性的，由于善而是善的，由于正义而是正义的，由于力量而是强大的”，“一种偶性由于固有性而固有”，“这个主体由于主体性而是主体”，“这个合适的东西由于合适性而是合适的”，“吐火女怪由于无而什么都不是”，“这个瞎子由于盲而是瞎的”，“身体由于可移动性而是可移动的”，以及无数其他命题。

如果我们要使这些命题各个成为明确的和没有歧义的，我们就必须把它们分析为两个命题，在这两个命题中，以一种描述把名取而代之。例如，“这个父亲由于父性而是一个父亲”就成为“这个父亲是一个

父亲，因为他生了一个儿子”，而“这个儿子由于子性而是一个儿子”就成为“这个儿子是一个儿子，因为他被生出来”。“这个相似的东西由于相似性而是相似的”成为“这个相似的东西是相似的，因为它有一种与其他某种东西相同种类的性质”。对于其他命题也是这样进行分析。

但是，如果有人认为处理这些命题的这种技术不令人满意，那么有另一种方式可以不增加实体而保留这类命题。人们可以把抽象词项和关系词项（即“父亲”和“父性”，“儿子”和“子性”，“类似的”和“类似性”）解释为表示相同的东西。比如，“这个父亲由于父性，即由于他自己，而是一个父亲”，“上帝由于其主动创造，即由于他自身，而是创造者”（因为“主动创造”并不表示任何在上帝之上的东西），“上帝由于他的善，即由于他自身，而是善的”（因为上帝的善并不是与上帝自身不同的东西）。

安瑟伦在《独白》第25章中为我们提供了一种关于关系如何能够被称为偶性的解释。与白不同，关系被说成是一种偶性，这并不因为它是实际上说明它所表述的实体的一种形式。关系是一种偶性，这是因为它是一个可以或然地谓述某种东西的词项；它可以由于下面的原因而先后被肯定和否定，即它所谓述的东西中出现某种变化，或者因为如同在诸如“相等”、“相似性”、“君主”和“创造者”这些词的情况中那样，在其他某种东西出现某种变化。

回答（9）

人们也不能从质料和形式、主体和偶性、整体中诸部分或精神和肉体的统一来论证得出以下结论：在这些结合起来的事物之间有某种东西，即关联的东西。因为对于这些中介事物可以问相同的问题：通过加到其他某种东西上，它们如何能够产生一种东西？它们要么凭其自身这样做（但是这当然可以会是对原初对象的表述），要么通过某种进一步的结合（在这种情况下，我们将会有一个无穷倒退）。因为令这种中介对象通过某种力量与它使之结合的事物分离开，然后再令它与它们相结合，就像一种偶性与其主体相结合一样。那么在这种情况下，不同的事物是如何结合起来的呢？是通过某种进一步中介的东西而结合的吗？在那种情况下，前面的困难重新出现。

简要地说，人们可以像亚里士多德在《形而上学》第八卷中（他在那里问质料和形式如何形成一事物）教导的那样说，一事物是现实的，另一事物是潜在的。既然一事物是现实的，而另一事物是潜在的，那么它们均能够以自己的方式与对方结合起来。或者，结合起来的事物分别是现实的和潜在的，因为我们并非总是有一种说明其他某种事物的现实的情况。相反，有时候一事物说明另一事物；有时候一事物推动另一事物；有时候一事物控制和支配另一事物；如此等等。

回答（10）

从亚里士多德自己的说明中可以看出，在他看来，在不同范畴所表示的相同事物中没有什么有问题的东西，因为他说，不仅感觉和可感觉的东西，而且知识和可认识的东西都在关系范畴中并且在其他范畴中。

当他说表达了一个范畴否定另一个范畴的命题是直接的时，也没有什么东西有任何问题。这里的关键不是与它们所表示的事物的多样性相联系，而在于一种范畴不是以依自身性的第一种模式直接谓述另一种范畴。每一个这样的谓述都是偶然的。同样，相同的事物由"创造"和"保持"来表达，而它们却是相互否定的。在我们所考虑的情况下也是如此。

所以，我们可以得出以下结论：亚里士多德以我们所说的方式解释关系。

对立的观点有两个来源。首先，有些人过分依赖于哲学著作发现的语言的特殊性。这是许多人的一种错误根源。一方面，这些书翻译得不正确。另一方面，一些希腊表达式在翻译成拉丁文时意思是不明确的；这就造成理解的困难，有时候甚至造成不正确的解释。最后，作者的说明常常被不正确地采用，因为尽管这些作者说的是正确的，但是一些人由于不正确地采用他们的论述，因而遇到了我们提出的这些问题。

第二种根源存在于这样一种倾向之中，即根据词项的多重性而增加实体，从而对每个词项都有一个事物。这是一种糊涂错误的态度，最大的问题是它使人离开了真。因为人们不应该关于每个词项都问相关的事物是什么。在许多词项应该问词项的意思是什么。这样的例子

包括所有关系词和其他一些在意义上等价于更长的表达式的词项。所以，对含有它们起作用的命题必须进行分析和分解，有时候以一个描述取代一个名，因为词和概念本身是能够欺骗人的。

---

[1] 原文是“*duplum est， ergo dimidium est*”。——译者

52. 论关系范畴中的东西

既然我们已经勾画了似乎是亚里士多德所持有的观点，我们就应该考虑根据这种观点纳入关系属下的东西。

首先应该注意，对于亚里士多德来说，除了那些心灵中的、言语的和写下的名外，任何东西都不处于关系这个属下，而且当这些名在一个命题中起作用时，可以给它们加一个间接格的表达式。

然而，可以加一个间接格的表达式的有两种不同的名。当一些名可以真谓述某种东西时，唯一可以正确加上的表达式是相应的抽象的名。（这里，我是在前面提到的第一种意义上使用"抽象的"这个词。）例如，"白的"、"热的"和"有心灵的"这样的表达式。除了凭借白，任何东西也不是白的，除了凭借热，任何东西也不是热的，对于其他例子也是如此。但是，由于这样的表达式是内涵的，它们不被说成是关系词。

但是还有其他一些名，除非可以在这些名上加上一些不是其抽象形式的名，否则它们就不能真谓述任何东西；被加的名处于一种间接格，但是它们不是相关的抽象形式。例如像"主人"、"仆人"、"父亲"和"儿子"这样的名；因为除非一个人是某个人的父亲，否则他就不是父亲，除非一个东西与某个东西相似，否则它就不是相似的。这些表达式叫做符合是 [26] 的关系词，因为除非它们可以加上一个处于间接格的表达式，否则它们就不适合某种东西。当符合是的关系词或然地谓述某种东西和或然地适合于它们所谓述的东西时（假定主项保持相同），除非一个人确切地知道与这个词所谓述的东西相关的东西，否则他不可能知道这个词适合于某种东西。例如，不知道一个人是谁的仆人，就不可能知道他是一个仆人。同样，不知道一事物与之相似的事物，就不可能知道它是相似的。当哲学大师在《范畴篇》中说"谁确切地知道两个关系词中的一个，谁就确切地知道另一个"时，就是在指这种关系词。但是，如果一个符合是的关系词以某种方式真谓述某种

东西，从而它不可能不适合于那个东西（当主项保持不变），那么谁确切地知道两个关系词中的一个，就不必一定知道另一个。

另外，对于一些名而言，有时候可以加上一个处于间接格的表达式，有时候不能这样加。例如，有时候可以正确地说这条驴是苏格拉底的，因而这是某人的驴。但是有时候发生这样的情况，尽管"那头驴是一头驴"是真的，但是"那头驴是某人的"却是假的。这样的表达式可以叫做符合言语的关系词。有时候加上某个处于间接格的表达式，它们能够表述其他事物，但是这种增加不是它们谓述一个事物的必然条件。所以，这些表达式并非依自身属于关系这个属。像"手"和"头"这样的名就是例子。例如，有时候那只手是一个人的手；但是有时候它不是任何人的手，比如当它被砍下来的时候。然而，在这样的情况下，如果它叫做手，那么"手"这个词就会在关系这个属中。其他情况也是这样。例如，一个名在有意义地理解时，除非可以加上一个与其抽象的对应词不同的间接形式的表达式，否则就不能谓述任何东西，每个这样的名都处于关系这个属中。所有这样的表达式都叫做符合是的关系词。另一方面，一些表达式可以叫做符合言语的关系词，因为它们有时候可以加上一个间接格的表达式，有时候不能这样加。

尽管如此，哲学大师却不使用"符合是的关系词"和"符合言语的关系词"这些表达式，他也不使用如今哲学教师常常使用的另一套表达式"现实关系"和"理由关系"。在哲学大师的著作中看不到这样的区别。对于他来说，所有其他表达式以什么样的方式是关系词，像"原因"和"君主"这样的名就以什么样的方式是关系词。他总是或者至少常常用"主人"这个名作关系词的例子。因为除非一个人是某个仆人的主人，否则他就不能是主人。所以，对于亚里士多德来说，不存在现实关系和理由关系之间的区别。他在《形而上学》第五卷中确实区别了几种关系形式，但是现在我不探讨这种区别。知道下面的情况就足够了：对于亚里士多德来说，每个名或表达式都有这样一个名（因而包括分词）的力量，它在有意义地理解时不能真谓述任何东西，除非可以给它加上一个表达式的间接格形式，而不是加上与它相应的抽象名词，它实际上是一个关系词，处于关系这个范畴之下。这个词是仅仅表示实体或质，还是表示实体和质，这是不相关的。它是不是表示其他某种东西，是现实的还是潜在的，是肯定的还是否定的，还是其他某种方式的，同样是不相关的。例如，所有下述表达式都应该处于关系这个范畴之下："主人"和"仆人"，"符号"和"符号表达物"，"原因"和"结

果”，“生产者”和“产品”，“动因”和“被动者”，“能够发热的东西”和“能够被加热的东西”。

但是由此得出，在亚里士多德看来，一个动词可能会处于主动或被动这个范畴或其他某个范畴，而与此相应的分词或动名词可能会处于关系范畴。他在《形而上学》第五卷论述关系的这一章中列举关系的形式时隐含着这种观点，“其他东西被说成是关系——比如能够发热的东西与能够被加热的东西，能够砍的东西与能够被砍的东西，而且一般来说，主动的与被动的。”他后来说：“事物根据一种主动的和被动的潜能与这样一种潜能的现实化而是主动的和被动的——能够发热的东西与可以被加热的东西是有联系的，因为它能够发热。而且，发热的东西是与被它加热的东西相联系的，砍的东西是与被砍的东西相联系的，如同动因与被动者相联系一样。”但是注意，发热的东西是第二类关系的一个例子。由此，我认为，在亚里士多德看来，对于所有名和分词来说，如果只有可以给它们加上一个间接格的表达式，它们才能真谓述某种东西，并且它们在意义上相应于主动的和被动的动词，即不仅形式上是主动的和被动的，而且意义上（即它们表示某种东西确实作用或被作用或者某种东西做某事或被做了某事）也是主动的和被动的，那么它们都是第二种关系词。例如，“动因”和“被动者”，“原因”和“结果”，“主动的”和“被动的”，等等。

此外，从亚里士多德在《范畴篇》关于关系这一章中的论述可以看出，它把动名词或分词归于关系范畴之下，并把与它们相应的动词归于其他范畴之下。他说：“同样，躺、立和坐也是位置，但是位置是一种关系。躺下、站立和坐下本身不是位置，但是这些名得自举出的位置。”从这段话可以看出，“站立”不是处于关系这一属中，但是“在站立着”处于关系的属中；因为如果有一个在站立着，那么它是某个人在站立着。然而，归根到底，必须把一个体现这种表达式的命题化为以下形式的命题：“这个物体的部分以这种或那种方式相互分离。”这里，相关种类的名或分词（即这样一个词，除非可以加上其他某个间接格的表达式，否则它就不能谓述某种东西）将得到明确说明。

---

[1] 原文是“*secundum esse* ”，英译文是“according to being”。——译者

53. 论关系词的特性

既然我们已经检验了亚里士多德关于关系的观点，我们就应该考虑他赋予关系的特性。

在一些关系词的情况下存在着对立的性质。然而，这种特性并非在所有关系的情况下都存在。但是显然，这种对立的性质被有些关系词表现出来；比如，“美德”和“邪恶”是关系词，它们是对立的词。应该注意，这些关系词叫做对立的词，它们不能同时适用于同一个事物。这样，如果关系词是对立的词，那么一对关系词中只有一个能够在特定的时间适合于一个特殊的个体；另一个只能在不同的时间适合于它。在这种意义上，“父亲”和“儿子”不是对立的词，因为同一个人可以同时既是父亲，又是儿子。当然他不能相对同一个人既是父亲又是儿子。同样，任何东西也不是与“三倍”对立的东西，因为对于任何东西而言，“三倍”适合，则其他某个关系词也可以同时适合。如果它不能同时适合，它就绝不能适合。

关系词的第二种特性是它们允许“更”或“不太”；但是这并非在所有关系词的情况下都适合。有些关系能够先以副词“更”，然后又以副词“不太”谓述某种东西。例如，某种东西开始时更相似，后来则不太相似，并且反之亦然。但是在“三倍”、“二倍”、“相等”或其他一些关系词中就不会出现这样的情况。

第三种特性是所有关系词都被说成是与某种相关的词相关的。也就是说，对于每一个关系词都可以加上一个与它自己相关的词的间接形式。可能会发生这样的情况，即我们缺少所需要的名。在这种情况下我们可以创造一个名；于是可以把现存名的间接格加到这个创造的名的主格上，同样，也可以把这个创造的名的间接格加到现存的名的主格上。例如，如果某个人是主人，那么他必然是一个仆人的主人，如果某物是类似的，那么它是与类似的东西类似的。同样，如果“翅膀”是一个关系物，因而不可能某物是一个翅膀而不是某物的翅膀，那

么我们就能创造一个名与它相应，起它的相关东西的作用。例如，我们可以说，一个翅膀是这个长翅膀的东西的翅膀，这个长翅膀的东西借助翅膀而有翅膀。在其他所有情况下也是如此。

但是应该注意，有时候同一个名既处于间接格又处于主格。这些格就叫做有类似的名或等价关系的关系词。例如，“每一个相似的东西都是与相似的东西相似的”，“每一个相等的东西都是与相等的东西相等的”，以及其他一些相似的情况：相同的名既在主格使用，又在间接格使用。但是有时候一个不同的名放在主格和间接格。比如，如果某人是父亲，那么他是一个儿子的父亲；而且并不一定他就是一个也是父亲的人的父亲。同样，如果某个人是仆人，那么他是一个主人的仆人。这些叫做具有不同的名的关系词或不相等的关系词。然而一般规则是：如同达姆森在他的《逻辑》第34章中说明的那样，总是可以把一个间接格加到一个关系词的主格上。

关系词的第四种特性是它们本性上是同时的。这里的意思应该作如下理解：存在（意义）的是 [27] 不能真谓述一个关系词，除非当这个相关的命题形成时它也真谓述另一个关系词。这样，如果“二倍是”是真的，那么“一半是”也是真的。如果“父亲是”是真的，那么“儿子是”也是真的，并且反之亦然。所谓关系词被同时毁灭应该以相同的方式理解。如果表达否定一个关系词是的否定命题是真的，那么相应的表达否定另一个关系词的否定命题也是真的。例如，如果“父亲不是”是真的，那么“儿子不是”也是真的，并且反之亦然。

但是应该注意，根据哲学大师在《范畴篇》中的说法，这些规则不是绝对一般的。例如，他说明这种特殊的性质不适合于所有关系的情况。他在“知识”和“认识对象”，“感觉”和“可感觉物”的情况下证明了这一点；尽管他既没有在其他任何情况下建立这一点，也没有提供额外的例子，但是这一点在其他情况下确实是成立的。例如，“能够发热的东西”和“能够被加热的东西”是相互联系的。然而，这里得不出：因为能够发热的东西是，因而能够被加热的东西也是。同样得不出：仅仅因为能够被弄白的东西不是，因而能够制造白的东西也不是。在其他许多情况下也是如此。

---

[1] 原文是“*esse exsistere* ”，英译文是“existence”。——译者

54. 论符合其他人意见的关系

到目前为止，我们检验了我认为是亚里士多德的关于关系的说明。现在我们应该从与亚里士多德对立的观点来考虑关系。根据这样的观点，每一种关系都是与这种关系的基础不同的事物，因而白的苏格拉底与白的柏拉图相像的相似性就是这样一种东西，它与苏格拉底和构成这种相似性的白实际上是不同的，并且是完全不同的。同样一类论述也适合父性和子性的情况，以及所有置于关系属下的事物的情况。例如，尽管"一种关系的基础"不是亚里士多德的一个哲学术语，主张这种观点的人却声称每一个关系既有一个基础又有一个词，而且它与它的这二者确实是不同的。他们证明关系在许多方面是不同的东西。

首先，各个独特的范畴表示不同的事物；关系是一个独特的范畴；所以，……。此外，白能够没有相似性而依然存在；所以，白不是相似性。

此外，如果一种关系和它的基础是一样的，那么由于关系的基础处于不同的范畴（即实体、量和质），所以一些关系就会在实体范畴，另一些关系就会在质的范畴，而还有一些关系会在量的范畴；但是在这种情况下，关系就不会是一种独特的范畴。

此外，正是由于同一种基础，白的苏格拉底与白的柏拉图是相似的，而与黑的苏格拉底是不同的；所以，如果一种关系与它的基础是同一的，那么相似性和不相似性就会是同一的。但是在这种情况下，它们就不会是不同的关系。

此外，如果关系与它们的基础是同一的，那么由于有一种向基础的运动（例如，有一种向白的运动），就会有一种向着一种关系的运动；而这与哲学大师在《物理学》第五卷中的论述是相悖的。

此外，宇宙的统一体就在于其部分的秩序；所以，如果关系不是一种独特的东西，那么那种秩序就不会是一种独特的东西，因而宇宙就不会是一。

此外，当构成某个整体的部分分离的时候，这些部分依然存在，但是这种统一却不再存在；所以，统一是与部分不同的东西。

此外，在福音假定的本性上说，不存在与我本性中的某种东西不像的绝对的东西；所以，既然这种本性是与福音相联系而不是与我的本性相联系的，因而那种本性有某种我的本性所没有的东西，但是它不是任何绝对的东西；所以，它是某种相对的东西，而这是我们要证明的东西。

由于这些和相似的原因，许多人认为关系是一种心灵之外的东西，与每一个绝对的东西确实是不同的。

然而，他们区别关系，因为有些关系是现实的，而另一些关系是理性的关系。后者的例子是上帝与他的创造物的关系和其他一些没有这种理智运作就不能存在的关系。

以上提到的这些特性都被认为是关系具有的；因为有些关系词是相互对立的（例如美德和邪恶），而另一些关系词不是相互对立的，比如任何东西都不是与三倍对立的东西。

此外，关系允许接受"更"和"不太"，尽管如同我已经指出的那样，这不适合于所有关系。

此外，每一个关系词的表达都涉及一个相关的东西。然而，有时候有这样的情况，一种现实的关系与另一种现实的关系相符合。这样，苏格拉底的相似性与它与之相似的东西中的一种现实关系相符合。然而有时候，一事物中的一种现实关系与另一事物中的现实关系不相符合。这样，对一个创造物依赖于上帝的这种现实关系，上帝中并没有任何相应的现实关系。

同样，关系被说成是本性上同时的，因而如果一种关系是，那么另一种关系一定也是。但是这种特性应该被解释为只在两个对象都是现实关系的情况下成立。而当一个对象是一种现实关系而另一个对象

是一种理性关系时，这种性质不一定成立。例如，知识和认识对象，感觉和可感觉对象。

55. 论质这个范畴

第四个范畴是质这种范畴。如同在前三个范畴一样，我将先探讨那种无论真假，看上去与亚里士多德的哲学原则相容的观点。然后我将描述对立的看法。根据亚里士多德的哲学原则，似乎应该说质这个范畴是一个概念或符号，其下包含着所有这样的词项，它们不表达一个实体的实体部分，可以被用来回答关于实体而提出的"它有什么性质？"这样的问题。暂时我将不考虑具体或抽象的词项是不是更恰当地属于质这种范畴。

在质这个属中，有一些词项表示与实体不同的事物，即本身不是实体的事物。例如"白"、"黑"、"颜色"、"知识"和"光"。但是质这个范畴也包括这样的东西，它们不表示与实体不同的事物和以上提到的质。例如"图"、"弯曲"、"直"、"密"和"薄"。

为了确定什么时候应该将一种质解释为一种与实体不同的东西，什么时候不应该这样解释，人们可以进行如下检验：一些谓词不能同时真适用于一事物，而能先后仅仅作为一种局部运动的结果适合于一个对象，这样的谓词不必被解释为意谓不同的东西。例如，"弯曲的"和"直的"可以作为一种局部运动的结果先后肯定同一个东西。这样，把某物看作是直的。如果由于一种局部使它的两端变得更近，那么就可以说它是弯曲的。不需要有附加的东西。所以，"弯曲"和"直"不意谓与是弯曲的和直的事物不同的事物。在形状的情况下也是如此，因为一个对象仅仅由于其某一部分的一种局部运动就能呈现一种新的形状。因此在"罕见的"、"稠密的"和类似的词项中就是如此。但是在"白"、"黑"、"热"和"冷"这些词的情况下却不是这样。因为并非仅仅因为一事物或它的部分发生局部运动，这个事物就变得热了或冷了。所以，这些词项表示与实体不同的事物。

应该注意，亚里士多德提出质的四种模式或类型。第一种他称为习性或倾向。每一种质，无论精神的还是肉体的，只要牢固建立起来

的，就叫做习性；而且每一种质，无论精神的还是肉体的，只要是容易变化的，就叫做倾向。由此得出，一种质在一个对象中可以是一种习性，而同一种质在另一个对象中可以是一种倾向。

应该注意，在这种模式下不仅包含那些表示与实体不同的事物的词项，而且包含那些不表示任何不同东西的词项；因为每一种质，只要能够由于该事物中的一种变化而被从其主体中很容易或不容易去掉，就包含在这种模式中。正像我后面将指出的那样，每一种质都包含在这种模式中。所以，这叫做一种质，不是因为存在某种既不是习性也不是倾向的质，而是因为有些质不是习性，有些质不是倾向。或者，这叫做一种质，有可能是因为它表示比"质"这个名更专门的东西。

另一种质包括自然的能力和无能。例如，有些东西能够很容易起作用或拒绝作用，它们这样作所凭借的东西就处于这个类型。

第三种质叫做感受和感受质；每一种可感觉的质都处于这种质下。

第四种质包括一事物的形式和确定的形状。"直的"、"弯曲的"和类似的词项处于这个属下。应该注意，如果某种东西根据一种质的说明而被说成是美丽的或丑陋的，那么这种质就叫做形式。这种名不表示与实体不同的事物和已经提到的质。

应该注意，对于亚里士多德来说，同一种事物处于不同种的质。这是显然的，因为他说热和冷在第一种质中，也在第三种质中。这样，他不想说这几种质是相互排斥的，而说它们能够至少相互特称地谓述。对于亚里士多德来说，在那些能够相互特称谓述的范畴的情况下，也是如此。

哲学大师认为质有许多特性。第一种特性是质允许有对立的东西，因为一种质可以是另一种质的对立面。同样，以间接格表示这些质的具体的名也是对立的。然而，并非每一种质都有一个对立面。有些质，比如光，就没有对立面。

第二种特性是质允许有"更"和"不太"，因为这种范畴的一个具体的形式有时候带有"更"这个副词谓述一事物，有时候带有"不太"这个

副词谓述一事物。例如，有时候，“A是比B更白的”是真的；而有时候，“A是不如B白的”是真的。但是这种特性不适合所有特性的情况；因为人们不说一事物比另一事物更三角，也不说一事物比另一事物更方。

第三种特性是：关于考虑到的质，事物被说成是相似的和不相似的。例如，两个白东西是相似的，同样，两个黑东西也是相似的，但是白的和黑的不是相似的。

由于我在评注《范畴篇》时比较详细地探讨了亚里士多德关于质的观点，因此，关于他的说明，这些论述就足够了。每当我评论哲学大师的时候，我都不表达我自己的观点，而是表达我所理解的亚里士多德的观点。

56. 论根据其他人意见的质

然而其他人声称每一种质都是一种确实不同于实体、量和关系的东西。他们列出四种质，他们把这些种类各自包含的东西解释为相互不同的东西。例如，他们说，习性和倾向构成第一种质。它们的区别在于习性是某种牢固建立起来的东西，而倾向是某种容易变化的东西。

他们说，第二种质包括自然的能力和无能；他们还认为这些是与习性和倾向不同的东西。

他们说，第三种质使融入了感受和感受的质；这就是说，融入了所有可感觉的质。

他们声称第四种质包括形式和形状；他们还认为这些不仅确实不同于实体，而且不同于其他种质。例如他们说，当一个直的物体变成弯曲的时，它确实失去了一种绝对的东西并得到一种新东西。

亚里士多德赋予质什么性质，他们就赋予质什么性质。

57. 论活动

亚里士多德简要地讨论了剩下的六个范畴。为了对那些在研究哲学方面进步不太大的人有好处，我将更详细地讨论这些范畴。

第五个范畴是活动。当哲学大师列举诸范畴或单独探讨这个范畴时，他不是以一个名而是以“做”这个动词来指它的。达姆森也是以一个动词而不是以一个名来指这个范畴的。因此，在我看来，对于亚里士多德来说，这个范畴不过是一系列排好的表示某人有活动或做某事的动词。这些动词以某种方式排列，因而加上“任何东西”这个代词，一个动词就可以谓述另一个动词。这样，“任何东西发热，就有活动或做某事”，“任何东西移动，就有活动或做某事”。正是在这种意义上，这个范畴是一个最高的属。如果相应于动词总是不仅有分词而且有指代与分词指代相同事物的名可以供我们使用，那么关于这个范畴就会没有什么问题。因为在这种情况下就可以简单地说，相关的名（比如“活动”）是指代与相关的分词（比如“正有活动”）指代的相同的东西，这样就会看出，活动是一个像有活动的事物那样的绝对的东西。但是既然有活动的事物是一个实体，那么活动本身就会是一个实体。然而，正如实体只不过或然地是有活动的事物一样，实体也只会或然地是一种活动；在这种情况下，这个动词就会在一个范畴之中，而这个名词在另一个范畴之中。因为正像我们已经证明的那样，以亚里士多德的观点看，“正有活动的事物”（the thing acting）在关系这个范畴之中（因为“有活动的事物”总是能够允许加上一个间接格形式），但是“有活动”（to act）不在那个范畴中。这样，行为这个范畴就不会表示任何与实体范畴和质范畴之中的东西不同的东西。它不过会表示来自这两个范畴的东西。例如，在“火烤热这块木头”这个命题中，动词表示热，尽管不是以名词的形式而是以动词的形式表示的。所以，它可以谓述热。“白的”以相同的方式表示白，但是它不能谓述白。

在为这种观点辩护的时候，而且不论它是不是真的，都可以引证令人信服的理由。举一个例子，可以论证说，当一个人说“火起作用或

发热”时，没有表示任何超出实体之外的东西。

首先，假定表示了其他某种东西。这个东西在哪里呢？要么它凭自身存在，要么它是其他东西固有的。如果它凭自身存在，那么它是一个实体，而这里想树立的论点就确立起来。如果它是其他东西固有的，那么它要么是发热的火所固有的，要么是被加热的木头所固有的。如果承认了前者，那么每当每一个动因和每一个推动者起作用或推动时，自身中都会真得到某种新东西。例如，当天体和智慧起作用时，就会不断得到新东西。

同样，在有活动和创造事物的时候，上帝本身也会得到一种新东西。有人可能会说，事物在上帝和创造物那里是不同的。但是回答是：如果上帝在没有得到任何新东西的条件下确实并真能有活动（因而在上帝的情况下不过是有不带任何附加事物的活动），那么在任何动因中提出这样一种东西就是没有意义的；因为它们各个都能够在不附加任何这样的东西的条件下确实并真是一个动因。

有人可能要说，相关的东西本来就是在被加热的事物之中的。这里的难题是被加热的事物不应该被称为动因，但是却会被称为动因；而火应该被称为动因，但是却不会被称为动因。

同样，被加热的事物本身将会得到一些东西，即热，这被称为活动的东西，还有另一种被命名为感受的东西。然而，没有必然性地无缘无故地提出这样许多对象，似乎是荒唐的。

此外，人们可以论证：所说的对象要么是被引起的，要么不是被引起的。如果它不是被引起的，它就是上帝。如果它是被引起的，我就问“由谁引起的？”它将是由某种动因引起的；所以，某种动因产生了它。但是如果承认了这一点，那么关于产生事物的这种产生活动，我就问相同的问题。这样，我们就将有一个无穷倒退，或者人们将会认为一个事物能够在不生产的条件下被产生。但是由于相同的原因，人们在上面第一种情况下就应该说：人们应该承认，热在木头中被产生，而在产生热的事物中没有任何新东西。

此外，人们可以进行如下的神学论证：凡上帝借助某种第二因产生的东西，他都能直接地由他自己产生。所以，他能够产生在火直接起作用（有活动）的条件下和在没有火实际起作用（有活动）的条件

下被说成是活动的东西。假定做到了这一点。那么，要么火起作用，要么火不起作用。如果火起作用，我们就必须说火起作用和只有上帝起作用。针对火不起作用的说法人们可以论证：这种作用形式地出现在火中，但是在这种情况下，火实际上是由这种作用命名的。所以，火起作用，因而火既起作用又不起作用，是不可能的。

由于这些原因和其他许多原因，人们可以说，活动不是某种与动因、被影响的事物或被产生的事物不同的东西。而且无论正确还是不正确，我认为这是亚里士多德主张的观点。他说"活动"这个名指代动因，因而下面的句子是真的："活动是动因"；"有活动是动因"。或者他认为这种形式的命题应该通过以动词取代相关的名词的命题来分析。例如，"动因的活动是"等价于"动因起作用"。同样，"加热是一种活动"等价于"加热的东西起作用"，等等。

应该注意，在亚里士多德看来，"有活动"和"做"有一些用法。有时候它们是这样使用的：某种东西产生、引起或毁灭其他某种东西；有时候它们是这样使用的：某种东西毁灭某种东西或使某种东西成为其他某种东西；还有些时候它们的用法非常宽泛和一般，包括上述两种情况，而且也包括运动的情况。正是在这种广泛的使用上，它们标明一种范畴。

一些对立的性质属于这个范畴，因为"制冷"和"发热"是对立的词。它们表示对立的性质，不能同时用于相同的事物，至少不能关于相同的事物同时使用。这种范畴也允许"更"和"不太"；也就是说，可以把"更"和"不太"这样的副词加在这个范畴的动词上，尽管不是加在其所有动词上。例如，人们可以正确地说，"这是比那更热的"，"这是不如那热的"，"一个人是更高兴的，而另一个人是不太高兴的"。（所有这些说明都符合在我看来是从亚里士多德的教导得出来的观点。）

其他人说，活动是这样一种东西，它不仅与动因、被影响的事物和被产生的事物不同，而且也与其他所有绝对的事物不同。它是这样的一个方面，有的人说这个方面是以主体的方式存在于动因之中，而另一些人说它以主体的方式存在于被影响的事物之中。然而他们说，有时候活动是动因与被影响的事物相对的实在的方面，有时候它是原由的一个方面。例如，当上帝起作用时，只有原因的一个方面。他们

说，上述性质（有对立的东西和允许“更”和“不太”）属于所考虑的东西。

58. 论遭受

第六个范畴是遭受（感受）这个范畴。亚里士多德总是以动词的形式提到这个范畴。在《范畴篇》的最后一章和关于“做和遭受”这一章中，这一点是十分清楚的。达姆森在这一点上与亚里士多德似乎是一致的，因为在他的《逻辑》中，他也以动词的形式谈到这个范畴。在亚里士多德看来，前一个范畴是由动词构成的，这一个范畴也是这样。这个范畴包含所有表示某种被作用的事物的动词。这样，关于前一个范畴的所有说明在这个范畴也适用。因此，对于亚里士多德来说，遭受某种情况（动词和动名词）不过是遭受的实体。当达姆森说“做和遭受不过是以某种方式起作用和遭受某种情况的实体”时，他说明了这一点。因此，对一个含有“遭受”这个名或它起一个名的作用的动词不定式这样的命题，人们总是可以用替换的方式，用一个动词取代相关的名词或不定式的命题来分析。例如，“被加热是遭受”等价于“被加热的东西遭受”。“被加热是一种感受”等价于相同的命题。

但是应该注意，“遭受”有许多用法。在一种意义上，它被用于这样的情况：某种东西从其他某种东西得到某种东西。在这种意义上是一个主体遭受，如同质料获得一种形式一样。在另一种意义上，这个词更广泛地使用，不仅包括第一种情况，而且包括这样的情况：某种东西被推动同时没有得到某种东西，比如在局部运动中。在第三种意义上，这个词不仅适合于前两种情况，而且适合某种东西被引起或被产生这样的情况。在这种意义上，动词标明一种范畴。

概括起来，在我看来，亚里士多德认为所有以主动声调表示的心灵动词都属于“做”这个范畴，所有以被动声调表示的心灵动词都属于“遭受”这个范畴。动词是表示实体，还是表示质，还是表示实体和质，则是不相关的。

然而，其他一些人说，遭受是在一个被作用的事物中的某个方面，这个方面是以主体方式存在的并且与这种作用方面是相应的。

59. 论何时

第七个范畴是何时[28]。根据亚里士多德，这是一系列依次排列的副词或等价表达式，以此可以恰当地回答以“何时”这个疑问词提出的问题。他总是以“何时”这个疑问词而不是任何其他表达式来指这个范畴。我们并没有一个适合于所有表达式的通名，以此来回答那个问题。对于亚里士多德来说，根据我对他的观点的理解，这个范畴并不表示任何与实体和质不同的东西。它仅仅表示那些东西，尽管不是以名词的形式而是以副词的形式表示的。

无论这种观点是真的还是假的，都可以以下述方式来论证它：假定何时是时间对象中固有的一个东西。既然不应该相对于一个时间而不是另一个时间提出它，那么就将有一个与未来相应的相关种类的东西；但是这个推论是假的；因为如果在明天将是的对象中有一种东西，没有它就不能说这个对象明天将是（与没有白就不能说某物是白的同理），那么这个对象就将有一个东西，这种东西与它要处于其中的时间所包含的每一时刻有关。然而这些时刻是无穷的；所以，这个对象中将有无穷多这样的东西。

对象是以同样的方式处于无穷多的时间和无穷多的时刻之中；所以，无穷多这样的东西依然是从过去的对象中来的。

人们可能会说，相关的时刻过去实际上不存在。回答是：要么过去某种这样的时刻存在，要么过去没有任何这样的时刻存在。如果过去没有这样的时刻存在，那么就没有东西是时刻；但是如果过去有某个时刻存在，那么既然没有理由为什么一个时刻应该实际上存在而另一个时刻不存在，所以过去实际上就有无穷多时刻存在。

此外，对于所有事物而言，可以确切地说，它要么是，要么不是。所以，这样一种东西要么是确切地在这个人中，要么不是确切地在这个人中。让我们集中考虑与明天联系在一起的东西。如果这种东

西是在人中，那么人明天将是就确切无疑是真的。如果这种东西不是在人中，那么对立的情况就确切无疑是真的。但是这似乎与亚里士多德的观点是对立的，因为亚里士多德否认在未来或然的情况下有确定的真。

人们也可以进行神学论证：要么那个人有这样一种东西，要么他没有。假定他有。那么以下就是形式有效的：这个人有一种与明天相应的东西；所以，这个人明天将是。（这与下面的情况是并列的：这第一个主体有白色，所以它是白的。）但是由于前件是真的，因此就不可能发生，甚至由于神的力量也不可能发生这样的情况：这个事物以前存在后来是假的。所以，“那个人过去应该是在那天存在”这样说将总是必然真的。因此，上帝只能使他将在那天存在的情况发生。但是如果那个人现在没有这个东西，那么那个人过去没有这个东西以后就将是必然的。现在，下面的推论是有效的：那个人过去没有这个东西；所以，他过去不能在那天存在。由于前件是必然的，因此后件也是必然的。所以，上帝甚至一天也不能多延长那个人的生命。

而且，如果何时是那些持对立观点的人认为的这种东西，如同热的东西由于热而是热的一样，那么时间的东西就会由于那种东西而是这样的。所以，正像没有热的某种东西就不可能是热的一样，没有时间中固有的相关的东西，某种东西就不可能是有时间性的。但是这个结论是假的，因为“反救世主的人将在审判日前存在”是真的。然而，由于反救世主的人什么也不是，因此没有这样的东西在反救世主的人中。

人们可能会说，任何东西都没有相应于一个未来时间这样的东西，至少在它达到那个时间以前是没有的。这样，那个人和反救世主的人本身都没有一种相应于未来的东西。回答是：如果一个对象真能够在明天和其他未来时间存在而又没有相关的东西，那么一个事物同样能够真的在过去并且在现在已经存在，同时又没有所说的这种东西。于是提出这样的东西是没有意义的。

此外，如果在昨天存在的人有一种东西，依据这种东西他被说成昨天存在（如同木头由于热而被说成热的一样），那么“这个人昨天存在”就不可能在没有相关东西的条件下是真的（一如木头不可能在没有热的条件下是热的）。但是这似乎是假的。这是因为，在“上帝在没有

东西的条件下保存了人”这个假定中没有矛盾的东西，因为上帝以他绝对的力量能够保存人并毁灭这种东西。假定发生这样的情况，要么这个人昨天存在，要么他昨天不存在。如果他昨天存在，那么他昨天存在而没有这种相关东西。但是在这种情况下，他就不是以这种假设的东西而被说成昨天存在，而这一点正是我们着手要证明的。针对他昨天不存在这种说法，人们可以指出，一个指过去的命题在某种程度上是必然的，因为如果它是真的，那么甚至上帝也不能使它成为假的。

由于这些理由和其他许多为了简明而被我省略了的理由，相信和不相信的人都能够承认，何时不是以上描述的这样一种东西。在我看来，这是亚里士多德的观点，正是由于这个原因，他从来不以一个名，而总是以一个副词来提及这个范畴。

然而，其他一些人说，何时或何时性是处于时间中的事物的一个方面，这个方面是从不同的时间得出来的，而且一事物根据它被说成是在过去的、现在的或将来。

---

[1] 在汉译著作中，翻译亚里士多德关于时间范畴的论述一般用“时间”这个词。这里谈的是时间，但是拉丁文用的是“*quando* ”，英译文是“when”。——译者

60. 论何处

第八个范畴是何处。我关于前一个范畴的说明在这个范畴也适用。看上去，根据亚里士多德的教导，何处不是一个与地点和其他绝对的事物不同的东西。相反，哲学大师总是用表示地点的疑问副词指这个范畴。因此，所有那些可以借以恰当地回答以"何处"这个副词提问的表达式都归属于这个范畴。例如，如果对于"苏格拉底是在何处？"这个问题的恰当回答是他在城里或在家里，那么这些带有宾语的介词在亚里士多德看来就归属于何处这个范畴。

为了为这种观点辩护，人们可以论证说：假定有这样一种东西。上帝毁灭那种东西，但是他既不毁灭相关的地点，也不毁灭占据这个地点的事物，同样不把这个地点或占据这个地点的事物从一个位置移动到另一个位置。让我们假定发生这样的情况。因此，要么那个物体在相关的地点，要么它不在相关的地点。如果它在相关的地点并且没有所说的东西，那么它就定位在一个没有那种东西的地点；但是在这种情况下，假定这样一种东西是没有意义的。如果它不在它以前所在的地点，如果没有东西被破坏，那么某种东西就发生了局部运动；但是这与假设是矛盾的。

而其他一些人则说，何处或何处性是在占据地点的事物中获得根据的并且是从事物所在的这个地点的限制得出的某一方面。这样，占据地点的事物使所说的这种方面获得基础，而事物所在的地点限定了它。

61. 论状态

第九个范畴是状态。在亚里士多德看来，这个范畴不表示任何与绝对的东西不同的东西。相反，它表示一事物的部分是以如此这般的方式被安排的、被排列的和被定位的。例如，从一个事物是直立的（即它的部分——它的腿——不是弯曲的而且它的两端之间处于最大距离）这一事实出发，这个事物被说成是站立的，或者如果发生相反的情况，它就被说成是坐着的。

像“坐”、“站”、“靠”和“躺”这样的词项都属于这个范畴。除非一个事物是一个定量，它的部分能够以不同的方式相互靠近，否则这个范畴的任何词项都不能用于这个事物。由于这些不同的方式，这些部分能够相互靠近，不同的或对立的和不相容的谓词可以先后应用于同一个事物。

但是由于我们语言的贫乏，我们对这个范畴没有一种相应的疑问词。

然而，有人说，状态是一个整体或其部分中固有的一定的方面。例如，当一个坐着的对象起身时，它本身要求一种它以前所没有的东西并且失去它以前确实具有的东西。

62. 论具有

第十个范畴是具有。正像前面几个范畴一样，我坚持认为，在亚里士多德看来，这个范畴不表示与持久的事物不同的东西。相反，它表示一事物以某种方式在另一事物之上或围绕另一事物，以致除非有某种阻碍，否则当这另一事物移动时，它就移动，但是，它不是这另一事物的一部分，并且与它在地点和状态都是不同的。亚里士多德把像"武装了的"和"穿着鞋的"这样的表达式都放在这个范畴之中。然而，对于哲学大师来说，"具有"表达了几种意思。我在关于《范畴篇》的注释中说明了这一点。

但是，其他一些人说，具有是在一个围绕另一物体的物体上的或一个被围绕的物体上的一定的方面。

关于范畴，以上论述就足够了。

63. 论指代 [29]

我们已经讨论了词项的各种意义，现在我们要讨论指代。指代是词项的一种性质，但是，只有在一个命题中，它才是词项的性质。

首先应该注意，“指代”有广义的和狭义的两种意思。在广义上，这个术语与“称呼”不是对应的。相反，“称呼”是“指代”下的一个术语。在严格的意义上说，这两个术语是对立的。但是我不想谈论这种意义上的指代，而只想谈论第一种意义上的指代。这样，正像我使用这个术语那样，主项和谓项都指代；而且一般来说，凡可以成为一个命题的主项或谓项的东西都指代。

指代被说成是一种替代。这样，当一个词项在一个命题中以某种方式代表某个东西，使得我们用这个词项表示这个东西，并且这个词项或（如果它在间接格）它的主格真谓述这个东西（或那个指这个东西的代词）时，这个词项就指代这个东西；或者至少当接受这个词的意义时，情况是这样。更一般地说，如果指代词项是主项，它就指代包含它的那个命题所断定的谓词应该谓述的那个东西（或那个指这个东西的代词）。然而，如果指代词项是谓项，它就指代主项被断定为是其主项的那个东西（或这个名所命名的那个东西）。这样，在“人是动物”这个命题中，断定了苏格拉底是动物，因为如果形成“这是动物”（指苏格拉底）这个命题，它就会是真的。但是在“‘人’是一个名”这个命题中，断定了“人”这个词是一个名；因此，在这个命题中，“人”指代一个名。同样，在“这个白东西是动物”这个命题中，断定了这个是白的东西是动物。这样，“这是动物”如果指这个是白的东西，它就是真的，而且根据这一考虑，这个主项指代那个东西。这样的考虑也适合谓述的情况，因为在“苏格拉底是白的”这个命题中，断定了苏格拉底是有白性的东西；因此这个谓词指代有白性的东西。如果除苏格拉底外，任何东西都不会有白性，那么这个谓词就会只指代苏格拉底。

这样就有一条一般规则：一个词项，至少当它有意义地使用时，在任何命题中从不指代一个东西，除非它能够真谓述那个东西。但是在这种条件下，类似一些人的下述说法就是假的：一个在谓项一边的具体词项指代形式，因而在“苏格拉底是白的”中，“白的”这个词指代白性，因为无论这个词项如何指代，“白性是白的”都是假的。这样，根据亚里士多德的说明，这种具体的名从不指代相应的抽象的名所意谓的形式。但是在我们考虑过的其他具体的名的情况下，这确实是可能的。同样，在“人是上帝”中，“人”真指代耶稣基督，因为耶稣基督确实是人。

---

[1] 这里是根据英译文翻译的。原文为“命题中的词项指代”（*De Suppositione Terminorum in Propositionibus*）。“指代”（*suppositione*）是中世纪逻辑中比较独特的理论。“*suppositione*”这个拉丁词不太容易翻译，所以在西文文献中一般沿用了它，英译文为“supposition”。——译者

64. 论指代的划分

但是应该注意，指代首先划分为人称指代、简单指代和实质指代。

一般来说，当一个词项指代它所意谓的东西时，就出现人称指代，无论这个东西是心灵之外的一个实体，还是一个说出的词、一种心灵的意向、一个写下的词，还是任何其他可以想象的东西。这样，每当一个命题的主项或谓项指代其意谓的东西，因而被有意义地使用时，我们总有人称指代。

第一种情况的例子是，在"每个人是动物"中，"人"这个词指代它所意谓的东西；因为"人"不被用来意谓不是人的东西。它不意谓人共同的东西。正像达姆森所说，它恰恰意谓人本身。第二种情况的例子是"每个有声的名都是言语的一部分"；"名"这个词只指代有声的词；但是由于它被用来意谓有声的词，它就作人称指代。第三种情况的例子是，在"每个种都是普遍的东西"和"每个心灵的意向都是在心灵之中的"中，主项作人称指代；因为它们都指代它们被指定意谓的东西。第四种情况的例子是，在"每个写下的表达式都是一个表达式"中，主项指代它所意谓的东西——写下的词；因此，它是人称指代。

在这种情况下，应该清楚地看到，一些人说，当一个词项指代一个东西时，我们就有人称指代，他们并没有恰当地描述人称指代。相反，正确的定义如下：当一个词项指代它所意谓的东西并且是有意义地这样指代时，它就是人称指代。

当一个词项指代心灵的意向，并且不是有意义地起作用时，就出现简单指代。例如，在"人是种"中，"人"这个词项指代心灵的一种意向，因为正是这种意向是种。然而，确切地说，"人"这个词项不意谓这种意向。相反，这个词附属于这种意向，意谓它所意谓的相同的东西。前面我已经解释过这一点。因此，一些人说，当一个词项指代它

所意谓的东西时，就出现简单指代，他们显然是错误的。当一个词项指代心灵的一种意向，而这种意向不是这个词项专门所意谓的东西时，就出现简单指代，因为显示简单指代的词项意谓实在的东西，而不意谓心灵的意向。

当一个词项不是有意义地指代，而是指代一个说出的词或写下的词时，就出现实质指代。一个很好的例子是"'人'是一个名"。这里，"人"这个词指代自身，但是它不意谓自身。同样，在"'人'是被写下的"这个命题中，我们有实质指代的一种情况，因为这个词项指代被写下的东西。

但是应该注意，恰如说出的词得到这三种形式的指代一样，写下的词也得到这三种形式的指代。这样，假定写下下面四个命题："人是动物"、"人是种"、"'人'是单音节的"、"'人'是一个写下的表达式"。这四个命题都可以是真的，但是仅当主项在各种情况分别代表某种不同的东西。是动物的绝不能是种，也不能是单音节的或写下的。同样，是种的人不是动物，也不是单音节的，等等。然而，在最后两个命题中，词项都有实质指代。

但是我们也可以对一个词项指代一个说出或写下的词这样的指代作进一步划分。这样，我们将会只需要一些名来区别指代一个说出的词的情况与指代一个写下的词的情况。这种情景将会类似于人称和简单指代的情景，在这里，我们有不同术语表示不同形式的指代。然而，我们现在没有术语可用来以相关方式划分实质指代。

而且，恰如写下和说出的词项都有这些不同形式的指代一样，思想中的词项也有这些形式的指代；因为心灵的意向可以指代它意谓的东西，指代它自身，指代一个写下的或说出的词。

但是应该注意，我们不是因为词项指代一个人而说人称指代，不是因为词项指代简单的东西而说简单指代，也不是因为词项指代质料而说实质指代，应用这些术语全在于以上给出的原因。因此，"实质"、"人称"和"简单"这些术语在逻辑中和在其他学科中的使用是有歧义的。然而在逻辑中，它们的使用很少不加上"指代"这个术语。

65. 论必须如何区别词项的指代

还应该注意，任何词项，在任何包含它的命题中，都可以有人称指代，除非使用它的人把它限制在另一种指代形式。同样，一个多义词项可以在任何命题中指代任何一种它所意谓的东西，除非使用它的人把它限制在一种特殊的意谓的东西。

但是一个词项不能在任何命题中有简单或实质指代，而只能在这样的命题中有简单或实质指代，即它与一个指一种心灵意向、一个说出的词或一个写下的词的端项连接在一起。例如，在“人跑”这个命题中，“人”这个词不能有简单或实质指代，因为“跑”不指一种心灵意向、一个说出的词或一个写下的词。“种”意谓一种心灵意向；因此，在“人是一个种”这个命题中，“人”这个词项可以有简单指代。此外，由于这个命题，我们必须根据第三种多义的方式，区别我们有简单指代的情况和有人称指代的情况。在第一种情况下，我们有一个真命题，它断定心灵的一个概念或意向是种；在后一种情况下，我们有一个假命题，它断定“人”所意谓的某种东西是种。

在下面这些命题的情况下，必然得出相同的区别：“人 谓述多”、“能笑的 是人的感受”、“能笑的 首先谓述人 ”。这里我们必须在主项和谓项部分都作出区别。我们还必须在“理性动物是人 的定义”这个命题的情况下作出区别；因为如果这个命题表示简单指代，它就是真的；如果它表示人称指代，它就是假的。对于其他许多命题也是这样。例如，“智慧 是上帝的一种属性”，“创造性 是上帝的感受”，“善和智慧 是神圣的属性”，“善 谓述上帝”，“有后代 是父亲的一种固有属性”。

当一个词项与一个指一个说出或写下的词的端项连接在一起时，人们也必须作出区别，因为这个词项要么表示人称指代，要么表示实质指代。这样，人们应该在下面的情况下作出区别：“‘苏格拉底’是一个名”、“‘人’是单音节的”、“父性意谓父亲的一种固有属性”。在最后一

种情况下，区别是必要的，因为如果“父性”是实质指代，这个命题（“‘父性’意谓父亲的一种固有属性”）就是真的。如果它是人称指代，这个命题就是假的，因为父性是父亲的一种固有属性或者就是父亲。像下面这样的命题应该以相同的方式进行区别：“‘理性动物’意谓人的本质”、“‘理性（的）’意谓人的一部分”、“‘白人’意谓一个偶然聚集体”、“‘白人’是一个复合构成的词项”。

这里可以详细说明一条规则。一个词项若是能够表示这三种形式指代的任何一种形式，那么当它与一个对于简单词项或复合词项（无论它们是写下的还是说出的词项）都是共同的端项连接在一起时，它可以有实质指代或人称指代；相关的命题必须以相同的方式进行相应的区别。当一个词项与一个意谓一种心灵意向的端项连接在一起时，这个词项可以有简单指代或人称指代。但是当它与一个对所有这些词项都是共同的端项连接在一起时，这个词项可以有简单的、实质的或人称的指代。这样，人们在“‘人’谓述多”的情况下必须进行区别。如果“人”有人称指代，这个命题就是假的，因为这样就会断定，“人”这个词项意谓的某种实体谓述多。然而，如果“人”有简单或实质指代（无论是关于说出的还是关于写下的词），这个命题就是真的，因为一般的意向和这个词（无论说出的还是写下的）都谓述多。

66. 回答反对意见

但是人们能够以几种方式反对这种说明。

（1） 首先，下面这个命题是真的：“人是造物中最有价值的”。但是，这里“人”有什么形式的指代呢？它没有人称指代，因为相关的单称命题个个都是假的。那么它必然有简单的指代。但是如果在一个简单的指代中，一个词项应该代表心灵的意向，那么这个命题就会是假的；因为任何心灵的意向都不是造物中最有价值的。结论：在简单的指代中，词项不代表心灵的意向。

（2） 此外，“颜色是视觉的第一对象”，这是真的。然而，每个相关的单称命题都是假的；因此，这必然是简单指代的一种情况。但是，如果主项指代心灵的意向，这个命题就会是假的。结论：在简单的指代中，词项不代表心灵的意向。这样，“人首先是能笑的”，这也是真的，但是这里“人”既不指代一个特殊的东西，也不指代心灵的一种意向。因此它一定是指代其他某种东西。在下面的情况下都可以论证相同的观点：“是者首先是一”[30]，“上帝首先是人”。这些命题都是真的；然而，主项既不是指代一个特殊的东西，也不是指代心灵的一种意向；因此，它是指代其他某种东西。但是在各个命题中，主项都有简单的指代；因此，在简单的指代中，词项不指代心灵的意向。

（3） 此外，一个词不谓述一个词，一种意向也不谓述一种意向，因为否则的话，每个像“人是动物”这样的命题都会是假的。

回答（1）

在第一种反对意见的情况下，那些说“人是造物中最有价值的”这个命题的主项有简单指代的人是错误的。在这个命题中，“人”有人称的指代。他们的论证是不成功的，实际上可以被用来反驳他们。他们论证说，如果“人”能够有人称指代，这个命题就会是假的，因为所有

相关的单称命题都会是假的。但是这种推理方式与他们自己的说明相悖，因为如果在这个命题中“人”不代表任何单个的东西，而代表其他某种东西，那么这种东西就会是造物中最有价值的。但是这是假的，因为在这种情况下，他就会比任何人都尊贵，这显然与他们自己的说法是对立的。他们说，一个普通词项或一个种绝不比其下的特殊的东西更尊贵。像他们所说，不太一般的总是包含更一般的和其他另外一些东西。这样，作为人的一部分的普遍形式，就不会比人更尊贵。这样，如果“人是所有造物中最有价值的”这个命题中的主项能够不指代特殊的人而指代其他某种东西，这个命题就会是假的。

因此，应该说，“人”是人称指代。这个命题在字面上解释是假的，因为相关的单称命题都是假的。然而，断定这个命题的人实际想说的却是正确的。他们不是想说任何人比普遍考虑的每个造物更尊贵，而只是想说，人比所有这样的造物更尊贵，这些造物不是人，本身却属于肉体造物，从而排除了理性实体。这种事情常常发生——从经典作家，从老师那里搬来的一些命题在进行字面解释的时候是假的，但是在根据他们的本意来看时却成为真的。我们前面的情况就是如此。

回答（2）

对第二种反对意见的正确回答是：“颜色是视觉的第一对象”，“人首先是能笑的”，“是者首先是一”，“人首先是理性动物”，“三角形首先有三个角 ”和“声音首先是听的对象”，所有像这样的命题在字面上都是假的；然而，哲学大师想表达的命题本身是真的。

应该注意亚里士多德和其他一些作家常常把具体的看作抽象的（并且把抽象的看作具体的），把单数的看作复数的（并且把复数的看作单数的）。同样，产生的行为常常被看作意谓的行为并且意谓的行为常常被看作产生的行为。

产生的行为是由“是”或其他某种表达式表示的行为，这种表达式不仅意谓某种东西谓述其他某种东西，而且实际上产生一种东西对另外一种东西的谓述。例如：“人<u>是</u> 动物”，“人<u>争论</u> ”，“人<u>跑</u> ”。

而意谓的行为是由一个像“谓述”、“有……作主项”、“断定”和“属于”这样的动词表示的行为，所有这些动词都意谓相同的东西。例如，

当一个人说，“‘动物’谓述人”时，动物不是实际上在谓述人；因为在这个命题中，“动物”在起主项作用，而不是起谓项作用。在这种情况下，这种行为被意谓了。说“动物谓述人”和说“人是动物”不是一回事。其中一个句子比另一个句子在结构上更复杂。同样，说属谓述一般词项“人”和说普通词项“人”是一个属也不是一回事。此外，说属谓述它的种或“动物”这个词谓述“人”这个词与说“种是属”或“‘人’这个词是‘动物’这个词”是非常不同的。前两个说法是真的，后两个说法是假的。但是，尽管有这种差异，哲学大师依然有时把产生的行为看作意谓的行为，有时把意谓的行为看作产生的行为。其他人也是这样做的。结果许多人都陷入错误。

现在，在我们所讨论的这种情况下，恰恰是这种混淆在起作用。因为当人们像哲学大师在《后分析篇》中那样看待“首先”时，“人首先是能笑的”这个命题是假的，恰如“种是属”是假的。然而，它所取代的意谓的行为是真的，即“能笑的 这个谓项首先谓述人 ”。在这种意谓的行为中，“人”和“能笑的”都简单地指代心灵的一种意向。“能笑的”首先谓述的是心灵的这种意向，不是表示它自身，而是表示其下的特殊的东西。产生的行为应该表达为：“每个人都是能笑的，而且任何不是人的东西都不是能笑的”。这样，在意谓的行为中，“人”简单地指代并且指代这种意向；而在相应的产生的行为中，“人”人称地指代相关的特殊的东西；因为只有特殊的东西能够笑。这样，“首先”这个词项被正确地放置在意谓的行为中，但是在相应的产生的行为中却没有地位；因为“首先”的意思是“普遍地谓述某种东西而不谓述其他东西”。所以，相应于一个这类意谓的行为应该有两个产生的行为。在像“声音首先是听觉的对象”这样的命题中，情况也类似。在字面上解释，这个命题是假的，因为“声音”指代单个的东西或普遍的东西。如果它指代单个的东西，这个命题就是假的，因为所有相关的单称命题都是假的。如果它指代普遍的东西，这个命题仍然是假的，因为根据反对者的意见，任何普遍的东西都是不能由感觉把握的。因此从字面理解，这个命题是假的。

然而，使用并理解这种用语的人会坚持认为，这个命题意味的是下面这种意谓的行为：“能够被听觉把握 首先谓述声音 ”。这里有关的谓项正是首先谓述这个普通词项，不表示它自身，而表示它下面的特殊的东西；因为在以“声音”为主项，以“能够被听觉把握”为谓项的命题中，“声音”不是简单地指代并且指代自身，而是指代它下面特殊的

东西。这样，在意谓的行为中，“声音”简单地指代并且指代心灵的一种意向，但是在两种产生的行为中，它都是人称地指代并且指代它下面特殊的东西，即指代它所意谓的东西。

神学提供了一个例子，可以清楚地说明以上观点。“不依赖于任何其他指代的完整的理性实体首先是人”。这是真的，由于相同的原因，“人首先是能笑的”也是真的。同一种说法适合这两种情况。但是假定这个命题的主项人称地指代它下面特殊的东西。在这种情况下，这个命题就是假的，因为所有相关的单称命题都是假的。根据归纳法，这是显然的。因此，假定它简单地指代并且指代普通的形式。在这种情况下这个命题也是假的，因为任何普通的形式无论是不是首先的，都不是人。根据反对者的意见，人这个概念与普遍的东西这个概念是不一致的。对于下面这样的命题也是如此：“这个单个的首先是一”，“这个特殊的首先是区别于普遍的”。从字面上理解，它们是假的；然而，与它们相应的意谓的行为却是真的。

因此，应该像过去那样说，当一个词项指代心灵的一种意向，而这种意向要么借助谓述对许多东西是普通的，要么像有时发生的那样，专属于一个东西时，我们就有简单的指代。原因在于就这个东西而言，它只能是特殊的东西。

这样，一些人错误地认为在事物中，在特殊的东西之上还有某种东西，与特殊的东西不同的人性是个体中属于其本质的某种东西，这种观点使他们陷入这些困难和其他许多逻辑困难。然而，正像波菲略在他的《引论》中指出的那样，解决这种错误不是逻辑学家的任务。逻辑学家只是应该否认，当一个词项指代其所意谓的东西时，就出现简单的指代，而且他们应该指出，当一个一般的词项指代某种对其所意谓的东西是普通的东西时，它就有简单的指代。至于普通的东西是不是应该在事物之中，这不应该由逻辑学家来说。

回答（3）

对第三种反对意见的回答是：一个词谓述一个词，同样，一种意向谓述一种意向，然而，不是表示它自身，而是表示这个东西。因此，在“人是动物”这个命题中，一个词谓述另一个词或一种意向谓述另一种意向。然而，断定的不是一个词是另一个词或一种意向是另一

种意向。断定的是主项所代表或指代的东西是谓项所代表或指代的东西。

但是可能有人会反对说："在这里和在罗马都销售胡椒"这个命题是真的，然而，相关的两个单称命题都不是真的。这样，只有当"胡椒"简单地指代并且指代不是心灵意向的东西时，这个命题才能是真的。但是在简单指代中，词项不指代意向。这里的回答是，如果这个命题有一个合取的端项，它就根本是假的；因为两个单称命题都是假的。而且如果主项被理解为有简单的指代，那么这个命题依然是假的；因为无论它是外在的东西还是心灵之内的一个东西，没有人想买胡椒这种普遍的东西。人们想买的是他们没有的特殊的东西。然而，如果这个命题被当作合取式，"这里销售胡椒并且在罗马销售胡椒"，它就是真的；因为这两部分在代表不同的特殊的东西时都是真的。这样，"在这里和在罗马都销售胡椒"不过是像"在这里和在罗马都销售特殊的胡椒"一样是真的。

---

[1] 原文是"*ens est primo unum* "，英译文为"Being is first and foremost one"。——译者

67. 论实质指代

下面我们应该详细考虑各种不同形式的指代，首先我们要考虑实质指代。

应该注意，任何能够以任何方式成为一个命题一部分的词项都能够表示实质指代，因为每一个这样的词项都可以是一个命题的端项并且指代一个说出或写下的词。关于名，这是显然的。这样，“‘人’是一个名”，“‘人’是单数的”。在副词、动词、代词、联结词、介词和感叹词的情况下，显然也是这样。这样，“‘好好地’是一个副词”，“‘读’是陈述语气”，“‘正在读’是一个分词”，“‘他’是一个代词”，“‘如果’是一个联结词”，“‘从’是一个介词”，“‘噢’是一个感叹词”。命题和词组也能够表示实质指代。这在下面的命题中是显然的：“‘人是动物’是一个真命题”，“‘那个人跑’是一个词组”。这种形式的指代，不仅说出的词可以有，写下的词和思想中命题的要素也可以有，无论它们是完整的命题还是仅仅是命题的一部分。简言之，任何简单或复杂的词项都可以表示实质指代。

然而，人们可以对实质指代进行划分，因为有时一个说出或写下的词指代自身。例如：“‘人’是一个名”，“‘人的’是所有格”，“‘人是动物’是一个真命题”，“‘好好地’是一个副词”，“‘读’是一个动词”。然而，有时一个说出的词、一个写下的词，或心中的一个概念不指代自身，而指代它所不意谓的其他某个说出或写下的词。这样，在“‘*Animal’ praedicatur de ‘homine’*”（“‘动物’谓述‘人’”）这个拉丁文句子中，“*homine*”这个词不指代“*homine*”，因为“*animal*”不谓述“*homine*”。在这个句子中，“*homine*”这个简单词项指代“*homo*”这个词，因为在“*Homo est animal*”（“人是动物”）中，“*animal*”谓述的正是“*homo*”。同样，在“‘人跑’是真的”中，主项“人跑”不指代它自身，而指代“人跑”这个命题，尽管如此，它并不意谓这个命题。同样，在“‘*Homo’ praedicatur de ‘asino’ in obliquo*”（“‘人’间接地谓述‘笨蛋’”）这个拉丁文句子中，“*homo*”这个词指代间接格形式，因为在“*Asinus est*

hominis”（“笨蛋是人”）这个命题中，不是“*homo*”这个词，而是“*hominis*”这个词起谓述作用。同样，在“‘质’谓述其具体的主项”中，“质”这个词项指代一些可谓述主项的具体的名。

68. 论简单指代

正像任何复杂或简单词项可以表示实质指代一样，任何本身有意义或与其他词一起有意义的复杂或简单词项也可以表示简单指代；因为每个这样的词项无论是思想中的、口头的或文字的，都能指代心中的一个概念。从归纳看这是显然的。此外，正像一个表示实质指代的词项有时指代自身，有时指代另一些东西一样，思想中一个具有简单指代作用的词项有时指代自身（比如在"人是一个种"和"动物是一个属"中），有时指代它并不意谓的心灵的其他某种意向（比如在"'人是动物'是真的"这样的思想中的命题中）。其他许多这样的情况也是如此。

69. 论人称指代

下面我们要考虑人称指代。应该注意，只有被有意义地用作一个命题的端项的范畴词才有人称指代。

第一个条件排除了助范畴词，不仅排除了那些是名的助范畴词，而且还排除了联结词、副词、介词和其他任何可能的助范畴词。

第二个条件排除了所有动词，因为动词绝不能作命题的端项，甚至当它有意义地起作用时也不能。人们可能会反对说，在"读（to read）是好的"中，"读"（to read ）是有意义地起作用的，然而，它指代。对此的回答是，这里的"读"（to read）不是动词，而是名词。这是因为它在这里的用法，一个不定式不仅可以起动词的作用，而且可以起名词的作用。如果"读"在这里仍应是一个动词，并且应该是一个仅仅像"读"（reads）这样的名，那么"读是好的"（"To read is good"）这个命题和"读是好的"（"Reads is good"）就同样是真的。差异在什么地方呢？差异在于说这种语言的人对这个表达式的用法。

"一个命题的端项"这个表达式排除了一个端项的一部分，即使这部分是一个范畴词和名词。这样，在"这个白人是动物"中，"人"和"白"都不指代。整个端项指代。这样，即使端项的诸部分是根据或大或小的一般性排列的，从肯定一个端项到肯定另一个端项的推理也不必然是有效的。应该理解，只有当实际上起指代作用的端项是根据一般性的大小排列的时候，支配这类推理的规则才是有效的。这样，从"*Tu es vadens ad forum* "（"你去市场了"）这个拉丁文句子，人们不能有效地推出"*Tu es existens ad forum* "（"你在市场存在"），"*exsistens* "（"存在"）和"*vadens* "（"去"）被排列为或多或少一般的，但是端项本身不是这样排列的，因此，这个推理不是有效的。然而，有时这个推理却是有效的，因为有时部分不能被排列为或多或少一般的，除非以它们作构成部分的整体也是这样排列的或是能够被排列的。例如，"白人"——"白动物"和"看见人"——"看见动物"。因此，这种推理常常

是有效的，但并非总是有效的。无论如何，是一个命题中一个端项的一部分的东西，在这个命题中不指代，尽管它能够在其他某个命题中指代。

“有意义地使用的”这个表达式排除了所有只起简单或实质作用的范畴表达式；因为既然它们不被有意义地使用，它们就不能人称指代。例如，“‘人’是一个名”，“人 是一个种”。

70. 论人称指代的划分

人称指代可以被划分为分离的指代和普通的指代。当指代词项是有意义地使用的表示某个对象的专名或有意义地使用的一个指示代词时，就出现分离的指代。这样的指代产生单称命题，譬如"苏格拉底是人"，"那个人是人"。如果人们提出反对，说"这株草长在我的花园里"是真的，不过主项没有分离的指代，那么回答是，从字面上理解，这个命题是假的；然而，这个命题的意思是说，"一棵那样的草长在我的花园里"，在这个命题中，主项确切地指代。这样，当一个字面假的命题有真的含义时，如果在这种含义上理解它，那么主项和谓项就应该有它们在相应的真命题中所具有的相同的指代。

当一个普通词项指代时，我们就有普通的人称指代，例如，"人跑"，"每个人是动物"。普通的人称指代被划分为模糊的指代和确切的指代。当通过一个析取命题可以降至特殊的东西时，就出现确切的指代，这样，下面是一个有效的推理：人跑；所以，这个人跑或那个人跑……（如此等等对所有相关的特殊的东西）。采用"确切地指代"这个名，是因为在这样的指代起作用时，断定的是这类相关的命题在某种确切的特殊的东西的情况下是真的。这个特殊的东西本身足以使这个命题是真的。其他任何东西都是不需要的。这样，为了"人跑"这个命题的真，要求相关的单称命题有一个必须是真的。哪一个命题都可以，而且剩下的单称命题是否都是假的也没有关系。然而，常常发生这样的情况：剩下的许多或所有单称命题都是真的。这样，可以采用下面这条规则：每当借助一个析取命题可以降至一个一般词项下特殊的东西时，每当从一个特殊的东西可以推出这样一个命题时，所说的这个词项就有人称确切的指代。因此，在"人是动物"这个命题中，两个端项都有确切的指代；所以，这个人是动物或那个人是动物……（如此等等对所有相关的特殊的东西）。下面也是一个有效的推理：这个人是动物（这里指出某个特殊的人）；所以，人是动物。下面也是一个有效的推理：人是动物；所以，人是这个动物，或人是那个动物……（如此等等对所有相关的特殊的东西）。这还得出，如果人是

这个动物，这里挑选出某个特殊的动物，那么人是动物。这样，“人”和“动物”都有确切的指代。

人称模糊的指代属于每一个表示人称指代但不是确切指代的普通词项。人称模糊的指代划分为仅仅模糊的指代和模糊周延的指代。仅仅模糊的指代出现在下面的情况：一个普通词项是人称指代并且不可能在没有任一端项变化的情况下借助一个析取命题降至特殊的东西，但是可以借助一个带有析取谓项的命题下降，并且可以从任何特殊的东西推出原初的命题。例如，在“每个人是动物”这个命题中，“动物”这个词有仅仅模糊的指代；因为人们不能借助一个析取命题降至“动物”下特殊的东西。下面不是一个有效的推理：每个人是动物；所以，每个人是这个动物或每个人是那个动物或每个人是……（如此等等对所有相关的特殊的东西）。然而，可以降至一个带有包含特殊东西的析取谓项的命题；因为下面是一个有效的推理：每个人是动物，所以，每个人是这个动物或那个动物或那个……（如此等等对于所有相关的特殊的东西）。这里的结论是一个由主项“人”和谓项“这个动物或那个动物或……”构成的直言命题。显然，这个谓项真谓述每个人，因此，这个全称命题是真的。也可以从“动物”下包含的任何东西推出这个全称命题；因为下面的推理是有效的：每个人是这个动物（无论指出哪个动物）；所以每个人是动物。

模糊和周延的指代出现在下面的情况：假定相关的词项下包含许多东西，这样就可以以某种方式通过一个合取命题下降，而不可能从这个合取命题的任何因素推出原初的命题。这样，“每个人是动物”的主项模糊和周延的指代，因为下面的推理是有效的：每个人是动物；所以这个人是动物，那个人是动物……（如此等等对所有相关的特殊的东西）。然而下面的推理不是有效的：那个人是动物（无论挑选出哪一个）；所以每个人是动物。

我说过，可以以某种方式 下降。我这样说是因为并非总可以以相同的方式下降。有时下降可以不改变原初的命题，除非把主项或谓项从普通词项变成单称词项，但是有时只有部分地改变命题才能下降，因此某种既不是普通词项也不是普通词项下包含的词项这样的东西，在一个命题中出现，而在另一个命题中不出现。例如，人们可以从“除了苏格拉底，每个人跑”降至一个单称命题合取式；因为下面的推理是有效的：除了苏格拉底，每个人跑；所以，柏拉图跑，西塞罗

跑，……（如此等等对所有不同于苏格拉底的人）。但是在这些单称命题中，缺少某种在全称命题中出现的东西，而且这既不是一个普通词项，也不是一个使普通词项周延的符号；这是关于其对象有例外情况的表达式。这样，在“除了苏格拉底，每个人跑”和“每个人跑”的情况就不可能以相同的方式下降，甚至也不可能降至相同的命题。模糊和周延指代的第一种情况叫做模糊的和周延的可变指代；而第二种情况叫做模糊的和周延的不变指代。

71. 论确切指代的规则

下面我们将考察一个普通词项什么时候有这一种人称指代，什么时候有另一种人称指代。首先我们要考虑名的情况，然后考虑关系代词的情况，因为在这两种情况下使用不同的规则。

首先应该注意，在一个直言命题中，当一个词项不是间接地或直接地（即在这同一个端项部分，或在前一个端项部分）带有使命题的整个端项周延的全称符号时，当一个普通词项不带有否定或者任何与一个否定符号或全称符号相等的表达式时，这个普通词项就确切地指代。例如，在"人是动物"这个命题中，其构成词项不带有全称符号或任何否定或任何涉及否定的表达式或表示普遍性的符号；因此这两个词项都确切地指代。在"一些人跑"的情况下也应该这样说，因为是否加上表示特殊性的符号并不改变一个词项的人称指代，尽管它确实常常使这个词项代表人称的。同样，尽管"动物不是人"表示了一个否定，但是这里的否定并不在"动物"这个词项之前；因此，"动物"有确切的指代。同样，尽管在"动物是每个人"中出现全称符号，但是这个全称符号并不在"动物"这个词项之前；因此，"动物"确切地指代。凡是在"每个人是动物"中，"人"没有确切地指代，因为它由全称符号周延了。"动物"也没有确切的指代；它间接地跟在这个全称符号的后面。但是，因为在"*Videns omnem hominem est animal*"（"被看见的所有人都是动物"）这个拉丁文句子中，"omnem"这个词不使整个主项周延，因此谓项确切地指代。这样，下面的推理是有效的：*Videns omnem ho minem est hoc animal; igitur videns omnem hominem est hoc animal vel videns omn em hominem est illud animal vel* ……〔被看见的所有人在这里是动物，所以，被看见的所有人在这里是动物，或被看见的所有人在那里是动物，或……〕（如此等等对所有相关的特殊的东西）。但是在"*Omnem hominem videns est animal*"（所有被看见的人都是动物）中，这个符号使整个"*hominem videns*"（被看见的人）周延，因此谓项不代表确切的。在"每一人的驴跑"也出现这种情况，因为这里，谓项只是模糊地指代。然而，在"每一个人的驴

跑”中，谓项代表确切的指代。[31] 在“人不是动物”的情况下，“人”也是代表确切的或确切地指代；但是因为确定动词的否定在“动物”之前，因此“动物”不代表确切的。在“苏格拉底异于人”的情况下，谓项不是确切地指代；因为动词“异于”包含一种否定。

---

[1] 这里有语言的差异。我们可以这样理解：前一个例子中的“每一”有可能是修饰“驴”的，而后一个例子中的“每一个”肯定是修饰“人”的，因而是有区别的。——译者

72. 回答反对意见

但是以上说明也有一些困难。

（1） 首先，假定苏格拉底现在不存在，那么在“苏格拉底过去是人”中，“人”是如何指代的呢？同样，在涉及过去和未来的命题中，在涉及可能和其他模态的命题中，词项是如何指代的呢？这里的疑虑来源于前面的说法：一个词项绝不指代某种东西，除非能够真谓述它。但是如果苏格拉底不存在，“人”就不能真谓述苏格拉底；因为“苏格拉底是人”是假的。在这种条件下，这个词项不指代苏格拉底，因此它不确切地指代。

（2） 其次，在下面各命题的情况下都有一个困难：“这个白人是人”、“这个唱弥撒曲的是人”、“这创造万物的是上帝”。如果我们假定没有人是白的，没有人在唱弥撒曲，上帝不创造万物，那么我们应该说：相关的这些主项指代什么对象呢？似乎它们不指代任何它们所意谓的东西，因为它们不真谓述这些东西。它们也不指代自身，因为如果指代自身，它们就不会有人称指代。但是这样，它们就不确切地指代任何东西，因而它们没有确切地指代。

（3） 第三个困难与“一匹马是答应给你的”（“A horse is promised to you”）和“20英镑是该你的”（“Twenty pounds are owed you”）中的主项表现出来的指代形式有关。困难的根源在于下面的事实：如果这些词项指代它们之下所包含的东西，这些命题似乎就是假的，因为相关的单称命题个个都是假的。在这种条件下，如果主项确切地指代，这些命题结果各个都是假的。

（4） 第四个困难与像“他丧失了视力”和“他生来能够拥有视力”这样的命题有关。

（5） 第五个困难是：在“属和种是第二实体”中，谓项有什么样的指代？

（6） 第六个困难与像“行为是心灵之外的东西”、“关系是实在的东西”和“创造实际上是与上帝相同的东西”这样的命题有关。

（7） 第七个困难与“他过去两度是白的”这个命题有关；因为看上去“白的”在这里不确切地指代。

（8） 第八个困难是：在“只有是动物的是人”中，主项和谓项是如何指代的？

在下面那样的命题中也有困难：“传道士这样说”、“英国打仗”、“喝了这杯”、“船在海上”、“你的慈心表现为仁慈”、“国王的宽厚治国”。

回答（1）

对第一个困难的回答是：在所有这样的命题中，词项人称地指代。这样就应该理解，当一个词项指代的东西是它所意谓的东西或者现在是、过去是、将来是或能够是它所意谓的东西时，它就是人称指代。我前面的说法就应该以这种方式理解。正因为如此，我在前面说，“意谓”在某种意义上可以以这种方式使用。然而应该注意，一个词项指代的东西不能就任何动词而言是现在不是它所意谓的东西。尽管它指代的东西能够就任何动词而言是它在严格的意义上所意谓的东西，但是它指代的东西只能就过去时动词而言过去是其所意谓的东西。因此，人们必须总是区别带有过去时动词的命题的情况，因为相关的词项指代的东西可以是现在是它所意谓的东西，或者是过去是它所意谓的东西。同样，只有根据将来时动词，一个词项指代的东西才能将是它所意谓的东西。这样，在一个有将来时动词的命题中，人们必须区别：词项是指代现在是其所意谓的东西还是指代将是它所意谓的东西？而且，一个词项指代的东西不能是现在不是但能够是其所意谓的东西，除非根据一个具有可能性或偶然性的动词，因此每当命题容纳了这样的动词时，我们必须总是区别：主项是指代现在是的东西还是指代能够是或偶然是的东西？这样，人们必须在下面各个命题的情况下作出区别：“每个人过去是白的”、“每个白的东西将是人”、“每个白的东西能够是人”、“每个人跑是偶然的”。

然而应该理解，这种相关的区别与谓项无关，而只与主项有关。这样，在下面两个命题的情况下就不必作出区别："苏格拉底过去是白的"、"苏格拉底能够是白的"。原因在于，谓项指称它的形式。不应把这理解为意谓着谓项指代自身或指代相关的概念。重要之处在于，在命题涉及过去的地方，断定的是：谓项（在其正确的形式下）谓述主项指代的东西（或谓述指这个东西的代词）这样一个命题过去曾是真的。如果命题涉及未来，断定的就是相关的命题将是真的。如果命题涉及可能，断定的就是相关的命题是可能的，而且在是必然的、不可能的、本质的、偶然的命题，以及其他模态命题等等的情况下也是同样。例如，对于"这个白的过去是黑的"的真来说，不要求这个白的是黑的过去总是真的。在指"这个白的过去是黑的"中主项指代的东西的地方，要求的是"这是黑的"过去一度是真的。同样，对"这个真的将是不可能的"的真来说，"这个真的是不可能的"不必然总是真的。相反，在指"这个真的将是不可能的"中主项指代的东西的地方，"这是不可能的"必然将是真的。这种说明也适合其他情况。在论述命题和推论的时候，我将更详细地考虑它们。

关于"苏格拉底过去是人"，我说谓项指代苏格拉底。这种观点也适合所有与过去、将来和模态有关的命题的情况。在这样的命题中具有人称指代的词项，指代那些现在是、过去是、将来是或能够是其指代物的东西；而且，如果没有任何符号、否定或其他一些这样的表达式的妨碍，它们就确切地指代。

但是在这种情况下，对这种反对意见的回答就是：正确地说，一个词项只有真谓述某个东西，它才指代它。但是这不是说，一个词项只有借助一个过去时动词真谓述某个东西，它才指代它。在它就过去时动词指代一个东西的地方，它借助过去时动词真谓述这个东西就足够了。如果它就将来时动词指代，就要求它以将来时动词真谓述，如此等等还有其他许多情况。这样，假定尽管没有人现在是白的，苏格拉底以前却是。那么，如果"这个白的东西过去是人"中的"白的东西"被当作以前是的东西，它就指代苏格拉底。因此，它真谓述苏格拉底，但不是以现在时动词。这里的谓述适合于过去时动词；因为"苏格拉底过去是白的"这是真的。

但是困难依然存在。在"苏格拉底过去是白的"中，谓项指代什么呢？如果它指代现在是的东西，这个命题就是假的。这里的回答是谓

项指代过去是的东西，无论它们现在是否依然是；因此对于我前面阐述的规则——在任何发生这种情况的命题中，一个词项总是确实指代或者能够指代现在是的东西——有一种例外情况。我的意思是说，那条规则只适合命题的主项。在谓项的情况下，它不是普遍有效的。这样，假定任何人现在都不是白的，但是许多人过去是白的。那么，在“这个人过去是白的”这个命题中，谓项不能指代现在是的东西，而只能指代过去是的东西。这样，在涉及过去的命题中，谓项除了指代过去是的东西，一般不指代任何东西。在涉及未来的命题中，谓项只指代将来是的东西。然而根据上述情况，相同的谓项必然要谓述主项以上述方式指代的东西。

回答（2）

对第二个困难的回答是：如果没有人是白的，并且如果没有人唱弥撒曲，如果上帝不创造万物，那么前面那些命题的主项就不指代任何东西。然而，它们被有意义地使用，因为一个词项能够被有意义地使用或能够以两种方式人称地指代：要么这个词项指代一个或多个其所意谓的东西，要么这个词项被断定为指代或不指代某个东西。这样，如果它不指代任何东西，这个命题就是假的。然而在否定命题中，断定的要么是这个词项不指代某个东西，要么是它指代谓项真否定的某个东西。这样，一个否定命题的真有两个理由。例如，“人不是白的”这个命题的真有两个理由：因为要么没有人，要么没有人能够是白的；要么有人，但他不是白的。但是，如果没有人是白的，那么“这个白人是人”的主项有意义地和人称地指代，不是因为它指代某个东西，而是因为它被断定为指代某个东西。这样，既然断定的是词项指代某个东西，那么它指代某个东西这一事实的结果就是这个命题是假的。如果我在前面有一些论述显得与这里的说明不一致，那么应该把它们理解为适用于肯定命题，因为如果一个词项在一个真的肯定命题中人称地代表某物，那么它以前面描述的方式指代一些它所意谓的东西。

人们可能坚持认为“指代”和“不指代任何东西”这些概念是不相容的，因为下面的推理是有效的：这个词项指代；所以，它指代某个东西。回答是：这个推理不是有效的。然而，下面的推理却是有效的：这个词项指代；所以，它被断定为要么指代某个东西，要么不指代任何东西。

回答（3）

对第三种反对意见的回答是：严格地说，“一匹马是答应给你的”和“20英镑是该你的”这两个命题是假的，这从归纳看是显然的。然而，如果我们把有问题的词项移到相关命题的谓项一边，就有办法表达这些命题，使它们不产生困难。一旦移动了这些有问题的词项，就必须说，跟在相关动词后面的词项依据这些动词的力量，有仅仅模糊的指代。这样就不可能以析取的方式降至特殊的东西，而只能借助一个析取的谓项降至特殊的东西，这个谓项不仅列举出现在的对象，而且列举出将来的对象。这样，“我答应你一匹马；所以，我答应你这匹马或我答应你那匹马或……”（如此等等对所有相关的特殊的东西）这个推理不是有效的。然而，下面的推理是有效的：“我答应你一匹马；所以，我答应你这匹马或那匹马或……”（如此等等对所有相关的特殊的东西，不仅包括现在的马而且包括将来的马）。我们之所以必须列举现在和将来的马，是因为所有这样的动词分析到底，实际上容纳了一个将来时动词。这样，“我答应你一匹马”等同于“你将从我得到一匹马作为礼物”，因而在“我答应你一匹马”中，“马”这个词指代未来的马，恰如在“你将有一匹马”中，马指代未来的马一样。

但是在“我答应你一匹马”中，“马”有所谓的仅仅模糊的指代吗？回答是，“马”严格地说不表示仅仅模糊的指代。它根本不指代，因为它仅仅是一个端项的一部分。我在前面阐述的关于确切指代的规则，仅仅是关于在严格意义上指代的表达式，即关于命题的端项阐述的，而不仅仅是关于端项的一部分阐述的。然而，扩展这种用法，就可以说，“马”这个词有仅仅模糊的指代；因为它跟在这类相关的动词后面。普遍地说，普通词若是跟在这类相关的动词后面而且只是端项的一部分，就总是有仅仅模糊的人称指代，没有确切的指代。

这样就应该注意，现在时、过去时或将来时的这类命题有时使动词得到一种力量，以致断定的是把普通词项置于端项一边的某个命题将是或应该是真的。在这种条件下，断定的不是某个把普通词项下包含的特殊词项置于谓项一边的单称命题将是真的。在这类情况下（如果我们扩展“指代”这个术语，使得端项的一部分可以指代），普通词项就不是确切地指代；因为不可能通过一个析取命题降至特殊的东西，而只能借助这样一个命题，它带有一个析取端项，或带有一个含析取部分的端项。这样，给定了“我答应”的力量，“我答应你一匹马”

就断定“我给你一匹马”（或类似的东西）将有时是或应该有时是真的。这不是断定一个像“我给你这匹马”（这里指某匹特殊的马）这样的命题将是或应该是真的。这样就得不出，如果我答应你一匹马，那么我答应你这匹马或我答应你那匹马。这种情况也适合于“我该你20英镑”这种情况。

这样，一方面应该承认“我答应你一匹马”，另一方面，严格地说不应该承认“一匹马被答应（给）你”。原因在于在“一匹马被答应（给）你”中，“马”这个词是主项，而不是主项的一部分。这样，它必然是确切地指代；因为这个词项前面没有（全称）符号，没有否定，也没有任何这样的表达式。结果人们必然能够降至特殊的东西。但是在“我答应你一匹马”中，“马”这个词不是一个端项，而是端项的一部分。整个谓项是“答应你一匹马”，因为“我答应你一匹马”等价于“我是答应你一匹马的”，而这里“马”只是端项的一部分。这个词项不必表示所谓的指代这种东西。这样，它不必确切地指代结果，人们不必能够降至这类相关的析取命题。

但是，就端项的一部分不可能下降吗？回答是有时可以下降。这样，下面的推理是有效的：他把一匹马给苏格拉底；所以，他把这匹马给苏格拉底或者他把那匹马给苏格拉底或者……（如此等等对于所有相关的特殊的东西）。但是。有时为了现在这种情况所包含的某个特殊原因，不可能下降。这样，尽管应该承认“我答应你一匹马”，但是严格地说，不应该承认“一匹马被答应（给）你”。然而，由于它一般被当作意味着“某人答应你一匹马”，所以可以承认它。但是我们将在论述命题时再考虑“某人答应你一匹马；所以一匹马被答应（给）你”这个推理为什么不是有效的。

回答（4）

对第四个困难的回答是：在“他被剥夺了视力”这个命题中，“视力”这个词实际上不指代。原因在于它只是一个端项的一部分。然而，从它能够指代的程度上说，它模糊和周延地指代；因为这个命题等同于“他没有视力”，这里“视力”是以模糊和周延的方式否定表达的。然而，并非在对原初这个命题的分析所包含的某个命题中它都是模糊和周延地指代的。这样，在“他生来可能有视力”这个肯定命题中，可以说它以某种方式确切地指代那些过去一度是可能的东西。然而，它不

指代所有这样的东西，而仅指代那些过去能够属于所说的这个人的东西。

回答（5）

对第五个困难的回答是：严格地说，尽管“属和种是实体”是假的，人们还是可以承认“属和种是第二实体”。这里“第二实体”这个词人称和确切地指代。因为“第二实体”这个名被用来意谓指示实在的实体的第二意向。这样，若说“实体”能够有简单指代，尽管如此却指代属和种，则是错误的。但是，如果有时人们发现一位作者说属和种是实体，那么对这种说法应该作如下解释：要么这位作者以产生的行为理解被意谓的行为，以致他说的“属和种是实体”意味着“‘实体’谓述属和种”，这里被意谓的行为是在像“人是实体”、“动物是实体”等等这样的命题中产生的。要么人们应该通过指出“实体”正在被多义地使用，以此来解释这位作者的说法。因为词项有时意谓一些现实的东西，这些东西与所有实在的偶性和所有第二意向实际上是不同的。在那种用法中，“实体”被恰当地使用。但是有时它意谓一些意向，这些意向表示被称为第一种意义上的实体。如果以这种方式解释，人们就应该承认“属和种是实体”这个命题，人们也应该承认，在这种解释下，“实体”是人称指代；然而，这不是恰当地使用的，而是不恰当地并且是在一种扩展的意义上使用。

回答（6）

对第六个困难的回答是：不同的人以不同的方式使用这样抽象的名，有时他们用它们表示事物，有时用它们表示名。如果它们是在第一种方式上使用的，那么就应该说，根据亚里士多德的观点，它们和与它们相应的具体的名指代相同的东西。这样，“火是原因”等同于“火是原因性”。同样，“这个人是父亲”和“这个人是父性”是等价的。确实，在亚里士多德和其他许多哲学家提供的说明中，凡用抽象的名意谓相同的东西的地方，具体的名和抽象的名是同义表达式。

这也不应该令人感到奇怪。以“创造是实在的东西”这个命题为例。“创造”要么指代某个东西，要么不指代任何东西。如果它不指代任何东西，那么将没有真正的命题或者这个命题将是假的。如果它指代某个东西，那么它指代一个外在对象，或一个心灵中的东西，或某

个作为这些东西的聚集物的东西。如果它指代一个外在对象，那么这个对象是什么？它只能是上帝；所以“创造”和“进行创造”同样指代上帝。这种说明适用于所有其他这样的情况。一些人认为这个词项指代一种原因关系，但是它不可能指代心灵中的某种东西，因为否则“创造是实在的东西”就会是假的。同样，创造只会存在于心灵中，而且只是由于心灵形成这种相关的原因关系的行为，上帝才会是有创造性的。根据这种逻辑，人们可以坚持认为，“热—感应”指代这样一种是或原因关系。没有任何充分的理由说明，为什么这样一种关系应该在被创造出的原因中，而不在不被创造出的原因中。因此，根据哲学大师的观点，没有任何东西可以被一种具体词项意谓或意味，即这样一种词项，它不是由相关的抽象的名以相同方式所意谓或意味的。因此对他来说，如果它们都被用来意谓一个东西，它们就是同义的名。

人们也不能说，意谓的方式妨碍了同义。意义方式的多样性并不阻碍同义，除非由于意义方式的多样性，某种东西被一个名意谓或意味，却不被另一个名以相同的方式意味或意谓。在“人”、“人的”和“人们”这些词就发生这种情况。在“人”和“能笑的”这些词，在“理性”、“意志”和“心灵”这些词也发生这种情况。在“创造”、“统治”、“指责”、“生活”这些词，以及其他一些谓述相同东西却不同义的词，同样发生这种情况。如果意义方式的多样性本身会是同义的一种障碍，我就要说，“story”（“故事”）和“tale”（“故事”）不是同义的，因为“story”以“y”结尾，“tale”不以“y”结尾。在其他许多情况下也是如此。这样，诸如词性或词类这样的语法特征中的差异不妨碍同义。

然而，凡有严格地叫做意义方式变化的地方，都没有同义。但是在目前这个例子中却没有这样的变化。这是显然的。一个具体的名和一个抽象的名如果不是第一类抽象的名和具体的名，就可以有完全相同的意义方式。（见本文开始时相关的章节。）这样，当相关的抽象的名被有意义地用来表示东西，它们在亚里士多德看来是与其具体的形式同义的。然而，神学家们可能发现在一些这样的情况下，但不是在所有这样的情况下，必须提供一种不同的说明。

另一方面，有时这类抽象的名被用来意谓它们具体的形式。“剥夺”、“否定”、“矛盾”和其他类似的词就是以这种方式使用的。这样，在“人是关系”中，“关系”这个词有意义地指代并且指代关系的名。同样，“类似性”有时指代关系的名——“类似”这个关系的名。“创造”有时

指代“进行创造”这个名，“量”有时指代“实量”。在亚里士多德看来，在抽象的名和具体的名不指代不同的东西的许多场合，情况都是如此。因此，正像我们承认“实在的东西”这个谓项谓述这样抽象的名一样，我们应该承认它们具体的形式谓述它们，而且它们和具体的形式指代相同的东西。因为正像至此常常说到的那样，如果这样抽象的名是第一意向的名，那么据我对亚里士多德的观点的理解，它们将是与它们具体的形式同义的名。正因为这样，才有极少数几个这样抽象的名为亚里士多德所采用，因为他把下面那样的表达式解释为同义的：“man”（“人”）—“humanit”（“人性”）、“cow”（“母牛”）—“cowness”（“母牛性”）、“quantum”（“实量”）—“quantity”（“量”）、“relative”（“关系的”）—“relation”（“关系”）、“similar”（“类似的”）—“similarity”（“类似性”）、“father”（“父亲”）—“paternity”（“父性”）、“two”（“二”）—“duality”（“双重性”）、“three”（“三”）—“trinity”（“三元性”）。但是有时，使用这些词项的人把抽象的名用作第二意向或第二指定的名；在这些情况下，没有同义。

然而，另一些人声称，所有这样抽象的名都意谓实际不同的东西或原因关系，而且它们指代这样的东西。

回答（7）

对第七个困难的回答是：在“苏格拉底过去两度是白的”中，有一个容纳了否定的表达式，即“两度”这个表达式。这样，给定了这个表达式的力量，“苏格拉底过去两度是白的”就有否定说明；因为这个命题等同于“苏格拉底过去先是白的，后来他不是白的，再后来他是白的”这个命题。因为这个命题含有一个否定表达，这个词项就不仅仅是确切地代表。结果，不可能借助一个析取命题降至表达谓项所指代的东西的代词或专名。

在“苏格拉底开始是白的”和“人不再是有文化的”这样的命题中，而且一般来说在含有否定说明的命题中，情况都是如此。

回答（8）

“只有是动物的是人”这个命题同样容纳了一个排除表达，因此含有否定说明。但是主项和谓项都不确切地指代。

对第八个困难的回答是，如果严格地理解它们，那么相关的词项恰恰像它们在其他命题中那样指代。然而，使用这些表达的人以某种方式应用它们，从而使它们指代与它们通常的指代物不同的东西。

73. 论仅仅模糊的指代

我们已经检验了确切的指代，现在我们要检验仅仅模糊的指代。这里有几条规则是有效的。

首先，每当一个普通词项间接地跟在一个全称肯定符号之后，它就有仅仅模糊的指代。就是说，在一个肯定的全称命题中，谓词有仅仅模糊的指代。这样，在“每个人是动物”和“每个人是白的”中，谓词有仅仅模糊的指代。但是，每当一个全称符号放在主项一边，而命题不是一个全称肯定命题或全称符号不使整个主项周延，谓项就没有仅仅模糊的指代。例如，在“看见每个人是动物”中，“动物”这个词是确切的；因为全称符号不使整个主项周延，它也不得出一个全称命题，因而谓项不是仅仅模糊的。同样，“所有创造物的造物主是一个是者”[32] 中，“是者”这个词有确切的指代，没有仅仅模糊的指代。

另一条规则是：当一个全称符号或一个容纳了全称符号的表达式在一个位于命题主项一边的词项之前却不确定联项之前的整个表达式，这时在联项这边跟着的词项就是仅仅模糊的。我们至少在下面的情况下是可以这么说的：即我们扩展这个词项，使端项的一部分可以代表或指代。在相关的情况下，不可能在这个词项下降至一个析取命题。这在“每时每刻某种创造出来的东西是”中是显然的。这在“亚当以后每时每刻人都是”中也是显然的。这里，“人”这个词有仅仅模糊的指代；因为如果它是确切的指代或模糊和周延的指代，这个命题就会是假的；因为这些相关的单称命题个个都是假的，这从归纳看是显然的。这一点在“直到世界末日动物都将是”和“直到世界末日驴都将是”中也是显然的。在“直到世界末日人都将是”的情况下和在“整天某个人是在室内”（假定我们规定不同的人白天在不同的房间）的情况下，也应该如此。这一点在“人过去永远是”、“人将永远是”[33] 和如此等等的例子中也是成立的。我不考虑这些命题严格地说是不是真的。重要的是说明它们的含义。

在阐述这条规则时，我作出规定：相关的助范畴词不应确定整个端项，因为如果它确定整个端项，这条规则就不成立。在“每条这个人的驴跑”中，这是显然的。这里“每条”这个词确定整个“这个人的驴”，它既不是仅仅确定“驴”，也不是仅仅确定“人”。同样，在“每个人的驴跑”中，助范畴表达式使整个“人的驴”周延；因此这两个词只是由一个周延表达式周延的。像“白人”和“白动物”这样的词也发生这种情况。但是在“整天某人是在室内”和“在亚当以后每时每刻有的人是”中，情况是不同的；因为“在亚当以后有的人……”这整个表达式不能作任何动词的主语，而整个“人的驴”和整个“这个人的驴”可以是任何动词的主语。

但是，我关心的不是这些命题实际上是不是真的。我要说明的论点是，在同一个端项内，全称肯定符号间接地在一个普通词项之前，在这种情况下，就不可能降至这个普通词项之下包含的东西。这个下降在系词式的或析取式的情况下是不可能的，如果这个普通词项本身是一个有仅仅模糊的指代的命题的整个端项，这个下降同样是不可能的。应该理解，这条规则在下面的情况下是有效的：直接跟着助范畴词的词项和间接跟着助范畴词的词项属于不同的情况；或者它们不是作为形容词和名词联系的。如果它们是作为形容词和名词联系的，就不可能降至在这两个词项任一个之下包含的东西。这样，在“每个白人是白的”中，不可能以系词式的方式降至这两个词项任一个之下包含的词项。否则处于第一种情况，因为那里可以降至直接跟在全称符号后面那个词项下包含的所有东西，而不降至另一词项下包含的东西。然而，仅这两个词项本身各自都没有确切地叫做指代的东西；只有这两个词项构成的整体才指代。例子是“每个人的动物跑”和“*Omnem hominem videns est animal*”（“每个被看见的人是动物”）这个拉丁文例子。

第三条规则如下：一个排他式肯定命题的词项总有仅仅模糊的指代。这样，在“只有是动物的是人”中，“动物”有仅仅模糊的指代，恰如在与它可互换的全称肯定命题“每个人是动物”中，“动物”有仅仅模糊的指代。

---

[1] 原文是“*creator omnium creabilium est ens*”，英译文为“The creator of all creatures is a being”。——译者

[2] 原文是“*semper fuit homo* ”，“*semper erit homo* ”；英译文为“Always a man existed”，“Always a man will exist”。——译者

74. 论模糊和周延的指代

在模糊和周延的指代的情况下，有几条规则成立。首先我们要考察支配模糊和周延可变的指代的规则。

第一条规则是：在每一个既不是排他式也不是例外式的全称肯定和全称否定命题中，主项有模糊和周延可变的指代。在“每个人跑”和“没有人跑”中，这是显然的。

第二条规则是：在每一个这样的全称否定命题中，谓项是模糊和周延的。

第三条规则是：当一个确定命题主要构成的否定在谓项之前时，谓项是模糊和周延的。这样，在“人不是动物”中，“动物”这个词是模糊和周延的。然而，“人”是确切的。

第四条规则是：一个直接跟在“有别于”和“不同于”这些动词，或与这些动词相应的分词，或“异于”这个名，或与任何这些词等价的表达式之后的词项，是模糊和周延的。这样，下面是一个有效的推理：“苏格拉底不同于人；所以，苏格拉底不同于这个人”（这里的所指可以是任何人）。同样，在“苏格拉底有别于人”、“苏格拉底是与人有别的”和“苏格拉底是异于人的”中，“人”有模糊和周延的指代。

然而，应该注意，上述规则只在下面的情况下才是有效的：如果取消否定符号或相关的动词或名，所考虑的词项就不会是模糊和周延的。因为如果当这样的表达式有一个被取消时，这个语词应该是模糊和周延的，那么加上这样一个表达式，它就会是确切的。这在“苏格拉底是每个人”中是显然的。这里，谓项“人”是模糊和周延的；因此，如果它前面有一个否定，它就是确切的，比如“苏格拉底不是每个人”；因为如果苏格拉底不是那个人（这里指任何人），那么就得出，他不是每个人。这一点在其他表达式的情况下也成立。

因此，下面的规则是真的：凡使不变的成为可变的，也使可变的成为不变的。这就是说，如果一个表达式加到一个不变的词项上就使这个词项成为可变的，那么它加到一个可变的词项上就使它成为不变的。这样，在“苏格拉底是人”中，“人”是不变的；但是如果给它加上一个否定（“苏格拉底不是人”），这个词项就是可变的。因此，如果一个词项在没有任何否定时是可变的，那么后来当它加上一个否定时，它就是不变的。以“苏格拉底是每个人”为例；这里，“人”这个词是可变的；因此，在“苏格拉底不是每个人”中，“人”是不变的。对于“苏格拉底有别于每个人”和“苏格拉底是异于每个人的”的情况，也应该这样说。

一条普遍的规则是：如果任何东西使一个词项成为模糊和周延的，那么它要么是一个全称符号，要么是一个否定，要么是一个等同于否定的表达式。然而，并非总发生一个容纳了否定的词项使一个词项成为可变的这样的情况。这在一个命题的包含表达式的情况下是显然的，因为这里模糊和周延地指代的不是主项而是谓项。然而，在一个排他式否定命题中，主项加了排他表达式，这时主项和谓项都有模糊和周延的指代。

关于模糊和周延不变的指代，应该注意，一个例外命题的主项总是有这种形式的指代。这在“除苏格拉底外每个人跑”中是显然的。这里，“人”这个词项模糊和周延地指代，但不是可变的，因为仅凭一个单称词项替代普通词项和全称符号而改变原来的命题，是不可能降至特殊的东西的。下面的推理不是有效的：除了苏格拉底，每个人跑；所以，除了苏格拉底，那个人跑。因为正如后面将说明的那样，这个推论是不合适的。然而应该注意，可以以某种方式降至所有相关的特殊的东西，但不是以相同的方式。这样相关的命题有一个将是否定的，其他所有的是肯定的。这样，下面的推理是有效的：除了苏格拉底，每个人跑；所以苏格拉底不跑，并且所以，这个人跑并且那个人跑并且……（等等对于所有相关的异于苏格拉底的特殊的东西）。对此负责的是这种例外表达式。

75. 带有“开始”和“两度”这样的表达式的问题

但是关于我们前面考虑的“苏格拉底停止是白的了”、“苏格拉底两次在罗马”、“苏格拉底三次是黑的”和“苏格拉底开始是有文化的了”这样的命题有一个问题。这个问题是：这些命题的谓项如何指代？

显然，它们不确切地指代，因为不可能下降到一个析取命题。这样，下面的推论不是有效的：苏格拉底开始是有文化的了；所以苏格拉底开始是这个或他开始是那个……（依次指谓项指代的所有东西）；因为前件可以是真的，而后件的各个要素是假的。因而它不确切地指代。

它们也不模糊而周延地指代，因为下面的推理不是有效的：苏格拉底开始是有文化的了；所以苏格拉底开始是这个有文化的个体（这里指的是柏拉图）。这样，我们就没有模糊和周延的指代。

它们也不仅仅模糊地指代，因为不可能借助一个带有析取谓项的命题下降到特殊的东西。这样，下面的推理不是有效的：苏格拉底开始是有文化的了；所以，他开始是这个有文化的个体或那个有文化的个体或……（等等对于所有有文化的个体）。这个推理无效的原因在于：前件可以是真的，而后件可以是假的。

可以说，这种命题中的谓项（以及跟在动词、形容词或名词后面的词项）既没有确切的指代，也没有仅仅模糊的指代，同样没有模糊和周延的指代。它有一种我们不知叫什么的不同形式的指代。

这种形式的指代与仅仅模糊的指代有一点是一致的，即它们都可以从一个指处于一个普通词项下的任何特殊的东西上升到这个普通词项本身。这样就得出：如果每个人是这个（这里指某个动物），那么

每个人是一个动物。同样，如果苏格拉底开始是这个（这里指某个有文化的个体），那么他开始是有文化的了。

但是这种形式的指代与仅仅模糊的指代有一点区别，即它不可能下降到一般词项所指代的东西的专名的析取。因为得不出：如果苏格拉底开始是有文化的了，那么他开始是这个或那个或那个或……（这里依次指所有有文化的个体）。

它与确切的指代的区别在于不能借助一个析取命题下降。

这样的词项之所以不具备以上形式的指代，是因为含有这样词项的命题等价于各由两个或多个命题构成的合取命题。这些命题有相同的主项，然而至少其中有一个命题是肯定的，有一个命题是否定的，致使在这些命题中相同的词项有不同形式的指代。所以，在其各部分是不同说明要素的命题中，这些词项没有任何正常形式的指代。例如，“苏格拉底开始是白的了”等价于“苏格拉底以前不是白的并且现在第一次是白的”这个合取命题。在“苏格拉底是白的”中，“白的”这个词确切地指代；而在“苏格拉底过去不是白的”中，由于前面这个否定，它有模糊和周延的指代。

有人可能会说，这样分析的一个推论是：在“只有是动物的是人”中，主项不会有仅仅模糊的指代。这里的要点将会在于：由于这个命题等价于一个由一个肯定命题和一个否定命题构成的合取命题，主项在这个合取命题的各个支命题中就会有不同形式的指代。对此应该回答说，在排他的肯定命题中，主项有仅仅模糊的指代，因为尽管这个命题的说明要素的主项有不同形式的指代，这些主项与原来排他命题的主项不是同一的；而且由于肯定的说明要素和否定的说明要素的主项与排他命题的主项是不同的，这个主项只能是这三种指代形式中的一种。然而，在“苏格拉底开始是有文化的了”、“苏格拉底停止是白的了”，以及“苏格拉底两次是黑的”中，同一个词项是说明要素中的主项，也是隐含那些说明要素的命题的主项。

76. 论关系词的指代

我们已经检验了绝对的词项的指代，现在我们要检验关系词的指代。这里，我在语法学家而不是逻辑学家使用的意义上使用“关系”这个术语。在这种意义上，一个关系词是一个指一个先行词的表达式。

首先应该注意，正像语法学家使用这个词一样，有一些实体关系词和偶性关系词。“他”、“那个”和“相同的”是实体关系词。那些以某种方式得自偶性或从偶性导出的表达式叫做偶性关系词。例如，“这样的”、“这样一类的”和“如此之多”。在实体关系词中，有同一关系词和差异关系词。在同一关系词中，有些是相互关系词，有些不是。

非相互关系词包括像“他”和“相同的”这样的表达式。关于这些关系词，有一些规则是有效的。首先，它们总是指代它们的先行词指代的东西；因而如果说它们适合某种东西，那么它们适合于与它们的先行词相同的东西。这在“苏格拉底跑并且他争论”中是显然的。对于这个合取式的真，要求第二部分适合于第一部分相同的东西。在“人是种并且它谓述许多东西”的情况下，也是同样。

应该注意，这种关系词绝不应放在与其先行词相同的直言命题中。这样，在“苏格拉底是他”中，“他”这个词是一个指示代词而不是一个关系代词。

还应该注意，当一个关系词的先行词是一个具有人称指代的普遍词项时，人们绝不能通过这个先行词替代这个关系词来产生一个与原初的命题可互换并且等价的命题。这样，“人跑并且他争论”和“人跑并且人争论”不是等价的。但是在其他情况下，可以这样替代，因为“苏格拉底跑并且他争论”和“苏格拉底跑并且苏格拉底争论”是等价的。

还应该注意，一个否定绝不使一个关系词成为模糊和周延的。相反，一个关系词总是恰恰指代它的先行词所适合的或被断定为适合的

那个东西。这样，虽然“某人是柏拉图并且苏格拉底不是他”是真的，由此却推不出苏格拉底不是人。这里所要求的只是“苏格拉底不是柏拉图”是真的。这样，严格地说，下面两个命题可以同时是真的：“某人跑并且苏格拉底不是他”和“某人跑并且苏格拉底是他”，因为如果苏格拉底和柏拉图都在跑，这两个合取式就都是真的。

关于相互同一关系词，应该注意，它们与其他关系词的区别在于它们可以毫无区别地被放在与它们的先行词不同或相同的直言命题中。这在“他自身”或“他的”的情况下是显然的，因为“苏格拉底争论并且看见他自身”和“苏格拉底看见他自身”都是合式的。下面的句子也是合式的：“苏格拉底看见他的驴”和“苏格拉底跑并且他的驴走”。

应该注意，有时候一个关系词是端项的一部分，有时候它是一个端项。当它是一个端项时，它直接在动词之前或跟在动词之后，它指代它的先行词所指代的东西。例如，“苏格拉底看见他自身”和“每个人看见他自身”。但是，当它是端项的一部分时，它不指代他的先行词所指代的东西。相反，它指代的是它附加的那个东西所表示的某种东西。这在“苏格拉底争论并且他的驴跑”中是显然的。这里，“他的”这个词不指代苏格拉底；它指代苏格拉底的驴，而不是其他某一头驴。

还应该注意，这种关系词与其先行词具有同类的指代并且与其先行词指代相同的东西。然而，当它的先行词模糊和周延地指代或者确切地指代时，它有类似形式的指代，但是以单称的方式表示这一点——指特殊的东西到特殊的东西。因此，不可能以合取或析取或任何不涉及先行词下包含的某种东西的方式下降。例如，在“每个人看见他自身”中，“他自身”这个词借助模糊和周延可变的指代指代每个人；但是它是以单称的方式指代的，因为不改变另一个端项是不可能下降的。这里得不出，如果每个人看见他自身，那么每个人看见苏格拉底。然而，这里就苏格拉底而言可以降至苏格拉底。例如，“每个人看见他自身；所以，苏格拉底看见苏格拉底”。然而，这种情况与像“人是动物”这样的命题不同。同样，在“人看见他自身”中，“他自身”这个词确切地指代，却是单称的，因为只能以下述方式下降：人看见他自身；所以，苏格拉底看见苏格拉底或柏拉图看见柏拉图或……”（如此等等对所有相关的特殊的东西）。也可以上升，但不是以下述方式：人看见柏拉图；所以，人看见他自身。上升应该是这样的：苏格拉底看见苏格拉底；所以，人看见他自身。

显然，当这种关系词间接地跟在全称符号后面时，它有模糊和周延的指代，然而只是单称的。同样，在一个直言命题中，由于在一个关系词的先行词上加了全称符号，这个关系词（无论是不是相互的）就有模糊和周延的指代。同样是以这种方式，即使在相关的直言命题中没有全称符号，而且假定在先行的直言命题中，全称符号间接地在其先行词之前，这种词项就有仅仅模糊的指代。这在"每个人是动物并且每条驴看见他"中是显然的。

关于相异的关系词应该注意，一个表达式叫做相异的关系词，因为它不是真谓述与其先行词相同的东西。这在下面的指两个矛盾命题的例子中是显然的："他们中的一个是真的，另一个是假的"。这里，"另一个"真谓述某种东西，而它在"它们中的一个是真的"中的先行词不真谓述这种东西。

在亚里士多德看来，像"如此的"、"这样的"和"多少（多么）的"这样的关系词叫做偶性关系词，不是因为它们指代偶性，而是因为它们指代某种东西，同时意味某种可以以不同于表示是什么的方式谓述的东西。应该注意，这种关系词既不指代也不适合它的先行词所适合的东西。它指代某种与它的先行词所指代的东西不同但是类似或等价的东西。这在"苏格拉底是白的并且柏拉图是这样的"中是显然的。这里，"这样的"这个词不指代苏格拉底，而指代某种类似于苏格拉底的东西。在"苏格拉底和柏拉图跑并且他们同样争论"中也是如此。"同样"这个词不必然指代苏格拉底和柏拉图，也不必然指代"跑"所指代的东西，它可以指代其他东西。在"苏格拉底是六英尺高并且柏拉图是如此"的情况下也是这样。这样就应该注意，这种关系词可以指代相同的东西，但是这不是必然的。还应该注意，这种关系词的先行词常常是或者总是一个处于量或质的属中或者处于其他某种偶性范畴之中的名。

77. 论不恰当的指代

当一个词项指代它恰当意谓的东西时，就产生恰当的指代。同样，当不恰当使用一个词项时，就产生不恰当的指代。

不恰当的指代有许多形式。有换称，在换称中，一个词项指代它最经常专门从属的东西。例如，“这位使徒这样说”、“哲学大师否定这一点”，等等。有提喻，在提喻中，一个部分指代整体。另一种不恰当指代的形式是转喻，在转喻时，包含某物的东西指代被包含的东西，或者偶性的抽象形式指代主项，等等。

这样，就必须确定什么时候一个词项和一个命题被当作字面理解，什么时候说出或写下它们的人在以不同的方式使用它们。原因在于，在哲学家、圣徒或作家们的著作中的不同地方，几乎很少有词项不是以某种方式有歧义地使用的。那些总想单义地并且仅仅在一种意义上理解一个词项的人，常常错误地理解作家们的意图并在探究真的过程中误入歧途，因为几乎所有词项的用法都是有歧义的。

根据以上所说，人们可以说明，在像“一个创造物的可理解的本质来自永恒”和“是白的属于苏格拉底”这样的命题中，相关的词项是如何指代的。它们指代一个事物，或一个词，或这些东西的聚集，或心灵的一种意向。但是当从这些词项恰当的意义去理解它们时，我们可以分别确定这些命题是真的还是假的。这样，如果在“一个创造物的可理解的本质来自永恒”中，主词指代一个东西，那么这个东西要么是一个创造出来的东西，要么是一个非创造出来的东西。如果它指代一个创造出来的东西，这个命题显然是假的，但是如果它指代一个非创造出来的东西，这个命题显然是真的。如果它指代某种是二者聚集的东西，那么它显然是假的，但是如果它指代心灵的一种意向、一个词或其他某种东西，就应该否定这个命题。但是，如果像这样的命题不是在字面上使用的，人们就必须集中考虑它们替代的那些命题；而且，根据它们是真的或假的，原来的命题也应得到相应的判断。这样，既

然人们用“一个创造物的可理解的本质来自永恒”表示“上帝永远理解创造物”；既然这是真的，人们就应该也承认表达出这第二个命题的原来的那个命题。

关于词项和词项的指代，有这些论述就足够了。至此，《逻辑大全》的第一部分完。

下篇 命题

1. 论命题的一般分类

关于词项已经有所论述，现在我们必须讨论命题。首先我们应该作出一些分类；其次我们应该考虑什么是命题为真的必要条件和充分条件；第三，我们必须仔细检验与一些命题换位有关的事宜。

对于第一点，应该指出，一种方法是把命题分为直言命题和假言命题。一个直言命题有主项、谓项和连项，并且本身只含有一个这样的命题。一个假言命题是一个由多个直言命题构成的命题。根据通常的观点，假言命题分为五种：合取的、析取的、条件的、因果的和时间的。

一个合取命题是一个以合取词"并且"联结的两个或两个以上命题构成的命题，其构成命题或者是直言的，或者是假言的，或者一个是直言的，另一个是假言的。第一类的例子是"苏格拉底在跑并且柏拉图在辩论"。第二类的例子是"如果苏格拉底是，那么一个动物是，并且，苏格拉底在跑并且柏拉图在辩论"。第三类的例子是"如果一个人在跑，那么一个动物在跑，并且苏格拉底在辩论"。但是由于后两类很少使用，因此我只想讨论第一类合取命题，即那些由两个直言命题构成的命题。

一个析取命题是以联结词"或者"联结的两个或两个以上命题构成的命题。

一个条件命题是以联结词"如果"联结的两个或两个以上命题构成的命题，比如"如果苏格拉底在跑，那么一个动物在跑"或者"一个人是，如果苏格拉底是"[1]。因为这个联结词不论放在第一个命题的前面，还是放在两个命题之间都没有关系。

一个因果命题是一个以联结词"由于"联结的两个或两个以上命题构成的命题，比如"由于一个人在跑，一个动物在运动"。

一个时间命题是以某个时间副词联结的两个命题构成的命题，比如“当苏格拉底在跑的时候，柏拉图在辩论”、“苏格拉底在跑步，同时约翰是一个人”，以及其他这样的命题。

另一种方法是把命题划分为非模态形式（de inesse）和模态形式（de modo）的命题。一个模态命题是一个有模态词出现的命题。一个非模态命题是一个没有模态词的命题。

所有杰出的思想家似乎都承认只有四种模态形式，即“必然”、“不可能”、“或然”和“可能”。这是因为在《前分析篇》中，当哲学大师探讨模态命题的换位或由模态命题构成的三段论时，既没有提到更多的模态形式，也没有详细说明更多的模态形式。然而，由于他没有否认有其他模态形式，因此可以说，更一般地说，构成模态命题的还有更多的模态形式。

这里应该注意，一个命题叫做模态的是因为在命题上加了一个模态形式。但是并非任何模态形式都足以使一个命题成为模态的。相反，一个模态形式谓述整个命题却是必然的。因此，严格地说，一个命题的模态形式实际上是可以真谓述命题本身的。而且正是由于这样一个模态形式或这样一种谓述表达形式（如果它有一种表达形式的话）或它的状语形式，一个命题被称为是模态的。但是这样的模态形式不止上述四个。因为，一个命题是必然的，另一个是不可能的，另一个是可能的，另一个命题是或然的。同样，一个命题是真的，另一个是假的，另一个是已知的，另一个不是已知的，另一个是说出的，另一个是写下的，另一个是思考的，另一个是被相信的，另一个是被认为的，另一个是被怀疑的，等等。因此，正像把一个含有“可能”或“必然”或“或然”或“不可能”或它们的任何表达形式的命题称为是模态的，同样也可以有理由把含有上述任何模态形式的命题称为模态的。这样，“每个人是动物是必然的”和“每个人必然是动物”是模态命题；同样，“每个人是动物是已知的”、“已知每个人是动物”和“每个人是动物是真的”这样的命题也是模态命题。对于其他情况也是如此。

如果有人会问为什么哲学大师不探讨这些问题，那么回答应该是，哲学大师由于致力于简要，因此不想广泛探讨这些问题，因为他关于其他命题的论述可以应用于这些命题。下文将会表明，关于其他模态命题的许多论述以什么方式可以应用到这些命题。

第三种方法是把直言命题划分为那些与假言命题等价的命题（即使它们是直言的）和那些与假言命题不相等的命题。例外命题、排他命题、重叠命题和其他一些命题就是这样的命题。实际上，每当第一种模态形式的一个具体词项是主项或谓项时，所说的命题就等价于一个假言命题。后面将会说明这一点。第二类命题的一些例子是"一个天使是一个实体"、"上帝是"[2]、"上帝是圣父"，等等。

另一种划分如下：一些命题是全称的，一些命题是特称的，一些命题是不定的，一些命题是单称的。一个全称命题是这样的命题，它的主项是一个由全称符号确定的普通词项——不论这个命题是肯定的还是否定的。比如，"每一个人在跑"、"没有人在跑"、"他的病人都在跑"，等等。一个特称命题是这样的命题，它的主项是一个由特称记号确定的普通词项，例如"某个人在跑"、"一个特定的人在跑"，等等。一个不定命题是这样的命题，它的主项是一个既不带全称记号也不带特称记号的普通词项。例如，"人是动物"、"动物在跑"，等等。一个单称命题是这样一个命题，它的主项是某物的专名，或是一个指示代词，或是一个带普通词项的指示代词。第一类的例子是"苏格拉底在跑"，第二类的例子是"他在跑"，第三类的例子是"这个人是动物"。

尽管如此，对于许多命题中的量可能仍然无法确定。例如以下几个命题：

（1）"他们在跑"。

（2）"这两个里面的一个在跑"。

（3）同样，一个合取命题中的一部分也是这样，在这部分中，主项是某种关系代词，比如"苏格拉底在跑并且他在辩论"。

（4）类似地，像以下几个命题也是这样："并非是这样的情况：每个人在跑"、"并非是这样的情况：没有人是动物"，等等。

（5）同样，像以下的命题也是这样："人是种"、"动物是属"、"人处于主格"，等等。

（6）类似地，像以下的命题也是这样："上帝创造"、"上帝产生"、"上帝是圣父、圣子和圣灵"。

对于上述第一种命题，应该说，“他们在跑”是一个单称命题，因为这样一个指示代词指代专门的事物。

有人可能会说，在一个单称命题上加一个全称符号绝不是恰当的。因为，正像“每一个苏格拉底在跑”不是合式的一样，“每一个那个人是动物”和“每一个他在跑”都不是合式的。但是，说“所有这些在跑”却是恰当的。因此，“他们在跑”这个命题不是单称的。

应该回答说，根据普通的说话方式，可以恰当地把这样一个符号加在复数形式的词项上，即使这个词项是一个指示代词——尽管严格地说，也许不该加这样一个符号，因为“他们在跑”和“所有这些在跑”的意思是完全相等的。如果后者是恰当的，那么二者表达的东西完全一样。然而，正像有时候出于某种特殊的原因在相同的主项或谓项中重复相同的表达式一样，为了加重表达或强调的缘故，或者为了其他某种这样的原因，也给复数代词加一个全称符号，尽管从字面上和严格地说是不应该这样加的。

对于第二种命题，应该说，“这两个里面的一个在跑”是一个不定命题，正像“他们二者都在跑”是全称命题一样。因为一个只覆盖两个事物这样的全称符号可以加到一个复数代词上，并使命题成为全称的。这样一来，前面说的，即一个其主项是指示代词的命题是单称的，就应该被理解为适用于代词是全称的情况。然而，当代词处于间接格的情况时，命题不必是单称的，而可以是全称的或不定的。而且同样，当说一个其主项是带有全称符号的普通词项的命题是全称命题时，应该这样理解：当这样一个符号加到一个处于所有格的代词上时，一个命题也是全称的。因此像“他们二者都在跑”、“他们分别都是人”等等这样的命题都是全称的。同样，下面这样的命题也是全称的：“他们中的一些在跑”、“他们中的一些是动物”。因为特称符号加到处于所有格的代词上，而这个符号本身处于主格。

对于第三种命题，应该说，当一个关系代词以一个分离的名字作它的先行词时，就使命题成为单称的。当它以一个普通的名作它的先行词时，就使命题成为不定的。这样，在“苏格拉底在跑并且他在辩论”中，如果这个命题是合式的，那么这个合取命题的第二部分是单称的。但是“一个人在跑并且他在辩论”这个合取命题的第二部分是不定的，因为这里的关系代词指代它的先行词所指代的同样的事物。因

此，这个命题是单称的还是不定的，取决于关系代词的先行词究竟是分离的名，还是专名，还是普通的名。

对于第四种命题，应该说，像“并非是这样的情况：每一个人在跑”、“并非是这样的情况：没有人是动物”这样的命题是单称的，因为否定在全称符号前面。因此，当说一个特称命题是这样一个命题，它的主项是一个普通词项等等的时候，应该补充以下说明：“……除非在特称符号前面有一个否定；并且当一个命题的主项是一个带全称符号的普通词项，而且这个全称符号前面有一个否定时，这个命题就是特称的”。因此，像“并非是这样的情况：每一个人在跑”和“并非是这样的情况：没有人是动物”这样的命题是特称的。而像“并非是这样的情况：某人在跑”和“并非是这样的情况：某个特定的人不在跑”等等这样的命题是全称的。

对于第五种不确定的情况：关于像“人是种”、“动物是属”和“人处于主格”这样的命题，而且一般来说，关于任何其词项是简单或实质指代的命题，实际上都可以任意地说，它们是单称的或不定的。因为这与其说取决于任何实质问题，不如说取决于人们决定如何使用“单称命题”和“不定命题”这些术语。

因此，如果一个人想说，一个命题若主项是一个普通词项，不带符号，没有先行否定，则是不定的，那么他就应该说，所有与此相似的命题都是不定的。另一方面，如果一个人以一种方式使用这些术语，那么他就应该说些其他东西。因为他应该说：主项是这种普通词项，这还不够，还必须补充说，这样一个普通词项是人称指代的。在这种情况下，所有其词项是简单或实质指代的命题都是单称的。

对于最后这种不确定的情况几乎也是如此。因为如果一个人想把每一个其主项是谓述两个或多个确实不同的指代物（supposita）的命题叫做不定的，那么他就应该说，像“上帝创造”、“上帝产生”等等这样的命题是不定的。这是因为“上帝”是一个可以谓述一个以上指代物的词项。另一方面，如果一个人想说，一个命题是不定的，除非这个普通词项可以谓述几个指代物，它们并非简单地是同一事物，那么他就应该说，“上帝创造”和其他这样的命题是单称的，不是不定的。

因此应该说，（a）一个全称命题是这样的命题，它的主项是一个由全称符号确定的普通词项，并且前面不带否定，这一点是需要的，因为有像“并非是这样的情况：每个人在跑”和“并非是这样的情况：一个人是动物”这样的命题；或者（b）一个全称命题是这样的命题，它的主项是一个不带全称符号但有一个先行否定的普通词项，这一点是需要的，因为有像“并非是这样的情况：有人在跑”和“并非是这样的情况：一个人是动物”这样的命题，而这些命题是全称的；或者（c）一个全称命题是这样一个命题，它的主项是一个处于所有格复数的指示代词，带全称符号，但是前面没有否定，这一点是需要的，因为有像“他们二者都在跑”和“他们各自都是人”这样的命题；或者（d）一个全称命题是这样一个命题，它的主项是一个关系代词，其先行词有模糊而周延的指代，这一点是需要的，因为有像“每一个人在跑并且他在辩论”这样的命题，而这个合取式的第二部分与第一部分以同样方式是全称的。根据一种观点，应该补充说，这样一个普通词项是人称指代。由此出发，根据那种看法，以下命题不是全称的：“每一个人是一个带全称符号的普通词项”、“每一个人是由一个普通词项和一个全称符号构成的”。但是持这种观点的人必须承认，严格地说，同样多的命题是全称的和单称的，因为在同样多的命题中，相同的词项可以简单地（或实质地）和人称地指代。如果这个词项简单地或实质地指代，那么这个命题将是单称的。如果它人称地指代，那么这个命题将是全称的。例如，假定我有两个回答者，我假定对其中一位明确地说，当我说出“每一个人是一个由全称符号限定的普通词项”这个命题时，我要“每一个人”这个表达式实质地指代。在这种情况下，他就会承认这个命题是单称的。假定我对另一位明确地说，我要主项人称地指代。在这种情况下，他就会承认这个命题是全称的。因此在上述情况下说出一个单称命题，然而一个人作出正确的反应，将说它是单称的，而另一个人将说它是全称的。结果，一个单称命题将成为单称的和全称的。但是这并不比下面的说法不适当：在数量上，同样多的命题是已知的又是未知的，因为一个人知道它，而另一个人不知道它。同样，持我们所讨论的这种观点的人应该承认，严格地说，同样多的命题是真的和假的，必然的和不可能的，而且同样多的三段论是证明的，它是诡辩的并且是形式上不正确的。

但是，对于这些情况应该作出的论述，将在下文得到证明。

从以上论述可以很容易说明，哪些命题是全称的，哪些命题是不定的，哪些命题是单称的。

对命题可以作出第六种划分。因为一些命题是现在时，例如“一个人是动物”、“一个人在跑”，等等；一些命题是过去时，例如“苏格拉底过去是人”、“苏格拉底过去是白的”等等；一些命题是将来时，例如“一个人将是白的”等等。一些命题形式是现在时，但是意义等同于过去时或将来时的命题。例如“这是未来”、“这是过去”，以及其他此类命题。

还有另一种划分。一些命题是这样的，它的两个端项处于主格；一些命题是这样的，它的一个端项处于间接格。间接格有时出现在主项，比如“*Hominem videt asinus*”（被人看见一头驴），有时出现在谓项，比如“一头驴属于一个人”。

---

[1] 原文是“*homo est，si Sortes est*”，英译文为“A man exists，if Socrates exists”。——译者

[2] 原文是“*Deus est*”，英译文为“God exists”。——译者

2. 单称非模态命题的真所要求的条件

上述互相不附属的分类是针对命题的。现在我们必须考虑命题的真所要求的条件。我们将首先讨论这样的命题，它的主项和谓项都处于主格，并且它与假言命题是不等价的。

这里应该注意，对于一个与几个命题不等价的单称命题的真来说，并不要求主项和谓项是实际同一的，或者谓项实际上在主项之中，或者它实际上是主项固有的，或者谓项与心灵之外的主项本身结合在一起。这样，对于"这是一个天使"的真来说，并不要求"天使"这个普通词项与作为主项提出的东西实际同一，也不要求它实际上在主项之中或者在任何这类事物之中。相反，充分和必要的是主项和谓项指代相同的东西。因此，如果在"这是一个天使"中主项和谓项指代相同的东西，那么这个命题将是真的。这样，断定的并不是这一事物有天使性或者天使性是在它之中——或任何这类事物。相反，断定的是这一事物真是一个天使——确实，断定的不是这一事物是谓项，而是这一事物是谓项指代的那个东西。

类似地，借助像"苏格拉底是人"和"苏格拉底是动物"这样的命题并不是断定苏格拉底有人性或有动物性，也不是断定人性或动物性在苏格拉底之中，或者人或动物在苏格拉底之中，或者动物是苏格拉底的本质性质概念的一部分；而是断定苏格拉底真是一个人，并且真是一个动物。断定的确实不是苏格拉底是"人"这个谓项或"动物"这个谓项，而是他是"人"这个谓项或"动物"这个谓项所代表或指代的东西。因为这两个谓项都代表苏格拉底。

由此表明，从字面上说，所有类似下面的命题都是假的："人具有苏格拉底的本质性质"、"人具有苏格拉底的本质"、"人性是在苏格拉底之中"、"苏格拉底有人性"、"苏格拉底因有人性而是人"，以及其他许多这样似乎被大家认为是真的的命题。它们的假是显然的。我以其中一个为例，比如"人性是在苏格拉底之中"，然后我问："人性"代表

什么？要么代表一个事物，要么代表一种意向，就是说，借助这个命题要么断定一个实在的非心灵的事物在苏格拉底之中，要么断定心灵的一种意向在苏格拉底之中。如果它指代一个事物，那么我问：指代哪个事物？要么指代苏格拉底，要么指代苏格拉底的一部分，要么指代这样一个事物，它既不是苏格拉底，也不是苏格拉底的一部分。如果指代苏格拉底，那么这个命题是假的，因为任何东西若是苏格拉底都不会在苏格拉底之中——因为苏格拉底不在苏格拉底之中，尽管苏格拉底是苏格拉底。同样，如果"人性"指代一个事物，而这个事物是苏格拉底，那么人性也不在苏格拉底之中，而是苏格拉底。另一方面，如果人性代表一个事物，这个事物是苏格拉底的一部分，那么这个命题是假的，因为任何事物若是苏格拉底的一部分则要么是质料，要么是形式，要么是质料和形式的构成物（而且仅仅是一个人的形式而不是另一个人的形式），要么它是苏格拉底的一个组成部分。但是人性不是这样的部分，这是归纳显然的。因为人性不是智慧心灵。因为如果它是，那么现实的人性就会保留在坟墓里的宗教之中，人性就会与坟墓里的圣经真正地结合在一起，而这是假的。同样，人性不是质料。人性也不是苏格拉底的肉体或者他的脚或他的头，也不是他的身体的其他部分。因为苏格拉底的任何部分都不是人性，相反这样的部分只是人性的一部分。结果，"人性"不能指代苏格拉底的一部分。如果它指代一事物，而这个事物既不是苏格拉底，也不是苏格拉底的一部分，那么由于这样一个事物只能是一种偶性或其他某种不在苏格拉底之中的东西，"人性"就会指代苏格拉底的一种偶性，或者指代其他某种既不是苏格拉底也不是苏格拉底的一部分的东西——显然这是假的。此外，如果"人性"指代心灵的一种意向，那么这个命题显然是假的。因为心灵的意向不在苏格拉底之中。因此十分清楚，无论怎样理解，"人性是在苏格拉底中"都是假的。

对于上述其他所有命题都可以进行类似的论证。因为如果人或人性是苏格拉底的本质，那么我就要问："人"或"人性"指代什么？要么指代苏格拉底，在这样的情况下，就会断定苏格拉底具有苏格拉底的本质——这不是真的。或者，如果它指代一个与苏格拉底不同的事物，那么它要么指代苏格拉底的一部分——但这是不可能的，因为苏格拉底的任何部分都不是人或人性；要么指代其他某种东西，这种东西既不是苏格拉底，也不是苏格拉底的一部分——但是显然，任何这样的事物都不是人或人性，除非它是柏拉图或约翰或其他某个人。而且事实表明，任何人若不是苏格拉底，就不具有苏格拉底的本质。另

一方面，如果它指代心灵的一种意向或一个说出的词，那么显然，在这种情况下，它不具有苏格拉底的本质。因此十分明显，所有这样的命题从字面上说都是假的。

有人可能会说，人性在苏格拉底之中并且具有苏格拉底的本质，尽管如此，人性却不是苏格拉底，也不是质料，不是形式，也不是组成部分，而是一种带有苏格拉底个体差异的合成物中所包含的普遍性质。因此它是苏格拉底的一部分，但是它既不是质料，也不是形式。

我在几个地方详细地反驳过这种观点，比如在我第一本关于《论辩集》一书的评论中，在对波菲略的书的评论中，在对《范畴篇》的评论中。现在我要对这种观点进行一些批驳。

首先，如果人性是某种东西，这种东西与单个事物不同并且具有单个事物的本质，那么这同一种东西由于保持不变，就会在许多单个事物之中。因此这同一种东西，由于自然保持不变，就会毫不奇怪地在许多不同的地方，但是这显然是假的。

同样，在这种情况下，这同一种东西，由于保持不变，在犹大身上就会遭到诅咒，在基督身上就会被保留。因此在基督身上就会有某种卑啬诅咒的东西，而这是荒谬的。

同样，在这种情况下，上帝就会不能消灭一个个体，除非他消灭了或毁灭了同一属下的所有个体。因为当某物被消灭时，它的任何东西都不会保留下来。结果，这样一种普遍的性质也保留不下来。所以没有任何使它得以保留的个体，这样，各个个体就会被消灭或毁灭。

此外，我接受你在苏格拉底、在其他每个人提出的那种人性和你在每条驴提出的驴性。让我们把那种人性称为A，因此A仅仅代表那种人性；让我们把那种驴性称为B，因此B仅仅代表那种驴性。于是我问：A和B仅是两个事物呢，还是两个以上的事物呢，还是仅仅是一个事物？不能说它们仅仅是一个事物，因为如果是这样，则必然是要么它们是一个事物，要么A和B都不是一个事物，要么A不是一个事物，要么B不是一个事物。显然，即使根据那些持这种观点的人，也不能作出第一种回答。人们也无法作出第二种回答，因为当这些人声称人性是某种实在的东西，同样，驴性也是某种实在的东西时，他们否认了它。人们也无法作出第三种回答，因为没有理由声称A不是

一个事物，同样没有理由声称 B 不是一个事物，反过来也是一样。因此，说 A 和 B 是一个以上的事物是绝对必要的。此外，不能说它们多于两个事物。因为如果它们多于两个事物，如果它们不多于两个普遍事物，那么它们就是多个单独的事物。而且由此一来它们与单个的事物不是绝对相区别的。因此，还有唯一的选择就是：它们是两个事物，并且就是两个事物。所以它们各自数量为一，因为各个就是一个事物，而绝不是多个事物。这就是实际上的数量为一，即是一个事物，而不是多个事物。因为这应该是对数量为一的描述。因为如果能够否认这一点，那么我可能会同样轻易地声称苏格拉底在数量上不是一个事物，即使他是一个事物而不是多个事物。

因此，不仅事实如此，而且哲学大师的意见也是如此："是种下的东西"或"是属下的东西或同属的东西"。这个谓词除了谓述一个个体或一些个体外，绝不谓述别的东西，而它谓述的这些个体各个均是数量为一。例如，"苏格拉底和柏拉图是种下的东西"、"苏格拉底和这条驴是属下的东西"。只有个体的事物才同是种下的东西或属下的东西。因此在每个人提出的人性是一个事物并且仅仅是一个事物，所以，它是数量为一的，由此得出，数量为一的，一个事物会在每个人之中。

此外，我认为，在其他地方，我已经对那些似乎与我提出的观点相冲突的论证作出了充分的回答。

这也无助于声称，苏格拉底的人性与苏格拉底只是形式区别的，而不是实际区别的。因为不应该在创造物中提出这样的区别，尽管在某种意义上可以在神性中提出它。之所以如此是因为在被造物中不可能发现任何这样的东西，它从数量上看是一个，而实际上是一个以上的事物并且是各个事物，如同上帝的情况那样。因为在上帝身上，神的本质是三个人并且分别是这三个人。而一个人却不是另一个人。因为在真正的意义上说，神的本质和一个人是形式区别的，不过是说神的本质是三个人并且一个人不是三个人。与此相似，我把"神的本质和父性是形式区别的"这个命题理解为不过是意谓这样一个命题："神的本质是父子关系并且父性不是父子关系，然而神的本质是父性"。同样，说父性和主动过程是形式区别的，不过是说父性不是父子关系，并且，主动过程是父子关系，然而父性是主动过程。

因此一般来说，当两个事物被说成是形式区别的，这不过是说真肯定了一事物的某种东西并且真否定了另一事物的某种东西，然而真肯定了这两个事物中的一个事物——对于不同事物没有任何变化或推诿或证实，就像在特称或不定命题出现的情况那样。但是绝不会出现这样的事情，除非当一个简单的事物多于一个事物时，就像一种单一的神圣本质是三个人一样，就像一种单一的主动过程是父性和父子关系一样。既然在被造物中在会出现一事物是多于一个事物并且是各个被造物这样的情况，那么就不应该在被造物中安置一种形式区别。因为十分清楚，不应该说苏格拉底的人性与苏格拉底是形式——而不是实际——区别的。对于像"动物性与人是区别的"这样的命题也是如此。此外，在对《论辩集》第一卷的第二种区别的评论中，我证明了一定不能在被造物中提出这样一种形式区别。

3. 不定命题和特称命题的真所要求的条件

我们已经看到，对于单称命题的真而言，充分条件是什么。现在我们必须考虑不定命题和特称命题的真所要求的条件。

首先应该注意，如果一个命题只有在其主项人称指代时才被称为不定的或单称的，那么一个不定命题和一个特称命题总是可以互相交换的。例如以下命题是可以互相交换的："一个人在跑"和"有人在跑"、"一个动物是人"和"有动物是人"，"一个动物不是人"和"有动物不是人"。而且对于这样的命题的真来说，如果命题是肯定的并且谓项没有加全称符号，那么主项和谓项指代某个相同的事物就足够了。我提到这里的条件是因为有诸如"有的动物是每个人"和"有的天使是每个天使"这样的命题。另一方面，如果这样的命题是否定的，那么就要求主项和谓项不指代所有相同的事物。实际上这里要求要么主项不指代任何东西，要么它指代谓项不指代的某种东西。之所以这样是因为它的任何单个的事物的真对于这样一个命题的真都是充分的。例如，"这个动物是人"或"那个动物是人"是"有动物是人"的真的充分条件。类似地，"这个动物不是人"（如果指任何动物）是"一个动物不是人"的真的充分条件。之所以这样是因为一个不周延的从下位到上位的推论总是有效的。如果上位谓述下位，那么应该把这样的推论理解为适用的——因为不这样就无法作出从下位到上位的正确推论。如果没有人，如果除了一头驴以外没有动物，那么"一个人不是驴；所以某个动物不是驴"这个推论就不是有效的。类似地，除非"一个白人是一个人"这个命题是真的，否则就得不出"一个白人不是一个动物；所以一个人不是动物"。然而，与这样的推论对应的肯定推论是有效的，无论上位的是不是谓述下位的。因为无论一个人是不是动物，总得出："一个人在跑；所以一个动物在跑。"类似地，无论一个人是不是白的，"一个白人是动物；所以一个人是动物"总是有效的。

这样就说明，如果主项指代谓项所不指代的东西，那么一个不定命题或特称命题以什么方式是真的。然而，并非总是要求这样。有时

候，一个不定命题或特称否定命题的主项不指代任何东西就足够了。例如，如果没有人是白的，那么“一个白人不是人”是真的，即使主项不指代任何东西。因为它既不指代一个实体，也不指代一个偶性。

从这些考虑可以看出，如果“上帝产生上帝”这个命题是真的，那么根据上述观点，应该绝对承认圣父（他是上帝）产生上帝。同样，人们可以正确地承认“上帝不产生上帝”，因为它有真的单称命题“圣子不产生上帝”，而且同样，“圣灵不产生上帝”。这样，人们进行从下位到上位的论证，“圣子不产生上帝，所以上帝不产生上帝”；一如人们论证“这个天使不理解；所以一个天使不理解”。然而，不应该认为在上帝中有些东西是上位的，有些东西是下位的。因为所谓上位和下位只出现在词项中，无论这些词项是说出的词或是概念，还是心灵的意向。

然而，由于针对一些异教徒，也就是说，为了使他们不至于看上去是在否定“上帝产生上帝”，一些圣徒可能确实有时否定像“上帝不产生上帝”和“上帝不先于上帝”这样的命题。尽管如此，根据这种观点，严格地说，并不必然要否定这个命题。然而，根据其他观点，还有一些东西是应该说一说的。

第二，应该注意，如果任何一个人声称，每个其主项是一个不带任何符号的普通词项的命题是不定的（无论它是人称指代或简单指代或实质指代），那么就得出，他应该说，一个特称命题和一个不定命题并非总是可互相交换的。当不定命题的主项简单指代而特称命题的主项人称指代的时候，就产生这样的情况。例如：“人是种”和“有的人是种”这两个命题就不是可互相交换的。因为在“人是种”中，“人”可以简单指代，但是在“有的人是种”中，“人”这个词项只能人称指代，因为它前面加了一个特称符号，而这个符号与适合特称符号的东西不相匹配。因此对“人是种”必须进行区别，因为“人”可以简单指代，也可以人称指代。然而对“有的人是种”不应该进行区别，因为在这个命题中，“人”这个词项只能人称指代。这是因为它加了一个特称符号。然而在“有的人是由一个普通词项和一个特称符号构成的”这个命题中，“人”这个词项可以人称指代，也可以实质指代。这样，对这个命题和类似的命题必须进行区别——但不是对其他命题进行区别。

但是如果这样一个命题确实是不定的，那么什么是它的真的充分条件呢？应该说，这样一个命题的真的充分条件是：如果命题是肯定的，那么主项和谓项指代相同的东西；或者，如果命题是否定的，那么主项和谓项不指代相同的东西。这样，单称命题的真的充分条件在这里也是充分条件，因为我们关于这样一个命题的理解与关于一个单称命题的理解是一样的。这样，人们一般都认为，这样一个命题是单称的——这种观点是有充分道理的。

现在有人可能会反对说，如果在这样一个命题中主项和谓项指代相同的东西，那么这相同的东西就可以谓述它自身。对此应该回答说：得不出这个结论。因为尽管主项和谓项指代相同的东西，但是指代者并不相同。因此，甚至在"苏格拉底是这个人"这个命题中，相同的东西也不谓述它自身，尽管主项和谓项恰恰指代相同的东西。因为一个专名和一个带普通词的指示代词不是相同的东西，一个仅仅是主项，另一个仅仅是谓项。因此相同的东西并不谓述自身，尽管这些词项恰恰指代相同的东西。

同样，在"每一个人都是能笑的"这个命题中，主项和谓项恰恰指代相同的东西，而相同的东西却不谓述自身。原因是作主项的词和作谓项的词不同，因为指代者和被指代的东西不同。因此，即使主项和谓项指代的东西相同，指代者仍然是不同的。

最后应该注意，尽管我一直以与假言命题等价的命题为例（而且以上论述适合于它们），但是以上论述也适合于与假言命题不等价的不定命题和特称命题，例如，"上帝创造"、"上帝产生"、"一个天使是一个精灵"、"有的天使是实体"，以及其他此类命题。

4. 论全称命题

第三，我们必须讨论全称命题 [3] 。

首先应该注意，相应于不同的全称符号，全称命题也有若干种类。现在一些人对全称符号提出了多重区别。因为据说一些全称符号毫无区别地涵盖实体和偶性，例如“每个”、“任何”、“各个”、“没有”、“二者”、“二者皆不”，等等。另一些全称符号只涵盖偶性，例如“任何种”、“无论多经常”，也许还有其他一些。

但是人们可以正确地或不正确地理解这种区别。因为如果认为“每个”或某个这样的符号涵盖实体和偶性，以同样的方式，“任何种”仅仅涵盖偶性，那么这就是错误的，后面将说明这一点。然而，如果认为“任何种”以一定的方式是周延的，也就是说，它在种中以析取的方式或在种中以合取的方式或以某种这样的方式是周延的，那么可以承认这一点。

人们提出的另一种全称符号的划分是：一些全称符号涵盖主项部分，一些全称符号涵盖构成部分。第一类是“每个”、“没有”、“二者”、“二者皆不”以及类似的符号。第二类是“整个”这样的符号。后面将讨论应该如何理解这种区别。

人们提出的另一种全称符号的划分是：一些全称符号可以涵盖任何数量的事物，例如“每个”、“没有”和其他这类符号；一些全称符号只能涵盖两个事物，例如“二者”和“二者皆不”。

在这样的条件下，我们应该首先讨论那些毫无区别地涵盖实体和偶性、涵盖主项部分和涵盖任何数量事物的全称符号，比如“每个”、“没有”、“任何”、“任何事物”、“各个”等等，而且我们应该讨论含有这些符号的命题。

首先应该注意，任何这样的符号本身都不表示任何东西，不被强行用来确切地表示任何东西。实际上，用这样的符号是为了使它们所附加的词项代表这些词项所意谓的所有东西，而不是仅仅代表它们所意谓的一些东西。这就是为什么它们被称为助范畴词的原因。对于其他许多词项也是这样，而且一般来说，对于所有仅凭自身不能成为任何命题端项的词项来说，也是这样，如果它们如前所述得到有意义的理解。

其次应该注意，“每一个”这个符号与“任何”和“各个”这两个符号不同，因为“每一个”这个符号只能加在一个与它在格上相一致的词项上，从而使加上它的这个词项和这个符号处于相同的格。例如，下面的命题是恰当构成的：“每一个人是动物”、“苏格拉底看见每一个人”、“一头驴属于每一个人”。然而，“各个”和“任何”这些符号可以加到处于相同的格的词项上并且加到一个处于不同的格的词项上，即私有格复数。例如，“各个人在跑”是恰当构成的，“他们任何一个和各个在跑”和“人中任何一个都在跑”也是恰当构成的。然而，“他们中每一个在跑”就不是恰当构成的。

而且如果任何人想知道这种差异的原因，那么应该说，在这种情况下，正像在语法和逻辑的其他许多情况下一样，除了那些制定这些词项和那些使用这些词项的人的决定外，没有其他原因。

第三，我们必须提出一些对“每个”、“任何”、“各个”和其他类似符号（如果有任何其他这样的符号）来说是共同的规则。这些规则对许多与假言命题等价的命题也是共同的，例如，“每个人是动物”、“每个白东西在跑”等等，它们对于其他一些与这样的假言命题不等价的命题也是共同的，比如，“每个上帝是”、“每个天使是”和其他这类命题[4]。

首先应该注意，对于这样的全称命题的真来说，并不要求主项和谓项实际上是相同的东西，而是要求谓项指代主项指代的所有那些东西，从而真地谓述它们。而且如果情况是这样，那么全称命题就是真的，除非有某种专门的原因介入。一般的说法是，对这样的一个全称命题的真而言，充分条件是其个体各个是真的。

由此说明，一些思想家作出的某些论断是错误的。一种论断论为，“每个”这个符号要求三个有指称的东西。原因如下。假定只有一个天使理解，而没有人理解。在这种情况下，“每个理解的被造物都是天使”是真的，然而，这里并没有三个东西是“理解的被造物”这个名真谓述的。而且我可以证明所说的这个命题是真的：它的单称命题各个是真的。类似地，谓项真指代主项所指代的各个事物并且谓述主项所真谓述的各个事物。因此，这个命题就是真的。

与此相似，如果只有两个人并且他们是白的，那么“每个人是白的”就是真的，因为它没有假的单称命题——然而它没有三个指称的东西。

由此说明，一些思想家声称（a）“每只不死鸟是”[5]是假的，因为“每个”要求有三个指称的东西，（b）“有的不死鸟不是”是真的，因为“不死鸟”指代一个是者，同样指代一个不是者，他们这样说并没有正确地解决“每只不死鸟是”这个诡辩。因为我问：在什么意义上“每个”要求有三个指称的东西？他们的意思可能是说，“每个”要求三个实在的东西，在这种情况下，如果只有一个有色的东西，那么“每个有色的东西是”就会是假的。但是这一点无法得到承认，因为它的矛盾，即“有的有色的东西不是”是假的，因为它没有真正的单称命题。人们也不能说“有色的东西”指代一个是者，同样也指代一个不是者。因为显然它不指代一个不是者，正如它不谓述一个不是者一样。因此，正像“一个是者是有色的”是假的一样，“有色的东西”指代一个不是者也是假的。因为前面解释过，一个词项绝不指代某个东西，除非它真谓述那个东西。此外，如果一个附加上“每个”的词项指代三个东西，在这种意义上，“每个”要求有三个指称的东西，那么“每个不死鸟是”就不会恰恰仅仅因为一个不死鸟是而是假的。因为根据那些思想家，“不死鸟”指代一个是者，同样指代一个不是者，而且不指代两个不是者，也不指代一个不是者。因此，它指代至少三个东西，所以在这种情况下，“每个”有三个指称的东西。

此外，如果“不死鸟”指代一个是者，同样指代一个不是者，那么由于同样的原因，“动物”也会这样。因此，“每个动物是”就会是假的——这是那位思想家在另一个地方否定的。

因此应该说，“每个不死鸟是”这个命题或任何其他命题并非由于以上原因而是假的，它们的矛盾命题同样不会由于以上原因而是真的。因此，如果除了苏格拉底以外没有人在笑，那么“有的在笑的东西不是一个人”就不是真的——确实，它将是假的。结果，它的矛盾命题“每个在笑的东西是人”就将是真的。同样，如果除了苏格拉底以外没有人是白的，那么“有的白人不是人”就将是假的，而且由此一来，“每个白人是人”就将是真的——即使没有三个白人。

这也无助于提出以下反对意见：在如上提出的情况下，“每个白人是人”和“有的白人不是人”不是矛盾命题。因为事物中的变化并不改变命题的形式，由此也同样得不出，一些命题此时是矛盾的，彼时不是矛盾的。

从这些矛盾命题还得出，当这些思想家作出以下陈述时，即：如果只有一个白的东西并且只有一个黑的东西并且只有一个灰的东西，那么“每个白的东西是”、“每个黑的东西是”、“每个灰的东西是”这些命题就各个是假的，他们作了一个错误的论断。而且他们也否定了下面的三段论：“每个有色的东西是；每个白的东西是有色的；所以每个白东西是。”

与此相似，根据没有驴这个假设，他们否定下面这个三段论：“每个动物是人；每条驴是动物；所以每条驴是人。”他们声称，“是”这个动词在这些三段论中是多义的，因为在大前提中，它被当作是者操作（这乃是是的东西的“是”），而在小前提中，它被当作条件或结果的“是”。当一个人说“如果这是白的，那么这就是有色的”时，“是”这个动词就是在这种意义上出现的。

这个论断是完全无理的，因为它等于毁了每个三段论形式。因为每当使我高兴的时候，我都要说，“是”在这些命题中是多义的，而且我要随意地把一种谬误归于每个三段论。

与此相似，正像一个三段论适合所有词项一样，无论事物如何变化，它都是成立的。但是根据亚里士多德，“每个有色的东西是；每个白东西是有色的；所以每个白东西是”是一个正确的三段论。同样，“每个动物是人；每条驴是动物；所以每条驴是人”这个三段论实际上

也是正确的。因为这些三段论是由支配“每个”的规则（dici de omni）控制的。

毫无疑问，无论是谁，如果他否认这样的三段论，他就不能感觉到任何的真。因此，即使每个白东西和每条驴都被毁灭了，这些推论仍然是正确的三段论。而且它们在那种情况下仍然会符合支配“每个”的规则（dici de omni），就像它们现在符合这些规则一样。

因此，“是”究竟是是的运作，还是是的形态，它们的区别是无意义的。这是由那些不懂得如何区别直言命题和条件命题的人提出来的。[6] 因此，“一头驴是一个动物”和“如果一头驴是，那么一个动物是”这些命题是截然不同的。因为一个是直言的，另一个是条件的和假言的，而且它们是不可交换的。实际上，一个可以是真的，而另一个是假的。同样，“一个没有创造性的上帝是上帝”是假的，而“如果一个没有创造性的上帝是，那么上帝是”和“如果这个是没有创造性的上帝，那么这个是上帝”这些条件命题是真的。

与此相似，人们无法看出，为什么“是”在一个直言命题中而不是在另一个直言命题中表示条件或结果。因此在一个同等形式的命题中，它将要么总是表示、要么从不表示条件或结果。因此要么每个这样的命题将与一个条件命题是可以互换的，要么任何这样的命题都与一个条件命题将不能是可互换的。但是，根据那位思想家，并非任何这样的命题都不是如此；因此，所有这样的命题都是这样的。结果，在上述情况下，“每个动物是人”是假的，因为根据那位思想家，“如果一个动物是，那么一个人是”这个条件命题是假的。而且，他在同一个论著中说了显然矛盾的东西，并且他似乎不知道应该说的正确的东西。

从上述也可以看出，严格地说，下面这样的命题都是假的：“每个动物是健康的”，假定一头狮子是健康的，一头牛是健康的，一个人是健康的，等等；“每个动物是在诺亚方舟中”，以及其他许多命题。因为它们有许多假的单称命题，而且谓项与主项所指代的所有那些事物并非是一致的。尽管如此，当这样的命题或类似的命题被作者提出时，应该加以注释——即使严格地说它们是假的。同样，权威的话在它们表达的意义上，即在它们字面或专门的意义上，常常是假的，然而它们在被说出或写下的意义上却是真的。这是因为作家们的表达常

常是多义的、不专门的和比喻的。这样，在解释哲学权威的时候，人们主要应该深刻领悟它们的根本意义、思想过程和意向，而不是表面上，即在字面上理解这些词。对于所说的这些权威来说，一些人提出的如下区别是有帮助的：当“每个”这个符号加在一个普通词项上，而这个普通词项含有其下的许多种时，要么可以涵盖属下的单个事物，要么可以涵盖单个事物的属，即要么涵盖直接的或遥远的部分，要么涵盖符合种或符合属的部分，要么涵盖种或个体。但是一定不要把这理解为是这样一个符号的字面意义。因为一个符号使一个词项除了涵盖它所指代的那些东西外绝不涵盖任何东西。但是刚才说过，这样一个词项仅仅指代个体，而不指代种。因此，它只涵盖个体而不涵盖种。因此，上述区别应该如下理解。借助这样一个命题，要么断定谓词适合所有个体——而且这是字面意思；要么断定谓词适合特殊理解的种，即断定谓词谓述特殊理解的各个种，而不谓述普遍理解的各个种——而且这样一来，就不是断定谓词适合所有个体。但是这并不是这些词本身表达的意思，而是作者企图表达的意思。这样，严格地说，借助“每个动物是健康的”这个命题，断定的是：每个人是健康的，每条牛是健康的，以及其他等等东西是健康的。因为若不是这样，“每个动物是健康的；每个人是动物；所以每个人是健康的”这个受支配“每个”的规则（dici de omni）制约的第一格第一式的三段论就不会是有效的。尽管如此，根据一些说话者的意向，用这个命题恰恰可以断定以下命题是真的：“一个人是健康的”、“一只狮子是健康的”、“一头牛是健康的”。以这种方式“健康的”谓述各个种，但不是种本身，而是个体，因为任何种都不是健康的，相反，只有个体是健康的。但是这种意义不是命题的字面意义。这样，如果我们以这种意义理解命题，那么下面这个论证就不是有效的：“每个动物是健康的；每个人是动物；所以每个人是健康的。”而且，一个三段论在字面上理解是完善的，而根据某个说者的意向来理解却不对，这并不是不合适的——正像我们前面说过的那样，就命题的真而言，这也不是不合适的。

第二，应该注意，对任何一个其谓项作普遍理解的全称命题而言，如果主项或谓项谓述一个以上的事物，这个命题就是假的。然而，如果谓项恰恰谓述一个事物，如果主项也是这样，那么这个命题就可能是真的。因此，如果只有一个动物，比如说一个人，那么“每个人是每个动物”就会是真的，“每个动物是每个人”也会是真的。但是如果有不止一个人，或者有一个以上的任何数量的动物，那么这些命题

就会是假的。因此，“每只不死鸟是每个动物”是假的，即使“每只不死鸟是每只不死鸟”是真的。然而有时候，对于一个不定命题或特称命题而言，其中普遍理解的谓项在谓述，这个命题却可以是真的，即使主项有许多其下包含的事物。例如，如果只有一个人，那么即使有许多动物，“有的动物是每个人”也会是真的。

第三，应该注意，当“所有”这个符号作复数理解时，它可以有集合的或周延的意义。如果它作周延的理解，那么断定的是谓项真属于主项所真谓述的所有那些东西。例如，借助“所有上帝的使徒是十二”断定的是：“十二”这个谓项真地表述“使徒”这个主项所真谓述的各个事物。这样，由于彼得和保罗是使徒，就得出彼得和保罗是十二。但是如果“所有”作集合理解时，那么断定的不是谓项与主项所真谓述的各个事物相一致，而是谓项属于主项所真谓述的（一举理解的）所有事物。因此，断定的是：这些使徒是十二，因为指所有使徒。

---

[1] “全称”是我国学术界在探讨命题时的习惯用语，并且已经形成一个固定的术语。在本书中，这个词与前文所说的“普遍”一词在原文中是同一个词，即“universal”。在原文中，理解应该是一样的。考虑到国内的用法习惯，译文仅在专门谈论命题的地方和专门论述全称量词的地方采用了“全称”这一译法。但是读者应该注意这里有翻译所带来的差异。——译者

[2] 原文为：“*Omnis Deus est* ”、“Omnis angelus est”。——译者

[3] 原文为：“*Omnis phoenix est* ”。——译者

[4] 这段话的原文是：“*Et ideo distinctiones tales，quod ‘esse’ vel est operation entis vel esse habitudinis，et consimiles，frivolae sunt，et ponuntur ab illis qui nesciunt distinguere inter propositionem categoricam et condicionalem* ”。这里的翻译与英译文最主要的差异在于“是的形态”（*esse habitudinis* ）这一用语，按照英译文则是“是的条件”。——译者

5. 论符号只涵盖两个事物的全称命题

关于不是涵盖任何数量的事物而是只涵盖两个事物的符号，例如“二者”和“二者皆不”，应该注意，对于这样一个命题的真来说，如果命题是肯定的，那么要求谓项真属于所指称的各个事物；或者，如果命题是否定的，那么要求谓项否定所指称的各个事物。例如，对于“他们二者都在跑”的真来说，这一个在跑并且那一个在跑，这就足够了。而对于“他们二者皆不在跑”的真来说，要求这一个不在跑并且那一个不在跑。

而且应该注意，一个带有“二者”的全称命题与一个带有“每个”的全称命题有某种区别：当谓项作普遍理解时，一个含有“二者”的命题绝不能是真的，不论谓项是以“每个”这个符号还是以“二者”这个符号来理解。因此，“他们二者是每个人”和“他们二者是他们二者”这些命题绝不能是真的，无论指什么东西。然而，下面的命题可以是真的：“每个人是每个人”，同样，“每个白的东西是每个白的东西”、“每个动物是每个动物”。因为如果只有一个人或只有一个动物或只有一个白东西，那么所说的这个命题就会是真的。

这种区别的原因是“每个”这个符号能够合适地加在一个有一个指代物的词项上，而“二者”总是要求两个指代物，即两个指代的东西。而在这种情况下，如果在“他们二者是每个人”中谓项只有一个指代物，那么这个命题显然会是假的。因为在主项中要求指代两个事物——而不是两个人，因此指代的是一个人和一个非人，或者两个非人。无论选择哪个，这个命题显然是假的。而且对于其他所有情况都是如此。

6. 论符号涵盖了整体部分（即带有“整个”这个符号）的全称命题

关于涵盖整体部分的符号（据说“整个”这个符号就属于这类），应该注意，“整个”这个符号有时可以以范畴词的方式理解，有时可以以助范畴词的方式理解。如果以范畴词的方式理解，它意谓的东西就与“完整的”或“由其所有部分构成的”意谓的东西相同。而且在这样理解时，就所说的东西的真而言，加上不加上它，效果是一样的。因此，一个词项若是带有“整个”，而这又是以范畴词的方式理解的，那么关于这个词项无论说什么，不带“整个”也可以说。因为如果整个苏格拉底在跑，那么苏格拉底在跑；而且如果一个整个人是动物，那么一个人是动物。

尽管如此，却可以说，这个词项只能合适地加在一个以某种方式引入某种构成的东西的词项上。这样，“整个上帝被看见”就不是合适构成的。因为这似乎隐含着上帝是由部分构成的。在这种情况下，从一个不带“整个”的词项到带“整个”的词项的推论就不是有效的。这样，“上帝被看见；所以整个上帝被看见”就不是有效的，因为在这种情况下，结论中隐含着上帝是由一些不同的东西构成的。

另一方面，如果“整个”是以助范畴词的方式理解的，它就是一个涵盖构成部分——实际上，确切地说，涵盖它所附加的那个词项所引入的东西的部分——的符号。例如，“*Totus Sortes est minor Sorte*”（“整个苏格拉底小于苏格拉底”）与“苏格拉底的各个部分小于苏格拉底”是等价的；而且“*Totus Sortes currit*”（“整个苏格拉底在跑”）与“苏格拉底的各个部分在跑”是等价的。在这种情况下，这样的命题都不能是真的，除非谓项与由附加了这个符号的词项所引入的那个整体的部分相一致。在这种情况下，严格地说，这是一个符号，而且可以说是涵盖了构成部分，而其他符号涵盖主体部分。对此应该如下理解：这些其他符号涵盖了包含在一个词项下的东西，这些东西不是严

格意义上的部分，而是广义的和延伸的意义上的部分。但是，“整个”这个符号涵盖所谓合适的部分，无论它们是有相同定义的部分还是有不同定义的部分。而且，“整个”以这种方式涵盖它所附加的那个词项所引入的部分。例如，在“*Totus Sortes est pars Sortis*”（“整个苏格拉底是部分的苏格拉底”）中，苏格拉底的各个部分被涵盖，也就是说，涵盖了他的质料和形式，他的手和脚，以及其他东西等等。

然而应该注意，有时候，“整个”——我不在乎是由于这个词项的严格的意义，还是由于使用它的方式，还是由于使用它的人的决定——只涵盖构成部分而不涵盖本质部分。（形式和质料被称为这后一种的部分。）然而有时候，它涵盖所有部分，无论是构成部分，还是本质部分，还是其他任何种类的部分。

关于被说成是涵盖偶性的符号，应该注意，诸如“任何种类的”词项和其他这类词项不是合适的词项。实际上，它们等于由一个符号和其他词项构成的短语。例如，“任何种类的”与“具有各种性质中某一种性质”是一样的。这样，有的符号加给它就是合适的。因为，“任何种类的任何一个在跑”，这样说是合适的，同样，“具有各种性质中某一种性质的任何一个在跑”，这样说也是合适的。在这样的情况下，这样一个命题的真的必要和充分条件是显然的。

这样的符号在神学中使用得不多，因此我只是顺便提到它们。

7. 论过去时和将来时命题

第四，我们必须检验过去时和将来时命题。

首先应该注意，必须区别带有如下主项的过去时或将来时命题：主项是一个普通词项，或是一个带普通词项的指示代词，或是一个引入某种构成物的分离的词项。因为如果命题是过去时，那么主项能够指代现在是这样这样的东西，或指代过去是这样这样的东西；或者，如果命题是将来时，那么主项能够指代现在是这样这样的东西，或指代将来是这样这样的东西。不论在哪种情况下，如果命题是肯定的，就要求处于合适形式的谓项，即这同一个谓项，（借助一个时态适宜的动词）真谓述主项所指代的东西。这样就要求，在一个命题中，如果谓项谓述一个恰恰指谓主项指代的东西的代词，那么这个命题就在过去某个时候是真的（如果这个命题是过去时）或将在某个时候是真的（如果这个命题是将来时）。例如，如果"一个白东西过去是苏格拉底"这个命题是真的，并且如果"白东西"指代是白的的东西，那么就不要求"一个白东西是苏格拉底"过去某个时候是真的。相反，如果这实际上指"一个白东西过去是苏格拉底"中主项所指代的东西，那么就要求"这是苏格拉底"过去是真的。因此，如果苏格拉底现在第一次是白的，那么只要主项被看作现在是白的的东西，"一个白东西过去是苏格拉底"就是真的——然而"一个白东西是苏格拉底"过去却从来不是真的。相反，"这是苏格拉底"由于指苏格拉底，因而过去是真的。而且，由于"一个白东西过去是苏格拉底"中的"白东西"指代苏格拉底，因此这后一个命题是真的。同样，"一个创造者过去永远是上帝"现在是真的，然而"一个创造者是上帝"却并非过去永远是真的。相反，如果如下表述，即"这是上帝"，这里指在"一个创造者过去永远是真的"中"创造者"所指代的东西，那么这就是过去永远是真的或者会一直是真的。

同样，"一个男孩子将是一个老头"是真的，然而"一个男孩子是一个老头"却将永远不是真的。相反，"这是一个老头"将是真的，如果指

一个现在是一个男孩子的人。对于其他这样的命题也是如此。

因此，现在时命题与过去时和将来时命题有一种区别：在一个现在时命题中，谓项处于与主项同样的方式，除非它附加的某种东西阻止它这样；但是在过去时和将来时的命题中却有变化，因为谓项并不是简单地代表它在一个过去时和将来时的命题中真谓述的那些东西。因为，为了使这样一个命题是真的，谓项——无论是借助一个过去时动词还是借助一个将来时动词——真谓述的东西是主项所指代的东西，这是不够的。实际上这里要求的是，这个谓项真谓述的东西是主项借助这样一个命题断定的方式所指代的。例如，假定苏格拉底现在是白的，并且他这一整天不是一直是白的，但这以前不是白的。在这种情况下，“苏格拉底昨天是白的”是假的，然而“白的”真谓述苏格拉底，而且它过去也真谓述苏格拉底。但是，由于它昨天不谓述苏格拉底，所以“苏格拉底昨天是白的”这个命题现在就是假的。

同样，如果苏格拉底现在第一次是白的，那么“苏格拉底过去是白的”就是假的，然而苏格拉底过去是“白的”现在所真谓述的东西。但是，由于“苏格拉底现在是白的”过去不是真的，因而得出“苏格拉底过去是白的”现在是假的。这是因为谓项以前面解释的方式命名了它的形式。但是关于主项却不是这样，因为对于一个过去时命题的真而言，不要求这样一个命题是真的，其中谓项——或谓项指代的东西——借助一个现在时动词谓述那个主项。例如，如果苏格拉底现在第一次是白的，那么“一个白东西过去是苏格拉底”就是真的，然而任何这样的现在时命题，即其中“苏格拉底”这个谓项——或它指代的东西——谓述“白东西”这个主项，过去从来不是真的。因为“一个白东西是苏格拉底”或“一个白东西是这个”这些命题过去从不是真的，如果它们指“一个白东西过去是苏格拉底”中谓项所指代的东西。尽管如此，有的命题过去却是真的，在这种命题中，“苏格拉底”谓述一个指示代词，而这个指示代词恰恰指谓“一个白东西过去是苏格拉底”中主项所指代的东西。因为在“一个白东西过去是苏格拉底”中，“白东西”这个词项指代苏格拉底，而他现在是白的。而且，“这是苏格拉底”由于指苏格拉底，因此过去是真的。

上述说明，应该承认“一个创造者过去总是上帝”。因为，如果“上帝”谓述一个指示代词，而这个指示代词指“一个创造者过去总是上帝”中“创造者”所指代的东西，那么这个命题过去就总是真的，或者如果

它得以形成就会一直是真的。因为“这是上帝”过去总是真的。然而，“一个创造者是上帝”过去却不总是真的，因为在创世之前它是假的。而且仅仅由于上述原因，“上帝过去总是一个创造者”就是假的。对于其他许多十分类似的命题也是如此。对过去时命题的处理方式作适当修正，也应该能够处理将来时命题。

8. 如何发现一个其端项之一处于间接格的命题何时为真何时为假

以上论述并不足以发现,一个其端项之一是间接词项的命题什么时候是真的，什么时候是假的。实际上，在这个问题上必须有专门的规则。这里有一些有用的语法规则，我将很快地提到它们。

因此应该注意，如果一个肯定命题中的两个词项都处于主格，那么这个命题的真就要求主项和谓项指代相同的东西，同样，有时候如果一个命题中的一个词项是间接格的，那么这个命题的真就要求主项和谓项不指代相同的东西，或者要求它们不指代所有相同的东西。然而，有时候它们可以指代相同的东西，这要取决于语词之间的差异和间接格规则之间的差异。因此，当间接格具有所属格的力量时，这个命题的真要求主项和谓项指代不同的东西，尽管这并非总是充分的。因此，“苏格拉底属于苏格拉底”是假的，而“有的驴属于苏格拉底”可以是真的。而且，正像在这种情况下一样，在其他许多情况下也是如此。但是有时候这个命题可以是真的，尽管主项和谓项指代相同的东西，或者尽管主格和间接格指代相同的东西。例如，“苏格拉底看到苏格拉底”是真的。在其他许多情况也能发生这样的情况。而且在这些情况下，很难给出一条一般而肯定的规则。

9. 模态命题的真所要求的条件

在探讨了非模态命题之后，我们必须探讨模态命题。首先应该注意，有时候一个命题被称为模态的是因为命题的格式带有这样一个模式。这在以下情况下是显然的："每个人是动物是必然的"、"每个人在跑是或然的"、"每个人是动物是第一种本质模式"、"每个必然的东西是真的是人人皆知的"、"苏格拉底在跑是人们不知道的"，以及其他命题等等。然而有些命题被称为模态的，其中出现的模式并无这样的命题格式。

对第一类模态命题必须总是着眼于复合和划分来进行区别。在复合的意义上总是断定这样一个模式真谓述与有关格式相应的命题。例如，借助"每个人是动物是必然的"则断定"必然"这个模式真谓述"每个人是动物"这个命题，这个命题的格式是"that每个人是动物" [7] 。因为当命题的词项处于直接宾格而动词处于不定式时，某种东西就被称为命题的格式。然而，这样一个命题的划分的意义与一个带有一个模式但没有这样一个格式的命题总是同义的。例如，"每个人是动物是必然的"在划分的意义上与"每个人必然（或必然地）是动物"是同义的。同样，"苏格拉底是动物是人人皆知的"在划分的意义上与"人人皆知苏格拉底是动物"是同义的，还有其他这样的命题也是如此。

因此，我们应该首先说一说这样的复合意义上的命题，然后再说其他命题。

首先应该注意，正如已经说过的那样，借助这样一个命题断定的总是这样一个模式真谓述与格式相应的整个命题。由此得出一些结果。一种结果是：对于这样一种全称必然（de necessario）命题，即使其单称命题各个是或然的或假的，它也可以是必然的。例如，在复合的意义上，"每个真或然命题是真的是必然的"是真的和必然的，然而其单称命题各个是假的。因为"这个真或然命题是真的是必然的"，如果指其任何一个，就是假的，因为这个真或然命题可以是假的。但

是如果是这样，那么所说的单称命题就是假的，从而现在不是必然的。但是，借助这样一个单称命题断定了这是必然的。

与此相似，“每个假或然命题是假的是真的”是真的和必然的，然而其单称命题各个是或然的，这从归纳看是显然的。同样，有时候这样一个全称命题是不可能的，然而各个单称命题是可能的和或然的。这一点在“这二者都是真的是真的”的情况下是显然的，如果这是指两个矛盾的或然命题。与此相似，这在“所有这些都是假的是真的”这种情况下是显然的，如果这里指所有未来或然命题——然而其单称命题各个是或然的。

但是，在回答这些例子的时候应该说，任何这样的命题都不是全称的，相反，各个这样的命题都是单称的。因为在各个这样的命题中，主项是一个单称命题或是某个指代一个命题的东西。

对此应该说，这样一个命题严格地和恰当地说究竟是全称的或特称的，还是单称的，我们目前不应该有过多的担心。因为至少亚里士多德称这样的命题为全称的和特称的，后面我们将看到这一点；而且我在当前的讨论中一直是以这种方式谈论的。但是我不太在乎亚里士多德在那个例子中是广义地和不恰当地谈论还是严格地和恰当地谈论。因此我主张，当一个命题的格式是与一个命题整体有关的主项时，当一个带有全称符号的普通词项是与附属构造的主项有关时，这个命题就是全称的。例如，在“每个人是动物是必然的”中，“每个人是动物”这个短语是与主动词“是”有关的主项，而带有这个符号的“人”这个普通词项却是与附属构造有关的主项。而且对于我主张的观点来说，这一点就足够了。因此，如果任何人认为这样的命题恰当地说是全称的，那么他就很容易主张，一个普通词项是与附属构造有关的主项，这就足够了。

从这些论述中可以看出，为了知道这样命题的真所要求的东西，只要知道下面这样的情况所要求的东西就足够了：有的命题是必然的，或者一个命题是或然的，或真的，或不可能的，或人人皆知的，或人们不知的，或相信的，以及其他情况等等——详细检验所有情况则会过于冗长。

然而，关于必然命题应该注意，一个命题叫做必然的，不是因为它总是真的，而是因为如果它是，它就是真的并且不能是假的。因此，“上帝是”这个心灵的命题是必然的，不是因为它总是真的——因为如果它不是，它就不是真的——而是因为如果它是，那么它就是真的并且不能是假的。与此相似，“上帝是”这个说出的命题是必然的，然而它却并非总是真的，因为当它不是时，它就既不真，也不假。但是如果它被表达出来，它就是真的并且不能是假的，除非词项的意义发生变化。

关于不可能命题应该有一些相似的论述，即它是一个命题，如果它是，它就是假的，然而它不是假的，除非它是一个命题。作适当修正，对于或然命题也是如此。但是为了使一个命题被知道或被相信等等，还有更多的要求。然而，这些要求属于《后分析篇》和其他一些著作。

---

[1] “that”是一个先行词，引导一个句子。它本身只有语法作用，没有实际的涵义。这句话是根据英译文翻译的。拉丁文中没有这样的句子形式，这样的表达方式是凭其自身的语法形式体现出来的：“*omnem homo esse animal est necessarium* ”。——译者

10. 论没有格式的模态命题

一些不带命题格式的模态命题与带划分意义上的格式的命题完全是同义的。关于这样的命题应该注意，这样的命题与讨论的第一种命题是不能互相交换的。实际上，即使一个是假的，另一个也可以是真的，并且反之亦然。例如，在亚里士多德看来，“每个人是动物是必然的”在复合的意义上是真的，而“每个人必然是动物”是假的。同样，在亚里士多德看来，“每个真命题是真的是必然的”是真的，然而“每个真命题必然是真的”是假的。而且其他许多命题也是如此。

为此应该注意，对于这样的命题的真而言，要求处于合适形式的谓项属于主项所指代的东西，或属于一个代词，这个代词指主项所指代的东西。这样就要求，这样一个命题中表达的模式真谓述一个非模态命题，在这个非模态命题中，同一个谓项谓述一个指主项所指代的东西的指示代词——正如在探讨过去时和将来时命题时解释的那样。例如，对于“每个真命题是必然真的”的真而言，要求各个如下命题是必然的，即其“真的”这个谓项谓述“真命题”这个主项所指代的任何东西。这就是说，要求如下各个命题是必然的：“这是真的”、“那是真的”，这里指主项指代的某种东西。既然并非各个这样的命题都是必然的，因此“每个真命题是必然真的”当然是假的。

与此相似，借助“一个创造者可能不是上帝”断定的不是：“一个创造者不是上帝”是可能的，因为如果那样，这个可能命题就会是真的。相反，用它是断定：“这不是上帝”是可能的，这里指“一个创造者可能不是上帝”中的“创造者”所指代的东西。而这根本是不可能的，因为在“一个创造者可能不是上帝”中，“创造者”指代上帝。当然，“这不是上帝”（这里指上帝）是不可能的。与此相似，借助“一个创造者必然是上帝”断定的是：“这是上帝”是必然的，如果指在所说的这个必然命题中“创造者”所指代的东西。而且这是真的。因此，这个必然命题是真的。但是这不是必然的。相反，它是或然真的，因为根据上帝不再造

物的假定，它就会是假的，正如与它对应的非模态命题，即“一个创造者是上帝”会是假的一样。

而且，一个真必然命题是或然的，这并没有什么不合适，这一点在上面的例子中是显然的。而且正如一个真必然命题可以是或然的一样，一个依自身而真的命题可以是偶然和或然真的。例如，“一个创造者依自身是上帝”是真的，然而它是偶然和或然真的。对于其他许多命题也是如此。然而，尽管这些命题是真的，像“上帝必然是一个创造者”这样的命题却是假的，而像下面这样的命题却是真的：“上帝或然地是一个创造者”、“上帝能够不是一个创造者”、“上帝可能是一个不创造者”，等等。之所以这样是因为，如果谓项“创造者”谓述一个指示代词，而这个指示代词指“上帝”这个词项所指代的东西，那么任何这样的命题都不是必然的，而是或然的。因为每个与“这是一个创造者”和“这是一个不创造者”相似的命题，如果指“上帝”，就是或然的。

与此相似，应该说以下命题都是假的：“上帝可能表现为人类指代物”、“上帝可能与人类指代物结合起来”、“上帝可能自身表现出一种值得称赞的行为”、“上帝可能制造一个没有白色的白东西”，以及其他此类命题。因为在这些命题中，上述事物之一谓述一个指示代词，而这个指示代词指主项所指代的东西，同时这些命题均是不可能的。因为由于有以下结果，即“一个指代物被假定；所以，一个指代物依赖于另一个指代物”；此外，“所以，一个指代物不是一个指代物”，所以“一个指代物被假定”是不可能的。但是，这里隐含着这是一个指代物。所以，“一个指代物被假定”是不可能的。同样，由于有以下结果，即“上帝自身表现出一种值得称赞的行为；所以，一种值得称赞的行为只由上帝表现；结果，它不是由做出它的人的意志表现的，结果，它不是一个值得称赞的行为”，因而“上帝自身表现出一种值得称赞的行为”是不可能的。

然而，尽管如此，下面的命题却是真的，除非有某种逻辑或语法原因使它们不能这样：“一个指代物可能是由这个词假定的”、“一个指代物可能是与这个词结合在一起的”、“一种值得称赞的行为可能只是由上帝表现的”。因为借助这些命题只是断定，在一个命题中，如果谓项谓述一个指示代词，而这个指示代词指主项指代的东西，那么这个命题就是可能的——而且这是真的。这是因为，在“一个指代物可能被假定”这个命题中，“指代物”这个主项指代这种人性，因为这种人性由

于不依赖于或不要求另一种人性的支持，因此现在真是一个指代物。这样，“指代物”真指代这种性质，正如如果苏格拉底是白的，那么“一个白东西在跑”中的“白东西”就真指代苏格拉底一样。但是，如果那种人性现在被指谓，那么“这是由一个神圣指代物表现的”就是一个可能的命题。因此，正像“一个白东西可能是黑的”是真的一样，“一个指代物可能被假定”也是真的。因为“这是黑的”，如果指某种“白东西”所指代的东西，就是可能的，然而“一个白东西是黑的”却是不可能的。

同样，在相同的意义上，所有下面这样的命题都是真的：“一个人是可能被假定的”，“一个由一个有创造力的动因所引起的东西可能是仅由上帝引起的”，“一个被苏格拉底和柏拉图看见的东西可能是只被苏格拉底看见的”，等等。然而下面的命题是不可能的：“一个人是被假定的”，“一个由一个有创造力的动因所引起的东西是仅由上帝引起的”，“一个被苏格拉底和柏拉图看见的东西是只被苏格拉底看见”，等等。

其次应该注意，具有这样模式的命题与其单称命题相联系，而且方式与非模态命题与其单称命题相联系的方式完全一样。所以，这样一个全称命题不可能是真的或必然的或或然的，除非其单称命题各个是真的或必然的或或然的。

与此相似，尽管非模态命题的单称命题各个是可能的，但是一个非模态命题却可以是不可能的——这在下面的情况下是显然的：“它们二者都是真的”，这里指两个矛盾的或然命题——同样，有时候，尽管很少见，一个模态形式的全称命题可以是不可能的，而其各个单称命题是可能的。这在下面的情况下是显然的：“这二者是必然真的”，这里指“苏格拉底过去是在Ａ中”和“苏格拉底过去不是在Ａ中”这两个命题。这里说的这个全称命题是不可能的，然而，各个单称命题却是可能的。因为“‘苏格拉底过去是在Ａ中’是必然真的”是可能的。而且另一个命题也是可能的。

以上论述也应该被理解为适用于其他模态命题，例如，“每个人被你知道是动物”。因为为了使这个命题是真的，要求类似于下面的命题各个是真的：“‘这是一个动物，并且那是一个动物’被你知道”，如此等等。所以，严格地说，“每个人被你知道是动物”是假的，因为“每个人并非被你知道是动物”。对于其他许多命题也是如此。

11. 论形式是直言的而等价于假言的命题

讨论了直言命题（实际上是简单的直言命题）以后，我们必须探讨与假言命题等价的命题。

应该注意，有的直言命题隐含着几个直言命题，后者实际上是对前者的解释，也就是说，表达这个命题以其形式所传达的东西。每个这样的直言命题都可以叫做与一个假言命题等价的命题。如上所说，排他命题、例外命题和重叠命题都是这类命题。一些含内涵词或关系词的命题也属于这类，例如，“有的白东西在跑”，“每个白东西是个物体”，“每个动因产生某种东西”，“每个量都是在一个位置中”，“每种相似性都是一种性质”，等等。因此，我们必须讨论这些命题。

关于这个问题，应该注意，如上所说，一个词项如果有一个名词定义，即一个表达这个名词是什么意思的定义，以致除非有这个短语，否则无法知道这个名是什么意思，那么这个词项就可以合适地被称为内涵的或关系的。而且在这样一种情况下，它总是基本地意谓某种东西，并且间接地意谓某种东西，例如，在“白的”和“热的”的情况下显然是这样。因为“白的”的名词定义是“有白性”或“以白性传达的”或某种这样的东西。这样，“白的”指代某种东西，这种东西是它意谓的东西或与某物共同意谓的东西，而且它意谓或与某物共同意谓某种东西，而这种东西不是它指代的或不必然是它指代的，即使它由于一个全称符号而是周延的——至少不是因为周延。在这样的情况下，一般来说，当某个词项意味或与某物共同意谓某种它不能指代的东西——因为它不是总真谓述那种东西——时，这样一个词项既不是内涵的，也不是关系的。例如，根据一种谈论方式，“白的”这个词项主要意谓白性。然而它不指代白性，正像它不真谓述白性一样。因为“白性是白的”是假的。所以，“白的”这个词项是内涵的或关系的。与此相似，“创造者”意谓或与某物共同意谓一个创造物，但是它不指代一个创造物。因为“一个创造物是一个创造者”是假的。所以，“创造者”这个词项是内涵的或关系的。根据亚里士多德的观点，对于“凹鼻的”、“凹面

的”、“量”和其他这类词也应该是这样。因为所有这些词项都以某种方式意味或引入了一定的它们所不指代的东西。因为“量”表达出一部分与另一部分在地点和位置上相区别，然而“量”并不指代这样一个地点或位置。不过，如果它确实这样指代，那么这是因为实量的各部分都是量化的。

在其他地方也许将表明，恰当地说，关系的名和内涵的名之间的区别是什么。

如果假定了上述所说，那么应该注意，任何含有这样一个词项的命题都是一个含有一些说明要素的命题，这些要素表达这样一个命题所意谓的东西。但是不同的命题由于不同的内涵词项或关系词项而有不同的说明要素。因此，谈论其中一些要素就够了，因为人们将会发现如何把其他要素与将讨论的那些要素加以比较，从而说明它们。

在这样的条件下应该注意，每当在一个命题中出现一个相应于一个抽象词项的具体词项，这个词项引入一个东西，该东西又说明另一个东西，这时就总是这样一种情况：这样一个命题的真要求两个命题。这两个命题可以被称为是这个命题的说明要素。此外，其中一个命题应该是这样的：它的两个端项都处于主格；而另一个命题应该是这样的：其中一个端项处于间接格。例如，对于“苏格拉底是白的”的真而言，要求“苏格拉底是”是真的并且“白是在苏格拉底之中”是真的。与此相似，对于“一个白东西在跑”的真而言，要求有以下两个命题：“有东西在跑”和“白是在那个东西之中”。对于其他命题也是如此。

与此相似，当某个关系词项在一个命题中出现时，要求不止一个命题是真的。例如，对于“苏格拉底是与柏拉图相似的”的真而言，要求苏格拉底有某种性质并且柏拉图有同样一种性质。这样，鉴于苏格拉底是白的并且柏拉图是白的，苏格拉底是与柏拉图相似的，并且反之亦然。与此相似，如果他们二人都是黑的或冷的，那么仅仅鉴于这一点，他们就是相似的。同样，对于“一个人是一个量”的真而言，要求一个人有部分，并且一部分与另一部分在地点和位置上是不同的。

但是有人可能会怀疑是不是每个全称命题都有这样的说明要素。似乎每个全称命题都有，因为一个全称命题有许多单称命题。

应该说，一个含有“二者”或“二者……皆不”这样的符号出现的命题根据其意义就等于一个假言命题。但是一个含有“没有”、“每个”或“任何”这样的符号出现的命题则不等于一个假言命题。因为尽管这样一个命题常常有许多单称命题，然而这却不是必然的。因为如上所说，“每只不死鸟是”是真的，即使只有一只不死鸟。

对于以下命题的说明应该与上述类似：“一个鼻子是扁的”、“一个人是一种相似性”、“一个人是一个原因”。而且一般来说，对于表达了其他内涵和关系词项的命题的说明，应该与上述类似。

对于集合的名，比如“数”、“运动”、“时间”、“人民”、“军队”，等等，也可以作出相同的说明。因为这样的词项要求几个命题是真的。

此外，根据亚里士多德的观点，应该注意的一点是：任何这样的词项，即任何内涵的、关系的、集合的或否定的词项，都不依自身或以说明是什么的方式谓述一个指这样一事物的指示代词，它依自身是一事物。然而，这些词项的一部分（或全部）是种或者依自身在属中，如同“数”本质地在量的属中一样。

而且，尽管根据亚里士多德的观点这样的词项不是依自身谓述一个指一事物的代词，然而它们以说明是什么的方式谓述带有那个普通词项的指示代词。例如，如果“苏格拉底是一个人”是依自身和以说明是什么的方式的表达，那么“这个数是一个数”也将是依自身和以说明是什么的方式的表达。而且对于“这种相似性是一种相似性”、“这种运动是一种运动”，以及其他命题也是如此。

尽管如此，仍然应该懂得，如果严格而恰当地理解“依自身和以说明是什么的方式谓述”，即把它理解为“必然地谓述”，那么在这种意义上，任何像“人”、“动物”、“数”等等这样的种都不依自身和以说明是什么的方式谓述任何东西——尤其是在现在时非模态命题中。这里的原因在于，任何以下这样的命题都不是必然的：“苏格拉底是一个人”，“这头驴是一头驴”，“这个数是一个数”，“这个运动是一个运动”。但是如果人们在广义上理解以说明是什么的方式和依自身的谓述，也就是说，把它理解为这样一种谓述，其中谓项并不意味任何不是主项所意味的东西的内在的东西，于是在这种意义上，下面这样的命题都是依

自身和以说明是什么的方式的表达："这个人是一个人"，"这头驴是一头驴"，"这种相似性是一种相似性"，以及其他命题。

因此应该说，每当一个内涵的、关系的或集合的词项在一个命题中出现时，总是有下面这样的情况：这样一个命题等于某个假言命题，它可以借助多个说明要素来说明。

12. 论含有否定、缺失和不定词项的命题

不仅含有内涵或关系词项出现的命题等于假言命题，而且含有否定、缺失和不定词项出现的命题也等于假言命题。原因在于所有这样的词项实际上也是内涵的，因为在它们的名词定义中，必然出现某种处于主格的东西和某种处于间接格的东西，或者处于主格而前面带有一个否定。

例如，“非物质的”这个名的定义是“某种没有质料的东西”，“盲”这个词项的定义是“某种实际应该有视力而丧失了视力的东西”，“非人”这个词项的定义是“某种不是人的东西”，如此等等。这样，每个这样的词项实际上是内涵的，尽管并非每个这样的词项都是关系的。因为有时候这样一个词项可以真谓述某种东西，即使不能正确地或恰当地给它加上一个间接词项。例如，一个天使是非物质的，然而，说它是“在某种东西非物质的”或“对某种东西非物质的”则是不恰当的，对于其他间接格的情况也是如此。

每个含有这样一个词项出现的命题至少有两个说明要素，有时则更多。看一看所说词项的名词定义，就很容易断定这一点。因此，每个含有一个不定词项出现的命题都有两个说明要素。其中之一是一个肯定命题，在这个命题中，（处于单数或复数的）“某种东西”或其他某个与它等义的词项是主项或谓项。因此，“一头驴是一个非人”等价于“一头驴是某种东西并且一头驴不是一个人”。与此相似，“一个天使是非物质的”等价于“一个天使是某种东西并且一个天使没有质料”。应该明白，这一点适用于这样的情况：有关的否定词项除了否定地意谓其对立的词项所肯定地意谓的东西外，不否定地意谓任何东西。我提到这一点是为了排除以下反例：因为“神圣本质是某种东西并且它不是产生的”这个合取命题并不等价于“神圣本质是非产生的”。

由此显然，恰当地说，“一个吐火女怪是非人”应该被否定，因为它有一个假的说明要素，即“一个吐火女怪是某种东西”。与此相似，

如果没有人是白的，那么，严格地说，就应该否定“一个白人是非人”，因为“一个白人是某种东西”这个说明要素是假的。

有人可能会说，根据亚里士多德，两个矛盾之一述说任何东西。所以，如果一个吐火女怪不是一个非人，那么一个吐火女怪就是一个人。

为了与亚里士多德的意思保持一致，应该回答说，并非是两个矛盾词项之一述说任何有意义地理解的词项。例如，“人”和“非人”都不述说有意义地理解的“吐火女怪”这个名。尽管如此，两个矛盾词项之一却述说“是”或“某种东西”所真谓述的任何词项——它们有意义地指代并且本身不包含任何助范畴词或其他决定因素。这样，如果“一个吐火女怪是某种东西”是真的，那么“一个吐火女怪是人”或“一个吐火女怪是非人”就会是真的。因此应该承认，并非是两个矛盾词项之一述说任何有意义地理解的词项，而是尽管如此，一定是任何词项要么真肯定要么真否定这样一个词项。这后一点即是亚里士多德说“对任何事物要么肯定要么否定”时的意思，但前一点不是。因此，尽管“人”和“非人”都不述说“吐火女怪”，但是“人”要么真肯定要么真否定“吐火女怪”。因此，“一个吐火女怪是人”和“一个吐火女怪不是人”这两个命题中有一个是真的。与此相似，“一个吐火女怪是非人”和“一个吐火女怪不是非人”这两个命题中有一个是真的。对于“一个白人是人”和“一个白人不是人”这两个命题，以及“一个白人是非人”和“一个白人不是非人”这两个命题，也是如此。

然而，假定没有人是白的，就可以表明“一个白人是人”和“一个白人是非人”都不是真的。因为如果“一个白人是非人”是真的，那么由于它是肯定的，因此必然是主项指代某种东西。在这种情况下，我问：它指代什么？既不指代一个说出的词，也不指代一个概念，因为它是有意义地指代，而不是实质地或简单地指代。因此它指代其他某种东西。所以，“白人”这个词项如果有意义地理解，就会谓述一个代词，这个代词指它所指代的那个东西。结果，“这是一个白人”就会是真的，而这显然是假的。因为如果它是真的，那么这里指的要么是一个是者，要么是一个不是者。如果是一个是者，那么某个是者就会是一个白人，而这与假定的是反对关系；如果是一个不是者，那么某个不是者就会是一个白人，因此就会是白的，而这显然是假的。因此十分

清楚，如果没有人是白的，那么“一个白人是非人”是假的。以这种证明方式也可以证明类似的命题是假的。

13. 论含有与不定词项不等价的缺失词项出现的肯定命题

尽管含不定词项或其相应词项的命题只有两个说明要素，含与不定词项不等价的缺失词项的肯定命题却有两个以上的说明要素。因此，“他是盲的”这个命题有以下说明要素：“他是某种东西”，“他凭其本性应该有视力”，“他将再不能自然地看见”。但是，对这样的命题不可能给出确定的规则，因为由于这样的词项具有多样性，所以含它们出现的命题不得不以不同的方式加以解释。这样，“苏格拉底是盲的”就有上述说明要素。但是，“苏格拉底是愚蠢的”这个命题却有以下说明要素：“苏格拉底是某种东西”，“苏格拉底没有他应该有的智慧”。然而，这与他能够有智慧这种情况是一致的。因此，以下命题是相容的：“苏格拉底是愚蠢的或愚笨的”、“苏格拉底本性上能够是智慧的”。但是，以下命题是不相容的：“苏格拉底是盲的”，“苏格拉底能够自然地看见”。因此显然，这两个命题有不同的说明要素，即使各个含有一个缺失词项出现。

现在，通过采用对有关缺失词项的名词定义并从它们出发来表述说明要素，就能够很容易看出应该以哪些不同的方式来解释这样的命题。

14. 论设定了现实中没有东西与之相应的虚构事物的命题

正如含否定和缺失词项的命题有几种说明要素一样，设定了虚构事物的命题也有几种说明要素。这样的命题包含一些制造的词项，现实中没有东西与这些词项试图表示的东西相应。

因为这样的词项确实是内涵的，而且除了实际是的或可能是的，或者至少可能已经是的或过去确实是的实在的东西外，以这样的词项不意谓任何想象的东西。这样，否定或缺失的词项仅仅意谓以肯定的词项所意谓的东西，尽管以一个肯定词项主动地或者以构造或肯定的方式所意谓的东西，也是由一个否定或缺失的词项所意谓的东西，但是不是以构造的方式，用安瑟伦的话说，而是以毁灭或否定的方式。以同样的方式，借助虚构词项，比如“吐火女怪”、“真空”、“无穷”等等，除了以其他词项所意谓的东西外并不意谓任何东西，从这些词项的名词定义来看这是显然的。然而，事物是以这些词项意谓的，还是以其他词项意谓的，方式是不同的。实际上，事物以其他词项意谓的，则这些词项可以指代这些事物，而那些虚构词项不能指代它们，恰如其名词定义不能指代它们一样。因此不应该想象，正像有一些以“人”、“动物”、“白的”、“热的”、“长的”、“短的”等等这样的词项意谓的是者一样，也有一些与是者完全不同的非是者和不可能的东西，这些东西是由“吐火女怪”、“羊鹿”等等这样的词项所意谓的，就好像有一个是者的世界，同样有一个不可能的东西的世界。实际上，以“吐火女怪”这个名所意谓的任何可以想象的东西亦是由“是”在非模态命题或可能命题中所谓述的某个词项意谓的。然而，“吐火女怪”这个名不能指代那个东西。为此，对任何肯定命题而言，如果有意义理解的“吐火女怪”这个名或类似的名是主项或谓项，那么严格地说，这个命题是假的，因为它有某个假的说明要素。因为“一个吐火女怪是一个非是者”这个命题（并且任何与此相似的命题）在字面上都是假的，因为各个

这样的命题都有以下说明要素："一个吐火女怪是某种东西"、"这个东西是一个不是者"，而前一个说明要素是假的。

现在有人可能会问："一个吐火女怪是一个吐火女怪"不是真的吗？看上去这是真的，因为相同的东西谓述其自身。而且波爱修宣称，命题是真的，莫过于其中相同的东西谓述其自身。

应该回答说，如果词项有意义地指代，那么"一个吐火女怪是一个吐火女怪"严格地说是假的，因为它隐含着假。而且就波爱修而言，应该说他的意思是：任何表达某物谓述某物的命题都不比相同的东西谓述其自身的命题更真。但是，由于他的观点是否定的，因此与下面的情况是一致的：表达相同的东西谓述其自身的命题和表达某种东西谓述其他某种东西的命题都不是真的。然而，如果表达"某种东西"谓述一个东西的命题是真的，那么表达相同的东西谓述其自身的命题就会是真的。例如，如果"吐火女怪是某种东西"是真的，那么"一个吐火女怪是一个吐火女怪"就会是真的。因此任何表达某种东西谓述有意义理解的"吐火女怪"这个名的命题都不会比表达"吐火女怪"这个名谓述其自身的命题更真。但是，这与这样的情况是相容的，即这两个命题都不是真的。

15. 论含有“who”这个代词的直言命题

任何直言命题若是直言形式并含有关系代词“who”[8]，就应该得到几种说明要素，因为各个这样的命题均等于一个合取命题。然而这样的命题必须以不同的方式来处理，一方面，依据它们是不是全称的，另一方面，依据它们是特称的、不定的，还是单称的。因为当这样一个命题是特称的、不定的或单称的时，总是等于两个命题的合取，这两个命题是由一个先行词和关系代词“他”（或一个专名）加上另一个端项构成的——而且不形成其他变化。例如，“一个是白的人在跑”（A man who is white is running）等于“一个人在跑并且他是白的”。同样，“在跑的苏格拉底在辩论”（Socrates,who is running, is debating）等于“苏格拉底在跑并且苏格拉底在辩论”。

但是，如果这样一个命题是全称的，它就是模棱两可的，因为它可以有两种意义。在一种意义上断定的是，谓项表述主要动词前面的整个词组所表述的每个东西并且仅仅断定这些东西。这被许多人称为构成意义，或者它与那种意义是可互换的。在另一种意义上断定的是，跟在“who”这个词项后面的东西普遍地谓述先行词，而且谓项也普遍地谓述同一个先行词。例如，在一种意义上理解，借助“每个是白的人在跑”断定的是，“在跑”这个谓项表述“是白的人”这整个短语所表述的每个东西。在这种情况下，对于这个命题的真而言，要求两个命题，即“有的人是白的”和“每个这样的人在跑”。然而，在另一种意义上断定的是，下面两个命题是真的：“每个人是白的”，“每个人在跑”。

尽管如此，仍应该注意，正如后文将论述的那样，有时候关系不是人称的，而在这样的情况下，在相应的合取命题中，同一个词项就不必然在两部分都有相同的指代。但是有时候关系是人称的，而在这种情况下，同一个词项就应该有相同的指代。

---

[1] “who”作疑问代词时表示“谁”，但是作关系代词时只有语法作用，没有具体的意义。——译者

16. 论重叠命题

关于重叠命题，首先应该注意，当一个命题含一个“鉴于”这样的表达式或重叠理解的相等的表达式时，它就叫做重叠的。因为，根据一些人的观点，有时候这个表达式可以作重叠理解，在这种情况下，它使命题成为重叠的；有时候它又可以作专门的理解，在这样的情况下，它不使命题成为重叠的。

其次应该注意，在重叠命题中，重叠本身，即“鉴于”这个表达式或其相等的表达式，有时候由于前面没有否定而被肯定，有时候由于前面确实有一个否定而被否定，比如在下面的命题中：“并非是这样的情况：苏格拉底，鉴于他是一个人，在跑”。如果这种重叠不被否定，那么它要么出现在一个肯定命题中，比如“苏格拉底，鉴于他是一个人，是可看见的”，要么出现在一个否定命题中，比如“苏格拉底，鉴于他是一个人，不在跑”。

这样，我们必须考虑，首先，对于一个肯定的重叠命题来说，它的真要求的是什么；其次，对于一个重叠不被否定的否定命题来说，它的真要求的是什么；第三，对于一个重叠被否定的命题来说，它的真要求的是什么。

就第一点而言，应该注意，这样的命题是可以区别的，因为出现重叠是为了表达伴随情况或原因。如果重叠是为了表达伴随情况，那么这个命题的真就要求四个命题，而这四个命题实际上是解释这个命题的。其一是这样一个命题，其主要动词真谓述主要的主项。其二是这样一个命题，处于重叠之下的东西谓述主要的主项。其三是这样一个命题，其主要的谓项谓述处于重叠之下的东西，因而作普遍理解。其四将是一个真的条件命题，在这个命题中，人们从处于重叠之下的东西到主要的谓项进行论证，即以这样一种方式，据说可以有一个从下位到上位的有效的推论，据说两个可相互交换的命题可以相互得出。例如，对于“苏格拉底，鉴于他是一个人，是有颜色的”这个命题

而言，它的真要求以下命题是真的："苏格拉底是有颜色的"，"苏格拉底是一个人"，"每个人是有颜色的"，"如果一个人是，那么有颜色的是"（或"如果A是一个人，那么A是有颜色的"）。由于这样一个命题是假的，就得出"苏格拉底，鉴于他是一个人，是有颜色的"同样是假的，因为它有一个假的说明要素。

另一方面，如果重叠是用来表达一个原因，那么对于这样一个重叠命题来说，它的真要求，除了上述四种说明要素外，处于重叠之下的东西要表达谓项所引入的东西的原因，或者它是这样的，其主要的谓项所表达的基本上是内在的，或者主要的谓项所表达的是这样内在的，即优先于表达一个代词内在的，而这个代词指主要的主项所指代的东西。例如，借助"一个等边的东西，鉴于它是一个三角形，有三个角"断定的是：一个等边的东西有三个角，一个等边的东西是一个三角形，每个三角形都有三个角，如果某种东西是一个三角形，那么它有三个角——而且除此之外，还断定："有三个角"这个谓项真谓述"三角形"，优先于真谓述"等边的东西"，所谓"优先"是在逻辑学家使用"在先"和"在后"的意义上说的，即指命题之间的关系。与此相似，借助"火，鉴于它热，是产生温暖的"也断定上述东西。所以，这个命题是真的。同样，"一个人，鉴于他有智慧心灵，是可以学习的"也是真的。因为除了那四种说明要素外，智慧心灵是学习的原因——把"原因"这个名扩展到某种（性质的）主体。而且这是这样一个重叠命题的真的充分条件。但是，"一个人，鉴于他是能笑的，是可以学习的"是假的，尽管重叠若是用来表示伴随情况，这个命题就是真的。这里的原因在于上面提到的四种说明要素是真的。

从以上论述可以推出下面的规则：从一个重叠命题到其相应的非重叠部分总有一个形式推论。这是因为其相应的非重叠部分总是重叠命题的一个说明要素。因此，下面是形式有效的："一个人，鉴于他是一个动物，是有感觉的；所以一个人是有感觉的。"与此相似，这得出："火，鉴于它是热的，是产生温暖的。"

从这些考虑得出，许多人所承认的哲学和神学中的许多命题，严格地说根本就是假的。它们是如下这样的命题："一个创造物，鉴于他在上帝之中，实际上是神圣本质"，"圣父和圣子产生（圣灵），鉴于它们是一体"，"一个人，鉴于他是一个创造者，不是一个是者"，"一个对象，鉴于它是可理解的，变得渺小"，等等。因为所有这样的命题

都有一些假的说明要素。关于与此仅仅相似的命题，经过适当修正，也应该这样论述。如果在权威——无论是圣徒还是哲学家——的著作中发现某些这样的命题或仅仅与此相似的命题，就应该对它们进行注释。因为权威常常不是字面地表达，对于仔细检验他们著作的人来说，这是显然的。

以上论述使我们能够解决一些诡辩，比如"一些东西，鉴于它们相一致，是不同的"，"一些东西，鉴于它们是不同的，相一致"。因为如果我们在真谓述所有在现实中存在的东西的意义上理解"相一致"，如果我们把"是不同的"理解为适合所有以任何方式不同的东西，即是而不是相同的东西，那么，重叠若是用来表示伴随情况，则所有这样的命题和与其相似的命题都是真的。因为，正像显而易见的那样，前面提到的这样的命题的四种说明要素是真的。另一方面，重叠若是用来表达一种原因，那么在那种情况下那些命题都是假的。因为"相一致"与相区别的东西不是一致的，而且它对相一致的东西的表述也不优先于它对相区别的东西的表述。它也不说明它们区别的原因。所以，如果在这种意义上理解，这些命题就是假的。

然而，对下面的命题却不是这样："一些东西，鉴于它们不类似，是类似的。"因为下面的推论及其逆命题都不是有效的："这些东西是类似的；所以它们是不类似的。"也得不出："它们在'不类似'这个谓项上相一致；所以它们是类似的。"因为为了使它们是类似的，要求它们有相同的最低种的性质。

另一条规则是：如果从一个下位到一个上位进行论证，在主要的主项上没有周延，那么这就是一个有效的推论。因此，"苏格拉底，鉴于他是一个人，是能笑的"是一个正确的推论。因为除非推论的说明要素是真的，否则先行词的说明要素不可能是真的。无论重叠是用来表达伴随情况还是表达一个原因，这都是成立的。

与此相似，如果关于主要的谓项以相同的方式进行论证，那么也是一个有效的推论。然而，如果从处于重叠之下的东西到其上位进行论证，就有一种推论谬误，比如下面的推论："苏格拉底，鉴于他是一个人，是能笑的；所以，苏格拉底，鉴于他是一个动物，是能笑的。"因为如果这个推论是有效的，那么就会得出下面的推论是有效的："每个人是能笑的；所以，每个动物是能笑的。"这样就会与这条规则相一

致地得出："当一个重叠命题限定另一个重叠命题时，先行词的说明要素限定推论的说明要素。"

尽管如此，仍然应该注意，有人可能会在其他某种意义上而不是在字面意义上使用这些命题。正因为这样，在发现权威们的论述与这里说的某些东西相反时，必须以此作出回答。

第二个主要任务是讨论否定的重叠命题，然而其重叠却不是否定的。一个这样的命题是："一个人，鉴于他是理性的，不是一头驴。"

应该注意，如果重叠是用来表达伴随情况，那么这样一个重叠命题有四个说明要素：两个否定的、一个肯定的，和一个条件的。肯定的说明要素是一个命题，在这个命题中，处于重叠之下的东西真肯定主要的主项。一个否定的说明要素是与有关的重叠命题相应的非重叠命题，即这样一个命题，其主要的谓项否定主要的主项。另一个否定的说明要素是一个命题，在这个命题中，主要的谓项否定处于重叠之下的东西，因而作普遍的理解。条件的说明要素是一个命题，在这个命题中，从设定处于重叠之下的东西得出主要谓项的否定。例如，"一个人，鉴于他是能笑的，不是一头驴"有如下说明要素："一个人是能笑的"，"一个人不是一头驴"，"任何能笑的东西都不是驴"，"如果某种东西是能笑的，那么它就不是一头驴"。

因此，下面那样的命题字面上是假的："一个逻辑学家，鉴于他是一个逻辑学家，与一个语法学家不同"，因为"每个逻辑学家与语法学家不同"这个说明要素是假的；"一个白东西，鉴于它是白的，与一个甜东西不同"，以及其他类似的命题。与此相似，如下命题也是假的："一个心智，鉴于它是一个心智，不表达愿望"，"一个心灵，鉴于它是一个心智，不表达愿望"，"一个心灵，鉴于它是主动的，不是被动的"，"一个心灵，鉴于它是被动的，不作出行为"，"火，鉴于它是热的，不是干燥的"，"一个物体，鉴于它被改变，不发生位移"，以及其他许多命题。因为所有这样的命题都有假的说明要素。

另一方面，如果重叠是用来表达一种原因，那么就要求主要的谓项否定主要处于重叠之下的东西，或优先于否定一个代词（这个代词指主要的主项所指代的东西）而处于重叠之下的东西，因而总是假定

这个命题有上述四种说明要素。为此，如果在所说的这种意义上理解重叠，那么“一个人，鉴于他是能笑的，不是一头驴”是假的。

与此相似，应该如同前面那样理解，从一个重叠命题总有一个到其相应的非重叠命题的形式推论。因此，下面的推论是形式的：“一个逻辑学家，鉴于他是一个逻辑学家，与一个语法学家是不同的；所以，一个逻辑学家与一个语法学家是不同的”——由此得出，一个逻辑学家不是一个语法学家。

第三，我们必须探讨其重叠是否定的这样的命题。应该注意，这样一个命题是一个其重叠是肯定的重叠命题的矛盾命题。因此，对于这样一个命题的真而言，只要有与其矛盾重叠命题的任何说明要素相对立的说明要素就足够了。因为有这样一条一般规则：如果一个命题是某个有几个说明要素的命题的矛盾命题，那么对于这个命题的真而言，只要与任何说明要素相对立的说明要素是真的就足够了。因此，对于“并非是这样的情况：苏格拉底是一个人，鉴于他是白的”的真而言，下面任何一个命题是真的就足够了：“苏格拉底不是人”，“苏格拉底不是白的”，“有的白东西不是人”，“并非是这样的情况：如果它是白的，那么它是一个人”。

还应该注意，“由于它是……”、“作为”、“因为它是……”等等这样的表达式与“鉴于”这个表达式是等价的，因此它们也使命题成为重叠的。处理含有它们出现的命题也应该像处理含有“鉴于”出现的命题那样来进行。

另一方面，如果这样一个命题有专门的理解，而不是在重叠的意义上来理解，那么就不要求附加了这样一个表达式的东西是与全称命题的主要谓项有关的主项。相反，这里要求，处于重叠之下的东西表明，根据这一点，主要的谓项属于基本的主项。例如，在“火，鉴于它是热的，是产生温暖的”这个命题中，如果“鉴于”这个表达式不是作重叠理解，而是作专门的理解，那么就不要求“每个热东西都是产生温暖的”是真的。相反，这里要求，“热的”这个名表示热量，根据这一点，火产生温暖。因为产生温暖属于热量是比属于火更优先并且更依自身的。或者，至少“热的”必须表达出热是产生温暖的一条原理。这样，对于这样一个命题来说，它的真要求，主要的谓项谓述主要的主项和附加了重叠表达式的东西，而且附加了重叠表达式的东西谓述主要的

主项。但是这里不要求主要的谓项普遍地谓述附加了重叠表达式的东西，而是要求，附加了重叠表达式的东西说明，由于这一点，主要的谓项通过谓述与主要的主项真的相一致。类似下面的命题就要以这种方式检验："苏格拉底，鉴于他是白的，扩展了视野"、"苏格拉底，鉴于他有自由意志，有过失"、"是者，鉴于它是是者，乃是形而上学的主题"，如此等等。但是人们不应该关注例子。

还必须指出，"鉴于"这个表达式，以及"由于它是……"、"因为它是……"这些表达式在一些命题中等于时间副词。例如，"'狗'，鉴于它是一种能吠的动物，使'每条狗是动物'这种命题是真的"这个命题的一种意义是："'每条狗是动物'这个命题是真的，仅当'狗'代表一种能吠的动物"。而且与此相似，我们说下面的命题是真的："这幅肖像是一个人，由于'人'是在不恰当的意义上使用的。"这就是说，如果"人"是在不恰当的意义上使用的，这个命题就是真的。这样，"鉴于"这个表达式也可以在各种不同的意义上有歧义地使用。

17. 论排他命题

关于排他命题我们必须注意，首先，什么使一个命题成为排他的；其次，对于一个排他命题来说，它的真要求什么；第三，在排他命题中词项如何设置；第四，必须给出什么规则。

关于第一点应该注意，“只（有）”（only）和“单独”（alone）这些表达式表示命题是排他的。然而应该注意，“单独”这个表达式有时作助范畴词理解，在这样的情况下，它是一个排他表达式；有时作范畴词理解，在这样的情况下，它不是一个排他表达式。实际上，在后一种情况下它表明，加上这个词项所表示的东西是独自的。例如，我们说“他是单独的”，就是说，只有他自己，因为在那个特定的地方没有其他人和他在一起。与此相似，如果有人说“苏格拉底单独在跑”，那么“单独”若是作范畴词理解，这个命题就意谓：苏格拉底自己独自在跑。即使其他许多人在跑，这个命题也可以是真的。然而，如果“单独”作助范畴词理解，那么这里断定的是：只有苏格拉底在跑。

第二，应该注意，如果“只（有）”和“单独”这两个表达式可以加到同一个词项上，那么无论加哪个都没有关系——只要“单独”作助范畴词理解。因为这样的命题是等价的。例如，下面的命题是等价的：“只（有）一个人在跑”，“一个人单独在跑”。

关于第二点应该注意，一个排他表达式有时加在主项上，有时加在谓项上，有时又加在构成部分上，因此它是对构成部分的限定。所以我们应该首先探讨它加在主项上的情况。

首先应该注意，有时候一个范畴表达式意谓其原本用意的一个东西和转意的或间接用意的其他某个东西。例如，“人”原本意谓与“由身体和智慧心灵构成的”相同的东西，而间接地意谓这样一个构成物的塑像或图像。对于排他表达式和其他助范畴表达式也是这样。有时候它表达其原本用意或起原本用意的作用，并且有间接用意的作用——而

且一个排他表达式就是这样。所以我们应该首先探讨其原本使用，然后探讨其间接使用。

关于其原本使用应该注意，每当一个排他表达式在其原本意义上理解并加在主项上时，断定的总是：谓项真谓述主项并且凡主项不真谓述的东西都被否定——如果命题是肯定的，情况就是如此。这样，每个排他命题都有两个说明要素：一个是肯定的，另一个是否定的。例如，“只（有）一个人是动物”就有以下说明要素：“一个人是动物”、“只有人是动物”。另一方面，如果命题是否定的，那么断定的是：谓项真否定主项并且凡主项真否定的东西谓项都有。这样命题就有两个说明要素，即其相应的非排他否定命题和一个肯定命题。例如，“只（有）一个人不是驴”有下面的说明要素：“一个人不是驴”、“只有人不是驴”。

以上论述说明，如果在原本的意义上理解排他表达式，那么所有下面这样的命题都是假的并且包含一个矛盾：“只（有）一个人是白的”，“只（有）空气是在这里”，“只（有）一个动物是”，“只（有）一个父亲是”，“只（有）一个个体是”，等等。因为从这些命题得出，谓项真谓述整体和整体的名所否定的那些部分。因此所有这样的命题都包含一个矛盾。

与此相似，下面这样的命题是假的：“圣父单独是上帝”，“圣父单独产生圣灵”，“圣父单独是好的”，以及其他这类命题。与此相似，“只（有）每个人是理性的”和“只（有）每个动物是有感觉的”这样的命题是假的，因为如果有多个人和多个动物，它们的说明要素就不能同时都是真的。对于“每个人是理性的”和“只有每个人是理性的”这些说明要素，就是这样的情况。因为如果只有每个人是理性的，如果这个人不是每个人，那么就得出：这个人不是理性的——这与“每个人是理性的”是不相容的。对于“只（有）每个动物是有感觉的”也是同样。

其次，我们必须检验间接使用的排他表达式。应该注意，可以有三种这样的使用：第一，当它恰恰从主项不谓述的每个个体排除谓项时；第二，当它恰恰排除那些既不是由主项所指示的东西也不是由主项所指示的东西的部分时；第三，当它恰恰排除比主项表达得更多的东西时。

相应地要给出三条规则。一条是：当排他表达式加在一个周延的普通词项上时，要么可以有一个恰当意义的排除，在这种情况下，排除的东西是附加了排他表达式的那个词项不真谓述的每个东西；或者可以有一个不恰当意义的排除，在这种情况下，断定的是：谓项否定其他每个带有特称符号、主项不真谓述的普通词项。这可以叫做对带有特称符号的、不相容的普通词项的排除。

因此，“只（有）每个人在跑”必须作为在第二种模式上多义的加以区别。因为要么“只（有）”可以得到恰当的理解，在这种情况下，这个命题有下面的说明要素：“每个人在跑”，“只有每个人在跑”；要么“只（有）”可以作不恰当的理解，因而有一个对带有特称符号的、不相容的普通词项的排除。在这种情况下，这个命题就有以下说明要素：“每个人在跑”、“有的牛不在跑”、“有的驴不在跑”、“有的雌山羊不在跑”，以及各个普通词项。这样，借助这样一个排他命题——只要这个排他表达式作不恰当的理解——断定的就是：谓项真谓述在带有全称符号的命题中出现的普通词项，并且它不真谓述其他任何全称理解的普通词项。现在，除了排他表达式加在一个全称理解的普通词项上时，这种区别绝不适用。

关于排他表达式的第二种不恰当的意义有另一条规则。这条规则是：如果排他表达式加在一个词项上，而这个词项表示某种有几部分的东西，那么必须区别有关的命题。因为要么可以有一个恰当意义的排除，在这种情况下断定的是：谓项属于主项并且否定主项所否定的每个东西；要么可以有一个不恰当意义的排除，在这种情况下，所排除的既不是主项真谓述的任何东西，也不是一个表示主项一部分的词项真谓述的任何东西。这可以叫做对任何表示某种外在东西的词项的排除。相应地，“只（有）苏格拉底是白的”这个命题必须要区别。因为这个排他表达式可以恰当地理解，在这种情况下，这个命题包含一个矛盾。因为在这种情况下它的说明要素是：“苏格拉底是白的”和“只有苏格拉底是白的”——它们是相互不相容的，因为它们隐含导致不相容的命题。因为得出：“苏格拉底是白的；所以，苏格拉底身体的某部分是白的。”而且得出：“只有苏格拉底是白的；所以，苏格拉底身体的任何部分都不是白的。”这两个结论相互是不相容的。另一方面，如果这个排他表达式作不恰当的理解，因而恰恰有一个对任何仅仅表示苏格拉底某种外在的东西的词项的排除，那么“只（有）苏格拉底是白的”就是可能的。因为在这种情况下，除了断定苏格拉底是白的和任何

苏格拉底的外在的东西都不是白的以外，不断定任何东西。但是这两个断定相互是相容的，而且它们与"苏格拉底是白的"和"任何苏格拉底的外在的东西都不是白的"是一致的，而这两个命题就是所考虑的命题的说明要素。现在，除了排他表达式加在一个表示某个有几部分的整体——无论是一个恰当意义的整体还是一个扩充意义的整体——上以外，绝不能应用这种区别。

现在有人可能会反对说，如果是这样，那么根据这两种解释，下面这样的命题就一定会包含矛盾："只（有）一个物体是白的"，"只（有）一个人是白的"，"只（有）火产生热"，"只（有）一个人是在这里面"，"只（有）一个量是在一个地方"，以及其他这种命题。这是因为：面被第一个例子排除，因为它由于不是一个物体的一部分，因而不是一个物体的内在的东西。由于同样的原因，面也会被第二个例子排除。热会被第三个例子排除，所有偶性都会被第四个例子排除，点会被最后一个例子排除。

应该回答说，关于上述例子——第三个例子例外——所说的所有东西在亚里士多德看来，都是从假构想进行的，即面、线和点是与物体和实体实际区别的东西。我已经说明，这种构想与亚里士多德在《范畴篇》中的观点是相反的。就第三个例子而言，如果人们假定火除了借助热否则不能产生温暖，那么必须给出一个不同的回答。因为应该坚持认为，无论排他表达式是恰当地理解，还是像讨论的那样在不恰当的意义上理解，"只（有）火产生温暖"这个命题都包含一个矛盾。因此，如果应该挽救这个命题，那么就必须在某种与其恰当的意义或与上述三种不恰当的意义不同的意义上理解这个排他表达式。特别是，在这种新的意义上，这个排他表达式将会恰恰排除那些表示既不是内在的东西也不是形式上固有的偶然的东西的词项。在这种解释下，可以承认，"只（有）火产生温暖"是可以的。因为在这种情况下，既然热是火形式固有的，因而没有被排除。

关于这个排他表达式的第三种不恰当的意义可以给出第三条规则：如果这个排他表达式加在一个数字词项或其相等的词项上，或者加在一个意味一个数或单位的词项上，那么就要区别所考虑的命题，因为可以有一个恰当意义的排除或一个不恰当意义的排除。在第一种意义上，排除的是主项不真谓述的所有东西。在第二种意义上，排除的是一种复数情况，它大于有关命题断定的谓项所属于的东西。这可

以被称为对更大数的排除。相应地，必须区别“只（有）四个人是在这里面”这个命题。因为假定这里面有四个人——不多于四个，在这种情况下，如果在其恰当的意义上理解这个排除表达式，并由此形成排除，那么断定的就是四个人在这里面并且只有四个人在这里面。结果断定的是没有石头在这里面，没有马在这里面，没有驴在这里面。而且这还断定：并非是两个人在这里面，因为两个人不是四个人。另一方面，如果对较大的数进行排除，那么就断定四个人在这里面而且不多于四个人。在这种情况下，这个命题的说明要素是：“四个人是在这里面”，“并非是四个以上的人是在这里面”。这在以上假定的情况下是真的。

以这种方式可以解决“只（有）一（个）是”[9]这个诡辩。因为如果恰当地理解这个排他表达式，那么“只（有）一（个）是”是真的。因为其两个说明要素，即“一（个）是”和“只有一（个）是”，都是真的。对于“只（有）一个动物是一个人”也是如此。另一方面，如果以某种不恰当的方式理解这个排他表达式，以致有大量的排除，那么这个命题就是假的。因为在这种情况下，它的说明要素是“一（个）是”和“并非有一个以上的东西是”。在这种情况下，“只（有）一个动物是一个人”以同样的方式有以下说明要素：“一个动物是一个人”，“并非有一个以上的动物是一个人”。对于“只（有）这些中的一个是”，这里指两个是者，也是如此。因为如果恰当地理解这个排他表达式，这个命题就是真的。因为在这种情况下，如果有不是两个以上的是者，比如上帝和一个天使，那么两个说明要素都是真的。然而，如果不恰当地理解这个排他表达式，这个命题就是假的。因为在这种情况下断定的是：这两个东西中的一个是，而不是两个都是。

因此，在以上这些意义上是能够不恰当地理解这个排他表达式的。也许在其他一些意义上也是能够不恰当地理解这个排他表达式的。但是，由于在这些意义上的使用不如我们探讨的这些意义那样广泛，因此我把它们留给专家去讨论。

我们已经讨论了这个排他表达式用于主项的情况，现在我们应该讨论它用于谓项的情况。

首先应该注意，在这样的情况下也可能会恰当或不恰当地理解这个排他表达式。如果恰当地理解它，那么断定的是：谓项表述主项，

谓项所不真谓述的每个东西在主项被否定。例如，借助“一个人只是一个动物”断定的是：一个人是一个动物并且一个人仅仅是一个动物。然而，当不恰当地并转义地采用这个排他表达式时，就把它加到动词上，在这种情况下，它从主项排除其他所有表示不同行为和情感的动词。例如，借助“一个人只看”断定的是：一个人在看，他不是在听或跺脚，等等。这样，必须区别“一个人只是一个能跑的东西”这个命题，因为在第二种模式上它是多义的。这是因为这个排他表达式可以被恰当地采用，在这种情况下，两个说明要素是：“一个人是一个能跑的东西”和“一个人仅仅是一个能跑的东西”——而且这与一个人在看、在跺脚等等这样的情况是相容的。但是如果不恰当地采用这个排他表达式，这个命题就是假的。因为在这种情况下断定的是：一个人在跑，不在听，不在看，等等。

关于“一个人只是白的”，“牛奶只是甜的”，“火只是热的”，“土只是冷的”这些命题，可以作出与上边类似的区别。因为如果恰当地采用这个排他表达式，它们各个是真的。因为在这种情况下，说明要素是：“一个人是白的”并且“一个人仅仅是一个白东西”，“牛奶是甜的”并且“牛奶仅仅是甜东西”，等等。另一方面，如果不恰当地采用这个排他表达式，那么就要排除所有这样的谓项，它们表示与谓项所表示的偶性不同的偶性。例如，借助“一个人只是白的”断定的是：一个人是白的并且任何表示一种与白色不同的偶性的谓项都不谓述人。这样，断定的是：一个人不是热的或湿的或渴的或冷的或透明的，等等。关于这个命题的论述也应该一致地适合于其他命题。

关于第三点主要问题，即词项在排他命题中如何指代，应该注意，当这个排他表达式加在主项上，而这个主项被不周延地采用时，如果主项是一个普通词项，那么它有仅仅模糊的指代。因为如上所说，在不可能以一个析取命题或以一个合取命题下降到下位的东西时，就出现仅仅模糊的指代。但是这得不出：“只有一个人在跑；所以只有这个人在跑或只有那个人在跑”，而且对其他每个人也是如此。这也得不出：“只有一个人在跑；所以只有这个人在跑并且只有那个人在跑”，而且对各个人都是这样。因此在这样一个命题中，主项有仅仅模糊的指代。但是谓项有模糊而周延的指代，因为可以借助一个合取命题下降到下位的东西。这样，下面的推理是有效的：“只有一个人在跑；所以只有一个人是这个在跑的东西”，这里指任何在跑的东西。因为这得出：“只有一个人在跑；所以不过是一个人在跑”，而且，“所以

这个在跑的东西不过是一个人”。显然，如果它在跑，那么它是某种东西；所以它是一个人。由此得出，一个人是这个在跑的东西，所以只有一个人是这个在跑的东西。因为当谓项是一个指示代词或与此等同的词时，关于这个谓项就有一个从一个不定命题或特称命题到一个排他命题的有效推论。

的确，无论这个谓项是什么种类的词项，都有一个从一个不定命题或特称命题到排他命题的有效推论。因为“唯独一个人是能笑的，所以只有一个动物是能笑的”是一个有效的推论。这个推论之所以成立是由于有以下规则：“无论上位的有仅仅模糊的还是确切的指代，都有一个不周延的从下位到上位的有效推论。”例如，可以得出：“每个人是一个人；所以每个人是一个动物。”

其次应该注意，当一个排他命题是否定的，主项指代的与在一个肯定的排他命题中指代的就是恰恰一样的，而且对于谓项也是这样。因此得出：“只有一个实体不是偶性，所以一个实体不是这个偶性。”

第三，我们必须探讨排他表达式加在谓项上这样的排他命题中词项的指代。应该指出，这样一个命题的主项所指代的与在这个命题中相应的非排他的部分所指代的恰恰是一样的。对于谓项也是如此。这是因为相同的东西不能既真肯定又真否定相同的东西。所以，当排他表达式加在谓项上时，从相应的非排他部分总是得出一个排他命题。应该把这理解为适用于命题的端项都处于主格的情况——当一个端项都处于所有格的情况时，这并不总是真的。实际上，如果命题的端项处于所有格的情况，如果这个排他表达式是对谓项的确定，而不是对复合的确定，那么这个谓项有仅仅模糊的指代。假定苏格拉底被许多人看见并且只是被人看见。在这种情况下，“苏格拉底唯独被一个人看见”这个命题就是真的，因为它的说明要素是真的，即“苏格拉底被一个人看见”、“苏格拉底只是被一个人看见”。然而却得不出：“苏格拉底唯独被一个人看见；所以苏格拉底唯独被这个人看见或唯独被那个人看见。”实际上，甚至得不出：“苏格拉底唯独被一个人看见；所以苏格拉底被那个人看见。”因此谓项是仅仅模糊的，而不是模糊而周延的或确切的指代。

然而，如果这个排他表达式是对复合的确定，那么谓项所指代的与在这个命题中相应的非排他部分所指代的恰恰是一样的。例如，在

“一个人只被一个人看见”中，如果“只”是对复合的确定，那么这个命题就有以下说明要素：“一个人被一个人看见”、“一个人而不是一个东西被一个人看见”。由此看出，词项在排他命题中指代的方式与在相应的非排他命题中指代的方式不是不同的。因为这种排他命题与其相应的非排他命题总是可以互换的。然而，如果在一个排他命题中，排他表达式加在周延采用的主项上，那么这个主项就有模糊而周延的指代。因为这样一个命题，无论它是肯定的还是否定的，都含有矛盾的东西。这样目前我不再谈论这种情况。

此外应该注意，当恰当地采用排他表达式时，所有以上论述都应该被理解为是适用的。因为当不恰当地采用排他表达式时，并非以上所有论述都是真的。但是，对于想到排他表达式的不恰当的意义并仔细检验这些情况的人来说，哪些东西确实是真的，哪些东西不是真的，是清楚的。而且我已经论述了这些不恰当的意义。

最后，我们应该看看处理排他表达式的一些规则。一条规则是：通过词项交换从一个排他命题到一个全称命题有一个有效的推论，并且反之亦然。因为一个排他命题和通过词项交换得到的相应的全称命题总是可以互换的。这条规则应该被理解为适用于这样的情况：与有关命题相应的非排他命题和带有换位词项的全称命题都是可以换位的命题，即各个命题可以被恰当地换位。或者，如果相应的非排他命题是一个总是可以换位的命题——要么除了仅有换位而没有词项的变化，要么还有其他一些变化——那么就应该把与它相似的全称命题看作这样的命题，有关的排他命题可以与它们相互交换。后面我们将探讨这些换位和换位的模式。

从这些以及后面将要作出的关于换位的论述可以看出，像“只有必然的是必然真的；所以凡是真的都必然是必然的”这样的推论不是有效的，尽管下面的推论是有效的：“只有必然的是真的；所以凡真的都是必然的。”与此相似，得不出：“只有一个人是白的；所以每个白东西都是一个人。”对于类似的命题也是如此。后面将在适当的地方探讨这些命题。

另一条规则是：每个排他命题有两个说明要素，一个是肯定的，另一个是否定的。所以一个排他命题的对立命题是真的，有两个原

因，因为各个说明要素的对立命题都是有关的排他命题的否定的真的原因。

另一条规则是：当出现一个带有某种模式标志的排他命题，而这种模式使一个命题成为模态命题时，就必须区别有关的排他命题。例如，必须区别“只有一个人是苏格拉底是真的”这个命题。因为“只有”的表达可以要么一直约束整个“……一个人是苏格拉底”，要么不一直整个约束它。如果不一直整个约束它，即如果一个人说“只有‘一个人是苏格拉底’是真的”，那么这个命题是假的。因为在这种情况下，它有以下的意义：“只有这个命题是真的”，这里指“一个人是苏格拉底”。另一方面，如果“只有”一直约束整个表达“……一个人是苏格拉底”，如果这个表达的部分是联系的，那么这个命题就有下面的意义：“只有一个人是苏格拉底是真的”，而且这等价于：“‘只有一个人是苏格拉底’这是真的。”如果这个表达的部分不是联系的，那么断定的不是“只有一个人是苏格拉底”是真的，实际上，断定的是：以这个排他表达式来理解的“苏格拉底”真谓述“人”下所包含的某种东西。因此，这种情况下关于这些命题和其他不带排他表达式的命题也是相似的。（然而有一种变化，它取决于谓项是不是一个单称词项。）因此，如果“只有”一直约束整个表达，而且表达的部分是不相联系的，那么“只有一个白东西在跑是可能的”是假的。因为有可能某种不是白东西的东西在跑。另一方面，如果表达的部分是联系的，这个命题就是真的。因为在这种情况下，断定的是：“只有一个白东西在跑”这个命题是可能的。但是，借助另一个命题断定的是：对于任何命题来说，如果其中的“在跑”谓述一个指某种不是白的东西的代词，那么这个命题就不是可能的——而这不是真的。

---

[1] 原文是“*tantum unum est* ”，英译文为“Only one exists”。——译者

18. 论例外命题

就例外命题而言，我们必须首先检验哪些命题是例外的；其次检验例外命题的真所要求的条件；第三检验例外命题中词项的指代；第四检验对例外命题应该给出的一些规则。

关于第一点应该注意，像“除了”和“非”（unless）这样的助范畴表达式使含它们出现的命题成为例外的。

但是首先应该理解，“除非”有时候是作为连词使用的，在这种情况下，它使命题成为假言的，“除非苏格拉底有脚，否则他就不能跑”这个命题说明了这种情况。然而有时候它被例外地使用，在这种情况下，它不使命题成为假言的，“除非苏格拉底，没有人在跑”这个命题说明了这种情况。在这样的情况下，“除非”这个表达式有与“除了”这个表达式在例外理解时相同的作用。

此外，还应该注意，“除了”这个表达式有时候用来表示例外，有时候用来表示减去。例如，在“除了苏格拉底，每个人在跑”这个命题中，它表示例外；而在“十除去五是五”这个命题中，它表示减去。

关于第二个要点应该注意，对一个例外命题的真来说，如果这个命题是肯定的，那么要求谓项否定例外的东西并且它是主项下其他每个东西固有的。如果命题是否定的，那么就要求换位。这样，每个例外命题有两个说明要素，即一个肯定的和一个否定的。例如，“除了苏格拉底，每个人在跑”有下面的说明要素：“苏格拉底在跑”，“除了苏格拉底，每个人在跑”。而“除了苏格拉底，没有人在跑”有以下说明要素：“苏格拉底在跑”，“唯独苏格拉底在跑”。这样，除非一个例外命题的各个说明要素是真的，否则这个命题不可能是真的。因此，从一个给定的说明要素的假得出例外命题的假，但不是从例外命题的假得出给定的说明要素的假。

关于第三个要点应该注意，肯定的例外命题中的谓项有仅仅模糊的指代，因为不可能通过一个析取命题或一个合取命题下降到下位的东西。然而，主项有模糊而周延的指代。

关于模糊而周延的指代仍然必须作出区别。因为有时候它是绝对的，即当词项同等地涵盖其下所包含的各个事物，从而对事物的涵盖分别是一样的。而一个例外命题中的主项没有这种模糊而周延的指代。另一种指代实际上是限定和约束的，即当词项涵盖其下所包含的一些事物时，但是由于某种附加的东西，它不涵盖所包含的其他那些事物。除了在有关的直言命题等价于一个由一个肯定部分和一个否定部分构成的合取命题时，不出现这种情况。如上所述，这是例外命题的情况。

如果一个例外命题是否定的，那么主项和谓项都有限定类型的模糊而周延的指代。

从以上所说可以看出，像下面这样的规则不是普遍有效的："从上位的东西到其下位的东西有一个有效的推论"，"从一个全称命题到其特称命题有一个有效的推论"。相反，必须补充说，有关的下位的东西不是一个例外的词项，或者，有关的全称命题不等价于一个由一个肯定部分和一个否定部分构成的合取命题。

关于第四点，应该指出，对例外命题给出许多规则。一条规则是：如果一个例外命题的相应的非例外命题是真的，那么这个例外命题就是假的。从以上论述可以看出这一点。

另一条规则是：一个例外命题绝不是恰当形成的，除非其相应的非例外命题是一个全称命题。因此，"除了苏格拉底，一个人在跑"不是恰当形成的。在这样的情况下，这样一段表述既不真，也不假。

从这条规则得出另一条规则，即：从一个全称命题到其相应的不定或特称命题并非总是有一个有效的推论。因此得不出："除了苏格拉底，每个人在跑；所以，除了苏格拉底，有的人在跑"，或者"所以，除了苏格拉底，一个人在跑"。

从这条规则得出的另一条规则是：并非每个全称命题都有一个相应的不定或特称命题作其矛盾命题。因为"除了苏格拉底，每个人在

跑”和“除了苏格拉底，有的人在跑”不是矛盾命题。“除了苏格拉底，没有人在跑”和“除了苏格拉底，有的人在跑”也不是矛盾命题。

从这条规则得出另一条规则，即：并非总是这样的情况：“有的……不”这个表达式可以代替“并非每个”使用。因为“并非除了苏格拉底每个人在跑”这个命题和“除了苏格拉底，有的人在跑”这个命题不是等价的。这是因为一个命题不是恰当形成的，因而既不真也不假，而另一个命题是恰当形成的，因而要么是真的要么是假的。

得出的另一条规则是：有些全称命题是反对命题，即使它们不是以不定的或特称的直言命题作下反对命题，不是以其主项是以特称符号确定的直言命题作下反对命题。从上述论述可以清楚地看出这一点。

另一条规则是：总是这样的情况：在一个例外命题中被除外的东西应该是主项下包含的某种东西。所以，任何与以下相似的命题都不是恰当构成的：“除了一个动物，每个人在跑”，“除了一个实体，每个动物都有一个灵魂”。

另一条规则是：当处于例外之下的是一个普通词项时，对于这样一个例外命题的真而言，如果这个命题是否定的，则不要求谓项普遍地是处于例外之下的东西所固有的，如果这个命题是肯定的，则谓项普遍地否定它。

还应该注意，绝不能在减去的意义上理解“除了”，除非把它加在一个数字词项上或加在一个表示某种整体的词项上。然而，当在减去的意义上理解它并把它加在一个数字词项上的时候，断定的不是谓项否定附加有“除了”这个表达式的东西，而是谓项否定主项。例如，借助“十除去五是五”不是断定从五去掉五，而是断定从十去掉五。与此相似，借助这样一个命题不是断定谓项是附加有“除了”这个表达式的东西所固有的。例如，借助“十除去四是六”不是断定四是六，而是断定去掉四以后剩下六。对于其他这样的情况也是如此。关于例外命题的这些说明在目前应该足够了。

19. 论含有动词“开始”和“停止”的命题

每个含有“开始”这个动词或“停止”这个动词的命题有两个说明要素，因为各个这样的命题等价于一个合取命题。现在一些作家对于不同种类的东西以不同的方式指派说明要素。因此，他们声称，这样的命题在某种意义上应该着眼于先后相继的东西进行解释，而在其他的意义上应该着眼于持续的东西进行解释。

但是，尽管就使用这些词项的人的意向而言可能会是这样，但是这并不像是十分有道理的。

因此，我认为，我们所讨论的这些命题关于任何种类的东西有相同的说明要素，但是一个含有“开始”的命题的说明要素与一个含有“停止”的命题的说明要素是不同的。因此，一个含有“开始”的命题有两个说明要素，一个是现在时的肯定命题，另一个是过去时的否定命题。例如，“苏格拉底开始是白的了”的说明要素是“苏格拉底是白的”和“苏格拉底在这之前不是白的”。这个命题的过去时否定的说明要素不是“苏格拉底过去不是白的”，因为即使这个过去时否定命题是假的，含有“开始”的这个命题也可以是真的。例如，如果苏格拉底先是白的，后是黑的，这以后又变成白的，那么在某种情况下，“苏格拉底开始是白的了”是真的，即使“苏格拉底过去不是白的”是假的。因为这假定了他以前某个时间是白的。以这种方式我们也说，这棵树现在开始开花了，尽管它去年开过花。

然而应该注意，可以以两种方式理解“开始”这个动词。如果在严格和恰当的意义上理解它，那么就像上面说明的那样。但是也可以不严格地不恰当地理解它，在这种情况下，就是这样解释的：“它是如此如此，而且它在这之前很长时间一直不是如此如此。”例如，如果一棵树现在开花了并且这一年很长时间一直没有开花，那么即使它昨天就开花了，我们仍然说，这棵树开始开花了。以这种方式我们平时总说“他正开始做弥撒”，尽管他已经朗诵了祭文。这里的区别与哲学大师

在《物理学》第四卷关于“现在”这个词所作的区别是相似的。他说，可以把“现在”看作是一个个体（时间点），可以把它看作是一个围绕目前的短暂持续的时间。

还应该理解，尽管这样一个命题严格地说有以上提到的那样的说明要素，然而有时候，由于说话者使用它的方式，它没有这样的说明要素。实际上，它用来代替另一个命题，即一个缺少这样的说明要素的命题。在这种情况下，这样一个命题是模棱两可的，必须加以区别。

认识到这一点，人们就可以识别关于下面这样的命题应该说什么：“上帝开始赐福于他所赐福的每个有福之人”；“上帝开始惩罚他所惩罚的每个人”；“上帝开始赐福于他们”，这里指两个人，一个是以前赐福过的，另一个是他以前没有赐福过的。因为，严格地说，即根据判断这些命题和与此相似的命题所应该依据的一般的规则，可以承认这样的命题是真的。例如，可以承认“上帝开始赐福于他们”这个命题是真的，因为“上帝在赐福于他们”和“上帝在这之前没有赐福于他们”都是真的。然而，这个命题可以有另一种意义，因而它的说明要素是：“上帝赐福于他们”和“上帝以前从未赐福于他们”——而根据这种理解，这个命题是假的。与此相似，“上帝开始赐福于他现在赐福的每个人”的一种意义是“上帝赐福于他现在赐福的每个人并且上帝在这之前不赐福他现在所赐福的每个人”——在这种意义上，这个命题是真的。另一种意义是“上帝赐福于他现在所赐福的每个人并且他在这之前不赐福于他现在所赐福的任何人”——在这种意义上，这个命题是假的。关于“上帝开始惩罚他现在所惩罚的每个人”这个命题也完全可以这样说。对于下面这样的命题应该以相似的方式来处理：“彼得开始在某个方面像保罗了”，假定他们起先都不是信徒，后来变成信徒了。在这种情况下，可以毫无保留地承认“彼得开始在某个方面像保罗了”，因为他现在第一次在某个方面像保罗，而在这之前他在那个方面不像保罗。然而，“彼得开始与保罗相似了”严格地说是假的，因为他在这之前与保罗是相似的。然而可以不恰当地理解这个命题，认为它有下面的意义：“彼得现在与保罗相似，而他在现在与保罗相似的那种特性方面过去与保罗不相似。”

因此显然，一个含“开始”的命题有两个说明要素，并因此等价于一个合取命题。

同样，一个含有“停止”这个动词的命题有两个说明要素。一个说明要素是一个现在时肯定命题，另一个说明要素是将来时否定命题——不是任意的命题，而是一个附加了“在这之后将不是如此如此”这样一个短语的命题。例如，“苏格拉底停止是白的了”有以下说明要素：“苏格拉底现在是白的”，“这以后他将不是白的”。如上所说，关于含有“开始”的命题，有时候由于可以恰当地或不恰当地理解它们，因而可以看出它们是模棱两可的，所以可以看出有许多含有“开始”的命题是模棱两可的，因为可以恰当地或不恰当地理解它们。

关于这样的命题中的词项的指代，应该注意，这样一个命题的主项以它在相应的不含有“开始”或“停止”的命题中指代的方式指代。然而，关于谓项的指代却存在一个困难。

应该说明的是，一个这类全称肯定命题有仅仅模糊的指代，因为它不可能以合取的方式或析取的方式下降。因为得不出：“每个人停止是白的了；所以，每个人停止是这个白东西或者每个人停止是那个白东西。”所以也不可能以合取方式下降。与此相似，在一个这类全称肯定命题中，谓项有模糊而周延的指代，而在一个非全称命题中，它有确切的指代。

然而，在这一点上必须考虑两个问题。第一个问题是：确切的指代和模糊而周延的指代是两类指代。一类是在可以仅借助指示代词下降到这个词项所指代的或能够指代的东西时出现。例如，在“一个人在跑”这个命题中，“人”这个词项指代这个人和那个人，对其他人也是如此。而且正确地得出下面的命题：“一个人在跑；所以，这个人在跑”，这里指这个人，“或那个人在跑”，这里指那个人，对其他人也是如此。然而有时候下降可以不是仅仅借助指示代词，而是仅借助带有一个普通词项的指示代词，下降所至的东西则被认为是在这个词项之下出现。现在，一个含有“开始”或“停止”的命题的谓项没有第一类确切的指代。因为得不出：“苏格拉底开始是白的了；所以，苏格拉底开始是这个或开始是那个”，无论这里指什么。因为如果苏格拉底从是黑的变成是白的，那么“苏格拉底开始是白的”就是真的，即使“苏格拉底开始是这个”是假的——无论这里指什么。因为下面的命题第二个是假的：“苏格拉底是这个”，“苏格拉底以前不是这个”。实际上，这里的谓项以第二种方式确切地指代。因为“苏格拉底开始是白的了；所以，他开始是这个白东西或他开始是那个白东西”是有效的，以及对其他白

东西也是如此。因此，“苏格拉底开始是这个白东西”（这里指苏格拉底）是真的，因为苏格拉底现在是这个白东西并且以前从来不是这个白东西。

但是，“苏格拉底开始是这个白东西；所以，他开始是这个”不是有效的，这里总是指同一个东西。实际上，这是一种由于混淆了“*quale quid*”和“*hoc aliquid*”[10]而造成的修辞方式的谬误。因为当从某个内涵词项——无论它是整个谓项还是带有一个指示代词——到一个指示代词自身进行论证时，常常有修辞方式的谬误。

现在有人可能会反对说，“这个”和“这个白东西”在指相同的东西时相互是可以交换的，所以从一方到另一方的推理是有效的。应该回答说，“对于两个相互可以交换的词项，有一个从一方到另一方的推理”这条规则有许多反例，特别是当词项不是人称指代的时候，有时候当某个非范畴词加在动词上时也是这样。例如得不出：“一个人依自身是第二种模式上能笑的；所以，一个人依自身是第二种模式上的一个人。”然而，特别是当有关的相互可以交换的词项在现在时是可以交换的，但不是绝对可以相互交换的时，这条规则关于许多过去时和将来时命题确实是不成立的。关于“这个”和“这个白东西”这两个词项就是这样的情况，因为当有关的东西不是白的时，这两个词项就不是可以交换的。

第二个问题是：应该注意，有时确切的指代是这样的，它可以下降到下位的东西，反过来，它也可以从下位的东西上升——但是有时不是这样。因此得出：“一个人在跑；所以，这个人在跑或那个人在跑”，对其他人也是如此。反之又得出：“这个人在跑；所以，一个人在跑。”但是，对于在一个含有“开始”或“停止”的命题中处于谓项位置的确切指代的词项，情况并非总是这样。因此，下面的推理是有效的：“苏格拉底开始是这个有色的东西了；所以，他开始是白的或黑的了”，如此等等。但是得不出其反面。因为得不出：“苏格拉底开始是白的了；所以，他开始是有色的了。”这里的原因在于，前件的否定的说明要素不隐含后件的否定的说明要素。因为得不出：“苏格拉底过去不是白的；所以，苏格拉底过去不是有色的。”下面是一条一般规则：当前件和后件有说明要素的时候，如果从前件的某个说明要素得不出后件的说明要素，那么涉及这个前件和后件的推理就不是有效的。

从上述所说可以推测，关于“开始”或“停止”这个动词的从下位到上位的推论不是有效的，正像“苏格拉底开始是白的了；所以，苏格拉底开始是有色的了”不是有效的一样。与此相似，得不出：“耶稣基督开始是一个人了；所以，耶稣基督开始是某个东西了。”下面这样的论证也不是有效的：“每个人都是某个东西；耶稣基督开始是一个人了；所以，耶稣基督开始是某个东西了。”实际上，这是一个偶性谬误。因为正像每当第一格的大前提是肯定的，小前提是否定的，就有一个偶性谬误一样，每当第一格的大前提是肯定的而小前提有某个否定的说明要素时，就有一个偶性谬误。例如，下面这个推理是无效的：“每个人是动物；只有是能笑的是人；所以，只有是能笑的是动物。”但是，这是上面提出的论证的情况，因为“耶稣基督开始是一个人了”这个小前提有一个否定的说明要素：耶稣基督在这之前不是一个人。所以，在这样一个论证中有一个偶性谬误。与此相似，勤奋的读者可能会看出来，下面的推论不是有效的：“耶稣基督开始是一个人了；所以，有的人开始是耶稣基督了。”

尽管如此，依然应该注意，有时候圣徒们承认这样一个命题，不在其严格的和字面的意义上理解它，而是在他们头脑中的那种真正的意义上理解它。

然而，尽管我作了以上论述，仍然应该注意，只要两个或多个下位的东西不能先后相继真谓述一个东西，而上位的东西依然真谓述那个东西，那么当从这样一个下位的东西到这样一个上位的东西作出论证时，总是有一个有效的推论。例如，“苏格拉底开始是一个人了；所以，他开始是一个动物了。”这里的原因在于，任何事物都不可能是一个动物，却又先是一个人，后又不是一个人，也不可能是一个人，却又先是一个动物，后又不是一个动物。与此相似，根据亚里士多德的观点，“苏格拉底开始是理性的了；所以，苏格拉底开始是有感觉的了”是一个有效的推理。以这种方式得出：“一头驴开始是一个人了；所以，它开始是一个动物了”。然而得不出：“一头驴开始是黑的了；所以，它开始是有色的了。”

---

[1] 这两个拉丁文短语是有区别的。前者一般是一个来自实体范畴的词、专名或指一个个体实体的指示代词，比如“人”、“苏格拉底

“或”这个（人）”。后者一般是一个带有偶性的摹状短语，比如“这个白东西”。这两种用语在涉及时间的时候就会产生差异。——译者

20. 论含有动词“成为”的命题

正如含有上述讨论的动词的命题有两个说明要素一样，含有“成为”这个动词或同义动词（比如“最终成为”〔产生〕或“被制成”等等这样的表达式）的命题也有两个说明要素：一个是现在时，另一个是过去时或将来时。例如，“苏格拉底成为白的了”这个命题有以下说明要素：“苏格拉底现在是白的”，“他过去不总是白的”。与此相似，“苏格拉底将成为白的”这个命题有以下说明要素：“苏格拉底现在不是白的并且将有一段时间不是白的”，“苏格拉底将是白的”。对于“苏格拉底成为一个人了”，“苏格拉底最终成为有色的了”，以及与此相似的命题，同样是这样。

正如一个含有“开始”或“停止”这样的动词的命题不能仅仅通过动词前面和后面的词项的易位而换位一样，对于现在讨论的命题也是如此。所以，严格地说，应该否定下面这个推论：“耶稣基督成为一个人了；所以，一个人成为耶稣基督了”——尽管圣徒们由于头脑中的一个真正的意义而承认这样的命题。与此相似，得不出：“耶稣基督成为一个人；所以，一个人成为耶稣基督。”原因在于，第二个说明要素不以这种方式换位。因为得不出：“耶稣基督过去并非总是一个人；所以，并非一个人过去总是耶稣基督。”这样，根据词项的恰当使用，应该承认一个人过去总是耶稣基督。正因为这样，救世主说：“在亚伯拉罕最终是之前，我是。”[11]

同样，关于这样的命题，在谓项方面从下位到上位的推论是不成立的。因此得不出：“苏格拉底成为白的了；所以，苏格拉底成为有色的了。”同样，恰当地说，得不出：“耶稣基督最终成为一个人；所以，耶稣基督最终成为一个存在者”[12]——严格地说，也得不出：“所以，他最终成为某个东西。”

现在有人可能会反对说，耶稣基督成为（或过去成为）一个人，所以他要么成为某种东西，要么不成为任何东西；并且他不成为某种

东西；所以他不成为任何东西。应该回答说，得不出："耶稣基督成为一个人；所以，耶稣基督成为某种东西或者耶稣基督不成为任何东西"，正如得不出"苏格拉底开始是白的了；所以，苏格拉底开始是一个是者了或他开始不是任何东西了"一样。在这种条件下，这样的析取命题的两个支命题都应该被否定。

然而，应该注意，人们在圣徒的著作中发现像"一个人开始是上帝了"这样的命题，同样也发现像"一个人过去成为上帝了"这样的命题。这样的命题恰当地说不是真的，但是如同圣徒理解的那样是真的。

与此相似，正如"每个白东西都是有色的；苏格拉底开始是白的了；所以，苏格拉底开始是有色的了"这样的论证不是有效的，下面这样的论证也是无效的："每个人都是某种东西；耶稣基督过去成为一个人；所以，耶稣基督过去成为某种东西。"在这两种情况下原因是一样的。

关于等价于假言命题的直言命题，目前这些论述就足够了，尽管仍然还有许多东西应该予以说明。我将在不同的地方讨论它们。

---

[1] 原文是"*Antequam Abraham fieret，ego sum*"。——译者

[2] 这里，"存在者"的原文为"exsistens"。——译者

21. 论现在时非模态命题的换位

现在我们已经讨论了直言命题的真所要求的条件，还需要论述的是换位。首先应该探讨非模态命题的换位，然后探讨模态命题的换位。

关于非模态命题，首先应该探讨现在时命题的换位，然后探讨过去时和将来时命题的换位。

首先应该注意，当谓项是由主项形成的并且主项是由谓项形成的时，就出现换位。有时候，形成这样一个换位并没有语词的任何其他变化，而有时候，语词的变化超出词项易位。

其次应该注意，有的时候，现在时非模态命题的端项都处于主格，而有的时候，一个端项处于间接格。

第三应该注意，有三种换位，即简单的、偶然的和换质位的。当两个命题的质和量保持不变时，换位是简单的。然而，对简单换位可以作更宽泛的理解，以致当一个换位是相互的，它就叫做简单的，从而，正如根据有关命题，被换位的命题隐含着换位而成的命题一样，换位也是成立的。而且这是常常出现的情况，即使前提和结论没有相同的质——比如当一个单称命题换位形成一个特称命题时，反之，当一个特称命题换位形成一个单称命题时。

当前提和结论发生变化时，换位就是偶然的。然而一个换位也可以在另一种意义上叫做偶然的，即当换位不是相互的。例如，可以得出“每个人是白的；所以，有的白东西是人”——但是得不出它的换位。

当有穷词项变成无穷词项时，换位就叫做换质位的。

第四应该注意，如果在宽泛的意义上理解简单换位，那么一个其端项都处于主格的全称否定命题是简单换位。这只造成词项易位，而没有语词变化——也许涉及语法方面的词性的变化除外。然而，如果在严格的意义上理解简单换位，那么这样一个命题就不总是简单换位。例如，得不出："没有驴是苏格拉底；所以，没有苏格拉底是驴。"实际上，得出的是："所以，苏格拉底不是一头驴。"

与此相似，一个单称肯定命题简单换位成一个特称或不定命题，或简单换位成一个单称命题。例如，"苏格拉底是一个人；所以，一个人是苏格拉底"，并且"所以有的人是苏格拉底"——反过来也是同样。还可以得出："苏格拉底是柏拉图；所以柏拉图是苏格拉底"——并且反之亦然。

一个单称否定命题要么简单换位成一个全称否定命题，要么简单换位成一个单称否定命题。例如，"苏格拉底不是白的；所以，没有白东西是苏格拉底"，并且反之亦然。同样，"苏格拉底不是柏拉图；所以，柏拉图不是苏格拉底"，并且反之亦然。这样，根据谓项是一个普通词项还是一个单称词项，一个单称命题通过简单换位就转换成为不同类型的命题。

与此相似，根据要换位的命题是以一个普通词项还是一个单称词项作谓项，一个不定肯定命题和一个特称肯定命题要么换位成不定命题和特称命题，要么换位成单称命题。例如，"一个人是白的；所以，有的白东西是人"，并且"一个白东西是人"。而且，"有的人是白的；所以，有的白东西是人"，并且"一个白东西是人"。同样，"一个人是苏格拉底；所以，有的人是苏格拉底；所以，苏格拉底是一个人"——并且反之亦然。

与此相似，一个全称肯定命题只是偶然地换位，因为在这样的情况下换位不是相互的。而且当谓项是一个普通词项时，就是这样的情况。在这样一种情况下，命题被偶然地换位成特称命题和不定命题。例如，"每个人是白的；所以，有的白东西是人"，并且"所以，一个白东西是人"——但反过来不是这样。然而，当谓项是一个单称词项时，这样一个命题又是偶然换位成一个单称命题。因为"每个人是苏格拉底；所以，苏格拉底是每个人"是有效的，但是反过来不是有效的。

一个特称否定命题既不简单换位，也不偶然换位。因为得不出："有的动物不是人；所以，有的人不是动物"，也得不出："所以，没有人是动物"。同样，一个不定否定命题也不换位，因为一个特称命题和一个不定命题总是可以互换的。至少当两个命题的主项都是人称指代时，情况是这样。

在《前分析篇》第一卷中，哲学大师证明了以上讨论的一些换位。我已决定省略这些证明，因为换位是显然的，不需要详细证明。

对于以上论述，有人可能会反对说，根据波菲略和哲学大师的观点，一个种不谓述它的属，一个下位的东西不谓述其上位的东西，一个单称或个体的东西只谓述一个东西。所以，像"每个人是动物；所以，有的动物是人"这样的换位和其他类似的换位都不是有效的。

应该回答说，波菲略和哲学大师的意思是说：当一个上位的东西作普遍理解时，一个下位的东西不以真谓述的方式谓述这个上位的东西，因为它实际上对于比这个下位的东西更多的东西都是共同的。因此，他们的意思不过是说，任何像"每个动物是人"，"每个人是苏格拉底"等等这样的命题都不是真的。但是他们不否认相应的特称命题和不定命题是真的。

到目前为止，以上论述适合于两个端项都处于主格的命题。然而，不能以这种方式在所有情况下处理有一个端项处于间接格的命题。实际上，在这样的命题中，除了词项易位以外，语词常常必须有某种变化。而且人们经常通过把主要动词加在谓项上来做到这一点，比如人们这样论证："任何人都不是在这间屋子里的；所以，这间屋子里存在的任何东西都不是人。"当人们如下论证时，情况也是如此："没有人看见一头驴；所以，凡看见一头驴的都不是人。"当间接格出现在谓项位置时，这是真的，因为当间接格出现在主项位置时，这样一种变化不是必然的。因此，"所有人一头驴看见"应该换位成"所以，一头驴看见一个人"。与此相似，"这是圣父产生的圣子；所以，圣父产生圣子。"

关于以上所说，应该注意，如果一个现在时非模态命题含有一个状语限定或某种等价的限定，那么在它所换位而成的命题中，那个限定不应该是动词的一种限定，而应该是同一个动词的分词的一种限

定。这样，在这样一种情况下，无论这个命题中要换位的两个端项是不是都处于主格，必须把动词转化为其分词和“是”这个动词。因此除了词项易位以外，语词也必须有某种变化。这样，“一个阉割了的东西跑得飞快”不应该换位成“所以，一个跑的东西是被飞快地阉割了的”。因为假定同一个东西被缓慢地阉割了并且跑得飞快。在这种情况下，前件是真的，后件是假的。实际上，它应该换位成“所以，一个跑得飞快的东西是一个被阉割的东西”。因此“飞快”是对“跑”这个分词的限定，而不是对动词“是”的限定。与此相似，“一个进行创造的是者总是上帝”不应该换位成“所以，上帝总是一个创造者”，而应该换位成“所以，某种总是上帝的东西是一个创造者”。

22. 论过去时和将来时非模态命题的换位

关于过去时和将来时命题的换位，首先应该注意，对于每个其主项是普通词项的过去时或将来时命题，由于它们在第三种模式上是模棱两可的，因此必须加以区别。因为如果命题是过去时，那么主项可以指代那个现在是如此如此的东西或那个过去是如此如此的东西。这就是说，这样一个命题是模棱两可的，因为主项可以指代主项借助一个现在时动词所真谓述的东西，或者它可以指代主项借助一个过去时动词所真谓述的东西。例如，必须区别"一个白东西过去是苏格拉底"，因为"白东西"可以指代现在是白的的东西或过去是白的的东西。另一方面，如果命题是将来时，就应该予以区别，因为主项可以指代现在是如此如此的那个东西或指代将来是如此如此的那个东西。这就是说，它可以指代主项借助一个现在时动词所真谓述的那个东西，或者它可以指代主项借助一个将来时动词所真谓述的那个东西。应该理解，当主项人称指代时，即有意义地指代时，这条规则是适用的。

其次应该注意，当这样一个命题的主项指代那个现在是如此如此的东西时，有关的命题不应该换位成过去时命题，而应该换位成一个现在时命题，在这个命题中，主项被理解为带有动词"过去是"和代词"which"。因此，"任何白东西过去都不是一个人；所以，任何人过去都不是白的"这个推论不是有效的，如果前件的主项被理解为现在是白东西。因为假定许多人，包括活着的和死去的，过去是白的，许多其他东西过去是白的并且现在是白的，而且没有人现在是白的。在这种情况下，前件是真的而后件是假的。这是因为，由于单个的东西在假定的情况下各个是真的，所以"任何现在是白的的东西过去都不是人"是真的。但是，无论怎样理解主项，"任何人过去都不是白的"是假的。因此有关的命题不应该以上面提出的方式来换位。相反，应该如下换位："任何白东西过去都不是人；所以，任何过去是人的东西现在都不是白的。"以同样的方式可以有以下换位："任何过去是人的东西现在都不是白的；所以，任何白东西过去都不是人"——这里后件的主项指代那些现在是白的的东西，而不是指代那些过去是白的的东西。

另一方面，如果把这样一个命题的主项理解为那个过去是如此如此的东西，那么这个命题就简单换位成一个过去时命题，而不是一个现在时命题。因为如果前件的主项被理解为过去是白的的东西，那么就得出："任何白东西过去都不是人；所以，任何人过去都不是白的"——只要后件的主项被理解为那过去是人的东西，就是这样。因为不可能有这样的情况：有的人过去是白的，然而任何过去是白的的东西过去都不是人。

现在，如果这样一个过去时命题是一个单称命题，其中主项是一个孤零零的指示代词或一个专名，那么这个命题要么换位成一个单称命题或一个全称命题，要么换位成一个特称或不定命题——结果后件的主项被看作是过去是如此如此的东西。因此，"苏格拉底过去不是白的；所以，任何过去是白的的东西过去都不是苏格拉底"这个推论是有效的。但是如果这个后件的主项被看作现在是白的的东西，那么这个推论就不是有效的。因为得不出："苏格拉底过去不是白的；所以，没有现在是白的的东西过去是苏格拉底"；也得不出相应的现在时命题，即："任何白东西都不是苏格拉底"。假定苏格拉底现在第一次是白的。在这种情况下，"苏格拉底过去不是白的"是真的，而提出的两个后件都是假的。

还应该注意，正像当主项是一个普通词项时对这样一个命题要作出区别一样，当主项是一个带一个普通词项的指示代词时，对命题也要作出区别。这样，就应该区别"这个白东西过去是苏格拉底"这个命题，因为要么隐含的从句有一个现在时动词，在这种情况下，这个命题有"这个现在是白的的东西过去是苏格拉底"这种意思，要么隐含的从句有一个过去时动词，在这种情况下，这个命题有"这个过去是白的的东西过去是苏格拉底"这种意思。而且，这样一个命题的换位就像一个其主项是一个普通词项的过去时命题一样。

就以上强调的区别来说，对过去时命题的论述作出适当修正，应该适用于将来时命题。

还应该注意，正像上面指出的那样，在过去时命题中，后件中的一个状语限定词应该不是加在主动词上，而是加在前件的动词的分词上。在这些过去时和将来时命题中也应该这样做。

以上所说表明，像“上帝过去不总是一个创造者；所以，一个现在创造者过去不总是上帝”这样的推论不是有效的。因为由于上帝在创世之前不是进行创造的，因而前件，即“上帝过去不总是一个创造者”，是真的；但是“一个现在创造者过去不总是上帝”这个命题是假的，因为这个现在创造者过去总是上帝。这是因为，正像即使“一个白东西是黑的”过去从来不是真的，而“一个白东西过去是黑的”却是真的一样，即使“一个创造者是上帝”过去不总是真的，“一个创造者过去总是上帝”却是真的。这样，上面提到的推论就不是有效的。实际上，有关命题应该如下换位：“上帝过去不总是一个创造者；所以，任何过去总是一个现在创造者现在都不是上帝”，或者“所以任何过去总是一个现在创造者过去都不是上帝”。这个后件是真的，因为它的真有两个原因：要么任何东西过去总是不在进行创造，要么有的东西过去总是在进行创造而现在不是上帝。第一个原因是真的，尽管第二个是假的。与此相似，“任何有视力的人过去都不是盲的；所以，任何盲人过去都不是有视力的”这个推论不是有效的，如果前件的主项被看作是现在有视力的人。实际上，这个前件应该换位成“任何过去盲的人现在都不是有视力的”。因此当主项被看作是现在是如此如此的东西时，一个过去时命题以上面提到的方式换位成一个现在时命题。同样，当主项被看作过去是如此如此的东西时，这样一个命题换位成一个过去时命题，它的主项被看作是过去是如此如此的东西。

对于像“任何不可能的东西都将不是真的”这样的命题也是如此。如果主项被看作是不可能的东西，那么这个命题以如下方式换位成一个现在时命题：“任何不可能的东西都将不是真的；所以，任何将是真的东西都不是不可能的。”如果主项被看作将是不可能的东西，那么这个命题换位成“所以，任何真东西都将不是不可能的”——这里后件的主项被看作将是真的东西。

还应该注意，如果这样一个过去时或将来时命题的主项是一个普通词项或包含一个带指示代词的普通词项，如果谓项是一个孤零零的指示代词或一个专名，那么如果主项被看作现在是如此如此的东西，则命题换位成一个没有其他变化的现在时命题。例如，“一个白东西将是苏格拉底；所以，苏格拉底是白的”，但是如果可以把是的最后一刻指派到一个持续的实体，就得不出这个换位。与此相似，如果前件的主项指代现在是白的的东西，那么“有的白东西过去是苏格拉底；所以，苏格拉底现在是白的”是有效的。但是，如果可以把是的第一时刻

指派到一个持续的实体，这个换位就不是有效的。另一方面，如果主项被看作将是或过去是如此如此的东西，那么这样一个命题毫无保留地换位成一个过去时或现在时命题——而且这样一个换位是相互的。

23. 论不是简单直言的命题的换位，即排他命题、重叠命题、例外命题等等的换位

以上两章的论述在某种程度上可以澄清重叠命题、排他命题、例外命题，以及那些含有动词“开始”或“停止”的命题的换位。因为一个命题若是有说明要素，则它的换位方式与这些说明要素的换位方式是一样的，而且如果所有说明要素都是以同样的方式换位，那么所解释的命题也以这种方式换位。另一方面，如果一个说明要素以一种方式换位，而另一种说明要素以另一种方式换位，即一个简单换位，另一个偶然换位，那么所解释的命题的换位将与一个说明要素的换位方式相同，而与另一个说明要素的换位方式不同。

然而，我们应该更加详细地探讨这些命题。因此应该注意，一个重叠命题不换位成一个重叠命题。相反，它换位成一个非重叠命题，这个非重叠命题的主项将有一部分是由前提的谓项、重叠表达式和处于重叠之下的词项构成的。这一部分将通过“which”这个代词与其余部分结合起来。例如，“一个动物，鉴于它是一个人，是能笑的”换位成“有的东西，它鉴于是一个人而是能笑的，是一个动物”。它不换位成“一个能笑的东西，鉴于它是一个人，是一个动物”。下面的推理是一个明显的反例：“苏格拉底，鉴于他是一个人，是能笑的；所以，一个能笑的东西，鉴于它是一个人，是苏格拉底。”因为前件是真的，而后件是假的。与此相似，“任何主动的东西，鉴于它是被动的，都不是主动的”换位成“所以，任何东西，它鉴于是被动的而是主动的，都不是主动的”。

与此相似，这里和上一章所说的内容经过适当修正，应该适用于过去时和将来时重叠命题的换位。

就排他命题的换位而言，应该注意，一个排他命题不换位成一个排他命题。因为得不出：“只有动物是人；所以，只有人是动物。”相

反，一个排他命题换位成一个全称命题。例如，“只有动物是人；所以，每个人是动物。”与此相似，“只有人不在跑；所以，每个不在跑的东西是人。”

关于过去时和将来时命题的换位的论述也适用于过去时和将来时排他命题的换位。因此，如果前提的主项被看作是白的的东西，就得不出：“每个白东西过去是苏格拉底；所以，只有苏格拉底过去是白的。”假定除了苏格拉底没有东西现在是白的，并且许多其他东西过去是白的。在这种情况下，前提是真的，而结论是假的。所以，所说的这个命题不以上面提出的方式换位。相反，它如下换位：“每个白东西过去是苏格拉底；所以，只有苏格拉底现在是白的。”但是这个换位不是相互的。上一章的论述经过适当修正，应该以一直适用于这里讨论的排他命题的方式适用于其他排他命题。

关于例外命题的换位应该注意，一个例外命题不换位成一个例外命题。因为得不出：“除了苏格拉底，每个人在跑；所以，除了苏格拉底，有的在跑的东西是人”——因为结论不是恰当形成的。相反，一个例外命题换位成一个非例外命题，这个非例外命题的主项将由例外命题的谓项和被除外的词项通过“不是”这个短语如下构成的：“除了苏格拉底，每个人在跑；所以，有的不是苏格拉底而在跑的东西是人。”而且，“除了苏格拉底，没有人在跑”这个命题换位成“任何不是苏格拉底而在跑的东西都不是人”。

关于含有“开始”和“停止”这些动词的命题应该注意，它们不换位成同类命题。因为得不出：“有的人开始是白的了；所以，有的白东西开始是人了。”相反，这样的命题应该以下面的方式换位：“有的人开始是白的了；所以有的开始是白的的东西是人。”对于其他命题也是如此。

从以上所说可以确定任何非模态命题的换位模式，无论是现在时、过去时还是将来时，也无论是一个不等价于一个假言命题的直言命题，还是一个等价于一个假言命题的直言命题，都是如此。

24. 论必然命题的换位

我们已经看到非模态命题是如何换位的，现在我们应该考察模态命题的换位，而且首先考察必然命题的换位。

首先应该注意，正像我们前面指出的那样，当随着一种格式出现一个模式时，对有关命题的复合和划分必须作出区别。所以，首先我们应该处理在复合的意义上这样的命题和与它们等价的命题的换位；然后我们应该处理在划分的意义上这样的命题和与它们等价的命题的换位。

关于前者应该简明地注意，这样的命题换位就像它们相应的非模态命题换位一样，因为在这样的命题的换位中，人们进行论证总是根据以下规则："如果两个可互换的命题中的一个是必然的，那么另一个也是必然的"——或者根据下面这条规则："如果前提是必然的，那么结论是必然的。"因此，在一个不太严格理解的简单换位中，人们根据前一条规则进行论证，而在一个偶然的换位中，人们根据后一条规则进行论证。例如，当一个人如下论证时，他就是在根据第一条规则进行论证："没有人是驴是必然的；所以，没有驴是人是必然的。"因为，正像前面指出的那样，"没有人是驴"和"没有驴是人"这两个命题是可以互换的，所以，如果"没有人是驴"是必然的，那么必然是："没有人是驴"是必然的。关于这些命题已经作出的说明应该用来说明其他类似的命题。对于所有这样的命题，无论是重叠的、排他的或例外的，还是任何其他种类的直言命题，普遍都是如此。

还应该注意，在《前分析篇》第一卷中，哲学大师只证明在构成意义上的必然命题及其等价的命题的换位，而没有证明其他命题的换位。因为从该著作看得很清楚，前者的证明对后者不是有效的，后者的证明对前者也不是有效的。因此，"如果两个可互换的命题中的一个是可能的，那么另一个是可能的"这个命题仅仅对于在构成的意义上理解的可能命题才是有效的。对于下面这条规则也是如此："如果一种必

然性与某种现实性是不相容的，那么这种必然性与那种现实作用的可能性是不相容的。”也就是说，如果一个必然命题与某个非模态命题是不相容的，那么这个必然命题与相应于那个非模态命题的可能命题是不相容的。因此，如果“有的人在跑”和“没有动物在跑是必然的”这两个命题是不相容的，那么“有的人在跑是可能的”和“没有动物在跑是必然的”这两个命题将是不相容的。当两个模态命题都在复合的意义上理解或等价于这样理解的命题时，这条规则总是真的。因为如果一个命题在划分的意义上理解，那么这条规则就不会是有效的——因为在这种情况下有许多反例。例如，“有的真东西是不可能的”和“必然是：任何真东西都不是不可能的”是不相容的。然而，“有的真东西可能是不可能的”和“必然是：任何真东西都是不可能的”是相容的，如果这个必然命题在复合的意义上理解。因为它们都是真的。因此在《前分析篇》中，除非在复合的意义上或在与此相等的意义上理解必然命题，否则，哲学大师不谈论必然命题的换位。

关于在划分的意义上理解的必然命题及其等价命题的换位，应该注意，这样的命题在换位时除词项易位以外还有语词的某种改变或变化。因为凭借换位的本质得不出“任何人都不必然是一头驴；所以，任何驴都不必然是一个人”。因为在使用其他命题时，在划分的意义上得不出这个推论。因此得不出：“任何不可能的东西都不是必然真的；所以，任何真东西都不是必然不可能的。”因为这个前提是真的，而结论是假的。因为任何不可能的东西都不是可能真的，而有的真东西可能是不可能的。因为“我没有去过罗马”现在是真的，然而它可能是不可能的。因为如果我去罗马，那么这以后这个命题将是不可能的。

与此相似，得不出：“一个创造者必然是上帝；所以，上帝必然是一个创造者。”因为前提是真的，而结论是假的。同样，得不出：“一个人必然被上帝理解；所以，有的被上帝理解的东西必然是人。”因为前提是真的，而结论是假的。而且，依然得不出：“一个白人必然是一个人；所以，一个人必然是一个白人。”

所以，这样的命题不能以上面说明的方式换位。相反，必须在结论的主项（这是前提的谓项）加上必然性模式和“某种是……的东西”这个短语。例如，“每个不可能的东西都必然不是真的”应该换位成“所以，某种必然不是真的的东西是不可能的”。与此相似，“一个创造者必然是上帝”这个命题应该换位成“所以，某种必然是上帝的东西是创

造者”。而且，“一个人必然是被上帝理解的”这个命题应该换位成“所以，某种必然是被上帝理解的东西是人”，如此等等。

从这些论述可以看出，如果在严格的意义上解释“模态命题”和“非模态命题”，那么在划分的意义上理解的必然命题或与此等价的命题换位成非模态命题，而不是换位成必然命题。

从以上论述还可以看出，一个像“只有必然的东西是必然真的；所以，每个真的东西必然是必然的”这样的推论不是有效的。因为后面的全称命题与前面的排他命题不是可交换的。相反，这个全称命题与“每个必然是真的的东西是必然的”是可交换的。因为总是这样的情况：命题若有说明要素，那么，鉴于说明要素以不同方式换位，这些命题也以不同方式换位。这样，由于一个排他命题的说明要素的换位方式与另一个排他命题的说明要素的换位方式不同，因此这一个排他命题的换位方式与那另一个排他命题的换位方式是不同的。因此，仍然得不出：“只有创造者必然是上帝；所以，每个是上帝的是者必然是创造者。”相反，这里的前提换位成“所以，每个必然是上帝的是者是创造者”。

在前面的推论中，为什么前提是真的而结论是假的？在解释谓项如何以与主项不同的方式命名其形式之前，我们已经阐述了这里的原因。所以，应该牢牢记住那里的论述，这样就可能会知道过去时和将来时命题的真所要求的条件，知道模态命题及其等价的命题的真所要求的条件。

25. 论可能命题的换位

关于可能命题的换位，首先应该注意，在这一章中，我们总是以这样一种方式解释“可能”，即对于必然的东西，对于或然的和不必然的东西，它是共同的。这样，“可能”的意思与“一个不是不可能的命题”的意思是一样的。如果以这种方式理解“可能”，那么应该承认，上帝可能是上帝并且一个人可能是一个动物。

现在，如果在这种意义上理解“可能”，就应该注意，前面关于必然命题的换位给出的规则应该适用于可能命题的换位。因为一个在复合的意义上理解的可能命题或一个与此等价的命题进行换位的方式应该与和它相应的非模态命题进行换位的方式相同。因为在所有这样的换位中，人们根据“如果相互可交换的命题中的一个是可能的，那么另一个是可能的”这条规则或者根据“如果前提是可能的，那么结论是可能的”这条规则进行论证。而且这些规则总是真的。

然而，如果这样的命题是在划分的意义上理解的，或者等价于这样理解的命题，那么它们不以相同的方式换位。因此，得不出：“上帝可能是一个不创造者；所以，一个不创造者可能是上帝”。这里，前提的主项被看作这样一个东西，它实际上是一个不创造者。与此相似，得不出：“一个在地球上生活的人可能是要下地狱的；所以，某个要下地狱的人生活在地球上。”相反，得出“所以，某个可能要下地狱的人生活在地球上”这个结论。

尽管如此，为了说明这样的可能命题应该如何换位，仍然应该注意，当一个可能命题的主项是一个普通词项或包含一个普通词项时，必须区别这个命题。因为主项可以要么指代实际上是如此如此的东西，要么指代可能是如此如此的东西。应该把这条规则理解为与前面关于过去时和将来时命题的论述相类似。这里，如果前提的主项被看作是那些实际上是如此如此的东西，那么有关的命题换位成一个可能命题，这个可能命题的主项被看作是那些可能是如此如此的东西，而

不是那些实际上是如此如此的东西。因此，“某个在地球上生活的人可能是要下地狱的；所以，某个可能要下地狱的人可能在地球上生活”是有效的。同样得出：“上帝可能不是一个创造者；所以，一个可能不是创造者的是者可能是上帝。”（而且，不仅得出这个可能命题，而且也得出相应的附加了“可能是……”的非模态命题。例如得出：“上帝可能不是一个创造者；所以，一个可能不是创造者的是者是上帝。”）另一方面，如果前提的主项被看作是那些可能是如此如此的东西，那么那个前提换位成一个可能命题，这个可能命题的主项被看作是那些可能是如此如此的东西——而且它不换位成一个非模态命题。例如，“一个创造者可能是上帝；所以，上帝可能是一个创造者。”无论前提的主项被看作是那些实际上是创造者的东西还是那些可能是创造者的东西，这个推论都是成立的。

从以上论述可以看出，下面这样的推论不是有效的：“一个有视力的是者可能是盲的；所以，一个盲的是者可能有视力”、“有的真东西可能是不可能的；所以，有的不可能的东西可能是真的”、“任何必然的东西都不可能是假的；所以，任何假的东西都不可能是必然的”。它们不是有效的，也就是说，如果推论的主项被看作是那些实际上是如此如此的东西。否则，这些推论就是有效的。

26. 论不可能命题的换位

就**不可能** [13] 命题的换位而言，应该注意，在复合的意义上理解，不可能命题的换位恰如与它们相应的非模态命题的换位一样，只要这些相应的非模态命题是简单换位。因为在这样的情况下，人们根据"如果两个可以互换的命题中的一个是**不可能的，** 那么另一个也是**不可能的"** 这条规则进行论证。这条规则是真的。然而，如果相应的非模态命题仅仅是偶然地换位而不是简单地换位，那么一个复合意义上的不可能命题就不换位——任何与这样一个命题等价的命题也不换位。这是因为，除非根据"如果前提是**不可能的，** 结论就是**不可能的"** 这条规则，否则这样一个换位是不能成立的。但是这条规则是假的，因为前提是**不可能的，** 并且结论是必然的。

这样，下面这样的推论是有效的："所有人不是动物是**不可能的；** 所以，所有动物不是人是**不可能的"，** "有的人是驴是**不可能的；** 所以，有的驴是人是**不可能的"，** "上帝是一个肉体的是者是**不可能的；** 所以，一个肉体是者是上帝是**不可能的"** 。然而，下面这样的推论不是有效的："每个动物是人是**不可能的；** 所以，有的人是动物是**不可能的"，** "每个有行为或有潜能的是者是上帝是**不可能的；** 所以，上帝是一个有行为或有潜能的是者是**不可能的"** 如此等等。

另一方面，如果这样一个**不可能** 命题在划分的意义上理解或等价于一个这样理解的命题，那么它的换位就像与它相应的必然命题的换位一样。因此，"有的白东西不可能是一个人；所以，有的人不可能是白的"这个推论不是有效的。因为这个前提是真的，而结论是假的。实际上，这个前提应该换位成"所以，有的不可能是人的东西是白的"。（与此相似，"所有白东西都不可能是人"这个命题不换位成"所以，所有人都不可能是白的"。相反，它换位成"所以，有的不可能是人的东西是白的"。）

＜奥卡姆本人删去了下面一段。＞

现在应该注意，当一个否定在模式之前时，它以某种方式改变了这个模式，从而这个命题不应该叫做那个模式的命题。所以，“没有人可能是白的”这个命题是一个**不可能** 命题，而不是一个可能命题。同样，“没有人必然是白的”这个命题恰当地和严格地说不是一个必然命题。相反，它是一个可能命题，因为它等价于“每个人可能不是白的”。这样，由于模式是否定的命题等价于其他模式的肯定命题，因此这样的命题只是偶然地换位，而不是简单地换位。因此，“任何是者都不必然进行创造”这个命题不换位成“所以，任何进行创造的是者都不必然是一个是者”。因为后者是假的，这是由于它的矛盾命题，即“有的进行创造的是者必然是一个是者”，是真的。因为这个进行创造的是者，这里指上帝，必然是一个是者。我们所考虑的这个命题也不换位成“任何不必然进行创造的东西都不是一个是者”。由于前提是真的，而结论是假的，因此得不出这个推论。相反，这个命题换位成“所以，有的不必然进行创造的东西是一个是者”。

---

[1] 这是一个含否定词头“*im* ”的词，即“*impossibili* ”，因而叫做否定词，但形式是肯定形式。为了区别，以黑体表示。——译者

27. 论或然命题的换位

下面我们必须考察或然命题的换位。首先应该注意，在这一章应该总是把“或然”看作是在有关真假方面是或然的东西。这样，只有一个既不必然也不**不可能** 的命题叫做或然的。由于这样一个命题有两种换位，一种是通过词项的换位，另一种是通过对立的质的换位，因此我们应该首先探讨前者，然后探讨后者。

首先应该注意，在复合的意义上理解的或然命题和与这样理解的等价的命题与和它们相应的非模态命题是一样换位的，只要这些相应的非模态命题是简单换位的。这是因为这样一个换位根据下面的规则是成立的：“如果两个相互可交换的命题中的一个是或然的，那么另一个是或然的。”这条规则总是真的。所以，“一个人是白的是或然的；所以，一个白东西是一个人是或然的”是有效的。与此相似，得出：“上帝进行创造是或然的；所以，一个创造者是或然的。”因此，在复合的意义上理解的全称否定的或然命题以及特称肯定的或然命题都是简单换位。与此相似，下面的推论是有效的：“‘没有人是白的’是或然的；所以，‘没有白东西是人’是或然的”，如此等等。

然而，如果与一个在复合意义上的或然命题相应的非模态命题只是偶然地换位，而不是简单地换位，那么这个或然命题就不是词项换位。因为这样一个换位只有在与“如果前提是或然的，那么结论是或然的”这个支配命题相一致时才是有效的。但是这不过是假的，因为从或然的东西得出了必然的东西。所以，得不出“每个人是白的是或然的；所以，某个白东西是人是或然的”，正像得不出“每个实际上存在的实体是上帝是或然的；所以，上帝是实际上存在的实体是或然的” [14] —样。因为在后一种情况下，前提是真的，而结论是假的。这是因为，“每个实际上存在的实体是上帝”这个命题可以是真的，也可以是假的，因而是或然的。然而“上帝是实际上存在的实体”这个命题是必然的。

另一方面，如果一个或然命题在划分的意义上理解或等价于一个这样理解的命题，那么如果那个命题以一个普通词项或某个包含普通词项的表达式（例如，“这个白东西”、“这个人”、“这头驴”）作主项，或者如果它以一个分词或某个类似于分词的词作主项，则必须区别这个命题。因为这个主项可以指代那些是如此如此的东西或那些或然是如此如此的东西。如果这样一个命题的主项是以第一种方式理解的，那么即使这个主项是一个专名或指示代词，这个命题也不换位成同样类型的或然命题。相反，它换位成一个非模态命题并且换位成一个可能命题，这里结论的主项带有“或然是……”这个附加的短语。

第一点很明显，就是说，它不换位成相同类型的或然命题。因为得不出：“上帝或然是一个创造者；所以，一个创造者或然是上帝”；也得不出：“所以，某个或然是创造者的东西或然是上帝”。因为这后一个命题与“某个或然进行创造的东西必然是上帝”这个真命题是不相容的，因而它不或然是上帝。

第二点是显然的，也就是说，这样一个命题以前面说明的方式换位成一个非模态命题。因为下面的推论是有效的：“上帝或然是一个创造者；所以，有的或然是创造者的东西是上帝。”

这个换位能够被证明。因为如果“上帝或然是创造者”是真的，那么显然下面两个命题都是真的：“这是上帝”，这里指这个或然命题的主项所指代的那个东西；“这或然是创造者”。但是在这种情况下，通过一个说明三段论就得出：“这是上帝；这或然是创造者；所以，有的或然是创造者的东西是上帝。”结果，“上帝或然是创造者”这个命题与“有的或然是创造者的东西是上帝”这个命题的对立命题是不相容的。结果，从前者得出后者。因此借助一个说明三段论证明了这个换位。而且正像这个换位借助一个说明三段论得到证明一样，前面许多省略了证明的换位都以这种方式证明。

这样一个证明是充分的，因为一个说明三段论本身是显然的，不要求任何进一步的证明。这样，那些否认这样一个三段论的人犯了一个严重的错误，除非他们可以说明在这样一个三段论中有一个歧义谬误，或言语模糊的谬误，或构成和划分的谬误，或重音谬误，或修辞格的谬误，或混淆相对的和绝对的谬误，或者这里存在着转移论题或

预期理由。但是正像许多人坚持认为的那样，在这样一个三段论中不可能有偶性谬误。

说明三段论本身是显然的。由于它们常常被现代神学家否认（而且这样人们就不应该与这样的人辩论，因为他们否认自明的东西），因此我要有些偏离我想做的事情，提供一些例子，在这些例子中，一个三段论不是说明的，即使它看上去是说明的。

因此，“这个动物是一条狗（犬座）；这个动物不是一个天上的星座；所以，一个天上的星座不是犬座”不是一个说明三段论。这是因为，大前提和结论都有歧义，必须进行区别。

与此相似，“*iste vellet se accipere pugnantes；iste vellet vincere；igitur qui vellet vincere，vellet seaccipere pugnantes*”不是一个说明三段论。这是因为，正像在其他地方说明的那样，这里的大前提是模棱两可的，必须进行区别。[15]

同样，“‘你是一头驴’是假的；如果‘你是一头驴’是必然的，那么就是真的；所以，有的真东西，如果是必然的，就是假的”不是一个说明三段论。因为考虑到复合和划分，就必须区别小前提和结论。

而且，“*iste vult pendere；iste non vult pendere；igitur qui vult pendere，non vult pendere*”也不是一个说明三段论。因为这些命题在重音方面必须进行区别。[16]

与此相似，“*Sortes est albus；Sortes est animal；igitur animal est albus*”不是一个说明三段论。相反，在这种情况下有一个修辞格谬误。由于同样的原因，“*iste homo est sanus；iste homo est substantia；igitur aliqua substantia est sanus*”也不是一个说明三段论。[17]

与此相似，“苏格拉底不是柏拉图的儿子；苏格拉底是一个父亲；所以，有的父亲不是儿子”不是一个说明三段论。相反，在这种情况下有转移论题。

同样，“苏格拉底就其牙齿来说是白的；苏格拉底是黑的；所以，有的黑东西是白的”不是一个说明三段论。这里有混淆了相对的和绝对的东西的谬误。

“苏格拉底是热的；苏格拉底是产生热量的；所以，一个产生热量的东西是热的”同样不是一个说明三段论。因为在这种情况下有预期理由。因此这个论证不证明这个结论，尽管它的形式是有效的。

这些例子看上去是说明三段论，但并不是说明三段论。正像这些例子含有某种不同于偶性谬误的明显缺陷一样，其他例子也是如此。

因此应该注意，如果涉及的命题恰恰是现在时非模态命题，如果它们以一个三段论的格排列起来，主项和谓项没有任何增加或减少，那么在这样一个论证中绝不会有一个偶性谬误——就像在以第一格第一式排列的论证中绝不会有偶性谬误一样。这是一条一般规则。下面将说明这一点。同样，如果一个论证可以化归为这样一个说明三段论（要么通过换位或归谬法，要么使用等价的命题），那么就没有偶性谬误。

然而，应该注意，对一个三段论来说，为了成为说明的，用一个指示代词或某个单个事物的专名作中项进行论证是不够的。相反，除了这一点以外，有这样一个专名所指或所表示的东西必须实际上不多于一个独特的东西。为此，“这个本质（指神圣本质）是圣父；这个本质是圣子；所以，圣子是圣父”不是一个说明三段论。这是因为所说的本质多于一个独特的东西。因此，在这样一个不合逻辑的推论中有一个结论谬误，尽管在这种情况下也有一个偶性谬误。

现在，在“这是上帝；这或然是一个创造者；所以，一个或然是创造者的是者是上帝”这个三段论中，无法指明任何缺陷。因此，显然这是一个自明的说明三段论。结果就充分证明了“上帝或然进行创造”换位成“有的或然进行创造的东西是上帝”。由此也可以看出，这里的这个命题换位成“有的或然进行创造的东西可能是上帝”这个可能命题。因为一个非模态命题总是形式上隐含着与它相应的可能命题。

现在，如果这样一个或然命题的主项是一个指示代词或专名，那么这个命题恰恰如上换位，即换位成一个非模态命题，并且是换位成一个可能命题。然而，如果这样一个或然命题的主项被看作是那些或

然如此如此的东西，那么这个命题换位成相同类型的或然命题，这里结论的主项被看作是那个或然如此如此的东西。因此，下面的推论是有效的："有的人或然在跑；所以，有的在跑的东西或然是人"——只要各个命题的主项被看作是或然如此如此的东西。因为这样一来，结论就有下面的意思："有的或然在跑的东西或然是一个人。"这个换位是有效的，因为结论的对立面与前提是不相容的，也就是说，"所有或然在跑的东西都不或然是人"与前提不是相容的。原因如下：如果"有的或然是一个人的东西或然在跑"是真的，那么令这个东西是A。在这种情况下，"A或然是一个人"和"A或然在跑"都是真的。我从这些命题作如下论证："A或然是一个人；A或然在跑；所以，有的或然在跑的东西或然是一个人。"这个结论是前面提到的那个命题的矛盾命题。所以那个命题不能成立。因此显然得出："有的或然是一个人的东西或然在跑；所以，有的或然在跑的东西或然是一个人。"因此下面的推论是有效的："有的人或然在跑；所以，有的在跑的东西或然是一个人"——只要各个命题的主项被看作是或然是如此如此的东西。

现在有人可能会反对说，如果是这样，那么下面的推论就会是有效的："上帝或然进行创造；所以，有的进行创造的东西或然是上帝。"因为得出："A或然是上帝；A或然进行创造；所以，有的或然进行创造的东西或然是上帝"，正像在上面的例子中论证的那样。

应该回答说，最后这个三段论是有效的，但是它仍然不证明有关的这个换位。原因在于，"上帝或然进行创造"这个命题得不出"A或然是上帝"和"A或然进行创造"这两个命题。因为对于这个有关命题的真而言，并不要求这两个命题，不像"有的人或然在跑"这个命题的真要求两个这样的命题，如果主项被理解为或然是人的东西。所以，一个换位被一个说明三段论证明了，而另一个换位没有被另一个三段论证明。因此，如果一个或然命题的主项是一个指示代词或专名，那么这个命题不换位成相同类型的或然命题。我们也不能以那种方式理解它的主项，也就是说，不能把它理解为或然是如此如此的东西。

然而应该注意，对上面关于或然、可能、过去时和将来时命题的区别应该作如下理解：要么主项被看作是如此如此的东西等等，要么断定：主项被看作是如此如此的东西，或者被看作是或然是如此如此的东西，或者被看作是过去是如此如此的东西，等等。因此，如果没有东西是白的，那么在"一个白东西可能是一个人"这个命题中，主项

不能被看作是白的的东西，因为没有东西是白的。所以，如果没有东西是白的，那么这个命题就是假的，因为借助它断定了某种假的东西。因为借助那个命题，在有关的意义上断定了有的东西是白的，即使没有东西是白的。

---

[1] 原文是："*Omnem substantiam exsistentem in actu esse Deum est contingens，igitur Deum esse substantiam exsistentem in actu est contingens*"。——译者

[2] 在这个三段论中，从拉丁文句法看，大前提是有歧义的，可以表示"他应该想抓住武士"或"他应该想被武士抓住"；小前提是"他应该想获胜"；结论也是有歧义的，可以表示"想获胜的他应该想抓住武士"或"想获胜的他应该想被武士抓住"。——译者

[3] "*pendere*"这个拉丁文词的重音不同，意义则不同。如果重音放在第一个音节，它意谓"评价或估价"；如果重音放在第二个音节，它意谓"悬挂或绞死"，因此这个三段论是有歧义的。——译者

[4] 这两个三段论翻译成中文是有效的。第一个是："苏格拉底是白的，苏格拉底是动物，所以有的动物是白的。"第二个是："这个人是健康的，这个人是一个实体，所以有的实体是健康的。"但是在拉丁文中，这两个三段论的结论在语法格上是不合适的。在第一个结论中，"*animal*"是中性的，而"*albus*"是阳性的；在第二个结论中，"*substantia*"是阴性的，而"*sanus*"是阳性的。这样是不匹配的。——译者

28. 论或然命题通过对立的质的换位

下面我们将考察或然命题通过对立的质进行的换位。应该注意，每个含有与真假有关的或然性模式的命题，如果在划分的意义上理解，都通过对立的质进行换位。这就是说，一个肯定命题换位成一个否定命题，而一个否定命题换位成一个肯定命题。例如，“B或然是A；所以，B或然不是A。”同样，“每个人或然跑；所以，每个人或然不跑。”

应该注意，如果一个含有与真假有关的或然性模式的命题通过对立的质进行换位，那么在这两个命题中，或然性模式应该被肯定，而不被否定。所以得不出：“每个人或然跑；所以，没有人或然跑。”也得不出：“没有人或然跑；所以，每个人或然跑。”相反却得出：“每个人或然跑；所以，每个人或然不跑。”与此相似，“每个人或然不跑；所以，每个人或然跑。”

刚刚提到的换位是显然的。因为形式地得出：“一个人或然跑；所以，一个人可能跑。”同样得出：“每个人或然跑；所以，不必然每个人跑”。由此得出：“有的人可能不跑”。但是在这种情况下，从“有的人可能不跑”和“他可能跑”这两个命题得出有的人或然不跑。所以，根据“凡从结论得出的东西都从前提得出”这条规则，从上面暗含的第一个命题得出最后这个命题。这条规则总是真的。

现在，为了一些怪人的缘故，应该注意，每当我使用一个像“一个人或然跑”或“一个人或然不跑”这样的命题时，我的意思是说，“一个人跑是或然的”和“一个人不跑是或然的”。我提到这一点，免得有人轻率地反驳我说，“一个人或然跑；所以，一个人跑”是有效的。

这样就十分明显，这样一个在划分的意义上的或然命题或一个与此等价的命题是如何通过对立的质进行换位的。但是这样一个在复合意义上的命题不是通过对立的质进行换位的。因为在一种情况下，人

们就会根据以下规则中的一条进行论证："两个反对命题中的一个是或然的；所以，另一个是或然的"，或者"两个下反对命题中的一个是或然的；所以，另一个是或然的"。但是这些规则是假的。这样就得不出："任何存在物都不是人是或然的；所以，每个存在物是人是或然的。"[18] 也得不出："每个存在物是上帝是或然的；所以，所有存在物都不是上帝是或然的。"[19] 与此相似，得不出："有的存在物是人是或然的；所以，有的存在物不是人是或然的。"因为在所有这些例子中，如果在复合意义上理解所有这些命题，则前提是真的，而结论是假的。

---

[1] 原文是"*nullum exsistens esse hominem est contingens，igiture omne exsistens esse hominen est contingens*"。——译者

[2] 原文是"*omne exsistens esse Deum est congtingens，igitur nullum exsistens esse Deum est contingens*"。——译者

29. 论并非被每个人都承认是模态的模态命题的换位

我们已经探讨了那些被每个人承认是模态命题的模态命题的换位，剩下的就是论述那些并非被每个人都承认是模态命题——即使它们确实是模态命题——的模态命题的换位。由于这样的命题实际上不可枚举，因此我不想详细地全部探讨它们。相反，我要给出一些一般规则。

现在应该注意，如果一个给定的模态词项可以真谓述两个相互可交换的命题中的一个，同时不真谓述另一个，那么这样一个在复合意义上理解的模态命题或一个与此等价的命题就不是简单换位，即使与它相应的非模态命题可能是简单换位。而且，如果这样一个模式可以真谓述前提，同时不真谓述结论，那么这样一个在复合意义上理解的命题或一个与此等价的命题既不简单换位，也不偶然换位，即使与它相应的非模态命题可能是偶然换位。另一方面，如果这样一个模式只有与两个相互可交换的命题中的一个相一致，才能属于另一个，那么这样一个在复合意义上的命题或一个与它等价的命题在与它相应的非模态命题是简单换位的情况下总是简单换位，简言之，与它相应的非模态命题以什么方式换位，它就以什么方式换位。而且，如果这样一个模式只有属于结论，才能属于前提，那么有关命题就像与它相应的非模态命题一样是偶然换位。

从这条规则可以看出，下面的换位是有效的："一个人在跑是真的；所以，一个在跑的东西是人是真的。"对于"每个人在跑是真的；所以，有的在跑的东西是人是真的"这个换位也是如此。因为前一个换位符合"如果两个相互可交换的命题中的一个是真的，那么另一个也是真的"这条规则；而后一个换位符合"如果前提是真的，那么结论也是真的"这条规则。这两条规则都是真的。与此相似，下面的换位是有效的："所有人都不在跑是假的；所以，所有在跑的东西都不是人是假

的。”因为它符合“如果两个相互可交换的命题中的一个是假的，那么另一个也是假的”这条规则。但是，“每个人在跑是假的；所以，有的在跑的东西是人是假的”这个换位不是有效的。因为它是根据“如果前提是假的，那么结论也是假的”这条规则进行的，而这条规则是假的。

从这些论述可以看出，如果一个这类全称肯定命题不是偶然换位，那么相应的特称肯定和特称否定命题常常是根据下面的规则偶然换位：“结论是假的，所以前提也是假的。”

从以上论述还可以看出，一个像“所有人不在跑是被知道的；所以，所有在跑的东西都不是人是被知道的”这样的推论不是有效的。因为下面这条规则不总是真的：“两个相互可交换的命题中的一个是被知道的；所以，另一个也是被知道的。”因为对于两个相互可交换的命题而言，即使其中一个不被知道，实际上，即使其中一个不被思考，另一个也可以被知道。与此相似，像下面这样的推论不是有效的：“每个人是动物是依自身处于第一种模式的；所以，有的动物是人是依自身处于第一种模式的。”因为，“前提是依自身处于第一种模式的；所以结论也是依自身处于第一种模式的”是得不出来的。“每个人是能笑的是依自身处于第二种模式的；所以，有的能笑的东西是人也是依自身处于第二种模式的”也不是有效的。因此，在这样的情况下，人们必须总是仔细地检验具有以下形式的命题：“两个相互可交换的命题中的一个是如此如此的；所以，另一个也是如此如此”、“前提是如此如此的；所以结论也是如此如此的”。借助这些命题，人们可以确定，哪些在复合意义上的命题和与它们等价的命题是像与它们相应的非模态命题那样换位的，哪些这样的命题不是这样换位的。

另一方面，关于这样的在划分意义上的命题和与它们等价的命题的换位，应该注意，它们总是或常常是像已经详细探讨的一些模态命题那样换位的。例如，“一个白东西被知道是一个人”不换位成“所以，有的人被知道是白的”。因为，假定我知道苏格拉底是一个人，还假定他是白的，但我不知道这一点，在这种情况下，“有的白东西被我知道是一个人”是真的。因为下面的说明三段论是有效的：“苏格拉底被我知道是一个人；苏格拉底是白的；所以，有的白东西被我知道是一个人。”然而，“有的人被我知道是白的”是假的——假定我不知道有的人是白的。所以，前一个命题换位成“所以，有的被知道是一个人的东西是白的”。与此相似，下面这个换位不是有效的：“是三和一的上帝被

哲学家们知道是不死的；所以，有的不死的东西被哲学家们知道是是三和一的上帝。”实际上，这个前提换位成“所以，有的被哲学家们知道是不死的东西乃是是三和一的上帝”。

现在有人可能会说，“是三和一的上帝被哲学家们知道是不死的”是假的。因为哲学家们不可能自然地知道“是三和一的上帝是不死的”这个命题。所以，“是三和一的上帝被哲学家们知道是不死的”这个命题是假的。

应该回答说，“是三和一的上帝被哲学家们知道是不死的”是真的，然而那些人并不知道那个命题。确实，他们会否定它并且说它是假的。因为他们会说它隐含了某种假东西，即上帝是三和一。然而，那个命题是真的，因为用它断定的不过是：关于那个是三和一的是者——尽管人们不知道他是三和一——哲学家们知道他是不死的。因此，借助“是三和一的上帝被哲学家们知道是不死的”只不过仅仅断定了这样一个合取命题：“上帝是三和一，并且关于他，哲学家们知道他是不死的”。而且这是真的，因为这个合取命题的两个部分都是真的。

与此相似，显然这个结论是真的。这就是说，“有的被哲学家们知道是不死的东西是那个是三和一的上帝”这个命题是真的。因为被哲学家们知道是不死的上帝是那个是三和一的上帝。但是如果是这样，我就借助一个说明三段论进行论证：“上帝是那个是三和一的上帝；上帝是某种被哲学家们知道是不死的东西；所以，有的被哲学家们知道是不死的东西是那个是三和一的上帝。”这两个前提是真的，所以这个结论也是真的。此外还得出：“上帝被哲学家们知道是不死的；上帝是三和一；所以，那个是三和一的上帝被哲学家们知道是不死的。”这样，以这种方式，所讨论的这些命题的真和换位的有效性都是十分显然的。

同样，“一个有才智的人被知道是一个智慧心灵”不换位成“所以，一个智慧心灵被知道是一个有才智的人”。相反，它换位成“所以，有的被知道是一个智慧心灵的东西是一个有才智的人”。

与此相似，“有的就要来的人被你知道是科里斯库”这个命题不换位成“所以，科里斯库被你知道就要来了”，而换位成“有的被你知道是科里斯库的人就要来了”。

与此相似，“有的人依自身是动物”不换位成“有的动物本质上是人”，而是换位成“有的依自身是动物的东西是人”。而且，“一个白东西依自身是建筑物”这个命题换位成“有的依自身是建筑物的东西是白的”。

而且，“上帝偶然地是一个创造者”这个命题不换位成“有的进行创造的东西偶然地是上帝”，而是换位成“有的偶然地是创造者的东西是上帝”。

正像关于这些命题已经说过的那样，关于其他命题也应该说，这样一个命题就像一个必然命题或一个可能命题或一个**不可能** 命题或一个或然命题那样换位。

哲学大师没有专门撰写论著探讨这样的命题，以及它们的性质和换位，也许这是因为，从关于必然、或然、可能和不可能命题（还有少数其他几种命题）应该知道的东西可以很容易了解关于其他模态命题及其性质应该说什么。然而，忽视这些东西，就像忽视其他命题及其性质一样，使许多现代思想家犯错误并且陷入神学和其他特殊科学的混乱之中。

此外，为了澄清所有模态命题的换位，应该注意，在划分的意义上的模态命题及其等价的命题就像一些在动词上加上某种副词限定的非模态命题那样进行普通换位。因为在这些非模态命题中，副词限定或与其等价的东西不应该像在要被换位的命题中和在被换位而成的命题中那样加在复合构成上。实际上，正像已经指出的那样，在结论中，这样一个限定只应该放在主项的位置。同样，在结论中，正像通过例子说明的那样，模式应该完全放在主项的位置。

30. 论假言命题及其性质

既然已经简要地探讨了直言命题及其性质，关于假言命题及其性质就应该论述几点。

首先应该注意，当一个命题是由某种副词或联结词联结两个或多个直言命题构成的时候，它就叫做假言命题。不仅一个副词或一个联结词可以联结直言命题而形成一个假言命题，而且几个联结词和副词也可以这样做，而且有时候，一个或多个副词加上一个或多个联结词可以结合起来形成一个假言命题。因此，“苏格拉底在跑或柏拉图在跑或约翰在跑”是一个假言命题。“如果一个人在跑，那么一个动物在跑，并且柏拉图在辩论”也是一个假言命题。相应地，有些假言命题是由两个以上的直言命题构成的。

然而，可能会很容易规定，当一个命题含有通常形成不同类型的假言命题的一个副词和一个联结词或两个联结词时，这个命题不是假言的。而且对副词也可以这样说。

其次应该注意，假言命题有五类，即条件的、合取的、析取的、原因的和时间的。

除了这些假言命题，似乎还有其他假言命题。因为每个由两个直言命题构成的命题，无论真假，都是一个假言命题。但是除了上面提到的那些命题外，还有许多这类命题，如此等等。大前提是充分明显的。小前提是清楚的，因为“苏格拉底在跑而柏拉图在辩论”这个命题具有要求的形式。

然而应该注意，尽管除了上面提到的这些假言命题外，还有许多假言命题，仍然有许多假言命题，它们似乎与上面提到的这些不同，但是应该化归为它们。例如，“苏格拉底进行哲学研究，免得他是无知

的”是一个原因命题。因为它等价于“由于苏格拉底不想是无知的，苏格拉底就进行哲学研究”。其他许多命题也是这样。

31. 论条件命题

下面我们要专门考察这些命题。然而，既然一个条件命题等价于一个推论——这样，当前提推出结论而不是结论推出前提的时候，一个条件命题就是真的——那么就等到论述推论时再进行这样的讨论。

然而应该注意，如果一个假言命题是由“如果，那么”这个连接词或某个与此等价的词联结两个直言命题构成的，这个假言命题就叫做条件的。因此应该说，“苏格拉底不教书，除非他是一个老师”是一个条件命题。因为它等价于“如果苏格拉底不是一个老师，那么苏格拉底不教书”。而且，每当两个命题由某个联结词联结起来，而整个命题等价于一个条件命题时，这个命题总是被称为假言的和条件的。

还应该注意，一个条件命题的真既不要求前件是真的，也不要求后件是真的。实际上，有时候，即使一个条件命题的各部分是不可能的，这个条件命题也是必然的，例如，“如果苏格拉底是一头驴，那么苏格拉底能够发出驴叫声。”

32. 论合取命题

一个合取命题是一个由“并且”这个联结词或由某个与这个联结词等价的虚词联结两个或多个直言命题而构成的命题。例如，“苏格拉底在跑并且柏拉图在辩论”是一个合取命题。与此相似，“苏格拉底既不是白的也不是黑的”这个命题是合取的；“苏格拉底既是白的又是热的”这个命题也是合取的。因为前者等价于“苏格拉底不是白的并且苏格拉底不是黑的”，而后者等价于“苏格拉底是白的并且苏格拉底是热的”。

现在对于一个是真的合取命题来说，要求它的两个部分都是真的。所以，一个合取命题的任何一部分是假的，那么这个合取命题本身就是假的。与此相似，对于一个是必然的合取命题而言，要求它的各个部分是必然的。而且对于一个是可能的合取命题而言，要求它的两个部分都是可能的。然而，对于一个是不可能的合取命题而言，并不要求它的两个部分都是不可能的。因为“苏格拉底在坐着并且不在坐着”是不可能的。然而它的各个部分是可能的。实际上，对于一个是不可能的合取命题而言，要求要么一部分是不可能的，要么一部分与另一部分是不可共存的。例如，“苏格拉底是白的并且苏格拉底是一头驴”是不可能的，因为“苏格拉底是一头驴”是不可能的。“苏格拉底在坐着并且不在坐着”是不可能的，因为这两个部分不是可共存的。

还应该注意，一个合取命题对立的矛盾命题是一个由这个合取命题的诸部分的矛盾命题所构成的析取命题。这样，一个合取命题的对立命题的真的必要和充分的条件就是一个析取命题的真的必要和充分的条件。因此，“苏格拉底是白的并且柏拉图是黑的”和“苏格拉底不是白的并且柏拉图不是黑的”不是矛盾命题。实际上，前一个合取命题的矛盾命题是：“苏格拉底不是白的或者柏拉图不是黑的。”

必须注意，从一个合取命题总有一个到其任一个部分的有效推论。例如，“苏格拉底不在跑并且柏拉图在辩论，所以，柏拉图在辩论。”但是逆推含有一个推论谬误。尽管如此，仍然应该注意，有时

候，由于实质因素，从一个合取命题的一部分可以有一个到这个合取命题的有效推论。例如，如果一个合取命题的一部分隐含另一部分，那么就有一个从那个部分到整个合取命题的有效推论。

33. 论析取命题

一个析取命题是一个由“或者”这个联结词或某个与此等价的词联结两个或多个直言命题而构成的命题。例如，“你是一个人或者一头驴”是一个析取命题。“你是一个人或者苏格拉底在辩论”也是一个析取命题。

对于一个是真的析取命题而言，要求一个部分是真的。而且应该把这一点理解为适用于命题是现在时而不是将来时或等价于将来时的情况。这就是哲学大师会要说的东西。然而事实是，对于一个是真的析取命题而言，要求有一个部分是真的。因为实际上，一个将来时命题要么是真的，要么是假的，尽管这不是确定的。

但是，对于一个是必然的析取命题而言，不要求它的诸部分之一是必然的。例如，为了“苏格拉底在坐着或不在坐着”是必然的，不要求它的哪个部分是必然的。相反，对于一个是必然的析取命题而言，要求要么一部分是必然的，要么它的部分相互是矛盾的——要么它们等价于矛盾命题，要么它们与矛盾命题是可交换的。因此，“苏格拉底在跑或者上帝是”是必然的。因为第二部分是必然的。另一方面，“上帝进行创造或者不进行创造”是必然的，因为其诸部分是相互矛盾的。

对于一个是可能的析取命题而言，它的一个部分是可能的就足够了。但是，对于一个是不可能的析取命题而言，要求它的两个部分都是不可能的。

还应该注意，一个析取命题对立的矛盾命题是一个由这个析取命题诸部分的矛盾命题所构成的合取命题。这样，一个析取命题的对立命题的真的必要和充分的条件就是一个合取命题的真的必然和充分的条件。

还应该注意，从一个析取命题的一部分到整个析取命题的论证是有效的。但是，它的逆推含有一个推论谬误——除非有时候有某种特殊的原因阻碍了这种推论谬误。

与此相似，从一个析取命题以及它的一部分的否定到另一部分的推论是有效的。例如，“苏格拉底是一个人或者一头驴；苏格拉底不是一头驴；所以，苏格拉底是一个人。”

34. 论原因命题

一个原因命题是一个由“由于”这个联结词或由某个与此等价的词联结两个或多个直言命题所构成的命题。因此，“由于苏格拉底是一个人，苏格拉底就是一个动物”是一个原因命题。“苏格拉底在工作，这样他可以是健康的”也是一个原因命题。因为它等价于“苏格拉底在工作，由于他想是健康的”。“苏格拉底饭后散步，免得他生病”同样是一个是原因命题。因为它等价于“由于苏格拉底不想生病，（所以）他饭后散步”。与此相似，“鉴于苏格拉底运动，他变得暖和起来”是一个原因命题。因为它等价于“由于苏格拉底运动，（所以）他变得缓和起来”。

现在对于一个是真的原因命题而言，要求它的各部分是真的，此外，前提是结论的原因。所以，“苏格拉底是白的，由于柏拉图是白的”不是真的。因为尽管它的各部分是真的，但是“由于柏拉图是白的这一事实，苏格拉底是白的”这个命题仍然不是真的。所以，所说的这个命题是假的。

应该注意，这里“原因”是在一种宽泛的意义上而不是在一种严格的意义上使用的。因为这里一个原因命题的真并不要求一个命题是另一个命题出现的原因。相反，它表达了另一个命题是真的所要求的一个原因就足够了，比如，“由于火出现在这块木头上，这块木头变热了”。因为借助“火出现在这块木头上”这个前提表达了一个原因，没有这个原因，“这块木头变热了”就不会是真的。所以，这个原因命题是真的。或者，一个原因命题的真要求一个命题以某种方式先于另一个命题，从而使前提的谓项谓述其主项要先于结论的谓项谓述其主项。相应地，“由于一个三角形有三个角，（所以）一个等腰形有三个角，等等”可以是真的。

应该注意，“原因”在这里被不严格地用来表示一种依自身的原因或一种偶然的原因，或者表示一种自愿的原因或一种自然的原因。

从这些说明可以看出，所有像下面这样的命题都是假的：“由于一头驴是一个人，因而它是能笑的”，“由于每个人都有自由意志，因而每个人是有罪的”，如此等等。

因此，对于一个是必然的原因命题而言，要求它的两部分都是必然的。但是，对于一个是不可能的原因命题来说，既不要求它的一部分是不可能的，也不要求它的一部分是假的。相反，前提不能是结论的原因（以上面提到的方式理解“原因”）就足够了。

而且应该注意，这里“前提”不表示词序上在先的东西。相反，前提是紧跟在“由于”这个联结词后面的命题。

与此相似，对于一个是可能的原因命题而言，要求它的各部分是可能的。但是，这不是充分的，正像它的各部分的必然性对于整个命题的必然性并不是充分的一样。从以上论述可以看出，从一个原因命题有一个到其一部分的有效推论——但是逆推不行。与此相似，从一个原因命题有一个到一个合取命题的有效推论——但是逆推不行。因此，“由于每个人都有自由意志，因而每个人是有罪的；所以，每个人是有罪的并且每个人都有自由意志”是有效的。但是它的换位不是有效的。

35. 论时间命题

一个时间命题是一个由某个时间副词联结两个或多个直言命题所构成的命题。例如，“柏拉图在辩论时，苏格拉底在跑”是一个时间命题。“当柏拉图是黑的时，苏格拉底是白的”和“当柏拉图不在跑时，苏格拉底是白的”这些命题也是时间命题。

对于一个是真的时间命题而言，要求它的两部分在相同的时间或不同的时间都是真的。例如，有一些副词表明，它们联结的命题在相同的时间是真的，还有另一些副词表明，它们联结的命题在不同的时间是真的。因此，对于“当一个创造物做出行为时，上帝做出行为”的真而言，要求这两部分是真的，并且是同时真的。与此相似，对于“在耶稣基督讲道时，这些使徒讲道”的真而言，要求它的两部分都是真的，并且如果它们是成立的，它们就是同时真的。但是，对于“在耶稣基督受难以后，保罗改变了信仰”的真而言，要求这两个命题在不同时间是真的。同样，对于“在耶稣基督受难以前，他讲道”的真而言，要求这两部分在不同时间是真的。然而，应该注意，对于一个是真的时间命题而言，并不要求它的两部分绝不是同时真的，也不要求它们绝不是在不同时间真的。相反却要求它们有时候是同时真的，或者有时候是在不同时间真的。因此，“在耶稣基督讲道时，这些使徒讲道”和“在耶稣基督讲道以后，这些使徒讲道”这两个命题是相容的。

同样，对于一个是必然的时间命题而言，要求它的各部分是必然的。因此，所有像下面这样的命题都不是必然的：“在火被挪近木头时，木头变热”，“当上帝进行创造时，一个创造物被创造出来”，“当一头驴是一个人时，它是能笑的”。现在，如果在某个作家的著作中发现这样的命题，并且他断定它们是必然的，那么就应该对它们进行解释。因为这位作家不是在字面的意义上论述的。相反，他把一个时间命题当作一个条件命题，因而一个像“当上帝进行创造时，一个创造物被创造出来”这样的命题的意思是：“如果上帝进行创造，那么一个创造物被创造出来。”

因此，“在苏格拉底是时，苏格拉底是”这个命题或“在苏格拉底跑时，苏格拉底在运动”这个命题不是必然的，但可以是假的。然而，一些人把这样的时间命题看作是条件命题——而这些条件命题是真的。

与此相似，对于一个是不可能的时间命题而言，不要求它的某个部分是不可能的。相反，它的两部分不是共存的就足够了。例如，“当上帝不进行创造时，上帝进行创造”是不可能的。因为它的两个部分不是共存的。然而，如果这个时间命题意谓这两个命题是在不同时间真的，那么对于它是不可能的而言，它的两部分是可交换的就足够了——因而一个若不是真的，另一个就不能是真的，并且反之亦然。

从以上论述可以看出，对于一个是可能的或或然的时间命题而言，所要求的条件是什么。从以上论述还可以看出，从一个时间命题到其一部分有一个有效的推论——但是逆推不成立。与此相似，从一个时间命题得出一个合取命题——但是逆推不成立。因为得不出：“亚当是并且诺亚是；所以，当诺亚是时，亚当是。”也得不出：“雅各是并且伊索是；所以，当伊索是时，雅各是。”

36. 论地点命题

一个假言命题如果是由一个地点副词或某个与此等价的词联结两个或多个直言命题而构成的，就可以被称为是一个地点命题。比如，“一种偶性的主体是在哪里，这种偶性就是在哪里”，“耶稣基督在他讲道的地方受难”。

对于这样一个假言命题而言，要求各部分对于相同的地点或对于不同的地点是真的。在这一点上，它与时间命题不同。因为对于一个是真的时间命题而言，要求两部分要么对于相同的时间是真的，要么对于不同的时间是真的。而对于一个是真的地点命题而言，要求两部分对于相同的地点或对于不同的地点是真的。

然而应该注意，这里，“时间”被不严格地看作恰当表达的时间，被看作永恒或时间的否定。在其他地方，即在《物理学》第IV卷和《论辩集》第II卷的评注中，有应该如何理解这一点的解释。我提到这一点，因为有像“在世界过去是之前，上帝已是”[20]等等这样的命题。

从以上关于时间命题的论述可以看出关于地点命题应该说什么。因为关于时间命题所说的所有东西，或几乎所有东西，经过适当修正，都可以适用于地点命题。

而且，从关于以上列举的假言命题的论述，可以很容易确定，关于其他假言命题应该说什么，如果有任何其他假言命题的话。也许下面的命题属于这一类：“白是在苏格拉底中，在他中是没有黑的”，“上帝是，所有东西由他而是”[21]，等等。然而，这样的命题可以化归为一个合取命题。

---

[1] 原文是“*Deus fuit，antequam mundus fuit*”。——译者

[2] 原文是“*Deus est a quo sunt omnia* ”。——译者

37. 论联结词或副词置于两个词项之间的命题

对于已经作出的说明应该补充说，如果上述任何一个联结词或副词位于两个词项之间——这样，直言命题没有得到完整的表达——那么关于有关命题的复合和划分必须进行区别。因为它可以是一个直言命题或是一个假言命题。既然它可以是直言的或假言的，那么必须区别它，因为它是模棱两可的。也许这后一种区别更清楚，也更恰当。然而，无论是区别这样一个命题的构成和划分还是区别它的模棱两可，问题仍然是一样的。因此，当“或者”这个联结词出现在这样一个命题中时，必须区别这个命题，因为它可以是一个析取命题或是一个带有一个析取端项的命题。例如，应该区别“每个人将被拯救或毁灭”这个命题，因为要么它可以是一个析取命题，在这种情况下，它等价于“每个人将被拯救或每个人将被毁灭”——这是假的；要么它可以是一个带有一个析取端项的命题，在这种情况下，它等价于“‘将被拯救或毁灭’这整个短语真谓述‘人’下所包含的所有东西”——这是真的，因此最初的那个命题是真的。

应该注意，如果这样一个命题是单称的，那么这个析取命题和这个带有一个析取端项的命题就是意义相等的。但是如果这个命题是全称的，情况就不是这样，从上面的例子可以看出这一点。

与此相似，当“并且”这个联结词在这样一个命题中出现的时候，必须区别这个命题。因为它可以要么是一个合取命题，要么是一个带有一个合取端项的命题。例如，必须区别“三加二等于五”（“三和二是五”）这个命题。如果它是一个带有一个合取端项的命题，它就是真的。如果它是一个合取命题，它就是假的。

当一个命题含有“如果，那么”这个联结词时，情况也是如此。必须区别这样一个命题，因为它可以要么是一个条件命题，要么是一个

带有一个条件端项的命题。例如，“每个可能的东西，如果它是必然的，是真的”这个命题必须被区别。因为它可以是一个条件命题，在这种情况下，它有这样的意思：“如果每个可能的东西是必然的，那么每个可能的东西是真的”——而这是假的。如果它是一个带有一个条件主项的命题，那么它等价于这个命题：“‘真的’这个谓项真谓述‘可能的，如果它是必然的’这整个短语所真谓述的每个东西。”而且这是假的。因为“可能的，如果它是必然的”这整个短语真谓述“一头驴是人”这个命题。因为“你是一头驴是可能的，如果这是必然的”这个命题是真的——无论它是一个条件命题还是一个带有一个条件主项的命题。然而，“你是一头驴是真的”不是真的。

对于一个原因联结词也是如此。一个含有原因联结词的命题必须被区别。因为它可以要么是一个原因命题，要么是一个带有一个原因端项的命题。例如，“由于每个人都有理性心灵，因而每个人都尊重上帝”这个命题必须被区别，因为它可以要么是一个原因命题，要么是一个带有一个原因谓项的命题。然而，这两种意义总是或常常是可交换的。

与此相似，当出现一个时间副词的时候，有关的命题必须被区别。因为它可以要么是一个时间命题，要么是一个带有一个时间端项的命题。例如，“每个被诅咒的人，当他是在地球上时，都是有罪的”这个命题必须被区别，因为它可以要么是一个时间命题，要么是一个带有一个时间谓项的命题。如果它是一个时间命题，它就等价于“当每个被诅咒的人是在地球上时，每个被诅咒的人是有罪的”，这是假的，因为这两部分从不是同时真的。如果它是一个带有一个时间端项的命题，它就等价于这样一个命题：“‘有罪的，当他是在地球上时’这整个短语真谓述每个被诅咒的人。”这是真的，因为它的单称命题各个是真的。

对于一个地点副词也是如此。从“每个人在他辩论的地方跑步”这个命题可以看出这一点。因为假定每个人在他辩论的同一个地方跑步，但是不同的人在不同的地方，那么显然，如果这是一个带有一个地点谓项的命题，它就是真的，而如果这是一个地点命题，它就是假的。

还应该注意，这里的区别不仅可以适用于上面提到的情况。实际上，当“谁”和“哪一个”这些代词位于两个词项之间时，恰恰也可以作出这种区别。例如，这种区别适用于“每个是白的的人在跑”这个命题。因为在划分的意义上，它等价于一个合取命题，即“每个人在跑并且他是白的”。在复合的意义上，它断定的是：谓项“跑”真谓述“是白的的人”这整个短语所真谓述的所有东西。

关于命题，以上这些论述在目前应该是足够了。

出版后记

十几年前研究中世纪逻辑，开始断断续续翻译奥卡姆的《逻辑大全》。后来整理成书，交给商务印书馆。

20世纪90年代后期，我开始正式发表关于“是”与“真”的看法。从商务印书馆要回书稿，重新校阅一遍，统一了关于“是”的翻译，并加了一些注释，写了“译者序”。

如今又有很多年过去了。经过考虑，还是用98年写的那个序。

感谢徐奕春先生十分细致的编辑加工以及诸多劳作！

感谢商务印书馆所有为本书的出版付出辛劳的同志！

2005年7月于清华大学哲学系

理想国

〔古希腊〕柏拉图　著
郭斌和　张竹明　译

商务印书馆

目　录

汉译世界学术名著丛书出版说明
译者引言
第一卷
第二卷
第三卷
第四卷
第五卷
第六卷
第七卷
第八卷
第九卷
第十卷
索引
人名地名索引之一
人名地名索引之二
本书版本简目
返回总目录

Πλατων

ΠΟΛΙΤΕΙΑ·CIVITAS

本书所据希腊文本收于

①Loeb Classical Library

②Jowett & Campbell, Oxford

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年至1989年先后分五辑印行了名著二百三十种。今后在积累单本著作的基础上将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部
1998年3月

译者引言

柏拉图（公元前427—前347年）是古希腊的大哲学家，苏格拉底（公元前469—前399年）[1]的学生，亚里士多德（公元前384—前322年）的老师。他一生大部分时间居住在古希腊民族文化中心的雅典。他热爱祖国，热爱哲学。他的最高理想，哲学家应为政治家，政治家应为哲学家。哲学家不是躲在象牙塔里的书呆子，应该学以致用，求诸实践。有哲学头脑的人，要有政权，有政权的人，要有哲学头脑。

柏拉图生于雅典城邦衰落的时期，那时疫疠流行，大政治家伯利克里染疾去世后，群龙无首，伯罗奔尼撒战争爆发，危机四伏。柏拉图出自名门，其社会关系乃至阶级感情显然在奴隶主贵族方面。柏拉图书札第七[2]有这样一段自白："我年轻时，总想一旦能独立工作，就要投身政界。后来政局突然变动，影响了我的计划。那时民主政权为一般人所厌恶，革命发生了。领导这次革命的有五十一人，其中十一人在城区，十人在比雷埃夫斯港。这两个委员会管理两区的市场及行政。上面还有一个三十人的最高委员会，最高委员会里有些成员是我的亲戚故旧；他们邀我参加，以为一定会得到我的赞助。我当时年少天真，总以为新政权将以正义取代不正义，我极端注意他们先是怎么说的，后来又是怎么做的。这些绅士们的一举一动，一下子把他们所毁坏的民主政权反而变得像黄金时代了！他们居然命令我的师而兼友的苏格拉底去非法逮捕他们的政敌。苏格拉底严词拒绝，宁死不屈。我敢肯定说苏格拉底是当代最正直的人啊！

"当我看到这些，以及其他种种，我衷心厌恶，决计与这个可耻的政权完全脱离关系。三十人委员会大失人心，被逐下台。过了一个时期，我故态复萌，跃跃欲试地，虽然静悄悄地，又想参加政治活动了。当时雅典局势混乱，私人互相报复，到处械斗。总的说来，东山再起的民主政权，还算比较温和；可是一些有势力的坏人诬告苏格拉底以渎神之罪，陪审团竟处以极刑……后来我年事渐长，深知在政治上要有所作为，首先必须有朋友，有组织，这种人在政客中非常难

找，因为他们做事没有原则，没有传统的制度和风纪。要找到新的人才，简直难于登天。况且法规旧典，在雅典已多散失。当初我对于政治，雄心勃勃，但一再考虑，看到政局混乱，我彷徨四顾，莫知所措。我反复思之，唯有大声疾呼，推崇真正的哲学，使哲学家获得政权，成为政治家，或者政治家奇迹般地成为哲学家，否则人类灾祸总是无法避免的。”

从上面的引文，可以看到柏拉图所痛心的是雅典贵族政治堕落为寡头政治，这使他猛醒过来，重新考虑他的政治立场。柏拉图出身贵族，他认为农民、工人、商人是物质财富的生产者和推销者，他们不可能也不必要去担负行政上的许多事务。政治活动是领导阶层的专职，是领导阶层义不容辞的一种道德责任。领导与群众分工合作的政治结构与政治体制应当是这个样子：领导阶层尽其全力来治理国家，捍卫国家。他们受工农商的供养，回过来给工农商办好教育、治安和国防。事实上丧失过信誉的贵族政治，在雅典很难成功，但这并不证明贵族政治是不合理的、行不通的。在柏拉图看来，国家应当好好培植下一代的年轻人，他自己决意钻研数学、天文学及纯粹哲学，与师而兼友的苏格拉底往返论证，将欲立人，先求立己。

公元前339年雅典民主派当权，苏格拉底被控传播异说，毒害青年，法庭判以死刑，苏格拉底从容答辩，竟以身殉。柏拉图目击心伤，终其身魂梦以之，不能忘怀。

柏拉图以继承苏格拉底大业自任，前后共著对话二十五篇。《理想国》成于壮年，如日中天，影响深远。除最晚出的《法律篇》之外，其余二十四篇均以苏格拉底为主要对话者。另有对话六篇经后人考证乃系伪作。柏拉图书札第七、第八大致可靠。第一、第十二不能尽信，其余诸札，众说纷纭，迄无定论。苏格拉底一生不著一字，而柏拉图是西方哲学史上有大量著作留传下来的哲学家。

苏格拉底去世不久，柏拉图离开雅典，周游地中海地区，包括小亚细亚沿岸的伊奥尼亚一带，及意大利南部的若干希腊殖民地城邦，访问过毕达哥拉斯门徒所组成的学派。可能到过北非洲、埃及、西西里岛，以及别的地方。他对西西里岛叙拉古城的霸主戴奥尼素印象恶劣，觉得他是不讲道德，荒淫玩乐之徒，不可能有智慧，不可能治国安民。但柏拉图在这里遇到霸主的女婿迪恩，一见如故，欢喜非常。

在柏拉图看来，迪恩酷好哲学，又是一个实行家；苏格拉底之后，对柏拉图影响最大的，便是迪恩了。

柏拉图四十岁返回雅典，是年（公元前387年）雅典签订丧权辱国的《安太尔西达和约》，将所有小亚细亚地区，割让给波斯。雅典斯巴达继续交恶，不得统一，整个希腊世界，日薄西山，奄奄一息。柏拉图下定决心，于雅典城外创建学园。当时有名学者登门造访，质疑问难，不仅成为雅典的最高学府，而且蔚为全希腊的学术中心。不少学生都是希腊城邦的世家子弟，世家子女！柏拉图放弃政治，讲学著书，孜孜忘倦，先后共二十载。公元前367年柏拉图已年近六十，戴奥尼素霸主逝世，其子戴奥尼素二世继位，由迪恩摄政，邀请柏拉图重游叙拉古城，为二世师。柏拉图政治生涯第一阶段是壮志雄心的幻灭时期。第二阶段困心衡虑，久而弥坚，相信哲学家确能兼为政治家，确能治理世界。其代表作《理想国》，不仅是哲学家的宣言书，而且是哲人政治家所写的治国计划纲要。第三阶段柏拉图垂垂老矣。事与愿违，不得已舍正义而思刑赏，弃德化而谈法治，乃撰《法律篇》。愈至晚年愈求实际，其苦心孤诣，千载下如获见之！

柏拉图《理想国》对话，为西方知识界必读之书。见仁见智，存乎其人。毁之誉之，各求所安。关键在于细读，慎思明辨之后，确有心得，百家争鸣可也。否则断章取义，游谈无根，那就了无意思。《理想国》一书，震古烁今，书中讨论到优生学问题、节育问题、家庭解体问题、婚姻自由问题、独身问题、专政问题、独裁问题、共产问题、民主问题、宗教问题、道德问题、文艺问题、教育问题（包括托儿所、幼儿园、小学、中学、大学研究院以及工、农、航海、医学等职业教育）加上男女平权、男女参政、男女参军等等问题。柏拉图的学问可称为综合性的；亚里士多德的学问则可称为分科性的。亚里士多德的著作大致分为九种：①逻辑学；②物理学；③心理学；④生物学；⑤形而上学；⑥伦理学；⑦政治学；⑧修辞学；⑨诗学。古希腊学术文化的根本目的在于追求知识，希腊语哲学一词（φιλοσοφία）原义爱知，科学一词（ἐπιστήμη）原义知识，在古希腊人看来，哲学科学一而二，二而一，初无区别。现代所用science一词，出自拉丁语；know ledge一词，出自古英语；原义均为知识。知识代表真理，亚里士多德有句名言"吾爱吾师，吾尤爱真理”（Amicus Plato, sed magis veritas）。古希腊人所谓知识，代表真理全部，不是局

部。柏拉图承先启后，学究天人，根深叶茂，山高水长，其人其学，成欤败欤？我们有研究的必要。

此书原有吴献书译本，销行已久，素为学人称道，但语近古奥，不为青年读者所喜爱，余等不揣谫陋，另行迻译，或可供对照参考。译文所据是Loeb古典丛书本希腊原文和牛津版Jowett & Campbell的希腊原文，并参考Jowett, Davies and Vaughan，Lindsay, Shorey, Cornford, Lee, Rouse等新旧英译本七种，指望不仅译出原书的内容，并且译出原书的神韵。不妥或错误之处在所难免，幸予匡正。

简明参考书目

Oxford Classical Texts: Plato, vol.IV, ed.J.Burnet.(Oxford, 1962)
R.L.Nettleship, Lectures on the Republic of Plato(Macmillan, 1963)
W.D.Ross, Plato'S Theory of Ideas(Oxford 1951)
R.H.S.Crossman, Plato Today(2nd ed.；London, 1959)
T.L.Heath, Aristarchus of Samos, (Oxford, 1913)
J.L.E.Dreyer, History of Astronomy, Thales to Kepler(Dover Pubs., 1953)
A.E.Taylor, Plato: the Man and his Work(1926)
C.Ritter, The Essence of Plato's Philosophy(trans. A. Alles, 1933)
G.C.Field, Plato and his Contemporaries(1949)
吴献书译《理想国》（万有文库本），商务印书馆（1957）
郭斌和、景昌极译《柏拉图五大对话集》，商务印书馆（1934）

注释

[1] 据《韦氏新世界美国英语词典·大学版》第2版，柏拉图生卒年及苏格拉底生年均不准确。

[2] 柏拉图《书札》第七、第八大致可靠，其余未可尽信。

第一卷

〔苏格拉底：昨天，我跟阿里斯同的儿子格劳孔一块儿来到比雷埃夫斯港[1]，参加向女神[2]的献祭，同时观看赛会。因为他们庆祝这个节日还是头一遭。我觉得当地居民的赛会似乎搞得很好，不过也不比色雷斯人搞得更好，我们做了祭献，看了表演之后正要回城。

这时，克法洛斯的儿子玻勒马霍斯从老远看见了，他打发自己的家奴赶上来挽留我们。家奴从后面拉住我的披风说："玻勒马霍斯请您们稍微等一下。"

我转过身来问他："主人在哪儿？"家奴说："主人在后面，就到请您们稍等一等。"格劳孔说："行，我们就等等吧！"

一会儿的工夫，玻勒马霍斯赶到，同来的有格劳孔的弟弟阿得曼托斯，尼客阿斯的儿子尼克拉托斯，还有另外几个人，显然都是看过了表演来的。〕

玻：苏格拉底，看样子你们要离开这儿，赶回城里去。

苏：你猜得不错。

玻：喂！你瞧瞧我们是多少人？

苏：看见了。

玻：那么好！要么留在这儿，要么就干上一仗。

苏：还有第三种办法。要是我们婉劝你们，让我们回去，那不是更好吗？

玻：瞧你能的！难道你们有本事说服我们这些个不愿意领教的人吗？

格：当然没这个本事。

玻：那你们就死了这条心吧！反正我们是说不服的。

阿：难道你们真的不晓得今晚有火炬赛马吗？

苏：骑在马上？这倒新鲜。是不是骑在马背上，手里拿着火把接力比赛？还是指别的什么玩意儿？

玻：就是这个，同时他们还有庆祝会——值得一看哪！吃过晚饭我们就去逛街，看表演，可以见见这儿不少年轻人，我们可以好好地

聊一聊。别走了，就这么说定了。

格：看来咱们非得留下不可了。

苏：行哟！既然你这么说了，咱们就这么办吧！

〔于是，我们就跟着玻勒马霍斯到他家里，见到他的兄弟吕西阿斯和欧若得摩，还有卡克冬地方的色拉叙马霍斯，派尼亚地方的哈曼提得斯，阿里斯托纽摩斯的儿子克勒托丰。还有玻勒马霍斯的父亲克法洛斯也在家里。我很久没有见到他了，他看上去很苍老。他坐在带靠垫的椅子上，头上还戴着花环。才从神庙上供回来。

房间里四周都有椅子，我们就在他旁边坐了下来。克法洛斯一眼看见我，马上就跟我招呼。〕

克：亲爱的苏格拉底，你不常上比雷埃夫斯港来看我们，你实在应该来。假如我身子骨硬朗一点儿，能松松快快走进城，就用不着你上这儿来，我会去看你的。可现在，你应该多上我这儿来呀！我要告诉你，随着对肉体上的享受要求减退下来，我爱上了机智的清谈，而且越来越喜爱。我可是真的求你多上这儿来，拿这里当自己家一样，跟这些年轻人交游，结成好友。

苏：说真的，克法洛斯，我喜欢跟你们上了年纪的人谈话。我把你们看作经过了漫长的人生旅途的老旅客。这条路，我们多半不久也是得踏上的，我应该请教你们：这条路是崎岖坎坷的呢，还是一条康庄坦途呢？克法洛斯，您的年纪已经跨进了诗人所谓的“老年之门”，究竟晚境是痛苦呢还是怎么样？

克：我很愿意把我的感想告诉你。亲爱的苏格拉底，我们几个岁数相当的人喜欢常常碰头。正像古话所说的：同声相应，同气相求。大家一碰头就怨天尤人。想起年轻时的种种吃喝玩乐，仿佛失去了至宝似的，总觉得从前的生活才够味，现在的日子就不值一提啦。有的人抱怨，因为上了年纪，甚至受到至亲好友的奚落，不胜伤感。所以他们把年老当成苦的源泉。不过依我看，问题倒不出在年纪上。要是他们的话是对的，那么我自己以及像我这样年纪的人，就更应该受罪了。可是事实上，我遇到不少的人，他们的感觉并非如此。就拿诗人索福克勒斯[3]来说吧！有一回，我跟他在一起，正好碰上别人问他：“索福克勒斯，你对于谈情说爱怎么样了，这么大年纪还向女人献殷勤吗？”他说：“别提啦！洗手不干啦！谢天谢地，我就像从一个又疯又狠的奴隶主手里挣脱出来了似的。”我当时觉得他说得在理，现在更以

为然。上了年纪的确使人心平气和，宁静寡欲。到了清心寡欲，弦不再绷得那么紧的时候，这境界真像索福克勒斯所说的，像是摆脱了一帮子穷凶极恶的奴隶主的羁绊似的。苏格拉底，上面所说的许多痛苦，包括亲人朋友的种种不满，其原因只有一个，不在于人的年老，而在于人的性格。如果他们是大大方方，心平气和的人，年老对他们称不上是太大的痛苦。要不然的话，年轻轻的照样少不了烦恼。

〔苏：我听了克法洛斯的话颇为佩服。因为想引起他的谈锋，于是故意激激他。我说：〕亲爱的克法洛斯，我想，一般人是不会以你的话为然的。他们会认为你觉得老有老福，并不是因为你的性格，而是因为你家财万贯。他们会说"人有了钱当然有许多安慰"。

克：说得不错，他们不信我的话，也有他们的道理。不过，他们是言之太过了。我可以回答他们，像色弥斯托克勒[4]回答塞里福斯人一样。塞里福斯人诽谤色弥斯托克勒，说他的成名并不是由于他自己的功绩，而是由于他是雅典人。你知道他是这样回答的："如果我是塞里福斯人，我固然不会成名，但是，要让你是雅典人，你也成不了名。"对于那些叹老嗟贫的人，可以拿同样这些话来回敬他们。一个好人，同时忍受贫困、老年，固然不容易，但是一个坏人虽然有钱，到了老年其内心也是得不到满足和宁静的。

苏：克法洛斯啊！你偌大的一份家当，大半是继承来的呢？还是你自己赚的？

克：苏格拉底，就自己赚钱而言，那我可以说是介于祖父和父亲之间。我的祖父克法洛斯，继承的财产跟我现有的一样多，经他的手又翻了好几番，而我的父亲吕萨略斯，把这份家私减少到比现在还少。至于我，只要能遗留给这些晚辈的家产，不比我继承的少——也许还稍微多点儿——我就心满意足了。

苏：我看你不大像个守财奴，所以才这么问问。大凡不亲手挣钱的人，多半不贪财；亲手挣钱的才有了一文想两文。像诗人爱自己的诗篇，父母疼自己的儿女一样，赚钱者爱自己的钱财，不单是因为钱有用，而是因为钱是他们自己的产品。这种人真讨厌。他们除了赞美钱财而外，别的什么也不赞美。

克：你说得在理。

苏：真的，我还要向您讨教一个问题。据您看有了万贯家财最大的好处是什么？

克：这个最大的好处，说起来未必有许多人相信。但是，苏格拉底，当一个人想到自己不久要死的时候，就会有一种从来不曾有过的害怕缠住他。关于地狱的种种传说，以及在阳世作恶，死了到阴间要受报应的故事，以前听了当作无稽之谈，现在想起来开始感到不安了——说不定这些都是真的呢！不管是因为年老体弱，还是因为想到自己一步步逼近另一个世界了，他把这些情景都看得更加清楚了，满腹恐惧和疑虑。他开始扪心自问，有没有在什么地方害过什么人？如果他发现自己这一辈子造孽不少，夜里常常会像小孩一样从梦中吓醒，无限恐怖。但一个问心无愧的人，正像品达[5]所说的：

> 晚年的伴侣心贴着心，
> 永存的希望指向光明。

他形容得很好，钱财的主要好处也许就在这里。我并不是说每一个人都是这样，我是说对于一个通情达理的人来说，有了钱财他就用不着存心作假或不得已而骗人了。当他要到另一世界去的时候，他也就用不着为亏欠了神的祭品和人的债务而心惊胆战了。在我看来，有钱固然有种种好处，但比较起来，对于一个明白事理的人来说，我上面所讲的好处才是他最大的好处。

苏：克法洛斯，您说得妙极了。不过讲到"正义"嘛，究竟正义是什么呢？难道仅仅有话实说，有债照还就算正义吗？这样做会不会有时是正义的，而有时却不是正义的呢？打个比方吧！譬如说，你有个朋友在头脑清楚的时候，曾经把武器交给你；假如后来他疯了，再跟你要回去；任何人都会说不能还给他。如果竟还给了他，那倒是不正义的。把整个真情实况告诉疯子也是不正义的。

克：你说得对。

苏：这么看来，有话实说，拿了人家东西照还这不是正义的定义。

玻勒马霍斯插话说：这就是正义的定义，如果我们相信西蒙尼得[6]的说法的话。

克：好！好！我把这个话题交给他和你了。因为这会儿该我去献祭上供了。

苏：那么，玻勒马霍斯就是您的接班人了，是不是？

克：当然，当然！（说着就带笑地去祭祀了）

苏：那就接着往下谈吧！辩论的接班人先生，西蒙尼得所说的正义，其定义究竟是什么？

玻：他说“欠债还债就是正义”。我觉得他说得很对。

苏：不错，像西蒙尼得这样大智大慧的人物，可不是随随便便能怀疑的。不过，他说的到底是什么意思，也许你懂得，我可弄不明白。他的意思显然不是我们刚才所说的那个意思——原主头脑不正常，还要把代管的不论什么东西归还给他，尽管代管的东西的确是一种欠债。对吗？

玻：是的。

苏：当原主头脑不正常的时候，无论如何不该还给他，是不是？

玻：真的，不该还他。

苏：这样看来，西蒙尼得所说的“正义是欠债还债”这句话，是别有所指的。

玻：无疑是别有所指的。他认为朋友之间应该与人为善，不应该与人为恶。

苏：我明白了。如果双方是朋友，又，如果把钱归还原主，对收方或还方是有害的，这就不算是还债了。你看，这是不是符合西蒙尼得的意思？

玻：的确是的。

苏：那么，我们欠敌人的要不要归还呢？

玻：应当要还。不过我想敌人对敌人所欠的无非是恶，因为这才是恰如其分的。

苏：西蒙尼得跟别的诗人一样，对于什么是正义说得含糊不清。他实在的意思是说，正义就是给每个人以恰如其分的报答，这就是他所谓的“还债”。

玻：那么，您以为如何？

苏：天哪！要是我们问他：“西蒙尼得，什么是医术所给的恰如其分的报答呢？给什么人？给的什么东西？”你看他会怎么回答？

玻：他当然回答：医术把药品、食物、饮料给予人的身体。

苏：什么是烹调术所给的恰如其分的报答？给予什么人？给的什么东西？

玻：把美味给予食物。

苏：那么，什么是正义所给的恰如其分的报答呢？给予什么人？

玻：苏格拉底，假如我们说话要前后一致，那么，正义就是“把善给予友人，把恶给予敌人”。

苏：这是他的意思吗？

玻：我想是的。

苏：在有人生病的时候，谁最能把善给予朋友，把恶给予敌人？

玻：医生。

苏：当航海遇到了风急浪险的时候呢？

玻：舵手。

苏：那么，正义的人在什么行动中，在什么目的之下，最能利友而害敌呢？

玻：在战争中联友而攻敌的时候。

苏：很好！不过，玻勒马霍斯老兄啊！当人们不害病的时候，医生是毫无用处的。

玻：真的。

苏：当人们不航海的时候，舵手是无用的。

玻：是的。

苏：那么，不打仗的时候，正义的人岂不也是毫无用处的？

玻：我想不是。

苏：照你看，正义在平时也有用处吗？

玻：是的。

苏：种田也是有用的，是不是？

玻：是的。

苏：为的是收获庄稼。

玻：是的。

苏：做鞋术也是有用的。

玻：是的。

苏：为的是做成鞋子——你准会这么说。

玻：当然。

苏：好！那么你说说看，正义平时在满足什么需要，获得什么好处上是有用的？

玻：在订合同立契约这些事情上，苏格拉底。

苏：所谓的订合同立契约，你指的是合伙关系，还是指别的事？

玻：当然是合伙关系。

苏：下棋的时候，一个好而有用的伙伴，是正义者还是下棋能手呢？

玻：下棋能手。

苏：在砌砖盖瓦的事情上，正义的人当伙伴，是不是比瓦匠当伙伴更好，更有用呢？

玻：当然不是。

苏：奏乐的时候，琴师比正义者是较好的伙伴。那么请问，在哪种合伙关系上正义者比琴师是较好的伙伴？

玻：我想，是在金钱的关系上。

苏：玻勒马霍斯，恐怕要把怎么花钱的事情除外。比方说，在马匹交易上，我想马贩子是较好的伙伴，是不是？

玻：看来是这样。

苏：至于在船舶的买卖上，造船匠或者舵手岂不是更好的伙伴吗？

玻：恐怕是的。

苏：那么什么时候合伙用钱，正义的人才是一个较好的伙伴呢？

玻：当你要妥善地保管钱的时候。

苏：这意思就是说，当你不用钱，而要储存钱的时候吗？

玻：是的。

苏：这岂不是说，当金钱没用的时候，才是正义有用的时候吗？

玻：好像是这么回事。

苏：当你保管修枝刀的时候，正义于公于私都是有用的；但是当你用刀来整枝的时候，花匠的技术就更有用了。

玻：看来是这样。

苏：你也会说，当你保管盾和琴的时候，正义是有用的，但是利用它们的时候，军人和琴师的技术就更有用了。

玻：当然。

苏：这么说，所有的事物统统都是这样的吗？——它们有用正义就无用，它们无用，正义就有用了？

玻：好像是这样的。

苏：老兄啊！如果正义仅仅对于无用的东西才是有用的，那么正义也没有什么了不起了。还是让我们换个路子来讨论这个问题吧！打

架的时候，无论是动拳头，还是使家伙，是不是最善于攻击的人也最善于防守？

玻：当然。

苏：是不是善于预防或避免疾病的人，也就是善于造成疾病的人？

玻：我想是这样的。

苏：是不是一个善于防守阵地的人，也就是善于偷袭敌人的人——不管敌人计划和布置得多么巧妙？

玻：当然。

苏：是不是一样东西的好看守，也就是这样东西的高明的小偷？

玻：看来好像是的。

苏：那么，一个正义的人，既善于管钱，也就善于偷钱啰？

玻：按理说，是这么回事。

苏：那么正义的人，到头来竟是一个小偷！这个道理你恐怕是从荷马那儿学来的。因为荷马很欣赏奥德修斯[7]的外公奥托吕科斯，说他在偷吃扒拿和背信弃义、过河拆桥方面，简直是盖世无双的。所以，照你跟荷马和西蒙尼得的意思，正义似乎是偷窃一类的东西。不过这种偷窃确是为了以善报友，以恶报敌才干的，你说的不是这个意思吗？

玻：老天爷啊！不是。我弄得晕头转向了，简直不晓得我刚才说的是什么了。不管怎么说罢，我终归认为帮助朋友，伤害敌人是正义的。

苏：你所谓的朋友是指那些看上去好的人呢，还是指那些实际上真正好的人呢？你所谓的敌人是指那些看上去坏的人呢，还是指那些看上去不坏，其实是真的坏人呢？

玻：那还用说吗？一个人总是爱他认为好的人，而恨那些他认为坏的人。

苏：那么，一般人不会弄错，把坏人当成好人，又把好人当成坏人吗？

玻：是会有这种事的。

苏：那岂不要把好人当成敌人，拿坏人当成朋友了吗？

玻：无疑会的。

苏：这么一来，帮助坏人，为害好人，岂不是正义了？

玻：好像是的了。
苏：可是好人是正义的，是不干不正义事的呀。
玻：是的。
苏：依你这么说，伤害不做不正义事的人倒是正义的了？
玻：不！不！苏格拉底，这个说法不可能对头。
苏：那么伤害不正义的人，帮助正义的人，能不能算正义。
玻：这个说法似乎比刚才的说法来得好。
苏：玻勒马霍斯，对于那些不识好歹的人来说，伤害他们的朋友，帮助他们的敌人反而是正义的——因为他们的若干朋友是坏人，若干敌人是好人。所以，我们得到的结论就刚好跟西蒙尼得的意思相反了。
玻：真的！结果就变成这样了。这是让我们来重新讨论吧。这恐怕是因为我们没把"朋友"和"敌人"的定义下好。
苏：玻勒马霍斯，定义错在哪儿？
玻：错在把似乎可靠的人当成了朋友。
苏：那现在我们该怎么来重新考虑呢？
玻：我们应该说朋友不是仅看起来可靠的人，而是真正可靠的人。看起来好，并不真正好的人只能当作外表上的朋友，不算作真朋友。关于敌人，理亦如此。
苏：照这个道理说来，好人才是朋友，坏人才是敌人。
玻：是的。
苏：我们原先说的以善报友，以恶报敌是正义。讲到这里我们是不是还得加上一条，即，假使朋友真是好人，当待之以善，假如敌人真是坏人，当待之以恶，这才算是正义？
玻：当然。我觉得这样才成为一个很好的定义。
苏：别忙，一个正义的人能伤害别人吗？
玻：当然可以，他应该伤害那坏的敌人。
苏：拿马来说吧！受过伤的马变得好了呢？还是变坏了？
玻：变坏了。
苏：这是马之所以为马变坏？还是狗之所以为狗变坏？
玻：马之为马变坏了。
苏：同样道理，狗受了伤，是狗之所以为狗变坏，而不是马之所以为马变坏，是不是？

玻：那还用说吗！

苏：请问，我们是不是可以这样说呢：人受了伤害，就人之所以为人变坏了，人的德性变坏了？

玻：当然可以这么说。

苏：正义是不是一种人的德性呢？

玻：这是无可否认的。

苏：我的朋友啊！人受了伤害便变得更不正义，这也是不能否认的了。

玻：似乎是这样的。

苏：现在再说，音乐家能用他的音乐技术使人不懂音乐吗？

玻：不可能。

苏：那么骑手能用他的骑术使人变成更不会骑马的人吗？

玻：不可能。

苏：那么正义的人能用他的正义使人变得不正义吗？换句话说，好人能用他的美德使人变坏吗？

玻：不可能。

苏：我想发冷不是热的功能，而是和热相反的事物的功能。

玻：是的。

苏：发潮不是干燥的功能，而是和干燥相反的事物的功能。

玻：当然。

苏：伤害不是好人的功能，而是和好人相反的人的功能。

玻：好像是这样。

苏：正义的人不是好人吗？

玻：当然是好人。

苏：玻勒马霍斯啊！伤害朋友或任何人不是正义者的功能，而是和正义者相反的人的功能，是不正义者的功能。

玻：苏格拉底，你的理由看来很充分。

苏：如果有人说，正义就是还债，而所谓"还债"就是伤害他的敌人，帮助他的朋友。那么，我认为说这些话的人不可能算是聪明人。因为我们已经摆明，伤害任何人无论如何总是不正义的。

玻：我同意。

苏：如果有人认为这种说法是西蒙尼得，或毕阿斯[8]，或皮塔科斯[9]，或其他圣贤定下来的主张，那咱们俩就要合起来击鼓而攻之

了。

玻：我准备参加战斗。

苏：你知道“正义就是助友害敌”，这是谁的主张？你知道我猜的是谁吗？

玻：谁啊？

苏：我想是佩里安得罗，或者佩狄卡，或者泽尔泽斯，或者是忒拜人伊斯梅尼阿，或其他有钱且自以为有势者的主张。

玻：你说得对极了。

苏：很好。既然这个正义的定义不能成立，谁能另外给下一个定义呢？

〔当我们正谈话的时候，色拉叙马霍斯几次三番想插进来辩论，都让旁边的人给拦住了，因为他们急于要听出个究竟来。等我讲完了上面那些话稍一停顿的时候，他再也忍不住了，他抖擞精神，一个箭步冲上来，好像一只野兽要把我们一口吞掉似的，吓得我和玻勒马霍斯手足无措。他大声吼着：〕

色：苏格拉底，你们见了什么鬼，你吹我捧，搅的什么玩意儿？如果你真是要晓得什么是正义，就不该光是提问题，再以驳倒人家的回答来逞能。你才精哩！你知道提问题总比回答容易。你应该自己来回答，你认为什么是正义。别胡扯什么正义是一种责任、一种权宜之计，或者利益好处，或者什么报酬利润之类的话。你得直截了当地说，你到底指的是什么。那些噜苏废话我一概不想听。

〔听了他的这番发话，我非常震惊，两眼瞪着他直觉着害怕。要不是我原先就看见他在那儿，猛一下真要让他给吓愣了。幸亏他在跟我们谈话刚开始发火的时候，我先望着他，这才能勉强回答他。我战战兢兢地说：“亲爱的色拉叙马霍斯啊，你可别让我们下不了台呀。如果我跟玻勒马霍斯在来回讨论之中出了差错，那可绝对不是我们故意的。要是我们的目的是寻找金子，我们就绝不会只顾相互吹捧反倒错过找金子的机会了。现在我们要寻找的正义，比金子的价值更高。我们哪能这么傻，只管彼此讨好而不使劲搜寻它？朋友啊！我们是在实心实意地干，但是力不从心。你们这样聪明的人应该同情我们，可不能苛责我们呀！”

他听了我的话，一阵大笑，接着笑呵呵地说：〕

色：赫拉克勒斯[10]作证！你使的是有名的苏格拉底式的反语法。我早就领教过了，也跟这儿的人打过招呼了——人家问你问题，你总是不愿答复，而宁愿使用讥讽或其他藏拙的办法，回避正面回答人家的问题。

苏：色拉叙马霍斯啊！你是个聪明人。你知道，如果你问人家"十二是怎么得来的？"同时又对他说："不准回答是二乘六、三乘四、六乘二，或者四乘三，这些无聊的话我是不听的。"我想您自个儿也清楚，这样问法是明摆着没有人能回答你的问题的。但是，如果他问你："色拉叙马霍斯，你这是什么意思呢？你不让我回答的我都不能说吗？倘若其中刚巧有一个答案是对的，难道我应该舍弃那个正确答案反而采取一个错的答案来回答吗？那你不是成心叫人答错么？你到底打的什么主意？"那你又该怎么回答人家呢？

色：哼！这两桩事相似吗？

苏：没有理由说它们不相似。就算不相似，而被问的人认为内中有一个答案似乎是对的，我们还能堵住人家的嘴不让人家说吗？

色：你真要这样干吗？你定要在我禁止的答案中拿一个来回答我吗？

苏：如果我这么做，这也没什么可大惊小怪的，只要我考虑以后，觉得该这么做。

色：行。要是关于正义，我给你来一个与众不同而又更加高明的答复，你说你该怎么受罚吧！

苏：除了接受无知之罚外还能有什么别的吗？而受无知之罚显然就是我向有智慧的人学习。

色：你这个人很天真，你是该学习学习。不过钱还是得照罚。

苏：如果有钱的话当然照罚。

格：这没有问题。色拉叙马霍斯，罚钱的事你不用发愁，你往下讲，我们都愿意替苏格拉底分担。

色：瞧！苏格拉底又来玩那一套了。他自己不肯回答，人家说了，他又来推翻人家的话。

苏：我的高明的朋友啊！一个人在这种情况之下，怎么能回答呢？第一，他不知道，而且自己也承认不知道。第二，就算他想说些什么吧，也让一个有权威的人拿话给堵住了嘴。现在当然请你来讲才

更合适。因为你说你知道，并且有答案。那就请你不要舍不得，对格劳孔和我们这些人多多指教，我自己当然更是感激不尽。

〔当我说到这里，格劳孔和其他的人也都请色拉叙马霍斯给大家讲讲。他本来就跃跃欲试，想露一手，自以为有一个高明的答案。但他又装模作样死活要我先讲，最后才让步。〕

色：这就是苏格拉底精明的地方，他自己什么也不肯教别人，而到处跟人学，学了以后又连谢谢都不说一声。

苏：色拉叙马霍斯，你说我跟人学习，这倒实实在在是真的；不过，你说我连谢都不表示，这可不对。我是尽量表示感谢，只不过因为我一文不名，只好口头称赞称赞。我是多么乐于称赞一个我认为答复得好的人呀。你一回答我，你自己马上就会知道这一点的；因为我想，你一定会答复得好的。

色：那么，听着！我说正义不是别的，就是强者的利益。——你干吗不拍手叫好？当然你是不愿意的啰！

苏：我先得明白你的意思，才能表态。可这会儿我还闹不明白。你说对强者有利就是正义。色拉叙马霍斯啊！你这到底说的是什么意思？总不是这个意思吧：因为浦吕达马斯是运动员，比我们大伙儿都强，顿顿吃牛肉对他的身体有好处，所以正义；而我们这些身体弱的人吃牛肉虽然也有好处，但是就不正义？

色：你真坏！苏格拉底，你成心把水搅混，使这个辩论受到最大的损害。

苏：绝没有这意思。我的先生，我不过请你把你的意思交代清楚些罢了。

色：难道你不晓得统治各个国家的人有的是独裁者，有的是平民，有的是贵族吗？

苏：怎么不知道？

色：政府是每一城邦的统治者，是不是？

苏：是的。

色：难道不是谁强谁统治吗？每一种统治者都制定对自己有利的法律，平民政府制定民主法律，独裁政府制定独裁法律，依此类推。他们制定了法律明告大家：凡是对政府有利的对百姓就是正义的；谁不遵守，他就有违法之罪，又有不正义之名。因此，我的意思是，在

任何国家里，所谓正义就是当时政府的利益。政府当然有权，所以唯一合理的结论应该说：不管在什么地方，正义就是强者的利益。

苏：现在我明白你的意思了。这个意思对不对，我要来研究。色拉叙马霍斯，你自己刚才说，正义是利益，可是你又不准我这么说。固然，你在“利益”前面加上了“强者的”这么个条件。

色：这恐怕是一个无足轻重的条件。

苏：重要不重要现在还难说。但是明摆着我们应该考虑你说得对不对。须知，说正义是利益，我也赞成。不过，你给加上了“强者的”这个条件，我就不明白了，所以得好好想想。

色：尽管想吧！

苏：我想，你不是说了吗，服从统治者是正义的？

色：是的。

苏：各国统治者一贯正确呢，还是难免也犯点错误？

色：他们当然也免不了犯错误。

苏：那么，他们立法的时候，会不会有些法立对了，有些法立错了？

色：我想会的。

苏：所谓立对的法是对他们自己有利的，所谓立错了的法是对他们不利的，你说是不是？

色：是的。

苏：不管他们立的什么法，人民都得遵守，这是你所谓的正义，是不是？

色：当然是的。

苏：那么照你这个道理，不但遵守对强者有利的法是正义，连遵守对强者不利的法也是正义了。

色：你说的什么呀？

苏：我想我不过在重复你说过的话罢了。还是让我们更仔细地考虑一下吧。当统治者向老百姓发号施令的时候，有时候也会犯错误，结果反倒违背了自己的利益。但老百姓却必得听他们的号令，因为这样才算正义。这点我们不是一致的吗？

色：是的。

苏：请你再考虑一点：按你自己所承认的，正义有时是不利于统治者，即强者的，统治者无意之中也会规定出对自己有害的办法来

的；你又说遵照统治者所规定的办法去做是正义。那么，最最智慧的色拉叙马霍斯啊，这不跟你原来给正义所下的定义恰恰相反了吗？这不明明是弱者受命去做对强者不利的事情吗？

玻：苏格拉底，你说得再清楚不过了。

克勒托丰插嘴说：那你不妨做个见证人。

玻：何必要证人？色拉叙马霍斯自己承认：统治者有时会规定出于己有损的办法；而叫老百姓遵守这些办法就是正义。

克勒：玻勒马霍斯啊！色拉叙马霍斯不过是说，遵守统治者的命令是正义。

玻：对，克勒托丰！但同时他还说，正义是强者的利益。承认这两条以后，他又承认：强者有时候会命令弱者——就是他们的人民——去做对于强者自己不利的事情。照这么看来，正义是强者的利益，也可能是强者的损害。

克勒：所谓强者的利益，是强者自认为对己有利的事，也是弱者非干不可的事。也才是色拉叙马霍斯对正义下的定义。

玻：他可没这么说。

苏：这没有关系。如果色拉叙马霍斯现在要这么说，我们就权当这是他本来的意思好了。色拉叙马霍斯，你所谓的正义是不是强者心目中所自认为的利益，不管你说没说过，我们能不能讲这是你的意思？

色：绝对不行，你怎么能认为我把一个犯错误的人在他犯错误的时候，称他为强者呢？

苏：我认为你就是这个意思。因为你承认统治者并不是一贯正确，有时也会犯错误，这就包含了这个意思。

色：苏格拉底，你真是个诡辩家。医生治病有错误，你是不是正因为他看错了病称他为医生？或如会计师算账有错，你是不是在他算错了账的时候，正因为他算错了账才称他为会计师呢？不是的。这是一种马虎的说法，他们有错误，我们也称他们为某医生、某会计，或某作家。实际上，如果名副其实，他们是都不得有错的。严格讲来——你是喜欢严格的——艺术家也好，手艺人也好，都是不能有错的。须知，知识不够才犯错误。错误到什么程度，他和自己的称号就不相称到什么程度。工匠、贤哲如此，统治者也是这样。统治者真是统治者的时候，是没有错误的，他总是定出对自己最有利的种种办

法，叫老百姓照办。所以像我一上来就说过的，现在再说还是这句话——正义乃是强者的利益。

苏：很好，色拉叙马霍斯，你认为我真像一个诡辩者吗？

色：实在像。

苏：在你看来，我问那些问题是故意跟你为难吗？

色：我看透你了，你绝捞不着好处。你既休想蒙混哄骗我，也休想公开折服我。

苏：天哪，我岂敢如此。不过为了避免将来发生误会起见，请你明确地告诉我，当你说弱者维护强者利益的时候，你所说的强者，或统治者，是指通常意思的呢？还是指你刚才所说的严格意义的？

色：我是指最严格的意义。好，现在任你耍花招使诡辩吧，别心慈手软。不过可惜得很，你实在不行。

苏：你以为我疯了，居然敢班门弄斧，跟你色拉叙马霍斯诡辩？[11]

色：你刚才试过，可是失败了！

苏：够了，不必噜苏了。还是请你告诉我：照你所说的最严格的定义，一个医生是挣钱的人，还是治病的人？请记好，我是问的真正的医生？

色：医生是治病的人。

苏：那么舵手呢？真正的舵手是水手领袖呢？还是一个普通的水手？

色：水手领袖。

苏：我们不用管他是不是正在水上行船，我们并不是因为他在行船叫他水手的。我们叫他舵手，并不是因为他在船上实行航行而是因为他有自己的技术，能领导水手们。

色：这倒是真的。

苏：每种技艺都有自己的利益，是不是？

色：是的。

苏：每一种技艺的天然目的就在于寻求和提供这种利益。

色：是的。

苏：技艺的利益除了它本身的尽善尽美而外，还有别的吗？

色：你问的什么意思？

苏：如果你问我，身体之为身体就足够了呢，还是尚有求于此外呢？我会说，当然尚有求于外。这就是发明医术的由来，因为身体终究是有欠缺的，不能单靠它自身，为了照顾到身体的利益，这才产生了医术，你认为这样说对不对？

色：很对。

苏：医术本身是不是有欠缺呢？或者说，是不是任何技艺都缺某种德性或功能，像眼之欠缺视力，耳之欠缺听力，因此有必要对它们提供视力和听力的利益呢？这种补充性技艺本身是不是有缺陷，又需要别种技艺来补充，补充的技艺又需要另外的技艺补充，依次推展以至无穷呢？是每种技艺各求自己的利益呢？还是并不需要本身或其他技艺去寻求自己的利益加以补救呢？实际上技艺本身是完美无缺的。技艺除了寻求对象的利益以外，不应该去寻求对其他任何事物的利益。严格意义上的技艺，是完全符合自己本质的，完全正确的。你认为是不是这样？——我们都是就你所谓的严格意义而言的。

色：似乎是这样的。

苏：那么，医术所寻求的不是医术自己的利益，而是对人体的利益。

色：是的。

苏：骑术也不是为了骑术本身的利益，而是为了马的利益，既然技艺不需要别的，任何技艺都不是为它本身的，而只是为它的对象服务的。

色：看来是这样的。

苏：但是，色拉叙马霍斯，技艺是支配它的对象，统治它的对象的。

〔色拉叙马霍斯表示同意，但是非常勉强。〕

苏：没有一门科学或技艺是只顾到寻求强者的利益而不顾及它所支配的弱者的利益的。

〔色拉叙马霍斯开始想辩驳一下，最后还是同意了。〕

苏：一个医生当他是医生时，他所谋求的是医生的利益，还是病人的利益？——我们已经同意，一个真正的医生是支配人体的而不是赚钱的。这点我们是不是一致的？

色：是的。

苏：舵手不是一个普通的水手，而是水手们的支配者，是不是？
色：是的。
苏：这样的舵手或支配者，他要照顾的不是自己的利益，而是他部下水手们的利益。
〔色拉叙马霍斯勉强同意。〕
苏：色拉叙马霍斯啊！在任何政府里，一个统治者，当他是统治者的时候，他不能只顾自己的利益而不顾属下老百姓的利益，他的一言一行都为了老百姓的利益。
〔当我们讨论到这儿，大伙都明白，正义的定义已被颠倒过来了。色拉叙马霍斯不回答，反而问道：〕
色：苏格拉底，告诉我，你有奶妈没有？
苏：怪事！该你回答的你不答，怎么岔到这种不相干的问题上来了？
色：因为你淌鼻涕她不管，不帮你擦擦鼻子，也不让你晓得羊跟牧羊人有什么区别。
苏：你干吗说这种话？
色：因为在你想象中牧羊或牧牛的人把牛羊喂得又肥又壮是为牛羊的利益，而不是为他们自己或者他们主人的利益。你更以为各国的统治者当他们真正是统治者的时候，并不把自己的人民当作上面所说的牛羊；你并不认为他们日夜操心，是专为他们自己的利益。你离了解正义不正义，正义的人和不正义的人简直还差十万八千里。因为你居然不了解：正义也好，正义的人也好，反正谁是强者，谁统治，它就为谁效劳，而不是为那些吃苦受罪的老百姓，和受使唤的人效劳。不正义正相反，专为管束那些老实正义的好人。老百姓给当官的效劳，用自己的效劳来使当官的快活，他们自己却一无所得。头脑简单的苏格拉底啊，难道你不该好好想想吗？正义的人跟不正义的人相比，总是处处吃亏。先拿做生意来说吧。正义者和不正义者合伙经营，到分红的时候，从来没见过正义的人多分到一点，他总是少分到一点。再看办公事吧。交税的时候，两个人收入相等，总是正义的人交得多，不正义的人交得少。等到有钱可拿，总是正义的人分文不得，不正义的人来个一扫而空。要是担任了公职，正义的人就算没有别的损失，他自己私人的事业也会因为无暇顾及，而弄得一团糟。他因为正义不肯损公肥私，也得罪亲朋好友，不肯为他们徇私情干坏

事。而不正义的人恰好处处相反。我现在要讲的就是刚才所说的那种有本事捞大油水的人。你如愿弄明白，对于个人不正义比起正义来是多么的有利这一点，你就去想想这种人。如果举极端的例子，你就更容易明白了：最不正义的人就是最快乐的人；不愿意为非作歹的人也就是最吃亏苦恼的人。极端的不正义就是大窃国者的暴政，把别人的东西，不论是神圣的还是普通人的，是公家的还是私人的，肆无忌惮巧取豪夺。平常人犯了错误，查出来以后，不但要受罚，而且名誉扫地，被人家认为大逆不道，当作强盗、拐子、诈骗犯、扒手。但是那些不仅掠夺人民的钱财，而且剥夺人民的身体和自由的人，不但没有恶名，反而被认为有福。受他们统治的人是这么说，所有听到他们干那些不正义勾当的人也是这么说。一般人之所以谴责不正义，并不是怕做不正义的事，而是怕吃不正义的亏。所以，苏格拉底，不正义的事只要干得大，是比正义更有力、更如意、更气派。所以像我一上来就说的：正义是为强者的利益服务的，而不正义对一个人自己有好处、有利益。

〔色拉叙马霍斯好像澡堂里的伙计，把大桶的高谈阔论劈头盖脸浇下来，弄得我们满耳朵都是。他说完之后，打算扬长而去。但是在座的都不答应，要他留下来为他的主张辩护。我自己也恳求他。〕

苏：高明的色拉叙马霍斯啊！承你的情发表了高见。究竟对不对，既没有充分证明，也未经充分反驳，可你就要走了。你以为你说的是件小事吗？它牵涉到每个人一生的道路问题——究竟做哪种人最为有利？

色：你以为我不晓得这件事情的重要性吗？

苏：你好像对我们漠不关心。我们由于没有你自称有的那些智慧，在做人的问题上，不知道怎么做才算好，怎么做算坏，可你对这个，一点儿也不放在心上。请你千万开导我们一下，你对我们大家做的好事，将来一定有好报的。不过，我可以把我自己的意见先告诉你，我可始终没让你说服。即使可以不加限制，为所欲为把不正义的事做到极点，我还是不相信不正义比正义更有益。我的朋友啊！让人家去多行不义，让人家去用骗术或强权干坏事吧。我可始终不信这样比正义更有利。也许不光是我一个人这样想，在座恐怕也有同意的。请你行行好事，开导开导我们，给我们充分证明：正义比不正义有益的想法确实是错的。

色：你叫我怎么来说服你？我说的话你一句也听不进去。你让我还有什么办法？难道要我把这个道理塞进你的脑袋里去不成？

苏：哎哟，不，不。不过，已经说过了的话请你不要更改。如果要更改，也请你正大光明地讲出来，可不要偷梁换柱地欺骗蒙混我们。色拉叙马霍斯，现在回想一下刚才的辩论，开头你对真正的医生下过定义，但是后来，你对牧羊人却认为没有必要下个严格的定义。你觉得只要把羊喂饱，就算是牧羊人，并不要为羊群着想，他像个好吃鬼一样，一心只想到羊肉的美味，或者像贩子一样，想的只是在羊身上赚钱。不过我认为，牧羊的技术当然在于尽善尽美地使羊群得到利益，因为技艺本身的完美，就在于名副其实地提供本身最完美的利益。我想我们也有必要承认同样的道理，那就是任何统治者当他真是统治者的时候，不论他照管的是公事还是私事，他总是要为受他照管的人着想的。你以为那些真正治理城邦的人，都很乐意干这种差事吗？

色：不乐意干。这点我知道。

苏：色拉叙马霍斯，这是为什么？你注意到没有，一般人都不愿意担任管理职务？他们要求报酬。理由是：他们任公职是为被统治者的利益，而不是为他们自己的利益。且请你回答我这个问题：各种技艺彼此不同，是不是因为它们各有独特的功能？我高明的朋友，请你可不要讲违心的话呀，否则我们就没法往下辩论了。

色：是的，分别就在这里。

苏：是不是它们各给了我们特殊的，而不是一样的利益，比如医术给我们健康，航海术使我们航程安全等等？

色：当然是的。

苏：是不是挣钱技术给我们钱？因为这是挣钱技术的功能。能不能说医术和航海术是同样的技术？如果照你提议的，严格地讲，一个舵手由于航海而身体健康了，是不是可以把他的航海术叫做医术呢？

色：当然不行。

苏：假如一个人在赚钱的过程中，身体变健康了，我想你也不会把赚钱的技术叫做医术的。

色：当然不会。

苏：如果一个人行医得到了报酬，你会不会把他的医术称之为挣钱技术呢？

色：不会的。

苏：行。我们不是已经取得了一致意见吗：每种技艺的利益都是特殊的？

色：是的。

苏：如果有一种利益是所有的匠人大家都享受的，那显然是因为大家运用了一种同样的而不是他们各自特有的技术。

色：好像是这样的。

苏：我们因此可以说匠人之得到报酬，是从他们在运用了自己特有的技术以外又运用了一种挣钱之术而得来的。

〔色拉叙马霍斯勉强同意。〕

苏：既然得到报酬的这种利益，并不是来自他本职的技术，严格地讲，就是：医术产生健康，而挣钱之术产生了报酬，其他各行各业莫不如此，——每种技艺尽其本职，使受照管的对象得到利益。但是如果匠人得不到报酬，他能从自己的本职技术得到利益吗？

色：看来不能。

苏：那么工作而得不到报酬，那对他自己不是确实没有利益吗？

色：的确没有利益。

苏：色拉叙马霍斯，事情到此清楚了。没有一种技艺或统治术，是为它本身的利益的，而是像我们已经讲过的，一切营运部署都是为了对象，求取对象（弱者）的利益，而不是求取强者的利益。所以我刚才说，没有人甘愿充当一个治人者去揽人家的是非。做了统治者，他就要报酬，因为在治理技术范围内，他拿出自己全部能力努力工作，都不是为自己，而是为所治理的对象。所以要人家愿意担任这种工作，就该给报酬，或者给名，或者给利；如果他不愿意干，就给予惩罚。

格劳孔：苏格拉底，你这说的什么意思？名和利两种报酬我懂得，可你拿惩罚也当一种报酬，我可弄不明白。

苏：你难道不懂得这种报酬可以使最优秀的人来当领导吗？你难道不晓得贪图名利被视为可耻，事实上也的确可耻吗？

格：我晓得。

苏：因此，好人就不肯为名为利来当官。他们不肯为了职务公开拿钱被人当佣人看待，更不肯假公济私，暗中舞弊，被人当作小偷。名誉也不能动其心，因为他们并没有野心。于是要他们愿意当官就只

得用惩罚来强制了。这就怪不得大家看不起那些没有受到强迫，就自己想要当官的人。但最大的惩罚还是你不去管人，却让比你坏的人来管你了。我想象，好人怕这个惩罚，所以勉强出来。他们不是为了自己的荣华富贵，而是迫不得已，实在找不到比他们更好的或同样好的人来担当这个责任。假如全国都是好人大家会争着不当官，像现在大家争着要当官一样热烈。那时候才会看得出来，一个真正的治国者追求的不是他自己的利益，而是老百姓的利益。所以有识之士宁可受人之惠，也不愿多管闲事加惠于人。因此我绝对不能同意色拉叙马霍斯那个"正义是强者的利益"的说法。关于这个问题，我们以后再谈。不过他所说的，不正义的人生活总要比正义的人过得好，在我看来，这倒是一个比较严重的问题。格劳孔，你究竟站在哪一边，你觉得哪一边的话更有道理？

格：我觉得正义的人生活得比较有益。

苏：你刚才有没有听到色拉叙马霍斯说的关于不正义者的种种好处？

格：我听到了，不过我不信。

苏：那么我们要不要另外想个办法来说服他，让他相信他的说法是错的。

格：当然要。

苏：如果在他说完了之后，由我们来照他的样子，正面提出主张，叙述正义的好处，让他回答，我们来驳辩，然后两方面都把所说的好处各自汇总起来，作一个总的比较，这样就势必要一个公证人来作裁判；不过如果像我们刚才那样讨论，采用彼此互相承认的办法，那我们自己就既是辩护人又当公证人了。

格：一点儿不错。

苏：你喜欢哪一种方法？

格：第二种。

苏：那么色拉叙马霍斯，请你从头回答我。你不是说极端的不正义比极端的正义有利吗？

色：我的确说过，并且我还说明过理由。

苏：你对于这个问题的看法究竟怎样？你或许认为正义与不正义是一善一恶吧！

色：这是明摆着的。

苏：正义是善，不正义是恶？

色：我的朋友，你真是一副好心肠。像我这样主张不正义有利，而正义有害的人，能说这种话吗？

苏：那你怎么说呢？

色：刚刚相反。

苏：你说正义就是恶吗？

色：不，我认为正义是天性忠厚，天真单纯。

苏：那么你说不正义是天性刻薄吗？

色：不是。我说它是精明的判断。

苏：色拉叙马霍斯，你真的认为不正义是既明智又能得益吗？

色：当然是的。至少那些能够征服许多城邦许多人民极端不正义者是如此。你或许以为我所说的不正义者指的是一些偷鸡摸狗之徒。不过即就是小偷小摸之徒吧，只要不被逮住，也自有其利益，虽然不能跟我刚才讲的窃国大盗相比。

苏：我想我并没有误会你的意思。不过你把不正义归在美德与智慧这一类，把正义归在相反的一类，我不能不表示惊讶。

色：我的确是这样分类的。

苏：我的朋友，你说得这样死，不留回环的余地，叫人家怎么跟你说呢？如果你在断言不正义有利的同时，能像别人一样承认它是一种恶一种不道德，我们按照常理还能往下谈；但是现在很清楚，你想主张不正义是美好和坚强有力；我们一向归之于正义的所有属性你要将它们归之于不正义。你胆大包天，竟然把不正义归到道德和智慧一类了。

色：你的感觉真是敏锐得了不起。

苏：你怎么说都行。只要我觉得你说的是由衷之言，我绝不畏缩、躲避，我决定继续思索，继续辩论下去。色拉叙马霍斯，我看你现在的确不是在开玩笑，而是在亮出自己的真思想。

色：这是不是我的真思想，与你有什么相干？你能推翻这个说法吗？

苏：说得不错。不过你肯不肯再回答我一个问题：你认为一个正义者会不会想胜过别个正义者？

色：当然不会。否则他就不是现在的这个天真的好好先生了。

苏：他会不会想胜过别的正义行为？

色：不会。

苏：他会不会想胜过不正义的人，会不会自认为这是正义的事？

色：会的，而且还会想方设法做，不过他不会成功的。

苏：成不成功不是我要问的。我要问的是，一个正义的人不想胜过别的正义者，但是他想胜过不正义者，是不是？

色：是的。

苏：那么不正义者又怎么样呢？他想不想胜过正义的人和正义的事呢？

色：当然想。须知他是无论什么都想胜过的。

苏：他要不要求胜过别的不正义的人和事，使自己得益最多？

色：要求的。

苏：那么我们就可以这样说了：正义者不要求胜过同类，而要求胜过异类。至于不正义则对同类异类都要求胜过。

色：说得好极了。

苏：于是不正义者当然就又聪明又好，正义者又笨又坏了。

色：这也说得好。

苏：那么，不正义者与又聪明又好的人相类，正义者则和他们不相类，是不是？

色：当然是的。性质相同的人相类，性质不同的人不相类。

苏：那么同类的人是不是性质相同？

色：怎么不是？

苏：很好！色拉叙马霍斯，你能说有的人“是音乐的”，有的人是“不音乐的”吗？

色：能说。

苏：哪个是“聪明的”，哪个是“不聪明的”呢？

色：“音乐的”那个当然是“聪明的”，“不音乐的”那个当然是“不聪明的”。

苏：你能说一个人聪明之处就是好处，不聪明之处就是坏处吗？

色：能说。

苏：关于医生也能这么说吗？

色：能。

苏：你认为一个音乐家在调弦定音的时候，会有意在琴弦的松紧方面，胜过别的音乐家吗？

色：未见得。

苏：他有意要超过一个不是音乐家的人吗？

色：必定的

苏：医生怎么样？在给病人规定饮食方面，他是不是想胜过别的医生及其医术呢？

色：当然不要。

苏：但是他想不想胜过一个不是医生的人呢？

色：当然想。

苏：让我们把知识和愚昧概括地讨论一下。你认为一个有知识的人，想要在言行方面超过别的有知识的人呢？还是有知识的人所言所行在同样的情况下，彼此相似呢？

色：势必相似。

苏：无知识的人怎么样？他想同时既胜过聪明人又胜过笨人吗？

色：恐怕想的。

苏：有知识的人聪明吗？

色：聪明的。

苏：聪明的人好吗？

色：好的。

苏：一个又聪明又好的人，不愿超过和自己同类的人，但愿超过跟自己不同类而且相反的人，是不是？

色：大概是的。

苏：但是一个又笨又坏的人反倒对同类和不同类的人都想超过，是不是？

色：显然是的。

苏：色拉叙马霍斯，你不是讲过不正义的人同时想要胜过同类和不同类的人吗？

色：我讲过。

苏：你不是也讲过，正义的人不愿超过同类而只愿超过不同类的人吗？

色：是的。

苏：那么正义者跟又聪明又好的人相类似，而不正义的人跟又笨又坏的人相类似，是不是？

色：似乎是的。

苏：我们不是同意过，两个相像的人性质是一样的吗？

色：同意过。

苏：那么现在明白了——正义的人又聪明又好，不正义的人又笨又坏。

〔色拉叙马霍斯承认以上的话可并不像我现在写的这么容易，他非常勉强，一再顽抗。当时正值盛暑，他大汗淋漓浑身湿透，我从来没有看见他脸这么红过。我们同意正义是智慧与善，不正义是愚昧和恶以后，我就接着往下讲了。〕

苏：这点算解决了。不过我们还说过，不正义是强有力。色拉叙马霍斯，你还记得吗？

色：我还记得。可我并不满意你的说法。我有我自己的看法。但是我说了出来，肯定你要讲我大放厥词。所以现在要么让我随意地说，要么由你来问——我知道你指望我作答。但是不管你讲什么，我总是说："好，好。"一面点点头或摇摇头。就像我们敷衍说故事的老太婆一样。

苏：你不赞成的不要勉强同意。

色：你又不让我讲话，一切听你的便了，你还想要什么？

苏：不要什么。既然你打定了主意这么干，我愿意提问题。

色：你问下去。

苏：那我就来复述一下前面的问题，以便我们可以按部就班地继续研究正义和不正义的利弊问题。以前说过不正义比正义强而有力，但是现在既然已经证明正义是智慧与善，而不正义是愚昧无知。那么，显而易见，谁都能看出来，正义比不正义更强更有力。不过我不愿意这样马虎了事，我要这样问：你承不承认，世界上有不讲正义的城邦，用很不正义的手段去征服别的城邦，居然把许多城邦都置于自己的奴役之下这种事情呢？

色：当然承认。尤其是最好也就是最不正义的城邦最容易做这种事情。

苏：我懂，这是你的理论。不过我所要考虑的乃是，这个国家征服别的国家，它的势力靠不正义来维持呢，还是一定要靠正义来维持呢？

色：如果你刚才那个"正义是智慧"的说法不错，正义是需要的。如果我的说法不错，那么不正义是需要的。

苏：色拉叙马霍斯，我很高兴，你不光是点头摇头，而且还给了我极好的回答。

色：为的是让你高兴。

苏：我非常领情，还想请你再让我高兴一下，答复我这个问题：一个城邦，或者一支军队，或者一伙盗贼，或者任何集团，想要共同做违背正义的事，如果彼此相处毫无正义，你看会成功吗？

色：肯定不成。

苏：如果他们不用不正义的方法相处，结果会好一点儿吗？

色：当然。

苏：色拉叙马霍斯，这是因为不正义使得他们分裂、仇恨、争斗，而正义使他们友好、和谐，是不是？

色：姑且这么说吧！我不愿意跟你为难。

苏：不胜感激之至。不过请你告诉我，如果不正义能到处造成仇恨，那么不管在自由人，还是在奴隶当中，不正义是不是会使他们彼此仇恨，互相倾轧，不能一致行动呢？

色：当然！

苏：如果两个人之间存在不正义，他们岂不要吵架，反目成仇，并且成为正义者的公敌吗？

色：会的。

苏：我的高明的朋友啊！如果不正义发生在一个人身上，你以为这种不正义的能力会丧失呢，还是会照样保存呢？

色：就算照样保存吧！

苏：看来不正义似乎有这么一种力量：不论在国家、家庭、军队或者任何团体里面，不正义首先使他们不能一致行动，其次使他们自己彼此为敌，跟对立面为敌，并且也跟正义的人们为敌，是不是这样？

色：确实是这样。

苏：我想，不正义存在于个人同样会发挥它的全部本能：首先使他本人自我矛盾，自相冲突，拿不出主见，不能行动；其次使他和自己为敌，并和正义者为敌，是不是？

色：是的。

苏：我的朋友啊！诸神是正义的吗？

色：就算是的吧。

苏：色拉叙马霍斯，那么不正义者为诸神之敌，正义者为诸神之友。

色：高谈阔论，听你的便。我不来反对你，使大家扫兴。

苏：好事做到底，请你像刚才一样继续回答我吧！我们看到正义的人的确更聪明能干更好，而不正义的人根本不能合作。当我们说不正义者可以有坚强一致的行动，我们实在说得有点不对头。因为他们要是绝对违反正义，结果非内讧不可。他们残害敌人，而不至于自相残杀，还是因为他们之间多少还有点正义。就凭这么一点儿正义，才使他们做事好歹有点成果；而他们之间的不正义对他们的作恶也有相当的妨碍。因为绝对不正义的真正坏人，也就绝对做不出任何事情来。这就是我的看法，跟你原来所说的不同。

我们现在再来讨论另一个问题，就是当初提出来的那个"正义者是否比不正义者生活过得更好更快乐"的问题。根据我们讲过的话，答案是显而易见的。不过我们应该慎重考虑，这并不是一件小事，而是一个人该怎样采取正当的方式来生活的大事。

色：请吧！

苏：我正在考虑，请你告诉我，马有马的功能吗？

色：有。

苏：所谓马的功能，或者任何事物的功能，就是非它不能做，非它做不好的一种特有的能力。可不可以这样说？

色：我不懂。

苏：那么听着：你不用眼睛能看吗？

色：当然不能。

苏：你不用耳朵能听吗？

色：不能。

苏：那么，看和听是眼和耳的功能，我们可以这样说吗？

色：当然可以。

苏：我们能不能用短刀或凿子或其他家伙去剪葡萄藤？

色：有什么不可以？

苏：不过据我看，总不及专门为整枝用的剪刀来得便当。

色：真的。

苏：那么我们要不要说，修葡萄枝是剪刀的功能？

色：要这么说。

苏：我想你现在更加明白我刚才为什么要问这个问题的了：一个事物的功能是否就是那个事物特有的能力。

色：我懂了，我赞成这个说法。

苏：很好。你是不是认为每一事物，凡有一种功能，必有一种特定的德性？举刚才的例子来讲，我们说眼睛有一种功能，是不是？

色：是的。

苏：那么眼睛有一种德性吗？

色：有。

苏：耳朵是不是有一种功能？

色：是的。

苏：也有一种德性吗？

色：有。

苏：不论什么事物都能这么说吗？

色：可以。

苏：那么我问你：如果眼睛没有它特有的德性，只有它特有的缺陷，那么眼睛能发挥它的功能吗？

色：怎么能呢？恐怕你的意思是指看不见，而不是指看得见。

苏：广义的德性，我们现在不讨论。我的问题是：事物之所以能发挥它的功能，是不是由于它有特有的德性；之所以不能发挥它的功能，是不是由于有特有的缺陷？

色：你说得对。

苏：如果耳朵失掉它特有的德性，就不能发挥耳朵的功能了是不是？

色：是的。

苏：这个说法可以应用到其他的事物吗？

色：我想可以。

苏：那么再考虑一点：人的心灵有没有一种非它不行的特有功能？譬如管理、指挥、计划等等？除心灵而外，我们不能把管理等等作为其他任何事物的特有功能吧？

色：当然。

苏：还有，生命呢？我们能说它是心灵的功能吗？

色：再对也没有。

苏：心灵也有德性吗？

色：有。

苏：色拉叙马霍斯，如果心灵失去了特有的德性，能不能很好地发挥心灵的功能？

色：不能。

苏：坏心灵的指挥管理一定坏，好心灵的指挥管理一定好，是不是？

色：应该如此。

苏：我们不是已经一致认为：正义是心灵的德性，不正义是心灵的邪恶吗？

色：是的。

苏：那么正义的心灵正义的人生活得好，不正义的人生活得坏，是不是？

色：照你这么说，显然是的。

苏：生活得好的人必定快乐、幸福；生活得不好的人，必定相反。

色：诚然。

苏：所以正义者是快乐的，不正义者是痛苦的。

色：姑且这样说吧！

苏：但是痛苦不是利益，快乐才是利益。

色：是的。

苏：高明的色拉叙马霍斯啊！那么不正义绝对不会比正义更有利了。

色：苏格拉底呀！你就把这个当作朋迪斯节的盛宴吧！

苏：我得感谢你，色拉叙马霍斯，因为你已经不再发火不再使我难堪了。不过你说的这顿盛宴我并没有好好享受——这要怪我自己。与你无关——我很像那些馋鬼一样，面前的菜还没有好好品味，又抢着去尝新端上来的菜了。我们离开了原来讨论的目标对于什么是正义，还没有得出结论，我们就又去考虑它是邪恶与愚昧呢，还是智慧与道德的问题了；接着“不正义比正义更有利”的问题又突然发生。我情不自禁又探索了一番。现在到头来，对讨论的结果我还一无所获。因为我既然不知道什么是正义，也就无法知道正义是不是一种德性，也就无法知道正义者是痛苦还是快乐。

注释

[1] 在雅典西南七公里的地方，为雅典最重要的港口。
[2] 此女神系指色雷斯地方的猎神朋迪斯。
[3] 希腊三大悲剧诗人之一。公元前495—前406年。
[4] 色弥斯托克勒（约公元前514—前449年），雅典著名政治家。希波战争初期他在雅典推行民主改革，使贵族会议的成分发生改变。
[5] 品达（约公元前522—前442年），希腊最著名的抒情诗人。
[6] 西蒙尼得（公元前556—前467年），希腊抒情诗人之一。
[7] 荷马史诗中的主要英雄之一，《奥德赛》的主人公。
[8] 公元前6世纪中叶人，希腊“七贤”之一。
[9] 生年不详，公元前569年卒。希腊“七贤”之一。
[10] 希腊古代神话中的英雄。
[11] 色拉叙马霍斯是诡辩派哲学家。

第二卷

〔苏：我说了那么些话，原以为该说的都说了。谁知这不过才是个开场白呢！格劳孔素来见义勇为，而又猛烈过人。他对色拉叙马霍斯的那么容易认输颇不以为然。他说：〕

格：苏格拉底，你说无论如何正义总比不正义好，你是真心实意想说服我们呢，还是不过装着要说服我们呢？

苏：让我自己选择的话，我要说我是真心实意想要这么做的。

格：你光这么想，可没这么做。你同意不同意：有那么一种善，我们乐意要它，只是要它本身，而不是要它的后果。比方像欢乐和无害的娱乐，它们并没有什么后果，不过快乐而已。

苏：不错，看来是有这种事的。

格：另外还有一种善，我们之所以爱它既为了它本身，又为了它的后果。比如明白事理，视力好，身体健康。我认为，我们欢迎这些东西，是为了两个方面。

苏：是的。

格：你见到第三种善没有？例如体育锻炼啦，害了病要求医，因此就有医术啦，总的说，就是赚钱之术，都属这一类。说起来这些事可算是苦事，但是有利可得，我们爱它们并不是为了它们本身，而是为了报酬和其他种种随之而来的利益。

苏：啊！是的，是有第三种，可那又怎么样呢？

格：你看正义属于第几种？

苏：依我看，正义属于最好的一种。一个人要想快乐，就得爱它——既因为它本身，又因为它的后果。

格：一般人可不是这样想的，他们认为正义是一件苦事。他们拼着命去干，图的是它的名和利。至于正义本身，人们是害怕的是想尽量回避的。

苏：我也知道一般人是这样想的。色拉叙马霍斯正是因为把所有这些看透了，所以才干脆贬低正义而赞颂不正义的。但是我恨自己太愚蠢，要想学他学不起来。

格：让我再说两句，看你能不能同意。我觉得色拉叙马霍斯是被你弄得晕头转向了，就像一条蛇被迷住了似的，他对你屈服得太快了。但是我对你所提出的关于正义与不正义的论证还要表示不满意。我想知道到底什么是正义，什么是不正义[1]；它们在心灵里各产生什么样的力量[2]；至于正义和不正义的报酬和后果我主张暂且不去管它。如果你支持的话，我们就来这么干。我打算把色拉叙马霍斯的论证复述一遍。第一，我先说一般人认为的正义的本质和起源；第二，我再说所有把正义付诸行动的人都不是心甘情愿的，实在是不得已而为之的，不是因为正义本身善而去做的；第三我说，他们这样看待正义是有几分道理的，因为从他们的谈话听起来，好像不正义之人日子过得比正义的人要好得多。苏格拉底啊，你可别误解了，须知这并不是我自己的想法。但是我满耳朵听到的却是这样的议论，色拉叙马霍斯也好，其他各色各样的人也好，都是众口一词，这真叫我为难。相反我却从来没有听见有人像样地为正义说句好话，证明正义比不正义好，能让我满意的。我倒真想听到呢！看来唯一的希望只好寄托在你身上了。因此，我要尽力赞美不正义的生活。用这个办法让你看着我的样子去赞扬正义，批评不正义。你是不是同意这样做？

苏：没有什么使我更高兴的了。还有什么题目是一个有头脑的人高兴去讲了又讲，听了又听的呢？

格：好极了。那就先听我来谈刚才提出的第一点——正义的本质和起源。人们说：做不正义事是利，遭受不正义是害。遭受不正义所得的害超过干不正义所得的利。所以人们在彼此交往中既尝到过干不正义的甜头，又尝到过遭受不正义的苦头。两种味道都尝到了之后，那些不能专尝甜头不吃苦头的人，觉得最好大家成立契约：既不要得不正义之惠，也不要吃不正义之亏。打这时候起，他们中间才开始定法律立契约。他们把守法践约叫合法的、正义的。这就是正义的本质与起源。正义的本质就是最好与最坏的折中——所谓最好，就是干了坏事而不受罚；所谓最坏，就是受了罪而没法报复。人们说，既然正义是两者之折中，它之为大家所接受和赞成，就不是因为它本身真正善，而是因为这些人没有力量去干不正义，任何一个真正有力量作恶的人绝不会愿意和别人定什么契约，答应既不害人也不受害——除非他疯了。因此，苏格拉底啊，他们说，正义的本质和起源就是这样。

说到第二点。那些做正义事的人并不是出于心甘情愿，而仅仅是因为没有本事作恶。这点再清楚也没有了。假定我们这样设想：眼前有两个人，一个正义，一个不正义，我们给他们各自随心所欲做事的权力，然后冷眼旁观，看看各人的欲望把他们引到哪里去？我们当场就能发现，正义的人也在那儿干不正义的事。人不为己，天诛地灭嘛！人都是在法律的强迫之下，才走到正义这条路上来的。我所讲的随心所欲，系指像吕底亚人古各斯的祖先所有的那样一种权力。据说他是一个牧羊人，在当时吕底亚的统治者手下当差。有一天暴风雨之后，接着又地震，在他放羊的地方，地壳裂开了，下有一道深渊。他虽然惊住了，但还是走了下去。故事是这样说的：他在那里面看到许多新奇的玩意儿，最特别的是一匹空心的铜马，马身上还有小窗户。他偷眼一瞧，只见里面一具尸首，个头比一般人大，除了手上戴着一只金戒指，身上啥也没有。他把金戒指取下来就出来了。这些牧羊人有个规矩，每个月要开一次会，然后把羊群的情况向国王报告。他就戴着金戒指去开会了。他跟大伙儿坐在一起，谁知他碰巧把戒指上的宝石朝自己的手心一转。这一下，别人都看不见他了，都当他已经走了。他自己也莫名其妙，无意之间把宝石朝外一转，别人又看见他了。这以后他一再试验，看自己到底有没有这个隐身的本领。果然百试百灵只要宝石朝里一转，别人就看不见他。朝外一转，就看得见他。他有了这个把握，就想方设法谋到一个职位，当上了国王的使臣。到了国王身边，他就勾引了王后，跟她同谋，杀掉了国王，夺取了王位。照这样来看，假定有两只这样的戒指，正义的人和不正义的人各戴一只，在这种情况下，可以想象，没有一个人能坚定不移，继续做正义的事，也不会有一个人能克制住不拿别人的财物，如果他能在市场里不用害怕，要什么就随便拿什么，能随意穿门越户，能随意调戏妇女，能随意杀人劫狱，总之能像全能的神一样，随心所欲行动的话，到这时候，两个人的行为就会一模一样。因此我们可以说，这是一个有力的证据，证明没有人把正义当成是对自己的好事，心甘情愿去实行，做正义事是勉强的。在任何场合之下，一个人只要能干坏事，他总会去干的。大家一目了然，从不正义那里比从正义那里个人能得到更多的利益。每个相信这点的人却能振振有词，说出一大套道理来。如果谁有了权而不为非作歹，不夺人钱财，那他就要被人当成

天下第一号的傻瓜，虽然当着他的面人家还是称赞他——人们因为怕吃亏，老是这么互相欺骗着。这一点暂且说到这里。

如果我们把最正义的生活跟最不正义的生活作一番对照，我们就能够对这两种生活作出正确的评价。怎样才能清楚地对照呢？这么办：我们不从不正义者身上减少不正义，也不从正义者身上减少正义，而让他们各行其是，各尽其能。

首先，我们让不正义之人像个有专门技术的人，例如最好的舵手或最好的医生那样行动，在他的技术范围之内，他能辨别什么是可能的，什么是不可能的，取其可能而弃其不可能。即使偶尔出了差错，他也能补救。那就等着瞧吧！他会把坏事干得不漏一点儿马脚，谁也不能发觉。如果他被人抓住，我们就必须把他看作一个蹩脚的货色。不正义的最高境界就是嘴上仁义道德，肚子里男盗女娼。所以我们对一个完全不正义的人应该给他完全的不正义，一点儿不能打折扣；我们还要给坏事做绝的人最最正义的好名声；假使他出了破绽，也要给他补救的能力。如果他干的坏事遭到谴责，让他能鼓起如簧之舌，说服人家。如果需要动武，他有的是勇气和实力，也有的是财势和朋党。

在这个不正义者的旁边，让我们按照理论树立一个正义者的形象：朴素正直，就像诗人埃斯库洛斯所说的"一个不是看上去好而是真正好的人"。因此我们必须把他的这个"看上去"去掉。因为，如果大家把他看作正义的人，他就因此有名有利。在这种情况下，我们就搞不清楚他究竟是为正义而正义，还是为名利而正义了。所以我们必须排除他身上的一切表象，光剩下正义本身，来跟前面说过的那个假好人真坏人对立起来。让他不做坏事而有大逆不道之名，这样正义本身才可以受到考验。虽然国人皆曰可杀，他仍正义凛然，鞠躬殉道，死而后已；他甘冒天下之大不韪，坚持正义，终生不渝。这样让正义和不正义各趋极端，我们就好判别两者之中哪一种更幸福了。

苏：老天爷保佑！我亲爱的格劳孔，你花了多大的努力塑造琢磨出这一对人像呀，它们简直像参加比赛的一对雕塑艺术品一样啦。

格：我尽心力而为，总算弄出来了。我想，如果这是两者的本质，接下来讨论两种生活的前途就容易了。所以我必得接着往下讲。如果我说话粗野，苏格拉底，你可别以为是我在讲，你得以为那是颂扬不正义贬抑正义的人在讲。他们会这样说：正义的人在那种情况

下，将受到拷打折磨，戴着镣铐，烧瞎眼睛，受尽各种痛苦，最后他将被钉在十字架上。死到临头他才体会到一个人不应该做真正义的人，而应该做一个假正义的人。埃斯库洛斯的诗句似乎更适用于不正义的人。人们说不正义的人倒真的是务求实际，不慕虚名的人——他不要做伪君子，而要做真实的人，

> 他的心田肥沃而深厚；
> 老谋深算从这里长出，
> 精明主意生自这心头。[3]

他由于有正义之名，首先要做官，要统治国家；其次他要同他所看中的世家之女结婚，又要让子女同他所中意的任何世家联姻；他还想要同任何合适的人合伙经商，并且在所有这些事情中，捞取种种好处，因为他没有怕人家说他不正义的顾忌。人们认为，如果进行诉讼，不论公事私事，不正义者总能胜诉，他就这样长袖善舞，越来越富。他能使朋友得利，敌人受害。他祀奉诸神，排场体面，祭品丰盛。不论敬神待人，只要他愿意，总比正义的人搞得高明得多。这样神明理所当然对他要比对正义者多加照顾。所以人们会说，苏格拉底呀！诸神也罢，众人也罢，他们给不正义者安排的生活要比给正义者安排的好得多。

〔苏：格劳孔说完了，我心里正想说几句话，但他的兄弟阿得曼托斯插了进来。〕

阿：苏格拉底，当然你不会认为这个问题已经说透彻了吧！

苏：还有什么要讲的吗？

阿：最该讲的事偏偏还只字未提呢。

苏：我明白了。常言道："兄弟一条心！"他漏了什么没讲，你就帮他补上。虽然对我来说，他所讲的已经足够把我打倒在地，使我想要支援正义也爱莫能助了。

阿：废话少说，听我继续讲下去。我们必须把人家赞扬正义批判不正义的观点统统理出来。据我看，这样才能把格劳孔的意思弄得更清楚。做父亲的告诉儿子，一切负有教育责任的人们都谆谆告诫：为人必须正义。但是他们的谆谆告诫也并不颂扬正义本身，而只颂扬来自正义的好名声。因为只要有了这个好名声，他就可以身居高位，通

婚世族，得到刚才格劳孔所讲的一个不正义者从好名声中能获得的种种好处。关于好名声的问题，人们还讲了许多话。例如他们把人的好名声跟诸神联系起来，说诸神会把一大堆好东西赏赐给虔诚的人们。举诗人赫西俄德和荷马的话为例前者说诸神使橡树为正义的人开花结实：

树梢结橡子，树间蜜蜂鸣，
树下有绵羊，羊群如白云。[4]

他说正义者还有其他诸如此类的赏心乐事。荷马说的不约而同：

英明君王，敬畏诸神，
高举正义，五谷丰登，
大地肥沃，果枝沉沉，
海多鱼类，羊群繁殖。[5]

默塞俄斯和他的儿子在诗歌中歌颂诸神赐福正义的人，说得更妙。他们说诸神引导正义的人们来到冥界，设筵款待，请他们斜倚长榻，头戴花冠，一觞一咏，以消永日。似乎美德最好的报酬，就是醉酒作乐而已。还有其他的人说，上苍对美德的恩赐荫及后代。他们说虔信诸神和信守誓言的人多子多孙，绵延百代。他们把渎神和不正义的人埋在阴间的泥土中，还强迫他们用篮子取水：劳而无功；使不正义的人在世的时候，就得到恶名，遭受到格劳孔所列举的，当一个正义者被看成不正义者时所受的同样的惩罚。关于不正义之人，诗人所讲的只此而已，别无其他。关于对正义者与不正义者的赞扬和非难之论，就说这么多吧！

此外，苏格拉底呀！请你再考虑诗人和其他的人关于正义和不正义的另外一种说法。他们大家异口同声反复指出节制和正义固然美，但是艰苦。纵欲和不正义则愉快，容易，他们说指责不正义为寡廉鲜耻，不过流俗之见一番空论罢了。他们说不正义通常比正义有利。他们庆贺有钱有势的坏人有福气，不论当众或私下里，心甘情愿尊敬这些人。他们对于穷人弱者，总是欺侮藐视，虽然他们心里明白贫弱者比这些人要好得多。在这些事情当中，最叫人吃惊的是，他们对于诸神与美德的说法。他们说诸神显然给许多好人以不幸的遭遇和多灾多

难的一生，而给许多坏人以种种的幸福。求乞祭司和江湖巫人，奔走富家之门，游说主人，要他们相信：如果他们或他们的祖先作了孽，用献祭和符咒的方法，他们可以得到诸神的赐福，用乐神的赛会能消灾赎罪；如果要伤害敌人，只要花一点小费，念几道符咒，读几篇咒文，就能驱神役鬼，为他们效力，伤害无论不正义者还是正义者。他们还引用诗篇为此作证，诗里描写了为恶的轻易和恶人的富足，

> 名利多作恶，举步可登程，
> 恶路且平坦，为善苦登攀。[6]

以及从善者的路程遥远又多险阻。还有的人引用荷马诗来证明凡人诱惑诸神，因为荷马说过：

> 众人获罪莫担心，逢年过节来祭神，
> 香烟缭绕牺牲供，诸神开颜保太平。[7]

他们发行一大堆默塞俄斯与俄尔甫斯的书籍。据他们说，默塞俄斯与俄尔甫斯是月神和文艺之神的后裔。他们用这些书里规定的仪式祭祀祓除，让国家和私人都相信，如果犯下了罪孽，可以用祭享和赛会为生者赎罪。可以用特有的仪式使死者在阴间得到赦免。谁要是轻忽祭祀享神，那就永世不得超生。

亲爱的朋友苏格拉底呀！他们所讲的关于神和人共同关心的善恶的种种宏旨高论，对于听者，特别是对那些比较聪明，能够从道听途说中进行推理的年轻人，对他们的心灵会有什么影响呢？他们能从这些高论中得出结论，知道走什么样路，做什么样人，才能使自己一生过得最有意义吗？这种年轻人多半会用品达的问题来问他们自己："是用堂堂正义，还是靠阴谋诡计来步步高升，安身立命，度过一生？"要做一个正义的人，除非我只是徒有正义之名否则就是自找苦吃。反之，如果我并不正义，却已因挣得正义者之名，就能有天大的福气！既然智者们告诉我，"貌似"远胜"真是"，而且是幸福的关键。我何不全力以赴追求假象。我最好躲在灿烂庄严的门墙后面，带着最有智慧的阿尔赫洛霍斯所描写的狡猾贪婪的狐狸。有人说，干坏事而不被发觉很不容易。啊！普天之下，又有哪一件伟大的事情是容易的？无论如何，想要幸福只此一途。因为所有论证的结果都是指向这条道路。

为了一切保密，我们拉宗派、搞集团；有辩论大师教我们讲话的艺术，向议会法庭作演说，硬逼软求，这样，我们可以尽得好处而不受惩罚。有人说，对于诸神，既不能骗，又不能逼。怎么不能？假定没有神，或者有神而神不关心人间的事情，那么做了坏事被神发觉也无所谓。假定有神，神又确实关心我们，那我们所知道的关于神的一切，也都是从故事和诗人们描述的神谱里来的。那里也同时告诉我们，祭祀、祷告、奉献祭品，就可以把诸神收买过来。对于诗人们的话，要么全信，要么全不信。如果我们信了，那我们就放手去干坏事，然后拿出一部分不义之财来设祭献神。如果我们是正义的，诸神当然不会惩罚我们，不过我们得拒绝不正义的利益。如果我们是不正义的，我们保住既得利益，犯罪以后向诸神祷告求情，最后还是安然无恙。有人说：不错，但是到来世，还是恶有恶报，报应在自己身上，或者在子孙身上。但是精明会算的先生们这样说：没关系，我们这里有灵验的特种仪式和一心赦罪的诸神，威名远扬的城邦都是这样宣布的。我们还有诸神之子，就是诗人和神的代言人，所有关于真理的消息都是这些智者透露给我们的。

那么，还有什么理由让我们去选择正义，而舍弃极端的不正义呢？如果我们把正义只拿来装装门面，做出道貌岸然的样子，我们生前死后，对人对神就会左右逢源，无往而不利。这个道理，普通人和第一流的权威都是这么说的。根据上面说的这些，苏格拉底呀，怎么可能说服一个有聪明才智、有财富、有体力、有门第的人叫他来尊重正义？这种人对于任何赞扬正义的说法，都只会嘲笑而已。照这么看，假如有人指出我们所说过的一切都是错的，假如有人真是心悦诚服地相信正义确是最善，那么他对于不正义者也会认为情有可原。他不会恼怒他们。因为他晓得，没有一个人真正心甘情愿实践正义的。除非那种生性刚正、嫉恶如仇，或者困学而知的人，才懂得为什么要存善去恶。不然就是因为怯懦、老迈或者其他缺点使他反对作恶——因为他实在没有力量作恶。这点再明白也没有了。这种人谁头一个掌权，谁就头一个尽量作恶，唯一的原因就是我跟我的朋友刚开始所讲的。我们对你说：苏格拉底呀！这事说来也怪，你们自命为正义的歌颂者。可是，从古代载入史册的英雄起，一直到近代的普通人，没有一个人真正歌颂正义谴责不正义，就是肯歌颂正义或谴责不正义，也不外乎是从名声、荣誉、利禄这些方面来说的。至于正义或不正义本

身是什么？它们本身的力量何在？它们在人的心灵上，当神所不知，人所不见的时候起什么作用？在诗歌里，或者私下谈话里，都没有人好好地描写过没有人曾经指出过，不正义是心灵本身最大的丑恶，正义是最大的美德。要是一上来大家就这么说，从我们年轻时候起，就这样来说服我们，我们就用不着彼此间提防，每个人就都是自己最好的护卫者了。因为每个人都怕干坏事，怕在自己身上出现最大的丑恶。苏格拉底呀！关于正义和不正义，色拉叙马霍斯和其他的人毫无疑问是会说这些话的，甚至还要过头一点呢！这种说法，在我看来，其实是把正义和不正义的真实价值颠倒过来了。至于我个人，坦白地说，为了想听听你的反驳，我已经尽我所能，把问题说得清楚。你可别仅仅论证一下正义高于不正义就算了事，你一定得讲清楚，正义和不正义本身对它的所有者，有什么好处，有什么坏处。正如格劳孔所提出的，把两者的名丢掉。因为如果你不把双方真的名声去掉，而加上假的名声，我们就要说你所称赞的不是正义而是正义的外表。你所谴责的不是不正义，而是不正义的外表。你不过是劝不正义者不要让人发觉而已。我们就会认为你和色拉叙马霍斯的想法一致。正义是别人的好处，强者的利益，而不正义是对自己的利益，对弱者的祸害。你认为正义是至善之一，是世上最好的东西之一。那些所谓最好的东西，就是指不仅它们的结果好，尤其指它们本身好。比如视力、听力、智力、健康，以及其他德性，靠的是自己的本质而不是靠虚名，我要你赞扬的正义就是指这个——正义本身赐福于其所有者；不正义本身则贻祸于其所有者。尽管让别人去赞扬浮名实利吧。我可以从别人那里，但不能从你这里接受这种颂扬正义，谴责不正义的说法，接受这种赞美或嘲笑名誉、报酬的说法，除非你命令我这样做，因为你是毕生专心致志研究这个问题的人。我请你在辩论中不要仅仅证明正义高于不正义；你要证明二者本身各是什么？它们对于其所有者各起了什么广泛深入的作用，使得前者成其为善，后者成其为恶——不管神与人是否觉察。

苏：〔我对于格劳孔和阿得曼托斯的天赋才能向来钦佩。不过我从来没有像今天听他们讲了这些话以后这样高兴。我说：〕贤昆仲不愧为名父之子，格劳孔的好朋友曾经写过一首诗，歌颂你们在麦加拉战役中的赫赫战功，那首诗的开头两句在我看来非常恰当。

名门之子，父名“至善”，[8]
难兄难弟，名不虚传。

你们既然不肯相信不正义比正义好，而同时又为不正义辩护得这么头头是道。这其间必有神助。我觉得你们实在不相信自己说的那一套，我是从你们的品格上判断出来的。要是单单听你们的辩证，我是会怀疑的。但是我越相信你们，我越不知道该怎么办是好。我不晓得怎么来帮你们。老实说，我确实没有这个能力。我对色拉叙马霍斯所说的一番话，我认为已经证明正义优于不正义了，可你们不肯接受。我真不知道怎么来拒绝给你们帮助。如果正义遭人诽谤，而我一息尚存有口能辩，却袖手旁观不上来帮助这对我来说，恐怕是一种罪恶，是奇耻大辱。看起来，我挺身而起保卫正义才是上策。

〔格劳孔和其余的人央求我不能撒手，无论如何要帮个忙，不要放弃这个辩论。他们央求我穷根究底弄清楚二者的本质究竟是什么，二者的真正利益又是什么？于是，我就所想到的说了一番：〕我们现在进行的这个探讨非比寻常，在我看来，需要有敏锐的目光。可是既然我们并不聪明，我想最好还是进行下面这种探讨。假定我们视力不好，人家要我们读远处写着的小字，正在这时候有人发现别处用大字写着同样的字，那我们可就交了好运了，我们就可以先读大字后读小字，再看看它们是不是一样。

阿：说得不错，但是这跟探讨正义有什么相似之处？

苏：我来告诉你：我想我们可以说，有个人的正义，也有整个城邦的正义。

阿：当然。

苏：好！一个城邦是不是比一个人大？

阿：大得多！

苏：那么也许在大的东西里面有较多的正义，也就更容易理解。如果你愿意的话，让我们先探讨在城邦里正义是什么，然后在个别人身上考察它，这叫由大见小。

阿：这倒是个好主意。

苏：如果我们能想象一个城邦的成长，我们也就能看到那里正义和不正义的成长，是不是？

阿：可能是这样。

苏：要是做到了这点，我们就有希望轻而易举地看到我们所要追寻的东西。

阿：不错，希望很大。

苏：那么，我们要不要着手进行？我觉得这件事非同小可，你可要仔细想想。

阿：我们已经考虑过了。干吧！不要再犹豫了。

苏：那么很好。在我看来，之所以要建立一个城邦，是因为我们每一个人不能单靠自己达到自足，我们需要许多东西。你们还能想到什么别的建立城邦的理由吗？

阿：没有。

苏：因此我们每个人为了各种需要，招来各种各样的人。由于需要许多东西，我们邀集许多人住在一起，作为伙伴和助手，这个公共住宅区，我们叫它作城邦。这样说对吗？

阿：当然对。

苏：那么一个人分一点东西给别的人，或者从别的人那里拿来一点东西，每个人却觉得这样有进有出对他自己有好处。

阿：是的。

苏：那就让我们从头设想，来建立一个城邦，看看一个城邦的创建人需要些什么。

阿：好的。

苏：首先，最重要的是粮食，有了它才能生存。

阿：毫无疑问。

苏：第二是住房，第三是衣服，以及其他等等。

阿：理所当然。

苏：接着要问的是：我们的城邦怎么才能充分供应这些东西？那里要不要有一个农夫、一个瓦匠、一个纺织工人？要不要再加一个鞋匠或者别的照料身体需要的人？

阿：当然。

苏：那么最小的城邦起码要有四到五个人。

阿：显然是的。

苏：接下来怎么样呢？是不是每一个成员要把各自的工作贡献给公众——我的意思是说，农夫要为四个人准备粮食，他要花四倍的时间和劳力准备粮食来跟其他的人共享呢？还是不管别人只为他自己准

备粮食——花四分之一的时间，生产自己的一份粮食，把其余四分之三的时间，一份花在造房子上，一份花在做衣服上，一份花在做鞋子上，免得同人家交换，各自为我，只顾自己的需要呢？

阿：恐怕第一种办法便当，苏格拉底。

苏：上天作证，这是一点儿也不奇怪的。你刚说这话，我就想到我们大家并不是生下来都一样的。各人性格不同，适合于不同的工作。你说是不是？

阿：是的。

苏：那么是一个人干几种手艺好呢，还是一个人单搞一种手艺好呢？

阿：一人单搞一种手艺好。

苏：其次，我认为有一点儿很清楚——一个人不论干什么事，失掉恰当的时节有利的时机就会前功尽弃。

阿：不错，这点很清楚。

苏：我想，一件工作不是等工人有空了再慢慢去搞的；相反，是工人应该全心全意当作主要任务来抓的，是不能随随便便，马虎从事的。

阿：必须这样。

苏：这样，只要每个人在恰当的时候干适合他性格的工作，放弃其他的事情，专搞一行，这样就会每种东西都生产得又多又好。

阿：对极了。

苏：那么，阿得曼托斯，我们就需要更多的公民，要超过四个人来供应我们所说的一切了。农夫似乎造不出他用的犁头——如果要的是一张好犁的话，也不能制造他的锄头和其他耕田的工具。建筑工人也是这样，他也需要许多其他的人。织布工人、鞋匠都不例外。

阿：是的。

苏：那么木匠铁匠和许多别的匠人就要成为我们小城邦的成员，小城邦就更扩大起来了。

阿：当然。

苏：但这样也不能算很大。就说我们再加上放牛的、牧羊的和养其他牲口的人吧。这样可使农夫有牛拉犁，建筑工人和农夫有牲口替他们运输东西，纺织工人和鞋匠有羊毛和皮革可用。

阿：假定这些都有了，这个城邦这不能算很小啦！

苏：还有一点，把城邦建立在不需要进口货物的地方，这在实际上是不可能的。

阿：确实不可能。

苏：那么它就还得有人到别的城邦去，进口所需要的东西呀。

阿：是的。

苏：但是有一点，如果我们派出的人空手而去，不带去人家所需要的东西换人家所能给的东西，那么，使者回来不也会两手空空吗？

阿：我看会是这样的。

苏：那么他们就必需不仅为本城邦生产足够的东西，还得生产在质量、数量方面，能满足为他们提供东西的外邦人需要的东西。

阿：应当如此。

苏：所以我们的城邦需要更多的农夫和更多其他的技工了。

阿：是的。

苏：我想，还需要别种助手做进出口的买卖，这就是商人。是不是？

阿：是的。

苏：因此，我们还需要商人。

阿：当然。

苏：如果这个生意要到海外进行，那就还得需要另外许多懂得海外贸易的人。

阿：确实还需要许多别的人。

苏：在城邦内部，我们是如何彼此交换各人所制造的东西呢？须知这种交换产品正是我们合作建立城邦的本来目的呀。

阿：交换显然是用买和卖的办法。

苏：于是我们就会有市场，有货币作为货物交换的媒介。

阿：当然。

苏：如果一个农夫或者随便哪个匠人拿着他的产品上市场去，可是想换取他产品的人还没到，那么他不是就得闲坐在市场上耽误他自己的工作吗？

阿：不会的。市场那里有人看到这种情况，就会出来专门为他服务的。在管理有方的城邦里，这是些身体最弱不能干其他工作的人干的。他们就等在市场上，拿钱来跟愿意卖的人换货，再拿货来跟愿意买的人换钱。

苏：在我们的城邦里，这种需要产生了一批店老板。那些常住在市场上做买卖的人，我们叫他店老板，或者小商人。那些往来于城邦之间做买卖的人，我们称之为大商人。是不是？

阿：是的。

苏：此外我认为还有别的为我们服务的人，这种人有足够的力气可以干体力劳动，但在智力方面就没有什么长处值得当我们的伙伴。这些人按一定的价格出卖劳力，这个价格就叫工资。因此毫无疑问，他们是靠工资为生的人。不知你意下如何？

阿：我同意。

苏：那么靠工资为生的人，似乎也补充到我们城邦里来了。

阿：是的。

苏：阿得曼托斯，那么我们的城邦已经成长完备了吗？

阿：也许。

苏：那么在我们城邦里，何处可以找到正义和不正义呢？在我们上面所列述的那几种人里，正义和不正义是被哪些人带进城邦来的呢？

阿：我可说不清，苏格拉底！要么那是因为各种人彼此都有某种需要。

苏：也许你的提法很对。我们必须考虑这个问题，不能退缩。首先，让我们考虑一下在作好上面种种安排以后，人们的生活方式将会是什么样子。他们不要烧饭，酿酒，缝衣，制鞋吗？他们还要造屋，一般说，夏天干活赤膊光脚，冬天穿很多衣服，着很厚的鞋子。他们用大麦片、小麦粉当粮食，煮粥，做成糕点，烙成薄饼，放在苇叶或者干净的叶子上。他们斜躺在铺着紫杉和桃金娘叶子的小床上，跟儿女们欢宴畅饮，头戴花冠，高唱颂神的赞美诗。满门团聚，其乐融融，一家数口儿女不多，免受贫困与战争。

〔这时候格劳孔插嘴说：〕

格：不要别的东西了吗？好像宴会上连一点儿调味品也不要了。

苏：真的，我把这点给忘了。他们会有调味品的，当然要有盐、橄榄、乳酪，还有乡间常煮吃的洋葱、蔬菜。我们还会给他们甜食——无花果、鹰嘴豆、豌豆，还会让他们在火上烤爱神木果、橡子吃，适可而止地喝上一点酒，就这样让他们身体健康，太太平平度过一生，然后无病而终，并把这种同样的生活再传给他们的下一代。

格：如果你是在建立一个猪的城邦，除了上面这些东西而外，你还给点什么别的饲料吗？

苏：格劳孔，你还想要什么？

格：还要一些能使生活稍微舒服一点的东西。我想，他们要有让人斜靠的睡椅，免得太累，还要有几张餐桌几个碟子和甜食等等。就像现在大家都有的那些。

苏：哦，我明白了。看来我们正在考虑的不单是一个城邦的成长，而且是一个繁华城邦的成长。这倒不见得是个坏主意。我们观察这种城邦，也许就可以看到在一个国家里，正义和不正义是怎么成长起来的。我认为真正的国家，乃是我们前面所讲述的那样——可以叫做健康的国家。如果你想研究一个发高烧的城邦也未始不可。不少人看来对刚才这个菜单或者这个生活方式并不满意。睡椅毕竟是要添置的，还要桌子和其他的家具，还要调味品、香料、香水、歌伎、蜜饯、糕饼——诸如此类的东西。我们开头所讲的那些必需的东西：房屋、衣服、鞋子，是不够了；我们还得花时间去绘画、刺绣，想方设法寻找金子、象牙以及种种诸如此类的装饰品，是不是？

格：是的。

苏：那么我们需要不需要再扩大这个城邦呢？因为那个健康的城邦还是不够，我们势必要使它再扩大一点，加进许多必要的人和物——例如各种猎人、模仿形象与色彩的艺术家，一大群搞音乐的，诗人和一大群助手——朗诵者、演员、合唱队、舞蹈队、管理员以及制造各种家具和用品的人，特别是做妇女装饰品的那些人，我们需要更多的佣人。你以为我们不需要家庭教师、奶妈、保姆、理发师、厨师吗？我们还需要牧猪奴。在我们早期的城邦里，这些人一概没有，因为用不着他们。不过，在目前这个城邦里，就有这个需要了。我们还需要大量别的牲畜作为肉食品。你说对不对？

格：对！

苏：在这样的生活方式里，我们不是比以前更需要医生吗？

格：是更需要。

苏：说起土地上的农产品来，它们以前足够供应那时所有的居民，现在不够了，太少了。你说对不对？

格：对！

苏：如果我们想要有足够大的耕地和牧场，我们势必要从邻居那儿抢一块来；而邻居如果不以所得为满足，也无限制地追求财富的话，他们势必也要夺一块我们的土地。

格：必然如此。苏格拉底。

苏：格劳孔呀！下一步，我们就要走向战争了，否则你说怎么办？

格：就是这样，要战争了。

苏：我们且不说战争造成好的或坏的结果，只说现在我们已经找到了战争的起源。战争使城邦在公私两方面遭到极大的灾难。

格：当然。

苏：那么我们需要一个更大的城邦，不是稍微大一点，而是要加上全部军队那么大，才可以抵抗和驱逐入侵之敌，保卫我们所列举的那些人民的生命和我们所有的一切财产。

格：为什么？难道为了自己，那么些人还不够吗？

苏：不够。想必你还记得，在创造城邦的时候，我们曾经一致说过，一个人不可能擅长许多种技艺的。

格：不错。

苏：那么好，军队打仗不是一种技艺吗？

格：肯定是一种技艺。

苏：那么我们应该注意做鞋的技艺，而不应该注意打仗的技艺吗？

格：不，不！

苏：为了把大家的鞋子做好，我们不让鞋匠去当农夫，或织工，或瓦工。同样，我们选拔其他的人，按其天赋安排职业，弃其所短，用其所长，让他们集中毕生精力专搞一门，精益求精，不失时机。那么，对于军事能不重视吗？还是说，军事太容易了，连农夫鞋匠和干任何别的行当的人都可以带兵打仗？就说是下棋掷骰子吧，如果只当作消遣，不从小就练习的话，也是断不能精于此道的。难道，在重武装战争或者其他类型的战争中，你拿起盾牌，或者其他兵器一天之内就能成为胜任作战的战士吗？须知，没有一种工具是拿到手就能使人成为有技术的工人或者斗士的，如果他不懂得怎么用工具，没有认真练习过的话。

格：这话不错，不然工具本身就成了无价之宝了。

苏：那么，如果说护卫者的工作是最重大的，他就需要有比别种人更多的空闲，需要有最多的知识和最多的训练。

格：我也这么想。

苏：不是还需要有适合干这一行的天赋吗？

格：当然。

苏：看来，尽可能地挑选那些有这种天赋的人来守护这个城邦乃是我们的责任。

格：那确是我们的责任。

苏：天啊！这个担子可不轻，我们要尽心尽力而为之，不可退缩。

格：对！绝不可退缩。

苏：你觉得一条养得好的警犬和一个养得好的卫士，[9]从保卫工作来说，两者的天赋才能有什么区别吗？

格：你究竟指的什么意思？

苏：我的意思是说，两者都应该感觉敏锐，对觉察到的敌人要追得快，如果需要一决雌雄的话，要能斗得凶。

格：是的，这些品质他们都需要。

苏：如果要斗得胜的话，还必须勇敢。

格：当然。

苏：不论是马，是狗，或其他动物，要不是生气勃勃，它们能变得勇敢吗？你有没有注意到，昂扬的精神意气，是何等不可抗拒不可战胜吗？只要有了它，就可以无所畏惧，所向无敌吗？

格：是的，我注意到了。

苏：那么，护卫者在身体方面应该有什么品质，这是很清楚的。

格：是的。

苏：在心灵上他们应该意气风发，这也是很明白清楚的。

格：也是的。

苏：格劳孔呀！如果他们的天赋品质是这样的，那他们怎么能避免彼此之间发生冲突，或者跟其他公民发生冲突呢？

格：天啊！的确不容易避免。

苏：他们还应该对自己人温和，对敌人凶狠。否则，用不着敌人来消灭，他们自己就先消灭自己了。

格：真的。

苏：那我们该怎么办？我们上哪里去找一种既温和，又刚烈的人？这两种性格是相反的呀。

格：显然是相反的。

苏：但要是两者缺一，他就永远成不了一个好的护卫者了。看来，二者不能得兼，因此，一个好的护卫者就也是不可能有的了。

格：看来是不可能。

苏：我给闹糊涂了。不过把刚才说的重新考虑一下，我觉得我们的糊涂是咎有应得，因为我们把自己所树立的相反典型给忘掉了。

格：怎么回事？

苏：我们没有注意到，我们原先认为不能同时具有相反的两种禀赋，现在看来毕竟还是有的。

格：有？在哪儿？

苏：可以在别的动物身上找到，特别是在我们拿来跟护卫者比拟的那种动物身上可以找到。我想你总知道喂得好的狗吧。它的脾气总是对熟人非常温和，对陌生人却恰恰相反。

格：是的，我知道。

苏：那么，事情是可能的了。我们找这样一种护卫者并不违反事物的天性。

格：看来并不违反。

苏：你是不是认为我们的护卫者，除了秉性刚烈之外，他的性格中还需要有对智慧的爱好，才能成其为护卫者？

格：怎么需要这个的？我不明白你的意思。

苏：在狗身上你也能看到这个[10]。兽类能这样，真值得惊奇。

格："这个"是什么？

苏：狗一看见陌生人就怒吠——虽然这个人并没打它；当它看见熟人，就摇尾欢迎——虽然这个人并没对它表示什么好意。这种事情，你看了从来没有觉得奇怪吗？

格：过去我从来没注意这种事情。不过，狗的行动确实是这样的，这是一目了然的。

苏：但那的确是它天性中的一种精细之处，是一种对智慧有真正爱好的表现。

格：请问你是根据什么这样想的？

苏：我这样想的根据是：狗完全凭认识与否区别敌友——不认识的是敌，认识的是友。一个动物能以知和不知辨别敌友同异，你怎么能说它不爱学习呢？

格：当然不能。

苏：你承认，爱学习和爱智慧是一回事吗？

格：是一回事。

苏：那么，在人类我们也可以有把握地这样说：如果他对自己人温和，他一定是一个天性爱学习和爱智慧的人。不是吗？

格：让我们假定如此吧。

苏：那么，我们可以在一个真正善的城邦护卫者的天性里把爱好智慧和刚烈、敏捷、有力这些品质结合起来了。

格：毫无疑问可以这样。

苏：那么，护卫者的天性基础[11]大概就是这样了。但是，我们的护卫者该怎样接受训练接受教育呢？我们研讨这个问题是不是可以帮助我们弄清楚整个探讨的目标呢——正义和不正义在城邦中是怎样产生的？我们要使我们的讨论既充分又不拖得太长，令人生厌。

阿（格劳孔的兄弟）：是的。我希望这个探讨有助于我们一步步接近我们的目标。

苏：那么，亲爱的阿得曼托斯，我们一定不要放弃这个讨论，就是长了一点，也要耐心。

阿：对！一定不放弃。

苏：那么，让我们来讨论怎么教育这些护卫者的问题吧。我们不妨像讲故事那样从容不迫地来谈。

阿：我们是该这样做。

苏：那么，这个教育究竟是什么呢？似乎确实很难找到比我们早已发现的那种教育更好的了。这种教育就是用体操来训练身体，用音乐[12]来陶冶心灵。

阿：是的。

苏：我们开始教育，要不要先教音乐后教体操？

阿：是的。

苏：你把故事包括在音乐里，对吗？

阿：对。

苏：故事有两种，一种是真的，一种是假的，是吧？

阿：是的。

苏：我们在教育中应该两种都用，先用假的，是吗？

阿：我不理解你的意思。

苏：你不懂吗？我们对儿童先讲故事——故事从整体看是假的，但是其中也有真实。在教体操之前，我们先用故事教育孩子们。

阿：这是真的。

苏：这就是我所说的，在教体操之前先教音乐的意思。

阿：非常正确。

苏：你知道，凡事开头最重要。特别是生物。在幼小柔嫩的阶段，最容易接受陶冶，你要把它塑成什么形式，就能塑成什么形式。

阿：一点不错。

苏：那么，我们应不应该放任地让儿童听不相干的人讲不相干的故事，让他们的心灵接受许多我们认为他们在成年之后不应该有的那些见解呢？

阿：绝对不应该。

苏：那么看来，我们首先要审查故事的编者，接受他们编得好的故事，而拒绝那些编得坏的故事。我们鼓励母亲和保姆给孩子们讲那些已经审定的故事，用这些故事铸造他们的心灵，比用手去塑造他们的身体[13]还要仔细。他们现在所讲的故事大多数我们必须抛弃。

阿：你指的哪一类故事？

苏：故事也能大中见小，因为我想，故事不论大小，类型总是一样的，影响也总是一样的，你看是不是？

阿：是的，但是我不知道所谓大的故事是指的哪些？

苏：指赫西俄德和荷马以及其他诗人所讲的那些故事。须知，我们曾经听讲过，现在还在听讲着他们所编的那些假故事。

阿：你指的哪一类故事？这里面你发现了什么毛病？

苏：首先必须痛加谴责的，是丑恶的假故事。

阿：这指什么？

苏：一个人没有能用言辞描绘出诸神与英雄的真正本性来，就等于一个画家没有画出他所要画的对象来一样。

阿：这些是应该谴责的。但是，有什么例子可以拿出来说明问题的？

苏：首先，最荒唐莫过于把最伟大的神描写得丑恶不堪。如赫西俄德描述的乌拉诺斯的行为，以及克罗诺斯对他的报复行为[14]，还有描述克罗诺斯的所作所为和他的儿子对他的行为，这些故事都属此类。即使这些事是真的，我认为也不应该随便讲给天真单纯的年轻人听。这些故事最好闭口不谈。如果非讲不可的话，也只能许可极少数人听，并须秘密宣誓，先行献牲，然后听讲，而且献的牲还不是一只猪，而是一种难以弄到的庞然大物。为的是使能听到这种故事的人尽可能的少。

阿：啊！这种故事真是难说。

苏：阿得曼托斯呀！在我们城邦里不应该多讲这类故事。一个年轻人不应该听了故事得到这样一种想法：对一个大逆不道，甚至想尽方法来严惩犯了错误的父亲的人也不要大惊小怪，因为他不过是仿效了最伟大的头号天神的做法而已。

阿：天哪！我个人认为这种事情是不应该讲的。

苏：绝不该让年轻人听到诸神之间明争暗斗的事情（因为这不是真的）。如果我们希望将来的保卫者，把彼此钩心斗角、耍弄阴谋诡计当作奇耻大辱的话。我们更不应该把诸神或巨人之间的争斗，把诸神与英雄们对亲友的种种怨仇作为故事和刺绣的题材。如果我们能使年轻人相信城邦的公民之间从来没有任何争执——如果有的话，便是犯罪——老爷爷、老奶奶应该对孩子们从小就这样说，等他们长大一点还这样说，我们还必须强迫诗人按照这个意思去写作。关于赫拉如何被儿子绑了起来以及赫淮斯托斯见母亲挨打，他去援救的时候，如何被他的父亲从天上摔到地下的话[15]还有荷马所描述的诸神间的战争等等，作为寓言来讲也罢，不作为寓言来讲也罢，无论如何不该让它们混进我们城邦里来。因为年轻人分辨不出什么是寓言，什么不是寓言。先入为主，早年接受的见解总是根深蒂固不容易更改的。因此我们要特别注意，为了培养美德，儿童们最初听到的应该是最优美高尚的故事。

阿：是的，很有道理。但是如果人家要我们明确说出这些故事指的哪些？我们该举出哪些来呢？

苏：我亲爱的阿得曼托斯啊！你我都不是作为诗人而是作为城邦的缔造者在这里发言的。缔造者应当知道，诗人应该按照什么路子写

作他们的故事，不许他写出不合规范的东西，但不要求自己动手写作。

阿：很对。但，就是这个东西——故事里描写诸神的正确的路子或标准应该是什么样的呢？

苏：大致是这样的：应该写出神之所以为神，即神的本质来。无论在史诗、抒情诗，或悲剧诗里，都应该这样描写。

阿：是的，应该这样描写。

苏：神不肯定是实在善的吗？故事不应该永远把他们描写成善的吗？

阿：当然应该。

苏：其次，没有任何善的东西是有害的，是吧？

阿：我想是的。

苏：无害的东西会干什么坏事吗？

阿：啊，不会的。

苏：不干坏事的东西会作恶吗？

阿：绝对不会。

苏：不作恶的东西会成为任何恶的原因吗？

阿：那怎么会呢？

苏：好，那么善的东西是有益的？

阿：是的。

苏：因此是好事的原因吗？

阿：是的。

苏：因此，善者并不是一切事物的原因，只是好的，事物的原因，不是坏的事物的原因。

阿：完全是这样。

苏：因此，神既然是善者，它也就不会是一切事物的原因——像许多人所说的那样。对人类来说，神只是少数几种事物的原因而不是多数事物的原因。我们人世上好的事物比坏的事物少得多，而好事物的原因只能是神。至于坏事物的原因，我们必须到别处去找，不能在神那儿找。

阿：你说的话，在我看来再正确不过了。

苏：那么我们就不能接受荷马或其他诗人关于诸神的那种错误说法了。例如荷马在下面的诗里说：[16]

宙斯大堂上，并立两铜壶。
壶中盛命运，吉凶各悬殊。
宙斯混吉凶，随意赐凡夫。

当宙斯把混合的命运赐给哪个人，那个人就——

时而遭灾难，时而得幸福。

当宙斯不把吉凶相混，单赐坏运给一个人时，就——

饥饿逼其人，飘泊无尽途。

我们也不要去相信那种宙斯支配命运的说法：

祸福变万端，宙斯实主之。

如果有人说，潘德罗斯违背誓言[17]，破坏停战，是由于雅典娜和宙斯的怂恿，我绝不能同意。我们也不能同意诸神之间的争执和分裂是由于宙斯和泰米斯[18]作弄的说法。我们也不能让年轻人听到像埃斯库洛斯所说的[19]：

天欲毁巨室，降灾群氓间。

如果诗人们描写尼俄珀的悲痛——埃斯库洛斯曾用抑扬格诗描写过——或者描写佩洛匹达的故事、特洛伊战争的事迹，以及别的传说，我们一定要禁止他们把这些痛苦说成是神的意旨。如果要这么说，一定要他们举出这样说的理由，像我们正在努力寻找的一样——他们应该宣称神做了一件合乎正义的好事，使那些人从惩罚中得到益处。我们无论如何不能让诗人把被惩罚者的生活形容得悲惨，说是神要他们这样的。但是我们可以让诗人这样说：坏人日子难过，因为他们该受惩罚。神是为了要他们好，才惩罚他们的。假使有人说，神虽然本身是善的，可是却产生了恶。对于这种谎言，必须迎头痛击。假使这个城邦要统治得好的话，更不应该让任何人，不论他是老是少，

听到这种故事（不论故事是有韵的还是没有韵的）。讲这种话是渎神的，对我们有害的，并且理论上是自相矛盾的。

阿：我跟你一道投票赞成这条法律。我很喜欢它。

苏：很好。这将成为我们关于诸神的法律之一，若干标准之一。故事要在这个标准下说，诗要在这个标准下写——神是善的原因，而不是一切事物之因。

阿：这样说算是说到家了。

苏：那么，其次，你认为神是一个魔术师吗？他能按自己的意图在不同的时间显示出不同的形象来吗？他能有时变换外貌，乔装打扮惑世欺人吗？还是说，神是单一的，始终不失他本相的呢？

阿：我一下子答不上来。

苏：那么好好想想吧。任何事物一离开它的本相，它不就要（或被自己或被其他事物）改变吗？

阿：这是必然的。

苏：事物处于最好的状况下，最不容易被别的事物所改变或影响，例如，身体之受饮食、劳累的影响，植物之受阳光、风、雨等等的影响——最健康、最强壮者、最不容易被改变。不是吗？

阿：怎么不是呢？

苏：心灵不也是这样的吗？最勇敢、最智慧的心灵最不容易被任何外界的影响所干扰或改变。

阿：是的。

苏：根据类推，那些制成的东西也肯定是这样的了。——家具、房屋、衣服，如果做得很好很牢，也最不容易受时间或其他因素的影响。

阿：的确是这样。

苏：那么万事万物都是这样的了。——任何事物处于最好状况之下（不管是天然的状况最好，还是人为的状况最好，或者两种状况都最好），是最不容易被别的东西所改变的。

阿：看来是这样。

苏：神和一切属于神的事物，无论如何都肯定是处于不能再好的状态下。

阿：当然。

苏：因此看来，神是绝对不能有许多形象的。

阿：确实不可能的。

苏：但是，神能变形，即自己，改变自己吗？

阿：如果他能被改变，显然是能自己改变自己的。

苏：那么他把自己变美变好呢，还是变丑变坏呢？

阿：如果变，他一定是变坏。因为我们定然不能说神在美和善方面是有欠缺的。

苏：你说得对极了。如果这样尽善尽美，阿得曼托斯，你想想看，无论是哪一个神或哪一个人，他会自愿把自己变坏一点点吗？

阿：不可能的。

苏：那么，一个神想要改变他自己，看来是连这样一种愿望也不可能有的了。看来还是：神和人都尽善尽美，永远停留在自己单一的既定形式之中。

阿：我认为这是一个必然的结论。

苏：那么，我的高明的朋友啊！不许任何诗人这样对我们说：

> 诸神乔装来异乡，
> 变形幻影访城邦。[20]

也不许任何人讲关于普罗图斯和塞蒂斯的谎话，也不许在任何悲剧和诗篇里，把赫拉带来，扮作尼姑，为

> 阿尔戈斯的伊纳霍斯河的赐予生命的孩子们

挨门募化，我们不需要诸如此类的谎言。做母亲的也不要被这些谎言所欺骗，对孩子们讲那些荒唐故事，说什么诸神在夜里游荡假装成远方来的异客。我们不让她们亵渎神明，还把孩子吓得胆战心惊，变成懦夫。

阿：绝不许这样。

苏：既然诸神是不能改变的，难道他们能给我们幻象，让我们看到他们在光怪陆离的形式之中吗？

阿：也许如此。

苏：什么？难道神明会愿意说谎欺骗，在言行上对我们玩弄玄虚吗？

阿：我不知道。

苏：你难道不懂：真的谎言——如果这话能成立[21]——是所有的神和人都憎恶的吗？

阿：你说的是什么意思？

苏：我的意思是说：谎言乃是一种不论谁在自身最重要的部分[22]——在最重要的利害关系上——都最不愿意接受的东西，是不论谁都最害怕它存在在那里的。

阿：我还是不懂。

苏：这是因为你以为我的话有什么重要含义。其实，我的意思只是：上当受骗，对真相一无所知，在自己心灵上一直保留着假象——这是任何人都最不愿意最深恶痛绝的。

阿：确实如此。

苏：但是，受骗者把心灵上的无知说成是非常真的谎言（如我刚才所做的）肯定是完全正确的。因为嘴上讲的谎言只不过是心灵状态的一个摹本，是派生的，仅仅是形象而不是欺骗本身和真的谎言。对吗？

阿：很对。

苏：那么，真的谎言是不论神还是人都深恶痛绝的。

阿：我也这么认为了。

苏：不过，语言上的谎言怎么样？什么时候可以用，对谁可用，所以人家对它才不讨厌的？对敌人不是可用吗？在我们称之为朋友的那些人中间，当他们有人得了疯病，或者胡闹，要做坏事，谎言作为一种药物不也变得有用了，可以用来防止他们作恶吗？在我们刚才的讨论中所提到的故事里，我们尽量以假乱真，是由于我们不知道古代事情的真相，要利用假的传说达到训导的目的。

阿：当然要这样。

苏：那么在什么情况下，谎言能对神有用？会不会因为他们也不知道古代的事情，因此要把假的弄得像真的一样呢？

阿：啊，这是一个荒唐的想法。

苏：那么，神之间没有一个说假话的诗人吧？

阿：我想不会有。

苏：那么他会因为害怕敌人而说假话吗？

阿：绝对不会。

苏：会因为朋友的疯狂和胡闹而说假话吗？

阿：不会，神是没有疯狂和胡闹的朋友的。

苏：那么，神不存在说谎的动机。

阿：不存在。

苏：因此，有一切理由说，心灵和神性都和虚伪无缘。

阿：毫无疑问。

苏：因此，神在言行方面都是单一的、真实的，他是不会改变自己，也不会白日送兆，夜间入梦，玩这些把戏来欺骗世人的。

阿：听你讲了以后，我自己也这样认为。

苏：那么你同意不同意这第二个标准：讲故事、写诗歌谈到神的时候，应当不把他们描写成随时变形的魔术师，在言行方面，他们不是那种用谎言引导我们走上歧途去的角色？

阿：我同意。

苏：那么，在荷马的作品里，虽然许多东西值得我们赞美，可是有一件事是我们不能称赞的，这就是宙斯托梦给阿伽门农的说法[23]；我们也不能赞美埃斯库洛斯的一段诗，他说，塞蒂斯[24]告诉大家，在伊结婚时，阿波罗曾唱过如下的歌：

多福多寿，子孙昌盛，
敬畏命运，大亨以正。
当众宣告，胜利功成。

她曾对大家说：

出于阿波罗之神口，预言谆谆。
不欺不诈，信以为真。
孰知杀吾儿者，竟是此神。
神而若此，天道宁论。

任何诗人说这种话诽谤诸神，我们都将生气，不让他们组织歌舞队演出，也不让学校教师用他们的诗来教育年轻人，如果要使未来的城邦护卫者在人性许可的范围内，成为敬畏神明的人的话。

阿：无论如何要这样。我同意你这两个标准，我愿意把它们当作法律。

注释

[1] 即关于正义和不正义的定义问题，也就是下面所说的，正义和不正义的“本质”。

[2] 即后面所说的对心灵的“影响”。

[3] 见埃斯库洛斯悲剧《七将攻忒拜》574。

[4] 赫西俄德《工作与农时》232以下。

[5] 《奥德赛》XIX109以下。

[6] 赫西俄德《工作与农时》287—299。

[7] 《伊利亚特》IX497以下。柏拉图引文与现行史诗有出入。

[8] 阿里斯同是格劳孔和阿得曼托斯的父亲。“阿里斯同”希腊文原意是“最好”。

[9] 希腊文“警犬”σ υλαξ 和“护卫者”“卫士”φυλαξ 是谐音词。

[10] 指：对智慧的爱好。照希腊文“哲学家”一词，意即“爱好智慧的人”。

[11] 作为后天接受教育的基础。

[12] 古代希腊重要的文化生活是听民间艺人弹着竖琴演说史诗故事。故“音乐”一词包括音乐、文学等义，相当于现在的“文化”一词。关于音乐的讨论一直延伸到第三卷。（《理想国》像现在这样分为十卷是柏拉图数世纪后的事情。）

[13] 当时托儿所里采用的一种按摩推拿之类的保育方法。

[14] 赫西俄德《神谱》154，459。

[15] 《伊利亚特》I586以下。

[16] 《伊利亚特》XXIV527—532。这里引文与现行史诗原文略有出入。

[17] 《伊利亚特》IV69以下。

[18] 希腊神话中代表法律的女神。

[19] 埃斯库洛斯，轶诗160。

[20] 《奥德赛》XVII485—486。

[21] “真”和“假”（谎言）是对立的。

[22] 在心灵上。

[23] 《伊利亚特》II，1—34。

[24] 埃斯库洛斯，残诗350。

第三卷

苏：关于神的看法，大致就如上所说。为了使我们的护卫者敬神明，孝父母，重视彼此朋友间的友谊，有些故事应当从小就讲给他们听，有些故事就不应该讲给他们听。

阿：我也这样认为，我觉得我们的看法是对的。

苏：那么，其次是什么？如果要他们勇敢，我们不能就此为止。我们要不要用正确的说法教育他们，使他们不要怕死？你以为一个人心里怕死能勇敢吗？

阿：当然不能。

苏：如果一个人相信地狱是确实存在的而且非常可怕，他能不怕死，打仗的时候能宁死不屈不做奴隶吗？

阿：不能。

苏：看来我们对于写作这些故事的人，应该加以监督，要求他们称赞地狱生活，不要信口雌黄，把它说得一无是处。因为他们所讲的既不真实，对于未来的战士又是有害无益的。

阿：应该监督他们这样做。

苏：那么，让我们从史诗开始，删去下面几节：

宁愿活在人世做奴隶啊
　跟着一个不算富裕的主人，
不愿在黄泉之下啊
统帅鬼魂。[1]

其次，

他担心对凡人和天神
　暴露了冥府的情景：
阴暗、凄惨，连不死的神
　看了也触目心惊。[2]

其次，

九泉之下虽有游魂幻影，
奈何已无知识。[3]

其次，

独他还有智慧知识，别人不过幻形阴影，
来去飘忽不定。[4]

其次，

魂灵儿离开了躯体，他飞往哈得斯的宫殿，
一路痛哭着运命的不幸，把青春和刚气
一起抛闪。[5]

其次，

魂飞声咽，去如烟云。[6]

其次，

如危岩千窟中，蝙蝠成群，
有一失足落地，其余惊叫飞起：
黄泉鬼魂熙攘，啾啾来去飞鸣。[7]

如果我们删去这些诗句，我们请求荷马不要见怪。我们并不否认这些是人们所喜欢听的好诗。但是愈是好诗，我们就愈不放心人们去听，这些儿童和成年人应该要自由，应该怕做奴隶，而不应该怕死。

阿：我绝对同意。

苏：此外，我们还必须从词汇中剔除那些可怕的凄惨的名字如“悲惨的科库托斯河”、“可憎的斯土克斯河”，以及“阴间”、“地狱”、“死人”、“尸首”等等名词。它们使人听了毛骨悚然。也许这些名词自有相当的用处，不过，目前我们是在关心护卫者的教育问题，我们担心这

种恐惧会使我们的护卫者软弱消沉，不像我们所需要的那样坚强勇敢。

阿：我们这样担心是很应该的。

苏：那么，我们应当废除这些名词？

阿：是的。

苏：我们在故事与诗歌中应当采用恰恰相反的名词？

阿：这是显而易见的。

苏：我们要不要删去英雄人物的号啕痛哭？

阿：同上面所讲的一样，当然要的。

苏：仔细考虑一下，把这些删去究竟对不对？我们的原则是：一个好人断不以为死对于他的朋友——另一个好人，是一件可怕的事情。

阿：这是我们的原则。

苏：那么，他不会哀伤他朋友的死去，好像他碰到了一件可怕的事情似的。

阿：他不会的。

苏：我们还可以说这种人最为乐天知足。最少要求于人乃是他们的特点。

阿：真的。

苏：因此，失掉一个儿子，或者一个兄弟，或者钱财，或者其他种种，对他说来，丝毫不觉得可怕。

阿：是的，毫不可怕。

苏：因此他绝不忧伤憔悴，不论什么不幸临到他身上，他都处之泰然。

阿：肯定如此。

苏：那么，我们应该删去著名作者所作的那些挽歌，把它们归之于妇女（也还不包括优秀的妇女），归之于平庸的男子，使我们正在培养的护卫者，因此看不起这种人，而不去效法他们。

阿：应该如此。

苏：我们请求荷马以及其他诗人不要把女神的儿子阿克琉斯形容得：

躺在床上，一忽儿侧卧，一忽儿朝天，

一忽儿伏卧朝地。[8]

然后索性爬起来

心烦意乱踯躅于荒海之滨，[9]

也不要形容他两手抓起乌黑的泥土，泼撒在自己头上[10]，也不要说他长号大哭，呜咽涕泣，有如荷马所描写的那样；也不要描写普里阿摩斯那诸神的亲戚，在粪土中爬滚，

挨个儿呼唤着人们的名字，
向大家恳求哀告。[11]

我们尤其请求诗人们不要使诸神号啕大哭，

我心伤悲啊生此英儿，
英儿在世啊常遭苦恼。[12]

对于诸神要如此，对于诸神中最伟大的神更不应当描写得太无神的庄严气象，以至于唉声叹气：

哎呀，我的朋友被绕城穷追。
目睹此情景我心伤悲。[13]

还说：

伤哉！最最亲爱的萨尔佩冬
竟丧生于梅诺提阿德之子派特罗克洛斯之手中。[14]

我的好友阿得曼托斯啊！倘使我们的年轻人一本正经地去听了这些关于神的故事而不以为可耻可笑，那么到了他自己——不过一个凡人——身上，对于这种类似的言行，就更不以为可鄙可笑了；他也更不会遇到悲伤，自我克制，而会为了一点小事就怨天尤人，哀痛呻吟。

阿：你说得很对。

苏：他们不应该这样。我们刚才的辩论已经证明这一点。我们要相信这个结论，除非别人能给我们另一个更好的证明。

阿：他们实在不应该这样。

苏：再说，他们也不应该老是喜欢大笑。一般说来，一个人纵情狂笑，就很容易使自己的感情变得非常激动。

阿：我同意你这个想法。

苏：那么，如果有人描写一个有价值的人捧腹大笑，不能自制我们不要相信。至于神明，更不用说。

阿：更不用说。

苏：那么，我们绝不应该从荷马那里接受下面关于诸神的说法：

赫淮斯托斯手执酒壶，
　绕着宴会大厅忙碌奔跑；
极乐天神见此情景，
　迸发出阵阵哄堂大笑。[15]

用你的话说，我们"不应该接受"它。

阿：如果你高兴把这个说法算作我的说法，那就算是我的说法吧。反正我们不应该接受的。

苏：我们还必须把真实看得高于一切。如果我们刚才所说不错：虚假对于神明毫无用处，但对于凡人作为一种药物，还是有用的。那么显然，我们应该把这种药物留给医生，一般人一概不准碰它。

阿：这很清楚。

苏：国家的统治者，为了国家的利益，有理由用它来应付敌人，甚至应付公民。其余的人一概不准和它发生任何关系。如果一般人对统治者说谎，我们以为这就像一个病人对医生说谎，一个运动员不把身体的真实情况告诉教练，就像一个水手欺骗舵手关于船只以及本人或其他水手的情况一样是有罪的，甚至罪过更大。

阿：极是。

苏：那么，在城邦里治理者遇上任何人，

不管是预言者、医生还是木工，[16]

或任何工匠在讲假话，就要惩办他。因为他的行为像水手颠覆毁灭船只一样，足以颠覆毁灭一个城邦的。

阿：他会颠覆毁灭一个城邦的，如果他的胡言乱语见诸行动的话。

苏：我们的年轻人需要不需要有自我克制的美德？

阿：当然需要。

苏：对于一般人来讲，最重要的自我克制是服从统治者；对于统治者来讲，最重要的自我克制是控制饮食等肉体上快乐的欲望。

阿：我同意。

苏：我觉得荷马诗里迪奥米特所讲的话很好：

> 朋友，君且坐，静听我一言。[17]

还有后面：

> 阿凯亚人惧怕长官，
> 静悄悄奋勇前进。[18]

以及其他类似的几段也很好。

阿：说得很好。

苏：那么，这一行怎么样？

> 狗眼鼠胆，醉汉一条。[19]

后面的那几行你觉得好吗？还有其他诗歌散文中描写庸俗不堪犯上无礼的举动也好吗？

阿：不好。

苏：这些作品不适宜于给年轻人听到，使他们失掉自我克制。要是作为一种娱乐，我觉得还勉强可以。你的意见呢？

阿：我同意。

苏：再说荷马让一位最有智慧的英雄说出一席话，称赞人生最大的福分是，

> 有侍者提壶酌酒，将酒杯斟得满满的，

丰盛的宴席上麦饼、肉块堆得满满的。[20]

年轻人听了这些话，对于自我克制有什么帮助？还有听了：

生民最苦事，独有饥饿死！[21]

或者听了关于宙斯：当其他诸神，已入睡乡，他因性欲炽烈，仍然辗转反侧，瞥见赫拉浓妆艳抹，两情缱绻，竟迫不及待露天交合。宙斯还对妻子说，此会胜似初次幽会，

背着他们的父母。[22]

于是他将一切谋划顷刻忘怀。[23]以及听了关于赫淮斯托斯为了战神阿瑞斯和爱神阿芙洛狄特的情事用铁链把他俩绑住的事，[23]对年轻人的自我克制有什么益处呢？

阿：据我看来，绝对没有什么益处。

苏：至于一些名人受到侮辱而能克制忍受的言行，这些倒是值得我们让年轻人看看听听的，例如：

他捶胸叩心责备自己：
“我的心呀，你怎么啦？更坏的事情都忍受过来了”。[24]

阿：当然。

苏：此外，我们不能让他们纳贿贪财。

阿：绝不能。

苏：也不能向他们朗诵：

钱能通神呀，钱能通君王。[25]

我们不应该表扬阿克琉斯的导师菲尼克斯，是他教唆阿克琉斯拿到阿凯亚人的钱，就出来保卫他们，否则绝不释怒。[26]我们也不应该同意或者相信这种说法，说阿克琉斯是如此贪财，他曾接受阿伽门农的礼物；[27]还曾接受了钱财，才放还人家的尸体，否则绝不放还。[28]

阿：不应该，表扬这些事情是不应该的。

苏：但是为了荷马，我不愿说这类事情是阿克琉斯做的。如有别人说，我也不愿相信。否则是不虔敬的。我也不愿相信阿克琉斯对阿波罗神说的话：

> 敏捷射手，极恶之神，尔不我助！
> 手无斧柯，若有斧柯，必重责汝！[29]

还有，关于他怎样对河神凶暴无礼，准备争吵；[30]关于他怎样讲到他把已经许愿献给另一河神的卷发一束，献与亡友派特罗克洛斯之手中。[31]这许多无稽之谈，我们都是不能相信的。至于拖了赫克托的尸首绕派特罗克洛斯的坟墓疾走，并将俘虏杀死放在自己朋友的火葬堆上，这些事我们也不能信以为真。我们不能让年轻人相信阿克琉斯——女神和佩莱斯（素以自我克制闻名，且是主神宙斯之孙）的儿子，由最有智慧的赫戎抚养成人——这个英雄的性格竟如此混乱，他的内心竟有这两种毛病：卑鄙贪婪与蔑视神、人。

阿：你说得很对。

苏：很好，让我们简直不要相信这一派胡言乱语，更不要让任何人说海神波塞顿的儿子提修斯[32]和主神宙斯的儿子佩里索斯掳掠妇女的骇人听闻的事情，也不要让人任意诬蔑英雄或神明的儿子，把那些无法无天、胆大妄为的行动归之于他们。让我们还要强迫诗人们否认这些事情是神的孩子们所做的，或者否认做这些事情的人是神明的后裔。总之两者他们都不应该说。他们不应该去要年轻人认为，神明会产生邪恶，英雄并不比一般人好。因为在前面讨论中我们已经说过，这种话既不虔诚，又不真实。我相信我们已经指出，神明为邪恶之源是绝不可能的事情。

阿：当然那是不可能的。

苏：再说，这些荒诞不经的言行，对于听者是有害无益的。因为每个人都会认为自己的作恶没什么了不起，如果他相信这些坏事神明的子孙过去都曾做过，现在也还在做的话——

> 诸神亲属，宙斯之苗裔兮，
> 巍巍祭坛，伊达山之巅兮，
> 一脉相承，尔炽而昌兮。[33]

由于这些理由我们必须禁止这些故事的流传。否则就要在青年人心中，引起犯罪作恶的念头。

阿：我们一定要禁止。

苏：那么，什么应该讲，什么不应该讲——在这个问题上我们还有什么要规定的呢？我们已经提出了关于诸神、神灵、英雄以及冥界的正确说法了。

阿：我们提出了。

苏：剩下来还须规定的恐怕是关于人的说法吧？

阿：显然是的。

苏：我的朋友啊，我们目前还不能对这个问题作出规定呢！

阿：为什么？

苏：因为我恐怕诗人和故事作者，在最紧要点上，在关于人的问题上说法有错误。他们举出许多人来说明不正直的人很快乐正直的人很苦痛；还说不正直是有利可图的，只要不被发觉就行；正直是对人有利而对己有害的。这些话我们不应该让他们去讲而应该要他们去歌唱去说讲刚刚相反的话。你同意我的话吗？

阿：我当然同意。

苏：如果你同意我所说的，我可以说你实际上已经承认我们正在讨论寻找的那个原则了。

阿：你的想法很对。

苏：那么，我们一定先要找出正义是什么，正义对正义的持有者有什么好处，不论别人是否认为他是正义的。弄清楚这个以后，我们才能在关于人的说法上取得一致意见，即，哪些故事应该讲，又怎样去讲。

阿：极是。

苏：关于故事的内容问题就讨论到这里为止，下面我们要讨论故事的形式或风格的问题。这样我们就可以把内容与形式——即讲什么和怎样讲的问题——全部检查一番了。

阿：我不懂你的意思。

苏：啊，我一定会使你懂的。也许你这样去看就更容易懂得我的意思了：讲故事的人或诗人所说讲的不外是关于已往、现在和将来的事情。

阿：唔，当然。

苏：他们说故事，是用简单的叙述，还是用模仿，还是两者兼用？

阿：这一点我也很想懂得更清楚一些。

苏：哎呀！我真是一个可笑而又蹩脚的教师呀！我只好像那些不会讲话的人一样，不能一下子全部讲明白了，我只能一点一滴地讲了。《伊利亚特》开头几行里诗人讲到赫律塞斯祈求阿伽门农释放他的女儿，阿伽门农大为震怒。当赫律塞斯不能得到他的女儿的时候，他咒诅希腊人。请问，你知道这一段诗吗？

阿：我知道的。

苏：那么，你一定知道接着下面的几行：

> 彼祈求全体阿凯亚人兮，
> 哀告于其两元首之前，
> 那一对难兄难弟，
> 阿特瑞斯之两子兮。[34]

这里是诗人自己在讲话，没有使我们感到有别人在讲话。在后面一段里，好像诗人变成了赫律塞斯，在讲话的不是诗人荷马，而是那个老祭司了。特洛伊故事其余部分在伊塔卡发生的一切，以及整个《奥德赛》的故事，诗人几乎都是这么叙述的。[35]

阿：确是这样。

苏：所有的道白以及道白与道白之间的叙述，都是叙述。对吗？

阿：当然对的。

苏：但是当他讲道白的时候，完全像另外一个人，我们可不可说他在讲演时完全同化于那个故事中的角色了呢？

阿：是的。

苏：那么使他自己的声音笑貌像另外一个人，就是模仿他所扮演的那一个人了。

阿：当然。

苏：在这种情况下，看来他和别的诗人是通过了模仿来叙述的。

阿：极是。

苏：但是如果诗人处处出现，从不隐藏自己，那么模仿便被抛弃，他的诗篇就成为纯纯粹粹的叙述。可是为了使你不再说"我不

懂”，我将告诉你这事情可以怎么做。例如荷马说：祭司来了，手里带了赎金要把女儿领回，向希腊人特别是向两国王祈求——这样讲下去，不用赫律塞斯的口气，一直用诗人自己的口气。他这样讲就没有模仿而是纯粹的叙述。叙述大致就像这个样子：（我不用韵律，因为我不是诗人）祭司来了，祝告诸神，让希腊人夺取特洛伊城平安回去。他这样讲了，希腊人都敬畏神明，同意他的请求。但是阿伽门农勃然大怒，要祭司离开，不准再来，否则他的祭司节杖和神冠都将对他毫无用处。阿伽门农要和祭司的女儿终老阿尔戈斯城。他命令祭司，如果想安然回去，必须离开，不要使他恼怒。于是这个老祭司在畏惧与静默中离开了。等到离了营帐，老祭司呼唤阿波罗神的许多名号，求神回忆过去他是怎样厚待神明的，是怎样建庙祀享的，祭仪是多么丰盛。神明应当崇德报功，神矢所中应使希腊人受罚抵偿所犯的罪过。我的朋友，就这样，不用模仿，结果便是纯粹的叙述了。

阿：我懂了。

苏：或者你可设想恰恰相反的文体，把对话之间诗人所写的部分一概除去，仅仅把对话留下。

阿：这我也懂得。这就是悲剧所采用的文体。

苏：你完全猜对了我的意思。我以前不能做到，现在我想我能够明白告诉你了。诗歌与故事共有两种体裁：一种完全通过模仿，就是你所说的悲剧与戏剧；另外一种是诗人表达自己情感的，你可以看到酒神赞美歌大体都是这种抒情诗体。第三种是二者并用可以在史诗以及其他诗体里找到，如果你懂得我的意思的话。

阿：啊，是的，我现在懂得你的意思了。

苏：那么，回忆一下以前说过的话。我们前面说过，在讨论完了讲什么的问题之后，应该考虑怎么讲的问题。

阿：是的，我记得。

苏：我的意思是说：我们必须决定下来，是让诗人通过模仿进行叙述呢？还是有些部分通过模仿，有些部分不通过模仿呢？所谓有些部分通过模仿究竟是指哪些部分？还是根本不让他们使用一点模仿？

阿：我猜想你的问题是，要不要把悲剧与喜剧引进城邦里来。

苏：也许是的。也许比这个问题的意义还要重大一点。说实在的，我自己也不知道。总之，不管辩论之风把我们吹到什么地方，我们就要跟着它来到什么地方。

阿：你说得很对。

苏：阿得曼托斯啊，在这一点上，我们一定要注意我们的护卫者应该不应该是一个模仿者？从前面所说过的来推论，每个人只能干一种行业而不能干多种行业，是不是？如果他什么都干，一样都干不好，结果一事无成。

阿：毫无疑问就会这样。

苏：同样的道理不是也可以应用于模仿问题吗？一个人模仿许多东西能够像模仿一种东西那样做得好吗？

阿：当然是不能的。

苏：那么，他更不能够一方面干着一种有价值的行业，同时又是一个模仿者，模仿许多东西了，既然同一模仿者无论如何也不能同时搞好两种模仿，哪怕是一般被认为很相近的两种模仿，譬如搞悲剧与喜剧。你不是刚才说它们是两种模仿吗？

阿：我是这样说过的。你说得很对，同一人不可能两者都行。

苏：同一人也不可能既是好的朗诵者，又是好的演员。

阿：真的。

苏：喜剧演员和悲剧演员不一样。而这些人都是模仿者，不是吗？

阿：是的。

苏：阿得曼托斯啊，人性好像铸成的许多很小的钱币，它们不可能成功地模仿许多东西，也不可能做许多事情本身。所谓各种模仿只不过是事物本身的摹本而已。

阿：极是。

苏：假使我们要坚持我们最初的原则，一切护卫者放弃一切其他业务，专心致志于建立城邦的自由大业，集中精力，不干别的任何事情，那么他们就不应该参与或模仿别的任何事情。如果他们要模仿的话，应该从小起模仿与他们专业有正当关系的人物——模仿那些勇敢、节制、虔诚、自由的一类人物。凡与自由人的标准不符合的事情，就不应该去参与或巧于模仿。至于其他丑恶的事情，当然更不应该模仿，否则模仿丑恶，弄假成真，变为真的丑恶了。你有没有注意到从小到老一生连续模仿，最后成为习惯，习惯成为第二天性，在一举一动，言谈思想方法上都受到影响吗？

阿：的确是的。

苏：任何我们所关心培育的人，所期望成为好人的人，我们不应当允许他们去模仿女人——一个男子反去模仿女人，不管老少——与丈夫争吵，不敬鬼神，得意忘形；一旦遭遇不幸，便悲伤憔悴，终日哭泣；更不必提模仿那在病中、在恋爱中或在分娩中的女人了。

阿：很不应当。

苏：他们也不应该模仿奴隶（不论女的和男的），去做奴隶所做的事情。

阿：也不应该。

苏：看来也不应该模仿坏人，模仿鄙夫，做和我们刚才所讲的那些好事情相反的事情——互相吵架，互相挖苦，不论喝醉或清醒的时候，讲不堪入耳的坏话。这种人的言行，不足为训，对不起人家，也对不起自己。我觉得在说话行动方面他们不应该养成简直像疯子那样的恶习惯。他们当然应该懂得疯子，懂得坏的男女，但决不要装疯作邪去模仿疯子。

阿：极是。

苏：那么他们能去模仿铁工、其他工人、战船上的划桨人、划桨人的指挥以及其他类似的人们吗？

阿：那怎么可能？他们连去注意这些事情都是不准许的。

苏：那么马嘶、牛叫、大河咆哮、海潮呼啸以及雷声隆隆等一类事情，他们能去模仿吗？

阿：不行。已经禁止他们不但不要自己做疯子，也不要去模仿人家做疯子。

苏：如果我理解你的话，你的意思是说：有一种叙述体是给真正的好人当他有话要讲的时候用的。另外有一种叙述体是给一个在性格和教育方面相反的人用的。

阿：这两种文体究竟是什么？

苏：据我看来，一个温文正派的人在叙述过程中碰到另一个好人的正派的言语行动，我想他会喜欢扮演这个角色，模拟得惟妙惟肖，仿佛自己就是这个人，丝毫不以为耻。他尤其愿意模仿这个好人坚定而明于事理时候的言谈行动；如果这个人不幸患病或性情暴躁，或酩酊大醉，或遭遇灾难，他就不大愿意去模仿他，或者模仿了也是很勉强。当他碰到一个角色同他并不相称，他就不愿意去扮演这个不如自己的人物。他看不起这种人，就是对方偶有长处值得模仿一下，他也

不过偶一为之，还总觉得不好意思。他对模仿这种人没有经验，同时也会憎恨自己，竟取法乎下，以坏人坏事为陶铸自己的范本。除非是逢场作戏。他心里着实鄙视这种玩艺儿。

阿：很可能是这样。

苏：那么他会采用我们曾经从荷马诗篇里举例说明过的一种叙述方法，就是说，他的体裁既是叙述，又是模仿，但是叙述远远多于模仿。你同意我的说法吗？

阿：我很同意。说故事的人必须以此为榜样。

苏：另外有一种说故事的人，他什么都说。他的品质愈坏就愈无顾忌，他什么东西都模仿，他觉得什么东西都值得模仿。所以他想尽方法，一本正经，在大庭广众之间什么东西都模仿，包括我刚才所提到的雷声、风声、雹声、滑轮声、喇叭声、长笛声、哨子声、各种的乐器声，他还会狗吠羊咩鸟鸣。所以他的整个体裁完全是声音姿态的模仿，至于叙述那就很少。

阿：这种作家势必如此。

苏：这就是我说过的两种文体。

阿：是的。

苏：且说，这两种体裁中有一种体裁，变化不多。如果我们给它以合适的声调和节奏，其结果一个正确的说唱者岂不是几乎只是用同一的声调同一的抑扬顿挫讲故事吗？——因为变化少，节奏也几乎相同嘛。

阿：很对。

苏：别一种体裁需要各种声调和各种节奏，如果给它以能表达各种声音动作的合适的唱词的话。——因为这种体裁包含各色各样的变化。

阿：这话完全对。

苏：是不是所有诗人、说唱者在选用体裁时，不是取上述两种体裁之一，就是两者并用呢？

阿：那是一定的。

苏：那么，我们怎么办？我们的城邦将接受所有这些体裁呢？还是只接受两种单纯体裁之一呢？还是只接受那个混合体裁呢？

阿：如果让我投票选择的话，我赞成单纯善的模仿者的体裁。

苏：可是，亲爱的阿得曼托斯，混合体裁毕竟是大家所喜欢的；小孩和小孩的老师们，以及一般人所最最喜欢的和你所要选择的恰恰相反。

阿：它确是大家喜欢的。

苏：但是也许你要说这与我们城邦的制度是不适合的。因为我们的人既非兼才，亦非多才，每个人只能做一件事情。

阿：是不适合的。

苏：这也就是为什么我们的城邦是唯一这种地方的理由：鞋匠总是鞋匠，并不在做鞋匠以外，还做舵工；农夫总是农夫，并不在做农夫以外，还做法官；兵士总是兵士，并不在做兵士以外，还做商人，如此类推。不是吗？

阿：是的。

苏：那么，假定有人靠他一点聪明，能够模仿一切，扮什么，像什么，光临我们的城邦，朗诵诗篇，大显身手，以为我们会向他拜倒致敬，称他是神圣的，了不起的，大受欢迎的人物了。与他愿望相反，我们会对他说，我们不能让这种人到我们城邦里来；法律不准许这样，这里没有他的地位。我们将在他头上涂以香油，饰以羊毛冠带，送他到别的城邦去。至于我们，为了对自己有益，要任用较为严肃较为正派的诗人或讲故事的人，模仿好人的语言，按照我们开始立法时所定的规范来说唱故事以教育战士们。

阿：我们正应该这样做，假定我们有权这样做的话。

苏：现在，我的朋友，我们可以认为已经完成了关于语言或故事的“音乐”[36]部分的讨论，因为我们已经说明了应该讲什么以及怎样讲法的问题。

阿：我也这样认为。

苏：那么，是不是剩下来的还有诗歌和曲调的形式问题？

阿：是的，显然如此。

苏：我想任何人都可以立刻发现我们对这个问题应该有什么要求，假定我们的说法要前后一致的话。

格（笑着）：苏格拉底，我恐怕你说的“任何人”，并不包括我在里面，我匆促之间没有把握预言我们应该发表的见解是什么，虽然多少有一点想法。

苏：我猜想你肯定有把握这样说的：诗歌有三个组成部分——词，和声，节奏。[37]

格：啊，是的，这点我知道。

苏：那么就词而论，我想唱的词和说的词没有分别，必须符合我们所讲过的那种内容和形式。

阿：是的。

苏：还有，调子和节奏也必须符合歌词。

格：当然。

苏：可是我们说过，我们在歌词里不需要有哀挽和悲伤的字句。

格：我们不需要。

苏：那么什么是挽歌式的调子呢？告诉我，因为你是懂音乐的。

格：混合的吕底亚调，高音的吕底亚调，以及与此类似的一些音调属于挽歌式的调子。

苏：那么我们一定要把这些废弃掉，因为它们对于一般有心上进的妇女尚且无用，更不要说对于男子汉了。

格：极是。

苏：再说，饮酒对于护卫者是最不合适的，委靡懒惰也是不合适的。

格：当然。

苏：那么有哪些调子是这种软绵绵的靡靡之音呢？

格：伊奥尼亚调，还有些吕底亚调都可说是靡靡之音。

苏：好，我的朋友，这种靡靡之音对战士有什么用处？

格：毫无用处。看来你只剩下多利亚调或佛里其亚调了。

苏：我不懂这些曲调，我但愿有一种曲调可以适当地模仿勇敢的人，模仿他们沉着应战，奋不顾身，经风雨，冒万难，履险如夷，视死如归。我还愿再有一种曲调，模仿在平时工作的人，模仿他们出乎自愿，不受强迫或者正在尽力劝说、祈求别人，——对方要是神的话，则是通过祈祷，要是人的话，则是通过劝说或教导——或者正在听取别人的祈求、劝告或批评，只要是好话，就从善如流，毫不骄傲，谦虚谨慎，顺受其正。就让我们有这两种曲调吧。它们一刚一柔，能恰当地模仿人们成功与失败、节制与勇敢的声音。

阿：你所需要的两种曲调，正就是我刚才所讲过的多利亚调和佛里其亚调呀。

苏：那么，在奏乐歌唱里，我们不需要用许多弦子的乐器，不需要能奏出一切音调的乐器。

阿：我觉得你的话不错。

苏：我们就不应该供养那些制造例如竖琴和特拉贡琴这类多弦乐器和多调乐器的人。

阿：我想不应该的。

苏：那么要不要让长笛制造者和长笛演奏者到我们城邦里来？也就是说，长笛是不是音域最广的乐器，而别的多音调的乐器仅是模仿长笛而已？

格：这很清楚。

苏：你只剩下七弦琴和七弦竖琴了，城里用这些乐器；在乡里牧人则吹一种短笛。

格：我们讨论的结果这样。

苏：我们赞成阿波罗及其乐器而舍弃马叙阿斯及其乐器。[38]我的朋友，这样选择也并非我们的创见。

格：真的！我也觉得的确不是我们的创见。

苏：哎呀！我们无意之间已经在净化这个城邦了，我们刚才说过这个城邦太奢侈了。

格：我们说得很有道理。

苏：那么好，让我们继续来做净化的工作吧！曲调之后应当考虑节奏。我们不应该追求复杂的节奏与多种多样的韵律，我们应该考虑什么是有秩序的勇敢的生活节奏，进而使音步和曲调适合这种生活的文辞，而不是使这种生活的文辞凑合音步和曲调。但是这种节奏究竟是哪些节奏，这要由你来告诉我们，像上面你告诉我们是哪些曲调那样。

格：这我实在说不上。音步的组成有三种形式，就像音阶的组成有四种形式一样，这些我懂得，我能够告诉你。至于哪些音步是模仿哪种生活的，这我不知道。

苏：关于这一点，我们也要去请教戴蒙，[39]问他，哪些节奏适宜于卑鄙、凶暴、疯狂或其他邪恶，哪些节奏适宜于与此相反的内容。我似乎还记得戴蒙说过一些晦涩的话，谈到关于一种复合节奏的进行曲，以及长短短格以及英雄体节奏，按照我所莫名其妙的秩序排列的，有的高低相等，有的有高有低，有的长短不一；我记得似乎他

称呼一种为短长格，另一种为长短格，再加上长音节或短音节。在这些谈话里有些地方，我觉得他对音步拍子所作的赞扬或贬低不减于对节奏本身所作的赞扬或贬低；也有可能情况不是这样；究竟怎样我也实在说不清楚。我刚才讲过，这些都可以去请教戴蒙。要把这些弄得明白，并不简单。你以为如何？

格：是的，我很以为然。

苏：不过有一点你是可以立刻决定下来的，——美与丑是紧跟着好的节奏与坏的节奏的。

格：当然。

苏：再说，好的节奏紧跟好的文辞，有如影之随形。坏的节奏紧跟坏的文辞。至于音调亦是如此。因为我们已经讲过，节奏与音调跟随文辞，并不是文辞去跟随节奏与音调嘛。

格：显然是这样，这两者一定要跟随文辞。

苏：你认为文辞和文辞的风格怎么样？它们是不是和心灵的精神状态一致的？

格：当然。

苏：其他一切跟随文辞？

格：是的。

苏：那么，好言辞、好音调、好风格、好节奏都来自好的精神状态，所谓好的精神状态并不是指我们用以委婉地称呼那些没有头脑的忠厚老实人的精神状态，而是指用来称呼那些智力好、品格好的人的真正良好的精神状态。

格：完全是这样。

苏：那么，年轻人如果要做真正他们该做的事情，不当随时随地去追求这些东西吗？

格：他们应该这样。

苏：绘画肯定充满这些特点，其他类似工艺如纺织、刺绣、建筑、家具制作、动物身体以及植物树木等的自然姿态，也都充满这些品质。因为在这些事物里都有优美与丑恶。坏风格、坏节奏、坏音调，类乎坏言辞、坏品格。反之，美好的表现与明智、美好的品格相合相近。

格：完全对。

苏：那么，问题只在诗人身上了？我们要不要监督他们，强迫他们在诗篇里培植良好品格的形象，否则我们宁可不要有什么诗篇？我们要不要同样地监督其他的艺人，阻止他们不论在绘画或雕刻作品里，还是建筑或任何艺术作品里描绘邪恶、放荡、卑鄙、龌龊的坏精神？哪个艺人不肯服从，就不让他在我们中间存在下去否则我们的护卫者从小就接触罪恶的形象，耳濡目染，有如牛羊卧毒草中嘴嚼反刍，近墨者黑，不知不觉间心灵上便铸成大错了。因此我们必须寻找一些艺人巨匠，用其大才美德，开辟一条道路，使我们的年轻人由此而进，如入健康之乡；眼睛所看到的，耳朵所听到的，艺术作品，随处都是；使他们如坐春风如沾化雨，潜移默化，不知不觉之间受到熏陶，从童年时，就和优美、理智融合为一。

格：对于他们，这可说是最好的教育。

苏：亲爱的格劳孔啊！也就是因为这个缘故，所以儿童阶段文艺教育最关紧要。一个儿童从小受了好的教育，节奏与和谐浸入了他的心灵深处，在那里牢牢地生了根，他就会变得温文有礼；如果受了坏的教育，结果就会相反。再者，一个受过适当教育的儿童，对于人工作品或自然物的缺点也最敏感，因而对丑恶的东西会非常反感，对优美的东西会非常赞赏，感受其鼓舞，并从中吸取营养，使自己的心灵成长得既美且善。对任何丑恶的东西，他能如嫌恶臭不自觉地加以谴责，虽然他还年幼，还知其然而不知其所以然。等到长大成人，理智来临，他会似曾相识，向前欢迎，因为他所受的教养，使他同气相求，这是很自然的嘛。

格：至少在我看来，这是幼年时期为什么要注重音乐文艺教育的理由。

苏：这正如在我们认字的时候那样，只有在我们认识了全部字母[40]——它们为数是很少的——时我们才放心地认为自己是识字了。不论字大字小[41]我们都不敢轻忽其组成元素，不论何处我们都热心急切地去认识它们，否则，我们总觉得就不能算是真正识字了。

格：你说得很对。

苏：同样，比如有字母显影在水中或镜里。如果不是先认识了字母本身，我们是不会认识这些映像的。因为认识这两者属于同一技能同一学习。

格：确是如此。

苏：因此，真的，根据同样的道理，我们和我们要加以教育的护卫者们，在能以认识节制、勇敢、大度、高尚等等美德以及与此相反的诸邪恶的本相，也能认识包含它们在内的一切组合形式，亦即无论它们出现在哪里，我们都能辨别出它们本身及其映像，无论在大事物中还是在小事物中都不忽视它们，深信认识它们本身及其映像这两者属于同一技能同一学习——在能以做到这样之前我们和我们的护卫者是不能算是有音乐文艺教养的人的。不是吗？

格：确实是的。

苏：那么如果有一个人，在心灵里有内在的精神状态的美，在有形的体态举止上也有同一种的与之相应的调和的美，——这样一个兼美者，在一个能够沉思的鉴赏家眼中岂不是一个最美的景观？

格：那是最美的了。

苏：再说，最美的总是最可爱的。

格：当然。

苏：那么，真正受过音乐的教育的人，对于同道，气味相投，一见如故；但对于浑身不和谐的人，他避之唯恐不远。

格：对于心灵上有缺点的人，他当然厌恶；但对于身体有缺点的人，他还是可以爱慕的。

苏：听你话的意思，我猜想你有这样的好朋友，不过我也赞成你作这样的区别。只是请你告诉我：放纵与节制能够并行不悖吗？

格：怎么能够？过分的快乐有如过分的痛苦可以使人失态忘形。

苏：放纵能和别的任何德行并行不悖吗？

格：不能。

苏：能和横暴与放肆并行不悖吗？

格：当然。

苏：还有什么快乐比色欲更大更强烈的吗？

格：没有，没有比这个更疯狂的了。

苏：正确的爱难道不是对于美的有秩序的事物的一种有节制的和谐的爱吗？

格：我完全同意。

苏：那么，正确的爱能让任何近乎疯狂与近乎放纵的东西同它接近吗？

格：不能。

苏：那么，正确的爱与纵情任性，泾渭分明。真正的爱者与被爱者决不与淫荡之徒同其臭味。

格：真的，苏格拉底，它们之间断无相似之处。

苏：这样很好，在我们正要建立的城邦里，我们似乎可以规定这样一条法律：一个爱者可以亲吻、昵近、抚摸被爱者，像父亲对儿子一样；如要求被爱者做什么也一定是出于正义。在与被爱者的其他形式的接触中，他也永远不许有任何越此轨道的举动，否则要谴责他低级趣味，没有真正的音乐文艺教养。

格：诚然。

苏：那么，你也同意我们关于音乐教育的讨论可以到此结束了吧？据我看来，这样结束是很恰当的。音乐教育的最后目的在于达到对美的爱。

格：我同意。

苏：音乐教育之后，年轻人应该接受体育锻炼。

格：当然。

苏：体育方面，我们的护卫者也必须从童年起就接受严格的训练以至一生。我所见如此，不知你以为怎样？因为我觉得凭一个好的身体，不一定就能造就好的心灵好的品格。相反，有了好的心灵和品格就能使天赋的体质达到最好，你说对不对？

格：我的想法同你完全一样。

苏：倘使我们对于心灵充分加以训练，然后将保养身体的细节交它负责，我们仅仅指出标准，不啰唆，你看这样行不行？

格：行。

苏：我们说过护卫者必须戒除酗酒，他们是世界上最不应该闹酒的人，人一闹酒就糊涂了。

格：一个护卫者要另外一个护卫者去护卫他，天下哪有这样荒唐的事？

苏：关于食物应该怎样？我们的护卫者都是最大竞赛中的斗士，不是吗？

格：是的。

苏：我们目前所看到的那些斗士，他们保养身体的习惯能适应这一任务吗？

格：也许可以凑合。

苏：啊，他们爱睡，这是一种于健康很危险的习惯。你有没有注意到，他们一生几乎都在睡眠中度过，稍一偏离规定的饮食作息的生活方式，他们就要害严重的疾病吗？

格：我注意到了这种情况。

苏：那么，战争中的斗士应该需要更多样的锻炼。他们有必要像终宵不眠的警犬；视觉和听觉都要极端敏锐；他们在战斗的生活中，各种饮水各种食物都能下咽；烈日骄阳狂风暴雨都能处之若素。

格：很对。

苏：那么，最好的体育与我们刚才所描述的音乐文艺教育难道不是很相近相合吗？

格：你指的什么意思？

苏：这是指一种简单而灵活的体育，尤其是指为了备战而进行的那种体育锻炼。

格：请问具体办法。

苏：办法可以从荷马诗里学得。你知道在战争生活中英雄们会餐时，荷马从不给他们鱼吃，虽然队伍就驻扎在靠近赫勒斯滂特海岸那里[42]；他也从不给他们炖肉吃，只给烤肉，因为这东西战士最容易搞，只要找到火就行了，什么地方都可以，不必随身带许多坛坛罐罐。

格：确是如此。

苏：据我所知，荷马也从未提到过甜食。这不是每一个从事锻炼的战士都可以理解的事情吗？——要把他们的身体练好，这种东西是一定要戒掉的。

格：他们懂得这个道理，并且把这种东西戒除了。他们做得对。

苏：那么，我的朋友，既然你觉得这是对的，你当然就不会赞成叙拉古的宴会和西西里的菜肴了。

格：我不会赞成的。

苏：你也不会让一个男子弄一个科林斯女郎来做他的情妇吧如果要他把身体保养好的话。

格：当然不会。

苏：你也不会赞成有名的雅典糕点的吧？

格：一定不会。

苏：因为我认为所有这种混杂的饮食很像多音调多节奏的诗歌作品。

格：诚然。

苏：复杂的音乐产生放纵；复杂的食品产生疾病。至于朴质的音乐文艺教育则能产生心灵方面的节制，朴质的体育锻炼产生身体的健康。

格：极是。

苏：一旦放纵与疾病在城邦内泛滥横溢，岂不要法庭药铺到处皆是，讼师医生趾高气扬，虽多数自由人也将不得不对他们鞠躬敬礼了。

格：这是势所必至的。

苏：奇货可居的医生、法官，不仅为一般老百姓和手艺人所需要，也为受过自由人类型教育的人们所需要。你们能看到还有什么更足以证明一个城邦教育又丑又恶的呢？这些法官、医生全是舶来品（因为你们自己中间缺少这种人才），你不认为这是教育丑恶可耻到了极点的明证吗？

格：没有比这个更可耻的了。

苏：啊，还有一种情况你是不是觉得比刚才说的那种情况还要可耻呢？一个人不仅把自己的大部分时光花在法庭上打官司，忽而做原告，忽而做被告；而且还由于不知怎样生活更有意义，一天到晚耍弄滑头，颠倒是非，使用各种推论、借口、诡计、阴谋，无理也要说出理来；而所有这一切努力又都不过是为了无聊的争执。因为，他不知道抛开那些漫不经心的陪审员安排自己的生活要美好高尚得多。

格：真的，这种比前面所讲的更可耻了。

苏：除了受伤或偶得某种季节病而外，一个人到处求医，岂不更是可耻？由于游手好闲和我们讲过的那种好吃贪睡的生活方式，身子像一块沼泽地一样充满风湿水汽，逼使阿斯克勒比斯[43]的子孙们不得不创造出腹胀、痢疾之类的病名来，岂不更是可耻？

格：这确是些古怪的医学名词。

苏：我想在阿斯克勒比斯本人的时期，是没有这种东西的。我是根据特洛伊的故事这样推想的。当欧律皮吕斯[44]在特洛伊负伤时，那个妇人给他吃普拉纳酒，上面撒了大麦粉和小块乳酪，显然是一服

热药。那个时候所有医生并没有说她用错了药，也没有说当看护的派特罗克洛斯犯了什么错误。

格：受了伤，给他服这种药确是古怪。

苏：如果你记得在赫罗迪科斯以前医生并不用我们现在的这些药物治病的话，你就不会感到古怪了。赫罗迪科斯是一个教练员，因为他有病，他把体操和医术混而为一，结果先主要折磨了自己，然后又折磨了许多后来人。

格：怎么会的？

苏：他身患不治之症，靠了长年不断的细心照料自己，居然活了好多年。但他的痼病始终没能治好。就这么着，他一生除了医疗自己外，什么事都没干，一天到晚就是发愁有没有疏忽了规定的养生习惯；他靠了自己的这套医术，在痛苦的挣扎中夺得了年老而死的锦标[45]。

格：这可是对他医道的崇高奖品啊！

苏：他得之无愧呢。他这种人不知道，阿斯克勒比斯并不是因为不知道或不熟悉这种医道而不传给他的后代，而是因为他懂得在有秩序的城邦里，每一个人都有他应尽的职务。人们没有工夫来生病，不可能一生没完没了地治病。我们在工人中间看到这种情况会觉得荒唐不经的，可是在有钱的人和所谓有福的人中间看到这种情况就视若无睹了。

格：怎么会这样的？

苏：一个木工当他病了要医生给他药吃，把病呕吐出来，或者把病下泻出来，或者用烧灼法或者动手术。但是，如果医生叫他长期疗养搞满头包包扎扎的那一套，他会立刻回答，说他没有工夫生病，一天到晚想着病痛，把当前工作搁置一旁，过这种日子没有意思。他就要同医生说声再会，回家仍去干他原来的活儿去了。他也许身体居然变好了，活下去照常工作，也许身体吃不消，抛弃一切麻烦，死了算了。

格：这种人可称为善于利用医道的人。

苏：是不是因为他有一种工作要做，如果做不了，他就不值得活下去？

格：显然是这样。

苏：可是我们并不说一个有钱的人也有这种规定的工作要做，不做他就觉得不值得活下去。

格：据我所知，不是这样。

苏：哎呀！你有没有听到过福库利得斯说的话“吃饱饭以后[46]应该讲道德”。

格：我想吃饱饭以前也应该讲道德。

苏：好，让我们不要和他在那一点上争吵。让我们先弄清这一点：有钱人[47]要不要讲道德？如果不要讲，活了是不是有意思？一天到晚当心身体，对他们遵从福库利得斯的劝告，有没有妨碍？虽然对于专搞木工以及其他工艺的人无疑是一大障碍。

格：的确，在体育锻炼之外再过分当心身体[48]，对这方面是一个最大的妨碍。

苏：这样对于家务管理、军事服役、上班办公都造成了不少累赘。最坏的是使任何学习、思考或沉思冥想都变得困难。自朝至暮老是疑心着头痛目眩、神经紧张，而且把这些都委过于哲学研究，说它是总的起因。这样便使人老觉得身上有这种那种的不舒服，老是烦恼。这对于学习、沉思这类的道德实践和锻炼简直是一种绊脚石。

格：当然会这样的。

苏：那么，我们可以说阿斯克勒比斯是早已知道这个道理了；对于那些体质好生活习惯健康，仅只有些局部疾病的人，他教给了医疗方法，用药物或外科手术将病治好，然后吩咐他们照常生活不妨碍各人尽公民的义务。至于内部有严重全身性疾病的人，他不想用规定饮食以及用逐渐抽出或注入的方法来给他们以医疗让他痛苦地继续活下去，让他再产生体质同样糟糕的后代。对于体质不合一般标准的病人，他则认为不值得去医治他，因为这种人对自己对国家都没有什么用处。

格：照你说来，阿斯克勒比斯真是一个最有政治头脑的人呀！

苏：显然是的。他的孩子们也是这样的人，在特洛伊战场上都是好战士，又是好医生，他们[49]就是用我上面所讲的那种医疗方法给人治伤的。——这你知道吗？墨涅拉俄斯被潘达洛斯射了一箭，受了伤。

他们[50]把淤血吸出，敷上了些缓解草药。

他们并没有给他规定饮食，同从前对欧律皮吕斯一样，他们以为对于那些在受伤以前体质原来很好，生活简朴的人，受伤以后敷这么一层草药就够了，虽然偶然也喝一种奶酒。但是对于那些先天病弱又无节制的人，他们则认为这种人活了于己于人都无用处，他们的医道不是为这班人服务的。这种人虽富过弥达斯[50]，他们也不给他治疗。——这些故事你还记得吗？

格：让你这么一说，阿斯克勒比斯的这些孩子真了不起呀！

苏：他们确是这样。但是悲剧家们和诗人品达的说法和我们的原则有分歧。他们说阿斯克勒比斯是阿波罗神的儿子，他受了贿去医治一个要死的富人，因此被闪电打死。根据前面我们讲过的原则，我们不相信悲剧家和品达的说法。我们认为，如果他是神的儿子，肯定他是不贪心的，如果他是贪心的，他就不是神的儿子。

格：就此为止，你说得再对不过了。但是苏格拉底，我有一个问题，看你怎么答复？我们在城邦里要不要有好的医生？是不是最好的医生应当是医治过最大多数病人的（包括天赋健全的与不健全的）？同样，最好的法官是否应该是同各色各样品格的人都打过交道的？

苏：无疑我们要好的医生和好的法官。但是你知道我所谓“好的”是什么意思吗？

格：我不知道，除非你告诉我。

苏：好，让我来试试看。我说你把两样不同的事情混在一个问题里了。

格：什么意思？

苏：医生假使从小就学医，对各色各样的病人都有接触，对各种疾病还有过切身的体验（如果他们自己体质并不太好的话），那么这样的医生确实可能成为极有本领的医生。因为我想，他们并不是以身体医治身体，如果是以身体治身体，我们就不应该让他们的身体有病或者继续有病。他们是用心灵医治身体，如果心灵原来坏的或者变坏了的，他们就不可能很好地医病了。

格：你说得对。

苏：至于法官，我的朋友，那是以心治心。心灵决不可以从小就与坏的心灵厮混在一起，更不可犯罪作恶去获得第一手经验以便判案时可以很快地推测犯罪的过程，好像医生诊断病人一样。相反，如果要做法官的人心灵确实美好公正，判决正确，那么他们的心灵年轻时

起就应该对于坏人坏事毫不沾边，毫无往还。不过这样一来，好人在年轻时便显得比较天真，容易受骗，因为他们心里没有坏人心里的那种原型。

格：他们的确有此体验。

苏：正因为这样，所以一个好的法官一定不是年轻人，而是年纪大的人。他们是多年后年龄大了学习了才知道不正义是怎么回事的。他们懂得不正义，并不是把它作为自己心灵里的东西来认识的，而是经过长久的观察，学会把它当作别人心灵里的别人的东西来认识的，是仅仅通过知识，而不是通过本人的体验认识清楚不正义是多么大的一个邪恶的。

格：这样的法官将被认为是一个最高贵的法官。

苏：并且是一个好的法官。你的问题的要旨就在"好的"这两个字上，因为有好心灵的人是"好的"。而那种敏于怀疑的狡诈之徒，以及那种自己干过许多坏事的人和认为自己手段高明瞒得过人的人，当他和自己同类人打交道时，他注视着自己心灵里的原型，便显得聪明能干，但是当他和好人或老一辈的人相处时，他便显得很蠢笨了，因为，不当怀疑的他也怀疑。见了好人，他也不认识，因为他自己心里没有好的原型。可是，因为他碰到的坏人比好人多得多，所以无论他自己还是别人就都觉得他似乎是一个聪明人而不是一个笨蛋了。

格：的确是这样。

苏：因此，好而明察的理想法官决不是这后一种人，而是前一种人。因为邪恶决不能理解德性和邪恶本身，但天赋的德性通过教育最后终能理解邪恶和德性本身。因此据我看来，不是那种坏人而是这种好人，才能做一个明察的法官。

格：我同意。

苏：那么，你要不要在城邦里把我们所说过的医疗之术以及司法之术制定为法律呢？这两种法律都对那些天赋健全的公民的身体和心灵抱有好意；而对那些身体不健全的，城邦就让其死去；那些心灵天赋邪恶且又不可救药的人，城邦就毫不姑息处之以死。

格：这样做已被证明对被处理者个人和城邦都是最好的事情。

苏：这样，年轻人接受了我们说过的那种简单的音乐文艺教育的陶冶，养成了节制的良好习惯，他们显然就能自己监督自己，不需要打官司了。

格：是的。

苏：这种受过音乐教育的青年，运用体育锻炼（如果他愿意的话），通过同样苦练的过程，他会变得根本不需要什么医术，除非万不得已。

格：我也这样想。

苏：再说，在不畏艰辛苦练身体的过程中，他的目的主要在锻炼他心灵的激情部分，不是仅仅为了增加体力，他同一般运动员不一样，一般运动员只注意进规定的饮食，使他们力气大臂膀粗而已。

格：你说得对极了。

苏：因此，把我们的教育建立在音乐和体育上的那些立法家其目的并不像有些人所想象的那样，在于用音乐照顾心灵，用体育照顾身体。格劳孔，我可以这样说吗？

格：为什么不可以？

苏：他们规定要教音乐和体育主要是为了心灵。

格：怎么会的？

苏：你有没有注意到一生专搞体育运动而忽略音乐文艺教育对于心灵的影响是怎样的？反之，专搞音乐文艺而忽略体育运动的影响又是怎样的？

格：你指的是什么？

苏：我指的一是野蛮与残暴，另一是软弱与柔顺。

格：啊，很对。我注意到那些专搞体育锻炼的人往往变得过度粗暴，那些专搞音乐文艺的人又不免变得过度软弱。

苏：天性中的激情部分的确会产生野蛮；如果加以适当训练就可能成为勇敢，如果搞得过了头，就会变成严酷粗暴。

格：我也这样看法。

苏：再说，温文是不是人性中爱智部分的一种性质？是不是这种性质过度发展便会变为过分软弱，如培养适当就能变得温文而秩序井然？是不是这样？

格：确是这样。

苏：但是我们说我们的护卫者需要两种品质兼而有之。

格：他们应该这样。

苏：那么这两种品质要彼此和谐吗？

格：当然要。

苏：有这种品质和谐存在的人，他的心灵便既温文而又勇敢。

格：诚然。

苏：没有这种和谐存在的人便既怯懦而又粗野。

格：的确这样。

苏：好；假定一个人纵情乐曲，让各种曲调唱腔，甜的、软的、哭哭啼啼的（像我们刚才所讲过的那些），醍醐灌顶似地，把耳朵当作漏斗，注入心灵深处，假使他全部时间都沉溺于丝弦杂奏歌声婉转之间，初则激情部分（如果有的话），像铁似的由粗硬变得柔软，可以制成有用的器具。倘若他这样继续下去，像着了魔似的，不能适可而止，他就开始融化了，液化了，分解了。结果就会激情烟消云散，使他委靡不振，成为一个"软弱的战士"。[51]

格：极是。

苏：如果[52]他一开始就不是一个天性刚强的人，这种委靡不振的恶果很快就会出现。如果[52]原来是一个刚强的人，经过刺激情绪就会变得不稳定，容易生气，也容易平静。结果便成了一个爱同人吵架爱发脾气的喜怒无常性情乖张的人。

格：确实如此。

苏：再说，如果一个人全副精神致力于身体的锻炼，胃口好食量大，又从来不学文艺和哲学，起初他会变得身强力壮，心灵充满自信，整个人变得比原来更勇敢。你看他会这样吗？

格：他真会这个样子的。

苏：不过，要是他除了搞体操训练外，别无用心，怕见文艺之神，结果会怎么样呢？对于学习科研从来没有尝过一点滋味，对于辩证推理更是一窍不通，他心灵深处可能存在的爱智之火光难道不会变得暗淡微弱吗？由于心灵没有得到启发和培育，感觉接受能力没有得到磨练，他会变得耳不聪目不明。不是吗？

格：诚然。

苏：结果，我以为这种人会成为一个厌恶理论不知文艺的人。他不用论证说服别人，而是像一只野兽般地用暴力与蛮干达到自己的一切目的。在粗野无知中过一种不和谐的无礼貌的生活。

格：完全是这样。

苏：为这两者，似乎有两种技术——音乐和体育（我要说这是某一位神赐给我们人类的）——服务于人的两个部分——爱智部分和激

情部分。这不是为了心灵和身体（虽然顺便附带也为了心灵和身体），而是为了使爱智和激情这两部分张弛得宜配合适当，达到和谐。

格：看来如此。

苏：因此，那种能把音乐和体育配合得最好，能最为比例适当地把两者应用到心灵上的人，我们称他们为最完美最和谐的音乐家应该是最适当的，远比称一般仅知和弦弹琴的人为音乐家更适当。

格：讲得有理，苏格拉底。

苏：那么，格劳孔，在这方面，是不是我们也需要一个常设的监护人呢，如果城邦的宪法要加以监护的话？

格：当然非常需要。

苏：关于教育和培养公民的原则纲要就是这些。——细述他们的跳舞、打猎、跑狗、竞技、赛马，试问有什么必要呢？细节必须符合纲要，大纲定了，细节就不难发现，这是一清二楚的事情。

格：也许就不困难了。

苏：那么好，下面我们要确定什么呢？是不是要决定，公民里面哪些人是统治者，哪些人是被统治者呢？

格：显然是的。

苏：统治者必须是年纪大一点的，被统治者必须是年纪小一点的。这是显然的吗？

格：是显然的。

苏：统治者必须是他们中间最好的人。这也是明显的吗？

格：也是明显的。

苏：最好的农民是最善于种田的人，是不是？

格：是的。

苏：那么，现在既然要选择的是护卫者中最好的，我们不是要选择最善于护卫国家的人吗？

格：是的。

苏：那么，他们除了首先应当是有护卫国家的智慧和能力的人而外，难道不还应当是一些真正关心国家利益的人吗？

格：当然应当是。

苏：一个人总最关心他所爱的东西。

格：必然如此。

苏：又，一个人总是最爱那些他认为和自己有一致利益，和自己得失祸福与共的东西的。

格：确是这样。

苏：那么，我们必须从所有护卫者里选择那些在我们观察中显得最愿毕生鞠躬尽瘁，为国家利益效劳，而绝不愿做任何不利于国家的事情的人。

格：选择这些人是最妥当的了。

苏：其次，我觉得，我们还得随时考察他们，看他们是否能终身保持这种护卫国家的信念，是否既非魔术又非武力所能于不知不觉之间使他们放弃为国尽力的信念[53]的？

格：你所说的"放弃"是指的什么？

苏：让我来告诉你。我觉得，一个意见[54]之离开心灵，或为自愿的，或为不自愿的。一个错误意见离开学好了的人是自愿的离开，一切正确意见的离开是不自愿的离开。

格：我理解自愿的那个，但是我希望听你讲讲不自愿的那个。

苏：啊，可以。人们总是不愿意失掉好的东西，而愿意丢掉坏的东西，你同意我这个想法吗？难道在真理上的受骗不是坏事，得到真理不是好事吗？你难道不认为取得反映真实的意见是得到真理吗？

格：你说得很对。我也认为，人们的正确意见总是不愿被剥夺的。

苏：不自愿的放弃总是发生在人们被巧取豪夺——或被欺骗诱惑或被强力压迫的情况下。

格：此刻你讲的巧取豪夺的两种情况是什么意思我都不懂。

苏：我一定是像悲剧角色在讲话，有点晦涩了。所谓"被欺骗诱惑"，我的意思是指人们经过辩论，被人说服了，或者经过一段时间忘掉了，于不知不觉间放弃了原来的意见。现在你也许懂了吧？

格：是的。

苏：所谓"被强力压迫"，我的意思是指有些困苦或忧患逼得人们改变了原有的意见。

格：我也懂了。我想你所说的是对的。

苏：至于"被欺骗诱惑者"我想你会同意我是指那些人：他们受享乐引诱，或者怕字当头，有所畏惧，改变了意见。

格：是的，凡是带欺骗性的东西，总是起一种魔术般的迷惑作用。

苏：言归正传，我们必须寻找坚持原则孜孜不倦为他们所认为的国家利益服务的那些护卫者。我们必须从他们幼年时起，就考察他们，要他们做工作，在工作中考察他们。其中有的人可能会忘掉那个原则，受了欺骗。我们必须选择那些不忘原则的，不易受骗的人做护卫者，而舍弃其余的人。你同意吗？

格：同意。

苏：再者，劳筋骨、苦心志，见贤思齐，我们也要在这些方面注意考察他们。

格：极是。

苏：好，让我们再进行第三种反欺骗诱惑的考察，看他们是否经得起。你知道人们把小马带到嘈杂喧哗的地方去，看它们怕不怕；同样，我们也要把年轻人放到贫穷忧患中去，然后再把他们放到锦衣玉食的环境中去，同时，比人们用烈火炼金制造金器还要细心得多地去考察他们，看他们受不受外界的引诱，是不是能泰然无动于衷，守身如玉，做一个自己的好的护卫者，是不是能护卫自己已受的文化修养，维持那些心灵状态在他身上的谐和与真正的节奏（这样的人对国家对自己是最有用的）。人们从童年、青年以至成年经过考验，无懈可击，我们必须把这种人定为国家的统治者和护卫者。当他生的时候应该给予荣誉，死了以后给他举行公葬和其他的纪念活动。那些不合格的人应该予以排斥。格劳孔啊！我想这就是我们选择和任命统治者和护卫者的总办法。当然这仅仅是个大纲，并不是什么细节都列出来了。

格：我同意，大体上我也觉得事情应该这样做。

苏：我们的确可以在最完全的含义上称这些人为护卫者。他们对外警惕着敌人，内部注意朋友，以致朋友不愿，敌人不敢危害城邦。至于刚才我们称之为护卫者的那些人中的年轻人，则我们称之为辅助者或助手，他们是执行统治者法令的。是这样吧？

格：我也认为是这样。

苏：不久前[55]，我们刚谈到过偶然使用假话的问题，现在我们或许可以用什么方法说一个那样的高贵的假话，使统治者自己相信

（如果可能的话），或者至少使城邦里其他的人相信（如果不能使统治者相信的话）。

格：什么假话？

苏：并没什么新奇的。这是一个老早以前在世界上许多地方流传过的腓尼基人的传说。它是诗人告诉我们，而我们也信以为真的一个故事。但是这样的故事在我们今天已听不到，也不大可能再听到，它也没有任何说服力可以使人相信的了。

格：你似乎吞吞吐吐很不愿意直说出来。

苏：等我讲了你就会懂得我为什么不肯直说了。

格：快讲吧，不要怕。

苏：那么好，我就来讲吧。不过，我还是没有把握我是否能有勇气，是否能找到什么语言来表达我的意思，首先说服统治者们自己和军队，其次说服城邦的其他人：我们给他们教育和培养，其实他们一切如在梦中。实际上他们是在地球深处被孕育被陶铸成的，他们的武器和装备也是在那里制造的；地球是他们的母亲，把他们抚养大了，送他们到世界上来。他们一定要把他们出生的土地看作母亲看作保姆，念念不忘，卫国保乡，御侮抗敌，团结一致，有如亲生兄弟一家人似的。

格：现在我明白你刚才为什么欲言又止，不肯把这个荒唐故事直说出来的了。

苏：我这样做自有我的理由；不去管它，且听下文。我们在故事里将要告诉他们：他们虽然一土所生，彼此都是兄弟，但是老天铸造他们的时候，在有些人的身上加入了黄金，这些人因而是最可宝贵的，是统治者。在辅助者（军人）的身上加入了白银。在农民以及其他技工身上加入了铁和铜。但是又由于同属一类，虽则父子天赋相承，有时不免金父生银子，银父生金子，错综变化，不一而足。所以上天给统治者的命令最重要的就是要他们做后代的好护卫者，要他们极端注意在后代灵魂深处所混合的究竟是哪一种金属。如果他们的孩子心灵里混入了一些废铜烂铁，他们决不能稍存姑息，应当把他们放到恰如其分的位置上去，安置于农民工人之间；如果农民工人的后辈中间发现其天赋中有金有银者，他们就要重视他，把他提升到护卫者或辅助者中间去。须知，神谕曾经说过"铜铁当道，国破家亡"，你看你有没有办法使他们相信这个荒唐的故事？

格：不，这些人是永远不会相信这个故事的。不过我看他们的下一代会相信的，后代的后代子子孙孙迟早总会相信的。

苏：我想我是理解你的意思的。就是说，这样影响还是好的可以使他们倾向于爱护他们的国家和他们相互爱护。我想就这样口头相传让它流传下去吧！

现在让我们武装这些大地的子孙们，指导他们在统治者的导引下迈步前进。让他们去看看城邦里最适宜于扎营的地方，从那里他们可以对内镇压不法之徒，对外抗虎狼般的入侵之敌。扎下营盘祭过神祇之后，他们必须做窝。你同意我这个说法吗？

格：我同意。

苏：这些窝要能冬天暖和夏天宽敞吗？

格：当然是的。因为我想你是指他们的住处。

苏：是的，我是指兵士的营房，不是指商人的住房。

格：这两者分别在哪里？

苏：让我来告诉你。对牧羊人来说，人世上最可怕最可耻的事情实在莫过于把那些帮助他们管羊群的猎犬饲养成这个样子：它们或因放纵或因饥饿或因别的坏脾气，反而去打击和伤害所保管的羊群，它们倒像是豺狼而不像是猎犬了。

格：确是可怕。

苏：那么我们要不要注意用我们所能的一切方法防止我们的助手用任何这样的态度来对付人民，并且由于自己比较强，因而使自己由一个温和的朋友变成了一个野蛮的主子呢？

格：我们一定要这样。

苏：他们要是受过真正好的教育，他们在这方面不就有了主要的保证了吗？

格：他们已经受过好教育了呀！

苏：我们还不能肯定这样说，亲爱的格劳孔，不过我们可以肯定正在说的那句话，他们一定要有正确的教育（不管它是什么），使他们不仅主要能够对他们自己温文和蔼，而且对他们所治理的人们也温文和蔼。

格：这话很对。

苏：那么，除了好的教育之外，任何明白事理的人都要说，我们必须给他们住处给他们别的东西，使他们得以安心去做优秀的保卫

者，而不要迫使他们在老百姓中间为非作歹。

格：这话说得极是。

苏：好，请考虑一下，如果要他们做优秀的护卫者，像我们所希望的那样，下述这种生活方式，这种住处能行吗？第一，除了绝对的必需品以外，他们任何人不得有任何私产。第二，任何人不应该有不是大家所公有的房屋或仓库。至于他们的食粮则由其他公民供应，作为能够打仗既智且勇的护卫者职务的报酬，按照需要，每年定量分给，既不让多余，亦不使短缺。他们必须同住同吃，像士兵在战场上一样。至于金银我们一定要告诉他们，他们已经从神明处得到了金银，藏于心灵深处，他们更不需要人世间的金银了。他们不应该让它同世俗的金银混杂在一起而受到玷污；因为世俗的金银是罪恶之源，心灵深处的金银是纯洁无瑕的至宝。国民之中只有这些护卫者不敢与金和银发生任何关系，甚至不敢接触它们，不敢和它们同居一室，他们不敢在身上挂一点金银的装饰品或者用金杯银杯喝一点儿酒；他们就这样来拯救他们自己，拯救他们的国家。他们要是在任何时候获得一些土地、房屋或金钱，他们就要去搞农业、做买卖，就不再能搞政治做护卫者了。他们就从人民的盟友蜕变为人民的敌人和暴君了；他们恨人民，人民恨他们；他们就会算计人民，人民就要谋图打倒他们；他们终身在恐惧之中他们就会惧怕人民超过惧怕国外的敌人。结果就会是，他们和国家一起走上灭亡之路，同归于尽。

苏：根据以上所有的理由，让我们就怎样供给护卫者以住处及其他的一切达成一致意见，并且制定为法律吧。我们要不要这样？

格：完全要。

注释

[1] 诗见《奥德赛》XI489—491。奥德修斯游地府看见阿克琉斯的鬼魂时，对他说了些安慰的话，称赞他死后还是英雄。阿克琉斯却表示了好死不如赖活的想法。

[2] 《伊利亚特》XX64。神分成两派，一派站在希腊人一边，一派站在特洛伊人一边。诸神亲自参战，以致山摇地震，吓坏了冥王哈得斯，他担心地面震裂，让人和神看到了阴间的恐怖情景。

[3] 阿克琉斯梦见好友派特罗克洛斯的鬼魂，想去拥抱他。但鬼魂的阴影避开了。阿克琉斯发出了感叹。见《伊利亚特》XXIII103。

[4]　古希腊人认为，人死了便不再知道人世的事，连亲人都不认识。只有受祭吃了牺牲的血时才认识还活着的人。

女神刻尔吉叫奥德修斯去地府向先知泰瑞西阿的鬼魂打听自己的前程。据她说，这位先知虽然死了，冥府王后波塞芳妮让他仍然保持着先知的智慧。见《奥德赛》X495。

[5]　关于派特罗克洛斯的死，见《伊利亚特》XVI856。关于赫克托之死，见同书XXII362。

[6]　诗见《伊利亚特》XXIII100。阿克琉斯在梦中看见派特罗克洛斯的鬼魂，像一阵烟似地消失了。

[7]　诗见《奥德赛》XXIV6。求婚子弟都被奥德修斯杀死。这里描写他们的鬼魂在神使赫尔墨斯引领之下去地府时的情景。

[8]　[9]　见《伊利亚特》XXIV10—12。描写阿克琉斯思念亡友派特罗克洛斯时的情景。

[10]　见《伊利亚特》XVIII23。阿克琉斯第一次听到派特罗克洛斯战死的消息时的情景。

[11]　这位特洛伊老王看见儿子赫克托死后尸体遭到凌辱，悲痛欲绝，要大家放他出城去赎回赫克托的尸体。见《伊利亚特》XXII414。

[12]　《伊利亚特》XVIII54。阿克琉斯的母亲，女神特提斯的话。

[13]　《伊利亚特》XXII168。主神宙斯所说关于赫克托的话。

[14]　见《伊利亚特》XVI433。

[15]　见《伊利亚特》I599。诸神看着赫淮斯托斯拐着瘸腿来往奔忙，给众神斟酒，滑稽可笑。实际上是笑话他多管闲事。在奥林波斯山上替神们斟酒本来是青春女神赫柏的任务。

[16]　《奥德赛》XVII383。

[17]　《伊利亚特》IV412。迪奥米特对斯特涅洛斯说的话。阿伽门农责备迪奥米特和斯特涅洛斯等作战不力，迪奥米特虚心接受了元帅的批评。当斯特涅洛斯反驳阿伽门农时，迪奥米特制止他这样做，要求他理解和尊重元帅的批评。

[18]　《伊利亚特》III8和IV431。

[19]　《伊利亚特》I225。阿克琉斯辱骂阿伽门农的话，骂他没有勇气亲自上前线作战。同一处还有别的骂他的话。

[20]　《奥德赛》IX8。奥德修斯对阿吉诺王说的开头几句话。

[21]　《奥德赛》XII342。在存粮吃尽时奥德修斯的伙伴尤吕洛科说的话。

[22]　《伊利亚特》XIV294—341。诗见同书XIV281。

[23]　《奥德赛》VIII266。

[24]　同上书XX17。奥德修斯回到自己家里看到混乱情况时，对自己说的话。

[25]　见十世纪时的辞典Suidas中的δῶρα 条。其中告诉我们：有人认为这行诗是赫西俄德的。

[26]　菲尼克斯对阿克琉斯讲的一番话。见《伊利亚特》IX515以下。菲尼克斯讲话的主旨还是想打动阿克琉斯的心，求他出战。没有“否则绝不释怒”的意思。

[27] 《伊利亚特》XIX278。在荷马笔下阿克琉斯并不是一个特别贪财的人。他和阿伽门农和解并答应出战主要是为了替好友派特罗克洛斯复仇。

[28] 见《伊利亚特》XXIV502，555，594。事指特洛伊老王普里阿摩斯送给阿克琉斯许多礼品，赎回爱子赫克托的尸体。

[29] 《伊利亚特》XXII15。

[30] 阿克琉斯对斯卡曼德洛斯河神。见《伊利亚特》XXI130。

[31] 阿克琉斯的父亲曾给斯珀尔克斯河神许愿：如果阿克琉斯能平安地从特洛伊回到家乡，就把阿克琉斯的一卷长发和五十头羊作祭品献给这位河神。可现在阿克琉斯知道自己命中注定要死在特洛伊，回不去了。所以愤怒地把长发剪下献给亡友。见《伊利亚特》XXIII151。

[32] 传说，提修斯曾在佩里索斯协助下抢劫海伦，还曾和佩里索斯一起企图诱抢冥后波塞芳妮。提修斯的故事曾是一些史诗和索福克勒斯与欧里庇得斯失传悲剧的题材。

[33] 诗出埃斯库洛斯失传悲剧《尼俄珀》。

[34] 诗见《伊利亚特》I15。阿凯亚人即希腊人。阿特瑞斯之两子，指的是阿伽门农和其弟墨涅拉俄斯。

[35] 诗人既用自己的口吻叙述，有的地方又用角色的口吻讲话。后一方法是诗人讲故事的另一方式，也是一种"叙述"。如果给以另一名称，就是"模仿"。

[36] 指文艺教育。

[37] 古代希腊一曲完整的诗歌，包括诗词、节奏和和声。所谓"和声"或"和谐"是一种高低音的音调系统，即我们现在所说的歌的"曲调"或"调子"。

[38] 阿波罗代表理智，所用乐器为七弦琴（λύρα）；马叙阿斯是森林之神，代表情欲，所用乐器为长笛（αὐλοV）。

[39] 公元前5世纪时的著名音乐家。

[40] 柏拉图常常使用字母或元素（στοιχεῖα）来说明知识的获得、元素和复合物的关系、分类原则和理念论。

[41] 柏拉图的基本原则之一认为，真实与事物的大小等看上去似乎重要的特性无关。

[42] 黑海通地中海的海峡口，现达达尼尔海峡。

[43] 特洛伊战争时希腊军中的医生。

[44] 柏拉图大概是凭自己记忆引用荷马史诗的。这里的说法与现行史诗所记有出入。《伊利亚特》XI624处说是赫卡墨得把酒调给马卡昂和涅斯托尔喝的。

[45] 柏拉图是不赞成这样对待疾病的。揶揄讥讽的口气跃然纸上。

[46] 或译为"有了钱以后……"

[47] 有钱人自然是"吃饱饭以后……"

[48] 在《高尔吉亚》篇（464B），医术被认为就是体操。

[49] 柏拉图引文有出入。《伊利亚特》IV218处说，给墨涅拉俄斯治伤的是马卡昂。因此，这两处都应该用"他"而不是用"他们"。

[50] 希腊神话中的佛里其亚国王。他贪恋财富，曾祈求神明赐他点物成金的法术。

[51] 《伊利亚特》XVII588。

[52] 都包括一个大前提：即，全部时间只搞音乐文艺，不搞体育锻炼。

[53] δόξα “决定”，“意见”。这里译“信念”，比较明达些。

[54] “意见”，和前注“信念”是一个词，在希腊文同为δόξα 。

[55] 389B以下。

第四卷

〔到此阿得曼托斯插进来提出一个问题。〕

阿：苏格拉底，假如有人反对你的主张，说你这是要使我们的护卫者成为完全没有任何幸福的人，使他们自己成为自己不幸的原因；虽然城邦确乎是他们的，但他们从城邦得不到任何好处，他们不能像平常人那样获得土地，建造华丽的住宅，置办各种奢侈的家具，用自己的东西献祭神明，款待宾客，以争取神和人的欢心，他们也不能有你刚才所提到的金和银以及凡希望幸福的人们常有的一切；我们的护卫者竟穷得全像那些驻防城市的雇佣兵，除了站岗放哨而外什么事都没有份儿那样。——对于这种指责你怎么答复呢？

苏：嗯，我还可以替他们补充呢：我们的护卫者只能得到吃的，除此而外，他们不能像别的人那样，再取得别的报酬；因此，他们要到那里去却不能到那里去；他们没钱给情人馈赠礼品，或在其他方面像那些被认为幸福的人那样随心所欲地花钱。诸如此类的指责我还可以补充许许多多呢。

阿：如果这些话一并包括在指责里，怎么样呢？

苏：你是问我们怎样解答吗？

阿：是的。

苏：如果我们沿着这个路子论证下去，我相信我们会找到答案的。我们的答案将是：我们的护卫者过着刚才所描述的这种生活而被说成是最幸福的，这并没有什么可奇怪的。因为，我们建立这个国家的目标并不是为了某一个阶级的单独突出的幸福，而是为了全体公民的最大幸福；因为，我们认为在一个这样的城邦里最有可能找到正义，而在一个建立得最糟的城邦里最有可能找到不正义。等到我们把正义的国家和不正义的国家都找到了之后，我们也许可以作出判断，说出这两种国家哪一种幸福了。当前我认为我们的首要任务乃是铸造出一个幸福国家的模型来，但不是支离破碎地铸造一个为了少数人幸福的国家，而是铸造一个整体的幸福国家。（等会儿我们还要考察相反的那种国家[1]。）打个比方，譬如我们要给一个塑像画上彩色，有

人过来对我说："你为什么不把最美的紫色用到身体最美的部分——眼睛上去，而把眼睛画成了黑色的呢？"对于这个问题我们完全可以认为下述回答是正确的："你这是不知道，我们是不应该这样来美化眼睛的，否则，眼睛看上去就不像眼睛了。别的器官也如此。我们应该使五官都有其应有的样子而造成整体美。"因此我说：别来硬要我们给护卫者以那种幸福，否则就使他们不成其为护卫者了。须知，我们也可以给我们的农民穿上礼袍戴上金冠，地里的活儿，他们爱干多少就干多少；让我们的陶工也斜倚卧榻，炉边宴会，吃喝玩乐，至于制作陶器的事，爱干多少就干多少；所有其他的人我们也都可以这样使他们幸福；这样一来就全国人民都幸福啦[2]。但是我们不这样认为。因为，如果我们信了你的话，农民将不成其为农民，陶工将不成其为陶工，其他各种人也将不再是组成国家一个部分的他们那种人了。这种现象出现在别种人身上问题还不大，例如一个皮匠，他腐败了，不愿干皮匠活儿，问题还不大。但是，如果作为法律和国家保卫者的那种人不成其为护卫者了，或仅仅似乎是护卫者，那么你可以看到他们将使整个国家完全毁灭，反之，只要护卫者成其为护卫者就能使国家有良好的秩序和幸福。我们是要我们的护卫者成为真正的护国者而不是覆国者。而那些和我们主张相反的人，他们心里所想的只是正在宴席上饮酒作乐的农民，并不是正在履行对国家职责的公民。若是这样，我们说的就是两码事了，而他们所说的不是一个国家。因此，在任用我们的护卫者时，我们必须考虑，我们是否应该割裂开来单独注意他们的最大幸福，或者说，是否能把这个幸福原则不放在国家里作为一个整体来考虑。我们必须劝导护卫者及其辅助者，竭力尽责，做好自己的工作。也劝导其他的人，大家和他们一样。这样一来，整个国家将得到非常和谐的发展，各个阶级将得到自然赋予他们的那一份幸福。

阿：我认为你说得很对。

苏：我还有一个想法，不知你是否赞同。

阿：什么想法？

苏：似乎有两个原因能使技艺退化。

阿：哪两个原因？

苏：贫和富。

阿：它们怎么使技艺退化的呢？

苏：是这样的：当一个陶工变富了时，请想想看，他还会那样勤苦地对待他的手艺吗？

阿：定然不会。

苏：他将日益懒惰和马虎，对吗？

阿：肯定是这样。

苏：结果他将成为一个日益蹩脚的陶工，对吗？

阿：是的，大大退化。

苏：但是，他如果没有钱，不能买工具器械，他也不能把自己的工作做得那么好，他也不能把自己的儿子或徒弟教得那么好。

阿：当然不能。

苏：因此，贫和富这两个原因都能使手艺人和他们的手艺退化，对吗？

阿：显然是这样。

苏：因此，如所看到的，我们在这里发现了第二害，它们是护卫者必须尽一切努力防止其在某个时候悄悄地潜入城邦的。

阿：什么害？

苏：贫和富呀。富则奢侈、懒散和要求变革，贫则粗野、低劣也要求变革。

阿：的确是这样；但是，苏格拉底啊，我还要请问，如果我们国家没有钱财物资，我们城邦如何能进行战争呢？特别是一旦不得不和一个富足而强大的城邦作战时。

苏：很明显，和一个这样的敌人作战是比较困难的；但是和两个这样的敌人作战，却比较容易。

阿：这是什么意思？

苏：首先，请告诉我，如果不得不打仗，我方将是受过训练的战士，而对方则是富人组成的军队，是不是？

阿：是这样的。

苏：阿得曼托斯，你不认为，精于拳术的人只要一个就可以轻易地胜过两个对拳术一窍不通的胖大个儿的富人吗？

阿：如果两个人同时向一个人进攻，我认为这一个人不见得能轻易取胜。

苏：如果他能以脱身在前面逃，然后返身将两对手中之先追到者击倒，如果他能在如火的烈日之下多次这样做，他也不能取胜吗？这

样一个斗士不能甚至击倒更多的那种对手吗？

阿：如能那样，胜利当然就没什么可奇怪的了。

苏：你不认为和军事方面比较起来，富人在拳术方面的知识和经验要多些吗？

阿：我看是的。

苏：因此，我们的拳斗士大概是容易击败数量比他多两倍、三倍的对手的。

阿：我同意你的看法，因为我觉得你说的有道理。

苏：如果我们派遣一名使节到两敌国之一去，把真实情况告诉他们：金银这东西我们是没有也不容许有的，但他们可以有，所以他们还是来帮助我们作战，虏掠另一敌国的好。听到这些话，有谁愿去和瘦而有力的狗打，而不愿意和狗在一边去攻打那肥而弱的羊呢？

阿：我想不会有谁愿意和狗打的。但是许多国家的财富聚集到一个国家去了，对于这个穷国可能有一种危险。

苏：对于和我们所建立的这个城邦不同的任何别的国家，如果你认为值得把它称呼为一个 国家，那就太天真了。

阿：那么怎么称呼它呢？

苏：称呼别的国家时，“国家”这个名词应该用复数形式，因为它们每一个都是许多个而不是一个，正如戏曲里所说的那样。无论什么样的国家，都分成相互敌对的两个部分，一为穷人的，一为富人的，而且这两个部分各自内部还分成许多个更小的对立部分。如果你把它们都当作许多个，并且把其中一些个的财富、权力或人口许给另一些个部分，那你就会永远有许多的盟友和不多的敌人。你们的国家只要仍在认真地执行这一既定方针，就会是最强大的。我所说的最强大不是指名义上的强大，而是指实际上的强大，即使它只有一千名战士也罢。像我们拟议中的城邦这样规模而又“是一个 ”的国家，无论在希腊还是在希腊以外的任何地方都是很难找得到的，而“似乎是一个 ”的国家，比我们大许多许多倍的你也可以找得到。或许，你有不同的想法吧？

阿：没有，真的。

苏：因此我国的当政者在考虑城邦的规模或要拥有的疆土大小时似乎应该规定一个不能超过的最佳限度。

阿：什么限度最佳呢？

苏：国家大到还能保持统一——我认为这就是最佳限度，不能超过它。

阿：很好。

苏：因此，这是我们必须交给我们国家的护卫者的又一项使命，即尽一切办法守卫着我们的城邦，让它既不要太小，也不要仅仅是看上去很大，而要让它成为一个够大的且又统一的城邦。

阿：我们交给他们的这个使命或许算不上一个很难的使命。

苏：还有一个更容易的使命，我们在前面说到过的[3]，即如果护卫者的后裔变低劣了，应把他降入其他阶级，如果低等阶级的子孙天赋优秀，应把他提升为护卫者。这用意在于昭示：全体公民无例外地，每个人天赋适合做什么，就应派给他什么任务，以便大家各就各业，一个人就是一个人而不是多个人，于是整个城邦成为统一的一个而不是分裂的多个。

阿：是的，这个使命比那个还要来得容易。

苏：我的好阿得曼托斯，我们责成我国当政者做的这些事并不像或许有人认为的那样，是很多的困难的使命，它们都是容易做得到的，只要当政者注意一件大家常说的所谓大事就行了。（我不喜欢称之为“大事”，而宁愿称之为“能解决问题的事”。）

阿：这是什么事呢？

苏：教育和培养。因为，如果人们受了良好的教育就能成为事理通达的人，那么他们就很容易明白，处理所有这些事情还有我此刻没有谈及的别的一些事情，例如婚姻嫁娶以及生儿育女——处理所有这一切都应当本着一个原则，即如俗话所说的，“朋友之间不分彼此”。

阿：这大概是最好的办法了。

苏：而且，国家一旦很好地动起来，就会像轮子转动一般，以越来越快的速度前进。因为良好的培养和教育造成良好的身体素质，良好的身体素质再接受良好的教育，产生出比前代更好的体质，这除了有利于别的目的外，也有利于人种的进步，像其他动物一样。

阿：有道理。

苏：因此扼要地说，我国的领袖们必须坚持注视着这一点，不让国家在不知不觉中败坏了。他们必须始终守护着它，不让体育和音乐翻新，违犯了固有的秩序。他们必须竭力守护着。当有人说，人们最爱听

歌手们吟唱最新的歌[4]时，他们为担心，人们可能会理解为，诗人称誉的不是新歌，而是新花样的歌，所以领袖们自己应当不去称赞这种东西，而且应当指出这不是诗人的用意所在。因为音乐的任何翻新对整个国家是充满危险的，应该预先防止。因为，若非国家根本大法有所变动，音乐风貌是无论如何也不会改变的。这是戴蒙说的，我相信他这话。

阿：是的。你也把我算作赞成这话的一个吧。

苏：因此，我们的护卫者看来必须就在这里——在音乐里——布防设哨。

阿：这种非法[5]的确容易悄然潜入。

苏：是的。因为它被认为不过是一种游戏，不成任何危害[6]。

阿：别的害处是没有，只是它一点点地渗透，悄悄地流入人的性格和习惯，再以渐大的力量由此流入人与人之间的关系，再由人与人的关系肆无忌惮地流向法律和政治制度，苏格拉底呀，它终于破坏了[7]公私方面的一切。

苏：呀！是这样吗？

阿：我相信是这样。

苏：那么，如我们开头说的，我们的孩子必须参加符合法律精神的正当游戏。因为，如果游戏是不符合法律的游戏，孩子们也会成为违反法律的孩子，他们就不可能成为品行端正的守法公民了。

阿：肯定如此。

苏：因此，如果孩子们从一开始做游戏起就能借助于音乐养成遵守法律的精神，而这种守法精神又反过来反对不法的娱乐，那么这种守法精神就会处处支配着孩子们的行为，使他们健康成长。一旦国家发生什么变革，他们就会起而恢复固有的秩序。

阿：确实是的。

苏：孩子们在这样的教育中长大成人，他们就能自己去重新发现那些已被前辈全都废弃了的看起来微不足道的规矩。

阿：哪种规矩？

苏：例如下述这些：年轻人看到年长者来到应该肃静；要起立让座以示敬意；对父母要尽孝道；还要注意发式、袍服、鞋履；总之体态举止，以及其他诸如此类，都要注意。你或许有不同看法吧？

阿：我和你看法相同。

苏：但是，把这些规矩订成法律我认为是愚蠢的。因为，仅仅订成条款写在纸上，这种法律是得不到遵守的，也是不会持久的。

阿：那么，它们怎么才能得到遵守呢？

苏：阿得曼托斯啊，一个人从小所受的教育把他往哪里引导却能决定他后来往哪里走。“同声相应，同气相求”——事情不总是这样吗？

阿：的确是的。

苏：直到达到一个重大的结果，这个结果也许是好的，也许是不好的。

阿：当然啰。

苏：由于这些理由，因此我不想再把这种事情制定成法律了。

阿：理由充足。

苏：但是，关于商务，人们在市场上的相互交易，如果你愿意的话，还有，和手工工人的契约，关于侮辱和伤害的诉讼，关于民事案件的起诉和陪审员的遴选这些问题，还可能有人会提出关于市场上和海港上必须征收的赋税问题。总之，市场的、公安的、海港的规则，以及其他诸如此类的事情，我的天哪，是不是都得我们来一一订成法律呢？

阿：不，对于优秀的人，把这么许多的法律条文强加给他们是不恰当的。需要什么规则，大多数他们自己会容易发现的。

苏：对，朋友，只要神明保佑他们能保存住我们已给他们订定的那些法律，也就可以了。

阿：否则的话，他们将永无止境地从事制定这类烦琐的法律并为使它们达到完善把自己的一生都用来修改这种法律。

苏：你的意思是说，这种人的生活很像那些纵欲无度而成痼疾的人不愿抛弃对健康不利的生活制度一样。

阿：很对。

苏：诚然，他们过着极乐生活。他们虽就医服药但一无效果，只有使疾病更复杂并加重；他们还一直指望有人能告诉他们一种灵丹妙药，使他们可以恢复健康。

阿：有这种疾病的人大都这副样子。

苏：是的，而且有趣的是，谁对他们说实话，告诉他们：如果他们不停止大吃大喝，寻花问柳，游手好闲，那么显而易见，无论药物

还是烧灼法还是外科手术，是咒语还是符箓或别的任何治疗方法都治不好他们的病。——谁对他们这样说，他们就会把谁视为自己最可恶的敌人。

阿：根本谈不上有趣，因为对说老实话的人生气是不好的。

苏：我觉得你似乎对这种人没有好感。

阿：的确没有好感。

苏：如果一个国家也像我刚才说的那种人那样行事，你大概也不会称赞它的行为的。你没有看到有些国家的行为也是这样的吗？那里政治不良，但禁止公民触动整个国家制度，任何企图改变国家制度的要处以死刑；但同时不论什么人，只要他能极为热忱地为生活在这种不良政治秩序下的公民服务，为了讨好他们不惜奉承巴结，能窥探他们的心意，巧妙地满足他们的愿望，他们就把这种人视为优秀的有大智大慧的人并给予尊敬。

阿：是的，我认为这种国家的行为和那种病人的行为是一样的，我无论如何也不能称赞它。

苏：但是，对于那些愿为这种国家热诚服务的人又怎么样呢？你能不称赞他们的勇敢和不计个人利害的精神吗？

阿：我称赞他们，只是不称赞其中那些缺乏自知之明的，因为有许多人称赞他们而竟以为自己真是一个政治家了的人们。

苏：你的意思是什么呢？你不原谅他们一点吗？一个人不会量尺寸，另外有许多人也不会量尺寸，但他们告诉他说他身长四肘尺，你认为他能不相信这个关于他身长的说法吗？

阿：他怎能不相信呢？

苏：因此，你别对他们生气。因为，他们不也挺可怜吗？他们像我刚才说过的那样不停地制定和修改法律，总希望找到一个办法来杜绝商业上的以及我刚才所说的那些其他方面的弊端，他们不明白，他们这样做其实等于在砍九头蛇的脑袋[8]。

阿：的确，他们所做的正是这样的事。

苏：因此我认为，真正的立法家不应当把力气花在法律和宪法方面做这一类的事情，不论是在政治秩序不好的国家还是在政治秩序良好的国家；因为在政治秩序不良的国家里法律和宪法是无济于事的，而在秩序良好的国家里法律和宪法有的不难设计出来，有的则可以从前人的法律条例中很方便地引申出来。

阿：那么，在立法方面还有什么事要我们做的呢？

苏：没什么还要我们做的，特尔斐的阿波罗还有事要做，他还有最重大最崇高最主要的法律要规定。

阿：有哪些？

苏：祭神的庙宇和仪式，以及对神、半神和英雄崇拜的其他形式，还有对死者的殡葬以及安魂退鬼所必须举行的仪式。这些事是我们所不知道的，作为一个城邦的建立者的我们，如果是有头脑的，也不会把有关这些事的法律委诸别的解释者而不委诸我们祖传的这位神祇的。因为，这位神乃是给全人类解释他们祖先的这些宗教律令的神祇，我们的祖先就是在这位大神的设在大地中央的脐石上的他的神座上传达他的解释的。

阿：你说得很好，我们必须这样做。

苏：因此，阿里斯同之子，你们的城邦已经可以说是建立起来了。接下来的事情就是要从某个地方弄到足够的灯光来照明，以便你自己，还要叫来你的兄弟，玻勒马霍斯以及其他朋友来帮你一起，寻找一下，看看我们是否能用什么办法发现，在城里什么地方有正义，在什么地方有不正义，两者之间区别又何在，以及想要得到幸福的人必须具有正义呢还是不正义，不论诸神和人们是否知道[9]。

格劳孔：废话，你曾答应要亲自寻找正义的。你曾说过，你如果不想一切办法尽力帮助正义，就是不虔敬的人。

苏：我确曾这样说过，我必须这样做，但你也应助我一臂之力。

格：我们愿意。

苏：因此我希望用如下的办法找到它。我认为我们的城邦假定已经正确地建立起来了，它就应是善的。

格：必定的。

苏：那么可想而知，这个国家一定是智慧的、勇敢的、节制的和正义的。

格：这是很明白的。

苏：因此，假定我们在这个国家里找到了这些性质之一种，那么，我们还没有找到的就是剩下的那几种性质了[10]。对吗？

格：怎么不对呢？

苏：正如另外有四个东西，假定我们要在某事物里寻求它们之中的某一个，而一开始便找到了它，那么这在我们就很满意了。但是，

如果我们所找到的是另外三个，那么这也足以使我们知道我们所要寻求的那第四个了，因为它不可能是别的，而只能是剩下来的那一个。

格：说得对。

苏：那么，既然我们现在所要寻求的东西也是四个，我们不也可以用同样的方法来寻求它们吗？

格：当然可以。

苏：而且我在我们国家中清清楚楚看到的第一件东西便是智慧，而这个东西显得有点奇特之处。

格：有什么奇特之处？

苏：我觉得我们所描述的这个国家的确是智慧的，因为它是有很好的谋划的，不是吗？

格：是的。

苏：好的谋划这东西本身显然是一种知识。因为，其所以有好的谋划，乃是由于有知识而不是由于无知。

格：显然是这样。

苏：但是在一个国家里有着多种多样的知识。

格：当然。

苏：那么，一个国家之所以称为有智慧和有好的谋划，是不是由于它的木工知识呢？

格：绝对不是。凭这个只能说这个国家有发达的木器制造业。

苏：这样看来，一个国家不能因为有制造木器的知识，能谋划生产最好的木器，而被称为有智慧。

格：的确不能。

苏：那么，能不能因为它长于制造铜器或其他这一类东西而被称为有智慧呢？

格：不能，根本不能。

苏：我想，也不能凭农业生产的知识吧！因为这种知识只能使它有农业发达之名。

格：我想是这样。

苏：在我们刚才建立起来的这个国家里，是不是有某些公民具有一种知识，这种知识并不是用来考虑国中某个特定方面事情的，而只是用来考虑整个国家大事，改进它的对内对外关系的呢？

格：是的，有这么一种知识。

苏：这是一种什么知识呢？它在哪里呢？

格：这种知识是护国者的知识，这种知识是在我们方才称为严格意义下的护国者的那些统治者之中。

苏：那么，具有这种知识的国家你打算用什么名称来称呼它呢？

格：我要说它是深谋远虑的，真正有智慧的。

苏：你想在我们的国家里究竟是哪一种人多？铜匠多呢，还是这种真正的护国者多呢？

格：当然是铜匠多得多。

苏：和各种具有某个特定方面知识而得到某种与职业有关的名称的人相比，这种护国者是不是最少呢？

格：少得多。

苏：由此可见，一个按照自然[11]建立起来的国家，其所以整个被说成是有智慧的，乃是由于它的人数最少的那个部分和这个部分中的最小一部分，这些领导着和统治着它的人们所具有的知识。并且，如所知道的，唯有这种知识才配称为智慧，而能够具有这种知识的人按照自然规律总是最少数。

格：再对不过。

苏：现在我们多少总算是找到了我们的四种性质的一种了，并且也找到了它在这个国家里的所在了。

格：不管怎么说，我觉得它是被充分地找到了。

苏：接下去，要发现勇敢本身和这个给国家以勇敢名称的东西究竟处在国家的哪一部分，应当是并不困难的吧！

格：你为什么这么说呢？

苏：因为凡是说起一个国家懦弱或勇敢的人，除掉想到为了保卫它而上战场打仗的那一部分人之外，还能想到别的哪一部分人呢？

格：没有人会想着别的部分人的。

苏：我想，其所以这样，就是因为国家的这种性质不能视其他人的勇敢或懦弱而定。

格：是的，是不能视其他人的勇敢与否而定的。

苏：因此，国家是因自己的某一部分人的勇敢而被说成勇敢的。是因这一部分人具有一种能力，即无论在什么情形之下他们都保持着关于可怕事物的信念，相信他们应当害怕的事情乃是立法者在教育中告诫他们的那些事情以及那一类的事情。这不就是你所说的勇敢吗？

格：我还没完全了解你的话，请你再说一说。

苏：我的意思是说，勇敢就是一种保持。

格：一种什么保持？

苏：就是保持住法律通过教育所建立起来的关于可怕事物——即什么样的事情应当害怕——的信念。我所谓“无论在什么情形之下”的意思，是说勇敢的人无论处于苦恼还是快乐中，或处于欲望还是害怕中，都永远保持这种信念而不抛弃它。如果你想听听的话，我可以打个比方来解释一下。

格：我想听听你的解释。

苏：你知道，染色工人如果想要把羊毛染成紫色，首先总是从所有那许多颜色的羊毛中挑选质地白的一种，再进行辛勤仔细的预备性整理，以便这种白质羊毛可以最成功地染上颜色，只有经过了挑选和整理之后才着手染色。通过这样的过程染上颜色的东西颜色吃得牢。洗衣服的时候不管是否用碱水[12]，颜色都不会褪掉。但是，如果没有很好地准备整理，那么不论人们把东西染成紫色还是别的什么颜色，会发生什么样的情况你是可想而知的。

格：我知道会褪色而变成可笑的样子。

苏：因此，你一定明白，我们挑选战士并给以音乐和体操的教育，这也是在尽力做同样的事情。我们竭力要达到的目标不是别的，而是要他们像羊毛接受染色一样，最完全地相信并接受我们的法律，使他们的关于可怕事情和另外一些事情的信念都能因为有良好的天性和得到教育培养而牢牢地生根，并且使他们的这种“颜色”不致被快乐这种对人们的信念具有最强褪色能力的碱水所洗褪，也不致被苦恼、害怕和欲望这些比任何别的碱水褪色能力都强的碱水所洗褪。这种精神上的能力，这种关于可怕事物和不可怕事物的符合法律精神的正确信念的完全保持，就是我主张称之为勇敢的，如果你没有什么异议的话。

格：我没有任何异议。因为，我觉得你对勇敢是有正确理解的，至于那些不是教育造成的，与法律毫不相干的，在兽类或奴隶身上也可以看到的同样的表现，我想你是不会称之为勇敢，而会另给名称的。

苏：你说得对极了。

格：那么，我接受你对勇敢所作的这个说明。

苏：好。你在接受我的说明时，如在“勇敢”上再加一个“公民的”限定词，也是对的。如果你有兴趣，这个问题我们以后再作更充分的讨论，眼前我们要寻找的不是勇敢而是正义，为达到这个目的，我认为我们说这么些已经够了。

格：有道理。

苏：我们要在这个国家里寻求的性质还剩下两种，就是节制和我们整个研究的对象——正义了。

格：正是。

苏：我们能够有办法不理会节制而直接找到正义吗？

格：我既不知道有什么办法，也不想先发现正义，以免我们会把节制忽略了。因此，如果你愿意让我高兴的话，请你先考虑节制吧！

苏：不愿意让你高兴，我是肯定不会的。

格：那就研究起来吧！

苏：我一定来研究。尽目前所知，节制比前面两种性质更像协调或和谐。

格：何以这样？

苏：节制是一种好秩序或对某些快乐与欲望的控制。这就是人们所说的“自己的主人”这句我觉得很古怪的话的意思——我们还可以听到其他类似的话——是不是呢？

格：是的，很对。

苏：“自己的主人”这种说法不是很滑稽吗？因为一个人是自己的主人也就当然是自己的奴隶，一个人是自己的奴隶也就当然是自己的主人，因为所有这两种说法都是说的同一个人。

格：无疑是的。

苏：不过我认为这种说法的意思是说，人的灵魂里面有一个较好的部分和一个较坏的部分，而所谓“自己的主人”就是说较坏的部分受天性较好的部分控制。这无疑是一句称赞之词。当一个人由于坏的教养或者和坏人交往而使其较好的同时也是较小的那个部分受到较坏的同时也是较大的那个部分统治时，他便要受到谴责而被称为自己的奴隶和没有节制的人了。

格：这看来是不错的。

苏：现在来看看我们的新国家吧。你在这里也会看到有这两种情况之一。因为，既然一个人的较好部分统治着他的较坏部分就可以称

他是有节制的和自己是自己的主人。那么你应该承认我们说这个国家是自己的主人是说得对的。

格：我看过了这个国家。你是说得对的。

苏：还可以看到，各种各样的欲望、快乐和苦恼都是在小孩、女人、奴隶和那些名义上叫做自由人的为数众多的下等人身上出现的。

格：正是这样。

苏：反之，靠理智和正确信念帮助，由人的思考指导着的简单而有分寸的欲望，则只能在少数人中见到，只能在那些天分最好且又受过最好教育的人中间见到。

格：对。

苏：你不是在这个国家里也看到这一点吗？你不是看到了，在这里为数众多的下等人的欲望被少数优秀人物的欲望和智慧统治着吗？

格：是的。

苏：因此，如果说有什么国家应被称为自己快乐和欲望的主人，即自己是自己主人的话，那它就必定是我们这个国家了。

格：一点不错。

苏：根据所有上述理由，这个国家不也可以被称为有节制的吗？

格：当然可以。

苏：又，如果有什么国家，它的统治者和被统治者，在谁应当来统治这个问题上具有一致的信念，那也只有我们这个国家是这样的了，你不这样认为吗？

格：我坚定地这样认为。

苏：既是这样，那么你认为节制存在于哪个部分的公民中呢？存在于统治者中还是存在于被统治者中呢？

格：两部分人中都存在。

苏：因此你看到，我们刚才揣测节制像是一种和谐，并不很错吧？

格：为什么呢？

苏：因为它的作用和勇敢、智慧的作用不同，勇敢和智慧分别处于国家的不同部分中而使国家成为勇敢的和智慧的。节制不是这样起作用的。它贯穿全体公民，把最强的、最弱的和中间的（不管是指智慧方面，还是——如果你高兴的话——指力量方面，或者还是指人数方面，财富方面，或其他诸如此类的方面）都结合起来，造成和谐，

就像贯穿整个音阶，把各种强弱的音符结合起来，产生一支和谐的交响乐一样。因此我们可以正确地肯定说，节制就是天性优秀和天性低劣的部分在谁应当统治，谁应当被统治——不管是在国家里还是在个人身上——这个问题上所表现出来的这种一致性和协调。

格：我完全同意你的意见。

苏：好了，我们至此可以认为，我们已经在我们国家中找到了三种性质了。剩下的那个使我们国家再具一种美德的性质还能是什么呢？剩下来的这个显然就是正义了。

格：显然是的。

苏：格劳孔啊，现在正是要我们像猎人包围野兽的藏身处一样密切注意的时候了。注意别让正义漏了过去，别让它从我们身边跑掉在不知不觉中消失了。它显然是在附近的某个地方。把你的眼睛睁大些，努力去发现它。如果你先看见了，请你赶快告诉我。

格：但愿我能够，不过你最好还是把我看成只是一个随从，我所能看见的只不过是你指给的东西罢了，这样想你就能最有效地使用我了。

苏：既然如此，那么为了胜利，就请你跟着我前进吧！

格：请你只管前头走，我跟着来了。

苏：这真像是个无法到达的所在呢，一片黑暗呀！

格：的确是一片黑暗，不容易寻找。

苏：不管怎么样，我们总得向前进！

格：好，向前进。

苏：〔我看见了什么，并招呼他〕

喂，格劳孔，我想我找到了它的踪迹了，我相信它是逃不掉了。

格：听到这个消息我很高兴。

苏：真的，我们的确太愚蠢了。

格：为什么？

苏：为什么吗？你想想，这个东西从一开始就老是在我们跟前晃来晃去，但是我们却总是看不见它。我们就像一个人要去寻觅始终在他自己手上的东西一样可笑。我们不看近在眼前的这个东西，反而去注意远处。这或许就是为什么我们总是找不到它的缘故呢。

格：你说的是什么意思？

苏：我的意思是说，我们一直以某种方式在谈论这个东西，但是我们自己却始终不知道我们是在谈论着它。

格：对于一个性急的听众说来，你这篇前言太冗长了。赶快言归正传吧！

苏：那么你听着，看我说得对不对。我们在建立我们这个国家的时候，曾经规定下一条总的原则。我想这条原则或者这一类的某条原则就是正义。你还记得吧，我们规定下来并且时常说到的这条原则就是：每个人必须在国家里执行一种最适合他天性的职务。

格：是的，我们说过这点。

苏：再者，我们听到许多人说过，自己也常常跟着说过，正义就是只做自己的事而不兼做别人的事。

格：是的，我们也曾说过这话。

苏：那么，朋友，做自己的事——从某种角度理解这就是正义。可是，你知道我是从哪里推导出这个结论的吗？

格：不知道，请你告诉我。

苏：我认为，在我们考察过了节制、勇敢和智慧之后，在我们城邦里剩下的就是正义这个品质了，就是这个能够使节制、勇敢、智慧在这个城邦产生，并在它们产生之后一直保护着它们的这个品质了。我们也曾说过，如果我们找到了三个，正义就是其余的那一个了。

格：必定的。

苏：但是，如果有人要我们判断，这四种品质中我们国家有了哪一种最能使我们国家善，是统治者和被统治者的意见一致呢，还是法律所教给军人的关于什么该怕什么不该怕的信念在军人心中的保持呢？还是统治者的智慧和护卫呢，还是这个体现于儿童、妇女、奴隶、自由人、工匠、统治者、被统治者大家身上的品质，即每个人都作为一个 人干他自己分内的事而不干涉别人分内的事呢？——这似乎是很难判断的。

格：的确很难判断。

苏：看来，似乎就是“每个人在国家内做他自己分内的事”这个品质在使国家完善方面与智慧、节制、勇敢较量能力大小。

格：是的。

苏：那么，在使国家完善方面和其余三者较量能力大小的这个品质不就是正义吗？

格：正是。

苏：再换个角度来考察一下这个问题吧，如果这样做能使你信服的话。你们不是委托国家的统治者们审理法律案件吗？

格：当然是的。

苏：他们审理案件无非为了一个目的，即，每一个人都不拿别人的东西，也不让别人占有自己的东西，除此而外还有别的什么目的吗？

格：只有这个目的。

苏：这是个正义的目的吗？

格：是的。

苏：因此，我们大概也可以根据这一点达到意见一致了：正义就是有自己的东西干自己的事情。

格：正是这样。

苏：现在请你考虑一下，你是不是同意我的下述看法：假定一个木匠做鞋匠的事，或者一个鞋匠做木匠的事，假定他们相互交换工具或地位，甚至假定同一个人企图兼做这两种事，你想这种互相交换职业对国家不会有很大的危害，是吧？

格：我想不会有太大的危害。

苏：但是我想，如果一个人天生是一个手艺人或者一个生意人，但是由于有财富、或者能够控制选举、或者身强力壮、或者有其他这类的有利条件而又受到蛊惑怂恿，企图爬上军人等级，或者一个军人企图爬上他们不配的立法者和护国者等级，或者这几种人相互交换工具和地位，或者同一个人同时执行所有这些职务，我看你也会觉得这种交换和干涉会意味着国家的毁灭吧。

格：绝对是的。

苏：可见，现有的这三种人互相干涉互相代替对于国家是有最大害处的。因此可以正确地把这称为最坏的事情。

格：确乎是这样。

苏：对自己国家的最大危害，你不主张这就是不正义吗？

格：怎么会不呢？

苏：那么这就是不正义。相反，我们说：当生意人、辅助者和护国者这三种人在国家里各做各的事而不相互干扰时，便有了正义，从而也就使国家成为正义的国家了。

格：我看情况不可能不是这样。

苏：我们还不能把这个关于正义的定义就这么最后地定下来。但是如果它在应用于个人时也能被承认为正义的定义，那时我们就承认它，因为我们还有什么别的话好说呢？否则我们将另求别的正义。但是现在我们还是来做完刚才这个对正义定义的研究工作吧。在这一工作中我们曾假定，如果我们找到了一个具有正义的大东西并在其中看到了正义，我们就能比较容易地看出正义在个人身上是个什么样子的。我们曾认为这个大东西就是城邦，并且因而尽我们之所能建立最好的城邦，因为我们清楚地知道，在这个好的国家里会有正义。因此，让我们再把在城邦里发现的东西应用于个人吧。如果两处所看到的是一致的，就行了。如果正义之在个人身上有什么不同，我们将再回到城邦并在那里检验它。把这两处所见放在一起加以比较研究，仿佛相互摩擦，很可能擦出火光来，让我们照见了正义，当它这样显露出来时，我们要把它牢记在心。

格：你提出了一个很好的程序，必须这么办。

苏：那么，如果两个事物有同一名称，一个大一个小，它们也相同呢，还是，虽有同一名称而不相同呢？

格：相同。

苏：那么，如果仅就正义的概念而论，一个正义的个人和一个正义的国家也毫无区别吗？

格：是的。

苏：现在，当城邦里的这三种自然的人各做各的事时，城邦被认为是正义的，并且，城邦也由于这三种人的其他某些情感和性格[13]而被认为是有节制的、勇敢的和智慧的。

格：是的。

苏：因此，我的朋友，个人也如此。我们也可以假定个人在自己的灵魂里具有和城邦里所发现的同样的那几种组成部分，并且有理由希望个人因这些与国家里的相同的组成部分的“情感”而得到相同的名称。

格：无疑的。

苏：啊，我们又碰上了一件容易事，即研究：灵魂里是否有这三种品质。

格：我倒不认为这是个容易解决的问题呢。因为，苏格拉底呀，或许俗话说得对："不入虎穴，焉得虎子"呢。

苏：显然如此。让我告诉你，格劳孔，我也认为，用我们现在的这个论证方法是无论如何也不能弄清楚这个问题的。解决这个问题的正确方法是一个另外的有着困难而长远道路的方法。但是用我们这个方法使问题得到一定程度的解决，做到像解决前面的问题那样的程度或许还是可以的。

格：不就够了吗？在我这方面，在目前阶段这就满意了。

苏：在我这方面也的确满意了。

格：那么不要厌倦，让我们继续研究下去。

苏：因此我们不是很有必要承认，在我们每个人身上都具有和城邦里一样的那几种品质和习惯[14]吗？因为除了来自个人而外城邦是无从得到这些品质的。须知，假如有人认为，当城邦里出现激情[15]时，它不是来自城邦公民个人——如果他们被认为具有这种像色雷斯人和西徐亚人以及一般地说北方人样的品质的话——那是荒谬的。其他如城邦里出现热爱智慧这种品质（它被认为主要是属于我们这个地方的），或贪婪财富这种品质时（在腓尼基人和埃及人那里都可以看到这种性格，而且他们彼此不相上下），也都应该认为这是由于公民个人具有这种品质使然的。

格：对。

苏：事实如此，理解这一点毫不困难。

格：当然不困难。

苏：但是，如果有人进一步问：个人的品质是分开的三个组成部分呢还是一个整体呢？回答这个问题就不那么容易了。就是说，我们学习时是在动用我们自己的一个部分，愤怒时是在动用我们的另一个部分，要求满足我们的自然欲望时是在动用我们的第三个部分呢，还是，在我们的每一种活动中都是整个灵魂一起起作用的呢？确定这一点就难了。

格：我也有这个感觉。

苏：那么现在让我们来试着确定这个问题吧：它们是一个东西呢还是不同的几个 呢？

格：怎么确定呢？

苏：有一个道理是很明白的：同一事物的同一部分关系着同一事物，不能同时有相反的动作或受相反的动作。因此，每当我们看到同一事物里出现这种相反情况时我们就会知道，这不是同一事物而是不同的事物在起作用。

格：很好。

苏：请注意我的话。

格：说吧！

苏：同一事物的同一部分同时既动又静是可能的吗？

格：是无论如何不可能的。

苏：让我们还要理解得更明确些，以免今后讨论过程中有分歧。例如有一个人站着不动，但是他的头和手在摇着，假如有人认为，这就是同一个人同时既动又静。我认为我们不应当把这个说法当作一个正确的说法，我们应当说，这个人是一部分静另一部分动着，不是吗？

格：是的。

苏：假设争论对方还要更巧妙地把这种玩笑开下去，他说陀螺的尖端固定在一个地点转动着，整个陀螺是同时既动又静，关于任何别的凡是在同一地点旋转的物体他也都可以这么说。我们这方面应当反对这种说法，因为在这种情况下静止和运动着的不是事物的同一部分。我们应该说在它们自身内有轴心的直绕部分和另一圆周线部分；着眼于直线部分则旋转物体是静止的，如果它们不向任何方向倾斜的话，如果着眼于圆周线则它们是在运动的。但是，如果转动时轴心线向左或向右、向前或向后倾斜，那么旋转物体就无论如何也谈不上静止了。

格：对。

苏：那么再不会有任何这一类的话能把我们搞胡涂了，能使我们哪怕有一点点相信这种说法了：同一事物的同一部分关系着同一事物能够同时有相反的动作或受相反的动作。

格：我相信再不会了。

苏：不过我们还是说的：我们可以不必一一考察所有这类的反对意见和证明它们的谬误，让我们且假定它们是谬误的，并在这个假设

下前进，但是心里要记住，一旦发现我们这个假设不对，就应该把所有由此引申出来的结论撤销。

格：我们必须这样做。

苏：另外我要问：你同意以下这些以及诸如此类的东西都是彼此相反的吗：赞同和异议、求取和拒受、吸引和排斥？——不论是主动的还是被动的，因为这对于相反毫无影响。

格：是的，它们都是相反的。

苏：那么，干渴和饥饿以及一般地说欲望，还有愿望和希望，你不把所有这些东西归到刚才说的那些类的某一类里去吗？你不认为有所要求的那个人的灵魂正在求取他所要的东西，希望有某东西的人在吸引这个东西到自己身边来吗？或者还有，当一个人要得到某一东西，他的心因渴望实现自己的要求，不会向他的愿望点头赞同（仿佛有一个人在向他提出这个问题那样），让他得到这个东西吗？

格：我会这样认为的。

苏：关于不愿意、不喜欢和无要求你又有什么看法呢？我们不应该把它们归入灵魂的拒受和排斥，一般地说，归到与所有前者相反的那一类里去吗？

格：不，应该。

苏：既然总的关于欲望的说法是对的，那么我们不认为欲望是一个类，这一类中最为明显的例子乃是我们所谓的干渴与饥饿吗？

格：我们将这样认为。

苏：这两种欲望不是一个要求饮料另一个要求食物吗？

格：是的。

苏：那么，就渴而言，我们说渴是灵魂对饮料的欲望，这里所涉及的除了饮料而外，我们还提到过什么别的没有？我们有没有指明，例如渴望得到热的饮料还是得到冷的饮料，多的饮料还是少的饮料，一句话，有没有指明渴望得到的是什么样的饮料呢？但是，假设渴同时伴有热，那么欲望便会要求冷的饮料，如果渴同时伴有冷，那么欲望会要求热的饮料，不是吗？如果渴的程度大，所要求的饮料也就多，如果渴的程度小，所要求的饮料也就少，不是吗？单纯渴本身永远不会要求任何别的东西，所要求的不外是得到它本性所要求的那东西，即饮料本身，饥对食物的欲望情况也如此。不是吗？

格：是这样。每一种欲望本身只要求得到自己本性所要求得到的那种东西。特定的这种欲望才要求得到特定的那种东西。

苏：这里可能会有人提出反对意见说，没有人会只要求饮料而不要求好的饮料，只要求食物而不要求好的食物的。因为所有的人都是想要好东西的。因此，既然渴是欲望，它所要求的就会是好的饮料。别的欲望也同样。对于这种反对意见我们不能粗心大意，不要让人家把我们搞胡涂了。

格：反对意见看来或许有点道理。

苏：不过我们还是应当认为，特定性质的东西关系着特定性质的相关者，仅本身的东西关系着仅本身的相关者。

格：我不懂你的意思。

苏：你应当懂得，所谓较大的东西是一个相关的名称。

格：这一点我很清楚。

苏：那不是和较小的东西相关吗？

格：是和较小的东西相关。

苏：大得多的东西关系着小得多的东西，是吧？

格：是的。

苏：某个时候较大的东西关系着某个时候较小的东西，将较大者关系着将较小者，不也是这样吗？

格：也这样。

苏：它如较多者关系着较少者，一倍者关系着一半者，以及诸如此类，还有，较重者关系着较轻者，较快者关系着较慢者，还有较热者关系着较冷者，以及所有诸如此类，不都是这样吗？

格：是这样。

苏：科学怎么样？是同一个道理吗？仅科学本身就只是关于知识本身，或别的无论什么我们应当假定为科学对象的东西的，但是一门特定的科学是关于一种特定知识的。我的意思是譬如，既然有建房造屋的科学，它不同于别的科学，它不是被叫做建筑学吗？

格：有什么不是呢？

苏：那不是因为它有特定的，非别的任何科学所有的性质吗？

格：是的。

苏：它有这个特定的性质，不是因为它有特定的对象吗？其他科学和技艺不也是如此吗？

格：是如此。

苏：那么，如果你现在了解我的意思了，你也就必定明白，我前面所说的那些关于种种相对关系的话，其用意也就在这里了。我前面说过：仅本身的东西关系着仅本身的东西，特定性质的东西也关系着特定性质的东西。我完全不是说，它们关系着什么就是和什么同类，以致关于健康和疾病的科学也就是健康的科学和有病的科学了，关于邪恶和美德的科学因而就是丑恶的科学和美好的科学了。我不是这个意思。我的意思只是说，当科学变得不再是关于一般科学对象的，而是变成了关于特定对象的，即关于疾病和健康的科学时，它就成了某种科学，这使它不再被单纯地叫做"科学"，而被叫做特定的科学，即医学了。

格：我懂了。我也认为是这样。

苏：再说渴。你不认为渴属于这种本质上就是有相关事物的东西之一吗？渴无疑关系着某种事物。

格：我也这样认为；它关系着饮料。

苏：那么，如果饮料是特定种类的，渴就也是特定种类的，但是与渴单纯自身相关的饮料无所谓多和少或好和坏，总之，不管饮料是什么种类的，单纯的渴自身自然仅单纯地关系着饮料单纯本身。不是吗？

格：无疑是的。

苏：因此渴的灵魂，如果仅渴而已，它所想要的就没有别的，仅饮而已，它就极为想要这个并力求得到它。

格：这是很明显的。

苏：因此，如果一个人在渴的时候他心灵上有一个东西把他拉开不让他饮，那么这个东西必定是一个另外的东西，一个不同于那个感到渴并牵引着他像牵引着牲畜一样去饮的东西，不是吗？因为我们说过，同一事物以自己的同一部分在同一事情上不能同时有相反的行动。

格：是不能的。

苏：所以我认为，关于射箭者的那个比方里，说他的手同时既拉弓又推弓是说得不妥的，应当说他的一只手推弓另一只手拉弓才对。

格：确实是的。

苏：那么，我们不是可以说有这种事情吗：一个人感到渴但不想要饮？

格：这诚然是常见的。

苏：关于这些事例人们会有什么看法呢？岂不是在那些人的灵魂里有两个不同的东西，一个叫他们饮另一个阻止他们饮，而且阻止的那个东西比叫他们饮的那个东西力量大吗？

格：我也这样认为。

苏：而且，这种行为的阻止者，如果出来阻止的话，它是根据理智考虑出来阻止的，而牵引者则是情感和疾病使之牵引的。不是吗？

格：显然是的。

苏：那么，我们很有理由假定，它们是两个，并且彼此不同。一个是人们用以思考推理的，可以称之为灵魂的理性部分；另一个是人们用以感觉爱、饿、渴等等物欲之骚动的，可以称之为心灵的无理性部分或欲望部分，亦即种种满足和快乐的伙伴。

格：我们这样假定是很有道理的。

苏：那么让我们确定下来，在人的灵魂里确实存在着这两种东西。再说激情[16]，亦即我们借以发怒的那个东西。它是上述两者之外的第三种东西呢，还是与其中之一同种的呢？

格：它或许与其中之一即欲望同种吧。

苏：但是，我曾经听说过一个故事，并且相信它是真的。故事告诉我们：阿格莱翁之子勒翁提俄斯从比雷埃夫斯进城去，路过北城墙下，发现刑场上躺着几具尸体，他感觉到想要看看但又害怕而嫌恶它们，他暂时耐住了，把头蒙了起来，但终于屈服于欲望的力量，他张大眼睛冲到尸体跟前骂自己的眼睛说："瞧吧，坏家伙，把这美景瞧个够吧！"

格：我也听说过这个故事。

苏：这个故事的寓意在于告诉人：愤怒有时作为欲望之外的一个东西和欲望发生冲突。

格：是有这个意思。

苏：我们不是还看到过许多这类的事例吗：当一个人的欲望在力量上超过了他的理智，他会骂自己，对自身内的这种力量生气。这时在这种像两个政治派别间的斗争中，人的激情是理智的盟友。激情参加到欲望一边去——虽然理智不同意它这样——反对理智，这种事情

我认为是一种你大概从来不会承认曾经在你自己身上看到出现过的，我也认为是一种不曾在别的任何人身上看到出现过的事情。

格：真的，不曾有过的。

苏：再说，假定有一个人认为自己有错，那么这个人愈是高贵他对自己所受到的饥、寒或任何其他诸如此类的别人可能加诸他的苦楚——他认为这个人的做法是公正的——就愈少可能感到愤怒，照我的说法就是，他的情感拒绝被激发起来反对那个人。我这样说对吗？

格：对的。

苏：但是，假如一个人认为自己受到了不公正的待遇，他会怎么样呢？他的情感会激动而发怒，加入到他认为是正义的那方面作战，并且还会由于受到饥、寒以及其他诸如此类的苦楚，而更坚决地争取胜利，他的高贵的灵魂不会平静下来，直至或者杀死对方或被对方杀死，或者直至听到理智的呼声而停战，就像狗听到牧人的禁约声而停止吠叫一样。是这样吧？

格：你的比方很贴切。如我们前面说过的，在我们的国家里辅助者像狗一样，他们听命于统治者，后者仿佛是城邦的牧人。

苏：你对我所想说明的意思理解得很透彻。但是，你也注意到了这一点吗？

格：哪一点？

苏：我们现在对激情的看法正好和刚才的印象相反。刚才我们曾假定它是欲望的一种。但现在大不同了，我们很应该说，在灵魂的分歧中它是非常宁愿站在理性一边的。

格：当然。

苏：那么它和理性也不同吗，或者，它只是理性的一种，因此在灵魂里只有两种东西而不是三种呢，即只有理性和欲望呢？或者还是说，正如国家由三等人——生意人、辅助者和谋划者——组成一样，在灵魂里也这样地有一个第三者即激情呢（它是理智的天然辅助者，如果不被坏教育所败坏的话）？

格：必然有第三者。

苏：正如已证明它是不同于欲望的另一种东西一样，如果它也能被证明是不同于理性的另一种东西的话，就可以肯定了。

格：这不难证明。人们在小孩身上也可以看到：他们差不多一出世就充满了激情，但是有些孩子我们从未看到他们使用理智，而大多

数孩子他们能使用理智则都是很迟很迟以后的事情。

苏：确实是这样，你说得很好。还有，人们在兽类身上也可以看到你所说的有激情存在的现象。并且，在这些例子之外我们还可以把前面我们曾经引用过的荷马的一句诗拿来作证明，这句诗是：

> 捶胸叩心责备自己。[17]

因为在这行诗里荷马分明认为，判断好坏的理智是一个东西，它在责备那个无理智的主管愤怒的器官，后者被当作另一个东西。

格：你说的很对。

苏：我们漂洋过海，好不容易到达了目的地，并且取得了相当一致的意见：在国家里存在的东西在每一个个人的灵魂里也存在着，且数目相同。

格：是的。

苏：那么据此我们不是可以立即得到如下的必然推论吗：个人的智慧和国家的智慧是同一智慧，使个人得到智慧之名的品质和使国家得到智慧之名的品质是同一品质？

格：当然可以这样推论。

苏：我们也可以推论：个人的勇敢和国家的勇敢是同一勇敢使个人得到勇敢之名的品质和使国家得到勇敢之名的品质是同一品质，并且在其他所有美德方面个人和国家也都有这种关系。

格：必然的。

苏：那么，格劳孔，我认为我们以什么为根据承认国家是正义的，我们也将以同样的根据承认个人是正义的。

格：这也是非常必然的。

苏：但是我们可别忘了：国家的正义在于三种人在国家里各做各的事。

格：我认为我们没有忘了。

苏：因此我们必须记住：我们每一个人如果自身内的各种品质在自身内各起各的作用，那他就也是正义的，即也是做他本分的事情的。

格：的确，我们也必须记住这一点。

苏：理智既然是智慧的，是为整个心灵的利益而谋划的，还不应该由它起领导作用吗？激情不应该服从它和协助它吗？

格：无疑应该如此。

苏：因此，不是正如我们说过的，音乐和体育协同作用将使理智和激情得到协调吗，既然它们用优雅的言辞和良好的教训培养和加强理智，又用和谐与韵律使激情变得温和平稳而文明？

格：完全对。

苏：这两者（理智和激情）既受到这样的教养、教育并被训练了真正起自己本分的作用，它们就会去领导欲望——它占每个人灵魂的最大部分，并且本性是最贪得财富的——它们就会监视着它，以免它会因充满了所谓的肉体快乐而变大变强不再恪守本分，企图去控制支配那些它所不应该控制支配的部分，从而毁了人的整个生命。

格：完全正确。

苏：那么，这两者联合一起最好地保卫着整个灵魂和身体不让它们受到外敌的侵犯，一个出谋划策，一个在它的领导下为完成它的意图而奋勇作战，不是这样吗？

格：是这样。

苏：因此我认为，如果一个人的激情无论在快乐还是苦恼中都保持不忘理智所教给的关于什么应当惧怕什么不应当惧怕的信条，那么我们就因他的激情部分而称每个这样的人为勇敢的人。

格：对。

苏：我们也因每个人身上的这个起领导作用的和教授信条的小部分——它也被假定为是这个人身上的懂得这三个部分各自利益也懂得这三个部分共同利益的——而称他为智慧的。

格：完全对。

苏：当人的这三个部分彼此友好和谐，理智起领导作用，激情和欲望一致赞成由它领导而不反叛，这样的人不是有节制的人吗？

格：的确，无论国家的还是个人的节制美德正是这样的。

苏：我们也的确已经一再说明过，一个人因什么品质或该怎样才算是一个正义的人。

格：非常对。

苏：个人的正义其形象在我们心目中不是有点模模糊糊，好像它是别的什么，不大像它在国家里显示出来的那个形象吗？

格：我觉得不是这样。

苏：这就对了。须知，如果我们心里对这个定义还有什么怀疑存留着的话，那是用一些很平常的事例就可以充分证实我们所说不谬的。

格：你是指什么样的事例呢？

苏：例如假设要我们回答一个关于正义的国家和一个与正义国家有同样先天同样教养的个人的问题，即，我们是否相信这种人——如果把金银财宝交给他管的话——会鲸吞盗用它们，你以为有谁会相信这种人会比不正义的人更像干这种事的呢？

格：没有人会这样相信的。

苏：这样的人也是绝不会渎神、偷窃，在私人关系中出卖朋友在政治生活中背叛祖国的吧？

格：决不会的。

苏：他也是无论如何也不会不信守誓言或别的协约的。

格：怎么会呢？

苏：这样的人决不会染上通奸、不尊敬父母、不履行宗教义务的罪恶的，尽管有别人犯这种罪恶。

格：他们是决不会的。

苏：这一切的原因不是在于，他心灵的各个部分各起各的作用，领导的领导着，被领导的被领导着吗？

格：正是这样，别无其他。

苏：那么，除了能使人和国家成为正义人和正义国家的这种品质之外你还要寻找什么别的作为正义吗？

格：说真的，我不想再找了。

苏：到此我们的梦想已经实现了；而我们所作的推测[18]——在我们建立这个国家之初由于某种天意我们碰巧就已经想到它是正义的根本定义了——到此已经得到证实了。

格：的的确确。

苏：因此格劳孔，木匠做木匠的事，鞋匠做鞋匠的事，其他的人也都这样，各起各的天然作用，不起别种人的作用，这种正确的分工乃是正义的影子——这也的确正是它[19]之所以可用的原因所在。

格：显然是的。

苏：但是，真实的正义确是如我们所描述的这样一种东西。然而它不是关于外在的“各做各的事”，而是关于内在的，即关于真正本身，真正本身的事情。这就是说，正义的人不许可自己灵魂里的各个部分相互干涉，起别的部分的作用。他应当安排好真正自己的事情，首先达到自己主宰自己，自身内秩序井然，对自己友善。当他将自己心灵的这三个部分合在一起加以协调，仿佛将高音、低音、中音以及其间的各音阶合在一起加以协调那样，使所有这些部分由各自分立而变成一个有节制的和和谐的整体时，于是，如果有必要做什么事的话——无论是在挣钱、照料身体方面，还是在某种政治事务或私人事务方面——他就会做起来；并且在做所有这些事情过程中，他都相信并称呼凡保持和符合这种和谐状态的行为是正义的好的行为，指导这种和谐状态的知识是智慧，而把只起破坏这种状态作用的行为称作不正义的行为，把指导不和谐状态的意见称作愚昧无知。

格：苏格拉底，你说得非常对。

苏：如果我们确定下来说，我们已经找到了正义的人、正义的国家以及正义人里的正义和正义国家里的正义各是什么了，我想我们这样说是没有错的。

格：真的，没有说错。

苏：那么，我们就定下来了？

格：就这么定下来吧。

苏：这个问题就谈到这里为止了。下面我认为我们必须研究不正义。

格：显然必须研究它了。

苏：不正义应该就是三种部分之间的争斗不和、相互间管闲事和相互干涉，灵魂的一个部分起而反对整个灵魂，企图在内部取得领导地位——它天生就不应该领导的而是应该像奴隶一样为统治部分服务的，——不是吗？我觉得我们要说的正是这种东西。不正义、不节制、懦怯、无知，总之，一切的邪恶，正就是三者的混淆与迷失。

格：正是这个。

苏：如果说不正义和正义如上所述，那么，“做不正义的事”、“是不正义的”，还有下面的“造成正义”——所有这些词语的含义不也都跟着完全清楚了吗？

格：怎么会的？

苏：因为它们完全像健康和疾病，不同之点仅在于后者是肉体上的，前者是心灵上的。

格：怎么这样？

苏：健康的东西肯定在内部造成健康，而不健康的东西在内部造成疾病。

格：是的。

苏：不也是这样吗：做正义的事在内部造成正义，做不正义的事在内部造成不正义？

格：必定的。

苏：但是健康的造成在于身体内建立起这样的一些成分：它们合自然地有的统治着有的被统治着，而疾病的造成则在于建立起了这样一些成分：它们仅自然地有的统治着有的被统治着。

格：是这样。

苏：正义的造成也就是在灵魂里建立起了一些成分：它们相互间合自然地有的统治着有的被统治着，而相互间仅自然地统治着和被统治着就造成不正义，不是吗？

格：的确是的。

苏：因此看来，美德似乎是一种心灵的健康，美和坚强有力，而邪恶则似乎是心灵的一种疾病，丑和软弱无力。

格：是这样。

苏：因此不也是这样吗：实践做好事能养成美德，实践做丑事能养成邪恶？

格：必然的。

苏：到此看来，我们还剩下一个问题要探讨的了：即，做正义的事、实践做好事、做正义的人，（不论是否有人知道他是这样的）有利呢，还是做不正义的人、做不正义的事（只要不受到惩罚和纠正）有利呢？

格：苏格拉底，在我看来这个问题已经变得可笑了。因为，若身体的本质已坏，虽拥有一切食物和饮料，拥有一切财富和权力它也被认为是死了。若我们赖以活着的生命要素的本质已遭破坏和灭亡，活着也没有价值了。正义已坏的人尽管可以做任何别的他想做的事，只是不能摆脱不正义和邪恶，不能赢得正义和美德了。因为后两者已被证明是我们已经表述过的那个样子的。

苏：这个问题是变得可笑了。但是，既然我们已经爬达这个高度了，（在这里我们可以最清楚地看到这些东西的真实情况），我们必须还是不懈地继续前进。

格：我发誓一点也不懈怠。

苏：那么到这里来，以便你可以看见邪恶有多少种——我是指值得一看的那几种。

格：我的思想正跟着你呢，尽管讲下去吧！

苏：的确，我们的论证既已达到这个高度，我仿佛从这个高处看见了，美德是一种，邪恶却无数，但其中值得注意的有那么四种。

格：这话什么意思？

苏：我是说，有多少种类型的政体就能有多少种类型的灵魂。

格：倒是有多少种呀？

苏：有五种政体，也有五种灵魂。

格：请告诉我，哪五种？

苏：告诉你，其中之一便是我们所描述的这种政体，它可以有两种名称：王政或贵族政治。如果是由统治者中的一个卓越的个人掌权便叫做王政，如果是由两个以上的统治者掌权便叫做贵族政治。

格：对的。

苏：我们刚才说的这两种形式是一种政体。因为无论是两个以上的人掌权还是一个人掌握，只要他们是受过我们前面提出过的那种教育和培养的，他们是不会更改我国的那些值得一提的法令的。

格：一定的。

注释

[1] 指449A和第八章、第九章。退化的国家类型有四种，不过，和好的国家最为相反的类型是一种，即僭主政治。

[2] 这是一句带揶揄口吻的反话。

[3] 415B。

[4] 史诗《奥德赛》I352。

[5] 非法（παρανομία），除了道德上的含义外（537E）还暗示音乐中的非法的翻新。

[6] 比读《法律》篇797A—B，那里警告人们不要在孩子游戏中翻新。

[7] 比读389D。

[8] 古希腊神话中的怪蛇，九个头，斩去一头又生两头。

[9] 367E。

[10] 这里是在玩弄逻辑上的推论。

[11] “自然”以及后文中用到的“本性”、“天性”，在希腊文中是一个词，也是一个意思。

[12] 那个时候，希腊人多用草木灰泡成的碱性水洗衣服。

[13] ἕξις（性格），这里近似亚里士多德的ἕξις。亚里士多德《尼可马各伦理学》1105b20，把人的全部精神因素归结为πάθη（情感）、ἕξεις（性格）和δυνάμεις（能力），并对这些概念作了明白的解释。

[14] 参考亚里士多德《尼可马各伦理学》1103a—b。道德方面的美德是“习惯”（ἤθος）的结果。道德方面的美德没有一种是由于自然而产生的，要通过运用的实践才能获得。立法者通过使公民养成习惯而使他们变好。

[15] θυμοειδές（激情）是理智和欲望之间的一种品质。

[16] 激情（θυμός），照柏拉图的意思，如果不被坏的教育带坏，激情在本性上是理智的盟友。但照字面上理解，激情或许属于灵魂的无理性部分。因此，照格劳孔的暗示，它应和欲望同种。

[17] 《奥德赛》XX，17。本书第三卷390D处引用过。

[18] 见前文434D。

[19] 从语气看来，显然是指以正确的分工作为正义的定义。

第五卷

苏：这样一种国家，这样一种体制，还有这样一种人物，我说都是善的，正义的；如果在管理国家和培养个人品质方面，这是一种善的制度，那么，其余的各种制度就都是恶的，谬误的。恶的制度可以分为四类。

格：哪四类？

苏：〔当我正要把那四类制度按照看来是自然的次序列举出来时，坐在离阿得曼托斯不远处的玻勒马霍斯伸出手去从上面抓起格劳孔的上装的肩部，拉他靠近些，说了几句耳语，其中我们只听到一句“我们放他走呢，还是怎么样？”其余都没有听清。接着阿得曼托斯说：“怎么也不能让他走。”他这句话说得相当响。于是我问他们：〕你们两人说“不能让他走”，请问这个“他”是指的谁？

阿：指你。

苏：指我？请问为什么？

阿：我们觉得你是在偷懒，你是要逃避全部辩论中并非微不足道的一整大段，企图不对我们作出解释就滑过去。你希望随随便便地提了几句话就溜之大吉，似乎那个关于妇女儿童的问题，即“朋友之间一切共有”[1]这个原则可以应用于妇女儿童身上，这对于任何人都是一目了然了似的。

苏：难道我说得不对，阿得曼托斯？

阿：你说的对是对的，不过所谓“对”，同别的事情一样，要有个解释，要说明如何共有法？有各种不同的做法，你应该告诉我们你心里想的是哪种做法。我们已经等了好久，希望听听你对儿童的生育和培养的问题有什么高见，看看你对所讲的关于妇女与儿童公有的问题有什么说明。我们觉得事关重大，搞得对不对对于国家有极重大深远的影响。现在你还没有把这个问题讲清楚，倒又想去着手另一个问题了。你必须像论述别的问题一样把这件事说个一清二楚，在此以前如你刚才已听到的，我们是下定决心不让你离开这里的。

格：好，我也投票赞成。

色：苏格拉底，你可以放心大胆地把这看作我们大家一致的决议。

苏：哎哟，你们在搞什么鬼，和我这样过不去？你们要把国家体制从头再辩论一番。这是在引起多么大的一场辩论呀，我总以为辩论算是结束了，心里很庆幸呢。因为只要你们无异议，接受我的想法，我就心满意足了。你们没有看到，你们提出这个要求来会引起多么激烈的一场争论。我是早就预料到的，所以我是尽量避免陷进去拔不出来呀！

色：咳！我们大家来这里干什么的？你以为我们是来淘金发财的，不是来听讲的吗？

苏：听讲也总有个限度嘛。

格：苏格拉底啊，对于一个有头脑的人来说，听这样的谈话，其限度就是到死方休。因此，你不要为我们担心，你自己请不要厌烦，你要答复我们的问题，告诉我们：你觉得我们的护卫者应该怎样去把妇女与儿童归为公有；儿童从出生至接受正规教育，这一阶段大家公认是教育最难的时期，这一时期应该怎样去培养他们。因此，请告诉我们，这一切该怎么办。

苏：我的好朋友，要说明这些不容易；这里比前面讨论的问题有更多的疑点。因为人们会怀疑，我所建议的是不是行得通；就说行得通吧，人们还会怀疑这做法是不是最善。因此，我的好朋友啊，我怕去碰这个问题，怕我的这个理论会被认为只是一种空想。

格：不用怕。我们听众对你是善意的，信任的，能理解你的困难的。

苏：老朋友，你这些话的意思是为了鼓励我吗？

格：是的。

苏：可是结果适得其反。因为，如果我对于我所要讲的很有把握，那么这种鼓励是非常好的。当一个人和志同道合的朋友们在一起讨论大家所关心的头等大事，心里有数，讲起来自然左右逢源，头头是道。但是，如果像我目前的情况，胸无成竹，临时张皇那是可怕而危险的。我怕的不是人家嘲笑，那是孩子气；我怕的是迷失真理，在最不应该摔跤的地方摔了跤，自己跌了不算，还把我的朋友们统统拖下去跌成一大堆！所以，格劳孔啊，在我讲以前我先向复仇女神致敬，求她宽恕。在我看来，失手杀人其罪尚小混淆美丑、善恶、正义

与不正义，欺世惑众，其罪大矣。所以这种事情是一种冒险，是只能在敌人中间干而不能在朋友之间干的。所以你的鼓励是不能增加我的勇气的。

格（带笑）：苏格拉底啊！就是你在辩论中偶有错误，对我们有害，我们还是释放你，像在误杀案中一样，赦你无罪，不算你欺骗了我们。所以请你放大胆子讲下去吧！

苏：好，那么，在法律上，凡被开释者，就无罪了；既然法律上是这样，那么我们这里想必也是这样。

格：既然如此，讲下去吧，不要推托了。

苏：那么现在我们必须回过头来把那些按照应有的顺序也许早就应该讲了的东西讲一讲。男子表演过了后，让妇女登台，这可能是一个好办法，尤其是因为你们急得要听我讲。对于像我们在前面说过的那样成长和教育出来的男子说来，我认为他们保有与使用孩子和妇女的唯一正确的方式应像我们在当初开始讨论男子问题时建议的那样[2]。你还记得那时我们曾竭力论证他们应做羊群的护卫者吗？

格：是的。

苏：让我们保持这个比喻，给妇女以同样的培养和训练，看这样说适当不适当。

格：怎么个培养训练法？

苏：这样。我们要不要指望母犬帮助公犬一起在外追寻搜索，参加一切警卫工作？或者还是让母犬躲在窝里，只管生育小犬，抚育小犬，让公犬独任警卫羊群的工作呢？

格：我们除了把母的警犬看作较弱者，公的看作较强者以外，应当一切工作大家同干。

苏：对于一种兽类如果你不给以同样的饲养同样的训练，你能不分彼此地使用它们吗？

格：不能。

苏：那么，如果我们不分彼此地使用女子，照使用男子那样，我们一定先要给女子以同样的教育。

格：是的。

苏：我们一向是用音乐和体操教育男子的。

格：是的。

苏：那么，为了同样地使用女子，我们一定要同样地用两门功课来教育女子，并且还要给她们军事教育。

格：根据你说的看来似乎有理。

苏：好，我们刚才所提的许多建议，要是付诸实施的话，由于违反当前的风俗习惯，我怕或许会让人觉得好笑的。

格：的确。

苏：你看其中最可笑的是什么？难道不显然是女子在健身房里赤身裸体[3]地和男子一起锻炼吗？不仅年轻女子这样做，还有年纪大的女人，也像健身房里的老头儿一样，皱纹满面的，看上去很不顺眼，可是她们还在那儿坚持锻炼呢。这不是再可笑没有了吗？

格：啊呀！在目前情况下，似乎有些可笑。

苏：关于女子体育和文艺教育的改革，尤其是关于女子要受军事训练，如携带兵器和骑马等等方面的问题，我们既然开始讨论了，就得坚持下去。文人雅士们的俏皮话、挖苦话我们是必定会听到的，千万不要怕。

格：你说的很对。

苏：我们既然出发了，在立法征途上虽然遇到困难，也绝不能后退。我们请求那些批评家们暂时抛弃轻薄故态，严肃一些；请他们回顾一下希腊人，在并不太久以前，还像现在大多数野蛮人那样，认为男子给人家看到赤身裸体也是可羞可笑的呢。当最初克里特人和后来斯巴达人开始裸体操练时，你知道不是也让那个时候的才子派的喜剧家们用来开过玩笑吗？

格：确是如此。

苏：但是，既然（我认为）经验证明，让所有的这类事物赤裸裸的比遮遮掩掩的要好，又，眼睛看来可笑的事物在理性认为最善的事物面前往往会变得不可笑。那么，这也就说明了下述这种人的话乃是一派胡言：他们不认为邪恶是可笑的，倒认为别的都是可笑的；他们不去讽刺愚昧和邪恶，却眼睛盯着别的现象加以讥讽；他们一本正经地努力建立某种别的美的标准，却不以善为美的标准。

格：你说得完全对。

苏：我们要取得一致意见的第一件事就是，这些建议是否行得通。是吧？因为无论发言人是在开玩笑，还是认认真真的，我们都一定要准备提出这个问题：女子按其天性能胜任男子的一切职务吗，或

者还是什么都干不了，或者只能干其中有限的几种？如果说能干其中的几种，战争是不是包括在内？我们这样开始讨论，由此逐渐深入，可以得到最美满的结论。这样不是最好的方法吗？

格：这是极好的方法。

苏：那么我们要不要替我们的假想论敌，向我们自己提出诘难，以免因没有人替他们辩护，只听到我们的一面之词呢？

格：你完全可以这样做。

苏：那么，要不要让我们替他们说句话：我的亲爱的苏格拉底、格劳孔呀！实在没有必要让别人来批评你们。你们自己在开始讨论建立你们国家的时候，早已同意一个原则，即每个人应该做天然适宜于自己的工作。

格：我想，我们的确是同意过的，不是吗？

苏：他们会这样问：男子与女子之间不是天然就有很大的差别吗？当我们承认有之后，他们会问我们要不要给男子女子不同的工作，来照顾这些天然的差别？当我们说要的，他们会再问下去：既说男女应该有同样的职业，又说他们之间有很大的自然差别，这岂不是在犯自相矛盾的错误吗？那怎么办？你聪明人能够答复这个问题吗？

格：要我立刻答复这样突然的问题，实在不容易。我只有请求你替我们这方面答辩一下，话随你怎么说。

苏：亲爱的格劳孔，这些困难，还有别的许多类似的困难都是我早就看到的，因此我怕触及妇女儿童如何公有、如何教育方面的立法问题。

格：真的，这不像是一件容易的事情。真不容易。

苏：当然不容易。但是既然跌到水里了，那就不管是在小池里还是在大海里，我们义无反顾，只好游泳了。

格：极是。

苏：那么，我们也只好游下去，希望安然渡过这场辩论。但愿音乐家阿里安的海豚[4]把我们驮走，或者还有其他什么急救的办法。

格：看来如此。

苏：好，让我们来看看能不能找到一条出路。我们承认过不同的禀赋应该有不同的职业，男子与女子有不同的禀赋。可是现在我们又说不同禀赋的人应该有同样的职业，这岂不是对我们自己的一种反驳吗？

格：一点不错。

苏：亲爱的格劳孔，争论艺术的力量真了不起呀！

格：怎么回事？

苏：因为我看到许多人甚至不由自主地跌到这个陷阱中去，他们以为是在辩论，实际上不过在吵架而已。因为他们不懂得在研究一句话的时候怎样去辨别其不同的含义，只知道在字面上寻找矛盾之处。他们咬文嚼字，互相顶嘴，并不是在作辩证式的讨论。

格：是的，许多场合都有这种情况，不过你认为我们这里也是这样吗？

苏：绝对是的。无论如何，我担心我们在这里有不知不觉陷入一场文字争吵的危险。

格：怎么会这样的？

苏：不同样的禀赋不应该从事于同样的职业。我们对于这个原则，在字面上鼓足勇气，斤斤计较，可是我们从来没有停下来考虑考虑，不同样的禀赋究竟是什么意思，同样的禀赋究竟是什么意思，对不同样的禀赋给以不同样的职业，对同样的禀赋给以同样的职业，究竟是什么意思？

格：我们确实没有考虑过。

苏：看来，根据这个原则，我们就可以问我们自己：秃头的人们和长头发的人们是同样的还是异样的禀赋；要是我们同意他们是异样的禀赋，我们就禁止长头发的人做鞋匠而不禁止秃头的人做鞋匠，或者，禁止秃头的人做鞋匠而不禁止长头发的人做鞋匠。

格：这可笑到极点。

苏：可笑的原因在于，我们所说禀赋的同异，绝不是绝对的，无限制的，而只是关联到行业的同异。例如一个男子和一个女人都有医疗的本领，就有同样的禀赋。你觉得对不对？

格：对的。

苏：但是一个男医生和一个男木工的禀赋就不同。

格：确是不同。

苏：那么，如果在男性和女性之间，发现男性或女性更加适宜于某一种职业，我们就可以把某一种职业分配给男性或女性。但是，如果我们发现两性之间，唯一的区别不过是生理上的区别，阴性受精生子，阳性放精生子，我们不能据此就得出结论说，男女之间应有我们

所讲那种职业的区别；我们还是相信，我们的护卫者和他们的妻子应该担任同样的职业为是。

格：你说的很对。

苏：其次，我们要请那些唱反调的人，告诉我们，对建设国家有贡献的技术和职业，哪些仅仅适宜于女性，哪些仅仅适宜于男性呢？

格：这你无论如何是问得公道合理的。

苏：也许有人会像你刚才所说的那样说：一下子不容易找到令人满意的答复，只要给他们时间想一想，这也并不太难的。

格：他也许会这么说。

苏：那么，我们可不可以请求反对我们的人一直跟着我们，以便我们或许能够向他证明，在治理一个国家方面没有一件事是只有男子配担任女人担任不了的？

格：当然可以。

苏：那么，让我们来请他答复这个问题。“当你说一个人对某件事有天赋的才能另一个人没有天赋的才能，是根据什么呢？是因为一个人学习起来容易另一个人学起来困难，对吗？是不是因为有的人一学就懂，懂了就能类推，举一反三；有的人学习了好久，甚至还不记得所学的是什么东西？是不是因为有的人身体能充分地为心灵服务，有的人身体反而阻碍心灵的发展呢？你还有什么别的东西可用来作为每一问题上区分有好天赋与没有好天赋的依据的吗？”

格：没有人能找到别的东西来作为区分的根据的了。

苏：那么，有没有一种人们的活动，从上述任何方面看，男性都不胜于女性？我们要不要详细列举这种活动，像织布、烹饪、做糕点等等，女人以专家自命，要是男人胜了，她们觉得害羞，怕成为笑柄的？

格：你说得对。我们可以说，一种性别在一切事情上都远不如另一性别。虽然在许多事物上，许多女人的确比许多男人更为擅长，但是总的看来，情况是像你所说的那样。

苏：那么，我的朋友，没有任何一项管理国家的工作，因为女人在干而专属于女性，或者因为男人在干而专属于男性。各种的天赋才能同样分布于男女两性。根据自然，各种职务，不论男的女的都可以参加，只是总的说来，女的比男的弱一些罢了。

格：很对。

苏：那么，我们要不要把一切职务都分配给男人而丝毫不分配给女人？

格：啊，那怎么行？

苏：我想我们还是这样说的好：有的女人有搞医药的天赋，有的没有，有的女人有音乐天赋，有的没有。

格：诚然。

苏：我们能不能说：有的女人有运动天赋，爱好战斗，有的女人天性不爱战斗，不爱运动？

格：能说。

苏：同样我们能不能说有的爱智，有的厌智，有的刚烈，有的懦弱？

格：也能这么说。

苏：因此，有的女人具有担任护卫者的才能，有的没有这种才能；至于，男人难道我们不能根据同样的禀赋来选择男的保卫者吗？

格：是这样。

苏：那么，女人男人可以有同样的才能适宜于担任国家保卫者的职务，分别只在于女人弱些男人强些罢了。

格：显然是如此。

苏：因此应该挑选这种女子和这种男子住在一起同负护卫者的职责，既然女的男的才能相似禀赋相似。

格：当然。

苏：同样的禀赋应该给同样职务，不是吗？

格：是的。

苏：话又说回到前面。我们同意给护卫者的妻子们以音乐和体育上的锻炼，并不违背自然。

格：毫无疑问。

苏：因此我们的立法并不是不切实际的空想，既然我们提出的法律是合乎自然的。看来倒是目下流行的做法是不自然的。

格：似乎如此。

苏：那么，我们所要考虑的问题是：我们的建议是否行得通？如果行得通的话，它们是不是最好？

格：是这个问题。

苏：我们已经同意是行得通的，不是吗？

格：是的。

苏：那么，我们要取得一致意见的次一个问题是：我们建议的是不是最好？

格：显然是的。

苏：好，为了培养护卫者，我们对女子和男子并不用两种不同的教育方法，尤其是因为不论女性男性，我们所提供的天然禀赋是一样的。

格：应该是同样的教育。

苏：那么，对于下面的问题，你的意见如何？

格：什么问题？

苏：问题是：你以为男人们是有的好些有的差些，还是所有男人都是一样的呢？

格：他们当然不是一样的。

苏：那么，在我们正建立的这个国家里，哪些男人是更好的男人？是受过我们所描述过的那种教育的护卫者呢，还是受过制鞋技术教育的鞋匠呢？

格：这是可笑的问题。

苏：我懂。但请你告诉我，护卫者是不是最好的公民？

格：是最好的。好得多。

苏：那么，是不是这些女护卫者也是最好的女人？

格：也是最好的。

苏：一个国家里能够造就这些出类拔萃的女人和男人，还有什么事情比这个更好的吗？

格：没有。

苏：这是受了我们所描述过的音乐和体操教育的结果吧？

格：当然是的。

苏：那么，我们所提议的立法，不仅是可能的，而且对于国家也是最好的。

格：确实是的。

苏：那么，女的护卫者必须裸体操练，既然她们以美德做衣服。她们必须同男人一起参加战争，以及履行其他护卫者的义务，这是她们唯一的职责。在这些工作中她们承担比较轻些的，因为女性的体质比较文弱。如有任何男人对女人（出于最好的动机）裸体操练加以嘲

笑，正如诗人品达所云“采不熟之果”[5]，自己不智，反笑人愚，他显然就不懂自己在笑什么，在做什么。须知，“有益的则美，有害的则丑”这一句话，现在是名言，将来也是名言。

格：我完全同意。

苏：在讨论妇女法律问题上，我们可以说已经越过了第一个浪头，总算幸而没有遭灭顶之灾。我们规定了男的护卫者与女的护卫者必须担任同样的职务；并且相当一致地证明了，这个建议不仅是可行的，而且是有益的。

格：的确如此，你越过的浪头可不小呀！

苏：你要看到了第二个浪头，你就不会说第一个浪头大了。

格：那么，讲下去，让我来看看。

苏：作为上面这个论证以及前面的所有论证的结果，依我看，是一条如下的法律。

格：什么样的？

苏：这些女人应该归这些男人共有，任何人都不得与任何人组成一夫一妻的小家庭。同样地，儿童也都公有，父母不知道谁是自己的子女，子女也不知道谁是自己的父母。

格：这比前面说的是一个更大的浪头了，使人怀疑这个建议是不是行得通，有没有什么益处。

苏：啊，关于有没有什么益处，我看这点不必怀疑，谁都不会否认妇女儿童一律公有有最大的益处。但是，是否行得通？据我看来，这个问题将引起极大的争论。

格：两个问题都要大争而特争的。

苏：你的意思是不是说，我要腹背受敌了。我原来希望你同意这个建议是有益的，那样我就可以避重就轻来讨论是否行得通的问题了。

格：你休想滑过去，给我发觉了！你不许走，你得对两个建议都要说出道理来。

苏：好，我甘愿受罚，但请你原谅让我休息一下。有那么一种懒汉，他们独自徘徊，想入非非，不急于找到实现他们愿望的方法他们暂时搁起，不愿自寻烦恼去考虑行得通与行不通的问题；姑且当作已经如愿以偿了，然后在想象中把那些大事安排起来，高高兴兴地描写如何推行如何实现；这样做他们原来懒散的心灵更加懒散了。我也犯

这个毛病，很想把是否行得通的问题推迟一下，回头再来研究它。现在我们假定这是行得通的；在你许可之下，我愿意先探讨治理者们在实行起来时怎样安排这些事情。同时还要证明这些安排对于国家对于护卫者都有极大的益处。我准备同你先研讨这个问题，然后再考虑其他问题，如果你赞成的话。

格：我赞成，请讲下去。

苏：那么我以为，治理者和他们的辅助者如果都名副其实的话，辅助者必须愿意接受命令，而治理者必须发布命令——在一些事情中按照法律发布命令，在另一些我们让他们自己斟酌的事情中根据法律的精神发布命令。

格：大概是的。

苏：那么，假定你这个立法者选出了一些男人，同时选出了一些女人，这些女人的品质和这些男人一样，然后把这些女人派给这些男人。这些男人女人同吃同住，没有任何私财；彼此在一起，共同锻炼，天然的需要导致两性的结合。我所说的这种情况不是一种必然的结果吗？

格：这不是几何学的必然，而是情欲的必然。对大多数人的行动来讲，情欲的必然比几何学的必然有更大的强制力与说服力。

苏：确是如此。不过再说，格劳孔，如果两性行为方面或任何他们别的行为方面毫无秩序，杂乱无章，这在幸福的国家里是亵渎的。我们的治理者是绝不能容许这样的。

格：是的，这是不对的。

苏：因此很明白，婚姻大事应尽量安排得庄严神圣，婚姻若是庄严神圣的，也就能是最有益的。

格：诚然。

苏：那么，怎么做到最有益呢？格劳孔，请告诉我，我在你家里看到一些猎狗和不少纯种公鸡，关于它们的交配与生殖你留意过没有？

格：什么？

苏：首先，在这些纯种之中——虽然它们都是良种——是不是有一些证明比别的一些更优秀呢？

格：是的。

苏：那么，你是一律对待地加以繁殖呢，还是用最大的注意力选出最优秀的品种加以繁殖的呢？

格：我选择最优秀的加以繁殖。

苏：再说，你选择年龄最幼小的，还是选择最老的，还是尽量选择那些正在壮年的加以繁殖呢？

格：我选那些正在壮年的。

苏：如果你不这样选种，你不是要你的猎狗和公鸡的品种每况愈下吗？

格：是的。

苏：马和其他兽类怎么样？情况会有不同吗？

格：倘若不是这样，那才怪呢？

苏：天啊！我亲爱的朋友，这个原则如果同样适用于人类的话，需要我们的统治者拿出多高明的手腕呀！

格：是适用的。但是为什么说需要高明的手腕呢？

苏：因为他们要用大量我们前面讲过的那种药物[6]。对肯用规定的膳食，不必服药的病人，普通的医生就可以应付了。如果遇到需要服用药物的病人，我们知道就需要一个敢想敢做的医生才行了。

格：是的。不过同我们的问题有什么关系？

苏：这个，大概是治理者为了被治理者的利益，有时不得不使用一些假话和欺骗。我以为我们说过，它们都是作为一种药物使用的。

格：是的，说得对。

苏：那么，在他们结婚和生育方面，这个“对”看来还不是个最小的“对”呢。

格：这是怎么的？

苏：从上面同意的结论里，我们可以推断：最好的男人必须与最好的女人尽多结合在一起；反之，最坏的与最坏的要尽少结合在一起。最好者的下一代必须培养成长，最坏者的下一代则不予养育，如果品种要保持最高质量的话；除了治理者外，别人不应该知道这些事情的进行过程。否则，护卫者中难免互相争吵闹不团结。

格：很对。

苏：按照法律须有假期，新妇新郎欢聚宴饮，祭享神明，诗人做赞美诗，祝贺嘉礼。结婚人数的多寡，要考虑到战争、疾病以及其他

因素，由治理者们斟酌决定；要保持适当的公民人口，尽量使城邦不至于过大或过小。

格：对的。

苏：我想某些巧妙的抽签办法一定要设计出来，以使不合格者在每次求偶的时候，只好怪自己运气不好而不能怪治理者。

格：诚然是的。

苏：我想当年轻人在战争中证明他们英勇卫国功勋昭著的，一定要给以荣誉和奖金，并且给以更多的机会，使与妇女配合，从他们身上获得尽量多的后裔。

格：对得很。

苏：生下来的孩子将由管理这些事情的官员带去抚养。这些官员或男或女，或男女都有。因为这些官职对女人男人同样开放。

格：是的。

苏：优秀者的孩子，我想他们会带到托儿所去，交给保姆抚养；保姆住在城中另一区内。至于一般或其他人生下来有先天缺陷的孩子，他们将秘密地加以处理，有关情况谁都不清楚。

格：是的。这是保持治理者品种纯洁的必要条件。

苏：他们监管抚养孩子的事情，在母亲们有奶的时候，他们引导母亲们到托儿所喂奶，但竭力不让她们认清自己的孩子。如果母亲的奶不够，他们另外找奶妈。他们将注意不让母亲们喂奶的时间太长，把给孩子守夜以及其他麻烦事情交给奶妈和保姆去干。

格：你把护卫者妻子抚育孩子的事情，安排得这么轻松！

苏：这是应该的。现在让我们谈谈我们规划的第二部分。我们曾经说过，儿女应该出生在父母年轻力壮的时候。

格：诚然。

苏：你同意一个女人精力最好的时候大概可以说是二十年，男人是三十年吗？

格：你要选择哪几年？

苏：女人应该从二十岁到四十岁为国家抚养儿女，男人应当从过了跑步速度最快的年龄到五十五岁。

格：这是男女在身心两方面都精力旺盛的时候。

苏：因此，如果超过了这个年龄或不到这个年龄的任何人也给国家生孩子，我们说，这是亵渎的不正义的。因为他们生孩子（如果事

情不被发觉的话）得不到男女祭司和全城邦的祷告祝福——这种祝祷是每次正式的婚礼都可以得到的，祈求让优秀的对国家有贡献的父母所生的下代胜过老一代变得更优秀，对国家更有益——这种孩子是愚昧和淫乱的产物。

格：很对。

苏：同样的法律也适用于这样的情况：一个尚在壮年的男人与一个尚在壮年的女子苟合，未得治理者的准许。因为我们将说他们给国家丢下一个私生子，这是不合法的，亵渎神明的。

格：对极了。

苏：但是，我想女人和男人过了生育之年，我们就让男人同任何女人相处，除了女儿和母亲，女儿的女儿以及母亲的母亲。至于女人同样可以和任何男人相处，只除了儿子、父亲，或父亲的父亲和儿子的儿子。我们一定要警告他们，无论如何不得让所怀的胎儿得见天日，如果不能防止，就必须加以处理，因为这种后代是不应该抚养的。

格：你所讲的这些话都很有道理。但是他们将怎样辨别各人的父亲、女儿和你刚才所讲的各种亲属关系呢？

苏：他们是很难辨别。但是有一个办法，即，当他们中间有一个做了新郎之后，他将把所有在他结婚后第十个月或第七个月里出生的男孩作为他的儿子，女孩作为他的女儿；他们都叫他父亲。他又把这些儿女的儿女叫做孙子孙女，这些孙子孙女都叫他的同辈为祖父祖母。所有孩子都把父母生自己期间出生的男孩女孩称呼为兄弟姐妹。他们不许有我们刚才讲的那种性关系。但是，法律准许兄弟姐妹同居，如果抽签决定而且特尔斐的神示也表示同意的话。

格：对极了。

苏：因此，格劳孔，这就是我们城邦里护卫者中间妇女儿童公有的做法。这个做法和我们政治制度的其余部分是一致的，而且是最好最好的做法。这一点我们一定要在下面以论辩证实之。你认为然否？

格：诚然。

苏：因此，为取得一致意见，我们是不是首先要问一问我们自己：什么是国家制度的至善，什么是立法者立法所追求的至善，以及，什么是极恶；其次，我们是不是要考虑一下，我们刚才提出的建议是否与善的足迹一致而不和恶的足迹一致？

格：完全是的。

苏：那么，对于一个国家来讲，还有什么比闹分裂化一为多更恶的吗？还有什么比讲团结化多为一更善的吗？

格：当然没有。

苏：那么，当全体公民对于养生送死尽量做到万家同欢万家同悲时，这种同甘共苦是不是维系团结的纽带？

格：确实是的。

苏：如果同处一国，同一遭遇，各人的感情却不一样，哀乐不同，那么，团结的纽带就会中断了。

格：当然。

苏：这种情况的发生不是由于公民们对于"我的"、"非我的"以及"别人的"这些词语说起来不能异口同声不能一致吗？

格：正是。

苏：那么，一个国家最大多数的人，对同样的东西，能够同样地说"我的"、"非我的"，这个国家就是管理得最好的国家。

格：最好最好的。

苏：当一个国家最最像一个人的时候，它是管理得最好的国家。比如像我们中间某一个人的手指受伤了，整个身心作为一个人的有机体，在统一指挥下，对一部分所感受的痛苦，浑身都感觉到了，这就是我们说这个人 在手指部分有痛苦了。这个道理同样可应用到一个人的其他部分，说一个人 感到痛苦或感到快乐。

格：同样，有如你所说的，管理得最好的国家最像各部分痛痒相关的一个有机体。

苏：那么，任何一个公民有时有好的遭遇，有时有坏的遭遇，这种国家很可能会说，受苦的总是国家自己的一个部分，有福应该同享，有难应该同当。

格：一个管理得很好的国家必须是这样的。

苏：现在是时候了，我们应该回到我们这个国家来看看，是否这里可以看到我们所一致同意过的那些品质，不像别的国家。

格：我们应该这样做。

苏：好，那么，在我们的国家里，也有治理者和人民，像在别的国家里一样，是吗？

格：是这样。

苏：他们彼此互称公民，是吗？

格：当然是的。

苏：在别的国家里，老百姓对他们的治理者，除了称他们为公民外，还称他们什么呢？

格：在很多国家里叫他们首长；在平民国家里叫他们治理者。

苏：在我们国家里对于治理者除了叫他们公民外还叫他们什么？

格：保护者与辅助者。

苏：他们怎样称呼人民？

格：纳税者与供应者。

苏：别的国家的治理者怎样称呼人民？

格：奴隶。

苏：治理者怎样互相称呼？

格：同事们。

苏：我们的治理者怎样互相称呼？

格：护卫者同事们。

苏：告诉我，在别的国家里是不是治理者同事们之间有的以朋友互称，有的却不是？

格：是的，这很普遍。

苏：他们是不是把同事中的朋友看作自己人，把其他同事看作外人？

格：是的。

苏：你们的护卫者们怎么样？其中有没有人把同事看成或说成外人的？

格：当然不会有。他一定会把他所碰到的任何人看作是和他有关系的，是他的兄弟、姐妹，或者父亲、母亲，或他的儿子、女儿或他的祖父、祖母、孙子、孙女。

苏：你答复得好极了。请再告诉我一点。这些亲属名称仅仅是个空名呢，还是必定有行动来配合这些名称的呢？对所有的父辈，要不要按照习惯，表示尊敬，要不要照顾他们，顺从他们，既然反此的行为是违天背义为神人所共愤的？要不要让这些道理成为人们对待父亲和其他各种亲属应有态度的，从全体人民那里一致听到的神谕呢？还是让别的某种教导从小就充塞孩子们的耳朵呢？

格：要这些道理。如果亲属名称仅仅是口头上说说的，而无行动配合，这是荒谬的。

苏：那么，这个国家不同于别的任何国家，在这里大家更将异口同声歌颂我们刚才所说的“我的”这个词儿。如果有任何一个人的境遇好，大家就都说“我的境遇好”，如果有任何一个人的境遇不好，大家就都说“我的境遇不好”。

格：极是。

苏：我们有没有讲过，这种认识这种措辞能够引起同甘共苦彼此一体的感觉？

格：我们讲过。并且讲得对。

苏：那么护卫者们将比别的公民更将公有同一事物，并称之为“我的”，而且因这种共有关系，他们苦乐同感。

格：很对。

苏：那么，除了国家的政治制度之外，在护卫者之间妇女儿童的公有不也是产生苦乐与共的原因吗？

格：这无疑是主要的原因。

苏：我们还曾一致说过，这是一个国家的最大的善，我们还曾把一个管理得好的国家比之于个人的身体，各部分苦乐同感，息息相关。

格：我们一致这样说过，说得非常对。

苏：我们还可以说，在辅助者之间妇女儿童公有对国家来说也是最大的善，并且是这种善的原因。

格：完全可以这样说。

苏：这个说法和我们前面的话是一致的。因为我想我们曾经说过，我们的护卫者不应该有私人的房屋、土地以及其他私人财产。他们从别的公民那里，得到每日的工资，作为他们服务的报酬，大家一起消费。真正的护卫者就要这个样子。

格：你说得对。

苏：那么，我们已讲过的和我们正在这里讲的这些规划，是不是能确保他们成为更名副其实的保卫者，防止他们把国家弄得四分五裂，把公有的东西各个说成“这是我的”，各人把他所能从公家弄到手的东西拖到自己家里去，把妇女儿童看做私产，各家有各家的悲欢苦

乐呢？他们最好还是对什么叫自己的有同一看法，行动有同一目标，尽量团结一致，甘苦与共。

格：完全对。

苏：那么，彼此涉讼彼此互控的事情，在他们那里不就不会发生了吗？因为他们一切公有，一身之外别无长物，这使他们之间不会发生纠纷。因为人们之间的纠纷，都是由于财产，儿女与亲属的私有造成的。

格：他们之间将不会发生诉讼。

苏：再说，他们之间也不大可能发生行凶殴打的诉讼事件了。因为我们将布告大众，年龄相当的人之间，自卫是善的和正义的。这样可以强迫他们注意锻炼，增进体质。

格：很对。

苏：这样一项法令还有一个好处。一个勃然发怒的人经过自卫，怒气发泄，争吵也就不至于走到极端了。

格：诚然。

苏：权力应该赋予年长者，让他们去管理和督教所有比较年轻的人。

格：道理很明白。

苏：再说，理所当然，年轻人是不大会对老年人动武或者殴打的，除非治理者命令他们这样做。我认为年轻人也不大会对老年人有其他无礼行为的。有两种心理在约束他们：一是畏惧之心，一是羞耻之心。羞耻之心阻止他去冒犯任何可能是他父辈的人；畏惧之心使他生怕有人来援助受害者，而援助者可能是他的儿辈、兄弟或父辈。

格：结果当然是这样。

苏：因此，我们的法律将从一切方面促使护卫者们彼此和平相处。是吧？

格：很和平！

苏：只要他们内部没有纷争，就不怕城邦的其他人和他们闹纠纷或相互闹纠纷了。

格：是的，不必怕。

苏：他们将摆脱一些十分琐碎无聊的事情。这些事是不值得去烦心的，我简直不愿去谈到它们。诸如，要去奉承富人，要劳神焦思去

养活一家大小，一会儿借债，一会儿还债，要想尽办法挣几个大钱给妻子仆役去花费。所有这些事琐琐碎碎，大家都知道，不值一提。

格：啊，这个道理连瞎子也能明白。

苏：那么，他们将彻底摆脱这一切，如入极乐世界，生活得比最幸福的奥林匹克胜利者还要幸福。

格：怎么会的？

苏：他们得到的比奥林匹克胜利者还要多。他们的胜利更光荣，他们受到的公众奉养更全面。他们赢得的胜利是全国的资助。他们得到的报酬是他们以及他们的儿女都由公家供养。他们所需要的一切，都由公家配给。活着为全国公民所敬重，死后受哀荣备至的葬礼。

格：真是优厚。

苏：你还记得吗？以前辩论时，有人责怪我们没有使护卫者们得到幸福，说他们掌握一切，自己却什么也没有。我想你还记得我们曾答应过，在适当的时候可以回到这个问题上来；当时我们所关心的是使一个护卫者成为一个名副其实的护卫者，尽可能使国家作为一个整体得到幸福，而不是只为某一个阶级考虑，只使一个阶级得到幸福。

格：我记得。

苏：那么，好，既然我们的扶助者[7]的生活，看来比奥林匹克运动会的胜利者的生活还要好，那么，还有什么必要去和鞋匠，其他匠人，以及农民的生活去比较吗？

格：我想没有必要。

苏：再者，我们不妨把我在别的地方说过的一些话在这里重说一遍。如果护卫者一心追求一种不是一个名副其实的护卫者应有的幸福生活，不满足于一种适度的安稳的，在我们看来是最好的生活，反而让一种幼稚愚蠢的快乐观念困扰、支配，以至利用权力损公肥私，损人利己，那么他迟早会发现赫西俄德说的“在某种意义上半多于全”这句话确是至理名言！

格：如果他听我的劝告，他会仍然去过原来的这种生活。

苏：那么，你同意女子也过我们所描述的这种生活？——女子和男子有共同的教育、有共同的子女和共同保护其他公民；无论是在国内还是外出打仗，女子与男子都应当像猎犬似的，一起守卫一起追逐；并且，尽可能以一切方式共有一切事物？你同意，只有

这样做他们才能把事情做得最好，既不违反女子与男子不同的自然特性，也不违反女子与男子之间天然的伙伴关系？

格：我同意。

苏：那么，还有待于研究的问题是：这样的共同关系能否像在别的动物中那样，真正在人与人之间建立起来呢？如果可能，还要问，怎么做才可能？

格：我正要提这个问题，给你抢先说了。

苏：他们在战争中将怎么做，我以为是明摆着的。

格：怎么做？

苏：她们将和男子一同整队出发，带了身强力壮的孩子，让他们见识一下将来长大了要做的事情，像别的行业中带着孩子看看一样。除了看看而外，这些孩子还要帮助他们的父母从事各种军中勤务，并侍候他们的父母。你有没有看到过技工（譬如陶工）的孩子在自己正式动手做之前有过长期的观察和帮做的过程？

格：我看到过的。

苏：难道陶工倒更应该比护卫者注意去教育他们的孩子，让孩子们跟他们见识和实习，以便将来做好自己的工作？

格：这种想法就太可笑了。

苏：再说，人也像动物一样，越是在后代面前，对敌人作战也越是勇猛。

格：确是如此。不过苏格拉底，冒的危险可也不小呀！胜败兵家常事。要是打了败仗，他们的后代将同他们自己一样遭到巨大损失，以致劫后遗民复兴祖国成为不可能。

苏：你的话是对的。不过你想永远不让他们冒任何危险吗？

格：绝无此意。

苏：如果危险非冒不可的话，那么冒险而取得胜利者不是可以经过锻炼而得到进步吗？

格：显然如此。

苏：一个长大了要做军人的人，少年时不去实习战争，以为这个险不值得冒，或者冒不冒差别不大，你看这个想法对不对？

格：不对。这个险冒与不冒，对于要做军人的人有很大的区别。

苏：那么，作为前提我们一定要让孩子们从小实地见习战争同时我们也采取必要措施避免危险，这样就两全了。是不是？

格：是的。

苏：那么，首先他们的父辈，关于军事总不见得没有一点经验吧？总懂得点哪些战役是危险的，哪些是不危险的吧？

格：他们应当懂得的。

苏：因此他们可以把孩子带去参加不危险的战役，不带他们去参加有危险的战役。

格：对。

苏：他们将把孩子们交给那些在年龄和经验方面都有资格做孩子们领导者和教师的，不是滥竽充数的军官去带领。

格：这是非常恰当的。

苏：可是我们也要看到，人们遭遇意外是屡见不鲜的。

格：的确是的。

苏：因此我以为，为了预防意外，我们应该一开始就给孩子们装上翅膀，必要时让他们可以振翼高飞。

格：什么意思？

苏：我们一定要让孩子们从小学会骑马，然后带他们骑马到战场上去察看战斗，但不要让他们骑那种好战的劣马，而要让他们骑那种既跑得快而又容易驾驭的驯马。这样他们就既可以很好地看到自己将来要做的事情，一有危险，他们只要跟着长辈领导人，又可以迅速撤离。

格：我看你的话是对的。

苏：那么，关于军事纪律应该如何规定？士兵应该如何对待自己人，如何对待敌人？我的想法不知对不对？

格：请把你的想法告诉我。

苏：如果任何士兵开小差逃跑，或者丢掉武器，或者由于胆怯犯了其他类似的错误，这种士兵要不要被下放去做工匠或者农夫？

格：断然要。

苏：任何士兵被敌人活捉做了战俘，我们同意不同意，把他当作礼物送给敌人，随敌人怎么去处理他？

格：完全同意。

苏：一个士兵如果在战场上勇敢超群，英名远扬，他应当首先受到战场上战友们的致敬，然后再受到少年和儿童的致敬。你赞成不赞成？

格：赞成。

苏：他还应该受到他们向他伸出右手的欢迎？

格：应该。

苏：但是，我想你不会再赞成我下面的话了。

格：什么话？

苏：他应该吻每一个人，并且被每一个人所亲吻。你赞成吗？

格：完全赞成。我对这条法令，还要补充一点：在该战役期间他要爱谁，谁都不准拒绝。理由是：如果他在爱着什么人（男的或女的），他就会更热切地要赢得光荣。

苏：好极了。我们已经说过，结婚的机会对于优秀人物，应该多多益善，以便让他们尽可能地多生孩子。

格：是的，我们曾经这样说过的。

苏：但是荷马诗篇中还讲起过，用下述方法敬重年轻人中的勇士也是正当的。荷马告诉我们，阿雅斯打起仗来英勇异常，在宴席上受到全副脊肉的赏赐；这样对于年轻勇士既是荣誉，还可以增强他们的体力。

格：极是。

苏：那么，这里我们至少可以把荷马作为我们的榜样。在祭礼及其他类似场合上，我们表扬那些功勋卓著智勇双全的优秀人物给他们唱赞美诗，给他们刚才讲过的那些特殊礼遇，给以上座，羊羔美酒，这样对于这些男女勇士，既增强了他们的体质，还给了他们荣誉。

格：你说得好极了。

苏：好，那么，那些战死沙场，——如果有人死后英名扬，难道我们不能首先肯定他是名门望族的金种子吗？

格：绝对可以。

苏：我们要不要相信，赫西俄德诗篇里[8]所说的黄金种子死后成为“置身河岳的精灵，保卫下民的救星”？

格：当然要。

苏：我们要不要去询问一下阿波罗，然后按照他所指示的隆重方式安葬这些勇士神人？

格：我们还能采用什么别的方式吗？

苏：而且，以后我们还要对他们的坟墓按时祭扫，尊崇死者有若神明。我们还要把同样的荣誉给予那些因年老或别的原因而死亡的，

在正常的一生活动中表现得特别优秀的人物。对吗？

格：肯定对的。

苏：再说，我们的士兵应当怎样对待敌人？

格：在哪方面？

苏：首先在变战败者为奴隶方面。希腊人征服别的希腊城邦，把同一种族的人降为奴隶，你以为这样做是合乎正义的吗？还是，——不但自己不这样，而且还竭力阻止别的城邦这样做，使大家看到有被蛮族征服的危险，使希腊人和希腊人团结起来，互不伤害蔚然成风。——还是这样合乎正义呢？

格：希腊人大家团结一致的好。

苏：那么，他们自己不要希腊人做自己的奴隶，同时劝告别的希腊人也不要希腊人做自己的奴隶？

格：当然。无论如何，那样大家宁愿外抗蛮族，内求团结了。

苏：在战场上作为胜利者，对于被击毙的敌人，除武器外，不去剥取死者其他东西，是不是这样好些？搜剥敌尸财物，仿佛在做什么不可少的事情一样，这不让一些贪生怕死的胆小鬼找到了借口他们可以不去追击活着的敌人了吗？不是有过许多军队曾断送于这种只顾抢劫的行为吗？

格：的确是的。

苏：你不觉得抢劫死尸是卑鄙龌龊的行为吗？把死者的尸体看作敌人，而让真正的敌人丢下武器远走高飞，这不是女流之辈胸襟狭隘的表现吗？这种行为与狗儿向着扔中它们的石头狂叫，却不过去咬扔石头的人，有什么两样呢？

格：丝毫没有两样。

苏：因此，我们一定要禁止抢劫死尸，一定要给死者埋葬。

格：真的，我们一定要这样做。

苏：再说，我们也不要把缴获的武器送到庙里，作为捐献的祭品，为了关心维护与其他希腊人的友好关系，尤其不要把希腊人的武器送去。我们倒真该害怕把同种人的这些武器，作为祭品送到庙里去，以至亵渎神圣，除非神指示要这样做。

格：再对不过了。

苏：关于蹂躏敌方希腊人的土地和焚烧敌方希腊人的房屋的问题，你的士兵们究竟应该怎样去对待呢？

格：我很高兴听听你对这个问题的意见。

苏：据我看，他们对希腊敌人既不能蹂躏土地也不该焚烧房屋。他们应该限于把一年的庄稼运走。要不要我把理由告诉你？

格：要。

苏：我的看法是：正如我们有两个不同的名称——“战争”与“内讧”一样，我们也有两个不同的事情。所谓两个不同的事情，一指内部的，自己人的；一指国外的，敌我的。国内的冲突可称为“内讧”，对外的冲突可称为“战争”。

格：你的话很中肯。

苏：如果我说希腊人与希腊人之间的一切关系是属于内部的，自家人的；希腊人与蛮族之间的关系是属于外部的，敌我的；请问，你觉得我这个话也同样中肯吗？

格：很中肯。

苏：那么，当希腊人抗拒野蛮人，或者野蛮人侵略希腊人，他们是天然的敌人，他们之间的冲突必须叫做“战争”；如果希腊人同希腊人冲突，他们是天然的朋友，不过希腊民族不幸有病，兄弟不和罢了，这种冲突必须叫做“内讧”。

格：我完全同意你的看法。

苏：那么，研究一下我们现在所说的“内讧”问题吧。当内讧发生，一个国家，分裂为二，互相蹂躏其土地，焚烧其房屋，这种荒谬绝伦的行动，使人觉得双方都不是真正的爱国者；否则他们为什么要这样残酷地去伤害自己衣食父母的祖国呢？但是我们认为，如果胜利者仅限于把对手所收获的庄稼带走，他们的所作所为表明他们还是指望将来言归于好，停止没完没了的内战的，那么他们的行为就还是适度的，可理解的。

格：是的，这种想法还比较文明些，比较合乎人情些。

苏：好。那么，你要创建的城邦，是一个希腊城邦吗？

格：一定是的。

苏：那么，这个城邦的公民不都是文明的君子人吗？

格：确实是的。

苏：他们要不要热爱同种族的希腊人？要不要热爱希腊故国的河山？要不要热爱希腊人共同的宗教信仰？

格：当然要的。

苏：他们不会把同种族希腊人之间的不和看作内部冲突，称之为“内讧”而不愿称之为“战争”吗？

格：当然会的。

苏：他们虽然争吵，但还时刻指望有朝一日言归于好吗？

格：完全是这样。

苏：那么，他们的目的在于善意告诫，而不在于恶意奴役和毁灭。他们是教导者，绝不是敌人。

格：很对。

苏：那么，他们既然是希腊人，就不会蹂躏希腊的土地，焚毁希腊的房屋。他们也不会把各城邦的希腊人（少数罪魁祸首除外）不论男女老少，都当作敌人；由于这些理由，他们绝不会蹂躏土地拆毁房屋，因为对方大多数人都是他们的朋友。他们作为无辜者进行战争只是为了施加压力，使对方自知悔误赔礼谢罪，达到了这个目标就算了。

格：我同意你的说法。我们的公民应该这样对待自己的希腊对手。至于对付野蛮人，他们则应该像目前希腊人对付希腊人那样。

苏：那么，我们要不要再给我们的护卫者制定这样一条法律：——不准蹂躏土地，不准焚烧房屋？

格：要的。让我们认为这些话以及前面说过的那些话都是对的。

但是，如果我们让你这样滔滔不绝地讲下去，亲爱的苏格拉底，我担心你将永远说不到那个你答应要解答的问题上来。这个问题是：我们所描述过的这样一种国家是否可能实现？如果可能，又怎样才能实现？我承认，你的国家如能实现，那是非常理想的；你没有描述到的，我还可以替你补足。我看到全国公民在战争中互不抛弃，彼此以兄弟、父辈、儿子相待，使他们无敌于天下；如果再加上女兵，或同男兵并肩作战或为了吓唬敌人，一齐努力，使他们无往不胜。我还看到你没有提及的种种平时在国内的好处。这些我都承认。如果这种国家实现的话，还有其他说不尽的好处，你也不必再去细讲了。但是，让我们立即来只说明这个问题：这是不是可能？如果可能的话，又怎么才可能？其余一切，我们不谈。

苏：你这是对我的议论作了一次突然的攻击，对我的稍微犹豫你一点也不体谅。你或许不知道，我好不容易刚躲开了头两个浪头，你如今紧接着又向我掀起了第三个浪头，也是最大最厉害的一个浪头。

等到你看到听到了这个浪头，你一定会谅解我，承认我的担心和稍作犹豫是自然的，因为要提出来讨论的这个议论是如此的奇特怪异。

格：你越是这样推诿，我们越是不能放你走；无论如何，你一定得告诉我们，这种政治制度怎样才能实现。因此请讲下去，不要再浪费时间了。

苏：好吧，我们首先要记得，我们是从研究“什么是正义”，“什么是不正义”的问题走到这儿来的。

格：是的，那又怎么样呢？

苏：哦，没有什么。问题在这里。如果我们真找到了什么是正义的话，我们是不是要求一个正义的人和正义本身[9]毫无差别，在各方面都完全一模一样呢？还是，只要正义的人能够尽量接近正义本身，体现正义比别人多些，我们也就满意了呢？

格：哦，尽量接近标准就可以使我们满意了。

苏：那么，我们当初研究正义本身是什么，不正义本身是什么以及一个绝对正义的人和一个绝对不正义的人是什么样的（假定这种人存在的话），那是为了我们可以有一个样板。我们看着这些样板，是为了我们可以按照它们所体现的标准，判断我们的幸福或不幸，以及我们的幸福或不幸的程度。我们的目的并不是要表明这些样板能成为在现实上存在的东西。

格：你的话是真的。

苏：如果一个画家，画一个理想的美男子，一切的一切都已画得恰到好处，只是还不能证明这种美男子能实际存在，难道这个画家会因此成为一个最糟糕的画家吗？

格：不，我的天啊，当然不能这样说。

苏：那么，我们说我们不是在这里用词句在创造一个善的国家吗？

格：确是如此。

苏：那么，如果我们不能证明一个国家能在现实中管理得像我们所描述的那样好，难道就可以因此说我们的描述是最糟糕的理论吗？

格：当然不可以。

苏：道理就在这里。但是，如果我为了使你高兴，设法给你指出，在什么情况下和在哪个方面我所描述的这些东西最可能接近实现。请把你前面同意过的话再说一遍。

格：什么话？

苏：凡是说过的都一定要做到，这可能吗？还是说，真理通常总是做到的比说到的要少？也许有人不这样认为。可是你同意不同意我这个说法？

格：同意。

苏：那么，你就不要老是要我证明，我用词句描述的东西是可以完完全全地做得到的了。不，如果我们能够找到一个国家治理得非常接近于我们所描写的那样，你就得承认，你所要求的实现已经达到，你已经满意了。你说你满意了没有？我自己是觉得满意了。

格：我也觉得满意了。

苏：第二件要做的事情看来是，设法寻找和指出在现行的那些城邦法制中是什么具体缺点妨碍了他们，按照我们所描写的法制去治理它；有什么极少数的变动就可以导致他们所企求的符合我们建议的法律；如果一项变动就够了，那是最好，如果一项不行，就两项，总之变动愈少愈小愈是理想。

格：确是如此。

苏：那么，我们可以指出，有一项变动可以引起所要求的改革。这个变动并非轻而易举，但却是可能实现的。

格：那是什么变动呢？

苏：哦！我想我已临近我们所比拟的那个最大的怪论之浪了。然而我还是要讲下去。就是为此把我淹没溺死在讥笑和藐视的浪涛当中，我也愿意。好，现在听我讲下去。

格：讲下去吧。

苏：除非哲学家成为我们这些国家的国王，或者我们目前称之为国王和统治者的那些人物，能严肃认真地追求智慧，使政治权力与聪明才智合而为一；那些得此失彼，不能兼有的庸庸碌碌之徒必须排除出去。否则的话，我亲爱的格劳孔，对国家甚至我想对全人类都将祸害无穷，永无宁日。我们前面描述的那种法律体制，都只能是海客谈瀛，永远只能是空中楼阁而已。这就是我一再踌躇不肯说出来的缘故，因为我知道，一说出来人们就会说我是在发怪论。因为一般人不容易认识到：除了这个办法之外，其他的办法是不可能给个人给公众以幸福的。

格：哦，苏格拉底，你信口开河，在我们面前乱讲了这一大套道理，我怕大人先生们将要脱去衣服，赤膊上阵，顺手捡起一件武器向你猛攻了。假使你找不到论证来森严你的堡垒，只是弃甲曳兵而逃的话，那时你将尝到为人耻笑的滋味了。

苏：都是你把我搞得这么尴尬的。

格：我是做得对的。但我不会袖手旁观，我将尽我之所能帮助你。我可以用善意和鼓励帮助你，也许我还可以答复你的问题答得比别人恰当些。因此，在我的支持下，你去试着说服那些怀疑派去吧：真理的确是在你的一边。

苏：有你这样一个坚强的朋友，我一定去试。我觉得，如果我们要能避过你所讲的那种攻击，我们必须对我们敢于认为应该做我们治理者的那种哲学家，给以明确的界说。在哲学家的界说明确后，我们就可以无所畏惧了，因为那时我们可以向人们指出，研究哲学和政治艺术的事情天然属于爱智者的哲学家兼政治家。至于其余的人，不知研究哲学但知追随领导者是合适的。

格：给以清楚的界说，不宜再迟了。

苏：那么，跟我来罢，我们也许有什么办法可以来说明我们的意思。

格：讲下去吧。

苏：那么，不必我提醒你，你一定还记得，如果我们说一个人是一样东西的爱好者，如果我们称他为这东西的爱好者说得不错的话，意思显然是指，他爱这东西的全部，不是仅爱其中的一部分而不爱其余部分。

格：看来我需要你的提醒，我实在不太理解。

苏：格劳孔啊，你那个答复对别人适合，对你并不适合。像你这样一个“爱者”不应该忘记，应该懂得所有风华正茂的青少年总能拨动爱孩子的人的心弦，使他觉得可爱。你对美少年的反应不是这样吗？看见鼻扁者你说他面庞妩媚；看见鹰鼻者你说他长相英俊；看见二者之间鼻型的人你说他匀称恰到好处；看见面黑的人你说他英武勇敢；看见面白的你说他神妙秀逸。“蜜白”这个形容词，本身就是爱者所发明，用来称呼瘦而白的面容的。一句话，只要是在后起之秀者身上，你便没有什么缺点不可以包含的，没有什么优点会漏掉而不加称赞的。

格：如果你一定要我充当具有这种倾向的爱者的代表的话，为了便于论证起见，我愿意充当。

苏：再说，爱喝酒的人怎么样？你没有注意到他们也有这种情况吗？他们爱喝每一种酒，并且都有一番道理。

格：确是这样。

苏：至于爱荣誉的人，我想你大概看到过也是这样的。他们做不到将军，做连长也可以；得不到大人物的捧场，让小人物捧捧也过瘾。不论怎样，荣誉他们是少不得的。

格：是的，不错。

苏：那么，你肯不肯再回答一次我的这个问题：——当我们说某某人爱好某某东西，不管是什么东西，他是爱好这个东西的全部呢，还是仅爱好它的一部分呢？

格：全部。

苏：那么，关于哲学家我们不也可以这么说吗？哲学家是智慧的爱好者，他不是仅爱智慧的一部分，而是爱它的全部。

格：是的，他爱全部。

苏：那么，一个不爱学习的人，特别是如果他还年轻，还不能判断什么有益，什么无益，我们就不会说他是一个爱学习的人，或一个爱智的人。正像一个事实上不饿因而不想吃东西的人，我们不会说他有好胃口，说他是一个爱食者一样。

格：很对。

苏：如果有人对任何一门学问都想涉猎一下，不知餍足——这种人我们可以正确地称他为爱智者或哲学家吗？

格：如果好奇能算是爱智的话，那么你会发现许多荒谬的人物都可以叫做哲学家了。所有爱看 的人都酷爱学习，因此也必定被包括在内，还有那些永远爱听 的人也不在少数，也包括在内。——这种人总是看不到他们参加任何认真的辩论，认真的研究；可是，仿佛他们已把耳朵租出去听合唱了似的，一到酒神节，他们到处跑，不管城里乡下，只要有合唱，他们总是必到。我们要不要称这些人以及有类似爱好的人，还有那些很次要的艺术的爱好者为哲学家呢？

苏：绝不要。他们只是有点像哲学家罢了。

格：那么，哪些是真正的哲学家呢？

苏：那些眼睛盯着真理的人。

格：这话很对，不过你所指的究竟是什么意思呢？

苏：和别人讲很难说得明白，但是和你讲，我想，你会同意我下述论点的。

格：什么论点？

苏：美与丑是对立的，它们是二。

格：哦，当然。

苏：它们既是二，各自则为一。

格：是的。

苏：我们可以同样说别的相反的东西，正义与非正义，善与恶，以及其他类似的理念。这个说法作如下表述也能成立：就它们本身而言，各自为一，但由于它们和行动及物体相结合，它们彼此互相结合又显得无处不是多。

格：你说得对。

苏：那么，我这里一定要画一条线把两种人分开来。在那一边是你说过的看戏迷、艺术迷、爱干实务的人；在这一边是我们所讨论的这种人。只有这边的这些人才配叫做哲学家。

格：你说的是什么意思？

苏：一种人是声色的爱好者，喜欢美的声调、美的色彩、美的形状以及一切由此而组成的艺术作品。但是他们的思想不能认识并喜爱美本身。

格：确实如此。

苏：另一种人能够理解美本身，就美本身领会到美本身，这种人不是很少吗？

格：很少，很少。

苏：那么，一个人能够认识许多美的东西，但不能认识美本身别人引导他去认识美本身，他还总是跟不上——你认为这种人的一生是如在梦中呢还是清醒的呢？请你想想看，一个人无论是睡着还是醒着，他把相似的东西当成了事物本身，他还不等于在梦中吗？

格：我当然要说，他的一生如在梦中。

苏：好，再说相反的一种人，这种人认识美本身，能够分别美本身和包括美本身在内的许多具体的东西，又不把美本身与含有美的许多个别东西，彼此混淆。这个人的一生，据你看来，是清醒的呢，还是在梦中呢？

格：他是完全清醒的。

苏：那么，我们说能有这种认识的这种人的心智具有“知识”，而前一种人，由于只能有那样的“意见”，所以我们说他们的心智有的只是意见而已，这样说不对吗？

格：当然对的。

苏：假使那个如我们所说的，只有意见，没有知识的人，大发脾气，不服我们的说法，说我们是在欺骗他，那么，我们要不要好言相慰，然后婉转地让他知道，他的心智是不太正常的呢？

格：我们应该婉转地让他知道这一点。

苏：那么让我们想一想对他该说些什么话吧。我们要不要这样说：他们有知识，我们非但不妒忌，反而很高兴。然后再问他肯不肯答复下面这个问题：“一个有知识的人，总是知道一点点的呢还是一无所知的呢？”你来代他答复一下看。

格：我将这样答复——“这个人总是知道一点点的”。

苏：这个“一点点”是“有”还是“无”[10]？

格：“一点点”是“有”，“无”怎么可知呢？

苏：因此，即使从一切方面来考虑这个问题，我们都完全可以断言，完全有的东西是完全可知的；完全不能有的东西是完全不可知的。

格：是的，完全可以这样断言。

苏：好，假使有这样一种东西，它既是有又是无，那么这种东西能够是介于全然有与全然无之间的吗？

格：能够是的。

苏：那么，既然知识与有相关，而无知必然与无相关，因此，我们必须要找出和无知与知识之间的状况相对应的东西来，如果有这种东西的话。

格：是的。

苏：不是有一种我们叫做“意见”的东西吗？

格：有的。

苏：它和知识是同一种能力呢还是另一种能力呢？

格：是另一种能力。

苏：意见与知识由于是不同的能力，它们必然有不同的相关者。

格：必然有。

苏：因此，知识天然地与有相关，知识就是知道有和有者的存在状况。不过等一等，这里有一个区别，我认为必须把它说明一下。

格：什么区别？

苏：让我把我们身上以及其他一切东西所具有的功能归并起来作为一个类，即，使我们能够做各种力所能及的工作的“能力”。例如视、听就是我们指的这种能力，[11]如果对我所指的这个类你和我有相同理解的话。

格：我也这样理解。

苏：那么让我把我对这些功能的印象告诉你吧。我看不到功能有颜色、形状或其他类似的，在别的许多场合，我凭它们就能划分各类事物的那种特质。对于功能我只注意一件事，即它的相关者和效果。我就是凭这个来把各种功能称作一个功能的。关系着同一件事完成同一件事，我们就说功能是同一功能；关系着不同的事，完成不同的事，我们就说功能是不同的功能。你以为怎样？你是不是这样做的？

格：同你一样。

苏：那么，我的好朋友，言归正传。请你告诉我，你以为“知识”是一种能力吗？或者，你还有别的归类方法吗？

格：没有别的归类法，能力是所有功能中力量最大的一种。

苏：“意见”怎么样？我们应该不把它归入能力而归入别的什么类吗？

格：不行。因为使我们能有意见的力量只能是形成意见的能力不能是别的。

苏：但是，不久以前你刚同意过说知识与意见[12]不是一回事呀。

格：是的，因为没有一个明白事理的人会把绝对不会有错误的东西和容易有错误的东西混为一谈的。

苏：好极了。我们显然看法相同：意见和知识不是一回事。

格：它们不是一回事。

苏：因此，它们各有各的相关者，既然它们各有各的能力。

格：必然如此。

苏：据我看，知识与“有”相关，知识的目的在于认识“有”的状况。

格：是的。

苏：至于意见，我们认为它不过形成意见。

格：是的。

苏：知识的对象与意见的对象相同，可知的东西和可以对之有意见的东西也将相同呢，还是说，它们是不可能相同的呢？

格：根据我们一致同意的原则来看，它们不可能是相同的。如果不同的能力天然有不同的对象，又，如我们主张的，意见与知识是不同的能力，那么，知识与意见的对象也当然是不同的了。

苏：如果“有”是知识的对象，那么意见的对象一定不是有，而是另外一种东西了，对吗？

格：对的，一定是另外一种东西。

苏：那么意见的对象是“无”吗？还是说，关于“无”连有一个“意见”也是不行的呢？想想看吧。一个有意见的人他的意见不是对某种东西的吗？或者请问：一个人有意见，却是对于无的意见，——这是可能的吗？

格：不，这是不可能的。

苏：因此，一个具有意见的人就是对某一个东西具有意见了？

格：是的。

苏：既是无，就不能说它是“某个东西”——只有称它“无”是最正确的。

格：是的。

苏：那么，我们必须把关于“无”者称作无知，把关于“有”者称作知识。

格：很对。

苏：那么一个人具有意见就既不是对于有的也不是对于无的了。

格：的确，都不是的。

苏：所以意见既非无知，亦非知识。

格：看来是这样。

苏：那么是不是超出它们，是不是比知识更明朗，比无知更阴暗？

格：都不是。

苏：因此，你是不是把意见看作比知识阴暗，比无知明朗。

格：完全是这个想法。

苏：是介于两者之间？

格：是的。

苏：因此，意见就是知识和无知两者之间的东西了。

格：绝对是的。

苏：我们前面说过：如果有什么东西显得既是有，同时又是无，那它就处于完全的有和完全的无之间，与之对应的能力就既不是知识又不是无知，而是处于这两者之间的一种能力。我们不是这么说过吗？

格：对的。

苏：我们刚才看到了，在知识和无知之间有一种被我们称之为意见的东西。

格：看到了。

苏：那么剩下来要我们做的事情就是去发现既是有又是无，不能无条件地说它仅是有或仅是无的那种东西了。如果我们能找到了它，我们就相当有理由说这就是意见的对象，于是把两端的东西与两端相关联，把中间的东西与中间相关联。我这样说你能同意吗？

格：同意。

苏：这些原则已经肯定了。现在让那位爱看景物的人有话可以说出来，我要让他答复我的问题。他不相信有永远不变的美本身或美的理念，而只相信有许多美的东西，他绝对不信任何人的话，不信美本身是"一"，正义本身是"一"，以及其他东西本身是"一"，等等。我们问他：我的好朋友，在这许许多多美的东西里，难道没有一丁点儿丑的东西吗？在许许多多正义的东西里，难道没有一丁点儿不正义的东西吗？在许许多多虔诚的东西里，难道没有一丁点儿不虔诚的东西吗？

格：不，必定有的。这许多美的东西都会以某种方式显得既是美的，又是丑的。你所问及的其他东西也无不如此。

苏：还有许多东西不是有些东西的双倍吗？它们显得是一样东西的双倍，难道不同样又显得是另一样东西的一半吗？

格：是的。

苏：还有许多东西我们说它们是大的或小的，轻的或重的，难道不可以同样把大的看作小的，小的看作大的，轻的看作重的，重的看作轻的吗？

格：都是可以的。彼此可以互通的。

苏：那么，这些多样性的东西中每一个是不是只能说是这样的而不能（如有些人主张的）是那样的呢？

格：这很像那些在宴席上用模棱两可的话难人的把戏，或小孩子玩的猜那个含义模棱的谜语一样，——那个关于太监用什么东西打一只蝙蝠，蝙蝠停在什么东西上的谜语[13]。这些事物都太模棱，以致无法确切决定，究竟是它还是非它；还是，既是它又非它；或者还是，既不是它，也不是非它。

苏：那么，你有没有对付它们的办法呢？除了在"是"和"不是"之间，你还能找到什么更好的地方去安置它们吗？须知，不可能找到比不存在更暗的地方，以致使它更不实在些，也不可能找到比存在有更明朗的地方，以致使它更实在些。

格：极是极是。

苏：因此看来，我们似乎已经发现到了：一般人关于美的东西以及其他东西的平常看法，游动于绝对存在和绝对不存在之间。

格：的确是的。

苏：但是我们在前面已一致同意：如果我们找到了这类东西，它应该被说成是意见的对象，而不应该被说成是知识的对象；这种东西游动于中间地区，且为中间的能力或官能所理解。

格：是的，我们同意过。

苏：因此，那些只看到许许多多美的东西，许许多多正义的东西，许许多多其他的东西的人，虽然有人指导，他们也始终不能看到美本身，正义等等本身。关于他们我们要说，他们对一切都只能有意见，对于那些他们具有意见的东西谈不上有所知。

格：这是必定的。

苏：相反，关于那些能看到每一事物本身，甚至永恒事物的人们，我们该说什么呢？我们不应该说他们具有知识而不是具有意见吗？

格：必定说他们具有知识。

苏：我们不想说，他们专心致志于知识的对象，而另一种人只注意于意见的对象吗？你还记得吗，我曾说过，后一种人专注意于声色之美以及其他种种，他们绝对想不到世上会有美本身，并且是实在的？

格：是的，我们还记得。

苏：因此，如果我们称他们为爱意见者，而不称他们为爱智者我们不会有什么冒犯他们吧？如果我们这样说，他们会对我们生气吗？

格：他们如果相信我的劝告，是不会生气的。因为对真理生气是不对的。

苏：那些专心致志于每样东西的存在本身的人，我们是不是必须称他们为爱智者而不称他们为爱意见者呢？

格：是的，当然是的。

注释

[1] 见第四卷424。

[2] 用动物作比方。见375—376，422D，466D，467B，491D—E，537A，546A—B，564A。

[3] 古代希腊男子操练时都是裸体。“健身房”一词（γυμνάσιον）原意便是“裸体操练的地方”。

[4] 见希罗多德《历史》第一卷第二十四节。

[5] 见品达，残篇209。柏拉图在这里文字上有改动。

[6] 比喻。含义与前面389B处相同。

[7] ἐπιπούρων 这里包括治理者在内。

[8] 《工作与农时》191以下。

[9] “本身”，即柏拉图的理念。

[10] “有”、“无”或译为“存在”与“不存在”。

[11] 官能。

[12] 知识ἐπιστήμη，意见δόξχ。

[13] 谜语是：一个男人（又非男人）见（又非见）鸟（又非鸟）停在一根树枝（又非树枝）上，用石块（又非石块）打它。谜底应是：太监瞥见一只蝙蝠停在一根芦苇上，用一块轻石片去打它。

第六卷

苏：那么，格劳孔，经过这么漫长而累人的讨论，我们终于搞清楚了，什么样的人才是真哲学家，什么样的人不是真哲学家了。

格：要知道，欲速则不达呀。

苏：我觉得不是这样。我还是认为，如果我们仅仅讨论这一个问题，如果不是还有许多其他的问题需要我们同时加以讨论的话（这些问题是一个希望弄清楚正义者的生活和不正义者的生活有何区别的人所必须研究的），我们或许把这个问题已经弄得更清楚了呢。

格：且说，下面我们该讨论什么问题呢？

苏：是的，我们应当考虑接下来要讨论的问题。既然哲学家是能把握永恒不变事物的人，而那些做不到这一点，被千差万别事物的多样性搞得迷失了方向的人就不是哲学家，那么，两种人我们应该让哪一种当城邦的领袖呢？

格：你说我们怎么回答才对呢？

苏：我认为谁看来最能守卫城邦的法律和习惯，就确定让谁做城邦的护卫者。

格：对。

苏：再说，一个不管是看守什么事物的人，应当用一个盲者呢还是用一个视力敏锐的人去担当呢？这个问题的答案该是一明二白的吧？

格：当然是明明白白的。

苏：你认为下述这种人与盲者有什么不同吗：他们不知道每一事物的实在，他们的心灵里没有任何清晰的原型，因而不能像画家看着自己要画的东西那样地注视着绝对真实，不断地从事复原工作，并且，在必要时尽可能真切地注视着原样，也在我们这里制定出关于美、正义和善的法律，并守护着它们？

格：真的，这种人与盲者没有多大区别。

苏：另外还有一种人，他们知道每一事物的实在，而且在经验方面也不少似上述那种人，在任何一种美德方面也不差似上述那种人，

那么，我们还不任命这种人当护卫者反而去任命上述那种类似盲者的人当护卫者吗？

格：的确，不挑选这种人当护卫者是荒唐的，如果他们在经验和别的美德方面都不差的话。因为他们这种懂得事物实在的知识或许是一切美德中最大的美德呢。

苏：现在我们不是应该来讨论这样一个问题了吗：同一的人怎能真的具有这两个方面优点的？

格：当然应该。

苏：那么，正如这一讨论之初我们曾经说过的，我们首先必须弄清楚哲学家的天性；我还认为，如果我们在这个问题上取得了足够一致的意见，我们就也会在下列问题上取得一致的认识：同一的人们同时具有两种品质是可能的；以及，应当正是让这种人而不是让别种人当城邦的统治者。

格：是吗？

苏：让我们一致认为这一点是哲学家天性方面的东西吧：即永远酷爱那种能让他们看到永恒的不受产生与灭亡过程影响的实体的知识。

格：就把这一点作为我们一致的看法吧。

苏：再让我们一致认为：他们爱关于实体的知识是爱其全部，不会情愿拒绝它的一个无论大点的还是小点的，荣誉大点的还是荣誉小点的部分的。这全像我们前面在谈到爱者和爱荣誉者时所说过的那样。[1]

格：你说得对。

苏：那么请接下来研究一个问题：如果他们一定是我们所说过的那种人，那么在他们的天性里此外就一定不再有别种品质也是必具的了？

格：哪种品质？

苏：一个“真”字。他们永远不愿苟同一个“假”字，他们憎恶假，他们爱真。

格：可能是的。

苏：我的朋友呀，不是仅仅“可能”如此，是“完全必定”如此：一个人天性爱什么，他就会珍惜一切与之相近的东西。

格：对。

苏：你还能找到什么比真实与智慧关系更相近的吗？

格：不能了。

苏：那么，同一天性能够既爱智慧又爱假吗？

格：是无论如何也不可能的。

苏：因此，真正的爱知者应该从小时起就一直是追求全部真理的。

格：无疑是的。

苏：再说，凭经验我们知道，一个人的欲望在一个方面强时，在其他方面就会弱，这完全像水被引导流向了一个地方一样。

格：是的。

苏：当一个人的欲望被引导流向知识及一切这类事情上去时我认为，他就会参与自身心灵的快乐，不去注意肉体的快乐，如果他不是一个冒牌的而是一个真正的哲学家的话。

格：这是完全必然的。

苏：这种人肯定是有节制的，是无论如何也不会贪财的；因为别的人热心追求财富和巨大花费所要达到的那种目的[2]，是不会被他们当作一件重要事情对待的。

格：是这样。

苏：在判别哲学家的天性和非哲学家的天性上还有一点是需要注意的。

格：哪一点？

苏：你可别疏忽了任何一点胸襟偏窄的毛病。因为哲学家在无论神还是人的事情上总是追求完整和完全的，没有什么比器量窄小和哲学家的这种心灵品质更其相反的了。

格：绝对正确。

苏：一个人眼界广阔，观察研究所有时代的一切实在，你想，他能把自己的一条性命看得很重大吗？

格：不可能的。

苏：因此，这种人也不会把死看作一件可怕的事情吧？

格：绝对不会的。

苏：那么，胆怯和狭隘看来不会属于真正哲学家的天性。

格：我看不会。

苏：一个性格和谐的人，既不贪财又不偏窄，既不自夸又不胆怯，这种人会待人刻薄处世不正吗？

格：不会的。

苏：因此，这也是你在识别哲学家或非哲学家灵魂时所要观察的一点：这人从小就是公正温良的呢还是粗暴凶残的呢？[3]

格：的确。

苏：我想你也不会疏忽这一点的。

格：哪一点？

苏：学习起来聪敏还是迟钝呀。一个人做一件事如果做得不愉快，费了好大的劲然而成效甚微，你想他能真正热爱这项工作吗？

格：不会的。

苏：还有，一个人如果健忘，学了什么也记不得，他还能不是一个头脑空空的人吗？

格：怎能不是呢？

苏：因此，一个人如果劳而无功，他最后一定深恨自己和他所从事的那项工作。

格：怎能不呢？

苏：因此一个健忘的灵魂不能算作真正哲学家的天性，我们坚持哲学家要有良好的记性。

格：完全对。

苏：我们还应该坚持认为，天性不和谐、不适当只能导致没分寸，不能导致别的什么。

格：一定是的。

苏：你认为真理与有分寸相近呢还是与没分寸相近呢？

格：和有分寸相近。

苏：因此，除了别的品质而外，我们还得寻求天然有分寸而温雅的心灵，它本能地就很容易导向每一事物的理念。

格：当然还得注意这一品质。

苏：那么怎么样？我们还没有以某种方式给你证明，上面列述的诸品质是一个要充分完全地理解事物实在的灵魂所必须具备的又是相互关联的吗？

格：是最必需的。

苏：综上所述，一个人如果不是天赋具有良好的记性，敏于理解，豁达大度，温文尔雅，爱好和亲近真理、正义、勇敢和节制，他是不能很好地从事哲学学习的。那么，如果是一个具备了这些优良品质的人从事这一学习，对此你还有什么可指摘的吗？

格：对此虽玛摩斯[4]也无法挑剔了。

苏：因此，像这样的人——在他们教育完成了，年龄成熟了的时候——不是也只有这样的人你才肯把国家托付给他们吗？

阿得曼托斯：苏格拉底啊，对于你上面所说的这些话虽然没人能加以反驳，然而这些一直在听着你刚才的讨论的人，他们觉得：他们由于缺乏问答法的经验，在每一问之后被你的论证一点儿一点儿地引入了歧途，这些一点儿一点儿的差误积累起来，到讨论进行到结论时，他们发现错误已经很大，结论已经和他们原先的看法相反了；他们觉得，这正如两人下棋，棋艺差的人最后被高手所困，一个子儿也走不动了一样，他们在这场不是使用棋子而是运用语言的竞技中也被最后逼得哑口无言了；然而真理是不会因口才高低而有任何改变的。我是注意到了刚才的讨论情况说这个话的。因为现在人们可能会说，他们虽然口才不好，不能在每一提问上反驳你，但作为事实，他们看到热爱哲学的那些人，不是仅仅为了完成自己的教育而学一点哲学并且在还年轻时就放下它，而是把学习它的时间拖得太长，以致其中大多数变成了怪人（我们且不说他们变成了坏蛋），而那些被认为是其中最优秀者的人物也还是被你们称赞的这种学习变成了对城邦无用的人。

苏：〔听了他的这些话之后我说道〕：你认为他们说的这些话是错的吗？

阿：我不知道，我很高兴听听你的意见。

苏：你可以听到的意见大概是："我觉得他们说得对。"

阿：既然我们[5]一致认为哲学家对城邦无用，那么"在哲学家统治城邦之前城邦不能摆脱邪恶"——你的这个论断又怎能成立呢？

苏：你的这个问题须用譬喻来解答。

阿：啊，我想，你诚然不是惯于用譬喻说话的呀！

苏：你已把我置于如此进退维谷的辩论境地，现在又来讥笑我了。不过，还得请你听我的比喻，然后你可以更清楚地看到，我是比喻得多么吃力了。因为，最优秀的人物他们在和城邦关系方面的感受

是很不愉快的，并且世界上没有任何一种单一的事物和这种感受相像，因此为了比得像，以达到替他们辩护的目的，需要把许多东西凑到一起来拼成一个东西，像画家们画鹿羊之类怪物时进行拼合那样。好，请设想有一队船或一只船，船上发生这样的事情：船上有一个船长，他身高力大超过船上所有船员，但是耳朵有点聋，眼睛不怎么好使，他的航海知识也不太高明。船上水手们都争吵着要替代他做船长，都说自己有权掌舵，虽然他们从没学过航海术，都说不出自己在何时跟谁学过航海术。而且，他们还断言航海术是根本无法教的，谁要是说可以教，他们就准备把他碎尸万段。同时，他们围住船长强求他，甚至不择手段地骗他把舵交给自己；有时他们失败了，别人被船长同意代为指挥，他们就杀死别人或把别人逐出船去，然后用麻醉药或酒之类东西把高贵的船长困住；他们夺得了船只的领导权，于是尽出船上库存，吃喝玩乐，他们就照自己希望的这么航行着。不仅如此，凡是曾经参与阴谋，狡猾地帮助过他们从船长手里夺取权力的人，不论是出过主意的还是出过力的，都被授以航海家、领航、船老大等等荣誉称号，对不同伙的人，他们就骂是废物。其实，真正的航海家必须注意年、季节、天空、星辰、风云，以及一切与航海有关的事情，如果他要成为船只的真正当权者的话；并且，不管别人赞成不赞成，这样的人是必定会成为航海家的。如果不是事实如此的话，那些人大概连想都没想到过，在学会航海学的同时精通和实践这一技术是有可能的。你再说说看，在发生过这种变故之后的船上，一个真正的航海家在这些篡了权的水手中会被怎样看待呢？他们不会把他叫做唠叨鬼、看星迷或大废物吗？

阿：正是的。

苏：那么我想你是不再需要听我来解释这个比喻了，因为你已经明白了，我是用它来说明一个真正的哲学家在城邦中的处境的。

阿：的确。

苏：那么，你碰到谁对哲学家在我们这些城邦里不受尊重的状况感到惊讶，就请你首先把这个比方说给他听一听，再努力使他相信，要是哲学家受到尊重，那才更是咄咄怪事呢！

阿：行，就这么办。

苏：你还要告诉他：他说哲学家中的最优秀者对于世人无用，这话是对的；但是同时也要对他说清楚，最优秀哲学家的无用其责任不

在哲学本身，而在别人不用哲学家。因为，船长求水手们受他管带或者智者趋赴富人门庭，[6]都是不自然的。“智者们应趋富人门庭”这句俏皮话是不对的。真正合乎自然的事理应当是这样：一个人病了，不管他是穷人还是富人，应该是他趋赴医生的家门去找医生，任何要求管治的人应该是他们自己登门去请有能力管治他们的人来管他们。统治者如果真是有用的统治者，那么他去要求被统治者受他统治是不自然的。你如果把我们当前的政治统治者比作我们刚才所说的那种水手，把被他们称做废物、望星迷的哲学家比做真正的舵手，你是不会错的。

阿：绝对正确。

苏：因此，根据这些情况看来，在这样一些人当中，哲学这门最可贵的学问是不大可能得到反对者尊重的；然而使哲学蒙受最为巨大最为严重毁谤的还是那些自称也是搞哲学的人——他们就是你在指出哲学的反对者说大多数搞哲学的人都是坏蛋，而其中的优秀者也是无用的时，你心里所指的那些人；我当时也曾肯定过你的话是对的。[7]是这样吗？

阿：是的。

苏：其中的优秀者所以无用，其原因我们有没有解释清楚呢？

阿：已经解释清楚了。

苏：那么，让我们接下来指出：大多数哲学家的变坏是不可避免的，以及，如果可以做得到的话，让我们再试着证明这也不能归咎于哲学。我们可以做这个了吗？

阿：可以了。

苏：让我们一问一答地，从回忆我们前面描述一个要成为美而善者的人必须从小具备的天性处说起吧。如果你还记得的话，真理是他时时处处要追随的领袖，否则他就是一个和真正哲学毫无关系的江湖骗子。

阿：记得是这么说过的。

苏：这一点不是跟今人对哲学家的看法刚好相反吗？

阿：是的。

苏：我们不是很有理由用如下的话为他辩护吗：追求真实存在是真正爱知者的天性；他不会停留在意见所能达到的多样的个别事物上的，他会继续追求，爱的锋芒不会变钝，爱的热情不会降低，直至他

心灵中的那个能把握真实的，即与真实相亲近的部分接触到了每一事物真正的实体，并且通过心灵的这个部分与事物真实的接近，交合，生出了理性和真理，他才有了真知，才真实地活着成长着；到那时，也只有到那时，他才停止自己艰苦的追求过程？

阿：理由不能再充分了。

苏：这种人会爱虚假吗？或者正相反，他会恨它呢？

阿：他会恨它的。

苏：真理带路，我想我们大概可以说，不会有任何邪恶跟在这个队伍里的。

阿：怎么可能呢？

苏：真理的队伍里倒是有一个健康的和正义的心，由节制伴随着。

阿：对。

苏：没有必要从头再来证明一遍哲学家所应具的天性了吧？因为，你一定还记得，勇敢、大度、聪敏、强记是这种天赋所必具的品质。你曾提出反对意见说，虽然大家都不得不同意我们的话，但是，只要抛开言辞，把注意力集中到言辞所说到的那些人身上，大家就会说，他们所看到的实际是：那些人里有些是无用的，大多数则是干尽了坏事的。于是我们开始研究名声坏的原因，这方面现在我们已经走到了这一步[8]：下面要研究，为什么其中大多数人变坏了的？为此我们重新提出了真正哲学家的天性问题并且确定了它必须是什么。

阿：是这样。

苏：我们必须在下面研究哲学家天性的败坏问题：为什么大多数人身上这种天性败坏了，而少数人没有；这少数人就是虽没被说成坏蛋，但被说成无用的那些人。然后我们再考察那些硬打扮成哲学家样子，自称是在研究哲学的人，看一看他们的灵魂天赋，看一看这种人是在怎样奢望着一种他们所不能也不配高攀的研究工作，并且以自己的缺乏一贯原则，所到之处给哲学带来了你所说的那种坏名声。

阿：你所说的败坏是什么意思呢？

苏：我将尽我所知试解释给你听。我想，任何人都会同意我们这一点：像我们刚才要求于一个完美哲学家的这种天赋是很难能在人身上生长出来的，即使有，也是只在很少数人身上生长出来的。你不这样认为吗？

阿：的确难得。

苏：请注意，败坏它的那些因素却是又多又强大的呢！

阿：有哪些因素？

苏：就中最使人惊讶的是，我们所称赞的那些自然天赋，其中每一个都能败坏自己所属的那个灵魂，拉着它离开哲学；这我是指的勇敢、节制，以及我们列举过的其余这类品质。

阿：这听起来荒唐。

苏：此外还有全部所谓的生活福利——美观．富裕、身强体壮、在城邦里有上层家族关系，以及与此关联的一切——这些因素也都有这种作用，我想你是明白我的意思的。

阿：我明白；但是很高兴听到你更详细的论述。

苏：你要把问题作为一个整体来正确地理解它。这样你就会觉得它很容易明白，对于我前面说的那些话你也就不会认为它荒唐了。

阿：那么你要我怎么来理解呢？

苏：我们知道，任何种子或胚芽（无论植物的还是动物的）如果得不到合适的养分、季节、地点，那么，它愈是强壮，离达到应有的发育成长程度就愈远，因为，恶对善比对不善而言是一更大的反对力量。

阿：是的。

苏：因此我认为这也是很合理的：如果得到的是不适合的培养，那么最好的天赋就会比差的天赋所得到的结果更坏。

阿：是的。

苏：因此，阿得曼托斯啊，我们不是同样可以说：天赋最好的灵魂受到坏的教育之后就会变得比谁都坏吗？或者，你认为巨大的罪行和纯粹的邪恶来自天赋差的，而不是来自天赋好的但被教育败坏了的人吗？须知一个天赋贫弱的人是永远不会做出任何大事（无论好事还是坏事）的。

阿：不，还是你说得对。

苏：那么，我们所假定的哲学家的天赋，如果得到了合适的教导，必定会成长而达到完全的至善。但是，如果他像一株植物，不是在所需要的环境中被播种培养，就会长成一个完全相反的东西除非有什么神力保佑。或者你也像许多人那样，相信真有什么青年被所谓诡辩家[9]所败坏，相信真有什么私人诡辩家够得上说败坏了青年？说这

些话的人自己才真是最大的诡辩家呢！不正是他们自己在最成功地教育着男的、女的、老的、少的，并且按照他们自己的意图在塑造着这些人吗？

阿：什么时候？

苏：每当许多人或聚集到一起开会，或出席法庭听取审判，或到剧场看戏，或到兵营过军事生活，或参加其他任何公共活动，他们就利用这些场合大呼小叫，或指责或赞许一些正在做的事或正在说的话，无论他们的指责还是赞许，无不言过其实；他们鼓掌哄闹，引起岩壁和会场的回声，闹声回声互助声势，变得加倍响亮。在这种场合你想一个年轻听众的心，如所说的，会怎么活动呢？有什么私人给他的教导能站得住不被众人的指责或赞许的洪流所卷走？他能不因此跟着大家说话，大家说好他也说好，大家说坏他也说坏，甚至跟大家一样地行事，并进而成为他们那样的人吗？

阿：苏格拉底啊，这是完全必然的。

苏：有一个最重要的"必然"我们还从未提到过呢？

阿：哪一个呀？

苏：这些教育家和诡辩家在用言辞说不服的时候就用行动来强加于人。你没听说过他们用剥夺公民权、罚款和死刑来惩治不服的人吗？

阿：他们的确是这样干的。

苏：那么，你想有什么别的诡辩家[10]或私人教师的教导有希望能在这种力量悬殊的对抗中取得胜利呢？

阿：我想是一个也没有的。

苏：连起这种念头都是一个很大的愚蠢。因为用美德教育顶着这股公众教育的势力造就出一种美德来，这样的事情现在没有，过去不曾有过，今后也是永远不会有的。朋友，这我当然是指的人力而不是指的神功，神功（正如俗语所说的）不是一码子事。你大可以相信，在当前这样的政治状况下，如果竟有什么德性得救，得到一个好的结果，那么，你说这是神力保佑，是不会有错的。

阿：我没有异议。

苏：那么此外还有一点也希望你没有异议。

阿：哪一点？

苏：这些被政治家叫做诡辩派加以敌视的收取学费的私人教师，其实他们并不教授别的，也只教授众人在集会时所说出的意见，并称之为智慧。这完全像一个饲养野兽的人在饲养过程中了解野兽的习性和要求那样。他了解如何可以同它接近，何时何物能使它变得最为可怕或最为温驯，各种情况下它惯常发出几种什么叫声，什么声音能使它温驯，什么声音能使它发野。这人在不断饲养接触过程中掌握了所有这些知识，把它叫做智慧，组成一套技艺，并用以教人。至于这些意见和要求的真实，其中什么是美的什么是丑的，什么是善的什么是恶的，什么是正义的什么是不正义的，他全都一无所知。他只知道按猛兽的意见使用所有这些名词儿，猛兽所喜欢的，他就称之为善，猛兽所不喜欢的，他就称之为恶。他讲不出任何别的道理来，只知道称必然[11]的东西为正义的和美的。他从未看到过，也没有能力给别人解释必然者和善者的本质实际上差别是多么的大。说真的，你不觉得这样一个人是一个荒谬的教师吗？

阿：是的。

苏：有人认为无论在绘画、音乐，还是甚至政治上，他的智慧就是懂得辨别五光十色的人群集会时所表现出来的喜怒情绪，那么你觉得他和上述饲养野兽的那种人又有什么区别呢？如果一个人和这种群众搞在一起，把自己的诗或其他的什么艺术作品或为城邦服务所做的事情放到他们的面前来听取他们的批评，没有必要地承认群众对他的权威，那么这种所谓“迪俄墨得斯的必须”[12]就会使他创作出（做出）他们所喜欢的东西（事情）来。但是，你可曾听说过有哪一条他拿来证明群众所喜欢的这些东西真是善的和美的的理由不是完全荒谬的？

阿：我过去没听说过，我想以后也不会听到的。

苏：那么，请你把所有这些话牢记心上，再回想到前面的问题上去。能有许多人承认或相信真实存在的只有美本身[13]而不是众多美的事物，或者说，有的只是任何事物本身[14]而不是许多个别特殊的东西？

阿：绝对不可能。

苏：因此，能有许多人成为哲学家吗？

阿：不可能。

苏：因此，研究哲学的人受到他们非难是必然的不可避免的。

阿：是必不可免的。

苏：那些跟众人混在一起讨取他们赞许的私人教师，他们非难哲学家也是必然的。

阿：显然是的。

苏：从这些情况你看到天生的哲学家有什么办法可以坚持自己的研究一直走到底吗？请你考虑这个问题时不要离开我们前面讲过了的话。我们曾一致同意：敏于学习，强于记忆、勇敢、大度是哲学家的天赋。

阿：是的。

苏：这种人从童年起不就常常一直是孩子中的尖子吗，尤其是假如他的身体素质也能和灵魂的天赋相匹配的话？

阿：干吗不是呢？

苏：我想，他的亲友和本城邦的同胞都会打算等他长大了用他为自己办事的。

阿：当然。

苏：因此他们将跪到他的脚下，向他祈求，向他致敬，估量着他将来的权力，向他献媚。

阿：这种现象是常见的。

苏：在这种情况下，你以为这个年轻人会怎么样呢，尤其是，假如他是一个大邦的公民，在这里富有财产，出身高贵，再加上人品俊秀身材魁伟的话？他不会野心勃勃而不能自制，幻想自己不仅有能力支派希腊人的事务而且有能力支配希腊世界以外的事务于是乎妄自尊大骄奢自满起来吗？

阿：他肯定会这样的。

苏：一个处于这种精神状态下的人，如果有别人轻轻地走来对他说真话：他头脑糊涂，需要理性，而理性是只有通过奴隶般的艰苦磨炼才能得到的，你以为在这种恶劣环境里他能容易听得进不同的话吗？

阿：绝对不能。

苏：即使我们假定这个青年由于素质好容易接受忠言，听懂了一点，动了心，被引向了哲学之路，我们可以设想，这时他原来那个圈子里的人由于预感到自己将不再能得到他的帮忙，他们将如何作呢？

他们就不说任何话做任何事来阻挠他被说服并使任何想说服他的人都无能为力——既用私人阴谋又用公众控告来达到这个目的吗？

阿：这是完全必然的。

苏：那么，这个人还能继续研究哲学吗？

阿：根本不可能了。

苏：因此你看到我们说得不错吧：构成哲学家天赋的那些品质本身如果受到坏教育或坏环境的影响，就会成为某种背离哲学研究的原因，跟所谓的美观、富裕，以及所有这类的生活福利一样？

阿：说得对。

苏：我的好朋友，适合于最善学问的最佳天赋——我们说过，它在任何情况下都是很难得的——其灭亡的道理就是这样，也就说这么多。对城邦和个人做大恶的人出自这一类；同样，造大福于城邦和个人的人——如果碰巧有潮流带着他朝这方向走的话——也来自这类；反之，天赋平庸的人无论对城邦还是对个人都是做不出什么大事来的。

阿：绝对正确。

苏：那些最配得上哲学的人就这么离弃了哲学，使她[15]孤独凄凉，他们自己也因而过着不合适的不真实的生活；与此同时那些配不上的追求者看到哲学没有亲人保护，乘虚而入，玷污了她，并使她蒙受了（如你指出的）她的反对者加给她的那些恶名——说她的配偶有些是一无用处的，多数是应对许多罪恶负责的。

阿：是的，这些话的确有人说过。

苏：这些话是很有道理的。因为还有一种小人，他们发现这个地方没有主人，里面却满是美名和荣誉头衔，他们就像一些逃出监狱进了神殿的囚徒一样，跳出了自己的技艺圈子（这些人在自己的小手艺方面或许还是很巧的），进入了哲学的神殿。须知，哲学虽然眼下处境不妙，但依然还保有较之其他技艺为高的声誉。许多不具完善天赋的人就这么被吸引了过来，虽然他们的灵魂已因从事下贱的技艺和职业而变得残废和畸形，正像他们的身体受到他们的技艺和职业损坏一样。他们被哲学吸引过来不是必然的吗？

阿：是的。

苏：他们不全像一个刚从监狱中释放出来并且走了好运的癞头小铜匠吗：他洗了个澡，穿了件新外套，打扮得像个新郎，去和他主人

的女儿——一个失去了照顾，处于贫穷孤独境地的姑娘——结婚？

阿：一模一样。

苏：这样的一对能生出什么样的后代呢？不是劣等的下贱货吗？

阿：必然是的。

苏：因此，当那些不配学习哲学的人，不相称地和哲学结合起来的时候，我们该说他们会“生出”什么样的思想和意见来呢？他们不会“生出”确实可以被恰当地叫做诡辩的，其中没有任何真实的，配得上或接近于真知的东西来吗？

阿：的确。

苏：因此，阿得曼托斯，剩下来配得上研究哲学的人就只有其中微乎其微的一部分了：他们或是出身高贵又受过良好教育的人处于流放之中，因而没受到腐蚀，依然在真正地从事哲学；或是一个伟大的灵魂生于一个狭小的城邦，他不屑于关注这个小国的事务；少数人或许由于天赋优秀，脱离了他所正当藐视的其他技艺，改学了哲学；还有一些人，也许是我们的朋友塞亚格斯[16]的缺陷束缚了他们，须知就塞亚格斯而言，背离哲学的所有其他条件都是具备的，但是他病弱的身体使他脱离了政治，没能背离哲学。至于我自己的情况则完全是例外，那是神迹，是以前很少有别人遇到过的，或者压根儿就从来不曾有任何人碰到过的。已经属于这极少数的道中之人，他们尝到了拥有哲学的甜头和幸福，已经充分地看到了群众的疯狂，知道在当前的城邦事务中没有什么可以说是健康的，也没有一个人可以做正义战士的盟友，援助他们，使他们免于毁灭的。这极少数的真哲学家全像一个人落入了野兽群中一样，既不愿意参与作恶，又不能单枪匹马地对抗所有野兽，因此，大概只好在能够对城邦或朋友有所帮助之前就对己对人都无贡献地早死了。——由于所有这些缘故，所以哲学家都保持沉默，只注意自己的事情。他们就像一个在暴风卷起尘土或雨雪时避于一堵墙下的人一样，看别人干尽不法，但求自己得能终生不沾上不正义和罪恶，最后怀着善良的愿望和美好的期待而逝世，也就心满意足了。

阿：噢，他生前的成就不算最小呀！

苏：〔不是最小，但也不算最大。〕要不是碰巧生活在一个合适的国度里，一个哲学家是不可能有最大成就的，因为只有在一个合适

的国家里，哲学家本人才能得到充分的成长，进而能以保卫自己的和公共的利益。

哲学受到非议的原因以及非议的不公正性，我觉得我已经解释得很充分了。你还有什么话要说的吗？

阿：关于这个问题我再没有什么要说的了。但是你看当今的政治制度哪一种适合于哲学呢？

苏：一个也没有。现行的政治制度我所以怨它们，正是因为其中没有一种是适合哲学本性的。哲学的本性也正是由于这个缘故而堕落变质的。正如种子被播种在异乡土地上，结果通常总是被当地水土所克服而失去本性那样，哲学的生长也如此，在不合适的制度下保不住自己的本性，而败坏变质了。哲学如果能找到如它本身一样最善的政治制度，那时可以看得很明白，哲学确实是神物，而其他的一切，无论天赋还是学习和工作，都不过是人事。到此我知道下面你要问，这个最善的政治制度是什么了。

阿：你猜错了；我要问的是另一个问题，即，它是不是我们在描述"建立"的这个城邦？

苏：从别的方面看，它就是我们的那一个；但是还有一点我们以前曾说过，即，在这样一个国家里必须永远有这样一个人物存在：他对这个国家的制度抱有和你作为一个立法者在为它立法时一样的想法。

阿：是的，那一点曾经说过的。

苏：但是，对它的解释还不充分；你的插言反驳曾使我们害怕而这些反驳也的确表明：这一讨论是漫长的和困难的；单是剩下来要解释的这个部分也绝不是容易的。

阿：剩下来要解释的是什么呢？

苏：是这样一个问题：一个受哲学主宰的城邦怎样可以不腐败呢？一切远大目标沿途都是有风险的，俗话说得对：好事多磨嘛。

阿：还是让我们把这个问题弄清楚了，以结束这一解释工作吧。

苏：不是我缺少愿望，如果说缺少什么的话，是缺少能力——只有这一点可能妨碍我。但是你会亲眼看到我的热忱的。还要请你注意到，我将多么热忱和勇敢地宣称，这个城邦应该用和当前完全相反的做法来从事哲学研究。

阿：怎么做法？

苏：当前，人们研究哲学时还是少年，他们在童年和成家立业之间这个阶段学习哲学。他们在刚刚开始接触到它的最困难部分（我指的是推理论证）时放弃了学习，他们这就被认为是一个完全的哲学家了。以后，如果他们有机会应邀去听一次别人的哲学辩论，就认为这是件大事了。他们认为这种事是应该在业余的时间做的。到了老年，他们很少例外地比赫拉克利特的太阳熄灭得更彻底[17]，以致再也不能重新亮起来了。

阿：那么，应该怎样呢？

苏：应该完全相反。当他们年少时，他们的学习和哲学功课应该适合儿童的接受能力；当他们正在长大成人时，他们主要应好好注意身体，为哲学研究准备好体力条件；随着年龄的增长，当他们的灵魂开始达到成熟阶段时，他们应当加强对心灵的锻炼；当他们的体力转衰，过了政治军事服务年龄时，应当让他们自在逍遥，一般不再担当繁重的工作，只从事哲学研究，如果我们要他们在这个世界上生活幸福，并且当死亡来临时，在另一个世界上也能得到同样幸福的话。

阿：我相信你的话非常热忱，苏格拉底。不过，我觉得，你的大多数听众甚至会更热忱地反驳你，永远不会被你说服的，其中尤其是色拉叙马霍斯。

苏：请你别挑起我和色拉叙马霍斯争吵，我们刚交了朋友，以前也原非敌人。我们将不惜一切努力，直到或是说服了他和别的人，或是达到了某种成果，以便在他们重新投胎做人并且碰上此类讨论时能对他们有所帮助。

阿：你预言了一个不短的时间呀。

苏：不，和永恒的时间比起来它算不了什么。不过，如果我们说服不了大众，也没有什么可奇怪的，因为，他们从来没有看到过我们的话成为现实，他们看到过的只是一种人为的生硬的堆砌词语的哲学——它不像我们进行论证时这样自然地结合词语。一个在言行两方面尽可能和至善本身完全相称相像的人统治着一个同样善的国家，这样的事情是他们所从未见到过的，更谈不上多见的。你说是吧？

阿：无疑是这样。

苏：我的好朋友啊！他们也没有足够地听到过自由人的正当论证。——这种论证目的在于想尽一切办法为得到知识而努力寻求真

理，而对于那种只能在法庭上和私人谈话中导致意见和争端的狡黠和挑剔是敬而远之的。

阿：他们是没听到过这种论证。

苏：因为这些缘故，且由于预见到这些缘故，所以我们尽管害怕，还是迫于真理，不得不宣称：只有在某种必然性碰巧迫使当前被称为无用的那些极少数的未腐败的哲学家，出来主管城邦（无论他们出于自愿与否），并使得公民服从他们管理时，或者，只有在正当权的那些人的儿子、国王的儿子或当权者本人、国王本人，受到神的感化，真正爱上了真哲学时——只有这时，无论城市、国家还是个人才能达到完善。我认为没有理由一定说，这两种前提（或其中任何一种）是不可能的。假如果真不可能，那么我们受到讥笑，被叫做梦想家，就确是应该的了。不是吗？

阿：是的。

苏：因此，如果曾经在极其遥远的古代，或者目前正在某一我们所不知道的遥远的蛮族国家，或者以后有朝一日，某种必然的命运迫使最善的哲学家管理国家，我们就准备竭力主张：我们所构想的体制是曾经实现过的，或正在实现的，或将会实现的，只要是哲学女神在控制国家。这不是不可能发生的事情，我们不认为是不可能的，同时我们也承认这是件困难的事情。

阿：我也这样认为。

苏：你的意思是说：大众不这样认为？

阿：是的。

苏：我的好朋友，别这么完全责怪群众。你如果不是好斗地而是和风细雨地劝告和潜移默化地改变他们对学习的恶感，向他们说明你所谓的哲学家是指什么样的人，像我们最近做的那样给他们说明哲学家的天性和哲学家所从事的学习，让他们可以看到你所说的哲学家不是他们所认为的那种人，那么，他们是一定能改变看法的。或者，即使像他们那样考察哲学家，你不认为他们还是会改变自己的意见和对问题答案的吗？或者，你认为一个人会用粗暴对待温文的人用嫉妒对待不嫉妒的人吗，如果他本人原是一个不嫉妒的和温文的人？让我来代你回答：如此粗暴的天性是只能在极少数人身上出现，不会在多数人身上出现的。

阿：你可以相信，我赞同你的看法。

苏：你不同样赞同这一点吗：群众对哲学恶感的根源在伪哲学家身上？这些人闯进与他们无关的地方，互相争吵，充满敌意，并且老是进行人身攻击——再没有比这种行为和哲学家不相称的了。

阿：是最不相称的。

苏：阿得曼托斯啊！须知，一个真正专心致志于真实存在的人是的确无暇关注琐碎人事，或者充满敌意和妒忌与人争吵不休的；他的注意力永远放在永恒不变的事物上，他看到这种事物相互间既不伤害也不被伤害，按照理性的要求有秩序地活动着，因而竭力摹仿它们，并且尽可能使自己像它们。或者说，你认为一个人对自己所称赞的东西能不摹仿吗？

阿：不可能不的。

苏：因此，和神圣的秩序有着亲密交往的哲学家，在人力许可的范围内也会使自己变得有秩序和神圣的。但是毁谤中伤是无所不在的。

阿：确实是的。

苏：那么，如果有某种必然性迫使他把在彼岸所看到的原型实际施加到国家和个人两个方面的人性素质上去，塑造他们（不仅塑造他自己），你认为他会表现出自己是塑造节制、正义以及一切公民美德的一个蹩脚的工匠吗？

阿：绝不会的。

苏：但是，如果群众知道了我们关于哲学家所说的话都是真的，他们还会粗暴地对待哲学家，还会不相信我们的话：无论哪一个城邦如果不是经过艺术家按照神圣的原型加以描画[18]，它是永远不可能幸福的？

阿：如果知道了这一点，他们就不会粗暴对待哲学家了。但是请你告诉我，这个图画怎么描法呢？

苏：他们将拿起城邦和人的素质就像拿起一块画板一样，首先把它擦净；这不是件容易事；但是无论如何，你知道他们和别的改革家第一个不同之处就在这里：在得到一个干净的对象或自己动手把它弄干净之前，他们是不肯动手描画个人或城邦的，也不肯着手立法的。

阿：他们对的。

苏：擦净之后，你不认为他们就要拟定政治制度草图了吗？

阿：当然是啰。

苏：制度拟定之后，我想，他们在工作过程中大概会不时地向两个方向看望，向一个方向看绝对正义、美、节制等等，向另一方向看他们努力在人类中描画出来的它们的摹本，用各种方法加上人的肤色，使它像人，再根据荷马也称之为像神的那种特性——当它出现于人类时——作出判断。

阿：对。

苏：我想，他们大概还要擦擦再画画，直至尽可能地把人的特性画成神所喜爱的样子。

阿：这幅画无论如何该是最好的画了。

苏：到此，那些你本来以为[19]要倾全力攻击我们的人，是不是有点相信我们了呢？我们是不是能使他们相信：这位制度画家就是我们曾经称赞过的，当我们建议把国家委托他治理时曾经使他们对他生气的那种人呢？当他们听到我刚才所说关于画家的这些话时是不是态度会温和点呢？

阿：如果他们是明白道理的，一定温和多了。

苏：他们还能拿得出什么理由来反对呢？他们能否认哲学家是热爱实在和真理的吗？

阿：那样就荒唐了。

苏：他们能否认我们所描述的这种天性是至善的近亲吗？

阿：也不能。

苏：那么，他们能否认，受到合适教养的这种天性的人，只要有，就会是完全善的哲学家吗？或者，他们宁可认为我们所反对的那种人是完全善的哲学家呢？

阿：一定不会的。

苏：那么，当我们说，在哲学家成为城邦的统治者之前，无论城邦还是公民个人都不能终止邪恶，我们用理论想象出来的制度也不能实现，当我们这样说时他们还会对我们的话生气吗？

阿：或许怒气小些。

苏：我们是不是可以说，他们不单是怒气小些了，而是已经变得十分温和了，完全信服了，以致单是羞耻心（如果没有别的什么的话）也会使他们同意我们的论断了呢？

阿：一定的。

苏：因此，让我们假定他们赞成这个论断了。那么还会有人反对另一论断吗：国王或统治者的后代生而有哲学家天赋是可能的事情？

阿：没有人反对了。

苏：这种哲学天才既已诞生，还会有人论证他们必定腐败吗？虽然我们也承认，使他们免于腐败是件困难事，但是有谁能断言，在全部时间里所有这些人之中就永远不能有哪怕一个人能免于腐败吗？

阿：怎能有人这样断言呢？

苏：但是的确，这样的人出一个就够了，如果有一个城邦服从他，他可以在这里实行其全部理想制度的话，虽然眼下这个制度还没人相信。

阿：是的，一个人就够了。

苏：因为，他既成了那里的统治者，把我们描述过的那些法律和惯例制定出来，公民们情愿服从——这的确不是不可能的。

阿：的确。

苏：那么，别人赞同我们的看法，这是什么奇怪的不可能的事情吗？

阿：我认为不是。

苏：再说，既是可能的，那么我认为这已充分表明，这些事是最善的。

阿：是充分表明了这一点。

苏：因此，我们关于立法的结论看来是：我们的计划如能实现那是最善的；实现虽然有困难，但不是不可能的。

阿：结论是这样。

苏：既然这个问题好不容易结束了，我们不是应该接下去讨论其余的问题了吗？问题包括：我们国家制度的救助者如何产生，亦即通过什么学习和训练产生？以及，他们将分别在什么年龄上着手学习每一门功课？

阿：是的，必须讨论这些问题。

苏：我在前面故意规避了娶妇生子和任命统治者这个难题，因为我知道完全绝对的真理会引起忌恨并且很难实现。但是回避并没什么好处，因为事到如今还是照样得讨论它们。妇女儿童的问题已经处置了，关于统治者的问题可以说要再从头讨论起。如果你还记得的话，我们曾经说过：当他们被放在苦和乐中考验的时候，他们必须证明自

己是爱国的，必须证明无论是遭到困难还是恐怖或是其他任何变故时都不改变自己的爱国心；不能坚持这一点的必须排斥，经受得住任何考验而不变的，像真金不怕烈火那样的人，必须任命为统治者，让他生时得到尊荣，死后得到褒奖。这一类的话我们曾大略地讲过，但当时由于担心引起刚才的这场争论我们把讨论悄悄地转移了方向。

阿：你说的完全是真的，我记得。

苏：我的朋友，我们当时没有敢像现在这样大胆地说出这些话。现在让我们勇敢地主张：必须确定哲学家为最完善的护卫者。

阿：好，就是这个主张。

苏：你要知道，这样的人自然是很少数，因为，各种的天赋——我们曾主张他们应具备它们作为受教育的基础——一起生在同一个人身上是罕见的，各种天赋大都是分开的。

阿：你说的什么意思？

苏：敏于学习、强于记忆、机智、灵敏，以及其他诸如此类的品质，还有进取心、豁达大度，你知道它们是很少愿意生长到一起来，并且有秩序地和平稳定地过日子的，一个全具这些品质的人会在偶然性指挥下被灵敏领着团团乱转，于是失去全部的稳定性的。

阿：你的话是真的。

苏：可是，一个天性稳定的人——人们可能宁可信任这种人——在战争中诚然是不容易为恐怖所影响而感到害怕的，但是学习起来也不容易受影响，仿佛麻木了似的，学不进去。当有什么智力方面的事需要他们努力工作的时候，他们就会没完没了地打瞌睡打哈欠。

阿：是这样的。

苏：但是我们曾主张，一个人必须兼具这两个方面的优点，并且结合妥当，否则就不能让他受到最高教育，得到荣誉和权力。

阿：对。

苏：你不认为这种人是不可多得的吗？

阿：当然是不可多得的。

苏：因此，他们必须被放在我们前面说过的劳苦、恐怖、快乐中考验[20]，我们现在还需加上一点从前没有说过的：我们必须把他们放在许多学习中“操练”，注意观察他们的灵魂有没有能力胜任最大的学习[21]，或者，看他们是否不敢承担它，正如有的人不敢进行体力方面的竞赛一样。

阿：你这样考察是很对的，但是你所谓的最大学习是指什么？

苏：你或许还记得，我们在辨别了灵魂里的三种品质[22]之后曾比较研究了关于正义、节制、勇敢和智慧的定义。

阿：如果不记得，我就不配再听下去了。

苏：你也记得，这之前[23]说的话吗？

阿：什么话？

苏：我们曾以某种方式说过，要最完善地认识这些美德，需要另走一条弯曲的更长的道路，走完了这条路就可以清楚地看得见它们了。但是暂作一个和前面的论证水平相当的解释是可能的。那时你曾说，在你看来这就够了。因此这一研究后来是用一种我觉得很不精密的方法继续进行的。但是你对这一方法满意不满意，那要问你了。

阿：我觉得这一方法让我，也让这里这几个人看到标准了。

苏：不。我的朋友，任何有一点点够不上真实存在事物的水平，都是绝对不能作为标准的。因为任何不完善的事物都是不能作为别的事物的标准的。虽然有些人有时认为自己已经做得很够了，不须进一步研究了。

阿：许多人都有这种惰性。

苏：的确。但对于城邦和法律的护卫者来说，这是最要不得的。

阿：是的。

苏：因此护卫者必须走一条曲折的更长的路程，还必须劳其心努力学习，像劳其力锻炼身体一样；否则，像我们方才说的，他们将永远不能把作为他们特有使命的最大学习进行到完成。

阿：这些课题还不是最大的？还有什么课题比正义及我们所描述的其他美德更大的？

苏：是的，还有更大的。就是关于正义之类美德本身我们也必须不满足于像现在这样观其草图[24]，我们必须注意其最后的成品。既然这些较小的问题我们尚且不惜费尽心力不懈地工作，以便达到对它们最完全透彻的了解，而对于最大的问题反而认为不值得最完全最透彻的了解它，岂不荒唐？

阿：的确。但是你认为我们会放过你，不问一问：这最大的学习是什么，你认为它是和什么有关系的吗？

苏：我有这个思想准备，你随便问吧。但是我相信你是听说过好多遍的，现在你要么是没有听懂，要么就是存心和我过不去。我倾向

于认为是后一种可能。因为你多次听我说过，善的理念是最大的知识问题，关于正义等等的知识只有从它演绎出来的才是有用和有益的。现在我差不多深信你知道，这就是我所要论述的，你也听我说过，关于善的理念我们知道得很少；如果我们不知道它那么别的知识再多对我们也没有任何益处，正如别的东西，虽拥有而不拥有其善者，于我们无益一样。或如我们拥有一切而不拥有其善者，你认为这有什么益处呢？或者懂得别的一切而不懂美者和善者，这有什么益处呢？

阿：真的，我认为是没有什么益处的。

苏：再说，你也知道，众人都认为善是快乐，高明点的人认为善是知识。

阿：是的。

苏：我的朋友，你也知道，持后一种看法的人说不出他们所谓的知识又是指的什么，最后不得已只好说是指善的知识。

阿：真可笑。

苏：他们先是责怪我们不懂善，然后给善下定义时又把我们当作好像是懂得善的。这怎么不可笑呢？因为，他们说它是关于善的知识，他们在这里用"善"这个词仿佛我们是一定懂得它的意思的。

阿：对极了。

苏：给善下定义说它是快乐的那些人不是也有同样严重的思想混乱吗？或者说，他们到不得已时不是也只好承认，也有恶的快乐[25]吗？

阿：一定的。

苏：其结果我认为他们等于承认同一事物又是善的又是恶的。是吧？

阿：一定的。

苏：于是在这个问题上存在又大又多的争论——不是大家都看得到的吗？

阿：的确。

苏：请问，大家不是还看到下列情况吗？在正义和美的问题上大多数人都宁可要被意见认为的正义和美，而不要实在的正义和美，无论是在做事、说话，还是拥有什么时都是这样。至于善，就没有人满意于有一个意见认为的善了，大家都追求实在的善，在这里"意见"是不受任何人尊重的。

阿：的确是的。

苏：每一个灵魂都追求善，都把它作为自己全部行动的目标。人们直觉到它的确实存在，但又对此没有把握；因为他们不能充分了解善究竟是什么，不能确立起对善的稳固的信念，像对别的事物那样；因此其他东西里有什么善的成分，他们也认不出来。在这么一个重大问题上，我要问，我们能容许城邦的最优秀人物——我们要把一切都委托给他的——也这么愚昧无知吗？

阿：绝对不行。

苏：总之我认为，一个人如果不知道正义和美怎样才是善，他就没有足够的资格做正义和美的护卫者。我揣测，没有一个人在知道善之前能足够地知道正义和美。

阿：你的揣测很好。

苏：因此，只有一个具有这些方面知识的卫护者监督着城邦的政治制度，这个国家才能完全地走上轨道。

阿：这是必然的道理。但是，苏格拉底啊，你究竟主张善是知识呢还是快乐呢，还是另外的什么呢？

苏：我一向了解你这个人，我知道你是不会满足于只知道别的人对这些问题的想法的。

阿：苏格拉底啊，须知，像你这样一个研究这些问题已经这么长久了的人，只谈别人的意见不想谈自己的看法，我觉得也是不对的。

苏：但是，一个人对自己不懂的东西，你认为他有权利夸夸其谈，好像懂的一样吗？

阿：那样当然不应该；但是，一个人把自己想到的作为意见谈谈也无妨。

苏：你有没有注意到，脱离知识的意见全都是丑的？从其中挑选出最好的来也是盲目的；或者说，你认为那些脱离理性而有某种正确意见的人，和瞎子走对了路有什么不同吗？

阿：没有什么不同。

苏：因此，当你可以从别人那儿得知光明的和美的东西时，你还想要看丑的、盲目的和歪曲的东西吗？

格劳孔：真的，不会的。但是，苏格拉底，快到目的地了，你可别折回去呀。你不是曾给正义、节制等等作过一个解释吗？你现在也只要给善作一个同样的解释，我们也就满意了。

苏：须知，这样我自己也至少和你们一样满意，我的朋友。但是我担心我的能力办不到；单凭热情，画虎不成，反惹笑话。我亲爱的朋友们，眼下我们还是别去解释善到底是什么的问题吧。因为要把我现在心里揣摩到的解释清楚，我觉得眼下还是太难，是我怎么努力也办不到的。但是关于善的儿子，就是那个看上去很像善的东西，我倒很乐意谈一谈，假如你们爱听一听的话。要是不爱听，就算了。

格：行，你就讲儿子吧；反正你下次还要还债，给我们讲父亲的。

苏：我倒真希望我能偿清债务一下子就讲父亲，而不是像现在这样只付利息讲儿子[26]，让你也可以连本带利两个方面都听到。但是不管怎么样，你还是先收下利息，这个善的儿子吧。不过还得请你们小心，别让我无意间讲错了，误了你们的视听。

格：好，我们尽量当心。你只管讲吧。

苏：好；但是我必须先和你取得一致看法，让你回想一下我在这一讨论过程中提到过的也曾在别的地方多次提到过的那个说法。

格：什么说法？

苏：就是一方面我们说有多种美的东西、善的东西存在，并且说每一种美的、善的东西又都有多个，我们在给它们下定义时也是用复数形式的词语表达的。

格：我们是这样做的。

苏：另一方面，我们又曾说过，有一个美本身、善本身，以及一切诸如此类者本身；相应于上述每一组多个的东西，我们又都假定了一个单一的理念，假定它是一个统一者，而称它为每一个体的实在。

格：我们是这样说的。

苏：我们说，作为多个的东西，是看见的对象，不是思想的对象，理念则是思想的对象，不是看见的对象。

格：确乎是这样。

苏：那么，我们是用我们的什么来看可以看见的东西的呢？

格：用视觉。

苏：我们不是还用听觉来听可以听见的东西，用其他的感官来感觉其他可以感觉的东西的吗？

格：当然是这样。

苏：但是你是否注意到过，感觉的创造者在使我们的眼睛能够看见和使事物能够被看见这件事情上，花费了多大的力气吗？

格：我完全没有注意过这一点。

苏：那么就这样来研究这个问题吧。听觉和声音是否需要另一东西，才能够使其一听见和另一被听见，而没有这第三者，则其一便不能听见另一就不能被听见呢？

格：完全不需要。[27]

苏：我想，许多其他的感觉——我们不说所有其他的感觉——都是不需要这种东西的。然而你知道有什么感觉是需要这种东西的吗？

格：我不知道。

苏：你没有注意到视觉和可见的东西有此需要吗？

格：怎么有此需要的？

苏：你知道，虽然眼睛里面有视觉能力，具有眼睛的人也企图利用这一视觉能力，虽然有颜色存在，但是，如果没有一种自然而特别适合这一目的的第三种东西存在，那么你知道，人的视觉就会什么也看不见，颜色也不能被看见。

格：你说的这种东西是什么呀？

苏：我所说的就是你叫做光的那种东西。

格：你说得很对。

苏：因此，如果光是可敬的[28]，那么把视觉和可见性联结起来的这条纽带比起联结别的感觉和可感觉性的纽带[29]来，就不是可敬一点点的问题啦！

格：应该是大可敬的。

苏：你能说出是天上的哪个神，他的光使我们的眼睛能够很好地看见，使事物能够很好地被看见的吗？

格：大家都会一致认为，你的意思指的显然是太阳。

苏：那么视觉和这个神的关系是不是这样呢？

格：怎样？

苏：不管是视觉本身也好，或者是视觉所在的那个被我们叫做眼睛的器官也好，都不等于就是太阳。

格：当然不是。

苏：但是我想，在所有的感觉器官中，眼睛最是太阳一类的东西。

格：是的，它最像太阳。

苏：眼睛所具有的能力作为一种射流，乃取自太阳所放出的射流，是吗？

格：是的。

苏：因此，太阳一方面不是视觉；另一方面是视觉的原因，又是被视觉所看见的，这些不也是事实吗？

格：是的。

苏：因此我们说善在可见世界中所产生的儿子——那个很像它的东西——所指的就是太阳。太阳跟视觉和可见事物的关系正好像可理知世界里面善本身跟理智和可理知事物的关系一样。

格：何以是这样的呢？请你再给我解释一下。

苏：你知道，当事物的颜色不再被白天的阳光所照耀而只被夜晚的微光所照的时候，你用眼睛去看它们，你的眼睛就会很模糊差不多像瞎的一样，就好像你的眼睛里根本没有清楚的视觉一样。

格：的确是这样。

苏：但是我想，当你的眼睛朝太阳所照耀的东西看的时候，你的眼睛就会看得很清楚，同是这双眼睛，却显得有了视觉。

格：是的。

苏：人的灵魂就好像眼睛一样。当他注视被真理与实在所照耀的对象时，它便能知道它们了解它们，显然是有了理智。但是当它转而去看那暗淡的生灭世界时，它便只有意见了，模糊起来了，只有变动不定的意见了，又显得好像是没有理智了。

格：是这样。

苏：好了，现在你必须承认，这个给予知识的对象以真理给予知识的主体以认识能力的东西，就是善的理念。它乃是知识和认识中的真理的原因。真理和知识都是美的，但善的理念比这两者更美——你承认这一点是不会错的。正如我们前面的比喻可以把光和视觉看成好像太阳而不就是太阳一样，在这里我们也可以把真理和知识看成好像善，但是却不能把它们看成就是善。善是更可敬得多的。

格：如果善是知识和真理的源泉，又在美方面超过这二者，那么你所说的是一种多么美不可言的东西啊！你当然不可能是想说它是快乐吧？

苏：我绝没有这个意思。还是请你再这样来研讨一下这个比喻吧！

格：怎么研讨？

苏：我想你会说，太阳不仅使看见的对象能被看见，并且还使它们产生、成长和得到营养，虽然太阳本身不是产生。

格：当然不是。

苏：同样，你也会说，知识的对象不仅从善得到它们的可知性，而且从善得到它们自己的存在和实在，虽然善本身不是实在，而是在地位和能力上都高于实在的东西。

格：〔非常滑稽地〕：呀！太阳神阿波罗作证！夸张不能再超过这个啦！

苏：责任在你，是你逼着我把我对这个问题的想法说出来的呀！

格：请你继续讲你的想法吧；关于太阳喻如果还有什么话要讲，无论如何请不要漏了。

苏：是的，还有很多话要说。

格：那么请别漏了什么，哪怕一点点。

苏：我将尽力而为；但是我想，有许多东西将不得不略去。

格：别省略。

苏：那么请你设想，正如我所说的，有两个王，一个统治着可知世界，另一个统治着可见世界——我不说"天界"，免得你以为我在玩弄术语——你是一定懂得两种东西的：可见世界和可知世界。

格：是的，我懂得。

苏：那么请你用一条线来代表它们：把这条线分成不相等的两部分，然后把这两部分的每一部分按同样的比例再分成两个部分。假定第一次分的两个部分中，一个部分相当于可见世界，另一个部分相当于可知世界；然后再比较第二次分成的部分，以表示清楚与不清楚的程度，你就会发现，可见世界区间内的第一部分可以代表影像。所谓影像我指的首先是阴影，其次是在水里或平滑固体上反射出来的影子或其他类似的东西，你懂我的意思吗？

格：我懂你的意思。

苏：再说第二部分：第一部分是它的影像，它是第一部分的实物，它就是我们周围的动物以及一切自然物和全部人造物。

格：好，就是这样吧。

苏：你是否愿意说，可见世界的这两个部分的比例表示真实性或不真实性程度的比例呢，影像与实物之比正如意见世界与知识世界之比呢？

格：非常愿意这么说。

苏：请你再进而考察可知世界划分的方法吧。

格：它是怎样划分的呢？

苏：是这样划分的。这个世界划分成两个部分，在第一部分里面，灵魂把可见世界中的那些本身也有自己的影像的实物作为影像；研究只能由假定出发，而且不是由假定上升到原理，而是由假定下降到结论；在第二部分里，灵魂相反，是从假定上升到高于假定的原理；不像在前一部分中那样使用影像，而只用理念，完全用理念来进行研究。

格：我不完全懂你的意思。

苏：既然这样，我们再来试一试，等我作了一点序文式的解释，你就会更明白我的意思的。我想你知道，研究几何学、算学以及这一类学问的人，首先要假定偶数与奇数、各种图形、三种角以及其他诸如此类的东西。他们把这些东西看成已知的，看成绝对假设，他们假定关于这些东西是不需要对他们自己或别人作任何说明的，这些东西是任何人都明白的。他们就从这些假设出发，通过首尾一贯的推理最后达到他们所追求的结论。

格：是的，这我知道。

苏：你也知道，虽然他们利用各种可见的图形，讨论它们，但是处于他们思考中的实际上并不是这些图形，而是这些图形所模仿的那些东西。他们所讨论的并不是他们所画的某个特殊的正方形或某个特殊的对角线等等，而是正方形本身，对角线本身等等。他们所作的图形乃是实物，有其水中的影子或影像。但是现在他们又把这些东西当作影像，而他们实际要求看到的则是只有用思想才能“看到”的那些实在。

格：是的。

苏：因此这种东西虽然确实属于我所说的可知的东西一类，但是有两点除外：第一，在研究它们的过程中必须要用假设，灵魂由于不能突破与超出这些假设，因此不能向上活动而达到原理；第二，在研究它们的过程中利用了在它们下面一部分中的那些实物作影像——虽

然这些实物也有自己的影像，并且是比自己的影像来得更清楚的更重要的。

格：我懂得你所说的是几何学和同几何学相近的学科。

苏：至于讲到可知世界的另一部分，你要明白，我指的是逻各斯本身凭着辩证的力量而达到的那种知识。在这里假设不是被用作原理，而是仅仅被用作假设，即，被用作一定阶段的起点，以便从这个起点一直上升到一个高于假设的世界，上升到绝对原理，并且在达到绝对原理之后，又回过头来把握那些以绝对原理为根据提出来的东西，最后下降到结论。在这过程中不靠使用任何感性事物，而只使用理念，从一个理念到另一个理念，并且最后归结到理念。

格：我懂得你的意思了；但是懂得不完全，因为你所描述的这个过程在我看来不是一件简单的事情。不过无论如何我总算懂得了，你的意思是要把辩证法所研究的可知的实在和那些把假设当作原理的所谓技术的对象区别开来，认为前者比后者更实在；虽然研究技术的人〔在从假设出发研究时〕也不得不用理智而不用感觉，但是由于他们的研究是从假设出发而不上升到绝对原理的，因此你不认为他们具有真正的理性，虽然这些对象在和绝对原理联系起来时是可知的。我想你会把几何学家和研究这类学问的人的心理状态叫做理智而不叫做理性，把理智看成是介乎理性和意见之间的东西的。

苏：你很懂得我的意思了。现在你得承认，相应于这四个部分有四种灵魂状态：相当于最高一部分的是理性，相当于第二部分的是理智，相当于第三部分的是信念，相当于最后一部分的是想象。请你把它们按比例排列起来，给予每一个以和各部分相当程度的真实性。

格：我懂你的意思，也同意你的意见，并且愿意按照你的意见把它们排列起来。

注释

[1] 474C以下。

[2] 指物质享受，肉体的快乐。

[3] 比读375B—C。

[4] Μωμο V希腊神话中一个神，爱挑剔诸神的缺点。

[5] 指对话者双方。

[6] 意思是：有学问的人向没有学问的富人表示敬意。

[7] 见487D—E。

[8] 意思是：有些学哲学的人于世无用的问题已经讨论过了。

[9] 柏拉图这里指像苏格拉底和他自己这类私人教师，与所谓的公众诡辩家对照。后者指那些用雄辩的演说在公共场所影响舆论的政治活动家或野心家。

[10] 诡辩家初时指教人修辞和辩论术的职业教师，并无贬义，也有译为"智者"的。后来才逐渐堕落为一批指黑为白之徒。

[11] [13] Διομήδεια ἀναγχη（"迪俄墨得斯的必须"或，"迪俄墨得斯的强迫"）是一句俗语，暗指佛拉吉亚的比斯同人的国王迪俄墨得斯的故事。传说这位国王曾强迫自己的俘虏和自己的女儿们同居。ἀνάγχη 译为"必然"、"必须"、"必定"都可以，是一个意思。

[12] [14] 希腊文αὐτό（本身），作为哲学用语，常常意指从一般的抽象的意义上理解的某事物，即指事物的"本质"、"实体"或"理念"。

[15] 把哲学比作一个妇女。

[16] 塞亚格斯其人另见于柏拉图的《苏格拉底的申辩》33E，及伪托的《塞亚格斯》篇对话。他是苏格拉底的学生。

[17] 见第尔斯辑录i、3，原书78页，残篇6。参见，亚里士多德《气象学》ii、2、9；卢克莱修《物性论》第V卷662行，中译本306页注①。

[18] 柏拉图在这里用艺术家画画比喻哲学家治国。

[19] 474A。

[20] 412C以下。

[21] 最大的学习或译为最重要的学习，最高的学习。都是指的学习善的理念。见后面505A。

[22] 435A 436B。

[23] 435D。

[24] 还是用画家比哲学家。

[25] 当他们说不清楚他们的所谓"快乐"又是指什么时，他们迫不得已只好说它是关于"善的快乐"。这也等于承认，也有恶的快乐。

[26] τόno 这个希腊词有许多词义，包括：（1）孩子；（2）利息。这里是双关语。

[27] 柏拉图当时的科学观念大概认为不存在这种介质。

[28] 或：重要的。

[29] 507 D以下和这里关于有联结别的感觉的纽带的说法似乎有矛盾。

第七卷

苏：接下来让我们把受过教育的人与没受过教育的人的本质比作下述情形。让我们想象一个洞穴式的地下室，它有一长长通道通向外面，可让和洞穴一样宽的一路亮光照进来。有一些人从小就住在这洞穴里，头颈和腿脚都绑着，不能走动也不能转头，只能向前看着洞穴后壁。让我们再想象在他们背后远处高些的地方有东西燃烧着发出火光。在火光和这些被囚禁者之间，在洞外上面有一条路。沿着路边已筑有一带矮墙。矮墙的作用像傀儡戏演员在自己和观众之间设的一道屏障，他们把木偶举到屏障上头去表演。

格：我看见了。

苏：接下来让我们想象有一些人拿着各种器物举过墙头，从墙后面走过，有的还举着用木料、石料或其他材料制作的假人和假兽。而这些过路人，你可以料到有的在说话，有的不在说话。

格：你说的是一个奇特的比喻和一些奇特的囚徒。

苏：不，他们是一些和我们一样的人。你且说说看，你认为这些囚徒除了火光投射到他们对面洞壁上的阴影而外，他们还能看到自己的或同伴们的什么呢？

格：如果他们一辈子头颈被限制了不能转动，他们又怎样能看到别的什么呢？

苏：那么，后面路上人举着过去的东西，除了它们的阴影而外，囚徒们能看到它们别的什么吗？

格：当然不能。

苏：那么，如果囚徒们能彼此交谈，你不认为，他们会断定，他们在讲自己所看到的阴影时是在讲真物本身吗？

格：必定如此。

苏：又，如果一个过路人发出声音，引起囚徒对面洞壁的回声，你不认为，囚徒们会断定，这是他们对面洞壁上移动的阴影发出的吗？

格：他们一定会这样断定的。

苏：因此无疑，这种人不会想到，上述事物除阴影而外还有什么别的实在。

格：无疑的。

苏：那么，请设想一下，如果他们被解除禁锢，矫正迷误，你认为这时他们会怎样呢？如果真的发生如下的事情：其中有一人被解除了桎梏，被迫突然站了起来，转头环视，走动，抬头看望火光，你认为这时他会怎样呢？他在做这些动作时会感觉痛苦的，并且，由于眼花缭乱，他无法看见那些他原来只看见其阴影的实物。如果有人告诉他，说他过去惯常看到的全然是虚假，如今他由于被扭向了比较真实的器物，比较地接近了实在，所见比较真实了，你认为他听了这话会说些什么呢？如果再有人把墙头上过去的每一器物指给他看，并且逼他说出那是些什么，你不认为，这时他会不知说什么是好，并且认为他过去所看到的阴影比现在所看到的实物更真实吗？

格：更真实得多呀！

苏：如果他被迫看火光本身，他的眼睛会感到痛苦，他会转身走开，仍旧逃向那些他能够看清而且确实认为比人家所指示的实物还更清楚更实在的影像的。不是吗？

格：会这样的。

苏：再说，如果有人硬拉他走上一条陡峭崎岖的坡道，直到把他拉出洞穴见到了外面的阳光，不让他中途退回去，他会觉得这样被强迫着走很痛苦，并且感到恼火；当他来到阳光下时，他会觉得眼前金星乱蹦金蛇乱串，以致无法看见任何一个现在被称为真实的事物的。你不认为会这样吗？

格：噢，的确不是一下子就能看得见的。

苏：因此我认为，要他能在洞穴外面的高处看得见东西，大概需要有一个逐渐习惯的过程。首先大概看阴影是最容易，其次要数看人和其他东西在水中的倒影容易，再次是看东西本身；经过这些之后他大概会觉得在夜里观察天象和天空本身，看月光和星光比白天看太阳和太阳光容易。

格：当然啰。

苏：这样一来，我认为，他大概终于就能直接观看太阳本身，看见他的真相了，就可以不必通过水中的倒影或影像，或任何其他媒介

中显示出的影像看它了，就可以在它本来的地方就其本身看见其本相了。

格：这是一定的。

苏：接着他大概对此已经可以得出结论了：造成四季交替和年岁周期，主宰可见世界一切事物的正是这个太阳，它也就是他们过去通过某种曲折看见的所有那些事物的原因。

格：显然，他大概会接着得出这样的结论。

苏：如果他回想自己当初的穴居、那个时候的智力水平，以及禁锢中的伙伴们，你不认为，他会庆幸自己的这一变迁，而替伙伴们遗憾吗？

格：确实会的。

苏：如果囚徒们之间曾有过某种选举，也有人在其中赢得过尊荣，而那些敏于辨别而且最能记住过往影像的惯常次序，因而最能预言后面还有什么影像会跟上来的人还得到过奖励，你认为这个既已解放了的人他会再热衷于这种奖赏吗？对那些受到囚徒们尊重并成了他们领袖的人，他会心怀嫉妒，和他们争夺那里的权力地位吗？或者，还是会像荷马所说的那样，他宁愿活在人世上做一个穷人的奴隶，受苦受难，也不愿和囚徒们有共同意见，再过他们那种生活呢？

格：我想，他会宁愿忍受任何苦楚也不愿再过囚徒生活的。

苏：如果他又回到地穴中坐在他原来的位置上，你认为会怎么样呢？他由于突然地离开阳光走进地穴，他的眼睛不会因黑暗而变得什么也看不见吗？

格：一定是这样的。

苏：这时他的视力还很模糊，还没来得及习惯于黑暗——再习惯于黑暗所需的时间也不会是很短的。如果有人趁这时就要他和那些始终禁锢在地穴中的人们较量一下“评价影像”，他不会遭到笑话吗？人家不会说他到上面去走了一趟，回来眼睛就坏了，不会说甚至连起一个往上去的念头都是不值得的吗？要是把那个打算释放他们并把他们带到上面去的人逮住杀掉是可以的话，他们不会杀掉他吗？

格：他们一定会的。

苏：亲爱的格劳孔，现在我们必须把这个比喻整个儿地应用到前面讲过的事情上去，把地穴囚室比喻可见世界，把火光比喻太阳的能力。如果你把从地穴到上面世界并在上面看见东西的上升过程和灵魂

上升到可知世界的上升过程联想起来，你就领会对了我的这一解释了，既然你急于要听我的解释。至于这一解释本身是不是对，这是只有神知道的。但是无论如何，我觉得，在可知世界中最后看见的，而且是要花很大的努力才能最后看见的东西乃是善的理念。我们一旦看见了它，就必定能得出下述结论：它的确就是一切事物中一切正确者和美者的原因，就是可见世界中创造光和光源者，在可理知世界中它本身就是真理和理性的决定性源泉；任何人凡能在私人生活或公共生活中行事合乎理性的，必定是看见了善的理念的。

格：就我所能了解的而言，我都同意。

苏：那么来吧，你也来同意我下述的看法吧，而且在看到下述情形时别感到奇怪吧：那些已达到这一高度的人不愿意做那些琐碎俗事，他们的心灵永远渴望逗留在高处的真实之境。如果我们的比喻是合适的话，这种情形应该是不奇怪的。

格：是不足为怪的。

苏：再说，如果有人从神圣的观察再回到人事；他在还看不见东西还没有变得足够地习惯于黑暗环境时，就被迫在法庭上或其他什么地方同人家争论关于正义的影子或产生影子的偶像，辩论从未见过正义本身的人头脑里关于正义的观念。如果他在这样做时显得样子很难看举止极可笑，你认为值得奇怪吗？

格：一点儿也不值得奇怪。

苏：但是，凡有头脑的人都会记得，眼睛有性质不同的两种迷茫，它们是由两种相应的原因引起的：一是由亮处到了暗处，另一是由暗处到了亮处。凡有头脑的人也都会相信，灵魂也能出现同样的情况。他在看到某个灵魂发生迷茫不能看清事物时，不会不假思索就予以嘲笑的，他会考察一下，灵魂的视觉是因为离开了较光明的生活被不习惯的黑暗迷误了的呢，还是由于离开了无知的黑暗进入了比较光明的世界，较大的亮光使它失去了视觉的呢？于是他会认为一种经验与生活道路是幸福的，另一种经验与生活道路是可怜的；如果他想笑一笑的话，那么从下面到上面去的那一种是不及从上面的亮处到下面来的这一种可笑的。

格：你说的非常有道理。

苏：如果这是正确的，那么关于这些事，我们就必须有如下的看法：教育实际上并不像某些人在自己的职业中所宣称的那样。他们宣

称，他们能把灵魂里原来没有的知识灌输到灵魂里去，好像他们能把视力放进瞎子的眼睛里去似的。

格：他们确曾有过这种说法。

苏：但是我们现在的论证说明，知识是每个人灵魂里都有的一种能力，而每个人用以学习的器官就像眼睛。——整个身体不改变方向，眼睛是无法离开黑暗转向光明的。同样，作为整体的灵魂必须转离变化世界，直至它的“眼睛”得以正面观看实在，观看所有实在中最明亮者，即我们所说的善者。是这样吧？

格：是的。

苏：于是这方面或许有一种灵魂转向的技巧，即一种使灵魂尽可能容易尽可能有效地转向的技巧。它不是要在灵魂中创造视力，而是肯定灵魂本身有视力，但认为它不能正确地把握方向，或不是在看该看的方向，因而想方设法努力促使它转向。

格：很可能有这种技巧。

苏：因此，灵魂的其他所谓美德似乎近于身体的优点，身体的优点确实不是身体里本来就有的，是后天的教育和实践培养起来的。但是心灵的优点似乎确实有比较神圣的性质，是一种永远不会丧失能力的东西；因所取的方向不同，它可以变得有用而有益也可以变得无用而有害。有一种通常被说成是机灵的坏人。你有没有注意过，他们的目光是多么敏锐？他们的灵魂是小[1]的，但是在那些受到他们注意的事情上，他们的视力是够尖锐的。他们的“小”不在于视力贫弱，而在于视力被迫服务于恶，结果是，他们的视力愈敏锐，恶事就也做得愈多。

格：这是真的。

苏：但是，假设这种灵魂的这一部分从小就已得到锤炼，已经因此如同释去了重负，——这种重负是这个变化世界里所本有的是拖住人们灵魂的视力使它只能看见下面事物的那些感官的纵欲如贪食之类所紧缠在人们身上的。——假设重负已释，这同一些人的灵魂的同一部分被扭向了真理，它们看真理就会有同样敏锐的视力，像现在看它们面向的事物时那样。

格：很可能的。

苏：那么，没受过教育不知道真理的人和被允许终身完全从事知识研究的人，都是不能胜任治理国家的。这个结论不也是很对的，而

且还是上述理论的必然结论吗？因为没受过教育的人不能把自己的全部公私活动都集中于一个生活目标；而知识分子又不能自愿地做任何实际的事情，而是在自己还活着的时候就想象自己已离开这个世界进入乐园了。

格：对。

苏：因此，我们作为这个国家的建立者的职责，就是要迫使最好的灵魂达到我们前面说是最高的知识，看见善，并上升到那个高度；而当他们已到达这个高度并且看够了时，我们不让他们像现在容许他们做的那样。

格：什么意思？

苏：逗留在上面不愿再下到囚徒中去，和他们同劳苦共荣誉，不论大小。

格：你这是说我们要委曲他们，让他们过较低级的生活了，在他们能过较高级生活的时候？

苏：朋友，你又忘了，我们的立法不是为城邦任何一个阶级的特殊幸福，而是为了造成全国作为一个整体的幸福。它运用说服或强制，使全体公民彼此协调和谐，使他们把各自能向集体提供的利益让大家分享。而它在城邦里造就这样的人，其目的就在于让他们不致各行其是，把他们团结成为一个不可分的城邦公民集体。

格：我忘了。你的话很对。

苏：那么，格劳孔，你得看到，我们对我们之中出现的哲学家也不会是不公正的；我们强迫他们关心和护卫其他公民的主张也是公正的。我们将告诉他们："哲学家生在别的国家中有理由拒不参加辛苦的政治工作，因为他们完全是自发地产生的，不是政府有意识地培养造就的；一切自力更生不是被培养而产生的人才不欠任何人的情，因而没有热切要报答培育之恩的心情，那是正当的。但是我们已经培养了你们——既为你们自己也为城邦的其他公民——做蜂房中的蜂王和领袖；你们受到了比别人更好更完全的教育，有更大的能力参加两种生活[2]。因此你们每个人在轮值时必须下去和其他人同住，习惯于观看模糊影像。须知，一经习惯你就会比他们看得清楚不知多少倍的，就能辨别各种不同的影子并且知道影子所反映的东西的，因为你已经看见过美者、正义者和善者的真实。因此我们的国家将被我们和你们清醒地管理着，而不是像如今的大多数国家那样被昏昏然地管理着，被

那些为影子而互相殴斗，为权力——被当作最大的善者——而相互争吵的人统治着。事实是：在凡是被定为统治者的人最不热心权力的城邦里必定有最善最稳定的管理，凡有与此相反的统治者的城邦里其管理必定是最恶的。”

格：一定的。

苏：那么，我们的学生听到我们的这种话时，还会不服从，还会在轮到每个人值班时拒绝分担管理国家的辛劳吗（当然另一方面在大部分的时间里他们还是被允许一起住在上面的）？

格：拒绝是不可能的。因为我们是在向正义的人提出正义的要求。但是，和当前每个国家中的统治者相反，他们担任公职一定是把它当作一种义不容辞的事情看待的。

苏：因为，事实上，亲爱的朋友，只有当你能为你们未来的统治者找到一种比统治国家更善的生活时，你才可能有一个管理得好的国家。因为，只有在这种国家里才能有真正富有的人来统治。当然他们不是富有黄金，而是富有幸福所必需的那种善的和智慧的生活。如果未来的统治者是一些个人福利匮乏的穷人，那么，当他们投身公务时，他们想到的就是要从中攫取自己的好处，如果国家由这种人统治，就不会有好的管理。因为，当统治权成了争夺对象时，这种自相残杀的争夺往往同时既毁了国家也毁了统治者自己。

格：再正确不过。

苏：除了真正的哲学生活而外，你还能举出别的什么能轻视政治权力的？

格：的确举不出来。

苏：但是我们就是要不爱权力的人掌权。否则就会出现对手之间的争斗。

格：一定的。

苏：那么，除了那些最知道如何可使国家得到最好管理的人，那些有其他报酬可得，有比政治生活更好的生活的人而外，还有什么别的人你可以迫使他们负责护卫城邦的呢？

格：再没有别的人了。

苏：于是，你愿意让我们来研究如下的问题吗？这种人才如何造就出来？如何把他们带到上面的光明世界，让他们像故事里说的人从冥土升到天上那样？

格：当然愿意。

苏：这看来不像游戏中翻贝壳那样容易，这是心灵从朦胧的黎明转到真正的大白天，上升到我们称之为真正哲学的实在。

格：无疑的。

苏：那么，我们难道不应该研究一下，什么学问有这种能耐？

格：当然应该。

苏：那么，格劳孔，这种把灵魂拖着离开变化世界进入实在世界的学问是什么呢？说到这里我想起了：我们不是曾经说过吗，这种人年轻的时候必须是战场上的斗士？

格：我们是说过这话的。

苏：因此，我们正在寻找的这门学问还必须再有一种能耐。

格：什么能耐？

苏：对士兵不是无用的。

格：如果可能的话，当然必须有。

苏：前面我们曾经让他们受体操和音乐教育。

格：是的。

苏：体操关心的是生灭事物[3]；因为它影响身体的增强与衰弱。

格：这很明白。

苏：因此，它不会是我们所寻觅的那门学问。

格：不是的。

苏：那么，这门学问是我们前面描述过的音乐教育吗？

格：如果你还记得的话，音乐是和体育相对的，它通过习惯[4]以教育护卫者，以音调培养某种精神和谐（不是知识），以韵律培养优雅得体，还以故事（或纯系传说的或较为真实的）的语言培养与此相近的品质。可是这些途径没有任何一个是能通向你所正在寻求的那种善的。

苏：你的记忆再准确不过了。因为事实上其中没有这类的因素。但是，啊呀，格劳孔，那么我们寻求的这种学问是什么呢？因为手工技艺似乎又全都是有点低贱的。

格：确实是的。可是除去音乐、体操和手艺，剩下的还有什么别的学问呢？

苏：这样吧，如果我们除此之外再想不出什么别的了，我们就来举出一个全都要用到的东西吧。

格：那是什么？

苏：嗯，例如一个共同的东西——它是一切技术的、思想的和科学的知识都要用到的，它是大家都必须学习的最重要的东西之一。

格：什么东西？

苏：一个平常的东西，即分别“一”、“二”、“三”，总的说，就是数数和计算。一切技术和科学都必须做这些，事实不是这样吗？

格：是这样。

苏：战术不也要做这些吗？

格：必定的。

苏：因此巴拉米德斯每次在舞台上出现就使阿伽门农成了一个极可笑的将军。巴拉米德斯宣称，他发明了数目之后组织排列了在特洛伊的大军中的各支部队，点数了船只和其他一切；仿佛在这之前它们都没有被数过，而阿伽门农看来也不知道自己有多少步兵，既然他不会数数。你是否注意过这些？还有，在那种情况下，你认为阿伽门农是一个什么样的将军呢？

格：我看他是一个荒谬可笑的将军，如果那是真的话。

苏：那么，我们要不要把能计算和数数定为一个军人的必不可少的本领呢？

格：这是最不可少的本领，如果他要能够指挥军队，甚至只是为了要做好一个普通人。

苏：那么，你是不是同我一样想的是这门学问呢？

格：哪一门学问？

苏：它似乎就是我们正在寻找的那些本性能引领思想的学问之一。但是没有一个人在正确地使用它，虽然它确实能引导灵魂到达实在。

格：你说的什么意思？

苏：我将努力把我心里的想法解释给你听，我将告诉你，我是如何在自己心里区分两种事物的——有我所指的那种牵引力的事物和没有那种牵引力的事物的。如果你愿和我一起继续讨论下去，并且告诉我，你同意什么不同意什么，那时我们就会更清楚，我的想法对不对了。

格：请说吧。

苏：好，你知道感觉中的东西有些是不需要求助于理性思考的，因为感官就能胜任判断了。但是还有一些是需要求助于理性的，因为感官对它们不能作出可靠的判断。

格：你显然是指的远处的东西或画中的东西。

苏：你完全没有领会我的意思。

格：那么，你说的是什么意思呢？

苏：不需要理性思考的东西我是指的不同时引起相反感觉的东西，需要理性帮助的东西我是指的那些能同时引起相反感觉的东西（这时感官无法作出明确的判断），与距离的远近无关。我作了如下说明之后，你就更明白了。例如这里有三个手指头：小指、无名指、中指。

格：好。

苏：我举手指为例，请你别忘了我是把它们当作近处可见的东西。但是关于它们我还要你注意一点。

格：哪一点？

苏：每一个指头看上去都一样是一个指头，在这方面无论它是中间的那个还是两边上的某一个，是白的还是黑的，是粗的还是细的，等等，都无所谓。因为这里没有什么东西要迫使平常人的灵魂再提出什么问题或思考究竟什么是手指的问题了，因为视觉官能从未同时向心灵发出信号，说手指也是手指的相反者。

格：是的。

苏：这种感觉当然是不会要求或引起理性思考的。

格：当然。

苏：但是手指的大和小怎么样呢：区别它们是大还是小，视觉能胜任吗？哪一个手指在中间哪一个在边上对视觉有什么分别吗？同样，触觉能区分粗和细、软和硬吗？在认识这一类性质时不是事实上所有的感觉都有缺陷吗？它们是像下述这样起作用的：首先例如触觉，既关系着硬，就必定也关系着软，因此它给灵魂传去的信号是：它觉得同一物体又是硬的又是软的。不是这样吗？

格：是这样。

苏：如果触觉告诉灵魂，同一物体是硬的也是软的，心灵在这种情况下一定要问，触觉所说的硬是什么意思，不是吗？或者，如果有

关的感觉说，重的东西是轻的，或轻的东西是重的，它所说的轻或重是什么意思？

格：的确，这些信息是心灵所迷惑不解的，是需要加以研究的。

苏：因此，在这种情况下，灵魂首先召集计算能力和理性，努力研究，传来信息的东西是一个还是两个。

格：当然。

苏：如果答案说是两个，那么其中的每一个都是不同的一个吗？

格：是的。

苏：因此，如果各是一个，共是两个，那么，在理性看来它们是分开的两个；因为，如果它们不是分离的，它就不会把它们想作两个，而想作一个了。

格：对的。

苏：我们说过，视觉也看见大和小，但两者不是分离的而是合在一起的。是吧？

格：是的。

苏：为了弄清楚这一点，理性"看"大和小，不得不采取和感觉相反的方法，把它们分离开来看，而不是合在一起看。

格：真的。

苏：接着我们不是要首先面临这样一个问题吗：大和小究竟是什么？

格：一定的。

苏：这就是我们所以使用"可知事物"和"可见事物"这两名称的原因。

格：太对了。

苏：我刚才说有的事物要求思考有的事物不要求思考，并且把那些同时给感官以相反刺激的事物定义为要求思考的事物，把那些不同时造成相反刺激的事物定义为不要求理性思考的事物。我说这些话正是在努力解释这个意思。

格：现在我明白了，并且跟你的看法一致了。

苏：那么，你认为数和"一"属于这两种事物中的哪一种呢？

格：我不知道。

苏：那你就根据我们已说过的话进行推理吧。因为，如果"一"本身就是视觉所能完全看清楚的，或能被别的感觉所把握的，它就不能

牵引心灵去把握实在了，像我们在以手指为例时所解释的那样。但是，如果常常有相反者与之同时被看到，以致虽然它显得是一个，但同时相反者也一样地显得是一个，那么，就会立刻需要一个东西对它们作出判断，灵魂就会因而迷惑不解，而要求研究，并在自身内引起思考时，询问这种"一"究竟是什么。这样一来，对"一"的研究便会把心灵引导到或转向到对实在的注视上去了。

格：关于"一"的视觉确实最有这种特点，因为我们能看见同一事物是一，同时又是无限多。

苏：如果这个原理关于"一"是真的，那么也就关于所有的数都是真的，不是吗？

格：当然。

苏：还有，算术和算学全是关于数的。

格：当然。

苏：这个学科看来能把灵魂引导到真理。

格：是的。它超过任何学科。

苏：因此，这个学科看来应包括在我们所寻求的学科之中。因为军人必须学会它，以便统率他的军队；哲学家也应学会它，因为他们必须脱离可变世界，把握真理，否则他们就永远不会成为真正的计算者。

格：是的。

苏：我们的护卫者既是军人又是哲学家。

格：当然。

苏：因此，格劳孔，算学这个学问看来有资格被用法律规定下来；我们应当劝说那些将来要在城邦里身居要津的人学习算术，而且要他们不是马马虎虎地学，是深入下去学，直到用自己的纯粹理性看到了数的本质，要他们学习算术不是为了做买卖，仿佛在准备做商人或小贩似的，而是为了用于战争以及便于将灵魂从变化世界转向真理和实在。

格：你说得太好了。

苏：而且，既然提到了学习算术的问题，我觉得，如果人们学习它不是为了做买卖而是为了知识的话，那么它是一种精巧的对达到我们目的有许多用处的工具。

格：为什么？

苏：正如我们刚刚说的，它用力将灵魂向上拉，并迫使灵魂讨论纯数本身；如果有人要它讨论属于可见物体或可触物体的数，它是永远不会苟同的。因为你一定知道，精于算术的人，如果有人企图在理论上分割“一”本身，他们一定会讥笑这个人，并且不承认的，但是，如果你要用除法把“一”分成部分，他们就要一步不放地使用乘法对付你，不让“一”有任何时候显得不是“一”而是由许多个部分合成的。

格：你的话极对。

苏：格劳孔，假如有人问他们：“我的好朋友，你们正在论述的是哪一种数呀？——既然其中‘一’是像你们所主张的那样，每个‘一’都和所有别的‘一’相等，而且没有一点不同，‘一’内部也不分部分。”你认为怎么样？你认为他们会怎么答复？

格：我认为他们会说，他们所说的数只能用理性去把握，别的任何方法都不行。

苏：因此，我的朋友，你看见了，这门学问看来确是我们所不可或缺的呢，既然它明摆着能迫使灵魂使用纯粹理性[5]通向真理本身。

格：它确实很能这样。

苏：再说，你有没有注意到过，那些天性擅长算术的人，往往也敏于学习其他一切学科；而那些反应迟缓的人，如果受了算术的训练，他们的反应也总会有所改善，变得快些的，即使不谈别的方面的受益？

格：是这样的。

苏：其次，我认为，我们不容易发现有什么学科学习起来比算术更难的，像它一样难的也不多。

格：确实如此。

苏：因所有这些缘故，我们一定不要疏忽了这门学问，要用它来教育我们的那些天赋最高的公民。

格：我赞成。

苏：那么，这门功课就定下来了算是一门。下面让我们再来考虑接在它后面的一门功课，看它对我们是否有用。

格：哪一门功课？你是说的几何学吗？

苏：正是它。

格：它在军事上有用是很明显的。因为，事关安营扎寨，划分地段，以及作战和行军中排列纵队、横队以及其他各种队形，指挥官有

没有学过几何学是大不一样的。

苏：不过，为满足军事方面的需要，一小部分几何学和算术知识也就够了。这里需要我们考虑的问题是，几何学中占大部分的较为高深的东西是否能帮助人们较为容易地把握善的理念。我们认为每一门迫使灵魂转向真实之这一最神圣部分——它是灵魂一定要努力看的——所在的学科都有这种作用。

格：你说得对。

苏：如果它迫使灵魂看实在，它就有用。如果它迫使灵魂看产生世界[6]，它就无用。

格：我们也这样认为。

苏：于是几何科学的作用正好和它的行家们使用的语言中表现出来的完全相反——这一点即使那些对几何学只有粗浅了解的人也是不会持异议的。

格：怎么的？

苏：他们的话再可笑不过，虽然也不得不这么说。例如他们谈论关于"化方"、"作图"、"延长"等等时，都仿佛是正在做着什么事，他们的全部推理也都为了实用。而事实上这门科学的真正目的是纯粹为了知识。

格：绝对正确。

苏：关于下述这一点我们还能一定有一致意见吗？

格：哪一点？

苏：几何学的对象乃是永恒事物，而不是某种有时产生和灭亡的事物。

格：这是没有疑问的：几何学是认识永恒事物的。

苏：因此，我的好朋友，几何学大概能把灵魂引向真理，并且或许能使哲学家的灵魂转向上面，而不是转向下面，像我们如今错做的那样了。

格：一定能如此。

苏：因此，你一定得要求贵理想国的公民重视几何学。而且它还有重要的附带好处呢。

格：什么附带的好处？

苏：它对战争有用，这你已经说过了。我们也知道，它对学习一切其他功课还有一定的好处，学过几何学的人和没有学过几何学的人

在学习别的学科时是大不同的。

格：真的，非常不同。

苏：那么，让我们定下来吧：几何学作为青年必学的第二门功课。可以吗？

格：定下来吧。

苏：我们把天文学定为第三门功课，你意下如何？

格：我当然赞同。对年、月、四季有较敏锐的理解，不仅对于农事、航海有用，而且对于行军作战也一样是有用的。

苏：真有趣，你显然担心众人会以为你正在建议一些无用的学科。但是这的确不是件容易事：相信每个人的灵魂里有一个知识的器官，它能够在被习惯毁坏了迷茫了之后重新被建议的这些学习除去尘垢，恢复明亮。（维护这个器官比维护一万只眼睛还重要，因为它是唯一能看得见真理的器官。）和我们一起相信这一点的那些人，他们会认为你的话是绝顶正确的，但是那些对此茫无所知的人，他们自然会认为你说的尽是废话，因为他们看不到这些学习能带来任何值得挂齿的益处。现在请你自己决定和哪一方面讨论吧。或者不和任何一方面讨论，你作这些论证主要只是为了你自己，虽然无意反对任何别人也从中得到益处。

格：我宁肯这样，我论述、我提问、我回答主要为我自己。

苏：那么，你得稍微退回去一点，因为我们在讨论了几何学之后接着讨论刚才那个科目选得不对。

格：怎么选得不对？

苏：我们讨论过了平面之后，还没有讨论纯立体本身，便直接去讨论有运动的立体事物了。正确的做法应从第二维依次进到第三维。我认为，第三维乃是立方体和一切具有厚度的事物所具有的。

格：是这样。但是，苏格拉底啊，这个学科似乎还没有得到很好的发展。

苏：没有得到发展的原因有二。第一，没有一个城邦重视它，再加上它本身难度大，因此人们不愿意去研习它。第二，研习者须有人指导，否则不能成功；而导师首先是难得，其次，即使找到了，按照当前的时风，这方面的研习者也不见得能虚心接受指导。但是，如果整个城邦一起来管理提倡这项事业，研习者就会听从劝告了；持久奋发的研究工作就能使立体几何这个学科的许多课题被研究清楚。虽则

现在许多人轻视它，研习者也因不了解它的真正作用而不能正确对待它，因而影响了它的发展，但它仍然以自己固有的魅力，克服了种种障碍，得到了一定的进步，甚至即使它被研究清楚了，我们也不以为怪。

格：它的确很有趣味很有魅力。但是请你把刚才的话说得更清楚些，你刚才说几何学是研究平面的。

苏：是的。

格：然后，你接着先是谈天文学，后来又退了回来。

苏：须知，我这是欲速不达呀。本来在平面几何之后应当接着谈立体几何的，但由于它还欠发达，我在匆忙中忽略了它，而谈了天文学；天文学是讨论运动中的立体的。

格：是的，你是那样做的。

苏：那么，让我们把天文学作为第四项学习科目吧，假定被忽略了未加讨论的那门科学在城邦管理下有作用的话。

格：这很好。另外，苏格拉底，你刚才抨击我，说我评论天文学动机不高尚，有功利主义，我现在不这样做啦，我要用你的原则来赞美它。我想，大家都知道，这个学科一定是迫使心灵向上看，引导心灵离开这里的事物去看高处事物的。

苏：或许大家都知道，只是我除外，因为我不这样认为。

格：你认为怎样呢？

苏：像引导我们掌握哲学的人目前那样地讨论天文学，我认为，天文学只能使灵魂的视力大大地向下转。

格：为什么？

苏：我觉得，你对于"学习上面的事物"理解不低级；你或许认为，凡是抬起头来仰望天花藻井的，都是在用灵魂而非用眼睛学习。或许你是对的，我是无知的。因为除了研究实在和不可见者外我想不出任何别的学习能使灵魂的视力向上。如果有人想研究可见事物，无论是张开嘴巴向上望[7]还是眨巴着眼睛向下看，我都不会认为他是在真正学习（因为任何这类的事物都不可能包含有真正的知识），我也不会认为他的灵魂是在向上看。即使他仰卧着学习（在陆上或海上），我还是认为他是在向下看。

格：我错了，你批评得对。你认为学习天文学不应该像如今这样学，那么你主张怎么个学法呢，如果为达到我们的目的必须学习它？

苏：我说，这些天体装饰着天空，虽然我们把它们视为可见事物中最美最准确者是对的，但由于它们是可见者，所以是远不及真实者，亦即具有真实的数和一切真实图形的，真正的快者和慢者的既相关着又托载着的运动的。真实者是仅能被理性和思考所把握，用眼睛是看不见的。你或许有不同的想法吧？

格：不，完全没有。

苏：因此，我们必须把天空的图画只用作帮助我们学习其实在的说明图，就像一个人碰巧看见了戴达罗斯或某一别的画家或画匠特别细心地画出来的设计图时那样。因为任何具有几何知识的人，看到这种图画虽然都会称羡画工的巧妙，但是，如果见到别人信之为真，想从图画上找到关于相等、成倍或其他比例之绝对真理，他们也会认为这是荒谬的。

格：怎能不荒谬呢？

苏：一个真正的天文学家在举目观察天体运动时，你不认为他会有同样的感觉吗？他会认为天的制造者已经把天和天里面的星体造得不能再好了，但是，他如果看到有人认为，有一种恒常的绝对不变的比例关系存在于日与夜之间、日夜与月或月与年之间，或还有其他星体的周期与日、月、年之间以及其他星体周期相互之间，他也会认为这种想法是荒谬的。它们全都是物质性的可见的，在其中寻求真实是荒谬的。

格：现在听你这么一说，我赞成你的话了。

苏：因此，如果我们要真正研究天文学，并且正确地使用灵魂中的天赋理智的话，我们就也应该像研究几何学那样来研究天文学，提出问题解决问题，而不去管天空中的那些可见的事物。

格：你这是要将研究天文学的工作搞得比现在烦难好多倍呀！

苏：我想，如果我们要起作为立法者的任何作用的话，我们就还要再提出其他一些类似的要求。你有什么别的合适的学科要建议的吗？

格：我一下子说不上来。

苏：照我看，运动不是只有一种而是有多种。列举所有运动种类这或许是哲人的事情，但即使是我们，也能说出其中两种来。

格：哪两种？

苏：一是刚才说的这个天文学，另一是和它成对的东西。

格：是什么呢？

苏：我认为我们可以说，正如眼睛是为天文而造的那样，我们的耳朵是为和谐的声音而造的；这两个学科，正如毕达哥拉斯派所主张，我们也赞同的那样，格劳孔，它们是兄弟学科。对吗？

格：对。

苏：既然事关重大，那么我们要不要去问一问毕达哥拉斯派学者们，看他们对此有何高见，以及此外还有什么别的主张？不过这里我们还是要始终注意我们自己的事情。

格：什么事情？

苏：让我们的学生不要企图学习任何不符合我们目标的，结果总是不能达到那个应为任何事物之目的的东西，像我们刚才讨论天文学时说的那样。或者，你还不知道，他们研究和音问题时在重复研究天文时的毛病呢。他们像天文学者一样，白白花了许多辛苦去听音，并把可听音加以比量。

格：真是这样。他们也真荒谬。他们谈论音程，并仔细认真地听，好像听隔壁邻居的谈话一样。有的说自己能分辨出两个音之间的另一个音来，它是一个最小的音程，是计量单位。而另一些人则坚持说这些音没什么不同。他们全都宁愿用耳朵而不愿用心灵。

苏：你是在讲那些名人，他们拷打琴弦，把它们绞在弦柱上想拷问出真话来；我本可以继续比喻下去，说关于这些音乐家对琴弦的敲打，他们对琴弦的指控以及琴弦的无耻抵赖，但是我还是要丢开这个比喻，因为我对这些人没有像对毕达哥拉斯派（我们刚才说要问他们关于和音问题的）那么重视。因为他们正是做的天文学家们做的那种事情：他们寻求可闻音之间数的关系，从不深入到说明问题，考察什么样数的关系是和谐的，什么样数的关系是不和谐的，各是为什么。

格：须知，这不是一般人办得到的。

苏：如果目的是为了寻求美者和善者，我说这门学问还是有益的，如果是为了别的目的，我说它是无益的。

格：这是很可能的。

苏：我还认为，如果研究这些学科深入到能够弄清它们之间的相互联系和亲缘关系，并且得出总的认识，那时我们对这些学科的一番辛勤研究才有一个结果，才有助于达到我们的既定目标，否则就是白费辛苦。

格：我也这样认为。但是，苏格拉底，这意味着大量的工作呀！

苏：你是指的序言[8]，对不对？你不知道吗，所有这些学习不过是我们要学习的法律正文前面的一个序言？我想你是不会把精通上述学科的人当作就是辩证法家的。

格：的确不会的，除了极少数我碰到过的例外。

苏：一个人如果不能对自己的观点作出逻辑的论证，那么他能获得我们主张他们应当具备的任何知识吗？

格：是不能的。

苏：到此，格劳孔，这不已经是辩证法订立的法律正文了吗？它虽然属于可知世界，但是我们可以在前面说过的那个视觉能力变化过程中看到它的摹本：从看见阴影到企图看见真的动物，然后能看得见星星，最后看得见太阳本身。与此类似，当一个人企图靠辩证法通过推理而不管感官的知觉，以求达到每一事物的本质，并且一直坚持到靠思想本身理解到善者的本质时，他就达到了可理知事物的顶峰了，正如我们比喻中的那个人达到可见世界的顶峰一样。

格：的确是的。

苏：那么怎么样？你不想把这个思想的过程叫做辩证的过程吗？

格：当然想。

苏：一个人从桎梏中解放出来，从阴影转向投射阴影的影像[9]再转向火光，然后从洞穴里上升到阳光下，这时他还不能直接看动物、植物和阳光，只能看见水中的神创幻影和真实事物的阴影（不是那个不及太阳真实的火光所投射的影像[10]的阴影）。我们考察的这些科学技术的全部这一学习研究过程能够引导灵魂的最善部分上升到看见实在的最善部分，正如在我们的那个比喻中人身上最明亮的东西被转向而看见可见物质世界中最明亮的东西那样。[11]

格：我同意这个说法。虽然我觉得一方面很难完全赞同，但另一方面又很难不赞同。不管怎么说——既然我们不是只许听这一次，而是以后还要多次重复听讲的——让我们假定这些事就像刚才说的那样吧，让我们往下进至讨论法律正文，并且像讨论序文一样地来讨论它吧。那么请告诉我们，辩证法有何种能力？它分哪几种？各用什么方法？因为这些问题的答案看来或可把我们带到休息地，达到旅程的终点。

苏：亲爱的格劳孔，你不能跟着我再一道前进了，这倒不是因为我这方面不愿意如此，而是因为现在我要你看的将不再是我们用作比喻的影像了，而是事物的实在本身了，当然是尽它让我看见的——虽然我们不能断定我们所看见的这东西正好就是实在，但是可以肯定，我们必须要看见的实在就是某一这类的东西。你说是吗？

格：当然是的。

苏：我们是否还可以宣布，只有辩证法有能力让人看到实在，也只让学习过我们所列举的那些学科的人看到它，别的途径是没有的，对吗？

格：这个论断我们也可以肯定是对的。

苏：这一点无论如何是不会有人和我们唱反调，认为还有任何别的研究途径，可以做到系统地在一切情况下确定每一事物的真实本质的。而一切其他的技术科学则完全或是为了人的意见和欲望，或是为了事物的产生和制造，或是为了在这些事物产生出来或制造出来之后照料它们；至于我们提到过的其余科学，即几何学和与之相关的各学科，虽然对实在有某种认识，但是我们可以看到它们也只是梦似地看见实在，只要它们还在原封不动地使用它们所用的假设而不能给予任何说明，它们就还不能清醒地看见实在。因为，如果前提是不知道的东西，结论和达到结论的中间步骤就也是由不知道的东西组成的，这种情况下结果的一致又怎能变成真正的知识呢？

格：是无论如何也不能的。

苏：因此，辩证法是唯一的这种研究方法，能够不用假设而一直上升到第一原理本身，以便在那里找到可靠根据的。当灵魂的眼睛真的陷入了无知的泥沼时，辩证法能轻轻地把它拉出来，引导它向上，同时用我们所列举的那些学习科目帮助完成这个转变过程。这些学科我们常常根据习惯称它们为一门一门的知识，实际上我们需要一个另外的字称，一个表明它比意见明确些又比知识模糊些的名称。我们在前面用过“理智”这个名称。但是我觉得在有如此重大的课题放在我们面前需要讨论的情况下，我们不必为了一个字而去辩论了。

格：是的。

苏：那么让我们满足于前面用过的那些个名称吧，[12]把第一部分叫做知识，第二部分叫做理智，第三部分叫做信念，第四部分叫做想象；又把第三部分和第四部分合称意见，把第一部分和第二部分合

称理性；意见是关于产生世界的，理性是关于实在的；理性和意见的关系就像实在和产生世界的关系，知识和信念的关系、理智和想象的关系也像理性和意见的关系。至于和这些灵魂状态对应的事物之间的关系，以及它们再各细分为两部分，能意见的部分和能理知的部分。这些问题，格劳孔，我们还是别去碰它吧，免得我们被卷进一场更长时间的辩论中去。

格：行，在我能跟着你的范围内，我赞同你关于其余部分的看法。

苏：一个能正确论证每一事物的真实存在的人你不赞成把他叫做辩证法家吗？一个不能这样做，即不能对自己和别人作出正确论证的人，你不赞成说他没有理性，不知道事物的实在吗？

格：我怎能不赞成呢？

苏：这个说法关于善者不也同样合适吗？一个人如果不能用论证把善者的理念和其他一切事物区分开来并给它作出定义，不能像在战场上经受攻击那样经受得住各种考验，并竭力用实在而不是用意见考察一切事物，在正确的方向上将论证进行到底而不出现失误，他如果缺乏这种能力，你就会说他并不真的知道善本身和任何特殊的善者；但是如果他触及它的大概轮廓，他便对它只有意见而没有知识，他这一辈子便都是在打瞌睡做迷梦，在还没醒过来之前便已进入阴曹地府，长眠地下了。是这样吗？

格：真的，我完全赞成你的说法。

苏：但是，如果你竟事实上教育起目前你还只是在口头上教育的你们的那些孩子，我想你一定不会容许他们来统治国家决定国家大事的，既然他们像几何学上的无理线那样的无理性。

格：当然不会容许的。

苏：因此你得用法律规定他们要特别注意训练培养自己能用最科学的方法提问和回答问题的能力。

格：我要照你的意思制订这样的法令。

苏：那么，你是不是同意，辩证法像墙头石一样，被放在我们教育体制的最上头，再不能有任何别的学习科目放在它的上面是正确的了，而我们的学习课程到辩证法也就完成了？

格：我同意。

苏：那么，现在剩下来还要你去做的事情就是选定谁去研习这些功课，如何选法。

格：显然是的。

苏：那么，你记不记得，我们前面在选择统治者时选的那种人？

格：当然记得。

苏：那么，就大多数方面而言，你得认为，我们必须挑选那些具有同样天赋品质的人。必须挑选出最坚定、最勇敢、在可能范围内也最有风度的人。此外，我们还得要求他们不仅性格高贵严肃而且还要具有适合这类教育的天赋。

格：你想指出哪些天赋呢？

苏：我的朋友啊，他们首先必须热爱学习，还要学起来不感到困难。因为灵魂对学习中的艰苦比对体力活动中的艰苦是更为害怕得多的，因为这种劳苦更接近灵魂，是灵魂所专受的，而不是和肉体共受的。

格：对。

苏：我们还要他们强于记忆。百折不挠、喜爱一切意义上的劳苦。否则你怎能想象，他们有人肯忍受肉体上的一切劳苦并完成如此巨大的学习和训练课程呢？

格：除了天赋极好的人外，是没有人能这样的。

苏：我们当前的错误以及由此而产生的对哲学的轻蔑，如我前面说过的，在于它的伙伴和追求者不配做它的伙伴和追求者。他们不应当是螟蛉假子而应当是真子。

格：我不明白。

苏：首先，有志于哲学者对待劳苦一定不能持瘸子走路式的态度，不能半个人爱劳动，半个人怕劳动。假如一个人喜爱打猎、角斗和各种体力方面的劳动，却不爱学习、听讲、研究和各种诸如此类智力上的劳动，就是如此。以相反的方式只喜爱智力方面劳动的也是像瘸子走路。

格：你的话再正确不过了。

苏：关于真实，我们不也要把下述这种人的灵魂同样看作是残废的吗？他嫌恶有意的虚假，不能容忍它存在于自己身上，看到别人有这种毛病更是非常生气，但却心甘情愿地接受无意的虚假，当他暴露

出自己缺乏知识时却并不着急，若无其事地对待自己的无知，像一只猪在泥水中打滚一样。

格：完全应该把这种人的灵魂看作残废。

苏：关于节制、勇敢、宽宏大量以及所有各种美德，我们也必须一样警惕地注意假的和真的。因为，如果个人或国家缺乏这种辨别真假所必需的知识，他就会无意中错用一个跛子或假好人做他个人的朋友或国家的统治者。

格：是会这样的。

苏：我们必须留心避免一切这类的错误。如果我们挑出了身心健全的人并且让他们受到我们长期的教导和训练，正义本身就不会怪罪我们了，我们就是维护了我们的城邦和社会制度。如果我们挑选了另一种人，结果就会完全相反，我们就将使哲学遭到更大的嘲弄。

格：那的确将是一件可耻的事情。

苏：事情虽然的确如此，但是我认为这刻儿我正在使自己显得有点可笑。

格：为什么？

苏：我忘了我们不过是在说着笑话玩儿，我竟这么态度严肃认真起来了。须知，我在说话的过程中一眼瞥见了哲学，当我看到它受到不应有的毁谤时，产生了反感，在谈到那些应对此负责的人时，我说话太严肃了，好像在发怒了。

格：但是说真话，我听起来并不觉得过分严肃。

苏：但是，作为说话的人，我自己觉得太严肃了。然而我们一定不能忘了，我们从前总是选举老年人，但是这里不行。梭伦曾说人老来能学很多东西。我们一定不要相信他这话。人老了不能多奔跑，更不能多学习。一切繁重劳累的事情只有年轻时能胜任。

格：这是一定的道理。

苏：那么，算学、几何以及一切凡是在学习辩证法之前必须先行学习的预备性科目，必须趁他们还年轻时教给他们，当然不是采用强迫方式。

格：为什么？

苏：因为一个自由人是不应该被迫地进行任何学习的。因为，身体上的被迫劳累对身体无害，但，被迫进行的学习却是不能在心灵上生根的。

格：真的。

苏：因此，我的朋友，请不要强迫孩子们学习，要用做游戏的方法。你可以在游戏中更好地了解到他们每个人的天性。

格：你的话很有道理。

苏：你有没有忘了，我们也曾说过，我们必须让我们的孩子骑着马到战场上去看看打仗，在安全的地方则让他们靠近前沿，像小野兽那样尝尝血腥味？

格：我还记得。

苏：在所有这些劳苦的身体锻炼、学习和战争恐怖中总是表现得最能干的那些孩子，应当被挑选出来。

格：在几岁上？

苏：在必要的体育训练一过去的时候。因为这段时间里——或两年或三年——他们是不能干别的事的。极度的疲劳和长时间的睡眠是学习的敌人，加之，考察他们每个人在体操方面的表现也是对他们整个考察的一个很重要的组成部分。

格：当然。

苏：这段时间过去之后，从二十岁起，被挑选出来的那些青年将得到比别人更多的荣誉，他们将被要求把以前小时候分散学习的各种课程内容加以综合，研究它们相互间的联系以及它们和事物本质的关系。

格：这是能获得永久知识的唯一途径。

苏：这也是有无辩证法天赋的最主要的试金石。因为能在联系中看事物的就是一个辩证法者，不然就不是一个辩证法者。

格：我同意。

苏：你应当把这些天赋上的条件牢记在心，在第一次挑选出来的那些在学习、战争以及履行其他义务中表现得坚定不移的青年里再作第二次挑选，选出其中最富这些天赋条件的青年，在他们年满三十的时候，给他们以更高的荣誉，并且用辩证法考试他们，看他们哪些人能不用眼睛和其他的感官，跟随着真理达到纯实在本身。只是在这里，我的朋友啊，你必须多加小心才好。

格：为什么这里必须特别小心呢？

苏：你有没有注意到，当前在搞辩证法上所引起的恶果？

格：什么恶果？

苏：搞辩证法的人违反法律。

格：确有其事。

苏：你认为他们这种心灵状态有什么可惊奇的地方，并且认为这是不可原谅的吗？

格：什么意思？

苏：可以打个比方。譬如有个养子养于一富裕的人口众多的大家庭之中，周围有许多逢迎阿谀的人侍候着他。到成年时他知道了，原来自称是他父母的人并不是他的父母，但他又找不到自己的真父母。你想想看，他在知道这个真情之前和之后，对那些逢迎之徒和假父母将有什么想法呢？也许，你是不是想听听我的推测？

格：我愿意。

苏：我的推测如下。在他还不知道真情的时候，比之对周围的谀媚之徒，他会更多地尊重他所谓的父亲、母亲以及其他的亲属，更多地关心他们的需要，更少想对他们做什么非法的事说什么非法的话，或在重大的事情上不听从他们的劝告。

格：很可能是这样的。

苏：但是，在他发现了真情之后，我推测，他对父母亲人的尊重和忠心将变得日益减退，转而关心起那些谀媚之徒来。他将比以前更注意后者，并从此开始按他们的规矩生活，和他们公开结合，同时对养父和收养他的其他亲人变得完全不关心了。除非他的天性特别正，才不会这样。

格：你说的这一切是很可能发生的。但是这个比喻如何和从事哲学辩证的人联系起来呢？

苏：兹说明如下。什么是正义的？什么是光荣的？我们从小就已有了对这些问题的观念。我们就在这种观念中长大，好像在父母哺育下长大成人一样。我们服从它们，尊重它们。

格：是的。

苏：但是还另有与此相反的习惯风尚。它们由于能给人快乐而对人的灵魂具有蛊惑力和吸引力，虽然它不能征服任何正派的人，正派人仍然尊重和服从父亲的教诲。

格：确有这种习惯和风尚。

苏：那么，“什么是光荣？”当一个人遇到了这样的问题，并且根据从立法者那里学得的道理回答时，他在辩论中遭到反驳；当他多次

被驳倒并且在许多地方被驳倒时，他的信念就会动摇，他会变得相信，光荣的东西也不比可耻的东西更光荣；而当他在关于正义、善以及一切他们主要尊重的东西方面都有了同样的感受时，你试想，此后在尊重和服从这些传统方面他会怎样行事呢？

格：他一定不会还跟以前一样地尊重和服从了。

苏：当他已经不再觉得以前的这些信条，必须受到尊重和恪守，但真理又尚未找到时，他会转而采取哪一种生活呢？他不去采取那种能蛊惑他的生活吗？

格：会的。

苏：于是我们将看到他由一个守法者变成一个违法者。

格：必然的。

苏：然而所有这一切乃是这样地从事哲学辩论的一个自然的结果，并且，如我刚才说过的，又是很可原谅的。是吗？

格：是的。并且也是很可怜的。

苏：为了你可以不必可怜你的那些三十岁的学生，在你如何引导他们进行这种辩论的问题上必须非常谨慎。是吗？

格：是的。

苏：不让他们年纪轻轻就去尝试辩论，这不是一个很重要的预防办法吗？我认为你一定已经注意到了，年轻人一开始尝试辩论由于觉得好玩，便喜欢到处跟人辩论，并且模仿别人的互驳，自己也来反驳别人。他们就像小狗喜欢拖咬所有走近的人一样，喜欢用言辞咬人。

格：完全是这样。

苏：当他们许多次地驳倒别人，自己又许多次地被别人驳倒时，便很快陷入了对从前以为正确的一切的强烈怀疑。结果是损坏了自己和整个哲学事业在世人心目中的信誉。

格：再正确不过了。

苏：但是一个年龄大些的人就不会这样疯狂，他宁可效法那些为寻找真理而进行辩驳的人，而不会效法那些只是为了磨嘴皮子玩儿的人。因此他本人会是一个有分寸的人。他能使他所研究的哲学信誉提高而不是信誉降低。

格：对。

苏：上面所有这些话我们说出来正是为了预防这一点。我们要求被允许参与这种讨论的人必须是具有适度和坚定品格的人，而不能是

随便什么不合格的人，像现在那样。是这样吗？

格：完全是的。

苏：那么，像在相应的体操训练中一样，坚持不断地专心致志地学习辩证法，用两倍于体操训练的时间够不够呢？

格：你是说用六年或者四年？

苏：嗯，定为五年吧。因为，在这之后你还得派他再下到地洞里去，强迫他们负责指挥战争或其他适合青年人干的公务，让他们可以在实际经验方面不低于别人，还必须让他们在这些公务中接受考验，看他们是否能在各种诱惑面前坚定不移，或者，看他们是否会畏缩、出轨。

格：这个阶段你给多长时间？

苏：十五年。到五十岁上，那些在实际工作和知识学习的一切方面都以优异成绩通过了考试的人必须接受最后的考验。我们将要求他们把灵魂的目光转向上方，注视着照亮一切事物的光源。在这样地看见了善本身的时候，他们得用它作为原型，管理好国家、公民个人和他们自己。在剩下的岁月里他们得用大部分时间来研究哲学；但是在轮到值班时，他们每个人都要不辞辛苦管理繁冗的政治事务，为了城邦而走上统治者的岗位——不是为了光荣而是考虑到必要。因此，当他们已经培养出了像他们那样的继承人，可以取代他们充任卫国者的时候，他们就可以辞去职务，进入乐土，在那里定居下来了。国家将为他们建立纪念碑，像祭神那样地祭祀他们，如果庇西亚的神示能同意的话。否则也得以神一般的伟人规格祭祀他们。

格：啊，苏格拉底，你已经像一个雕刻师那样最完美地结束了你塑造统治者形象的工作了。

苏：格劳孔啊，这里谈的统治者也包括妇女在内。你必须认为，我所说的关于男人的那些话一样适用于出身于他们中间的妇女们，只要她们具备必要的天赋。

格：对，如果她们要和男人一样参与一切活动，像我们所描述的那样。

苏：我说，我们关于国家和政治制度的那些意见并非全属空想；它的实现虽然困难，但还是可能的，只要路子走的对，像我们前面说过的那样做。只要让真正的哲学家，或多人或一人，掌握这个国家的政权。他们把今人认为的一切光荣的事情都看作是下贱的无价值的，

他们最重视正义和由正义而得到的光荣，把正义看作最重要的和最必要的事情，通过促进和推崇正义使自己的城邦走上轨道。你看我说得对吗？

格：怎么做呢？

苏：他们将要求把所有十岁以上的有公民身份的孩子送到乡下去，他们把这些孩子接受过来，改变他们从父母那里受到的生活方式影响，用自己制定的习惯和法律（即我们前面所描述的）培养他们成人。这是我们所述及的国家和制度藉以建立起来，得到繁荣昌盛，并给人民带来最大福利的最便捷的途径。

格：这确是非常便捷之径。我认为，苏格拉底啊，如果这种国家要得到实现的话，你已经很好地说明了它的实现方法了。

苏：至此我们不是已经充分地谈过了我们的这种国家以及与之相应的那种人了吗？须知，我们会提出需要什么样的人，这无疑是一清二楚的。

格：我想我已经回答完了你的问题了。这也是很清楚的。

注释

[1] “小”这个字的含义，类似我国所谓“君子、小人”中的“小”。
[2] 哲学生活和政治生活。
[3] 体操与可变世界联系。
[4] 习惯或意见，与真正的知识相对。
[5] 或“理性本身”。
[6] 或“生灭世界”、“可变世界”。
[7] 借阿里斯托芬措辞。见喜剧《云》17a。
[8] 像法律正文之前有序文一样，学习辩证法要先学数学、天文等科学。
[9] [10] “影像”，指比喻中物体。
[11] 前者指眼睛，后者指太阳。
[12] 见前面511D—E。

第八卷

苏：很好，格劳孔，到这里我们一致同意：一个安排得非常理想的国家，必须妇女公有，儿童公有，全部教育公有。不论战时平时各种事情男的女的一样干。他们的王则必须是那些被证明文武双全的最优秀人物。

格：这些我们是意见一致的。

苏：其次，我们也曾取得过一致意见：治理者一经任命，就要带领部队驻扎在我们描述过的那种营房里；这里的一切都是大家公有，没有什么是私人的。除了上述营房而外，你还记得吗，我们同意过他们还应该有些什么东西？

格：是的，我记得。我们原来认为他们不应当有一般人现在所有的那些个东西。但是由于他们要训练作战，又要做护法者，他们就需要从别人那里每年得到一年的供养作为护卫整个国家的一种应有的报酬。

苏：你的话很对。我们已经把这方面所有的话都讲过了。请告诉我，我们是从哪里起离开本题的？让我们还是回到本题去，言归正传吧。

格：要回到本题，那时（也可说刚刚）是并不难的。假定那时你已把国家描写完毕，并进而主张，你所描述的那种国家和相应的那种个人是好的，虽然我们现在看来，你还可以描写得更好些。无论如何，你刚才是说。如果这国家是正确的，其他种种的国家必定是错误的。我还记得，你说过其他国家制度有四种，这四种国家制度是值得考察其缺点和考察其相应的代表人物的。当我们弄清楚了这些问题，对哪些是最善的人，哪些是最恶的人，这些问题都取得了一致意见时，我们就可以确定最善的人是不是最幸福的，最恶的人是不是最痛苦的；或者，是不是情况正好反过来？当我问起四种政制你心里指的是哪四种时，玻勒马霍斯和阿得曼托斯立即插了进来，你就从头重讲了起来，一直讲到现在。

苏：你的记忆力真了不得！

格：那么，让我们像摔跤一样，再来一个回合吧。当我问同样的问题时，请你告诉我，你那时本想说什么的。

苏：尽我所能。

格：我本人的确极想听你说一说，四种政制你指的是什么？

苏：这并不难。我所指的四种制度正是下列有通用名称的四种。第一种被叫做斯巴达和克里特政制，受到广泛赞扬的。第二种被叫做寡头政制，少数人的统治，在荣誉上居第二位，有很多害处的。第三种被叫做民主政制，是接着寡头政制之后产生的，又是与之相反对的。最后，第四种，乃是与前述所有这三种都不同的高贵的僭主政制，是城邦的最后的祸害。你还能提出任何别种政制的名称吗？所谓别种政制，我是指的能构成一个特殊种的。有世袭的君主国，有买来的王国，以及其他介于其间的各种类似的政治制度。在野蛮人中比在希腊人中，这种小国似乎为数更多。

格：许多离奇的政治制度，确曾听到传说过。

苏：那么，你一定知道，有多少种不同类型的政制就有多少种不同类型的人们性格。你不要以为政治制度是从木头里或石头里产生出来的。不是的，政治制度是从城邦公民的习惯里产生出来的；习惯的倾向决定其他一切的方向。

格：制度正是由习惯产生，不能是由别的产生的。

苏：那么，如果有五种政治制度，就应有五种个人心灵。

格：当然。

苏：我们已经描述了与贵族政治或好人政治相应的人，我们曾经正确地说他们是善者和正义者。

格：我们已经描述过了。

苏：那么，下面我们要考察一下较差的几种。一种是好胜争强、贪图荣名的人，他们相应于斯巴达类型的制度；依次往下是：寡头分子、民主分子和僭主。这样我们在考察了最不正义的一种人之后就可以把他和最正义的人加以比较，最后弄清楚纯粹正义的人与纯粹不正义的人究竟哪一个快乐哪一个痛苦？这以后我们便可以或者听信色拉叙马霍斯，走不正义的路，或者相信我们现在的论述，走正义之路了。

格：无论如何，下一步我们一定要这样做。

苏：我们先来考查国家制度中的道德品质，然后再考查个人的道德品质，因为国家的品质比个人品质容易看得清楚。因此，现在让我们首先来考查爱荣誉的那种政制；在希腊文中我们找不到别的名词，我们只好叫它荣誉统治或荣誉政制。然后我们将联系这种制度考察这种个人。其次考察寡头政制和寡头式的个人；接下来考察民主政制和民主式的个人；其四我们来到僭主统治的国家考察，然后再看一看僭主式的个人心灵。于是我们就可以试着来正确判断我们面临的问题了。你说这样做好吗？

格：我至少要说这是很合论证程序的研究方法与判断方法。

苏：好。那么，让我们来谈荣誉政制是怎样从贵族政制产生出来的。我想，有一件事是很显然的。政治制度的变动全都是由领导阶层的不和而起的。如果他们团结一致，哪怕只有很少的一致，政治制度变动也是不可能的。

格：这是真的。

苏：那么，格劳孔，我们的国家怎样才会起动乱的呢？我们的帮助者统治者怎样会彼此互相争吵同室操戈的呢？或者，你要不要我们像荷马那样祈求文艺女神告诉我们内讧是怎样第一次发生的呢？我们要不要想象这些文艺之神像逗弄小孩子一样地，用悲剧的崇高格调一本正经地对我们说话呢？

格：怎么说呢？

苏：大致如下。一个建立得这么好的国家要动摇它颠覆它确是不容易的；但是，既然一切有产生的事物必有灭亡，这种社会组织结构当然也是不能永久的，也是一定要解体的。情况将如下述。不仅地下长出来的植物而且包括地上生出来的动物，它们的灵魂和躯体都有生育的有利时节和不利时节；两种时节在由它们组合成环转满了一圈时便周期地来到了。（活的时间长的东西周期也长，活的时间短的东西周期也短。）你们为城邦培训的统治者尽管是智慧的，但他们也不能凭感官观察和理性思考永远准确无误地为你们的种族选定生育的大好时节，他们有时会弄错，于是不适当地生了一些孩子。神圣的产生物有一个完善的数的周期；而有灭亡的产生物周期只是一个最小的数——一定的乘法（控制的和被控制的，包括三级四项的，）用它通过使有相同单位的有理数相似或不相似，或通过加法或减法，得出一个最后的得数。其4对3的基本比例，和5结合，再乘三次，产生出两个

和谐；其中之一是等因子相乘和100乘同次方结合的产物，另一是有的相等有的不相等的因子相乘的产物，即，其一或为有理数（各减“1”）的对角线平方乘100，或为无理数（各减“2”）平方乘100，另一为“3”的立方乘100[1]。这全部的几何数乃是这事（优生和劣生）的决定性因素。如果你们的护卫者弄错了，在不是生育的好时节里让新郎新娘结了婚，生育的子女就不会是优秀的或幸运的。虽然人们从这些后代中选拔最优秀者来治理国家，但，由于他们实际上算不上优秀，因此，当他们执掌了父辈的权力成为护卫者时，他们便开始蔑视我们这些人，先是轻视音乐教育然后轻视体育锻炼，以致年轻人愈来愈缺乏教养。从他们中挑选出来的统治者已经丧失了真正护卫者的那种分辨金种、银种、铜种、铁种——赫西俄德说过的，我们也说过的——的能力了。而铁和银、铜和金一经混杂起来，便产生了不平衡：不一致和不和谐——不一致和不和谐在哪里出现就在哪里引起战争和仇恨。不论冲突发生在何时何地，你都必须认为这就是这种血统的冲突。

格：我们将认为女神的答复是正确的。

苏：既是女神，她们的答复必定是正确的。

格：女神接下去还会说些什么呢？

苏：这种冲突一经发生，统治者内部两种集团将采取两种不同的方向；铜铁集团趋向私利，兼并土地房屋、敛聚金银财宝；而金银集团则由于其自身心灵里拥有真正的财富而趋向美德和传统秩序；他们相互斗争，然后取得某种妥协，于是分配土地、房屋，据为私有，把原先的朋友和供养人变成边民和奴隶。护卫者本来是保卫后一类人的自由，终身专门从事战争捍卫他们的现在却变成奴役他们和压迫他们的人了。

格：我以为，变动便是从这里发生的。

苏：那么，这种制度不是介于贵族制和寡头制之间的某种中间制度吗？

格：正是的。

苏：变动即如上述。变动后的情况会怎样呢？既然这种制度介于贵族制和寡头制之间，那么很显然，在有些事情上它就会像前一种制度，在另一些事情上它又会像后一种制度。此外，也很显然，它会有自身的某些特有的特点。不是吗？

格：是这样。

苏：尊崇统治者，完全不让战士阶级从事农业、手工业和商业活动，规定公餐，以及统治者终身从事体育锻炼、竞技和战争——所有这些方面使它像前一种国家制度，不是吗？

格：是的。

苏：但是，不敢让智慧者执掌国家权力（因为国家现有的这些智者已不再是从前那种单纯而忠诚的人物了，他们的品质已经混杂了），而宁可选择较为单纯而勇敢的那种人来统治国家。这是一些不适于和平而更适于战争的人，他们崇尚战略战术，大部分时间都在从事战争。——这些特征大都是这种国家所特有的。不是吗？

格：是的。

苏：这种统治者爱好财富，这和寡头制度下的统治者相像。他们心里暗自贪图得到金银，他们有收藏金银的密室，住家四面有围墙；他们有真正的私室，供他们在里边挥霍财富取悦妇女以及其他宠幸者。

格：极是。

苏：他们一方面爱钱另一方面又不被许可公开捞钱，所以他们花钱也会是很吝啬的，但是他们很高兴花别人的钱以满足自己的欲望。他们由于轻视了真正的文艺女神，这些哲学和理论之友，由于重视了体育而放弃了音乐教育，因而受的不是说服教育而是强制教育。所以他们秘密地寻欢作乐，避开法律的监督，像孩子逃避父亲的监督一样。

格：你非常出色地描述了一个善恶混杂的政治制度。

苏：是的，已经混杂了。但是这种制度里勇敢起主导作用，因而仅有一个特征最为突出，那就是好胜和爱荣誉。

格：完全是这样。

苏：这种制度的起源和本性即如上所述，如果我们可以仅仅用几句话勾勒一种制度的概貌而不必详加列举的话。因为这种概述已足够让我们看见哪种人是最正义的哪种人是最不正义的了，而将各种形式的制度和各种习性的人列举无疑也不是切实可行的。

格：对。

苏：与我们刚才概述的这种制度相应的个人是什么样的人呢？这种人是怎么产生的？他们有怎样的性格特征？

阿得曼托斯：我想，这种人在好胜这一点上，近似格劳孔。

苏：在这一点上或许近似，但是在下述方面，我认为他们的性格不像他。

阿：在哪些方面？

苏：他们必须是比较自信的和比较缺乏文化的，但还喜爱文化喜爱听讲的，虽然本人绝不长于演讲。这种人对待奴隶的态度是严厉的，而不像一个受过充分教育的人那样只是保持对他们的优越感。他们对自由人态度是和蔼的，对长官是恭顺的。他们爱掌权爱荣誉，但不是想靠了能说会道以及诸如此类的长处而是想靠了战功和自己的军人素质达到这个目标。他们喜爱锻炼身体喜爱打猎。

阿：是的，这是和那种制度相适应的习性。

苏：这种人年轻时也未必重视钱财，但是随着年龄的增长，就会愈来愈爱财了。这是因为随着年龄的增长他们的天性开始接触爱财之心，由于失去了最善的保障，向善之心也不纯了。

阿：这个最善的保障你指的什么？

苏：掺和着音乐的理性。这是人一生美德的唯一内在保障，存在于拥有美德的心灵里的。

阿：说得好。

苏：相应于爱荣誉的城邦的爱荣誉的年轻人的性格就是这样。

阿：完全对。

苏：这种性格是大致如下述这样产生的。譬如有个年轻人，他的父亲是善的，住在一个政局混乱的城邦里。他不要荣誉、权力、也不爱诉讼以及一切诸如此类的无事生非，为了少惹麻烦他宁愿放弃一些自己的权利。

阿：他的儿子怎么变成爱荣誉的呢？

苏：起初他听到他母亲埋怨说，他的父亲不当统治者，致使她在妇女群中也受到轻视；当她看到丈夫不大注意钱财，在私人诉讼和公众集会上与人不争，把所有这类事情看得很轻，当她看到丈夫全神贯注于自己的心灵修养，对她也很淡漠，既无尊重也无不敬看到所有这些情况她叹着气对儿子说，他的父亲太缺乏男子汉气概，太懒散了。还有妇女们在这种场合惯常唠叨的许多别的怨言。

阿：的确有许多这一类的怨言。

苏：你知道这种人家有些仆人表面上很忠实，同样会背了主人向孩子讲这类话。他们看见欠债的或为非作歹的，主人不去控告他们便鼓励孩子将来长大起来要惩办那种人，比父亲做得更像一个堂堂的男子汉。孩子走到外面去，所闻所见，也莫非如此。安分守己的人，大家瞧不起，当作笨蛋；到处奔走专管闲事的人，反而得到重视，得到称赞。于是这个年轻人一方面耳濡目染外界的这种情况，另一方面听惯了父亲的话语，并近看过父亲的举止行为，发现与别人的所言所行，大相径庭。于是两种力量争夺青年有如拔河一样，父亲灌输培育他心灵上的理性，别人的影响增强他的欲望和激情。他由于不是天生的劣根性，只是在和别人的交往中受到了坏影响，两种力量的争夺使他成了一个折中性的人物，自制变成了好胜和激情之间的状态，他成了一个傲慢的喜爱荣誉的人。

阿：我觉得你已经准确地描述了这种人的产生过程了。

苏：这样说来，我们对于第二类型国家制度和第二类型个人的描写可告一段落了。

阿：是的。

苏：那么，我们要不要接下去像埃斯库罗斯所说的那样，谈论与另一种国家对应的另一种人呢？或者还是按照我们的计划，先谈论国家，后说个人呢？

阿：当然先说国家。

苏：第三个类型的国家制度，据我看来，该是寡头政治了。

阿：这是什么制度？你懂得寡头政治是什么制度？

苏：是一种根据财产资格的制度。政治权力在富人手里，不在穷人手里。

阿：我懂得。

苏：我们首先必须说明，寡头政治如何从荣誉政治产生出来的，是吗？

阿：是的。

苏：说实在的，这个产生过程就是一个瞎子也会看得清清楚楚的。

阿：这是怎么一回事？

苏：私人手里的财产，能破坏荣誉政治。这些人想方设法挥霍浪费，违法乱纪，无恶不作。男人如此，女人们也跟在后面依样效尤。

阿：很可能的。

苏：据我看来，他们然后互相看着，互相模仿，统治阶级的大多数人形成了同一种风气。

阿：很可能的。

苏：长此下去，发了财的人，越是要发财，越是瞧得起钱财，就越瞧不起善德。好像在一个天平上，一边往下沉，一边就往上翘两边总是相反，不是吗？

阿：确是如此。

苏：一个国家里尊重了钱财，尊重了有钱财的人，善德与善人便不受尊重了。

阿：显然是这样。

苏：受到尊重的，人们就去实践它，不受尊重的，就不去实践它。总是这样的。

阿：是的。

苏：于是，终于，好胜的爱荣誉的人变成了爱钱财的人了。他们歌颂富人，让富人掌权，而鄙视穷人。

阿：完全是这样的。

苏：这时他们便通过一项法律来确定寡头政制的标准，规定一个最低限度的财产数目；寡头制程度高的地方这个数目大些，寡头制程度低的地方规定的数目就小些。法律宣布，凡财产总数达不到规定标准的人，谁也不得当选。而这项法律的通过则是他们用武力来实现的，或者用恐吓以建立起自己的政府后实现的。你说寡头制是这样实现的吗？

阿：是的。

苏：那么，寡头政制的建立可说就是这样。

阿：是的。但是这种制度有什么特点？我们说它有什么毛病呢？

苏：首先，表明制度本质的那个标准是有问题的。假定人们根据财产标准来选择船长，那么一个穷人虽然有更好的航海技术，也是不能当选的。

阿：那么，他们就会把一次航行搞得很糟。

苏：关于其他任何需要领导的工作，道理不也是一样的吗？

阿：我个人认为是的。

苏：政治除外吗？还是说，也是这个道理呢？

阿：政治上尤其应该这样，因为政治上的领导是最大最难的领导。

苏：因此寡头政治的一个毛病就在这里。

阿：显然是的。

苏：那么，这是一个比较小的毛病吗？

阿：什么？

苏：这样的城邦必然不是一个而是两个，一个是富人的国家，一个是穷人的国家，住在一个城里，总是在互相阴谋对付对方。

阿：说真的，这个毛病一点不小。

苏：在这种制度下很可能无法进行战争，这是它的另一个毛病。它的少数统治者要打仗，非武装人民群众不可。但是，他们害怕人民甚于害怕敌人。如果不武装人民群众，而是亲自作战，他们会发现自己的确是孤家寡人，统辖的人真是少得可怜了。此外，他们又贪财而吝啬。

阿：这真是个不光彩的毛病。

苏：还有一种现象，即同一人兼有多种不同的职业，既做农民，又做商人，又要当兵。对这种现象你觉得怎么样？我们以前曾责备过这种事，现在你看这样对吗？

阿：当然不对。

苏：下面让我们来考虑一下，这种制度是不是最早允许这种毛病中之最大者存在的？

阿：最大的毛病你指的什么？

苏：允许一个人出卖自己的全部产业，也允许别人买他的全部产业。卖完了以后，还继续住在这个城里，不作为这个国家的任何组成部分，既非商人，又非工人，既非骑兵，又非步兵，仅仅作为一个所谓的穷人或依附者。

阿：是的。这是有这种情况发生的最早一个国家体制。

苏：在寡头制度里，没有什么法令是可以阻止这种情况发生的。否则就不会有的人变成极富有些人变得极穷了。

阿：对。

苏：还有一点请注意。即，当一个人在花费自己财富时，他在上述几个方面对社会有什么益处吗？或者，他是不是仅仅看上去像属于

统治阶级，事实上既不领导别人，又不在别人领导下为社会服务，而只是一个单纯的生活资料的消费者呢？

阿：他就只是一个消费者，不管看上去像什么样的人。

苏：我们是不是可以称他为雄蜂？他在国家里成长，后来变为国家的祸害，像雄蜂在蜂房里成长，后来变为蜂房的祸害一样。

阿：这是一个恰当的比喻，苏格拉底。

苏：阿得曼托斯，你同意不同意这个看法：天生所有能飞的雄蜂，都没有刺，但是人类中的雄蜂就有不同，有些没有刺，有些有很可怕的刺；那些没有刺的老来成为乞丐，那些有刺的就成了一些专干坏事的人了。

阿：很对。

苏：因此可见，在任何一个国家里，你在哪里看到有乞丐，也就在那里附近藏匿着小偷、扒手、抢劫神庙的盗贼，以及其他为非作歹的坏人。

阿：这是很明显的。

苏：那么，在寡头制城邦里你看到乞丐了吗？

阿：除了统治阶级以外差不多都是的。

苏：那么我们是否可以认为，这里也有大量有刺的雄蜂，即罪犯，被统治者严密地控制着呢？

阿：我们可以这样认为。

苏：那么，我们是不是可以说，这种公民的出现是由于这里缺少好的教育，好的培养和好的政治制度的缘故呢？

阿：可以这么说。

苏：不管怎么说，寡头政治就是这个样子。刚才所说这些，或许不止这些，大概就是寡头制城邦的毛病。

阿：你说得差不多啦。

苏：因此，这种由财产资格决定统治权力的，被人们叫做寡头政治的制度，我们就说这些吧。接下去让我们讲与此相应的个人吧，让我们讲这种人的产生和他的性格特征。

阿：好。

苏：我以为从爱好荣誉的人转变到爱好钱财的人，大都经过如下的过程。是吗？

阿：什么样的过程？

苏：爱好荣誉的统治者的儿子，起初效法他的父亲，亦步亦趋，后来看到父亲忽然在政治上触了礁，人财两空，——他或许已是一个将军或掌握了其他什么大权，后来被告密，受到法庭审判，被处死或流放，所有财产都被没收了。

阿：这是很可能发生的。

苏：我的朋友，这个儿子目击了这一切，经受了这一切，又丧失了家产，我想他会变得胆小，他灵魂里的荣誉心和好胜心会立即动摇，他会因羞于贫穷而转向挣钱，贪婪地，吝啬地，节省苦干以敛聚财富。你不认为这种人这时会把欲望和爱财原则奉为神圣，尊为心中的帝王，饰之以黄金冠冕，佩之以波斯宝刀吗？

阿：我是这样认为的。

苏：在这原则统治下，我认为理性和激情将被迫折节为奴。理性只被允许计算和研究如何更多地赚钱，激情也只被允许崇尚和赞美财富和富人，只以致富和致富之道为荣耀。

阿：从好胜型青年到贪财型青年，再没有什么比这一变化更迅速更确定不移的了。

苏：这种青年不就是寡头政治型的人物吗？

阿：不管怎么说，我们这里所说的这种年轻人，反正是从和寡头政治所从发生的那种制度相对应的那种人转变来的。

苏：那么，让我们来看看这种人和这种制度有没有相似的特征。

阿：看吧。

苏：他们的第一个相似特征不就是崇拜金钱吗？

阿：当然是的。

苏：他们的第二个相似特征不是省俭和勤劳吗？他们但求满足基本需要，绝不铺张浪费，其他一些欲望均被视为无益，加以抑制。

阿：正是。

苏：他实在是个寸利必得之徒，不断地积攒，是大家称赞的一种人。这种人的性格不是恰恰与寡头制度对应一致的吗？

阿：我很同意。财富是最为这种国家和这种个人所重视的东西。

苏：据我看，这是因为这种人从来没有注意过他自己的文化教育。

阿：我想他没有注意过；否则他断不会选一个盲人做剧中的主角，让他得到最大荣誉的。[2]

苏：说得好。但请考虑一下，由于他们缺乏教养，雄蜂的欲念在他们胸中萌发，有的像乞丐，有的像恶棍。但由于他们的自我控制，自我监管，这些欲念总算被压制下去了。我们能不能这样说呢？

阿：当然可以这样说。

苏：那么，你从什么地方可以看出这些人的恶棍特征呢？

阿：你说呢？

苏：从他们监护孤儿上面可以看出来，从他们为非作歹而不受惩罚时可以觉察出来。

阿：诚然。

苏：很清楚，在交易往来，签订契约方面，他们有似乎诚实的名声。这是他们心灵中比较善良的部分起了作用，把心中邪恶的欲望压了下去，——不是用委婉的劝导，也不是用道理说服，而是，用强迫恐吓的方法，要自己为了保住财产而小心谨慎。

阿：完全是这样。

苏：我的好朋友，说真的，他们中大多数人一有机会花别人的钱时，你就能在他们身上看到有雄蜂似的嗜欲。

阿：肯定如此。

苏：因此，这种人无法摆脱内心矛盾。他不是事实上的一个人，而是某种双重性格的人。然而一般讲来，他的较善的要求总能战胜较恶的要求。

阿：确是如此。

苏：因此，我以为，这种人或许要比许多其他的人更体面些可敬些；但是心灵自身和谐一致的真正的至善，在他们身上是找不到的，离他远远的。

阿：我也这样想。

苏：再说，省俭吝啬者本人在城邦里往往是一个软弱的竞争者，难以取得胜利和光荣。他们不肯花钱去争名夺誉，担心激起自己花钱的欲望来帮助赢得胜利支持好胜心。他们只肯花费一小部分钱财，作真正孤家寡人般的战斗。于是战斗失败了，他们的财富保全了！

阿：的确是这样。

苏：那么，对于吝啬的只想赚钱的人物与寡头政体的对应一致，我们还有什么怀疑的吗？

阿：一点没有了。

苏：我们下一步看来要讨论平民政治的起源和本性，然后进而讨论与之相类似的个人品格了。我们还要把这种人和别种人物加以比较，作出我们的判断。

阿：这至少是个前后一贯的研究程序。

苏：那么，从寡头政治过渡到平民政治是不是经过这样一个过程——贪得无厌地追求最大可能的财富？

阿：请详为说明。

苏：统治者既然知道自己的政治地位靠财富得来，他们就不愿意用法律来禁止年轻人中出现的挥霍浪费祖产的现象；他们借钱给这些浪荡子，要他们用财产抵押，或者收买他们的产业，而自己则变得愈来愈富有，愈有影响和声誉。

阿：正是。

苏：崇拜财富与朴素节制的生活不能并存，二者必去其一。这个道理在一个国家的人民中不是不言而喻的吗？

阿：这是不言而喻的。

苏：这样，一方面丝毫不能自制，一方面又崇拜金钱，铺张浪费，寡头社会里这种鼓励懒散和放荡的结果往往不断地把一些世家子弟变成为无产的贫民。

阿：是的，往往如此。

苏：我想，他们有的负债累累，有的失去了公民资格，有的两者兼有，他们武装了，像有刺的雄蜂，同吞并了他们产业的以及其他的富而贵者住在一个城里，互相仇恨，互相妒忌，他们急切地希望革命。

阿：是这样。

苏：但是，那些专讲赚钱的人们，终日孜孜为利，对这些穷汉熟视无睹，只顾把自己金钱的毒饵继续抛出去，寻找受骗的对象，用高利率给以贷款，仿佛父母生育子女一样，使得城邦里的雄蜂和乞丐繁殖起来，日益增多。

阿：结果必然如此。

苏：当这种恶的火焰已经燃烧起来时，他们还不想去扑灭它或用一项禁止财产自由处置的法令，或用一项其他的适当法令。

阿：什么法律？

苏：不是一项最好法律，而是一项次于最好的法律，可以强使公民们留意道德的。如果有一项法令规定自愿订立的契约，由订约人自负损失，则一国之内唯利是图的无耻风气可以稍减，我们刚才所讲的那些恶事，也可以少些了。

阿：会少得多。

苏：但是作为实际情况，由于上述这一切原因，在寡头制的国家里，统治者使人民处于水深火热之中，他们自己养尊处优。他们的后辈不就变得娇惯放纵，四体不勤，无所用心，苦乐两个方面都经不起考验，成了十足的懒汉了吗？

阿：一定会的。

苏：他们养成习惯，除了赚钱，什么不爱。对于道德简直不闻不问，像一般穷人一样，不是吗？

阿：他们简直不管。

苏：统治者和被统治者平时关系如此。一旦他们走到一起来了，或一起行军，或一同徒步旅行，或一处履行其他任务，或一起参加宗教庆典，或同在海军中或陆军中一起参加战争，或竟同一战场对敌厮杀，他们彼此观察，那时穷人就一点也不会被富人瞧不起了。相反地，你是不是相信会出现一种情况，即战场上一个瘦而结实的晒黑的穷人就站立在一个养得白白胖胖的富人的旁边，看到后者那气喘吁吁，一副无可奈何的样子，你是不是相信，这时这个穷人会想到：是由于穷人胆小，这些有钱人才能保住自己财富的，当穷人遇到一起时，他们也会背后议论说："这般人不是什么好样的？"

阿：我很知道他们是这样做的。

苏：就像一个不健康的身体，只要遇到一点儿外邪就会生病，有的时候甚至没有外邪，也会病倒，一个整体的人就是一场内战。一个国家同样，只要稍有机会，这一党从寡头国家引进盟友，那一党从民主国家引进盟友，这样这个国家就病了，内战就起了。有时没有外人插手，党争也会发生。不是吗？

阿：断然是这样。

苏：党争结果，如果贫民得到胜利，把敌党一些人处死，一些人流放国外，其余的公民都有同等的公民权及做官的机会——官职通常抽签决定。一个民主制度，我想就是这样产生的。

阿：对。这是民主制度，无论是通过武装斗争，或是通过恐吓手段建立起来的，最后结果反正一样，反对党被迫退出。

苏：那么在这种制度下人民怎样生活？这种制度的性质怎样？因为，很显然，这种性质的人将表明自己是民主的人。

阿：很显然。

苏：首先，他们不是自由吗？城邦不确确实实充满了行动自由与言论自由吗？不是每个人都被准许想做什么就做什么吗？

阿：据说是这样。

苏：既然可以这样随心所欲，显然就会每个人都有自己的一套过日子的计划，爱怎么过就怎么过啦。

阿：显然如此。

苏：于是这个城邦里就会有最为多样的人物性格。

阿：必定的。

苏：可能这样。这是政治制度中最美的一种人物性格，各色各样，有如锦绣衣裳，五彩缤纷，看上去确实很美。而一般群众也或许会因为这个缘故而断定，它是最美的，就像女人小孩只要一见色彩鲜艳的东西就觉得美是一样的。

阿：确实如此。

苏：是的，我的好友，这里是寻找一种制度的最合适的地方。

阿：为什么？

苏：由于这里容许有广泛的自由，所以它包括有一切类型的制度。很可能凡希望组织一个国家的人，像我们刚才说过的，必须去一个民主城邦，在那里选择自己所喜欢的东西作为模式，以确定自己的制度，如同到一个市场上去选购自己喜欢的东西一样。

阿：不管怎么说，在这个市场上他大概是不会选不到合适的模式的。

苏：又，在这种国家里，如果你有资格掌权，你也完全可以不去掌权；如果你不愿意服从命令，你也完全可以不服从，没有什么勉强你的。别人在作战，你可以不上战场；别人要和平，如果你不喜欢，你也可以要求战争；如果有什么法令阻止你得到行政的或审判的职位，只要机缘凑巧，你也一样可以得到它们。就眼前而论，这不是妙不可言的赏心乐事吗？

阿：就眼前而论也许是的。

苏：那些判了刑的罪犯，那毫不在乎的神气，不有点使人觉得可爱吗？你一定看到过，在这种国家里，那些被判了死罪的或要流放国外的，竟好像没事人一样，照旧在人民中间来来往往，也竟好像来去无踪的精灵似的没人注意他们。

阿：我看到过不少。

苏：其次，这种制度是宽容的，它对我们那些琐碎的要求是不屑一顾的，对我们建立理想国家时所宣布的庄严原则是蔑视的。我们说过除非天分极高的人，不从小就在一个好的环境里游戏、学习受到好的教养，是不能成长为一个善人的。民主制度以轻薄浮躁的态度践踏所有这些理想，完全不问一个人原来是干什么的，品行如何，只要他转而从政时声称自己对人民一片好心，就能得到尊敬和荣誉。

阿：实在是个好制度啊！

苏：这些以及类似的特点就是民主制度的特征。这看来是一种使人乐意的无政府状态的花哨的管理形式。在这种制度下不加区别地把一种平等给予一切人，不管他们是不是平等者。

阿：你这话是很容易理解的。

苏：那么，让我们考察一下与这种社会相应的人物性格。我们要不要像在考查这种社会制度时一样首先来考查一下这种人的起源呢？

阿：要的。

苏：那么是不是这样？我的意思是说，我们吝啬的寡头政治家可能要按照他自己的样子培育他的儿子。

阿：是很可能的。

苏：这个年轻人也会竭力控制自己的欲望，控制那些必须花钱而不能赚钱的所谓不必要的快乐。

阿：是的，显然会如此。

苏：那么我们为了辩论时不致摸黑走弯路，我们要不要先给欲望下一个定义，分清什么是必要的欲望，什么是不必要的欲望？

阿：好，要这样。

苏：有些欲望是不可避免的，它们可以正当地被叫做“必要的”。还有一些欲望满足了对我们是有益的，我想这些也可以说是“必要的”。因为这两种欲望的满足是我们本性所需要的。不是吗？

阿：当然是的。

苏：那么，我们可以正当地把“必要的”用于它们吗？

阿：可以。

苏：但是有些欲望如果我们从小注意是可以戒除的，而且这些欲望的存在，对我们没有好处，有时还有害处。我们是不是可以确当地把这种欲望叫做“不必要的”呢？

阿：可以。

苏：让我们关于每一种各举一例，来说明我们的意思吧。

阿：行。

苏：为了维持健康和身体好要吃东西，只要求吃饭和肉。这些欲望必要吗？

阿：我想是必要的。

苏：吃饭从两个方面看都是必要的，它对我们既是有益的，缺少了它又是活不成的。

阿：是的。

苏：至于吃肉的欲望，就促进身体好而言，也是必要的。

阿：当然。

苏：欲望超过了这些，要求更多的花样，还有那些只要从小受过训练大都可以纠正的，以及对身体有害的，对心灵达到智慧及节制有妨碍的等等欲望，难道我们不能说它们是不必要的吗？

阿：再正确不过了。

苏：我们不是可以把第一种欲望称为“浪费的”欲望，把第二种欲望称为“得利的”欲望吗？因为第二种欲望有利于生产。

阿：真的。

苏：关于色欲及其他欲望我们的看法同此。

阿：是的。

苏：我们刚才所称雄蜂型的那些人物，是一些充满了这种快乐和欲望的，即受不必要的欲望引导的人物，所谓省俭型的寡头人物则是被必要的欲望所支配的。

阿：的确是的。

苏：让我们还是回到民主式的人物怎样从寡头式的人物演变出来的问题上来吧。据我看来大致是这样。

阿：怎样？

苏：当一个年轻人从刚才我们所说过的那种未见世面的吝啬的环境里培育出来以后，初次尝到了雄蜂的甜头，和那些粗暴狡猾之徒为

伍，只知千方百计寻欢作乐。你得毫不动摇地相信，他内心的寡头思想正是从这里转变为民主思想的。

阿：这是完全必然的。

苏：在一个城邦里当一个党派得到同情于自己的国外盟友的支持时，变革于是发生。我们年轻人也同样，当他心灵里的这种或那种欲望在得到外来的同类或类似的欲望支持时，便发生心灵的变革。我们这样说对吗？

阿：当然对。

苏：我设想，假如这时又有一外力，或从他父亲那里或从其他家庭成员那里来支持他心里的寡头思想成分的话，结果一定是他自己的内心发生矛盾斗争。

阿：诚然。

苏：我认为有时民主成分会屈服于寡头成分，他的欲望有的遭到毁灭，有的遭到驱逐，年轻人心灵上的敬畏和虔诚感又得到发扬，内心的秩序又恢复过来。

阿：是的，有时这种情况是会发生的。

苏：有时由于父亲教育不得法，和那些遭到驱逐的欲望同类的另一些欲望继之悄悄地被孵育出来，并渐渐繁衍增强。

阿：往往如此。

苏：这些又把他拉回到他的老伙伴那里，在秘密交合中它们得到繁殖、滋生。

阿：是的。

苏：终于它们把这年轻人的心灵堡垒占领了，发觉里面空无所有，没有理想，没有学问，没有事业心，——这些乃是神所友爱者心灵的最好守卫者和保护者。

阿：是最可靠的守卫者。

苏：于是虚假的狂妄的理论和意见乘虚而入，代替它们，占领了他的心灵。

阿：确是如此。

苏：这时这年轻人走回头路又同那些吃忘忧果[3]的旧友们公开生活到一起去了。如果他的家人亲友对他心灵中节俭成分给以援助，入侵者[4]便会立刻把他心灵的堡垒大门关闭，不让援军进入。他们也不让他倾听良师益友的忠告。他们会在他的内心冲突中取得胜利，把行

己有耻说成是笨蛋傻瓜，驱逐出去；把自制说成是懦弱胆怯，先加辱骂，然后驱逐出境；把适可而止和有秩序的消费说成是“不见世面”是“低贱”；他们和无利有害的欲望结成一帮，将这些美德都驱逐出境。

阿：的确这样。

苏：他们[5]既已将这个年轻人心灵中的上述美德除空扫净，便为别的成分的进入准备了条件；当他们在一个灿烂辉煌的花冠游行的队伍中走在最前头，率领着傲慢、放纵、奢侈、无耻行进时，他们赞不绝口，称傲慢为有礼，放纵为自由，奢侈为慷慨，无耻为勇敢。你同意我的话吗？从那些必要的欲望中培育出来的一个年轻人，就是这样蜕化变质为肆无忌惮的小人，沉迷于不必要的无益欲望之中的？

阿：是的，你说得很清楚。

苏：我设想，他在一生其余的时间里，将平均地花费钱财、时间、辛劳在那些不必要的欲望上，并像在必要的欲望上面花的一样多。如果他幸而意气用事的时间不长，随着年纪变大，精神渐趋稳定，让一部分被放逐的成分，先后返回，入侵者们将受到抑制。他将建立起各种快乐间的平等，在完全控制下轮到哪种快乐，就让那种快乐得到满足，然后依次轮流，机会均等，各种快乐都得到满足。

阿：完全是的。

苏：如果有人告诉他，有些快乐来自高贵的好的欲望，应该得到鼓励与满足，有些快乐来自下贱的坏的欲望，应该加以控制与压抑，对此他会置若罔闻，不愿把堡垒大门向真理打开。他会一面摇头一面说，所有快乐一律平等，应当受到同等的尊重。

阿：他的心理和行为确实如此。

苏：事实上他一天又一天地沉迷于轮到的快乐之中。今天是饮酒、女人、歌唱，明天又喝清水，进严格规定的饮食；第一天是剧烈的体育锻炼，第二天又是游手好闲，懒惰玩忽；然后一段时间里又研究起哲学。他常常想搞政治，经常心血来潮，想起什么就跳起来干什么说什么。有的时候，他雄心勃勃，一切努力集中在军事上，有的时候又集中在做买卖发财上。他的生活没有秩序，没有节制。他自以为他的生活方式是快乐的，自由的，幸福的，并且要把它坚持到底。

阿：你对一个平等主义信徒的生活，描述得好极了。

苏：我的确认为，这种人是一种集合最多习性于一身的最多样的人，正如那种民主制城邦的具有多面性复杂性一样。这种人也是五彩

缤纷的，华丽的，为许多男女所羡妒的，包含最多的制度和生活模式的。

阿：确是如此。

苏：那么这个民主的个人与民主的制度相应，我们称他为民主分子是合适的。我们就这样定下来，行吗？

阿：好，就这么定下来吧。

苏：现在只剩下一种最美好的政治制度和最美好的人物需要我们加以描述的了，这就是僭主政治与僭主了。

阿：诚然如此。

苏：那么，我亲爱的阿得曼托斯，僭主政治是怎样产生出来的呢？据我看来，很显然，这是从民主政治产生出来的。

阿：这是很明白的。

苏：那么僭主政治来自民主政治，是不是像民主政治来自寡头政治那样转变来的呢？

阿：请解释一下。

苏：我看，寡头政治所认为的善以及它所赖以建立的基础是财富，是吗？

阿：是的。

苏：它失败的原因在于过分贪求财富，为了赚钱发财，其他一切不管。

阿：真的。

苏：那么民主主义是不是也有自己的善的依据，过分追求了这个东西导致了它的崩溃？

阿：这个东西你说的是什么？

苏：自由。你或许听到人家说过，这是民主国家的最大优点。也因为这个原因，所以这是富于自由精神的人们最喜欢去安家落户的唯一城邦。

阿：这话确是听说过的，而且听得很多的。

苏：那么，正像我刚才讲的，不顾一切过分追求自由的结果，破坏了民主社会的基础，导致了极权政治的需要。

阿：怎么会的？

苏：我设想，一个民主的城邦由于渴望自由，有可能让一些坏分子当上了领导人，受到他们的欺骗，喝了太多的醇酒，烂醉如泥。而

如果正派的领导人想要稍加约束，不是过分放任纵容，这个社会就要起来指控他们，叫他们寡头分子，要求惩办他们。

阿：这正是民主社会的所作所为。

苏：而那些服从当局听从指挥的人，被说成是甘心为奴，一文不值，受到辱骂。而凡是当权的像老百姓，老百姓像当权的，这种人无论公私场合都受到称赞和尊敬。在这种国家里自由走到极端不是必然的吗？

阿：当然是的。

苏：我的朋友，这种无政府主义必定还要渗透到私人家庭生活里去，最后还渗透到动物身上去呢！

阿：你说的什么意思？

苏：噢，当前风气是父亲尽量使自己像孩子，甚至怕自己的儿子，而儿子也跟父亲平起平坐，既不敬也不怕自己的双亲，似乎这样一来他才算是一个自由人。此外，外来的依附者也认为自己和本国公民平等，公民也自认和依附者平等；外国人和本国人彼此也没有什么区别。

阿：这些情况确实是有的。

苏：确是有的。另外还有一些类似的无聊情况。教师害怕学生，迎合学生，学生反而漠视教师和保育员。普遍地年轻人充老资格，分庭抗礼，侃侃而谈，而老一辈的则顺着年轻人，说说笑笑，态度谦和，像年轻人一样行事，担心被他们认为可恨可怕。

阿：你说的全是真的。

苏：在这种国家里自由到了极点。你看买来的男女奴隶与出钱买他们的主人同样自由，更不用说男人与女人之间有完全平等和自由了。

阿：那么，我们要不要“畅所欲言”，有如埃斯库罗斯所说的呢？[6]

苏：当然要这样做。若非亲目所睹，谁也不会相信，连人们蓄养的动物在这种城邦里也比在其他城邦里自由不知多少倍。狗也完全像谚语所说的“变得像其女主人一样”了，[7]同样，驴马也惯于十分自由地在大街上到处撞人，如果你碰上它们而不让路的话。什么东西都充满了自由精神。

阿：你告诉我的，我早知道。我在城外常常碰到这种事。

苏：所有这一切总起来使得这里的公民灵魂变得非常敏感，只要有谁建议要稍加约束，他们就会觉得受不了，就要大发雷霆。到最后像你所知道的，他们真的不要任何人管了，连法律也不放心上，不管成文的还是不成文的。

阿：是的，我知道。

苏：因此，朋友，我认为这就是僭主政治所由发生的根，一个健壮有力的好根。

阿：确是个健壮有力的根，但后来怎样呢？

苏：一种弊病起于寡头政治最终毁了寡头政治，也是这种弊病——在民主制度下影响范围更大的，由于放任而更见强烈的——奴役着民主制度。“物极必反”，这是真理。天气是这样，植物是这样，动物是这样，政治社会尤其是这样。

阿：理所当然的。

苏：无论在个人方面还是在国家方面，极端的自由其结果不可能变为别的什么，只能变成极端的奴役。

阿：是这样。

苏：因此，僭主政治或许只能从民主政治发展而来。极端的可怕的奴役，我认为从极端的自由产生。

阿：这是很合乎逻辑的。

苏：但是我相信你所要问的不是这个。你要问的是，民主制度中出现的是个什么和寡头政治中相同的毛病在奴役着或左右着民主制度。

阿：正是的。

苏：你总记得我还告诉过你有一班懒惰而浪费之徒，其中强悍者为首，较弱者附从。我把他们比作雄蜂，把为首的比作有刺的雄蜂，把附从的比作无刺的雄蜂。

阿：很恰当的比喻。

苏：这两类人一旦在城邦里出现，便要造成混乱，就像人体里黏液与胆液造成混乱一样。因此一个好的医生和好的立法者，必须老早就注意反对这两种人。像有经验的养蜂者那样，首先不让它们生长，如已生长，就尽快除掉它们，连同窠臼彻底铲除。

阿：真的，一定要这样。

苏：那么，为了我们能够更清楚地注视着我们的目标，让我依照下列步骤进行吧！

阿：怎么进行？

苏：让我们在理论上把一个民主国家按实际结构分成三个部分。我们曾经讲过，其第一部分由于被听任发展，往往不比寡头社会里少。

阿：姑且这么说。

苏：在民主国家里比在寡头国家里更为强暴。

阿：怎么会的？

苏：在寡头社会里这部分人是被藐视的，不掌权的，因此缺少锻炼，缺少力量。在民主社会里这部分人是处于主宰地位的，很少例外。其中最强悍的部分，演说的办事的都是他们。其余的坐在讲坛后面，熙熙攘攘、嘁嘁喳喳地抢了讲话，不让人家开口。因此在民主国家里一切（除了少数例外）都掌握在他们手里。

阿：真是这样。

苏：还有第二部分，这种人随时从群众中冒出来。

阿：哪种人？

苏：每个人都在追求财富的时候，其中天性最有秩序最为节俭的人大都成了最大的富翁。

阿：往往如此。

苏：他们那里是供应雄蜂以蜜汁的最丰富最方便的地方。

阿：穷人身上榨不出油水。

苏：所谓富人者，乃雄蜂之供养者也。

阿：完全是的。

苏：第三种人大概就是所谓"平民"了[8]。他们自食其力，不参加政治活动，没有多少财产。在民主社会中这是大多数。要是集合起来，力量是最大的。

阿：是的，不过他们不会时常集会，除非他们可以分享到蜜糖。

苏：他们会分享得到的。他们的那些头头，劫掠富人，把其中最大的一份据为己有，把残羹剩饭分给一般平民。

阿：是的，他们就分享到了这样的好处。

苏：因此，我认为那些被抢夺的人，不得不在大会上讲话或采取其他可能的行动来保卫自己的利益。

阿：他们怎么会不如此呢？

苏：于是他们受到反对派的控告，被诬以反对平民，被说成是寡头派，虽然事实上他们根本没有任何变革的意图。

阿：真是这样。

苏：然后终于他们看见平民试图伤害他们（并非出于有意，而是由于误会，由于听信了坏头头散布的恶意中伤的谣言而想伤害他们），于是他们也就只好真的变成了寡头派了（也并非自愿这样也是雄蜂刺螫的结果）。

阿：完全对。

苏：接着便是两派互相检举，告上法庭，互相审判。

阿：确是如此。

苏：在这种斗争中平民总要推出一个人来带头，做他们的保护人，同时他们培植他提高他的威望。

阿：是的，通常是这样。

苏：于是可见，僭主政治出现的时候，只能是从“保护”这个根上产生的。

阿：很清楚。

苏：一个保护人变成僭主，其关键何在呢？——当他的所作所为变得像我们听说过的那个关于阿卡狄亚的吕克亚宙斯圣地的故事时，这个关键不就清楚了吗？

阿：那是个什么故事呀？

苏：这个故事说，一个人如果尝了哪怕一小块混合在其他祭品中的人肉时，他便不可避免地要变成一只狼。你一定听说过这个故事吧？

阿：是的，我听说过。

苏：人民领袖的所作所为，亦是如此。他控制着轻信的民众，不可抑制地要使人流血；他诬告别人，使人法庭受审，谋害人命，罪恶地舔尝同胞的血液；或将人流放域外，或判人死刑；或取消债款，或分人土地。最后，这种人或自己被敌人杀掉，或由人变成了豺狼，成了一个僭主。这不是必然的吗？

阿：这是完全必然的。

苏：这就是领导一个派别反对富人的那种领袖人物。

阿：是那种人。

苏：也可能会这样：他被放逐了，后来不管政敌的反对，他又回来了，成了一个道地的僭主回来了。

阿：显然可能的。

苏：要是没有办法通过控告，让人民驱逐他或杀掉他，人们就搞一个秘密团体暗杀他。

阿：常有这种事情发生。

苏：接着就有声名狼藉的策划出现：一切僭主在这个阶段每每提出要人民同意他建立一支警卫队来保卫他这个人民的保卫者。

阿：真的。

苏：我想，人民会答应他的请求，毫无戒心，只为他的安全担心。

阿：这也是真的。

苏：对于任何一个有钱的同时又有人民公敌嫌疑的人来说，现在该是他按照给克劳索斯[9]的那个神谕来采取行动的时候了。

“沿着多石的赫尔墨斯河岸逃跑，

不停留，不害羞，不怕人家笑话他怯懦。”[10]阿：因为他一定不会再有一次害羞的机会。

苏：他要是给抓住，我以为非死不可。

阿：对，非死不可。

苏：这时很清楚，那位保护者不是被打倒在地“张开长大的肢体”[11]，而是他打倒了许多反对者，攫取了国家的最高权力，由一个保护者变成了一个十足的僭主独裁者。

阿：这是不可避免的结局。

苏：我们要不要描述这个人的幸福以及造就出这种人的那个国家的幸福呢？

阿：要，让我们来描述吧！

苏：这个人在他早期对任何人都是满面堆笑，逢人问好，不以君主自居，于公于私他都有求必应，豁免穷人的债务，分配土地给平民和自己的随从，到处给人以和蔼可亲的印象。

阿：必然的。

苏：但是，我想，在他已经和被流放国外的政敌达成了某种谅解，而一些不妥协的也已经被他消灭了时，他便不再有内顾之忧了。这时他总是首先挑起一场战争，好让人民需要一个领袖。

阿：很可能的。

苏：而且，人民既因负担军费而贫困，成日忙于奔走谋生，便不大可能有工夫去造他的反了，是吧？

阿：显然是的。

苏：还有，如果他怀疑有人思想自由，不愿服从他的统治，他便会寻找借口，把他们送到敌人手里，借刀杀人。由于这一切原因，凡是僭主总是必定要挑起战争的。

阿：是的，他是必定要这样做的。

苏：他这样干不是更容易引起公民反对吗？

阿：当然啦。

苏：很可能，那些过去帮他取得权力现在正在和他共掌大权的人当中有一些人不赞成他的这些做法，因而公开对他提意见，并相互议论，而这种人碰巧还是些最勇敢的人呢。不是吗？

阿：很可能的。

苏：那么如果他作为一个僭主要保持统治权力，他必须清除所有这种人，不管他们是否有用，也不管是敌是友，一个都不留。

阿：这是明摆着的。

苏：因此，他必须目光敏锐，能看出谁最勇敢，谁最有气量，谁最为智慧，谁最富有；为了他自己的好运，不管他主观愿望如何，他都必须和他们为敌到底，直到把他们铲除干净为止。

阿：真是美妙的清除呀！

苏：是的。只是这种清除和医生对人体进行的清洗相反。医生清除最坏的，保留最好的，而僭主去留的正好相反。

阿：须知，如果他想保住他的权力，看来非如此不可。

苏：他或者是死，或者同那些伙伴——大都是些没有价值的人，全都是憎恨他的人——生活在一起，在这两者之间他必须作一有利的抉择。

阿：这是他命中注定的啊！

苏：他的这些所作所为越是不得人心，他就越是要不断扩充他的卫队，越是要把这个卫队作为他绝对可靠的工具。不是吗？

阿：当然是的。

苏：那么，谁是可靠的呢？他又到哪里去找到他们呢？

阿：只要他给薪水，他们会成群结队自动飞来的。

苏：以狗的名义起誓，我想，你又在谈雄蜂了，一群外国来的杂色的雄蜂。

阿：你猜的对。

苏：但是他不也要就地补充一些新兵吗？

阿：怎么个搞法呢？

苏：抢劫公民的奴隶，解放他们，再把他们招入他的卫队。

阿：是真的。他们将是警卫队里最忠实的分子。

苏：如果他在消灭了早期拥护者之后，只有这些人是他的朋友和必须雇佣的忠实警卫，那么僭主的幸运也真令人羡慕了！

阿：唔，就是这么搞的。

苏：我想，这时僭主所亲近的这些新公民是全都赞美他，而正派人是全都厌恶他，回避他。

阿：当然如此。

苏：悲剧都被认为是智慧的，而这方面欧里庇得斯还被认为胜过别人。这不是无缘无故的。

阿：为什么？

苏：因为在其他一些意味深长的话之外，欧里庇得斯还说过"以有智慧的人为友的僭主是智慧的。"这句话显然意味着，僭主周围的这些人是有智慧的人。

阿：他也说过，"僭主有如神明"，他还说过许多别的歌颂僭主的话。别的许多诗人也曾说过这种话。

苏：所以悲剧诗人既然像他们那样智慧，一定会饶恕我们以及那些和我们有同样国家制度的人们不让他们进入我们的国家，既然他们唱歌赞美僭主制度。

阿：我认为其中的明智之士会饶恕我们的。

苏：我设想他们会去周游其他国家，雇佣一批演员，利用他们美妙动听的好嗓子，向集合在剧场上的听众宣传鼓动，使他们转向僭主政治或民主政治。

阿：是的。

苏：为此他们将得到报酬和名誉。可以预料，主要是从僭主方面，其次是从民主制度方面得到这些。但是，他们在攀登政治制度之山时，爬得愈高，名誉却愈往下降，仿佛气喘吁吁地无力再往上攀登似的。

阿：说得极像。

苏：不过，这是一段题外话，我们必须回到本题。我们刚才正在谈到的僭主私人卫队，一支美好的人数众多的杂色的变化不定的军队。这支军队如何维持呢？

阿：不言而喻，如果城邦有庙产，僭主将动用它，直到用完为止；其次是使用被他除灭了的政敌的财产；要求平民拿出的钱比较少。

苏：如果这些财源枯竭了，怎么办？

阿：显然要用他父亲的财产来供养他和他的宾客们以及男女伙伴了。

苏：我懂了。你的意思是说那些养育了他的平民现在不得不供养他的一帮子了。

阿：他不得不如此。

苏：如果人民表示反对说，儿子已是成年还要父亲供养是不公道的，反过来，儿子奉养父亲才是公道的；说他们过去养育他拥立他，不是为了在他成为一个大人物以后，他们自己反而受自己奴隶的奴役，不得不来维持他和他的奴隶以及那一群不可名状的外国雇佣兵的，而是想要在他的保护之下自己可以摆脱富人和所谓上等人的统治的，现在他们命令他和他的一伙离开国家像父亲命令儿子和他的狐朋狗友离开家庭一样，——如果这样，你有什么想法呢？

阿：这时人民很快就要看清他们生育培养和抬举了一只什么样的野兽了。他已经足够强大，他们已经没有办法把他赶出去了。

苏：你说什么？你是不是说僭主敢于采取暴力对付他的父亲——人民，他们如果不让步，他就要打他们？

阿：是的，在他把他们解除武装以后。

苏：你看出僭主是杀父之徒，是老人的凶恶的照料者了。实际上我们这里有真相毕露的直言不讳的真正的僭主制度。人民发现自己像俗话所说的，跳出油锅又入火炕；不受自由人的奴役了，反受起奴隶的奴役来了；本想争取过分的极端自由的，却不意落入了最严酷最痛苦的奴役之中了。

阿：实际情况的确是这样。

苏：好，我想至此我们有充分理由可以说我们已经充分地描述了民主政治是如何转向僭主政治的，以及僭主政治的本质是什么的问题

了。是不是?

阿：是的。

注释

[1] 柏拉图这里神秘地使用几何数的关系，说明天道有常。在吉利时节生的孩子才有智慧和好运，将来统治国家才能造福人民。

[2] 古希腊人相传，财神是个瞎子。阿里斯托芬有剧本《财神》传世。

[3] 史诗《奥德赛》IX82以下。

[4] 指上述"虚假的狂妄的理论和意见"。

[5] 还是说的那些虚假的狂妄的意见。

[6] 见《残篇》351。

[7] 有谚语说："有这种女主人，就有这种女仆人。"

[8] "平民"，δημο（德莫斯）。

[9] 吕底亚国王，以富有闻名。

[10] 希罗多德《历史》i55。

[11] 《伊里亚特》XVI776。赫克托的驭者克布里昂尼斯被派特罗克洛斯杀死，张开长大的身躯四肢躺在地上。

第九卷

苏：我们还剩下有待讨论的问题是关于僭主式个人的问题。问题包括：这种人物是怎样从民主式人物发展来的？他具有什么样的性格？他的生活怎样，痛苦呢还是快乐？

阿：是的，还有这个问题要讨论。

苏：你知道另外还有什么问题要讨论的吗？

阿：还有什么？

苏：关于欲望问题。我觉得我们分析欲望的性质和种类这个工作还做得不够。这个工作不做好，我们讨论僭主式人物就讨论不清楚。

阿：那么，现在你的机会不是来了吗？

苏：很好。我想要说明的如下。在非必要的快乐和欲望之中有些我认为是非法的。非法的快乐和欲望或许在我们大家身上都有；但是，在受到法律和以理性为友的较好欲望控制时，在有些人身上可以根除或者只留下微弱的残余，而在另一些人的身上则留下的还比较多比较强。

阿：你指的是哪些个欲望？

苏：我指的是那些在人们睡眠时活跃起来的欲望。在人们睡眠时，灵魂的其余部分，理性的受过教化的起控制作用的部分失去作用，而兽性的和野性的部分吃饱喝足之后却活跃起来，并且力图克服睡意冲出来以求满足自己的本性要求。你知道，在这种情况下，由于失去了一切羞耻之心和理性，人们就会没有什么坏事想不出来的；就不怕梦中乱伦，或者和任何别的人，和男人和神和兽类交媾，也就敢于起谋杀之心，想吃禁止的东西。总之，他们没有什么愚昧无耻的事情不敢想做的了。

阿：你说得完全对。

苏：但是，我认为，如果一个人的身心处于健康明智的状况下，在他睡眠之前已经把理性唤醒，给了它充分的质疑问难的机会，至于他的欲望，他则既没有使其过饿也没有使其过饱，让它可以沉静下来，不致用快乐或痛苦烦扰他的至善部分，让后者可以独立无碍地进

行研究探求，掌握未知的事物，包括过去的、现在的和未来的；如果他也同样地使自己的激情部分安静了下来，而不是经过一番争吵带着怒意进入梦乡；如果他这样地使其灵魂中的两个部分安静了下来，使理性所在的第三个部分活跃起来，而人就这样地睡着了；你知道，一个人在这种状况下是最可能掌握真理，他的梦境最不可能非法的。

阿：我想情况肯定是这样。

苏：这些话我们已经说得离题很远了。我的意思只是想说：可怕的强烈的非法欲望事实上在每一个人的心里，甚至在一些道貌岸然的人心里都有。它往往是在睡梦中显现出来的。你认为我的话是不是有点道理？你是不是同意？

阿：是的，我同意。

苏：现在让我们回顾一下民主式人物的性格。这种人是由节约省俭的父亲从小教育培养出来的。这种父亲只知道经商赚钱，想要娱乐和风光的那些不必要的欲望他是不准许有的。是这样吗？

阿：是的。

苏：但是，儿子随着和老于世故的人们交往，有了许多我们刚才所说的这种欲望。这种影响把他推向各种的傲慢和无法无天推动他厌恶父亲的吝啬而采取奢侈的生活方式。但是由于他的天性本比他的教唆者为好，在两种力量的作用下，他终于确定了中间道路。自以为吸取了两者之长，既不奢侈又不吝啬，他过着一种既不寒伧又不违法的生活。于是他由一个寡头派变成了民主派。

阿：这正是我们对这种类型人物的一贯看法。

苏：现在请再想象：随着年龄的增长，这个人也有了儿子，也用自己的生活方式教养自己的儿子成长。

阿：好，我也这样想象。

苏：请再设想这个儿子又一定会有和这个父亲同样的情况发生。他被拉向完全的非法——他的教唆者称之为完全的自由。父亲和其他的亲人支持折中的欲望，而教唆者则支持极端的欲望。当这些可怕的魔术师和僭主拥立者认识到他们这样下去没有控制这个青年的希望时，便想方设法在他的灵魂里扶植起一个能起主宰作用的激情，作为懒散和奢侈欲望的保护者，一个万恶的有刺的雄蜂。你还能想出什么别的东西来更好地比喻这种激情吗？

阿：除此而外，没有什么更好的比喻了。

苏：其他的欲望围着它蝇营作声，献上鲜花美酒，香雾阵阵，让它沉湎于放荡淫乐，用这些享乐喂饱养肥它，直到最后使它深深感到不能满足时的苦痛。这时它就因它周围的这些卫士而变得疯狂起来蛮干起来。这时如果它在这个人身上看到还有什么意见和欲望说得上是正派的和知羞耻的，它就会消灭它们，或把它们驱逐出去，直到把这人身上的节制美德扫除清净，让疯狂取而代之。

阿：这是关于僭主式人物产生的一个完整的描述。

苏：自古以来爱情总被叫做专制暴君，不也是因为这个道理吗？

阿：很可能是的。

苏：我的朋友，你看一个醉汉不也有点暴君脾气吗？

阿：是的。

苏：还有，神经错乱的疯子不仅想象而且企图真的不仅统治人而且统治神呢。

阿：的确是的。

苏：因此，我的朋友，当一个人或因天性或因习惯或因两者，已经变成醉汉、色鬼和疯子时，他就成了一个十足的僭主暴君了。

阿：无疑的。

苏：这种人物的起源和性格看来就是这样。但是他的生活方式怎样呢？

阿：你倒问我，我正要问你呢。还是你来告诉我吧。

苏：行，我来说。我认为，在一个人的心灵被一个主宰激情完全控制了之后，他的生活便是铺张浪费，纵情酒色，放荡不羁等等。

阿：这是势所必然的。

苏：还有许许多多可怕的欲望在这个主宰身边日夜不息地生长出来，要求许多东西来满足它们。是吧？

阿：的确是的。

苏：因此，一个人不管有多少收入，也很快花光了。

阿：当然。

苏：往后就是借贷和抵押了。

阿：当然了。

苏：待到告贷无门、抵押无物时，他心灵中孵出的欲望之雏鸟不是必然要不断地发出嗷嗷待哺的强烈叫声吗？他不是必然要被它们

（特别是被作为领袖的那个主宰激情）刺激得发疯，因而窥测方向，看看谁有东西可抢劫或骗取吗？

阿：这是必定的。

苏：凡可以抢劫的他都必须去抢，否则他就会非常痛苦。

阿：必定的。

苏：正如心灵上新出现的快乐超过了原旧的激情而劫夺后者那样，这个人作为晚辈将声称有权超过他的父母，在耗光了他自己的那一份家产之后夺取父母的一份供自己继续挥霍。

阿：自然是这样。

苏：如果他的父母不同意，他首先会企图骗取他们的财产。是吗？

阿：肯定的。

苏：如果骗取不行，他下一步就会强行夺取。是吗？

阿：我以为会的。

苏：我的好朋友，如果老人断然拒绝而进行抵抗，儿子会手软不对老人使用暴君手段吗？

阿：面对这种儿子，我不能不为他的父母担心。

苏：说真的，阿得曼托斯，你是认为这种人会为了一个新觅得的可有可无的漂亮女友而去虐待自己出生以来不可片刻或离的慈母，或者为了一个新觅得的可有可无的妙龄娈童去鞭打自己衰弱的老父，他最亲的亲人和相处最长的朋友吗？如果他把这些娈童美妾带回家来和父母同住，他会要自己的父母低三下四屈从他们吗？

阿：是的，我有这个意思。

苏：做僭主暴君的父母看来是再幸运不过的了！

阿：真是幸运呀！

苏：如果他把父母的财产也都挥霍罄净了，而群聚在他心灵里的快乐欲望却有增无减。这时他会怎么样呢？他不会首先逾墙行窃，或遇到迟归夜行的人时扒人衣袋，并进而洗劫神庙的财产吗[1]？在这一切所作所为里，他从小培养起来的那些关于高尚和卑鄙的信念，那些被认为是正义的见解，都将被新释放出来的那些见解所控制。而后者作为主宰激情的警卫将在主宰的支持下取得压倒优势。——所谓“新释放的见解”，我是指的从前只是在睡梦中才被放出来自由活动的那些见解；当时他由于还处在父亲和法律的控制之下心里还是拥护民主制度

的。但是现在在主宰激情控制之下，他竟在醒着的时候想做起过去只有在睡梦中偶一出现的事情了。他变得无法无天，无论杀人越货还是亵渎神圣，什么事都敢做了。主宰他心灵的那个激情就像一个僭主暴君，也是无法无天的，驱使他（像僭主驱使一个国家那样）去干一切，以满足它自己和其他欲望的要求。而这些欲望一部分是外来的，受了坏伙伴的影响；一部分是自内的，是被自身的恶习性释放出来的。这种人的生活能不是这样吗？

阿：是这样。

苏：如果在一个国家里这种人只是少数，作为大多数的都是头脑清醒的人。那么，这少数人便会出国去做某一外国僭主的侍卫或在某一可能的战争中做雇佣兵。但是如果他们生长在和平时期，他们便会留在本国作许多小恶。

阿：你指的是哪种恶？

苏：做小偷、强盗、扒手，剥人衣服的，抢劫神庙的，拐骗儿童的；如果生就一张油嘴，他们便流为告密人、伪证人或受贿者。

阿：你说这些是小恶，我想是有条件的，是因为这种人人数还少。

苏：是的。因为小恶是和大恶相比较的小。就给国家造成的苦害而言，这些恶加在一起和一个僭主暴君造成的危害相比，如俗话所说，还是小巫见大巫。然而一旦这种人及其追随者在一个国家里人数多得可观并且自己意识到自己的力量时，他们再利用上民众的愚昧，便会将自己的同伙之一，一个自己心灵里有最强大暴君的人扶上僭主暴君的宝座。

阿：这是很自然的，因为他或许是最专制的。

苏：因此，如果人民听之任之，当然没有问题。但是，如果国家拒绝他，那么，他就也会如上面说过的那个人打自己的父母一样惩戒自己的祖国（如果他能做得到的话），把新的密友拉来置于自己的统制之下，把从前亲爱的母国——如克里特人称呼的——或祖国置于自己奴役之下。而这大概也就是这种人欲望的目的。

阿：是的，目的正在于此。

苏：因此，这种人掌权之前的私人生活不是如此吗：他们起初和一些随时准备为之帮闲的阿谀逢迎之徒为伍；而如果他们自己有求于

人的话，他们也会奉迎拍马低三下四地表白自己的友谊，虽然一旦目的达到，他们又会另唱一个调门。

阿：的确如此。

苏：因此他们一生从来不真正和任何人交朋友。他们不是别人的主人便是别人的奴仆。僭主的天性是永远体会不到自由和真正友谊的滋味的。

阿：完全是的。

苏：因此，如果我们称他们是不可靠的人，不是对的吗？

阿：当然对！

苏：如果说我们前面一致同意的关于正义的定义是对的，那么我们关于不正义的描述就是不能再正确的了。

阿：的确，我们是正确的。

苏：关于最恶的人让我们一言以蔽之。他们是醒着时能够干出睡梦中的那种事的人。

阿：完全对。

苏：这恰恰是一个天生的僭主取得绝对权力时所发生的事情。他掌握这个权力时间越长，暴君的性质就越强。格劳孔（这时候插上来说）：这是必然的。

苏：现在不是可以看出来了吗：最恶的人不也正是最为不幸的人吗？并且，因此，他执掌的专制权力愈大，掌权的时间愈长，事实上他的不幸也愈大，不幸的时间也愈长吗？当然，众人各有各的看法。

格：一定的。的确是这样。

苏：专制君主的人不是就像专制政治的国家吗？民主的人不也就像民主政治的国家吗？如此等等。

格：当然是的。

苏：我们可以作如下的推论：在美德和幸福方面，不同类型的个人间的对比关系就像不同类型的国家之间的对比关系。是吗？

格：怎么不是呢？

苏：那么，在美德方面僭主专政的国家和我们最初描述的王政国家对比起来怎么样呢？

格：它们正好相反：一个最善一个最恶。

苏：我不再往下深究哪个最善哪个最恶了。因为那是一明二白的。我要你判断一下，在幸福和不幸方面它们是否也如此相反？让我

们不要只把眼光放在僭主一个人或他的少数随从身上以致眼花缭乱看不清问题。我们要既广泛又深入地观察整个城邦，应当经过这么巨细无遗地透视它的一切方面，透彻地理解了它的全部实际生活，再来发表我们的看法。

格：这是一个很好的动议。大家都很明白：没有一个城邦比僭主统治的城邦更不幸的，也没有一个城邦比王者统治的城邦更幸福的。

苏：这不也是一个很好的提议吗：在论及相应的个人时，我们要求讨论者能通过思考深入地一直理解到对象的心灵和个性，而不是像一个小孩子那样只看到外表便被僭主的威仪和生活环境所迷惑？只有这样的人才配得上作出判断，我们才应当倾听他的判断——特别是，假如他不仅看到过僭主在公众面前的表现，而且还曾经和僭主朝夕相处，亲眼目睹过他在自己家里以及在亲信中的所作所为（这是剥去一切伪装看到一个人赤裸裸灵魂的最好场合）。因此我们不是应该请他来解答我们的这个问题吗：僭主的生活和别种人物的生活比较起来究竟幸福还是不幸福？

格：这也是一个最好的提议。

苏：那么，我们要不要自称我们有判断能力，我们也有过和僭主型的那种人一起相处的经验，因此我们自己当中可以有人答复我们的问题？

格：要。

苏：那么，来吧，让我们这样来研究这个问题吧。先请记住城邦和个人性格之间都是相似的，然后再逐个地观察每一种城邦和个人的性格特点。

格：哪些性格特点？

苏：首先谈论一个国家。一个被僭主统治的国家你说它是自由的呢还是受奴役的？

格：是完全受奴役的。

苏：但是，在这样的国家你看到也有主人和自由人呀。

格：我看到这种人只是少数，而（所谓的）整体及其最优秀部分则处于屈辱和不幸的奴隶地位。

苏：因此，如果个人和国家相像，他必定有同样的状况。他的心灵充满大量的奴役和不自由，他的最优秀最理性的部分受着奴役；而

一个小部分，即那个最恶的和最狂暴的部分则扮演着暴君的角色。不是吗？

格：这是必然的。

苏：那么你说这样一个灵魂是在受奴役呢还是自由的呢？

格：我认为是在受奴役。

苏：受奴役的和被僭主统治的城邦不是最不能做自己真正想做的事情的吗？

格：正是的。

苏：因此，实行僭主制的心灵——指作为整体的心灵——也最不能做自己想做的事情。因为它永远处在疯狂的欲望驱使之下因此充满了混乱和悔恨。

格：当然啰。

苏：处于僭主暴君统治下的城邦必然富呢还是穷呢？

格：穷。

苏：因此，在僭主暴君式统治下的心灵也必定永远是贫穷的和苦于不能满足的。

格：是的。

苏：又，这样一个国家和这样一个人不是必定充满了恐惧吗？

格：是这样。

苏：那么你认为你能在别的任何国家里发现有比这里更多的痛苦、忧患、怨恨、悲伤吗？

格：绝对不能。

苏：又，你是否认为人也如此？在别的任何一种人身上会比这种被强烈欲望刺激疯了的僭主暴君型人物身上有更多的这种情况吗？

格：怎么会呢？

苏：因此，有鉴于所有这一切以及其他类似情况，我想你大概会判定，这种城邦是所有城邦中最为不幸的了。

格：我这样说不对吗？

苏：完全对的。但是，有鉴于同样的这一切，关于僭主型个人你一定会有什么高见呢？

格：我必定会认为他是所有人中最最不幸的。

苏：这你可说得不对。

格：怎么不对？

苏：我们认为这个人还没达到不幸的顶点。

格：那么什么人达到了顶点呢？

苏：我要指出的那种人你或许会认为他是还要更不幸的。

格：哪种人？

苏：一个有僭主气质的人，他不再过一个普通公民的生活，某种不幸的机会竟致不幸地使他能以成了一个实在的僭主暴君。

格：根据以上所说加以推论，我说你的话是对的。

苏：好。但是这种事情凭想必然是不够的。我们必须用如下的论证彻底地考察它们。因为我们这里讨论的是一切问题中最大的一个问题：善的生活和恶的生活问题。

格：再正确不过。

苏：因此请考虑，我的话是否有点道理。我认为我们必须从下述事例中得出关于问题的见解。

格：从哪些事例中？

苏：以我们城邦里的一个拥有大量奴隶的富有私人奴隶主为例。在统治许多人这一点上他们像僭主，而不同的只是所统治的人数不同而已。

格：是的，有这点不同。

苏：那么你知道他们不担心，不害怕自己的奴隶吗？

格：他们要害怕什么？

苏：什么也不用怕。但是你知道他们为什么不怕吗？

格：是的。我知道整个城邦国家保护每一个公民个人。

苏：说得好。但是假设有一个人，他拥有五十个或更多的奴隶。现在有一位神明把他和他的妻儿老小、他的财富奴隶一起从城市里用神力摄走，送往一个偏僻的地方，这里没有一个自由人来救助他。你想想看，他会多么害怕，担心他自己和他的妻儿老小要被奴隶所消灭吗？

格：我看这个恐惧是不能再大了。

苏：这时他不是必须要巴结讨好自己的一些奴隶，给他们许多许诺，放他们自由（虽然都不是出于真心自愿），以致一变而巴结起自己的奴隶来了吗？

格：大概必定如此，否则他就一定灭亡。

苏：但是现在假设神在他周围安置了许多邻人。他们又是不许任何人奴役别人的；如果有人想要奴役别人，他们便要处以严厉的惩罚。这时怎么样呢？

格：我认为，这时他的处境还要更糟，他的周围就全是敌人了。

苏：这不正是一个具有我们描述过的那种天性，充满了许多各种各样恐惧和欲望的僭主陷入的那种困境吗？他是这个城邦里唯一不能出国旅行或参加普通自由公民爱看的节日庆典的人。虽然他心里渴望这些乐趣，但他必须像妇女一样深居禁宫，空自羡慕别人能自由自在地出国旅游观光。

格：很对。

苏：因此，僭主型的人物，即由于混乱在他内心里占了优势而造成了恶果你因而判断他是最不幸的那种人物，当他不再作为一个普通的私人公民，命运使他成了一个真正的僭主暴君，他不能控制自己却要控制别人，这时他的境况一定还要更糟。这正如强迫一个病人或瘫痪的人去打仗或参加体育比赛而不在家里治疗静养一样。

格：苏格拉底啊，你比得非常恰当说得非常对。

苏：因此，亲爱的格劳孔，这种境况不是最不幸的吗？僭主暴君的生活不是比你断定最不幸的那种人的生活还要更不幸吗？

格：正是。

苏：因此，虽然或许有人会不赞同，然而这是真理：真正的僭主实在是一种依赖巴结恶棍的最卑劣的奴隶。他的欲望永远无法满足。如果你善于从整体上观察他的心灵，透过欲望的众多你就可以看到他的真正贫穷。他的生活是一天到晚提心吊胆；如果国家状况可以反映其统治者的境况的话，那么他像他的国家一样充满了动荡不安和苦痛。是这样吗？

格：的确是的。

苏：除了我们前已说过的而外，他的权力将使他更加妒忌，更不忠实可信，更不正义，更不讲朋友交情，更不敬神明。他的住所藏垢纳秽。你可以看到，结果他不仅使自己成为极端悲惨的人，也使周围的人成了最为悲惨的人。

格：有理性的人都不会否认你这话的。

苏：那么快点，现在最后你一定要像一个最后评判员那样作一个最后的裁判了。请你鉴定一下，哪种人最幸福，哪种人第二幸福，再

同样地评定其余几种人，依次鉴定所有五种人：王者型、贪图名誉者型、寡头型、民主型、僭主型人物。

格：这个鉴定是容易做的。他们像舞台上的合唱队一样，我按他们进场的先后次序排列就是了。这既是幸福次序也是美德次序。

苏：那么，我们是雇一个传令官来宣布下述评判呢还是我自己来宣布呢？“阿里斯同之子格劳孔已经判定：最善者和最正义者是最幸福的人。他最有王者气质，最能自制。最恶者和最不正义者是最不幸的人。他又最有暴君气质，不仅对自己实行暴政而且对他的国家实行暴政”。

格：就由你自己来宣布吧。

苏：我想在上述评语后面再加上一句话：“不论他们的品性是否为神人所知，善与恶、幸与不幸的结论不变。”可以吗？

格：加上去吧。

苏：很好。那么，这是我们的证明之一。但是，下面请看第二个证明，看它是不是有点道理。

格：第二个证明是什么？

苏：正如城邦分成三个等级一样，每个人的心灵也可以分解为三个部分。因此我认为还可以有另外一个证明途径。

格：什么证明途径？

苏：请听我说。这三个部分我看到也有三种快乐，各个对应。还同样地有三种对应的欲望和统治。

格：请解释明白。

苏：我们说一个部分是人用来学习的。另一个部分是人用来发怒的。还有第三个部分；这个部分由于内部的多样性，我们难以用一个简单而合适的词来统括它，我们只能用其中的一个最强烈的主要成分来命名它。我们根据它强烈的关于饮食和爱的欲望以及各种连带的欲望，因而称它为“欲望”部分。我们同样又根据金钱是满足这类欲望的主要手段这一点，因而称它为“爱钱”部分。

格：对。

苏：如果我们还应该说，它的快乐和爱集中在“利益”上，我们为了在谈起心灵的这第三个部分时容易了解起见，最好不是应该把它集中到一个名下，把我们的话说得更准确些，把它叫做“爱钱”部分或“爱利”部分吗？

格：不管怎样，我认为是这样。

苏：再说，激情这个部分怎么样？我们不是说它永远整个儿地是为了优越、胜利和名誉吗？

格：的确。

苏：我们是不是可以恰当地把它称为“爱胜”部分或“爱敬”部分呢？

格：再恰当不过了。

苏：但是一定大家都清楚：我们用以学习的那个部分总是全力要想认识事物真理的，心灵的三个部分中它是最不关心钱财和荣誉的。

格：是的。

苏：“爱学”部分和“爱智”部分，我们用这名称称呼它合适吗？

格：当然合适。

苏：在有些人的心灵里是这个部分统治着，在另一些人的心灵里却是那两部分之一在统治着，依情况不同而不同。是吧？

格：是这样。

苏：正因为这个原因，所以我们说人的基本类型有三：哲学家或爱智者、爱胜者和爱利者。

格：很对。

苏：对应着三种人也有三种快乐。

格：当然。

苏：你知道吗？如果你想一个个地问这三种人，这三种生活哪一种最快乐，他们都一定会说自己的那种生活最快乐。财主们会断言，和利益比起来，受到尊敬的快乐和学习的快乐是无价值的除非它们也能变出金钱来。

格：真的。

苏：爱敬者怎么样？他会把金钱带来的快乐视为卑鄙，把学问带来的快乐视为无聊的瞎扯（除非它也能带来敬意）。是吗？

格：是的。

苏：哲学家把别的快乐和他知道真理永远献身研究真理的快乐相比较时，你认为他会怎么想呢？他会认为别的快乐远非真正的快乐，他会把它们叫做“必然性”快乐。因为，若非受到必然性束缚他是不会要它们的。是吗？

格：无疑的。

苏：那么，既然三种快乐三种生活之间各有不同的说法，区别不是单纯关于哪一种较为可敬哪一种较为可耻，或者，哪一种较善哪一种较恶，而是关于哪一种确实比较快乐或摆脱了痛苦，那么，我们怎么来判定哪一种说法最正确呢？

格：我确实说不清。

苏：噢，请这样考虑。对事情作出正确的判断，要用什么作为标准呢？不是用经验、知识、推理作为标准吗？还有什么比它们更好的标准吗？

格：没有了。

苏：那么请考虑一下，这三种人中哪一种人对所有这三种快乐有最多的经验？你认为爱利者在学习关于真理本身方面所得到的快乐经验能多于哲学家在获利上所得到的快乐经验吗？

格：断乎不是的。因为，哲学家从小就少不了要体验另外两种快乐；但是爱利者不仅不一定要体验学习事物本质的那种快乐，而且，即使他想要这么做，也不容易做得到。

苏：因此，哲学家由于有两方面的快乐经验而比爱利者高明得多。

格：是要高明得多。

苏：哲学家和爱敬者比起来怎么样？哲学家在体验受尊敬的快乐方面还比不上爱敬者在学习知识方面的快乐经验吗？

格：不是的。尊敬是大家都可以得到的，如果他们都能达到自己目标的话。因为富人、勇敢者和智慧者都是能得到广泛尊敬的，因此大家都能经验到受尊敬的这种快乐。但是看到事物实在这种快乐，除了哲学家而外别的任何人都是不能得到的。

苏：既然他的经验最丰富，因此他也最有资格评判三种快乐。

格：很有资格。

苏：而且他还是唯一有知识和经验结合在一起的人。

格：的确是的。

苏：又且，拥有判断所需手段或工具的人也不是爱利者或爱敬者，而是爱智者或哲学家。

格：你说的什么意思？

苏：我们说判断必须通过推理达到。是吧？

格：是的。

苏：推理最是哲学家的工具。

格：当然。

苏：如果以财富和利益作为评判事物的最好标准，那么爱利者的毁誉必定是最真实的。

格：必定是的。

苏：如果以尊敬、胜利和勇敢作为评判事物的最好标准，那么爱胜者和爱敬者所赞誉的事物不是最真实的吗？

格：这道理很清楚。

苏：那么，如果以经验、知识和推理作为标准，怎样呢？

格：必定爱智者和爱推理者所赞许的事物是最真实的。

苏：因此，三种快乐之中，灵魂中那个我们用以学习的部分的快乐是最真实的快乐，而这个部分在灵魂中占统治地位的那种人的生活也是最快乐的生活。是吗？

格：怎么能不是呢？无论如何，当有知识的人说自己的生活最快乐时，他的话是最可靠的。

苏：下面该评哪一种生活哪一种快乐第二呢？

格：显然是战士和爱敬者的第二，因为这种人的生活和快乐比起挣钱者的来接近第一种。

苏：看来爱利者的生活和快乐居最后了。

格：当然了。

苏：正义的人已经在接连两次的交锋中击败了不正义的人，现在到了第三次交锋了。照奥林匹亚运动会的做法这次是呼求奥林匹亚的宙斯保佑的。请注意，我好像听到一个有智慧的人说过呢：除了有智慧的人而外，别的任何人的快乐都不是真实的纯净的，而只是快乐的一种影像呀！这次如果失败了，可就是最大最决定性的失败啦！

格：说得对。但还得请你解释一下。

苏：如果在我探求着的时候你肯回答我的问题，我就来解释。

格：你尽管问吧。

苏：那么请告诉我：我们不是说痛苦是快乐的对立面吗？

格：当然。

苏：没有一种既不觉得快乐也不觉得痛苦的状态吗？

格：有的。

苏：这不是这两者之间的一种状态，一种中间的，灵魂的两个方面都平静的状态吗？你的理解是不是这样？

格：是这样。

苏：你记不记得人们生病时说的话？

格：什么话？

苏：他们说，没有什么比健康更快乐的了，虽然他们在生病之前并不曾觉得那是最大的快乐。

格：我记得。

苏：你有没有听到过处于极端痛苦中的人说过？他们会说，没有什么比停止痛苦更快乐的了。是吧？

格：听到过。

苏：我想你一定注意到过，在许多诸如此类的情况下，人们在受到痛苦时会把免除和摆脱痛苦称赞为最高的快乐。这个最高的快乐并不是说的什么正面得到的享受。

格：是的。须知在这种情况下平静或许便成了快乐的或可爱的了。

苏：同样，当一个人停止快乐时，快乐的这种平静也会是痛苦的。

格：或许是的。

苏：因此，我们刚才说是两者之中间状态的平静有时也会是既痛苦也快乐。

格：看来是的。

苏：两者皆否的东西真能变成两者皆是吗？

格：我看不行。

苏：快乐和痛苦在心灵中产生都是一种运动。对吗？

格：对的。

苏：我们刚才不是说明了吗？既不痛苦也不快乐是一种心灵的平静，是两者的中间状态。是吗？

格：是的。

苏：因此，没有痛苦便是快乐，没有快乐便是痛苦，这种想法怎么可能正确呢？

格：绝不可能正确。

苏：因此，和痛苦对比的快乐以及和快乐对比的痛苦都是平静，不是真实的快乐和痛苦，而只是似乎快乐或痛苦。这些快乐的影像和真正的快乐毫无关系，都只是一种欺骗。

格：无论怎么说，论证可以表明这一点。

苏：因此，请你看看不是痛苦之后的那种快乐，你就可以和仍然缠着你的下列这个想法真正一刀两断了：实质上，快乐就是痛苦的停止，痛苦就是快乐的停止。

格：你叫我往哪里看，你说的是哪种快乐？

苏：这种快乐多得很，尤其是跟嗅觉有联系的那种快乐，如果你高兴注意它们的话。这种快乐先没有痛苦，突然出现，一下子就很强烈；它们停止之后也不留下痛苦。

格：极是。

苏：因此，让我们别相信这种话了：脱离了痛苦就是真正的快乐，没有了快乐就是真正的痛苦。

格：是的，别相信这话。

苏：然而，通过身体传到心灵的那些所谓最大的快乐，大多数属于这一类，是某种意义上的脱离痛苦[2]。

格：是的。

苏：走在这类苦和乐前头的那些由于期待它们而产生的快乐和痛苦不也是这一类吗？

格：是这一类。

苏：那么你知道它们是什么样的，它们最像什么吗？

格：什么？

苏：你是不是认为自然有上、下、中三级？

格：是的。

苏：那么人自下升到中，他不会认为已经升到了上吗？当他站在中向下看他的来处时，他不会因为从未看见过真正的上而认为自己已经在上了吗？

格：我想他不能有别的什么想法。

苏：假设他再向下降，他会认为自己是在向下，他的想法不是对的吗？

格：当然对的。

苏：他之所以发生这一切情况，不都是因为他没有关于真正的上、中、下的经验吗？

格：显然是的。

苏：那么，没有经验过真实的人，他们对快乐、痛苦及这两者之中间状态的看法应该是不正确的，正如他们对许多别的事物的看法不正确那样。因此，当他们遭遇到痛苦时，他们就会认为自己处于痛苦之中，认为他们的痛苦是真实的。他们会深信，从痛苦转变到中间状态就能带来满足和快乐。而事实上，由于没有经验过真正的快乐，他们是错误地对比了痛苦和无痛苦。正如一个从未见过白色的人把灰色和黑色相比那样。你认为这种现象值得奇怪吗？

格：不，我不觉得奇怪。如果情况不是这样，我倒反而会很觉奇怪的。

苏：让我们再像下面这样来思考这个问题吧。饥渴等等不是身体常态的一种空缺吗？

格：当然是的。

苏：无知和无智不也是心灵常态的一种空缺吗？

格：的确是的。

苏：吃了饭学了知识，身体和心灵的空缺不就充实了吗？

格：当然就充实了。

苏：充实以比较不实在的东西和充实以比较实在的东西，这两种充实哪一种是比较真实的充实？

格：显然是后一种。

苏：一类事物如饭、肉、饮料，总的说是食物。另一类事物是真实意见、知识，理性和一切美德的东西。这两类事物你认为哪一类比较地更具有纯粹的实在呢？换句话说，一种紧密连接着永远不变不灭的真实的，自身具有这种本性并且是在具有这种本性的事物中产生的事物，和另一种事物，一种永远变化着的可灭的自身具有这一种本性并且是在具有这一种本性的事物中产生的事物，——这两种事物你认为哪一种更具有纯粹的实在呢？

格：永远不变的那种事物比较地实在得多。

苏：永恒不变的事物，其实在性是不是超过其可知性呢？

格：绝对不。

苏：真实性呢？

格：也不。

苏：比较地不真实也就比较地不实在吗？

格：必然的。

苏：因此总的说，保证身体需要的那一类事物是不如保证心灵需要的那一类事物真实和实在的。

格：差得多呢！

苏：那么，身体本身你是不是认为同样不如心灵本身真实和实在呢？

格：我认为是的。

苏：那么，用以充实的东西和受到充实的东西愈是实在，充实的实在性不也愈大吗？

格：当然是的。

苏：因此，如果我们得到了适合于自然的东西的充实，我们就感到快乐的话，那么，受到充实的东西和用以充实的东西愈是实在，我们所感到的快乐也就愈是真实；反之，如果比较地缺少实在我们也就比较地不能得到真实可靠的充实满足，也就比较地不能感受到可靠的真实的快乐。

格：这是毫无疑义的。

苏：因此，那些没有智慧和美德经验的人，只知聚在一起寻欢作乐，终身往返于我们所比喻的中下两级之间，从未再向上攀登看见和到达真正的最高一级境界，或为任何实在所满足，或体验到过任何可靠的纯粹的快乐。他们头向下眼睛看着宴席，就像牲畜俯首牧场只知吃草，雌雄交配一样。须知，他们想用这些不实在的东西满足心灵的那个不实在的无法满足的部分是完全徒劳的。由于不能满足，他们还像牲畜用犄角和蹄爪互相踢打顶撞一样地用铁的武器互相残杀。

格：苏格拉底啊，你描述众人的生活完全像发布神谕呀。

苏：因此，这种人的快乐之中岂不必然地混什着痛苦，因而不过是真快乐的影子和画像而已？在两相比照下快乐表面上好像很强烈，并且在愚人们的心中引起疯狂的欲望，促使他们为之争斗，有如斯特锡霍洛斯所说，英雄们在特洛伊为海伦的幻影[3]而厮杀一样。都是由于不知真实。是这样吗？

格：事情一定是这样的。

苏：关于激情部分你以为怎样？不必定是同样的情况吗？要是一个人不假思考不顾理性地追求荣誉、胜利或意气，那么他的爱荣誉爱胜利和意气的满足便能导致嫉妒、强制和愤慨。不是吗？

格：在这种场合必不可免地发生同样的情况。

苏：因此我们可以有把握地作出结论：如果爱利和爱胜的欲望遵循知识和推理的引导，只选择和追求智慧所指向的快乐，那么它们所得到的快乐就会是它们所能得到的快乐中最真的快乐；并且，由于受到真所引导，因而也是它们自己固有的快乐，如果任何事物的最善都可以被说成最是自己的话。我们可以这么说吗？

格：的确最是自己固有的。

苏：因此，如果作为整体的心灵遵循其爱智部分的引导，内部没有纷争，那么，每个部分就会是正义的，在其他各方面起自己作用的同时，享受着它自己特有的快乐，享受着最善的和各自范围内最真的快乐。

格：绝对是的。

苏：如果是在其他两个部分之一的引导之下，它就不能得到自己固有的快乐，就会迫使另两部分追求不是它们自己的一种假快乐。

格：是的。

苏：离开哲学和推理最远的那种部分造成的这个效果不是会最显著吗？

格：正是。

苏：离理论最远的不就是离法律和秩序最远的吗？

格：显然是的。

苏：我们不是看出了：离法律和秩序最远的是爱的欲望和僭主暴君的欲望吗？

格：正是。

苏：王者的有秩序的欲望最近，是吗？

格：是的。

苏：因此，我认为僭主暴君离真正的固有的快乐最远，王者离它最近。

格：必然的。

苏：因此僭主暴君过的是最不快乐的生活，王者过的是最快乐的生活。

格：必定无疑的。

苏：那么，你知道僭主的生活比王者的生活不快乐多少吗？

格：你告诉我，我就知道了。

苏：快乐看来有三类，一类真，两类假。僭主在远离法律和推理方面超过了两类假快乐，被某种奴役的雇佣的快乐包围着。其卑劣程度不易表达，除非这样或许……

格：怎样？

苏：僭主远在寡头派之下第三级，因为中间还隔着个民主派。

格：是的。

苏：如果我们前面的话不错，那么他所享有的快乐就不过是快乐的一种幻象，其真实性还远在那种幻象之下第三级呢。不是吗？

格：是这样。

苏：又，寡头派还在王者之下第三级呢，如果我们假定贵族派和王者是一回事的话。

格：是在下面第三级。

苏：因此僭主距离真正的快乐的间隔是三乘三得九，如果用数字来表示的话。

格：这是显而易见的。

苏：因此僭主快乐的幻象据长度测定所得的数字如所看到的是个平面数。

格：完全是的。

苏：但是，一经平方再立方，其间拉开的差距变得怎样，是很清楚的。

格：对于一个算术家来说这是很清楚的。

苏：换句话说，如果有人要想表示王者和僭主在真快乐方面的差距，他在做完三次方计算之后会发现，王者的生活比僭主的生活快乐729倍，反过来说僭主的生活比王者的生活痛苦729倍。

格：这是一个神奇的算法，可以表明在快乐和痛苦方面正义者和不正义者之间差距之大的。

苏：此外，这还是一个适合于人的生活的正确的数，既然日、夜、月、年适合人的生活[4]。

格：当然是。

苏：既然善的正义的人在快乐方面超过恶的不正义的人如此之多，那么在礼貌、生活的美和道德方面不是要超过无数吗？

格：真的，会超过无数的。

苏：很好。现在我们的论证已经进行到这里了。让我们再一次回到引起我们讨论并使我们一直讨论到这里的那个说法上去吧。这个说法是："不正义对于一个行为完全不正义却有正义之名的人是有利的。"是这么说的吗？

格：是这么说的。

苏：既然我们已经就行为正义和行为不正义各自的效果取得了一致的看法，那么，现在让我们来跟这一说法的提出者讨论讨论吧。

格：怎么讨论呢？

苏：让我们在讨论中塑造一个人心灵的塑像，让这一说法的提出者可以清楚地从中看到这一说法的含义。

格：什么样的塑像？

苏：一种如古代传说中所说的生来具有多种天性的塑像，像克迈拉或斯库拉或克尔贝洛斯[5]或其他被说成有多种形体长在一起的怪物那样的。

格：是有这种传说的。

苏：请设想一只很复杂的多头的兽类。它长有狂野之兽的头，也有温驯之兽的头。头还可以随意变换随意长出来。

格：造这么一个塑像是一件只有能工巧匠才能办得到的事情呀。不过，既然言语是一种比蜡还更容易随意塑造的材料，我们就假定怪兽的像已经塑成这样了吧。

苏：然后再塑造一个狮形的像和一个人形的像，并且将第一个像塑造得最大，狮像作为第二个造得第二大。

格：这更容易，说一句话就成了。

苏：然后再将三像合而为一，就如在某种怪物身上长在一起那样。

格：造好了。

苏：然后再给这一联合体造一人形的外壳，让别人的眼睛看不到里面的任何东西，似乎这纯粹是一个人的像。

格：也造好了。

苏：于是，让我们对提出“行事不正义对行事者有利，行事正义对行事者不利”这一主张的人说：他这等于在主张：放纵和加强多头怪兽和狮精以及一切狮性，却让人忍饥受渴，直到人变得十分虚弱，以致那两个可以对人为所欲为而无须顾忌，这样对人是有利的。或者说，他这等于在主张：人不应该企图调解两个精怪之间的纠纷使它们和睦相处，而应当任其相互吞并残杀而同归于尽。

格：赞成不正义正是这个意思。

苏：反之，主张正义有利说的人主张：我们的一切行动言论应当是为了让我们内部的人性能够完全主宰整个的人，管好那个多头的怪兽，像一个农夫栽培浇灌驯化的禾苗而铲锄野草一样。他还要把狮性变成自己的盟友，一视同仁地照顾好大家的利益，使各个成分之间和睦相处，从而促进它们生长。是这样吗？

格：是的，这正是主张正义有利说的人的意思。

苏：因此，无论从什么角度出发，结论都是：主张正义有利说的人是对的，主张不正义有利说的人是错的。因为，无论考虑到的是快乐、荣誉还是利益，主张正义有利说的人论证是对的，而反对者则是没有理由的，对自己所反对的东西是没有真知的。

格：我想完全是这样。

苏：那么，我们是不是要用和蔼的态度去说服我们的论敌？因为他不是故意要犯错误呀。我们要用下述这样的话来问他：“亲爱的朋友，我们应该说，法律和习惯认定是美的或丑的东西已经被算作美的和丑的，不也是根据下述同一理由吗：所谓美好的和可敬的事物乃是那些能使我们天性中兽性部分受制于人性部分（或可更确切地说受制于神性部分）的事物，而丑恶和卑下的事物乃是那些使我们天性中的温驯部分受奴役于野性部分的事物？”我们是不是要这样问他呢？他会表示赞同吗？

格：如果他听我的劝告，他是能被说服的。

苏：如果一个人照这种说法不正义地接受金钱，如果他在得到金钱的同时使自己最善的部分受到了最恶部分的奴役，这对他能有什么好处呢？换言之，如果有人把自己的儿子或女儿卖给一个严厉而邪恶的主人为奴，不管他得到了多么高的身价，是不会有人说这对他是有利的。是吗？如果一个人忍心让自己最神圣的部分受奴役于最不神圣

的最可憎的部分的话，这不是一宗可悲的受贿，一件后果比厄里芙勒为了一副项链出卖自己丈夫生命[6]更可怕的事吗？

格：如果我可以代他回答的话，我要说这是非常可怕的。

苏：放纵经常受到谴责，你不认为也是由于它给了我们内部的多形怪兽以太多的自由吗？

格：显然是的。

苏：固执和暴躁受到谴责，不是因为它使我们内部的狮性或龙性的力量增加和强壮到了太高的程度吗？

格：肯定是的。

苏：同样，奢侈和柔弱受到谴责，不是因为它们使狮性减少削弱直至它变成懒散和懦弱吗？

格：当然是的。

苏：当一个人使自己的狮性，即激情，受制于暴民般的怪兽野性，并为了钱财和无法控制的兽欲之故，迫使狮子从小就学着忍受各种侮辱，结果长大成了一只猴子而不是一只狮子。这时人们不是要谴责这个人谄媚卑鄙吗？

格：的确。

苏：手工技艺受人贱视，你说这是为什么？我们不是只有回答说，那是因为一个人的最善部分天生的虚弱，不能管理控制好内部的许多野兽，而只能为它们服务，学习如何去讨好它们吗？

格：看来是这样。

苏：因此，我们所以说这种人应当成为一个最优秀的人物（也就是说，一个自己内部有神圣管理的人）的奴隶，其目的不是为了使他可以得到与一个最优秀人物相同的管理吗？我们这样主张并不是因为，我们认为奴隶应当（像色拉叙马霍斯看待被统治者的，）接受对自己有害的管理或统治，而是因为，受神圣的智慧者的统治对于大家都是比较善的。当然，智慧和控制管理最好来自自身内部，否则就必须从外部强加。为的是让大家可以在同一指导下成为朋友成为平等者。对吗？

格：确实对的。

苏：也很明白，制定法律作为城邦所有公民的盟友，其意图就在这里。我们管教儿童，直到我们已经在他们身上确立了所谓的宪法管理时，才放他们自由。直到我们已经靠我们自己心灵里的最善部分帮

助，在他们心灵里培养出了最善部分来，并使之成为儿童心灵的护卫者和统治者时，我们才让它自由。——我们这样做的目的也就在这里。

格：是的，这是很明白的。

苏：那么，格劳孔，我们有什么方法可用来论证：做一个不正义的自我放纵的人，或者做任何卑劣的事情获得更多的金钱和权力而使自己变得更坏的人，是有利的呢？

格：无法论证。

苏：一个人做了坏事没被发现因而逃避了惩罚对他能有什么益处呢？他逃避了惩罚不是只有变得更坏吗？如果他被捉住受了惩罚，他的兽性部分不就平服了驯化了吗？他的人性部分不就被释放了自由了吗？他的整个心灵不就在确立其最善部分的天性时，获得了节制和正义（与智慧一起），从而达到了一种难能可贵的状态吗？虽然人的身体在得到了力和美（和健康结合在一起的）时，也能达到一种可贵的状态，但心灵的这种状态是比身体的这种状态更为可贵得多的，就像心灵比身体可贵得多一样。是吗？

格：极是。

苏：因此有理智的人会毕生为此目标而尽一切努力；他首先会重视那些能在他心灵中培养起这种品质的学问而贱视别的。是吗？

格：显然是的。

苏：其次，在身体的习惯和锻炼方面他不仅不会听任自己贪图无理性的野蛮的快乐，把生活的志趣放在这个方面，甚至也不会把身体的健康作为自己的主要目标，把寻求强壮、健康或美的方法放在首要的地位，除非因为这些事情有益于自制精神。他会被发现是在时刻为自己心灵的和谐而协调自己的身体。

格：如果他要成为一个真正的音乐家，他是必定可以的。

苏：在追求财富上他不会同样注意和谐和秩序的原则吗？他会被众人的恭维捧得忘乎所以并敛聚大量财富而给自己带来无穷的害处吗？

格：我想，他不会的。

苏：他会倾向于注视自己心灵里的宪法，守卫着它，不让这里因财富的过多或不足而引起任何的纷乱。他会因此根据这一原则尽可能地或补充一点或散去一点自己的财富，以保持正常。

格：确实是的。

苏：在荣誉上，他遵循如下的同一原则：荣誉凡能使他人格更善的，他就高高兴兴地接受。荣誉若是有可能破坏他已确立起来的习惯的，无论公私方面，他都避开它。

格：如果他最关心的是这个，那么他是不会愿意参与政治的。

苏：说真的，在合意的城邦里他是一定愿意参加政治的。但是在他出身的城邦里他是不会愿意的，除非出现奇迹。

格：我知道合意的城邦你是指的我们在理论中建立起来的那个城邦，那个理想中的城邦。但是我想这种城邦在地球上是找不到的。

苏：或许天上建有它的一个原型，让凡是希望看见它的人能看到自己在那里定居下来。至于它是现在存在还是将来才能存在都没关系。反正他只有在这种城邦里才能参加政治，而不能在别的任何国家里参加。

格：好像是的。

注释

[1] 古希腊风俗和法律都视之为罪大恶极。

[2] 例如吃食的快乐有饥饿的痛苦在先。

[3] 斯特锡霍洛斯传说，真正的海伦留在埃及，只有她的幻影被带到了特洛伊。

[4] 这话准确的含义不清楚。但是毕达哥拉斯派的费洛劳斯主张：一年有 $364\frac{1}{2}$ 个白天，大概也有同样数目的夜晚；$364\frac{1}{2}\times 2=729$。费洛劳斯还相信一个有729个月的“大年”。柏拉图不一定完全顶真，但是这种数字公式对于他像对于许多希腊人一样永远具有一定的魅力。

[5] 克迈拉Χιμαίρα为一狮头羊身蛇尾怪物，能喷火。见荷马史诗《伊里亚特》v i179—182；柏拉图《费德罗》篇229D。斯库拉Σ υλλη为一海怪。见史诗《奥德赛》x i i 85以下。克尔贝洛斯Κέρβερο V，为守卫地府的狗，蛇尾，有三头，一说有五十个头。见赫西俄德《神谱》311—312。

[6] 安菲拉俄斯的妻子接受了玻琉尼克斯的贿赂，派丈夫参加了七将攻忒拜的送命的征战。

第十卷

苏：确实还有许多其他的理由使我深信，我们在建立这个国家中的做法是完全正确的，特别是（我认为）关于诗歌的做法。

格：什么样的做法？

苏：它绝对拒绝任何模仿。须知，既然我们已经辨别了心灵的三个不同的组成部分，我认为拒绝模仿如今就显得有更明摆着的理由了。

格：请你解释一下。

苏：噢，让我们私下里说说，——你是不会把我的话泄露给悲剧诗人或别的任何模仿者的——这种艺术对于所有没有预先受到警告不知道它的危害性的那些听众的心灵，看来是有腐蚀性的。

格：请你再解释得深入些。

苏：我不得不直说了。虽然我从小就对荷马怀有一定的敬爱之心，不愿意说他的不是。因为他看来是所有这些美的悲剧诗人的祖师爷呢。但是，不管怎么说，我们一定不能把对个人的尊敬看得高于真理，我必须（如我所说的）讲出自己的心里话。

格：你一定得说出心里话。

苏：那么请听我说，或者竟回答我的问题更好。

格：你问吧。

苏：你能告诉我，模仿一般地说是什么吗？须知，我自己也不太清楚，它的目的何在。

格：那我就更不懂了！

苏：其实你比我懂些也没什么可奇怪的，既然视力差的人看东西比视力好的人清楚也是常事。

格：说得是。不过在你面前，我即使看得见什么，也是不大可能急切地想告诉你的。你还是自己看吧！

苏：那么下面我们还是用惯常的程序来开始讨论问题，好吗？在凡是我们能用同一名称称呼多数事物的场合，我认为我们总是假定它们只有一个形式或理念的。你明白吗？

格：我明白。

苏：那么现在让我们随便举出某一类的许多东西，例如说有许多的床或桌子。

格：当然可以。

苏：但是概括这许多家具的理念我看只有两个：一个是床的理念，一个是桌子的理念。

格：是的。

苏：又，我们也总是说制造床或桌子的工匠注视着理念或形式分别地制造出我们使用的桌子或床来；关于其他用物也是如此。是吗？至于理念或形式本身则不是任何匠人能制造得出的，这是肯定的。是吗？

格：当然。

苏：但是现在请考虑一下，下述这种工匠你给他取个什么名称呢？

格：什么样的匠人？

苏：一种万能的匠人：他能制作一切东西——各行各业的匠人所造的各种东西。

格：你这是在说一种灵巧得实在惊人的人。

苏：请略等一等。事实上马上你也会像我这么讲的。须知，这同一个匠人不仅能制作一切用具，他还能制作一切植物、动物，以及他自身。此外他还能制造地、天、诸神、天体和冥间的一切呢。

格：真是一个神奇极了的智者啊！

苏：你不信？请问，你是根本不信有这种匠人吗？或者，你是不是认为，这种万能的工匠在一种意义上说是能有的，在另一种意义上说是不能有的呢？或者请问，你知不知道，你自己也能"在某种意义上"制作出所有这些东西？

格：在什么意义上？

苏：这不难，方法很多，也很快。如果你愿意拿一面镜子到处照的话，你就能最快地做到达一点。你就能很快地制作出太阳和天空中的一切，很快地制作出大地和你自己，以及别的动物、用具、植物和所有我们刚才谈到的那些东西。

格：是的。但这是影子，不是真实存在的东西呀！

苏：很好，你这话正巧对我们的论证很有帮助。因为我认为画家也属于这一类的制作者。是吗？

格：当然是的。

苏：但是我想你会说，他的“制作”不是真的制作。然而画家也“在某种意义上”制作一张床。是吗？

格：是的，他也是制作床的影子。

苏：又，造床的木匠怎么样？你刚才不是说，他造的不是我们承认其为真正的床或床的本质的形式或理念，而只是一张具体特殊的床而已吗？

格：是的，我是这么说的。

苏：那么，如果他不能制造事物的本质，那么他就不能制造实在，而只能制造一种像实在（并不真是实在）的东西。是吗？如果有人说，造床的木匠或其他任何手艺人造出的东西是完全意义上的存在，这话就很可能是错的。是吗？

格：无论如何，这终究不大可能是善于进行我们这种论证法的人的观点。

苏：因此，如果有人说这种东西[1]也不过是一种和真实比较起来的暗淡的阴影。这话是不会使我们感到吃惊的。

格：我们是一定不会吃惊的。

苏：那么，我们是不是打算还用刚才这些事例来研究这个模仿者的本质呢？即，究竟谁是真正的模仿者？

格：就请这么做吧！

苏：那么下面我们设有三种床，一种是自然的[2]床，我认为我们大概得说它是神造的。或者，是什么别的造的吗？

格：我认为不是什么别的造的。

苏：其次一种是木匠造的床。

格：是的。

苏：再一种是画家画的床，是吗？

格：就算是吧。

苏：因此，画家、造床匠、神，是这三者造这三种床。

格：是的，这三种人。

苏：神或是自己不愿或是有某种力量迫使他不能制造超过一个的自然床，因而就只造了一个本质的床，真正的床。神从未造过两个或

两个以上这样的床，它以后也永远不会再有新的了。

格：为什么？

苏：因为，假定神只制造两张床，就会又有第三张出现，那两个都以它的形式为自己的形式，结果就会这第三个是真正的本质的床，那两个不是了。

格：对。

苏：因此，我认为神由于知道这一点，并且希望自己成为真实的床的真正制造者而不只是一个制造某一特定床的木匠，所以他就只造了唯一的一张自然的床。

格：看来是的。

苏：那么我们把神叫做床之自然的创造者，可以吗？还是叫做什么别的好呢？

格：这个名称是肯定正确的，既然自然的床以及所有其他自然的东西都是神的创造。

苏：木匠怎么样？我们可以把他叫做床的制造者吗？

格：可以。

苏：我们也可以称画家为这类东西的创造者或制造者吗？

格：无论如何不行。

苏：那么你说他是床的什么呢？

格：我觉得，如果我们把画家叫做那两种人所造的东西的模仿者，应该是最合适的。

苏：很好。因此，你把和自然隔着两层的作品的制作者称作模仿者？

格：正是。

苏：因此，悲剧诗人既然是模仿者，他就像所有其他的模仿者一样，自然地和王者[3]或真实隔着两层。

格：看来是这样。

苏：那么，关于模仿者我们已经意见一致了。但是请你告诉我，画家努力模仿的是哪一种事物？你认为是自然中的每一事物本身还是工匠的制作品？

格：工匠的作品。

苏：因此这是事物的真实还是事物的影像？——这是需要进一步明确的。

格：我不明白你的意思。

苏：我的意思如下：例如一张床，你从不同的角度看它，从侧面或从前面或从别的角度看它，它都异于本身吗？或者，它只是样子显得不同，事实上完全没有什么不同，别的事物也莫不如此。是吗？

格：只是样子显得不同，事实上没有任何区别。

苏：那么请研究下面这个问题。画家在作关于每一事物的画时，是在模仿事物实在的本身还是在模仿看上去的样子呢？这是对影像的模仿还是对真实的模仿呢？

格：是对影像的模仿。

苏：因此，模仿术和真实距离是很远的。而这似乎也正是它之所以在只把握了事物的一小部分（而且还是表象的一小部分）时就能制造任何事物的原因。例如，我们说一个画家将给我们画一个鞋匠或木匠或别的什么工匠。虽然他自己对这些技术都一窍不通，但是，如果他是个优秀的画家的话，只要把他所画的例如木匠的肖像陈列得离观众有一定的距离，他还是能骗过小孩和一些笨人，使他们信以为真的。

格：这话当然对的。

苏：我的朋友，我认为，在所有这类情况下，我们都应该牢记下述这一点。当有人告诉我们说，他遇到过一个人，精通一切技艺，懂得一切只有本行专家才专门懂得的其他事物，没有什么事物他不是懂得比任何别人都清楚的。听到这些话我们必须告诉他说："你是一个头脑简单的人，看来遇到了魔术师或巧于模仿的人，被他骗过了。你之所以以为他是万能的，乃是因为你不能区别知识、无知和模仿。"

格：再对不过了。

苏：那么下面我们必须考察悲剧诗人及其领袖荷马了。既然我们听到有些人说，这些诗人知道一切技艺，知道一切与善恶有关的人事，还知道神事。须知，一般的读者是这样想的：一个优秀的诗人要正确地描述事物，他就必须用知识去创造，否则是不行的。对此我们必须想一想：这种读者是不是碰上了魔术师般的那种模仿者了；受了他们的骗，以致看着他们的作品却不知道这些作品和真实隔着两层，是即使不知真实也容易制造得出的呢（因为他们的作品是影像而不是真实）？或者，是不是一般读者的话还是有点道理的，优秀的诗人对

自己描述的事物（许多读者觉得他们描述得很好的）还是有真知的呢？

格：我们一定要考察一下。

苏：那么，如果一个人既能造被模仿的东西，又能造影像，你认为他真会热心献身于制造影像的工作，并以此作为自己的最高生活目标吗？

格：我不这样认为。

苏：我认为，如果他对自己模仿的事物有真知的话，他是一定宁可献身于真的东西而不愿献身于模仿的。他会热心于制造许多出色的真的制品，留下来作为自己身后的纪念。他会宁愿成为一个受称羡的对象，而不会热心于做一个称羡别人的人的。

格：我赞成你的话。能这样做，他的荣誉和利益一定会同样大的。

苏：因此我们不会要求荷马或任何其他诗人给我们解释别的问题；我们不会问起：他们之中有谁是医生而不只是一个模仿医生说话的人，有哪个诗人（无论古时的还是现时的）曾被听说帮助什么病人恢复过健康，像阿斯克勒比斯那样，或者，他们曾传授医术给什么学生，像阿斯克勒比斯传授门徒那样。我们不谈别的技艺不问他们这方面的问题。我们只谈荷马所想谈论的那些最重大最美好的事情——战争和指挥问题、城邦治理问题和人的教育问题。我们请他回答下述问题肯定是公道的："亲爱的荷马，假定你虽然是我们定义为模仿者的那种影像的制造者，但是离美德方面的真实并不隔开两层，而是只相隔一层，并且能够知道怎样的教育和训练能够使人在公私生活中变好或变坏，那么，请问：有哪一个城邦是因为你而被治理好了的，像斯巴达因为有莱库古，别的许多大小不等的城邦因为有别的立法者那样？有哪一个城邦把自己的大治说成是因为你是他们的优秀立法者，是你给他们造福的？意大利和西西里人曾归功于哈朗德斯，我们归功于梭伦。有谁曾归功于你？"他荷马能回答得出吗？

格：我想他是回答不出的。连荷马的崇拜者自己也不曾有人说荷马是一个优秀立法者。

苏：那么，你曾听说过荷马活着的时候有过什么战争是在他指挥或策划下打胜了的吗？

格：从未听说过。

苏：那么，正如可以期望于一个长于实际工作的智者的，你曾听说过荷马在技艺或其他实务方面有过多项精巧的发明，像米利都的泰勒斯和斯库西亚的阿那哈尔息斯[4]那样？

格：一项也没听说过。

苏：如果他从未担任过什么公职，那么，你有没有听说过他创建过什么私人学校，在世的时候学生们乐于从游听教，死后将一种荷马楷模传给后人，正像毕达哥拉斯那样？毕达哥拉斯本人曾为此而受到特殊的崇敬，而他的继承者时至今日还把一种生活方式叫做"毕达哥拉斯楷模"，并因此而显得优越。荷马也如此吗？

格：从没听说过这种事。苏格拉底啊，要知道，荷马的学生克里昂夫洛斯作为荷马教育的一个标本，或许甚至比自己的名字[5]还更可笑呢，如果关于荷马的传说可靠的话。据传说他于荷马在世时就轻视他。

苏：是有这个传说的。但是，格劳孔啊，如果荷马真能教育人提高人的品德，他确有真知识而不是只有模仿术的话，我想就会有许多青年跟他学习，敬他爱他了。你说是吗？既然阿布德拉的普罗塔戈拉、开奥斯的普洛蒂卡斯和许多别的智者能以私人教学使自己的同时代人深信，人们如果不受智者的教育，就不能管好家务治好国家；他们靠这种智慧赢得了深深的热爱，以致他们的学生只差一点没把他们顶在自己的肩上走路了。同样道理，如果荷马真能帮助自己的同时代人得到美德，人们还能让他（或赫西俄德）流离颠沛，卖唱为生吗？人们会依依难舍，把他看得胜过黄金，强留他住在自己家里的。如果挽留不住，那么，无论他到哪里，人们也会随时到那里，直到充分地得到了他的教育为止的。你说我的这些想法对吗？

格：苏格拉底啊，我觉得你的话完全对的。

苏：因此我们是不是可以肯定下来：从荷马以来所有的诗人都只是美德或自己制造的其他东西的影像的模仿者，他们完全不知道真实？这正如我们刚才说的，画家本人虽然对鞋匠的手艺一无所知，但是能画出像是鞋匠的人来，只要他们自己以及那些又知道凭形状和颜色判断事物的观众觉得像鞋匠就行了。不是吗？

格：正是的。

苏：同样地，我认为我们要说，诗人虽然除了模仿技巧而外一无所知，但他能以语词为手段出色地描绘各种技术，当他用韵律、音步

和曲调无论谈论制鞋、指挥战争还是别的什么时，听众由于和他一样对这些事情一无所知，只知道通过词语认识事物，因而总是认为他描绘得再好没有了。所以这些音乐性的成分所造成的诗的魅力是巨大的；如果去掉了诗的音乐彩色，把它变成了平淡无奇的散文，我想你是知道的，诗人的语言将变成个什么样子。我想你已经注意过这些了。

格：是的，我已经注意过了。

苏：它们就像一些并非生得真美，只是因为年轻而显得好看的面孔，如今青春一过，容华尽失似的

格：的确像这样。

苏：请再考虑下面这个问题：影像的创造者，亦即模仿者，我们说是全然不知实在而只知事物外表的。是这样吗？

格：是的。

苏：让我们把这个问题说全了，不要半途而废。

格：请继续说下去。

苏：我们说，画家能画马缰和嚼子吧？

格：对。

苏：但是，能制造这些东西的是皮匠和铜匠吧？

格：当然。

苏：画家知道缰绳和嚼子应当是怎样的吗？或许，甚至制造这些东西的皮鞋和铜匠本也不知道，而只有懂得使用这些东西的骑者才知道这一点吧？

格：完全正确。

苏：我们可不可以这样说，这是一个放之一切事物而皆准的道理呢？

格：什么意思？

苏：我意思是说：不论谈到什么事物都有三种技术：使用者的技术、制造者的技术和模仿者的技术，是吧？

格：是的。

苏：于是一切器具、生物和行为的至善、美与正确不都只与使用——作为人与自然创造一切的目的——有关吗？

格：是这样。

苏：因此，完全必然的是：任何事物的使用者乃是对它最有经验的，使用者把使用中看到的该事物的性能好坏通报给制造者。例如吹奏长笛的人报告制造长笛的人，各种长笛在演奏中表现出来的性能如何，并吩咐制造怎样的一种，制造者则按照他的吩咐去制造。

格：当然。

苏：于是，一种人知道并报告关于笛子的优劣，另一种人信任他，照他的要求去制造。

格：是的。

苏：因此，制造者对这种乐器的优劣能有正确的信念（这是在和对乐器有真知的人交流中，在不得不听从他的意见时的信念）而使用者对它则能有知识。

格：的确是的。

苏：模仿者关于自己描画的事物之是否美与正确，能有从经验与使用中得来的真知吗？或者他能有在与有真知的人不可少的交往中因听从了后者关于正确制造的要求之后得到的正确意见吗？

格：都不能有。

苏：那么，模仿者关于自己模仿得优还是劣，就既无知识也无正确意见了。

格：显然是的。

苏：因此诗人作为一种模仿者，关于他所创作的东西的智慧是最美的了[6]。

格：一点也不是。

苏：他尽管不知道自己创作的东西是优是劣，他还是照样继续模仿下去。看来，他所模仿的东西对于一无所知的群众来说还是显得美的。

格：还能不是这样吗？

苏：看来我们已经充分地取得了如下的一致意见：模仿者对于自己模仿的东西没有什么值得一提的知识。模仿只是一种游戏，是不能当真的。想当悲剧作家的诗人，不论是用抑扬格还是用史诗格写作的，尤其都只能是模仿者。

格：一定是的。

苏：说实在的，模仿不是和隔真理两层的第三级事物相关的吗？

格：是的。

苏：又，模仿是人的哪一部分的能力？

格：我不明白你的意思。

苏：我的意思是说：一个同样大小的东西远看和近看在人的眼睛里显得不一样大。

格：是不一样大的。

苏：同一事物在水里看和不在水里看曲直是不同的。由于同样的视觉错误同一事物外表面的凹凸看起来也是不同的。并且显然，我们的心灵里有种种诸如此类的混乱。绘画所以能发挥其魅力正是利用了我们天性中的这一弱点，魔术师和许多别的诸如此类的艺人也是利用了我们的这一弱点。

格：真的。

苏：量、数和称不是已被证明为对这些弱点的最幸福的补救行为吗？它们不是可以帮助克服"好像多或少"，"好像大或小"和"好像轻或重"对我们心灵的主宰，代之以数过的数、量过的大小和称过的轻重的主宰的吗？

格：当然。

苏：这些计量活动是心灵理性部分的工作。

格：是这个部分的工作。

苏：但是，当它计量了并指出了某些事物比别的事物"大些"或"小些"或"相等"时，常常又同时看上去好像相反。

格：是的。

苏：但是我们不是说过吗：我们的同一部分对同一事物同时持相反的两种看法是不能容许的？

格：我们的话是对的。

苏：心灵的那个与计量有相反意见的部分，和那个与计量一致的部分不可能是同一个部分。

格：当然不能是。

苏：信赖度量与计算的那个部分应是心灵的最善部分。

格：一定是的。

苏：因此与之相反的那个部分应属于我们心灵的低贱部分。

格：必然的。

苏：因此这就是我们当初说下面这些话时想取得一致的结论。我们当初曾说，绘画以及一般的模仿艺术，在进行自己的工作时是在创

造远离真实的作品，是在和我们心灵里的那个远离理性的部分交往，不以健康与真理为目的地在向它学习。

格：一定是的。

苏：因此，模仿术乃是低贱的父母所生的低贱的孩子。

格：看来是的。

苏：这个道理只适用于眼睛看的事物呢，还是也适用于耳朵听的事物，适用于我们所称的诗歌呢？[7]

格：大概也适用于听方面的事物。

苏：让我们别只相信根据绘画而得出的"大概"，让我们来接着考察一下从事模仿的诗歌所打动的那个心灵部分，看这是心灵的低贱部分还是高贵部分。

格：必须这样。

苏：那么让我们这么说吧：诗的模仿术模仿行为着——或被迫或自愿地——的人，以及，作为这些行为的后果，他们交了好运或噩运（设想的），并感受到了苦或乐。除此而外还有什么别的吗？

格：别无其他了。

苏：在所有这些感受里，人的心灵是统一的呢，或者还是，正如在看的方面，对同一的事物一个人自身内能在同时有分歧和相反的意见那样，在行为方面一个人内部也是能有分裂和自我冲突的呢？不过我想起来了：在这一点上我们现在没有必要再寻求一致了。因为前面讨论时我们已经充分地取得了一致意见：我们的心灵在任何时候都是充满无数这类冲突的。

格：对。

苏：对是对。不过，那时说漏了的，我想现在必须提出来了。

格：漏了什么？

苏：一个优秀的人物，当他不幸交上了噩运，诸如丧了儿子或别的什么心爱的东西时，我们前面[8]不是说过吗，他会比别人容易忍受得住的。

格：无疑的。

苏：现在让我们来考虑这样一个问题：这是因为他不觉得痛苦呢，还是说，他不可能不觉得痛苦，只是因为他对痛苦能有某种节制呢？

格：后一说比较正确。

苏：关于他，现在我请问你这样一个问题：你认为他在哪一种场合更倾向于克制自己的悲痛呢，是当着别人的面还是在独处的时候？

格：在别人面前他克制得多。

苏：但是当他独处时，我想，他就会让自己说出许多怕被人听到的话，做出许多不愿被别人看到的事来的。

格：是这样的。

苏：促使他克制的是理性与法律，怂恿他对悲伤让步的是纯情感本身。不是吗？

格：是的。

苏：在一个人身上同时关于同一事物有两种相反的势力表现出来，我们认为这表明，他身上必定存在着两种成分。

格：当然是的。

苏：其中之一准备在法律指导它的时候听从法律的指引。不是吗？

格：请作进一步的申述。

苏：法律会以某种方式告知：遇到不幸时尽可能保持冷静而不急躁诉苦，是最善的。因为，这类事情的好坏是不得而知的；不作克制也无补于事；人世生活中的事本也没有什么值得太重视的；何况悲痛也只能妨碍我们在这种情况下尽可能快地取得我们所需要的帮助呢！

格：你指的什么帮助呢？

苏：周密地思考所发生的事情呀！就像在（掷骰子时）骰子落下后决定对掷出的点数怎么办那样，根据理性的指示决定下一步的行动应该是最善之道。我们一定不能像小孩子受了伤那样，在啼哭中浪费时间，而不去训练自己心灵养成习惯：尽快地设法治伤救死，以求消除痛苦。

格：这的确是面临不幸时处置不幸的最善之道。

苏：因此我们说，我们的最善部分是愿意遵从理性指导的。

格：显然是的。

苏：因此，我们不是也要说，一味引导我们回忆受苦和只知悲叹而不能充分地得到那种帮助的那个部分，是我们的无理性的无益的部分，是懦弱的伙伴？

格：是的，我们应该这么说。

苏：因此，我们的那个不冷静的部分给模仿提供了大量各式各样的材料。而那个理智的平静的精神状态，因为它几乎是永远不变的，所以是不容易模仿的，模仿起来也是不容易看懂的，尤其不是涌到剧场里来的那一大群杂七杂八的人所容易了解的。因为被模仿的是一种他们所不熟悉的感情。

格：一定的。

苏：很显然，从事模仿的诗人本质上不是模仿心灵的这个善的部分的，他的技巧也不是为了让这个部分高兴的，如果他要赢得广大观众好评的话。他本质上是和暴躁的多变的性格联系的，因为这容易模仿。

格：这是很明显的。

苏：到此，我们已经可以把诗人捉住，把他和画家放在并排了。这是很公正的。因为像画家一样，诗人的创作是真实性很低的；因为像画家一样，他的创作是和心灵的低贱部分打交道的。因此我们完全有理由拒绝让诗人进入治理良好的城邦。因为他的作用在于激励、培育和加强心灵的低贱部分毁坏理性部分，就像在一个城邦里把政治权力交给坏人，让他们去危害好人一样。我们同样要说，模仿的诗人还在每个人的心灵里建立起一个恶的政治制度，通过制造一个远离真实的影像，通过讨好那个不能辨别大和小，把同一事物一会儿说大一会儿又说小的无理性部分。

格：确实是的。

苏：但是，我们还没有控告诗歌的最大罪状呢。它甚至有一种能腐蚀最优秀人物（很少例外）的力量呢。这是很可怕的。

格：如果它真有这样的力量，确是很可怕的。

苏：请听我说。当我们听荷马或某一悲剧诗人模仿某一英雄受苦，长时间地悲叹或吟唱，捶打自己的胸膛，你知道，这时即使是我们中的最优秀人物也会喜欢它，同情地热切地听着，听入了迷的。我们会称赞一个能用这种手段最有力地打动我们情感的诗人是一个优秀的诗人的。

格：我知道，是这样的。

苏：然而，当我们在自己的生活中遇到了不幸时，你也知道，我们就会反过来，以能忍耐能保持平静而自豪，相信这才是一个男子汉

的品行，相信过去在剧场上所称道的那种行为乃是一种妇道人家的行为。

格：是的，我也知道这个。

苏：那么，当我们看着舞台上的那种性格——我们羞于看到自己像那样的，——而称赞时，你认为这种称赞真的正确吗？我们喜欢并称赞这种性格而不厌恶它，这样做是有道理的吗？

格：说真的，看来没有道理。

苏：特别是假如你这样来思考这个问题的话。

格：怎样思考？

苏：你请作如下的思考。舞台演出时诗人是在满足和迎合我们心灵的那个（在我们自己遭到不幸时被强行压抑的，）本性渴望痛哭流涕以求发泄的部分。而我们天性最优秀的那个部分，因未能受到理性甚或习惯应有的教育，放松了对哭诉的监督。理由是：它是在看别人的苦难，而赞美和怜悯别人——一个宣扬自己的美德而又表演出极端苦痛的人——是没什么可耻的。此外，它[9]认为自己得到的这个快乐全然是好事，它是一定不会同意因反对全部的诗歌而让这种快乐一起失去的。因为没有多少人能想到，替别人设身处地的感受将不可避免地影响我们为自己的感受，在那种场合养肥了的怜悯之情，到了我们自己受苦时就不容易被制服了。

格：极为正确。

苏：关于怜悯的这个论证法不也适用于喜剧的笑吗？虽然你自己本来是羞于插科打诨的，但是在观看喜剧表演甚或在日常谈话中听到滑稽笑话时，你不会嫌它粗俗反而觉得非常快乐。这和怜悯别人的苦难不是一回事吗？因为这里同样地，你的理性由于担心你被人家看作小丑，因而在你跃跃欲试时克制了的你的那个说笑本能，在剧场上你任其自便了，它的面皮愈磨愈厚了。于是你自己也不知不觉地在私人生活中成了一个爱插科打诨的人了。

格：确实是的。

苏：爱情和愤怒，以及心灵的其他各种欲望和苦乐——我们说它们是和我们的一切行动同在的——诗歌在模仿这些情感时对我们所起的作用也是这样的。在我们应当让这些情感干枯而死时诗歌却给它们浇水施肥。在我们应当统治它们，以便我们可以生活得更美好更幸福而不是更坏更可悲时，诗歌却让它们确立起了对我们的统治。

格：我没有异议。

苏：因此，格劳孔啊，当你遇见赞颂荷马的人，听到他们说荷马是希腊的教育者，在管理人们生活和教育方面，我们应当学习他，我们应当按照他的教导来安排我们的全部生活，这时，你必须爱护和尊重说这种话的人。因为他们的认识水平就这么高。你还得对他们承认，荷马确是最高明的诗人和第一个悲剧家。但是你自己应当知道，实际上我们是只许可歌颂神明的赞美好人的颂诗进入我们城邦的。如果你越过了这个界限，放进了甜蜜的抒情诗和史诗，那时快乐和痛苦就要代替公认为至善之道的法律和理性原则成为你们的统治者了。

格：极其正确。

苏：到此，让我们结束重新讨论诗歌以及进一步申述理由的工作吧。我们的申述是：既然诗的特点是这样，我们当初把诗逐出我们国家的确是有充分理由的。是论证的结果要求我们这样做的。为了防止它[10]怪我们简单粗暴，让我们再告诉它，哲学和诗歌的争吵是古已有之的。例如，什么"对着主人狂吠的爱叫的狗"；什么"痴人瞎扯中的大人物"；什么"统治饱学之士的群盲"；什么"缜密地思考自己贫穷的人力"[11]，以及无数其他的说法都是这方面的证据。然而我们仍然申明：如果为娱乐而写作的诗歌和戏剧能有理由证明，在一个管理良好的城邦里是需要它们的，我们会很高兴接纳它。因为我们自己也能感觉到它对我们的诱惑力。但是背弃看来是真理的东西是有罪的。我的朋友，你说是这样吗？你自己没有感觉到它的诱惑力吗，尤其是当荷马本人在进行蛊惑你的时候？

格：的确是的。

苏：那么，当诗已经申辩了自己的理由，或用抒情诗格或用别的什么格律——它可以公正地从流放中回来吗？

格：当然可以。

苏：我们大概也要许可诗的拥护者——他们自己不是诗人只是诗的爱好者——用无韵的散文申述理由，说明诗歌不仅是令人愉快的，而且是对有秩序的管理和人们的全部生活有益的。我们也要善意地倾听他们的辩护，因为，如果他们能说明诗歌不仅能令人愉快而且也有益，我们就可以清楚地知道诗于我们是有利的了。

格：我们怎样才能有利呢？

苏：不过，我的好朋友，如果他们说不出理由来，我们也只好像那种发觉爱情对自己不利时即冲破情网——不论这样做有多么不容易——的恋人一样了。虽然我们受了我们美好制度[12]的教育已养成了对这种诗歌的热爱，因而我们很乐意能听到他们提出尽可能有力的理由来证明诗的善与真。但是，如果他们做不到这一点，我们就要在心里对自己默念一遍自己的理由，作为抵制诗之魅力的咒语谶言，以防止自己堕入众人的那种幼稚的爱中去了。我们已经得以知道，我们一定不能太认真地把诗歌当成一种有真理作依据的正经事物看待。我们还要警告诗的听众，当心它对心灵制度的不良影响，要他们听从我们提出的对诗的看法才好。

格：我完全同意。

苏：亲爱的格劳孔，这场斗争是重大的。其重要性程度远远超过了我们的想象。它是决定一个人善恶的关键。因此，不能让荣誉、财富、权力，也不能让诗歌诱使我们漫不经心地对待正义和一切美德。

格：根据我们所作的论证，我赞同你的这个结论。并且我想别的人也会赞同你的话的。

苏：但是，你知道，我们还没有论述至善所能赢得的最大报酬和奖励呢。

格：你指的一定是一个无法想象的大东西，如果还有什么别的比我们讲过的东西大的话。

苏：在一段短短的时间里哪能产生什么真正大的东西呀！因为一个人从小到老一生的时间和时间总体相比肯定还是很小的。

格：是的，不能产生任何大东西的。

苏：那么怎么样？你认为一个不朽的事物应当和这么短的一段时间相关，而不和总的时间相关吗？

格：我认为它应和总的时间相关。但是这个不朽的事物你指的是什么呢？

苏：你不知道我们的灵魂是不朽不灭的吗？

格：〔惊讶地看着苏格拉底〕：天哪，我真的不知道，但是，你打算这么主张么？

苏：是的，我应当这样主张。我想你也应该这样主张。这没什么难的。

格：这在我是很难的。但是我还是乐意听你说说这个不难的主张。

苏：请听我说。

格：尽管说吧。

苏：你用“善”和“恶”这两个术语吗？

格：我用。

苏：你对它们的理解和我相同吗？

格：什么理解？

苏：一切能毁灭能破坏的是恶，一切能保存有助益的是善。

格：我赞同。

苏：你认为怎么样？是不是每一种事物都有其特有的善与恶例如眼睛的发炎，整个身体的疾病，粮食的霉烂，树木的枯朽，铜铁的生锈？照我看，实际上一切事物都有其与生俱来的恶或病，你说是不是？

格：是的。

苏：那么，当一种恶生到一个事物上去时，它不就使这事物整个儿地也变恶而终至崩溃毁灭吗？

格：当然。

苏：那么，是每一事物特有的恶或病毁灭该事物。如果它不能毁灭该事物，也就不再有别的什么能毁坏它了。因为善是显然永不毁灭什么事物的，而既不善也不恶的“中”也是不会毁灭任何事物的。

格：当然不能。

苏：那么，如果我们发现什么东西，虽有专损害它的恶，但不能使它崩解灭亡，我们就可以知道，具有这种天赋素质的事物必定是不可毁灭的。对吗？

格：看来是的。

苏：因此怎么样？有没有使心灵恶的东西呢？

格：的确有。我们刚才所列述的一切：不正义、无节制、懦弱、无知都是。

苏：其中任何一个都崩解和毁灭心灵吗？请注意不要想错了，不要说，一个不正义的愚人在做坏事时被捉住了，这是被不正义毁灭了。（不正义是心灵特有的恶。）我们还是宁可说：正如削弱和毁灭身体使它终至不再成其为身体的是身体特有的恶（它是疾病），同

样，在所有我们列举的例子里，生到一个事物上并留存在那个事物里起毁灭它的作用，从而使它不再成其为该事物的，是特有的恶。是这样吗？

格：是这样。

苏：那么，来吧，让我们也这样来讨论心灵。不正义和其他内在的恶，能通过内在和长上去的途径以破坏毁灭心灵，直至使它死亡使它和肉体分离吗？

格：无论如何也不能。

苏：但是，认为一个事物能被别的事物的恶所毁灭，它自身的恶不毁灭它——这种想法肯定是没有道理的。

格：是没有道理的。

苏：因为，格劳孔啊，请注意，我们不会认为如下的说法是确当的：人的身体被食物的恶——无论是发霉还是腐烂，还是别的什么——所毁灭。虽然当食物的恶在人体里造成人体的毛病时，我们会说身体"因为"些食物而"被"它自己的恶，即疾病所毁灭，但是我们永远不会认为身体（作为一物）可能被食物（作为另一物）的恶，一个外来的恶（没有造成身体的疾病）所毁灭。

格：你的话十分正确。

苏：同样道理，如果说肉体的恶不能在灵魂里造成灵魂的恶我们就永远不能相信，灵魂能被一个外来的恶（离开灵魂本身的恶）所灭亡，即一事物被它事物的恶所灭亡。

格：这是很合理的。

苏：因此，我们必须批驳下述论点，指出它的错误。或者，如果不去驳斥它，我们也必须永远坚持：热病或别的什么病，刀杀或碎尸万段能使灵魂灭亡——这说法看来也不像有更多的理由，除非有人能证明，灵魂能因肉体的这些遭受而变得更不正义或更恶。我们不能承认，无论灵魂还是别的什么可以因有别的事物的恶和它同在（没有它自己的恶）而被灭亡的。

格：无论如何，不会有人能证明，一个临死的人的灵魂能因死亡而变得更不正义的。

苏：但是，如果有人胆敢固执这个论点，为了避免被迫走上承认灵魂不朽，他说：一个临死的人是变得更恶更不正义的。这时我们将仍然主张：如果他的话是真的，那么不正义对于不正义者是致命

的，就像疾病致死一样。如果不正义天然能杀死不正义的人，那么染上不正义的人就会死于不正义，最不正义者就会死得最快，不正义较少的人就会死得较慢了。但是当前事实上，不正义者不是死于不正义，而是因干坏事死于别人所施加的惩罚。

格：的确是的。不正义如果对于不正义者是致命的，结果它就不会显得是一个可怕的东西了，因为它（如果这样就）会是一个能除恶的东西了。我倒宁可认为，它将表明正好相反，表明它是一个（只要可能就）会杀死别人的东西，是一个的确能使不正义者活着的东西。——不仅使他活着，而且，我认为，还能给他以充沛的精力，随着它和致命分离。

苏：你说得很对。如果特有的病和特有的恶不能杀死和毁灭灵魂，那么，本来就是用以毁灭别的东西的恶就更不能毁灭灵魂或任何其他事物了，除了毁灭它专毁灭的那个东西而外。

格：看来是更不能了。

苏：既然任何恶——无论特有的还是外来的——都不能毁灭它，可见，它必定是永恒存在的。既然是永恒存在的，就必定是不朽的。

格：必定是不朽的。

苏：这一点到此让我们就这样定下来吧。又，如果这一点定下来了，那么你就会看到，灵魂永远就是这些。灵魂既不会减少，因为其中没有一个能灭亡。同样，也不会有增加。因为，如果不朽事物能增加，你知道，必定就要有事物从可朽者变为不可朽者了，结果就一切事物都能不朽了。

格：你说得对。

苏：我们一定不能有这个想法，因为它是理性所不能许可的。我们也一定不能相信，灵魂实实在在本质上是这样一种事物：它内部有许多的不同、不像和矛盾。

格：我该如何理解你这话呢？

苏：一个事物如果是由多种部分合成而又不是最好地组织在一起的，像我们如今看到灵魂的情况那样的话，它要不朽是不容易的。

格：看来的确是不容易的。

苏：因此，刚才的论证以及其他的论证[13]大概已使我们不得不承认灵魂不死了。但是，为了认识灵魂的真相，我们一定不能像现在这样，在有肉体或其他的恶和它混在一起的情况下观察它。我们必须

靠理性的帮助，充分地细看它在纯净状况下是什么样的。然后你将发现它要美得多，正义和不正义以及我们刚才讨论过的一切也将被辨别得更清楚。不过，虽然我们刚才已经讲了灵魂目前被看到的“真实”状况，但是我们所看见的还是像海神格劳卡斯像一样，它的本相并不是可以一望而知那么容易看清楚的，就像海神的本相已不易看清一样：他原来肢体的各部分已被海水多年浸泡冲刷得断离碎散，身上又盖上了一层贝壳、海草和石块之类，以致本相尽失，看上去倒更像一个怪物。这就是我们所看到的灵魂被无数的恶糟蹋成的样子。格劳孔啊，我们必须把目光转向别处。

格：何处？

苏：它的爱智部分。请设想一下，它凭着和神圣、不朽、永恒事物之间的近亲关系，能使自己和它们之间的交往、对它们的理解经历多久的时间。再请设想一下，如果它能完全听从这力量的推动，并从目前沉没的海洋中升起，如果它能除去身上的石块和贝壳——因为它是靠这些被人们认为能带来快乐的尘世俗物过日子的，因此身上裹满了大量野蛮的尘俗之物。——它能变成个什么样子。这时人们大概就能看得见灵魂的真相了，无论它的形式是复杂的还是单一的还是别的什么可能样的。不过，到此关于灵魂在人世生活中的感受和形式，我看我们已经描述得足够清楚了。

格：的确是的。

苏：因此，我们已经满足了论证的其他要求。我们没有祈求正义的报酬和美名，像你们说赫西俄德和荷马所做的那样[14]，但是我们已经证明了，正义本身就是最有益于灵魂自身的。为人应当正义，无论他有没有古各斯的戒指[15]，以及哈得斯的隐身帽。[16]

格：你的话十分正确。

苏：因此，格劳孔，如果我们现在把所有各种各样的报酬给予正义和其他美德，让人们因存正义和美德在生前和死后从人和神的手里得到它们，对此还能再有什么反对意见吗？

格：一定不会再有了。

苏：那么，你肯把在讨论中借去的东西还给我吗？

格：那是指的什么？

苏：我曾经容许你们说，正义者被认为不正义，而不正义者被认为正义。因为那时你们认为：虽然这些事事实上瞒不过神和人但是，

为了讨论的目的，还是应当作出让步，以便判明真正的正义和真正的不正义。你不记得了？

格：赖账是不公道的。

苏：正义与不正义既已判明，我要求你把正义从人神处得来的荣誉归还给正义，我要求我们一致同意它被这样认为，以便相信它能够把因被认为正义而赢得的奖品搜集起来交给有正义的人，既然我们的讨论已经证明它能把来自善的利益赠给那些真正探求并得到了它的人而不欺骗他们。

格：这是一个公正的要求。

苏：那么，神事实上不是不知道正义者或不正义者的性质。——这不是你要归还的第一件吗？

格：我们归还这个。

苏：既然他们是瞒不了的，那么，一种人将是神所爱的，[17]另一种人将是神所憎的。——我们一开始[18]就曾对此取得过一致意见。

格：是这样。

苏：又，我们要一致相信：来自神的一切都将最大可能地造福于神所爱的人，除非他因有前世的罪孽必须受到某种惩罚。是吧？

格：当然。

苏：因此我们必须深信，一个正义的人无论陷入贫困、疾病，还是遭到别的什么不幸，最后都将证明，所有这些不幸对他（无论活着的时候还是死后）都是好事。因为一个愿意并且热切地追求正义的人，在人力所及的范围内实践神一般的美德，这样的人是神一定永远不会忽视的。

格：这种人既然像神一样，理应不会被神所忽视。

苏：关于不正义的人我们不是应当有相反的想法吗？

格：理所当然。

苏：因此，这些就是神赐给正义者的胜利奖品。

格：至少我认为是这样。

苏：但是一个正义者从人间得到什么呢？如果应当讲真实，情况不是如下述这样吗？狡猾而不正义的人很像那种在前一半跑道上跑得很快，但是在后一半就不行了的赛跑运动员。是吗？他们起跑很快，但到最后精疲力竭，跑完时遭到嘲笑嘘骂，得不到奖品。真正的运动

员能跑到终点，拿到奖品夺得花冠。正义者的结局不也总是这样吗：他的每个行动、他和别人的交往，以及他的一生，到最后他总是能从人们那里得到光荣取得奖品的？

格：的确是的。

苏：因此，你允许我把过去你们说是不正义者的那些益处现在归还给正义者吗？因为我要说，正义者随着年龄的增长，只要愿意，就可以治理自己的国家，要跟谁结婚就可以跟谁结婚，要跟谁攀儿女亲家就可以跟谁攀亲家，还有你们过去说成是不正义者的，现在我说成是正义者的一切好处。我还要说到不正义者。他们即使年轻时没有被人看破，但大多数到了人生的最后会被捉住受到嘲弄，他们的老年将过得很悲惨，受到外国人和本国同胞的唾骂。他们将遭到鞭笞，受到一切你正确地称之为野蛮的那些处罚[19]，还有拷问、烙印。他们所遭受的一切请你假定自己已全听我说过了。但是，请你考虑一下，要不要耐心听我说完它。

格：当然要。因为你的话是公正的。

苏：这些就是正义者活着的时候从神和人处得到的奖品、薪俸和馈赠（除正义本身赐予的福利而外）。

格：这是一些美好的可靠的报酬。

苏：然而这些东西和死后等着正义者和不正义者的东西比较起来，在数上和量上就都又算不上什么了。你们必须听听关于这两种人的一个故事，以便每一种人都可以得到我们的论证认为应属于他的全部 报应。

格：请讲吧。比这更使我高兴听的事情是不多的。

苏：我要讲的故事不像奥德修斯对阿尔刻诺斯讲的那么长，但也是一个关于勇士的故事[20]。这个勇士名叫厄洛斯，是阿尔米纽斯之子[21]，出身潘菲里亚种族。在一次战斗中他被杀身死。死后第十天尸体被找到运回家去。第十二天举行葬礼。当他被放上火葬堆时竟复活了。复活后他讲述了自己在另一个世界所看到的情景。他说，当他的灵魂离开躯体后，便和大伙的鬼魂结伴前行。他们来到了一个奇特的地方。这里地上有两个并排的洞口。和这两个洞口正对着的，天上也有两个洞口。法官们就坐在天地之间。他们每判决一个人，正义的便吩咐从右边升天，胸前贴着判决证书；不正义的便命令他从左边下地，背上带着表明其生前所作所为的标记。厄洛斯说，当他自己挨近

时，法官却派给他一个传递消息给人类的任务，要他把那个世界的事情告诉人类，吩咐他仔细听仔细看这里发生的一切。于是他看到，判决通过后鬼魂纷纷离开，有的走上天的洞口有的走下地的洞口。同时也有鬼魂从另一地洞口上来，风尘仆仆，形容污秽，也有鬼魂从另一天洞口下来，干净纯洁。不断到来的鬼魂看上去都像是经过了长途跋涉，现在欣然来到一片草场，搭下帐篷准备过节样的。他们熟人相逢，互致问候。来自地下的询问对方在天上的情况，来自天上的询问对方在地下的情况。他们相互叙说自己的经历。地下来的人追述着自己在地下行程中（一趟就是一千年）遭遇的痛苦和看到的事情。他们一面说一面悲叹痛哭。天上来的人则叙述他们看到天上的不寻常的美和幸福快乐。格劳孔啊，所有这些通通说出来得花我们很多时间。简而言之，厄洛斯告诉人们说，一个人生前对别人做过的坏事，死后每一件都要受十倍报应。也就是说每百年受罚一次，人以一百年算作一世，因此受到的惩罚就十倍于罪恶。举例说，假定一个人曾造成过许多人的死亡，或曾在战争中投敌，致使别人成了战俘奴隶，或参与过什么别的罪恶勾当，他必须为每一件罪恶受十倍的苦难作为报应。同样，如果一个人做过好事，为了公正、虔诚，他也会得到十倍的报酬。厄洛斯还讲到了出生不久就死了的或只活了很短时间就死了的婴儿，但这些不值得我再复述。厄洛斯还描述了崇拜神灵孝敬父母的人受到的报酬更大，亵渎神灵忤逆父母谋害人命的人受到的惩罚也更大。例如他告诉人们说，他亲目所睹，有人问“阿尔蒂阿依俄斯大王在哪里？”这个阿尔蒂阿依俄斯刚好是此前整整一千年的潘菲里亚某一城邦的暴君。据传说，他曾杀死自己年老的父亲和自己的哥哥，还做过许多别的邪恶的事情。因此回答这一问话的人说：“他没来这里，大概也不会来这里了。因为下述这件事的确是我们所曾遇到过的可怕事情之一。当我们走到洞口即将出洞，受苦也已到头时，突然看见了他，还有其他一些人。他们差不多大部分是暴君，虽然有少数属于私人生活上犯了大罪的。当他们这种人想到自己终于将通过洞口而出时，洞口是不会接受的。凡罪不容赦的或者还没有受够惩罚的人要想出洞，洞口就会发出吼声。有一些样子凶猛的人守在洞旁，他们能听懂吼声。于是他们把有些人捉起来带走。而像阿尔蒂阿依俄斯那样的一些人，他们则把他们捆住手脚头颈，丢在地上，剥他们的皮，在路边上拖，用荆条抽打。同时把这些人为什么受这种折磨的缘由，以及还要

被抛入塔尔塔洛斯地牢的事告知不时从旁边走过的人们。”他说，那时他们虽然碰见过许多各式各样可怕的事情，但是最可怕的还是担心自己想出去时听到洞口发出吼声。要是走出来没有吼声，就再庆幸不过了。审判和惩罚就如上述，给正义者的报酬与此相反。但是一批又一批的人在草场上住满了七天，到第八天上就被要求动身继续上路。走了四天他们来到一个地方。从这里他们看得见一根笔直的光柱，自上而下贯通天地，颜色像虹但比虹更明亮更纯净。又走了一天他们到了光柱所在地。他们在那里在光柱中间看见有白天而降的光线的末端。这光柱是诸天的枢纽，像海船的龙骨，把整个旋转的碗形圆拱维系在一起。推动所有球形天体运转的那个“必然”之纺锤吊挂在光线的末端。光柱和它上端的挂钩是好铁的，圆拱是好铁和别的物质合金的。圆拱的特点如下：它的形状像人间的圆拱，但是照厄洛斯的描述，我们必须想象最外边的是一个中空的大圆拱。由外至内第二个拱比第一个小，正好可以置于其中。第二个中间也是空的，空处正好可以置入第三个。第三个里面置入第四个，如此等等，直到最后第八个，一共像大小相套的一套碗。由于所有八个碗形拱彼此内面和外面相契合，从上面看去它们的边缘都呈圆形，所以合起来在光柱的周围形成一个单一的圆拱连续面，光柱笔直穿过第八个碗拱的中心。最外层那个碗拱的碗边最宽，碗边次宽的是第六个，依次是第四个、第八个、第七个、第五个、第三个，最窄的是第二个。最外层的那个碗边颜色复杂多样；第七条边最亮；第八条边反射第七条的亮光，颜色同它一样；第二条和第五条边颜色彼此相同，但比前两者黄些；第三条边颜色最白；第四条边稍红；第六条边次白。旋转起来整个的纺锤体系是一个运动；但是在这整个运动内部，里面七层转得慢，方向和整个运动相反；其中第八层运动得最快；第七、第六，第五彼此一起转动，运动得其次快；有返回原处现象的第四层在他们看起来运动速度第三；第三层速度第四；第二层速度第五。[22]整个纺锤在“必然”的膝上旋转。在每一碗拱的边口上都站着一个海女歌妖，[23]跟着一起转，各发出一个音，八个音合起来形成一个和谐的音调。此外还有三个女神，距离大约相等，围成一圈坐在自己的座位上。他们是“必然”的女儿，“命运”三女神[24]，身着白袍头束发带。她们分别名叫拉赫西斯、克洛索、阿特洛泊斯，和海妖们合唱着。拉赫西斯唱过去的事，克洛索唱当前的事，阿特洛泊斯唱将来的事。克洛索右手不时接触纺

锤外面，帮它转动；阿特洛泊斯用左手以同样动作帮助内面转；拉赫西斯两手交替着两面帮转。

当厄洛斯一行的灵魂到达这里时，他们直接走到拉赫西斯面前。这时有一个神使出来指挥他们排成次序和间隔，然后从拉赫西斯膝上取下阄和生活模式，登上一座高坛宣布道："请听'必然'的闺女拉赫西斯如下的神意：'诸多一日之魂，你们包含死亡的另一轮回的新生即将开始了。不是神决定你们的命运，是你们自己选择命运。谁拈得第一号，谁就第一个挑选自己将来必须度过的生活。美德任人自取。每个人将来有多少美德，全看他对它重视到什么程度。过错由选择者自己负责，与神无涉。'"说完，神使把阄撒到他们之间。每个灵魂就近拾起一阄。厄洛斯除外，神不让他拾取。拾得的人看清自己抽得的号码。接着神使把生活模式放在他们面前的地上，数目比在场人数多得多。模式各种各样，有各种动物的生活和各种人的生活。其中有僭主的生活。僭主也有终身在位的，也有中途垮台因而受穷的，被放逐的或成乞丐的。还有男女名人的荣誉生活，其中有因貌美的，有因体壮的，有因勇武的，有因父母高贵的，有靠祖先福荫的。还有在这些方面有坏名声的男人和女人的生活。灵魂的状况是没有选择的，因为不同生活的选择必然决定了不同的性格。而其他的事物在选定的生活中则都是不同程度地相互混合着的，和富裕或贫穷、疾病或健康，以及各种程度的中间状况混合着的。亲爱的格劳孔，这个时刻看来对于一个人是一切都在危险中的。这就是为什么我们每个人都宁可轻视别的学习而应当首先关心寻师访友，请他们指导我们辨别善的生活和恶的生活，随时随地选取尽可能最善的生活的缘故。我们应当对我们所讨论的这一切加以计算，估价它们（或一起或分别地）对善的生活的影响；了解美貌而又贫困或富裕，或，美貌结合着各种心灵习惯，对善或恶有什么影响；了解出身贵贱、社会地位、职位高低、体质强弱、思维敏捷或迟钝，以及一切诸如此类先天的或后得的心灵习惯——彼此联系着——又有什么影响。考虑了所有这一切之后一个人就能目光注视着自己灵魂的本性，把能使灵魂的本性更不正义的生活名为较恶的生活，把能使灵魂的本性更正义的生活名为较善的生活，因而能在较善的生活和较恶的生活之间作出合乎理性的抉择。其余一切他应概不考虑，因为我们已经知道，无论对于生时还是死后这都是最好的选择。人死了也应当把这个坚定不移的信念带去冥间，让他即使在那里

也可以不被财富或其他诸如此类的恶所迷惑，可以不让自己陷入僭主的暴行或其他许多诸如此类的行为并因而受更大的苦，可以知道在这类事情方面如何在整个的今生和所有的来世永远选择中庸之道而避免两种极端。因为这是一个人的最大幸福之所在。

据厄洛斯告诉我们，神使在把生活模式让大家选择之前布告大家："即使是最后一个选择也没关系，只要他的选择是明智的他的生活是努力的，仍然有机会选到能使他满意的生活。愿第一个选择者审慎对待，最后一个选择者不要灰心。"神使说完，拈得第一号的灵魂走上来选择。他挑了一个最大僭主的生活。他出于愚蠢和贪婪作了这个选择，没有进行全面的考察，因此没有看到其中还包含着吃自己孩子等等可怕的命运在内。等定下心来一细想，他后悔了。于是捶打自己的胸膛，号啕痛哭。他忘了神使的警告：不幸是自己的过错。他怪命运和神等等，就是不怨自己。这是一个在天上走了一趟的灵魂，他的前世生活循规蹈矩。但是他的善是由于风俗习惯而不是学习哲学的结果。确实，广而言之，凡是受了这种诱惑的人大多数来自天上，没有吃过苦头，受过教训；而那些来自地下的灵魂不但自己受过苦也看见别人受过苦，就不会那么匆忙草率地作出选择了。大多数灵魂的善恶出现互换，除了拈阄中的偶然性之外，这也是一个原因。我们同样可以确信，凡是在人间能忠实地追求智慧，拈阄时又不是拈得最后一号的话，——如果这里所讲的故事可信的话——这样的人不仅今生今世可以期望得到快乐，死后以及再回到人间来时走的也会是一条平坦的天国之路，而不是一条崎岖的地下之路。

厄洛斯告诉我们，某些灵魂选择自己的生活是很值得一看的其情景是可惊奇的，可怜的而又可笑的。他们的选择大部分决定于自己前生的习性。例如他看见俄尔菲[25]的灵魂选取了天鹅的生活。他死于妇女之手，因而恨一切妇女而不愿再生于妇女。赛缪洛斯[26]的灵魂选择了夜莺的生活。也有天鹅夜莺等歌鸟选择人的生活的。第二十号灵魂选择了雄狮的生活，那是特拉蒙之子阿雅斯的灵魂。他不愿变成人，因为他不能忘记那次关于阿克琉斯的武器归属的裁判[27]。接着轮到阿伽门农。他也由于自己受的苦难而怀恨人类[28]，因此选择鹰的生活。选择进行到大约一半时轮到阿泰兰泰[29]。她看到做一个运动员的巨大荣誉时不禁选择了运动员的生活。在她之后是潘诺佩俄斯之子厄佩俄斯[30]，他愿投生为一有绝巧技术的妇女。在远远的后

边，滑稽家赛尔息特斯[31]的灵魂正在给自己套上一个猿猴的躯体。拈阄的结果拿到最后一号，最后一个来选择的竟是奥德修斯[32]的灵魂。由于没有忘记前生的辛苦劳累，他已经抛弃了雄心壮志。他花了很多时间走过各处，想找一种只须关心自己事务的普通公民的生活。他好不容易发现了这个模式。它落在一个角落里没有受到别人的注意。他找到它时说，即使抽到第一号，他也会同样很乐意地选择这一生活模式。同样，还有动物变成人的，一种动物变成另一种动物的。不正义的变成野性的动物，正义的变成温驯的动物，以及一切混合的和联合的变化。

总之，当所有的灵魂已经按照号码次序选定了自己的生活时他们列队走到拉赫西斯跟前。她便给每个灵魂派出一个监护神[33]，以便引领他们度过自己的一生完成自己的选择。监护神首先把灵魂领到克洛索处，就在她的手下方在纺锤的旋转中批准了所选择的命运。跟她接触之后，监护神再把灵魂引领到阿特洛泊斯旋转纺锤的地方，使命运之线不可更改。然后每个灵魂头也不回地从“必然”的宝座下走过。一个灵魂过来了，要等所有其他的灵魂都过来了，才大家再一起上路。从这里他们走到勒塞[34]的平原，经过了可怕的闷热，因为这里没有树木和任何的植物。傍晚他们宿营手阿米勒斯河[35]畔，它的水没有任何瓶子可盛。他们全都被要求在这河里喝规定数量的水，而其中一些没有智慧帮助的人便饮得超过了这个标准数量。一喝这水他们便忘了一切。他们睡着了。到了半夜，便可听到雷声隆隆，天摇地动。所有的灵魂便全被突然抛起，像流星四射，向各方散开去重新投生。厄洛斯本身则被禁止喝这河的水，但他说不知道自己是怎样回到自己肉体的。他只知道，自己睁开眼睛时，天已亮了，他正躺在火葬的柴堆上。

格劳孔啊，这个故事就这样被保存了下来，没有亡佚。如果我们相信它，它就能救助我们，我们就能安全地渡过勒塞之河，而不在这个世上玷污了我们的灵魂。不管怎么说，愿大家相信我如下的忠言：灵魂是不死的，它能忍受一切恶和善。让我们永远坚持走向上的路，追求正义和智慧。这样我们才可以得到我们自己的和神的爱，无论是今世活在这里还是在我们死后（像竞赛胜利者领取奖品那样）得到报酬的时候。我们也才可以诸事顺遂，无论今世在这里还是将来在我们刚才所描述的那一千年的旅程中。

注释

[1] 指§597处所举出的例如木匠造的床。

[2] 即本质的床，床的理念。

[3] 比喻性用语。“王者”即“最高”、“真理”之意。

[4] 第奥根尼·拉尔修《名哲言行录》i，105，传说他是锚和陶轮的发明者。

[5] Κρεώφυ ο V从字面上看，意为“吃肉氏族的人”。据说是一位出身开俄斯岛的史诗作家。亚当引过他的诗：“我是一个伟大的食肉者，我相信那对我的智慧有害。”（《第十二夜》I，3，90）

[6] 这是一句讽刺挖苦的话，应当反过来理解。但是格劳孔回答的态度是认真的。

[7] 古代诗歌的两种主要形式，史诗和悲剧，都是唱的。所以听众都是用耳朵的。

[8] 387D—E。

[9] 心灵的理性部分。

[10] 拟人。“它”指诗。

[11] 这些话出处不明。第一句和第三句话看来是骂诗人的，第四句话是讽刺哲学家的。

[12] 反话。

[13] 其他论证见于《斐多》篇和《费德罗》等处。

[14] 363B—C。

[15] 359D以下；367E。

[16] 《伊里亚特》V 845。

[17] 参见《菲勒布》篇39E。

[18] 参见352B。

[19] 参见361E。

[20] 见史诗《奥德修纪》ix—xii。奥德修斯用这么长篇故事对法埃刻亚国王阿尔刻诺斯讲了自己遇险的经历。这故事后来成了长故事的代名词。

[21] 和厄洛斯'Ηρός V读音相近的词ηρώ V，是“英雄”或“战士”之意。

[22] 这是柏拉图的宇宙构想图：

（一）古希腊纺锤（示意图）　　（二）圆拱各圈边口图（从上面看）

[23] αι Σιρῆυε V，用歌声诱杀航海者的女妖。在荷马史诗中是两人，在柏拉图笔下是八人。这里无妖精害人之意。

[24] αι Μοῖραι （Fates），“命运”三女神。拉赫西斯决定人的命运。克洛索在三姊妹中年最长，为纺生命之线者。阿特洛泊斯年最幼，被叫做“不可逆转的阿特洛泊斯”。

[25] 'Ορφεύ V，宗教歌唱家。死于酒神崇拜者的一群妇女之手。

[26] Θαμύρα V，另一宗教歌唱家，由于向缪斯挑战比赛唱歌，结果失败，被罚成了瞎子，并被剥夺了歌唱的天赋。参见《伊里亚特》ii，595。

[27] A'ιαV，见索福克勒斯悲剧《阿雅斯》。

[28] 史诗《伊里亚特》中希腊远征军统帅。出征之初被迫以女儿祭神。战争结束回国，自己又被妻所杀。

[29] 阿卡底亚公主。是优秀的女猎手。传说向她求婚的人得和她赛跑，输给她的就得被杀。

[30] 'Επειό V，是著名的特洛伊木马的制造者。

[31] Θερσίτη V，参见《伊里亚特》ii，212以下。

[32] 史诗《奥德修纪》的主人翁。

[33] 个人命运之神。

[34] Λήθη，"忘记"女神。

[35] 'Αμέλη V，冥国一河名，意为"疏忽"。在后世文学作品中就被叫作勒塞（"忘记"）之河了，如《伊涅阿斯纪》vi，714以下。

索　引

书中各学科专名表。名词前冠词从略

A

ἀγαθόν (good)　善
ἀγαθό V　善人
ἄγνοια (ignorance)　无知
ἄγνωστο V (unknowable)　不可知的
ἄγραφο V　不成文的
ἄγραφοι νομοι　不成文法
ἀγρό V　田地；乡间
ἀδι ία (injustice)　不正义
ἀεὶ (always)　永恒
　τὸ ἀεὶ ὄν v (that which always is.)　永恒事物
ἀείδω　或　ᾄδω　吟唱
　ᾄδοντα V
ἀθάνατο V　不朽的
　Ἀθάνατο ἡμῶν ἡψυχ ἡ αἰ αὐδεποτεἀτπολλυται．(Our soul is immortal and never perishes.)　我们的魂是不朽不灭的
ἄθλιοζ　或　ἀέθλιο V (wretched)　不幸的，痛苦的
　ἄθλιον ἢ μα ἄριον　痛苦呢还是快乐
Ἅιδη　或　ᾅδη V　冥王；冥国；坟墓
τά ἐν Ἅιδου　冥间的事物
αἶσχο V (ugliness)　丑
αἴσθησι V (sensation)　感觉
ἀ οή　或　ἀ οά　听觉，耳朵

ατὰ τὴν ἀ οήν 耳朵听的
ἀληθέ V 真，真实
ἀληθέστατον(το) (absolute truth) 绝对真实
ἀλόγιστο V (irrational) 无理性的
ἀμαθία (ignorance) 愚昧无知
ἀμείνων 较好的
ἀμείνονε Vτε αὶ χείρονε Vγενεσει 优生和劣生
ἀνάγ η 必须；必然
Διομήδεια ἀνάγ γ (necessity of Diomede) 迪俄墨得斯的必须
ἀνάρμοστο V (unharmonious) 不和谐的
ἀνάρμοστον(το) 不和谐
ἀναρμοστία 不和谐
ἀνδρεῖο V (brave) 勇敢的
ἀνδριαντο ποιό V 人像雕刻师
ἀνεπιστημοσύνη 不知，无知
ἀνήρ (man) 人，男人，勇敢的人
ἄνθρωπο V 人
τὸ ἄνθρωπον τῇ Vφύσεω V 人天性中的人性部分
ἄνοδο V 向上的道路，上升过程
ἀνομοιότη V 不像，不一致
ἀντειπεῖν (controvert) 反驳
ἀντιλογία 争吵，争论
ἀντιλογί η τεχη (art of contradiction) 争论艺术
ἀνυπόθετο V 高于假设的，不需要假设的
το ἀνυποθέτον 高于假设的世界
ἀνωμαλία (unevenness) 不平，不平衡
ἀπο τείνω 打死，判死刑
ἀργύριον 银子；银币；钱
ἀρετή (virtue) 美德

善
至善
ἀριθμεῖν 数数目
ἀριθμόν (number) 数目
ἀριστοκρατία (aristocracy) 贵族政治
ἁρμονία (harmony) 和音
声调
曲调
ἀρρύθμο (the bad rhythm) 坏的节奏
ἄρτιον (even) 偶致
ἀρχή (first principle) 原理；起点
ἡ τοῦ παντός ἀρχή 绝对原理；总起点
ἀρχή 前提，起点
权力
ἄρχων (ruler) 统治者
ἀρχομένο V (subject) （被统治的）人民，老百姓
ἀσθένεια (weakness) 软弱无力
ἀστό 公民，（雅典）城市居民（区别于只有公民权而无政治权的 πολίτη V)
ἄστρον (star) 天体
星体
ἀστρονομία (astronomy) 天文学
ἀσχημοσύνη 丑
αὐλό 长笛
ἀτιμία （雅典法律）剥夺公民权
αὔξη 或 αὔξησι 增大
αὔξη δευτερα (τρίτγ) 第二维（第三维)
ἀφανίζω 消灭掉，除去
βίον ἀνδρός ἀφανίζων 谋害人命
ἀφροσύνη 无智，不智

Β

βάθο V（depth）　厚度，深度，高度
βαρύ V,εῖα ,ύ　重的
βασιλεία （royalty）　王政
βέλτι Vτο V　最好的
τό βέλτιστον τῆ Vψυχῆ V　心灵的最善部分
βοηθό V（aid）　助手
βούλεσθαι （willing）　希望

Γ

γεγραμμένο V　成文的
γεγραμμένα νόμα　成文法
γενεά　种，血统
γένεσι V αὶ φθορά （generation and decay）　产生与灭亡
γένεσι V（genesis）　产生世界，变化世界
γένο V　产生，家族，种，类
τὰ γένη ,χρυσοῦ τε αὶ ἀργυροῦν αὶ χαλ οῦν αὶ σιδηροῦν　四种人：金种、银种、铜种、铁种
γενναῖο V（well-born）　出身高贵的
γεωμετρία （geometry）　几何学
γεωργία　农业
τό γιγνόμενον τε αὶ ἀπολλύμενον （the world of becoming and passing away）　生灭世界
γνωστό V（knowable）　可知的
γυμναστι ή　体操
γωνία （angle）　角（几何图）
γωνιῶν τριττὰ εἴδη （three kinds of angles）　三种角

Δ

δά τυλο V（dactyl） （诗的）长短 短格的（节奏）
δανεισμό V（borrowing） 借贷
δεσμώτο Vάτοπο V（strange prisoner） 奇特的囚徒
δημο ρατία （democracy） 民主制度
δημο ρατι ό V（the democratic） 民主分子
δῆμο V（populace） 人民
平民
διαλέγομαι 讨论，交谈
τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει （by the power of dialectics） 凭着辩证的力量
διάλε το V（dialectic） 言语，谈话
διαλε τι οί （dialecticians） 辩证法家
διάμετρον （diagonal） 对角线
διανοήμα 思想
διανοήμα τε αἰ δόξα 思想和意见
διάνοια （mind or understanding） 理智
διήγησι V 叙述（文体）
ἁπλῇδιηγήσει （by pure narration） 单用叙述
διθύραμβο V 酒神赞美歌
δί αιο V 正义者
δι αιοσύνη （justice） 正义，公正
δι αστή V（judge, jury） 法官，审判员，公证人，陪审员
δίψα 或 δίψη （thirst） 干渴
δόξα 意见
信念
荣誉
τὸ δοξαστὸν πρὸ Vτὸ γνωστόν （the opinable to the know able） 可意见世界与可知识世界的比
δούλο V（slave） 奴隶
δύναμι V（potency, quality） 品质，能力

δυναστεία 政权；国家；世袭的君主国
δύο 二
δωριστί 用多利亚调

E

ἐγ ώμόν (praise) 赞辞
τα ἐγ ώμια τοῖνἀγαθοῖν 赞美好人的颂诗
ἐθέλειν 愿望
εἶδο V (form) 种
(idea) 概念
(form, idea) 形式或理念
εἰδώ V, εἰδότε V (known) 已知的
εἰ ασία (conjecture) 想象
εἰ ών (image) 影像
(comparison) 譬喻
διεί ὀνων λέγειν 用譬喻说话
εἰσαγγελία αὶ ρίσι V αὶ ἀγων 控诉、审理和争讼
εἰνἀγγελία αὶ ρίσει V αὶἀγωνε Vπερ ἰ... 互相检举，告上法庭，互相审判
ἐ -βάλλω 赶走，逐出
ἐ βάλλω τινὰ ἐ τῆνπόλεω V 把某人驱逐出国
ἐλάττων (较）小（的），（较）少（的）
ἐλευθερία 自由；独立
ἐλευθέριο V 自由的，独立的
ἐλεύθερο V 自由的
ἐμό V 我的
τό τε ἐμὸν αὶτὸ οὐ ἐμόν "我的"和"非我的"
ἐμπειρία (experience) 经验
ἐμπειρίᾳ τε αὶ φρονήσει αὶ λόγῳ (experience, intelligence and discussion) 用经验、知识和推理ἑν (one) "一"

ἐνιαυτό V.. μήν... ὥρα　年……月……季
ἐνόπλιο Vῥνθμό V　进行曲的节奏
ἐνο ῦσα　本有的
... ἐπιστήμην τὴν ἐνοῦσαν ἑ ἀστου δύναμιν ἐν τ ῇ ψυχ ῇ　（我们现在的论证说明）知识是每个人灵魂里本有的能力
ἐξελέγχων　反驳者
μιμούμενοι το ὺ Vἐξελέγχοντα Vαὐτοὶ ἄλλου Vἐλέγχουσι　（ imitating confuters, they themselves confute others.）　他们模仿别人的反驳，自己也来反驳别人
ἐξέχοντα τα　凸的（东西）
ἕξι V　性格
　　心理状态
ἐπιθυμητι ό V（appetitive）　欲望的
ἐπιθυμητή V　热爱者
σοφία Vἐπιθυμητή V　智慧的爱好者
ἐπιθυμία（appetite）欲望
ἐπί ουρο V（helper）　辅助者
οἱ ἐπί ουροι αὶ οἱ ἄρχοντε V　帮助者和统治者
ἐπιστήμη　或　ἐπιστημοσύνη　（科学）知识
ἐπιτήδευμα　习惯，风俗
νόμο Vτε αὶ ἐπιτήδευμ　法律和习惯
ἐπιτήδευσι V（pursuit）　职业
ἐπίχειρα　报酬
ἔπο V（epic）　史诗
ἐρωτᾶν　问
το ἐρωτᾶν αὶ ἀπο ρίνεσθαι　问答
ἕτεροι　反对派，反对党人
εὐδαίμων　伟人
　　幸福的
　　快乐的

εὐδο ίμησι V（repute） 名，令名
εὐεξία （身体）坚强有力
εὐθύ V 直的
τα εὐθεα 直的（东西）
εὐρύθμο V（the good rhythm） 好的节奏
εὐσχημοσύνη 美
εὐχή （a day-dream） 空想
ε ὐχο V（wish-thought） 空想
ἐχθρα （hostility） 冲突，敌对
ἐχθρό V（enemy） 敌人

Z

ζωγράφο V 画家，艺术家
ζῶον ,ζῶον 动物

H

ἡγεμῶν 领袖
ἡδονή 快乐
ἡδύ V （比：ἡδίων 最：ἥδιστο V） 快乐的
ἤθη （moralqualities） 道德品质
ἦθο V,ἤθη 习惯
性格
ἥμερον (τῆ Vφύσεω V) （人天性中的）温驯部分，即，人性部分（和
ἄγριον τῆ Vφύσεω V对立）
ἡρῷο V（heroic foot） （诗的）英雄体的（节奏）
ἡσυχία 平静状态

Θ

θάνατο V（death） 死，处死，死刑

θεῖο V 神的；神一般的
τὸ θεῖον τῆ Vφύσεω V 人天性中的神性部分
θηριώδη V 野兽的；兽一般的
τὰ θηριώδη τ ῆ Vφύσεω V 人天性中的兽性部分
θρῆνο V（lamentation） 挽歌，丧歌
θρηνώδει Vἁρμονίαι （dirge-like modes） 挽歌式的调子
θυμοειδέ V（high spirit） 激情（在理智和欲望之间）
θυμό V（high spirit，Thumos） 激情
τὸ ῷ θυμούμεθα 我们借以发怒的那东西，激情

I

ἴαμβο V（iambic） （诗的）短长格的（节奏）
ἴαμβο Vὁ 抑扬格；抑扬格诗
Ἰαστί 用伊奥尼亚调
ἰδέα （idea） 理念
ἡτοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα 善的理念
ἰδί ᾳ 私有
ἴδιο V 私有的，自己的
ἰδιώτη V 私学教师
μισθαρνῶν ἰδιώτη V 收取学费的私人教师
ἱέρεια 女祭司
ἱερεύ V 男祭司
ἴσο V 平等的，平权的
ἄνισο V 不平等的
ἰσότη V 平等
ἴσα τα 相等（的东西）
ἵστημι ,ἱστάναι 称（重量）

K

α ία (vice) 恶
α όν (evil) 恶
άλλο V (beauty) 美
αὐτὸ άλλο V 美本身
άλλο V 优
αμπύλο V 弯曲的
το αμπύλον 曲（的东西）
ατά γειο V 地下的
ἐν αταγείῳ οἰ ήσει σπηλαιώδει 在一个洞穴式的地下室里
ενότη V 空，缺
ενότη V ῆ V περὶ φυχὴν ἕξεω V 心灵常态的空缺
έρδο V 利益
ηψήυ 雄蜂
ιθάρα (cither) 齐萨拉琴，七弦竖琴
ίνησι V 运动
λῆρο V 签；抽签
ἀπό λήρων αἱἀρχαὶ ἐν αὐτῇ γίγνονται 官职抽签决定
οῖλο V 凹的
τὰ οῖλα 凹（的东西）
οινό V 公共的，公有的
οινωνία (communion) 公有
αινωνία γυναι ών τε αὶ παιδων το ῖ V φύλαξι 护卫者之间的妇女儿童公有
ἡ μὲν ἡδονῇ V τε αὶ λύπη V αινωνία 同甘共苦
όπτω 捶打
ρείττων （较）强者
τῆσι V (possession) 占有
χρημάτων ἢ παιδων αὶ ξυγγενῶν τῆσι V 财产、儿女、亲属的私有
ύβο V (cube) 立体

ωμῳδία 喜剧

Λ

(τὸ)λεοντῶδέ Vτε αὶ ὀφεῶδε V 狮性或龙性

λογισμόν (calculation) 计算

λογισμό V (reason) 理智，计算，判断力

(reckoning) 算学

λογιστι ή τε αὶ ἀριθμητι ή (reckoning and the science of arithmetic) 算术和算学

(τὸ)λογιστι όν το ἐν ψυχῇ 心灵的理性部分

λόγο V 语言

(words) 文辞

(argument) 论证

(account) 说明

(reason) 理性

ἔχει λόγον (这）是合理的

(ratio) 比例

λυδιστί 用吕底亚调

λύρα (lyre) 竖琴，七弦琴

M

μα άριο V 幸福的，富裕的

μα άρων νῆσοι (Islands of the Blest) 幸福岛

μέγα αὶ σμι ρόν 大和小

μείζων （较）大（的）

μετρεῖν 量（长短）

μέλο V 诗歌

μέτοι ο V 外来的依附者外侨

μέτρον （诗）格，韵律

ἄνευ μέτρου 不用韵律

μιμέομαι 模仿
μίμησι V 模仿
μιξολυδιστί 用混合吕底亚调
μισθοσότη Vτε αί τροφεύ V 纳税者和供养者
μισθό V（reward） 利，报酬
（pay） 报酬，薪水，奖励
μισό δημο V 敌视人民政权的
μονσι ή 音乐
μῦθο V 故事

N

νόησι V（intellection or rearon） 理性
ἡ νόησι Vαὐτή 或 αὐτ ἡ νόησι V 纯粹理性
τὰ ἐγερτι ὰ τῆ Vνοήσεω V 要求理性思考的事物
νοητό V（intelligible） 可知的
τὸ νοητόν ,το ὁρατόν 可知事物，……可见事物
ὁ νοητό Vτόπο V（the intelligible region） 可理知世界
νόθο V 非婚生的（子女），假的
ὁ υόθο V..ὁ γνήσιο V 假的和真的
νομοθέτη V（lawgiver） 立法者
νομό V 法律
(τὰ)νοούμενα 可理知事物
νόσημα （disease） 疾病；恶
τὸ α όν τε αὶ τὸ νόσημα 恶或病
νόσο V（disease） 疾病
νον V（reason or intelligence or sense） 理性

Ξ

ζυγγενή V 亲属，亲近

ὠνξυγγενή νοῦσα τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι （灵魂）凭着和神圣、不朽、永恒事物之间的亲近关系

ξυμφέρον （advantage） 利益

τὸ τοῦ ρείττον νξυμφέρον 强者的利益

ξυμφύλα εσ （coguardians） 护卫者同事们

ξυνάρχοντεσ （corulers） （统治者）“同事们”

ξένο ν（the foreigner） 外国人；外国的

ξύνταξί ντε καὶ ξυμφωνία 秩序与和谐

ξυσσίτιον 或 σνσιτία 公餐

ο

ὀδυρμό ν 悲叹，诉苦

οἰ έτη ν 仆人，家庭奴隶

οἰ έται τε καὶ δοῦλοι 仆人和奴隶

ο ίά εἰσι （他们的）本性

ὀλιγαρχία （oligarchy constitution） 寡头政制

ὀλιγαρχι ό ν 寡头分子

ὀμοιότη ν 比喻

ἡ περὶ τὸν ἥλιον ὁμοιότη ν 太阳喻

ὄν ἢ οὐ ὄν 有或无

(το)ὄν τε καὶ ἀληθεία （reality and truth） 实在与真理

(τὸ)ὁρᾶν “视力”

... οὐ τοῦ ἐμπαιῆσαι αὐτῷ τὸ ὁρᾶν, ἀλλ’ ὡνέχοντι μὲν αὐτό,... （教育）不是要在灵魂中创造“视力”，而是肯定灵魂本身有“视力”.....

ὁρατό ν（visible）可见的

ὁ ὁρατό ντόπο ν 可见世界

το ὁρατόν 可见事物

ὄργανα τα （instruments） 乐器

ὀργή （anger） 愤怒

ὅσιο ν 虔诚的

οὐρανό V 天

τὰ ἐν οὐρανῷ 天体

ὁμονοέω 意见一致

οὐσία (essence) 实体，本体

(essence) ἀλήθεια τε αὶ οὐσία

真理和实在

财产

ὄψι V 眼睛

ατὰ τὴν ὄψιν 眼睛看的

Π

πάθημα (affection) 情感

πάθο V (affection) 情感

παιδεία 教育

παναρμόνια τα 多音调乐器

παράδειγμα (pattern) 原型

παραίρεσι Vτῇ Vοὐσία V 抵押

παρανομία 非法

παράνομο V 非法的

πένη V 穷人

πεῖνα 或 πεῖνη 饥饿

πένθο V 悲伤

τινὰ τῶν ἡρώων ἐν πένθει ὄντα 某一英雄受苦

περίοι οι (perioeci) (斯巴达）边民

περιττόν (odd) 奇数

πη τί V (harp) 竖琴（吕底亚的）

πίστι V (belief) 信念

πλέον （较）多（的）

πλήρωσι V (repletion) 满足，填满

πλούσιο V (rich) 富有财产（的）

πλοῦτο V 财富
ποιητι ό V 诗人
πολέμιο V（foeman） 敌人
τα πολυαρμόνια 多调的（乐器）
τα πολύχορδα 多弦的（乐器）
ποίησι V（poetry） 诗歌；诗艺
πόλεμο V 战争
πόλι V（state，city） 城邦
城国
国家
πολιτεία 政治制度
国家
（constitution） 体制
πολίτη V 公民
πονηρία 劣
病
προεστώ V 领袖
ὁ δήμου προεστώ V 人民领袖
πρόσοδο V 收入，进款

P

ῥαψῳδό V （史诗）朗诵者，叙述者
ῥήσι V（speech） 道白，对话
τὰ τοῦ ποιητοῦ τὰ μεταξὺ τῶν ῥήσεων 对话之间诗人所写的部分
ῥήτωρ 辩护人
ῥυθμό V 节奏，音步

Σ

σ ιά 阴影
ἡ σ ιὰ ἡ ὑπὸ τοῦ πυρό V 火光投射的阴影

σοφία 智慧
σοφιστή V 诡辩家
σοριστή V ίδιωτι ό V 私人 诡辩家 智者
σοφό V 智慧的
στάσι V（faction） 内讧，不和，分歧
συ οφάντη V 告密者，诬告者
σύριγξ （piccolo） 短笛
συντονολυδιστί 用高音吕底亚调
σ ήματα τα 各种图形
σωτήρ τε αὶ ἐπι ούρο V 保护者和辅助者
σώφρων 有节制的，节制的

T

τελευτή 结论
τετράγωνον （square） 正方形
τέχνη τε αὶ ἐπιστήμη 技术和科学
ἤ τιμο ρατία ἤ τιμαρχία 荣誉政制或荣誉统治
τίμημα （property，qualification） 财产资格
ἀπὸ τιμημάτων 根据财产资格
τό ο V 利息，孩子
πολλαπλάσιο Vτό ο V 高利贷
τραγῳδία 悲剧
τρίγωνον （triangle） 特拉贡琴
τροφή 培养
（sustenance） 食物，供养
τροχαῖο V（trochaic） （诗的）长短格的（节奏）
τυραννί V（tyranny） 僭主制度
τυραννι ό V（the tyrant） 僭主

Y

ὑγίεια　健康
ὕμνο V（humn）　诵歌
　ὕμνο Vθεοῖ V　歌颂神明的诗
ὑπόθεσι V（assumption）　假定
　ὑποθέσει Vαὐτά（absolute assumptions）　绝对假设
ὑπο ριτή V　演员，回答者
ὑπόυοια（allegory）　寓言
ὑψηλό V　高的
　ὑψηλο—λογεομαι　用悲剧的崇高格调说话

Φ

φαντάσμα　影子
　το ἐν τοῖ Vὕδασι φαντάσμα　在水里的影子
φαύλο V　低贱的
　τῶν φαύλων τι　（我们心灵的）某一低贱部分
φθορά　灭亡
　γενομένῳ παντὶ φθορά ἐστιν　一切有产生的事物必有灭亡
φιλία　爱
φιλο V　朋友
φιλο ερδέ Vτο　（心灵的）爱利部分
φιλοχρήματον το　（心灵的）爱钱部分
φιλομαθή V　爱学的
φιλόνι ο V　爱胜的
φιλόσοφο V　爱智的；哲家学
φιλότιμο V　爱敬的
φρόνησι V　思想
φρυγιστί　用佛里其亚调
φύλαξ（guardian）　护卫者
φύσι V（nature）　天性，禀赋

τριττὰ γένη φύσεων 三种人

τὰ ἐ τῆVγῆVφυόμενα 植物

φῶV 光

τὸ τοῦ ἡλίου φῶV 阳光

χ

χαλαρόV 委靡的

χαλαραί (ἁρμονίαι) 靡靡之音

χειροτεχνία 手工业

χρέα τα 债务

χρῆμα (money) 金钱、财物 (fine) 罚款

ψ

ψεῦδοVτο 假

ὠVἀληθῶVψεῦδοV 真的谎言τὸ μὲν δὴ τῷ ὄντι

ψεῦδοV 382C 真的谎言

ψυχῆ (s o u l) 心灵，灵魂

Ω

ᾠδή 曲调

ὠφέλεια (benefit) 利益

人名地名索引之一

中文译名	希腊文原名	英文译名
	三　画	
马叙阿斯	Μαρσύα V	Marsyas
	四　画	
巴拉米德斯	Παλαμήδη V	Palamedes
厄洛斯	Ἤρός V	Er
厄佩俄斯	Ἐπειός V	Epeius
文艺女神	Μοῦσαι	Muses
月神	Σελήνη V	Moon
比雷埃夫斯港	Πειραιο V	Peiraeus
开奥斯岛	Κέο V　或　Κέω V	Ceos
开俄斯岛	Χίο V	Chios
乌拉诺斯	Οὐρανός V	Uranus
	五　画	
古各斯	Γύγο V	Gygc
“必然”	Ἀνάγκη	Necessity
皮塔科斯	Πιττακός V	Pittacus
卡克冬	Χαλκηδόνων	Chalcedon
尼克拉托斯	Νικήρατο V	Niceratus
尼客阿斯	Νικίο V	Nicias
尼俄珀	Νιόβη	Niobe
	六　画	
吕底亚	Λυδία	Lydia
吕西阿斯	Λυσία V	Lysias

吕萨略斯	Λυσανία V	Lysanias
伊达山的	Ίδαῖο V	Idás
伊里翁（特洛伊）	’Ίλιον	Ilion
伊纳霍斯	Ίνάχο V	Inachus
伊塔卡	Ίθά η	Ithaca
伊斯梅尼阿	Ίσμη\τα V	Ismenias
伊奥尼亚	Ίωνία	Ionia
多利亚	Δωρί V	Doria
毕阿斯	Βία V	Bias
毕达哥拉斯派	Πνθαγόρειοι	Pythagoreans
色雷斯	Θρᾷ η	Thracia
色雷斯人	Θρᾷ ε V	Thracian
色拉叙马霍斯	Θρασύμαχο V	Thrasymachus
色弥斯托克勒	Θεμιστο λῆ V	Themistocles
西西里的	Σι ελι ό V	Sicilian
西蒙尼得	Σιμωνίδη V	Simonides
	七　画	
麦加拉人	Μεγαρο ῖ	Megaran
克尔贝洛斯	Κέρβερο V	Cerberus
克迈拉	Χιμαίρα	Chimaera
克法洛斯	Κεφάλο V	Cephalus
克勒托丰	Κλειτοφ ῶν	Kleitophon
克洛索	Κλωθώ	Clotho
克罗诺斯	Κρόνο V	Cronos
庇西亚	Πυθία	Poythia
忒拜人	Θηβαίο V	Theban
佛里其亚	Φρυγία	Phrygia
玛摩斯	Μῶμο V	Momus

苏格拉底	Σώ ρατη V	Socrates
阿得曼托斯	Ἀδείμαντο V	Adeimantus
阿雅斯	Αἴ α V	Ajax
阿克琉斯	Ἀχιλλεύ V	Achilles
阿里斯同	Ἀρίστων	Ariston
阿里斯托纽摩斯	Ἀριστωνύμο V	Aristonymus
阿尔戈斯	Ἄργο V	Argos
阿尔蒂阿依俄斯	Ἀρδιαῖο V	Ardiaεo
阿尔刻诺斯	Ἀλ ίνοο V	Alcinous
阿尔米纽斯	Ἀρμενίο V	Armenius
阿尔赫洛霍斯	Ἀρχιλόχο V	Archilochus
阿斯克勒比斯	Ἀσ ληπιό V	Aesculapius，Asclepius
阿泰兰泰	Ἀταλάντα	Atalanta
阿特瑞得斯	Ἀτρεῖδη V	Atreus’sons
阿特洛泊斯	Ἄτροπο V	Atropos
阿米勒斯河，“忘记”之河	Ἀμέλη V	River of Forgetfulness
阿波罗	Ἀπόλλων	Apollo
阿革俄斯	Ἀργείο V	Argive
阿布德拉城	Ἄβδηρα	Abdera
阿伽门农	Ἀγαμέμνον	Agamemnon
阿格莱翁	Ἀγλαίων	Aglaion
	八　画	
拉赫西斯	Λάχεσι V	Lachesis
佩里索斯	Πειρίθου V	Peirithous
佩洛匹达	Πελοπίδα V	Pelopidae
佩狄卡	Περδί α V	Perdiccas
佩里安得罗	Περιάνδρο V	Periander
佩莱新	Πηλεν V	Peleus

戴蒙	Δάμων	Damon
戴达罗斯	Δαιδάλο V	Daedalus
宙斯	Διό V	Zeus
泽尔泽斯	Ξέρξη V	Xerxes
迪俄墨得斯	Διομήδη V	Diomede
命运三女神	Μοῖραι	Fates
朋迪斯节	Βενδί V	Bendis
弥达斯	Μίδα V	Midas
欧若得摩	Εὐθύδημο V	Euthydemus
欧律皮吕	Εὐρύπυλο V	Eurypylus
	九　画	
品达	Πίνδαρο V	Pindar
科库托斯	Κώ υτο V	Cocytus
俄尔菲	Ὀρφεύ V	Orpheus
叙拉古的	Συρα όσιο V	Syracusan
堵勒马霍斯	Πολέμαρχο V	Polemarchus
派尼亚	Παιανιέα	Paeania
派特罗克洛斯	Πατρό λο V	Patroclus
哈得斯，冥国	Ἅιδη V	Hades，house of Hades
哈曼提得斯	Χαρμαντίδη V	Charmantides
哈朗德斯	Χαρώνδα V	Charondas
	十　画	
埃及	Αἴγυπτο V	Egypt
埃斯库洛斯	Αἰσχύλο V	Aeschylus
格劳卡斯	Γλαῦ ο V	Glaucus
格劳孔	Γλαύ ων	Glaucon
泰米斯	Θέμι V	Themis
特洛伊战争	Τρωϊ ά(τά)	

索福克勒斯	Σοφο λέη V	Sophocles
海神波塞顿	Ποσειδ ῶν	Poseidon
海女歌妖	αἱ Σειρήνε V	Siren
荷马	Ὁμήρο V	Homer
浦吕达马斯	Πουλυδάμα V	Polydamas
	十一画	
梅诺提阿德	Μενοιτιάδη V	Menoitius'offspring
勒翁提俄斯	Λεόντιο V	Leontius
勒塞，"忘记"女神	Λήθη	Oblivion
菲尼克斯	Φοίνιξ	Phoenix
萨尔佩冬	Σαρπηδῶν	Sarpedon
	十二画	
雅典人	Ἀθηναῖο V	Athenian
雅典娜	Ἀθηνᾶ	Athena
普洛蒂卡斯	Πρόδι ο V	Prodicus
普罗塔戈拉	Πρωταγόρα V	Protagoras
普罗图斯	Πρωτεύ V	Proteus
普拉纳酒	Πράμνειο Οἶνο V	Pramnian wine
《奥德赛》	Ὀδυσσεία	Odyssey
奥德修斯	Ὀδυσσεύ V	Odysseus
奥托吕科斯	Αὐτόλυ ο V	Autolycus
提修斯	Θησεύ V	Theseus
斯特锡霍洛斯	Στησίχορο V	Stesichorus
斯土克斯	Στύξ	Styx
斯基泰人	Σ υθι ός V	Scythian
斯库拉	Σ ύλλη	Scylla
腓尼基	Φοῖνιξ	Phoenicia
	十三画	

福库利得斯	Φω υλίδη V	Phocylides
塞里福斯人	Σεριφιο V	Seriphus
塞尔息特斯	Θεροίτη V	Thersites
塞蒂斯	Θέτι V	Thetis
塞亚格斯	Θεάγη V	Theages
	十四画	
赛缪洛斯	Θαμύρα V	Thamyras
赫拉	Ἥρα	Hera
赫拉克勒斯	Ἡρά λει V	Heracles
赫律塞斯	Χρύση V	Chryses
赫戎	Χείρων	Cheiron
赫西俄德	Ἡσίοδο V	Hesiod
赫淮斯托斯	Ἡφαίστο V	Hephaestus
赫勒斯滂特	Ἑλλήσποντο V	Hellespont
赫克托	Ἕ τορο V	Hector
赫罗迪科斯	Ἡρόδι ο V	Herodicus
	十五画	
墨涅拉俄斯	Μενέλειο V	Menelaus
潘菲里亚	Παμφυλία	Pamphylia
潘达洛斯	Πάνδαρο V	Pandarus
	十六画	
默塞俄斯	Μουσαίο V	Musaeua

人名地名索引之二

希腊文原名	英文译名	中文译名
	A	
Ἄβδηρα	Abdera	阿布德拉（城）
Ἀγαμέμνον	Agamemnon	阿伽门农
Ἀγλαίων	Aglaion	阿格莱翁
Ἀδείμαντο V	Adeimantus	阿得曼托斯
Αἴα V	Ajax	阿雅斯
Αἴγυπτο V	Egypt	埃及
Ἅιδη V	Hades	哈得斯，冥国
Αἰσχύλο V	Aeschylus	埃斯库洛斯
Ἀθηνᾶ	Athena	雅典娜
Ἀθηναῖο V	Athenian	雅典人
Ἀλ ίνοο V	Alcinous	阿尔刻诺斯
Ἀμέλη V	River of Forgetfulness	阿米勒斯河，“忘记”之河
Ἀνάγ η	Necessity	“必然”
Ἀπόλλων	Apollo	阿波罗
Ἀργείο V	Argive	阿革俄斯
Ἄργο V	Argos	阿尔戈斯
Ἀρδιαῖο V	Ardiaeos	阿尔蒂阿依俄斯
Ἀρίστων	Ariston	阿里斯同
Ἀριστωνύμο V	Aristonymus	阿里斯托纽摩斯
Ἀρμενίο V	Armenius	阿尔米纽斯
Ἀρχιλόχο V	Archilochus	阿尔赫洛霍斯

Ἀσ ληπιό V	Aesculapius或 Asclepius	阿斯克勒比斯，神医
Ἀταλάντα	Atalanta	阿泰兰泰
Ἀτρείδη V	Atreus'son	阿特瑞斯的两子，阿伽门农和墨涅拉俄斯
''Ατροπο V	Atropos	阿特洛帕斯
Αὐτόλυ ο V	Autolycus	奥托吕科斯
Ἀχιλλεύ V	Achilles	阿克琉斯
	B	
Βενδίδειον	Bendis	朋迪斯节
Βία V	Bias	毕阿斯
	Γ	
Γλα ῦ ο V	Glaucus	格劳卡斯，海神
Γλαύ ων	Glaucon	格劳孔
Γύγο V	Gygc	古各斯
	Δ	
Δαιδάλο V	Daedalus	戴达罗斯
Δάμων	Damon	戴蒙
Διομήδη V	Diomede	迪俄墨得斯
Διό V	Zeus	宙斯
Δωρί V	Doria	多利亚
	E	
''Ε τορο V	Hector	赫克托
''Ελλήσποντο V	Hellespont	赫勒斯滂特
'Επειό V	Epeius	厄佩俄斯
Εὐθύδημο V	Euthydemus	欧若得摩
Εὐρύπυλο V	Eurypylus	欧律皮吕
	H	
''Ηρα	Hera	赫拉

Ἡρόδι ο V	Herodicus	赫罗迪科斯
Ἡρό V	Er	厄洛斯
Ἡρά λει V		赫拉克勒斯
Ἡσίοδο V	Hersiod	赫西俄德
Ἡφαίστο V	Hephaestus	赫淮斯托斯
	Θ	
Θαμύρα V	Thamyras	赛缪洛斯
Θεάγη V	Theages	塞亚格斯
Θεμιστο λῆ V	Themistocles	色弥斯托克勒
Θερσίτη V	Theristes	塞尔息特斯
Θέμι V	Themis	泰米斯
Θέτι V	Thetis	塞蒂斯
Θηβαίο V	Theban	忒拜人
Θησεύ V	Theseus	提修斯
Θρᾷ ε V	Thracian	色雷斯人
Θρᾷ η	Thracia	色雷斯
Θρασύμαχο V	Thrasymachus	色拉叙马霍斯
	I	
Ἴδα ῖ ο V	Idás	伊达山的
Ἴλιον	Ilion	伊里翁，特洛伊
Ἰνάχο V	Inachus	伊纳霍斯
Ἰθά η	Ithaca	伊塔卡
Ἰσμηνία V	Ismenias	伊斯梅尼阿
Ἰωνία	Ionia	伊奥尼亚
	K	
Κέο V或Κέω V	Ceos	开奥斯岛
Κέρβερο V	Cerberus	克尔贝洛斯
Κεφάλο V	Cephalus	克法洛斯
Κιειτοφῶν	Kleitophon	克勒托丰

Κλωθώ	Clotho	克洛索
Κρόνο V	Cronos	克罗诺斯
Κώ υτο V	Cocytus	C科库托斯
	Λ	
Λάχεσι V	Lachesis	拉赫西斯
Λεόντιο V	Leontius	勒翁提俄斯
Λήθη	Oblivion	勒塞，“忘记”女神
Λυδία	Lydia	吕底亚
Λυσανία V	Lysanias	吕萨略斯
Λυσία V	Lysias	吕西阿斯
	M	
Μαρσύα V	Marsyas	马叙阿斯
Μεγαροῖ	Megarans	麦加拉人
Μενέλειο V或Μ ενέλαο V,	Menelaus	墨涅拉俄斯
Μενοιτιάδη V	Menoitius	梅诺提阿德
Μίδα V	Midas	弥达斯
Μοῖραι ,αῖ	Fates	命运三女神
Μούσαι	Muses	文艺女神
Μουσαίο V	Musaeus	默塞俄斯
Μῶμο V	Momus	玛摩斯
	N	
Νιχήρατο V	Niceratus	尼克拉托斯
Νι ίο V	Nicias	尼客阿斯
Νιόβη	Niobe	尼俄珀
	Ξ	
Ξέρξη V	Xerxes	泽尔泽斯
	O	
Ὀδυσσεία	Odyssey	《奥德赛》

‘Οδυσσεύ V	Odysseus	奥德修斯
’’Ομηρο V	Homer	荷马
’Ορφεύ V	Orpheus	俄尔菲
Οὐρανύ V	Uranuis	乌拉诺斯
	Π	
Παιανιέα	Paeania	派尼亚
Παλαμήδη V	Palamedes	巴拉米德斯
Παμφυλία	Pamphylia	潘菲里亚
Πάνδαρο V	Pandarus	潘达洛斯
Πατρό λο V	Patroclus	派特罗克洛斯
Πειραιεύ V	Peiraeus	比雷埃夫斯港
Πειρίθου V	Peirithous	佩里索斯
Πελοπίδα V	Pelopidae	佩洛匹达
Περδί α V	Perdiccas	佩狄卡
Περιάνδρο V	Periander	佩里安得罗
Πηλεύ V	Peleus	佩莱斯
Πίνδαρο V	Pindar	品达
Πιττα ό V	Pittacus	皮塔科斯
Πολέμαρχο V	Polemarchus	玻勒马霍斯
Ποσειδῶν	Poseidon	海神，波塞顿
Πουλυδάμα V	Polydamas	浦吕达马斯
Πράμνειο Ὑνο V	Pramnian wine	普拉纳酒
Πρόδι ο V	Prodicus	普洛蒂卡斯（智者）
Πρωταγόρα V	Protagoras	普罗塔戈拉（智者）
Πρωτεύ V	Proteus	普罗图斯
Πυθαγόρειοι ,α’	Pythagoreans	毕达哥拉斯派
Πυθία	Pythia	庇西亚
	Σ	
Σαρπηδ ῶν	Sarpedon	萨尔佩冬

Σειρῆνε	Siren	海女歌妖
Σεριφιο V	Seriphus	塞里福斯人
Σι ελι ό V	Sicilian	西西里的
Σιμωνίδη V	Simonides	西蒙尼得
Συθι ό V	Scythian	斯基泰人
Σύλλη	Scylla	斯库拉女妖
Σοφο λέη V	Sophocles	索福克勒斯
Στησίχορο V	Stesichorus	斯特锡霍洛斯
Στύξ	Styx	斯土克斯
Σελήνη V	Moon	月神
Συρα όσιο V	Syracusan	叙拉古的
Σώ ρατη V	Socrates	苏格拉底
	T	
Τρωϊ ά	Tpoy	特洛伊战争
	Φ	
Φοίνιξ	Phoenix	菲尼克斯
Φο ῖ νιξ	Phoenician	腓尼基
Φρυγία	Phrygia	佛里其亚
Φω υλίδη V	Phocylides	福库利得斯
	X	
Χαλ ηδών	Chalcedon	卡克冬
Χαρμαντίδη V	Charmantides	哈曼提得斯
Χαρώνδα V	Charondas	哈朗德斯
Χείρων	Cheiron	赫戎
Χιμαίρα	Chimaera	克迈拉
Χίο V	Chios	开俄斯岛
Χρύση V	Chryses	赫律塞斯

本书版本简目

希腊文本

一、十世纪抄本，巴黎法国图书馆手稿抄本部藏。

二、科奇索格罗（Kouchtsoglou）编注，收于Απαντα Πλάτωνοv，十八卷之后四卷为古文本，前十四卷为现代文本译本。雅典，1956。

三、娄卜古典丛书（Loeb Classical Library）《柏拉图集·理想国》。全集十二卷，希英对照，左希右英。伦敦，1914/77。商务印书馆资料室（1977），南京大学图书馆（1914）藏。

四、《柏拉图全集》（Platon，Ceuvres complètes），十四卷二七册。本集系法希对照，正文收于十三卷二五册，第十四卷两册为索引。

五、Platons Staatschriften，希德对照，843页，1925，耶那，南开大学图书馆藏。德文为Wilhelm Andreae所译。

拉丁文译本

一、德·色雷（De Serre）译，收于斯特方（Stephanus）所编订《柏拉图集》，1578年版；费西诺（Ficino）译于1496年者，收于1781年版。

二、伊尔斯奇（Hirschig）编，两卷（1：557；2：602）。巴黎，笛多书店（Didot）1856，1873，北京大学图书馆藏。

三、沃尔拉布（Wohlrab）编，两卷（1：555；2：382）。莱比锡，1890，北京图书馆藏。

现代语译文·英文本

一、周厄提（Jowett）译，收于《柏拉图全集》第四卷，1892/1953。伦敦，北京师范大学图书馆藏。

二、戴维斯、沃恩（J.L.Davies and D.J.Vaughan）译，袖珍本，370页，1852/1950，南京郭斌和藏。

三、康福德（F.M.Cornford，1874—？）译，350页，牛津。

四、李（D.Lee）译，企鹅丛书，467页，1955/74，伦敦。

五、罗斯（W.H.D.Rouse）译，收于瓦明顿（Warmington）所编《柏拉图著名对话》（Great Dialogues of Plato，525页，1956，纽约）。本书，以及三、四，均为郭斌和藏本。

六、克尔（A.Kerr）译，1918，美国，芝加哥，南京图书馆藏。

七、林赛（A.D.Lindsay）译，1929，伦敦。

八、肖里（Paul Shorey）译，两卷收于娄卜古典丛书，南京大学图书馆藏。

九、戴维斯（Henry Davis）译，收于《柏拉图著作集》（Works of Plato），1933，纽约，天津南开大学图书馆藏。

十、理查德（I.A.Richards）以基本英语译，218页，1942，纽约，西安西北大学图书馆藏。

十一、格鲁伯（G.M.A.Grube）译，1974，哲学研究所图书室藏。

德文本

一、普里森克兰茨（Karl Preisenclanz）译，Platons Staat，448页，1920，耶那。

二、568页，莱比锡，以上二书均藏哲学研究所图书室。

三、费泽（Gottfried Fähse）译，Republik，两卷，1800，莱比锡，哲学所藏。

四、阿佩尔特（O.Apelt）译，收于《柏拉图全集》（Platonssämtlichedialoge），七卷本，1916，莱比锡，上海图书馆徐家汇藏书楼藏。

五、霍夫曼（Ernst Hoffmann）编，《柏拉图集，诞生二千四百周年纪念版》（Platon Jublaümsausgable sämtlicher werke），八卷，1974，瑞士，哲学所图书室藏。

日文本

一、田中美知太郎、藤沢令夫编，プラトン全集，十六卷，1977，岩波书店，北京图书馆藏。

我国译本、选本

一、吴献书译，理想国，五册（十卷），1929/57，商务印书馆。

二、任华译，收于《古希腊罗马哲学》，1957，三联书店；《西方哲学原著选读》上，1981，商务。选下列片段：415，416—7，427—34，473，475—80，507—9，509—11，531—35。

三、郑晓沧译，《柏拉图论教育》92页，1958/80，人民教育出版社。又见徐宗林泽，《西洋三千年教育文献精华》（乌里其［RobertUlich］编，肖里英译）3—33页（全书409页），1970/73，台北幼狮文化事业公司。两书选自下列各卷：第二，第三，第四，第七卷。

汉译世界学术名著丛书
游叙弗伦
苏格拉底的申辩
克力同
〔古希腊〕柏拉图 著

Ρλατων

ΕΥΘΥΦΡΩΝ

ΑΠΟΛΟΓΙΑ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ

ΚΡΙΤΩΝ

本书译文依据

英国娄卜经典丛书（Loeb Classical Library）希腊文英文

对照本《柏拉图集》（Plato）第一卷

EUTHYPHRO, APOLOGY, CRITO, PHAETO, PHAEDRUS

H. N. Fowler译，1914年，伦敦

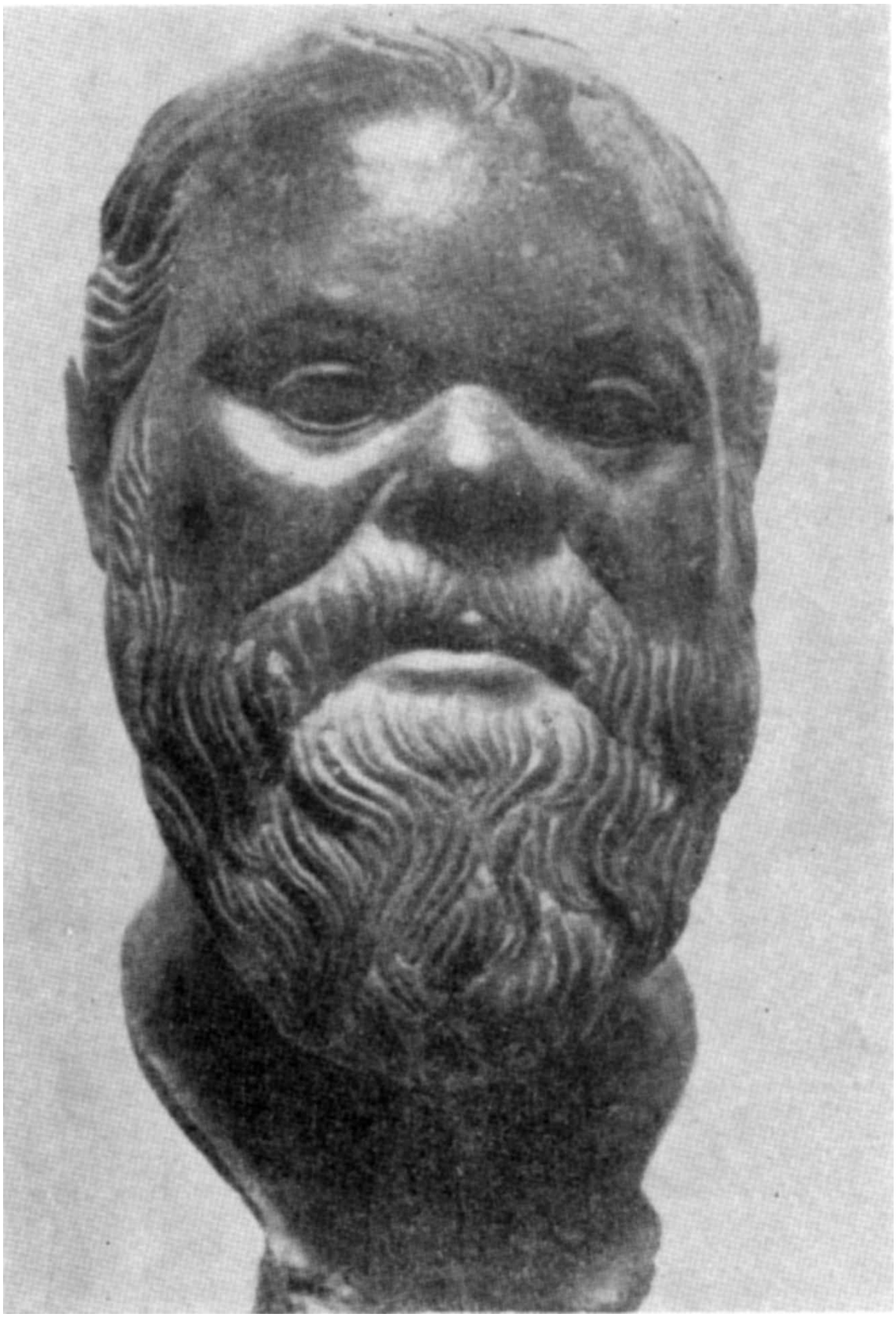

苏格拉底头像

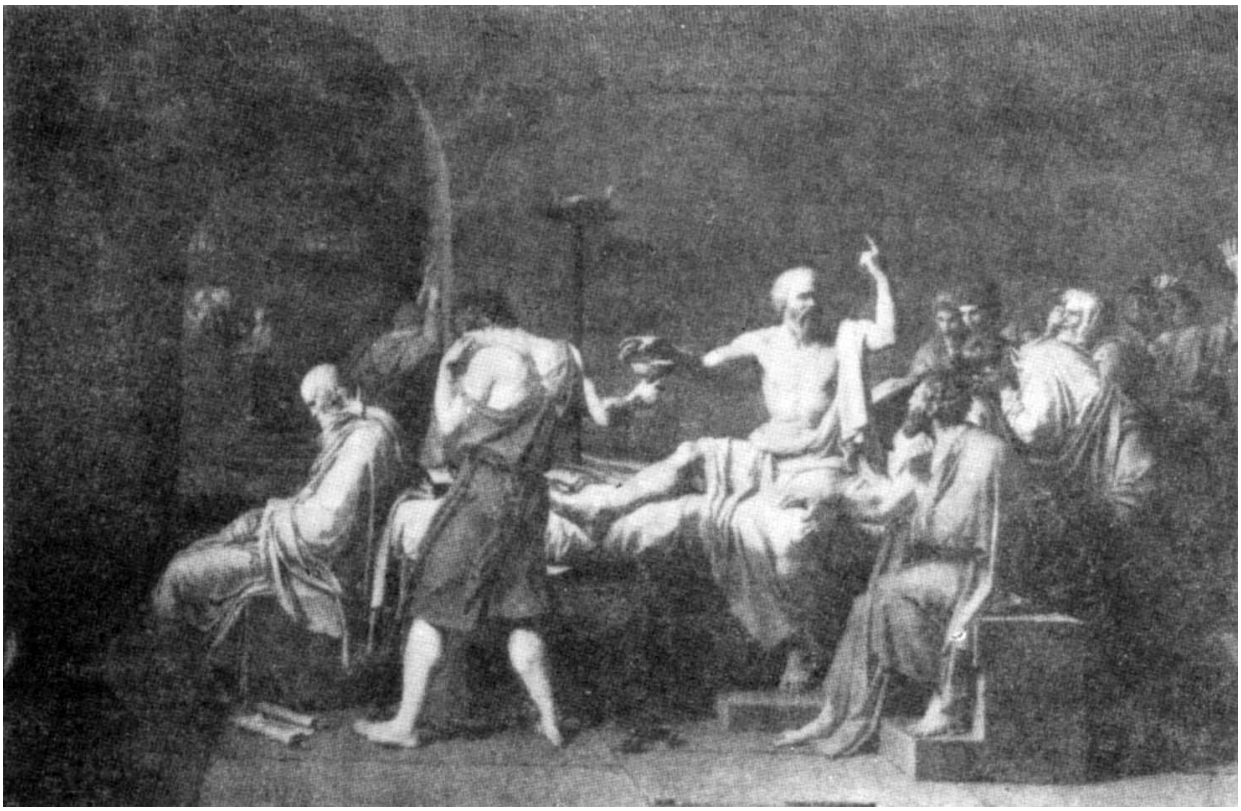

苏格拉底在狱中即将饮鸩时与朋友们谈哲学

目　录

游叙弗伦

译者序

《游叙弗伦》提要　〔英〕周厄提撰

游叙弗伦——论虔敬

译后话

苏格拉底的申辩

《苏格拉底的申辩》提要　〔英〕周厄提撰

苏格拉底的申辩

译后话

克力同

译者序

《克力同》提要　〔英〕周厄提撰

克力同〔或论义务——关于伦理的〕

译后话

译名对照表　彭福泉编制

柏拉图生平和著作年表　陈尘若编

返回总目录

游叙弗伦

译者序

此篇译文覆校脱稿，距拙译柏拉图的《泰阿泰德》与《智术之师》合册出版已足足十五年了。这十五年的光阴于忧患困顿中虚度了，私心窃感可惜，学术界抱同感者恐尚有人在。“悟已往之不谏，知来者之可追”；人虽老而心不老，在国家、民族的光明前途上，在朋友与科研、出版机构的鼓舞、鞭策下，拟将劫余的柏氏对话录旧译稿陆续覆校、整理出来，求教于读者。拙译《泰阿泰德》与《智术之师》合册之译者序末句有云：“平生素抱尽译柏氏全书之志，假我十年，容以时日，庶几有以成斯举。”如今十五年过去了，我已七十三岁了，此志不渝，犹盼假我十年至十五年，黾勉从事；斯愿能遂与否，则非我个人精神上的意志所能决定。

春夏之交，商务印书馆二位编辑先生南来，枉过寒斋，面谈出版事宜，曾允立即动手整理旧稿，不料二位刚刚北返，我的旧疾前列腺增生和肠胃功能衰退加剧，新病腰椎增生、左下肢动脉僵化又起，腰痛腿酸，坐、起艰难，步履不便。故人马君时民介绍上海名医刘招金先生之高弟孙玉静女士以粒子点送疗法为我诊治，每周两次以业余时间携仪器就我医疗。女士不惮烦旁，风雨无阻，炎天弗辍，于兹两月有余，诸症或痊愈、或大瘥，始能伏案攒故纸。马君与孙女士高谊隆情极为可感，理合在此一申谢意。目前，我的健康情况大见好转，已与孙女士商妥，秋凉后以此疗法为我医治历时三十年的冠状动脉硬化性心脏病。此症若胠，则上文所重申的志愿也许能达得到。

本篇，我原认为未成熟的旧译之稿，未敢率尔问世，蒙朋友与科研、出版机构的督促，乃覆校娄卜经典丛书（Loeb Classical Library）《柏拉图集》（PLATO）的希腊原文，并参校其对照之H．N．Fowler的英文译文，以及补翁丛书（Bohn's library）柏拉图集之H．Cary和牛津大学教授周厄提（B．Jowett）的柏拉图对话之英文译文。还有其他零星的权威英文译本，以及拉丁文译本、法文译本，一则因逼仄之居无专用的书房，所需书籍别庋他处者不能取来利用，再则为时间与精力所限；而前一原因是主要障碍，这可有什么办法呢？！

本篇依《泰阿泰德》与《智术之师》两篇合册的拙译旧例，把周厄提译文之前的"分析"转译作"提要"，本篇译文之后原有"译后话"，似乎尚非赘疣，亦留之。

本篇旧译稿覆校了希腊原文，没有发现有关系的谬误，旧译稿字句删繁以求简洁；原文之意却无遗漏。以中文译西文，最忌带"西文气"，拙译中文极力避免"西文气"，使不识西文者能读得懂。

言、文合一毕竟是空想。言语见诸笔墨，不可能一如口语，必须适当剪裁，加以提炼。文明各国语文莫不如此。我国白话运动之初，有人提出"降低文言、提高白话"的方案。我当时虽在童年，窃认为有见识的方案，嗣后做白话每本此方案秉笔。海内名公或有规其文言气息过浓者，请即以此方案奉答雅意，且亦以此自白。平生素不相信习惯不能改，尤不赞成不必改之说。譬如，鄙人四十年每天吸烟两包四十支的习惯不为不久，烟瘾不为不深，一闻四凶伏罪，当天戒去，为振作精神除害。

我国学术界习用之希腊人名、地名，率从现代欧洲字翻音；溯其源流，则由希腊字一转而为拉丁字，二转而为现代欧洲字，再翻为汉

字，其音去希腊字原音颇远，似宜重行厘定；沿用已久者如非逼不得已，何尝不可改正？此虽细节，于译事无关宏旨，然学问之道，无论巨细，总以求真求确为贵，不宜苟且因循。

至于名词的一般译法，其欠妥者尤宜改正。例如《智术之师》的篇名，希腊原文为σοφιστής，一般译为"智者"，按字面是对的；然而以译此篇这名，却欠妥，因其不合苏格拉底与柏拉图师弟之意。σοφιστής 一词，他们二人以前，无胜义亦无劣义。到了苏、柏二氏，此辞便含劣义。当时自命博学多智、称师收费授徒者，苏氏鄙之恶之，他认为这流人好辩、强词夺理。苏氏深有感于"人之患在好为人师"，痛恨收费授徒以知识为交易。他自认不学无术，与人交谈用启发方式，"只开风气不为师"：分析问题，划清概念及其类、别，为概念立定界说，这些是他首先开的风气，本篇对这些方面起示范作用。庄子天下篇批评各家各派学说，每以"古之道术有在于是者"发其端，往后便多贬抑之语。σοφιστής 一词，拙译为"智术之师"窃拟天下篇之"道术"的用法，以示苏氏鄙夷所谓"智者"之以"智术"妄居师席以牟利。

翻译乃为不识原文者效劳。柏拉图的著作，识其古希腊原文者诚少；现代欧洲文的译本则颇多，佳者亦不少。古希腊文为印度欧洲语系的老祖宗，与梵文相伯仲。以现代欧洲文译柏氏书，较易、较切；通现代欧洲文者，如以英文或德、法文译本读本读柏氏书，则无须假途于中文译本。吾国能以古希腊原文校中文译本者为数不多，能以现代欧洲文——尤其是英文——译本校中文译本者，则比比皆是，若徒以现代欧洲文译本校中文译本，见其在字面上吻合，便以为可取，而不识西文者读之，或感晦涩费解，甚至成了"天书"。这没有其他原因，逐字逐句紧依原文次序，只求机械地忠实于原文字句，不顾或不晓中西文之不同的习惯、风格罢了。

周厄提之英文译本，文笔最为流利通达（英语谓之readable），就是因为此公深晓、善用英文与古希腊文之不同的习惯、风格为译。以其译文校古希腊原文，便见此公并不斤斤于字比句次，且有时略有增减，而意义却不背原文。这是他的译才之高明处。鄙人以中文译柏氏著作希腊原文，字句之间的意义谨防遗漏，一一交待清楚，亦复力求流利畅达，免使不识西文的同行读者感晦涩费解，或竟成了“天书”。这是简陋译书的标准。然而凡事言易行难，此标准果然达到与否，鄙人不自知，也不敢绝对保证。但无论如何，总是向此标准努力。

一九七九年七月十一日午夜

挥汗写于武林道古桥畔

杭州大学逼仄之居

《游叙弗伦》提要

此篇描写游叙弗伦和苏格拉底相遇于王宫前廊，二人各有法律事务在身。苏格拉底是个被告，迈雷托士告他慢神。（此处附带指出，他本人不像会告人的。）游叙弗伦的是个杀人案的原告，告自己的父亲。此案的起因如下：一个仆人在纳克索斯杀死另一家奴。游叙弗伦的父亲命将凶手缚住，投入沟中，使人去雅典请示神的意旨应如何处置此凶手，使者未及返而凶手已死于冻饿。

这是游叙弗伦控告他父亲的缘起。苏格拉底相信，他负起控诉的责任之前，一定已经完全了然于敬神与慢神的性质；自己正要受审讯慢神的罪，莫如向游叙弗伦学，什么是敬神、什么是慢神，——游叙弗伦将被人人、包括审判官在内，认为无可非议的权威。

游叙弗伦，知识横胸，甚愿负起一切责任，他答道：敬神是如我所为，告发自己的父亲，如果他犯杀人罪；正如神之所为，——如楚士之库漏诺士，库漏诺士之于欧阑诺士。

苏格拉底不喜欢这些神话故事，他猜想，即此是他被告慢神的原因。“这些故事确实是真的吗？”“是的”；游叙弗伦愿意再讲一些，而苏格拉底先要得个较为满意的答案，关于“什么是敬神的问题”；“如我所为控告父亲杀人”，这是敬神的单一事例，不能当做一个概括的界说。

游叙弗伦答称，“敬神是神之所喜，慢神是神之所不喜。”不是可能有见解之不同？人与人之间有不同的见解，神与神之间不是也有吗？尤其是关于善与恶，没有固定的尺度；正是此类分歧引起纷争。因此，一神之所喜于另一神未必然，同一行为可能又敬神又慢神；例如，你讼父的行为可能是楚士之所喜，因他曾讼其父，却不同样为库漏诺士或欧兰诺士之所喜，因其曾遭逆子之祸。

游叙弗伦覆称，杀人之应抵罪，不论神或人，都无异议。苏格拉底答曰，对，如果确知其人是凶犯；可是你从假设论点出发。如果此案的原委面面研究周密，你能指出你父确犯杀人之罪，或者所有的神一致同意对他的控告吗？你是否必须承认，一神之所恶可能是另一神之所喜？既驳此议，苏格拉底建议修正这个界说；凡神之所共喜者是敬神，所共恶者是慢神。对此，游叙弗伦赞同。

苏格拉底进而分析这个新型的界说。他指出，有时行为在状态之先。例如被携、见爱等等行为在被携、见爱等等状态之先；与此相似，神之所以喜因其先见喜于神而成为神之所喜，不因其为神之所喜而后见喜于神。可是，敬神因其是敬神乃为神之所喜，这等于说，因其对神是可喜的乃见喜于神。这里便出现一个矛盾，——游叙弗伦对敬神只是提到了其属性或偶性，未曾指出其本质。游叙弗伦自己承认，他对敬神的解说显得离题或兜圈子，如苏格拉底的祖先戴达洛士所制能转动的人像，——戴氏将其术传之子孙。

苏格拉底想激励游叙弗伦之惰弱的智力，用另一方式提出问题：“敬神是否全都公正？”“是。”“公正是否全都敬神？”“不是。”“然则公正哪一部分是敬神？”游叙弗伦答称，敬神是公正之事神的部分，有另一部分的公正是伺候人。事神的意义是什么？事或伺字应用于犬、马

和人，含有使之受益而变好之义。然则敬神的行为如何裨益于神而使之变好？游叙弗伦解释他所谓敬神行为是服役或奉事的行为。对。然而农人、医生和营造师的服役各有目的。服役于神为何目的，助神成就什么？游叙弗伦说，所有这些困难问题不能在短时间内解决；他宁可简单地说，敬神是懂得如何以言语、行为，即祈祷和献祭，去讨好神。换句话，苏格拉底说，敬神是一门求与供的学问，——求己之所无，供神之所需，简单说，是人与神之间的交易。神是赐神者，人以什么好处报答他们？不，人尊崇神，荣耀归于神。那么，人所供于神无利，只是讨好神或为神所喜；这是已被驳过的。

苏格拉底虽为游叙弗伦的遁词所苦，却坚信不疑地以为他必然明了敬神的性质，否则绝不至于讼其老父。苏氏仍然希望他不吝垂教，游叙弗伦却匆匆然不能逗留。苏格拉底最后的希望在受审慢神之前获悉敬神的性质便落得一场空。

游叙弗伦——论虔敬

人物： 游叙弗伦
苏格拉底

地点： 王宫前廊

[(1)]〔一〕游　什么新奇的事发生了，苏格拉底？你竟然离开了消磨光阴的绿概安[(2)]，此刻逗留在王宫前廊。你不至于像我这样，在御前打官司。

苏　我的官司，雅典人不叫做控告，叫做公诉。

游　你说什么？仿佛有人对你提出公诉；我不信你会对人提出。

苏　当然不会。

游　别人对你？

苏　正是了。

游　他是谁？

苏　我不甚了解这人，他似乎是个年少无闻的。我知道他名叫迈雷托士[(3)]，辟赛阿区人。你或许记得辟赛阿有个长发、寡须、钩鼻子的迈雷托士。

游　我不记得，苏格拉底。他对你提出了什么公诉？

苏　什么公诉？据我看非同小可；那么年轻的人注意到了这么重大的事，这非同小可啊。他说他知道青年如何学坏，谁引诱他们学坏。他显得有学识，发觉了我不学无术、引诱与他同年辈的人学坏，就向国家告发，如同小儿遇事诉之于母。我看，他是政治人物中唯一知本识路的人。知本识路，是首先注意青年，使他们尽量学好，如农人首先培植秧苗，然后及于其他。正如迈雷托士自己所说，他恰是首先肃清贻害青青秧苗成长的障碍物；然后转移注意及于较老的人。他将是国家最大最多的造福者，这是与他那样好的开端相连的良效。

〔二〕游　但愿他能如此，苏格拉底；恐怕会来个反面。真的，据我看，他诬告你，是动摇国本，是祸国的开端。告诉我，他说你做什么诱惑青年。

苏　我的朋友！耸人听闻的事。他说我是神的创造者；因我创立新神，不信旧神，他说为了维护旧神而提出公诉。

游　我了解了，苏格拉底；因为你说神时常降临告诫于你，他便指控你革新神道，到法庭诬告你一番，他晓得这一类诬告易入大众之耳。我呢，当我在公庭上说些有关于神的话，或预言未来的事，他们便讥笑我，说我发疯了。我所预言无不真实，可是他们对你我这类人一概忌妒。我们不必烦恼，要勇猛直前和他们决战。

〔三〕苏　亲爱的游叙弗伦啊，讥笑不起作用。我想，雅典人若是以为某人徒怀智术，不以智术教人，他们并不在意；如果发现某人以其

智术启发他人，便怒不可遏，——或者，如你所说，由于忌妒，或者出于其他原因。

游　关于此等事，他们如何对待我，我不热衷于察究。

苏　或许你显得谨言慎行，不愿以己之智术授人。至于我，恐怕因我居心仁慈，他们以为我慨然尽其所有以予人，非但不受报酬，而且欣然自出代价以招徕听者。如果他们像笑你那样笑我，在庭上只是戏弄嘲笑，那也没有什么难过的。如果他们认真起来，除非你未卜先知，此案伊于胡底莫能测也。

游　苏格拉底，这场官司或许无碍，你能得到如意的收场，我想我自己的也会同样称心。

〔四〕苏　你的是什么官司，游叙弗伦？辩诉呢，还是起诉？

游　起诉。

苏　对谁？

游　告那个人，我似乎发疯了。

苏　什么？你告一个有翅能飞的吗？

游　他老态龙钟了，还说什么能飞。

苏　他是谁？

游　我的父亲。

苏　你的父亲？你这个好家伙！

游　的确是他。

苏　什么案件？

游　杀人案，苏格拉底。

苏　海辣克类士[(4)]！确实大多数人不知义理何在；我想此事常人不能做得恰如其分，唯有大智高识的人才能。

游　真要大智慧的人，苏格拉底。

苏　被你父亲杀的是你家的一位亲戚吧？一定是的，否则你不会为一个非亲非戚者告发你父亲杀人。

游　可笑，苏格拉底，你也以为被杀者有亲戚与非亲戚的区别，却不想唯一需要厝意的是杀人正当与否；正当，便听之，不正当，虽一家人也要告发。明知某人犯罪而与之共处，不去告发以涤除自己和那人的罪愆，便与他同罪。被杀者是我家的雇佣，我们在纳克索斯耕种时，他在那里为我们做工。这人喝醉了酒，和我们的一个家奴冲突，盛怒之下把他杀死。我父亲缚其手足，投入沟中，同时差人去雅典请教神巫如何处置此人。差人去后，他不曾注意沟里缚着的人，以为既是一个杀人凶犯，死了也不在乎。可不是吗，他果然死了；又饿，又冻，又在缧绁之中，使者未及返，便已呜呼哀哉了。现在我父亲和一家人都怨我，因我为杀人凶手告发父亲杀人。他们说我父未尝杀他，就是杀了，他本是杀人凶犯，我也不应为这种人管闲事，况且为子讼父杀人是慢神的事。苏格拉底，关于敬与慢，他们茫然于神的意旨之所在。

苏　藉帝士的名义说，游叙弗伦，你是否自以为关于神的意旨和敬神与慢神的知识正确到，事实如你所口述，竟然胆敢告你父杀人，不怕自己做了慢神的事？

游　那我便成了无用的人，苏格拉底；对所有这类事若无正确的知识，游叙弗伦便无以异于众人了。

〔五〕苏　可敬的游叙弗伦啊，最好是我当你的学生，和迈雷托士辩诉以前，先向他声明，我一向认为关于神的知识非常重要，现在他说我贸然犯了革新神道的大罪，因此我当了你的学生。对他说道："迈雷托士啊，如果你承认游叙弗伦关于这类事的知识，那么也要承认我是对的，不要抓我去受审；如果你不承认他的知识，那么告他这个为师者引诱老人，引诱我和自己的父亲，——他是我师，教我即诱我；讼父是惩其恂憝受诱。"他若不听我的话，撤销对我的公诉而转移对你，我在法庭上也要提出同样的话。

游　藉帝士的名义说，苏格拉底，如果他措手对我提出公诉，我想我一定能抓着他的弱点，法庭上对他的争论要比对我的多得多。

苏　至于我，好朋友，因看准了这一点，愿当你的学生；我晓得迈雷托士和任何他人对你似乎全不注意，而对我却敏感易觉如明察秋毫，所以诉我慢神。现在，藉帝士的名义，请告诉我你方才自命有真知灼见的事。你说敬神与慢神的性质如何，无论就杀人一端或其他的事而论？是否就所有的事说，虔敬之为虔敬皆同；亵慢是否所有虔敬的反面，其性质是否无不一致，是否凡亵慢者都有固定的特性？

游　完全一致，苏格拉底。

〔六〕苏　那么请告诉我，你说虔敬是什么，亵慢是什么。

游　我说虔敬就是做我方才所做的事；凡有罪，或杀人，或盗窃神器，或做其他坏事，不论是父母或任何人，都要告发，否则便是亵慢。你瞧，苏格拉底，我给你一个多么确凿的证据，如我曾给过别人，证明神规确是如此：凡慢神者，无论什么人，都不能免于惩罚，这是公平正当的，大家承认帝士[(5)]是神之至圣最公者，相信他因其父噬子而缚父，其父也以类似的原因肢解乃父。我父为非作恶，我告发，他们却恼我。他们对神和对我如此相反。

苏　可不是吗，游叙弗伦，我可不是因此被告的，因有人讲这类神话时，我便感厌烦，难于接受？显然因此，有人说我大错特错。现在，在这方面如你之博学，也认为这些故事可信，我不得不让步了。我既自认在这方面毫无所知，还有什么可说的？藉着司友谊之神帝士的名义，请你告诉我，你真信有这些事吗？

游　真有，苏格拉底，还有更新奇的，多数人不知道的呢。

苏　那么，你相信神与神之间结怨相仇，甚至交战，以及许多其他类似故事，如诗人之所叙、大画家在庙宇中之所绘，尤其是护国女神的大节日中陈列在都府卫城以供神的绣袍上绣满了这类故事？这些故事是真的吗，游叙弗伦？

游　不只这些，苏格拉底，如我方才所曾说，你若愿听，我能对你讲许多关于神的故事，相信你听了会惊讶。

〔七〕苏　我不会惊讶，他日得暇时再讲给我听。此刻详细答复我方才的问题。朋友，方才我请教虔敬是什么，你还没有充分指教我，只

告诉我你现在讼父杀人的事是虔敬的。

游　我说得对，苏格拉底。

苏　也许对。但是，游叙弗伦，你还可以说许多其他的事是虔敬的。

游　可不是。

苏　请注意，我不是要求你从许多实例中指出一件两件虔敬的事，而是虔敬的本质，一切虔敬的事之所以为虔敬的特性本身。你曾说过，所有虔敬的事之所以为虔敬，亵慢的事之所以为亵慢，都是由于它们有一个共同的概念。你记得吗？

游　记得。

苏　那么请指教我，这个概念是什么？你目不转瞬而拳拳服膺的模范，无论是自己或他人的行为，凡合乎此者便是虔敬，不合者便不是虔敬的模范是什么？

游　你要我这样说明，我就照办。

苏　我要你这样说明。

游　神之所喜者是虔敬，所不喜者是不虔敬。

苏　好极了，游叙弗伦，现在你可按我的要求答了我的问题，至于答的对不对，尚未能分晓；所答之真实无妄，你当然还会见教。

游　当然。

〔八〕苏　来，检查此刻的话。凡人与物神所喜者是虔敬，神所恶者是亵慢。虔敬与亵慢非但不相同，而且最相反。难道不然？

游　确是如此。

苏　这显得对吧？

游　我想是对的，苏格拉底。

苏　游叙弗伦，不是据说，神与神会意见分歧，交恶相争吗？

游　据说如此。

苏　关于什么东西的不同意见能使他们交恶相仇？我们且如此考察：你我关于两数之孰大孰小若有不同意见，会不会交恶相仇，或者诉诸算术，便立即解纷？

游　当然诉之算术。

苏　对于一物之大小长短的不同意见，是否用尺一量，便能立即停止意见分歧？

游　是的。

苏　用秤能确定轻重，是不是？

游　可不是？

苏　关于什么事的意见分歧，我们无法达成一致，而且必定交恶相仇？也许你不能随口提出答案，让我试提以供研讨。那不是关于是

非、善恶、贵贱的问题吗？岂不是在这些问题上，人与人之间意见分歧，交恶、纷争，莫衷一是？无论你我或其他人莫不如此吧？

游　是的，苏格拉底，这些问题确是意见分歧之所在。

苏　神呢，游叙弗伦？他们若有意见分歧，是否在这些问题上？

游　必然的。

苏　那么，高贵的游叙弗伦啊，按你的话，不同的神对于是与非、善与恶、贵与贱，有不同的意见。他们如果对这些事没有意见分歧，便不至于彼此相争。是吗？

游　你说得对。

苏　那么，神皆好其所谓是者、善者、贵者，而恶其相反者。

游　当然。

苏　据你说，同一事物，此神以为是，彼神以为非；因为他们对这些事物有意见分歧，彼此才相争交战。岂不是这样吗？

游　是这样。

苏　那么，似乎同一事物为神所恶，亦为神所好，对神又可好又可恶。

游　似乎如此。

苏　按这么说，游叙弗伦，同一事物又虔敬而亵慢。

游　我想是如此。

〔九〕苏　可敬的朋友，你并没有答复我的问题。我不是问，什么是同时又虔敬又亵慢；然而却像是，神之所好亦是神之所恶。并且，游叙弗伦，你讼父杀人，难怪此举一方面见悦于帝士，另一方面却见恶于库漏诺士[(6)]和欧兰诺士，为赫费斯托士所喜，却为哈拉[(7)]所恶。其他诸神对同此一案，也是各有不同的意见。

游　但是我想，苏格拉底，诸神对此案不至于有意见分歧，不会有主张杀人不必抵罪的。

苏　好了，游叙弗伦，以人论，你曾听说，杀人或做其他错事不必抵罪、受罚吗？

游　啊，他们对这一点到处争辩不休，尤其是在法庭上。他们作恶万端，却尽其能事辩护，以逃避刑罚。

苏　是的，游叙弗伦，他们是否承认做错了事，而硬说不必处罚？

游　不，他们并不这样。

苏　那么他们还是有所不为，有所不说。我想他们不敢说，不敢强辩，做错了事不必处罚，只说自己没有做错事。对不对？

游　你说的对。

苏　那么，有罪应当处罚，这一点他们并不争辩，他们大概争辩这几点：谁犯罪，所犯何罪，何时犯罪。

游　你说的对。

苏　那么如你的说法，神与神之间关于是与非问题有争辩，情形岂不也是如此，有的说其他做错事，有的说没有做？我相信，无论是神是人，没有敢板着脸说犯罪不必处罚的。

游　对，苏格拉底，你说的基本上是实情。

苏　可是我想，游叙弗伦，凡有所争执者，不论是人是神，如果神真有争执，都是关于个别的事。他们对某事有不同意见，有的主张此事做得对，有的认为此事做得不对。是否如此？

游　当然是。

〔十〕苏　来，亲爱的游叙弗伦，现在请指教我，使我益智。你有什么证据，关于一个雇佣成了杀人凶手，被死者的家主所缚，家主未得神巫批示应如何处置此人之前，此人死于缧绁之中，死后家主之子为死者告发己父杀人，——关于此事，你如何证明诸神一致认为此人死得冤枉，为子者为这样一个人告发己父杀人，这做得对？来，请明白指教我，诸神确实一致承认你这举动正当；你指教若能使我满意，我要终身赞美你的大智慧。

游　我能极其明白地指示你；苏格拉底，这可不是一件小事呢。

苏　我了解，你以为我比审判官们笨，难教得懂。可是你总要向他们明白指出，杀人的行为有罪，是全体的神所恶的。

游　很对，苏格拉底，他们如肯听，我要讲明白。

〔十一〕苏　他们一定肯听，如果你显露你的口才。你正说着，我想起了，并自言自语地说："即使游叙弗伦明白指教我，诸神一致认为那人死于非命是冤枉的，究竟关于虔敬是什么、亵慢是什么，这些问题我从游叙弗伦那里学到了什么？此事就算是神之所恶，虔敬与不虔敬的界说仍然不能由此而成立，因为神所恶者也就是神所好者。"游叙弗伦，我让你放弃这一点；依你的心愿吧，就说神一致认为此事是犯罪而痛恶之。现在我们来修改界说，可否说：神一致所恶者是亵慢，一致所好者是虔敬，有好有恶者都不是或两是。现在你接受关于虔敬与亵慢的这个界说吗？

游　有什么障碍不能接受，苏格拉底？

苏　在我没有障碍，游叙弗伦，你可要自己想想，采用这个界说是否最易于指教我你所应允的？

游　好了，我承认神一致所好者是虔敬，反过来，神一致所恶者是亵慢。

苏　游叙弗伦，我们要不要再考察这句话是否对，或者只是接受？无论我们自己的话或他人的话，只要有人说的与我们的相合，就完全接受？或者凡所说的话都必须考察一番？

游　必须考察，可是我想此刻说的对。

〔十二〕苏　对不对，我们就会晓得更清楚。现在只考虑这一点：虔敬是否因其为虔敬而见喜于神，或者因其见喜于神而为虔敬？

游　我不懂得你的意思，苏格拉底。

苏　我要设法说清楚些。我们说携与被携、引与被引、见与被见。你知道这两种说法彼此有区别，并且区别何在吗？

游　我想我知道。

苏　那么，见喜者与喜者有别，二者是两回事吧？

游　怎么不是两回事？

苏　请告诉我，被携者是否因有携之者而为被携者，或是别因他故？

游　不因他故，乃因被携之故。

苏　被引者因有引之者而为被引者；被见者因有见之者而为被见者？

游　当然。

苏　那么，被见之物不因其为被见之物而有见之者，反过来，却因有见之者而为被见之物；被引之物不因其为被引之物而有引之者，却因有引之者而为被引之物；被携之物不因其为被携之物而有携之者，却因有携之者而为被携之物。我所要说的说得明白了吧，游叙弗伦？我要说的是：成为或遭受者不因其为成为者而成为，乃因其成为而为成为者，不因其为遭受者而遭受，却因其遭受而为遭受者。你同意吗？

游　我同意。

苏　见好之物或是成为或是遭受吧？

游　当然是。

苏　那么是否如上述的情形，也是不因其见好而有好之者，却因有好之者而见好？

游　必然如此。

苏　那么，关于虔敬，我们怎么说，游叙弗伦？按你的话，虔敬不是神一致所喜的事物吗？

游　是的。

苏　因其为虔敬，或因其他缘故？

游　不因其他缘故，因此缘故。

苏　因其为虔敬而为神所喜，不因其为神所喜而为虔敬？

游　似乎如此。

苏　可是神所喜者却因见喜于神而为神所喜者。

游　可不是？

苏　那么，游叙弗伦，据你说，神之所喜不是虔敬，虔敬不是神之所喜，二者彼此各不相等。

游　为什么，苏格拉底？

苏　因为我们同意，虔敬因其为虔敬而为神所喜，不因其为神所喜而为虔敬。是否如此？

游　我们曾同意是如此。

〔十三〕苏　但是，我们也同意，神所喜者因其见喜于神而为神之所喜者，不因其为神之所喜者而见喜于神。

游　你说得对。

苏　但是，可爱的游叙弗伦，虔敬若与神所喜者相等，那么，虔敬若因其虔敬而为神所喜，神所喜者必也因其为神所喜而见喜于神；神所喜者若因其见喜于神而成神所喜者，虔敬必也因其见喜于神而成虔敬。现在你看，情形恰是相反，虔敬（ὅσιου）和神所喜者（θεοφιλὲς）完全是两回事，因为，一个因其见喜而成所喜，一个因其是所喜而乃见喜。所以，游叙弗伦，问你虔敬是什么，你似乎不愿给我指明虔敬的本质，只举其所遇的一事：为神所喜；至于虔敬究竟是什么，你还没有说到。你如有兴，不要对我隐瞒，请再从头讲起，虔敬是什么，不问其是否为神所喜、或别有所遇，这问题我们没有什么争辩的。切实说，虔敬是什么、亵慢是什么。

游　但是，苏格拉底，我不知道怎样对你说明我所想的，我们提出的话总是会旋转，游移不守其本位。

苏　你的话，游叙弗伦，像我的祖先戴达洛士[(8)]的作品；若是我说的，你也许会笑我，因我与他有血统关系，我言语上的作品也是游移不定的。现在这些话出于你口，需要另给你一种讽刺啊！你自己也觉得，你的话游移不定。

游　喂，苏格拉底，我觉得这讽刺对你的话恰当；我并没有让我的话游移不定，你毕竟对我显得是个戴达洛士，在我这方面，我的话

固定不移。

苏　朋友，我显得在技术上比戴达洛士还巧；他只能使自己的作品活动，我却不但能使自己的作品活动，也能使他人的作品活动。我的技术还有最妙的一手，就是，我有违心之智，我宁愿自己的话稳定，不愿有戴达洛士之智、唐他洛士之富[(9)]。闲话说够了。我觉得你已倦勤了，我与你联步并进，使你知道如何指教我关于虔敬的问题，不至于中途而废。请注意，你是否以为凡虔敬必然都是正当的？

游　我是这样想。

苏　然而凡正当的是否都是虔敬的？或者凡虔敬的都是正当的，凡正当的却不都是虔敬的，——有的是虔敬的，有的是其他？

游　我跟不上你的话，苏格拉底。

苏　你智过于我正如你年轻于我，可是，我说，你因多智而倦勤。努力一点吧，载福的朋友。我的意思并不难懂呀。我的意思正和那诗人相反，他唱道："造物楚士，民莫敢名，即已畏斯，辄以敬斯。"我不赞同那诗人的话。要我说明如何不赞同吗？

游　要的要的。

苏　我不以为有畏就有敬。许多人畏病、畏贫、畏许多其他类似的东西，他们的确畏了，却对所畏的绝不起敬。你不以为然吗？

游　当然如此。

苏　可是，有敬就有畏；持敬、知耻而有所不为的人可不是常存畏心，畏坏名誉？

游　是的，持敬者常存畏心。

苏　那么，有畏就有敬，这句话不对。有敬就有畏，有畏未必就有敬。我想是因为畏范围比敬广，敬是畏的一部分；正如奇数是数的一部分，不能说有数就是有奇数，有奇数却就是有数。你现在跟得上我的话吧？

游　完全跟得上。

苏　我以前问你，正当的是否都是虔敬的，或者虔敬的都是正当的；或者正当的不一定都是虔敬的，因为虔敬的只是正当的一部分。我以前问的和方才问的是同一类的问题。你赞同吗，或是别有高见？

游　我无异议，我想你说的对。

〔十四〕苏　且看后文。虔敬若是正当的一部分，显然我们必须求出它是正当的哪一部分。你若问偶数是数的哪一部分、是哪一种数，我就说，“是以二可分得断的，不是以二分不断的；”你赞同吗？

游　我赞同。

苏　请你设法指教我，虔敬是正当的哪一部分，使我好叫迈雷托士不要再冤枉我，公诉我慢神，我已饱受你的指教，知道了什么是虔敬、什么不是。

游　据我看，苏格拉底，正当的事之事神的部分是虔敬，其余部分是对人的。

〔十五〕苏　我想你说的对，游叙弗伦；还有一小点我要弄明白：我不了解你所谓“事”是什么意思。我想你不会把事神和服事其他并为一谈。譬如说，不是人人懂得如何服事马，唯有知马的人懂得；对不对？

游　完全对。

苏　那么，知马之术就是识马之术？

游　是的。

苏　同样，不是人人懂得服事犬，唯有猎人？

游　这也是如此。

苏　那么，猎人之术就是事犬之术？

游　是的。

苏　牧人之术就是服事牛羊之术？

游　当然。

苏　同样，虔敬是事神之术；这是你的意思吗？游叙弗伦？

游　是的。

苏　凡服事是否都要达到同一目的？就是，服事的用意在于使被服事者得到好处；例如马，受马夫服事而得益，情况变好了。你想是否这样？

游　我想是这样。

苏　犬受猎人服事，牛受牧人服事，各得共益。你想，凡照管或服事的用意在于为害吗？

游　不，藉着帝士的名义说，我不这么想。

苏　那么，用意在于使所服事者受益？

游　可不是。

苏　按这么说，虔敬既是事神之术。是否有益于神，使神处境更好。当你行一敬神的事，你是否有认为使某位神的处境更好？

游　不，藉着帝士的名义说。

苏　我也不以为你是这样想，游叙弗伦，差得远呢。我问你所谓“事神”何义，就是因为不认为你是这样想。

游　你想的对，苏格拉底，我的意思并非如此。

苏　好了，对神的何种服事是虔敬？

游　是奴仆对主人的那种服事，苏格拉底。

苏　我懂得，似乎是指对神的侍应。

游　正是了。

〔十六〕苏　你能说明医生之所侍应能致何果？不是健康吗？

游　是的。

苏　造船师之操术能致何果？

游　当然是致造船之果，苏格拉底。

苏　同样，建筑师之术致造屋之果？

游　是的。

苏　最高明的朋友，请告诉我，事神之术有何成就？你当然知道，因为你曾说你是圆颅方趾中最娴于神道的人。

游　我说的是实话，苏格拉底。

苏　藉着帝士的名义告诉我，神以我们为奴仆，成就什么尽美尽善的事业？

游　他们成就了许多好事，苏格拉底。

苏　朋友，将军也是如此。你不难举其首要的成就，就是，打胜仗。是不是？

游　当然是。

苏　我想农夫也成就了许多好事，同样，举其首要的，是从土地中生产粮食。

游　完全对。

苏　那么，神所成就的许多好事如何？神绩中首要的是什么？

游　苏格拉底，我片刻以前对你说，此等事要学得全而精，需下一番艰巨长久的工夫。好吧，对你简单地说：在祈祷与献祭中，知道说些做些神所喜者，这就是虔敬，就能公私并保，卫国卫家；与此相反就是慢神，一切都要覆亡。

〔十七〕苏　你如情愿，游叙弗伦，尽可用较简的话答我的问题之首要部分。但是显然你并不想指教我，刚要入题，你又转移方向。你如答复了我的问题，我早已从你这里充分学到了关于虔敬的性质。没法子，问者必须跟随答者，任从他指引；我只好重新问起：你说虔敬是什么？你不是说虔敬是祭与祈的知识吗？

游　是的。

苏　祭是送礼给神，祈是有所乞于神？

游　丝毫不差，苏格拉底。

苏　那么，按此说，虔敬是对神乞和予的知识。

游　你完全了解我的话，苏格拉底。

苏　朋友，我是你的智慧的敬爱者，十分用心，使你的话不至于坠地无俚。请告诉我，这种对神的服事是什么？你不是说是对他们的乞和予吗？

游　我是这么说。

〔十八〕苏　乞的正道是否乞己之所需？

游　此外还有什么正道？

苏　同样，予的正道也是应受者之所需？以其所不需的予受者是无谓的。

游　你说的对，苏格拉底。

苏　那么，游叙弗伦，虔敬成了神与人互相交易的技术？

游　是交易的技术，如果你喜欢用此名词。

苏　我并不喜欢用这名词，如果这不是实情。请告诉我，神何所得益于我们的礼物？神所给的尽人皆知，我们得到的好处无一非神所给。可是他们所得益于我们的是什么？或者我们做交易尽占便宜，尽管得神的好处，而他们毫无所得于我们？

游　苏格拉底，你想神能从所受于我们的礼物得到好处吗？

苏　我们送礼物到底于神何干？

游　除崇敬、赞美，如我以前所说，感恩，此外还有什么？

苏　那么，游叙弗伦，虔敬是对神感恩怀德，于神无利，亦无可取？

游　我想这是最可贵的。

苏　那么，虔敬似乎又是神所视为珍贵者。

游　最确。

〔十九〕苏　如此说法，——你的话游移不定，还足以为奇而自感愕然吗？还能责备我扮演戴达洛士的伎俩，使你的话旋转？其实你自己比戴达洛士巧得多，尽使自己的话兜圈子。你不觉得我们的话又绕到原处？你可记得，前一刻我们宣称，虔敬和神所喜者彼此互异，不是一回事，你不记得吗？

游　我记得。

苏　你瞧，现在你不是说，神所视为珍贵者是虔敬？神所视为珍贵者岂不就是神所喜吗？

游　当然是。

苏　那么，不是我们以前的话错了，就是现在的话错了。

游　像是如此。

〔二十〕苏　我们必须从头研究虔敬是什么。学到之前，我不肯罢休。不要藐视我，现在请你费尽心机说出真理。我相信，如果世上有人明了这道理，那就是你，我绝不放松你，你说出真理以前，就像普娄提务士(10)，绝不能脱身。你对虔敬与亵慢如没有真知灼见，就不至于为一个庸奴，控告老父杀人；会怕做错了冒犯神谴，无颜见人。我深知你自信对什么是虔敬与不虔敬有真知灼见；最亲爱的游叙弗伦啊，请说吧，不要隐瞒自己的知见了。

游　且待来日吧，我此刻匆遽有所趋，就要离开了。

苏　怎么一回事，朋友？你就这样丢开我，飘然而去了，我抱着大希望，想从你学懂什么是虔敬不虔敬，好对迈雷托士说明，关于神

道，经过游叙弗伦指授，我已明白了，不会像以前那样愚昧，信口开河，鲁莽行事，今日起重新做人，再也不犯改革神道之过，可以撤销对我的公诉。然而你走了，我的希望全空了！

---

(1) 1578年法国古典学者埃蒂安纳（拉丁名：斯特方）所编《柏拉图全集》（三卷）第一卷的页码和栏次（〔A〕BCDE）。

(2) 古希腊雅典东郊外游技所，与阿波罗（太阳神）庙为邻，故命此名。

(3) 控诉苏格拉底的三人之一。已见《泰阿泰德》，彼处译为"买类托士"兹改正。他是古希腊悲剧诗人。

(4) 古希腊神话故事之最著名的英雄。

(5) 古希腊神话宗教之最大的神，即楚士（Zeus）。其父名库漏诺士（Κρόνος），其祖父名欧兰诺士，见下文注。

(6) 据古希腊诗人赫细欧德的神话诗，欧兰诺士（Οὐρανός）、库漏诺士（Κρόνος）、帝士（Δίς）是三世的父、子、孙。

(7) 古希腊神话司火与金属工艺之神。其父为帝士，母乃哈拉，哈拉为司妇女与婚姻之神。

(8) 古希腊极精巧的艺人，始创圆圈歌舞队。此人见于荷马诗歌。

(9) 古希腊神话中多财之王。为帝士之子，贬下界投之湖，渴欲饮，则水忽退，饥欲摘近悬头上之果以食，则果上升。

(10) 古希腊神话中变化自在之海神。

译后话

这个对话是柏拉图最早的作品之一。其时代背景是苏格拉底被告。有人把此篇和苏格拉底的申辩（The Apology of Socrates）、克力同（Crito）、弗爱冬（Phaedo）等三篇合成一卷，言曰苏格拉底的审判与处刑（The Trial and Death of Socrates）。

游叙弗伦是人名。他是宗教家和预言家（Soothsayer），自信极深，自负关于宗教的知识比任何人都丰富，自居与当时一般社会处反抗地位。他对苏格拉底表同情，自命和苏格拉底同是新人物。

当时苏格拉底被人控告慢神和诱惑青年，他上法庭准备受审，恰巧在走廊上遇见游叙弗伦。彼此各言来意以后，游氏表示自己关于敬神和慢神的知识十分有把握。苏格拉底想向他讨教，请他说明虔敬与亵慢的性质如何，二者究竟是什么；他说，自己想得游氏指教，以便和原告辩驳。此篇对话的缘起如此。

游氏毫不迟疑地答道，“虔敬就是做我此刻所做的事，不虔敬就是不做我此刻所做的事。”苏氏对此答案表示不满。他说问的是虔敬是什么，要的是虔敬的界说，并不要求列举一两件虔敬的实例。

游氏进一步说，虔敬是神所喜欢的事或物，不虔敬是神所不喜欢的事或物。对此界说，苏氏指出神与神之间有意见分歧，一件事也许见喜于一神，而见恶于另一神；于是神喜与不喜的话不能成为界说。苏氏协助游氏修改此界说，从而变成凡神一致所喜者是虔敬，一致所

恶者是亵慢。但苏氏又说，神喜与不喜，这些都是虔敬与不虔敬的赋性，并非其本质，所要的是其本质，构成其界说的基本元素。

游氏再进一步说，虔敬是正当的事之一部分。苏氏也进一步问，虔敬是正当的事的哪一部分？游氏说，正当的事有对人者与对神者，对神者谓之“事神”，虔敬就是这一部分。经此一番补充，虔敬的定义变成：正当的事之事神的部分是虔敬。

苏氏再分析“事”的概念：“事”字有二义，换句话说，服事有两种，一种是以下事上，一种是以上事下，在上者有所施于在下者，在下者受惠于在上者，如马夫之于马，牧人之于牛羊。人之事神当然不是这种服事，是以下事上的服事，按游氏的话，是奴仆对主人的那种服事。

奴仆服事主人，是替主人做事，换句话说，以下事上的服事，是在下者当在上者的工具，替他成就某种事功。以人有神，为神做了什么事，成就了什么事功？苏氏此问，游氏不能答，却另转方向，说，虔敬是祈祷和献祭的知识。

苏氏再就祈祷和献祭二事加以分析，祈祷无非向神要东西，献祭无非把东西送给神；那么这方面的知识成了取和予的知识，彻底说，成了人与神交易的知识。这话对不对是另一问题，总是从游氏的前言推出的结论。

一提交易，便知是双方的事。我们和神交易，从神所得的好处不胜枚举；神和我们交易，从我们得到什么好处？游氏说没有的，我们如此渺小，能有好处给神吗？神那样伟大，还需要我们给的好处吗？我们给神的只是于神无补的崇敬、赞美、感谢……而已。

崇敬、赞美……等等，虽然于神无补，却是神所视为珍贵的，游氏这样声明。按方才的问答，虔敬的界说，由神所喜者转为正当的事之事神的部分，再由此转为祈祷与献祭的知识，再由此变成人与神的交易，再由此转为人对神的崇敬、赞美……，再由此变成神所视为珍贵者。神所视为珍贵者和神所喜者岂不是一回事？前面已推翻以虔敬为神所喜者之界说，现在却又回到原议。苏氏藉此对游氏开玩笑，向他回敬一炮，说他的话才是游移不定，回旋不休。苏氏仍然孜孜不倦，想再往下讨论，游氏却脱身走了。

本篇大意即如上所述，读者不难见其题材（Subject matter）所在，其题材在于虔敬与不虔敬的问题。此问题并没有讨论出结论；读者不必因此而失望，本篇的价值不在于此问题本身所讨论的结果，倒在于讨论此问题所指示的用思和立言的方法，读者应当由此着眼。

用思方面所指示的方法就是所谓的辩证法，教人怎样分析问题，如何由大问题中找小问题，再由小问题中找更小的问题，如剥笋皮，一层一层地剥，以达到最里的笋尖。至于立言方面所指示的方法，第一步，告诉人一两个实例不足以成界说；第二步，指出界说的性质如何；第三步教人如何下界说，——怎样用辩证法求一物的本质，即基本元素，以构成一物的界说。

以上阐明的是柏氏在本篇文字上所要达的目的，也可以说是本篇的贡献，——他的目的确实达到，达到了便是他在思想上的贡献。此外，本篇还有言外的用意，这和本篇的时代背景有关。前面说过，本篇的背景是苏格拉底被告，被告的罪状之一是慢神。柏氏在本篇中，特意隐隐约约地描写当时所谓宗教家对敬神和慢神的问题多么隔膜，

这方面的知识多么简陋，藉此反映当时希腊的一般社会，以见得雅典人控告苏氏，甚至判他死刑，都是无理性的举动。

此外还有四点，值得读者注意。四点之中，两点关于伦理学，两点关于方法论（名学或逻辑）。

关于伦理学方面的：（一）苏氏曾提出："虔敬是否因其为虔敬而见喜于神，或者因其见喜于神而为虔敬？"这问题成了后世伦理学的一个大问题。这问题的涵义（implication）引起了道德的价值问题，或道德上行为的标准问题。到底道德本身有其内在的（intrinsic）价值，或者其价值是由外面加上去（imposed from outside）的？到底道德上的行为有天然的标准，或者其标准是人定的？用浅近的话说，譬如一个人做了一件正当的事，是否此事本身就是正当的，或者因为人家都说此事正当，都要他这样做，此事才成为正当的？（二）苏氏把虔敬认为正当的事之一部分，所涵意义很重要，就是，把宗教置于伦理的基础上。这可算是苏氏对当时希腊宗教（神话宗教）的一个大革命。

关于名学或逻辑方面的：（一）苏氏指出凡虔敬的都是正当的，却不能转过来说，凡正当的都是虔敬的。此处他所阐明的是名学上的全称正词（universal affirmative proposition）不得随便换位（conversion）的公例。若用画圈法说明，表示虔敬的小圈在表示正当的大圈之内，所以能说凡虔敬的都是正当的；可是不能反过来说凡正当的都是虔敬的，因为表示正当的圈子不在表示虔敬的圈子之内。（二）同时苏氏还说，敬是畏的一部分，奇数是数的一部分。此即后来亚里士多德所谓"别"和"类"的关系，畏与数是类，敬与奇数是别，不过当时还没有这两个名词。

苏格拉底的申辩

《苏格拉底的申辩》提要

《申辩》或《柏拉图为苏格拉底的辩护》分为三部分：第一，真正所谓辩护；第二，关于减轻刑罚较短的陈辞；第三，最后之预言性的责备与忠告。

第一部分，首先声明：用世俗谈话口吻，不加修饰；一向敌视修辞，不懂修辞，只知事实真相；不以辞令掩盖自己的性格。然后把原告们分成两批。第一批是无名氏的——大众意见。世人从早年起就听说他是诱惑青年的，都看过阿里司徒放内士的喜剧《云》对他的嘲弄。第二批是公开的，他们只是前一批的代言人。两批所告发的可以概括如下：第一批说，苏格拉底是作恶和好奇的人，追求地以下、天以上的东西；强词夺理、颠倒是非，并以此传授他人。第二批说，苏格拉底是作恶和蛊惑青年的人，不信国教的神，引进新神，后一批的话是实际公诉中的话。前一批的话，大众意见的概括，也成了同样的法律程式。

答辩从澄清混乱的误会下手。喜剧家的表演、大众的意见，都把他混同于自然界学问之师和智者们。这是错误的。……他不是这两类人之一。对自然哲学，他毫无所知；并非藐视这种探讨，事实是对这种探讨完全外行，在这方面从来不曾发过一句言论。另一误会是，他传授学问取酬；他没有东西可传授。他称赞叶卫偌士能以五个命那的廉价传授道德。这里，潜滋着麻醉群众听闻之嘲谑的惯技。

他进而说明得此恶名的原因。恶名起于他承担了一个特派的使命。虔敬的海勒丰曾到带勒弗伊去求谶，问：可有人智过于苏格拉底？谶语答曰：无也。这究竟什么意思，无所知而仅知其无所知者会被谶语宣称为最智的人？凝想着谶语，他下决心去寻智过于己者以反驳之。他先访政客，再访诗家，再访艺人，恒得同样结果：他们或是无所知，或是所知莫能过于他自己；他们在某些方面的小优点远被其自负抵消干净。他无所知，而自知其无所知；他们无所知或所知者微，却幻想无所不知。如此，他一生承担着侦察人间伪装智慧的使命；这个职业吸引着他，使他脱离了公、私事务。富裕的青年以此为消遣，有趣的消遣。于是结了不共戴天之仇；知识的业师对他报复，丑诋他为蛊惑青年的恶棍，并重复陈套的谰言，如智者、无神论者、唯物主义者，——对所有哲学家莫须有的现成的讼词。

对付第二批原告，他质问在场的迈雷托士："他若是蛊惑青年者，那么谁是使青年进德修业的人？""随地人人都是。"这是多么谬妄，这和事例的比拟多么不相容！他既不得不与国人相处，却使国人变成坏人，这也是多么不可想象的。这必然不是有意的；无意的，就只能受迈雷托士指教，不得被控于法庭。

公诉状另有一部分说他教人不承认国家崇奉的神，而别奉新神。这是否他被认为蛊惑青年之处？"是啊"，他只是崇奉新神，或是不信有神？"不信有神。""什么，甚至不信日和月是神吗？""可不，他说日是一块石，月是一团土。"苏格拉底答道，那是由来已久的与安那克萨哥拉士混为一谈。雅典人不至于无知到，把窜入舞台上戏剧中的想象情节滥归于苏格拉底的影响。苏格拉底着手指出，迈雷托士不合理地在诉状的这个部分造成一谜："无神，而苏格拉底相信有神的子嗣，这是荒谬的。"

既质问了迈雷托士够多的话，撒开他，回到原始的控诉。可以问，他为什么要坚持会送命的职业？为什么？因为他必须坚守神所指定的岗位，正如他曾坚守统帅所指定在波剔泰阿、安弗亦波力斯、戴里恶斯等战场的岗位。此外，他并不过分聪明到能猜想死的境界是好或是坏；但他确信失职是坏事。安匿托士说得对：他们若有放过他的意思，就不会控诉他。因为，他必定服从神而不服从人，他要对千秋万代的人宣传道德和修身的必要，对不听从者他要坚持劝告并责备他们。这是他蛊惑青年的方式，他不会停止服从神的旨意，即使千割万剔等待他。

他希望他们让他活着，不是为自己，是为他们；因为他是天神赠予他们唯一无二的朋友，他用嘲谑的言语把自己说成马虻刺激肥大而迟钝的马使它奔驰。他为什么从不参与公务？因为惯听的神音阻止了他；他若任公职，就要仗义而与众争，便不能生存而做不成好事。曾两次在公务上为正义冒着性命危险：一次在审讯大将时，另一次是抗拒三十寡头的暴命。

他虽然不任公职，却消磨岁月于不取酬地教导邦人，这是他的使命。他的弟子变好变坏，没有理由他负责，因他向不应允传授任何东西。他们愿来便来，不来也罢；他们毕竟来了，因爱看伪装有智慧者被揭穿而以此取乐。他们若是被蛊惑了，本人不出面，其长辈尽可来法庭作证，此刻还有机会呢。可是，他们的父、兄都在法庭（包括在座的柏拉图），却为他作证；他们的子弟被蛊惑，他们本人没有被蛊惑吧，而他们倒是我的证人。这是因为他们确知我是说真话，迈雷托士是扯谎。

他需要说的几尽于此了。他不肯恳求审判官保全性命，也不肯摆出哭哭啼啼的儿女的可怜相，虽然他并不是铁石心肠。某些审判官对类似的案情或曾允许这样做法，他相信不至于因不如此行事而引起他们发怒。可是，他觉得这种行动有损雅典的名誉：他也晓得审判官曾发誓必须公正；他被控慢神的罪，不能求审判官背誓而自陷于慢神之罪。

如他所预料，或是所情愿，他被判定有罪。从此他的语气不但不较为妥协，调子却更多、更像居高临下了。安匿托士提议罚以死刑，他提什么惩罚以代死刑呢？他，雅典人民的恩人，耗其一生的精力造福于邦人，最低应得欧令皮亚体育场上比赛得胜者的酬报，受赡养于普吕坦内安。他为什么要提任何代替的惩罚，既是不知安匿托士所提的死刑究竟是好是坏，而且确信坐牢是坏的、流亡是坏的。花钱却无妨，但他没有钱花。也许出得起一个命那，就认此数吧；或者依朋友们的意愿，认三十命那，他们是极好的担保人。

〔他被判死刑〕

他已老了，剥夺他几年的寿命，雅典人毫无所得，唯有不光彩而已。或许他能避死，如果他肯屈膝乞命。但他对于自己申辩的态度毫不后悔；他宁愿按自己的方式而死，不愿按他们的方式而生。不义的惩罚速于死亡，他不久要被处死，原告们的惩罚即将接踵而至。

如人之将死的惯例，他对他们做预言式的赠言。他们把他处死，以免自供其生平的劣迹。但是，他的死对来者撒下了种子，他的许多门徒，因年轻、激进，会逼着他们确实承认自己的罪恶，谴责他们更加严厉。

尚还有余晷，他也想对要赦免他的人说几句话。希望他们晓得神的朕兆在他申辩的过程中从不加以干涉；他想不干涉的原因在于死并非坏的境界。死或是长眠，或是到另一世界，亡过的灵魂集聚的地方，那里能会见古英雄，那里也有公正的审判官；那里是不朽不灭的境界，其中没有因持不同意见而被处死刑的恐怖。无论生前死后，好人总不会遭祸；他的死是神之所许，因为脱离斯世对他更好。所以他原谅他的审判官们，因为他们害不到他，虽然绝不想做任何对他有利的事。

他对他们有个最后的要求：以他纠缠他们的办法纠缠他的儿子们，如果儿子们重钱财过于品德，或者毫无出息而自以为有出息。

苏格拉底的申辩

〔一〕雅典人啊，你们如何受我的原告们影响，我不得而知；至于我，也几乎自忘其为我，他们的话说得娓娓动听，只是没有一句真话。他们许多假话中，最离奇的是警告你们要提防，免受我骗，因我是个可怕的雄辩家。无耻之极！他们无耻，因为事实就要证明，我丝毫不显得善辩，除非他们以说真话为善辩。他们若是以说真话为善辩，我还自认是演说家——不是他们那种演说家。他们的话全假，我说的句句是真；藉帝士的名义，雅典人啊，不像他们那样雕辞琢句、修饰铺张，只是随想随说未经组织的话。自信我说的全是公道话，你们不必多心，反求节外生枝之意；我这年纪的人绝不至于像小孩那样说谎。可是，雅典人啊，恳切求你们，在我的申辩中，若听到我平素在市场兑换摊旁或其他地方所惯用的言语，你们不要见怪而阻止我。我活了七十岁，这是第一次上法庭，对此地的辞令，我是个门外汉。我若真是一个外邦人，你们就会原谅我，准我说自幼学会的乡腔；现在我也如此要求，似乎不过分：不论辞令之优劣，只问话本身是否公正。这是审判官应有的品德，献辞者的本分在于说实话。

〔二〕第一步，雅典人啊，我应当先对第一批原告及其伪辞进行答辩，然后再对第二批的。在你们以前，积年累岁，已有许多对我的原告，说些毫无事实根据的假话。安匿托士等固然可怕，这批人更可怕，我怕他们过于安匿托士等，雅典人啊，你们多数人自幼就受他们影响，相信他们对我毫无事实的诬告。他们说："有一个所谓智者苏格

拉底，凡天上地下的一切无不钻研，辩才且能强词夺理。”雅典人啊，他们传播这种无稽之谈，他们是我凶恶的原告，因为听其宣传者往往以为，钻研这类事物的人必也不信神。这批原告人数既多，历时又久，他们早在你们幼年最易听信流言蜚语时向你们注入这种诬告之辞，当时你们或是尚在孩提，或是方及童年。他们单方挂了案，作为原告，从不到案，因为没有被告的另一造出来答辩。最荒唐的是，他们的姓名不可得而知而指，只知其中有一个喜剧作家。凡挟妒与包藏祸心向你们宣传的人，或本身受宣传再去宣传，这些人最难对付。既不可能传他们到此地来对质，我又不得不申辩，只是对影申辩，向无人处问话。请你们记住，如我所说，有两批原告，一批最近的，一批久远的；再请你们了解，我必须先对第一批答辩，因为他们先告我，并且远比第二批强有力。雅典人啊，我必须申辩，我必须设法以如此短暂的时间消除久据你们胸中的诬告之辞。但愿这做得到，如果对你、我更有利；也希望我的申辩能起更大作用。但我认为这是难的，我并不忽视事体之难易。没有别的，听神的旨意吧，现在我必须依法申辩。

〔三〕我们首先提个问题；引起对我攻击，激起迈雷托士对我起诉的诬告之罪是什么？攻击的人说些什么来攻击？他们的话需要重述一遍，仿佛原告自读宣誓过的讼词：“苏格拉底是无事忙的为非作恶的人，凡地下天上的一切无不钻研，能强词夺理，还把这些伎俩传授他人。”诬告的罪状如此。你们已于阿里司徒放内士的喜剧中见到一个苏格拉底，自命能排云乘雾，说些我毫不分晓的无稽之谈。我说这话并不是轻蔑那种知识，如有人是那方面的智者；我只是不甘心对迈雷托士诬告的如此大罪申辩，因为，我的雅典人啊，我与那种知识毫无干系。请你们之中的多数人为我作证。在座听我谈话的人很多，凡听过

我谈话的人，我要求你们互相质问，究竟曾听多少我关于这方面的言论。你们由此可知，众口纷纷关于我的其他罪状大都是同此莫须有的。

〔四〕这些事无一真实；你们如果听说我教人，并且藉此得钱，这也不是事实。若能教人，对我却是妙事。如赖安庭偌斯的郜吉亚士、凯恶斯的普漏迪恪士、意类恶斯的希皮亚士，他们个个能周游各城，说其青年之能无代价地随意与本城的人同群者，弃其群而追随他们，送他们钱，而且感谢不尽。此地另有一位智者，是巴里安人，听说他还在本城。我偶然遇到一位在智者们身上花钱比所有人都多的，他是希朋匿苦士的公子卡利亚士。他有两个男儿，我问他："卡利亚士，你的二子若是驹或犊，你会为他们雇看管人，使他们各尽其性，成有用之才；看管人不外一个马夫或牧人。然而你子是人，你意中想为他们物色一位什么看管人？关于人的本分和公民的天职，谁有这方面的知识？我想你留意物色，因你有二子。已物色一位，或犹未也？"当然有了，他说。"你所物色的是谁，何地来的，多少束修？"我这样问。他说："从巴里安来的叶卫偌士，他要五个命那。"叶卫偌士煞有福气，如果真有这种技术，真会教得好。我若会这种技术，该多么自豪呢；可是我不会，雅典人啊。

〔五〕也许你们有人会问："你怎么啦，苏格拉底？对你的诬告怎么来的？你如没有哗众骇俗的言行，这类谣传断不至于无端而起。请你原原本本诉说一遍，免得我们对你下鲁莽的判断"。我认为提出这个质问的人是说公道话，我要剖白我得此不虞之誉而致谤的缘由。请听。或者有人以为我说笑话，请相信，我对你们全盘托出事实。雅典人啊，

我无非由于某种智慧而得此不虞之誉。何种智慧？也许只不过人的智慧。或者我真有这种智慧，方才我所提的那些人也许有过人的智慧。我不知道如何形容他们的智慧，因我对那种智慧一窍不通。说我有那种智慧的人是说谎，是对我伪作飞扬谤讪之语。雅典人啊，即使我对你们显得说大话，也不要高声阻挠我；我说的不是自己的话，是引证你们认为有分量的言语。我如果真有智慧，什么智慧、何种智慧，有带勒弗伊的神为证。你们认识海勒丰吧，他是我的总角之交，也是你们多数党的同志，和你们同被放逐、同回来的。你们了解他是何如人，对事何等激进热诚。有一次他竟敢去带勒弗伊求谶；诸位，不要截断我的话；他问神，有人智过于我者否？辟提亚的谶答曰"无也"。如今海勒丰已故，他的令弟在此，能对你们作证。

〔六〕你们想，我为什么提起这话，因为要告诉你们，对我的谤讪何从而起。我听了神的话，胸中怀此疑团："神的话究竟何所指，他出了何谜？我自信毫无智慧，他说我最有智慧，究竟何所云？按其本性，神绝不会说谎。"神的话何所云，好久我的疑团不能解。后来用很大气力去探讨他的真意。

我访了一位以智慧著称的人。想在彼处反驳神谶，复谶语曰："此人智过于我，你却说我最智慧"。我见了此人，——不必举其姓名，他是一个政治人物，——我对他的印象如此：和他交谈以后，觉得此人对他人，对许多人，尤其对自己，显得有智慧，可是不然。于是我设法向他指出，他自以为智，其实不智。结果，我被他恨，被在场的许多人恨。我离开后，自己盘算着："我是智过此人，我与他同是一无所知，可是他以不知为知，我以不知为不知。我想，就在这细节上，我

确实比他聪明：我不以所不知为知。”再访比他更以智慧著称的人，也发现了同样情况。于是除他以外，我又结怨于许多人。

〔七〕此后，我一一去访，明知会结怨，满腔苦恼、恐惧，可是必须把神的差事放在首要地位。为了探求神谶的真意，我必须出发去访以智慧著称的人。指犬为誓，雅典人啊，我必须对你们说实话；确实，我所得的经验如此：我秉神命出访时，发现名最高的人几乎最缺乏智慧，其他名较低的人却较近于有学识。我要对你们叙述我在出访中所做的苦工，以证明谶语之不可反驳。访政客们以后，访了各体——咏史、颂神以及其他——的诗人，想在现场证明我比他们不学无术。以其精心结构的作品质问他们其中的意义，本想同时能得到一些指教。诸位，我感觉难为情对你们说实话，可又不得不说。几乎所有在场的人讲他们的诗都比他们本人讲得好。因此我发现，诗人做诗不是出于智慧，其作品成于天机之灵感，如神巫和预言家之流常作机锋语而不自知其所云，我想诗人所感受亦复如此。同时我发现，诗人们因其会做诗，其他方面便自以为智在人人之上，成了出类拔萃人物，其实不然。我离开他们，心想，我超过他们，正如我超过政客们。

〔八〕最后去访手工艺人。自知对这方面一无所知，也相信会发现他们这方面的知识很丰富，确实我没有被欺，这方面我所不知的他们尽知，在这方面，他们智过于我。可是，雅典人啊，好艺人竟和诗人犯同样错误，因有一技之长，个个自以为一切都通，在其他绝大事业并居上智。这种错见反而掩盖了他们固有的智慧。因此，关于神的谶语，我扪心自问：保持自我的操守，不似彼辈之智，亦不似彼辈之愚

呢？或是效他们之亦智亦愚？最终我自答并答谶语：还是保持故我好。

〔九〕由于这样的考察，雅典人啊，许多深仇劲敌指向我，对我散布了许多诬蔑宣传，于是我冒了智者的不虞之誉。在场的人见我揭穿了他人的愚昧，便以为他人所不知我知之；其实，诸君啊，唯有神真有智慧。神的谶语是说，人的智慧渺小，不算什么；并不是说苏格拉底最有智慧，不过藉我的名字，以我为例，提醒世人，仿佛是说："世人啊，你们之中，唯有如苏格拉底这样的人最有智慧，因他自知其智实在不算什么。"

甚至如今，我仍然遵循神的旨意，到处察访我所认为有智慧的，不论邦人或异邦人；每见一人不智，便为神添个佐证，指出此人不智。为了这宗事业，我不暇顾及国事、家事；因为神服务，我竟至于一贫如洗。

〔十〕非但如此，有闲青年和富家子弟竟自动追随我。喜见许多人被我考问，时常模仿我，也去考问人家，我想，他们也发现许多人自以为智，其实寡智或不智。结果，被考问的人不恨他们，却埋怨我，骂道："苏格拉底最可恶，他把青年引诱坏了。"若有人问："如何引诱青年，做了什么，教了什么？"他们又说不出，他们茫然不知所以，偏要装明白，便信口说些易于中伤所有爱智求知者的话，如"天上地下无不钻研"啰、"不信神"、"强词夺理"等等。我认为，他们不愿说实话，他们假装有智慧，其实一无所知，——这已成为最明显不过的了。他们野心勃勃，既活跃，人数又多，异口同声协力攻击我，你们两耳久已塞满了对我恶毒诬蔑之词。他们之中出来了迈雷托士、安匿托士、吕

康三个攻击我的人：迈雷托士为诗人们出气，安匿托士为艺人和政客们复仇，吕康为说客们抱不平，我起先说过，我若能在这样短时间内把你们之中如此根深蒂固的广泛的流言蜚语消除干净，那才是奇怪呢。雅典人啊，这就是事实，无论大小巨细，一一托出，对你们不欺不瞒。我知道很清楚，我以如此言语行为，结怨于人；他们的怨是我说实话的证据，他们对我的诬告在此，恨我的原因也在此。你们随时去考察，无论现在将来，都会发现同样事实。

〔十一〕关于第一批原告对我的诬告，我已向你们提出了充分的申辩，再则，对自命爱国志士的迈雷托士和其他二人，我要继此而提出申辩。这是另一批的原告，我们也要听其宣誓的讼词。他们的讼词大致如此：苏格拉底犯罪，他蛊惑青年，不信国教，崇奉新神。他们告发的罪状如此，我们逐一考察吧。他说我犯罪，蛊惑青年。雅典人啊，我倒说迈雷托士犯罪，把儿戏当正经事，轻易驱人上法庭，伪装关心向不注意的事。这是事实，我要向你们证明。

〔十二〕来，迈雷托士，请说，你是否认为使青年尽量学好是首要的事？

“是的。”

现在请向在座指出谁使青年学好，显然你知道，因为你关心此事。据你说，你发现了蛊惑青年的人，把我带到在座面前控告我；来向在座说，谁使青年学好，指出他是什么人？瞧，迈雷托士，你倒不做声了，说不出什么了吗？这对你岂不丢脸，岂不是充分证明了我的话：你对此事毫不关心？我的好人，还是请你说吧；谁使青年学好？

“法律。”

这不是我所问的，最好的人；我问的是什么人，什么人首先懂得这一行——法律。

“在座诸公——审判官。”

说什么，迈雷托士？他们能教诲青年，使青年学好？

“当然。”

“他们全会，或者也会有不会？全会。”

我的哈拉，世上有这许多有利于青年的人。听审的人呢，他们也使青年学学好吗？

“他们也使青年学好。”

元老院的元老们如何？

“他们也同样使青年学好？”

那么，迈雷托士，议会议员蛊惑青年，或者他们全体使青年学好？

“他们也使青年学好。”

这么说，除了我，全雅典人都使青年学好，唯我一人蛊惑青年。你是这么说的吗？

“对了，我确是这么说的。”

你注定我的悲惨命运呀！我问你一句：关于马，你是否这么想，举世的人对马都有益，唯有一人于马有损？或者相反，对马有益的只是一人或极少数人——马术师，而多数用马的人于马有损？不但马，所有其他畜生是否同此情况，迈雷托士？当然是，不管你和安匿托士承认与否。青年们福气真大，如果损他们的只有一人，益他们的举世皆是！迈雷托士，你已充分表明对青年漠不关心，你显然大意，对所控告我的事，自己毫不分晓。

〔十三〕再则，迈雷托士，藉帝士的名义，请告诉我们，和好人在一起好呢，同坏人在一起好？好朋友，请答复啊，我问的并不是难题。坏人是否总会随时为害于与之接近的人，好人是否总会随时使同群者受益？

“当然。”

有人情愿受害于同群者过于受益吗？答复吧，好人，法律要你答复啊。有人宁愿受害吗？

“当然没有。”

好了，你把我拖到此地，因我蛊惑青年、使之堕落。有意的或是无心的？

“我说有心的。”

什么，迈雷托士？你这年纪竟比我这年纪的人智慧得许多，晓得坏人总是为害于与之接近的人，好人总是使同群者受益；而我竟至于蠢到连这个道理都不明白，不知道把所接近的人引诱坏了，自己也有

受害的危险，反而如你所云，有意去引诱他们？这一点，我不信你的，迈雷托士，我想世上没有人会信。那么，我或是没有蛊惑青年，或是蛊惑出于无心；两方面你都是说谎。我若是无心地蛊惑了青年，那么，法律不为无心的罪过拖人来此地，只是把犯者私下告诫一番。显然，倘有人背地警告我，我会停止无心所做的事。可是你躲避我，不肯和我交接教导我，偏要拖我到此地；法律只要应当治罪的，不要应受告诫的人到此地。

〔十四〕雅典人啊，我所说的已经明显了：迈雷托士对此等事毫不注意。但是，迈雷托士，告诉我们，你说我是如何蛊惑青年的？按你提出的讼词，我教他们不信国教、崇奉新神，你不说这就是我蛊惑青年吗？

“这确是我所说的。”

现在，迈雷托士，为当前辩论所维护的神，请你对我和在座表白更清楚些。我不能了解：到底你是说我主张有神，自己相信有神，不是无神论者，在这一点上可告无罪；而所信是国教以外的神，这一点是你所控告的，或者说我简直不信有神，并且宣传无神论？

“我说你简直不信有神。”

你吓我，迈雷托士；你这话哪里说起？我难道不信日、月是神，如他人所信？

“不，审判官，藉帝士的名义说，他不信，他说日是一块石，月是一团土。”

亲爱的迈雷托士，你认识到你是控告安那克萨哥拉士吧？你如此藐视在座，认为他们不学到连克拉德衬门耐的安那克萨哥拉士的书充满着这一类的话也不知道？青年们难道需要跟我学这套话，不会以至多一个都拉马的钱去看戏，听到同样的话，笑苏格拉底剽窃前人如此离奇的学说？藉帝士的名义说，你真以为我不信有神吗？

“对着帝士说，你丝毫不信。”

你的话不可信，迈雷托士，我想你自己也信不过。雅典人啊，我觉得此人太轻率、太鲁莽，他的讼词是少年猛闯的表现。他像是造谜来试探我，心想：“且看，智者苏格拉底能否察出我故意开玩笑、说矛盾话呢，或者他和在座的听众都被我瞒过了？”他在讼词中的话显得自相矛盾，就像说：“苏格拉底因不信神、因信神犯罪”，这岂不是开玩笑的口吻？

〔十五〕诸位，和我一起研究他如何显得是说矛盾话；迈雷托士，你答我们的问。诸位，莫忘我起初的恳求：我按平日习惯的态度说话，请你们不要喧哗。迈雷托士，有任何人相信有人的事物，而不相信有人吗？让他答，诸位，不要骚扰。有没有人不信有马，而信有马具；不信有吹箫的人，而信有吹箫的用具？没有的，我的好人；你不肯答，我对你和在座诸君答。可是你要答下一个问题：有没有人相信有鬼神的踪迹，而不信有鬼神？

“没有。”

难得你金玉之口被在座勉强逼出片言以答。你说我相信并传授有新或旧之鬼神的踪迹，那么，按你宣誓的讼词，我相信有鬼神的踪

迹；我既相信有鬼神的踪迹，就必然相信有鬼神，不是吗？是的；你不答，我假设你同意。我们相信鬼神是神，或神的子女，同意不同意？

“当然是的。”

你原先说我不信有神，现在如你所云，承认我相信鬼神，相信鬼神是神的一种，——这就是我所说的你造谜为谑，说我不信有神又信有神。鬼神若是神的私生子，据说是和水仙姑或其他女神所生，世上任何人能信有神的子女而无神吗？其荒谬等于相信有马和驴所生之子——骡——而没有马和驴。迈雷托士，你提这个讼词，不是有意试探我们，便是茫不可得我的其实罪名。然而你想迷惑稍有脑筋的人，相信同一个人会信有鬼神踪迹而不信有神、有鬼、有英灵，世上无此骗人的机关。

〔十六〕雅典人啊，按迈雷托士的讼词，我之无罪，不必多申辩了，这些已经够了。你们尽可相信我前面所说是实话：多数人中有对我的深仇大恨，如果定我的罪，这就是定罪的原因，不是迈雷托士和安匿托士，倒是众人对我的中伤与嫉恨。已经陷害了多数好人，我想将来还要陷害许多，不愁到我为止。或者有人对我说：“苏格拉底，你因所从事，如今冒着死刑的危险，还不知惭恧吗？”我就答他一句正当的话：“足下说得不巧妙，你以为稍有价值的人只会计较生命的安危，他唯一顾虑的不在于行为之是非，善恶吗？按你的话，图垒阿之役丧生者的英灵皆不足道，尤其是特提士之子之不肯受辱而藐视性命危险的气概也不足贵了。当他迫不及待要杀赫克多拉，他的神母对他说，我记得，大致如下的话：‘吾儿，你为你友帕徒娄苦洛士之死复仇，杀了赫克多拉，自己也休想活，因为死的命运，赫克多拉之后，接着就到

你！’他听了这话，藐视性命危险，只怕偷生而不能为友复仇；直截了当地答道：‘我宁死以惩作恶者，不愿偷生斯世，贻笑柄于满载苦恼的弓状巨舰之旁，为大地之累。’你想，他把性命和冒险放在心吗？”雅典人啊，这是实情：凡职位所在，无论出于自愿所择，或由于在上者委派，我想都必须坚守岗位，不辞行险，不顾一切，不计性命安危，宁死勿辱。

〔十七〕雅典人啊，你们以前选来指挥我的将官派我去浦提戴亚、安非朴里斯，和戴里恶斯等地，当时我能一如同列，冒死守职；现在，我相信，我了解，神派我一个职务，要我一生从事爱智之学，检查自己，检查他人，我却因怕死或顾虑其他，而擅离职守；这才荒谬，真正堪得抓我到法庭，告我不信有神，因我不遵神谕，怕死，无知而自命有知。诸位，怕死非他，只是不智而自命为智，因其以所不知为知。没有人知道死对人是否最好境界，而大家却怕死，一若确知死是最坏境界。以所不知为知，不是最可耻吗？诸位，这也许是我不同于多数人之处，我如自认智过于人，也就在此：不充分了解阴间情形，我不自命知之。然而我知道，行为不轨，不服从胜于己者，无论是神是人，这些都是坏事和可耻的事。我绝不恐怖、避免好坏尚未分晓的境界过于所明知是坏的境界。方才安匿托士说，不抓我来此地也罢，既抓我来此地，就不得不把我处死，如释放我，你们的子弟学会了我——苏格拉底所传授的，会彻底堕落。现在，你们如不听他的话，释放我，对我说：“苏格拉底，这次我们不听安匿托士的话，释放你，可是有个条件：以后不许如此探讨，不得从事爱智之学，如被我们查出依旧从事，你就必须死了”；雅典人啊，如果你们如此条件放我，我可要对你们说：“雅典人啊，我敬爱你们，可是我要服从神过于服从你们，我一息尚存而力所能及，总不会放弃爱智之学，总是劝告你们，

向所接触到的你们之中的人，以习惯的口吻说：‘人中最高贵者，雅典人，最雄伟、最强大、最以智慧著称之城邦的公民，你们专注于尽量积聚钱财、猎取荣誉，而不在意、不想到智慧、真理和性灵的最高修养，你们不觉惭愧吗？’”如果你们有人反唇相讥，还说注意这些，我不轻易放过他，自己也不离开他，必对他接二连三盘问，如果发现他自称有德而实无，就指责他把最有价值的当作轻微的，把微末的视为重要的。我遇人就要这么做，无论对老幼、同胞或异邦人，尤其是对同胞，因为他们和我关系较为切近。你们要明白，这是神命我做的事，我认为，我为神办此差是本邦向所未有的好事。我巡游各处，一无所事，只是谆劝你们老幼不要顾虑身家财产在先而与性灵的最高修养并重；对你们说，德性不出于钱财，钱财以及其他一切公与私的利益却出于德性。说这个道理如果是蛊惑青年，这个道理就是有害的；如有人说我讲的是这个道理以外的什么，他就是说谎。所以，雅典人啊，关于这事，我要声明：你们听或是不听安匿托士的话，放我或是不放，我总不会改行易操，即使要死多次。

〔十八〕雅典人啊，不要骚扰，仍旧遵守我对你们的要求，不要搅乱我的话，请听吧；我相信听我的话能得益。我要对你们说一些别的话，你们听了或许会叫起来，可是千万不要叫。

你们要知道，杀我这样的人，你们害我不如倒害自己之甚。迈雷托士或安匿托士都不能害我，他们不能害我，我相信，坏人害好人，是神所不许。他也许能杀我，或放逐我，或剥夺我的公民权，以为这就是对我的大祸害，他人也许同样想，我却不以为然，我想他谋杀无辜的罪孽重于所加于我的祸害。所以，雅典人啊，我此刻的申辩远不是为我自己，如有人之所想，乃是为你们，使你们不至于因处死我而

辜负了神所赠的礼物。因为，你们如果杀了我，不易另找如我之与本邦结不解之缘的人，有粗鄙可笑的话说，像马虻粘在马身上，良种马因肥大而懒惰迟钝，需要马虻刺激；我想神把我绊在此邦，也是同此用意，让我到处追随你们，整天不停对你们个个唤醒、劝告、责备。诸位，这样的人不易并遇，你们若听我劝，留下我吧。像睡眠中被人唤醒，你们尽许会恼我、打我，听安匿托士的话，轻易杀我，从此你们余生可以过着昏昏沉沉的生活，除非神关切你们，另派一个人给你们。我这样的人是神送给此邦的礼物，在这方面你们可以见得：我自己身家的一切事务，多少年来经常抛之脑后，总是为你们忙，分别个个专访，如父兄之于子弟，劝你们修身进德，——这不像一般人情之所为。我若是有所图于此，或以劝善得钱，这还有可说；现在你们亲见，告我的人无耻地诬告了其他一切罪状，却不能无耻到伪造证据，说我要索报酬。我想，我有充分证据证明我说实话，那就是我的贫穷。

〔十九〕我到处巡游，席不暇暖，突不暇黔，私下劝告人家，而不敢上公庭对众讨论国事、发表政见，这也许显得离奇。其原因，你们听我随时随地说过，有神灵降临于我心，就是迈雷托士在讼词上所讽刺的。从幼年起，就有一种声音降临，每临必阻止我所想做的事，总是退我，从不进我。他反对我从事政治。我想反对得极好；雅典人啊，你们应知，我若从事政治，吾之死也久矣，于己于世两无益也。莫怪我说实话。凡真心为国维护法纪、主持公道，而与你们和大众相反对者，曾无一人能保首领。真心为正义而困斗的人，要想苟全性命于须臾，除非在野不可。

〔二十〕我要向你提供强有力的证据，不是空话，是你们所尊重的实际行为。听我的遭遇，便能见得我不肯背义而屈服于任何人，我不怕死，宁死不屈！我要对你们讲一件平凡而有关法律的事，可是真事。

雅典人啊，除当过元老院的元老之外，我不曾担任国家的其他官职。当时轮到我族的元老[(1)]组织理事团董理院务。你们要集体审理十大将海上班师时未收阵亡兵士之尸，——这是不合法的，你们后来都也承认。当时我是理事中唯一的人反对你们违法办事，虽然政论家宣称要弹劾我，拘拿我，你们也喧哗怂恿，我却拿定主意，必须为法律、为公道而冒一切险，不愿因畏缧绁、斧锯而附和你们于不义。这是本邦庶民政治尚存的事。嗣后寡头政体成立，三十巨头召我和其他四人同到圆宫，派去萨冷密斯逮捕当地人赖翁来伏诛；他们还派了多人去执行许多类似的命令，因为他们想加罪于人以多为妙。当时，我不徒以言语，以实际行动，如不嫌用粗鄙的话说，表示丝毫不怕死，可是我万分留心，不做任何背义慢神的事。当时的政府，淫威虽盛，却吓我不倒，不能强我作恶，我们离开圆宫，其他四人去萨冷密斯捉赖翁，我直溜回家。那政府若不是随即倒台，我也许为此事送命了。关于这几件事，有很多能对你们作证的人。

〔二一〕你想我能活到这年纪吗？如果我在朝任职，为正人君子之所应为，维持公道，并如所应为，以此为首要的事？差得远呢，雅典人；没有任何人具此本事。我一生，无论在朝在野，总是这样一个人，不曾背义而对任何人让步，不论诽谤我的人所指为我的弟子或其他人。我不曾为任何人之师；如有人，无论老少，愿听我谈论并执行使命，我不拒绝，我与人接谈不收费、不取酬，不论贫富，一体效劳；我发问，愿者答，听我讲。其中有人变好与否，不应要我负责，

因为我不曾应许传授什么东西给任何人。如有人说从我处私下学会或听到他人所不曾学、不曾听的东西，请认清，他不是说实话。

〔二二〕然则何以有人乐于浪费时间和我相处？雅典人啊，此事的缘起你们早已听见，我把全部事实对你们说过了：他们乐于听我盘问不智而自以为智的人，此事确实有趣。我相信，此事是神之所命，神托梦启示我，用谶语差遣我，以种种神人相感的方式委派我。雅典人啊，此事是真，否则易驳。如果我蛊惑青年，以往受我蛊惑的如今年长了，回忆少年时受我引诱，必然会出来告我，对我报复。若是他们自己不愿出面，他们的父兄和其他亲属，回忆子弟或后辈亲属受我的害，也会把真相揭出。他们此刻在场的很多，我所看见的：第一是克力同在此，他与我同年同区，是这位克力透布洛士之父。其次是斯费托斯的吕桑尼亚士，这位埃斯幸内士之父。再次是开非索斯的安提丰在此，埃比更内士之父。此外还有别人，其兄或弟常和我一起消遣，如：匿寇斯徒拉托士，提坞肘提底士之子，提坞豆托士之兄（提坞豆托士已故，当然不能阻止乃兄告我）；怕拉洛士，邓漠豆恪士之子，过去的提阿盖士之兄；阿逮满托士，阿力斯同之子，其弟柏拉图在此；埃安透都洛士，其弟阿普漏兜洛士也在此。我还能对你们举许多人，其中也有迈雷托士最宜引为其讼词作证的，他若是忘了，现在尚可提出，我避席，让他提，如果他有可提的这类的证人。可是，诸位，你们要发现完全与此相反的情形，他们反而极愿帮我，蛊惑青年者，迈雷托士和安匿托士所告发的，把他们的亲属带坏了的人。受我蛊惑的，本人帮我，犹有可说；至于他们的亲属，既不曾受我蛊惑，又是上了年纪的人，有什么理由帮我，除非那个真确的理由：深知迈雷托士说谎、我说实话？

〔二三〕诸位，这些和其他类似的话大致就是我所要申辩的了。或者你们之中有人会恼羞成怒，回忆自己以往为了一场小官司，涕泪满脸哀求审判官，还带了儿女和许多亲友来乞情；而我不做这种事，虽然明知自己到了极大危险的地步。也许有人怀此恼羞成怒之感，向我发泄，带怒气对我投一票。你们若是有人存此心——我估计不会有；如果真有，我想对他这样说不为过分：好朋友，我也有亲属，如贺梅洛士所说的，“我并不是出于木石”，也是人的父母所生；我也有亲属，雅典人啊，我有三个儿子，一个几乎成人了，两个还小，但我不把任何一个带来求你们投票释放我。我为什么不这么做？雅典人啊，我不是有意拗强，也不是藐视你们。我对死有勇与否，是另一问题，为你、我和全国的名誉，我认为这样做无耻，我有这么大年纪、这样声望，——不论名与实相称与否，大家已经公认苏格拉底有过人处。你们之中，以智或勇或任何其他德性著称者，如果也这样做，岂不可耻？可是我常见过有声望的人受审时做出这种怪状，他们以为死是可怕的事，若许他们免死，似乎便能长生。我觉得这种人是邦国之耻，外邦人会议论说，雅典之德高望重，国民所称誉、拥戴而居官职的人，真无以异于妇人女子。雅典人啊，这种行为，我们有些声望的人都不宜做，你们也不可允许我们做；你们要明白表示：凡演这种可怜戏剧，贻邦国以笑柄的人，远比持镇静态度者易于判罪。

〔二四〕诸位，不名誉以外，我想，向审判官求情，乞怜释放，总不是正当的事，只可向他剖白，说服他。审判官坐在法庭上是要判断是非曲直，不能徇情枉法；他发誓不凭自己的好恶施恩报怨，只是依法判断。所以，我们不可使你们背誓成习，你们也不可自己背誓成习，否则你我双方都做了不敬的事。因此，雅典人啊，休想我肯向你们做这种事，我所认为不高尚、不正当、不虔敬的事，藉帝士的名义，姑

不论他时，尤其当前迈雷托士正在此告我慢神。显然，我若对你们发过誓的人苦诉哀恳强求你们背誓，那就是教你们不信有神，我的申辩成了无神论者的自供。但是这和事实相差甚远；雅典人啊，我信神非任何告我的人之所能及，我委托你们和神，在最有利于你我双方的情况下，判断我的案。

〔苏格拉底的申辩至此结束，大家投票。结果以二百八十一票对二百二十票宣告有罪。以下他再发言〕

〔二五〕雅典人啊，对你们投票定我罪，以及其他许多蝉联而发生的事，我并不恼，也不感觉意外；颇感诧异的是正反两方的票数，想不到反对票这么少，我所预料的要多，似乎两方票数只要对调三十，我就可以释放了。我想，就迈雷托士论，我现在已经释放了；不但释放了，对人人都清楚，如果没有安匿托士和吕康上前告我，他要罚款一千都拉马，因他没有得到五分之一的票数。

〔二六〕此人提议以死惩罚我，我要承认什么惩罚以代替死刑呢？显然要提我所应得的，是吗？我应受，应偿什么？我一生未尝宁息，不像众人之只顾家人生产、蓄积钱财，不求武职，不发政论，不做官，不参与国内阴谋和党派之争，自知过于刚直，与世征逐难于保全性命，便避开了对自己和你们都做不成有益之事的纷华之域，专去那对每个私人能得到我所认为最大益处的地方。劝你们个个对己应注意德与智之求全先于身外之物，对国当求立国之本先于谋国之利，对其他事要同样用先本后末的方法。像我这样的人应何所受、何所得？好处，雅典人啊，我应得好处，如果真正据功求赏，好处应是与我相称

的。对你们的穷恩主相宜的是什么？他需要有闲劝导你们。雅典人啊，对此种人相宜的莫过于许他在普吕坦内安[(2)]就餐。这对我相称远过于对欧令皮亚场上赛马或赛车得胜的人，因为他造福于你们是表面的，我造福于你们是真实的，他生计无所需，我却需要。所以，若需正当依我所应得科罚，就罚我在普吕坦内安就餐吧。

〔二七〕我说这话，正如以前说不肯啼泣哀求的话，或许对你们显得有意拗强；其实不然，我说这话却是因为深信自己向不有意害人，可是不能使你们同样相信，因为说话的时间太短；我想，你们若有一条法律，如他邦的人所有，规定凡死刑案件不得一日里判决，必须经过好几天，那就能使你们相信；现在不易在短时间内肃清偌大诬陷蜚语。因我深信不曾害人，我也绝不肯害己，我不承认应当吃亏、堪得受罚。我何苦来？怕迈雷托士所提我认为所不知吉或凶的吗？选择所明知是凶的为代价吗？我要提议什么惩罚？监禁吗？何苦坐牢过着在职官吏的奴才生活？提议罚款，监禁以待付吗？这和我方才所说的长期监禁相同，因为我没有钱以付罚款。提议放逐吗？或许你们罚我放逐。我可未免过于贫生，甚至迷惑到不能估计：你们，我的邦人，尚且不耐我健谈、多话，厌其烦、恶其冗，要赶我走，异邦人反而易容我这一套吗？差得远呢，雅典人。像我这年纪的人离乡背井而投他邦，入复被逐，轮番更迭以延残喘，如此生涯岂不妙哉！我相信每到一处，青年们必如此地之聚聆我谈天。我若是赶他们走，他们必央其兄长来赶我；我不赶他们，其父和亲属们会为他们赶我。

〔二八〕或者有人说："苏格拉底，你离开我们，不会缄默地过日子吗？"这最难使你们任何人相信：如果说，我不能缄默，缄默就是违背

神的意旨，你们不会相信，以为我自我谦抑，如果再说，每日讨论道德与其他问题，你们听我省察自己和别人，是于人最有益的事；未经省察的人生没有价值，这些话你们更不会相信。诸位，我说，事实确是如此，却不容易使你们相信。此外，我也不惯于设想自己应受任何损害。我若有钱，就自认所能付的罚款，这于我却无伤。可是我没有钱，除非你们肯按我支付的能力定罚款的数目。或者我付得起一个命那银币，我自认此数。雅典人啊，在座的柏拉图、克力同、克力透布洛士、阿普漏兜洛士，他们都劝我承认三十命那，肯为我担保；我就承认此数吧，他们对此款项担保得起。

〔审判官去判决，结果判他死刑。他再发言。〕

〔二九〕雅典人啊，过不多时，有意辱国之徒要骂你们，奉送戕杀智者苏格拉底之名；他们存心责难你们，称我智者，其实我并非智者。你们稍等些时，所期望的自然就会达到，瞧，我的年纪，生命途程已经走多远了，多么接近于死了。我说这话不是对你们全体，是对投票判我死刑的人。我还对同一批人说：诸位，你们或许以为，我被定罪，乃因我的辞令缺乏对你们的说服力，我若肯无所不说、不为，仅求一赦，那也不至于定罪。不，远非因此。我所缺的不是辞令，所缺的是厚颜无耻和不肯说你们最爱听的话。你们或许喜欢我哭哭啼啼，说许多可怜话，做许多可怜状，我所认为不值得我说我做、而在他人却是你们所惯闻、习见的。我当初在危险中绝不想做出卑躬屈膝的奴才相，现在也不追悔方才申辩的措辞，我宁愿因那样措辞而死，不愿以失节的言行而苟活。无论在法庭或战场，我或任何人都不应当不择手段以求免死。在战场上，往往弃甲曳兵而走，或向追者哀求，每当

危险时，若肯无所不说、无所不为，其他逃死的方法还多着呢。诸位，逃死不难，逃罪恶却难得多，因此罪恶追人比死快。我又钝又老，所以被跑慢的追上，控我者既敏且捷，所以被跑快的——罪恶——追上。现在我被你们判处死刑，行将离世，控我者却被事实判明不公不义，欠下罪孽的债；我受我的惩罚，他们受他们的惩罚。或许这是合当如此，我想如此安排倒也妥当。

〔三十〕投票判我死刑的人们，我要对你们做预言，人之将死时最会预言，我已到其时了。我对你们说，杀我的人啊，帝士为证，我死之后，惩罚将立即及于你们，其残酷将远过于你们之处我死刑。现在你们行此事，以为借此可免暴露生平的隐匿，可是，我说，效果适得其反。将来强迫你们自供的人更要多，目前被我弹压住，你们还不知道呢。他们年轻，更苛刻，更使你们难堪。你们以为杀人能禁人指摘你们生平的过失，可想错了。这种止谤的方法绝不可能，又不光彩；最光彩、最容易的不在于禁止，却在于自己尽量做好人。这就是我临行对你们投票判我死刑者的预言。

〔三一〕趁官吏们正忙着、我尚未赴死所之前，愿和投票赦免我的人们谈谈此事的经过。朋友们，请等我，不会有人禁止，我们不妨尽所有时间彼此谈谈。你们是吾友，我想把此刻所感觉之意义揭示给你们。我的审判官啊，我称你们审判官，你们无愧此称呼；我遇一件灵异的事。经常降临的神的音旨以往每对我警告，甚至极小的事如不应做，都要阻止我做。你们眼见，当前发生于我的事，可以认为，任何人都认为最凶的；可是这次，我清晨离家，到法庭来，发言将要有所诉说，神的朕兆全不反对。可是，在其他场合我说话时，往往中途截

断我的话。在当前场合，我的言语、行动，概不干涉；我想这是什么原因呢？告诉你们：神暗示所发生于我的好事，以死为苦境的人想错了。神已给我强有力的证据，我将要去的若不是好境界，经常暗示于我的朕兆必会阻我。

〔三二〕我们可如此着想，大有希望我此去是好境界。死的境界二者必居其一：或是全空，死者毫无知觉；或是，如世俗所云，灵魂由此界迁居彼界。死者若无知觉，如睡眠无梦，死之所得不亦妙哉！我想，任何人若记取酣睡无梦之夜，以与生平其他日、夜比较一番，计算此生有几个日夜比无梦之夜过得痛快，我想非但平民，甚至大王陛下也感易于屈指；为数无几。死若是如此，我认为有所得，因为死后绵绵的岁月不过一夜而已。

另一方面，死若是由此界迁居他界，如果传说可靠，所有亡过者全在彼处，那么何处能胜于彼，审判官啊？到阴间，脱离了此地伪装为审判官者，遇见真正的审判官，据说，在彼审理案件，如命诺士、呼拉大蛮叙士、埃阿恪士、徒力普透冷莫士，以及其他生前正直、死而神者，——这么这个转界岂同小可？

你们如有人得与欧尔费务士、母赛恶士、赫细欧铎士、贺梅洛士诸公相会，什么价值能过于此？我宁愿死几次；在那里过日子对我绝妙、能遇怕阑昧底士、泰拉孟之子爱伊阿士，以及其他死于不公平之判断的古人，把我的遭遇和他们相比，我想不至于无聊吧。最有趣的是，在那里，如在此处世，消磨光阴省察他人，看谁智、谁不智而自以为智。审判官啊，你们如有人能去省察图垒阿之役大军的统帅，或欧迪细务士，或薛叙弗恶士，或任何人所能举的无数男男女女，他将愿出多大代价？和他们相处，和他们交谈，向他们发问题，都是无限

幸福。无论如何，那里的人绝不为这种事杀人；所传说的若是实情，那里的人在其他方面福气更大以外，他们岁月无穷，是永生的。

〔三三〕诸位审判官，你们也要对死抱着乐观的希望，并切记这个道理：好人无论生前死后都不至于受亏，神总是关怀他。所以，我的遭遇绝非偶然，这对我明显得很，此刻死去，摆脱俗累，是较好的事。神没有朕兆阻止我，原因在此。我并不恨告我和投票判我死刑的人。然而他们不是存心加惠于我，只是想害我，因此他们堪得谴责。我却要重托他们一件事：诸位，我子长大时，以我之道还治我子之身，如果发现他们注意钱财或其他东西先于德性，没有出息而自以为有出息，责备他们如我之责备你们，责备他们不注意所当注意的事、不成器而自以为成器。你们如果这样做，我父子算是得到了你们的公平待遇。

分手的时候到了，我去死，你们去活，谁的去路好，唯有神知道。

---

(1) 西元前四〇六年，雅典海军战胜腊克带蒙（Λα 𝒩 εδαὶμων），因战于阿尔尽牛西群岛附近故谓之阿吉牛西（Arginusae）之役。退兵时，海军十大将未收回阵亡兵士的尸首，雅典人民大怒而控告他们。十大将在法庭上申诉，曾派人收尸，因狂风突起而收不成。法庭上两造争论不休，法官宣布交元老院（Senate）规定审理的程序。元老院人数五百，由十族（the ten tribes）各以抓签方法推举五十人，共成五百人组成元老院。五百人按十族分为十班（每班五十人），轮流当理事团（Prytanis），每团任期三十五天。每团理事又分五组（每组十人），谓之主席团（Proedri or presidents），每团任期七天；每天一人值班，谓之总主席（Epistates）。当时的法庭是民庭（Assembly），由人民用抓签方法推举若干人组成。法庭审案由元老院监察，案的文件和手续等等先由院的主席团省察，合法才交

法庭付议。案件提交法庭时，由元老院的总主席在庭上当主席。十大将的案，原告人民提议不必个别审判，要求笼统由人民投票表决，意在必置他们于死地。这不合雅典的法律，苏格拉底那天以元老院总主席的资格在法庭上当主席，他不肯把原告人民这种不合法的提议提交法庭付议，虽然恐吓万端，他全不顾。可惜按规定他只值班一天，第二天由另一人主持，那人屈服了，十大将终于含冤而死。

(2) Prytaneum的译音。雅典的公共食堂，特为元老院的理事、外国使者和有功于国的人所设的。

译后话

西元前三九九年春，苏格拉底七十岁那年，被人控告。原告三人：迈雷托士、赖垦、安匿托士。迈氏在《游叙弗伦篇》曾提过，似乎就是阿里司徒放内士（Aristophanes）的《蛙》（Frog）中所说的斯叩里亚地方的诗人（Poet of skolia），因苏格拉底在本篇指出他是为诗人出气的。赖垦是修辞学家，并没有大名望。三人中，还是安匿托士最出风头，他的职业虽然是皮匠，在政治上却很活动，西元前四〇三年，雅典庶民政体光复，他很有功，据说还带过大兵。这场官司，名义上是迈雷托士带头，其实是安匿托士从中怂恿，苏格拉底在当时有智者（Sophists）嫌疑，其实他最恨智者，相传智者和他有私隙。

他们所告的罪状有二：（一）慢神，（二）蛊惑青年。二者是当时社会攻击一般哲学家的普遍口号，——第一是对自然哲学家（Physical Philosophers）的，第二是对智者的。他们极恨苏格拉底，却找不出什么特殊罪状，只好笼统地举出两条，真是"欲加之罪，何患无辞"。

他们恨苏格拉底，却也不能无因；有远因和近因。远因代表当时一般社会的观感。苏氏是个思想家，思想家的惯技是批评现状。他虽不如前人之天上地下无所不谈，对人事方面的观察与批评，却非常敏锐。上自国家的政治法律，下及人民的道德宗教，一一重新评价，有流弊处，很不客气地指摘出来。雅典的国民性素来狭窄，他们把庶民

政体视为天经地义，不许人批评。至于流行的道德、宗教，都是祖宗世世相传的衣钵，其威权和不成文法（unwritten law）相等，也是不许批评的。苏氏竟敢批评，真是以蛋触石。此外，当时的社会对他还有误会：（一）把他误认为智者一流。他是思想家，智者们也是思想家，只这一点已足以使一般群众分别不清。（二）苏氏常说有一种神的朕兆在心里监督他的行动，他也经常攻击当时的宗教神话，群众因此产生误会，以为他是引进新神，从事宗教革命。其实他虽然不满于当时的宗教太不道德化，却没有创立新教；他毕竟是哲学家，不是宗教家，对宗教只有消极的批评，不做积极的建设。至于"神兆"一语，只是一种"隐喻"借以形容良知的作用。柏氏著书爱用神话比衬正词，好处在于生动，但也有和神话分不清的缺点；这些地方，读者不可拘泥词句，否则反而以词害意。至于说苏格拉底是智者一流，以下事实足以证明他并不是：（一）不收费授徒，（二）不设科讲授，（三）不巡游卖技，（四）不做学业上的保证。这些事实证明他不以教授为生，他另有职业，就是家传的雕刻技术。得暇便在市井之间和大众闲谈，——不拘时，不择地，不论人。闲谈是他的嗜好，目的并不在于教人，只是与人共同寻求真理；有结论也罢，无结论也罢，于他都是津津有味。他与大众闲谈，若可称为聚徒讲学，也是出于纯粹"爱智"的动机，和智者们之以智慧为货物出卖迥然不同。

苏氏所以被控的远因既如上述，现在再看近因何在：前面说过，苏氏极爱批评现状，当时的政治和学术是当时现状的一部分，三个原告是当时政、学两界的人物，平日受过苏氏批评，怀恨刻骨，他们控告是报复的手段。他们非但不愿受苏氏批评，苏氏批评的方法，他们最恨不过。那种方法实在厉害得很。他并不直指人家的错处，他的态度很谦和，像是自己毫无成见，只是一步一步地向你请教，结果你的错误自己暴露出来，——这种情形最为狼狈难堪。

苏氏被控的始末，我们已知其大概了，以下再谈他受审的经过。按法律，凡关于宗教的案件都要提讼于国王，迈雷托士告苏格拉底的状就是送到王宫（见《游叙弗伦篇》首），然后交法庭审理。法庭的审判官人数六千，由公民抓签选出，当时雅典人民共有十族，每族选六百人。但审判时，审判官未必全体出席。出席人数自四五百以至上千不等；出席若是偶数，就要另加一人使成奇数，以免投票不能表决。审苏格拉底案件的共五百零一人。审理程序分为三段：第一段由原告提出讼词。第二段由被告提出辩护，然后审判官投票表决有罪无罪。第三段先由原告提议他所认为相当的刑罚，并说明理由；然后由被告提议所愿受的较轻刑罚，也说明理由，同时，按惯例，被告的妻子以及其他亲属出来哀求审判官从轻定罪。双方提议了以后，审判官必须由所提的两种刑罚任择其一，也是用投票决定。这次以二八一票对二二〇票表决苏格拉底有罪。原告所提的是死刑，苏氏所提的是罚款，——起先认罚一个命那，后来受在场朋友的怂恿，加到三十命那。结果审判官决定用原告的提议，判他死刑。其实他本可免死，免死的方法很多，如（一）未审之前逃亡境外，这是当时常见的事；（二）辩护措辞稍软，说些悔改的话，或追述以往战功，请求将功赎罪；（三）自认充分的罚款；（四）坐监一个月之间设法逃亡。罚款或逃监所需款项很大，非他本人所能办，然而许多富裕的朋友情愿为他负担一切，前后都有人苦劝他承认充分的罚款或逃监，他始终不依。况且审判官们并不一定要判他死刑，正反两面的票数相差那么少，便可见得。再忖度原告的心理，他们虽然提议死刑，其实目的在报复，报复心理最痛快的是眼见对方屈服；他们故意造成紧张形势，要逼得苏氏向他们乞命，这就满足了他们的报复心理，无奈苏氏偏不肯屈服。其次，他们实际上只要拔去眼中钉，苏氏若离雅典，他们目的便已达到，并不一定要他死。至于审判官，他们也不过故装威风、

执法森严，等你再三苦求，然后放松，以显恩威并济；这是作伪的心理，苏氏早已看穿（本篇38D—39B），偏不给他们机会作伪。苏氏这种行为纯出于烈士气概，烈士之所以为烈士，就是临难之际，生路排在面前，只要稍屈，尽可免死，然而烈士宁死不屈。

本篇内容天然分成为三段：第一段，辩护；第二段，宣布有罪之后，提议以罚款代死刑的话；第三段，定死刑以后，向审判官与听众留别之辞。前两段是依法律所应说的，后一段或许是特准说的。

第一段的辩护又分三段：（一）声明自己说话的态度与习惯，解释一向大家对他的成见与误解（17A—24B）；（二）直接答驳迈雷托士的讼词（24C—27E）；（三）剖白自己生平的事迹与行为（28A—35D）。一、二两段是绪论，答驳所谓两批原告，第三段才是正面的辩护。他驳答原告时，态度不大认真，略带滑稽口吻；驳迈雷托士的话固然滑稽，就是叙述神谶的一段也带滑稽风趣，总而言之，原告不值得驳，他早晓得自己的致命伤乃在平时做人的方式，所以极力在这方面剖白。

第一段和第一小段：（一）声明自己不是老于官司的人，不习惯于法庭上的言语，请求审判官允许他按平日的口气说朴质的话。（二）解释大家对他两层的误解；（甲）把他误认为自然哲学家，（乙）把他误认为智者之流。关于第一层，他并没有这方面的知识，大家只是把他和安那克萨哥拉士（Anaxagoras）等人混为一谈；关于第二层，他并不会传授什么，自然不敢以教授为业；智者却一切都能教，他们以教授为业。他更进一步而叙述带勒弗伊神谶的故事，以说明他所以招怨的原因：他因为要了解谶语的真意，才去考察人家，结

果被人家恨；非但如此，还有许多青年看见觉得有趣，便学他的办法，出去考察人家，结果大家一概归怨于他。

第一段的第二小段专门答驳迈雷托士的话。苏氏发三问把他驳倒：（一）你说我蛊惑青年，然则谁辅益青年？他答道：除你以外，人人都会辅益青年。苏氏用马夫与马的比喻指出他的话荒谬，因为教育是一种专门技术，不能人人都有这种技术，正如不能人人都当马夫。（二）你说我蛊惑青年是有意的，或是无意的？答道：有意。人人晓得和坏人接近会受害，那么，把自己所接近的人引诱坏了，岂不等于自己情愿受害？世上没有这种人，那么，我若蛊惑青年，也是无意的过错；无意的过错，法律不治罪，只是警戒一番。（三）我如何蛊惑青年？不信国教，引进新神。这是什么意思？这表明你是无神论者。无神论者任何神都不信，你说我引进新神，岂不是矛盾？

第一段的第三小段可分八层：（一）宣布自己立身的规则，简约来说，只是“忠于所业”四个字。（二）表白以前当兵时，曾按这条规则做长官所指派的职事。现在神也派他一个职事，就是考究哲学，难道可以不守这条规则吗？不守就是不服从神的命令，这才是无神论者的行为呢！（三）不服从神的命令是可见的罪恶，死是不可知的痛苦，躲避可见的罪恶比不可知的痛苦迫切得多。（四）声明法庭若以抛弃哲学为条件赦他的罪，他绝不干：神的命令重于法庭的命令，他不得不服从。所以郑重声明：他一息尚存，必是仍旧做他的工作。（五）声明他此刻的申辩不是为己，是为雅典的群众；保全他，就是保全神所送给雅典的礼物，——不可再得的礼物。（六）说明他所以不当公务员的理由：因为神的朕兆在他心中禁止他。看来神的旨意是对的，因为做官和做正人君子两不相容，结果必把性命送掉，于己于世俱无益处。（七）解释他一向对青年的态度：不收青年为弟子，也

不拒绝和他们谈话；不用什么教他们，和他们谈话也不取酬。所以对他们的行为无责可负。（八）说明他何以不带妻子和亲属向法官求情：（甲）这种行为不是他这种人所应做的，非但自己丢脸，也是国家的耻辱；（乙）向法官求情就是让法官徇私，这是不虔敬的行为。

第二段的话可分以下三层：（一）严格说，他不必认罚，倒要请赏，因为他有功于国。（二）坐监和流放都是他所不愿的，因为，一则犯不着受点狱吏的臭气，二则"滔滔者天下皆是"，到其他地方恐怕也是和雅典一样。（三）罚款倒是于他无伤，可是他没有钱，他只出得起一个命那；在场朋友劝他认三十命那，就认此数吧，好在他们肯作保。

第三段：（一）对判他死刑的人，（甲）声明他原有很多免死的方法，他都不肯用，因为他不肯不择手段以求生；（乙）发个预言。（二）对投票赦免他的人，（甲）说明这次的遭遇是神的意旨；（乙）安慰他们，说明死不见得可怕，还许是极乐境界；（丙）赠言：做好人总不至于吃亏。（三）托孤。他托孤的方法也怪得很：不托朋友，反托仇人；不托他们加惠孤儿，倒托他们处罚孤儿，如果孤儿没有出息。

本篇的史实与内容既如上述，我们也要注意其价值如何。本篇在历史上，是人类最光荣的历史一页；在艺术上，是一幅绝技的烈士图像；在文学上，是一篇第一流的传记；在伦理学上，是一种道德的基型（moral form）。

最后有个问题，是本篇忠实程度的问题，换句话说，本篇的话有多少成分是出于苏氏之口，有多少成分是作者所加的？这个问题，西洋学者讨论不休，至今没有一个定论。他们的论调大约可分两极端与

中和三种：第一极端是主张本篇十分忠实，至少也有八九分忠实，有人甚至认为是当场记下来的。这一派的理由是：作者目的既在为老师留下万世不磨的事迹，当然不能捏造事实、杜撰言辞，因为，倘若如此，立即会被当时明了真相的人揭穿。这话固然是纯粹的揣度，然而还有几分理由；至于说本篇是当场记下来的，未免太无根据了。第二极端是把本篇看作纯粹的艺术作品，是作者根据苏氏的精神所构造的。他们的理由是：克任诺冯（Xenophon）的苏格拉底回忆录（Memorabilia of Socrates）说苏氏不曾事前预备一篇诉辞，然而从本篇的文字上看，却是精心结构，可见全是作者所杜撰的。其实未必然，本篇开端也有一段苏氏自己声明不娴熟辞令的话，然而不娴熟辞令未必就要东扯西拉，语无伦次。苏氏脑筋那样清楚，问答本领那么大，难道在这么关键时刻，叙述自己生平事迹，反而不会说得有条有理？况且他的生平事迹本是有条理的，只是说老实话，条理自在，何必事前预备？中和派的主张是：本篇确是记录苏氏的话，只是经过了记录者润色。其理由有二：（一）本篇发表的年月虽不能确定，距苏氏死后总是不远，当时在场的人关于此事的记忆尚未泯灭，万不能容作者杜撰一切。（二）引文的惯例，口语写成文字，必须经过润色，不能因此就说是杜撰、是不忠实。译者认为此派的主张比较近理。还有一点，这三派主张无论如何不同，最低限度都要承认本篇是代表苏氏的精神，柏拉图的艺术无论怎么高，总不能不根据苏氏的精神来写，他当时的心愿至少要办到这一步，这是可以相信的。

克力同

译者序

本篇是柏拉图对话录最早的作品之一。柏氏最早的作品，西方哲学史家一致认为他忠实地叙述了苏格拉底的思想，并以高度艺术技巧描绘了他生平最崇拜的老师之高尚品德，尤其是此篇与《苏格拉底的申辩》，写得有声有色，可歌可泣，读之不禁油然生敬畏之心。无怪柏氏在西方文学史上占应有的地位，历代誉为哲学诗人。

本篇是几十年前留学美国时旧译稿，兹复校娄卜经典丛书（Loeb Classical Library）的希腊原文，并参校其对照的英文译文、补翁丛书（Bohn's Library）以及周厄提（B．Jowett）柏拉图对话的英文译文。旧译复校了原文，没有发现内容上的错误；文学删繁就简，尤重润色，深惭译笔简陋，艺术性远逊于原文，不能间接为苏格拉底传神。黔驴之技，技止于此，为之奈何?

译文每页每面的左边或右边都注明巴黎版斯特方努士（Stephanus）编的《柏拉图全集》卷数之下的标准页、面的阿拉伯数字和字母A、B、C、D、E的栏码，俾读者便于随处检查原文以复校译文。娄卜丛书希腊原文与英文译文的对照本、周厄提英文译本，皆用此办法，兹依其例为之。凡拙译柏氏著作皆依此例注明，特此补向读者声明。

一九七九年八月二日

挥汗写于武林道古桥畔

杭州大学逼仄之居

《克力同》提要

苏格拉底的岁月逼近结束了，有人看见那只催命船开过了宋尼安。与他同时的上年纪的朋友克力同尚未黎明就来报此信息，他自己却在梦中得到启示，第三天必须辞世。时间宝贵，克力同早来，为的是要得他应允逃监的计谋。这是他的朋友们轻而易举的事，救他的命并不冒险，听其丧生则是耻辱。他应虑及为父之责，毋陷于冤家之手。所需钱财，克力同、新谜亚士和其他朋友皆已备齐，他在啬萨利亚等地不难找到朋友。

苏格拉底唯恐克力同只是强以常人之见，而他一生却独听命于理性和明智的一人之见。克力同曾一度承认此操守正当。尽管有人会说“人众能杀”，此语无足轻重。好的生活，换句话，唯光明正大的生活有价值。物议与儿子无依之虑都要置之度外，唯一问题乃在企图逃监是否正当。公正、不怕死的克力同自能答此问题。苏格拉底宣判死罪之前，大家时常聚谈，一致同意为人不可作恶、不可以恶报恶、不可害义伤理。这些原则是否因苏格拉底处境之变而变？克力同承认这些原则不变。那么，逃监与不变的原则相调协吗？对此质问，克力同不能答或不愿答。

苏格拉底继续往下说；假设雅典法律来告诫说，为什么违法背律？如答称，伤害我，法律将覆曰，合约何在？以什么反对的理由为口实而推翻法律？你不是凭藉法律以生、养、教育，法律不是你的父母吗？你尽可离雅典、往所欲往之地，可是你比其他公民经常留居此

土，于今七十年了。由此可知，我显然承认合约，如今弗能背约而不辱身且危及朋辈。况且在审讯中，我原可提出流寓他乡的处分，却自称宁死毋流。我将何所往？凡治理之邦，其律都要敌视我。或许不治之邦，如啬萨利亚，先是欢迎我，随后不光彩的逃奔将传为笑柄。我若开罪于其民，便需重受别种教训。可要继而宣讲道德吗？这在异邦不得体。若把儿子带到啬萨利亚，他们将何所得于避难生涯，失去了雅典的公民权？如把他们留在雅典，能期望朋友们因乃父流亡在啬萨利亚而更优待他们吗？真实的朋友之于孤儿岂因乃父之存殁而异其操？最后，法律谆诰，先虑义不义，后及于性命与嗣续，于是，可以宁静而清白地辞世，成个无辜的蒙祸者。如果背约、以恶报恶，则有生之年为法矢之的，地下之律亦将以敌待之。这是神秘的语声在我耳边经常告诫如此。

克力同〔或论义务——关于伦理的〕

人物： 苏格拉底
克力同

地点： 监牢

〔一〕苏　你为什么这时候来，克力同？不是还早吗？

克　是早得很。

苏　大约什么时候了？

克　才黎明。

苏　可怪，守监的竟许你进来？

克　他和我熟悉了，苏格拉底；因我常来这里，同时他对我留点情。

苏　你刚到，或是来些时了？

克　来些时了。

苏　为什么不即刻叫醒我，却坐在旁边不做声？

克　藉帝士的名义，苏格拉底，我自己正想不要这样悲伤失眠。方才对着你叹异了半晌，看你睡得那么酣。我特意不把你叫醒，让你尽量过着快活的时间。我时常感觉你生平尽是乐观，现在愈觉得，当前你大祸临头，还是如此宁静，泰然处之。

苏　好，克力同；像我这年纪的人，因无可避免的死期来临而苦恼悲戚，那就不成话了。

克　其他上年纪的人遭同样无望之祸，年纪丝毫不能使他们面对来临的命运减轻苦恼。

苏　这倒是事实。你为什么来得这么早？

克　报告你悲惨的消息，苏格拉底；在你不觉悲惨，在我和所有你的朋友却是悲惨沉痛，在我最难忍受。

苏　什么消息？是否那只船已开出带洛斯，船到，我就要死吧？

克　此刻还没到，我想今天必到；有人从宋尼安下船的已经到了。显然，据他们说，船今天要到，明天，你的性命必然要结束了，苏格拉底。

〔二〕苏　好，命运啊，克力同；若是神的意旨如此，即便如此吧。我却想今天到不了。

克　有什么朕兆？

苏　我就要告诉你。船到后一天，我就必须死。

克　主管这些事的人这么说。

苏　我想船今天到不了，明天到。夜间片刻以前，我见兆于梦中；你方才不把我叫醒正及时。

克　是什么梦？

苏　一个白衣丽人示现于我，来我处叫我，对我说："苏格拉底，今后第三天，你就来到肥沃的弗替亚。"

克　怪梦，苏格拉底。

苏　不，对我显现明白得很，克力同。

〔三〕克　太明白了。但是，亲爱的苏格拉底，最后接受我央告，留下你的性命吧。你死，在我不只是一种灾难：非但失去了一位不可再得的朋友，许多不深知你我的人要认为我能花钱保全你，只是不肯尽心。重钱财过于朋友，可耻的名誉有甚于此者乎？多数人不相信我们殷勤央你离开此地，你自己坚决不依。

苏　万福的克力同，我们何必如此关注大众的意见？最富理性的人的意见更值得考虑，他们会相信事实的真相。

克　但是你瞧，苏格拉底，大众的意见也不得不顾。当前的境遇显然证明，他们能为祟，匪小极大，如蒙他们光顾一下。

苏　但愿大众既能作大恶，也会行大善，这还是有出息的。可是他们两不能；他们既不能使人智，又不能使人愚，他们一切都是出于偶然的冲动。

〔四〕克　随他们去。苏格拉底，请告诉我，你是否为我和其他朋友顾虑，唯恐离开此地，告发的人要和我们过不去，说我们把你劫逃，逼使我们破产或损失大量钱财，此外还要遭受其他不幸？若是怕这一层，请置之度外；为了保全你，我们道义上应该冒此险，如必要，冒更大的险。请受我劝，勿偏执。

苏　我顾虑这一层，克力同，也顾虑许多其他方面。

克　这一层不要怕。花钱无多，有人情愿救你，带你离开此地。你晓得吗，那些告发的人多么贱，只需小数目就能买足他们？我的钱听你支配，我想够了。你如果体恤我，不肯用我的钱，还有外邦朋友在此准备慨然解囊。台拜坞斯的新谜亚士特为这事带来了充分银两，此外还有恺背士和许许多多别人，他们都准备齐了。我说，你不要为这一层畏缩而不想保全自己；也无需顾虑在法庭上所说的话：拨动便不知何以自处。外邦有好多地方，你去，都会欢迎你；你如愿去啬他利亚，那里我有朋友，你会受尽青眼、得到保护，没有人与你为难。

〔五〕并且，苏格拉底，你此事处得不当，能保全自己，不保全而委之于仇人。你如此自处，正促进着仇家实现其志愿，他们正处心积虑、迫不及待地要毁灭你。此外，我觉得你是抛弃你子，你能教、养他们，却弃家与世长辞。你如此自处，让他们听造化之迁流，遭其所遇，备尝孤儿苦趣，形影相吊。人不生子则已，既生，就要教、养，甘苦与共。你显得是选择最偷懒的道路，其实你应当选择君子和大丈夫的道路，因为你一生尽说尊德性的话。

我为你耻之，为我们——你的朋友耻之。你这全盘的事都显得因为我们应付得怯懦而至于此：你的案件原可不上法庭而竟然上了；再

则审判的情况原不至于如此；最后，事态进展的绝大笑话：由于我们卑劣畏葸，交臂放过机会，我们不救你，你也不自救，救你和你自救，可能性俱在，只要我们稍为有出息。虑端详，苏格拉底，此事对于你和我们，不是又可耻又卑劣吗？快决定，没有时间再容你考虑，熟虑速决吧。一计！今夜一切必须举行。再踌躇，休想办。苏格拉底，必定受我劝，不要再执拗了。

〔六〕苏　亲爱的克力同，你的热肠很可贵，如果是根据正当的原则，否则愈是热肠，愈难遵命。我们必须考虑此事该做不该做；我为人不但现在，并且经常，只是服从理智，此外其他一切都不能牵制我，经过深思熟虑。唯有理智最为可贵。我不能因目前的遭遇，放弃以往的言论，以往的言论在我依然如故，我还是尊重它。在当前的处境中，如不可得胜于以往的原则，请认清，我不会对你让步，即使大众的淫威恐吓我们如小儿，加以比当前更强烈的恐怖，如坐监、杀头、籍没等等。我们如何思索这问题最合理？是否先把你关于意见的言论提出检查：每次都说有的意见必须注意，有的意见不必，这话究竟对不对？或者在我必须就刑以前，这话说得好，现在显然成了空言，儿戏的废话？克力同，我恳切要同你一起考察：我们以往的言论在我当前的境遇中，是否显得两样了，或者依然如故？我们辞而退之，或者延之上座，唯其命是听？我相信，言论被公认为有意义的人经常说，有人的意见必须重视，有的不必，正如我方才所指出的。藉神的名义，克力同，你不承认这话说得好吗？就人的常情论，你没有明天死的恐怖，目前的不幸应不至于使你的心思惛瞀错乱。不是所有人的意见必须尊重，有的要尊重，有的不必，不是所有的意见都有价值，有的有价值，有的没有，——请检查，这话是否对你显得有充分理由，是否说得好？你怎么想？

克　这话说得好。

苏　那么，我们要尊重好的意见，不尊重坏意见？

克　是的。

苏　好意见是慎思审虑者的意见，坏意见是愚夫愚妇的意见？

克　可不是。

〔七〕苏　来，对这事件我们可怎么说；做身体锻炼并从事体育的人注意所有人的意见和毁、誉呢，或者只听唯一的人，医生或教练员的话？

克　只听一人的话。

苏　那么，唯有一人的毁、誉能动他的休戚，大众的毁、誉则置若罔闻？

克　显然。

苏　动作、锻炼和饮、食、起居，必须服从那唯一专门导师的意向，他人的意见统同不必理睬。

克　是这样。

苏　好了，如果不服从那一个人，藐视他的意见之赞许与否，反而尊重非行家之大众的话，难道不会受害？

克　可不受害？

苏　什么害？害及何处，及于不服从者的什么部位？

克　显然害及身体，毁坏身体。

苏　你说得对。那么，克力同，其他不必全部细说，我们此刻所关注的是非、善恶、荣辱等问题，是否应当惕息、倾听大众的意见，或者必须敬畏一人在行的意见过于所有其他的人？如果我们不听从内行人的意见，就会贻害那利于正、毁于邪的部分。或者毫不相干？

克　我想确有干系的部分，苏格拉底。

〔八〕苏　来，听从外行人的意见，毁了那个利于健康、不利于疾病的部分，生命还有价值吗？那利于健康，不利于疾病的部分就是身体，是不是？

克　是的。

苏　身体既毁，既成了废物，生命还有价值吗？

克　毫无价值。

苏　但是，毁了利于正，不利于邪的部分，生命是否有价值？凡有关于邪与正，不论是我们的那一部分，你想这一部分不及身体重要吗？

克　毫不比身体轻。

苏　比身体更有价值、更可贵？

克　远过于身体。

苏　那么，最可贵的朋友，我们丝毫不必考虑大众怎么质问我们，只要注意那明辨是非邪正的一人和真理本身是怎么说的。所以，你开端指错了方向：引进了大众的意见，认为关于是非、善恶、荣辱的问题，要考虑大众的意见；固然可以说，大众能置人于死地。

克　这是显然的，可以这么说，苏格拉底。

苏　你说的是实话。但是，可敬的朋友，我们此刻的结论对我显得仍然和以往的相同。且看，我们是否依旧服膺这句话：就是必须追求好的生活远过于生活。

克　服膺这句话。

苏　生活得好、生活得美、生活得正当是同一回事，我们服膺不服膺这句话。

克　服膺这句话。

〔九〕苏　那么，根据我们所同意的，必须研究，未经雅典人释放，企图离开此地是否正当，正当，我们尽管做去，否则只好罢论。你所提关于花钱、损誉、儿子无依等等，确实只是大众的想法；他们易于置人死地，若是能做，也易于起死回生，不动思虑，随兴所之。至于我们，在理性的约束下，除方才所同意的结论之外，不得虑及其他，请问：赂人带领离开此地，或行贿得人之助以自逃，此举是否正当，或者做这些事确实是背理枉法。行这些事若是不正当，我们就不得计较留在此地静候死期以及其他任何悲惨遭遇，应当念念在于免行不义。

克　我觉得你说的对，苏格拉底；我们应当怎么办呢？

苏　好朋友，我们一起检查。你如有理由能驳我的话，就请说，我肯接受你的；否则，载福的朋友，请你即刻停止累次对我重复的一套老话，力劝我背雅典人的意旨而擅离此地。我甚愿遵命行事，可是我不能做违心的事。且看，我们检查的起点对你是否说得透彻了？请尽你的能事试答我的问题。

克　我要试。

〔十〕苏　我们是否说，无论如何都不许有意做错事，或者在某种情况下可做、某种情况下不可做？或者如我们以前多次所同意，绝不可做错事，既不正当，又不光彩？或者我们以前所同意的在这短短几天之内一概推翻；唉，克力同，我们老年人以往长时间交谈，却不理会我们自己无以异于儿童吗？或者我们以往所说的最有力，不管世人赞许与否，不论我们必须受苦更重或较轻，做错事无论如何总是坏的、可耻的？我们是否这么说？

克　是这么说。

苏　那么，我们无论如何都不可做错事。

克　当然不可。

苏　既然无论如何不可做错事儿，那么，世人所共许的以错还错也不可行。

克　显然不可行。

苏　好了，克力同，作恶可不可？

克　哪可，苏格拉底。

苏　那么世人所许的以恶报恶是否正当？

克　绝非正当。

苏　以恶待人和错待人没有差别。

克　你说实话。

苏　那么我们对人不可以错还错，以恶报恶，无论所遭受于人者如何。注意，克力同，你承认这话，不要违背本心；我知道只有少数人相信、能信这话。信与不信的人没有共同立场，他们只是各执己见，互相轻蔑。所以，你要端详审度，到底你是否与我共此见解，从此出发，即：无论如何，做错事、以错还错和将恶报恶以求免受害于恶，通通是不对的；或者你不与我共此见解，不从此出发？我以前相信这见解，如今仍然服膺这见解；你如果别有想法，请说，请见教。若是依旧保持我们以往的见解，请听下文的话。

克　我保持我们以往共同的见解，请往下说。

苏　我往下说，毋宁问：曾同意做、而又是正当的事，是否必须做，或者可以背信负诺？

克　必须做。

〔十一〕苏　从这些方面考虑：未得国家许可而擅离此地，我们是否负了最不应负的人——以恶对待他们了？我们践诺守信留在此地是否正当？

克　我不能答你的问，苏格拉底，我不明白。

苏　请由此着想：我正要逃出、或者用别的什么名目离开此地时，国家与法律来到我身旁，问我："苏格拉底，告诉我们，你心想做什么？你所图谋的事不是有意竭力毁坏我们——国家和法律——吗？你想国家还能存在、还不至于天翻地覆，如果法庭的判决不生效力，可以被私人废弃、取消？"克力同，我们怎么答复这话以及其他类似的话，有人，尤其是演说家，有许多话好说，关于违法——保证判决生效的法，他有得说的。或者我们质问他们说，国家冤我，对我判决不公；我们可以这样质问吗？

克　藉帝士的名义，这正是我们所要说的，苏格拉底。

〔十二〕苏　怎么好，假如法律说："苏格拉底，这岂不是你和我所同意的，同意遵守国家的裁判？"我若对他的话表示惊讶，也许他会继续说："对这话不必惊讶，苏格拉底，请答复，因为你惯于问答。来，请问你对国家和我们有何不满，竟至于想毁灭我们？首先，你身不是由我们来的？你父不是通过我们娶了你母、生了你吗？请说，你对我们管理婚姻的婚姻法有什么不良处可指摘的？"

我说，没有什么可指摘的。"请说，关于诞生后的豢养与教育，你所受过的，我们管理这些事的法律指示你父教你音乐与体育，制定得不好，指示错了吗？""不错"，我答复。"好了，你既是我们所生、所

养、所教，首先你能说你本身和你祖先不是我们的子息与奴才吗？既是如此，你想你我应当平等，我们如何对待你，你就应当如何报复我们吗？你和你父、你主（如果你有主）没有平等，不得以所受的还报他们，不得以恶言语还恶言语，以拷打还拷打，以及所有其他此类的报复。你想可以这样对待祖国和法律，如果我们认为应当处你死刑，你就竭力企图毁坏、颠倒我们——国家和法律，还要说这种行为正当，——你这真正尊德性的人竟至于此吗？你难道智不及见：国之高贵、庄严、神圣，神所尊重，有识者所不敢犯，远过于父母和世世代代祖先？国家赫然一怒，你必须畏惧，对他愈益谦让、愈益奉承，过于对父母；能谏则谏，否则遵命，命之受苦便受苦，毫无怨言，——或鞭笞，或监禁，甚至负伤或效死疆场。令则必行，无不正当，不得退避，不许弃职。不论临阵与上法庭，必须全部遵行邦国之命。可谏诤以促进公议，不许强违意旨；如此对待父母已是不敬，何况对待国家，更是大不敬了！”我们应当怎么答复，克力同？法律所说是否实话？

克　我想是的。

〔十三〕苏　注意，苏格拉底，法律也许还要说：“如果我们说，这些话是真实的，你此刻企图要对我们做的事就是不正当的。我们生你、养你、教你，凡所能给其他公民的利益，都给你一份。此外我们还预先声明给雅典人所欲得的权利：成年以后，看清了国家行政和我们——法律，对我们不满，可带自己的财物往所欲往之地。国家和我们不合你们的意，你们要走，我们没人拦阻，不会禁止你们带自己的财物到所要去的地方，——或去殖民地，或移居外邦。可是我们默认，凡亲见我们如何行政、立法、依然居留的人，事实上就是和我们订下

合同，情愿服从我们的法令。不服从者，我们认为犯三重罪：一、不服从所自生的父母；二、不服从教养恩人；三、不守契约，既不遵命，又不几谏我们的过失，虽然我们广开言路，并不强制执行，——既不能谏，又不受命，两失其所当为。”

〔十四〕“我们认为，苏格拉底，你如果实行意中所图的事，便无所逃于这几层罪责，你的罪名不轻于，实际上重于所有雅典人。”我若问何以然，他们也许就证实我和他们订约比所有雅典人都紧。他们要说：“苏格拉底，我们掌握着强有力的凭据，证明国家和我们合你的意。你若不是喜欢我们过于所有其他雅典人，断不至于与此邦结不解之缘：除从军外，你一向不曾出国参观，无意了解他邦及其法律，不像他人，你从不旅行；我们和我国在你为意已足。你对我们极其信任，同意作我国公民，受约束于我们。你生子于此，你对本国是满意的。你受审时，原可自认放逐的处分，今天也许如愿邀准去做此刻不许偷做的事。当时你却装面子，说当死则不忧不惧，宁死莫放逐。你不以当时的话为耻吗？你蔑视我们——法律，要毁坏我们——法律；你想逃，不顾和我们所订甘为守法公民的契约，做最下贱的奴才所做的事。首先答复这问题：我们说，你言语与行为都和我们订下了甘为守法公民的契约，这是否实话？”我们应当怎么答，克力同？表示同意，或是振振有词？

克　必须表示同意，苏格拉底。

苏　他们要说：“你此刻做的不是践踏和我们所订的约吗？你我定约时，我们对你不强、不欺，不逼你于短时间内决定，七十年之间，你尽可以走，如果我们不合你的意，或者合约对你显得不公平。你经常称赞政、法修明的腊克戴蒙和克累提，以及希腊境内境外的各邦，

你都不想去，你比盲与跛和其他残废的人尚且更少出境。本国合你的意过于其他雅典人，显然我们——法律——也合你的意，法律以外，对于一国还有什么可满意的？你如今不想守约了？苏格拉底，你受我们劝，就不至于逃亡而闹一场笑话。”

〔十五〕“仔细想，你行此犯法的错事，对己对友有何益处？很明显，你的朋友也要冒放逐的危险，剥夺公民权，乃至亡家破产。首先你自己，若去一个最近的邦，如政、法修明的台拜坞斯或麦加拉，苏格拉底，其英明政府视你如敌，其卫国人民加你白眼，认为你是法律破坏者；况且你的行为愈足以加强审判官们的自信心，坚信对你判断公允，因为毁坏法律者当然会被指为诱惑青年和惛瞀的人。你是否不奔政、法修明的国家，不投最治理的人民；因失其亲，你的生活还有价值吗？你仍去接近他们，厚颜同他们谈话吗，苏格拉底？正如在此地与人谈谈尊德性、重公义、法律至宝、法律为贵，人生价值莫过于此？你不觉得苏格拉底的事迹显得可耻？必然会觉得。或者你漂泊远举，只奔啬他利亚去投克力同的朋友；那里乱无法纪，也许有人爱听你逃监的笑谈，——化装，或披羊皮，或作逃亡者其他打扮，以隐形变态，然而不会有人说你年老尽许余日无几，还是如此贪生，贸然丧尽廉耻行此滔天犯法的事？或许没有人说，如果你不得罪人；你若得罪人，苏格拉底，管保你要听许多扯你脸皮的话。你只好依人偷生，趑趄嗫嚅，自齿于仆从之列。你到啬他利亚，吃喝以外，有何作为？像是混酒肉去的。我们以前关于公义以及其他德性的言论哪里去了？或者你为儿子想活，要把他们教、养成人。这怎么办？把他们带到啬他利亚去教养，为异邦之宾，分享你的福气？或者不把他们带去，你以为，他们不在你身边，有你活着，所受教养总比你死去好？固然，你的朋友会照顾他们。难道你去啬他利亚，他们为你照管，你去阴

间，他们不为你照管？只要那些自命为你友者稍有出息，我相信他们一定会为你照管。”

〔十六〕“苏格拉底啊，听从我们抚养你的人吧。不要顾惜儿子、性命，以及其他一切，过于公义，使你到阴间时理直气壮，有词以对官府。很明显，你做这事，无论在此界、彼界，对你与你友，都没有好处，不会变为更正直、更圣洁。你去世，如是去世，总算含冤，不是死于我们——法律，是死于人；你若无耻图亡，以错还错，以恶报恶，践踏自己所订的合约，毁伤最不应该毁伤的人——你自己、你的朋友、你的国家和我们，我们可要终汝之身对你怀恨；我们的弟兄——阴府的法律——也不欢迎你，因为他们知道你想尽方法毁灭我们。不要听克力同的话，受我们劝吧，苏格拉底。”

〔十七〕亲爱的朋友克力同，我仿佛真听见这些话，像崇奉渠贝垒女神的人在狂热中如闻笛声；这些语音在我心中不断回响，使我不闻其他的话。你要明白，此刻我方坚信这番话，你从旁聒聒，也是徒然。你如自信有能为力之处，就请说。

克　苏格拉底，我没有可说的了。

苏　那么，克力同，就这样吧，就这样办吧，这是神所指引的路。

译后话

本篇以人名为篇名。克力同是苏格拉底的老友，在当时社会上有财力与地位的人。他是苏氏生平忠实的朋友，对哲学感兴趣，常和苏氏一起讨论，柏氏却把他描写成和蔼平庸、缺乏创造力的人。苏氏受审和受刑，他都在场，受审时力劝苏氏承认罚款，自己情愿出钱；受刑时自承为苏氏料理后事，还为他还一笔小债。

苏氏判决死刑以后，巧遇雅典宗教上的拜香（pilgrimage）时期，所以缓刑一个月，监候处决。相传每年政府派船载人去带洛斯（Delos）地方的阿波罗（Apollo）庙进香。向例，船开往与返期内不得行刑，如航程中遇风，行船慢，戒杀时期会拖得很长。苏氏是船开后一天判决的，所以必须等候船到方能执行。

这三十天内，苏氏的朋友常来探监，和他讨论问题，当然少不了克力同。一天清早，天还没亮，他提前来了，得了狱卒的特许，进苏氏牢中，看他睡得很酣，坐在旁边等候着。苏氏醒来，他才把船要到的消息说了。他此来目的非但报告消息，曾经几度劝苏氏逃监，苏氏不肯，现在时期已迫，所以赶早来再劝一遍，这是最后一次的劝。本篇就是他劝的话和苏氏说明不应逃的理由。

本篇目的在于描写苏氏的公民道德，虽受不公的判断，为了维护国法的尊严，情愿牺牲自己的性命。他的主要论点：第一步，在个人的道德上，必须纠正寻常以怨报怨的见解。假设国家是个人，于他有

怨，他也不得以怨报之，换句话说，国家对他的判断虽然不公，他总不得以逃亡的手段报复。第二步，在公民的责任上，国家对个人即使有不公处，个人也要忍受，不得随便反抗。国家的威信重于个人的曲直，国家行政与司法必须维持一致的效力，只好以个人迁就国家，不得以国家迁就个人。

本篇可分四段：（一）绪论（43A—44B）。（二）克力同劝苏氏逃亡的话（44C—46A）（三）苏氏初步的答复（46B—49E）（四）苏氏进一步的答复（50A—54E）。

第一段可分两层：（一）克力同报告船要到的消息；（二）苏氏述梦，断定今天船到不了，明天才到。

第二段可分三层：（一）苏氏含冤死去，旁人要笑克力同重财轻友，舍不得花钱救友的命。（二）克力同为苏氏解决疑难问题：（甲）不必顾虑累朋友破财与冒险，钱有的是，冒险是应该的；（乙）不必愁无处可去，啬他利亚等地都有克力同的朋友，能招待他。（三）死去就是抛弃儿子，有亏父职。

第三段可分六层：（一）关于一切事都有两种意见，大众的意见和内行人的见解；（二）内行人的见解值得听从，大众的不值得听从，前者有益，后者有损；（三）关于生活的事，听大众的意见，必定受害。（以上三层是答复克力同怕大众讥笑重财轻友的话。）（四）生活非紧要，生活得好最紧要；生活得好就是生活得正当；不正当的生活不值得。（五）我们的问题在于逃亡是否正当，其他物议可以不顾。（六）以恶报恶是不对的，因为无论在何种情况下，恶总是恶，作恶绝对不可。（以上三层说明（甲）逃亡以后的生活没有价值，（乙）不得以逃亡的手段报复国家对他不公的判断。）

第四段发挥公民的本分，借法律的口气说出，可分七层：（一）公民是国家所生、所养、所教，国家之于公民等于父母之于子女；（二）国家的地位高于父母，对父母不可用报复的手段，对国家更不可。（三）公民对国家有履行契约的责任。苏氏和国家所订的契约最紧，因为他一生不曾离开雅典，在七十年的长时期内，对雅典并没有不满的表示（若有不满，原有脱籍他徙的自由），一旦背约窃逃，实在不可。况且在法庭上已承认审判的结果，这又是定约的证据；订约后转瞬背约，更是荒谬。（四）若论利害，逃亡于己于友都无益处，害友犯罪，乃至亡家破产，而自己所去处，唯有受人奚落，余生永无扬眉吐气之日。（五）逃亡中也不能教养儿子，况且死后朋友们自能为他照管。（四五两层是补答第一段克力同的话。）（六）这样死去总算含冤，到阴间见审判官有话可说；假若逃亡，他日入地，也成一个犯法的鬼囚。（七）声明心中只听见法律所说的这些话，谢绝克力同的劝。

译名对照表

本表收译音词人名、地名（全部）和译义词术语、一般词语（小部分），按汉语拼音顺序排列。圆括弧内，/号前后为希腊文、英文，//号后酌附俄文、法文（巴斯蒂安本）；英译不尽相同，分别附出处，J．指周厄提本，C．指丘奇本，F．指福勒本，L．指利文斯顿本，W．指伍德海德本。括弧后是词目出处，指斯特方版页码和栏次，见正文外侧。

[A]

阿力斯同之子阿逮满托士 （ʼΑδείμαντος ʼΑρίστωγος / Adimantus，son of Aristo//Адимант，сын Аристона/Adimante，fils d'Ariston〔B．38〕）34A 柏拉图的哥哥。

又译：阿德曼特，见朱光潜译《文艺对话集》（柏拉图著）第367页，北京人民文学出版社，1980年；哀地孟德，见吴献书译《理想国》（柏拉图著）第1页，商务印书馆，1929/57年；爱登曼图，见严群《柏拉图》（全274页）第220页，上海世界书局，1934年。

阿里司徒放内士的喜剧 （ʼΑριστοφάγονς ωμῳδίᾳ / the Comedy of Aristophanes//Комедия Аристофана / la comédie d'Aristophane〔B．10〕）19 C 剧本《云》。

又译：阿里斯托芬。

阿普漏兜洛士 （ʼΑπολλόδωρος / Apollodorus）34A，38B 埃安透都洛士的弟弟，出席苏格拉底审判会。

又译：阿波罗杜罗，见吴寿彭译《政治学》（亚里士多德著）第470页，商务印书馆，1981年。

阿伽门农 （ʼΑγαμίμνων / Agamemnon）41B 图垒阿之役希腊大军的统帅。

埃安透都洛士 （Αἰαντόδωρος / Aeantodorus）34A。

埃比更内士 （᾽Επιγένης / Epigenes）33E。

埃斯幸内士 （Αἰσχίνης / Aeschines）33E 安提丰之子。

又译：艾斯其纳，见贺麟、王太庆等译《哲学史讲演录》（黑格尔著）2:392。

埃阿恪士 （Αἰα 𝒩 ὸς / Aeacus）41A。

爱伊阿士 （Αἴας /Ajax）41B 荷马《伊利亚特》希腊方面的英雄。图垒阿战争参加者。凯旋归途，船沉遇难，为海神波塞冬所救。但他抱住岩石，夸口要自己挣扎逃生。波塞冬一怒之下，以三叉戟把他连人带石粉碎掉，所以苏格拉底说他屈死。

爱国志士 （φιλόπολις /patriot; the patriotic〔F．91〕，true lover of his country〔L．16〕）24B 迈雷托士。

又译：爱国者，见张师竹、张东荪译《柏拉图对话集六种》第43页，商务印书馆，1933年；郭斌和、景昌极译《柏拉图五大对话集》第12页，商务印书馆，1934年。

爱智之学 （φιλοσοφία /philosophy）28E，29C。又译：哲学。

爱智求知者 （φιλοσοφύντων /the philosophers）23D。又译：哲学家。

安非朴里斯 （᾽Αμφιπολις /Amphipolis）28E。

又译：安菲波利斯，见《世界通史》2:1270；安菲玻里，见谢德风《伯罗奔尼撒战争史》（修昔底德斯著）地图1。

安匿托士 （῞Ανυτος /Anytus）18E 苏格拉底案原告。

又译：安尼士，见郭译15；安尼陀，见张译 53。

安那克萨哥拉士 （᾽Αναξαγόρας /Anaxagoras）26D 苏格拉底的老师。

又译：阿那克萨哥拉斯。

安提丰 （᾽Αντιφῶν /Antiphon）33E。

[B]

巴里安人 （Πάριος /Parian）20A 巴洛斯岛（Πάρος/Paros）人，该岛位于爱琴海。

又译：巴罗人，见何宁译《西方名著提要。哲学社会科学部分》（汉默顿编，416页）第7页，商务印书馆，1963年。

柏拉图 （Πλάτων /Plato）34A，38B 苏格拉底审判会旁听者。

邦人 （ἀστός /citizen）23B。

背誓 （ἐπιορκος /breaking the oath）35C。

本质 [1] （εἶδος /essential form［C．11］，essential aspect［F．23］）6D。

本质 [2] （οὐσια /essence［F．41］，true nature［W．18］）11A。

辩诉 （δίκη/defending）3E

不敬虔 /慢（ἀνόσιος /unholiness）4E，8A。

又译：不敬，见张译7。

不信神 （Θεοὺς μὴ νομίζειν /not to believe in the gods〔F．89〕having no gods〔L．15〕//богов не признает）23D，27A 苏格拉底受控的一条罪状。

[C]

残废的人 （ἀνάπηρος /the cripple〔F．185〕，the maimed〔L．67〕）53A。

又译：残疾之徒，见郭译55。

成年之后 （ἐπειδὰν δο ῾ ιμασθ ῾ /when he has become a man［F．181］，when he shall have passed the examination［Kitchel，159］，after a mature examination［Johnson，30］）52D 雅典青年十八岁后接受考核，二十岁上载入本区户籍才算公民，所谓"成年"即指此。

谶语 （μαντε ῾ ος /oracles）33C，神谶21C。

崇奉渠贝垒女神的人 （῾ ορύβας /corybantic worshipper; the worshipper of Cybele; the priests of Cybele［Johnson，37］）54D。

又译：开比耳祭场上之人，见张译96。

崇奉新神 （νομίξει ἕτερα δὲ δαιμόνια ῾ αινά /to believe in other new spiritual beings〔F．9〕//призиает цругие，новые божества/d'introduire de nouvelles divinités〔B．19〕）24C，26B。

创造者 （ποιητής /a maker）3B 迈雷托士控告苏格拉底引进外邦人所信仰的神，制造新神（῾ αινοὶ θεοί /strange gods［J．Burnet，150］），是神的创造者。

楚士 （Ζήν 诗歌用语，即Ζεύς ）12A。

[D]

答辩 （ἀπολογε ῖ σθαί /to defend）18A。

大 王 （ μέγαν Βασιλέα /the great King of Persia//великий царь/le grand roi〔B．52〕）40D。

大众的意见 （τῆ ζτ ῶ ν πολλ ῶ ν δόξης /the opinion of the public）44D，47D。

戴 里 恶 斯 （ Δηλίον /Delium ） 28E 地 名 ， 在 维 奥 蒂 亚 （Boeotia/Voiotia）。

又译：德里阿木。见翦伯赞编《中外历史年表》69；德利欧，见《哲学史讲演录》2:47；狄利俄斯，见《世界通史》2地图4。

戴达洛士 （Δαίδαλος /Daedalus）11C神名，巧匠。苏格拉底本是雕刻匠，攀附神话传说上的这位能工巧匠为自己的祖先。

又译：代达罗斯。

带洛斯 （Δήλος /Delos//Делос）43D爱琴海上基克拉迪群岛（the Cyclades）一岛名，位于希腊东南。公元前478年，雅典在这里召集希腊各国组成同盟以对抗波斯。雅典城邦每年派人到此献祭，“圣船”航期为斋期，禁止施刑。苏格拉底判刑时正值圣船航期。

又译：提洛，见《世界通史》2；底罗岛，见《中外历史年表》61；提诺斯，见《世界地图册》第34页，1972年。

带勒弗伊 （Δελφοί /Delphi//Дельфы）20E 地位，位于希腊中部巴纳斯山脚的Phocis，有著名的阿波罗神庙。庙匾即名句：认识你自己。海勒丰到此求谶问圣。

又译：特尔斐，见何译7。

担保人 （έγγυητής /surety）38B。

德性 /德（ἀρετή /virtue/доблесть//la vertu〔B．46〕）35A，38A，45D，品德18A。

邓漠豆恪士 （Δημοδό υ ος /Demodocus）33E。

笛 （αὐλός /flute）54D。

吹 箫 的 人 （ αὐλητήρ /a flute-player//флейтист/joueur de flute）27B。

帝士 （Δίς ，Ζευς /Dis）8B，42B，50C希腊神话上的主神。

都拉马 （δραχμή /a drachma）26E 希腊货币单位，约等于银四钱，合六个欧布尔（ὀβολός ）。

又译：德拉克马，见《各国货币手册》第230页，财政经济出版社，1975年。

都府卫城 （ἀ υ ρόπολις /the Acropolis）6C 即雅典卫城，原意指高地城阁。

多数党的同志 （πλήθει ἑταῖρος /comrade of ［your］ democratic party ［F． 81］， …… partisan……democracy ［W． 36］//ami de la plupart〔B．137〕）21A。

兑换摊 （τράπεζα /the bankers' tables［F．71］，the counters ［Tyler，101］the tables of the money-changers［Burnet，71］）17C。

又译：钱铺，郭译4；钱店，张译35。

[E]

恩主 （εὐεργέτης /a benefactor〔F. 129〕//bienfaiteur〔B. 44〕）36B。

[F]

罚款 （χρήματα /fine）37C，38B。

犯罪者 （ἄδί ν ος /a wrongdoer）8D。

法庭 （δι ν αστήριον /court //суд/un tribunal）5C，17D 苏案由陪审法庭（ἡ ἡλιαία /Heliaea/the heliastic court）审理。梭伦改革后，公民大会有权召开这样的会。

法律 （νόμοι /law）54C。

反驳 （ἔλεγξις /a refutation［J．］）21C 暴露（ἐλέγχω ）39C 柏拉图早期对话中苏格拉底所使用的手段，柏拉图早期辩证法的内容，名词为ἔλεγχος /elenchus。

又译：提出异议（21C），见《西方哲学原著选读》上66；揜（39C）见郭译32。

父 （πάτηρ /father//отец/père）33D。

弗替亚 （Φθία /Phthia）44B 肥沃的弗替亚，引自荷马《伊利亚得》9:363。

[G]

概念 （ἰδέα /form［W．10；C．11］，aspect［F．23］）6E。

郜吉亚士 （Γοργίας /Gorgias）19E 修辞学家，唯心论哲学家。

又译：高尔吉亚；高吉阿斯，见朱译368；哥期亚，见何译7。

公民 （πολίτης /citizen）20B。

寡头政体 （ὀλιγαρχία /the oligarchy//олигархия/oligarchie〔B．35〕）32C公元前404年，三十僭主建立寡头政府，派五人，包括苏格拉底、迈雷托士等前去抓赖翁。

鬼神 （δαίμων /divine being; spiritual being）27C。

贵与贱 （𝒰 αλός 𝒰 αι αιαχρός /noble and base［W．12］n．and disgraceful［F．27］）7DE。

国家 （πόλις /the state）50B。

雇佣 （θητεία /a servant〔J，317；F．31〕）9A，（ἐθήτευεν /a hired workman〔F．15〕）4C。

蛊惑 （διαφθείρει τούς νέους /to corrupt）23D，24B，26B，33A。

[H]

哈拉 （῞Ηρα /Hera）8B神名，宙斯之妻，即神后、天后、诸神之母。

又译：赫拉，见楚图南《希腊的神话和传说》（斯威布著）1:27，北京人民文学出版社，1978年；海拉，见严群《泰阿泰德·智术之师》（柏拉图著）第218页，商务印书馆，1963年。

海赖克类士 （῾Ηρα 𝒩 λεις /Heracles）4A 希腊神话故事人物。罗马神话称为Hercules 海格立斯。

又译：海拉克类士，见严译218；赫剌克勒斯，见楚译840。

海勒丰 （Χαιρεφών /Chaerephon//Херефонт/Chéréphon）20E 雅典政治家，属多数党（民主派），反对三十僭主寡头政府。

又译：查烈芬，见张译39；齐莱芳，见郭译8。这一句张译作：意者公等必知有查烈芬其人者，幼年即与吾相识，亦属公等之党，且与公等同时亡命而又同得归国；郭译作：齐莱芳者，尝与君等同被迁谪。余之故人亦君等之友也。

海战 （ναυμαχία /the naval battle//combat naval des Arginuses〔B．55〕）32B公元前406年，雅典海军由十大将指挥，大败斯巴达舰队于阿吉纽西群岛之役。

好人 （ἀγαθός /the good）25C。

好艺人 （oí ἀγαθοί δημιουργοί /the good artisans//les artistes〔B．17〕）22D。

贺梅洛士 （ʽΟμηρος /Homer）34D，41A 引句见《奥德修纪》19:163．

又译：荷马；侯梅洛士，见严译218。

赫细欧铎士 （ʽΗσίοδος /Hesiod）41A 希腊诗人，稍后于荷马，著长诗《农作与日子》《神谱》。

又译：赫西俄德，见《辞海》。

赫克多拉 （ʼΕκτωρ /Hector）28C 荷马《伊利亚得》英雄。为阿基利（ʼΑκιλλεύς /Achilles）所杀。众神分为两派，各支持一方，勒托（Λετο /Leto）和阿波罗母子俩支持特洛伊城赫克多拉一方，因此，赫克多拉临死时预言阿波罗会为他之死复仇，后来果然应验。

又译：赫克托耳，见楚译840、494。

赫费斯托士 （ʽΗφαίστος /Hephaestus）8B 火神，铁匠。

又译；赫淮斯托斯，见楚译840、119。

呼拉大蛮叙士 （ʽΡαδαμανθυς /Rhadamanthys）41A 希腊神话故事人物，阴间判官，以判案公正名闻。他制定法律，凡正当防卫致人死命者可免死刑。

又译：刺达曼堤斯，见楚译147。

护国女神大节日 （μεγάλοις Παναθηναίοις /the great Panathenaea;……Panathenaic festival［C．11］）6C 希腊智慧女神雅典娜是雅典城的守护神，祭祀雅典娜的节日即护国女神大节日，每四年举行一次。

[J]

家奴 （oí ν έτης /a house-slave， a domestic servant〔J．311〕）4C。

将军 （oἱ στρατηγοί /generals）14A。

教 练 员 （ παιδοτρίβης /a trainer//учитель гимнастики/bien maitre de gymnastique〔B．68〕）47B。

教人 （παιδεία /to teach people）19E。

经常暗示于我的朕兆 （εἰωθὸς σημε ῖ ον /the accustomed sign//привычное знамение/le signe accoutumè〔B．52〕）40C。

经 常 降 临 的 神 的 音 旨 （ ἡ το ῦ δαιμονίου /the customary prophetic monitor〔F．139〕the divine faculty of which the internal oracle〔L．45〕//голос/la voix prophétique du démon〔B．51〕）40A。

又译：灵机，见贺译 2:85。

监牢 （τό δεσμωτήριον /prison）43A 逃监 53D 凿山岩而成的牢房，位于普倪克斯（Πνύξ /Pnyx）和市场附近。苏格拉底被囚于单人室，后称“苏格拉底囚室”（见北京《文物天地》月刊1982年六月号第22页），陶行知参观后赋诗纪念，他称为“石牢”。

居心仁慈 （Φιλανθρωπία /love of men）3D。

[K]

卡利亚士 （Καλλιας /Callias）20A。

开非索斯的安提丰 （ʼΑντιφῶν ὁ Κηφισιεὺς /Antiphon of Cephisus）33E。

又译：安提芳，见郭译26。

凯恶斯的普漏迪恪士 （Πρόδι ν ος ὁ Κε ῖ ος /Prodicus of Ceos）19E。

又译：克屋之波罗第扣斯，见张译38。

恺背士 （Κέβης /Cebes）45B。

克累提 （Κρήτη /Crete）52E 地中海一岛名，位于爱琴海南，著名古国。

又译：克里特，见《世界地图册》；克瑞忒，见楚译826。

克力同 （Κρίτων /Crito）33D，38B 雅典富裕公民，苏格拉底友人。

又译：克利托，见张译77；克利陀，见郭译43；克里托，见何译12。

克力透布洛士 （Κριτοβούλος /Critobulus）33E，38B。

克拉德衬门耐的安那克萨哥拉士的书 （ʼΑναξαγόρ ου Βίβλος τοῦ Κλαξομενίου /the books of Anaxagoras the Clazomenian/the rolls of…）26D。

又译：纳沙戈氏所著书，见郭译17。安书只有一种。辛普里丘（Simplicius）提到见过该书单独第一部分。此处书（B．）是多数，有人认为宜译为卷轴（roll）以相应，见柯克等（G．S．Kirk and J．E．Raven）编《苏格拉底前哲学家》（Tht Presocratic Philosophers，第365页，剑桥大学出版社，1957/81）北京大学（1981）上海复旦大学（1957）图书馆藏。

库漏诺士 （Κρόνος /Cronus）8B 希腊神话人物，宙斯的父亲。

又译：克洛诺斯。

苦 工 （πόνος /Herculean labours〔F．85〕pilgrimage〔Tredennick，25〕）22A。

考察 （ἐξέτᾰσις /inquisition［J．］investigation［F．87］）22E，考问23C，省察41B 苏格拉底的活动方式。

又译：查访活动，见《西方哲学原著选读》上67。

[L]

腊克戴蒙 （Λα𝒩εδαιμων /Lacedaemon）52E 伯罗奔尼撒岛上的城市，又称斯巴达。

又译：拉栖第梦，见《世界通史》2:1288。

老师 （δῖ𝒾δάσ𝒩ἄλος /teacher）5B。

赖翁 （Λέον /Leon）32C。

赖安庭偌斯的郜吉亚士 （Γοργίας ὁ Λεοντ𝒾νος /Gorgias of Leontini）19E 西西里岛修辞学家。

灵异的事 （θαυμάσιος /a wonderful thing〔F．40〕，a w．circumstance〔45〕//поразительное/chose d'extraordinaire〔B．51〕）40B，更新奇的事（θαυμασιώτερα /more w．things）6B。

理智 （λόγος /reason）46B。

理事团 （πρυτανεία /the prytaneia; presidency//пританы/les prytanes〔B．55〕）32B 雅典城邦政权组织，由每族（φυλή /tribus）选出的五百人元老院轮流组成，每团五十人，任期35天。

吕康 （Λύ𝒩ων /Lycon）23E，36A 苏案原告，政治家，反对三十僭主。

吕桑尼亚士 （Λυσανίας /Lysanias）33E。

绿概安 （Λύ 𝒩 ειον /Lyceum）2A 苏格拉底常去的日神庙、体育场。

又译：吕克昂，见吴寿彭：亚里士多德传，收于《社会科学战线丛书·哲学史论丛》433。

伦理的 （ἠθι 𝒩 ός /ethical）43A

[M]

马虻 /马蝇（μὔωπός， μύωψ /gadfly， horse-fly//овод/un éperon〔B．32〕马刺）30E 苏格拉底自譬他之于雅典城邦犹如马虻之于马，刺激马，不使之怠惰。

又译：马背上之虻蝇，见张译53；飞蝇，见郭译22；牛虻，见陈修斋译《西方哲学原著选读》上69。

马术师 （ἱππι ός /the horse-trainer）25B，知马的人13A。

麦加拉 （Μεγαρα /Megara）53B 距雅典不远的城邦，位于希腊本部和伯罗奔尼撒半岛间的地峡东侧。

迈雷托士 （Μέλητος /Meletus）2C 苏案原告，诗人。其名，按词义，源于μελητε （注意，关心）。苏格拉底借此双关，指出并证明："关心"君实不过伪装关心青年、信仰这类事（见 24C）。

又译：买类托士，见严译219；梅勒士，见郭译15，梅赖陀，见张译44。

慢 /为敬虔（ἀνόσιον /unholiness）4E。

盲 （τυφλός /the blind）53A。

梦 （ἐνύπνιον /dream）33C，44B。

谜 （αἰνίττορμαι；αἴ νιγμα /riddle）21B。

命诺士 （Μίνως /Minos）41A 克累提国王，死后在阴间任法官。

又译：弥诺斯，见楚译826。

命那 （μνα /mina）20B 希腊货币单位，合一百个都拉马。叶卫诺士收学费五命那。苏格拉底只能支付罚款一命那（38B）。他一贫如洗（23C）。他说过：我想我的全部财货和牲畜，包括房子在内，可能不难卖上五命那（见色诺芬《经济论》第二章）。

又译：敏纳，见《西方名著提要》12。

母 （μήτηρ ，μᾴτηρ /mother）神母28C 阿基里的母亲是海洋女神特提士，文中称他有神母，英译一作 his m.，a goddess（W．48）。

又译：仙母，见郭译19，称为"其仙母"。

母赛恶士 （Μουσαί /Musaeus）41A 希腊传说上最早的吟游诗人，今传其诗皆后世所附会。

又译：缪撒欧。

[N]

纳克索斯 （Νάξος /Naxos）4C 岛名，属于爱琴海中基克拉迪群岛。

匿寇斯徒拉托士 （Νι ν όστρατος /Nicostratus）33E。

农夫 /农人（γεωργός /farmer; husbandman）14A，2D。

奴仆 /奴才（δο ῦ λος /servant; slave）13D，50E。

又译：奴隶，见《政治学》494。

[O]

欧迪细务士 （ʼΟδυσσευς /Odysseus）41C 希腊传说人物，英雄。罗马神话中称为尤利西斯（Ulysses）。

又译：奥德修，见杨宪益《奥德修纪》上海译文出版社，1979年；奥德修斯，见《辞海》。

欧尔费务士 （ʼΟρφευς /Orpheus）41A。

又译：俄耳甫斯，见《辞海》；奥菲士。

欧令皮亚场 （ʼΟλυμπ ί α/the Olympic games，Olympia）36D。

又译：奥体匹克运动会。

欧兰诺士 （Οὐρανός /Uranus）8B 希腊神话上的天神，词义是天穹；他的妻子该亚（地）是他自己的生身母亲，生下提坦神族。

又译：乌拉纽斯，见《辞海》；乌拉诺斯。

[P]

怕阑昧底士 （Παλαμήδες /Palamedes） 41B 希腊传说故事人物，礥普利俄斯的儿子，又智慧著称，奥德修挟私仇陷害他，苏格拉底说他屈死。

又译：帕拉墨得斯，见楚译826、594。

怕拉洛士 （Πάραλος /Paralus）33E。

帕徒娄苦洛士 （Πατρό ϰ λος /Patroclus） 28C 荷马《伊利亚得》中希腊方面的英雄，阿基里斯的密友，死于赫克多拉手下，阿基里斯为之报仇。

又译：帕特洛克罗斯，见楚译826、441。

平民 （ὁ ἰδι ῶ της /a private person〔F．141〕，a private mqn〔L．46〕//простой человек/un simple particulier〔B．52〕） 40D。**私人** （oἱ ἰδιωταί /individuals〔J．〕，private persons〔Tredennick 64〕//частное лнцо/simples particuliers〔B．74〕） 50B。

朋友 （φίλος /friend）14A。

辟提亚 （Πυθία /the Pythia［F．81］，the Pythian priestress［W．36］，the priestress［C．42］） 21A 阿波罗神庙女巫。Λελφοὶ 这地方旧名辟托（Πυθώ /Pytho），本是一条蛇的名字。阿波罗杀死这条蛇后，此地立庙祭祀阿波罗，庙里的女巫即称辟提亚。

又译：培仙庵之女巫，见郭译9；毕地亚之女巫，见张译40。

普吕坦内安（πρυτανείον /the prytaneum//Пританей/prytanée）36D 雅典城中心一建筑，有功于城邦的将领，赢得荣誉的体育健将等在这里受接待。

又译：公馆，见郭译29；优待馆，见张译60；迎宾馆，见《西方名著提要》12。

普娄提务士（Πρωτεύς /Proteus）15D 希腊神话故事中海上老人，善变。

又译：普洛透斯，见楚译 837。

普漏迪恪士（Πρόδι ϰ ος /Prodicus）19E。

又译：普若第库斯，见朱译369；普罗蒂克，见何译7。

浦提戴亚（Ποτιδαία /Potidea）28E 地名，在哈尔基迪（Chalcidice），苏格拉底在伯罗奔尼撒战争开始时，参加了在这里的战役。

又译：波提代亚，见《哲学史讲演录》2:46；波替底亚，见何译10。

[Q]

起诉 （Διώ ν ω/prosecuting）3E，4A 本字原义有追赶（禽兽）的意思。苏格拉底听游叙弗伦说他起诉、告状、追赶，就语带双关，问他追赶能走的兽，还是追赶会飞的禽。有的译为：你追赶不能抓到的吗？他有翅膀吗？（见《柏拉图神学对话集》119）

契约 （ἡ ὁμολογία /compacts and agreements）52A，52D。

虔敬 （ὅσις /holiness）4E，8A。

亲戚 /亲属（οἱ οἱ ν εἶ οι /a relative; οἱ προσή ν οντες /kinsfolk〔F．121〕，kinsmen〔L．33〕//родственник/parents〔B．37〕）3B，33D。

青年 （νέος /the young）24B，青年们（οἱ νέοι /the young men）福气大25B，有闲青年23C。

渠贝垒女神 （Κυβέλη /Cybele）54D。

犬 （Κύων /the Dog; the dog-star）21E，指犬为誓，指天狗星为誓。猎户星座中的天狗星（ἀ Σείριος），拉丁文为Sirius，希腊文为Κύων σείριος，或简写为Κύων，冬夜特别明亮。

[R]

人 （ὁ ἀνθρώπος; οἱ ἄνθραποι /man; menkind） 8E， 世人（human beings） 23B。**仇人** （οἱ ἐχθροί /enemies//враги/les ennemis〔B．65〕） 45C。

[S]

萨冷密斯人赖翁 （Λέον ὁ Σαλαμίνιον /Leon the Salaminian//Саламинец Леонт/Léon le Salaminien〔B．35〕）32C 萨冷密斯是岛名，距雅典不远。

又译：萨拉密岛（地名）里翁（人名）。

三十巨头 （οἱ τριά ν οντα /the Thirty//тридцать тиранов/les Trente〔B．35〕）32C。

又译：三十政客，见郭译24。

声望 （τιμή /honour）35B。

啬他利亚 （Θετταλία /Thessaly）53D。

又译：帖撒利亚。

杀人凶犯 （φόνος /murder）4D， （ἀνδροφόνος ）9A。

善与恶 （ν αί αγαθος ν αί ν αν αός /good and bad）7DE。

神[1] （Θεός /god）3B，5A，16A，54E。

又译：天意，见郭译57（即54E 处）。

神[2] （δαίμων /the divine monitor; prophetic monitor）3B，31C-D，40AB 苏格拉底指降临于他，给他指示的神。

又译：魔鬼，见何译9。

神之所恶 （θεομισής /hated of the gods）9C。

神之所命 （Θεία μοῖρα /a divine dispensation［W．55］，the divine will［C．64］）33C。

神所喜者 /神所好者（Θεοφιλὲς /One what is dear to the gods）9C，11A。

神巫 （Θεόμαντις /the prophets）22C。

神的朕兆 （Θεοῦ σημεῖον /divine sign）40B。

神的子女 （Θεῶν παίδες /children of gods//дети богов/des enfants des dieux〔B．26〕）27CD。

省察 （ἐξετάζω，ἐρευνῶ；ἐξετάζοντα καὶ ἐρευνῶντα /questioning and cross-examining［W．65］，examining and investigating［F．143］）省察他人41C，省察自己和他人38A，检察自己，检察他人29A 苏格拉底认为最有趣有益的活动，也即哲学爱智的活动。

又译：察考，见张译65。

审判官 （δικαστής /judge）18A，35C，53B。

诗人 （ὁ ποιητής /the poet）12B 阿里司徒放内士。

手工艺人 （χειροτέχνης /the hand-workers ［F．85］，a handicraftsman; the craftsmen［W．38］）22D。

又译：美术家，见郭译10；工技家，见张译41；手艺人，见何译7。

艺人 （ὁ δημιουργός /the artisans〔L．15〕//ремесленик/les artistes〔B．19〕）23E。

十大将 （δε ν ά στρατηγός /the ten generals）32B 负责雅典舰队，指挥阿吉纽西群岛之役海战，大胜斯巴达的十大将领。后，六个将军被判处死刑。

市场 （ἡ ἀγορά /the agora; the marketplace ［F．71］the Marsket［J．］）17C 在卫城西北脚。

是与非 （δί ν αιος ν αί ἀδι ν ία /just and wrong）7DE。

庶民政治 （δημο ν ρατία /the democracy//le gouvernement démocratique〔B．35〕）32C。

又译：民主政治。

守监者 （ὁ το ῦ δεσμωτηρίου φύλαξ /the warder ［Burnet，175］）43A。

又译：狱吏，郭译38；狱卒，见张译77。

数 （ὁ ἀριθμός /a number）12C。

死刑 （Θάνατος /death）39C，32，36B。

宋尼安 （Σουνίον /Sunium）43D 地名，位于希腊南部阿提刻最南端。

水仙姑 （ἡ νύμφη /nymphs//нимфа/nymphe）27D。

又译：宁芙，山林水泽女神。

[T]

泰拉孟 （Τελαμῶν /Telamon）41B 荷马《伊利亚得》希腊方面的英雄，萨冷密斯国王。

唐他洛士 （Ταντάλος /Tantalus）11E 希腊神话人物，国王，拥有巨额财富。受到宙斯惩罚。

又译：坦塔罗斯，见《辞海》。

体 育 （课） （ἡ γυμναστι ή/gymnastics//гимнастика/la gymnastique〔B．75〕）50E。

特提斯 （Θέτις /Thetis）28C 希腊神话中海洋女神。

又译：忒提斯。

提坞豆托士 （Θεόδοτος /Theodotus）33E 他的兄弟出席苏案公审大会。

又译：忒俄多特。

提坞时提底士 （Θεοζοτίδης /Theozotides）33E 他的儿子出席苏案公审大会。

台拜坞斯 （Θηβαίς /Thebes）45B，53B 希腊中部地区，南与阿提刻相邻。

又译：忒拜，见楚译238；底比斯；提佛，见《世界地图册》。

同志 （ἑταῖρος /comrade［F．81］，friend［L．10］，patisan［W．36］//друг/ami〔B．13〕）21A。

又译：友，见郭译8。

徒力普透冷莫士 （Τριπτόλεμος /Triptolemus）41A 希腊神话故事人物。

图垒阿 （Τροία /Troy//Троя）41B 城名 位于小亚细亚西北角，著名战场，毁于希腊联军的征伐。建城者是国王 Tros（特洛斯），城因名 Troad，Troy（特洛斯之城：特洛亚、特洛伊）。后，其子Ilus/Ilos（伊罗斯），增筑城堡，地因名"Ιλιος，"Ιλιον /Ilios，Ilium（伊罗斯之城：伊利翁）。两名实指一地。荷马史诗'Ιλιάς /Iliad（伊利亚特：伊利翁城之歌）描写当年著名战争。

又译：特洛亚。

[W]

外邦人 （ξένος /fo reigner，stranger）23B 35B 没有雅典公民权的人。

王 （βασιλεύς /the King，the king archon）2A 希腊官员职称，雅典九执政官之一，负责宗教事务。位居首席执政官（ὁ ᾿Αρχων ）之下，军事执政官（ὁ Πολέμαρχος ）之上，三者又高于余下六位司法执政官（οἱ Θεσμοθέται ）。

王宫 （ ἡ Βασίλειος στοά /the archon’s porch; the King’s Portico）2A 负责宗教事务的祭仪执政官办公地方。

未经省察的人生 （Βίος ἀνεξέταστος /the unexamined life; a life which is not qusetioned ［Dover， 114］ //без исследования и жизнь/une vie sans examen n’est pas〔B．46〕）38A。

又译：人生而不加省察，见郭译30；不经省察之生活，见张译62。

未卜先知者 （μάντις /soothsayer［F．11］，seer［W．5］）3E 苏格拉底指游叙弗伦。

又译：预言家，见张译4。

无知 （ἀμαθία /ignorance）29B。

无神论 （ἄθεος /godless）26C。

无心地 （ǎ𝒩 ovτι ， ȧέ 𝒩 ouτι /involuntarily）25D。

[X]

希朋匿苦士 （ἹΙπποvί ν ος /Hipponicus）20A。

希皮亚士 （ἹΙππίας /Hippias）19E。

又译：喜皮亚，见何译7。

喜剧作家 （ὁ ν ωμῳδο-ποιος /the comic poet）18D。

闲暇 （ἡ σχολή /otium/leisure//досуг/losir）23C，36D。

亵慢 （Τὸ ἀνόσιον /unholiness）8A。

新谜亚士 （Σιμμίας ὁ Θη βα ῖ ος /Simmias of Thebes）45B 苏格拉底的学生。替拜恶斯不在雅典所属阿提刻区，所以克力同说他是外邦朋友。

性灵 （ψυχή /soul）29E，30B。

性命 （βίος /live//жизнь/la vie）36B，43D，44B，生平43B，余生（βίος ν αθευδοντος /the rest of〔your〕lives）31A。

兄弟 （ὁ ἀδελφός /a brother）21A，33D。

薛叙弗恶士 （Σίδυφος /Sisyphus）41B。

[Y]

野心勃勃的 （Φιλότιμος /ambitious; loving honour）23E。

演说家 （ὁ ῥήτωρ /orator，eloquent）17B，献辞者 18A，政论家32B，说客们（Οἱ ῥήτορες ）24。

叶卫偌士 （Εὔηνος /Evenus）20B。

又译：厄文努斯，见朱译367。

以智慧著称的人 （τῶν δοκούντων σοφῶν/a man with a high reputation for wisdom）21C。

意类恶斯的希皮亚士 （Ἱππίας ὁ Ἠλεῖος/Hippias of Elis）19E 意类恶斯位于希腊南部。

又译：厄利斯（地名），见朱译227。

意见 （δόξα /opinion）44C。

义务 （πρακτέος /duty）43A。

议会、议员 （ἐκκλησία，ἐκκλησίασται /the assembly，the assembly-men）25A。

又译：公民大会、公民大会会员，见《政治学》477。

阴间 （ᾅιδης /the other world〔F．143〕，the world below〔L．46〕//Аид/enfers〔B．53〕）41A。

阴府的法律 （ᾅιδου νομοι /the laws in Hades' realm）54C。

英灵 （ἡμί-θεος /demigod〔F．105〕，the heroes〔L．23〕//полубоги/demidieux〔B．27〕）28C，（ἥρως /heroes//héros〔B．26〕）28A

游叙弗伦 （Εὐθύφρον /Euthyphro）2A 苏格拉底的友人。

诱惑 （διαφθείρω /to corrupt）3A 苏格拉底的一个罪名是诱惑青年。

庸奴 （θης；θητος /a hired labourer; a servant）15D。

预言家 （χρησμῳδός /givers of oracles［F．85，W．38］，soothsayers［L．13］）22C。

圆宫 （Θολός /the rotunda; Round Chamber〔Tredennick，39〕//круглая палата/tholos）32C 理事团（prytanes，五十人）聚会办公、用餐处。

元老院元老 （Βουλευτής /the senators［F．93］，the councillors［W．42］//Члены совета/les sénateurs〔B．21〕）25A，32B。

又译：参议院参议员，见郭译14、23。

原告 （κατηγορία /accuser）12A，35D。

[Z]

在职官吏 （ἀρχή /authority［F．37］，the magistrates of the year—of the Eleven［J．］，the successive officials［C．70］the eleven magistrates〔《柏拉图神学对话集》405〕）37C 福勒本据山茨（Schanz）版，ἀρχή 之后为分号。有的据斯塔鲍姆（Stallbaum）沃尔拉布（Wohlrab）或伯尔纳（J．Burnet）版，分号前还有"τοῖς ἕνδεκα"。οἱ ἕνδεκα是十一人，即雅典法警，由十区各选一人，加上秘书组成。监牢的在职官吏即雅典法警十一人。

又译：余何为而居于狱，以供狱吏驱使也，见郭译30；吾何为而居于狱中为十一人之奴隶耶？见张译61。两译都未交代版本根据，由译文推断，所据不一。

真理 （ἀλήθεια /truth）29E。

朕兆 （σημεῖον /sign）41D

正义 （δίκαιος /the right）32A，正47E，公义（δικαιοσύνη /justice［Johnson，36］）54A。

政治人物 （πολιτικός /politician）21C 此处，苏格拉底可能指安匿托士。

又译：政治家，见张译40；政客，见郭译9。

政客 （πολιτικός /the public men［F．85］the politicians［W．38，L．13］）22C。

证人 （μάρτυς /witness）32E。

证言 （μαρτυρε ῖ v/witness）21A。

殖民地 （ἀποι ῾ ία /colony）51D。

智者 （σοφός /a wise man）19C，38C。

智者苏格拉底 （Σωχράτης ὁ σοφὸς /Socrates，the wise man〔F．99〕，the wise S．〔L．21〕//Сократ，наш мудрец/Socrate cet homme si sage〔B．25〕）27A。

智术 （σοφία /wisdom）3D。

治罪 （῾ ολάσις，῾ ολάξειν /punishment）26A。

追悔 （μεταμέλεια /to repent）38E。

主人 （δεσπότας /master）13D，主50E。

又译：家主、奴隶主，见《政治学》494。

自我谦抑 （εἰρωνευομένῳ /jesting〔F．133〕，ironic〔West〕/pretending〔Dover，114〕/a sly evasion〔Burnet，159〕/a mysterious irony）37E。

钻研（者） （φροντιστὴς /a ponderer〔F．73〕，a thinker〔West〕）18B 阿里司徒放内士在《云》剧中称苏格拉底的学校为τό φροντιστήριον 。

柏拉图生平和著作年表

（公元前427—前347）

诞生和成长时期

—·—（一）—·—

（427—410）

●公元前427年* ·诞生●

▲五月：诞生于雅典城邦高德鲁家族阿里斯东（ʼΑρίστων /Ariston）和梭仑后裔伯利克条尼（Περι ϰ τιόνη /Peristione）家庭，得名阿里士多克勒（ʼΑριστο ϰ λῆς / Aristocles）。**

有两兄一姊一弟：

· 兄——阿德曼特（ʼΑδείμαντος /Adeimantus）格老贡（Γλαύ ϰ ων /Glaucon）；

· 姊——波东尼（Πωτώνη /Potone）；

· 弟——安提丰（ʼΑντιφῶν /Antiphon），异父弟。阿里士多克勒（柏拉图）幼年丧父，母改嫁毕利兰柏（Πυρλάηπης /Pyrilampes），*** 生安提丰。

△阿那克萨戈拉（ʼΑναξαγόρας ʽΗγησιβούλου Κλαζομένιος /Anaxagoras，Hegesibulus 之子，克拉左美奈++ 人，生于500年？）+ 于上年在小亚细亚西北特洛阿德的拉姆普萨卡（Λαμψά ϰ /Lampsacus）++ 去世。

他本寓居雅典，是伯利克里的老师和挚友，因持唯物论观点以渎神罪受审，幸赖伯利克里干预，遭逐而免于一死。

★阿那克萨戈拉是第一个对天加以物理的解释的人，在另一种意义下，他和苏格拉底+++ 一样，可以说是把天拖到地上来的人（马克思：博士论文，驾麟译，第40页，人民出版社，1961/73年）。

△智者派哲学家、修辞学家高尔吉亚（Γοργίας ὁ Λεοντίνι /Gorgias of Leontini，生于483年）从西西里岛东部列翁提尼城率代表团出使到雅典来求援，帮助他们抵御其南的叙拉古城的侵犯；从此留居雅典相当一个时期。

⊙九月：雅典将军雷歧兹（Λάχης /Laches）等率舰队向西西里进发，支援列翁提尼一方。

⊙自从卡里亚斯和约于449年签订以来，米太雅德（Μιλτιάδης /Miltiades）客蒙（Κίμων /Cimon，512—449）父子、寡头集团头目相继死去，雅典杰出的政治家伯利克里（Περι ϰ λῆ ς/Pericles，495-429）自443年连续十五年，年年当选为将军，不久前染疠疫去世。

⊙以雅典、斯巴达各一方为主的伯罗奔尼撒战争（431—404）在进行。

* 对于年代，每栏栏目标明"公元前"字样，余不重复。

** 又译：亚力斯托克里斯，见严群《柏拉图》（274页），第1页，上海世界书局，1934年。

*** 他是伯利克里的亲戚。政治上同情民主党，他和伯利克条尼的孩子，一说名：德谟斯/Δῆ μος，见阿伦（D．J．Allan）编，国家篇第一卷，希腊文，130页，1940/44，伦敦，第2页（导言1—33），厦门大学图书馆藏。

\+ 又译：安那萨哥拉，见王树硖《希腊春秋》（上下两册）卷五第33页，兰州官报印书局，光绪三十二年（1906）；西安中共陕西省委党校图书馆藏。

++ 又译：克拉作墨奈（Клазомены）拉米萨克（Ламисак），见《世界通史》2：地图3；克雷佐门尼，见《伯罗奔尼撒战争史》地图12。

+++　又译：梭格拉底，见王学来译《哲学原理》第40页，日本东京闽学会，光绪二十九年（1903），杭州浙江省图书馆藏；又见南京乐天馆主：《苏克雷地 教育》（原文如此，疑脱"论"字），1926（？）年。本书未亲见。书目见于刘仁航：《东方大同学案》封底广告页，内容据称系柏拉图的苏格拉底对话摘译。

•公元前426年·一岁•

★希腊的内部强盛时期是伯利克里时代，外部强盛时期是亚历山大时代。在伯利克里时代，智者派，称得上哲学化身的苏格拉底、艺术以及修辞学等等排斥了宗教，而亚历山大的时代就是既否认"个人精神的永恒不灭又否认当代各种宗教之神的亚里士多德的时代。"（《马恩全集》1:113）

△哲学家苏格拉底（Σω ν ράτης Σωφρονίσ ν ου ʼΑθηνα ῖ ας /Socrates of Athen，Sophronicus之子，生于469年，四十五岁）在雅典十分活跃。

他最初向阿那克萨戈拉学习，后者见逐，就转向自然哲学家阿刻劳斯（ʼΑρχελάος /Archelaus）向音乐家、智者阿伽托克勒（ʼΑγαθο ν λῆς /Agathocles）* 的弟子达蒙（Δάμων /Damon，475—410）** 求教。

他结交医学界人士阿库门（ʼΑν ουμενός /Acamenes）厄里什马克（ʼΕρυζμάχος /Eryximachus）父子*** 、赫洛狄库（ʼΗρόδι ν ος ὁ Σηλυμβριανός /Herodicus of Selymbria，也是智者）+ ，体育家伊克斯（ʼΙν ν ος ὁ Ταραντ ῖ νος /Iccus of Tarentum）+ ，音乐家兰柏罗（Λάμπρος /Lampro）等等。

他的妻子是臧蒂普（ανθίππη /Xanthippe）。

△著述家色诺芬（Ξ νοφ ῶ ν Γρύλλου ʼΑθηνα ῖ ας /Xenophon of Athen，Gryllus 之子）430年生于雅典。青年时代，跟随苏格拉底

学习。

△犬儒派++ 奠基人安提西尼（᾽Αντισθένης ᾽Αντισθένους ᾽Αθηναίος /Antisthenes of Athen，生于 441年）参加丹那格拉（Τανάγρα /Tanagra）战役，英勇顽强。苏格拉底得知后，与人交谈时，予以赞扬。

他先后向高尔吉亚、苏格拉底学习，从前者学到修辞学，记述于所写《对话集》，从后者学到不计较生活享受，他住在比雷埃夫斯（Πειραιεύς /Piraeus）港+++ ，天天赶几里路来雅典城听苏格拉底在人众聚集的广场与人侃侃而谈。

他劝自己的追随者也一块儿听苏格拉底所讲，但后来认为安尼多（᾽Ανυτος /Anytus）比苏格拉底高明，于是，见到青年们从本都地区慕苏格拉底之名而来，他就领他们往安尼多处去。

△伯利克里的遗孀阿斯巴西亚（᾽Ασπασία /Aspasia）和吕西克里（Λυσιλης / Lysicles）同居。

相传，阿斯巴西亚多才多艺，先后协助伯利克里、吕西克里，他们在社会上大有作为，颇得益于她。苏格拉底以此为例，向卡利阿斯（Καλλίας /Callias，455—370）建议把孩子委托阿斯巴西亚教育。

⊙芝诺（Ζήνων /Zeno）的弟子、雅典将军皮索多勒斯（Πυθόδωρος /Pythodorus）被派往西西里增援。

* 又译：阿卡若克利，见张译（详见411年条注）第226页，此人见于二⑥180D，一⑩310E（二⑥之类是柏拉图著作编号、二指斯特方本第二卷，⑥指第六种，详见本表最后著作栏）

** 此人见于二③118C，二⑥180D、197D、200，二⑫400、404，三⑨364A；见朱译（详见422年条注）367。

*** 此二人见于三④176、198，三⑤227、268、269，一⑩315；见朱译91，张译226。

+ 此二人见于一⑩316D。

++ Cynics，又译：犬园学派，见罗忠恕《希腊哲学》（梯利著）第65页，重庆商务印书馆，1944年；傲世派，见黄方刚《苏格拉底》（119页）第118页，商务印书馆，1913年；Cyincism，马元德《西方哲学史·下卷》（罗素著）译为：以人性为己观，见第480页，商务印书馆，1976年。

+++ 又译：拜里厄司，见《世界通史》2:41；毕莱乌，见《哲学史讲演录》2:144，这是雅典对外贸易的港口，也是转口业发达的地方。雅典城邦每年从这里征收到大量税金，总贸易额达两千塔兰同，成为地中海世界最大贸易港口。每塔兰同约合银两千四百两，等于六千都拉马。

* 此人见于三③126—127，二③119A，一⑧216A（见严译132页，称为"爱利亚地方的客"〔ξένος ελεατης /hospes eleates〕）三⑤261D。

•公元前425年·二岁•

△历史学家希罗多德（᾽Ηρόδοτος /Herodotus，生于484年）去世。所著《历史》记述伯罗奔尼撒战争前，波斯帝国企图入主希腊世界受阻情况。

△天文学家、数学家恩诺匹德（Οἰνοπίδης /Oenopides）在世，他是柏拉图《对话集·恩特拉斯篇》* （᾽Αντεραστὶ /Erastae; Amoto Amotores/Rivals，斯特方** 版第一卷 132—139页，计七页）开篇的人物。

* 本篇一般取名᾽Ερασταὶ /the lovers，小奥林匹俄多鲁（Olympiodorus the younger，六世纪）即如此。普洛克鲁斯（Proclus，五世纪）则称为᾽Αντεαρασταὶ /the Rival Lovers.

** 又译：斯蒂凡，见《马恩全集》47:644。

●公元前424年·三岁●

△苏格拉底参加第力安（Δήλιον /Delium）* 战役，坚守阵地。最后，随主将雷歧兹撤退。

他在伯罗奔尼撒战争开始时就参加了波提代亚（Ποτίδαιαν /Potidaea，432—430）战役，临危不惧，援救了阿基比阿德（ʼΑλιβιάδης /Alcibiades．生于450年）** 。

⊙雅典一方在第力安之役败于斯巴达。

* 又译：德里阿木，见翦伯赞主编《中外历史年表》第69页，中华书局，1961年；德利欧，见《哲学史讲演录》2:47；德力颜，见何译35；狄利俄斯（Делий），见《世界通史》2地图4。该城属于比奥细亚，在东南端，邻近阿提刻。

** 又译：阿尔西巴德，见《外国著名军事人物·上册》（233页）第218页，北京知识出版社，1980年；亚西比得，见《辞海》。

•公元前423年·四岁•

△喜剧家阿里斯托芬（ʼΑριστοφάνης /Aristophanes，446—385）在《云》（Νεφέλαις ）* 剧中把苏格拉底按当时一般人的流行观点，描述为智者派哲学家** 揶揄一番，攻击他不切实际，诬他蛊惑青年，宣传无神论，暗射他即是米洛斯（Melos）岛人无神论者（Atheos）诗人狄阿戈拉（Διαγόρας /Diagoras）。作家后来修改剧本，还添上焚烧苏格拉底思想所〔a 'Speculation-shop'/thinking-shop〕（学校）的情节。

相传，苏格拉底在场观赏，当场现身示众，让大家亲自对比核实，态度自若。

* 见罗念生等译《阿里斯托芬喜剧集》人民文学出版社，1954年。攻击他的喜剧作家不仅此，还有Eupolis，Ameipsias 等。本剧的现代演出剧照，见多弗（K·Dover）著《希腊人》（The Greeks，160页，牛津，1982年）插图40，苏格拉底正在教育农场主斯瑞西阿得斯（Strepsiades）。

** 苏格拉底死后出生的艾其纳斯（390—？）提到苏格拉底，也称之为智者，见其《反提马库斯》（KATA TIMAPXOY）第173页。

•公元前422年·五岁•

△苏格拉底参加安菲城（᾽Αμφίπολις /Amphipolis）* 之役。

△诗人伊安（᾽Ιων /Ion）** 死。他是柏拉图《对话集·伊安篇》（ΙΩΝ /IO，斯特方版第三卷530—542页，计12页）发言者，和苏格拉底讨论诗的灵感，谈话提到阿那克萨戈拉友人、诗人，兰普萨库人墨特洛特（Μητρόδωρος /Metrodorus）。

⊙雅典将军修昔底德（Θου υδίδης /Thucydides，生于460年）因于安菲城之役驰援不力，被追究遭放逐。

* πόλις，城，城邦，城市国家。有的译为安菲波利斯（Амфиполь）见《世界通史》2:1270；安菲玻里，见《伯罗奔尼撒战争史》地图1。位于埃翁（或爱昂）之北，同居斯特律蒙河出海口，与亚里士多德故乡斯塔吉拉遥遥相望。

** 又译：伊昂，见吴寿彭《政治学》（亚里士多德著）第75页注②。哀盎，见郭译4、中译本：朱光潜《柏拉图：文艺对话集·伊安》（369页，第1—20页），人民文学出版社，1980年。

希腊原文的英文注释本（Plato:Ion），麦克格雷戈（J．M．Macgregor）注并撰导言，45页，剑桥，1912年，厦门大学图书馆藏。

英译汇编本《柏拉图对话五篇》（Five dialogues of Plato learning on poetic inspiration，277页，1927年），收雪莱（P．B．Shelley）所译一⑭三④，西登汉姆（F．Sydenham）所译二②，卡里（H．Cary）所译一④，赖特（J．Wright）所译三⑤，北京图书馆藏。

南京图书馆藏：Ione，意大利都灵，1935年。

•公元前421年·六岁•

△据说阿德曼特、格老贡年纪比柏拉图大，* 格老贡大十三四岁，阿、格两人本年向苏格拉底请教国家、社会、政治问题，以便参加社生活，他们的对谈构成了柏拉图《对话集·国家篇》（ΠΟΛΙΤΕΙΑ/CIVITAS，全篇十卷，斯特方版第二卷327—621页，计294页）内容。**

⊙雅典和斯巴达签订尼西亚*** 和约，伯罗奔尼撒战争第一阶段（431—421）告结束。

* 如果据色诺芬《回忆录》（八卷）第六卷所记，柏拉图大于格老贡。人名又译：哀地孟德、克拉根，见吴译；一、格罗康，见朱译21；爱迭孟塔斯、格劳肯，见徐译12；阿代曼图斯、格劳孔，见何译16，书名又译为"理想共和国"。

** 中译本：吴献书《理想国》（十卷分五册：103 + 110 + 118 + 103 + 89 = 523页，合238000字）商务印书馆，1929/57年。据罗得岛人斯多亚派巴纳修（Παναίτιος ὁ Στωι 𝒩 ος/Panaetius）说，柏拉图写国家篇的开篇，数易其稿，本篇内容涉及教育、政治、哲学、美学等，译文又散见下列各书：

朱光潜《柏拉图：文艺对话集》，选译第二第三卷376—383页、第386—403页，统治者的文学音乐教育，第十卷第595—608页，诗人的罪状。

徐宗林《西洋三千年教育文献精华》（罗勃·乌里其〔Robert Ulich〕编，全书409页，第3—33页）选译第二、第三、第四、第七卷，据 Paul Shorey 英译（1930—35年）；台北幼狮文化事业公司，1970 / 73年，篇名译为"共和国"。有人建议译为"造邦论"。

郑晓沧《柏拉图论教育》（92页，第1—92页），据乌里其《精华》选译，人民教育出版社，1958 / 80年。

鲍桑葵（B．Bosanquest）编《柏拉图〈国家篇〉手册》（A Companion to Plato's Republic，429页），1895年；厦门大学图书馆藏；怀特（N．P．White）编同名手册，275页，牛津，1979年，上海图书馆藏；克罗斯（R．C．Cross）等注释本（Republic，a philosophical commentary，295页）纽约，1971年；哲学所、武汉大学图书馆均藏。

英译本：戴维斯和沃恩（J．L．Davies and D．J．Vaughan）1852/1950，袖珍本，370页；康福斯（F．M．Cornford，1874—？）牛津，350页；李（D．Lee）企鹅丛书，1955/74，467页，均南京郭斌龢藏。克尔（A．Kerr），芝加哥，1918，南京图书馆藏。

*** 尼西亚（Νίκιας /Nicias，470—413）雅典统帅，大奴隶主，温和民主派，反对主战派克里昂（Cleon，皮革商）。相传他出租一千名奴隶于矿山劳动。

•公元前420年·七岁•

▲按雅典的制度规定，富裕公民的男孩子七岁就上学，到缪司学校学习文化，前三年认字，然后听老师讲授荷马、赫西俄德等诗人作品，学朗诵练演说，为日后参加社会生活做准备。继而学习音乐——广义的文化课程。

那时期，人们"文化教育的主要部分在于熟习诗篇”（《普罗泰戈拉篇》338。）苏格拉底说：我们受了良好的政府的教育影响，自幼就和诗发生了爱情。

柏拉图给送进狄奥尼索（Διονυσίος /Dionysius）的学校受启蒙教育。

△数学家希比阿斯（ʽΙππίας ʼΗλε ῖ ος /Hippias of Elis，460—390）* 正当盛年。像当时许多智者派人物一样，他去斯巴达，去西西里，到雅典，到奥林匹亚参加全希腊的庆典，到处漫游，教人修辞和演说。

柏拉图《大希比阿斯篇》（ΙΠΠΙΑΣ ΜΕΙΖΩΝ/HIPPIAS MAJOR）《小希比阿斯篇》（ΙΠΠΙΑΣ ΕΛΑΤΤΩΝ /HIPPIAS MINOR）** （第三卷281—304页，第一卷363—376页，计25 + 13 = 38页）记述了他和苏格拉底讨论美等问题的情形。

* 又译：喜皮阿斯，见侯德润、张兰《数学史》（斯科特著）第29页，商务印书馆，1981年；希比亚，见张译223；希璧亚，见郭译4（导言）惠比亚，郭译7，赫毕亚，郭译294。中译本：《文艺对话集·大希庇阿斯篇》（第178—210页）。

** 这两篇，各本处理方法很不一致。周厄提把Greater（或Longer）Hippias列于全集第一卷末，属正编，Lesser H．做附录。英国百科全书公司所编《西方杰作·柏拉图卷》（Great Books of the Western 芝加哥，1952/80年，874页，首都图书馆藏）则根本不收，只收二⑤⑦⑥，一、⑩⑨⑫，三⑤，一⑭，三④，二②，一①②③④⑬，二⑫，三①②③，一⑦⑧，二⑩①⑬和哈沃德（J．Harward）所译第七封信。

●公元前418年·九岁●

⊙雅典将军雷歧兹死。他生前赞扬苏格拉底在第力安战役中的英勇表现，认为足以为国人表率。

柏拉图《雷歧兹篇》（ΛΑΧΗΣ /LACHES．第二卷178—201页，计24页）* 记述他晚年（419或420）和尼西亚，吕西马各斯（Λυσίμαχος /Lysimachus，阿立斯提德〔'Αριστείδης /Aristeides〕的儿子）美里梭（Μέλισσος /Melissus，爱利亚学派、萨莫斯军人）跟苏格拉底讨论的情形。

* 又译：拉黑斯，见《西方哲学史·上册》（梯利）第284页；赖吉斯，见何译35；拉刻斯，见范明生文，收于《外国哲学史研究集刊·4》上海人民出版社，1981年。英译者兰姆（Lamb）将之与一⑩二②一⑨编译为一集，收于娄卜丛书，武汉大学图书馆藏（十二册，不全）。

德译者以之和二⑤⑦，三⑥，一⑪⑩⑨⑭，二⑨共八篇，题为《早期对话集》（Frühdialoge）出版，1974年，瑞士。

•公元前417年·十岁•

△伊利斯的斐多（Φαίδω ʼΗλε ῖ ος /Phaedon of Elis）生。

●公元前416年·十一岁●

△苏格拉底友人阿伽通的悲剧在祭神大典戏剧竞赛中得奖。

●公元前415年·十二岁●

△按雅典的制定规定，在缪司学校学习的少年，从十二岁起，同时进入巴来斯特拉体育学校（Παλαίστρα /Palaestra）学体育技巧，锻炼身体，准备服兵役。

★雅典人的普遍训练里，锻炼技巧和增强体力同时并重。（《马恩全集》14:12）

▲体育学校教师阿里斯东（ʼΑρίστων /Ariston）见他肩宽（一说前额突出，说法不一）给他取名柏拉图（Πλάτων /Plato）* 。

△天文学家蒂迈欧（Τίμαιος /Tinaeus of Locri）在政府中任职。

柏拉图《蒂迈欧篇》（TIMAIOΣ/TIMAEUS，第三卷17—92页，计75页）** 记述蒂迈欧的自然观。

⊙伯罗奔尼撒战端重启，阿基比阿德率军冒险远征西西里岛。不久，因雅典城内许多赫麦斯神像被毁案涉嫌，闻风潜逃，降斯巴达。

⊙春季：雅典将军拉马卡斯（Λάμαχος /Lamachus）*** 在远征西西里岛之役阵亡。

* 又译：普拉透，见上海《中西教会报》（月报）甲辰〔1904〕正月第一卷。

** 又译：提姆士，见唐君毅《中西哲学思想之比较研究集》（412页）第6页，正中书局，1943年。中译本：梁昭锡《古代的地理学》（波德纳尔斯基编，

426页），摘译约七百字，三联书店，1958年。

英文方面有康福（F．M，．Cornford）的Plato’s cosmology，译注本，376页，1956年，伦敦，上海图书馆藏；泰勒（Thomas Taylor）的The Timaeus and Critias or Atlanticus，249页，1944年，纽约，上海图书馆藏。

相传，柏拉图壮年去西西里途中，在南意大利从毕达戈拉派克罗东人菲罗洛（Φιλόλαος Κροτωνιάτης Πυθαγορι ός /Philolaus the Pythagorian）的亲戚手中购到菲罗洛的著作，据之以写出自己这部《蒂迈欧篇》，姑存一说。

***　此人见二⑥197C。

•公元前414年·十三岁•

△数学家泰阿泰德（Θεαίτητος /Theaetetus）生，少从苏格拉底游，数学上有成就。离开雅典后，到黑海的赫拉克利亚（Ἡράκλεια /Heraclea）办学。

柏拉图《泰阿泰德篇》（ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ /THEAETETUS，第一卷142—210页，计68页）* 记述师弟两人讨论知识和学习的问题。

△三月：阿里斯托芬在酒神大祭上演的《鸟》（Ὄρνιθες）剧中奚落智者派哲学家普洛狄科斯（Πρόδικος /Prodicus，生于480年）。**

普洛狄科斯在伯罗奔尼撒战争前已闻名于雅典，相传，苏格拉底听过他讲学。

△狄阿戈拉久客雅典，以诗闻名，相传是德谟克利特的弟子，不信神，终于为雅典所逐。阿里斯托芬在《云》剧中仅暗讽他。在《鸟》剧中就点名直接攻击他。他后来死于科林斯。

* 又译：铁塔斯，见《数学史》 33。该书关于泰阿泰德的年代作"公元前480年前后"，误，中译本：严群《泰阿泰德·智术之师》（221页，第25—117页）商务印书馆，1963年。两篇计 148000 字。

俄译本 ТЕЭТЕТ 有两种：㈠ 舍列日尼柯（Виктор Сережников），191页，1936年；㈡ 华西里叶夫（Т．В．Васнльев）收于《柏拉图选集》 2:223—317 皆哲学所图书馆藏。

1843年，巴黎出版施瓦尔贝（J．A．Schwalbé）编《柏拉图形而上学对话集》（Dialogues metaphysiques），收 Théététe：ou，De la science; Cratyle：ou，De la propriété des mots; Euthydeme：ou Le disputeur; Le sophiste：ou，De l'être; Parménide：ou Des idées; Timée：ou，De la nature; Critias：ou，L'Atlantide。

** 此人见一⑩，三⑭397C—399C，一②19E，一⑦151B，三④177，一⑤128A，三⑥282C，三⑨366C。又译：普若第库斯，见朱译369；普罗第克，见张译315；普洛迪恪士，见严群220。

•公元前413年·十四岁•

⊙雅典统帅尼西亚斯参加西西里远征，全军覆没，被俘而死。

⊙马其顿国王阿刻劳斯（ᾈρχέλαος /Archelaus）在位（413—399），登基后，加强军队，改革货币，修筑道路，大力整顿国家，把京城从埃楷（Αἰγαί /Aegae）东迁到近海的伯拉（Πέλλα /Pella），对外继续发展和南部的希腊的友好关系，欢迎希腊文化艺术思想界人士前来宫廷：

- 戏剧家欧里庇得斯。
- 画家宙克西斯（Ζεοζις /Zeuxis，五世纪后半叶）。
- 诗人、音乐家提摩太（Τιμ ὶ θεος /Timotheces）。

•公元前411年·十六岁•

△智者派哲学家普罗泰戈拉（Πρωταγόρας ᾽Αρτέμωνος Αβδηρίτης /Protagoras of Abdera*，Artemon 之子，生于485年**），四百人议会成员毕多托鲁（Πυθόδωρος Πολυζήλου / Pythodorus of Polyzelus）*** 指控他多年来蛊惑人，使他们不信神；他风闻受控，逃出雅典，前往西西里岛避难，途中遇难身死。

柏拉图《普罗泰戈拉篇》（ΠΡΩΤΑΤΟΡΑΣ /PROTAGORAS，第一卷309—362页，计52页）+ 记述433年苏格拉底（36岁）在卡利阿斯家的谈话，他向人们追述他自己和普罗泰戈拉这些智者的讨论。

△雅典演说家安提丰（᾽Αντιφ ῶν/Antiphon of Rhamnusia，生于480年）去世。++

⊙雅典城邦发生政变，民主制度拥护者在战争中受到很大挫折，寡头分子施加压力，公民大会废除民主政治制度，参加公民大会人数缩减为五千人。寡头分子——富有的奴隶主（以安提丰、+++ 皮山德、福里尼卡斯为首）组成"四百人议会"管理国家，召集公民大会。后，战争失败，优卑亚岛爆发反雅典起义，寡头政府执政不到一年即垮台，民主制又恢复。

阿基比阿德这时，先是站到波斯（这位朝三暮四的政客，从斯巴达又转而投靠波斯）一方，而和雅典寡头政府秘密谈判，旋又利用政变之机，从民主政府取得谅解，统率雅典海军出战，屡建战功。

* 据本都人赫拉克利特《论法律》（Περί νόμων ）。

** 他的寿命，一说九十岁。一说七十岁，关键在生年。阿波洛托鲁（ʼΑπολλοδορος /Apollodorus）于其《年代纪》（Χρονι 𝒰 οῖ ς）把他的鼎盛年（ά𝒰 μὴ /flourish，通常指四十岁）系于奥林匹克节（444—441），其他人又各执一词。古希腊人而有生卒年悬殊这一类问题者不在少数，更不必提一两年三五年之差，本表将阿那克萨戈拉卒年系于428，近见吉贡等编《柏拉图人名、概念辞典》（Platon/Lexikon der namen und begriffe/verfasst von Olof Gigon und Laila Zimmermann，小32开，351页〔概念41—299；人名307—351〕苏黎世和慕尼黑，1975，北京大学图书馆藏）第311页系于425，里斯（W．L．Reese）《哲学宗教辞典》（Dictionary of Philosophy and Religion:Eastern and Western Thought，1980，美国新泽西州哈佛出版社）第14页则系之于422。

*** 据阿里斯多德，控诉人是优阿鲁士（Εὔαθλός /Euathlus）。

+ 中译本：张师竹、张东荪译《柏拉图对话集六种》（377页，第213—303页，）商务印书馆，1933年。人名又译：普洛他过拉，波罗他谷拉，见张译354。此处提到他收益比菲狄亚斯等多得多。

希腊原文的英文注译本（Platonis Protagoras），阿当（J．Adam and A．M．Adam）注释，后附 Quaestiones Protagoreae〔按Frei的编序排列，九条分列六组〕213页，剑桥1893/1921年，厦门大学图书馆藏。

俄译者以之和一⑨，二⑥⑤，一⑪①②共七篇（ПРОТАГОРЬ，ЭВТИДЕМЬ，ЛАХЕСЬ，ХАРМИДЬ，ИНШАСЬ［ИППІАСЬ МБНЬШИЙ］，ЭВТИФРОНЬ，АПОЛОГИЯ СОКРАТА）编译为《柏拉图著作集》（СОЧИНЕНІЯ ПЛАТОНА，1863年）第一卷（488页）出版。第二卷为一③④，二②，一⑬，二③④等六编（КРИТОНЬ，ФЕДОНЬ，МЕНОНЬ，ГОРГІАСЬ，АЛКИВІАДЬ ПЕРВЫЙ，АЛКИВІАДЬ ВТОРОЙ），哲学所图书馆藏。阿斯穆斯（B．ACMYC）所编《柏拉图对话选集》（ПЛАТОН．ИЭБРАНЫЕ ДИАЛОГИ，414页）俄译本则收Протагор，

Пир，Федр，Ион，Апология Сократа，Критон，Федон 等七篇，1965年，北京图书馆藏。

++　他的著作《论真理》残篇，于二十世纪初发现。此人见二⑨ 236A。

+++　又译：安替芬，见谢德风《伯罗奔尼撒战争史》（修昔底德著）第660页，1960/78年，商务印书馆。福里尼卡斯（Phrynichus），又译：佛若尼科斯（Фриних），见《世界通史》2:1242。

服兵役和投苏门时期

—·—（二）—·—

（409——399）

•公元前409年·十八岁•

▲按雅典的制度规定，富裕公民的子弟从体育学校结业以后，开始服兵役。柏拉图这种家庭出身的青年多到骑兵部队执勤。此时，战争已近尾声，骑兵一般就在阿提刻一带。

相传，柏拉图在409—404年间参加过三次战役。

他这实际上是开始接受考核（δο ν ιμασία），类似我国的加冠礼，以便两年后，参加雅典四月（公历十月中旬至十一月中旬）的阿帕图里亚节（ʼΑπατούρια /the Apaturia），争取载入本区户籍（ληξιαρχι ν ὸν γραμματε ῖ ον）得到公民资格。

⊙迦太基（今北非突尼斯一带）派遣大军登陆西西里岛，先后占领与之遥遥相对，位于西南部的瑟里嫩特、阿格里根特（ʼΑν ραγαντ ῖ νος /Agrigentum）* 格拉诸城（409—405年）。

* 又译：阿格拉真坦（Агригент）见《世界通史》2:135；亚格里琴敦，见《世界风物志·意大利》第103页，台北地球出版社，1977/79年，中国科学院图书馆藏。这里是恩培多克勒（ʼΕμπεδο ν λής /Empedocles，484—424）的故乡，晚年（424）他在城邦推动民主改革。

●公元前408年·十九岁●

△高尔吉亚* 在第九十三届奥林匹克节（运动会）上发表演说，呼吁希腊人雅典和斯巴达团结起来，对付波斯。

▲柏拉图在跟随苏格拉底学习之前，向克拉底鲁（Κρατύλος /Craylus）学习赫拉克利特哲学。向赫莫根尼（ʽΕρμογένες /Hermogenes）学习巴门尼德哲学。

柏拉图《克拉底鲁篇》（ΚΡΑΤΥΛΟΣ / CRATYLUS，第一卷380—440页，计57页）《巴门尼德篇》（ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ /PARMENIDES，第三卷126—166页，计40页）** 记述了他们的思想。

△叙拉古的狄翁（Δίων Συρα 𝒰 όσιος /Dion of Syracuse）生。

* 又译：哥尔基亚，见《伯罗奔尼撒战争中》241。

** 中译本：陈康《柏拉图巴曼尼德斯篇》（255页）商务印书馆，1943年。

•公元前407年·二十岁•

▲跟随苏格拉底学习，苏格拉底经常在公共场所与青年交谈，他的所谓思想助产术——教导人们独立思考、认真分析问题的方法*，他言谈所围绕的中心——认识自己无知，只有神是全知全能的，以及他之教导人们而不取酬，这一切与当时风靡全城甚至整个希腊的智者派修辞学者、演说家等迥然相异，在雅典吸引了许多青年，各地负笈前来者众。

柏拉图父母双方的亲人克里锡亚斯（Κριτιας /Critias，其叔，460—403）** 查密迪斯（Χαρμίδης /Charmides 其舅）*** 均和苏格拉底早就相识，常相过从。柏拉图早就和苏格拉底有接触，如今不过亲炙教诲，学有定师。

柏拉图《克里锡亚斯篇，或大西岛故事》（Κριτίας ἢ ιΑτλαντι ν ός /Critias or Story of Atlantis，第三卷106—121页，计16页）《查密迪斯篇》（ΧΑΡΜΙΔΗΣ /CHARMIDES，第二卷153—176页，计23页）+ 即以他们两人名字命名。

△柏拉图的侄子、波东尼的儿子斯彪西波（Σπεύσιππος Εὐρυμέδοντος ιΑθηνα ῖ ος /Speusippus of Athen Eurymedon之子）生。后世所传柏拉图伪作《定义集》（OPOI/DEFINITIONES，第三卷411—416页，计6页）有人认为是他所作。

⊙赫莫克拉底（ιΗρμο ν ρατος /Hermocrates）++ 去世。他于415年指挥叙拉克军队抵御雅典的进犯。

*　通常称为：苏格拉底式的讽刺（Die Ironie des Sokrates），见黑格尔《哲学史讲演录》2:55；又译：苏格拉底式的幽默（ironie socratique/сократическая “ирония”），见朱译335；苏格拉底式佯装无知法（Socraticirony/εἰρωνεία ）见〔英〕柏拉威尔著、梅绍武等译《马克思和世界文学》（S．S．Prawer，Karl Marx and World Literature，1976）第41页，三联书店，1980年；苏格拉底的讥讽，见《哲学史》1:107；苏格拉底的反语。

**　又译：克立替阿斯，见《中外历史年表》72。

***　又译：卡密德，见朱译290；卡尔米德，见陈修斋《希腊思想和科学精神的起源》（法·罗斑著）第201页，商务印书馆，1965年。相传，查密迪斯表示要送苏格拉底几个奴隶，供他出租奴隶以得利，苏格拉底谢绝。

+　德译者巴塔萨（Hans-Urs von Balthasar）把本篇和其他三篇（一①，二⑥，二⑦）辑译出版于瑞士巴塞尔，1950年；哲学所图书馆藏。英译者周厄提把本篇和其他十二篇（二⑦⑥，一⑭⑩⑨，二②，一①②③④三④⑥）并附三篇（一⑪，二③⑨）辑译，编为《柏拉图对话集》第一卷出版。

++　参看利维（G．R．Levy）著《柏拉图在西西里》（Plato in Sicily，161页，伦敦，1956〔mcmlvi〕年）上海图书馆藏。

•公元前406年·二一岁•

△苏格拉底身为五百人会议（boule，议事会）成员，担任轮值主席时，力排众议，不同意色拉米尼（Θηραμένες /Theramenes）* 等指控阿吉纽西群岛海战中一时失误六将领（原八名，两名在逃），他指出将领们打了胜仗，援救落海和死伤战士任务纯系受到险恶风浪影响而未能完成，不宜求全责备。

△欧里庇得斯（Εὐριπίδης /Euripides）** 在马其顿宫廷去世。

在雅典期间（一年前离开），他和普罗泰戈拉、阿那克萨戈拉、苏格拉底等相过从，人们喜欢到他藏书丰富的家里去做客，普罗泰戈拉在那里朗读了所著《论诸神》（Περὶ Θεῶν /On the Gods）的开篇部分。

⊙雅典舰队在阿吉纽西群岛（Arginusae，位于列斯堡岛和小亚细亚大陆之间）海战中击溃斯巴达。

△悲剧家索福克勒斯（Σοφοκλής /Sophocles，生于495年）死。

* 又译：忒剌墨尼斯（Ферамен），见《世界通史》2:1258；特拉门尼，见《伯罗奔尼撒战争史》690。他也参战，任三列桨战舰舰长。后来，在三十僭主执政时期，被克里锡亚斯处死。此人见三⑨368E。

** 此人见一⑦154D，三⑤268C，二③113、125，一⑤125，一⑬484、485、492，一⑭533D，二⑫568；其诗句并散见多处。

•公元前405年·二二岁•

△阿基比阿德身为专制总督统帅，接连打败仗，雅典盛传他会趁此实行暴政。他发觉形势不妙，逃离雅典。下年在波斯被当局处决。

柏拉图《阿基比阿德上篇》（ΑΛΚΙΒΙΑΔΗΣ ΠΡΩΤΟΣ /ALCIBIADES PRIMUS，第二卷103—135页，计32页）《阿基比阿德下篇》（ΑΛΚΙΒΙΑΔΗΣ ΔΕΥΤΕΡΟΣ /ALCIBIADES SECUNDUS，第二卷138—151页，计13页，下篇通常认为是伪作）* 记述苏格拉底指导阿基比阿德认识社会、国家，如何参加政治活动。

柏拉图《阿克西奥库斯篇》（ΑΙΟΧΟΣ / AXIOCHUS，第三卷364—372页，计8页）阿克西奥库斯（ʼΑζίοχος ）是阿基比阿德的叔父。

⊙西西里岛东部叙拉古军事领袖狄奥尼索斯（Διονύσιος /Dionysius）** 在菲利斯托斯（Φίλιστος /Philistus）协助下，夺取政权，成为叙拉古僭主。从此，民主派领袖狄奥克勒斯（Diocles）*** 建立的民主制度（各种立法）为僭主制所替代，虽然议事会、公民大会（主席是狄奥尼索斯）仍保留一定权力，毕竟性质已迥然相异。

* 《柏拉图的神学对话集》（Plato’s Divine Dialogues）收二②③，一⑤①③④，二⑥，一⑥⑩和一②；译附达西埃（M．Dacier）版的导言和注释，411页，伦敦，1851年，北京大学图书馆藏。

** 英译本 The Axiochus; on death nad immortality，布莱克尼（E．H．Blakeney）译，伦敦，1937年。斯宾塞（Edmund Spencer ，1552—1590）据1568

年拉希文对照版译的本子，1934年由巴德尔福（F．M．Padelford）编辑出版于巴尔的摩（美国）。

*** 又译：迪奥尼西（Дионисий），见冯憬远，李嘉恩等译《政治学说史》（三册）上册第67页，法律出版社，1959年。在狄奥尼索斯的得力助手中，大家知道，有著名典故“德摩克利斯剑”里那位大臣。

●公元前404年·二三岁●

▲柏拉图一度考虑投身政界。

△苏格拉底拒绝遵从三十僭主寡头政府命令，拒不随其他四人前往逮捕萨拉密的莱翁（Λέων ὁ Σαλαμίνιον /Leon the Salaminian）。

△伊索格拉底（ʼΙσσ ϰ ράτης /Isocrates，生于436年，三二岁）在开奥斯（Chios）开办学校，收学生授修辞学，教演讲术，不久，就转到雅典来活动。

⊙四月：伯罗奔尼撒战争结束。斯巴达玻舍尼阿吉军队包围雅典，在斯巴达统帅来山得（Λύσανδρος /Lysander，？—395）扶植下，雅典出现三十僭主（ὁ τριά ϰ αντα ）寡头政府（本年六月至下年二月），为首的是极端分子克里锡阿斯。色拉米尼反对斯巴达扶植的傀儡政权不成，人们选他进去以为牵制，终因反对克里锡阿斯而被处死。

⊙伯罗奔尼撒战争后期政治家克立托封（Κλειτοφ ῶν/Clitophon）*，演说家吕西阿斯（Lysias）** 十分活跃，柏拉图《克立托封篇》（ΚΛΕΙΤΟΦΩΝ /CLITOPHON 第三卷406—410页计5页）以此人名命名。

⊙寡头政府实行残酷的恐怖政策，受迫害者不下于战争时期牺牲于战场者，人们怨声载道。

* 此人见二⑫328，340。

** 又译：莱什阿斯，见朱译90；赖锡阿，见郭、景译242；吕西亚斯（Лисий）见《世界通史》2:1250。他的父亲的作坊，有120个奴隶在那里劳动。

●公元前403年·二四岁●

▲柏拉图很受苏格拉底赏识，成为他周围最接近的学生。

△苏格拉底的学生，从地区而言（一）来自好些城邦，不限于雅典；从职业而言（二）从事各地工作；从社会地位而言（三）各种身份都有；有一些学生，涉足政界（四）赫赫有名，后来他因几个劣迹昭著者反受其累。

（一）·麦加拉（位于地峡东部，西邻科林斯）的特尔卜细翁（Τερφίων /Terpsion）*。

· 伊利斯（伯罗奔尼撒半岛西北部）的斐多。

· 德拜的刻贝（Cebes）。

· 居勒尼（非洲北部）的阿里斯底波（ʼΑρίστιππος ὁ Κυρηνα ῖ ος /Aristippus of Cyrene，435—350）。相传，他向苏格拉底交纳21米纳（minae）做学费，苏格拉底退还他；而他是苏格拉底一些追随者里第一个收取学费的人。

（二）·制香肠者的儿子艾斯其纳（Αἰσχίνης Χαρίνου το ῦ ἀλλαντοποιο ῦ /Aeschines，Charinus 之子，430—360）**。

· 鞋匠西门（Σίμων ʼΑθηναίος，σ ύ υτοτόμος /Simon）***

（三）·富裕公民克力同（Κρίτων ᾽Αθηναι ος /Crito of Athen）的四个儿子（Κριτόβουλος /Critobulus；᾽Ερμογένης /Hermogenes;᾽Επυγένης /Epigenes; Κτήσιππος /Ctesippus）。

柏拉图《克力同篇》（KPITΩN /CRITO，第一卷43—54页，计21页）+ 记述克力同探监、劝逃，苏格拉底不为之动。

· 奴隶斐多。

· 德莫托库斯（Δημοδο ος /Demodocus）的儿子塞亚各（Θεάγης /Theages）。柏拉图《塞亚各篇》（ΘΕΑΓΗΣ /THEAGES，第一卷121—131页，计10页）即以其名命之。

· 克里锡阿斯的亲戚、友人厄里克西阿斯（᾽Ερυξεας /Eryxias）。柏拉图《厄里克西阿斯篇》（ΕΡΥΞΙΑΣ /ERYXIAS，第三卷392—406页计14页）即以其名命下。

（四）·阿基比阿德

· 克里锡阿斯

· 查密迪斯

· 色诺芬

△色诺芬在三十僭主倒台后离开雅典，他知道自己的政治态度不会得到民主派政治家的谅解，就投奔波斯宫廷，由高尔吉亚的弟子普罗克塞诺（Πρόζενος Βοιώτιος /Proxenus of Boeotea）引荐，跻身军

界，显示了非凡的将才；后返希腊（401年），旋又投效色雷斯、斯巴达。

⊙雅典城邦民主分子主战派和寡头分子主和派的内战暂告结束。寡头政府内讧，三十僭主、十人委员会都不能挽救覆灭的命运，民主派卷土重来，恢复民主制度。雅典商业资本、高利贷资本又得到发展。

⊙克里锡阿斯、查密迪斯等被处死。

★在推翻三十僭主的时代没有地产的雅典人，还不到五千人。（《马恩全集》23:404注）

* 又译：脱布襄；见郭译63。此人见一⑦142、143，一④59C。

** 对苏格拉底这位高足，为了把他和同名演说家区别，称之为 Aeschines Socraticus，他写了几篇苏格拉底对话（Σω ρατι οὶ λόγοι），有人（埃雷特里亚〔位于希腊优卑亚岛中部东岸〕的梅奈德穆〔Menedemus of Eretria〕）说他这几篇实际上就是苏格拉底自己的，是臧蒂普私下给他的，不确。

*** 伯克（Boeckh）考证他是二⑧⑪的作者，于1810年编订出版。

\+ 希腊原文的英文注释本：戴耶（Louis Dyer）于1885年将之与一②合注，后，西摩（Thom．D．Seymour）增附一④三④片段和色诺芬的《回忆录》，246页，美国波士顿，1908年；瓦格纳（W．Wagner）评注一②③，125页，波士顿，1877/79年，均北京图书馆藏。英译本《克力同，又名：公民的义务》（Crito:or，The duty of a citizen，卡里译，纽约，1898年）；现代希腊文译本：科斯马（Κυρια ου Κοσμα）译，文白对照，116页，雅典，1954年。

•公元前402年·二五岁•

△帖撒里的美诺（Μένω /Meno）到雅典。他在帖撒里本是高尔吉亚（晚年寓居于此）的学生，来到这里后，接近苏格拉底。

柏拉图《美诺篇》（MENΩN /MENO，第二卷70—100页 计30页）记载师弟二人讨论道德品质能传授与否问题。*

△《美诺篇》提到的几个人物：欧多罗斯（Εὔδωρος /Eudorus）麦里西阿斯（Μελησίας /Melesias）斯特方（Στέφανος /Stephanus）同时也是后世所传柏拉图伪作《论德行篇》（ΠΕΡΙΑΡΕΤΗΣ/DE VIRTUTE，第三卷367—379页，计13页）的人物。

△修昔底德返回雅典，潜居修史，著《伯罗奔尼撒战争史》。

⊙希腊万人远征波斯，色诺芬也参加。

* 又译：曼诺，见张译。中译本：张译（第305—377页）。

●公元前401年·二六岁●

△悲剧诗人阿伽通（ʼAγάθων / Agathon，生于447年）死。相传，他的剧作得奖（416年）后，邀约友人到家会饮庆祝，苏格拉底也在受邀之列。

柏拉图《会饮篇》（ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ / SYMPOSIUM；CONVIVIUM 第三卷 172—223页，计51页）* 记述他们聚谈爱美、哲学修养等问题情形。

△伊利斯的斐多（十六岁）家乡沦陷，被敌方俘获，贩卖为奴，解到雅典。偶遇苏格拉底，替他请富裕的阿基比阿德（或克里托？）等聚款为他赎身；得到自由后，成为苏格拉底最亲近的学生。

柏拉图《斐多篇》（ΦΑΙΔΩΝ / PHAEDO，第一卷57—118页，计61页）** 记述苏格拉底在狱中临终前向来劝慰、告别的学生们坦然畅谈灵魂不朽的情形。对话以毕达戈拉派后期成员、夫利阿斯*** 的爱开克拉地斯（ʼΕχε 𝒩 ράτης ὁ Φλιάσιος / Echecrates of Phlius）在夫利阿斯向斐多询问做引子，斐多介绍亲临目睹一切。

相传，当初，柏拉图写成初稿，名为《论灵魂》（Περὶ φυχής ）朗读给学生们听，只有亚里士多德坚持听完。

* 又译盛筵，见赵雅博《希腊三大哲学家》台北，1965年；飨宴，见罗成纯主译《世界文明史·古代希腊》（第224页），台北地球出版社，1977/78年；饮宴篇，见何译28。

中译本：朱译（第211—292页）；郭、景译，筵话篇（第181—239页）；林苑文译《爱的对话》（84页），重庆国际文化服务社，1945年，重庆市图书馆藏，《恋爱论》，上海国际文化服务社，1947年，重庆市图书馆藏。吴锦裳译《飨宴》（134页），台湾省，1970年。

法泽本：Le Banquet ou de I'Amour，默尼埃（M．Meunier）译，237页，巴黎，1923年；罗斑译，法希对照，收于《全集》第四卷第二册，185页，巴黎，1976年，皆上海图书馆藏。

** 中译本：郭、景译，斐都篇（第59—180页）；张译，菲独（第99—206页）。

英译者利文斯通爵士（Sir R．W．Livingstone）以本篇和另两篇（一②，一③）编译为《苏格拉底画像》（Portrait of Socrates，牛津，1938/66年）出版，商务印书馆资料室藏；摩尔（P．E．More）编译为《苏格拉底的审判》（The Judgment of Socrates，小32开，94页）波士顿，1898年，西安西北大学图书馆藏。约翰孙（S．Johnson，1709—1784）于1783年出版的译文（一③④）由摩莱（H．Morley）出版于1888年，64开，192页，伦敦，商务印书馆资料室藏。布卢克（R．S．Bluck）译注本，208页，1955年，纽约，哲学所图书馆藏。

德译本：Platons dialog:Phaidon; oder über die unsterblichkeit der seele，155页，来比锡，第二版（2 aufl．），1920年；法译本：Le phédon ou de l'Ame，勒梅尔（P．Lemaire）译注，巴黎，1941年，皆上海图书馆藏。

*** 又译：弗里翁特（ὁ Φλιο ῦ ς / флиунт）见《世界通史》2:1279；菲留市（Phlius）之伊奇块替，见郭译60。位于伯罗奔尼撒半岛东北部阿索帕斯河上游，从西库翁入科林斯湾。

●公元前400年·二七岁●

△修辞学家斐德若（Φαίδρος /Phaedrus，生于450年）死。

柏拉图《斐德若篇》（ΦΑΙΔΡΟΣ /PHAEDRUS，第三卷227—279页，计50页）* 记述他向苏格拉底讨论修辞学情形，通篇中心是苏格拉底评论演说家吕西阿斯的一篇文章。

△相传苏格拉底生前听到柏拉图《李斯篇》（ΛΥΣΙΣ /LYSIS，第二卷203—223页，计21页），记述在民主派政治家厄庇克拉特（Ἐπικράτης /Epicrates）** 家中一次讨论经过，苏格拉底听过后说，这后生杜撰了我多少话呀！***

△历史学家修昔底德去世。

* 中译本：朱译（第90—177页）；郭、景译，斐德罗篇（第241—314页）。

希腊原文的英文注释本：汤普森（W．H．Thompson），伦敦，1868年。

南京图书馆藏：Fedro，意大利都灵，1937年。

北京师范大学图书馆藏：Phaidros; oder，Vom Schönen，施莱马赫译，来比锡，83页，英译者赖特（J．Wright）以本篇和二⑦—⑩共三篇合译为一卷，据贝克版，273页，伦敦，1929。

** 又译：伊匹克雷，见郭、景译242。

*** 有人指出，第欧根尼·拉尔修所记这轶闻，乃混淆了安提西尼和柏拉图，事实是安提西尼写过苏格拉底对话，苏格拉底听到后不以为然，而柏拉图写对话已

是苏格拉底去世之后。

•公元前399年·二八岁•

△春季：苏格拉底被控渎神、败坏青年，控告人是悲剧诗人美勒多（Μέλητος /Meletus）煽动者吕空（Λύ ϰ ων ὁ δημαγωγός /Lycon the demagogue）民主派政治家安尼多（ʼΑνυτος / Anytus）。*

▲柏拉图参加苏格拉底受审会。

△苏格拉底于被控告，向游叙弗伦（Εὐθύρον / Euthyphro）剖白自己对神的态度。

柏拉图《游叙弗伦篇》（ΕΥΘΥΦΡΩΝ / EUTHYPHRO，第一卷2—16页，计14页）** 记述苏格拉底向游叙弗伦请教虔敬问题，介绍被告情形。

△苏格拉底被判处死刑，自选办法是服毒自尽。留下妻了臧蒂普*** 和三个孩子。

△柏拉图《苏格拉底的申辩》（ΑΠΟΛΟΓΙΑ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ / APOLOGIA SOCRATIS，第一卷17—42页，计25页）+ 记述苏格拉底出庭辩白情形。

△柏拉图《美尼仁诺篇》（ΜΕΝΕΕΝΟΣ / MENEXENUS，第二卷234—249页，计15页）是以苏格拉底一个儿子的名字命名的。

△阿里斯底波在爱琴那岛。

⊙马其顿国王阿刻劳斯遇害，马其顿国势当即转入短暂衰弱时期。

* 又译：梅赖陀、李康、安尼陀，见张译43；梅利托、——、安托尼，见《哲学史讲演录》2:96；梅雷多、——、安虞铎，见《西方哲学原著选读》上卷69；梅勒土斯、——、阿尼图斯，见何宁译《西方名著提要·哲学社会科学部分》（汉默顿编）（416页），商务印书馆，1963年；梅勒士、李康、安尼士，见郭景译3；米里忒斯、赖亢、安尼忒斯，见《苏格拉底》69；——、莱康、——，见朱译323；梅利特、李空、阿尼特，见王汶《人怎样变成巨人》（伊林著，三部，第二部582页）412，开明书店，1950年。

据李巴努（Libanius 14．10），美勒多先控告，安尼多继之，吕空附和安尼多，三人劲头不一样，参看克罗斯特（Anton-Hermann Chroust）《苏格拉底本相》（Socrates，Man and Myth，the two Socratic Apologies of Xenophon，伦敦，1957年，336年）第256页，北京图书馆藏。

** 中译本：张译，欧雪佛洛（第1—34页）。

英译者丘奇（F．J．Church）以本篇和其他三篇（一②，一③，一④）编译为《苏格拉底的审判和处刑》（The Trial and Death of Socrates，大64开，213页）出版于伦敦，1880/1926；商务印书馆资料室、上海复旦大学图书馆均藏。英译者福勒（H．N．Fowler）在上述四篇之后，加上三⑤编译为一集，收于《娄卜经典丛书》（Loeb's Classical Library）希英对照本，1914年，北京大学图书馆藏（1928），商务印书馆资料室藏（1977）。特伦丹尼克（H．Tredenick）编译为《苏格拉底之死》（The last days of Socrates，161页），1954年，西安西北大学、开封河南师大图书馆藏。

德译本：《苏格拉底的答辩和克力同》（Platons Verteidigungsrede des Sokrates und Krito）克龙（Christian Cron）译，来比锡，1882年。

*** 又译：赞替帕，见张译103；藏蒂菩，见久保天随著、张相译《苏格拉底，西洋孔子》（68页），光绪二十八年，杭州合众书局，杭州浙江省图书馆藏；张体白，见陈筑山《哲学之故乡》（272页）130，中华书局，1925/29年，

+ 中译本：张译，辩诉（第35—76页）；郭、景译，自辩篇（第1—35页）。

希腊原文的英文注释本：①Platonis Apologia Socratis，阿当（J．Adam）编注，136页，剑桥，1916年，厦门大学图书馆藏；②Plato:Apology of Socrates，米尔斯（T．R．Mills）编注，后附译文，95＋31页，伦敦，厦门大学图书馆藏；③The Apology of Plato，里迪尔（Rev．James Riddell）校订并注，附柏拉图用语汇编，244页，牛津，1867年，北京图书馆藏。④泰勒（W．S．Tylor）注释（99—180页）一②③，有序（1—37），纽约，1866年；⑤吉特蔡尔（C．L．Kitchel）注释（117—167）一②③和部分一④，版本说明、内容分析详细，纽约，1898年；均北京大学图书馆藏。⑥伯纳特（J．Burnet）注释（63—212页）一①②③，牛津，1924年，科学院图书馆藏。

避风和游学时期

—·—（三）—·—

（398—387）

●公元前398年·二九岁●

▲苏案发生后，柏拉图随同其他苏门弟子纷纷离开雅典到外地避风。先西走，到地峡，找到麦加拉办学的欧几里德（᾽Εὐ ϰ λείδης ὁ Μεγάρις / Euclides of Megara，生于450年），再去埃及（？）南意大利、西西里岛等地。

⊙叙拉克经过狄奥尼索锐意经营，谷物、牲畜都大大发展了，换进希腊的手工业品，整个国家治理得颇有起色。凭强盛的国力，向迦太基宣战，逐步收拾岛东部一些城市，肃清盘踞于那一带的迦太基势力，终其余生，迫使迦太基人退缩到只占全岛三分之一左右。*

* 西西里岛原是希腊移民之地，历来与科林斯保持互通有无的联系，并在政治上依赖于希腊；叙拉古繁荣起来，一跃而为整个大希腊世界强大的经济政治力量，举足轻重，叙拉古宫廷成为希腊各地学者常来之地。

●公元前395年·三二岁●

▲柏拉图再度服兵役。

△色诺芬回雅典，他从赫莫根尼（ʼΕρμογένης / Hermogenes）等人详细了解苏格拉底受屈致死的种种情节，后来，写出《苏格拉底的申辩》（ʼΑπολογίαν τε Σω 𝒩 ράτους 𝒩 αί / A Defence of Socrates）《苏格拉底回忆录》（ʼΑπομνημονεύματα / Memorabilia）《筵话篇》（Συμπόσιον τε 𝒩 αὶ / Symposium）* 等。

不久，离开雅典，到斯巴达，站到斯巴达一方，参加科林斯战争；因而受到雅典城邦对他缺席审判，判处死刑。

⊙科林斯战争（395—387）。

* 又译：名人言行录，宴会，见《希腊的黄金时代》164；师门回忆录，饮宴篇。

色诺芬这三部著作，伊姆舍尔（Johannes Irmscher）译为德文Erinnerungen an Sokrates，194页，柏林，1955年，重庆市图书馆藏；英国里依（Ernest Rhy）所编《大众丛书》（Everyman's Library）的古典类（Classical）将之和柏拉图的五篇（二⑥，一⑩，一①，一②，一③）辑为《柏拉图、色诺芬：苏格拉底对话》（Socratic Discourses，364页，伦敦，1910年），1944年，西安西北大学图书馆藏。

●公元前394年·三三岁●

⊙雅典将军科农（Κόνων / Canon）指挥下，希腊、波斯联合舰队击溃斯巴达舰队。

⊙叙拉古狄奥尼索二世生。

•公元前393年·三四岁•

⊙科林斯、雅典* 筑长城（走廊墙），局势好转。

* 雅典的走廊墙原已按404年和约拆毁，这次由科农主持重修。

●公元前392年·三五岁●

▲大约在之前后，柏拉图撰写《苏格拉底的申辩》* 《克力同篇》《游叙弗伦篇》《查密迪斯篇》《雷歧兹篇》《李斯篇》等，通常称为早期著作。

△伊索格拉底在雅典开办学校，教学生演说术。

△波吕格拉底（Πολυ ράτης / Polycrates）发表演说反对伊索格拉度。

* 法译者巴斯蒂安（A．Bastien）以本篇（Apologie de Socrate）和其他三篇（一③，一④，一⑬）编译为一集，收于《柏拉图全集》（Oeuvres de Platon）商务印书馆资料室藏；英译者伍德海德（W．D．Woodhead）以上述四篇，加上一篇（一①）于前，合共五篇，编译为《苏格拉底对话》（Socratic Diologues，1953/58）中国科学院图书馆藏，前者只有罗马数字章码，后者照例有斯特方页码。

•公元前390年·三七岁•

▲访问南意大利塔仑顿城* 的阿启泰（ʼΑρχύτας Μνησαγόρου Ταραντ ῖ νος / Archytas of Tarentum，Mnesagoras之子。）这位菲罗洛的学生，接受毕达戈拉观点，在塔仑顿掌握政权，团结一批毕达戈拉派成员于周围。

▲访洛克里（位于科林斯湾北部）的蒂迈欧。

▲访夫利阿斯的毕达戈拉派成员。

△伊索格拉底发表演说反对智者派。

△本都人赫拉克利特（ʽΗρα ῡ λείδης Εὐθύφρονος ʽΗρα ῡ λεώτης το ῦ Πόντου）生于黑海本都国赫拉克勒亚城。

* 又译：他林敦，见《世界文明史·希腊的兴起》封三：古代意大利和西西里，地图。

●公元前388年·三九岁●

▲访问西西里岛。* 相传，应叙拉克僭主狄奥尼索斯一世之邀前去。在那里，很赏识僭主的小舅子，年轻的狄翁，他爱好哲学。狄翁的姐姐希巴里诺斯（ʽΙππαρ ί νος / Hipparinus）不久之前刚嫁给僭主。

不久，言谈间得罪僭主，被当作奴隶送给斯巴达使节波里斯（Polis），带他到爱琴那岛（Aegina），** 在那时，给居勒尼来的友人安尼舍里斯（ʼΑνν ί ν ι ερις ὁ Κυρηνα ί ος / Anniceris）*** 发现，设法为之赎身，送返雅典。

* 从雅典启程，通常于航行季节三月初酒神狄奥尼修斯节取道科林斯，穿过科林斯海湾出海，航程约七至十日，晚秋就不宜行驶了。

柏拉图出访的目的和动机，众说纷纭，普鲁塔克说是狄翁慕名推荐的结果，有的说是狄翁从塔仑顿请去的，也有说是去看那里远近闻名的火山壮观，甚至有说是去品尝宫廷上馔，不一而足。

** 正是389—387年间，雅典与对面爱琴那岛之间在萨罗尼克湾上的商业贸易是正常进行的，那时期，雅典旅客行商在爱琴那被拐卖人者（άνδρα-ποδιστής）劫掠，掳为奴贩卖，据说并非罕见。话说回来，这位僭主早先对菲罗克森（Φιλόξ ε νος / Phlioxenus，435—380）也是贩之为奴的。一说柏拉图给僭主以二十米那的代价卖掉的，见狄奥多罗（Diodorus Siculus）《历史丛书》第十五卷第7页（奥尔德发德〔C．H．Oldfather〕）英译，第六册第343页，1954/63年，菲尔德《柏拉图及其同时代人》（G．C．Field，Plato and His Contemporaries，1930/74，纽约）第18页，北京图书馆藏。

爱琴那，又译：伊京那，见张译103；伊斋那/埃介那（Этина），见《世界通史》第二卷地图四。

*** 史称“为柏拉图赎身的安尼舍里斯”（ʼAvνί ϒ ερις ὁ Πλάτωνα λυτρωσάμενος）。

办学和游说时期

—·—（四）—·—

（387—361）

•公元前387年·四十岁•

▲ 大约柏拉图回到雅典后，就开始个人教学活动，初期，他和智者派教师在形式上有点近似，并无固定教学地点，和学生的关系仅只是个人之间的一种交往。

▲大约在苏格拉底去世十年后，在390至387年间，继《普罗泰戈拉篇》《美诺篇》之后，撰写《尤息德莫斯篇》（ΕΥΘΥΔΗΜΟΣ / EUTHYDEMUS，第一卷271—307页，计35页）*。

⊙萨斯和会结果，小亚细亚的希腊人城邦属波斯，列木诺斯诸邦则仍属雅典，科林斯战争告终。

* Eutidemo，意大利都灵，1929年，南京图书馆藏。

•公元前386年·四一岁•

⊙叙拉古的菲利斯托斯被狄奥尼索斯解职。

●公元前385年·四二岁●

▲为友人阿里斯托芬撰墓志铭。

△泰阿泰德听柏拉图讲学。

△安尼多在政府中担任谷物检查官（σιτοφύλας / graininspector）。大约不多久他就给驱逐出雅典，而在赫拉克勒亚给人用石头砸死。*

苏案后一个时期，雅典人重新审查这桩案件，认定苏格拉底受冤屈，** 于是关闭一些活动场所（例如：体育场），接着判处美勒多死刑，把其他诬告者驱逐出境。

⊙苏格拉底雕像（雕刻家吕西波（Λυσίππος / Lysippus）作）作为平反的一项措施，大约在这之后立于一陈列厅。

* 此人见一②，也见于二②90A，二⑫336；色诺芬《回忆录》有一卷写苏格拉底劝导安尼多之子。

** 关于苏案，我国教育家、诗人陶行知有首诗：

这位老人家，为何也坐牢？

欢喜说真话，假人都烦恼。

（转引自吴涵真：说假话做假事，载《宇宙风》

杂志第74期〔1939年〕第85页）

他1938年到欧洲宣传抗战，归途经雅典，专诚参观石牢，坐五分钟以示敬仰，又写诗以志感。

今年，杜汝楫著文对1957年前后我国一些文章对苏案所持态度表示意见，认为当时否定苏格拉底是不对的，杜文见《百科知识》月刊第7期第21—23页。而叶秀山则全面回顾了这个问题，见《外国哲学史论文集·第二辑》第153—209页，山东人民出版社，1981年。

•公元前384年·四三岁•

△斯塔吉拉人亚里士多德（ʼΑριστοτέλης Νι 𝒩 ομάχος Σταγειρίτης / Aristotle of Stagira，Nicomachus 之子）生。不久，他的父亲担任马其顿国王阿岷塔斯（ʼΑμύντας / Amyntas，394—369）二世的御医，他也就随家庭前往马其顿京城埃楷，少年时代就这样在马其顿宫廷度过。

△雄辩家、演说家德谟斯梯尼（Δημοσθένης / Demosthenes）生。他的父亲的作坊有63个奴隶劳动。

●公元前380年·四七岁●

▲得到亲友的资助，* 大约在这些年，在雅典西北郊外两公里的陶器区（Ceramicus）** 克赛费苏斯（Cephissus）河边纪念传说英雄阿卡得摩斯（ʼAκαδημος / Academus）的阿卡得米亚（ἀκαδήμεια / Academia）圣林中购置地皮开办学校，世称“柏拉图学园”。

△伊利斯的美尼德谟（Μενέδημος / Menedemus of Eretria in Elis）在家乡奉命前往麦加拉执行军事勤务，私自前来访看柏拉图学园，因系交战期间擅自行动，受到追究；他趁此径直找上斯提尔波（Στίλπων Μεγαρεὺς / Stilpo of Megara），后并转往伊利斯，加入斐多学派。

△诗人菲罗克森死于埃菲索斯。他本是狄奥尼索斯一世宫廷座上客，宾主龉龃后出走，先后在南意大利塔仑顿、希腊逗留。

* 相传，他筹到一笔款是要还朋友以抵赎身费用的，为友人所婉拒，转而移作学校开办费。

** 陶器是雅典通过比雷埃夫斯港出口的大宗手工艺品。

•公元前378年·四九岁•

△雅典演说家吕西阿斯死。他本是叙拉古人，父亲十分富有，伯里克利劝他们留居雅典。404年一度受到寡头政府判处。

•公元前376年·五一岁•

△智者派哲学家高尔吉亚在帖撒利去世*，柏拉图《高尔吉亚篇》（ΓΟΡΓΙΑΣ / GORGIAS，第一卷447—527页，计81页）** 记述苏格拉底和高尔吉亚、包路斯（Πῶλοζ / Polus）卡里克列（Καλλικλής / Callicles）讨论的情形。

△色诺克拉底（ενοκράτης ʼΑγαθήνορος Χαλκηδόνιος / Xenocrates of Chalcedon，Agathenor之子，生于396年）青年时代就在柏拉图门下学习。

⊙伯罗奔尼撒舰队在那克索斯岛附近惨败，伯罗奔尼撒同盟瓦解，斯巴达国势从此一蹶不振。雅典同盟壮大，十七个小国参加同盟。

* 据泡赛尼亚（Pausanias，6．17．9），高尔吉亚死时105岁，100岁时，在费拉（Pherae）会到波利克拉底。他的家乡列翁提尼，又译：林地尼，见《伯罗奔尼撒战争史》地图9；列安提尼，见《世界通史》第二卷地图6。

** Gorgias of Plato（242页），沃尔西（Theodore D．Woolsey）据斯塔鲍姆（Stallbaum）版译注，1848年，北京图书馆藏。

•公元前374年·五三岁•

△麦加拉的欧几里德死。早年，他在麦加拉和雅典交战期间冒险前来听苏格拉底讲演。后来，他形成自己的学派，人们称之为麦加拉学派，他死后又得名为伊利斯派（ἐριστικοι / Eristics辩论者）*，更往后又得名为辩证术家（διαλεκτικοί / Dialecticians）。

* 又译：好辩学派，见樊炳清《哲学辞典》872。

•公元前373年·五四岁•

△数学家、天文学家欧多克索（Εὔδοξος Αἰσχίνου Κνίδιος / Eudoxus of Cnides，Aeschinos 之子）来雅典，两个月后，返回家乡克尼多斯。* 年内，带着斯巴达国王阿刻西劳写给法老奈旦尼伯（Νεκτάναβες / Nectanbes）的推荐信，由同乡克里西波（Χρύσιππος ὁ Ἐρίνεω Κνίδιος，Erineus 之子，生于390年）** 陪同前往埃及，在那里约摸十六个月。

⊙爱琴海发生大海啸，附近地区发生地震。

* 位于今土耳其西南小半岛顶端，遥对罗得岛。小亚细亚靠海这一带是希腊移民区，欧多克索相传受命为城邦立法，他是博学多能的人。

** 此人后来成为医生。

•公元前372年·五五岁•

△博物学家，列斯堡岛人（Λέσβος / Lesbos）德奥弗拉斯特（Θεόφραστος Μελάντα ᾽Ερέσιος / Theophrastus，Melantes之子）生于埃利索斯镇（᾽Ερέσσς / Eresus）。

少年时听乡入阿尔西布斯（᾽Αλ ίππος / Alcippus）的讲演，继而听柏拉图的课，最后成为亚里士多德的高足，接任吕克昂学院院长，在博物学上做出杰出贡献，并使逍遥学派名闻希腊世界。

•公元前371年·五六岁•

△欧多克索从埃及到小亚细亚西北角的居西库斯（Κυζί ϰ ῳ / Cyzicus）* 然后又转往普罗庞提（the Propontis），先后在那些地方讲学，又成为莫索洛斯（Μαυσωλὸν / Mausolus）的客人。

他善于学习，在西西里向菲里斯都姆（Philistium）请教医学，在埃及向赫留波里（Heliopolis）的祭司请教天文学。

△安提西尼去世。

⊙留克特拉（Leuctra）** 山谷会战，底比斯*** 军在伊巴密浓达（᾽Επαμεινώνδας / Epaminondas，生于420年）指挥下，大败斯巴达，以底比斯为核心的比奥细亚同盟组成，其势力伸入伯罗奔尼撒半岛。

* 又译：居叙可城，见吴寿彭《政治学》（亚里士多德著）第26页注。

** 位于中希腊西部，靠近科林斯湾，属于比奥细亚。

*** 又译：西布斯，见《中外历史年表》77。

•公元前370年·五七岁•

△德谟克里特去世。相传，他在家中行三，分得财产一百塔兰同，用来游历求学，足迹遍及许多地方，见到留基波（Λεύ ιππος ʼΕλεάτης / Leucippus of Elea，鼎盛年：440年）* 希波克拉底等。

撰写的著作涉及许多学科：天文学、地质学、物理学、气象学、生物学、数学，当时颇为流传。莫怪柏拉图一度想搜购来付之一炬，以免"谬种流传"。**

晚年，他回到家乡，受到妹妹照顾，无疾而终。

★德谟克里特努力从埃及的祭司、波斯的迦勒底人和印度的裸体智者那里寻求知识。（马克思：《博士论文》10）

★在两千年的哲学发展过程中，唯心主义和唯物主义的斗争难道会陈腐吗，哲学上柏拉图的和德谟克里特的倾向和路线的斗争难道会陈腐吗？（《列宁全集》14:128）

△卡利亚士去世。***

* 又译：来乌起保斯（レウキツボス）见，《基本粒子》第69页，1975年，刘西巴士（Левкипп），见黄凌霜（文山）《西洋知识发展纲要》（624页）第30页，上海华通书局，1932年。

** 据阿里士多塞诺斯（ʼΑριστόξενος / Aristoxenus）《历史笔记》。

*** 此人见于二①19B，一⑦164E，三⑭395A，三⑨366C，一⑫391C。

•公元前369年·五八岁•

△泰阿泰德去世。去世前，他已经是柏拉图学园成员，发挥十分积极的作用。

△苏格拉底的老师、数学家德奥多罗（Θεόδωρος τὸυ μαθηματικὸν /Theodorus，生于460年）* 去世。这位居勒尼（Cyrene）学者的课，柏拉图游学途中听过。

△色诺芬于留克特拉会战后，迁居科林斯，虽然本年雅典方面对他特赦，他终老于科林斯。

⊙狄奥尼索斯一世的两个儿子在雅典获得公民资格。

* 此人见于一⑦，一⑧216A—217B，二⑩257A—C。苏格拉底称他为"优秀的量地师"（a good geometrician），见色诺芬《回忆录》第四卷第二章。

他的同名者较多，有一位属居勒尼学派哲学家，是阿里斯提波的三传弟子，即其外孙阿里斯提波的学生，称为"无神论者德奥多罗"（Θεόδωρος ὁ ὄθεος），见第欧根尼·拉尔修，第二卷第86页。另有一位是拜占庭修辞家，见朱译144，作：忒俄多洛斯。

●公元前368年·五九岁●

▲柏拉图学园从不拘形式，无固定地点到有房屋校舍；从学生来去无固定关系到学生学习得到由浅入深的安排，从学习修辞学到几何天文以至学习法律、政治、哲学，学园的老师由少而多，逐渐配备，这个过程是经过柏拉图以及他手下一批得力助手（据说共二十八位）长期经营的。*

泰阿泰德、欧多克索、克里西波，这些数学家（前二者）先后加入学园，对于学园的形成和发展具有决定作用。相传，学园十分重视数学几何学作为基本课程的学习，门口就题着几个大字：不懂几何学，请勿入我门（μηδεὶς άγεωμέτρητος εἰσίτω μο ῦ τὴυ στέγην ）。** 事实上，柏拉图学派在数学、天文学史上自成一派，占有特殊地位。

▲接到狄奥尼索斯一世的邀请，请他参加下年的宫廷庆祝活动。

⊙狄奥尼索斯一世治理有方，国家兴旺，邀请希腊名人学者来宫廷欢庆。一世邀请伊索格拉底、柏拉图、阿里斯提波、艾斯其纳以及其他人前去。

* 喜剧诗人伊璧克拉底（Epicrates）有一段残篇描述阿加德米体育场上学生们学习自然常识的情形，柏拉图、斯彪西波、美尼德谟对他们谆谆善诱，见《柏拉图及其同时代人》第38—39页。

** 又译：非知形学者，不可入吾室也，见《希腊春秋》卷五第43页。参看特泽特泽（Johannes Tzetzes / ʼΙωάννης Τζέτζης，十二世纪）《奇里阿德》

（Chiliades），转引自梁宗巨《世界数学史简编》第107页，沈阳辽宁人民出版社，1981年。

•公元前367年·六十岁•

▲柏拉图把学园交由欧多克索主持，自己应叙拉古僭主狄奥尼索一世之邀，第二次前往西西里岛访问，随身带着《理想的国家》（Ideal State）和《克里锡阿斯》（未终篇），同行者有弟子和友人：阿里斯提波、色诺克拉底、斯彪西波（他反对这次访问）、艾斯其纳等，像个哲学家代表团。

△亚里士多德由监护人普罗克森（Προξένος / Proxenus of Atarneus）携来雅典，先听伊索拉底的修辞课，后转入柏拉图学园。

⊙狄奥尼索一世的悲剧《赫克托的赎金》（Ransom of Hector）在雅典的勒那亚节（τά Λήναια / Lenaea）上获首奖。

⊙老狄奥尼索（ὁ πρεσβύτερος Διονύσιος / Dionysius the Elder）死，二世继位。

•公元前366年·六一岁•

▲柏拉图眼看小狄奥尼索仓促继位，忙于政权巩固，国事、军务一时纷沓而来，无暇礼贤下士，狄翁又因失去权力自顾不暇，一行人终于怅怅然离开叙拉古。

△怀疑派奠基人皮浪（Πύρρων ᾽Ηλε ῖ ος Πλειστάρχου / Pyrrho of Elis Pleistarchus 之子）生。

⊙小狄奥尼索从狱中起用菲利斯托斯（435—356），* 深恐狄翁篡权，伺机要指控狄翁并置诸死地。

⊙狄翁被剥夺海军领导职务**，与弟弟和一要塞司令逃往伯罗奔尼撒。

⊙叙拉古和迦太基重启战端。

* 他在狱中写《西西里史》（Σι ῦ ελι ῦ ά / Sicelica）。

** 据柏拉图的第七封信，他到叙拉古后三个月，狄翁就失宠。

●公元前365年·六二岁●

▲相传柏拉图介绍雅典人欧菲雷乌（Euphraeus of Oreos）给马其顿国王柏狄卡斯。

柏拉图《书信集》（ΕΠΙΣΤΟΛΑΙ / EPISTOLAE，第三卷309—363页，计54页）*。

柏拉图声名远播希腊世界许多国家。他自己亲赴叙拉古固然两次都未能施展抱负；据萨莫斯的柏拉图主义者巴姆菲罗（Παμφίλος / Pamphilus）在《回忆录》（Ὑπομνημάτων ）里说，阿亚加狄亚人和底比斯人在亚加狄建立麦加罗城邦（Megalopolis，伯罗奔尼撒中部）时是邀请他前去指导立法的（他未去）。

他的学员成为各地统治者延揽的对象，他常凭自己广泛的声誉和交游，应各城邦的招聘输送自己的学生。**

⊙马其顿王阿岷塔斯的儿子柏狄卡斯（Περδί ν ν ας / Perdiccas，365—359在位）杀死托勒密（Ptolemy of Alorus），夺回其兄亚历山大二世被托勒密谋害而篡去的王位。

* 德文本：Die briefe Platons，真品（Die echten briefe，第六至第八封信），希德对照，赝品（die unechten briefe，第一至第五封，第九至第十三封）只有希腊文，197页，1923年，苏黎士。Platon，Briefe，十三封（第17—117页）附录：第十四至十八封，摘自 C．Fr．Hermann（第118—122页）伊默舍尔（J．Irmscher）译，1960年，柏林，商务印书馆资料宝藏。英文本：The Platonic epistles，哈沃德（J．Harward）译，243页，剑桥，1932年。Thirteen Epistles of

Plato，十三封信的顺序为：十三（366年，给狄奥尼索）二（363年，同前）十一（360年，给劳达马斯）十（365年，给狄翁）四（356年，同前）三（356年，给狄奥尼索）七（353年，给狄翁友人）八（352年，同前）六（350年，给赫米阿斯等三人）；以下为疑作：一（给狄奥尼索）五（给柏狄卡斯）九、十二（给阿启泰），波斯特（L．A．Post）译，167页，牛津，1925年，北京大学图书馆藏。

** 据普卢塔克（Plutarch）《反对科罗特》（Adv．Colot．）1126C，柏拉图派阿里斯托尼谟（Aristonymus）去阿卡狄亚（Arcadia），弗尔苗（Phormio）去伊利斯，美奈得谟（Menedemus）去匹刺（Pyrrha）。普卢塔克的记载未便全信，但这一类事，想必是有的。

●公元前364年·六三岁●

⊙本都国赫拉克勒亚城僭主、苏格拉底和柏拉图的学生克勒阿吉（Κλέαρχος / Clearchus，？—353）设立图书馆。*

* 参看帕森斯（E．A．Parsons）《阿历山大城图书馆》（The Alexandrian Library）第11页。

•公元前362年·六五岁•

△犬儒派哲学家，西诺布人第欧根尼（Διογένης Ἱεσίου Σινωττεύς / Diogenes of Sinope，Hicesius 之子，生于404年）到雅典。

他和柏拉图有私交，到过柏拉图家（在科罗诺〔Colonus〕），谈过柏拉图访叙拉古事，等等，但是思想上，他与安提西尼一致，他认为柏拉图的讲课白费人家时间，他以他惯有的态度鄙视柏拉图家的摆设。

△狄翁从叙拉古流亡来希腊。前后十年，在雅典，与柏拉图学园关系较多，和斯彪西波过从很密。

⊙底比斯再次挫败斯巴达，同时自己的统帅伊巴密浓达也于门丁尼亚（Mantinea）战役阵亡。

●公元前361年·六六岁●

▲柏拉图把学园交给本都人赫克拉利特主持，自己应小狄奥尼索（也许是通过阿启泰提出的）之邀第三次前往西西里访问。四年来，他们始终保持着联系，这次同行者有：斯彪西波、阿里斯提波、欧多克索、色诺克拉底。

▲访问定居于叙拉古的阿启泰的学生阿其得谟（᾽Αρχέδημος / Archedemus）。可能，阿其得谟访问过柏拉图学园。

▲柏拉园受到怀疑，以为他支持流亡于希腊的狄翁，后者积极准备重返叙拉古，于是被小狄奥尼索扣留。幸赖毕达戈拉派友人（特别是塔仑顿的阿启泰）多方营救，始获释，辗转返雅典。

△相传，艾斯其纳一直留在叙拉古，直到这次一块受怀疑，一块受逐才离开。

△阿启泰大约在这些年里死于海上失事。他是塔仑顿城邦的将军，七次当选。

聚集在他周围的，加上在克洛同（Croton）活动的学者，希腊人在这个殖民地带形成了毕达戈拉学派数学、天文学中心，柏拉图第一次从雅典出走经过这里，跟他结识，并吸收到数学、天文学知识。这次在叙拉古宫廷陷入困境时，得到阿启泰方面为之而向叙方施加压力，可见两人双方关系密切。

△阿启泰的政敌菲阿克（Φαίας / Phaeax）。后世所传柏拉图伪作《厄吕克西阿斯》提到他。

办学和著述时期

一·一（五）一·一

（公元前360一前347）

●公元前360年·六七岁●

▲春季：在第一百零五届奥林匹克节上见到狄翁。

▲柏拉图收到学生、数学家劳达马斯（Λαοδάμας / Laodamas of Thasos）来信，提到他在家乡奉命为新拓殖的城邦制定法律，于是坚邀柏拉图前去具体指导，或者派小苏格拉底* 去，否则他要前来亲聆。

小苏格拉底是柏拉图《政治家篇》（ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ / POLITICUS，第二卷257—311页，计54页）** 的发言者，年纪小于柏拉图一二十岁，属于泰阿泰德同辈，此时当在五六十岁上。

△演说家斯特拉托尼克（Στρατόνι ικος / Stratonicus，生于410年）死。他是后世所传柏拉图伪作《西许弗斯篇》（ΣΙΣΥΦΟΣ / SISYPHUS，第三卷387—391页，计4页）中的人物。

△可能，亚里士多德陪伴柏拉图前往叙拉古，而于二三月和欧多克索转去塔仑顿，既考察了西西里的水生动物，又从阿启泰、阿其得谟、菲里斯幸（Philistion）学到毕达戈拉学说，甚至得到阿启泰的著作。***

* 此人见一⑦147D，一⑧218B。严译第32页，泰阿泰德向苏格拉底提到"与你同名的此君"；第134页，泰阿泰德向爱利亚地方的客人提到"和苏格拉底同名的朋友"。又见《柏拉图书信·第十一封》358D。柏拉图书信赝品居多，一般认为只有第七封（给狄翁友人）、第十三封（给劳达马斯）可信，但这许多信所提到的人和事未尝不值得注意。

** 法译本Le Politique，ou de la Royauté 收于达西埃版第六卷。英译本The Stateman，斯肯普（J．B．Skemp）译，244页，伦敦，1952年；克莱因（J．Klein）译，与一⑦⑧合为《柏拉图对话三篇》（Plato's Trilogy），200页，芝加哥，1977年；皆上海图书馆藏。德译本 Politikos oder Vom Staatsmann，阿佩尔特（Otto Apelt）译，杭州大学图书馆藏。

*** 参看赖里（Gilbert Ryle）《柏拉图思想进程》（Plato's Progress，剑桥，1966年，311页）第194页，商务印书馆资料室藏。又，狄奥多罗《历史丛书》第十五卷第76页，英译本第七册第163页。

●公元前359年·六八岁●

▲柏拉图与腓力无个人联系，但他的学生有几个是在腓力手下活动的，例如：德留斯（Delius of Ephesus），他参加远征波斯之役，毕托（Pytho of Aenus）为腓力的代言人、代表，赫拉克利特（Heraclides of AEnos）则是刺杀色雷斯王哥提斯（Κότους / Cotys）者。

⊙马其顿的腓力（Φίλιππος / Philipp）* 于柏狄卡斯死于战阵后，以其子阿岷塔斯二世的监护人身份掌政（359—336），大力整顿国家，以强大的军队东征色雷斯沿海希腊人的殖民城市；继又加入底比斯的近邻同盟，参加神圣战争（355—346），逐步伸进希腊的帖撒利，积极准备南下。

* 腓力的坟墓，已于1976年由考古学家马诺里斯·安德鲁尼古斯在希腊北部弗吉纳村（Vergina，原埃盖旧址）发现，见美国《生活》（Life）杂志，1980年七月号第45—50页"亚历山大的遗物"一文，参看天津外语学院《文化译丛》1981年第一期吴燕泉译文；另见《科普文摘》1980年第二号。

•公元前357年·七十岁•

▲眼看西西里强国叙拉古崛起，经济发展，西西里和南意大利希腊城邦形成农业、商业中心，舰队大败埃特鲁里里（意大利中部梯伯河西地区），陆上肃清迦太基势力，叙拉古、阿格立真坦、瑟里嫩特各地大兴土木，宫廷吸引希腊各国许多文化艺术思想界人物（品达、西蒙尼达、埃斯库罗斯）前来，西西里本身也产生了恩培多克勒，蒂西亚斯、高尔吉亚、吕西亚斯，于是柏拉图对狄奥尼索父子、狄翁存幻想。经过三度访问，幻想破灭后，从此对于学园工作全力以赴。

这个年代（361—347）构成他撰述内容和体裁上晚期的特点，一般认为下列这些篇明显属于这个著述晚期：《智术之师篇》《政治家篇》《斐利布篇》《蒂迈欧篇》

《智术之师篇》（ΣΟΦΙΣΤΗΣ / SOPHISTA，第一卷216—268页，计52页）；*《斐利布篇》（ΦΙΛΗΒΟΣ / PHILEBUS，第二卷11—67页，计56页）。**

* 又译：沙夫司脱，见《万国历史》（233页），第46页，上海作新社，光绪28/29（1902/03）年；西安中共陕西省委党校图书馆藏。

** 德译者鲁费纳（Rudolf Rufener）编为《晚期对话集》（Spätdialoge）者是一⑦⑧，二⑩，一⑫〔第五卷〕，二①，三③①②〔第六卷〕，瑞士，1974年，哲学所图书馆藏。

南京图书馆藏 I1 Sophista E I1 Politilco，意大利都灵，1931年。

•公元前356年·七一岁•

△相传，艾斯纳斯健在。他唯一的学生是阿里斯多得勒（᾽Αριστοτέλης ὁ Μ ῦ θος）。

⊙狄翁率军登陆叙拉古，小狄奥尼索流亡到他母亲的故乡，南意大利罗克里（Λο ν ρίς / Locris）。

⊙小亚细亚波斯帝国（阿契美尼德王朝）西部，希腊人殖民地带爱奥尼亚地方爱菲斯城（卡伊斯德河口）著名的月神阿耳忒尔斯（᾽Αρτεμις / Artemis）庙遭当地名欲狂者希罗斯特拉特（᾽Ηρόστρατος / Herostratus）焚烧（未全毁），法庭处以死刑，并隐其姓氏以挫其初衷，后由历史家费奥波姆普记此事。*

⊙腓力和奥林比亚的儿子亚历山大生。

* 又译：以弗索斯，见潘裕明编著《列宁著作中的成语典故》第86页，三联书店，1962年；爱菲索（Ephesos），见《西方哲学原著选读》上卷20；以弗所（Эфес），见《世界通史》。

该庙后虽重修，仍于公元262年毁于哥特人手下。

•公元前355年·七二岁•

△亚里士多德对于哲学发生兴趣据说较迟。在学园里，虽然很快就成为助手，但限于在修辞学方面做些工作，三十岁前后始集中到哲学方面，而在同学中成为佼佼者。

在柏拉图的影响之下，他最初写些对话，大多失传。《论修辞学》开始具有自己的特色。

⊙底比斯、罗克里亚等邦为德尔斐神庙（位于福西斯境内）财富被占而与福西斯发生神圣战争（355—346）。

•公元前354年·七三岁•

△色诺芬去世。他留下记载401—400年希腊万人军从萨狄斯，途经两河流域、小亚细亚，返抵黑海沿岸特拉皮历程的《远征记》等军事、经济著作。

△柏拉图友人提摩太（Τιμ ῶ θεος / Timotheus）死。

⊙狄翁夺到叙拉古政权后一度被逐，逃往意大利，后又得到拥戴得以重返，但不久就死于柏拉图主义者卡里普斯（Καλλὶππος / Callippus）手下。

•公元前352年·七五岁•

⊙腓力介入神圣战争，大败福西斯，受到雅典、斯巴达等反对，只得退兵。

⊙柏拉图的学生赫米阿斯（῾Ερμείας / Hermias）继欧布卢（Εὔβουλος / Eubulus）为小亚细亚西北阿泰尔纳（Atarneus）和阿索斯（᾽Ασσος / Assus）的僭主，手下有一批同学。*

* 参看斯特拉波（Στράβων / Strabo）《地理学》（ΣΤΡΡΒΩΝΟΣ ΓΕΩΡΑΦΙΚΩΝ）第十三卷 1．57．琼斯（H．L．Jones）英译本，第六册第115页。

•公元前350年·七七岁•

△伊索格拉底的学生色费索多罗（Κηφισοδώρος / Cephisodorus）著《反对亚多士多德》，表面上批判亚里士多德，实际上是对柏拉图而发。

△亚里士多德开始写逻辑学著作，后人把他这方面的著作汇编为《工具编》（Organon）*。

△阿里斯底波死。

△雕刻家吕西波斯（Lysippus）制作苏格拉底像，今存罗马帝国时期摹制品（已残损，缺鼻头）于意大利那不勒斯博物馆。**

* 又译：思考法，见《科学技术百科全书·数学》（大三二开，376页）第170页，科学出版社，1980年。

** 见《英国百科全书·详编》16:1001。

•公元前349年·七八岁•

⊙腓力挥戈南下，向奥林托斯推进，逼进希腊的大门。雅典城邦内部斗争明显转为亲马其顿的寡头集团（以埃斯客涅斯、伊索格拉底为首）对反马其顿的民主集团（以德摩斯提尼为首）的斗争。

●公元前348年·七九岁●

▲通常认为，晚年最后的著作是《法律篇》（NOMOI / LEGES，第二卷624—969页，计344页）*，其后的《伊壁诺米篇》（ΕΠΙΝΟΜΙΣ / EPINOMIS，第二卷973—992页，计19页）** 是续篇，刚开篇就弃世。

△夏季：亚里士多德考虑到自己和马其顿腓力的关系，恐有不测，离开雅典。不久，前往小亚细亚的阿索斯（Ἄσσος /Assus）找赫米阿斯。

* 德译者阿佩尔特（O．Apelt）的Gesetze / Leges，后附德希对照总索引158页，列于《全集》第七卷，上海图书馆藏。这个《全集》，该馆另有第二、第四、第五、第六卷，总共五卷，缺第一、第三两卷。

希腊原文的英文注释者刘易斯（T．Lewis）注释本篇第十卷为《柏拉图反对无神论者》（Plato contra Atheos / Plato Against the Atheists，373页，纽约，1859年，北京大学图书馆藏）。

** 诺沃尼（F．Novotny）编注，希腊文拉丁文对照本（Platonis Epinomis，246页）布拉格，1960年，中国科学院图书馆藏。

•公元前347年·八十岁•

▲春季（三月？）：逝世于寓所，弟子们参加葬礼。

遗嘱对于用作校舍的房产，不许出售、转让。留下四个家奴。财物有银米那三个，一只银瓶（165德拉玛）一只杯（45德拉玛）等。

▲现传柏拉图著作43种（以斯特方版计）应介绍者尚有下列四种：《希巴库斯》（ΙΠΠΑΡΧΟΣ / HIPPARCHUS，第二卷225—232页，计7页）《米诺斯》（ΜΙΝΩΣ / MINOS，第二卷 313—321页，计8页）《论正义》（ΠΕΡΙ ΔΙΚΑΙΟΥ / DE JUSTO，第三卷372—375页，计3页）《德莫托库斯》（ΔΗΜΟΔΟΚΟΣ / DEMODOCUS，第三卷380—386页，计8页）。

关于著作：

·希腊文本·

△阿历山大城图书馆长、语法学家阿里斯托芬（᾽Αριστοφάνης ὁ γραμματι ϰ ός / Aristophanes of the grammarian，257—180）对十五篇对话采取三分法，三种一组，予以编定。

△德拉西卢（Θρασ ῡ λος / Thrasylus，一世纪人）把柏拉图的文稿都标上双名，柏拉图本已标上正题，大多以人物为主，德拉西卢添上副题，则按内容标明，并每四种编为一组：

第一组；一①②③④；　　第二组：一⑫⑦⑧，二⑩；

第三组：三③，二①，三④⑤；第四组：二③④⑧，一⑥；

第五组：一⑤，二⑤⑥⑦；第六组：一⑨⑩⑬，二②；

第七组：三⑥，一⑪⑭，二⑨；第八组：三⑭，二⑫，三①②；

第九组：二⑪⑬⑭，三⑦。

△十六世纪初，意大利出版家阿尔杜（Aldiua）出版按德拉西卢编序排印的对话集于威尼斯，1513年。

△十六世纪，法国出版家、古典学者埃蒂安纳（Henri Estienne，拉丁名 Stephanus，1531—1598）出版三卷本（Πλάτωνος ἅπαντα τὰ σωζόμενα / Platonis opera quae extant omnia，日内瓦，1578年）：

第一卷：* ①**游叙弗伦**（399年），②**苏格拉底的申辩**（399年），③**克力同**（403年），④**斐多**（401年），⑤**塞亚各**[3]（403年），⑥恩特拉斯（崇拜者）（425年），⑦**泰阿泰德**（414年），⑧**智术之师**（357年，）⑨**尤息底莫斯**（387年），⑩**普罗泰戈拉**（411年），⑪小希皮亚斯（420年），⑫**克拉底鲁斯**（408年），⑬**高尔吉亚**（376年），⑭**伊安**（422年）；

第二卷：①**斐利布**[1]（357年），②**美诺**（402年），③阿基比阿德士[3]（405年），④阿基比阿德下[3]（405年），⑤**查密迪斯**（407年），⑥**雷歧兹**（418年），⑦**李思**（400年），⑧希巴库斯[3]（347年），⑨美尼仁诺[4]（399年），⑩**政治家**（360年），⑪米诺斯[3]（347

年），⑫**国家**[2]（421年），⑬**法律**（348年），⑭**伊壁诺米**[3]（348年）；

第三卷：①**蒂迈欧**[4]（415年），②**克力锡亚斯**（407年），③**巴门尼德**（408年），④**会饮**（401年），⑤**斐德若**（400年），⑥大希皮亚斯（420年），⑦书信十三封（365年），⑧阿克西奥库斯（405年），⑨论正义（347年），⑩论德行（402年），⑪德莫托库斯（347年），⑫西许弗斯（360年），⑬厄里克西阿斯（403年），⑭克立托封[4]（404年），⑮定义集（407年）。**

* 对于柏拉图著作之真伪，学者的考证至今并不完全一致，但一般认为为至少二十五种之数，本栏标黑体。篇名后括弧内年代，指各篇情况在本年表该年栏内有交代。篇名右上角数码指已有译稿：1指为译者严群译，2指郭斌龢，3张师竹，4戴子钦。

** 第三卷⑧至⑫五种，原编者归于"可疑对话"（ΔΙΑΛΟΓΟΙ ΟΙ ΝΟΘΕΥΟΜΕΝΟΙ / DIALOGI SUBDTITVI）标题之下。

△十九世纪初，贝克（Bekker）出版于苏黎士，1816—23年，八卷：普里斯特利（Priestly）再版贝克本于伦敦，1826年，十一卷，后二卷为费西诺拉丁译文。阿斯特（Ast）订正贝克本，出版九卷本，1819—27年。

△十九世纪下半叶，山茨（M．Schanz）出版两卷本（Platonis Opera quae feruntur omnia，来比锡，1875—87），第一卷收德拉西卢编序第一至第六组诸篇，据克拉抄本（Codex Clarkianus）*，收第

七组诸篇，据威尼斯抄本（Codex Venetus）** 第二卷收第八和第九组诸篇，据巴黎抄本。***

* 旅行家克拉克（E．D．Clarke）1801年十月在巴特谟斯（Patmos）岛上隐修院发现某个约翰（Joannes）于895年誊抄的本子，今存牛津博德利图书馆［Bodleian Library］。事见其所著《列国游记》（Travels in Various Countries of Europe，Asia and Africa）第二卷。

** 威尼斯圣·马可图书馆存十二世纪抄本。

*** 巴黎国家图书馆存十世纪抄本。

△十九、二十世纪之交，伯尔纳（J．Burnet）出版五卷本（Platonis opera，1899—1906）牛津，1960—62年，上海图书馆藏。

·希腊文拉丁文对照本·

△斯特方（Stephanus）版《柏拉图全集》，1578年，附德·色雷（De Serre）的拉丁译文；1781年，附费西诺（Ficino）完成于1496年的拉丁译文。

△伊尔斯奇（R．B．Hirshig）编，两卷（1:757，2:602）巴黎，1855年，北京大学图书馆藏，严群藏（1915年）。本书照斯特方版收录，编排顺序相同，唯二⑪和三⑦之间为三③④⑤⑥，二⑫，三①②，二⑬⑭。

△沃尔拉布（M．Wohlrab）编，两卷（1:555，2:382），来比锡，1890年，北京图书馆藏。本书顺序照德拉西卢所编排。

△科奇索格罗（Kouchtsoglou）编注，四卷（收于 Ἅπαντα Πλάτωνος〔十八卷，前十四卷为现代希腊文译本〕雅典，1956年）。

·现代语文译本·

△周厄提（B．Jowett）译，The Dialogues of Plato，五卷，伦敦，1953年，北京图书馆藏。

△卡里（H．Cary）等译，The Works of Plato，六卷，收于补翁丛书（Bohn's Library）伦敦，1911年，北京图书馆藏。

△福勒（H．N．Fowler）等译，十二卷，娄卜丛书（Loeb Library）希英对照，伦敦，1914/77年，商务印书馆资料室藏。

△达西埃、格鲁（Dacier et Grou）合译，Oeuvres complètes De Platon，十卷，巴黎，1885年，上海图书馆藏。第一、第二卷为苏格拉底对话（Dialoques Socratiques）收一①②③，二③⑤⑥/一⑩⑪，二⑨，一⑭，二⑦，三⑤；三四为论战性对话（Dialoques Polémiques）收一⑦［Théététe］⑫⑨/一⑧，三③，二②①；五六为独断性对话（Dialogues Dogmatiques）收一④⑬，三④/二⑩，三①②；七为二⑫，八九为二⑬；十为伪作。第六卷，南京图书馆藏。

△克鲁瓦塞（M．Croiset）等译，Platon，CEuvres complètes，法希对照，十四卷二七册，巴黎，1920—64年，哲学所图书馆藏（十三卷二五册，1953年；第十三卷为书信、疑作、伪作三类。第十四卷两册为索引），严群藏（1935年）。

△罗斑（L．Robin）编，CEuvres complètes de Platon，两卷，巴黎，1950年。

△阿佩尔特译，Platons sämtliche dialoge，七卷，来比锡，1916年，上海图书馆徐家汇藏书楼藏。

△霍夫曼（Ernst Hoffmann）编，鲁费纳（Rudolf Rufener）译《柏拉图集，诞生两千四百周年纪念版》（Platon Jublaümsausgabe sämtlicher werke）八卷，第八卷为字典（Begriffslexikon，收298个词，第41—299页）瑞士，1974年，哲学所图书馆藏。

△田中美知太郎、藤沢令夫主编，プラトン全集，十六卷（末卷为索引，包括日文希腊文对照等项）岩波书店，1977年，北京图书馆藏。

△阿斯穆斯主编：《柏拉图集》三卷，莫斯科。

△西班牙文译本 Platón，Dialogos，三卷，第一卷收一②①③④，三④⑤；第二卷收一⑩⑬，二⑤，一⑭，二⑦；第三卷收一⑦⑫，二⑫，一⑬；1921—22，墨西哥国立大学，上海图书馆藏。

△意大利巴里、佛罗伦斯（Firenze，裴冷翠）出版《对话集》（Dialoghi），南京图书馆藏（二，1931；四，1943；五，1927；二十二，1943，只藏这四卷）。

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

人类的由来

〔英〕达尔文 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
第二版序言
译注
引论
原注
译注
第一篇 人类的由来或起源
第一章 人类从某些低级类型诞降 而来的证据
原注
译注
第二章 关于人类是怎样从某种低级类型发展而来的
原注
译注
第三章 人类和低等动物在心理能力方面的比较
原注
译注
第四章 人类和低等动物在心理能力方面的比较——续
原注
译注
第五章 经历原始与文明诸时代，种种理智与道德能力的发展
原注
译注
第六章 关于人类的亲缘关系和谱系
原注
译注
第七章 论人的种族
附录——皇家学会会员赫胥黎教授著：论人与猿猴的脑在结构与发育上的异同。
原注

译注
第二篇 性选择
第八章 性选择的若干原理
遗传的一些法则
原注
译注
第九章 动物界较低级的几个纲的第二性征
原注
译注
第十章 昆虫类的第二性征
原注
译注
第十一章 昆虫类的第二性征——续：鳞翅目（蝶类与蛾类）
原注
译注
第十二章 鱼类、两栖类与爬行类的第二性征
两栖类
爬行类
原注
译注
第十三章 鸟类的第二性征
原注
译注
第十四章 鸟类的第二性征——续
原注
译注
第十五章 鸟类的第二性征——续
原注
译注
第十六章 鸟类的第二性征——续完
准则，或例子的类别
原注
译注

第十七章 哺乳类的第二性征
原注
译注
第十八章 哺乳类的第二性征——续
原注
译注
第三篇 性选择与人类的关系，并结论
第十九章 人类的第二性征
原注
译注
第二十章 人类的第二性征——续
原注
译注
第二十一章 全书总述与结论
原注
译注
补论 性选择与猿猴的关系 （原载《自然界》，丙102，1876年11月2日，页18。）
潘、胡译《人类的由来》书后
译名对照表
译者说明
甲、 人名
乙、 动物名
丙、 刊物名
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

第二版序言

本书第一版印行于1871年,在屡次重版的时候, [1] 我已经有机会提出若干点重要的改正。到现在更多的时间过去了，在这段时间里，本书经历了烈火一般的考验； [2] 我也曾经尽力吸取这番考验的教训，并且把所有我认为合理的一些批评加以利用。对那些和我通信而把数量大得惊人的种种新事实、新见解告诉我的大群人士，我也大为感激。这些事实与见解实在是太多了，我所能利用的只是其中比较更为重要的一部分罢了。关于这些用到了的新东西，以及上面所曾说到的一些比较重要的改正，我准备在本版里附加一张清单， [3] 以示前后两版所以不同的原委。在这第二版里，有几幅插图是新添的，另有四幅旧的是换上了新而更好的，都是沃德（甲716）先生根据活标本的写生手笔。我必须特别提请读者注意，关于人脑和高等猿猴的脑的差别是属于什么性质的一些观察，也是新的，是赫胥黎（甲344）教授 [4] 推爱而提供给我的（今作为一个"附录"编在本书第一篇之末） [5] ，我要在此向他表示我的谢意。我特别高兴地把这些观察提供出来，因为在最近几年之内，欧洲大陆上出现了关于这题目的好几本专题论著，它们的重要性，被某些通俗作家过分地夸大了，理应加以纠正。

我不妨利用这个机会说明一点，外界对我的批评时常假定，我把身体结构与心理能力的一切变化全都归因于自然选择对时常被称为自发变异（spontaneous variation）的那一类变异所起的作用，这是不对的。因为，早在《物种起源》一书的第一版里，我已经清清楚楚地说到，无论是身体方面的变化，或心理方面的变化，我们都必须把很大的分量归之于用进废退的遗传影响。我也曾把一部分数量的变化的原因归之于生活条件的改变所产生的直接而长期持续的作用。我也曾说到，我们还必须留一些余地给间或发生的结构上的返祖遗传。我们也不能忘记我称之为"相关"的生长（"correlated"growth）这一现象，那就是说，由于生物有机体的各个部分在组织上有着我们现在还理解不到的某种方式的联系，只要一个部分发生变异，其他某些部分也牵

连着发生变异；而如果一个部分所发生的变异通过选择而得到积累，其他部分也就会随之经历一些变化。再者，有若干批评我的意见说，当我发现人身上许多结构方面的细节无法用自然选择作出解释的时候，我就发明了性选择（sexual selection）。不过，我认为，我在《物种起源》的第一版里，已经对性选择的原理作出了相当清楚的一个素描，并且我也曾在那里说到，这原理也未尝不适用于人。性选择这一题目之所以到本书第二版才得到充分的处理，占有足够的篇幅，那只是因为到此我才取得机会罢了。有许多对性选择的批评是表示了相当程度的同意或同情的，它们和自然选择在初期里所受到的批评颇为相像，这一相像之点曾经很引起我的注意。例如，有人说，这一原理要说明某些少数几个琐碎的事实是可以的，但肯定不能像我那样地拿来漫无边际地加以应用。尽管如此，我对性选择的力量的信念至今一直没有动摇。但我也承认，我作的许多结论中，今后将发现有若干点大概会是，乃至几乎可以肯定会是错了的。一个题目第一次有人承当下来，加以处理，这样的前途也是难以避免的了。我相信，等到自然学家对性选择的观念变得熟悉的时候，他们一定会在比现在大得多的程度上接受它的。即使在今天，好几位有能力的、善于作出判断的学者也已经充分同意地把它接受下来了。

于肯特、柏根汉、草坪，[6]

1874年9月。

译注

1. 根据伦敦约翰·墨尔瑞（John Murray）书店所经销的历次印刷出版的版本，本书第一版于1871年2月第一次印刷出版后，曾于同年3月、4月、12月重印三次。第二版，亦即本版，于1874年11月初印出版，截至1913年11月，前后曾重印二十三次。1913年以后和别处所印销的次数不详。

2. 本书内容和西方自犹太教以来宗教传统中上帝造人的教条根本冲突，所以出版之后曾备受顽固派的肆意攻击，其中包括许多笃信基

督教教义的自然学家。序言中所说的“烈火一般的考验”就是指的这种情况。

3. 清单作表格状，题为“本版内容主要增改表”。表分三栏：第一栏列出第一版书中页数；第二栏列出本版书中页数，均注明内容所在是正文，还是注文；第三栏列出增改内容。这份增改表只见于较早的版面与页数相同的几次重版中，例如1887年1月的一次重版；较晚的重版则删去了，如1913年11月的一版；但究竟从哪一次重版起删去，则不详。本译本亦删去未译，因为除了意义不大而外，前后版本的版面既然不同，页数也已经改动，即使读者想不厌烦琐地加以核对，也难于下手；较晚的几次重版根本不列，其原因恐怕也就在此。

4. 赫胥黎（1825—1895），英国生物学家与进化论者，对达尔文学说的传播有特别的贡献。曾任英国皇家矿工学校古生物学专家与自然史讲师达三十一年。著作很多。1893年所著的《进化论与伦理学》曾由严复于1895年译成中文，名《天演论》，可以说是进化论的学说在我国比较有系统的传播的开始。1971年，又由科学出版社出版了一种新的译本。

5. 查原书目录第一篇第七章下并没有列入，译本已按达尔文原意照补。

6. 原文是“Down，Beckenham，Kent”。肯特，柏根汉，离伦敦很近，实际上构成了伦敦东南郊区的一部分。

引论

为了使读者易于了解本书的性质，我最好把本书所由写成的经过简单地先叙述一下。多年以来，我一直在搜集关于人类起源或由来的种种资料，起初我完全没有在这个题目上发表任何东西的意向，甚至可以说适得其反，我倒是有不发表任何东西的决心，因为我想到发表的结果无非是火上添油似地增加外界对我的成见罢了。我在我的《物种起源》的初版里已经说到通过那本书"人类的起源，人类历史的开端，就会得到一线光明，"我那时以为这样点一下也就够了，因为这意味着，任何一个关系到人如何在地球上出现的概括性的结论，都不可能不把他和其他生物种类一起包括进去的。如今情况完全改观了。如果像福赫特（甲671）这样一位自然学家敢于以日内瓦国家学会会长的身份在会议上致辞时（1869年）说到"人们，至少是在欧洲的人们，现在已不再敢坚持物种的各自独立而逐个逐个创造的特创论了，"则显而易见的是，整个自然学界里一定已经有为数不少的学者承认各个物种都是其他一些物种的经历了变化的子孙。对于比较年轻而正在兴起中的自然学者这话尤其适用。自然学家中总有半数以上把自然选择作为一种手段接受下来了，认识到它是一股力量，尽管其中有些人说我太过于夸大了它的重要性，实际是不是如此，也只有未来才能断定了。可惜的是，自然科学的富有经验和受人尊敬的首脑人物中间，至今还有不少的人反对任何形式的进化学说。

如今大多数的自然学者既然采纳了这方面的一些见解，而这些见解，像其他的科学原理一样，最后也将为其他不从事科学研究的人所认识，所以我终于改变了我的想法，着手把我的资料札记收拾在一起，整理了一番，为的是要看一看，我以前在其他著述里所已达成的一些一般性的结论究竟能不能适用于人，能适用到何种地步。这样试一下似乎特别值得，因为，在以前，我一直没有存心把一个物种特地挑出来，作为这些见解的适用的对象而加以研究。当我们把注意力集中到任何一种生物类型身上，我们当然要吃些亏，因为这样一来，我们将无法利用从联系大类群的生物种类的亲缘关系的性质方面所取得

的一些很有分量的论据——大类群的生物种类在古代和今天的地理分布状态，和它们在地质上的前后承接关系。我们有可能注意到的一个物种，人也好，任何其他动物也好，都有它的同原结构，它的胚胎发育，和它的一些残留器官，这些都留待我们去加以考虑，而在我看来，这几个方面的大量事实也可以提供足够的和结论性的证明，有利于这个逐步进化的原理。至于上面所说的那些大有分量的论据所能提供的强有力的支持，则无论如何应当随时记在心上，以供参考。

本书的唯一目的是要考虑，首先，人是不是像每一个其他物种一样地从先于他出世的某一种生物类型传下来的；其次，人出现以后，又是怎样发展成为今天的状态的；第三，人类中有所谓种族之分，而种族与种族之间的一些差别究竟有什么意义。既然有此三点需要我集中精力加以讨论，对于各个族类或所谓种族之间的种种差别，我就没有必要去作过细的叙述——这本身就是一个庞大的题目，并且已经有好多有价值的著作加以充分的讨论过了。人类的高度古老性，近年以来，通过以布舍德贝尔特（甲89）先生为前驱的许多杰出的作家的劳动，已经得到了指证，而为了理解人类的起源，这是一个必不可少的基础。因此，我将直截了当地接受这个现成的结论，而可以让我的读者去参阅一下赖伊耳（甲417）爵士、勒博克（甲413）爵士以及其他作家所作的值得赞赏的专题论著。即便是人与各种类人猿之间的差别，我也只能大概地提到一些，而不可能有机会更加深入。据多数有权威有眼光的学者的判断，赫胥黎教授在这方面已经作出了无可置疑的结论性的证明，指出在每一个看得见的性状上，人与各种高等猿猴之间的差别，比起这些猿猴与同属于灵长类（乙803）这一目的各个低级的成员之间的差别，是更少而不是更多。

关于人类，本书几乎拿不出任何第一手而未经发表过的事实来。不过，草草的初稿整理出来之后，我发现我所达成的一些结论也还是有点意思，想到读者之中也许有一些同样感兴趣的人，因而值得把它们公开出来。时常有人毫不迟疑地断言，人的起源是永远无法知道的。但无知比知识往往更容易产生自信之心，那些断言宣称科学将永远不能解决这一问题或那一问题的人大都是一知半解之辈，而不是富有知识之人。人类和其他物种同是某一种古老、低级而早已灭绝了的生物类型的同时并存的子孙这一结论，其实在任何程度上都不算新鲜。很久以前，拉马克（甲379）就得出了这个结论，而近年以来，好几位杰出的自然学家和哲学家也一直主张这一点；例如，沃勒斯

（甲681）、赫胥黎、赖伊耳、福赫特、勒博克、比迂希奈尔（甲113）、饶勒（甲558）等等，[1] 而尤其是海克耳（甲289）。这最后一位自然学家，除了早先的那本巨著《普通形态学》（1866年出版）之外，不久以前又发表了（1868年初版，1870年再版）他的《自然创生史》，书中对人类的谱系作了充分的讨论。如果他这本书早在我写完本书之前出来，我想我就会中途搁笔，再也不写下去了。我在本书所得出的种种结论，我发现几乎全部都得到了这位自然学家的证实，而在好些地方，他的知识要比我的丰富得多。我曾从他的著作里采用了一些事实和看法，补进我的原稿，凡是这种地方我都在正文中说明了这是来自海克耳教授的。但也有些他的话是我的原稿中早就用了的，对于这些，我没有再加以改动，只是为了进一步证实某些比较可疑或有趣味之点，间或在注文中说明参考他的某一种著作而已。

多年以来，我一直有个看法，认为在人类分化成为若干所谓种族的过程之中，性选择似乎曾经发挥过重要的作用，不过在我的《物种起源》（初版，页199）里，我只满足于把这个信念提了一下。现在专把这个观点应用到人类身上，却发现非得把整个题目充分细致地处理一下不可。[2] 结果是，本书中专门处理性选择的那一部分，即第二篇，就引申得非常之长，比起第一篇来，像是有些过分，但这是不能避免的。

我本来打算于本书已有的篇幅之外，加上有关人和低于他的各类动物如何表达它们的各种情绪的问题的一篇文章。好多年以前，在读过贝耳（甲47）爵士的那本值得称赞的著作之后[1]，我就注意到这个题目。这位声誉卓著的解剖学家主张，我们人为了表达他的情绪，是单独赋有某几条肌肉的。这样一个看法显然是和我们的信念，即，人是从某种别的低级类型传代而来的，正相抵触，因此我感觉到有必要在这里加以考虑。本来我还想肯定一下，人的各个不同族类或所谓种族，在表情的时候，所用的方式是否相同，相同到何种程度。但由于本书的篇幅已经够多，我想我还是把这篇文章保留起来，另外发表，更为恰当一些。[2]

原注

[1] 因为读者对这些作家中的前面几位的著作已经十分熟悉，所以我就用不着再提这些著作的书名了，但后面几位，在英格兰大家不那么熟悉，因此我要提一提：——比迂希奈尔所著有《达尔文学说六讲》（《Sechs Vorlesungun über die Darwin'sche Theorie》），第二版，1868年；其法文译本，称《达尔文学说讨论集》（《Conférences sur la Théorie Darwinienne》），1869年版。饶勒博士则著有《在达尔文学说的启发下看人》（《Der Mensch，im Lichte der Darwin'sche Lehre》），1865年版。我不准备把所有对于这个问题采取同样立场的作家的著述一一列举。只再提一提意大利方面的一两位。卡奈斯特里尼（甲135）曾经发表过一篇很奇特的文章，专论与人类起源问题有关的一些残留的性状，载莫迪那城（Modena——位于意大利北部——译者）《自然学人协会年报》（丙19），1867年，页81。另一种发表了的著述是巴腊苟（甲33）博士用意大利文写成而题为《按照上帝的形象所造成的人也曾按照了猿猴的形象》（《Man made in the image of God，was also made in the image of the ape.》），1869年版。

[2] 自《物种起源》发表之后，当本书第一版问世之初，对性选择已经作过讨论而充分看到了它的重要性的唯一作家是海克耳教授；而他在他的几种著作中对于这个问题的一些议论也谈得很出色。

译注

1.见下文第二章原注 [46] 。

2.后来另成一书，《人与动物的感情的表达》，于1872年出版，比本书初版的时间晚一年多。

第一篇 人类的由来或起源

第一章 人类从某些低级类型诞降[1]而来的证据

有关人类起源的证据的性质——人和低等动物的一些同原的（homologous）结构——其他各色各样在结构上的相应之点——发育——一些残留的结构、肌肉、感官、毛发、骨骼、生殖器官等等——上面这三大类事实同人类起源问题的关系。

任何一个想对人类究竟是不是某一种先期存在的动物类型的经过变化了的后裔这一问题作出决定的人，大概都首先要问，人在身体结构和心理能力上是不是也发生变异，哪怕是最轻微的变异，而不是一成不变？果真如此，则再要问，这些变异是不是也按照在低等动物中所流行的一些法则而遗传给他的子孙？也还要问，这些变异又是怎样来的？我们固然无知，但即使在这种无知的情况下，我们是不是可以作出判断，认为它们所由造成的一些一般的原因，和所由得到控制的一些一般的法则，同其他生物的并无二致，例如，相关变异的法则，用进废退的法则，等等？人是不是也会由于发育中止、由于身体某些部分结构的重叠，而发生畸形变态，而在这些畸变之中有没有退回到某些前代和古老的结构形式的情况？自然也可以问到，人是不是像其他许多动物一样，也会产生一些彼此之间差别很小的变种和亚种，或者，产生一些差别大到足以列为可以称作人种或种族的可疑物种？这些人种或种族在全世界的分布又如何？人种与人种交配，在第一代和后来世代的子女身上它们会不会互相影响？还可以同样提出诸如此类的其他许多问题。

提问题的人其次大概会提到这样一个重要的问题，就是，人在数量上会不会倾向于增加得很快，快到足以随时引起严酷的生存竞争的地步，而这种竞争的结果是否足以导致身心两方面的一些有利的变异得到保持，而有害的变异受到淘汰？有的人种[2]是不是由于数量扩大而侵犯到别的人种，甚至于取代了别的人种，使后者趋于灭绝？我们将要看到，所有这些问题，实际上都会得到肯定的回答，说实在话，其中的大多数也是不言而喻的会得到这种回答的，而这也和在低等动物中间所得到的回答一样。不过我们不妨把这一类的考虑暂时搁置一下，留待将来讨论，这样似乎有它便利的地方。我们现在首先要看一下，人在身体结构上所表现的种种迹

象，清楚的也好，不那么清楚的也好，究竟能在何种程度上说明他是从某种低级类型传下来的。至于人的种种心理能力同一些低等动物的心理能力的比较，则留到后面的若干章里去考虑。

人的身体结构 。——众所周知而颇有人引为遗憾的一事是，人在构造上是和其他哺乳动物按照着同样的模式或样板的。人身骨骼系统中所有的骨头可以拿来一根根地和猴子、蝙蝠或海豹身上相应的骨头相比。就他的肌肉、神经、血管和内脏来说，情况也是一样。根据赫胥黎和其他解剖学者的证明，在重要性上大于一切器官的脑，在结构上所遵循的是同一个法则。比肖福（甲62），[1] 作为一个敌对方面的证人，也承认，人的脑子中的每一个主要的裂（fissure）和襞（fold）都可以在普通猩猩（orang）的脑子里找到它的对比；但他又添上一句话说，在双方脑子的发育过程中，没有任何一个阶段是完全符合一致的；我们当然也不能指望它们完全一致，因为，如果一致，双方的心理能力也就不会有什么差别了。伏耳比安（甲672）说，[2] “人的脑子和高等猿猴的脑子之间的真正的差别是很小很小的。在这方面抱任何幻想都是不行的。人在他的脑子的解剖学方面的一些特征和各种类人猿的极为接近，不但比一般其他哺乳动物为近，并且比某些四手类动物，如普通的猴类，如猕猴，也近。”但人与高等哺乳动物之间，在脑和身体的其他一切部分的结构方面，彼此互相呼应，处处可以提供类比，这是最为明显的事，在这里似乎没有必要列举比此更多的细节。

但也还值得在这里具体地提出和结构不直接有关或不明显相连的少数几点事实，来更好地说明这种相应和类比的关系。

有某几种疾病，如狂犬病、天花、马鼻疽、梅毒、霍乱、水泡疹等等，[3] 人容易从低于他的动物身上传染到，也容易传染给它们；这一事实足以证明，人和这些动物的细胞组织和血液，在细微的结构上和在内容的组分上，都有密切的相似之处，[4] 而这一证明方法，要比在最良好的显微镜下面作比较的观察，和用最好的化验方法来作化学分析，都更加能够说明问题得多。猴子容易患我们人所患的各种非传染性疾病中的好多种；仑格尔（甲548）[5] 对土生土长的阿查腊氏泣猴（乙185）作过长期仔细的观察，发现它容易感染鼻黏膜炎，表现着同人一样的一些症候，而如果再三感染，屡发不已，也会引起肺痨症。这一个种的猴子也吃脑溢血、肠炎、眼球上白内障诸病的苦头。幼猴在换牙齿的年龄里，往往因有所感染，发热而死。药物在它们身上所产生的效果也是同我们人一样的。好多种的猿猴对茶、咖啡和各种烧酒表示强烈的爱好，而我自己亲眼看到过，它们也会从抽烟中得到乐趣。[6] 勃瑞姆（甲98）说到，东北非洲的土著居民把装着烈性啤酒的容器放在外边，用此来捕捉喝醉了的野狒狒

（baboon）；他自己也在笼里饲养过几只，看到过它们的醉态；他又曾把它们醉中的行径和各种奇怪的鬼脸写成一篇报告，读之令人不禁大笑。酒后的第二天早上，它们脾气很不好，怏怏不乐，两手支着大概是正在作痛的脑袋，露出一副十足的可怜相；再给它们酒喝时，它们掉头不顾，并且表现出厌恶神情，但对柠檬汁却很欢迎，可以喝上不少。[7] 一只美洲产的，蛛猴属（乙102）的猴子，在一次喝白兰地醉酒之后，对它从此不再沾唇，看来倒比许多人要聪明一些。这些事实虽属琐碎，却足以说明猿猴和人的涉及一些嗜好的神经一定是多么的相似，而在嗜好一度满足之后，双方的全部神经系统所受到的影响又是多么的相仿了。

人受到体内种种寄生动物的骚扰，有时候可以闹到送命的地步；也受到体外寄生动物的捣乱；而这些寄生动物和骚扰着其他哺乳动物的那些寄生动物在分类上都隶属于同一些属或同一些科，至于造成疥癣的寄生动物，则更隶属于同一些种。[8] 。人像其他哺乳动物、鸟类，乃至昆虫一样，[9] 也受制于那一条我们还不甚了解而显得神秘的法则，就是，某些正常的生理功能过程，如妊孕，以及各种疾病的发展成熟和持续的期限，是同月亮的周期运行有着密切联系的。人的创伤的修补完整所经历的愈合过程，也是和其他许多低于人的动物一样的；而人的肢体的切断，尤其是如果发生在胚胎时期的一个较早的阶段，有时候也一样的会表现一些再生的能力，和最低等的动物没有分别。[10]

就那一桩最为重要的功能，即种族所由繁衍的生殖功能而言，整个的过程，从雄性方面进行求爱的第一步动作开始，[11] 到年青一代的出生和养育为止，在所有的各类哺乳动物里，是如出一辙得令人惊奇的。初生下来的小猿猴，其微弱不能自存的状态，和我们的婴儿几乎一模一样，而在某些属的猿猴里，幼年猿猴和成年猿猴之间在外表形态上的差别之大，也和我们的孩子们和壮年的父母之间的差别完全可以相比。[12] 有些作家认为不然，他们着重地提出了这样一个差别，就是，就人来说，到达成熟的年龄比任何其他动物都要晚得多。但这也不是没有问题的，如果我们看一下生活在热带地区的一些人的种族，就可以知道这方面的差别实际上并不大，而普通的猩猩据信也要到十岁与十五岁之间才进入成年。[13] 男人和女人之间，在身材、体力、毛发，等等方面，以及在心理上，都有差别，而许多哺乳类动物的两性之间也未尝没有同样的情况。总之，人与高等动物之间，尤其是人与各种类人猿之间，无论在总体的结构上、在细胞组织的细微构造上、在身体的化学组分上、在一般体质上，都表现着十分密切的相应的性质。

胚胎期的发育 。——人是从直径约为一英寸的一百二十五分之一的一颗受精卵发育而成的，这颗受精卵看来和其他动物的受精卵没有任何方面的差别。受精卵发展而成为胚胎，在很早的一个阶段里，人的胚胎和脊椎动物界里其他成员的胚胎也几乎是无法分辨的。在这个阶段里，动脉作一种弓形分支的状态，像是要把血液分送到两鳃似的，而在各种高等的脊椎动物，尽管在这阶段里脖子两侧各保有一系列狭长的裂口（图1，f、g）标明着鳃的原来的部位，但却是不长鳃的。在比这稍后的一个阶段里，四肢开始发育出来，这时，正如声誉卓著的拜尔（甲25）所说的那样，“蜥蜴类和哺乳类的脚，鸟类的翅膀和脚，同人的手脚一样，全都是从同样的一个基本形态长起来的。”而赫胥黎教授说，[14] 要到“胚胎发育的很晚的一个阶段里，胎期的小人才呈现出不同于胎期的小猿的一些显著的差别，而后者，即胎期的小猿，和胎期的小狗相比，也是如此，至于人狗之间，也是到了后期才表现了同样多的差距。后面这句话也许有些骇人听闻，但这是可以证明的真理”。

想到我书的读者之中大概总有几个从来没有看到过胚胎的模样，我在这里提供了一张插图，共两幅，一幅是人的，一幅是狗的，代表着一个大致相同的初期发育阶段；它们是分别根据在精确程度上无可置疑的两种作品中的原图仔细复制而成的。[15]

经过了这一番对如此几个很有权威的作家的议论的介绍之后，我就没有画蛇添足的必要再列举种种引借的详细事例，来说明人的胚胎与其他哺乳动物的胚胎是多么的相似了。但我不妨补充如下的一些事实，它们所涉及到的各方面的结构都是以人的胚胎为一方，而低于人的某些动物的成年形态为又一方，这其间也不乏相应而可以类比的地方。例如，人胎的心脏原本是一根简单而能跳动的血管；人胎里的排泄物是从一条单孔的腔道（cloacal passage）排除到体外的；人胎的尾骨向后伸展得像一条真的尾巴那样，并且“伸展得相当远，超出到未成熟的后肢之外；”[16] 而在某些动物里，这些却是正常的成年状态。在所有呼吸空气的脊椎动物的胚胎里都存在着某一种腺体，称为吴夫氏体或中肾（corpora Wolffiana），而这些腺体是和鱼类中成熟的鱼的肾脏相应的，两者具有相同的功能。[17] 即使在一个比较后来的胚胎发育阶段里，在人和低于他的动物之间也还可以观察到一些突出的相似之处。比肖福说，满七个月的胎儿的脑的脑回所达到的发展程度大致相当于一只狒狒在成年时所达到的程度。[18] 据欧文（甲508）教授说，[19] 脚上的大拇趾，“作为直立和迈步的支点，也许是人体结构中最能表明人的性质的一大特点”。但在长约一英寸的一个胎儿的脚上，瓦伊曼（甲723）教授发现，[20] “大拇趾要比其他的脚趾反而短些，长得也不

和其他的各趾并行，而是横出在脚板之外，和它成一个角度，而这样一来，倒和四手类动物这部分的正常而贯彻终身的情况恰好相应了”。我将引赫胥黎教授的一段话 [21] 来结束这一部分的讨论。他先摆出这样一个问题：人的起源所经过的途径或所遵循的方式是不是和狗的、鸟的、蛙的或鱼的有所不同？之后，他说，“对这问题的答案是直截了当、丝毫不用迟疑的。没有问题，人的起源的方式，以及他的发育过程中起初的一些阶段，是和在进化阶梯上直接低于他的一些动物的相一致的。而丝毫也不容怀疑

的是，在这些方面，他和猿猴的距离，比起猿猴和狗的距离来，要远为接

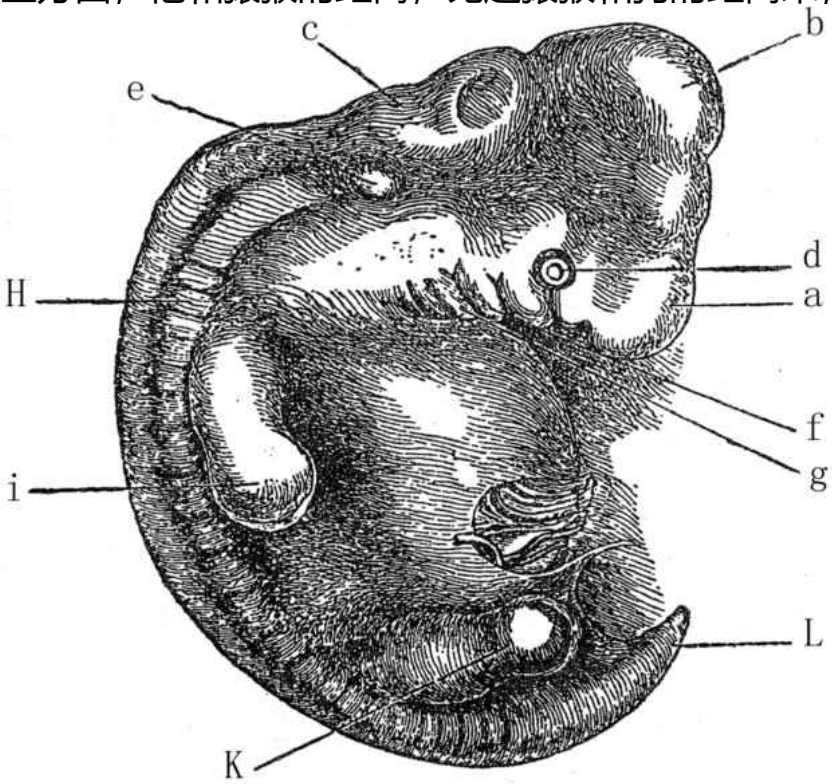

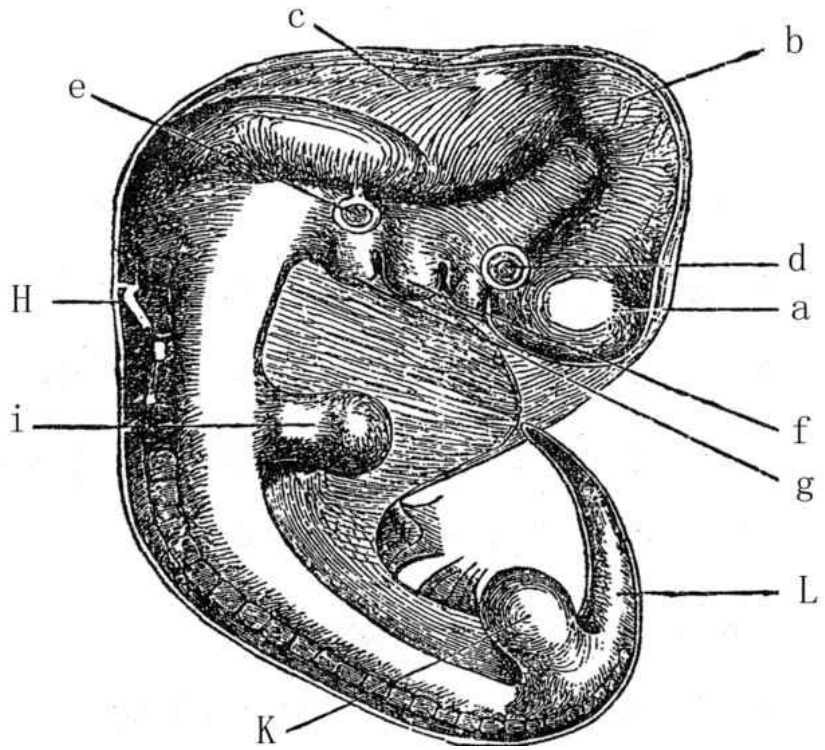

近得多。”

图1 上幅——人的胚胎，采自埃克尔（甲213）

下幅——狗的胚胎，采自比肖福

a.前脑，大脑的半球，等等。

b.中脑，小髓结节体。

c.后脑，小脑，延髓。 柱和肌肉。

d.眼。

e.耳。

f.第一内脏拱。

g.第二内脏拱。

h.正在发育中的脊椎

i.前肢。

k.后肢。

l.尾或尾闾骨。

种种残留结构 。——这个题目在实质上虽并不比上面两个题目，即相应性的结构和胚胎发育，更为重要，但由于其他的若干理由，我们却准备比较详细地加以处理。[22] 高等动物的一切物种都有某些结构表现着一些残留的状态，不在身体的这一部分，就在身体的那一部分，例外是没有的，人也不在这条通例之外。残留的器官必须同初生而未发达的器官区别开来，尽管在有些情况下，区分并不是容易的事。前者，即残留的器官，有的是绝对的没有什么用处的，例如雄性四足类动物的乳房，又如反刍类动物中从来不发展到穿破牙龈的门牙；有的则对当前持有它们的动物用处极少，少到使我们很难设想它们是今天的情况所引起而发展出来的东西。这些用处极少的器官，严格说来，还不是残留性的，但它们正朝着这个方向前进。至于新生而未发达的器官，则与此相反，它们虽还没有充分发展出来，却对持有它们的动物已经很有用处，并且还会继续发展下去。残留的器官有高度的变异性，而这是不难理解的，其中一部分的理由就是因为它们没有用处，或几乎等于废物，因此而不再成为自然选择作用的对象。

它们也往往会完全受到抑制，而不发展出来。但抑制并不等于消失，它们会通过所谓返祖遗传（reversion）的情况而不时地再度出现——这一种情况也是很值得注意的。

促使一些器官变为残留的主要力量似乎是，对某一个有关器官，在原该使用得最多的生命阶段（而这一般说来总是成熟的那一阶段）里，搁过一边，不加使用，以及，通过遗传，这种废而不用的影响，又在后一代的相应的生命阶段里，重复一番。"废而不用"这一个词的含义不仅仅牵涉到某些肌肉的活动的减少，并且，由于压力的增加和张弛的更迭愈来愈稀疏，或者由于某种原因而不经常活动，身体某一部分或某一器官从血液循环中所接受到的流量日见削弱。但在有些情形下，两性之中，一性的某些部分或器官变为残留，而在另一性，这些部分或器官却正常存在。这一类的残留，我们将在下文看到，往往是另有来源的，与上面所说的残留有所不同。在有些例子里，一些器官，由于生活习惯的改变而变得不利于种的生存，则通过自然选择的作用而变得愈来愈缩减。缩减的过程之所以得到推进，似乎往往通过两条原理的作用，一条是代偿，一条是生长所要求的经济或节约。但要理解缩减过程的一些后来的阶段是困难的，因为这些阶段的发生在时间上是在"不用则废"已经尽量发挥了它的作用之后，而一到这个时候，由于经济原理所要节约的东西或分量也就没有多少了。[23] 身体的某一部分，既已废而不用，或已经缩减得很小，使代偿和节约的两条原理都不再能对它有所作为，则我们对它的最后而完全的抑制也许就要借助于泛生论的假设（hypothesis of pangenesis）才能有所理解了。不过对残留器官这一问题，我在我以前的几种著作中[24] 已作过一番通盘的讨论，并举例加以说明，在这里就无须说得太多了。

人们曾经在人体上的许多部分观察到过各种肌肉的残留。[25] 有不少条的肌肉，在某些低于人的动物身上是常备的，在人身上也间或可以找到，只是要瘦小得多罢了。每一个人一定都注意到过，许多动物，尤其是马，具有一种抽动它们的皮肤的能力，而这是通过一大片叫做稀肉膜或薄肌（panniculus carnosus）的肌肉来进行的。在我们人身上，这片肌肉的某些残余部分也还保持着一些效用，它们分散在不止一处，额角上用来伸展双眉的那条肌肉就是残余之一。我们脖子上很发达的那条颈阔肌（platysma myoides）也属于这个系统。爱丁堡大学的特尔奈尔（甲661）教授告诉我，他曾经在五个不同的场合，腋下、肩胛骨附近，等等，发现一些肌肉纤维束，全都得划归这个稀薄肌的系统。他又指出，[26] 在性质上不是腹直肌（rectus abdominalis）的一个引申而是和稀薄肌有着密切联系的胸骨肌（musculus sternalis，亦称sternalis brutorum）的出现，在六百多个检验过的人体里，约占百分之三。他又加以补充的说明，说这条肌

肉提供了"一个出色的例证，证明如下的一句话是对的，就是，间或出现而属于残留性质的种种结构，在布置上是特别不稳定而容易发生变异的。"

有很少数的一些人会抽缩头皮下面的一些肌肉，而这些肌肉正处于变异不定并趋于局部残留的一个状态。德坎多耳（甲183）先生写信给我，说到这方面的一个奇特的例子，奇就奇在这一特点维持得特别久，那就是说，已经遗传了好几个世代，并且抽缩的能力异常强大。他认识一家人家，其中的一个成员，即这家的家长，在年轻的时候，光是通过头皮的抽动，就能把顶在头上的好几册很笨重的书抛落下来，并且用这技艺来和别人打赌，赢了不止一次的赌注。这人的父亲、叔叔（或伯伯）、祖父，和他自己的三个孩子都有这套本领，并且都是同样的高强。这个家族有两个支派，是八个世代以前开始分开的，刚才说到的那个人是其中一支之长，他和另一支的家长是七从的族弟兄关系。这个远房的族弟兄住在法国的另一部分。有一次彼此相遇，刚才的那一支的家长就问起他是不是也有这份本领，他就立刻表演了一下。这一个实例提供了一个良好的证据，说明来源甚远、有可能远到我们的半人半猿的祖先、而到现在早已变得绝对没有什么用处的一种性能，在遗传上会表现得何等的顽强了。我们说来源悠久，因为今天许多种的猿猴都有这种广大地上下抽动头皮的性能，并且还时常用到它。[27]

用来挥动耳朵的一些身体表面的肌肉，以及用来蠕动不同部分的一些体内的肌肉，就人来说，都已进入一种残留的状态，也全都属于稀薄肌这一系统，它们在发育上也很变异不定，至少在功能上是如此。就耳朵来说，我曾经看到过一个人会把整个外耳向前挥动，另几个人则会向上伸展，而另一个人则会向后摇晃。[28] 而据其中的一个人对我说，我们中间多数的人，只要时常摩弄自己的耳朵，从而把注意力调动到这方面来，再不断地加以尝试，这种抽动的力量有可能得到几分恢复。就许多动物来说，能够把外耳挺得很直，用它来转向罗盘的任何一方，无疑是极有用处的一种力量，因为只有这样，它们才能发现危险来自何方，而得以及时走避。至于人，在这方面有确凿证据的例子我还一个都没有听到过，尽管这种能力对他来说也未尝没有几分用处。整个的外耳壳不妨作为一个残留看待，其间所包括的一些折叠和一些隆起（耳轮与对耳轮，耳屏与对耳屏，等等），在低于人的动物，是用来加强和支撑挺直时的耳朵的，同时对耳朵也不增加太多的分量。但有些作家认为，外耳的软骨是用来把音波的颤动传达给听觉神经的；但托恩比（甲657）先生，[29] 在把这方面所已知的证据收集在一起之后，得出结论，认为外耳并没有什么说得清楚的用途。黑猩猩（chimpanzee）和猩猩（orang）的耳朵和人的耳朵相像得出奇，它们耳朵上的一些正常的肌肉也是发展得很差的。[30] 动物园的管理人员也

确凿地向我谈到，这些猿类的耳朵从来不会动，也不会竖起来，因此可知，至少就功能而论，它们也是处于一种残留状态，完全与人的耳朵一样。这些动物，以及人的老祖先，为什么会把竖起耳朵的本领丢掉，我们说不上来。也许是这样，由于它们的树居的习惯，力气又大，它们所要应付的危险局面并不多，因此，在很长的一个时期以内，它们挥动耳朵的机会太少了，不用则退，于是就把这方面的能力丢失了。但对这一看法，我是不满意的。因为果真如此，那就等于说，许多身材高，体重大的海鸟，由于居住在远洋岛屿之上，受不到猛兽的袭击，因而终于把用翅膀来飞行的本领都丢失了。事例虽然不同，道理是一样的。但人和若干猿种不能挥动耳朵这一笔损失是部分得到了补偿的，就是，由于整个的头部能在一个横的平面上左右转动，他们还是可以收听各个方面发来的声响。有人指出，只有人的耳朵才有个小叶，即有个耳垂，但"在大猩猩（gorilla）的外耳上这只是一个残留"；[31] 而据我从普赖厄尔（甲536）教授那里听说，在黑人的外耳上，这片小叶不存在的情况，也不算太少。

负有盛名的雕塑家，乌耳奈尔（甲717）先生向我说到外耳上的一个小小的特点，他在男子和女子耳朵上都时常观察到这一特点，并且充分地看出了它的意义所在。当他为"促狭鬼"（"Puck"）[3] 造像而进行工作的时候，他第一次注意到这个题目，他为"促狭鬼"雕出了一双有尖头的耳朵。由此他就进行检视各种猿猴的耳朵，更进而尤为仔细地注意到人的耳朵。这特点究竟是什么呢？外耳有向里边卷的一条边缘，即上文所称的耳轮，这特点就是从耳轮向里突出的一个小小的钝角。凡有此特点的人，总是一生出来就已经长好了的，而据勒·迈尔（甲460）教授说，有此特点的男子要比女子为多。乌尔奈尔先生曾就有此特点的一个例子塑成一个逼真的模型，又绘制成图，赠送给我，即附图（图2）。这特点或钝角不但向里突出而对着耳朵的中心，并且也往往从它自己的平面略微向外转侧，因此，无论我们对面正视有此特点的人，或从背后看这人，都可以看到它。在大小上它是有变异的，即因人而有些不同，部位也似乎不完全一样，可以高一些，或低一些，在有的例子里，一只耳朵有，而另一只没有。表现这特点的也不限于人，在我们的动物园里我就在一种蛛猴（spider-monkey），毵蛛猴（乙103）的耳朵上观察到这一情况；而兰凯斯特尔（甲384）先生告诉我，在德国汉堡的动物园里，有一只黑猩猩也有这情况，那就是又一个例子了。耳轮显然是由向里卷的耳朵的边缘构成的，而这一番卷折看来和整个外耳受到向后压抑的经久的趋势总有某些联系。就许多种在本目里地位并不高的猴类，如各种狒狒和几种猕猴来说，[32] 耳朵的上部是有些尖的，耳边则全无向里卷折的迹象，但若这部分的耳边真要向里卷折的话，在卷边之上，势必会有一个小小的尖端或钝角，一面指向耳朵的中心，而一面也可能略略超出耳朵的平面之上，并且有些向外。依我看来，这个特

点，就许多例子说，就是这样来的了。但也有不同的意见：勒·迈尔教授，在不久以前发表的写得很聪明的一篇论文里，[33] 主张整个问题不过是一个变异性的问题，认为那尖端或钝角并不是一个真正的突出，而是由于皮下的软骨发育得不完整，恰恰在尖端所在之点的上下两边有些缺陷，于是造成了尖端的假相。就许多的例子说，我很有心理准备来承认这未尝不是准确的解释，即如在勒·迈尔教授文中所绘出的一些例子里，有的表现着不止一个小尖端，有的则整个耳边呈波折状。由于道乌恩（甲204）博士惠予的方便，我自己也看到过一个头小型白痴（microcephalous idiot）的耳朵上的尖角是在耳轮之外，而不在向里卷折的边缘之上，由此可知这种尖端就未必和原先的耳朵的尖端有什么关系了。尽管如此，就另外一些例子来说，我认为我原先的看法，即，这尖端或钝角是早期直竖而尖长的耳朵的顶尖的残存，似乎还是接近事实而站得住的。我所以这样想的根据是，一则这方面的例子实在不少，经常可以碰到，再则这特点的部位和原先尖耳朵的尖顶的部位，一般说来，总是相符的。在我所看到的有一个例子，而这是有一幅别人赠给的相片为证的，这尖端或钝角特别发达，如果按照勒·迈尔教授的看法，认为完整的耳朵边缘需要有完整的软骨发育来做衬托的话，那么，在这个例子里，软骨的发育就得占有和掩盖外耳的全部面积的三分之一，而事实并不如此，尖端尽管大，衬托的软骨却并不一般大。有人用通信方法寄给我两个例子，一个是北美洲的，一个是英格兰的，在这两个例子里，外耳上部的边缘完全不向里卷折而是平直的，而平直之中却也有一个尖端或向上指的钝角，所以，在轮廓上，看上去就和一只寻常的四足类动物的直长而有顶尖的耳朵很相像。这两个例子中的一个是个幼年的孩子，它的父亲把它的耳朵和我所提供的[34] 一幅插图中所示的一种猿猴，黑犬猿（乙322）的耳朵，两相比较以后，写信对我说，两者在轮廓上确实十分相像。如果，在这两个例子里，耳朵的边缘，像正常的情况那样，也向里卷折的话，则向上的这个突出的尖端势必转而向里了。我不妨再补充另外两个例子，在这两个例子里，耳朵在轮廓上照样有一个向上的相当钝的尖角，而外耳上部的边缘则已正常地向里卷折——尽管其中一例的卷折还不厉害，只是窄窄的一条而已。下面的木刻图（图3）是根据尼策（甲502）博士所惠赠的一帧猩猩胎儿的照相精确复制而成的，从这里我们可以看到，在胚胎期之内的带有尖端的耳朵的轮廓是和成年的形态有着何等的不同了。一般说来，猩猩耳朵的成年的形态是和人的耳朵十分近似的。根据这木刻看来，除非在进一步的发育中发生巨大的变化，这样一只边上带尖角的耳朵逐渐向里面卷折的结果，便势必会导致产生一个向里突出的尖端或钝角。总起来说，尽管有不同的意见，我还是认为，这个尖端，在有些例子里，人的也罢，猿类的也罢，似乎都有可能是一种早先的

状态的遗迹。[4]

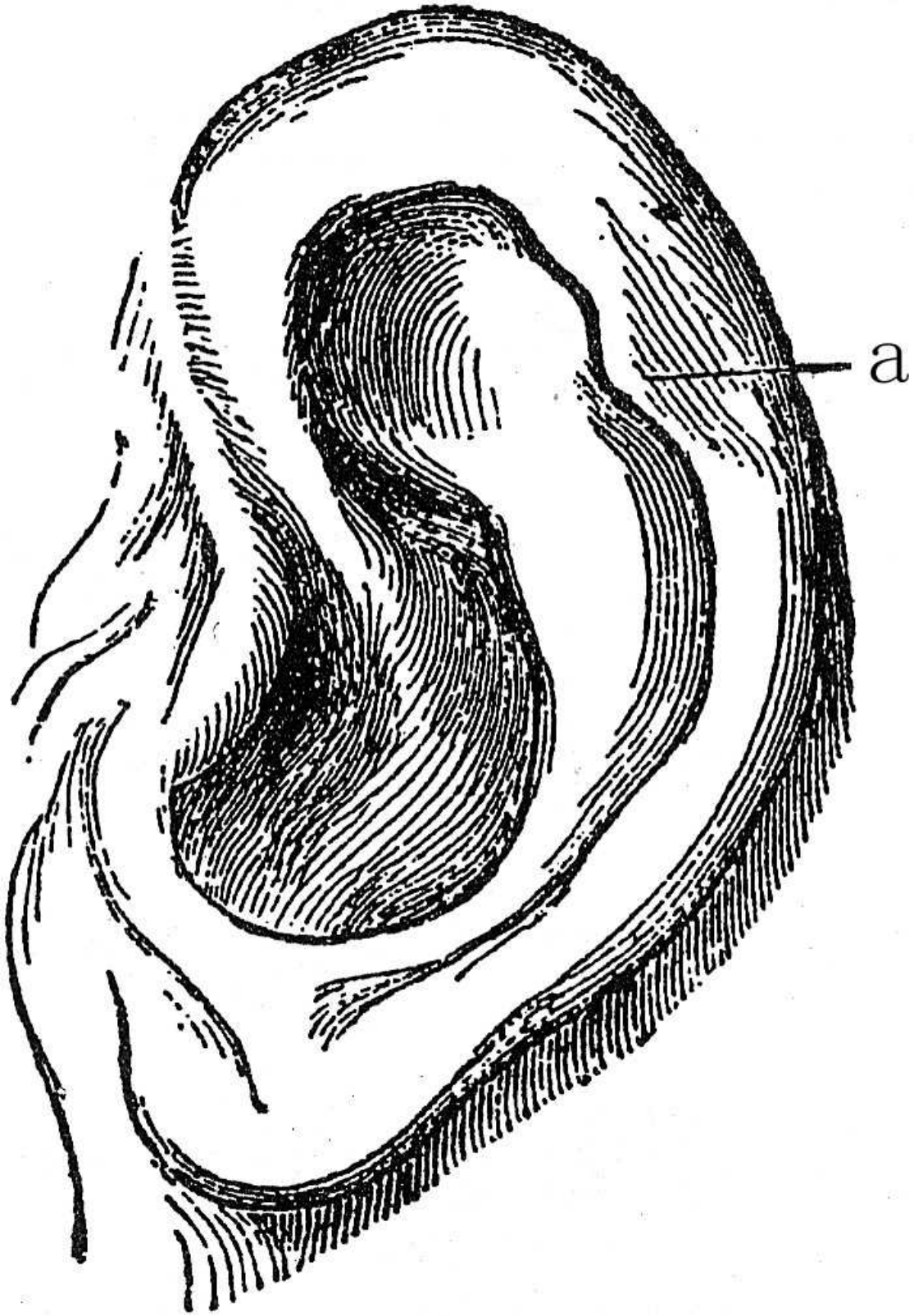

图 2 人的外耳，乌耳奈尔先生，制模并绘图。

a.示突出的钝角。

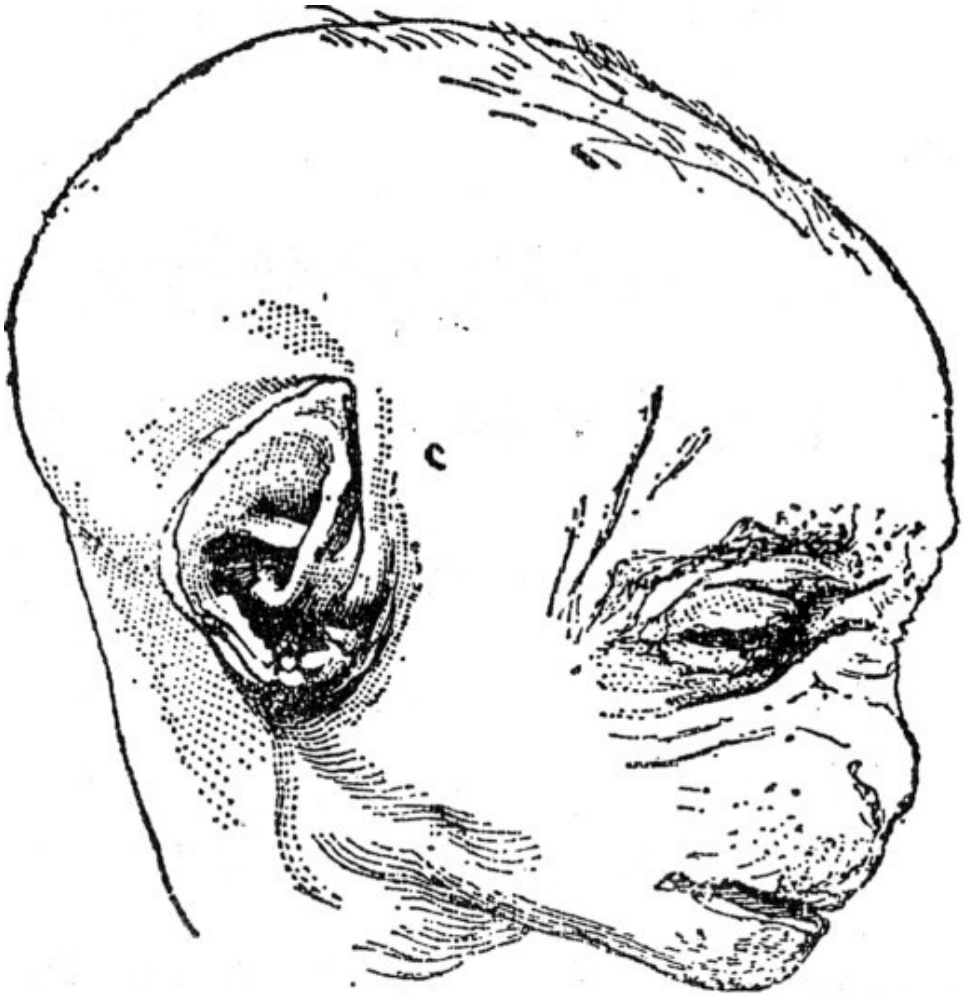

图3 一只猩猩的胎儿的头。据一幅照相精摹制成，示早在胚胎期以内的耳朵的形态

眼睛里的瞬膜（nictitating membrane），亦称第三眼睑，加上它的一些附属的肌肉和其他结构，在鸟类是特别发达的，而由于可以很快地把它拉开，遮住整个的眼球，它显然对鸟类有着很重要的功用。在有些爬行类和两栖类，以及某些鱼类里，例如几种鲨鱼，我们也可以找到这个结构。在哺乳动物中间，在两个较低的部门里，即在单孔类（乙629）和有袋类（乙600），它也相当的发达，而在少数几种高等的哺乳动物，如海象（walrus），也是如此。至于人、各种四手类动物，以及大多数的其他哺乳

动物，则所有的解剖学家全都承认，它只是以一种残留的形态出现的，即所谓的半月折（semilunar fold）。[35]

嗅觉，对更大数量的哺乳动物来说，有着比视觉更大的重要性——对有些动物，例如反刍类，它可以警觉它们及时躲避危险；对另一些动物，例如食肉类，可以用于寻找所要捕食的动物；而对又一些动物，例如野猪，则兼备上面所说的两种趋利避害的作用。就人来说，皮肤颜色比较深暗的一些种族的嗅觉比肤色白皙而文明的一些种族要发达得多，[36]但即使在前者，嗅觉的用处，如果有一点的话，也是微不足道的。它既不能提出警告，使人避开危险，也不能把人导向食物所在的地方，它也没有能教爱斯基摩人不在最臭恶的空气里睡觉，也没有能教许多野蛮人不吃半已腐烂的肉。据一位本人嗅觉很发达、对这题目又作过研究的著名的自然学家告诉我，在欧洲人中间，嗅觉的强弱在不同的人身上差异是很大的。凡是相信渐进的演化原理的人不会轻易承认，人身上目前所存在的那种嗅觉，究其由来，是由目前存在的那样的人自己取得的。不是这样，他不是自己取得的，而是从早期的某一个祖先那里遗传而来的，并且所传到的只是一种减弱而残留的状态，而它减弱的程度也就是残留的程度。至于对当初的远祖来说，这种能力原是大有用处，并且不断地被用来为他自己服务的。嗅觉高度发达的那些动物，如狗和马，对人、对地点的记忆辨认是同有关的人和地所散发的气味有着强烈而不可分的联系的。而因此我们也许可以理解，为什么，真有像毛兹雷（甲448）博士所肯定说过的那样[37]，人的嗅觉，“在我们生动地回忆过去了的一些思想，或早已遗忘了的一些景色和境地的形象的时候，会有奇特的作用”。

人在毛发上和其他所有的灵长类的动物有鲜明的不同，人几乎是赤裸无毛的。不过也不是完全光秃，男子在身体的多半的表面上有着疏疏落落的几根短毛，而在女子身上则有很细密的茸毛。毛发的情况因种族而大有不同；在同一种族的个人与个人之间，变异的程度也很高，在分量的多少上如此，在分布的部位上也如此。例如，在有些欧罗巴人，肩膀上是很光秃的，而在另一些，则浓密得成撮成丛。[38]可以认为无疑的是，这样分得很散的体毛状态是低于人的动物的那个通体有毛而分布得很均匀的状态的一个残留。我们知道，四肢和人体其他部分的又细又短而颜色浅淡的毛，有时候会“由于靠近发炎过久的一带皮肤的关系以致营养失常，”而变得发达起来，“成为又浓又长而又粗糙的大量黑毛”。[39]这一类的事实使上面所说的残留的看法越发见得合乎事理了。

佩吉特（甲509）爵士告诉我，有这样的事情：一家之中，往往有好几个成员在他们的眉毛里长出几根比眉毛要长得多的毛来。由此可知，即便

这样一个细微的特点似乎也可以遗传。而这些眉中长毛似乎也并不孤立，而在别的方面有它们的代表，例如，在黑猩猩和某几种的猕猴（乙581），眼眶上方的光皮肤上也有一些分散而相当长的毛，可以和我们的眉毛相应，在有几种狒狒（乙311），眉梁上是满盖着毛的，而从这里面也总有几根特长的毛挺拔出来，和上面所说的情况一样。

人类的胎儿，长到第六个月时，会长出一身又细又密的羊毛般的所谓"初生毛"或"胎毛"（lanugo）来，这种毛所提供的情况就更为奇特了。在第五个月里，胎毛在眉毛的部位上，在脸上，尤其是在嘴的周围，首先发展出来，而在嘴边的长得很长，比同时的头顶上的毛要长得多。埃希里希特（甲225）[40]观察到过一个上唇长着这种髭毛的女胎儿。这事初看像是很奇怪，其实不然，因为在早期的生长过程里，两性在一切外表的特征上，除非有什么特殊的情况，一般总是彼此相像的。胎儿身上各部分的胎毛的走向和安排是和成年人的毛一样的，不过它们的变异性很大。胎毛密密地长满了全身，连额上和耳朵上都不免。但值得深思的一个事实是，两只手掌和两只脚底却是很光秃的，而这一点又是和大多数的低于人的哺乳动物的四肢肢端表面的情况一样的。这大概绝不是一个偶然的巧合，既然不是，则可知胎儿的一身软绵绵的羊毛般的装束也许就代表着生下来就有毛的那些哺乳动物的第一套永久性的毛衣了。文献上记录着三四个生下来全身和满脸都长满了毵毵的细长毛的人的例子，而这一奇异的情况有强烈的遗传倾向，同时又和牙齿的一种畸形状态相关联。[41]勃朗特（甲94）教授告诉我，他曾经把有此特点的一个人的脸上的毛取下来和胎儿的胎毛相比，发现彼此在构造上是很相同的；胎儿是没有生出来的，而这人已三十五岁了，因此，他说，这个例子不妨用体毛发育中止的道理来解释，胎毛的发育虽然中途停止了，但他们的生长却还在继续。据一个儿童医院的外科医师肯定地对我谈到，许多经常瘦弱的儿童背上长满了相当长的细丝一般的毛；这一类的例子大概也得归纳到这个题目之内。

在文明比较发达的一些人的种族里，看来尽头的那几只臼齿，或称智齿，长期以来，已趋向于变成一种残留。这些臼齿似乎总要比其他的臼齿小一些，在人如此，其在黑猩猩和猩猩也是如此，每只智齿也只有两个分得出来的根。大约一个人要到十七岁的时候，它们才穿破龈肉而出，而有人肯定地告诉我，它们也容易腐蛀，比其他牙齿容易得多，也比它们掉落得早；但有些著名的牙科医师是不承认这一点的。它们也比别的牙齿更加容易发生变异，在结构上如此，在发育的时期上也是这样。[42]但在另一方面，在黑皮肤的一些种族里，智齿通常具有三个分得开的牙根，而一般是正常无病的，它们也和其他的臼齿在大小上有些差别，但差别的程度比高加索诸种族的为小。[43]夏弗哈乌森（甲575）教授对这一点种族之间的

差别作过一个解释，他指出，在文明的种族中间，“颚骨后面长牙齿的部分总是比较短窄”[44]，而颚骨后部之所以短窄，依我的愚见，可能是由于文明人习惯于吃软的和煮熟的东西，而使劲用牙床的机会减少了的缘故。勃瑞斯（甲91）先生告诉我，在美国，越来越通行而相习成风的一种做法是把儿童的某几只臼齿预先拔掉，因为牙床都长得不够大，不能应付正常数目的臼齿的完整的发展。[45]

关于消化道，我所接触到的有关的叙述只限于一种残留，就是盲肠的阑尾。盲肠是肠的分支，是一头不通的死胡同，在低于人的许多草食的哺乳动物身上是很长很长的。在考阿拉（Koala，乙752），它的长度确乎是达到身长的三倍以上。[46] 在有些动物里，它不但延伸得很长，并且越到后面越是尖削，而有的则一路有些收缩的地方，像是分了几节的样子。由于食物或其他生活习惯的改变，在各种不同的动物里，盲肠像是变得短了许多，那缩短了的部分保存了下来，作为一种残留，就是所谓的阑尾了。我们说这阑尾是个残留，这当然是推论得来的。推论的根据，一是它的体积小，二是卡奈斯特里尼教授就人的阑尾的变异性所收集的种种例证。[47] 由于变异性大，间或有人几乎不长这个阑尾，也间或有人长得很大。阑尾中间的管道，通塞也各有不同，有的只通一半，甚或只通全长的三分之一，末梢成为扁扁的、实心的那么一片。在猩猩，这阑尾是长而打转的，在人，它却很短，从短短的盲肠的尽处伸出来；一般有四英寸到五英寸长，直径大约只有一英寸的三分之一。它不但没有用处，并且有时候可以成为致命的原因，不久以前我就听说过两个这样的例子：由于小而硬的东西，如带壳的种籽之类，掉进了管道，引起了发炎。[48]

在有几种较低等的四手类动物（乙816）、在各种狐猴（乙542）和肉食类动物，以及许多种有袋类动物，肱骨靠近下端有个小孔和过道，称为髁上孔（supra-condyloid foramen），上肢或前肢的主要神经就从这里穿过，而大动脉往往也走这个过道。如今在人的肱骨上一般也还可以找到这小孔和过道的痕迹，并且有时候还相当发达，其所由构成的部分包括一个下垂的钩状骨质隆起和一根韧带。斯特茹瑟斯（甲634）医师[49]一向密切注意过这个题目，他新近指出这个特点有时候是可以遗传的，因为在有一个例子里，父亲和七个子女中的至少四个，都表现有此特点。在有这特点的例子里，上肢的大神经一定从它里面穿过，没有例外，而这就表明它是低于人的动物的髁上孔的一个同原的结构，也是一个残留的结构了。特尔奈尔博士作过估计，据他告诉我，在所看到的近时人的骨骼里，有着这种残留的例子大约占百分之一。但如果认为这个残留结构在人身上的偶一出

现是一个返祖遗传的现象，而看来大概是这个现象，这就倒退得很远而回到很古的一套了，因为在比较高等的四手类动物里，它是不存在的。

在人的肱骨上间或还发现另一个小孔，不妨叫做髁间孔（inter-condyloid foramen）。这在各种不同的类人猿及其他猿类身上也有，但也并不是普遍的；[50] 在许多低于人的其他动物也有同样现象。值得注意的一点是，古代人有此小孔的频数似乎比近代人要高得多。勃斯克（甲126）先生[51] 曾经把这方面的证据收集在一起，如下：勃柔卡（甲102）教授"在巴黎'南郊公墓'所收罗在一起的骨殖里，看到百分之四点五的膊骨上有这个小孔，而其埋藏的内容远溯到青铜器时代的'奥罗威窟穴'[5]（Grotto of Orrony），所提供的三十二根肱骨中，有此小孔的多到八根，但勃柔卡教授认为这个大大高出于寻常的比例可能是由于这个洞窟原是一种'族墓'，所埋葬的大都是血缘相近的人的缘故。再如，德迂邦（甲209）先生在勒瑟河（Lesse，在比利时——译者）岸的洞穴里发现这小孔的比例是百分之三十，而这些是属于驯鹿时代的；而勒圭（甲394）先生在阿商丢尔（Argenteuil，法国北部市镇，近巴黎——译者）的一种'自然巨石架构'（dolmen）周围所观察到的这种小孔占百分之二十五；而卜吕奈尔贝（甲538）先生从浮瑞阿尔（Vauréal，未详，应是法国地名——译者）掘出的骨殖里所找到的是百分之二十六。我们也不应该不理会，卜吕奈尔贝先生也曾说过，在古安歇人（Guanche）[6] 的骨骼里，这一情况是不稀奇的"。古代的族类，在这里和其他若干例子里，所表现的一些结构，常常要比近代的族类更为接近于低于人的动物的一些相应的结构，这也是一件有趣的事实。这里面的一个主要原因似乎是，古代的族类，在长长的世代传递的过程中，总要比近代人更加靠拢荒远而接近于兽类的老祖先。

在人，尾骨（oscoccyx），以及下面还要叙到的另外几节脊椎，虽不再发挥什么尾巴的作用，却清清楚楚地代表着其他脊椎动物的尾巴的部分。在胚胎发育的初期，这一部分原是自由地伸展在身体下端之外的，恰如我们在人的胚胎图（图1）上所看到的那样。我们知道，即便在出生之后，在某些极少数异常的例子里，[52] 它构成一根露在体外的尾巴的残留。正常的尾骨是不长的，寻常由四节脊椎构成，虽是四节，却是胶着在一起的。而这些脊椎也已进入残留的状态，因为，除了最底下的一节而外，其余都只剩下一个光光的椎体（centrum）。[53] 它们也配备有几条小肌肉；据特尔奈尔教授告诉我，其中的一条是泰伊勒（甲649）[7] 曾经把它作为伸肌（extensor）的一个残留性的再现而特地加以描叙过的。而这条伸肌，在许多哺乳动物里，是很发达的。

在人，脊髓或脊神经索只向下伸展到脊柱的最后一个背脊椎或第一个腰脊椎，但自此以下还有一段线状组织，即所谓的脊髓终丝（filum terminale），继续循着脊柱管道的骶骨部分的轴线下行，甚至走上诸尾骨的另一面。这条脊髓终丝的上部，据特尔奈尔教授告诉我，和脊髓无疑是同原的，不过它的下部却显然只是由软脑脊膜（pia mater）或布满着血管的薄膜所构成，没有别的东西。尽管这样，即使下降至尾骨，我们还可以说它仍具备着脊髓这样一种重要的结构，哪怕它只是脊髓的一点点残迹，也哪怕它已经是暴露在外，而下再包藏在一段骨质的管道之内。下面这一件也是承特尔奈尔教授惠予提供的事实说明人的尾骨和低等动物的真正的尾巴的彼此的相应关系是何等的密切：路希卡（甲416）不久以前曾经在人的诸尾骨的尽头发现一个奇特的结构，这结构作回旋状卷曲，并与骶中动脉相连，而这一发现又曾诱使克饶乌塞（甲375）和迈尔（甲458）进而把一只猴子（猕猴）和一只猫的尾巴检验一番，结果，他们在这两种动物身上都找出了这个回旋状的物体，所不同的只是不在尾骨的尽头罢了。

生殖系统也提供了若干不同的残留结构，但这些和上面所列举的例子比起来，有一个重要的不同之点。在上面的例子里，我们所注意的是对有关的物种现在已经不发生效用的某一身体部门的残迹，而在这里，我们所注意的是，一样是身体的某一个部门，在一性的身上只剩下一个残留，而在另一性身上，却发展得很正常而有其效用。尽管如此，如果我们相信物种在当初是一个一个地被创造出来的话，要解释这一类残留的发生就和解释上文的种种残留同样的困难。不过我在下文还要回到这些残留上来，到那时候我将指出，残留之所以存在，一般要凭借遗传，那就是说，凭借一性所取得的一些部分或结构，通过遗传，被局部的，或在较差的程度上，分移到了另一性的身上。现在，在这里，我准备只列举几个这方面的残留的例子。谁都知道，在一切哺乳动物的雄性，包括人在内，都存在有乳房的残留。在若干例子里，这种雄性的乳房居然变得很发达，并且流出丰富的乳汁来。两性的乳房基本上是相同的这一点从另一方面也可以得到证明，就是，在受到麻疹侵袭的时候，两性的乳房有时候都会发生交感性的膨胀现象。在许多种哺乳类的雄性动物身上都曾经观察到过的摄护囊或前列腺（vesicula pro-statica），如今已普遍地被认为相当于雌性动物的子宫，彼此所连属的管道也是一样。劳伊卡特（甲400）曾对此腺体作出一番练达的叙述，并提出理论上的看法，我们读到之后，要想不承认他的结论，是不可能的。就某些哺乳动物来说，这一点尤其清楚，因为，在这些动物里，雌性的子宫的一头是两分而作丫杈形的，而雄性的前列腺也是这样。[54] 属于生殖系统的残留结构不止于此，其他的还有一些，但不在这里一一列举了。[55]

上文叙述的三大类的事实所要阐明的意义是清楚而不可能引起误解的。但若把我在《物种起源》一书里的一系列逐步深入的论点详细地重复一遍，那将是多余的了。属于同一个纲的各个成员，在整个体架上有着同原构造的这一事实，除非我们承认它们是从一个共同的始祖传下来，而后来又因适应各种不同的环境条件而各自起过一些变化，否则是无法理解的。根据任何别的看法，人或猿猴的手、马的脚、海豹的足鳍、蝙蝠的翅膀，等等之间的所以在格式上彼此相像则是绝对无法解释的。[56] 说它们的形成是全都根据同一个出乎主观意念的设计，那是一个不科学的解释。至于发育这一方面，我们根据在胚胎期中变异发生得相当晚的原理，再根据这种变异会在相应的年龄期中遗传的道理，就不难清楚地理解，为什么差距远得出奇的各种动物形态的胚胎会在多少不等的完整的程度上，把它们共同的远祖的结构一直保持了下来。一个人、一只狗、海豹、蝙蝠、一只爬行类的动物等等的胚胎，在发育的初期里，是几乎无法辨别的，对这样一个奇迹般的事实，从来没有经人提出过任何其他的解释。为了理解各种残留器官之所以存在，我们只要设想，某一个早期的远祖原先就具备有这些器官，而且在结构与功能上都十分完整，但后来，在改变了的生活习惯之下，由于单纯的废而不用，或通过自然选择对于最不受这些到此已经成为多余的器官或结构所连累的那些个体所进行的挑选，再加上上文所已指出的一些其他的方法，它们才变得大大的缩减了。

这样我们就可以懂得，为什么人和其他一切脊椎动物的构造会按照着同样的一个一般的模式，其间经过一个什么样的过程，为什么它们会经过一些同样的早期发育的阶段，又为什么它们会共同地保持某一些残留的器官或附件。因此，我们应该坦率地承认，人和其他动物是来自一个共同的祖系的；不承认这个，而采取任何其他的看法，就等于承认，我们自己的身体结构，以及围绕着我们的其他动物的身体结构，只是一个陷阱，是一个用来把我们的判断能力坑在里面的陷阱。如果我们再进而纵观一下，让我们看看整个动物界里的所有的成员，考虑到它们之间的亲疏关系或分门别类的关系所提供的各种证据，考虑到它们在地理上的分布和在地层间的承接，刚才所说的这个结论就大大地加强了。不是别的，而只是我们习惯成了自然的偏见，我们的自高自大，使我们历代的祖辈宣称他们是从半神半人的东西传下来的，而这又使我们对这个结论裹足不前，甚至提出异议。不过我相信，这样的一个日子不久就会来到，到那时候，如果对人和其他哺乳动物的比较结构和比较发育原是很熟悉的一些自然学家还会相信人和这些动物是一个一个地被创造出来的话，相信有多少物种，便得有多少次的分别的创造活动的话，那在人们心目中才将是一件莫大的奇事。

原注

[1] 见所著《人的大脑在结构上的回旋折叠》（*Grosshirnwindungen des Menschen*），1868年，页96。这位作家，以及格腊休雷（甲277）和伊贝（甲4）的关于脑神经的一些结论，将由赫胥黎教授在本书《序言》中所提到的《附录》里加以讨论。

[2] 见达利（甲176）先生，《灵长目与演变论》（*L'Ordre des Primates et le Transformisme*），1868年，页29，引伏耳比安，《生理学演讲集》（Lec.sur la Phys.），1866年，页890。

[3] 林兹塞（甲403）医师曾两次比较详细地处理过这个题目，一次在《心理科学刊》（丙82），1871年7月，又一次，更早，在《爱丁堡兽医学评论》（丙54），1858年7月。

[4] 一位评介家（《不列颠评论季刊》，丙37，1871年10月1日，页472）曾就我在这里所说的话提出批评，态度很严厉，也很轻蔑；但我在我的话里既然并没有用"雷同""一致"这类的字样，我还是看不出来我究竟大错特错在什么地方。在两种不同的动物身上，同一种病菌感染，或传染，产生着同样的效果，或十分相似的效果，而对这两种动物身上所取出的液体点以同一化学试剂所起的反应结果又是一样，或很相近似——既有这种情况，我就认为，这两种不同的动物之间存在着一些扎扎实实的可以类比之处。

[5] 见所著《巴拉圭哺乳动物自然史》，1830年，页50。

[6] 在进化阶梯上地位比猴子低得多的一些动物对这些刺激物也有共同的爱好。尼科耳斯（甲500）先生告诉我，他在澳洲昆士兰（Queensland，澳大利亚东北隅的一个州——译者）时，饲养过三只袋熊；他说他根本没有教过它们抽烟喝酒，而它们自己学到了对红酒和吸烟的强烈的嗜好。

[7] 见勃瑞姆，《动物生活图说》（*Thierleben*），第一卷，1864年，页75、86。关于正文中下面的蛛猴，见同书，页105。尚有其他可以比类而观的记录，见页25、107。

[8] 见林兹塞医师文，载《爱丁堡兽医学评论》，1858年7月，页13。

[9] 关于昆虫，见雷科克（甲390）博士文，《关于生命力的周期性的一条一般的法则》，载《不列颠科学促进协会》会刊（丙35），1842年卷。又见麦克洛奇（甲422）医师文，载《西氏北美科学杂志》（丙133），第十七卷，页305，文中叙述了作者所看到的一条患隔日疟的狗的例子。下文我还将回到这个题目，续有讨论。

[10] 关于这方面的证据，我在我的《家养动植物的变异》，第二卷，页15上已经举过了。实际上可举而不必尽举的例证是很多的。

[11] 长期在动物园里从事兽医工作，对动物具有可靠而又敏锐的观察力的尤阿特（甲727）先生，曾经很为肯定地向我证明：各种四手类动物的公兽，无疑地都能将女人，首先是根据她们的气味，然后是根据她们的外貌，与男人区别开来，这个动物园里的看守人和其他一些工作人员，也曾向我坐实过这一点。斯米思（甲612）爵士和勃瑞姆观察到狒狒就有这种能力。大名鼎鼎的居维耶也叙述到过许多类似的事情。可以说，在他遇到过的这类事情中，最不堪入目的莫过于人与四手类动物之间表现出来的此类牵连了。因为他曾讲到，有一只狒狒，在看到几个女人的时候，十足地表现出某种狂躁的情欲；然而，并非所有的女人都可以刺激它发生这么强烈的欲望。它总是看中一些年轻的女人，从人群中把她们识别出来，对着她们作出种种丑态，连喊带叫地招引她们。

[12] 这话是泽弗沃圣迪莱尔（甲259）和居维耶（甲174）就狒狒（乙311）和几种类人猿说的，见二人合著的《哺乳类动物自然史》，第一卷，1824年。

[13] 见赫胥黎，《人在自然界的地位》，1863年，页34。

[14] 上注引书，页67。

[15] 人的胚胎图（上幅）系采自埃克尔（甲213），《生理图解》（Icones Phys.）1851—1859年间陆续出版，图解片第三十，图2。这胚胎原长十英分（一英分为一英寸的十二分之一——译者），所以图中所示是放大了很多的。关于狗胚胎的一幅（下幅）则采自比肖福，《犬卵发育史》（Entwicklungsgeschichte des Hunde-Eies），1845年，图片第十一，图42，B。这图比原物放大了五倍，所示为受精后第二十五天的狗胎。狗胎图中的脏腑部分省略未绘，而两图中有关和母体子宫连接的一些东西如脐带之类也概从删节。关于此事，赫胥黎教授给了我启发，他的著作《人在自然界的地位》打动了我，使我决意把这两幅图附载在这里。海克耳，在他所著的《创生史》（*Schöpfungsge-schichte*）中，也附有相类似的插图。

[16] 见瓦伊曼教授文，载《美国科学院院刊》（丙111），第四卷，1860年，页17。

[17] 见欧文，《脊椎动物解剖学》，第一卷，页533。

[18] 同上注[1]中引书，页95。

[19] 同上注[17]中引书，第二卷，页553。

[20] 见所著文，载《波士顿自然史学会纪事刊》（丙113），1863年，第九卷（按卷数应列年份前，此疑倒误——译者），页185。

[21] 《人在自然界的地位》，页65。

[22] 在我读到卡奈斯特里尼的有价值的论文《人所属的科目和他在演进过程中所表现的一些残留性的特征》（载莫迪那《自然学人协会年报》，1867年卷，页81）之前，我已经写出了本章的初稿，读了之后，乃得加以订补，为此应当表示我的谢意。关于这个题目，海克耳也曾作过一番通盘的讨论，并且讨论得卓有见地；全部讨论以"反目的论"（dysteleology）为题，见其所著《普通形态学》（*Generelle Morphologie*）和《创生史》（*Schöpfungsgeschichte*）两书中。

[23] 在这题目上，默瑞（甲489）和米伐尔特（甲466）两位先生曾经提出过一些好的批评，见所著文，载《动物学会会报》（丙151），1869年，第七卷，页92。

[24] 见《家养动植物的变异》，第二卷，页317与337。亦见《物种起源》，第五版，页535。

[25] 例如瑞夏（甲549）先生（法文《自然科学纪事刊》，丙9，第三组，动物学之部，第十八卷，1852年，页13）叙述并画出了他所称的"手上的脚肌"，他说这条肌肉有时候"非常之小"。另一条被称为"后胫肌"的肌肉一般在手上是不存在的，但间或也出现，或多或少是个残留的状态。

[26] 特尔奈尔教授文，载《爱丁堡皇家学会会刊》（丙121），1866—1867年卷，页65。

[27] 见我所著《人与动物的感情的表达》，1872年，页144。

[28] 见卡奈斯特里尼引赫尔特耳（甲345）的话（载上注[22]中所引文、刊物、卷，页97），意思和我在这里所说的相同。

[29] 见托恩比，皇家学会会员，著《耳病总论》，1860年，页12。一位名望很大的生理学家，普赖厄尔教授告诉我，他最近曾就外耳的功用进行过一些实验，所得的结论几乎和这里所说的完全一样。

[30] 见麦卡利斯特尔（甲418）教授文，载《自然史纪事与杂志》（丙10），第七卷，1871年，页342。

[31] 见米伐尔特先生，《初级解剖学》，1873年，页396。

[32] 关于这一点，也可以参看默瑞与米伐尔特两位先生在其合著的出色的论文（《动物学会会报》，第七卷，1869年，页6与90）中关于狐猴类（乙545）的耳朵的一些话和几幅插图。

[33] 《关于"达尔文耳尖角"》（*Ueber das Darwin'sche Spitzohr*），载《病理学、解剖学与生理学文库》（丙25），1871年卷，页485。

[34] 见《人与动物的感情的表达》，页136。

[35] 见介·缪勒尔（甲486），《生理学要义》，英译本，1842年，第二卷，页1117。又欧文，《脊椎动物解剖学》，第三卷，页260；关于海象，见同著者文，载《动物学会会刊》（丙122），1854年11月8日。又参看诺克斯（甲368），《大艺术家和大解剖学家》，页106。这一残留，在黑人和澳大利亚土著居民身上，似乎要比欧罗巴人略为大一些，见福赫特，《关于人的演讲集》，英译本，页129。

[36] 洪姆博耳特（甲334）所提供的关于南美洲土著居民的嗅觉能力之强的记录是很多人所熟悉的，并且已经得到别的作家的进一步的证实。乌珠（甲329）先生（文载《心理能力……研究丛书》（*Etudes sur les Facultés Mentales*），第一卷，1872年，页91）说，他做过好几次实验，足以证明黑人和印第安人能在黑暗中通过对臭气的觉察来辨认人。欧格耳（甲506）博士曾就嗅觉能力和嗅官部分的黏膜中的有色物质，以及皮肤中的色素之间的联系作过一些奇特的观察。因为这些，我才在正文中作此提法，即，皮肤颜色深暗的族类所具有的嗅觉要比皮肤白皙的族类更为细致敏锐。欧格耳博士的观察，见所著文，载伦敦《医学与外科学报》（丙93），第五十三卷，1870年，页276。

[37] 见所著《人心的生理学与病理学》，第二版，1868年，页134。

[38] 见埃希里希特，《关于人体上的毛发的趋势》，载《缪勒尔氏解剖学与生理学文库》（丙98），1837年卷，页47。这篇论文很有奇特之处，我在下文将有必要再三地参考到它。

[39] 见佩吉特，《外科病理学演讲集》，1853年，第一卷，页71。

[40] 埃希里希特，同上注[38]引书，页40、47。

[41] 见我所著《家养动植物的变异》，第二卷，页327。勃朗特教授新近寄给我关于另一个例子的资料，是父子两个，都出生在俄国，都有这个特点。我又从巴黎收到这父子两人的画像。

[42] 见勃雷克（甲69）博士文（载《人类学评论》，丙21，1867年7月，页299）中引威勃（甲689）博士《人和类人猿的牙齿》中的话。

[43] 见欧文（甲508），《脊椎动物解剖学》，第三卷，页320、321、325。

[44] 见所著文，《关于颅骨的原始形态》，英译本，载《人类学评论》（丙21），1868年10月，页426。

[45] 曼特戛札（甲437）教授从意大利弗劳伦斯写信给我，说，他最近一直在研究不同族类的人的牙床尽头的智齿的问题，并且已达成结论，而这结论是和我在文中所提出的相同的，就是在高等或文明的族类里，它们已经踏上了萎缩和被淘汰的道路。

[46] 欧文，《脊椎动物解剖学》，第三卷，页416、434、441。

[47] 同上注[22]中所引文，页94。

[48] 参看马尔丹（甲446）先生文，《有机的统一》，载《新旧两世界评论》（丙128），1862年6月15 日，页16。又海克耳，《普通形态学》，第二卷，页278。这两个作家都说到这一独特的事实，即，这个残留有时候可以引起死亡。

[49] 关于这残留的遗传，见斯特茹瑟斯医师文，载《刀针》（丙86），1873年2月15 日，和另一篇重要的论文，同上刊物，1863年1月24日，页83。有人告诉我，诺克斯博士是解剖学家中第一个把注意引到人的身上的这个奇特的结构的人，见他所著《大艺术家和大解剖学家》，页

63。关于这里所说的骨质隆起，又可参看格茹贝尔（甲285）博士文，载法文《圣彼得堡皇家学院公报》（丙39），第十二卷，1867年，页448。

[50] 见米伐尔特先生文，载《哲学会会报》（丙149），1867年卷，页310。

[51] 见所为文《关于直布罗陀地区的几个洞穴》，载《国际史前考古学会议第三次大会报告》（丙146），1869年，页159。瓦伊曼教授最近指出，在美国西部和在佛罗里达州古老的坟山里所发掘出来的一些人的骨殖中间，百分之三十一有这个小孔。黑人的肱骨上也往往有这个小孔。

[52] 戛特尔法宜（甲540）不久以前把有关这题目的证据收集在一起，见法文《科学之路评论》（丙127），1867—1868年卷，页625。1840年，弗赖希曼（甲243）展出了一个带有尾巴的胎儿，这尾巴也是超出体外而不受拘束的，并且在结构上包括一些脊椎和其他附属于脊椎的物体，而这是一个不常有的情况；这一胎儿是在埃耳朗根（Erlangen，德国南部城市——译者）举行的一次自然学家会议上展出的，因此，它的尾巴是得到了在场解剖学家的鉴定性的检查的：见马尔歇尔（应是甲441）文，载《荷兰动物学文库》（丙103），1871年12月。

[53] 欧文，《四肢本质论》，1849年，页114。

[54] 劳伊卡特文，载托德（甲655）氏《解剖学大辞典》，1849—1852年，第四卷，页1415。在人，这腺体只长三英寸到六英寸，不过像其他的残留部分一样，它在发展上和其他特征方面都有相当大的变异性。

[55] 关于这题目，参看欧文，《脊椎动物解剖学》，第三卷，页675、676、706。

[56] 比安科尼（甲56）教授，在新出的一本法文著作里（《达尔文学说和物种各自创生论》，1874年），附有许多说明性而画得很好的雕版插图，试图证明我在正文中所列举的有关同原结构的例子，乃至其他在这方面的事例，只要用机械的原理，再根据有关结构各自的用途，就可以充分地加以解释。结构总是适应于它的最终的用途的，此种适应的完美无缺，历来的作家大都有所指陈，但都没有像他在这本书所指陈的那么清切；而这种适应，依我的愚见，是可以通过自然选择来得到解释的。在讨论蝙蝠的翅膀时，比安科尼教授提出了（页218），在我看来，用孔德（甲159）的词句来说罢，只是一个形而上学的说法，就是，对"这种动物的哺乳类的本质的保全"。他也讨论到了残留的问题，但只举了很少几个例子，而这些

例子也还不是真正的残留，而只是半残留，如猪和牛的不落地的小蹄；而他清楚地指出这些对有关动物来说还是有用的。不幸的是，他没有考虑到：始终埋在牙床里的牛的小牙齿、四足类的雄性动物的乳房、长在像焊住了的翅盖下的某些甲虫的翅膀，乃至各种植物花朵中的雌雄蕊的遗迹，以及其他许多诸如此类的残留。我虽大大地称赏比安科尼教授的这本著作，却还须指出，大多数自然学家目前所持的信念，就是——单单用适应的原理是无法把各种同原的结构解释开的——似乎依然很牢靠，并不因他的主张而有所动摇。

译注

1. 本书书名、书中第一篇篇名、第一篇第一章章名中，都用到descent一字，直译应为"诞降"，意译则"由来"已足，今于书名、篇名中用"由来"，章名中用"诞降"，略存原文意味。"诞降"、"降生"原是封建文化所留传下来的字眼，又且涉及迷信，有上天生人，人自天降之意；中国如此，西方亦然。达尔文于行文时，自不能不袭用此字，然亦颇存深意：西方世代相传，说上帝造人，人自天降，而进化论者则主张人自低等动物嬗递演变而来，自时间先后言之，"传下来"或"降主"的意思也未尝不适用；字眼虽是一个，含义则根本不同。当时西方宗教界竭力反对进化论，尤其是反对人从低等动物递降而来的主张，迟至本世纪二十年代，美国尚为此发生过对中学教师撤职查办的案件；即在大体上已被迫接受进化论观点的牧师或神学家之流也认为"下降"的意思总是不妙，干犯了人的尊严，总想加以抵消；1894年，一个苏格兰的"布道家"杜勒蒙德（Henry Drummond）写了一本《人的上升》（*The Ascent of Man*），书名恰恰与达尔文此书的针锋相对，内容大意也说人虽"自物而降"，终将"上跻于天"，因其颇能迎合当时西方资产阶级的思想口味，也曾畅销一时，现在由我们看来，则大是心劳日拙了。

2.原文于此对"人种"一词同时用"races of man"和"species of man"来表达，并说明两者可以互用；我们在译文中既然把"race"和"species"二字同样译成"种"字，就比较省便了，省却了"可以互用"的一句话。

3.乌耳奈尔（Thomas Woolner），1825—1892，达尔文同时代人；"促狭鬼"是一具小雕像，鬼蹲在一支菌上，正在用足趾挑醒一只睡眠中的青蛙。这是当时英国人所熟悉的一件艺术作品，所以达尔文没有作出更为详细的说明。

4.这突出之钝角后来即取得了“达尔文结节”（Darwin’s tubercle）之名。这是别人叫出来的，达尔文著书时似已通行，不过达尔文自己，大概是由于谦逊，觉得不便引用罢了。当时德国自然学界称之为“Darwinische Spitzohr”，可译作“达尔文耳尖角”，参看本章原注[33]。

5.“奥罗威窟穴”，洞穴名，在法国，查Orrony应作Orrouy，原文拼法误。

6.古安歇人，非洲西北克奈瑞群岛（Canary Islands）的古代居民，为西班牙殖民者所征服，久已灭绝，族源关系与今北非的柏柏尔人（Berbers）为近。

7.十九世纪初叶德国著名的解剖学家，原书索引未列，今已补入“译名对照表”甲649。

第二章 关于人类是怎样从某种低级类型发展而来的

人类在身心两方面的变异性——遗传——变异性的起因——无论人类或低等动物，变异的法则是一样的——生活条件的直接作用——对身体各部分使用得越多或越少的影响——发育中止——返祖遗传——相关的变异——增殖率——对增殖的限制——自然选择——人是世界上最占优势的动物——人体结构的重要性——人所以能变得直立的原因——直立姿势所引起的结构上的改变——犬齿的由大变小——颅骨的加大与其形状的改变——身体光秃无毛——无尾的状态——人没有爪牙以自卫之利。

人类今天具有很大的变异性是一件很明显的事。即在同一个种族之内也没有两个个别的人是很相像的。我们可以把数以百万计的面孔比较一下，结果是各自分明，没有全然相同的。在身体各部的大小和比例上，变异多端的现象也是一样的大量。腿的长短便是其中变异最大者之一。[1] 尽管世界某些地区的人以长颅为多，或另一些地区以圆颅为多，在同一地区之内，甚至在同一种族的范围之内，颅形可以有很大的分歧，例如美洲和南澳洲的土著居民——而后者，南澳洲的土著居民，作为一个种族，“在血缘、习俗和语言的纯而不杂的程度上，是不亚于当代的任何其他种族的”——而即便在这样一个与世隔绝而范围狭小的地面有如散德威奇群岛[1]上，情况也未尝不是如此。[2] 一位负有盛名的牙科医师肯定地告诉我，人齿的不同与每个人的面目都不相同的情况几乎是一样的。几根主要的动脉的走向往往如此的不合常规，致使有人认为，为了供以后的外科手术的参考，不妨把所累积起来的有关一千零四十具尸体的资料进行统计分析，看各种不同走向的动脉各占多少比例。[3] 肌肉也是变异得很厉害的；例如特尔奈尔教授[4] 发现，在五十具尸体上，没有两具的脚上的肌肉，是完全相似的；而在其中的若干具里，各种不合常规的歧变是相当大的。他还补充说，使用和作出适当活动的能力势必要受到这些歧变的限制而有所变化。沃德（甲715）先生有过不止一批的记录：[5] 一批是在三十六个人体上出现了二百九十五处肌肉变异，而另一批，也是三十六人，这方面的变异更多到不少于五百五十八处，而在这两批里，凡属发生在身体两侧而彼此对称的变异还是两件作一件算的哩。在后一批里，三十六例之中，“完全合乎解剖学教科书上所述的标准的肌肉系统而一点参差也没有的例子简直是一

个也没有。”其中有一例所表现的变态特别多，凡二十五处，都很清楚而不含糊。同是一条肌肉，而变异可以多样：例如麦卡利斯特尔教授[6]仅就手掌中的附掌肌（palmaris accessorius）来说，便描述了不下于二十项很分明的变异。

著名的老解剖学家吴夫（甲712）坚持说，[7]内脏的变异要比躯壳的各部分为多：在各个不同的人身上，几乎任何一个细微的部分都有着各种很不相同的状态。他甚至还写过一篇专题论文，来讨论如何选取一些内脏作为典型的例子，来说明这一点。他那一番关于合乎美好理想的肝、肺、肾等等的话，认为和合乎神圣标准的人的脸孔可以相提并论，我们现在听来真是古怪得很。

在心理能力方面，人的变异性和多种多样性之大，即在同一种族之内，已经是习见得令人生厌，更不必论分属于不同种族的人之间的差别了，因此，即便我们在这里只字不提，也不算是个疏漏。其实在低于人的动物中间，情况已经如此。凡是有过管理动物园或马戏团之类的经验的人都承认这一事实，而我们一般的人，在所畜养的狗和其他家畜之中，也能清楚地看到这一点。勃瑞姆特别喜欢说到，他在非洲所养驯的那么多猴子里每一只都有它自己的特殊的性情和脾气：他谈到其中的一只狒狒（baboon），说它以高度的聪明而特别引人注意。而动物园的管理人员也曾指给我看一只属于新世界[2]那一部分的猴子，说它特别聪明。仑格尔在巴拉圭畜养过与此属于同一个种的猴子，也坚决地认为它们的各种心理特征是变异多端的、不名一格的；他还说，这种变异和分歧一半是由于内在的天性，一半也来自所受到的待遇和教育。[8]

关于遗传这题目，我在别处[9]已经作过足够充分的讨论，在这里几乎用不着再补充什么了。不过应该指出，关于各种特征的遗传，从最微不足道的那些特征到极关重要的那些特征，就人方面来说，所收集到的事实，要比低于人的任何动物方面为多，尽管在其他动物方面，资料也是够多的，却究不如人这一方面。心理品质的情况也是如此，心理品质的遗传，在我们的狗、马，以及其他家畜身上，是显而易见的。除了特殊的爱好和习性之外，一般的智力、勇怯的程度、坏脾气和好脾气，等等，肯定是遗传的。至于人，我们可以在几乎每一个家族里看到同一类的事实。而通过高尔屯（甲254）先生的值得称赞的努力，[10]我们现在知道，由种种高度才能的错综复杂得出奇的结合而形成称之为天才的这种东西也有它的遗传的倾向。而在另一极端，疯癫和各种心理能力的衰退肯定地也会传代，即使说得再肯定些，也不为过分。

关于变异性形成的原因，无论就什么例子来说，我们都是很无知的。但我们可以看到，无论就人或低于人的动物来说，这些原因同某一个物种在连续的若干世代之中所处的生活条件有某种的关系。家养的动物要比生活在自然状态中的动物变异得多些快些，而这显然是由于它们所处的生活条件或所接触的生活条件在性质上不但有了改变，并且发生了许多新的变化。在这方面，人的各个不同的种族就和养驯了的各种家畜很相像，而就同一个族中的一个个人来说，如果他们居住在一个很广大的地区，像美洲土著居民那样的话，情况也是如此。我们在更为文明的一些民族或国家里看到生活条件日趋变化繁多的影响，因为属于各个不同社会等级的成员和从事各种不同职业的人所表现的性格差异的幅度比半开化民族的成员要大。不过，后者的差异幅度比较小这一点，往往被人夸大，而就某些例子来说，这种一律性几乎可以说根本不存在。[11] 但即便我们只看到人所处的种种生活条件，而说他比任何其他动物"因家养而更为驯化得多"，[12] 那却是一个错误。有些野蛮的种族，例如澳大利亚的土著居民，比起许多性格变化幅度很大的家养物种来，他们所处的环境条件并不见得比这些物种的更为变化复杂。而另一方面，也是远为重要的一方面则是，人和任何严格受到家养的动物之间有着这样一个差别，就是，人的繁育从来没有长期地受到过选择的控制，属于有计划的选择范围的固然没有，属于不自觉的选择范围的也没有。从来没有过一个种族，或一个由多人结合起来的集体，曾经受到别人的百分之百的控制，使其中的某些个人，由于对他们的主子来说多多少少有些用处而被保存下来，也就是说，受到了不自觉的选择。也从未有过这样的情况，就是，某些男子和女子被有意识地挑选出来而合成配偶，只有一个例外，即举世皆知的普鲁士的榴弹队士兵的那种情况。在这个例子里，料想起来，人是顺从了有计划的选择的法则而办事的。因为有人说到，在这些士兵和他们身材高大的妻子所居住的村子里，培育了不少的高个子出来。又一例外是在古代的斯巴达，在那里也曾进行过某一种方式的选择，当时颁行的法律责成一切初生的婴儿要受检查，凡是长得完整而壮健的才许保留下来，其余一概被抛弃，由它们死去。[13]

如果我们把人的一切种族看作构成一个单一的物种，他的分布实在是广大得可以。但也有些分得开的种族，有如美洲的土著居民，即印第安人，和玻利尼西亚人（Polynesians），他们的分布也已经是很宽的了。分布广的物种比分布范围狭隘的物种更容易发生变异，这是大家所熟悉的一条法则。因此，人的变异性，与其和家养动物的变异性相比，不如和分布很广的一些物种的变异性相比，这大概更加近乎真理。

人和低于人的动物相比，看来不但变异性的发生是由于同样的一般的原因，并且身体发生变异的一些部分也是彼此相似得可供类比的。这在高

德戎（甲269）与戛特尔法宜的手里已经得到足够细致的证明，我在此只须就他们的著作[14]参考一下，就可以了。各种畸形变态，由大而小，小至轻微的变异，在人与低于人的动物之间也都很相似，唯其如此，所以适用同样的分类，适用同样的一套名词，这是泽弗沃圣迪莱尔早就指出了的。[15]我在论家养动物的变异的一书里，也曾试图把有关变异的法则粗略地整理一下，把它们归纳为如下的几类：——改变了的生活条件所产生的直接与确定的影响，这是同一物种之中的一切个体或几乎是所有的个体都有所表现的，并且只要境遇相同，表现得也就大致一样，此其一。对身体的某些部门的经久的连续使用或搁置不用所产生的影响，此其二。同原部分的融合，此其三。重复部分的变异性，此其四。生长的补偿，此其五；不过关于这一法则我在人身上没有能找到比较好的例证。身体的一部分对另一部分的机械性的压力所产生的影响，母体骨盆对婴儿头骨的压力就属于这一类，此其六。发育中止，导致一些部分的减缩或完全抑制，此其七。通过返祖遗传，一些久已不见的特征的重新出现，此其八。相关变异，此其九，这也是最后的一类了。所有这几类原因或所谓的法则，既适用于人，也同样适用于低于人的各种动物，而就其中的大多数而言，甚至也适用于植物。在这里，我没有一一加以讨论的必要，[16]但其中有几条是太重要了，不能不在这里加以比较详细的论述。

改变了的条件所产生的直接与确定的作用。——这是一个最伤脑筋的题目。不能否认，对一切种类的有机体，改变了的生活条件会产生一些影响，有时候还是相当大的影响。而未经研讨的初步看法总以为只要时间够长，这种影响的结果都是确定的、无可避免的。但对于这样一个结论，我一直没有能取得清楚的肯定的证据。相反，至少就为了适应一些特殊的目的或用途而形成的许许多多的结构而言，我们倒可以提出一些有效的理由来否定这个结论。无论如何，不容怀疑的是，改变了的生活条件可以引出在分量上几乎是无法计算的波动不定的变异性，使有机体的全部组织在一定程度上变得更富有可塑性。

在美国，在最近一次战争[3]中服兵役的一百多万士兵受到过体格测量，并且记录了他们所出生和成长的各个州的州名。[17]从这一大堆多得惊人的观察和记录里，我们可以得到证明，某一类的地方性的影响直接对身材起了作用。我们还更进一步看到，一个士兵所居住而“在那里成长的时间最长的那个州，以及他所出生，也就是他的祖籍所在的那个州，似乎都对他的身材施加过一些显著的影响”。例如，已经得到肯定的一点是，“在成长的年龄期间，在西部各州定居下来这一事实就倾向于造成身材的提高”。在与此相反的另一方面，就水兵或水手来说，他们的生活肯定有使成长放慢的影响，这从“十七岁和十八岁的士兵和水兵之间的身材的巨大差别”上可

以得到证明。在身材上起作用的究竟是些什么影响，其性质如何，古耳德（甲273）曾试图加以确定，但他所得到的只是一些消极的结果，就是，这些影响所关系到的既不是气候，又不是陆地的高度，即海拔，又不是土壤，甚至也不是"在任何可以控制的程度上"的衣、食、住、行一类在生活便利方面的丰裕或困乏。这样一个结论和菲耶尔梅（甲666）就从法国各地征来的兵员所作的关于身高的统计所得到的结论恰好针锋相对。居住在同一些岛屿上的玻利尼西亚人的首领们和各下层之间，太平洋上分布在肥沃的火山性的岛屿上的居民和分布在低而贫瘠的珊瑚岛上的居民之间，[18] 又在同一火地岛上的生活资料供应情况很不相同的东岸火地人和西岸火地人（Fuegians）之间，在身材上都存在着一些差别。我们只须两两比较一下，就几乎不可能躲避这样一个结论，即是，更好的食物和生活上的种种便利是对身材有影响的。但上面的好几种说法也表明要达成任何比较精确的结论又是何等的困难。贝杜（甲45）博士最近著文证明，就不列颠的居民说，城市定居和某几种的职业对身高有减损的影响；他又推论说，在一定程度上这种减损的结果是遗传的，而在美国也存在着同样的情况。贝杜博士又认为，"凡是一个种族，当它在体格方面的发展达到顶点的时候，它的精力和道德方面的强劲之气也就攀上了最高峰"。[19]

身材而外，环境条件对人身的其他方面有没有什么直接影响，我们就不知道了。料想起来，气候的差别也许会产生一些显著的影响，因为我们至少知道，气温一低，肺和肾脏的活动能力就加强，而气温一高，肝脏和皮肤就更为活跃。[20] 以前有人认为，皮肤的颜色和头发的特性是由太阳的光和热决定的。尽管我们很难否认光和热多少总要在这些方面产生一些影响，但今天几乎所有的观察家却一致同意这种影响是很小的，即便在同样的光度与热度之下暴露了许多世代之久，这种影响还是很有限的。但在下文论述人的不同的种族时，我们要更为充分地讨论到这个题目，现在且不多说。就我们的家畜来说，我们有根据可以相信，寒冷和潮湿直接影响体毛的成长，但就人说，我在这方面没有碰到过任何足以证实的例子。

<u>使用得多与停止使用对有关身体部分的影响</u>。——我们都熟悉用进废退的道理，经常使用可使有关部分的肌肉加强力量，而停止使用，则和损坏有关神经的作用相同，使这些肌肉趋于衰弱。如果眼睛受到破坏，视神经就往往会变得萎缩。如果一根动脉受到结扎，近旁其他动脉不但在直径方面会加大，即脉管加粗，并且管壁也会加厚加强。如果一对肾脏中的一只因病而失去机能，余下的一只会变得更大，一只肾就兼做两只肾的事。由于负担的分量加重，骨头不但会加粗，还会加长。[21] 不同职业的人，经久习惯于各自的职业之后，身体各部分之间的比例会发生一些改变。例如，美国征兵督办公署[22] 就曾查明，最近一次战争中的水兵的腿比陆上

的士兵的要长出0.217英寸，而水兵的身材却平均比陆军的士兵为矮；至于手臂则比陆地上的士兵为短，短1.09英寸，因此，和他们较矮的身材对照之下，是不那么合乎比例的。他们的手臂之所以短，显然是由于使用得多，比陆地士兵多，这却是出乎意料的结果：因为水兵用手臂，主要是用来拉东西或拖东西，而不是用来承重。再就水兵说，颈围和脚背的深厚度比陆军士兵的要大些，而胸围、腰围和髋围则要小些。

上面所说的若干种变化，如果这一类职业性的生活习惯延续得足够长久，长久到好几个世代，是不是就会成为遗传的特征，这我们不知道，但也许会是这样。巴拉圭的印第安人的两腿细小，而手臂则粗壮，仑格尔[23]认为这是由于世世代代以来，他们的一生几乎完全消磨在独木舟或小划子里，而下肢经常不动的缘故。其他作家，就不同而可以类比的例子，也作出了同样的结论。曾经和爱斯基摩人长期生活在一起的克朗兹（甲168）说，[24]“当地土著居民相信，捕猎海豹（当地最高的艺术，也是最大的美德）的才干和灵巧是遗传的。这里面实在有些道理，因为一位著名的海豹猎手的儿子，尽管幼年丧父，也会在这方面崭露头角，成为一个名手”。但在这个例子里，看来所传得的是一些心理才能，同时也是一些身体结构，身心两方面都有，并且心理方面的分量不见得少于体格方面。有人说过，英国工人的手，一生出来，就比士绅阶层（gentry）的为粗大。[25]至少在有些例子里，[26]根据存在于四肢的发展与上下腭的发展之间的相关或牵连的关系，可以设想，在这些不大用手脚来劳动的阶层里，由于同一个原因，上下颚有可能也要缩小一些。受过教育而变得文明的人，比起辛勤劳动或野蛮的人来，上下腭一般要长得小些是肯定的。但就野蛮人而言，这是比较容易理解的，斯宾塞尔（甲615）先生说过，[27]他们吃粗糙而未经煮过的东西须要大力咀嚼，这一来，上下颚就使用得多了，这就对有关的肌肉和这些肌肉所由维系的骨头起些直接的作用。在婴儿，远在它们出生以前，脚掌心上的皮肤比身体的任何其他部分都要厚。[28]而这是一长串的祖祖辈辈以来，全身的压力和行动时的摩擦所产生的遗传的结果，这几乎是无可怀疑的。

谁都知道制表和镌版的工人容易变得近视，而经常在户外生活的人，尤其是野蛮人，一般都能看得很远。[29]近视和远视肯定是倾向遗传的。[30]欧罗巴人，在视力以及其他感官的能力上，都比野蛮人为差，其原因无疑的是由于许多世代以来使用得不那么多，而其积累的影响又逐代遗传了下来。仑格尔说到，[31]他曾屡次观察到，在朴野的印第安人中间长大而一辈子和他们生活在一起的欧罗巴人，在感觉的敏锐上，还是赶不上印第安人。这同一位自然学家也看到，并且也说到的一样：美洲土著居民颅骨

上容纳感觉器官的一些腔或穴，如眼腔，也确实比欧罗巴人的要大些，而这就标志着各感觉器官本身也比欧罗巴人更为发达一些。勃路门巴赫（甲76）也说到过美洲土著居民颅骨上的鼻腔比较大，并且把这一事实和他们嗅觉的特别灵敏联系了起来。在亚洲北部平原的蒙古利亚人，据帕拉斯（甲510）说，各种感觉发达得十全十美，令人称奇不已，而普里查尔德（甲537）也认为他们颅骨上两颧之间的宽度之所以特大是各感觉器官高度发达的必然结果。[32]

印第安人中的奇楚亚人（Quichua Indians）世居秘鲁的特高的高原地带，据道尔比涅（甲199）说[33]，由于长期呼吸高度稀薄的空气，他们取得了非常宽阔的胸腔和肺脏。肺脏的细胞也比欧罗巴人的大，数量也多。有人怀疑这些观察；但福尔勃斯（甲246）先生曾经仔细测量过和奇楚亚人血缘关系相近的艾玛拉人（Aymaras），这一种族也住得很高，在海拔一万和一万五千英尺之间；据他告诉我，[34]在身围和身高上，他们和他所看到过的所有的其他种族的人有着鲜明的不同。在他的测量表里，他把每一个男子的身高作为1，000，而其他部分的测得数则以此为标准按比例折计。这样，他看到在双臂左右伸直的宽度方面，艾玛拉人的要比欧罗巴人的小，而比起黑人来则小得更多。他们的腿也短些，并且还呈现这样一个突出的特点，就是，在每一个被量过的艾玛拉人身上，股骨，即大腿骨，反而比胫骨，即小腿骨，要短些。平均的说，股骨的长度和胫骨的长度是211与252之比；而在同时测量的两个欧罗巴人的这个比数是244对230；同时也量了三个黑人，他们的比数是258对241。前肢的肱骨也相对的要比前臂短些。为什么四肢靠近躯干部位的几根大骨要变得这样的缩短一些，解释何在，福尔勃斯先生是向我提出过一个说法的，他认为这是一种补偿，和整个躯干有关，这一个种族的人的躯干特别长，于是这几根大骨就得短些。艾玛拉人在结构上也还表现一些别的独特之点，例如，他们的脚后跟很小，虽突出而不显。

这个种族的人早已完全适应他们的高寒的环境，迁移反倒引起了问题，当早期西班牙人把他们掳下山来，下到东边低平的原野的时候，或近来为淘取金沙的高工资所引诱而下迁之后，他们所遭受的死亡率是高得吓人的。然而福尔勃斯先生发现有少数几个纯血统的家族，在连续两代之内，都存活得很好，而他观察到他们原有的肢体上的特点还在遗传，并无变动。但即便不加测量，也能看得出这些特点全都有了些减损，而后来经过测量，他发现他们的躯干不像高原上的人那么伸得长了，同时他们的股骨则似乎和胫骨一样也加长了些，但不如胫骨加得多。测定所得的数字都可以在福尔勃斯先生的报告中查考得到。根据这些观察，我认为在海拔很

高的地区长期定居而经历了许多世代之后，会直接间接地倾向于在身体各部门的比例上引起一些遗传的变化。[35]

人在地球上出现以来的后一阶段里，通过身体各部门的用进废退而引起的变化尽管不一定多，上文所列举的事实已经足以说明他在这方面的倾向却没有丢失，而我们肯定地知道有关这一倾向的法则对低于人的动物是同样适用的。因此，我们进而作出推论，认为在一个荒远的古代，当人的祖先还在一个过渡状态之中，而正从一种四足动物转变为两足动物的时候，自然选择的进行从身体各部分的用进废退的遗传影响这一方面所得到的帮助，大概是很多的。

发育中止 。——发育中止和生长中止是有区别的，有些发育中止的身体部分并不停止生长，而是按着它在发育中止时的早期状态继续生长下去。各式各样的畸形都可以归在这个题目之下，而有些，如腭裂（cleft-palate），我们知道有时候是可以遗传的。为了这里的目的，我们只须根据福赫特的报告中的叙述，[36] 说一下尖头形或头小畸形性白痴（microcephalic idiots）的脑神经的发育中止，也就够了。这种白痴的颅骨比正常的要小，而脑神经的回旋折叠也不那么复杂。额窦，或眉上面的隆起处，发展得很厉害，而上下腭的向前突出，所称凸腭（prognathism）或称颌凸畸形，则达到了一个"可怕"的程度；从而使这一类白痴和人类的一些低级类型有几分相像。他们的智力，以及其他大多数的心理才能是极度微弱的。他们无法取得语言的能力，也完全不能对事物进行持续的注意，但很喜欢模仿。他们倒是强壮有力，特别爱动，不断地蹦来跳去，随时做着鬼脸。他们爱爬梯子，真是爬，手脚并用，特别喜欢爬上家具，或上树。这就让我们联想到几乎一切男孩子们的通常的爱好，爬树；又教我们想到小绵羊、小山羊之类，原本是高山动物，是怎样地喜欢在高低不平的地方跳上跳下，连一个小土墩子也不放过。在其他一些方面，白痴也有和低等动物相似之处。例如有人记录到过几个例子，说他们在吃东西的时候，每吃一口，先要用鼻子仔细地闻一闻。有人描写到一个白痴，说他寻找和捕捉虱子的时候，往往用嘴来帮手的忙。他们往往不怕肮脏，不修边幅，不识体面，见于发表了的文字里的还有一些白痴例子的特点是体毛特别发达。[37]

返祖遗传 。——我在这里准备举出的许多例子也未尝不可归到刚才所讨论的发育中止的题目中去。如果身体上的某一结构在发育上发生中止，而生长的过程并不停顿，终于成长得和同一类群中的某一低等的物种的成年的成员具备的相应的结构十分相像，这样一来，这个结构，在某种意义上，就可以当作一个返祖遗传的例子看待。一个类群中的一些较低级的成

员，对于这一类群的共同祖先的原有的构造如何，大概可以给我们一个相去不远的概念。而一个复杂的身体部分，除非在生存的某一个较早的时期，也就是说，在当时，目前那种特殊或中止的结构形态还是正常的情况之下，就取得了一种继续向前生长而发挥其作用的能力，我们就很难相信，时至今日，这样一个身体部分，在胚胎发育的初期既已中止不前，而居然还能继续不断地生长，以至终于能发挥本来是属于它的功能。一个头小畸形白痴的简单的脑子很像猿的脑子，在这样一个意义上，便不妨说它是一个返祖遗传的例子。[38] 此外，说来更为恰当的属于返祖遗传这一题目以内的例子也还有一些。某些正常发生在人所属的类群中的一些低等成员身上的结构，尽管在正常的胎儿身上找不到，间或也在人身上出现。或者，如果在胎儿身上也正常出现，后来却畸形地发达起来，而在同一类群的某些低级成员身上，这些结构却是正常的。在看到了下面的一些例证之后，就会使这些论述显得更清楚了。

在各种不同的哺乳动物里，有如有袋类的情况那样，子宫是从各有入口、各有通道的一对器官，逐渐变成为单一的一个器官的，此后不再成双而只是在子宫的内部还保留一条小小的折缝，犹如高等猿猴和人的情况。各种啮齿类动物就表现着从前一种极端情况到后一种极端情况的一个完整的阶梯系列。在所有的哺乳动物，子宫本是由两根简单而原始的管子发展起来的，其下部各自构成一个所谓的角宫（cornua），而用法阿尔（甲234）博士的话来说，“人的子宫体是由两管下端的角宫合并而成的；而在那些没有中间部分或中间子宫体的别种动物，这两只角宫还是分开的。在子宫进一步向前发育的过程中，这两只角宫变得越来越短，最后终于不再存在，或者说，仿佛是被子宫体吸收掉了”。即便在进化阶梯上已经攀登得很高的像较低级的各种猿猴和狐猴，角宫仍在子宫的两角上伸展出来，没有完全消失。

如今在人类的女性身上，这一方面的畸形的例子是不算太少见的，有的人的成熟的子宫附有这种角宫，有的子宫体还部分有些分隔，多少成为两个器官，而这一类的例子，据欧文看来，是重复了某几种啮齿类动物所已到达的“集合发育（concentrative development）的那一级”的。在这里，我们也许就碰上了一个单纯的胚胎发育中止的例子，但发育虽中止，生长和完整的功能的发展却并不停止，因为这种部分划成两个的子宫每一边都有力量来完成正常孕育的任务。在其他更为难得的例子里，则子宫果真还分成两个腔，各有各的口子和向外的通道。[39] 在寻常的胚胎发育过程里却并没有这样的一个阶段，而如果原先那两根简单、细小，而原始的管子以前没有经历过像上面所说的发育过程，亦即像今天存活的有袋类动物所实际经历的那样，它们，这两根管子，又怎么会懂得（如果容许我用这种

口气来说的话）成长为截然分明的两只子宫，而每一只又都配备有构造得很完整的出口、通道，以及许多肌肉、神经、腺体、血管，真是应有尽有的呢？这一点在事理上虽然也许不是不可能的，实际上却总是很难教我们相信。没有人敢于设想，犹如一个女子身上的不正常的双子宫那样完整的一个结构会是一个凑巧碰上的结果，而无其必然的原因可言。但是返祖遗传这条原理，亦即一种失传已久的结构可以被召回而重新出现的原理，即便失传的时期已经久得难以估计，也还有可能提供一种指引的力量，使这一结构充分地发展出来。

卡奈斯特里尼教授，在讨论了上列的以及其他各种可以类比的例子之后，达到了和上面所说的同样的结论。他又援引了另一方面的一个例子，即有关颧骨（malar bone）的例子。[40] 有几种四手类动物和其他哺乳动物，正常的颧骨是由两个部分构成的。人类的两个月的胎儿的情况也是如此，而由于发育中止，它有时候可以停留在这个状态之中，直到成年。在低等而凸腭的一些种族里尤其是这样。因此，卡奈斯特里尼教授得出结论，认为人类的某一辈古老的祖先的颧骨一定是正常地分为两部分，到了后来，才合成一块的。在人，额骨（frontal bone）是由一块整片的骨头构成的，但是在胎儿，在儿童，在几乎所有低于人的哺乳动物身上，它是由两块骨头构成的，中间有条明显的合缝。这条合缝有时候会保持下来，在成熟了的人的颅骨上，它以各种不同的明显程度出现；而它在古代的人的颅骨上又比近代人的表现得更多，据卡奈斯特里尼的观察，从第四纪的流积（drift）里所发掘出来而属于圆头型（brachycephalic type）的颅骨上表现得尤其多。在这里，他所达到的结论和他在颧骨方面可以相类比的一些例子上所达到的一样。在这个例子里，以及下面就要说到的其他例子里，我们看到，古代种族的人，在某些特征上，比起近代的种族来，往往更为接近低于人的动物，所以有此差别的原因大概是，在从早期半人半兽的老祖先往下传的长长的世系之中，后者比起前者来与老祖先的距离总要更远一些。

和上文所举的例子多少可以类比的人体上的其他各式各样的变态也曾被各方面的作家作为返祖遗传的事例提出来，但这些例子的可疑之处就很多了，因为如果要把有关的一些变态或不合常规的结构加以追溯，追溯到它们属于正常状态的那个阶段，我们就得在哺乳动物的进化阶梯上下降到最低的几级才行。[41]

在人，犬齿依然是个充分有效的切割与咀嚼的工具。但作为犬齿，它的真正的特性，犹如欧文所说，[42] “是由如下的特点表示出来的：齿冠作圆锥形，但尖端钝而不锐，牙的阳面凸而阴面扁平或略凹，阴面接近龈肉

处有一个轻微的隆起。在黑皮肤的各个族里，尤其是在澳大利亚的土著居民，犬齿的圆锥状最为显著。比起门牙来，犬齿在牙床里扎根扎得更深，那牙根也更为强大有力”。话虽如此，对人来说，犬齿已不再是一种特殊的武器，用来对敌人或所捕食的动物进行扯破或撕碎的动作。因此，就它原有的正常的功能来说，我们不妨把它看成为一种残留。在每一处藏有大宗人颅骨的地方，我们总可以找到，像海克耳所说的那样，[43] 若干具犬齿特性的例子，它们显著地突出在其余的牙齿的平线之上，模样和类人猿的相同，只是程度差些罢了。在这些例子里，上下腭的一方的牙齿之间留有空隙，以便容纳对方的犬齿。伐赫奈尔（甲673）所描绘的一个喀非尔人[4] 的颅骨上的这样一个空隙宽大得令人吃惊。[44] 试想古代人的颅骨，比起近代人的来，能有几个受到了检视的，而居然就有三个例子表现有特别突出的犬齿，这也不能不说是一个有趣的事实了。至于在诺勒特[5] 所发掘出来的腭骨上的几只犬齿，据有人描写，真是庞然大物。[45]

在类人猿，只有雄猿的犬齿是充分发展了的；但在雌的大猩猩（gorilla）和雌的猩猩（orang），这些牙齿也突出得很，很可观的挺拔在其余牙齿的水平线之上，雌猩猩的略为差些，但也很显著；因此，在人，有些女子有相当突出的犬齿这一我所确知的事实并不构成一个严重的理由，来反对这样一个信念，就是，人类中偶然发现的犬齿的特别发达是退回到了猿一般的先辈的返祖遗传的一个例子。任何人用轻蔑的态度来反对这个信念，或否认他自己的犬齿的形状，以及少数别人身上这种牙齿的特别发达，是由于我们早期的老祖先原本有过这种非同小可的武器装备，大概就会在他表示轻蔑的态度的当儿，把自己的悠远的家世暴露出来。为什么呢？因为，在他目前的情况之下，尽管他并不准备并且也不再有此能力，把犬牙当武器来使用，他却还会不自觉地把“狺狺声中备斗的几条肌肉”（“snarling muscles”，这是贝尔爵士对这些肌肉的一个叫法）[46] 向后抽缩一下，而这一来，就把剑拔弩张般的犬齿，活像备斗的一条狗那样，露了出来。

在四手类动物或其他哺乳动物身上正常而应有的许多肌肉有时候也会在人身上发展出来。弗拉科维奇（甲670）教授[47] 检查了四十具男尸体，发现其中的十九具有一条前所未见的肌肉，他给它命名为“坐趾骨肌”（ischio-pubic muscle）。三具则在这肌肉的地位上有一根韧带，代表着这条肌肉，其余十八具则全无痕迹可寻。在三十具女尸身上，只有两具有这条肌肉，左右两边都有，三具有残存的韧带。由此可知，备有这条肌肉的男子似乎要比女子多得多，而根据人是从某种低级类型传代而来的这一信念，这一事实是可以理解的。因为在若干种的低于人的动物身上发现有这

条肌肉，而在所有这些动物，它只有一个用途，就是帮助雄性实现交尾的动作。

介·沃德先生，在一系列的有价值的论文里，[48] 细腻地叙述了人身上巨量的肌肉方面的变异，而这些变异却和低于人的动物身上的一些正常的结构是相像的。有些变异和与我们关系最近密的四手类动物身上所经常而正常具备的肌肉十分相似，但数量太大，因为限于篇幅，就是简单地列举一下，我们也难做到。光是在一具身体壮健、颅形齐整的男性尸体上，这位作者就观察到了不下于七处肌肉方面的变异，而这些都代表着各种猿猴所应有而正常的一些肌肉。举例来说，这个男子的脖子两旁各有一条在一切猿猴身上一样能找到的所谓"锁骨上提肌"（levator claviculœ），一点也不含糊，而且十分有劲，而据解剖学者们说，约六十个人中有一个人有这种肌肉。[49] 再如，这个人有"转动第五趾的蹠骨的一条特殊的外展肌，有如赫胥黎教授和弗劳沃尔（甲245）先生所指出的在一切高低等级的猿猴身上都存在的那样"。我只再举两个补充的例子：肩峰基底肌（acromio-basilar muscle）是一切低于人的哺乳动物身上全都有的一条肌肉，这似乎是和用四只脚走路的姿态相关联的，[50] 在人身上，则大约六十个中有一个；在下肢或后肢方面，勃腊德雷（甲92）先生[51] 在人的双脚上都发现一条第五蹠骨的外转肌（abductor ossis metatarsi quinti），在人身上，这条肌肉是在他以前一直未经记录过的，而在各种类人猿身上则是没有例外地存在的。手和臂是人身上大有标志意义的一些部分，它们上面的肌肉也极容易发生变异，从而和低于人的动物的一些相应的肌肉相似。[52] 相似的程度有的极高，几乎达到一样的程度，有的差些，但差些的也无非表示它们在性质上属于过渡而已。某些变异或畸变以男子身上出现的为多，有些则女子为多，理由何在，我们还未能有所说明。介·沃德先生，在叙述了大量的这方面的变异之后，说了如下的一段意味深长的话："在肌肉结构方面的不合于常型的一些显著的歧变是走着一些一定的渠道的，或者说，朝着一些一定的方向走的，我们必须把这一点看成是个标志，标志着一个未知的因素，它对一套普通的和科学的解剖学的包罗广泛的知识有很大的重要性。"[53]

这里所谓的未知的因素不是别的，就是返祖遗传，返回到一个早期的生存状态。我认为我们不妨把这一点作为一个有极高度的可能性，即接近真实性的说法而接受下来。[54] 如果人和猿猴之间本来不存在生物发生上的前因后果的联系（genetic connection）[6]，而有如上文所说的那个人竟然会完全由于碰巧而在肌肉的畸形变态方面转而与某些猿猴的正常情况相似，而且不下于七处之多，那是太不可思议了。反之，如果人是从某一

种猿猴似的生物世代嬗递而来，则我们也找不到有效的理由来提出异议，硬说某些肌肉，在已经不见了数以千计的世代之后，绝对不可能突然重新出现。野马、毛驴和骡子，在它们的腿上、肩膀上，有时候会突然出现一些黑色的条纹，而这种条纹原是数以百计的世代，乃至也是数以千计的世代以前，在它们共同的祖先身上早就有过的，所以所谓出现，也同样地是重新出现，这和人身上某些肌肉的再度发生，道理是完全一样的。

这里所说的种种返祖遗传的例子和上文第一章里所说的那些有关残留器官的例子有极为密切的关系，其中有许多几乎是可以等量齐观、可以无分彼此地放在第一章里，或者放在这里，都讲得通。例如，在人身上带着两只角的子宫也未尝不是某些哺乳动物的状态正常的同一器官的代表，只是以残留的姿态出现而已，这样说是完全可以的。人身上有些残留的部门是长期而一贯存在的，例如男子和女子的尾骨，以及男子的乳房乳头，而另一些，如前面提到过的髁上孔，则间或一见，因此也不妨在返祖遗传的题目之下介绍出来。总之，这一类返祖遗传的结构，以及那些比较严格的残留性的结构，清楚而不会有错地揭示了这一点，即人是从某种低于人的生物类型传下来的。

相关的变异 。——在人，像在低于人的动物一样，许多结构联系得极为密切，一个发生变化，另一个也就牵连着发生变化，理由何在，就大多数的例子而言，我们是说不上来的。我们不能说，是不是其中的一个控制着另一个，也不能说，是不是两者都受到另一个先于它们发育的第三者的控制。各种不同的畸形，正如泽弗沃圣迪莱尔所再三坚持的那样，都是这样的紧密地牵连着的。同原的一些结构特别容易一道改变，我们在身体左右两边对称的部分，和上下肢或前后肢上相应的部分之间，都可以看到这种情况。很久以前，梅克尔（甲314）就说过，如果胳膊上的肌肉发生变异而离开了它们原有和应有的形式，它们几乎总是以腿上相应的肌肉作为模拟的对象。倒过来，腿上的肌肉也看胳膊的样。视觉和听觉器官之间、牙齿与毛发之间、皮肤颜色与毛发颜色之间、皮肤颜色与一般体质之间，都或多或少有些相关的联系。[55] 夏弗哈乌森教授首先注意到显然是存在于肌肉发达的躯体与特别突出的眉脊梁之间的关系，而我们知道，特高的眉脊梁是比较低级种类的人的一个重要的特点。

除了那些可以大致不差地归入上列若干方面的变异之外，还有无可归纳的大宗变异，我们无以名之，姑且名之为自发的变异，因为在我们知识贫乏的情况之下，它们的产生像是不靠什么激发的力量的。但还是可以指出的是，这一类的变异，无论是一些轻微的个人与个人之间的个体差异也

罢，或特别显著而截然分明的结构上的歧变也罢，所由发生的背景，属于生物体质方面的，比属于所与打交道的环境条件的性质的，要多得多。[56]

增殖率 。——文明的人口，据有人知道，在有利的条件下，例如在美国，在二十五年之内可以增加一倍，而根据奥伊勒尔（甲227）的计算，这还可以加快，快到略略多于十二年就行了。[57] 照二十五年加倍的速率，今天美国的人口（三千万）会在六百五十七年之内增加到把这个水陆合成的地球塞得满满的，满到每一平方码的地面上要站四个人。对人的不断增殖的第一性限制或根本的限制是取得生活资料的困难，是要过舒舒服服的生活的困难。我们看到了有如目前美国的情景，过日子既容易，空地方又多，就不妨作出对一般前景的这样的推论。在大不列颠，如果生活资料有法子突然增加一倍的话，我们的人口数量也就很快地会添上一倍。在文明的民族国家里，这个第一性的限制主要是通过对婚姻的限制而发挥它的作用的。最贫穷的各阶层的婴儿死亡率要高出一般之上这一点，在这方面也很重要。而不论年龄大小，一般居民，由于房屋狭隘、家口拥挤、疾病繁多而引起的较大的死亡率也是一样的重要。在处境比较有利的民族国家，瘟疫的影响，战争的损失，尽管严重，很快就被新增加的人口抵消了，并且抵消之后，还有富余。向外移民，作为一种暂时性的限制，可以有助于人口压力的减轻，但就各个极端贫穷的阶层而言，这种缓和的影响不大。

我们有理由可以设想，像马尔塞斯（甲435）所说的那样，未开化与半开化的种族的生殖能力实际上要比文明的种族差些。但在这方面，我们知识太少，无从作出任何确切的判断，因为在野蛮人中间从未进行过人口普查，但根据传教士和其他在这些种族的人中间长期居住过的人所提供的异口同声的证词看来，他们每一家的家口或子女数量是不大的，大的居极少数。有人认为，作为一部分的解释，这是由于妇女把哺乳的时期拖长了的缘故；但也很可能是，野蛮人的生活既往往十分艰苦，又不像文明人那样能够得到很多的富有营养的食物，生殖的能力实际上要差一些。我在早先的一种著作里[58] 曾经指出，我们所有的家畜和家禽，以至所有的人工培养的植物的繁殖力都要比在自然状态中的，即野生的那些相应的物种为大。食物供应突然增加得太多的动物，或喂得太肥胖的动物，和从很贫瘠的土壤突然移植到很肥沃的土壤的植物，会变得或多或少的不能生育或不结果实。这是事实，但这是另一回事，我们不能据以对刚才的结论提出有效的反驳。因此，我们有理由认为在某种意义上也未尝不是家养或驯化了的，并且还是高度驯化了的文明人，比起野蛮人来，会有更大的生殖能力。并且也可以大致不差地想到，文明民族国家的这种提高了的生育力，像我们的家畜一样，也会成为一个遗传的特征，而我们至少知道，在人类，生产孪生儿的倾向是传代的。[59]

尽管野蛮人的繁殖能力看来不如文明人的大，他们无疑地也会增殖得很快，如果没有什么一定的手段对他们的数量严格地有所控制的话。关于这一事实，印度的一部分山区部落，桑塔尔人（Santali），最近就提供了一个良好的例证。因为，据伍·亨特尔（甲338）先生指出，[60] 自从种痘的医术传到这一地区，天花和其他瘟疫趋于减少，而部落间的战争又受到禁止以来，他们的人口增加得非常之快。不过，若不是同时因为这些粗野的人有机会分散到旁近的一些地区，提供雇佣劳动，这种增加也还是不可能的。野蛮人几乎是没有一个不结婚的，但他们也还有些利害的考虑，有几分克制，一般不结婚得太早，不是一有结婚能力就进行结婚。一般往往要求青年男子能表明有养活一个妻子的能力，而常常总得首先赚取足够的代价，才能向一家的父母买取他们的女儿。由于一切部落不免经受周期性的严重的饥荒，觅取生活资料的困难所不时引起的对人口数量的限制，对野蛮人来说，要比对文明人直接得多。一遇到饥荒，野蛮人就不得不吃些很坏的东西，从而不可避免地使他们的健康受到损害。历年以来，我们看到不少发表了的记载，说在饥荒期间和饥荒之后，他们的肚子是如何的膨胀而突出，而四肢又是如何的瘦削如柴。在这期间里，很多人被迫过着流浪的生活，而有人确切地告诉我，像在澳大利亚的土著居民中间那样，大量的婴儿要死亡。饥荒既然是周期性的，主要发生在冬春两个季节之间，所有的部落的人口必然都会发生一些波动。他们对食物既不能作出任何人为的增加，他们的人口当然也就无法取得稳定而有规则的增长了。在生活困难的压力之下，野蛮人彼此之间又势所不免地要发生侵夺，而越入别人的境界，结果就是战争。但说实在话，他们是几乎无时无刻不和他们的东邻西舍处在战争状态之中的。他们在觅取食物的时候，无论在陆上或水里，又容易遭遇许多不测之祸，而在有的地域里，他们也时常吃较大的鸷禽猛兽的亏。即便在印度，由于虎害，整片的地区会弄得荒无人烟。

马尔塞斯对这若干个人口增殖的限制因素都有过讨论，但他对其中也许是最为重要的一个，溺婴或杀婴，尤其是溺杀女婴，以及人工流产或打胎的习惯，强调得不够。这些习俗今天在世界各地还很流行，而在以前，溺婴的风俗，有如麦克勒南（甲428）先生[61] 所指出的那样，似乎曾经流行得更为广泛。这些习俗之所以发生，看来是由于野蛮人认识到了要把出生的婴儿全部养大是有困难的，乃至是根本不可能的。我们也不妨把男女关系的混乱或淫乱补上这些限制的行列里去，但应该注意，这和生活资料的日渐缺乏并没有一定的联系，尽管我们有理由相信，在有些例子里（有如在日本），作为把人口数量控制在一定限度之内的一个手段，这种关系是有意识地得到鼓励的，这却并不等于说，食物一减少，这种关系就不免于混乱。

如果我们回头看一下一个极为荒远的古代，回到人还没有达成人的尊严身份的时代，我们可以设想，他的行为，比起今天最低级的野蛮人来，要更多地受到本能的驱使，而更少地受到理智的指引。我们早先的半人半兽的远祖不会实行溺婴或一妻多夫的婚配这一类的事，原因是他在本能上还和低于他的动物的很相接近，还没有走上歪路[62]，或歪到一个程度至于经常地杀害自己的子孙或几乎完全不受妒忌心理的支配。他也不会瞻前顾后，而不进行婚配，反之，他只会在一个早的年龄里自由自在地进行结合。因此，人的远祖原是倾向于很快地增殖的，但不是这一种限制，便是那一种限制，有的是周期性的，有的是经常性的，一定会把他们卡住，不让数量闹得太大，甚至卡得比对今天的野蛮人还要紧。这些限制究竟是什么性质，我们说不上来，像我们对大多数其他动物所受到的限制的性质说不上来一样。我们知道，家养的马和牛原不是繁殖得特别快的动物，但当它们初次在南美洲的原野上自由奔放而成为半野生的时候，它们的繁殖率是大得惊人的。大象在一切所知的动物之中是生育得最缓慢的，但如果没有限制，短短的几千年之内，它也会把整个世界填满起来。每一个种的猿猴的增殖一定也是受到了这一种或那一种力量的限制的，但诚如勃瑞姆所说的那样，鸷禽猛兽的攻击与捕食还不算在内。谁也不会假定，美洲返野的马和牛的实际的生殖能力，当它们返归原野之初，有过任何可以觉察得出的提高。也不会假定，当一个地区因它们的增殖而被填满的时候，实际的生殖能力就又降低起来。总之，在这个例子里，以及在其他一切的例子里，不一而足的限制无疑地是会合在一起而施展它们的压力的，而一些不同的情况之下会产生一些不同的限制。不过，在种种限制之中，由于季节与气候的不利而造成的周期性的食物缺乏这一限制大概是最关重要的了。对一般动物如此，对人的早期祖先，当初的情况大概也曾经是如此。

自然选择。——我们现在已经看到人是在身心两方面都会发生变异的，而这些变异也是直接或间接地能遗传的，其间所通过的一些一般的原因与所遵循的一些一般的法则也和其他的动物所通过与遵循的并无二致。人自出世以来，已经在地球面上散布得很为广泛，而在他不断地移徙的过程中[63]一定和各式各样多得不可名状的环境条件打过交道。南半球的居民如南美洲火地岛的、非洲的好望角的和澳洲的塔斯马尼亚岛上的，以及北冰洋地带的居民，在到达而定居在他们现在的乡土之前，一定经历过许多种的气候和改变过许多次的习惯。[64]人的早期的祖先，像所有其他的动物一样，一定也曾倾向于增殖得太快，超过了生活资料所能维持他们的程度。因此，他们一定也曾不时地面临和身受为生存而进行的竞争，和受到由此而活跃起来的自然选择法则的刻板而无情的制裁。这样，各种有利的变异会一时地或惯常地被保存下来，而有害的则被淘汰。我在这里所说的这类变异并不指那些结构上的特别突出的歧变，那是要经过长时期才偶

尔发生一两次的，而只是个人与个人之间的一些个体差异。例如，我们知道决定我们行动能力的手和脚上的一些肌肉，像低于人的动物的一样，[65]是倾向于不断发生变异的。既然如此，则任何一个地区的人的祖先，尤其是在生活条件正在发生变迁的地区里，就可以分为人数相等的两半，一半所包括的个体，行动能力的强度全都大，因而都能适应觅取食物和防卫自己的要求，从而，一般地与平均地说，有较大的一个数量能存活下来而生育更多的子孙，而另一半则与此相反，天赋既差些，自己存活与生育子孙的机会也就少些了。

人，即使今天还生活在最犷野的状态之中的人，是地球上自有生物以来所曾出现的最占优势的动物。他散布得比任何其他有高度有机组织的生物形态更为广泛，而所有的其他生物形态都在他面前让步。他这种高于一切的优越性显然是得力于他的各种理智方面的性能，得力于他的种种社会习性，而这些性能和习性使他能在同类之间进行互助互卫，这里面他的特殊的身体结构当然也有一部分力量。这些特征的极度的重要性已经在生活与生命的实际战斗之中得到了证明，得到了最后的裁决。通过他的种种理智的能力，演化出了有音节的语言，而语言是他所以能神奇地突飞猛进的主要的基础和力量。正如恰·腊埃特（甲721）先生所说的那样：[66]“语言能力的心理学的分析表明，在语言方面，哪怕是最细小的一个熟练之点所要求的脑力要比任何其他方面最大的熟练之点所要求的为多”。人发明了，并且能运用各式各样的武器、工具、捕捉禽兽的机关，等等，以此来保卫自己、捕捉禽兽，或取得其他方面的食物。他制造了筏子，或独木舟，用来捞鱼和渡越到旁近的肥沃的岛屿上去。他发现了生火燃烧的艺术，用来使坚硬而多纤维的根茎变软而易于消化，并使有毒的根块茎叶变得无害于人。语言而外，这火的发现，在人的一切发现中，大概是最大的了，而其发现的时期可以追溯到历史的黎明期之前。这几个发明或发现，也就是今天最犷野的人所以变得如此卓越而无敌的那些发明或发现，是他的观察、记忆、好奇、想象和推理能力的发展的直接结果。因此，我就无法理解，为什么阿·尔·沃勒斯先生会说出这样的话：[67]“自然选择所曾经能够做到的不过是赋予野蛮人一个脑子，比赋予猿猴的略微优越一些罢了。”

尽管人的理智能力和社会习性对他有至高无上的重要性，对他的身体结构的重大意义，我们却也绝不要低估。本章的剩余的篇幅将完全用来讨论这一方面，而理智、社会与道德等才能的发展，则留归后面的另一章去讨论。

任何尝试过学木工的人都承认，即使要把锤子锤得准确，每一下都不落空，也不是容易的事情。扔一块石子，要像火地人为了防卫自己或投杀

野鸟时那样对准目标，百发百中，要求手、臂、肩膀的全部肌肉，再加上某一种精细的触觉等等的通力合作，尽善尽美才行。在扔一块石子或投一支镖枪，以及从事其他许多动作的时候，一个人必须站稳脚跟，而这又要求许许多多肌肉的相互适应。把一块火石破碎成为哪怕是一件最粗糙的工具，把一根骨头制成一件带狼牙或倒刺的枪头或钩子，要求使用一双完整无缺的手。因为，正如判断能力很强的斯古耳克腊弗特（甲586）先生所说的那样，[68] 把石头的碎片轻敲细打，使成为小刀、矛头，或箭镞标志着“非常的才能和长期的练习”。这在很大的程度上从这样一个事实得到了证明，就是，原始人也实行一些分工。从一些情况看来，并不是每一个人都制造他自己的火石的用具或粗糙的陶器，而是某些个别的人专门致力于这种工作，而用他们的成品来换取别人猎获的东西。考古学家已经一致地肯定，从这样一个时代，到我们的祖先想到把火石的碎片用磨或碾的方法制成光滑的工具，其间经历过一个极为漫长的时期。如果已经有几分像人的动物，已经具有一双发展得相当完整的手和胳膊，能把石子扔得很准，又能用火石做成粗糙的工具，那么，我们就很难怀疑，在有机会得到锻炼而达到足够熟练的情况下，此种熟练所要求的又只是一些机械的动作而不及其他，他就未尝不能制作出一个文明人所能制作出的几乎任何东西来。在这方面，不妨把手的结构和发音器官的结构比较一下，在猿猴身上，这后一器官是用来发出各种信号式的叫声的，或在有一个属里，用来发出有音乐意味的音节的。但在人，这一个在结构上十分近似的器官却已经通过经常使用所产生的遗传影响而变得能发出有音节的语言来。

至此我们就得转而讨论一下和我们关系最近的近亲，那也就是今天最足以代表我们远祖的四手类动物。我们发现这些动物的手的构造，在一般的格局或模式上，是和我们的手一样的，但在对各式各样使用方式的适应上，却大不相同，适应的完整程度远在我们之下。它们的手也还用来行走，但便利的程度已不如狗的前脚，这我们在黑猩猩（chimpanzee）和猩猩行走时就可以看到，它们是用手掌靠外面的一边或用指关节来行走的。[69] 但对于爬树，它们的双手是适应得很美妙的。猴子抓住一根细树枝，或抓住一根绳，抓的方式是和我们人一样的，大拇指在一边，其他的手指和手掌在另一边。有了这种掌握的方式，它们也就能用手举起比较大件的东西，例如抓住瓶脖子把瓶子引到嘴边。狒狒能扳起大块的石头，和用手来刨取根茎根块之类。它们抓取干果、昆虫和其他小东西，抓取时也用拇指和其他手指相对成握的办法，从鸟窝里摸取鸟卵或鸟雏时无疑地也是这样。美洲的各种猴子用手来敲打树枝上的野柑子，打得柑皮开绽，然后用两手的手指把它撕落。在野生的情况下，它们用石子来敲开带硬壳的果实。其他种类的猴子用两手的拇指来剖开蚌蛤之类的介壳。它们用手指来拔除芒刺，觅取彼此身上的寄生虫，也是如此。它们能把较大的石头推滚

下坡，扔出较小的石子来打击敌人。尽管如此，它们这一类的动作却都很笨拙，而它们扔石子的时候总是扔得很不准，这是我自己所亲眼见到过的。

有人说，猴子"抓东西，既抓得如此笨拙不灵，则别一种专门化程度差得多的把握器官"可以同样顶用，[70] 何必一定要用手呢？我觉得这话太不对了。我的想法与此相反，只要猿猴的手的更完整的构造不使它们更不适合于爬树，我看不出有什么理由来怀疑为什么这不是一件好事，不是对它们的一个便利。我们可以设想，如果手的完整程度高到像人的那样，那就反而不便于爬或攀的动作了。世界上最不能离开树而生活的猿猴，有如美洲的几种蛛猴（乙102）、非洲的几种疣猴（乙269）、和亚洲的几种长臂猿（乙494）有的就没有拇指，有的各指指粘合在一起，无法把握事物，因此，它们的四肢变成了只供攫取东西之用的大钩子。[71]

当灵长类这一大系列的动物的某个古老的成员，由于觅取生活资料的方式有了改变，或由于环境条件有了某种变动，变得不那么离不开树的同时，它原有而久已习惯了的行走的方式也就不免发生变化。而这些变化的方向不外两个，一是变得更为严格地四足行走，二是更稳定在两足行走的方式之上。各种狒狒大都居住在嶙峋多石的山区，只在有必要时才攀登大树，[72] 因此它们所取得的步伐的姿势几乎是和狗的一样的。只有人才变为真正地用两足来行走，而我认为我们从此可以部分理解到，他为什么终于取得了构成他的最为显著的特征之一的直立的姿势。人所以能在世界上达成他今天的主宰一切的地位，主要是由于他能运用他的双手，没有这双手是不行的，它们能如此适应于人的意向，敏捷灵巧，动止自如。贝耳爵士[73] 力持这样一个说法，"手供应了一切的工具，而又因其与理智表里相应的缘故，给人带来了统理天下的地位"。但若双手和双臂始终习惯于行走，习惯于支撑全身的重量，或者，犹如上面所说，更专门地习惯于攀枝爬树，而不能摆脱这些习惯，它们就无法变得足够完善来制造武器，来扔石子、投梭镖，而完全命中。光是用来支持体重与行走攀援，也就不免把手的妙用所凭借的触觉连磨带压地越来越迟钝，此种妙用当然不全由于触觉锐敏，但这毕竟是主要的。只是根据这些原因来说，人变得能用两足行走，对他来说，已经是一个便利，而为了许多动作，两根胳膊和整个上半身的解放也成为必不可少，而为此目的他必须在两只脚上站得很稳。为了取得这个巨大的便利，两脚变得平扁了，大拇趾也起了一番奇特的变化。当然，这样一来，原有的把握能力就不得不几乎全部放弃。双手既变得越来越善于把握事物，双脚也就变得越来越善于负担全部的体重和善于步履，这是和动物界中普遍通行的生理分工的原理完全符合的。但就有些野

蛮人说，脚的把握能力却并没有完全消失，[7] 这在他们爬树和用脚来进行其他活动的方式中就可以看出来。[74]

如果就人来说，能够在脚上站稳，而两手两臂能从此自由活动，是一个便利，而他在生命与生活的斗争中的卓越的成就也已经证明其为便利，那么，就他的远祖来说，我就看不出有任何理由教我们怀疑，站得越来越直，走起来越来越专凭双脚，为什么不是一种便利。直立而用双脚行走之后，他们就能更好地用石子、棍棒之类来进行自卫，来进攻所要捕食的鸟兽，或从别的方面觅取食物。构造得或生长得最完善的一些个人，总起来说，或经过一个较长的时期来看，也就是最成功的一些人，存活下来的数量总要多些。如果大猩猩（gorilla）和少数同它关系相近的几种猿类今天已经灭绝，那有人就可以振振有词，并且表面上很像有些道理地提出争辩，认为一只四足类的动物要逐步变成一只两足类的动物是不可能的，因为在转变的过程之中，所有在中间状态的个体全都不良于行，步履异常艰苦，从而削弱了生存的机会。不过我们知道（而这是很值得深思的一点），各种类人猿今天恰恰是处在这中间状态之中，而谁也不怀疑，总的说来，它们很能适应它们的生活条件。例如大猩猩走起路来有些蹒跚得东倒西歪，不过它的更普通的走法是一面走，一面随时用弯曲着的两手在地上撑持。胳膊特长的几种猿猴随时把手膀子当双拐用，撑一步，就把身子在拐中间摇曳而前进一步；而有几种长臂猿，并没有人教它们，会专凭双脚而比较直立地走或跑，速度也还过得去；但比起人来，它们的步履总是笨拙而不雅观，并且不牢靠、不踏实得多。总之，今天各种猿猴的步法正是四足步法和双足步法之间的一个居中的状态；但，正如一位不怀成见而富有判断能力的作家[75] 所郑重申说的那样，各种类人猿在结构上更接近双足行走型的一端，而距四足行走型的一端则远些。

当人的远祖变得愈来愈能直立，加上他们的手和臂变化得愈来愈适合于把握事物和其他目的，而他们的脚和腿又变化得更适合于支持体重和步履往来——的同时，数不清的在其他结构方面的改变也就成为必要。骨盆有必要放宽，脊柱有必要取得一种特殊的弯曲方式，头颅安装的位置有必要有所改动，所有这些变化，人终于都完成了。夏弗哈乌森教授[76] 力持这样一个说法："人的颅骨上的强大有力的颞骨乳突（mastoid process）是他取得直立姿势后的结果"，而这些隆起在猩猩、黑猩猩，等等是没有的，大猩猩虽有，却比人的小。其他可供在这里提出的和人的直立姿势有联系的结构还不一而足，但我们不准备一一列举了。要判定这些相关或相牵连的变化究竟在何种程度上是自然选择的结果，而又在何种程度上是某些有关部门愈用愈发达的遗传影响，或由于这一部门对另一部门施加了压力或发挥了其他作用，是很不容易的。无疑的是，这些引起变化的手段往往彼此

合作。例如如果某些肌肉和它们所由维系的骨尖骨角由于经常使用而变得加大，这就说明某些动作是经常在进行而一定是有用处的。因此，那些最能进行这些动作的个体、进行得最成功的个体，会以更大的数量存活下来。这里面就有自然选择，也有使用得多的影响，也有此一部门对彼一部门所起的作用。

臂与手的自由运用，就人的直立姿势而言，它一半是因，一半也是果，而就其他结构的变化而言，看来它也发挥了间接的影响。人的早期的男祖先，上文说过，也许备有巨大的犬齿，后来由于慢慢取得了利用石子、木棒，或其他武器来和敌人或对手斗争的习性，牙床和牙的使用就愈来愈少了。在这样一个情况下，牙床和牙齿就趋向于缩减而变小，我们虽没有看到它们变，但根据其他无数的可以类比的例子，我们认为这一点是几乎可以肯定的。在下面的有一章里，我们将遇到一个可以类比的很相似的例子，就是，在反刍类动物，显然是因为发展了角的关系，原有的犬齿也缩减了，甚至完全消失了。又在马类，由于改用了门牙和蹄来厮打的新习性的关系，也发生了同样的情况。

茹迂提迈尔（甲567），[77] 和其他的几个作家，力持一个看法，认为各种猿类的雄猿的颅骨之所以在许多方面同人的有很大的差别，以及"他们的相貌之所以如此狰狞可怕，"是受了腭部肌肉的强大发展的影响。由此可知，在人的远祖的牙床和牙齿变得越来越削减的同时，他的成年的颅骨也就变得越来越像今天的人的颅骨。这里所说的当然是男子，但我们在下文将要看到，男子犬齿的大大削减几乎可以肯定会通过遗传而影响到女子的牙齿。

在各种心理性能逐渐发展的同时，脑子也几乎可以肯定会变得更大了。我敢说，没有人会怀疑，人的头脑在全身中所占的比例之所以比大猩猩或猩猩在这方面的比例为大，是同他的更高的心理能力有着密切的关系的。在昆虫方面，我们可以遇到与此很相近似而可以类比的一些事实；例如在各种蚂蚁，大脑神经节（cerebral ganglion）的体积非常之大，而在所有的膜翅类昆虫（乙501），不仅是蚂蚁，这些神经节比起不那么聪明的昆虫类的各目，如各种甲虫（即鞘翅类，乙266）所属的目来，[78] 要大好几倍。反过来，当然谁也不会设想，任何两只动物之间或任何两个人之间的聪明智慧可以据他们脑壳里的立方体积的大小而准确地较量出来。可以肯定的是，神经物质的绝对体积可以极小，而它所进行的心理活动却可以极不相称的多而且大，例如就蚂蚁说，各种本能的繁变、心理能力的复杂，以及同类之间的感情联系，是脍炙人口的，然而它们的大脑神经节才一个

小小针尖的四分之一那么大。用这样一个观点来看，蚂蚁的脑子是宇宙间物质的各种原子组合中最为奇妙的一种，也许比人的脑子还要奇妙。

在人的脑子的大小和他的理智能力的发达之间大概存在着某种关系的这一信念是得到了支持的，这种支持来自多方面的比较研究，如野蛮族类与文明族类的颅骨的比较，古人与今人的颅骨的比较，又如整个脊椎动物体系内部的类比的研究。介·戴维思（甲182）博士，通过许多仔细的测量，证明[79]欧罗巴人的平均脑量是92.3立方英寸，亚美利加人的是87.5，亚细亚人的是87.1，而澳大利亚人的才81.9立方英寸。勃柔卡教授[80]发现，巴黎一带坟墓里所取出的属于十九世纪的颅骨比从礼拜堂地下墓窟里取出来的属于十二世纪的颅骨要大些，两者的比数是1484对1426；而根据测量，前者之所以大于后者，完全是由于前额部分的发展，——而前额部分无疑是各种理智性能的部位所在。普里查尔德终于为事实所说服，承认今天不列颠的居民有着比它的古代居民"容积要大得多的脑壳"。尽管如此，我们必须承认，有些古老程度很高的颅骨，例如在尼安德塔尔[8]所发现的那有名的颅骨，也是发展得很好而容积很大的。[81]就低于人的动物来说，也有可以类比的情况，拉尔代（甲385），[82]取前后属于同一些类群的两宗哺乳动物的头骨相比，前一批是属于第三纪的，第二批是近代的，他达到了一个有点令人吃惊的结论，就是，一般地说，在近代的各个类型，脑量要大些，脑壳内壁所留下的脑回的痕迹要复杂些。在另一方面，我曾经指出，[84]家养的兔子的脑子要比野兔的小些，小得相当可观。家兔过的是世世代代的禁锢的生活，它们施展理智、发挥种种本能和感官的功能、随意运动的机会，都趋于减少，不用则退，脑子变小的原因大概在此。

人的脑子和颅骨的分量的逐渐加重势必对支持着它们的脊柱的发展要产生一些影响，在人变得越来越能直立的情况之下，尤其是如此。当这种由横平而变为纵直的变化正在进行之际，脑子的压力也不免从内部影响颅骨的形态，也确乎有许多事实说明这方面的影响是很容易产生的。一般民族学家都相信，婴儿所睡的摇篮的种类或方式可以在颅骨上引起变化，某些肌肉的习惯性的抽搐，和严重的烫伤所造成的伤疤，我们知道，都曾经使脸部的骨头发生变化，而再也不能复原。在年轻人中间，也曾发现，在因病而头形变得横扁，或后脑包变得向后突出，并且既变之后不再复原的情况之下，两眼之一的部位也发生了改变，而整个颅骨的形式也走了样，而这显然像是由于脑子的分量与压力转变了一个新的方向的缘故。[84]我曾经指出，在长耳朵的家兔，即便一个小小的原因，犹如两耳之一的向前倒垂，会把颅骨的有关的一边的几乎所有的骨块一起向前拉，结果是使左右两边的骨块，严格说来，不再对称，或者说，破坏了原有的左右相应的

格局。最后，如果任何动物在总的身材或体格上有所加大或有所减缩，并且加或减得很多，而在心理能力方面，却无所改变，或与此相反，在心理能力方面有所增进，或有所削弱，并且增进或削弱得很多，而身材或体格则变化不大，无论在哪一种情况下，颅骨的形状都几乎可以肯定地会发生变动。我是从我自己对家兔的一些观察作出这个推论的：比起野兔来，有些种类的家兔变得大了许多，有的则几乎维持野兔原有的大小，但无论在哪一种情况下，它们的脑子和体格大小相对来说，都减缩了不少。当我发现所有这些家兔的颅骨都变长而成了长颅型（dolichocephalic）的时候，起先是大吃一惊的。我举个例来说罢，有两具宽度几乎相等的兔颅骨，一具是野兔的，又一具是一种大型的家兔的，如今两者的颅宽虽大致相等，而颅长则前者为3.15英寸，后者却多至4.3英寸。[85] 在人的不同的族类中，彼此所以区分的最显著的特点之一是，有的头比较窄而长，有的则比较宽而圆，对此，兔子的例子所提示的解释或许也讲得通。因为菲耳克尔（甲696）发现"身材矮些的人更倾向于圆头型或圆颅型（brachycephaly），而高些的则更倾向于长头型或长颅型（dolichocephaly）"，[86] 而身材高的人便可以与上面所说的大型而身躯较长的家兔相比，所有这些家兔的颅骨都是加长了的，即都属于长颅型的。

从以上这些事实，我们可以在某种程度上理解到人是通过了什么方法而取得他的较高较大的身材和不同程度的圆形的头颅的；而这些特征不是别的，正是他所以大大地有别于低于他的各种动物的所在。

人和低于他的动物之间另一个最为显著的差别是他的皮肤的光洁少毛。普通鲸鱼和海豚（porpoise，与普通鲸鱼同属游水类，亦即鲸类，乙221）、人鱼（属海牛类，乙878）和河马（乙484）都是没有体毛的，这也许对它们有利，在水里更滑溜些，便于行动；同时，在保持体温方面，对它们也没有什么害处，因为凡是分布在比较寒冷地带的物种都有一层厚厚的保护性的脂肪，同海豹和其他动物的体毛一样地有保温之用。象和犀牛是几乎完全不长毛的；而某几个以前生活在北寒带而今天久已灭绝的象种和犀种是遍体有粗细不等的长毛的；古今对比，我们就很难不想到，今天这两个属的物种是由于和炎热的气候打交道才把毛丢失了的。今天在印度的一些象种中，生活在高寒地带的那些，比起生活在低洼地带的那些来，体毛还是多些，[87] 这一情况使上面的想法显得更有可能了。我们是不是可以就这一点加以推论，认为人体之所以变得光滑无毛是由于他的最早的原籍是在热带地区的呢？人的体毛，在男子，主要是保留在胸部和脸部，而腋下和胯间、即四肢和躯干连接处的毛，则男女同样，这一情况是有利于刚才所说的推论的。因为，我们可以假定，一般体毛的丢失是在人取得直立姿势之前，而现在保持体毛最多的那些部分在那时候正好是掩护

得最好而最不受日光的熏灼的部分。但照此说法，头发却成了问题，成了一个难以解释的例外，因为，无论在什么时候，头顶总是暴露得最多的部分之一，而毛或发的分布恰恰以这部分为最多最密。不过，且慢，体毛之所以失落是由于阳光的作用这一假定根本还有问题。人属于灵长类这一目，而我们知道，这一目里的其他成员，尽管生活在各个不同的炎热地区，却都遍体有毛，而一般说来，在包括背部的那一半身体上面尤为浓密。[88] 这显然是和上面的假定相矛盾的。贝耳特（甲49）先生相信，[89] 在热带地区以内，没有体毛对人反而是个便利，因为这样他就可以躲开经常骚扰他的扁虱（乙3）和其他寄生虫，从而少生一些疔疮或皮肤溃疡。但这种虫害是不是够大，足以通过自然选择而构成全身所以光秃少毛的原因，还是值得怀疑的，因为，就我的知识所及，在许多生活在热带地区的四足类动物中，没有一种取得了任何特殊的手段，来摆脱这一祸害。据我看来，最近乎实情的看法是，人，或基本上是人中间的女人，之所以没有体毛，是为了美观的目的，我们在下文讨论性选择的时候就会看到这一点，而根据了这一点再来看这问题，即，为什么人和其他一切灵长类动物在体毛上会有这么大的差别，就不觉得奇怪了。因为，凡是通过性选择而取得的特征，即使在关系很相近的生物类型之间，也往往可以有超出常规的差别。

按照一个通俗的看法，人的无尾状态标志着人之所以为人的一个了不起的特点；不过同人类关系最为近密的几个猿种也是没有这一件器官的，尾巴的消失所牵涉到的物种不限于人。即便在同一个属的动物里，尾巴的长短也可以有很大的出入：例如在猕猴属（乙581）里，有几个种的尾巴比全身还长，所由构成它的脊椎多至二十四节；而在另外几个种，则短得只是一个残根，中间只有三四个脊椎。有几种狒狒的尾巴，脊椎多至二十五节，而在大狒狒，即山魈，则只有十节小而发育不全的尾脊椎，而据居维耶说，[90] 有时候只有五节。尾巴无论长短，几乎总是越到后面越尖，而据我猜想，这大概是末梢肌肉、加上和它们一起的动脉和神经，由于不用则退，归于萎缩的结果，最后并且导致了末梢各个脊椎骨的萎缩。但对于时常看到的尾巴在长度上的长短不一，究应如何解释，目前还说不上来。不过，在这里，我们所特别关心的是尾巴在外表上的完全消失。勃柔卡教授新近指出，[91] 所有四足类动物的尾巴都是由两个部分构成的，这两部分之间一般都有一个截然划分的界限，靠近身体的一部分，即根部，所由构成的各个脊椎，在不同的完整程度上，都备有中心的管道和四角的突起，像寻常的脊椎一样；而梢部的各个脊椎则不然，中心既无管道，外面又几乎平滑得全无凹凸之处，看上去几乎不再像真正的脊椎。人和几种猿类在外表上虽看不出有尾巴，但尾巴实际是存在的，并且彼此在结构的格式上是完全一样的。在这尾巴的末梢部分，构成了尾骨（os coccyx）的各

个脊椎已经进入相当深的残留状态，大小和数目都已经大有缩减。其在根部，脊椎也只是寥寥的几个，并且牢牢地胶结在一起，早就中止了发育，但比起其他动物的相应的几节尾脊椎来，它们却变得宽了些、扁了些，从而构成了勃柔卡所称的附加的骶骨脊椎（accessory sacral vertebrae）。这些脊椎支撑着或衬托着身体内部的某些部分，并且还有一些其他的用途，因此，在结构上虽不显得重要，在功能上却还是重要的；而它们的这种变化也是与人和猿类的直立或半直立的姿势有着直接的联系。这个结论是比较更为可靠的；以前勃柔卡另外有一个看法，现在他已经把它放弃，而接受了这个结论。因此，我们可以说，人和高等猿类的尾根部分的若干尾脊椎的变化的发生，是直接或间接通过了自然选择的。

但对于尾巴梢部的几节残留而变异很多的脊椎，即构成尾骨的那几节，我们又将说些什么呢？历来常有这样一个受人嘲笑的看法，而无疑地将来也还会有，就是，露在身外的那部分尾巴之所以消失似乎多少和日常的摩擦有些关系。然而这个看法乍听起来虽有些可笑，实际上却未必太可笑。安德尔森（甲13）博士说，[92] 短尾猕猴（乙582）的极短的尾巴是由十一节脊椎构成的，包括在体内的根部的几节在内。末梢之内没有脊椎，而由肌腱构成；更上面的一段包括五节残留的脊椎，极小，合起来也不过长一英寸的十二分之一又二分之一，而这些又总是弯向一边，作钩状。露在外面的尾巴的总长度不过一英寸挂零，在上面所说的各部分之上，再加四节小脊椎，这就一切都在内了。平时这条短尾巴总是竖着的，但全长的约四分之一是向左边倒折而和其余的尾巴的一小段合成折叠状，而这段倒折的尾梢，包括上面所说的钩状的部分在内，是用来"填满臀部两边的老茧皮的两个上角之间的空当的。"因此，在坐下的时候，这猴子也就坐在这一段尾巴之上，使它变得很毛糙和长出老茧来。安德尔森博士用如下的话总结他的这些观察说："据我看来，这些事实只能有一个解释：这条尾巴，由于特别短，成为这种猴子就座时的障碍物，猴子不坐则已，坐则往往不免把它压在屁股底下，而由于它短得在猴子坐的时候不能超出坐骨结节（ischial tuberosities）的尽头之外，看来，在起初，猴子每次坐下，得自动地把它折起来，而安放在臀部的两片老茧皮的中间的空处，这才可以避免把它压住，压在地面与茧皮之间；这样，日子一久，逢到坐的时候，尾巴的弯曲而填空，就由习惯成了自然，由有意识而变为不假意识的一种行动。"在这一类的情况之下，尾巴的表面会变得毛糙而胼胝，也就并不奇怪了；而默瑞博士[93] 也曾仔细观察过这种猴子和同它关系很相近而尾巴略长的其他猴种，说，当猴子坐下来的时候，尾巴"必然是被甩在屁股的一边，而无论它的长短如何，结果总是要把它的根部压在底下而使它受到摩擦的。"我们到现在既然已经取得了一些证据，说明肢体方面的伤残有时候会产生一些遗传的影响，[94] 则在各种短尾的猴子，伸出体外的那一段尾

巴，既不派什么用处，又不断地要受到摩擦，经历的世代一多，通过遗传而变得走样，成为残留，看来也不是很不可能的了。我们在短尾猕猴身上就看到了这情况，而在无尾猕猴，亦称叟猴（乙584），则发育不全到了一个绝对的地步，成为若有若无了，而在有几种高等的猿猴，情况也是如此。最后，到了人和几种猿类，就我们见识所及，原先伸出体外的一段尾巴大概也是由于在拖延得很长的一个时期之内，因摩擦而受到损伤，而终于完全消失了。其埋藏在体内的尽根部分也经过一番减缩和变化从而与直立或半直立的姿势的要求相适应。

到此，我已尽力试图说明人的若干最富有标志性的特征之所以取得，极有可能是直接或间接通过了自然选择的，而间接的例子尤为常见。我们应该记住，那些结构上或体质上的变化，如果不能使一个有机体适应于它的生活习惯，使之适应于它所消耗的食物，或至少使之能被动地适应于环境中的一些条件，是不可能这样被取得的。不过，我们也绝不能过于自信地作出判断，认为哪些变化对每一个有机体一定有用，而哪些一定无用。我们应该记得，对于身体上许多部分的功用，对血液或细胞组织的哪些变化对一个有机体在适应一种新的气候或某些种类的新的食物方面可以有用，我们实在还知道得太少。我们也不要忘记那条叫做相关的原理，唯其有这样一条原理，像泽弗沃圣迪莱尔所曾指出的那样，人身在结构上的许多奇特的歧变是彼此牵连的，一处变化，许多处就不免跟着变化。此外还有与相关的原理不相涉的一些变化：身体某一部分的改变往往影响到其他一些部门，有的因多用或常用而进，有的因少用或不用而退，而通过这些，这一变动会导致其他一些完全意料不到的改变。由于昆虫的毒液，植物会长瘤或瘿；用某几种鱼来饲养的鹦鹉，或用蟾蜍的毒液在它身上接种，会使它改变羽毛的色彩，变得很特别；[95] 这一类的事实也值得引起我们的深思，因为它们可以让我们看到，生理系统中的种种液体，如果由于某些特殊原因或为了某些特殊目的，而有所改变，就有可能挑起其他的变动来。我们应该特别记住，过去许多时代之中为了某些有用的目的而取得，并不断运用的种种变化大概已经成为固定了的东西，并且有可能长期地遗传下去。

由此可知，我们不妨把一个很大而又不容易划出界限的范围归之于自然选择所造成的种种直接间接的结果；不过，尽管如此，在读到了奈盖利（甲493）论植物的那篇文章，以及其他许多不同的作家关于各种动物的议论，尤其是勃柔卡教授新近所发表的那些之后，我现在承认，在我的最初几版的《物种起源》里，我也许把太多的东西划归了自然选择和适应生存这一原理的范围之内，认为全都是它们的作用所致。所以我在《物种起源》的第五版里，已经作了一些修订，只把我的议论限制在一些适应性的

结构改变之上。不过，根据即便是最近少数几年之内我所得到的启发，我有这样一个坚定的想法，认为我们目前看作没有什么用处的很多很多的结构，将来会被证明为有它们的用途，而因此也还可以被纳入自然选择的作用的范围之内。尽管如此，我还是承认，我以前对一些结构的所以存在考虑得不够，只就一时的判断能力所及，认为它们大概既没有什么用处，也没有什么害处，而不再加以深究；我相信，这是到现在为止我在我自己的著作里面所发现的若干疏漏失察处中的最大的一个。也许可以允许我这样说，作为我的一些辩解，我当时思想中有两个清楚的目的：第一是，我要指出，世间的物种当初不是逐个逐个地创造出来的，而第二是，自然选择曾经是一切生物变迁的主要力量，其间也曾得利于生活习惯的种种遗传影响，这一方面的力量也不太小，但是次要的，至于环境条件的直接作用，则所出的力就很少了。但当时我还没有能消除我早年的信仰的影响，也就是那时候人们所持有的几乎普遍的信仰的那种影响，认为物种是有意旨地被创造出来的，而这种信仰使我不假思索地默认，结构上的每一个细节，除了那些属于残留性质的而外，都是有它的某种特殊的用途的，只是我们一时还认不出来罢了。任何人思想中有了这样一个假设或默认，就会很自然地把自然选择的活动范围引申得太广，不是对过去的这种范围看广了，便是在今天对自然选择还有这种看法。有些只承认进化论的原理而不承认自然选择的人，在批评我的书的时候，似乎忘记了我所怀抱的上面所说的两个目的，忘记了我是本着这个目的而发表我的看法的；因此，不管我的错误在哪里，若说错在把生物变化的伟大力量划归自然选择，那我是坚决不承认的，若说错在把这股力量夸大了，那也许是事实，我可能把话说过了火——不管怎样，我希望我可以说，我至少对生物是由逐个创造而来的那个武断的教条的终于被推翻，尽了我一臂之力。

我现在可以看到，事实大概是这样：一切有机物体，包括人在内，都具有或则现在已不再有用、或则以前就对它们没有任何用处，因而在生理上无关紧要的一些结构上的特点。我们不知道，每一个物种的个体之间所表现的数不清的轻微的差别究竟是怎样产生出来的，因为返祖遗传的说法不解决问题，而只是把问题向后面推远了几步；我们应知，每一个特点一定有它的所由发生的所谓的有效动因（efficient cause）。如果这些原因，不管它们是什么，活动得更前后一律些、更强劲有力些，长时期的锲而不舍的话（而对于这一点人们是想不出什么可以反对的理由的），则所造成的结果就不会只是一个细小的个体之间差异，而是一个显著而经久的变化了，哪怕它在生理上只是一个无关痛痒的变化，也不要紧。一些变化了的结构，如果对有机体没有什么好处可言，是不会通过自然选择而维持稳定的，即不会经久一律的，如果有坏处，那就会被自然选择所淘汰。不过，由于这些把变化激发出来的原因自有其一律性，至少是被假定为有其一律

性，又由于许多个体的自由交配，特征的一律性也是理所当然的事情。只要这些有激发力的原因维持不变，自由交配照常进行，则同一种有机体，在连续的各个时期里，可以连续不断地取得一些变化，而把它们几乎是一样的，即在大体上一律的状态，传给下一代。至于这些有激发力的原因是什么，我们只能说，像我们所说到过的那些被称为自发的变异那样，它们和变异不定的有机体的自身的体质，以及和它所与打交道的生活条件的性质都有些关系，而和前者的关系更为密切得多。

结论 ——在这一章里，我们看到了，今天的人，像其他每一种动物一样，既然容易发生各式各样的个体差别或轻微的变异，则设想起来，他的早期的祖先一定也有过这种情况，而当初诱发出这一类变异的一些一般的原因，和控制着它们的一些复杂的法则，也和今天的没有分别。一切动物既然倾向于增殖得很快，快得超出了它们的生活资料所能维持的限度，则人的祖先一定也曾经是这样；而这又一定曾导致了生存竞争，而为自然选择提供了条件。身体的各部门会因使用得多而取得进展，而此种进展又会产生一些遗传影响，自然选择的进行过程，又会从这方面得到很大的助力，实际上这两种过程是不断交相为用的。此外，我们将在下文看到，人所以能取得上面所说的各种不关重要的特征，看来是通过了性选择的。把这些都说明了之后，还剩下一小部分未曾解释过的变化，这一部分只好暂时留下，留给一些我们现在还不知道而只能假定为作用起来必有其前后一律性的一些力量。我们在家畜中偶然会碰到一些来得很突然而又十分显著的歧变，要了解这些歧变的来源，恐怕就得求之于这些未知的力量了。

从野蛮人和大部分四手类动物的习性来判断，原始人，甚至人的半人半猿的远祖，大概是群居的，即生活在社群之中的。就严格的有社会性的动物来说，自然选择，通过对有利于社群生活的一些变异的保存，有时候也对个体发生作用。一个包括着大量天赋良好的个体的社群会增殖得快些，而在和其他不那么幸运的社群的竞争中取得优胜，这优胜是一种总的优胜，和社群之中各个成员之间的成败优劣是两回事，并不相干。群居生活的若干种昆虫就是这样地取得了许多值得注目的结构，而这些结构，对个体来说，是用处极少或全无用处的，例如蜜蜂中工蜂身上的花粉收集器或螯，或兵蚁（soldier-ant）的大颚。就比较高等的社会性动物说，我没有觉察到有什么专为社群的利益而发生了变化的结构，但兼顾到社群利益的倒是有一些的。例如，反刍类动物的角和各种狒狒的犬齿，主要虽用于为争夺雌性而进行的斗争，却也用来保护整个的群体或队伍。至于某些心理能力，情况则与此完全不同，因为这些能力之所以取得，主要是为了社群的利益，甚至专为社群，不作别用，而由于社群得到保障，同群的成员也就同时间接地得到一份好处。

对上面所说的一些看法往往有人提出异议，认为既然如此，为什么就身体的体质而论，人却是世界上最不能自助与自卫的动物之一，而当其幼稚而没有发育成熟的情况下，更是处处需要外力扶持。例如，阿尔吉耳（甲14）公爵就坚持这样一个说法：[96]“人的身体已经同兽类的身体结构分道扬镳，朝着一个在体力上更不能自助、更软弱的方向走去。那也就是说，这是在一切分歧之中最不可能用自然选择来解释而可以了事的。”他援引了人不能自助自卫的许多方面，如身体光秃无毛、没有大牙利爪、体力不强、走动欠快，而由于嗅觉的微弱，觅食困难，避祸不易。在这些缺陷之上还可以添补尤为严重的一个，就是他不善于攀登或向高处爬，来快速躲避敌人的袭击。不过，我们知道，体毛的丢失并不是一件什么了不起的坏事，尤其是就居住在温暖地区的人来说，而不穿衣服的火地人（Fuegians）还能在极为寒苦的气候里存活下来哩。当我们把人的不能自卫的状态和猿类的相比的时候，我们也不要忘记，后者所具备的强大的犬齿也只是雄的才得到充分发展，并且主要是用来和其他雄的进行斗争的，而雌的虽不具备此种大犬齿，却也还应付得不坏，同样维持了生存。

关于身材大小和体力强弱，我们还不知道人到底是从哪一种类人猿传下来的，是身材矮小的猿种有如黑猩猩，还是体力强大的猿种有如大猩猩。因此，我们说不上来，人比起他的远祖来，已经变得更大而强壮了呢，还是更小而软弱了呢。但我们应该记住，一种身材高大、体力强壮而性格凶猛到足以像大猩猩那样善于抵御一切敌人的动物，也许不会变得有合群性或社会性；并且这会最有效地阻碍着种种高级的心理品质的取得，例如同情心和对同类的友爱。因此，人如果是从某一种比较软弱的动物中兴起的话，这倒是对他极为有利的一件事。

人的较弱的体力、较慢的奔走速度，以及天然武器的缺乏，等等，实际上是得到了补偿与平衡的，并且得失平衡之后，还有余裕。第一，他有了种种理智的能力，可以用来为自己创制武器、工具，等等，尽管他还停留在一个半开化的状态之中，也无碍于这种能力的运用；第二，他有了种种社会品质，使他可以向同类，即其他的人，提供援助，或从他们那里接受援助。在今天的世界上，毒虫猛兽之多莫过于南非洲，物质生活的艰苦莫过于北极地区，然而，在南非洲，世间最弱小的种族之一，布希曼人（Bushmen），一直不假外力地维持着自己，北极地区的爱斯基摩人的情况也是如此。人的远祖，在理智能力上，在社会气质上，无疑地比存在于今日的最低等的野蛮人还要差些，但我们很可以设想，只要他们在理智方面已有所提高，而同时一些近乎兽类的能力，如爬树的能力，等等，渐趋于消失，他们的生存是不应该成为问题的，甚至还相当地繁盛。尽管这些远祖在自助和自卫能力上远不及今天存在着的任何野蛮人，如果他们最初

居住的地方是某一个比较温暖的大陆或某一个大岛，有如澳大利亚、新几内亚，或今天还是猩猩的家乡的婆罗洲[9]，他们所遭遇到的特殊困难和危险也不会太多太大。而在诸如此类的一个面积比较宽广的场合里，由于部落与部落之间的竞争而引起的自然选择，加上生活习惯所导致的遗传影响，在种种有利的条件之下，也就足够把他们和他们的子孙，即人类，在整个有机界的阶梯之上，提到今天他所占有的很高的地位上来。

原注

[1] 见布·古耳德，《美国士兵的军事的与人类学的统计调查》，1869年，页256。

[2] 关于《美洲土著居民的颅形》，见迈格斯（甲453）博士文，载费城《自然科学院院刊》（丙110），1868年5月的一期。关于澳洲土著居民，见赖伊耳辑入《人的古老性》一书中的赫胥黎所著文，1863年，页87。关于散德威奇岛民，见瓦伊曼教授，《关于颅骨的观察》，波士顿版，1868年，页18。

[3] 见奎恩（甲539）著，《动脉的解剖学》，序言，第一卷，1844年。

[4] 文载《爱丁堡皇家学会会刊》（丙121），第二十四卷，页175、189。

[5] 见所著文，载《皇家学会会刊》（丙120），1867年卷，页544；又1868年卷，页483、524。尚有早于此的一篇论文，见同一刊物，1866年卷，页229。

[6] 见文，载《皇家爱尔兰学院院刊》（丙119），第十卷，1868年，页141。

[7] 见所著文，载《圣彼得堡学院院刊》（丙4），1778年卷，第三篇，页217。

[8] 勃瑞姆，《动物生活图说》（*Thierleben*）第一卷，页58、87。仑格尔，《巴拉圭的哺乳动物》（*Säugethiere von Paraguay*），页57。

[9] 见我的《家养动植物的变异》，第二卷，第十二章。

[10] 见所著《遗传的天才：对它的法则与后果的一个探讨》，1869年版。

[11] 贝茨（甲42）先生说（《自然学家在亚马孙河上》，1863年，第二卷，页159），就南美洲属于同一个部落的印第安人而论，“没有两个人在头和脸的形态上是说得上完全一样的；一个人是椭圆脸，眉清目秀，而另一个却很像蒙古利亚人，两颊宽而突出，鼻孔张得很开，眼梢斜出向上”。

[12] 见勃路门巴赫，《人类学论文集》，英译本，1865年，页205。

[13] 见米特福尔德（甲465）《希腊史》，第一卷，页282。从塞诺芬（甲725）所写的《回忆录》第二卷第四节中的一段话（我所以能注意到这段话是由于霍尔（甲319）牧师的提示）看来，希腊人大都承认这样一层道理，就是，在选择妻子的时候，应该着眼到未来儿女的健康与精力。生活在公元前550年前后的希腊诗人特奥格尼斯（甲650）清楚地看到，选择这件事，如果做得恰当，对人类的改进具有何等的重要性。他也看到财富往往阻碍了性选择的正常活动。因此他在诗里写道：

“我友库尔努斯兮，
我今诉说君其听：
孳息牛马有理法兮，
人咸知所遵行，
畜唯蕃斯利唯大兮，
劳瘁在所不计，
所贵唯在良种兮，
无缺陷亦无恶癖。
胡独今人之议婚兮，
唯货财是尚？
男称娶兮，
女则称归而登夫家之堂，
鄙夫与恶棍之子若女兮，
一身铜臭，
乃得与名门之息作配兮，
泾渭合流。
凡百杂糅而纷乱兮，
贵贱于是不分！

形神举措难得而名状兮，
不类不伦。
我之族吁其没落兮，
如江河之日下，
我之族亦日即于驳杂兮，
云亡大雅！
因缘亦自由渐而分明兮，
君其莫怪，
种因斯食果兮，
其亦毋为此而伤怀。”

（录自弗瑞尔（甲253）全集，第二卷，1872年，页334。）

[14] 高德戎，《人种论》（*De I'Espèce*），1859年，第二卷，第三篇。戛特尔法宜，《人种同一论》（*Unité de l'Espèce Humaine*），1861年。又同作者，《人类学演讲录》，陆续载《科学之路评论》（丙127），1866—1868年诸卷。

[15] 《组织畸变史：通论与各论》，凡三卷，此为通论的一部分，见第一卷，1832年。

[16] 关于这些法则，我在《家养动植物的变异》，第二卷，第二十二、二十三两章作过详尽的讨论。不久以前（1868年），德迁让（甲210）先生又发表了一本有价值的论著，《关于环境的影响》（*De l'Influence des Milieux*），可以参看。对于植物，他很强调土壤的性质这一方面。

[17] 同上注[1]所引《……调查》，页93、107、126、131、134。

[18] 关于玻利尼西亚人，见普里查尔德，《人类体质史》，第五卷，1847年，页145、283。亦见高德戎，《人种论》，第二卷，页289。居住在恒河上游的印度人和孟加拉人，虽同为关系十分相近的印度人，在形貌上也存在着显著的差别；见埃耳芬斯东（甲222），《印度史》，第一卷，页324。

[19] 文见《人类学会报告》（丙94），第三卷，1867—1869年，页561、565、567。

[20] 见勃腊根里奇（甲93）医师文，《疾病素质论》，载《医学时报》（丙92），1869年6月19日与7月17日。

[21] 这一段里的许多话都有出处，已见我所著《家养动植物的变异》，第二卷，页297、300。耶格尔（甲347）博士文，《论骨的纵长生长》（*Ueber das Längenwachsthum der Knochen*），载《耶纳时报》（丙71），第五卷，第一分册。

[22] 见上注[1]所引书，页288。

[23] 见上注[8]所引《巴拉圭的哺乳动物》一书，1830年，页4。

[24] 见所著《格林兰史》，英译本，1767年，第一卷，页230。

[25] 见沃克尔（甲678），《通婚论》，1838年版，页377。

[26] 《家养动植物的变异》，第一卷，页173。

[27] 见所著《生物学原理》，第一卷，页455。

[28] 见佩吉特，《外科病理学讲义》，第二卷，1853年，页209。

[29] 一个奇特而出乎意料的事实是，在视力上，即在最远的看得清楚的距离上，水手的平均点，要比惯居陆上的人反而低些。布·古耳德博士（《平叛战争中卫生情况的报告》，1869年，页530）曾经证实这一情况，而他的解释是，水手的视线所及不免"受舰只的长度和桅杆的高度的影响所限制"。

[30] 《家养动植物的变异》，第一卷，页8。

[31] 见上注[8]所引《巴拉圭的哺乳动物》一书，页8、10。我有过良好的机会观察到火地人（Fuegian）的超越寻常的强大的视力。关于这同一个题目，也可以参考劳伦斯（甲388），《生理学、……讲义》，1822年，页404。奚饶杜隆（甲267）先生（《科学之路评论》，页127，1870年卷，页625）新近收集了大量有价值的证据，证明子女的近视是由"父亲的辛勤劳动所致。"

[32] 普里查尔德，《人类体质史》，据勃路门巴赫书（见本章注[12]——译者），第一卷，1851年，页311。（按此注欠清楚，1851或是勃路门巴赫书出版之年，然据上注[12]，勃路门巴赫书的英译本出版于1865年，则此或为德文原本出版之年；然亦有问题，普里查尔德自己的书，《人类体质史》，据上注[18]，其第五卷于1847年即已出版，又何得征引1851年方出版的书？1851或有可能指普里查尔德自己的书的出版年份，然其书的

第五卷既已于1847年出版，则此第一卷不可能反而后出，亦成问题。更有一个可能是，1851为普里查尔德书第一卷的再版出书的年份。这些都是西方百余年前文献，查核不易，姑存疑——译者）。关于帕拉斯的话，亦转引自普里查尔德书，第四卷，1844年，页407。

[33] 转引自普里查尔德，同上引书，第五卷，页463。

[34] 后来福尔勃斯所写出的有价值的论文已载《伦敦民族学会会刊》（丙79），新编，第二卷，1870年，页193。

[35] 菲耳肯斯（甲706）博士（《农业周报》，丙88，1869年卷，第十期）最近发表了一篇有趣的文章，指出生活在高山地区的家养动物会如何地在身体体格方面产生一些变化。

[36] 《关于头小畸形白痴的报告》（*Mémoire sur les Microcéphales*），1867年，页50、125、169、171、184—198。

[37] 雷科克教授把接近于兽类的白痴的性格用一个新创的词，“兽相”（theroid），总结了一下，见所著文，载《心理科学刊》（丙82），1863年7月。斯科特（甲592）医师（见其所著《聋子与哑巴》，第二版，1870年，页10）时常观察到智力低下近于白痴的人爱用鼻子来闻食物。关于这同一题目，以及白痴的体毛特盛，亦见毛兹雷博士，《身与心》，1870年，页46—51。比奈耳（甲527）也曾提供过一个很突出的体毛特多的白痴的例子（比奈耳何人，所举例出自何书，原书此处及他处均未详。查比奈耳是法国十九世纪末及二十世纪初有名医学家，所著有《心理变态的医学哲学论》，1791年，《哲学的病理志》第六版，1818年，等书。达尔文写书时，此人或尚为生物科学界所熟知，达尔文只举其名，而不及其余，原因或在此——译者）。

[38] 在我的《家养动植物的变异》里（第二卷，页57），我把那些在数量上还不算太少的具有过多的乳头或乳房的女子的例子归因于返祖遗传。我所以作出这个有可能接近于事实的结论，是因为这些过多的乳头一般总是在胸脯上安排得两两对称；而尤其是因为有这样一个例子，就是，有一个女子，只长一个能用的乳头，而这唯一的乳头是长在鼠蹊部，即腹股沟地带的，同时这一例子的母亲又是一个乳头过多的例子。不过我现在发现（近期讨论这题目的不止一两人，普赖厄尔教授，即是一例，见所著《生存竞争》——*Der Kampf um das Dasein* ——1869年，页45）这种不规则的乳头（mammae erraticae）所在之处不一而足，背上、腋下、大腿上都可以长出乳头来，而在大腿上的一例出乳汁甚多，竟然把一个婴儿喂大

了。因此，乳头过多是由于返祖遗传这一论断的可靠性不免要打上一个不小的折扣；尽管如此，我认为这一论断可能还是对的，理由是，在乳头过多的情况中，碰到的往往是两对，在胸前对称地摆着，而关于这种情况，我自己就收到过若干个例子的资料。很多人熟悉，有几种狐猴胸前有两对乳头，而这是一个正常的情况。男子有一对乳头以上的例子（当然是残留性的），见于记录的有五个；其中的一例见《解剖学与生理学刊》（丙77），1872年卷，页56，是汉迪赛德（甲295）医师所提供的，是弟兄两个都表现有这个特点；又见巴特耳斯（甲36）医师所为文，载《赖氏与杜氏文库》（丙125），1872年卷，页304。在巴特耳斯所提到的各例中，有一例是一个男子有五只乳头，两对之外，一只在正中，在脐孔上面；梅克耳（甲314）认为这一例子有前例可资说明，就是，某几种蝙蝠（乙237）里也有不成对而居中的乳头的情况。总之，我们很有理由怀疑，如果早期的老祖先根本没有被配备过不止一对的乳头，那么，后世人类女子与男子身上又怎会有可能发生乳头过多的这一个特点呢？

在《家养……》这书里（第二卷，页12），我又曾把常见的人和各种动物的指趾过多（polydactylism）的例子归因于返祖遗传，但我自己也很有几分迟疑。我当初所以这样做，部分也因为看到欧文教授说过，爬行类中已经灭绝的鱼龙类或鱼鳍类（乙511）里，有几个种的指趾就不止五根；我就认为指趾过多是这一原始状态的重演或保留；但给根巴沃尔（甲258）教授（《耶纳时报》，丙71，第五卷，第三册，页341）对欧文的结论提出过异议。在另一方面，格迁恩瑟尔（甲288）博士根据澳洲肺鱼（乙193）的鳍的情况，就是，这种鳍，在中心的一串小骨的左右，各有几根有骨节而可以屈曲的骨质鳍刺，提出意见，认为，通过返祖遗传，六个或六个以上的指趾有可能在中心串骨的一边或两边，重新出现，他并且说，要承认这一可能的情况似乎也没有多大的困难。楚特菲恩（甲731）博士告诉我，文献上记录着一个男子的例子，手指和脚趾各有二十四个！我作此返祖遗传的结论，主要的根据是，指趾过多这一特征不但有强烈的遗传倾向，并且，我当初还相信，截断以后有再生的能力，像其他较低级的脊椎动物的相应而正常的指趾一样。但后来我在《家养……》一书的第二版里已经有所说明，为什么我现在对这一类记录下来的再生的例子认为很不可靠。尽管如此，发育中止和返祖遗传既然是两个关系十分密切的过程，如下的情况还是值得注意的，就是，停留在胚胎期以内的状态或中止状态的各种结构，有如腭裂、子宫分叉等等往往伴随着指趾过多的情况而同在一个人身上出现。这一点，梅克耳和泽弗沃圣迪莱尔都曾加以强调，认为不能放过。但话还得说回来，眼下，最好是完全放弃原有的看法，就是，认为在指趾的发展过多和在有机组织上比人更为简单的某一辈人的远祖的特征之间，有任何返祖遗传的关系。

[39] 见法阿尔（甲234）博士撰写的大家所熟悉的文章，载《解剖学与生理学大辞典》，第五卷，1859年，页642。又欧文，《脊椎动物解剖学》，第三卷，1868年，页687。又见特尔奈尔教授文，载《爱丁堡医学刊》（丙52），1865年2月。

[40] 见所著文，载莫迪那（Modena，意大利北部城市——译者）《自然学人协会年报》（丙19），1867年，页83。在这篇论文里，卡奈斯特里尼教授提供了不同作家在这个题目上的议论的一些摘要：——劳瑞拉尔德（甲387）说，他在好几个人和某几种猿猴头上所发现的这两片颧骨的形态、比例和关系既然彼此完全相似，他就无法认为它们的这一特性，即分而不合，是一个单纯的偶然巧合。关于颧骨的发育中止的另一篇论文是由萨菲欧提（甲574）医师发表的，载都仑（Turin，意大利西北部城市——译者）《临床公报》（丙63），1871年卷；他在论文里说，约在百分之二的成年人的颅骨上可以找到颅骨原先分成两部分的痕迹；他又说，在有凸腭的颅骨上比不凸腭的要发生得多些，但雅利安（Aryan）族类的凸腭颅骨不在此限。亦见德洛仑齐（甲186）在这题目上所著文，《颧骨异常的三个新例子》（*Tre nuovi casi.d'anomalia dell'osso，malare*），都仑城版，1872年。又，茅尔塞利（甲478）文，《关于颧骨的一个罕见的变态》（*Sopra una rara anomalia dell'osso malare*），莫迪德那城版，1872年。此外，更新近一些，格茹贝尔在颧骨的分而不合的问题上又写了一本小册子。有一位书评家曾毫无根据地对我的说法横加责难，所以我把这些参考文献列举出来。

[41] 在这方面，泽弗沃圣迪莱尔就曾提出过一连串的例子，见所著《组织畸变史……》（*Hist.desAnomalies*），第三卷，页437。有一位书评家（《解剖学与生理学刊》，丙77，1871年卷，页366）很责备我，为的是我没有能把见于记录的有关身体各部分发育中止的许许多多的例子提出来讨论。他说，按照我的理论，"一种器官在它发展过程中的每一个暂时的状态不仅是达成一个目的的一个手段，并且，在一定时间之内，本身就是一个目的"。据我看来，这句话不一定对。我看不出来，为什么和返祖遗传并无关系的一些变异就不能在发育初期里发生出来。并且，这一类的变异，如果有任何用处，例如，容或有助于缩短和简化发育的进程，又为什么不能得到保存而积累起来呢？还可以问，为什么有害的一些畸变，例如某些部分的萎缩（atrophy）或过度发展（hypertrophy），根本和以前的任何生存状态没有关系，而也会在发育的一个初期，乃至在成熟的年龄内，发生出来呢？

[42] 《脊椎动物解剖学》，第三卷，1868年，页323。

[43] 《普通形态学》，1866年，第二卷，罗马数字页155。

[44] 见福赫特，《关于人的讲演集》，英译本，1864年，页151。

[45] 见勃雷克论来自诺勒特（见本章译注5——译者）的一具腭骨，载《人类学评论》（丙21），1867年，页295。又见夏弗哈乌森，同前引文（见第一章注[44]——译者），1868年，页426。

[46] 见所著《表情的解剖》，1844年，页110、131。

[47] 见引于卡奈斯特里尼教授文，即上注[40]中引文，页90。

[48] 任何人如果愿意知道我们的肌肉是如何的容易发生变异，而在变异之中是如何转而和四手类动物的肌肉相似，都值得把这些论文仔细研读一下。和这段正文中所提到的少数几点有关的还有如下的一些参考文献：《皇家学会会刊》（丙120），第十四卷，1865年，页379—384；又第十五卷，1866年，页241、242；又第十五卷，1867年，页544；又第十六卷，1868年，页524。我在这里还不妨补充一点，默瑞博士和米伐尔特先生在他们合作的关于狐猴类的报告里（《动物学会会报》，丙151，第七卷，1869年，页96）指出，在这些灵长类中地位最低的动物里，某些肌肉的变异倾向之大是何等的超越寻常。在狐猴类里，肌肉结构由高而低的各种层次也很多，从其最低的一些结构循序渐退，就可以到达在进化阶梯上更低于狐猴的动物所具有的一些结构了。

[49] 亦见麦卡利斯特尔教授文，载《皇家爱尔兰学院院刊》（丙119），第十卷，1868年，页124。

[50] 见强普尼斯（甲144）先生文，载《解剖学与生理学刊》（丙77），1871年11月，页178。

[51] 见文，载《解剖学与生理学刊》（丙77），1872年5月，页421。

[52] 麦卡利斯特尔教授（同上注[49]中引文，页121）曾经把他所作的观察列成表格，发现在肌肉方面最容易发生畸变的身体部分是前臂，其次是脸部，又其次是脚，等等。

[53] 牧师霍屯（甲305）博士，在提出了（《皇家爱尔兰学院院刊》，丙119，1864年6月27日，页715）一个有关人身上的拇指长屈肌（flexor pollicis longus）的奇特的例子之后，补充说，“这个引人注意的例子说明，在拇指和其余手指的肌腱的部署方面，人身上有时候会出现猕猴（乙581）

一类的猴子所独具的那种部署；但我们究竟应当如何看待这一情况，是猕猴上升到人了呢，还是人下降到猕猴了呢，或只是造化弄人，弄出来的一个先天畸变呢，我无法把说明的责任承担起来”。能听到这样一位有才能的解剖学家、这样一位切齿痛恨进化论的反对人物这样说，甚至承认到所提出的三个说法中的前两个的可能性，即人与猕猴之间，可能有些上升或下降的关系——这可是令人满意的。麦卡利斯特尔教授（《皇家爱尔兰学院院刊》，第十卷，1864年，页138——查本章上文已两度引此论文及有关刊物，见注[6]及[49]，刊物第十卷出版的年份两处都是1868年，而此处忽作1864年，必有一误，而误在此处的可能性较大——译者）也曾叙述到这条拇指长屈肌的一些变异，也认为把它们联系到四手类动物身上的同一条肌肉来看，是值得注意的。

[54] 自从本书第一版问世以来，介·沃德先生曾就人身上颈、肩、胸各部分的各种肌肉，在《哲学会会报》（丙149），1870年卷（页83起）里发表了又一篇报告。他在报告中指出，这些肌肉是如何地变异百出，而一经变异，就和低于人的某些动物身上的一些正常的肌肉又是如何地随时可以相比而表现出何等近密的相似的程度来。他用如下的话总结说，“在这个解剖科学的部门（肌肉结构——译者）里，有些比较重要的肌肉形态，如果在人身上作为肌肉的变异而发生出来，就会倾向于作为达尔文的返祖遗传的原理或法则的证据或实例而展示出来，并且展示得足够彰明较著——如果我成功地说明了这一层，我所以写这篇论文的目的也就充分地达到了”。

[55] 这一段中若干论述的出处已见我的《家养动植物的变异》一书，第二卷，页320—335。

[56] 在这一方面，我在《家养动植物的变异》，第二卷，第二十三章中，已作过比较通盘的讨论。

[57] 见那本永远值得怀念的《人口论》，马尔塞斯牧师著，第一卷，1826年，页6、517。

[58] 《家养动植物的变异》，第二卷，页111—113，163。

[59] 见塞奇威克（甲596）先生文，载《不列颠国内外医学与外科学评论》（丙36），1863年7月，页170。

[60] 伍·亨特尔著，《孟加拉农村志》，1868年，页259。

[61] 见所著《原始婚姻》，1865年版。

[62] 一位作家，在《旁观者》（丙138）（1871年3月12日，页320）上，对我这一节话提出了如下的评论：——达尔文先生发现自己被逼到一个地步，不得不把关于人的堕落的教义推陈出新地再度介绍出来。他指出，一些高等动物的本能要比野蛮种族的人的习惯远为高贵得多，而这一来，他就发现他自己不得不在事实上重新把正统的教义实质相同而形式不同地介绍了出来。关于两者实质相同这一层，看来他本人未必自觉，他自觉的是，他是在第一次把一个科学的假设向人推荐。这以科学假设形式出现的教义就是：人对知识的取得是他在道德上所由堕落的原因。这堕落虽是暂时的，最后终须得救，但在得救以前，也就够他长期消受了。野蛮部落的许多恶浊的风俗习惯，尤其是在婚姻这一方面，就是他必须消受的一部分。这教义源出犹太教的传统，说人，由于他抓取了他的最高的本能所禁止他抓取的一个智慧［之果］，从此就在道德上堕落下去：传统中这一部分所要申说的恰好就是这么多么？（详见基督教徒所辑犹太文献，《旧约全书》中《创世记》的第三章。——译者）

[63] 参看杰冯斯（甲356）说得相当好的一些意思相同的话。见所著文，《达尔文学说的一个推演》，载《自然界》（丙102），1869年卷，页231。

[64] 见来撒姆（甲386），《人和他的迁徙》，1851年版，页135。

[65] 默瑞和米伐尔特两先生，在合写的《狐猴类的解剖学》一文（载《动物学会会报》（丙151），第七卷，1869年，页90—98）里说，“有些肌肉在分布上极不规则，要把它们分类而纳入上面所列的各组里的任何一组是难于下手的”。这些肌肉甚至在同一个人的左右两肢上都不一样。

[66] 见所著文《自然选择的限度》，载《北美评论》（丙104），1870年10月，页295。

[67] 见所著文，载《评论季刊》（丙37）1869年4月，页392。但沃勒斯先生对这题目的更充分的讨论是在他的《对自然选择论的一些贡献》一书里；这书出版于1870年；本书所征引的他的所有的论文全都在这书里重新发表了出来。克拉巴瑞德（甲151）教授，今天欧洲声望最大的动物学家之一，曾在发表在《万有文刊》（丙33），1871年6月的一期里的一篇文章中对沃勒斯先生这一文集中的一篇，《论人》，进行了精明有力的批判。凡是读过沃勒斯先生的驰名的论文，《从自然选择的学说推演而得的人类种族起源论》（原载《人类学评论》（丙21）1864年5月，罗马数字页158。）的人都会对我在这里所引的他的这段话表示惊异。关于这一篇论文，我不禁要援引一下勒博克爵士的一段最为公平的话（《史前时代》，

1865年版，页479）：沃勒斯先生“用他一贯而代表他的性格的无私的精神，把它（指自然选择的概念）毫无保留地归功于达尔文先生，尽管大家都知道，他独立地想出了这个概念，并且，虽不如达尔文先生的那么详细，却也在同一个时候把它发表了出来”。

[68] 见引于泰特（甲640）先生文，《自然选择的法则》，载《都伯林医学季刊》（丙50），1869年2月。此文也引到凯勒尔（甲361）博士的意思相同的一些话。

[69] 见欧文所著，《脊椎动物解剖学》，第三册，页71。

[70] 见《评论季刊》（丙37），1869年4月，页392（按这也是评沃勒斯的话，参看上注[67]——译者）。

[71] 属长臂猿的一种，骈趾猿或联趾猿（乙499），像它的名称中所说的那样，指或趾中有两只是经常骈合的，而在这一猿类的另几个种，即普通的长臂猿亦称敏猿（乙495）、白掌猴（乙497）、银猿（乙498），据勃莱思（甲77）先生告诉我，这两指或两趾只是间或有骈合的，一般不骈合。疣猴是严格以树为家的，而又非常活跃，见勃瑞姆，《动物生活图说》（*Thierleben*），第一卷，页50；但比起其他关系相近的几个猴属的猴种来，疣猴爬树的本领是不是更为高强，我就不知道了。在这里值得提到一下，世上最离不开树的动物，各种树懒（sloth），脚长得极像钩子，像得出奇。

[72] 勃瑞姆，《动物生活图说》，第一卷，页80。

[73] 见文，《论手……》，辑入《布列治沃特论文集》，1833年，页38。（“论文集”，原文作“Treatise”，单数，显系脱一“S”，查阅，果然，兹补正后译出。——译者）

[74] 关于人从四足行走变成两足行走的若干步骤，海克耳有过一番出色的讨论，见《自然创造史》（*Natürliche Schöpfungsgeschichte*），1868年，页507。比迂希奈尔博士在《达尔文学说评议》（*Conférences sur la Théorie Darwinienne*，1869年，页135）里，举了一些良好的例子，说明人也还有能把脚作为把握器官来使用的；他对高等猿猴的把握方式也有所叙述，我在下面一节文字里所引的一些话就是他的。关于猿猴的把握方式，亦见欧文著，《脊椎动物解剖学》，第三卷，页71。

[75] 见勃柔卡教授文，《尾部脊椎的结构》，载《人类学评论》（丙126），1872年，页26（别有单行本）。

[76] 见所著文，《关于颅骨的原始形态》，英译本，载《人类学评论》（丙21），1868年10月，页428。又欧文论高等猿类的颞骨，见《脊椎动物解剖学》，第二卷，1866年，页551。

[77] 见所著《动物世界的界限：对达尔文学说的一个看法》（Die Grenzen der Thierwelt，eine Betrachtung zu Darwinś Lehre），1868年版，页51。

[78] 见德迂亚丹（甲207）文，载《自然科学纪事刊》（丙9），第三组，动物学之部，第十四卷，1850年，页203。亦见娄恩（甲412）先生，《大苍蝇（乙637）的解剖与生理》，1870年，页14。我的儿子，弗·达尔文（甲180）特为我这段讨论把赤蚁（乙415）的大脑神经核剖视了一下。

[79] 见文载《哲学会会报》（丙149），1869年卷，页513。

[80] 勃柔卡，《论几种选择》，载《人类学评论》（丙21），1873年卷；又见福赫特，《论人讲义》（英译本，1864年，页88、90）所援引的资料。又普里查尔德，《人类体质史研究》，第一卷，1838年，页305。

[81] 在已一度援引的那篇有趣的论文（应即上注[80]中所引文——译者）里，勃柔卡教授说得好，在文明的民族国家里，由于数量很可观的身心两个方面俱软弱的人得到了保全，平均的脑量不免有所降低；而在野蛮状态之下，这种人是等不到长大就会受到淘汰的。反过来，就野蛮人说，所谓的平均实际上只包括那些更为精干、虽在极度艰苦的条件下也还能存活下来的人。在洛则尔（Lozère，省名，法国东南部——译者）境内所发现的穴居人（troglodytes）的颅骨比当代法国人的要大些：这一事实一向无法解释，如今勃柔卡的这段话就能把它解释开了。

[82] 见文，载《科学……汇报》（丙47），1868年6月1日。

[83] 《家养动植物的变异》，第一卷，页124—129。

[84] 夏弗哈乌森根据勃路门巴赫和布希（甲125），列举了一些肌肉抽搐与烫伤的例子，见文载《人类学评论》（丙21），1868年10月，页420。贾柔耳德（甲350）博士（《人类学报》，丙20，1808年卷，页115、116），根据坎姆普尔（甲134）和他自己的一些观察，列举了一些例子，说明由于头部姿势固定位置不自然而引起了颅骨的变化。他认为，某些行业，例如鞋匠，由于头部经常伸向前，前额倾向于变得更圆、更突出。

[85] 关于颅骨的加长，见《家养动植物的变异》，第一卷，页117；关于两耳之一倒垂的影响，见同书、卷，页119。

[86] 见引于夏弗哈乌森文，载《人类学评论》（丙21），1868年10月，页419。

[87] 欧文著，《脊椎动物解剖学》，第三卷，页619。

[88] 泽弗沃·圣迪莱尔说到（《自然史通论》——*"Hist.Nat.Générale"*——第二卷，1859年，页215—217）人的头顶上有长发；也说到猿猴和其他哺乳动物的背部一半的毛要比腹部一半的更为浓密。其他许多作家也都观察到这一层。不过泽尔费（甲262）教授（《哺乳动物自然史》——*"Hist.Nat.des Mammiféres"*——第一卷，1854年，页28）说起，由于容易磨掉的关系，大猩猩背部的毛实际上比腹部的毛要稀疏些。

[89] 见所著《自然学家在尼加拉瓜》，1874年，页209。多少可以作为对贝耳特先生这一看法的一个确证，我不妨在此援引德尼森（W.Denison）爵士的一段话（《总督生活的形形色色》，第一卷，1870年，页440）如下："有人说起，在澳大利亚人中间有这样一个习惯，就是，当毛发里的虫子多得引起麻烦的时候，他们就用火来把自己烧灼一下。"

[90] 见米伐尔特先生文，《动物学会会刊》（丙122），1865年卷，页562、583。又，介·格雷（甲279）博士，《不列颠博物馆目录：骨骼之部》。又，欧文著，《脊椎动物解剖学》，第二卷，页517。又，泽弗沃·圣迪莱尔，《自然史通论》（*Hist.Nat.Gén.*，），第二卷，页244。

[91] 见文《尾部脊椎的结构》，载《人类学评论》（丙126），1872年卷。

[92] 见文，载《动物学会会刊》（丙122），1872年卷，页210。

[93] 见文，载《动物学会会刊》（丙122），1872年卷，页786。

[94] 我指的是勃郎塞夸（甲107）博士就豚鼠（guinea-pig）所作的关于一次由手术引起的癫痫（epilepsy）所产生的遗传影响的一些观察；同时也指比较新近的一个例子，就是，颈部交感神经的切断也曾产生与此可以类比的影响。（关于此二例，原注注文中都未说明出处。——译者）下文（第二十章中——译者）我将有机会援引到萨耳温（甲571）先生所提出的关于修尾鸟（motmot）的一个有趣的例子，这种鸟会自己修剪它的尾羽，

就是把尾羽上的羽枝啄掉，而这种啄落的影响看来像是遗传的。关于这个所谓后天获得性的遗传的总问题，我在《家养动植物的变异》中也曾有过讨论（第二卷，页22—24），可以参看。

[95] 《家养动植物的变异》，第二卷，页280、282。

[96] 见所著《原始人》，1869年版，页66。

译注

1.Sandwich Islands，即今美国的夏威夷群岛，位于北太平洋。

2.即西半球。

3.指与解放黑人有关的南北战争。

4.Kaffir，南非洲的黑人种族。

5.La Naulette，洞窟名，在比利时。

6.此处原文为genetic connection，以今日genetic一字的用法来说，可直接译为"遗传的联系"，于义也通；然而"遗传学"称为"genetics"，"遗传学的"或"遗传的"作"genetic"在英语中毕竟是20世纪初叶以来的事；距今百年前无此用法，故斟酌文义，译为"生物发生上的前因后果的联系"。

7. 译者于此感觉到有必要就亲自看到的一个例子添此一注，来说明不仅在所谓"野蛮人"，而且在所谓"文明人"中，脚的这种把握能力也远没有完全消失。1923年，译者在纽约展览各式各样畸形人的地方（！）看到一个法国女子，完全没有胳膊，两手虽完好，却直接长在肩头，绝大部分把握的动作无法进行，不得不由两脚承担，曾当场看到她用脚趾来表演穿针引线，灵便的程度几乎不下于一般人的用手。据这女子说，这种情况家传已有七代之久。

8.Neanderthal 谷名，位于德国莱茵省境内。

9.新几内亚和婆罗洲即今马来语的伊利亚和加里曼丹。

第三章 人类和低等动物在心理能力方面的比较

在心理能力上，最高等的猿类与最低等的野蛮人之间的差别异常巨大——两者之间某些共同的本能——各种情绪——好奇心——模仿力——注意力——记忆力——想象力——推理力——逐渐的进步——动物所使用的工具和武器——抽象能力、自我意识——语言——审美的感觉——对上帝、鬼神与其他神秘力量的信仰。

我们在上面两章里已经看到，人在身体结构方面保持着他从某种低级类型传代而来的一些清楚的痕迹，但也许有人会提出意见，认为人在心理能力方面既然和其他一切动物有偌大的差别，这样一个结论一定有它的错误的地方。不错，心理方面的差别是极其巨大的。一个最低等的野蛮人连表达高于四的数目的字眼都没有，又几乎没有任何抽象的名词来表达一些普通的事物或日常的感情，[1] 即便拿他来和在有机组织上最高级的猿类相比，这差别还是十分巨大的。再退一步说，即便这样一只高等的类人猿受到一些改进，或接受一些"文明化"，所接受的分量大致相当于一只狗所有别于它的祖先形态（parent-form），即狼或胡狼（jackal）的那个分量，它和最低等野蛮人之间的差距还是无疑地非常巨大。南美洲极南端的火地人（Fuegian）是在最低等的半开化的人之列的，但我想起我在英皇陛下船"比格尔号"（H.M.S."Beagle"）上遇见三个这个族的人，他们曾经在英国住过几年，能说一些英语，从和他们的接触之中，我发现他们在一般性情和大多数的心理性能上同我们如此近似，使我不断地发生惊奇。如果一切生物之中只有人才备有任何心理能力，或者，如果人的心理能力在性质上完全和低等动物不一样的话，我们将永远不能理解，或无法说服自己，我们的这些高度的能力是逐步逐步发展出来的。但我们可以指出，人和其他动物的心理，在性质上没有什么根本的差别，更不必说只是我们有心理能力，而其他动物完全没有了。同时我们也必须承认，就这种能力的差距而论，存在于一种最低的鱼，有如八目鳗（lamprey）或蛞蝓鱼（lancelet）和一种猿类之间的，比存在于一种猿类和人之间的，要大得多，而无论差距大小，中间都存在着无数的由浅入深的层次。

在人的道德性格方面，差距也不见得小，一端是一个半开化的残忍得像老航海家拜伦（甲131）所描述到的那个人，为了孩子把一筐子海胆

（sea-urchin）掉落在海里，竟把他向石头上一摔，摔死了，另一端是文明人的仁慈，像一个霍沃尔德（甲330）或一个克拉尔克森（甲153）那样。[1] 在理智方面也是如此，一端是几乎不会使用任何抽象名词的野蛮人，另一端是一个牛顿或一个莎士比亚。最高族类的最高成员和最低的野蛮人的这种差别并不是截然两码事，而是由一系列差别极为微小的高低的层次联系起来的。因此，它们，即每一个极端和层次不是固定不移的，而是可以发展而过渡到，或退回到其他层次的。

我在本章中的目的是要说明，人和其他高等哺乳动物之间，在各种心理才能上，是没有根本的差别的。这个题目的每一个部分都可以扩充而成为一篇单一的论文，但在这里，我们只能合起来作一番概括的处理。关于各种心理能力，目前既然还没有大家所公认的分类，我准备把我的话，按照最便利于我的目的的要求，排个先后，逐段地说出来；同时列举对我最有深刻印象的一些事例，我料想，对我既如此，对读者也大概会产生一些印象。

在本书下文讨论性选择的时候，我准备再多举一些关于在进化阶梯上一些很低的动物的例子，来说明它们的各种心理能力比我们所可能意料到的要高得多。 同一物种中的各个成员所表现的每一种性能并不一律，而有很大的变异性；这对我们来说是一个重要之点，我在这里要略举几个例子。但在这一点上，我们也用不着说到太多的细节，因为我曾经多方探问，发现凡属长期从事于观察或饲养各种动物的人，包括注意于鸟类的人在内，一致认为同种的个体与个体之间在每一个心理特点上都有它们的差别。至于各种心理能力，在最低等的有机体身上，最初是怎样发展出来的问题，那就像生命本身是怎样起源的问题一样，一时是没有找到答案的任何希望的。这一类的问题，如果人有能力加以解决的话，也是遥远的未来的事情，眼下只好搁过一边。

人所具备的几种感觉既然和低等动物的相同，则他的基本的直觉能力一定也是和它们一样的。人也有和它们相共同的少数几个本能，如，自我保全、两性之爱、母亲对新生子女之爱、母亲喂乳的欲望，等等。但人所具备的本能，比在进化系列中仅次于他的一些动物来，似乎已经少了一些。东方诸岛屿上的猩猩、非洲的黑猩猩都会构造平台供睡眠之用；两种不同的猩猩既有此同样的习性，我们不妨提出论点，认为这是出乎同一种本能的，但对这一论点，我们也感觉到有些拿不准，因为我们也可以想到，两种猩猩有着同样的需要，又具备着同样的推理能力，来满足这个需要，而平台就是所得的结果了。我们可以设想，这些类人猿，也会回避热带的许多种有毒的果实，而人却没有这方面的知识；但我们知道，我们的家畜，当它们被转移到一个陌生的外国地区，而到了春天初次被放到野外

去生活的时候，它们往往会吃到有毒的植物，这后来它们虽知有所回避，但当初是中过毒的；因此我们就想到，猿类之所以不食有毒的果实，安知不是由于自己的经验教训，或它们父母的经验教训，而因为有过这种教训，才知有所选择的呢？不过我们在下面就要看到，有一点是可以肯定的，就是，猿类对各种蛇，乃至可能对其他有危害性的动物，有着出乎本能的畏惧心理。

高等动物的本能之少，和少数本能的性质单纯，和低等动物在这方面的情况相形之下，颇成对照，这是值得我们注意的。居维耶（甲175）有一个主张，认为本能和理智是彼此对立的，此消彼长，成反比例；而有些作家认为高等动物的各种理智性能便是从它们的各种本能逐渐发展出来的。但布谢（甲532），在一篇有趣的论文里，[2] 指出这种反比例实际上并不存在。他说，他所观察到的备有种种最奇妙不过的本能的各种昆虫肯定也是最有智慧的几种昆虫。在脊椎动物的系列里，最缺乏智慧的一些成员，如各种鱼类和两栖类，并不具备任何复杂的本能；而在哺乳动物中间，由于它的各种本能而最引人注目的一类，海狸（beaver），却有着高度的智慧，凡是读过摩尔根（甲473）先生的出色的著作的人谁都会承认的。[3]

理智的最早的一线曙光——尽管有如斯宾塞尔先生所说的那样，[4] 是通过反射活动的增繁和协调而发展出来的，也尽管这些反射活动是从许多简单的本能逐步转变而成，并且彼此十分相像，很难辨别，例如正在哺乳中的一些小动物所表现的那样——一些比较复杂的本能的所由兴起，却似乎和理智是截然的两件事，各不相涉。但是，我一面虽远没有这种意思，想否认一些本能活动有可能丢失它们的固定与不教而能的性格，并由依靠自由意志而进行的其他一些活动所代替；一面却也认为，有些发乎理智的活动，在进行了若干世代之后，也未尝不可以转变为一些本能而成为遗传的一部分，海洋中孤岛上的鸟类终于懂得躲开人，似乎就是由习惯成为本能的一个例子。这一类的活动不妨说是从此在性质上降了级，因为它们的进行是可以不再通过理智，或不再根据经验了的。但更大一部分的比较复杂的本能之所以取得，看来不是这样，而是通过一条完全不同的途径，就是，通过自然选择对一些比较简单的本能活动所发生的变异所进行的取舍的作用。这些变异所由兴起的原因，看来不是别的，也就是平时在身体的其他部分诱发出种种轻微变异或个体差异，而至今还是属于未知之数的那些原因，只是，在这里，它们是在大脑神经的组织上起了作用而已；而所有这一类的变异，由于我们的无知，往往被说成是自发的变异。当我们深深地思考到自己不能生育的工蚁和工蜂所表现的种种奇妙的本能，想到它们由于不能生育而无法把一些经验的效果和变化了的习性遗传下去的时

候，我想，我们对于一些比较复杂的本能的来源，除了上面所说的结论之外，怕不可能有任何其他的结论。

我们在上面所说的昆虫和海狸的例子里，看到了一种高度的理智肯定可以和一些复杂的本能同时并存，而没有什么不相和谐之处，也看到了起初原是有意识而学习到的一些动作，不久之后通过习惯和熟练，可以和一种反射活动进行得同样的快当和同样的准确——尽管如此，我们也必须看到不是不可能的另一个方面，就是在自由理智的发展与本能的发展之间，存在着一定分量的相互干扰——而这种干扰在后来势必牵涉到脑子方面的某种遗传的变化。关于脑子的功能，我们现在还知道得很少，但我们可以看到，当理智能力变得高度发展之际，脑子的各个部分一定要由很曲折复杂的一些渠道联系起来，以保证彼此之间的毫无约束的交通；而这一来的结果是，每一个原先各有职掌的部分也许会变得越来越不适合于应答一些特定的感觉或联想的要求，即应答得恰如其分，合乎原有的、遗传已久的——也就是合乎本能的——那一个方式。甚至在一个低级的理智和正在趋向于固定而还不到足以遗传的程度的一些习惯之间，似乎也存在着某些关系；因为正如一位见识过人的医师对我说的那样，某些智力低下而接近于白痴的人在一举一动上都倾向于停留在一成不变或例行的方式之上，而如果有人鼓励他们这样做，他们会表示十分高兴。

我的话是说得岔开了，但这段岔路是值得走的，因为，当我们把人与高等动物建立在对过去事物的记忆之上，建立在远见、推理与想象力之上的一些活动，和低等动物依据本能而进行的恰恰是同样的一些动作相比较的时候，我们有可能容易把人和高等动物的种种心理能力，特别是人的这些能力，看低看轻了；在低等动物方面，进行这些活动的能力是通过各个心理器官的变异性和自然选择的作用而一步一步地取得的，而在取得之际，有关的动物，在每一个连续的世代中，是无所用心于其中的，即用不着任何自觉的理智方面的努力的。不错，像阿·尔·沃勒斯先生所曾提出的论点那样，[5] 人所做的种种牵涉到智力的工作中，有很大的一部分是由于模仿，而不是由于推理。不过，在人的一些动作和低等动物所进行的许多动作之间，有着这样一个巨大的分别，就是，人在他第一次尝试的时候，这尝试的活动是绝不可能通过模仿而作出的，例如一具石斧的制造，或一只独木舟的制造罢。他必须通过练习来学到如何进行工作，而反之，一只海狸第一次尝试堆筑它的堤坝或挖掘它的渠道，或者，一只鸟第一次营构它的巢，可以和它们后来在老练的时候所营造或挖掘的一样的好，或几乎是一样的好，而一只蜘蛛尝试编织它的网，第一次的美好程度也和后来的不知多少次的完全一样。[6]

现在回到我们更直接有关的题目上来。低等动物，像人一样，显然也感觉到愉快和痛楚，懂得什么是幸福，什么是烦恼。最能表现出幸福之感的大概无过于像若干小孩似的正玩得高兴的几只小狗、小猫、小绵羊等等。甚至昆虫也懂得一起玩耍，那位出色的观察家，迂贝尔（甲332）看到蚂蚁彼此追来逐去，并且装作彼此相咬，像许多小狗那样，并且把所看到的描写了下来。[7]

低等动物，与我们相同，也受同样的一些情绪所激动，这是早经确立而尽人皆知的一个事实，无须我在这里提到太多的细节而使读者厌倦了。恐怖在它们身上也像在我们身上一样起着同样的作用，足以使肌肉颤动、心跳加快、括约肌松弛，而毛发纷纷直竖。由恐惧而产生的猜疑，是大多数野兽的一大特点。我们读过滕能特（甲647）爵士所作关于猎取野象时用来作为诱兽的几只母象的行径的那段记述之后，我想我们不能不承认她们懂得有意识地进行哄骗，并且充分认识到她们是来做什么的，就是，诱致野象。在同一物种之内，勇和怯是变异极大的一些品质，个体与个体之间差别很大，这我们在所畜的狗中间就可以清楚地看到。有些狗和马的脾气很坏，动不动发闷气，另一些则总是和易近人，而这些品质肯定也是遗传的。谁都知道动物容易暴怒，并且表现得十分清楚。各种动物把怨气积压了很久而突然报复得很巧妙的复仇故事是很多的，并且时常有人加以发表出来，看来未必不是实有其事。一向注意准确的仑格尔和勃瑞姆，[8]都说到他们所驯养的各种美洲和非洲猴子肯定是有仇必报的。另一位以精密细致在同辈中著称的动物学家，斯米思爵士，告诉我他和几个别的人正好因在场而得以目睹的如下的一件故事：在南非洲好望角，一个军官时常欺侮某一只狒狒。有一个星期天，狒狒远远地看到这个军官带了队伍耀武扬威地快要走过来，它就立刻把水灌在一个小洞里，赶快地和成一堆稀泥，等军官走近，很准确地向他没头没脑地扔过去，引起路边的许多人哈哈大笑。后来在很长的一段时间里，只要望见这个挨过它泥巴的家伙，它就眉飞色舞地表示高兴。

一只狗爱它的主人，是无人不知、无人不晓的；像一位古老的作家用一种古雅的语气所说的那样，[9]“地球上爱你比爱它自己还笃的东西没有别的，只有一条狗”。

有人知道这样一个例子：一条垂死而正在痛苦挣扎中的狗还起而拥抱它的主人。另一个大家都听说过的例子是，一条躺在解剖桌上的狗，一面忍受着刀剪所给它的痛苦，一面却不时地舐着动手术的人的手；我想，除非这一次手术关系重大，牵涉到我们科学知识的增加，而确有进行的充分

理由，或除非施手术的人有一副铁石的心肠，这人，直到他自己临死以前，会不时追悔这一件事。

惠威耳（甲702）[10] 曾经问得很好，“凡是读到过有关母爱的一些例子的人，无论它们所叙述的往往是各个民族国家的妇女也罢，或各种动物的雌性也罢，有谁能怀疑这种行为所根据的原理会因人兽之分而有所不同的呢？”我们看到，母爱的表现是无微不至的。例如仑格尔观察到一只美洲的母猴子（一种泣猴属的猴子，乙183）细心关切地为她生下不久的小猴子赶走骚扰着它的蝇子；而德迂伏塞耳（甲212）看到一只母的长臂猿在水边替她的几只小猿一个一个地洗脸。小猿或小猴不幸而死，母猿或母猴因不胜哀伤而死的例子也时有所闻，而在勃瑞姆在北非洲所畜养的许多种猿猴里，有某几种简直老是这样的以母殉子的。失去了父母的小猿猴总有别的猿猴抱养，其中有公的，也有母的，并且保护得很周到。有一只母狒狒，胸怀特别宽大，她所抱养的小一辈不但有其他猴种的小猴子，并且还有偷来的小猫小狗，为了怕有丢失，还不断把它们带来带去。不过，她的仁慈还是有限，她不让她的养子养女分享她的食物。勃瑞姆对这一点大为不解，因为他所畜的猿猴总是和她自己的子女分享一切的，并且每只一份，很是公平。这只母狒狒所抱养的小猫里，有一只有一次用爪子把义母抓了一把，义母开头是吃了一惊，但她毕竟是一只很聪明的狒狒，便立刻把小猫的脚检视了一下，随即毫不迟疑地把爪甲一口咬了下来。[11] 在动物园里，我从管理人员那里听说，一只老狒狒（属狒狒类中的“山都”的一种，乙314），抱养了一只恒河猴（乙832）的小猴子，但后来当两只大狒狒或山魈，一壮一幼，被放进同一间笼屋的时候，她似乎认识到，新来的客人虽和她不属于一个种，在亲属关系上总要近一些，于是立刻把恒河猴推开，而把这两只山魈当作养子看待。我看见，恒河猴既被突然摈弃，便表现出大为不满的情态，而像顽皮的孩子一样，一有机会，在保证自己不吃亏的限度以内，便向两只山魈捣麻烦，甚至向它们进攻，这自然也在母的老狒狒方面激起了很大的恼怒。据勃瑞姆说，各种猴子也懂得在敌人攻击之下保护它们的主人，像狗在别的狗的攻击前面保护它们所依恋的人一样。但我们这些话不免岔到了同情心和忠诚等心理方面去了，目前姑且不再说，把话留给下文。勃瑞姆所畜的猿猴中，有几只特别喜欢向某一只它们所讨厌的老狗，以及其他同被豢养的动物，用种种巧妙的方式，进行嘲弄，引为笑乐。

大多数的比较复杂的情绪是各种高等动物和我们所共有的。每一个人都看到过，如果主人在别的动物身上表示太多的恩爱，一只狗会表现出何等妒忌的心情，而我自己在一些猴子身上观察到过同样的情况。这表明动物不但能爱，并且也有被爱的要求。动物也显然懂得争胜而不甘落后。它

们也喜欢受到称赞。一只替它的主人用嘴衔着筐子的狗会表现高度的自鸣得意和骄傲的神情。我认为还有一点也是无可怀疑的，就是，狗也懂得羞耻，而这一情绪的表示显然和畏惧分明是两回事，而在索取食物过于频繁的时候，也似乎表现得很像有些羞涩不前，有些难为情。一只大狗瞧不起一只小狗的咆哮，而不与计较，这也不妨说是器量大。有几个观察家说到猴子肯定地不喜欢有人嘲笑它们；它们有时候也会假装受到委屈。在动物园里，我看到一只狒狒，每当管它的人取出一封信或一本书而对着它高声朗诵的时候，它总要大发雷霆，而有一次我亲眼看到，它在盛怒之下，无可发泄，便把它自己的腿咬得流出血来。狗也表现有一种可以名副其实地称为幽默的感觉，而这又和单纯的闹着玩分明不是一回事；如果主人向它丢一根小木棍或其他类似的东西，它往往会把它衔起来，跑一段路；然后蹲下来，把小木棍摆在前面地上，等上一会儿，看主人是不是走过来把棍子取走。等主人真的走得很近了，它又突然跳起来，衔上棍子，跑得远远的，大有胜利而洋洋自得之意；如是者可以重复上好几次，显然表示它的所以高兴，不是因为玩得痛快，而是因为它开了主人一个玩笑。

现在我们转到更有理智性的一些情绪或才能；这些是很重要的，因为一些更高的心理能力的发展要以它们为基础。动物显然喜欢热闹，喜欢声色的刺激，而生怕闲着无聊，我们看到狗就是如此，而据仑格尔说，猴子也是如此。一切动物都会感觉惊奇 而表示出来，而许多种动物也表现着对事物的好奇 的心情。由于好奇，它们有时候会吃大亏，例如猎人为了把它们诱引出来，玩些把戏，它们爱看把戏，就上了当。我亲眼看到过几只鹿就这样地上了当，而羚羊的一种，平时极为小心的臆羚（乙230），以及某几个种的野鸭，也是如此。勃瑞姆曾经就他所畜养的猴子所表现的对蛇的一种出乎本能的畏惧心情作过一段富有奇趣的记录，说它们一面怕，而一面却又十分好奇，会十足的像人的行径那样，为了想把畏惧心情平息下来，几次三番情不自禁地要把装着蛇的那只箱子盖揭开一条缝瞧瞧。勃瑞姆的这份记录大大地打动了我，我在惊异之余，把一条做成标本而蟠着的蛇送进动物园豢猴的笼屋里，猴子一见蛇，顿时张皇失措、大叫大嚷、闹成一团，我平生所见的奇特的场面不算太少，而这也是绝无仅有的一个。有三个种的长尾猴（乙199）怕得最厉害，它们在笼屋里东奔西窜，不断发出其他猴子都懂得的作为危险信号的怪叫。只有少数几只幼小的猴子和一只上了年纪的埃及尖嘴狒狒（乙312）没有理睬这条蛇。随后我又把这条蛇放在笼屋中较大的一间的地上。过了一些时候，所有猴子全都集中到这一间屋里来，围成了一个大圈子，全都盯着蛇看个不停，构成了一个极为可笑的场面。它们都变得极度的神经过敏，一个它们经常玩弄的木球，一半在草堆底下，一半露在外面，偶然转动了一下，使它们都立刻吓得跳起来。但别的新东西被送进笼屋时，例如一条死鱼、一只死鼠、[12] 一只活

鳖，或其他物品，这些猴子的反应便与此很不相同。当然起初也有点害怕，但一下子就走过来把玩一番，看看究竟是怎么一回事。接着，我换一个方式进行试验，我把一条活蛇放进一只纸口袋，松松地封上袋口，然后放进笼屋的较大的一间里。第一只猴子立刻走了过来，轻轻地把口袋打开了一点，向里面张望了一下，立刻一溜烟似的跑开了。再接着我就亲眼看到了勃瑞姆所曾描绘到的一切，一只一只的猴子，头抬得高高的，脸侧向了一边，都按捺不住地要向竖立在地上而张开了口的袋子里窥探一下，看看袋底躺着不动的那件可怕的东西究竟是什么。看来几乎还像有这样一个情况，就是，猴子似乎也理会到物类之间的亲疏远近的关系，因为勃瑞姆所畜养的猴子，一见到毫无毒害的几种蜥蜴和蛙类，也表现出一种发乎本能的恐惧心理，它们把无害认作有害，那是错了的，错用了一次本能的反应，但也许它们也看到这些动物和蛇有一点点接近之处，亦未可知。有人知道，一只猩猩，在初次看到一只鳖的时候，也曾大吃一惊。[13]

有人说，模仿的原则是很强有力的，而根据我所目睹的一些情况而言，野蛮人尤其是如此。在脑子发生某些病态的情况之下，模仿的倾向会取得变本加厉的发展，难于抑制。有几个偏瘫或患其他脑病的病人，当其由于发炎而脑质变得局部软化的初期，会不自觉地对每一个所听到的字学舌，本国语言的学，外国的也学，也模仿在近旁所看到的别人的每一个姿态或动作。[14] 德索尔（甲191）[15] 说过，在动物进化的阶梯之上，一直要上升到猴子的阶段才自动地对人的一举一动看样学样，低于猴子的动物是不会的，而猴子的擅长此道，令人发笑，这是谁都熟悉的。但动物有时候也在彼此之间看样学样，例如，有两种由狗出力养大的狼，也学会了吠，像有的胡狼或豺狗那样，[16] 但这究竟是不是可以称为随意的模仿则是另外一个问题。鸟类会模仿它们父母所唱的歌曲，有时候也会仿效别种鸟的歌声。而鹦鹉能仿效一切它们所经常听到的声音，是个模拟专家，这是一向有名的。德迂茹（甲211）叙述过[17] 由猫喂养大的一只狗，说它学会了猫所时常进行的用舌头来舐脚爪的那个动作，并且在舐了之后，又用脚爪来洗刷耳朵和脸。名气很大的自然学家奥多温（甲15）也曾亲眼看到过这个例子。我在这方面也曾收到过可以用来进一步加以证实的若干条记录。其中有一条说，有一只狗，虽不是由猫用她的乳汁喂大的，却是由她同她自己的一窝小猫一道带领大的，也这样地学到了这个习惯，并且在它前后十三年的生命之内，一贯维持，始终没有忘记。德迂茹自己养的一条狗也从一起长大的小猫那里学到了玩球，先用前脚爪拨球，使转个不停，然后自己向球上面蹦。一位时常和我通信提供资料的朋友肯定地告诉我，他家里养的一只猫惯于把前脚爪伸进牛奶瓶子，因为瓶口太小，头伸不进，只好用脚爪来蘸取奶汁。她所生的一只小猫也学会了这手法，从此以后，只要有机会，总要这么来一下。

许多动物的做父母的一辈，信赖着小动物所具有的模仿的原理，尤其是凭借着它们的种种本能的或遗传的倾向，来进行可以说是对它们的教育。当一只猫把一只活的小老鼠交给她的小猫的时候，我们就看到了这一点。而德迂茹有一段根据他自己观察所得的很奇特的记载，说到老鹰是怎样把行动敏捷和对距离的判断教给儿女的，它们先用死耗子、死麻雀从高处往下放坠，这在小鹰一般开头都不大抓得住，锻炼一段时期之后，再放活的小鸟作为捕捉的对象，慢慢就行了。

人的理智方面的进步所依凭的各个心理才能之中，在重要的程度上，几乎没有一个是比得上注意力的。动物也表现有这种能力，这是很清楚的，一只蹲在一个洞口准备着一跃而把钻出洞来的老鼠捉住的猫在这方面表现得十分清楚。野生动物为了捕捉其他的动物来吃，有时可以专心致志或全神贯注到这样一个程度，可以弄得像螳螂捕蝉，黄雀在后那样，连猎人的走近都没有能理会。巴特勒特（甲37）先生曾经给我一些资料，令人意想不到地证明，在猴子中间，这一才能的变异性可以大到何等程度。一个专门训练猴子使它们能在舞台上参加演出的人经常向动物学会购买一些普通种类的猴子，每一只付五个英镑；但他有一次请求在购定之前，让他先把三四只猴子取走几天，挑选一下，选定的猴子他准备每一只付十个英镑。当有人问他怎么能这样快地就知道一只猴子究竟是不是一个好演员的时候，他回答说，这全看它的注意力强不强。如果当他向一只猴子讲话而说明一些什么的时候，这只猴子喜欢东张西望，连墙上的一只苍蝇或其他类似的无关紧要的东西都可以把它的注意力扯过去，这样的猴子是没有希望的。用惩罚的方法来加强它的注意力，是无效的，它只会沉着脸生闷气。反之，一只能悉心注意他的话的猴子则一定可以被训练出来。

动物对和它接触过的人和地点有着出色的记忆，这一点是几乎不待烦言的。斯米思爵士告诉我，在好望角，一只狒狒，在他离开了九个月而再度彼此见面的时候，还认识他，并且表示了久别重逢的一种愉快心情。我自己有过一只狗，很桀骜不驯，厌恶一切来访的陌生人，有一次，在我离家五年零两天之后，我故意试它一下，看对我还记得不记得，我走近它所住的马厩，用我习惯于呼唤它的方式高声喊了一下，它虽不表示有什么高兴之处，却立刻跟着我一起出门散步，处处听我的吩咐，真像是我们重逢前的分别那样，好像这分别不是五年前的事，而是半个钟头以前的事。一大串的旧时的联想，仿佛是熟睡了五年之久以后，一下子突然觉醒过来，涌上了它的心头，使今和昔挂上了钩。即便在蚂蚁，迂贝尔[18]曾经明白指出，在分离四个月之后，和同一社群中的成员也还能彼此认识。动物对于来回往复的事件中间所经历的时期长短肯定有些判断的方法，只是我们还无从知道罢了。

想象力是人的最高的特权之一。通过这一个心理才能，他可以把过去的一切印象、一些意识联结在一起，而无须意志居间作主，即这种联结的过程是独立于意志之外的，而一经连接就可以产生种种绚丽而新奇的结果。一个诗人，像瑞希特尔（甲551）所说的那样，[19]“如果必须先深深地思考一下，他究竟要不要让他诗中的一个角色说一声是，或说一声不——说话的对象是和他在一起的一个魔鬼——的话；那他就不成其为诗人，而是一个笨拙的尸体了。”做梦最能使我们懂得，想象力是什么一种东西，而瑞希特尔又说过，“梦是一种不自觉的诗的艺术”。我们想象力的产品的价值大小当然要看我们种种印象的多少、精确不精确、清楚不清楚，要看我们对许多印象的这一个不自觉的结合或那一个不自觉的结合进行取舍的时候所用的判断力或鉴赏力，而在某种程度上，也要看我们把印象结合起来的一些自觉的能力和努力。狗、猫、马，以及可能所有的高等的兽类，甚至鸟类[20]都会做生动的梦，它们在睡眠中的某些动作和所发出的某些声音就可以说明这一点。既然如此，我们就得承认它们也多少有些想象的能力，不是完全没有。狗在夜间要嗥，尤其是在月夜，而且嗥得很奇特、很凄厉，称为犬吠月（baying——在我国南方有些地区，亦称“狗哭”——译者）；这里面一定有些特殊的道理，使得狗有这种行径。不是所有的狗都是这样。据乌珠说，[21]凡是不吠月的狗，一到月夜，两眼避开月亮不看，而是盯着靠近地平线的某一个固定之点。乌珠认为，在月夜，狗的想象力受到四周事物模糊不清的轮廓所干扰，并且这种光景会在它们眼前召唤出种种离奇古怪的幻象来；如果这话是真的，那狗的感觉中也许还有几分可以被称为迷信的成分咧。

在人的一切心理才能中，我敢说，谁都会承认，推理是居于顶峰地位的。动物也有几分推理的能力，对于这一点目前也只有少数几个人提出不同的意见。我们经常可以看到动物在行动中突然停止，然后仿佛有所沉思，然后作出决定。一件颇为有意义的事实是，对任何一种特定的动物的生活习惯进行研究的一个自然学家，研究越是深入，他所归因于推理的东西就越多，而归因于不学而能的本能的就越少。[22]在后来的几章里，我们将要看到，有些动物，尽管在进化阶梯上的地位极低，却似乎也表现出某种分量的推理能力。当然，要在推理的力量和本能的力量之间作出清楚的辨别，划出分明的界限，也往往是有困难的。例如，黑斯（甲307）博士，在他所著的《敞开的北极海面》一书中，几次三番地说到，他的几条狗本来一直是靠拢成很紧凑的一队来拉雪橇的，如今走近了海面冰薄的地方，它们便开始岔开或分开，各拉各的雪橇前进，显然为的是把重量分配得平均一些，免于陷进水中。旅行到此，这往往是对旅客的第一个警告，说冰越来越薄，前途危险。如今要问，各条狗之所以这样地改变走法，是由于每一条狗自己的经验呢，还是由于老一些或比较聪明些的同辈的榜样

呢，还是由于习惯的遗传，也就是由于本能呢？如果是由于本能，这本能的来源可能很早，早到当地土著居民当初开始用狗来拉雪橇或冰橇的时候；或者，北极地带的一些狼种，也就是今天爱斯基摩人的狗的祖先，有可能取得了一种本能，驱使它们不要用密集合伙的方式在冰薄的季节里在海面上袭击所要捕食的动物。

人所以进行一种动作，是由于本能，抑或是由于推理，抑或只是由于一些意念的联合，我们只能根据当时当地的情境来加以推断，而意念的联合这一原理是和推理有着密切联系而难于划分的。缪比乌斯（甲467）教授举过关于一条梭子鱼（pike）的例子，[23] 取一只养鱼器，用玻璃片隔成两格，一格里放这一条鱼，只有它一条，另一格里养满了多种其他的鱼；梭子鱼为了捉食其他的鱼，时常向玻璃片猛力冲去，有时候简直是把自己完全冲得发呆。如是者凡三个月。但它终于学到了乖，不再干了。到此，做试验的人把玻璃撤了，尽管它从此和原先分格而居的别的几种鱼混在一起，却不再向它们进行攻击，而后来另外放进养鱼器的别种鱼它却照样吞食。这条鱼的行径之所以前后不同，显然是由于，在它还不发达的心理状态中，它把撞得头昏脑涨和吞食邻居的尝试两种事强有力地联系了起来，因而有所惩戒。如今可以设想，如果一个从来没有见过大玻璃窗的野蛮人，遇上一个相类似的情境，只要撞过一次，就会好久地把撞脑袋和窗格子两事联系在一起；这是和鱼相同的，但有一点很不相同，他大概会对障碍物的性质进行一些思索，而在前途再遇到相类似的情境时，会更小心一些，不至于再撞第二次。至于猴子，我们在下文就要看到，一次行动所产生的痛苦或仅仅是不愉快的印象有时候就已经足够使它不再重复这种行动，用不着太多的次数就能接受教训。如果我们说，鱼和猴子之间的这一点差别是完全由于猴子心理上所发生的意念的联合比鱼心理上所发生的要强大得多、深刻得多，尽管鱼所受的痛苦，乃至创伤，要比猴子远为严重，——人和鱼或猴之间也有同样的差别，我们能不能说在此种差别之中隐含着人具有一种根本上有所不同的心理呢？

乌珠叙述到，[24] 在横越美国得克萨斯州境的一个广阔而干旱的平原的时候，他的两条狗渴得要死，一路只要见有坑坑洼洼之处，它们就冲过去找水，如是者约有三四十次。这些低洼之处并不是小谷或河槽，其中不长什么植物，或虽长而和四周的植物没有分别；它们是干得一点水也没有的，因此，也不可能有什么潮湿的土味向外散布。而这两条狗的行动似乎说明它们懂得凡是坑坑洼洼的地方就最有提供水源的机会。乌珠在别种动物方面也曾时常直接观察到同样的行为。

我看到过并且敢说别人也看到过，在动物园里，如果向大象丢一件小东西而大象还是够不着的话，它会举起鼻子吹气，让气流超过东西所在的地点而从多方面推动它，使移向自己可以够得到的距离之内。一位知名的民族学家，威斯特若普（甲699）先生告诉我，他在维也纳的动物园里观察到一只熊，从笼屋的栅栏里伸出掌来，有意地，乃至用心地把栅外小池中的水搅出一个旋涡，好让浮在水面的一块面包可以移动到它所抓得到的距离以内。大象和熊的这一类的动作很难归结到本能或习惯的遗传上去，因为在自然状态之中它们是用不着这样做的。如今要问这一类的动作，高等动物有，一个未受文化熏陶的人也有，在相同之中究竟有没有什么相异之处？

野蛮人和狗都时常在低洼之处发现水，境遇和效果的两相符合就在他们的心理上联结了起来。在同样的这类事情上，一个受过文化熏陶的人也许要进而提出一个有些概括性的说法来；但在野蛮人，就我们见闻所及，是不是会这样做则是十分十二分地可以怀疑的，而狗则是肯定的不会的。不过一个野蛮人，以及一只狗，尽管失望的机会要多些，都会同样地进行寻找水源，而这一动作看来同样都是从推理出发，且不论他们的心眼里对这类事情有没有任何自觉的概括性的说法。[25] 这话也适用于上面所说的能嘘出气流的象和搅出旋涡的熊。野蛮人肯定的不知道，也不想理会，能满足他的要求的一些动作有没有法则可循，或遵循着什么法则；然而他的动作还是按照着一个粗陋的推理过程而进行的，精粗的程度尽管有所不同，就其受这样一个过程所指引而言，却和一个能作出最冗长的一系列逻辑推演的哲学家并无二致。在野蛮人和一只高等动物之间，又无疑的有着这样一个差别；就是，前者会注意到周围更多和远为微小的一些情况和条件，也无须太多次的重复或经验，便会观察到这些情况和条件之间的联系，而这一点是极关重要的。我对我自己的孩子之一，当婴儿时期，每天都把他的活动记录下来，当他约满十一个月的时候，在他开始咿呀学语之前，我对他把各式各样的东西和声音在他心理上联结起来的那种越来越快的速度，不断地得到很深刻的印象，那比我生平所曾看到的最聪明的狗要快得多。不过在这种把事物联结起来的能力上，高等动物和等级低的相比，也同样地相差得很远，上面所说的梭子鱼就是比较低级的了。在作出推论和进行观察的能力上，情况也是这样。

经过很简短的一些经验之后，推理就可以发挥它的指引或提示的作用，这一点从下面所要说的美洲产的几种猴子的行径里就可以得到说明，而这些猴种在它们所属的目里地位还是不高的。仑格尔是一个谨密的观察家，说到他在巴拉圭时，当他第一次把鸡蛋给猴子吃的时候，它们是把蛋向地上砸破了再吃的，这一来就不免有所损失。后来它们就懂得把蛋的一

头轻轻地敲在硬东西上面，破了，再用指头把碎片摘掉，这就没有损失了。只须一次被任何尖利的工具所刺伤或割破之后，这些猴子也就不再接触这种工具，或接触时特加小心。给它们吃的方块糖往往是用纸包着的。有时候仑格尔在同样的纸包里放上一只活的黄蜂，猴子在急于打开的时候就不免被蜇一下，但也只要一次被蜇，再拿到纸包时就一定先放到耳边，听听其中的动静。[26]

下面要说的一些例子是关于狗的。考耳孔（甲158）先生[27]射中两只野鸭，但只射中翅膀，伤而未死，掉在河的彼岸，他的回猎犬（retriever）过河拾取，试图一下子就把两只鸭子都衔回来，但实际上不可能，于是从来在衔拾猎物时连鸟的羽毛都不会弄乱的这条狗，却一口先咬死了一只，留在那里，先衔回活的另一只，然后再回去取死的。赫琴森（甲342）上校叙述到，两只鹧鸪同时被射中，一死一伤，伤的正脱逃中，为猎犬所截获，[2]猎犬在归途中又碰上了那只死了的鹧鸪，于是一面停止前进，一面却表现出不知如何是好的神情，它试了又试，发现要衔取死的，就不得不先把那只伤了翅膀的活的放下，那就等于让它逃脱；它沉吟了一下之后，对衔在嘴里的那只狠狠地咬上一口，把它杀了，终于把两只同时衔归。就这条猎犬说，这是它把猎获的活物故意伤害的唯一的例子。这里显然有推理的存在，尽管这番推理并不很完全，因为这只猎犬也未尝不可以像衔取那两只野鸭的例子那样，把活的先取归，然后再回去取归死的。我举出上面这两个例子，一则因为它们证据确凿，而又来自两个各不相谋的证人，再则因为两例中的主角是同一种猎犬，同样地在通过一番沉思之后，临时突破了遗传已久的一个习性（即不杀害所取归的猎获物），三则因为它们都表明具有相当强的推理能力，否则是不可能突破一个早经固定下来的习性的。

我引声誉卓著的洪姆博耳特的一段话[28]来结束这一节讨论。“南美洲经营骡马的人说，‘我不准备把步子最轻快的骡子给你，我给你那最有理性的一只，——也就是说，最能推理的一只；’”而像他补充说明的那样，“这句通俗的口语既然是长期经验的昭示，它在对认为动物无非是有生气的机器而已的那一种思想体系进行反驳的时候，比起不务实际的哲学所提出的一切论点来也许更为有力。”尽管如此，有些作家至今还在否认，高等动物会有任何推理的能力，认为连一丝一毫都不会有。他们总是竭力想把诸如上述的一些事实解释掉，但议论虽多，看来也不过是一些废话罢了。[29]

到此，我想我们已经表明，人和其他高等动物，特别是灵长类的动物，在少数几个本能上，是彼此共同的。彼此也都具有相同的一些感觉、直觉和知觉，——而各种情欲、恩爱、情绪，甚至其中比较复杂的几个，犹

如妒忌、猜疑、争胜、感激和器量，也都是一样，彼此都懂得进行欺骗，也都懂得报仇。高等动物有时候也会揶揄或奚落人家，甚至也有些幽默之感，它们对事物也会感觉惊奇，也有好奇心。模仿、注意、沉思、抉择、回忆、想象、联想、推理等才能，它们也都同样地具备，只是程度很不整齐罢了。同一个物种里的一些个体，在智力上，下自绝对的痴愚，上至高度的机灵或伶俐，各种程度都有。它们也会失去常度而变成疯癫，但比起人来，这种倾向要少得多。[30] 事实尽管这样，许多作家却还在坚持，人和一切低于他的动物之间，在各种心理才能上，存在着一道不可逾越的鸿沟高垒。从前我曾经在这方面收集了大约二十条有关人兽之别的"经典"的论断，但几乎是全无用处，由于数量太少，又且彼此说法不一，要从这种尝试中取得什么结果是困难的，甚至是不可能的。甲说，只有人才会逐步地改进；乙说，只有人才会使用工具或火，驯养别的动物和占有财产；丙说，没有一种动物有抽象的能力和构成一般性的概念的能力，也没有一种动物有任何自我意识和自知之明；丁说，没有任何动物使用语言；戊说，只有人才有审美观念，才反复无常，难于捉摸，才懂得知恩必报，才有神秘之感，等等，才信仰上帝，才有个良心。我准备就其中比较重要和有趣味的几点冒险再略谈几句。

塞姆奈尔（甲637）主教以前主张过，[31] 只有人才能逐步地改进。人改进起来，比其他任何动物又大又快，悬殊得难于相比，是无可争辩的，而这主要是由于他有语言的能力，和把已得的知识一代一代往下传的能力。在动物方面，首先就一个物种的个体而言，任何对张设网罟陷阱有过些经验的人都知道，幼小的动物比老成的动物容易捕获得多；它们不大戒惧逼近的敌人。就老成一些的动物个体而言，便不可能在同一时间地点，用同样的一种捕捉器，或用同样的一种毒药，进行比较大数量的捕捉或消灭；那大概也不是因为每一只以前都尝过这一种毒药，更不可能是因为每一只都被一种捕捉器捉住过，而知所警惕。它们是懂得警惕的，但这种警惕一定是由于它们看到过同类遭受过陷害或毒害。在北美洲，凡属长一身好皮毛的动物久已成为被逐取的对象，而据所有观察家的一致的见证，它们所表现的机灵、谨慎和狡猾，说出来几乎令人难于相信；但在这里，由于各种用机关设陷阱的捕捉方法通行已久，遗传有可能已经发生一些作用，亦未可知。我曾经收到过好几笔通信资料，说当电线最初在任何一个地区敷设起来的时候，许多鸟不免因碰线而触电死去，但在很少的几年之内，它们就都懂得避免这一危险，其所以懂得，看来大概是由于看到了同类是怎样遭过难的。[32]

上面说的只是就物种中的个体立论，如果我们就物种的一代一代来看，也就是就整个种类来看，无疑的一点是，鸟类和其他动物在和人及别

的敌人发生关系之后所产生的戒惧心理，一面既逐步取得；一面却也未尝不逐步消失。[33] 这种心理的主要组成部分是遗传的习惯，也就是本能，而另一部分则是个体经验的结果。一位良好的观察家，勒若沃（甲396）[34] 说，在狐狸时常被猎的一些地方，第一次离开洞穴的小狐狸，比起不大受人猎取的一些地方的老成的狐狸来，无可争辩的要小心翼翼得多。

我们的家犬是从狼和豺狗传下来的，[35] 家养以来，尽管在狡黠方面没有得到什么增加，而在戒慎和猜疑方面还不免有所损失，在某几种道德品质上，例如恩爱、诚信可靠、性情脾气，以及也许一般的智力，却都有了进步。普通的耗子，在欧洲全境，在部分的北美洲，新西兰，不久以前在中国台湾地区，以及在中国大陆上，都征服和打败了若干种的其他的鼠类。斯温霍（甲639）先生，[36] 在叙述中国台湾地区和中国大陆上的这一情况时，把普通耗子之所以能战胜当地原有的一个大型的鼠种，国姓爷鼠（乙635）[3]，归因于它的更为狡黠的品质。人总是千方百计地想消灭它，它总是竭尽智能地想避免被人消灭，而长期以来，同种之中一切智能低下或不那么狡黠的个体也已经几乎全部受到人力的淘汰，普通鼠之所以特别狡黠，原因大概在此。但也有可能，普通鼠的祖先，在开始和人打交道之前，早就具备这一品质，即比其他鼠种更为狡黠，也未可知。如果没有什么直接的证据，而说在过去漫长的各个时代里，在和人打交道之前，之外，耗子便未曾有过理智或其他心理才能方面的进展，那是讲不通的，那是根据一个未经证实的假设来否定物种的进化。我们已经看到，根据拉尔代的见解，今天属于好几个目的哺乳类动物的脑子，比起它们古老的属于第三纪的各个祖先类型的脑子来，都要大些。

常有人说，没有任何动物会使用工具，这又不然，黑猩猩在自然状态下就懂得用石块或石子来弄开当地所产的有些像核桃的一种干果。[37] 仑格尔[38] 教一只美洲种的猴子用同样的方法把椰子敲开，很容易就教会了；这只猴子后来自己用石子来打开其他种类的硬壳果实，并且也打开过木箱子。它也用同一方法来刮去果实外面味道不好的一层软的皮肉。它还教另一只猴子用一根棍子来打开一只大木箱的盖子，而后来它就会把木棍作为杠杆来移动比较笨重的东西。我自己也曾亲眼看到一只年轻的猩猩把一根棍子的一头塞进一条裂缝，然后把手滑向另一头，而使它发生杠杆的作用，用得很恰当。在印度，很多人都知道，驯养了的大象会把树枝折下来，用来驱散身上的蝇子；而有人观察到过，在自然状态下的一只大象也有同样的行径。[39] 我又亲眼看到一只年轻的母猩猩，当她认为也许要挨鞭子的时候，拿起一条毯子或一把稻草之类来保护自己。在这若干个例子里，石子和棍子都是用来作为工具的，但也还有用来作为武器的例子。勃

瑞姆[40]根据一位有名的旅行家，欣姆佩尔（甲579）的话，说到，在阿比西尼亚[4]，在当地称为“格拉达”的一种狒狒（乙315）结队下山抢劫田里的作物的时候，它们有时候会碰上另一种狒狒，树灵狒狒（乙316）的队伍，双方就会开仗。“格拉达”狒狒先把大石头从山坡上推滚下来，树灵狒狒就竭力躲开，然后双方短兵相接，喊声震天，彼此猛力冲击。勃瑞姆自己曾随同柯堡哥达公爵到非洲，并帮他在阿比西尼亚的孟沙山口[5]用火器向一队狒狒袭击。狒狒还击，也从山坡上推滚下许许多多的石卵，有的像人头一般大，迫使进攻的人不得不迅速后撤；并且实际上在一段时期里把山口堵塞得无法通行，阻挡了公爵一行的前进。值得注意的是，这些狒狒是一起通力合作的。沃勒斯先生[41]前后三次看到带着小猩猩的母猩猩“显而易见的是满腔怒气地把‘榴莲’树（durian）的树枝和带刺的硕大的‘榴莲’果打得像一阵大雨点似的纷纷下落，尽量使我们不敢太向树靠近。”我自己也曾屡次看到，黑猩猩会对冒犯它的人扔任何手边抓得到的东西；而上文已经说过的好望角的那只狒狒还懂得预先准备好稀泥来对付得罪过它的人咧。

在伦敦的动物园里，一只牙齿不好的猴子惯于用一块石头来砸开干果，而管理人员确实告诉我，用过之后，他把石头在草堆下藏起来，不让任何其他猴子碰它。到此，我们又看到了财产的观念。但这也并不稀奇，每一只取得了一块骨头的狗、大多数乃至全部会营巢的鸟类都有这种观念。

阿尔吉耳公爵[42]说，为了一种特殊的目的而造做出一件工具来是人所绝对独具的一个特点，而他认为这构成了人兽之间的一道宽广得无法衡量的鸿沟。这无疑地是人兽之间的一个重大的区别；但依我看来勒博克爵士所提到的一点里[43]包含着不少的真理，就是，当原始人为了任何的目的而第一次使用到火石的时候，他大概是偶然地把大块火石砸成碎片，然后把有尖锐的边角的几片用上了。从这一步开始，再进而有目的地砸碎火石，那一步就不大了，更进而有意识地造做成毛糙的工具的那一步也许大些，但也不会太大。但后面较大的一步也许经历了很长的一些时代才终于达成；新石器时代的人在懂得用打磨的方法来制作石器之前也曾经历过一个极为漫长的时期的，我们以彼例此，可知这较大的一步所跨越的时间也不可能太短。勒博克爵士也说到，在砸碎火石的时候，火星会爆出来，而在打磨它们的时候，它们会发热，而两种通常用来“取火的方法也许就起源于此。”至于火的性质或作用，则由于在许多火山地区间或有喷射出来的熔岩流经附近的森林而燃烧起来，原始人大概是早就有所认识的。几种猿类，大概是由于本能的指引，会为它们自己构造临时居住的平台。但很多的本能既然要受到理智的很大的控制，比较简单的一些本能有如平台的堆

筑，可能很容易从比较纯粹的本能动作过渡成为自觉而有意识的动作。有人知道，猩猩到了夜晚，会用露兜树（Pandamus）的叶子来掩盖它的身子。而勃瑞姆说，他所养畜的狒狒中的一只习惯于用一条草席顶在头上，使自己免于炎日的熏灼。从这若干个习性的例子之中，我们也许可以看到走向某几种比较简单的技艺的第一步，人的祖先的粗率的建筑和服装有可能就是这样兴起的，正未可知。

抽象的意识、一般的概念、自我意识、心理的个性 。——要判定动物在这些高级的心理能力上究竟有无表现、表现到何等程度，即使在知识上比我渊博得多的人也是大有困难的。其所以困难，一则由于我们对于动物在脑子里究竟转些什么念头，根本不可能有所判定，再则作家们用到这些高级的心理能力的名词时，大都各有各的用法，彼此的意义可以相差很远。如果我们可以根据近来所发表的各方面的论文而作出判断的话，看来大家所强调得最多的一点是，动物被假定为完全缺乏抽象的能力，亦即构成一般概念的能力。但我们知道，当一只狗远远地看到另一只狗的时候，我们往往可以清楚地看出，它心目中的那一条狗是在抽象之中的一条狗，因为，当它们走近而这条狗发现另一条狗是个相识的朋友的时候，它的整个的态度和行动会突然地有所改变。新近有一位作家写道，如果就这一类的例子说动物的心理活动在性质上根本和人的不相同，那只能是一个毫无根据的假设。如果两者之一，人也罢，兽也罢，会把他用感觉所觉察到的东西联系到一个心理概念，那两者就都会这一套，不分人兽。[44] 我养有一只狮 犬[6]，当我用恳切的声音对她说"嘻，嘻，那东西在哪里？"的时候（而这是我试过许多次的），它就立即把我的话当作一个信号，认为有东西可以猎取，于是一开始它一般总是很快地向周围看一圈，然后冲进最靠近的树丛中去，用嗅觉来探寻有没有可以猎取的动物，如果没有，它就抬头看附近的树，看有没有松鼠。如今要问，是不是这一类的动作清楚地表明它心理上有这样一个观念或概念，就是，有某种动物可供发现而加以猎取呢？

如果所谓自我意识指的是一种动物能够深思而把念头转到它过去是从哪儿来的、前途又将向哪儿去、或生是什么、死是什么这一类的问题之上，那我们很容易承认，它，任何低于人的动物，是没有自我意识的。但对于一条久经阅历的老猎犬，记忆力既极好，又有一些想象的能力，他能做梦就说明了他有这些能力，既然如此，我们能一口咬定地认为，他对他过去多次行猎中种种甘苦、悲欢的经历会忘记得一干二净而从不加以追思么？如果不的话，那这就是自我意识的一种方式了。而反过来，我们不妨问，在某些情况之下，人又何尝有太多的这一方式的自我意识？比迂希奈尔说过，[45] 一个地位被压得很低的澳大利亚的土著居民的老婆，辛勤劳

动了半辈子，既用不上几个抽象的字眼，数数目又数不到四以上，试问她又有多少自我意识可供表达出来呢？或者说，又有多少时间精力来对她自己的身世、自己的生命的意义作些思考呢？一般都承认，高等动物，尽管在程度上可以有很大的不同，却都具有记忆、注意、联想，乃至少量的想象和推理的各种能力。如果这种种能力不是一成不变，而多少可以促进，那我们就看不出来，为什么更高级的能力犹如对事物的抽象化，如自我意识，等等不能通过上面所举的各种比较简单的心理能力的发展与结合而演变出来，或比较保守地说，这种演变出来的不可能性至少也是不太大的。有人不同意我们在这里所提出的这些看法，转过来非难说，在逐步上升的进化阶梯之上，究竟在哪一步或哪一级上动物才开始变得在心理上能抽象化、能意识到自我的存在，等等，是谁也说不上来的；那我们倒要问，我们自己的孩子究竟到了什么一个年龄，几岁几个月，这种高级的心理能力才露出苗头来，这又有谁说得上来呢？在儿童，我们至少看到，这些能力的发展是通过了一些细微的瞧不见的阶段一步步来的。

动物有它们的心理上的个性，并且能保持它，是不成问题的。我自己在上面所说的那条别离了五年的狗的心理上便曾唤起一连串的过去的联想，这一番唤起就说明了他保持着他的心理的个性，非此就不能解释，尽管在以往五年之内，他脑子里的每一个原子都有可能经历过不止一次的改变。他的个性却还是完整的一个。这条狗也许会提出不久以前有人提出而旨在粉碎一切进化论者的那个论点，而学做人语说，“一切心理情态变了，一切物质的条件变了，而在其间的我却没有变，依然故我。……新老原子交替，老原子把自己身上的种种印象像遗产似的递交给接替它们而占有它们的位置的新原子，这一番教训是和意识所说的话相矛盾的，因此，也就是不真实的，但既有进化主义，就不得不有这一套教训，因此，进化主义的假设是一个不真实的假设。”[46] 但这条狗没有这样说。

语言。——这一才能被认为是人与低于人的动物之间的主要区别之一，那是公平合理的。不过，据一位卓有见识的评论家惠特雷（甲701）主教说，“使用语言而把自己心上所经过的东西表达出来，又或多或少地理解到一个第二者用语言来表达的东西——有这种能力的动物不只限于人。”[47] 巴拉圭所产的一种泣猴，阿札腊氏泣猴，在感情激动的时候，至少会发出六种不同的声音，而这些声音能在同类的其他猴子身上激发出同样的一些情绪。[48] 像仑格尔和其他一些作家所宣称的那样，各种猴子脸部的一些动作和一些姿态、手势，同类固然懂，我们人也懂，而我们自己的，猴子也懂一部分。更值得注意的一个事实是，狗自从被人家养以来，吠的音调已经因学习而至少增加到四五种，各有所不同。[49] 尽管吠是狗的一个新的艺术，但它的野生祖种无疑也用过各式各样的叫声来表达它们的情感。

就家犬说，我们可以发现如下的几种吠声：切望之吠，例如在行猎时所用的；愤怒之吠，狺狺的叫声也是用来表达愤怒的；失望之吠，别称为嗥，狗受到禁闭则发出此种吠声；夜吠或月夜之吠，其声凄厉；得意之吠，例如将随主人出发散步时的叫声；而呼吁或有所要求的吠声又显然和上列的几种吠声有别，例如要求开窗或开门时所发的叫声。乌珠对动物的发声有过特别的研究，据他说，家养的鸡至少能发出十二种有意义的声音来。[50]

但惯于使用有音节的语言毕竟是人所独有的一个特点；而同时，他又和低于他的一些动物一样，也用无音节的各种叫声，助以各种姿态、手势和脸部肌肉的种种活动，来表达他的意思。[51] 就他那些和高级的智力没有多大联系的比较简单而生动的情感而言，这话尤其适用。我们为了表达痛苦、恐惧、惊奇、愤怒而发出不同的叫声 ,加上那些各自相称的动作，和我们做母亲的在心爱的婴儿面前所发出的如慕如诉的种种声音，要比任何字眼、语句更能把心情表达出来。人的所以有别于禽兽不在他能理解有音节的各种声音，因为，我们都知道，狗也懂我们的许多字眼和语句。在这方面，狗的理解力大致相当于婴儿发育到第十个月以至第十二个月之间的理解力，能听懂许多字眼和简短的语句，但自己却还连一个字或词都说不出来。人的所以有别于禽兽也不仅仅在我们能发出有音节的声音，因为各种鹦鹉和其他一些鸟类也未尝不具备这种能力。人兽之间的区别也不仅仅在我们能把一些一定的声音和一些一定的意念联结起来，因为，我们肯定知道，有些受过说话训练的鹦鹉也会没有贻误地把字眼与事物、人物与事件联结起来。[52] 人与其他动物的差别只在于，在人一方面，这种把各式各样的声音和各式各样的意念联结在一起的本领特别大，相比起来，几乎是无限大；而这套本领显然是有赖于他的各种心理能力的高度发达。

语言学这门华贵的科学的奠基人之一图克（甲656）说，语言是一种艺术，好比酿酒，又好比烤面包，不过用写作来做比喻，也许更恰当些。它肯定不是一个真正的本能，因为每一种语言都得经过学习，才能使用。但它又和寻常的一些艺术有很大的不同，因为人有说话的本能倾向，我们看到每一个婴儿都会咿呀学语，同时却并没有酿造、烤制或写作的本能倾向。再者，今天的语言学者之中，谁也不再认为语言是有人故意创造出来的，而是慢慢地、不自觉地、通过了许多步骤发展起来的。[53] 鸟类所发出的各种声音，在好几个方面，最可以和人的语言比类而观，因为，同一个鸟种之中的所有的成员发出同样的本能的声音来表达它们的情绪；而一切能歌唱的鸟类之所以能施展这方面的力量也是以本能为根据的；但具体的歌曲，甚至具体的召唤的鸣声，是由父母或义父母教出来的。这些歌唱或召唤的声音，正如巴尔仑屯（甲34）所已证明的那样，[54] “比起人的语言来，并不见得更内在，更属于天赋。”小鸟歌唱的第一次尝试“可以和婴儿

咿呀学语的初步而不完整的努力相比。”雄的小鸟从此不断练习，或者，像捕鸟的人的行话那样，不断地“啭”，一直要啭上十个或十一个月。从它们最初的几次试唱里，我们几乎听不出来所唱的和未来完整的曲调有什么相同之处；但它们一面长大，一面继续练唱，我们会看出来它们的目的所在，而最后，它们终于，再用捕鸟人的行话来说，“把歌唱圆了”。学唱别的鸟种的歌曲的鸟雏，例如人们在提若尔[7]所教养的金丝雀（canarybird），在学到这种歌曲之后，会把它们传授给自己的下一代。分布在不同地区的同一个鸟种的歌曲当然不会一律，而是大同小异，而这种天然的小异，也正如巴尔仑屯所说的那样，也可以恰当地和人的“地方性的方言”的小异相比，而在关系上相接近却又各自成种的一些鸟类的各自的歌曲则可以和人的一些族类的不同的语言相比。我这一段话说得比较详细，为的是要说明，取得或发展一种艺术的本能倾向并不是人所独具，而是人禽同有的。

至于有音节的语言的起源问题，我一面读了威奇沃德（甲691）先生、法腊尔（甲233）牧师和希赖赫尔（甲583）教授[55]所著的几种大有趣味的作品，而一面又看到了姆·缪勒尔（甲487）教授的著名的演讲集之后，认为无可怀疑的是，它来自对各式各样自然的声音，包括其他动物的喉音在内的模仿和变化，而其所以能模仿，也是由于人自己原有一些发乎本能的叫唤之声，而其间得力于种种表情、姿态的地方也不少。下面我们处理性选择的时候，我们将要看到，原始人，或者更确切地说，人的某一辈的远祖，首先用它的喉音来发出真正有音乐意味的抑扬的调门，那也就是歌唱了，今天某几种的长臂猿（乙494）就是这样。而我们根据一些范围更为广泛的可以类比的资料，不妨得出结论，认为这种歌唱的能力，一到两性求爱的季节，会变本加厉地施展出来，——会用来表达各种不同的情绪，诸如恋爱、妒忌、胜利的欢欣，——会成为应付对手们的一个挑战的手段。因此，有可能的是，用有音节的喉声来模仿动物的音乐性的叫唤声这一活动终于产生了可以用来表达各种复杂的情绪的一些字眼。在和我们的关系最为近密的高等动物，即各种猿猴，在头小畸形白痴（microcephalous idiots),[56]和在人类的一些半开化的种族方面，都可以看到听到什么就学什么的难以遏制的倾向。这一倾向是值得注意的，因为它涉及到这里所说的模仿或模拟的问题。猴子肯定地能够了解人对它们所说的话的相当大的一部分，而当其在自然状态中生活的时候，又能向同类发出信号式的召唤，使它们免遭危险；[57]再者，家鸡遇到地面上或空中有鹰隼之类的威胁时，也懂得发出两种不同的警告，让同类及时走避（此两种警告的叫声之外，尚有连家犬也懂得的第三种），[58]既然如此，那么我们就不妨问一下：在当初，会不会有过某一只类似猿猴的动物，特别的腹智心灵，对某一种猛兽的叫声，如狮吼、虎啸、狼嗥之类，第一次作了一番模拟，为的

是好让同类的猿猴知道，这种声音是怎么一回事，代表着可能发生的什么一种危险？如果有过这种情况，那么这就是语言所由形成的第一步了。

喉音的使用既然越来越多，则通过凡属器官多用则进、而所进又可以发生遗传的影响这一原理，发音器官就会变得越来越加强，并且趋于完善；这也就会反映到语言的能力上面来。但语言的不断使用与脑子的发展之间的关系无疑地比这远为重要得多。即便在最不完善的语言方式有机会发展而得到使用之前，人的某一辈远祖的各种心理能力一定已经比今天的任何种类的猿猴都要发达得多。但我们可以有把握地认为，语言能力的不断使用与持续推进会反映到心理本身上面来，促使和鼓励它去进行一长串一长串的思考活动。如果不用数字，或不用代数，步骤多而冗长的演算是不可能的。如今思考也有同样的情况，如果没有字眼的帮助，复杂而需要逐步进行的深长思考，无论是说出来的也罢，或不说出来的也罢，也是不可能的。即便是寻常不太冗长、不太复杂的思考，看来也未必能离开某种方式的语言，语言是必要的，至少，在语言的帮助之下，思考要容易进行得多，因为，我们知道，有人观察到过，那个既哑、又聋、又盲的女子，勃里奇曼（甲101），在睡梦中使用她的手指，[59] 像是在逐步推演什么似的。尽管如此，长长的一连串生动而联结着的意念，在没有任何方式的语言的帮助之下，还是可以在心理上或脑海里通过的，我们从狗在睡梦中的一些动作就可以推论到这一点。我们也已经看到，动物在某种程度上有些推理的能力，而这显然是没有语言的帮助的。已经发达了的脑子，像我们的那样，和语言能力的关系之密，可以从一些奇特的脑子的病例方面得到很好的说明。在这些病例里，语言的能力特别受到影响，有的把记忆名词的能力丢了，凡是名词都记不起来，而其他的字眼则可以用得不错，有的所忘掉的只是某一类的名词，有的则只记得名词和专称的第一个字母，其余全都想不起来。[60] 心理和发音器官的持续使用会在它们的结构和功能上导致一些遗传的变化，这可以和书写的情况相比，书写的能力部分靠手的构造，部分靠心理的趋向；书写的能力肯定是遗传的，[61] 以此例彼则发音与语言的能力的遗传的可能性应不在书写的能力之下。

好几个作家，特别是缪勒尔教授最近坚持说，[62] 语言的使用隐含着一种内在的能力，就是形成一般概念的能力，而一切低于人的动物既被假定为不具备这种能力，则人兽之间便形成了一条不可逾越的高墙。[63] 而关于动物，我已经力图有所说明，它们是有这种能力的，至少在一种粗糙而发轫的程度上有。至于十至十一月的婴儿，以及哑巴，除非他们在心理上早已形成这一类的概念或意念，我们很难相信他们在一有声音来到的当儿，竟然能把两方面连接得像他们所实际表现的那么快。我还可以把这句话引申到一些比较更为伶俐的动物身上；正如斯提芬（甲628）所说的那

样，[64]“一条狗对不止一只的猫、或对不止一只的羊，都构成一个一般的概念，猫的概念或羊的概念，而又懂得相应于这些概念的字眼，其懂得的程度并不下于一个哲学家。这种理解的能力，实际上和说话的能力一样，足以证明它是具有听取语音方面的智慧的，尽管这种智慧在程度上不高，却也还是有的。”

为什么我们现在用来说话的器官当初会逐步发育完善而供语言之用，而不是任何其他的器官，是不难看到的。迂贝尔用整整一章的篇幅来讨论蚂蚁的语言，表明通过它们的触须，蚂蚁有相当大的彼此打交道、通情愫的能力。我们也未尝不能把我们的手指作为有效的工具，来达到人我交通的目的，因为我们知道，一个人在经过练习之后，可以用手指对一位聋人传达有人在公共集会场所所发表得很快的一篇演说，可以一字不差，但有到这种用途的一双手，如果受到损伤或损失，那将是一个严重的不方便。一切高等的哺乳动物既然都有一副发音器官，而在结构的一般格局上又全都和我们人自己的相同，并且早已用作彼此交通情意的工具，那么，如果这种交通的能力有需要推进与改善的话，比较最为现成的做法显然就是使这副已经发达了的器官取得更进一步的发展了，而通过旁近和相互适应得很好的一些部门如舌与唇的帮助，这是终于实际上做到了的。[65]高等猿猴之所以不能用它们的发音器官来说话，无疑是由于它们的智力还没有进展到足够的程度。它们有的是适当的器官，尽管一直没有用来说话，但若有长期持续的练习，说话或许还是可能的。这一情况很可以和许多鸟类的一种情况相提并论，这些鸟类虽从来不歌唱，却未尝不具备一副适合于歌唱的器官。例如，夜莺（nightingale）和乌鸦的发音器官在结构上是一模一样的，而前者能用来唱出婉转繁变的歌声，而后者只能发哑哑的噪声。[66]但如果有人问，为什么猿猴的智力没有能发展得同人的程度一样，我们在答复里只能提到一些一般的原因，要指望比一般原因更为具体的任何东西，那是不太合理的，因为我们的知识毕竟有限，我们对于每一种生物在发展过程中所经历的一些连续的阶段实在还是无知得很。

各种语言的形成和不同物种的演变而出，以及两者的发展都经历过一个渐进过程的种种证据，都有许多奇特的并行的地方。[67]但就语言而论，我们可以往前追溯得更远一些，我们可以把许多字眼的形成，像我们在上文已经看到的那样，追溯到对各种自然的声音奉为天籁的模拟上去，这些字眼实际上就是从模仿中兴起的。我们在各种不同的语言之中，既可以发现由于共同的来源或祖系的原因而产生的同原的东西，也可以找到由于相同的形成过程而产生的可以类比的地方。在语言方面，由于一些字母或读音的改变而引起的其他字母或读音的变迁是和物种方面的身体部门的相关生长很相像的。两方面也都有种种部分或部门的重叠，都有长期持续

使用的影响，等等。比这些更值得注意的是两方面所时常出现的各种残留。英语am一字中的字母m就已经是“我”的意思，因此，I am（我是）这句话里就保存着一个多余而无用的残留。在一些字的拼法里，也往往有一些字母，在这些字的古老的读音中有用，现在却不再读出，成为残留了。各种语言，像有机的生物一样，也可以加以分类或归类，大类下有若干小类，若干大类又可以合并而成为更大的大类；这些类别可以推本寻源地划分，成为一些自然的类别，也可以根据其他的特征来分，成为人为的类别。占优势的语言或方言传播得很广泛，导致了其他语言或方言的逐渐被取代而至于灭绝。赖伊耳爵士说得对，一种语言，像一个物种一样，一旦消灭，就再也不会重新出现。同一种语言也从未有过两个出生的地方。不止一种的语言有可能交流而发生混合。[68] 我们在任何语言或方言中，都可以看到变异性，看到新字眼不断地冒出来；不过，由于我们的记忆力有个限度，记不了那么多，一些单字，像整个的一种语言一样，也会逐渐趋于灭绝。姆·缪勒尔说得好，[69] 在每一种语言的字汇和语法中间，一场生存竞争不断地在进行着。好些的、短些的、容易些的经常会占上风，而它们的所以胜利是由于它们自己的、内在的长处。某些字的所以得以长期生存，缪勒尔所说的这些原因是重要的，但此外还不妨添上一两个次要的原因，就是单纯的新奇和时髦；因为，人在心理上有一种强烈的爱好，就是喜欢在一切事物上看到一些轻微的变化。某些受人爱好的字眼能够在生存竞争中存活下来或保全下来也就是自然选择。

许多半开化的民族的语言在结构上是有十分完密的规则的，也是复杂得出奇的。时常有人把这一情况抬出来作为证据，不是证明这些语言一定有它们的神圣的来源，就是证明这些民族的创建人当初一定有过一个艺术和文明发展得很高的时代。例如，弗·希雷格耳（甲582）写道：“从理智的角度来看，在一些属于最低级的文化的民族里，我们往往观察到，在语言的语法结构方面，却有着高度而细致的艺术。巴斯克语（Basque）、拉普语（Lapponian）[8] 和许多种美洲印第安人的语言尤其有这种情况。”[70] 但，把任何一种语言说成是一种艺术，而且是在这样一个意义上的艺术，即有人细心而根据一定的规矩按部就班地搞出来的一种作品，那肯定是一个错误。语言学家如今一般都承认，动词的变化、名词与代名词的变格，等等，原先是各自分明的一些字眼，后来才合而为一，略加变化；而这些字眼所表达的既然是事物与人物之间的一些最为显而易见的关系，则，即便在最早的时代里，绝大多数民族的人都会使用它们，是不足为奇的了。至于说到完密或完整的程度，下面的一个例子最能说明我们是如何地容易在这方面犯错误：一只海百合（乙292）所由构成的石灰质的板片可以多到不下于150，000片，[71] 全都按照辐射的方式安排得十分对称，这种所谓的辐射对称真是尽了完整的能事；但拿它来比一种两边对称或左右对称的

动物，所由构成的部分既比较少，而除了分布在左右两边、彼此因对称而相同的一些部分之外，又没有任何两个部分长得一模一样，一个自然学家却并不认为它是两种动物之中更为完整的一种。作为考验完整的标准，他合理地考虑到一种动物在各种器官上的分化和专化的程度。我们论语言也应该如此，对称得最为整齐和最为复杂的一种语言，排起等级来，不应该被放在内容不规则、有压缩简化和夹杂得有其他语言的成分的语言之上，所说夹杂，指由于族类彼此之间的征服、被征服和人口移徙等等关系，一种语言之中有了一些借来的更富于表达能力的词汇和更为有用的结构形式。

从上面这些简短而不完全的议论里我得出的结论是，许多半开化的种族的语言所表现的极度复杂性和结构上的格律性并不证明这一类语言起源于特地的、一举而成的创造。[72] 我们已经看到，有音节的语言这一种能力本身，对于认为人是从某种低级形态发展而来的这一信念，也并不构成一个不可克服的障碍。

审美观念。——有人宣称过，审美的观念是人所独具的。我在这里用到这个词，指的是某些颜色、形态、声音，或简称为色、相、声，所提供的愉快的感觉，而这种感觉应该不算不合理地被称为美感；但在有文化熏陶的人，这种感觉是同复杂的意识与一串串的思想紧密地联系在一起的。当我们看到一只雄鸟在雌鸟面前展示他的色相俱美的羽毛而唯恐有所遗漏的时候，而同时，在不具备这些色相的其他鸟类便不进行这一类表演，我们实在无法怀疑，这一种的雌鸟是对雄鸟的美好有所心领神会的。世界各地的妇女都喜欢用鸟羽来装点自己，则此种鸟羽之美和足以供饰物之用也是不容争论的。我们在下文还将看到，各种蜂鸟（humming-bird）的巢、各种凉棚鸟（bower-bird）的闲游小径都用各种颜色的物品点缀得花花绿绿，颇为雅致；而这也说明它们这样做绝不是徒然的，而是从观览之中可以得到一些快感的。但就绝大多数的动物而论，这种对美的鉴赏，就我们见识所及，只限于对异性的吸引这一方面的作用，而不及其他。在声音一方面，许多鸟种的雄鸟在恋爱季节里所倾倒出来的甜美的音调也肯定受到雌鸟的赞赏，这方面的例证甚多，亦将见于下文。如果雌鸟全无鉴赏的能力，无从领悟雄鸟的美色、盛装、清音、雅曲，则后者在展示或演奏中所花费的实际的劳动与情绪上的紧张岂不成为无的放矢，尽付东流？而这是无论如何难子承认的。至于为什么某些色彩会激发快感，那我只好说，像为什么某些味道或某些气味会通过我们的味觉、嗅觉而使我们有愉快之感这一问题一样，是不好答复的；但这种情况之所以形成，生活习惯是或多或少起过一些作用的，因为有些起先被认为是不大美妙而不受我们的感觉所欢迎的东西，后来也有被认为美妙而接受下来的；而我们知道，习惯是

可以遗传的。至于声音，黑耳姆霍耳兹（甲313）曾经根据生理学上的一些原理多少提出过一些见解，来解释为什么各种和音与某些音调听来悦耳。但除此之外，重叠间歇不一律的声音听去是很不舒服的，这是凡属在夜航中听到过船头巨缆的不规则的拍打声的人都会承认的。这同一条原理似乎在视觉方面也起作用，因为我们的眼睛喜欢看对称的东西或若干图形的有规则的重叠或反复。即使在最低等的野蛮人也懂得用这一类的图案作为装饰；而在有些动物，作为雄性之美的一部分，这种图案也曾通过性选择而得到发展。对于从视觉和听觉方面所取得的这类的快感，无论我们能不能提出任何理由来加以说明，事实是摆着的，就是，人和许多低于人的动物对同样的一些颜色、同样美妙的一些描影和形态、同样的一些声音，都同样地有愉快的感受。

人的审美观念，至少就女性之美而言，在性质上和其他动物的并没有特殊之处。就其表现而论，这种美感也与其他动物一样，变化多端，不但族类与族类之间有很大的差别，即便在同一族类之中，各民族之间也很不一样。根据大多数野蛮人所欣赏而我们看了可怕的装饰手段和听到了同样吓人的音乐来判断，有人可以说他们的审美能力的发达还赶不上某些动物，例如鸟类。显而易见的是，夜间天宇澄清之美、山水风景之美、典雅的音乐之美，动物是没有能力加以欣赏的；不过这种高度的赏鉴能力是通过了文化才取得的，而和种种复杂的联想作用有着依存的关系，甚至是建立在这种种意识联系之上的；在半开化的人，在没有受过多少教育的人是不享有这些欣赏能力的。

对人的进步发展起着难以估计的作用的种种心理性能，有如想象、惊奇、探索、难于下定义的审美观念、模仿或模拟的倾向，以及对刺激和新奇的爱好，势必要引起风俗和一时习尚的变化无常，不可捉摸。我特别提到这一点，因为新近有一个作家[73]突发奇想地把心理上"反复无常、难于捉摸"盯住不放，认为是"野蛮人与野兽之间的最突出与最典型的区别之一。"但人兽的分野并不在此，人之所以变得难于捉摸，是由于种种矛盾的影响，略如上文所说，我们对此虽不尽了解，至少可以了解到一部分。不仅如此，我们将在下文看到，动物在爱憎、好恶、辨别美丑等方面，也未尝不反复无常，难于捉摸。我们也有理由猜想，动物也未尝不爱好新奇，并且是为新奇而新奇，不夹杂其他作用。

信仰上帝——宗教。——我们没有什么证据，来说明人在最原始的时候便被赋予这样一个高贵的信仰，认为宇宙间存在着一个无所不能的上帝。与此相反，不是从那些匆匆忙忙过往的旅行家，而是从长期在野蛮人中间居住过的人那里得来的广泛的证据，说明许许多多一向存在而今天还存在的种族并没有一神或多神的概念，他们的语言中也找不到表达这种概念的

一些字眼。[74] 这个问题当然是完全不同于另一个更高级的问题，就是宇宙间到底存在不存在一个创造者和统治者的问题，而历来存活过的在理智上造诣最高的贤哲之中，有些位所作出的答复是肯定的。

但若我们把对种种看不见的神秘或超自然的力量的信仰包括进“宗教”这名词中去，情况就完全不同了，因为这在文明程度较差的一切族类里，这种信仰似乎是到处有的。要理解这种信仰的所由兴起，也并不困难。一些重要的心理才能，想象、惊奇、探索和少许推理合在一道，一旦有了部分的发展之后，人对于他的周围的事物和事物的经行活动，自然而然会迫切地要求有所理解，而对于他自己的生存，也会作出一些比较模糊空洞的臆测来。像麦克勒南先生所说的那样，[75] “对于生命的种种现象，一个人总得自以为有些解释，根据这种解释的要求的普遍性，我们可以作出的判断是，最简单而也是人们最先想到的假设大概是这样：自然现象的发生是由于在动物、植物、自然的物体，以及自然的势力里，存在着一些精灵，精灵发号施令、颐指气使于内，现象就呈露而活动于外，正像人自觉到自己有一种内在的精神力量而外发为种种活动那样。”也有可能，像泰伊勒尔（甲663）所指出的那样，精灵的观念最先是由梦引起的；因为野蛮人不大会辨别什么是主观印象、什么是客观印象。当一个野蛮人做梦的时候，在他眼前呈露的种种形象被认为是来自很遥远的地方，并且是超越在人之外、之上的一种东西；或者说，在睡梦之中，“梦者的灵魂出门旅行一番，接着又带了对所看到的东西的记忆回到家门。”[76] 但到了后来，在想象、好奇、推理等等能力得到更充分的发展之后，人尽管照样做梦，却不会再因此而引起对精灵鬼怪的信仰，像缺少这些才能的狗不会这么做一样。

野蛮人倾向于想象地认为，一切自然物体和自然力量，由于一种精神的或一种生命的元气从中起着作用，才显得活泼而有生机——这一倾向也许可以用我自己某一次所注意到的一件小事加以说明：我所畜的一只已在壮年而也颇识人意的狗，在夏季日长昼永、气候很热的一天，悄悄地在草地上躺着休息。离它不远有一顶张开着的阳伞，偶尔为微风吹动，要微微晃动一下，如果阳伞旁边有人，狗对这顶伞的动静大概不会作什么理睬。但这时候没有人，四周一切静寂，狗看到伞动一下，它就要吠一下，每次先则狺狺，继则狂吠几声。我想，当时狗脑子里一定经历过一段很快而不自觉的推理，认为没有什么看得出的原因使伞晃动，而竟然动了起来，这只能说明某种奇怪、陌生，而活的力量来到了草地之上，而在它自己的守护之下，任何陌生的力量是无权进入禁地的。

对一些精灵力量的信仰会很容易过渡到对一种或多种神道的信仰。原因是，野蛮人会自然而然地把自己身上所感觉到的一些情欲、一些复仇的

愿望或最简单的还牙还眼的公平观念、一些恩爱和友好的情绪，整套而原样地归给这些精灵。在这方面，上文所已叙到过的火地人（Fuegians）似乎正处在一个中间状态之中，因为，当“比格尔号”（“Beagle”）船上的外科医师，为了制成标本，打下几只小鸭子的时候，明斯特尔[9]（甲463）极其严肃地宣告说，“啊哟，比诺（甲130）先生，雨多、雪多、吹得多，”意思显然是，糟蹋了可以供人享用的食物是要受到这些报复性的惩罚的。他又追叙到，当他的哥哥有一次杀死了一个“野人”的时候，当地如何地刮了好久的暴风，有大雨，又下了雪。然而我们一直没有能发现火地人相信任何类似我们所称为上帝的神，或举行任何宗教仪式，而勃顿[10]（甲128）理直气壮地坚持说，他的家乡地方没有魔鬼。他的理直气壮、他的自豪，是很有理由的，尤其是因为，在野蛮人中间，对邪恶的精灵的信仰比对善良的精灵的信仰要普通得多。

宗教的虔诚是高度复杂的一种感情，中间包含有爱，有对一个崇高而神秘的超级的东西的无条件的顺从，有一种强烈的托庇之感，[77]有畏惧，有虔敬，有感激，有对未来的希望，可能还有其他的成分。除非一个人在理智与道德能力上已经进展到一个相当高的水平，他是不可能感受和表现这样一种复杂的情绪的。尽管如此，在一只狗的身上，通过它对它主人的深情、百分之百的服从、一些畏惧，以及也许其他的一些情感，连在一起，我们也还可以看到这种心理状态的差距虽然巨大而方向则相同的一个最初的一步。一只狗在一次别离之后，再度和主人相见时的态度和行为，是与它和同类相见时的态度和行为大不相同的。而我还应该补充说到，猴子和守护它的人别后重逢的情况也是如此。勃饶乌巴赫（甲95）教授甚至于说，一条狗仰面看它的主人像瞻仰上帝一样。[78]

最初把人引导到对各种看不见的精灵力量发生信仰，从而产生了当时的物灵崇拜[11]、后来的多神崇拜和最后的一神崇拜的那些高级的心理才能，在推理的能力发展迟缓或停滞不前的情况之下，也会导致种种奇怪的迷信和风俗的产生。在这些迷信或风俗里，有许多是骇人听闻的——例如，用人做牺牲品来餍足一个嗜血的鬼神；又如用毒物、用火的酷刑来考验无罪的人；又如巫蛊之术，等等——但这些迷信有时候也还可以使我们深深地追思一下，今昔对比，文野悬殊，我们又该多么感谢我们理性的发达，感谢科学，和感谢知识的积累。勒博克博士说得好，[79]“在野蛮人的生命之上，一直像一片浓密的乌云似的笼罩着所谓‘殃祸之变未知所移’的那一种恐怖心情，使每一分有生之乐都带上了苦味，我们这样说是并非言过其实的。”高度发展的心理才能所带给我们的这些愁苦和间接的结果，和低于人的动物的本能偶然而间或造成的一些错误，也有可以相比之处。

原注

[1] 关于这几点的证据，见勒博克，《史前时代》，354等页。

[2] 见文《昆虫中间的本能》，载《新旧两世界评论》（丙128），1870年2月，页690。

[3] 《美洲的海狸和它的作品》，1868年版。（作者即著名的《古代社会》一书的同一个著者。——译者）

[4] 《心理学原理》，第二版，1870年，页418—443。

[5] 《对自然选择论的一些贡献》，1870年，页212。

[6] 关于这方面的证据，见莫格里奇（甲468）先生所著的最为有趣的那部书，《农蚁（harvesting-ant）和螳　（trap-door spider）》，1873年版，页126、128。

[7] 《蚂蚁习性的研究》（*Recherches sur les Mœurs des Fourmis*）,1810年，页173。

[8] 这里和下面一些采自这两位自然学家的话都见于他们的著作，仑格尔，《巴拉圭哺乳动物自然史》，1830年，页41—57；勃瑞姆，《动物生活图解》第一卷，页10—87。

[9] 见引于林兹塞博士文，《动物心理的生理学》，载《心理科学刊》（丙82），1871 年4月，38页。

[10] 见《梁河论文集》，页263。

[11] 一个评论家，只是为了贬低我的著作，毫无根据地提出异议（《评论季刊》，即丙37，1871年7月，页72），认为勃瑞姆在这里所描写的母狒狒的这一举动是不可能的无稽之谈。因此，我自己在一只生了将近五个星期的小猫身上试了一下，我发现很容易用我自己的牙齿把它的尖利的小爪甲咬住。

[12] 在《动物情绪的表达》，页43上，我有一小段话说到猴子见到死鼠时的反应。

[13] 见伍·马尔廷（甲445），《哺乳类动物自然史》，1841年版，页405。

[14] 贝特曼（甲41）医师，《失语症专论》，1870年版，页110。

[15] 见引于福赫特，《关于头小畸形白痴的报告》，1867年版，页168。

[16] 参阅《家养动植物的变异》，第一卷，页27。

[17] 见文，载《自然科学纪事刊》（丙9），第一组，第二十二卷，页397。

[18] 同上注[7]中所引书，页150。

[19] 见引于毛兹雷博士，《心理的生理学与病理学》，1868年，页19、220。

[20] 见杰尔登（甲355）博士，《印度的鸟类》，第一卷，1862年，罗马数字页21。乌珠说，他所饲养的几种长尾小鹦鹉（parokeet）和金丝雀（canary-bird）也做梦，见所著《动物心理能力论》（*Facultés Mentales*），1872年，第二卷，页136。

[21] 乌珠，同上注[20]中引书、卷，页181。

[22] 摩尔根先生在他的著作《美洲的海狸》（1868年）中，对海狸的研究就提供了足以证实这句话的一个良好的例子。但我又不得不认为，他对于本能的力量未免估计得太低了一些。

[23] 见所著《动物的活动……》（*Die Bewegungen der Thiere*），1873年，页11。

[24] 同上注[20]中引书、卷，页265。

[25] 赫胥黎教授曾就一个和我在这里所提出的例子可以相类比的例子，对人，也对狗，如何达成一个结论的几个步骤作过一番分析，条理分明，令人赞赏。见所著文，《对达尔文先生的一些批评家》，载《当代评论》（丙48），1871年11月，页462，后又辑入他的文集，《评论和议论》，1873年，页279。

[26] 贝耳特先生，在他那本最为有趣的著作里（《自然学家在尼加拉瓜》，1874年，页119）也叙述到一只驯化了的泣猴的种种活动，这些活动，据我看来，清楚地表明这一种猴子也是有些推理能力的。

[27] 见所著《泽地与湖沼》，页45。又见赫琴森上校，《狗的制驭术》，1850年，46页。

[28] 见《个人的叙录》，英译本，第三卷，页106。

[29] 我高兴地看到，以推理精辟见称的斯提芬先生（《达尔文主义与神道论：自由思想论文集》，1873年，页80），在论到人与低等动物的心理之间被假定为不可逾越的鸿沟时，说，"说实在话，有人〔在这两者之间〕所划出的种种区别，据我们看来，是建筑在极为浅薄的根据上的，而其为浅薄，比其他许许多多形而上学的区别的基础并不见得更好一些；那也就等于说，你为两件东西起了两个不同的名字，因而你就得假定这两件东西的性质也就必然有些不同。真难理解，任何养过狗的人，或看到过大象活动的人，怎么对一种动物未尝没有能力来进行一些推理的基本过程这一点，还会抱有任何怀疑的态度。"

[30] 见林兹塞医师文，《动物中的疯癫》，载《心理科学刊》（丙82），1871年7月。

[31] 见引于赖伊耳爵士，《……人的古老性》，页497。

[32] 如需要更多的例证，更详的细节，可参阅乌珠，《动物的心理才能》，第二卷，1872年，页147。

[33] 关于生活在远洋岛屿上的鸟类，见我所著《"比格尔号"航程中研究日志》，1845年，页398。又《物种起源》，第五版，页260。

[34] 见《关于动物智慧的哲学书信集》（*Lettres Phil. sur l'Intelligence des Animaux*），新版，1802年，页86。

[35] 关于这方面的证据，见《家养动植物的变异》，第一卷，第一章。

[36] 见文，载《动物学会会刊》（丙122），1864年卷，页186。

[37] 赛费奇（甲573）与瓦伊曼合著文，载《波士顿自然史刊》（丙34），第四卷，1843—1844年，页383。

[38] 《巴拉圭的哺乳类动物》（*Saugethiere von Paraguay*），1830年版，页51—56。

[39] 见《印度阵地》（丙67），1871年3月4日。

[40] 《动物生活图说》，第一卷，页79、82。

[41] 《马来群岛》，第一卷，1869年，页87。

[42] 见所著《原始人》，1869年版，页145、147。

[43] 《史前时代》，1865年，页473等。

[44] 见呼坎姆（甲325）先生致姆·缪勒尔教授的公开信，载《伯明翰新闻》（丙32），1873年5月。

[45] 《达尔文学说评议》（*Conférences sur la Théorie Darwinienne*），法文译本，1869年，页132。

[46] 见牧师麦坎（甲419）博士著，《反达尔文主义》，1869年，页13。

[47] 见引于《人类学评论》（丙21），1864年卷，页158。（见引于此刊物中的哪一篇具体论文，原文未详。——译者）

[48] 仑格尔，同上注[38]所引书，页45。

[49] 参阅《家养动植物的变异》，第一卷，页27。

[50] 同上注[32]所引书、卷，页346—349。

[51] 关于这个题目，参阅泰伊勒尔先生的一番讨论，见他所著的那本很有趣的著作，《人类初期历史研究论集》，1865年，第二至第四章。

[52] 鹦鹉确有这种能力，我收到的好几笔详细的记录都能加以证明。海军司令塞利文（甲636）爵士是我所熟悉的一位细心的观察家，他确凿地告诉我，他父亲家里养了很久的一只来自非洲的鹦鹉，对家里的某几个人，以及对某些来访的客人，总是用名字相呼，一次也不例外。早餐时相见，他对每个人都要说声"早安"，而夜晚分别，当每个人离开坐憩间的时候，他也都要说一声"明儿见"，早晚两次相见相别的口头礼数，他一次也没有颠倒过。对塞利文爵士的父亲，每晨除了说声"早安"之外，还要添上一句

短短的话，而自从父亲死后，这句话他一次也没有再说过。有一次，一只陌生的狗从窗子里跳进他所在的屋子，他狠狠地把它骂了一顿；另一只鹦鹉从笼子里跑了出来，偷吃了厨房桌子上的苹果，他又破口相骂，说"你这顽皮的泊利"（pol1y，英语对鹦鹉的亲昵之称。——译者）。乌珠也曾叙说到鹦鹉的这一类的情况，见同上注[32]所引书、卷，页309，也可以参看。莫希考乌（甲480）博士告诉我，他知道一只欧椋鸟（starling）能用德语对每一个来客说声"早安"，而对每一个离开的人说声"老朋友，再见"，一次都没有错过。我还可以补充好几个这一类的例子，但没有必要了。

[53] 在这一方面惠特尼（甲705）教授说过一些值得参考的话，见所著《东方学与语言学研究论丛》，1873年，页354。他说，人要和别的人通情愫、打交道的愿望是一种活的动力；在语言的发展过程中，"它的活动一半是自觉的，一半是不自觉的；就当时当地所要达成的目的而言，是自觉的，就这一动物的更进一步的后果而言，是不自觉的。"

[54] 见文，载《哲学会会报》（丙149），1773年卷，页262。又，德迂茹文，载《自然科学纪事刊》（丙9），第三组，动物学之部，第十卷，页119。

[55] 韦奇沃德著，《语言起源论》，1866年版。法腊尔著，《关于语言的几章》，1865年版。这两种著作都是写得极有趣味的。勒莫万（甲395），《物理与语言》（*De la Phys.et de Parole*），1865年版，页190，亦可参考。歇赖赫尔教授在这题目上的著作已经由比克尔斯（甲59）博士译成英文，英译本的书名是《达尔丈主义经受了语言科学的考验》，1869年版。

[56] 见福赫特，《关于头小畸形白痴的报告》，1867年，页169。关于下文所说的野蛮人在这方面的强烈倾向，我曾在《"比格尔号"航程中的研究日志》（1845年，页206）中举过一些事实。

[57] 关于这一点，本书上文所已屡次援引的勃瑞姆与仑格尔所著的两种作品中都列有一些确凿的例证，我在此不再作具体的征引。

[58] 在这一点上，乌珠曾就他的观察所及，提出了一段很奇特的记载，见同上注[32]中所引书、卷，页348。

[59] 参看毛兹雷博士，《心理的生理学与病理学》，第二版，1868年，页199。

[60] 见于记录的这方面的古怪的例子不在少数。姑举一二：贝特曼博士，《论失语症》，1870年，27、31、53、100，等页；阿贝尔克饶姆比（甲2）博士，《关于理智能力的探讨》，1838年，页150。

[61] 参阅《家养动植物的变异》，第二卷，页6。

[62] 见《关于〈达尔文先生的语言哲学〉演讲集》，1873年版。

[63] 惠特尼教授在这方面说过一些话。以他这样一个有名望的语言学家，他的判断在分量上要远远超出我所能说的任何东西之上。在谈到（见《东方学与语言学研究论丛》，1873年，页297）勃利克（甲73）的见解的时候，他说："因为，在广大的范围之内，语言是思想的一个必要的助手，它对于思考能力的发展，对于事物的认识的清晰性、多样性和复杂性，对于整个意识的充分的控制，都是少不得的；因此，如果没有语言、没有使能力和发挥能力的工具表里一致起来的语言，那他（应是指勃利克——译者）就没有办法，只好让思想成为绝对的不可能。如果他这样一个看法是合理的话，那么，他也就可以不算不合理地说，如果没有工具，人的手就一样也做不出来。从这样一套理论出发，他势必比姆·缪勒尔所持的最坏不过的譬论或自相矛盾之论还要走得远些，而欲罢不能；姆·缪勒尔认为婴儿还不能算是一个人（婴儿，英语为 infant，拉丁语in fans，是不语或无语之意——按拉丁语似应作 infans，一字，而不是两字的短语。——译者），而哑巴在没有学到能把手指扭成字眼的模样之前是不能算为具有推理能力的，——姆·缪勒尔的譬论就是这样。"缪勒尔在《关于〈达尔文先生的语言哲学〉的演讲集》的第三讲里，又曾用斜体字提出这样一句在他认为是金科玉律性的话："世间没有没有字眼的思想，也没有没有思想的字眼，无其一即不能有其二。"要根据这话而为思想下个定义，那定义一定是怪不可言！

[64] 见《……自由思想论文集》，页82。（书名全文等已见上注[29]。——译者）

[65] 参看毛兹雷博士在这方面所说的意思相同而说得很好的一些话，见《心理的生理学与病理学》，1868年，页199。

[66] 见麦克吉利弗瑞（甲423），《不列颠鸟类史》，第二卷，1839年，页29。一位出色的观察家，勃拉克沃耳（甲66）先生说，在几乎所有的不列颠产的鸟类里，喜鹊学习单字乃至短句的发音，学得最为快当；然而，据他补充说，在他长期而仔细地研究它的习性之后，他发现，在自然

状态之下，喜鹊从来没有表现过任何突出的模仿的本领，至少他自己从未遇到过。见所著《动物学研究》，1834年，页158。

[67] 赖伊尔爵士对这两者的很有趣的并行现象的介绍，见《人的古老性的地质上的证据》（即《人的古老性》，这是书名全文。——译者），1863年版，第二十三章。

[68] 法腊尔牧师在这方面说过一些意思相同的话，见所著以《语言学与达尔文主义》为题的一篇有趣的论文，载《自然界》（丙102），1870年3月24日，页528。

[69] 见文，载《自然界》，1870年1月6日，页257。

[70] 见引于威克（甲675），《关于人的几章》，1868年版，页101。

[71] 见伍·勃克兰德（甲116），《梁河论文集》，页411。

[72] 关于语言的简化，勒博克爵士说过一些很好的话，见《文明的起源》，1870年，页278。

[73] 见文，载《旁观者》（丙138），1869年12月4日，页1430。

[74] 关于这个题目，参看法腊尔牧师的一篇出色的文章，载《人类学评论》（丙21），1864年8月，罗马数字页217。如要求更多的例证，可阅勒博克爵士，《史前时代》，第二版，1869年，页564；更值得参考的是，他的《文明的起源》（1870年版）一书中关于宗教的几章。

[75] 见所著文，《动植物崇拜》，载《双周评论》（丙60），1869年10月1日，页422。

[76] 泰伊勒尔著，《人类初期史》，1865年版，页6。参看勒博克，《文明的起源》（1870年版）中论宗教的发展的那突出的三章。又斯宾塞尔先生也有类似的议论，见他写得很巧妙的一篇论文，载《双周评论》（丙60，1870年5月1日，页535）；他也把全世界宗教信仰的最早的一些形态归结到梦境、影子和其他原因上面，他认为，人通过这些，把自己看成为肉体和精神两种素质的结合物。精神这一部分既被认为能存在于肉体死亡之后，并且很有威力，人们便可以用礼品和仪式向它献媚和乞求它的保佑。他然后进一步指出，当初根据某一种动物或其他物体而得名的一个部落的远祖或始祖的名字或绰号，长期以后，就被认为直接可以代表远祖或始祖本人，而这一有关的动物或物体也就很自然地被信仰为一直以精灵

的身份存在、被推尊为神圣，而以鬼神的资格受到崇拜。尽管如此，依我看来，我不能不疑心到，在此以前，应该还有更早和更粗野的一个阶段，当其时，任何能表现威力和能移动的东西都被认为是活的、是有某种形式的生命的，并且也有种种心理能力，可以和我们自己的相类比。

[77] 参看派伊克（甲526）先生写得很干练的文章，《宗教的若干物质的因素》，载《人类学评论》（丙21），1870年4月，罗马数字页63。

[78] 见所著《达尔文物种论中的宗教、道德、……观》（*Religion, Mora1，＆c.,der Darwin'schen Art-Lehre*），1869年，页53。据说（见林兹塞博士著文，载《心理科学刊》，1871年，页43），很久以前培根有过这样的意见，而诗人伯尔恩斯也有同样的看法。

[79] 《史前时代》，第二版，页571。在此书此页，我们可以看到野蛮人的许多离奇古怪而不可捉摸的风俗的一篇出色的记录。

译注

1.这是当时英国社会一般所知道的两个社会改良主义者或所谓慈善家。前一个是约翰·霍沃尔德（John Howard,1726—1790），以主张监狱改革和改善犯人待遇著称。后一个是汤玛斯·克拉尔克森（Thomas Clarkson，1760—1846），是一个努力于反对欧洲的黑奴买卖的鼓动家。在当时资产阶级改良主义的眼光里，所谓道德高尚，此类个人的努力已是顶峰，故达尔文举以为例。

2. 此例与上一例中的猎犬原文中说明乃属于retriever的品种，即最善于将猎获物衔归的一个品种，未得恰当译名，姑译"回猎犬"；又揣这两例有关文义，这种猎犬平时像是从不伤害所猎获的东西的，可见这里所叙述到的她的临时的行径是一种"急中生智"，是颇具推理能力的一个明确的表示。

3.此处原文及索引均作Mus coninga，显然是Mus coxinga的刊误。这种鼠在汉语动物学辞书未有专名，只说是"鼠之一种"（《动物学大辞典》，商务1933年缩本版，西文索引，页78），或只列西文分类专名，而全无说明（以上引书，页1777）。按这一鼠种应即中国台湾地方原有而为普通鼠所战胜或取代的鼠种，而正文中所引的斯温霍教授也就是发现而为它定名的人，故全名为Mus coxinga Swinhoe；推测他命名之由，大概和郑成功的一

段历史有联系，南明唐王曾赐成功姓朱，故当时成功在闽、台一带有“国姓爷”之称，西文译音即为Koxinga或coxinga；今借用为鼠种之称，意谓这种鼠虽曾擅胜一时，终于为别一鼠种所制服或取代，好比明亡以后，延平一系也终于被清王朝所镇压。这种鼠今天是否尚有遗种，当地作何名称，一旦台湾回归，当不难查明究竟，目前姑译称为“国姓爷鼠”。

4.即今之埃塞俄比亚。

5.Mensa，埃塞俄比亚东北部，同时也是当地部落之名。

6.terrier，一种小型而伶俐的猎犬。

7.Tyrol，奥地利西部省区名。

8.Basque，西班牙西部及法国西南部的少数民族巴斯克人的语言。

Lapponian，挪威北部拉普人的语言，亦作Lappic。

9.在船上服务的火地人之一。

10.在“比格尔号”船上服务的又一个火地人。

11.fetishism，一般译作“拜物教”，不合，今改译。

第四章 人类和低等动物在心理能力方面的比较——续

道德感——基本的命题——社会性动物的一些品质——社会性的起源——相对立的一些本能之间的斗争——人是一种社会性动物——比较坚韧的一些社会性本能战胜了其他不那么坚韧的一些本能——野蛮人只对一些社会德操有所尊重——一些个人德操的取得是进化过程中一个较晚阶段里的事实——同一社群的成员的判断，对人的行为有重大关系——道德倾向的遗传——三、四两章总述。

有些作家[1]持有这样一个判断，认为在人和低等动物之间的种种差别之中，最为重要而且其重要程度又远远超出其他重要差别之上的一个差别是道德感或良心，我完全同意这一点。正如麦肯托希（甲424）[2]所说的那样，道德感"作为人类行动的一个原则，理应居于其他每一条原则之上；"有一个简短而专横的字眼或词可以把它概括起来，就是"应"或"应该"，这真是一个充满着崇高意义的字眼。在人的一切属性之中，它是最为高贵的，它导致人毫不踌躇地为他的同类去冒生命的危险，或者在经过深思熟虑之后，在正义或道义的单纯而深刻的感受的驱策之下，使他为某一种伟大的事业而献出生命。康德（甲359）解释说，"道义！这是何等崇高得令人惊奇的思想呀！见义勇为，既无须婉转示意、曲意奉承，更不用威力胁迫，而只要把你灵魂里的赤裸裸的法则高高举起，从而不断地用虔敬的心情乃至委顺的心情，激励你自己；在这个法则面前，一切情欲，尽管暗地里反抗，却终于成为哑巴，销声匿迹；你的原形不就是从那里来的么？"[3]

许多极有才学的作家[4]都讨论过这个大问题，我在这里也要把它略略地提到一下，我这样做的唯一的借口是我不可能把它忽略过去；同时也因为，据我见闻所及，截至目前为止，任何人还没有完全从自然史的角度考虑过它。作为一个尝试，我还想看看低等动物的研究对于人的这些最高的心灵才能是不是会有所发现，从这一点来看，我这一番探讨也还有它的一些独立的意义。

据我看来，如下的这样一个命题是大有可能而近乎事实的——就是，不论任何动物，只要在天赋上有一些显著的社会性本能，[5]包括亲慈子爱的

感情在内，而同时，又只要一些理智的能力有了足够的发展，或接近于足够的发展，就不可避免地会取得一种道德感，也就是良心，人就是这样。因为，第一，一些社会性的本能会使一只动物在它的同类的群体中或社会中感觉到舒服，即所谓乐群之感；会对同类感觉到一定分量的同情心，会进而为它们提供各式各样的服务。有些服务是具体而显然属于本能性质的，有的，像大多数高级的社会性动物所表示的那样，只是一种意愿，一种心理准备，想在某些一般的方面帮助同类中的成员。但这些感觉或服务所达到的对象只限于群体中一些日常来往的成员，而并不是同一物种中的全部的个体。第二，各种心理能力一旦变得高度发达之后，在每一个个体的脑子里，过去的一切动作和动机的意象或映象会不断地来来去去，而我们将在下文看到，由于任何本能的未能得到满足，没有例外地会产生一种空虚不满之感，甚至是一种穷愁苦恼之感。社会性的本能是经久的，无时无刻不存在的，而某一种其他的本能，尽管一时的强大有力胜过了社会性的本能，使它暂时屈从而让路，却在性质上既并不经久，事后也并不留下一个很生动的印象。每当有关的个体看到这一层，看到社会性的本能曾经被其他本能所战胜过，它都会感觉到难过。所谓不经久的本能指的是许多发乎本能的情欲，例如饥则思食，它们在时间上是短暂的，一经满足，后来追忆起来，也不太容易，不太生动活泼，这一点是容易明白的。第三，在语言的能力被取得，而社群的意愿得以表达之后，对每一个成员应如何动止举措才对公众有利这一种共同的意见就在极高的程度上成为行动的指针。但我们也应该记住，无论公众意见有多么重要，无论我们把多大的分量划归给它，我们对同类对我们的赞许或不赞许的重视总是建立在同情心之上的，因为，我们在下文将要看到，同情心毕竟是社会性本能的一个主要的组成部分，并且，说实在话，是它的基石。第四，对每一个成员的行为的指引，这成员自身的习惯会最后起一番很重要的作用；因为，社会性的本能，连同同情心，像任何其他本能一样，也通过习惯而得到大大的加强，终于成为一种顺从，顺从于社群所共同表示的一些意愿和判断。在这里有必要把这若干从属的命题进一步加以讨论，而有些还需要讨论得比较详细。

首先，我不妨提出这样一个前提，就是，我无意认为，任何确实有社会性的动物，如果它的一些理智才能会变得像人那样的活跃、像人那样的高度发达，就可以取得同人完全一样的那种道德感。这和许多动物有些审美的能力的情况可以相比，尽管它们所欣赏的事物大大的不一样，它们是懂得一些美不美的。同样的，它们有可能懂得一些什么是对、什么是不对，尽管由此而产生的种种行为也各有各的大不相同的趋向。试举一个极端的假设的例子罢，如果人所由培养而长大的种种条件恰恰和蜜蜂的一模一样，则所得的结果几乎一定是这样，就是，我们所有的不结婚的女子，

会像工蜂一样，把杀死她们的弟兄作为一个神圣的天职，而凡是做母亲的女子又会竞相把有生育能力的女儿除掉，而谁也不会想到加以干涉。[6] 尽管如此，蜜蜂，或任何其他社会性的动物，在我们这个假设的例子里，依我看来，也会取得一些什么是对、什么是不对的感觉，也会取得一个良心。因为每一只蜜蜂会有一种内心的感觉，感觉到在它所具备的种种本能之中，某些更为有力、更能坚持，而另一些则不那么有力不那么能坚持；因此，这里面就往往有些斗争，对不止一个本能的冲动之中，究竟顺从哪一个本能办事，便是斗争需要解决的问题，也因此，事后追思，或过去的印象不断地在脑海里来回往复而相互比较的时候，就不免引起满意、不满意或甚至苦恼的感觉。在这种情况下，内心像有一个警戒的力量会对这动物说，你当初如果顺从这一个冲动，而不是那一个冲动，那就好了。也就是说，它当初应该走这条路，而不应该走那条路；这条路才是对的，那条路却是错的；但对于对与错这些名词我在下文还要谈到，目前姑且说到这里。

社会性或合群力——许多种类的动物都有社会性。我们发现甚至不同种的动物也会生活在一起，例如，某几种美洲猴子；又如，不同一种的白嘴鸦（rook）、穴乌（jackdarr）、欧椋鸟（starling），都会合成一群。人对狗有强烈的喜爱，狗也更加以恩义报答人，所表现的都是同样的一种感情。每一个人一定都看到过，马、狗、绵羊，等等，在失群或与同伴分隔的情况下，是如何的苦恼，而至少在马与狗这两类动物，在与同伴重新会合的时候，又是如何地表示出它们强烈的相互的情谊。一只狗，在主人或家庭中其他成员的做伴下，即便完全不被人理睬，也可以静悄悄地在屋子里耽上几个钟头，一动也不动；而如果家中人让它独自留在屋子里，哪怕只是片刻，它就会吠、会号，声音很是愁苦。它这种前后的感情变化就很值得我们深思一下，其中必有道理。我们在这里准备把注意限制在有社会性的比较高等的几种动物方面，而把昆虫类搁过不提，尽管其中有几种是有社会性的，并且在生活的许多重要的方面能够进行互助。在高等动物里，最普通的一种互助是通过大家的感官知觉的联合为彼此提供对危险的警告。像耶格尔博士所说的那样，[7] 每一个猎手都知道，要追踪而靠近成群或成队的动物有多么困难。据我所知，野马和野牛是不发任何危险信号的，但任何一只马或一只牛，在首先发现危险之后所表示的姿态就是对大家的一种警告。野兔用后脚在地上使劲踩，踩出声来，作为信号：绵羊和臆羚则用前脚踩地，同时又发出了一种啸声。许多鸟类和某些哺乳类动物会放哨，其中就海豹来说，据说[8] 这种哨兵一般都是由母海豹承当的。一队猴子的领队也起岗哨的作用，危险一来临，危险一过去，它都要发出叫声表达这些情况。[9] 社会性的动物彼此之间也进行一些很小的服务活动：身上任何地方发痒，马会彼此轻轻地啃，牛会彼此相舐：猴子会彼此搜捉

体毛丛中的外寄生虫，如虱蚤之类；而勃瑞姆说到，一队青灰猴（乙203），在冲出一片有荆棘和长有芒刺的果实的树丛之后，每一只猴都在大树枝上躺平下来，让另一只猴坐在旁边"细心地"检视它周身的皮毛，起出每一根芒刺，摘掉带有芒刺的果壳的碎片。

社会性的动物也彼此之间进行一些更为重要的互助活动：例如，狼和其他猛兽会合伙出猎，在攻击所要吞噬的动物时，会互相帮忙。鹈鹕（乙733、734）会合在一起捕鱼。树灵狒狒（乙316）会扳开石头，来搜寻昆虫之类；而当它们遇到一个特大的石头时，彼此会通力合作，把石头搬开或翻转，只要石头旁边容得下多少只狒狒，就有多少只一起出力，也就由这多少只分享所搜获的东西。社会性动物也彼此进行保卫。北美洲的野牛（乙116）遇有危险，公牛合成一个圈子，把母牛和牛犊赶进圈子中心，而自己在外围负起保卫的任务。我在下文的一章里（第十七章——译者），还将叙述到奇林根（Chillingham）地方两只年轻的公的野牛协力攻击一只老野牛，以及两只牡马合作，把另一只牡马从一群牝马那里赶跑的例子。在阿比西尼亚，勃瑞姆碰上一大队狒狒正在越过一个山谷，前锋已经爬上对面的山坡，而后殿还在谷里，在谷里的受到了猎犬的袭击，在山坡上的老成一些的雄狒狒便立刻从石丛中赶下来，张开大嘴，吼声震耳，使猎犬吓得急剧地向后撤退。在猎人的激励下，猎犬再一次进攻，但这时候全队的狒狒已经登上高坡，谷里只留下一只大约六个月大的小狒狒，正大声呼救，同时爬上一块大石的顶上，受到了猎犬的包围。在这当儿，山坡上最大的一只雄狒狒，一位真正的英雄，再一次赶下坡来，很镇定地跑到小狒狒身边，抚慰了一番，把它胜利地带走了——猎犬们一时惊得发了呆，没有能进行攻击。到此，我情不自禁地要介绍这同一位自然学家所曾目击的另一个场面：一只老鹰抓住了一只幼小的长尾猴，由于小猴缠住树枝不放，老鹰没有能把它立刻带走，小猴大声呼救，猴队的其他成员闻声赶到，一时叫声大起，包围了老鹰，拔下了它的大量的羽毛，老鹰情急，只想逃命，再也顾不到所要捕食的小猴了。勃瑞姆说，这只老鹰肯定再也不会向成队成伍中的一只单一的猴子进行袭击了。[10]

可以肯定的是，凡属有社会性的动物彼此之间都有一些相爱的感觉，而这在没有社会性的动物是没有的。至于同类中其他成员的痛苦和快乐实际上能表示同情到什么地步，就大多数的例子来说，我们就不容易那么肯定了，就快乐这方面说，尤其是如此。不过，有着种种出色的办法来观察的。[11] 勃克斯屯（甲129）说，他所畜的几只NFDA1NFDA2[1]，是可以在诺福克（Norfolk——英格兰东部郡名）境内自由生活的，它们对其中有窝的一对特别注意，"感到无限的兴趣，"每当雌鸟离巢外出，就成群地围绕着她，"作出种种怪得可怕的叫声为她捧场。"要判断动物对同类中其他成员

所受的痛苦究竟有没有任何感觉往往是困难的。当好几只牛围绕而瞪着眼睛看一只垂死或已死的同类的时候，谁能说它们心理究竟想些什么，感觉到些什么呢？但表面上看去像乌珠所说的那样，它们是没有怜悯心的。而动物之间这方面的心情有时候可以离开同情心离得很远，倒是很可以肯定下来的；因为它们会把一只受了伤的同伴从群里赶出去，或，虽不驱逐，却会用角刺它一下，或用其他搅扰它的方法，终于把它搞死。在自然史上，这几乎是最黑暗的事实了，说实在话，除非，真有如有人所提出的解释那样，它们的本能，或是它们的理智，导致它们把一只受了伤的同伴排除出去，因为，不如此，肉食的鸷禽猛兽，包括人在内，就不免受到诱引，追踪而来，对整个群体造成灾难。根据这样一个解释，可知野牛的这种行为并不比北美印第安人的行为坏得太多，北美印第安人从前是要把一些疲癃残疾的同伴遗弃在草原之上而死活不管的，也不比斐济人[2]坏得太多，斐济人是要把年老或有病的父母活活埋掉的。[12]

但许多种类的动物是肯定对彼此的苦难或危险表示同情的。即使在鸟类也有这种情况。斯坦斯伯瑞（甲621）上尉[13]在犹他[3]的一个咸水湖上发现一只老而完全失明的鹈鹕（乙732），很肥胖，这说明，长期以来，他的同伴一定一直把他喂得很好。据勃莱思先生告诉我，他在印度看到乌鸦喂两三只瞎眼的同伴吃东西；而我自己也听说到过一只公鸡的与此可以类比的情况。如果我们愿意的话，我们可以把这一类的行为划归本能，说它们是本能的行动；但这一类的行为是很少很少的，既然少，要指望它们积累而成为一种特殊的本能，显然是一个问题。[14]我自己看到过一只狗对一只猫所表示的同情：这只猫病了，躺在一只筐子里，狗每次走过筐子，一定要对它病中的老朋友用舌头舐上几下，而舐的行动，就狗来说，是表达情谊的最为可靠的标志。

有一股动力使一只勇敢的狗，在它主人受到任何人攻击的时候，肯定会跳起来向攻击的人进行反击，这股动力不可能有别的叫法，只能叫做同情心。我看到过这样一个情况：一个人装着打一个贵妇人，这妇人怀里有一只很胆小的小狗，而这妇人以前从来没有这样地挨过打，这是第一遭，小狗当然信以为真，就立刻从怀里跳了出来，但打过以后，它又立刻跳了回来，息心静气地舐它的女主人挨过打的脸庞，竭力试图安慰她，那场面看上去真是缠绵悱恻，动人得很。勃瑞姆说到[15]受人豢养的一只狒狒，因故要挨主人的惩罚，正在躲来躲去的时候，其他的几只狒狒都试图保护它。上文所已经说过的狒狒和长尾猴的两个例子，一则从狗的包围中，一则从鹰的爪子里，救出它们的幼小的同类来，所以导致它们这样做的那份动力也只能是同情心，而不可能是其他的东西。我只再举另外一个出乎同情而行为英勇的例子，是关于美洲的一种小型的猴子的。若干年以前，伦

敦动物园的一位管理人员给我看他自己脖子后面的几缕很深而还没有完全长好的伤痕，说它们是当他有一天跪在笼屋地板上工作的时候，被一只凶狠的狒狒所伤害而造成的。所说的那只小型的美洲猴子是这位管理员的热情的朋友，它和这只体型巨大的狒狒住在同一间宽大的笼屋里，一向最害怕这只狒狒。但那天它一看到它的老朋友陷在危险之中，就立即赶过来相助，它一面大叫，一面咬这狒狒，狒狒一分神，管理员乃得乘间逃脱，否则，据医师认为，他可能遭到生命的危险。

除了恩爱和同情心之外，动物还表现和一些社会性本能有联系的其他一些品质，而这些，在我们人，就配得上道德的这个形容词。而阿该西兹（甲5）[16] 认为狗是具有很像我们所谓的良心这样东西的，我同意他的这个看法。

狗也具备一些自制的能力，而这种能力的由来看来并不完全是因为惧怕惩罚。勃饶乌巴赫[17] 说，主人不在，它们也能自己克制，不偷东西吃。长期以来，狗一直被公认为是忠实与善于服从的典型动物。但大象对驱策它或饲养它的人也很忠诚，而在它的心目中，这人有可能是象群的首领。呼克尔（甲324）博士告诉我他在印度所骑的一只大象的事：有一次这只大象陷进了一个泥沼，陷得很深很牢，到第二天才由人们用大绳子拖拔出来。凡遇到这种下陷的情况时，大象总要用长鼻子卷取周围可以够得着的任何东西，死的也好，活的也好，把它们垫塞在双膝的下面，使自己免于更深地陷进泥淖；所以当时赶这只象的象奴非常害怕，怕它把胡克尔先生也卷去垫空，从而把他压个粉碎。不过，据有人肯定地告诉胡克尔先生，象奴本人是不会遇上这种风险的，因为象奴对它有恩。一只分量极重的大动物，在危急存亡的时刻，竟然会有这种自我克制的力量，而有所不为，这不能不说是它的高贵忠诚的品质的一个值得令人惊奇的证据了。[18]

凡是群居或集体而居的动物，总是共同地保卫着自己，或共同地向敌人进行攻击的；在这种情况下，成员彼此之间，说实在话，一定会在某种程度上以忠诚相见；而在追随着一个领队的群体则除此而外，还会有一定程度的服从领导的品质。阿比西尼亚的狒狒，[19] 当它们结队抢劫一个园子的时候，是静悄悄地追随着它们的领队的，而如果一只年轻而不识相的狒狒漏出一点声音来，旁边的狒狒就会给它一巴掌，好让它遵守寂静和服从的纪律。高耳屯（甲254）先生有过出色的机会来观察南非洲的半家半野的牛群，他说，[20] 它们是离不开群的，哪怕是片刻半晌的离开也受不了。它们根本上有几分奴性，接受任何共同的决定，任何一只有着足够自恃的力量来担当领导地位的公牛就可以带领它们，它们除了乖乖地被带领之外，不追求其他更好的命运，凡试图驯服这种牛而加以羁勒的人，必先

仔细地从旁观察，寻找几只吃草时能比较离开牛群而表现着更有自恃性格的公牛，然后把它们训练成为“头牛”。高尔屯先生又说，这种公牛是难得的、名贵的；如果在牛群中生得多了，就很快地要被除掉，因为狮子就在暗中窥视，不断地搜寻那些趋向于从群体游离开去的成员，不让它们发展。

至于导致某些种类的动物进行合群而多方互助的内在动力是什么，我们不妨作出这样的推论，就是：就大多数的例子说，凡进行一种顺乎本能的动作，动物会感觉到满意或愉快，而反之，如果这种动作受到阻碍，它们会感觉到失意或痛苦，其他的本能活动如此，如今就合群互助的活动而言，也有种种情况，动物同样地受到感觉顺逆和趋顺避逆的要求的驱策。这一点我们在许许多多例子中可以看到，而我们家养动物所取得的一些本能更能突出地加以说明。例如，一只年轻的牧羊狗就爱赶羊，爱在绵羊群周围绕来绕去，而并不和绵羊们捣麻烦；又如，一只猎狐犬爱猎取狐狸，而一些其他的猎狗品种，我亲眼看到过，完全对狐狸不感兴趣，见到了也不理睬。平时活动能力极强的一只鸟，居然能日复一日地稳稳地孵她所产的卵，这其间驱策着她的或维系着她的一种称心如意的感觉必然是十分强烈，否则这是不能想象的。惯于季节性迁移的候鸟，如果受到限制，不克迁移，会感觉到很苦恼。它们对整队出发、做远程飞行，大概会感觉到高兴，但很难设想，奥杜朋（甲16）所描写的那只雁或鹅（英语是同一个字，雁是野鹅，鹅是家雁——译者），翅膀已经被剪短而不适于飞行，它在迁飞的季节里，踏上征途，步行一千几百英里，它这样做的时候竟会有任何快活的感觉。有些本能是完全由痛苦的感觉所决定的，例如，恐惧的感觉，其结果有助于自我或一己的生命保全，在有些情况下，这种本能与恐惧之感还以某些特殊的敌人作为专门的对象。到底什么是快乐之感，什么是痛苦之感，恐怕至今还没有人能加以分析。不过，在许多例子里，情况大概是，动物一贯地按照本能行事，其所依据的只是单纯的遗传的力量，其间不牵涉到任何快乐或痛苦的刺激。一只年轻的指猎犬[4]，当它用嗅觉发现猎物的时候，显然就会情不自禁地用鼻尖指示猎物的方位，这里也说不上什么苦乐之感。一只养在笼子里的松鼠轻拍着一些吃不得的干果，像是要把它们埋进地下那样，它这种行动也很难说是受到了苦乐之感的驱使。因此，普遍认为人的一举一动一定都受到苦乐之感的驱策的这样一个想法有可能是错了的。一个习惯性的动作，尽管不假思索、盲目进行，而在当时和苦乐之感会不相干，但如果受到突然而有强烈性的阻碍，不能继续前进，则一种模糊的不满意的感觉也一般地会油然而生。

向来时常有人假定，有社会性的动物首先变得有了社会性，然后，在和同类分离的情况下，才会感觉到不舒服，而在会合的情况下，才会感觉

到舒服；事实怕不是这样，更有可能的看法是，这些因离合而悲欢的感觉发展在先，为的是好诱使那些能从群居生活中得到好处的动物彼此靠拢，而生活在一起。这和饮食之事可以相比，饥渴之感和饮食的快乐之感的取得无疑地是在前面，有了这些感觉之后，动物才受到诱引，进行饮食。群居的欢乐，这种感觉大概是亲子之间这一方面的情爱的一个引申，或一个扩充，因为，凡是在幼年时代里，亲子不相离的关系维持得更长久些的那些动物，在社会性的一些本能上也是更发达一些，而这种引申或扩充，部分虽可以归功于习惯，主要的原因还是自然选择。在因群居而受惠的各种动物之中，那些最能以群居为可乐的个体便最能躲开种种的危害，而那些对同类的祸福利害最漠不关心而过着离群索居的生活的个体则不免于大量死亡。显然是构成了一些社会性本能的基础的亲子之间的情爱又是怎样起源的，其所由取得的步骤又如何，我们还不知道；但我们不妨作出推论，认为它们的由来在很大程度上也是通过了自然选择的。就那些很不寻常而和这些情爱恰好相反的感情，即近亲之间的厌恶或憎恨而言，其起源与由来几乎可以肯定就是这样。例如，就蜜蜂而言，工蜂们所杀死的雄蜂是它们自己的弟兄，而蜂后们所杀死的其他可以为后的蜜蜂是她们自己的女儿，近亲相杀，显然是发乎一种与恩爱相反的感情，而在这里，这种相杀的感情或愿望却是对整个的社群有利的。父母对子息的慈爱，或替代了它的某种其他的感情，甚至在进化阶梯的极低的若干阶层的动物中间也有所发展，例如星鱼（star-fish）和蜘蛛。在整个的生物群犹如蚯 蚓属（乙414），也间或可以找到一些表现这种情况的成员，但只以这少数的成员为限。

同情与恩爱都是极为重要的情绪，彼此不同，不应相混。一个母亲可以热爱她的只会睡觉而时时需人保护的婴儿，但在这一段时期里我们很难说她对婴儿有什么同情。一个人爱他所畜的狗，这种爱也和同情心不是一回事；狗对它主人的爱也是如此。从前斯密亚丹（甲611）提出论点，而近来贝恩（甲28）先生也有同样的看法，认为同情心的基础在于我们对过去种种甘苦的心理状态的坚强的记忆。由于这种牢记不忘，我们在"见到别人忍受着饥饿、寒冷或劳苦倦极的时候，就会在我们心理上唤醒对这些旧时所经历的状态的一些回忆，而这些状态，即便作为意念，也是痛苦的。"这样我们就从内心上受了逼迫，要为别人解除痛苦，为的是好从而同时解除自己心理上的痛苦的感觉。我们之所以能乐人之乐，分享别人的愉快，情况也是这样。[21] 但我看不出来，这样一个对同情心的看法将如何解释如下的事实，就是，一个我所心爱的人在我身上所激发出来的同情比一个不相干的人所能激发的，在强烈的程度上，不知要大出多少。不论有没有原先存在的恩爱关系，只要看到别人苦难的光景，便足以在我们心理上唤起一些生动的回忆和联想，这说明恩爱与同情是分得开的两回事。但这也许

可以用这样一个事实来解释，就是，在一切有社会性的动物，同情心的活动是仅仅指向同一社群之中的成员的，因此，是指向平时所认识，即，或多或少有些情分或恩爱的个体，而不是同一物种之中所有的个体。这事实并不奇怪，它的不足为奇，和许多动物的恐惧心理的活动只指向某些特殊的动物这一事实不相上下。没有社会性的动物物种，例如狮子和老虎，对它们自己的幼小动物所遭受的苦难，无疑也有同情之感，但对于任何其他动物的幼小动物就不然了。就人类而言，自私心、生活经验、模仿别人，像贝恩先生所指出的那样，对同情心的加强，大概也起了些作用；因为，人们都抱有希望，在对别人进行了些同情的活动而有惠于别人之后，迟早会收到一些友好的报答，而通过习惯，同情心所得到加强的分量，亦复不少。对一切实行互助互卫的动物来说，同情心既然是极关重要的情绪之一，它的由来一定是错综复杂的，但无论它的来源如何复杂于前，它一定曾经通过自然选择而得到加强于后，这是可以肯定的；因为，社群与社群相比，同情心特别发达的成员在数量上特别多的社群会繁荣得最大最快，而培养出最大数量的后辈来。

但，就许多例子说，某些社会性本能的取得，究竟是通过了自然选择的呢，还是其他一些本能和才能有如同情、推理、经验，以及模仿的倾向之类所间接造成的结果，是无法断言的；或者，它们也有可能是长期持续的习惯的结果，而别无其他复杂的来历，然而要肯定这一点，也是不可能的。即如放哨而为社群戒备不虞这样一个奇特的本能，就很难说是这些心理才能中的任何一个的间接的结果，因此，它的所以被取得只能是直接的。在另一方面，另一种习性，即某些社会性动物的雄性共同担当起保卫社群、进攻敌人，或围捕可供食用的其他动物的任务，也许起源于相互的同情心；但这些任务中所需要的勇气，以及在大多数例子里所要求的体力一定是早就取得了的，并且大概是通过了自然选择取得的。

在各种本能与习性之中，有些要比其他一些强有力得多；那也就是说，有些，比起别的来，在进行活动时可以提供更大的快乐，而在受到阻碍时，要引起更大的痛苦。或者，还有一点也许是差不多同样重要的区别，就是，通过遗传，它们要比别的更能坚持不懈地进行活动，而于活动之际，并不引起什么特别的苦乐之感。我们在我们自己身上可以意识到，有些习惯，比起别的来，要难治得多，或难于改变得多。因此，在动物生活里，在不同的本能之间，或在某一个本能与某一种习性之间，时常可以观察到一些矛盾。例如狗与主人出行之际，突然追逐起一只野兔来，挨了主人的骂，停了下来，迟疑了半晌，又追逐了起来，或退回到主人那里，有些羞愧的神情；再如，一只母狗，一面爱她的一窝小狗，一面也爱她的主人，这其间也有矛盾，——因为，我们有时候可以看到她偷偷地跑去张望她的小狗，而这样做的时候，神色上总有几分忸怩，所忸怩的是她没有能

全神贯注地和主人做伴。但我所知道的关于一个本能战胜另一个本能的最为奇特的例子是迁徙的本能战胜了母爱。迁徙的本能是强有力得出奇的；一只被饲养而关在笼子里的候鸟，到了应该迁徙的季节，会用胸脯在笼子的铁丝栏上乱冲乱撞，弄得胸前羽毛尽脱，血渍斑斑。这本能使鲑鱼（salmon）从暂时用来养活它们的淡水里跳出来，从而造成了不是出乎自己意愿的自杀。谁都知道母爱的力量是极强的，甚至平时性情畏怯的母鸟，尽管起初有些犹豫，也尽管和自我保全的本能两相抵触，却终于会因此而临难不苟，为下一代而牺牲自己。虽然如此，迁徙本能的强烈有时候会比此更胜一筹，一到秋季的末期，燕子、普通的家燕（house-martin）和褐雨燕（swift）往往丢下幼弱不能自存的小燕不管，让它们在巢里悲惨地死去。[22]

我们不难看到，一种本能的冲动，比起另一个或许和它有些抵触的本能冲动来，只要在任何方面对有关物种有更多的好处，就会通过自然选择而变为两个之中更为强劲有力的一个；原因是，在这本能上越是发达的个体就越有机会存活下来，而在数量上越来越占优势。但就迁徙的本能和母爱的对比关系而言，情况是不是就这样，是可以怀疑的。迁徙本能的力量虽大，行动起来虽稳健扎实，却不是经常活动的，而是一年只有一次，而这一次所牵涉到的时间也不过一整天，也就是这一整天之内它的威力表现得至高无上、压倒一切罢了。

人是一种社会性动物 。——谁都会承认人是一个社会性的生物。不说别的，单说他不喜欢过孤独的生活，而喜欢生活在比他自己的家庭更大的群体之中，就使我们看到了这一点。独自一个的禁闭是可以施加于一个人的最为严厉的刑罚的一种。有些作家设想，原始人的生活是以一个一个的家庭为单位的，但即在今日，在野蛮人的地区，尽管还有单一的家庭，或两三个人一起，东游西荡，不常定居，而据我见闻所及，在同一地区的家庭与家庭之间却一直经常往来，维持着友好的关系。这些家庭不时在会议上相聚，也不时为了共同的防御而联合起来。居住在毗邻地区的一些部落经常处在战争状态之中，往往以兵戎相见，这是事实，但这不能用来作为否认野蛮人是一种社会性动物的论据。因为，上面说过，一些社会性本能的活动是从来不引申或扩充到同一物种之中的所有的成员的。根据过半数的四手类动物的可以类比的情况而加以推断，人早先的猿猴一般的始祖大概也是有他的社会性的，但这一点，对我们来说，关系并不太重要。尽管今天的人已经不具备什么特殊的本能，尽管他已经把他的远祖所可能有过的任何这种本能早就丢得精光，这也不构成一个理由，用以推断自从极为荒远的年代以来，他就不能保有某种程度的发乎本能的对他同类的友爱和同情。说实在话，我们自己都能意识到我们是具备这些同情的感觉的，[23]

但我们的意识并不告诉我们，这些感觉究竟是不是发乎本能，即是不是很久很久以前就在低于我们的动物身上同样兴起来的本能，抑或它们究竟是不是由我们每一个人在幼年的时候各自取得的。人既然是一种社会性的动物，我们几乎可以肯定地认为，他会遗传一种倾向，一面对他的同伴表示忠诚，而一面对他的部落的领导表示服从；因为，就大多数的有社会性的动物来说，这些品质是共同的。他也因此会具备一些自制的能力。根据一种遗传的倾向，他会乐于和别人一道进行对同类的保卫工作；并且，在不太妨碍自己的利益或自己的强烈的欲望的情况之下，准备随时对他们进行任何方面和任何方式的帮助。

在对同一社群中的成员进行帮助的时候，在进化阶梯上处于最低几层的社会性动物是几乎完全受到一些特殊本能的指引的，而所处级层高些的，虽然不是完全受到却也在很大程度上受到这种本能的指引，但除此之外它们还部分受到彼此友爱和相互同情的驱策，并且其间还显然得到一定分量的推理能力的协助。尽管像刚才所说的那样，人没有什么特殊的本能教他如何如何地来对他的同类进行帮助，但他们仍然具备这方面的一般性的冲动，而随着种种理智能力的提高，这种冲动就会自然而然地得到推理与经验的很多的指引。发乎本能的同情心也会使他高度珍视他的同类对他所表示的赞许；正如贝恩先生所曾明白指出的那样，[24] 对称誉的爱好、对光荣的强烈的感受，以及对侮蔑、对恶名声的更为强烈的惧怕，“全都是同情心的活动的结果。”因此，在极高的程度上，人会受到旁人用姿态和语言所表达出来的对他的愿望、称许和责备的影响。由此可知，人的一些社会性本能，来源虽必然是很早，早到他的原始的时代，甚至可以更早地追溯到和猿猴难于分辨的他的远祖的时代，却直到今天还在对他的一些最好的行为提供动力。但我们也看到，他的种种行动，在更大的程度上，是由旁人所表达出来的愿望和判断所决定的，而同时不幸的一点是，他自己的一些强烈的自私自利的欲望也很经常地作出或参加了这种决定。但由于恩爱、同情、自我克制越来越因习惯而得到加强，也由于推论的能力变得越来越明确，使他对旁人的判断能作出公平合理的估价，这样一来，他就会自己感觉到，他有必要，在不计较一时的任何苦乐利害的情况之下，遵从一些一定的行为路线。到此，他可以宣称——而这是任何半开化的人或未受文化熏陶的人连想都不能想的——我是我自己的操行的至高无上的裁决者，而用康德的话来说，我决不会以身试法似的来冒犯人类的尊严。

<u>更坚毅不拔的一些社会性本能战胜了不那么坚韧的那些本能</u> ——不过，到现在为止我们还没有考虑到主要的论点，而就我们在本章的观点来说，整个道德感的问题都要以这论点为转移。先试回答如下的几个问题。一个人为什么会感觉到他应该听从这一个出自本能的欲望，而不是那一个

呢？如果他屈从了保全自己生命的那一个强烈的情感，而没有能冒险来营救同类中另一个人的生命，为什么他会感觉到深切而苦恼的遗憾呢？为了饥饿而偷吃了人家的东西，为什么他会追悔不及呢？

首先，这一点是清楚的，就人类说，本能冲动的力量也是程度不齐的。一个野蛮人可以为同一社群的一个成员的生命而冒丢失自己生命的危险，而对于一个陌生人的遭遇则可以完全无动于衷；一个年轻而畏缩不前的母亲，在母爱的驱策之下，可以毫不犹疑地为她自己的婴儿冒天大的危难，而对于一个普通的路人则不会这么做。尽管如此，也还有不少在文明中生活的人，甚至儿童，生平虽没有为别人的生命而冒过牺牲自己的危险，却充满着勇气和同情心，全不理会自我保全的本能的呼声，而突然跳进一股急流，来搭救一个素昧平生而行将没顶的人。在这种情况下，所以驱策人这样行事的那股本能的动力是和上文所说的驱策着那只小型的美洲猴子的动力一般无二的，那只猴子，在同样的动机之下，英勇地打击那只又大又可怕的狒狒，而搭救了动物园的管理员。如此看来，上面所说的这类的行为，像是社会性本能或母性本能的力量大过了任何其他本能或动机的力量的结果，简单而并不复杂；因为这一类的动作总是进行得极快，其间没有时间可供反复思考，也不容许有任何苦乐之感的机会；而反之，如果由于任何原因而受到阻挠，使不能遂其营救之心，当事人倒反而会感觉到苦恼，甚至悲伤。与此相反，在一个胆怯而畏缩不前的人，自我保全的本能也许是大于一切，因而他就不可能迫使自己来冒这样的一场风险，即使在危难中的不是别人，而是他自己的孩子，恐怕也不行。

我当然知道，有些人认为，根据冲动而进行的一些行为，有如上面所说的一些情况，是不能归属于道德感的领域之内的，这些行为不适用"道德的"这个形容词。这些人把这个形容词的适用只限于经过考虑而有意识的行为，亦即情欲之间进行过斗争而有所胜负之后的行为，或者，由一些崇高的动机所激发出来的行为。但据我看来，要在行为之间划出任何一条这样一类的清清楚楚的界线是几乎不可能的。[25] 就出乎崇高的动机的这一部分行为来说，文献记录中也包括许多野蛮人的例子；野蛮人是完全说不上我们所称的对全人类的一般的仁爱的感觉的，也是不受任何宗教动机的指引的，而他们在陷入敌人之手以后，宁愿牺牲自己的生命，[26] 而不出卖他们的同伴；他们这种行为肯定地应该被看成是合乎道德的。至于经过反复思考和内心斗争之后的这一类行为，我们也可以看到，在动物，当拯救它们的子息或同伴的时候，起初也不免因不同而相反的本能斗争于内而有所踌躇不决；然而它们的这种行为，尽管也是为了别的个体的利益，却不能以合乎道德见称。还有一层，我们所时常进行的任何动作，日久以后，进行时就用不着思考，用不着迟疑，而和发自本能的动作难于分辨，然而

没有人敢于说这种行为，由于习惯成自然，而不再成为合乎道德的行为。实际上我们的想法又正好与此相反，我们都感觉到，除非一种行为的作出，是当机立断而带有冲动性，不假思索，不用努力，好像此种行为所要求的种种品质都是内在固有的一般，否则这一行为就不算完善，不够高贵。其实，从另一个角度来看，一个人在行动之前，能被迫来克服他的畏惧之情，提高他的同情之感，比起只凭内在的情趣、一时的冲劲，不用努力而作出一件好事来的另一个人，要更为难能可贵，值得称赞。总之，动机既然是隐藏在内而无法加以辨别或划分的一些东西，我们只能把出自一个有道德性的动物的某一类的所有的行为看作是合乎道德的。所谓有道德性的动物就是这样的一种动物，他既能就他的过去与未来的行为与动机作些比较，而又能分别地加以赞许或不赞许。我们没有理由来设想任何低于人的动物具备这种能力。因此，如果一只纽芬兰狗 [5] 会把一个小孩从水里打捞出来，或一只猴子冒了危险来搭救另一只猴子，或担当起抱养失去了父母的一只小猴子的任务，我们不用道德这一名词来称呼这一类的行为。不过，一到了人，我们既可以肯定地把他列为一种有道德的动物，则某一类的行动或行为，无论是通过了内心的动机之间的斗争而深思熟虑之后才作出的也好，或通过本能而出乎冲动的也好，或由于逐渐取得的习惯的影响或成效也好，我们一概称之为合乎道德的。

但折回到我们的更为直接的题目罢。尽管有些本能比别的更为强劲有力，因而会导致相应的种种行动，但我们不能因此而认为，就人类说，一些社会性的本能（包括好誉惧毁的心情在内），比起自我保全、饥饿、性欲、复仇等等的本能来，本来就具有更大的力量，或通过长期的习惯，取得了更大的力量。既然如此，那么，人在一次作出行动之后，为什么会由于听从了这一自然冲动，而不是那一自然冲动，而感觉到有所遗憾，乃至想驱遣此种遗憾而有所不能呢？又为什么他会进一步感觉到他对他的行为应该有所抱憾呢？在这一方面，人是和低于人的动物有着深刻的差别的。但尽管深刻，我想我们还是能够，在一定的程度上，看到这一差别的理由所在。

由于种种心理能力的活跃，人总是不可避免地要进行思考，过去生活里的种种印象、种种意象要不断地和了如指掌地，在他的脑子里来回往复地通过。如今，我们知道，就那些长期生活在集体里的动物来说，一些社会性的本能是一直存在而坚持不懈的。这些动物总是按照着向来的习性，随时随地地有所准备，来发出危险的信号，来保卫它们的社群，来帮助它们的同类。在不需要任何特殊的热情或欲望的刺激的情况之下，它们对同类同群的个体，无时无刻不感觉到一定程度的恩爱和同情；如果和同伴们分离得太久，它们会感觉到不快活，而当别后重逢的时候，又总会十分高

兴。我们人也是这样。试想即便只是在相当孤独的时候，我们会多么容易想到别人对我们的想法，想到他们是赞成我们，还是有所不赞成，而一面想，一面还不免有喜愠苦乐之感，——所有这些都是从同情的要求产生出来的，因为同情心毕竟是各个社会性本能中的一个根本的成分。如果一个人丝毫不具备这一类的本能，他将是一个违反自然的怪物了。在另一方面，饥则思食的欲望，或任何热情，有如有仇必报的热情，在本身的性质上是暂时的，而一有机会，也不难得到充分的满足。正唯其是暂时的，而不是经常持续的，我们也不容易，甚至也许不可能，来特地而故意地唤起对这一类情欲的十分生动的感觉，例如，在并不饥饿的时候，而要揣摩饥饿的感觉如何，至少是很不容易的；即便对过去的苦难，正如常常有人说到的那样，要凭空唤起生动活泼的感觉，也是一样的困难。自我保全或怕死的本能，除了遇到危险，平时是感觉不到的，有不少的懦夫，在没有和敌人发生面对面的接触之前，是自命为十分勇敢的。对别人的财产的觊觎，在许多情欲之中，要算是很经常而持续的了，其欲罢不能的程度恐怕不在任何其他可以提名的情欲之下，但即便在这里，偷窃或抢劫而有所得的那种满意的感觉，比起贪婪的情欲的本身来，在力量上，一般地说，也还是比较薄弱的。不少做贼的人，如果不是惯窃的话，在偷窃有得之后，对于自己为什么要偷某几种东西，会感觉到怅然若失，莫名其妙。[27]

一个人无法教过去的种种印象不在脑海里时常来来去去。这样，他就不得不在这些印象之间，如满足了的饥饿呀、报过了的仇呀、自己躲开而别人承当了的危险呀，等等，作出一些比较，而在比较的时候，会不断参考到心底里几乎无时无刻不存在的同情的本能，以及童年时代所学习到的关于什么应该称赞与什么应该责怪的一些知识。这一点善恶的知识是牢牢记在心头而无法排遣的，而由于发乎本能的同情心的关系，实际上也是得到他自己的很高的估价的。想想过去，看看现在，他会感觉到他刚才按照了某一个本能或某一个习惯而干出的事是一个失算、是一个失败，而这一点，在凡有社会性的动物，不仅在人，会引起对自己的不满，或甚至苦恼。

上面所说的南飞的燕子的例子就是一个证明，尽管在性质上相反[6]，也同样地可以说明问题，说明了一个暂时而在当时却很坚强有力的本能战胜了平时一直占优势而地位在其他一切本能之上的另一个本能。正常的迁徙的季节将要来临的时候，这些候鸟似乎是整天地被迁徙的欲望搅得心神不宁，它们的生活习惯也变了，它们变得坐立不安、音声嘈杂、爱成群结队地起哄。当其时，做母亲的燕子，有的在喂小燕子，有的在巢里守着它们，说明在这时候，她的母性本能的力量还是比迁徙本能的为强，但不久以后，这后一种本能变得越来越有劲，占了上风，而最后，当小燕子们不

在眼前的一个时刻，她就振翅南飞，不管它们了。等后来到达了长征的终点，而迁徙的本能停止了活动的时候，而如果，由于在心理方面有着天赋的巨大的活跃能力，她无法驱遣脑海里种种意象的憧憧往来，包括雏燕们的嗷嗷待哺以及终于不免在苦寒的北方气候里饥冻而死的意象在内，我们不难设想，她又将如何地呼天抢地、追悔不及了。

在进行一种动作的时刻，人无疑地会倾向于顺从当时心理上存在着的比较强有力的那个冲动；这有时候虽可以激发他作出些崇高的业绩来，但更为普通的是，无非导致他餍足自己的一些情欲，而在这样做的时候，还不免侵犯到旁人的利益。不过在既经餍足之后，一时已成过去而变得微弱了的一些印象是要受到裁判的；经常持续的社会性本能要出来裁判，平时他对旁人对他的毁誉的重视也要出来裁判；而到此裁判的时刻，报应就不可避免地临头了。到此他会感觉到遗憾、懊恼、悔恨或羞愧；其中最后面的一种情绪是几乎完全关系到旁人对一己的毁誉的判断的。因此，他多少要下一个决心，以后的行为要改弦易辙；而这不是别的，就是良心了；因为良心是回头向过去看的，看了以后，才能服务于未来，才能作为前途的指引，往者虽不可谏，来者犹是可追。

我们所谓遗憾、羞愧、悔恨或懊恼等情绪的性质与强度不一，一面显然要看所侵犯了的本能的强度有多大，一面也要看外来的事物的诱惑力又有多强，而往往更要看旁人的评论如何。至于对旁人的评论，对旁人的毁誉，每一个人珍视或尊重的程度也各有不同，这一面既要看每一个人先天所固有或后天所取得的同情心的感觉的强度有多么大，而一面也要看他对于自己行为的长远的后果能够推断得清楚到什么程度。此外还有一个极为重大而却又并不是必要的因素，就是每个人对所信仰的鬼神的虔敬心理或畏惧心理，而这一点对追悔不及的那一种情绪尤其适用。有几位评论家曾经提出异议，认为尽管有些轻微的抱憾或追悔的情绪可以用本章所提出的看法来解释，真正严重到可以震撼灵魂的那种懊丧的情绪却不可能用它来解释。但我看不出来这异议究竟有多大的分量。批评我的这几位作家并没有为懊丧下过什么定义，而我所看到的一些定义，除了说明这种情绪中包含一种压倒一切的悔恨的感觉之外，也更无其他的东西。依我看来，存在于懊丧和悔恨之间的关系，似乎和存在于盛怒与愤怒之间的或存在于惨痛与寻常痛苦之间的关系，没有分别。一个如此强烈而又如此受人公认的本能犹如母性本能或母爱，一度受到压抑或违背之后，当所由引起违背的原因所遗留的印象趋于消退的时候，那个当事的母亲会感觉到极度的苦恼，是很容易理解而一点也不奇怪的。即使一种举动并不和任何一个特殊的本能相抵触，我们只要知道我们的朋友或其他同辈因此而厌恶我们，这就已经足够在我们身上引起巨大的苦恼。两人相约决斗，而一人由于怕死而不践约、不到场，这是时常发生的事，谁能怀疑那些怯于践约的人不因羞愧

而受到半辈子的折磨呢？据有人说，不少的印度人，由于吃了“不洁”的食物，以致神魂不安，像是灵魂深处受到了震荡。这里还有一个我认为必须以懊丧相称的例子。兰德尔（甲382）医师在西澳洲当过地方官，叙述到[28] 他农庄上有一个土著居民，在他的妻子之一因病死去之后跑来说，“为了满足对他的妻子的责任感，他将到一个遥远的部落去，用矛刺杀一个妇女。我对他说，如果他这样做，我要把他终身监禁起来。他没有敢走，在农庄上又耽搁了几个月，但人变得非常之瘦，并且诉说，他睡不好，吃不下，他老婆的鬼魂一直在他身上作祟，因为他没有能为她找到一个替身。我坚决不听，并且向他申说，他如果杀人，则法纲森严，万无宽容之理。”尽管如此，这人终于偷跑了。一年多以后回来，则精神焕发，前后判若两人，而据他的另一个妻子告诉兰德尔医师说，她的丈夫果真杀死了一个属于远方部落的女子，但由于无法得到法律上的证据，这事也就算了。据此看来，可知一个部落的神圣的戒条是不容侵犯的，而此种戒条的违犯似乎会引起当事人的极深刻的情绪上的动荡不安，——而这种不安，除了戒条的形成要以社群的众意为基础这一层而外，是和一些社会性本能并不太相干的。我们真不知道，诸如此类的离奇怪诞的迷信，世界之大，究竟有多少，我们也说不上来，某些真实而重大的犯罪行为，有如亲属相奸，究竟通过了一些什么情况，而在最低等的野蛮人中间会成为一件谈虎色变的事（但这一情况并不太普遍）。我们甚至可以怀疑，在某些部落里，人们对亲属相奸，是不是比对同名号[7] 而没有血缘关系的男女相婚，看得更为可怕。“触犯同姓相婚的戒律，对澳大利亚土著居民来说，是最可怕的极恶大罪；北美洲某些部落也有这种情况，并且完全相同。如果有人在这个地区提出这样一个问题：杀死另一个部落里的女子，与同本部落的一个女子相婚，两事之间，哪一件更要不得？我们所得到的毫不迟疑的答复是和我们自己所惯于作出的答复恰好相反的。”[29] 因此，我们可以否定近年来有些作家所坚持的一个信念，认为人们之所以极度害怕亲属相奸是由于我们具备一颗上帝所手植的良心。总起来说，无须乞灵于上帝，问题还是可以理解的，就是，懊丧的情绪的兴起虽有如上文所说，一个人在这样一种强烈的情绪的驱策之下，会像习俗所教导他相信的那样，如此这般地作出一些表示，例如向法院自首之类，从而解除罪障，摆脱内心的压力。

人在他的良心的指点与激发之后，通过长期的习惯，会终于取得这样一个比较完善的自我克制的能力，使他的一些愿望和情欲不费工夫和不用斗争地听命于他的一些社会性的同情和本能，包括对旁人对他的毁誉所引起的情绪在内。挨饿的人、对人怀恨的人，从此都能隐忍，不想偷东西吃，不想对人进行报复。这种自我克制的习惯，像其他习惯一样，看来有可能，甚至，我们将在下文看到，真的会变成我们的遗传品质的一部分。这样，总有一天，人会感觉到，通过所已取得而前途也许还会遗传的习

惯，听命于他的一些更为强毅而持续的一些冲动毕竟是为他自己设想的最妥善的办法。表面上很专横的那个字眼，应该，不管它是怎样兴起的，如今看来，所包含的无非是对行为所应遵守的准则的存在有所意识而自觉地加以服从而已。在以前，一定时常有人振振有词地主张，一个有身份的人，一个"君子"，如果受到了侮辱，应该来一次决斗。我们还甚至于说，一只指猎犬应该指点猎物之所在，而一只回猎犬应该把猎物衔回来。如果不这样做，它们就没有尽到它们的责任，而在行为上犯了错误。

在"应该"的概念演出之后，如果导致违反旁人利益的行为的任何愿望或本能仍然出现，而事后追思，当事人发现它的强度并不减于，甚至超过了社会性本能的强度，那么，当事人虽一度顺从了它，事后却不会感觉到深刻的追悔情绪，而所意识到的只是，如果旁人知道他作出过这种行为，他将不免于受到他们的谴责，从而感觉到很不舒服而已，而真正缺乏同情心到一个程度，以致在意识到这一点之后而竟然丝毫无动于衷的人是很少很少的。如果一个人真缺乏同情心到上述的程度，如果他纵欲过度，临事既十分强烈，而事后追思又不感觉到有接受经常而持续的一些社会性本能的控制的必要，而对于旁人的毁誉，又置若罔闻，更说不上受其约束——那么，他根本上是一个坏人，[30] 对他来说，唯一剩下来的可以约束他而使他不为非作歹的动机是对刑罚的畏惧，和一种万不得已的认识，只是为了他自己的私利，最好的办法还是多照顾些旁人的利益，而少照顾些自己的。

如果人们不违犯他们的一些社会性本能，那也就是说，不侵犯到旁人的利益，那么，显而易见的是，每一个人都可以满足他自己的愿望，而在良心上无所愧怍，但为了免于自己责备自己，或至少免得心有不安，他几乎有必要首先避免旁人对他的责备，无论这责备是合理的也罢，或不合理的也罢。这并不要求他突破他自己生活中的一些固定的习惯，尤其是那些受到理性所支持的习惯，否则他也会感觉到不快。他也必须避免根据他的知识程度或迷信程度所信仰的一个或不止一个神道的谴责；不过在这种情况之下，在上文所说的种种之外，往往还须添上一个情绪，就是对威灵显赫的神谴的畏惧。

起初只有严格的社会性的一些德行才受重视——上文所说关于道德感的起源与性质的看法，其中向我们说到我们应该如何行事，又说到那颗违反不得而一有违反就要谴责我们的良心，是和我们所看到的人类这一能力的初期而尚未发达的情况相符合的。原始的人所必须履行，哪怕只是一般性的履行而使集体生活得以进行无阻的一些德操也正好是即在今天还被认为是最重要的那些德操。但在当时，履行的范围几乎只限于同一部落之内或同部落的成员的关系之间，而在此范围以外，就是，在和其他部落的成

员所发生的关系之中，即便所履行的适得其反，也不做犯罪行为看待。如果谋杀、抢劫、叛逆等等成为通常发生的事情，没有部落是能够维持于不败的。因此，在同一部落范围以内的这些犯罪行为"是被打上了烙印，被认为是万劫不复的耻辱的。"[31] 但如果发生在本部落范围之外，这类行为便激发不出如此深恶痛绝的情绪来。一个北美洲的印第安人，如果成功地把属于另一个部落的人的头皮剥取下来，他不但自鸣得意，并且还在别人面前显得很有光彩，而一个达雅克人（Dyak——婆罗洲土著居民中的一个族——译者）可以把一个与人无忤的人的头割下来，晾干了，作为一种战利品。溺婴或杀婴在全世界各地有过极为广泛的流行，[32] 而一直没有受到过谴责。不仅如此，溺婴，特别是溺女婴，还一直被认为是对部落的一件好事，或至少没有什么坏处。自杀，在过去的一些时代里，一般不被认为是犯罪行为，[33] 而反之，由于死者所表现的勇气，还被看作一个很有光彩的举动，而至今在有些半文明和野蛮的民族里，还时常有人自杀而不受到斥责，因为它并不明显地牵涉到部落或社群中的别人的利益。文献上记录着，印度一个以杀人越货为业的帮会的会员（an Indian Thug），因为他没有像他父亲一样，于往来客商中杀那么多的人、越那么多的货，自愧不如，并引为终身一大憾事。在文明尚属早创状态的种族里，说实在话，对陌生人进行抢劫一般是被认为颇有光彩的事情。

把人沦为奴隶或一般对别人的奴役，在古老的一些时代里尽管在某些方面有些好处，[34] 是一个重大的犯罪行为，然而，直到不久以前，即便在最称文明的民族国家里，人们不是这样看待它的。而由于当奴隶的人一般和奴隶主不属于同一个种族，或不属于人种中的同一个亚种，情况尤其是如此，就是，更不以犯罪行为论。由于半开化的人不重视他们的妇女和她们的意见，他们的妻子一般也是受到奴隶般的看待的。大多数的野蛮人对陌生人的苦难是完全漠然无动于衷的，有的甚至袖手旁观，引为笑乐。很多人知道，在北美洲的印第安人中间，妇女和孩子们也出力来对俘获的敌人进行虐待或施加酷刑。有些野蛮人虐杀动物，别人看了发指，他们却引以为快，[35] 他们根本不知道人道或一般的仁慈的美德为何物。尽管如此，除了家庭的恩爱之外，同部落成员之间的善意相待还是很普通的，遇有疾病，尤能相互扶持，而有时候，这种善意也还能伸展到这些限度之外。帕尔克（甲512）的那篇动人的记载，叙述一个非洲内地的黑人妇女对他的爱护备至，是很多人都熟悉的。我们可以列举许多例子，来说明野蛮人彼此之间所表示的崇高的忠贞不贰，但这与外来的陌生人是不相干的。西班牙人有句格言说，"千万千万不要信赖一个印第安人"，根据族外人普通的经验，这话是讲得过去的。但没有真实，就不可能有忠诚；而在同一部落的成员之间，这真实的美德并不是稀有的事。例如，帕尔克就亲耳听见

一个黑人妇女教育她的孩子要喜爱真实。正因为这一个美德，对真实的喜爱，在心理上如此深深地扎了根，有些野蛮人也能对外来的陌生人以忠实相待，甚至为此而付出高昂的代价，也在所不惜，但对一个人的敌人说谎话却很少被看作是一个罪过，近代的外交史就说明了这一点，并且真是说得太清楚了。在一个部落有了一个公认的领袖之后，不服从或违命就成为一种犯罪行为；而反之，即便奴颜婢膝般地顺从却被看成是一个高尚的美德。

在草昧初开的一些时代里，一个没有勇气的人是对一个部落既无用处，而又不可能忠诚的人，因此，勇敢这一品质是普遍地被列在首要的地位的；今天在文明国家里，尽管一个善良但却胆怯的人，比起一个勇敢的人来，对所属的社群要有用得多，我们还是发乎本能而情不自禁地要钦佩一个勇士，而瞧不起一个懦夫，初不论这懦夫是如何的慈爱为怀。在另一方面，谨慎寡过，尽管是一个很有用的德行，却因为它是一个和别人的福利不太相干的品质从来没有被看得太高太重。许多品德都和整个部落的福利有关，都缺少不得，但若没有自我牺牲、自我克制，以及坚忍的毅力，一个人就不可能发挥这些品德的作用，因此，后面这几种美德，古往今来，一直受到高度而最为理有应得的重视。美洲的野蛮人自动而心甘情愿地忍受许多对肉体极为痛楚的残虐，而一声不哼，为的是好证明和加强他的毅力和勇气，而我们对此也不由得不暗暗赞赏。印度的一个托钵僧，从一个愚蠢的宗教动机出发，为了苦行，把自己吊在一只钩子上，钩子深深地扎进筋肉里面，我们光是看到他，也自不免兴起一些佩服的心情。

其他一些所谓独善其身，即不牵涉到别人的德行，尽管在表面上和部落的福利没有关系而实际上不可能没有关系，也尽管今天在一些文明的民族国家里得到高度的评价，在野蛮人心目中，却从来没有受到过重视。酗酒一类的缺乏节制的行为，即便漫无限度，在野蛮人中间也不算一种罪过。纵淫和种种违反自然的属于性方面的邪恶的行为在他们中间也很流行，其广泛的程度令人吃惊。[36] 但一旦婚姻制度，无论是一夫一妻的或一夫多妻的，通行以后，妒忌的心理便导致了对妇德的提倡与灌输，而对已婚的妇女的妇德的尊重又倾向于推广而适用于未婚的女子。至于更进而适用于男子，却是一件十分缓慢的事，其缓慢的程度，今天我们还可以看到。贞节的一个突出的先决条件是自我克制，因此，在文明人的道德史里，从很早的一个时代起，它是一直受到推崇的一个美德。而也因此，独身到老的那一种没有意义的行为，也从极为古老的一个时代起，被人抬举得很高。[37] 对淫猥的憎恶，即反对一切有伤风化的行为，在我们看来，虽像是十分自然，自然得至于被认为出乎天性，它对于贞节的维持也颇有好处，实际上却是一种近代的美德，而正如斯当东（甲624）爵士所说的那

样，[38] 完全属于文明生活的一种东西。这一点，从各个不同民族的古老的宗教仪式里，从发掘出来的邦贝城[8] 的壁画里，和从许多野蛮种族的人的行为里，都可以得到说明。

到此，我们已经看到，野蛮人对行为的判断，哪些行为是善、哪些是恶，完全要看它们是不是显然地影响到部落的福利，而不是整个人种的福利，也不是部落中个别成员的福利；看来当初原始人的判断善恶，大概也是如此。这个结论和认为所谓道德感原本是从一些社会性本能派生发展而来的信念很相符合，因为这两样东西，社会性本能和道德感，起先都只是和社群发生关系的。

野蛮人的道德之所以低，根据我们的标准来判断，主要的原因大约有如下的几个。第一是，他们把同情心的适用只限于本部落之内。第二是，推理的能力差，不足以认识到许多德行，尤其是那些独善其身的德行，和部落的一般福利未尝没有关系。例如，野蛮人认识不到种种影响部落生活的坏事可以追溯到饮酒无度、不守贞节等等个人的行为上去。而，第三是，自我克制能力的薄弱；因为这种能力，似乎和别的能力不同，一直并没有通过长期持续而也许可以遗传的习惯、教诲与宗教而得到加强。

关于野蛮人的道德的欠缺，[39] 我在上文谈得比较详细，因为新近有些作家对野蛮人的道德本性看得相当高，或者把他们的绝大部分的犯罪行为归之于对仁慈的误解（此最后一语意义欠明了——译者）。[40] 看来这些作家是把他们的结论建立在这样的一个看法之上的，就是，野蛮人具备着对家庭的维持和对部落的生存能有所贡献，乃至必不可少的那些美德——这是对的，他们无疑地备有这些品质，并且往往达到一个相当高的程度。

一些结束的话——以前，所谓道德派生[41] 论这一学派的哲学家们假定，道德的基础所在，是一种形式的自私自利。但在更近的年代里，道德哲学界更突出地提出来的是“极大幸福的原则”。但后面这一原则，与其说是行为的动机，毋宁说是行为的标准更为正确。尽管如此，我所参考到的所有作家的著述，除去若干少数的例外，[42] 写来都像是每一个动作的背后都得有一个不同的动机，而且都得和某种快感和不快之感有所联系。但人的有些动作往往发乎冲动，那就是说，出乎本能，或由于长期的习惯，而于动作之际，并不意识到什么快感，大概多少有些像一只蜜蜂或一只蚂蚁盲目地顺从它的一些本能而进行工作那样。在极度危险的情景之下，例如发生火灾，当一个人刻不容缓地试图救人出险的时候，怕是想不到什么快乐不快乐的，至于考虑到如果他目前不做赴救的尝试，事后或不免对自己感觉到不满，或追悔莫及，那就更为时间所不容许了。如果这个人事后对

救人的行为有机会追思一下，他大概会感觉到，当时在他身体里面有一股冲动的力量，而远不是一种追求快乐或幸福的愿望，这股冲动的力量无它，似乎就是扎根扎得很深的社会性本能了。

就低于人的动物而论，说到它们的一些社会性本能时，似乎应当这样说才恰当得多，就是，这些本能之所以发展，目的是为了有关物种的一般的利益或好处，而不是一般的幸福。不妨为一般的利益这一词下一个定义，那就是，在环境条件许可的情况之下，生养出最大数量的个体，精力充沛，健康具足，智能全备。人和低于人的动物的一些社会性本能的发展，所遵循的一些步骤，既然无疑地是大同小异，我认为，只要行得通，就不妨彼此通用这一个定义，而把社群的一般的利益或康乐作为道德的标准，而不取一般的幸福之说；但由于政治伦理的关系，这定义也许还需要加上一些限制。

当一个人冒了自己生命的危险来拯救一个同类的生命时，我们似乎也可以更正确地说他的行为是为了人类的一般的利益，而不是为了一般的幸福。就个人说，康乐和幸福往往无疑地是一回事。所以就一个集体说，一个知足而幸福的部落要比另一个悻悻不满而怏怏不乐的部落更容易走向繁荣昌盛。我们已经看到，即便在人类历史的一个很早的时期里，社群所表达出来的意愿自然而然地在很大程度上会影响每一个成员的行为；而人们既然谁都要求幸福，则"极大幸福的原则"也就会变成一个极为重要的第二性的指针与目标。但在此以前，社会性本能，连同同情心一起（这我们在上面说过，是使人们重视旁人对自己的毁誉的一个动力），已经先一步完成了作为第一性的冲动与指针的任务。这样，人们就没有必要把天性中最为崇高的一部分的基石安顿在自私自利这个低劣的原则之上，而受到责怪了。如果有人硬要把自私自利的范围扩得很广，把每一只动物因顺从正常与恰当的本能而感到满意，或因受阻而感到不满这一类的情况也扯进这范围之内，那也只好听之任之了。

社群的成员们所表达出来的意愿或意见，无论起初用口传的也罢，或后来用文字表达的也罢，有的构成我们的行为的唯一的指引，有的成为可以大大巩固我们的社会性本能的一种力量；但有的时候，社群的意见容或有和这些本能直接发生抵触的倾向。所谓的"同辈间体面的礼法"（Law of Honour）就是这种矛盾的一个好例子，这种礼法以社会地位相等的同辈的意见为根据，而并不以全国国民的意见为根据。对这种礼法的一度违反，即便明知其为严格的合乎道德的要求，也曾在不少的人身上引起比一件真正的犯罪行为所能引起的更为难堪的苦恼。在一度偶然违反过哪怕是很小但却是牢不可破的一种礼貌或礼节的规矩之后，即便事隔多年，一经想起，脸上便会因羞愧的感觉而发热，我们大多数的人都曾经有过这种经

验，而这就和违反了“同辈间体面的礼法”所造成的影响相类似了。社群对于好坏的判断一般也有些粗糙的经验作为依据，作为指导，就是，从长期看，到底什么是对全部成员最为有利的那种经验，但由于无知，由于推理能力的薄弱，这种判断也难保不发生一些错误。因此，在全世界各地，我们才会看到种种离奇怪诞得不可名状的风俗和迷信，尽管和人类真正的康乐与幸福完全背道而驰，却比什么都强大有力，控制着人们的命运。一个印度人，如果违反了种姓制度的戒律、越出了自己所属的种姓，会惊恐得失魂落魄，就是这方面的一个例子；诸如此类的例子是很多的。一个印度人，一时意志薄弱，受了诱惑，吃了“不洁”的食物，会感觉到懊丧。一个人偷了东西，也会感觉到懊丧，这两种懊丧的情绪是不容易辨别的，但比较起来，大概前一种要更为严重，更难忍受。

这么多的荒谬的行为准则，以及这么多的怪诞的宗教信仰，究竟是怎样发生的，我们不知道；它们又怎么会在全世界的各个角落里变得如此深入人心，牢不可破，我们也不理解。但值得指出的是，当一个人年幼而脑子容易接受外来印象的时候，如果把一种信仰不断地向他灌输，这种信仰似乎可以取得近乎本能的那种性质，而本能之所以为本能，其精要之点就在于人可以直接按照它行事，而无须通过推理。我们也说不上来，为什么有些野蛮人要比另一些更能高度地领悟某些极好的美德，例如，喜爱真实。[43] 我们也同样不了解，在这一点上，即便在文明已经高度发展的民族国家，彼此之间，也有类似的差别，有的老实，有的诡诈。我们既然知道许多离奇怪诞的风俗与迷信是怎样地会变成牢不可破的道理，我们，触类旁通，也就不会感觉到奇怪，为什么一些独善其身的德操，尽管在人类的初期状态之下，并不受人重视，而一到现在，在推理能力的推波助澜之下，竟然会在我们的心目中，见得如此自然，乃至于被看成为固有的天性的一部分。

尽管有许多疑难之处可供推究，一般地说，人对于哪些道德准则要高级些，哪些要低级些，是容易辨别出来的。高级的一些准则不是别的，正好就是建立在一些社会性本能之上，而能照顾到旁人的福利的那些。也不是别的，而正好是受到旁人所赞许和理性所支持的那些。至于比较低级的一些准则，主要是关涉到个人的那些，尽管其中有几个有时候也牵涉到一些自我牺牲而低级的称呼对它们并不完全相称；低级之称，也不是出乎一二人的私意，而是众人的公意，公众，通过了长期而成熟的经验与文化熏陶之后，才作出这样的裁定；而在草昧初开的部落里，人们是不根据这些准则办事的。

当人进展得愈来愈文明，而小部落结合成更大的社群的时候，最粗浅的推理能力也会告诉每一个人，他应该从此把他的一些社会性本能和同情

心扩充到同一个大社群或民族的全体成员，对其中他所不认识的一些人也是一样。在达到这一点之后，前途阻碍他把同情心推广到一切民族与种族的障碍只剩下人为的一个了。说实在话，到目前为止，如果人和这些不同族类的人还因形貌与习惯的巨大差别而彼此分隔，过去的经验不幸正好向我们说明，在我们有朝一日把这些异族的人看作一视同仁的同类之前，还需要多么漫长的一段时间呀。至于超越人世界以外的同情心，那就是说，把人道推向低于人的动物的这一看法，那是人类在道德领域里最晚近才取得的一种东西。看来，在野蛮人中间，除了对他们所心爱的一两只小动物之外，这种同情心显然是感觉不到的。即便在古代的罗马人，这方面的认识也极为有限，他们的角斗士的种种令人发指的表演就说明了这一点。据我个人的观察所及，就居住在帕姆帕[9]的绝大多数的皋丘人[10]说，人道的观念是一个新鲜的东西。这个美德，人类所被赋予的最为崇高的美德之一，看来是在我们的同情心变得越来越细腻柔和、越来越广泛深透的过程中偶然兴起的，而其发展的结果，终于广被到一切有知觉的生物。起初只是少数几个人尊重而实行这个美德，但通过教诲和示范的作用，很快也就传播到年轻的一代，而终于成为公众信念的一个组成部分。

道德文化可能达到的最高阶段是这样一个阶段，当其时我们将认识到我们应该控制我们自己的思想，而"甚至在我们内心的最深处再也不想到在过去的年月里曾经如此引人入胜的那种种罪孽。"[44]人们对一件坏事，越是心理上熟悉，就越容易再干出来。正如奥瑞流士（甲439）很久以前所说过的那样，"你的习惯思想是什么样，你的心理的性格也就是什么样；因为灵魂是染上了思想的颜色的。"[45]

我们的伟大的哲学家，斯宾塞尔新近对他对于道德感的一套看法作了说明。他说，[46]"我认为，人类在过去一切世代之中所组织而巩固起来的有功用的经验，一直在我们心理上产生一些相应的变化，而这些变化，又通过不断的遗传与积累，在我们里面成为某些直觉的道德能力——某些对是非、好坏的行为分别作出反应的情绪，而这一类的情绪，在一个人的寻常日用的经验里，却看来像是没有什么基础的。"依我看来，一些德行的倾向或多或少、或强或弱地都可以遗传这一点，在事理上是完全没有什么不可能的。因为，即便不提我们家畜中许多品种所传给它们的后辈的种种不同的性情和习惯，而只讲人，我就听到过一些可靠的例子，说明在上流社会的某些家族里，便似乎世代相传地表现着偷东西的欲望和说谎话的倾向。富裕的阶层中出来的人既然难得犯偷窃的罪行，我们就难用偶然巧合的说法，来说明为什么一家之中会出现两个或三个有偷窃欲的成员的这样一个倾向。如果不良的倾向可以遗传，那么，善良的倾向大概也可以遗传了。身体的生理状态，通过对脑子的影响，对道德的倾向有着巨大的左右的力

量，这一点，对大多数的长期患有严重的消化紊乱或肝功能失调的人来说，并不是一件陌生的事。“道德感的歪曲或破坏往往是精神错乱的最初期的征候之一”[47]，这一点也同样说明了这一个事实，而各种疯癫，我们知道，是出名地时常遗传的。不通过道德倾向可以遗传的这一原理，我们对存在于人的各族类之间的这方面的一些差别——而这些差别人们一般相信是有的——，就无法理解。

各种德操倾向的遗传，即便是局部的而不是全部的，对直接或间接从一些社会性本能派生出来的第一性的冲动来说，也将是一个莫大的帮助。如果我们暂时承认德行的倾向是可以遗传的，那么，至少就贞操、节制、对动物的人道等等而言，其所以变得能遗传，首先应该是由于这些倾向，在一个家族的若干世代之间，通过长期的习惯、教诲和示范等作用，在心理组织上留下了深刻的印象，而不是由于具备这些德行的一些个人在生存竞争之中取得了更大的胜利。这两种因由之中，后一种也许完全没有份，或虽有份而分量不大，只居一个次要的地位。但这看法终究是有问题的。我是怀疑任何这一类的遗传的，而我所以怀疑的一个主要来源是，如果这些良好的倾向可以遗传，那么，那些毫无意义的风俗、迷信、爱好，犹如上文所说的那个印度人的怕吃“不洁”的食物之类的倾向，根据同一个原则，也就应该可以遗传了。我从来没有遇到过任何证据来支持这一点，从来没有见过迷信的风俗与无谓的习惯的遗传，尽管，就事理本身来说，这种遗传的可能性也许并不少于动物对某几种食物的爱好或对某几种敌人的畏惧那一类情绪的遗传的可能性。

最后，人之所以取得一些社会性本能，和动物之所取得一样，既然是为了社群的利益，则这些本能一开始大概也就把一些帮助旁人的意愿，把一些同情心的感觉，交付给他，并且迫使他重视旁人对它的毁誉。在很早的一个时期里，这一类的冲动大概也就作为一些粗糙的辨别是非的准则而为他效劳。但从此以后，人在理智能力上逐渐向前推进，使他对行为的后果可以估计得更为远到，他所取得的知识也一直在增加，使他足以认识到一些风俗与迷信的有害无益，而加以放弃，他又对他的同类越来越懂得重视，而所重视的不止是他们的生活平安无恙，并且是他们的幸福。他的一些同情心的活动，原是固定在习惯之上的，遵循着一定的有利的经验、教诲和榜样的，也变得越来越细腻，越来越广被，达到了一切种族的人，达到了智能薄弱的人、肢体伤残的人，以及社会中其他不中用的成员，而最后达到了低于人的各种动物——与这些同时，他的道德标准也就发展得越来越高。而派生论派的道德学者以及直觉论派的一部分学者都承认，从人类历史的一个初期阶段以来，道德的标准是提高了。[48]

不同本能之间的斗争有时候既然可以在低于人的动物身上看到，到了人，以他的一些社会性本能，加上从其中派生出来的种种德行，为斗争的一方，他那些比较低级而暂时可以变得比社会性本能更为强烈的种种冲动或情欲，为又一方，两方也会进行斗争的这一情况，就不足为奇了。这一层，高耳屯先生曾经说过，[49] 尤其不值得大惊小怪，因为人从一个半开化状态中崭露头角原是比较晚近的事。我们在一度屈从于某种诱惑之后，会有一种不满、羞愧、追悔或懊丧的感觉，这种感觉是和其他强有力的本能或欲望得不到满足或受到阻碍后所产生的感觉可以比类而观的。我们也在一个过去的诱惑的已经衰退了的印象和随时存在的一些社会性本能之间，或就此种印象和幼年所取得、幼年以来又得到巩固，而已经变得几乎同本能一样坚强的一些习惯之间，进行比较。如果诱惑当前，而我们不屈从，那是因为当其时社会性本能或某一种习尚的力量特别强大，占了上风，或者，当时虽不强大，我们却已经懂得，而预见到，诱惑一经过去而其印象变得淡薄的时候，它会见得强大起来，而依然要向我们算账，换言之，我们认识到它是干冒不得的，干冒了要自作自受而感到痛苦。展望未来的世代，没有什么原因可以使我们发生杞人之忧，认为这些社会性本能会趋于衰退。反之，我们可以指望，良好而合乎道德的一些习惯会变得越来越坚强、巩固，甚至有可能通过遗传而变得固定下来。到此，高级的冲动与低级的冲动之间的斗争也将不那么尖锐，而德行之美德将取得最后的胜利。

两章总说。——没有疑问，在心理方面，最低级的人和最高级的动物之间，存在着极其巨大的差别。一只猿，如果能对它自己的情况作出一个平心静气而真正客观的看法的话，会承认，尽管它能够图谋划策来掠取一块园地里的果实，也尽管他能够用石块来进行战斗，来砸破干果，要把石块搞得成为一种工具，却很远地越出了它的思虑与能力范围之外了。它也会承认，要它逐步作出一套哲学的推理，或解决一个数学的问题，或沉思到上帝的存在，或欣赏大自然的美景，那就更谈不上了。但有几只猿也许会宣告说，它们能够欣赏，事实上也时常欣赏，和它们结成配偶的对方的肤色和毛色的美丽。它们也会承认，尽管它们能够，通过一些叫声，使伴侣们理解到它们自己的所见所闻或其他的知觉，理解到它们自己的一些简单的欲望，但要把一些具体的意念用一些具体的声音表达出来的这样一个想法却从来没有在脑海里经行过。它们可以诉说，它们随时准备多方面地帮助本队伍中的其他的猿，甚至为它们而死，也随时准备把失去了父母的幼猿抱养成长，但它们不得不承认，对人的那种最崇高的属性，爱及众生，不问亲疏，不计利害，它们却全不理解。

尽管如此，人和高等动物在心理上的差别虽大，这种差别肯定是个程度上，而不是种类上的差别。我们已经看到，各种感觉、一些直觉、各式各样的情绪和才能，例如人用来夸耀自己的仁爱、记忆、专注、好奇、模仿、推理等等，在低于人的动物身上，都可以找到一些，有的只是一些苗头，有的甚至已经很发达。它们也能通过遗传而得到一步一步的改进，只须把家养的狗和狼或豺狗比较一下，我们就可以看到这一点。如果我们有法子可以证明，某些高级的心理能力，例如概念的形成，例如自我意识，等等，是绝对地只有人才具备的东西的话（而这一点似乎是极度可疑的），那大概也还别有解释，就是，这些高级的品质也无非是其他一些高度发展了的理智能力的一些偶然而附带的结果而已；而这些高度发展了的才能本身的由来还须要归功于一套完整的语言的不断使用。人的新生婴儿，要长大到什么年龄，才算具备了抽象或概括的能力，才变得有了自我意识，才能对一己的所以生存能作出些思考了呢？对这样一个问题，我们无法回答，而在整个有机进化的阶梯上面，在各个级层逐步上升之际，也同样发生这个问题，而我们，不用说也是回答不出的。半是艺术而半是本能的语言至今在它的身上还表现着逐步进化的烙印。能使人变得崇高而贵重的那番对上帝的信仰实际上并不普遍，不是尽人皆有的，而一般对鬼神或精灵的信仰则是从其他一些心理能力派生而来，不难得到一些合乎自然的解释。道德感也许提供了一个最好而最高度的差别，足以把人和低于人的动物区别开来；但在这一点上，我无须再说什么，因为我在上文刚刚试图说明过，种种社会性的本能——而这是人的道德组成的最初的原则[50]——在一些活跃的理智能力和习惯的影响的协助之下，自然而然地会引向“你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”这一条金科玉律[11]，而这也就是道德的基础了。

在下一章里，我将就人的若干心理与道德能力所由逐渐进化的一些可能的步骤与方法再说一些话。我们不应该否认，这种进化至少是可能的，因为我们每天可以看到这些能力在每一个婴儿身上的发展，而我们又可以从理智能力比低等动物还低的一个十足的白痴的心理作为起点，而以一个牛顿的心理作为终点，而从中追索出一系列完整而高低有序的层次来。

原注

[1] 在这题目上，可参看的作家不一而足，例如戛特尔法宜，《人种的统一》，1861 年，页21，等。

[2] 见所著《伦理哲学专论》，1837年版，页231，等。

[3] 见所著《伦理的形而上学》，塞姆普耳（甲600）英译本，爱丁堡版，1836年，页136。

[4] 贝恩先生（《心理与道德科学》，1868年版，页543—725）开列了一张包括二十六个不列颠作家的名单，他们在这个题目上都有所著述，这些作家的姓名也是每一个读者所熟悉的；二十六人之外，贝恩先生自己的姓名，以及勒基（甲391）先生、霍奇森（甲320）先生、勒博克爵士和其他一些作家的姓名还可以补上。

[5] 勃柔迪（甲103）爵士，在谈到人是一种社会动物之后（《关于心理学的一些探讨》，1854年版，页192），提出如下的意义深长的问题，"这对〔动物中〕有没有道德感的存在这样一个争议纷纭的问题应该可以提供解答了罢？"很多人也许有过同样的想法，很久以前的奥瑞流斯（甲439——古罗马统治者，在位时期为公元161年—180年——译者）就是一个例子。穆勒（甲461）先生在他的名著《功利主义论》（1864年版，页45、46）里把一些社会感觉说成是"强有力的自然情操"，又说成是"功利主义的道德的情操的自然基础。"他又说，"像上文所说的其他后天获得的能力一样，道德能力这样东西，如果不是我们天性的一部分的话，至少也是天性的一个自然滋生之物；而也像其他获得的能力一样，在某种不大的程度上，会自发地勃兴起来。""如果像我自己所相信的那样，一些道德的感觉不是天赋而固有的，而是后天获得的，它们也并不因此而成为不自然或不那么自然。"对他这样一个深邃的思想家敢于表示任何异议，在我是有所迟疑的；但我认为，低等动物中间的一些社会性感觉是发乎本能的，是内在而固有的，对这一点我们该不容再有所争议。在低等动物既如此，何独人就不能如此了呢？贝恩先生（有关的著述不止一种，姑举一种，《情绪与意志》，1865年版，页481）和其他一些作家认为道德感是每一个人在他一生之中所取得的东西。根据一般的进化学说，这种看法至少是极度地与事实相违背的。后来的人评论穆勒先生的著述，依我看来，将不能不把他对一切遗传的心理性能的熟视无睹认为是最为严重的一个缺点。

[6] 塞奇威克先生在本题的一篇很精干的讨论里说（《学院》，丙2，1872年7月15日的一期，页231），"我们可以肯定地感觉到，一种比现有的蜜蜂更为高级的蜜蜂，对它们自己的'人口'问题，大概会想出一个更为和平的解决办法。"不过，根据许多或大多数的野蛮人族类的习俗来说，人是用溺杀女婴、一妻多夫和乱交杂婚的办法来解决问题的；因此，所谓比较和平或和缓的方法之说是很值得怀疑的。考勃（甲156）女士（《道德领域中的达尔文主义》，载《神学评论》，丙141，1872年4月，页188—191）也

曾对这个假设的例证有所评论，说，这样，社会责任或义务的一些原则就不免倒转过来，而所谓倒转过来，据我的揣测，她的意思是，社会义务的完成不免倾向于对个体的伤害。她有到这个意思，表明她忽略了一个事实，而如果她看到的话，她无疑也绝不会否认，就是，蜜蜂之所以取得它的这些本能，原是为了社群的福利，而不为其他。考勃女士甚至说到，如果我在这一章里所提倡的伦理学说有一天被大家所接受的话，“我不能不认为，学说宣告胜利之时，就是人类的德操的丧钟轰鸣之日！”我们希望，在许多人的心目中，人类德操在地球上自有其经久性的这一信仰所由树立的基础要比考勃女士所见的牢靠得多。

[7] 见所著《达尔文学说》（*Die Darwin'sche Theorie*），页101。

[8] 见勃朗（甲105）先生文，载《动物学会会刊》（丙122），1868年卷，页409。

[9] 见勃瑞姆，《动物生活图说》（*Thierleben*），第一卷，1864年，页52、79。关于本注正文下面所说猴子会彼此挑取皮肤上所触的芒刺，亦见此书，页54。至于同书页76所说到的树灵狒狒会把石块翻转这一事实是以阿耳伐瑞兹（甲11）为依据的，勃瑞姆认为这人的观察很是可靠。关于老成的雄狒狒攻击猎犬的几个例子，见同书页79；关于老鹰的例子，页56。

[10] 贝耳特（甲49）先生提供了尼加拉瓜的一只蛛猴的例子。有人听到这猴子在森林里尖声叫喊，喊了大约有两个钟头，赶去看时，发现它旁边有一只老鹰，躲着不动。看来，只要猴子一直面对着它，它就不敢进行攻击；而贝尔特先生，根据他对这种猴子的习性的观察所得，认为它们防御老鹰的方法之一是至少要有两三只猴子待在一起。见《自然学家在尼加拉瓜》，1874年版，页118。

[11] 见所著文，载《自然史纪事与杂志》（丙10），1868年11月，页382。

[12] 见勒博克爵士，《史前时代》，第二版，页446。

[13] 见引于摩尔根，《美洲的海狸》，1868年版，页272。斯坦斯伯瑞上尉又曾提供一段有趣的叙述，说一只很幼小的鹈鹕，在被一股急流冲走之后，在试图回到海岸上来的努力里，如何受到大约五六只老鹈鹕的指点与鼓励。

[14] 而贝恩先生说，“对一个受苦难者的有效的援助不可能发乎别的，而只能发乎不折不扣的同情心本身”；此语出自所著《心理与道德科学》，1868年版，页245。

[15] 《动物生活图说》，第一卷，页85。

[16] 见所著《论生物的种与纲》（*De l'Espèce et de la Classe*），1869年版，页97。

[17] 见所著《达尔文的物种学说》（*Die Darwin'sche Art-Lehre*），1869年,页54。

[18] 亦见胡克尔所著《喜马拉雅山区旅行日志》，第二卷，1854年，页333。

[19] 见勃瑞姆，《动物生活图说》，第一卷，页76。

[20] 见他所写的极为有趣的那篇文章，《论牛的合群性，兼论人的群居》，载《麦美仑氏杂志》（丙90），1871年2月，页353。

[21] 见亚当·斯密所著《道德情操论》的第一章，也是全书中很突出的一章。亦见贝恩先生所著《心理与道德科学》，1868年版，页244及页275—282。贝恩先生又说，“同情心，对表示同情的人来说，也间接地是快乐的一个源泉”。而他对这一点的解释是，受到同情的人会投桃报李。他说，“受惠的人，或其他在他的地位上的人，会通过同情心的报答和其他答谢或回敬的方式，来补偿表示同情的人所曾作出的牺牲。”这话值得商榷。我认为，如果同情心是一个严格的本能的话，而依我看来它是这样的一个本能，则它的活动便会直接提供快乐之感。我在上文已经说过，几乎每一个本能的活动都可以提供快感，其他的本能如此，同情心该不例外。

[22] 靳宁斯（甲354）牧师说（见其所编《怀伊特，甲704，著，塞尔保恩自然史》，1853年版，页204），最先把这件事实记录下来的是名望卓著的靳纳尔（甲353——应即爱德华·真纳，种牛痘的发明者——译者），见文载《哲学会会报》，1824年卷，而从那时以来，已经有好几位观察家予以证实，特别是勃拉克沃耳（甲66）先生。这位仔细的观察家，在连续两年的晚秋季节里，检查了三十六个燕巢；发现十二个有死了的小燕子在内，五个有将　出而未　出的卵，三个有正在　化而中途停止的卵。许多小燕子，不够老练，不能胜任长途飞行，也都被遗弃而留在后面（见勃拉克沃耳文，《动物学研究集》，1834年版，页108、118）。（关于怀伊特及其著作，参见第十四章，译注4。——译者）这些证据已足够说明问题

了，但如果要求更多的资料，可查勒若沃，《哲学书信集》，1802年，页217。关于褐雨燕，见古耳德（甲274），《大不列颠鸟类引论》，1825年，页5。亚当斯（甲3）先生在加拿大也曾观察到类似的事例，见文，载《大众科学评论》（丙108），1873年7月，页283。

[23] 休谟（甲335）说（《关于道德原理的一个探索》，1751年的一版，页132），“我们似乎有必要来作出这样一个自白，就是，别人的快乐和苦恼并不是只供我们旁观，而我们可以完全漠然无动于衷的，而是，前音，一经看到，会在我们身上……传达到一种不露声色的愉快；而后者的出现……会在我们的想象之上笼罩一层忧伤沉闷的阴影。”

[24] 《心理与道德科学》，1868年版，页254。

[25] 我这里所说的界线是存在于有人所谓实质的道德与形式的道德之间的界线。我很高兴看到赫胥黎教授（《评论与演讲集》，1873年版，页287）在这题目上所取的看法是和我的看法相同的。斯提芬先生说（《自由思想与老实说话论集》，1873年，页83），“实质道德与形式道德这一个形而上学的区分，像其他这一类的区分一样，是不切问题的实际的。”

[26] 我曾经在别处举过这样的一个例子，是出自巴塔哥尼亚的印第安人的（Patagonians——南美洲大陆南端的一个土著族类，亦径称巴塔哥尼亚人，今已被消灭垂尽——译者），他们宁愿一个一个地被拉出去枪杀，而坚决不出卖他们同伴的战争计划（《……研究日志》，1845年版，页103）。

[27] 仇恨或憎恶似乎也是一种高度坚持的感觉或情绪，也许比我们所能提名的任何其他情绪更能长期持久。有人为妒忌下了个定义，认为是对别人的优点或成功的憎恨；而培根（甲23）早就郑重地说过（《论文》，第九），“在所有其他的情感之中，妒忌是最重要的，也是最持久的。”狗对陌生的人和陌生的狗很容易表示憎恨，尤其是如果他们住得很近而却不属于同一个家庭、部落或氏族的话。由此看来，这种憎恨的情绪似乎是内在而固有的，并且肯定是最能坚持的情绪之一。它和真正的社会性本能的关系似乎是既相反而又相成的。从我们所听到的关于野蛮人的情况而加以推断，甚至在他们的生活里似乎也有与此很相类似的情形，不独拘而已。如果真有这种情形，那么，只要甲部落的任何一个成员对乙部落的任何一个成员有所伤害而前者成为后者的敌人，则后者原是一个人的憎恨的情绪就很容易转移到同部落的任何成员身上。如果一个人加害于他的敌人，看来原始人的良心也不会对此人有所谴责。反之，他如果不加害，即不报复，那倒要受到谴责。以善报恶，以爱加于敌人，是道德的一种高度的境界，

我们的一些道德性本能是不是有任何一天会自然而然地把我们引向这样一个高度，是可以怀疑的。在诸如此类的金科玉律有朝一日成为人们思想的一部分而受人遵守以前，这些社会性本能，连同同情心在一起，有必要通过推理、教诲，以及对上帝的爱或敬畏等等方面的帮助，先接受一番高度的训练和广泛的扩充才行。

[28] 见所著《疯癫与法律的关系》，加拿大盎泰里奥版及美国版，1871年，页1。

[29] 见泰伊勒尔文，载《当代评论》（丙48），1873年4月，页707。

[30] 德贝恩（甲192）博士在他1868年出版的《自然心理学》（*Psychologie Naturelle*）一书中（第一卷，页243；第二卷，页169）列举了许多罪大恶极的罪犯的例子，这些罪犯看来是所谓"丧尽天良"的，就是没有良心的。

[31] 语出一篇写得很干练的文章，载《北不列颠评论》（丙105），1867年卷，页395。又可参看贝却特（甲26）先生以《论服从与团结对原始人的重要性》为题的几篇文章，载《双周评论》（丙60），1867年卷，页529，及1868年卷，页457等。

[32] 关于溺婴，我所看到过的最为详尽的记载当推格尔兰特（甲261）博士所著《土著民族的灭绝》（*Ueber das Aussterben der Naturvölker*）一书，1868年版。但在本书未来的有一章里我还有机会回到这溺婴的题目上来（第十二章——译者）。

[33] 关于自杀，勒基作过一段很有趣味的讨论，见《欧洲道德史》，第一卷，1869年版，页223。关于野蛮人的自杀，瑞德（甲546）先生告诉我，西非洲的黑人往往自杀。很多人都知道，西班牙人把南美洲征服之后，困苦无告的土著居民的自杀，是何等寻常的一种事情。关于新西兰土著居民在这方面的情况，见《"诺伐拉号"航海录》；而关于阿留申群岛上的土著居民（群岛在阿拉斯加之南与西南，土著居民即称阿留特人，Aleuts——译者），缪勒尔（甲482；但本书所引缪勒尔不一，此究竟是哪一位缪勒尔，原文未详——译者）曾有所叙及，见引于乌珠，《动物的心理才能》（*Les Facultés Mentalés),* 第二卷，页136。

[34] 见贝却特（参上注[31]——译者）先生，《物理与政治》，1872年版，页72。

[35] 这种例子不少，例如汉密耳屯（甲292）先生曾叙述到喀非尔人（Kaffirs——以此名称见称的族类有两个，一在南非洲，一在中央亚细亚，这里所说的应是南非洲的——译者）有这种行径，见文，载《人类学评论》（丙21），1870年卷，罗马数字页15。

[36] 麦克勒南先生曾在这方面提供很可观的一宗事实，见所著《原始婚姻》，1865年版，页176。

[37] 见勒基，《欧洲道德史》，第一卷，1869年版，页109。

[38] 见所著《出使中国记》，第二卷，页348。

[39] 在这方面，勒博克爵士的《文明的起源》一书（1870年版）的第七章中载有大量的例证，可以参看。

[40] 例如，勒基，《欧洲道德史》，第一卷，页124。

[41] "派生"这个词，1869年10月一期的《威斯特明斯特尔评论》（丙153）（页498）的写得很干练的一篇文章中曾经用到。关于本注正文下面所说到的"极大幸福的原则，"见穆勒，《功利主义论》，页17。

[42] 穆勒再清楚不过地认识到（《逻辑的体系》，第二卷，页422），人们可以通过习惯而进行一些动作，而预先并不计较它所带来的苦或乐。西奇威克（甲608）先生在他的关于《快乐与欲望》的那篇论文（《当代评论》（丙48），1872年4月，页671）里，也说，"总之，有人主张，我们的一些有意识而自动的行为的冲动总是指向在我们身上产生一些舒适或愉快的感觉。我的看法与此学说相反，我要提出的是，我们在意识里到处可以发现照顾到别人的冲动，而所指向的，不是快乐，而是些别的东西。我并且认为，在许多情况下，那导致行为的冲动和独善其身的冲动是如此地互相矛盾，以至二者很难在同一个时刻里在意识中并存共处。"我们确乎有这样一种影约不清的感觉，即，感觉到我们的一些冲动并不总是起于对愉快的要求，当时的也罢，未来的也罢，而我不能不认为，这一种影约不清的感觉是一个主要的原因，足以说明为什么人们乐于接受直觉论的道德学说，而不接受功利论或"极大幸福论"。在这后一种学说里，行为的标准和行为的动机往往无可否认地被混淆了起来，但也得承认，这在某种程度上也确乎是不容易划清的。

[43] 沃勒斯先生曾举出一些好的例子，见文，载《科学意见》（丙131），1869年9月15日的一期；而后来在他的《对自然选择论的一些贡献》一书（1870年版，页353）里列举得更为详细。

[44] 语出诗人特尼森（甲648），《君王田园诗》，页244。

[45] 见《奥瑞流斯·安敦尼皇帝的思想》，英译本，第二版，1869年，页112。安敦尼生于公元121年。（按即甲439，这个罗马统治者的全名是Marcus Aurelius Antoninus 故书名云云。——译者）

[46] 见他写给穆勒的书信中，载入贝恩，同上注[14]所引书，页722。

[47] 语出毛兹雷（甲448），《身与心》，1870年版，页60。

[48] 有一位很能作出健全的判断的作家在《北不列颠评论》，（丙105）（1869年7月，页531）的一篇文章里大力表示同意这个结论。勒基先生（《欧洲道德史》，第一卷，页143）的见解似乎在一定程度上也与此相符。

[49] 见他的引人注目的著作，《遗传的天才》，1869年版，页349。阿尔吉耳公爵（《原始人》，1869年版，页188），对人性中存在着是非的斗争这一点，也有些话说得很不错。

[50] 同上注[45]引书，页139。

译注

1. Macaw，产于南美洲的一种鹦鹉。

2. Fijians，南太平洋美拉尼西亚区斐济群岛上的土著居民。

3. Utah，美国西部的一个州。

4. pointer，发现猎物时即停留在它的附近而用鼻子来指示猎物的所在的那种猎犬。

5. 一种大型而善游泳的狗，产于北美洲东北隅的英属纽芬兰岛。

6. 短暂的本能一时战胜了经久的本能，故曰相反。

7. 即同姓之类。

8. Pompeii，罗马古城，公元79年，为火山爆发所喷射的熔岩所埋没，遗墟在今意大利西南境。

9. Pampa，南美洲亚马孙河流域的诸大草原，主要在阿根廷境内。

10. Gauchos，早期西班牙殖民者和印第安人的混血种，自成为族。

11. 基督教经典，《新约全书》中《马太福音》，第七章，第十二节；或《路加福音》，第六章，第三十一节。

第五章 经历原始与文明诸时代，种种理智与道德能力的发展

理智能力通过自然选择而得到进展——模仿的重要——社会的与道德的种种能力——这些能力在同一个部落的界限以内的发展——自然选择对一些文明民族国家的影响——一些文明民族国家曾经一度经历过半开化阶级的证据。

本章中所要讨论的几个题目都有极为重要的意义，但我在这里只作了一些不完整而零星片段的处理。沃勒斯先生在上文已经征引过的那篇值得称赞的文章里，[1] 提出论点，认为人在部分取得那些把他和低于他的动物区别开来的理智的和道德的能力之后，在体格方面通过自然选择或任何其他方法而发生变化的倾向就几乎停止了。因为，从此，通过这些心理能力，人能够"用他的不再变化的身体来和不断变化中的宇宙取得和谐，而可以相安"。他从此有了巨大的能力足以使他的种种习惯适应于新的一些生活条件。他发明了武器、工具与觅取食物和保卫自己的各式各样的谋略。当他迁徙到气候寒冷的地区的时候，他会使用衣服，搭造窝棚，生火取暖，而利用火的力量，他又能把原来消化不了的食物烤熟煮烂。他能多方面地帮同伴的忙，能预见一些未来的事态发展。即在距今很荒远的时期里，他已经能实行某种程度的劳动分工。

在低于人的动物则不然，为了能在大大改变了的条件下生存下来，它们必须在身体结构方面起些变化。它们必须变得更强壮些，或者取得效率更高的牙和爪，否则就不足以抵御新的敌人而保卫自己，要不然，就得把体格变得小些，以免于被敌人发觉而陷于危险之地。当迁徙到一个寒冷的地区时，它们的皮毛有必要长得浓厚些，或内部的生理组织不得不有所改变。如果不能起这一类的变化，或变化不成，它们就得停止生存。

但正如沃勒斯先生持之有故而言之成理地说过的那样，一到了人，由于种种社会和道德能力的关系，情况就大大不同了。这些能力是有变异的，而我们有一切的理由可以相信，这种变异是倾向于遗传的。因此，如果它们在以前对原始人，乃至对他的和猿类相似的远祖很有用处的话，它们就会通过自然选择而发展得更为完整，或更向前推进一步。关于理智才能的高度重要或大有用处这一点，是无可怀疑的，因为，主要是由于它们

的功劳，人才能在世界上占有他所占的卓越的地位。我们可以看到，在最原始的社会发展的初期，最聪明的一些个人、能发明与运用最好的武器或陷阱网罗的人、最善于自卫的人，就会生养最大数量的子女。许多部落之中，有这种天赋的人数越多的一些部落，人口就越会繁殖，而终于取代其他的部落。人口的数量第一要靠生活资料的来源，而生活资料的来源部分要靠所在地区的自然性质，而在更高的程度上要靠人们在这地区里所实行的种种生活与生产艺术。在繁荣与胜利之中的一个部落往往会通过对其他部落的吸收合并而变得更为繁荣昌盛。[2] 一个部落的成功在一定重要的程度上也要靠部落成员的身材与体力，而这些，部分要看所能取得的食物的质量与数量。在欧洲，青铜器时代的人被另一个族类所取代，这另一个族类在体力上要强大些，而根据他们所遗留下来的刀柄而加以推断，双手也要粗壮些，[3] 但他们的所以成功，大概更多地要归因于各种生活与生产艺术的优越。

关于野蛮人，我们所知道的一切，或根据关于他们的传说以及古老而可供凭吊的物品所能推断出来的种种，尽管这些物品所在地的现在的居民根本不知道它们的来历或对它们的历史已经遗忘殆尽——都说明了这一点，就是，从极为荒远的时代起，成功的部落总是取代了其他的部落。在全世界的各个地区，从一些开化而文明的地区，到美洲的荒野的大平原，再到太平洋上一些孤立的岛屿，人们都发现过已经灭绝而完全被遗忘了的一些部落的遗物。在今天，除了气候对健康与生存太不相宜的一些地方还能对外力的侵入提供一些障碍而外，一些文明的民族国家到处正在取代一些半开化的民族，而他们之所以成功，虽不全靠各种生活与生产的艺术，却主要是通过了这些艺术，而这些艺术无他，全都是智能的产物。因此，就人类的过去而言，有着高度可能而接近于事实真相的情况是，各种理智性能主要是通过了自然选择而逐步变得越来越完善的，而这样一个结论，为了我们在这里的目的，也就足够了。如果能把每一种能力的发展追溯一下，从它存在于低于人的动物身上的那种状态起，直到它今天存在于人的身上的状态止，无疑地将是一件很有意义的事，但我的才能和我的知识都不容许我作这个尝试。

值得注意的是，人的远祖一旦变得有社会性之后（而此种变化大概是发生在一个很早的时期里），模仿的原则、推理和经验的活动都会有所增加，从而使各种理智能力起很大的变化，而此种变化的方式我们在低于人的动物中间只能看到一些零星的迹象而已。各种猿猴是很会模仿的，而最低级的野蛮人也是如此；上文所曾提到的一个简单的事例，叙述到猎人在某一地点行猎，在过了一些时候之后，要在这同一个地点，用同一种类的陷阱或网罟，他是一只也捉不到的，这也说明动物会接受经验教训，并且

会仿效其他动物的小心谨慎，来趋利避害。如今说到人，如果一个部落中有某一个人，比别人更聪明一些，发明了一种新的捕杀动物的网罟机械或武器，或其他进攻或自卫的方法，即便只是最简单明了的自我利益，而不提推理能力的多大的帮助，也会打动部落中其他的成员来仿效这一个人的做法，结果是大家都得到了好处。每一种手艺的习惯性的进行，在某种轻微的程度上，也可以加强理智的能力。如果一件新发明是很重要的一个，这发明所出自的部落在人数上就会增加，会散布得更广，会终于取代别的部落。在这样一个变得繁殖了的部落里，总会有比较多的机会来产生其他智慧高而有发明能力的成员。如果这些成员留下孩子，而孩子们又遗传到了他们的心理方面的长处，那么，这一部落就会有比较好的机会来产生多上加多的这一类聪明的成员，而如果这部落原是一个很小的部落，这机会就肯定地更见得好些。即便这些人不留下孩子，也不碍事，部落里还有和他们有血缘关系的人。农牧业方面的专家已经把握有这样的知识可以与此相比，[4] 就是，屠宰了一只动物之后，才发现这动物身上有某种优良的特征，也不要紧，只要从它的家族成员中精心保养和选种，这一特征还是可以捞回来的。

现在转到一些社会和道德的能力。原始人，或人的更远的近乎猿猴的祖先，为了要变得有社会性，一定曾经首先取得当初迫使其他动物聚居在一起而成为一体的那样本能的感觉；而无疑地是，他们一定曾经表现和它们同样的一些性情趋向。如果和同伴们分开，他们会感觉到不安稳，对这些同伴们他们会感觉到某种程度的情爱；遇有危险，他们会彼此警告，而在向敌人进行攻守的时候，也会彼此相助。所有这些也说明，背后还有某种程度的同情心、忠诚和勇敢等品质。这一类的社会品质，其在低于人的动物中间，原是极关重要，是我们所认为无可争论的；至于人，我们的远祖也无疑地取得了这些品质，而取得的方式也正复相同，就是，通过自然选择，再加上习惯的遗传。当两个居住在同一片地区的原始人的部落开始进行竞争的时候，如果（其他情况与条件相等）其中的一个拥有一个更大数量的勇敢、富有同情心，而忠贞不贰的成员，随时准备着彼此告警，随时守望相助，这一个部落就更趋向于胜利而征服其他的一个。让我们牢记在心，在野蛮人的族类之间的无休无止的战争里，忠诚和勇敢是何等无可争辩的极关重要的品质。纪律良好的军队要比漫无纪律的乌合之众为强，主要是由于每一个士兵对他的同伴怀有信心。 贝却特指出得很对，[5] 服从的品德有着极高的价值，因为任何形式的政治组织要比没有的好。自私自利和老是争吵的人是团结不起来的，而没有团结便一事无成。一个富有上面所说的种种品质的部落会扩大而对其他的部落取得胜利，但在时间向前推进的过程中，我们根据过去一切的历史说话，这同一个部落会轮到被

另外某一个具有更高品质的部落所制胜。社会与道德的种种品质就是这样地倾向于缓缓地向前进展而散布到整个的世界。

但我们不妨问一下，在同一个部落的界限以内，比较多数的成员又是怎样取得或被赋予这些社会与道德的品质的呢？而衡量它们好而又好的标准又是怎样提高的呢？在同一个部落之内，更富有同情心而仁慈一些的父母，或对同伴们最忠诚的一些父母，比起自私自利而反复无常、诡诈百出的一些父母来，是不是会培养更大数量的孩子成人，是极可以怀疑的一件事。任何宁愿随时准备为他的同伴牺牲自己的生命而不愿出卖他们的人，而这在野蛮人中间是屡见不鲜的事，往往不留什么孩子来把他的高尚的品质遗传下来。最为勇敢的一些人，由于在战争中总是愿意当前锋，打头阵，总是毫不吝惜地为别人冒出生入死的危险，平均地说，总要比其他的人死得多些。因此，若说赋有这些美德的人的数量，或他们的那种出人头地的优异的标准，能够通过自然选择，也就是说，通过适者生存的原理，而得到增加或提高，看来是大成问题的。要知道我们在这里说的不是部落与部落之间的成败，而是一个部落之中这一部分的人与那一部分的人之间的成败。

在同一部落之内，导致有这种天赋的人在数量上的增加的种种情况虽然过于复杂，难以一一分析清楚，其中有些可能的步骤是可以追溯一下的。首先，当部落成员的推理能力和料事能力逐渐有所增进之际，每一个人会认识到，如果他帮助别人，他一般也会受到旁人的帮助，有投桃，就有报李。从这样一个不太崇高的动机出发，他有可能养成一个帮助旁人的习惯；而这种助人为乐的习惯肯定会加强同情的感觉，因为仁爱的行为的第一个冲动或动力是由这种感觉提供的。还须看到一点，连续履行了许多世代的一些习惯大概是倾向于遗传的。

但是使一些社会德操的发展的另一个而更为强大得多的刺激是由我们同辈对我们的毁誉所提供的。我们习惯于向旁人表示赞许或提出责备，而同时也喜爱旁人对我们的赞许而畏惧旁人对我们的责备，这一个事实，我们在上文已经看到，是首先要推本穷源到同情心这一本能的；而这一本能的取得，像其他所有的社会性本能一样，原本是通过了自然选择的。人的远祖们，在他们发展的过程中，究竟在多么早的一个时期里变得能感觉到同伴们对他们的毁誉，而又能因毁誉而有所激动和劝诫，我们当然说不上来。但即便在狗，看来也懂得鼓励、称赞和责怪。草昧初开的野蛮人也感觉到什么是光彩或光荣，他们对用威武奇才所取得的各种胜利品的储存、他们的习惯于在人前大夸海口，甚至他们对自己形貌与装饰的极度的讲究，都清楚地说明了这一点，因为，除非他们懂得珍视同伴的意见，这些习惯便成为无的之矢，全无意义。

在违反了一些次要的规矩之后，他们也肯定地感觉到羞愧，而至少从表面上看去，也像感觉到有些懊丧，上一章中说到的那个澳大利亚土著居民，由于未能及时地杀死另一个女人，来向他已故的妻子的鬼魂取得和解，把自己搞得形容憔悴，坐卧不安。我虽没有能在文献中见到任何其他的例子，却也很难相信，一个野蛮人，既宁愿牺牲自己的生命，而不愿出卖他的部落，或者，既宁愿继续当俘虏，而不愿宣誓认罪而邀释放，[6] 而在未能完成一种他所认为神圣的义务的情况下会不从灵魂深处感觉到十分懊丧。

因此，我们不妨作出结论，认为原始人，在很荒远的一个时代里，是受到同辈的毁誉的影响的。显然，同一部落的成员对他们认为是对大家有利的行为会表示赞许，而对被认为是邪恶的行为表示谴责。对别人行善事——你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人——是道德的奠基石。因此，爱誉和恶毁之情在草昧时代的重要性是再说得大些怕也不会言过其实的。在这时代里的一个人，即便不受到任何深刻的出乎本能的感觉所驱策，来为同类中人的利益而牺牲生命，而只是由于一种光荣之感的激发而作出了这一类的利人损己的行为，这种行为会对其他的人提供示范作用，并在他们身上唤起同样的追求光荣的愿望，而同时，通过再三的习练，在自己身上，也会加强对别人的善行勇于赞赏的那种崇高的心情。这样，他对他的部落所能做出的好事，比起多生几个倾向于遗传他的高尚的特征的孩子来，也许远为有意义得多。

经验与理性有所增加之后，人对他自己的种种行动的后果看到更远了，而从此，在前一些时代里原是完全不问的那些独善其身或专属于个人的操守犹如节制、贞洁等等，开始得到高度的重视，甚至被推崇为超凡入圣。但我无须在这里重复我在上面第四章中在这方面已经说过的话。总之，我们最后可以说，我们的道德感或良心，始于一些社会性的本能，中途在很大程度上受到了旁人毁誉的指引，又受到了理性、个人利害的考虑，以及在更后来的一些时代里、一些深刻的宗教情绪的制裁约束，而终于，通过教诲与习惯，取得了稳定与巩固。

我们千万不要忘记，一个高标准的道德，就一个部落中的某些成员以及他们的子女来说，比起其他的成员来，尽管没有多大好处，或甚至没有好处，而对整个部落来说，如果部落中天赋良好的成员数量有所增加，而道德标准有所提高，却肯定地是一个莫大的好处，有利于它在竞争之中胜过另一个部落。一个部落，如果拥有许多的成员，由于富有高度的爱护本族类的精神、忠诚、服从、勇敢与同情心等品质，而几乎总是能随时随地进行互助，又且能为大家的利益而牺牲自己，这样一个部落会在绝大多数的部落之中取得胜利，而这不是别的，也就是自然选择了。在整个世界

上，在所有的时代里，一些部落总是在取代另一些部落。而道德既然是前者所由取胜的一个重要因素，道德的标准，就会到处都倾向于提高，而品质良好的人的数量也会到处倾向于增加了。

然而，要作出一个判断来说明为什么这一个部落，而不是那一个部落，终于成功，终于在文明的阶梯上攀登起来，也还是一件很困难的事。有许多野蛮人的族类，好几个世纪以前被人发现的时候是什么一种情况，到今天还是这样一个情况。像贝却特先生所说的那样，我们总爱把进步看成是人类社会中一种正常而经常的事物，但历史是驳斥了这一点的。西方古代的人脑子里根本没有进步的概念，而东方的民族国家到今天还没有。[1] 根据另一个有高度权威的作家，梅恩（甲432）爵士，[7] “绝大部分的人类，对各种社会制度的应需改进，从来没有表示过一丝一毫的愿望”。进步这样东西似乎要依靠许多因缘凑合的有利条件，太错综复杂了，要弄清楚是不容易的。但时常有人说到，一个比较冷的气候，由于可以使人们生活得比较勤劳，从而产生了种种生活与生产的艺术，是高度有利于进步的。爱斯基摩人，迫于生活的万不得已，成功地发明了许多巧妙的东西，但他们的气候毕竟是太酷寒了，不适宜于长期持续的进步。流浪和频频迁徙，无论是在广大的草原上，或通过热带地区的浓密的丛林，或沿着荒凉的海岸，都是对进步有妨碍的。当我在火地岛[2]（Tierra del Fuego——南美洲极南端——译者）观察当地半开化的居民时，我深深感觉到，一些财产的占有、一个固定的住所、许多家族结合在一个首领之下，是文明所由开始的万不可少的一些条件。而这些条件或习惯又几乎有必要把土地开垦出来而在上面有所种植；而种植的最先的一些步骤的由来有可能是偶然的，例如，我在别处说明过，[8] 一颗果树的种子掉进了一堆垃圾，而终于产生了一个特别良好的新品种。但野蛮人如何走向文明而迈进了第一步的问题到现在还是一个太困难的题目，一时还不能解决。

<u>自然选择在文明的民族国家中的影响</u>——到目前为止，我只考虑到了人从半人半兽的状态向近代野蛮人的状态进展的一段的情况。但自然选择对文明的民族国家起过些什么作用，似乎也值得在这里一并谈一谈。以前，葛瑞格（甲281）先生曾经讨论过这个题目，[9] 而在他以前，还有沃勒斯先生和高耳屯先生[10]，都讨论得很好。我在这里所要说的话，绝大部分是采自这三位作家的。就野蛮人，身体软弱或智能低下的人是很快就受到了淘汰的，而存活下来的人一般在健康上都表现得精力充沛。而我们文明的人所做的正好相反，总是千方百计地阻碍淘汰的进行；我们建筑各种医疗或休养的场所，来收容各种痴愚的人、各种残废之辈和各种病号。我们订立各种济贫的法律，而我们的医务人员竭尽他们的才能来挽救每一条垂危的生命。我们有理由相信，接种牛痘之法把数以千计的体质本来虚

弱而原是可以由天花收拾掉的人保存了下来。这样，文明社会里的一些脆弱的成员就照样繁殖他们的种类。凡是做过家畜育种的人谁都不怀疑这种做法是对人类的前途有着高度危害性的。在家畜的育种工作里，只要一不经心，或经心而不得其当，就很快地会导致一个品种的退化，快得令人吃惊；但除了人自己的情况没有人过问而外，几乎谁也不会那么无知或愚蠢，以至于容忍他的家畜中的最要不得的一些个体进行交配传种。

我们所感觉到不得不向无告的人提供的那种援助主要是同情心的一个偶然而意外的结果，而同情心原是首先作为社会性本能的一部分而取到了手，而后来通过像上文所已说过的那些过程，才变得更为柔和、更为广泛散布的一种东西。即便在刚性的理性的督促下，同情心也是抑制不住的，横加抑制，势必对我们本性中最为崇高的一部分造成损失。外科医师在进行一次手术的时候，可以硬得起心肠，因为他知道他所进行的工作是为了病号的利益；但若我们故意把体魄柔弱的人、穷而无告的人忽略过去，那只能是以一时而靠不住的利益换取一个无穷无尽的祸害。因此，我们不得不把弱者生存而传种所产生的显然恶劣的影响担当下来；但在同时，看来至少有一种限制是在进行着稳健而不停的活动的，那就是，社会上一些软弱而低劣的成员，比起健全的来，不那么容易结婚；而如果能使身心软弱的人索性放弃结婚，这个限制的作用是可以无限制地扩大的。但在今天，这只能是一件希望中的事，而不是指日可待的事。

在维持着一个庞大的常备军的国家里，最优秀的青年大都应征应募而参加了军队。这样，他们可能在战场上很早就死去，或往往沾染上淫邪的恶习，而全都不能在身强力壮的年龄里结婚。而一些矮小些或软弱些的人，体质根本不行的人，反而留在家里，从而得到大得多的机会来结婚生子，繁育在体质上和他们属于一类的人。[11]

人积累了财产而把它传给自己的子女，因此，富人的子女，即便不论身心品质方面有无优越之处，在奔向胜利的竞赛中，已经要比穷人占便宜。在另一方面，寿命短促的父母，平均说来，也正是健康与精力有欠缺的父母，死得既然早些，他们的子女，比起别家的子女来，继承财产的机会也就来得快些，因此，也就更容易早婚而留下更大数量在体质上有欠缺的子女来。但财产的继承本身远远不是一件坏事情，因为没有资本的积累，各种生活与生产的艺术就不能进步，文明的各个族类主要是通过资本积累的力量，才得以扩张它们的势力，并且如今还在到处扩张，使势力范围越来越大，而势将占有一些低等族类的地位而代之。财富的比较适中而不太急剧的积累也并不干扰选择的过程。当一个穷人变得比较富有，他的子女便可以进入各种职业或某些自由职业，而一经进入，其间也有足够的竞争使身心健壮的一些分子可以取得更大的成功。社会中拥有一批教育与

训练良好的人，一批无须用劳动来换取一日三餐的人，是极其重要的一件事，重要得难以估计过分。因为一切需要高度理智的工作是由他们来进行的，而一切方面的物质进步主要依靠这一类的工作，至于其他而更高的一些好处可以不必说了。财富太多太大，无疑倾向于使有用的人变为无用，游手好闲，不事劳动，像蜜蜂中的雄蜂一般。但他们在数量上是从来不大的，而在这里，也会发生某种程度的自然淘汰，因为我们可以每天看到一些富人子弟，恰巧也是一些愚蠢或奢淫放浪的分子，白白把祖遗的财富搞一个精光。

长子继承的制度和在此制度下所取得的大宗财富，尽管在以前，在一个优越的阶级的产生方面，又从而在形成一种政府方面，可能有过一些好处，因为任何政府比没有政府要强些。[3] 尽管如此，在现在看来，却总是一个更为直接的祸患。绝大多数的长子，身体或心理方面虽不健全，却照例结婚，而其他的儿子，无论在身心品质方面如何优越，结婚的例子的比重就不那么大。而这些形同废物的长子也不可能把偌大的财富花个精光，从而产生一些淘汰的作用。但在这里，像在其他一些方面一样，由于文明生活中的种种关系如此错综复杂，难以推究，某些补偿性的限制还是起了些干预的作用的。通过长子继承制而变得富裕的人一般总是世世代代地有机会选取在形貌体态上最为美丽与漂亮的女子为妻，而这种女子，一般地说，也是身体健康而心灵活跃之辈。为了维持一个血缘与爵位的传统于不断不杂，而不问选择，所可能产生的那一类恶劣的后果，由于有爵位的人总想在财富与权力方面继长增高，便可以得到一些限制或预防。原来，为了财富与权力的不断增长，他们的办法是专娶作为继承人的女子为妻，也就是人家的独生女儿为妻。但这种独生女儿本人，正如高耳屯先生所指出的那样，[12] 是生育能力不旺的，甚至倾向于根本生不出孩子来。一些名门贵族的嫡系不断地中绝而传不下去，而它们的财富终于转入旁支的手里，道理就在这里了。旁支也不要紧，但不幸的是，这种旁支之所以取得这笔财富，是并不因为它在任何方面有什么优越之处。

尽管文明生活这样多方面地限制住了自然选择的作用，总地看来，通过更好的食物供应和对一些不时要发生的灾难的规避，它对于一般体格的发展，却还是有利的。这一点是由推论得来的：凡是作过比较的地方，人们发现文明人要比野蛮人更为强壮一些。[13] 文明人的毅力和耐性，看来也和野蛮人的不相上下，这从许多的探险性长征中可以得到证明。甚至富人的那种高度奢侈放纵的生活所造成的损害也不算太大，因为我们的贵族，在人口统计学上所谓的平均寿命的数学期望方面，无论男女，也无论在哪一个年龄，比起阶级或阶层地位较低的健康的英国人来，虽然差些，却差得很有限。[14]

我们现在转而看看理智能力方面的情况如何。如果我们把社会中的每一个阶层的成员都分成人数相等的两半，前一半是智能上比较卓越的，而后一半则是比较低劣的，可以几乎没有疑问的是，前一半会在所有的各行各业中取得更大的成功，而生养一些更大数量的子女。即便在一些最低级的行业里，能力强些与技巧熟练程度高些的人一定会占些便宜，尽管在许多行业里，由于劳动分工太细，这种便宜是很小的，却总还有些。因此，在文明的民族国家里，在理智能力一方面，无论智能较高的人的数量也好，或智能高低的标准也好，都或多或少地有些增加或提高的趋势。我不愿意说，这一趋势一定不会受到其他一些方面的影响的抵消，而且抵消有余，例如，麻木不仁、毫无远见的人的越来越多就是一种抵消的力量；不过，我也承认，即便对人口中的这一类分子而言，智能的有所增进总是有些好处的。

对有如上文所说的一些看法，常常有人提出异议，他们指出，历史上出现过的奇才异禀的人中间，多数没有留下子女把他们的高超的智慧传递下来。高耳屯先生对此作过答复，说，[15]“我很抱憾，我无法解决这样一个简单的问题，就是，赋有奇才异禀的天才，男的也好，女的也好，究竟是不是艰于生育，或艰于生育到什么程度。但我已经指出，杰出的人事实上并不如此”。伟大的立法家、一些与人为善的宗教的创立者、大哲学家和科学发现者或发明家，其业绩之有助于人类的进步，比起留下许许多多的子孙来，在程度上，要远为高明博厚得多。在身体结构方面，真正导致一个物种前进的是对在天赋上略微好些的个体的积极的选择，和对在天赋上略微差些的个体的消极的淘汰，而少数有突出而罕见的畸形变态的个体，即便保留下来，也不关宏旨，不影响人类的前进。[16]如今在理智才能方面也有这种情况，因为，在社会的每一个阶层中，聪明能干些的人要比不那么聪明能干的人总见得更容易成功些，因而，如果不受来自其他方面的阻碍的话，在人数上也会增加。在任何民族或民族国家里，如果理智的标准有所提高，而富有理智的人的数量有所增加，则我们可以指望，根据“偏离平均值”的这一条法则（Law of deviation from the average），赋有奇才异禀的天才的出现的频率似乎要比以前为大，这也是高尔屯先生曾经指出过的。

关于各种道德品质，即便在最文明的民族国家里，一些最恶劣的性情与行为倾向的淘汰是或多或少一直在进行着的。为非作歹的分子有的被处死刑，有的受到长期监禁，因此，他们就无法随心所欲地把恶劣的品质传递下来。忧郁性和疯癫性的神经错乱的人，有的被禁闭起来，有的自杀。容易暴怒而爱吵架的人往往彼此凶杀，不得善终。冒失而乱跌乱闯的人，由于缺乏恒心，一般是难于安居乐业的——而这是对文明时代大有阻碍的一

个从半开化时期遗留下来的情况[17]——不过，由于他们往往会迁徙到新开拓的移民地区，而终于成为有用的拓荒者。酗酒无度是高度伤身的，酒徒的寿命是短促的，据有的统计，他们可指望的平均寿命，以三十岁的人为例，只可望再活13.8年；而同年龄的一个英格兰的农村劳动者则可望再活上40.59年。[18]淫乱的女子所生的子女不多，而淫乱的男子则很难得结婚；而这一类的人，无论男女，大都有病[4]。在家畜的育种工作中，要取得成功，淘汰那些数量虽有限而有显著弱点的个体，也不算不是一个重要的因素。这话对那些有害而倾向于通过返祖遗传而在后代重新出现的特征，例如绵羊的黑色，尤其是适用；而在人类，在某一些家族里，有些偶然出现而来源不明的最恶劣的性情与行为倾向也许就是返祖遗传的表现，而这里所说的"祖"有可能要追溯到当初的野蛮状态，而这状态和我们相去的世代毕竟还不算太多。这一看法看来不只是我们的推论，而实际上也为一般的经验所承认，所以某家出了败子，俗语就说这人是家里的"一只黑绵羊"。

在文明的民族国家里，单单就提高了的道德标准和品质比较良好的人数的增加这一方面而论，至少从表面上看，自然选择的作用是很有限的；尽管自然选择当初原是一些基本的社会性本能所由取得的途径，到此，它的作用似乎是不大了。但我在上文，处理低等族类的时候，对他们的道德所由进展的种种原因已经说得够多的了，这些原因是：旁人的毁誉——同情心通过习惯而得到的加强——榜样与模仿——推理的能力——经验教训，乃至单纯的个人的私利——幼年所受的教诲，和宗教情感；进入文明以后，这些原因，而不是自然选择，就越来越见得关系重大了。

葛瑞格（甲281）与高耳屯两先生都强调，[19]在文明国家里，品质优良的人的数量所以不容易增加，最为重要的一个障碍是，一些穷苦而又冒尖的人，一面既往往因种种恶习而容易沦于下流，一面又几乎没有例外地进行早婚，而同时，一些小心谨慎而又克勤克俭，而在其他德操方面一般也是比较良好的人，为了使自己和子女们可以过比较安适的生活，反而结婚得迟。那些习惯于早婚的人，在一定时期之内，不但要传更多的世代，并且，像邓肯（甲208）博士所指出的那样，[20]要产生多出许多的子女来。而早婚所生的子女也是成问题的，大抵正在壮年的妇女所生的子女，比起在别的年龄里所生的，在体重与身材上要大些，因而在精力上也要充沛些。这样，社会上一些性情冒失、言行下流，而往往沦于邪恶的成员，比起能瞻前顾后、善自照管，而一般说来在其他德操方面也比较良好的成员来，倾向于以更快的速率来增殖。或者像葛瑞格先生所刻画的那样，"马虎、龌龊、不图上进的爱尔兰人繁殖起来像兔子一般；而刻苦节俭、能绸缪未雨、富有自尊心和向上心的苏格兰人，道德上既严肃、信仰上又虔

诚、理智上又聪明而久经锻炼，却把他生命中最好的一些岁月消磨在生存竞争与独身生活之中，结婚既晚，留下的孩子也就少了，甚至生不出孩子来。假设有一片地面于此，一开始就由撒克逊人（Saxons）和开尔特人（Celts），各一千人，在此成家立业——而经过大约十二个世代以后，全部人口的六分之五将是开尔特人，而财富的六分之五、权力的六分之五、聪明才智的六分之五，却将属于那剩余的六分之一的撒克逊人。（按撒克逊人中包括苏格兰人，开尔特人中包括爱尔兰人，前后两个对比，实质上，在葛瑞格的看法里，只是一个。——译者）在永恒的'生存竞争'之中，过去曾经得胜的倒是那一个比较低劣而天赋次一些的族类——而其所以取胜，不是得力于它的一些优良的品质，而是得力于一些缺点和错误"。

但对于这样一个下降或恶化的趋势，也并不是完全没有制约的。我们已经看到，酗酒的人遭受高度的死亡率，而纵淫无度的人只生育很少的子女，或根本绝后。最穷苦的一些阶层蜂拥地移入城市，而斯塔尔克（甲622）博士，根据苏格兰的十年之中的统计数字，[21]提出证明说，在所有的年龄里，城市人口的死亡率要比乡村地区为高，"而在生命的最初五年里，即在满五岁以前的孩子，城市的死亡率所高出于乡村的死亡率的几乎正好是一倍"。这些统计数字所包括的既不分富人或穷人，则要维持城市中很穷苦的一部分居民的数量于不变，这部分的居民的婴儿出生数无疑地势必要比农村贫民的出生数多出一倍以上才行。就妇女来说，结婚太早是非常有害的；因为，在法国，有人发现，"同样是不满二十岁而数目相等的两群女子，一群是结了婚的，一群还没有结婚，前者在一年之内的死亡数要比后者的多出一倍"。不满二十岁便已做了丈夫的男子的死亡率也是"极高的"，[22]但这一点的原因究竟何在，似乎是个疑问。最后，能事先考虑后果的男子，如果自问要到能力足以养家糊口而全家的生活又能过得相当舒适才选择一个正在壮年的女子结婚，而实际上这也是人们常做的事，则在年龄上虽若迟了一些，总起来说，品质上较好的阶层的增殖率事实上也只是略略有所减低罢了。

以1853年间收集的大量统计数字为根据，有一点是已经确定了的，就是，在法国全国，在从二十岁到八十岁的全部不结婚的男子中间，死亡的比例要比已婚的男子的大得多：举一部分的年龄组为例，在每一千个二十与三十岁之间的未婚男子中，每年要死亡11.3人，而在同年龄的已婚男子中，一千个里只死亡6.5个人。[23]这同一条法则也被证明适用于1863至1864年间的苏格兰的年龄在二十岁以上的全部人口：例如，每一千个二十到三十岁之间的未婚男子中，每年要死14.97人，而在已婚的男子中，只死7.24人，还不到未婚的人的死亡率的一半。[24]斯塔尔克博士对此有所议论，说"男子不婚，对生命的损害，比起从事最不卫生的职业，或定居在一

向没有最起码的保健性的改善措施的房屋或居民区来，更是严重”。他认为男子死亡数的减少是“婚姻和婚姻所带来的更有规则的家居习惯”的直接的结果。但他也承认，酗酒、纵淫和惯于犯罪的那几类人，年寿既短，一般都不结婚；而实际上也必须承认，体质虚弱、多病，或身心上有任何严重的缺陷的人，往往不是自己不想结婚，便是别人拒绝同他们结婚。斯塔尔克博士，由于发现了上了年纪而尚在婚姻状态中的人比同年龄而不婚的人在平均寿命的期望值上要占些便宜，似乎达成了这样一个结论，就是，婚姻本身就是延年益寿的一个主要原因。但每一个人一定都碰到过不一而足的例子，就是，有的男子，由于年轻时身体不好，没有结婚，但终于活到了老，无疑是一种带病延年的老，因而也是寿命的期望值一直不高而婚姻的希望越来越消失的老；然而他们以独身的资格活到了老，总是一个事实。但另一个值得注意的情况似乎是可以支持斯塔尔克博士的结论的，就是，在法国，寡妇与鳏夫的死亡率，比起同年龄而在婚姻状态中的男女来，要高得多。但对于这一点，法尔（甲232）博士认为原因别有所在，就是，丧偶以后，有的变得贫穷了，有的染上了淫邪的恶习，有的哀伤过了分。总起来说，我们不妨追随法尔博士之后而得出如下的结论，认为，婚姻状态中的人死得少些而失婚状态中的人死得多些看来似乎是构成了一条法则，而其所以如此，“主要是由于一些有缺陷的类型不断地受到淘汰，也由于，在连续的若干世代的每一个世代之中，一些最较良好的个人受到了干脆利落的选择”，而这种选择只与婚姻状态有关，而所发生的作用则涉及体格方面、理智方面和道德方面的一切品质。[25] 因此，我们便不妨推论说，健全而善良的男子，由于考虑周到而暂不结婚，并不因此而遭受到一个高度的死亡率。

如果在上面两节文字里所列举的各式各样的制约，以及其他也许尚待发现的一些制约，对那些冒失、淫恶，或在其他方面品性低劣的社会成员不起什么作用，而他们的数量一直在比品性比较良好的那一类成员用更快的速率增加着，那么，有关的民族或国家就要衰退，而这在世界史上已经是屡见不鲜的事，并且可以说是见得太多了的事。我们必须记住，进步并不是一个万古不变的准则。很难于说明，为什么某一个文明的民族国家兴起了，而比另外一个，变得更强盛了，而扩张得更为广大了；也很难说明，就同一个民族国家而言，为什么在这一段时期里进步得快，而在那一段时期里停滞不前。我们只能说，这是由于总的实际人口数量有了增加，由于拥有足够数量的赋有高度理智与道德能力的人，同时也由于他们对所谓美好的标准有了提高。除了精壮的身体导致精壮的心理状态这一层而外，体格的结构在这问题上的影响似乎不大。

有好几个作家曾经提出异议说，高度的理智能力既然对一个民族国家有好处，那么，古希腊人怎么样？他们在智慧才能上，比任何存在过的族类要高出不止一两级，[26] 而如果自然选择的力量是确实存在的话，他们应该不断地有所提高，提得比他们所已达到的地位更高，人口也应该有所增加，而满布到欧洲全境。在这话里，我们看到一个关涉到一些身体结构，而时常有人作出而不明白说出的假定，就是，身心两方面的持续的发展是具有某种内在而不可遏制的趋势的。但应知一切发展有赖于许多有利的情况的同时凑合。自然选择只是暂时起它的作用。个人也罢，族类也罢，也许曾经取得了某些无可争辩的优胜之处，然而由于其他特征的不足或欠缺，而依然不免于死亡。古希腊人的所以衰退，可能是由于许多小城邦之间不能团结起来，或由于整个国家的幅员太小，或由于实行了奴隶制度，或由于生活淫侈过度，因为一直要到"他们断丧了自己，虚耗、腐化深入到了他们的核心"[27]，他们才终于败亡。今天无可衡量地超越了他们的野蛮时代的祖先而高踞着文明的顶峰的西欧的一些民族国家，其所以优越，在生物遗传上是与古希腊人没有什么直接关系的，可以说几乎是全无关系的，当然，就遗留下来的文献或文化关系来说，饮水思源，西欧人所要感谢这一个非凡的民族的地方是很多的。

谁又能肯定地加以说明，为什么西班牙这一个民族国家，虽曾如此盛极一时，称雄称霸，却终于在赛跑中被人远远地抛在后面了呢？欧洲各个民族国家又何以会从黑暗时代觉醒过来，则更是一个令人难以索解的问题。高耳屯先生曾经说到过，在黑暗时代里，几乎所有的本性柔和的人，也就是那些专心致志于宗教上的沉思默想或其他理智功夫的人，除了投入教会的怀抱之外，别无栖身避祸的场所，而教会却是以独身的戒律相责成的；[28] 这对连续一系列世代中的每一个世代几乎不可避免地要产生一些败坏的影响。在这同一个时代里，宗教法庭又细皮薄切地专找思想上最不受约束与最胆大敢言的人，而加以烧杀或禁锢。仅在西班牙一国，在三个世纪之内，一些最好的好人——也就是那些最能怀疑而提出问题的人，而没有怀疑，也就不可能有进步——每年要以一千人的频率横遭淘汰。天主教会通过这些所造成的罪孽真是无法计算。尽管，无疑地，从别的一些方面，这种祸害得到了某种程度，甚至也许是很大程度的抵消，大错总是铸成过了的。但自从这时代过去以后，欧洲还是进步了，并且以前所未有和别处所未有的速率进步了。

比起其他的欧洲民族国家来，英格兰人作为殖民主义者的成功是最为突出的，有人把这一点归功于"他们的勇敢和毅力"，这从加拿大人中间的英格兰籍人和法兰西籍人在进步方面的比较就可以知道，不过谁又能说明英格兰人的勇敢又是怎样被取得的呢？有人相信美国的奇快的进步，以及美

国人的性格，是自然选择的一些结果，看来这信念是很有一些道理的；因为在过去十个或十二个世代之内，欧洲各个地区的一些比较精力旺盛、不肯因循守旧，而敢于冒些风险的人都集中到了那个巨大的国家，并且在那里取得了最大的成功。[29] 瞻望遥远的未来，我并不认为牧师青克（甲730）先生在下面的话里所提出的看法有什么夸张之处，他说，[30] “所有其他一串串的事件——有如希腊的精神文化所产生的那些，或造成了罗马帝国的那些，都要用这样一个眼光来看才能发现它们的目的和价值所在，就是，它们是和……盎格鲁撒克逊人（Anglo-Saxons）的向西方逐步迁徙的洪流有着联系，或者，更确切地说，是这一迁徙过程的一个附带的产品”。文明的进展这一问题虽然隐晦不明，我们至少可以看到，在一个比较长的时期之内，一个拥有最大数量的智能高、精力盛、勇气大、爱国心强，而仁爱的胸怀广泛些的人的民族国家，比起在这些方面条件差些的民族国家来，一般会占到优势。

自然选择是跟随生存竞争而来的，而生存竞争又是跟随人口的快速增殖而来的。人口倾向于增加得快，要为此而不感觉到痛心疾首的遗憾，是不可能的。因为，在半开化的部落里，它导致溺婴和其他许多恶习，而在文明的民族国家里，它导致赤贫、独身和谨慎聪明的人的晚婚，但是否值得为此而抱憾，是另一个问题。因为，人像低于人的各种动物一样，会遭受同样的种种物质上的祸害，生存竞争所产生的一些祸害当然也在此列，他没有理由在这方面指望一种免疫力，而可以豁免。如果在各个原始的时代里，他没有受到过自然选择的磨炼，他就肯定地永远不可能达到他现在所已达到的卓越的地位。由于我们看到，在世界的许多部分，存在着大片而肥沃得足以维持许许多多的幸福的家庭的土地，而眼下实际上只有少数几个浪荡的野蛮人族类住在那里，也许就有人要提出论点，认为生存竞争的严厉的劲头太不够了，没有迫使人提升到他的最高的标准。根据我们所已有的关于人和低于人的动物的知识而加以判断，他们在种种理智与道德能力方面一直有着足够的变异性，使他们可以通过自然选择而取得稳健的进展。这种进展无疑地要求许多有利的情况的一时凑合，但很值得怀疑的是，如果人口的增加不够快，而由此产生的生存竞争又不够十分严酷的话，这种情况的凑合是不是就足以促成进展。不仅如此，从我们实际看到的一些情形来说，例如，在南美洲的某些地区，甚至在可以被称为有文明的一个民族，有如西班牙的移民，看来还不免由于生活条件的优惠，而倾向于变得懒惰，而趋于退化。就文明高度发展的民族国家说，持续的进步只在某种次要的程度上有赖于自然选择的作用；因为，这些民族国家，和野蛮人的部落不一样，彼此之间，并不发生甲取代乙或丙灭绝丁的问题。不过，在这些民族国家内部，在同一社群之中，智能强些的成员，从长远来看，要比智能差些的容易走向成功，而留下更多的后辈来，而这也就是

一种形式的自然选择了。进步的更为有效的一些原因似乎包括青年时代当脑子最能接受印象的时候所得到的良好的教育，也包括一个高尚的道德标准，这一标准一面既见于一些最精干、最贤良的一些人的示范与耳提面命，一面又寓于这民族国家的法律、习尚与一切传统之中，而随时随地发出影响，同时又得到舆论的护持推进。但应须记住，舆论的推进又得靠我们对旁人的毁誉能有所领悟，而这种领悟也自有其基础，就是我们的同情心，而同情心也者，作为社会性本能中最为重要的一些因素，当初无疑地是通过自然选择而发展起来的。[31]

关于说明一切文明的民族国家一度经历过半开化阶段的证据。——勒博克爵士、[32]泰伊勒尔先生、麦克勒南先生都曾探讨过这个题目，并且论述得如此详尽与美好，使我在这里只须把他们的结果极为简短地总括一下也就够了。不久以前，阿尔吉耳公爵、[33]和在更早些的时候，惠特雷（甲643）大主教曾提出一些论点，赞成这样一个信念，认为人进入世界之初便是以文明的姿态出现的，而所有的野蛮人都是经历过堕落才变为野蛮的；据我看来，这种从高级倒退到低级的论点，与上面几个人的从低级进展到高级的论点相形之下，是软弱而站不住脚的。不错，在历史上，许多民族国家曾经从文明状态倒退了，而有的甚至有可能退回到了不折不扣的半开化状态，尽管就后面这种完全倒退的情况说，我举不出什么例证来，这情况是会有过的。火地人也许是碰上了其他一些能征惯战的群体才被迫迁移到现在的那种极为贫苦荒凉的地段，并且有可能因此而变得比以前更为低级了些。但如果要证明他们曾经从高级倒退到低级，并且比波托库多人（Botocudos——原大西洋沿岸巴西境内的一个印第安人族类——译者）堕落得还要深，那是困难的，而波托库多人所居住的土地还是巴西的最好的一部分咧。

一切文明的民族国家是由一些半开化的族类传递而来的证据包括两个方面，一个方面是，这些民族国家现存的风俗、信仰、语言等等之中还保留着以前那种低级状态的一些很明显的痕迹。而另一个方面是，一些野蛮的族类，在不受任何外来影响的情况下，也能沿文明的阶梯向上，自己提升几步，也确乎有这样提升了的例子。属于前一个方面的一些证据是十分奇特而有趣的，但这里不能举太多的例子，我只说诸如有关计数艺术这一类的。泰伊勒尔先生，通过在某些地方还通用着的一些字眼，明白指出这种艺术始于数手指和脚趾，先是一只手的手指，然后第二只手的，最后数到了脚趾。在我们自己的十进制里， 我们还可以看到这种痕迹，在罗马数字里亦然，罗马数字里的V，有人认为就是简化了的一只手的图案，所以数到V以后，到 VI等等，就得用上第二只手的指头，加上Ⅰ，等等。再如，“我们说三个念（score——英语“二十”，我国吴语中有“念”，似可用以相译

——译者）加一个十（用以表达“七十”——译者），我们是在用二十进制来数数，而这样在意象上作出的每一个‘念’便代表着二十，而正如一个墨西哥的印第安人或一个加勒比人（Carib——亦印第安人的一个族类，原居加勒比海中诸岛及南美洲东北沿海，今诸岛上的已遭灭绝——译者）所说的那样，也代表着‘一个人’”（两手十指，两脚十趾，合成二十，故云——译者）。[34] 根据一个本来很大而一直还在扩大的语言学学派的意见，每一种语言都保有它的缓慢而逐步进化的一些标志。文字书写的艺术亦复如此，因为各个字母（在我们，应补充说，“有些字眼”——译者）是一些象形图案的残留。我们在读了麦克勒南先生的著述[35] 之后，就很难拒绝承认，在几乎所有的文明的民族国家里，至今还保留着如此粗暴的习俗有如劫掠婚之类的一些痕迹。这同一位作家还问到，有过哪一个提得出名字来的古代的民族国家从一开始就实行一夫一妻的婚姻制度的呢？见于战争的守约以及其他风俗中至今还存在的一些痕迹都说明原始的法律观念也是极其粗鲁的。许多今天还流行的迷信，追溯起来，也是早先一些邪僻的宗教信仰的残余。最高形式的宗教——痛恨罪孽而热爱正义的一个上帝的观念——在各个原始的时代里是没有人知道的。

如今转到第二个方面的证据。勒博克爵士曾经指出，有几个野蛮人的族类，近年以来，在他们某些比较简单的生产艺术方面取得了少量的改进。根据他关于全世界各地野蛮人族类中间所通用的一些武器、工具、艺术所作的一些十分奇异的记载，我们有理由相信，也许除了生火的艺术而外，几乎所有这些全都是他们独出心裁、不假外力的一些发明。[36] 澳大利亚土著居民的“回收飞镖”[5] 就是这种独立发明的一个良好的例子。塔希提人[6]，当他们最初被外人访问到的时候，在许多方面，比起其他玻里尼西亚群岛区里的大多数岛屿上的居民来，见得进步而超居前面。有人认为秘鲁的土著居民和墨西哥的土著居民的高度的文化是从外界传播而来的，但这是没有合理的根据的[37]（前者指印加人的文化，Inca culture，后者指阿茨提克人的文化，Aztec culture的遗留；印加人和阿茨提克人都是印第安人族类——译者）。好几种当地土生的植物是在那里首先得到人工种植的，而少数几种当地土生的动物也是在那里首先成为家养的[7]。我们应该记住，根据我们所知道的一些传教士对土著居民的十分有限的影响而加以推断，除非他们在文化上已经有些进展，打下了一些底子，即便当初真有过从某一个半文明地区出发的一整批的云游的水手，因缘凑巧，被冲到美洲海岸上来，在土著居民的文化上也产生不了任何显著的影响。再转眼回看一下人类史上很荒远的一个时期，我们发现，用勒博克爵士所创造而已为大家所熟悉的名词来说，当初有过一个旧石器时代和一个新石器时代；没有人敢于说，当新旧两时代交替之际，把粗糙的火石制成的旧石器磨成

新石器的艺术是从外界借助而来的或模仿而来的。在欧洲所有的地方，东尽希腊，在巴勒斯坦、印度、日本、新西兰，在非洲，包括埃及在内，人们都曾发现大量的火石制的石器；而使用这些石器的传统却早已断绝，当地现有的居民对它们也早已是一无所知。关于中国人和古代的犹太人以前也曾使用过石器，我们也有一些间接的证据。因此，我们几乎可以毫不迟疑地说，这些国家或地区的居民，而这也就包括了几乎全部的文明世界的居民在内了，都曾一度处于半开化的状态。认为人一开始就是文明的，而后来，在这么多的地方，才各自遭受到十足的堕落，那未免把人性看得太低，低到了一个可怜的地步。反之，如果承认进步要比退化更为普通得多；承认人是从一个低微的状态，通过一些哪怕是缓慢的，甚至还有所间断的步骤，在知识、道德与宗教上，上升到他以前从未达到过的最高的标准：那倒显得是一个更为真实而也是更令人鼓舞的看法。

原注

[1] 载《人类学评论》（丙21），1864年5月，罗马数字页158。（正文"上文已经征引过……"云云，甚欠明白，经核对，知在第二章及其注[67]。又第三章注[47] 与此亦似有涉，且所引出在同一页上，只是把罗马数字的页数不经心地写成阿拉伯数字而已。又，这两次征引，在原书各版篇末"索引"中，或根本漏列，或排版虽已有不同，而所注页数仍沿前一版之旧，未予照改，故核对颇为不易。——译者）

[2] 过了一些时候，被吸收进另一个部落的一批批的人口或一个个的部落，像梅恩爵士所说的那样（《古代法律》，1861年版，页131），会自己假定，他们和吸收者都是同一些祖先的不同支派的后裔。

[3] 见茅尔洛（甲475）文，载《佛杜沃宗派信徒自然科学会会报》（丙41），1860年卷，页294。

[4] 我在别处已经举过一些具体的例子，见《家养动植物的变异》，第二卷，页196。

[5] 见所著关于"物理与政治"的一系列的引人注目的文章，历载《双周评论》（丙60），1867年11月、1868年4月1日、1869年7月1日；此后又辑入即以《物理与政治》为书名的文集中。

[6] 沃勒斯先生在他的《对自然选择论的一些贡献》（1870年版，页354）里提到过几个这样的例子。

[7] 同上注[2]引书，页22。关于贝却特的话，见论“物理与政治”的几篇文章之一，载《双周评论》（丙60），1868年4月1日，页452。

[8] 见《家养动植物的变异》，第一卷，页309。

[9] 见文，载《弗氏杂志》（丙61），1868年9月，页353。这篇文章似乎打动了许多的人，并且在同年10月3日和17 日的两期《旁观者》（丙138）上引出两篇引人注目的文章和一篇商榷性的讨论。次年，1869年卷（页152）的《科学季刊》（丙123）上也有所讨论，而泰特先生在《都柏林医学季刊》（丙50，1869年2月）和兰凯斯特尔先生在他的《寿命比较论》一书（1870年版，页128）里也讨论到了。在这些以前，在1867年7月13日的一期《澳亚杂志》（丙31）里，已曾有人在文章中谈到一些相类似的见解。我在本书里吸收了这几位作家的看法的一部分。

[10] 关于沃勒斯先生的见解，见文载《双周评论》，上文已一再引过。关于高耳屯的，见文，载《麦美仑氏杂志》（丙90），1865年8月，页318；亦见他的大著《遗传的天才》一书，1870年版。

[11] 菲克（甲238）教授，在他的《自然科学对法律的影响》（*Einfluss der Naturwissenschaft auf daś Recht,* 1872年6月）一书中，在这题目上以及其他有关的方面，有些话也说得很不错。

[12] 见《遗传的天才》，1870年版，页132—140。

[13] 见戛特尔法宜文，载《科学之路评论》（丙127），1867—1868年卷，页659。

[14] 又见兰克斯特尔先生，在《寿命比较论》，1870年版，页115上，根据良好的可靠资料来源，所编的那张统计表的第五与第六两栏。

[15] 《遗传的天才》，1870年版，页330。

[16] 见我所著《物种起源》（第五版，1869年），页104。

[17] 同上注[15]引书，页347。

[18] 见兰凯斯特尔《寿命比较论》，1870年版，页115。书中关于酗酒的人的统计表系采自奈森（甲495），《生命统计学》。关于淫乱的人的情况，见法尔博士，《婚姻对……死亡率的影响》，全国社会科学促进协会版，1858年。（参阅下注[22]——译者）

[19] 两人的议论见文，分别载《弗氏杂志》（丙61），1868年卷，页353与《麦美仑氏杂志》（丙90），1865年8月，页318。但法腊尔（F.W.Farrar）牧师（文载《弗氏杂志》，1870年，页264）的见解和这两个人的不同。

[20] 见文，《论关于妇女产育量的一些法则》，载爱丁堡《皇家学会会刊》（丙120），第二十四卷，页287；后又辑入《生殖力、产育量与不孕性》一书，1871年版。高耳屯先生的一些同样的看法，见《遗传的天才》，页352—357。

[21] 《苏格兰出生、死亡、……的第十次年度报告》（丙16），1867年，罗马数字页29。

[22] 这些引文都采自我们在这一类问题上最高的权威，就是，法尔博士（参阅上注[18]——译者），见他所著而于1858年的全国社会科学促进协会会议上宣读的论文，《婚姻对法国人口死亡率的影响》。

[23] 见同上注引法尔博士文。正文下文关于苏格兰的资料也出自这篇引人注意的论文。

[24] 采自《苏格兰出生、死亡、……的第十次年度报告》，1867年。报告中按每五年计算出一个平均数（mean），我在这里用的是这些平均数的平均值。正文下面的一段引文录自斯塔尔克博士文，载1868年10月17日的《每日新闻》（丙49），法尔博士认为他这篇文章写得很严谨。

[25] 邓肯博士在这题目上说（《生殖力、产育量与不孕性》，1871年版，页334），“在每一个年龄里，健康而美貌的一些个人从不婚的一边转向婚姻的一边，抛撇了那充塞着多愁善感而命运不济的人群的不婚的队伍”。

[26] 关于这一点，参看高耳屯先生的自出心裁而十分巧妙的论点，《遗传的天才》，页340—342。（按高耳屯认为古希腊人的智力比今天的英国人高出两级，而比今天的黑人高出四级。——译者）

[27] 语出葛瑞格先生文，载《弗氏杂志》，1868年9月，页357。

[28] 见《遗传的天才》，1870年版，页357—359。法腊尔牧师（见文载《弗氏杂志》，1870年5月，页257）提出了与此相反的论点。在此以前，赖伊尔爵士，在一段很突出的文字里（《地质学原理》，第一卷，1868年版，页489），提请读者们注意宗教法庭的影响，指出它通过反面的选择，曾经把欧洲人的一般的智力标准降低了。

[29] 见高耳屯先生文，载《麦美仑氏杂志》，1865年8月，页325。又同作者文，《论达尔文主义与国民生活》，载《自然界》（丙102），1869年12月，页184。

[30] 见所著《去冬留居美国记》，1868年版，页29。

[31] 我在这方面要向茅尔雷（甲474）先生多多地表示谢意，因为他曾经提出过一些很好的批评：亦见勃柔卡文，《论几种选择》，载《人类学评论》（丙126），1872年卷。

[32] 见文，《论文明的起源》，载《民族学会纪事刊》（丙116），1867年11月26日的一期。

[33] 见所著《原始人》，1869年版。

[34] 见所著文，载《大不列颠皇家学社》社刊（丙130），1867年3月15日；又见他的《人类初期历史研究丛刊》，1865年版。

[35] 《原始婚姻》，1865年版。又见虽缺名而肯定也是这位作家所写的一篇出色的文章，载《北不列颠评论》（丙105），1869年7月。摩尔根先生文《亲属称谓分类制的起源问题的一个猜测性的解决》，载《美国科学院院刊》（丙111），第七卷，1868年2月，也可以参看。夏弗哈乌森教授（文载《人类学评论》（丙21），1869年10月，页373）也说道"在荷马（Homer）的古希腊史诗中和《旧约全书》中所找到的用人来作为祭品的一些遗迹"。

[36] 勒博克爵士，《史前时代》，第二版，1869年，第十五、十六章，以及别的章节里。亦见泰伊勒尔，《人类初期历史研究丛录》（第二版，1870年），第九章，此章写得十分出色。

[37] 弗·缪勒尔（甲483）博士也不同意这个看法，他有些话说得很好，见《诺伐拉号（Novara）航程录：人类学之部》（*Reise der Novara: Anthropolog.Theil*），第三分册，1868年版，页127。

译注

1. 这话也不尽然。单就东方而论，《礼记》中《礼运》一篇里"大道之行也，天下为公……"这一段话就足以予以反驳。在欧美，资产阶级学者们宣称，从希腊的年代到今天，西方文明可以分成三个阶段，每个阶段围绕着一个中心思想：第一个阶段，希腊罗马时代，是"命运"（Fate）；第二个阶段，基督教统治时代，是"神惠"（Providence），就是一切靠上帝，靠老天爷的意旨与恩赐；自十七八世纪以来，才进入第三阶段，"进步"（Progress）这个中心思想才逐渐占了上风。贝却特和达尔文的话所指的就是前面的两个阶段。人类社会文化的进步，在劳动人民的努力下，一直是个事实。正是由于反动统治阶级的压制与剥削，这种进步有的时候要缓慢些，甚至造成了停滞、退步，但总起来说，进步是一个无可争辩的事实。历代的反动统治阶级，到处一样，当然是看不到，也是不愿意看到这一事实的，所愿意看到而不断加以宣扬的，总是他们所统治的一个时代是有史以来最好的一个时代，值得而必须无限期地维持下去，来一个千秋万古，而为了这个目的，还主观唯心地捏造出"命运""神惠"这一类的说法，来麻痹人民对变革的要求，扼杀人民中间一切革命的苗头！事实是一回事，反动统治阶级的说法又是一回事，一百年前的贝却特与达尔文不达此，显然是受了历史与阶级的局限，也是可以理解的。

2. Tierra del Fuego,南美洲极南端。

3. 这指历史上的贵族政权，特别是英国的，而尤其是公元1215年《大宪章》颁布以前的英国。英国是实行所称长子继承制（Primogeniture）的，就是只有大儿子才能继承爵位和最大部分的财产。这样，国家的政权财权便集中在若干贵族家庭的长房长子手里，像这里所说的那样，"形成一种政府"。

4. 这里所说的病意指各种性病。

5. boomerang，一种曲形硬木制成的武器，投出后如未击中目标能自循一条大曲线而终于回到投掷人的手中，字典中一般译作"飞去来器"，一则未能说明它是武器，再则译法殊欠明了，今试改译此名。

6. Tahitians，南太平洋塔希提（Tahiti）诸岛的土著居民。

7. 植物指马铃薯、红薯、烟草、番茄、奎宁等，动物指骆马、驼羊等。

第六章 关于人类的亲缘关系和谱系

人类在整个动物系列中的地位——自然系统有谱系性——一些适应性的性状价值不大——人类与四手类动物之间种种细微的相似之点——人类在自然系统中的级位——人类出生的地点及其历史的古老——表示连系环节的化石的缺乏——第一根据人类的亲缘关系，第二根据人体结构，推断人类谱系中的一些低级阶段——早期脊椎动物中雌雄两性难辨的状态——结论。

即令我们承认，在身体结构上，人和他的最近密的亲族之间的差别真是大得像某些自然学家所主张的那样，也尽管我们不得不承认，在心理能力上，人和他的这些近亲之间的差别大得难以衡量，上文几章里所提供的种种事实看来还是再清楚没有地向我们宣示：人是从某种低级形态传下来的，尽管，到目前为止，人和这低级形态之间一些联系的环节还没有被发现，这个断言还是站得住的。

人的身上容易出现在数量上很多而在花样上很繁的种种轻微的变异，而和低于他的各种动物比较起来，诱发出这些变异的一般原因和控制这些变异、传递这些变异的一些一般的法则，都是彼此相同的。人的繁殖既然如此地快，他也就不可避免地要为生存而进行竞争，也从而势必要受到自然选择的摆布。人化分出了许多的种族或族类，其中有些彼此相差得很远，以致自然学家们往往把他们列为不同的种。人体和其他哺乳动物的身体都是按照同样的同原格局构造而成的。在胚胎发育方面他也经历着同样的一些分期。他保存着许多残留而无用的结构，而在当初，这些结构无疑地是一度有过用处的。在他身上，又有一些偶然出现的性状，对于这些，我们有理由相信原是人的远祖身上曾经有过的，所以实际上是久经中断后的重新出现。如果人的起源和其他一切动物全不相同而是别有来历的话，那么，上面所说的种种现象就变成空虚的变戏法一类的东西；但这话说来是谁也不会相信的。倘若人和其他各种哺乳动物都是我们现在还不知道的某种低级形态的不同支派的子孙的话，则这些现象，至少在很大程度上，就可以得到理解。

有些自然学家，由于对人的心理能力和精神能力怀有特别深刻的印象，把整个有机世界分成三个界，人界、动物界、植物界，使人有别于其他生物，而自成一界。[1] 自然学者对种种精神能力是无法作出比较或分类

的；但他可以试图证明，像我在上文所已经做过的那样，在种种心理能力上，人和低于人的动物之间，尽管在程度上有着极其巨大的差别，但在性质上却是相同的。程度上的差别，无论多大，不能构成一个理由使我们把人列入一个截然分明的界，或使他自成一界；关于这一点，我们只须比较一下一些昆虫的例子，就可以了然了：介壳虫（scale-insect）的一属，胭脂虫（乙264）的心理能力很低，而蚂蚁则很高，两者虽大相悬殊，却无疑地属于同一个纲。这两种昆虫的心理能力，在性质上虽和人与一些高等动物的有所不同，在程度上的差距，却比人和人以外的最高级的哺乳动物之间，还要大些。雌的胭脂虫，在幼龄的时候，就用她的长吻叮在一棵植物之上，从此就专以吸取植物的汁液为事，一动也不再动，就在这不动弹的状态下受精下卵，而这就是她的毕生的历史了。而反之，要描写一些工蚁的习性与心理能力，正如迂贝尔用事实来说明的那样，却需要厚厚的一本书，但我们不妨在这里简短而具体地说明几点。蚂蚁肯定能彼此传递信息，而好几只蚂蚁可以联合起来，共同进行一种工作，或一道玩耍。它们在分离了几个月之后，还能彼此相认，也能彼此表示同情之感。它们能营构巨大的建筑物，维持建筑物的清洁卫生，晚上把它的门关好，安排门岗值勤的哨兵。它们能修造道路，在河底下挖掘隧道，和在河面上临时搭桥，搭桥的办法是连一接二地互相纠在一起，成一道线。它们能为社群搜集食物，而如果搜集来的一件食物太大，进不了窝的门，它们会把门拆得大些，事后再修复原状。它们把植物的籽粒储藏起来，有法子防止它们发芽，如果籽粒潮湿，又会把它们搬到地面上晾干或晒干。它们畜养几种蚜虫（aphid）和其他昆虫，作为奶牛之用。它们以有规则的队伍出发作战，并且为了公众的共同利益而毫不顾惜地牺牲自己。它们根据预先商定的计划进行转徙。它们掠取俘虏，作为奴隶。它们会把蚜虫的卵，与自己的卵和茧，转移到窝的比较温暖的部分，好让它们孵化得快些。诸如此类的事实可以举个没完，[2] 但这些也就够了。总之，在心理能力上，蚂蚁和胭脂虫之间的差别是大得难以形容的，然而谁也没有梦想到过要把这两类昆虫放进两个不同的纲里，更不必说两个不同的界了。它们之间的距离虽大，这距离无疑地不是一段长长的空白，而是有其他的昆虫填上了的，而人与高等猿猴之间的差距则不然。不过我们有一切理由可以相信，人与猿猴之间的这一空白或间断也不是真正的空白或间断，而只是由于许多中间形态已经灭绝了的缘故。

欧文教授主要根据脑子的结构，把哺乳动物的整个系列分成四个亚纲。他把其中的一个专门奉献于人，而在另一个里纳入了有袋类和单孔类；这一来，他就把人从其他一切哺乳动物中截然划分了出来，而对合并了起来的有袋类与单孔类来说，也是如此。这一看法与分法，据我所知，

没有得到任何能作出独立判断的自然学家的承认，因此我没有必要在这里再作进一步的考虑。

我们不难了解，为什么单凭任何一个单一的性状或器官——哪怕这一个器官是复杂得出奇而关系重大得像脑子那样，也不行——或单凭心理能力的高度发展这一点，而作出的分类是几乎肯定地迟早会见得不能令人满意的。说实在话，以前就有人用这样片面而孤立的原则来试图对膜翅类昆虫作出分类，但单凭一些习性或本能而这样地一分之后，人们终于发现这种安排是十足地牵强而不合自然的。[3] 当然，生物分类可以根据任何性状来进行，谁也没有提出过什么限制，例如，根据身材大小、颜色，或根据水栖或陆栖等生活情况；但长期以来，自然学家们一直深深地相信，这里面自有一个天然的系统，不烦人为的造作。这一系统，如今已得到一般的公认，必须是一个尽可能显示出谱系性的安排——那就是说，同一生物形态的不同支派的子孙一定得维系在同一个群之内，而和任何另一个生物形态的不同支派的子孙有别，而如果这两个始祖形态并不彼此孤立，而有亲族关系，因而它们各自的子孙也就有了亲族关系，那么，这两个群合起来，就可以构成一个更大的群。群与群之间的差别的多寡——那也就是每一个群所经历的变化的多寡——是用属、科、目、纲这一类的分类名词来表达的。关于生物群的世代相传，亦即谱系中的一个个系统，我们既然不可能像人类家族的家谱一样有什么记录，我们只能对所要分类的生物，就其彼此之间各种不同程度的相肖的情况，加以观察，才能发现它们所合成的一幅谱系图大概是怎样一回事。为了这个目的，相肖或相似之点越多，其重要性就越大，只是少数几点有所相似，或不相似，往往可以不关宏旨。这和语言的情况相同，如果我们发现两种语言之间，在词汇上，在语法结构上，有大量相似的地方，它们就会普遍地被认为可以追溯到一个共同的来源，尽管在少数几个字眼上，或少数几点结构上，它们表现着巨大的差别，也不妨事。但就有机生物来说，这些相似之点不得包括由于生活习惯相同而出现的一些适应性的性状。例如，两种动物，由于都生活在水里，整个身体体格都会起着彼此相像的变化，但它俩却并不因此而在自然系统中变得更为接近一些。因此，我们可以看到，为什么有些相似之点，它们所牵涉到的只是几个不重要的结构，或者只涉及一些不再有用而属于残留性的器官，或者虽非残留而目前在功能上也已经不再活跃，或者只是胚胎发育时期的一个状态，——凡此种种却都对分类工作有莫大的用处，远非一般性状可比，因为它们之所以出现很难归因到后期对环境的适应上去的。既然不是，则它们所揭露出来的要么是世代传递的一些老世系，要么是一些旁近的真正的亲族关系。

我们还可以进一步看到，为什么某一个性状在甲乙两种有机体身上各自的变化虽大，我们却不应该因此而把这两种有机体在分类上安排得远远的。一种动物的身体的某一部门，和另一种关系相近的动物身上的同一个部门有所不同，这说明，按照进化的学说，它已经发生了不少的变异，并且也说明（只要这动物所处的环境中的一些有激发性的条件维持于不变的话）它还要继续向前变异，而这一类的变异，如果对有机体有好处，会得到保持，并且会不断地得到加强。在许多例子里，身体的某一个部门，例如，一种鸟的喙，或一种哺乳动物的牙齿，它们的持续发展，对有关物种的取得食物或其他目的，并不能提供什么帮助。但就人来说，我们看不出来脑子和种种心理能力的持续发展会有什么一定的限度，至少就有利的一点来说是如此，越是发达，越是有利。因此，在断定人在自然系统或谱系中的地位时，脑子的极度发展这一方面的分量，不应该被看作比一大堆其他次要的，乃至很不重要的相似之点所合成的另一方面的分量更重或更有价值。

较大多数的自然学家，在把人体的全部结构，包括他的心理能力在内，作了通盘考虑之后，都追步勃路门巴赫和居维耶的后尘，而把人分作一个目，叫做两手目（乙114），因而和四手类、食肉类（乙176）等等几个目处于同等的地位。不久以前，在我们的最出色的自然学家中间，有许多位又回到林纳（甲404）最先阐述的那个看法，把人和四手类都放进同一个目，而称之为灵长目，可见林纳当初的见地是何等的卓越了。这一个结论的合情合理是会得到公认的。因为，第一，我们必须记住，为了分类，人的脑子的巨大发展的意义是比较不太大的，而人与四手类的颅骨之间的十分突出的差别（尽管最近有人坚持这一点，如比肖福、伊贝和另几个人）看来是脑子发展程度不同的结果，别无其他意义。第二，我们也不该忘记，人与四手类动物之间的其他而更为重要的差别显然几乎全都在性质上属于适应性的一类，而所适应的主要是人的直立姿势。他的头、脚、骨盆的结构，他的脊柱的弯曲情况，他的头的直而不垂的安顿方式，都是所以适应直立的姿势的。海豹这一科提供了一个良好的例证，说明一些适应性的性状对分类的用处不大，实际上并不重要。海豹类的动物，在躯干的形态上，在肢体的结构上，和其他所有的食肉类动物都不相同，而其不同的程度远远超过人与高等猿猴之间在这些方面所存在的差别。然而在大多数的分类系统里，上自居维耶的，下至最近弗劳沃尔先生所制订的那一个，[4] 都只把海豹类列为食肉目中的一个科。如果人自己不是分类者而有把自己也归类的任务的话，他绝不会想到创立一个专门的目，单单把自己容纳进去。

要深入到存在于人和其他灵长类动物之间在结构上的种种不胜枚举的相似之点，即便只是把它们的名称列举出来，就不免超出本书的范围之外，并且也完全超过了我的知识的限度。赫胥黎教授，我们伟大的解剖学家和哲学家，曾经充分地讨论过这个题目，[5] 而且作出结论说，人的身体结构的一切部分和几种高等猿猴的比较起来，其不同之处，要比存在于这些猿猴与同一生物群中的更低级的成员之间的为少。因此，“把人放在一个截然划分的目里，是没有理由的”。

在本书上文比较早的一部分里，我提出了种种事实，说明人在身体的体质上同一些高等哺乳动物是何等地彼此相符，而这种相符的程度一定有它的根据，那就是人和这些动物在细微的结构上，在化学的成分上，也有着近密的相似之处。作为例子，我也举出过，我们人与这些动物，倾向于感染同样的一些疾病，受到一些彼此之间关系相近的寄生虫的骚扰；我们之间对某些刺激品的共同的爱好，和这些刺激品在我们身上所产生的同样的影响；我也谈到了对一些药物的反应，以及其他一些相类似的事实。

人与四手类动物之间的一些微小而不关重要的相似之点在一些讨论系统分类的著述里一般不予注意，而这些相似之点如果很多的话，又能清楚地揭示出双方之间的关系，所以我准备在这里具体地谈一谈少数几个这类相似之点。我们，即人与四手类动物，脸上各部分的相对的部位是清清楚楚地相同的，而各式各样的感情都由一些肌肉和皮肤的几乎是同样的活动来表达的，所牵涉到的皮肉都以眉毛以上和嘴巴周围的为主。有少数几种感情的表达实际上是几乎一模一样的，例如，某几种猴子在哭泣的时候，或另几种猴子在发出哭声的时候，便和人没有什么不同，当其时，嘴巴的两角都要往后拉，而下眼皮都要挤出皱纹来。耳朵或外耳也是相像得出奇的。人的鼻子要比大多数的猿猴的高耸得多；但在“胡洛克长臂猿”（乙496——长臂猿的一个种，产于印度阿萨姆，“胡洛克”当是土名的译音——译者）的鼻子上我们就可以追查到那种弯弯的高鼻子，或所谓鹰钩鼻的发端；而到了天狗猴（乙870），鼻子的这一个特点就发展到了令人发噱的极端地步。

许多种猴子的脸上饰有须髯、或颊胡、或上唇有髭。在细猴属（乙866）里，有几种猴子头上的毛发长得很长；[6] 而在“女帽猴”（乙587，一种猕猴）头毛从头顶的一个中心点向四周辐射式地发出，而到了前额，则中分为两撮。一般人常说，巨额广颡给人以高贵之相与理智清明之相；但“女帽猴”的一头“痴发”是向下披而突然截止的，而一到额部，就由一片又短又细的毛接替，短细得除了眉毛之外，使一部分的前额像是很光秃干净似的。有人说，任何种类的猴子都是没有眉毛的，那是错了。就刚才所说的

“女帽猴”而言，额部光秃的程度因不同的个体而有所不同；而埃希里希特说，[7] 在我们的孩子额上，头发的尽处，或所称发脚，有时候界线是划分得不很清楚的；与上面的“女帽猴”对比来看，我们在这里似乎遇到了一个小小的返祖遗传的例子，返回到了一个前额还没有变得很光秃的一个老祖先的那种情况。

很多人都知道，我们手臂上的毛倾向于从两头集中指向中段，集中指到肘部的某一点之上。这个奇特的安排是和大多数比较低等的哺乳动物很不相同的，然而和大猩猩、黑猩猩、猩猩、某几种长臂猿，甚至少数几个种的美洲产的猴子，却是相同的。不过在长臂猿属的一个种，敏猿，亦称猨，前臂的毛是向前，即朝着手臂下垂的方向，亦即腕部所在的方向的，这是好几种长臂猿的一种正常的状态；而在又一个种的长臂猿，白掌猿，这一部分的毛几乎是直立的，只略略向前倾斜，因此，就这一个种的长臂猿说，这部分的毛正处于一个中间状态。就大多数的哺乳动物说，背毛的浓密度和指向是适应于去掉落在身上的雨水的；即使狗的前腿上的横长的毛，当它踡伏而睡觉的时候，也能提供这样一个用途。对猩猩的习性作过仔细研究的沃勒斯先生说，猩猩的臂毛之所以指向肘部可以用为了便于去掉雨水的这一目的来解释，因为，当下雨的日子，猩猩总爱坐着，两臂弯转，两手抱住一根树枝，或捧着自己的头。据利芬斯东（甲405）说，大猩猩“在倾盆大雨之中，用两手捧住头顶坐着不动”[8]。如果沃勒斯先生的解释是正确的，看来大概是正确的，则我们手臂上的毛的指向正好提供了一个奇特的记录，说明洪荒时代我们的祖先的某一部分的生活状态；因为，到了今天，谁也不会想到它对摆脱掉雨水还有什么用处，而在我们今天惯于直立的情况之下，毛的指向也根本和摆脱雨水的要求不相适应了。

但关于人或他的远祖的体毛的指向，如果过于信赖适应的原则，也是欠斟酌的。因为我们在研究埃希里希特所提供的胎儿体毛如何安排（而这在胎儿身上与成年人身上是一模一样的）的一些插图之后，我们就不得不对这位出色的观察家表示同意，认为这其间还有其他而更为复杂的原因起着作用。体毛所集中指向的几个点似乎和胎儿身上在发育期间最后长足的几个点有些关系。四肢上汗毛的部署和髓动脉（medullary arteries）的走向之间看来也存在一些关系。[9]

我们绝不要以为人与某几种猿猴的一些相似之点，有如上面所说的以及许多其他的点——如光秃的前额、头上一绺绺长长的毛发等等——全都要么是从一个共同的远祖世世代代毫无间断地遗传下来的，要么是曾经中断而后来通过返祖遗传而又取得的东西，两者必居其一。不是这样，而是在这些相似之点中间，有许多也许是由于各自的变异，不谋而合地类似的变

异。这种变异的所由产生，我曾经在别处试图说明过，[10] 一则是由于有关的双方是同原异流的支派，有着类似的体质，再则由于类似的一些外因在双方身上起了作用，诱发出了类似的变化。至于前臂上的毛的指向相同，就一般猿猴论，则有几种与人相同，而就几种类人猿论，则全部与人相同——这一点大概可以归因于世代嬗递而从未中断过的遗传；但这一层也还不能肯定，因为有几种在关系上分明是很远的美洲产的猴子也有这个特点。

我们已经看到，人没有合理的权利来自成一目，而单单把他自己安放进去，尽管如此，他也许有理由要求自成一个亚目或自成一科。赫胥黎教授，在他最新的那本著作里，[11] 把灵长类这一目分成三个亚目，就是：人亚目（乙55），只包括人；猿猴亚目（乙877），包括一切种类的猿猴；与狐猴亚目（乙544），包括种类繁多的各个狐猴属。就结构上的某些重要之点的差别而论，人无疑地有理由要求亚目这一级位；而如果我们主要着眼于他的心理能力，则这个级位还见得太低了咧。但若我们从谱系学的观点来看，这个级位却见得太高了些，而认为人只应该构成一个科，甚至可能只是一个亚科。如果我们设想，一个祖系传下三个支系或三派来，三派之中的两派，经过了若干漫长的世代之后，很有可能没有发生多大的改变，因而，虽是两支，还是一种，即同隶于某一个属下面的某一个种，而第三支则有可能起了巨大的变化，大到够得上被列为一个亚科、一个科，或甚至一个目。但即便在这种情况之下，我们还几乎可以肯定地发现这第三支仍然通过遗传而在许许多多细小的地方保持着和其他两支的相似之点。谈到这里，我们就碰上一个目前还无法解决的困难问题，就是，在分类工作里，我们应该把多少分量划归少数几个差别特别显著之点——那就是，把着重点放在所经历变化的分量的轻重大小之上；而又把多少分量划归数量很大而并不重要的种种很近密的相似之点，因为这些足以标志支派远近的关系或谱系的关系。两种情况相比，前者着重数量不多而强度显著的差异之点，是一条最为明显而或许也是最为稳妥的路线；然而更为正确的路线看来还是应当把更大的注意力放在许多微小的相似之点上，因为根据它们而得出的分类才是真正地合乎自然情况的。

要在这一层上对人类作出一个判断，我们有必要浏览一下猿猴科的分类情况。几乎所有的自然学家都把这一科分成两类：第一是狭鼻类（乙179）或旧世界猿猴类，其中所有的猿猴种都具有这样两个特点，一是，有如这一类的名字所示，鼻孔的特殊结构；二是上下腭各有四枚小臼齿（promolar）。第二是广鼻类（乙783）或新世界猿猴类（其中包含两个很分明的亚类），其中所有的猿猴都有如下的两个特点，一是鼻孔的构造宽而平，与上一类不同；二是上下腭各有六枚小臼齿。两类之间其他若干较

小的差别可以不必提了。到此应该指出，就牙齿的状态、鼻孔的结构和若干其他性状而言，人是毫无问题地属于狭鼻类或旧世界猿猴类的；就任何性状而言，除了少数几个不关紧要而显然是属于适应性质的而外，他与广鼻类相近似的程度全都赶不上他和狭鼻类相近似的程度。因此，若说新世界的某一个猴种，在以前某一个时期里，发生变异而产生了一种近似于人的动物，而这一动物居然一面具备旧世界猿猴类所专有的一切标志性的性状，而一面又能抛弃它所原有的一切标志性的性状——那是完完全全与事理相违反的。也因此，我们可以几乎全无疑问地认为，人是旧世界猿猴类这一支上的一个旁支，而从谱系学的观点来看，在分类关系上，他必须和狭鼻类的猿猴放在一起。[12]

各种类人猿，即，大猩猩、黑猩猩、猩猩和各种长臂猿，在大多数的自然学者手里，都被从旧世界的猿猴类里划分出来，而成为一个分明的合乎自然的亚类。我当然注意到了格腊休雷是个例外，他根据脑子的结构，不承认这个亚类的存在，而无疑地是，这亚类是不完整的。例如，对于猩猩，米伐尔特先生就说，[13] 它"是这一个目里所能发现的最为特别而不合常规的形态之一"。至于其余不属于类人猿一类的各种旧世界猿猴，有几位自然学家又把它们分成两个或三个亚类；备有奇特的一系列囊形的胃脏的细猴属就是这几个亚类中的一类的典型形态。但根据高德瑞（甲257）先生在非洲的一些惊人的发现看来，早在中新世（Miocene）的时期，非洲生存着可以把细猴和猕猴这两个猴属联系起来的一个形态。而这大概就可以提供一个例证，说明别的和更高级的一些猿猴类在有一个时候是相混而分不清楚的。

如果我们承认几种类人猿确乎构成一个合乎自然的亚类，而人又既然和它们有许许多多相符的地方，不但在彼此所共有而标志着整个狭鼻类的那些性状上相符，并且在一般狭鼻类所无而为他俩所独有的一些性状上也相符，而这后一类性状包括没有尾巴、没有皮肤上的重茧和一般体貌相同等等，那么，我们就不妨作出推论，认为类人猿这一亚类中的某一个古代的成员是人所由出生的根源。通过类比的变异这条法则，要其他更低级的猿猴亚类中的一个成员产生出一种近似于人的动物来，而这种动物居然在许多方面会和高于它们的类人猿相像，那大概是没有这回事的。不错，人比起他的大多数的亲族来，曾经经历过非常巨量的变化，而这些变化主要是他的脑子的非常发达和直立姿势的一些结果；但我们总该记住，他"也无非是灵长类中几个特殊的形态之中的一个而已"[14]。

每一个相信进化原理的自然学家都会承认猿猴类的两个主要部门，就是，狭鼻类猿猴和广鼻类猿猴，包括各自所有的一些亚类，全都可以推本

穷源到某一个极为古老的始祖。这个始祖的早期的一些子孙，当它们还没有分道扬镳到彼此距离得太远的时候，还一直构成着一个单一的自然的类群；但即使在那个时候，便已经会有一些种，或一些正在孕育中的属，通过它们的一些分歧的性状，开始冒出前途所由区分为狭鼻与广鼻两大部门的那些标志来。因此，我们有理由设想，这个假想的古老的猴群的一些成员，在牙齿的安排上，或在鼻孔的结构上，大概不会像后来的狭鼻类的一方或广鼻类的又一方的各自的那么整齐划一，而是更近似于亲族关系比较远些的狐猴类。我们知道，在狐猴类，在口鼻部分的形态上，种与种之间有着巨大的差别，[15] 而在牙齿的安排上，此种差别更大得异乎寻常。

狭鼻与广鼻两类猿猴之间当然也有大量的性状是彼此相符的，它们之所以毫无疑问地隶属于同一个目就说明了这一点。它们所共有的许多性状，推究其由来，大概绝不可能是由那么多的不同的猴种不约而同地各自取得的；既然不是，那么这些性状一定是世世代代遗传下来的了。但假定有一只古老的猿猴形态在此，一面具有狭鼻类与广鼻类双方所共有的许多性状，一面又具有介乎两类之间的其他的一些性状，而此外也许还有目前两类猿猴中任何一类都已不再有的少数几个性状。一个自然学家，在碰上这一形态之后，还是会把它列为一种猿，或一种猴，看情况而定。而从一个谱系学的观点来看，人既然是属于狭鼻的或旧世界的这一个支系，我们就不得不得出结论，当初我们的远祖也会这样地被列为一种猿或一种猴，反正是什么，就叫什么。[16] 这样一个结论是大大地触犯了我们的尊严的，但无论如何触犯，这结论是无可避免的。[1] 不过我们也绝不要陷入这样一个错误：认为包括人在内的整个猿猴类的早期的祖先是和现今所存在的任何猿种或猴种一模一样的，或退一步说，是近密地相似的。

人的出生的地点和年寿的古老。——到此我们很自然地要问，人的出生地是哪里，也就是说，我们的远祖辈是在什么地方从狭鼻类的祖系分歧出来的呢？我们的远祖辈属于这一祖系的这个事实清楚地说明了他们的原籍是在旧世界之内，但根据地理分布的一些法则而加以推论，旧世界的澳洲和任何远洋岛屿却没有份。在世界上的每一个大区域里，现今存在的各种哺乳动物和同区域之内已经灭绝了的一些物种有着密切的渊源关系。因此，有可能的是，在非洲从前还存在过几种和今天的大猩猩与黑猩猩有着近密关系而早就灭绝了的类人猿；而这两种猩猩现在既然是人的最为近密的亲族，则比起别的大洲来，非洲似乎更有可能是我们早期祖先的原居地。但在这题目上多作臆测是没有多大用处的，因为当中新世的时期里，欧洲大陆上也曾存在过两三种类人猿，其中的一种是拉尔代的槲林猿[2]（Dryopithecus）[17]，身材高大得几乎与人相等，而和今天的长臂猿有着近密的亲缘关系。然而自中新世这样一个荒远的时代以来，我们的地球肯

定已经历过许多次地质上的巨大变迁，而最大规模的生物迁徙运动也已进行过不知若干次，出生地究竟在哪儿，是难于判定的。

当人最初失却他的体毛的时候，无论这时候是什么，也无论他在什么地方丢失的，比较可以设想的是，他当时所居住的大概是个气温很热的地区。根据与其他动物类比的情况而加以判断，他当时大概是以果实为生的，而这样一个气候也有利于提供这一方面的食料。人最初从狭鼻类的祖系分歧出来的时候究竟要早到什么时代，我们固然是惘然无知；但这事的发生有可能要早到始新世（Eocene），因为，我们知道，各种高等猿猴从低等猿猴分歧出来是不迟于中新世前期的一件事，槲林猿的生存就说明了这一点。各种有机体，无论在进化阶梯上是高是低，在种种有利的情况下，究竟能变化得多快，我们也很无知，但我们知道的是，有些生物能在极为长久的一段时期里保持原状不变。根据家养条件下生物所发生的情况，我们认识到，在同一个时期之内，从同一个物种所分出来的许多支系之中，有的完全不发生变化，有的略有变化，有的则发生了很大的改变。人可能也有过这种情况，比起几种高等猿猴来，他曾经在某些性状上经历过大量的变化。

人和他的最近的亲族之间这条链索中存在着一段大空白，而我们又没有任何灭绝了的或现今还存活的物种可以把它填上，这是事实，而这一事实便时常有人提出来，作为一个严重的异议，驳斥关于人是从某种低级形态传下来的这个信念。但对那些根据种种一般的道理而相信进化原理的人来说，这种异议是不会见得有多大分量的。这一类空白并不稀奇，在生物大系里到处可以碰上，有的是很宽的一大段，中断处界限分明，一点也不含糊，有的则模糊不清，而不清楚的程度不等——例如在猩猩和它的近亲之间——在跗猴（乙922）和其他狐猴类之间——在大象与其他一切哺乳动物之间，而鸭獭（乙681）和针鼹（乙361）与其他一切哺乳动物之间的差距就更显著了。但这些空白不是真的空白，而只是由于中间一些有亲族联系的形态已经归于灭绝，这才露出了空白来。在某个不很远的未来的时期里，大概用不了几百年，各个文明的族类几乎可以肯定地会把全世界野蛮人的族类消灭干净而取代他们的地位。与此同时，几种类人猿，像夏弗哈乌森所说的那样，[18] 也无疑会被弄得精光。这一来，人和他的最近的亲族之间的空白差距势将变得更为宽广，因为这差距的一端将是更加文明的一种人，甚至，我们可以希望，比今天的高加索人更要文明，而另一端将是低得像狒狒一类的猿猴，而不是现在那样的一端是黑人或澳大利亚土著居民，而另一端是大猩猩。

赖伊耳爵士讨论到过，[19] 就脊椎动物所有的几个纲来说，化石遗物的发现一直是一个很缓慢而要碰运气的过程；凡是读过这一段讨论的人对于因化石遗物的缺乏而无从把人和他的猿一般的祖先连接起来这一件事根本不予过分的重视。同时我们也不应当忘记，那些最有希望提供这一类足以把人和某种已经绝灭了的猿一般的动物联系起来的遗物的地区，至今还没有得到地质学家的访查与发掘。

见于人的谱系中的一些低级的阶段 。——我们在上文已经看到，在猿猴类里，先是狭鼻而属于旧世界的那个部门从广鼻而属于新世界的猿猴中分歧出来，然后人似乎又从前者之中分歧出来。我们现在要试图就他的谱系，根据种种迹象，追溯得更远一些，所依凭的主要是各个纲与目相互之间的一些亲族关系，而在追溯之际，也稍稍参考到这些迹象先后在地球上出现的一些时期，有的时期尚未经学者确定下来，则从略。狐猴类的级位是低于猿猴类而又靠近猿猴类的，它自成灵长类中一个界限分明的科，或者，按照海克耳和其他一些学者的分法，自成一个目。狐猴类的内容很繁杂，又异常不完整，又包括许多不合常态的种。因此，在进化过程中，中途灭绝的怕不在少数。其剩余下来的狐猴种如今大都存活在一些岛屿上，如马达加斯加 [3] 和马来群岛，因为在那里，比起在物种充塞的各大洲的大陆来，生存竞争的严酷程度要差一些。狐猴类在进化阶梯上也表现着许多层次，正如赫胥黎教授所说的那样，[20] 上自"动物创造的绝顶或高峰不知不觉地一步步下降，而达到某些低级的形态，如果由此再往下降，似乎只消一步，就可以到达有胎盘的哺乳动物中的最低级、最矮小和最不伶俐的一些其他物种了"。根据这些考虑，可知猿猴类有可能是从今天的狐猴类的一些祖先那里作为分支而传下来的，而这些远祖本身所处的地位，在整个哺乳动物的大系里，是很低很低的。

从许多重要的性状看来，各种有袋类动物所处的地位还在有胎盘的各种哺乳动物之下。它们出现也似乎是在一个更早的地质时代之内，而在以前，它们的分布也要比今天广泛得多。因此，一般认为有胎盘类（乙777）是从无胎盘类（乙515），亦即有袋类派生出来的；但所出自的祖先形态和今天存活的有袋动物不会很相像，而这些祖先本身也就是今天有袋动物的更早些的远祖。单孔类动物是很清楚地和有袋类动物有亲族关系的，在庞大的哺乳动物系列里成为第三个而更为低级一些的门类。在今天，代表着它们的只有两种动物，就是上面所说到过的鸭獭和针鼹。我们很有把握地认为这两个形态当初是一个大得多的类群的后裔，由于一些有利条件的凑合，算是在澳洲保留了下来，作为这一类的绝无仅有的代表。单孔类动物在某一方面是特别有意义的，就是，从结构的若干重要之点上，我们可以推本寻源到爬行类动物（乙826）这一个纲。

在追溯哺乳动物的谱系，也就是追溯人的谱系在哺乳动物大系中更低级的一个阶段的尝试中，我们越是向前追溯，我们就越有如堕五里雾中之感。但正如一位最有判断能力的作家帕尔克尔（甲513）先生所说的那样，我们有良好的理由可以相信，在把人的世系直线向上追溯的时候，也就是在人的直系的祖辈里，不会有一只真正的鸟或真正的爬行动物穿插进来。有谁愿意知道人的智巧和知识在这题目上能做出什么来，可以参考一下海克耳教授的几种著述。[21] 我在这里只能满足于几点比较一般的说明。每一个进化论者都会承认，脊椎动物类（乙995）中的五个大的纲，就是，哺乳类、鸟类、爬行类、两栖类和鱼类，都是从某一个原始类型传下来的。因为这五类有许多共同的地方，当它们在胚胎状态之中的时期里，尤其是如此。鱼类这一纲既然是在组织上最为低级，而又比其他几个纲早在地球上出现，我们不妨作出结论，认为脊椎动物门的全部成员是从某一种类似鱼的动物派生出来的。对那些没有能注意近年以来我们在自然史方面的进步的人来说，把如此各不相同的几种动物如猴子、大象、蜂鸟、蛇、蛙、鱼等等一股脑儿地认为是从同一对父母或从同一个娘胎里蹦出来，那将是天大的怪事。但这也是可以理解的，因为这样一个信念还有一重不说明的含义，就是，以前曾经存在过把所有这些现在看来是全不相同的形态联结在一起的种种环节，了解到这一点之后，也就见怪不怪了。

尽管有人觉得奇怪，一群群的足以把脊椎动物的几个巨大的纲联系起来的动物却肯定是存在过的，或者今天还存在，只是联系的紧密程度各有不同罢了。我们已经看到，从鸭獭一步步后退，就可以退向爬行类动物。而赫胥黎教授发现，后来又得到科普（甲162）先生和几位别的作家的证实，在许多重要的性状上，恐龙类的动物（乙349）所处的是介乎某几种爬行类动物和某些鸟类之间的一个中间状态——这里所说的某些鸟指的是鸵鸟的一类（而现在的几种鸵鸟显然是原先一大鸟类的分散了的几种残余）和始祖鸟（乙82），后者生存于第二纪，具有一根蜥蜴般的尾巴。又如，据欧文教授说，[22] 鱼龙类的动物（乙512）——备有划水用的鳍状肢的大型水蜥蜴——呈现出许多和鱼类有亲缘关系的相似之点，而据赫胥黎教授的意见，此种关系似乎与两栖类更为相近；而两栖类这个纲，包括它的最高级的部门蛙类与蟾蜍类在内，很清楚地和鱼类中的硬鳞鱼类（ganoid fishes）有着亲族的关系。硬鳞鱼类在早些的地质时代里是大为充斥的一类动物，并且它们的构造是以一种所谓一般化的类型为依据的，那就是说，它们和其他的动物群都可以发生一些关系，不限于这一群或那一群而已。肺鱼（例如乙547）也是既和两栖类又和鱼类都有密切关系的动物，而正因为这样，长期以来，自然学家们对于究竟把它放进哪一个纲，曾不断地发生争论；肺鱼和若干少数几种的硬鳞鱼，由于生活在河流的环境里，得以保存

下来，未遭灭绝，原来河流之于海洋，正好比岛屿之于大陆，可以提供避难所的用途。

最后说到广大无垠而形色繁变的鱼类这一纲中的一个单独的成员，文昌鱼（乙28），它和其他的鱼类是如此的大不相同，以致海克耳主张它应该在脊椎动物门里别成一个纲。文昌鱼的特殊之处在于它有种种和一般鱼类相反的性状；它很难说得上有一个脑子、或一条脊柱、或一个心脏等等，因此，老一辈的自然学家，在分类的时候，把它归入蠕形动物之列。好多年以前，古德塞尔（甲270）教授看出来文昌鱼呈现出某些特点，标志着和生活在海水里的、黏着在一定的附丽物之上而一辈子不移动的、雌雄同体的一类无脊椎动物、海鞘类（乙99）有些亲族关系。从它的外貌看去，海鞘很不像动物，它的躯体由一个简单而坚韧的类似于革质的皮囊构成，皮囊上有两个突出的口子。在赫胥黎的分类系统里，海鞘属于拟软体类动物（乙624），是软体动物（乙623）这一巨大的动物门类的比较低级的一个部分。不过新近有些自然学家又把它纳入蠕形动物（乙994）之列。海鞘的幼虫在形状上有几分像蛙类的蝌蚪，[23] 能自由地游来游去。考伐勒弗斯基（甲373）先生[24] 不久以前说到，海鞘的幼虫是和脊椎动物有关系的，而这从它的发育的情况、神经系统所处的相对的部位，有着和脊椎动物的脊索（chorda dorsalis）极为相像的一种结构，都可以看出来，而这一番观察与说法后来得到了库普弗尔（甲377）教授的证实。考伐勒弗斯基先生近来从那不勒斯（Naples）写信给我说，他现在已经把这些观察继续有所推进，而如果他所取得的一些结果可以确立的话，综合起来，将构成一个具有莫大价值的发现。胚胎学一直是分类工作的最为可靠的指南，而如果我们信赖胚胎学的昭示，看来我们就可以这样地对脊椎动物的由来终于取得了一个探本穷源的线索。[25] 既然如此，我们就有理由相信，在一个极其荒远的时代里，存在着在许多方面和今天海鞘的幼虫相类似的一类动物，而后来这一类动物分化成为两大支——一支在发展上有了退化，产生了今天的海鞘类这一纲，而另一支，通过孕育出了脊椎动物，上升到了动物界的顶峰而成为群伦的冠冕。

到目前为止，我们已经试图，通过一些相肖或相类似的情况所表示的亲疏关系，很粗略地把脊椎动物门的谱系追溯了一番。现在我们要看看人自己，不是过去的人，而是今天存活着的那样的人；而我想我们有办法把我们早期祖先的身体结构在先后不同期间里的形态部分地还原一下，但所叙述的先后不一定就是在时代上应有的先后罢了。我们可以利用许多东西来做到这一点，一可以利用人至今还保持的一些残留器官或结构，二可以借助于通过返祖遗传而在人身上偶尔出现的一些性状，三是运用形态学与

胚胎学的一些原理。我为此而要在这里提到的种种事实在上面的几章里已经有所介绍。

人的早期的祖先以前一定全身都长过毛，而不分男女，都长胡须；祖先的耳朵大概是尖尖的，而且能挥动；身体后面也都有一条尾巴，配备着一些适当的肌肉。祖先的四肢和躯干也具有许多条如今在人身上只是偶尔重新出现而在四手类动物的肢体上一直正常地存在而各有其职能的肌肉。在这同一个或某一个更早些的时期里，祖先的肱骨上的大动脉和神经是穿过一个髁上孔（supracondyloid foraman）的。肠子上所岔分出去的盲肠当初比现在的要大得多。当时的两只脚，我们根据胎儿的大拇指的情况加以推断，也是能把握东西的。而由此可知我们的远祖在种种习惯上是树居的，而经常来往的地方是某一个温暖而林木葱郁的区域。男祖先备有巨大的犬齿，可用来作为令敌人望而生畏的武器。在比此早得多的一个时期里，女祖先的子宫是双拼的；粪是通过一个泄殖腔排除出来的；而眼睛的保护，除了上下眼皮之外，还有第三层眼皮，称为瞬膜（nictitating membrane）。在比此更要早些的一个时期里，人的远祖在生活习惯上一定是水居的；因为形态学明白地告诉我们，我们的肺脏是由一个浮胞，即鱼鳔，改变而成的，说明他们曾在水里生活过一段时期，而这一结构是供浮沉之用的。人的胚胎在脖子上有一系列的罅口，说明在这里以前长过鳃。在我们某些生理功能每月一次或每一星期一次的周期性现象方面似乎还保存着一些痕迹，说明我们原始的出生地是潮汐所冲刷的一条海岸。大约在这同一个很早的时期里，我们的肾脏还不是现在具有的肾脏，而是两个吴夫体[4]。心脏原先只是以一条简单而能搏动的血管的形态出现的；当时也还没有脊柱，而只有脊索。这些人的初期的祖先们，隐隐约约地躲在荒远的时间角落里，如今看去，在身体组织的简单的程度上，一定和文昌鱼相等，甚至比文昌鱼还要简单。

另有值得我们多作一些讨论的一点。很久以来，我们知道，在脊椎动物界里，两性之一的身上具有正常属于另一性的生殖系统的种种附加部分的残留；现在我们已经可以确定，在胚胎发育的很早的一个阶段里，无论哪一性，都兼具真正的雄性与雌性的生殖腺体。因此，整个脊椎动物界的某些远祖看来是雌雄同体的或男女双性的。[26] 但到此我们碰上了一个独特的困难。在哺乳动物一纲里，雄性动物具有一个子宫的残留，外加一条通道，就是一串前列腺（vesiculae prostaticae）；雄性动物也有乳房的残留，而有些有袋类的雄性动物肚子上也有袋的痕迹。[27] 其他可以类比的例子还有，不一一列举了。既然有这些事例，我们是不是就可以认为，某种极其古老的哺乳动物，在取得这一纲的一些主要的特点而足以自别于其他脊椎动物之后，那也就是说，从其他低于它的脊椎动物各纲岔分出来之

后，不持续地保有雌雄兼具的状态呢？看来很不可能是这样，因为，在今天的脊椎动物里，我们得向下追查到最低的一纲，鱼类，才能找到一些雌雄兼备的形态。[28] 一性的生殖器官的应有的种种附加部分都可以在异性身上找到一些残存的状态这一事实可能要这样来解释，就是，一性在把这些附加的结构逐渐取得之后，又以不同的完整程度传给了后辈的另一性。将来我们处理性选择问题的时候，我们将碰上难以数计的这一种形式的遗传——例如雄鸟为了战斗或装饰的目的而取得的足距、羽毛、彩色之类也未尝不传给雌鸟，只是所传的往往是一些不完整或残留的状态罢了。

雄性哺乳动物备有结构上虽不完整而功能上却又起些作用的乳房，也就是，能分泌乳汁这一件事在某些方面是显得特别出奇。单孔类的动物有正常的能分泌乳汁的乳腺，也有出乳的口子，只是没有奶头；而这一类动物既然是哺乳类大系中属于最低的级位，低到了底层，我们有理由认为，这一纲，即哺乳动物全部的共同的祖先也曾有过能分泌乳汁的腺体，而没有乳头。这一个结论并不是凭空的，我们所知的乳房所由发育的情形就能提供一些支持；特尔奈尔教授，以克迂利克尔（甲369）和兰格尔（甲383）为依据，告诉我，在胚胎时期里，在乳头露出任何苗头之前，乳腺已有所发展而能一步步地追溯得到；而在胚胎学里，动物个体身上各个部门的先后发展，一般地说，正好代表着，并且也符合于这个动物所属的支系中各种动物的先后推演而出的程序。有袋类动物则与单孔类动物不同，是有乳头的。因此我们不妨推断，这一部分的结构是由有袋类，在从单孔类岔分出来而演化得高出于单孔类之后，首先取得的，而在取得之后，又传给了有胎盘的哺乳动物。[29] 没有人会认为，有袋类动物，在已经取得接近于今天的结构形态之后，还保持一身兼备雌雄两性的情况。既然如此，则我们又怎样解释各种哺乳动物的雄性都有他们的乳房呢？一个可能的说法是，乳房是在雌性身上首先发展出来，而后来才通过遗传而分移到了雄性身上的，但在下文我们将要看到，这虽有可能，却大概是不会的。

作为另一个看法，我们不妨提出：整个哺乳纲的祖先，在放弃了一身兼具雌雄的状态之后很久，还是不分性别地会产生乳汁的，因而，也是不分性别地都有喂养下一代的任务；而就有袋类的情况说，父母两方都能把下一代在肚子上的口袋里带来带去。如果我们联想一下今天愈颚鱼类（syngnathous fishes）的雄鱼把雌鱼所下的卵放进自己腹上的皮囊里，把它们孵化出来，而后来，据有人认为，还喂养小鱼成长，[30] 这一点也就不见得完全不可能了；而诸如此类的例子尚多：——如某些鱼类的雄鱼能把鱼卵放在自己的嘴巴里或鳃腔里孵化；——又如某几种蟾蜍的雄蟾会从雌蟾那里把一串串的卵取过来，绕在自己的大腿上，直到蝌蚪出世；——又如某些鸟类的雄鸟承担起孵卵的全部任务，有几种鸽子的雄鸽和雌鸽一样地用

嗉囊的一种分泌液来喂养雏鸽。但我之所以提出如上的看法，首先还是因为我看到，在有几种哺乳动物，而不是其他几个级位低的纲的脊椎动物，雄性方面的乳腺，比起其他应该属于异性的生殖器官的一些附加部分的残留来，要发展得多，完整得多。有些哺乳动物的雄性今天所还具备的乳房和乳头，说实在话，很难说是一种残留，而只能说是发育不充分，不足以发挥功能而已。在某些疾病的影响之下，它们也会因交相感应的关系，而起些变化，像雌性动物的这些器官一样。在出生和春机发轫的时候，它们也会分泌出少数几滴的乳汁来。这后一事实发生在上文已经提到过的一个奇特的例子身上，就是备有两对乳房的一个青年男子。在男子，以及有几种哺乳动物的雄性，据有人知道，这些器官，在成熟的年龄期间，也间或有很发达而能提供相当多的乳汁的。现在如果我们设想，在以前很漫长的一个时期里，雄性动物是要帮助雌性来喂养和照管子女的，[31] 再设想，到了后来，由于某种原因（例如一次产生的小动物在数量上有所减少），不再需要雄性的帮助，这样，雄性身上这方面的器官，由于在成熟年龄期内不受到使用，就逐渐变得不活跃了，而根据大家所熟悉的两条遗传的法则，这种不活跃的状态大概也会传给下一代的雄性动物，而让它在相应的成熟年龄期内表现出来，即，也是表现为不活跃。但在到达这个年龄之前，这些器官是不受这一份遗传的影响的，因此，它们在幼小动物的两性身上都是有着几乎同样程度的发展的，分不出什么性别来。

结论——拜尔（甲25）对有机阶梯的进展或进步所下的定义要比任何别人下得好，这定义的依据是，一种生物个体身上各个部分的分化和专化的分量多寡——我还倾向于更清楚地添上一笔，就是，在到达成熟年龄时的分化与专化的分量。如今当一切有机体通过自然选择而对各种不同的生活路线慢慢地变得越来越能适应的时候，它们身体的各部分也就由于生理分工所提供的好处而变得越来越分化，越来越专化，而更适合于发挥各种不同的功能。同一个身体部分或部门，往往起初像是专为某一种目的而起了些变化，而很久以后，我们却又会发现这些变化所服务的是另一种而很不相同的目的，身体所有的各部门就是这样地变得越来越复杂。但每一个有机体，一面发生这一类的分化与专化，一面却也一直保持着他从他的远祖那里一开始就取得的一般的结构的类型。根据这个看法，而如果我们再转而看一看地质学所提供的证据，全世界的生物有机结构，总起来看，似乎是通过了缓慢与间断的步骤而一直有所进展的。在庞大的脊椎动物一界里，这种进展终于达到了以人为归宿的顶点。但我们也不要以为一切有机的类群都不免于为别的类群所取代，即，一个类群，在孕育出另一个或不止一个的更为完善的类群之后，自身就非消亡不可。新生的类群虽然取得了胜利，它在整个的自然经济的范围之内却未必到处都能适应。有些古老而至今还存在的生物形态，其所以还能存活，看来是由于所居的区域比较

偏僻隐蔽，得到一些掩护，也由于，在这种区域里，所遭遇的生存竞争也不太严酷。而这些生物形态往往会通过向我们提供对过去而已经灭绝了的一些类群的一个大致近情的概念而有助于我们把谱系建立起来的工作。不过我们在建立的工作里也必须避免这样一个错误，就是，把组织比较低级的任何类群的今天还存活着的一些成员看成是它们古代祖先的留传至今的完整无缺的代表。

我们所能眺望而隐约加以一瞥的脊椎动物界最为古老的祖辈，如今看来，是由一批海生动物构成的，[32] 它们和今天海鞘的幼虫相似。从这批海生动物后来大概就演化出了一批鱼，在组织上和文昌鱼一样的低级，而从这些里面又肯定地出了硬鳞鱼，以及像肺鱼之类的其他鱼类。从诸如此类的鱼再前进，不消多大的一步就可以把我们带到了两栖类的境界。我们已经看到，鸟类和爬行类一度是很密切地联系在一起的。而单孔类动物，即在今天，在一种轻微的程度上，还和爬行类有所联系。但到现在为止，还没有人能有所说明：三个高级而相互之间有亲族关系的纲，即，哺乳类、鸟类和爬行类，究竟是通过什么样的直线关系而从两个低级的脊椎动物的纲，即，两栖类和鱼类，派生而来的。在哺乳类内部，从古老的单孔类到古老的有袋类，以及从这两类到有胎盘的哺乳动物的早期祖先，其间所经历的步骤是不难想象到的。这样我们就可以上升到狐猴类；而由此再前进到猿猴类，中间的距离也不算太大。猿猴类又分为两大支，新世界猿猴和旧世界猿猴；而从后者之中，在一个距今很荒远的时期里，人这个宇宙的奇观和宇宙的光荣，终于迈步而出。

我们就是这样地替人推寻出了他的谱系，这谱系真是长得出奇，但若论遥遥华胄，则也不妨指出，并不算太华贵。有人常说，这个世界像是为了人的来临作了长时期的准备似的；在某一种意义上来理解，这话是严格正确的，因为他要把他自己的所以能出生归功于长长的一大串的祖先。如果这一大串之中有任何单独的一个环节根本没有存在过，人就不会恰恰像他今天所具有的那个模样。除非我们存心闭上眼睛不看，从我们已有的知识出发，我们总可以把我们的祖先认识清楚，虽不十分确切，也就相去不远了。我们也用不着因此而感觉到辱及门楣。世界上即便是最低级的有机体之所以为一种物体也要比我们脚底下的无机的尘土高明得多，而任何不存偏见的人，在研究任何生物的时候，不论此种生物是卑微到什么程度，要对它的奇迹一般的结构与特性，漠然无动于衷而不发出由衷的热诚来，是不可能的。

原注

[1] 许多自然学家，在作分类的时候，对人各有不同的安排，关于这一层，泽弗沃·圣迪莱尔作过详细的介绍，见所著书，《普通自然史》（*Hist.Nat.Gén*.），第二卷，1859年版，页170—189。

[2] 关于蚂蚁的种种习性的记录，近年来屡有发表，我所见到的最有趣味的一些事实中包括贝耳特先生所提供的那些，见他所著《自然学家在尼加拉瓜》，1874年版。又莫格里奇先生的值得赞赏的著述，《农蚁……》，1873年版，和布谢先生文，《昆虫的本能》，载《新旧两世界评论》（丙128），1870年2月，页682，都值得参看。

[3] 见威斯特沃德（甲700），《昆虫的近代分类》，第二卷，1840年版，页87。

[4] 见文，载《动物学会会刊》（丙122），1863年卷，页4。

[5] 《关于人在自然界中的地位的证据》，1863年版，页70及书中其他地方。

[6] 见上注[1]所引书、卷，页217。

[7] 见所著《论毛发的趋向……》，载《缪氏解剖学与生理学文库》（丙98），1837年卷，页51。

[8] 见引于瑞德，《非洲随笔》，第一卷，1873年版，页152。

[9] 关于长臂猿的体毛，见马尔廷，《哺乳动物自然史》，1841年版，页415。关于美洲的几种猴子和其他猴种，见同上注[1]所引书，第二卷，1859年版，页216、243。埃希里希特的话，见同上注[7]所引书，页46、55、61。又，欧文，《脊椎动物解剖学》，第三卷，页619，及沃莱士，《对自然选择论的一些贡献》，1870年版，页344，也可以参看。

[10] 《物种起源》，第五版，1869年，页194；《家养动植物的变异》，第二卷，1868年，页348。

[11] 《动物分类学的一个引论》，1869年版，页99。

[12] 这里所说的分类情况和米伐尔特先生所暂时采用的分类（《哲学会会报》（丙149）1867年卷，页300）几乎是相同的；他在把狐猴类分出去而搁过一边之后，把余下的灵长类动物分成如下的几个科：人科（乙489）、猿猴科，这两科相当于狭鼻类；泣猴科（乙182）、狨科（乙464），这两科相当于广鼻类。米伐尔特先生到今天还维持这个分法，没有改变，见文，载《自然界》（丙102），1871年卷，页481。

[13] 见文，载《动物学会会报》（丙151），第六卷，1867年，页214。

[14] 语出米伐尔特先生文，载《哲学会会报》（丙149），1867年卷，页410。

[15] 见默瑞（甲489）与米伐尔特两先生合著的关于狐猴类的文章，载《动物学会会报》（丙151）第七卷，1869年，页5。

[16] 海克耳所达成的结论与此相同；见文，《人类的创始》，载威尔休（甲668）所辑《普通科学言论选集》（*Ueber die Entstehung des Menschengeschlechts，in Virchow's Sammlung.gemein. wissen. Vorträge）， 1868年版，页61；亦见他所著书，《自然创造史》（Natürliche Schöpfungsgeschichte）*， 1868年版；在这本书里海克耳对于人的谱系的看法谈得很详细。

[17] 参梅吉尔（甲433）文《意大利境内所发现的猿猴化石》（*"Sur les Singes Fos-siles trouvés en Italie"*），载《意大利自然科学会》会刊（丙137），第十五卷，1872年。

[18] 见文，载《人类学评论》（丙21），1867年4月，页236。

[19] 《地质学精要》，1865年版，页583—585；又，《人的古老性……》，1863年版，页145。

[20] 《……人在自然界的地位……》，页105。

[21] 他列有若干详细的表，见他的《普通形态学》（第二卷，罗马数字页153，及普通页425）；和人特别有关的部分，见他的《自然创造史》，1868年版（以上两书的原文是：*"Generelle Morphologie"和"Natürliche Schöpfungsgeschichte"*）。赫胥黎教授，在对《自然创造史》作评介（《学院》，丙2，1869年卷，页42）时说，他认为海克耳对脊椎动物门或脊椎动物的全部谱系中的支分派别作出了很值得赞赏的讨论，尽管

在某些地方他并不同意。他也表示他对这本书全书的格调与精神有着高度的评价。

[22] 《古生物学》，1860年版，页199。

[23] 当我在福克兰诸岛（Falkland Islands——在南大西洋——译者）的时候，在1833年4月间，那也就是要比任何其他自然学家要早几年，我引为满意地看到一种复海鞘（compound Assidian——应即Ascidia composita——译者）的行动自如的幼虫；这种复海鞘与所谓合一海鞘（乙911）有近密的亲族关系，但在分类上显然是不同一属的。幼虫的尾巴很长，比它的长方形的头大约要长五倍，尾梢细得像一缕丝。在我的简单的显微镜下面，我清楚地看到并用线条加以描出，若干横的、半透明的隔层把它分成几格，而这些我认为就代表着考伐勒弗斯基后来所画出的大细胞。在发育的一个早的阶段里，这尾巴就紧紧地裹在幼虫的头上。

[24] 见《圣彼得堡科学院报告》（丙95），第十卷，第十五分册，1866年。

[25] 不过我必须补上这一个注：有几位善于判断的专家对这个结论是有争议的，例如奚阿德（甲263）先生在1872年卷的《实验动物学文库》（丙22）中所发表的一系列的文章里。但这位自然学家也说（页281），“海鞘幼虫的组织，即令没有任何假设，任何理论，也向我们明示，只要通过适应这唯一的关键性的条件，自然就能够从一种无脊椎动物身上发动一个足以产生有脊椎动物的根本倾向来（所云有脊椎指一根脊索的存在），而这样一个简单的从无脊椎通向有脊椎的可能性就把存在于两个动物亚界之间的鸿沟给填上了，且不论实际上打通这两界的具体过程是什么（法文）”。

[26] 这是当代比较解剖学方面最高权威之一，给根巴沃尔教授的结论，见所著《比较解剖学纲要》，1870年版，页876。这结论主要是从两栖类方面的研究得来的；不过根据伐耳代伊尔（甲677）的一些研究（见引于《解剖学与生理学刊》，丙77，1869年卷所载文，页161），甚至“比此还要高级的脊椎动物，在它们早期的发育状态里，性器官也是雌雄兼备的”。好久以来，有些作家一直有类似的看法，但直到最近才有了稳定的根据。

[27] 袋狼这一个属（乙947）的雄性提供了最好的例证，见欧文，《脊椎动物解剖学》，第三卷，页771。

[28] 具有雌雄同体现象的鱼类，经观察到的有几种鲈鱼（乙873），还有其他几种鱼，有的是正常的，身体两边都有，左右对称，有的是不正常的，只一边有。在这题目上，楚特非恩博士向我提供了若干参考文献，其中尤有参考价值的是哈耳伯尔兹马（甲291）教授的一篇文章，载《荷兰科学院院报》（丙144），第十六卷。格迂恩塞尔博士对这一事实是有怀疑的，但现在这方面的记录已经很多，而且都是一些良好的观察家所作出的，并且可以说是太多了，似乎不应当再有什么争议。勒桑那（甲399）博士写信给我说，对于卡福利尼（甲143）教授就鲈鱼所作的这一方面的观察，他自己也得到了证实。厄尔科拉尼（甲224）教授最近也指出，鳗鲡也是一身兼备雌雄的，见《布隆亚（Bologna——意大利北部城市——译者）科学院》院刊（丙3），1871年12月28日。

[29] 给根巴沃尔教授曾经指出，统观哺乳类动物的各目，乳头有两个不同的类型，但很难理解这两个类型怎样都会从有袋类的那一种类型的乳头派生而出，而有袋类的乳头又是从无到有地从单孔类变化而来的，见《耶纳（德国中部城市——译者）时报》（丙71），第七卷，页212。关于这点，呼斯（甲340）博士关于乳腺的一篇报告，载同上书刊（当指《耶纳时报》——译者），第八卷，页176，也可以参看。

[30] 洛克沃德（甲407）先生，根据他对海马（乙482）的发育所作的观察，认为（见引于《科学季刊》，丙123，所载文，1868年卷，页269），雄鱼腹外皮囊的壁上会提供某种方式的养料。关于雄鱼会在他们的嘴巴里孵化鱼卵，见瓦伊曼教授的一篇很有趣味的文章，载《波士顿自然史刊》（丙34），1857年9月15日；亦见特尔纳尔教授文，载《解剖学与生理学刊》（丙77），1866年11月1日，页78。格迂恩塞尔博士也曾叙述到一些类似的例子。

[31] 若沃耶（甲562）女士，在她的《人的起源……》（Origine de l’Homme）一书（1870年版）里，提出了一个与此相类似的看法。

[32] 依傍海岸而居的生物必然会受到潮汐的很大的影响；无论生活在平均高潮线上下的动物，或生活在平均低潮线上下的动物，每两星期都经历潮汐变化的一整个的循环。因此，它们的食物供应也要经历显著的以一星期为一个周期的变化。生活在这些条件下的动物，生活了许多世代之后，在生理功能上，也就不可避免要遵循一条有规则的以星期为单位的周期来复的路线。我们知道，在级位高而现在生活在陆地上的脊椎动物，以及在其他的动物门类，许多正常和不正常的生理过程都以整个的星期为周期，有的以一个星期为一周，有的以几个星期为一周，不等。这原先是一件神秘而无从索解的事，如今，如果脊椎动物真是从某种和今天生活在潮

水涨落里的海鞘有亲族关系的动物传下来的话，那这一件事就变得容易理解了。我们可以举出许多周期性的生理过程的例子，如哺乳动物的妊孕、身体因病而发热的持续等等。鸟卵的孵化也提供一个良好的例子，根据巴特勒特先生所说（见文，载《陆与水》（丙87）1871年1 月7日），鸽蛋要两个星期，鸡蛋三星期，鸭蛋四星期，鹅蛋五星期，而鸵鸟蛋则七星期。根据我们所知而作出的判断，我们可以说，一个来复性的周期，如果适合于一种生理过程或功能在时间长短上的要求，而大致不差，则一经取得，就不容易再变动；因此，也就有可能照样地遗传下去，传上几乎是任何数量的世代。但若生理功能本身起了变化，那么周期也就不得不改变，而且几乎总是突然地按一整个的星期来变。这个结论，如果健全而站得住的话，是值得我们高度注意的，因为每种哺乳动物的妊孕期也罢，每种鸟的孵卵期也罢，或其他许多的生理过程也罢，都能这样在无意之中把这些动物的发祥地的秘密向我们揭露出来。

译注

1. 这一点，就一般中国读者来说，是一个过虑；就一百年前绝大多数的欧美读者来说，却是一个必要。当时的欧美读者还大都笃信《旧约·创世记》中上帝造人之说，人有人的独特的尊严，绝对不能和动物相提并论，更不必说是从猿猴进化而来的了。即便当时多数的读者信教已不甚笃，对这一点未必有太强烈的反应，达尔文却还须对付大量卫道的神学家和其他宗教界的首脑人物。中国一般读者的思想中并没有这一类的迷信传统，我们只说："人为万物之灵"，"灵"虽出万物之上，身犹在万物之中，"灵长类"的译名有可能就从这里来的：有此比较合乎常识的看法，要接受这一部分尽管是牵涉到自己的进化学说，也就容易得多了。就今天的中国读者说，固然如此，即就百年前的中国读者说，译者认为问题也不大。

2. 查拉尔代为法国古生物学家，生1801年，卒1871年，一生从事发掘工作，此当是他发掘所得而为之定名的，所以说"拉尔代的"；又，"槲林猿"，动物学辞典作"类人猴"，与"类人猿"的通称几乎雷同，兹按照本字原义改译。

3. 即今马尔加什。

4. Corpora Wolffiana，吴夫，德国解剖学家与生理学家，生1733年，卒1794年，被认为是胚胎学的奠基人之一，吴夫体是他的发现，因名。

第七章 论人的种族

标明种别的一些性状的性质和价值——这一点对人的种族研究的应用——赞成与反对把人的一些所谓种族列为不同人种的一些论点——亚种——人种一元论者与多元论者——性格的殊途同归——明显不同的各个种族之间在身心两方面的相似之点很多——人类最初向全球散布的状态——每一个种族并不是只从一对祖宗传下来的——一些种族的灭绝——种族的形成——种族与种族交婚的影响——生活条件直接作用的影响不大——自然选择的影响很小，或不发生影响——性选择。

在这一章里，我不准备把人的若干所谓种族（races）分别叙述一番，那不是我的用意。我只准备探讨一下，用分类学的观点看问题，它们之间的种种差别有些什么意义或价值，而这些差别又是怎样起源的。在决定两个或两个以上有亲族关系的生物形态应该不应该列为不同的种（species），或只是同一个种下面的一些不同的变种（variety），自然学家们在实际行动中是受到下面的一些考虑的指导的，就是，它们之间的差别的总的分量究竟有多大，这些所牵涉到身体结构之处的项目是多还是少，这些差别有没有生理上的重要性。但考虑得特别多的一点是，这些差别是不是经久维持不变。自然学家们所重视而热心于寻求的主要是性状的经常性，而不是别的。只要能指出来，或言之成理地说出来，有关的生物形态长期以来就是这模样，而有别于其他的形态，这就成为一个很有分量的论据，有利于把它作为一个种来处理。两种生物形态初次交配，即表现艰于孕育，或它们的子女有此表现，即便表现的程度比较轻微，这一般也被认为是双方在种性上有所不同的一个决定性的考验，而如果在同一地区之内，双方持久地不相混合，这就通常被接受下来，认为足够证明：要么彼此之间存在着一定程度的相互的不孕性，要么，单就动物而论，双方相互之间对交配都怀有某种反感，而彼此不易接近，二者必居其一。

与不交配而不相混合相近而又不相干的另一种情况是，在一个充分调查过的地区之内，人们可以找到一些关系很近密的种，而在任何两个种之间却找不到任何可以把它们联系起来的变种，这在一切种别的标准之中，大概是最为重要的了，说明这两个种是毫不含糊的真正的种；而这和上面所说的仅仅是性状的经常不变这一点似乎并不是一回事，因为这两种生物形态都可能是变异性很大的生物形态，却还是彼此截然不同，从不产生居间状态的变种来。人们也往往不自觉地，有时候也自觉地，运用地理分布

所提供的资料。在两个分隔得很远的地面上，人们分别看到了绝大多数的生物形态是在种性上各自分明的，因此，他们在看到两地所共有的某一批相类似的形态时，通常要把它们作为两个不同的种看待。但这是有问题的，说实在话，在把地理族类（geographical races）和所谓良好或真正的种区分开来的时候，这一层考虑提供不了什么帮助。

现在让我们把这些一般所承认的原理适用到人的所谓种族上来，我们将用一个自然学者看待其他任何动物的精神来看待他们。说到人的种族之间的差别的分量大小方面，对于长期以来由于观察人类自己而取得的那种劈肌分理似地寻找差别的精细的习惯，我们先得有所谅解。在印度，像埃耳芬斯东（甲222）所说的那样，尽管一个新到的欧洲人开始无法辨别当地的许多各式各样的族类，不久以后，他们在他的眼光里，却又会见得极度地各不相似，[1] 而印度人对各个欧洲的民族国家的人，一开始也看不出任何不同来。即便在最相殊异的人的族类之间，在形态上也有许多相似的地方，实际上要比我们起初意料所及的多得多。在这一点上，某一些黑人部落固然必须除外，而同时，另一些黑人部落，据柔耳弗斯（甲557）博士写信告诉我，而我自己也看到过，在面貌上，却有些像高加索人。这种族类与族类之间的一般的相似性，我们可以从巴黎博物馆人类学部分所藏的法国的相片（“法国的相片”，原文为“French photographs”，殊费解，若说指法国人所收集的相片，殊无甚意义，或指包括殖民地在内的法国范围以内的各族类的人的相片，然亦无法肯定——译者）里很清楚地看出来，这些相片中的人虽属于各个不同的族类，其中半数以上可以充作欧洲人，我时常向人出示这些印出来的相片，其中许多人都有同感。尽管如此，这些相片中的本人，如果被当面看到的话，会显得很不相同，这说明我们的判断力显然受到不过是皮肤与毛发的颜色、面貌上的一些轻微的差别，以及表情等的很大影响了。

但各个所谓种族，如果我们把他们仔细地比较和测量一下，彼此之间也无疑地表现很多的差别，——例如，发的结构、身体各部分的相对的比例、[2] 肺的容量、颅骨的形态和容量乃至脑子的脑回。[3] 但体格方面的差别太多了，要一一加以列举，将是一个无休无止的工作。各个所谓的种族，在素质上，在适应气候或水土的能力上，以及对各种疾病的感受性上，也各不一样。他们的心理特征也很有不同，主要的不同看来似乎是在一些情绪能力方面，而在理智能力方面也有一部分的差异。每一个有机会作过比较的人，对于南美洲的土著居民[1] 和黑人之间的对比，前者沉默寡言，以至于阴沉，后者无忧无虑而说话没有个完，不会没有深刻的印象。马来人和巴布亚人[4]2 生活在同样的一些地理与物质条件之下，彼此相隔只

海隅的一衣带水，而彼此之间也存在着与上面所说的几乎是同样的对比情况。

首先我们考虑有可能提出的，赞成或有利于把人的各个族类列为几个种的那些论据，然后再谈反对的一面。如果一个以前从来没有见过一个黑人、霍登脱特人[3]、澳大利亚人，或蒙古利亚人的人，一旦突然遇到他们而要加以比较，他的第一个反应是他看到了大量的性状上的差别，有的不关宏旨，有的相当重要。经过一个一个的问话，他会发现他们所居住的地域很不相同，水土不同，气候不同，因而各有各的适应方式，又进而发现在身体的素质上，在心理的气质上，他们也似乎不很一样。如果随后有人告诉他这些人不是孤零零的几个，而从他们各自的家乡地还可以送几百个标本来让他多看一下，我们可以肯定他就会宣称，这些人各自代表着一个合乎条件的种，而其为合乎条件和他所习惯于把种的名称相加的许多动物的类群不相上下。然后，一旦他确知这些人的类型或形态各自保持了他们原有的特性，千百年来如一日，而如果他又知道至少四千年前便已有黑人存在，[5]而这种黑人看上去和今天的黑人完全同一模样，他所达成的结论就更见得大大加强了。根据那位出色的观察家隆特（甲415）博士所作的报告，[6]他也将会听到，在巴西洞穴里所找到的和许多已经灭绝了的哺乳动物的遗体埋藏在一起的人头骨是和今天满布在美洲大陆全境的人[4]的头骨属于同一个类型的。

到此，我们这位自然学家也许会转向地理分布，并且大概会宣称，这些形态或类型不可能不是各不相同的人种，因为他们不但外貌各异，并且各自适应不同的气候地带，有热而潮湿的，有热而干燥的，也有苦寒的北极地带。为了增加他的结论的分量，他还可以乞灵于这样一个事实，就是，在仅次于人的动物群，即四手类中，没有任何一个种能够抵抗低温，或顶得住任何比较剧烈的气候变化。他还可以指出，即便在像欧洲那样的温和的气候里，那和人最为靠近的猿种也从来没有能被人养活到成熟的年龄。他对阿该西兹所最先注意到的那个事实，[7]会有很深刻的印象，就是，人的各个族类或所谓种族在世界上的分布可以分成若干自然区域，可以称为动物省区，而这些省区也就是哺乳动物中一些已受到公认而无疑义的种和属所分布的一些同样的省区。就澳大利亚土著居民、蒙古利亚人和黑人等几个族类来说，情况很明显地是这样。就霍登脱特人说，也有这种情况，但不是那么显著。而在巴布亚人与马来人之间，这情况也是清楚而易见的，这两个族类所由划分的界线，像沃勒斯先生所指出的那样，几乎就是划分马来亚与澳大利亚两个巨大的动物省区的那一条界线。美洲的土著居民散布极广，跨这个洲的全部境界。乍然看去，这似乎与上面所说的规矩不合，因为北美和南美的土生土长的物产之中大多数是很不相同的。

但也还有少数几种生物形态，例如负鼠，即 （opussum，即乙348）的分布便跨及南北美，而在以前，有几种巨型的贫齿类动物（乙365）也是如此。爱斯基摩人的分布，像其他北极地带的动物一样，延伸而围绕着整个的北极圈。应该指出，各个动物省区里的哺乳动物之间的差别的多寡和这些省区相互之间的分隔的远近并不一一相应或相当，即分隔得远的差别未必多，而相去近的差别未必少。因此，在人的各个族类之间，比起其余的族类来，非洲的黑人要相差得多些，而美洲的印第安人反而相差得少得多，而以此与各个动物省区的哺乳动物相比，则比起其他几个省区的来，非洲的要相差得少些，而美洲的则要相差得多得多，情况似乎恰好与人的族类之间相比的情况相反——从上面所指出的道理看，这样一个形势，也就很难以不合常规论了。不妨再补充说明一点，人在原始时代里看来并没有分布而居住到任何远洋的岛屿，在这一方面，他和同一个纲里的其他成员也有相像之处。

在判断同一类的家养动物的被假定为变种的一些支派究竟是不是一些真正的变种抑或是种——那就是说，有些所谓变种实际上是从某些不同的野生的种传下来的——的时候，每一个自然学家要多多地强调这样一个事实，就是，它们的体外的寄生虫是不是自成一个种，不同于同类的其他动物身上的寄生虫。这一事实是尤其值得强调的，因为，如果存在的话，它确乎是突出而非同小可的。德尼（甲188）先生告诉过我，在英国的狗、鸡和鸽子，无论品类如何不同，所侵扰它们的虱子（乙730）总是同一个虱种，即狗，不论哪一类狗，自有其侵扰它们的虱种，鸡与鸽子亦然，各有各的虱种。如今我们知道默尔瑞先生曾经就从世界各地的人的许多族类身上收集来的各种虱子加以仔细的检视。[8] 他发现它们不但颜色不同，并且肢体和爪子的结构也各有区别。在每一个收集到的标本比较多的例子里，他又发现这些差别是一致的，就是，有其经常性的。一只太平洋上的捕鲸船的外科医师确凿地告诉我，散德威奇诸岛的几个长满虱子的岛民上得船来，留下了几只虱子，它们跑上了几个英国水手身上，过了三四天，这几个水手死了。这种虱子颜色比较黑，和他所给我的习惯于在南美洲智罗厄[5] 一带的土著居民身上生长的那种虱子的一些标本有所不同。这些南美洲的虱子又和欧洲的虱子不同，似乎大些，身体也软些。默尔瑞先生为我从非洲弄到了四类虱子，分别来自东非沿海黑人、西非沿海黑人、霍登脱特人和喀弗尔人；又从澳大利亚土著居民那里弄到两类；南、北美洲那里也各两类。就南北美洲的而论，我们不妨假定虱子的来源也不外是各地方的土著居民。昆虫和别的动物不同，小小的一些结构上的差别，只要是经常而不变的话，一般都受到重视，被认为有种别的价值。因此，不同族类的人被看来是不同一种的寄生虫所侵扰这一事实是可以提出来作为一个相当合理

的依据，来论证人的各个族类本身，在分类的时候，应该被列为不同的种，而不是一个种之下的若干不同的族。

我们所设想的自然学家把他的探讨进行到这一阶段之后，下一步他所要进行的大概是，各个族类的人，如果实行交婚，是不是会表现任何程度的不孕性或艰于孕育的情况。为此，他也许要参考到那位谨严而有哲学意味的观察家，勃柔卡教授的著述，[9] 而他会在那里发现良好的证据，说明某几个族类可以彼此交婚而在生育力上并无减损，而在另一些族类之间，则所提供的证据表现着相反的性质。例如，有人说到，澳大利亚人和塔斯马尼亚人[6] 的妇女难得为欧洲的男子生育子女，但后来已经有人指出这几乎是全无价值的无稽之谈。原来混血的孩子是要被纯黑的土著杀掉而不留的。不久以前还有人发表过一篇报道，叙述十一个混血的青年同时被杀，尸体也同时被烧掉，后来地方警察发现了烧剩的骨殖，事情才被报道出来。[10] 再如，常有人说，黑人与白人所生的混血的子女，所谓"缪拉托"（mulatto），如果彼此通婚，就不能生孩子，或生得极少。而反之，查尔斯顿城的巴赫曼（甲21）博士肯定地宣称，[11] 他认识不少的"缪拉托"家庭，它们之间相互通婚有好几代了，而平均地说，它们的生育量一直和纯白人或纯黑人的家庭不相上下。以前赖伊耳爵士在这题目上所作的探讨，据他自己对我说，也导致同样的一个结论。[12] 在美国，1854年的人口普查，据巴赫曼博士说，列有405，751个"缪拉托"。我们把这问题的一切有关情况加以考虑之后，觉得这数目是小了，怕不合于事实。但其所以小，部分可能是由于这一阶层的社会地位不正常，受人鄙视，为统计所漏列，部分也许是由于这阶层的女子大都淫滥，不生子女，或生而不育。一定数量的"缪拉托"被吸收进纯黑人之列的事也不可避免地一直在进行之中；而这更直接导致了这类人在统计表里见得数目不大。一种可靠的著述[13] 也谈到"缪拉托"的体质差，活力不大，并且认为它是一个很多人所熟悉的现象；而这一点，尽管和生育力的降低不属于同一个问题，却也不妨提出来，作为一个证据，说明父母两方可能有种一级的差别。凡是种别的距离太远的两类进行交配，无论动物也好，植物也好，所生的杂种倾向于早死，这一点是无疑的，但"缪拉托"的父母所从出的族类不能说是属于两个远种的范畴。普通的骡子，尽管绝对不能生育，却是有名的寿命长而精力旺盛的，这说明，在杂种身上，降低了的生育力与一般的生命力或活力之间并没有多大必然的关联；这一类的例子还很多，不限于骡子，不必一一举出了。

即便将来我们能够证明人的所有的各个族类之间的交婚都对生育力毫无不良影响，任何由于其他理由而倾向于把它们列为若干人种的人依然可以言之成理地提出争议，认为生育力与不孕性并不是划分种别的妥善的标

准。我们知道，这些性质很容易受到生活条件的变化的影响，近亲繁殖对它们也容易起些作用，我们也知道，控制着它们的一些法则也是高度的错综复杂而难以究诘的，例如，同样用两个种来交配，一是甲种的雌性配乙种的雄性，而另一则相反，两例交配所表现的生育力就不相等。两种生物形态，无疑是两个不同的物种，也无疑应该被分列为两个种，而一经交配，各种程度的结果都可以有，下自绝对地不能生育，上至几乎同样地可以生育，或完整无缺的生育，上下之间可以构成一个秩然有序的系列。不孕性或艰于生育的各种程度，和加入交配的两方之间在外表结构、在生活习惯上的相差的远近，这两者之间并不严格相符，即，愈远的不一定愈不能生育，而愈近的不一定愈能生育。在许多方面，人可以和长期受到家养的那些动物相比，而大量的证据可以提出来替帕拉斯的学说[14]说话，就是，家养或人工驯育倾向于消除自然状态之下那种极为普通的种与种之间杂交而不孕的结果。根据以上的种种考虑，我们可以合乎情理地申说，人的各个族类的可以交婚而完全无碍于生育这样一个事实，即使确立无疑，也不足以绝对地使我们不把它们当作不同的种看待。

生育力而外，不同生物形态相交而产生的子息还呈现一些其他的性状，有的被认为足以指证相交的双方应该被列为两个不同的种，有的则否，而被认为只能指证双方是同一个种的不同的两个变种。但在把有关的证据一一仔细研究之后，我达到了一个结论，认为所提出的这一类的一般的准则全都靠不住。一次交配通常所得的结果是产生一个混合或中间的形态，但在某些例子里，子息中有若干个肖父母双方中的一方，而另有若干个则肖另一方。如果父母两方之间相差的性状，当它们以前初次出现的时候，是属于突然变异或畸形怪态[15]那种性质的话，这种专肖一方的情况就特别容易发生。我提到这一点，因为柔耳弗斯博士告诉我，在非洲，他时常看到，黑人与其他非黑人的族类的成员相交而生出来的子女，要么全黑，要么全不黑，要么有极少数的几个是黑白斑驳的。而反之，在美洲，众所周知的是，“缪拉托”在外表的形态与颜色上普遍都呈现一个中间的状态。

到此我们已经看到，一个自然学家可以自认为有着充分的理由来把人的各个族类列为若干不同的种，因为他已经发现他们之间在结构和素质上确有许多不同之处，其中有些还是相当重要的差异，足以把他们划分开来。并且，从很早的时期以来，这些差异一直保持它们的经常性，未尝有所改变。我们这个自然学家的思想，在某种程度上，一定也不免受到这样一个事实的影响，就是，如果全人类被看成只是笼笼统统的一个单一的种的话，将何以解释他的分布的宽广远大，因为，这在整个的哺乳动物纲里，是绝无仅有的一件不合常规的事。人的某几个所谓种族的分布的情

况，对他也一定会引起深刻的印象，因为这种分布的情况和某些哺乳动物的分布彼此相符，而这些哺乳动物无疑地是一些种别分明的物种。最后，他也许会提出，人的所有族类之间的相互的可孕性至今还没有能得到充分的证明，而即使得到了证明，对于人无二种这一点，也不能构成一个绝对的证据。

在这问题的另一个方面，如果我们假想的自然学家要设法知道，人的各类形态，各以巨大的数量聚居在同一个地区之内，虽来往频繁，却能不像通常动物的物种一样，合而不混，他会立刻发现，情况绝不是这样，而是合了就要混。在巴西，他会看到一个庞大的黑人与葡萄牙人的混杂人口；在智利的智罗厄省区，以及南美洲的其他地区，他会看到全部人口是由印第安人和西班牙人混合而成，有着各种不同的混合程度。[16] 在同一个大陆的其他地区，他还可以碰上黑人、印第安人和欧罗巴人三方面的最为复杂的交混的情况，而根据植物界的知识加以推断，这类三方面的交混对父母所属的形态是否能相互孕育，提供了最为严格的考验。在太平洋的一个岛屿上，他会发现玻里尼西亚人（Polynesians）和英国人所混合而成的一批小小的人口；而在斐济（Fiji）群岛之上，所有的人口则由玻里尼西亚人和矮黑人（Negritos）交混而成，各种不同程度的交混应有尽有。我们还可以添上许多可以类比的例子，例如，在非洲，但不必细说了。总之，由此可见，人的各个族类毕竟不是那么界限分明而能在同一地区之内相聚合而不相混杂的了，而我们知道，生物类群的不相交混，对于种的分异，提供了最普通而也是最良好的考验。

当我们的自然学家一看到所由辨认各个种族或族类的人的一些性状都具有高度的变异性的时候，他也不免感觉到忐忑不安。每一个人初次在巴西看到一些黑人奴隶时，就会有这个感觉，即，黑人也很不一样，他们原是从非洲的各个不同地区运进巴西的。对玻里尼西亚人来说，这话也适用，而对其他许多族类，也莫不如此。我们有理由可以怀疑，我们究竟能不能指明一个性状，而说这是某一个族类所独有的特点，可供辨认之用，而这性状是经常不变的。野蛮人，即便在同一个部落的范围之内，在性格上，也不像我们所常说的那样千篇一律。霍登托特人的妇女是提供了某些特点的，并且这些特点要比发生在任何其他族类的妇女身上的尤为突出，但据我们所知，这些特点并不经常发生，也就是，并不太普遍[7]。在印第安人的各个部落之间，肤色和体毛的多寡有着相当大的差别；非洲各个族类的黑人中间，也有这种情况，在肤色上的差别少些，而在面貌上的差别则大些。在某些族类里，颅形有很多的变异，[17] 而其他每一个性状也都是这样。所有的自然学家到现在都已经通过高昂的代价换取的经验而认识

到，要想借助于一些不经常或不够经常的性状来试图定下一个种来，是何等轻率的一件事。

但在反对把人的一些族类作为几个种来看待的一切论点之中，最有分量的是，族类与族类之间，在性状上，都只是一些程度之差，性状的大小、浅深多寡之间，大都由此入彼，或由彼入此，而其所以有此种程度之差，在许多例子里，据我们的判断所能及，是和族类间的交婚并没有关系的。在一切动物之中，要推人所受到的研究最为细致精密了，然而在他究竟是不是一个单一的种的问题上，在有判断能力的专家们中间，真是众说纷纭、莫衷一是到了无以复加的地步；除了那些承认人只是一个种的学者而外，维瑞（甲669）认为是两个；亚基诺（甲346），三个；康德，四个；勃路门巴赫，五个；比迂丰（甲118），六个；亨特尔，七个；阿该西兹，八个；皮克尔仑（甲524），十一个；博瑞圣文桑（甲88），十五个；德摩楞（甲190），十六个；茅尔屯（甲479），二十二个；克饶弗尔德（甲169），六十个；而按照柏尔克（甲122），则多至六十三个。[18] 这种见解上的众说纷纭倒并不证明人的各个族类不应该分列为若干种，却正好说明了它们之间参差相入，而使我们几乎无法在它们中间找出一清二楚可供划分的一些性状来。

凡是有过这种不幸的遭遇的自然学者，也就是说，不得不把一个包含着具有高度变异性的一些有机体的一个类群的描述工作承当起来的自然学者，都不免面对过恰恰和人的情况相同的一些例子（而我说这话，是以我自己的甘苦的经验做根据的）。而如果一个自然学家是个谨慎小心的人，他辛勤了很久之后，不免终于把一切彼此相入的形态结合在一起，而把它们纳入一个单一的种的范围之内，因为，他说，至少也是对自己说，他没有权利对一些他所不能作出界说或划定范畴的事物随便贴上一些标签。这一类的情况在包括人在内的一个目里就发生过，就是，在某几个属的猴子里；而在另几个属，例如长尾猴属，其中大多数的种都可以确凿地肯定下来。在美洲产的泣猴属有些自然学家把其中的各个形态列为不同的种，而有些则仅仅把它们列为地方性的族而已，够不上种的地位。现在如果我们把南美洲各地的许许多多泣猴的标本收集在一起，通盘地看一看，那些迄今为止被看作可以分列为不同的种的形态实际上是彼此相入，并且用极密而渐进的步骤彼此相入，因而，以常理论，只能看成是一些族而已。而这一做法无它，也就是大多数自然学家对人的各个种族或族类所采取的做法。尽管如此，我们也必须承认，有些形态，至少在植物界里有，[19] 我们还是不能避免以种的名号相称，但实际上它们是彼此相入，代表着无数的层次，可以串连在一起，而此种串连与中间层次的所以产生是和杂交全不相干的。

近来有些自然学家提出用“亚种”（“subspecies”）这个名词来指称虽具有许多真种的特点而却还不大够得上真种的地位的一些形态。如今一面考虑到上面所已说过的把人的各个族类抬高到种的尊严地位的那些有分量的正面的论据，而另一面又想到要在各族类之间划清界限、确定范围却又如此困难万状，无法克服，我们认为我们在这里也似乎可以援用“亚种”这个名词，而没有什么不恰当的地方。但由于长期以来的习惯，“种族”（race）这一名词将一直被沿用下去。名词的选择只有在这样一个意义上是重要的，就是，我们要尽可能地用同一个名词来指称同一种程度上的差别，力求不乱不滥。不幸的是这一点也很难得做到。因为范围较大的一些属一般都包含许多关系极为近密的形态，要一一加以辨别是很不容易的，而同时，在同一种之内的一些范围较小的属所包括的是一些完全可以彼此辨别而划清的形态，然而无论在哪一类的属里，所包含的各个形态都得等量齐观，而以种相称。再如，在同一个范围较大的属里面，所有的种在彼此之间相近似的程度上并不平衡。不，情况似乎恰好相反，就是，有些种，由于相似程度高，可以联成一个小小的核心，由其他相似程度低些的种围绕着它，像一些卫星围绕着一个行星一般。[20]

人类是由一个种或几个种构成的问题是近年来人类学家们讨论得很多的问题。他们由此而分成两派，一元论者（monogenist）和多元论者（polygenist）。那些不承认进化原理的人不得不把各个种看作逐一分别创造出来的东西，或者，总得这样或那样地把它们看成一些独立自在的本体；而他们又必须参考把其他有机物体分列为物种时所通用的方法而搞出一些多少可以类比的办法，来决定究竟人的哪些类型或形态可以作为不同的种看待。但这种决定是绝无希望的一个尝试，除非大家先有一个关于“种”的名词的一个公认的定义，而这样一个定义又必须不包括有如神力一举创造之类的不确定的因素才行。否则我们就无异在没有任何定义的情况之下试图对某一个数量的房屋或某种大小的居民点决定命名为一个村、一个镇，或一个城市。北美洲和欧洲的许多关系极为近密而在两洲之间又可以彼此相互代表的哺乳动物、禽鸟、昆虫究竟是些不同的种，或只是一些地方性的族类这样一个久悬不决而极为头痛的问题就是这种困难的一个实际的例证，而离大陆不太远的许多海洋岛屿上的生物也提出了同样的问题。

在另一方面，那些接受进化原理的自然学家，而如今大多数的青壮年学者都已经接受了这一原理，无疑地都会感觉到，人的一切种族都是从一个单一的原始的祖系传下来的。至于他们是不是觉得最好进一步，为了要把各种族之间彼此相差的分量表达出来，而把它们称为不同的种，那还是第二个问题。[21] 就我们的家养动物说，不同的族系所从出的种是一个或不止一个的问题和我们眼前的问题似乎不很一样。尽管我们不妨承认，同

一个属以内的所有的族系，以及所有的天然的种，是从同一个原始的祖系兴起的，我们还是可以适当地提出如下的问题而加以讨论，就是，以狗为例，今天所有家养的各个族系之间的一切差异究竟是怎样来的：是完全从人最初家养的那某一种狗变化出来的呢？还是应当把一部分的性状或差别归因于不止一个种的遗传呢？而这不止一个的狗种，是早在自然状态之下而未经家养之前便已经分化出来的吗？就人来说，这一类的问题是不可能发生的，因为我们不能说他在任何一个特定的时期里经历过由野生而变为家养的过程。

在人的各个族类从一个共同的祖系分化而出的早期阶段里，族类的数目和族类之间的差别一定都是不多的。因此，就足以把它们辨别开来的那些性状而言，比起今天的各个所谓"种族"来，更没有理由要求被列为若干个种。虽然如此，种这个名词既然如此难于论定，各人有各人的用法，而如果早期族类之间的差别，尽管极小，比起今天各种族之间的差别来，却更有它们的经常性，并且也不那么逐渐地由此成彼而难于划清界限，有些自然学者也许就会把它们列为几个不同的种，正未可知。

但可能而很不会发生的一种情况是，人的早期的祖先辈当初在性状上已经具有很多的分化，以致彼此之间不相像的程度比今天存在于任何两个种族之间的还要高些，但到了后来，像福赫特所提到的那样，[22] 他们在性状上又重新由分而合了起来。我们知道，在育种工作里，如果人们为了同一个目的，而把两个不同的种的子息挑选出来，单单就一般的外形而言，他们有时候可以诱导出分量不少的这种性状上的合聚或趋同来。像纳图休斯（甲494）所指出的那样，[23] 家猪的几个改良的品种就是这样来的，而我们知道，家猪原是从两个不同的种传下来的；若干改良的牛的品种也有这种情况，但不如家猪品种那样显著。一位伟大的解剖学家，格腊休雷持有这样一个说法：认为几种类人猿并不构成一个天然的亚类，而是各有来历；猩猩是一种高度发展了的长臂猿或细猴，黑猩猩是一种高度发展了的猕猴，而大猩猩是一种高度发展了的大狒狒，即山魈。如果这一个几乎完全以脑子的性状为依据的结论可以被接受的话，我们在这里就可以有一个性状合聚趋同的例子，至少就外表性状而论是如此，因为在几种类人猿之间，彼此在许多点上，要比它们和其他猿猴之间更为近似。一切可以类比的相近之处，例如鲸鱼似鱼，其实也未尝不可以说成是性状的合聚趋同的例子，但我们从来不把这个词用在表面的和属于适应性的一些相似之点上。但如果我们把关系很远而很不相同的一些生物已经各自起了变化的子孙在结构上十分相似的许多性状也说成是合聚，是殊途同归的趋同，那也将是极为冒失的举动。一种结晶体的形态是完全由它内部的分子力决定的，因此，不相类似的物质有时候会产生形态相同的结晶体来是不足为

奇的。但就生物有机体来说，我们应当记住，每一个生物之所以会有某种形态所依凭的是无限复杂的种种关系，也就是，来源极其曲折而难以究诘的种种变异，——也依凭那些长期保持了下来的变异的性质，而这又要看所处的物质环境中的种种条件如何，而尤其要看和这生物周旋竞争的其他生物有机体，——而最后，还有无数的祖先所给它的遗传（这本身是一个波动不定的因素），而这些祖先自己的形态的决定也未尝不是通过了同样的种种复杂关系的。两个显然很不相同的生物有机体的子孙，由于经历了一番变化，后来竟然会越走越靠拢，至于在全部组织上变得十分相像，几乎接近于一模一样，乍然看来，是令人难以置信的。但实际上真有这事。即如上文所说的两类由分而合的家猪，它们从两个原始祖系传下来的证据，据纳图休斯说，依然在它们的颅骨的某几块骨片上保存着。如果人的几个种族真是从两个或两个以上的种传世而来的话，有如有些自然学家所设想的那样，而这些祖种彼此之间相差的程度与猩猩同大猩猩之间相差的程度相等，或几乎相等，那么，应该几乎没有疑问的是，在今天的人的身上，在某些骨头或骨片的结构方面，一定可以发现一些显著的差别来。

今天存在着的人的各个种族之间尽管有着多方面的差别，有如肤色、毛发、颅形、身体各部分之间的比例，等等，如果我们对它们的结构通盘考虑一下，我们发现它们之间却有着大量的十分近似之点。在这些近似之点中间，好多在性质上极不重要，或极为独特，不重要与独特到一个地步，使我们不可能设想它们当初是由不止一个原始的人种不谋而合地各自取得的。两个种族 ，即便外表上相差极大，心理上却总有许许多多相同之处，刚才所说的话对这一点是同等适用的，乃至尤其适用的。美洲的土著居民、黑人和欧洲人，在心理上可以说是再不同没有的了，任你举任何其他三个种族出来，我敢说，在这方面也不会赛过这三个。然而，当我在"比格尔号"船上和几个火地人一起生活的时候，我曾经不断目击到他们性格上的种种细小的特征而衷心有所激动，因为这些特征说明他们的心理是何等地和我们自己的如出一辙。我碰巧也一度和一个纯血统的黑人很相熟识，上面这话，对他来说，也一样适用。

凡是有机会读到泰伊勒尔先生和勒博克爵士的富有趣味的著述 [24] 的人，对于一切族类的人在种种嗜好、性情趋向和生活习惯上所表现的近密的类似性，不可能不取得深刻的印象。他们都乐于从事舞蹈、粗糙的音乐、戏剧表演、绘画、文身绣面，以及其他方式的自我装饰或自我表现的活动。他们在同样的情绪的激发之下都可以通过姿态和手势之类的语言，通过面孔的同样的表情，和通过同样的没有音节的叫声，而了解彼此的意思——这些全都能对类似性有所说明。如果把种别各不相同的猿猴的一些不同的表情和叫声取来和这些对比一下，则后者的，也就是人的种族与种族

之间的这种类似性，或简直就是同一性，就更见得突出了。有良好的证据说明用弓箭来射击的艺术并不是从人类的任何共同的祖先那里一脉相传地嬗递下来的，然而，正像威斯特若普和尼耳森（甲501）所说的那样，[25]从世界各个地方收集来的石箭头，即石镞，无论两地相去得多么远，也无论制作的年代相隔得多么久，在形式上几乎是完全一致的。而这一个事实只能有一个解释，就是，不同的种族有着相类似的发明能力或心理能力。就某些广泛流行的装饰图案，如工字形或锯齿形线条，等等来说，或就种种简单的信仰和习俗来说，如把死人埋葬在各式巨石结构下面，一些考古学家也曾作出同样的观察。[26]我记得在南美洲时观察到，[27]在那里，像在世界的许多其他地方一样，人们一般都爱选择在高高的小山顶上堆上一堆石头，或者作为纪念一件突出的大事之用，或用来标志死人的葬所。

如今当自然学家们看到，在两个或更多的家养动物的族系之间，或在不止一个的关系有些相近的野生的动物类型之间，在生活习惯、嗜好和性情趋向的许多细节上，有密切的相符之处，他们就利用这一点作为论据，说这些类型是从赋有同样的一些特点的一个共同的祖先传下来的；而因此，它们应该归列到同一个物种之内。对人的各个族类来说，这个论据可以同样地适用，并且适用得很中肯。

人的若干种族之间在身体结构上和心理性能上的一些不关重要的相似之点（我在这里不是说风俗习惯上的一些相似之点）既然不像是各自独立地取得的，那么，他们只能是从具有这些同样的性状的一些祖先那里遗传而来的了。这样，我们也就对人的早期的状态，早到他还没有一步步地遍布到地球上各处之前，窥测到了一些情况。人向远隔重洋的各个地域散布开来，在时间上，无疑地要在各个种族在特性上取得任何分量太大的分歧之前，因为，要不然，我们有时候就会在不同的大陆上碰到同一个种族的人，而这是从来没有的事。勒博克爵士，在把世界各地的野蛮人的种类至今还习用的种种生活与生产艺术作了比较研究之后，特地把当人从他的最早的原籍浪游而分散出来的时候还不可能懂得的那几种艺术具体地列举了出来；他可以这样做，因为我们知道，凡是被人学到了的艺术便再也不会被人忘掉。[28]这样，他指出"所剩下的东西只有两件，一是矛，而那无非是刀尖的一个发展，二是棒槌，那也只是槌的一个延伸"罢了。但他也承认，生火的艺术也许是在分散以前早已发明了的，因为它是现今所存在的一切种族所共有的东西，而欧洲古代穴居的人也已经懂得。在未分散以前，制造粗糙的独木舟或筏或桴的艺术或许也已经为人所掌握。但那时候的年代还很荒远，当时许多地方的陆地出水的水平线（即海岸线）和现在的很不一样，即便没有独木舟或桴的帮助，人也还能散布得很广。勒博克爵士其次谈到数数，他说，"考虑到在今天存在的各个种族之中既然还有那

么多的几个数不到四以上，要我们最早的祖先数到十”，看来该是何等地不会有过的一件事了。尽管如此，在这样早的一个时期里，人的一些理智与社会性能，比起今天最野蛮的种族所具有的来，大概不会低得太多，否则原始人在生存竞争之中就不可能取得如此巨大的胜利，而此种胜利之所以称得上巨大，他的散布之早而且广就是一个证明。

根据存在于某几种语言之间的一些基本上的差别，有些语言学家曾经作出推论，认为人在变得很广泛地分散在地面上之前，还不是一种能说话的动物。但我们也不妨加以猜测：认为当初也许已经有了语言，但这种语言远不如今天人们所说的任何种语言那样完善，而需要姿态和手势的很多的协助，而这种原始的语言却没有能在后来更加高度发展的各种语言里留下什么痕迹来。任何不完善的语言总要比没有语言好，如果当初没有任何语言可供使用，人的理智是不是能发展提高到他在早期便已达成的优越的地位所要求的那种标准，看来是成问题的。

原始人，当他还只具有很少几种生活与生产艺术，而这些又是十分粗糙的时候，和当他的语言能力也极不完善的时候，是不是配称为人，那得看我们对“人”这名词所用的定义是什么了。在长长的一系列的生物类型里，下自某种猿一般的动物起，上至今天所存在的那样的人，而在逐级上升之际，又没有太多的迹象可寻，要在这其间认定具体的一个点，而说从这一点而上我们应该用“人”这个名词来称呼，那将是不可能的。但这终究是一个很不重要的问题。再如，人的各个所谓种族（race），是不是就叫做“种族”，或列为几个“种”（species），或几个“亚种”（sub-species），也几乎是一个没有多大关系、不值得多作纠缠的问题，但若一定要用这些名词的话，最后一个，亚种，似乎比较恰当一些。最后，我们不妨作出结论说，当进化的原理得到一般的公认之后，而这种前途肯定是不远的，一元论与多元论的争议纷纭势将悄然而不受人理会地趋向于消亡。

此外，不应该略过而不予注意的一个问题是，有人假定，人的每一个亚种或“种族”是从单一的一对始祖传下来的，情况究竟是不是这样呢？就我们家养的动物说，通过对单一的一对配偶所产生的具有种种变异的子女的仔细地配来配去，甚至仅仅通过具有某一个新发现的性状的一只单一的个体，人们可以很容易地培育出一个新的族系来；但就大多数的家养动物品种来说，它们的所由形成，并不是有意识从选择一对配偶开始的，而是通过把许多具有一些哪怕是很微小而却有用或受人喜爱的变异的个体保存下来，而作为传种之用这样一个做法，而这个做法是不自觉的，即一些新品种实际上是于无意之中取得的。设以养马为例，两国对马的好尚不同，一国尚力强体重的马，而另一国则尚轻快的马，而习以为常，经久不变，我们可以肯定地认为，总有一天，就会产生两个马的亚品种，彼此截然分

明。而无论在哪一国里，起初都用不着特地把一对肥壮的马或轻捷的马隔离开来，专供选种之用。许多家养的动物族类就是这样形成的，而其所由形成的方式实际上和物种在自然状态下所由形成的过程极为近似，可以比类而观。作为具体的例子，我们也知道，被运送到福克兰诸岛[8]的马匹，在若干世代之间，变得越来越弱小，而跑散在帕姆帕平原[9]上而变野了的那些却取得了更大与更粗壮的头，而这一类的变化显然和任何一对特定的马匹无关，而是由于整个的马群受到了同样的生活条件的支配，也许又加上了返祖遗传的一些辅助的影响。在这一类例子里的一些亚种的祖先并不是任何单一的一对动物，而是许许多多正在变异之中的个体，其变异的程度虽各有不同，而变异的方式方向则大体一致；由此我们不妨作出结论，认为人的各个种族也就是这样产生出来了的，他们各自的一些变化，即，有别于其他种族之处，有的是不同的环境条件所直接造成的结果，而有的是某种方式的选择所间接产生的影响。但关于选择这个题目，我们很快还要折回来加以讨论。

论人的一些种族的灭绝——人的许多种族和亚族的部分或全部的灭绝是历史上一向有所闻见的事。洪姆博耳特在南美洲看到一只鹦鹉，它是当时能说某一种语言的个把字眼的唯一的一个生物，因为说这种语言的那个部落已经消亡。世界各地所发现的种种古代的粗大的建筑物、断碑残碣和其他供人凭吊的东西，以及种种石器，其来历虽已不为今天当地的居民所知，更说不上有什么保存下来的有关的传说，都说明灭绝了的种族不在少数。某些弱小而零落的部落，亦即早先的一些种族的残余，今天还存活在一般都是些山区的穷乡僻壤。在欧洲，据夏弗哈乌森的看法，[29]所有的古代种族"在进化阶梯上都要比现今存活的一些野蛮人的种族为低"，因此，在某种程度上，一定和今天所有的任何种族有着种种的差异。勃柔卡教授所描述的从勒色齐[10]所掘出的穴居人的骨殖，尽管遗憾地是它们似乎是只属于一家人家，标志着把猿猴般的一些低级的特点和一些高级的特点结合在一起的一个十分独特的种族[11]。这个种族"是不同于我们以前所听到过的任何种族的，古代的也好，近代的也好"[30]。因此，它和在比利时的一些洞窟里所发现的属于第四纪的种族也不一样。

人能够长期抵抗看来是对他的生存极为不利的种种条件。[31]他在极北的一些地带已经住了很久，没有木材来制造他的独木舟或其他用具，只有鲸鱼的脂肪当燃料，和融化了的雪水当饮料。在美洲的极南端，火地人没有可资保护的衣服或任何一间够得上称为茅棚的小屋子，也存活了下来。在南非洲，土著居民在不毛的原野上流浪，到处可以碰上毒蛇猛兽。

人也顶得住喜马拉雅山山脚的“泰拉依”[12]地带的致人死命的影响和赤道非洲沿海的瘴疠之气。

灭绝的主要原因是部落与部落，种族与种族之间的竞争。关于人口增加的种种制约也一直在起着作用，把每一个野蛮人的部落的人数压住不让长，——例如周期性饥荒、流移转徙的习惯和因此而招致的婴儿的大量死亡、哺乳期的延长、战争、造成伤亡的偶然事故、疾病、纵淫、窃掠女口、溺婴，而尤其是生育量的下降。只要这些制约之中的任何一个增加一些威力，哪怕是很小的一点点威力，受到影响的那个部落在数量上就会倾向于减少；而如果两个毗邻的部落之中有一个变得人数少些、力量差些，则其他的一个就通过战争、屠杀、啖食人肉、以俘虏为奴隶、兼并吸收等手段而把两者之间长期以来的矛盾很快地给解决了。一个弱小的部落，即便不是这样突然地被人一扫而光，只要一次踏上人口减削的路途，一般就会一直减削下去，直到灭绝。[32]

一些文明的民族国家和半开化的种族发生接触之后，所发生的斗争是不需要多少时日的，只是在当地那种性命交关的气候对土著种族有帮助的情况之下，斗争才会比较持久。文明的民族国家所以能取得胜利的原因不一而足，有的是明显而简单的，有的则复杂而弄不太清楚。我们可以看到，土地的垦殖对一些野蛮人的种族有着多方面的不利，甚至有致命的影响，因为他们对种种原有的习惯，不能改，或不想改。在有些例子里，经验证明，一些新的疾病和新的恶习有高度的破坏力。一种对他们来说是新的疾病看来往往会造成大量的死亡，一直要到对这种破坏的影响最有感受性的那些人逐渐地被淘汰干净为止；[33]而烈性酒类的恶劣影响似乎也会造成同样的情况，而糟糕的是，许多野蛮人对这些酒类又表示不可遏制的强烈爱好。还有看来是神秘莫测的一件事，就是，差别大而相隔远的两个种族的人初次相遇在一起，似乎容易产生疾病。[34]斯普若特（甲618）先生，以前在温哥华（Vancouver）岛时[13]，曾特别注意过种族灭绝的问题，他相信，欧洲人来到以后所引起的生活习惯上的种种改变在土著居民身心上酿成了很多不健康的状态。他又强调地说到在别人看来是微不足道的一个原因，就是，土著居民“看到了四周的新生活，莫名其妙，变得惘然，发了呆，他们把努力工作的一些旧有的动力全丢了，而却又没有新的动力来接替它们”[35]。

各个民族国家进行竞争，所由取胜的因素不一，其中最主要的一个似乎就是文明所已达成的等级，越高就越有利。不多几个世纪以前，欧洲还深怕东方半开化人的入侵，如今如果还有人怕，那就成杞人忧天了。在以

前，野蛮人的种族没有在古典的民族国家[14]面前衰亡下去，像他们今天在近代的文明民族国家面前那样。对于这一点贝却特曾表示深以为怪。他认为，如果他们也不免于衰亡，古老的道德学家对这一类的事件一定会有所思考、有所讨论。但在这时代的一些作家的著述里我们没有能看到对衰亡中的半开化人有任何痛哭流涕长加叹息的表示。[36]据我看来，就许多的例子来说，造成灭绝的一切原因之中，最有力的原因是生育力的下降和健康的减损，特别是由于生活条件的改变而引起的儿童的体弱多病，尽管这些改变了的条件本身并不坏，并不伤人，却依然会有这些情况。我在这里要向霍沃尔思（甲331）先生深表谢意，因为他曾经关照我注意这个题目，并且为我提供了一些有关的资料。我前后收集到了如下的一些例子。

当塔斯马尼亚岛最初受到殖民影响的时候，有些人把岛上的土著居民粗略地估计为七千人，而另一些人则说约有两万人。无论如何，不久以后，他们的数目就有了很大的削减，主要是由于和英国人的战斗与他们自己之间的相杀。在那次有名的由全部殖民者参加的围剿之后，而剩余的土著居民向政府投诚的时候，他们一起只有一百二十个人，[37]到1832年，这些人又被转移到弗林德尔斯（Flinders）岛[15]。这个岛介于塔斯马尼亚与澳大利亚之间，南北长四十英里，宽二十到十八英里，似乎是个适合于居住的地方，土著居民也得到政府的良好的待遇。然而他们的健康变得很坏，死亡相继。到1834年，他们共有（见邦威克，甲87，书，页250）成年男子四十七人，成年女子四十八人，儿童十六人，合一百一十一人。次年，1835年，剩一百人。政府看到他们减少得这么快，而他们自己也认为如果换个地方，情况会好一些，于是，到1847年，又把他们转移到塔斯马尼亚本岛南部的牡蛎湾。当时（1847年12月20日）他们一起是十四个男人，二十二个女人，和十个孩子。[38]但地点的迁移并不好。疾病和死亡依旧追逐他们不放，到1864年，只剩下一个男人（死于1869年）和三个上了年纪的妇人[16]。疾病与死亡固然厉害，谁都容易病，而一病就要死，但妇女的艰于生育是尤其见得突出的一件事。当她们在牡蛎湾只剩下九个妇女的时候，她们对邦威克先生说（所著书，页380），她们中间只有两个生过孩子，而这两个人一起也只生过三个孩子！

这一整套异乎寻常的事态的原因究竟何在？斯托瑞（甲631）博士说，死亡之所以相继，是由于要把土著居民拉进文明的那一番试图。“如果不管他们，让他们按照他们的习惯东西游荡，不受干扰，他们就会多生些孩子，死亡率也会低些。”另一个仔细的观察家，戴维斯先生，也说，“他们生得少而死得多。这在很大的一个分量上可能是由于生活和食物的改变，但

更重要的是由于他们受到了放逐，被迫放弃了他们的故乡，即梵提曼兰[17]的本土，因而精神颓丧，生趣索然”（邦威克书，页388、390）。

在澳大利亚境内两个相差很远的地区，有人观察到一些与此相同的事实。名气很大的探险家葛瑞高瑞（甲282）先生对邦威克先生说，在昆士兰[18]，“即便在最近才有殖民者屯居的地方，当地黑人的艰于生育就已经可以觉察到，而衰落就从此开始”。他所曾访问过的牟尔怯森河（Murchison River）的鲨鱼湾[19]的十三个土著居民，在三个月之内，十二个死于肺病。[39]

新西兰麦奥利人（Maories）的人口减少曾经芬屯（甲236）先生的仔细调查，并已编写成一本值得赞赏的报告，我在下面所说种种，除了有一处外，全都采自这个报告。[40] 1830年以来这些人在数量上的减削是谁都承认的，连土著居民们自己也不否认，并且至今还在稳步地削减。尽管到当时为止，对土著居民还不可能进行实际的人口普查，许多地区的居民对他们在各地的人口数量也还有些正确的估计。总的结果似乎是可靠的，它说明在1858年以前的十四年之中，便已减少了19.42%。一些经历过仔细查询的部落相去很远，超过一百英里，有在海边的，也有在内地的，生活资料与生活习惯在某种程度上也有所不同（芬屯书，页28）。在1858年，他们的总数被认为是五万三千七百人，而到了1872年，即过了又一个十四年之后，再一次普查的结果，发现而记录下来的总数只有三万六千三百五十九人，说明有了32.29%的减削！[41] 芬屯先生，在说明通常用来解释这种惊人的减削的种种实际上不足以充分解释的原因，有如新的疾病、妇女的淫滥、酗酒无度、战争等等，之后，根据很有分量的理由，下结论说，主要的原因是：妇女的艰于生育和婴幼的死亡率的非常之高（所著书，页31、34）。为了证明这一点，他指出（页33），在1844年，非成年人和成年人的比例是1对2.57，而在1858年，这比例是1对3.27，孩子们死得太多了。而成年人的死亡率也是高的。此外他又提出一个人口所以减少的原因，就是性比例的不平衡，因为生男育女，女的出生数量比男的少。关于这后面的一点，原因也许和这里所说的一些大有不同，我在下文的另一章里还须继续讨论，目前不谈。芬屯先生又把新西兰的这种人口减少和爱尔兰那里的人口增加作了一个对比，而不免引以为怪；因为这两地在气候上没有多大的不同，而两地居民现在所有的生活习惯也几乎是一样。麦奥利人自己“把他们的衰落在一定程度上归咎于新的食物与衣着的传入，以及由此而引起的习惯的改变”（芬屯书，页35），当我们想起生活条件的变化足以影响生育力的时候，就会看到他们这话大概是对的。麦奥利人人口的减少开始于1830与1840年之间；而芬屯先生指出（页40），大约在1830年左

右，用水长期泡制玉蜀黍而使之变得腐臭的方法被发明而广泛通行起来；而这可以证明即使在新西兰还只有很少的欧洲殖民者定居下来的时候，土著居民的生活习惯已经开始受到影响而发生变化。我在1835年访问群岛湾[20]的时候，当地土著居民在衣食两方面已经有了很多的变化，他们已种植马铃薯、玉蜀黍和其他农作物，并且用它们来换取英国输入的工业品和烟草。

从帕特森（甲515）主教的传记[42]中的许多话里，我们可以清楚地看到，为了培养当地的传教士，新黑勃里提斯群岛（New Hebrides——在南太平洋，斐济岛群之西——译者）和邻近其他群岛的梅兰尼西亚人（Melanesians）被送到新西兰、诺福克岛[21]和其他适合于卫生的地方之后，健康却大大地恶化，一批批地死亡下去。

散德威奇诸岛土著人口的减少是和新西兰的一样地远近驰名的。一些最有能力作出判断的人曾经粗略地估计过，当库克（甲161）在1779年发现这些岛屿的时候，岛民共有约三十万人。根据1823年的一次不细密的普查，总数是十四万三千零五十人。从1832年起，官方举办了几次不太定期的准确的普查，但我仅能查访到如下表所列的一些数字：

我们在这里看到，前后四十年之内，1832到1872年，人口总数减少了不下于百分之六十八！大多数的作家把这一情况归因于妇女的淫滥，于以前多次血腥的战争，于殖民者所强加于被镇压的部落

的严酷的劳役，于新传入的各种疾病，这后者确乎有好几次给了人口以毁灭性的打击。没有疑问，这些和其他类似的原因有高度破坏的效能，而可以用来说明1832至1836年间的那一段极不寻常的锐减，但一切原因之中最为有力的原因似乎还是生育力的下降。据1835至1837年间访问这个群岛的美国海军医官茹申贝尔格尔（甲566）博士说，在夏威夷主岛的某一个地区，在一千一百三十四个成年男子中，只二十五个各有一个三个孩子的家庭，而在另一个地区里，六百三十七个之中，只十个有这样的家庭。八十个已婚妇女之中，只有三十九个曾经生过孩子；而"官方的报告所提供的是，全岛之上，每一对婚配的男女平均只有半个孩子"。这和牡蛎湾的塔斯马尼亚人所提供的平均子女数几乎恰恰是一样。贾尔弗斯（甲351）于1843年发表他所写的夏威夷诸岛史，说，"凡有到三个孩子的家庭可以豁免一切赋税；而有到三个以上的可以得到土地和其他奖励的东西"。当地政府这样一个空前而独创的章程正好说明土著的民族在当时已经变得如何地艰于生育了。在1839年，比肖普（甲63）牧师在夏威夷的《旁观者》（丙138）上发表文章说，夭殇的例子在儿童总数中要占一个很大的比例，而斯泰雷

（甲620）主教告诉我，至今情况还是如此，像在新西兰一样。有人把这种情况归咎于妇女的不负责任，失于保育，但更大的一个原因大概是儿童内在的素质太差，而这是和父母的生育力的下降有联系的一件事。再者，夏威夷还有和新西兰相类似的一个情况，就是，出生的婴儿之中，男的要比女的多得多：1872年的统计数字是，男子31，650人，女子25，247人，包括一切年龄在内，用比例数来说，就是每100个女子，便有125.36个男子，而同时在一切文明国家里，却都是女子多于男子。妇女的淫滥无疑地对她们生育力的所以小提供了部分的解释；但她们的生活习惯的改变，无论男女，怕是造成生育困难的更为重要的原因，而这原因同时也可以用来说明死亡率之所以高，尤其是儿童死亡率。库克于1779年访问这个群岛，而温哥华（Vancouver）则于1794年，从此以后，时常有捕鲸船来此停泊。1819年，首批传教士到达的时候，发现国王已把原有的偶像崇拜废除，并已完成其他的一些改革。在这个时期以后，土著居民，在几乎一切的生活习惯上，都起了很迅速的变化，而他们很快地变为"太平洋上一切岛民中最为文明的人"。向我提供资料的人中有一位寇恩（甲155）先生，是个这些岛上出生的人，说，土著居民在五十年之内所经历的生活习惯上的变化要比英国人在一千年之内所经历的还大。根据从斯泰雷主教那里收到的资料来看，一些穷苦的阶层在饮食方面的改变似乎一直不太大，尽管好几种新的水果早经传入，而蔗糖已经普遍地成为日用的东西，他们的变化还是不多。但由于他们渴爱模仿欧洲人，他们很早就改变了衣着的方式，而酒精饮料的用途也早就变得很普遍。尽管这些变化像是无关紧要，根据我所知道的关于一些动物的情况，我有理由相信，它们对土著居民的生育力，已经足够产生一些下降的影响。[43]

年份	土著居民人口总数（只1832年与1836年两年中有些例外的情况，当时有少数外地人被包括在这里的总数之内。）	每年减少率的百分比（假定每两次普查之间逐年的减少率是一律的；这几次普查的举行并无一定的年期。）
1832	130，313	
1836	108，579	4.46
1853	71，019	2.47
1860	67，684	0.81
1866	58，765	2.81
1872	51，531	2.17

最后，麦克纳马腊（甲429）先生说[44]，孟加拉湾东部安达曼诸岛（Andaman Islands）上的低贱而堕落了的居民"特别容易感受气候转变的

影响。说实在话，只要一离开他们的岛上的家，他们就几乎肯定要死亡，而这种死亡和饮食的习惯或其他外来的物质影响全不相干”。他又说，夏季酷热的尼泊尔河谷里的居民，以及印度的山区各部落，一到平原上来，就容易闹痢疾和热病；而如果他们试图在平原地区住上一年，就要死在那里。

由此可见，人的粗野一些的种族，在和改变了的生活条件或生活习惯打交道的情况之下，就很容易受到疾病的折磨，而并不只限于被转徙到新地方，接触到了新的水土与气候，才会如此。只要习惯有所改变，而这些习惯本身又看不出来有什么害处，似乎也可以产生这种不良的后果；而在有些例子里，儿童们特别容易受到折磨。正如麦克纳马腊先生说的那样，人们常说，人能够抵抗千变万化的气候以及其他各式各样的改变，而不虞什么后患，但这只是对文明的一些种族而言，才是正确的，一概而论，就不对了。在野蛮状态下的人，在这方面似乎是和他的最近的近亲，即各种类人猿，几乎同样地敏于感受或感染，各种类人猿被转送而离开它们的乡土之后，是从来没有存活得太久的。

由于生活条件改变而产生的生育力的下降，有如见于塔斯马尼亚人、麦奥利人、散德威奇岛民，以及，至少从表面看去，也见于澳大利亚土著居民中间的种种例子，比起他们的容易感受疾病和容易死亡来，似乎意义更为严重。因为，即便在程度上很轻微的难于生育，在和其他那些倾向于限制人口增殖的一般性的制约力量的合作之下，迟早总不免于导致一批有关人口的灭绝。至于生育力之所以下降或缩减，在有些例子里，也许可以用妇女性生活的淫乱来解释（不久以前的塔希提人就有过这种情况），但芬屯先生曾经指出，就新西兰的麦奥利人说，这解释是很不够的，而就塔斯马尼亚人说，也解释不了。

在上文已经征引过的一篇文章里，麦克纳马腊先生提出了一些理由来支持他的一个看法，就是，凡是受制于疟疾的一些地带的居民倾向于不育，但就上面所举的例子来说，对其中的若干个是无法适用的。[22] 有些作家又提出过这样一个意见，认为岛居种族之所以艰于生育与体弱多病是由于长期持续的交相繁殖（inter-breeding——从这里的前后文看，此词意似指族内繁殖，即同种繁殖或血族交配，而今英语多作“inbreeding”；今“inter-breeding”一词在遗传育种学中常用于指“混合交配”或“品种间杂交繁殖”，但就此词的一般含义而言，凡有两性之别的种的种内繁殖都可以称为“inter-breeding”，这里译作“交相繁殖”——译者）；但再就上面的例子而论，他们的艰于生育的开始，不先不后，几乎恰恰和欧洲人的来临同时发生，这就使我们难于接受这个解释了。何况，目前我们也没有任何理由使我们认为人对于交相繁殖的不良影响有什么了不起的敏感，而尤其值得注

意的是，以地方面积之大如新西兰，以社会地位的形形色色、高下不齐如散德威奇群岛的居民，其间究竟发生过多大程度的交相繁殖，也还是个问题。而反过来，我们却知道，今天诺福克岛的岛民几乎全部是不同程度的表亲关系或其他近亲关系，印度的托达人（Todas）和苏格兰迤西的西部群岛中若干岛屿上的居民，也是这样；然而他们在生育力上并没有受到什么害处。[45]

和低于人的动物的情况类比一下之后，倒可以提出一个更接近于实际得多的看法。我们有方法指出，生殖系统对改变了的生活条件的感受力是非常强烈的，或者说，它的易感性是极大的（至于何以如此，我们不知道），而这种易感性所导致的结果有好的，也有不好的。在这题目上我在《家养动植物的变异》，第二卷，第十八章里提供了大量收集在一起的事实，在此我只能介绍一个极为概括的摘要；任何读者如果对此有更多的兴趣，不妨参考上述的著作。有些很微小的生活条件的改变，就绝大多数，乃至一切的有机物体说，都有增进健康、提高精力和加强生育力的效用，而另一些改变，据有人知道，则可以使很多的动物变得不能生育。大家最熟悉的例子之一是驯象的例子，在印度，驯象都不能生育，而在阿伐[23]它们却往往能生育，在那里，母的驯象被容许在森林里在一定范围以内漫步往来，因而所处的环境与生活状态比较自然。各种美洲猴子的情况是比此更为恰当的一个例子，这些猴子都是雌雄并畜多年，而且并不离开它们的乡土之国，然而一般都极难得生育，有的根本不生育。我说这是一个更为恰当而可资比较的例子，因为它们和人在亲族关系上比大象更为密切。在被人捉住的野生动物中间，只要在生活条件上小小地有所改变，便往往足以引起不育，这不能不说是一件有些奇怪的事，而在我们联想到家养动物的情况之后，就不免觉得更奇怪了，因为一切家养动物，在家养的条件之下，比起在自然状态里，反而变得更能生育，而有些竟能在抵抗极不合乎自然的条件的情况之下始终维持它们的生育能量。[46]禁闭生活所引起的这方面的影响也因不同的物群而有所不同，有的所受的影响大些，有的小些；而一般说来，同一物群里的一切物种所受的影响大小却是一致的。但也有另一种情况，就是，一个物群之中只有单一的某一个种变得不生育，而其余则否；而反之，也有只有单一的某一个种能维持生育，而其余的绝大多数则不复生育。有些物种的雌雄两性，在禁闭的情况下，或不甚禁闭而被容许在自己的乡土之国里面多少可以自由活动而不完全自由的情况下，就从此不再交配；有的在同样的情况之下，时常进行交配，而却不生子息；有的也生，但生得比在自然状态里少，而因其和上面所举的一些人的例子有些相似、有必要加以指出的一点是，这些子息往往是软弱多病，或有些畸形异态，而趋向于夭折。

既然看到生殖系统对改变了的生活条件有其特殊的易感性的这一条法则，又看到它也适用到我们最近的近亲，四手类动物，我也就很难怀疑，它也未尝不能适用到原始状态中的人了。因此，如果任何族类的野蛮人受到突然的引诱或胁迫，来改变他们的生活习惯，他们就会或多或少地变得不能生育，或所生的子女也是虚弱多病，而其所表现的方式，和所由造成的原因，是和上面所说的印度的大象和狩猎用的豹（hunting-leopard）、许多种的美洲猴子，以及一大批的一切种类的动物在违离它们的自然条件之后的情况一般无二的。

我们可以看到，为什么长期居住在远洋岛屿之上而不得不一直和几乎千百年如一日的生活条件打交道的土著居民，一旦碰上任何习惯的改变，会特别地受到影响；事理上应该如此，而实际的情况也似乎确是如此。各个文明的种族肯定地能够抵抗各式各样的条件变化，不能与野蛮人同日而语。在这一方面他们和家养动物相像，因为，尽管后者，即家养动物，有时候在健康上也受些影响（例如，欧洲的狗到了印度），却难得变得不能生育，不生育的例子是有些的，也见于记录，[47] 但只是个别的。文明种族和家养动物对许多改变了的条件之所以能有抵抗力，大概是由于他们对各式各样而变化多端的环境条件，比起大多数的野生动物来，要接触得多，因而也就变得习惯得多；也由于他们以前有过从外地转徙而来或从这一地区被输送到那一地区的经验；也由于不同的家族之间，或更大一些、亚族之间曾经有过杂交繁殖。看来只要一度和文明种族进行交配与生殖，一个原始而土著的种族便立刻可以取得一些抵抗力，来应付条件改变的不良后果。例如塔希提人和英国人所生的杂种子女，在移植到匹特开恩岛[24]之后，增加得非常之快，以致不久以后岛上就有人满之患，而于1856年6月，不得不再转移到诺福克岛。当时这一批人包括六十个已婚的男女和一百三十四个孩子，共一百九十四口。在诺福克岛上，他们增加得也快，尽管其中有十六个人于1859年又返回匹特开恩岛，其余，到1868年1月，增加到了三百人；男女恰好各占一半。试想，这和塔斯马尼亚人的例子相形之下，是何等的一个对照呀：诺福克岛上由杂交而来的岛民，在短短的十二年半之中，从一百九十四人增加到了三百人；而塔斯马尼亚人，在十五年之间，从一百二十人减少到了四十六人，而四十六人之中，只有十个是孩子。[48]

再如在1866年和1872年的两次普查之间的期限之内，散德威奇诸岛上的纯血统的土著居民减少了八千零八十一人，而在同一期限之内，被认为是比较健康的混血人口却增加了八百四十七人。但我不知道所谓混血人口包括不包括第一代混血人口的子女，或仅仅指第一代而言。

我在这里所列举的例子所牵涉到的全都是由于文明人的移居其地、生活条件有所改变，而受到了新条件的影响的一些土著居民。但野蛮人艰于生育与健康恶化的原因大概还不限于此，任何原因，例如旁近强大部落的入侵，只要在力量上足以使他们放弃原有的乡土、改变原有的习惯，就可以造成这些结果。在把捕获的野生动物驯化而成家养的工作中，人们所怕的是发生某些消极的制约的影响，而最主要的制约就包含对生育力的限制，使这种动物从此不能像在自然状态中那样地繁殖。就野蛮人来说，一旦和文明接触之后，也会发生一些制约的影响，使其不能存活下来而自己形成一个文明的种族，而主要的制约之一也正好是一样，就是，由于生活条件的改变而不生育或艰于生育：野生动物与野蛮人在这方面大有相同之处，是值得引起兴趣的一个情况。

最后，尽管人的一些种族的日趋削减而终于灭绝是一个高度复杂的问题，而其所以复杂，正是因为造成这种结果的原因很多，而这些原因又因时因地而有不同；但问题的性质是和一些高等动物——例如化石马——的所以灭绝一样的。这种马原产于南美洲，但终于灭亡了，而不久以后，在同一些地区之内，被无数的西班牙马的马群所接替了。新西兰的麦奥利人似乎自己觉察到人兽之间这样一个并行而可以类比的现象，因为他把自己未来的命运和当地一种老鼠的未来的命运相提并论，这种老鼠，在移入的欧洲鼠的竞争之下，今天正接近于灭绝。要想肯定导致灭绝的一些确凿的原因究竟是什么，而它们又是怎样起作用的，对我们的想象来说，是大有困难的，困难实在不小，但对我们的理智来说，只要我们牢牢记住，每一个种与每一个种族的增长是经常地多方面地受到制约的。因此，只要在已有的一些制约之上，再添上任何新的制约，哪怕是很微小的一个，这有关种族就肯定会在数量上日益减少，而数量的不断减少迟早会导致灭绝；而在大多数的例子里，最后的结局是归一些能征惯战的部落用入侵与吞并的方式摧枯拉朽似地加以决定的。

论人的各个种族的形成——在有些情况下，不同种族的杂交曾导致一个新的种族的形成。欧洲人和印度人属于同一个祖系，亚利安（Aryan）祖系，所说的也基本上是同一个语言[25]，而在形貌上却很不相同，而反之，欧洲人和犹太人在形貌上相差很少，而犹太人所属的却是另一个祖系，闪米底（Semitic）祖系，而所说的语言也属于很不相同的一个系统，——对这一类的独特的事实，勃柔卡的解释是，当初在属于亚利安祖系的人向四面八方大事散布的时期里，某些支派和所到之地的土著部落发生了大规模的交混。[49] 当两个有着近密接触的种族进行杂交之初，初步的结果是一种杂七杂八的拌和物；例如，亨特尔先生，在描写桑塔尔人（Santali），即印度一部分的山区部落，的时候，说，“从黧黑而矮胖的山

居部落中人，到身材高大、皮肤作橄榄色、额高颡阔得像富有理智气息、双目肃静，而头颅则高而前后突出的婆罗门僧”，人们可以看到数以百计的难以明辨的层次。因此，在法庭上，法官有必要向证人先问一下，究竟他们是桑塔尔人，还是印度人。[50] 一个杂拌性的人群，有如玻里尼西亚诸岛中某些岛屿上的居民那样，大都由两个不同的种族杂交而成，所剩下的纯血统的成员已经是寥寥无几，或已经根本没有，究竟会不会融合而成为一色，直接的例证还没有看到过。但就我们的家畜来说，通过仔细的选择，[51] 一个杂交而来的品种，在不多几个世代之后，可以固定下来，由夹杂而变为一致，成为一个真正的品种。既然如此，我们可以推断，一批杂拌性人口的彼此之间的自由交配，经过了漫长的一大串世代之后，会提供一个选择的场合，而同时也会制止任何返祖遗传的倾向；而这样，这批杂交而来的人口会终于变得融通一色，只是在此一色之中，原先参加杂交的两个种族的种种性状未必恰好各居一半而已。

人的种族与种族之间的一切差别之中，最称鲜明的差别而也是标志性最强的差别之一，是皮肤的颜色。以前人们以为这一类的差别可以用不同气候的长期而直接的影响来解释；但帕拉斯首先指出这解释是站不住的，而后来几乎所有的人类学家都同意他的意见。[52] 这一个解释之所以被摈弃，原因在于不同颜色的种族的分布并不和不同气候的分布一一相符，而绝大多数的种族在他们目前的乡土之内，也就是习惯了的气候区域之内，都一定是住过很久很久的。我们从杰出的权威那里听到，[53] 一些荷兰家族，在南非洲已经住上三个世纪，皮肤的颜色却丝毫没有改变：这一类的例子是多少有些分量的，可以相信。吉普赛人（gipsies）和犹太人，在世界上散布的地区虽各不相同，形貌颜色却到处一律，也同样地可以引来作为这方面的论据。犹太人的一律性有时候是被人夸大了的，[54] 但也还可用。有人认为，一地的空气过于潮湿或过于干燥，而不仅仅是气温的冷热，对皮肤颜色的变化更有影响；但道尔比涅根据南美洲的材料、利芬斯东根据非洲的材料，所达成的结论既然完全相反，任何有关空气干湿的结论不能不被认为是十分可疑的了。[55]

我在别处曾经列举种种不同的事实，证明皮肤和毛发的颜色有时候是彼此相关得出人意料之外的，而此种相关又包括一种完善无缺的抵抗力在内，足以应付某几种的植物毒素的作用和某些种类的寄生虫的侵蚀。因此我想到过，黑人和其他肤色比较灰暗的种族之所以灰黑可能是由于，相继多少世代以来一些灰黑程度比较深的个体，得力于肤发颜色之深，顶住了自己乡土上的瘴疠之气的致命的毒害，而存活了下来。

后来我发现威耳斯（甲697）博士很久以前就有过这个同样的想法。[56] 很久以来，人们知道黑人，和甚至黑白混血的“缪拉托”，几乎完全可以免于黄热病（yellow-fever）的袭击，而这种病，在美洲热带地区，对其他种族的人，是有极其巨大的毁灭性的。[57] 他们在很大程度上也能避免流行于非洲沿海至少有二千六百英里长的地带上的几种可以致命的间歇热，而在这一带殖民的白人，在它们的侵袭下，每年要有五分之一丧命，五分之一被迫回到欧洲的老家，终身病废。[58] 黑人的这方面的免疫性似乎部分是先天的，即建立于身体素质上的某种我们还不了解的特点的，而部分是对当地水土取得了适应的结果。[25] 据布谢说，[59] 从苏丹地区附近征募而从埃及总督那里借来的参加墨西哥战争的黑人部队，在顶住黄热病方面，几乎与西印度群岛的黑人同等地有能耐，而西印度的黑人原是早年从非洲各地移来而久已服习了这一地区的水土的。对水土气候的服习或适应是有它的作用的，我们也从许多黑人的例子里看到了这一点，这些原在热带地方的黑人，后来在比较寒冷的地方住了一些时候回来，就似乎比以前更容易害热带的各种热病。[60] 白人的各个种族长期以来所服习的气候的性质对他们也有某些影响，因为，当1857年黄热病以瘟疫的方式在德美腊腊（Demerara——地区名，在南美洲英属圭亚那）猖獗之际，勃雷尔（甲68）医师发现白人殖民的死亡率是和他们所从来的地区所在的纬度成正比例的。就黑人来说，这种对黄热病的免疫性，单单作为服习水土的结果而言，暗示他们已经和这一类的水土与气候打上了不知多少岁月的交道，才能如此；因为美洲热带的土著居民，尽管在当地居住的岁月也已经长久得荒远难稽[26]，对黄热病却并没有免疫性；而据特瑞斯特腊姆（甲659）牧师说，在非洲北部也有类似的情况，在那里，在有些地段里，土著居民[27]每年要被迫离开一段时间，而当地的黑人则可以平安地一直留在那里。

黑人的免疫力和他的皮肤的颜色有任何程度的相关这一说法，实际上只是一个猜测；和它发生相关关系的或许是另外一些差别，这差别可能在血液里，在神经系统里，也可能在其他的细胞组织里。尽管如此，根据上面所列的种种事实，又根据肤色与肺病的倾向之间似乎存在着某种联系的可能的事实，我认为这个猜测也未必全无着落。正因为这样，我才在上文费上这么多的工夫，试图确定它究竟有着落到何等地步，成功虽不大，[61] 我希望这工夫还不是白费的。不久以前去世的丹念耳（甲178）医师在非洲西海岸待过很久，对我说，他不相信这其间有任何关系。他自己是个肤发颜色极浅、见得特别白皙的人，他顶住了当地的气候，健康出乎意料地好。当他童年初到这海岸来的时候，一个年老而有阅历的黑人酋长，根据他的形貌，预言他可以顶得住，后来果然如此。在安帖瓜[28] 行医的尼科耳森（甲499）医师，在留心到这个题目之后，写信给我说，颜色深些的欧

洲人比浅些的更能逃免黄热病的袭击。海瑞斯（甲299）先生根本否认，发色深的欧洲人，比起其他的人来，能更好地顶住炎热的气候；反之，经验教育了他，在向非洲海岸选派士兵服役的时候，最好选头发发红的人。[62] 因此，单单根据这些分量都很不大的迹象来看，我们的假设，认为某些种族的肤发之所以黑，是由于越来越黑的一些个体，长期以来，在容易发生各种热病的瘴疠之乡存活得较好的缘故——似乎是没有根据的了。

夏尔普（甲602）医师说，[63] 热带的太阳对白皮肤起烧灼的作用而使之起泡，而对黑皮肤则完全无害；而他又说，这是和个人的习惯并无关系的，因为六个月到八个月的婴儿往往一丝不挂地在烈日之下被大人带来带去，而一样地不受影响。有一位医学界人士肯定地告诉我，几年以内，在热带地方，每到夏季，而冬季并不这样，他的双手上会长出一块块的浅棕色的皮肤来，像雀斑，而比雀斑为大，同时，皮肤上保持白色的那些部分有好几次还相当厉害地发了炎，起了泡。在低于人的各种动物里，白色毛羽所掩盖的皮肤，和皮肤的其他部分之间，对太阳的作用的感受性，也存在着素质上的差别。[64] 皮肤的免于太阳的烧灼这一点的重要性究有多大，是不是足以说明黑人种族的黑色的由来，也就是说，自然选择把皮肤越黑而越不怕太阳烧灼的个体保存了下来，否则就受到了淘汰，那我就判断不来了[29]。如果真是这样，那我们便得假定热带美洲的土著居民在那里定居下来的年代要比黑人在非洲的短得多，比起马来群岛南部的巴布亚人来，也是如此；正好与肤色较浅的天竺人在印度所待的时间要比半岛中部与南部肤色黝黑的原始土著居民[30]的时间为短暂一样。

在目前的知识情况之下，我们对人的各个种族之所以有肤发颜色的差别，虽还不能作出解释，说深颜色有好处，不行，说气候有直接的作用，也不行。然而我们也不该太忽视气候这一方面的力量，因为我们有良好的理由相信，这种力量也产生一定分量的遗传影响。[65]

我们在上文第二章里看到，种种生活条件可以直接影响身体机架的发育，而这种影响是可以遗传的。例如，而这也是一般人都承认的一件事，移居到美国的欧洲人，在形貌上，会经历一些程度很小而速度极快的改变。他们的躯干和四肢都会变得拉长一些；而我从柏尔尼斯（甲52）上校那里听说，在美国的最近一次战争里[31]，有一件事对此提供了一个良好的证据，就是，一些德国队伍穿上了美国为美国士兵所制的现成的军服之后，全不配身，一切尺寸都长得太多，弄得十分可笑。在美国，也有相当多的证据，说明在南方诸洲，在家庭里供役的第三代黑奴同田间劳动的黑奴在形貌上也呈现显著的差别。[66]

但若我们就分散在全世界的人的种族作一通盘的观察，我们还是不得不作出推论，认为他们的种种有特征性的差别很难用生活条件的直接作用来解释，即便他们对各自的这些条件已经服习了不知多么漫长的一个年代。爱斯基摩人完全恃肉食为生；穿着使用很厚的带毛的兽皮取暖；终年苦寒，半年摸黑，然而他们和中国南方的人并没有什么了不起的差别，而中国南方人却完全素食（完全二字不实——译者），经年几乎不穿衣服地和酷热的气候与刺眼的阳光打交道。一丝不挂的火地人住在荒凉寒苦的海边，靠海产的一些食物糊口；巴西的布托库多人住在比较内陆的炎热的深林里，主要靠采集到的蔬果维持生活；而这些部落却如此地十分相像，以至在"比格尔号"船上的几个火地人被某些巴西人错认为布托库多人。再者，布托库多人，以及热带美洲的其他土著居民是完全和黑人不相同的，两者之间虽隔着一片大西洋，一在东岸，一在西岸，然所服习的气候则大致相同，而所进行的日常生活也几乎一样。

除了在很微不足道的程度上有些关系而外，我们也不能用对身体各部门用进废退的遗传影响来解释人的各个种族之间的种种差别。习惯于独木舟里过日子的人们的腿也许发展得短一些，住在高原或高山地区的人们的胸膛也许要扩大一些，而在那些经常使用某一种感官的人，容受这一感官的腔或窍似乎要发展得宽大一些，从而使整个的容貌也发生少量的变化。就文明的民族国家的人说，由于使用少而缩小了的上下腭——所说使用，指这一带的若干不同的肌肉，为了表达各种情绪，所惯于进行的一些活动——和由于理智活动的增加而扩大了的脑神经，联合起来，便在他们的一般的容貌上产生了相当大的影响，而和野蛮人的相形之下，显然地有所不同。[67] 身材有了增高，而脑神经没有任何相应的加大（根据上文提到过的家兔的例子而加以推断），也许是人的某些种族所以取得了一个拉长了的颅骨，即长颅型的一个原因。

最后，我们还了解得很少的那条相关发展的原理有时候也起些作用，肌肉的特殊发达和眉脊梁的强大突出，有其一必有其二，即其一例。肤色和发色是一清二楚地相关的，而在北美洲的曼丹人中间，发的结构和发的颜色也是有一定的相关的。[68] 皮肤的颜色，和它所挥发出来的气味，也有一定方式的联系。就绵羊的若干品种来说，皮肤上每一个单位面积里的一根根的毛的数量和排泄用的细孔的数量也有关系。[69] 如果我们可以根据家畜中的一些可供类比的情况而加以推断，我们就敢说，人在结构上的许多变化大概是属于相关发展这一原理的范畴的。

到此我们已经看到人的各个种族的一些外表的、有标志性的差别用生活条件的直接作用来解释是不能令人满意的，也不能用身体各部分的用进

废退的影响来加以说明，而通过相关发展的原理的解释也没有多大用处。这些路子既不通，我们就被带上另一条路，另作试探，就是，人所特别容易产生的种种细小的个别差异，就是每个人身上的一些变异，会不会在一长串的世代之内，通过自然选择的作用，得到了保存、积累、加大，而终于成为区分种族的特征。但在这条路上我们一开始就遇上困难，就是，只是对有机体有利的一些变异才受到保存与发展；而尽我们的力量所能作出的判断是（尽管在这方面的判断一直容易发生错误），人的各种族之间的差别虽多，却没有一个是对人有任何直接或特殊的用处的。这句话当然不可能包括种种理智的、道德的或社会的才能。人的种族与种族之间一切外表的差别的巨大的变异性，本身也就表示它们不可能有太大的重要性；因为，如果够重要的话，它们就不会多所变异，而是，要么早就被固定而保存下来，要么早已被淘汰掉。在这一方面，人和自然学家们所称"善变"（protean）或"多形"（polymorphic）的一些生物形态相像，这些形态的身上的那些变异在性质上都是无关痛痒的一些，因而躲开了自然选择，没有成为它的作用的对象，看来正是由于这些原因，它们才一直维持着一种高度的变异不定的状态。

截至目前为止，我们对人何以有种族之别的解释的一切尝试都受到了挫折，没有能顺利地取得一些结果；但未经涉足的还有一条路、一股力量，那就是性选择了。看来性选择也曾在人身上起过强大有力的作用，一如在许多动物身上起过的那样。我这样说，却并不认为性选择足以解释种族之间的一切的差别。总还会有无从解释的一个剩余部分，而对这一部分，在我们无知的情况下，我们只能说，有所不同的一些个人总是不断地在世间冒出来，例如，有的头圆些，有的头窄些，也就是前后长些，而就鼻子说，有的上下长些，有的短些。如果，所由把它们诱导而出，而我们还不知道的那几种力量维持不变，或更连续不断地发挥它们的作用，加上长期持续的交婚的影响，头形也罢，鼻形也罢，都有可能固定下来而趋于一律。这一类的变异属于我们在上文第二章所一度提到的一个暂定的类别，由于没有更好的名称，我们往往把它们叫做自发的变异。我也不敢说，性选择的影响可以精确地指出来而完全合乎科学的要求；但我们能指出，如果人没有通过这一股力量而起些变化，像千千万万的其他动物所曾通过，并且显得如此无可抗拒而必须通过的那样，那我们要问，人怎么会成为一个唯一的例外呢？这种例外的地位反而成为一个无法解释的问题。还可以进一步地指出，人的种族与种族之间的一些有如在肤发颜色、毛发多寡、面貌体态等等方面的差别并不是一般的，而是可以被指望纳入性选择活动范围以内的那一类的差别。但为了把这问题处理得恰当，我感觉到有必要把整个动物界检阅一周。我为此把本书的第二篇完全交给了它。到末了我还是要回到人，而在尝试说明人通过性选择的途径究竟在多大程度

上经历过一些变化之后，还将就这第一篇里各章的内容作出一个简短的总说。

附录——皇家学会会员赫胥黎教授著：论人与猿猴的脑在结构与发育上的异同。

关于人与猿猴的脑的差别，性质如何，程度多大，论战开始于十五年以前，至今还没有结束，但到了现在，争议所用的题材已经和从前的完全不同了。原先有人说了再说，并且以少见的纠缠不清的执拗态度说个不停：所有的猿猴的脑，即便是最高级的，都和人的不一样：人的大脑的两个半球各有一个后叶（posterior lobe），而猿猴连这样显著的一些结构都有不起，同时猿猴也没有后叶所包容的侧脑室（lateral ventricle）的后角（posterior cornu）和禽距（hippocampus minor），而这两个结构，在人脑里也是再清楚没有的。

但事实并不是这样，在猿猴的脑里，刚才说的三个结构和人脑的一样地发达，甚至更为发达；而实际上它们是一切灵长类（如果我们把各种狐猴除外的话）所共有的一些特征，而这些特征的富有标志性在现在已经是十分肯定的一点，其基础的稳固和比较解剖学里所提出并得到肯定的任何论点不相上下。再者，近年以来，长长的一大串解剖学家都对人和猿猴的大脑半球上面一些复杂的脑回（gyrus）和脑沟（sulcus）的安排部署下过一些特别的工夫，而每一个人都承认，在人也罢，在猿猴也罢，它们所遵循的格局只有一个，更没有第二个。黑猩猩大脑上的每一个脑回、每一个脑沟，都可以在人的大脑上看到，因此，一整套的名词，两者之间，全可以通用，可以呼应。在这一点上，谁也没有不同的意见。不多几年以前，比肖福教授发表了一个报告，专论人和猿猴的大脑上的脑回（convolution，即上所云 gyrus）。[70] 我这位饱学的同行的目的既然肯定不在于低估人与猿猴之间在这方面的差别的意义，我引以为快地在这里转述他如下的一段话。

“很多人所熟知而谁也没有异议的一件事是，多种猿猴，尤其是猩猩、黑猩猩和大猩猩，在它们的身体组织上和人很相接近，比任何其他动物接近得多。单单从组织的观点来看这个问题，大概谁也不会不同意林纳的见解，认为人，尽管有些奇特，只能被看成是一个种，而理所当然地放在哺乳类动物，包括这些猿猴在内的首席地位。人与猿猴，在一切器官方面所

表现的近似程度是如此地高，只有极度精密的解剖学的调查研究才能把那些真正存在的差别指证出来，而这种精密的研究还有待于有人提供。彼此的脑也是这样。人、猩猩、黑猩猩和大猩猩的脑，无论有多少重要的差异，也是彼此很相接近的。”（注[70]所引书，页101）

如此说来，对一般猿猴和人的脑，在种种基本性状的相似这一层上，不存在什么争论了；而在黑猩猩、猩猩和人之间的尤为近密得出人意料的相似，甚至不放过大脑半球上许多脑回和脑沟的部署的细节，更不存在任何异议了。再转到几种最高级的猿类和人的脑之间的某些差别，究竟这些差别的性质如何，分量如何，这其间也不存在什么严重的问题。大家都承认，人的大脑的两个半球比猩猩与黑猩猩的为大，绝对的大，相对的也大；而由于眼眶的骨顶向上突出而造成的额叶（frontal lobe）的下陷，在人的脑半球上也不那么显著；人脑的许多脑回和脑沟，一般地说，在安排上也不那么两边对称，同时枝分出来的较小的一些皱纹却要多些。大家也承认，一般地说，那条介于颞叶（temporal lobe）与枕叶之间的称为“外纵裂”的脑裂（temporo-occipital fissure，或“external longitudinal”fissure），在各种猿猴的大脑上，通常总是一个十分显著之点，而在人则只是隐约可见而已。但大家也都清楚，人脑与猿猴脑之间，虽有这些差别，却没有任何一个足以在彼此之间构成一条斩钉截铁似的界线。外纵裂的名称原是格腊休雷教授叫出来的，关于它在人脑上的情况，特尔奈尔教授说过如下的话：[71]

“在有些人脑上面，它只简单地表现为半球边缘上的一条略微凹进的印痕，但在另一些人脑上，它或长或短地从横里引申出来。在一个女子的脑的右半球上，我看到它引申而出到两英寸以上，而在另一个标本上，也在右半球，它引申出了一英寸的十分之四，然后又向下方延展，直到半球外面下部的边缘。在大多数的四手类动物的过半数的大脑上，这条脑裂原是异常清楚而惹人注目的，但在人则界线很不分明，原因在于在人这一方面，存在着表面的、看起来很清楚的、一些枝分出来的脑回，把顶叶（parietal lobe）和枕叶给搭连了起来。这些搭了桥似的小脑回中的第一个脑回越是靠近外纵裂，则外顶枕裂（external parieto-occipital fissure）就见得越短。”（注[71]所引书，页12）

由此可知，这条格腊休雷的外纵裂在人脑上受到抹杀而不显著并不是一个经常而稳定的性状。而在另一方面，它在高等猿猴的脑子上的充分发达也并不是一个经常而稳定的性状。因为，就黑猩猩而言，饶勒斯屯（甲560）教授、马尔歇耳先生（甲441）、勃柔卡先生和特尔奈尔教授，在它们的大脑上，不是在左半球，就是在右半球，都一次又一次地看到这条外

纵裂由于“一些搭桥性的小脑回”的存在而受到不同程度的抹杀。在一篇专门的论文的结论中，这里面的最后那一位作家说：[72]

“刚刚叙述过的一只黑猩猩的脑的三部分标本证明，格腊休雷所试图作出的概括，说第一个搭桥性的脑回的完全缺乏，以及第二个此种脑回的隐蔽不见，是这种动物的脑的一些基本上有标志性的特点——是不适用于一切黑猩猩的。仅仅在一个标本里，黑猩猩的脑在这些所说的特点上是遵循了格腊休雷所提出的法则的。至于上面一个，即第一个搭桥性脑回的存在，我倾向于认为，在过半数以上的这种动物的脑子上有，至少两个半球里的一个上面有，这是根据到目前为止所已有人叙述过或画过图的材料所作出的估计，此外就不敢说了。至于第二个搭桥性的脑回的不在隐蔽的部位而在表面上看得到，则例子显然地不那么多，而我相信，到现在为止，只在本文所记录的标明为（A）的脑插图上可以看到。以前观察家们在他们的叙述里所曾提到的两个半球上的一些脑回的安排并不两两对称，在我这些标本上也可以清楚地看得出来。”（注[72]引书，页8、9）

退一步说，即便介于颞叶与枕叶之间的那条外纵裂是高等猿猴所别于人的一个标记，这一标记的价值又由于广鼻类或新世界的各种猴子的脑的结构情况而变得大有疑问。事实上，这一条脑裂，就狭鼻类或旧世界的各种猿猴而论，尽管是最为经常与普遍的若干条之一，其在新世界的各种猴类却全都不很发达；它在几种小型的广鼻类猴子里根本找不到；在几种丛尾猴（乙772）里它只有一些痕迹；[73]而在蛛猴属里，则有所发展而或多或少地受到搭桥性折叠的抹杀。

在一个单一的类群的范围之内的这样一个变异不定的性状是没有多大分类学的价值的。

人脑的两个半球上的一些脑回不但有些不相对称，并且此种不对称有着很大的个别变异，即往往因人而有所不同；而在受到检视的属于布虚曼族的那批人脑里，两半球上面的一些脑回和脑沟，比起欧洲人的来，显然要简单而对称得多，而同时，在有几只黑猩猩，它们的复杂性与不对称性已经发展到足以令人注意的地步。这些都是在进一步研究之后已经得到确定了的事实。而就黑猩猩的一些例子而言，尤其值得注目的是勃柔卡教授所绘出的一只雄的年轻的黑猩猩的脑子（法文《灵长目总论》，页165，插图11）。

再者，关于脑子的绝对的大小，已经确定了的是，最大的健全的人脑和最小的健全的人脑之间的差距要比后者和黑猩猩或猩猩的最大的脑子之间的差距为大。

还有一点情况是猩猩与黑猩猩的脑子和人的脑子相像，而和各种低等的猿猴则是不相像的，那就是它们有两个白纤维体（corpora candicantia）——而类犬猿猴类（乙321）只有一个。

因为看到了这些事实，今年，1874年，我没有疑难地把我在1863年所提出的主题再度申说而坚持一番：[74]

“因此，就大脑的结构所能提供的知识而言，这一点是清楚的，就是，人和黑猩猩或猩猩之间的差别，要比后二者和甚至各种猴子之间的差别还要少，而黑猩猩的脑子和人脑之间的差别，比起前者和狐猴的脑子来，几乎是微小得没有多大意义可言。”

在上面所已提到过的那篇论文里，比肖福教授并不否认刚才这段话的第二部分，但首先他说了一句并不相干的话，认为如果猩猩与狐猴的脑子很不相同，这也不值得大惊小怪；而其次，他进而说出如下的话：“如果把人脑和猩猩的比一下，把猩猩的和黑猩猩的比一下，把黑猩猩的和大猩猩的比一下，而这样一直下去，把长臂猿的、细猴的、狒狒的、长尾猴的、猕猴的、泣猴的、小泣猴（乙157）的、狐猴的、懒猴（乙899）的、狨（乙463）的，一个追一个地比一下，我们在如上所列的每先后两种猿猴之间，在脑回的发展的程度上的相差不会大于人脑与猩猩脑或黑猩猩的脑子之间的相差，甚至连同等程度的相差也碰不到。”

对这一段话，我的回答是，第一，无论这话是正确的，或是错误的，它和我在《人在自然界的地位》中所宣说的主题完全不发生关系，那主题所关涉到的不仅仅是脑回的发展，而是脑的整个的结构。如果比肖福教授曾经不怕麻烦，而真的翻阅过一下他所批评的我那本书的第96页，他早该发现下面这一段话：“而值得注意的一个情况是，就我们目前的知识所及而言，在整个一连串的从猴到人的脑的形态之中，尽管确乎有一个属于结构性的中断或缺口，这缺口却不存在于人与各种类人猿之间，而存在于较低与最低的各种猴类之间，换言之，在新世界与旧世界的猿猴与狐猴之间。到今天为止，在每一个受人检视过的狐猴的脑子，小脑是实际上部分从上面看得到的，并没有完全被大脑掩盖住；而大脑的后叶，以及它所容受的侧脑室的后角和禽距或多或少地只是一些苗头而已。而反之，在每一只狨、美洲猴子、旧世界猴子、狒狒或类人猿，小脑的后部完全受到了大脑的几个脑叶所包围而隐蔽不露，而同时也具备脑室的后角和禽距，它们都发展得很大。”

我这话，在我当初说出来的时候，是严格地以当时所已取得的知识为依据的；而从那时候以来，我们虽发现了合趾猿（Siamang，即乙499）和

吼猴（howling monkey，即乙646）的后脑叶相对地不很发达，对我的说法表面上像是有所削弱，而依我看来，我这说法基本上还是难以动摇的。尽管在这两种猿猴里，后脑叶是特别短些，却没有人敢于说它们的脑，在哪怕是极轻微的程度上，和狐猴类的脑有靠近之处。而如果我们不像比肖福教授那样，把狨摆错了地方，摆错了它自然而应有的地位（而他这一做法我认为是绝对没有理由的），而把他所挑选而提出的一连串的动物重新排一下队，并略加补充如下：人、丛尾猴、非洲猩猩（乙970——即大猩猩、黑猩猩——译者）、长臂猿、细猴、狒狒、长尾猴、猕猴、泣猴、小泣猴、狨、狐猴、懒猴，我敢于重申一下，在这个系列里，大缺口是在狨与狐猴之间，而这一缺口比存在于这一系列之中的任何其他前后两个之间的缺口要大得相当的多。比肖福教授没有理会，在他写这篇论文以前，格腊休雷很早就提出把狐猴类从其他灵长类里分出去，而他所根据的理由恰好就是存在于二者之间的在大脑一方面的一些性状；而也是在此以前，弗劳沃尔教授，在他叙述爪哇懒猴（乙571）的脑的过程中，曾经说过如下的一段话：[75]

“而尤其值得注目的是，在普遍认为在其他一些方面靠近狐猴这一科的那些猴种，那也就是说，在广鼻类中的一些更低级的成员，在大脑后叶的发展上，却并无向它靠近的迹象，即两个脑半球并不短。”

既如上述，则过去十年之中，那么多的学者的研究对我们的知识所作出的在分量上很可观的补充增益，至少就成年脑的结构这一部分而言，充分地支持了我在1863年所提出的说法，丝毫没有抵触之处。但，有人说，即便承认人与猿猴的成年的脑子确乎彼此相似，彼此实际上却是相差很远的，因为它们在发育的方式上表现出一些根本的差别。如果这种根本差别真正存在的话，我认为，承认起来，谁也不会比我更有心理准备。但我否认真有这种差别存在。恰好相反，人与猿猴的脑子的发育，从根本上来说，是彼此符合一致的。

人脑与猿猴脑在发育上根本不同的说法是格腊休雷首先提出的，不同在：就猿猴说，在胚胎中最先出现的一些脑沟的部位是在大脑两个半球的后部，而就人的胎儿说，则最早的几条是在脑额叶上看出来的。[76]

这个概括的说法是以两笔观察到的材料作依据的，一笔是一只几乎就要生产而没有生产出来的长臂猿的胎猿，在这只胎猿大脑上，后脑的一些脑回已经“发育得相当好”，而在额叶上的那些则“几乎还没有迹象可寻”[77]（注[76]所引书，页39），而另一笔是在人的胚胎发育进入了第二十二或二十三个星期的胎儿，在这个胎儿脑上格腊休雷看到脑岛（insula）还露

着，没有被盖住，而尽管如此，“在分散在前叶上的一些脑裂之中，有一条稍微深一些，而这就是把前叶从枕叶划分开来的标志了，而枕叶在这阶段里，由于一些别的理由，还长得很小。至于大脑的表面的其他部分这时候还是绝对光滑的”。

在所引格腊休雷的著作里，附有三张脑子的图面，即图片第二幅中的第1、2、3图，1图示两个半球的上面，2图示侧面，3图示下面，但没有表示里面的图。值得注意的是，图中所示与格腊休雷的叙述并不相符，图中所示的是，半球后半面上的那条脑裂（即前叶与颞叶间的脑裂）比前半面上所显出的模糊隐约的那些条条中的任何一条更为清楚。如果图是画得对的，那就并不能为格腊休雷的结论提供合理的根据，他的结论说，“因此，在这些脑子和胎儿的脑子之间有着一点根本的不同。在胎儿方面，早在颞叶的一些脑裂出现以前很久，前叶的一些脑裂已经在争取它们的存在了”。

但自从格腊休雷的年代以来，斯米特（甲584）、比肖福、潘希（甲511）[78]、和埃克尔[79]等人曾经把脑回与脑沟的发育与发展作为一个专题而重新加以调查研究，而埃克尔的报告不但是最新近的，并且最为完整，远比别人的完整。

他们探讨所得的最后的结果可以总括出来如下：——

1. 在人的胎儿，大脑外侧裂（sylvian fissure）是在胎期发育的第三个月中间形成的。在这个月和第四个月中（除了在这条脑裂的地位上脑皮层向下凹进而外），大脑的两个半球是光滑的、圆圆的，向后伸出很多，超过并掩盖了小脑。

2. 从胎儿生命的第四个月底到第六个月初之间，一些名副其实的脑沟开始出现，但埃克尔很仔细，他指出它们的出现，在时间的早晚上，在次序的先后上，胎儿与胎儿之间的个体变异相当大。但无论次序的先后如何，额叶上的脑沟和颞叶上的脑沟谁也不领先。

事实上第一条出现的脑沟是在脑半球的里面（正因为是在里面，所以格腊休雷把它漏了，看来他并没有检查到他的胎儿的脑半球的这一面），或者是内纵裂（internal perpendicular fissur）亦即顶叶与枕叶之间的顶枕沟（occipito-parietal sulcus）或者是距状沟（calcarine sulcus），这两条脑沟起初靠得很近，后来又合而为一。两条之中，一般是内纵裂出现得更早些。

3. 在胎期的这一阶段的后半里，另一条脑沟，即后叶与侧叶之间的那条，名为"后顶沟"（posterio-parietal sulcus）或名"中央沟"（fissure of Rolando）的，发展了出来，而接着，在第六个月内，额叶、顶叶、颞叶和枕叶的各条主要的脑沟也都先后出现了。但，这几条之中，究竟哪一条经常地比其余几条先出现，我们还没有清楚的证据；而值得注意的是，在埃克尔所叙述而画了图（注[79]所引书，页212—213，图片第二，图1、2、3、4）的那一个阶段的胚胎的脑上，那条，就猿猴的脑子来说，最有特征性的折槽，即前叶与颞叶之间的脑沟（法文称为平行沟，scissure parallèle），是和中央沟一样地发达的，甚至更为发达一些，并且也比前叶本身的脑沟要表现得更为清楚得多。

接受这些现下摆在眼前的事实，依我看来，胎期人脑上各个脑沟与脑回的出现，在次序先后上，是完全符合于总的进化论的学说的，也是和人从某一种猿猴一般的动物类型演变而来的这个看法毫无矛盾的，尽管，无疑的是，那种类型在许多方面和存活在今天的灵长类的任何成员都有所不同，也不妨碍这个谱系渊源的看法。

半个世纪以前，拜尔教导我们，一些有亲族关系的动物，在它们的发展过程中，首先把它们所隶属的较大的类群所共有的一些性状像穿衣戴帽似的穿戴上，而其次，又一步一步地把使它们限制在有关科、属、种的范围以内的那些性状穿戴上身。他同时也证明，高等动物的任何一个发育阶段虽和一些低等动物的成年形态互相呼应，而和任何一定的动物的成年形态，却并不是完全相似，纹丝不差的。我们可以很正确地说，一只青蛙经历过一条鱼的状态，正因为，而也只因为，在它的生命史的一个阶段里，作为一条蝌蚪，它具备过一条鱼的所有的性状，而如果它的发育到此为止，而不再前进，那我们就得把它归入鱼类了。但我们可以同样正确地说，一条蝌蚪是和我们所知道的任何一种鱼都很不相同的。

同样，我们可以正确地说，在胎期的第五个月中的人脑不但像一只一般猿猴的脑，并且像一只钩爪类猿猴（乙84）或狨类猿猴的脑，因为它的脑半球已经有了巨大的后叶[32]，而除了大脑外侧沟与深刻的距状沟之外，半球表面上是光滑的，而这些特点只有在灵长类的钩爪类猿猴里才可以找到。但也一样地可以说而不失其为正确，这也是格腊休雷所说到过的，它的大脑外侧沟是虽浅而张开得很宽的，在这一点上它是和任何真正的狨的脑有差别的。若说它和胚胎发育后期的狨脑要近似得多，那大概可以说是无疑的。但可惜我们对于狨类猿猴的大脑的胎期发育现在还一无所知，这也只是一个合理的推测罢了。就严格的广鼻类猿猴而言，我所接触到的唯一的一笔观察是来自潘希的，他发现，在有一个种的泣猴（乙184）

的胎猴脑上，除了大脑外侧沟与深刻的距状沟之外，只有一条很浅的前叶和颞叶之间的脑裂（亦即格腊休雷的平行折槽）。

现在，这一事实，再结合上这样一个情况，就是，诸如广鼻类猿猴里的松鼠猴（乙844）尽管在脑半球表面的前半仅仅有些脑沟的微不足道的痕迹，甚至一无所有，而前叶与颞叶之间的那条脑裂却居然不缺——无疑的是，单单就这一点而言，对格腊休雷的假设便提供了一些相当好的有利的证据，他的假设是，在广鼻类的脑子上，脑半球后半面的一些脑沟要比前半面的出现得早，这看来是对的。但我们不一定因此就能认为，适用于广鼻类猿猴的一条规则也就适用于狭鼻类的猿猴。就狭鼻类说，关于类犬猿猴类的脑子的发育，我们真是什么都不知道，而关于类人猿猴类（乙56）方面，则除去上面所已提到的将近去世的那个长臂猿的胎猿脑子的一篇叙述而外，我们也是一无所知。目前，能说明黑猩猩脑上，或猩猩脑上的一些脑沟的发育在次序先后上不同于人脑的证据，我们没有，连影子都没有。

格腊休雷在他论文的序言里一开始就说了一句至理名言："在一切科学里下结论下得太快是危险的。"我怕，在他的著作的正文里，当他讨论到人与猿猴的差别的时候，他一定是把这句健全的格言给丢在脑后了。无疑的是，对哺乳动物的脑子的应有的理解作出过前所未有的最为突出的贡献之一的这位出色的作家，如果他活得更长寿一些，而身受到这方面科学研究进展的好处的话，他一定会是承认他当初所依据的资料实在有所不足的第一个人。所不幸的是，在学力上对他的结论所由建立的基础不足以有所领会的人们已经把这结论利用上了，利用来作为替蒙昧主义辩护的论据。[80]

不过，重要而应该说明的一点是，无论格腊休雷关于颞叶上的脑沟与额叶上的脑沟的出现孰先孰后的假设是对还是错，摆在我们面前的事实是：早在颞叶的或额叶的一些脑沟出现之前，胎期人脑所呈露的一些性状是只在灵长类（狐猴类除外）的最低的猴群里才能找到，而如果人所从逐渐变化而来的那种形态也就是其他灵长类所从来的形态，这正好是我们应该指望得到的一个情况。

原注

[1]《印度史》，1841年版，第一卷，页323。瑞帕（Ripa）神父谈到中国人，说过恰恰是同样的话。（Ripa，查似应作Rippa，全名为Matteo

Rippa，意大利人，1710—1723年入我国，表面上任宫廷画师，暗中传播天主教，有汉名为马国贤。——译者）

[2] 在古耳德所编著的《美国士兵的军事与人类学的统计调查》（1869年版，页298—358）里，我们可以看到测定白人、黑人和印第安人的体格的大量数字；关于肺活量，见同书，页471。亦见伐伊斯巴赫（甲694）博士，根据谢尔泽尔（甲578）博士和希伐尔兹（甲588）博士所作的观察，所编列的许多有价值的统计表，见《诺伐拉号航程录：人类学之部》，1867年版。

[3] 此方面可供参考的资料不一而足，例如马尔歇耳先生关于布希曼人（Bush-man——南非洲的一个种族——译者）的一个女子的脑的叙述，载《哲学会会报》（丙149），1864年卷，页519。

[4] 见沃勒斯，《马来群岛》，第二卷，1869年版，页178。

[5] 这指古埃及有名的阿部辛贝尔（Abou —Simbel）石窟寺庙中的一些雕像；布谢先生（《人种的多而不一性》，原法文，英译本，1864年版，页50），从这些雕像中，有些作家认为他们可以认出十二个乃至更多的民族的代表来，但他自己远没有能认出那么多。即便是形态上最为突出的一些种族，尽管我们满心指望可以从关于这题目的一些著述里看到作家们能尽量一致地把它们认出来，但事实并不是这样。即如诺特（甲505）和格利登（甲268）两先生（《人类的几个类型》，页148）说，腊米西斯二世或腊米西斯大王（Rameses II，或The Greet——古埃及统治者，即创建这些石窟寺庙以妄自尊大的人，他自己的雕像即为寺庙中崇拜的中心——译者）具有极高度的欧罗巴人模样的一副面貌；而对人类可以分成若干个种的看法有着坚定信念的另一个作家，诺克斯（《人的若干种类》，1850年版，页201），在谈到年轻的梅姆囊（Memnon，据柏尔奇，甲60，先生告诉我，即腊米西斯二世）时，则不遗余力地主张他在形态上和住在盎凡尔（Antwerp——比利时北境城市——译者）的犹太人一般模样。再如，我自己也注视过阿木诺福三世（Amunoph III）的雕像，我同意所在收藏机关中两位管理人员的看法，而这两位都是颇有鉴别力的人，认为他的面貌很显著地属于黑人的类型；但诺特和格利登两先生（同上引书，页146，插图53）则把他叙述为一个杂交种，但其中没有夹杂"黑人的成分"。

[6] 据诺特和格利登所引，见《人类的几个类型》，1854年版，页439。他们在这一点上也列举了一些旁证；但福赫特认为这题目还须进一步探讨，一时不能有定论。

[7] 见文，《各个人种的不同的来源》，载《基督教审察者报》（丙46），1850年7月。

[8] 见文，载爱丁堡《皇家学会会刊》（丙121），第二十二卷，1861年，页567。

[9] 《论人属（乙486）中杂交的现象》，英译本（原法文），1864年。

[10] 见默尔瑞（甲491——与正文上文中的默尔瑞不是一人，那是甲490——译者）先生的一篇有趣的通信，载《人类学评论》（丙21），1868年4月，罗马数字页53。这篇通信还对斯特尔泽勒基（甲635）伯爵的一个说法提出了反证，那说法是，澳洲土著女子，如果为白人生过孩子而再与本族人相婚，就不能再生育了。戛特尔法宜先生也曾收集过不少的证据，说明澳大利亚人和欧罗巴人进行交配，一样地生孩子，并无不孕育的现象，见文，载《科学之路评论》（丙127），1869年3月，页239。

[11] 见所著《对阿该西兹教授的动物世界自然区域划分草案的一个评阅》，查尔斯顿版，1855年，页44。

[12] 柔耳弗斯写信给我说，他发现大撒哈拉沙漠地带的出自阿拉伯人、柏柏尔人（Berbers），和三个部落的黑人的一些混血族类具有非常强大的生育力。在另一方面，瑞德告诉我，西非洲黄金海岸的黑人，一面赞赏白人和黑白混血的"缪拉托"，一面却有戒律一般的一句话，认为"缪拉托"之间不应当交婚，因为其生不蕃，并且子女大都瘦弱。瑞德先生说，这一个流行的信念是值得注意的，因为白人在黄金海岸游历和居住已达四百年，当地土著居民已经有充分的时间来从经验中取得一些知识。

[13] 见同上注[2]引书，页319。

[14] 这我在《家养动植物的变异》已有所讨论，见第二卷，页109。我在这里不妨更向读者提醒一点，就是，两种相交而表现的不孕性，并不是在进化过程中特别取得的一种品质，而是和某几种的树不能接枝一样，是其他一些所取得的差别的一个附带的结果。这些差别的性质我们还不知道，但可以设想的是，它们大概特别牵涉到生殖系统，而和外表结构与身体素质上的一些寻常的差别则关系不大。两种相交而不育的现象之中看来有这样一个重要的因素，就是，相交的一方或双方已经长期习惯于某些固定的生活条件；因为我们知道，这些条件的改变对生殖系统发生一些特别的影响，而我们又有很好的理由可以相信（上文已经一度说到过），家养

情况下种种生活条件的波动不定倾向于把自然状态之下那种如此普通的杂交而不育的状态消除掉。我在别处也指出过（同上引书，第二卷，页185，与《物种起源》，第五版，页317），两种相交而不育这一特点之所以取得是没有通过自然选择的；我们可以看到，如果两个生物形态已经变得很不能生育，要通过把越来越不能生育的一些个体保存下来的方法而越发增加这些形态的不孕育性，那几乎是不可能的；因为，不孕性越是增加，所产生出来的可供繁殖之用的子息就越来越少，而最后只能有寥寥可数的、每隔很长而还没有把握的一段时期才产生出来的几只个体。但此外还有程度更高的一种不孕性。盖尔特奈尔（甲256）和克迂耳饶伊特尔（甲370）两人都证明过，在包含着许多个种的一些植物的属里，种与种相交的结果是，有的所长成的子粒多，有的所长成的子粒少，有的一粒也不长，而从多到少到无，可以构成一个整个的系列，而即便在一颗子粒也不长的种也还受到对方花粉的影响，它的胚子会有所膨大，而不是原封不动，就说明了这一点。在这里，要把不孕性更强的一些个体选择出来，显然是做不到的，因为它们已经生不出什么子粒来；由此可知，那种只能使一方胚子有些膨胀的极端不孕性之所以取得是不可能通过了选择的。这种极度的不孕性，和其他各种程度的不孕性或艰于孕育性无疑的也是一样，是相交的物种的生殖系统在素质上的某些我们现在还不知道的差别所引起的一些附带的结果。

[15] 《家养动植物的变异》，第二卷，页92。

[16] 戛特尔法宜先生（《人类学评论》（丙21），1869年1月，页22）发表了一篇有趣的叙述，专说巴西的所谓"保罗会士"（Panlistas——天主教的一个集团的成员——译者）的精力与成功，而这些成员中很大的一部分是葡萄牙人和印第安人的混血种，同时还有其他种族的血统夹杂其间。

[17] 例如，美洲的印第安人和澳大利亚的土著居民。赫胥黎教授说（《国际史前考古学会议报告》（丙146），1868年，页105），许多德国的南方人和瑞士人的颅骨，"其前后之短，与左右之宽，和鞑靼人的不相上下"，等等。

[18] 伐伊兹（甲674）在这题目上有一段良好的讨论，见所著《人类学引论》，英译德文本，1863年版，页198—208。我在正文中的有一些话则采自特特耳（甲662），《从体质上看人的起源与古老性》，波士顿版，1866年，页35。

[19] 奈盖利教授曾经仔细地叙述过几个突出的例子，见所著《植物学通讯录》（Botanische Mittheilungen），第二卷，1866年版，页294—

369。格雷（甲278）教授也曾就北美洲的菊科植物（Compositae）中的一些中间形态说过一些可以相类比的话。

[20] 参《物种起源》，第五版，页68。

[21] 赫胥黎教授也这么说，见文，载《双周评论》（丙60），1865年，页275。

[22] 见所著《关于人的演讲集》，英译本，1864年，页468。

[23] 见所著《猪的各个族类》（Die Racen des Schweines），1860年版，页46。又，《猪颅骨历史、……的初步研究》（Vorstudien für Geschichte，＆c.，Schweineschädel），1864年，页104。关于牛，见戛特尔法宜先生，《人种的统一论》（Unité de l'Espèce Humaine），1861年版，页119。

[24] 泰伊勒尔，《人类初期史》，1865年版；关于以手势或其他姿态当语言，见此书，页54。又见勒博克爵士，《史前时代》，第二版，1869年。

[25] 见威斯特若普文，《关于若干种可以类比的工具》，载《人类学会报告》（丙94）。又见，《斯堪的纳维亚的原始居民》（原作者未详——译者），勒博克爵士辑定的英译本，1868年，页104。

[26] 见威斯特若普文，《关于巨石阙（cromlech——简单的石坊，以若干竖列的巨石上横置一巨石构成——译者）……》，载《民族学会会刊》（丙79），此据《科学意见》（丙131），1869年6月2日的一期，页3所引。

[27] 《"比格尔号"航程中研究日志》，页46。

[28] 《史前时代》，1869年版，页574。

[29] 见文，英译本载《人类学评论》（丙21），1868年10月，页431。

[30] 见文，载同上注[17]所引的会议报告，页172—175。又见勃柔卡文的英译本，载《人类学评论》（丙21），1868年10月，页410。

[31] 参格尔兰特博士，《论一些原始民族的灭绝》（Ueber das Aussterben der Naturvölker），1868年版，页82。

[32] 同上注引书，页12，著者列举了一些事实作为这句话的例证。

[33] 霍兰德（甲323）爵士也说过一些同样意思的话，见所著《医师笔记与随感》，1839年版，页390。

[34] 在这题目上我收集了好多有关的例子，见《"比格尔号"航程中研究日志》，页435；亦可参格尔兰特，同上引书（见注[31]——译者），页8。普厄匹赫（甲529）说道，"文明的气息对野蛮人是毒的"（此语出处，原注文未详。——译者）。

[35] 见所著《关于野蛮人生活的见闻与研究》，1868年版，页284。

[36] 见所著文，《物理与政治》，载《双周评论》（丙60），1868年4月1日，页455。

[37] 这里所说的话全部采自邦威克，《塔斯马尼亚人的终结》，1870年版。

[38] 这是塔斯马尼亚总督德尼森（甲187）爵士的话，见所著《总督生活的形形色色》，1870年版，第一卷，页67。

[39] 关于这些例子的详情，见邦威克的又一种著作，《塔斯马尼亚人的日常生活》，1870年版，页90；有些亦见同上注[37]所引书，页386。

[40] 《对新西兰土著居民的一些观察》，新西兰政府出版，1859年。

[41] 见肯尼迪（甲362），《新西兰》，1873年版，页47。

[42] 杨格（甲728），《帕特森的生平》，1874年版；尤其值得参看的是第一卷，页530。

[43] 以上的许多话主要采自下列的几种著述。贾尔弗斯，《夏威夷诸岛史》，1843年版，页400—407。奇弗尔（甲149），《散德威奇诸岛上的生活》，1851年版，页277。茹申贝尔格尔的话是从邦威克书中转引的，见《塔斯马尼亚人的终结》，1870年版，页378。比肖普的话是从贝耳奇尔（甲46）爵士书，《环球航行记》，1843年版，第一卷，页272。那连续几年的人口普查的数字是通过纽约的尤曼斯（甲729）博士的转请，而得之

于寇恩先生的；我又曾把尤曼斯转来的数字的绝大部分和上列诸书中所载的数字校对了一下，以求尽量地可靠。我把1850年的普查数字删省未用，因为我看到了两个相差得很远的数字，无法利用。

[44] 见文，载《印度医学报》（丙68），1871年11月1日，页240。

[45] 关于诺福克岛岛民，见上注[38]所引书、卷，页410。关于托达人，见马尔歇耳（甲442）的著作，1873年版，页110（著作名称，原注文未详，按即《托达人》见下文第八章注[94]及第二十章注[15]，然此处系初见，例应叙明，不应只说"著作"——译者）。关于西部诸岛，见米契耳（甲464）医师文，载《爱丁堡医学刊》（丙52），1865年3月、6月两期。

[46] 关于这方面的例证，见《家养动植物的变异》，第二卷，页111。

[47] 《家养动植物的变异》，第二卷，页16。

[48] 这些详细的资料系采自贝耳奇尔爵士夫人（参上注[43]——译者），《"丰盛号"（"Bounty"）船上的哗变者》，1870年版；又采自1863年5月20日议会下院所令编印的《匹特开恩岛》一书。正文下文关于散德威奇岛民的一些话则采自《火奴鲁鲁报》（丙65）和得诸寇恩先生。（火奴鲁鲁为夏威夷主岛首府，亦即檀香山的首府。——译者）

[49] 见所著文，《关于人类学》，英译本载《人类学评论》（丙21），1868年1月，页38。

[50] 见所著书，《孟加拉乡村纪事》，1868年版，页134。

[51] 《家养动植物的变异》，第二卷，页95。

[52] 见论文，载《圣彼得堡学院院刊》（丙4），1780年卷，第二篇，页69。随后接踵而起的一个人是茹道耳斐（甲564），见所著《对人类学的几点贡献》（*Beyträge zur Anthropologie*），1812年版。高德戎曾就这方面的证据作过一个总括的介绍，见所著《人种论》（*De l'Espèce*），1859年版，第二卷，页246等。

[53] 出斯米思爵士，见引于诺克斯，《人的若干种类》，1850年版，页473。

[54] 关于这一层，见戛特尔法宜文，载《科学之路评论》（丙127），1868年10月17日，页731。

[55] 利芬斯东，《南非洲的旅行和研究》，1857年版，页338、339。道尔比涅的话，见引于高德戎，《人种论》，第二卷，页266。

[56] 见所著论文，1813年在皇家学会会席上宣读，1818年又辑入他的论文集中。我又曾把威耳斯博士的一些见解作过一个总的介绍，纳入我的《物种起源》篇首的"历史概述"中（该书罗马数字页16）。肤发颜色和身体素质上的一些特点也有一些相关之处，我也曾举过种种例子，见《家养动植物的变异》，第二卷，页227、335。

[57] 此方面可参看的文献不一，例如诺特与格利登，《人类的几个类型》（已一度见上注[5]——译者），页68。

[58] 见特洛克（甲660）少校的一篇论文，初于1840年4月20日宣读于统计学会；后载《学艺》（丙28），1840年卷，页353。

[59] 《人类的多而不一性》，英译本，1864年版，页60 。

[60] 戛特尔法宜，《人种的统一论》（Unité de l'Espèce Humaine），1861年版，页205。伐伊兹，《人类学引论》，英译本，第一卷，1863年版，页124。利芬斯东在他的《南非洲的旅行与研究》里也举了一些类似的例子。

[61] 1862年春，我取得陆军军医总处主管人员的许可把一份空白表格散发给在国外服役的各部队的军医官，表格上附有如下的说明；我虽没有能收到什么回答，现在还是把这段说明转录在这里："在我们的家养动物里，既已有若干见于记录的、标志鲜明的例子，说明皮毛之类之颜色和身体素质之间存在着某种关系；而在人的各个种族的肤色与各自所在的地区气候之间又众口一词地认为存在着某种有限程度的关系，下面提出的调查似乎是值得大家考虑的。要查明的是，就欧洲人说，在他们的发色和对热带地区的各种疾病的感受性之间，究竟存在不存在任何关系。驻扎在一些不卫生的热带地区的部队的各位医官先生们如果能惠予相助，首先，为了比较要有个标准，把病人所从来的各个部队里的各种发色的人点点数，深色的多少人，浅色的多少人，不深不浅或颜色难于判别的又多少人；又，各位军官先生们如果平时能记一笔账，把一切患有各种疟疾、黄热病或痢疾的人，一一记录下来；这样，不久以后，积累上数以千计的病例，列成表格，我们就可以看出，发色与身体素质上对种种热带病的易感性之间究竟有无关系了。这样调查的结果也许发现不存在这种关系，那说明调查也还是有了结果，值得进行的。如果取得了一些积极的结果，则将来在为了某几种特定的兵役而选派士兵的工作中，还可以有些实际的用途。而从理

论方面来说，这种结果会有重大的意义，因为它指证了从远古以来生活在不卫生的热带气候里的人的一个种族，在一长串的世代之间，通过一些发色与肤色特深的个体的更好地被保存下来，而整个的变成了深色或黑色；演变的途径当然不止一条，而这就是一条了。”

[62] 见文，载《人类学评论》（丙21），1866年1月，罗马数字页21。夏尔普医师也曾就在印度所见到的情况说（《特地创造出来的人》，1873年版，页118），“有些军医官注意到，发色浅淡而肤色红润的欧洲人，比起发色灰黑而肤色苍白的来，在热带地区的各种疾病面前，吃到的苦头要少些。而根据我的见闻所及，这样一个说法似乎是有良好的根据的”。而在另一方面，多年在赛拉利盎（Sierra Leone）经商的黑德尔（甲310）先生由于在他的公司里，因西非海岸的气候恶劣，“死于疾病的职员比任何别的公司为多”（见瑞德，《非洲拊掌录》，第二卷，页522），则所持的看法恰恰与此相反；柏尔屯（甲124）上尉的见解也正好与此相反。（此末句原注未详出处——译者）

[63] 同上注[62]引书，页119。

[64] 《家养动植物的变异》，第二卷，页336、337。

[65] 这方面的资料不一而足，例如，戛特尔法宜（文载《科学之路评论》，丙127，1868年10月10日，页724 ）说到白人定居在阿比西尼亚（今埃塞俄比亚——译者）和阿拉伯后所得到的影响和其他一些可以类比的例子。又如饶勒博士（《人，他的由来……》，Der Mensch，seine Abstammung，1865年版，页99），根据哈尼科夫（甲364）的资料，说，在北美佐治亚州定居下来的一些德国人的家族，一半以上，在两代之内，取得了黑色的头发和眼珠。又如，福尔勃斯博士告诉我，南美安第斯山区的奇楚亚人（Quichuas——印第安人的一个族——译者）在肤色上有很大的变异，视所居的山谷的地势高下而定。

[66] 见哈尔兰（甲298），《医学研究从录》，页532（原注未详出版年份——译者）。戛特尔法宜在这方面也收集了不少证据，见《人种的统一论》，1861年版，页128。

[67] 见夏弗哈乌森教授文，英译本载《人类学评论》（丙21），1868年10月，页429。

[68] 喀特林（甲140）先生说（《北美洲的印第安人》，第三版，1842年，第一卷，页49），在整个部落里，不论男女老少，大约十个或十

二个成员中间必有鲜明的银灰色的头发，而这特点是遗传的。这种头发很粗硬，像马鬣一般，而其他颜色的头发则又细又柔。

[69] 关于皮肤的气味，见高德戎，《人种论》（*Sur l'Espèce）*， 第二卷，页217。关于皮肤上的细孔，见菲耳肯斯博士，《畜牧经济的若干问题》（*Die Aufgaben der Landwirth. Zootechnik*），1869年版，页7。

[70] 《人的大脑上的沟回》（*Die Grosshirn-Windungen des Menschen*），载《巴音（Bayern，英语作Bavaria——巴伐里亚）皇家学院文刊》（丙1），第十卷，1868年。

[71] 《器官解剖学观点下的人的大脑的脑回》，1866年版，页12。

[72] 《关于黑猩猩的脑的一些札记，尤其是关于一些搭桥性脑回的情况》，载爱丁堡《皇家学会会刊》（丙121），1865—1866年卷。

[73] 弗劳沃尔，《关于绵猴（乙774）的解剖学》，载《动物学会会刊》（丙122），1862年卷。

[74] 《人在自然界的地位》，页102。

[75] 见文，载《动物学会会报》（丙151），第五卷，1862年。

[76] "在所有的猿猴里，大脑表面后半部的各个皱襞是首先发展出来的，而前半部的皱襞则比较晚；而因此，在猿猴的胎儿身上，后脑部分的脊椎和头颅的顶侧骨也同时相对地长得很大。至于人的胎儿，前半部的一些皱襞却呈现为一个特殊的例外，它们首先露出苗头，而额叶一般的发展，单单从体积大小的关系来看，则所遵循的法则是和各种猿猴一样的。"见格腊休雷，《关于人和一般灵长类的大脑皱襞的报告》，页39，图片第四，图3。

[77] 格腊休雷自己的话是（同上注[76]引书、页）："在当前讨论中的猿猴胎，大脑后部的一些皱襞是已经相当发达的，而同时，额叶上的那些却还几乎没有什么苗头。"但问题是，如图（图片第四，图3）所示，中央沟和前脑叶上一些脑沟中的一条是够清晰可观的。然而，阿利（甲8）先生在他的《关于格腊休雷的人类学研究工作的评介》（载巴黎《人类学会报告》，丙96，1868年，页32）里写出了如下的话："格腊休雷所掌握的是一具长臂猿的胎猿的脑，而长臂猿在各种猿猴里是很高级的，高得和猩猩极为相近，而被老资格的自然学家们列为类人猿的一种。赫胥黎先生在这一点上就是很坚决的一个例子。好吧，如今，当脑额叶上的一些皱襞还没有

存在之前 格腊休雷便已看到了蝶形的颞叶 （此叶部位在颅骨和颞骨与蝶骨两片骨片之下，故西文亦称 temporo-sphenoidel lobe——译者） 上的一些皱襞 的那具胎期中的脑子正好不是别的，而是长臂猿的。因此，我们有良好的根据来说，在人，一些脑回的先后出现是从α到ω，而在各种猿猴，是从ω到α。”（α、ω是希腊字母中首尾二字母，故二语意为从头至尾与从尾至头。——译者）

[78] 《关于人与猿猴的大脑半球上脑沟与脑回的典型的安排》，载《人类学文库》（丙24），第三卷，1868年。

[79] 《试论胎儿大脑半球上脑沟与脑回的发育史》，载《人类学文库》（丙24），第三卷，1868年。

[80] 例如，勒孔特（Lecomte）神父先生在他那本骇人听闻的法文小册子，《达尔文主义与人的起源》（1873年）里所说的一些话。

译注

1. 即各族印第安人。

2. Papuans，新几内亚岛东部之土著居民，西与印度尼西亚的西伊里安的马来人为邻。

3. Hottentot，南非洲黑人的一个族类。

4. 指印第安人。按此语说得不确切，说今天，说满全境，皆与事实不符，即在距今约百年达尔文著书之日，在欧洲殖民者的掠夺屠杀下，北美印第安人已走向灭绝，而南美印第安人各族类，灭绝的而外，剩余的多半已成为混血种。

5. Chiloe，智利省区名。

6. Tasmanians，澳洲以南的塔斯马尼亚岛岛民，亦黑人族类之一，已为英国殖民者所灭绝，其最后一个人死于1876年，即达尔文此书初版问世后5年，而第二版，即本书所译版，问世后两年。

7. 这里所说的特点之一是脂肪臀（steatopygy）。达尔文生在英国的所谓维多利亚时代，当时的资产阶级虽一般地过着淫侈的生活，但对正常的男女性关系以及与此种关系有牵连的事物却讳莫如深，在语言文字上专搞假撇清（prudery），在人面前连一个"腿"字都下敢说，改用"肢"字！达尔文在这里也有意识地回避了"臀"字；"腿"已不雅，何况"臀"呢？下文中此类情况不一而足，这是初见之例，不妨略加说明如上。

8. Falkland，Islands，在南大西洋。

9. Pampao，南美洲中部。

10. Les Eyzies,法国西南部一个洞穴所在的地名。

11. 按即克茹乌浓（Cromagnon）人，以这洞穴之名为名。

12. Terai，地区名，意为"潮湿之地"，跨印度与尼泊尔境。

13. 按岛在加拿大西南境，土著居民是印第安人的两个族，一是努特卡人（Nootka），又一是夸克迂特尔人（Kwakiutl）。

14. 指古希腊及罗马之类。

15. 在塔斯马尼亚岛东北隅。

16. 最后一个老妇人死于1876年。

17. Van Dieman's Land，即塔斯马尼亚岛，1642年荷兰殖民主义者初发现此岛后所拟名，其后英殖民主义者又改今名。

18. Queensland，澳大利亚东北境地区名。

19. Shark's Bay,与牟尔怯森河均在澳大利亚西境。

20. Bay of Islands,在新西兰北岛北部的东海岸线上。

21. 新黑勃里提斯群岛（New Hebrides)，在南太平洋，斐济岛群之西。诺福克岛（Norfolk Island），在南太平洋，澳大利亚迤东。

22. 疟疾对新移入一个疟疾地区的人群有增加死亡率的影响，而无减少生育力的影响，其对于当地居住已久的人群或种族，则在死亡率方面亦无大影响，因此，就当地人而言，疟疾就成为一种所谓地方病（endemic

disease):我国南方各兄弟民族的发展以及汉族向长江以南移徙的历史经验都说明了这一层。长江下游的皖南、苏南，历史上亦曾是瘴乡，当地人一生之中难免不患一次间歇热性的疟疾，俗谓之“胎疟”，意在形容它的不可避免性，仿佛是从胎中带出来的那样；然而一般不导致死亡，至于对生育力的影响，则未有所闻，至少长期的历史经验是反证了这一点的。达尔文对此有异词，是对的。

23. Ava，用这个名称的地方不一而足，此当是缅甸古都阿瓦城。

24. Pitcairn Island，在南太平洋。

25. 指同属印欧语系。

26. 按印第安人，作为蒙古利亚族的一支，从亚洲东北经白令海峡进入美洲的年代，近年来的估计是在一万五千年至两万年之间，据此，则黑人的服习于热带水土，其年代的悠远，更应在此之上。

27. 应是指阿拉伯人，虽系土著，却于公元第七世纪起始从东方移来，言其“土著”，盖所以别于近百余年来移入的欧洲人。

28. Antigua，小岛名，在加勒比海内。

29. 达尔文所“判断不来”的这一点，百年以来，似乎已经得到较好的判断。太阳所发出的光线中有一部分对动物身体有害；动物皮肤细胞中的色素细胞（pigment cells），可以吸收这种有害的光线，使不能射进身体内部；色素细胞越发达，这种保护能力就越强。除了少数天老之外，人的皮肤里都有这种细胞，但多少不等，一般说黑人各族最多，蒙古利亚各族的人次之，高加索各族的人最少；然无论哪一个种族，个别的变异性都相当大。和强烈的阳光打交道，日子一久，有的人会通身变得黑些（当然指暴露在外的部分而言），说明他们在这方面有发展的潜力；有的只会产生片片块块的棕色皮肤，有如达尔文在文中所举某医师的例子，有人只会生些雀斑；如果连雀斑都生不出，那就得起泡，用体内的水分勉强招架一下，否则就简直可以晒死，英语说是死于“日射病”（sunstroke）。

30. 主要指达罗毗荼人（Dravidians）。

31. 指南北战争。

32. 此处原文，1887年和1913年的第二版印本均作“posterior lobster”，而“lobster”一字文义全不相属，明显地是“lobes”的刊误。

第二篇 性选择

第八章 性选择的若干原理

第二性征——性选择——发生作用的方式——雄性个体在数量上超过雌性——一性多偶或一夫多妻的现象——一般只是雄性通过性选择而发生变化——雄性急于求偶的心情——雄性的变异性——雌性所施展的挑选作用——性选择与自然选择相比较——几种遗传形式：世代之间表现于同一生命阶段的遗传、表现于一年中同一季节的遗传、受性别限制的遗传——这几种遗传形式之间的一些关系——两性之一和幼小动物所以不由于性选择而发生变化的一些原因——附论整个动物界中两性数量的比例——性比例与自然选择的关系。

凡是两性分开而雌雄异体的动物，雄性的一些生殖器官必然是和雌性的有所不同，而这些就是第一性征（primary sexual characters）。但两性之间还有和生殖的动作没有直接关系而被亨特尔所称为第二性征的一些差别。例如，雄性具有某些感觉器官和运动器官，好用来更容易地发现与接触到雌性，而雌性则完全不具备，或虽也具备但不那么发达；再如，为了在交配时紧密地抓住雌性，雄性又具有一些特殊的把握器官，而雌性也是没有的。刚才最后所说的一些器官种类繁多，千变万化，而每一种类又各有其程度的不同，其中发展得最为突出的一些通常就被列为第一性征，有些虽没有这样被列，却也和第一性征很难分辨；在某些昆虫的雄虫，腹部后面尖端上所具备的一些复杂的附肢或附丽结构就是我们所看到的这一类的例子了。说实在话，除非我们把“第一性”这一词的用法只限于一些生殖腺体的话，要判定哪些应该是第一性，哪些是第二性，是几乎不可能的。

在具有喂养与保护幼小动物的一些器官方面，雌性动物往往和雄性动物有所不同，例如哺乳动物的乳腺和有袋类动物的肚兜。在某些很少数的例子里，雄性备有这一类的器官，而雌性反而没有，例如某几种鱼的雄鱼有容纳雌鱼所排卵的器官，某几种蛙类的雄蛙也有，但这是暂时的，用过就消失了。大多数蜜蜂类的雌蜂备有收集和携带花粉的特殊装置，而她们原有的排卵管变成了一根刺，用来保卫幼虫和整个的蜂群。我们还可以举出许多诸如此类的例子，但再多就超出我们讨论的范围了。不过，此外还有一些和第一性的生殖器官很没有什么联系的两性差别，而这些才是我们的讨论应该特别关注的——例如，雄性的较大的体型或身材、更强的体力、更狠的好斗性、他那应付对手的种种进攻性或防御性的武器、他的刺眼的颜色和种种装饰、他的歌唱的能力以及其他诸如此类的性状。

除了诸如上文所说的一些第一性和第二性的两性差别以外，某些动物的雌雄两性还有由于生活习惯的不同而产生的一些结构上的差异，有的和生殖机能全不相干，有的则只有一些间接的关系。例如某些飞行虫（蚊科，乙298；与虻科，乙913）的雌虫是些吸血者，有大颚的装备，而恃花朵为生的雄虫的口部则完全没有这种装备。[1] 某几种蛾类和一些甲壳类（例如异足水蚤属，乙918）的雄性虽有嘴而发展得不完全、闭而不张，不能取食。某些蔓脚类（乙261）的甲壳动物的补充雄性（Complemental males），像寄生的植物一样，或寄生在雌性躯体之上，或寄生在雌雄同体的本种的另一类型之上，也没有嘴和供把握用的附肢。在这些例子里，经历了变化而丢失了某些重要器官的是雄性，而雌性则不然。在另一些例子里，丢失了身体的某些部分的却是雌性一方；例如，茧的雌虫就没有翅膀，而许多种蛾类的雌蛾亦然，其中有些从来没有离开过她们的茧子。许多种甲壳类的寄生性的雌性已经丢失了她们的游泳肢。在有几种稻象虫（即象虫科，乙299），雌雄虫在喙的长度上有着很大的差异；[2] 但这种差异和其他许多可以类比的差异的意义何在，我们现在还全不理解。两性之间因生活习惯不同而产生的一些结构上的差别，一般地说，是只限于比较低等的动物才有的；但也不尽然，在少数几种鸟类，雌雄的喙也不一样。我们从勃勒尔（甲120）博士那里听说，[3] 新西兰有一种鸟，土名叫做“呼伊呀”（“huia”），雌雄鸟之间的这个差别大得出奇，雄鸟的喙很坚强，可以用来凿开松木，啄取昆虫的幼虫，而雌鸟的则远为细长，也钩曲而有弹性得多，用来搜索朽木较软的部分；雌雄鸟就是这样刚柔相济地进行互助。在大多数的例子里，两性之间在结构上的一些差别是或多或少和种的繁殖有些直接联系的。例如，一种动物的雌性，如果有必要怀育大量的卵，就比雄性需要更多的食物，因此也就需要获取食物的一些特殊手段。一种动物的雄性，如果生命的期限很短促，他的摄取食物的一些器官就有可能由不用而废弃，由废弃而终于消失，但也并没有什么损害，不过他的运动器官却须保持完善无缺，否则他就无法接触到雌性，而完成交配的任务了。而与此相反，雌性可以安然无恙地丢失她的飞翔、游泳或步履的器官，只要她已经逐渐形成使这些行动的能力对他不再有用的一些新的生活习惯就行。

但我们在这里所关心的只是性选择的问题。性选择所依凭的是一个物种中的某些个体，单单在生殖方面，比起属于同一性别的其他个体来，占有某种便利。如果，像在上面所说的一些例子里的情况那样，两性之间的一些结构上的差别所关涉到的只是不同的生活习惯的话，那只能说明它们，即两性的动物，无疑是通过自然选择而经历了一些变化，且又通过遗传，把这些变化递给了两性之中的一性的子孙，并且这些子孙是和首先获得这些变化的祖先属于同一个性别的。再如一些第一性的性器官，以及供

喂养或保护幼小动物之用的那些器官，所受的影响也与此相同。因为，在其他一切条件相同的情况之下，那些对幼小动物生养得最好的个体势必留下最大数量的子孙来传授它们的这些优点，而那些生养得差些的就只能留下少数的子孙来传授它们的这些较差的能力。这也是自然选择。又如，雄性为了追求雌性，需要一些感觉器官和运动器官，但若对其他的一些生活目的来说，这些器官也正不可缺少，而一般的情况也确乎是如此，那么，它们的所由发展也就得通过自然选择。当雄性动物找到了他的雌性的时候，在有的例子里，为了抓住她不放，他就必不可少地要具备一些供把握之用的器官。例如沃勒斯（甲680）[1] 博士告诉我，某几种蛾类的雄蛾如果把一些腿搞断了，就无法和雌蛾交尾。许多种海洋甲壳类的雄性，一到成年，就会把他们的一些腿和触须变化一下，变得十分奇特，来作为握持雌性之用。为此，我们不妨猜想，这是由于远洋浪大，它们不断地被冲来冲去，而为了繁殖它们的种类，就不得不具备这些器官；如果我们猜对了，那么，这些器官的发展也还是寻常的选择、即自然选择的结果。有几种在进化阶梯上地位极低的动物也曾为此目的而经历过一些变化。例如在有几种寄生性的蠕形动物的雄性，到了完全成熟的时候，他们身体尾部的腹面会变得十分粗糙，像大锉刀的锉一般，而他们就用这个来把雌性缠住，再也不放松。[4]

如果两性所遵循的是完全同样的一些生活习惯，而雄性的一些感觉与行动器官还是比雌性的更为高度发达，则这可能是由于这种更为完善的发展对雄性是必不可少的，否则他就找不到雌性，而成其配偶；但就绝大多数的例子来说，这些更为发达的器官也只能给某一只雄性动物一些便利，在争取和雌性交配的竞争中，比另一个雄性稍胜一筹而已。我们说稍胜一筹，因为，只须多费上一些时间，天赋差些的雄性还是一样地可以求得配偶；至于和日常生活习惯的关系，则根据雌性的结构说话，天赋好些的雄性也罢，差些的也罢，也大都可以适应得同样的好。在诸如此类的例子里，雄性之所以取得他们现有的更为发达的结构，目的所在，既然不是为了更适合于在生存竞争之中取得胜利，而是为了在求偶的竞争之中，占些便宜，而比其他的雄性，稍胜一筹，同时，也是为了他们把这种便利传给了和自己属于同一性别的子孙——在这里，而不在别处，我们说，起了作用的一定是性选择了。恰恰就是这么一点不同于通常的自然选择的重要的差别导致我把这一形式的选择定名为“性选择”。根据了这层道理再说话，如果雄性的一些供把握之用的器官的主要用途在于，当其他雌性赶到之前，或当经受到其他雄性攻击之际，使他足以防止雌性的逃脱，那我们就可以说，这些器官之所以趋于完善是通过了性选择的，那也就是说，它们之所以完善，是由于某些雄性个体占到了便宜，战胜了他们的对手。但就大多数的这一类的例子来说，要截然区分哪些是自然选择，而哪些是性选择的

影响是不可能的。关于两性之间在感觉、行动和把握器官上的一些差别的细枝末节，要写上好几章也是写不完的。但好在这方面的结构上的差别并不比所以适应日常生活需要的那些差别更有趣味，我准备几乎全部把它们略过不提，而只在每一个类别之下举出少数几个例子来。

此外，还有许多其他的结构和本能，追溯由来，是不可能不通过了性选择的——例如，雄性为了和对手们战斗和把对手们赶走而具备的一些进攻性的武器和防御性的手段——他们的好勇斗狠——他们的各式各样的装饰——他们为了发出声乐或器乐的一些巧妙的结构——他们放散各种臭味的一些腺体——在所有这些结构之中，绝大部分是专门为了引逗雌性与激发雌性，而不作别用的。我们可以看得很清楚，这些性状是性选择的结果，而不是寻常的选择，即自然选择的结果，因为，如果没有一些天赋较好的雄性在场，那些没有武器、不会打扮、不讨雌性喜爱的雄性就会在寻常的生活战斗之中，在遗留大量的子息方面，同样取得良好的成功。我们可以作出推论，认为事实大概就是这样，因为一般雌性动物，既没有武装，又不事装饰，也能照样地存活而生育子息。刚刚说过的这一类的第二性征将在下面的几章里得到充分的讨论，因为在许多方面它们是很有意趣的，而尤其因为它们所依据的是一些个体的意愿、拣选和彼此之间的竞争，雄的也罢，雌的也罢。当我们目睹两雄争取一雌的时候，或若干只雄鸟，在聚集了的一群雌鸟面前，展示他们的华丽的羽毛和表现古怪的把戏，我们无法怀疑，这其间尽管有本能的驱策，使他们不得不尔，同时他们却也知道他们是在干些什么，而有意识地把他们的心理与体质方面的种种能力施展出来。

正如人能够通过对在斗鸡场上取得胜利的一些斗鸡的选择而改进斗鸡的品种那样，看来，在自然状态之下，最坚强和最精干的雄性动物，或武装得最好的那些，是一些优胜之辈，而终于导致了自然品种或物种的改进。足以产生一些便利的一个在程度上很细小的变异倾向，无论如何细小，在雄性动物之间的不断的你死我活的竞争的过程之中，就替性选择提供了足够的用武之地，而可以肯定的是，第二性征又正好是变异倾向特别大的一些性状。也正如人能够按照他自己的鉴赏标准对雄性的家禽施加一些美色，或说得更严格一些，能够就一种家禽的祖种所原有的美观，加以变化，例如，在印尼矮鸡的一个品种（Sebrigbt bantam）所原有的色相的基础之上，添上一套新颖而漂亮的羽毛和一种不同凡响的亭亭玉立的风采——那样，看来，在自然状态之下，鸟类的雌性，通过对色相较好的雄鸟的长期选取，而对各有关鸟种的雄性之美，或对其他一些惹人喜爱的品性，有所增益。无疑的是，这不言而喻地牵涉到雌性方面的一些辨别和鉴赏的能力。这骤然看去像是事理上极不可能的事，但通过下文所要提出的种种例证，我希望我能够表明，雌性动物实际上是真有这些本领的。但我们一

面说一些低等动物有美的观感，一面却千万不要以为这种观感可以和一个受过文化熏陶的人的相比，这样一个人的审美观念是和其他方面的观念有着千变万化而极度复杂的联系的，当然不能与此相提并论。若把低等动物的审美能力和最低级野蛮人的审美观念两相比较，则比较公平合理，因为野蛮人对颜色夺目、光芒四射而形状古怪的任何东西都能表示欣赏，并且用来为自己点缀。

由于我们还有若干不明之点，我们对性选择究竟如何发挥它的作用的方式，还有些不能肯定。尽管如此，我认为，那些已经相信物种的可变性的自然学家们，如果读到本书下面的几章，将会同意我的看法，承认性选择在有机世界的历史里曾经充当过一个重要的角色。可以肯定的是，几乎在一切动物中间，雄性与雄性之间，为了占有雌性，存在着一种不断的斗争。这是一件无人不知、无人不晓的事实，用不着再举出什么例证。因此，雌性有机会在若干雄性之中选取其一，而这一点当然是有所假定的，即，雌性具有足够的心理能力来进行挑选。在许多例子里，一些特殊的情况倾向于使雄性之间的竞争变得特别尖锐。例如，在我们英国人所时常接触的各种候鸟，雄鸟一般总是先期到达繁育的地点，准备在后至的每一只雌鸟面前和其他雄鸟进行斗争。介·威尔（甲693）先生告诉我，专业捕鸟的人肯定地说，夜莺和英国人称为“黑帽”（black cap）的一种欧洲的莺类每年都是这样，毫无例外，而就“黑帽”来说，威尔先生本人就可以加以证实。

籍居布来顿[2]的斯威斯兰德（甲638）先生，在过去四十年之内，一直习惯于捕取最先来到这一地区的各种候鸟，而无论就任何一种而言，他从来没有碰见过雌鸟先于雄鸟到达的例子。有一年春天，他打下了三十九只雄的瑞氏鹬鸻（乙148）之后，才看到唯一的一只雌的。古耳德解剖了那些最初飞进英格兰境内的鹬，从而判定雄鹬比雌鹬到达得早。而就美国的大多数候鸟的种类而论，情况也是如此。[5]在我们英国河流内的鲑鱼，过半数的雄鱼，一离开海水而进入河流，便在雌鱼之先已经有了繁殖的准备。蛙类和蟾蜍类看来也有同样的情况。在整个的昆虫这一大纲里，雄虫几乎总是首先从蛹的状态脱颖而出，因此，在一般时间里，在看到任何雌虫之前，人们碰来碰去的一般都是雄虫。[6]两性之间所以有这种到达先后与成熟先后的不同的原因是够明显的。那些每年总是首先转徙到一个地区的雄性，或一到春天首先有了繁育准备的雄性，或求偶的心情最为迫切的雄性，就会留下最大数量的子息；而这些子息又倾向于把同样的本能和素质遗传下来。至于雌性一方，我们必须记住，如果在性的成熟时间上受到很大的实质上的改变，就势必同时干扰到繁育的时期，要改变前者而使后者不受干扰，是不可能的——而繁育的时期却受到一年的季节的决定与限

制，不能多所伸缩。总起来说，无可怀疑的一点是，凡在两性分开而异体的动物，无论种类，雄性与雄性之间，为了占有雌性，几乎全都要进行一年一度、周而复始的斗争。

关于性选择，我们所难于理解的问题是，战胜了其他雄性的一些雄性，或那些最惹雌性喜爱的雄性，怎么会比战败了的或不那么惹雌性喜爱的对手们留下更大量的子女来传授他们的优越性。除非真会有这样一个结果，则那些给予某些雄性以便利而使他们得以战胜其他雄性的性状便无法通过性选择而趋于完善与得到加强。如果两性在数量上恰好相等（除非有关的物种中通行着一夫多妻的配合），天赋最差的雄性也会终于找到他们的雌性，留下同样多的子息，而这些子息，就一些一般的生活习惯而论，其为善于适应，就未必次于天赋最好的一些雄性。从前，根据种种的事实和考虑，我一度有过这样一个推论，认为凡在第二性征发达的各种动物之中，在大多数的例子里，总是雄性的数量超过雌性的数量，并且超过得相当的多；但现在看来，情况并不总是这样。如果雄与雌的比例是二比一，或三比二，或甚至比这个比例略微再低一些，那整个问题就办好了。因为，这样，武装得最好或最惹喜爱的雄性就会顺理成章地中选而留下最大数量的子息来。但在尽可能的对性比例的问题进行调查之后，现在我不再认为两性在数量上通常存在着任何巨大的不均等。就大多数的例子而论，性选择是产生了些效果的，而其产生的方式大抵有如下文所述。

让我们取任何一个物种为例，说一种鸟罢，而把居住在同一地区之内的这种鸟的雌性分成数目相等的两批，一批是精力强些和营养好些的，而另一批则精力较差而健康较次的。这两批之中，到了春天，第一批无疑地要比第二批先作好繁育的准备。介·威尔先生多年以来一直细心观察鸟类的习性，而他的见解正好是这样。也无疑地是，精力最充沛、营养最良好而开始繁育最早的一些雌鸟，平均地说，会产生最大数量的健全的子息。[7] 至于雄鸟，我们在上文已经看到，一般要比雌鸟早就作好繁育的准备；其中最强壮的一些，而就某些鸟种说，武装得最好的一些，就会把瘦弱的一些哄走，然后和精力较强与营养较好的一些雌鸟相配，因为她们在雌鸟之中在繁育上也是最著先鞭的一些。[8] 这一类两方都属精壮的双双对对肯定地要比其他的配偶繁育出更多的子息来；而如果有关的鸟种的性比例是相等的话，其他由一季之中繁育条件具备得迟的雌鸟和精力不足而在角胜争雄之中失败了的雄性配合所产生的子息，相形之下，肯定地要少些和差些；到此，需要有所说明的就只剩这么一点了，就是，这样下去，连续上若干世代，也就足够教雄鸟的体型、精力、勇敢之气质，或雄鸟的武装配备，有所增益或有所改进。

但在很多的例子里，战胜了对手们的雄性并不一定能占有雌性，而这是和她这一方的挑选作用无干的。我们不要以为动物的调情求爱是件简单的短促的事情。最容易激发雌性和最惹她们喜爱而中配偶之选的是装饰得更美好的雄性，或最善于歌唱，或最擅长耍把戏的雄性；但显然也有可能的是，她们同时也喜爱精力较好而更为活泼的雄性，而这在有些例子里是得到了实地观察的证明了的。[9] 这样，精力较好而对繁育首先作好准备的雌性可以得到许多的雄性个体供她挑选；而尽管她们不一定专挑最强壮和武装得最好的雄性，她们所挑选的一般总是比较精壮、武装得比较好，而在其他一些方面却最惹喜爱的那几只雄性。因此，较早结成的一些配偶，有如上文所述，在繁育上要比后来的那些占些便宜；而这在经过一长串的世代之后，看来就足够在雄性身上不但对体力和战斗能力有所提高，并且在种种装饰手段或其他惹雌性喜爱的性状方面取得进展。

在性的关系上与此相反而实例要少得多的那种情况，就是，雄性对雌性操挑选之权的那种情况里，道理是很清楚地一样的：最精壮而制胜了其他雄性的雄性会有最大的挑选的余地；而也几乎可以肯定的是，他们会挑取精壮而最惹喜爱的一些雌性。这一类的配偶在繁育子息方面也同样地会占些便宜，而在有些高等动物里，雄性在交尾季节里还能对雌性提供一些保护，或在幼小动物出生之后，还能帮助雌鸟为它们提供一些食物，这种便宜就特别的大。如果在有些动物里，两性双方互为挑选，即，挑选之权不专操于一方，而如果所挑取的也是异姓之中既美好可爱而又精力健壮之辈，则上面所说的一些原理也是同样地适用。

两性在数量上的比例 。——我在上文说过，如果雄性在数量上比雌性超过得相当多，性选择的问题就简单了。因此，我就尽我的能力所及，对尽量多的动物种类，进行了一番性比例的调查，但材料很有限，我在这里只准备就所得的结果提供一个简短的摘要，把详细的情况留在章末附论中另行讨论，免得在这里纠缠不清，影响我所要阐述的论点。只有家养动物才能提供条件来确定幼畜出生时的两性比例数；但事实上没有人曾经为此目的而特别地记下过一笔账来。但通过间接的方法，我还是收集到了相当多的统计数字，根据这些，我们看到，就大多数的家畜而言，出生时的雌雄比例似乎是接近于相等的。例如，有一笔数字所记录的二十一年之间的赛马的出生总数是25，560，其中牡对牝的比例是99.7对100。在称为灵猩（grey-hound）的那种猎犬，出生时比例数的不均等比任何其他家养动物为大，因为在十二年内所出生的总数6,878只里面，公对母的比例是110.1对100。但在某种程度上成为问题的是，我们有没有把握来作出推论，认为它们在自然状态中的出生比例是和在家养状态中一样的呢；因为一些细微而我们还未能了解的条件的变动会影响这种比例数。例如以人类而言，以

女婴的出生数为100，则英格兰的男婴出生数是104.5，俄国的是108.9，在立窝尼亚[3]的犹太人是120。但关于雄性出生数的超越雌性这一奇特之点我在下面附论里还将谈到，目前姑不多说。但也有相反的情况，在南非洲好望角，欧洲人所出生的子女，若干年以来，男对女的比例是90到99对100。

为了我们当前的目的，我们所关心的不仅是出生时的性比例，而也是成年的性比例，而这又增添了另一个疑难的因素。因为这其间牵涉到一个久经确定了的事实，就是，就人的情况说，男胎或男婴的死亡数，在出生以前，在出生之际，以及在出生后的少数几年之内，都比女胎或女婴要大得相当多。羊羔也几乎可以肯定有这种情况，而某几种其他的动物大概也是如此。某些动物种类的雄性自相残杀；有的彼此互相追逐，弄得筋疲力尽，瘦削不堪。在切心于追寻雌性而东西流浪的过程中，他们也往往不免遭遇各式各样的危险。在许多种的鱼类，雄鱼的体型比雌鱼小得多，而有人相信，雄的往往被自己本种的雌鱼或其他的鱼类所吞食。某些鸟类的雌鸟看来比雄鸟容易夭折；而当坐窝或保育幼雏的季节里，又容易因敌人的袭击而遭到毁灭。在昆虫，雌的幼虫往往要比雄的肥大，因此，更容易遭到敌人的吞食。在有些例子里，成熟的雌虫没有雄虫那么活跃，行动也比雄虫为迟钝，因而躲避灾难的能力也就差些。因此，就在自然状态中的各种动物来说，要判断两性在成熟年龄的比例，只能依靠估计的一法，而除了那些不均等的情况特别显著的例子之外，这办法是很难信赖的。尽管如此，在下文附论中所列举的事实所容许的情况下，我们还是不妨作出判断而提出如下的结论：在少数几种的哺乳动物、在许多种的鸟类，和在若干种的鱼类和昆虫类，雄性的数量要比雌性的多出相当的多。

在若干连续的年度之内，两性之间的比例是有些轻微的波动的：例如，在赛马，每出生100只牝马，有一年的牡马的比数是107.1，而另一年则为92.6；而在灵猩，比数是从116.3到95.3。但如果统计数字所包括的地区面积更广泛一些而不限于英格兰一地，马的出生总数也大些，这一类的波动也许会消失不见；而即便如英格兰的数字所示，比数的相差毕竟有限，在自然状态之下亦殊不足以导致有效的性选择。尽管如此，就有如附论中所举出的少数几种野生动物的例子而言，这种比例的波动似乎既有年度之分，又有地区之别，而波动的幅度又相当的大，足以导致性选择的活动。因为我们应当看到，在某些年度里，或某些地区里，由于制胜了他们的对手，或由于赢得了牝马的最大的喜爱，而为某些牡马所占取的任何便宜大概是会传递给下一代，并从而世代相传而不至于受到淘汰的。而在此后的若干连续的年度或繁育季节里，由于两性的比数转趋相等，每一匹牡马可以配到一匹牝马，向隅的牡马是不再有了，然而在此以前所已产生的

一些更为健壮与更能惹牝马所喜爱的牡马，和那些更为孱弱和不大惹喜爱的牡马比较起来，觅取配偶和遗留子息的机会，纵不更大，至少也是相等。

一雄多雌的配偶习性 。——一雄多雌或一夫多妻的配偶习性所导致的结果是和雄多于雌的两性比例的实际不均等所造成的结果一样的；因为如果每一个雄性都想占有两个或两个以上的雌性的话，势必有许多的雄性得不到配偶；而这些向隅的雄性肯定的会是一些软弱而不惹雌性喜爱之辈。许多种的哺乳类和少数几种的鸟类是实行一雄多雌的配合的；但就比它们更低的几个纲的各种动物而言，我没有能找到这个习性的例证。这也许是因为这些低等动物的智能微薄，还不足以把许多个雌性拢在一起而守卫起来，以构成一个"后宫"。一夫多妻的习性和第二性征的发展之间存在着某种关系，看来是几乎可以肯定的。而这种关系又支持着一个看法，就是雄性在数量上的优势是一个突出的有利条件，使性选择得以发挥作用。尽管如此，许多种严格实行一夫一妻配合的动物，尤其是鸟类，却表现着特别显著的第二性征；而反之，少数几种一夫多妻的动物则又没有这些性征。

我们首先就哺乳动物巡回地看一下，然后转而至鸟类。大猩猩似乎是一夫多妻的，雄性和雌性之间的差别是相当大的；有几个种的狒狒也是如此，它们以小群为生活单位，一群之中，成年的雌性要比雄性多出一倍。在南美洲，吼猴属的一种（乙647）的雌雄猴之间，在颜色、须髯、发音器官等方面表现着相当显著的性的差别；而雄猴一般总是和两只或更多的雌猴生活在一起；卷尾泣猴（乙186）则雌雄之间多少有些差别，而看来也是一夫多妻的。[10] 关于多数其他的猿猴类，我们知道得太少，只知有几种是严格的一夫一妻的。反刍类动物是突出的一夫多妻的，而它们所表现的两性差别，就整个物群来说，几乎要比哺乳动物中其他任何别的物群为多；就雄性的武器一方面来说，这句话特别适用，同时也适用于其他一些性状。大多数种类的鹿、牛、绵羊是一夫多妻的；各种羚羊大都也是如此，但有几种是一夫一妻的。斯米思爵士当讲到南非洲的一种羚羊时说，在大约有十二只上下的羚羊的小队伍里，难得碰上一只以上的成年的公羊。亚洲的一个羚羊种，亚北羚（乙68），是世界上最漫无节制的一夫多妻者；因为帕拉斯说[11]，公羚羊会把所有的对手赶走，而把一群一百只上下的母羊和小羊收罗在一起；母羚羊是不生角的，毛也要软些，但在其他方面和公羊的分别不大。福克兰群岛和北美西部诸州的野马是一夫多妻的，但除了身材比较高大和身体各部分的比例略有不同而外，牡马所以异于牝马的地方实在有限。野猪的两性呈现着很显著的不同的性状，公猪有特大的犬牙和一些其他不同之点。在欧洲和印度，除了繁育的季节而外，公猪过着一种孤独的生活；但埃利厄特（甲220）爵士在印度对这种动物有

过许多观察的机会，据他的见解，公猪一到繁育季节，便和若干只母猪有同居的关系。欧洲的野猪是不是有相同的情况是一个问题，但也不乏一些正面的证据。印度的成年的公象，像公的野猪一样，也在孤独中消磨着他的不少的光阴，但据坎姆贝耳（甲133）博士说，当它和别的象在一起的时候，“全群之中，除他而外，几乎都是母的，难得看到第二只公的；”强大些的公象总要把弱小些的公象哄走或者除掉。公象有庞大的长牙，在身材、体力和耐劳性上也比母象为强大。公母之间在这些方面的差别是如此之大，以致凡经捕获而出售的象只，公的要比母的贵上五分之一。[12] 在象以外的其他厚皮类（乙701）动物，两性之间的差别很少，甚至没有什么差别，而这些，据我们知识所及，都不是一夫多妻的。在翼手类、贫齿类、食虫类（乙517）、啮齿类（乙840）各目的动物里，我也没有听说过任何一个种是一夫多妻的，除了在啮齿类中间，据某些以捕鼠为业的人说，寻常的家鼠是一只公的和若干只母的同居的。不过在某几个种的树懒（属贫齿类）里，两性之间，在肩膀上某些毛片的性状和在颜色上也还有些不同。[13] 而在好多种的蝙蝠（翼手类）里，两性性状的差别是很显著的，主要在雄的备有臭腺和臭囊，而毛色也比雌的要浅淡一些。[14] 在啮齿类这一个广大的目里，据我了解所及，两性之间难得有什么差别，而如果有些不同的话，那也只是在毛色上略有深浅之分而已。

据我从斯米思爵士那里听说，南非洲的狮子有时候只和一只单一的母狮子同居，但一般是不限于一只的，而在有一个例子里，和他同居的母狮子多到五只，由此可知他是一大多妻的。据我搜访所及，在所有陆居的肉食类动物里，公狮子是唯一的一夫多妻者，而也只有他才呈现一些显著的有关性别的性状。但若我们转向海洋的肉食类，我们将在下文看到，情况就大为不同。因为许多种的海豹便提供了一些异乎寻常的两性性状的差别，而这些海豹是突出的一夫多妻的。同样的，据贝杭（甲520）说，南半球海洋里的公的海象总是占有若干只母的，而在福氏海狮（Sealion of Forster），据说一只公狮的周围总有二十只到三十只母的。在北半球的海洋里，陪伴着一只公的斯氏海熊（Sea-bear of Steller）的母的比二三十只还要多。据葛瑞耳（甲284）博士说[15]，一件有意趣的事实是，在那些一夫一妻的种里，“也就是那些以小群为生活单位的种里，两性之间在身材大小上没有多大的分别，而在那些社会性强些的种，或者，更确切的说，那些公的拥有‘后宫’的种里，公的身材要远比母的为大”。

在鸟类中间，两性差别很大的那些鸟种是肯定的一夫一妻的。例如，在大不列颠，我们看到两性差别很显著的野鸭是一雌一雄相配的，普通的山乌（blackbird）也是如此，而照鸢（bullfinch）则据说相偶终身，至死不贰。据沃勒斯先生告诉我，南美洲的黄连雀科（chatterers，即乙287），

以及其他许多鸟种，也有同样的情况。对有几个鸟群，我一直没有能发现其中的鸟种究竟是一夫多妻的，抑或是一夫一妻的。勒森（甲398）说，两性差别如此惹人注目的各种风鸟（birds of paradise）是一夫多妻的，但沃勒斯先生怀疑他所有的证据是不是够。萨耳温先生对我说，有一些迹象使他相信各种蜂鸟（humming-birds）是一夫多妻的。以尾羽引人注目的寡妇鸟（widow-bird）的雄鸟看来肯定是个一夫多妻者。[16] 介·威尔先生和另外几位确凿地告诉过我，三只欧椋鸟（starling）在同一只窝里出出进进似乎是寻常的事；但这种结合是一夫多妻的呢，还是一妻多夫的呢，却一直没有得到肯定。

鸡类所表现的两性差别几乎和各种风鸟与蜂鸟所表现的同样地显眼，而谁都熟悉，许多鸡种是一夫多妻的，其他一些鸡种却又是严格的一夫一妻的。一夫多妻的孔雀与雉所呈现的两性差别之大，和一夫一妻的珠鸡（guineafowl）与鹧鸪（partridge）所呈现的两性差别之微乎其微，两者之间所提供的对照是何等的鲜明！此外我们还可以列举许多同样的例子，有如在整个的松鸡类里，一方面，一夫多妻的雄的雷鸟和雄的黑松鸡（black-cock）是和雌的大有不同的；而另一方面，一夫一妻的红松鸡和林松鸡（ptarmigan）的两性之间的分别却很小。在走禽类（乙300）里，除了其中的鸨类（bustards）中间的一些种之外，两性之间有着特别显著的性状差别的例子是极少的，而硕鸨（greatbustard，即乙697）据说是一夫多妻的。在涉禽或田鸟类（乙455）里，两性之间具有性状差别的鸟种是极少的，然而其中的流苏鹬（乙590）提供了一个显著的例外，而这一鹬种芒塔古（甲470）认为是个一夫多妻者。因此，在鸟类中间，在一夫多妻的习性与显著的两性差别的发展之间，看来往往存在着一种密切的联系。掌管动物苑囿的巴特勒特（甲37）先生对鸟类有很为广泛的经验，我曾经问过他，牧羊神雉（tragopan，鹑鸡类的一种）究竟是不是一夫多妻的，他的答复给了我一个相当大的震动，他说，“我不知道，但根据雄雉的羽毛的绚丽，想来他应该是这样的。”

值得注意的一点是，在家养的情况下，单单和一雌或一母相配的本能是很容易丢失的。野鸭或凫是严格的一夫一妻的，但家鸭是高度的一夫多妻的。福克斯（甲250）牧师告诉我，在他寓所邻近的一个大池塘里，来往的野鸭群里有些是已经半驯了的，管禽苑的人有一次把大量的雄鸭打了下来，剩下的雄鸭很少，和雌鸭大约成一与七或八之比，然而这群鸭子还是留下了一大窝一大窝的小鸭子，比通常的还要大些。珠鸡也是严格的一夫一妻的，但福克斯先生发现，在他所饲养的珠鸡中间，如果他把一只公的和两三只母的养在一道，繁育的成绩就最好。金丝雀（conary-bird），在自然状态下，是一雄一雌相搭配的，在英格兰，饲养这种鸟的人把一雄与

四五雌放在一起，让它们配合，也成功了。我注意到这些例子，因为它们也许可以说明，野生的一夫一妻的物种可以变得暂时或永久的一夫多妻，这样一个事实是会发生的。

关于爬行类和鱼类动物的习性，我们知道得实在太少，无从谈论它们的婚配的安排。但丝鱼（乙439）据说是个一夫多妻者。[17] 而欧洲所产淡水鲈鱼的一种（ruff）的雄鱼在繁育季节里是和雌鱼显然不相同的。

总说一下，性选择究竟通过了一些什么手段，就我们判断的能力所及，才导致了第二性征的发展。上文已经指出，最强壮、武装得最好，而在斗争中战胜了其他对手的雄性，和精力最旺盛、营养最良好，而在春季最先开始繁育的雌性，两相配合，就会产生最大数量壮健的下一代。如果这一类的雌性对雄性有所选择，而所选择的是雄性中比较美观而同时也是精壮的个体，则它们所产生的下一代，比那些落后而不得不和精力较差、美观不足的雄性相配合的雌性所能产生的下一代，在数量上将会大一些。如果更为精壮的雄性选取更为美观而同时也健康而精壮的雌性，结果也是如此；而如果雄性能对雌性提供保护，又能对所生的幼小动物，帮同觅取食物，结果就更加如此。这种精壮对精壮的结合，和由此而产生的比较大量的子女，所提供的好处，看来就已经足以使性选择发挥它的效用。但雄性的个体在比例上大大超过了雌性的个体这一情况——无论这种超出只是偶然的和限于某一地区的，或者是经常而一贯的；也无论这种超出的情况发生在一种动物出生之初，即性比例一开始便不平衡，或者是由于更大量的雌性后来遭到了毁灭；也无论是不是由于一夫多妻的习性的间接的结果——会变本加厉地使性选择所能表现的效率有所增大。

雄性所经历的变化一般比雌性要 多些。——在整个动物界里，凡是两性在外表上有所不同的物种，总是由于雄性发生了更大的变化才不同的，倒转来的例子是难得的。因为，一般的说，雌性对本物种的幼小动物总比雄性保有更为密切的相似的程度，而对本物种所属的物群，小至于属，大至于科或目中的其他成年的成员，也要相像得多些。这种情况的发生似乎是由于几乎所有的动物的雄性在情欲方面比雌性更为强烈。因此，在雌性面前，互相战斗的是雄性，而富于诱惑力地把种种色相展示出来的也是雄性；而其中的胜利者就把他们的优越性传递给了下一代的雄性。为什么只是雄性取得他们父亲的这些性状，而不是雌雄性同样地取得，这一问题将留在下文考虑。在所有的哺乳动物里，总是雄性如饥似渴地追求雌性，这是尽人皆知而说来令人厌烦的一个事实。鸟类也是如此；不过许多鸟种的雄性倒不是真正的追逐雌性，而是在雌性面前展示他们的羽毛之美、表演他们种种小把戏的奇妙莫测和把优美的歌声倾倒出来。在极少数的几种被人观察到的鱼类里，也似乎是雄性要比雌性急得多；鳄鱼类也是如此，而

蛙类看来也有这种情况。在整个的庞大的昆虫这一纲里，像克尔贝（甲367）所说的那样，[18]“法则是雄性寻求雌性。”两位良好的权威作家，勃拉克沃耳（Blackwall）先生和贝特（甲40）先生，对我说过，蜘蛛类和甲壳类的雄性，在生活习性上，要比雌性更为活跃和飘忽不定。在这两类动物里，凡是两性之间只有一性具有某些感觉或行动器官，而另一性并不具备，或者，更为常见的是，这些器官在一性身上比在另一性身上更为高度发达，这一性，据我发现所及，几乎没有例外的是雄的，而另一性是雌的；这说明在两性求爱的过程之中，雄性是更为活跃的一方。[19]

反之，雌性动物，除了极难得的例外，总没有雄性那么着急。正如杰出的亨特尔很久以前便已说过的那样，[20]她一般总是“要求对方把殷勤献上去”，她是羞答答的。我们往往可以看到她，在很长的一段时间以内，老想从雄性那里溜掉。任何对动物习性作过观察的人都能够想起这一类的例子。下文所要列举的种种事实，以及经过一番推寻之后满可以归结到性选择的一些结果，都说明雌性动物，尽管比较地被动，一般却施展某种程度的诀别与拣选的作用，接受某一只雄的，而舍弃其他的。根据表面上所能看到的而言，她所接受的倒未必是雄性中最美好悦目的那一只，而是最不惹她厌恶的那一只。雌性方面这种或多或少的选取对象的功夫似乎也构成一条法则，其为普遍适用几乎与雄性方面那种迫不及待的追求异性的努力相等。

到此我很自然地要追究一下为什么，在这么众多而各不相同的纲里面，雄性动物会比雌性变得更为迫切，以致要由他出来寻找雌性，而在求爱过程之中成为更主动的角色。可以理解，如果两性彼此都进行寻找，实际上并没有什么好处，并且会白费一些精力，但不明白的是，为什么几乎总是雄性充当了追寻者？在植物，胚珠在受精之后需要一段吸取养分的时间，因此有必要把花粉带到雌性器官上面——就是，通过虫媒，或风媒，或雄蕊的自发的活动把花粉放在雌蕊之上；而在藻类等等植物，则通过雄精、亦称动子（antherozooid）的活动能力。在有机组织简单而比较低级的水生动物，既然是一辈子胶着在同一地点之上，不能行动，而两性又各自分开，雄性的精子绝无例外地要被带到雌性那里去。而这一情况的理由所在我们是懂得的，因为，即使卵细胞在受精之前能脱离母体，而于脱离之后又不需要一段营养或保护的时间，由于体积大于精细胞而在数量上不得不大大少于精细胞，转输起来，总要比精细胞困难得多。总之，由此可知，在低等动物中，在这方面，有许多物种是和植物可以比类而观的。[21]固定在一定地点而水居的动物的雄性既然走上了这样一条把精子放射出来的道路，则后来在进化阶梯上逐步上升而变得有了行动能力的子子孙孙就自然而然地会保有同样的习性；而会向雌性靠拢，靠得越拢越好，为的是

使精子在漫长的水程中免于蒙受损失。在若干少数的低等动物里，只是雌性一方是固定不移的，那雄性就更不得不成为追寻者的一方了。但也还难于理解的是，有些物种的祖先从一开始就是移动自由的，而它们的雄性子孙却还是绝无例外地取得了靠拢雌性的习性，而不是由雌性向他们迁就。不过这一点是肯定了的，就是，在所有的例子里，为了使雄性追寻得更为有效，他们有必要被赋予一些强烈的情欲；而同时雄性的个体，心情越是迫切的那些就会比不那么迫切的留下更大数量的后辈；强烈的情欲之所以终于取得就是这一过程的自然结果了。

雄性方面这种大为迫切的心情就这样间接地使他们比雌性远为普遍地发展出了种种的第二性征。但若雄性动物比雌性动物原本更倾向于发生变异——而我在长期研究了家养动物之后已经作出结论，肯定他们是这样的——这种性征的发展就得到了很大的帮助，从而发展得更快当些。具有很广泛的经验的纳图休斯也坚决持有这样一个意见。[22] 把人类的男女两性比较一下也足以提供有利于这结论的良好证据。在"诺伐拉（Novara——船名——译者）远征"[23] 期间，有人作了关于若干不同族类成员的身体各部分的大量的测定，发现在几乎每一个例子里总是男子的变异幅度要比女子为大；但这一题目我将留待下文另一章中再加讨论，目前且不多说。沃德先生[24] 对于人体肌肉的变异有过仔细的研究，他把结论用斜体字模郑重地标出说，"在每一个项目上，最大数量的畸形状态是在男子身上发现的"。在此以前，他又说过，"他发现在一起一百零二个人中，关于各式各样肌肉过于丰盈的情况这一方面，在男子中间，像在其他方面一样，要比女子多出一半，和上文所已叙述到的女子肌肉过于不足或欠缺的那种更高的频数恰好构成一个鲜明的对比。"麦卡利斯特尔教授也说，[25] 在肌肉的种种变异方面，"大概男子要比女子表现得更为平常。"在人类身体上正常所不经见的某些肌肉，偶有发展，在男子身上的也比女子身上的为多，尽管据说例外也是有的，却不妨碍这个通例。瓦伊耳德尔[26] 曾经把152个生而多指与多趾的人的例子列成一表，其中86个是男子，而39个是女子，还不到男子的半数，其余27个的性别不详。但在这里我们应该注意到，女子比男子更倾向于把这一类的畸形掩盖起来，不让人知道。此外，迈尔博士说，男子的耳朵在形态上也比女子更倾向于变异。[27] 最后，男子体温的变异也比女子为大。[28]

雄性动物中的一般变异性要比雌性动物中为大，原因何在，我们还不知道，只是由于种种第二性征总是那么非常倾向于变异，而这一情况通常又只限于雄性一方，我们虽说不知道，在一定程度以内，下文就要说到，却也多少懂得了一些。通过性选择和自然选择的作用，在很多的例子里，

雄性动物已经变得和本种的雌性动物大相悬殊，这是事实，但即使没有选择的影响，单单由于素质上的互异，两性发生变异的方式就倾向于多少有些不一样。一方面，在雌性，为了孕育她的卵细胞，得花费很多的有机物质；而另一方面，在雄性，为了和对手们进行凶狠的斗争，为了追寻雌性而往来流浪，为了高声歌唱，为了发放那些有臭味的分泌，等等，也得花费上不少的精力；而这种消耗一般总是集中在一个短暂的季节之内。无论两性之间在颜色上有何差别，一到恋爱的季节，雄性方面的旺盛的精力似乎往往会使原有的颜色变本加厉，见得更为浓厚而有光泽。[29] 在人类，甚至在有机进化阶梯上的地位低得像鳞翅类的动物，雄性的体温要比雌性的为高，而单就人类来说，伴随着这一点的，雄性的脉搏也要慢些。[30] 但总起来讲，两性所消耗的物质与力量，尽管消耗的方式与速率很不相同，大概是不太相上下的。

根据刚才所说明的一些原因，可知两性在素质上或体质上，不可能不有所不同，至少在繁育季节里是如此；因而，尽管它们所与打交道的环境条件完全相同，也还会倾向于循着不同的方式而变异。如果这一类的变异对雌雄两性没有一些各自的好处，它们就不会通过性选择或自然选择而得到积累和增长起来。尽管如此，只要激发它们出来的一些环境因素经常地发生作用，它们也就会得到经久而固定下来；而按照一种通常的遗传方式，也有可能被递交给下一代，当初取得它们是哪一性，下代传授到它们的也就是那一性，不相逾越。在这种情况下，日子一久，两性之间就会在性格与性状上呈现经久而却又不关紧要的一些差别。例如，阿楞（甲9）先生指出，分布在美国北方与南方的大量鸟类，尽管种别相同，而在南方的，比起北方的来，羽毛的颜色要深一些；而这似乎是南北不同的气温、光照等等所直接造成的结果。然而也有些例外的情况，在若干少数的例子里，同一鸟种的两性所起的变化见得与上面所说的不同；在莺类的一个种，红翼欧椋鸟（乙12），雄鸟的羽色，在南方的，果然是加深得多，而在莺类的另一个种（乙174），起到这种变化的却是雌鸟；而在黄鸟科的一个种，所谓船形鸟（乙818），雌鸟的羽色变得极容易发生变异，而其雄鸟的羽色则保持不变，几乎彼此一律。[31]

在动物的各个不同的纲里，雌性一方取得了相当突出的一些第二性征，有如更鲜明的颜色，较大的身材、体力或斗狠性，而不是雄性一方，这种例外的情况，在少数物种里也是有的。在鸟类，在少数例子里，雌雄两性寻常所各自应有的一些性状竟然发生了对调的情况，雌性在求爱过程中成为心情更为迫切的一方，而雄性则虽一直比较被动，我们根据结果而不妨作出的推论却是，他是对雌性有所拣选的，拣选了一些更为美好而有吸引力的雌性。某些鸟种的雌鸟，通过这一拣选过程，取得了高度鲜艳的

羽色或其他方式的装饰，而也比雄鸟变得更为壮健有力，更好勇斗狠；而这些性状也照例会传给下一代的雌性，并且只限于雌性。

也许可以提出这样一点，就是，在有些例子里，一个双料的性选择的过程一直在进行着；也就是，一面雄性选择比较更美好而能吸引他们的雌性，而另一面则雌性对雄性亦然。但这样一个过程，一面虽可以导使两性都发生一些变化，却不会使两性之间发生互异的种种差别，除非两方对于所谓美好的鉴赏标准各有不同；不过这一点设想，除了对人而外，对任何一种动物来说，是太不可能了，不值得考虑。但世界上也还有两性彼此之间很相像的许多种动物，双方都具备供装饰之用的一些色相，一一可以相比，这一情况，我们追溯由来，也会想到性选择的作用。就这一类的例子说，我们似乎可以有几分讲得通的提出上面所说的双料或相互的性选择的过程，作为一个解释，就是，比较健壮与比较早熟的雌性一直在选取比较美好与比较精壮的雄性，而雄性则除了比较美好的雌性而外，其余一概不予中选。但根据我们对动物习性的知识而言，这一看法是很不可能符合于实际的，因为，一般的说，雄性总是迫不及待地和任何雌性对象进行结合。更可能接近于事实的一个看法是，凡属两性所共同具备的一些装饰手段起初是由两性之一首先取得的，而这一性一般总是雄性，然后传递给下一代的雌雄两性。诚然，如果在一个拉得很长的时期里，任何物种的雄性个体在数量上大大超过了雌性，而后来，在另一个拉得很长而环境条件却已经变得与前不同的时期里，雌性个体在数量上却大占优势，前后两期结合了看，一个双料而却并不同时的性选择过程便颇有进行过的可能；然而通过这样一个过程之后，一个物种的两性会变得大不相同，而不是彼此相像。

在下文，我们将要看到，动物界中也存在着许多物种，其中雄性也罢，雌性也罢，颜色都并不鲜艳，也都不具备什么特殊的装饰，然而两性的成员，或先是其中一性的成员，曾经取得一些单纯的色素，如白色或黑色，而这大概也是通过了性选择的。鲜艳颜色与其他装饰手段之所以缺乏，或许是由于一些相应的变异根本没有发生过，或许是由于这些动物本身之所抉择，而喜爱黑白一类的纯素之色。一些灰墨的颜色往往是通过了自然选择才取得的，而其目的则在自我保护，而由于鲜明的颜色容易招来祸殃，这一类颜色的通过性选择而取得的过程似乎有时候不免受到限制。但在其他的一些例子里，尽管在漫长的年代里雄性与雄性之间一直在为了占有雌性而进行着斗争，而依然没有能产生什么结果，除非是其中比较成功的雄性，比起不那么成功的雄性来，曾经留下更大数量的后辈来遗传他们的优越性，而这一点，我们在上文已经指出过，要依靠一时凑合的很多复杂的条件才行。

性选择活动或发生作用的方式，比起自然选择的来，不那么严厉。自然选择是通过了对诸个体操纵生杀之权来产生它的效果的，凡属比较胜利者生，而失败者死，不拘年龄老少。诚然，雄性对手们一度厮打一下，生死当场分晓，是屡见不鲜的事。但一般的说，比较不成功的雄性的下场只是找不到一只作配的雌性，或者只是在繁育季节的晚期里找到一只，或若干只发育得不那么健全、体力不那么精壮的雌性而已，如果这物种是一夫多妻的话。因此，它们所能留下的下一代，数量就不免少些，精力也不免差些。通过通常的选择，即自然选择所取得的一些结构，就绝大多数的例子而言，只要生活条件维持不变，其所能产生的，而目的在于满足某些一定的用途的一些有利的变化的分量是有一个限度的；至于为了使一只雄性动物更适应于和对手们进行战斗或对雌性进行诱引而取得的那些结构则不然，它们所能产生的有利变化的分量是没有一定的限度的，所以只要一直有恰当的变异源源发生，性选择的工作便一直可以进行。这一情况对第二性征之所以频繁、与其变异性之所以非常之大，可以作出部分的解释。尽管如此，如果胜利的雄性身上所出现的有一些第二性征被证明为高度有害，有害在消耗太多的精力，或有害在使当事者易于暴露而招惹任何巨大的祸殃，则自然选择会作出决定，不让他们取得这一类的性征，作为经久的东西。但某些结构的发展——例如在某几种鹿的牡鹿的角——也还持续发展到了一个出奇的限度；而在有些例子里，更进展到了至少就所处环境中的生活条件而论对雄性不能不说是不无小害的一个极限。从这一事实我们认识到，有利于雄性的一些好处来自在斗争中、在对雌性的求爱中，对其他雄性所取得了的胜利，并从而留下了一批更大数量的子孙，而这样得来的好处，时间拉长了看，要比由于对一般生活条件能作出更完善的适应而得来的好处为大。我们将在下文进一步看到一点，而这也是事先无论如何无从预料到的一点，就是，雄性方面蛊惑雌性的能力，在有些例子里，要比在斗争中战胜其他雄性的能力更为重要。

遗传的一些法则

为了理解性选择是如何地在许多纲的许多动物身上发生过作用，又如何地在漫长的若干年代的过程中产生了一番结果，我们有必要记住我们所已经认识到的遗传的一些法则，认识到多少，就该记住多少。“遗传”这个名词之内包括两个不同的因素——一是世代之间的传递，二是性状的发展，但由于这两者一般总是联在一起的，两者之间的分别往往受到忽略。有些性状，传递的时间是在生命的初年，而发展出来的时间则当成熟或衰老的年龄，在这一类的性状里，我们就可以看到两者的分别。就一些第二性征来

说，我们对这个分别可以看得更为清楚，因为这些，就传递而言，是雌雄两性都有份的，而就发展而言，则只限于两性之一。传递的不分雌雄，只要把两个相近而各有其特别鲜明的性征的物种杂交一下，就可以明白，因为双方都把彼此雌雄两性所各自应有的性状传递给了杂种的雌性或雄性。在另一种情况下也可以看清楚这一事实，就是，应该属于雄性的一些性状间或会在老年或有病的雌性身上发展出来，例如普通的老母鸡有时候会发展出飘带似的尾羽、长长的颈毛、鸡冠、鸡距、啼声，甚至好斗的倾向，全都是雄鸡的性征。反过来，在阉过了的雄鸡身上，我们在不同的清楚程度上可以看到同一个道理。再者，衰老或疾病的原因而外，一些性状从雄性身上转移到雌性身上的事例也间或有所发生，例如，在某些家鸡的品种里，在雏鸡和健康的母鸡脚上也经常出现鸡距。但实际上这种母鸡的距只是具体而微地得到发展；因为在每一个品种里，鸡距的构造的每一个细节都得通过母鸡才能传递给下一代的雄性。下文还将举到许多的例子，说明雌性动物，在不同完整的程度上，表现着正常属于雄性动物的一些性状，也说明这些性状一定是首先由雄性获得发展，而后来才分移到雌性身上的。与此相反的情况，即，一些性状首先由雌性身上获得发展，而后来才分移给雄性，是比较少见的；因此不妨在这里举出一个突出的例子。在蜜蜂类，为了幼虫的营养而用来收集花粉的器官是只有雌蜂才用得着的，然而在大多数的蜂种里，这器官在雄蜂身上也部分地有所发展，而对他来说是很无用处的，至于蜜蜂类里的园花蜂属（bumble-bee，即乙122），则这器官在雄蜂身上竟然发展得十分完整。[32] 膜翅类昆虫中既然没有任何另一个种备有这种花粉收集器，即便和蜜蜂很相接近的黄蜂也没有，我们就无从作出假定，认为蜜蜂类的雄性，当其在原始的年代，也曾收集过花粉，和雌蜂一样。尽管我们有些理由使我们猜想到哺乳动物的雄性在原始年代或许像雌性一样地用自己的乳汁喂过小动物，这理由也不能在此借用。最后，在一切返祖遗传的例子里，性状的传递可以先通过两代、三代，乃至更多的世代，然后在某些我们说不上来的有利条件之下才发展出来。要把传递与发展的重要区别牢牢记住，我们最好借助于泛生论（pangenesis）的假设。根据这个假设，身体中每一个单位或细胞都发放出一些胚芽（gemmule），即，未发展的原子来，当遗传之际，这些胚芽是全部不分性别地传递给了下一代的，并且像细胞一样，能用分裂的方法繁殖自己的数量。在生命初期的若干年份里，甚至在连续的若干世代里，胚芽可以维持它们的不发展的状态；它们的能不能终于发展出来而成为和当初发放它们出来的单位与细胞同样的东西，那就要看在生长过程的适当的阶段之内，它们和其他先前已经发展出来的单位或细胞的亲和关系（affinity）如何以及彼此能不能进行结合了。

异代之间同年龄的遗传 ——这种遗传的倾向是已经很好地确定了的。一只幼小动物身上所出现的一个新的性状，无论是经久而终身的，或只是表现于一时，一般的说，会在下一代身上重新出现，出现的年龄既前后相同，出现时间的久暂也前后一样。换一个情况说，如果一个新的性状是在成年期内乃至老年期内出现的，到了下一代，它也就倾向于在同样的年龄期内重新出现。可知异代同龄的遗传是一条通例。如果有与此通例相分歧的情况发生，即，第二次的出现与前一次的出现未必同龄，则错出于前，即早一些的情况要比错出于后，即晚一些的情况多得多。关于这个题目，我在别处既然有过充分的讨论，[33] 在这里，为了使读者便于追忆，我只准备举出两三个实例。在家鸡的若干品种里，满身茸毛的雏鸡、长有第一次真羽的小鸡以及成年的鸡是彼此很不相同的，而这三者和它们共同的祖先形态，原鸡（乙433），也都很不一样；而每一个品种都把自己的这些性状传递给下一代，而在相应，即相同的年龄期之内一模一样地重新发展出来。例如，星光闪烁的汉堡鸡品种（Hamburg）的雏鸡，一身茸毛之上，只在头部和尾部有少数黑点，而没有其他许多品种的雏鸡那样的横条纹；到第一次真羽出现时，“它们有了像铅笔画出一般的条纹，很美观，”那就是说，每一根羽上画出了许许多多黑色的横条；到了换上第二次真羽时，全身的羽都变得星光闪烁似的，即，每一根羽的尖端都镶上了一个黑的小圆点。[34] 由此可知，在这汉堡鸡品种里，变异曾经在生命的三个不同的阶段里发生，并且也在同样的三个不同的生命阶段里通过遗传而在下一代身上发展出来。鸽子所提供的例子更为引人注目，因为原始的祖先鸽种，在年事渐长的过程中，并不进行改换羽毛，一次都不换，只是在到了成熟的年龄，胸部的羽毛更增添几分虹彩的光泽而已，然而也还有些鸽种，一直要经过两次、三次以至四次的换毛之后才取得各自所应有的标志性的羽色，而这些羽毛方面的变化也是照例传递下去的。

异代之间同季节的遗传 。——在自然状态中生活的各种动物里，性状作一年一度的季节性的出现，季节改了，性状亦有所改变，这种例子是举不胜举的。牡鹿的角，北极地区各种动物的毛一到冬天就变得又厚又白，便是我们所看到的一些例子。许多鸟种只是在繁育的季节里才取得鲜明的颜色或其他打扮的手段。帕拉斯说，[35] 在西伯利亚，家养的牛和马，一到冬天，毛色就会变得浅些；而我自己也曾看到和听到人说过同样突出的一些毛色转变的例子，有如在英格兰的小型马种的若干只马（pony），毛色从带棕的乳酪色或带红的棕色一变而为纯白色。毛色因不同季节而改变的这种倾向会不会遗传，我不知道，但也许会遗传，因为马的一切浅深的颜色都有强烈的遗传倾向。并且，这种受季节限制的遗传方式又是比较寻常的事，比起受年龄或性别的限制的遗传方式来，并不见得更为特别。

受性别限制的遗传 。——性状的不因性别而分轩轾的遗传是各种遗传方式中最普通的方式，至少就两性差别不太显著的那些动物物种来说是如此，而这一类的物种是不少的。但看来也多少有些普通的一个情况是，有些性状所被移交[4]的对象只限于一个性，并且是当初这些性状所从出现的那一个性。在我的《家养动植物变异》一书中在这方面已经提出过很多的证据，但在这里不妨再举少数几个例子。在绵羊和山羊的有些品种中，公羊的角在形状上和母羊的角有很大的差别，而这些在家养情况下所取得的差别总是公归公、母归母地传递给下一代的。在猫类，一般的规矩是只有母猫才有玳瑁的花色，而其相对的公猫的毛色却是铁锈红。在家鸡的绝大多数的品种里，雌雄两性各自传授到它们所应有的性状，从不相乱。这种限于性别的传递方式是如此的普通，以致如果在某些品种里发生了一些变异的世代传递不分性别的情况，就不免被认为是一种变态。在家鸡中的某些亚品种里也还有如下的情况，就是，各亚品种的雄鸡都长得差不多，彼此之间几乎无法辨别，而雌鸡则在颜色上相当清楚地各不一样。在鸽子，野生祖种的雌雄两性在任何外表的性状上是没有分别的；然而在某些家养的鸽子品种里，雌雄两性的颜色各不相同。[36]英格兰传书鸽（carrierpigeon）的垂肉和大嗉鸽（pouter）的嗉囊，在雄鸽身上的要比雌鸽的更为高度发达。而尽管这些性状的所以取得是由于长期以来的人工选择，两性之间在这些性状上的一些轻微的差别却完全可以推源到在这方面通行的遗传方式，即限于性别的遗传方式，而与育种者的愿望相左的。

绝大多数的家养动物品种的所由形成是通过许多细致的变异的积累而来的，而在积累的过程之中，有些连续的步骤只递给了两性之一，另有一些则兼及两性。既然如此，我们在同一物种的不同品种之中就会发现有的两性大相悬殊，而有的几乎一模一样，而其间各种同异的程度应有尽有。关于家鸡与家养鸽的品种的这方面的例子，上文已经举出一些了，而在自然状态之下，可以类比的例子也很普通。在家养情况下的动物，两性之一有时候会丢失它所原有而应有的一些性状，转而在外表上和它的异性有些相似；例如，家鸡的有一些品种的公鸡丢失了他的所以表示雄性的尾羽和颈毛；但在自然状态之下是不是同样有此情况，我还不敢说。反之，在家养情况之下，两性的差别也会有所增加，例如美利奴羊或螺角羊（merino sheep）的母羊，在这情况下，就丢失了她的双角。在这情况下，两性之一所原有而应有的性状也会突然在另一性身上出现，例如某些亚品种的家鸡的母鸡，在幼小的时候，脚上会生距；又如在波兰鸡（polish）的某些亚品种，我们有理由可以相信，当初是母鸡首先取得了鸡冠，而后来才转移到公鸡头上的。所有这些例子都可以通过“泛生论”（pangenesis）的假设而得到理解；因为，它们都以身体某些部分所产生的胚芽（gemmule）做依

据，尽管这些胚芽在两性身上都有存在，在家养情况的影响之下，在无比哪一性身上，有的发展了出来，有的始终维持着潜在的状态。

这里有一个困难的问题需要解决，但以留待下面另一章里再作处理为便，就是，一开始在两性身上同样有所发展的一个性状，能不能通过选择而把它的发展只限制在两性之一的身上。例如，如果一个育种家看到他所养的鸽子里（在鸽子，性状的转移通常也是两性不分轩轾的），有几只发生了变异，原有的颜色变成了浅灰蓝色，他设想是不是能够通过一段长时期的不断的人工选择使这一色的鸽子成为一个新品种，即，其中只是公鸽应该有浅灰蓝色，而母鸽则维持原有的颜色不变。在这里，我只准备说，这件事虽也许不是不可能，却是极其困难的，因为，把浅灰蓝色的公鸽用来繁育，其自然的结果是整个血系变成这个颜色，不分雌雄。但若这种不同颜色的变异的出现而发展，一开始就只限于雄性，要据此而繁育出两性颜色各自不同的品种来，就毫无困难了，而实际上一个比利时的鸽子品种就是这样繁育成功的，在这品种里，只公鸽有黑色的条纹，母鸽是没有的。同样的，如果一个变异首先出现在一只母鸽身上，而其发展又一开始就受到雌性的限制，那要形成一个只有雌性有此特征的品种也是容易的；但如果所发生的变异并没有这种性别的限制，则繁育成品种的过程势必万分困难，甚至不可能。[37]

论一个性状在生命中发展的早晚和它的传递所牵涉到的只是一性抑或两性这两种现象之间的关系。——为什么某些性状被遗传给雌雄两性的后代，而另外一些则只传给两性之一，而这一性又总是这些性状首先所从出现的那性，这一问题就大多数的例子而言，我们是很答不上来的。我们甚至无法猜测，为什么在鸽子的某些亚品种里，黑条纹的遗传，尽管必须通过母鸽，却只在公鸽身上发展出来，而同时其他每一个性状却是不分轩轾地转移给雌雄两性的。再如，为什么，就猫来说，玳瑁的花色几乎绝无例外地只在母猫身上发展出来。再如，同是一个性状，如短指趾、或多指趾、或色盲，等等，其在人类，在有一个家族里只是男子遗传到，而在另一个家族里只是女子遗传到，尽管无论在哪一个家族里，这种遗传都得通过和自己相异的一性与和自己相同的一性，即都得通过父与母。[38] 尽管我们是如此的无知，下面的两条通例似乎往往是站得住的——一是凡属在两性之中任何一性身上首先出现而又出现得比较晚，即在生命的比较后期中才出现的一些变异会倾向于只在下一代的两性之一身上发展出来，而这一性又是和首先发生这一变异的一性相同的；二是，反之，凡属在两性之中任何一性身上首先出现而又出现在生命的早期之内的一些变异则倾向于在下一代的雌雄两性身上同样地发展出来。但应该说明，我绝不认为出现的迟早是唯一的决定因素。不过这问题我既然在别处还没有讨论过，而它又

和性选择的题目有着重要的关系，我不得不在这里不厌冗长和多少也不怕琐碎曲折地谈一个清楚。

在生命中早期便出现的任何性状会倾向于不分轩轾地遗传给下一代的两性，这一层，即就事理的本身来说，也是可能的，因为，当此早期，生殖的能力还没有发展，两性的素质上的差别还不大。反之，当生殖能力已经被取得而两性在素质上变得很不相同之后，两性之中的一性身上的每一个正在变异中的部门所抛出的胚芽（如果读者容许我再一次运用"泛生论"的语言的话）就更可能得多地具备那种应有的亲和性，来和同一性别的细胞组织或体素（tissue）结合起来，并从而向前发展，其与异性的组织的关系便不然了。

当初我之所以推论到这一种关系的存在是有个来历的，就是，我看到这样一个事实，无论在什么场合，也无论在什么方式之下，凡属成年的雄性和成年的雌性有所不同，他也就同样的和雌雄两性的幼小动物有所不同。这一事实所具有的概括性是很值得注意的。它的适用范围几乎包括哺乳类、鸟类、两栖类和鱼类动物的全部；对于许多种的甲壳类（乙297）、蜘蛛类（乙80）以及少数几种昆虫有如某几种直翅类昆虫（乙684）和几种蜻蛉（乙554）。在所有这些例子里，通过了长期积累而构成了使雄性终于表现其为雄性的种种性状的那些变异，当初一定是在生命的相当晚的一个时期里才出现的；否则，幼小的雄性就不免和成年的雄性具有相似的特征，而不是互不相同了；而这些变异，正和我们所说的通例相符，即，只是传递给下一代的成年的雄性而只在他们身上发展出来。相反的一个情况是，如果成年的雄性和雌雄两性的幼小动物很相近似（而这些，即雌雄两性的幼小动物，除了极少的例外，彼此之间自然也是相像的），则他和成年的雌性一般也就相像。而就这一类例子中的绝大多数而言，老的动物也罢，小的也罢，所由取得它们现有的种种性状的那些变异，按照我们的另一条通例，大概是发生得比较早，早在这些动物的青年时期。但在这里我们还有些可以质疑的余地：因为，世代传递之际，有些性状在下一代身上的出现有时候要比在上一代身上的为早，因此，可以想到，在上一代，变异的发生有可能是成年期间的事，而下一代的传递到此种变异所形成的性状，却成为幼年的事。此外，在许多种动物里，成年的雌雄两性彼此很为相像，而和它们的幼小动物却又互有不同；在这里，我们就可以肯定地说，成年动物的一些性状当初是在生命的较晚年龄里才取得的。然而，这些性状，和我们的通例显得相反，却又是同样地传给了下一代的雌雄两性的。不过，我们也千万不要忽略一个可能发生，甚至真会发生的情况，就是，由于和同样的环境条件打交道，同样性质的变异可以接二连三地在雌雄两性身上，并且都在生命的一个相当晚的时期里，同时发生。在这种情况下所取得的变异就会传递给下一代的雌雄两性，而在相应的较晚的年龄

里发展出来。这样一来，就和我们所提出的通例或法则——即，生命较晚期间所发生的变异只会传递给下一代的两性之一，而这一性一定就是上一代里这种变异所从发生的那一性，——没有真正的矛盾了。这一条通例，比较另外那一条——即，两性之中任何一性在生命早期中所发生的变异倾向于不分性别地传递给下一代，——所适用的范围似乎更为广泛。在整个动物界里，这两条定理或命题分别适用的范围究竟有多大，所能纳入每一条之下的究竟有多大一个数量的例子，我们显然是连估计都无法作出的，因此，我想到把一些突出而有决定性的例子探索一下，并以探索所得作为立论的依据。

一个出色的可供探索的例子是由鹿类这一科提供的。除了一个种，驯鹿种（reindeer），而外，在所有的鹿种里，只牡鹿有角的发展，尽管角的遗传肯定要通过牝鹿，即母体，而在牝鹿身上有时候也会出现一些这一方面的畸形发展，但只牡鹿有角这一点是肯定的。驯鹿种则与此相反，牝鹿也具有双角。因此，在这一个种里，按照我们的通则，角在生命的早期里，远在两性各自成熟而在素质上变得很不相同之前，便该出现。而反之，在所有其他的鹿种里，角的出现应该在生命的较晚的一个时期里，这一来，它在后代的发展就只能限于它在整个鹿科的祖先身上最初出现的那一性了。如今我发现在分隶于鹿科的各个不同的属、分别散布在世界各地、而只牡鹿有角的七个鹿种里，角的出现的时间也颇有不齐，三叉角鹿（roedeer，牡鹿为roebuck）最早是出生后九个月，其余身材较大的六个种的牡鹿则自十个月、十二个月，乃至更多的月份不等。[39] 但驯鹿的情况则大不相同，承尼耳森教授的雅意特别为我在拉普兰[5] 查询了一番之后告诉我说，它们的角在出生后四至五星期就出现了，而两性之间亦无迟早之别。因此，我们在这里便看到了在全科动物之中既只在一个种的身上发展得异乎寻常的早，而又构成了两性之间所共有的一个性状的这样一个结构。

在若干个种类的羚羊里，只公羊长角，而在更多的种类里，则雌雄两性都长角。至于角的出现的年龄，则勃莱思先生告诉过我两个有关的例子。在有一个时候，伦敦动物园里有一只幼小的纰角羚羊（koodoo，即乙70），这种羚羊只雄的有角，同时又有一只和纰角羚羊关系很近密的另一种称为岬麋的大型羚羊（eland，即乙67），而这一种是两性都长角的。如今，在前一种的幼羚羊，虽已出世十个月，角还长得异常的短小，纰角羚成长之后原是一种比较大型的羚羊，型大角小，就见得更不寻常了；而在幼小的雄岬麋，虽出生只三个月，一对角却已经要比幼小的纰角羚的大得多：而这两例是和我们的通则完全相符的。值得注意的又一个事例是，在美洲叉角羚（prong-horned antelope）[40]，雌性只少数长角，约五只中

有一只，已经是一种残留的状态，但有时候也可以长到四英寸以上。由此可知，至少就只有雄性备有双角这一点而论，这一个羚羊种所处的是一个中间状态，而角在雄性身上出现的时期也比较迟，要迟到出生后五六个月。因此，以此和我们所有涉及其他羚羊种的角的发展的有限知识相比，再根据我们所知的有关鹿角、牛角等等的资料，我们认识到，叉角羚羊的角的出现的年龄所处的也是一个中间状态，——那就是说，既不像牛和绵羊的那么很早，又不像各个大型鹿种和大型羚羊种的那么晚。绵羊、山羊、牛的角是两性都发展得很好的，只是大小不完全相等，并且出现得也早，早到出生之初，或初生之后不久，就可以摸得出，甚至看得到。[41] 但在有几个绵羊的品种里，例如美利奴羊，即螺角羊，光是公羊有角，这似乎就和我们的通则发生些矛盾，因为，我在探访之下，[42] 并没有能发现这一品种的绵羊的角的发展要比两性都有角的寻常绵羊为迟。不过，就家养情况的各种绵羊来说，角的有无已经不是一个十分固定的性状，即如在美利奴羊的母羊里，长有小小的角的就占有一个一定的比数，而有些公羊却反而不长角，而在大多数的绵羊品种里，不长角的母羊也间或会产生出来。

不久以前，马尔歇耳博士对鸟类头部那种极为普通的隆起，特别进行了一次研究，[43] 他得到如下的结论：——在只限雄性鸟有这些隆起的鸟种里，它们要到生命的较晚的时期里才发展出来；而在这些隆起为两性所共有的鸟种里，它们却在很早的一个生命时期里就出现了。对于我所提出的两条遗传的法则，这肯定是一个突出而有力的坐实。

在漂亮的雉类这一科的绝大多数的鸟种里，雄雉是大为显眼地不同于雌雉的，而他们对所以别于雌雉的一些装饰手段的取得，在整个生命时期里，是相当的晚的。但有一个雉种，耳雉（eared pheasant，即乙295），却提供了一个引人注目的例外，因为它的雌雄两性都备有美好的尾羽、耳边的大撮羽毛和头顶周围红丝绒似的茸毛。我发现所有这些性状在生命的很早的一个阶段就都出现了，和我们的通则正相符合。但这一种雉的成年雄雉还是可以和成年雌雉区别开来，因为雄性足上有距，而雌性没有。而和我们的通则相符的是，据巴特勒特先生确凿地告诉我，距的开始发展不会早于出生后满六个月之前，而即便年龄已达六个月，雌雄两性看出还是分不清楚的。[44] 孔雀的羽毛，除了美丽的羽冠为雌雄两性所共有的而外，在其他部分，两性之间几乎全都截然不同；而羽冠的发展是很早的，要比雄性所独具的其他装饰手段的发展早得多。野鸭提供了一个与此可以相类比的情况，在野鸭，两翼上的美丽的绿色灿斑是雌雄两性所共有的，只是雌鸭的要暗些，也似乎小些，而这在两性都是很早就发展出来了的，至于雄鸭所独有的卷曲的尾羽和其他装饰手段，则到后来才长出来。[45]

在这两个极端的情况之间，一端是两性极为相像，如耳雉之例，另一端是两性大相悬殊，如孔雀之例，我们不难列举许多中间状态的例子来说明它们所具备的种种性状，在生命期内发展的先后次序上，是按照我们的两条通则办事的。

在昆虫类里，绝大多数的物种从蛹的状态脱颖而出的时候已经趋于成熟，因此，要用性状发展的先后来断定它们在遗传之际所传递到的只是两性之一，或是兼及两性，是一个疑难的问题。例如，有两个种的蝴蝶在此，一个种的雌雄两性在颜色上是不同时，另一个则两性相似，我们就不知道这两种蝴蝶的有色的鳞片，当其在茧子中发展时是不是在年龄上同样地相对有所先后。在同一个蝴蝶种之内，某些彩色的标记是只限于两性之一的，而另一些则为两性所共有，我们也不知道，构成翅膀上这些彩色标记的鳞片是同一个时候发展出来的呢，还是有所先后的呢？这种发育期间的先后不同，初看像是不会发生，其实怕也未尝不会发生，姑且看一下直翅类昆虫的情况就可以明白。直翅类昆虫的进入成年状态，不是经过一次单一的蜕变，而是连续经过一系列的脱壳的，有些种的直翅昆虫的幼小的雄虫，起初是和成年雌虫相似的，而只在经过较晚的一次换壳之后才取得所以成其为雄性的那些性状。某几种甲壳类动物的雄性在历次换壳时所发生的情况也完全属于这一路，可以比类而观。

到目前为止，我们光是就在自然状态下的一些物种的性状，在世代之间的传递或接受时所发生的或迟或早的情况，作了些讨论；现在我们该转向家养动物的情况了。首先提一提这些动物中的种种畸形和病理的状态。多指趾的出现，和某几个指节或趾节的短缺，一定是在胚胎发育的一个初期里便已决定了的——血流不止的倾向至少是先天的，而色盲大概也是——而这些奇特的性状，以及其他一些相类似的特征，在世代之间的传递上，往往只限于两性中的一性。因此，我们所提出的通则之一，说凡属在生命期中发展得早的一些性状倾向于不分轩轾地传递给下一代的两性，在这里就全垮了。[6] 但我们在上文也说过，看来这一条通则，比起相反的那另一条来，在概括性上要差一些。那另一条说，凡属在两性之一的生命期中出现得比较晚的性状，遗传起来，是只传给下一代的同一个性的，即，父只传子、母只传女的。这才是两条通则中更具有普遍性的一条。上面所说的那些变态的特征，远在性的机能发展成熟而开始活动之前，就和两性之一联结不解——这样一个事实使我们可以作出推论，认为，在极其幼小的一个年龄里，两性之间便已存在有一些差别了。关于那些受性别限制的病理状态，我们对病理最初发生的时期知道得太少，无法提出任何稳妥的结论。但痛风（gout）这种病似乎是可以归入我们的通则之内的，因为它大都起

因于成人时期的生活漫无节制，而父传于子的强烈程度要比父传于女的大得多。

在绵羊、山羊和牛的各个不同的家养品种里，各自的雄性，在角、额部、鬣、垂肉（即牛胡）、尾、肩头的隆肉的形状或发育方面，都和雌性有所不同；而这些特征都要到生命的一个相当晚的阶段才完全发展出来，这是和我们的通则相符合的。狗类的雌雄两性是模样相同的，只是在某几个品种里，特别是苏格兰产的猎鹿犬或猎鹿用的灵猩（deer-hound），公狗的体型要比母狗的大而扎实得多。而我们将在下文另一章中看到，公狗的体型一直要增长到生命中晚得异乎寻常的一个段落，而这一点，根据通则，就可以解释为什么体型的加大这一性状只传子而不传女了。与此相反，只有雌猫才有的玳瑁花色是一生出来就见得很清楚，这一情况是和通则相冲突的。再有一种情况，在鸽类中有一个品种，只雄鸽才有黑色条纹，而这种条纹在雏鸽身上就不难辨认出来；但后来越是多换一次毛，就越显得分明；这样一个情况就一半和通则相矛盾，而一半对通则又作出了支持。在英格兰的传书鸽和大嗉鸽，垂肉和嗉子的发展完成是相当的晚的，而这两个性状的这种发展完善的程度只传于雄的后一代；这又和通则相符合了。下面所要叙述到的一些例子也许可以纳入上文一度提到过的那一类，就是，雌雄两性都在生命的一个相当晚的时期里发生了同样的一种变异，后来又把这变异传给了下一代的雌雄两性，而由它们在同样相当晚的生命阶段里发展出来。果真如此，则这些例子至少是和我们的通则不冲突的。至于具体的实例不妨举诺伊迈斯特尔（甲496）所叙述的鸽子的一些亚品种[46]，在这些亚品种里，雌雄两性的鸽子，在两次或三次换毛之际，都要改变它们的颜色（有一种翻飞鸽，almond tumbler，也是如此），然而这种改变，尽管在生命中出现得相当的晚，却又是雌雄两性所共同传到的。在称为"伦敦锦标"的金丝雀的一个变种所提供的情况与此相近，可以类比地看待。

就家鸡的各个品种而言，各色各样性状的只传子或女，或兼传子与女，似乎一般取决于有关性状在生命中发展出来的阶段先后或年龄早晚。正因为如此，凡是在颜色上公鸡既与母鸡大不相同，而又与野生的祖种很有差别的所有的许多品种里，他们也就和各自的幼小公鸡不一其色，由此可知这些新取得的性状，即鲜艳的羽色最初出现一定是在生命的一个相当晚的时期之内的。反之，在大多数的两性彼此相像的其他品种里，子女的颜色也就和父母的没有多大分别，由此可以得出论据，认为它们的颜色当初大概是在生命中出现得早的。这方面的例子不一而足，我们在一切黑色品种或白色品种里就可以找到。在这些品种里，雌雄老少全都是一色相似的；我们也不要以为一种黑色羽毛或白色羽毛有什么特殊的地方，足以使

原先出现在一性身上的颜色后来分移到另一性，从而成为两性所共有。因为在自然状态下的许多物种里，只雄性是全黑色或全白色，而雌性则为别一颜色。在家鸡的一个称为"郭公"（Cuckoo）的亚品种里，羽上都有像铅笔画成的黑色横线纹，雌雄老少几乎全都一样。印尼矮鸡的一个品种彭推姆鸡（Sebright bantam），由于羽上有条镶边，是有花色的，也是雌雄一样，而在这品种的小鸡，两翼上的羽也是镶了边的，虽不完全，却也清楚。但另一品种，即由于小花点而像闪烁发光的汉堡鸡，则提供了一个不完全的例外；因为，它的雌雄两性虽不很一样，却还彼此相像，其相像的程度要在原始祖种鸡的雌雄两性之上。然而它们对这种富有特征性的花色的取得是不早的，因为它们的小鸡分明别有花色，而这花色是由横条纹构成的。关于野生祖种鸡和大多数家鸡品种的颜色以外的一些性状，首先我们可以提出鸡冠。一般只是公鸡有发育得完整的鸡冠；但在有一个品种，即西班牙鸡（Spanish fowl），小公鸡就长冠，并且一般都发育得甚早，而正唯其在公鸡中发育得如此的早，成年母鸡的冠也比寻常或一般母鸡的为高大。在斗鸡的各个品种里，好斗的性格的发展是早得出奇的，在这方面，如有必要，我们可以举出种种奇特而有趣的例证来。而这一性状是雌雄两方都传授到了的，而正因为母鸡也极度好斗，如今在展览场合里，总把她们分开，各有各的圈或栏。在波兰鸡的各个品种里，用来支撑冠羽的头部骨质隆起也出现得特别早，甚至早到小鸡从蛋壳里出来之前，已有了部分的发展，而不久以后，冠羽也接踵而生，初期的长势虽缓，开始的时间也是早的。[47] 而在这品种里，成年的鸡，不分公母，头上都有一个巨大的骨质隆起和蓬蓬松松的一大撮冠羽，作为特别的标志。

最后，根据我们到目前为止在许多野生物种和家养品类的动物身上所已经看到的存在于性状发展的早晚和性状遗传的方式之间的关系——例如，驯鹿的角生长得早，于是雌雄两性就都备有角，而其他鹿种的角生长得晚得多，于是只有牡鹿才备有角，两相比照，事实分明——我们不妨提出结论，认为性状之所以只传给两性之一，原因之一而却非唯一的原因是，性状的发展晚，即，到动物比较年长的时候才出来，这是一点；第二点是，性状的发展早，早在两性在素质上还没有多大分别的年龄之内。这两个原因相比，后一个的效力显得似乎要差一些。但所说雌雄两性的素质起初相差不大，也不尽然，看来即便在胚胎发育阶段，两性之间便一定已经存在着一些差别，因为在这阶段里发展出来的一些性状后来也只和两性之一有联系，而这种情况也不是太稀罕的。

总说和一些结束语。——基于上面有关遗传的各个法则的讨论，我们认识到，父母身上的性状往往，甚至一般地倾向于在与父或母同一性别的后一代身上、在同一年龄和在一年之中的同一个季节里一年一度地发展出

来，当初在父或母身上的发展年龄与季节是什么，子或女的也就是什么。但这些通则，由于至今尚属未知数的原因，还远不能确凿不移地固定下来。因此，当一个物种正在发生变化的过程之中，接连发生的一些改变可以很容易地用不止一个的方式向下传递；有的只传给两性之一，有的兼传给两性；有的只在后一代的某一年龄里相传授，有的则不拘任何年龄。这里面极度复杂的还不只是这些遗传的法则，所以引起变异性与控制着变异性的一些原因也是千头万绪，难以究诘。变异一经被引逗出来之后是通过了性选择而得到保存与积累的，而性选择本身又是极大错综复杂的一回事，因为它既要凭借雄性方面的热情、勇敢和雄性彼此之间的竞争，又要依靠雌性方面的感官的灵敏、赏鉴的能力，和坚强的意志。另一方面，性选择，在很大程度上，也受到自然选择的制约，使它的影响不至于越出有关物种的总的福利的范围。因此，雌性、或雄性、或雌雄两性的个体，通过性选择的分别受到、或共同受到的种种影响，与从而分别或共同发生的变化，在方式上势必错综复杂得无以复加。

如果变异只在两性之一的一个晚些的年龄中出现，而后来又传递给下一代中同一性别的个体，由它们在同一年龄中发展出来，则另外的一性和未成年的幼小动物是被搁过一边而不起变化的。如果变异发生得晚，而却又把下一代的两性都给传递到了，由它们在同样晚的年龄发展出来，则当然只有幼小动物才被搁过而不起变化。但有些变异的发生可以不受年龄小或壮的限制，有的只在一性身上，有的兼在两性身上，而其向下一代的传递与发展，既不受性别的限制，又不受年龄的拘束，则起变化而所起的又是同样变化的将是一个物种的全部成员，没有任何一个被搁过一边。在下文的若干章里，我们将看到所有这几类的例子在自然状态中都经常发生，应有尽有。

对任何尚未达到生殖年龄的动物，性选择是绝不可能发生作用的。由于雄性动物的情欲强烈，迫不及待，它所从发生作用的对象，一般总是这一性，而不是雌性。因此，雄性变得有了种种武器，用来和其他雄性进行战斗，有了种种特殊的器官，用来发现和抱持雌性，使她不得挣脱，和用来激发她，蛊惑她，使她委身相就。在凡属两性之间在这些方面有所差别的动物物种，我们在上文已经看到，差别的存在势必远不限于此，而在成年雄性与幼小雄性之间也或多或少地存在，而这也未尝不是一条极具普遍性的法则了。而根据这个事实，我们又不妨作出结论，认为凡所以使成年雄性发生变化的种种接二连三的变异是出现得比较晚的，一般的说，要略早于生殖年龄，而又不会早得太多。如果，在有的例子里，有些或为数不少的这种变异在生命的早期里便已出现，则幼小的雄性会或多或少地分享到成年雄性的一些性状；这一类由于分享不全而在雄性的老少之间所引起的差别，我们在许多动物物种里也可以观察得到。

年轻的雄性动物似乎往往会有这样一个倾向，就是，变异所取的方式不但在青年时期里对他们全无用处，并且实际上还有妨碍——例如，鲜明的颜色的取得足以把他们暴露出来，为敌人所利用，又如某些结构的成长，有如庞大的双角，把发育期内所需要的精力白白消耗掉了。这一类发生在青年雄性动物身上的变异几乎可以肯定地会通过自然选择而受到淘汰。反之，在成年而已有阅历的雄性，这一类性状的取得是有好处的，而这些好处的分量足以抵消一些暴露所招致的危险和一些精力的浪掷而有余。

同样的一些变异，如果发生在雄性身上，固然可以给他更多的机会来战胜其他的雄性，来对异性进行寻找、占有或蛊惑；但若不期而然地发生在雌性身上，则对她没有什么用处，因而不会通过性选择而保持下来。关于变异的不易保持，我们在家养动物方面也有些良好的证据；在家养动物，无论哪一类的变异，如果不精心选取而有所松懈，就会通过血统的混杂和一些偶然的事故所引起的死亡，而很快地归于消失。因此，在自然状态之下，如果上面所说的那一类变异，机缘巧合，竟然在雌性的一系里出现，而又在雌性的一系里传递上一些时候，它们是极容易丢失的。但若在她身上，既发生了变异，又把新取得的性状传给她的所有的下一代，既传给女，也传给子，则那些对子有利的性状将会通过性选择而由他们保持下来。这样，雌雄两性同样地起了些变化，有了些新的性状，只是这些性状对雌性没有什么用处罢了。不过关于这些更为曲折复杂的偶然发生的情况，我在下文将继续有所交代，目前且不多说。最后，雌性也可以通过从雄性那里分移的方式而取得一些性状，理论上可以，而就事实看来，也往往像是真的取得一些。

在物种的生殖与传代一方面，发生于较晚的年龄而只传递给两性之一的一些变异既然不断地通过性选择而得到利用和得到积累；而在寻常生活习惯一方面，同样来历的一些变异却没有通过自然选择而经常得到增益，这骤然看去似乎是一个难以索解的情况。但如果后者真的有所发生而成为事实，即，这另一方面的变异居然也得到了增益，则雌雄两性所经历的变化就不可避免地会时常分道扬镳，例如，为了捕取其他动物作为食物，或为了逃避危害，就得各走各的路，各起各的变化。两性之间这一类的差别实际上是间或有些的，特别是在进化地位较低的一些纲的动物中间。但这一情况有这样一个含义，就是，两性在生存竞争之中各循各的道路，各有各的习性，而这就各类高等动物而论，几乎是绝无仅有的事。至于在生殖与传代一方面，则情况与此大不相同，在一些有关生殖的功能上，雌雄两性必然是不相同的。有关而配合着这些功能而发生的一些结构上的变异往往会被证明为对两性中的一性有好处、有价值，而由于这些变异在生命中的较晚的一个段落里才出现，它们又只向两性之一的身上传递下去，于是这一类经过保持而传递下来的变异终于产生了各个第二性征。上面所说雌

雄两性在生殖功能方面必然不同，不能和一般生活习性所牵涉到的性状等量齐观，原因就在这里。

在下面的若干章里，我将就各纲动物的第二性征，分别加以处理，而在处理之际，将尽我的力量，把本章中所已说明的一些原则，逐纲逐纲地加以应用。进化地位最低的几个纲是不会占用我们太多的时间的，但几类高等动物，特别是鸟类，必须从长处理，要多用一些篇幅。应须记住，为了已经说明过的一些理由，关于被雄性用来发现雌性，而在发现之后，把她握住的那些数不胜数的结构，我只准备略举几个富有说明性的例子。在另一方面，被雄性用来战胜其他的雄性和用来诱惑或激发雌性的一切结构与本能将会得到充分的讨论，因为从许多方面看来这些都是意味深长的。

附论各纲动物中两性的比数

到目前为止，据我查考所及，还没有任何作家注意到过整个动物界中雌雄两性的相对的数量；既然如此，我准备在这里把我所能收集到的哪怕是极不完全的一些资料提供出来。只有在少数几个例子里，这些资料是有人用实地计数的方法取得的，数量都不很大。在各类动物中，我们能把雌雄或男女的比数弄个清楚而肯定下来的既然只有人类，我准备先举出人的例子，作为一个比较的标准。

人。——在英格兰，在一个十年之内（1857年到1866年），每年出生而出生时是活着的婴儿平均为707，102个，比例是，女婴100，男婴104.5。但就1857那一年而言，女婴100，英格兰全境的男婴的比例却是105.2，而在1865那一年，则是104.0。分地区来看，在柏金罕郡（Buckinghamshire，在那里，每年婴儿的出生数约为5000），男女婴儿在这同一个十年中的平均比例是102.8对100；而同时在北威尔斯（North Wa1es，在那里，每年婴儿的平均出生数是12，873），则这个比例高到106.2对100。再举一个较小的地区为例，即芮特兰郡（Rutlandshire，在那里，每年的平均出生数只是739），1864年的男婴比例高到114.6，而前两年，1862年，则又低到了97.0，女婴的比例底数始终是100；但即便在这个小郡里，如果不分年而论，而就十年加以总论，则7385个婴儿总数之中，男女的比例是104.5对100，和整个英格兰的男女婴儿比例正好一样。[48] 由于一些我们所未知的原因，这些比例有时候会受到轻微的扰乱。例如菲伊（甲235）教授说，“在挪威的某些地方分区里，在某一个十年期内，男孩子的数量一贯地减损，而在另一些地区里，则存在着与此相反的状况。”在法国全国，在一个连续的四十四年之内，男女出生数的总比例是106.2对100；但在同一时期之内，在有一个州（department）里，女婴出生数超过了男婴的，前后发生过五次，而在另一个州里，则有过六次。在俄国，平

均比例高到了108.9对100，而在美国的费城（Philadelphia），竟高到了110.5对100。[49] 比克斯（甲58）根据了大约七千万个出生数而为欧洲全洲算出来的平均比例是106男对100女。在另一方面，就在南非洲好望角的白人婴孩来说，男的比例是特别低的，历年之间，总是在90与99之间来往波动，女婴比例自仍以100为准。就犹太人而言，一个独特的事实是，男婴的出生比例肯定而一贯地要比周围的基督徒人口高出许多：例如，在普鲁士，一般是113，在其中的勃雷斯劳（Breslau）城，则为114，而在利窝尼亚，则高到120，女的比数都作为100；至于在这些地区的基督徒人口的出生比例则和一般一样，例如，在利窝尼亚，是104对100。[50]

菲伊教授说，“如果，在胎期中和在出生的时刻，死亡即向胎儿或正在出生的婴儿发动攻击，而两性所遭到的毁灭彼此相等，则出生以后，男婴超出女婴的比数还要大。但事实是，凡有100个哑产（出生之际已死的胎儿——译者）的女婴，就若干个国度或地区来说，便有到从134.6到144.9个哑产的男婴。至于出生后最初的四五年之间，情况也是一样，男的婴孩要比女的死得多，例如，在英格兰，出生后第一年之内，女婴每死100个，男婴要死到126个——这比例还算是低的，其在法国，则更要高，对男婴更不利。”[51] 呼乌（甲327）博士对这些事实提出过一个部分的解释，认为这是由于男性在发育过程中所发生的缺陷要比女性为多，更为经常。我们在上文也曾看到在身体结构上雄性比雌性更容易发生变异，而一些重要器官所发生的变异，一般讲来，大都是有害无益的。但男婴的躯干与头颅比女婴的为大，分娩之际就更容易受到创伤。因此，在哑产的婴儿里，男的要比女的多；而据一位富有历练的专家，勃朗恩（甲106）医师[52] 的看法，男婴在出生后若干年内往往在健康上有些问题。由于男孩在出生之际和后来几年里的死亡率高于女孩，又由于成年男子更容易遭遇到各式各样的危险，更倾向于向外方移徙，在所有的自古以来便有人聚居而一直保有统计记录的国度里，[53] 我们发现女子的数量都要超过男子，而且超过得相当可观。

初看像是一个神秘莫测的事实是，在不同的国家里，在不同的环境与气候条件之下，发生如下的情况，即，在意大利的奈不尔斯（Naples），在普鲁士，在德国的威斯特费利亚（Westphalia）、在荷兰、法国、英格兰和美国，在非婚生子或私生子的出生数里，比起婚生子来，男婴超出女婴的比数要小一些。[54] 不同的作家对此作了许多不同的解释，如未婚的母亲一般比较年轻而少不更事，非婚生子中头生（即初产）的比例较大，等等。但我们已经看到，由于头颅比较大，在分娩的时候，男婴要比女婴吃更多的亏；而非婚生子的母亲，比起一般的母亲来，分娩的困难势必多

些、大些，而所以困难的原因是多种多样的，例如，由于害怕暴露而过紧的束肚、平时为生活而辛苦的劳动、怀孕时期精神上的苦恼，等等，越是困难，男婴所受的灾难也就越重。非婚生子中活着出生的男婴超出女婴的比数之所以不及婚生子，原因虽多，大概要推这一个的效力为最高。在绝大多数的动物物种，成年雄性的身材之所以大于雌性，是由于在争取占有雌性的战斗中，更为壮健的雄性制胜了比较软弱之辈，如今，至少在某些动物物种里，雌雄两性一生出来便有大小长短之分，推究原因，无疑地要推到这一个优胜劣汰的事实。到此，我们发现颇有意趣的一点，就是，男婴之所以比女婴有更多的死亡，尤其是在非婚生子中间，也未尝不可以，至少是局部地，归因于性选择。

时常有人作出假定，认为一个孩子的性别，是男还是女，是由父母的相对的年龄决定的，而劳伊卡特教授[55]就人和某几种家养动物方面提出了他所认为足够的一些证据，来说明性别之所由决定，这虽不是唯一的因素，却是重要因素之一。又有些人认为，母亲在受胎期间的健康状态是性别所由决定的有效原因；但最近的一些观察拒绝了这个看法。据霍乌博士[56]的意见，一年中的季节、家境的贫富、居家的城乡之分、外来移民的血缘的掺杂，等等，都足以影响两性的比数。就人类而言，一夫多妻的婚姻习俗也曾被假定为足以导致更多女婴的出生，使她们的比数超过了男婴；但坎姆贝耳博士[57]曾就暹罗贵族豪门留心考察过这一方面，而得出结论，认为在这些家族中，男女婴儿出生数的比例是和一夫一妻制下的情况相同的。说到一夫多妻的结合，在一切动物之中，频数之高，怕没有比得上英国赛马用的马种的了，而我们在下文立刻就要看到，在赛马所生的后一代里，牝牡的数量是几乎恰恰相等的。现在我准备把我所已收集到的有关各类动物两性比数的事实列举出来，然后再就性选择对于这一类结果的决定起过一些什么作用，作一个简短的讨论。

马。——特格特迈尔（甲645）先生曾经如此地推惠于我，至于根据了从1846年到1867年的二十一年间的《赛马历书》，为我把赛马的出生数列成一个表；其中只缺1849年，因为那一年没有发表有关的数字。二十一年中赛马出生的总数是25，560，[58]其中包括牡马驹12,763和牝马驹12，797，比例是99.7牡对100牝。这些数字既然是差强人意的大，而又是从英格兰全境的各个地区汇集而来，且又跨到好几年之久，我们可以很有信心地作出结论，认为就家养的马而言，或至少就赛马用的家养马而言，牝牡两性的出生数是几乎相等的。两性的比数在历年之间所发生的一些波动和在人类中所发生的也很相像，至少如果所考虑到的只是一个较小而分布密度不大的人口面积，是很可以相比的。例如，在1856年，牡马与牝马的比例是107.1对100，而在1867年，则为92.6对100，波动是很有一些的。我们

从列在表里的数字中可以看到历年比数的波动是有些循环性的，因为牡马驹的数量曾连续在六年之间超过了牝马驹，而牝马驹的数量的超越牡马驹，则前后有过两次，每次连续四年。但这也许是偶然的事。至少就人类来说，我没有能在注册总监为1866年所提出的报告（丙17）中，在以十年为期的表格里，发现属于这一类情况的任何迹象。

狗。——从1857年到1868年前后十二年的一个时期之内，英格兰全境以内一种称为灵猩 （greyhound）的猎犬的大量出生数被送到《田野》消息报（丙59）汇总登记；我在这里又得向特格特迈尔先生表示谢意，因为他为我细心地把结果列成了表格。登记的总出生数是6878，其中有公的3605，母的3273，比例是110.1公对100母。比例上最大的两端波动发生在1864年，当时公的只有95.3，和1867年，当时公的多到116.3，都对母的100。上面所说的平均比例，即110.1公对100母，就灵猩 来说，大概是接近于实际的，但是不是也适用于其他家养狗的品种，是多少成为问题的。克普耳斯（甲172 ）先生曾经向若干个大规模的养狗专家打听过，发现他们无一例外地认为母狗要比公狗生得多；但他对此有怀疑，认为这里面可能有偏见，母狗不如公狗值钱，母狗的出生不免教人失望，失望的次数一多，他们对母狗的印象就特别深刻，于是数量虽未必一贯的多，也就显得多了。

绵羊。——农民对绵羊的性别起初是不加以辨别的。一直要到出生后好几个月，到了行将把公羊阉割的时期，才加以注意。因此，下面列举的一些数字所提供的并不是出生时候的比例。再有一层，我发现每年养绵羊数以千计的苏格兰的好几个大牧主坚决地认为，在初生后一两年之内，在夭殇的羊羔中，公的要比母的多。由此可知，在出生的时候，比起到了阉割的年龄来，公羔的比数略微要大一些。这和我们在上文所已看到的发生在人类方面的情况是一个引人注目的巧合，但名为巧合，所由造成双方的情况的原因大概是一样的。我曾经从四位英吉利人士那里收到了一些数字，他们都是养所谓低地绵羊（Lowland sheep）的，主要是勒斯特 [7] 品种，前后已有十年到十六年之久。这四处积年所得的出生数，合起来总共为8965，其中4407是公羔，而4558是母羔，比例是96.7公对100母。关于在苏格兰所饲养的哲维厄特羊 [8] 和黑面羊这两个高地品种，我也曾从六个牧主那里收到了些数字，其中两个的放牧规模很大，这些数字主要是1867年到1869年三年之间的，但有一部分要追溯到1862年。得到记录下来的总数是50，685，其中25，071是公的，而25，614是母的，公与母的比例是97.9对100。如果我们把来自英格兰和苏格兰的数字合并了看，则总共的数字是59，650，包括公羔29，478和母羔30，172，比例是97.7对100。由此

可知，就阉割年龄的绵羊而言，两性相比，母羊的数量肯定地要超过公羊，但这一结果对出生之初的情况也许不一定适用。[59]

关于牛，我曾经从九位人士那里收到982个出生的例子，太少了，无法加以处理；这数目里包括477只公犊和505只母犊，那也就是说，94.4公和100母的比例。福克斯牧师告诉我，1867那年，在达贝郡（Derby shire——英格兰中部——译者）的一个农庄上所出生的34只牛犊中，只一只是公的。赫·威尔（甲692）先生曾经向好几个养猪的人打听过，其中多半的人估计公猪和母猪出生数的对比约为7对6。赫·威尔先生自己养过多年兔子，他注意到在出生的时候，雄兔要比雌兔多得多。但这一类的估计是没有多大价值的。

至于在自然状态中生活的各类哺乳动物，我所能了解的很是有限。关于普通的老鼠，我所收到的一些说法是彼此矛盾的。祖居在雷沃特（Laighwood——地名，应是在苏格兰境内——译者）的埃利厄特（甲219）先生告诉我，一个专业捕鼠的人用十分肯定的语气对他说过，他总是发现公的在数目上要大大超出母的，即便在窝里的小耗子也是如此。埃利厄特先生为此特地检视了好几百只已经成长的老鼠，证明捕鼠的人的话是对的。勃克兰德先生曾经养过大量的白鼠，他也认为公的比母的多出许多。关于鼹鼠，据说"雄的比雌的多得多。"[60] 鼹鼠的捕捉与消灭既然是一个专门的职业，这话大概是可靠的。斯米思爵士在叙述南非洲的一个羚羊种（乙528）时说，[61] 在这一个种和其他一些种的羚羊群里，公的在数量上比母的为少，而当地的土著居民相信，它们生下来就是这样，公少母多；但另外有人认为这是由于年轻的公羚羊被逐出而不能留在群里的缘故，而斯米思爵士说，他自己虽没有看到过这样被逐出而自己组合起来的只包括青年公羊的羚羊群，别人，不止一个，肯定地说这情况是有的。但据我看来，这种被逐出的幼公羊是难以维持的，因为当地有各种鸷禽猛兽，它们很容易受到搏噬而成为这些动物的食物。

鸟类

关于家鸡，我只收到过一笔记录：斯特瑞奇（甲633）先生饲养选种选得很精的一批交趾鸡（Cochin）的变种，八年之间，孵出了1001只鸡雏，其中，后来看出来，有487只是公的，而514只是母的；那就是，94.7公对100母之比。关于家养的鸽子，有良好的证据说明，公鸽比起母鸽来，不是出生的数量要大一些，便是寿命要长一些，二者必居其一。因为鸽子是没有不配对的，而独居无偶的公鸽，据特格特迈尔先生告诉我，在市场上买到时，总比母鸽为便宜。寻常的情况是，同一个窝里的两个鸽蛋被孵

出来的时候，总是一公一母的，但据富有养鸽经验的赫·威尔先生说，他所得的结果往往是两只都是公的，而很少有两只都是母的的情况；再者，母鸽一般要比公鸽为弱，容易死亡。

至于在自然状态下生活的鸟类，古耳德先生和其他作家或行家[62]都深信雄的一般要比雌的为多，然而在许多鸟种里，幼小的雄鸟既然和母鸟相像，有时候难于辨别，从表面看去，很自然的像是雌鸟反比雄鸟为多，但实际怕不然。勒邓霍尔的贝克尔（甲30）先生用从野地里收来的雉卵繁育过大量的雉，他告诉介·威尔先生说，雏雉中两性的比例大抵是四或五雄对一只雌。一个有经验的观察家说，[63]在斯堪的那维亚，在一窝一窝孵出来的雷鸟（capercailzie）和黑松鸡（black-cock)里，雄的总要比雌的为多；而就与松鸡或雷鸟相近似而土名称为"达尔瑞帕"(dal-ripa）的一种鸟而言，参加当地称为"勒克"（Lek)[9]的叫春或求偶集会场合的，雄鸟多于雌鸟。但有些观察家对这一情况有一个解释，认为在这个季节里，更多的雌鸟死于虫害，因此见得减少了。根据色尔朋（Selborne）的怀伊特所提供的一些事实，[64]似乎清楚地可以看到分布在英格兰南部的鹧鸪中间，雄鸟所超过雌鸟的数量一定是可观的。威尔先生曾向习惯于在某些季节里收购大量的流苏鹬的一些鸟贩子打听这种鸟的情况，得到的答复是，雄鸟比雌鸟要多得多。这同一位威尔先生也曾为我向一些以捕鸟为业的人探询，这些人每年要为伦敦市场捕捉数量大得惊人的各种体型较小的供玩赏的活鸟，其中老练而可靠的一个毫不迟疑的答复他说，以碛NE32D（chaffinch)而言，雄的要大大超出雌的，他认为要多到二比一，至少也是五比三。[65]他又读到山乌（blackbird)，他很有把握地说，雄的比雌的多得多，无论用捕机来捉，或夜间用网来捉，捉到的都是雄的多。看来这些话是靠得住的，因为这同一个老人说，在百灵鸟（lark)、红NE32D（twite，即乙475）、金翅雀（goldfinch），雌雄两性的数量是接近于相等的。在又一方面，他肯定地认为红雀（linnet）这一种鸟是雌多于雄，并且多出许多，不过每年多出的程度不一样罢了。在有几年里，他发现可以多到四雌对一雄。但我们不要忘记，捕鸟工作主要要到九月才开始，而在某些鸟种，到这时候也许已经部分地开始迁徙，所暂留未徙的鸟群往往全部由雌鸟构成，也正未可知。萨耳温先生在对中美洲的蜂鸟的研究中，特别注意到两性的关系，他深信就大多数的蜂鸟种而言，是雄的多于雌的。例如，有一年，他一起收罗到了204只，分属于十个不同的蜂鸟种，其中166只是雄的，而只有38只是雌的。

此外就另外两个种而言，则雌多于雄：但在不同的季节和在不同的地段里，比例也很有变化，例如其中尾羽半白的一个种（乙162）有一次被发

现为五雄对二雌，而在另一次[66]，则这一比例恰好相反。关于后面这一点，即，时而雌多于雄，时而相反，我不妨再添几个例子：泊威斯（甲535）先生发现在考佛[10]的碛NE32D，雌雄彼此分群，而“雌鸟要比雄鸟多得多”，而同时特瑞斯特腊姆先生发现在巴勒斯坦的这种鸟则与此相反，“雄群在数量上看起来比雌群大得多。”[67]再如在船形鸟，泰勒尔（甲642）先生说，[68]在美国佛罗里达州，“雌鸟很少，很比不上雄的”，而同时在洪都拉斯，则比例正与此相反，在那里的这一个种的鸟在性格上是个一夫多妻者，也正说明了这一点。

鱼类

至于鱼类，雌雄两性的比数只能在它们已经成年或将近成年而人们进行捕捞的时候才能试图加以判定，而要达成任何正确的结论是有许多困难的。[69]格迁恩塞尔博士向我谈到斑鳟鱼（trout），说凡属不能生育的雌鱼很容易被错认为雄鱼。在某些鱼种，人们认为雄鱼在对卵完成了授精任务之后不久就死了。在许多鱼种，雄鱼的体型要比雌鱼的小得多，因此，在用网捕捞的时候，雌鱼之外，大量的雄鱼会漏网。戛邦尼耶先生专门研究梭子鱼（pike，即乙391）的自然史，说[70]许多雄鱼，由于体型小，要被比他们大的雌鱼吞食；他并且认为，几乎在每一个鱼种里，雄鱼由于同样的一个原因而遭到的危险要比雌鱼为大。尽管如此，在两性比数实际上被观察到的少数几个例子里，看来总是雄鱼的数量大大地超过了雌鱼。例如斯叨蒙特费尔德（Stormontfield）鱼类试验计划的主管人布威斯特（甲119）先生说，1865那年，为了取卵而第一批捕捞起来的70条鲑鱼（Salmon）里，大约有60条是雄的。到1867年，他再一次“提醒大家注意这种鱼在雌雄比数上的大相悬殊，即，雄的远远超出了雌的。开始捕捞时，这比例至少是十雄对一雌”。因此他过后才捞到足够的雌鱼，作为取卵之用。他又说，“因为雄鱼太多，他们在产卵的水槽里彼此厮打，撕撕扯扯，闹个不休。”[71]这种比例上的悬殊无疑地可以用一个原因来部分地加以解释，就是，当产卵季节，鱼类向河流上游洄游，大抵雄的先于雌的，但这一原因能不能说明全部的现象，是可以怀疑的。勃克兰德先生谈到斑鳟鱼，说，“一个奇特的事实是，雄鱼在数量上要比雌鱼占有优势。每当第一批鱼向网冲来而终于落网，经过清点，总是雄的多于雌的，至少七、八条雄对一条雌，没有一次例外。我对此觉得很难索解；要么雄的生来就多于雌的，要么雌鱼善于自己保全，而保全的方法不是临事脱逃，而是事前藏匿。”然后他又说，通过对河流两岸的细心搜索，为了取卵之用的足够的雌鱼还是能够被找到的。[72]利伊（甲393）先生就告诉过我，供取卵用的

从泡尔兹默思（甲531）勋爵的园地里一次所捞获的212条斑鳟鱼里，150条是雄的，62条是雌的，这就不那么太悬殊了。

鲤科（乙324）各种鱼的雄鱼也似乎多于雌鱼。但这一科中的普通的鲤鱼（carp）、长命鱼（tench——欧洲的一种鲤鱼，据说以长命著称，故译此名——译者）、鲷鱼（bream）和鲫鱼（minnow）等一些成员看来都似乎实行动物界中的稀有的一妻多夫的习性；因为这几种鱼的雌鱼，在产卵的时候，总有两条雄鱼陪着，一边一条，而在鲷鱼，更多至三条或四条。养鱼的都懂得这一点，因此，在养长命鱼的时候，总建议在池塘里放上两雄对一雌的比数，至少也要三雄对两雌。关于鲫鱼，一个出色的观察家说，在产卵的槽床上，聚拢来的雄鱼要比雌鱼多十倍；当一条雌鱼游进来的时候，“她就立刻被两条雄鱼左右各一地紧紧夹住；如是者过了一些时候，便有另外两条雄鱼来接替他们。”[73]

昆虫类

在这个庞大的纲里，几乎只有鳞翅类（乙546）能提供一些头绪，好让我们对它们的两性比数作出一些判断；因为历年以来许多良好的观察家曾经特别细心把它们收集起来，而如果自己加以饲养的话，是从卵或幼虫的阶段饲养起的。我本来希望有些养蚕的人也许会长期地作过一些正确的记录，曾为此向法国和意大利的从事于此的人发过一些信件，又曾查阅各种有关的文献，但都没有能发现有人这样做过。看来一般的意见认为雌雄蚕蛾的比数大致相等，不过，在意大利，据我从卡奈斯特里尼教授那里听说，许多从事蚕业的人深信雌蛾比雄蛾多。但这同一位自然学家又告诉我，有人饲养樗蚕（Ailanthus silkmoth，即乙125），连续养了两年，在第一年，雄蛾大大地占了优势，而到了第二年，则雌雄几乎相等，而雌的还略多一些。

关于自然状态下的各种蝴蝶，好几个观察家曾经因为雄蝶的数量显得特别庞大，远远超过了雌蝶，而颇为之吃惊。[74] 例如，贝茨先生[75] 在谈到分布在亚马孙河上游地区的大约一百个蝴蝶种时，说雄蝶要比雌蝶多得多，相比之下，甚至可以到百雄对一雌。在北美洲，在这方面富有经验的埃德沃茨（甲214）先生估计，在凤蝶（乙710）这一个属里，雄与雌的比例是四对一，而把这话告诉我的沃耳希（甲682）先生又对我说，就其中的一个种（乙714）来说，情况肯定的是如此。在南非洲，特瑞门（甲658）先生发现，在十九个凤蝶种里，雄蝶比雌蝶多，[76] 而对其中常在空旷地方成群飞舞的一个种，他估计雄与雌的比例是五十对一。对关于在某些地段里雄蝶特多的另一个种，七年之间，他只采集到了五只雌的。在波

邦岛（Bourbon，在印度洋中，马尔加什以东，亦称重合岛——译者）上，据梅亚尔德（甲431）先生告诉我，凤蝶属中有一个种的雄蝶，比起雌蝶来，是二十对一。[77] 特瑞门先生又曾告诉我，据他自己目睹或从别人那里直接的耳闻所及，在任何种类的蝴蝶里，雌蝶在数量上超过雄蝶，是绝无仅有的事，只有南非洲的三个蝶种也许提供了一些例外。沃勒斯先生说，[78] 在马来群岛的一种鸟翼蝶（乙680），雌蝶比雄蝶更为常见，更容易捕捉到手，但这是一个很稀有的蝶种。我在这里不妨再添一个例子，据古威尼（甲286）说，从印度送出的动物标本中有一个属的蛾（乙504）的雌雄比例一般是四、五只雌对一只雄，也是雌的多些。

当昆虫类的两性比数这一个题目在昆虫学会里提出来的时候，[79] 一般都承认，在鳞翅类中，大多数被捕获的蝶种与蛾种的标本，成虫也好，蛹也好，总是雄的多于雌的，但当时各个不同的观察家把这一事实归因于雌虫的在习性上比较隐退与雄虫的较早的破茧而出。大多数鳞翅类的雄虫出茧得早，像其他的一些昆虫一样，是大家所习知的一个情况。因此，正如贝尔桑纳（甲522）先生说的那样，由于这种错前错后，两不相值，在寻常家养的日本天蚕种（乙128）蚕季初期的雄蛾和末期的雌蛾都是没有用处的。[80] 但就那些在它们土生土长的地区里还是极为寻常的蝶种来说，我还是不能说服自己，认为上面所讲的那些原因对雄虫之所以大大的多于雌虫作出了足够的解释。斯泰因屯（甲619）先生，多年以来，一直对几种小型的蛾类作过很仔细的研究，告诉我说，起初在他只采集蛹而加以培育的时候，他认为雄的要比雌的多到十倍，但自从他用幼虫大量的培养以来，他深信更多的还是雌蛾而不是雄蛾。有好几位昆虫学家是同意这个看法的。不过德布耳代（甲202）先生和另外几位持相反的意见，并且深信，通过他们自己从卵或幼虫阶段起培养所得，是雄的比雌的为多。

除了雄虫有比较活跃的习性、破茧而出比较早和在有些例子里比较喜欢在更空旷的地点出现之外，我们还可以提出一些别的原因，来试图说明，为什么，无论从采集到的蛹培育起来的也好，或从卵或幼虫阶段饲养起来的也好，在鳞翅类里，雌雄虫的比例总像是，或者确确实实的是，大有不齐。我从卡奈斯特里尼教授那里听说，在意大利，许多育蚕的人认为凡有新的病害产生，雌蚕吃的亏要比雄蚕为大，而斯叨丁兀尔（甲623）博士也对我说，在鳞翅类的培养过程中，死在茧子中的雌虫要比雄虫为多。在许多蝶种或蛾种里，雌的幼虫体型比雄的幼虫为大，一个采集的人当然爱挑最大最好的标本，这一来，就不自意识地挑上了更多的雌的。有三个从事采集的人对我说，他们就是这样进行采集的。不过沃勒斯博士肯定地认为，就比较稀有的一些种类说，大多数从事采集的人总是把所有能找到的标本统统收集起来，不放过一个，因为只有这些稀有种类才值得费工夫

来培养。鸟类在大量可供食用的幼虫面前，大概会挑最大的吃，而卡奈斯特里尼教授又对我说过，在意大利，有些育蚕的人，凭印象而未必凭足够的证据，认为在最初的几熟樗蚕里，黄蜂所蹂躏的雌蚕要比雄蚕为多。沃勒斯博士又进一步地说道，由于体型较大，雌的幼虫比雄的在发育上需要一个更长的时间，要消耗更多的食物和水分，这样，她们就难免在更长的一个时期里遭受到各种姬蜂（乙510）、各种禽鸟等等的袭击，而有时候又不免遇上食物荒歉的季节——死亡起来，总会多得一些。因此，在自然状态之下，在鳞翅类，能到达成熟年龄而不夭折的雌虫要比雄虫为少，看来是很有可能的，而就我们的特殊目的来说，我们所关心的原是在成熟的年龄里它们两性之间的相对的数量，因为到此年龄，它们对自己族类的繁衍，才有了准备。

在某些蛾类，到了繁育的时候，满满的一大堆雄蛾包围着一只单个的雌蛾的那种情状，尽管这也许是由于雄蛾的成熟较早而先期破茧而出，看来也说明雄蛾的数量大于雌蛾。斯泰因屯先生对我说过，在有一种筒蛾（乙367），我们发现团团围住一只雌蛾的雄蛾往往可以从十二只到二十只。很多人都熟悉这样一回事：如果把一种枯叶蛾（乙541）或一种天蚕蛾（乙852）的一只未经交尾过的雌蛾放在从外面可以看得到的一只笼子里，就会有大群的雄蛾飞聚在笼子周围，又或把她关在一间屋子里，雄蛾甚至可以通过烟囱，从天而降，和她相会。德布耳代先生自信看到过从五十到一百只的雄蛾在一天之内陆续包围着一只在禁闭中的雌蛾，枯叶蛾或天蚕蛾的这一情况他都曾见到过。在外特岛[11]上，特瑞门先生有一次把一只雌的枯叶蛾放在一只盒子里，然后，在第二天，把盒子放在户外，不久以后，便有五只雄蛾试图钻进盒子去。在澳大利亚，菲尔茹（甲665）把一种体型不大的蚕蛾的一只雌蛾装在盒子里，又把盒子塞在衣服口袋里，接着就有一群雄蛾跟着他走，待得到家进屋，同他一起进屋的大约有两百只雄蛾。[81]

德布耳代先生曾经关照我把斯叨丁兀尔先生所开列的鳞翅类的单子[82]注意一下，单子中列有各个种和具有显明特点的变种的蝴蝶（全是蝶类，乙835），凡三百个种，每一种的雌雄蝶下面都开具了价钱。对一些很普通的蝴蝶种，雌雄的价钱自然是相同的，但在比较少见的蝶类中，有114种是雌雄异价的，其中除一个种而外，其余都是雌的比雄的贵。113种雌雄蝶的价钱相比，平均起来，是雄蝶100对雌蝶149，而这至少在表面上说明了在数量上雌雄蝶的比例正好与此相反，多者价贱而少者价贵，越多越贱，越少者越贵。又有蛾类（乙478）的单子，包括真种和变种约2000个，凡属雌蛾不长翅膀的那些蛾种是不列的，因为在这些蛾种里，雌雄的生活习惯各不相同：在这2000个蛾种中，雌雄蛾价钱不同的有141个种，其中雄蛾贱于

雌蛾的有130个种，而贵于雌蛾的只有11个种。雄贱于雌的130个种的平均价格比例是雄100对雌143。关于蝶类的价目单，德布耳代先生认为（而就英国来说，在这方面的经验上，谁也比不上他的丰富的了）就有关蝶种的生活习性来说，是找不到什么理由来说明为什么两性的价钱要有所不同，能作出说明的只有一点，就是，雄蝶在数量上超出了雌蝶。但我不得不在这里补充地说明一点，据斯叨丁兀尔博士自己告诉过我，他的意见与此不同。他认为，由于雌虫在生活习性上不那么活跃，不容易遇到，又由于雄虫出世得早，各地为他采集的人就采集到了大量的雄虫，而雌虫则很有限，因此，两性的价钱也就随而有所高下了。至于从幼虫状态培育出来的那些标本，斯叨丁兀尔博士认为，上文已经说过，在作为蛹而禁闭在茧子中的那个阶段里，雌虫要灭亡得比雄虫多。他又曾说到，就某些蝶种与蛾种而言，在有些年头里，两性之一，雄的也好，雌的也好，在数量上都可以比另一性占些优势。

通过对卵或幼虫的饲养而直接观察到的有关鳞翅类的两性的数量，我先后只收到了如下表所列的少数几宗：

	雄虫数	雌虫数
厄克西特(Exeter——英格兰西南部城市——译者)的黑林斯(甲 312)牧师[8]，于 1868 年，从 73 个种的蛹取得……	153	137
艾尔塞姆(Eltham——伦敦市内地区——译者)的琼斯(甲 358)先生，于 1866 年，用 9 个种的蛹取得……	159	126
同上琼斯先生，于 1869 年，又用 4 个种的蛹取得……	114	112
罕茨郡(Hants) 埃姆斯沃思镇(Emsworth——英格兰南端郡镇——译者)的勃克勒尔(甲 117)先生，于 1869 年，用 74 个种的蛹取得……	180	169
考尔折斯特(Colchester——英格兰东南部市镇——译者)的沃勒斯博士(甲 680)用一只樗蚕蛾所产的卵培养出……	52	48
同上沃勒斯博士，于 1869 年，用从中国运到的柞蚕(乙 127)的一批茧子取得……	224	123
同上沃勒斯博士，于 1868 与 1869 年，从日本天蚕种的两批茧子取得……	52	46
总　　计……	934	761

从上表中八宗（按实七宗，第八宗是总计——译者）从茧或卵所取得的结果看来，可知雄蛾雄蝶比雌的产生得要多一些。其总比例是122.7雄对100雌。但各宗及总计的数量毕竟不够大，是难以信赖的。

总起来看，根据其来源各不相同而全都指点着一个方向的种种证据，我作出推论，认为就鳞翅类中大多数的蝶种和蛾种而言，不管它们最初从卵孵化而出的时候的两性比例究竟是什么，成熟的雄虫在数量上一般是超过雌虫的数量的。

至于昆虫类的其他几个目，我所能收到的可靠的资料很为有限。在鹿角虫，一称锹虫，又称麋螂（乙575），“雄虫看来要比雌虫多得多。”但据考尔奈留斯（甲164）在1867年说，当有一次这种甲虫在德国的某一地区以异常庞大的数量出现的时候，雌虫似乎是多于雄虫，多到六雌对一雄的比例。在叩头虫科（乙372）的一个种，据说雄虫也比雌虫多得多，而“两只或三只雄虫往往可以被发现和雌虫结合在一起，[84]由此可知，在这里，似乎是通行着一妻多夫的习性”。在雄虫备有双角的扁鳖这一个属（乙875，乙896），“雌虫远比另一性为多”。詹森（甲348）先生在昆虫学会开会的时候说，在专以树皮为食物的髓虫的一个种（乙952），雌虫多得构成了一个灾难，而雄虫则少得几乎不为人所知。

就昆虫类的某一些种和甚至大于种的一些类群而言，在性比例的这一题目上，是几乎不值得再说什么的，因为其中的雄虫根本没有人见过，或者是很少很少，而雌虫则实行单性生殖，那就是，不经过性的结合也能生殖。没食子蜂科（乙310）中的好几种就在这方面提供了一些例证。[85]在凡属沃耳希先生所知道的能使树木长出树瘿的各个没食子蜂的种里，总是雌多于雄，要四五只雌对一只雄，而据他告诉我，能制造树瘿的瘿蝇科（乙188，属双翅类这一目，乙353）也是如此。至于锯蜂这一科（乙924），斯米思先生曾经就寻常的几个种，用大大小小各不相同的幼虫，饲养出数以百计的成虫标本，结果全都是雌的，一只雄的也没有；在另一方面，克尔提斯（甲173）说，[86]就他所饲养的属于锯蜂科的某些种的芜菁蜂（乙107）而言，却是雄多于雌，是六与一之比，而在田间捉到的同一些芜菁蜂种的成虫的性比例则恰恰与此相反。关于蜜蜂类这一科，赫·缪勒尔（甲485）[87]采集了好多个种的大量的成虫标本，又从采集到的茧子培养了些别的，把两批合起来就雌雄的数目点了一下。他发现在有几个种里，雄蜂大大超过了雌蜂；在另几个种里，情况正好相反，而在又一些种里，则两性的数量大致相等。但我们在上面已经看到，在大多数的例子里，总是雄的首先蜕化而出，所以就繁育季节的初期而言，雄的事实上是多于雌的，但就整个季节而言，就是另一问题了。赫·缪勒尔也观察到，在有一些蜂种里，两性相对的数量往往因不同的地域而可以有很大的差别。但缪勒尔自己对我说过，他这些话可听而未必可以尽信，因为在观察之际，这一性，或那一性会漏掉，即，躲开一边，为观察所不及。例如他的同胞弟兄，弗·缪勒尔（甲484）曾在巴西看到，同一个蜜蜂种的雌雄蜂，在采蜜

之际，有时候，所飞就的花的种类互有不同。至于直翅类，在两性相对的数量这一方面，我几乎是一无所知：不过克迁尔特（甲372）说[88]，就他所检查到的500只蝗虫而言，雄虫与雌虫的比例是五雄对六雌。就脉翅类（乙655）而言，沃耳希先生说，就其中的一部分蜻蛉类（乙661）而论，在很多的种、但绝不是所有的种里，雄虫的数量大大超过了雌虫：而在有一个属（乙477）的各个种里，雄虫一般至少要比雌虫多四倍。在岩蜓这一属（乙451）的某些种里，雄虫也以同样的倍数超出雌虫，而在同属的另外两个种里，则雌虫比雄虫多两倍或三倍。在欧洲产的归象蚜这一个属（乙810）的一些种，人们可以收拾起好几个的雌虫而找不到一只雄的，而在同属的其他几个种，则雌虫雄虫都很普通。[89]在英格兰，麦克拉克兰（甲427）曾捉到过好几百个啮虫科（乙809）的又一个种（乙73）的雌虫，却从来没有见过一只雄的，至于假跳虫（乙129），则在这里所曾看到的雄虫，前后也只有四五只。[90]就这些昆虫种中的大多数而言（锯蜂这一科的各个种除外），现在还没有证据说明它们的雌虫是实行单性生殖的，而于此我们也可以看到，我们对于两性比例所以显得很不平等的种种原因是何等的无知了。

在关节动物（乙98，Articulata）里的其他的几个纲，我所能收集拢采的资料就更少了。就蜘蛛类而言，对它多年以来作过仔细研究的勃拉克沃耳先生写信告诉我说，雄的，由于他们的习性动定不常，容易被人看到，因而见得像是比雌的为多。就少数几个种的蜘蛛而言，确实有这个情况，但他也提到分隶于六个属的好几个其他的蜘蛛种，其中雌的却见得比雄的多出了许多。[91]雄蜘蛛体型比雌蜘蛛为小（这一特点有时候，即，在有些种里，可以发展到一个极度），再加以雄的状貌可以和雌的相差很远，在某些情况下，也可以说明为什么在公私博物馆的收藏里，雄蜘蛛是轻易见不到的东西。[92]

比较低级的甲壳类中有若干个种是可以通过无性[12]生殖，而繁衍它们的族类的，这就可以说明为什么雄虫的极为罕见了；例如西博耳特（甲609）曾经仔细地点查过不下于13,000只来自二十一个地点的鲎虫（乙78），而他所能发现的雄虫只319只。[93]就另外一些形态而言（如异足水蝨属，乙918，与腺状介虫属，乙328），据弗·缪勒尔对我说，有理由可以相信，雄虫的生命比雌虫短得多；如果两性的数量本来是相等的话，这也就可以说明雄虫之所以不可多得了。在另一方面，对内蛀虫科（乙345）和海萤一属（乙323）的甲壳类虫，这同一位缪勒尔在巴西海岸上所抓到的总是雄的远比雌的为多，例如在海萤属的有一个种，同一天之内所抓的63只标本中，有57只是雄的。但弗·缪勒尔自己提出一个看法，认为雄虫之所以

独多可能是由于两性之间在生活习性上有某些我们还不知道的差别。就巴西所产的各种比较高级的蟹类之一，即，招潮蟹（乙444）的一个种而言，弗·缪勒尔发现雄蟹比雌蟹多。而据贝特先生丰富的经验来说，在不列颠所产的六个普通的蟹种，情况似乎与此正相反。这六个蟹种的名称他也向我提过。

两性比例与自然选择的关系

我们有理由可以猜测，在有一些情况下，或者在有一些例子里，通过选择的作用，人已经在他自己的生男生女的能力上间接产生了些影响。某些女子，一生之中，倾向于生男多于生女，或生女多于生男。许多种的动物也有同样的情况，例如，牛与马；举一个具体的实例来说，耶尔德斯莱庄（Yeldersley House）的腊埃特（甲719）先生告诉我，他所畜的阿拉伯马的牝马之一，虽一连七次和不同的牡马交配，七次所生的小马驹全都是牝的。尽管在这方面我所能提供的证据极为有限，通过类推的办法，我们可以认为这一个专生或多生这一性而不是那一性的后一代的倾向，其为可以遗传，是几乎和其他任何特点，是一样的，例如，孪生的倾向；而关于多生雌或多生雄，或多生男或多生女的这一倾向，唐宁（甲205）先生，一位良好的权威，曾经寄送给我一些事实，似乎可以用来证明，在某些短角牛的血系里，的确有这种情况。马尔歇耳上校，[94] 经过仔细考察之后，最近发现印度的一个山区部落，托达人（Todas）的人口由112个男子和84个女子构成，老的小的，统统在内——那就是，133.3男对100女。托达人是实行一妻多夫的婚姻制度的。在以前的一些年代里曾一贯的有溺杀女婴的习俗，但很长的一段时期以来，这习俗已经废止。在最近若干年中所生的孩子里，男的比女的多，比例是124男对100女。马尔歇耳上校用如下的巧妙的办法来解释这一个事实。他说，“为了便于说明，让我们举三个家庭作为整个部落的代表，代表着一个平均状态。譬如说，第一家的母亲生了六个女孩，没有生男孩，第二家的母亲只生了六个男孩，而第三家的母亲生了三男三女。第一个母亲，按照部落的习惯，毁了四个女孩，留了两个。第二个母亲把六个儿子都保留了下来。第三个母亲把三个女孩中的两个毁了，只留了一个，三个男孩当然也是保留了的。这样，三家合起来就有九个儿子和三个女儿，来传宗接代。但一方面这些男孩所从出的一些家庭是有多生男孩的倾向的，而另一方面，那些女孩所从出的一些家庭的倾向则正好与此相反。这样，多传一代，这种偏向就加强一分，终于，到了后来，像我们实际看到的那样，这些家庭变得有了多生男孩和少生女孩的自然的惯性。”

有了上面所说的那种溺婴的方式，即专溺女婴，便会有这样的一个结果，这看来是几乎可以肯定的了；当然，这里面有一个假定，就是，生男

生女的倾向是遗传的。但上面所援引的一些数字毕竟少得不足为据，因此，我又搜寻到更多的证据；自己虽不能决定搜寻所得的一些事实究竟是不是可以信赖，把它们摊出来，我认为也许还是值得的。新西兰的梅奥利人（Maories），长期以来，一直有溺婴的习俗；芬屯先生说[95]，他"在妇女中间遇到过一些例子，她们所杀自己的婴儿多到四个、六个，甚至七个，大多数是女婴。但那些最有资格作出判断的人的普遍的见证肯定地认为，多年以来，这风俗已经几乎完全绝迹。也许我们可以把1835年那年提出来作为这个风俗停止存在的一年。"如今，在新西兰土著居民[13]中间，像在托达人中间一样，男婴出生数对女婴的超出的数量是相当可观的。芬屯先生说（所著书，页30），"有一桩事实是肯定的，即，两性比例失当的这一个独特的状况所从开始的精确的年月尽管无法指定，有一点却是很清楚的，就是，这一个消减的过程，从1830到1844年间，就已经十足地在进行了，而这期间不是别的，正是1844年那年存活着的未成年的人口逐年出世的期间，而自1844年到现在，这一过程一直以巨大的劲头继续前进。"下面的一些话都采自芬屯先生（所著书，页28），不过由于数字都不大，而进行的人口普查又不精确，我们不能指望整齐划一的结果罢了。应须记住，上面这一例子以及下文的一些例子原是不正常的，每一宗人口的正常状态是女多于男，至少在一切文明的国度里是如此，而这主要是由于男子在幼、青年期间死亡得更多，部分也由于成年以后所遭遇到的各类的不测之祸也多些。在1858年，新西兰的土著人口，根据估计，包括一切年龄的男子31，667和女子24，303人，也就是，130.3男对100女。但在这同一年里，在某些范围不太大的地区，人口数字的确定做得比较仔细。在有一个地区里，一切年龄的男子数是753，而女子数是616，比例是122.2男对100女。对我们来说尤为重要的一点是，在这同一年里，即1858年里，在这同一地区之内，未成年男于数是178，而未成年女子数是142，以比例言之，是125.3男对100女。在此，不妨再补充说明一点，以资比较，就是，早在1844年，当时溺杀女婴的风俗废止得还不久，在有一个地区里，未成年的男子数是281，而未成年女子数只有194，而比例相差到144.8对100女。

散德威奇群岛的人口也是男多于女。在这里，以前也流行过溺婴的习俗，并且曾发展到一个可怕的程度，只是，据埃利斯（甲221）先生指出，[96]又据斯泰雷主教和牧师寇恩先生先后告诉我，所溺杀的不限于女婴罢了。但又不尽然，贾尔弗斯先生[97]，另一位看来是可信的作家，而其观察所及遍及群岛的全部，说，"这儿那儿都可以发现一些妇女，她们都承认曾溺杀过自己的婴儿，多到三个、六个或八个不等，"接着他又说，"由于女孩子被认为不如男孩子那么有用，受到毁灭的经常要比较更多些。"根据我们对世界上其他一些地区所知道的一些发生过的情况来判断，这话大概是对的；但我们还必须小心，不要轻易相信。到1819年，偶像崇拜被取缔了，

基督教传教士开始在诸岛上住下来，溺婴的废止大概也就在这一年前后。到1839年，在诸岛中的卡那依（Kanai）岛上和奥阿胡[14]岛的一个区里，对成年而可以出赋税的男女进行了一次仔细的普查（见贾尔弗斯书，页404），查得男子4723人，女子3776人，比例是125.08男对100女。在同一个时间里，也查出，在卡那依岛上，年龄在十四岁以下的男子，而在奥阿胡岛上那一个区里，年龄在十八岁以下的男子，两者共1797，而两地同年龄的女子则合共1429人，比例是125.75男对100女。

1850年举行了群岛全境的人口普查，[98]查得一切年龄的男子总人数36，272，女子总人数33，128，比例是109.49对100女。其中年龄在十七岁以下的男子凡10，773人，而女子则9593人，比例是112.3男对100女。而根据1872那一年的人口普查，则一切年龄的男子（其中包括混血的在内）与女子的比例是125.36对100。前后颇为参差不齐。但应该注意，所有这些涉及散德威奇诸岛的数字所提出的比例，指的都是活着的男和女，而不是出生之际的男和女；而根据一切文明国度的情况来判断，如果是出生之际的数字，则其中男子的比数，比上面所说的那些来，还要高出相当的多。[99]

根据上面的若干个例子，我们多少有些理由相信，像上文所说明的那一种溺杀婴儿的习俗倾向于造成一个多生男孩的族类；但我们一面这样说，一面却绝不认为，人类方面的这一个风俗或其他物种方面的某些可以相比类的习惯做法是男多于女或雄性多于雌性的唯一的决定因素。在那些数量正在趋于减少，那也就是说，生育力已经变得多少有些减弱的族类里，这一结果的所由导致，其间容有我们还未能懂得的一个法则，亦未可知。除了上文所已提到的若干个原因而外，在野蛮人中间，分娩比较利落快当，从而减少了男婴受伤的机会，也未尝不倾向于使活着生出来的男婴对女婴的比数有所增加。但这并不意味着，在野蛮人的生活和男婴数量的独多之间，似乎存在着什么必然的联系；如果我们根据不久以前还存在而如今已经灭绝的塔斯马尼亚人（Tasmanians）艰于生育、或今天移居在诺福克（Norfolk）岛上的塔希蒂人（Tahitians）所生的混血子女的那一类悲惨光景，而作出判断，便知道其间不会有什么必然的联系了。

许多种动物的雌雄两性在生活习惯上既然多少有些不同，而其所可能遭遇到危险的程度又不尽一样，一种会发生的情况是，在某些例子里，有的是雄性，有的是雌性，不免更多地遭到毁灭，至于日久而成为一个惯例。但自我在种种错综复杂而难以究诘的原因之中反复推寻以来，工夫也不为不大了，却没有能看到，对两性之一的不分青红皂白的毁灭，尽管在数量上很大，却未尝倾向于对一个物种的生雄或生雌的能力，造成什么偏

向性的变化。就严格的具有社会性的几种动物有如蜜蜂或蚂蚁而言，它们所产生的能生育与不能生育的雌性，比起雄性来，不知要多出多少，而对它们来说，这一番雌性的优势真是天大的重要。我们从这里可以看到，同是一些蜂群或蚁群，而有的却包括一些雌性成员，具备着产生雌性后辈的强烈的遗传倾向，从而能为本群产生越来越多的雌性成员，这样一个蜂群或蚁群势将变得最为兴旺、最为发达，而在这一类发达的例子里，一个不均等而有偏向的多生这一性而少生那一性的倾向就会通过自然选择而扎下根来，即，终于为它们所取得而成为一个性状。有些动物是成群结队地生活的，而其中的雄性要当前哨、守外围，来保护自己的队伍，例如北美洲的野牛或　犛和某几种的狒狒，就它们而言，我们可以设想到，它们也有可能通过自然选择而取得多生雄性的倾向；原因是保护得更好的群或队里的成员势将遗留更多的后辈下来。至于人类，一个部落由于男子在数量上占优势而取得的好处，也有人认为，是溺杀女婴的风俗所由兴起的一个主要原因。

据我们理解所及，无论在什么情况之下，一个生雄生雌彼此均等的遗传倾向，或多生这一性而少生那一性的另一遗传倾向，对具有这些倾向的个体来说，比起不具有的来，并不构成一个直接的便宜，也不构成一个直接的损失；例如说，一个具有产生多雄少雌的倾向的个体，比起具有相反倾向的另一个体来，在生存竞争之中，并不会取得更多的成功，因此，这一类的倾向就不会通过自然选择而接纳下来。虽然如此，在某些种类的动物（例如鱼类以及蔓脚类，乙261），雌性受精，看来所需要的雄性个体不止一只，而是两只或两只以上。因此，在这些种类里，雄性的数量一般要占些优势；但这一个多产生雄性的倾向究竟从何而来，如何而为这些种类所取得，我们并不清楚。我以前一度认为，如果生雌生雄不分轩轾的倾向是对种族有利的话，它就会通过自然选择而顺理成章地被保持下来，但我现在看到，整个问题是如此的复杂曲折，难以究诘，看来还是把它的解决留待将来更为妥善。

原注

[1] 见威斯特沃德，《近代对昆虫的分类》，第二卷，1840年，页541。下面关于虾类的一个属的话是承蒙弗·缪勒尔提供给我的。

[2] 见克尔贝与斯宾士（甲614）合著的《昆虫学引论》，第三卷，1826年，页309。

[3] 见所著《新西兰的鸟类》，1872年，页66。

[4] 贝瑞耶（甲521）先生把这个例子提出来（《科学评论》，丙129，1873年2月1日），作为对性选择的信念的一个致命的反证，原来他错误地认为我把两性之间的一切差异全都归结到了性选择。由此可知，这位有声望的自然学家，像屈指难数的其他许多法国人一样，是一个太怕麻烦的人，连性选择开宗明义的最起码的原理都不求了解。有一位英国的自然学家坚持地说，某些动物的雄性所具备的钳是不可能通过雌性的挑选才发展出来的！如果我在事前没有先碰上这句话，我绝不会想到，竟会有这样的人，一面读到了本书的这一章，而一面还不免于设想，认为我主张雌性动物的挑选活动和雄性动物的把握器官的所由发展，其间会有任何关系。

[5] 见阿楞，《关于佛罗里达州东部的哺乳类和冬季鸟类》，载哈佛学院《比较动物学公报》（丙38），页268。

[6] 即便在雌雄异株的植物里，雄花的成熟一般要比雌花为早。斯普壬格耳（甲617）最先指出，许多雌雄同花的植物是雌雄不同时成熟的（dichogamous），那就是说，雌雄器官对繁育的准备有所先后，因此它们不能自花受精或自花成胎。如今我们知道，在这一类的花里，雄蕊或花粉的成熟一般要先于雌蕊或柱头，雌蕊先于雄蕊的情况也有，但这种例外不多。

[7] 这儿可以从一位有经验的鸟类学家那里得到一些出色的见证，来说明这些子息的品质良好。阿楞先生（同上注[5]引书，页229）讲到在第一窝小鸟因突然的事故全部伤亡之后又繁育出的几窝小鸟的情况时说，这些，“比起在季节的较早的一些日子里孵出来那几窝体型要小些，而颜色也苍白些。在那些每年要生好几窝的例子里，一般的通例是，早生的几窝似乎在一切方面比晚生的特别长得饱满和精力旺盛。”

[8] 赫·缪勒尔在蜜蜂方面所得的结论与此相同，每年第一批从蛹的状态蜕变而出的雌蜂也有这情况，见所著引人注意的那篇论文，《达尔文学说对蜜蜂的应用》，载《Verh.d.V.Jahrg.》第二十九卷，页45。

[9] 关于家禽，我收到过一些证明这一点的资料，下文将加以具体的征引。即便在一生不再配的鸟类，有如各种鸽子，我从介·威尔先生那里听说，如果雄鸽受到伤损或变得瘦弱，雌鸽也会把他遗弃。

[10] 关于大猩猩，见赛费奇与瓦伊曼合著文，载《波士顿自然史刊》（丙34），第五卷，1845—1847年，页423。关于狒狒，见勃瑞姆，《动物生活图说》，第一卷，1864年，页77。关于吼猴，见仑格尔，《巴拉圭哺乳动物自然史》，1830年，页14，20。关于泣猴，见同上勃瑞姆书，页108。

[11] 见所著《动物学拾遗丛录》，第十二分册，1777年，页29。又关于南非洲的那种羚羊，见斯米思爵士，《南非洲动物图说》，1849年，图片第二十九。又欧文，在他的《脊椎动物解剖学》（第三卷，1868年，页633）里列有一表，无意之中指出了哪几种羚羊是有合群性的。

[12] 见坎姆贝耳博士文，载《动物学会会刊》（丙122），1869年卷，页138 。又见尉官江斯东（甲357）所著的一篇有趣的论文，载《亚洲学会孟加拉分会纪事刊》（丙112），1868年5月一期。

[13] 见格雷博士文，载《自然史纪事与杂志》（丙10），1871年，页302。

[14] 见多勃森（甲197）博士的出色的论文，载《动物学会会刊》（丙122），1873年卷，页241。

[15] 见所为文《诸种有耳的海豹》，载《美国自然学人》(丙8)，第四卷，1871年1月。

[16] 关于那种体型最大的寡妇鸟（乙996），见文，载《朱鹭》（丙66），第三卷，1861年，页133。又关于另一种寡妇鸟（乙997），见同刊物，第二卷，1860年，页211。关于雷鸟和大鸨的一夫多妻的习性，见劳伊德（甲400），《瑞典境内可供弋猎的鸟类》，1867年，页18与182。芒塔古和塞耳贝（甲599）说到黑松鸡（black grouse）是一夫多妻的，而红松鸡（red grouse）则是一夫一妻的。

[17] 见亨姆弗瑞斯（甲336），《水乡园囿》，1857年版。

[18] 见他和斯宾士合著的《昆虫学引论》，第三卷，1826年，页342。

[19] 有一种寄生的膜翅类昆虫构成了这一条通例的一个例外，因为雄性只有残留性的翅膀，而一辈子不离开他所从出生的窝房，而雌性则备有很发达的翅膀，见威斯特沃德，《昆虫的近代的分类》。奥多温认为这一种昆虫的雌性是要由雄性来授精的，而两性当初是在同一个窝房中出生

的；但更有可能的是，为了避免太密近的内殖〔inter-breeding——后来的生物学多作inbreeding，以别于外殖（outbreeding），inbreeding一词更恰当——译者〕，雌虫是飞到别的窝房里去受精的。在下文，我们将碰到一些雌性而非雄性是寻求者与求爱者的例子，这种例子在各纲动物里都有些，很少例外。

[20] 见欧文辑其所著的《论文与观察集》，第一卷，1861年，页194。

[21] 撒克斯（甲568）教授（德文《植物学讲义》，1870年，页633），在讲到雄性与雌性的生殖细胞时说，“在结合的过程中，一方居于主动的地位，……而另一方则显得被动。”

[22] 见所著《畜牧学讲演集》（德文），1872年，页63。

[23] 见《诺伐拉号航程录：人类学之部》，1867年，页216—269。这些结果是由伐伊斯巴赫根据谢尔泽尔博士和希伐尔兹博士所作的人体测定计算出来的。关于家养动物中雄性的变异性大于雌性，见我所著《家养动植物的变异》，第二卷，1868年，页75。

[24] 见文载《皇家学会会刊》（丙120），第十六卷，1868年7月，页512与524。

[25] 见文，载《皇家爱尔兰学院院刊》（丙119），第十卷，1868年，页123。

[26] 见文，载美国《麻省医学会》会报（丙91），第二卷，第三期，1868年，页9。

[27] 见文，载《病理学、解剖学与生理学文库》（丙25），1871年，页488。

[28] 呼乌博士最近所达成的关于男子体温的一些结论，见载于《大众科学评论》（丙108），1874年1月1日，页97。

[29] 曼特戛札教授倾向于认为（意大利文《致达尔文的书札》，载《人类学文库》丙26，1871年卷，页306）许许多多动物种类的雄性所共有的鲜美的颜色是由于雄性有精液而在体内长期保持这种精液所致；但情况不可能是如此。因为，许多鸟类的雄性，例如初生不久的雄雉，在第一年的秋季，羽毛便已长得很鲜美。

[30] 关于人类的这一点，见呼乌博士所著文中所提出的一些结论（文、刊物、页数已见上文注[28]——译者）。关于鳞翅类的这一点，见吉腊尔德（甲266）的一些观察与议论，载《动物学纪录报》（丙156），1869年卷，页347。

[31] 见所著《佛罗里达州东部的哺乳类与鸟类动物》，页234、280、295。

[32] 见赫·缪勒尔，《达尔文学说应用……》，载*Verh.d.n.V.Jahrg.* 第二十九卷，页42。

[33] 《家养动植物的变异》，第二卷，1868年，页75。在这书的倒数第二章里，我对上文所提到过的"泛生论"这一个临时性的假设也作过详尽的说明。

[34] 这些事实出自大育种家提贝（甲644）先生，权威性很高；见特格特迈尔，《家禽书》，1868年，页158。关于各个不同品种的家鸡的雏鸡所表现的性状，以及关于本节下文里所叙到的若干鸽子的品种，见《家养动植物的变异》，第一卷，页160、249及第二卷，页77。

[35] 见所著《出于睡鼠一目的一些四足类的新种》（拉丁文），1778年，页7。关于下文马的毛色的传递，见《家养动植物的变异》，第一卷，页51。关于"受性别限制的遗传"同书，第二卷，页71上也有一段一般性的讨论。

[36] 见夏布伊（甲146）博士，《比利时的传书鸽》（法文），1865年，页87。又见勃沃达尔（甲80）与高比耶（甲163），合著的《鸽舍中的鸽子……》（法文），1824年，页173。关于意大利牟德那城(Modena——意大利北部——译者)居民所饲养的某些鸽子品种的两性之间的一些相同的差别，见博尼齐（甲86），《家养鸽子的变异》（意大利文），1873年版。

[37] 本书第一版出版之后，我曾以高度满意的心情发现如下的（见文，载《田野》，丙57，1872年9月）发自如此的富有经验的一位育种家如特格特迈尔先生之口的一段议论。在叙述了鸽子的一些奇特的例子，牵涉到羽色的传递只限于两性之一和由此性状而形成的一个新的亚品种的情况，之后，他说，"和此情况相同的是，达尔文先生竟然也提到有可能通过进行人工选择的过程而使鸟类的有关性别的颜色发生变化。"当他这样提出

的时候，他还不知道我所叙述的这些事实；但引人注意的是，他所提出的正确的进行方法是和实际上所已进行的何等的相吻合。

[38] 关于这些方面的参考文字，见我所著《家养动植物的变异》，第二卷，页72。

[39] 克普耳斯曾为我向勃瑞德耳本（甲97）伯爵的富有经验的园林主任饶伯尔曾（甲555）先生那里探询关于三叉角鹿和红鹿（red deer）的资料，我谨在此多多致谢。关于小红鹿（fallow-deer），则我得感谢艾屯（甲228）和其他几位提供资料的朋友。关于北美洲的麋（乙209），见文，载《陆与水》，1868年卷，页221与254；关于佛琴尼亚鹿，即白尾鹿（乙219）和同样分布在北美洲的九转角鹿（乙218）见凯屯（甲141）文，载《渥太华（Ottarya——加拿大城市——译者）自然科学院》院刊（丙106），1868年卷，页13。至于佩谷（Pegu——缅甸南部地区、河流、都市名——译者）的艾尔弟氏鹿，即缅甸鹿（乙214），则见尉官贝万（甲43）丈，载《动物学会会刊》（丙122），1869年卷，页762。

[40] 学名为Antilocapra americana，见《译名对照表》乙58。关于这一个羚羊种的母羊的角的资料，我得感谢坎菲耳德（甲136）博士，是他特别提供给我的；亦见他的论文，载《动物学会会刊》（丙122），1866年卷，页109。又见欧文，《脊椎动物解剖学》，第三卷，页627。

[41] 有人确凿地告诉我，英国威尔斯北部的绵羊的角，初生时全部摸得出来，有时候摸上去可以长到一英寸。尤阿特说（《牛》，1834年版，页277），牛的前额骨上鼓起的部分，初生之际便穿破了头皮，而不久之后，角质就把这脱颖而出的部分包满了。

[42] 我要大大地向凯茹斯（甲139）教授表示我的感激之意：他曾向一些最有权威的人士那里为我探询有关德国萨克逊尼地区所产的美利奴羊的资料。话虽如文中所说，例外却也还有：非洲几内亚海岸有一个绵羊种，它和美利奴羊一样，也只是公羊有角；而据瑞德先生告诉我，在他所观察到的一个例子里，一只于2月10日出生的小公羊，迟到3月6日才露出角的端倪，如此则就这个例子来说，他还是符合了通则的，他的角的发展的时期，比起两性都长角的威尔斯绵羊来，是更晚而不是更早。

[43] 见文，《鸟类头颅上的骨质隆起》（德文），载《荷兰动物学文库》（丙103），第一卷，第二分册，1872年。

[44] 在普通的孔雀（乙727），只雄性有距，而爪哇孔雀（乙728）独不然，两性都有距。因此，我在意料中满以为在后面这孔雀种里，距的发展定比普通种为早；但荷兰阿姆斯特丹（Amsterdam）城的黑赫特（甲311）先生告诉我，他于1869年4月23日，曾就前一年生的这两个种的幼鸟作过比较，没有能发现在距的发展方面有何不同。但在这时候，所谓距还不过是脚跟上的一个小疙瘩或轻微的隆起而已。如果在此之后的观察发现距的发展的速率并不一样，有快有慢，我想我是会得到通知的。

[45] 在鸭科的其他一些种里，灿斑虽也为两性所共有，但相差的程度要大些。但我一直没有能发现，是不是在这些鸭种的雄鸭，这一性状的发展完成要比普通家鸭的雄鸭为迟，如果我们的通则是正确的话，那是应该迟些的。但在和这些鸭种关系相近的另一个鸭种，即秋沙鸭的一个种（乙614），我们却看到了这一情况：在一般的羽毛上，这种鸭的两性是有鲜明的不同的，而在灿斑这一点上，则相差得少些，但也可观，雄鸭的是纯白的，而雌鸭的则是灰白的。如今我们知道，幼小的雄鸭起初和雌鸭完全相像，翼上也有一个灰白色的灿斑，后来才变而为纯白，但在这一点上的变化，在时间上，比起成年雄鸭的其他更为显著而所以别于雌鸭的那些性状来，却要早些：见奥杜朋，《鸟类列传》，第三卷，1835年，页249—250。

[46] 见所著《养鸽全书》（德文），1837年版，页21、24。关于上文所举的有黑条纹的鸽子的例子，见夏布伊，《比利时的传书鸽》（法文），1865年版，页87。

[47] 关于家鸡的若干品种的情况，读者如要求知道更详尽的细节和参考资料，可看《家养动植物的变异》，第一卷，页250、256。更高于此的一些动物，如牛羊之类，在家养情况下，也发生了些两性的差别，关于这一方面，同书亦有所讨论，各就不同的物种列有分题，读者也可以参阅。

[48] 见《注册总监的第二十九次年度报告1966年》（丙17）。这报告里（罗马数字页12）特别列有以十年为期的一个统计表。

[49] 关于挪威和俄国，见菲伊教授的研究文字中所作的摘录，载《不列颠国内外医学与外科评论》（丙36），1867年4月，页343、345。关于法国，见法国政府的《1867年年度报告》（丙15），页213。关于费城，见呼乌博士文，载《社会科学协会》会刊（丙136），1874年卷。关于下文的好望角，见楚特非恩博士在他对本书的荷兰文译本（第一卷，页417）中所引格德雷（甲541）的话；在这译本里，译者列举了不少的有关性比例的资料。

[50] 关于犹太人，见德迂瑞先生，《两性出生的法则》（法文），1863年版，页25。

[51] 见菲伊教授文（已见上注[49]），页343。斯塔尔克博士也说（《苏格兰人口出生、死亡……的第十个年度报告》，丙16，1867年，罗马数字页28），这些例子也许已经足够说明，在生命的几乎每一个阶段里，苏格兰的男子要比女子更容易遭到死亡的袭击和有着一个更高的死亡率。这一事实本身已经足够奇特，而更奇特的是，当生命的婴幼时期，男女两性在衣着、食物以及一般生活待遇上，差别最少，而恰恰在这个时期里，男的死得特别多；这似乎可以证明，男子的较高的死亡率是一个内在而深刻的、自然而然的和先天素质上的特点，完全由于性的差别而来。”

[52] 见《西马场疯人院报告》（丙154），第一卷，1871年，页8。辛普森（甲610）爵士曾提出证明，男婴头颅的围圆，简称颅围要比女婴的大一英寸的十分之三到十分之八，而横里的直径，即颅宽，要大一英寸的十分之一到十分之八。格德雷也曾指出，女子生来就比男子为短小；参见邓肯医师，《受孕力、生育量、不育性》，1871年版，页382。

[53] 据以谨严著称的阿札腊说，在巴拉圭的野蛮的瓜拉尼人（Guarany——今天都作Guarani，是印第安人的一个族类——译者）中间，男女的比例是13对14，见所著《南美洲航程记》（法文）第二卷，1809年版，页60、179。

[54] 见拜贝吉（甲20）文，载《爱丁堡科学刊》（丙51），1829年，第一卷，页88；又关于哑产婴儿，见页90。关于英格兰的非婚生子，见《1866年注册总监的报告》（丙17），罗马数字页15。

[55] 见所提供条目，载伐赫奈尔氏辑《袖珍生理学词书》（德文），第四卷，1853年，页774。

[56] 见文载费城《社会科学协会》会刊（丙136），1874年卷。

[57] 见文，载《人类学评论》（丙21），1870年4月，罗马数字页108。

[58] 在此二十一年中，有十一年还把不能生育或胎期流产的母马的数目记录了下来；这是值得注意的，因为这说明，这些娇生惯养而血亲交配又相当近密的动物已经变得何等的缺乏生育能力，以至将近总数的三分之一的牝马生不下任何活着的马驹来。更具体地说，如1866年，一面虽有809匹牡马驹和816匹牝马驹出生，而一面根本生不出马驹的母马多至743匹。

在1867年，一面出生了836匹牡马驹和902匹牝马驹，而一面根本不育的母马有794匹。

[59] 我很感激克普耳斯先生，因为这里关于苏格兰绵羊的数字和下面关于牛的数字，都是他替我张罗来的。雷沃德（见正文下文——译者）的埃利厄特（甲218）先生首先向我提醒，让我注意到雄性易于夭亡的现象——他这一说法后来得到了艾契森（甲6）先生和其他一些人的证实。艾契森先生和佩延（甲516）先生曾向我供给大量有关绵羊的数字，我也该申谢。

[60] 见贝耳（甲48），《不列颠的四足类动物史》，页100。

[61] 见所著《南非洲动物图说》，1849年版，图片第二十九。

[62] 勃瑞姆达到了与此相同的结论，见《动物生活图说》（德文），第四卷，页990。

[63] 此据劳伊德，《瑞典可供弋猎的鸟类》，1867年，页12、132。

[64] 见所著《色尔朋的自然史》中书札第二十九，1825年辑本，第一卷，页139。

[65] 这次探询之后，到次年，介·威尔先生又去探访，又收到了些类似的资料，可不再赘。为了说明所提到的活碛NE32D之多，我不妨在此提到，在1869年那年，有两个捕鸟专家来过一项比赛，看一天之中能捉到多少，结果是一个捉了62只，一个捉了40只, 都是雄的。一人一天之内能活捉这种鸟的最高纪录是70只。

[66] 参见文，载《朱鹭》（丙66）第二卷，页260，亦见引于古耳德，《蜂鸟科》（乙969），1861年版，页52。但本文中的一些比例数字则来自萨耳温先生，他把他的一些结果列成一表，我要在此向他道谢。

[67] 见文，分载《朱鹭》（丙66），1860年卷，页137；及1867年卷，页369。

[68] 见文，载《朱鹭》，1862年卷，页187。

[69] 劳伊卡特引伐赫奈尔氏《袖珍生理学辞书》中（第四卷，1853年，页775）载勃洛赫（甲75）所撰条，说，在鱼类，大抵两雄对一雌。

[70] 见引于一篇文字，载《农夫》（丙58），1869年3月18日，页369。

[71] 见《斯叨蒙特费尔德养鱼场试验》报告，1866年，页23。又参看《田野》报（丙59），1867年6月29日。

[72] 见文，载《陆与水》（丙87），1868年卷，页41。

[73] 见亚瑞耳（甲726），《不列颠鱼类史》，第一卷，1826年，页307；关于上文的鲤鱼（乙327），见同书，页331；关于长命鱼（乙950），见同书同页；关于鲷鱼（乙1），见页336。关于鲫鱼（乙553），又见《娄登氏自然史杂志》（丙89），第五卷，1832年，页682。

[74] 劳伊卡特所撰的词条（伐克奈尔氏，《袖珍生理学词书》，第四卷，1853年，页775）引迈恩奈克（甲454）的话，说在各种蝴蝶，雄的比雌的要多出三倍或四倍。

[75] 见所著《自然学家在亚马孙河上》，第二卷，1863年，页228、347。

[76] 这十九个种中的四个见特瑞门先生自著的《南非洲的蝶类》（书题为拉丁文）。

[77] 见引于特瑞门文，载伦敦《昆虫学会会报》（丙145），第五卷，第四部分，1866年，页330。

[78] 见文，载《林纳学会会报》（丙147），第十五卷，页37。

[79] 见伦敦《昆虫学会纪事刊》（丙114），1868年2月17日。

[80] 见引于沃勒斯博士文，载《昆虫学会纪事刊》（丙114），第三组，第五卷，1867年，页487。

[81] 见所著《蜕变，昆虫的习性》（法文），1868年版，页225—226。

[82] 《鳞翅类正副本联印价目单》（德文）柏林，第十号，1866年。

[83] 这一位自然学者对我特别的惠爱，甚至把他前此几年所得的一些结果也提供了出来。在这些结果里，似乎雌蛾的数量要占些优势；但其中

过多的几笔数字是出于估计，使我不可能把它们列在本表里面。

[84] 见格迁恩塞尔辑，《动物学文献汇刊》（丙124），1867年版，页260。关于鹿角虫的雌虫多于雄虫，见同书，页250。关于英格兰所产的鹿角虫的雄虫，见威斯特沃德《昆虫的近代分类》第一卷，页187。关于下文的扁蝽虫，见同书，页172。

[85] 见沃耳希文，载《美国昆虫学人》（丙7），第一卷，1869年，页103。又关于下文的锯蜂，见斯米思（甲613）文，载《动物学文献汇刊》（丙124），1867年版，页328（参看上注[84]——译者）。

[86] 见所著《农庄昆虫》，页45—46。

[87] 见所著文，《达尔文学说的应用》，载《自然科学协会会刊》（丙152），第二十四卷。

[88] 见所著《飞蝗，群集的或迁徙的飞蝗》（德文），1828年版，页20。

[89] 见哈根（甲290）与沃耳希合著文《对北美洲的脉翅类昆虫的一些观察》，载费城《昆虫学会会刊》（丙115），1863年10月，页168、223、239。

[90] 见文，载伦敦《昆虫学会纪事刊》（丙114），1868年2月17日。

[91] 关于这一个纲的另一位大权威，瑞典乌普沙拉（Upsala）大学的托瑞耳（甲653）教授的话似乎认为在各个蜘蛛种里，雌的一般要比雄的尤为常见，见所著《论欧洲的蜘蛛》，1869—1870年版，第一篇，页205。

[92] 在这一方面，参看《科学季刊》（丙123，1868年卷，页429）上一篇论文中所引坎姆勃里奇（甲132）先生的话。

[93] 见所著《关于单性生殖的一些创获》（德文），页174。

[94] 见所著《托达人》，1873年版，页100、111、194、196。

[95] 见所著《新西兰的土著居民：政府报告》，1859年，页36。

[96] 见所著《夏威夷诸岛经行记》，1826年版，页298。

[97] 见所著《散德威奇诸岛史》，1843年版，页93。

[98] 见引于奇弗尔牧师，《生活在散德威奇群岛中》，1851年版，页277。

[99] 库耳特尔（甲166）博士在叙述1830年前后加利福尼亚（California）地方的情况时说（《皇家地理学会会刊》，丙81，第五卷，1835年，页67），当初被西班牙传教士们所挽救而保留下来的土著居民（指印第安人——译者）到此几乎全都死亡了，或正趋向于死光，尽管他们所受到的待遇并不坏，也没有被逐出自己的乡土，而且白人也不让他们和烈性酒类接触，却还是保留不住。他把这一情况大部分归因于这样一个无可置疑的事实，就是，男子的数量大大地超出了女子，但这一事实又从何而来，是女婴生得少呢，还是女孩子容易夭殇呢，他却不知道。根据一切可以比类或类推的事物来说，后面这一情况，即，女的容易夭亡，是很不可能的。他又说，"溺婴，我们所称的地地道道的溺婴，并不常见，但堕胎却很普通。"如果库耳特尔博士对于溺婴的说法是正确的话，那这一个例子就无法用来支持上面所说的马尔歇耳上校的见解。被挽救了的土著居民既然消减得如此的快，我们有理由猜测，像近年来有人提供的那些例子一样，由于生活习惯的改变，这些土著居民的生育力降低了。

在这题目上，我本来希望从狗的繁育的经验中间取得一些启发，因为，除灵猩 这一品种也许是个例外，在其余大多数的品种，养狗的人所弄死的小母狗要比小公狗多得多，这情况正和托达人的婴儿一样。克普耳斯先生肯定地告诉我，苏格兰的猎鹿用的灵猩 确乎是如此。不幸的是，除了灵猩 之外，我对其他任何品种的狗的两性比例一无所知，其在灵猩 ，上文说过，是110.1公对100母。现在，根据从许多繁育狗种的人那里探询所得，我认识到，母狗尽管讨厌，由于某些关系，她们还是受重视的，因此，就真正精选的优良品种的小母狗而言，有限程度以内的成批的弄死虽时或有之，大规模、有系统的毁灭，比小公狗毁得更多，看来是不会的。因此，从上面所说的一些原理出发，我们究竟能不能对灵猩 所生出的小狗所以公多于母这一情况作出解释，我委实无法决定。在另一方面，我们已经看到，在价值比狗为高而我们对其初生的幼小动物舍不得加以毁灭的马、牛、绵羊，如果两性的数量生而有所差别的话，母的是略微多一些。

译注

1. 这里与上文所已再三引过的沃勒斯不是一人，那是甲681，书中称他为先生，此则称他为博士。

2. Brighton，英格兰东南隅的城市。

3. Livonia，地区名，跨拉脱维亚和爱沙尼亚两国之境。

4. “移交”，按此处及本章下文的其他三四处原文都作“tranferred”，颇疑这是达尔文原稿中的一个信手写出、勉可通用、而未曾纠正的一个错误。根据前后文意，及达尔文在全书中一般用字不苟的谨严态度，此字应作“transmitted”，译文则应作“递交”，才合。统观全书，在涉及遗传的各个章节里，达尔文对这两个字是分得很清楚的，凡上代把一个性状交给下代，除用普通的“遗传”字样外，他用“transmit”一字，而凡属两性之一所首先取得而后来又通过遗传分移给另一性而成为两性所共有的性状，他就用“transfer”一字。准此，这里应当用“transmit”而非“transfer”无疑。后文也有几处同样的情况。

5. Lapland，瑞典挪威迤北地区。

6. 按此属又一种遗传方式，近代遗传学称为“性联遗传”（Ses-linked inneritance），是二十世纪初年以来性细胞、染色体、性染色体、基因，特别是性染色体上的基因等有关遗传（包括性别的决定）的种种细胞学的现象先后被发现与阐明以后的事，至今已成为遗传学的一部分常识。达尔文写本书，早于此将近五十年，只能用他当时所了解和自己所归纳而得的一些假定来作出解释，局限性自然很大，而一碰上诸如大都只从外祖父传递给外孙子的色盲和血友病一类的性状时，就非“垮”不可了。

7. Leicester，原是英格兰郡县之名。

8. Cheviot，跨英格兰与苏格兰两地的山脉名，山中所产的特种绵羊就袭用了这个名称。

9. 参看第十四章译注1。

10. 考佛（Corfu），地中海岛屿，属希腊。埃比茹斯（Epirus），地区，今分属于阿尔巴尼亚和希腊。

11. Isle of Wight，英格兰南海岸附近。

12. 按在本书第二版的一些印本里，例如北京大学图书馆所藏1913年11月的印本，页392，此处“无性”一字的原文“asexually”，排版时脱落了第一个字母a, 成为“sexually”，于文意适成其反，变为“有性”，读者一望而知其必有误脱之处;当时虽照应有的“无性”字样译出，于心总若未安；不久以

后，有机会看到比这印本早二十六年的另一印本，即1887年1月印本，则原文（页225）果然一清二楚的 “asexually”一字！又此处的“无性生殖”，亦即上文所已一再提到过的“单性生殖”，都指不经过两性结合的生殖。

13. 按即指梅奥利人。

14. Oahu，诸岛中之主岛，岛上主要城市为火奴鲁鲁，即通常所称檀香山。

第九章 动物界较低级的几个纲的第二性征

最低级的各纲中没有第二性征——鲜艳的颜色——软体动物——环节动物——甲壳类有很发达的第二性征；一性两型或双型现象；颜色；性征的取得不在成熟之前——蜘蛛类的雌雄异色；雄蜘蛛能唧唧作声——多足类。

在比较低的几个纲的动物，雌雄同体是一个屡见不鲜的情况，因此，第二性征是无从发展的。在许多雌雄异体的例子里，两性又各自依附在某种物体之上，一生不移动，彼此势必不能相互寻觅或争相靠拢。再有几乎可以肯定的一层是，这些动物的感觉还太不完全，各种心理能力也差得太多，不足以来领略彼此的形貌之美，或接受其他方式的吸引力，也不会懂得争奇斗胜。

因此，在这些动物纲或动物亚界，如原生动物（乙807）、腔肠动物（乙265）、棘皮动物、无环节蠕形动物（乙858）里，我们所准备考虑的那一类的第二性征是不发生的。而这样一个事实是和我们的信念相符合的，就是，高级的各个纲之所以取得这一类的性征是通过了性选择的，而性选择却不能凭空进行，而有赖于两性之中某一性的意志、愿望和取舍。但在低级动物中，也还有少数看去像是例外的情况。例如，据我从贝尔德（甲29）博士那里听说，在某几种脏虫类（乙378），即，体内寄生虫类，雄性在颜色上和雌性略微有些不同；但没有理由能使我们设想这一类的两性差别曾经通过性选择而陆续有所增加。至于雄性用来把握住雌性而非此不足以保证种族繁殖的那些手段或机构，虽也有些，却与性选择无关，而是通过了通常的选择，即自然选择，就可以取得的。

低等动物中的许多种类，雌雄同体的也好，雌雄异体的也好，有的有极为鲜艳夺目的颜色，有的虽然朴素，却也淡妆浓抹，出浅入深，或备有漂亮的条纹，作为点缀。例如，许多种的珊瑚和许多种的海葵（sea-anemone，即乙11）、若干种的水母（寻常水母，乙602，与银币水母，乙798，等等）、若干种的片蛭（乙778），以及许多种的星鱼、海胆（乙362）、海鞘等等；但根据上面所已指出的一些理由，即，有些动物则雌雄同体，有些则雌雄虽异体而不能移动，而所有这些动物的心理能力又都很低下，我们不妨得出结论，认为这些颜色并不起什么性的诱引作用，而不是通过性选择所取得的。我们应须记住，除非雌雄两性之中，一性的颜色

比另一性特别艳丽或特别鲜明，又除非两性在生活习惯上没有区别，无法或不足以说明两性的颜色之所以不同——除非有这些情况，我们，对任何例子来说，就没有足够的证据来指称它们的颜色是通过这一途径，即性选择而取得的。但若两性之中打扮得更为美好的一性的一些个体，几乎总是一些雄性个体，会自动地向另一性的个体展示或炫耀它们的色相，在这样一个情况之下，也唯独在这一情况之下，这方面的证据才算完整而确凿无疑，因为我们很难相信这种展示是无的放矢，是为炫耀而炫耀，而如果其间真有些好处的话，性选择就几乎是无可避免地会接踵而来。我们还可以推广这个结论的适用范围，使同时包括两性中的另一性，如果两性的颜色虽并无不同，而却一清二楚地可以和同一目或同一科中的另一个种的两性之一的颜色相类比的话。

然则我们对许多属于最低级的几个纲的动物的颜色之所以鲜美，甚至华丽夺目，又将作何解释呢？这一类的颜色是不是往往起些保护的作用，这一点，看来像，看来又不像；但凡属读过沃勒斯先生论这题目的那篇出色的文章的人都会承认我们在这方面是很容易犯错误的。例如，如果不谈到这个题目，谁也不会一下子想到，水母类的通体透明，对这些动物来说，起着再重要没有的保护作用，但一经海克耳的提醒，说到有这种玻璃一般的表象，并且往往又附带有像三棱镜般所发生的那种色彩的，水母之外，还有许多种在水里飘浮或游荡着的软体类和甲壳类动物，甚至若干种小型的海洋鱼类，我们就很难再怀疑，它们之所以能躲开远洋鸟类以及其他敌人的注意，所依靠的正是这一点了。奚阿德先生也深信[1]某几种海绵和海鞘的颜色鲜明也是为了保护之用。显眼的颜色对许多种动物还有另一种好处，就是，对前途有可能吞噬它们的敌人提出警告，说它们有怪味，吃不得，或者说，它们具有某种特殊的自卫手段，碰不得。但我对这一题目，在下文更为方便的段落里，将别作讨论，在这里且不多说。

由于我们对多数最低等的动物知道得太少，我们只能说，除了派生出某些好处之外，而实际上又和这些好处并不相干的它们这些鲜美的颜色，不外有两个来源，一是它们生理上的化学本质，一是它们细胞组织的细微的结构。说起颜色，怕没有颜色比我们动脉管里的血液的颜色更为精美的了。然而并没有什么理由让我们设想血液的颜色本身构成什么便利，尽管它对于少女的两颊之美更能添上几分，却谁也不敢自作聪明地说，血液之所以为红是为了这样一个目的。再如，在许多种的动物，尤其是一些比较低级的动物，胆汁具有很浓厚的颜色。例如，据汉科克（甲294）先生告诉我，各种光秃秃的海蛞蝓（naked sea-slug，即乙379）之所以奇美，主要是由于它们的胆囊从透光的外皮里面映了出来而可以从外面看得到的缘故——而这一点美丽对这些动物大概也并没有什么用处。美洲森林里快要枯落

的树叶谁都描绘得万分华丽，然而谁也不会认为这些颜色对有关的树木有任何好处。近年以来，化学家们制造出了不知多少种和各种自然的有机化合物十分近似可以比类而观、而又是彩色极美的物质，我们只须记住这一点，就会感觉到，如果具有同样一些彩色而根本不涉及有用无用这一目的问题的一些物质却从来没有通过有机体的复杂的化学实验室而发展出来，那才是一种怪事咧。

软体类这一亚界的动物 。——数遍了动物界里这一个庞大的部门，据我见闻所及，我们在这里所正在考虑的那一类的第二性征是完全没有的。在这个亚界的最低等的三个纲，即海鞘类、苔藓虫类（乙795）和腕足类（乙136，即有几个作家所称的拟软体类），我们本来就不能指望这类性征的存在，因为这些动物中的多数不是一生固定在支撑着它们的一些物体之上，便是雌雄寄寓在同一个体之中，即雌雄同体。即便在瓣鳃类的软体动物（乙534），即外壳分为两瓣的贝壳类，雌雄同体也不算是罕见的情况。比此略高一筹的腹足类（乙438）这一个纲，即独瓣或不分瓣贝壳类，雌雄有同体的，也有异体的。但在雌雄异体的腹足类，雄性也从不具备什么特殊的器官，专供发现、占有或蛊惑雌性之用，也不具备和同性的对手们角胜的任何结构。据介弗瑞斯（甲352）先生告诉我，在这一类的动物里，两性之间唯一的外表上的差别是壳的形态有时候略有不同；例如，在玉黍螺（periwinkle，即562），雄性的螺壳比雌性的窄一些，螺旋也拉得长一些。但这种性质的差别是和生殖的活动直接有联系的，也就是说，雌性有卵的培育问题，所以壳要宽大些。

腹足类虽能行动，而又备有不完全的眼睛，看来天赋的心理能力却是不高的，不足以使同一性别的成员之间发生彼此角胜的斗争，并从而取得一些第二性征。然而在有肺的腹足类，即蜗牛，两性在交配之前是有一个求爱的过程的；因为这些动物，虽也雌雄同体，却因身体结构的关系，不得不两两相配。阿该西兹（甲5）说，[2]“凡属有机会观察到过蜗牛求爱的人，对于这些雌雄同体的动物在准备与完成两相拥抱的过程中的种种动作与姿态所表现的媚惑的力量，是不可能再有什么怀疑的了。”看来这些动物也似乎懂得某种程度的经久的彼此依恋，而不相舍弃：一位精确的观察家，郎斯代尔（甲409）先生，告诉我，他曾经把一对罗马蜗牛（乙471）放在一个供应条件很差的小天井里，一对之中有一只很瘦弱。过了不久，比较强健的那一只失踪了，通过它的腹足所留下的那一线黏涎的痕迹，后来被发现它爬过了一道墙，进入隔墙的供应条件很好的另一个天井。当时郎斯代尔先生满以为它已经把体弱多病的配偶抛撇了，但别离了二十四小时之后，它返回了故园，并且看去像是把此行探险而有获的结果通知了它的配偶，因为接着它俩就沿着同一条黏涎的线路越过墙头不见了。

即便在软体动物的最高的那个纲、头足类（乙189）或各种乌贼，虽全部已是雌雄异体，我们目下所注意的这一类第二性征，据我查考所及，也是不存在的。这是一个值得惊怪的情况，因为凡在看到这类动物会如何巧妙地试图从敌人威胁之下逃脱[3]的人都承认，它们有的是高度发达的各种感官，而它们的各种心理能力也不能算薄弱。但某几种头足类却有一个特色，一个超越寻常的性征，就是，雄性把自己的精液聚集在他的许多的触手之一的里面，然后自动地抛掉这只触手，而这支触手，一面通过一系列的吸盘，紧紧地把雌性缠住，一面，在这短期之内，维持它的独立的生活。这一条被抛掉的触手或触脚是如此像另一种动物，以致当初居维耶竟然把它列为一种寄生的蠕形动物，并且还替它起了一个学名，今天所谓的头足类的"交接脚"（hectocotyle或hectocotylus），还是沿袭了这个学名之旧。但这一出奇得惊人的结构与其说是第二性征，毋宁说是一个第一性征，更为恰当。

尽管在软体动物中间性选择似乎没有出头而表演过一番；在许多种独壳和双壳的贝壳动物，有如各种涡螺（volute）、锥形螺（cone）、海扇（scallop）等等，都具有美丽的颜色和形状。就多数例子而论，这些颜色看来，并不起任何保护的作用，像最低级的几个纲的情况一样，它们大概是细胞组织的性质所直接造成的结果，并无意义可言，至于壳上的一些花样和形同雕琢的高低不平之处则是生长的方式所决定的。光照的分量多寡似乎在一定程度上也有些影响；因为，尽管介弗瑞斯先生屡次说到生活在深水里的若干种贝壳动物是如何的颜色鲜明，我们却一般地看到，壳的底面或阴面，以及为外膜（mantle）所罩住的那些部分，在颜色上要比阳面或其他暴露出来的部分略微浅淡一些。[4]在有一些例子里，例如生活在珊瑚丛或颜色鲜艳的各种海草中间的贝壳，它们的一些彩色也许有些保护的作用。[5]但在裸鳃类（乙659）的软体动物，即各种海蛞蝓里，有许多种的颜色之鲜美亦不亚于任何贝壳，这我们在阿耳德尔（甲7）和汉科克两位先生所合著的那部宏伟的著作里就可以看到。而从汉科克先生所直接见惠的这方面的资料看来。这些颜色通常是不是也有保护之用，是大大的可以怀疑的。就其中有几个种而言，这用途也许是有的，例如生活在海藻的绿叶子上的一种，就是通身碧绿的。但许多颜色鲜美、或白皙、或因其他原因而显明易见的许多种海蛞蝓却并不隐藏起来；而同时同样显眼的另几个种，以及另一些颜色呆板的种类却生活在石头下面或一些黑暗的角落里。由此可知，就裸鳃一类的软体动物而言，颜色和它们居处的性质之间并不存在什么密切的关系。

这些裸体而不带壳的海蛞蝓是雌雄同体的，但它们还是实行两两相配，像陆地上的蜗牛或蛞蝓一样，而在陆地上的蜗牛里，许多种的颜色是

十分美丽的。当然可以设想，两只雌雄同体的个体，为彼此的高出于一般的美丽的程度所吸引，进行结合，从而产生了一些传授到了这种美丽程度的后辈。但一想到这些生物在有机组织上毕竟还很低级，这在实际上是极度的不会的。除非，一般的说，精力旺盛和形貌美丽是二而一的事，即健者必美，美者必健，我们也看不出来，一对更为美丽的雌雄同体的个体所生下的后一代为何会比不那么美丽的另一对所生的后一代要多占些便宜，因而能繁殖越来越多的后辈。在这里，也不存在这样一个情况，就是，一部分雄性个体成熟得比雌性为早，从而使比较健壮的雌性得以从中选取更为美丽的若干只。说实在话，即使鲜美的颜色就其在一般生活习惯中的关系而言，对一种雌雄同体的动物真有好处的话，则颜色更为美丽的个体当然会取得更大的成功而繁殖更多的后裔；但这却是自然选择而不是性选择的一个例子了。

蠕形动物亚界，其中环节类（乙41，即，海居蠕形动物）这一纲。——在这一纲里，尽管有些雌雄异体的物种，由于两性在一些重要的性状上有着差别，而被列入不同的几个属，甚至不同的几个科，然而这些差别似乎不属于我们可以满有把握地把造因归到性选择的那样的一类。这些动物往往有很美丽的颜色，但两性在这方面却并无差别，因此，和我们的关系就不大了。即使有机组织如此低级的条虫类或丝虫类（乙652），“在颜色的多种多样和美丽的程度上，在无脊椎动物的整个系列里，可以和任何其他的类群争一日之长”；麦肯托希博士[6]却没有能发现这些颜色对它们有任何用处。据戛特尔法宜先生说，[7]那些固定而不移动的环节动物的物种，在繁育的季节过去之后，在颜色上要变得呆板一些；依我的看法这也许是由于在此季节以后它们活动的劲头更趋于减少的缘故，此外没有什么意义可言。总之，所有这些蠕形的动物在进化阶梯上所占有的地位太低，低得使两性中的任何一性的个体，在选取异性作为配偶的时候，或在同一性别的个体彼此的争奇斗胜方面，都不可能有所作为。

节肢动物（乙97）亚界：其中甲壳类这一纲。——在这一个庞大的纲里，我们才第一次碰上无可置疑的第二性征的存在，而且往往发达得很惹人注目。不幸的是，我们对甲壳类动物的生活习性知道得过于零星片段，因而对于两性之一所独具的许多结构的用途无法作出解释。在其中低级而寄生的若干物种，雄性体型很小，并且只有他们才具备供游泳用的肢体，触须和感觉器官；而雌性则全无这些结构，余下的躯体也只是不成样子的那么一团东西。但两性之间这一类超越寻常的差别无疑地和它们大相悬殊的生活习惯有关系，因此，不在我们讨论范围之内。在分属于各个不同的科的形形色色的甲壳动物里，备有细长的线体而被认为起着嗅觉作用的那前面几对触须，在雄性身上的要比雌性身上的多得多。在一般的雄性，在

别无嗅觉器官的特殊发达的情况之下，既然也几乎可以肯定地迟早会找到他们的配偶，则这种嗅觉线体之所以加多，或此种加多的结果之所以取得，大概是由于原先在这方面天赋好些，即线体生得多些的一些雄性，通过性选择，在求偶和繁殖子息方面，都取得了更大的成功的缘故。弗·缪勒尔曾经叙述到过属于异足水虱属的一个很值得注意的种（乙918），其所以值得注意之处在于这种动物的雄性是所谓两形的（dimorphic），即两类不同形态的雄水虱，而两者之间更无任何过渡的中间状态。其中一类形态的雄水虱备有更多的嗅觉线体，而另一类则备有用来保持雌水虱的一对更长而有力的螯。弗·缪勒尔的意见，同一种异足水虱，而有两类，各有其不同点，其不同的由来，大概是这样的：当初，有些雄性个体朝着嗅觉线体的数量增多的方向发生变异，而另一些个体则朝着另一个方向，就是，螯的形状与大小；这样，在前者，凡是通过嗅觉而最能发现雌水虱的那些，而在后者，凡是通过握力而最能拖住雌水虱的那些，各自留下了最大数量的后辈，而这些后辈又分别把两种不同的便利遗传了下来。[8]

在有几种低级的甲壳动物，雄性前一对触须的右边的一根在结构上和左边的一根大为不同，左边的一根结构很简单，逐节向尽头处尖削，和雌性的触须倒很相像。在雄性身上的那根右触须所发生的变异又有种种的不同，有的中段变得有些臃肿，有的中段弯成某一个角度，有的改成（图4,a）一个苗条而有时候复杂得出奇的把握器官。[9] 我从勒博克爵士那里听说，这一器官是用来抱持住雌性的，而为了同样的目的，胸部最后一对游泳肢和这把握器官属于身体同一边的那一根也改变成为一把钳子（图4，b）。在另一个科的甲壳动物里，下面或后面一对触须，在雄性身上"作一

串之字形，曲来曲去，颇为奇特”，而雌的则不然。

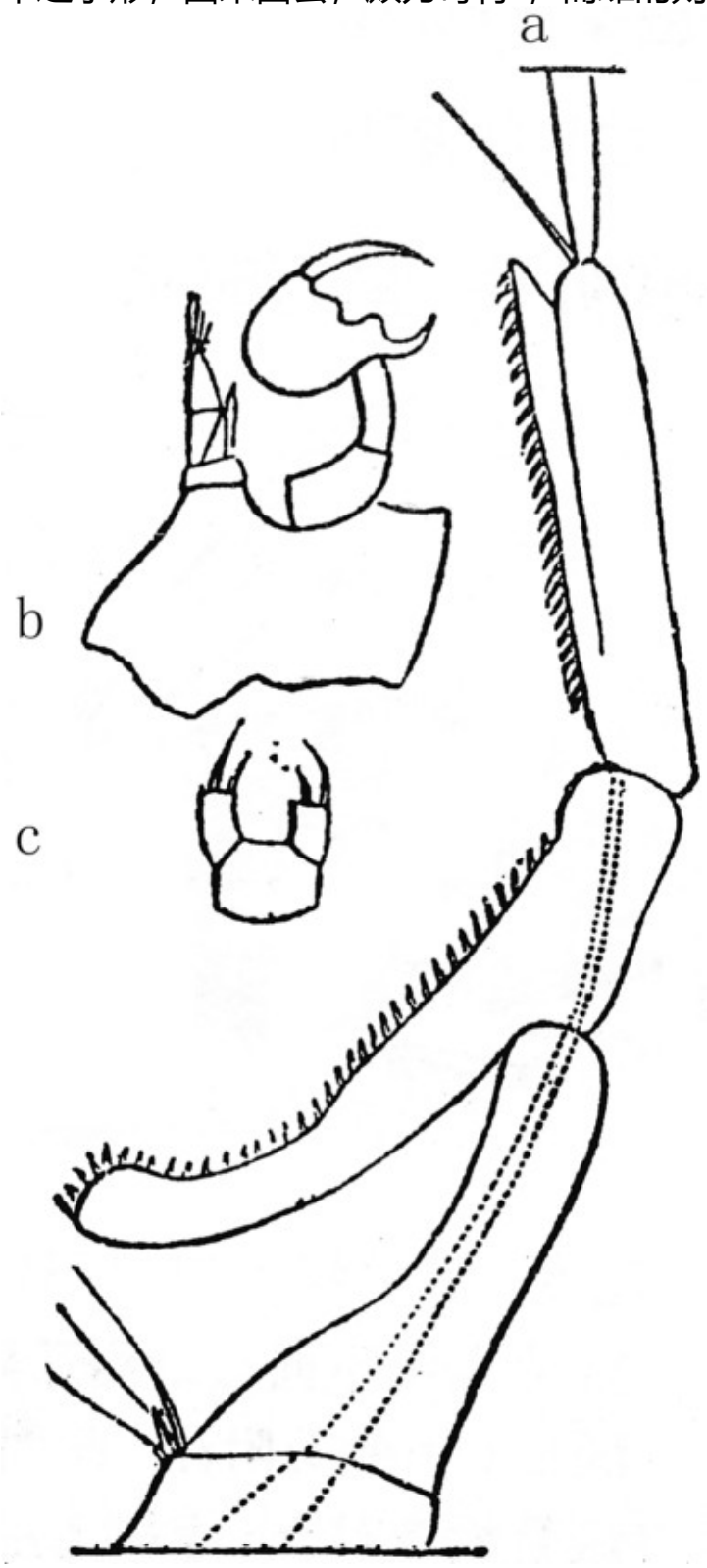

图4 达尔文氏虾（乙529）（采自勒博克）

a.构成把握器官的雄性的右前触须

b.雄性胸部游泳肢的后一对

c.同上雌性的那一对

在高级的甲壳动物，前一对游泳肢发展成了一对螯；雄性身上的螯一般要比雌性的大——有时候大得很多，足以使可供食用的蟹（乙163）的雄的在市场上出售时，据贝特先生说，价钱比雌的高上五倍。在许多的种里，左右螯的大小是不相等的，也据贝特先生告诉我，一般总是右边的大得多，但也并非全无例外。而此种的不相等，在雄性身上所见的往往要比雌性的大得多。在雄性，左右螯的结构也往往不一样（图5、6、7），其中较小的一只更近似于雌性身上的螯。左右螯分大小，而此种大小在雄性的差距更为显著，这些究竟有什么好处，我们不知道；而如果左右螯大小相等，又何以雄性的双螯往往要比雌性的大得多，我们也答不上来。我又从贝特先生那里听说，螯有时候可以长大到一个程度，一望而知其为不可能用来把食物送到嘴里。在某几种淡水的长臂虾（乙704），雄性的右边的一肢或一臂实际上比他的全身还要长。[10] 这样一条长臂，再加上它尽头的螯，也许可以帮雄虾的忙，好同对手们作战；但这一点对于为什么雌虾的那一对相应的臂与螯也是长短不齐。却不能有所解释。在招潮蟹，根据米耳恩埃德沃兹[11] 所援引的一番话，雄蟹是与雌蟹同住在一个洞里的，这说明它们是实行两两相配的；而在洞里雄蟹用那只发展得奇伟的大螯把洞口堵住；这又说明螯也间接可以供自卫之用。但主要的用途大概还是在把雌蟹抓住不放，而这一点，在有些事例里，如在钩虾（乙435），我们确知是如此。寄居蟹，即战士蟹（hermit crub、soldier crab，即乙703）的雄蟹可以连续好几个星期把雌蟹和她所寄居的螺壳带来带去。[12] 但在普通的岸蟹（shore-crab，即乙173），据贝特先生告诉我，雌雄两性，在雌的脱去旧的硬壳之后，就立刻进行交配；当其时雌蟹的新壳尚未变硬，通身柔软，如果在这时候要由雄蟹来把她抓住，用强大的螯一夹，那就未免受伤；但好在旧壳脱落之前，她就进入了雄蟹的掌握，并由他拖来拖去，因

此，也就不发生这样一个受伤的问题。

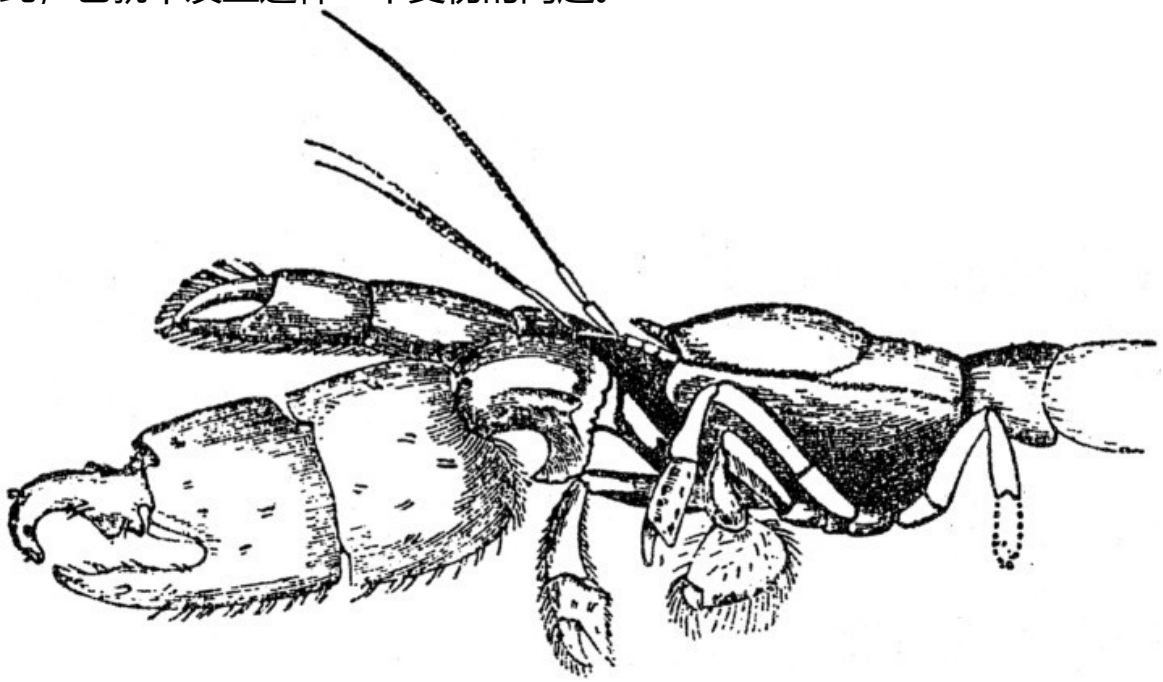

图5 异螯虾属（乙153），雄性的前部，示左右螯的大小不同与结构互异；采自米耳恩埃德沃兹（甲462）附注：此图的绘制者弄错了，应该是右螯特大，他却把左螯画成特大了

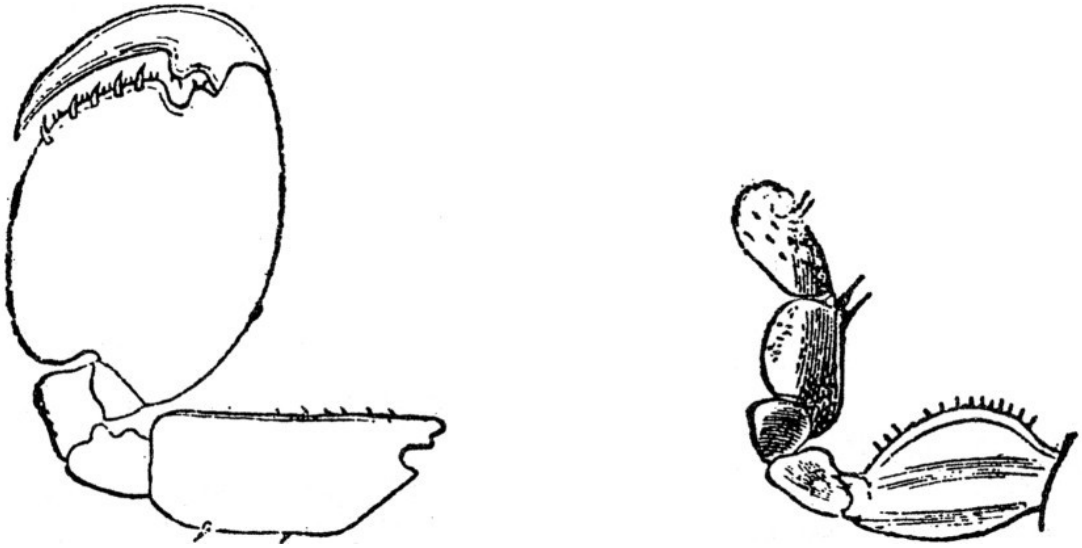

图6 示跳钩虾的一种（乙675）的雄性的第二游泳肢

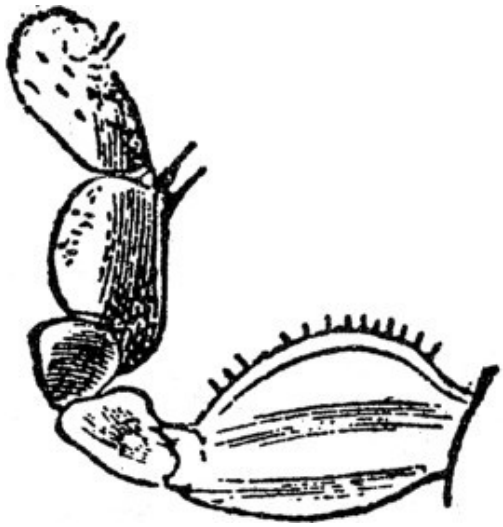

图7 示雌性的相应的一肢。采自弗·缪勒尔

弗·缪勒尔说，把巴西的一个端足类（乙29）的一个属（乙606）中，有几个种和其他所有端足类动物有所不同，就是，在雌性身上，“倒数第二对游泳肢的基节薄片引申而成为一些钩状的尖端，当雄性追求她时，就用他的第一对游泳肢的前掌把这些钩抓住。”这些钩状体的由来大概是这样的，即，当初凡属具有它们的那些雌性个体，在生殖活动的时期里，最容易被紧紧地抓住，因而有利于生殖，有利于繁殖最大数量的后一代。巴西的端足类动物的另一个种，达尔文氏跳钩虾（乙674图8）提供了一个两形状态（dimorphism）的例子，像上文所说的那一个属（乙918）的异足水虱一样，因为它的两类雄性个体，在螯的结构上各有不同。[13] 双螯中的任何一螯既然肯定地已经足够把雌性抓住——实际的情况是两螯都可以这样用，不是这一只，就是那一只——看来这种动物之所以会有两类雄性，大概是由于当初有若干雄性个体向着某一个方式发生变异，而从这些变异所产生的同一器官上的不同的形状，双方都取得了一些特殊而在分量上却几乎

相等的好处，因而就各自被保存了下来。

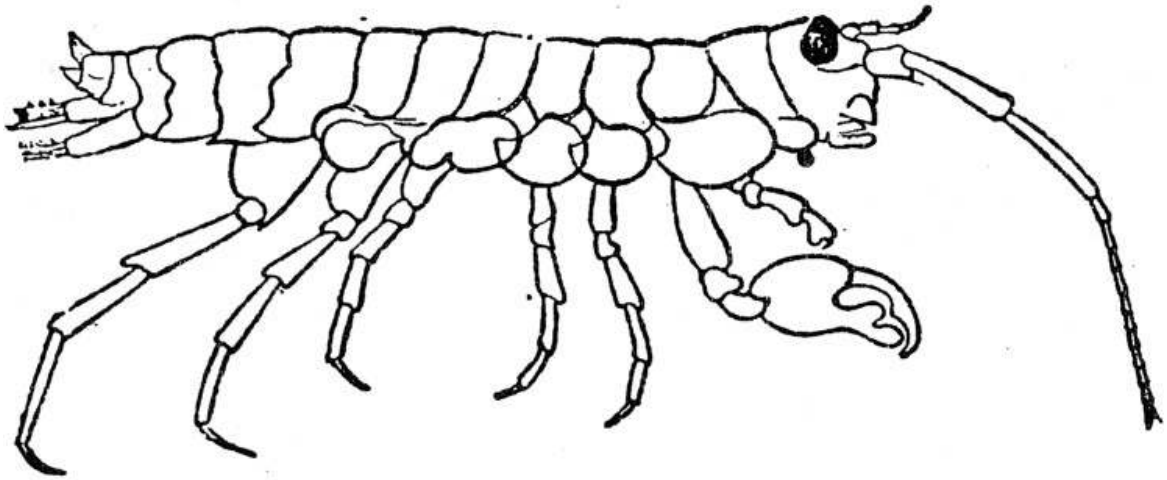

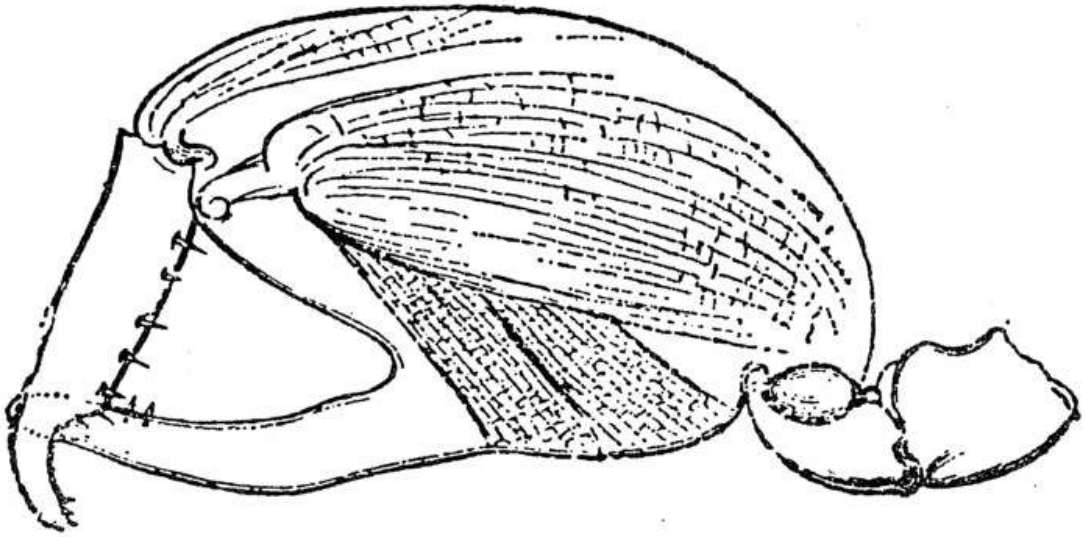

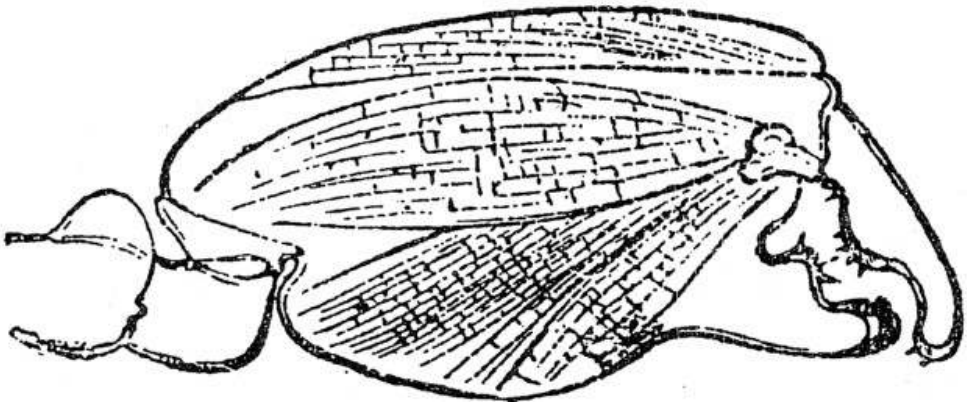

图8 达尔文氏跳钩虾，示两类雄性个体的螯在结构上的互异。采自弗·缪勒尔

甲壳类的雄性，为了占有雌性，是不是彼此进行战斗，我们不知道，但这情况大概是有的；因为，就大多数的动物而论，如果雄性的体型比雌性为大，其所以大，似乎都可以追溯到当初他们的雄性祖先，世世代代以来，和其他的雄性一直进行过战斗。在甲壳动物的大多数的目里面，尤其是级位最高的短尾类这一目（乙137）里，雄性的体型都比雌性为大，但其中有寄生性而两性生活习惯各不相同的几个属，以及切甲类（乙377）这一目必须除外。许多甲壳动物的螯是一种武器，很适合于战斗之用。例如贝特先生的一个儿子目击过一只魔蟹（devil-crab，即800）和一只岸蟹相斗，结果是岸蟹一下子被掀得背朝了天，而所有的脚全给扯掉了。弗·缪勒尔有一次把若干只巴西的招潮蟹的雄蟹放进一只玻璃缸里，而这一个种的雄蟹是具有庞大的螯的，他们就互相厮杀，结果是一片伤残与死亡。贝特先生先把一对岸蟹放在一只有水的盘子里，让它们配对，后来他又把一只更大的雄蟹放进盘去，结果是，这只雄的不久就把雌的从原先的雄的那里抢了过去。贝特先生还补充说，他没有看到他们相斗，但"如果他们斗过，那这番胜利是用不流血得来的，因为我没有看到任何创伤"。这同一位自然学家又曾在一只容器里放了许多钩虾（sand-skipper，即乙435，在我们英格兰海滩上是很充斥的），雌雄都有，当其中有一雌一雄正在交配之际，他硬把它们分开，并且把雄的取了出来。被迫离婚的雌的随后就和其他的同类混在一起。过了些时候，贝特先生又把那只雄的放了进去，他游了一会儿之后，突然冲进钩虾群，不经过任何战斗就立刻把他的老婆带走了。这事实说明，在端足类这样一个进化级位很低的甲壳动物的目里，雌雄个体之间居然能彼此认识，并且还能互相依恋。

甲壳类动物的心理能力，初看像是不可能太高，现在看来，也许要比我们所设想的高了。热带海滩上的海岸蟹特别多，凡是尝试过捉一只看看的人都知道它们是何等的善于提防与捷于跳脱。有些珊瑚岛上有一种大蟹，叫桓螯，又名椰子蟹（乙115），能在一个深邃的洞底用捡起的椰子壳的纤维铺上一层厚厚的褥子。它的食物就是成熟而自坠的椰子，它会把皮壳上的纤维一丝一丝地撕掉；并且在撕的时候总是从有三个略为凹进而作眼状的地点的那一头开始，一次也不会错。然后它用沉重有力的前螯一锤一锤地进攻三个眼状点之一，突破以后，把自己的身子转过来，用狭长的那对后螯掏出蛋白般的核心来吃。但这一系列的动作也许是属于本能性质的，因此，成熟而老练的蟹会，年轻的蟹也一样的会。但对于如下这样一个例子，我们却很难这样设想：一位很可以信赖的自然学家，戛尔德奈尔（甲255）先生，[14] 有一次在注视一只招潮蟹掘它的洞的时候，故意向洞口丢了几个螺壳，一个滚进了洞，三个留在洞外，离洞口有几英寸。大约在五分钟之后，那只蟹把滚到洞里的螺壳掏了出来，并且把它送到离洞口约有一英尺的远处；接着它又看到了洞外的三个螺壳，于是，看来像是生

怕它们也会滚进洞去，把它们一一送走，和前一个在一起。我认为要把这样一些动作，和人借助于理智而进行的动作区别开来，是有困难的。

在不列颠境内的甲壳类动物中，两性之间在颜色上差别不大，差别大而明显的例子，据贝特先生所知，是一例也没有的，而在各个种类的高级动物，这是常有的事。在有一些例子里，颜色深浅之别是略微有一些的，但贝特先生认为这些都是两性生活习惯不同所致，此外别无其他原因：例如说，雄性在外面漫游的机会多，所接受的光照的分量就大。帕沃尔（甲534）博士曾试图根据颜色的不同来辨别毛里求斯岛[1]上的若干个种的甲壳类动物，但失败了，只有在虾蛄属（乙894）的一个种（大概是乙895）是成功的，在这个种里，雄虾蛄据称"作很美的青绿色"，一部分的附肢作樱桃红色，而雌虾蛄的却是一种混浊的棕灰色，"虽也带些红色，却远没有雄的那样鲜明生动。"[15]在这个例子里，我们可以猜测，性选择是插过一手的。贝尔先生[2]把一群水蚤（乙338）放进用三棱镜射出各色光线的容器里，然后观察它们的反应。根据这些观察，我们有理由可以认为，即便在最低级的甲壳类动物也懂得辨别各种颜色。在切甲类的生长在海洋里的一个属（乙850），雄性具有极其微小的盾甲或细胞状的鳞片，在光照之下，发出美丽而变化不定的色彩，雌性则不具备，而在此属的有一个种，则两性都不具备。[16]但若我们据此而作出结论，认为这些奇特的小器官有诱引雌性之用，那就太过于冒失了。弗·缪勒尔告诉过我，巴西有一个种的招潮蟹的雌蟹，通身几乎一色的棕里带灰。至于雄蟹，头与胸合成之部（cephalothorax）的后面是纯白的，而前面是浓绿色，并由浓绿逐渐转入深棕色，而引人注目的是，这些颜色会变得很快——几分钟之内，纯白的变成污浊的灰色，甚至乌黑，而"浓绿色则变得大为黯淡无光"。特别值得注意的是，雄蟹一直要到成熟的年龄才取得这些鲜明的颜色。在数量上，雄蟹似乎比雌蟹要多得多，雄蟹的螯也比较大。在招潮蟹属的有几个种，也许是所有的种，雌雄蟹都两两成配，并且每一对各有其共同生活的洞穴。我们在上面已经看到，作为动物，它们已经具有相当高度的智能。根据这种种不同的考虑看去，这一个种的招潮蟹的雄性之所以装饰得很俏有可能是为了吸引和激发雌性这样一个目的。

刚才说过，雄的招潮蟹，不到成熟而准备繁育的年龄，是不会取得他的显眼的颜色的。不仅颜色如此，也不仅招潮蟹的一种如此，看来这是牵涉到两性之间许多特殊的结构上的差别的一个通例，并且适用于甲壳类动物这一整个的纲。我们在下文还将发现，这同样的一条法则在整个庞大的脊椎动物亚界里普遍通行；而在所有的例子里，在凡属通过性选择而取得的那些性状方面，表现得尤为彰明较著。弗·缪勒尔[17]提出了若干个突出的例子来证实这一条法则；例如沙跳虫（即跳钩虫，乙673）的雄性要到差

不多完全长成的时候才取得他的巨大而和雌性的在结构上很不相同的那一副钳子或螯，而当其在长成之前，这些是和雌性的差不多的。

蜘蛛类这一纲。——雌雄两性在颜色上的差别一般不大，但雄的颜色往往比雌的要深一些，这我们在勃拉克沃耳先生的宏伟的著作[18]里就可以看到。但在有些蜘蛛种里，两性在这方面的差别还是显眼的：例如，在有一个种（乙887），雌的作灰暗的绿色，而成熟的雄蜘蛛则腹部作鲜明的黄色，再加上纵长的三根深红色的条纹。在蛛类的一个属即蟹蛛属（乙944）的某几个种里，雌雄两性十分相似，而在另几个种里，分别就很大，而在其他许多个属里，这种可以相比的情况也存在。每一个种必有其所隶的属，每一个属也必有其比较通常而基本的色泽，就一个种的两性个体而言，究竟哪一性更接近于此色泽，而哪一性违离的更多一些，往往是不容易讲的；但勃拉克沃耳先生认为，作为一个通例来说，总是雄的要违离得更远一些；而卡奈斯特里尼[19]说在某几个蜘蛛属里，我们可以很容易地把雄性按种别辨认出来，但对雌性就困难了。勃拉克沃耳先生告诉我，雌雄两性在未成熟的时候一般都彼此相似；但在屡次蜕壳之际，在到达成熟之前，彼此在颜色上往往要经历很大的改变。在另一些例子里，看来只有雄性在颜色上有所改变。即如在上面雌雄颜色大为殊异的蜘蛛种（乙887），雄性起初是和雌性相像的，而要到将近成年的时候，才取得他的特别的颜色。各种蜘蛛都具有灵敏的感觉；而表现的智能也高；而大家都熟悉的是，雌性往往对她们所下的卵爱护备至，总把它们放在一只丝络的口袋里带来带去。雄性也会情切切地寻觅雌性，而卡奈斯特里尼和有些别的人都亲眼见过，他们会为了占有雌性而彼此进行战斗。这位意大利的作家说，蜘蛛雌雄两性的结合，所曾被人观察到的大约有二十个种；他又肯定地宣称，雌性对某些向她求爱的雄性会实行拒绝，张开了上颚吓唬他们，而最后，经过长时间推延犹豫，才把中选的那只雄蜘蛛接纳下来。根据这一系列的考虑，我们可以有些把握地承认下来：在某几个蜘蛛种，两性之间在颜色上的一些显著的差别是性选择的一些结果；尽管我们在这里还没有取得最好的那一类的证据，——如同雄性向雌性展示他的装饰手段，我们还是可以把这一点承认下来的。在有些蜘蛛种里，雄性的颜色有极大的变异性，例如有一个种的球腹蛛属蜘蛛（乙943），看来这似乎说明，雄性方面的这些性征至今还没有很好地稳定下来。卡奈斯特里尼根据另一个事实而达到了同样的结论，这事实是，有若干种蜘蛛的雄性有两类，即两个不同的形态，不同在上下颚的大小长短；而这一点又让我们想起甲壳类动物里的一些两形状态的例子了。

在蜘蛛类，雄性的体型一般要比雌性小得多，有时候大小之差可以发展到非常悬殊的一个程度，[20]这就迫使雄性，在向雌性进行调情求爱

时，要极端地小心，因为雌性是羞涩而要撑拒的，而此种撑拒往往会被推进到一个危险的程度。德奚尔（甲184）看到过一只雄蜘蛛，“在进行拥抱的准备阶段中间，突然被他的恋爱的对象一把抓住，被她用丝络成的网封闭起来，然后一口吞下肚去——这一光景，他又补充说，使得他毛骨悚然，满腔愤怒。”[21] 有一个蜘蛛属即络新妇属（乙654）的雄性是小到了极度的，坎姆勃里奇牧师对此作出了如下的解释。[22]“文森（甲667）先生对这一类具体而微的雄蜘蛛如何以敏捷而灵活的行动来躲闪雌蜘蛛的凶狠的反应，作了一番绘声绘色的叙述，说他在她的身上和沿着她的几条大得不可开交的腿上溜来溜去，在她面前捉迷藏似的忽隐忽现：这样做，显而易见的是，体型越是渺小的雄蜘蛛，躲开被抓的机会就越多，而体型较大的雄性很早就会填进雌性的欲壑；这样，一批批越来越具体而微的雄性就一步步地被挑选出来，而到了最后，终于小得无可再小，再小就不能执行生殖与繁育后代的任务了——事实上大概也就是小到我们所看到的那样，也就是说，小得像是雌性身上的一种寄生动物，也许是小得已经不为她的注意力所及，也许她虽然觉察得到，而他却又灵活有余，使她不得不大费周章才能把他抓住。”

威斯特仑（甲698）作出了一个有趣的发现，就是，在球腹蛛属（乙942）[23] 里，有若干个种的雄性能作出唧唧之声，而雌性则不会作声。发声的装置由两个部分构成，一是腹部下面有一条作锯齿状的横梁，一是胸部后端的硬甲边缘，两相摩擦，声音就出来了；而这样一个装备在雌性却毫无痕迹可寻。与此相关联而值得注意的是，好几位作家，包括大家所熟知的蜘蛛学家伐耳肯尼尔（甲676）在内，一直宣称蜘蛛是可以受到音乐的吸引的[24]。拿这一情况和我们将在下章中叙述到的直翅类与同翅类（乙487）相比较或相类推，我们不妨有这样一个想法，就是我们几乎可以肯定这种唧唧之声的作用是在对雌性发出召唤或激发她的春情，而威斯特仑也相信这种作用：而就我知识所及，在动物界的逐级上升的进化阶梯之上，这是为此目的而迸发出声音来的破天荒第一遭的例子了。[25]

多足类这一纲（乙649）。——在这个纲的仅有的两个目，马陆类（millipede）和蜈蚣类（centipede）里，我都没有能发现和我们的问题特别有关的那一类两性差别的任何很明显的例子。但在球马陆属的一个种（乙450），以及或许在其他少数几个种里，雄性在颜色上是和雌性略微有些差别的；不过这一个种的球马陆是有高度变异性的一个种。在倍足类这一目（乙351）的雄性，属于身体前几个环节之一或身体后几个环节之一的若干对脚中的一对脚起了变化，而为一对能把握的钩子，供抱持雌性之用。在普通马陆属（乙522）中有几个种，雄性脚上的有些跗节备有膜状的吸盘，也是为了这个用途。在蜈蚣类的石蜈蚣这一属（乙560），为了抱持

异性，而在身体尾部备有把握性的附肢的是雌性，[26] 而不是雄性；我们在下面进而处理昆虫类的时候将要看到，这一点情况是很不寻常的，远为寻常的是雄性备有这一类的结构。

原注

[1] 见文，载《实验动物学文库》（丙22），1872年10月，页563。

[2] 见所著《关于种与纲……》（法文），1869年版，页106。

[3] 这方面的例子不一而足，我自己就曾提供过一个例子的记录，见《……研究日志》，1845年版，页7。

[4] 我在《对火山岛屿的一些地质学的观察》（1944年版，页53）里举出过一个奇特的例子，说明光照在这方面的影响：在阿森欣岛（Ascension Island——在南大西洋——译者）上曾发现由贝壳粉末溶解而构成外壳、又被浪头冲上岸来，而成为海滨淤积物的一部分的一具叶子的化石模（frondescent incrustation），由于光照的影响，这由贝壳末构成的模子已经不是原来的颜色了。

[5] 茅尔斯（甲477）先生，不久以前，在《软体动物的适应性的颜色变化》这一篇论文里，对这一个题目进行过一番讨论，见《波士顿自然史学会纪事刊》（丙113），第十四卷，1871年4月。

[6] 见他写得很美的单行的专题论文，《不列颠的环节动物》第一编，1873年，页3。

[7] 见贝瑞耶先生文《达尔文的人种由来论》，载《科学评论》（丙129），1873年2月，页866。

[8] 见文，《支持了达尔文的一些事实和论点》，英译本，1869年，页20。同时参看上文关于嗅觉线体的讨论。萨尔斯（甲572）曾就挪威的甲壳动物的一个种（乙797）叙述了一个多少可以与此相比的例子（见引于一篇文章，载《自然界》（丙102），1870年卷，页455）。

[9] 见勒博克爵士文，载《自然史纪事与杂志》（丙10），第十一卷，图片第一与第十；又第十二卷（1863年），图片第七。又见同作者文，载

《昆虫学会会报》（丙145）新编卷第四卷，1856—1858年，页8。关于下文所说的作一串之字形的触须，见弗·缪勒尔，《支持了达尔文的一些事实与论点》，英译本，1869年，页40，注。

[10] 见贝特先生所著文并附图，载《动物学会会刊》（丙122），1868年卷，页363；而关于这一个属的甲壳动物的专门词汇，见同文，页585。我是大大地感激贝特先生的，因为上文有关高级甲壳动物的螯的议论几乎全部是从他那里来的。

[11] 见所著《甲壳类动物自然史》（法文）第二卷，1837年版，页50。

[12] 见贝特先生文，载《不列颠科学促进协会：关于德芬郡（Devonshire——英格兰西南部——译者）南部的动物志的第四个报告》（丙35）。

[13] 同上注[8]所引缪勒尔书，页25—28。

[14] 见所著《巴西内地旅行记》，1846年版，页111。关于上文的桓螯的习性，我在我的《……研究日志》，页463上，也曾提供过一篇叙述。

[15] 见弗瑞塞尔（甲251）先生文，载《动物学会会刊》（丙122），1869年卷，页3。帕沃尔博士的这段话，我本来不知道，是贝特先生先向我说起的，我感谢他。

[16] 见克拉乌斯（甲154），《非寄生性的桡脚类甲壳动物》（德文）（乙273），1863年版，页35。

[17] 见上注[8]所引书，页79。

[18] 《大不列颠蜘蛛类史》，1861—1864年版。下文所列的一些事实，见页77、88、102。

[19] 这位作家不久以前发表了一篇有价值的文章，《蜘蛛类中间的第二性征》（意大利文），载威尼斯特仑特那（Veneto-Trentina——意大利北部行政地区名——译者）《自然科学会会刊》（丙30），帕杜霍城（Padova——即英文的Padua——译者）版，第一卷，第三分册，1877年。

[20] 文森曾就近似于络新妇的一个蜘蛛种，黑蜘蛛（乙380）举例说明雄蜘蛛的体型之小，他举得很好；见他所著的《重合岛（Reunion Island

——即波尔邦岛，已见前——译者）上的蜘蛛类》（法文），图片第六，图1、2。关于这个种，我不妨补充说，雄性是带黄褐色的，而雌性则作黑色，脚上有些红色的横带纹。雌雄大小不均，比此更为突出的例子还有一些，已见于记录（《科学季刊》，丙123，1868年7月，页429）；但我还没有看到这些例子的第一手的叙述。

[21] 见克尔贝与斯宾士合著的《昆虫学引论》，第一卷，1818年版，页280。

[22] 见文，载《动物学会纪事录》，1871年卷，页621。

[23] 这几个蜘蛛种的学名是Theridion（即球腹珠属，属名可作Asagena Sund.）serratipes，T.4-punctatum，T.guttatum，见威斯特仑文，载克饶耶尔（甲376）辑《自然学人时报》（丙101），第四卷，1842—1843年，页349；又第二卷，1846—1949年，页342。关于其他的一些种，还可以参看《瑞典的蜘蛛类》（书名为拉丁文），页184。

[24] 楚特非恩博士，在他对本书的荷兰文译本里（第一卷，页444），收集了好几个这方面的例子。

[25] 话虽如此，希尔根道夫（甲318）最近提醒我们注意，在有几个种的高级甲壳类动物身上有一些似乎是适应于发声之用而与此可以类比的结构，见文，载《动物学纪录报》（丙156），1869年卷，页603。

[26] 见伐耳肯尼尔与泽尔费合著的《昆虫类自然史：无翅类之部》（法文），第四卷，1847年版，页17、19、68。

译注

1. Mauritius，在印度洋中，马尔加什之东。

2. 对这一事例原文未注出处，大概是因为作观察的人和所观察的事当时为一般读者所熟悉，毋庸再加说明。查贝尔（Paul Bert），法国生理学家，生1833年，卒1886年，作过许多有关动植物生理学的试验，并写过好几种初级的教科书。晚年从事政治活动，是资产阶级左派，以反对天主教并主张教育与教会分开著名。最后当过驻安南（即今译越南）的总督，死在河内。

第十章 昆虫类的第二性征

雄性所具有的供抓住雌性之用的各式各样的结构——两性之间某些意义不明的差别——两性在体型大小上的差别——缨尾类——双翅类——半翅类——同翅类，只是雄性具有音乐能力——直翅类，雄性的音乐器官在结构上的多种多样；好斗性；颜色不一——脉翅类，两性在颜色上的差别——膜翅类，好斗性与颜色——鞘翅类，颜色；备有显然是为了装饰之用的大角；战斗；发声的器官一般为两性所同样具有。

在这个浩如烟海的昆虫纲里，两性之间，在行动器官上，只有时候有些差别，而在感觉器官方面则往往彼此互异，例如，在许多昆虫种的雄性，触须或作栉齿状，或作羽毛状，看去很美。在蜉蝣科（乙382）的一个属，牧女蜉蝣（乙245），雄性有巨大而用柱子撑出来的眼睛，而雌性则完全没有。[1] 在某几个种的昆虫，雌性没有单眼（Ocellus），例如蚁蜂科（乙645）下面的一些种，而在这里，雌性也是不长翅膀的。但对我们所关心的来说，这些不是主要的东西，主要的是雄性的另外一些结构，一只雄性个体有了它们，通过他的体壮力强、好勇善斗，或通过装饰，通过音乐，才能在战斗之中，在向雌性求爱的过程之中，击败其他的雄性。因此，我们不妨先把雄性用来抓住雌性的种种花样繁多难以计数的手法简括地浏览一下。除了腹部末端也许应该列为第一性征的那些复杂的器官[2] 不计外，“教人惊怪的是”，正如沃耳希先生曾经说过的那样[3] “为了使雄性可以紧紧地抓住雌性而不放这样一个像是无关重要的目的，造化竟然会把这么多的不同的器官组织了起来，而进行工作。”上下颚有时候就被用来满足这个目的；例如脉翅类中有一个种（乙284，在某种程度上和蜻蜓等关系相近）的雄性具有奇大而弯弯的上下颚，比雌性的要长好多倍，而且颚面光洁而无锯齿，因此，在使用的时候，雌性不至于受伤。[4] 在北美洲的鹿角虫（stag-beetle）的一个种，亦即麋蜋属的一个种（乙576），雄性的上下颚也比雌性大得多，用法也相同，但似乎也用来打架。在蠮螉或细腰蜂属（sand-wasp，即乙25）的一个种，两性的上下颚是十分相像的，而用法则大不相同，据威斯特沃德教授说，雄蜂“是非常热情的，用镰刀似的颚围绕着雌蜂的脖子把她一把揪住”；[5] 而雌蜂却把这器官用来在沙岸上掘洞作窝。

在许多种的甲虫（beetle）或鞘翅类昆虫（乙266），雄虫前脚的跗节或则形状变成扁平，或则备有以细毛构成的宽平的垫子；在许多个属的水甲虫或具缘龙虱（water-beetle），雄虫的这些跗节上配备有圆而扁平的吸盘，好让他可以把雌虫的滑溜的身体吸住，而不至于滑脱。在若干种的水甲虫（龙虱科的榜蜋属，乙360），雌虫的翅鞘上有几条深沟，而在水甲虫又一个种（条纹龙虱，乙8），雌虫翅鞘上有一层浓浓的细毛，在拥抱时为雄虫助一臂之力：但这种情况，比起雄性一方的变化多端来，要寻常得多。水甲虫的另几种（如水孔虫一属，乙490的一些种）的雌虫则翅鞘上面穿了许多小孔，用处是相同的。[6] 在细腰蜂的一个种（乙289，图9），在雄蜂身上，变得铺开而成为一片宽平的角质硬板的不是肢上的跗节，而是胫节或第四个关节，板面上还有许多细小的由薄膜构成的小圆点，看去活像一具粗眼的筛子。[7] 在霉蛰（乙738，甲虫的一个属）的雄性，触须中段的少数几节也变得扁平，而在它们的阴面备有细毛垫子，和蚊科或步甲科（乙171）的跗节的情况恰好一样，“而其目的也显然相同。”在各种蜻蜓的雄虫，“尾尖上的一些附肢都有所变化，花样翻新，几乎多得没有穷尽，为的无非是把雌虫的脖子抱住不放。”最后，在许多种昆虫的雄性，脚或肢上又备有一些奇特的突起，或作棘刺状，或作半球形，或类鸡距；或全肢变作弓形，或变得特别粗大，但后面这两种变化未必全都属于性征的范

畴；又或肢的一对、或所有的三对都变得很长，有时候长得太没有节制

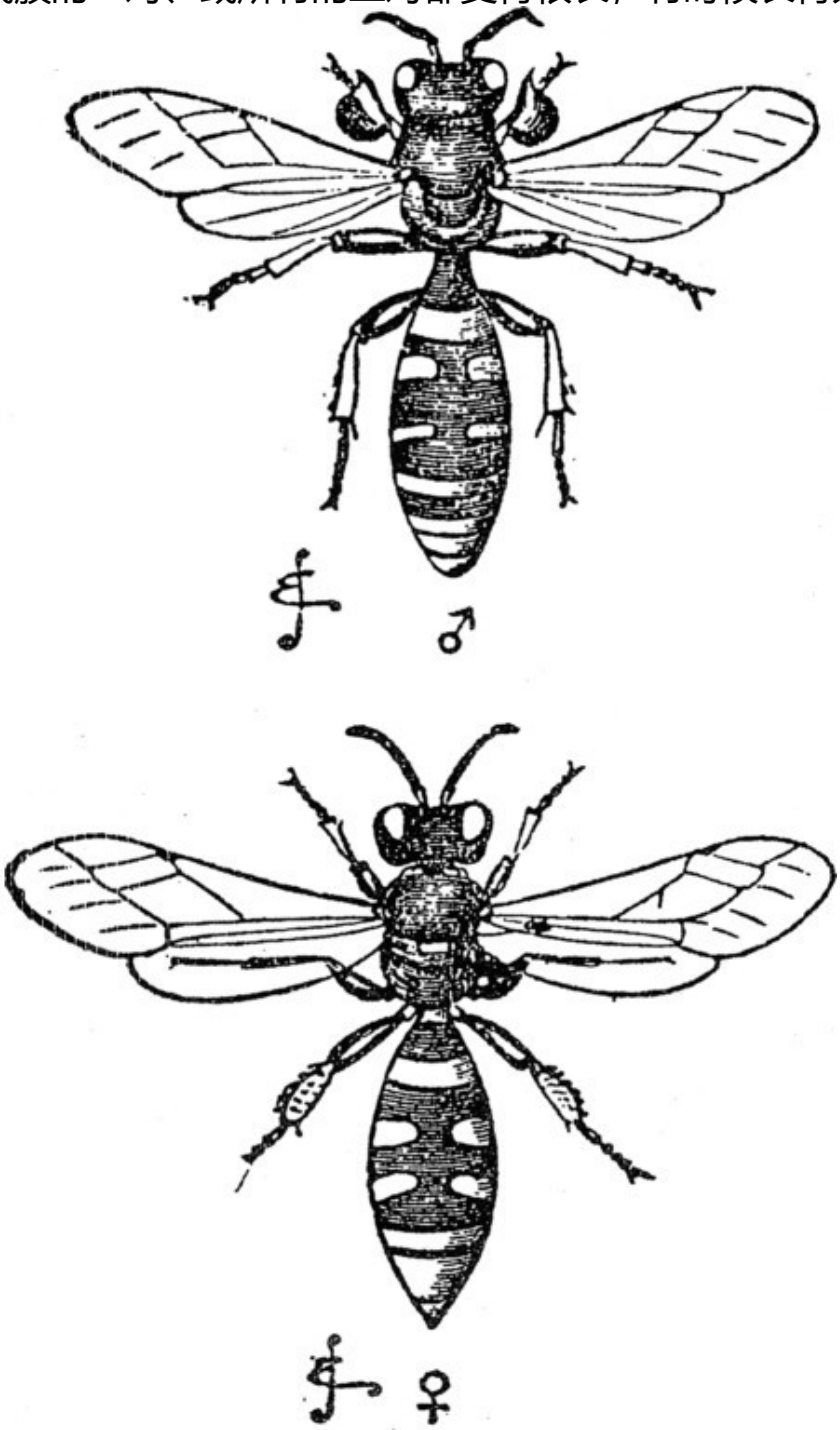

了。[8]

图9 细腰蜂的一个种（乙289） 上图雄蜂，下图雌蜂

在昆虫类的所有的各个目里，为数不少的种都表现一些意义不明的两性差别。一个奇特的例子是，在有一个种的甲虫（图10），雄虫的左上颚

或左上腮发展得特别的又长又粗，使嘴部大大地走了样。在另一个种的蚊科甲虫，广齿虫属（乙403）的一个种，[9] 我们看到一个雌虫的头要比雄虫的宽大得多的例子，而这样一个例子，据沃拉斯屯（甲713）先生知识所及，是独一无二的；尽管宽大的程度还没有太固定下来，却还是一个绝无仅有的事例。这一类意义不明的两性差别的例子还多得很，要多少有多少。在鳞翅类里就很充斥：其中最异乎寻常的一个是在某几种蝴蝶里，雄蝶的前肢萎缩或退化了，胫节与跗节都成了瘤状的残留。在翅膀方面，两性也有所不同，翅上的脉络的不同是常有的事，[10] 而翅的轮廓有时候也有相当大的差别，例如在有一个种（乙96），勃特勒尔（甲127）先生曾经在伦敦博物馆里指给我看过。在南美洲的某几种蝴蝶的雄蝶，翅膀的边缘上有一撮撮的细毛，而后肢吸盘上有些角质的小疙瘩。[11] 在不列颠产的

若干种蝶类，翁福尔（甲714）先生曾经指出，雄蝶在身体与翅膀的某些部

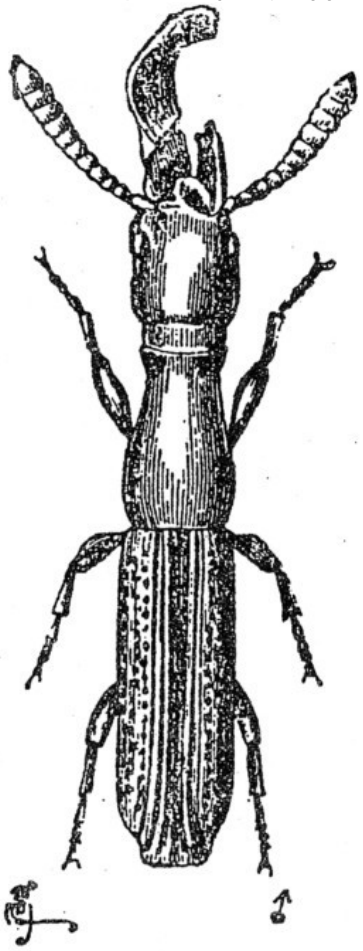

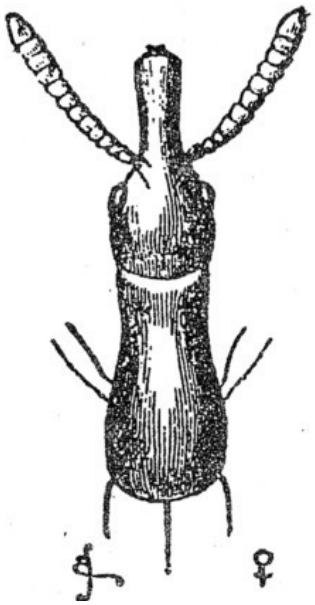

分有一些奇特的鳞片，雌蝶则没有。

图10 畸嘴虫（乙921）：上图，雄虫；下图，雌虫（原形比此小得多）

大家对雌萤（glow-worm）能发光而加以利用这一事有过很多的讨论。雄萤所发出的光很薄弱，幼虫的光也差，甚至萤卵也发些光。最后，贝耳特先生[12]似乎终于解决了这个难题：他发现凡在他所试过的属于萤科（乙537）的所有的几个种，对专以昆虫为食的哺乳动物和禽鸟，都有很大的怪味，吃不得。因此，有一件事实是和下文将要说明的贝耳特先生的看法相符合的，就是，有不少几个种的昆虫都在形态上模拟着各种萤类，并且模拟得很像，为的是要让敌人误认，从而避免自己的毁灭。贝耳特先生进而认为那些发亮的萤种，由于它们的不可口一下子就被敌人认出，是占了便宜的。这个解释大概可以推广而一样地适用于各种叩头虫，因为这些虫的两性都能高度发光。雌萤的翅膀不发达，原因何在，我们并不知道；但就她的现状而言，她既然和幼虫很相近似，而幼虫又是许多动物所最爱捕食的东西，我们就不难理解为什么她会比雄萤变得如此更能发光和更加显著；也不难理解为什么幼虫也一样能发光了。

两性在体型大小上的不同。——在一切种类的昆虫，雄性的体型普遍要比雌性的为小；而这一层差别，即便在幼虫的阶段中，也往往可以被发觉出来。普通蚕种（乙126）的雌蚕所作的茧在大小的差别上是相当可观的，而正唯其如此，法国养蚕的人才能利用特别的磅秤的方法，把两种茧分别开来。[13]在动物界的比较低的几个纲里，雌性体型之所以较大似乎一般是因为她需要培养大量的卵；而这点理由，在一定程度上，或许对一般的昆虫类都适用。不过沃勒斯博士曾经提出过在道理上要可能得多的另一个解释。在仔细研究了樗蚕蛾（乙125）和日本天蚕蛾（乙128）的幼虫的发育之后，尤其是通过对一批用一种吃不惯的树叶来饲养而长得特别矮小的所称"二蚕"的发育研究，他发现"个体的蛾越是发展得好些的，它为了蜕变而所需要的时间就越长，两者成正比例；正因为这个缘故，雌蛾，作为成虫，由于体内负担着大批的卵，体型大些，分量也重些，就要比体型小些而要求成熟的内容少些的雄蛾破茧而出得晚些了。"[14]如今，大多数的昆虫的寿命既然不长，而在存活期间又可以碰上许多危险，因此，雌蛾受精成孕得尽可能地早，显而易见地是一件有利的事情。通过大量雄蛾的先期成熟，为雌蛾来临作好准备，就保证了这个有利的目的的达成；而这一点，正如沃勒斯先生所曾说过的那样，[15]又是自然选择的活动所能导致的不期然而然的结果。因为体型较小的雄蛾既然成熟得较早，便有机会产生大量遗传到了父亲的小体型的后一代，而反之，体型较大的雄蛾，由于成熟得迟，所遗留的子女就不免少些了。

但雄性昆虫体型小于雌性的这一条规矩是有些例外的，而其中有几个例外是可以理解的。体型之大与体力之强，对那些为了占有雌性而在彼此之间进行战争的雄性，会是有利的，而在这一类的例子，有如在鹿角虫（即麋蜋），雄性的体型确比雌性为大。但也还有其他一些雄性之间，据我们所知，并不进行战斗的甲虫种类却也有这情况，即雄性体型超过了雌性；这意义又何在，我们就不明白了。不过就这些例子中的某几个而言，有如雌虫体形很大的两个属，像甲虫（独脚仙科的一属，乙358）和巨躯虫（乙604），我们至少可以看到雄虫的体型没有什么要比雌虫长得小些的必要，这些甲虫的寿命都比较长，两性有充裕的时间进行交配，用不着雄性一方为此而抢先成熟。再如在各种蜻蜓或蜻蛉（dragon-fly，蜻科乙556），雄性的体型是没有比雌性小的，在有些种里，至少也看得出来要略微大一些；[16] 而据麦克拉克兰先生的见解，雄蜻蜓一直要在蜕变了一个星期或十四天而已经取得雄性应有的那些颜色之后一般才和雌蜻蜓进行交尾。但下面是所有例子之中最为奇特的例子了，奇特在它能够说明，如此其微不足道的一个性状有如两性之间的体型大小，也未尝不因缘于种种极为复杂而容易受人忽略的事物关系。这例子出于有螫刺的膜翅类：斯米思先生告诉我，在这一个庞大的昆虫群里，历数其中的科与属，几乎所有的雄虫，符合着上面所说的一般规矩，在体型上要比雌虫为小，而从蛹的状态蜕变而出的时间也要比雌虫提前约一个星期；但在蜜蜂这一科中间，则有寻常酿蜜的蜜蜂（乙76）和另外两个蜜蜂种（乙49与乙53）等三个种，而在掘沙蜂类（乙416——似即今之姬蜂科——译者）中间，则有一个种（乙618）雄虫都比雌虫为大。这一反常的情况又将如何解释呢？解释是，这几种膜翅类昆虫绝对地需要一次结婚飞行，而在飞行之中，为了携带雌虫在空中通过，雄虫有必要具备较强的体力和较大的体型。就这里的雄虫来说，较大的体型的取得是违反了寻常存在于体型大小与发育快慢之间的关系的，那就是说，在这里，雄性的体型虽较大，而他的蜕变而出却早于体型较小的雌虫。

下文我们要就昆虫类中的各个目一个个地检阅一下，只选取和我们的问题特别关系多一些的事实加以考虑。至于其中的鳞翅类一目（即蝶类与蛾类）则暂时保留，前途另章讨论。

缨尾类（乙948）这一目。——在这个有机组织相当低的目里，成员们都是些既没有翅膀而颜色又呆板的昆虫，加上头部和躯干又都很丑恶，和一般昆虫相比，几乎都像有些不成样子。雌雄两性看去也没有什么分别。尽管在动物进化阶梯上的地位不高，它们却让我们看到了这样有趣的一点，就是，雄虫会向雌虫作富有诱惑性的调情求爱的功夫。勒博克爵士说，[17] “看这些小生物（黄色圆跳虫，乙883）在一起调弄风情是蛮有趣

的。比雌虫小得多的雄虫围绕着雌虫打转，时而彼此顶撞，时而面对面地互为进退，像两只闹着玩的小绵羊相抵那样。然后雌虫装着逃走，雄虫在后面追赶，看上去很古怪，像是有几分怒意，雄虫迎头赶上后，又站到雌虫的前面，面对着她，然后她像是含羞地转身过去，而雄虫则比她更快而更活跃地赶到她的前面，用他的触须向她作出鞭打的样子；接着，一转瞬间，它们又面对面站着，用彼此的触须厮磨起来，从此，就像是两相情愿地打成一片了。”

双翅类（乙353，即蝇类）这一目。——两性在颜色上的差别不大。就沃克尔先生所知，这方面最大的差别出现在毛蝇这一个属（乙113）中间，雄的带点黑色，或很黑，雌的作一种黯淡的棕黄色。沃勒斯先生[18]在新几内亚所发现的那个蝇属（乙368）是大为突出的，雄性备有双角，而雌性头上是很光的。双角从眼部的后面长出，活像牡鹿的角，也有分叉，或作树枝状，或作手掌状。在其中有一个种，角的长度特别大，和全身的长度相等。也许有人认为这种角适合于用来战斗，恐怕不然，因为在其中的有一个种，角身作很美的桃红色，有黑色镶边，中心有一根灰色的纵条纹，而这一个属的蝇类一般看去都很漂亮，因此，把角看作装饰品，是更接近于事实的。某些双翅类昆虫的雄性彼此爱打架是肯定的；威斯特沃德教授[19]曾在蠹或大蚊这一个属（乙951）里屡次看到这个情况。其他一些双翅类的雄虫则像是试图通过他们的音乐来赢得雌虫的欢心：赫·缪勒尔[20]有一次花了一些工夫注视过两只雄虻（乙388）同时向一只雌虻求爱；他们都在雌虻的上面高下飞动，又时而飞到右边，时而飞到左边，一面飞，一面嗡嗡作声，声音很不小。蚋类与蚊类（乙298）也似乎用嗡嗡之声来彼此吸引；而迈伊尔（甲449）教授最近曾加考订，认为雄虫触须上的细毛能颤动而发出与音叉所发出的高低相同的几个音，而又不超出雌虫所发出的声音的幅度之外。较长的细毛彼此相应颤动，则发为比较低沉之音，而较短的细毛则发为比较高亢之音。兰杜沃（甲381）也说，他曾经用发出某一个特定的音的方法好几次把满天飞的整个的蚋群从空中吸引下来。不妨在这里补充说到，符合于它们神经系统的高度的发展[21]这一个情况，双翅类昆虫的各种心理能力大概要比其他多数的昆虫为高。

半翅类（乙472，即各种田虫）这一目。——德格拉斯（甲203）先生对这一目中的不列颠产的各个虫种特别有研究，由于他的惠爱，我才获得了关于它们两性之间的种种差别的一番叙述。有若干个种的雄虫是有翅膀的，而雌虫则没有；两性之间在身体、翅鞘、触须和跗节等方面的形态也各不相同；但这些差别的意义何在，我们还不知道，因此，我们在这里不妨略过。雌虫一般要比雄虫大些，也强壮些。就不列颠产的各个种，乃至就德格拉斯先生所知的不列颠境外的一些种而言，两性在颜色上的差别一

般都不大；但在大约有六个不列颠产的种，雄虫的颜色要比雌虫深得相当的多，而在另外大约四个种，则雌虫反而深些。在有一些种，雌雄两性的颜色都很好看；但这些昆虫既然也发出一种极为难闻的臭气，它们这种显眼的颜色也许对习惯食虫的动物有提供警告或信号的作用，说它们是不合口味的。在少数的若干个种，它们的颜色似乎直接提供一些保护之用：例如，霍弗曼（甲322）教授告诉我，半翅类中有一个颜色又绿又粉红的种，体形很小，平时在芸香树（lime-tree）[1]的树干上下往来，要把这些小虫从树干上发出的嫩芽分辨出来，他认为有很大的困难。

食虫椿象科，即螭科或猎蝽科（乙824）中有几个种是会作出唧唧的声音的，而其中的一个种，唧螭（乙771）的这种声音，据说[22]是靠脖子在前胸腔（pre-thoracic carity）里的活动发出的。据威斯特仑说，螭的又一个种（乙825）也会发出这种摩擦之声。但我没有理由认为这一个特点是一个性征或与两性关系有关的一个性状；在非社会性的昆虫里，看来发声的器官是没有什么用处的，而这些昆虫正好是非社会性的；除非这种唧唧之声专供两性之间彼此召唤之用，那就不能不以性征相看待了。

同翅类（乙487）这一目。——凡是在热带丛林中漫游过的人对各种蝉（乙253）的大片噪音一定曾经感觉到过十分惊怪。雌蝉是不会作声的；正如古希腊诗人塞纳尔克斯（甲724）所说的那样，“知了生活得真够幸福的，因为他们全都有不会出声的老婆。”当年“比格尔号”在巴西离海岸四分之一英里的地方下锚的时候，我们在船上就可以清晰地听到蝉噪之声；而船长汉科克（甲293）说，一英里之外还可以听得到。古代的希腊人和今天的中国人都把这些昆虫养在笼子里，为的是便于听他们歌唱，由此可知蝉唱对有些人来说一定是有些悦耳的。[23]蝉科的雄虫寻常总是在白天歌唱，而各种白蜡虫或光蝉科（乙425）则似乎是夜间的歌手。据兰杜沃的意见，[24]这些昆虫的声音是由呼吸孔上面的一些唇片的颤动而产生的，而唇片之所以颤动则由于气管中所呼出的气流；但最近有人对这个看法提出了争议。泡威耳（甲533）博士似乎已经能证明这是由于一片膜的颤动，而此种颤动是由一条特殊的肌肉控制的。[25]在一只活虫身上，当其唧唧作声之时，这片膜的颤动是看得到的；而在死虫身上，如果把那条已经变得有些干而硬的肌肉用针尘刮过一下，我们一样可以听到这种声音。在雌虫身上，这一套复杂的音乐设备也有，但远不及雄虫的那样发达，并且也不拿来作为发声之用。

至于这种歌唱的目的何在，哈尔特门（甲302）博士在谈到美国产的十七年蝉（乙255）时说，[26]“现在（1851年6月6、7两日）从各方面都可以听到击鼓一般的噪声了。这我相信是雄蝉发出的婚姻的号召。我站在浓

密的今年新发而已有一人高的栗树丛中和数以百计的蝉相周旋，我看到了雌蝉一只只地向鼓噪的雄蝉围上来。”他又说道，“这季节（1868年8月），我园子里的那棵矮梨树上化出了大约有五十条的粉白蝉（乙254）的幼虫；而我好几次看到了当一只雄蝉正在抑扬歌唱的时候，不止一只的雌蝉飞来靠拢他。”弗·缪勒尔从巴西南部写信给我，他时常听到有一个蝉种的两、三只雄蝉，各在隔得相当远的树上，进行唱歌赛，声音特别响亮：第一只唱完了，第二只立刻接上，然后第三只。在这里，雄蝉之间的竞争既然很厉害，看来雌蝉不但凭噪声来发现雄蝉之所在，并且，像鸟类的雌性一样，她们在一般雄蝉的噪声之中，会受到发出最有吸引力的歌声的那一只的激发和媚惑。

在同翅类昆虫里，我没有听说到两性之间在装饰上有什么显著的差别的例子。但德格拉斯先生告诉我，有三个不列颠产的这一类的虫种有比较明显的性的差别，雄虫是黑的或标有黑带纹，而雌虫则颜色黯淡，不惹人注目。

直翅类(乙684，即各种蟋蟀与各种蚱蜢之类）这一目。——在这一目里，三个善于跳跃的科里的雄虫都有引人注意的音乐能力，这三个科是，蟋蟀科（乙7，普通英语名为crickets）、螽斯科（乙565，英语中没有相当的习用的字）和飞蝗科或蝗科（乙10，普通英语称grasshoppers）。属于螽斯科的若干个种所作出的摩擦的声音是如此洪亮，至于在夜间远在一英里之外也可以听到[27]，而其中某几个种所发出的，即便用人的耳朵听去，也不无几分音乐的味道，因此南美洲亚马孙河流域的印第安人把它们用柳条编的笼子养起来。所有的观察家一致认为这种声音的作用在于召唤不会作声的雌虫，或打动她们的春情。关于俄国的飞蝗，克迂尔特提供过[28]一只雌蝗挑选一只雄蝗的一个有趣的实例。这个普通的飞蝗种（乙702）的雄虫，如果正当他和雌虫调情或交尾之际有别的雄虫过来和它们靠近，就会由于愤怒，或由于嫉妒，而发出唧唧之声。普通的蟋蟀（house-cricket），如果夜间受到惊动，会用鸣声来使它的同类提高警觉。[29]在北美洲，“嘉娣迪德”虫（土名katy-did，即乙782，螽斯科的一个种）的雄虫，据有人描写，[30]躲在一棵树的高枝上，到了晚上，就开始聒耳地高唱起来，而邻树枝头上的其他雄虫便随声应和，于是旁近所有的灌木丛中都一阵阵地唱起“嘉娣—迪德—嬉—迪德”[2]（katy-did-she-did），通宵来个不停。在谈到欧洲的田野蟋蟀或田蟋（field-cricket，自是蟋蟀科的一个种）时说，“有人曾经看到雄蟋蟀一到晚上就在他的洞口待着，唧唧地高唱起来，一直要到一只雌蟋蟀来到，才把声音降低，于是这个唱出了结果来的歌手一面继续低声浅唱，一面用触须向他赢来的配偶开始进行拥抱。”

[31] 斯克德尔（甲594）博士用一根羽毛管在一把锉刀上磨擦作声，居然能够把一只这一类的虫激动起来，而得到它的反应。 [32] 西博耳特曾经在这一类昆虫的两性身上发现一套值得注意的听觉设备，发现它们是安在前肢里面的。 [33]

直翅类三个科的发声的方法是不一样的。在蟋蟀科的雄虫，左右前翅上具有同样的一种装备，其在田蟋 （乙459，图11），据兰杜沃的叙述，[34] 是由前翅的一根翅脉阴面所长的从131至138根横梁或排齿（图中st）构成的。这条有排齿的翅脉和另一前翅阳面上的一条隆起、光滑而坚硬的翅脉可以急剧地两相磨刮。起初是左前翅在右前翅上面磨刮，接着是调转过来，如此不断地更迭活动，就发出连续的鸣声来。而为了增加声音振荡的程度，两前翅在轮番磨刮之际，又略微掀起而变得临空一些。在有几个种里，雄虫前翅的根上又备有一片发亮发滑得像是云母石制成的东西。 [35] 下面我就另一个种的蟋 、家宅蟋 或家蟋蟀（乙460）提供一幅插图（图12），所示的也是翅脉阴面的排齿。关于排齿的所由形成，格茹贝尔博士曾经指出 [36] ，它们是从身体与翅膀上原有的一些细小的鳞片和茸毛，通过选择的帮助，发展而来的；而这是和我就鞘翅类的发音器官所达成的结论不约而同的。但格茹贝尔博士进一步地指出这种发展一部分也未尝不直

接由于两翅在不断摩擦的过程中所产生的刺激。

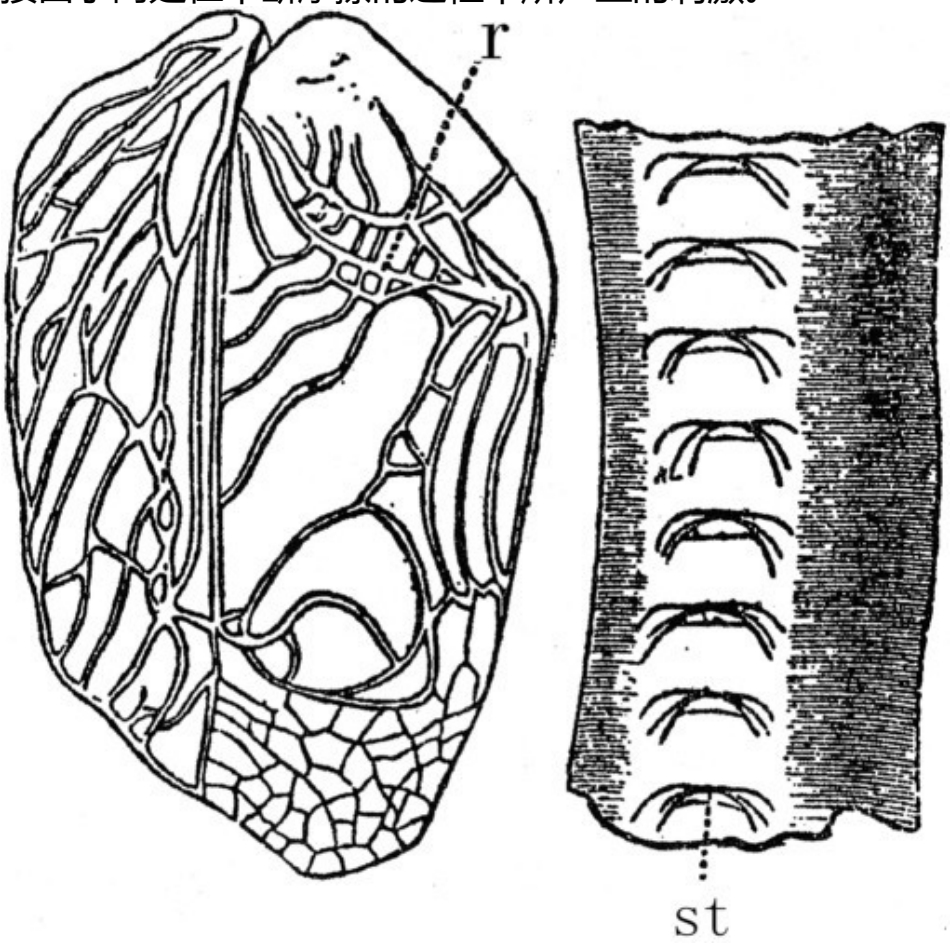

图11 田蟋 。（采自兰杜沃）右图：放大了许多倍的，前翅翅脉的一部分，示发声用排齿st。左图：前翅的阳面与其隆起而光滑的翅脉，右图中的st即与此相磨刮而成声。

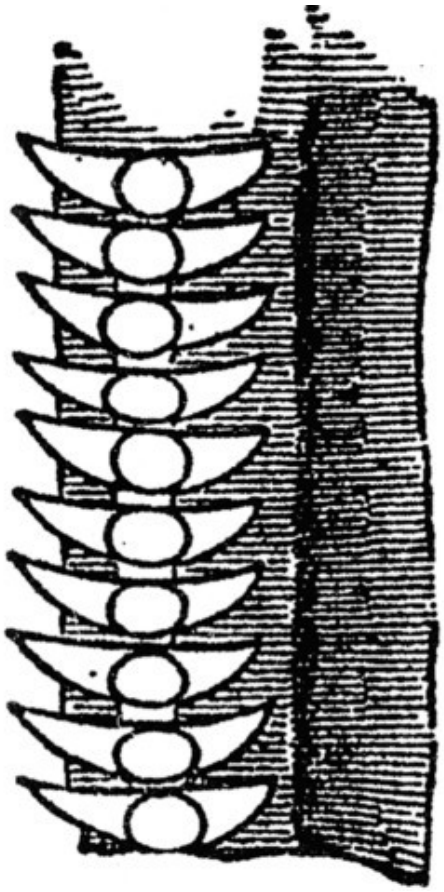

图12 家宅蟋 翅脉上的排齿。（采自兰杜沃）

在螽斯科的直翅昆虫，左右两前翅在结构上是有所不同的（图13），因此，动作起来，不可能像上一科那样的相互更迭。好比演奏提琴，作为拉手或乐弓的左翅膀要放在右翅膀之上，而右翅膀等于提琴本身。左翅阴面的翅脉之一（图13，a）是作很细密的锯齿状的，而相对的翅膀，即右翅的阳面上的一些鼓出的翅脉就用来在这锯齿上面擦过，从而产生了声音。在我们不列颠的一个螽斯种（乙753），据我看去，这一条作锯齿状的翅脉所与摩擦的不是另一翅的一些隆起的翅脉，而是这翅膀的后缘的一角，这一段边缘成弧形，作棕色，变得很厚，而又很锋利，适合于磨刮之用。在这种虫的右翅、而不在翅上，有一个小小的板片，透明得像一片云母，四周满布着翅脉，称为镜斑（speculum）。在同一科而不同属的另一个种（乙383），我们看到一点次要而却很奇特的变化，就是，前翅变得小了许多，但"前胸部的后面一段变得抬高了，成为盖住前翅的一个圆顶形的东

西，这样一个变化可能和增加所发出的声音的洪亮程度有关。”[37]

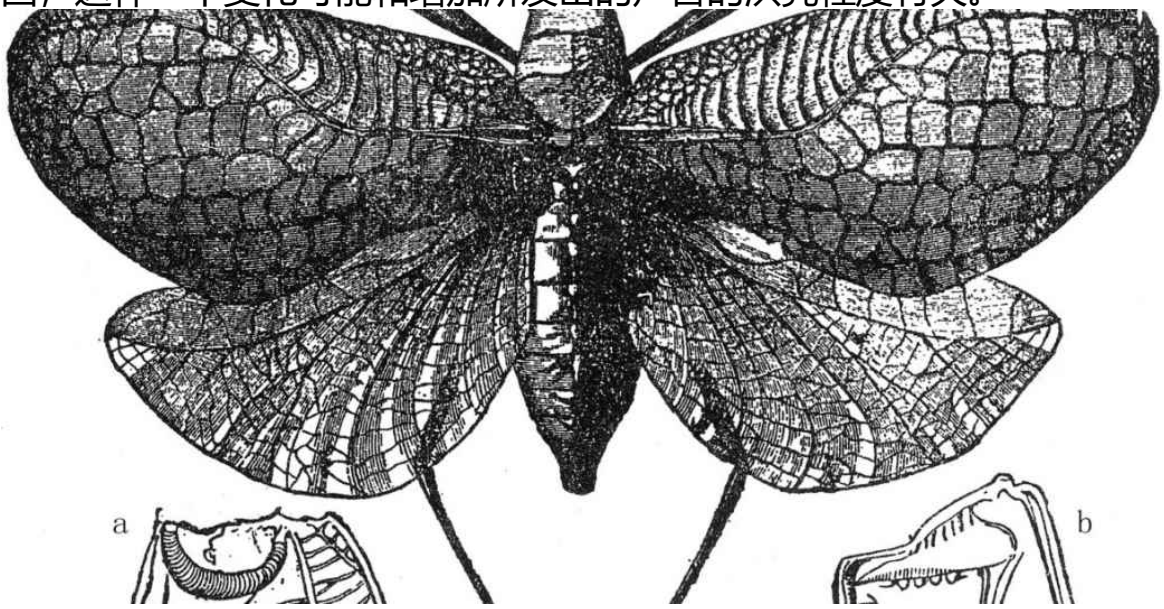

图13 螽斯的一个种（乙247）（采自贝茨，甲39）。a,b,左右两前翅的各一叶（查a与b二字母，图中失于标明——译者）

我们从这里看到螽斯科（其中我相信包括着全目中能力最强的一些歌手在内）的发音器官要比蟋蟀科的更加分化或更加专化，其在蟋蟀科，两只前翅上的此种器官的结构与功能是一模一样的。[38] 但兰杜沃曾在螽斯科的一个属、黑螽属（乙340）里，在右前翅的阴面，发现短而窄的一排小齿，虽部位正常，却已只是一些残留而不再能作为乐弓之用。在上文所说的那一个不列颠产的螽斯种（乙753）的右前翅的阴面我自己也曾看到过同样的残留性结构。因此，我们不妨有把握地作出推论，认为当初有过一个和今天还存在的蟋蟀科相近似的祖先形态，即，左右两前翅的阴面都有一根作锯齿状的翅脉可以不分彼此地作为乐弓之用，而螽斯科的各种昆虫就是从这个祖先形态传下来的；但在这个科，在进化过程中，两只前翅，根据了分工的原理，逐渐分化，而越分越臻于完善，终于各有各的专司，一只作为乐弓，而另一只作为提琴。格茹贝尔博士也持有这个看法，并且指出，这种残留性的排齿是在右前翅阴面普通可以发现的东西，并不稀罕。至于再向前推一步，蟋蟀科方面的那种更为单纯的发声装备又是怎样地一步一步兴起的，我们还不知道，但有可能的是，两只前翅的根部，像现在一样，原先就是彼此掩叠的；而彼此的翅脉上下相磨，当初也能发出一种轧轹的声音来，正如今天的雌虫的两只前翅所能作出的那样。[39] 在雄虫方面，这样间或而偶然产生的轧轹之声，如果即便作为一种对雌虫求爱的召唤，而有到一小点点的用途，也就会，通过性选择，通过使翅脉增加其粗糙程度的一些变异的得到不断的保存与积累，而逐步加强起来。

在最后一科，即第三科，亦即飞蝗科或蚱蜢之类，唧唧之声所由产生的方式是和前两科的很不相同的，而据斯克德尔博士的研究，其声音也不如前两科的那样尖得刺耳。在雄虫后肢的股节或腿节的靠里边的面上（图14，r）我们看到纵列的一排细小、精致、刀针状的、可以伸缩的齿状结构，齿的数目从85个到93个不等，[40]而这些就用来和两只前翅上面那些鼓起来的很锋利的翅脉相摩擦，使翅脉颤动而发出声音。海瑞斯说[41]，当一只雄虫开始演奏的时候，他首先把后肢的胫节弯到股节的下面，那里有一条专门把它容纳而安放下来的槽，然后全肢就倏上倏下地抽动起来，他在演奏时，左右两边的提琴并不同时进行，而是轮番的，先是这一只，后是那一只。在好几个种里，腹部下面凹进而成为一个大空腔，据信可以起回响板或扩音板的作用。在南非洲的飞蝗科的一个属（乙788）（图15）中间，我们遇上了一个新的变化，很值得注意；在雄虫的腹部，左右各斜出一条横梁，梁上是一条凹槽，后肢股节上的排齿就用来和这条凹槽相摩刮而出声。[42]在这一个属里，雄虫是有翅膀的（而雌虫则没有），因此，值得注意的是，雄虫的股节所相与摩擦的却不是寻常的两只前翅，而是另有安排，但这也许可以从雄虫的后肢太小太短这一点得到说明。关于这一个属，不列颠博物馆中虽藏有标本，我却没有能把股节靠里的一面检视一下，但根据类推，这一面应该是很细致的作锯齿状的。这一个属的各个种，为了发出声音的目的而发生的变化，在全部直翅类昆虫里，算是最为深刻的了。因为，在各个种的雄虫，整个的躯干已经转变成为一件乐器，全部充满了空气，涨得大大的，像个透明的气囊，目的无非是为了使所发出的声音变得更为洪亮。特瑞门先生告诉我，好望角，一到晚上这些

昆虫，所造成的声音可以大得惊人。

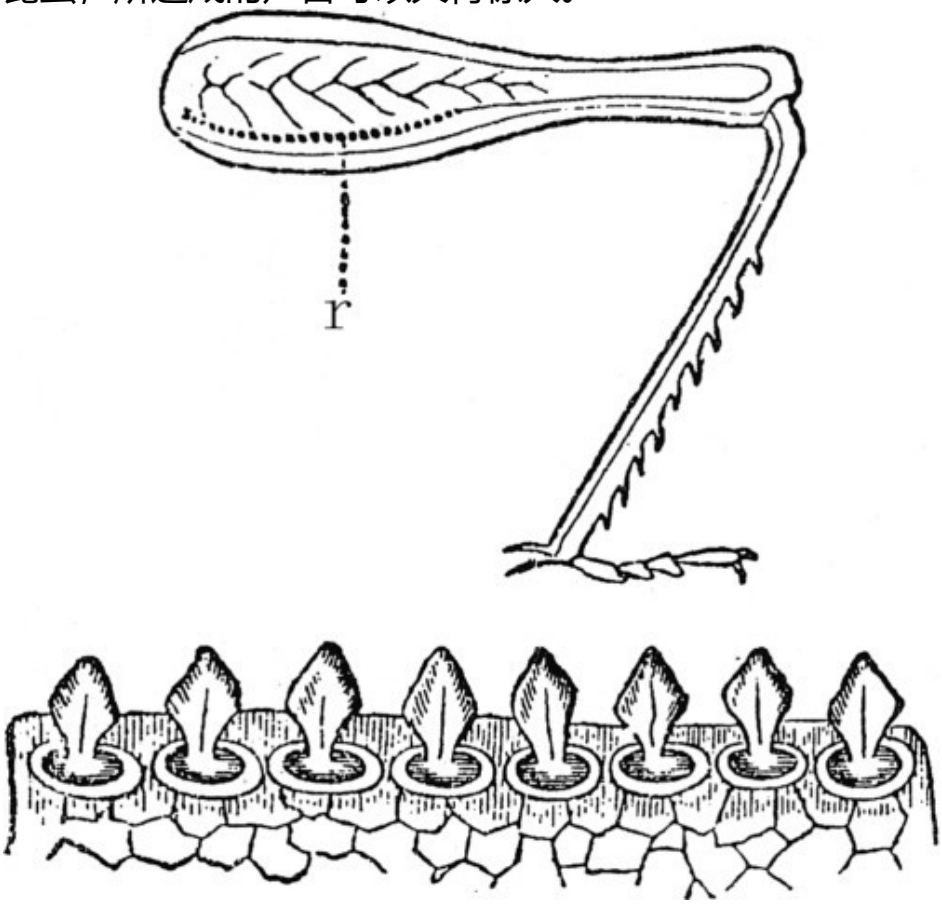

图14 蜢母的一种（乙898）的后肢：r示发声用的排齿；下图示放大了许多倍的排齿之状（采自兰杜沃）

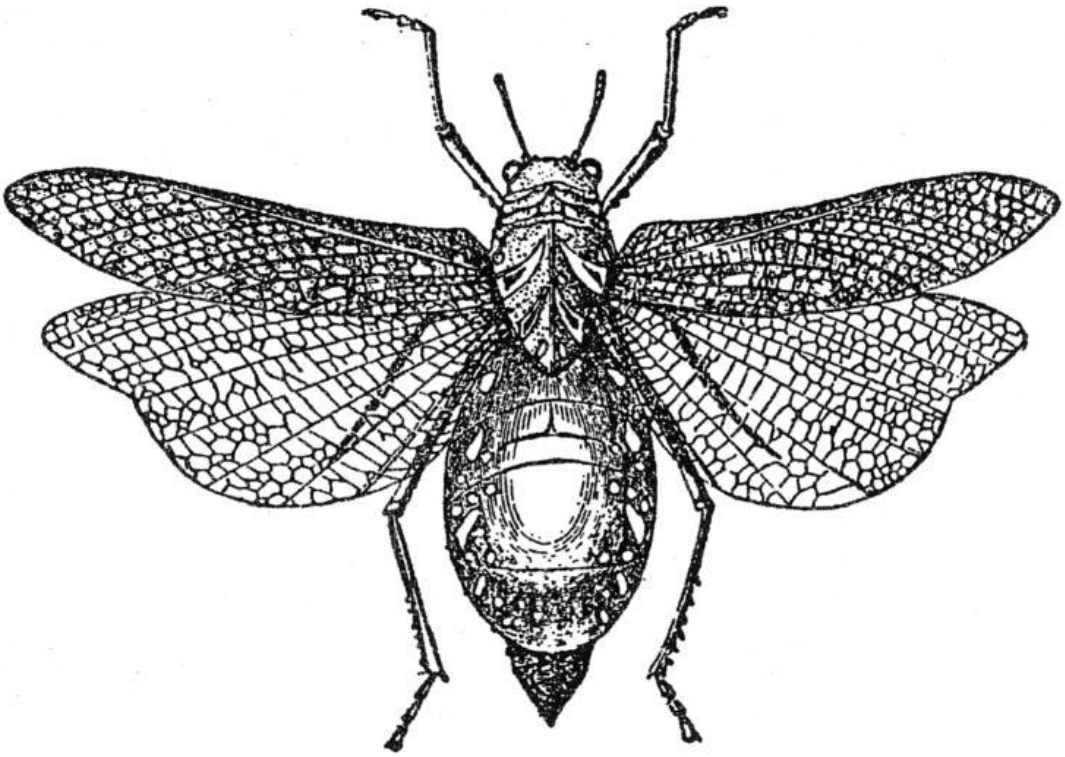

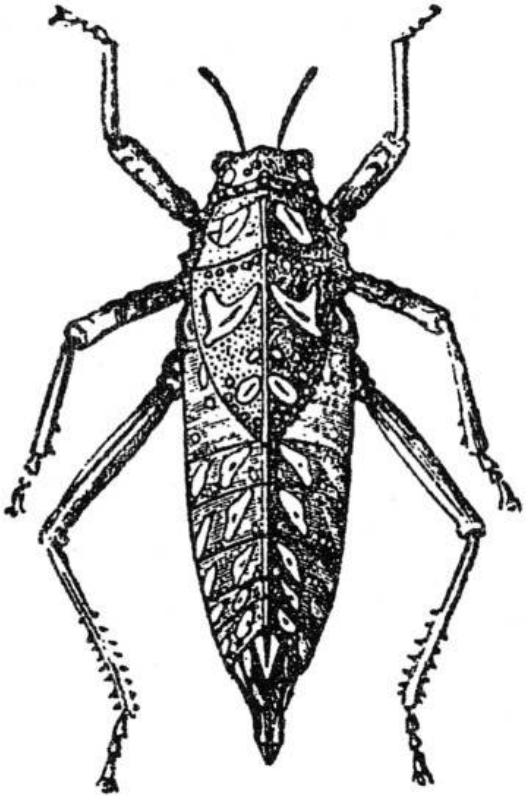

图15 飞蝗的一个属（乙788）（采自不列颠博物馆的标本）。上图雄虫；下图雌虫

在上面所叙列的三个科里，所有的雌虫几乎都没有一个比较有效率的音乐装备。但也还有少数几个例外，因为格茹贝尔博士曾经指出，在上文所说前胸部有所抬高而把前翅盖住了的那一个螽斯种（乙383），尽管雌雄虫身上的发音器官在一定程度上有所不同，两性却都具备了有效率的装备。因此，我们不能认为，雌虫身上的这些器官，像许多其他动物身上的一些第二性征所被认为具有的那种情况一样，即，当初是从雄虫身上通过遗传而分移过来的。这些器官一定是在两性身上各自独立地发展出来的，因为每到恋爱的季节，向异性发出召唤无疑是双方都有需要的一件事。在螽斯科的其他多数的属与种里（但据兰杜沃的意见，黑螽这一属，乙340，不在此数），雌虫具有正常属于雄虫的一些发音器官的残留，这些，与刚才所说的不同，也许起初是从雄虫那里分移而来的。兰杜沃在蟋蟀科的雌虫的前翅的阴面，以及在飞蝗科的雌虫的股节之上，都找到过这一类的残留。在同翅类昆虫，雌虫也具有音乐装备，结构虽也正常，却不发挥什么功能；而我们将在下文看到，在动物界的其他部门里，存在着许多的例子，说明正常属于雄性的一些结构往往以一种残留的状态在雌性身上出现。

兰杜沃曾经观察到过另一个重要的事实，就是，在飞蝗科的雌虫身上，股节上发音用的排齿，毕生如一，不起变化，即，起初在两性幼虫身上所出现的那个状态在她身上是始终维持于不变的。而反之，在雄虫身上，这些排齿会进一步发展，而到了最后一次脱壳之后，即雄虫变得成熟而准备繁育的时候，就取得了应有的完善的程度。

根据到现在为止所已提供的事实，我们看到直翅类昆虫的雄虫所由发出声音的一些手段是极为多种多样的，并且和同翅类昆虫所用的那些完全不同。[43] 但在整个动物界里，我们时常发现用千变万化的手段来达成同一个目的的情况。这似乎是由于在漫长的时代过程之中整个的有机体的组织曾经经历过千差万别的改变，而每当组织的这一部分和那一部分先后发生变异，变异之所得总是为了一个总的共同目的而受到了利用。直翅类的三个科以及同翅类的昆虫所表现的发声手段的花样繁多在我们思想上留下了深刻的印象，使我们认识到为了召唤或诱致雌虫，对雄虫来说，这些结构真有它们的高度的重要性。自从不久以前我们根据斯克德尔博士的发现，[44] 而知道了过去进化的时间原是绰有余裕以来，我们对于直翅类昆虫在这方面所曾经历的变化的分量之大，也就用不着感觉到奇怪了。不久以前，这一位自然学家在纽布隆斯威克（New Brunswick——加拿大东部省

区——译者）的属于泥盆纪的（Devonian）的岩层里发现了一只昆虫的化石，而这一只昆虫便已具备有“今天螽斯科昆虫的雄虫身上所有而为大家所熟悉的鼓膜（tympanum）或发音装置。”这一只昆虫，尽管更多的程度上和脉翅类昆虫分不开，看来，像一些很古老的生物形态所时常有的那种情况一样，可以构成一条桥梁，把脉翅类和直翅类这两个有亲缘关系的目具体地联系起来。

关于直翅类，我余下要说的话已经不多了。有若干个种是很好斗的；当两只雄的田蟋蟀或田蟋 被禁闭在一起，他们要斗一个你死我活；而有人描绘过螳螂属（乙598）的各种会使它们的剑一般的前肢像骠骑兵使他们的佩刀一样。中国人把蟋蟀养在竹制的小笼子里[3]，组织它们斗，像组织斗鸡斗那样。[45] 关于颜色，有些非不列颠境内所产的蝗虫是装饰得很美的，后翅上标有红、蓝、黑等颜色，但在整个直翅类里，雌雄两性在颜色方面的差别既然不大，差别较大的亦只极少数的几例，这些鲜明的颜色的由来看来是和性选择没有什么关系的。显眼的颜色也许对这些昆虫有些用处，就是，通知可能的敌人它们是不中吃的。例如有人观察到过，[46] 把一种印度的颜色华丽的蝗虫喂禽鸟和蜥蜴，总是被拒绝不吃的。但在这个目里，两性在颜色上有差别的例子我们知道是有几个的。美国有一个种的蟋蟀[47]，据有人描写，雄虫白得像象牙一般，而雌虫则颇有变异，从几乎全白到带绿的黄色或淡墨色，都有。沃耳希先生告诉我，在竹节虫科（乙757）的一个种（乙889），成年的雄虫“作发亮的棕黄色，而成年的雌虫则作呆板的灰棕色，没有光泽；至于幼虫，则两性全是绿色。”最后，我不妨提一下有一种奇特的蟋蟀，[48] 雄虫头上备有“一条长长的膜状的附赘悬疣，可以挂下来把面部遮住，像一具面纱”；但用处何在，我们不知道。

脉翅类这一目。——关于这一个目，颜色而外，需要说明的很少。在蜉蝣科，两性灰暗的颜色大致相同，只略有浅深之别；[49] 但看来雄虫并不因此而变得对雌虫有什么吸引的力量。蜻科，即蜻蜓类，饰有绿、蓝、黄、朱红诸色，并能发出金属一般的光彩，很是漂亮；而两性之间也往往各有不同。例如，威斯特沃德教授说道，[50] 豆娘科或色蟌科（乙16）里有几个种的雄虫“作浓蓝色，外加黑色的翅膀，而雌虫则一身翠绿，加上透明无色的翅膀。”不过在其中有一个种，称阮伯尔氏蟌（乙15），两性的颜色配备恰好与此相反。[51] 在北美洲的蜻科里有一个范围很广泛的属（乙477）光是雄虫在每只翅膀的底部有一个很美的洋红色的圆点，雌虫没有。在貍蜓属（乙38）的一个种（乙39），雄虫腹部尽处作一种鲜明生动的绀青色，即海蓝色，而在雌虫，则作草绿色。在与此关系相近的另一个属，岩蜓属（乙451），以及其他几个属，则是另一种情况，两性在颜色上没有

多大分别。在整个动物界中，在亲缘关系很相近密的形态之间，这一类两性之间在颜色上或则大不相同、或则差别不大、或则完全一样的例子是所在都有的事。在蜻蛉科的许多虫种里，尽管两性之间在颜色上有这么大的差别，究竟哪一个性见得尤为鲜美，是往往难于指出的；而我们刚才已经看到，在有一种豆娘或蟌，两性把寻常应有的色别对调了一下，究竟哪一性更为漂亮，就更不容易说了。在所有的例子里，种种不同颜色之所以取得，看来都不像是为了自卫的目的。麦克拉克兰先生对蜻科一直在作仔细的研究，写信对我说，各种蜻蜓——昆虫界的暴君霸主——在各类昆虫之中，是最容易受到禽鸟或其他敌人的袭击的；他又表示相信，它们的鲜美的颜色在两性关系上是一种吸引的手段。某些种的蜻蜓似乎为某几种特定的颜色所吸引：帕特尔森（甲514）先生观察到[52]雄虫作蓝色的几种豆娘成群地停留在大渔网的漂在水面的漆着蓝色的浮子或浮标上面；而另有两个种则受到发亮的白色所吸引。

谢耳弗尔（甲577）最先注意到如下的一个有趣的事实，就是，在这一个科下面、属于两个不同亚科的若干个属，雄虫从在蛹的状态冒出来的时候是和雌虫在颜色上完全一样的，但不久以后由于他们渗透出某一种油质的东西，雄虫的身体变而为显眼的乳青色，不再与雌虫相同了，而这种油质是可以在醚式酒精里溶解的。麦克拉克兰先生认为，在有一个种的蜻蛉（乙555），雄虫的这一颜色的变化一直要到蜕变后将近两个星期而两性准备进行交尾的时候才发生。

根据勃饶乌尔，[53]在网翅属（乙656）的某几个种里存在着一种奇特的一性两形状态，在雌性个体中，有些具有寻常的翅膀，而其余的雌虫，则像本种的雄虫一样，有细密的网状的翅。勃饶乌尔"根据达尔文学说的原理对这一现象提出了一个解释，认为翅脉的细密而作发网之状这一点原是雄虫的一个第二性征，但后来通过遗传而分移给了雌虫，按照一般的情况说，本该分移给所有的雌虫的，而在这里，见得突然的是，只分移给了一部分的雌虫，而不是全部。"麦克拉克兰先生告诉过我另一个一性两形状态的例子，就是，在豆娘或蟌属的若干个种里，有些个体作一种橙黄色，而凡属有此颜色的个体没有例外的是雌的。但这也许只是一个返祖遗传的例子，因为凡属在真正的蜻蛉科的昆虫，如果两性的颜色有所不同的话，雌虫全都作橙黄色或黄色；因此，如果我们假定豆娘或蟌这一个属是从在性征上和典型的蜻蛉相近似的某一个原始形态传代而来，则这样一个变异倾向之所以单单在雌性一方面发生就不足为奇了。

许多种的蜻蜓尽管体型大、力量强，未见得凶狠，据麦克拉克兰先生的观察所及，雄虫彼此战斗的情况是未经见过的，但他也相信，豆娘或蟌

属中有几个体型较小的种的雄虫也未尝不爱打架。在这一目里的另一个物群，即白蚁（乙926），当其在交尾季节里云集而蜂拥的时候，雌雄虫都忙于东奔西跑，“在雄虫追逐雌虫的一般光景之中，有时候可以看到两雄追逐一雌，彼此相争相竞，迫不及待地要把锦标夺取到手。”[54] 这一目里有一个种，白书生（乙108），据说能用它的大颚发出一种声音，而其他的同类能加以应答。[55]

膜翅类这一目。——谁也很难看齐的那位观察家法勃尔（甲229），[56] 在描写形似黄蜂的那种昆虫——砂蜂（乙196）的时候说，“两雄之间，为了占有某一只特定的雌蜂，时常进行战斗，而雌蜂呢，坐在枝头作壁上观，看上去像是全不相干似的，而当胜负一经决定的时候，便悄悄地和胜利的一方双双飞走了。”威斯特沃德说，[57] “有人看到锯蜂科（saw-fly，即乙924）的一个种的雄蜂正在彼此战斗，双方的大腮锁在一起，拆也拆不开。”法勃尔先生既然说到砂蜂的两只雄峰为一只特定的雌蜂而大打出手，我们在这里不妨提醒一下，属于这一个目的昆虫都有久别重逢、彼此相识的本领，并且相互依恋之情也很重。例如，一向以准确著称而谁都信赖的迂贝尔有一次把若干只蚂蚁从它们的群里分离开来，过了大约四个月，它们碰上了以前一度也属于这个蚁群的另外若干只蚂蚁，它们立刻彼此相认，相互用触须来表示亲热。要不然，不同群而陌生的蚂蚁相遭遇总是要打起来的。再如，当两个蚁群在战场相见，属于同一个群的蚂蚁，在一般混乱之中，有时候也互相攻击，但它们很快会发觉错误，而彼此转相抚慰。[58]

在这一个目里，两性在颜色上通常是有些轻微的差别的，但相差得很显眼的例子极少；只是在蜜蜂这一科里有些例外；然而在某几个科属里，两性的颜色都是美丽非凡——例如，在青蜂这一个属（乙250）中最通行的颜色是朱红和发金光的绿色——以致我们情不自禁地想把这结果归因到性选择身上去。据沃耳希先生的观察，[59] 在姬蜂这一科（乙510）里，雄蜂的颜色几乎是普遍地要比雌蜂浅淡一些。而反之，在锯蜂科（乙924），雄蜂的颜色一般比雌蜂为深。在树蜂一科（乙880），两性的颜色往往不一样，例如在其中的一个种（乙879），雄蜂身上有橙黄色的横带纹，而雌蜂则作深紫色；但两性之中究属哪一性装饰得更为美丽，是不容易说的。在树蜂的一个种鸽形树蜂（乙957），雌蜂的颜色要比雄蜂鲜艳得多。据斯米思先生见告，好几个蚁种的雄蚁是黑色的，而雌蚁则带黄褐色。

在蜜蜂这一科里，尤其是不合群的几个蜜蜂种，我也从这位昆虫学家那里听说，两性的颜色往往不一样。雄蜜蜂一般要比雌的更为美好；而在其中的大蜂或虎蜂亦称圆花蜂这一个属（乙122）以及另一个属（乙74），

雄的在颜色上的变异趋向比雌的为大。在有一个蜜蜂种（乙54），雄蜂作很深的暗黄色或棕褐色，而雌蜂则黑色：而木蜂属（乙1002）的各个种的雌蜂亦然，至于雄蜂则作鲜黄色。在另一方面，有些蜜蜂种的雌虫要比雄虫更为鲜艳得多，有一个颜色暗黄的种金黄地花蜂（乙40）就是一个例子。这一类两性在颜色上的差别很难用自我保护的观点来解释，而认为雄蜂缺乏自卫的能力，因为需要一些保护色，而雌蜂则备有强有力的螫刺，可以不在乎。赫·缪勒尔[60]一向特别注意蜜蜂类的习性，把这些颜色上的差别主要归因于性选择。蜜蜂类对颜色有敏锐的感觉，这一点是肯定的。他说雄蜂总是那么迫切地追求雌蜂，并且为此而彼此厮打；在某些蜜蜂种里，雄蜂的大腮要比雌蜂的为大，其所以大，他就用雄蜂之间的不断战斗这一点来解释。在有些例子里，雄蜂在数量上远远超出雌蜂，有的只是在繁育季节里的早期如此，有的只是在某些地区如此，有的则经常并且在各地都如此；但在其他一些例子里，也有雌蜂在比数上见得比较多于雄蜂的情况。在有些种里，更为美丽的一些雄蜂看去像是受到雌虫的选取；而在另一些种里，则更为美好的雌蜂得到雄蜂的选取。因此，在某些蜜蜂属（赫·缪勒尔文，页42），几个种的雄蜂彼此之间在外表上很不相同，而在其他的几个属，则情况正好与此相反。赫·缪勒尔认为（所引文，页82）两性之一通过性选择而取得的颜色往往会通过遗传而被分移到另一性的身上，只是在被分移到的一方的变异程度要大些罢了，正如雌蜂的花粉收集器往往被分移到雄蜂身上那样，而对他来说，这器官却全无用处。[61]

欧洲的蚁蜂（乙644）会作出唧唧之声，而据古茹（甲275）的了解，[62]两性都具备这种能力。他认为这种声音是由腹部的第三个环节与前面的一些环节互相摩擦而发出的，而我自己发现这些环节的表面上都有一套隆起的同中心的大小圈圈，相摩而出声的大概就是这些了。但我又发现接纳头部而与头部发生关节联系的前胸环（thoracic collar）的表面上也有这种圈圈，而经过用针尖磨刮，也能发出同样的声音。在这一种膜翅昆虫，雄虫有翅，而雌虫则没有，因此，两性兼具这种发声的能力这一层是出乎意料之外的事。各种蜜蜂也能表达某些情绪，这一层是大家所熟悉的，如愤怒的情绪是用嗡嗡之声的音调的改变来表达的；而据赫·缪勒尔的了解（前引文，页80），有些蜜蜂种的雄蜂，在追逐雌蜂的时候，会发出一种奇特的歌唱之音。

鞘翅类这一目（即各种甲虫）。——许多种甲虫的颜色和它们所时常来往的地点或场合的颜色相似，从而得以避免被敌人发觉。另有一些甲虫种，例如南美洲产的一种象虫（diamond-beetle），饰有很华丽的颜色，并且用条纹、斑点、十字形以及其他漂亮的花色作出各种图案的安排。除了某几种以花朵为食物的甲虫种之外，这一类颜色的安排很难提供什么直接

的自卫作用，但它们也许可以用来作为一种警告，或一种标志，使敌人有所顾忌，是和萤的发放磷光出乎同一个原理的。在各种甲虫，两性在花色上既然是一般地彼此相似，我们就没有什么证据来资以说明这些花色是通过性选择而取得的，但这一层事实上怕虽不会，至少事理上还不无可能，就是，当初首先由两性之一把它们发展了出来，后来又通过遗传把它们分移到了另一性的身上，而就那些具有花色以外的其他显著的第二性征的甲虫科属来说，这样一个看法甚至在某种程度上符合于事实的发展，亦未可知。没有视觉的各种甲虫当然无法看到彼此的美色，因此它们之中，据我从小沃特尔哈乌斯[4]（甲685）先生那里听说，尽管外表往往也很光滑，却从不表现什么好看的颜色。但它们这种颜色的灰暗也还可以有别的解释，就是，这一类的甲虫一般都生活在洞穴里或其他阴暗的地方。在有几种长角甲虫（乙566），尤其是在属于锯蠰科（乙804）的某几个种，两性之间在颜色上是有差别的；上文所说的既然是这一目中的一个通例，这些却是例外了。其中多数的体型都比较大，而颜色也华丽。我在贝茨先生的收藏里看到赤翅虫属（乙813）[63]的雄虫一般比雌虫红些，也晦暗些，而雌虫则是不同程度地带金光的绿色，很是华美。而反之，在其中的一个种，情况却是对调了一下，雄虫绿色中发金光，而雌虫则红里带紫。在有一个属（乙390）中，某一个种的两性在颜色上的区别是如此之大，以至一度曾经被列为两个不同的种；其中另有一个种的两性虽同样的是金碧辉煌，而雄虫的胸部却是红的。总之，据我判断的能力所及，在锯蠰（乙804）这一物群中，在凡属两性颜色上不同的几个种，总是雌虫一方面尤为浓艳，而这是和有关通过性选择而得来的那一类颜色的通例不相符合的。

在许多甲虫种里，两性之间最值得注意的一个区别是雄虫有巨大的角，从头部、胸部、或唇基（clypeus），或在一些少数的例子里，从身体的下面，崭然突起；而雌虫则没有。在包罗很广的瓣角甲虫这一类（乙535）里，这些角和各种四足类动物的角，如鹿角、犀角等等有些相像，在大小长短上，在形状上，变化多得出奇。为了代替文字描写之劳，我把其中尤为引人注目的一些形态的雌雄虫制图列在下面（图16至20）。一般地说，雌虫只表现有一些角的残留，有的是些圆疙瘩，有的只是一些隆起；而在有些例子里，连这些都不存在。然而在有一个种（乙751），雌虫的角也很发达，几乎和雄虫的相等，而在属于同一个属和属于小犀头属（乙276）的若干个种，雌虫的角的发达比雄虫只略逊一筹而已。贝茨先生告诉我，在这一个科下面的若干部门之间，自各有其一些重要的足以辨别彼此的特征性质的差别，而就角的一点而论，其为重要，赶不上其他的一些特征。例如，在黑团蛂（乙669）这一个属的内部，就有几个种是一角的，另

有几个种是双角的，这说明它并不很关宏旨了。

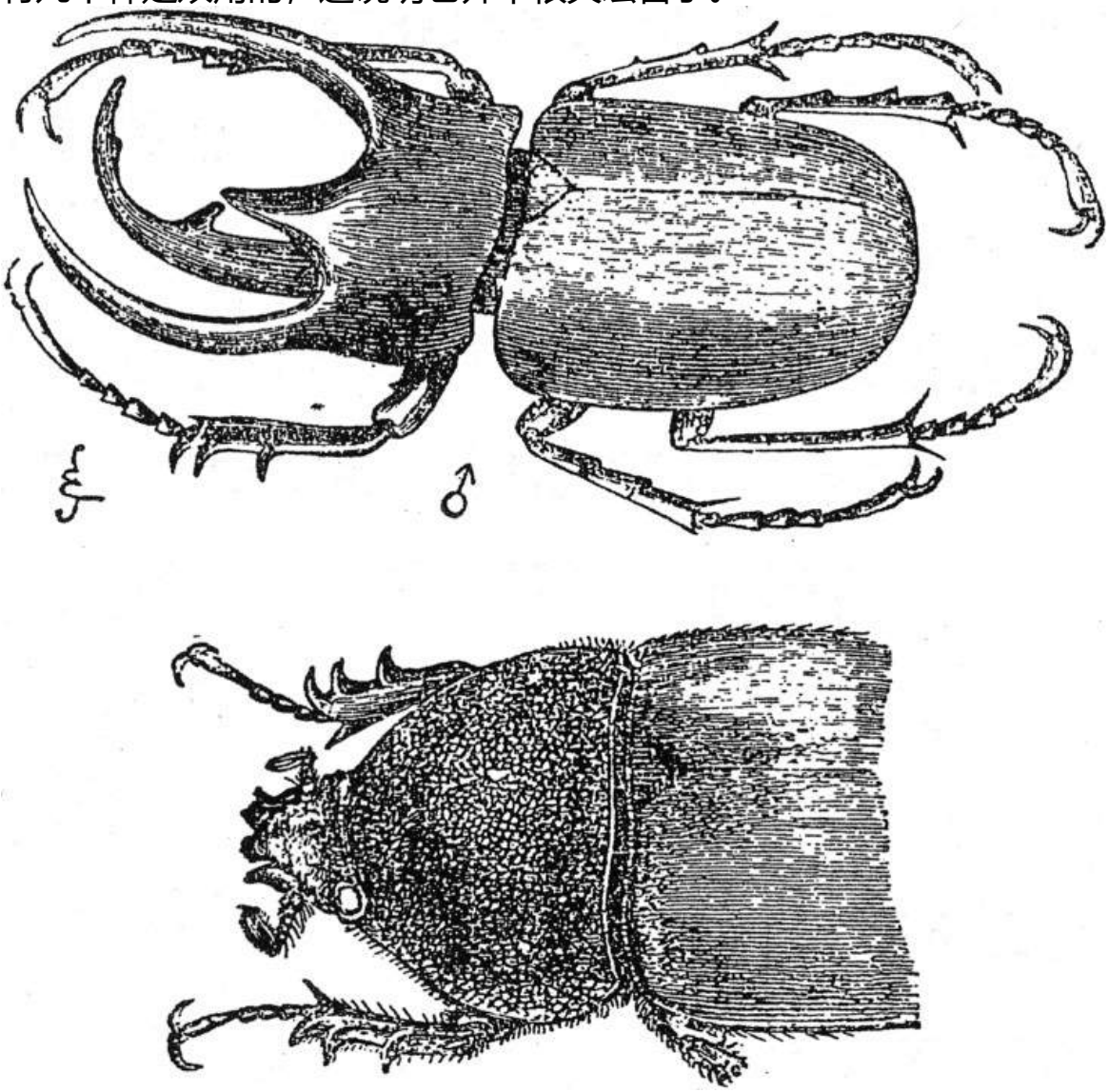

图16 铜甲虫（乙224）。上图，雄虫（较原形为小）；下图，雌虫（原大小）

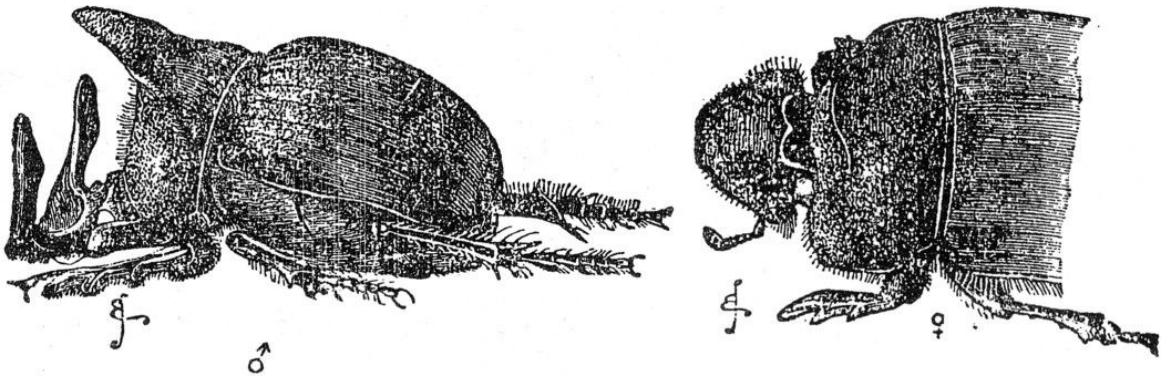

图17 小犀头的一个种（乙277）。左图为雄虫，下仿此

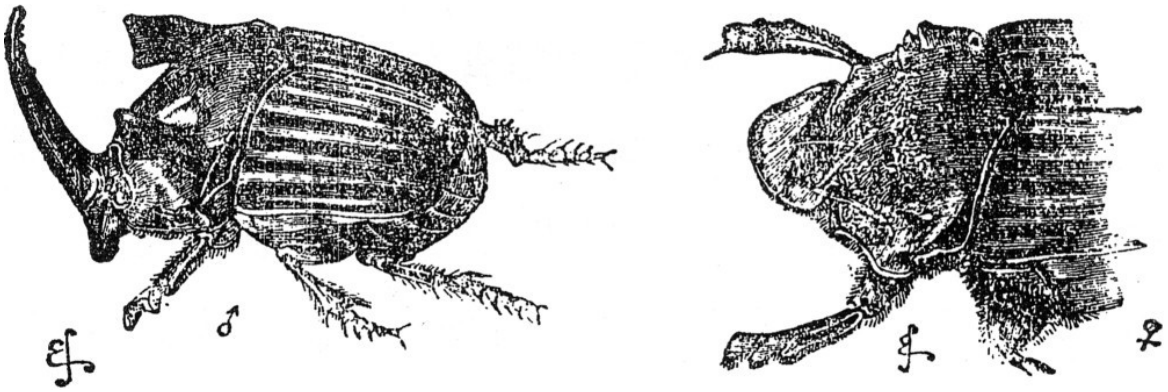

图18 瓣角甲虫的一个种（乙750）

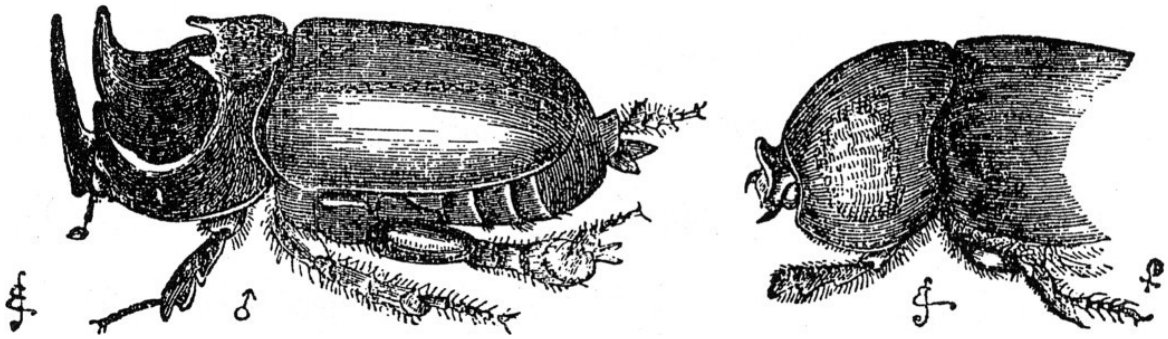

图19 双犀角虫（乙350）

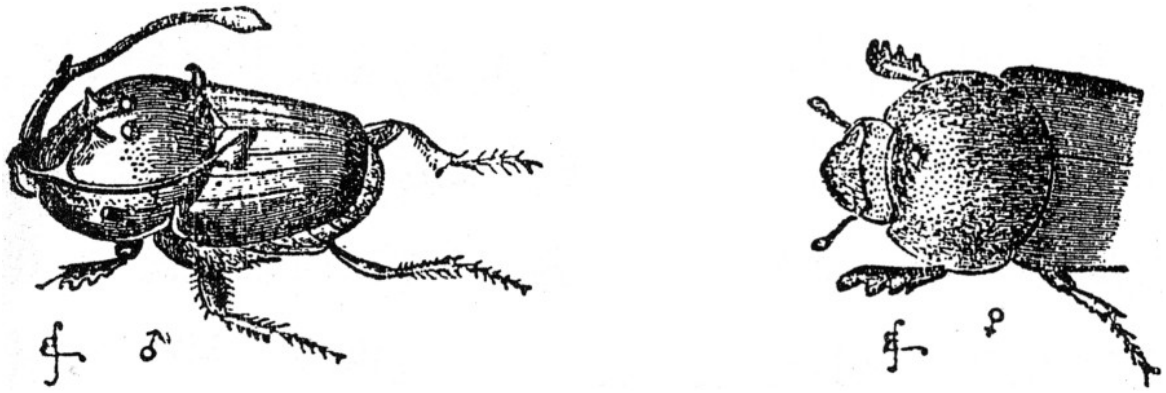

图20 黑团蛾的一个种（乙670）（比原形为大）

在几乎所有的例子里，关于角，还有值得注意的一点，就是，它们的变异性非常之大；正因为如此，所以，从具有最高度发达的角的雄虫起，到角已经退化得几乎和雌虫无法分辨的雄虫止，其间各种不同的程度都有，构成一个渐进的系列。沃耳希先生发现[64]，在有一个瓣角甲虫种（乙749），有些雄虫的双角要比他们的同类长出三倍之多。贝茨先生在检查了一百多只的黑团蛾的一个种（乙670）（图20）的雄虫之后，认为他终于找到了双角的大小长短已成定局而不再变异的一个种；但后来的研究证明变异还是有的。

这种角既特别巨大，而它们在血缘关系近密的各个种之间的结构又大为参差不齐，说明它们之所以形成是不无目的的；但在同种的雄虫之间，它们却又如此之变异不定，根据这些矛盾的情况来作推论，我们只能说，这种目的的性质是不可能太具体的。这些角上并不表现什么磨折过的痕迹，这说明它们并不被用来进行什么日常的工作，如掘地之类。有些作家认为[65]，雄虫在外边的走动既然要比雌虫多得多，他们就有角的需要，来保卫自己，抵御敌人；但这些角往往钝而不利，又似乎并不太适合于自卫之用。最明显而容易作出的猜测是，雄虫可以用它们来彼此进行战斗，但谁也从没有见过雄虫互相打架。贝茨先生在仔细检查了许许多多的这些虫种之后，也没有能发现任何足够的证据，有如伤残了的肢体之类，来说明它们确有这一个用途。如果雄虫真的是习惯于彼此战斗的话，他们的躯干大概会通过性选择而比现有的更为加大一些，从而超出雌虫的体型大小，但贝茨先生，在把小犀头所属的那一个科（乙275）的一百多个种的雌雄虫逐一比较之后，在所有发展良好的个体之间，没有能在这方面发现任何显著的差别。不仅如此，在有一个甲虫属（乙551），也是瓣角甲虫类这个一大部门中的成员，据有人知道，雄虫之间是爱打架的，然而这一个属的雄虫却不长角，只是他们的大颚要比雌虫的大得多而已。

由此看来，角之所以被取得，最符合于各种事实的结论是，为了装饰之用。这些事实是，上面已经说过：一方面，在同一个虫种之中，它们虽大为发达，而却又并不成定局——它们的极度变异性就说明了这一点；而另一方面，在关系十分近密的各个虫种之间，它们又是极度的花样繁多，不拘一格。乍然看去，这样一个结论或看法像是非常的未必合于事实；不过我们将在下文发现，在比昆虫在进化阶梯上高出了很多的许多类的动物如鱼类、两栖类、爬行类和鸟类，种种尖顶形的或球状的附赘悬疣，以及角呀、冠呀等等之所以发展出来，看来也不可能是为了别的，而是为了唯一的这样一个目的。

残角甲虫（乙668）（图21）与和它归入同一个属的其他几个种的雄虫在前肢的股节上各有一个角状的凸起，而在胸部的底面又有一副叉或一对角。根据别的昆虫的一些类似的结构而加以判断，这些大概是用来帮助他把雌虫卡住的。尽管这种雄虫在全身的阳面完全没有丝毫角的痕迹，然而雌虫的头上却清楚地表现有一只独角的残留（图22，a），以及胸部又有一个顶尖的遗迹（同图，b）。看来相当清楚的一点是，雌虫胸部的这一个顶尖的残余，尽管在这个特定的虫种的雄虫胸部现在完全不存在，当初却是他所正常具有的一个较大的凸起。因为，我们知道，在胸角甲虫（乙140，所属的属和残角甲虫这一个属"乙667"，是最为近密而中间没有间隔的两个属），雌虫胸部也有一个同样的细小的顶尖，而雄虫，在同一地位，却长着一个巨大的凸起。由此我们再一度地看到，很难再有所怀疑的是，上文所说那一个种的残角甲虫（乙668）以及其他关系很近的两三个虫种的雌虫头部的那个小尖端代表着当初的一只独角的残留，而这一种独角，在今天，在这么多的瓣角甲虫类的虫种的头部依然是个普通的性状，其在雌虫

的角也相当发达的那个属（乙748）的一些虫种（图18）里，情况也是如此。

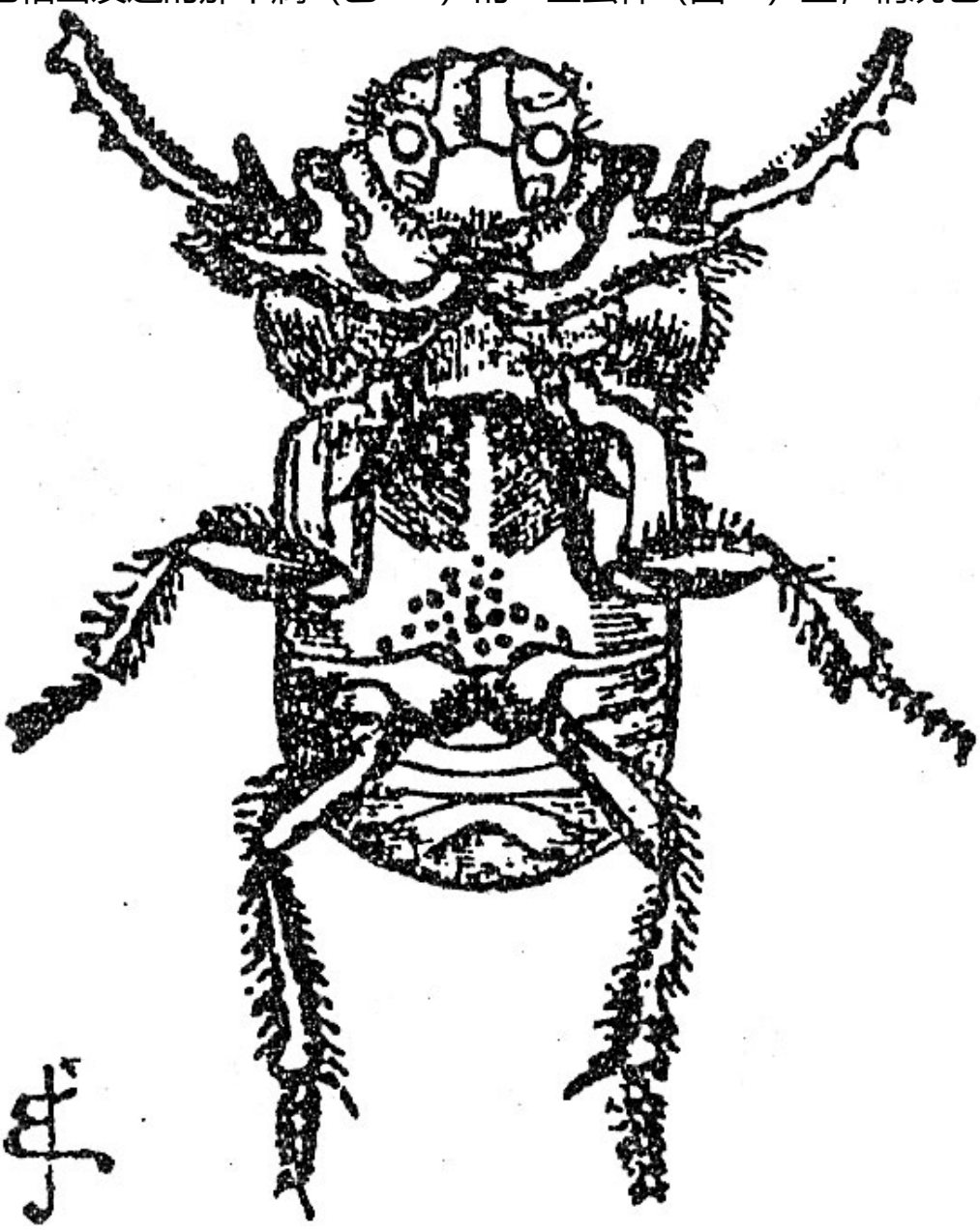

图21 残角甲虫（乙668），示雄虫腹面

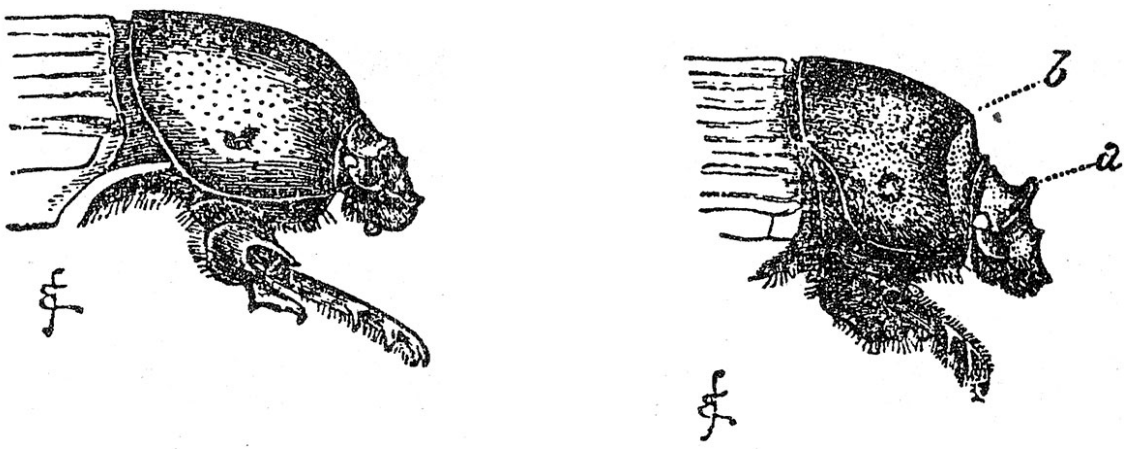

图22 同上图虫种，左示雄虫的侧面。右示雌虫：a，示头部独角的残留；b，示胸部独角或尖顶的痕迹

从前有个老想法或旧信念，认为残留这类东西是经过特别创造而来的，为的是要补足自然界预定的某种方案或格局，现在从这一个科的甲虫看来，这个想法不但站不住，并且站不住到了一个适得其反的地步，因为我们在这里看到的恰好是寻常事态的一个十足的倒转。我们有理由猜想，现在头上没有角的雄虫原先是有角的，并且把它作为一个残留的状态分移给了雌虫，像在如此之多的其他瓣角类甲虫中间的情况一样。至于这些雄虫为什么后来又把这种角丢掉了呢，我们不知道，但这种丢失也许是根据了所谓补偿的原则，就是，由于身体底面上的大角与其他凸起的新发展，移东方才可以补西，头部的角就让位了，而大角与其他凸起的发展既然只限于雄虫，雌虫没有这问题，于是在她身体阳面的一些角与凸起的残留就没有被取消的必要了。

到目前为止，我们所举的例子都是属于瓣角一类的甲虫的，但此外还有少数不属于这一类的甲虫种的雄虫也未尝没有角的装备，这些甲虫种分属于分隔得很远的两个科，一是象甲虫科（乙299），又一是隐翅虫科（乙896）——在前者，角长在身体的底面，[66] 而在后者，则在头部与胸部的阳面。在隐翅虫科，在同一个虫种之内，雄虫的角有非常大的变异性，和我们已经在瓣角甲虫类中间所看到的情况正好一样。在其中的扁蜚（乙875）这一个属里，我们遇到一个一性两形状态的例子，因为雄虫可以分成两批，彼此在体型的大小上和角的发展上有着巨大的区别，而两者之间又没有什么中间状态的层次。在同一科的另一个属（乙119）里，有一个种（乙120）（图23），威斯特沃德教授讲到它的时候说，“我们在同一地段里可以找到不相同的一些雄虫标本，有的胸部中央的那只角很大，而头部的双角则很小，是些残留，有的胸部的那只角短得多，而头部的两处隆起

却延伸得比较长。”[67] 看来我们在这里碰上了一个补偿的例子；我们刚才对残角甲虫（乙667）的雄虫曾经假定其为有过头部的角，而后来丢失了，之所以敢于作出这样一个假定，是由于这个例子的启发。

图23 隐翅虫的一个种（乙120）。左图，雄虫；右图，雌虫。比原形扩大

战斗的法则。——有些甲虫种的雄虫，看去像是不适宜于战斗的，为了占有雌虫，却也进行同类之间的冲突。沃勒斯先生[68] 看到过两只长吻虫（乙549）的雄虫，一种身体作条形而嘴吻拉得很长的甲虫，它们“为一只雌虫而战，而雌虫呢，就在旁边，忙于钻一个窟窿。他们相互用长吻推来挤去，时而抓，时而打，看去显然是带着满腔怒火。”但其中较小的一只“不久就退下阵来逃了，承认他打输了。”在少数几个例子的甲虫，雄虫的装备是很适合于战斗的，他们具有规模宏大的带齿的大腮或大颚，比雌虫的大得多。普通的鹿角虫或麋蜋（乙575）就有这种情况；鹿角虫的雄虫从蛹的状态脱颖而出要比雌虫早约一个星期，因此，一雌出世，我们就往往可以看到好几只雄的进行逐鹿。在这个季节里，他们进行凶狠的战斗。戴维斯（甲181）先生[69] 有一次把这种虫的两只雄的和一只雌的一起放在一只盒子里，较小的一只雄的在被较大的那只重创之下，终于放弃了他的雄心。有一位朋友告诉我，他在童年的时候，时常把雄虫放在一起，看他们斗，看到他们要比雌虫勇敢和凶狠得多，像许多高等动物一样。如果从他的前面捉这种虫，雄虫就会把你的手指抓住，而雌虫，尽管她们具有更强大的颚，却不会这样。在鹿角虫所属的锹蜋科（乙573），以及上面所说的长吻虫属中，许多个种的雄虫都比雌虫体型大，气力壮。瓣角甲虫类中有一个种（乙552）的雌雄虫是同居在一个洞里的；而雄虫比雌虫备有更大的大腮。在繁殖的季节里，如果一只陌生的雄虫试图闯进洞内，他就会受到攻击；雌虫也不是消极无事，她会把洞口堵住，并且从后面不断地推动雄虫，鼓励他前进；这种洞口的战役要坚持到入侵者被杀死或逃走为止。[70] 另一个种的瓣角类甲虫（乙106）的雌雄虫也是一对对地生活的，看来彼此很有依恋之情；雄虫会激发雌虫，让她把里面下了卵的牛屎之类滚成屎球；如果把雄虫取走，雌虫就会放下一切工作，而像勃吕雷里（甲109）先生[71] 所认为的那样，停留在原来的地点不动，直到她死亡。

锹蜋科（乙573）的雄虫的锹，即巨大的大颚，在大小与结构上都有极大的变异性，在这一方面他们是和瓣角类甲虫与隐翅虫科中许多个种的雄虫的头角与胸角相像的。这种大颚，从发展得最全备的一些雄虫起，到长得最差或者是最退化的那些止，也可以构成齐齐整整的一个系列。普通的鹿角虫的大腮，以及有可能还有其他许多甲虫种的大颚，尽管是有效的武器，可供战斗之用，而它们之所以变得如此规模巨大，是不是以可用这一层来解释，却还是一个问题。我们在上文已经看到，在北美洲的一种麋蜋（乙576），大颚是用来抓住雌虫的。这种大颚既如此显眼，又如此其枒杈四出，颇为漂亮，而又伸展得如此的长，实际上是不很适合于战斗之用的，因此，一种猜测就在我的思想上掠过，认为它们也许还有一个补充的用途，就是装饰，像上面所已叙述的许多甲虫种的头角和胸角峥嵘一样。在智利南部的一个种，格兰特氏交颚虫（乙242）——属于这同一种的很漂亮的一种甲虫——雄虫具有发达而大得吓人的大颚（图24）；他好勇斗狠，一经威胁，就会转过头来，张开大颚，同时发出很响的轧轹之声。但

据我自己的经验，他的大颚并不强，还不足以把我的指头夹得真正发痛。

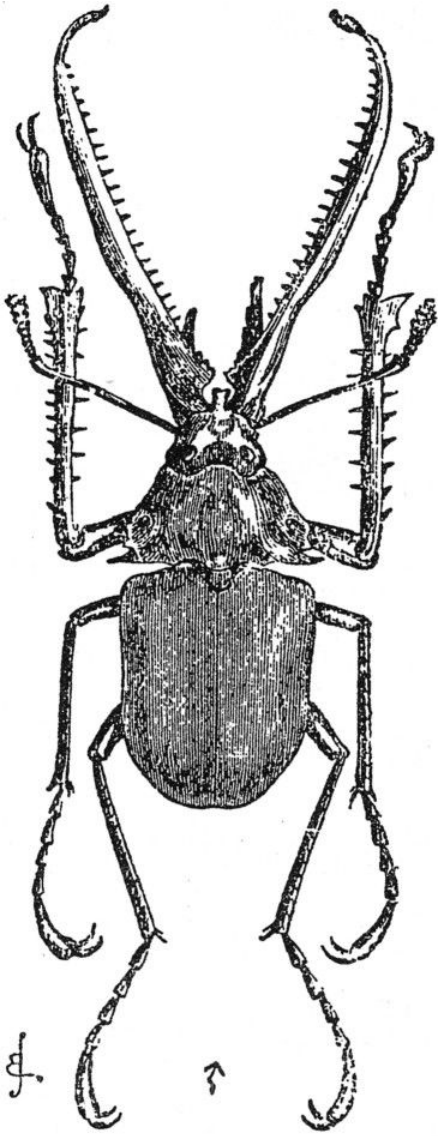

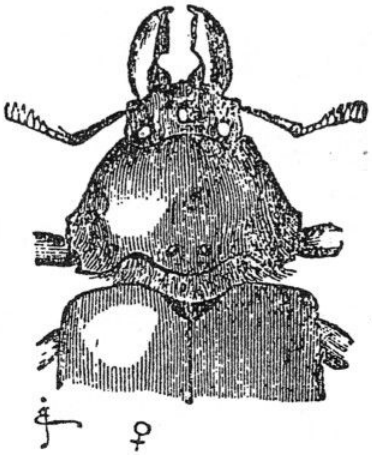

图24 格兰特氏交颚虫，比原虫略缩小。上，雄虫；下，雌虫

性选择，意味着一些先决条件有如相当多的感觉能力和足够强烈的情欲的性选择，在这一个目里的各科来说，似乎对瓣角一类的虫种，比起对其他任何的科来，起过更为有效的作用。在有些种里，雄虫备有战斗用的武器；有些种的雌雄虫生活在一起，并且表现有相亲相爱之情；许多个种，一经刺激，会发出唧唧之声；许多个种具有奇异非常的角，看去大概是为了装饰之用；而习惯于白昼活动的一些种则打扮得色彩缤纷，十分华丽。最后，应该指出，世界上最大的甲虫种中的若干个是属于这一科的，并且曾经被林纳（甲404）和法勃里休斯（甲230）[5] 排列为鞘翅目的魁首班头。[72]

发为唧唧之声的器官 。——分属于许多关系远近不同的科的甲虫种都具备这种器官。由这种器官所发出的声音，有的几英尺之内可以听到，最远的可以到几码，[73] 但这些声音和直翅目昆虫所作出的是无法比较的。受摩剉而出声的东西一般包括一片狭长而比较隆起的平面，上面刻画有许多很细而凸起的并行的横条纹，有时候可以细致到足以发出带虹彩的反光来，而在显微镜下面看起来相当漂亮。在有些例子，有如在灰怪虫这个属（乙983），在这片平面上，又满布着极为细小的刚毛似的或鳞片似的凸起，也大致构成一条条并行的线路，而并行了相当距离之后又和凸起而并行的横纹混了起来。这一过渡是通过和并行的横纹的由分而合，由斜行而成为直行，而同时，在合流处，又变得更为隆起、更为光滑。这是一方面，是剉板的这一面。另一方面是，在身体的与此相邻的另一部分有一条坚硬的脊梁，这就是刮具，用来刮剉板的，在有些例子里，这刮具还为此目的而经历过一番特殊的变化。用刮具很快地在剉板上划过，或者，反过来，用剉板在刮具上磨一道，声音就发出来了。

这些器官在虫身上所处的部位因不同的虫种而有不同，有的很不同。在以腐尸为食物的几种甲虫（蚖属或埋葬虫属，乙650），有两块并排的这种剉板（图25，r)，在腹部的第五个环节的背面，左右各一，每块剉板[74] 有凸起的并行横纹，或肋纹，126到140条不等。这些肋纹构成乐器的一部分，又一部分是翅鞘的后缘，后缘的一小部分突出在翅鞘的一般轮廓之外，以此与剉板上的肋纹相磨，就出声了。在羊角虫科（乙293）的许多个种，在金花虫的一个种，四星蛴 （乙252属金花虫科，乙263）和在拟蚊科（乙923）的若干个种，等等，[75] 剉板坐落在腹部后尖的背面，在尾板（pygidium）或前尾板（pro-pygidium）之上，也由翅鞘磨刮而发声，和上面所说的相同。在属于另一个科的异角虫属（乙479），剉板也是两片，安在第一个腹环节的两边，而所用的刮具却在股节或腿节之上，也是一条脊

梁似的东西。[76] 在象甲虫科（乙299）和蚊科（乙171）[77] 的某些甲虫种，这套发声器官的两个部分在部位上正好调了个儿，剉板是在翅鞘的阴面，靠近翅鞘的末梢，或沿着翅鞘的外缘，而一些腹环节的边缘却用来作为刮具。在赫尔曼氏水甲虫（乙736，龙虱科，乙359的一个种）剉板是一条坚强的脊梁，在翅鞘上，靠近翅鞘的骑缝边缘而和它并行，梁上有许多横肋纹，中段的一些肋纹很粗糙，而两头则变得越来越细致，尤其是在上端的一头；如果这种水甲虫被按在水底下，或临空举起，它腹部的角质的边缘就会向这两块剉板，或剉条，进行磨削而发出轧铄之声。在很大一个数量的长角类甲虫种（乙566）里，发声器官的部位和上面所说的很不一样，剉板是在中胸部，而向它进行摩擦的是前胸部。在天牛（乙192），兰杜沃曾经数得剉板上很细的肋纹多到238条。

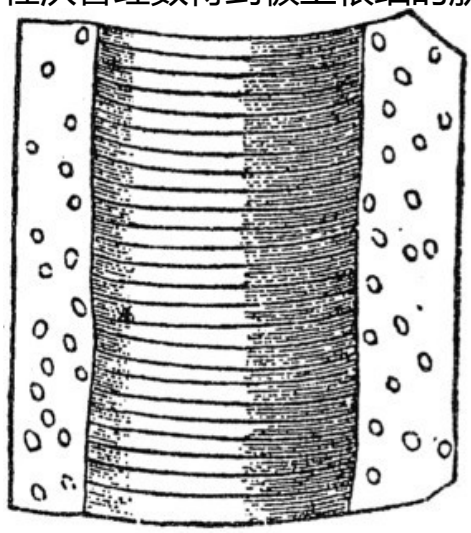

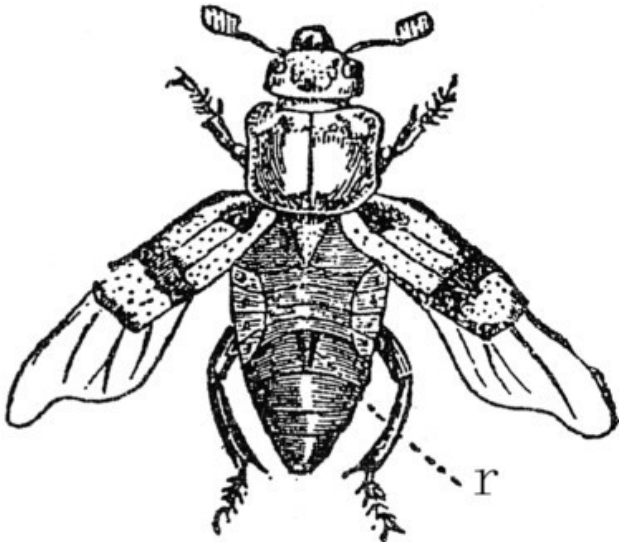

图25 埋葬虫（采自兰杜沃，甲381），r示两块锉板。左图示锉板的一部分，高度放大之状

许多个种的瓣角类甲虫也能作出磨剉之声，而其器官所在的部位也很不相同。有几个种的声音很响，斯米思有一次捉到一只瘤蛟（乙974），发出的声音很大，站在旁边的一个管理动物的人员以为他捉到了一只耗子；但我没有找出这种甲虫的这套器官究竟在身体的什么部分。在蜣蜋（乙447）和灰怪虫（乙983）这两个属，剉板是一条脊状隆起，斜斜地横过后肢的基节（图26，r），至于剉板上的肋纹，在蜣蜋的一个种（乙448）是84条，而磨具或刮具是一个腹环节上的特别伸展出来的一小部分。与此关系相近的一个种的小犀头（乙278），剉板是很窄很窄的一条，安在翅鞘的骑缝边缘之上，大致沿着边，靠近翅鞘底部的外缘另有一个短短的剉板；但在其他的小犀头种，据勒孔特（甲392）说，[78] 剉板是安在腹部的背面的。在土掘虫属（乙686），它是在前尾板之上；而据上面所说的同一位昆

虫学家的话，在另一些象甲虫种（乙358），则在翅鞘的底面。最后，威斯特仑说到，在勃仑氏甲虫（乙666）这一个种，剉板坐落在前胸片（pro-sternum）之上，而刮具则在后胸片（meta-sternum）上面，都在身体的底面或阴面，和长角甲虫的在阳面的情况相反。

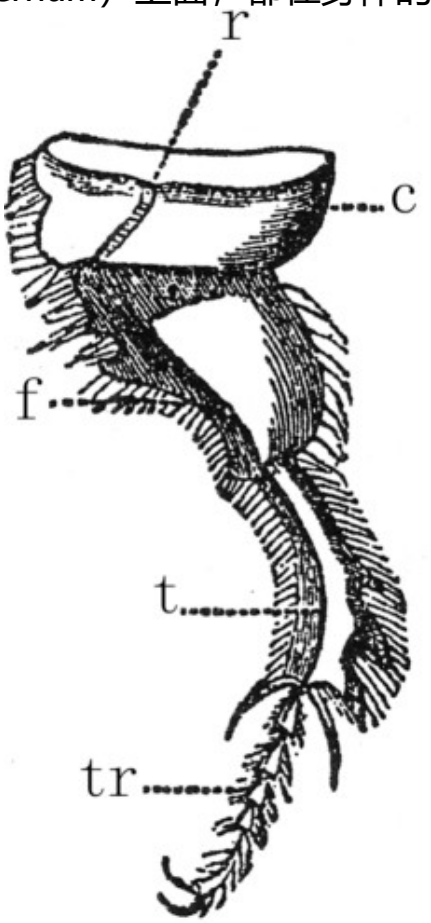

图26 蜣螂（Geotrupes stercorarius）的后肢（采自兰杜沃）r,锉板。c,肢基节。f,股节。t,胫节。tr,跗节

由此可见在鞘翅类的各个不同的科里，发为磨剉之声的器官在坐落上真是花样多端，不名一格，而在结构上则差别不大。在同一个科以内，有些种有这方面的装备，有的则完全没有。这种变化繁多的情况是不难理解的：我们可以这样设想，就是，甲虫是有"甲"的，即有套坚硬而粗糙的外衣的。这些坚硬而粗糙的部分，只要彼此偶然接触，有些摩擦，就会发出一些轻微的轧轹之声，或嘶嘶之声；这是出发点，有了这个出发点，再加上所偶然发出的声音居然可以派些用处，于是一些粗糙的平面就渐渐地得到发展，而终于成为发声器官。有些甲虫，即便没有什么正式的发声器官，即在现在，只要身体一动弹，便会有意无意地发出一些轧轹之声，或事物抖乱之声。沃勒斯先生告诉我，长臂虫（乙395，一种长角甲虫，雄虫的前肢拉得出奇的长），在走动的时候，通过腹部的一伸一缩，就能发出嘶嘶

之声；而如果被捉住，通过后肢和翅鞘边缘的因挣扎而两相摩擦，更能发出轧轹之声。嘶嘶之声的来源是清楚的，就是，沿着每一只翅鞘的骑缝边缘都有一条很窄的剉板;但轧轹之声的来源是一个问题，我曾试过，把这种甲虫的皱皮的股节来摩擦和它相当的那只表面作颗粒状的翅鞘，而取得了轧轹之声，但在这里我却找不到任何可以称为剉板的东西；而在这样一种体型很大的昆虫身上，要漏掉看不到是不大可能的。我在检查了一个种的驼蚑属（乙303）的甲虫，并阅读了威斯特仑所写的关于它的情况之后，我认为这种甲虫究竟具备不具备任何真正的剉板是一个问题，尽管它有发出某种声音的能力，看来剉板是没有的。

根据直翅类和同翅类的先例，我本来指望鞘翅类的两性之间在发音器官方面会有差别；但兰杜沃检查过好些个种，没有看到这种差别；威斯特仑也没有；而克饶契（甲170）先生在要把他惠赠给我的许多标本加工整理的时候也没有看到。但由于这一性状的变异性很大，如果两性之间有任何差别，而差别却很细致的话，要觉察出来也不是容易的事。例如，在我所检查过的第一对埋葬虫（乙650）的标本和第一对的一个种的水甲虫（乙735）的标本，雄虫身上的剉板要比雌虫的大得相当的多；但在后来检查到的几对，就不然了。在蜣螂（乙447）我曾取雌雄虫各三只而加以比较，我发现雄虫的剉板似乎粗厚些，不那么透光，也更显然突出些；但究竟如何，终难肯定；因此，为了发现两性在发声的能力方面有无高下，我的儿子，弗·达尔文先生收集了五十七只活蜣螂，每一只用手指头同样地执持一下，方位相同，执持的松紧程度也相同，然后根据它们发声的大小，把它们分成两批。接着再查性别，他发现在这两批之中，雌与雄的比数都很接近于相等。斯米思先生养过象虫科（乙299）中的有一个种（乙628）养了好多，他深信两性都会"叫"，并且听去没有什么高下。

尽管如此，在有几个种的鞘翅类甲虫，发出磨刮之声的能力肯定地是一个性征。克饶契先生发现在感日虫属（乙467隶拟蚑科，乙923）的两个种里，只雄虫具有发声的器官。我为此检查了其中一个种（乙468）的五只雄虫，看到五只全都有很发达的剉板，安在腹部最后一个环节的背面，分成两块而不全分；而在五只雌虫身上，则连剉板的残留都没有，雌虫腹部最后一个环节的膜是透明的，比在雄虫身上的薄得多。在其中的第二个种（乙469），雄虫有和第一个种同样的剉板，但只是囫囵的一块，并无部分地分而为二的情况，而雌虫也完全没有；雄虫在翅鞘末梢的边缘，在骑缝的每一边，有三四条短短的纵行的脊状隆起，每条之上都有一些极为细致的横肋纹，而这些肋纹是和在腹部剉板上的那些相并行而相似的；这些隆起是不是构成一个独立的剉板，抑或是腹部剉板的刮具，我就无法判定了：雌虫则没有这些隆起。

再如，在瓣角甲虫的土掘虫属（乙686）的三个种里，情况几乎可以和上面所说的并行。在第一个种（乙687）和第二个种（乙688）这两个种，雌雄虫的前尾板上虽都有剉板，板上的肋纹却不很一样，雌虫的肋纹没有雄虫的那么连续，那么清楚；但主要的差别在于，在雌虫，剉板所在的那一个环节的表面，在适当角度的光线之下看出，满是短毛，而在雄虫则没有这种毛或只有一些极细的茸毛。在这里我们应该注意，在全部鞘翅类里，凡属可用而有效的剉板所在之处是一概不生短毛的。在第三个种（乙689），两性在这方面的差别尤为显著，如果把剉板所在的那个环节洗刷干净而当作一件透明的东西，对着光看，这差别就见得最为清楚。在雌虫，整个的表面长满了带刺的各自独立的小凸起，其在雄虫，这些小凸起虽也有，而越是前进而靠近腹部的末梢，它们却越是凑合在一起、越整齐，也越来越不带刺；因此，有关的腹环节的四分之三上面所铺满的不是分立的小凸起，而是许多极细致的并行的肋纹；而这在雌虫是没有的。但所有这三个种的雌虫的标本，如果把腹部弄软了，再把它前后推动，也会发出轻微的磨剉的声音来。

就上面所说的两个属，感日虫与土掘虫来说，几乎可以肯定地是，雄虫之所以发出唧唧之声是为了召唤和激发雌虫；但在多数的其他的各种甲虫，看来两性都能用这种声音作为彼此自然召唤的方式。甲虫的发声也因缘于它们的各种不同的情绪，好比鸟类运用它们的喉音，除了向异性歌唱之外，还有许多其他的目的一样。体型比较大的交颚虫（乙241）会因愤怒或反抗而发声，其他许多种的甲虫如果被捉住而无由脱身，也会因苦恼或恐惧而作出同样的反应；沃拉斯屯和克饶契两位先生，在喀柰瑞群岛（Canary Islands——近非洲西北海岸——译者）上，用叩击蛀空了的树干从而取得唧唧之声的反应的办法来发现有一个属（乙2）的几种甲虫。最后，有一种的瓣角甲虫（乙106）的雄虫作唧唧之声来鼓舞他的配偶努力工作。而如果配偶被挪走，也会因伤心而发出同样的声音。[79] 有些自然学家认为甲虫作声为的是把敌人吓跑；但我想不通，能一口把一只大甲虫吞下肚去的一只走兽或飞禽真会被这小小的鸣声所吓退么？唧唧之声也是一种性的召唤这样一个信念也有一些事实的支持，就是称为番死虫（乙42）的一种壁虱或扁虱会用嘀嗒之声互相应答，而我自己曾观察到过，也会酬答人为的类似的声音。德布耳代先生也告诉我，他有时候看到一只雌的扁虱正在发出这种声音，[80] 而一两小时之后，他发现她已经和一只雄虫结合了起来，而另有一次，则她正被好几只雄虫团团围住。最后，还应指出，大概许多种类的甲虫起初都通过身体上某些坚硬的部分彼此摩擦所产生的轻微的抖动的声音而能相互找到，而无论雄虫或雌虫，凡属能作出最大声的那些便最容易找到它们的配偶，于是，身体上不同部分的一些皱褶

不平之处就通过性选择而逐渐地发展了出来，而终于成为能发出轧轹或磨剉的器官。

原注

[1] 见勒博克爵士文，载《林纳学会会报》（丙147），第二十五卷，1866年，页484。关于下文的蚁蜂科，见威斯特沃德，《昆虫的近代分类》，第二卷，页213。

[2] 在雄性身上的这些器官，即便在关系十分近密的种与种之间也往往各不相同，在划分种别的时候，它们是些出色的性状。麦克拉克兰先生对我说，从一个功能的观点来看，这些器官的重要性也许是被估计得太高了些。有人曾经提出看法，认为这些器官方面的哪怕是微小的差别就足够使一些明显的变种，或潜在的真种，无法进行杂交，因而促使它们得以各自发展，而成为新种。但根据许多见于记录的例子〔见，例如，勃朗，（甲104），所著德文《自然史》，第二卷，1843年版，页164；又如威斯特沃德文，载《昆虫学会会报》（丙145），第三卷，1842年，页195〕，说明有人观察到过，种别分明的雌雄两性也未尝不相交配，由此我们不妨作出推论，认为上面这一看法是很难符合于事实的。麦克拉克兰先生告诉我〔亦见《斯德汀城昆虫学时报》（丙139），1867年卷，页155〕（按斯德汀，Stettin，德国东北部城市——译者），在石蚕科（乙760）里，有好几个种就有这种情况，就是在性器官方面有特别显著的差别，迈尔（甲459）博士曾经把这些种的雌雄虫关在一起，种虽不同，器官亦异，它们却交了尾，而其中有一对还产生了可以产生下一代的受了精的卵。

[3] 见文，载《实用昆虫学人》（丙109），美国费城版，第二卷，1867年5月，页88。

[4] 同上注[3]所引文，页107。

[5] 见《昆虫的近代分类》，第二卷，1840年，页205、206。沃耳希先生一面提醒我注意颚的这种形同而用则异的情况，一面又说到他曾经屡次观察到这些用法。

[6] 在这里我们碰上了奇特而无从解释的一个两形状态的例子，因为在榜蜋属的欧洲产的四个种，以及水孔虫属的某几个种里，有些雌虫的翅鞘

是光滑的，既没有深沟，也没有小孔；而在光滑的翅鞘与有沟或有孔的翅鞘之间更没有看到过任何不同程度的中间状态。参看夏乌姆（甲576）博士文，载《动物学人》（丙157），第五、六合卷，1847年—1848年，页1896。又见克尔贝与斯宾士合著《昆虫学引论》，第三卷，1826年，页305。

[7] 见威斯特沃德，《昆虫的近代分类》第二卷，页193。下文关于霉蛰以及其他在引号中的一些话则采自沃耳希先生文，载《实用昆虫学人》（丙109），美国费城版，第二卷，页88。

[8] 克尔贝与斯宾士合著，《昆虫学引论》，第三卷，页332—336。

[9] 见所著《马德依腊群岛的昆虫类》，1854年版，页20。（群岛在大西洋中，摩洛哥之西。——译者）

[10] 见德布耳代（甲201）文，载《自然史纪事与杂志》（丙10），第一卷，1848年，页379。我还不妨补充一点，在膜翅类的某几个种的昆虫，翅脉也是因性别而异的；参看佘卡尔德（甲607），《善于挖掘的膜翅类昆虫》，1837年版，页39—43。

[11] 见贝茨文，载《林纳学会文刊与事志》（丙72），第六卷，1862年，页74。翁弗尔先生的一些观察见引文，载《大众科学评论》（丙108），1868年卷，页343。

[12] 见所著《自然学家在尼加拉瓜》，1874年版，页316—320。关于萤卵所发出的磷光，见文，载《自然史纪事与杂志》（丙10），1871年11月，页372。

[13] 见饶比尼（甲556），《蚕丝杂咏》（法文），1848年版，页207。

[14] 见文，载《昆虫学会会刊》，第三组，第五卷，页486。

[15] 见文，载《昆虫学会会报》（丙145），1867年2月4日，罗马数字页71。

[16] 关于这句话和涉及两性体型大小的其他的一些话，见上引克尔贝与斯宾士合著的书，第三卷，页300；关于昆虫的寿命，见同书、卷，页344。

[17] 见文，载《林纳学会会报》（丙147），第二十六卷，1868年，页296。

[18] 见所著《马来群岛》，第二卷，1869年，页313。

[19] 见《昆虫的近代分类》，第二卷，1840年，页526。

[20] 见所著文，《达尔文学说的应用》，载《自然科学协会会刊》（丙152），第二十九卷，页80。又见迈伊尔文，载《美国自然学人》（丙8），1874年卷，页236。

[21] 参看娄恩先生的一本有趣的著作，《大苍蝇（blow-fly，即乙637）的解剖》,1870年版，页14。他在页33上说，“被捉住的苍蝇发出一种奇怪而凄婉之音，而这种声音会使其他的苍蝇远走高飞。”

[22] 见同上注[19]所引书、卷，页473。

[23] 这些零星事实都采自同上注[19]所引书、卷，页422。关于下文的白蜡虫科（乙425），亦见克尔贝与斯宾士合著的《昆虫学引论》，第二卷，页401。

[24] 见文，载《动物科学时报》（丙155），第十七卷，1867年，页152—158。

[25] 见文，载《新西兰学院院报》（丙148），第五卷，1873年，页286。

[26] 我要向沃耳希先生表示谢意，因为他把哈特曼博士所写的《十七年蝉的动态日志》中的这一部分摘录寄送给了我。

[27] 见格伊耳丁（甲287）文，载《林纳学会会报》（丙147），第十五卷，页154。

[28] 因为我虽经努力而一直未能找到克尤尔特的著作，下文这一段话是以克迂彭（甲371）《关于俄国南部的飞蝗》（德文，1866年版，页32）为依据的。

[29] 见怀伊特，《色尔朋的自然史》，第二卷，1825年，页262。（参看下文第十四章译注4——译者）

[30] 海瑞斯，《新英伦的昆虫》，1842年版，页128。

[31] 见所著《自然学家在亚马孙河上》，第一卷，1863年，页252。贝茨先生在这部著作里对这一昆虫目中三个科的此种音乐器官由简入繁的各级不同的情况也作了一番很有趣的讨论。读者也可以参看威斯特沃德，《昆虫的近代分类》，第二卷，页445、453。

[32] 见文，载《波士顿自然史刊》（丙34），第十一卷，1868年4月。

[33] 见《新编比较解剖学手册》法文译本，第一卷，1850年，页567。

[34] 同上注[24]所引书、卷，页117。

[35] 见威斯特沃德，《昆虫的近代分类》，第一卷，页440。

[36] 见所著《关于螽斯类的发音器官：对达尔文主义的一个贡献》，载《动物科学时报》（丙155），第二十二卷，1872年，页100。

[37] 见威斯特沃德，《昆虫的近代分类》，第一卷，页453。

[38] 同上注[24]引书、卷，页121、122。

[39] 沃耳希先生也告诉我，他也曾注意到在称为"嘉娣迪德"的那个螽斯种（即乙782），"当一只雌虫被捉住的时候，由于两只前翅的交相抖动，也会发出一种软弱的轧轹之声。"

[40] 兰杜沃，同上引书，页113。

[41] 见《新英伦的昆虫》，1842年版，页113。

[42] 见威斯特沃德，《昆虫的近代分类》，第一卷，页462。

[43] 兰杜沃最近发现某些直翅类昆虫的残留结构和同翅类昆虫的发声器官有密切相似之处；这是一个值得惊奇的事实。见文，载《动物科学时报》（丙155）第二十二卷，第三分册，1871年，页348。

[44] 见文，载《昆虫学会会报》（丙145），第三组，第二卷。（《研究刊》，页117）

[45] 见威斯特沃德，《昆虫的近代分类》，第一卷，页427；关于蟋蟀部分，见页445。

[46] 见霍尔恩（甲326）先生文，载《昆虫学会会刊》（丙115），1869年5月3日，罗马数字页12。

[47] 即邯郸或树蟀的一个种，亦即译名表中的"乙663"，见海瑞斯《新英伦的昆虫》，1842年版，页124。在欧洲产的另一个种的邯郸或树蟀，即"乙664"，据我从凯茹斯（甲139）那里听说，两性在颜色上的差别几乎和这个美国种一样。（查这两个种的译名未详，也许还未有译名；但我国有一个蟋蟀种，名邯郸，学名Oecawthus longicanda，是和这两个蟋蟀种隶于同一个属的。——译者）

[48] 此蟋蟀属的分类名见译名表"乙780"，详威斯特沃德，《昆虫的近代分类》，第一卷，页447。

[49] 沃耳希文，《伊利诺伊州的拟脉翅类（乙808）昆虫》，载费城《昆虫学会会刊》（丙115），1862年卷，页361。

[50] 见《昆虫的近代分类》，第二卷，页37。

[51] 沃耳希，同前引书，页381。关于下文中的伎蜓、狸蜓和岩蜓等几个属的事实也是这位自然学家所惠予提供的，我在此表示谢意。

[52] 见文，载《昆虫学会会报》（丙145），第一卷，1836年，罗马数字页81。

[53] 见关于他的文章的摘要，载《动物学纪录报》（丙156），1867年卷，页450。

[54] 见克尔贝与斯宾士合著的《昆虫学引论》，第二卷，1818年，页35。

[55] 见乌珠，《动物的心理才能》（法文），第一卷，页104。

[56] 见一篇有趣的文章，《法勒尔的著述》，载《自然史评论》（丙100），1862年4月，页122。

[57] 见文，载《昆虫学会纪事刊》（丙83），1863年9月7日，页169。

[58] 见所著《关于蚁类的习性的研究》（法文），1810年版，页150、165。

[59] 见文，载美国费城《昆虫学会会刊》（丙115），1866年卷，页238、239。

[60] 《达尔文学说在蜜蜂类方面的应用》，载《自然科学协会会刊》，第二十九卷。

[61] 贝瑞耶先生在他的文章《达尔文的性选择论》（载《科学评论》，丙129，1873年2月，页868）里，在看来像是对这个题目考虑得很不够的情况下，提出驳论，认为有社会性的几种蜜蜂的雄蜂既然是人所共知的从未受精的卵产生出来的，则他们便不可能把所取得的新性状传给他们的雄性的后一代。这真是一个异乎寻常的驳论。一只雌蜜蜂，受到一只表现着有助于两性结合或使其在两性关系中更受欢迎的某些性状的雄蜂所授的精以后，会产生一批孵出来全是雌蜂的卵；但这些新一代的雌蜂，到了明年，就会产生一些雄蜂；试问这新一代的雄蜂，对于他们祖父的一些性状，竟然会遗传不到么？试就普通动物中举一个尽量可以与此并行而相比的例子看看：如果任何一种有色的四足类动物或一种白色的鸟的雄性和黑色品种的一只雌性杂交，而如果它们所产生的子女又彼此进行配合，我们能不能设想，它们所生的后一辈，即孙儿孙女这一辈会不从它的祖父那里传到黑色的倾向么？在另一方面，不能生育的工蜂对于新性状的取得的问题比这个要困难得多，但我在《物种起源》一书里曾试图说明这些不能生育的小动物会如何受到自然选择的威力的摆布。

[62] 见引于威斯特沃德，《昆虫的近代分类》，第二卷，页214。

[63] 其中的一个种，多色的赤翅虫（乙814）是两性之间差别很显眼的一个种，贝茨先生曾加以叙述，见文，载《昆虫学会会报》（丙145），1869年卷，页50。我在这里再具体地补充几个我听说到的两性之间在颜色上有所不同的甲虫的例子。克尔贝与斯宾士（《昆虫学引论》，第三卷，页301）提到过一个种的萤（属名见乙164）、一个种的地胆（属名见乙607）、一个种的空锥形甲虫（属名见乙827）和褐黄花蠰（乙550），其中最后一个种的雄虫作褐黄色，而胸部却是黑的，至于雌虫，则通身是暗红色。四个种中的后两个种都是属于长角类（乙566）的。特瑞门和小沃特尔霍乌斯两位先生通知我有两个瓣角类甲虫（乙535）种，一是旋毛蛂属（乙740）的，一是毛蛂属（乙958）的，在后面的一个种，雄虫的颜色比雌虫为灰暗。在裂口虫（乙949），雄虫是黑的，而雌虫则被认为总是深青色，而胸部是红的。莽汉虫（乙683）的雄虫，据我从沃耳希先生那里听

说，也是黑的，而雌虫（曾被错认为是另一个种而定名为“红颈莽汉虫”，“Orsodacna ruficollis”）则有一个褐赤色的胸部。

[64] 见文，载美国费城《昆虫学会会刊》（丙115），1864年卷，页228。

[65] 克尔贝与斯宾士合著《昆虫学引论》第三卷，页300。

[66] 克尔贝与斯宾士，《昆虫学引论》，第三卷，页329。

[67] 见《昆虫的近代分类》，第一卷，页172；关于扁蟹，见页172。在不列颠博物馆，我看到过一只属于中间状态的扁蟹的标本，因此，这里所说的一性两形状态毕竟还是不严格的。

[68] 见所著《乌来群岛》，第二卷，1869年，页276。参看腊伊雷（甲553），美国《密苏里州昆虫类报告》（第六次），1874年，页115。

[69] 见文，载《昆虫学杂志》（丙55），第一卷，1833年，页82。关于这一个甲虫种的好斗，亦见克尔贝与斯宾士，同上引书，第三卷，页314；又，威斯特沃德，同上引书，第一卷，页187。

[70] 《自然史分类字典》（法文），第十卷，页324，引菲歇尔（甲240）的话。

[71] 原出法国《昆虫学会纪事刊》（丙14），1866年卷，见引于默尔瑞文，载《旅行杂志》（丙84），1868年卷，页135。

[72] 威斯特沃德，同上引书，第一卷，页184。

[73] 见沃拉斯屯（甲713）文，《关于能作出音乐的几种象虫科（乙299）甲虫》，载《自然史纪事与杂志》（丙10），第六卷，1860年，页14。

[74] 见兰杜沃文，载《动物科学时报》（丙155），第十七卷，1867年，页127。

[75] 我要向克饶契先生的盛意表示很大的感激，因为他送给我许多属于这三个以及其他甲虫科的各种制好了的标本，和若干有价值的情报。他相信金花虫的磨剉作声的能力以前是没有人观察到过的。我也很感谢詹森先生，他也给了我一些情报和标本。我还不妨补充提到我的儿子弗·达尔

文，他发现有一个种的鲞蠹（乙343）也能作唧唧之声，但没有能找出发声器官的所在。恰普曼（甲145）博士最近叙述到杜松蠹这一属（乙864）也是磨刿作声的表演者，见文，载《昆虫学人月刊》（丙56），第六卷，页130。

[76] 出休厄特（甲580）文，译载《自然史纪事与杂志》（丙10），第二十卷，1867年卷，页37。

[77] 威斯特仑（文载克饶耶尔氏，甲376，《自然学家. Tidskrift》第二卷，1848—1849年，页334）叙述过这两科以及其他甲虫科用磨刮来发声的器官。其在蚊科(乙171），我自己曾检查过克饶契先生所寄送给我的两个种，一是拟斑蝥（乙369），一是繁星虫（乙121）。在后面的一个种，在腹环节的有槽道的边缘上的那些横脊梁，据我所能作出的判断，在磨刮翅鞘上的刿板时，并不起什么作用。

[78] 美国伊利诺伊州的沃尔希先生把勒孔特所著《昆虫学导论》的一些资料摘抄寄给我，我要向他表示谢意。这里所说的一点见勒孔特书，页101、143。

[79] 出勃吕雷里（甲109），见引于默尔瑞文，载《旅行杂志》（丙84），第一卷，1868年，页135。

[80] 据他说，“嘀嗒之声是这样发出的，虱子用它所有的腿把自己的身体尽量地抬高，然后用胸部向所在的物体的平面啪嗒啪嗒地快速不断的叩击五六次”。关于这一题目的参考，又见兰杜沃文，载《动物科学时报》（丙155），第二十七卷，页131。奥利费耶（甲507）说（见引于克尔贝与斯宾士，《昆虫学引论》，第二卷，页395），嘀嗒虫（乙768）的雌虫会用她的腹部来叩击任何坚实的物体而产生一种相当响的声音，“而雄虫则闻声应命而至，不久就随侍左右，而终于成其配偶。”

译注

1. lime-tree，查此字有二义，一为菩提树，一即芸香树，究为何一义，未详。

2. “Katy-did-she-did”，按这是对鸣声的模拟，然而故意写成有些意义的两句话，Katy是英美女子小名Catharine的简写简称，意为“嘉娣干的，是

她干的”。这也犹我国称蝉为“知了”，或鸬鹚为“郭公”“布谷”之类。

3. 畜蟋蟀用竹笼，而不言用特制的瓦盆，说明达尔文和他所援引的作家对这方面的情况尚多未达之处。

4. 此处原文有“jun”字样，系“junior”一字的省文，英美姓名下往往有此用法，指同一姓名之人的子或弟。兹译作“小”字。

5. 丹麦昆虫学家，全名为John Christian Fabricius，1745—1808；曾受学于林纳；所业很庞杂，然独以昆虫分类著称，其分类主要以嘴的形态结构为准，而不靠翅的结构。

第十一章 昆虫类的第二性征——续：鳞翅目（蝶类与蛾类）

蝶类的求爱——战斗——嘀嗒作声——颜色，有两性相同的，也有雄蝶比雌蝶为艳丽的——一些例子——这与生活条件的直接影响无关——适应于自卫的一些颜色——蛾类的颜色——色相的显示——鳞翅类的感觉能力——变异性——两性在颜色上所以有差别的一些原因——拟态，雌蝶比雄蝶更为艳丽的一些例子——颜色艳丽的幼虫——关于昆虫类的第二性征的总述与结束语——鸟类与昆虫类的比较。

在这一个昆虫类之中的巨大的目（乙546）里面，我们兴趣的重点所在是同一物种之中两性之间在颜色上的种种差别。本章将把几乎全部的篇幅用在这个题目上，但在入题之前，我要先就其他一两点说几句话。我们时常可以看到好几只鳞翅类的雄虫追逐或围绕着同一只雌虫。它们的调情求爱看来是很费工夫的一回事，因为我不止一次地注视过一只或一只以上的雄虫围着一只雌虫作回风之舞，我自己已经看得不耐烦了，而它们的求爱还不收场，我就只好作罢不看了。勃特勒尔先生告诉我，他也好几次注视过一只雄虫向雌虫调情，一来就是整整的一刻钟，而雌虫总是执拗不肯，最后，还是降落到地面上，收起翅膀，好躲开他的殷勤的纠缠不清。

蛱蝶尽管是些脆弱的活东西，却很好斗，有人捉到过一只"皇蝶"[1]，（即乙75）发现他由于和另一只雄蝶打架，翅膀都折断了。考林沃德（甲157）先生在谈到婆罗洲蝶类经常打架的情况时说，"他们彼此绕来绕去地飞舞，快得像旋风一般，看来像是被极其凶狠的心情所驱策着。"

南美洲的一个蛱蝶种（乙13）会作出一种声音，像一只有齿的轮子在一只带弹簧的抓手下面刮过所发出的那样，远到好几码以外还可以听得到。我在巴西首都里约热内卢的时候曾经注意到，只是两只这种蛱蝶在彼此追逐而飞经的线路时而左时而右的情况之下才作出这种声音，因此，可以推想，这是两性求爱之际的一种表示。[2]

有些蛾类也会发出声音，例如窝茧蛾种（乙941）的雄蛾。弗·怀伊特先生[3]有两次听到草绿蛾（乙500）的雄虫所作出的又尖又快的声音，他

相信这声音是从一条肌肉所控制的一片有弹性的薄膜所发出的，和蝉的发声情况大致相同。他又援引古威尼的话说，魔神蛾属（乙874）所发的声音像一只表的嘀嗒之声，看来显然是由“坐落在胸部的两只相当大的鼓膜状的气囊”的协助之下作出的，而这种气囊“在雄虫身上的要比雌虫的发达得多。”由此可知，鳞翅类的发声器官看来是和性的功能有些关系的。我在这里没有提到人面蛾（death’s head sphinx）所发出的大家所熟悉的那种声音，因为这声音一般在蛾从茧子里钻出来以后不久就可以听得到。

奚阿德一直在说，两个种的人面蛾所发放出来的一种麝香似的臭味只限于雄蛾才有，是雄蛾的一个特点。[4] 我们将在下文看到，在更高级的几个纲的动物中间，在许多例子里，也只是雄性会发放出臭味来。

每一个人一定都曾经赞赏过蝶类中的许多种和蛾类中的若干种的极度的冶丽。因此，我们不妨问一下，它们这些颜色和各种各式的花样是不是它们所处的生活环境中一些物质条件的影响所产生的直接结果，而这种结果对它们来说难道真的什么好处都没有？也不妨问，是不是一些连续了若干世代的变异得到积累下来而终于被确定为一种自我保卫的手段，或者其他我们还说不上来的某种目的，或者，为的是教两性之一得以具有对另一性的更多的吸引力？再可以问，在同一个属中间，在某些种，雌雄虫的颜色大不相同，而在另一些种，则雌雄虫的颜色彼此相似，这又是什么意思？在试图答复这些问题之前，有必要先列举一批事实。

在我们英格兰的一些好看的蛱蝶类中，凤蝶（英语俗称“海军司令”）、“孔雀”蝶以及许多别的种，两性都是同样花色的。富丽堂皇的神山蝶科（乙466）的整个科和热带的斑蝶科（亦称阿檀蝶科，乙337）中多数蝶种的情况也是如此。但在热带的某些其他蝶的科属，以及在我们英格兰的有些科属，如紫色的“皇蝶”（即闪紫蝶，乙75）、“橙尖”蝶（即黄衽蝶的一个种，乙50）等等，就不是如此，两性之间在颜色上大不相同，至少也有些微小的差别。就有些热带的蝶种来说，要用文字来描绘雄蝶的美丽绝伦，逼真毕肖，是做不到的。即便在同一个蝶属之内，我们往往发现有些种的雌雄蝶在颜色与颜色的布局上，可以截然不同或大相殊异，而另一些种则两性十分相似。例如在南美洲的一个属，宏伟蝶属（乙384），贝茨先生告诉我，就中雌雄蝶都在同一些地点或场合来来往往的蝶种（而就蝶类而言这一点并不是普遍的，即，在有些蝶种，两性各自有其生活环境），他所知道的一共有十二个，那就是说，就这几个种而言，两性所接受的外界条件的影响不可能不是一样的。[5] 我在此应当说明恩茨先生不是别人，正是下文大部分的事实所从来、而又曾把我这一部分的书稿全部看过一遍的一位自然学家，我要向他表示谢意。在这十二个种中，有九个种的颜色之美在

全部蝶类中都要列在第一流，而在这九个种里，雄蝶奇丽，而雌蝶则比较朴素，相形之下，大不相同，以致以前曾经有人把它们分进了不同的蝶属。九个种之中，雌蝶与雄蝶虽各自不同，而九个种的雌蝶在颜色的一般布局上却又彼此相像，不仅如此，并且和若干关系相近的其他蝶属中的一些种的雌雄两性也都相像，尽管这些蝶属分布得很广，全世界各地都有，也不碍这种相像的情况。因此，我们可以作出推论，认为这九个种，乃至同一个属中的其他所有的种大概都是从颜色差不多一样朴素的一个祖先形态传下来的。在十二个种中的第十个种，雌蝶也是比较朴素而保持着这种颜色的一般布局，但雄蝶和她没有多大分别，彼此相像，换言之，他在颜色上远不如前九个种的雄蝶那么华丽、那么深浅分明，对照强烈。在第十一与十二两个种，雌蝶的颜色便不同了，她们离开了这个寻常的格局或类型，也很鲜美，几乎与雄蝶一样，只是在程度上似乎稍差而已。因此，可以说，在这两个种里，雄蝶似乎曾经把鲜美的颜色分移给雌蝶；而在第十个种，雄蝶是把雌蝶的、也就是这一个蝶属的祖先形态的朴素的颜色，一直保持了下来，或丢失之后又重新恢复了的，二者必居其一。这样，这三个种，第十到第十二的两性，都变得彼此几乎一样，而所由变的方式却是相反的。在与此关系相近的另一个属（乙394），有些种的两性的颜色都几乎是一样的朴素；而在其中更多的种，则雄蝶打扮得美丽得多，能发出各式各样的金属般的光彩，因而和雌蝶很不相同。在整个的属里面，所有的雌蝶，不管是哪一个种的，在颜色上都保持了同一个一般的风格，因此，她们彼此之间相像的程度要比她们和各自本种的雄蝶的相像程度高出许多。

在凤蝶这一个属（乙710），在其中普遍被总称为“伊尼亚斯”[1]（Aeneas）的那几个种，全都在内，是以显眼而浓淡分明的颜色而惹人注意的，而对于时常发生的两性差别在分量上的浅深多寡可以形成一个有层次的系列的那种倾向提供了一个说明性的实例。在其中少数的几个种，例如小英雄蝶（乙711），两性的颜色是一样的；在其他几个种，或则雄蝶比雌蝶略微美丽一些，或则美丽得远过于雌蝶。和我们的各种蛱蝶或各种胥种（乙993）关系相近的一个属，即赭胥、青胥所隶的那一个属（属名Junonia，乙523），所提供的情况和上面所说的大致相同，几乎可以并驾齐驱，因为尽管其中多数的种的雌雄都很相似，都不浓艳，而在某几种，例如酒胥（学名Junonia oenone，乙525），雄蝶见得多少要比雌蝶美丽一些，而在另外少数几个种（例如乙524），则雄蝶和雌蝶迥然不同，以至有可能被人错认而分列为两个不同的种。

勃特勒尔先生在不列颠博物馆里指给我看另一个突出的例子，就是美洲热带地区的蚬蝶属（乙939）的一个种，就中雌雄蝶几乎是同样的奇丽；

在另一个种，雄蝶也是彩色夺目，和刚才说的那一个种不相上下，而雌蝶的阳面却全部是一种呆板的棕色。小灰蝶属（乙577）的一个种，我们英格兰所产的一种普通的体型很小的青蝶，也能说明两性之间在颜色上的各式各样不同的差别，几乎可以说明得一样清楚，但究竟够不上上面所引的英国境外的那些蝶属的那样触目分明。在有一个种的小灰蝶（乙579），雌雄蝶的翅膀都作一种棕色，沿边加上一圈眼斑似的小橙黄点子，两性是一般模样的。在另一个种的小灰蝶（乙580），雄蝶的翅膀作一种悦目的青色，镶有黑边，雌蝶的翅膀则作棕色，里边相同，倒和前一个种的小灰蝶的翅膀相像。最后，在第三个种的小灰蝶（乙578），则雌雄蝶都作一种青色，彼此很相像，只是雌蝶翅膀的边缘见得略微暗些，所有的小黑点也见得清楚些；印度有一个种的小灰蝶与这个种差不多，只是青得更鲜美些，雌雄蝶更为接近于一色相同。

我在上文列举了一些具体细节，为的是要说明，首先，在蝶类中，如果雌雄蝶在颜色上有所不同，作为一个通例来说，一般总是雄蝶要比雌蝶为美，而和他的种所属的种属的寻常的颜色布局或类型相违离的差距也比雌蝶为大。因此，在多数科属里，各个种的雌蝶之间的相像程度要比雄蝶之间的高出许多。但我将在下文提到，在有些例子里，雌蝶的颜色要比雄蝶更为华美。其次，这些细节之所以提出，是要使我们看清楚，在同一个蝶属之内，两性之间在颜色上的差别可以有一切不同的程度，就是，从没有差别到差别大得足以使昆虫学家，在很长一个时期以内，把它们划分在两个不同的蝶属之内，直到后来，才发现错误而改归同种同属。第三，我们已经看到，如果两性在颜色上彼此近似，其所以近似，看来不外由于这样的几种情况或原因，一是雄蝶把颜色分移给了雌蝶，二是雄蝶或则一直保持着这一个蝶群的原始颜色，或则于一度丢失之后，又把它重新恢复了。又值得注意的是，凡在两性颜色不同的蝶科或蝶属之中，雌蝶之于雄蝶也总多少有些相像之处，所以如果雄蝶真是奇丽的话，雌蝶总是没有例外地会表现某种程度的美观。根据许多例子所提供的两性之间的差别在分量上可以分为若干层次的那种情况，又根据在同一蝶群之内所普遍存在的那种同样而一般的颜色布局，我们不妨作出结论，认为只雄蝶美而雌蝶不美的那些蝶种上罢，或两性都有美色的那些蝶种也罢，其所由决定的一些原因，一般地说，是相同的。

许多颜色华丽的蝶种既然是热带地区的土著，就时常有人以为这些地带的特高的气温和温度是所以形成它们的颜色的一些原因；但贝茨先生[6]在把从温带地区和热带地区收集而来的亲缘关系彼此很相近密的各个昆虫群体作了比较之后，曾经指出这种看法是站不住的；而一经看到，属于同一个种的颜色美丽的雄性和颜色朴素的雌性明明生活在同一个地段，吃的

是同一类的食物，所遵循的是同样的一些生活习惯，这种看法的经不起盘驳，即颜色的华美和环境条件并无直接的因果关系，就见得确凿无疑了。即便就两性彼此相似的一些例子而言，如果说，它们的颜色之美，和颜色的布局之美，只不过是它们的细胞组织的性质和环境条件的作用里应外合所凑成的结果，其间无任何意义或目的可言，我们也难于相信。

无论在哪一种类的动物，只要在颜色上起些有特殊目的的变化时，这种目的，据我们所能作出的判断，大概不外两个，一是为了直接或间接地保护自己，二是作为两性之间的一种吸引的手段。就许多蝶种而言，翅膀的阳面是晦暗而不鲜明的；此其意义所在大概是为了可以避免受到发觉，因而遭遇危险，此外很难有别的解释。但蝶类当其休止的时候特别容易受到敌人的袭击；而就大多数的蝶种而言，当它们休止时，翅膀又垂直地敛在背上，反而只把阴面，即鲜美的一面，暴露了出来。因此也就是这一面往往要有些模拟的颜色，模拟着它们经常休止所在的一些事物或背景的颜色。据我了解所及，略斯勒尔（甲561）博士，是注意到某几种蛱蝶与其他蝶类的收敛了的翅膀和一些树的树皮有相似之处的第一个人。在这方面我们可以列举许多可以类比而动人的事实。其中最有趣的要推沃勒斯先生所记录下来的那一个了：[7] 印度和苏门答腊所产的一种普通的蝴蝶（木叶蝶属，乙526），在飞到一个灌木丛而休止下来的时候，可以像变戏法似的突然消失不见；原来它一面把头和触发都隐蔽在收敛了的翅膀中间，而一面这些翅膀，在形状、颜色和脉纹上，竟和有叶柄的枯叶一模一样，无法分辨出来。在另一些例子，翅膀的阴面有很华丽的颜色，却也同样地有它的保护的作用；例如在翠蚬蝶的一个种（乙940），收敛了的翅膀作绿柱石或绿宝石一般的翠绿色，和一到春天这种蝴蝶经常被看到所惯于在上面休止的黑莓的嫩绿叶深浅相似。还有值得注意的一点是，在很多的蝶种，两性翅膀的颜色，尽管在阳面是大不相同，而在阴面却十分相像或完全一样，而这也自有其保护的作用。[8]

许多蝶种背腹两面的颜色的晦暗或呆板果然无疑地是旨在隐蔽自己，借以避祸，但这一看法也不能推得太广，而把阳面颜色美丽而显眼的一些蝶种，有如我们的“海军司令”、“孔雀”两种蛱蝶、我们的白色的“莲花白”蝶（cabbage-butterfly，入粉蝶的一个属，乙767）或在开阔的沼泽地带盘桓的体型较大的燕尾蝶之类，也包括了进去——因为看到它们的颜色，一切活东西就都可以看到它们，它们躲不了。在这些蝶种里，两性有着同样的颜色，但在普通的硫黄蝶（brimstone-butterfly，即蚍 蝶，乙453），雄蝶作一种深黄色，而雌蝶的黄色要黯淡得多；而在“橙尖”蝶，即黄衽蝶（乙50），只雄蝶的翅尖作鲜明的橙黄色，雌蝶没有。在这些例子里，雌雄蝶虽略有不同，却都很显眼，我们很难想象这种不同的显眼之处会和寻常的

保护作用有任何关系。伐伊斯曼（甲695）教授说，[9] 有一种小灰蝶的雌蝶，当她在地面上休止的时候，会把棕色的翅膀张开而铺平下来，这样就几乎可以瞧不出来；而在同种的雄蝶则不然，他像是知道阳面是鲜明的青色的翅膀会替他招来横祸，因此，在休息的时候，他要把翅膀收敛起来；这正好说明那种青或蓝的颜色是不可能有任何保护的意义的。尽管如此，显眼的颜色，对许多蝶种而言，也还可能有些间接的好处，即作为一种对敌人的警告，说它们是不中吃的。因为，在某些其他例子里，美丽的颜色不是独立地取得的，而是通过对其他美丽的蝶种的尽情模拟。这些被模拟的蝶种是和模拟者生活在同一个地段的，并且，由于某种为敌人所厌恶、所规避的道理，对敌人的袭击享有一种"避疫力"或"避难权"，因此，模拟了有好处；但这样一来，被模拟的一些蝶种的美色又是怎样来的，还须有所解释才行。

沃耳希先生对我说过，上面所曾一再提到的我们这里的黄衽蝶（乙50）的雌蝶，以及美洲的另一个种的黄衽蝶（乙51）的雌蝶向我们提示了这一个蝶属的祖先形态的原始颜色；因为这一属中的散布得很广泛的四五个种，不分雄蝶雌蝶，总起来说，在颜色与颜色的安排上是几乎相同的。像上文所已说过的若干例子一样，我们在这里不妨加以推论，倒是上面所提的两种黄衽蝶的雄蝶没有太保持本属的寻常的格局或类型而背离得远了一些。在出自加利福尼亚的另一个黄衽蝶种（乙52），雄蝶翅膀上的橙黄尖端居然在雌蝶翅膀上也有了部分的发展，只是比雄蝶的要暗淡一些，而在其他方面也略微有些不同。和黄衽蝶关系相近的一个印度蝶种（乙519），这橙黄色的翅尖更是不分雌雄的同样发达，而勃特勒尔先生曾就标本指给我看，这个蝶种的翅膀的阴面看去活像一张颜色黯淡的叶子，真像得出奇；而在我们这里的黄衽蝶，则翅膀阴面像野芹花的花头，而野芹花正好是黄衽蝶夜间所时常栖止的所在。[10] 同样的一个理由，一面迫使我们不得不相信翅膀阴面之所以变得有颜色是为了保护的目的，另一面却使我们不得不否认，翅尖之所以变成鲜美的橙黄色是为了同样的一个目的，尤其是如果这一性状只见于雄蝶而不见于雌蝶的翅上的话。

大多数的蛾类总是整天地或一大半天地伏着，一动也不动，翅膀也总是抑而不扬，而翅膀阳面的颜色往往是灰暗阴沉的，像沃勒斯先生所说的那样，适合于韬光养晦，而不受敌人的发觉。蚕蛾科（乙123）和夜蛾科（乙658）的一对前翅[11]，在休息的时候，一般是掩叠着而把后翅盖住了的；因此后翅可以有很鲜明的颜色而不冒太大的风险，而实际上它们的颜色往往是很美的。当其飞行的时候，蛾类虽也往往能躲开敌人的危害，而由于后翅的势不能不全部暴露出来，它们在这部分的一些鲜美的颜色的取得，一般说来，当初一定是冒过一些小风险的。但下面要说的一件事实会

向我们说明，我们要在这方面取得一些结论的时候应该如何的小心谨慎，才不至于出毛病。普通的"后翅黄"，或黄色后翅蛾属（乙964，俗称yellow under-wing）往往在白昼或傍晚飞来飞去，而在这时候由于它的后翅的颜色而见得显眼。我们便因此而自然而然会想到这是对这种蛾不利的，是个祸患的根源。然而介·威尔先生认为这想法正好错了，殊不知这实际上正是它们借以脱祸的一个手段，因为禽鸟袭击它们时只着眼在这些鲜艳而脆弱的平面之上，而放过了它们的身体。介·威尔先生作了个实验，他把一只壮健的黄色后翅蛾（具体种名是乙965）放进他的养鸟室，一下子它就被一只知更鸟追上；但知更鸟所全神贯注的是它的有颜色的翅膀，所以一直要到尝试了大约五十次之后，才把它啄住，而于此期间，翅膀的零星碎片不断地被啄落下来。介·威尔先生又用另一个种的黄色后翅蛾（乙964）和一只燕子作了一个同样的试验，但这次不在养鸟室，而在露天；这次蛾子终于逃脱，没有被抓住，但这种蛾子体型大，也许有助于逃脱。[12] 这就教我们联想到沃勒斯先生所讲的一段话，[13] 他说，在巴西的丛林里和马来亚的诸岛上，许多普通而打扮得很美的蝶种并不善于飞行，而翅膀却很宽阔，张开时成一大片，而人们把它们捉到手的时候，翅膀往往已经残缺不全，有穿了洞的，也有折了边的，像是曾经被禽鸟抓住过而终于挣脱了似的。如果它们的翅膀，和身体相对地比起来，不是那么特别的大，而是小些的话，它们身体上的某些要害之处看来就不免更容易受到袭击或戳穿；因此，翅膀幅度的加大也许是间接地有利于它们的生存的。

色相的显示。——许多蝶种和若干蛾种的颜色之美是为了显示，为了卖弄，而特别安排下来的，因此，是比较容易看到的。黑夜无光，颜色是瞧不见的，因此，习惯于夜间生活的蛾类，总起来说，无疑地远不如蝶类打扮得那么花枝招展，蝶类是全部习惯于在白昼活动的。但有几个科的蛾类，如斑蛾科（乙1004）的全部、天蛾科（乙890）和燕蛾科（乙987）的好几个属与种、灯蛾科（乙83）和天蚕蛾科（乙854）的一些属与种也在白天或薄暮飞动，其中就有许多种是极其美丽的，比严格的只在夜间活动的各种要美丽得不止一点。但也还有少数几个颜色虽鲜美而却在夜晚活动的例子见于记录。[14]

关于色相的显示还有另一类的证据。上面一度说过，蝶类在休息的时候，要把翅膀抬得高些（抬高二字，殊费解，上文说过的是，蝶类在休息时要把翅膀耸直地收敛起来，耸直的翅膀自是高于张开的翅膀，意或指此——译者），但当其在阳光中沐晒的时候，它并不完全休止，而是把翅膀时张时翕，张则向下抑，翕则向上敛，这样就更迭地把阴阳面都暴露了出来，而为了自卫的关系，阴面的颜色尽管往往有几分晦暗，在许多蝶种里，却装扮得和阳面一样的鲜明，而有时候花色又很不相同，各成其美。

在有些热带地区的蝶种，阴面甚至比阳面更见得华丽。[15] 在英格兰的贝母斑蝶（fritillary，即乙95，亦称豹蝶），只翅膀的阴面用银色作为装饰，闪闪发光。但作为一个通例来说，翅膀的阳面，即可能是暴露得更为充分的一面，比起其他的一面来，总是尤为色彩斑斓，花样也更为繁变。因此，一般的说，作为一个性状，阴面对昆虫学家所能提供的用处要比阳面为大，他们可以据以发现不同蝶种之间的亲疏关系。弗·缪勒尔告诉我，在巴西南部他的寓所附近有同隶于一个蝶属（乙177）的三个蝶种：在休息的时候，总是由前翅掩蔽而不露；但第三个种的后翅是黑色之上有许多红与白的斑点，很美，而这些后翅，一到休息的时候，就全部张开而充分显示出来。其他诸如此类的例子还有，毋庸多举。如果我们再转向庞大的蛾类，而据我从斯泰因屯先生那里听说，蛾类是不习惯于把翅膀的阴面全部暴露出来的，我们也确实发现这一面的颜色总是十分平淡，很难得有比阳面更为鲜美的情况，甚至和阳面同等鲜美的例子也极少。但我们也必须注意到某些少数的例外，不管它们是真正的例外，或仅仅像是例外；合欢蛾（乙506）就是这样的一个。[16] 特瑞门先生告诉我，在古威尼的宏大的著作里，列有三个蛾种的插图，这些蛾种的翅膀的阴面都比阳面美得多。例如，在其中之一，澳大利亚的一个蛾属（乙442），前翅的阳面作灰溜溜的淡赭色，而阴面却装点得非常华丽，最中心是一个钴蓝色的眼斑，外面紧接着一个小黑圈，再外面是一圈橙黄，而最外围是一环淡蓝，淡得白多于蓝。但由于我们不知道这三个蛾种的生活习性，无法对这种不寻常的花色的意义作出什么说明。特瑞门先生又告诉我，枹刺蹴（乙445，尺蠖的一个属）[17] 和前后翅四平分的地蚕（乙657）中某几个其他的种也有这类情况，即翅膀阴面比起阳面来，不是更为美丽，便是花色更为斑丽；但这些蛾种之中有几个是习惯于"把翅膀在背上竖得笔直，并且要竖很久的"，因此就有机会把阴面暴露出来，可供观瞻。其他的几个种，则当它们在地面或丛草上休止时，会不时地把翅膀突然而角度不大地向上敛起，从而或多或少地把阴面显示出来。因此，在某些蛾种里，翅阴的美丽可观超过了翅阳这一事实，初看有些费解，一经说明，就不足为怪了。天蚕蛾科（乙854），在全部蛾类中，拥有若干个最为美丽的蛾种，它们的翅膀都装扮得很好，例如在我们这里的不列颠皇蛾（British emperor moth），翅面上有若干个眼斑纹；而据沃德先生的观察，[18] 它们在某些动作方面和蝶类很相像；"例如，把翅膀轻轻扬起，又缓缓放下，忽上忽下，像是存心卖弄似的，而这在鳞翅类中原是习惯于白昼活动的一些虫种的特征，在习惯于夜生活的虫种里是少见的。"

在不列颠产的颜色美丽的蛾类之中，两性之间在这方面的差别都不大，而据我访查所及，在不列颠境外的蛾类里，这方面差别大些的例子也几乎一个都没有：这和蝶类相比起来，实在是个独特的事实，因为在许多

美丽的蝶种，两性之间的差别是大的。但美洲有一种天蚕蛾（乙853）多少是一个例外，在这种蛾的雄性，据描写，前翅作深黄色，上面洒金一般的有许多古怪的红里带紫的斑点，而雌性的翅膀则一般紫棕色之上有若干灰色线纹。[19] 不列颠境内的蛾类，凡是两性在颜色上有些差别的，全都作不同程度的棕色，或各种不同的呆板的黄色，或近乎白色。在有些蛾种，雄蛾的颜色，比雌蛾要深得多，[20] 而这些蛾种是属于一般以午后为活动时间的蛾类之列的。在另一方面，在许多蛾属，据斯泰因屯先生告诉我，雄蛾的后翅比雌蛾的更见得白皙——糖蛾的一个种（乙17）就是一个良好的例子。在蝙蝠蛾（ghost moth，即乙474），两性的差别比此更要显著一些：雄蛾白色，雌蛾则黄色，而斑纹之类也深些。[21] 在这些例子里，雄蛾因此就变得更为显眼，而在黑暗中飞行的时候，更容易为雌蛾所看到，这大概是一个解释了。

根据上文所列叙的种种事实，我们再也不能承认：大多数蝶类和少数蛾类的颜色之所以美丽，或其美色之所以取得，通常是为了自卫的目的了。我们已经看到，华丽的颜色和美妙的花样像是端的为了炫耀，为了卖弄，才安排而展示出来的。正因为这些，我才终于相信，雌蝶与雌蛾是懂得挑选更为美丽的那些雄性的，或者说，更美丽的那些雄性才更能激发她们的春情；因为，如果不这样想，而换任何另一个想法，则想来想去，总觉得雄蝶或雄蛾的装饰之美是没有目的的，是枉费了心机的。我们从前章的讨论里已经认识到蚁类和某几种瓣角类甲虫在同类的彼此之间能有一种依恋不舍的感觉，而在蚁类，在别离了好几个月之后，还能彼此相认。取鳞翅类同蚁类或甲虫类相比，既然同是昆虫，在进化阶梯上的级位也相去不远，甚至几乎是不相上下，蚁类和甲虫类可以有到哪些本领，而说鳞翅类就没有足够的心理能力来赏识美丽的颜色，单单抽象地从理论方面来说，也是讲不通的。它们肯定地是通过了颜色来发现各种花朵的。常有人看到，一种天蛾，蜂鸟天蛾（humming-bird sphinx），会突然从远处疾飞而降，而止息在绿叶丛中的一撮花朵之上。而两次有人确凿地向我谈到，这种蛾曾几次三番地探访一间房屋里的壁上所画的花朵，并且徒劳无益地试图用它们的吻刺进花心中去。弗·缪勒尔告诉我，巴西南部有好几种蝴蝶肯定地、并且毫不含糊地，表示它们喜爱某几种颜色。他自己看到过它们在寻芳猎艳的时候，在同一个花园之内，很经常地只找五六个属的植物的鲜红色的花朵，而于这几个属以及一些其他的属中开白花或黄花的花种，则从不过问；而我还收到过一些其他的书面材料，说明着同样的一些情况。我从德布耳代先生那里听说，普通的白蝴蝶往往会降落在地面的一小片白纸上，无疑地是把它错认为一只同类。考林沃德先生[22] 讲到在马来群岛收集某些蝶种的困难时说，“把一只死蝴蝶钉在容易看到的枝头上往往会把冲飞而掠过的一只同类突然留住而把它引向捕虫网一下子就够得到的

地方，这只飞蝶如果是一只异性的话，异于枝头上的标本，那就更有效了。”

上文说过，蝶类的调情求爱是一件费工夫的事。雄蝶为了争胜，有时候要互相厮打；也可以看到好多只雄蝶追逐或紧紧地围住同一只雌蝶。因此，除非雌蝶对雄蝶懂得挑取，要这一只，而不要那一只，则成双配对势不得不成为一种瞎碰的事，而这看来是不会的。因为，与此相反，如果雌蝶习惯于，或者只是偶一为之地把更美丽的雄蝶挑取下来，则假以时日，雄蝶的颜色花样就会逐步地变得更为美丽，而会把所取得的美丽程度传递给下一代，至于传给所有的子女，或只传子，或只传女，就要看所遵循的是哪一条遗传法则了。如果上文第九章 [2] 附论中根据种种证据所达成的结论——即，鳞翅类中许多虫种的雄虫的数量，至少在成虫的阶段中，要比雌虫多出许多——可以站得住的话，那么，性选择的过程就会大大地加速进行。

但有些事实是和这一信念相抵触的，即雌蝶不一定挑取更为美好的雄蝶；例如，好几个收集标本的人确凿地对我说，新变为成虫的雌蝶时常可以看到和伤残、萎缩或颜色已经褪了的雄蝶搭配；但应知由于雄蝶出茧要比雌蝶为早，这一情况往往是势所难免的。在蚕蛾这一科（乙123），由于嘴的退化而成为一种残留，成虫不能饮食，所以一出茧就立刻进行交配。据好几位昆虫学家说，雌蛾一出茧就伏着不大动弹，呈一种几乎是麻木不仁的状态，究竟和哪些雄蛾配对，看来几乎全无取舍的表示。有几个大陆上和英格兰的饲蚕家对我说过，普通的蚕蛾（乙126）就是这样。沃勒斯博士对樗蚕（乙125）的饲养有丰富的经验，肯定地认为雌蛾是不作任何取舍的表示的。他曾经养过三百多只这种蛾子，放在一起。他往往发现最壮健的雌蛾和发育不良的雄蛾配对。但倒过来的情况似乎是少见的，因为，他认为比较精壮的雄蛾懂得绕过瘦弱的雌蛾，而会受到天赋活力最为优厚的雌蛾的吸引。尽管有上面所说的一部分的情况，整个的蚕蛾科，颜色虽然素淡，而浅深相间之中，又有斑纹杂缀，在我们人的眼光里，也正复有它们的美丽可爱之处。

到目前为止，我只谈到了鳞翅类中的一部分的蝶种和蛾种，即，雄性在颜色上要比雌性为美丽的那些，而我把这一情况归结到一个原因，就是，雌性世世代代以来挑选了更为美好的雄性作为配偶。但与此相反的情况也有，只是稀罕得多，就是雌性要比雄性更见得冶丽；而在这里，据我看来，是雄性对雌性进行了挑选，从而逐渐地提高了雌性的美好的程度。我们不了解，在不同的各个动物的纲里，会各有少数的物种进行这一种的挑选，即，雄性挑选最为美好的雌性，而不按照看来是动物界的通例那样，欣然地接纳任何雌性，作为配偶；但可以设想，在鳞翅类，如果雌性

在数量上大大超过雄性，而不是现在的实际情况那样的雄多雌少的活，则挑选的行为就有可能一转而为雄性成为主选，而雌性成为被选，雌性中更为美丽之辈就更容易中选。勃特勒尔先生在不列颠博物馆里指给我看，在仙女蝶属（乙154）中的好几个蝶种里面，有几个的雌蝶之美和雄蝶不相上下，而在另几个，则雌蝶之美远胜雄蝶；因为，在后面这几种，只雌蝶的翅膀边缘作绯红和橙黄相混而不合的一种颜色，而其间又洒满了一些黑斑点。这几个种的雄蝶则比较素淡，而彼此之间十分相似，说明，在这里，经受了一番变化的是雌性，而在雄性之美胜过了雌性的那些物种里，则情况正好相反，即经受过一番变化的是他们，而不是雌性，因此，种与种之间的雌性一直是彼此十分相似的。

在英格兰，我们也有些例子可以和上面所说的一些比类而观，但是不那么明显。有两个种的蚬蝶（乙939）的雌蝶在前翅上有一小片鲜明的紫色或橙黄色，而雄的没有。在马王蝶这一个属（乙480），两性的差别不大，只是其中有一个种（乙481）的雌蝶翅上有一小片显眼的淡棕色，而其他几个种的雌蝶要比雄蝶见得鲜美一些。再如，在粉蝶类（乙766）中有两个种，（乙267与乙268），“雌蝶翅上黑色边缘上面的橙黄点或黄点，一到雄蝶翅上，就只成为几条细线纹”；而在普通的粉蝶（乙767），雌蝶才在“前翅上装扮得有些黑点，而雄蝶翅上则只有寥寥可数的几处。”如今我们知道在蝶类中的许多的种，当蜜月飞行的时候，雄蝶要把雌蝶携带着飞，而在刚才所说的一些蝶种里，情形正好相反，是雌蝶携带雄蝶；换言之，两性所扮演的角色调了个儿，像相对的美丽的程度调了个儿一样。在整个动物界里，在调情求偶的过程之中，一般总是雄性更为主动，更多出几分力量，因此，通过雌性对更为美好的雄性个体的挑取，雄性之美似乎是有所增加；而在这些蝶种，情况又似乎适得其反，雌蝶对于整个婚姻过程的最后一个仪式即蜜月飞行，既然负有主动的责任，则我们可以设想，在这过程的前一个阶段，即调情求爱阶段，扮演主动角色的大概也未尝不是她们了，而这一来，我们就不难理解为什么变得美丽的是她们而不是雄蝶了。上面的一些话是采自梅耳多拉（甲455）先生的，而他在结论中又说，“在昆虫的种种颜色的所由产生的过程之中，性选择究竟起过什么作用，多少作用，对此我虽还未能说服自己，而这一类的事实对于达尔文先生的一些见解确有突出的实证的力量，却是无法否认的。”[23]

性选择的活动既然首先要凭变异性的存在，在这题目上我们有必要说少数几句补充的话。这在颜色方面是没有困难的，因为在鳞翅类（乙546）变异性特别大的例子尽有，要列举多少，就可以有多少。贝茨先生给我看过整整的一系列的两个种的凤蝶（乙713与乙712）；在后一个种，雄蝶在前翅上美得发出琺琅光彩的那一小片绿色，和白色斑记的大小，以及后翅

上那根漂亮的绯红条纹等方面，变异的幅度都很大；大到使最华丽与最不华丽的雄蝶可以成为两个极端，形成鲜明的对照。前一个种的雄蝶在美丽的程度上要比这后一个种的雄蝶差得多，但在前翅上的那片绿色和后翅上的那条红纹方面，也还有些变异，绿色片是或大或小，红条纹则时有时无，并不一致；看来这红条纹是从雌蝶那里借来的，即分移而来的：因为在这一个种里，以及在普通被称为"伊尼亚斯"的一群蝶种中的其他好多个种里，雌蝶都有这根绯红的条纹。由此可知，在前一个凤蝶种的最为冶丽的个体标本与后一个种的最为呆板或晦暗的个体标本之间只有一个小小的间歇；也不言而喻，单单就变异性这一点而论，而不问其他因素，这两个种的任何一个不难通过选择而没有止境地提高它的美丽的程度。在这里，变异性的存在是几乎只限于雄性一方面的。但沃勒斯先生和贝茨先生都曾经指出[24]，在有些蝶种里，雌蝶的变异倾向极大，而雄蝶则几乎是一成不变的。在下文的有一章里，我将有机会指出，在许多鳞翅类虫种的翅膀上所发现的眼状斑点或眼斑纹是有幅度特大的变异性的。我在这里不妨预先补充地指出，这些眼斑纹对性选择的理论提出了一个难题，因为它们虽表现得如此富有装饰的意义，却总是两性身上都有，只一性有而另一性没有的情况是从来没有的，而两性的眼斑纹又是大致相同，很少差别。[25]到目前为止，这一件事实还得不到解释，但我们将在下文看到，一个眼斑纹的形成，如果真是由于在发育的很早的一个阶段里，翅膀上的细胞组织起了某种改变的话，那么，根据我们所知的一些遗传的法则，我们可以指望，它的兴起与发展完成虽始于两性中的一性，却终于通过分移而不分性别地传递了下来。

尽管我们可以提出许多郑重的不同的意见，总的看来，鳞翅类中大多数的美丽的蝶种之所以成其美丽看来还是要归因于性选择。例外是有些的，下面就要提到，就是，通过模拟，为了自卫的作用，而取得了鲜明的颜色的那些例子。在整个动物界里，在两性关系之中，总是雄性的热情要比雌性为高，正因为这一点，他一般会乐意于接受任何雌性，不加挑剔，而施展一些取舍的手段的通常总是雌性一方。因此，如果性选择在鳞翅类中发生过有效的作用，则凡在两性都美丽而雌雄蝶彼此相似的蝶种，则大抵是由雄蝶把自己首先所取得的一些性状后来不分性别地传给了后一代的。我们所以作此结论，是由于我们看到即便在同一个蝶属之中，从两性之间在颜色的分量上大相悬殊的蝶种，到两性之间在分量上完全相等的蝶种，各种分量不同的等级或层次都有。

但也许有人要问，除了性选择而外，难道就没有其他的方法来说明两性之间在颜色上的一些差别了么？例如说，我们知道有这样的情况，而且例子还不止一两个，[26]就是，明明是同一个蝶种的雌雄蝶，而经常生活

的地点却不同，雄蝶爱在太阳光里来来往往，背上沐浴着阳光，而雌蝶则惯于在阴暗的丛林里飞飞躲躲。因此不同的生活条件就有可能在两性身上直接产生一些不同的作用；但这在事实上是不会的，[27] 因为它们到了成年的时候才各自和不同的生活条件打交道，而这在时间上是很短的，至于在幼虫的阶段，则两性的生活条件原是相同的。沃勒斯先生的看法是，两性在颜色上所以会发生差别，与其说是由于雄蝶经受了变化，毋宁说是由于雌蝶，在所有的例子里，或几乎是所有的例子里，为了保卫自己，取得了呆板或灰暗的颜色，至少可以说，两个原因之中，后面的这一个在分量上要大于前面的一个。据我的看法，情况正好与此相反，远为更接近于事实的是，雄蝶通过性选择而经历了变化，而这是主要的，至于雌蝶，则比较地没有受到太多的改变。有此看法，我们才能理解，为什么关系相近的各个蝶种的雌蝶彼此之间的相像程度要如此超出雄蝶彼此之间的相像程度之上。有此看法，我们也才能从雌蝶身上窥测到她们所属的那一群蝶种的祖先形态所具备的原始的颜色，虽不中，但亦不至于太远。但我们也承认，她们的颜色，通过从雄蝶方面分移而来的一部分的连续变异，也不免或多或少地起了一些变化，至于雄蝶自己，则正复由于此种变异的世代积累，而变得更为美丽。话虽如此，我也无意于否认，在有些蝶种里，只有雌蝶由于自卫的需要而经受了一些特殊的变化。再回看一下生活条件的影响，就多数的例子而言，不同蝶种的雌雄蝶，在它们拉得很长的幼虫的发育阶段里，所处的生活环境是各不相同的，因此，不同的蝶种也可能经受了些不同的生活条件的影响，但就雄蝶一方面而论，这种由于环境影响而在颜色上产生的任何细微的改变一般不免受到来自性选择的一些浓艳的颜色所笼罩，而无从辨别出来。在下文处理鸟类的时候，关于两性之间在颜色上之所以不同究竟有多少是由于雄性方面为了装饰的关系而经受了来自性选择的一些变化，而又有多少是由于雌性方面为了自卫的关系而经受了来自自然选择的一些变化——的这样一个整个的问题，我将有必要进行从长的讨论，因此在这里就无须说得太多了。

在两性均等遗传那种更为普通的遗传方式一向通行的所有的例子里，对雄性一方的颜色之美的选择也倾向于使雌性变得美些，而对雌性一方的颜色呆板的选择也倾向于使雄性变得呆板些。如果这两个选择的过程同时进行，它们就倾向于彼此互相引起作用，而又互相抵消；而最后的结果如何，要看是不是因为得到了呆板的颜色的良好的保护而有更大一个数量的雌性存活了下来，或者，要看是不是因为颜色美丽而有更大一个数量的雄性被保留了下来，并分别地从而找到配偶，和胜利地留下大量的后辈来。

为了解释为什么性状的传递往往只交给两性中的一性，而不及另一性，沃勒斯先生所表示的看法是，更为普通的两性均等遗传的方式可以通

过自然选择而改变为只限于一性的遗传方式，但我没有能找到什么证据来支持这个看法。根据家养的形势之下所发生的情况，我们知道新的性状，一经出现，就往往一下子就传给下一代的两性之一；而通过对造成这些新性状的一些变异的人工选择，我们可以毫无困难地把美丽的颜色只付与或留给雄性，而同时或者在较晚的时候把呆板的颜色只留给雌性一边。看来，在自然状态下的有一些蝶种或蛾种的雌性就是这样地为了自卫的关系而变得颜色呆板，而大大地有别于她们自己的雄性的。

但在没有明显的证据的情况之下，我不倾向于承认，在大量的物种之中，两套复杂的选择过程，每一套都要求着把新性状只传递给两性中的一性，一直在自然界进行不断——也就是说，承认雄性通过打败了他们的对手而变得更为美丽，而雌性通过躲开了敌人的毒手而变得更为呆板。例如，普通的硫黄蝶或蚍 蝶（乙452）的雄蝶所着的黄色要比雌蝶的浓得多，而雌蝶虽淡，却是同样地显眼；就雄蝶一方而言，我们尽管可以说浓艳的黄色之所以取得，大概是由于在两性关系之中它可以增加几分吸引之力，而就雌蝶一方而言，我们却很难说浅淡的黄色之所以取得，而成为一个特殊的性状，大概是由于它起过保护的作用。又如，黄衽蝶的一个种（乙50）的雌蝶的翅尖并不具有雄蝶所具有的那一点漂亮的橙黄色，因此她就很像普通在我们园子里飞来飞去的白蝴蝶或粉蝶（乙767），但我们拿不出证据来说明这种相像对她有什么好处。而从另一方面来看，黄衽蝶属所包括的蝶种很多，其中有好几个是雌雄蝶的颜色都相当平淡，并且在全世界分布得很是广泛，而这一个种的黄衽蝶的雌蝶在颜色浅淡一点上和它们都有几分相像，那我们岂不是就可以说，她只不过是在相当大的程度上保持了她的原始的颜色而已，与保护作用并不相干。

最后，我们在上文已经看到，种种不同的考虑所导致的结论是，就多半的鳞翅类中颜色美丽的物种而言，通过性选择而经历了一番变化的主要是雄性一方，至于经此变化之后两性之间所呈现的差别的分量大小多半要看所通行的是哪一种的遗传方式了。遗传这件事情是由如此之多而我们还不了解的法则所控制着的，因此它的活动总像是难于捉摸，[28] 但也因此，我们也就在一定程度上得以理解为什么在关系十分近密的物种之间，有的物种的两性在颜色上的差别可以大得惊人，而有的则雌雄相同，如出一辙。而变异过程中的一切连续的步骤既然不得不通过雌性的身体而传递给下一代，这些步骤就会或多或少而很容易地在她自己身上发展出来，因此我们也就可以理解为什么在关系近密的一些物种里，在两性差别极大的那些和两性全无差别的那些之间，又有这么多的差别程度互不相同的层次了。我们不妨更补充地指出，这一类不同程度的层次或中间状态实在是太普通了，普通到一个地步，使我们难以设想，认为，在这里，雌性正一步

一步地处在一个过渡的进程之中，而为了自卫的关系正一步一步地丢失她们的美丽的颜色；这是无法设想的，因为所有的理由都使我们认定，在任何一定的时间之内，多半的物种都是处于一个固定的状态之中。

论拟态。——这一原理的最初得到阐明是在贝茨先生[29]的一篇值得称赞的文章里，经此一番阐明，许多一直是暗昧不明的问题获得大量的照明而见得清楚了。以前早就有人观察到过，南美洲的分属于很不相同而界限截然分明的几个蝶科的某些蝶种，都十分近似于神山蝶科（乙466）的蝶类，连每一根条纹，每一种颜色的深浅的程度之类的细节都相似，以致只有经验充足的昆虫学家才能加以分辨。神山蝶的颜色既然是自己所具有的通常的一些颜色，并无标新立异之处，而这些南美洲的蝶种则和它们所联系的各个蝶科的通常的色调都有所违异，我们一望而知神山蝶是本色，是被模拟的一方，而这些蝶种是假借的一方，是模拟者。贝茨先生更进一步地观察到，模拟者一方的蝶种为数比较稀少，而被模拟者一方的蝶种则比较多，多得大为充斥，而两方在生活上是混在一起的。神山蝶是在颜色上既显眼又美丽的一类昆虫，而种别又特别多，个体的数量又特别大，贝茨先生因而又曾进而推断，它们身上一定能放出某种分泌或臭气，来保护自己，抵御敌人；而历年以来，这一推断已经取得足够的证明，[30]而贝耳特先生所提供的证明尤为肯定。因此，贝茨先生推论说，那些模拟着保护得很好的一些蝶种的蝶种，终于通过了变异和自然选择，取得了它们现有的欺骗性高得出奇的外貌，足以使敌人错认其为那些保护得很好的蝶种，从而自免于横遭吞噬。这里所提出的只是试图解释模拟者的美色究竟从何而来，与被模拟者的颜色并不相干。对于被模拟者的美色从何而来，我们只能提出一些一般性的说明，有如本章上文讨论中对另一些例子所已提出的那一类的说明。自从贝茨先生的文章发表以来，沃勒斯先生在马来亚地区、特瑞门先生在南非洲和腊伊雷先生在美国[31]先后都观察到过类似而同样突出的一些事实。

有些作家既然对模拟过程的最初若干步骤究竟如何通过自然选择而达成的这一问题感觉到难以理解，我想我不妨在这里说明一下，这过程大概开始得很早，而发生在颜色上并不大相悬殊的一些形态之间。在当时那种情况之下，如果一个变异可以使一个形态，或一个种更近似于另一个形态，或另一个种，这种变异，即便极为细小，也是有好处的；而在此以后，被模拟的那一个种有可能通过性选择或其他途径而经历到高度以至极度的变异，而如果这种改变又是逐步进行的话，则模拟的一方便会很容易被引领上同一条道路，直到被模拟与模仿的两方都和它们原先的状态违异到远无可远的同等的地步；而最后终于在外貌上，或在颜色上，都变得和原先和它们属于同一物群的其他成员全不相似的程度。我们也应该记住，

鳞翅类中的许多虫种是倾向于在颜色上发生相当多而突然的变异的。我们在本章中已经举出过一些这方面的例子，而在贝茨先生和沃勒斯先生的一些文章里，还可以找到更多的例子。

在好几个鳞翅类的虫种，两性彼此之间不但相似，并且都模拟着另一个虫种的雌雄两性。但在上文已经援引过的那篇文章里，特瑞门先生举出了三个例子，就中被模拟的那个形态的两性在颜色上是有差别的，而模拟它的那个形态的两性也同样地有此差别。见于记录的还有若干例子，就中只雌性一方对颜色冶丽而又取得了自卫之利的一个虫种有所模拟，至于雄性，则一直保持着"他们一些直接的近亲所同具的正常的色相。"在这里，显而易见的是，使雌性起了变化的那些连续的变异是仅仅传给了她这一性的。但许多连续的变异之中，有些也有可能传递给了雄性，而在他的身上发展出来，除非是这一类的雄性个体由于传到了一部分的这种变异而变得不大受雌性的欢迎，从而受到了淘汰；因此，只有从一开始就在遗传上严格地限于雌性一方面的那些变异才被保存了下来。关于上面的这一些话，我们从贝耳特先生 [32] 那里获得了部分的实际证明，他指出，在粉蝶的一个属（乙548）中，有些种的雄性一面模拟着某些有保护色的种，而一面却还半隐半现地保持着某些他们所原有的性状。例如，在雄性，"后翅的前一半作纯白色，而其他的翅和后翅的后一半上都有黑、红、黄三色的带纹和斑点，像他们所模拟的种一样。雌性的翅上则没有这一片白色，而雄性虽有，通常却用前翅掩盖起来，不露在外边，因此，我不由得不想到，这一片白色，除了——在求爱的时候作为一种吸引的手段，而在那时候向雌性展示一番，并从而满足他们对所从属的目，即鳞翅目，所具有的正常的颜色还保有根深蒂固的衷心的爱好——而外，还会有什么别的用处。"

幼虫的冶丽的颜色。——当我就许多蝶种之美作种种思考的时候，我联想到许多蝶种的幼虫也有很冶丽的颜色；而在幼虫这个阶段里，性选择显然是不可能发生什么作用的，因此，如果一定要把成虫之美归因于这一股力量，而同时对幼虫之美不能作出一些其他的说明，总像有几分轻率，使衷心有所未安。首先，不妨指出，幼虫的颜色和成虫的颜色之间并不存在任何密切的相关的联系。其次，幼虫的颜色也不提供什么保护的作用，至少不是我们通常所了解的那一种提供的方式。贝茨先生所向我谈到的他平生所目睹的最为刺眼的那个幼虫或蠋的例子（是一种天蛾的）在这一点上便能有所说明；这种蠋生活在南美洲空阔的草原上，专吃一种树的大绿叶子；约有四英寸长，通身有黑、黄两色相间的横带纹，而头、脚、尾则作一种大红色。因此，谁在那里走过，谁的眼睛也不会被它瞒过，即便相距好几码以外，谁也漏不了它，人如此，飞鸟过，无疑地也是如此。

沃耳希先生天才内蕴，善于解决一切疑难的问题，因此我就向他请教。经过一些思索之后，他回答说，“各种幼虫多半需要保护，有的长刺或惹厌的毛，有的一身绿色，和所赖以为食的叶子相似，有的奇形怪状，和它们所生活在上面的树枝模样相同：根据这些，我们有理由作出这个推论。”威伊耳（甲688）先生向我提供了另一个有保护性的例子，也不妨在此提出，就是，南非洲有专以一种含羞草为食的一个蛾种的幼虫会制造把自己装在里面的一只口袋，看去和周围的荆棘的刺很难分辨。根据这一类的考虑，沃勒斯先生认为，颜色显眼的幼虫大概另有自卫的方法，就是，味道变得恶劣而使敌人不爱吃。但这也有问题，幼虫的外皮是极薄极嫩的，如果有了伤口，内脏就很容易突出来，因此，鸟喙对它们轻轻地一啄，就足以致命，根本和被一口吞掉没有分别。因此，沃勒斯先生说，“只是不中口味这一点还不足以保护一条幼虫，它在外表上还须有一个信号向它的前途可能的敌人说明它这区区的一小片食物是难以下咽的。”一经考虑到这些情况，我们就不难想到，如果一条幼虫有办法让一切鸟类和其他动物立刻看到眼里，确凿地被认出来它是不中吃的，那对它来说，真是大大有利。这一来，最刺眼的一堆颜色就非常有用了，而唯其有用，才有可能通过变异、通过最容易被认清楚的那些个体的适者生存，而受到接纳下来，成为一个性状。

沃勒斯先生的这一个假设，乍然看去，像是十分突兀，勇敢有余，而事实或不足，但当它被提到昆虫学会的议席上的时候，[33] 得到了很多人的发言的支持。而家园里备有养鸟室而平时饲养着许多种禽鸟的介·威尔先生告诉我，他已经试过许多次，而发现这样的一条通例是没有例外的，就是，在各种幼虫之中，凡属习惯于夜间生活或比较爱藏藏躲躲而外皮光滑的，凡属一身绿色的、凡属模拟树枝的形色的，他所养的鸟全都十分爱吃。而凡属带毛带刺的几种，以及四个种的颜色刺眼的幼虫，则一概受到拒绝，无一例外。当禽鸟拒绝一条幼虫而不吃的时候，它们总要摇摇头，总要把嘴尖刷上几下，来明白地表示一下，它们讨厌这幼虫的味道。[34] 勃特勒尔先生也曾取三个种类的颜色显眼的幼虫和蛾子来喂某些蜥蜴和蛙类，它们都受到了拒绝，而其他的种类则很受欢迎，都给吃了。因此，沃勒斯先生的看法得到了肯定，即，会是这样的事终于被证明为确有其事，也就是，某些种类的幼虫之所以变得颜色显眼，或甚至刺眼，是为了它们自己的好处，为了使敌人容易认识它们，和药房里把有毒性的药物装在有色的瓶子里，便于人们辨认而不至于误服，几乎是同一个道理。但就许多种类而言，我们对于它们颜色的多种多样，各成其美，现在还不能统统用这一点来解释，但任何一个种的幼虫，或则由于模拟周围的事物，或则由于气候等等的直接作用，在某一个前代里一旦取得了一个呆板的、斑驳的、或有条纹的色相，而随后身上的不止一种的颜色又变得更深、更浓、

更鲜艳，几乎可以肯定地是再也不会变得浑然一色；因为只是为了显眼而易于辨认这样一个目的，就谈不到任何有一定方向性的选择作用了。

关于昆虫类的总说和结束语 。——回顾昆虫类的各个目，我们看到两性往往在许多性状方面有所不同，而此种不同的意义何在，我们还一无所知。两性在感觉器官和行动方法方面也往往有些不同，因而雄虫得以很快地发现和赶到雌虫那里，而雌虫则不能。更经常碰到的一种差别是雄虫独具一些各式各样的手段，或机构，可以把找到的雌虫搂住。但这一类的两性差别，对我们来说，不是主要的，我们只是作为次要的东西予以考虑而已。

在几乎所有的各个目里，有些虫种的雄性，即便是一些很脆弱的种类也在内，据我们知识所及，都高度地好勇爱斗，而其中的少数几个种的雄性还备有和同类的对手们进行战斗的一些特殊的武器。但和各类高等动物相比，战斗的法则在昆虫类中间通行的广泛程度要略微差一些。在昆虫类中间，雄性的体型变得大于雌性而体力变得强于雌性的例子只有少数的几个，原因大概就在这里了。而更普通的情况正好相反，雄性通常要比雌性长得小些，因此，他们发育的时期得以短些，从而在雌性的成虫蜕变而出世之前，他们已经大量成熟，作好了繁殖的准备。

在同翅类的两个科和直翅类的三个科里，只雄性备有有效率的发声器官。在繁育的季节里，他们不断地使用这些器官，既用来召唤他们各自的雌虫，也似乎用来和同类中的其他雄虫互相竞赛，从而对雌虫进行蛊惑，而激发她们的春情。大抵凡是承认了选择的力量的人，初不论哪一个种类的选择，在阅读了上文的讨论之后，对这些乐器是通过了性选择才终于取得的这一事实，是不会再有什么异议的了。在其他的四个目里，有的成员只一性有，但更普通的是两性都有作出不同声音的器官，但这些看来只能作为召唤之用。如果两性都具备这种器官，则凡属发声最响亮、最连续不断的一些个体会比发声低弱的那些更优先地取得配偶，而由此看来，它们的这种器官之所以取得是有可能通过了性选择这个途径的。昆虫类之中，或只雄虫有这种造作声音的手段，或两性都有，而且花样奇多，不限一格，而有此手段的竟不下于六个目，只此一点，就已经值得我们的深长思考。而思考所得的一点是，我们认识到，在导致变化这一方面，而这些变化有时候又关涉到有机体组织的一些重要的部分，有如在同翅目中间的一些例子，性选择的作用是何等的卓有成效了。

根据前章里所归结的若干理由，我们说许多个种的瓣角类甲虫以及其他一些甲虫的雄性所具备的大角大概是为了装饰之用才取得的。由于昆虫的体型小，我们容易低估它们的形貌。如果我们用一点点想象力，把一只

铜甲虫（乙224）（图16，第十章中）的雄虫带上他的全副磨得发亮的青铜色甲胄，和粗壮复杂的大角，放大得像马一般的尺寸，或仅仅狗一般的尺寸，他将是世界上最为神采奕奕、威武赫赫的动物之一了。

昆虫的颜色是一个复杂而不容易弄清楚的题目。如果雄性的颜色稍稍地有别于雌性，而双方都并不这么华丽，这大概可以说明双方曾朝着不同的方向略微有过一些变异，而又曾各自把这些变异传递给和自己属于同一性别的后代，说不上什么好处，或什么坏处。如果雄虫的颜色很美丽，而显然地有别于雌虫，有如若干种的蜻蜓和许多种的蝴蝶，这大概说明他的彩色是得力于性选择而形成的；而雌虫则一直保持着原始的或很古老的色调，只是通过上文所已解释过的一些途径而略微起过一些变化而已。但在有些例子里，雌虫之所以颜色灰暗，看来是由单单传给她这一性的一些变异所造成的，也是在生存竞争之中直接地有些保护作用的；而在另一些例子里，雌虫颜色之所以不但不灰暗，反而见得很是冶丽，我们几乎可以肯定地说明那是由于模拟了生活在同一地区之内的其他取得了保护色的效用的一些虫种。又如果两性彼此相像而是同样地颜色晦暗不明，就大量的例子而言，就其颜色的由来而论可以无疑地说是为了自卫。而在两性都很冶丽的某些例子，这一结论是同样地适用，因为它们的颜色大都来自模拟，有的是模拟了其他收了自卫之效的虫种，有的是模拟了周围的物体有如花朵之类；也有借此直接向它们的敌人提出告诫，说它们是不中吃的东西。也还有其他一些两性彼此相似而颜色都很华丽的例子，尤其是颜色的布局旨在炫耀的那些，对于这些，我们不妨作出结论，认为雄虫首先取得了这一套颜色，作为一种诱引雌虫的手段，而又通过遗传，把它分移到了雌虫的身上。我们之所以得此结论，特别是因为我们看到了这样一种情况，就是，在凡属颜色上通行着同一种一般格调或类型的昆虫群，科也好，属也好，我们总会发现，在有些虫种，雄虫的颜色与雌虫的大不相同，而在另一些，则所差不多，乃至完全一样，而在这些极端的虫种之间，又可以找到各个中间状态的层次。

鲜美的颜色既往往可以部分地从雄虫身上分移到雌虫身上，许多瓣角类甲虫和其他一些甲虫的奇形怪状的大角也未尝不是这样。再如，同翅类与直翅类的发声器官，虽正常地是个雄虫的性状，一般也分移给了雌虫，作为一种残留性的结构，其中甚至还有些发展得相当完好的，只是完好的程度毕竟不够，不能派什么用处而已。还有一个有趣的事实值得在这里再提一下，因为它和性选择有关系，就是，某些直翅类雄虫的发为磨刮之声的器官要到最后一次换壳之后才发展完成；而有些蜻蜓种的雄虫应有的颜色也要在从蛹的状态蜕变出来以后又过了一些时间、而在对繁殖的任务已作好准备的情况之下才十足地表现出来。

性选择的含义是，更为美好的一些个体会得到异性的垂青而中选；其在昆虫，如果两性色相不同，其中打扮得更俏的一般总是雄虫，例外是很少的，因而违离了这个种所属的那个类型比较更远的也是雄虫；既然如此，而两性之间，主动而热情地进行追求的又正是雄虫一方，我们就不由得不想到，雌虫大概是习惯于，或至少是偶一为之地进行抉择的一方，而所选取的总是一些更为美丽的雄虫了；而从此再进一步，也就想到，雄虫之所以美丽，来源也就在这里了。在多半的昆虫类各目里，乃至所有的各目里，雌虫不但能取，而也确乎能舍，即拒绝某一只特定的雄虫，这一点看来也不会不是事实，因为雄虫所具备而用来搂住雌虫的种种独特的手段或机构如大颚、有黏力的垫子、芒刺、拉长了的附肢，等等说明要把雌虫按住不动也并不太容易，其间也有必要取得她的同意一个方面，而不是一件一相情愿的事。根据我们对各种昆虫的感觉能力和爱憎心理方面所已有的了解而加以判断，性选择是有条件来进行大量活动的，是有其用武之地的，说昆虫中间不会发生性选择怕是不符合于实际的；但到目前为止，我们在这方面还没有什么直接的证据，而且也还有些事实是和这一信念相抵触的。尽管如此，当我们看到好多只雄虫追赶着同一只雌虫时，我们很难相信最后的成双配对会是一件瞎碰的事——那就是说，雌虫会全无取舍，和全不理会雄虫用来打扮自己的种种华丽的颜色和其他装饰手段。

如果我们承认同翅类和直翅类的雌虫懂得欣赏她们的雄性伴侣所发出的音调，而雄虫身上的各种乐器便通过这一途径，通过性选择，而趋于完善，那么，触类旁通而言之，其他各目的虫种的雌虫对体态与颜色之美大概也会有所欣赏，而因此，她们的雄虫之所以取得那些美好的性状，看来也不会不经由这条同一的途径，即性选择了。但一面由于颜色是如此容易发生变异的一个性状，而它又往往因为自卫的关系而经历过一些变化，我们要判定，在许许多多的例子之中，究竟多大的比数是因缘于性选择的活动，则是困难的。就有几个目如直翅类、膜翅类与鞘翅类而言，两性在颜色上既难得有显著的差别，这种困难就特别的大；因为除了类推而外，我们并没有多少实际的依据。但鞘翅类则又略有不同，在称为瓣角类而被某些作家列为这一目的前茅的那一大群甲虫中间，我们在上文已经说过，有若干个种的两性懂得表示一些相互依恋之情，而在有几个种里，我们又看到有的备有武器，雄虫方面懂得彼此争雄，有的备有奇特的大角，而更多的甲虫种又或则备有发为磨刮之声的器官，或则装饰华美，能发出金属的光彩。如果说所有这一类的性状，追溯由来，也未尝不得力于同一种手段，即性选择，看来也不会是扑空的。就蝶类而言，则我们所有的证据自是最好、最差强人意的；因为有若干个种的雄蝶懂得费些心机，把美丽的颜色展示出来；而除非这种展示是属于卖弄的性质，在求爱的过程中对他们有些用处，我们就很难相信他们会这样做。

前途处理到鸟类的时候，我们将要看到，鸟类在第二性征方面所表现的种种最能和昆虫类的相提并论，比类而观。例如说，许多鸟种的雄性高度地爱斗，而其中有些还备有特殊的武器，好和对手们周旋。他们备有一些器官，一到繁育的季节，可以用来发出声乐或器乐。他们往往饰有冠、角、垂肉、长羽之类，千花万样，难以枚举，而在颜色上又打扮得花花绿绿，艳丽非凡，一切的一切无非是为了显示，为了炫耀。我们也将要发现，像昆虫一样，在某些鸟的科属，两性是同样的美丽，同样地备有种种装饰的手段，而在其他的鸟类里，则这些性状也同样地通常只限于雄性才有。又在另一些科属里，则两性是同样的素净，同样地不讲究打扮。最后，在少数几个不合于常规的例子里，雌鸟的美丽胜过了雄鸟。我们还将再三再四地看到，在同一个科、属之内，雌雄鸟之间的差别，从大到小，从有到无，两极之间，每一种程度都有。我们也将看到，雌鸟像雌虫一样，也往往会具有正常属于雄性而只对雄性有用的一些性状的痕迹或残留，有的很明显，有的不大明显。鸟类和昆虫类在所有这些方面的可以一一类比真是逼近得有些出人意料之外。因此，适用于这个纲的任何解释，看来大概也会适用于那一个纲，而这同样适用的一个解释，我们将在下文更加仔细地指出，不是别的，而正是性选择。

原注

[1] 即闪紫蝶的一个种，见《昆虫学人周报》（丙57）1859年卷，页139。关于下文婆罗洲的蝶类，见考林沃德，《一个自然学家的漫游杂志》，1868年版，页183。

[2] 见我所著《研究日志》，1845年版，页33。德布耳代先生（《昆虫学会纪事刊》，丙114，1845年3月3日，页123）曾经在这种蝴蝶的前翅底部发现一只奇特的由薄膜构成的小囊，这可能就是声音所由发出的来源了。关于下文的窝茧蛾属，见文，载《动物学纪录报》（丙156），1869年卷，页401。关于弗·怀特先生的一些观察，见文，载《苏格兰自然学人》（丙132），1872年7月，页214。

[3] 见文，载《苏格兰自然学人》，1872年7月，页213。

[4] 见文，载《动物学纪录报》（丙156），1869年卷，页347。

[5] 亦见贝茨先生自己的文章，载美国费城《昆虫学会会刊》（丙115），1865年卷，页206。又参看沃勒斯先生在这同一方面就冕蝶属（乙344）所作的讨论，见文，载伦敦《昆虫学会纪事刊》（丙114），1869年卷，页278。

[6] 《自然学家在亚马孙河》，第一卷，1863年版，页19。

[7] 见所著有趣的一篇文章，载《威斯特明斯特尔评论》（丙153），1867年7月，页10。沃勒斯先生又曾提供过关于木叶蝶的一幅木刻，载《哈尔德威克（甲297）氏的科学闲话》（丙64），1867年7月号，页196。

[8] 见弗瑞塞尔（甲252）先生文，载《自然界》（丙102）1871年4月，页489。

[9] 《隔离的影响与物种的形成》（德文），1872年版，页58。

[10] 见沃德先生所作的一些有趣的观察，载《学者》（丙140），1868年9月，页81。

[11] 见沃勒斯先生文，载《哈氏科学闲话》（丙64），1867年9月，页193。

[12] 在这方面也可以一看威尔先生的文章，载《昆虫学会会报》（丙145），1969年，页23。

[13] 见文，载《威斯特明斯特尔评论》（丙153）1867年7月，页16。

[14] 例如灯蛾科下面的虎蛄蠊属（乙561）；不过威斯特沃德教授似乎对这一个例子有几分惊怪，见《昆虫的近代分类》，第二卷，页390。关于白天活动与夜间活动的两部分鳞翅类的颜色的相比，这位教授也有所讨论，见同书、卷，页333与392；亦见海瑞斯，《新莫仑的昆虫》，1842年版，页315。

[15] 在好几个凤蝶种的翅膀阴阳面上所表现的这一类的颜色上的差别，见沃勒斯先生文《马来亚地区凤蝶科的报告》中所附的若干美丽的图片，文教《林纳学会会报》（丙147），第二十五卷，第一篇，1865年。

[16] 见沃尔茅耳德（甲718）关于这蛾种的文章，载《昆虫学会纪事刊》（丙114），1868年3月2日。

[17] 在此可以参看的还有关于南美洲的一个蛾属（乙387，亦枹刺蹴之类）的一篇记述，载《昆虫学会会报》（丙145），新编卷，第五卷，图片第十五、十六。

[18] 见文，载伦敦《昆虫学会纪事刊》（丙114），1868年7月6日，罗马数字页27。

[19] 见弗林特（甲244）编海瑞斯，《新英伦的昆虫》，1862年版，页395。

[20] 例如，在我儿子所藏标本的橱里，看到雄蛾的颜色深于雌蛾的便有一个种的枯叶蛾（乙541）、一个种的竹蛀蠟，薯蛀蠟（乙662）、半裸蛾（乙505）、奈毒蛾（乙339）、和战神子蛾（乙304）。在最后这一个种，两性的色别是很显著的；而沃勒斯先生对我说，他认为这是只以一性为限的有保护性质的模拟的一个例子，对此下文将有更详细的说明。在最后这一个种，白色的雌蛾看去很像普通的樱蛾蛾（乙891，Spilosoma menthrasti——商务印书馆杜亚泉等辑《动物学大辞典》，此学名的后一字拼作menthastri，疑原书有误——译者），在樱蛾蛾却两性都是白的；而斯泰因屯先生观察到，一整窝的吐绶鸡的雏鸡都拒绝吃这种蛾，去之唯恐不速，但对别种的蛾则甘之若饴；因此，如果战神子蛾通常被不列颠的鸟类错认为樱蛾蛾，她就可以免祸，而伪装的白色对她是大有好处的。

[21] 值得注意的是，在谢特兰群岛（Shetland Islands——苏格兰迤北——译者），这种蛾的雄蛾之于雌蛾，不但没有很大的差别，并且往往在颜色上很相雷同〔见麦克拉克兰先生文，载《昆虫学会会报》（丙145），第二卷，1866年，页459〕。弗瑞塞尔提出一个有关的看法（《自然界》，丙102，1871年4月，页489），认为当蝙蝠蛾在这些北方岛屿上出现的季节，北极之夜的昏晓的曙光足以使雌蛾看到雄峨，雄蛾的白色就成为不必要的了。

[22] 《一个自然学家在中国海上的漫游丛录》，1868年版，页182。

[23] 见文，载《自然界》，1871年4月27日。梅耳多拉先生在谈到蝶类在交尾期间的蜜月飞行时，又曾引当泽耳（甲198）文中的活，文载《法兰西昆虫学会》会刊（丙135）1837年，页77。又关于若干不列颠的蝶种两性在这方面的一些差别，参看弗瑞塞尔先生文，载《自然界》1871年4月20日，页489。

[24] 见沃勒斯先生所论马来亚地区的凤蝶科，载《林纳学会会报》（丙147），第二十五卷，1865年，页8、36。沃勒斯先生在文中举出了一个罕见的凤蝶的变种的例子，它的突出之点是，它所处的正好是另外两个色征分明的变种的雌蝶之间的一个不偏不倚的中间状态。又见贝茨先生文，载《昆虫学会纪事刊》（丙114），1866年11月19日，罗马数字页40。

[25] 贝茨先生对我惠爱备至，曾为我把这个题目在昆虫学会的集会上提出，征求大家的观察所得，接着我就从好几位昆虫学家那里收到了一些答复，内容即有如上述。

[26] 见贝茨先生，《自然学家在亚马孙河上》，第二卷，1863年，页228。又沃勒斯先生文，载《林纳学会会报》（丙147 ），第十五卷，1865年，页10。

[27] 关于这整个的题目，参看我的《家养动植物的变异》，第二卷，第二十三章。

[28] 参看《家养动植物的变异》，第二卷，第十二章，页17。

[29] 载《林纳学会会报》，第二十三卷，1862年，页495。

[30] 见文，载《昆虫学会纪事刊》（丙114），1866年12月3日，罗马数字页14。

[31] 沃勒斯文，载《林纳学会会报》，第二十五卷，1865年，页1；又文，载《昆虫学会会报》，第三组，第四卷，1867年，页301。特瑞门文，载《林纳学会会报》，第二十六卷，1869年，页497。腊伊雷文，载美国《密苏里州关于害虫的第三个年度报告》，1871年，页163—168。最后这一篇文章是颇有价值的，因为作者也曾就大家对贝茨先生的理论所提出的一切反对的意见，一一加以商榷。

[32] 见《自然学家在尼加拉瓜》，1874年版，页385。

[33] 见《昆虫学会纪事刊》（丙114），1866年12月3日，罗马数字页14；又1867年3月4日，罗马数字页80。

[34] 见所著论昆虫和食虫的鸟类的一篇文章，载《昆虫学会会报》，1869年卷，页21；又见勃特勒尔先生文，同上刊物、卷，页27。腊伊雷先生也提供了一些可以类比的事实，见美国《密苏里州关于害虫的第三个年

度报告》，1871年，页148。但沃勒斯博士和道费尔（甲200）先生也举出了一些反面的例子，见文，载《动物学纪录报》（丙156），1869年卷，页349。

译注

1. Aeneas，出自希腊传说，是一个英雄的名字，西方对动物分类命名，往往借用埃及、希腊、罗马神话传说中的人或事物，此则非正式之一例。下文"小英雄"蝶，学名Papilio ascanius，Ascanius 即希腊传说中伊尼亚斯的儿子，是分类命名正式袭用希腊传说之一例。

2. 应是上文第八章。

第十二章 鱼类、两栖类与爬行类的第二性征

鱼类：求爱与雄性之间的战斗——雌性体型较大——雄性鲜艳的颜色与装饰性的附器；其他奇异的特征——限于繁育季节的雄性所获得的一些颜色和附器——两性颜色都鲜艳的鱼类——保护色——雌性颜色不如雄性鲜明不能用保护的原则来解释——有些鱼种的雄鱼能营巢、能保护和照料鱼卵及幼鱼。两栖类：两性在结构和颜色上的差别——发声器官。爬行类：龟类——鳄鱼类——蛇类，有些例子的颜色有保护性——蜥蜴类的战斗——爬行类的装饰性的附器——两性在结构上的一些奇特的差别——颜色——两性差别之大几乎不亚于鸟类。

我们现在来到了动物门的巨大的亚门，脊椎动物亚门；我们准备从最低的那一个纲，即鱼类，开始。横口类（Plagiostomous fishes，如鲨鱼）和银鲛类（Chimaeroid fishes）的雄鱼都备有双钳，用来夹持雌鱼，这是和许多低于鱼类的动物所具备的相同的。双钳而外，许多种的　鱼（ray）还有一丛丛的强劲有力的硬刺，在头上，而"沿着胸鳍的外上方也有好几排"。在其中的有些鱼种里，一面有这些刺，一面在身体的其他部分却是完全光滑的。只是到了繁育季节这种硬刺才发展出来，而过后也就消失了，而据格迁恩塞尔博士猜测，它们是被用来作为把握器官的，而用法是把身体的两侧向里向下折叠起来，使刺尖发生钳制的作用。但说来也奇怪，在有几个这一类的鱼种里，如耙　的一种（乙821），背上长满着一些叉形大刺的是雌鱼，而不是雄鱼。[1]

在鲑科（乙849）的一个种，香鱼（capelin，即乙594），光是雄鱼备有一系列排得很密而形同刷子的鳞，看去像一条脊梁；当雌鱼用高速度驰到沙滩上下卵的时候，两尾雄鱼，左右各一尾，就凭借这条鳞的力量，夹持着她一起前进。[2] 和这种鱼分类关系很远的另一种鱼，鲀的一个种（乙626）的身上有一部分结构多少可以与此相类比，不妨并论。据格迁恩塞尔先生告诉我，雄鱼在尾巴两边各有一丛又硬又直的刺，像梳齿，相当长，有一个标本，鱼身总共长六英寸，而这些刺要长到将近一英寸半；而雌鱼在身体的同一部位也有一丛细刺，像刚毛，或刷子上的毛。在和它同隶一属的另一个种，贝朗氏鲀（乙627），雄鱼倒像刚才所说的雌鱼那样，尾巴上有刷子，而在雌鱼则尾巴的两边是光滑的。在鲀属的其他的某些鱼种

里，雄鱼的尾巴见得略微粗糙一些，而雌鱼的则是完全光滑的；而最后，在同属的又一些鱼种里，则两性的尾边都是光滑而不带刺的。

为了争夺雌鱼，许多鱼种的雄鱼会彼此相斗。有人描写到丝鱼的一种（stickleback，即乙440）的雄鱼，说，当雌鱼从躲藏的地方出来而观察他为她所搭成的窝的时候，他真是"欣喜欲狂"。"他在雌鱼的周围像箭似地穿来射去，一会儿到他作窝而堆积起来的一些材料那边，一会儿又突然转回来；雌鱼姗姗来迟，不相昵近，他又忙于用嘴推她挤她；然后又咬住她的尾巴和侧面的硬刺把她拖到窝里。"[3] 据说雄鱼是一夫多妻的；[4] 非常好勇狠斗，而"雌鱼则很是和平"。雄鱼的战斗有时候是拼死拼活的；"战士们身材虽小，却彼此紧紧地纠缠在一起，好几秒钟不得开交，直到他们的体力似乎是完全耗竭为止。在尾巴很是毛糙的另一种丝鱼（乙441），雄鱼在相斗的时候彼此围绕着游，转个不停，乘机把对方咬上一口和试图用竖起的侧面的刺在对方身上戳个窟窿。"提供这些资料的同一个作家又说，[5] "这些小鬼的嘴很厉害。他们也用侧面的刺，来制对方于死命，我曾经看到过有一尾丝鱼在战斗中把对方毫不含糊地开膛破肚，使他沉到水底而死。"一尾丝鱼被打败以后，"他原先的赳赳昂昂之气全没了，鲜美的色彩也消退了，躲进不参加战争的同类中来遮掩他的耻辱，但在一定时期之内，胜利的一方并不放松他，经常地把他当作迫害的对象。"

雄的鲑鱼（salmon）也好斗，和丝鱼一样；而据我从格迂恩塞尔博士那里听说，雄的斑鳟鱼（trout）也是这样。希奥（甲604）先生看到过两尾雄的鲑鱼的一场恶斗，相持到一整天之久：而鱼池总监布威斯特（甲119）先生告诉我，他时常在珀尔思[1]（Perth）的桥上观鱼，一到雌鱼下子的时候，一部分的雄鱼要把其余的雄鱼轰走。雄鱼之间"不断地进行战斗，在雌鱼散子的底床之上相互撕咬，杀伤很大，死鱼累累；又可以看到许多鱼游向河边靠岸的地方，显然是疲惫不堪，去死不远。"[6] 布威斯特先生又对我说，1868年6月，斯托蒙特非尔德[2] 各鱼池的负责人到泰因河[3] 迤北地段视察，发现有三百条鲑鱼死了，其中除一条而外全是雄的，他肯定地认为他们都是斗死的。

关于雄的鲑鱼，最奇特的一点是，在繁育季节里，除了颜色略有改变之外，"下颌骨突然发展得很长；下颌骨的尖端上本有一个小小突出之点，不张嘴的时候，这一小点就嵌进上颚骨中间的一个骑缝处；如今这特别发达的部分就是从这一小点延伸出来的一段软骨，而延伸是向上向里的。"[7]（图27与28。）在我们英国的鲑鱼或斑鳟鱼，这一个结构上的变化一过繁育季节就消失了；但在西北美洲的一个种（乙846），劳尔德（甲410）先

生[8]相信，这个变化是经久的，并且在以前到过河流上游的老年雄鱼身上见得最为显著。在他们身上，下颚变得甚为发达，成为一个巨大的钩状突出，而牙齿也加长到半英寸以上，成为整齐的一排，简直不是一般的牙齿，而是毒蛇那样的长牙了。在欧洲的鲑鱼，据劳伊德先生说，[9]这个临时性的结构，在一尾雄鱼向另一尾冲锋的时候，由于用力奇猛的要求，是所以加强上下颚的力量而提供一些保护作用的；但在西北美洲的那个种的雄鱼，这一结构可以和许多哺乳类的雄兽的长牙相比，与其说它的作用在

自卫，毋宁说是在进攻，更为恰当。

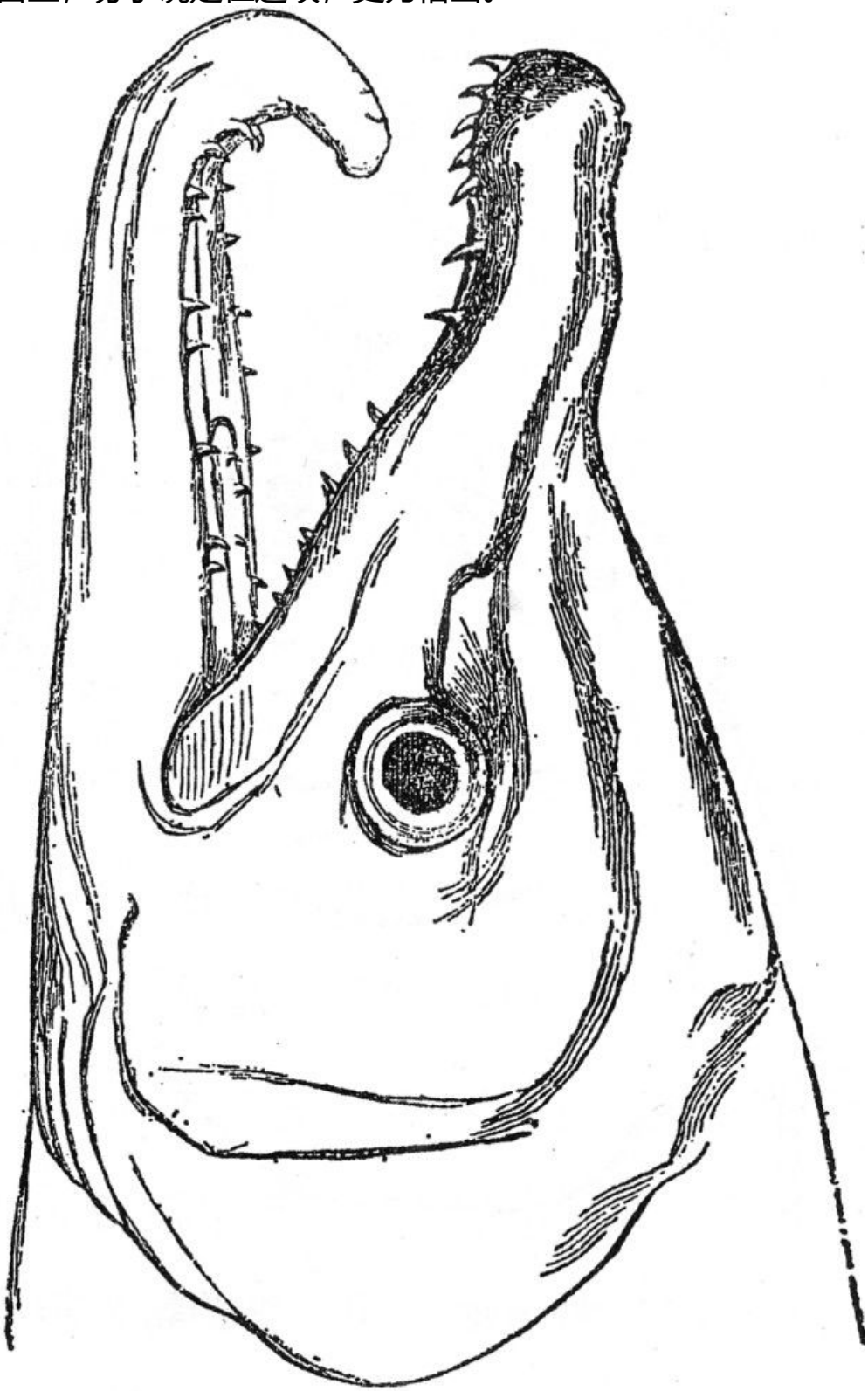

图27 普通鲑鱼或斑鳟，在繁育季节里的雄鱼的头（乙847）

附识：这图和本章下文中所有的各幅插图是根据不列颠博物馆所藏的标本，在格迂恩塞尔博士惠加指导之下，由大家所熟知的艺术家福尔德（甲247）先生所绘制

鲑鱼在鱼类中并不是两性之间在齿牙上有差别的唯一的一些鱼种，在许多　鱼（乙819）种，雌雄鱼在这方面也不相同。例如在耙　的一种（thornback，即乙821），成年雄鱼的牙齿是尖而锐利的，而雌鱼的则宽而扁平，像一条铺砌起来的东西，足见同一个种的雌雄两性之间在这方面的差别有时候竟会比寻常在同一个科的两属之间所能看到的差别还要大些。但只是到了成年，雄鱼的牙齿才变得尖利；在此以前，是同雌鱼同样地又宽又扁的。但像在第二性征方面时常发生的其他情况那样，在更多的　鱼种，例如又一种耙　（乙820），同一个种的雌雄鱼，一到成年，牙齿都会变得尖利。在这里，我们就看到了这样一个情况，就是，一个特征，原先是属于雄性的，是雄性所应有的，雄性也是最先把它取到手的一方，后来似乎是不分性别地传了下来，成为两性所同具。在斑点　鱼（乙822），雌雄鱼的牙齿也是同样地尖利，但都要到很成熟的年龄才如此，只是雄鱼要比雌鱼发展得略早一些罢了。在下文论鸟类时，我们将看到一些可以类比的情况，就是，在某些鸟种，两性的成年羽毛虽相同，而在取得的年龄上，雄鸟似乎要比雌鸟更早一些。在又一些　鱼种，即便老成的雄鱼也不具备尖利的牙齿，因此，成年的雌雄鱼的牙齿都是宽而扁的，同幼鱼一样，也同上面所说过的那种耙　的成年雌鱼一样。[10] 这一类的鱼既然很大胆、强悍，又很贪得无厌，我们猜想起来，雄鱼的利齿大概是用来和它的对手们进行斗争的；但同时在他的身体上又有不少的部分起了变化，成为把握雌性的工具，我们认为齿牙之利在这方面可能也有一些用

处，并不限于战斗的一途。

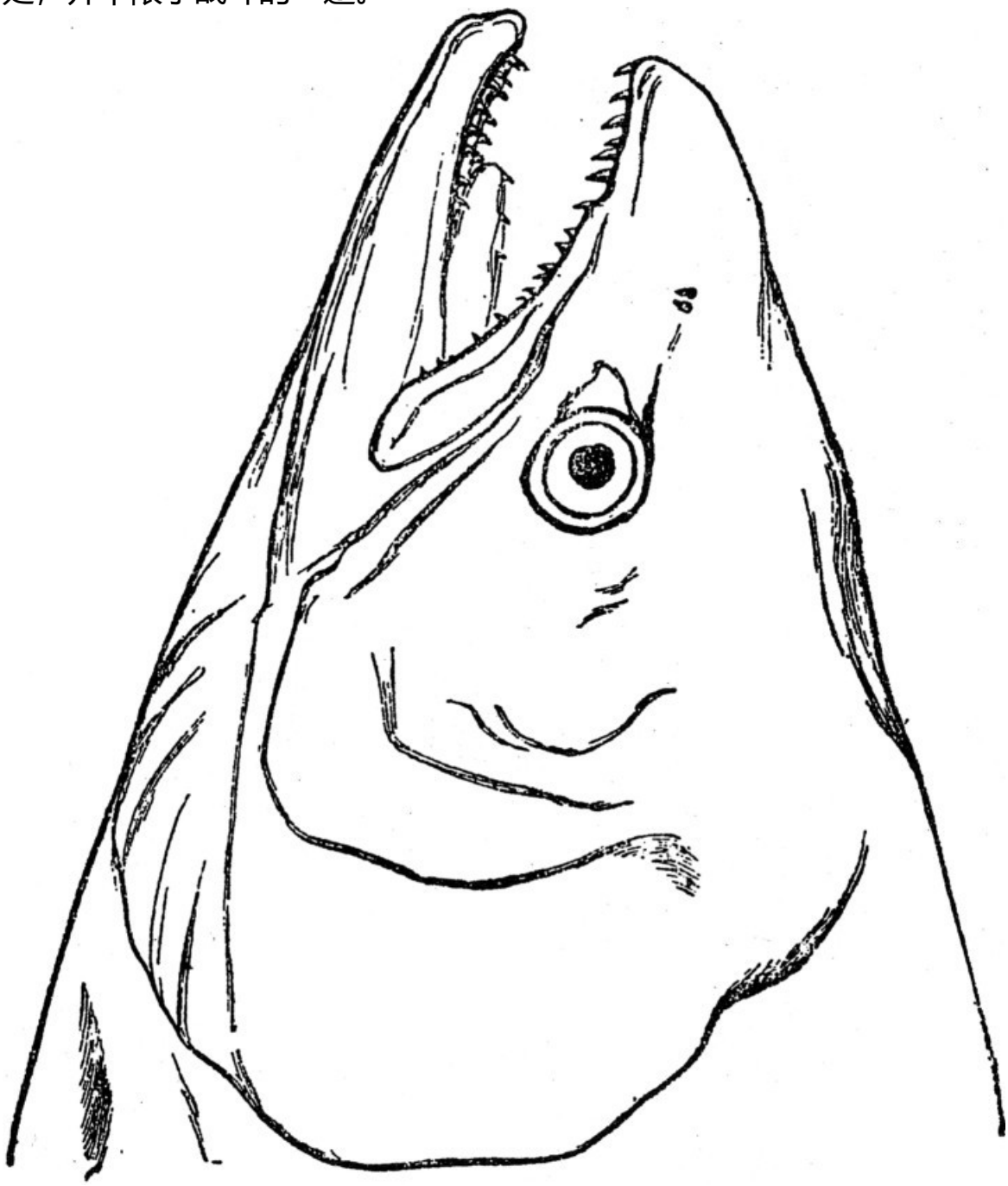

图28 同上图27中鱼种的雌鱼的头

关于身材大小，戛邦尼耶先生肯定地认为，几乎在一切鱼类里，雌鱼比雄鱼大；[11] 而格迂恩塞尔博士也说，雄鱼真正比雌鱼大的例子，据他所知，是一例也没有的。在软鳍鱼科（乙325）的几个鱼种，雄鱼还够不上雌鱼的一半大。在许多种类的鱼，雄鱼既然习惯于相互厮打，为什么他们

一般地没有能通过性选择的影响而比雌鱼变得更大，更壮健有力，倒是一件奇怪的事。由于身材较小，雄鱼是吃亏的，因为，据戛邦尼耶先生说，如果本种是惯于食肉的话，他们就很容易被自己同种的雌鱼所吞噬，至于被别种鱼吃掉，更不消说了。看来，雌鱼身材的加大，在某种意义上，一定要比雄鱼的身材加大和体力加强尤为重要，雄鱼的加强加大应该有好处，但雌鱼加强加大的好处一定更多，鱼类的产卵量特别大，也许就是这种好处了，身材大，产卵就可以多。

在许多鱼种里，只是雄鱼饰有鲜艳的颜色，或，如果两性都有颜色，也总是雄鱼要鲜艳得多。在有些鱼种里，也只有雄鱼才备有一些附器，而就他们的日常生活来说，这些赘疣似乎像尾羽之于雄孔雀那样，全无用处。下面所要列叙的若干事例都是承格迂恩塞尔先生的雅意提供给我的。我们有理由可以猜想，在许多热带地区的鱼类，雌雄两性之间在颜色与结构上会有些差别；而即在我们不列颠的鱼类里，也还有若干差别很大的例子。“宝石龙子”即琴 （gemmeous dragonet，即乙156）之所以有此美称就是“因为雄鱼的色泽艳丽，发宝石光的缘故。”当他从海里被捕捞而初出水的时候，全身作各种深浅成晕的黄色，而在此黄底之上，头部则有生动的蓝色条纹和斑点，背鳍则以浅棕色作底，以纵长的灰暗板纹作花色，至于腹鳍、尾鳍、臀鳍则全部作带蓝的黑色。而别称为“土灰龙子”（sordid dragonet）的这种鱼的雌鱼则全身作暗棕色，微带红，背鳍作棕色，余鳍全作白色；由于两性截然不同，当初林纳和许多后来的自然学家都把她看作另一个种的鱼，和“宝石龙子”不相关涉。这鱼的两性，在头和身体的大小比例上，在嘴和头的大小比例上和在眼睛的部位上，也有差别，[12] 而最为突出的差别是雄鱼的背鳍长得异乎寻常（图29）。肯特（甲363）先生说，“根据我对在人工饲养下的这种鱼的观察，这个独特的赘疣是和鹑鸡类（乙428）的雄鸟的垂肉、顶冠以及其他不合常态的附丽结构服务于同样的一个目的的，就是诱引和魅惑准备交配的对象。”[13] 未成年的雄鱼在颜色与结构上和成年的雌鱼相似。在整个的鼠 属（乙155）里，[14] 雄鱼在斑点的颜色上一般要比雌鱼更为鲜艳，而在其中的若干个种里，雄鱼的背

鳍乃至臀鳍，也比雌鱼的长得多。

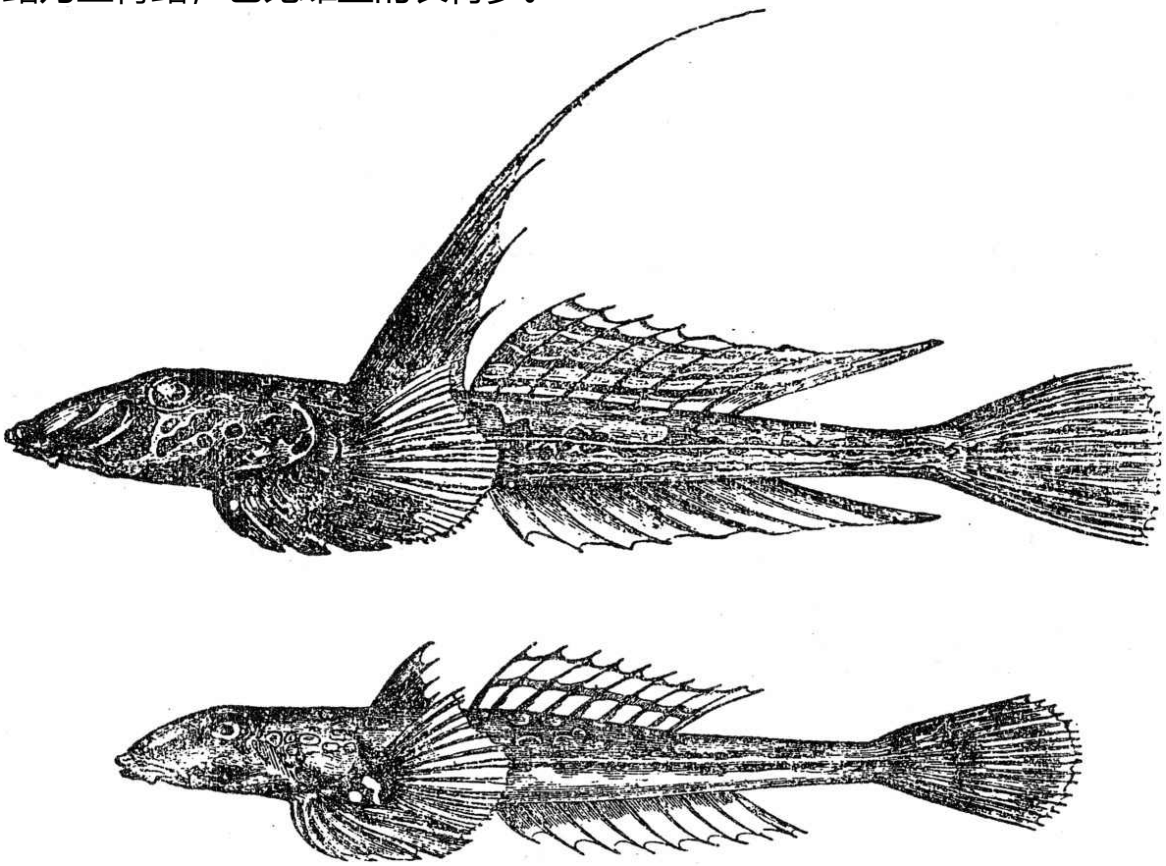

图29 “宝石龙子”的雌雄鱼，上雄下雌。

附识：图中二鱼都比原物为小，但雌鱼的缩减更多，原物雌鱼比雄鱼略大

海蝎（sea-scorpion，即乙288——按为杜父鱼或　的一个种——译者）的雄鱼要比雌鱼来得瘦小。两性之间在颜色上的差别也很大。劳伊德先生 [15] 说到过这样的一点：“这种鱼在别的方面的天赋很差，只有散卵季节是它在颜色上最为鲜艳的时期，凡是没有在这季节里看到过这种鱼的人，对他那样色彩的搭配与调和之美、对他在这时候的丰容盛饰，是无法意会的。”在隆头鱼的一个种（乙531），两性的颜色虽不相同，却各成其美；雄鱼通体作橙黄色，外加一些鲜蓝色的条纹，而雌鱼则全身鲜红，背上添加了一些黑点。

在和上面所说的截然分得开的一个鱼科，软鳍鱼科（乙325）——全都是英国以外各地的淡水鱼——雌雄鱼在各式各样的特征上有时候也有很大的差别。在这科里的有一个种（乙622）的雄鱼， [16] 背鳍特别发达，并且上

面还标志着一排又大又圆、作眼斑纹状的、颜色鲜艳的斑点；而雌鱼的背鳍则较小，形状也不相同，也有些斑点，但作棕色，并且曲曲弯弯地很不规则。这种鱼的雄鱼还有一点不同，就是臀鳍接近身体一面的边缘有些向外伸展并且颜色很深。在关系相近的另一个鱼种，尾剑鱼（乙1001，图30）的雄鱼，尾鳍的下沿发展成为一根缕状的东西，很长，而我从格迂恩塞尔博士那里听说，缕上还有些颜色鲜丽的细条纹。这条长缕中间并没有肌肉，显然对鱼没有任何直接的用处。和上文所说的"宝石龙子"的情况一样，这种鱼的未成年的雄鱼，在颜色和结构上，是和成年的雌鱼相似的，因此，当初在尾鳍上是没有这缕状的延伸的。诸如此类的两性差别，和我们在鹑鸡类鸟种身上所发现的那些，很是相像，几乎可以逐一相比。[17]

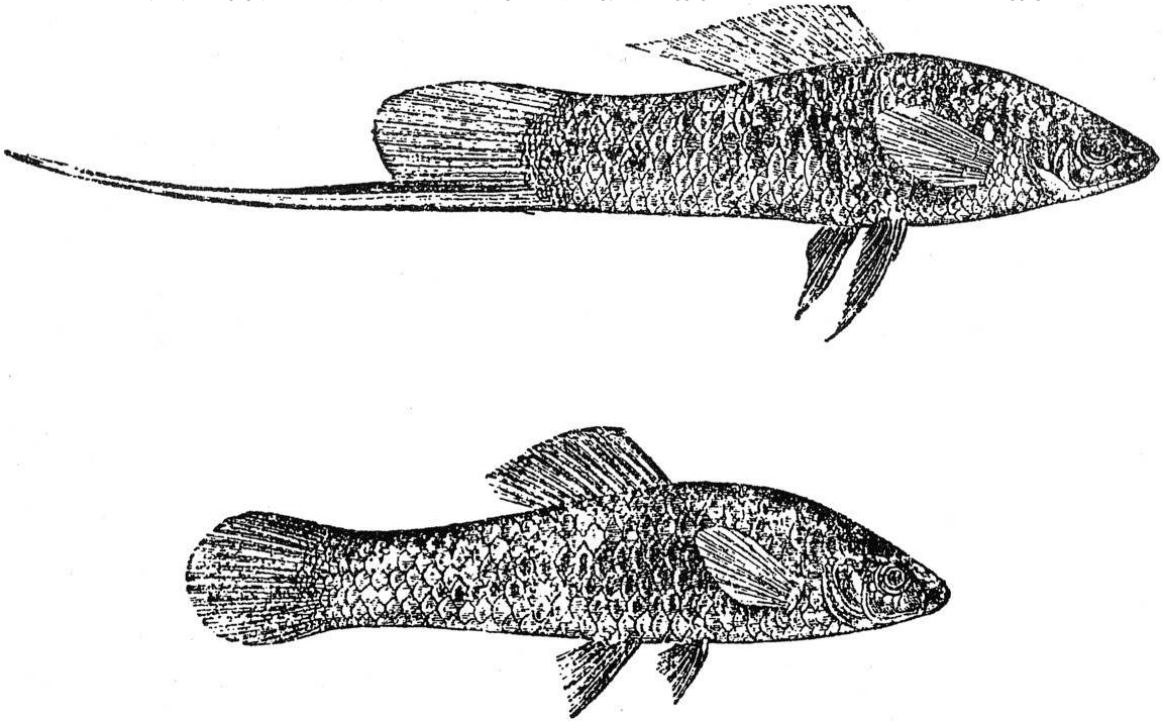

图30 尾剑鱼（乙1001）

上半幅示雄鱼，佩剑，下半幅示雌鱼

在南美洲属于鲇鱼或鲶鱼科（siluroid fish，即乙876）的一个淡水鱼种，胡嘴鱼（乙785，图31）[18]，雄鱼的嘴边和中鳃盖骨的边缘上有一片由硬毛构成的胡须，而在雌鱼则几乎连胡须的痕迹都没有[4]。这些丝须一类的东西实际上是鳞的性质。在同一个属的另一个种，雄鱼头部的前面有些软而能弯曲的触角伸展出来，而在雌鱼是没有的，这些触角是真皮的延长，因此，和上一个鱼种的硬毛不属于同一性质，不是同原（homologous）的，但两者的作用相同则是无疑的。至于这作用是什么，

是不容易猜测的，说它们有装饰之用，在这里，看来不像，若说日常生活中有某种用处，则雌雄鱼都有其日常生活，很难说雄的需要，而雌的不需要。在那个即以怪物为名的怪物鱼（乙243）——怪　　雄鱼在头顶上有一根钩形的骨质的东西，弯向前，尽头处是圆的，上面满是尖刺；“雌鱼则完全没有这样一顶王冠”，但这对雄鱼究有什么用处，我们也是惘然的。[19]

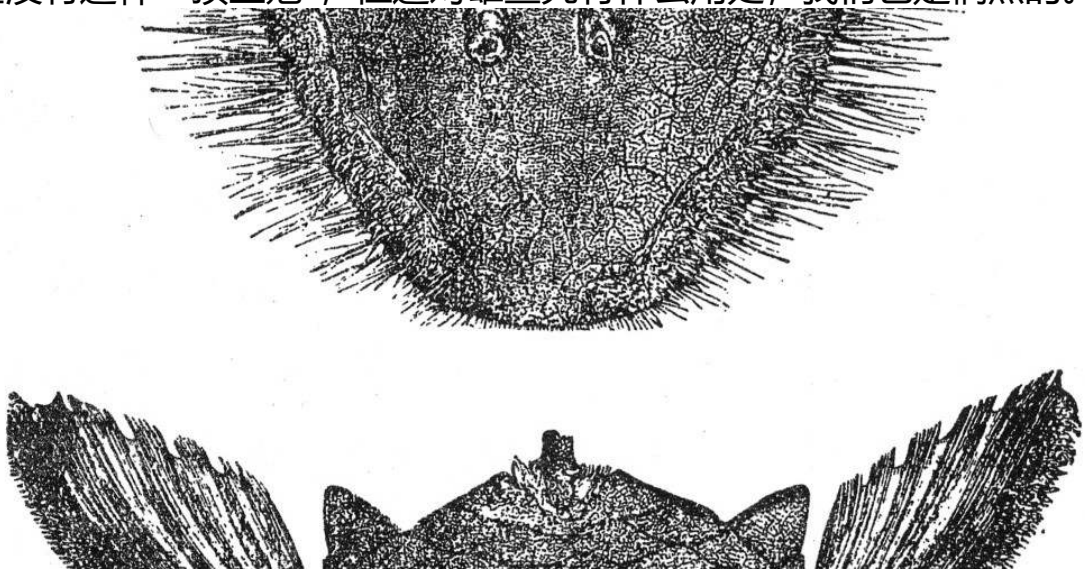

图31 胡嘴鱼（乙785）的头，上雄下雌

刚才所说的那些雄鱼头上的结构，一经在开始成熟时取得之后，是经久的；但在鲇鱼属的某些鱼种，和与这一属鱼的关系相近的另一个属的一些鱼种里，[20] 雄鱼所长的顶冠只限于一年一度的繁育季节，而与此同时，身上的颜色也变得很鲜艳。在这里，由于雌鱼没有这顶冠，连痕迹都没有，我们几乎可以肯定地认为，它是临时性的、牵涉到性生活的一个装饰手段。在这一个属的另一些种里，两性却都具备这种山峰状的顶冠，而至少在有一个种，则两性都没有。在雀鲷科（乙248）的许多属、种里，例如，食土鱼属（乙446），尤其是南美洲产的一种淡水硬鳍鱼（乙257），据我听阿该西兹教授说，[21] 雄鱼额上都有一个显著的隆起，而雌鱼和未成年的雄鱼则完全没有。阿该西兹教授又补充说，“我时常对这些鱼进行观察，在下卵的时节，这隆起大到了顶点，而在其他时候，却又化为乌有，使雌雄鱼之间，在头部的轮廓上，从侧面看去，全不见半点差别。我始终没有能加以考订，这隆起究竟有什么特殊的用处，当地亚马孙河上的印第安人对此也全说不上来。”从一年一度而有季节性的出现这一点看来，这种隆起倒是和某些鸟种头上的肉质瘿瘤相像；但它们是不是也供装饰之用，现下只能是一个存疑的问题。

我从阿该西兹教授和格迂恩塞尔博士那里听说，凡在雌雄鱼的颜色一贯不相同的那些鱼种，一到繁育季节，雄鱼的颜色往往会变得更加鲜艳。在两性颜色经常一致的大量其他鱼类里，其实也有这种情况。欧洲淡水中的好几种鲤（tench，roach）和鲈鱼（perch），都可以举出来作为例子。鲑鱼的雄鱼，到此季节，“两颊会出现一些橙黄色的条纹，使他见得像一尾隆头鱼（乙530）而全身也会带上一种橙黄色，并且有点金光闪闪。而雌鱼则颜色黯淡，以致普遍被称为黑鱼。”[22] 另一种鲑鱼，即牛鳟（bull-trout，即乙845），雄鱼在这时期里所起的变化与此可以类比，并且有过之而无不及；而另一种斑鳟（char，即乙848）的雄鱼的颜色在这季节里也似乎要变得比雌的更为焕发一些。[23] 美国的一种梭子鱼（pike，即乙392），尤其是雄鱼，一到繁育季节，颜色变得特别浓而艳，并且发出虹彩。[24] 许多突出的例子中的又一个例子是由丝鱼（stickleback，即乙440）的雄鱼提供的，威仑屯（甲684）先生[25] 说他在这个季节里“简直是美得无法形容”。这种鱼的雌鱼的背部和眼睛是单纯的棕色的，而肚子是白的。但雄鱼的眼睛却作“最漂亮不过的绿色，焕发着金属光彩，如同有几种蜂鸟的碧绿的羽毛那样。喉部和腹部作一种鲜明的绯红色，背部则为一种灰绿色，而整个的鱼身望去像是透光的，并且从身体内部闪耀出萤光来。”一过繁育季节，所有这些颜色全变了，颈部和腹部变成一种灰白的红色，背部变得更绿，而一些发光的色泽消退了。

关于鱼类调情求爱的情况，自从本书第一版问世以来，除了已经举过的关于丝鱼的情况以外，观察家们又看到了一些其他的例子。肯特先生说，隆头鱼（乙531）的雄鱼的颜色是和雌鱼的有所不同的，这我们在上文已经看到，如今他“在池底的沙上挖出一个深深的坎，然后竭尽劝诱之能事试图把同种的一尾雌鱼引来和他分享新居之乐，他在雌鱼和沙坎之间来回地游个不停，清清楚楚地表示着一种极其殷切的愿望，要雌鱼跟着他走。”脚盉鱼（乙165）的雄鱼，在繁育季节里，先变成铅一般的深灰色；然后退出浅滩，掘坎作窝。窝成，“每一尾雄鱼就各自在上面警备着，把进入警戒范围的同种的雄鱼打跑或轰走。但对于同类而异性的伴当们，他的行为却大不相同；在这些伴当之中，有许多如今已经因怀卵而肚子见得很大，对于她们，他就运用能力所及的一切方法一个一个地诱引到准备好的坎里，让她们把装在身子里的数以万计的卵倾倒在里面，然后他十分勤谨地执行他的保护与守卫的任务。”[26]

戛邦尼耶先生曾经仔细观察过在人工饲养下的中国所产的一种鱼（乙591），[5] 对雄鱼的求爱，乃至如何卖弄风情，提供过一些记录，而这就比上面所说的更为突出了。[27] 雄鱼的颜色极为美丽，胜过雌鱼。在繁育

季节里，他们要为占有雌鱼而斗；而在求爱的动作中，会把全身的鳍张开，把上面所饰的斑点和辐射形的颜色鲜艳的线纹充分地展示出来，那番光景，据戛邦尼耶先生说，和雄孔雀的开屏相仿佛。然后他们，像别的鱼种一样，也会在雌鱼周围穿来射去，活跃非凡，并且看来想通过"把他们的生动的颜色陈列出来的方法，试图吸引雌鱼的注意；雌鱼对这样马术般的一番表演，看来也不是无动于衷，于是就姗姗地、若有情致地向雄鱼方面游过来，并且像是能同雄鱼在一起而感觉到怡然自乐。"雄鱼在把新娘赢取到手之后，就用吹气和唾液做成一个泡沫的饼子。他把雌鱼所下而业已受精的卵收集在一起，吸进嘴里，而这一举动使戛邦尼耶先生大为吃惊，因为他误以为雄鱼把卵吞食了。但事实不是如此，他一下子又把卵吐出来，安放在泡沫饼子里，接着就守护着它们，饼子一有破损，又随时加以修补，到小鱼孵化出来之后，他还要照管它们。我在这里说到这些细节，因为，我们一会儿就要看到，鱼类之中，还有雄鱼让卵就在自己嘴里孵出小鱼来的一些例子。这在不相信渐进的演化原理的人有可能要质疑地问，这样一种习性又是怎样起源的；如今我们有机会知道有些鱼种会这样地把卵先行收集起来，然后再作安置，这个疑难的问题就比较容易解决了。因为，如果由于某种原因，有了耽搁，在作出适当的安置以前，卵就在嘴里孵化了出来；我认为，卵在雄鱼口中孵化出来的习性或许就是这样取得的。

说岔开了，现在回到更为直接的本题。鱼类生活中有这样一个比较总的情况：据我的认识所及，除非有雄鱼在场，雌鱼是从来不会自愿地下卵的；而与此相辅相成的一面是，除非雌鱼在场，雄鱼也不会放出使卵受精的精液的。雄鱼要为占有雌鱼而相斗。在许多鱼种里，未成年的雄鱼在颜色上像雌鱼；而一到成年则变，变得更为鲜美，而保持着此种颜色或颜色的配备直到老死。在其他鱼种里，则只有在求爱的季节里，雄鱼才比雌鱼更美艳和在其他方面装点得更为好看。雄鱼总是竭尽勾引的能力来向雌鱼求爱，而我们已经看到，至少在一个例子里，雄鱼还会在雌鱼面前把色相卖弄一番。若说求爱之际他们这一整套行为举措全是无的放矢，我们能相信么？除非雌鱼在这过程之中全不施展一些挑选的力量，而把最讨她喜欢和最能把她的情欲激发起来的雄鱼接纳下来，那才真正是无的放矢。事实却并不如此，既然不如此，则上文有关雄鱼装饰华美的一切事实，再结合上性选择的推波助澜的一股力量，就立刻见得易于理解了。

其次我们要探究一下，某些鱼种的雄鱼通过性选择而取得了美好的颜色这样一个看法，能不能，由于特征对两性的均等遗传这条法则，被引申而也适用于雌雄鱼同等和同样地美好，或几乎是同等和同样地美好的另外一些鱼种。就诸如隆头鱼（乙530）一属的鱼类来说，其中既然包括世界上一些最漂亮的鱼种——例如孔雀鱼（乙532），有人把他夸奖得天花乱坠，

[28] 说他全身以黄金的鳞作衬底，磨得精光发亮，满嵌着天然琉璃、红宝石、蓝宝石、碧玉和紫水晶，虽然说得过分，却因这鱼确实美艳，可以原谅——我们可以接受上面所说的看法，认为很有可能；因为我们曾经看到，至少在这个属的有一个种里，雌雄鱼在颜色上确实有很大的差别。在有些鱼类，则像更低于鱼的许多动物一样，美好的颜色也许是它们的体素组织以及它们的环境条件的性质所直接造成的，其间并没有任何选择的关系。即如金鱼（gold-fish，即乙326）[6]，根据普通鲤鱼（carp）的金红的那个支族所提供的类比而加以判断，也许就是这样一个例子，它的华美的颜色的由来可能是，在长期人工饲养的种种条件之下，因缘凑合，突然发生了一个单一的变异。但更大的一个因素大概是，这种华美的颜色，通过人工选择，得到了变本加厉的发展，因为在中国，从一个古远的时代起，这一鱼种一直受到精心的培育。[29] 在自然条件之下，有机组织的程度既高，而生活关系又很复杂的动物像鱼类，在这样一个巨大的变化之下，即，颜色从晦暗而突然变成明艳，而在生存上居然不遭受困难，或反之，得些好处，从而使自然选择不因此而得到更大的用武之地——那恐怕是不大可能的，正面地说，在这种情况之下，自然选择势将出面加以干涉。

既然如此，我们对雌雄鱼颜色都华美的许多鱼类究竟能提出些什么结论呢？沃勒斯先生[30] 相信，珊瑚岛，一面既盛产珊瑚及其他色彩绚丽的动植物，而另一面，生活和来往于其间的鱼类，为了避免为敌人所发觉，又总是长得很绚丽的；但根据我的记忆所及，它们这一来反而见得突出，容易被敌人看到。在热带地区的淡水里，根本不存在可以让鱼类在颜色上加以模拟的珊瑚或其他华美的动植物；然而许多鱼种却有很美丽的颜色，例如在亚马孙河流域，而印度肉食的鲤鱼科（乙324）饰有"各种颜色鲜明的纵长线纹"，[31] 也未始不是一个例子。麦克勒兰德（甲420）先生，在叙述这一科鱼的时候，竟至有过这样的设想，认为"它们颜色的独特的鲜美"足以提供"一个更好的标志，以便各种翠鸟（king-fisher）、燕鸥（tern）以及其他鸟类得以行使造化为它们所注定的任务，就是，把这些鱼类限制在一定的数量之内"；但今日之下，怕已经不再有几个自然学家会认为，任何动物是为了有助于把自己毁灭，才在色相上变得彰明较著。与此相反，某些鱼类之所以变得显眼，为的是警告鸷禽猛兽不要来吞噬它们，它们的味道是不可口的，像上文处理昆虫的幼虫时所已解释过的那样——这一点倒是有可能的。但即就这一点来说，据我所知，以鱼为食的动物，我们见闻所及，从来没有因味道不好而拒绝过任何鱼种，至少没有拒绝过任何淡水鱼种。总起来说，对两性颜色都美的一些鱼类的最近乎实情的看法是，雄鱼首先取得这些颜色，来作为与性生活有关的一个装饰，然后分移给了后代的雄鱼，而在雌鱼呢，是不是也有她的特殊的变化，而此种变化的目的是

使得她不显眼而可以得到掩护，并且遗传起来也只传给后一代的雌鱼。就许多鱼种说，颜色之所以取得，是为了保护自己，这一点是无可怀疑的：例如比目鱼（flounder），朝天的上半身满是驳杂的芝麻点，任何看到过它的人都不会不想到这和它所居住的海底沙床很是相像。比此更进一步的是，某些鱼种，通过神经系统的活动，可以根据周围事物的颜色而随时改变它们自己的颜色，以求适应，并且改变得很快。[32] 一种动物都得到一些它自己的颜色以及形状所提供的掩护，奇特的例子很多，但最奇特的莫过于梅迂恩塞尔博士[33] 所提供的关于杨枝鱼（pipe-fish）的例子；这鱼身上长有一缕缕的带红色的东西，随波动荡，和它带有把握性能的尾巴所经常缠住的海藻几乎是无法分辨。但这一问题的没有弄清楚的一点是，是不是只有雌鱼才为了保护自己的目的而发生了这样的变化。我们可以看到，除非两性之中的一性在较长的一个时期以内随时要受到敌人的威胁，或者，在这种威胁面前，比起其他的一性来，更缺乏躲避的能力，除非如此，又除非两性都会发生变异，这一性，为了保护自己，就不会通过自然选择而在特征上取得比另一性更大的变化；就鱼类说，看来两性之间在这些方面似乎没有多大的差别。如果有些差别的话，那大概是由于雄鱼的身材一般要小些，来回游荡又要多些，不免要比雌鱼更容易碰上危险，或碰上更大的危险。而说也奇怪，如果雌雄鱼有所不同，颜色更为显眼的几乎总是雄鱼一方。鱼卵一离母体而放在一定的地方之后，总是立刻被授精，这一个排卵与授精的过程，例如在鲑鱼（salmon）要持续好几天，[34] 在此全部期间之内，雄鱼总是同雌鱼在一起，不离左右。受精后的鱼卵，就大多数的例子说，是被搁下不管的，父母两方都不再加以保护；由此可知，雌雄鱼两方，至少就排卵授精这一阶段而言，是同样地不安全的，对于完成卵的受精过程，两方也是同样地重要；因此，任何一性之中颜色鲜美程度不同的成员也同样地容易遭到毁灭或得到保全，而对下一代的颜色来说，双方也有着同样的影响。

分隶于若干不同鱼科的某些鱼种会做窝，而其中有些，在鱼卵孵化之后，还会照管小鱼。在颜色鲜艳的两种圆齿隆头鱼（乙290，乙291），两性通力合作，用海藻、介壳等等来构造它们的窝。[35] 但在某些鱼种，做窝的全部工程，以及后来照管小鱼的任务，全都是雄鱼一方的事。颜色呆板，而据所知的资料，两性在这方面并无差别的　虎鱼（goby）[36] 就有这个情况，而在排卵季节里雄鱼变得很鲜艳的丝鱼（stickleback，即乙440），雄鱼在很长一段时期以内，执行保姆的任务，小心细致，可称到家，而戒备得也极周密，时常忙于把出游而离群太远的小鱼很和气地领回窝边。在此期间，他也勇敢地轰走所有来犯的敌人，包括同种的雌鱼在内。如果雌鱼在排卵之后立刻遭到外来敌人的吞噬，这对雄鱼来说，倒可

以松一口气，因为，如果她活着，雄鱼就得不断地忙于把她从窝边赶跑，她是要吞食自己的卵和小鱼的。[37]

在另一些鱼种，例如分属于两个不同的目而居住在南美洲和锡兰的某几个种，雄鱼有一个特别奇怪的习性，就是把雌鱼所下的卵纳入自己口中，或两鳃的空隙中，让它们在那里孵出小鱼来。[38] 阿该西兹教授告诉我，分布在亚马孙河流域的有这种习性一个鱼种的雄鱼，“不但一般要比雌鱼的色泽美好些，并且在下卵的季节里，这差别要比平时更见加大。”隶于食土鱼属（乙446）的各个种也有这种作为；而这属里的雄鱼，一到繁育季节，额上会发展出一个显著的包包来。阿该西兹教授也对我说过，在雀鲷科（乙248）中的许多鱼种里，可以观察到两性在颜色上是有些差别的，“初不论下卵的习性如何，它们有的把卵直接下在水里，下在各种水生植物之间，有的下在洞坎里，下掉就算，不再过问，让它们自己孵化而出，有的在河泥中造个浅窝，止息在上面守着，像我们这里的雀鲷鱼属（乙796）一样。还有一点也应该注意，就是，这些能守卵的鱼种，在它们各自的鱼科之内，是在最为鲜明美好之列的。举例言之，湿生鱼属的鱼（乙492）一身鲜绿，带有很大的眼斑纹，斑是黑的，而外环是最艳的红色。”再就雀鲷鱼科说，是不是其中所有的鱼种都只是雄鱼守卵，我们还不清楚。但有一点是已经明白的，就是，无论雌雄鱼两方对它们的卵进行守护也罢，不守护也罢，这一两可的事实对两方在颜色上的差别，是没有多大影响或根本不发生影响的。再有一点也是清楚的，在所有这些雄鱼对鱼卵和小鱼负专责的例子里，颜色比较美好的雄鱼，如果遭到毁灭，其在种族的性格方面所产生的影响，比起颜色比较美好的雌鱼的毁灭来，要严重得多，因为雄鱼在这个时期内的死亡当然要影响孵育，引起小鱼的大量死亡，雄鱼的一些特点也就无从传下去了。尽管如此，恰恰就在这些例子中间，有许多鱼种的雄鱼却在颜色上要比雌鱼更为鲜明突出。

在总鳃类（乙567）的大多数的鱼种，其中包括各种杨枝鱼及各种海马（乙482）等等，雄鱼肚子上有只口袋或半圆球形的空坎，可以把雌鱼所下的卵放在里面孵化。雄鱼对他们的小鱼也表示十分关怀，依恋。[39] 雌雄鱼在颜色上的差别一般不大；但格迂恩塞尔博士认为，在各种海马，雄鱼多少要比雌鱼悦目一些。但剃刀鱼之属（乙885）却提供了一个奇特的例外，[40] 因为，在这里，颜色愈为生动、斑点更多、肚子上有口袋，而任孵卵之责的不是雄鱼，而是雌鱼；由此可知，在有肚袋而能孵卵这一方面，剃刀鱼或漂潮鱼之属既和所有其他属于总鳃这一目的鱼类不同，而在雌鱼的颜色胜过雄鱼这一点上，则又有别于几乎全部的其他鱼类，不限于总鳃一目而已。在雌鱼方面这一番出奇的特征上的双重颠倒大概不是一个偶然的巧合。一方面，其他若干鱼种的负有孵育专职的雄鱼既然在颜色上

比雌鱼更为鲜美，有如上述，而现在，在这方面，负有同样专职的雌鱼要比雄鱼更为鲜美，鲜美与专职之间颇若有所联系，那我们似乎不妨提出论点说，两性之中，对后一代的福利负有更重大的责任的那一性的鲜明的颜色绝不是徒然的，而在某种方式上一定有它的保护的作用。但在大量的鱼种里，雄鱼不是经久性的要比雌鱼鲜明，而是季节性地如此，而对种族前途的福利来说，他们的生命并不见得比雌鱼有任何更为重要之处，这样一看，上面的说法就很难成立了。我们在下文处理鸟类的时候，将碰上一些与此可以类比的例子，其中雌雄两性鸟的寻常的属性竟至完全倒了个儿，到那时候，我们准备把看上去最近情理的解释详细地提出来，也就是，现在先简单地点一下，在这一类的例子里，在两性偶合之际，是由雄性出头挑选更为美好的雌性，而不是按照动物界的常规，由雌性出头挑选更为美好的雄性。

综上所说，我们不妨这样地归结一下，就大多数两性在颜色上或在其他有装饰意味的特征上有所不同的鱼类而言，雄鱼是首先发生变异的一性，他们把这些变异传给了下代的和他们自己属于同一性别的鱼，也就是雄鱼，而在传代之际通过吸引与激发雌鱼的活动中所产生的性选择的作用，这些变异又不断地得到了累积。但在许多例子里，这些特征也曾在遗传之际分移到雌鱼身上，有的只分移了一部分，有的则分移到了全部，而使两性见得无甚差别。又在另一些例子里，两性颜色之所以相同是为了保护的目的；但为了这个目的而仅仅雌鱼一方在颜色或其他特征上经受过一些特殊变化的例子则看来似乎一件都没有。

最后需要注意的一点是，有人留意到鱼类也会作出各种不同的声音，其中有些，据有人描写，还带有几分音乐性。德迂福塞（甲206）博士一直特别注意过这个题目，他说，这些声音是自动地发放出来的，不同的鱼类所用的方式方法也各不相同；有的通过食道口诸骨片的彼此摩擦——有的通过联系着鱼鳔的某些肌肉的颤动，而鱼鳔则衬托着起些共振和扩音的作用——而有的则通过鱼鳔本身的一些肌肉的震颤。通过最后这个方法，竹麦鱼（乙959）能发出清晰错落的声音，高低几乎够得上一整个音程。但对我们来说，最富有趣味的例子是响板鱼或蛇形鱼属（乙672）的两个鱼种所提供的，这两种鱼的雄鱼，也只限于雄鱼，备有发音装置，由若干能移动而附有适当肌肉的小骨构成，而和鱼鳔有着联系。[41] 欧洲沿海的石首鱼属（乙984）鱼类的打鼓一般的声音，据说从深到二十哥 的地方还可以听见，而据洛谢尔[7] 的渔民很认真地说，“光是雄鱼在下卵的季节里才发出这种声音来；在这时期里，可以用模拟这种声音的方法来捕捞它们，不须鱼饵。”[42] 根据这句话，特别是根据响板鱼的例子，我们几乎可以肯定，在这个脊椎动物的最低的纲里，像那么多的昆虫类和蜘蛛类一样，至少在

有些例子里，发声的工具已经通过性选择而发展出来，从而取得了更多的方法之一，好教两性得以彼此相就。

两栖类

有尾类（乙989）。——我将以有尾巴的两栖类来开始。在蝾螈（salamander或newt），两性在颜色和结构上往往都有不少的差别。在有些蝾螈种里，到了繁育季节，雄性的前肢上发展出有把握能力的爪子来。也在这个季节里，蹼足螈（乙967）的雄性的后腿上备有一片游泳膜，而这也是临时的，一到冬天，就被吸收而消失了，到此，他们的脚就和雌性的一般模样。[43] 这一个结构，在雄性切心于寻觅和追逐雌性的过程之中，无疑是一个帮助。在向雌性求爱的时候，雄性快速地颤动他的尾巴末梢。在我们这里的普通的蝾螈，斑点螈和脊梁螈（乙968和乙966，又称高脊螈），到了繁育季节，雄性的背脊上发展出一条高高的、上面作锯齿状的长梁，从项上直到尾尖，但一到冬季就消失了。米伐尔特先生告诉我，这条山梁状的结构里是不长肌肉的，因此，无助于这动物的行动。由于在求爱季节里，这条山梁的边缘变得颜色冶丽，可见它是雄性所独具的一种装饰手段无疑。在许多个蝾螈种里，整个身体平行所呈现的各种富有火辣味而也还浓淡分明的颜色，一到繁育季节，变得更为生动刺目。例如，我们这里普通的小蝾螈，即斑点螈（乙968）的雄性平时背部作棕灰色，而转至腹部则渐渐地变成黄色，而到了春天，则黄色的部分变为浓厚而鲜明的橙黄，并且到处洒上黑色的圆点子。脊梁子的顶边上也添注了颜色，有鲜红的，有淡紫的。雌性一般作一种橙黄色，带些疏疏落落的深棕色的点子，腹部则一色素谈，没有什么点缀。[44] 小嵘螈的颜色很是晦暗。卵一下来就受精，过后父母两方都不再过问。我们在这里可以作出的结论也是，雄的蝾螈是通过性选择而首先取得强烈的颜色标记和装饰性的一些附器的一

方；随后有的只传给雄性的后代，有的则在传递的时候不分性别。

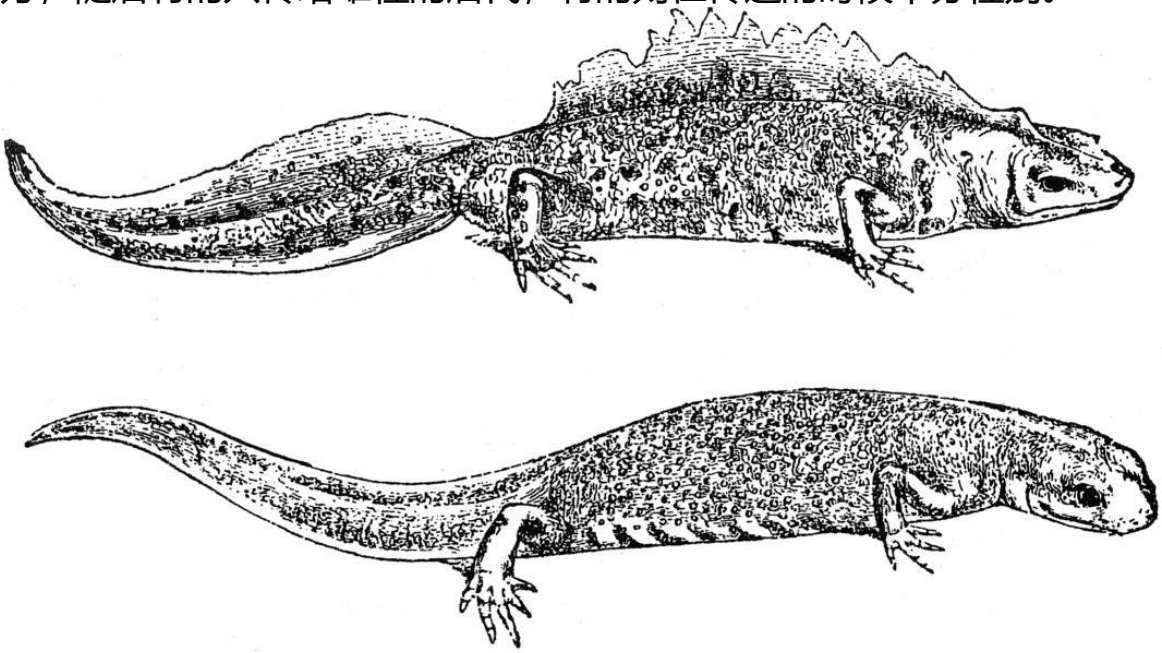

图32 脊梁螈（乙966）。（为原物大小的一半，采自贝耳，甲48，《不列颠的爬行类》。）上，在繁育季节中的雄性；下，雌性

无尾类，即蛙类（乙72，即乙110）。——在许多种的蛙和蟾蜍，颜色显然有保护的作用。几种树蛙（tree frog）的鲜明的绿色或普通称为青色以及许多陆居的蛙种的晦暗而深浅不一的麻栗色都是这方面的例子。我平生所见到过的颜色最为鲜明触目的蟾蜍要推一种黑蟾（乙761），[45] 腹部以上黑得像墨汁，而脚底和腹部的一些部分的许多鲜明的红点则红得像银朱。它们在拉普拉塔河流域[8] 的沙原或草地上爬来爬去，在当地焦灼的阳光的照射之下，是不会不引起行经其地的其他生物，无论是人或其他动物的注目的。这些颜色，对蟾蜍来说，也许是有好处的，因为它们向一切肉食的鸷鸟提出警告，这是一块今人作恶的肉，吃不得的。

在尼加拉瓜，有一个蛙种，体格很小，“全身作鲜明的红蓝二色”，与其他蛙种不同，它不藏藏躲躲，白天到处蹦蹦跳跳，而贝耳特先生说，[46] 当他看到它那种安闲自在的愉快神情的时候，他思想上闪过的第一个反应就是这种蛙是吃不得的。他试过几次想教一只小鸭子抓一只蛙尝尝，但到口就扔下唯恐不快，并且“一面走开，一面还要把头甩几下，像使劲把怪味甩掉似的”。

关于颜色方面的两性差别，格迂恩塞尔博士根据所知，认为雌雄蛙或雌雄蟾蜍之间差别特别显著的例子是没有的，但由于雄蛙或雄蟾蜍在颜色

上总要略为浓一点，他还是可以把两性分别辨认出来的。在外表的结构方面，他所知道的情况也是一样，两性之间没有太大的差异，但有一点是例外，就是，在繁育季节里，雄性的前腿上要长出一个疙瘩来，有了这个，雄性就可以把雌性抱住，不致滑掉。[47] 这一类的动物没有取得更为显著的两性差别是有些可怪的；因为尽管它们还是冷血动物，它们的情欲也是很旺盛的。格迂恩塞尔博士告诉我，他发现过好几次，一只不幸的雌的蟾蜍，由于连续被三四只雄的拥抱得太紧，以致窒息而死。霍弗曼教授，在基森（Giessen）[9] 观察到过，群蛙在繁育季节里斗上一整天，斗得很凶，其中有一只的体腔都被撕开了。

各种蛙与蟾蜍提供了一个有趣的两性差别的例子，就是，雄性有音乐能力，而雌性则无；但把牛蛙（bull-frog）和其他几种蛙类的雄性所发出的不和谐而喧闹得压倒一切的聒耳的鸣声说成是音乐，那按照我们人的赏鉴标准来说，未免措辞失当得有些出奇。尽管如此，某几种蛙的鸣声也确乎有几分悦耳可听。我在里约热内卢附近小住的时候，每到夜晚，我惯于静坐倾听栖止在水边丛草之上大群雨蛙（乙493）随风送出幽美而和谐的两部鼓吹声。各种鸣声主要是在繁育季节里由雄蛙发出的，我们这里普通蛙的咯咯声就是这样。[48] 因此，雄蛙的发音器官比雌蛙的更为发达。在有几个蛙属里，光是雄蛙备有气囊，和喉头相通。[49] 例如，在可供食用的青蛙或田鸡（乙823），“光是雄蛙有这种气囊，当咯咯的鸣声大作之际，会装满空气而变成两只又大又圆的口袋，突出在嘴角旁近，左右各一。”在一鼓作气之下，咯咯之声特别洪亮，而雌蛙则只能作出一种轻微的呻吟之声。[50] 在这一科的若干个属里，发音器官在结构上是各有相当大的差别的，而无论在哪一个属，它的所由发展都可以归结到性选择的作用。

爬行类

龟鳖类（乙238）。——各种龟和鳖所提供的两性差别并不显著。在有几个种里，雄性的尾巴要比雌性的长些。在有一些种里，雄性的腹甲，为了适应雌性的背甲，略略有些凹。在美国所产的泥鳖（mud-turtle，即乙249），雄鳖前足的爪子要比雌鳖的长一倍；这在交尾的时候有用处。[51] 加拉帕哥斯（Galapagos，东太平洋中，在赤道上，属厄瓜多尔——译者）诸岛所产的大龟，象龟的一种（乙928），据说雄龟比雌龟的体型要更巨大一些：而在交配季节中，雄龟会发出一种粗糙的牛哞般的鸣声，远在一百

多码以外的地方都可以听到，在别的季节则不然，而雌龟则一贯地默不作声。[52]

在印度所产的又一种象龟（乙927），据说“雄龟相斗之际，由于龟甲相互撞击所产生的声音很大，在相当距离之外都可以听得到而被认出来是怎么一回事。”[53]

鳄鱼类（乙294）。——两性在颜色上显得没有什么差别；雄性之间进行不进行斗争，我不知道，但这是可能的，因为有几种鳄鱼的雄的要在雌的面前夸耀一番，为此就不免彼此厮打。巴尔特腊姆（甲39）[54]叙述到过雄的短吻鳄（alligator）如何在一个沼泽里用泼水和吼叫的手法竭力争取雌鳄的垂青，全身脉张，充血到了快爆炸的地步，他带着高举了的头尾在水面上东西跳跃或左右扭转，活像一个印第安人的酋长把他的战绩重复表演一番似的。“在恋爱的季节里，长吻的鳄鱼（crocodile）要从颚下腺里放出一种麝香般的臭味来，弄得所居的水面上充塞着这种气味。”[55]

蛇类（乙671）。——格迂恩塞尔博士告诉我，雄蛇总是比雌蛇小些，尾巴也一般细而长些；此外他不知道在外表结构方面有什么其他的差别。至于颜色，雄蛇总要比雌蛇浓厚而见得突出些，因此，他几乎总可以把它们分辨出来。例如在英国所产的蝮蛇（ri-per），雄蛇背上连续的之字形所构成的条纹要比雌蛇的更为界限分明；北美洲的响尾蛇（rattle-snake）在颜色方面的差别比此更要分明，动物园的管理人员曾经指给我看，由于雄蛇全身的黄色更有几分火辣味，雌雄的分别一看就可以知道。南非洲所产的一种骏马蛇（乙142）与此可以相提并论，因为雌蛇“身体两侧的黄色穿插在其他颜色之间而造成的驳杂的程度总要比雄蛇的差。”[56]印度的一种蛇，犬牙蛇（乙352）所表现的差别与此不同，雄蛇作棕黑色，而腹部则局部作黑色，至于雌蛇，则背上两侧作略带红色或黄色的绿褐色，而腹部则全黄或黄底上有一块块黑的，像大理石一般。在印度产的另一种蛇（乙956），雄的是鲜明的碧绿色，而雌的是青铜色。[57]有些蛇种的颜色无疑地是有保护作用的，各种树蛇(tree-snake）的绿色，和居住在沙砾地带的其他一些蛇种的各式各样的麻栗花色就可以说明这一点。但在许多其他的蛇种，例如英国普通所见的蛇和蝮蛇的颜色能不能提供掩护的作用，是值得怀疑的，至于英国境外的许多颜色特别漂亮的蛇种，这一点就更成问题了。在某些蛇种，成年的蛇和幼年的蛇的颜色也很不相同。[58]

蛇类近肛门处有臭腺，一到繁育季节，就会活跃起来而发挥它们的功能。[59]蜥蜴类（乙533）也有这种臭腺，部位与作用相同，而我们在上文

已经看到，鳄鱼类的颚下腺也有这种功能。在大多数的动物里，雄性既然是出头寻找异性的一方，这一类发臭的腺体大概是用来激发雌性和使她着魔的作用的，而不像是用来把雌性诱致到雄性所在的地方的。各种蛇的雄性，看去虽像又笨又懒，求爱之际却是很活跃的，因为有人观察到过，许多条雄蛇围绕着同一条雌蛇，相互拥挤倾轧，扰攘不堪，甚至在一条死了的雌蛇周围也有这光景。由于争夺雌蛇而互相战斗的例子则还没有人见到过。它们的理智能力比我们可能设想到的要高些。在动物园的笼屋里，它们很快就懂得不拿它们的尾巴来抽打用来扫除笼屋的那根铁棍子；而美国费城的肯特博士告诉我，在他所豢养的各种蛇中间，有些在经历过四五次被套住之后，懂得躲开用来捉住它们的活圈套，从此就不容易捉它们了。一位出色的观察家，拉亚尔德先生，在锡兰，看到一条眼镜蛇（cobra）[60] 把头伸出一个狭小的窟窿之外，而吞进了一只蟾蜍。但"嘴巴里有了这件鼓鼓囊囊的东西之后，它就无法从窟窿里退回去；它发觉了这一点，于是只好满心不愿意地把这块珍味吐了出来，眼看它爬走了；这从蛇的哲学观点来说，未免是太难以忍受了，于是它再一次把蟾蜍吞在嘴里，而在竭力撑拒一番想从窟窿里缩回去而不成之后，只好再一次地把捕获物吐出来。但到此，它已经取得了经验教训，它再次进攻的时候，就只衔住蟾蜍的一条缩回去了的腿，把它拖进窟窿，然后再吞全身，而终于取得胜利。"

动物园的管理人员肯定地认为，某些蛇种的蛇，例如响蛇（乙296）和蚺蛇（乙815），认识他们，可以把他们和所有其他的人分辨开来。在同一所笼屋里豢养的若干条眼镜蛇似乎彼此之间表现得有几分依恋的心情。[61]

尽管蛇类有些理解能力，有些强烈的情欲，也有些相互的友爱，我们却不能因此而认为它们也有天赋的能力来欣赏它们对象身上的鲜明的颜色，从而通过性选择使自己的种族取得一整套的装饰。但如果不这样想，而要用别的方法来解释某些蛇种的极度的彩色之美，也是有困难的。南美洲的珊瑚蛇（coral-snake），通体作浓艳的红色，加上一道道的黑色与黄色相间的横带纹，就是这样极美的一个例子。我记得很清楚，当我在巴西第一次看到一条这种蛇溜着越过一条小径的时候，我对它的美所感觉到的惊奇是多么的大。据沃勒斯先生说，[62] 他从格迂恩塞尔博士那里得知，有这样奇异的色彩的蛇类只能在南美洲找到，别处是没有的，而在南美洲，这一类的蛇多到不下于四个属。四个属中的一个属，眼镜蛇属（乙370），是毒的；与此差别很大而截然分明的又一个属可能是毒的，但不肯定；其余两个属是说不上有什么害处的。这些属的各个蛇种居住在同一些地区之内，而外表上又很相似，"只有自然学家才能把无害的同有毒的分辨出来。"因此，据沃勒斯先生的看法，无毒的各个蛇种之所以取得艳丽的色彩是为了保护自己，它们的颜色是以模拟的原理为依据的一种保护色；因

为，这样，敌人就会很自然地联想到它们是危险而碰不得的。但四个属中第一个有毒的属（乙370）缘何而取得它们的艳丽的色彩还有待于说明，这大概也是性选择所造成的。

除了普通的嘘嘘声之外，蛇类还能发出些其他的声响。印度所产的螫人致死的龙骨蛇（乙364）在身体两侧有斜斜的几排鳞片，结构奇特，边缘作锯齿状；当这种蛇神情紧张的时候，鳞片彼此摩擦，而发出很怪的拉长的另一种嘘嘘声。[63] 至于响尾蛇（rattle-snake）的戛戛声，我们终于得到了一些具体的资料：奥格伊教授在一篇论文中说，[64] 他在自己不被看到而却相距不太远的地点前后两次观看到一条响尾蛇盘成一团，头部竖得很直，时断时续地发出戛戛声，前后约半点钟之久；然后他看见另一条蛇来了，两蛇相遇，便尔交尾。因此，他如愿以偿地认为，戛戛声的用途之一是把雌雄蛇搞到一起。可惜的是他没有能弄清楚那条盘着不动而召唤另一条蛇前来的蛇究竟是雄的还是雌的。但根据上例，我们还无法断定戛戛声的用途只有这样一个，而没有其他，例如，它们为了警告其他动物不要向它们进攻，也会发出这种声响。历年来有若干篇文字说它们用这种声响使它们所要捕食的其他动物吓得不能动弹，形同瘫痪，对这些我也不能过于不加置信。其他一些蛇种会在周围的植物中间，用快速颤动尾巴来反复撞击植物叶茎的方法，来发出声响；就南美洲的蝮蛇属（乙960）的一个种来说，我自己曾经亲耳听到过这种声响。

蜥蜴类（乙533）。——有些、也可能很多蜥蜴类的雄性因彼此相竞而进行斗争。例如，南美洲所产的树居的一个种（乙44）斗起来就极其凶狠："在春天和初夏，两只这种成年的雄性蜥蜴要么不相见，相见几乎总要斗一场。两雄初见，彼此点头三四下，同时各把项下的皮褶或皮囊鼓起或张开，双方的两眼都因暴怒而炯炯发光，彼此的尾巴左右摇摆，如是者约几秒钟，像是在集中精力，准备战斗，然后彼此猛冲，斗成一团，一面不断上下翻滚一面各用牙齿把对方紧紧咬住。一场战斗一般以两方之一丢下他的尾巴而结束，而胜利的一方往往把这尾巴吞了。"在这种蜥蜴里，雄性在身材上要比雌性大得相当多；[65] 而据格迁恩塞尔博士所能确定的来说，雄性比雌性大，是一切种类的蜥蜴的通例。在所有的蜥蜴类里，只有一种安达曼（Andaman）诸岛[10] 所产的弓趾蜥蜴（乙330）备有所谓的肛前细孔，而这些细孔，推类而言，大概是用来发放一种臭气的。[66]

在各种外表的特征上，蜥蜴类的两性之间往往有很大的差别。在上面所说的有一种蜥蜴（乙43——树蜥蜴），雄性背部长一条梁，沿着背脊直到尾梢，随时可以竖起；而雌性则完全没有这一结构，连痕迹都找不到。在印度所产的一种蜥蜴，称锡兰蜥蜴（乙274），雌性是有这条背脊梁的，

但远不如雄性的那样发达；而据格迁恩塞尔博士告诉我，鬣蜥类（乙513），避役类（乙225）以及其他蜥蜴类的许多种的雌雄性之间也有同样的这方面的差别。但在有些种里，例如鬣蜥的一个种（乙514）两性的这种鬣状背脊梁是同样地发达，不分大小的。在有一个属的蜥蜴，大喉囊蜥蜴（乙881），只雄性在喉部备有一个大皮囊（图33）

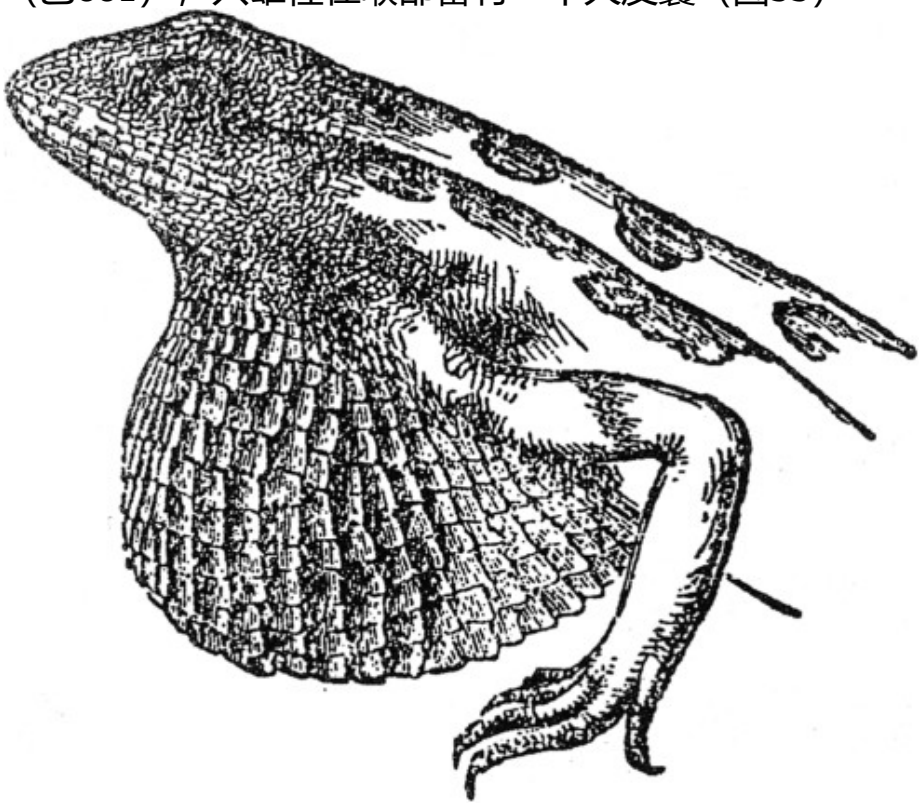

图33 大喉囊蜥蜴的一个种（乙881），雄性，示张大了的喉囊（采自格迁恩塞尔，《印度的爬行类动物》）

，不用时可以折叠起来像把折扇；颜色是又蓝、又黑、又红，但这些色彩要到交尾季节才表现出来。而雌性则没有这样一个附器，连残存的痕迹都没有。在上面所说的那种南美洲树居的蜥蜴（乙44），据奥斯屯（甲18）先生说，雌性也有喉囊，作鲜红色，红里又有一些黄斑，但不发达，是个残留的状态。又，在某几种别的蜥蜴里，两性的喉囊是同样地发达的。在这里，我们又看到了，像在上文所已看到的许多例子一样，属于同一个物群的许多物种之中，同样的一个特征，有的光是雄性才有，有的两性虽都有，而在雄性身上的要比雌性更为发达，而有的则两性的发展程度相等。属于飞龙一属（乙354）的小型蜥蜴有许多特点，除能依靠由肋骨所支持一种降落伞似的结构在空中滑翔，而颜色又标致得难以形容之外，项下又备有由皮肤构成而"和鸟类中鹑鸡类的垂肉相像的"一种附器。当受到刺激而情欲发作之际，这个附属的赘疣会挺直起来。这赘疣是两性都具备

的，并且都不止一条，但在雄性，一到成熟的年龄，会长得特别大，居中的一条有时候会发展到比整个头部还要长出一倍。这一个属中的大多数的种，在脖子的背面也都有一根不太高的鬣状脊梁，而在完全成长的雄性尤为发达，雌性和未成年的雄性则差得多。[67]

在中国所产的蜥蜴里，据说有一个种在春天是成双成对地生活在一起的，“而如果一对中的一只被捉住，另一只就会从树上落到地上，泰然自若地接受捕捉”[68]——据我看来，大概是由于灰心绝望所致。

在某些蜥蜴类里，两性之间还有其他比上文所说的更为奇特得多的一些差别。带角蜥蜴（乙194）的雄性在吻尖的尽头有一个赘疣，很长，达整个头长的一半。这赘疣作圆筒形，满盖着鳞，有弹性，能弯曲，而看来也能硬挺起来，其在雌性吻上的则很短小，只是一种残留。在这一个属里的又一个种，顶尖上的一片鳞，在这个弯得转的赘疣之上，形成了一只小小的角；而在此属的第三个种（乙195，图34），整个的赘疣转变成为一支大角，通常作一种白色，而在这动物受到激发的时候，则带有一种紫色。在这后一个种的成年的雄性头上，这支角有半英寸长，而在雌性和年幼动物，则极为微小。这些赘疣，据格迂恩塞尔博士对我说，可以和鹑鸡类的

各种鸟的冠相比，显然也是作为装饰之用的。

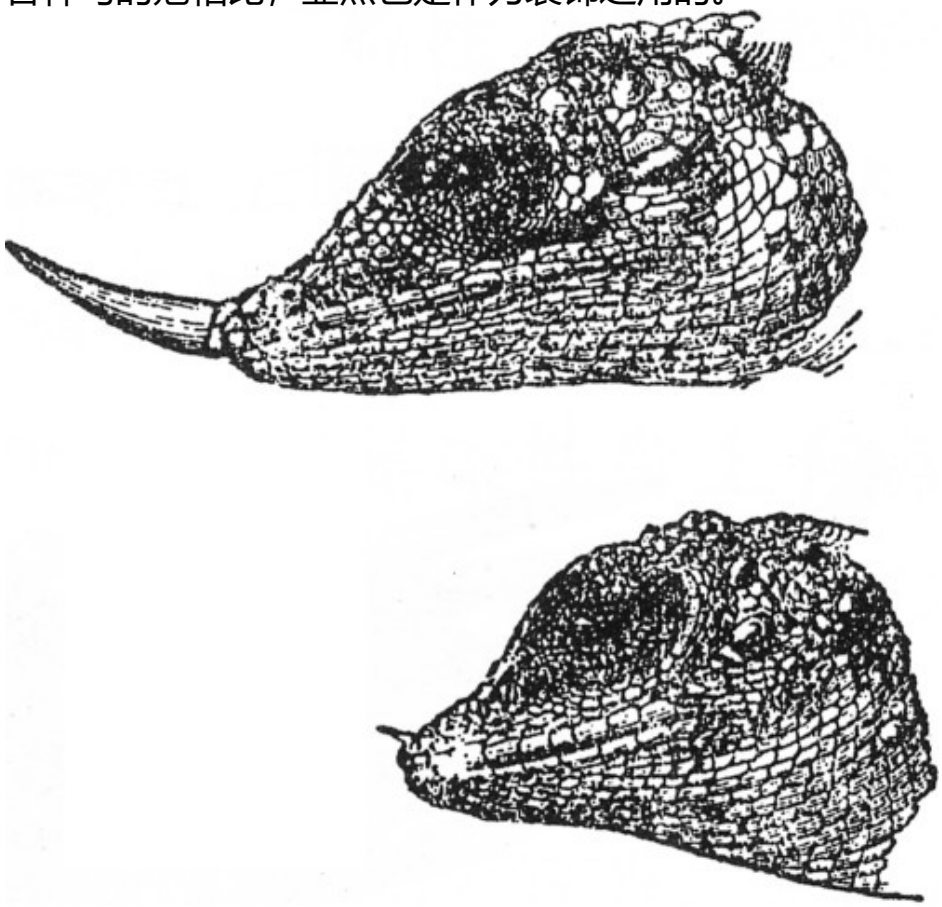

图34 带角蜥蜴又一个种（乙195） 的头角：上雄；下雌

在避役（乙225）这一个属里我们到达了两性差别之大的最高点。在马达加斯加所产的一种避役，叉头避役（乙226，图35），雄性的颅骨上部向前伸展而发展成为两根又大又坚实的骨质突出，上面有鳞盖着，像头部的其他表面一样；而这样一个结构上的奇特的变化在雌性的头上只不过是一个小小的疙瘩而已。再如在又一个避役种，欧文氏避役（乙227，图36），非洲西部海岸所产，雄性的额角和上颚一起长出形状很奇怪的三只角，而雌性则完全没有迹象可寻。这几支角也是些骨质的赘疣，外面的鞘是皮质的，是全身外皮系统的一部分，因此，在结构上，是和牛、羊和其他有带鞘的角的反刍类动物的角没有什么不同的。尽管这三只角在形态上和上文所说的叉头避役的颅骨上的两根粗大的骨质突出很不相同，彼此在这两种动物的生活需要上却有着同样的一般的用途，大概是不容有多大怀疑的。至于这用途是什么，谁都会猜到的第一个是，雄性用来相斗。这几种动物既然都爱打架，[69] 这看法大概是正确的。沃德先生也告诉我，他有一次看到避役的一个种（乙228）的两只雄性在一棵树的枝头彼此猛斗，各自把

头摔来摔去，试图把对方咬上一口，然后他们休息了一会儿，接着再继续他们的战斗。

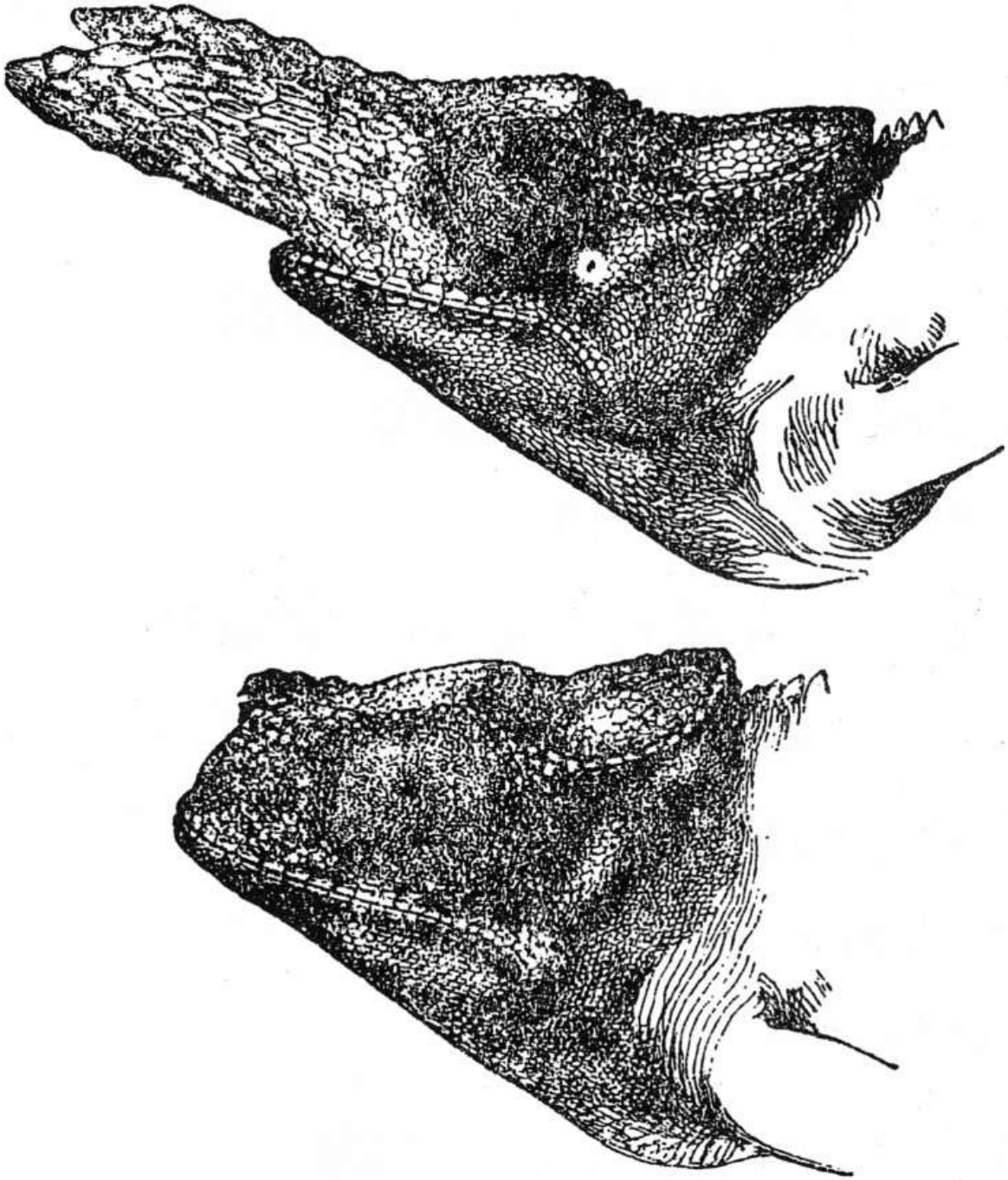

图35 叉头避役（乙226）。上雄；下雌

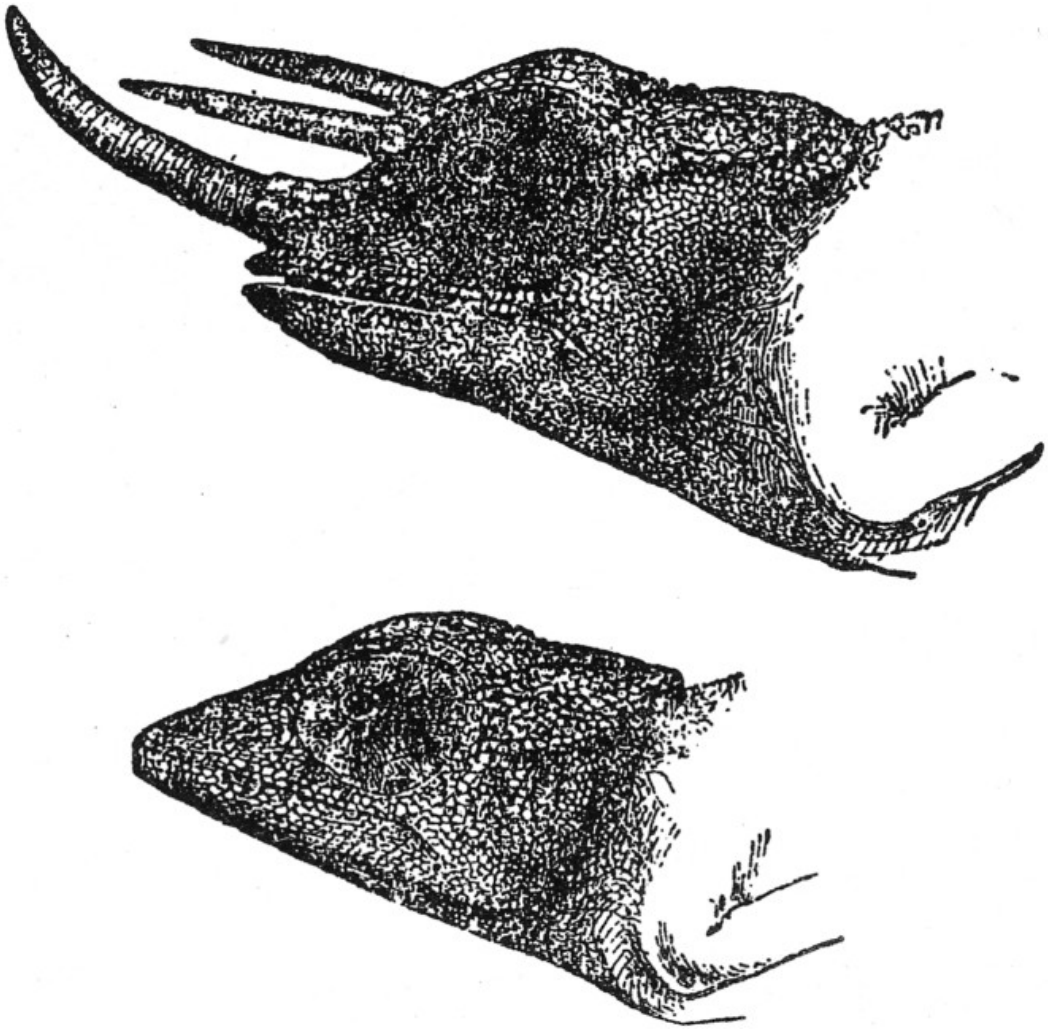

图36 欧文氏避役（乙227）。上雄；下雌

有许多蜥蜴种的两性差别，在颜色方面是有限的，只是雄性在深浅上和条纹上比雌性要见得更为鲜明些，更清楚而不模糊些。例如上文所已说到过的那种锡兰蜥蜴（乙274），以及南非洲所产的一种棘趾蜥蜴（乙4）就有这种情况。南非洲另有一个种的蜥蜴（属乙280），雄性比雌性，不是红得浓些，便是绿得深些。在印度所产的另一种蜥蜴，黑吻蜥（乙160），两性之间的差别比这还要大些：雄性的上下唇的颜色是黑的，而在雌性却是绿的。在我们这里普通所见的体型很小而胎生的那种蜥蜴（乙1003）“雄性的腹部和尾巴的阴面作鲜明的橙黄色，加上一些黑点，而在雌性，则这些部分是暗淡的灰绿色的，并没有黑点。”[70] 我们在上面已经看到的大喉囊蜥蜴（乙881，图33）光是雄性有大喉囊，而这喉囊又是蓝、黑、红三彩的。在智利产的一个蜥蜴种（乙806），则光是雄性身上有蓝、绿、赤铜色的斑点。[71] 在许多蜥蜴种，雄性的颜色是常年一样而不变的，但在另一

些种，则一到繁育季节，要变得更为鲜艳；我不妨再举一个蜥蜴种（乙159）为例，这种蜥蜴的雄的，到此季节，头部是鲜红的，而头以下的全身是绿的。[72]

许多蜥蜴种的雌雄性的颜色之美是完全一样，不分高下的，我们不能因此，或因其他理由，而认为这种颜色有什么保护的作用。对那些居住在草木葱茏的环境里的颜色碧绿的种类来说，这颜色无疑地有它的掩护之用。而在南美洲巴塔哥尼亚北部，我曾经看到一种蜥蜴（乙805），一遇风吹草动，就会把全身压缩得又宽又扁，闭上眼睛，身上的麻栗色就和四周的沙砾打成一片，居然难于分辨。但其他许多蜥蜴类的鲜明的颜色以及各式各样的赘疣结构的用途当然不在此，而在装饰，它们大概是作为一些性生活中富于诱惑力的手段由雄性首先取得，随后又单单地传给了下一代的雄性，或传给了所有的子息，不分雌雄。说实在话，性选择在爬行类动物中所曾发挥的作用，和它在鸟类动物中所曾发挥的比较起来，似乎是差不多同样重要的。而雌性在颜色上之所以不如雄性的鲜明显露，其在爬行类动物，也不能像沃勒斯先生就鸟类动物所作出的解释那样，认为是由于雌性在溻 卵或繁育季节容易招致殃祸，因而在颜色上更有韬光养晦的必要。

原注

[1] 见亚瑞耳，《不列颠鱼类史》，第二卷，1836年，页417、425、436。又格迂恩塞尔博士也对我说，在这一种的耙　（乙821），只有雌鱼才有这些刺。

[2] 见《美国自然学人》（丙8），1871年4月的一期，页119。

[3] 见威仑屯（丙684）先生的两篇论文，分载《自然史纪事与杂志》（丙10），1852年10月和1855年11月。

[4] 见亨姆弗瑞斯，《水乡园艺》，1857年。

[5] 文见《娄氏自然史杂志》（丙89），第三卷，1830年，页331。

[6] 见《田野》报（丙59），1867年6月29日的一期。至于晓先生的话，见《爱丁堡评论》（丙53），1843年卷。另一位有经验的观察家斯克

茹普（甲593）说，这种雄鱼像牡鹿一样，如果能力所及的话，最好是把其他的雄鱼全部赶掉（见其所著《垂钓鲑鱼的一些日子》，页60）。

[7] 亚瑞耳，同上引书（见注[1]）、卷，页10。

[8] 《自然学家在温哥华岛（加拿大西南海岸——译者）》，第一卷，1866年，页54。

[9] 《斯堪的纳维亚探险记》，第一卷，1854年，页100、104。

[10] 见亚瑞耳关于　鱼类的论述，同上引书（见注[1]）卷，页416、422、432，页416上还有一幅出色的插图。

[11] 见引于《农夫》（丙58），1868年卷，页369。

[12] 这一段描绘的话是我以亚瑞耳的叙述为底本而写出的，亚瑞耳的话见《不列颠鱼类史》，第一卷，1836年，页261与266。

[13] 见《自然界》（丙102），1873年7月的一期，页264。

[14] 参看格迂恩塞尔博士，《不列颠博物馆所收硬鳍鱼类（乙5）标本目录》，1861年，页138—151。

[15] 《瑞典可供弋猎的鸟类……》，1867年，页166。（此书全名未见，疑所涉不限于鸟类，至少尚有鱼类，故此章亦参考及之——译者。）

[16] 关于此例与下文紧接着的两个鱼种的资料是格迂恩塞尔博士所见惠的；亦见他所著文，《中美洲的鱼类》，载《动物学会会报》（丙151），第六卷，1868年，页485。

[17] 格迂恩塞尔博士作此说法，见《不列颠博物馆所收鱼类标本目录》，第三卷，1861年，页141。

[18] 关于这一属的鱼，见格迂恩塞尔博士文，载《动物学会会刊》（丙122），1868年卷，页232。

[19] 见勃克兰德（甲115）文，载《陆与水》（丙87），1868年7月，页 377。雄鱼所独具而用途不明的其他结构的例子尚多不能一一列举。

[20] 格迂恩塞尔博士，《……鱼类目录》，第三卷，页221与240。

[21] 亦见阿该西兹教授与夫人合著，《巴西行纪》，1868年，页220。

[22] 见亚瑞耳，《不列颠鱼类史》，第二卷，1836年，页10、12、35。

[23] 见汤姆森（甲652）文，载《自然史纪事与杂志》（丙10），第六卷，1841年，页440。

[24] 《美国农艺学人》（丙6），1868年卷，页100。

[25] 《自然史纪事与杂志》（丙10），1852年10月。

[26] 《自然界》（丙102），1873年5月，页25。

[27] 载《水土适应学会会报》（丙40），巴黎版，1869年7月与1870年1月。

[28] 见博瑞圣文桑所写条，《自然史分类辞典》（法文），第九卷，1826年，页251。

[29] 由于我在另一本作品《家养动植物的变异》里在这题目上说过几句话，迈伊尔斯（甲450）先生（《中华纪实探疑报》，丙44，1868年8月，页123）曾就中国古代的百科辞书进行查考。他发现饲养与繁育金鱼，创自以公元960年为始的宋代。至1129年，这种人工培养的鱼就很盛行了。他参考所及的另一种文献说，自从1548年以来，“在杭州培养出一个新品种，色红如火，因名火鱼。在中国，金鱼到处受人爱赏，家家都有所培养，各以颜色相尚，同时也把它出售牟利”。

[30] 《威斯特明斯特尔评论》（丙153），1867年7月，页7。

[31] 麦克勒南德，《印度的鲤鱼科》，《亚洲研究》丛刊，第十九卷，第二篇，1839年，页230。

[32] 见布谢文，载《学社》（丙69），1871年11月1日，页134。

[33] 《动物学会会刊》（丙122），1865年，页327，附图第十四、十五。

[34] 见亚瑞耳，《不列颠鱼类史》，第二卷，页11。

[35] 此据泽尔勃（甲260）先生的观察，见格迁恩塞尔文，载《动物学文献汇刊》（丙124），1865年卷，页194。

[36] 见居维耶，《动物界》（‘Règne Animal.’），第二卷，1829年，页242。

[37] 见威仑屯先生关于这种鱼的习性的一篇最富有趣味的描写，文载《自然史纪事与杂志》（丙10），1855年11月。

[38] 见瓦伊曼（甲723）教授文，载《波士顿自然史学会纪事刊》（丙113），1857年9月15日。亦见特尔奈尔教授文，载《解剖学与生理学刊》（丙77），1866年11月1日，页78。格迁恩塞尔博士也曾描绘到一些例子。

[39] 见亚瑞耳，《不列颠鸟类史》，第二卷，1836年，页329、338。

[40] 自普雷费尔（甲528）上校在所著《桑吉巴尔的鱼类》（1866年，页137）中对这一鱼属（原注文中属字作种字，殊与正文不一致，疑误，兹改为属字——译者）作过叙述之后，格迁恩塞尔博士又把所藏的一些标本查看了一遍，再度予以肯定，文中资料就是他所提供给我的。

[41] 《科学……汇报》（丙47），第四十六卷，1858年，页353。又第四十七卷，1858年，页916。又第五十四卷，1862年，页393。石首鱼属（乙984），或属中更具体的一个种，黄梅鱼（乙857）所作出的声音，据有几个作家说，有些像鼓声，而更像的是笛声或风琴声：楚特菲恩博士在本书的荷兰文译本（第二卷，页36）里又就鱼类发出声音的现象列举了更多的一些具体事实。

[42] 见克音斯雷（甲366）牧师文，载《自然界》（丙102），1870年5月，页40。

[43] 见贝耳，《不列颠爬行类动物史》，第二版，1849年，页156—159。

[44] 贝耳，同上注引书，页146、151。

[45] 《“比格尔号”航程中的动物学》，1843年。又贝耳，同前引书，页49。

[46] 《自然学家在尼加拉瓜》，1874年，页321。

[47] 只在锡金蟾（乙149），雄性在项下有夹在左右的两片老茧似的东西，而在前足的各个足趾上有许多皱纹，见安德尔森博士文，载《动物学会会刊》（丙122），1871年，页204；这些的用途也许是和正文中所说的疙瘩是一样的。

[48] 贝耳，《不列颠爬行类动物史》，1849年，页93。

[49] 见比肖普（甲64）所写条，载托德所编《解剖学与生理学词典》，第四卷，页1503。

[50] 贝耳，同前引书，页112—114。

[51] 见梅纳尔德（甲452）文，载《美国自然学人》（丙8），1869年12月，页555。

[52] 见我所著《"比格尔号"航程中研究日志》，1845年，页384。

[53] 见格迂恩塞尔博士，《英属印度的爬行类动物》，1864年，页7。

[54] 见所著《卡罗莱那州……经行记》，1791年，页128。

[55] 见欧文，《脊椎动物解剖学》，第一卷，1866年，页615。

[56] 这种蛇的形态见斯米思爵士，《南非洲的动物学：爬行类之部》，1849年，图片10。

[57] 均见格迂恩塞尔博士，《英属印度的爬行类动物》，瑞社（Ray Society）出版，1864年，页304、308。

[58] 斯托利兹卡（甲630）博士文，载《孟加拉亚洲学会会刊》（丙74），第三十九卷，1870年，页205、211。

[59] 欧文，同前引书、卷、页。

[60] 见其所作《锡兰浪迹录》，载《自然史纪事与杂志》（丙10），第二辑，第九卷，1852年，页333。

[61] 格迂恩塞尔博士，《英属印度的爬行类动物》，1864年，页340。

[62] 见《威斯特明斯特尔评论》（丙153），1867年7月1日，页32。

[63] 见安德尔森博士文，载《动物学会会刊》（丙122），1871年卷，页196。

[64] 载《美国自然学人》（丙8），1873年卷，页85。

[65] 奥斯屯先生饲养过这种蜥蜴，养了很久才死；见所著文，载《陆与水》（丙87），1867年7月，页9。

[66] 见斯托利兹卡文，载同上注[58]中所引刊物，第三十四卷，1870年（卷数与年份，参阅上注[58]，疑必有一误——译者），页166。

[67] 这一段中所有的叙录（包括锡兰蜥蜴、大喉囊蜥蜴、飞龙等属）以及下文中的一些事实（包括角蜥蜴、避役）全部来自格迁恩塞尔博士本人的告语、或所藏资料、或他所著的那本宏伟的著作，《英属印度的爬行类动物》，瑞社出版，1864年，页122、130、135。

[68] 见斯温霍先生文，《动物学会会刊》（丙122），1870年卷，页240。（原文，注号系在全段文字之后，应是误系，兹斟酌改系于所引斯温霍的文句之后——译者。）

[69] 见布霍耳兹（甲114）博士文，载《普鲁士皇家学院月报》（丙97），1874年1月，页78。

[70] 见贝耳，《不列颠爬行类动物史》，第二版，1849年，页40。

[71] 关于这智利的一个种，见《"比格尔号"航程中的动物学》中贝耳先生所著的爬行类部分，页8。关于南非洲的若干蜥蜴种，见斯米思爵士，《南非洲动物学：爬行类之部》，图片25与39。关于印度所产的黑吻蜥蜴，见格迁恩塞尔博士，《英属印度的爬行类动物》，页143。

[72] 格迁恩塞尔文，载《动物学会会刊》（丙122），1870年卷，页778，附有彩色插图一幅。

译注

1. Perth，苏格兰中部郡城。

2. Stormontfield，苏格兰珀尔思郡内地名。

3. Tyne，英格兰北部小河。

4. 查此说与图引所示不符，疑图或有误。

5. 这一鱼属，Macropus，遍查远无所得，各种较大和比较专门的辞书或不载，或虽列而只说明是一类袋鼠的属名，和鱼类根本不相干。但文中根据戛邦尼耶论文，说明是一种中国所产的鱼，且久经人工饲养，中文译本中尤不应挂漏。最后通过友人向上海水产学院鱼类学教研组请教，承见复说：鱼类中没有Macropus一名，只有写法近似的Macropodus，即斗鱼属，俗称"火烧鳊"，是一种小型的观赏鱼类，目前较大的花鸟商店均有出售；这种鱼侧面有些彩色条纹，看去非常鲜艳。友人还附来了一幅这种鱼的素描。译者谨在此向他们表示深切的谢意。本书原文在写稿与刊刻时的贻误，经发现者已有多起，这大概也是一例了。

6. 如今定名为Carassius auratus。

7. Rochelle，法国西部沿海一地名。

8. La Plata，在乌拉圭和阿根廷两国间。

9. Giessen，德国西部市镇与大学城。

10. Andaman，在印度洋孟加拉湾中。

第十三章 鸟类的第二性征

性的差别——战斗的法则——特殊的武器——发声器官——器乐——求爱用的古怪动作与舞蹈——各种装饰，经久的和季节性的——一年一度或两度的换毛——雄鸟的各种装饰的展示。

在鸟类一纲中间，种种第二性征要比其他各个动物的纲更为繁变、更为显著，但这里面看来倒并不牵涉到任何更为重大的结构上的改动。因此，我准备对这个题目作比较详尽的处理。为了彼此进行战斗，有些鸟种的雄鸟备有特殊的武器，但这种例子比较少见。他们用极其多种多样的声乐和器乐来魅惑雌鸟。他们的装饰品也是各式各样的，有种种不同的冠、垂肉、隆起、角、气囊、顶结、羽毛、光秃的羽干、特别长的翎羽，从身体的各个部分生长出来，大都很有几分美观。喙、头部光秃而无羽的皮肤和一些主要的羽翎往往有鲜艳夺目的颜色。有的雄鸟在进行求爱的时候，或则在地面上，或则在半空中，能做蹁跹的舞蹈，或耍些奇形怪状的把戏。至少在有一个例子里，雄鸟还会发放一种麝香般的臭气，这在我们看来大概也是用来迷惑或激发雌鸟的春情的，因为那位出色的观察家腊姆西（甲544）先生[1]在谈到澳洲的麝凫（musk-duck，即乙118）的时候，说，“雄凫在夏天几个月里所放出的臭气是他们这一性所独有的，且只限于繁殖的季节里有，也有常年有的。至于雌凫，即便在繁育的季节里，我从来没有打到过一只带任何麝香味的。”在交配的季节里，雄鸟的这种臭气是异常强烈的，人们在看到这种鸟以前很久，就可以远远闻到它而辨认出来。[2]总的来说，在一切动物之中，看来鸟类是最懂得审美的，人类当然不在此限，而它们的鉴赏能力和我们人的也很相近似。这一点，从我们对鸟的鸣声的欣赏，从我们的妇女，文明社会的也罢，野蛮民族的也罢，都喜欢借鸟羽来做头饰，以及爱用各种有色的宝石，而此种宝石的光彩未必比某些鸟种的垂肉和不长羽毛的一些光皮肤更见得鲜艳——从这些，就足以得到说明。不过，在人类，经过文化的熏陶之后，美的感觉显然是远为错综复杂的一种心理反应，而且是和各种理智的观念联系了起来的。

在进而处理我们在这里所更为特别关注的性的特征之前，我不妨先简单地提一提显然是依存于不同的生活习惯的某些两性之间的差别；因为这一类的差别，尽管在动物界的低等的几个纲里比较普通，在高等的若干纲

有如鸟类里则是少见的，用不着太多的话就可以交代过去。归在同一个属（乙404）而分布在胡安费南德兹岛（Juan Fernandez，在东太平洋，近智利——译者）上的两批不同的蜂鸟以前一直被看做两个不同的种，而现在，据古耳德先生对我说，我们知道它们实在是一个种的雌雄两性，而两性之间在喙的形式上也略微有些差别。在另一个蜂鸟属（乙461）里，雄鸟的喙在边上做锯齿状，而喙尖如钩子一般，和雌鸟的不一样。在新西兰的称为异喙属（乙653）的蜂鸟，我们在上文已经看到过，由于啄食方式不同的关系，雌雄鸟的喙在形式上有着比此更大的差别。在金碛NE32D或金翅雀（goldfinch，即乙175）中间，我们也观察到大致相同的情况，因为介·威尔（甲693）先生确凿地告诉我，捕鸟的人可以辨别雌雄鸟，而其根据是雄鸟的喙略微长一些。有人往往看到成群的雄的金翅雀以起绒草（此种草的果球上布满钩棘——译者）的草　为食，而这是要用较长的喙才啄得到的，而雌鸟则普通啄食一种藿香（betony，或Scrophularia）的籽实。根据诸如此类的微小的生活习惯上的差别，我们可以看到，雌雄鸟的喙会怎样地通过自然选择而分道扬镳，而发生很大的差别。但在上面的若干例子里，有几个的性的差别的由来还有另一个可能，就是，雄鸟的喙首先通过彼此斗争而取得了变化；而为了适应这个变化，啄食一类的生活习惯后来也就跟着有所改变。

战斗的法则 。——鸟类中几乎凡属雄鸟都十分好斗，用喙、翅膀、腿来进行。每到春天，在我们的知更鸟（robin）和麻雀中间就可以看到这一点。鸟类中躯体最小的鸟，就是蜂鸟，是最爱打架的一个鸟科。高斯（甲272）先生 [3] 描写到过两只雄蜂鸟的一次战役，说他们如何交着喙，相互咬住不放，在半空中不断地打转，弄得彼此都快落到地面才罢休，而芒特德欧卡（甲472）先生谈到另一个属的蜂鸟时，说两只雄的要么不碰头，碰头则几乎总要来一次空中遭遇战，如果战斗发生在笼子里面，则“两雄之中必有一只的舌头要裂开，而从此由于不再能吃食，肯定地终于死亡。” [4] 就涉禽类的鸟而论，普通的秧鸡或　（water-hen，即乙429）的雄鸟“在交尾的时期里，为了争取雌鸟，斗得很凶；他们几乎笔直地站在水里，用脚来互相攻击。”有人看到过两只雄　在水里这样地厮打，足足打了半个钟头，最后，一只把另一只的头抓住了，若不是因为观察的人的干涉，后者是可以送命的；而在这全部时间里，雌鸟一直静悄悄站在一旁，作壁上观。 [5] 勃莱思先生向我说到，在和　有着亲属关系的另一种涉禽，凫翁属（乙426）的一个种（乙427），雄鸟要比雌鸟大三分之一，在繁育季节里特别爱斗，东孟加拉的当地居民习惯于把他们饲养起来，像斗鸡似的让他们相斗而赌输赢。在印度，为了这样一个目的而受到饲养的鸟是种类很多的，这就是一例，又一例是热带的夜莺，鹎的一个种（bulbul，即乙811）。“斗起来，真是精神抖擞。” [6]

一夫多妻的流苏鹬（ruff，即乙590，图37）是以极度好勇狠斗出名的；一到春天，比雌鸟要大得多的雄鸟就日复一日地聚集在雌鸟准备下卵的一个特定的场合。捕鸟的人就根据地上草皮被踩得有些光秃的情况来发现这种场合。在这里，雄鸟就进行战斗，那光景和斗鸡的对阵差不多，彼此用喙把对方咬住，然后用翅膀来攻打。战斗的时候，脖子周围的一大圈颈毛会竖起来，而据芒塔古上校说，“作为一面盾牌横扫着地面来保护身体上的各个软挡”；而据我所知，这是鸟类中把身体上的任何结构用作盾牌的独一无二的例子。但这一圈颈毛或颈羽，从它的富丽而繁变的颜色来看，主要的用途大概是在装饰一方面，而不在保护一方面。流苏鹬的雄鸟，和其他多数好斗的鸟种一样，像随时准备着战斗似的，所以如果关在一起，活动的余地既不大，彼此就往往会斗死。但芒塔古观察到，一到春天，颈圈的长羽充分发展之后，好斗性会变本加厉地表现出来，在这段时期里，只要一方有些风吹草动，就会激起一场混战。[7] 关于蹼足类的鸟，只举两个例子就够了：在圭亚那，“在繁殖的季节里，野生的麝凫（musk-duck，即乙152）的雄凫之间要进行血腥的战斗；而凡在战斗的地方，河流或池塘在相当大的范围以内要满漂着零落的羽毛。”[8] 表面上看去不适于战斗的鸟种也会猛打一阵；例如鹈鹕（乙732），强有力的雄鸟会对懦弱的雄鸟，突然地用他们的硕大无朋的喙把对方钳住，狠狠地用翅膀来扑打，然后把对方斗走。普通的鹬（snipe）的雄鸟厮打时，“彼此用喙咬住，时而向后拖，时而往前顶，怪态百出，难以名状。”有少数几个鸟种是被认为从来不打架的，例如，据奥杜朋（甲16）说，美国有一个　或啄木鸟种（乙764）尽管“追随在每一只雌鸟之后的花花公子似的进行调情求爱的雄鸟多到半打”

[9]，却没有争风吃醋的情事。

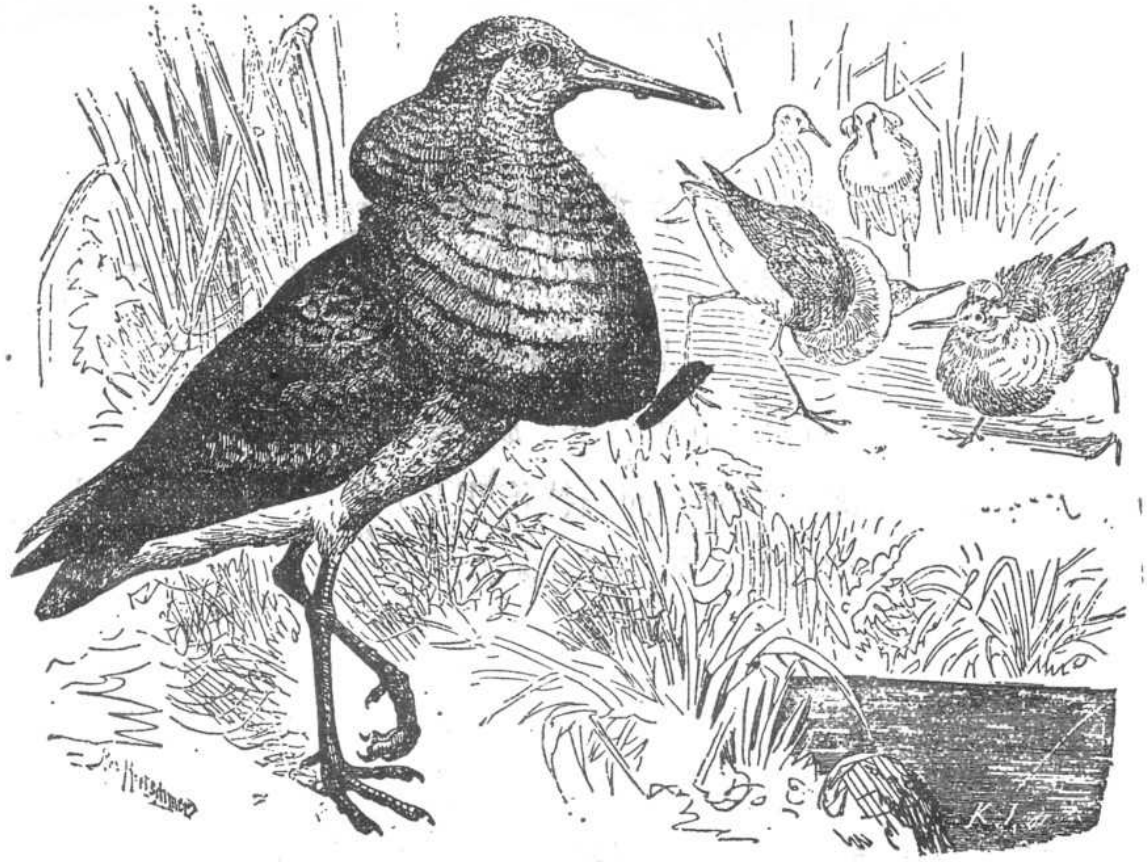

图37 流苏鹬（乙590）。采自勃瑞姆《动物生活图说》（德文）

许多鸟种的雄鸟要比雌鸟高大，这无疑地是世世代代以来，强大些的雄鸟要比弱小些的对手占便宜的结果。在澳洲的若干个鸟种里，两性在身材上的差别发展到了一个极端；麝凫（又一个属，与在圭亚那者不同，即乙117——译者）的雄的和在分类关系上接近于我们的天鹨（pipit）的一个鸟种（乙258）的雄鸟都要比各自的雌鸟大到一倍，这是实地测定过的。[10] 在其他许多鸟种里，雌鸟要比雄鸟为高大，关于这一点又该如何解释呢？上面说到过时常有人提出的那一个，就是，喂养子女的任务绝大部分要由雌鸟负担；但这是不够的。在若干少数的例子里，我们在下文将会看到，雌鸟之所以取得更为强大的身材体力是，为了占有雄鸟，她们有必要战败其他的雌鸟。

鹑鸡类（乙428）的许多鸟种的雄鸟，尤其是一夫多妻的那些，为了和对手们进行斗争，装备着一些特别的武器，就是距。距的使用可以造成可怕的结果。一位值得信赖的作家写过如下的一篇纪实[11]：达贝郡[1]某

地，一只鸢袭击了带领着一窝小鸡的一只斗鸡种的母鸡，公鸡瞧见了，立刻冲过来相救，迎头一击，就把距插进了鸢的眼睛，并且深入它的脑壳。鸢死了，但费了大劲，才把距从鸢的脑袋里拔出来，同时，由于鸢虽死，一直抓紧未放，攻守两方绞作一团，相互钉住，难解难分，后来终于拉开了，发现公鸡只受到了一些很小的损伤。斗鸡种公鸡的不可战胜的勇气是有名的。好久以前，一位有身份的人在目睹一场鸡斗之后对我说，在斗鸡场上，有一只准备参加战斗的公鸡因事受伤，两腿都折断了，但鸡主人打下赌，并且放好赌注，说只要在鸡腿上绑上夹板，使他可以站直，他还是可以斗的。当场就这样办了，战斗立即开始，这只鸡斗得很凶，全无退缩畏惧的表示，直到他最后受到了致命的一击。在锡兰，和这种斗鸡关系很近密的另一个野生的鸡种，斯坦雷氏鸡（乙434）的公鸡，有人知道，斗起来是不顾死活的，“为的是要保护他的‘后宫’”，其结果是总有一方以死亡告终。[12] 印度的一个鹧鸪种（乙685）的雄鸟有坚强而锐利的距的装备，十分爱斗，“人们所射击到的雄鸟几乎没有一只的胸部不是瘢痕累累，不成样子，说明了他生前的频繁的战绩。”[13]

几乎所有的鹑鸡类的各鸟种的雄鸟，在繁育季节里，都进行凶狠的战斗，即便在不长距的那些也不例外。雷鸟（capercailzie，即乙934）和黑松鸡（black-cock，即乙933）都是一夫多妻的，到此季节，要在一定的场合成群聚会，一面厮打，一面在雌鸟面前展示他们的种种引逗的手法，如是者要持续许多个星期。考伐勒弗斯基博士告诉我，在俄国，他看到凡是雷鸟斗过的场地上，总是积雪上一片猩红；而若干黑松鸡的“交斗，真认真得像劳于王事似的”，“使断羽散毛，满天飞舞。”老勃瑞姆（甲99）[2] 描写到过德国当地人对黑松鸡在求爱季节中载歌载舞的聚会所谓“巴耳兹”（Balz）的那种场面时说得很引人入胜。雄鸟几乎不停地发生无法形容的怪声怪叫：同时“高高地竖起尾巴，把尾羽张开得像一把折扇，昂起头和脖子，这些部分的羽毛也都挺得很直，两翼也从身体分张开来。然后，在这个姿势之下，忽东忽西地跳上几跳，有时也打个转身，用喙的阴面死命地抵着地，把喉部外面的一些羽毛都抵得掉落下来。在这些动作的同时，他又不停地扑着两翅，有时还不断地打转。求爱的心情越来越迫切，他的活跃程度也就越来越增强，最后会变得像发了疯似的。”到此阶段，雄的黑松鸡是如此全神贯注，心无二用，弄得几乎是耳聋目盲，什么都顾不得的样子。雷鸟的雄的也有这光景，并且更厉害。因此，捕鸟的人可以当场把他们一只只地打死，甚至可以徒手活捉。歌舞完毕之后，雄鸟彼此之间开始战斗。而同一只雄鸟，为了证明他的能耐高出侪辈，在同一天的自晨至午，可以出现在好几个“巴尔兹”的场合；而这种场合的地点是历年不变的。[14]

拖着长裙子的雄孔雀，看去更像是个花花公子，而不是一个战士，但有时候也会斗得很凶：福克斯牧师告诉我，去哲斯特[3]不远，两只雄孔雀发生战斗，斗酣了，他们一路飞，一路斗，飞遍了哲斯特城的上空，最后在圣约翰教堂的钟楼顶上止息下来。

在这些备有距的鹑鸡类的鸟种里，每一条腿上只有一个距；但在同隶一类的孔雀雉属（乙790）（见图51，本章下文），则不止一个，有两个或两个以上的；而在血雉（blood-pheasant）的一种（乙521），有人看到有五个距。一般只雄鸟有距，雌鸟则仅有距的象征或残留，有些鼓起的疙瘩而已。不过，据勃莱思先生告诉我，爪哇孔雀（乙728）和体格不大的火背雉（fire-backed pheasant，即乙401）这两个鸟种的雌鸟也有距。在鹑鸡类的鹧鸪鸡属（乙430），雄鸟每条腿上通常有两个距，而雌鸟则只有一个。[15]因此，我们可以认为距本来是雄鸟的一种结构，但有时也或多或少地分移到雌鸟身上。像其他大多数的第二性征一样，距的变异性是很大的，在同一个鸟科之内，距在多寡与发达的程度上都可以有很大的差别。

许多不同的鸟种在两翼上也有距，称为翼距。埃及鹅（Egyptian goose，即乙239）两翼上各有一个“角度相当钝的圆疙瘩”，这还不是真的距，而可能表示了在其他鸟种里翼距最初发展的一个步骤。在距翼鹅或距翼雁（spur-winged goose，即786），公鹅的翼距要比母的大得多；而据巴特勒特先生见告，公鹅用它们来相斗，因此，在这个例子里，翼距也未尝不是和性生活有关的一件武器，不过据利芬斯东的意见，翼距的主要用

途是保卫幼雏。在秧鸡类的一个属翼距秧鸡属（乙708）（图38）

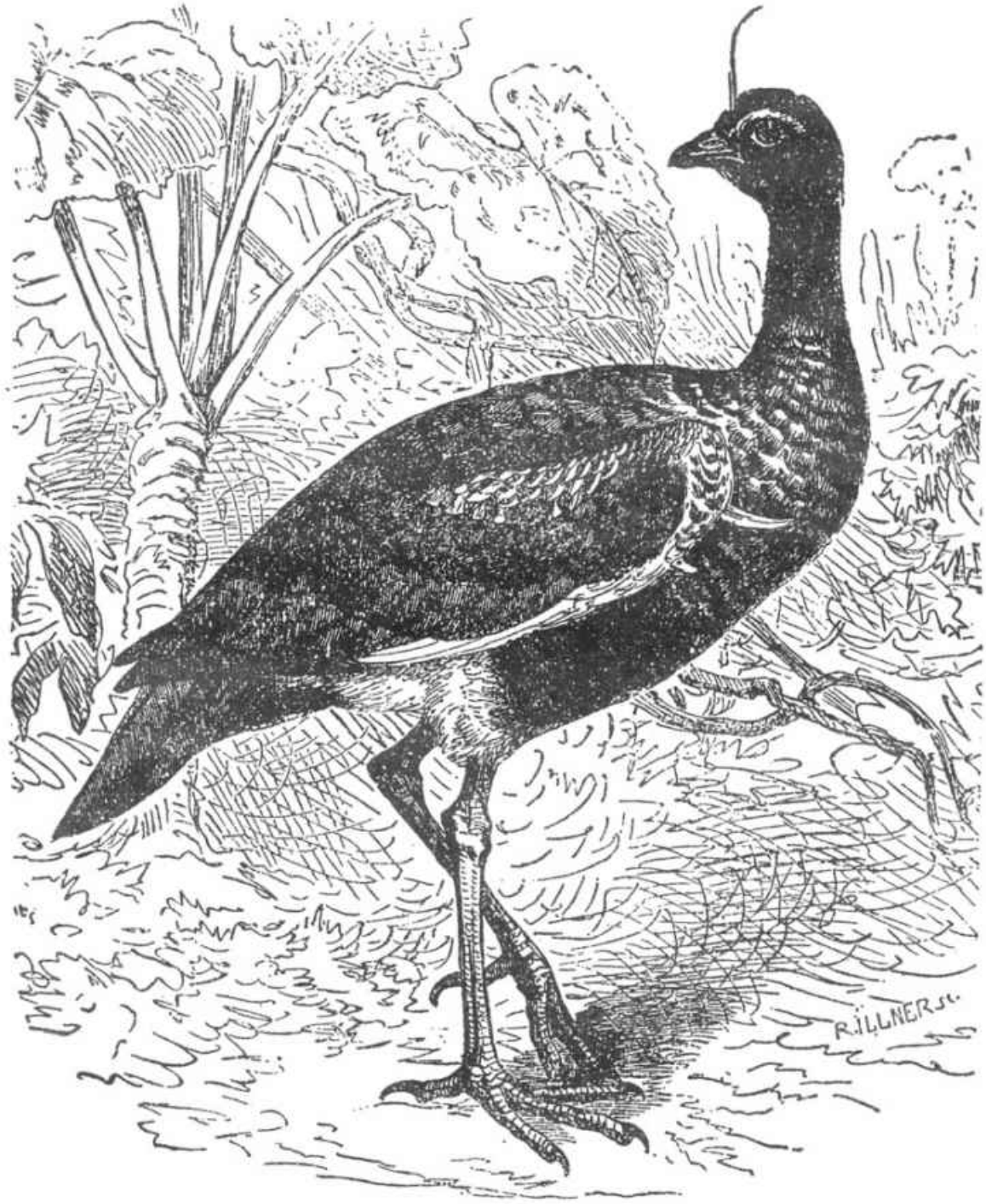

图38 秧鸡的一种，翼距鸟（乙709），示翼上的两个距和头上的线状细角（采自勃瑞姆）

，左右翼上各装备有两个翼距，威力巨大，有人知道，只消一击就让一只猎犬痛得狂叫而逃。但看来在这一例，或在秧鸡类的其他一些例子里，雌雄鸟在翼距的大小上似乎没有什么不同。[16] 但在某几个种的鸻或千鸟（plover），我们一定得把翼距看做一个性的特征。例如在我们普通的田凫（peewit，即乙992），雄鸟翅膀拐角上的瘤状突出，到了繁育季节，会变得更壮大，而他们之间也彼此相斗。在有几个跳凫属（乙563）的种里，同样的瘤状突出，到此季节，就发展"成为一只短短的角一般的距"。在澳洲产的一种跳凫（乙564），雌雄鸟都有翼距，但雄鸟的要比雌鸟的大得多。在与此关系相近的铠翼属的一个鸟种（乙488），到了繁育季节，翼距虽不加大；但在埃及，有人看到他们很能相斗，而斗法和我们的田凫（乙992）相同，就是，突然在半空中打个转，彼此从侧面攻击对手，有时候也可以致命。斗走敌人，他们用同样的攻击方式。[17]

恋爱的季节也就是战斗的季节。不过有些鸟种的雄鸟，像斗鸡、流苏鹬，而在野生的吐绶鸡和松鸡的尚未成年的雄鸟，[18] 只要碰上，随时可斗，不论季节。在场有只把雌鸟是最令人厌恶的战争的起因。孟加拉的"巴布"们[4] 喜欢养一种娇小玲珑的能斗的歌鸟，叫"阿玛达伐特"（amadarat 即乙393，实燕雀类的一个鸟种），他们把三只小笼子摆成一排，两边两只里各放上一只雄的，中间放一只雌的，过一会儿把两只雄的放出笼来，他们就会立刻拼死地斗起来。[19] 当这种鸟的许多雄鸟集合在同一个特定的场合而像松鸡和其他不同的鸟种争雄斗胜的时候，一般总有若干雌鸟在场，[20] 她们后来就和得胜的一些雄鸟相配。但在有些例子里，雌雄相配是在雄鸟彼此互斗之前，而不在其后：例如，据奥杜朋说[21]，弗吉尼亚的夜鹰、亦即蚊母鸟（Virginian goat-sucker，乙170）的若干只雄鸟一同"向一只雌鸟求爱，神情动作十分令人发噱，但当雌鸟作出抉择的时候，中选的雄鸟立刻发出对其他雄鸟的逐客令，把他们这些无事而闯入之辈全部轰出他的势力范围之外"。一般地说，在雌雄相配之前，雄鸟要把不中选的同辈赶走或杀掉。但看来雌鸟所看中而挑取的未必总是取得胜利的雄鸟。说实在话，考伐勒弗斯基（甲374）博士确凿地告诉我，雷鸟的雌鸟有时候偷偷地拉上一只年轻的雄鸟而溜走了，而这只雄鸟根本没有敢和其他的雄鸟进入战阵。这种情况是可以有的，苏格兰红鹿（red-deer）的牝鹿有时候也这么办。如果两只雄鸟在一只单一的雌鸟面前相争，后来如愿以偿的大概是胜利的一方，这是可以确定无疑的，但雄鸟的这些战役有时候是由外来而流浪的雄鸟所引起的，他们试图扰乱一对已经在交配中的鸟的安宁。[22]

即便在最好斗和能斗的鸟种，雌雄鸟的配合大概也不全凭雄鸟的单纯的体力和勇气；因为这种雄鸟一般也用各种不同的装饰品来打扮自己，而一到繁育季节，这些装饰手段越发见得鲜艳，而要在雌鸟面前被用来富有诱惑力地卖弄一番。雄鸟又努力用种种音声、曲调、一些把戏来魅惑和激发他们的对象，而在许多例子里，整个求爱的过程是拖得相当长的一回事。因此，如果说雌鸟对来自雄鸟的这种种迷惑的事物完全无动于衷，或者说，她们总是毫不例外地被迫而委身于斗争中取得了胜利的雄鸟，怕都是不合于事实的。更近乎事实的是，雌鸟是受到了某些雄鸟的激发的，有的在他们相斗之前，有的在相斗之后，并且是不自觉地看中了那些善于激发她们的雄鸟的。在北美洲的一种松鸡或雷鸟（乙934）的例子里，一位良好的观察家[23]甚至于认为雄鸟的各场战斗"全是伪装的，是个演出，为的是要在聚集在周围而欣赏他们的雌鸟面前最充分而有利地各显身手罢了，因为我从来没有能发现受伤的英雄，一个都没有，甚至连折断了的羽毛也找不到几根。"我在下文还要回到这题目上来，目前只再说一两个例子：就美国的另一种松鸡或雷鸟（乙930）说，大约有二十只雄鸟集合在一个特定的场所，一面各自趾高气扬地大踏步走来走去，一面大声怪叫，喧阗嘈杂，空气为之震荡。只要有一只雌鸟首先有所表示，做些兜搭，雄鸟们就立刻开始狠斗，斗了一阵，软弱些的雄鸟认输退出；但，据奥杜朋说，斗输的并不退出，而和胜利的一道寻找雌鸟，到此阶段，要么雌鸟作出抉择，要么战斗重新开始。美国的有一种田惊鸟（field-starling，即乙904）也是如此，一群雄鸟起先是打得不可开交的，"但一见到一只雌鸟，便立刻收兵，一起跟着她飞，看上去像发疯似的。"[24]

声乐与器乐。——对于鸟类，鸣声是用来表达各种不同的情感的，有如痛苦、畏惧、愤怒、得意、或简单得心情愉快。看来有时候也用来激发别的鸟或其他方面的恐怖，例如有些鸟雏会作嘶嘶或嘘嘘之声。奥杜朋[25]叙述到他所养驯了的一只夜鹭，一称苍（night-heron），说它当一只猫走近的时候，惯于把自己藏起来，然后，"突然发作的一声怪叫，怪得真是可怕，目的显然像要把猫吓跑，而其间还有几分自鸣得意的地方。"当发现一小块味美可口的东西时，一只普通家养的公鸡会向母鸡咯咯作声的打招呼，母鸡对小鸡也是如此。母鸡一下了蛋，"要在同一个音符上咯上半天，然后用上音程的第六音来结束，而这音要拖得更长，"[26]而她是通过这个来表达她的高兴的心情的。合群性强的一些鸟种显然会用鸣声的呼唤来彼此相助。一群之中的成员各自从这棵树飞上那棵树，活动频繁，但作为一个群，是用啾啁答复啾啁的方式来维系的。雁和其他水禽，在夜间结阵飞行的时候，我们在黑暗中可以在头顶上听到它们的前锋所发出的震荡着空气的铿锵的鸣声，接着又听到从后卫发出的同样的鸣声，显然是首尾呼应，使队伍不至于散失。某些叫声是用作信号的，暗示着前途有危险，这

在弋猎的人未必听得懂，有时弄得一无所获，而在这鸟种自己，乃至其他的鸟种，是懂得的。在打败一只对手之后，公鸡会喔喔的啼，蜂鸟会啾啾的叫，都所以自鸣得意。但大多数鸟种的真正的歌曲以及各式各样的奇声怪叫要到繁育季节里才鸣放出来，而那是专以异性的鸟为对象的，有的用来引逗她，有的只是用来向她打招呼。

鸟类为什么要鸣，目的何在，这是自然学家们议论纷纭、莫衷一是的一个问题。在过去的观察家里面，很少有比芒塔古更为小心细致的了，而他的见地是，“能歌唱的鸟种以及其他许多鸟种的雄鸟一般不去寻觅雌鸟，而与此相反，一到春天，他们的任务是，找个显著的地点止息下来，把爱情的全部曲调毫不保留地倾倒出来，而雌鸟呢，从本能上就懂得这副曲调，一经听到，就赶到这场合来，进行她们对配偶的选择。”[27] 介·威尔先生告诉我，夜莺（nightingale）的情况确乎就是这样。一辈子喜欢养鸟的贝赫斯坦因（甲44）也说，“金丝雀（canary）的雌鸟总是挑取雄鸟中最好的一只歌手，而碛NE32D（finch）的雌鸟，在自然状态里，对雄鸟是百中挑一；挑音调最讨她喜爱的那一只。”[28] 没有疑问的一点是，鸟类对于彼此的歌唱能悉心倾听。介·威尔[5] 曾经向我谈过一只照鸢（bullfinch）的例子，这只照鸢被教练歌唱一支德国华尔兹舞的舞曲，他学得很好，演奏合拍，卖价高到十个几内亚[6] 的这只鸟被送进挂有其他许多笼鸟的屋子，其中大约有二十只红雀（Iinnet）和金丝雀，他一进屋子就开始歌唱起来，原在屋子里的鸟就都挨到各自笼子的最靠近歌声来源的一边，用极大的兴趣来倾听这位新来的歌唱家。许多自然学者认为鸟类的歌唱“几乎完全是彼此争胜和竞美的结果”，而不是为了引逗他们未来的配偶。巴尔仑屯和塞尔保恩的怀伊特的意见就是如此，而这两位都是特别留意过这个题目的。[29] 不过巴尔仑屯承认“歌唱的优异对某些鸟提供了比他们的同辈远为卓越的地位，凡是捕鸟的人都熟悉这一点。”

雄鸟与雄鸟之间在歌唱方面的竞争是剧烈的，能耐也大不整齐，这一层也是肯定的。玩养鸟的人用歌唱时间的长短来衡量他们的鸟的优劣，而亚瑞耳先生向我谈到，第一等能歌的鸟有时候可以连续唱个不停，直到昏倒而几乎死去。而据贝赫斯坦因观察[30]，则真有唱死的，而死后检验，发见肺部有一根血管破裂了。不管这鸟究竟是怎样死的，据我从介·威尔先生那里听说，一些雄鸟在歌唱的季节里往往有突然倒毙的情事。歌唱的习性不一定总和恋爱有关，这从下面的一件事就可以看出来：有人叙述到[31] 一只不能生育的杂种金丝雀在照着一面镜子歌唱，唱了一会儿，突然向镜中自己的照影撞去；有一次他被放进一只笼子，和一只雌的金丝雀一道，他狠狠地把她攻打了一顿。捕鸟的人也时常利用鸟的歌唱在别的雄鸟身上

所引起的嫉妒的心理，他们用一只唱得好的雄鸟藏在某一个地点，听得见而瞧不到，保护得好好的，又用一只死鸟的标本，围上许多撒有石灰的乱树枝，放在外边，露着。用此方法，据介·威尔告诉我，有一个捕鸟的人一天之内捉了五十只糠碛NE32D（chaffinch），而另一个竟捉到了七十只，全是雄的。能唱的本领和爱唱的性情在同种的雄鸟之间有巨大的参差不齐，一只普通的雄的糠碛NE32D只值六便士，而介·威尔先生看到捕鸟的人对有一只鸟所索的价高到三英镑。一只真正好歌手的测验是：在笼子里，笼子又在屋子里高高挂起，在主人头顶上晃着打转，他还是不停地唱。

雄鸟歌唱，有时是为了彼此争胜，有时是为了引逗雌鸟，两者之间其实毫无矛盾。意料所及，我们还可以想到，这两个习惯是殊途而同归的，好比喜欢卖弄和喜欢打架这两个习惯也是殊途而同归的一样。但有几位作家争辩说，雄鸟的歌唱不可能起什么魅惑雌鸟的作用，因为，少数几个鸟种，有如金丝雀、知更鸟、云雀（lark）和照鸢中的几个种，特别是在寡居的状态下，据贝赫斯坦因说，雌鸟自己也会引吭高歌，而歌声亦复相当婉转动听。在这一类例子中间的某几个，雌鸟所以也会有歌唱的习惯，一部分的原因也许是环境的高度改变，如食物的质和量有了很大的改变、笼居的活动范围太狭窄等[32]，使原有的和生殖有关的一些功能受到了干扰。上文已经叙述到过，在许多例子里，雄性方面的第二性征会通过遗传而局部地分移到雌性身上，因此，有些鸟种的雌鸟也具有歌唱的能力，本来是不足为奇的。又有人提出这样的争辩，说雄鸟的歌唱对雌鸟不起引诱的作用，因为某些鸟种的雄鸟，例如知更鸟，在秋天也歌唱。[33]但这一点也并不奇怪，动物在一年的其他季节里，随着本能所指使，或自己能力之所及，也未尝不喜欢随时练习，且以此种练习为快事，或从而得到一些别的好处，原是再普通没有的事。鸟明明很会飞，它们却有时候喜爱在空中滑翔和飘浮在空气上缓缓地溜，显然是以此自娱，这不是我们经常看到的么？猫把捉住了的耗子、鱼鹰把捉住了的鱼，总要先玩弄一阵。关在笼子里的织布鸟（乙787）的自娱活动是以一根根草为纬，以笼子周围的铁丝或竹条为经，而利落地交织起来。习惯于在繁殖季节里相斗的雄鸟一般在任何季节里都随时动不动就会打架；而雷鸟（capercailzie）的雄鸟有时候在秋季也在原定的场合举行他们的"已尔兹"或"勒克"。[34][7]总之，雄鸟在过了求爱的季节之后还随时不断地歌唱，来自我消遣，是丝毫不值得惊怪的。

上文有一章里已经指出过，鸟类的歌唱在某种程度上也是一种艺术，通过练习，就会精进。人们可以把种种不同的曲调教给它们，甚至平时也会唱的麻雀也会学习而唱得像红雀一般。他们会学唱义父母的歌曲，[35]有时候也会学邻居的歌曲[36]，鸟种虽有不同，不碍彼此学习。鸟类中所

有普通的歌手都属于鸣禽这一目（乙518），而它们的发音器官比其他大多数鸟类的要复杂得多。但说也奇怪，这一目里的有些部分，如各种渡鸟（raven）、鸦（crow）、鹊（magpie），尽管也备有这种复杂的器官，[37] 却从来不唱，它们的鸣声，在自然发出的情况下，也没有多大抑扬高下。据亨特尔说 [38]，在真正的雄鸟歌手，喉头的一些肌肉比雌鸟的更为强大有力，但除了这一小点之外，尽管大多数鸟种的雄鸟远比雌鸟唱得好，唱得时间长，两性在发音器官上却别无其他的差别。

值得注意的一点是，只有身材较小的鸟种才真正地从事歌唱。但澳洲的一个琴鸟属（乙608）肯定地是一例外；阿尔伯特氏琴鸟（乙609）的身材很大，约有半只长足的吐绶鸡那么大，他不但会模仿别的鸟种的鸣声，并且"自己有一套十分幽美和富有变化的啸声。"这种鸟的雄鸟聚集在一起，形成澳洲土著居民所熟悉的"盛会的场合"，竞相歌唱，像孔雀般的把尾羽竖起、张开，两翼则为此而更加下垂。 [39] 又一点值得注意的是，凡是善鸣的鸟种一般都不具备鲜艳的羽毛或其他装饰手段，这种情况不是绝对没有，但确是很少见。我们不列颠的鸟类里，除去照鸢（bullfinch）和金翅雀（goldfinch）之外，最好的歌手都是没有什么打扮的。翠鸟、食蜂鸟（beeeatcr）、佛法僧（roller）、戴胜（hoopoe）、几种啄木鸟，等等，只会发出粗糙的叫声；而热带的颜色艳丽的鸟种中几乎找不到任何歌手。[40] 由此可知，鲜美的颜色和歌唱的能力似乎是相互替代的。我们可以看到，如果羽毛的颜色不向鲜美的一方面变异，或如果此种颜色对种族生存有所妨碍，就得改用其他的方式方法来引逗雌鸟，而音调之美就提供了这样一个方式方法。

在有一些鸟种里，两性的发音器官有着很大的差别。在有一个种的雷鸟或松鸡（乙930，图39），雄鸟在脖子两旁各有一只不长毛的、橙色的气囊，到了繁育的季节，雄鸟要做奇怪的重浊的鸣声时，气囊就鼓得很大，气足声洪，很远的地方都可以听见。奥杜朋曾经加以证明，这种鸣声的确和气囊有着极为密切的关系（这使我们想起某些蛙种的雄蛙嘴里的气囊，也是一边一只），因为他发现，在一只养驯了的这种雄鸟身上，如果在气囊之一上用针戳一个小窟窿，鸣声就会低得很多，而如果两只气囊都戳一下，鸣声就完全发不出来了。雌鸟"在脖子两旁有差不多的两片皮，比雄鸟的要小些，但同样地不长羽毛，而这两片皮是不会鼓气的。" [41] 另一个种的松鸡，雉尾松鸡（乙937）的雄鸟，当他向雌鸟求爱的时候，"食道部分外面的黄色的不带羽毛的皮也能鼓气，并且鼓得奇大，足足有此鸟全身的一半大"，然后发出深沉、中空、或像硬物摩擦而出的各种不同的声音。接着，用竖起了的颈毛，低垂了的两翼，踞地作营营之声，加上张开得像掌扇般的尾巴，他开始表演各种离奇古怪的姿势。而雌鸟的食道部分则绝无

特别之处。[42]

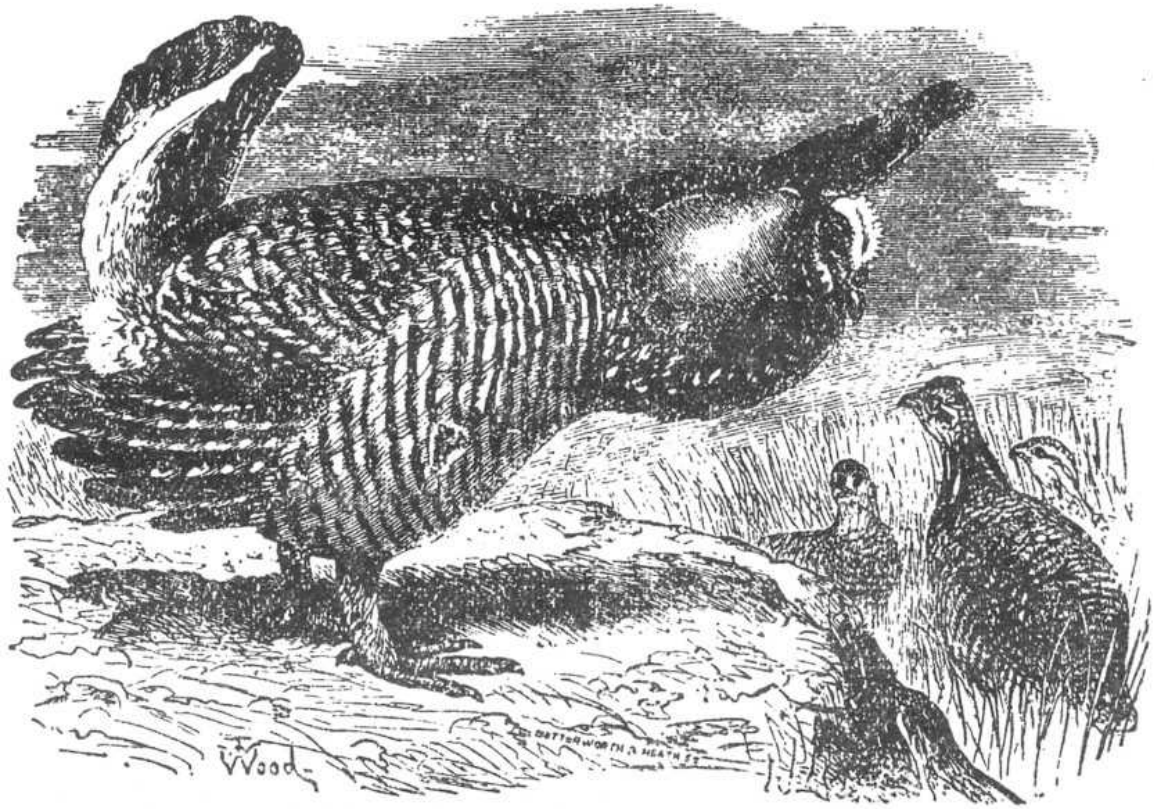

图39 用大气囊来发音的一种松鸡，乙雄鸟（沃特，甲930，绘图）

欧洲产的硕鸨（bustard，即乙697）和至少还有其他四个种的雄鸟腮下都有一只大皮囊，前人不察，以为是盛水用的，现在似乎已经搞清楚，是和发出音声有关的，此鸟一到繁育季节，喉部要发出有类于"喔克"^"喔克"的鸣声。[43] 分布在南美洲的一种外表像乌鸦的鸟叫做顶伞鸟（umbrella-bird，即乙190）（图40），其所以有顶伞之名，是因为他有一个大得出奇的顶结，顶结的中心是若干没有羽瓣的白色的羽干或羽管，外面围着一圈深蓝色的羽毛，一撑开来，可以构成直径足有五英寸长的一个大圆顶，把整个的头盖住。这种鸟在腮下又有一条细长而作圆筒形的垂肉，但和一般鸟类的垂肉不同，通体有浓浓的一层作鳞状的蓝色羽毛。这个结构，大概除了供装饰之用而外，也还起一种扩音器的作用，因为贝茨发现它和"肺部的大气管的一个特殊发展的部分，以及和发音器官"都有所联系。当此鸟发出他所独有的那种既深沉又嘹亮，而又能持续得很长的像笛子所能吹出的音的鸣声的时候，这条肉也会放宽放大。其在雌鸟，这种顶结和颈疣都只

是一些残留，不成名堂。[44]

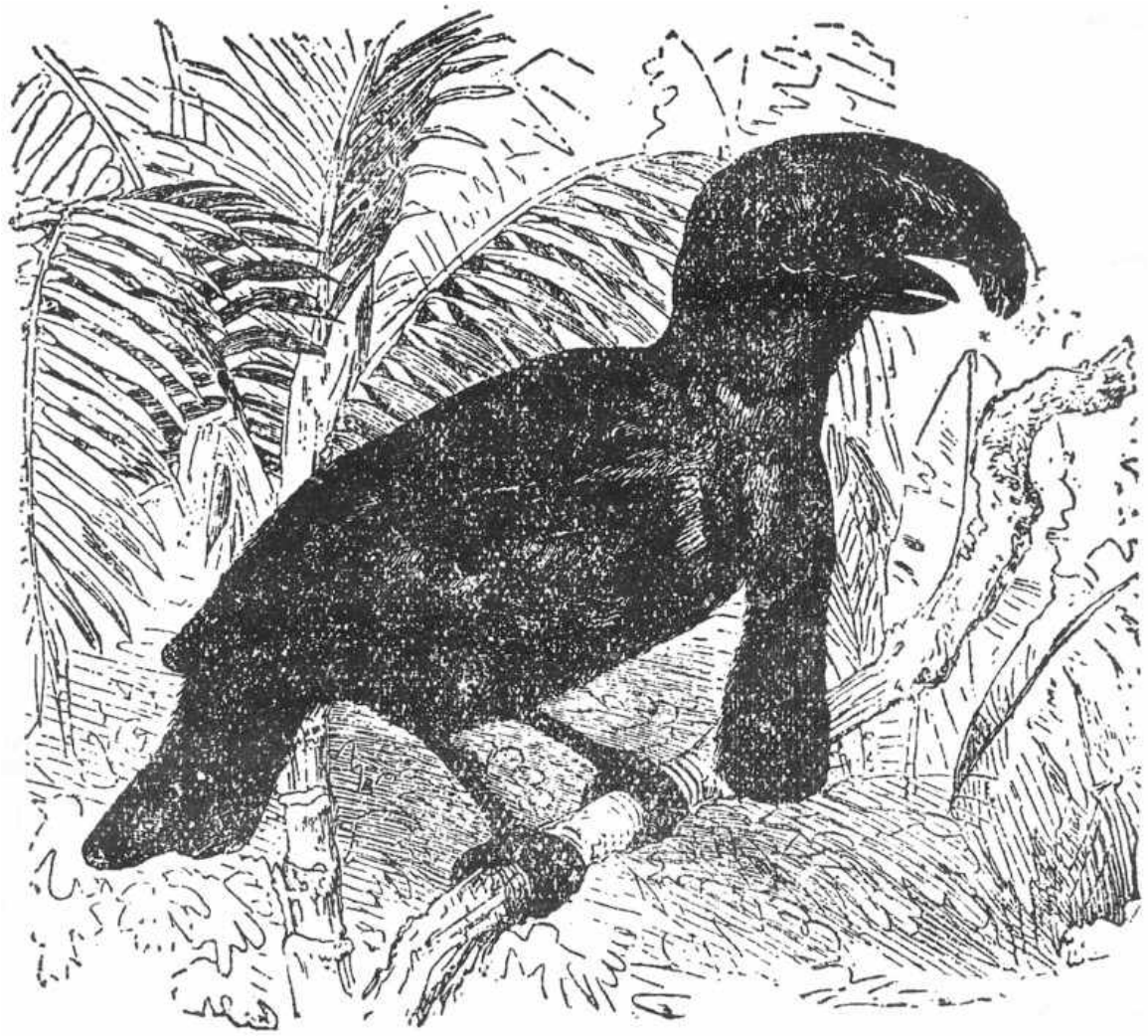

图40 顶伞鸟，即乙190，雄鸟（采自勃瑞姆，甲98）

蹼足类和涉禽类鸟种的发音器官是非常复杂的，两性之间也有一定程度的差别。在某些例子里，气管是弯弯曲曲得直打转的，像一支法国喇叭一般，并且深深地埋进到胸骨里面。在野生的天鹅或鹄（乙305），在成年的雄鸟身上，这种深埋的程度比成年的雌鸟和幼年的雄鸟都要厉害。在秋沙鸭（乙611），气管的较大的一头比雌鸟的多一对肌肉。[45] 但在有一个种的凫，斑凫（乙34），这较大而由骨质构成的部分，在雄鸟只比雌鸟大得有限。[46] 不过凫鸭科（乙37）的雌雄鸟在气管上的这些差别究竟有什么意义，我们却不了解，因为雄凫或公鸭，在两性之中，鸣声并不一定总是更多更大的。我们知道，在普通家养的鸭，公的只会吁吁做声，而母的却会嘎嘎地叫，声音十分洪亮。[47] 在鹤（crane）类中有一个种，蓑羽鹤

（乙458）雌雄鹤的气管都穿进了胸骨，但也还有“某些有关性别的变化”。在黑鹳（black stork）的雄鸟，在支气管的长度和弯度上也有一点显著地有别于雌鸟的地方。[48] 从这些例子里，我们可以看到，有着高度重要性的一些结构曾经按照性别而经历过一些变化。

雄鸟在繁育季节里所发出的许多怪声怪叫和各种音调究竟是用来勾引雌鸟，抑或光是用来向她召唤，是往往不容易猜测的。雉鸠（turtle-dove）和许多种鸽子的温柔的咕咕声，设想起来，大概是可以教雌鸟感到愉快的。当野生的吐绶鸡的雌鸟清早起来发出召唤的时候，雄鸟所用来酬答的音调是和他当初在求爱时节所发出的声音不同的。在那时候，在雌鸟面前，羽毛一根根伸得笔直，翅膀振动得沙沙做声，垂肉发胀得又肥又大，吐气既粗且急，走路昂首阔步，带着几分摇摆——那时候的声音是咯落咯落的。[49] 公的黑松鸡的“斯佩尔”、“斯佩尔”的鸣声肯定地是用来召唤雌鸟的，因为有人知道，一只笼中的雄鸟在做出这样的叫声之后，就有四五只雌鸟从远处飞来；但在此以后的若干天内，这只雄鸟还是不断地“斯佩尔”、“斯佩尔”地叫，每天要叫上好几个钟头，而雷鸟（Capercailzie）也有这种情况，他一面叫，一面在神情上充满着“热情得不到满足的痛苦”，这就使我们想到在场可望而不可即的雌鸟是受到了这类叫声的魅惑的，初不止听从召唤而已。[50] 普通的白嘴鸦（common rook）的鸣声，有人知道，在繁育季节里是与平时不同的，这也说明在这季节里的鸣声是有某种性的意味的。[51] 但对于某些鸟种的雄鸟的粗糙而声嘶力竭的怪叫，例如南美洲的称为NFDA1NFDA2（macaw）的几种鹦鹉，我们又将说些什么呢？这些鸟对颜色的鉴赏能力看来是不太高明的，鲜黄和宝蓝色的羽毛搞在一起，是个何等不和谐的对照，然而却受到欣赏，我们是不是可以因此而得出判断，认为它们对音调的欣赏也是很不高明的呢？但下面的这样一个看法怕还是近乎事实的，就是，雄鸟的粗粝的叫声的由来并不是因为它带来了什么好处，而只是由于长期以来，或多少世代以来，在恋爱、嫉妒、愤怒等感情的强烈的刺激之下，发音器官不断地得到使用，声音就越来越粗，或越怪，而这种结果是遗传了下来的：但这一点，我们在下文处理四足类动物时还将继续加以讨论。

到此为止，我们所说的只是喉咙里发出来的鸣声，即所谓声乐，不过不同的鸟种，在求爱季节里，也有奏出不妨叫做器乐的乐声的。雄的孔雀和凤鸟，即天堂鸟（bird of paradise），会振动羽翮，使相互敲击，嘓哒做声。雄的“吐绶鸡用翅膀刮地面发声，而有几种松鸡也这样做，发出营营之声”。另一种北美洲的松鸡或雷鸟（乙934）的雄鸟，当他竖起了尾巴，蓬松了颈毛、而“向躲藏在附近的雌鸟炫耀他的美色”的同时，用他的两翼，像黑蒙德（甲308）先生说的那样，在自己的背上，而不是奥杜朋所设想的那

样，在自己身体的两侧，像打鼓般的敲出声来。这种敲打所发出的震荡之声，有人说像远处打雷，有人说像地面滚鼓，并且滚得很快。雌鸟从来不会这样做，而只是“当雄鸟这样敲打的时候向他那里笔直地飞去”。希马拉雅山里的“卡立奇”雉（kalij-pheasant）的雄雉也会这样地“鼓翼做声，鼓出来的声音往往很别致，很像摇晃一大幅粗硬的布料的声音”。在非洲的西海岸，一种身材不大的黑色的纺织鸟（black-weavers，是否隶织布鸟属，乙787，不详）成群结队地会合在围绕着一块小空地的灌木丛里，边歌唱，边滑翔，滑翔时两翼震颤，“像小孩子的一种摇响器那样地发出急剧的胡胡之声。”一只一只雄鸟都要这样轮番地表演一通，先后要费上好几个钟头，但只是在求爱季节才如此。也在这季节里，一年之中也只限于这个季节，某几种欧夜鹰（night-jar，乙169）的雄鸟也鼓动双翼，做一种奇特的隆隆之声。在啄木鸟的几个不同的种里，雄鸟用喙来敲打摇曳而中空的树枝，使发出震荡之声，敲击之际，头的活动频繁而急剧到一个地步，使仰首观看的人“觉得此鸟脖子上有两个头似的”。这样地敲打所发出的声响很大，相当遥远的地方都可以听到，但无法加以形容。我肯定地认为，如果一个人初次听到这样声响，对它的来源是无论如何猜不出来的。这种粗粝的声响既然主要只发生在繁育的季节里，便有人认为它也未尝不是一种爱情的歌曲；但更为严格地说，它也许只是一声声爱情的召唤而已。有人观察到过，如果一只这种鸟的雌鸟被从窝里逐出，也会做出这种唤声，而在别处逗留的雄鸟便会同声呼应，而在不久之后，赶到现场。最后，戴胜（hoopoe，即乙986）是一身兼备声乐与器乐这两种音乐的。因为，在繁育季节里，据斯温霍先生的观察，这种鸟的雄鸟先深深地吸进一口气，继而用喙的尖端垂直地抵住和轻敲一块石头，或一根树干，“然后从管道似的喙里把气向下迸发出来，就会产生他所要求的正确的声音。”如果他的喙不这样地顶住某一种东西，那发出的声音就不一样。所吸的空气同时也有一部分被吞咽下去，所以这种鸟的食道也鼓得很大，而看来这也起了一种共鸣器或反响器的作用，加强了所发生的声音；在各种鸽子以及其他的鸟种，也有这种情况，不限于戴胜[52]。

在上面所列举的例子里，声响的发出是借助于一些现成的结构，而此类结构平时还有它们的其他必要的用途。但下面所要说的例子与此不同，即某一部分的羽毛起了变化，经过改造，发声之外，不作别用。普通的鹬（snipe，即860）所做的叫声像打鼓，像羊咩，像马嘶，又像雷鸣（不同的观察家所用不同的形容词就是如此），一定教听到过它的每一个人感觉到惊奇。在交配季节里，这种鸟要“飞腾到约摸一千英尺的高空”，在空中忽左忽右地飞翔一阵之后，开始带着张开的尾巴和颤动着的翅膀，用奇快的速度曲线下降。上面所说的那种惊人的声音就只是在快速下降之际迸发出来的。原因何在，一向没有人能加以解释，直到米弗斯（甲457）观察到，

这种鸟的尾羽的靠外边的几根在构造上有些特殊（图41）：羽干作佩刀状，特别硬，斜斜排着的羽枝也特别长，它们所合成的靠外边的羽瓣相勾连得特别紧。他发现，如果向这些羽毛吹一口气，或把它们缚在一根长竿头上，在空气中快速摇晃，他也可以使它们像在活鸟身上一般地发出打鼓似的声响来。普通鹬的雌雄鸟备有这种尾羽，但雄鸟的一般要大些，所迸发的声响也要深沉些。在另一个山鹬种（乙859），这种起了变化的尾羽左右两边各有四根（图42），而在又一个山鹬种，爪哇鹬（乙861），则此种尾旁的羽毛左右各不下八根之多（图43）。不同鹬种的尾羽，在空气中一摇晃，所发出的声调各有不同；而美国的威尔逊氏鹬（乙863）在高空快速降落的时候做软鞭子抽击的声响。[53]

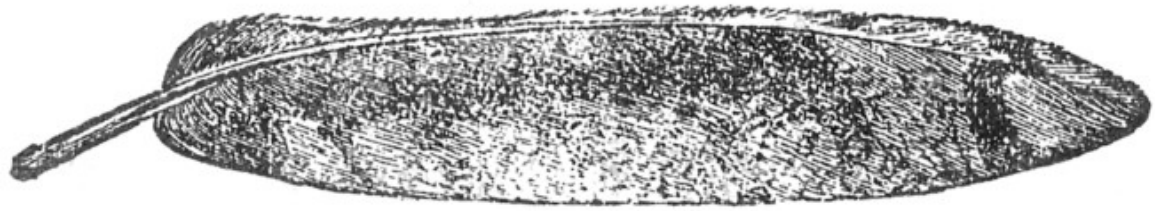

图41 普通鹬（乙860）的靠外边的一根尾羽（采自《动物学会会刊》（丙122），1858年卷）

图42 又一个山鹬种（乙859）靠外边的一根尾羽

图43 爪哇鹬（乙861）靠外边的一根尾羽

在美洲，一个属于鹑鸡类的身材高大的鸟种（乙229），翼上的第一根初列拨风羽的羽梢，在雄鸟的是很弯的，作弯形，而比雌鸟的要细瘦得多。在与此关系相近的另一个鸟种（贞妇鸟属的一个种，乙737），萨耳温先生曾经观察到过一只雄鸟，当他从高处往下飞的时候，“两翼张得很开，发出一种坍塌和冲撞的声响”，像一棵树倒地那样。[54] 在印度产的鸨的一个种（乙912），两性之间只有雄鸟翼上的初列拨风羽是大大地变得尖削了

的。而有人知道，与此关系相近的另一个鸟种，在向雌鸟求爱的时候，也会用〔这种羽毛〕做出嗡嗡之声。[55] 在和这些鸟种关系很疏远的另一个鸟群，即各种蜂鸟，就其中某几个种而言，也只有雄鸟翼上的初列拨风羽，在羽的尖端，或则羽干变得宽平，或则羽瓣截然光秃，像是受到切除似的。例如，在其中的一个种（乙865）的雄鸟，一到成年，第一根初列拨风羽的羽尖就是这样地没有了羽瓣的（图44）。当他从这一朵花飞向另一朵花的时候，他会发出"一种尖锐得近乎吹哨的声响"，[56] 但据萨耳温先生看来，这种声响不是由雄鸟有意识地做出的。

图44 蜂鸟的一个种（乙865）的初列拨风羽（采自萨耳温先生所作的素描）。示两性差别，上面是雄鸟的，下面是雌鸟翼上部位相当的那一根

最后，在侏儒鸟属（manakin，乙769）的一个亚属里，有几个种的雄鸟翼上的次列 拨风羽，据斯克雷特尔（甲590）先生的叙述，所经历的变化就值得我们注目了。在其中有一个羽色鲜艳的种（乙770），前面三根次列拨风羽的羽干特别粗壮而靠近身体的一头是弯作弓形的，第四、第五两根（图45，a)变化更大，而一到第六、第七两根（图45，b、c），羽干"粗大的出奇，形成了一块坚实的角质的东西。"和雌鸟的地位相当的几根羽毛（图45，d、e、f）相比，我们可以看到羽枝方面所起的变化也很大。在雄鸟方面，甚至连支持着这些特殊的羽毛的翼骨，据弗瑞塞尔[8] 先生说，也变得很粗很厚。这些鸟的身材虽小，发出的声响却奇大，声响中的第一个

“高音和空抽鞭子的噼啪声不能说不相像。”[57]

a

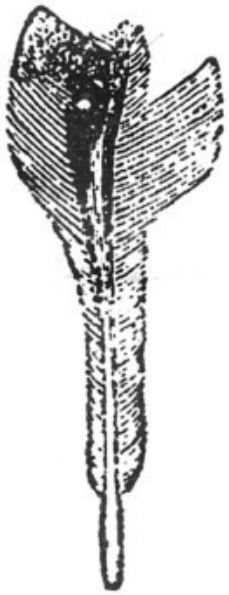

b

c

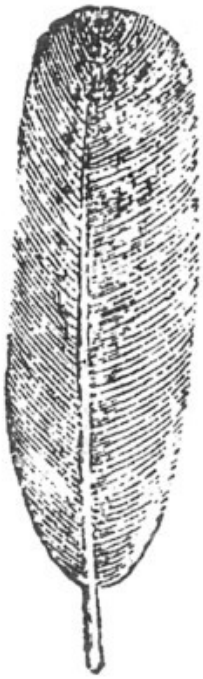

d

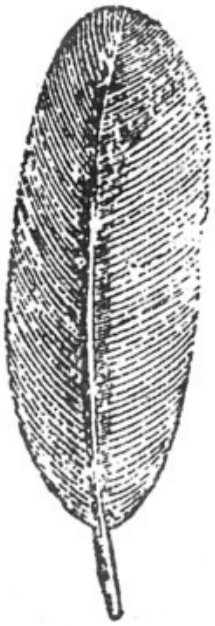

e

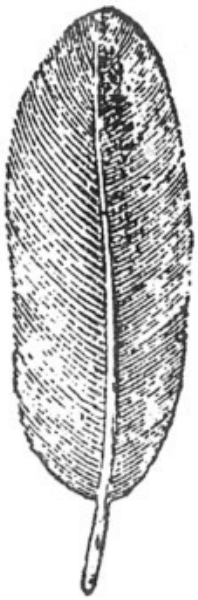

f

图45 侏儒鸟的一个种（乙770）的次列拨风羽 〔采自斯克雷特尔文，《动物学会会刊》（丙122），1860年卷〕。上面的三根a、b、c是雄鸟的；下面 的三根d、e、f是雌鸟的，在翼上的部位和雄鸟的 完全相当

a和d，皆第五根次列拨风羽，阳面

b和e，皆第六根，亦阳面

c和f，皆第七根，阴面

综上所说，许多鸟种的雄鸟在繁育季节里所发出的形形色色的声音，属于声乐的也罢，属于器乐的也罢，以及用以产生这些声音的形形色色的手段或工具，是很值得我们注意的。通过这一番注意，我们对于声音在性的意义上的重要性，在认识上有了提高，同时也使我们回想到上文在昆虫方面我们所已经取得的结论。我们不难想象，一种鸟，原先为了召唤，或为了其他比较简单的目的，所发出的声音，通过了若干一定的步骤，而终于进展到一支富有音调而悦耳的爱情歌曲。就产生打鼓声、吹哨声、或咆哮声的变化了的羽毛而论，我们知道有些雄鸟，一到求爱的时候，本来就会把他们通常而未经变化的羽毛，作为一个整体，扑打、振动、摇晃一番；如果雌鸟对此表示欣赏，而倾向于选取表演得最好一些的雄鸟的话，则在后者之中，凡属在羽毛上，初不论是身体上哪一部分的羽毛，发展得最有劲道、最浓密或最细削的一些个体会最有胜利的希望和把握，而这样，逐步逐步地，这些羽毛就会发生变化，形势要求到什么地步，就变化到什么地步，几乎是没有限度的。至于雌鸟，她当然不会注意到这种在羽毛形式上的每一个连续的细小的改变，而只能注意到由此而产生的声响上的改变。在同一个动物的纲里面，即鸟类里面，所发出的声音真是千变万化，其间有鹬尾的打鼓声，有啄木鸟喙的敲门声，有某些水鸟的粗粝的喇叭声，有雉鸠的咕咕或咯咯声；有夜莺的婉转的歌唱声，而不同鸟种的雌鸟竟然各自能为此而感觉到愉快——天地之大，无奇不有，这也未尝不是一奇了。但我们也必须注意，千万不要用同样的一个标准来衡量不同鸟种的鉴赏能力，也不要用人的鉴赏的标准来衡量它们。即以人而论，我们应该记住，极其不和谐的声音，诸如铜锣的噹噹声、芦管的尖刻凄厉声，我们不爱听，而野蛮民族的人却听来悦耳。贝克尔（甲31）爵士说，[58]“阿拉伯人的胃口既然可以爱吃直接从动物身上取下的生肉和热气腾腾的肝片，则他们的耳朵也就可以爱听同等粗糙而嘈杂的音乐，而不要其他的东西。”

求爱用的杂技和舞蹈 。——某些鸟种为了求爱而做出的种种奇异的姿态，我们在上面已经附带地加以注意，陆续有所陈述，这里需要补充的是不太多的了。在北美洲，有一个种的松鸡或雷鸟（乙931），在繁育季节

里，每天早上，要成群结队地聚集在一块选定的草坪之上，而在这里，各自兜着一个直径从十五英尺到二十英尺的圈子跑个不停，像儿童故事中的“仙女环舞”一般，以致把草皮都踩得很光。这就是当地猎人们所称的“鹧鸪舞”（partridge dance），鹧鸪也就是雷鸟、松鸡的又一个名称。在这鹧鸪舞里，参加的鸟都摆出各种最奇怪的姿态，大兜圈子，有的向左兜，有的向右兜。奥杜朋描写到大白鹭（乙89，即“风标公子”）的雄鸟如何用他们的长腿在雌鸟面前踱来踱去，同时对在旁的对手们表示一种傲慢而不买账的神情。这同一位自然学家又谈到兀鹰或神鹰中令人作呕的专吃腐肉的一个种（乙181），说“雄鸟在恋爱季节的初期里装模作样的姿态，大摇大摆的步伐，大足令人发笑。”某些鸟种是在空中表演他们求爱用的杂技的，即一面飞，一面表演，例如我们在上文所看到的非洲的黑色纺织鸟（乙787）那样，有的则在地面上。到了春天，我们的娇小的白颈莺（white-throat，即910）往往飞向半空，高出一个灌木丛几英尺或几码之上，然后一面“一阵阵地、奇形怪状的振动双翼，一面不断地歌唱，最后回到原来栖止的灌木上。”英格兰的身材巨大的鸨，据沃耳夫（甲711）的描绘，当他向雌鸟调情的时候，突然摆出一种古怪得无法形容的姿势。和他关系相近的印度的孟加拉鸨（乙696），在这个季节里，“急剧地拍动翅膀，高高地竖起羽冠，蓬蓬松松地把胸羽和颈羽全部鼓起，然后直线上升地飞向半空，又笔直地飞落地面”；如此者要重复好几回，同时还哼着某一种特别的音调。附近的雌鸟，如果正碰上“这样一个舞蹈的演出，就会应召而来”，而她们一到场，雄鸟就斜拖两翼，把尾羽铺张出来，像吐绶鸡的公鸡那样。[59]

不过这方面最奇特的例子是由澳洲的三个关系相似的鸟属，即出名的凉棚鸟（bower-bird)所提供的——而这三个鸟属无疑地是同源的，同源于最初取得为了表演爱情杂技而构造凉棚这一奇异的本能的某一个祖辈鸟种。我们在下文将要看到，这种凉棚（图46）是建筑在平地之上、用鸟羽、介壳、枯骨、树叶布置装点起来、是专为求爱之用的，它并不是巢，巢是营建在树上的。凉棚的工程是雌雄协同进行的，但雄鸟是主要的建筑工人。此种本能很是顽强，甚至在被人捕获而被禁锢的情况下，营建也照样进行。斯特仑奇（甲632）先生曾就他在新南威尔斯（澳大利亚之一州，在澳洲东南境——译者）的禽苑中所畜养的几只绸光凉棚鸟（satin bower-bird）的习性有所叙述。[60] 他说，“有时候雄鸟会追逐雌鸟，追来追去，跑遍了禽苑，然后走向凉棚，衔起一根颜色美好的羽毛或一片叶子，发出一声奇怪的音调，身上的羽毛都挺得笔直，在凉棚外边不停地打转，神态变得紧张到一个程度，使眼睛直瞪得像要从头面上抛射出来似的；他继续不断地时而舒展左翼，时而舒展右翼，同时发出低沉的呼啸声，有时候垂头向地，像公鸡那样仿佛在啄取什么东西似的，如此者很久，一直要到雌鸟心回意转，轻缓地走来相就为止。”斯托克斯（甲629）上尉描写到另一

个种，大凉棚鸟（Great bower-bird）的习性和"耍房"，看到这种鸟"独自闹着玩，时而向前飞，时而向后飞，轮番在耍房两边啄起一片介壳，衔着它飞进耍房的穹形的门道。"这种专为群鸟会聚、玩耍、而雄鸟向雌鸟调情求爱之用的营构一定是耗费了这种鸟的不少的工力的。例如，胸部作淡黄褐色的那一个种所造的凉棚有到将近四英尺长，十八英寸高，而是垫高了的，下面有由树枝堆成的厚厚的一个台基。

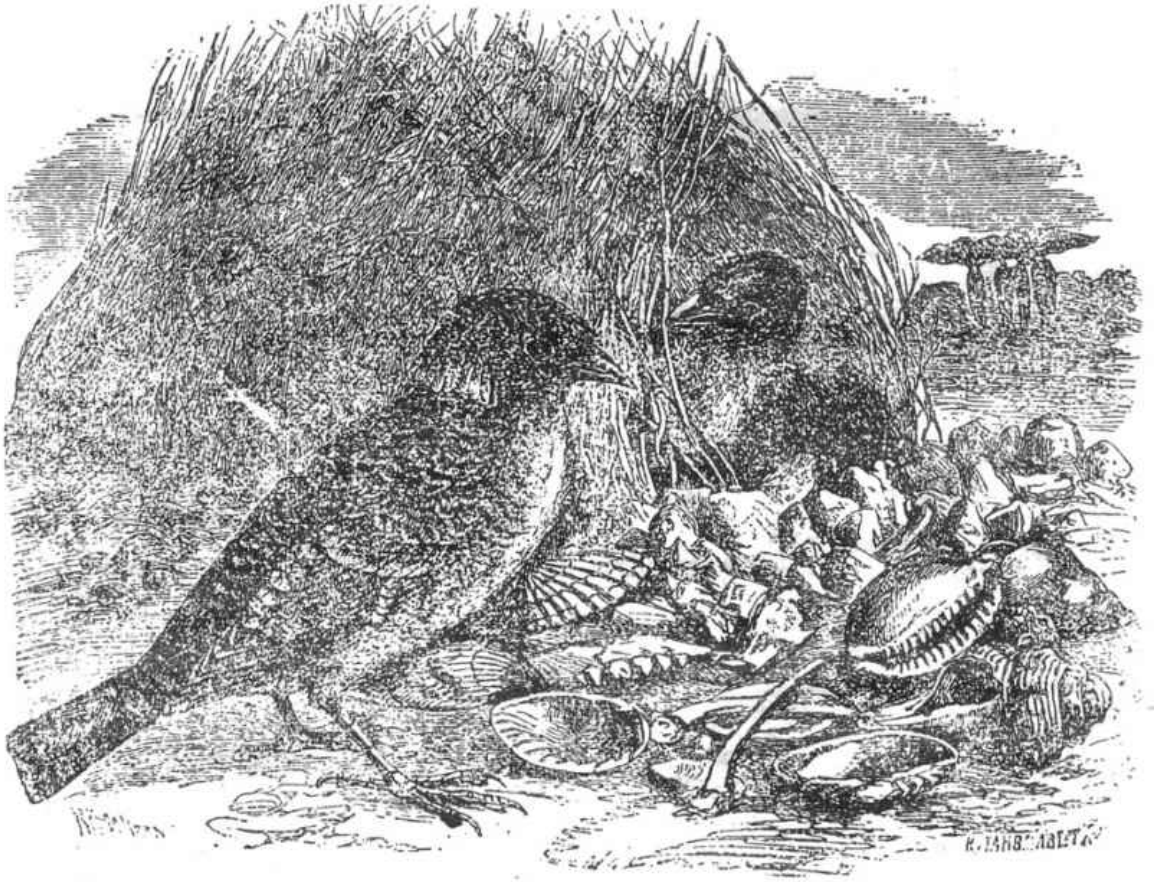

图46 凉棚鸟的一个种（乙244）与其凉棚（采自勃瑞姆，甲98）

装饰 。——我将首先就雌雄鸟之间只有雄鸟讲究打扮、或雄鸟要比雌鸟讲究得多些的那些例子加以讨论，而把雌雄鸟同等讲究的一些例子留待下文的另一章里讨论，至于雌鸟反而比雄鸟的颜色见得略微鲜美一些的极少数的例子则留在最后。像野蛮人和文明人对人工造作的装饰物品的用法一样，鸟类使用它们的自然饰物时也以头部为主要的所在。[61] 像本章开始时所说的那样，装饰物的花色是繁变得出奇的。头部前面或后面的羽毛形式繁多，有的还能竖起或张开，从而把各种不同的鲜美的颜色充分地展示出来。有的在耳边有一撮漂亮的毛，称为耳总毛（图39，上文）。有的整个头部满盖着丝绒似的茸毛，例如雉；也有光秃无毛而皮肤呈生动的颜

色的。有的脖子下面也有装饰，如须髯、垂肉、或肉瘤。这一类的附赘悬疣一般总是鲜艳夺目的，尽管在我们看去不一定都很美观，对有关的鸟种来说，无疑地有其装饰的作用。因为每当雄鸟向雌鸟进行求爱的时候，它们会胀得很大，颜色变得更生动，吐绶鸡的雄鸟就是如此。再如牧羊神雉（tragopan，即乙205）的雄雉，到了这种时候，头部这一类的肉赘疣在腮下的则胀大得像片衣襟，在额上的则成为堂皇的顶结旁边的肉角，一边一只；而这些东西的颜色变而为深蓝，浓艳得无以复加，为我生平所仅见。[62] 非洲的垂肉犀鸟（horn-bill，即乙146）把他腮下的猩红色的垂肉鼓足了气，形成一只大皮囊，加上斜曳的双翼、广张的尾羽，合起来看"真有几分壮观。"[63] 在有些例子里，甚至连眼球上的虹膜都表现着性别，雄鸟的颜色要比雌鸟的更为明艳，而喙的颜色也往往如此，我们普通的山乌（black-bird）就是一个例子。在另一个犀鸟种，槽喙犀鸟（乙145），雄鸟的整个的喙、庞大的头盔，比雌鸟的颜色都更为鲜明夺目，而"下颌两边的斜槽是雄鸟所独具的"，雌鸟没有。[64]

再者，头部的装备之中，肉的附赘悬疣之外，往往还有成丝成缕的东西，和种种坚实的隆起或突出。这些，除了在极少数例子里两性都具备外，一般只限于雄鸟才有。马尔歇耳博士曾经详细地描写过头上的一些坚实的隆起，指出它们的结构有的是骨质的，中空而有海绵状的组织，外面罩上一层皮肤，有的则为皮细胞或其他的细胞组织。[65] 在哺乳动物，真正的角是长在颅骨的前头骨上的，和颅骨不是一码事，而在鸟类，所称的角是由颅骨上不同部分的骨片变化而成，不限于前头骨；而在和犀鸟属于同一鸟群的若干鸟种里，在隆起的当中，有的有个骨质的核心，有的完全没有，而介乎两者之间的各种不同的程度也都有。因此，马尔歇耳博士说得有理，通过性选择而发展出来的这些装饰性的附赘悬疣，推究由来，盖得力于无其数的不同种类的变异。特别拉长了的长羽或一般的羽毛可以从全身的任何部分脱颖而出似的发展起来。颈部和胸部的羽毛，在有的鸟种里，发展成为美丽的颈甲毛或项圈毛。尾羽往往特别加码地变长，这我们在雄孔雀的覆雨羽和百眼雉（Argus pheasant）雄雉的真尾羽上面都可以看到。就雄孔雀而言，为了支撑这些分量很重的覆尾羽，甚至连尾部一些骨头也起了变化。[66] 百眼雉的身体并不大于一只公鸡；然而从喙尖起到尾梢止，总的长度不下于五英尺三英寸，[67] 而其间在翅膀上的次列拨风羽就将近三英尺长。在一个种的非洲的夜鹰（night-jar，即乙286），翼上初列拨风羽中的一根，在繁育季节里，变得特别发达，要长到二十六英寸，而这种鸟的躯干本身只长十英寸。在另一个与此关系很近的夜鹰属，此种拉得特长的拨风羽是只有羽干而没有羽瓣的，只是在末梢有些羽枝构成了一个圆盘形的小片。[68] 再如，在夜鹰的又一个属里，尾羽的发展比上面

所说的关于翼羽的发展更要出奇。一般说来，尾羽的特别拉长要比翼羽更为常见，因为翼羽太长就不利于飞行。从这些例子里，我们看到，在关系很相近密的一些鸟种之中，通过一些羽毛的分道扬镳的发展，雄鸟所取得的种种装饰实际上是属于同一个类型的。

一个奇异的事实是，有些鸟种，尽管关系很疏远，属于很不相同的鸟群，而其羽毛所经历的变化，在方式上却几乎是一模一样。例如上面所说到的一种夜鹰的拨风羽是光秃的，只羽梢上有个小圆盘，或者像有人所称的那样，羽梢是匙状的或球拍状的。这种同一类型的羽毛在下列的一些鸟种的尾羽上都有：一个种的桦 鸟，即修尾鸟（motmot，即乙398），一个种的翠鸟、碛NE32D、蜂鸟、鹦鹉，印度所产属于燕雀类而一总被称为"多隆哥"（drongo）的几个鸟种（实分隶于乙346和乙366两个属，在后一属中，有一个种的羽梢的圆盘是翘起而与羽干成直角的），以及某几个种的风鸟或天堂鸟。在后面的这些鸟种里，头部也装扮有同样的羽毛，羽梢上还带着美丽的眼斑纹；某些鹑鸡类的鸟种也有这种情况。在有一个种的印度鸨（bustard，即乙912），构成耳总毛的若干根约摸四英寸长的羽毛也用小圆盘来收梢。[69] 而最为奇特的一点事实是，据萨耳温先生很清楚地指出，[70] 上面所说的那一个种的桦 鸟（motmot）是用把羽枝啄去的方法使尾羽的羽梢成为球拍形的，而我们可以更进一步地看到，这种久经世代的不断地残毁丧失终于产生了一定分量的遗传影响。

此外，在许多不相联属而差别很大的鸟种里，一根根羽毛是作细丝或长缕状的，某几种的鹭（heron）、红鹤或朱鹭（ibis）、风鸟以及鹑鸡类的一些鸟种都有这情况。在另一些例子里，羽枝完全消失，羽干从本到末完全光秃；而这样的羽干或羽茎，在有一个种的风鸟或天堂鸟（乙716）的尾巴上的，竟长达三十四英寸，[71] 完全成了一根根长缕；在又一个种，新几内亚风鸟（乙717，图47），则比此要短得多，也细得多。本来就比较短小的羽，这样变得光秃以后，看去像一根根刚毛，雄的吐绶鸡的胸口的羽毛就是如此。像我们人在服装上接受任何瞬息变化的时髦式样那样，鸟类中的雌鸟，对雄鸟羽毛在结构或颜色上的几乎任何变化，也似乎都能接受下来。明明是关系很远而差别很大的一些鸟群，而羽毛的变化可以相比，可以相提并论，当然无疑地不是一个巧合，而基本上是由于一切羽毛具有几乎是同样的结构和同样的发展方式，因此，也就容易倾向于同样地发生变异。在家禽品种里，尽管所从来的鸟种不一，在羽毛的变化上，我们往往看到有一种可以相互类比的变异倾向。正因为如此，所以在好几个家养的鸟种的头上都出现了顶结。在吐绶鸡的一个已经灭绝的族派里，这种顶结包括中心的若干根光秃的羽干和外围的一圈茸毛，因此看去有点像上文所描写的网球拍形的羽毛。在某几个鸽子和家鸡的品种中，羽毛也作

细缕状，同时羽干也有着某种程度的光秃的倾向。在塞巴斯托波尔鹅（Sebastopol goose），肩胛上的一些羽毛变得特别长而弯曲，甚至弯得有

些螺旋形，边缘作细缕状。[72]

图47 新几内亚风鸟（乙717）（据沃德所绘图）

关于颜色，我在这里几乎用不着再说什么，因为谁都知道许多鸟种在这方面是如何地美丽悦目，而各种颜色的配合又是如何地和谐协调。这些颜色又往往能发出金属的光彩和虹的光彩。一些圆斑的外围有时候会有一个或不止一个五颜六色而明暗不同的环带，有的更进而转变成为一些眼斑纹（ocellus）。许多鸟种的雌雄鸟之间在这方面的一些奇异的差别也用不着多说明。普通的孔雀就提供了一个突出的例子。各种风鸟的雌鸟的颜色是晦暗不明的，并且什么装饰品都没有，而雄鸟却打扮得极为漂亮，有可能是所有鸟类中最为花枝招展的鸟，而式样之多、变化之大，非亲眼看见不能领会。即如在上面所说的两种之中的一种（乙716）的雄鸟，从两翼底下脱颖而出的两根特长的、作橙金黄色的羽毛，会挺得很直，一起颤动，颤动的结果，有人形容说，构成一个所谓佛光一般的光圈，鸟头在圈的中心，“看去像一个用绿宝石雕成的小太阳，而太阳的辐射就由两根羽毛颤动而成。”[73] 在又一个极为美丽的风鸟种，雄鸟的头总的说来是光秃的，“作浓厚的钴蓝色，却有几道黑色的丝绒似的茸毛横截而过。”[74]

各种蜂鸟（humming-bird，图48、49），在美丽的程度上，几乎可以和各种风鸟（bird of paradise）相匹敌，这是每一个看到过古耳德先生的几本大著或他所藏的丰富的标本的人都会承认的。这一路鸟在装饰上的五花八门，真可以教人惊奇。全身的羽毛几乎全被利用上了，几乎全都起了些变化；而据古耳德先生所指给我看的那样，在这科的若干种里，这些变化都发展到了令人叫绝的一个极端，而这些种并不集中在一两个属里而是几乎每一个属都有代表。这一类走极端的例子和我们人所豢养而赏玩的品种所表现的一些情况很相像，可以说相像得出奇。在人们所饲养的鸟种里同一个种的某些个体本来在某一个特征上发生了些变异，而另一些个体则在另一些特征上起了些变化，于是饲养者就立刻抓住不放，使这些特征变本加厉地发展出来——例如扇尾鸽（fantail）的扇形尾、雅各宾（jacobin）鸽或鸠的头兜、传书鸽的喙和垂肉，等等。两类例子相比，所不同的只是，在这里，结果的取得是由于人工选择，而在那里，在蜂鸟、风鸟，等等，

则由于雌鸟对更为美丽的雄鸟进行了挑选。

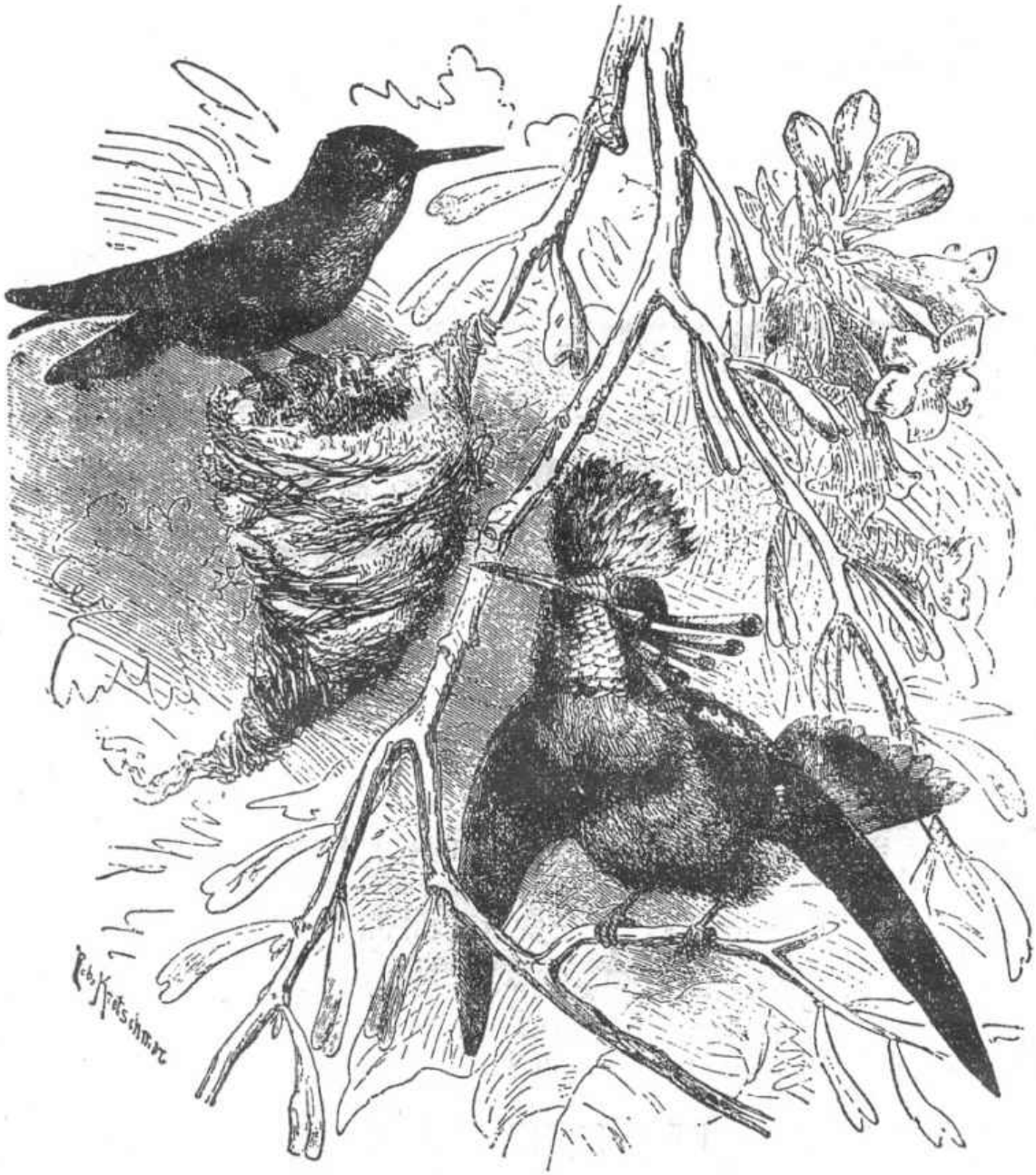

图48 蜂鸟的一个种（乙570），示雌雄鸟（采自勃瑞姆，甲98）

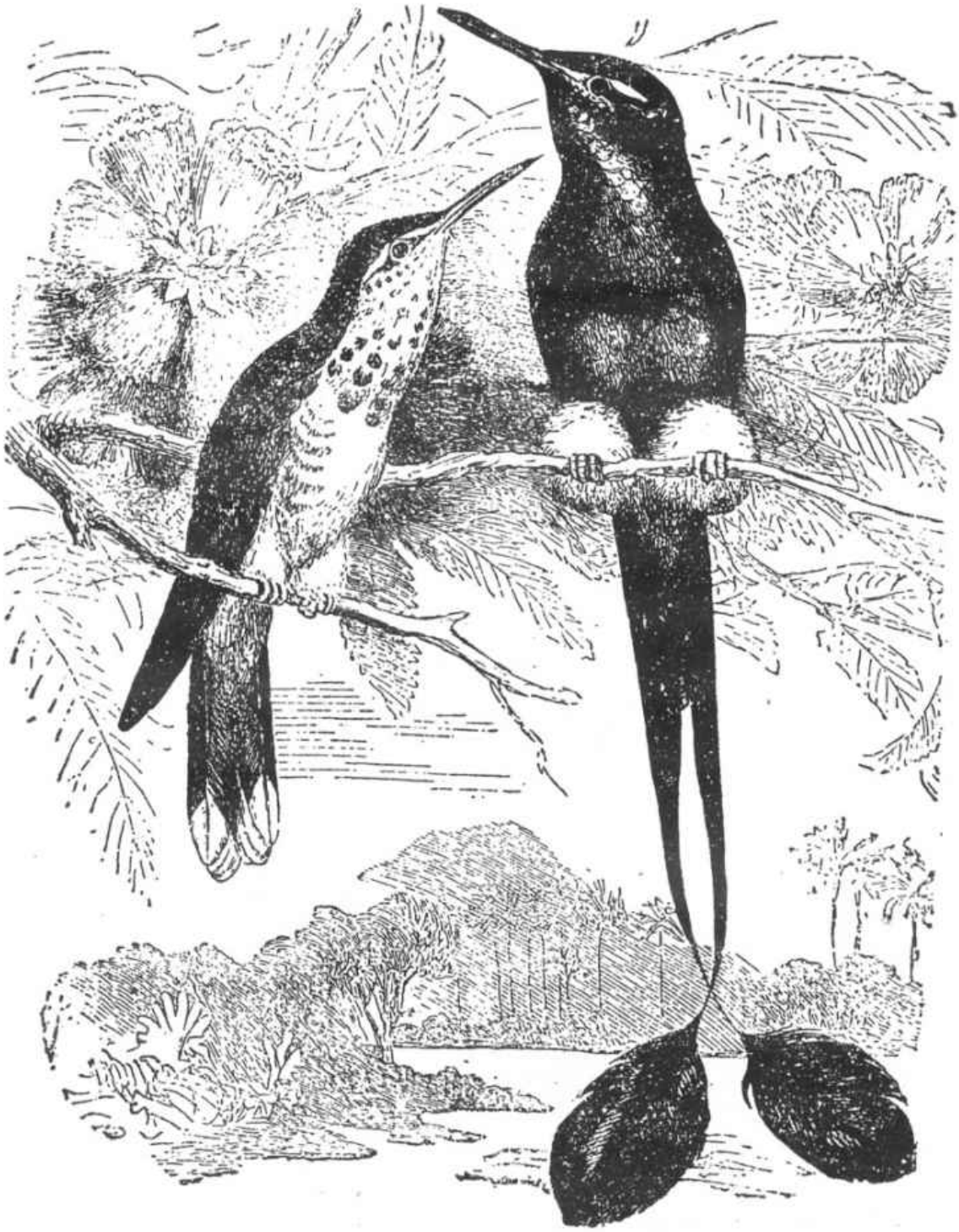

图49 蜂鸟的又一个种（乙888），示雌雄鸟（采自勃瑞姆）

我准备只再举一个别的鸟种，值得举出的理由是，这鸟种的雌雄鸟，在颜色上，差别极大，成为最鲜明的对照，这鸟种就是南美洲的钟声鸟

（bellbird，乙234）。这种鸟的又一个特点是鸣声甚大，人们远在几乎三英里之外可以听到，并且把它辨认出来，如果一个人第一次听到它，还不免于吓一跳。雄鸟是纯白的，而雌鸟则作暗绿色。在陆居、身材不太大、而又没有什么惹人厌恶的一切鸟种之中，纯白色是很难得的。雄鸟，据沃特尔屯（甲687）的描写，头上有根螺旋形的管子，近三英寸长，从喙的底部伸展出来。管子的颜色是漆黑的，上面撒满了由细小的茸毛所构成的一些点子。这管子内通　　可以充气而竖起，否则就下垂而挂在脸部的一边。这一个种的钟声鸟所隶的属共包括四个种，四个种的雄鸟是彼此分明，很容易辨别的，而雌鸟，据斯克雷特尔先生在一篇很有趣的论文里的叙述，则彼此很相近似，难于辨认，而这就提供了一个出色的例证，说明这样一条普通的准则，就是，在同一个鸟群之内，不同的鸟属鸟种的雄鸟之间的差别要比雌鸟之间的大得多。在这个属的第二个蜂鸟种（乙235），雄鸟也是雪白的，只是在腮下和眼睛周围各有一片不长羽毛的皮肤，而这些，一到繁育季节，都作美好的绿色。在第三个种（乙236），雄鸟只头部和颈部是白色的，其余作栗壳般的棕色，此外又有一个特点，就是，备有三根线缕状的突出，一根从喙的底部伸出，两根在嘴的两角，左右各一，各有身体的一半长。[75]

鸟类成年雄鸟的羽毛和某些装饰物，有的是终身的，有的每年到夏季和繁育季节要更新一次。在这同一个季节里，喙和颈部不生羽毛的皮肤往往要变换颜色，有几种鹭、红鹤、鸥鸟、刚才说过的那一个种的钟声鸟，等等，就是如此。红鹤原是白的，但到此季节，两颊、可以鼓气的腮下的光皮肤、和喙的底部都变作朱红色，[76] 因此就有了"朱鹭"或"红鹤"之称。有一个凫翁种（rai1，即乙427），在这个时期里，雄鸟的头上会长出一个红色的大肉瘤来。在鹈鹕的一个种，红喙鹈鹕（乙733），喙上会长出一个瘦削的角质的峰状突出来，情况与此相类，因为，繁育季节过后，这种突出就脱落了，与牡鹿头上的双角的脱落无异，而在美国内华达州的一个湖泊中的一个小岛之上，滩头水际，满地可以找到这种角质的遗蜕。[77]

羽毛颜色的季节性的改变是有一定的依据的：第一，有关的鸟种有一年换毛两次的特性；第二，羽毛本身要真正地改变为另一种颜色；而第三，颜色呆板的羽边要按季节定期地脱落；或者，所依据的是这三个过程的不同程度的结合。脱换性羽边的脱落是可以和很小的雏鸟脱换它们的茸毛相比的，因为，就大多数例子说，茸毛原是从第一次的真羽的顶尖首先冒出体外而构成的。[78]

关于每年换毛两次的一些鸟类，可以分好几部分来说。第一，有些鸟群，如普通的几种鹬（snipe）、一些千鸟种（swallow-plover，属乙449）

和各种麻鹬（curlew），雌雄鸟彼此相像，而羽毛虽换，羽色则终年不变。我不知道是不是冬羽比夏羽要厚些暖些，但看来一年所以要第二度换毛的目的大概是为了保温，所以只换毛而不换色。第二，有些鸟群，如某几个种的鹬（属乙953）以及其他的一些涉禽（乙455），雌雄鸟也彼此相似，但冬夏两羽在颜色上略有不同。不过不同的程度实在太小，很难说对它们有什么好处；也许只是因为冬夏两季的气候条件有所不同，对生活在其间的这一部分鸟类起了些直接的作用而已。第三，在另一部分的鸟类，雌雄鸟也彼此相似，而冬夏两季的羽毛却前后大不相同。第四，在又一些鸟种，雌雄鸟的颜色彼此不同；但雌鸟，尽管也换毛两次，颜色却终年不变，而雄鸟则冬夏羽的颜色不同，而且有的相差很大，例如有几个种的鸨（bustard）。最后，第五，在又一些鸟种，雌雄鸟的冬夏两季羽毛都不相同，但雄鸟，每到换羽的季节，所经历的变化，在分量上要比雌鸟更为大些——在这方面，流苏鹬（乙590）就是一个很好的例子。

至于冬夏两季羽毛为什么要有不同的颜色，缘故何在，目的何在，我们可以说，就有些鸟种而言，是要在两季之中都起些掩护的作用，例如木松鸡（ptarmigan）。[79] 如果两季的羽色差别很小，那也许只是为了适应不同季节的生活条件的不同而已，上文已经说到过了。不过就许多鸟种而论，夏羽是为了装饰的目的，这一点，即使雌雄鸟的色泽相似，也几乎是可以无疑的。对于许多种的苍鹭（heron）、白鹭（egret），等等，我们可以作出如上的结论，因为它们只是在繁育季节里才取得它们美丽的羽毛。还可以指出，这种羽毛，以及顶结等等，尽管雌雄鸟都具备，雄鸟的，在某些例子里，要比雌鸟的略为发达一些，而和其他光是雄鸟具备这一类的羽毛和装饰物的一些鸟种相似。我们也知道，禁锢或笼居的生活，由于影响到了雄鸟的生殖系统方面的正常的功能，时常对一些第二性征的发展起些限制性的作用，而对于其他方面的特征，则并没有直接或紧跟着的影响。而据巴特勒特先生告诉我，在动物园里的一个鹬种（knot，即乙962）中，有八、九只雄鸟没有换毛，全年保持着朴素的冬羽。从这样一个事实，我们可以推论，夏季的羽毛，尽管雌雄鸟都换上，实际上具有别的鸟种只限于雄鸟才有的羽毛的那种性质，它是一个雄性的特征。[80]

根据上列的种种事例，特别是根据如下的几点观察：一，某些鸟种的雌雄鸟，在每年两度换毛的任何一度里，都不变色，或虽变而差别极小，说不上有什么用处；二，另一些鸟种的雌鸟虽也照例换羽两次，羽色却无改变，终年如一——我们可以得出结论，认为一年换毛两次这一习性之所以取得，其原因不在于使雄鸟得以借此机会好在繁育季节里换上一套装饰性的装束，至少原先的目的不在于此，而是别有所在，但到了后来，在某些

鸟种里，这一习性被很现成地利用上了，利用来为雄鸟重新装束一番，于是夏季羽毛才成为“结缡”之用的羽毛（nuptial plumage）。

在关系很为近密的若干种之中，有的一年换两次羽，有的只换一次，各按各的规矩办事，这一点，乍然看去，也不免有些奇怪。例如，上面说到的那一种木松鸡（ptarmigan）一年就换两次羽，甚至三次，而另一种松鸡（black-cock）的雄鸟却只换一次；又如在印度的吸蜜鸟（honey-sucker，属乙651）里，有几个颜色很华丽的种，和颜色晦暗的木鹨（pipit，属乙57）的几个亚属，都是一年换毛两次的，其他和它们分别有关系的种或属则一年只有一次。[81] 不过许多不同鸟种在换毛的方式方面也表现一些渐进的程度上的差别，这种等差的现象向我们说明了这样的一点，就是，许多鸟种，乃至不止一个的整个的鸟群，即鸟科或鸟属，原先有可能都取到过一年换毛两度的习性，但有的后来得而复失，回到了一年一度。就某几个鸻种和千鸟种（plover）来说，春天的那一次脱换是极其不完全的，有些羽毛是换上了新的，而另一些只是换上了新的颜色罢了。我们也有理由相信，在某几个鸻和类似秧鸡的鸟种，尽管正常的习性是一年换毛两次，而有些上了年岁的雄鸟却把“结缡”的羽毛保持了下来，经冬不换。在有些鸟种里，一到春季，只是添上少数几根高度变化了的羽毛，例如在印度称为“多隆哥”（drongo，属乙112）的某几个类似伯劳的燕雀类鸟种就添上几根末梢带有圆盘的羽毛，又如某几种苍鹭则在背上、脖子上、顶冠中添上几根特长的羽毛。很有可能，通过诸如此类的步骤，春季的那一次换毛才变得越来越齐全，终于成为一次完整的脱换，而使一年一次的换毛变成了两次。有几种风鸟或天堂鸟也把“结缡”羽毛经年地维持了下来，因此一年也只有一次换毛；有些风鸟种则在繁殖季节过去之后立即卸下这套羽毛，因而一年就有了两次；而更有一些风鸟种则今年这样卸了，而明年却不卸，乃至历年都不卸，因此，就成为上面两派之间的一个中间派。再如在一年换毛两次的许多鸟种，每次换毛之后，把新毛保持下来的时间久暂也大有差别，对两次中的一次可能维持上一整年，而对另一次则不久便完全被放弃。例如，流苏鹬（乙590）春天的颈圈毛，即所谓流苏，只保持两个月，还很勉强。在非洲纳塔尔（Natal）的寡妇鸟（widon-bird，即乙240）的雄鸟在每年十二月或一月间取得他的美好的羽毛和特长的一些尾羽，但一到三月就脱落了，只保持了大约三个月。大多数一年两度换毛的鸟种对此种装饰用的羽毛大抵能保持约六个月。但野生的原鸡（乙433）的公鸡保持他的颈部的刚毛或梳齿毛，要到九个或十个月之久。而当这种毛脱落的时候，衬在它们底下的颈部的黑色羽毛就全部暴露了出来。但在家鸡的公鸡，亦即这种原鸡的远裔，颈部的旧的梳齿毛一脱落，便立刻有新的起而代替；因此，我们在这里看到，在一个从野生变为家养的鸟种里，

在家养之后，就全身羽毛的一部分而言，原先的两度换毛又变成了一度。[82]

大家熟悉，普通的鸭（乙32）的公鸭，一过繁育季节，就把他的雄性的羽毛卸了，而换上和母鸭同样的羽毛，如是者约有三个月。雄的针尾凫（pintail，即乙31）只卸六个星期到两个月，比公鸭时间更短；因此芒塔古（甲470）说，“在这样一个短短的期间里就来个第二度换毛真是太超出常理之外了，这是对人们一切理解能力的一个挑战。”但在相信物种的变化是循序渐进的人，当发现诸如此类的大小、高低、久暂的级别或层次时，却丝毫不感觉到奇怪。如果雄的针尾凫对新的羽毛的取得比实际情况更快一些的话，即等不到上面所说的六个星期到两个月的话，则一些新出的雄性羽毛几乎不可避免要和一些还来不及脱落的旧的雄性羽毛相混，而两者也不免与同于雌性而正常也是属于雌性的一些羽毛穿插并存，而这恰好是同这种凫关系并不疏远的另一种凫的情况，就是，秋沙鸭属中的海鸥（乙612）的情况；因为，据有人说，这种鸭的公鸭“要经历一番毛上的变迁，而在此变迁期间，他们在一定程度上就和母鸭的色态相似”。如果把这样一个过程再稍稍加快一些，所谓的两度换毛就不成其为两度了。[83]

上文说过，有些鸟种的雄鸟的羽毛，到了春天，会变得鲜美，并不是由于一次春季换毛，而是，或则由于一批旧的羽毛转变了颜色，而颜色真的可以转变，或则由于有季节脱落性而颜色晦暗的一些羽边到此便脱落了。通过这些过程而造成的改变所能维持的时期长短不一。在鹈鹕（乙734），到了春天，全身是一种粉红色，胸口撒上一些柠檬一般的鲜黄色的斑记，很是美丽；但这些色彩据斯克雷特尔先生说，“维持得并不久，一般在充分发展出来之后约六个星期到两个月，就消失了。”某几种碛NE32D（finch），到了春天，会把一些羽毛的羽边卸掉，从而使颜色变得大为鲜美，而另一些碛NE32D种则不经历这样一个改变。例如其中的美国的一个种（乙422）乃至其他许多北美洲的碛NE32D种或雀科的鸟种，要在冬天过去之后才表现它们的鲜美的羽色，而在习性上恰恰可以代表这一类鸟的我们欧洲的金翅雀（goldfinch）和我们这里的在结构上更能代表它们的金雀、却不经历这样的一年一度的改变。但在关系相近的鸟种之间，这一类在羽毛上的差别是并不奇怪的，因为在和这些鸟种属于同一个科的普通的红雀（linnet），其在英格兰，前额和胸口的朱红色一直要到夏天才显示出来，而在马德伊拉[9]的红雀，这种颜色是终年不变的。[84]

雄鸟以羽毛相炫耀。——一切种类的装饰物品，无论是长期性的或暂时取得的，都被雄鸟富有诱惑力地用来向雌鸟进行刺激、引逗和施展魅力。但有的时候，虽无雌鸟在场，雄鸟也会炫耀他们的装饰物品和手法，

例如在“巴尔兹”场合上的松鸡，就不一定总是在雌鸟面前夸耀，在雄孔雀中间也可以看到这种情况；但在孔雀，他显然是要向别的某一种观众显美一番，而据我所不止一次看到的而言，这种观众中有家禽，甚至有猪。[85] 凡是细心留意到鸟类习性的自然学家，无论所留意的是自然状态中的鸟类，或人工饲养下的鸟类，表示了完全一致的意见，认为雄鸟在自炫其美之中自寻乐趣。奥杜朋时常说到，雄鸟总是千方百计地向雌鸟进行诱引。古耳德先生，在描写一只雄的蜂鸟的一些特点之后说，他认为没有问题的是，这只雄鸟有本领把这些特点向雌鸟展示得一清二楚，而捞到最大的好处。杰尔登博士[86] 也坚持说，雄鸟的美丽的羽毛“是用来魅惑和吸引雌鸟的。”巴特勒特先生，有一次在动物园现场，用最为坚强有力的词句向我表示有同样的意思。

在印度的丛林里，如果人们能“突然碰上二十只或三十只孔雀，看到其中的雄的正在雌的面前炫耀着他们的壮丽的长尾巴和踱着方步走来走去，容丰鬎盛，趾高气扬，而作壁上观的雌的也踌躇满志”——那真是一个令人叫绝的壮观。野生的吐绶鸡的公鸡直挺着他的闪闪发光的羽毛，广张着他的色彩缤纷和条纹重叠的尾羽和翼羽，尽管在我们人的眼光里不无几分古怪的感觉，也是奇丽可观。关于各种松鸡在这一方面大致相类的一些事例，我们在上文已经介绍过了。如今转到另一个目的鸟类。石头鸡属的一个种（乙842）的雄鸟（图50）是世界上最美丽的禽鸟之一，全身作鲜艳的橙黄色，而一部分的羽毛则很奇特地截去了末梢而作线缕状。雌鸟则绿色中带些棕色，又夹杂着一些红晕，羽冠要比雄鸟小得多。商姆柏尔克（甲585）爵士曾经描写过这种鸟的求爱活动；他发现了它们的聚会场所的一个，在场的有十只雄鸟和两只雌鸟。这场合的直径有五英尺长，场上一根草都没有，像经人工平整过似的。雄鸟中的一只“正在蹦蹦跳跳的表演，若干只别的鸟观看着，显得有些欣赏之意。接着，他时而张开两翼、抛头向上，或扇子般地展开尾羽，时而大踏步地走来走去，步履之中带有轮番地一足跳的姿势，显得疲乏了，咯咯地唱上几声，然后由另一只雄鸟把他换下。如是者我看到了三只雄鸟，先后上场，先后自鸣得意地退场休息。”当地的印度人，为了剥取它们带毛的皮张，先在这种场合附近躲着，等它们跳舞正酣，忘其所以之际，便用毒箭把它们射死，一箭一只，一次可得四五只。[87] 就风鸟或天堂鸟来说，十二只或更多只数的羽毛丰满的雄鸟聚集在一棵树上来举行一次“跳舞会”，而这正是当地居民用来称呼这种聚会的名字；在这里，他们飞来飞去，高举他们的双翼，鼓起他们的精美的羽毛，使它们不停地颤动，而霎时间，像沃勒斯先生所说的那样，整棵的树上像是长满了飞舞着的羽毛似的。在这个时候，他们，是这样地忙于所事，这样地全神贯注，一个高明的箭手几乎可以把与会的全部成员射下来。这些鸟在马来群岛被人饲养的情况下据说也很爱惜他们的羽毛，收拾

得很干净，往往把它铺开来，检查一番，剔除任何不洁之点。有一位饲养着好几对这种鸟的观察家也认为雄鸟的显美是意在取悦于雌鸟无疑。[88]

图50 石头鸡的一个种（乙842），雄鸟（据沃德所绘图）

锦鸡（gold pheasant）与阿姆赫斯特雉（Amherst pheasant），在进行求爱的时候，不但要把华丽的羽毛展开、竖起，并且，我自己曾经亲眼看到，要把它们特地斜斜地扭向雌鸟所站的一方，雌鸟在左，就扭向左，雌鸟在右，就扭向右，目的显然是要让她看到各根羽毛所合成的更大的平面，让她看个饱。[89] 他们也多少要把美丽的真尾羽和覆尾羽扭向雌鸟的一方。巴特勒特先生曾经观察到一只雄的孔雀雉（乙790，图51）正在进行

求爱，后来又向我出示这种鸟在求爱姿态中的一具标本。这鸟的尾羽和翼羽上都饰有美丽的眼斑纹，和雄孔雀尾羽上的相近似。我们知道，在雄孔雀，当他“开屏”的时候，全部尾羽通过展开与竖直而构成的屏风，对全身的直线来说，是横截的，因为他是正对着雌鸟而立的，他同时有必要显示他颈部与胸部的浓厚的蓝色之美，非正立不可。而在孔雀雉则情况不同，他胸部的颜色很晦暗，并不漂亮，而眼斑纹的分布又不限于尾羽。因此，他不面对雌雉，而是稍稍侧向一边地站着，张开而竖直的尾羽也略微偏向一边，同时，把靠近雌鸟一边的翅膀压低一些，而把另一翅膀高高举起。在这样一个姿势之下，全身所有的眼斑纹就可以在雌鸟眼前全部同时暴露出来，像大幅洒金或洒花的织锦似的，让正在观赏的雌鸟看一个满意。雌鸟有所转动，雄鸟就带着张开的翅膀和斜竖的尾巴跟着转动，总是向着她，让她尽量地看。牧羊神雉（Tragopan）的雄雉的行径与此大同小异，所不同的是，在离开雌雉远些的那边，他不是把翅膀举起，而只是把翅膀上的羽毛竖起，使不被另一翅膀所遮掩，这样，他也就可以把几乎是全部的有

斑点的羽毛的美好色相同时展览出来。

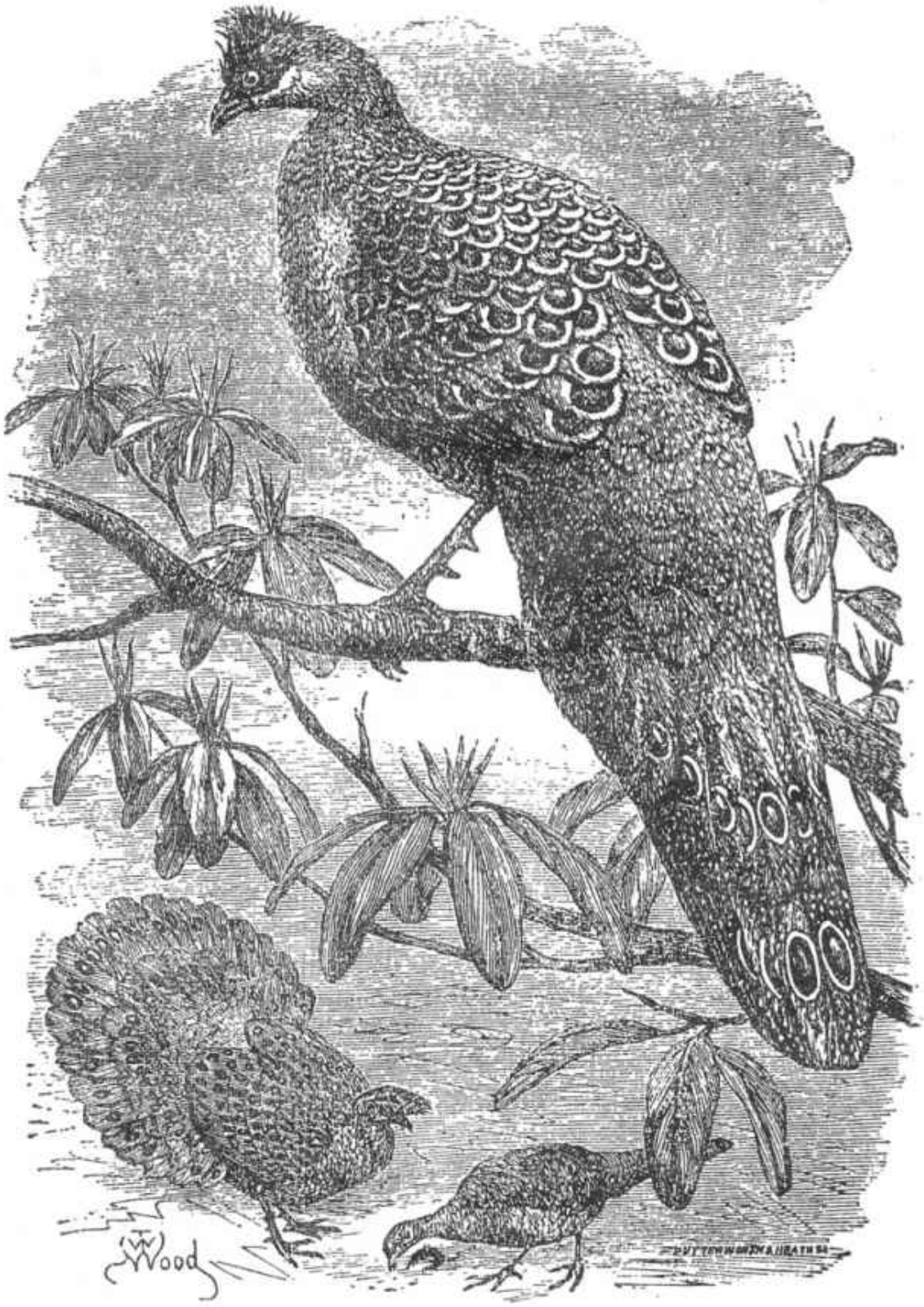

图51 孔雀雉的一个种（乙791），雄雉（据沃德所绘图）

百眼雉（Argus pheasant）所提供的情况要比刚才这些更值得注目得多。只雄雉的翼上具有发展得特别巨大的次列拨风羽；每一根这种羽毛饰有一连串的眼斑纹，二十个到二十三个不等，每一个的直径要在一英寸以上。这些羽毛上又有些旁行斜下的长条纹和一串串的斑点，都作灰黑色，看去也漂亮，兼具虎豹皮上的斑纹之美。这些美丽的饰品平时是掩盖起来的，要到他在雌雉面前夸耀时才展示出来。到此，他一面竖起尾羽，一面张开翼羽，张成圆圆的、几乎是垂直的一大片，像一柄又大又圆的掌扇，或一具盾牌，而尽量地伸向身体的前方。颈和头则侧向一边，反为广张而向前伸展的扇形的翅膀所遮掩；但为了可以看到他的对象，即那只正在观赏他的展览的雌鸟，他有时候把头在两根长的翼羽之间钻将出来（这是巴特勒特先生[10]，甲38，所曾看到的），这一来，就使整个的姿态见得很有几分古怪。在自然状态之下，这种“穴隙相窥”的办法一定已经经常到成为一个习性的地步，因为巴特勒特先生和他的儿子曾经检看过从东方运来的一批这种鸟的皮张，都很完整，但发见有两根翼羽的某一部分总有些擦伤，像是雄雉的头时常在这里穿过似的。但沃德先生认为，雄鸟也可以把

头伸得长些，超过掌扇的边缘，来偷看雌雉。

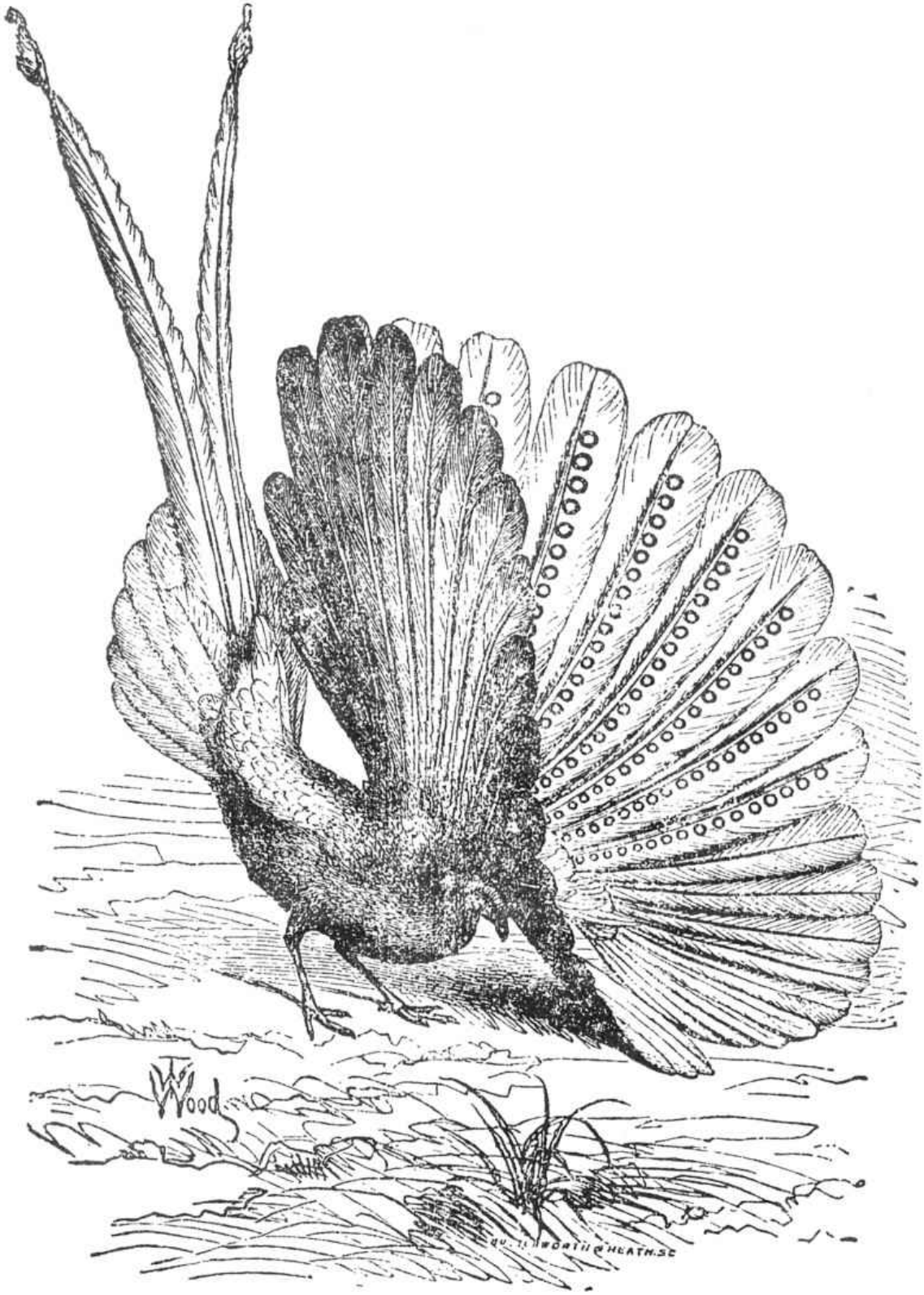

图52 百眼雉雄雉的侧面图，示正在向雌雉显美（据沃德（甲716）先生的现场观察和写生）

翼羽上的眼斑纹是些奇绝的东西；因为描影之美使观者取得一个立体的形象，而这立体的形象则有如阿尔吉耳公爵所说的那样是个稍稍脱开的球臼形大关节。[90] 我曾在伦敦博物馆观看这种雉的一个标本，两翼是左右张开的，但有些下垂，我当时很失望，因为所看到的一些眼斑纹所给我的印象是平面的，甚至是往下面凹的。但古耳德先生一下子就为我解决了问题，他把那些翼羽支了起来，像此鸟生前在显美时所要安放的部位那样；这一来就行了，在从上面下来的光线的照射之下，每一个眼斑纹就立刻鼓了起来，真像所称的球和臼配成的一个图案。这种羽毛也曾向好几个艺术家出示过，大家都对眼斑纹的描影的惟妙惟肖，无懈可击，表示赞赏。有人很可能问，难道这一类的描影描得极美的图案或花样之所以形成也是通过了性选择的手段的么？但我们暂时保留对这个问题的答复，留待我们在下面紧接着的一章里把进化分级或分层次的原理弄清楚了之后，因为这样做有它的便利。

上面的讨论所关涉到的只是翅膀上的那些次列拨风羽，但在大多数鹑鸡类鸟种里总是一色的初列拨风羽，一到百眼雉，却和次列羽同样的奇妙。这种羽以一种柔和的棕色作底，加上许许多多的灰暗的圆斑，每个圆斑，细看起来，是以两三粒小黑点为中心和一个墨蓝色的外环构成的。但羽面上的有主要装饰意义的部分是和深蓝色的羽干并行的左右两长条平面，和羽面的其他部分截然划分，看去完全像是羽中有羽、大羽上叠小羽似的。这在内的小羽作一种浅栗色，上面密布着白色的微点。我曾经向一些人出示这样的一根羽毛，其中好几个都赞美不止，甚至认为比饰有球臼形眼斑纹的羽毛更要美些，并且宣称，它不像自然的产品，而像艺术的创获。如今值得注意的是，这些羽毛，在平时，是掩盖得看不见的，〔要到繁育季节，或在其他特殊的情况下〕才同比它们更长的次列拨风羽一道，充分地展示出来，即全部铺张开来，而形成上面所说的大圆掌扇或盾牌。

百眼雉雄雉的例子最是趣味盎然，因为它提供了一个良好的物证，说明一些极为精致的东西也可以取来作为性的禁方媚药之用，而此外更不作别用。次列拨风羽和初列拨风羽，既然要在雄鸟进行求爱而摆出求爱的架势之下才展示出来，其他时候不是这样的，而球臼的盛饰也既然要在这光景之下才和盘托出，不留余韵，我们就不得不得出这样一个结论来了。百眼雉的颜色不能算鲜艳夺目，他在恋爱中的成功所依靠的不在此，而在羽毛的宏伟和本来已经十分漂亮的花样变得越来越细致。许多人不免要说，一只雌鸟有能力领会这样幽美的描影和精细的花样，实在令人不能相信。不错，她竟然会有这种赏鉴的能力，几乎和人类的不相上下，无疑地是件

奇事。一个自以为可以轻易而有把握地把低于人的动物的辨别力和鉴赏力衡量一番的人不妨否认百眼雉的雌雉会有这种细密的审美能力；但这样一来，他就得承认，雄雉在求爱的过程中所摆出的架势、所表现的姿态，和在这种架势与姿态之中所充分显示的羽毛之美，尽管奇异非常、出人意料，却是无的放矢，毫无用处；对这样一个结论，不说别人，至少我是再也无法接受的。

尽管有这么多的雉种和关系相近的其他鹑鸡类的鸟种会在雌鸟面前这样细到地显示他们的羽毛，可异的是，据巴特勒特先生告诉我，颜色呆板的耳雉（eared pheasant，即乙295）和瓦氏雉（cheer pheasant，即乙756）的情况就不是如此，并且颜色呆板到一个地步，连这两种雉自己也似乎意识到他们没有多大的美可以夸示。巴特勒特先生观察到耳雉的机会比较多而好些，而看到瓦氏雉的机会比较差些，但他从来没有看到这两种雉的雄雉相互斗争过。介·威尔先生也发现，凡是羽毛美丽或有其他显著的特点的雄鸟爱彼此打架，而属于同一鸟群的一些颜色呆板的鸟种则差些，不那么爱争吵。例如金翅雀（goldfinch）比红雀（linnet）远为爱斗得多；而山乌（black-bird）和鸫（thrush）之间也有同样的差别。凡是经春换毛的鸟种，一面既打扮得十分漂亮，而一面，在这季节里，也变得比平时爱打架得多。不错的，有些颜色呆板的鸟种的雄鸟也未尝不爱斗，而且斗得很凶，但总的看来，如果性选择曾经发挥过深厚的影响，而使任何鸟种的雄鸟取得了鲜艳的颜色，它似乎同时也会使这个鸟种取得一种强有力的好斗的倾向。前面我们处理到哺乳类动物的时候，我们在这方面将要碰到一些几乎完全可以相比的例子。在另一方面，在同一个鸟种之中，雄鸟既能歌唱而又擅羽毛之美的例子是极为少见的。但即使两美兼具，锦上添花，所赢得的好处也还是一样的，就是，无非是把雌鸟诱引而争取到手罢了。尽管如此，我们得承认，也还有若干个鸟种的雄鸟，一面羽毛既已很美，而一面又让他们的一部分羽毛发生了特殊的变化，使适合于奏出器乐之用。尽管这类器乐之美，至少在我们人的耳朵听来，不能和其他许多鸟种的雄鸟歌手所唱出的声乐相比，却总还构成一些说得上声容并茂、两美兼具的例子。

我们现在转到另一些鸟种，它们虽不很讲究打扮，在求爱过程中却也还能把一些有吸引力的东西抬出来，有什么就抬什么。从某些方面看，这些例子比上面所说的要见得更为奇特，但历来很少受人注意。介·威尔先生一向饲养着许多鸟种，其中包括不列颠产的所有的雀科（乙423）和鹀科（乙376）在内，下列的一些例子都是从他那里来的，我为此向他表示我的谢意。他惠然借给我大量宝贵的笔记，下面的种种事实就是从中选取出来的。照鸢（bullfinch）求爱，是直截了当地在雌鸟前面进行的，他鼓起胸膛，让平时瞧不见的更多的绯红色的羽毛可以同时暴露出来。一面他又把

他的黑色尾巴扭来扭去，时而左，时而右，一边扭，一边上下弯弯地扇动作打躬状，姿态古怪，令人发笑。糠碛NE32D（chaffinch）的雄鸟也直接站在雌鸟面前，让雌鸟可以清楚地看到他的大红的胸膛和所谓“兰铃”，也就是他的头，“兰铃”是玩鸟的人的行话。同时他把翅膀略略张开，使两肩的白板纹可以更好地显示出来。普通的红雀（linnet）也挺起粉红色的胸膛，稍稍舒展棕色的翅膀和尾巴，让它们的白色的边缘可以显露，从而使雌鸟领略到翼尾两部分的美的全貌。但我们在这里必须小心，不要以为雄鸟舒展双翼的目的光是为了显美，因为有些鸟种的雄鸟，两翼虽不美，却也照样舒展。家鸡的公鸡就是这样一个例子，但他所舒展的一贯地是不朝向母鸡那一边的那只翅膀，并且同时又要用它来刮擦地面做声。雄的金翅雀（gold finch）的行径同其他雀类的都不一样；他的翅膀是很美的，两肩作黑色，拨风羽的灰暗的羽梢上有许多白点，而羽边则镶上一圈金黄色。当他向雌鸟求爱之际，先则身体左右摇晃或摆动，然后带着他舒展得不很开的两翅，一会儿转向左，一会儿转向右，而转动得极为敏捷，看去像一道道金光闪来闪去似的。介·威尔先生对我说，在不列颠产的雀类中，没有第二种雀在求爱时会这样地左右转动，即便在分类关系和这种雀很为近密的金雀（siskin）的雄雀也不这样，因为这样做对他的美并不能有所增加。

大多数不列颠产的颊白鸟类或鹀类（bunting，即乙376）的鸟种都是很素色的；但到了春天，白领鹀（reed-bunting，即乙375）的雄鸟的头羽，由于灰暗色的羽梢的剥落，呈现一种相当美好的黑色；到求爱时，这些头羽也会挺直起来。介·威尔先生也一向饲养着从澳洲来的一个纺织鸟属（乙22）的两个种：其中的一个（乙24），躯体很小，颜色素静，尾部灰暗，但尾梢作白色，而上层的覆羽则其黑如墨，但每一根上有三个椭圆的大白斑，很显著。[91] 这种鸟向雌鸟求爱时，稍稍展开而不停地颤动这几根颜色斑驳的覆羽，颤动得很奇特。另一个种（乙23）的雄鸟的行径与此很不相同，向雌鸟展示的是他的艳丽而有斑点的胸部、猩红的尾梢和猩红的上层覆羽。我在这里不妨补充一些我从杰尔登博士那里听来的关于印度夜莺或鹎的一个种（bulbul，即乙811）的资料。这种夜莺的下层覆羽是绯红色的，但既在下层，我们设想起来，要展示得很好，是不可能的；但事实并不如此，“在激动的情况下，雄的夜莺往往把这些羽毛从横里舒展得很开，即便从上面往下看也可以看到。”[92] 在其他一些鸟种，绯红色的下层覆尾羽无须特别显示，也可以看见，例如啄木鸟中的有一个种称赤　（乙765）。普通的鸽子的胸部的羽毛是能发出虹彩的，谁都一定看到过，当公鸽向母鸽调情的时候，他是怎样地鼓起胸膛，使这种光彩得以十足地显示出来。澳洲有几种两翼作青铜色的鸽子，其中的一个（乙660）的行径，据赫·威尔先生向我描绘，是很不相同的：公鸽在母鸽面前站着，头低垂得几乎碰上地面，尾巴高举，尾羽张开，而两翼则半展半敛。然后他缓缓地把

躯体时而抬高，时而压低，为的是让能发虹彩或金属光彩的羽毛都得以尽情呈露，一览无余，而在阳光的照射下，更显得灿烂动人。

我们已经提出了足够的事例来指称，雄鸟在显示和施展他们各式各样诱致雌鸟的色相或手法时，是何等地细心缜密，又是何等地富有才能和技巧。当他们用喙整理自己羽毛的时候，他们经常有机会，一面自我欣赏，一面考虑怎样才可以把自己的色相最好地宣示出来。但属于同一个鸟种的雄鸟既然用完全同样的方式来夸耀他们的色相，看来这一套夸耀的动作，尽管起初也许是有意识的，或需要用些心机的，却终于成为本能的一部分。果真如此，我们就不应该用自觉的虚荣心这一类的罪名来指控他们。这是对的，但当我们目睹一只雄孔雀趾高气扬踱来踱去，高张着尾羽，每一根还要不停地颤动，我们却又不禁想到，如果骄傲和浮夸能变成活的东西，这东西定是他。

雄鸟所具有的种种装饰手段，对他们自己来说，肯定地有着极度的得要性，因为，在有些例子里，为了取得这些手段，他们是付出了高昂的代价的，就是，这些手段成了负担，阻碍了飞翔，连累了行走。在非洲的夜鹰（属乙285），平时的飞行是以高速度引人注目的，但一到交尾季节，翼上初列拨风羽中的一根特别发展起来，成为一面狭长的幡，大大地影响了他的飞行速度。在百眼雉的雄雉，翼上的那一排次列拨风羽发展得如此其“大而无当，难于挥动”，以至，有人说，“把他的飞行能力几乎是全部给抵消了。”天高风急，对各种天堂鸟的雄鸟来说，他们的美丽的羽毛也很是一个累赘。南非洲的寡妇鸟（widowbird，属乙996）长得太长的尾羽使“他们的飞行有任重道远”之感，但一朝脱卸，他们就和雌鸟飞得一样地快。鸟类繁育的季节也总是食物充盈的季节，雄鸟的飞行受到阻碍，从这方面来说，大概关系还不大，总还不至于挨饿；但在另一方面，行动的不便不免为猛禽鸷鸟创造机会，从而招来殃祸，这大概是可以肯定的。同样可以肯定的是，雄孔雀的长尾巴和百眼雉的长大的尾羽和翼羽也使他更容易成为当地的一种猛兽、虎纹野猫（tiger-cat）的窥伺、袭击、吞噬；装饰物的显眼，和它所增加的分量、牵扯，到此都成为祸根。即便在一般鸟种的雄鸟，鲜美的颜色已经是一个麻烦，就是，容易使他们暴露，成为各式各样的敌人的目标。因此，古耳德先生曾经说过，大概正是因为这种“冶容”的关系，这一类的雄鸟一般在性格上要比较地畏缩不前、深居简出，像是意识到了美貌是祸根这一点而有所自觉似的，因此，比起颜色朴素而性情比较驯良的雌鸟、或年轻而尚未取得盛装的雄鸟来，要更难发现、更难靠近。[93]

比此更为奇怪的是，有些鸟种的雄鸟，明明备有特殊的武器，可以战斗，也明明，在自然状态之下，很会战斗，甚至于会把同类中的其他对手

杀死，而竟然也因其具备某些装饰物品之故，而吃亏受累。从事斗鸡的人惯于剪掉公鸡的刚毛或梳齿毛，割掉他的鸡冠、垂肉之类，经此一番手续，这鸡就被称为“受了封”（“dubbed”）[11] 的鸡。一只没有受封的公鸡，据特格特迈尔先生说，并且说得很坚定，“是处在一个可怕的不利地位，鸡冠和垂肉都很容易成为敌方的利喙的把柄，被他咬住不放。而公鸡相斗，凡是一方被咬住的身体部分也就是受到攻击的部分，因此，一方一被咬住，就只好完全由对方摆布了。战斗终了，挨打的一方即便不死，凡是未经受封的公鸡所流的血要比受封过的多得多。”[94] 年轻的公的吐绶鸡相斗，彼此总是试图咬住对方的垂肉；成年的公的吐绶鸡相斗，想来也是如此。也许有人会提出异议，认为鸡冠与垂肉根本不好看，不能作为装饰之用；这话怕不尽然，即便用我们人的眼光来看，西班牙鸡种的公鸡，在油然发出丝光的一身黑羽的美丽之上，再加白皙的脸庞和绯红的鸡冠，相映成趣，便越发见得漂亮；而无论何人，只要一次看到过牧羊神雉（Tragopan）的雄雉，在求爱活动中，如何把他的蓝色的垂肉鼓得又大又圆，光彩动人，便对于这一类结构的目的是在显美，而在雌鸟则为审美，就不可能有丝毫怀疑之处了。总之，从上文的种种事实，我们清楚地看到，雄鸟的羽毛和其他装饰，对他们来说，一定是万分重要，而我们又更进一步地看到，美这样东西有时候比战斗的胜利还要来得关系重大，割舍不得。

原注

[1] 见所著文，载《朱鹭》（丙66），新第三卷，1867年，页414。

[2] 见古耳德，《澳洲鸟类手册》，1865年，第二卷，页383。

[3] 见引于古耳德，《蜂鸟科〔乙969〕引论》，1861年，页29。

[4] 古耳德，同上引书，页52。

[5] 见汤姆森，《爱尔兰自然史：鸟类之部》，第二卷，1850年，页327。

[6] 杰尔登，《印度的鸟类》，1863年，第二卷，页96。

[7] 麦克吉利弗瑞，《不列颠鸟类史》，第四卷，1852年，页177—181。

[8] 见商姆柏尔克爵士文，载《皇家地理学会会刊》（丙85），第十三卷，1843年，页31。

[9] 见所著《鸟类列传》，第一卷，页191。关于鹈鹕和普通的鹬，见同书，第三卷，页138、477。

[10] 古耳德，《澳洲鸟类手册》，第一卷，页395；又第二卷，页383。

[11] 见黑威特（甲317）先生文，辑入特格特迈尔，《家畜书》，1866年，页137。

[12] 见拉亚尔德文，载《自然史纪事与杂志》（丙10），第十四卷，1854年，页63。

[13] 杰尔登，《印度的鸟类》，第三卷，页574。

[14] 见勃瑞姆，《动物生活图说》（*Illust.Thierleben*，），1867年，第四卷，页351。但这一段里的有一些是劳伊德的话，见其所著《瑞典可供弋猎的鸟类……》，1867年，页79。

[15] 杰尔登，《印度的鸟类》：关于血雉（乙520），见第三卷，页523；关于鹧鸪鸡（乙430），见同卷 541。

[16] 关于埃及鹅，麦克吉利弗瑞，《不列颠鸟类史》，第四卷，页639。关于距翼鹅，见《利芬斯东游记》，页254。至于所说的翼距秧鸡属，见勃瑞姆，《动物生活图说》，第四卷，页740。关于此属秧鸡，亦见阿札腊，《南美洲水程记》，第四卷，1809年，页179、253。

[17] 关于我们的田凫，见卡尔（甲138）先生文，载《陆与水》（丙87），1868年 8月 8日的一期，页46。关于跳凫，见杰尔登，《印度的鸟类》，第三卷，页647，和古耳德，《奥州鸟类手册》，第二卷，页220。关于铠翼属，见阿楞（甲10）先生文，载《朱鹭》（丙66），第五卷，1863年，页156。

[18] 见奥杜朋，《鸟类列传》，第二卷，页492；又第一卷，页4—13。

[19] 见勃莱思文，《陆与水》，1867年卷，页212。

[20] 这里所说其他不同的鸟种包括：关于另一种松鸡，乙934，见瑞查尔曾（甲550），《北美动物志：鸟类之部》，1831年，页343。关于雷鸟和黑松鸡，见劳伊德，《瑞典可供弋猎的鸟类……》，1867年，页22、79。然勃瑞姆（《动物生活图说》，第四卷，页352）说，在德国，雄的黑松鸡举行"巴尔兹"（参看第十四章译注1——译者）时，灰色的雌的松鸡一般并不参加，这真是一个不符合常规的例外了；但雌鸟可能躲在四周的灌木丛里，从外面看不出来，我们知道在斯堪的纳维亚的这种灰色的雌松鸡，以及北美洲的其他鸟种的雌鸟就有这种情况。

[21] 《鸟类列传》，第二卷，页275。

[22] 见勃瑞姆，《动物生活图说》，第四卷，1867年，页990。又奥杜朋，《鸟类列传》，第二卷，页492。

[23] 所著文见《陆与水》，1868年 7月 25日的一期，页14。

[24] 奥杜朋，《鸟类列传》：关于松鸡，见第二卷，页492；关于椋鸟，见同卷，页219。

[25] 《鸟类列传》，第五卷，页601。

[26] 见巴尔仑屯文，载《哲学学会会报》（丙149），1773年卷，页252。

[27] 《鸟类学字典》，1833年，页475。

[28] 《笼养鸟类的自然史》（*Naturgeschichte der Stubenvögel*，），1840年，页4。赫·威尔先生同样写信给我说：——"有人告诉我，在同一个养鸟室里饲养的同一种鸟的雄鸟中，最善于歌唱的那几只一般总是先取得配偶。"

[29] 见巴尔仑屯文，载《哲学学会会报》，1773年卷，页263；及怀伊特，《塞尔保恩自然史……丛录》，1825年，第一卷，页246。

[30] 《笼养鸟类的自然史》，1840年，页252。

[31] 见博德（甲79）先生文，载《动物学人》（丙157），1843—1844年合卷，页659。

[32] 巴尔仑屯，《哲学学会会报》，1773年，页262。贝赫斯坦因，《笼养鸟类……》1840年，页4。

[33] 河鸫（water-ouzel）也有这种情况，见黑普柏尔恩（甲315）文，载《动物学人》，1845—1846年合卷，页1068。

[34] 见劳伊德，《瑞典可供弋猎的鸟类》，1867年，页25。

[35] 巴尔仑屯，同上引文，页264。又贝赫斯坦因，同上引文，页5。

[36] 德迂茹提供了一个奇特的例子（《自然科学纪事刊》，丙9，第三组，动物学之部，第十卷，页118）说，在他的巴黎的园子里有几只野的山乌（black-bird）从一只笼鸟那里很自然地学到了一只共和国歌曲。

[37] 见阿·比肖普文，载托德（甲655）主编的《解剖学与生理学辞典》，第四卷，页1496。

[38] 此据巴尔仑屯同上引文中页262所说，非直接采自亨特尔。

[39] 古耳德，《澳洲鸟类手册》，第一卷，1865年，页308—310。又见沃德先生文，载《学者》（丙140），1870年 4月，页125。

[40] 古耳德说过一些意义相同的话，见《蜂鸟科引论》，1861年，页22。

[41] 见克音（甲365）少校著，《行猎者与自然学者在加拿大》，1866年，页144—146。又沃德在同上引文（见注[39]，页116）中有一段出色的文字，叙到这种鸟的雄鸟在求爱活动期间的姿态和习性。他说，耳边的一撮毛或脖子两旁的羽毛会竖得很直，至于可以在头顶上相会，见他所画的插图，即图39。

[42] 瑞查曾，《北美洲动物志：鸟类之部》，1831年，页359。又奥杜朋，同上引书，第四卷，页507。

[43] 在这题目上，近年来有人写出过下列的几篇论文：牛顿（甲497）教授，载《朱鹭》（丙66），1862年卷，页107；克楞（甲171）博士，载同上刊物，1865年卷，页145；弗劳沃尔先生，载《动物学会会刊》（丙122），1865年卷，页747；默瑞博士，载与上同一刊物。1868年卷，页471。在这最后的一篇里，附有关于澳洲鸨种的雄鸟的插图一幅，画得极为出色，示他正在全盘展示的姿态之中，包括鼓满了气的皮囊在内。有些奇

特的一点是，同属一个鸨种的雄鸟，此种皮囊不一定全部发达，有不发达的。

[44] 贝茨《自然学家在亚马孙河上》，1863年，第二卷，页284；又沃勒斯文，载《动物学会会刊》（丙122），1850年，页206。不久以前，有人发现了这一类鸟的一个新种，定名为领巾鸟（乙191），腮下的悬疣比文中所说的更要大些，见《朱鹭》，第一卷中所载文，页457。

[45] 阿·比肖普所写条，托德（甲655）编，《解剖学与生理学辞典》，第四卷，页1499。

[46] 牛顿（应是甲497）教授文，《动物学会会刊》（丙122），1871年卷，页651。

[47] 鹭鹭（spoonbill，属乙779）的气管是弯曲及打转成为"8"形的，然而这种鸟（见杰尔登，《印度的鸟类》，第三卷，页763）是个哑巴；但勃莱思先生告诉我，这种弯曲得打转的情况并不经常存在，看来如今正趋向于作为一种畸形状态而受到淘汰。

[48] 见伐赫奈尔，《比较解剖学精要》，英译本，1845年，页111。在此以前所谈到的野生的天鹅，则见亚瑞耳，《不列颠鸟类史》，第二版，1845年，第三卷，页193。

[49] 这是博纳帕尔特（甲83）所说，见引于《自然学者文库：鸟类之部》，第十四卷，页126。

[50] 劳伊德，《瑞典可供弋猎的鸟类》，1867年，页22、81。

[51] 靳纳尔文，载《哲学学会会报》（丙149），1824年卷，页20。

[52] 就上面的许多事例总注一下。关于天堂鸟，见勃瑞姆，《动物生活图说》，第三卷，页325。关于松鸡，见瑞查尔曾，《北美洲动物志：鸟类之部》，页343、359；克音少校，《行猎的人……在加拿大》，1866年，页156；黑蒙德先生，见引于科克斯（甲167）教授，《印第亚那州地质调查报告》，页227；奥杜朋，《鸟类列传》，第一卷，页216。关于"卡立奇"雉，见杰尔登，《印度的鸟类》，第三卷，页533。关于纺织鸟，见利芬斯东，《赞比西河（非洲东部，入印度洋——译者）探险记》，1865年，页425。关于啄木鸟，见麦克吉利弗瑞，《不列颠鸟类史》，第三卷，1840年，页84、88、89、95。关于戴胜，见斯温霍先生文，载《动物学会会刊》（丙122），1863年6月23日的一期，又见 1871年卷，页348。关于

欧夜鹰，见奥杜朋，同上引书，第二卷，页255，又《美国自然学人》（丙8），1873年卷，页472。英格兰的欧夜鹰，一到春天，在快飞的时候也会发出怪声。

[53] 见米弗斯所写的那篇有趣的论文，载《动物学会会刊》（丙122），1858年卷，页199。又见麦克吉利弗瑞，《不列颠鸟类史》，第四卷，页371。关于威尔逊鹬，见勃雷基斯屯（甲70）上尉文，载《朱鹭》（丙66），第五卷，1863年，页131。

[54] 萨耳温文，载《动物学会会刊》（丙122），1867年卷，页160。我很感激这位著名的鸟类学家，有关美国鹑鸡类的那个鸟种（乙229）的羽毛的一些素描和其他资料都是他提供给我的。

[55] 杰尔登，《印度的鸟类》，第三卷，页618、621。

[56] 古耳德，《蜂鸟科引论》，1861年，页49。又萨耳温文，《动物学会会刊》（丙122），1867年卷，页160。

[57] 斯克雷特尔文，载《动物学会会刊》（丙122），1860年，页90；又另一文，载《朱鹭》（丙66），第四卷，1862年，页175。又萨耳温文，亦见《朱鹭》，1860年卷，页37。

[58] 《阿比西尼亚境内尼罗河的诸支流》，1867年，页203。

[59] 关于鹧鸪与鹧鸪舞，见瑞查尔曾，《北美洲动物志〔鸟类之部〕》，页361；勃雷基斯屯上尉在《朱鹭》，1863年卷，页125，所叙更详，可以参看。关于兀鹰和鹭，分见奥杜朋，《鸟类列传》，第二卷，页51，与第三卷，页89。关于白颈莺，见麦克吉利弗瑞，《不列颠鸟类史》，第二卷，页354。关于孟加拉鸨，见杰尔登，《印度的鸟类》，第三卷，页618。

[60] 见古耳德，《澳洲鸟类手册》，第一卷，页444、449、455。绸光凉棚鸟所造的凉棚，在动物学会所附设的各个动物园和伦敦的摄政公园（Regent’s Park）里都可以看到。

[61] 参看希奥先生文，《动物对美的感觉》，载《学艺》（丙 28），1866年11月 24日的一期，页681，文中有与此意义相同的一段议论。

[62] 见默瑞博士附有彩色插图的一篇叙述，载《动物学会会刊》（丙122），1872年卷，页730。

[63] 见芒太茹（甲471）先生文，载《朱鹭》，第四卷，1862年，页339。

[64] 见《陆与水》，（丙87），1868年卷，页217。

[65] 见所为文，《关于头颅上的隆起……》（*Ueber die Schädelhöcker*，），载《荷兰动物学文库》（丙103），第一卷，第二册，1872年。

[66] 见文，《论鸟尾》，载同上刊物（见上注——译者），第一卷，第二册，1872年。

[67] 贾尔丁（甲349）辑，《自然学家文库：鸟类之部》，第十四卷，页166。

[68] 见斯克雷特尔文，载《朱鹭》，第六卷，1864年，页114。又利芬斯东，《赞比西河探险记》，1865年，页66。

[69] 杰尔登，《印度的鸟类》，第三卷，页620。

[70] 见所为文，《动物学会会刊》，（丙122），1873年卷，页429。

[71] 见沃勒斯文，载《自然史纪事与杂志》（丙10），第二十卷，1857年，页416；又同一作者，《马来群岛》，第二卷，1869年，页390。

[72] 参见我所著《家养动植物的变异》，第一卷，页289、293。

[73] 引自拉弗瑞斯尼（甲378）先生文，载《自然史纪事与杂志》（丙10），第十三卷，1854年，页157；沃勒斯先生对此作过一番远为详尽的叙述，载同一刊物，第二十卷，1857年，页412，后来又纳入他所著的《马来群岛》一书中，也可以参看。

[74] 沃勒斯，《马来群岛》，第二卷 1869年，页405。

[75] 见斯克雷特尔文，载《理智的观察家》（丙70），1867年 1月。又《沃特尔屯氏漫游录》，页118。又萨耳温先生的有趣的论文，载《朱鹭》，1865年卷，页90，亦可参看。

[76] 见《陆与水》，1867年卷，页394。

[77] 见埃利厄特先生文，载《动物学会会刊》（丙122），1869年卷，页589。

[78] 见斯克雷特尔编，《尼茨（甲503）氏羽域志（pterylography）》，瑞社（Ray Society）版，1867年，页14。（“羽域”，指鸟类皮上生长羽毛的区域，英语为pteryla；“pterylography”不见于普通辞书，应是由pteryla与graphy缀合而成。“瑞社”是一个出版地质学、动物学、植物学，即当时总称为“自然史”的专门著作的组织，成立于 1844年。——译者。）

[79] 这些松鸡的带棕色的麻栗色的夏羽，作为一种保护色，是和它们的白色的冬羽同样的重要；因为，在斯堪的纳维亚，一到春天，在冬雪消融之后，而在它们取得夏装之前，这种松鸡要在猛禽的袭击下吃到大亏，见劳伊德，《瑞典可供弋猎的鸟类》（1867年，页125）引腊埃特（甲722）的话。

[80] 关于换毛这一段讨论的参考书文，合并注明如下：关于普通的鹬类，等等，见麦克吉利弗瑞，《不列颠鸟类史》，第四卷，页371。关于千鸟的一属，麻鹬和鸨，见杰尔登，《印度的鸟类》，第三卷，页615、630、683。关于冬夏羽分别不大的几种鹬，同上杰尔登书、卷，页700。关于苍鹭的羽毛，亦见同书、卷，页738，和麦克吉利弗瑞书，第四卷，页435、444；又见阿楞先生文，载《朱鹭》，第五卷，1863年，页33。

[81] 关于前一种松鸡的换毛，见古耳德，《大不列颠的鸟类》。关于吸蜜鸟，见杰尔登，《印度的鸟类》，第一卷，页359、365、369。关于木鹨的换毛，见勃莱思文，载《朱鹭》，1867年卷，页32。

[82] 关于这一段讨论里所说到的局部换毛和老年雄鸟保持他们的“结缡”羽毛的话，见杰尔登论鸨和千鸟，《印度的鸟类》，第三卷，页617、637、709、711。又见勃莱思文，载《陆与水》，1867年卷，页84。关于风鸟的换毛，见马尔歇耳博士文，载《荷兰……文库》（丙103），第六卷，1871年。关于寡妇鸟（乙996），见《朱鹭》，第三卷，1861年，页133。关于“多隆哥”伯劳（drongo-shrike），见杰尔登，同上引书，第一卷，页435。关于鹭的一种（乙475），见阿楞先生文，载《朱鹭》，1863年卷，页33（此条正文中似未见——译者）。关于原鸡，见勃莱思文，载《自然史纪事与杂志》（丙10），第一卷，1848年，页455；关于同一题目，亦见我的《家养动植物的变异》，第一卷，页236。

[83] 见麦克吉利弗瑞，《不列颠鸟类史》（第五卷，页34、70、223）论鸭科的换毛，其中有援引沃特尔屯和芒塔古的话。亦见亚瑞耳，《不列颠鸟类史》，第三卷，页243。

[84] 关于鹈鹕，见斯克雷特尔文，载《动物学会会刊》（丙122），1868年卷，页265。关于北美洲的各个碛NE32D种，见奥杜朋，《鸟类列传》，第一卷，页174、221，与杰尔登，《印度的鸟类》，第二卷，页383。关于马德伊拉岛的红雀（乙417），见哈尔科尔特（甲296）先生文，载《朱鹭》，第五卷，1863年，页230。

[85] 参看迪克森（甲195）牧师所著书，《供玩赏的家禽》，1848年，页8。

[86] 《印度的鸟类》，绪论，第一卷，序，页24；关于孔雀，见同书，第三卷，页507。古耳德的话，见《蜂鸟科引论》，1861年，页15、111。

[87] 见《皇家地理学会会刊》（丙85），第十卷，1840年，页236。

[88] 见《自然史纪事与杂志》（丙10），第十三卷，1854年，页157；又沃勒斯文，同上刊物，第二十卷，1857年，页412，与同一作家，《马来群岛》，第二卷，1869年，页252。又见贝奈特（甲50）博士的议论，见引于勃瑞姆，《动物生活图说》，第三卷，页326。

[89] 沃德先生曾对锦鸡和日本雉或东雉（乙755）的这种显美的方式作过一个充分的叙述（《学者》，丙140，1870年4月，页115），他把这种方式称为侧面或单边的展示。

[90] 见所著《法的统治》，1867年，页203。

[91] 关于这两个鸟种的详细叙述，见古耳德，《澳洲鸟类手册》，第一卷，1865年，页417。

[92] 见《印度的鸟类》，第二卷，页92。

[93] 再总注一笔。关于非洲夜鹰，见利芬斯东，《赞比西河探险记》，1865年，页66。关于百眼雉，见贾尔丁编，《自然史文库：鸟类之部》，第十四卷，页167。关于风鸟，见勃瑞姆，《动物生活图说》，第三卷，页325所引勒森的话。关于寡妇鸟，见巴茹（甲35），《非洲旅行纪》，第一卷，页243；又见《朱鹭》，第三卷，1861年，页133。关于雄鸟的羞涩或畏缩，见古耳德，《澳洲鸟类手册》，第一卷。1865年，页210、457。

[94] 见特格特迈尔，《家禽书》，1866年，页139。

译注

1. Derbyshire，英格兰中部。

2. 老勃瑞姆，原文“the elder Brehm”。本书援引勃瑞姆的地方不一而足，但几乎全都指小勃瑞姆，只此一处指老勃瑞姆。大抵老小两勃瑞姆为当时读者所熟知，故达尔文从不作清楚交代，只此一处多加上一个老字而已。查父子为德国人，父的全名为Christian Ludwig Brehm，1787—1864，是个鸟类学家。子的全名为AlfredBrehm，1829—1884，是个动物学家，做过广泛的观察旅行，担任过汉堡动物园园长和柏林水族馆馆长，著有《动物生活图说》（北京大学图书馆有藏书）。此父子二人一般人名辞书都失载，《英国百科全书》第十一版亦竟未列，故补注及之。

3. Chester，英格兰西部的一个城市。

4. baboo，意指有闲阶级分子。

5. 本书引威尔有两人，一是介·威尔，甲693，一是赫·威尔，甲692，此处据书末索引是介·威尔，原文未说明是哪一个，兹补一“介·”。

6. 即十个二十一先令，合十英镑半。

7. 见下文第十四章译注 1。

8. 查本书援引的弗瑞塞尔有二，甲251，甲252，此处所引是哪一个，未详。

9. Madeira，诸岛，大西洋中，摩洛哥之西。

10. 此为又一个巴特勒特，与上下文所引的甲37不是一个，据下文，二人是父子关系，但谁是父，谁是子，未详。

11. “dub”一字意义不止一个。欧洲中古时代，封建王侯授人以骑士称号，用此字，今英国国王授人以爵士称号，使其成为贵族，也用此字。这是一义。削木块使平滑，亦用此字。这又是一义。今斗鸡的人借用此字，盖兼采这两个意义，第二义很明显，其用第一义，则指如此受封之后，公鸡便成为骑士，可以上得战场了。斗鸡者用到这个字，今达尔文又特地说

到这一点，这其间也可能有对英国贵族存心讽刺的意思，和下文第十五章中“blue blood”一词的用法相同，见第十五章译注。

第十四章 鸟类的第二性征——续

雌鸟所发挥的挑拣作用——求爱时期的长短——未结成配偶的鸟——心理品质和审美能力——雌鸟对特定的雄鸟所表示的喜爱或厌恶——鸟类的变异性——有时变异突然发生——关于变异的一些法则——眼斑纹的形成——性状有显著程度不同的级别——孔雀、百眼雉与白梢尾蜂鸟的例子。

凡是在美观上、在歌唱的能力上或在发出我所称的声乐上，雌雄鸟之间有所不同，几乎总是雄鸟要比雌鸟为强。我们刚才在前一章里已经看到，这些品质显然地对雄鸟有高度的重要性。如果他们对这些品质的取得而有所表现，在时间上仅仅限于一年之中的某一个段落的话，这段落总是略早于繁育季节的来临。情况总是由雄鸟，或在场地上，或在半空中，在雌鸟面前，把形形色色的富有诱惑力的东西悉心尽意地卖弄出来，有的往往还要表演一些奇形怪状的小把戏。简而言之，总是雄鸟是演员，而雌鸟是观众。每一只雄鸟也总要把对手们轰走，或者，如果力所能及，把他们杀掉。因此，我们不妨得出结论，雄鸟的目的是在诱使雌鸟同他匹配，而为了这一目的，试图用各种不同的方式方法激发她，迷惑她，而这是凡属仔细研究过现有鸟类的习性的人所共同持有的见解。不过这里面还存在着和性选择极关重要的一个问题，就是，在同一个鸟种之内，是不是每一只雄鸟都同样地对雌鸟发挥激动和吸引的作用呢？或者雌鸟一方面是不是也发挥一些取舍的作用，而在众雄鸟之中只看中某一只一定的雄鸟呢？后面这一问题是可以通过许多直接和间接的证据而得到肯定的答案的。比此远为难于判定的一个题目是，雌鸟究竟根据一些什么品质来作出取舍的决定；幸而在这里我们也还有些直接和间接的证据，说明她所根据的在很大一个程度上还是雄鸟的外表的一些有诱引力的东西，尽管他的精力、勇气以及其他一些心理品质也无疑地起些作用。我们从一些间接的证据说起。

求爱时间的长短 ——某些鸟种的两性日复一日地在指定的场合相会，所费的时间是长的而其所以长，大概一则求爱是个拖沓而不干脆的玩意儿，再则它们也反复地实行交配。例如，在德国和斯堪的纳维亚，黑松鸡（black cock）的“巴尔兹”（Balz）或“勒克”（Lek）[1] 从三月中开始，一直要到四月或五月。一到“勒克”时节，在一个场合里啸聚的群鸟可以多到四五十只，或者更多一些，而同一场合往往可以被连续利用上好几年。雷鸟

（capercailzie）的“勒克”从三月中开始，到五月中或五月底才结束。在北美洲，当地人所盛称的雉形鹧鸪（乙931）的“鹧鸪舞”（partridge dances）要“持续到一月或一月以上”。北美洲和西伯利亚东部[1]的其他鹧鸪、雷鸟、松鸡之类所表现的这方面的习性几乎是一样的。流苏鹬（ruff，即乙590）所啸聚的场合可以把地面上的草皮踩光，捕鸟的人据而发现这种鸟所会集的一些小土阜，而这也说明了这种逐年进行的集会所用的是同一个地点。南美洲圭亚那的印第安人熟悉那些踩平和踩光了的战场，知道在这里可以找到白嘴鸦[2]的美丽的雄鸟。新几内亚的当地居民也认识风鸟所相与聚会的那些树，一聚总是十只到二十只羽毛丰满的雄鸟。在后面这个例子里，提供资料的人并没有明说雌鸟是不是在同一些树上相会，但由于雌鸟的皮毛是不值钱的，除非特别问到，捕鸟的人大概是不会说到她们的。非洲织布鸟（wearer，属乙787）的一种，在繁育季节里，聚集成许多小队伍，像练兵似的，边练边变换阵势，要持续好几个钟头之久，很是可观。大批大批的孤独鹬（solitary sinpe，即乙862）到黄昏的时候聚集在一个沼泽里，连年到了同一季节，为了同一目的，都会在同一场合聚会；在这里，人们可以看到他们“不断地奔忙，像许多大耗子”，全身的羽毛像吹了气似的都张开得蓬蓬松松，翅膀不断地翕张噼啪做声，夹杂着种种不可名状的怪叫。[2]

在上述一些鸟种里，有几个——黑松鸡（black cock）、雷鸟（capercailzie）、雉形松鸡（pheasant grouse，即上文雉形鹧鸪）、流苏鹬（ruff）、孤独鹬，可能还有别的——据我所信，都是一夫多妻的。就这几个鸟种来说，有人也许会认为强有力的雄鸟只要把软弱些的雄鸟轰走，就可以立刻占有尽可能多的雌鸟；不过问题不这么简单，这里面所要求于雄鸟的不只是体力，而尤为不可少的是激发雌鸟而取得其欢心的能耐，因此，我们可以理解，为什么要有那么多雌雄会聚在一个场合而求爱的过程要花上那么多的工夫了。某些严格的一夫一妻的鸟种也举行“结缡”的会集，斯堪的纳维亚的雷鸟的一种（ptarmigan）似乎就是这样一个例子，而它们的“勒克”要维持到两个月，从三月中旬到五月中旬。在澳洲，琴鸟（lyrebird，即乙608）“堆筑一些小丘阜”，而另一种，阿氏琴鸟（乙609）则掏出一些浅坑，土著居民认为这些就是雌雄鸟会合的地方，并把它们形容为“舞余夜宴的场所”（corrborying places）。前一个琴鸟种（乙610 ）的聚会规模有时候是很大的。最近有一位旅行家发表了一篇有关的记述；[3]他说，在他所待的地方，下面有个小山谷，满谷是浓密的灌木，有一天，他突然听到灌木丛中“一片嘈杂之声，十分惊诧”之余，他悄悄地向前爬去，大大出乎意料之外地发现约摸有一百只到一百五十只羽毛灿烂的琴鸟“排列成战斗的阵势，正在进行厮杀，凶狠激烈的程度，真是无法形容”。凉棚鸟（bower-bird) 类的“凉棚”就是繁育季节里雌雄鸟聚会的场所，在这里，“雄

鸟集合在一起，彼此为了赢取雌鸟的青睐而进行斗争，也在这里，雌鸟也群聚而向雄鸟卖弄一些风情。就这类鸟的两个属来说，同一顶凉棚可以连续使用上好几年”。[4]

据福克斯牧师告诉我说，普通的喜鹊（magpie，即乙283）习惯于从德拉米尔森林（Delamere Forest，英格兰西部——译者）的各个角落聚集拢来，为的是开庆祝“喜鹊大婚”之会。若干年以前，这种鸟多得不得了，有一个捕鸟的人一个上午就打了十九只雄鸟，另一个一枪打死正在栖息中的七只鹊。当时的惯例是，一开春，它们就一批一批地在特定的一些地点聚集拢来，人们可以看到它们成群结队的啁啁啾啾地叫着，熙熙攘攘地绕着树飞来飞去，有时候也互相厮打。看来，对喜鹊自己来说，这真是一个非常重要的会，是件极关重要的大事。会后不久，它们就各自分散，而据福克斯先生和其他的人观察所及，从此就安度它们的配偶生活，直到繁育的季节终了为止。在任何地方，如果一种鸟的数量不大，则此种聚会也就不可能太大，因此，同一鸟种在不同的地方还可以有不同的习性。例如，上文说过，在德国和斯堪的纳维亚，黑松鸡是如此的多，求偶的大会是如此为人们所熟悉和称道，以至于它们在当地语言中各已取得了专用的名词，而在苏格兰，这种经常的黑松鸡的集会，我却从威德尔柏恩（甲690）先生那里只听到过一个例子。

未结成配偶的鸟 。——从方才举出的这些事实我们可以得出结论，分隶于若干很不相同的鸟群的许多鸟种所进行的求爱过程往往是一个旷日持久、举足轻重而也是十分麻烦的一件事。然而我们还可以设想，尽管乍看去这种设想似乎不大合乎情理，就是，居住在同一个地区之内的同一个鸟种之中，总是有些雄鸟和雌鸟不一定互相爱悦，而终于结不成配偶的。历来有人发表了许多记载，说一对之中的雄鸟或雌鸟被人打落之后所造成的空缺很快就有别的鸟给补上了。这种情况以见于喜鹊这一种鸟的为多，见于其他鸟种的比较少，这大概是因为喜鹊的羽毛比较显著，而它们的窝也比较接近人居的缘故。名气很大的靳纳尔（甲353）说，在英国威尔特郡有一对喜鹊每天挨打，接连不下于七天，每次总有一只要被打落，“但没有用，始终还是一对，原来剩余的喜鹊一下子就找到了另一只对象”，而最后结成的一对终于孵育了一窝小鹊。失去了的配偶一般要到第二天才补上新的，但汤姆森先生举出过一个喜鹊的例子，当天晚上就已经补上了。即便在小鹊已经孵出之后，而父母鸟有一只受到毁灭，遗缺也往往还是要得到补足的。据勒博克爵士的守苑人所观察到的一个例子来说，从损失到补足，其间也只隔了两天。[5] 最先而也是最明显的一个猜测是，雄鹊在数量上一定要比雌鹊多得多，而在上述和其他可举而不必举的例子里，所打落的大概全是雄鹊。这至少就一部分例子而言是合乎事实的，因为据德拉米

尔森林里的守护鸟类的人肯定地告诉福克斯先生，以前在鸟巢周围连续而大批打下来的喜鹊和食腐肉的乌鸦全都是雄的。而他们所提出的理由是，雄鸟要来回奔忙，为坐窝的雌鸟送喂食物，因而容易挨打。不过麦克吉利弗瑞，根据一位出色的观察家所提供的资料，所见与此不同，一例是，连续在同一只窝上被打落的三只喜鹊全都是雌的。另一例是，六只连续被打下来的喜鹊原是先后伏在同一窝卵上的，因此也有可能又全都是雌的。但据我从福克斯先生那里听说，雌鸟被打落后，雄鸟就替她坐窝。

勒博克爵士的守苑人又曾屡次打落过樫 鸟（jay，即乙437），至于到底打落过几次，他们已经说不清楚，但他们发现每次打落一对中的一只以后，在不久的时期内，维持独身而不再配对的情况是从来没有的。福克斯先生、邦德（甲84）先生以及其他一些人都打落过食腐肉的乌鸦（乙281），也总是一对中打落一只，但随后仰望鸟窝，居中主人很快又成了一对。这些鸟种都是相当普通的，但不普通的鸟种也有这种情况。隼（乙406）是少见的，而汤姆森先生说，在爱尔兰，“如果在繁育季节里，一对中的一只，雌的或雄的，牺牲了（而这不算是不普通的事），在很少数的几天之内便可以找到另一只配偶，因此，虽有这一类的伤亡，雏幼的一代得到了保证，不怕不能成长起来。”介·威尔先生对于沙滩头[3]的隼所了解的情况也是这样。这同一位观察家告诉我，三只茶隼（kestrel，即乙407）曾经接连被打落，都是雄的，打落以前所守护的是同一个窝，三只之中，两只的羽毛已经成熟，另一只的羽毛则还是前一年的尚未脱换。即便在极为少见的鹫，即 （golden eagle，即乙79），一个苏格兰的可靠的守育禽鸟的人向柏尔克贝克（甲61）先生确凿地说，一只遭受牺牲，另一只不久就会被物色到，而补上遗缺。白鸮或白鸱鸺（white owl，即乙902）也是这样，“剩下的鳏鸟或寡鸟很容易再找一个配偶，而再鳏再寡的灾难可以周而复始。”

这个关于白鸮的例子系采自塞尔保恩（Selborne）[4]的怀伊特，而怀伊特又说，他认识的一个人，由于认为已经成对的鹧鸪受到其他雄鹧鸪的厮打的骚扰，老爱开枪把雄的打死，结果，他相信已经成了对的那只雌的也就成了寡妇，而且寡了好几次。但也不要紧，她在每次丧偶以后，不久总会找到一个新鲜的伙计。这同一个自然学家又说，由于屋外的麻雀老是霸占梁上燕子（house-martin）窝，他叫人把麻雀都用枪打了，只剩得一只，但这仅存的一只，不管它是雄是雌，很快就觅到了一个对象，后来又清除过不止一次，结果还是一样。我可以就糠碛NE32D（chaffinch）、夜莺（nightinale）和朗鹟（redstart）添上一些可以类比的例子。关于最后这一鸟种，朗鹟或凤尾朗鹟（乙759），有一个作家曾经表示，他实在不懂雌鸟究竟用什么方法来快速有效地把自己新寡的状态通报出去，因为，在附

近一带，这种鸟根本就不多见。介·威尔先生向我谈到几乎是同样的一个例子，在勃拉克希思[5]，他从来没有看到过或听到过在野外飞鸣的照鸢（bullfinch），然而每当所畜的笼子里的照鸢有一只雄的死了之后，在不多几天之内，一般总会有一只野的雄照鸢飞来，依止在失偶的雌鸟旁边不去，而我们知道，雌鸟召唤的鸣声是不大的。我只再举一个别的事例，而这所据的也就是这同一位观察家，有一对欧椋鸟，即一种白头翁（starling，即乙906），其中的一只早晨被打落，而一到中午，剩下的一只已经找到了配偶；这新配偶又被击落，而在天黑以前单的又变成了双的，所以这里面的寡妇或鳏夫，一矢之中，自朝至暮，得到了三次慰藉。恩格耳哈尔特（甲223）先生也告诉我，也在勃拉克希思，有所房子里有一个洞穴，里面有一对欧椋鸟坐着窝，他在几年之内，时常用枪打死其中的一只，而留下来的遗缺总是一下子就被补上了。在有一个季节里，他记了一笔账，他从这同一个窝里前后一起打死了三十五只，其中雌雄都有，但具体的比例他说不上来。尽管有这么大的损失，那季节中这个洞里还是孵出了一窝小鸟来。[6]

这些事实是很值得注意的。问题是怎么会有这样多的单身鸟随时准备立即填补成对鸟的任何一性方面的损失呢？喜鹊、樫 鸟、食腐肉的乌鸦、鹧鸪和其他一些鸟种，一到春季和在一春之中，总是以成双成对的姿态出现的，单个而孤零零地讨生活的例子是永远看不到的，如果有的话，乍然看去，也确乎提供了一些最难以索解的例子。但属于同一性别的鸟，尽管不是真的配对，当然不是，却有时候也有两两同居、或结成小集体而生活在一起的，例如，我们知道，鸽子和鹧鸪就是这种情况。在欧椋鸟、食腐肉的乌鸦、鹦鹉和鹧鸪中间，人们观察所及，有时候也有三只鸟在一起的。就鹧鸪说，有人了解到，相与同居的，有两雌一雄，也有两雄一雌。在所有这一类的例子，结合大概是不巩固和容易瓦解的，而三只中的一只，一遇机缘，便会和一只寡鸟或鳏鸟配起对来。某些鸟种的雄鸟，在应届的季节过去之后很久，还在不断地把爱情的歌曲倾吐出来的情况，也不时有人注意到，这说明有关歌手不是新近丧偶，便是过时而未有所获。一对之中的一方，或因不测而死，或因疾病而亡，则其余一方便成孤零而不受拘束，而我们有理由可以相信，在繁殖季节里，雌鸟是特别容易不终其天年而死的。再则，窠巢被破坏了的鸟、或没有生育能力的鸟、或发育停滞而不全的鸟，大都容易走上抛撇它们的配偶的道路，而在保育后一代的乐趣与任务之中，所处的大概也只好是甘心于从旁协助的一个地位，为别的鸟的子女出些力量。[7]诸如此类的可能的情况对上文所说的大多数的例子大概可以有所说明。[8]尽管如此，在繁殖季节的高潮里，在同一个地区之内，为什么总会有这样多闲散的雌雄鸟随时准备补一些配偶之缺，依然是一个谜。为什么这些孤零的雌雄鸟，彼此之间，不自相匹配，而偏要等

待候补的机会？在这里，我们是不是多少得到了一些理由，可以设想，而介·威尔先生确曾这样设想过，认为鸟类的求爱，在许多例子里，既然见得如此旷日持久，如此煞费周章，而不是一件轻而易举的事，看来，在这过程之中，是不是一定有某一部分的雄鸟和雌鸟，在应届的季节之内，终于没有能把异性激发起来，因而未能成其匹偶呢？这样一个设想，在我们，在下文，看到了一些雌鸟有时候对特定的某些雄鸟所表示的一些强烈的厌恶心情或喜爱心情之后，就会见得不那么不近情理了。

鸟类的心理品质，和它们的审美能力。——雌鸟对于雄鸟，究竟是有所选择，而只选取更为美好的一只，还是把所碰上的第一只就接受下来，是需要进一步讨论的问题，而在此以前，我们不妨先考虑一下鸟类的心理能力，一般的品评是低的，这品评也许是公平的，但导向与此相反的结论的事实也还有些，要举出来也是可以的。[9] 然而像我们在人类中所看到的那样，低的理智能力并不是和深挚的情爱、锐敏的知觉以及对美的赏识不相容的，而我们在这里所关心的正是后面这些品质。人们时常说到鹦鹉是最重彼此之间的情爱的，一只死了，一只要悲伤很长一个时期，但据介·威尔先生的意见，就大多数的鸟种来说，所谓情爱的深挚这一点是太过于被夸大了的。尽管如此，在自然状态中生活的鸟，如果一对之中有一只被击落，人们听到剩下的一只要哀鸣上好多的日子。圣约翰（甲569）先生也列举过许多不同的事实来说明成对的雌雄鸟之间的系恋。[10] 贝纳特先生说，[11] 在中国，一只美丽的雄鸳鸯（mandarin teal）被人偷走了，雌鸳鸯，尽管有一只别的雄鸳鸯向她一心求爱，把所有的色相在她面前卖弄出来，来讨她的欢心，她却还是郁郁不乐。三个星期之后，被偷走的雄鸳鸯找回来了，彼此便立刻相认，破镜重圆，真是快活得无以复加。但在另一方面，我们在上面已经看到，欧椋鸟再三失偶之后，可以再三"取得慰藉"，而这都是一天以内之事。鸽子对所往来的地方有出色的记忆力，有人知道有的鸽子在离开家乡九个月之后还能回来；然而说也奇怪，据另一位威尔，赫·威尔先生告诉我，如果一对已经配好而可以终身做伴的鸽子，在冬天突然被拆开几个星期之久，随后又各和别的鸽子相配，原配的雌雄鸽，如果再被带到一起，彼此可以几乎不相认识，甚至变得完全陌生。

鸟类有时候也表现一些仁慈的感情，它们会喂养被丢弃的幼雏，甚至是和它们自己不属于一个种的幼雏，但这应该被认为是本能的误用。[6] 像本书上文有一处所曾表明的那样，它们对同种中瞎了眼的成年鸟，也懂得喂它吃食。勃克斯屯先生叙述到过他自己园子里的一只很奇特的鹦鹉如何护理着一只冻伤而折足的不属于同一个种的一只雌鸟，替她把羽毛弄干净，保护着她，使免于受到在园子里飞来飞去的其他鹦鹉的攻击。更出乎意料的是，这些鸟种显然的也能发出一些同情，而能乐人之乐。有一对白

鹦（cockatoo)在一棵皂荚树上筑好了一座巢，周围的“同种的鸟都为这件事高兴，它们所表示的那股近乎起哄的高兴劲真教看到的人不禁失笑”。这些鹦鹉种也能表现无可怀疑的好奇心，而且不含糊地有些“财产和占有的观念”。[12] 它们也有良好的记忆力，在动物园里，它们对离职已经几个月的前任的主管人能清楚地认识。

鸟类也具有锐敏的观察能力。每一只成了对的鸟当然认识它的配偶。奥杜朋说到美国的反舌鸟（mocking-thrush)，即乙621）的某一个数量不明的部分终年留在南部路易斯安那州境内，而其余的一部分则季节性地移到东部诸州，当后者飞回来的时候，前者会立即加以辨认而进行攻击，从不放松。在笼中畜养的鸟能认人，它们对某些人表现强烈的厌恶，或深切的依恋，而且经久不变，道理何在，虽说不清楚，它们能认人，是显然的了。关于樫 鸟（jay）、鹧鸪（partridge）、金丝雀（canary）、尤其是照莺（bullfinch），我所听说的这种例子不一而足。赫西（甲341）先生曾经描写过一只养驯的鹧鸪，说它如何如何地认识每一个接触到的人，而且爱憎分明，真是说得天花乱坠。这只鸟似乎特别“喜爱桃红柳绿一类绮丽的颜色，有人换上了新衣服、新帽子，就立刻会吸引到它的注视”。[13] 黑威特先生描写到过不久以前才从野鸭传下来的一些鸭子的习性，它们一见一只陌生的狗或猫，就立刻没头没脑地冲进水去，东西奔窜，为了逃命，搞得精疲力竭。然而它们却认识休威特先生自己的几只狗和猫，而且很熟悉，可以毫不畏惧地伏在它们近边，偎依取暖。有生人来，这些鸭子总要躲开，而对于照料它们的那个女管家，如果一天她在眼色上有了太大的变化，它们也要回避。奥杜朋也叙述到他所驯养的一只野的吐绶鸡，在见到一只陌生的狗的时候，总要赶快地跑开；不久以后，这只鸟逃了，待在一个树林里，又过了几天，奥杜朋看到了它，以为是另一只野吐绶鸡，就让猎狗追捕。但说也奇怪，这只鸟并不逃跑，而猎狗走近它的时候，也不进行攻击，原来它们彼此认出来是老朋友。[14]

介·威尔先生肯定地认为鸟与鸟之间对对方的颜色是特别注意的，有时候是出乎嫉妒的心理，有时候是通过它来辨认彼此之间的亲疏关系。他有一次把一只已经取得了黑色头羽的白领鹀（reed-bunting，即乙375）放进他的养鸟室里，在室中原有的各种鸟，除了一只照莺之外，谁都没有特别注意这位新来的客人，原来照莺的头部也是黑的。这只照莺平时是很文静的，从来不和其他的鸟，包括一只头羽还没有变黑的白领鹀在内，发生纠纷，今天却大不相同了，它毫不留情地向黑头客人进行攻击，主人弄得没有办法，只好再把白领鹀取出来。在繁育季节里，靛蓝彩鹀（Spiza cyanea，乙892）是一身鲜明的蓝色的，这种鸟一般说来是不爱打架的，但遇了和它属同而种不同的丽色彩鹀（spiza ciris，乙893），却毫不客气地狠

啄一顿，把那可怜的家伙的头皮啄一个精光，看来为的是这种鸟只有头部是蓝色的。介·威尔先生又曾不得不把一只知更鸟，在放进养鸟室不久之后，又取出来，因为它把所有羽毛带点红色的各种鸟都狠狠地攻击到了，他实际上还杀死了一只红胸的交喙鸟（crossbill），一只金碛NE32D，即金翅雀（goldfinch），也几乎被它搞死，其他不带红的鸟则平安无事。反过来，他也观察到，有几种鸟，在刚被送进养鸟室的时候，总是飞向在颜色上和自己最为相像的其他鸟种，而在它们旁边止息下来。

雄鸟既然要在雌鸟面前把他们美好的羽毛和其他饰物悉心尽意地展示出来，看来雌鸟是显然懂得欣赏求爱者的美丽的色相的。不过这只是间接的证据，要觅取她们审美能力的直接证据，却不容易。鸟在镜子面前会注视它们自己的照影（见于记载的这种例子很多），但我们无法断定，它们所看到的，在它们的心目中，究竟是不是它们自己，它们之所以盯着看，安知不是因为把自己的照影错认为一只同类之中的对手，而注视正可以表示她们的妒忌心情呢？当然，我们知道，有些观察家认为这不是应有的结论。在另一些例子里，一种行动究竟是出乎单纯的好奇心，还是真正表示赞赏，也是难于辨别的。在希腊西部爱奥尼亚诸岛上，一只流苏鹬（乙590）“会向地面上铺着的一块五颜六色的手绢从半空直冲而下，全不管向她不断射出的子弹”，正如利耳福尔德（甲402）勋爵所指出的那样，[15] 大概是由于好奇心理的推动。普通的云雀（lark），即百灵，是用一面可以移动的小镜子，在太阳里不断地射出反照，而从半空中吸引下来加以大量捕取的。究竟什么导致喜鹊、渡鸟(raven）以及其他一些鸟种把明艳的东西，有如银器或珠宝之类，偷窃或隐匿起来？是欣赏呢？还是好奇呢？也是一个问题。

古耳德先生说，某几种蜂鸟把它们的巢的外表“装点得极为雅致；它们出乎本能地用一片一片很美的扁平的地衣贴在上面，大片在中间，小片在巢底和树枝联系的部分。在巢的更向外的部分，这里或那里还要点缀上一根根美丽的羽毛，有的是缠住的，有的是粘住的，但总是把羽茎安排在一个角度之内，使羽尖得以伸展出巢的平面之外”。但鸟能审美的最好的证据来自上文已经说到过的澳洲的三个凉棚鸟属（bower-bird）。它们的“凉棚”（见图46，第十三章中）是雌雄鸟会聚而演出种种奇特的把戏的场合，造法和形式因鸟种而有不同，但我们在这里最关心的是它们的装点也各不一样，也各因鸟种而有所不同。羽毛光泽像花缎似的所谓缎光凉棚鸟（satin bowerbird）会收集许多五颜六色的零星物品，有如几种长尾鹦鹉（parakeet）的蓝色的尾翎、漂白了的枯骨、各种介壳，把它们插在构成“凉棚”的小树枝中间，或安排在“凉棚”的入口处。古耳德先生在有一所“凉棚”里发现一件制作得光洁的石战斧和一绺染蓝的棉花，这些显然是从土著

居民的营地上衔来的。这些点缀的物品也不是固定的，它们不断地要重新安排，在表演把戏的时候，还要带在身边，随身转动。有斑点的凉棚鸟（spotted bower-bird）的"凉棚"或"窝棚"（图46所示），"是用长得很高的草覆盖起来的、一根一根挨着，所有的草尖几乎都在棚顶上集中，整齐可观，而点缀的物品是很丰富的。"为了使这些草固定不移，又为了在"窝棚"外边划出若干有分岔的小径，导向"窝棚"，它们又能利用许多圆石子。这些石子，以及介壳，往往要从很远的地方搬来。据腊姆西先生的描写，别墅鸟（regent bird）的矮小的"别墅"是用五六种非海产的介壳类的介壳和"各种颜色的浆果，蓝、红、黑色都有，来装点的，只要浆果尚未干瘪，看去也很美观。此外还有一些新摘的绿叶和粉红色的嫩芽或嫩枝穿插其间，总看起来，表明这种鸟是肯定地有些审美的能力的。"古耳德先生确乎有很好的理由来作出如下的断语："这些装点得十分华美的大会堂，截至目前为止，不能不被看做我们所已发现的鸟类建筑术的最为奇异的例证。"而我们又看到，不同的鸟种还各有其不同的建筑风格咧。[16]

雌鸟对一些特定雄鸟的偏爱 。——对鸟类的鉴别与审美能力既已作了如上的引论之后，我可以进而把我所知道的有关雌鸟对一些特定的雄鸟有所偏爱的所有事例加以介绍了。在自然状态中，不同种的鸟，有时候也相配合，而产生杂种，这是一个已经肯定的事实。有许多例子可举：麦克吉利弗瑞叙述到一只雄的山鸟和一只雌的鸫鸟（thrush）"彼此相爱"，而产生了一窝小鸟。[17] 几年以前，文献上记录了十八个在不列颠境内所发生的黑松鸡和雉杂交而生育小鸟的例子；[18] 但就其中的多数而言，其所以发生，可能是因为这些鸟在同种之中没有能找到配偶而又不甘孤零的缘故。就其他一些杂种的例子而论，介·威尔先生认为有理由这样看，就是，不同鸟种的巢有时候筑得十分相近，因而不免弄错而发生杂交的事情。但这些解释对许多见于记录的养驯了的鸟或家禽的例子都不适用，这些不同种的雌雄鸟尽管各自与其本种的鸟住在一起，却有时候也会一见倾心，难分难舍。例如，沃特尔屯[19] 叙述道，在一群二十三只加拿大雁（Canada goose，即乙46）中，一只雌雁和一只雄的白颊雁（bernicle goose）相交，而产生了一窝杂种雁，而这两种，尽管同是雁类，外貌与大小是很不相同的。一只雄的赤颈凫（widgeon，即乙599），一直和他同种雌鸟住在一起，却有人发现他和一只雌的尖尾凫（pintail，即乙817）成了配偶。劳伊德描写到一只雄的楯凫（snield drake，即乙915）和一只普通的母鸭的依恋。此外可举的例子还多。而迪克森牧师也说，"凡是把许多不同种别的鹅类养在一起的人都很清楚，它们彼此之间时常发生难以解释的两性狎昵的关系，而因此，杂交与生育杂种鹅的机会实际上并不少于同一族系的雌雄鸟之间的这种关系，而在有的时候，族系之间的差别，至少在我们看来，是再大也没有的（这里所说的族系差别，实际上是指种的差别）。"

福克斯牧师告诉我，他有一度同时饲养着一对原鹅或中国鹅（乙47）和四只英国普通的鹅，一雄三雌。这两种鹅本来是分开而各不相扰的，但后来中国鹅的雄鹅把三只雌的普通鹅中的一只勾引了过去，同居起来。不仅如此，从雌的普通鹅的卵所孵出来的小鹅，纯的只有四只，杂种倒有十八只，看来中国的雄鹅比普通鹅的雄鹅，就其对雌鹅的魅力来说，要更为强大。我只再举一个别的例子：黑威特先生说，一对被活捉而接受饲养的野鸭起初很安于自己的家室，“先后已经度过两个繁育的季节，孵过两窝小鸭，但当我把一只雄的尖尾凫放到水面的时刻，雌的那只野鸭立刻把原来的老公抛撇了。就她来说，这显然是一个一见倾心的例子，因为尖尾凫一进水，她就不断地围着他转来转去，表示爱慕之意，而在尖尾凫却受宠若惊，对她的调情说爱明显地表示有些消受不了。从此以后，她完全把老公抛在脑后。冬天过去了，到了下年的春天，尖尾凫似乎终于回心转意，接受了她的殷勤，同居了，生下了七八只小的。”

除了新奇这一层而外，这种魅力或诱惑力，在这些来自不同鸟种的例子里，究竟是什么，我们连猜都无法猜。但颜色有时候是起着一定的作用的；因为，据贝赫斯坦因说，想要教金翅雀（siskin，即乙421）和金丝雀交配而取得下一代的杂种，远比其他一切办法好得多的办法是把颜色相同的两种鸟放在一起。介·威尔先生在养鸟室里先放进红雀（linnet）、金碛NE32D（goldfinch）、金翅雀、绿碛NE32D（greenfinch、亦称普通鸢）、糠碛NE32D（chaffinch）和其他鸟种，都是雄的，每种不止一只，然后再放一只雌的金丝雀进去，看她选中哪一种，她毫不犹豫地选中了绿碛NE32D中的一只。它们交配了，产生了一窝杂种。雌鸟对雄鸟有取舍，只肯和某一只雄鸟配合，而不要其他雄的，这样一个事实如果对不同种的雄鸟发生，就见得很突出，有如上文所说，但若对同种的雄鸟发生，怕就不这么容易引起我们的注意了。关于这后一种情况的例子最好是到家禽和笼鸟中去观察；不过这种例子往往受到人们强烈的感情渲染或干扰，有时候连鸟的原有的本能也受到极度的破坏。人们养鸽子，特别是养家禽，在这方面可以提供足够说明问题的例子，但这里不是列举叙述它们的适当地方。上面所说的不同种之间的杂交与杂种的产生也部分牵涉到这一问题，即有的例子也得用本能的歪曲或破坏来解释，但在许多这种例子里，雌雄鸟被容许在比较广大的范围之内、如面积宽阔的池沼之类，自由活动，因此我们没有理由设想，它们是受到了人们迫切的主观愿望的不自然的刺激的。

就在自然状态中生活的鸟类而论，每个人的第一个想法，也是最容易的想法是，雌鸟一到应届的季节，会把所碰上的第一只雄鸟接纳下来，而成其配偶；但实际上追求她的雄鸟一开始几乎总是许多只，而不是一只，她总可以进行一些哪怕是最起码的挑选。奥杜朋——而一提起这位作家，我

们必须记住他把长长的一生消磨在美国的各大森林里，踯躅往来，窥伺和观察不同的鸟类——对这一点就没有怀疑，他认为雌鸟对雄鸟的挑选是种蓄意的行为。例如，谈到一种啄木鸟，他说，一只雌鸟总有六七只羽毛鲜美、鸣声嘈杂的求爱者追随着她，一路还不断地在她面前耍些奇形怪状的把戏，“一直要到她对其中的一只作出决定性的表示为止。”红翅膀的欧椋鸟（starling，即乙12）的雌鸟也总有好几只雄的追逐着，“后来，累了停下来，开始接受他们的一些情意，搭上腔，然后一下子作出了抉择。”奥杜朋也描写到若干只雄的夜鹰（night-jar）如何三番五次奇快不可名状地突然向前飞去，又突然转身飞回，一转身之间，羽毛在空气中激荡，同时发出一种独特的声音，“但只要雌鸟一作出决定，他们在受到中选的雄鸟的驱逐下，便立即一哄而散。”就美国的兀鹰或秃头鹰的一个种（乙180）来说，大抵八只、十只、或更多的雌雄鸟结成小队伍、聚止在倒了的大树干上，“雌雄之间都强烈地表现着要取得对方的欢心的愿望”，然后，经过一段时间的彼此交颈接喙，每一个雄鹰带领了他的匹配飞翔而去。奥杜朋也仔细地观察到过一群群的加拿大雁或野鹅（乙46），并且就雄鸟在求婚时取耍的杂技作了一番写实的记录。他说，凡是以前成过对的旧相好“早在正月里就把求爱的过程重演一番，很快就结合起来了，而其余的则每天早上总要花费上好几个钟头，或则雄鹅之间为了争夺雌鹅而打架，或则雄鹅向雌鹅施展媚惑的手法，直到每一只鹅似乎各自取得了满意的对象，然后，尽管大家还是待在一起，任何人都不难看出，它们的关系是不乱的，而是各自留神、守着自己的家室的。我也观察到，越是在老成的鸟，求爱的预备过程和内容就越来得简短。也看到，‘童男’或‘老处女’，或则由于失败而懊丧，或则生性恬静，不爱热闹，大都悄悄地移开而伏在一旁，和众鸟维持着一定的距离”。[20] 从这同一位观察家的著作里我们还可以援引关于其他鸟种的许多性质相同的事例来，但这些已经够了。

现在我们转到家禽和笼养的鸟类，不妨从我所知道的关于家鸡的求爱过程的为数很少的资料入手。我在这题目上曾经从黑威特和特格特迈尔两位先生那里收到过不止一封的长信，而不久以前去世的勃仑特（甲100）先生所写并寄给我的简直是一篇文章。根据他们所发表的许多作品，我们每一个人都承认这几位先生都十分有名，因为他们都是谨严而经验丰富的观察家。这几位都不相信这一类鸟的雌性之所以看中某些雄鸟是由于他们有美丽的羽毛，而认为这些鸟长期以来所处的人为而不自然的生活环境肯定起着一些作用，而此种作用应该得到考虑。特格特迈尔先生一口咬定，认为一只斗鸡用的公鸡，尽管因为要进入斗鸡场而经受过一番人工的修容，颈毛也被剪得齐齐整整，实际上是弄得破了相，却和一个未经修整而保持一切自然装饰的公鸡一样地容易为母鸡所接纳。但勃仑特先生承认，公鸡的美丽，对于激发母鸡，也许起些辅助的作用，而在她一面，因受到激发

而顺从，也是必要的。黑威特先生则肯定地认为雌雄结合当然不是一件机缘碰巧的事情，因为母鸡几乎没有例外地会看中精力最旺盛、最能反抗、火气最大的公鸡。因此，照他说来，“在一个地段之内，如果有一只健康无碍的斗鸡种的公鸡自由来往，即便他和其他鸡种的公鸡可以相安，而不把他们轰开，要进行真正或纯洁的育种工作”是几乎全无用处的，“原来在这一地段里，几乎每一只母鸡，清早一出鸡窝，就会一拥而上地奔向这只公鸡。”在日常的情况之下，家鸡的公、母鸡之间，通过某些姿势，似乎达成了一种相互的了解，到时候会彼此接近而结合。但母鸡往往躲开过于热衷而乱献殷勤的年轻的公鸡。据这同一位作家对我说，老年的母鸡和性格上有些好斗的母鸡不喜欢陌生的公鸡，要斗上一阵，输定了才肯委身相从。不过弗尔格森（甲237）叙述到过一只爱吵架的母鸡如何被一只上海种公鸡（Shanghai cock）用温柔的求爱方式勾引过去。[21]

有理由可以相信，鸽子的两性都喜欢和同一品种的异性配合，一般鸽舍里的鸽子对一切高度改良的品种没有好感。[22] 赫·威尔先生最近从一位可以信赖的观察家那里听说，他所饲养的蓝色鸽子把所有其他颜色的品种，白的、红的、黄的全都轰跑了。又从另一个观察家那里听到，一只暗褐色的母的传书鸽拒绝和一只黑色的公鸽配合，好几次的安排都归于失败之后，却立刻和一只和她同色的公鸽配上了。再如，特格特迈尔先生有一只母的蓝色的浮羽鸽（turbit）坚持拒绝和两只同品种（应是品种同而羽色不同，作者欠明白交代——译者）的公鸽相配，这两只公鸽先后和她关了几个星期，终于无用；但放出以后，她却会立刻接受任何献殷勤的第一只公的蓝色的　鸽（dragon）。因为她是一只名贵的鸽子，过后她又和一只银色（实际上是苍白一些的蓝色）的公鸽关在一起，关了好几个星期，终于配上了对。尽管如此，作为一条通例来说，对于鸽子的相配，颜色的影响看来是并不大的。特格特迈尔先生，在我的请求之下，把他的若干只鸽子染上洋红，但并没有引起其他鸽子的多大注目。

母鸽有时候对某些公鸽会表示强烈的厌恶，原因何在，真是找不出来。在这方面有过四十五年光景的经验的勃沃达尔和高比耶两位先生说，“如果一只母鸽对准备和她交配的公鸽感觉到厌恶，则无论恋爱的火力也罢，或为了加强营养、提高她的热情而多多地供应金丝雀草和大麻籽也罢，或把她和公鸽一道关上六个月乃至一年也罢，都不起作用，她对公鸽的调情、狎昵、魅惑、不断地来回打转、急色的咕咕做声，就是一个不瞅不睬，没有任何东西可以讨她的喜欢，动她的感情，她整日躲在牢笼的一只角落里，赌着气，闷闷不乐，除了吃喝，除了公鸽逼人太甚，不得不出来逡拒一下之外，不越雷池一步。”[23] 在另一方面，赫·威尔先生自己观察到，也曾从几个别的育种家那里听说到，一只母鸽间或也会对一只特定的

公鸽发生强烈的兴趣，一见钟情，而把自己原有的配偶抛撇了。据又一位经验丰富的观察家，瑞伊德耳（甲552）先生说，[24] 有些母鸽是有水性杨花的性格的，她们几乎欢迎任何外来而陌生的公鸽，而宁愿把原来的公鸽丢弃。有些多情而泛爱的公鸽，即如我们英国的饲养好玩鸽种的行家们所称的"风流鸟"，在对母鸽的殷勤献媚方面总是那么得心应手，以致养鸽的人，像赫·威尔先生所告诉我的那样，不得不把他们禁闭起来，以免造成损失。

据奥杜朋说，美国野生的吐绶鸡的公鸡"有时候向家养的吐绶鸡的母鸡进行求爱，而一般说来，他们是很受欢迎的"。由此可知，在野生与家养的公的同种之间，这些母的吐绶鸡是对前者有所偏爱的。[25]

下面要说的一个例子是更为奇特的。黑朗（甲316）爵士多年以来饲养了大量的孔雀，并就它们的习性随时记录了下来。他说，"雌孔雀时常对某一只特定的雄孔雀表示很大的偏爱。她们全都爱上了一只杂色的老年的雄孔雀，有一年，这只雄的被隔离在一个外面装有格子板的棚子里，可望而不可就，她们就老是聚集到棚外，像探监似地张望个没完，而同时却完全不让另一只羽毛漆黑的雄孔雀靠近她们。到了秋天，这只雄孔雀被放了出来，一出棚门，雌孔雀年龄最大的那一只就立刻缠上了他，向他求爱，成功了。第二年，这只雄的又受到隔离，这次是在一个马厩里，从外边瞧不到，于是群雌就全部转向而争取他的对手。"[26] 那就是那只漆黑的或黑翅膀的雄孔雀，这用我们的眼光来看，实际要比普通的杂色孔雀更为美丽。

利希屯斯坦因（甲401）是个良好的观察家，他在南非洲好望角又有过出色的机会进行观察，据他告诉茹道耳斐，寡妇鸟（widow-bird，即乙240，纺织鸟的一种）的雌鸟，当她看见雄鸟在繁殖季节里用来装饰自己的长尾羽被劫走而尾部见得光秃的时候就翻脸不认他了。我相信这个观察一定是在笼养的这种鸟身上作出的。[27] 另有与此可以相类比的一个例子：维也纳城动物园主任耶格尔博士[28] 说，一只雄的银雉（silver-pheasant），在和一切其他雄雉的争夺战中一直是个胜利者，久已成为许多雌雉所共同接受的恋爱对象；但当他的装饰性的羽毛遭到损坏之后，他的对手就立刻替代了他，成为一群的盟主。

包尔德曼（甲78）先生多年以来以搜集和观察美国北部的鸟类而知名于世，据他说，在他的长期阅历之中，他从来没有看到过一只白色的鸟和通常有色素的鸟配过对，然而他观察到白色的鸟的机会是满多的，它们属于若干不同的鸟种。[29] 这是一桩值得注意的事实，因为它说明了颜色对鸟类的求爱的过程具有何等的重要性。我们不可能持如下的见解，认为在

自然状态中，白色的动物是没有繁殖能力的，因为在人工禁锢和饲养之下它们繁殖得非常之快。由此看来，我们不得不把白色之所以得不到配偶认为是由于它们遭到了在颜色方面发展正常的同类的排斥。

雌鸟不但对雄鸟进行迎拒取舍，并且，在少数的鸟种里，会向雄鸟主动地求爱，甚至为了夺取雄鸟而在同性之间互相斗争。黑朗爵士说，就孔雀而言，在求爱过程中，发难而走第一步的总是雌鸟。而根据奥杜朋的说法，在野生的吐绶鸡中间，年龄比较老成的雌鸟也多少有同样的情况。其在雷鸟（capercailzie），当一只雄鸟正在聚会的场合炫耀他的色相的时候，若干只雌鸟就会飞围拢来，争相吸引他的注意。[30] 我们在上文已经看到，一只养驯了的母的野鸭把一只并不甘心情愿的公的尖尾凫（pintail），在一个很长的求爱过程之后，终于勾引成功。巴特勒特先生相信，雉类的一个属（乙568），像其他许多鹑鸡类的鸟种一样，是天然的一夫多妻的，但两只母的不能和一只公的放在一个笼子里，因为她们打得很厉害。下面关于照鸢（bullfinch）的一个争风的例子是更可怪了，因为照鸢寻常是一经偶合，终身不改的。介·威尔先生把一只颜色呆板而形貌丑恶的雌的照鸢放进他的养鸟室里，刚一进门，她就把已经配对的另一只雌照鸢毫不留情地攻打一个不休，结果，他只好把挨打的一只拉开。于是新来的雌鸢就竭力向雄的求爱，终于成功，结成了配偶，但过了一些时候，她还是得到了报应，因为在她的好斗性像是过去而不再发作的情况下，原来的雌照鸢还是把她顶替了，那只雄照鸢也不睬她而和旧的恢复了情好。

在一切寻常的例子里，雄鸟总是十分急色而会接受任何一只雌鸟的，据我们所能作出的判断，他们是全不挑剔的。但我们将在下文看到，在少数几个鸟群里，不依照这一准则的例外显然是有一些的。就家养的鸟种而言，我所听到过的雄鸟挑取雌鸟的例子只有一个，而这一例是以黑威特先生的大有分量的权威作后盾的，就是，一只家养的公鸡爱挑比较年轻的母鸡，而不爱比较年老的。而在另一方面，在进行雄雉和普通母鸡杂交的工作中，黑威特先生却肯定地认为雄雉毫不例外地爱挑比较老成的母鸡。母鸡的颜色如何，看来对雄雉的挑选似乎完全不发生影响，但“他和母鸡的恋爱关系究竟根据一些什么，还是非常难于捉摸”，[31] 他对某几只母鸡表示了最坚决的憎厌，任凭育种的人用尽了心机，想尽方法，就是搞不到一起，原因何在，是推敲不出来的。黑威特先生告诉我，有几只母鸡实在很丑，连她们自己的同种的公的都瞧不上眼，在整个繁育的季节里，尽管把她们和若干只公鸡关在一起，在所下的四五十个蛋里，经过交配而可以孵出小鸡的蛋一个都没有，所谓瞧不上眼，竟然可以达到这样一个程度。在另一方面，在长尾凫（long-tailed duck，即乙465），埃克斯特吕姆（甲217）说，“有人曾经说过，某一些雌凫，比起其他的来，成为大得多的求

爱对象。说实在话，我们时常看到，某一只雌凫可以被六只、八只急色的雄凫所包围着。”这话是不是可靠，我不知道，但当地的弋猎手惯于把这些雌凫打下来，制成标本，放在野外，作为诱鸟，却是事实。[32]

说到雌鸟对某些特定的雄鸟感觉到有所偏爱，我们必须记住，我们只是通过思想上的一些类比的活动才作出判断，认为她们在这里正发挥着一些取此舍彼的作用，而从此又推测到她们在心理上还有一番爱或憎的感觉。如果另一个行星也有人，而此人会看到在我们这个星球上，在一个乡村集市的场合里，一群青年农民围着一个美貌的小姑娘调情说爱，同时彼此之间，像上面所说的鸟在它们的春季的聚会场中那样地吵吵闹闹，他在看到之后，尤其是通过这些青年为了取得姑娘的喜欢而表现的种种神情、展示的种种美好的事物或手段，他大概会作出推论，这姑娘是掌握了选择的权利的。如今，就鸟类说，可得而言的证据是这样；它们有敏锐的观察能力，它们对颜色和声音的美妙似乎真能领略到几分。可以肯定的是，雌鸟，根据我们如今还不了解的一些原因，有时候会对一些特定的雄鸟表示十分坚决的偏爱或十分强烈的厌恶。如果两性在颜色或在其他装饰手段上有所不同，除了极少数的几个例外，总是雄鸟打扮得更有花色一些，有的是长年如此，有的至少在每年繁育季节里是如此。他们总要在雌鸟面前富有诱惑力地把各种不同的装饰手段展示出来。即在武装得很好的雄鸟，在大多数的例子里，也还是丰容盛鬎，装饰得很是华美，这是我们初料所不及的，我们或许以为凭借武力，根据战争的法则，也就足以保证他们的胜利，但事实并不如此。不过此类装饰手段的取得是有代价的，在这方面多消耗一分精力，战斗的能力就不免消减一分，这就是代价，而这也未尝不是事实。在另一些例子里，这种代价是，来自鸷禽猛兽方面的风险不免有所增加。在许多不同的鸟种，在这季节里，成群的个体会在一定的场合聚集拢来，进行求爱，而这一过程往往要持续很久。甚至有理由教我们猜想，在同一地段之内，同一个鸟种的所有的雌雄鸟在求爱和求偶中未必全都成功，而不免有向隅的少数。

从上面这些事实和考虑中，我们又可以得出什么结论呢？雄鸟用上这么多的排场来卖弄他的声音色相，同时又不免和对手们大力周旋，难道是全无目的的么？如果我们认为雌鸟操有取舍之权，而所取的只是那只最能讨得他欢心的雄鸟，难道是全无依据的臆测么？若说雌鸟会有意识地谋虑问题，那大概不是的，但在越是形色美丽的、鸣声婉转的、气魄爽朗的雄鸟面前，越是容易受到激动，为所吸引，却是不成问题的。我们也用不着设想，雌鸟会对雄鸟的羽色的每一条纹或每一斑点加以揣摩，例如说，雌孔雀会对雄孔雀灿烂的长尾上的细节逐一加以欣赏——不，真正打动了她的怕只是一般的色相所产生的综合的印象。但关于这一点，我们还不应该过

于自信：我们听说百眼雉（Argus pheasant）的雄雉在展示他的翅膀上的几片漂亮的主羽时，是如何地小心细致，而在竖起带有眼斑纹的那些羽毛时，又如何地要在方位上不偏不倚，都为的是全盘托出，不留余韵。我们又听说，乃至看到，金碛NE32D或金翅雀（goldfinch）的雄鸟是如何地要把他的金光闪烁的两翼时而左时而右地不断更迭地展示出来。这一类的事例说明雌鸟还是有可能注意到一些美的细节的。像上面所说过的那样，我们只能通过类比来判定雌鸟是施展了取舍的能力的，而我们之所以能作此类比或类推，是因为鸟类的心理能力在基本性质上和我们自己的没有差别。从这些多方面的考虑，我们可以得出结论：鸟类的雌雄相配并不是一种碰巧的事，雄鸟之中，只有那些具有各式各样的诱引的手段而最能运用这些手段来取悦于雌鸟和激发雌鸟的才被接受下来而成为配偶的一方。如果我们承认这一点，我们就不难理解雄鸟的种种具有装饰作用的特征是怎样逐渐地被取得的了。一切动物都表现一些个体的差别，人们可以根据这些差别，通过对他们所认为最美好的一些个体的选择，使他们的一些家养的鸟种发生一些变化。既然如此，则在自然状态之中雌鸟对更为美好的雄鸟所进行的习惯性的挑选，乃至即使不是习惯性、而是偶一进行的挑拣选择，也几乎可以肯定地会在雄鸟身上引起一些变化，而这些变化，在时间的过程里，在和有关鸟种的种族生存不相妨碍的限度以内，不断地继长增高。

鸟类的变异性，尤其是第二性征方面的变异性 。——变异性和遗传是选择所由进行工作的基础。家养的鸟类，长期以来，业已经历巨大的变异，而各种不同的变异是遗传的——这是已经肯定了的。在自然状态中的鸟类也曾经历过变异，并由此而分成若干种族——这到今天也已经普遍受到了公认。[33] 变异可以分为两类：一类，由于我们的无知，看去像是自然发生的、或自发的；另一类则直接与生活环境中的种种条件有关，因此，变化所及牵涉到同种之中的全部或几乎全部的个体，并且是同样地变化的。关于后一类的例子，最近阿楞先生[34] 作过一些仔细的观察，他指出，在美国，从北到南，许多不同鸟种的颜色是越来越浓艳，而自东往西，以达于腹地的沙漠平原，则颜色越来越浅淡。同种之中，雌雄鸟所受到的这种深浅浓淡的影响，一般说来似乎是相仿的，但也有一些程度不同的例子。这样一个结果，和认为鸟类的颜色主要是由于通过性选择而取得的一些连续变异的积累这样一个信念，是不相矛盾的。因为，即便在两性已经显著地有了分化之后，气候还是可以在它们身上产生同等的一种影响，不分性别，或者，由于两性体质上有些不同，一性所受的影响要比另一性大些。

在自然状态中，同一鸟种的成员之间可以发生种种个体的差别——这也是每一个人所承认了的。突然发生而特别显著的变异是难得的；这种变

异，即使有益无害，是不是往往会通过选择而得到保持，并被传递给未来的世代，也有问题。[35] 尽管如此，我想还是值得把我所能收集到的主要关系到鸟羽颜色的少数几个例子列举出来——但单纯的白色和全黑的不列。很多人知道古耳德先生有个习惯，就是，他不大承认种别之下还有变种，而把一些轻微的差别看得很重，认为它们有构成种别的意义。然而他说，[36] 靠近南美哥伦比亚首都波古塔（Bogota）的有一个蜂鸟属（乙309）下面的某些鸟种是可以细分为两个或三个族或支族的，划分的根据是尾巴颜色的不同——"有些的尾羽是全部蓝色的，其余的则尾羽中间的八根的末梢是美丽的绿色。"在这里，和在下面的几个例子里，似乎都没有观察到过居间的不同程度的状态。在澳洲的长尾鹦鹉（parakeet）的一个种，"雄鸟大腿上的羽色，有的是猩红色的，有的是草绿色的，雌鸟全没有这情况。"在另一种澳洲的长尾鹦鹉，雄鸟中"有些个体的覆羽上的那条横带纹作鲜黄色，而在其他个体则带些红色。"[37] 在美国，猩红莺（scarlet tanager，即乙917）的雄鸟中，少数几只的"小覆羽上有一条美丽的红得发亮的横带纹"，[38] 但这一变异似乎是比较难得，因此，只有在特别有利的情况之下，才能通过性选择而把它保持下来。在印度孟加拉邦的蜜鸢（honey buzzard，即乙741），有的在头上只有小羽冠，小得像是一个残留，有的连这一点点都没有，要不是印度南部与此同属一个种的鸟"在脑后有相当突出的、由若干根长短羽挨次合成的一撮冠状的毛"[39] 的话，这一点微不足道的差别根本不值得受人注意。

下面的一例在有些方面是更为有意味的。有一类羽毛斑驳的渡鸟（raven），头、胸、腹、两翼的某些部分、尾羽，都是白的；产地只限于费茹（Feroe）[7] 诸岛。在那里，数量还不太少，格腊巴（甲276）访问这些岛屿时，看到了八只到十只活的标本。尽管这一类的渡鸟在特征上并不十分稳定，若干有名望的鸟类学者还是把它们看成而命名为和别的渡鸟分得开的一个种。其中的一位、勃吕恩尼赫（甲110），之所以得此结论，主要是由于这样一个事实，就是这些斑驳的渡鸟受到岛上其他类别的渡鸟的追逐迫害，大有势不两立之势，但人们现在知道这事实是不确的。[40] 不久以前，有人谈到白色的鸟受到同类的拒绝而无从获得配偶，看来这一个斑驳或斑白的渡鸟的例子倒和白色的鸟可以类比而观。

在欧洲迤北诸海中的许多岛区分布着一类很吸引人注意的普通的海鸠（guillemot，即乙988），而在费茹诸岛，据腊拉巴的估计，每五只中只有一只呈现如下的一个变异。它在眼睛周围有一个纯白的圈子，又有一条一英寸半长的弯而窄的条纹从这圈子向后伸展，这一个显著的特征[41] 曾经使若干鸟类学者把这类鸟划成一个不同于其他海鸠的种，并把它定名为泪

海鸠（uria lachrymans），现在我们知道它只是海鸠中的一个变种而已。它也和普通的海鸠相配，但在所产生的后代里这一种特征的不同程度的居间状态是从来没有人看到过的。但这也并不奇怪，我在别处曾经指出过，[42] 一些突然出现的变异，在往下遗传的时候，要么照样地传，不增不减，要么不传。从这海鸠的例子里，我们看到，在同一地段之内，在一个物种之中，同时存在两个不同的形态，而我们也不容怀疑，如果其中的一个比另一个对这鸟种更为有利，则不久以后，这一形态的数量就会繁殖得越来越多，而另一形态就越来越少。例如，如果斑驳的渡鸟的那一点斑驳，所招来的不是同类的迫害，而是黑色的雌鸟的垂青，在雌鸟眼光里发现它新奇可爱（像上文所说雌孔雀对杂色的雄孔雀那样），则他们的数量就不会减少，而会很快地增加。而这就成为性选择的一个例证了。

至于那些微小的个体差别则比较普通得多，而一个种中的成员个个都可以或多或少地有份，因此，我们有一切理由可以相信，作为选择的用武之地，它们的重要性要远在上面所说的那种个体变异之上。第二性征是特别倾向于发生变异的。自然状态中的动物如此，家养动物也未尝不如此。[43] 在上文第八章里我们已经看到，我们也有理由可以相信，变异的发生，在雄性个体身上要比雌性个体身上更为容易。所有这些可能出现的情况都是对性选择十分有利的。至于由此而取得的种种特征在往下传的时候只传给两性中的一性，抑或兼传给两性，则我们将在下章看到，要看它们遵循的是哪一种遗传方式，未可一概而论。

雌雄鸟之间的某些微小的差别之所以发生，究竟是由于单纯的变异性的活动，外加受到性别限制的遗传，而没有选择作用的那一部分帮助，抑或得到了这种选择的一臂之力而有所加强，有时候是不容易加以判断而作出意见的。在许多例子里，雄鸟有种种漂亮的色彩或其他装饰手段可以展示，而雌鸟对于这些色相也在轻微的程度上分享到一些，对这些例子，我在这里刚说过的话是不相干的，因为这一类的两性差别的来源，几乎可以肯定地是由于雄的一性首先取得了有关这些色相的特征，而后来又分移给了雌的一性的。但就某些鸟种而言，雌雄鸟之间只是在身体的某一部分，说眼睛罢，在颜色上有些轻微的差别，我们所能作出的结论又是什么呢？[44] 在有些例子里，两性的眼珠有着显著的不同，例如在异喙属（乙1000）的几种鹳（stork），雄鸟的是带黑的榛子色，而雌鸟的则作藤黄色；其在许多种犀鸟（hornbill，即乙143），我从勃莱思先生那里听说，雄鸟有浓艳的大红眼，而雌鸟的却是白的。[45] 在二角犀鸟（乙144），雄的头盔后部的边缘和喙上隆起的部分的那根条纹都是黑的，而雌鸟就不是这样。我们能不能设想这些黑色的标记以及眼珠的大红色都曾经通过性选择而在雄鸟身上得到了保存和加强了呢？这是很有问题的。因为巴特勒特

先生在动物园里指点给我看过，这种犀鸟的口腔在雌雄鸟之间就有所不同，雄的是黑的，而雌的是肉色的，内部既有此分别，则外貌或美观上的不同大概不是由于性选择的影响可知。我在智利时，观察到[46]神鹰（condor）的虹膜，在约摸一岁大的幼鹰是深棕色的，但到了成熟的年龄，雄的变成带黄的棕色，而雌的则变成鲜红色。雄鹰头上又有一个小小的、纵长的、铅一般颜色的肉峰或冠。许多鹑鸡类鸟种的冠是富有装饰性的，而在求爱的活动期间颜色要变得特别生动。但神鹰的冠的颜色却很呆板，用我们人的眼光看去，一点点也说不上有什么装饰的意味，这又是怎么一回事呢？关于其他许多不同的特征，有如中国鹅（乙47）在喙的尽根处的球状隆起，在雄鹅要比雌鹅的大得多，我们也可以提出同样的疑问。对于这些问题，肯定性的答复是拿不出来的，但如果我们想起，在人类的一些野蛮民族里，各式各样人为的破相——有如在脸上刻画深痕，使结出的伤疤成为肌肉的各式疙疙瘩瘩的隆起，在鼻中膈上戳个洞，洞里穿插上几根木制或骨制的小棍，在耳朵上、嘴唇上也穿上窟窿，拉得很开，也塞上东西——在我们看来是其丑难当，而在他们却每个人认为是盛装美饰，则我们对于公鹅喙上的球状隆起以及其他雄鸟身上的垂肉之类的附赘悬疣对雌鸟说来究竟美观与否，就不应该妄做解人了。

无论刚才所缕述的两性之间的哪一类不关宏旨的差别是不是通过性选择而得到保存，这些差别，以及其他的一切差别的产生总不得不以变异的一些法则为依据，是没有问题的。根据相关发育（correlated development）的原理，身体上不同部分的羽毛，或全身的羽毛，往往按照同样的方式或格局而发生变异。我们在某几个品种的家鸡身上就可以看到很好的说明。在所有这些品种里，公鸡脖子上和腰部的羽毛都要发展得很狭长而被称为梳齿羽（hackle）。现在如果雌雄两性都取得了一个顶结，而这是事实，是这一属的一个新特征，则公鸡头状的羽毛也变作梳齿状，这一变化显然是从相关的原理而来的，而母鸡头上的羽毛却还是照常不变。在公鸡，构成顶结的梳齿羽在颜色上也往往和颈部腰部的梳齿羽的颜色相关，我们只需把洒金和洒银的波兰鸡（gold-spangled与silver-spangled polish）、称为"大球冠"（houdan）和"伤心"（creve-cover）的两个法国品种的鸡比较一下，就可以理解这个情况。在自然状态中的鸟种里，在同一些羽毛的颜色上，我们可以观察到与此完全相同的相关现象，锦鸡（gold pheasant）和阿姆赫斯特雉（Amherst pheasant）就是例子。

每一根个别的羽毛的结构一般使得它在颜色的布局上的任何变化总是两边对称的，这我们在镶边的、洒点的、细线纹的各个家鸡品种里都可以看到。而根据相关的原理，全身的羽毛的颜色在格局上往往是一致的。这就使我们在繁育家养品种的时候，比较容易地取得羽毛颜色和标记的对

称，几乎和自然鸟种的对称一模一样。在镶边和洒点的家鸡里，各根羽毛的有色的边缘是有着截然分明的界限的。但我曾用一只黑中发绿色光泽的西班牙鸡（Spanish）的公鸡和一只斗鸡种的白色母鸡相配，所得的杂交种鸡的羽毛全部是黑中带绿，只是每根羽毛的尖端是白中带黄，而在此尖端与黑色的羽根之间，又有一道两边对称的深棕色的月牙状的带纹。在有些例子，羽干或羽管决定着羽上颜色的布局，我也曾用上面所说的同一只黑中带绿的西班牙鸡的公鸡和一只洒银的波兰鸡的母鸡交配，所得的杂种的羽毛在这方面就可以提供一些说明，这杂种鸡的躯干上的羽毛的羽管，以及羽管两旁的狭长条表面，合起来是黑中带绿的，其外围是很整齐的一圈深棕色，而边缘则作白中带棕的颜色。在这些例子里，我们看到，羽毛颜色的由浅入深、或由此色转入彼色，总是两边对称的，在自然状态中许多鸟种的羽毛之所以美观，原因就在于此，而在这里，情况也是一样。我也曾注意到，普通家养的鸽子里有这样一个变种，两翼上各有两条横带纹，左右对称，带纹上下都有一道浅色的空间，凡三道，而带纹的颜色是由深入浅而没入这三道空间的。这就和同种的野鸽子不一样，野鸽的两翼是以石板石般的青灰色为底、加上单纯的黑色带纹，而底与花色的界限是截然分明的。

在许多鸟群里，在同群的若干不同的鸟种之间，论羽毛的颜色虽各别，论某些斑点、标记、条纹却是大致相同的。自然的鸟种如此，在家养的鸽子品种里也找得到可以类比的例子，家养的鸽子尽管颜色不一，有红的、黄的、白的、黑的、蓝的，两翼上却都保有两条横带纹，与周围或衬底的颜色完全不同。尤为奇特的一个情况是，一面保持着某些标记，和自然状态中的鸽子一样，而一般的羽毛则几乎和野鸽的恰恰相反。在原始鸽中有一条蓝色或青色尾巴，但最在外边的左右两根尾羽的靠外而靠羽梢一端的羽瓣却是白色的。现在我们知道有一个鸽子的亚变种，尾羽的总的颜色是白的，而不是蓝的，而在原始鸽种的尾羽的白色的地方，在它却不多不少、不偏不倚地变成了黑的。[47]

鸟类羽毛上单眼斑纹的形成和它的变异性 。——在动物身上的一切装饰手段之中，几乎什么都比不上见于某些鸟羽上、哺乳动物的毛上、爬行动物和鱼类的鳞上、两栖类的皮上以及许多鳞翅类及其他昆虫的翅膀的眼斑纹（ocellus）那样美丽，这种斑纹是值得我们特别注意一下的。一个眼斑纹是这样构成的：以一个圆斑或圆点为中心，外边围绕着一个圈子，中心与外围的颜色是不同的，好比眼珠，中心是瞳人而外围是虹膜那样，所不同的是，中心与外圈之间往往还套有不止一个的同中心的大小圈子。雄孔雀尾部覆羽上的眼斑纹是大家所熟悉的一个样板，孔雀蝶（peacock butterfly，属乙993）的翅上的此种斑纹也是谁都知道的。特瑞门先生曾经

向我提供关于南非洲的一种蛾，虽在南非，和我们欧洲的蛾种还是有近亲关系的，他说，这种蛾的眼斑纹很宏伟，左右后翅上各一个，几乎把后翅的整个面积都占了；斑纹的中心是黑的，其间还包括一个半透明的新月形的标记，周围是连续的一整套颜色不同的圈子，赭黄、黑、再赭黄、粉红、白、再粉红、棕、再白而不纯白。我们虽不知道这些美丽而复杂得出奇的装饰手段是怎样地一步一步发展出来的，整个的发展过程怕倒是简单的，至少在昆虫是如此。因为正如特瑞门先生写信告诉我的那样，“在鳞翅类，单单就标记或颜色一类的特征而言，最不稳定的莫过于眼斑纹，斑纹的数目和大小都不稳定。”最初唤起我注意这个题目的是沃勒斯先生，他曾经向我出示一系列的我们寻常的草褐色蝴蝶，即马王蝶的一个种（meadow-brown butterfly，即乙481）的标本，表明从单纯的黑痣般的微不足道的一个小点开始、到一个美丽得像月华似的眼斑纹为止的许多由小到大、由简入繁的层次。在和这一种蝴蝶同属于一个科的南非洲的一种粉蝶，母后蝶（乙308），眼斑纹的变异比此更要动荡不定。在有几个标本里（图53，A），翅膀的阳面有几片黑色，而黑色的中间又含有一些不规则的白记；以这个情状为起点，而逐步进入一个差强人意的完整的眼斑纹（图53，A [1] ），也构成一个全套。在另一套里，从包在几乎看不清楚的一个黑线圈里的一些小白点开始（图53，B），进入又大又圆而辐射性对称的一个个眼斑纹为止（图53，B [1] ），我们也可以推数出一系列的步骤来。[48] 在诸如此类的例子里，眼斑纹的发展所需要的变异与选择过程并不是太

长的。

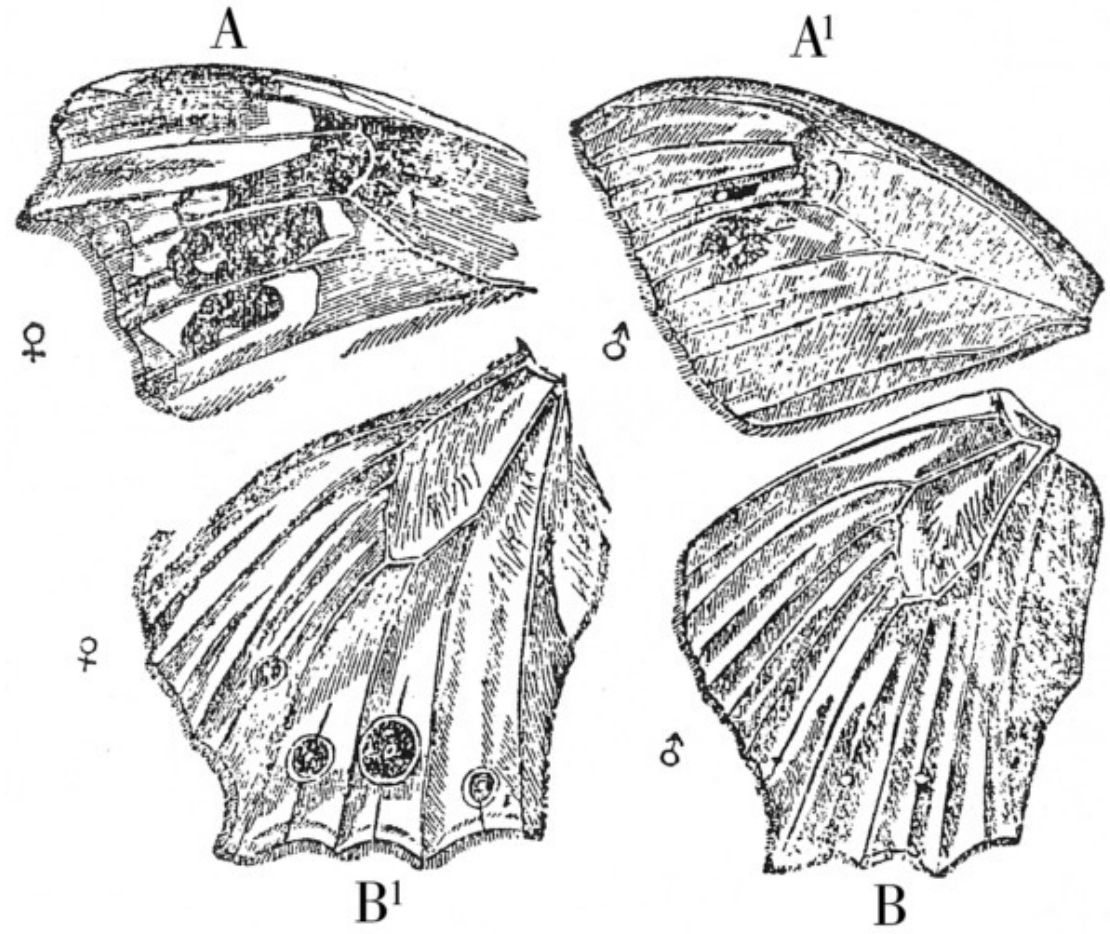

图53 母后蝶（乙308），据特瑞门先生所绘图，示眼斑纹的变异，自微入著，跨度极大

A，标本，来自印度洋西部毛里求斯岛，前翅阳面

A [1]，标本，来自南非洲纳塔尔，翅面同上

B，标本，来自爪哇，后翅阳面

B [1]，标本，来自毛里求斯岛，翅面同上

就鸟类和许多其他动物而言，我们根据若干关系相近的物种的比较而加以推测，中心的圆点看来是由条纹演变而成的，原有的条纹，初则由合而分，成为零星点滴，继则由分而合，收敛而成圆形。在亚洲所产的一类短尾雉，牧羊神雉（tragopan），在雌雉身上的隐隐约约的白浅纹，到了

雄雉身上，就成了美丽的白圆斑，[49] 而大致相类的一种情况可以在百眼雉（argus pheasant）的两性身上观察到。尽管有这些情况，从各方面的现象看来，又似乎强有力地支持这样一个信念，就是，一方面，在小黑点为中心的此种斑纹，黑点的形成往往是由于四周色素的向心倾向，一面集中成点，一面使四周的颜色趋浅转淡，而成为一圈浅晕；而另一方面，在以白点为中心的此种斑纹，白点的形成是往往由于色素的离心倾向，一面中心成了空白，一面四周出现了个黑圈。无论在哪一样情况下，结果总是一个眼斑纹。此中所牵涉到的色素在分量上看来经常是不变的，只是在分布上有时而向心或时而离心之别而已。普通的珠鸡（guinea-fowl）的羽毛所提供的就是一个白点黑圈或白中黑外的例子，而凡属点子大而比较密集的地方，各自的黑圈会合在一起。在百眼雉，同一根羽毛上可以出现黑点白圈和白点黑圈，而所谓黑白有时候也只是在颜色上有明暗浅深之别罢了。依据了这些情况，我们可以说，眼斑纹的形成，就其最基本的情态而言，看来是简单的一回事。至于那些更为复杂的眼斑纹，中心斑点之外套上了一系列的大小圈子，各有不同的颜色，又是怎样来的，经历过什么一些步骤，我不敢强作解人地加以说明。不过根据不同颜色的家鸡品种的杂交而产生的杂种鸡的单根羽毛上的颜色分层分圈的情况，又根据鳞翅类中许多蝶种或鹅种的眼斑纹的自有其跨度极大的变异性，我们还是可以得出结论，认为它们的形成也并不是一个复杂的过程，由于有关的羽毛所从生长的体素组织起了一些轻微而逐步浸润性的变动，如此而已。

第二性征有深浅不同的级别。——这种级别的例子是重要的，因为它们向我们表明，一些装饰手段，虽然高度复杂，是可以通过微小而连续的步骤而被取得的。为了发现存活在今天的任何鸟种的雄鸟，在取得它的光辉灿烂的颜色或其他装饰品的过程中，究竟走过哪些实际的步骤，我们应该把他的长长的一串已经灭绝了的祖先注视一下，而这显然是做不到的。但如果我们把属于同一个鸟群的所有的鸟种作一个通盘的比较，而这鸟群又是够大而包罗够广的话，我们一般还是可以取得一个线索的。因为在这些鸟种之中，可能有一些至今依然保存着前代的一些特征的哪怕很不完全的遗迹。特征分级的显著的例子可举得很多，各个鸟群里都有些，但逐一加以介绍，不免过于烦琐，最好的一个办法还是举一两个特别显著的例子，有如雄的孔雀来看，就这一种鸟而论，装饰之美的所以得有今日，大概经历了一些什么步骤，然后再看我们在认识上是不是可以得到一些举一反三的好处。雄的孔雀之所以值得我们注意，主要是他尾部的复羽的长度大大地超越寻常，尾巴本身倒并不太长。这些尾羽上沿着羽干的羽枝几乎全都是各自分立的或者说，不通过羽芒而相互勾连的。他这一点不算特别，许多鸟种和某些家鸡和家养鸽的某些品种或变种也有这情况。将近羽干尽头的地方和直到尽头，羽枝却又勾连了起来而成为一片，而且在中心

联合构成一个椭圆形的图案，即所谓眼斑纹。世界美丽的物品虽多，这肯定地是属于最前列的一件。就其构造而言，一个鸡心似的中心，除底处有个锯齿状的缺口外，通作深蓝色，烨烨发虹彩光，外围是一整套的颜色圈，最靠中心的是浓绿色，其次古铜色，比较宽，再其次是五个比较窄的圈子，各有其略微不同的能发虹彩光的色晕。整个圆盘形的图案里还有一个值得注意的小小的特点，即，两个圈子之间有一道空隙，当然，也是一个圈子或半圈，是没有颜色的，但不止没有颜色，并且由于构成它的有关的羽枝、在这圈空隙里多少有些光秃、即少生或不生寻常使羽枝能彼此勾连的羽芒、因而不挡光的缘故，看去几乎像是透明的，像是个透明的圈子，这样，画龙点睛，就使整个图案见得更完美了。不过我在别处也曾描写过[50]与此完全可以相类比的变异，就是斗鸡种的某一个亚变种的公鸡在梳齿羽上所表现的一个特点；这种羽的梢部会发出金属般的光彩，原来“这部分和同一根羽毛的下半部不同，它自成在羽干两旁相对称的一节，而由于构成它的那些羽枝是光秃的，即不长羽芒的，所以看去也是透明的”。回到孔雀，眼斑纹的深蓝色的中心的底部，沿着羽干的直线，有个很深的锯齿形的缺口。外围的各道圈子，环行到此，也表现着有些缺陷的痕迹，也可以说有些中断，正像图（图54）中所看到的那样。印度产的孔雀（乙727）和爪哇产的孔雀（乙728），虽不同种，却都表现这种缺陷或中断，而这似乎是值得特别注意的，因为它可能和眼斑纹的发展过程有所联系，

不过在很长的一段时间内，我没有能猜度出它的意义来。

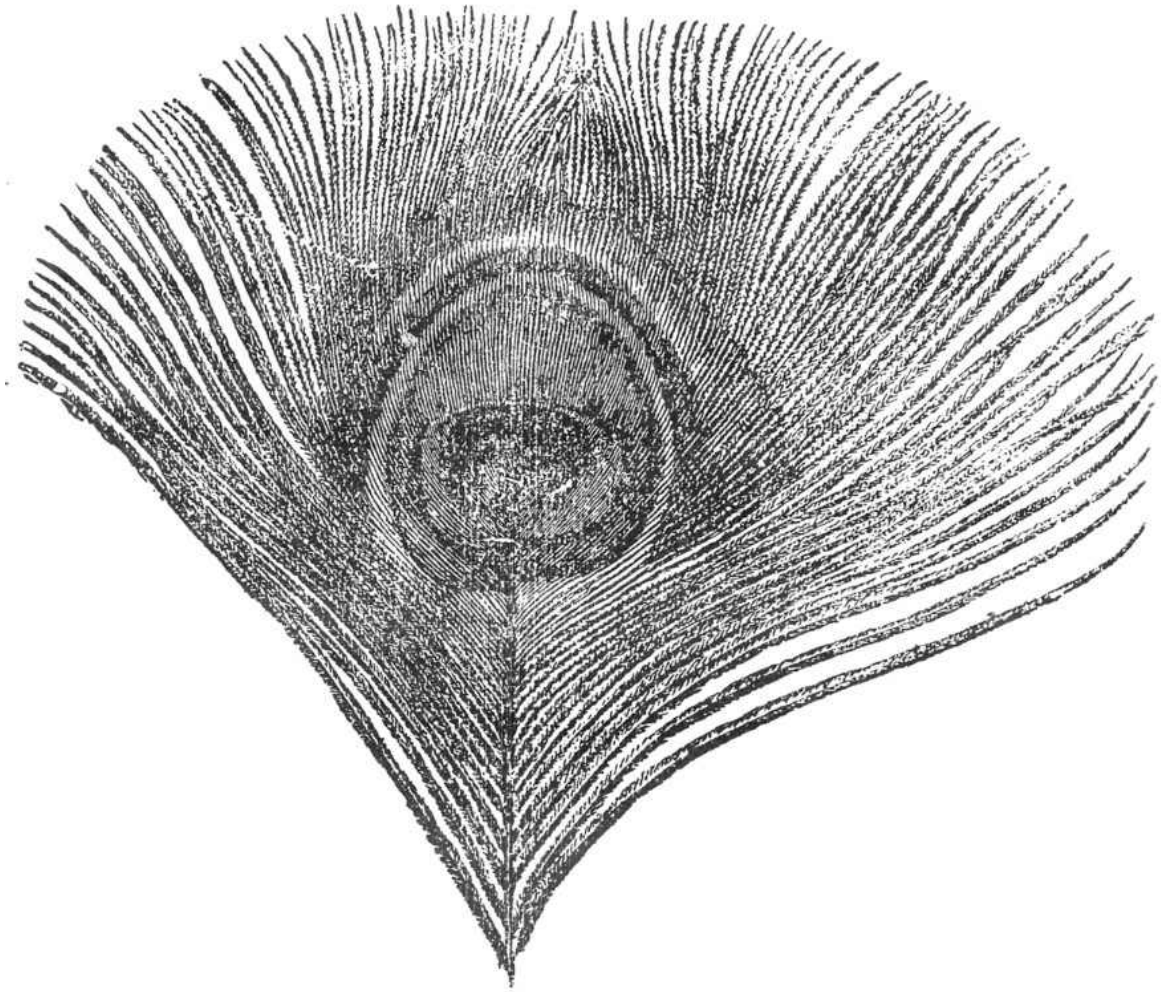

图54 雄孔雀的尾羽的末梢，大小约当原物的三分之二；据福尔德先生所绘原图。文中所说的透明的一个圈子即盘形图案中最外围的那道白圈子，实际上是个半圈，只限于靠近羽梢的一端

如果我们承认事物逐渐进化的原理，那么，在雄孔雀的长得出奇的尾部覆羽和所有寻常鸟类的短的尾部覆羽之间，从前一定存在过备有各个长短度的这种尾羽的许许多多鸟种，而同样地，在前者的宏丽的眼斑纹和其他鸟种的比较单纯的眼斑纹、甚或只是一些颜色的斑点之间，也一定存在过逐步渐进的情况；雄孔雀身上的其他一切特征也没有一个能自外于这种情况。现在让我们转向和孔雀相近的鹑鸡类，看看上面所说的居间程度，不论哪一等，至今还有存在的没有。孔雀雉属（乙790）的各个种和亚种的所居住的本土就在孔雀的家乡附近，它们和孔雀也颇有几分相像，以至人们对它们有孔雀雉之称。我又曾从巴特勒特先生那里得知，它们在鸣声和某些生活习性上也和孔雀相似。一到春季，雄的孔雀雉，像上文所已描写

过的那样，要在装束得比较朴素的雌鸟面前，昂首阔步地走来走去，把饰有许许多多眼斑纹的尾羽和翼羽张得唯恐不开，竖得唯恐不直。我请读者回过头去再看一看一种孔雀雉的插图（图51，第十三章）。在另一个种（乙794），光是尾羽上有眼斑纹，翼羽上则没有，但整个背部作浓郁的蓝色，发出金属般的光彩，在这些方面，这一个种的孔雀雉就和爪哇的孔雀相近。又另一个种（乙792）的头上有个奇特的顶结，这也是有些像爪哇孔雀的。在所有的孔雀雉的各个种里，翼羽和尾羽上的眼斑纹有圆的，也有椭圆的，每一个是个盘形图案，中心是一片带绿的蓝色或带绿的紫色，美艳而发虹彩光，斑纹的外缘是黑的。在有一种（乙791），这圈黑边又逐渐转成棕色的一圈，而这个棕色圈子又有一道乳酪色的镶边，所以在这里的眼斑纹就有一套好几道同中心的圈子围绕着，每一道的颜色虽不鲜艳，却是由深入浅，由晦转明，亦有风致。尾部覆羽的特别长是这一属鸟的又一个引人注目的特征。在有几个种里，这种羽或翎要比真尾羽反而短些，有的只有真尾羽的一半长，特长的尾羽和这些相形之下，就更见得突出了。尾部的覆羽上都有眼斑纹，像孔雀一样。由此可知，这一属鸟的若干鸟种，在尾部覆羽的长度方面、在围绕着眼斑纹的圈子方面，以及在其他的特征方面，显然正朝着孔雀的方向逐步或逐级地往前推进。

尽管有上面所说的这种接近于孔雀的趋势，当我第一次检视孔雀雉的这一属的某一个种的时候，一种失望的心情几乎教我半途而废，不再往下探讨。当时我意外地发现两点：一是这种鸟的真尾羽上也饰有眼斑纹，而孔雀的却是素淡的，二是它的眼斑纹，不论在哪一类羽毛上，根本和孔雀的不同，不同在一根羽上有两个，羽干左右各一（图55）。因此，我当时的结论是，孔雀的早期祖先不可能曾经是一只孔雀雉一类的鸟。但在我继续探讨的过程中，我发现，在有几个种里，这两个眼斑纹靠得很近；又发现，在有一个种（乙792）的尾羽上，两个斑纹碰到了一起；而最后，更发现，在这同一个种的某些鸟身上，以及在另一个种（乙793）里，尾部覆羽的两个斑纹真的部分汇合了起来（图56）。所碰头而汇合的部分既然是两个斑纹中间鼓出的那一部分，则没有汇合的上下两头势必形成两个缺口，而周围的有色圈带到此也随同呈现一个缺陷。结果是，单一的一个眼斑纹终于在每一根尾部的覆羽上产生了出来，尽管由于原先是两个，不免清楚地露些马脚，却毕竟成一个了。这些汇合而成的眼斑纹和孔雀的单一的眼斑纹有这样一个差别，就是，斑纹上下各有一个缺口，而在孔雀，只下面或底部有一个。但这一个差别是不难解释的；在有几个孔雀雉的种里，一羽之上的两个椭圆形斑纹是彼此平行的。但在另外几个种里（有如乙791），它们有一头是彼此相向的，如令这一类一端相向的两个斑纹部分汇合之后，在不相向的一端，比起相向的一端来，势必留下一个更大而更深的缺口。还有一点也是显而易见的，即，如果双方一端相向的程度很强，

而汇合的又很完密，那么，碰头而汇合的一端的缺口会倾向于消失不见。

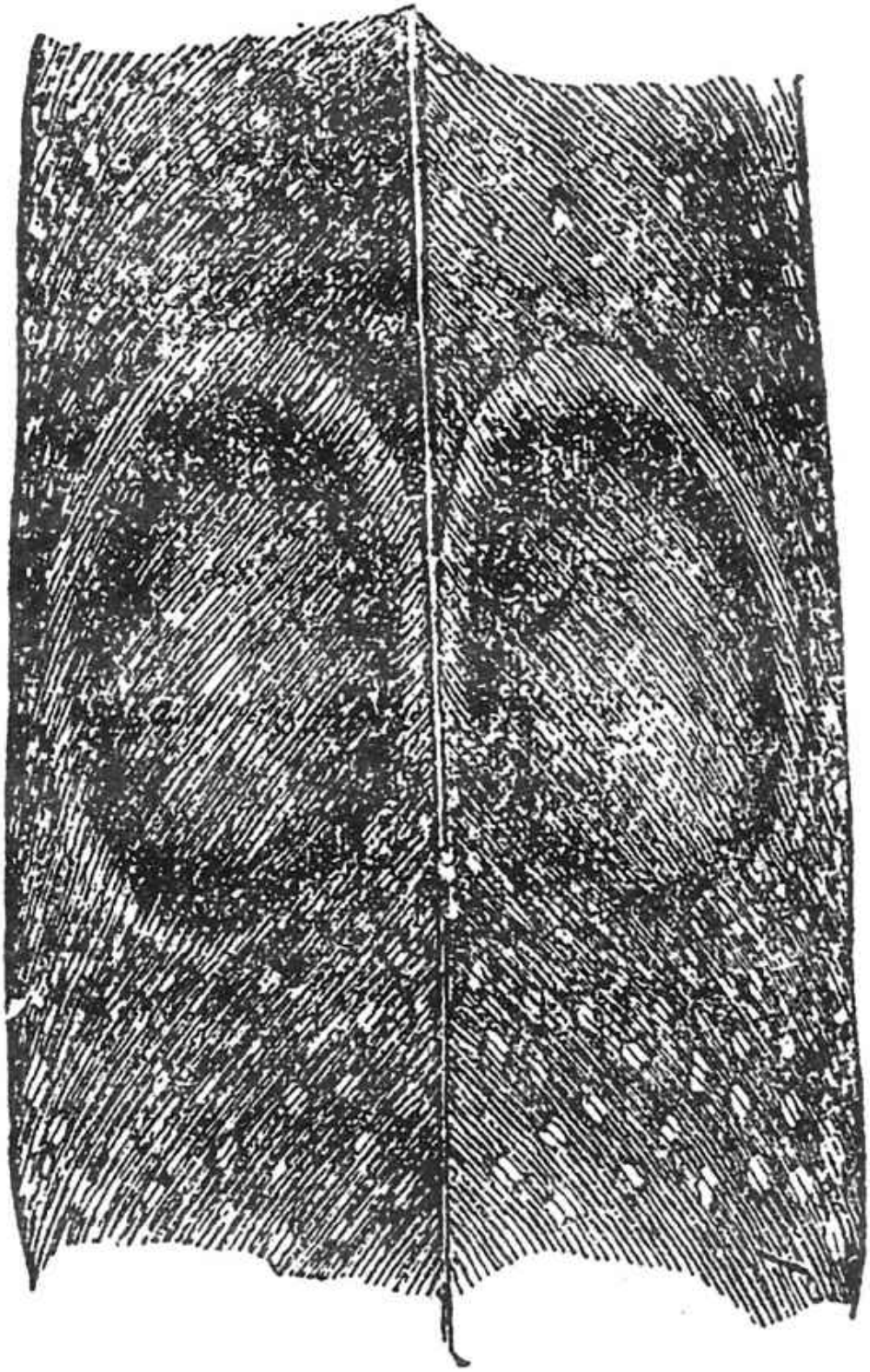

图55 孔雀雉的一个种（乙791）的尾部覆尾羽的一部分，示一根羽上有两个眼斑纹；大小与原物相同

孔雀，无论雄的或雌的，在真尾羽上是完全不长眼斑纹的，这显然是和真尾羽的受到特长的覆尾羽的掩盖和隐蔽有关。在这一方面，它们和孔雀雉的真尾羽有着显著的不同，在后者的大多数的鸟种里，真尾羽上饰有很大的眼斑纹，比覆尾羽上的还要大些。因此，我就想起来对若干个种的真尾羽作了仔细的检视，想发现它们的眼斑纹有没有任何倾向于消失的表示，结果是正中下怀，看来这倾向是有的。在有一个种（乙794），正中几根真尾羽上羽干两边的各一个眼斑纹是发展得很完整的，但越是在靠外边一些的几根尾羽之上，靠羽干里边的那个斑纹就越来越趋向于暗淡不明，而一到最外边的左右两根尾羽之上，羽干里方的斑纹就剩下一个影子或残迹了。再如，在麻刺甲产的那一个种（乙793），覆尾羽上的两个眼斑纹，我们刚才已经看到，已经会合起来（图56）；而这些覆羽也已经发展得特别长，已有真尾羽的三分之二那么长，所以在这两方面，即覆尾羽的长度和羽上斑纹的汇合为一，这一种孔雀雉的覆尾羽正在向孔雀的覆羽的方向靠拢。至于麻刺甲种的真尾羽，则只有正中的两根饰有鲜艳的眼斑纹，每根上有两个，而在所有其余几根上面，凡在羽干里方的那一个已经完全消失不见。结果是使这一种的孔雀雉，在覆尾羽和真尾羽方面，在结构和装

饰上，和孔雀的情况靠拢得很近了。

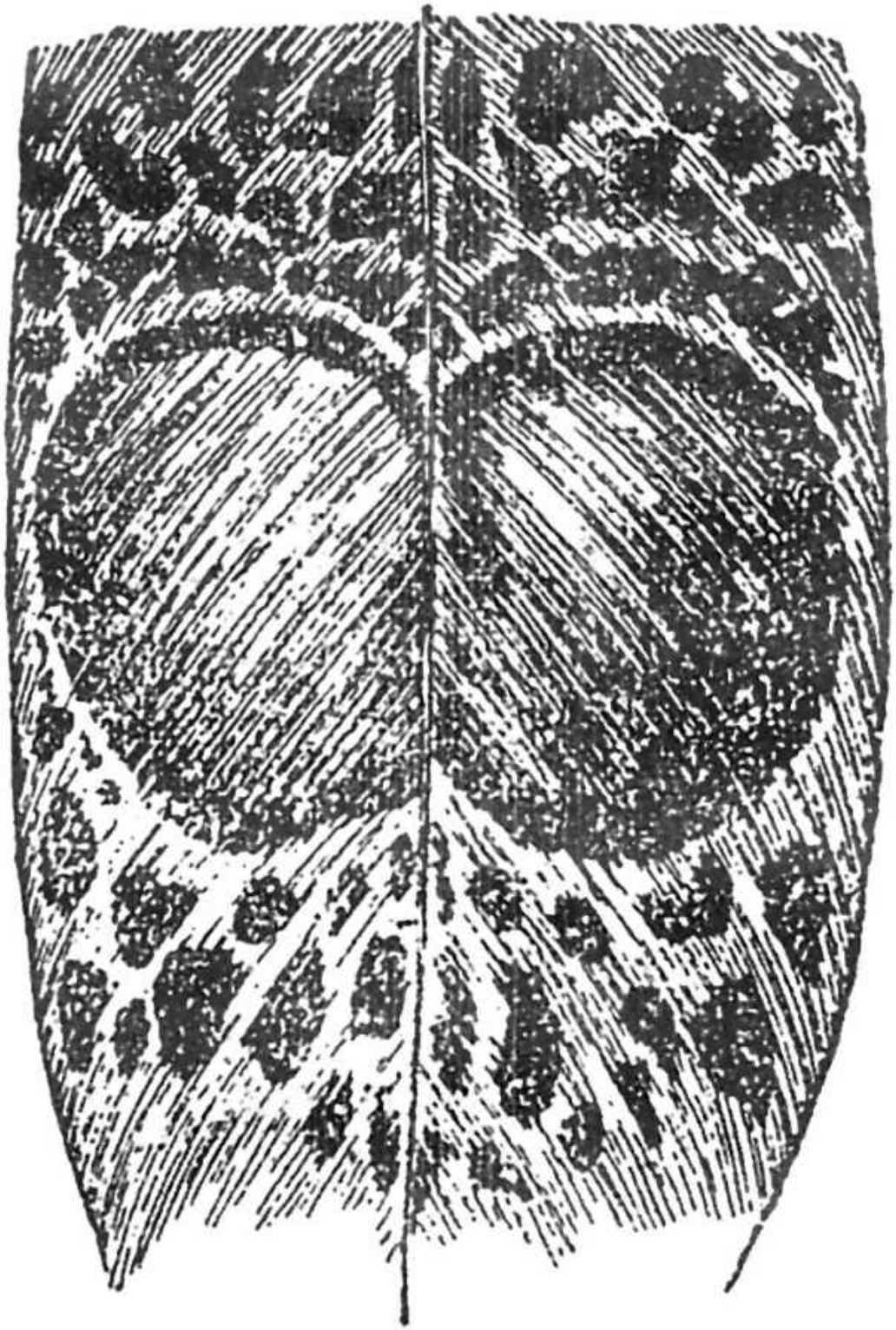

图56 孔雀雉的又一个种（乙793）的尾部覆尾羽的一部分，示两个眼斑纹部分趋向于汇合；大小与原物相同

如果这一类的级别或渐近的层次对孔雀尾羽的所以会有今日的那样宏伟，对其在演进中所经历的一些步骤，能有所发现的话，上面所说的种种也几乎是足够满足我们的需要了。如果我们用我们的想象描绘出孔雀的老祖先的一副真容，而在描绘之际，用今天的孔雀和寻常的鹑鸡类的鸟这两个极端之间的几乎恰恰在正中的一个中间状态作为蓝本，则描绘出的结果将是和孔雀雉的容色很相近似的一只鸟。若更具体地各言其特征，则：在孔雀这一极端，有的是长得不可开交的覆尾羽，每根上面饰有一个单一的眼斑纹；在寻常鹑鸡类的另一极端，有的是短短的覆尾羽，上面只是简简单单的洒上几个有色的小斑点；而在接近于今天的孔雀雉的中间形态，则所具备的覆尾羽，不但能挺得很直、张得很开，而且每根上面都装点着两个部分已经汇合了起来的眼斑纹，而此种尾羽又已经引申到几乎可以把真尾羽掩盖起来的长度，至于真尾羽本身原有的眼斑纹则已部分归于消灭。今天两个孔雀种 [8] 的眼斑纹的中心和外圈所表现的缺口或缺陷都明明白白地为这样一个看法说了有利的话，而除此看法之外，这缺口究竟从何而来，也真是无法解释。孔雀雉的雄鸟确乎是很美丽的，但他们的美，近玩则可，若观赏的距离较远，究不能和孔雀之美相比。孔雀的许多女祖先，世世代代以来，一定是懂得欣赏这一点优越性的，因为通过对最美丽的雄孔雀的持续不断地拣选，她们业已不自觉地使雄孔雀成为现有的鸟类之中最光辉的魁首。

百眼雉 （Argus pheasant）。——另一个值得探讨的出色的例子是由百眼雉的翼羽上的眼斑纹所提供的，这种眼斑纹在结构与颜色浅深的安排上出奇得像个松脱了的球臼大关节，一边是凸出的圆球，一边是凹进的臼槽，彼此虽已脱开，却还没有分离，因此，这种眼斑纹是不同于寻常的眼斑纹的。在此种球臼关节状的眼斑纹里，颜色上浅深明暗的调配，或画家所称的描影法，是得到了许多有经验的艺人的称道的。但又是怎样来的呢？我想谁也不会把它看成是碰巧碰出来的事——或者说，由于风云际会，种种有色的物质的原子凑在一起，并且凑得太巧，凑出了个图案来。若说这些装饰手段的所由形成，是通过了对许多连续变异的选择作用，而在这些变异之中，没有一个原先受到过什么调配，使前途得以产生一个球臼关节形的图案印象，——这说法大概也没有人会相信的。其为不可信，正好比拉斐尔（Raphael）的圣母像（Madonne）的所以造成，是通过了一长串的青年艺术家对满幅帆布上一大堆的乱涂乱抹之中作了一番选择拼凑，而在这些青年画师之中，当初谁也没有打过主意要画出一个人体像来那样。为了发现这一种眼斑纹的发展由来，在这里和在上面不一样，我们不能追查

一长串的祖先，也不能拿许多关系近密的其他鸟类形态来作比较，因为这些现在都不存在。但幸而百眼雉自己翅膀上的若干根羽毛已经足够为我们提供一个线索，来解答这个问题，而这几根羽毛也足以明白地指证出来，从一个单纯的小点点、到一个完整无缺的球臼关节状的眼斑纹，其间也曾有过、至少也是可能有过，一些级别或一些渐进的层次。

带有眼斑纹的翼羽，眼斑纹本身而外，还遍布着一些颜色晦暗的长条纹（图57），或一串一串的同样暗色的黑点子（图59），每一根条纹或每一串点子都从羽瓣的边缘斜斜地向羽干一边下行。而终于靠拢一系列眼斑纹中的一个。成串的小点子中，每一点一般都是左右长而上下扁，横截着串条所构成的直线，像一系列的算盘珠。它们也往往和旁近的点子发生汇合，则可以构成上下行的纵条纹，如果是属于异串的点子，即从横里发生汇合，则可以构成左右行的横条纹。一个点子有时候也可以分裂为一堆更

小的点子，但分而不散，依旧维持在串上原有的部位。

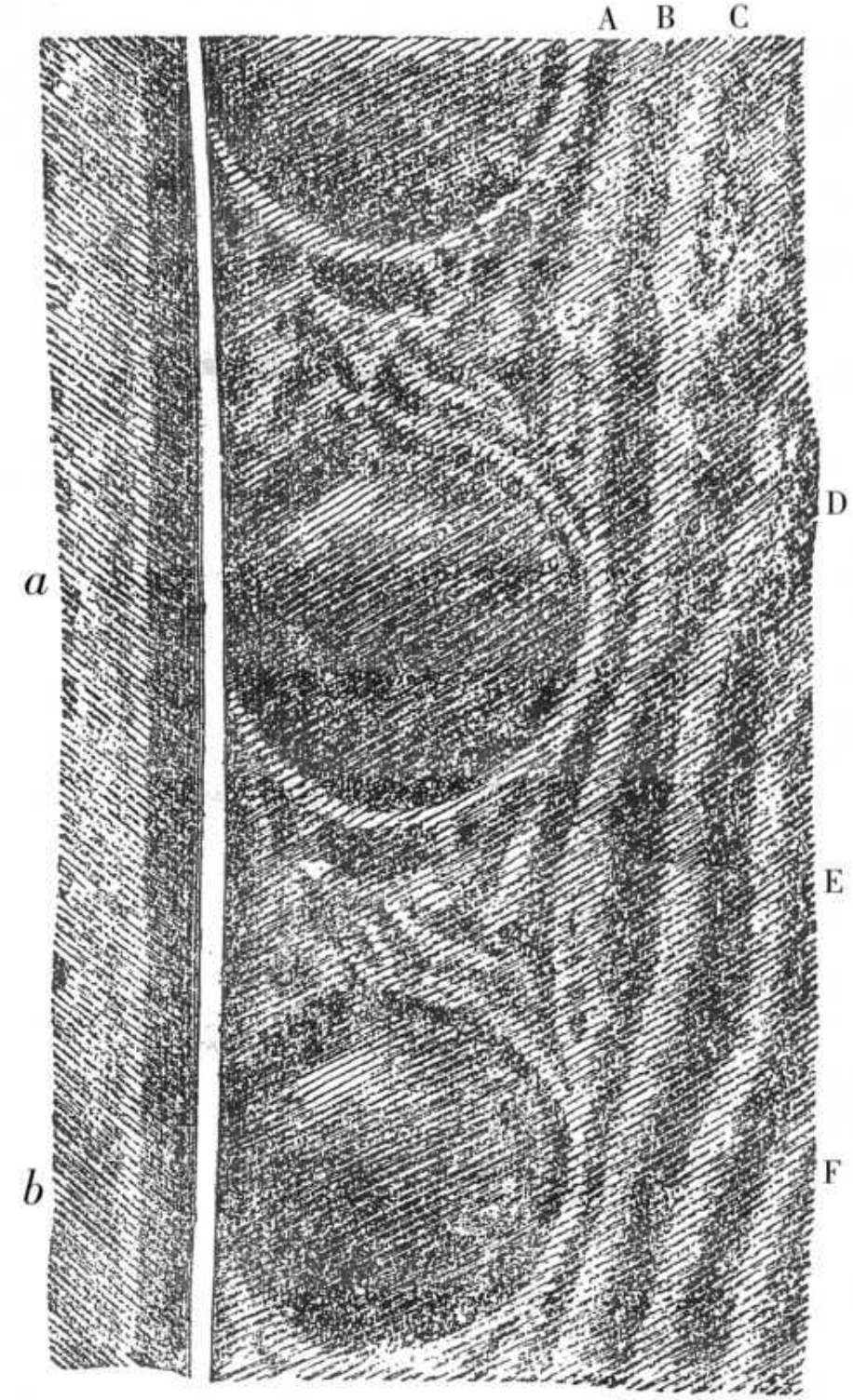

图57 百眼雉翼羽覆羽的一部分，示两个完整的眼斑纹，a与b。A、B、C、D、……示旁行斜下的灰暗条纹，每一条引向一个眼斑纹。附加说明：

羽干两边的羽瓣都经割除，左边割除的尤多，故图所示只右羽瓣靠近羽干的一小长片而已

不妨先叙明一下一个完整的球臼关节形的眼斑纹是什么样的。它是这样组成的，外边是一个深黑色的环或圈子，环中的平面空间在光和影的配合上恰好给人以一个球的形象。福尔德先生对此所画出的图是值得称赞的，做版时也刻得很好，但木刻有它的限制，毕竟不能把极其细致的原状惟妙惟肖地表达出来。黑环一般总有一个小小的缺口或中断处（图57），在环的上半部，下对球的在描影上比较浅而明的一部分而略微偏右，但有时候在右边通向底部处也有中断的情况。这些小小的缺陷是有重大的意义的。黑环在左上方的一小段又总是粗壮得多，并且它的边缘也有些模糊不清（我们在这里说到上下左右，当然是指一根羽毛在手中持直而羽的阳面对着我们目光时的那些部位，文中各幅插图也是这样画出来的）。在这粗壮的一段的下面，在球面上，有一个斜斜的、几乎纯白的标记，而由此下行，纯白又转而成为浅铅色、而浊黄色、而棕色，从此越向球面的底部，颜色就越是晦暗不明，而每两种颜色之间的过渡总是那么“潜移默化”，无丝毫痕迹可寻。恰恰就是这些绘影之妙使我们取得了光线照射在一个凸面上的印象，亦即一个圆球的形象，逼真逼肖。如果我们更仔细地把球面检视一下，我们会看到它的下半部一般作一种棕色，上半部则更要黄些和更像铅一般的颜色，而上下半部之间实际上有一条弯弯的斜行的细线，像是提供了一条分界线，却又很不清楚，这条弯弯的斜行线，对于因光照而呈白色的一片球面所横截了的轴线，亦即对全部射影的轴线，成一个九十度的直角。但上面所说的在细线上下的颜色上的差别（这在木刻的插图里当然无法表示出来），对球面描影的浑成完整，是丝毫不发生不良的影响的。特别应该观察到的一点是，每一个眼斑纹，或则和一条颜色灰暗的蓝条纹，或则和一纵串灰暗色的斑点，清清楚楚地有着联系，而在同一根羽毛之上，这两种情况都可以有，即，所联系的不必全是条纹，也不必全是点串。这种联系，在图57中就可以看到：条纹A所走向的是眼斑纹a；B 与b的关系也是这样；条纹C在上部中断，但走势还是很清楚的，即走向挨着b下面的一个眼斑纹，插图中已不及见；D所联系的是更下面的一个；E、F也都如此，各有所系。最后我们可以看到，每两个眼斑纹之间都有一小片颜色苍白的平面，衬托着一堆不规则的黑色斑记。

其次，我要叙述一下这一路眼斑纹所由发展的另一头，就是，它在开始发展时的一些迹象。翼羽上最贴近身体的短短的覆羽（图58），所具备的一些斑记是和其他的翼羽相似的，同样是不很规则的、旁行斜下的、一串串的颜色很灰暗的斑点。在比较下面的五串（最下面的一串不在此数）的最底下的一个斑点，亦即最靠近羽干的那一点，要比同串的其他斑点大一些，在横里也宽阔一些。另一层和其他斑纹不同的是，在它的上面，对

着和沿着横宽的一边有一条新月形而作暗黄色的一抹。但除此以外，这一个斑点和其他许多鸟种的羽毛上的斑点差不多，并无什么出奇之处，因此，很容易被看漏了，认为无足轻重。在它上面的最相挨近的那个斑点就和同串而更在上面的其他斑点完全一样，一无特别之处了。而这最底下的一个斑点却不然，除了上面所说的差别而外，更需指出，它所处的地位恰恰相当于更长的翼羽上的发展完整了的眼斑纹的地位。

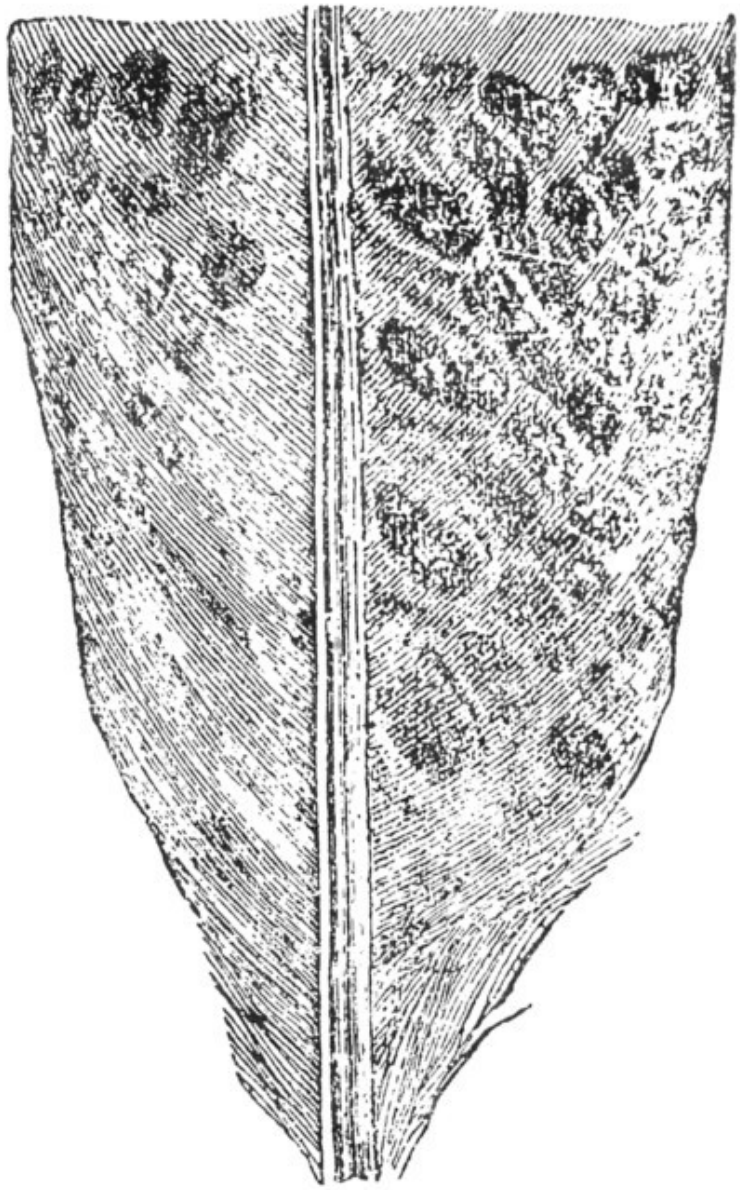

图58 翼羽上最贴身的覆羽的底部

上面所说的是翼羽中最贴身的覆羽，如果我们进而检视挨着它的那两三根覆羽，我们可以发现，从上面所已叙述的底部斑点，带上最挨近它的

那个同串的斑点，做一回事，到达一个很奇特的装饰性的花样，做又一回事，两回事之间也有一系列的渐进的层次，虽然渐进得几乎绝对令人察觉不到，却也还可以逐步推寻出来。至于所说的奇特的花样，一向既没有什么很好的名称，眼斑纹的名称又不适用，我为它起了一个，叫做"月食状花样"，盖取其形似月食时半食的情状，见插图（图59）。我们在这幅插图里看到好几条斜斜的串子，A、B、C、D等等（见右方附有字母的线图）。每一串是由寻常的灰暗色的斑记构成的，旁行斜下，接上一个月食状花样，和图57中每一根条纹的旁行斜下而接上一个球臼形眼斑纹的情况完全一样。无论看图59中的哪一串，说B串罢，最底下的一个斑点或记（b）要比同串其余的各斑点粗壮些，也拉长得多，长而靠左的一头是尖的，并且向上钩。在这个黑色斑记之上，作为它的这一部分的边缘，是一片界限分明而相当宽大的空间，中间充满着好几层不同颜色的浅深相入的描影，首先是一窄条棕色，其次过渡到橙黄色，又其次过渡到铅一般的灰白色的一条，而此条之中，靠近羽干的一头灰白得特别厉害。这些深浅相入的颜色，合成一片，实际上是月食状花样的一个组成部分，填满了花样的上面的一大半，下面的一小半就是那黑色的斑记了。这个斑记（即b），从任何方面看来，实际上相当于上一段文字（以及图58）中所描述的更简单的覆羽上的那个最在底部的黑斑点，但是发达得多了，颜色也变得更为鲜艳了。这个斑记（仍b，图59）和同它可以算在一起的各个颜色层之上，而略偏右，但实际上是和b属于同一串的东西，是一条长而窄的黑色标记（同上图，c），两头有些向下弯，对b作覆盖状。这一条标记有时候是中断而成为两段的。这标记总的颜色虽是黑的，在下面却镶有一条很窄的暗黄的边。在c的上面，偏左，和c向着同一个方向倾斜，而总是和c分得开而不成一码事的，还有另一个黑色标记（即d，图59）。这个标记一般成次三角形，不很规则，线图中所示的例子还算是规则的，不过比一般的窄而长。它显然是标记c的中断了的横伸出来的那一段、和更在上面的一个斑点的同样是延伸出来而中断了的另一段汇合而成的，但对于后面这一段，我是不敢肯定的（在线图中也似乎看不出来——译者）。现在可以更清楚地看到，这三个标记，a、b、c再加上包括在它们中间的各种颜色的描绘，全部合起来，才构成所谓的月食状花样。这些安排得和羽干平行的一连串的花样，在一根羽毛上的部位，一清二楚地是和球臼形眼斑纹相当的。它们的极度的美妙在插图上是领略不到的，因为橙黄同铅灰等色同黑斑记的爽朗利落

的对比在图里是无法表现出来的。

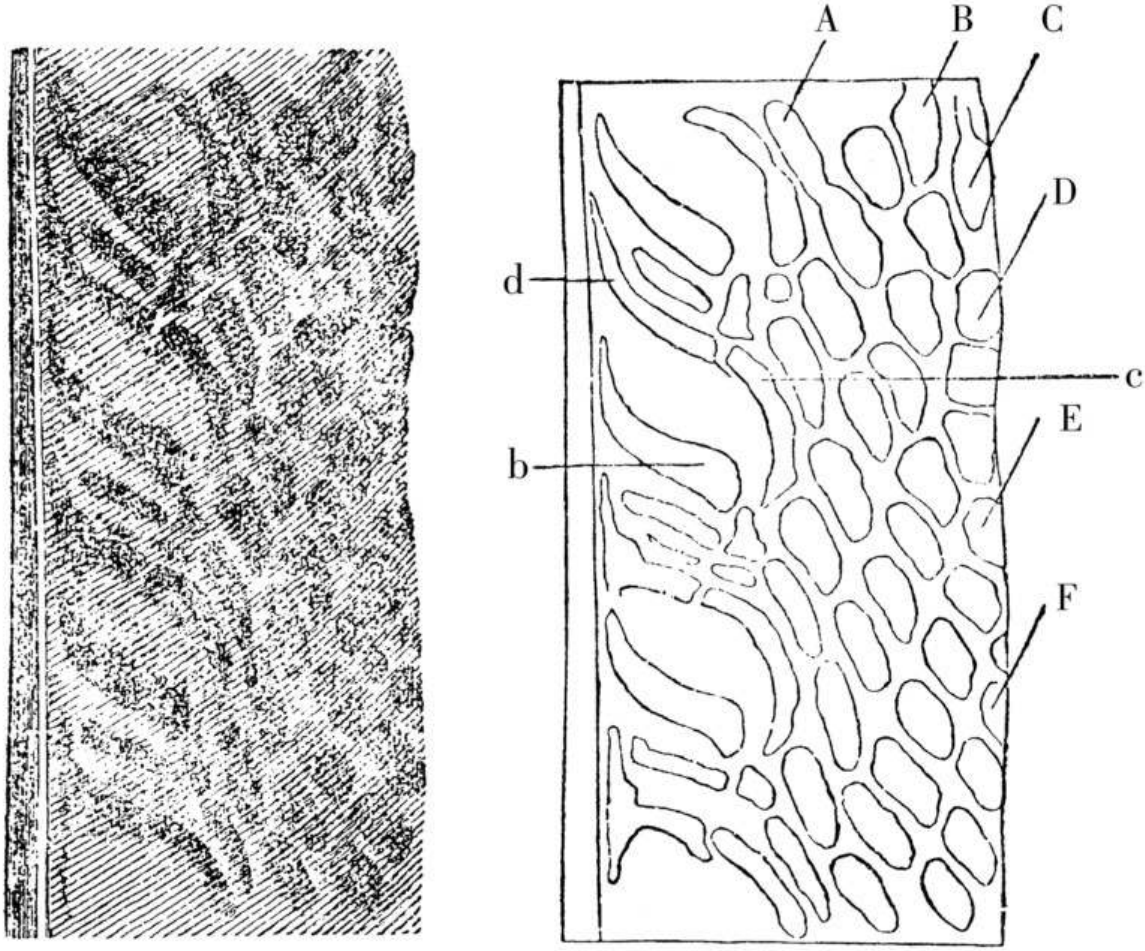

图59 比较贴身的翼羽的一根覆羽的一部分，示所称“月食状花样”。右方的线图即从左方的底图勾画而来，并列在此，借以用字母、线条说明底图的内容。线图中：

A、B、C、D……示各串斑点，旁行斜下，导向并构成了“月食状花样”

b示B串的最底下的斑点或记

c示B串中最挨近底斑的斑或记

d指显然是B串中c斑的一段已经中断了的延伸

以月食状花样为一方，以球臼形眼斑纹为另一方，相比而观，两者之间的层次或级别关系是再完整没有的，完整到使我犹豫不决，究竟在这里该不该用层次或级别的字样。从前者过渡到后者所要求的只是：花样下半

部的黑记（b，图59）向外的一头再拉得长些、而向右上方弯一下，使与原有的向左上方的弯子相对；原有的右上角的c尤其要拉长些、变得更弯些；至于那类三角形的或窄长而一头尖的标记d则把尖长的一头收缩起来：最后，三方面合拢，就成为一个不规则的椭圆形的环。接着就是这环变得越来越圆、越整齐、同时直径也逐步加大。我在这里准备了另一幅插图（图60，大小与原物同），以示这种外围的圈子或环当未发展得很完整而合了拢的眼斑纹的例子是真有其事的。在这种例子里，黑环的底部要比月食状花样的底部的斑记（b，图59）弯得多。环的上半是由两三个不相连的段落构成的，而环的左上角的比较粗壮的一段也只还是一个开头，但已有痕迹可寻。至少环以内的灰白色的描影部分也还没有集中和安排得太好，因而在这灰白部分之下的一片颜色要比一个完整的眼斑纹的显得更为浓艳。这些都不足为怪，因为即便在最完整的眼斑纹里，周围的圈子或环虽无断缺，但当初由三四个拉长了的黑斑记连接起来的痕迹，在衔接点上，也还往往可以侦察得出来。那个不规则的类三角形的狭长的斑记（d,图59），由于收缩而变得左右上下更为平衡，后来终于形成了一个完整的眼斑纹左上角、亦即灰白片描影上面的那一部分圈子的比较粗壮的一段，这一层也是清楚的。圈子底下的一小段，在一切例子里，都毫不例外地要比其他部分略略粗壮一些（见图57），这一层的由来也是清楚的，就是，构成月食状花样底部的那个黑色斑记（b，图59）本来就比上部的斑记（c）要粗大一些。关于汇合和变化的过程的每一个步骤都可以这样地推寻出来，而环绕着眼斑的圆球的那个黑圈子是不成问题地由月食状花样的三个黑色斑记，b、c、d联合变化而成的。至于每两个眼斑纹之间一些不规则的、七弯八曲的黑色斑记（再看图57）是由原先的每两个月食状花样之间的比较规

则的同一类的斑记分裂而成，这也是看得明白的。

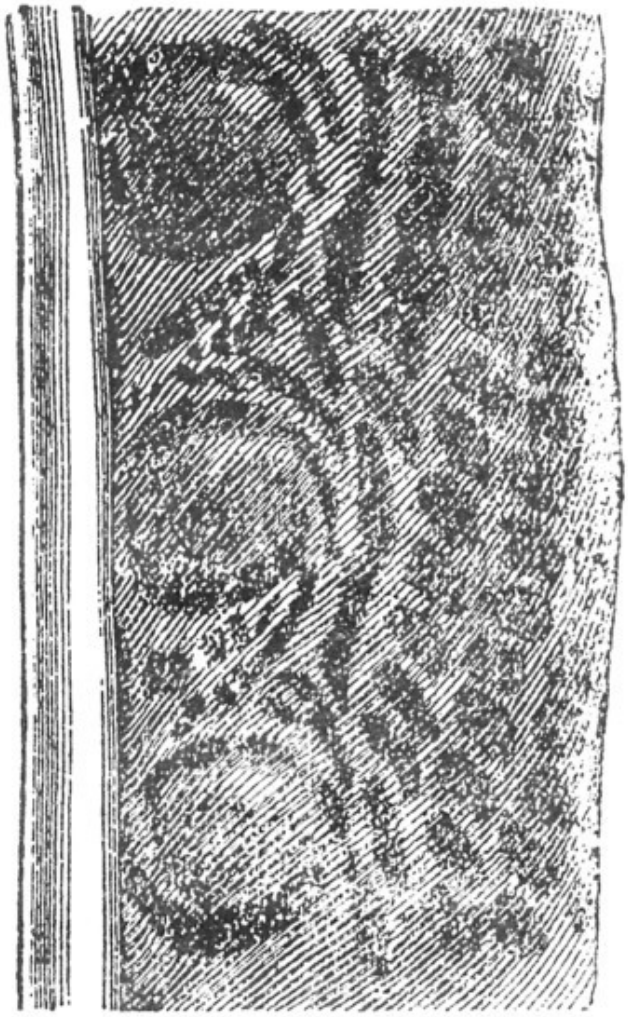

图60 介在月食状花样与完整的球臼形眼斑纹之间的一个中间状态的眼斑纹

球臼形眼斑纹的中心的描影的所由形成的各个步骤，推寻起来，也是一样地清楚。我们可以看出，月食状花样中镶配在底部黑色斑记上面的窄窄的几层颜色，棕色、橙黄、铅灰，变得越来越柔和，其由深入浅之处越来越互相渗入、变谈而过渡于无形，而球面左上角比较浅淡的部分也变得更加浅淡，至于几乎成了白的，并且同时在范围上也收缩了些。不过，我们也可以看到，即便在最完整的球臼形眼斑纹里，在球面的上下两半之间，尽管描影都描得十分浑成，在颜色的配合上是可以有些小差别的，这我们在上文已曾一度指出过。我们也曾说到，上下半之间的分界线是倾斜的，而其倾斜的方向又和月食状花样中各个有色层的倾斜的方向正相吻合。总之，球臼形眼斑纹在形状和颜色方面的每一个纤小的节目，一经推

寻指证，都可以被标明为是从月食状花样所原有的内容逐渐递变而来；而月食状花样本身的发展也可以，通过同样的一些细小的步骤，追溯到几乎是两个单纯的黑斑的结合，我说几乎是单纯的，因为其中部位较低那一个黑斑（图58）在它上部的边缘上还镶着一缕呆板的暗黄色，不算太单纯。

带有完整的球臼形眼斑纹的较长的覆羽的末梢，是装点得很奇特的（图61）。各根纵斜的长条纹，上行到此，突然停止，而变得纷纭凌乱，而在凌乱的条纹的尽处、上至羽尖的一段则是一片灰暗的底子衬托着许许多多有小黑环围着的白点子（图61，a）。在这种覆羽上面，联系着最高的那个眼斑纹的纵斜条纹是很短的，实际上已成一个不规则的黑记，但照样还有这种条纹一般都有的横扁、而又弯弯的托底。这一根条纹既然是这样地突然截得很短，再根据上文所已说过的话，我们也许可以理解为什么它所联系的眼斑纹的黑环的左上角是没有那粗壮的一节的，因为，上面也已经说过，这一节的来历显然和更在上面的一个斑的一段中断了的延伸有些关系。由于环的左上角缺此粗壮的一节，最在上面的那个眼斑纹，尽管在其他一切方面都十分完整，左上方看去却总像削掉了一片似的。我想对于任何相信万物是由创造而来、而百眼雉的羽毛的今日的色相便是当初创造时的色相、一成而未变的人，这最上面的眼斑纹的此种缺而不全的情状应该如何解释，不免成为一个为难的问题。我应该补充说明，在最不贴身的羽翼的覆羽上面，所有的眼斑纹都比在其他羽毛上面的小些和不太完整些，并且黑环的左上角也都有一些缺陷，和刚才所说的情况一样。这种的不完整和缺陷似乎和这样一个情况有关，就是，在这里，成串的黑斑点不大倾向于彼此汇合而成为纵条纹；不，它们不但不汇合，反而往往各自分

裂，成为更小的斑点，更多的串串，以至有两串或三串旁行斜下，而和同

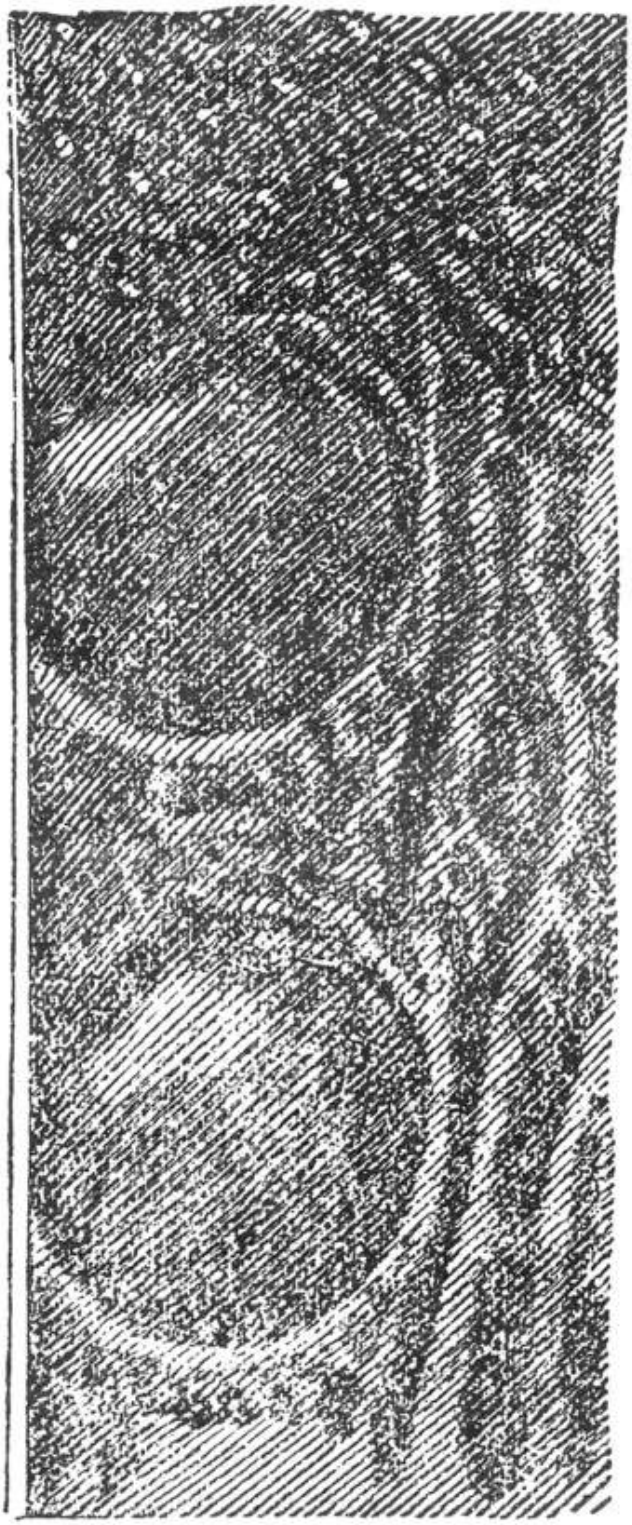

一个眼斑纹联系上的。

图61 翼羽的一根覆羽的靠近羽梢的一部分，带着两个完整的球臼形眼斑纹。a示近梢无眼斑纹处的点缀。b示最上面的那个虽完整而在左上角略

有缺陷的球臼形眼斑纹（眼斑纹顶处白记上方的描影在这里画得太灰暗了些，应该还要浅淡些）。c示完整无缺的眼斑纹

讨论到此，还剩下一点奇特的情况值得我们注意，而这是沃德先生最先观察到的。[51] 当初沃尔德（甲683）先生所给我的那张相片，所摄的是已经制成标本而固定在展翅炫美的姿势上的一只百眼雉，在这里，在竖得笔直的翼羽上，我们可以看到，各个眼斑纹上左上角的代表着光线照射在凸面之上而所发出的反光的那些白记，在部位上要比我们在上文所说的更高一些，更靠近圆球的顶。这不奇怪，因为当此鸟平时在地面上赏弄他的美的时候，光线是从上面照下来的。下面才是奇特的所在：展翅的时候，左右靠外边的几根翼羽是张开得几乎放平的，既然放平了，而和竖得笔直的几根不一样，则它们的眼斑纹上反光的那一部分也应当表现出光线是从上面来、而不是从横里来的，也就是说，这里的眼斑纹上的白记应当在球的上半的侧面，而不会高至于顶。而惊人的是，事实确乎就是如此！因此，不同的翼羽在展示时的部位虽各有不同，就它们和光线来源的关系而论，却没有一根不表明光线是从上面照下来似的，真是和画师在画一只百眼雉时所要画出的描影一模一样。尽管如此，这些羽上的斑纹的白记，严格说来，也并不完全像事理所应有那样地都反映着光线是来自同一个源头的。当有关的羽毛在开屏时横放得几乎平的时候，这些白记所处的部位并不是恰如其分，而是偏到了另一头去，换言之，就是，横过了头，反而成为不够横了。不过，我们对通过性选择而变得有了些装饰意义的这样一个部分没有权利要求尽善尽美，正好比我们对通过自然选择而变化得有了些实际用途的另一个身体部分也没有权利要求百分之百的合用一样；人的眼睛，作为一个有用的器官，真是再奇妙也没有的了，然而也还不是完善无缺，就是一个例子。而在专家的眼光里，人眼的毛病不是少，而是太多，我们知道当今在这题目上的欧洲的第一把手黑尔姆·霍耳兹说过的一句诸：如果一个光学家或眼镜师把制造得这样马马虎虎的一件家伙卖给他，他认为有充分的理由退货找钱。[52]

现在我们已经看到，从简单的一些斑点到令人叫绝的球臼形的装饰花样，一个完整无缺的由简入繁的系列或层次是可以推导出来的。曾经以这些羽毛赠送给我的古耳德先生完全同意这个看法，认为这种层次或级别是应有尽有的。同一只鸟的身上的羽毛，在发展的阶段上，当然不一定能够把这个鸟种的已经灭绝了的祖先辈所曾经历的各个步骤全都向我们表明出来，但它们会给我们一个线索，使我们得以窥测到前代所曾经历过的一些真实的步骤，而它们至少提供了许多真凭实据，说明一个发展的层次是可能有过的。任何人，一面既记住了雄的百眼雉是怎样小心翼翼地在雌雉面前炫耀他的羽毛，再记住使得我们有理由认为雌雉对更为美好的雄雉是懂

得选择的许多事实，一面又承认性选择是一种力量而有其作用，就无论如何不会否认，一个简单的灰暗的斑点，边上带有一些暗黄色的彩晕，作为开端，有可能，通过旁近的另一个同样的斑点逐步靠拢、逐步变化，连同在颜色的分量上略微有所增加，而终于转变为一个我所谓的月食状花样，作为成果。很多人看到过这些花样，他们全都承认它们实在是美，而有的人还认为它比球臼形眼斑纹要高出一筹。后来有关的一些覆羽通过性选择而变得长了些，而羽上的月食状花样的直径也随而有了增加之后，花样的颜色由于花样的铺开而不能不有所冲淡，亦即鲜艳的程度不能不有所减退，于是羽毛的装饰性就有必要通过格式和描影的改进而作出新一步的发展；而这一新发展的过程，一经发轫，终于归结到了奇美的球臼形眼斑纹的完成。这样——而依我看来也只有这样，而别无其他的途径——我们对百眼雉的羽翼的当前的装饰情况以及此种情况的由来演变，才能有所理解。

根据级别或层次的原理所给我们的启发——根据我们所知道的有关变异的一些法则——根据我们许多家养鸟种所发生的种种变迁——而最后，更根据幼鸟的未成熟的羽毛的性状（关于这一层，我们将在下文另一章中更清楚地看到）——根据这些，我们有时候是可以有一定分量的把握，敢于指证雄鸟大概是经历了一些什么步骤才取得他们的美丽的羽毛和各式各样的装饰品的，我说有的时候，因为对许多例子或情况来说，我们至今还是如坠五里雾中，惘然不知所措。若干年以前，古耳德先生提醒我注意雌雄鸟之间有着一些奇异的差别的一种蜂鸟（乙991）。雄鸟除了有漂亮的护喉的羽毛之外，还有黑中带绿的尾羽，而正中的 四根尾羽的末梢是白色的，其在雌鸟和其他许多关系相近的蜂鸟种一样，尾羽中靠外边的 左右各三根的羽尖是镶白的；所以同样地在某些羽梢上装潢着一点白色，在雄的是中四根，而在雌的是外六根，相异而适相成。使得这个例子见得格外奇特的是，尽管在许多蜂鸟种里，雌雄鸟之间在尾羽的颜色上都有显著的差别，古耳德先生却一直没有发现过第二个这样的蜂鸟种，就是雄鸟的尾羽的正中四根是有白色的羽尖的。

阿尔吉耳公爵，在评论这一个例子的时候 [53] ，一面撇过性选择不提，一面作难地问道，“对于诸如此类的特殊的变种，自然选择的法则又能提供什么解释呢？”他的答复是，“不能，无论如何不能”；我倒很同意他的话。但对于性选择我们也能这样斩钉截铁地说么？各种蜂鸟的尾羽既然可以如此变化多端，各不相袭，在这一个种的尾羽上的正中四根何独不能如此由变异而取得了一些白羽尖呢？这些变异的由来可能是渐进的，也可能是突然的，例如，不久以前，在波古塔 [9] 附近发现的一些蜂鸟的例子，其中有几只，而只有这几只，正中的几根尾羽有着绿得很美的羽梢。在上面所说的那种蜂鸟（乙991）的雌鸟身上，我注意到，在正中四根黑色的尾羽

的靠外边的两根在羽梢上也有一些白色，不过很细微，像是一些残留。所以我们在这里也多少获得一个证明，说明这一个蜂鸟种的羽毛也还是经历过某种变迁的。如果我们承认此种雄蜂鸟的正中的几根尾羽有可能正朝着白色的方向变异，那么我们也可以一点也不以为奇地承认这种变异是性选择造成的。尾羽上的白梢，像此种鸟的耳边的一小撮白羽毛一样，肯定地增加了雄鸟的美丽的程度，而这是阿尔吉耳公爵也承认的；而白色又显然是其他许多鸟类所欣赏的，钟声鸟（bell-bird）的皑皑白色为雌鸟所喜爱，是我们所确知的一些例子中的一个，以彼例此，则此种蜂鸟的雌鸟也有这种嗜好，正未可知。我们不应该忘记黑朗爵士说到过的一些话，就是，当他所畜的雌孔雀被禁止和杂色的雄孔雀打交道的时候，她就索性不和任何其他的雄孔雀结合，而在那一季里，她就没有孵育出小孔雀来。至于这种蜂鸟在尾羽上的一些变异会特别为了装饰的目的而成为被选择的对象，这也不足为奇，因为蜂鸟科中和此种蜂鸟关系近密而排列在一起的另一个属，由于尾羽的金光闪烁，即赢得了"五金尾"的称号（属名即为五金光尾属，乙617）。除此以外，我们还有良好的证据，说明各种蜂鸟，在炫耀他们的尾羽的时候，总是悉心尽意，不留余韵；例如，贝耳特先生，[54] 在描绘另一个蜂鸟种（乙413）的美丽之后，说，"我看到一只雌鸟止息在枝头，而两只雄的在她面前各显神通，展示色相。其中的一只会突然像火箭一般腾空而上，又突然张开他的洁白如雪的尾羽，望去像一把倒着张开了的降落伞，然后缓缓地下降，落到她的面前，又慢慢地把身子打个转，把通身前后的色相也展示一番。……张开了的白色尾羽所占有的空间要比他的全身的其他部分的总和大得多，而尾羽的一张一翕无疑地是全部表演的最精彩宏伟的场面。当这一只雄鸟下降的时候，另一个雄鸟会照样地腾空而起，同样地带着张开了的尾羽徐徐降落下来。这全部表演最后以两位演员的一场全武行而告结束，但结束以后，受到雌鸟的赏识的究竟是哪一只雄的，是最美丽的一只，还是最能打的一只，我就不知道了。"古耳德先生，在叙述了上面所说的白尾梢的那种蜂鸟之后，也补充说，这里面"所追求的目的是装饰之美，是花样的新奇，而不落一般俗套，在我是可以说毫不怀疑的。"[55] 如果我们承认这话，我们可以认识到，在过去的若干时代里，凡是打扮得最漂亮和最新奇的雄鸟是占了便宜的，占便宜的场合不在日常的生活竞争之中，而在求偶之际和同类的其他雄鸟的争奇斗胜之中，而便宜的结果是留下了更大量的传到了他们所新取得的一些优美的特点的后代。

原注

[1] 诺尔德曼（甲504）曾叙述过黑龙江迤北地区准鸡尾雷鸟（乙935）的“巴尔兹”（参本章译注 1），见莫斯科《皇家自然学人会公报》（丙42），第三十四卷，页264。据他估计，一时啸聚的众鸟有一百只以上，还不算躲在周围灌木丛里的雌鸟在内。这种鸟所发出的声音和鸡尾雷鸟（乙936）的有所不同。

[2] 关于上面所说的若干鸟群的聚会，见勃瑞姆，《动物生活图说》，第四卷，页350；亦见劳伊德，《瑞典境内可供弋猎的鸟类》，1867年，页19、78。又瑞查尔曾，《北美洲动物志》，鸟类之部，页362。关于其他一些鸟类的季节会聚的一些参考，已见上文。关于风鸟类，见沃勒斯文，载《自然史纪事与杂志》（丙10），第二十卷，1857年，页412。关于鹬类，见劳伊德，同上引书，页221。

[3] 这篇记述的一部分，为沃德先生所征引，见《学者》（丙140），1870年卷，页125。

[4] 见古耳德，《澳洲鸟类手册》，第一卷，页300、308、448、451。关于上文所说到的那种雷鸟（ptarmigan），见劳伊德，同上引书，页129。

[5] 关于喜鹊，见靳纳尔文，载《哲学学会会报》（丙149），1824年卷，页21。又，麦克吉利弗瑞（甲423），《不列颠鸟类史》，第一卷，页570，汤姆森文载《自然史纪事与杂志》（丙10），第八卷，1842年，页494。

[6] 关于隼，见汤姆森，《爱尔兰的自然史，鸟类之部》，第一卷，1849年，页39。关于猫头鹰、麻雀、鹧鸪，见怀伊特，《塞尔保恩自然史》（参本章译注 4），1825年版，第一卷，页139。关于朗鹟，见《娄登（甲411）氏自然史杂志》（丙89），第七卷，1834年，页245。勃瑞姆（《动物生活图说》，第四卷，页991）也谈到鸟类中一天重配三次（若以一天开始时的配偶为原配，则再配实两次——译者）的若干例子。

[7] 怀伊特（《塞尔保恩自然史》，1825年版，第一卷，页140）叙述到春初一小群一小群的雄鹧鸪的存在；而我自己也听到过一些例子。关于某些鸟的生殖器官发育不全的状态，见勒纳尔文，载《哲学学会会报》（丙149），1824年卷。关于三只鸟同居的情况，其有关欧椋鸟和鹦鹉的例子，我得之于介·威尔先生，其有关鹧鸪的例子则来自福克斯先生，我都要表示我的谢意；关于食腐肉的乌鸦也有三鸟同居的情况，见《田野》（丙

59），1868年卷，页415。关于逾期还在为求偶而悲鸣的一些鸟种的例子，见靳宁斯牧师，《有关自然史的一些观察》，1846年版，页87。

[8] 茅尔里斯（甲476）牧师，根据另一位更高的神职人员，福瑞斯特尔（甲249）牧师的观察，提供了如下的一个例子（《泰晤士报》，丙142，1868年 8月 6日）："今年这里的禽鸟守护人发现一个鹰巢，其中有五只鹰雏。他取出其中的四只杀了，把剩余的一只的翅膀剪了，留下来作为诱鸟，好把老鹰引来，一起除掉。第二天两只老鹰果然来了，在喂雏鹰吃东西的时候，中弹而死，守护的人认为问题全部解决，就走开了。次日再来，发现又有两只老鹰在窠边，显然是以慈善家的姿态出现的，神情上也有几分义父母的意味；它们负起了救护孤雏的任务。守护人又把它们杀了，离开了。过后又回来探视，发现又来了两个大善士，负有同样的仁慈的差事。他杀了其中的一只，另一只也中了枪，但没有能找到。从此绝迹，没有再来当这种徒劳的差事的了。"

[9] 我感谢牛顿（应是甲497）教授，因为他向我指出了亚当斯（甲3）先生在《一个自然学者的游记》（1870年，页278）里所叙的如下的一段文字。谈到在笼里饲养的日本产的属于　科的五十雀（nut-hatch），他说："饲养日本五十雀，寻常用它所惯于食用的紫杉实，比较不硬，易于啄开；在有一段时期里，我却改用了榛子，壳很硬。五十雀既无法把它啄开，就一颗颗的把它放进水盂里，用意所在，显然是到时候榛子壳会变得软些——这是这种鸟有它们的智慧的一个有趣的证明。"

[10] 见《色瑟兰郡（Sutherlandshire，英格兰北部——译者）行记》，第一卷，1849年，页185。又勃勒尔博士（《新西兰的鸟类》，1872年，页56）说，一只雄的朝霞鹦鹉（king lory）被杀之后，"雌的时而暴怒，时而发呆，拒绝饮食，终于伤心而死。"

[11] 《新南威尔斯浪迹记》，第二卷，1834年，页62（新南威尔斯为澳大利亚之一州，在东南部——译者）。

[12] 见勃克斯屯议员，《鹦鹉的水土驯习》，载《自然史纪事与杂志》（丙10），1868年 11月，页381。

[13] 文见《动物学人》（丙157），1847—1848年合卷，页1602 。

[14] 黑威特论野鸭文，见《园艺学刊》（丙80），1863年1月13日，页39。奥杜朋论野吐绶鸡，见《鸟类列传》，第一卷，页14。关于反舌鸟，见同书同卷，页110。

[15] 见《朱鹭》（丙66），第二卷，1860年，页344。

[16] 关于蜂鸟的有装饰的巢，见古耳德，《蜂鸟科引论》，1861年，页19。关于凉棚鸟，见同作者，《澳洲鸟类手册》，1865年，第一卷，页444—461。腊姆西文，载《朱鹭》，1867年，页456。

[17] 见所著《不列颠鸟类史》，第二卷，页92。

[18] 见《动物学人》（丙157），1853—1854年合卷，页3946。

[19] 沃特尔屯，《自然历史论文集》，第二辑，页42和 117。此下关于赤颈凫的叙述，见娄登氏《自然史杂志》（丙89），第九卷，页616；又劳伊德，《斯堪的纳维亚探奇录》，第一卷，1854年，页452。又迪克森，《玩赏与日用的家禽》，页137；黑威特文，载《园艺学刊》（丙80），1863年 1月 13日，页40；又贝赫斯坦因，《笼养的鸟类》，1840年，页230。最近介·威尔先生又向我提供了牵涉两种鸭或凫的一个例子。

[20] 奥杜朋，《鸟类列传》，第一卷，页191、349；第二卷，页42、275；第三卷，页2。

[21] 见《罕见与得奖的家禽》，1854年版，页27。

[22] 参看《家养动植物的变异》，第二卷，页103。

[23] 见两人合著的《论鸽类……》，1824年版，页12。吕卡（甲414）（《自然遗传学专论》，第二卷，1850年版，页296）说他自己也曾就鸽子观察到几乎同样的事实。

[24] 《养鸽术》，1824年，页86。

[25] 见《鸟类列传》，第一卷，页13。参看勃腊恩特（甲112）博士所说的意义相同的话，见阿楞，《佛罗里达州的哺乳类与鸟类动物》，页344。（按勃腊恩特，据索引，所论为家鸽对野鸽的偏爱，而非吐绶鸡，今置此注下，交代殊欠明白——译者。）

[26] 见《动物学会会刊》（丙122），1835年卷，页54。斯克雷特尔先生认为这里面的漆黑色的雄孔雀是另外一种，并且为它别立种名为"黑羽孔雀"（乙729），但依我看来，一些特点似乎只能说明它只能是同种中的一个变种罢了。

[27] 茹道耳斐文，见《人类学贡献丛刊》，1812年，页184。

[28] 见《达尔文学说及其对道德与宗教的态度》，1869年，页59。

[29] 这一段话见亚当斯先生所著《林原漫步录》一书，1873年版，页76，而亚当斯自己的经验也是如此。

[30] 关于孔雀，见黑朗爵士文，《动物学会会刊》（丙122），1835年，页54，和关于此文的评论。又见迪克森，《玩赏的家禽》（此书全名已见上注[19]——译者），1848年，页8。关于吐绶鸡，见奥杜朋，同上引书，页4。关于雷鸟，见劳伊德，《瑞典可供弋猎的鸟类》，1867年，页23。

[31] 黑威特先生的话，见引于特格特迈尔，《家禽书》，1866年，页165。

[32] 见引于劳伊德，《瑞典可供弋猎的鸟类》，页345。

[33] 根据勃雷休斯（甲72）博士（文，载《朱鹭》，丙66，第二卷，1860年，页297），在欧洲境内繁育的鸟类，以种论，毫无疑问的凡四百二十五个，另有六十个，也往往被认为是可以划分得出的种，但还有问题。这六十个之中，勃雷休斯认为只有十个是真正可疑的，而其余五十个可以作为真种，而和它们最近密的亲属一并归入有关科属之内；不过这也说明，就我们欧洲的一部分鸟类说，变异的分量一定是相当可观的。自然学家还有一个未经解决的问题，就是，若干北美洲的鸟的类别，大致和欧洲的某几个种相呼应，而像是异地同种的鸟，但亦互有异同之点，是不是应该分划成另一些种，是不容易决定的。反之，从前被称为种的某些北美洲的鸟，现在看来不是，而只是地方性的变种或亚种而已。

[34] 见《佛罗里达州东部的哺乳类与鸟类动物》（即上注[25]中所引书，唯此多出"东部"二字，自是书名全文——译者），又见《堪萨斯州鸟类采访录》等书。尽管气候对鸟类羽毛的颜色有所影响，要想用它来解释分布在某些地区的几乎所有的颜色呆板或晦暗的鸟种——例如，赤道上及其迤南的加拉帕哥斯（Galapagos）诸岛、南美洲处于温带以内宽广的巴塔哥尼亚（Patagonia）平原；而看来埃及也是这样一个例子见哈尔特肖翁（甲304）先生文（载《美国自然学人》，丙8，1873年卷，页747）。这些地区都很开敞，对鸟类不能提供多大的隐蔽；但这些地区之所以缺少颜色鲜美的鸟种是不是就可以用保护的原理来解释似乎还有问题，因为就巴塔哥尼亚而言，迤北邦巴（Pampa）地区，地面是一样地开敞，尽管多上了一

层绿草，其为缺乏隐蔽，容易招来危险，情况并无二致，然而在那里，颜色美丽或鲜明的鸟种是多而常见的。依我有时候的臆想所及，颇以为上面所说各个地区的自然景色的普遍呆板是不是对分布其他的各个鸟种有所影响，使其对鲜美的颜色难于领会。

[35] 参《物种起源》，第五版，1869年，页104。以前，我一直认为那些罕见的、突出的、配得上称为畸形的结构上的歧变（deviation）是很难通过自然选择而保持下来的，即便是对生存大有益处的这种变异，其得以保持下来，在很大程度上也靠碰巧，就是偶然的。以前，我却又一向充分地理会到出现在个体身上的一些差别的重要性，这使我们对人们对动植物所进行的不自觉的选择方式看得异常重要，竭力加以吹嘘，认为重要之处是在把每一品种之中的最有价值的一些个体保存了下来，而不在蓄意地使品种的某些特征发生变化。但后来我在《北不列颠评论》（丙105，1867年 3月，从页289起的若干页）读到了那一篇颇见才能的文章，我的看法才有所纠正，从而使我认为，一席话胜读十年书，这一篇评论要比其他任何“评论”对我有用得多；我终于看到，我以前并不认识，要把在少数单一的个体身上所出现的一些变异，微小的也罢，突出的也罢，保存下来，机会实在是太少了。（此注原文殊欠明了。达尔文自己有两点意见，第一点显然本来是对的，第二点则失诸过火；他读了人家的评论之后所得到的纠正，应是在后一点意见的过火的地方。——译者）

[36] 见其所著《蜂鸟科引论》，页102。

[37] 古耳德，《澳洲鸟类手册》，第二卷，页32、38。

[38] 奥杜朋，《鸟类列传》，1838年，第四卷，页389。

[39] 杰尔登，《印度的鸟类》，页108；又勃莱思先生文，载《陆与水》（丙87），1868年卷，页381。

[40] 见格腊巴，《费茹诸岛旅行日志》，1830年，页51—54。又，麦克吉利弗瑞，《不列颠鸟类史》，第三卷，页745。又《朱鹭》，第五卷，1863年，页469上有一段文字亦与此有关。

[41] 格腊巴，同上引书，页54。麦克吉利弗瑞，同上引书，第五卷，页327。

[42] 《家养动植物的变异》，第二卷，页92。

[43] 关于这些论点，亦见《家养动植物的变异》，第一卷，页233与第二卷，页73、75。

[44] 具体的例子，见论蹼足鸟或　　的一个属（乙789）和凫翁（乙426）眼球中虹膜的文字，载《朱鹭》（丙66），第二卷，1866年，页206；又第五卷，1863年，页426。

[45] 亦见杰尔登，《印度的鸟类》，第一卷，页243—245。

[46] 见《皇家船比格尔号航程中的动物学》，1841年，页6。

[47] 关于"孟克氏"鸽（Mocck pigeon）的一个亚变种，见贝赫斯坦因，《德国自然史》，第四卷，1795年，页31。

[48] 图53的由来应在此说明一下：特瑞门先生惠然答应我的请求，特地描绘了这幅很美的画，然后据此做了木刻。他在所著《南非洲的蝶类》，页186，对这种蝴蝶在翅膀的颜色与形状方面的多得出奇的变异，作了叙述；也可以参看。

[49] 杰尔登，《印度的鸟类》，第三卷，页517。

[50] 《家养动植物的变异》，第一卷，页254。

[51] 见《田野》（丙59），1870年5月28日的一期。

[52] 见所著《科学普及演讲集》，英译本，1873年，页219、227、269、390。

[53] 见所著《论法的统治》，1867年，页247。

[54] 见所著《自然学家在尼加拉瓜》，1874年，页112。

[55] 见《蜂鸟科引论》，1861年，页110。

译注

1. "巴尔兹"是德语Balz的译音；"勒克"是瑞典语Lek的译音，意义都是"求爱与交配时期"，达尔文用此二字，当然是因为这种鸟出在德国和斯堪的

那维亚，当地既有专用之词，直接加以援引，可以见得更为真切。译者体会到这点用意，故不译意而只音译，并在此略作说明。德语Balz已是一个名词，可以直接援用，作者误以为动词，别加“……ing”，是错了的，至少是没有必要的。

2. 原文作rock，遍查未得，疑是rook之误，然未敢断定，姑暂作rook译出。

3. Beachy Head，地名，英格兰东南部。

4. 塞尔保恩，英格兰南部乡村名，旧属罕普郡（Hampshire），因怀伊特的生平和著作而出名，作者这样地提到怀伊特，一则表示此人此地有不可分割的关联，为当时的英国读者所熟悉，可以不烦作更多的说明；再则姓怀伊特而出名的甚多，叙明了地点，免与其他怀伊特相混。查怀伊特全名为Gilbert White，生 1720年，卒 1793年，是个教区牧师，毕生致力于对当地自然和古迹的观察和记录，著有《塞尔保恩自然史与考古丛录》，白猫头鹰之例即出于此。“塞尔保恩的怀伊特”，这种写法对我们来说，是很不习惯的，故补此一段说明。

5. Blackheath，地名，在英格兰东南部，属肯特郡。

6. “本能的误用”，原文作“mistaken instinct”，意义殊欠明了。揣作者本意，应是幼雏，特别是关系相近的鸟种的幼雏，大小形状相差不多，难于辨认，或错认为自己的子女，才误用了它们的本能。

7. 应即Faeroe,亦作Faroe，丹麦属岛，在北海中。Faeroe或Faroe为英语，丹麦语作Färöerne，德语作Färo；Feroe则未经见，查亦无着，疑原文拼法小误，或属百年前英语中的某些拼法，亦未可知。

8. 指今天仅有的两个，印度产的与爪哇产的。

9. Bogota，南美哥伦比亚首都。

第十五章 鸟类的第二性征——续

论何以某些种鸟只有雄性颜色鲜艳，而另一些则两性都鲜艳——就各种不同的结构和羽色的鲜艳论性限遗传——鸟巢的营构与羽色的关系——为“婚礼”而生成的羽毛临冬脱换。

我们在这一章里准备考虑，为什么许多鸟种的雌鸟没有能取得和雄鸟同样的各种装饰，在另一方面，又为什么在许多其他的鸟种里，雌雄两性装饰得同样或几乎同样的美好？而在下一章里，我们将就雌鸟的颜色比雄鸟更为鲜明的少数例子加以考虑。

我在我的《物种起源》[1]里简短地提到，对正在孵卵期内的雌鸟来说，雄孔雀的长尾巴大概是不方便的，而雷鸟（capercailzie）的雄鸟的显眼的黑色，更是有危险的，因此，通过自然选择，这些特征从雄鸟传递给下一代雌鸟的过程就受到了拦阻。我至今还认为，在某几个少数的例子里，这种情况有可能发生过。但当我就我所已能收集到的事实加以深思熟虑之后，我现在倾向于这样一个看法，就是，如果两性在特征上有所不同，那是因为一些连续的变异，在向下代传递之际，一般地说，一开始就只传给和这些变异所从首先兴起的那一个性别相同的一些个体。自从我在《物种起源》里说那些话以来，沃勒斯先生[2]发表了几篇论文，对羽毛颜色的性的意义问题作了很有趣的讨论，认为，在几乎所有的例子里，这些连续的变异起初是倾向于同等的传递给下一代的雌雄两性的，但雌性一方，由于在取得这些显眼的颜色之后，在抱卵期间不免陷于危险的境地，自然选择才插手进来，搭救了她，没让她取得这些特征。

这一看法使我们有必要就一个困难的题目作一番厌烦的讨论，就是，通过自然选择这个手段，起初两性都可以传递到手的一个特征，到了后来，在向下传递的时候，究竟能不能只以一性为限。我们必须记住，像上文为性选择的讨论做准备的那一章所指出的那样，凡是在发展上只限于一性的一些特征，在另一性身上也总是潜伏着的。我们最好举一个假想的例子来帮助我们看到这问题的困难所在。我们不妨设想，一个饲养玩赏动物的人想搞出如下的一个鸽子品种来，公鸽要成为苍白的蓝色，而母鸽则保持她们原有的石板石般的颜色。就鸽子说，一切种类的特征寻常总是同等

地传给雌雄两性的，既然如此，这个饲养师就得想些办法，试图把这个遗传方式转变为限于性别的遗传。他所能做的无非是坚持不懈地挑出每一只表现着哪怕是最轻微的苍白蓝色的公鸽；如果他坚持得够久，又如果苍白蓝这一个变异有强烈的遗传倾向或时常来复的倾向，则育种过程的自然而然的结果是使全部种系成为一色的浅蓝。不过我们这位饲养师在配种之际，总得一代一代地让苍白蓝的公鸽和石板石灰色的母鸽相配，因为他同时希望母鸽要保持这一个颜色，不与公鸽的颜色相混。这样一来，一般又可以有两种不同的结果，要么产生一批灰蓝相间作玳瑁状的杂种，要么，而这是更有可能的，导致苍白蓝的快速而终于全部消失；因为，在遗传的时候，原始的石板石灰色总是元气足些，劲头大些。不过，我们还不妨假想，在每一代配种之后，居然真可以产生出若干只苍白蓝的公鸽和石板灰的母鸽来，而这些总是尽量地取来作为配种之用，这一来，石板灰的母鸽的血脉里就会有，恕我用到这个字眼，蓝色的血液[1]，因为她们的父亲、祖父等等全都是蓝色的鸟。在这些情况之下，可以设想石板灰的母鸽身上或许有可能对苍白蓝的颜色取得如此强烈的一个潜伏的倾向，使得她们再也不可能在她们的儿子身上把它毁掉（尽管就我的知识所及，没有任何分明而可资借鉴的事例使这种设想在实际上成为可能），而同时她们的女儿依然传到石板灰的颜色。果真如此，饲养师所要求的雌雄两性各有其经久不变的不同颜色的鸽子品种就可以如愿以偿了。

在上述假想的例子里，极度的重要之点、乃至必要之点在于所企求的特征，即苍白蓝，一定要在母鸽身上先行存在，哪怕只是潜伏的存在，然后在下一代公鸽身上才不至于消退而磨灭。为了最好地领会这一点重要性或必要性，让我们看一看下面的事例。赤翟雉（Sœmmerring’s pheasant）的雄雉尾巴长三十七英寸，而雌雉的只八英寸；普通雉雄雉的尾巴长二十英寸，雌雉的长十二英寸。如今如果把有短 尾巴的雌的赤翟雉和雄的普通雉交配，下一代杂交种的雄雉无疑地要比不杂的雄的普通雉的尾巴长得多。反过来，如果把尾巴比雌的赤翟雉长得多的雌的普通雉和雄的赤翟雉相配，则下一代的杂种雄雉的尾巴要比不杂的雄的赤翟雉的尾巴短得多。[3]

我们的那位饲养师，为了搞出一个苍白蓝的公鸽而母鸽则维持本色不变的新品种，就得在公鸽一面在许多世代之内不断地进行挑选；又必须使每一个苍白蓝的阶段或程度在公鸽身上固定下来，而在母鸽身上成为潜伏的东西。任务是极度困难的，从来也没有人尝试过，但如果有人进行，或许有可能取得成功。主要的障碍在苍白蓝的颜色，由于必须和石板灰的母鸽逐代杂交，不免于很快地完全消失，因为在母鸽身上，原先并没有可以产生苍白蓝的后代的任何潜伏的 倾向。

换一个方面看，如果一只或两只公鸽真的发生苍白蓝一方面的变异，哪怕程度上极为轻微，而这种变异在往下遗传的时候一开始就只传给公鸽，则搞出一个合乎要求的新品种的任务就容易了，因为所需要做的只是把这种公鸽挑出来而让他们和寻常的母鸽交配就行了。真的有过一个可以与此相类比的例子：在比利时有几个鸽子品种，就中只有公鸽在身上有些黑的线纹。[4] 特格特迈尔先生新近也指出[5]，　鸽（dragon）有时候会产生一些银色的鸽子，例子还不算太少，而这些银色鸽子几乎总是母的。他自己曾经繁育出十只这样的母鸽。反过来，如果有人繁育出一只银色的公鸽来，那是一桩很不寻常的事件。因此，如果有人想搞出一个蓝色公鸽和银色母鸽的　鸽品种来，倒是不费吹灰之力就可以办到的。这银色的倾向看来确乎是很强烈，终于诱使特格特迈尔先生，当他最后取得一个银色公鸽之后，把他拿来和一只银色母鸽相配，希望从而可以搞出一个两性都是银色的品种来，但是他失望了，因为下一代的公鸽回到了他的祖父的蓝色，仍旧只有母鸽是银色的。不过只要有耐心，由一只偶然的银色公鸽和一只银色母鸽相配而产生出来的幼公鸽的这种所谓返祖遗传的倾向是可以消除的，而一旦消除，公母两性就可以有同样的颜色了，而这一试验过程恰恰就是埃斯葵兰特（甲226）先生用银色的浮羽鸽（turbit）一直在进行的，而且已经获得成功。

就家养的鸡说，在遗传上限于雄性一方面的颜色的变异是经常发生的。在上文所说的那种遗传方式流行的情况之下，某一些连续变异被分移到雌性身上的情事也可能时常出现，这一来，雌鸟就会有几分像雄鸟，而这在有些品种里是实际发生的事。更进一步的情况是，变异中大部分的步骤，但不是全部的步骤，有可能都被分移到雌鸟身上，即两性都得到分享，这样，则雌鸟就会很像雄鸟。在大嗉鸽（pouter），母鸽的嗉囊只比公鸽的略为小些，而在传书鸽或信鸽（carrier pigeon），母鸽的垂肉比公鸽的也小得很为有限，看来几乎是不成问题地就是这样来的。因为这其间说不上什么选择的原因，饲养玩赏鸟类的人并没有在两性之间进行挑选，多挑些公的，或多挑些母的，他根本没有想到要使这些特征在公的身上比在母的身上表现得更为强烈一些，而这两个品种的鸽子却自己发生了这些情况。

上面所说的饲养师的企图是要把雄鸟搞成另一个颜色，如今如果要把雌鸟搞成另一种新的颜色，从而形成一个新品种，其所要循行的过程，和所要碰上的种种困难，是一样的。

最后，我们的那位饲养师也许想搞出另一个新品种来，就中不但两性之间彼此不同，并且又各和所从来的原品种不一样。这样搞，困难也是极大的，除非先存在一种情况，就是，在这里所牵涉到的一些连续变异一开

始就在两性双方都是受到了性别的限制的，即两性各自有其不同的连续变异，果真如此，就没有困难了。在家养的鸡中间，我们就可以看到这种情况，例如，在有细线纹的汉堡鸡（Hamburgh），公鸡母鸡彼此是大有差别的，而又都和原始的原鸡（乙433）的公、母鸡不一样。通过持续的选择，今天这品种的雌雄两性都各自能把已经达成的出色的标准保持不变，而其所以能如此的原因就在两性各自的特征在遗传上是受到了性别的限制的。西班牙鸡（Spanisufowl）提供了一个尤为奇特的例子；这品种的公鸡的鸡冠特别巨大，这原是通过许多连续变异的积累而取得的，但看来，通过分移，这些变异的一部分也转到了母鸡身上，因为母鸡的冠也不小，比原鸡的母鸡的冠要大好多倍。不过她的冠和公鸡的冠有一点不同，就是不大竖得起来，时常要倒，而在最近的一个时期之内，玩赏的风尚无形之中提出了不可违拗的要求，认为这种倒冠别有风味，应该长期维持下去。这要求，也就是对饲养师的一个责成，很快地产生了效果，到今天，这种鸡冠侧倒的状态一定已经成为在遗传上限于雌性的一个特征，要不然，它就不免会影响公鸡的冠，使其不能完全直立，而这对每一个饲养玩赏动物的人说来是万难容忍的事。与此相对的一面，公鸡鸡冠的直立不倒也一定变成了一个受性别限制的特征，否则它就不免在母鸡鸡冠上引起故障，使它欲倒不能。

从上述旨在说明问题的例子，我们看到，要通过选择的途径把一种遗传方式转变为另一种遗传方式，即便有可能花费上几乎是无穷无尽的工夫，总是一个极度困难、复杂、甚至或许是做不通的过程。既然如此，既然在每一种情况之下都没有可资借鉴的明显的证据，我很难承认，在自然物种之中，这种遗传方式的转变是曾经发生过的事。与此相反，通过对一开始在遗传上就受到性别的限制的一些连续变异的运用，使雄鸟在颜色上，或在任何其他特征上，变得和雌鸟大大的不同，却是丝毫没有困难；至于雌鸟，一般是被搁过一边，不发生改变，或只发生很少的改变，或为了自卫的要求，经历一些特殊的变化。

各种鲜美的颜色既然对雄鸟在和其他雄鸟争奇斗胜之中有其用处，这种颜色就会被选取下来，初不论它们在遗传上是不是只限于一性或兼顾到两性。因为有这种兼顾的情况，所以我们可以指望，雌鸟往往或多或少地分享到雄鸟的一些鲜美的色彩，而这也正是大量鸟种里所发生的实况。如果所有的连续变异全部不分性别地向下传递，则雌雄两性将彼此完全相像，无从分辨，而这也是许多鸟种中所有的真相。但若为了雌鸟抱卵期间的安全而呆板的颜色成为必不可少，有如许多在平地上讨生活的鸟种的情况，那么，凡属朝鲜美的颜色方向变异了的雌鸟，或通过遗传从雄鸟那边接受了些这种颜色而使显著的程度有所增加的雌鸟，迟早会遭到毁灭。不过在雄鸟方面，这种向下一代的雌鸟传递他们的鲜美的颜色的倾向是无限

期地持续下去而不变的，除非遗传的方式起了变化，它才能变，它才能被取消，而根据我们在上文的说明，这又是极其困难的事。因此，如果两性所得于上代的遗传本属相等，即所流行的本是两性均等的遗传方式，则此种表现有鲜美颜色的雌鸟的不断受到毁灭所造成的实际结果更可能是，连雄鸟的鲜美颜色也不免在程度上日就削减，或至于消失，因为他们总得和颜色比较呆板的雌鸟不断地进行交配。其他可能的结果还多，要一个一个地探索下去是令人厌烦的。不过我不妨提醒读者注意，如果有关鲜美色泽的一些变异，虽限于性别，而有时候也在雌鸟身上发生，又即便这种色泽对她们一无害处，因而不至于遭受淘汰，应知这一类的色泽终究是不受欢迎的，或不积极地被选取出来的，原因在雄鸟一般根本不挑，他可以接纳任何雌鸟，更为美好的雌鸟对他不起作用；因此，在雌鸟身上的这一类变异迟早会趋于散失而不至于影响有关种族的一般性格。我说明这一层，因为它可以帮助我们了解，为什么在鸟类里，雌鸟的颜色一般总要比雄鸟为呆板。

在上文第八章里，我们列举了些例子，而如果要的话，在这里可以补充的例子还多，都说明变异和年龄的关系，先代在一定年龄出现的变异，遗传到了后代，就会在同样的年龄发展出来。在那一章里，我们也曾指出，凡是在生命期中出现得比较晚的一些变异一般只传给和这种变异最初所从出现的先辈同属于一性的后代，而在生命期中出现得比较早的一些变异则倾向于传给所有的后一代，不分性别；也指出，不是所有的性限遗传的例子都可以用晚期变异来解释开。也曾进一步指出，如果雄鸟在鲜美的颜色方面的变异发生得过早，早在幼小的年龄，则这种变异，要在他进入生殖年龄而能和其他雄鸟争奇斗胜的时候，才有用处，在此以前是没有用的。而就生活在地面上而一般要靠呆板的颜色来掩护的鸟种来说，鲜美的颜色对年幼而不更事的幼鸟是非徒无益，而又害之的，其危害性要比对成年的雄鸟大得许多。因此，在鲜美的颜色方面变异得过早的幼雄鸟不免于受到毁灭而为自然选择所淘汰；而那些在同一方面出现变异而出现的时候已接近于成熟年龄的雄鸟则不然，尽管这种变异也在他们生活里添了些危险性，他们却更容易存活下来，而通过受到性选择的青睐，还可以繁殖出同样的后代来。变异出现的生命时期与遗传方式之间既然往往存在着一些联系，而颜色鲜美的幼雄鸟又不免于遭到毁灭，而把求爱而取得胜利的机会只留给成熟的雄鸟，那么，势必的是，只有雄鸟才终于稳定地取得各种鲜美的颜色而把它们专门传给雄性的后代了。但应该说明，我一面这样说，一面却并不否认，许多鸟种的两性之间在颜色鲜美程度上的巨大差别是由不止一个原因造成的，年龄对遗传方式的影响决不是唯一的原因。

如果一个鸟种的雌雄鸟有所不同，一个有意味的问题是，要判定是不是只有雄鸟一方经受了性选择所引起的变化，而雌鸟则留在一边，毫无改

变，或者只是部分地和间接地有些改变；还要判定，为了自卫的原因，雌鸟是不是曾经通过自然选择而经受过一些特殊的变化。因此，我准备比较详细地讨论一下这个问题，甚至比这问题本身内在的重要性所要求的更要详尽一些；因为这样就又方便把侧面而伴随着的若干论点一并考虑一下。

羽毛的颜色这一题目是要讨论的，特别是要联系到沃勒斯先生在这一方面的一些结论，但在此以前，用同样的观点先把几个其他的性的差别讨论一下，也许有些好处。以前在德国有过一个家鸡的品种，[6] 母鸡脚上也有距。母鸡很能下蛋，但她们的距总是把鸡窝搞得乱七八糟，以致根本无法进行抱卵，人们也就不让她们抱了。因此我以前曾一度有一个看法，认为未经家养以前的野生的鹑鸡类（乙428）的母鸡当初或许也有过距的发展，而后来由于它对鸡窝造成像上面所说的伤害，才通过自然选择受到了抑制。和翼上的距参照之后，我对这看法越想越觉得对头，因为翼距是雌雄鸡都有的，而且往往是同样地发达，在较少的例子里，雄鸡的要略微大些，而翼距在抱卵时是不会引起损害的。一般地说，凡雄鸟足上有距，雌鸟也几乎总是表现一些距的残留——有时候这残留可以小到只由一片鳞构成，家鸡一属（乙432）就是这样。因此，可以这样争论说，母鸡原先是备有发达的足距的，后来由于不用则废，或由于自然选择，而丢失了。但若我们承认这个看法，我们就不能到此而止，还得把它推广到无数的其他的情况；而这一看法也还具有这样一个含义，就是今天还存在的备有足距的各个鸟种的共同祖妣当初也曾为这样一个有危害性的赘疣所牵累。

在少数几个鹑鸡类的属与种，如鹧鸪鸡属（乙430）、雉类的一个属（乙9），和爪哇孔雀（乙728），雌鸟，像雄鸟一样，有发达的足距。从这一个事实，我们是不是就可以推论说，这些鸟属鸟种所营构的巢和它们最为近密的亲串所营构的巢是不属于一个类型的，因此，它们的幼雏不至于受足距的伤害，也因此，此种足距就没有被取消的必要了么？甚至我们是不是可以设想，这些属或种的雌鸟为了保护自己而特别需要足距呢？和实际更为接近的一个结论是，雌鸟足距的有或无原是不同的遗传法则各自运行的结果，与自然选择并不相干。就许多表现着足距残留的许多鸟种的雌鸟而言，我们可以作出结论，认为在雄鸟身上发生得很早而终于发展成为足距的那些连续变异之中，有少数几个后来被分移到了雌鸟的身上。就另一些为数少得多的、雌雄鸟双方都有充分发展的足距的鸟种而言，我们可以作出的结论是，所有有关的各个连续变异全都被分移到了雌鸟身上，而她们又逐步取得了不扰乱鸟窝的习性，并且把这习性传给了后代。

为了发出声音而经历了些变化的器官和一些羽毛，以及为了使用它们所需要的一些相应的本能，在雌雄鸟之间往往是不同的，但也有些彼此相同的例子。在不相同的例子里，其所以不相同，是不是也可以这样加以解

释，就是雄鸟先取得了这些器官和本能，而由于它们也有危害性，即声音发出之后，不免唤起鸷禽猛兽的注意，从而招来祸殃，于是雌鸟就被豁免，没有把它们传授下来呢？这看来大概不会，我们只要想到，“以鸟鸣春”，一到春天，成千上万的鸟毫无顾忌地用它们美妙的鸣声要为郊原平添几许愉快的景象[7]，就明白了。更为稳当的一个结论是，发出声音的器官和其他结构既然只对在求爱过程中的雄鸟特别有用，这些器官和结构是通过了性选择和不断的使用而只在雄鸟身上发达起来的——而有关的一些连续变异和经常使用的影响从一开始就在遗传上或多或少地只限于后代的雄性一方。

我们不妨援引与此可以类比的许多例子来，其中的一个是，在许多鸟种里，雄鸟的冠羽比雌鸟的一般要长些，但也有同样长短的，也间或有雄鸟有而雌鸟没有的——而这些不同的情况可以在同隶于一个种或属的不同鸟种之中发现。这一些两性之间的差别很难用自然选择来解释，而说雌鸟由于冠羽比雄鸟的短些而在生活上，占了什么便宜，因而通过自然选择变得越来越短，以至于全部取消。不能。不过我想再举一个对这种想法更为有利的例子，就是，有关尾巴的长短的。雄孔雀的长尾巴对雌孔雀不但不方便，并且对抱卵和保育幼孔雀时期中的雌孔雀还有危险。所以即便自因推果言之，她的尾巴的发展是完全有可能通过自然选择而受到了抑制的。但也还有些问题，在各种雉类，雌雉所坐的既然是敞开的窝，其暴露给危险的程度显然不下于雌孔雀，然而她们的尾巴还是长得可观。在琴鸟的有一个种（乙610），雌鸟是和雄鸟一样的有长尾巴的，而他们所营的巢是有顶的，对这样一种大鸟来说，这是大为可怪的事。自然学家们一直觉得费解，不知雌鸟在抱卵的时候是怎样处理她的尾巴的；现在我们已经了解到，[8]她“进窝时，头在前，然后转身过来，尾巴则反贴在背上，但更经常地是从横里把它弯过来缠绕在身体两侧。日子一久，尾巴就扭得有些弯曲，从弯曲的程度多少可以推测她抱卵时间的长短。”澳洲有翠鸟类的一个种（乙920），雌雄鸟的尾羽的最中间的几根都发展得特别长，雌鸟营巢则利用天然的一个洞穴，而据夏尔普（甲603）先生告诉我，在抱卵期间这几根尾羽变得屈曲不堪。

在刚说的这两个例子里，特长的尾羽对雌鸟来说在某种程度上总是一个累赘。而在这两种鸟里，雌鸟的尾羽虽长，总还比雄鸟的短一些，人们似乎可以据以立论，认为它们的发展还是通过自然选择受到了几分限制。但若果真如此，则又何以解释雌孔雀的短尾羽呢？雌孔雀的尾羽的发展，有如上文所说，是到了发生不方便和容易引起危害的程度时才受到抑制的，如今照此看法，则她的尾羽的长度比今天她实际上所具有的还不妨加大得多。因为，根据躯干的大小为比例而言，她的尾羽还赶不上许多雉类

的雌雉那么长，也并不比母的吐绶鸡为长。我们还须记住，如果按照这个看法，认为雌孔雀的尾羽一旦变得长到一个足以发生危害的程度，就不免在发展上受到抑制，那么，势必她将在下一代的雄孔雀身上不断地发生反响，从而使他无法取得他现有的富丽堂皇的长尾羽。因此，我们可以作出的推论是，雄孔雀尾羽之所以长与雌孔雀尾羽之所以短，是由于雄孔雀为了发展长尾羽所必需的一些变异从一开始就只传给雄性的后一代的。

关于各个不同雉种的尾羽之所以长，我们所被引向的结论是几乎和上述的相同的。在耳雉（Eared pheasant，乙295），雌雄雉的尾羽是一般长的，都是十六到十七英寸；其在普通雉，雄的长二十英寸，雌的长十二英寸；其在赤翟雉（Sœmmerring's pheasant，即乙754），雄的长三十七英寸，而雌的才八英寸；而最后，在瑞氏雉（Reeve's pheasant），雄雉的尾巴有时候真可以长到七十二英寸，而雌雉的才十六英寸。由此可知，在这若干雉种里，雌雉的尾巴和各自本种的雄鸟的尾巴，在长度上都有很大的差别。这种差别究竟从何而来，说法可以有两个，其一以遗传的一些法则为根据——那就是说，一些有关的连续变异，在向下代遗传的时候，一开始就多少很严格地只传给雄性一方——另一个则以自然选择为根据，认为长尾巴在不同程度上对这几个关系相近的雉种的雌鸟都有害处，自然选择的力量就把她们收拾了，留下了短尾巴的；二说相比，依我看来，前一说要更为近乎实情得多。

现在我们可以考虑沃勒斯先生关于鸟类羽毛与性别有关的颜色问题的若干论点了。他相信，原先由雄鸟通过性选择而取得的种种鲜美的颜色，在所有的例子里，或几乎是所有的例子里，都会传到下一代的雌鸟身上，除非这种分移的遗传通过自然选择而受到了抑制。我在这里不妨先向读者提醒一下，在上面论列爬行类、两栖类、鱼类、鳞翅类的各章里，反对这个看法的各种不同的事例我们是早已列举过了的。我们在下章里将要看到，沃勒斯先生的信念主要建立在、但也不是完全建立在下面这一说法之上[9]：如果雌雄两性的颜色都很显眼，则这种鸟的巢在构造上会使坐窝的鸟被隐蔽起来，但若两性的颜色成显著的对比，雄鸟美艳，而雌鸟呆板，则巢的上面是敞露的，坐窝的鸟从外面可以看到。这一层事物的耦合，从表面看来，似乎是肯定地有利于这样一个信念，就是，在露顶的巢上坐窝的雌鸟是为了自卫的目的而经历过一些特殊的变化的；不过我们一下子就要看到，也还有另一个而更为近情的解释就是，营构有顶盖的巢也有本能的关系，而在取得此种本能的一些例子之中，颜色显眼的雌鸟为数要比呆板的雌鸟更多罢了。沃勒斯先生承认，而这也是我们意料所及的，他那两条准则各有一些例外，不过问题尚不限于此，而是此种例外是不是太多了，多到了足以推翻他的准则的地步。

首先我们要提出阿尔吉耳公爵的一句颇有道理的话，[10] 他说，一个大而有顶盖的巢比一个小而露顶的巢更显著，更容易为敌人所发现，尤其是为所有的经常在林木中盘桓的食肉动物所注意。我们也决不要忘记，在许多营构露顶巢的鸟种，雄鸟也坐窝抱卵，并且帮助雌鸟来喂养幼雏，美国境内最华丽的鸟种之一，夏红雀（乙812）[11]，就是这样的一个例子，这种鸟的雄鸟是朱红色的，而雌鸟则作浅的棕绿色。如果颜色的鲜艳真的对坐露顶窝的鸟有了不起的危险的话，那么这一类例子中的雄鸟早该吃过大亏了。事实怕是恰好相反，就雄鸟来说，为了制胜其他的雄鸟，这种华丽的颜色正复有其不少的重要性，而此种重要性是足以抵消上面所说的危险性而有余的。

沃勒斯先生承认，在俗称王鸦的一种伯劳（King-crow，属乙346）、各种金莺（Oriole）、八色鸫科（乙776）的一些鸟种，雌鸟的颜色是鲜明的，然而所造的巢却是露顶的，不过他辩解说，三类鸟之中，第一类的鸟高度地好斗，能保卫自己；第二类的鸟特别细心，不让窝暴露出来，但也并不老是这样，也有马虎的时候；[12] 而第三类方面的雌鸟虽有鲜明的颜色，这种颜色主要是在腹部。这几类例子之外，还有各种鸽子，有的鸽种是艳丽的，而所有的鸽种几乎全都有鲜明的颜色，它们容易遭到鸷鸟的袭击是有名的。这对上面所说的准则就提出了一个严重的例外，因为，在自然状态下，它们所营的巢几乎总是没有顶盖而露天的。在另一个范围不小的科，蜂鸟科（乙969）里，所有的鸟种都营构露顶的巢，而就中最为华丽的几个种的雌雄鸟在颜色上还是不分的咧；而在这一科的大多数的鸟种，雌鸟虽没有雄鸟那么艳丽，却还是有很鲜明颜色的。所有各蜂鸟种的雌鸟都是带几分绿色的，然而人们也不能因此而为她们辩解，说颜色尽管鲜明，却不易被敌人觉察；这辩解难于成立，因为有几种雌鸟的背部也有些红、蓝以及其他颜色，不全是绿的。[13]

至于筑巢在洞穴里或筑圆顶巢的各个鸟种，像沃勒斯先生说的那样，除了易于隐蔽之外，还有其他便利之处，例如遮雨，更加暖和，在气候炎热的地方可以挡太阳。[14] 因此，许多雌雄鸟颜色都呆板的鸟种也未尝不营构有隐蔽性的鸟巢的这一情况[15] 是不大好用来反驳沃勒斯先生的看法的。例如印度和非洲的犀鸟（hormbill,属乙143）的雌鸟，一到抱卵的季节，要把自己特别周到地掩护起来，用她自己的排泄物糊满她准备在里面坐窝的洞穴的口子，只留一个小小的窟窿，好让雄鸟从外面喂她；在全部抱卵时期，她就这样地把自己紧密的禁锢起来，[16] 而我知道，犀鸟的雌鸟，比起躯干大小相同而只造露顶巢的其他许多鸟种的雌鸟来，在颜色上并不更为引人注目。在少数几个雄鸟艳丽而雌鸟晦暗的科属里，雌鸟虽晦

暗，而用来抱卵的也是有圆顶的巢，这是对沃勒斯先生的看法的一个更为严重的反证，而他自己也承认这一点。这方面的例子有澳洲的几个鸟科和鸟属（包括鹊鹨，即乙456和善啭鸟，即乙595，鸣禽类的琴鸟科）、和太阳鸟（即绣眼儿科，乙651）的各个鸟种；还有澳洲吸密雀科，一称绣眼儿科（honey-sucker，即乙605）中的若干个鸟种。[17]

如果我们再看一下英国的鸟类，我们会见到，在雌鸟的羽色和她们所营造的鸟巢之间，并没有什么密切和一般性的关联。我们在不列颠大约有四十个鸟种（不包括身材较大而能自卫的那些）把窝做在河岸、山石和大树的洞穴里，或构造有圆顶的巢。如果我们拿金碛NE32D（goldfinch）、照鸢（bullfinch）或山乌（blackbird）的雌鸟的颜色作为一个显眼程度的标准，而我们知道这种显眼的程度对坐窝的雌鸟来说是不算很危险的，那么，上述四十个鸟种之中，只有十二个的雌鸟是显眼到了一个足以引起危害的程度的，而其余二十八个种的雌鸟则在标准程度之下，可以说是不显眼的。[18] 在同一个鸟属之内，雌雄鸟之间在颜色上的显著的差别和鸟巢的性状之间，也不存在什么密切的关系。家雀（乙724）的雌雄雀的差别是很大的，而树雀（乙725）的雌雄雀则几乎全无差别，而这两种雀所营构的隐蔽得很好的窝却是一样的。普通的鹟（fiy-catcher，即乙639）的雌雄鸟是很难分辨的，而斑鹟（pied fly-catcher，即乙640）则两性之间颇有差别，而这两种鸟却都在洞穴里构造隐蔽性的巢。山乌（blackbird，即乙976）的雌雄鸟相差得很多，颈圈鸫（ring-ouzel，即乙980）的两性相差得少些，而普通鸫（common thrush，即乙978）的两性则几乎全无差别，然而它们都构造没有顶盖的巢。而另一方面，在和这几个鸟种关系不很远的鹪鸟（water-ouzel，即乙260），雌雄鸟相异的程度和颈圈鸫的一样，而所营造的巢却又是有圆顶的。黑松鸡和红松鸡（red grouse，即乙933与乙932）都在隐蔽得好的地点营构没有顶的巢，而这两种鸟的雌雄鸟之间，一则差别很大，一则无什么差别。

尽管有上文一些反面的意见，我在阅读沃勒斯先生出色的论文之后，又放眼把全世界的鸟类总起来看了一下，我不能怀疑，在雌鸟颜色显眼的鸟种之中，一个巨大的过半数（而此数之中，除了极少数的几个例外，雄鸟是同样地惹人注目的）是营造能隐蔽的巢而取得保护的。沃勒斯先生历数了[19] 一长串可以用他的准则来说明的鸟群，但我们无须在这里全部转录，只需举如下的一些大家所比较熟悉的鸟群，也就可以概括了：鱼狗或翠鸟（kingfisher）、巨嘴鸟或 （toucan）、美洲的热带啄木鸟（trogon）、佛法僧或三宝鸟（puff-bird，科名乙166）食蕉鸟（plantain-eater，属乙642）、普通的啄木鸟和鹦鹉。沃勒斯先生相信，在这些鸟群里，雄鸟一面通过性选择逐步取得他们鲜美的艳色，一面就随即把它们分

移给雌鸟，而由于她们已经享受到那种特殊方式的鸟巢所提供的保护作用，它们在雌鸟身上就没有受自然选择的淘汰。根据这句话里的看法，则她们对现有营巢方式的取得在时间上要早于对现有颜色的取得。但依我看来，更可能而近乎实情的是，在多数例子里，雌鸟一面通过从雄鸟方面来的遗传的分享而逐步变得越来越明媚，一面也就牵牵扯扯地为了寻求掩护而在本能上逐步改变她们营巢的习性，就是改营圆顶，或有隐蔽性的巢（假定原先她们是营构露顶巢的）。任何人只要研读过诸如奥杜朋所作的关于美国南北部一些种同而营巢方式有所不同的一些鸟的记载，[20] 就不会感觉到有任何多大的困难来承认鸟类中的这一情况，就是，或则通过习性的改变（是在严格意义上的改变），或则通过自然选择对本能上的一些所谓自发变异所起的作用，它们有可能相当容易地被导引而走上使营巢方式有所变化的道路。

这样来看雌鸟颜色的鲜美和她们构巢的方式之间的关系，哪里有这种关系，哪里就这样看，是可以得到发生在撒哈拉沙漠地带的某些例子的一些支持的。在这里，像在多数的其他沙漠地带一样，各种不同的鸟种以及其他动物，长期以来，早已使它们的颜色和周围地面的颜色发生了我们所意想不到的适应。然而据牧师特瑞斯特腊姆先生告诉我，一般适应的通例之中也还有些奇特的例外，有如岩鸫（乙630）的雄鸟作鲜明的蓝色，很显眼，而雌鸟的羽毛作棕白相间的麻栗色，几乎是同样地显著；善走鸟属（乙356）中有两个种的雌雄鸟都是黝黑得发光；所以就这三个鸟种说，它们从羽色上是得不到起码的保护的，但是由于它们已经养成在洞穴里或石缝里躲避危险的习性，它们还是有能力生存了下来。

关于上述那些雌鸟颜色鲜美而习于营构隐蔽性的鸟巢的鸟群，我们并没有必要设想每一个各别的鸟种的营巢本能要经历一番特殊的变化。所要设想的只是，每一个鸟群的早期的祖先逐步被带上营构有圆顶式有隐蔽作用的鸟巢的路，习惯成了自然，成了本能，后来这个本能，连同鲜美的颜色，传给了下一代，从而使它们也起了变化。在某种可以信赖的限度以内，这样一个结论是有意趣的，就是，性选择协同着两性的均等、或几乎是均等的遗传，间接地决定了一整群一整群鸟种的营巢的方式。

据沃勒斯先生说，即便在雌鸟由于在抱卵时期得到了圆顶巢的保护而她们鲜美的颜色没有通过自然选择而遭受淘汰的那些鸟群里，雄鸟与雌鸟之间还往往有轻微的差别，而间或在少数例子里，这差别还很可观。这是一个有意义的事实，因为这种颜色上的差别只能有一个解释，就是，雄鸟身上的与此有关的变异的一部分从一开始就只传给下一代同一性别的个体，而雌鸟是没有份的。因为我们很难维持这一看法，认为这种差别，特别是在程度上很轻微的那些，对雌鸟来说，会起什么保护的作用。即如在

美洲热带啄木鸟（trogon）所构成的整个漂亮的鸟群里，所有的鸟种全都是营巢在洞穴里的。而古耳德先生也曾经提供一些数字，[21] 说明二十五个种的雌雄鸟之间，除去一个不完全的例外，在颜色上都有不同程度的差别，有的轻微，有的显著——尽管雌鸟也美丽，而雄鸟总是更为美好。翠鸟（kingfishers）的所有的各个种也都是把窝做在洞穴里的，而在大多数的翠鸟种，雌雄鸟也是同等艳丽的，到此为止，是与沃勒斯先生的准则相符合的。但在澳洲的翠鸟中，有几种雌鸟在颜色上就赶不上雄鸟那样的鲜明生动，而在有一个种里，尽管漂亮，雌雄鸟却相差很远，远到起初一度被人错认为属于两个不同鸟种的程度。[22] 夏尔普先生特别研究过这个鸟群，他为我指出美洲有几个种（斑　属，即乙220）的雄鸟胸部都有一条黑色的带纹。再如在翠鸟的又一个属（乙172），两性的差别也是显著的：雄鸟的背面做暗蓝色，加上黑色阔条文，而腹面局部做淡的黄褐色，头部有不少的红色；雌鸟的背面是红棕色加黑色阔条纹，腹面则白色加上一些黑记。在笑　属（乙332）里有三个种，雄鸟与雌鸟的不同之处只在尾巴做暗蓝色，加上黑的阔条纹，而雌鸟的尾巴则做棕色，也有阔条纹，但不那么黑，这和上面的那一个翠鸟属（乙172）的背面的情况完全可以等量齐观——都能说明在关系相近的物种形态之间，和性别有关的花色的安排自有它的共同的奇特的格调，这也是一个有意趣的事实。

在也利用洞穴来做窝的各种鹦鹉里，我们也发现可以类比的种种例子。在多数的鹦鹉种里，两性都是彩色缤纷而难以分辨的；但在不太少的几个种里，雄鸟的彩色要比雌鸟更见得鲜明生动一些，或甚至两性各有不同的花色。例如，朝霞鹦鹉（King Lory，即乙77）的雌雄鸟就很不相同，除了羽色以外的其他定出的差别不论外，雄鸟整个的腹面做猩红色，而雌鸟的喉部与胸则做绿色而略微带些红色；其在鹦鹉的又一个种（乙400），两性的差别也有与此相似的情况，更加上另一点不同，就是，雌鸟的脸部和两翼覆羽的蓝色要比雄鸟的苍白一些。[23] 在营构隐蔽性鸟巢的山雀科（tit,即乙718）里，我们普通的青山雀（tomtit，即乙720）的雌雀"远不如雄雀的颜色鲜美"；而印度产的被称为"速檀"[2] 的华丽的黄山雀（Sultanyellow tit），则两性间的差别比此还要大些。[24]

再如在由一般啄木鸟所构成的广大的鸟群[25] 里，两性一般是几乎相同似的，但在大啄木鸟（乙603），头、颈、胸等处在雄鸟都做鲜艳的深红色的各部分，一到雌鸟，全成素色，这使我想起，如果雌鸟在这些部分也做深红色，那只要她的头从隐藏着她的窝的洞穴中偶一探出，就随时可以引起敌人的注意而发生危险，因此，符合于沃勒斯先生的信念，这早先她可能有过的颜色就遭到了淘汰。根据马勒尔勃（甲434）所说的关于印度啄

木鸟（乙516）的话，我这看法得到了加强，他说，雌的幼鸟，像雄的幼鸟一样，头上是有些深红的，不过一到成年就消失了，而在雄的则更加发达起来。但下列的一些考虑又使这个看法大成问题：一则这类鸟的雄鸟也分担一部分抱卵的责任，[26] 他岂不是几乎同样可以发生危险？再则在许多个种里，两性成年鸟的头部是同等地深红色的，何以这些种的雌鸟却又未经受任何淘汰作用呢？三则，在其他一些种里，深红或猩红的程度虽有些差别，雌鸟的要淡一些，但所差极其有限，不能说这有限的一点点就足以对危险有所招架。最后，两性头部的颜色，除上面所说的而外，也还有些其他轻微的差别显眼的地方，初不限于深红色一端而已。

截至目前为止，我们所举的例子全都关系到营构圆顶巢或其他足供隐蔽的窝的鸟种；它们所属的各个鸟群，雌雄鸟之间在颜色上的差别都是轻微而渐进性的，而雌雄鸟在外表上，一般地说，也是彼此相像的。但在其他一些鸟群里，一面此种渐进性的两性差别一样地可以看到，两性之间一般的在外表上的近似也一样地有，然而其所营构的巢却是没有顶而上面敞开的。我在上面既然已经举过澳洲各种鹦鹉的一些例子，多少在这方面已有所说明，在这里，我可以再举些有关澳洲各种鸽子的例子，但不准备深入细节。[27] 值得特别注意的是，在所有这些例子里，两性之间在羽毛颜色上的差别，无论就轻微的大多数例子来说，或就很少数的差别较大的例子来说，差别的一般性质是一样的。很能说明这一点的例子很多，上面已经叙述到过几个翠鸟种的例子，两性之间，有的只是在尾巴上有些不同，有的在身体的整个上半面有些不同，而不同的方式与性质是一样的。如今在各种鹦鹉和鸽子里也可以观察到类似的情况。而同一个鸟种之中雌雄个体之间在颜色上的差别，和同群而不同种之间在颜色上的差别也可以相比，即，在一般性质上也未尝不是一样的。因为，在各个种的雌雄鸟一般相似的一个鸟群之中，即便在少数几个种里，雄鸟和雌鸟颇有一些不同，这种不同也不过是颜色程度上较大的出入，而并不构成另外一种风格，标新立异之事是说不上的。因此，我们不妨作出推论，认为：在同一个鸟群之中，如果雌雄鸟相似，则所相似的那些特殊的颜色，和如果雄鸟和雌鸟有所不同，无论轻微的也好，或比较大些的也好，则雄鸟所不同于雌鸟的那一部分颜色，就大多数的例子而言，都是由同一个一般的原因所决定的，这原因就是性选择。

我们在上面已经说过，两性之间在颜色上的差别，如果很微小，雌鸟所差的那么一点点大概起不了什么保护的作用。但假定它也还起些作用，而把这一类的雌鸟看做正在过渡之中的例子，行不行呢？大概不行；没有什么理由可以使我们认为许多鸟种，在任何一个时期里，正在经历着改变的过程。因此，我们很难承认，在数量繁多的、两性之间在颜色上表现着

很微小的差别的鸟种里，雌鸟，为了要求保护，如今都在开始变得越来越晦暗不明。即便用两性差别略微显著一些的例子作为考虑的对象，有如，糠碛NE32D（chaffinch）的雌鸟头部的颜色——照莺（bullfinch）的雌鸟胸口的深红色——绿碛NE32D，亦称普通莺（greenfinch）的雌鸟的绿色——黄冠欧鹪（wren）的雌鸟的羽冠，我们能不能认为，为了保护，通过自然选择的缓慢的过程，都已经变得不如以前的鲜明了呢？我认为不能，对这一类比较显著的差别既不能这样看待，对那些营构隐蔽性的鸟巢的雌雄鸟之间的更为轻微的差别显然是更不能了。从另一个方面来看这问题，两性之间在颜色上的不同，无论大小，在一个很大的程度上，却可以用另一个原理来说明，那就是，首先由雄鸟通过性选择而取得的一些有关的连续变异，在通过遗传而分移给雌鸟的时候，从一开始就或多或少地有些限制，即不是全部分移。至于这种限制的程度在同一鸟群的不同鸟种之间也不免高下不等，这对任何多少研究过各个遗传法则的人是并不奇怪的。这些遗传的法则是极其错综复杂的，只有在我们对它们一无所知的情况之下，它们的活动或运行才会见得不可捉摸，莫名其妙。[28]

据我所能发现，在各个鸟群之中，全部鸟种的雌雄鸟都彼此相像、并且都有华丽的颜色的情况是有的，但这样的鸟群的范围一般都不大，真正这样的大鸟群是几乎没有的；但我从斯克雷特尔先生那里听说，食蕉鸟（plantain-eater，属乙642）是这样的一个大鸟群。反过来，我也不相信，世上会存在另一方面的大鸟群，就中全部鸟种的雌雄鸟彼此在颜色上都大相悬殊：而据沃勒斯先生告诉我，南美洲的黄连雀科（chatterer，即乙287）提供了最好的例子之一。但这科里有几个种还只能算是例外，有的雄鸟的胸部是红色的，很鲜艳，而雌鸟的胸部也有几分红色，有的雌鸟也表现雄鸟颜色的一些痕迹，如绿色或其他颜色。无论如何，在若干鸟群之中，要在全群范围之内两性之间最近密的相似性或最悬殊的相异性，这两个群已经是最为接近的了。联系到我们方才说过的话，认为遗传这样东西在性质上是如何地波动不定，难于捉摸，这种高度的一致性已经是一个有些值得惊奇的情况了。但转念同样的一些遗传法则大体上会在关系相近的动物之间流行无阻，亦是理所当然，无足惊怪。家养的鸡，自古以来，不知产生了多少品种和亚品种，而在这些品种里，公母鸡在羽毛颜色上一般有着相当大的差别，因此，如果在某些亚品种里居然出现一些两性相似的情况，就不免有人惊诧为不可多得的奇遇。在另一方面，家养的鸽子的情况正好与此相反，鸽子也同样地产生了无数的分得清的品种和亚品种，而除了极难得的例外，这些品种里公、母鸽总是彼此一模一样，难于分辨。因此，如果鸡属（乙432）和鸽属（乙270）中的别的鸡种鸽种也有机会得到家养而在人工培育之下发生变异，我们敢于不怕冒失地预断，控制着两性之间的相似性或相异性的那些准则将以遗传的方式为依据而在这两个设

想的例子中同样地发挥作用。在自然状态之中，同样的遗传方式也一般地在先后相同的一些鸟群中发挥作用，显著的例外尽管有些，却并不妨碍这个通例。例外是有的，在一科之内，甚至在一属之内，两性在颜色上有十分相似的鸟种，也有很不相同的鸟种。属于同一个属的这方面的例子，上文已经提过麻雀、鹟（fly-catcher），鸫（thrush）和松鸡（grouse）。在雉类这一科，几乎所有鸟种的雌雄鸟是不相似得出奇的，但在耳雉（eared pheasant，即乙295），两性却又很相近似。在雁类的有一个属（乙246）中，有两个种的雌雄鹅除了身材大小不同而外，是无法分辨的，而在另外两个种，则两性的差别大到了一个地步，教人很容易把它们错误地分隶于两个不同的鹅种。[29]

只有通过一些遗传的法则才能对如下的几个例子作出解释；在这些例子里，雌鸟在生命期的相当晚的一个阶段里会取得正常是属于雄鸟的某些特征，终于变得和雄鸟完全相像，或几乎完全相像。在这里，保护的因素是很难有活动的余地的。勃莱思先生告诉我，黑头黄莺或金莺（乙679）和几个关系相近的鸟种的雌鸟，一到足够成熟而能繁育的年龄，在羽毛上和成年雄鸟可以有相当大的差别，但经过第二次或第三次换毛之后，她们所不同于雄鸟的只是喙上有些轻微的绿色而已。在　的一属，普通称矮麻（dwarfbittern，即乙94），也据勃莱思先生说，“雄鸟在第一次换毛之后就取得了他的正式服装，而雌鸟则要到第三次或第四次换毛之后，而在未取得以前，她的服装是介乎幼鸟和成年雄鸟的服装之间的一个中间状态。在已取得之后，则和雄鸟的一样地正式了。”普通隼（乙406）也有这情况，雌隼取得她的蓝色羽毛要比雄鸟晚些。斯温霍先生说，在伯劳（drongo shrike）的一个种（乙347），雄鸟几乎还在雏幼的年龄便把细软的棕色羽毛脱了，而换上一身润泽有光的墨绿色的新装，而雌鸟则在她的一些副羽上一直保持白色的线纹和斑点，要到三年之后才完全换上一身和雄鸟一色的装束。这同一位出色的观察家又说到中国的篦鹭（spoonbill，即乙779），雌鸟要到第二年的春天才和第一年的雄鸟相像，而看来要到第三个春天才取得和雄鸟同样而在他则久已取得了的那一身成年的羽毛。念珠鸟（乙124）的雌鸟和雄鸟没有多大分别，但装点在翼羽上的一串串火漆似的红珠子[30]在她的生命期中的发展没有雄鸟的那么早。印度产的一种鹦哥，称爪哇鹦哥（parrakeet，即乙706），雄鸟的上嘴从小就做珊瑚红色，而在雌鸟，据勃莱思先生对笼居鸟和野生鸟的观察，上嘴起初是黑的，至少要到满岁才变红，而到此，她才和雄鸟在一切方面都变得相像。野生的吐绶鸡的雌雄鸟最后都在胸前备有一撮刚毛，但雌雄鸟发展的迟早很不相同，其在雄鸟，满两岁时，这撮刚毛大约有四英寸长，而在同岁的雌鸟身上，则几乎连踪影都还看不到，一直要到第四年，雌鸟胸部的刚毛才发展到四、五英寸长。[31]

我们决不能把这些例子和有病或衰老的雌鸟因生理上发生变态而表现的一些雄鸟的特征混为一谈。繁殖力强或良好的雌鸟，当她们幼年的时候，间或也通过变异或一些我们还弄不清楚的原因，[32] 而取得一些雄鸟的特征，这些和上面所说的也不是一回事。不过所有这一切的例子，不论哪一方面的，也有许多共同之处，这些共同之处是要依据泛生论（pangenesis）的假设来解释的：雌性身体里也未尝没有雄性的成分，而且每一部分都不缺，平时这些成分是潜伏不动、而无所表现的，但若雌性的体素组织（constituent tissues）在化学上所谓的选择亲和力（elective affinities）方面起些轻微的变动，某些潜伏的雄性部分就会活动起来，派生出一些胚粒子（gemmule），影响有关器官或结构，使终于表现出雄性的特征来。

关于羽毛的变迁和一年四季的关系，在这里有必要补一段简短的讨论。根据上文所已归结到过的一些理由，几乎不成问题的是，诸如几种鹭（egret,heron）以及其他许多鸟种的漂亮的通身性羽毛、长而下垂的一些翎羽、各式冠羽等等，尽管两性身上都有，而由于它们只在夏季发展出来，而过此便尔脱换，是用来装饰和满足"结缡"的需要的。这样一来，雌鸟在抱卵时期就变得更惹人注目了，不像冬季那样的朴素。不过像各种鹭（egret,heron），这也不打紧，它们有的是自卫的能力。但由于这种装点性的羽毛大概多少是个累赘，更由于它们在冬天肯定没有用处，一年换毛两次的习性，夏天上装，冬天卸装，从而抛却累赘，有可能就是这样地通过自然选择而逐步地被取到手的。不过这样一个看法有它的限制，要把它引申到其他许多涉水的鸟种（即乙455）身上就说不通了，因为它们的冬夏两季羽毛在颜色上没有多大的差别。就缺乏自卫能力的若干鸟种而言，它们中间，一到繁育的季节，有的两性都变得十分显眼，有的只是雄鸟在羽毛颜色上特别突出——更有的，只是雄鸟临时取得些特长的翼翎或尾翎，长得成为飞行时的障碍，例如在夜鹰属（cosmetornis）和寡妇鸟属（vidua）——在这点上就没有问题了，一看就可以肯定，第二次的换毛、即换上冬装这一习性的取得大概是专门为了卸脱盛装，免招祸殃。尽管如此，我们还须记住，别有一些鸟种，有如某几种的风鸟、百眼雉（argus）和孔雀，冬天是不脱换羽毛的；我们也找不到什么理由来说，这些鸟种，尤其是属于鹑鸡类（乙428）的雉和孔雀，在体质上有什么特殊，使它们不可能一年之内换毛两次，因为我们知道，同属于这一类鸟的雷鸟（ptarmigan）却一年要换三次之多。[33] 因此，我们对于许多到了冬季要脱卸装饰性的羽毛或褪去鲜美的颜色的鸟种，其所由取得此种习性，究竟是不是为了减轻负担或避免祸殃，还只能认为是个存疑待决的问题。

因此，我的结论是：一年换毛两次的习性，就大多数、甚至全部的例子来说，起初是为了某一个分明的目的而取得的，这目的也许是寒冬可以保温；而和产生夏季羽毛有关的一些变异是通过性选择而逐步积累起来的，随即又传给了下一代，让它们在每年的相应的季节里发展出来。至于传授到这些变异的后一代所包括的是子女双方，或只是雄性一方，那就得看遗传的方式而定，未可概论。另有一个看法是，所有这些鸟种本来趋向于保持它们的装饰性的羽毛，一直过冬，但由于它是个包袱，既增添了麻烦，又不免招来横祸，于是自然选择便插手进来，使它们终于把它摆脱了。看来上面的结论比这个看法要更为符合于实际的情况。

有人持有这样的看法，认为今天只限于雄鸟身上才有的种种武器、彩色以及各式各样的装饰手段，原先是两性身上都具备的，但后来，由于自然选择把遗传的方式变换了一下，把原先对两性的均等的遗传变换成只对雄性一方的遗传，于是才有今天的情况。他们也提出了些论点支持这一个看法。在这一章里，我所已做的就是试图指出这些论点是靠不住的。对许多鸟种的雌鸟的羽毛颜色，看法也有分歧，有人认为有关这些颜色的一些变异，一开始就从雌鸟传给雌鸟，而由于这种颜色有保护的作用，就一直保持了下来：这看法也是可疑的。但要在这方面作进一步的讨论，目前还不相宜，留待我在下一章里对幼鸟和成年鸟在羽毛上的差别有所处理之后，再来进行，更为方便。

原注

[1] 第四版，1866年，页241。

[2] 《威斯特明斯特尔评论》（丙153），1867年 7月。又，《旅行杂志》（丙84），第一卷，1868年，页73。

[3] 特明克（甲646）说，赤翟雉（乙754）的雌雉的尾巴只有六英寸长，见《彩色图片集》（法文），第五卷，1838年，页487与 488：这里的尺寸是斯克雷特尔先生为我测定的。关于普通雉，见麦克吉利弗瑞（甲423），《不列颠鸟类史》，第一卷，页118—121。

[4] 见夏布伊博士，《比利时的传书鸽》（法文），1865年，页87。

[5] 见《田野》（丙59），1872年9月。

[6] 见贝赫斯坦因，《德国的自然历史》（德文），1793年，第三卷，页339。

[7] 巴尔仑屯的看法与此不同（《哲学会会报》，丙149，1773年卷，页164），他认为，雌鸟不鸣，或极少有鸣的，可能是因为在抱卵时期鸣声会带来危险。他又表示，雌鸡的羽毛之所以不如雄鸟美，这一看法也可能加以说明。

[8] 见腊姆西先生文，载《动物学会会刊》（丙122），1868年卷，页50。

[9] 见默尔瑞所编《旅行杂志》（丙84），第一卷，1868年，页78。

[10] 同上引书，页281（按此注欠明了，所云"同上"，"上"指的是什么？是本章注[9]中的书或刊物么？大概不是。查第十四章近末，一再征引到阿尔吉耳，附注[53]又提到他所著书，《论法的统治》，同上之上，应指此书——译者）。

[11] 奥杜朋，《鸟类列传》，第一卷，页233。

[12] 杰尔登，《印度的鸟类》，第二卷，页108。古耳德，《澳洲鸟类手册》，第一卷，页463。

[13] 例如，大尾蜂鸟（乙399）的雌鸟，头和尾是深蓝的，而腰部是某一种不纯的红色；又一个种的蜂鸟（乙536）的雌鸟背部是墨绿的，而眼端与喉部两侧是深红色的；再一个种的蜂鸟（乙397）的雌鸟只是头顶和背部作绿色，腰和尾则作深红。雌鸟羽毛美艳而不限于绿色的其他例子，可举而不必举的还有很多。见古耳德先生关于这一科鸟类的宏伟的专门著作（《蜂鸟科专论》——译者）。

[14] 萨耳温先生在危地马拉看到（《朱鹭》，丙66，1864年卷，页375），各种蜂鸟遇到很炎热的天气时，比阴凉多云、或霖雨的日子，更不愿意离开它们的窝，因为太阳晒得厉害，像是要晒坏它们所下的蛋似的。

[15] 作为此方面的实例，即颜色呆板的鸟种也未尝不营构有隐蔽作用的巢，我可以具体地提出古耳德先生在《澳洲鸟类手册》（第一卷，页340、362、365、383、387、389、391、414）里所叙述的分隶于八个澳洲鸟属的若干鸟种。

[16] 见霍尔恩先生文，《动物学会会刊》（丙122），1869年卷，页243。

[17] 关于澳洲的这些鸟种的营巢习性和羽毛颜色，见古耳德，《……手册》，第一卷，页504、527。

[18] 在这个问题上，我参考了麦克吉利弗瑞的《不列颠鸟类史》；就四十个鸟种中的有几个而言，在鸟窝的隐蔽程度上，和在雌鸟羽色的显眼程度上，尽管令人心中存有怀疑，下列若干下卵在洞穴或有顶巢的鸟种的雌鸟，用上述的标准来衡量，却很难扯上显眼两字：燕雀属（乙722），两个种；白头翁属（乙905），属中的雌鸟在鲜艳的程度上要比雄鸟差得相当多；河乌属（乙259）；黄　（乙634）（？）；　属（乙389）（？）；灌木鹟属（乙424），两个种；岩鹟属（乙855）；朗鹟属（乙843），两个种；莺属（乙908），三个种；山雀属（乙719），三个种；长尾鸟属（乙601）；三斜尾属（乙45）；旋木雀属（乙206）；　属（乙884）；　鹎属（乙999）；鹟属（乙638），两个种；燕属（乙485），三个种；和雨燕属（乙329）。又下面十二个属或种的雌鸟，根据同一个标准，是可以被认为显眼的：白头翁的一个属（乙726）；白　（乙633）；荏雀（乙721）和青山雀（乙720）；戴胜属（乙895）；啄木鸟属（乙763），四个种；佛法僧属（乙279）；鱼狗属（乙20）：和蜂虎属（乙616）。

[19] 见默尔瑞所编《旅行杂志》（丙84），第一卷，页78。

[20] 见《鸟类列传》中许多有关的叙述。亦可参看贝托尼（甲54）所作关于意大利鸟类的一些有奇趣的观察，载《意大利自然科学会会刊》（丙29），第十一卷，1869年，页487。

[21] 见其所著《美洲热带啄木鸟科（乙973）专论》，第一版。

[22] 这一个种隶翠鸟的一个属（乙301）。见古耳德，《澳洲鸟类手册》，第一卷，页133；亦见页130、136。

[23] 在澳洲的各个鹦鹉种里，两性间在颜色方面的差别大小是各种程度都有的，可以逐步推排出来。见古耳德，《……手册》，第二卷，页14—102。

[24] 见麦克吉利弗瑞，《不列颠鸟类史》，第二卷，页433。又见杰尔登，《印度的鸟类》，第二卷，页282。

[25] 此处下文的各个事例系采自马勒尔勃先生的宏伟的《啄木鸟科（乙762）专论》，1861年（法文）。

[26] 见奥杜朋，《鸟类列传》，第二卷，页75。又见《朱鹭》（丙66），第一卷，页268。

[27] 详见古耳德，《澳洲鸟类手册》，第二卷，页109—149。

[28] 参看我在《家养动植物的变异》，第二卷，第十二章中所说的意义相同的一些话。

[29] 见《朱鹭》，第一卷，1864年，页122。

[30] 当雄鸟向雌鸟求爱时，这些装饰品会在张开的两翼上颤动，雄鸟“用它来卖弄风情，效果很大”；见亚当斯，《林原漫步录》，1873年，页153。

[31] 关于麻　属（乙94），见勃莱思先生对居维耶，《动物界》（法文）的英译本，页159，附注。关于普通隼（乙406），见勃莱思先生文，载《查氏自然史杂志》（丙44），第一卷，1837年，页304。关于伯劳的一个属（乙346），见《朱鹭》（丙66），1863年卷，页44。关于篦鹭（乙779），见《朱鹭》，第六卷，页366。关于念珠鸟（乙124），见奥杜朋，《鸟类列传》，第一卷，页229。关于印度产的爪哇鹦哥（乙706），亦见杰尔登，《印度的鸟类》，第一卷，页263。关于野生吐绶鸡，见奥杜朋，同上引书，第一卷，页15；但我从法官凯屯（甲141）那里听说，在美国伊利诺伊州的这种吐绶鸡，雌鸟极难得有此种刚毛撮。和这些例子可以相类比的还有一种鸟（乙743）的雌鸟，夏尔普先生曾有所提供，见《动物学会会刊》（丙122），1872年卷，页496。

[32] 关于这方面的例子，勃莱思先生（居维耶，《动物界》，英译本，页58，附注）记录了一些，牵涉到的鸟类有　（乙538），朗鹟（乙843）、红雀（乙558）、凫（乙30）等属。奥杜朋（《鸟类列传》，第五卷，页519）也记录到有关夏红雀（乙812）的一个例子。

[33] 见古耳德，《大不列颠的鸟类》。

译注

1. 蓝色的血液系原文“blue blood”的直译，在英语，本是一个惯用的词，意指贵族或高门华阀的血统，作者行文到此，一面有需要用这个词来率直表达他的意思，一面又可能怕字涉双关，开罪于英国的贵族阶级，所以有“恕我……”云云的一句声明。当然也可能是存心开个玩笑。

2. Sultan，英语指伊斯兰教国家的政治首领，辞书译作“苏丹”，未免和非洲的一个国家的名称相混，未便照译，兹改用《明史》以来一部分史籍中所用的译音，“速檀”。

第十六章 鸟类的第二性征——续完

未成熟时的羽毛与两性成年时的羽毛的特性有关——六类例子——关于亲缘近密或有代表性的各个鸟种的雄鸟之间所表现出的性征方面的差别——雌鸟具有雄鸟的一些性状——幼鸟的羽毛与成年鸟冬夏两季羽毛的关系——论世间鸟类的美丽有所增加——保护色——颜色显眼的一些鸟种——禽鸟懂得领会新奇——鸟类四章总述。

我们现在必须把受年龄限制的一些特征的遗传和性选择的关系考虑一下。某些特征在上下世代同一或相应的年龄发展出来的这一遗传原则——简称异代同龄的遗传原则或法则——的真实性和重要性用不着在这里讨论，因为我们在这个题目上已经说得够多的了。幼鸟和成年鸟在羽毛上的种种差别，就我的知识所及而言，是遵循着若干颇为复杂的准则的，或者说，所有的例子是可以分成几类的，但在列举这些准则或类别之前，我们不妨说几句别的但有关的话，作为预备。

在无论什么种类的动物里，如果成年和幼年之间在颜色上有所不同，而幼年动物的颜色。据我们所能看到的而言，又说不上有任何特殊的用途，那么，一般地说，我们不妨把这些颜色与许多不同的胚胎期中的结构同样看待，而认为是一个早先的特征的保留未变。但要毫不犹豫地维持这一看法，我们还须有一个条件，就是，若干有关而不同物种的幼小动物要彼此很相近似，而同时这些幼小动物又要和同一科属之内的其他一些物种的成年动物互相近似，因为后者，即成年动物，提供着活的证据，说明这一类状态的事物在早先是可能存在过的。幼小的狮子和南美洲狮（puma）身上是有轻微的条纹或一排一排的斑点的，而我们又知道，和它们关系相近的许多物种，无论幼小或成年，都表现着这一类的标志，凡是相信进化论的人，在把这两宗事实联系起来之后，就会毫不怀疑地认为狮子和南美洲狮的祖先是一只有条纹的动物，而在今天的狮与南美洲狮只在幼小时还保存着这种条纹的痕迹，正像黑猫所生的小猫那样，小猫有条纹，而成长以后便泯然无迹了。鹿也有这种情况，有许多种的鹿，幼小时是有斑点的，而一到成熟，就没有了，而另有少数的几种则进入成年以后还表现着这种斑点。同样地，在整个的猪这一科（乙907），以及和它关系相当远的某些动物，例如貘（tapir）中间，幼动物身上都有黑色的横长条纹；但在猪与貘，情况稍有不同，就是，这条纹的特征显然是来自一个今天已不再有直接的孑遗的祖先，所以在所有的物种里，只有幼小的动物还保持着

它。在所有这些例子里，成年动物，在漫长的年代里，都改变了它们的颜色，而幼动物则维持原状，极少变动，而这种情况之所以造成是通过了异代同龄的遗传原则的。

这同一原则也适用于属于许多不同群体的鸟类，就中幼鸟彼此都很相像而和它们各自的成年父母却又很不相同。几乎所有的鹑鸡类（乙428）以及某些和鹑鸡类关系比较远的鸟类、例如鸵鸟的幼雏身上盖满了由幼毛或绒毛所构成的长横条纹；但这一特征是太古老了，它指向的那种状态简直渺茫得几乎和我们搭不上关系。交喙鸟（乙572）的幼鸟的喙或嘴起初是和其他雀类的喙一样的直的，而未成熟的羽毛标有线纹这一点却像成年的红冠鸟（redpole，小碛NE32D之类）和雌的成年的全翅雀（siskin），同时也像黄斑碛NE32D（goldfinch）、鸢（greenfinch）以及其他关系相近的鸟种的幼鸟。许多种的　白鸟（bunting，隶鹀属，即乙373）的幼鸟彼此都相像，而在其中的一个种，即普通的　白鸟（乙374），成年鸟也和幼鸟没有什么不同。在称为鸫（thrush）的这一大类鸟里，几乎所有的鸟种的幼鸟在胸口都有些斑点，而这一特征在许多种鸫里是终身保有的，在另一些种里则一到成年便几乎完全消失，例如候鸫或美鸫（乙977）。也在鸫类里，有许多种鸟的背上的羽毛，在第一次换毛以前，也是有些斑驳或麻点的，换毛后便不然了，但是在东方的某几种的鸫里，背羽是终身斑驳不变的。好多种的　或伯劳（乙538）、若干种的啄木鸟，一种印度鸽，一称金鸠（乙222）的幼鸟胸部和腹部有横条纹，而某几个和它们关系相近的鸟种，乃至整整的几个鸟属的成年鸟，也有这种条纹。在某几种关系很相近密而色彩很美的印度产的杜鹃或鸲鸠（乙251）里，成年鸟在颜色上各自不同，差别相当明显，而它们的幼鸟却一模一样，无从辨认。一种印度雁（乙851）的雏雁，在羽毛上，和关系相近的一个鸟属、树鹊属（乙341）的成年鸟十分相似。[1] 关于某几种苍鹭的同样的一些事实下面还有机会叙述到。黑松鸡（乙933）的幼雏和另外几种松鸡，例如红松鸡（乙932）的幼雏和成年鸟都相像。最后，我引勃莱思先生的话来结束这一小段讨论，他周密地注意过这题目，他说：许多鸟种的自然亲属关系的近密程度最能在未成熟的羽毛上表现出来。这话说得好，而一切有机物体的真正的亲密关系既然是从一个共同的祖先一脉相承而来，这句话有力地证实了我们这一信念，就是，未成熟或幼鸟的羽毛所表示的是有关物种的早先或祖辈的那个状态。

尽管分属于各个不同的科的许多雏鸟使我们能够窥测到它们远祖的羽毛状态，有如上述，却也还有好多的其他鸟种，无论羽毛晦暗的也好，或艳鲜的也好，幼雏和成年父母是十分相像的。在这种例子里，不同鸟种的幼鸟之间的相像程度当然不可能高出亲子之间各自相像的程度之上，它们

长大之后也不会像是属于关系十分近密的几个鸟种。至于它们祖先的羽毛作何花色，它们也就不能给我们什么窥测的便利了，不过如果在整个群体之内，如一科或一属之内，所有的鸟种的幼鸟和成年鸟在羽毛的颜色和花样上表现得大致相同，那么，我们还可以作些窥测，认为它们祖先的羽毛大概也是这样或相差不多的。

现在我们可以考虑各类例子了：幼鸟和成年鸟之间，羽毛有同有异，此种同异有的牵涉到父母两方，即幼鸟和父母鸟都相像，或都不同，有的只牵涉到一方，或同于母而异于父，或与此相反，我们即以此为划分的根据。最早提出这一类的划分的准则的是居维耶，但随着我们知识的进展，这些准则已不再完全适用，要求有所改定，有所增广。在问题的极度复杂的情形所能容许的范围之内，根据从许多不同方面所收集来的资料，我就作了这样一番尝试，但我认为如果哪一位有专长而能胜任愉快的鸟类学家肯在这题目上提供一篇全面性的论文，他还是能满足一个很大的需要的。为了要明确每一条准则所通行的范围究竟有多大，我把四种大著作中所记载的事例归纳而列成表格，这四种是，麦克吉利弗瑞论大不列颠的鸟类奥杜朋论北美洲的鸟类，杰尔登论印度的鸟类和占耳德论澳洲的鸟类。我不妨在这里先说明两点：第一，各类例子或各条准则是循序渐进、逐步过渡的；第二，当我们说幼鸟像它们的父母，这并不意味着它们是和父母完全一模一样，因为虽说相像，它们的颜色几乎总没有父母的那样鲜明生动，一根一根的羽毛也总是比较软些，并在式样上也往往有所不同。

准则，或例子的类别

准则1——如果成年的雄鸟比成年的雌鸟更为美丽或更为显眼，则幼鸟，无论雌雄的初毛，即未经更换以前的羽毛，就和成年雌鸟的很相近似，例如普通家养的鸡，又如孔雀；或偶然也有这种情况，就是，虽不很像母亲，至少像母亲要比像父亲多得多。

准则2——如果成年雌鸟比成年雄鸟见得更为显眼，而这一情况尽管难得，却也还有，则雌雄两性幼鸟的初毛就和成年雄鸟的相似。

准则3——成年雄鸟和成年雌鸟彼此相像，而雌雄两性幼鸟的初毛则自成一格，不同于父母，例如知更鸟（robin）。

准则4——成年雄鸟和成年雌鸟彼此相像，而雌雄两性幼鸟的初毛也就和成年鸟一样，没有什么差别，例如翠鸟、某几种鹦鹉、各种乌鸦、各种篱鹪（hedge-warbler）。

准则5——如果雌雄两性成年的鸟，冬夏两季都有两套不同的羽毛，不论两性之间在花色上有无差别，则幼鸟的羽毛一般像两性成年鸟的冬季的那一套，也有像夏季的一套的，但这种情况要少得多，也有单单像成年雌鸟而不像成年雄鸟的。幼鸟的羽毛也可以有一种中间的状态，就是介乎成年雌雄鸟的特征之间；也还可以有另一种情况，就是，幼鸟冬夏两季的羽毛和成年鸟的都有很大的不同。

准则6——在若干个很少数的例子里，幼鸟的初毛因性别而异，雄的幼鸟或多或少地像成年雄鸟，而雌的幼鸟则或多或少地像成年雌鸟。

第一类——在这一类里，雌雄两性的幼鸟或多或少地像成年雌鸟，而成年雌雄鸟之间则彼此互异，而且往往相差很远，极为显著。在鸟类的所有的几个目里，我们可以在这方面举出无其数的例子来，但我们只需想到普通的雉、寻常的鸭、家雀，就已经够了。这一类的例子在同异之间可以有各种大小不同的程度，而如果由大入小，排成一队，在小的一头我们可以看到在一些例子里，雌雄两性成年鸟之间的差别，和幼鸟和成年鸟之间的差别，都已轻微到这样一个地步，使我不免发生疑问，这些例子究竟应该不应该放在这一类里、还是放进下面要说的第三类或第四类呢？还有一种情况，在这一类里的幼鸟，虽说两性之间很是相像，却也还有些轻微的差别，而这又不免和第六类的例子有些混淆不清。但这些过渡性的例子毕竟不多，或至少比起那些严格地应当归入这一类而毫无疑问的例子来，并不那么突出而引人注目。

当前这一条准则或法则的力量倒是在另一些鸟群里容易得到说明。在那些鸟群里，作为一个通例来说，两性的成年鸟和幼鸟原是彼此全都相像的（参准则4和第四类——译者），但如果，也是在那些鸟群里，成年鸟的两性之间确乎有些不同的话，例如某几种的鹦鹉、翠鸟、鸽子等等就真有这种情况，那么，幼鸟无论是雌的或雄的，也就会和成年的雌鸟相像[2]。在某些寻常规的例子里，我们也可以看到这一事实，并且看得更为清楚，即如在蜂鸟的一个种（乙470），雄鸟和雌鸟有显著的不同，不同在雄鸟脖子上有颈甲似的一圈羽毛而左右耳朵上又各有一撮细软的羽毛，而雌鸟的特色是她有一条比雄鸟长得多的尾巴，而在这样一个情况之下，雌雄两性的幼鸟依然是像它们的母亲（除了胸口的青铜色斑点这一层而外），一切方面都像，包括尾巴特长的一层在内，而雄的幼鸟，一到成长，原有的长

尾巴反而真的变短了，这实在是一个极不寻常的情况。[3] 再如，秋沙鸭（goosander即乙615）的雄鸭的羽毛在颜色上要比雌鸭更为显眼，同时肩胛部分的羽和两翼的一些次列拨风羽也比雌鸭的要长得多。但据所了解的而言，他和别的任何鸟种的雄鸟不同的是，成年雄鸭的冠羽虽比雌鸭的要宽些，却反而要短不少，只长一英寸多一点，而雌鸭的则长两英寸半。如今在秋沙鸭，雌雄两性的幼鸭是完全像它们的母亲的，而因此它们的冠羽，尽管窄些，却比父亲的要绝对的长些。[4]

如果幼鸟和成年雌鸟彼此十分相像而都和成年雄鸟有别，则最显而易见的结论是，在进化的过程中只有雄鸟经历过变化。即便在上文所说的不寻常规的那一种蜂鸟（乙470）和秋沙鸭的两个例子里，在进化中所经历的情况可能是这样的，就是成年的雌雄两性蜂鸟的尾羽，和成年的两性秋沙鸭的冠羽都是拉得特别长的，但后来由于某种我们还不能说明的原因，在雄的成年鸟方面部分丢失了这些特征，尾羽或冠羽都变得短些了，而随后又把这些打了折扣的状态单单传给他们的雄的后一代，让它们一到相应的成熟年龄时，也同样地发展出来。我们这样一个信念，认为，在这第一类里，单就成年雄鸟为一方而成年雌鸟和幼鸟为又一方之间的一些差别而言，经历过变化的只是成年雄鸟一方，是得到了有力的支持的；这种支持来自勃莱思先生所记录下来的一些引人注目的事实，[5] 关涉到进化上关系很相近密而在世界各地又彼此能相互代表的一些鸟种。

因为，在这些互有代表性的鸟种里，有好几种成年雄鸟经历过一定分量的变化是彼此可以被辨别出来的，而这几个鸟种的雌鸟和幼鸟，尽管来自世界各个不同的地方，却是分辨不出来的，而因此我们可以知道，是绝对没有经历过什么变化的。有这种情况的鸟种是某几个种的印度的黄连雀（chats，即乙938）、某几个种的吸蜜鸟（honey-suckers，即乙651）、伯劳（shrike，即乙925）、某几个种的翠鸟（乙919）、卡力奇（kalij）雉（即乙431）和树鹧鸪（tree-partridge，即乙81）。

在若干可以与上述相类比的例子里，即在冬夏羽毛不同而雌雄两性之间却分别不大的一些鸟种里，某几个鸟种，尽管关系近密，根据他们的夏季或所谓"结缡"羽毛，是容易分辨出来的，但若根据冬季羽毛或未成熟的幼鸟的羽毛，却还是认不出来。印度产的几个关系近密的鹡鸰属（wagtail，即乙632）的鸟种就是如此。斯温霍先生[6] 告诉我，在彼此相互代表不止一个大陆的、三个鹭鸶种（同隶于一个属，乙93），在夏季羽毛的装束之下，是"再清楚没有地不相同的"，但到了冬季，便几乎完全分不出来了。这三种鹭鸶的幼鸟的未成熟的羽毛也和成年鸟的冬季装束十分相像，难于辨认。这个例子特别有趣，因为在同隶这一属（乙93）的另外两个种里，雌

雄两性的鸟，无论冬夏，保持着几乎是和前三种鸟的冬季装束同样的打扮，而这一打扮，既然为若干分明是相同的鹭鸶种所共有，而且在不同年龄、不同季节里都可以表现出来，那就无异向我们说明，当初这一属的共同的祖先的羽毛大概是什么颜色的了。在所有这些例子里，我们不妨假定，原先由成年雄鸟在繁育季节里所取得、而随后通过遗传的转移，又成为两性成年鸟在相应的季节里所同具的所谓"结缡"羽毛是经历过变化的，而冬季羽毛和未成熟的羽毛则一直维持原状，未尝有所变化。

这样就很自然地引起了一个问题：为什么在后面这些例子里的两性的冬季羽毛、而在前面那些例子里的成年雌鸟的羽毛以及幼鸟的未成熟的羽毛，完全没有受到影响呢？那些互相代表着世界上不同地面的各个鸟种所处的环境和所经受的生活条件总不免有所不同，但如果变化是由于环境条件的影响的话，我们就说不通为什么这种影响只引起了雄鸟羽毛的变化，而把雌鸟和幼鸟放过不问。在这里我们看到了几乎没有任何事实能够比鸟类的两性之间的惊人的差别更足以说明：生活条件的直接作用，比起通过选择而日积月累的不可捉摸的一些变异来，是处于什么一种更为次要的地位了。因为，不言而喻，两性所消耗的是同样的食物，所经受的是同样的气候。当然我们也并不排斥这样一个信念，认为在漫长的时间过程里，新的生活条件有可能产生一些直接影响，而影响所及，有的不分性别，有的由于体质上的差别，则以两性中的一性为主。在这里我们只是看到，和选择所累积起来的结果相比，生活条件的地位居于次要罢了。但我们还可以从一个广泛的类比的角度来作出一些判断，如果一个物种迁移到一个新的地方（而在地方上有代表性的物种得以形成之前，这必然是个先行的条件），新地方有新的生活条件，这物种的成员在经受与适应新条件的过程中，势必要经历到一定分量的波动不定的变异性。在这样一个情况下，一贯要靠一个易变或善变的因素——即雌性动物的爱好和欣赏——来发挥作用的性选择到此就会有一些新的颜色、或颜色的新的深浅度、或其他新的差别来作为新的用武之地，而把它们逐渐积累起来；而性选择既然是无往而不在活动的事物（又根据我们所知道的人们在家养动物身上所取得的种种不自觉地选择的结果，而加以推论），生活在新地方的动物，在和旧地方业经隔绝之后，在新旧之间再也没有机会因交配而发生混合，从而把新取得的特征混合掉的情况之下，如果，经过一段足够长久的时期之后，还是依然故我，不发生一些和迁移以前不同的变化，那才是一件奇怪的事了。这些话是泛泛地说的，但同样适用于若干鸟种的"结缡"或夏季羽毛，无论这羽毛只是雄鸟有，或为雌雄两性所共有。

尽管上述的许多关系近密或有代表性的鸟种的雌鸟连同她们的幼鸟几乎是彼此全无差别，难以辨认，而只是雄鸟才分得清楚，在和它们同隶一属的大多数的其他鸟种中间，不同种的雌鸟还显然是有差别的。不过这些

差别毕竟要比雄鸟与雄鸟之间的来得小，差别一般大的例子是绝无仅有的。在整个鹑鸡类（乙428）里，我们就清楚地看到这一点，例如在普通雉和日本雉（似即山鸡）之间、在银雉（即白鹇）和野生鸡之间、而尤其是在金雉（即锦鸡）和阿姆赫尔斯特雉（Amherst pheasant）之间，雌雉在颜色上是彼此很相近似的。但彼此的雄雉则大不相同。黄连雀科（乙287）、雀科（乙423）以及其他许多科中的多数鸟种的雌鸟也是如此。说实在话，雌鸟在进化中所经历的变化，作为一个通例来说，要比雄鸟为少，是可以无疑的了。但也还有少数鸟种是独特的、是无法解释的例外，有如普通风鸟（乙716）和新几内亚风鸟（乙717）之间，雌鸟的互异的程度就要比雄的为大；[7] 新几内亚风鸟的雌鸟的胸腹是纯白的，而普通风鸟的雌鸟在这部分是深棕色的。再如，我从牛顿教授那里听说，在毛里求斯岛（Mauritius）和布尔朋岛（Bourbon）[1] 上彼此可以相互代表的两个种的伯劳（shrike，即乙700）[8]，雄鸟在颜色上彼此几乎没有分别，而雌鸟则相差很大。在布尔朋岛上的那种伯劳，雌鸟似乎是局部地保持了幼鸟的未成熟的羽毛状态，因为乍然看去，她"有可能被错认为毛里求斯岛那种伯劳的幼鸟。"这些差别的发生又显然和人工选择不相干。[9]

我既然如此地借重于性选择来说明关系相近的各个物种的雄性一方的种种差别，试问对刚说过的这些雌性之间的差别，即便就所有的寻常例子而言，又将如何解释呢？在这里，我们不需要考虑属于不同的几个属的鸟种，因为对于这些，不同的生活习惯以及其他环境的势力一定起过些作用。至于同一个属内的若干鸟种的雌鸟之间的差别，在把各个不同的大的鸟群逐一看过一遍之后，依我的见解，我几乎可以肯定，造成这些差别的主要力量和过程还是，首先通过性选择由雄鸟取得了这些有关的特征，然后通过遗传，或多或少地分移到了雌鸟身上。在若干种不列颠产的碛NE32D（finch）里，雌雄鸟之间，有的差别很小，有的比较大些，而如果我们把绿碛NE32D（greenfinch）、糠碛NE32D（chaffillch）、金碛NE32D（goldfinch）、鸾（bullfinch）、交喙鸟（crossbill）、麻雀等等的雌鸟彼此比较一下，我们会看到她们之间的主要不同之点也就是她们和各自本种的雄鸟局部相似之点，而各个种的雄鸟的颜色是可以归因到性选择而不会有多大问题的。就许多鹑鸡类的鸟种说，两性的差别是极大的，例如孔雀、雉、家鸡，而就同类中其他一些鸟种说，则雄鸟有把他的一些特征局部或全部分移给雌鸟和她共享的情况。若干种孔雀雉属（乙790）的雌鸟也表现有雄鸟羽毛上的那些漂亮的单眼纹（ocellus），只是要晦暗得多，并且主要是限于尾部。雌鹧鸪（partridge）所不同于雄鹧鸪的只在胸口的红记要小一些，而雌的吐绶鸡所不同于雄鸡的地方亦只在颜色要暗得多。珠鸡（Guineafowl）的两性是分不清楚的。这种鸡的朴素而又用珠斑来点缀得很别致的羽毛，追溯来源，看来也未尝不是由于雄鸟首先通过性选择取得

了它，然后又把它不分性别地遗传了下来，因为这种珠斑和牧羊神雉（tragopan）身上鲜艳得多的羽毛所表现的斑点根本上没有什么分别，而在后者却只有雄的才有这副羽毛。

我们应该说明，在有一些例子里，特征从雄鸟身上分移到雌鸟身上这一转变显然是发生得非常之早，而事后雄鸟又经受到种种特征上的巨大变化，此种后来变化而出的特征却完全没有被分移到雌鸟身上。举个例，黑松鸡（black grouse，即乙933）的雌鸟和幼鸟，与红松鸡（乙932）的雌鸟、雄鸟和幼鸟都相像，相像的程度相当高；因此我们不妨推论，认为黑松鸡是从古老的、类似红松鸡那样的雌雄鸟在颜色上几乎是相同的一个鸟种嬗递而来的。而在红松鸡，既然雌雄两性身上的横带纹在繁育季节里要比任何别的时候表现得更为清楚，而雄鸟在颜色上又既然和雌鸟略有不同，即羽毛的红棕色更为显著，[10] 则我们不妨得出结论，认为雄鸟的羽毛至少在一定程度上是受到过性选择的影响的。果真如此，则我们又不妨进一步推论，认为与此几乎相同的黑松鸡雌鸡的羽毛也是在某一个早先的时期里这样产生出来的。但自从这时期以来，黑松鸡的雄鸡却取得了他的美好的黑色羽毛，又加上尾部那几根分叉而向外卷的长羽，而除了雌鸟在尾羽上有一点点分叉和卷曲的痕迹而外，这种新取得的特征几乎是完全没有向雌鸟身上分移。

因此，我们不妨作出结论，关系相近而分得清的各个鸟种的雌鸟的羽毛之所以变得多少各有不同，关键往往在雄鸟的一些特征以不同的程度分移到了她的身上，而在雄鸟，这些特征原是通过性选择取得的，取得的时代有的很早，有的比较晚近。但值得特别注意的一点是鲜艳或绚丽的颜色，比起其他颜色来，是极其难得这样地分移的。例如，项下有一片红色的瑞士蓝胸雀（blue-breast，即乙302）的雄鸟的胸部作浓郁的蓝色，其中包含一个不正的三角形的红记；其在雌鸟身上差不多同一式样的标记倒也是有的，是分移到了的，不同的是中心不是红色，而是暗黄色，周围的羽毛也不是蓝的，而是麻栗的。鹑鸡类也提供许多可以类比的例子，因为其中如鹧鸪、鹌鹑、珠鸡等等，全都没有鲜艳的颜色，而雄鸟羽毛的花色是大都分移给了雌鸟的。雉类在这方面最能发人深省，一方面，一般的雉种的雄雉要比雌雉更为明艳得多；但在耳雉（Eared pheasant，即乙295），两性却是十分相像，颜色都很呆板。我们甚至可以相信，这两个雉种的雄雉，如果在羽毛色彩上有任何特别鲜艳的部分的话，这部分不会被分移到雌雉身上。这些事实有力地支持了沃勒斯先生的这一看法，认为就孵卵季节中处境富有危险因素的各种鸟来说，鲜明的色彩从雄鸟分移到雌鸟身上的这一过程是受到了自然选择的限制的。但我们也切不可忘记上文所已经说到过的另一个解释也是有可能的，那就是，经历过变异而成为鲜艳的雄

鸟之中，一些少不更事的个体，固然不免招摇惹祸，从而一般地遭到了毁灭；但另一方面，老成持重些的个体，尽管变异的方向与方式相同，不但会生存下来，并且会在和其他雄鸟抗衡之中取得胜利。我们知道，在生命的较晚时期中所发生的变异倾向于只传给同一性别的下一代，因此，在这里，十分艳丽的颜色在下传之际，是轮不到雌鸟的。与此相反，不那么显著的种种装饰，像耳雉和瓦氏雉所具备的那些，就不会惹祸招殃，而如果出现得早，早在成熟年龄之前，一般就会不分雌雄地遗传下来。

除了由于从雄鸟的特征向雌鸟部分转移所产生的影响而外，关系近密的若干鸟种的雌鸟之间的某一些差别可以归因到生活条件的直接和具体的作用。[11] 就雄鸟而言，这一类的任何作用一般会被通过性选择而取得的鲜艳的颜色所掩盖过去，而看不出来；而在雌鸟则不然。我们在家禽中所看到的羽毛花色上的万千变化当然不是偶然的，每一个变化都有它的来历，都是某一个具体原因的结果。而在自然和更为一律的生活条件之下，各种颜色中的某一个颜色，如果在任何方面没有什么妨碍的话，就几乎没有疑问地会被保留下来而迟早成为最通行的颜色。交配当然也有它的影响，属于同一个种的许多个体的自由支配最后又倾向于使这样引逗出来的颜色的变化在性格上更趋于一律。

谁也不怀疑，在许多鸟种的雌、雄鸟，颜色的发展是为了适应自卫的要求；而在有几个鸟种里，有可能只有雌鸟才为了这样一个目的而经历过一些变化。我们在前一章里指出过，要通过选择把一种遗传方式转变为另一种遗传方式是个困难的过程，甚至是做不到的事。这是对的，但现下不是这样一个问题，现下的问题是，雌鸟单方面的，而与雄鸟的颜色不相为谋地要通过一些变异的不断积累，而使她自己的颜色对环境条件作出适应。这倒是轻而易举的事，因为这种变异的遗传一开始就是只限于她这一性的一边的。如果许多变异不这样地受到限制，那雄鸟方面的鲜明的颜色就有褪化而被破坏的危险。但这是一番推理的话，许多鸟种的雌鸟，光是雌鸟，是不是真正这样特殊地经历过一些变化，以目前的知识而言，还是个很大的疑问。我但愿能追随沃勒斯先生的意见到底，因为接受了他的意见，有些疑难问题可以获得解决。这样，任何一些变异，只要对雌鸟不起什么保护的作用，就会立刻被磨灭掉，而不是由于得不到选择而单纯地受到丢失，也不必等到在自由交配中因混合而才得到消除，也不烦通过遗传而分移到了雄鸟身上、而由他发现其为有害无利之后，才终于受到抛弃。也只有这样，雌鸟的羽毛才能在性格上维持一个不变的常态。我们也但愿承认许多鸟种里雌雄两性所同具有的晦暗的颜色是为了自卫的目的才取得和保存下来的，因为这样承认也可以解除一些困惑，或者松一口气——例如，在篱鹪（hedge-warbler，即乙6）或普通欧洲鹪鹩（kiitywren，即乙

972），雌雄两性的颜色都是晦暗的，至于这种颜色是不是由于性选择的直接作用，我们还没有足够的证据。不过我们在作出所谓呆板或晦暗的结论时应该小心。因为在我们看去是呆板的花色，安知对某些鸟种的雌鸟没有它的可爱之处呢？我们应该记住诸如家雀一类的例子，就中雄鸟和雌鸟颇有不同，但雄鸟并不表现任何鲜艳的颜色。大概谁也不会出头争论，认为许多习惯于在露天地面上生活的鹑鸡类之所以有今天的各种颜色至少是部分为了保护自己。它们在这种颜色之下究竟得到了多少保护，我们是知道的。例如，我们知道，雷鸟（ptarmigan）当它们把冬季羽毛换成夏季羽毛的时候，总不免受鹰隼一类鸷鸟的袭击，大受荼毒。而这两季羽毛说来都是有保护作用的。难道我们相信，颜色上或斑纹上的一些微不足道的差别，诸如发生在黑松鸡和红松鸡的　鸟之间的那些，真正起什么保护作用么？鹧鸪一类的鸟，就它们现有的颜色来说，是不是比备有另一种颜色的羽毛的鹌鹑类，真正多得到了些保护呢？如果它们和鹌鹑相像，是不是就少得些保护了呢？普通雉、日本雉和金雉的雌雉之间的一些微小的差别是不是也有保护作用、她们的羽毛是不是可以彼此互换而谁也不至于吃亏了呢？沃勒斯先生根据他对东方某些鹑鸡类鸟种的生活习性的观察，认为这一类细微的差别是有好处的。依我的愚见，我只能说我还没有能被说服。

以前有一个时候我也曾倾向于强调这种保护的作用，认为它足以解释雌鸟的颜色为什么大都这么呆板。当时我的想法是，在最初的时候，两性的成年鸟以及幼鸟可能都同样地有过鲜明的颜色，而后来，雌鸟则由于孵卵时期所难以避免的危险，幼鸟则因少不更事而容易招来殃祸，为了掩护和防患未然，颜色才变得呆板起来。但现在我知道，这一想法是得不到任何证据的支持的，因此是不近实情的，我们只是在意象上假想以前的雌鸟和幼鸟的处境是如何如何的危险，因而又如何如何的有必要来设法庇护她们的后代，而不经变化是无法庇护的。接着我们又不得不设想，雌鸟和幼鸟的所被假定的颜色又如何逐渐通过自然选择的过程而递减到或简化到几乎是彼此恰恰相同的颜色和标记，并且把它们传给同一性别的后一代而在相应的生命时期中发展出来。我们假想，雌鸟和幼鸟，对取得和雄鸟一样鲜明的颜色的这一趋势所经历的全部变化过程的每一个阶段，都参加了进去，在这一假想之下，有一桩事实也就见得有些奇怪，无法解释，就是，雌鸟的颜色变得呆板了，而幼鸟竟然也跟着变，同样地参加了这一改变的过程。雌鸟呆板、而幼鸟不呆板的鸟种，据我所能发现，是一个例子也没有的。只有某几种啄木鸟的幼鸟提供了一个局部的例外，它们"头部的上半是全部作红色的"，但一到成年，有的则无论雌雄，都缩减为光是一圈红线，有的，则在雌鸟头上，几乎完全消失不见了。[12]

最后，就我们现下的第一类例子来说，最近实情的看法似乎是，雄鸟在相当晚的生命时期里在身上所出现的关于鲜明的颜色或其他装饰性的特征方面的一些连续变异，而且仅仅是这些变异，是保持了下来的，而所有这些变异，或其中的多数，由于在年龄上出现得比较晚，一开始就只传给成年的雄鸟，即传给他们之后，也要到成年才发展出来。在雌鸟或幼鸟身上出现的任何有关鲜艳的颜色的变异，对它们来说，是没有什么用处的，因此也就没有被选取下来，不仅如此，如果可以造成危害的话，还会被淘汰掉。这样，雌鸟和幼鸟要么一直没有经历过什么变化，要么（而这是两者之中更为寻常得多的）通过分移的遗传途径从雄鸟那里取得他的某一些连续的变异，从而局部地经历了一些变化。雌雄两性的鸟，在所处的环境里生活既久，都有可能接受过生活条件的一些直接作用的影响，但在雌鸟，由于她从别的方面所经受到的变化要少些，就最能把这方面的任何影响表露出来。这方面所引起的改变以及其他一切的改变又通过许多个体之间的自由交配而得以长期维持其划一性。在有些例子里，尤其是一些专在地面讨生活的鸟种，雌鸟和幼鸟，为了自卫的目的，有可能经受过和雄鸟一方全不相涉的一些变化，因此才取得了同样呆板的羽毛颜色。

第二类。<u>如果成年雌鸟比成年雄鸟见得更为显眼，则雌雄两性幼鸟的初毛和成年雄鸟的相似。</u>——这一类恰恰和上一类相反，因为在这里，雌鸟的颜色要比雄鸟更为鲜美或更为明显；而幼鸟，据我们的知识所及，不像成年的雌鸟，而像成年的雄鸟。但在这一类里，两性成年鸟之间的差别，比起第一类里的许多鸟种来，在程度上要小得多，大于第一类或和第一类勉强可以相比的程度是没有的，这第二类的例子实际上也比较少见。沃勒斯先生是唤起我们对如下的一桩事实的注意的第一个人，就是，雄鸟颜色的比较呆板，和在孵卵期间雄鸟要执行一些任务这两事之间存在着一些联系，而这种联系是奇特的。他极为看重这一层联系，[13] 认为晦暗的颜色之所以取得是为了孵育幼鸟期间的自卫，如有此联系，他这看法就经受了考验，可以十足地肯定下来。但我认为另一个看法似乎更接近于事实。这种例子既然奇特，而又不多，我准备把我所能发现的全部材料简短地介绍出来。

在　类的一个属，三斑鹑属（乙981），和鹌鹑相似的一些鸟,有几个种的雌鸟是全无例外地比雄鸟为大(在澳洲的各个种里,有一个种的雌鸟要比雄鸟几乎大一倍),这在鹑鸡类里是个很不寻常的情况。在这一个属的大多数鸟种里,雌鸟在颜色上也比雄鸟更为鲜明爽朗，[14] 但在其他少数几个鸟种里，两性的颜色是相似的。就印度产的南　(乙982)这一个种来说，雄鸟“在喉部和颈上缺乏雌鸟所有的那块黑的颜色，全身羽毛的色调，比起雌鸟来，也要淡些而不那么突出。”雌鸟的鸣声也显得粗大些，而好勇狠斗，无

疑的是远在雄鸟之上，因此当地人畜养而用来像斗鸡一般相斗赌胜的往往不是雄鸟，而是雌鸟。像英国捕鸟的人把雄鸟露放在外，作为媒鸟，来诱致和激发野外好斗的雄鸟，从而逮住他们那样，在印度捕捉南　　就用雌鸟当媒鸟了。雌的南　这样地被露放在外面之后不久，就"呜呜的叫唤起来，叫得很响，很远都可以听到，在呜呜声所到达的距离以内的雌鸟很快地就会飞拢来，而开始和笼中的雌鸟相斗。"这样，一天之内，捕鸟的人可以捕到十二只到二十只，全都是准备繁育的雌鸟。当地的人说，雌鸟下了蛋以后就和其他雌鸟合起群来活动，把蛋留给雄鸟来抱。我们没有理由来怀疑这一番话，而这话也得到了斯温霍先生在中国所作的观察的支持。[15] 勃莱思先生相信，这种鸟的幼鸟，不分性别，都和雄的成年鸟相像。

玉鹬或彩鹬属（pointed snipe，即乙836）（图62）的三个种的雌鸟比雄鸟不但要大些，并且颜色要浓厚得多。[16] 在所有其他的鸟类，如果两性之间在气管的结构上有所不同，总是雄鸟的比较发达，比较复杂。但是在彩鹬的一个种澳洲玉鹬（乙837），雄鸟的气管是单纯的，而在雌鸟，则气管在进入肺脏以前要清清楚楚地打上四个转。[17] 由此可知这一个鸟种的雌鸟事实上取得了一个显然是属于雄鸟的一个特征。勃莱思先生检查过这属鸟的好多个种，确认在孟加拉玉鹬（乙838），雌雄两性的气管都是不打转的，孟加拉玉鹬在外形上是和澳洲玉鹬极为相像的，要不是因为脚趾短了一些，就根本和后者分不出来。这一事实提供了又一个突出的例证，说明即便在关系十分近密的动物形态之间，第二性征的殊异往往会达到多么大的一个程度，尽管，在这里，这种殊异所关涉到的是些雌性动物，这一层倒是件稀罕的事。孟加拉玉鹬的幼鸟，无论雌雄，就它们未换羽毛以前的初毛而言，据说是和成年的雄鸟相像的。[18] 也有理由可以相信，孟加拉玉鹬的雄鸟负担起抱卵的责任，因为斯温霍先生[19] 发现雌鸟在夏季结束以前进行着成群结队的生活，和三斑鹑雌鸟中间所发生的情况是一样

的。

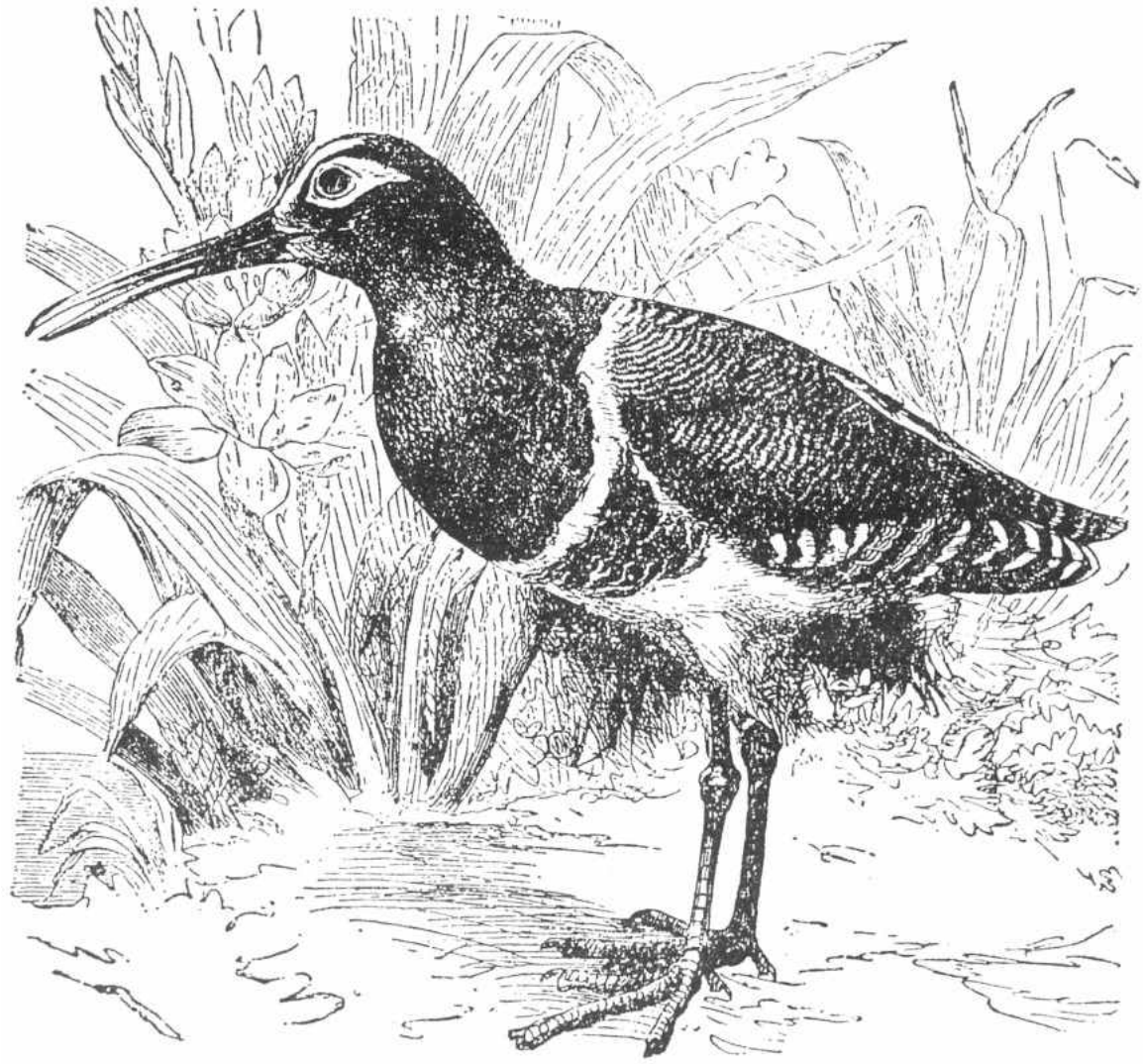

图62 南非玉鹬（乙839）（采自勃瑞姆）

鳍鹬（乙746）和红领鹬（乙747）的雌鸟比雄鸟大，而就夏季羽毛说也"装束得比较华美"。但两性在颜色上虽有差别，相差的程度却很不显著。据斯汀斯特茹普（甲626）教授说，在鳍鹬，抱卵的任务是完全由雄鸟负责的，这一点从他们繁育季节里胸部羽毛的特殊状态上也可以看出来。小咪鸻（dotterel plover，即乙396）的雌鸟也比雄鸟大些，腹部的红色和黑色、胸部月牙形的白色标记、眉头的条纹也比雄鸟的更为突出。抱卵的任务，雄鸟至少要担当一部分；但雌鸟也参与对幼鸟的保育工作。[20] 我没有能发现，在这些鸟种里，幼鸟是不是像成年雄鸟比像成年雌鸟更要多些，因为由于幼鸟要换毛两次，在这方面要作出比较是有些困难的。

如今我们转到鸵鸟这一目：任何人会把普通的食火鸡（cassowary，即乙178）的雄鸟错认为雌鸟，因为他身材小些，而身上的一些悬附的点缀品以及头部没有羽毛而光秃的部分在颜色上远不及雌鸟的鲜艳；而巴特勒忒先生对我说，在动物园里所畜的普通的食火鸡，抱卵和保育幼鸟的任务肯定地是归雄鸟担负的，雌鸟完全不问。[21] 又据沃德先生说，[22] 在繁育季节里，雌鸟表现极度好斗的性情，同时她项下的垂肉充血扩大，颜色也变得更为浓艳。鸸鹋（emu）中的一个种，斑鸸鹋（乙355）的雌鸟也有这种情况，她比雄鸟要大得多，头顶上比雄鸟多一小撮球状的羽毛，但此外在花色上是和雄鸟不分的。但当她发怒或因其他原因而感情激动、至于像吐绶鸡的公鸡那样把脖子上和胸口的羽毛直竖起来的时候，“她变得比雄鸟更为强劲有力。她通常也比雄鸟更为勇敢，更善搏击。老拳一击，作中空而像出自一只大喉咙的轰隆声，又有几分像敲打小铜锣的震荡声，特别是在万籁俱寂的夜间。雄鸟身躯的机架比较细弱，性情也比较柔顺，在发怒的时候，也只能作半吞半吐的吁吁声，或咯咯声。”他不但负担抱卵的全部责任，并且还须保护幼鸟，使免于母亲的袭击，“因为母鸟只要一瞧见她的子女，就会立刻暴跳如雷，不管父鸟的多方抵御防护，总像不遗余力地要把它们扑杀才甘心似的。抱卵后总要有好几个月父母鸟不能待在一起，在一起就一定要恶斗一场，而斗一场，雌鸟大概总要赢一场。”[23] 由此可见，就这一种的鸸鹋说，不但父母的天性、即父性或母性本能，包括抱卵的本能，完全对调，连两性寻常各自具备的一些道德品质也彼此互换，适得其反，雌性一方变得野蛮、好争吵、叫嚷得多，而雄性则是温良恭让的一方。但非洲鸵鸟的情况与此很不相同，雄鸟要比雌鸟大得一些，羽毛也光亮些，不同颜色的对照也更为分明些，不过抱卵的全部责任还是由雄鸟负担起来的。[24]

我还要就我所知道的少数几个别的例子具体地叙述一下，就中雌鸟在颜色上比雄鸟要更为鲜明，但对于抱卵的责任究归何方，则全无资料。就福克兰德（Falkland）诸鸟专食腐肉的白尾鹰（carrion-hawk，即乙620）来说，我曾经解剖过不止一只这种鸷鸟，出乎我意料的发现是，一身羽毛的各种颜色都比较鲜明、而喙上的蜡膜和两腿都作橙黄色的几只鸟竟然不是成年的雄的，而是成年的雌的。而羽色呆板、两腿作灰色的几只全是雄鸟或幼鸟。在澳洲产的旋木鸟（tree-creeper，即乙262），雌鸟所不同于雄鸟的是“在喉部打扮得有一片辐射形的红棕色羽毛，而雄鸟在这一部分是没有什么花色的。”最后，在澳洲产的一种欧夜鹰（night-jar），“雌鸟在身材上和颜色的鲜美上，总要超过雄鸟，没有例外，但也有一点不如雄鸟，雄鸟两翼的初列拨风羽上的两个白点比雌鸟要来得鲜明。”[25]

我们在上文看到了这一类的例子——即雌鸟在颜色上比雄鸟更为显眼、幼鸟未成熟的羽毛肖父而不肖母，恰好和前一类相反的例子——尽管在各个鸟目里部分布得有一些，在数量上是不太多的。论两性之间所存在的差别的分量，则此一类也要小得多，几乎小得不能相比，至少和前一类中很大一个数量的例子相比是如此；因此可知所以造成这种差别的原因，姑不论这原因究竟是什么，在这一类中的雌鸟身上所起的作用，比起在前一类中在雄鸟身上所起的作用来，不是劲头使得差些，便是坚持有所不足。沃勒斯先生认为，雄鸟在色彩上的所以比较平淡是由于他在抱卵期间需要掩护，但两性的差别，在上述各例之中，几乎没有一例是大到了一个程度，足以使我们心安理得地接受他这一看法。在有几个例子里，雌鸟的比较鲜明的色彩几乎全都限于腹部，而如果雄鸟在这部分也有到同样鲜明的颜色，他在抱卵的时候，岂不是正好可以把这部分盖藏起来而决不至于惹祸招殃么？还有一点我们也应该记住，雄鸟不但在颜色的鲜明上比雌鸟要略微差些，在身材体力上也要小些、弱些。不仅如此，他们又取得了抱卵的母性本能，比起雌鸟来，又不那么好斗，鸣声也不那么多而响亮，而在有一个例子里，全部和发音有关的器官要简单一些。总之，在这里已经形成了一个两性之间，在本能、习性、情趣、色彩、身材以及在某些结构方面几乎是全部颠倒的格局。

怎样加以解释呢？我们不妨假设，这第二类中的雄鸟已经丢失了雄性动物通常所具备的那种热情，使得他们不再有多方追求雌鸟的一股切切于心的愿望。或者，我们又不妨假定，在某一个时期里，雌鸟在数量上变得特别多了起来，大大超过了雄鸟的数量——而这是有些事实根据的，在印度产的一个种的　或三斑鹑（乙981）里，人们碰到雌鸟的机会"要比碰到雄鸟的寻常得多"。[26] 如果这些假设可以成立，那就有可能导致这样一个情况，就是，两性之间的追求，不再发自雄的，而发自雌的动物了。就一般鸟类而论，有几种鸟，在某种程度上，事实上已经有这种情况，我们已经看到过，孔雀、吐绶鸡、若干种的松鸡，就有些这样。根据鸟类中绝大多数雄鸟的习性，作为引导而加以推论，三斑鹑和鸸鹋的雌鸟之所以有较大的身材、较强的体力，以及很不寻常的好斗性，只能有一个意义，就是，为了争取雄鸟，可以用来把众多的对手，即其他的雌鸟，打败，轰走。而根据这样一个看法，一切事实就都变得清楚了，因为，在这里，需要被诱引或激发的是雄鸟，而最能诱引或激发他们的大概是通过她们的色彩、其他装饰手段以及高大的鸣声而被认为最美的一些雌鸟了。性选择就在这基础上进行工作，点滴而稳步地把雌鸟的美继长增高起来，同时，雄鸟和幼鸟就被搁置一边，变化得很少，或完全不发生什么变化。

第三类。——成年雄鸟和成年雌鸟彼此相像，而雌雄两性幼鸟的初毛则自成一格，不同于父母 。——在这一类里，雌、雄鸟一到成年就彼此相像，而和幼鸟则不一样。有这种情况的各种鸟为数不少。雄的知更鸟（robin）和雌的很难分辨，但幼鸟则很不相同，幼鸟有晦暗的橄榄色与棕色相间的一套幼毛，看去是有些麻栗的。漂亮的绯红色的朱鹭（乙508）即红鹤的雌鸟和雄鸟是相似的，而幼鸟则作棕色，而成年鸟的绯红色，尽管为两性所共有，也还显然是一个性的特征，因为在作为笼鸟而被拘禁的情况下，两性都发展得不太好，其在雄鸟，鲜红的颜色往往会部分消褪。在许多种的鹭（heron），幼鸟和成年鸟之间差别很大；而成年鸟的夏季羽毛，尽管不限于一性，也分明有"结缡"的性质和意义。天鹅（swan，即乙307）的幼鸟是石板石一般的青灰色的，而成熟的天鹅是纯白的。其他的例子没有再举的必要了。幼鸟和成年鸟之间的所以会有这些差别显然是由于，像上面所举两类的例子那样，幼鸟一直保持着早先的，即古老的羽毛状态未变，而两性的成年鸟则取得了一套新的羽毛。如果成年鸟有鲜美的颜色，我们不妨根据刚才说过的关于红鹤和许多种鹭的一段话，也可以取来和第一类里许多鸟种的情况类比一下，而作出结论，认为：这种色彩是首先由将近成熟年龄的雄鸟通过性选择而取得的；而和前两类的情况有所不同的是，在向下代遗传的时候，尽管年龄相应，即在同一年龄发展出来，接受这种遗传的却不限于雄鸟一方，而是兼顾了雌雄两方的。因此，两性一到成熟就表现为彼此相同而和幼鸟则相异了。

第四类。——成年雄鸟和成年雌鸟彼此相像，而雌雄两性幼鸟的初毛也就和成年鸟一样 。——在这一类里，幼鸟、成年鸟、雌鸟、雄鸟，颜色无论鲜美也罢，晦暗也罢，全都彼此相像。这一类的例子，依我估计，比上面第三类的例子要更为普通一些。在英国，我们有的例子是翠鸟，又有几种啄木鸟、樫 鸟（jay）、鹊、鸦以及许多躯干小而颜色呆板的鸟种有如篱鹦（hedge-warbler）或小欧鹪（kiity-wren）。不过幼鸟与成年鸟之间在羽毛上相像的程度是从没有完全的，总是从像逐步朝着不像的方向过渡。例如翠鸟一科中某些成员的幼鸟不但颜色不如成年鸟那样明艳，而且具有许多根在底面镶有一条棕色边缘的羽毛 [27] ——而这一点大概是从前旧有的羽毛状态的一个遗迹。往往在同一科的鸟种里，甚至同一属的鸟种里，例如澳洲的小鹦鹉一属（parrokeets，即乙781），有几个种的幼鸟是酷似成年鸟的，而在另几个种里，则和父母鸟有着相当大的差别，而父母鸟自己之间是相像的。 [28] 在普通的樫 鸟，两性的成年鸟和幼鸟是酷似的。但在加拿大樫 鸟（乙739），幼鸟和父母鸟差得很远，前人不察，竟有把它们作为两个不同的种而分别叙述的。 [29]

在我再往下讨论之前，不妨在此说明一句，在这一类和下面两类的例子里，所罗列的事实是如此复杂，而所提出的结论又是如此难于肯定，如果任何读者对这题目不是感到特别有兴趣，宁可跳过不读。

在这一类里，作为许多鸟种的特点的美丽或鲜明的各种颜色很难说对它们有什么保护的作用，甚至是全无此种作用。因此，这些颜色大概还是由雄鸟首先通过性选择取得，然后分移给雌鸟和幼鸟的。但也有可能，雌鸟首先取得这些颜色，然后通过雄鸟对更为美好的雌鸟的挑选，从而从下一代起，传给了所有的子女，不分雌雄；这种结果是和雌鸟向更为美好的雄鸟进行挑选而取得的结果一样的，不过这一可能，作为一个设想，是可以的，若作为或然的事实，则就雌雄鸟大致相似的各个鸟群来说，例证是极难得的，乃至找不到的；因为，这里有这样一个道理，在遗传之际，即便只有极少数的几个连续的变异漏掉了，没有能传给下一代的两性，则雌鸟的颜色之美将不免略微地胜过雄鸟。而在自然状态中所发生的实际情况恰恰与此相反。实际的情况是，在几乎所有的雌雄鸟大致相似的各大鸟群里各有少数几个鸟种，就中在羽毛颜色的鲜美上稍胜一筹的总不是雌鸟，而是雄鸟。当然还可以提出另一个设想，就是，一开始雌雄鸟各自有其不同的美好程度，雌鸟选取更为美好的雄鸟，而雄鸟则选取更为美好的雌鸟。但这样一个双重而交互的选择是不是真有可能发生过，是可以怀疑的，因为两性对求偶的心情是不一样的，总是只有一性特为迫切；这种选择是不是比单方面的选择更富有效率，也是一个问题。因此，最近乎实情的看法是，在现下这一类例子里，只就有关装饰的一些特征而言，最近情的看法是，性选择是按照整个动物界一般的准则行事的，那就是说，它的作用是起在雄鸟一方的身上的，而他们又把逐步取得了的一些颜色，相等地或几乎是相等地传给了雌雄两性的后一代。

另有更为可疑的一点是，在雄鸟一方首先出现的连续变异，就年龄论，究竟出现在将近成熟的时候呢，还是幼小的时候呢。无论如何，性选择一定要到他不得不为争取雌鸟而和其他雄鸟角逐的时候才能在他身上发生作用，也无论如何，这样取到手的一些特征后来总是不分性别、不分年龄地传了下去。但这些特征，如果雄鸟在取得它们的时候已在壮年，则起初往下传的对象也许只是成年的下一代，即后者要到同样的壮年时才发展出来，又到了后来某一个时期才分移到幼鸟，即在幼年便能发展出来。因为我们知道，异代同龄的遗传法则如果失效，则子女遗传到而把特征发展出来的年龄就要提早，早于当初它们在父母身上出现的年龄。[30] 在自然状态中，显然是属于这一性质的例子曾经有人在鸟类中观察到过。举例来说，勃莱思先生看到过伯劳类中赤褐　（乙539）和潜水鸟的一个种绯色阿比（乙272）的活标本，明明是幼鸟，却很违背常理地早已披戴上成年鸟的羽毛，和它们的父母一样。[31] 普通的天鹅（乙307）的幼鹅寻常要长到十八个月以至两年才脱去灰暗的初毛而换上一身白羽，但福瑞耳（甲248）博士曾经描写过一窝很健壮的小天鹅，四只之中有三只一孵出来就是纯白的。这三只幼鹅决不是先天缺乏色素的天老（albino），因为它们的喙和腿都是有颜色的，和成年的天鹅差不多。[32]

我们也许值得用燕雀一属（乙722）的奇特的情况[33] 把现下这一类各个鸟种的父母子女的所以会变得彼此相像的方式——上面举了三个可能的方式——举例说明一下。在家

雀（house-sparrow，即乙724），雄雀是和雌雀、幼雀很不相同的。幼雀和雌雀则彼此相似，而在很大一个程度上和巴勒斯坦的短趾雀（乙723）的雌、雄雀和幼雀相像，和另外几个关系相近的雀种也是一样。因此，我们不妨假定，家雀的雌雀和幼雀大致不差地表现了这一属的远祖的羽毛状态。说到树雀或琉雀（乙725），这种雀的雌、雄雀和幼雀都很像家雀的雄雀，因此可知它们全都发生过同样的变化，而离开了它们远祖的典型的羽毛颜色。变化大概是从琉雀的某一代雄的祖鸟开始的，他是发生变异的第一只鸟，而变异发生的迟早则有几个可能：第一，是将近成熟的年龄；第二，是在很幼小的年龄，而无论是哪一个年龄，总是通过遗传把他的变化了的羽色递给了雌鸟和幼鸟；第三个可能是，变异发生在成熟的年龄之内，而通过遗传，把变化了的羽色递给了下一代的雌雄鸟，让它们在同样年龄中表现出来，但后来在某一个时期里，这条异代同龄的遗传法则失了效，于是就提早地在幼鸟身上发展了出来。

在现下这一类的全部例子里，要就这三个可能的方式之中判定究竟哪一个最为通行，是不可能的。不过第二个可能，即变异发生在雄鸟的幼年，然后传给了它们的子女，这一方式还是比较最近情的。我不妨在此说明，为了想判定，在鸟类中，上一代发生变异的年龄或生命阶段，对特征向下一代遗传时所牵涉到的性别，即只限于一性，抑或兼及两性，一般究竟能起多大的决定性的影响这一问题，我曾经参考了许多文献，但收获极为有限。时常被引到的两条准则（即，在个体生命中发生得晚些的变异只能传给同一性别的下一代，而早期的变异则下一代的两性都能传到）对第一[34]、第二和这第四类的例子显然是都有效的；但对第三类是无效的，对下面的第五类[35]和较小的第六类，也往往是用不上的。但据我所能判断，这两条准则所适用的范围还是很广，包括所有鸟种的一个可观的大多数，而我们也决不能忘记马尔歇耳博士关于若干鸟种的头部所表现的一些隆起或赘疣所作出的动人视听的囊括性的论断。无论这两条准则是不是一般有效，我们根据上文第八章里所铺陈的事实，应可得出结论，认为变异在生命期中的迟早是决定遗传方式的一个重要因素。

就鸟类而言，一个困难的问题是，变异的出现，究竟用什么标准来作出迟早的判断，究竟怎样算迟，怎样算早，这标准该是用寿命作比照的年龄呢，还是生殖能力的有无呢，还是一个鸟种所经历的换毛的次数呢？鸟类的换毛，即便在同一个属之内，有时候可以有说不上任何理由的很大的差别。有几种鸟换毛换得如此的早，甚至在第一次的翼羽充分长好之前，全身的初毛便已经几乎完全卸下了。我们很难相信这是原先本来有的一种事物状态。在换毛的时期这样的加速而提前的情况之下，成年羽毛的颜色初次发展出来的年龄在我们看来也像是提早了，而实际却不然。我们可以用某些专门饲鸟的人的一些习惯的做法来说明这一点，他们为了要确定幼鸟的性别，如在牛碛NE32D（bull-finch），则在胸口拔去几根毛，又如在金雉或锦鸡（gold-pheasant），则在头部或颈部拔掉几根。原来，如果这些幼鸟是雄的，拔去的毛很快就会被有颜色的羽毛所补上。[36]关于鸟类的寿命，我们所知的只有很少的几个种，因此很难用来作为判断的标准。而说到取得生殖能力的年龄，

则问题也很大，一件奇特的事实是，很多不同的鸟种有时候在还保持着未成熟的羽毛或乳毛尚未脱换的时候便已开始繁育下一代了。[37]

乳毛未脱便已生子这一事实似乎和我们再三阐明的一个信念大有抵触；我们相信，至少我相信，在授予雄鸟以富有装饰性的色彩、羽毛等等的过程中，性选择曾经起过重大的作用，而在许多鸟种里，又通过均等遗传的道理，而分移到了雌鸟的身上。现在人们就可以用这一事实来对这个信念提出驳论。如果年纪较轻而打扮得较差的小雄鸟，在赢得雌鸟和繁殖后代的竞争中居然能和更老成、更美丽的雄鸟取得同等的成功，那我承认这驳论是有效的。但我没有理由来设想实际的情况是这样的。奥杜朋说到在朱鹭或红鹤的一个种（乙509），未成熟的雄鹤也有能生殖的情况，但认为此种例子是极为难得的，斯温霍先生说到金莺一属（乙678）的幼雄鸟[38]，情况也如此。如果任何鸟种的雄鸟，在羽毛尚未成熟的情况下，真的比成年鸟更能赢得配偶，那么，成年时期的那一套羽毛很快就会消失，因为，越是能保持未成熟的那一套羽毛而历久不换的雄鸟将越来越占上风，而有关鸟种在这方面的特征就会这样地经历一番变化。[39]但反过来，如果年轻的雄鸟争取不到雌鸟，则提前生殖的这一习性大概迟早会受到淘汰，因为它终究是多余的，并且又牵涉到精力的无谓的消耗。

某些鸟种的羽毛，在充分成熟之后的好几年里，在美丽的程度上是不断有所增进的，孔雀的长尾、某几个种的风鸟（birds of paradise）的羽色，某几个种的鹭（heron），例如卢氏鹭（乙90）的冠羽，[40]都是如此。不过这种羽毛之美的所以继续发展，究竟是不是由于连续而有利的一些变异得到了选择（尽管就风鸟来说，这是最近情的看法），还是由于单纯的生长，还是一个没有定论的问题。鱼类中多数的鱼种，只要健康无碍而食物有余，是可以长得越来越大的，也许性质有些近似的一条法则也在鸟类的翎羽上起着作用，正未可知。

第五类。——<u>如果雌雄成年鸟都有冬夏不同的羽毛，不论两性之间在花色上有无差别，则幼鸟的羽毛一般像父母鸟的冬羽，也有像夏羽的，但例子极少，也有单单像母鸟一方的。幼鸟的羽毛也可以是一种中间状态，即介乎父母鸟的特征之间；也还可以有另一种情况，即冬夏的羽毛都和父母鸟的很不相同。</u>——这一类中的例子是特别错综复杂的，这不奇怪，因为它们所凭借的遗传受到多方面的不同程度的限制，即性别的限制、年龄的限制、一年之中的季节的限制。在有些例子里，属于同一个鸟种的成员至少要经历过五个不同的羽毛状态。在有些鸟种，雌雄成年鸟羽毛的有所分异只限于夏天一季，或者，更为难得的，冬夏两季都有所不同，[41]则幼鸟一般总是像母鸟的，例如北美洲被称为金碛NE32D（gold-finch）的一种鸟，澳洲的羽毛灿烂的称为“麻路里”（Maluri）的一种鸟[42]看来也是如此。在另一些鸟种，就中父母鸟的羽毛，季节间虽有不同，两性间却无分异，则幼鸟与成年鸟之间或同或异的情况有如下的几个可能，第一，像成年鸟的冬装；第二，而这是远为少见的，像成年鸟的夏服；第三，处于中间状态，即介乎上述两种情况之间的状态；第四，四季装束都和成年鸟大不一样。印度的一种白鹭（egret，即乙151）就是四

种情况中第一种的一个实例，白鹭的幼鸟和父母鸟在冬季是一色全白的，但成年鸟一到夏季就变作浅的金黄色。印度的张口鹳（gaper，即乙36）也有类似的情况，不过在颜色上和白鹭有些相反，即幼鸟与父母鸟在冬天全是灰黑的，而父母鸟一到夏季就转为白的了。[43] 作为第二种情况的一个例子，我们举有剃刀形喙的一种海雀（英语即称"剃刀嘴"，razor-bill，林纳分类名见乙19），这种鸟的幼鸟的早期羽毛是和成年鸟的夏季羽毛同一颜色的；再一例是北美洲的白顶雀或白顶碛NE32D（乙420），这种鸟的幼鸟，一到长翼羽的时候，头部就同时会长出若干漂亮的白条纹，但一到冬天，无论老少，这些白条纹都没了。[44] 至于第三种情况，即，幼鸟羽毛的特性介乎成年鸟冬夏两季羽毛之间的那一种情况，亚瑞耳（甲726）坚决地认为在能涉水的各个鸟种里是可以碰上不少例子的[45]。最后，幼鸟自成一格，和父母的冬夏羽毛都很不相同的情况，则见于北美洲和印度的某几种鹭和白鹭——只有幼鸟是白的。

我准备就这些复杂的例子只简短地说几句。如果幼鸟和在夏装中的母鸟相像，或在冬装中的父母鸟相像，这样的例子所不同于第一和第三类例子的只在于，原先由雄鸟在繁育季节里所取得的一些特征，在向下一代遗传而表现出来的时候，只以同一的季节为限，这还是容易解释的。但若成年鸟的冬夏羽毛分明有不同的两套，而幼鸟又自有一套，和成年鸟的冬夏两套羽毛都不相同，这种情况就更难理解了。我们可以认为，幼鸟的羽毛有可能是一个古老的状态，一直保留了下来。我们也可以用性选择的道理来说明成年鸟的夏季或"结缡"羽毛的由来。但对成年鸟的分明是另成一套的冬季羽毛的由来我们又能作些什么说明呢？如果我们可以承认这种冬装在所有的例子里起着保护的作用，则其所由来或所以取得的问题就简单了，可惜的是我们似乎没有什么良好的理由来这样承认。或许可以提出这样一个看法，说冬夏两季的生活条件大不相同，而这种不同的条件在成年鸟的羽毛上直接发生了作用。这也许产生过一些影响，但我们所看到的冬夏两季羽毛的差别有时候是如此之大，使我对这个追溯因由的说法难以置信。更为可能的一个解释是，先有一个古老的羽毛格调，作为底子，等到夏季羽毛出现之后，这样新的羽毛的某些特点，通过遗传的分移作用，在这底子上引起了局部的变化，而这个局部变化了的底子被成年鸟保留了下来，而在冬季表现为这一季节的装束。最后，在当下这一类的所有的例子里，一些特征的由来，除了首先由成年雄鸟取得这一层之外，表面上看来显然要依靠多方面受到限制的遗传，即年龄的限制、季节的限制和性别的限制。但要把这其间一些复杂的关系试图来个寻根究底，怕是不值得的了。

第六类。——幼鸟的羽毛因性别而异，雄的幼鸟或多或少地像成年雄鸟，而雌的幼鸟则或多或少地像成年雌鸟。——这一类的例子，尽管散布得很广，在许多不同的鸟群里都可以找到，数量却不太多；但幼鸟一开始就多少有些像和它属于同一性别的成年鸟，然后逐步变得和父鸟或母鸟一样，看来这是最符合大自然的实际了。黑冠莺（black-cap，即乙909）的成年雄鸟的头是黑的，而成年雌鸟的是红棕色的。勃莱思先生告诉我，我们对这种鸟的未成熟的雌雄鸟，即便在雏幼的阶段，也可以根据头部的这两种颜色而辨认出来。在鸫类（thrush）这一科里，我们看到许多同样的情况，多得有点出乎意外，例如山乌（blackbird，即乙976）的雌雄幼鸟在窝里就可以分得出来。反舌鸟（mockingbird，即乙

979）的雌雄鸟差别很小，但是在很幼小的时候就容易辨别出来，因为雄鸟比雌鸟更为洁白。[46] 林鸫（forest-thrush，即乙682）和石鸫（rock-thrush，即乙742）的雄鸟的羽毛有很大的一部分是纯正的蓝色的，而雌鸟则作棕色，至于这两种鸟的幼雏，则在翅膀和尾巴的几根主要的羽毛上各有一条边，雄的作蓝色，而雌的作棕色。[47] 在山乌的幼鸟，翼羽的取得它们的成熟的性格而变成黑色要在其他羽毛之后，而在刚才所说的两个鸟种里，幼鸟翼羽的变成蓝色要在其他羽毛之前。关于这第六类例子的最为近情的看法是，这一类里的雄鸟，和上文第一类所发生的情况有所不同，不同在把他们的颜色遗传给后一代雄鸟而在他们身上表现出来的年龄提早了，早于这些颜色第一次被取得的年龄。因为，如果当初有关这些颜色的变异发生得太早，早得像目前幼鸟表现它们的年龄一样的话，则遗传所及，怕不会只限于雄鸟，而将兼及雌雄两性的下一代了。[48]

在蜂鸟（humming-bird）的一个种（乙18），雄鸟的颜色是黑绿相间，灿烂可观，而尾羽中有两根拉得特别的长，而雌鸟只有寻常的尾巴和不显眼的颜色。雄的幼鸟却并不按照普通的规矩，即，和雌的成年鸟相像，而是一开始就长上这一鸟种的雄鸟所应有的颜色，而且不久以后他的尾羽也就拉得很长。我要为这一笔资料向古耳德先生表示我的谢意，下面更为出人意料而尚未发表过的例子也是他提供给我的。有两只同隶于一个属（乙404）的蜂鸟，颜色都很美丽，生长在胡安费尔南德慈诸岛[2] 的同一个小岛之上，一向被认为是属于两个不同的蜂鸟种的。但后来终于得到确定，两只鸟实在是一种，其中全身作栗壳般深棕色而头部则作金红色的一只是雄鸟，而全身绿白色相夹杂得甚为漂亮而头部是碧绿得发出金属般的光彩的另一只是雌的。至于这个鸟种的幼鸟，则一开始就有些像成年鸟，雄的像父，雌的像母，而年事越长，相像的程度就逐步地越来越完整。

在考虑这最后一个例子的时候，如果我们像以前一样，用幼鸟的羽毛作为一个指引，则看来情况是，雌雄两性的鸟一开始就是各自取得其羽毛之美的，而不是由一性首先取得、然后再局部地分移给另一性的。雄鸟的彩色显然是通过性选择取得的，其取得的方式和上文第一类的例子有如孔雀和雉一样，而雌鸟所由取得的方式则和我们第二类例子里的那个玉鹬属（乙836）和三斑鹑属（乙981）的雌鸟一样。但要理解这两种方式怎样会在一个鸟种的雌鸟和雄鸟身上同时发生效果，还是有很大困难的。我们在上文第八章里已经看到过萨耳温先生的话，说分布在同一地方的许多种蜂鸟里，有几种是雄鸟特别多，而另外几种则雌鸟特别多，都大大超过了异性的数量。既然有这种情况，则我们不妨假定，从前在某一段漫长的时期里，胡安费尔南德慈岛上的蜂鸟种的雄鸟在数量上曾经一度大大超过了雌鸟，而在另一段漫长的时期里则雌鸟大大地超出了雄鸟，而这样，我们就有可能理解，雄鸟在一个时期里，而雌鸟在另一个时期里，先后通过对异性中更为美好的个体的选择，而彼此都变得各自不同地美丽起来，而随后双方在把自己的特征传给幼鸟而让它们表现出来的年龄又要比寻常提早得相当多些。至于这样一个解释究竟正确与否，我自己是不敢断言的，但这一例子实在是太惹人注意了，不容不加理会而轻易放过。

到此我们已经看到，在所有的六类例子里，幼鸟和成年鸟——或只一性，或兼及两性——的羽毛之间存在着一些密切的关系。根据如下的原理，

即：两性之一——这就绝大多数的例子而言是雄性——，通过变异和选择，首先取得了一些鲜明的颜色或其他装饰用的特征，然后按照受到了公认的一些遗传法则，这样或那样地传给了后代。这些所说的关系是可以得到相当好的说明的。至于种种变异为什么会在生命的不同阶段里发生，甚至在属于同一个鸟群的若干鸟种里有时候也如此参差不齐，我们就不知道了，我们只知道变异最初出现的年龄是决定遗传方式的重要原因之一。

根据异代同龄的遗传原则，再根据这样一层道理，就是：在雄鸟身上幼年发生的一些变异是得不到选择的——往往恰好相反，因其不免惹祸而遭受淘汰——而正逢或将近生殖时期所发生的一些同样的变异则保存了下来。可知幼鸟的羽毛往往是被放过一边，不经历什么变化的，或至多只经历过分量很有限的变化。而因此，通过幼鸟，我们对现存鸟种的远祖的羽毛颜色作何情况，又得以窥测一二。在一个大得难以估计的数量的鸟种里，也就是在六类例子的五类之中，成年鸟的两性之一，或两性都在内，都是有鲜明或鲜艳的颜色的，至少在繁育的季节中是如此，而幼鸟则毫无例外的是，或则鲜明或鲜艳的程度要差些，或则呆板得无法和成年鸟相比，因为，就我所能发现，在颜色呆板的鸟种里要找颜色鲜明的幼鸟，或在颜色鲜明的鸟种里，要找比成年鸟更为鲜艳的幼鸟，是一只也没有的。只有六类中的第四类可以提供一些例外，在这一类里，由于幼鸟和成年鸟彼此相像，有许多鸟种（但绝不是全部鸟种）的幼鸟是有鲜明的颜色的，而这些鸟种既然合起来构成若干整个的鸟群，或则一科，或则一属，我们可以推论，认为它们早年的祖先也是颜色鲜美的。我们搁过这方面的例外不论，而纵览全世界的鸟类，我们似乎可以看到，自从它们的未成熟的羽毛为我们留下了不完全的记录的那个时代以来，它们的美丽有了很大的增长。

论羽毛颜色与保护作用的关系 。——我们在上文已经看到我不同意沃勒斯先生的信念，认为只限于雌鸟才有的呆板的颜色，就多数的例子而论，是专门为了保护才取得的。当然，像我以前说过的那样，我不怀疑有许多鸟种的雌鸟和雄鸟，为了避免敌人的注意，在羽毛颜色上起了些变化；或者，在另一些例子里，为了不让它们所准备捕捉的弱小动物觉察到它们的来临，而也发生了些变化，恰恰像猫头鹰那样，把羽毛变得异常轻软，好悄悄地飞行，不让这一类动物听到。沃勒斯先生说[49]，“只有在热带地区，在冬季不落叶的丛林中，我们才找到以绿为主要颜色的整科整属的鸟群”。不错，凡曾经尝试过的人都承认，要在绿叶成荫的树上认出一只鹦哥来是何等不容易的事。不过，我们还须记住，许多鹦鹉的打扮里也有深红、正蓝、橙黄等颜色，这些却很难说有什么保护的作用了。再如啄木鸟是树居鸟、即以树为家的鸟的一个突出的例子，绿色的而外，还有不少黑的和黑白色相间的种——而就环境中所可以遇到的各种危险而论，所有的

种显然全是一样的。因此，近乎实情的看法是，就树居的鸟种而言，鲜明的颜色还是通过了性选择才取得的，而由于绿色又能提供保护的好处，所以在所取得的各种颜色之中，绿的频数要大得一些罢了。

关于习惯于在地面上生活的许多鸟种，谁都承认它们的颜色是以地面周围的颜色为蓝本而加以摹拟的。要看到伏在地上的一只鹧鸪（partridge）、鹬（snipe）、山鹬（woodcock）、某些千鸟（plover）、云雀（lark）、欧夜鹰（night-jar）也是很不容易的事。居住在沙漠地带的动物提供了最多的突出的例子，因为沙面是光秃不毛的，不提供任何掩护，几乎所有的较小的四足类、爬行类和鸟类动物只有依靠自己的颜色来取得保护之一法。特瑞斯特腊姆先生曾经谈到过居住在撒哈拉沙漠里的动物，说它们全都受到它们自己的"淡黄色或沙色"的掩护。[50] 我因此想起南美洲沙漠地带的一些鸟种，以及不列颠的生活在地面上的多数鸟种，记忆所及，在这类例子里，似乎雌雄两性的颜色一般都是相似的。为此我又就撒哈拉沙漠的鸟种这一方面，特地向特瑞斯特腊姆先生请教，承他惠然许可，向我提供了如下的资料。在这一地带的鸟类之中，在羽毛的颜色上明显地有保护意味的鸟种凡二十六个，分隶于十五个属，而由于这里面大多数的鸟种的羽色和其他属同而种异的鸟不一样，所以见得更为突出，而说明它有到此种用途。不过，二十六个种之中，十三个种的雌雄鸟是双方颜色相同的，但这十几种所分隶的几个属一般都是雌雄之间不存在多大差别的，因此它们对我们的用处不大，即，对沙漠中的鸟类、如果两性颜色相同，此种颜色便有保护的作用这一看法，未能有所说明。其他十三个种之中，三个种所分类的各个属一般是雌雄鸟不相同的，而在这里，雌雄鸟却是相同了。至于剩下的十个种，雌雄鸟是有差别的，但这差别主要是限于通身羽毛的下面的一部分，即胸腹部分，当这些鸟伏在地面上的时候是瞧不到的，而在头部和背部则两性都是共黄沙一色。由此可知，在这十个种里，为了保护的关系，通过自然选择，雌雄鸟的暴露在上面的身体部分都起了些变化，而成为彼此相似，而只有雄鸟的胸腹部分，为了装饰的关系，才通过性选择而和雌鸟有所差异。在这里，两性既然同等地得到了良好的保护，我们可以清楚地看到，雌鸟并没有受到自然选择的阻碍，而得不到从父鸟一方递下来的那一份颜色的遗传。到此，我们就有必要求之于性限遗传的法则了。

在世界各地，许多备有软喙的鸟种的雌雄鸟，尤其是惯于在蒲苇里来往的那些，颜色都是晦暗的。无疑的是，如果不晦暗，它们就更不免于暴露在它们的敌人面前，但它们这种呆板的颜色是不是专为保护而取得，就我所能作出的判断而言，似乎还是很有疑问的。当然，若说这种呆板的颜色之所以取得是为了装饰，那就更不能不受到怀疑了。但我们也决不能忘

记，雄鸟的颜色尽管呆板，却往往和同种的雌鸟有不少的差别（例如普通的麻雀），而这些颜色上的差别，由于总有几分漂亮之处，便诱使我们相信它们还是通过选择而被取得了的。许多种软喙的鸟善鸣，是些歌手。我们该不至于忘记上文有一章里的一节讨论，指出最好的歌手是难得用鲜美的颜色来打扮自己的。看来雌鸟向雄鸟进行挑选，作为一个通例来说，所根据的不是妙音，就是美色，而不是兼而有之，即既要妙音，又要美色。有几个明显的备有保护色的鸟种，有如小真鹬（jack-snipe）、山鹬和欧夜鹰，呆板的羽色上也还有些标记，有些深入浅出，用我们人的鉴赏标准来看，也是极其漂亮的。就这一类的例子说，我们可以作出结论，为了保护和装饰的双重目的，自然选择和性选择曾经并力合作地发挥过作用。世间是不是存在有任何鸟种，它的两性之一竟然全不具备足以诱引异性的任何美妙之处，是可以怀疑的。如果雌雄两性的颜色真是晦暗得无以复加，使我们实在无法援引性选择来说明它的由来，如果勉强援引，就不免见得过于轻率，而如果从保护作用的角度来看，又提不出任何证据来加以证实，那么，我们最好是老老实实承认我们对其原因的十足的无知，或者，把结果归因到生活条件的直接作用上面去，而这样做实际上还是等于承认了自己的一无所知。

许多鸟种的雌雄鸟，虽不艳丽，却很鲜明，有的黑、有的白，有的黑白相间像玳瑁，而这些颜色大概也是性选择的结果。寻常的山乌（blackbird）、雷鸟（capercailzie）、松鸡（blackcock）、黑凫（black scoter-duck，即乙665），甚至风鸟类的一个种（乙569），只有雄鸟是黑的，而雌鸟则是棕色的或麻栗的。在这些例子里的黑色无疑地是由性选择而来的一个特征。由此可知，有些鸟种的雌雄鸟的通体黑色或局部黑色，有如各种鸦、某几种白鹦（cockatoo）、鹳（stork）和天鹅（swan），以及许多种的海鸟，在某种程度上也可能是性选择的结果，外加遗传上又不限性别而雌雄均等；所以这样说，是因为黑色是无论如何说不上有多大保护作用的。有若干鸟种，有的只是雄的是黑的，有的雌雄鸟都是黑的，而喙或头部不生羽毛的皮肤的颜色却很鲜艳，和黑色两相对照，更增加了它们的美丽；雄的山乌的喙作蜡黄色，松鸡和雷鸟的眼睛上面都有一弯深红色的皮肤，雌的黑凫（乙665）的喙的颜色不但鲜艳，并且不限一色，乌（chough，即乙282）、黑天鹅和黑鹳的喙都作红色——都让我们看到了这一点。这使得我不禁要说，连　　、即巨嘴鸟（toucan）的无与伦比的大喙或许也得归功于性选择，不大就不足以炫耀喙上的既生动而又繁变的彩色条纹，我认为我这一说法并没有扯得太远，而令人难以置信。[51] 喙的尽根处和眼睛周围的光皮肤也往往有冶艳的彩色。而古耳德先生在谈到巨嘴鸟的某一个种[52] 的时候说，巨喙的色彩"无疑地是以交配的一段时期最为漂亮、最为灿烂。"我们知道，印度的百眼雉（Argus pheasant）和某些

其他鸟种的雄鸟，由于翎羽特别长，飞行时成了一大负担，如今　　为了展示他的美色（这一目的在我们看来却误认为无怪宏旨），长上这样的硕大无朋的喙，尽管内部结构是海绵状的，分量并不太重，推想起来，其为行动的一个累赘，大概不下于印度百眼雉的翎毛，这推想大概是不错的。

在许多不同的鸟种里，如果只有雄鸟是黑的，则雌鸟的颜色一般总是呆板的：而与此可以相比的情况是，在少数几个鸟种里，例如南美洲的几种钟声鸟（bell-bird，即乙233）、南冰洋雁（乙111）银雉（即白鹇）等等，如果只有雄鸟是通身白色或局部白色，则雌鸟便是棕色的或灰溜溜的麻栗色的。参考到这一类的事实，再根据上文所已说过的原理，可知许多种鸟的雌雄鸟，有如各种白鹦、几种羽毛美丽的鹭、某几种朱鹭或红鹤、白鸥、燕鸥（tern）等等，都是通过了性选择而取得各个不同完整程度的白色羽毛的。在这些例子里，有的要到成熟的年龄羽毛才变白。有某几种塘鹅（gannet）、热带的海鸟（tropic-bird）等等，就是如此，而白雁或雪雁（snow-goose，即乙48）也未尝不是一例。白雁是在"光秃的地面"、即没有雪掩盖的地面上孵育小雁的，而它多少又是一种候鸟，到冬季要移徙他方，所以我们没有理由设想成年鸟的雪白的羽毛有什么保护的作用。而在张口鹳（乙36）身上，我们找到了比此更为良好的证据，说明这种白色羽毛是属于"结缡"性质的，因为只是在夏季才发展出来，而幼鸟的不成熟的羽毛和两性成年鸟的冬装分别是灰色和黑色的。在许多种的鸥鸟（乙540），到了夏天，头部和颈部变成纯白，而在冬天却是灰色或麻栗色的，像幼鸟那样。在另一方面，在身材较小的几种鸥鸟，即小海鸥（sea-mews，即乙443），和在某几种的燕鸥（tern，即乙900），情况恰恰与此相反；一岁以内的幼鸟和成年鸟到了冬季，头部都是纯白的，或虽不纯白，颜色要比繁育季节里的苍白得多。刚才的这些例子提供了又一笔证据，说明性选择在发挥它的作用的时候，会见得如何地变化多端，不可捉摸。[53]

水鸟的羽毛多白色，在种类上要比陆鸟多得多，其故大概在水鸟的身材较大，飞行力较强，在鸷鸟前面容易自卫或脱逃，同时，遭逢鸷鸟的机会也要少些。因此，在这里，性选择没有受到干扰，或被引向起保护作用的那个方向。这一点是无疑的，即，在空阔的海洋面上浪游的各种鸟种，如果备有显著的颜色，不是全白，就是深黑，雌雄鸟彼此寻觅，就要方便得多；因此，对它们来说，这些颜色所起的作用可能相当于陆鸟彼此遥相呼应的鸣声。[54] 当一只白色或黑色的水鸟发现水面上漂着、或在海滩上被波浪抛上来的一具腐尸肉的时候，人们从很远的地方就可以望见他啸聚着同种或异种飞驰而来，一下子就把腐肉收拾光了。这种情况，就最初发见腐肉的鸟来说，不但不占什么便宜，并且实际是吃亏的。一种之中最白

的个体或最黑的个体并不比不太白或不太黑的个体张罗到更多的食物。因此可知显豁的颜色之所由逐步取得是不可能为了这样一个目的而通过了自然选择的。

性选择所依仗的既然是如此波动不定的一个因素，叫做嗜好或鉴赏，我们就可以理解为什么在同一鸟群、如一个鸟属之内，生活习惯几乎相同，而居然会有全白、或相当白、全黑、或相当黑的鸟种——例如白鹦和黑鹦、白鹤和黑鹤、白鹳和黑鹳、白天鹅和黑天鹅、白燕鸥和黑燕鸥以及白海燕和黑海燕（petrel）。在同一科或属里，黑色和白色的鸟种之外，有时候也还有玳瑁花色的，例如黑颈白天鹅、某几种燕鸥和普通的喜鹊。看来鸟是懂得欣赏颜色的强烈对照的，我们只要把任何规模较大的鸟类标本收藏参观一下，看到同种之中，一对雌雄鸟之间便存在着一些对照，例如在身体的同样的一些白的部分，雄鸟比雌鸟要更纯白一些，而有深色的部分，雄鸟的颜色要比雌鸟更浓郁一些——我们只要看到这些，就可以得出这个结论了。

甚至还有这种情况，就是，像人们爱时髦的东西一样，一点点新鲜或新奇的变化，哪怕很小，哪怕没有多大意义，只是为变化而变化，似乎有时候对雌鸟也会起着魔的作用。例如有几种鹦鹉的雄鸟，用我们的鉴赏标准来看，很难说比雌鸟要更为美丽，然而他和雌鸟还是小有不同，不同在一个玫瑰红的颈圈，而不是"一个绿油油的像翠石似的窄窄的颈圈"；或者是个黑颈圈，而不是"个黄色而只围着脖子前面的半颈圈，凡有这样颈圈的雌雄鹦鹉的头部也略有分别，雄的是半褪的蔷薇色，雌的是青梅色"。[55] 有许多鸟种的雄鸟把特别拉长的尾羽或特别抬高的冠羽作为主要的饰物，而反过来，上文叙述到过的一种蜂鸟的雄鸟则以尾短见长，而雄的秋沙鸭则以冠低擅胜，这似乎就和我们在我们自己服装上所欣赏的许多时式的变化可以媲美了。

鹭这一科的有些成员在羽色的新奇上所提供的例子比此更为出人意料，而看来它们所领略的就是那么一点点新奇，则无其他用意。苍鹭（乙86）的幼鸟是白的，而成年鸟是石板石般的青灰色的；但一到和它关系相近的一种印度鹭（乙151），不但幼鸟是白的，连成年鸟的冬羽也是白的，而成年的白羽，到了繁育季节，则转而为大有光泽的淡金黄色。这两个鸟种和同属一科的另有几个鸟种的幼鸟[56] 又有什么特殊的理由一定要有纯白的羽毛呢？这不是在敌人面前自找麻烦么？真叫人难以理解。而两种之中的一种的成年鸟，所散布的既明明不是冬天会满地盖上白雪的地方，又为什要不惮其烦地特地换上一套白色的冬装，也有些莫名其妙。但转念一想，这是可以理解的，有很好的理由让我们相信，许多鸟种的白色原是作

为和性生活有关的一种装饰才取到手的。既然如此，我们不妨得出结论，认为：苍鹭和那种印度鹭的某一代的老祖先最初取得了一套白色的羽毛，以供“结缡”之用，随后就把这颜色传给了幼鸟；因此幼鸟和成年鸟都变成了白的，像今天某几种白鹭（egret）那样；但后来只是幼鸟保持了白色，而成年鸟自己却又改换成一些更为突出的颜色。但若我们有办法再向过去追溯一下，追溯到这两种鸟的更早的一辈共同祖先，我们大概会看到，这祖先辈的成年鸟的颜色是晦暗的。我是从许多其他鸟种和这两个鸟种的类比而推论出这一情况的，在其他鸟种里，幼鸟是晦暗的，到成年才变白。但推论的尤为重要的根据是另一种鹭、灰鹭（乙88），灰鹭的颜色变化恰好和苍鹭相反，灰鹭的幼鸟色暗，而成年鸟则色白，幼鸟的暗色原是早先的一个羽毛状态被保持了下来。由此看来，可知在长长的一系列世代的过程之中，苍鹭、印度鹭和若干关系相近的鸟属鸟种的共同祖先，在成年的羽色上，经历过如下的三个阶段：第一阶段，灰暗；第二阶段，纯白：而第三阶段，由于时式（如果我可以用这样一个词来说明问题的话）的又一次改变，终于成为今天的石板石般的灰中带青、或灰中带赤，或浅黄色。这些连续的变化只能根据一个道理才讲得通，就是，喜爱新奇，而新奇本身就是目的。

有好几位作家根本反对性选择的理论，他们假定：就动物和野蛮人而言，雌的动物和女子对某些颜色或其他用来修饰的东西的嗜好不可能经历许多世代而一成不变；受到爱好的颜色先是某一种，后来又是另一种，因此，经久的影响是无从产生的。我们可以承认嗜好这样东西是波动不定的，但也不那么随便。嗜好的养成很大一部分要看习惯，像我们在人类中看到的那样，据理言之，在鸟类和其他动物中大概也是如此。即便就我们自己的服装来说，服装的一般性状可以维持很久，而变化之来，在一定程度上，是逐步的。我们将在下文的有一章里，在两个场合，举出丰富的例证，来说明许多民族的野蛮人曾经世世代代地欣赏过同样的用力在皮肤上斫出的瘢痕，同样的又丑又可怕的穿了窟窿的嘴唇、鼻孔和耳朵，同样的通过压力而使变了样的脑壳，等等，而这些人为的变形或残缺在一定程度上是可以和各种动物的自然的装饰相类比的。然而野蛮人的这些时尚也不是永远不变的，在同一个大陆上，在关系相近的若干部落之间，同一种为了装饰的人工毁伤也可以有许多变化，它们既可以因地而不同，可知也未尝不可因时而有所不同了。再如饲养玩赏动物的人，他们当然特别爱好某些品种，世世代代地维护着这些品种的特色，不使发生变化，同时却也急切地盼望不变之中会发生些轻微的小花样，来表示有所改进。但太大、太剧烈的变化是要不得的，被认为是最大的倒霉。就生活在自然状态中的鸟类而论，即便大些和剧烈些的变异时常出现，我们没有理由设想它们会欢迎一套在格调上完全不同于既往的羽毛颜色。这种设想是完全要落空的。

我们知道，寻常鸽舍里的鸽子是不会自愿地同供玩赏而花样翻新的品种的鸽子来往的。我们也知道白色的鸟一般不容易找到配偶；我们在上文也已听说过费罗（Feroe）诸岛上的渡鸟（raven）把羽色黑白相间的同类轰走。但剧烈的变化是一事，轻微的变化却是另一事，对前者的厌恶并不排斥对后者的欢迎，人类固然如此，鸟类也不例外。总之，嗜好所由养成的因素虽不一而足，其中一部分的因素离不开习惯，而另一部分又不外对新奇的喜爱，据此而论一般的动物，可知不是不可能的一种情况是，它们一面能长期欣赏一种装饰或其他美好的事物的一般风格，而另一面却也能领会在颜色、形态、或声音上所发生的一些分量很小的变化。

论鸟四章总说。——许多鸟种的雄鸟是在繁育季节里高度地好勇狠斗的，而其中若干种还备有适应和其他雄鸟为争取雌鸟而进行斗争的武器。但最善斗和武器最好的雄鸟也难于或不可能专凭武力把情敌轰走或除掉，而取得胜利，而还须有些诱引雌鸟的一些特殊手段。因此，有的鸟会唱，有的会发出怪叫，有的会放出一些器乐，其结果是雄鸟在发音器官和某些羽毛的结构上便和雌鸟有所不同。根据产生各式各样声音的五花八门的手段，我们在认识上有所提高而得出一个概念，即，这一种求爱的手段是何等地关系重大。许多鸟种又试图用舞蹈或耍小把戏的方式来达成这个目的，所用的场合不一，地面上、半空中，间或也有一些预先准备好了的特定的地点。但最为普通而比上面所说的要多出许多的手段是在装饰一方面，其中包括各种最艳丽的颜色、顶冠、垂肉、美丽的一般羽毛、特别长的翎羽、顶结，等等，不胜枚举。在有些例子里，光靠一点点新奇或新鲜就似乎足以发挥诱惑的作用。雄鸟的装饰对他们自己来说，一定是非同小可的，因为在少数个别的例子里，这种装饰手段的取得是冒着生命危险的，装饰得越是突出，就越容易招来敌人，甚至在和同类对手斗争之际，也不免付出实力上要打些折扣的代价。许许多多鸟种的雄鸟要到成熟的年龄才装备上有文采的服饰，或者只是在繁育季节里才换上，或者只是在这季节里把平时的羽色变得更为鲜明生动一些。在求爱的行动过程中，某些装饰性的附赘悬疣也变得放大、充血而变硬、颜色也变得更为鲜明。雄鸟在这过程中总要把他们一切有诱惑力的装备认真仔细地展示出来，以取得最好的效果，而这当然是在雌鸟面前进行的。求爱的过程有时候拖得很长，为此许多雌雄鸟要集中到一个特别的场合。如果我们认为雌鸟懂不得领略雄鸟之美，那就等于承认后者的华丽的装扮，全部的排场和演出白费工夫，一无用处，而这是不能相信的。鸟类是有细微的辨别能力的，而在某些少数的例子，我们可以明白指证它们是有些审美能力的。不仅如此，有人知道雌鸟对某些个别的雄鸟有时候还会显著地表示出一片赏识或厌恶的心情。

如果我们承认雌鸟会赏识而选取更为美丽的雄鸟，或者会不自觉地为这种雄鸟所激发而动情，那么雄鸟就会通过性选择慢慢地、而却把稳地变得越来越美。在进化过程中，两性之中经历过变化的一性主要是雄鸟，而不是雌鸟；这样一个推论是有事实根据的，就是，在两性之间具有差别的几乎每一个鸟属里，这一个种的雄鸟与那一个种的雄鸟之间的差别要比雌鸟之间的差别大得多。而很能说明这一点的是，在某几个关系近密而互有代表性的鸟种之间，彼此的雌鸟几乎是无法辨认，而雄鸟则较然分明，一望可知。生活在自然状态中的鸟类经常提供一些个体的差别，使性选择有足够广阔的用武之地。但我们也看到，它们也不时再三提供一些更为强烈而突出的变异，而如果这些变异对雌鸟有些诱惑的作用，它们也就会立刻受到选择而被固定下来。有关变异的一些法则，对最初一些变化的性质，肯定地有其决定的力量，而对于变化的终于被固定下来而成为特征，也肯定地提供了重大的影响。我们在关系相近的各个鸟种的雄鸟身上所观察到的某一特征的深浅不同的层次指证了连续变异所曾经历的一些步骤的性质。这种变异也极其有趣地说明了某些特征最初是怎样开始的，例如，雄孔雀尾羽上附有锯齿形的单眼纹，和印度百眼雉翼羽上的球臼关节状的单眼纹。不言而喻的是，许多种雄鸟的鲜明彩色、顶结、漂亮的羽毛等等不可能是作为自卫的手段而取得的；说实在话，这一类特征有时候还要招来横祸。我们也可以有把握地认为，它们的形成和生活条件直接而具体的作用无干，因为雌鸟是在同样的生活条件之下过日子的，而在特征上往往和雄鸟有着极大程度的差别。环境条件的变迁，经过长时期的发挥作用之后，在某些情况下，有可能在雌雄两性身上，有时候也可能只在一性身上，产生一些具体的影响；但这一类的影响是次要的，环境条件所产生的更为重要的结果是促进了变异的趋势，或提供比寻常更为突出的一些个体身上的差别，而这些差别便构成一个出色的基础，使性选择得以发挥作用。

其次谈和选择不属于一回事的遗传的一些法则。雄鸟所取得的一些特征，装饰性的也罢，有关发出各种声音的也罢，旨在便利在同类中进行斗争的也罢，在往下递给后一代的时候，究竟只递给一性呢，还是同样地递给两性呢，而在递到之后，特征的表现究竟是经久的呢，还是只限于一年之中一定的季节呢，——对于这些，作出决定的看来是这些遗传的法则。为什么各种不同的特征，在向下一代进行传递之际，有时候是这样，有时候是那样，就多数例子而言，我们还不清楚，但可得而言的是变异性活动的迟早往往像是个决定的原因。如果两性把上代所有特征都同样地遗传到手，它们必然彼此相像；但由于上代的一些连续变异的向下传递是不一律的，是参差不齐的，其在下一代各个个体身上的表现，即便在同隶一属的各个鸟种里，就会有种种大小或深浅不一的程度或层次，因此，雌雄鸟之

间，从最近密的相似到最悬殊的相异，也就等差不一了。就许多关系近密而生活条件也大致相同的鸟种说，雄鸟与雄鸟之间的所以变得彼此不同主要是通过了性选择的作用的，至于雌鸟之间的所以不同主要是由于或多或少地各自分享了本种的雄鸟通过这一途径所取得的特征。雌鸟所不同于雄鸟的还有一点，就是，生活条件的具体作用在雌鸟身上的影响是得不到掩饰的，不像雄鸟那样，既备有种种强烈突出的色彩和其他装饰性的特征，而这些又会通过性选择而不断地积累起来，其结果是把这种影响掩饰得看不见了。一个种之中两性的一切个体，无论所受的影响如何，在每一个连续的时代之内，总还是维持一律，或几乎一律，这是由于许多个体不断自由交配的缘故。

在两性之间有差别的一些鸟种里，理论上有可能而实际上也会发生这一情况，即，某一些连续变异往往倾向于均等地传递给下一代的雌雄鸟。不过如果真有这种情况发生，雌鸟由于孵卵期间所难于避免的毁灭，是不可能从雄鸟那边分取到鲜艳的色彩的。我们没有证据说明自然选择有可能把一种传递方式转换成另一种传递方式。但通过对一些连续变异的选择，要使雌鸟的颜色变成呆板，而同时让雄鸟依然保有他的颜色鲜美，却是毫无困难之处，因为这些变异在传递的方式上原是一开始就是限于雄性这一边的。许多鸟种的雌鸟实际上是不是真的这样地经历过变化，在目前还只能是个存疑的问题。如果，通过特征的两性均等遗传这一法则，而雌鸟的颜色变得和雄鸟一样地显眼，那么，看来她们往往会在本能上也经历一些变化，导致她们在营巢的时候，不营一般露天的巢，而是有顶盖而可以把自己隐蔽起来的巢。

在数量不大而很奇特的一类例子里，两性的特征和习性全部调了一个个儿，雌鸟要比雄鸟高大些、强壮些、嘈杂些、颜色也鲜美些。她们也变得如此其喜爱吵闹，至于为了占有雄鸟而时常厮打，像在其他好斗的鸟种里雄鸟为了占有雌鸟而厮打一样。看来大概会有这样一个情况，如果这样的雌鸟习惯于把对手们、即其他的雌鸟轰走，又通过卖弄她们的彩色和其他诱惑的手段努力把雄鸟吸引到自己一边，我们可以理解她们是怎样地通过性选择和性限遗传而逐渐地比雄鸟变得更为美丽起来——而雄鸟则停留在一边，没有经历过什么变化，或只经历过少量的变化。

凡在异代同龄的遗传法则进行活动而性限遗传的法则不活动的情况下，如果发生在父母身上的变异发生得较晚一些——，而我们知道，这在家禽和其他鸟类是常有的事——则下一代的幼鸟，作为幼鸟，将不会随同起变化，起变化的是下一代的成年鸟，雌鸟雄鸟都是一样。如果这两条遗传法则都流行，而父母一代的父或母在较晚的年龄发生变异，则下一代随同变化的只是同于父或母的那一性，即，父变子亦变，或母变女亦变，而另一

性成年鸟和所有的幼鸟则不受影响。如果有关鲜美的颜色或其他显著的特征的一些变异发生得早，而这无疑地也是常有的事，则幼鸟都可以遗传到手，而由于尚未进入生殖年龄，性选择对它们是不起作用的。因此，如果其中有些对幼鸟有危险性的变异，即一些足以招来祸患的特征，则它们就会通过自然选择而遭受淘汰。这样我们就可以理解为什么在生命期中发生得比较晚一些的变异往往为了雄鸟的装饰的目的而被保存了下来，而雌鸟和幼鸟则几乎完全被搁置一边，不受影响，因此，它们之间是彼此相像的。就冬夏两季各有一套羽毛的各个鸟种说，就中雌雄成年鸟之间，或冬夏皆同、或冬夏皆异、或只夏羽有所不同，则幼鸟和成年鸟之间的同似可以有各种不同的程度和类别，极尽复杂之能事，而此种复杂性，经过分析，也还显然离不开如下的过程，即，首先雄鸟取得的一些特征作为基础，其次，这些特征向下代遗传之际，由于受到年龄、性别和季节的限制，采取了多种多样的方式和深浅不同的程度。

由于如此多的鸟种的幼鸟，在颜色上，在其他装饰手段上，没有经历过多少变化，我们就有可能对它们早期祖先辈的羽毛状态加以窥测，而作出一些判断。而根据幼鸟未成熟的羽毛所提供的间接的记录，我们又得以作出推论，认为自从那些祖先辈所存活的年代以来，纵观鸟类这一整个的纲，今昔一路相比，羽毛之美是大大地所有增进了的。在许多鸟种，尤其是那些主要是在地面上讨生活的鸟种，为了自卫，羽毛和颜色无疑地是要晦涩一些。在有些例子里，雌雄鸟背部暴露在外的羽毛是晦暗的，而雄鸟的胸腹部却还通过性选择而维持着花色不同而有装饰之用的一些羽毛。最后，根据四章中所列举的事实，我们可以作出结论，认为战斗用的武器、发声用的器官、种类繁多的装饰手段、鲜明和显眼的颜色，一般总是通过变异与性选择由雄鸟首先取得，然后依据若干条遗传的法则用种种不同的方式传递给后代——雌鸟和幼鸟是被搁置一边，而比较起来只经历过极为有限的变化的。[57]

原注

[1] 关于鸫类、伯劳类和啄木鸟类，见勃莱思先生文，载《查氏自然史杂志》（丙44），第一卷，1837年，页304；又见其所译居维耶著《动物界》，页159，注。我所举关于交喙鸟、即鹦（乙572）的例子就以勃莱思先生的资料为依据。关于鸫类，又见奥杜朋，《鸟类列传》，第二卷，页195。关于鸬鹚的一个属（乙251）和金鸠属（乙222），亦出勃莱思，而

见引于杰尔登，《印度的鸟类》，第三卷，页485。关于印度雁，见勃莱思文，载《朱鹭》（丙66），1867年卷，页175。

[2] 可参阅的文字不一而足，例如，古耳德（甲274）先生所作（载《澳洲鸟类手册》，第一卷，页133）关于翠鸟的一个属（乙301）的记述，不过，在这里，雄的幼鸟虽和雌的成年鸟相像，颜色鲜艳的程度要差些。在翠鸟或鱼狗的又一个属，笑　属（乙332）的一些种里，雄鸟的尾巴是蓝色的，而雌鸟是棕色的；而夏尔普先生告诉我，在笑　的一个种（乙333），雄的幼鸟的尾巴起先也是棕色的。古耳德先生也曾叙述到（同上注[1]所引书，第二卷，页14、20、37）某几种黑鹦（black Cockatoo）和朝霞鹦鹉（"King Lory"）的雌雄成年鸟，说它们中间行的是同样的一个规矩。又杰尔登，（《印度的鸟类》，第一卷，页260）论到红鹦哥（乙707），说幼鸟像母鸟比像父鸟为多。奥杜朋（《鸟类列传》，第二卷，页475）也说到过鸽子的一个种（乙271）的雌雄成年鸽和幼鸽的情况。

[3] 这一份资料是古耳德先生惠然提供给我的，他还让我观看了标本：又见他所著《蜂鸟科（乙969）引论》，1861年，页120。

[4] 见麦克吉利弗瑞，《不列颠鸟类史》，第五卷，页207—214。

[5] 见所著的那篇值得赞赏的论文，载《孟加拉亚洲学会会刊》（丙74），第十九卷，1850年，页223，又见杰尔登，《印度的鸟类》，第一卷，序页29。关于下面所说的翠鸟属（乙919），希雷格耳（甲581）教授向勃莱思先生谈到过，他只有把成年雄鸟比较一下，就可以分出好几个种族来。

[6] 亦见斯温霍先生文，载《朱鹭》（丙66），1863年7月，页131；又早先另一论文，载《朱鹭》，1861年 1月，文中页25上并有勃莱思先生给他的书札的一个摘要。

[7] 见沃勒斯，《马来群岛》，第二卷，1869年，页394。

[8] 泊楞（甲530）在《朱鹭》（1866年卷，页275）曾描写过这些鸟种，并有彩色插图。

[9] 见《家养动植物的变异》，第一卷，页251。

[10] 麦克吉利弗瑞，《不列颠鸟类史》，第一卷，页172—174。

[11] 关于这一题目，参见《家养动植物的变异》，第二十三章。

[12] 奥杜朋，《鸟类列传》，第一卷，页193。又麦克吉利弗瑞，《不列颠鸟类史》，第三卷，页85。又参看以前举过的关于印度啄木鸟（乙516）的例子（见第十五章——译者）。

[13] 见《威斯特明斯特尔评论》（丙153）1867年 7月，和默尔瑞文，载《旅行杂志》（丙84），1868年卷，页83。

[14] 关于澳洲的这方面的鸟种，见古耳德，《澳洲鸟类手册》，第二卷，页178、180、186和188。在不列颠博物馆里，我们可以看到澳洲游原岛（Plain-wanderer，即乙731）的一些标本表现着相似的性的差别。

[15] 吉尔登，《印度的鸟类》，第三卷，页596。又斯温霍先生文，《朱鹭》，1865年卷，页542；又1866年卷，页131、405。

[16] 杰尔登，《印度的鸟类》，第三卷，页677。

[17] 古耳德，《澳洲鸟类手册》，第二卷，页275。

[18] 《印度阵地》（丙67），1858年9月，页3。

[19] 《朱鹭》，1866年卷，页298。

[20] 这里所叙述到的若干个实例系采自古耳德《大不列颠的鸟类》。牛顿教授对我说，根据他自己和别人的观察，很早就肯定地认识到，在上述两种鸟类，雄鸟是把抱卵的任务全部或大部分承担了下来的，并且说他们"遇有危险，比雌鸟更能表现对幼鸟的悉心爱护。"关于欧西北鹬（乙557）以及其他少数几个种的涉水鸟，他所告诉我的话也是如此，而在这些鸟种，雌鸟也比雄鸟要大些，羽毛上不同颜色的对照也要鲜明些。

[21] 马六甲的西兰（Ceram）岛的当地居民肯定地说（沃勒斯，《马来群岛》，第二卷，页150），抱卵期间，雄鸟和雌鸟是轮流地伏在卵上的；但巴忒勒忒（甲37）先生认为这话也许不确，雌鸟在这时期里随时要到窝里来，为的是下卵，不是孵卵。

[22] 《学者》（丙140），1870年 4月，页124。

[23] 关于这一种鸸鹋在笼居生活中的习性，贝奈特先生写过一篇出色的记录，见《陆与水》（丙87），1868年5月，页233。

[24] 关于各个种的非洲鸵鸟（乙903）的抱卵的习性，见斯克雷特尔（甲590）先生文，《动物学会会刊》（丙122），1863年 6月 9日。达氏美洲鸵，一称游鸵（乙831）的情况也是如此，默斯特尔斯（甲492）上尉说（《和巴塔哥尼亚人在一起》，1871年，页128），雄鸟比雌鸟高大些、强壮些、跑起来快些，颜色也稍微深些；然而抱卵和保养幼鸟却全部是他的职守，像　　（乙830）、即普通的美洲鸵鸟一样。

[25] 关于鹰的一个属（乙619）的一些鸟种，见《比格尔号航程中的动物学》，鸟类之部，1841年，页16。关于啄木鸟和欧夜鹰的一个属（乙402），见古耳德，《澳洲鸟类手册》，第一卷，页602，又页97。渎凫的一个种，新西兰的盾耙凫（shieldrake，即乙914）提供了一个不寻常规的例子；雌鸟的头部是纯白的，而背部比雄鸟更红些；雄鸟的头部则作浓密的深青铜色，而背部则披有一层有细线纹的石板石般的青灰色的羽毛，所以总起来看，两性之中，他可以被认为是更好看的一性。他也比雌鸟大些，更好斗些，也不管抱卵的事。因此从各方面看来，这一鸟种理应被纳入我们的第一类例子之中；但斯克雷特尔先生（文见《动物学会会刊》（丙122），1866年卷，页150）大非意料所及地观察到这种鸟的两性幼鸟，在孵出后约三个月的时候，头部和背部的晦暗的颜色是像成年的雄鸟而不像雌鸟的；因此，就这例子说，看来经历过变化的是雌鸟，而雄鸟和幼鸟则一直保持着早先的羽毛状态。

[26] 杰尔登，《印度的鸟类》，第三卷，页598。

[27] 杰尔登，同上引书，第一卷，页222、228。又古耳德，《澳洲鸟类手册》，第一卷，页124、130。

[28] 古耳德，同上引书，第二卷，页37、46、56。

[29] 奥杜朋，《鸟类列传》，第二卷，页55。

[30] 《家养动植物的变异》，第二卷，页79。

[31] 《查氏自然史杂志》（丙44），1837年卷，页305、306。

[32] 见《佛杜沃（Vaudoise，意、法等国的一个基督教新教教派——译者）宗派信徒自然科学会会报》（丙41），第十卷，1869年，页132。波兰鹄（天鹅），即亚瑞耳（Yarrell）分类中所称的不变鹄（乙306）的幼鸟总是白的；但据斯克雷特尔（Sclater）先生对我说，这种天鹅实际上是家养天鹅（乙307）的一个亚种而已。

[33] 关于燕雀属的资料，我是从勃莱思先生那里得来的，谨在此致谢意。巴勒斯坦的麻雀在分类上是这一属的一个亚属，石雀亚属（乙744）。

[34] 例如，夏红鸟（乙916）和蓝碛NE32D（乙419）的雄鸟需要三年，碛NE32D的一个种（乙418）的雄鸟需要四年，他们美丽的羽毛才能完全长成（见奥杜朋，《鸟类列传》，第一卷，页233、280、378）。斑斓鸭，即晨凫（harlequin duck）要三年（同上引书，第三卷，页614）。我从介·威尔先生那里听说，金雉或锦鸡（Gold pheasant）的雄鸟，在孵出后大约三个月，便可以同雌鸟分得出来，但一直要到次年九月，才取得他的饱满的色泽。

[35] 例如，红鹤的一个种（乙509）和美洲鹤（乙457）都要四年，羽毛才长得丰满，火烈鸟（Flamingo）要好几年，卢氏鹭（乙90）要两年。见奥杜朋，《鸟类列传》，第一卷，页221；第三卷，页133、139、211。

[36] 见勃莱思先生文，载《查氏自然史杂志》（丙44），第一卷，1837年，页300。关于金雉的话，是巴特勒忒先生对我说的。

[37] 在奥杜朋的《鸟类列传》里，我注意到如下的几个例子。美洲的朗鹟（redstart，即乙641）（第一卷，页203）。朱鹭或红鹤的一种（乙509）要四年才完全成熟，但有时候在第二年已能孵育幼鸟（第三卷，页133）。美洲鹤（乙457）也要这么多时间才成熟，但在取得长足的羽毛以前便已繁育下代（第三卷，页211）。鹭的一个种（乙87）的成年鸟是蓝色的，而幼鸟则白色而有些麻栗；成熟而变为蓝色的都可以被看到一起在繁育下一代（第四卷，页58）；但勃莱思先生告诉我，某几种鹭的雄鸟看来是两形的（dimorphic），同年龄的白色鸟和有色鸟都可以看得到。斑斓鸭，即晨凫（harlequin duck，即乙33）要三年才取得长足的羽毛，但许多个体到第二年已能繁育（第三卷，页614）。白头隼（乙405），有人知道，也有在未成熟状态下繁育下代的（第三卷，页210）。金莺属（乙678）里有几个种〔据勃莱思先生和斯温霍先生在《朱鹭》（丙66），1863年 7月，页68〕也在达成羽毛完全成熟的年龄之前便已能繁育了。

[38] 参看本章的最后一个注。

[39] 属于很不相同的其他几个纲的动物也有这种情况，有的在完全取得他们成年的种种特征之前已能习惯于繁育后一代，有的则偶一为之，并不经常。在鱼类里，斑鳟（salmon）的幼公鱼就有这情况。有人了解，若干种两栖动物，在还保持着未经蜕变以前的结构的情况之下，便已繁育起来。缪勒尔指出（《有利于达尔文的种种事实与论点》，英译本，1869

年，页79）若干种片脚类甲壳动物（amphipod crustacean）的雄的，虽尚幼小，性方面便已成熟；我因此推论，这是早熟的繁育的一个例子，因为这时候它们用来抓住异性的钳（clasper）还没有发育完成。所有这些事实是值得深思的，因为它们和这样一个道理有关，就是通过不同的手段，物种在特征上可以起巨大的变化，而早熟的繁育就是此种手段之一了。

[40] 杰尔登，《印度的鸟类》，第三卷，页507，有关于孔雀的话。马尔歇耳博士认为，在风鸟的雄鸟中，老成而更为鲜艳的要比幼鸟更占便宜；见《荷兰文库》（法文），第六卷，1871年。关于鹭属（乙85），见奥杜朋，同上引书，第三卷，页139。

[41] 如需要足以说明情况的例子，可参看麦克吉利弗瑞，《不列颠鸟类史》，第四卷论鹬的一个属（乙961）等等，页229、271；论弯刁鸟属（乙589），页172；论鸻的一个种（乙231），页118；论鸻的又一个种，雨鸻（乙232），页94。

[42] 关于北美洲的金碛NE32D或金翅雀（goldfinch，即乙422），见奥杜朋，《鸟类列传》，第一卷，页172。关于鸣禽的一个属（乙596），见古耳德，《澳洲鸟类手册》，第一卷，页318。

[43] 关于印度鹭属（乙150）的资料我要感谢勃莱思先生；亦见杰尔登，《印度的鸟类》，第三卷，页749。关于张口鸛属（乙35），见勃莱思，同上引书，1867年，页173。

[44] 关于"剃刀嘴"，见麦克吉利弗瑞，《不列颠鸟类史》，第五卷，页342。关于白项碛NE32D，见奥杜朋，同上引书，第一卷，页89。我在下面还须提到某几种鹭（heron）和白鹭（egret）是白的。

[45] 见《不列颠鸟类史》，1839年，页159。

[46] 奥杜朋，《鸟类列传》，第一卷，页113。

[47] 见腊埃特（甲720）先生文，载《朱鹭》（丙66），第六卷，1864年，页65。又杰尔登，《印度的鸟类》，第一卷，页515。关于䴙䴘鸟，又见勃莱思文，载《查氏自然史杂志》（丙44），第一卷，1837年，页113。

[48] 还不妨在这里补举如下的一些例子：美洲红NE32D（乙917）的雄的幼鸟是可以同雌的分得出来的（奥杜朋，《鸟类列传》，第四卷，页392），而印度的一种蓝色的五十雀（nuthatch，即乙342）的幼雏的情况

也是如此（杰尔登，《印度的鸟类》，第一卷，页389）。勃莱思先生也告诉我，岩鹟（stonechat，即乙856）的雌雄鸟在很早的年龄里就可以辨认出来。萨耳温先生（《动物学会会刊》（丙122），1870年，页206）举了一个有关一种蜂鸟的例子，情况和上文叙到过的有关另一个属（乙404）的蜂鸟的例子相似。

[49] 见《威斯特明斯特尔评论》（丙153），1867年 7月，页5。

[50] 见《朱鹭》（丙66），1859年，第一卷，页429及其后的若干页。不过柔耳弗斯博士在一封信里对我说，根据他对于撒哈拉沙漠的经验，这话是说得过重了些。

[51] 关于巨嘴鸟的喙的所以如此之大，一直没有满意的解释，至于巨喙上的鲜艳的色彩，解释就更难令人满意了。贝茨先生（《自然学家在亚马孙河上》，第二卷，1863年，页341）说，巨喙是用来够上和啄取高枝尽头的果实的；而别的一些作家也说，是用来向别的鸟的巢里啄取鸟卵和小鸟的。但贝茨先生也承认，“为了适应这样一个用途，巨喙也很难说是一件很完美无缺的工具”。喙的体积太大，无论从宽度、深度或长度来看，单单作为把握用的器官看待，实在难于理解。贝耳特先生相信（《自然学家在尼加拉瓜》，页197），巨喙的主要用处是防卫，特别是当雌鸟在树洞中保育幼鸟的时候。

[52] 这鸟是巨嘴鸟或　　的一个种（乙829），见古耳德，《　　科（乙828）专论》。

[53] 关于鸥（乙540）、小海鸥属（乙443）、燕鸥或　（乙900）诸属，见麦克吉利弗瑞，《不列颠鸟类史》，第五卷，页515、584、626。关于雪雁（乙48），见奥杜朋，《鸟类列传》，第四卷，页562。关于张口鹳属（乙35），见勃莱思先生文，《朱鹭》，1867年卷，页173。

[54] 在这里我们不妨也提一下在陆上高空翱翔的面很广而和洋面上的一些水鸟可以相比的各种兀鹰（vulture）里，三种或四种是几乎全白的或主要是白色的，而其余的许多种是黑的。因此我们又不免想到，显眼的颜色对雌雄鸟在繁育季节里的彼此寻觅，可能有些帮助。

[55] 关于这一属鹦鹉，即鹦哥属（乙705），见杰尔登，《印度的鸟类》，第一卷，页258—260。

[56] 美国产的鸫 鹊 （乙92）和与它隶于同一个属的一种鹭（乙87）的幼鸟也都是白的，而成年鸟则各自有其颜色，有如两种的分类专名中所

表示的那样（按前者带红色，后者带蓝色——译者）。奥杜朋（《鸟类列传》，第三卷，页416；第四卷，页58）叙述到这里，似乎有些高兴，因为他想到这种羽毛颜色的变化莫测不免"把分类学者们弄得很窘。"

[57] 斯克雷特尔先生为我审阅过关于鸟类的这四章和下面关于哺乳类的几章的稿子。这样才使我对若干鸟种的名称避免了错误，也使我不至于把错误的东西当做事实介绍出来，这一类的错误，在他这样一位声誉卓著的自然学家是一看就知道的。我要在此向他表示深厚的谢意。不过我在这里征引了许多不同作家的话，这其间如果有任何不够准确的地方，斯克雷特尔先生当然是完全没有责任的。

译注

1. Mauritius 和Bourbon均为印度洋西部岛屿，今马尔加什之东。

2. Juan Fernandcz，位于南太平洋。

第十七章 哺乳类的第二性征

战斗的法则——只是公兽有特殊的进攻用的武器——母兽所以没有武器的原因——两性都备有武器，但首先取得的还是公兽——这类武器的其他用途——武器的高度重要性——公兽的体形更为高大——自卫的手段——论四足类动物，即兽类，无论公母，在求偶时都有爱挑选的表示。

就哺乳动物说，公兽在赢取母兽的过程中，通过战斗法则的成分，看来要比通过卖弄风情的成分为多。在恋爱的季节里，哪怕是没有任何武器装备而平时见得最胆怯的一些动物也会进行你死我活的搏斗。有人目击过两只野兔相斗，直到一只被斗死为止；鼹鼠也往往相斗，结果也时有死亡；公的松鼠也时常斗得不可开交，“往往双方都受到重伤”；公的海狸也是如此，因此，“没有伤疤的海狸皮张几乎是一张都找不到的”。[1] 我在南美帕塔哥尼亚时，在驼羊（guanaco）的皮张上也曾观察到同样的事实；而有一次我还目击到几只驼羊酣斗，唯其斗得酣，竟至旁若无人地在我身边追逐而过。利芬斯东谈到南非洲许多动物的公的，说它们几乎全部表现一些过去的搏斗所留下的伤疤。

在水生哺乳动物中间，战斗的法则是像在陆生哺乳动物中间一样地通行的。在繁育季节里，海豹的自相搏斗是如何地爪牙并用、不顾死活，是谁都再三听说而有些厌烦了的，而它们的皮张也一样地往往是布满了疤痕的。在这季节里，公的抹香鲸（spermwhale）是彼此很相猜忌的，而在搏斗之际，“它们的牙床往往交相锁紧不放，而侧翻了的身体也绞在一起”，因此，它们的下牙床往往发生变形的情况。[2]

一般都知道凡是备有特殊的斗争武器的公的动物都会进行凶狠的战斗。牡鹿的好勇狠斗是常见于记载的事；在世界各地所发现的鹿的骨骼时常有两副牡鹿头角难解难分地交锁在一起的情况，说明当初这两只鹿，不论谁胜谁负，是怎样悲惨地同归于尽的。[3] 大象在交尾季节中最为可怕，世界上找不到像正在交尾期中的大象那样危险的动物。坦克尔菲耳（甲641）勋爵曾经就奇林根苑囿（Chillingham Park）里野牛战斗的景况向我提供过一个书面的描绘，说明硕大无比的原生牛（乙133）的子孙，在身材上尽管已经退化，在勇气上却还不减祖风。1861年，苑里的若干只野牛互

争雄长，有人观察到青年的公牛之中有两只合力攻击一向带领群牛的老公牛，把它打倒，并且折伤它使不能再战，守苑的人认为它躺在附近的丛林里身负重伤奄奄待毙而已，哪知道不多几天之后，当打败它的两只青年公牛中的一只独自走近丛林的时候，这"猎场之王"早已策励自己做好复仇的准备，奔出林来，很快地把对手杀了。接着它就悄悄地回到苑中的牛群里，依然当它的把头，好久谁也没有敢再碰它。海军司令塞利文爵士告诉我，当他驻扎在福克兰德诸岛的期间，他把一只英国产的年轻的牡马运进岛上，平时和八只牝马一起在威廉港附近的小山里放牧。山里原有两只野的牡马，各带领一小队的牝马；"可以肯定的是，平时这两只野牡马是从来不在一起的，在一起就要打架，每一只野牡马先后试图和英国马较量一番，并占有它的牝马，但都失败了。有一天，这两只马结伴 而来，合力攻击英国马。负有管马责任的那个上尉军官望见了这个情况，骑马到场，发见两马之一正和英国马厮打，而另一只正在把牝马赶走，并且已经有四只被它赶开。上尉把全部马匹，野的家的，牡的牝的，一起赶回了马栏，解决了这问题。野牡马何以也听命了呢？原来他们不愿离开自己的牝马。"

备有为了日常生活目的之用的牙齿的雄性动物，如在食肉类（乙176）、食虫类（乙517）和啮齿类（乙840），可以用牙齿来进行切断，或进行撕破，效率很高，这几类的动物一般就不具备为了在同类中争雄之用的特殊武器。在许多其他动物的公的方面，情况便与此很不相同。我们看到了各种鹿和某几种的羚羊，公的有角，而母的没有，就明白这一点了。有许多动物中间，公的和母的在犬牙上有差别，公的上犬牙或下犬牙要比母的为大，或上下犬牙都要大些，母的甚至根本没有犬牙，或虽有而只是一个残留，隐而不显。某几种羚羊、麝、骆驼、马、野猪、各种人猿、各种海豹和海象，都是例子。海象的母的有时候是看不出有什么长牙的。[4] 在印度产的大象，在儒艮，即人鱼[5] 公的动物的上门牙成了进攻性的武器。在公的一角鲸（narwhal），左边的上犬牙发展成为有名的螺旋针形的所谓角，有时候可以长九英尺到十英尺。一般相信公鲸用这"角"来互相厮打；因为，"被捞捕到的鲸的'角'难得有不破损的，而间或又发现一两支破损处夹有别的'角'的碎片的'角'。"[6] 这鲸的同一边的下犬牙却只是一个残留，不过十英寸长，深藏在下牙床里；但左边上下犬牙同样发达的例子也不是没有，不过极其难得。至于母鲸，则这两只牙全都是发育不全的残留。公的真甲鲸（cachalot）的头比母的为大，这无疑地有助于他在海中的战斗。最后一例，鸭獭（乙681）的成年的公的前腿上有一个奇特的装备，一种距一般的东西，和毒蛇的毒牙很相像，但据哈尔廷（甲301）说，这个距虽然也备有腺体，分泌物却并不毒，母獭的腿上则相应地有一个凹处，显然是交尾拥抱时用来接纳这个距的。[7]

如果公的备有武器，而母的没有，这就几乎没有疑问地说明武器是用来和其他公的进行战斗的；也说明他们之所由取得是通过了性选择的，并且在遗传之际，只传子而不传女。母的为什么没有取得这类武器呢？是因为对她们没有用处么、多余而累赘么、甚至反而有害么？这大概不是，至少就大多数的例子来说不是。我们应该反过来想，因为，即便在公的，用处也往往不止一端，同类相斗之外，主要是用来招架异类的敌人，保卫自己，难道母的就不需要自卫了么？因此，我们应该感觉到奇怪的是，为什么在许多动物的母的身上这类武器是如此地得不到发展，或甚至几乎完全没有呢？就牝鹿来说，要一年一度地长一副庞大而有丫杈的角来，或就母象来说，长一对又长又大的象牙，将会是对精力的一个巨大的消耗，而如果一无用处，更将是一大浪费。因此，可以设想，其他动物的母的当初也可能有过这一类的装备，但后来通过自然选择，就逐渐地趋向于被淘汰掉了。那就是说，这种导致淘汰的逐步变异的遗传是只限于母的这一性的，设或不然，设或也牵涉到公的一边的遗传，那公的就不免受到有害的影响，而公的武器如果遭到削减，那将是一件更大的坏事，为事理所不能容许。因此，就一般的情况说，再根据下面所要叙到的事实加以考虑，看来实际的情况可能是，如果两性在武器的配备上有所不同，这种不同一般是以一向通行的那种遗传方式为依据的，也就是限于性别的那种遗传方式。

在整个的鹿科里，牡鹿牝鹿都有角的装备的仅仅只有驯鹿（reindeer）一种，尽管牝鹿的角似乎要小些细些、丫杈也不那么多。既然有此情况，我们就自然地会想到，至少就这一个例子来说，角在牝鹿的生活里总还有一些特别的用处。牝鹿的角的完全成长是在每年的九月，从这时候起，经过一冬，直到来年四月或五月产出小鹿的时候，她一直是有角的。克饶契先生曾在挪威为我特别进行过查访，据他说，在生育的季节里，看来牝鹿，为了产子，要躲起来约两个星期，产后再露面，就不再有角了。但在诺伐斯科夏[1]，据瑞克斯（甲547）先生对我说，牝鹿保持她的角的时期有时候比这还要久一些。在牡鹿一方，角的脱落却要早得多，将近十一月底就脱落了。牝牡两性对生活的要求和在生活习惯上既然一样，而在冬季，牡鹿也既然不再有角，则牝鹿的冬季有角，而冬季要占她全部有角时期的一半以上，看来是说不上有什么特别用途的了。由于全球各地其他鹿种的牝鹿都没有角，看来驯鹿的牝鹿的角也不会是鹿科中某一老祖先所遗传下来的特征；因此，我们不妨作出结论，认为它是这一群动物在形成鹿科以前的更为原始的一个特征。[8]

驯鹿的角的出现，在年龄上是特别早的，早得异乎寻常；但特早的原因何在，我们不知道。而特早的后果显然是使下一代的两性都把角传受到了。我们应该记住，就任何鹿种说，角的传递，总得通过母体，而母体自

己也未尝没有发展角的潜在的能力，老牝鹿生角，或病的牝鹿生角，我们都是看到过的。[9] 还有一层，有些别的鹿种的牝鹿正常地或偶然地表现角的残留；例如麝（乙216）的牝麝就有"几撮直挺的刚毛，不长成角，而在尖头上合成一个圆球"；而"在美洲麋（乙212）的牝的，大多数的标本在角的部位上都表现有一个尖的骨质的隆起"。[10] 根据这些不止一方面的考虑，我们不妨作出结论，认为牝的驯鹿之所以获有比较发达的角，首先是由于最初的牡鹿，因为有和其他牡鹿斗争的需要，作为武器取得了这种角；这是第一性的根源。其次，又由于角在牡鹿身上发展出来的年龄特别早，尽管我们对这种特早的原因现在还不知道，而只知道，正唯其早，所以终于能在遗传的时候，也分移到了牝鹿身上；这是第二性的根源，由于这第二性的根源，于是两性才都有了角。

转到另一种角，即反刍类的鞘状的角。就羚羊类来说，我们在这方面可以排成一个循序渐进的系列：以母羊完全没有角的一些羚羊种开始——中间经过母羊的角极小、小得近乎残留的另一些羊种，例如美洲叉角羚（Antilocapra americana）的母羚，但并不全有，大约四只或五只中有一只有之[11]——再经过母羚的角虽比较发达而比起公羚的来明显地要小些、细些，而有时候形状也还有所不同的一些羚羊种[12]——最后以两性具有同样发达、同等大小的角的一些羚羊种告终。像驯鹿的情况一样，在羚羊方面，上文已经指出过，我们也可以看到，角的发展而出现得迟早，和它在遗传之际只传给一性或兼传给两性，这两者之间是存在着一种关系的。因此，某些羚羊种的母羚的有或没有角，以及另一些羚羊种的母羚有着不同程度的发展的角，所依凭的，不在角的有无特殊的用途，而单单在遗传的方式。即便在同一个范围有限的属以内，在有些羚羊种里光是公羚有角，而在另一些里，则两性都有角——有了上面所说的看法，这一事实也就见得理有固然，并不奇怪了。另一个引人注意的事实是，尽管粪石羊（乙59）的母羚的正常的情况是没有角的，勃莱思先生却见到过不下于三只有角的这种羚的母羚，而我们又没有什么理由来推测这几只羚羊是老了，或有病态，才长出角来。

在所有野生的山羊和绵羊种里，公羊的角都要比母羊的为大，有时候母羊的角可以小到几乎等于没有。[13] 在家养的山羊和绵羊里，有若干品种光是公羊有角；而在有些品种里，例如北威尔斯的绵羊，尽管两性都是正常地有角的，母羊时常发生不生角的情况。有一位可靠的有亲身经历的人，在有目的地视察了这一品种的绵羊正在产育季节里的一个羊群之后告诉我，初生的公羊的角一般要比初生的母羊的发展得更为充分。皮耳（甲518）先生交配了几个绵羊品种，一种是他自己一向畜养的两性都有角的郎克羊（Lonksheep），作为一方，另两种是勒斯特羊（Leicester）和希洛普

郡草原羊（shropshire Downs），都是无角的，作为另一方。结果是，下一代的公羊的角都缩小了不少，而母羊则完全没有角。这几桩事实都指明，就绵羊而言，母羊的角的所以为一个特征，比起公羊的来，要不稳定得多，而这也使得我们想到角这样东西是名分专属的起源于公的一性的。

在成年的麝香牛（乙698），公牛的角要比母牛的为大，而母牛的双角的底部不相接触。[14] 至于寻常的各个牛种，勃莱思先生说，“在大多数的野生牛种里，公牛的角要比母牛的长些粗些，而‘班腾’牛（banteng——马来群岛一带土名，即爪哇牛，乙134）的母牛的角特别小，并且向后倾斜得很厉害。在家养的各个牛种里，包括项部作瘤状或不作瘤状的各类型在内，公牛的角短而粗，母牛和骟牛的角长而细；而在印度的已驯化的野牛种（Indian buffalo），公牛的角是更短更粗，而母牛的更长更细。其在野生而未驯化的‘高厄尔’牛（gaour，即乙131），大多数公牛的角要比母牛的为更长更粗。”[15] 梅吉尔博士也告诉我，新近在阿尔诺河谷[2] 发现了一具化石的颅骨，据信是一只无角牛（乙130）的母牛的，而这牛是完全没有角的。我不妨再加一例，在白犀（乙834），母犀的角一般比公犀的为细长有余而强劲不足；而在另几个犀牛种里，据说母犀的角要短些。[16] 从这些来自各方面的事实出发，我们不妨作出推论，认为一切种类的角，即便是两性发展得大小强弱相等的那一种角，就其根源来说，也还是由公的动物为了战胜其他公的而首先取得的，而随后又传给了母的动物，有的传得完整些，有的不那么完整。

阉割的影响是值得注意的，因为它对这问题有启发。牡鹿一次经过阉割的手术，就再也不换新角了。但驯鹿的牡鹿必须除外，因为虽经阉割，他照样换角。这一例外的事实，结合上在这一鹿种里两性都有角的事实，乍然看去，似乎可以证明，这一鹿种的角并不构成一个性的特征；[17] 但驯鹿的角既然发展而出现得特别早，早在两性的体质尚未分异之前，则阉割的所以对他们不发生影响，也就不足为怪了，尽管驯鹿的角最初也是由牡鹿首先取得，而后来才传到牝鹿身上，也不妨碍这一解释。就绵羊论，两性是正常的名分上都有角的；而有人告诉过我，英国威尔斯绵羊（Welsh）的公羊，一经阉割，换出的新角就要小不少，但究竟小多少，很大一部分要看阉割的手术是在什么年龄施行的，而这是其他动物也未尝不表现的一种情况。美利奴绵羊（Merino）的公羊角很大，而母羊则“一般说来没有角”。在这一品种里，阉割所产生的影响似乎要大些，所以如果手术施行得早，角就“几乎完全不发展出来了”。[18] 在几内亚滨海有一个绵羊的品种的母羊是从来不生角的，而经过阉割的公羊，据瑞德先生向我说，也就几乎是全不生角了。至于牛的一类，公牛经过阉割以后，角会发生很大的变化，它们不再是短而粗，而变为细而长，和母牛的相似，而长度则还

是超过了母牛。羚羊类中的粪石羚（乙59）提供了与此大致可以类比的例子：公羚的角长而直，作螺旋形，几乎是并行地向后伸展；母羚一般没有角，间或有少数有角的，角的形状很不同，不作螺旋形，不向后而向左右伸展，最后又弯过来而使角尖指向前。到此值得特别注意的是，在经过阉割的这种羚羊的公的，角的形状变了，变得和母羚的一样地奇特，所不同的只是更长些粗些。如果我们可以根据类比而作出判断，我们可以说，就这里所讨论的牛和羚羊的两个例子而言，母牛和母羚羊的角所代表的有可能是更为古老的一种情况，即各自表现着早期某一代祖先的角的形态。但对于阉割之举何以会使一种古老的状态重新出现，我们就很难提出任何肯定的解释了。尽管如此，有这样一个可能的解释，就是，这是体质受到了扰乱所致，我们知道，种与种的杂交，或亚种与亚种的杂交可以引起这种扰乱，而往往在后一代身上导致某些丢失已久的特征的重新出现，[19] 如今阉割也造成了体质上的扰乱，因此，也就产生了同样的效果。

大象的长牙，在各个不同的象种或象的亚种里，各有不同，其不同的程度和反刍类的角几乎一样。在印度和马六甲的大象，只有公的有很发达的长牙。大多数自然学者认为锡兰的大象属于另一个亚种，有几个自然学者更认为是属于另一个种，不同于印度和马六甲的，而在这里，“一百只象中找不到一只有长牙的，而极少数有长牙的象则全都是公的。”[20] 非洲的大象无疑地是又一类，和亚洲的截然分明，这里的母象也有巨大而发展得很好的长牙，尽管比起公象来还是小了一些。

所有这些：各种与各亚种的象在长牙上的差别——各种鹿在角一方面的巨大的变异多端，尤其是野生的驯鹿所表现的那种情况——羚羊类中粪石羚的母羚的偶然有角，以及美洲叉角羚（乙58）的母羊的时常没有角——极少数的一角鲸的公鲸竟然会有上下两只长牙——有些母的海象会完全没有长牙——凡此，全都是例子，说明第二性征可以有极大的变异性，以致在关系很近密的若干动物形态中，也有随时发生差别的倾向。

长牙与锐角的发展，尽管在所有的例子里看来首先和主要是作为同类相攻的武器、而与性的功能分不开，却往往也还有些别的用途。大象用长牙来攻击老虎；根据勃茹斯（甲108）说，他也用它来把大树干刻画出一道深痕，使可以被一拉便倒，也可以用来挖取棕榈树干中心的粉质，而在非洲，他又时常用一只牙，而且总是那一只，来试探所经过的地面的虚实，看能不能承担他全身的重量。普通的公牛用角来保卫他的牛群；而瑞典的大麋（elk），据劳伊德说，有人知道，曾经用大角的一击打死一只狼。诸如此类可举的事实很多。在动物的角也间或可以有这一类次要的用途的例子里，最奇特的是赫屯（甲343）上尉所观察到的关于喜马拉雅山区的野山

羊、即角　（乙167）的一个，[21]他看到一只公羊失足而从一个高处往下坠，这羊在空中就把头向里弯，好让大角先着地，用角的弹性来抵消冲击的力量。而据别人说，另一个种的野山羊大角羊（乙507）也用这办法。这办法对母羊来说是不适用的，因为她的角小，但母羊的性情比较文静，她不大需要这种用角作为盾牌的做法。

每一只公的动物都有他自己的使用武器的特殊方式。普通的公羊总是先来一个冲锋，用他双角的根部顶撞，力量之大，足以把一个强壮有力的男子像一个小孩似的撞一个四脚朝天，这是我亲眼看到过的。各种山羊和有几种绵羊，例如阿富汗的旋角羊（乙699）[22]则先把前蹄腾空，然后不但顶撞，"并且用他的形同偃月刀而前面又像九节鞭似的角向下砍一下，再向上抽一下，正像我们用佩刀一样。一只家养的身材高大的普通山羊的公羊，平时以斗争中善于折伤别的羊得名，有一次和一只这种旋角羊相遇，后者进行攻击，一战就把家羊打败，而其所以取胜之道全凭他的战术的新颖，使家羊措手不及，他一上场，总是立刻向对手一方迎上前去，做出对垒的把势，把头角在敌方的头脸鼻子上面伸将过去，把敌方夹住，然后急剧地向后一抽，予敌方以惩创之后，紧接着就蹦一下，跳出场合，敌人想要还击，已经是来不及了。"英国品勃罗克郡（Pembrokeshire）有一群山羊，在好几代以前脱离家养，变成野生，群中有一只公羊，是一群的盟主，有人知道他和其他公羊单独作战时杀死过好几只对手。这羊的角特别巨大，两角的角尖直线相距宽达三十九英寸。谁都知道普通的公牛用角刺进敌方身体，然后把它挑起来，向空一抛。但据说意大利的野牛种从来不用他的角来战斗，而是用他的凸出的前额先来一个沉重的撞击，然后用两膝向倒在地上的对手乱蹂一顿——这是普通的公牛所没有的一种本能。[23]因此，一只用咬住鼻子不放的方法来盯住这种牛的狗会立刻被他踩死。但我们必须记得，意大利的野牛种是早经养驯了的，他的野生的远祖当年是不是也有这样一双备而不用的角，我们是无法断定的。巴特勒忒先生向我谈过一个例子：当一只好望角野牛种的母牛，一称猴犴（乙141）被放进一个围场而和一只同种而已家养的公牛同处的时候，她立即向公牛进攻，公牛很粗暴地向她反攻，但只是把她东推西挤而已。巴特勒忒先生看得很清楚，认为要不是因为家养的那只公牛自认为有身份、能克制，只需用他的粗大的尖角横里一挑，就可以很容易地把她弄死。长颈鹿的角不长，外面又有皮和短毛包住，牡鹿的角比牝鹿的要略微长些，牡鹿也会用角来攻击，但由于脖子长，用法很奇特，他把头向前沉倒，然后用脖子左右摇晃，而劲头甚大，我曾经看到，由于他的角的一击，一条硬木板上平添了一个陷得很深的印痕。

就羚羊一类说，有时候我们很难设想它们究竟有什么好的方法来使用它们各式奇形异状的角。例如南非的跳羚（springboc，即63）的角相当短，向上直挺，但角尖是向里弯的，几乎弯成九十度直角，两个角尖彼此相对，巴特勒忒先生不知道这里是怎样使用的，但他有个想法，认为攻打时它们可以在敌手的脸部两侧造成惨重的创伤。又一个羚羊种（乙691）（图63）的角是轻微地弯弯的，很长，几乎是并行地向后伸展，角尖一直越过背脊的中部。这样的角看来是特别地不合于战斗之用；但巴特勒忒先生告诉我，当两只这种的羊准备战斗的时候，他们都跪下，把头倒伸进前腿之间，在这样一个姿势之下，双角就贴近地面，并且几乎和地面平行，这样，角就伸向前面，而角尖稍稍向上翘起。然后双方慢慢地向前挪动，越来越靠近，彼此都试图把翘起的角尖伸到对方的腹部下面，如果一方成功，他就突然蹦起来，同时把头向上一摔，这样，就可以使对方受伤，甚至洞穿对方的肚子。两羚相对，总是各先跪下，这样才能尽量地防护自己被挑，而也可以挑刺对方。有人记录到过，一只这种羚羊曾经运用这种武术，而有效地应付过一只狮子；但由于他为了使角尖向前向上而不得不把头倒夹在前腿中间，在受到任何别种动物攻击的时候，他的地位是很不利而不免吃大亏的。因此可知，他们的角的所以变化，而取得今天的特长的尺寸和奇特的部位，看来大概是和抵御猛禽猛兽的目的并不相干的。然就同种内部的斗争来说，我们可以设想，当初这种羚羊的某一代祖先一旦取得了比较长而不太长，且又稍稍向后伸展的角，他在和别的公羚打架的时候，就不得不把头向里弯些，也就是向下弯些，像今天有几种鹿的牡鹿那样。而这样就牵连到又一个可能的情况，就是，为了更便于使用这样的角，他最好下跪，起初只是偶一下跪，后来经常下跪，终于取得了下跪的习惯。在这样的情况之下，我们又几乎可以肯定地认为，长角的公羚要比短角的占便宜，越长就便宜越大。于是，通过性选择，角的长度就渐渐地变得越来越大，直到今天，就取得了现在的异乎寻常的长度和部位。

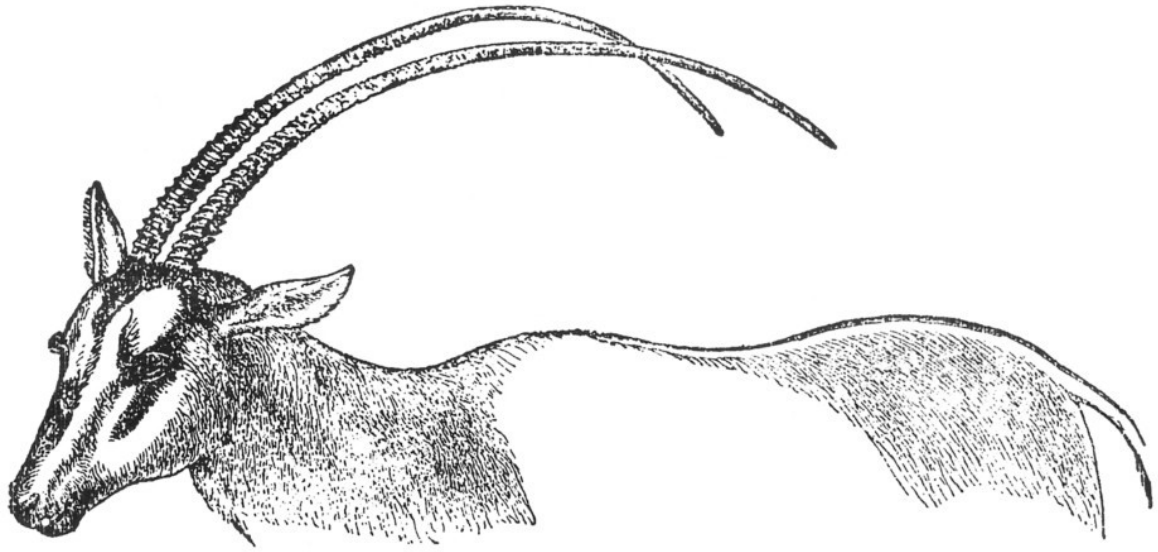

图63 羚羊的一个种（乙691）的公羚的头。采自诺士雷（Knowsley）动物苑

就许多鹿种来说，牡鹿的分枝形的角提出了一些特别困难的问题。因为，就战斗的需要而言，一支单一的直而尖的武器要比分枝而多头的武器更有巨大的杀伤的威力。在埃格尔屯（甲215）爵士的私人博物室里陈列有一支赤鹿或红鹿（乙213）的角，长三十英寸，和"不下于三十个分枝"；而在德国第瑞兹堡[3]至今还保存着一对红鹿的角，是1699年腓特烈一世（Frederick I）的猎获物，其中一支有三十三个分叉，真是多得出奇，另一支也有二十七个分叉，一起共六十个分叉。瑞查尔曾画有一幅一对野生驯鹿的角，一起也有二十九个尖头。[24]根据鹿角的分叉的方式，特别是根据有些人所知道的情况，表明两鹿相斗，有时候是用前脚相踢，[25]而不一定用角，贝雷（甲27）竟然得出这样一个结论，认为角之于鹿，坏处比用处还大！不过这位作家忽视了牡鹿之间的认真而拼死的战斗的一面。我自己也曾为鹿角的分叉的用途或好处而很感到迷惑不解，因此，曾向科隆塞[4]的麦克尼耳（甲430）先生请教，他对于红鹿的习性作过长期和仔细的观察，他回答我说，他从来没有看到某一些分支被派到过用处，但角的第一支或最靠近额部的一支，由于它向下倾斜，对额部有很大的保护之用，而这一支上的几个分尖也可以用来攻击。埃克尔屯也为我谈到红鹿和小红鹿（fallowdeer）的情况，说，相斗的时候，双方突然对冲，各用角把对方的身体顶住，然后不顾死活地厮打起来。到一方最后被迫屈服而掉头跑的时候，胜利的一方就试图用两角的第一支戳进他的已经被打垮了的身体。这样看来，似乎角的上部的一些分叉是主要或专门用来顶撞和抵御的。然而在有的鹿种里，这些在上部的分叉也未尝不用来作为进攻的武器；有一次在加拿大渥太华城的法官凯屯的园子里，一个人遭到了一只美洲麋（即乙212）的袭击，好几个人想走过去救他，而这只牡麋"一直没有把他的头从地上抬起来，不仅如此，连他的脸都一点没有动，一直几乎紧贴着地面，鼻子几乎是夹在两蹄之间，他只有一次把头向旁边晃了一下，但那是为了向蹄下的人进行一度刺击之前，先要看一看准"，而不是为了别的。原来在这样一个按兵不动的姿势之下，他的角的各个分尖正好针对着前来营救的人。"他在把头晃一下的时候，他必然要把它略微抬高一些，因为他的角实在长，如果只晃而不抬，一边的角势必与地面相碰。"这只牡麋，通过这样一个架势，渐渐地教营救的队伍知难而退，退在一百五十到二百英尺之外，而那个受袭击的人终于遭到杀害。[26]

牡鹿的角尽管是件用之有效的武器，我还是毫不迟疑地认为备有一个单一的矛头的武器要比一支分叉的鹿角更足以制胜。法官凯屯对于鹿类有过很丰富的经验，完全同意我这个论断。还有一层，分叉的角，作为牡鹿

之间进行战斗的一个自卫手段，尽管有其高度的重要性，却也还有缺点，就是，即使为了自卫的目的，它也还有不尽适应之处，因为两个鹿的角容易交相锁住，固结不解。因此，在我的思想活动里就油然涌现一种猜测性的想法，就是，角的用途之中，可能还有装饰的一途。牡鹿的分叉的角，某几种羚羊的有琴弦纹的角，加上这种角的双重或双重以上的左右弯曲（图64），即便用我们人的眼光来看，也很漂亮、很美妙，其为有装饰的意味，谁也不能否认。如果是这样，即如果角这样东西，像中古时代武士身上的装束和其他点缀那样，足以对鹿和羚羊的华贵的形象有所增加，那么，尽管它们实际的用途是在战斗一方面，它们有可能在这一方面，即装饰的一面，也即为了装饰的目的，而在进化的过程中发生过相应的变化，

正未可知。但这只是我的想法，我还拿不出什么证据来。

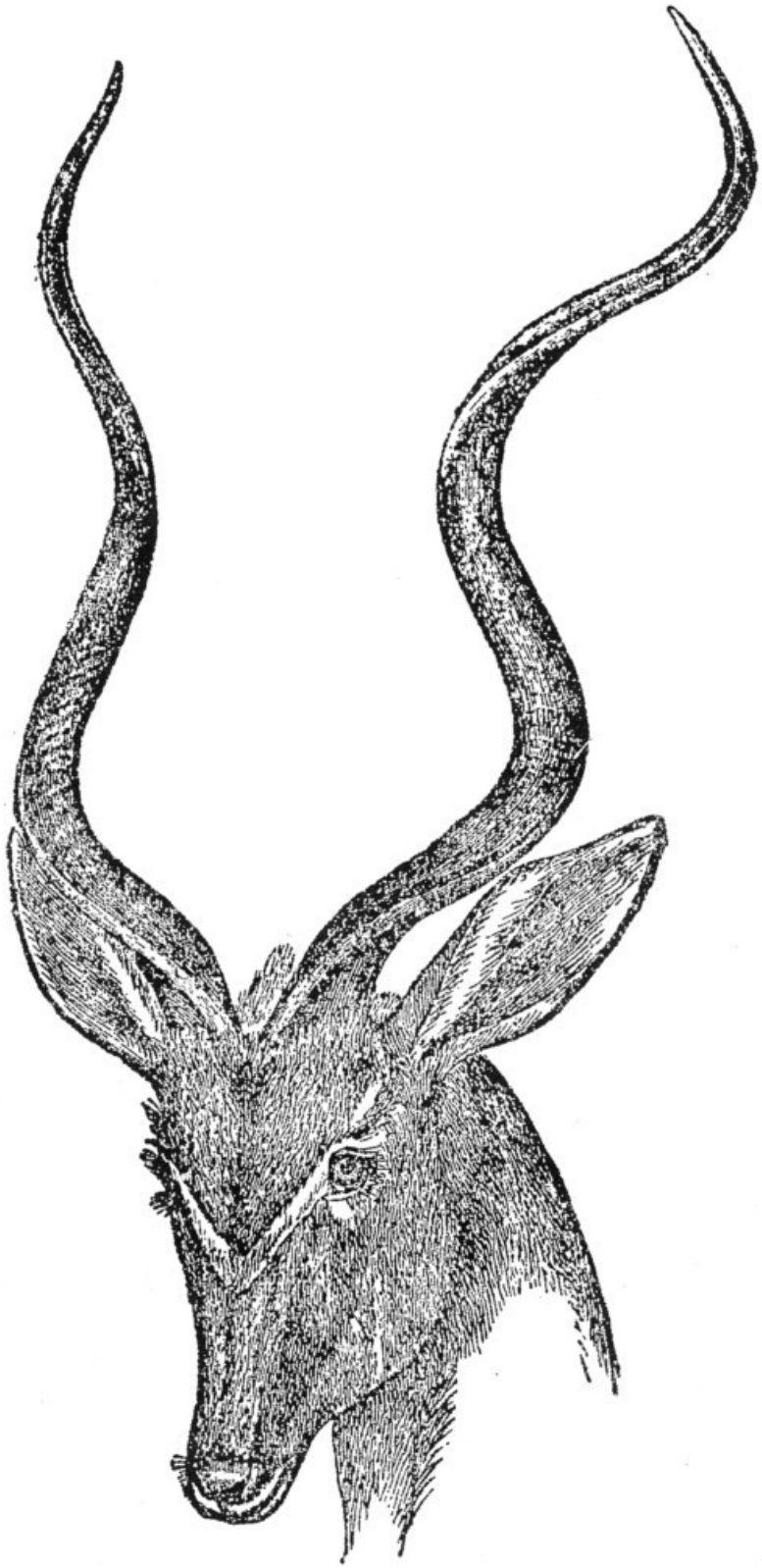

图64 纰角鹿（实羚羊的一个种，乙901）的头角。采自斯米思爵士，《南非洲动物学》

最近有人发表了一个有趣的例子，从这例子看来，在美国的某一个地区里，有一种鹿的角似乎正在通过性选择与自然选择而发生着变化。有一位作家在一种出色的美国刊物[27]上说，他在过去二十一年中一直在弗吉尼亚鹿或白尾鹿（乙219）的集中产地阿迪郎代克山区[5]行猎。大约在十四年前，他第一次听到"钉角鹿"（spikehorn buck）这个名称。年来年去，这种鹿繁殖得越来越多，大约五年前他打到了一只，后来又是一只，现在时常有所猎获。"所猎获的鹿的钉角和一般弗吉尼亚鹿的角有着很大的差别。钉角由一根单一的大钉似的结构构成，比这种鹿的普通的角要细，长也只有普通角的一半，还不到一些，从额角上向前方伸展，末梢特别尖锐。这种钉状角比一般弗吉尼亚鹿的角要更为轻便合用。钉角鹿在密林和灌木丛中来去，因此而可以跑得快些（凡是行猎的人都知道牝鹿和不到两岁的小牡鹿要比长有重笨的角的大牡鹿跑得快得多）。此外，钉角比起这种鹿的普通的角来，也是一件效用更高的武器。有了这样一个便利，钉角鹿的数量就逐年赶上和赶过了普通的弗吉尼亚鹿，而迟早要在阿迪郎代克山区里完全取而代之。毫无疑问的是，第一只钉角鹿只是造化出了差错，是自然界的一个畸形物体，是完全偶然的。但钉角既为他敞开了方便之门，他就有了更大的繁育后一代的机会。他的子孙，既然有同样的便利，也就随着比例的级数繁殖得越来越多，其随身的便利也越推越广，终于要逐渐地把他们所生聚的地区里原有的长有普通的角的鹿种排挤出去。"有一个评论家对上面这一篇记录提出了不同的意见，他提得很不错，他质问说，简单的钉角既然如此地大有好处，那么，其所从来的那种分叉型的亲缘形态以前又怎样会发展出来的呢？对于这样一个问题，我只能答复说，用一种新的武器来进行一种新的攻击方式大概是一个巨大的便利，上面所举的旋角羊（乙699）就是这样地把一只家养的公羊战败，而这只家羊一向是个有名的打手，已经是一个这一类的例子了。一只有分叉型的角的牡鹿，在和同类的其他牡鹿相斗的时候，尽管可以适应得很好，有简单的丫杈式的角的一派鹿，逐步演进而终于取得又长而分叉又多的角，如果他所与竞争的始终只是同类的一些其他牡鹿，尽管也可能有些好处，但如果所相与周旋的，或想要击败的是武装得很不相同的一个对手，那么，复杂的、分叉分得多的角就不一定同样地适合和有利了。就上文已经举过的那个羚羊种（乙691）的例子说，我们几乎可以确认，胜利之所归属该是短角些的那一只羚羊，该是正为角短而用不着下跪的那一只羚羊，在所与战斗的只是一些同类的对手的情况之下，保持原有的长角，乃至发展得更长一些的角，尽管对这种羚羊还可能有些好处，我们刚才提出的一个比较还是站得住的。

备有长牙的属于四足类的公的动物使用长牙的方式也不相同，像角一样。野猪用它来横击和向上冲击；麝用来向下戳，效果很大。[28] 海象尽管脖子短，身体笨重，难于转动，“长牙却十分灵活，上下左右同样地运用自如。”[29] 不久以前去世的福耳肯纳尔（甲231）博士告诉过我，由于长牙发展得各不相同，印度大象在战斗中用牙的方式也不一，要看牙的位置和弯向而定。如果牙尖发展得向前向上，他可以把一只老虎挑起来，扔出去——据说可以远到三十英尺之外，如果牙不太长而牙尖又向下，他就试图出其不意地把老虎钉在地上，因此，对骑象打猎的人这是一种危险，如不警惕，可以从象背椅子上被摔出来。[30]

四足类动物的公的，很少为了适应与同类相斗的用途而备有两种特殊的、性能不同的武器的。但爪哇小鹿或羌鹿一属（muntjac-deer，即乙207）的牡鹿是个例外，他既有角，又有向嘴外突出的犬牙。不过根据下面所要说的话，我们不妨先作出推论，认为两种武器不是并存，而是在交替的过程之中，在漫长的演进的年代中，一种方式的武器被另一种所替代是常有的事。就反刍类动物而言，角的发展，一般地说，和犬牙的发展，哪怕是不太发达的犬牙，两者之间存在着一种反比例的关系。例如骆驼、骆羊（guanaco）、香鹿（chevrotain）、麝都没有角，而有很顶用的犬牙。这些犬牙“在公的动物身上总是要比母的大些”。骆驼科的动物（乙161），除真性的犬牙而外，在上颚还有犬牙形的一对门牙。[31] 其他鹿种的牡鹿和各种羚羊的公羊是有角的，而一般没有犬牙，有犬牙是极少见的，而如果有，也总是非常之小，是不是在战斗中会起什么作用，是个问题。在高山羚（乙65），幼公羚有犬牙，但只是一个残留，一长大就消失不见了，而在母羚是终其身不出现的，但据有人知道，在有几个别的羚羊种和鹿种里，母羚和牝鹿也间或表现一些犬牙的残留。[32] 公马有犬牙，不大，而母马则几乎完全没有，或至多有些残留。但看来公马是不用犬牙来打架的，他平时咬东西，用的也只是门牙，而在战斗时也不像骆驼和骆羊那样把嘴张得大大的。凡是成年的公的有犬牙，但现在已不甚中用，而母的不是没有，便是只有些残留：我们遇到这种情况时，就不妨作出结论，认为有关物种的祖先当初是有过中用的犬牙、而且也曾部分地分移给母的动物的。而公的动物的犬牙之所以削减似乎是由于战斗的方式有了改变，而战斗方式之所以改变则往往由于新的武器的发展（马当然不在此例）。

长牙大角，对持有它们的动物来说，显然有高度的重要性，因为它们的发展要消耗很多的有机物质。亚洲产的一种大象——这是带长毛的一种，现在已经灭绝——的长牙，和非洲产的另一种大象的长牙，据有人知道，一支可以重到一百五十、一百六十、乃至一百八十磅；而有几位作家所记录

到的象牙的分量甚至还有大于一百八十磅的。[33] 鹿的角是一年要换一次的，因此，对体质的消耗必然是更大；例如美洲麋（moose）的一对角重五十到六十磅，而一种已经灭绝的爱尔兰麋（elk）的双角的重量是在六十到七十磅之间——而与此成对照的是，这种麋去了角的整个的颅骨平均只重五又四分之一磅。绵羊的角虽不逐年更换，但据许多农学家的意见看来，这种角的发展对育种的人来说也还多少是个累赘。就牡鹿来说，角更是一个麻烦，他们在躲避想捕捉他们作为食物的猛兽的时候，角是一个额外的负担，势必影响着逃跑的速度，而在穿过树丛密林的地带时，更是一个很大的包袱，阻碍着前进。例如在美洲麋，两角角尖之间可以宽到五英尺半，平时闲步，尽管悠游自在，左右逢源，连一根小树枝都不受到磕碰，在一伙狼猛力追逐而不得不逃命的情况之下，却就不那么灵便了。“当他前进的时候，他仰着头，鼻子朝天，两支大角横搭在后面。在这样一个姿势下，他连地面都瞧不清楚”，[34] 更不要说别的了。爱尔兰大麋的角更伟大，角端相距不折不扣地有到八英尺的，情况一定是更糟了！在红鹿，在约有十二个星期的时间里，角是包在一层丝绒似的茸毛里的，感觉特别灵敏，经不起撞击，因此，在德国，这种鹿的牡鹿在这时期里多少要改变一些他们的生活习惯，避开浓密的老林，而在小树林和灌木丛中来往。[35] 这些事实使我回想起，有的鸟类的雄鸟为了取得羽毛之美，不免要付出降低飞行速度的代价，而为了取得其他方式的一些装饰，又不免在和同类中其他雄鸟进行斗争的时候，要付出战斗力打些折扣的代价。

在哺乳动物中间，如果两性的身材大小不同，而这是常有的情况，则几乎总是公的要比母的长大些、强壮些。古耳德先生告诉我，这一比较就澳洲的有袋类（乙600）动物来说是特别适用的，这一类动物的公的看来似乎一直在长高长大，直到一个非常晚的年龄才停止。但两性大小悬殊得最为出奇的例子来自海豹类的动物，在硬鼻海豹（乙158），一个长足的母的，比起一只长足的公的来，在重量上还不到六分之一。[36] 吉耳（甲265）博士说，在以公的动物之间相斗得很野蛮而出名的那些一夫多妻的各种海豹中，公的要比母的高大得多，但在实行一夫一妻的各种海豹里，两性的大小是差不多的。鲸鱼类（即游水类，乙221）也提供一些证据，说明在公鲸的好斗性，和他的身材的大于母鲸，两事之间存在着一些关系，正鲸（right-whale）的公鲸是不相斗的，他们不但不比母鲸为大，反而似乎小得一些；在另一方面，抹香鲸（sperm-whale）的公鲸是相斗得很厉害的，他们身上“往往被发现带有不少的别的公鲸所咬出来的伤疤，牙齿的印痕赫然可见”，而这种鲸鱼的公鲸要比母鲸大一倍。至于公的动物的更大的体力，则亨特尔很早就说到过，[37] 总是没有例外地表现在和其他公的战斗之际用得最多的一些身体的部分——例如公牛的大大有分量的脖子。四足

类动物的公的，比起母的来，也有更大的勇气和更强的好斗性。我们几乎可以毫无疑问地认为，所有这些特征的所以被取得，部分是通过了性选择，也就是，由于比较强壮而勇敢的公的动物在和比较柔弱、比较胆怯的对手的战斗中不断地赢得了胜利，而部分则通过不断使用所引起的遗传的影响。体力、身材、勇气等方面的再三连续的变异，出乎单纯的变异性也罢，或由于长期使用的影响也罢，总是逐渐累积起来而成为四足类的公的动物所取得的这些有标志性的特点，但这一类变异的发生总要在生命的一个略微晚些的时期里，所以，遗传之际才在很大的一个程度上只传给同一性别的后一代——这样一个看法大概也是对的。

由于我有这些考虑，我渴望要在苏格兰产的猎鹿犬或鹿猩（deer-hound）方面收集一些资料，因为这种狗的两性在身材上的差别要比任何其他狗的品种为大（尽管在另一种猎犬，血猩——blood-hound，两性的差别也相当大），也比我所知道的任何野生的狗种为大。因此，我就向克普耳斯先生请教，这位先生是以善于繁育这品种的猎犬知名于世的，他曾经称过和量过自己养的许多狗，也曾很费心思地从许多不同的来源为我收集到如下的一些事实。发育良好的公的猎鹿犬，从地面到肩头的身高，高低不等，从最低的二十八英寸到最高的三十三英寸，甚至有到三十四英寸的；体重则从最轻的八十磅到最重的一百二十磅，也还有比这更重的。母狗的身高则最低的为二十三英寸，而最高的二十七英寸；体重则从五十到七十磅，个别的也有重到八十磅的。[38] 克普耳斯先生的结论是，公狗平均体重九十五到一百磅，而母狗平均体重七十磅，这样两个平均数，虽非绝对准确，大致不差；但也还有理由教我们认为以前有过一个时期这种狗的两性的体重要比现在为大。克普耳斯先生曾经称过出生满两星期的一窝小狗，四只小公狗的平均体重比两只小母狗的要多出六英两半；在另一窝，四只小公狗的平均体重比一只小母狗的体重要多一两不到一点；出生满三星期后再称，则两窝小公狗所越出于小母狗的平均重量是七两半；而一满六星期，两性重量的平均差数是将近十四两。耶尔德斯雷庄（Yeldersley House）的腊埃特先生写信给克普耳斯先生说："我曾就许多窝的小狗把身材和体重记录下来，而据我的阅历所及，我发现在出生满五个月或六个月以前，小公狗和小母狗的差别一般是很小的；满五六个月以后，小公狗就开始在身材与体重上长得很快，显著地赶过了小母狗。初生时和在后来的几个星期里，有只把小母狗可以比所有的小公狗为大些、重些，但后来总是要被它们赶上和赶过的。"克隆赛庄（Colonsay——亦小岛名，已见上——译者）麦克尼耳先生所得出的结论是，"小公狗要到满两岁以上才充分地生长成熟，而小母狗的完全成长则比他要早。"根据克普耳斯先生的经验，小公狗的身材的成长一直要到出生后十二个到十八个月才到顶点，而体重的增长则一直到生满十八个月至二十四个月才停止；而小母狗则比此

为早，身材是从出生后九到十四或十五个月，而体重则从出生后十二到十五个月，过此便不再增加了。根据这些来自不同方面的结论，我们可以清楚地看到，苏格兰猎鹿犬的两性之间的差别，一直要到生命的相当晚的一个阶段才充分地达成而表现出来。在打猎的时候，人们用来逐鹿的差不多全是公狗，因为，像麦克尼耳先生对我说的那样，母狗的体力和分量都差，不足以拖垮一只长成的鹿。我也从克普耳斯先生那里听说到，从传说里所留下的许多狗的名字，可知在很古老的年代里，享有盛名的是些公狗，而母狗只是作为这些名狗的母亲才被提到。由此可知，许多世代以来，只是这种猎狗的公的才主要地在体力、身材、疾走和勇气等方面受到过考验，而最经得起考验的、最优良的才被用来繁殖后一代。但公狗既然一直要到相当晚的年龄才充分建成他们的高大身材与分量，他们就倾向于按照我们一再指出的那条法则办事，就是，把他们的特征只传给他们的公的后一辈；在苏格兰猎鹿犬的两性之间为什么会在身材上表现这样大的不平等，这大概就是一个解释了。

少数几种四足类动物的公的备有专供自卫和提防其他公的侵犯的一些器官或部分。我们已经看到，有几种鹿用他们角上的长在高处的一些分叉来保护自己，这是这些分叉的主要用途，甚至是唯一的用途。而羚羊的一个属（乙690），据巴特勒忒先生告诉我，也善于运用他的细长而微微作月牙形的角来防卫自己，不过他的角同时也是进攻的工具。这同一个观察家也说到犀牛在相斗的时候，也各自用角来挡住对方从侧面来的进攻，两角相击，做很大的格格声，野猪用长牙相斗，也做此声响。野猪相斗，尽管不顾死活，然据勃瑞姆说，任何一方所受到的致命的创伤倒也是难得的，因为承受对方的长牙的不是别的，就是此一方自己的长牙，或肩膀上那块像软骨似的、被德国猎人称为"盾牌"的厚皮；而在这里我们就找到为了防御之用而特殊变化出来的身体的一个部分的例子了。在正在壮年的野猪（见图65），下颚的两支长牙是用来战斗的，但到了老年，据勃瑞姆说，它们变得越来越向里和向上弯曲，其尖端转到了鼻子的上面，就不再能这样使用了。但反攻为守的用处还是有的，甚至还更为有效。作为一种补偿，补偿长牙不再能作为攻击的损失，一直是向左右两旁突出一些的上颚的长牙，到了老年，就越长越长，也越向上弯曲，适合于攻击之用。尽管如

此，一只老野猪，比起六七岁大的野猪来，对人来说，毕竟是不那么可怕了。[39]

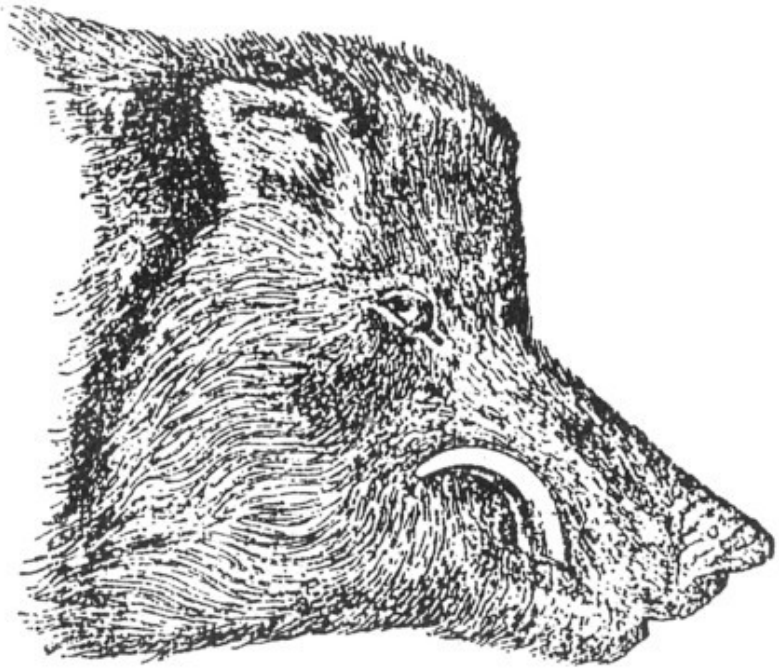

图65 普通正在壮年的野猪的头。采自勃瑞姆

就西里伯斯（Celebes）产的马来野猪，一称豚鹿（乙109）的成年的公猪（图66）来说，下颚的长牙真是令人望而生畏的一种武器，像欧洲的壮年的公的野猪一样；而上颚的长牙，由于太长，牙尖也太往里面卷，卷得有时候可以接上前额，却完全不能用来作为进攻的武器。它们已经不大像牙齿，而更像一对角，而作为牙齿，又显然如此地一无用处，以致有人曾经认为野猪在休息的时候用它们来把头钩挂在树枝上的！但如果野猪把头稍稍向横里转一下，这对长牙的向前凸出的一面却有出色的守护的作用；在被猎获的年老的野猪头上，这对牙"一般像是经历过战斗而已经折断了似的"，[40] 看来原因大概就在这里了。这里，我们在马来野猪身上，在他在壮年时期一直具备的上长牙上面，找到了一个奇特的例证，说明这一类的武器，由于它们的结构特殊，显然只能适合于防卫之用。其在欧洲的公的野猪，情况与此略微有些相反。欧洲野猪一到老年，下长牙变得更长更弯而不得不改变用途、反攻为守，但长与弯的程度不如马来野猪那么厉

害罢了。

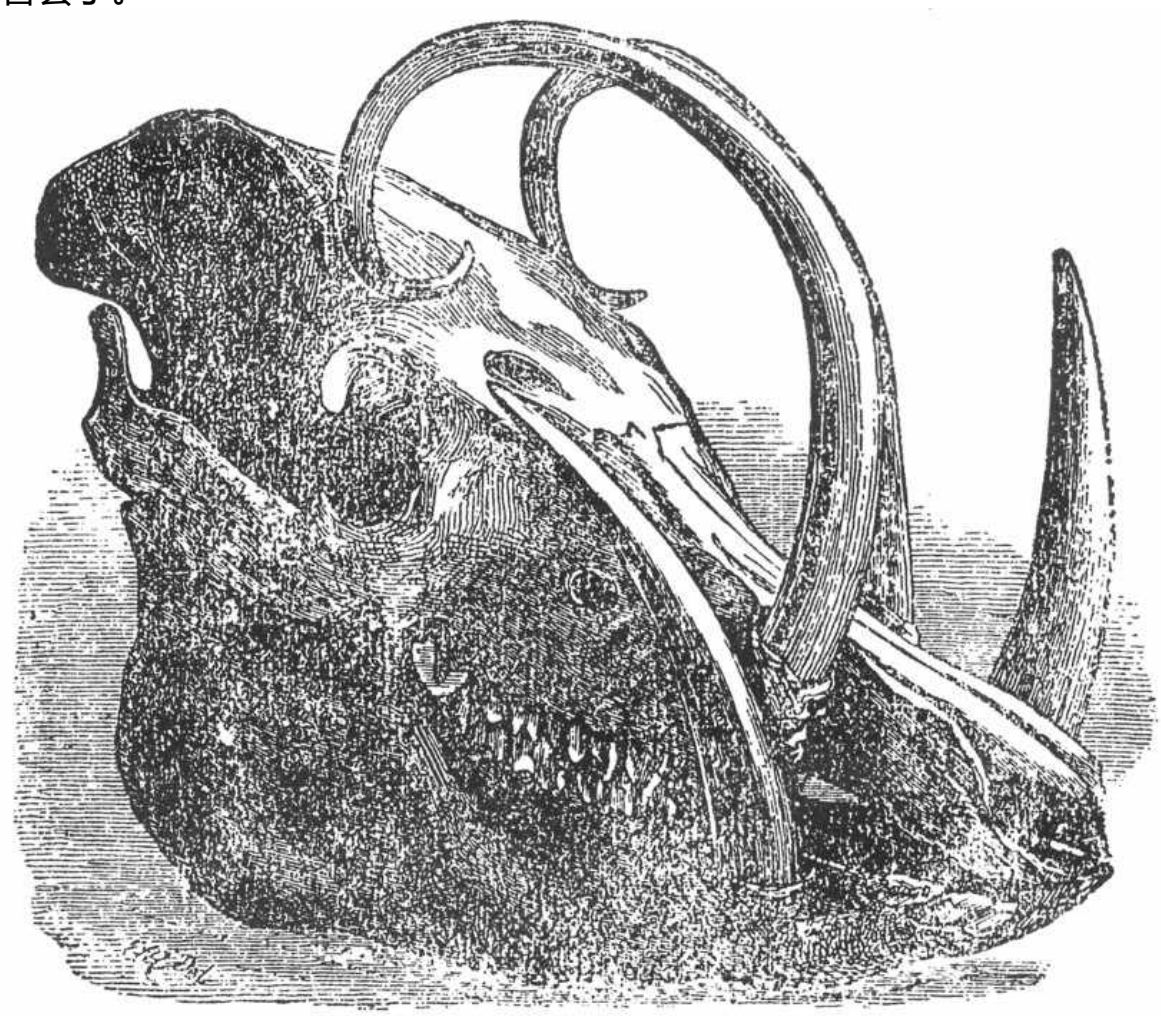

图66 马来野猪公猪的颅骨。采自沃勒斯，《马来群岛》

在非洲的疣头猪（wart-hog，即745）（图67），公猪的上长牙在壮年时期是向上弯的，而由于牙尖相当锋利，也是很可怕的进攻性武器。下牙床的长牙比上牙床的更为犀利，但太短，似乎很难用来进行攻击。但由于平时的磨用，使牙尖可以服帖地抵住上长牙的牙根，所以在战斗的时候，一定可以大大地加强上长牙的力量。无论上长牙或下长牙，看来都没有经过什么特殊的变化而使它们适合于防御之用，尽管它们在某种程度上是不成问题地有这方面的用处的。但马来野猪并不缺乏其他特殊的自卫手段，在他的脸部的两边，在眼睛下面，各有一块长方形的既相当坚硬而又有弹性的由软骨构成的垫子（图67），向外突出约有两三英寸。当巴特勒忒先生和我一同观看这种公猪的一头活标本的时候，我们都认为，如果这头猪受到敌手的长牙的自下而上的攻打，这两块垫子就向上翻，从而配合得很

好的使多少有些鼓出的眼部可以得到保护。我还可以根据巴特勒忒先生的富有权威的话在这里添上一句，这种野猪相斗起来是取一个直接面对面的姿势的。

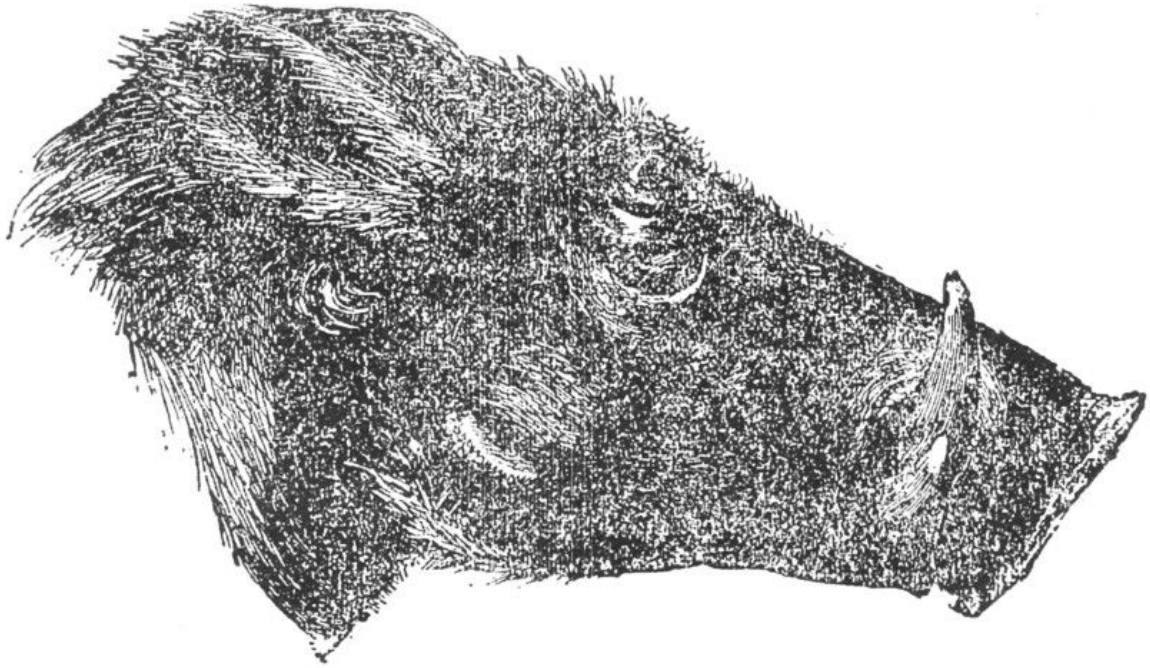

图67 非洲疣头猪的母猪的头（采自《动物学会会刊》，丙122，1869年卷），所示特征和公猪的一样，只是尺寸小些而已。——注：当这幅图制成铜版的时候，我错误地认为这头是公猪的

最后，非洲的河猪（river-hog，即乙801）在脸部眼睛之下左右各有坚挺的由软骨构成的球状突出，在部位与性质上都相当于疣头猪的有弹性的垫子；在上颚骨上，在鼻孔上面一点点，他又有两个骨质的隆起。不久以前，动物园所畜的一只河猪突破栅栏而进入了疣头猪的笼子。他们斗了一整夜，到第二天被发现时，双方都已精疲力竭，但都没有受什么重伤。不过河猪的球状突出和骨质隆起上面满是血，划开和擦破的痕迹七横八竖、模糊难辨，疣头猪的脸部也是如此，这一层倒是有意义的，因为它正好说明了这些鼓鼓囊囊的结构起了保护的作用。

尽管猪这一科的许多成员的公的动物都装备有一些进攻的武器以及我们在上面刚刚看到的一些防御手段，这些武器和手段的取得，就地质年代来说，似乎是相当晚的。梅吉尔博士分别叙录过[41]好几个中新世的猪种，而在这些猪种里，在公猪方面，看来都还没有发展出很大的长牙来，一种都还没有，而茹迂提迈尔教授对这桩事实也表示有过深刻的感受。

公狮子的长鬣也构成一个良好的自卫性的装备来应付其他公狮子的攻击，而对他作为兽中之王来说，这也是唯一的危险了。因为，据斯米思爵士告诉我，公狮子之间所进行的战斗是很可怕的，一只幼小的公狮子对老的公狮子望而生畏，不敢靠近。1857年，在勃朗姆威奇（Bromwich）动物园，一只老虎突入了一只狮子的笼子，一场恶战展开了，“狮子由于长鬣的掩护，颈部和头部算是保全了，受了些轻伤，但最后老虎终于成功地撕破了狮子的肚皮，而在几分钟之内狮子就死掉了。”[42] 加拿大的林拽或大山猫（lynx，即乙409）脖子上和项下有宽宽的一圈颈毛，很长，公猫的比母猫的更要长些。但这是不是也起保护的作用，我不知道。海豹类动物的公的也以彼此拼死地相斗出名，而在有的海豹，例如海狮（乙694）[43]，公的有长大的鬣，而母的则很短小，或者没有。在好望角一带的大狒狒（乙319），公狒狒的鬣和犬牙要比母狒狒的长大得多，而鬣的用处大概也就在保护，为此我曾经问过动物园的管理人员；而没有向他们透露我所以提出问题的目的，我问的是，各种猿猴之中，每种在自己之间相斗的时候，有没有那一种特别爱向对方脖子的背部进攻，而我得到的回答是，谁都不爱这样攻击，但有一个例外，就是上面所说的那种狒狒。关于另一个种的狒狒，树灵狒狒（乙316），埃仑贝尔格（甲216）曾经以成年的公狒狒的鬣和幼小的公狮子的鬣相比，认为大小差不多，而幼小的狒狒，不分公或母，和母狒狒都是几乎不长鬣的。

在美洲的野牛或　犛（乙116），公牛有巨大的鬣，比母牛的要发达得多，蓬蓬松松的又长又软的一大堆几乎挂到了地面，依我看来，这在他们之间的狠斗中大概也起保护的作用。但一位有经验的猎手对法官凯屯说，他从来没有观察到过任何有利于这样一个看法的情况。牡马的鬣要比牝马的更为浓密与饱满，我在这方面曾向经管过许多全马（未经阉割的马）的两位兼营训练和育种的马师打听过，他们确凿地告诉我说，牡马彼此厮打，总是“毫不例外地试图咬住对方的脖子”。但这样一句话并不一定说明，尽管脖子上的长毛有时候起些保护的作用，其当初之所以发展，目的正是在此。在有的例子里，这保护的目的是比较清楚的，大概可以肯定下来的，例如上文已说过的公狮子的长鬣，但不是一切例子都是如此。麦克尼耳先生向我说过，在赤鹿（乙213）的牡鹿，喉部的长毛大有保护的作用，因为在围场上，追逐他的猎犬一般都试图一口咬住他的喉部，但如果说牡鹿喉部的长毛所以发展的目的也正在防狗咬，那看来也不是事实，因为如果是，那么幼鹿和牝鹿也该有同样的保护措施才行，但它们是没有的。

<u>四足类动物，无论公的或母的，在求偶时要进行挑选</u>——我在下章中将进而叙述四足类动物的两性之间在喉音、臭气的发放和各种装饰配备等

方面的差别，在这以前，现在是个方便的时机先来考虑一下，两性的动物，在交配之前，是不是要进行一番挑选。在若干只公的动物，为了争取优胜，有可能进行一场战斗之前或之后，一只母的动物是不是会看中其中某一只特定的公的动物？也可以这样问，一只公的动物，如果他不是一个一夫多妻者，是不是也会看中某一只特定的母的动物？育种家中间，一般的印象似乎是，公的可以接纳任何母的，而这一印象，由于公的在情欲上特为迫切，就大多数的例子说，大概是正确的。但，反过来，作为一个通例，母的是不是也这样随便，可以接纳任何公的，那就值得怀疑得多了。在上文第十四章里，论到鸟类，我们提出了很不小的一批直接与间接的例证，说明雌鸟对她的配偶是要进行选择的；鸟类既然如此，如果在进化的阶梯上站得更进了一步、而具有更高的心理能力的四足类动物的母的却一般地，或至少经常地，不进行某些程度的这种挑选，那倒是有悖常理的一件奇事了。如果一只进行求爱的公的动物取不到母的动物的欢心，也没有能力激发她的情欲，就大多数的例子说，这样一只母的总可以躲开不管，如果追求她的是好几只公的，而这是通常发生的情况，她在他们正在争雄斗胜的当儿，往往有机会和其中某一只公的相率溜出场合，结成配偶，或者至少和他临时地合在一起。这后一种情况，据埃格尔屯爵士和另外有些人告诉我，在苏格兰的红鹿的母鹿中间，是常常可以观察得到的。[44]

在自然状态之内的四足类动物的母的究竟做些什么来挑选她们的配偶，关于这一点，我们势必不可能知道得太多。下面关于有耳海豹的一个种，硬鼻海豹（乙158）在求爱过程中有奇趣的详细情况是有来历的，[45]勃腊恩特上尉在这方面有过广泛的观察的机会，而这就是他的话。他说："许多母海豹在到达她们准备在那里繁育的岛屿之后，看来都渴望和某一只特定的公海豹重新团聚，她们时常爬上四周的大石边缘，向附近海中嶙峋的石堆张望，叫叫、听听，像是期待着一个熟悉的回音。期待不着，又转移到另一处，照样地叫着、听着……期待有着，母海豹便下到岸边，最靠近的一只公海豹就从石上下来和她相会，一面走，一面像母鸡呼小鸡似的咯咯做声。他向她鞠着躬，不断地抚慰、引逗，直到让自己把稳了介乎海水和母海豹之间的一个地位，使她无法下水脱逃。到此，他的态度一变，作狼一般的嗥声，粗犷而低沉得可畏，然后把母海豹赶到作为他的后宫似的母海豹集中的地方。这种后宫分高低不等的几排，上面所说的做法一直要进行到低的一排将近排满为止。后宫是随时需要防卫的，一有疏忽，蹲在高处的而在求偶问题上不那么幸运的另一些公海豹就会看准时间下来偷取集中的母海豹。他们是这样偷的，先把要偷取的母的用嘴咬住，高高举起，掠过同排的其他母海豹的头顶，然后放进他们自己的那排后宫里去，全部过程正像母猫搬运她的小猫一般。更在高处的公海豹也来这一套，一直到整块地面挤得满满时才停止。两只公海豹之间，为了争夺同一只母海

豹，也时常发生战斗，彼此把母的咬住不放，几乎要把她扯成两半，或至少把她咬得遍体鳞伤。到整块地面装满之后，作为一群之主的老的公海豹就到场巡行一周，踌躇满志地把全部家族检阅一番，把拥挤和捣乱的分子责骂一顿，把所有不属于这一群体而闯进来的分子轰出去，这种巡查使他不停地忙忙碌碌。”

对在自然状态中的动物的求爱的情况既然不可多得，我就转向家养的四足类动物一方面，试图发现它们在求偶这件事上，是不是表现出有所挑选。狗提供了最良好的观察机会，因为它们经常受到人的细心照管，人对它们也很熟悉。而在这问题上，许多育种家也曾表示过一些坚定不移的看法。例如，梅休（甲451）先生说，“母狗是懂得表示她们的情爱的；而过去的一些温存的回忆，像我们所知的属于其他高等动物的一些例子一样，对她们是可以发生作用的。但母狗在她们的恋爱生活里，却不一定那么懂得好歹，她们很容易和低级的草狗往来，而委身给他们。如果和体貌粗俗的公狗养在一起，双方会打得火热，而且那份感情可以维持得很久，时间再长也冷不下来。而这种感情的长期维系变得要比浪漫的爱更为强烈一些，简直就是热爱，只有热爱的说法才名副其实。”梅休先生所经营的主要是些较小的品种，他肯定地认为，身材高大的公狗对这些品种的母狗有着强大的吸引力。[46] 知名的兽医勃雷恩（甲67）说，[47] 他自己畜养的一只母的狮鼻狗（pug）看上了一只长毛狗（spaniel），还有一只母的立指犬（setter）看中了一只草狗，都搞得难解难分，一直过了好几个星期，才肯和他们自己品种的公狗相配。我又收到过性质相同而也真实可靠的两份记录，分别说到一只母的拾遗狗（retriever）和一只母的长毛狗都倾倒于另一品种的猎犬，搜穴狗（terrier）。

下面所举的例子就更奇特了，而克普耳斯先生向我说明他本人可以担保所说的有关情况是精确可靠的。一只名贵而伶俐得出奇的母的搜穴狗爱上了邻居人家的一只拾遗狗，形影不离，弄得主人时常要把她从拾遗狗那里硬拖回来。后来算是终于分开了，不再来往，但从此以后，尽管她的乳头上时常分泌出一些乳汁，她再也不接受任何其他公狗的求爱，而很教她的主人懊丧不已的是，她再也不生小狗。克普耳斯先生也说，1868年，在他的狗窦里的一只母的猎鹿犬生了三窝小狗，每次在怀胎以前，对同窦的四只公的猎鹿犬的态度是不一样的，这四只狗都正在壮年，她所特别垂青的是其中最高大、最漂亮而对于调情求爱却最不热心的那一只。克普耳斯先生又观察到，母狗一般喜欢同相处已久而两相熟悉的公狗相配，她的羞涩和畏怯，在求偶的初期里，倾向于使她拒绝一只陌生的公狗。而公狗则与此相反，似乎更愿意和不相熟的母狗相配。公狗拒绝和任何特定的母狗相配的情况，看来是很难得的，但耶耳德斯雷庄（Yeldersley House）的腊

埃特先生，以对繁育狗种有巨大经验的专家的资格对我说，他知道这种例子还是有一些的，他举了一个，是他自己的若干猎鹿犬中的一只，这只公狗对准备和他相配的一只特定的母獒（mastiff）连瞧一下都不干，结果只好另换一只公的猎鹿犬来和这只母獒配对。可举的其他例子还有些，但这些已经是足够了。我只再添一个，巴尔（甲32）先生细心地繁育过许多追踪犬（bloodhound），说在几乎每一个作配成功的例子里，公狗与母狗彼此都很清楚地表现出恰如心愿，没有配错。最后，克普耳斯先生，在又为我花上一年的工夫注意这个题目之后，写信告诉我，“我以前说过，狗在相配而准备繁育的时候，公、母之间，是肯定地互相挑选、要彼此中意才行的，而影响它们挑选的往往是身材的大小、颜色的晦暗、个体所独具的一些特征。以及在相配以前彼此熟悉的程度；现在我可以更充分地证实这个说法了。”

关于马，当世最大的赛马育种家勃冷基朗（甲74）先生告诉我，牡马在选择对象的时候常常三心两意、不可捉摸，拒绝这一匹牝马，接受另一匹牝马，都看不出有什么理由来，因此，我们在配种的时候，不得不习惯于装些假象、玩些花样。例如，著名的赛马“马王”（“Monarque”）从来不肯向产生另一匹名赛马“角斗士”（“Gladiateur”）的那匹种母马自觉地瞧上一眼，逼得人们不能不玩个手法，才使配种得以完成。我们从牡马对于选择配种的对象的如此挑剔，多少可以看到一些为什么名贵的赛马种的牡马，各方面的要求既如此之大，至于供不应求，却有绝种的危险的理由。据勃冷基朗先生的经验，他就从来不知有牝马拒绝牡马的任何例子。但这也不尽然，腊埃特先生的马厩里就发生过这种情况，结果是必须设法把牝马欺骗一下，她才肯配。吕卡在征引了许多来自不同方面的法国作家的话之后，说，[48]“我们看到，一匹牡马只要一爱上一匹牝马，就把其他的牝马全都抛弃了。”接着他又根据巴埃郎（甲24）的资料列举了一些事实，说明公牛也有同样的情况，而瑞克斯先生也确凿向我说到，属于他父亲的一条有名的短角种公牛“一贯地拒绝和一头黑色的母牛相配”。霍弗贝尔格（甲321）在叙述拉普兰（Lapland）的家养的驯鹿时说，[49]“牝鹿比较喜欢让更强壮有力的牡鹿接近，趋之若鹜而躲避那些年轻牡鹿的纠缠，迫使它们逃窜。”有一位繁育过许多猪的教会中人说，母猪往往在拒绝一只公猪之后，立刻把另一只接受下来。

根据上面这些事实，我们可以毫无疑问地认为，就大多数家养的四足类动物而言，在求偶之际，两性的个体时常表现强烈的爱憎或好恶的心情，而母的动物所表现的比公的要更为普通得多。既然如此，则在自然状态中的四足类动物大概不会把求偶这件事完全付诸机遇，一并碰巧了。不会的，更有可能的实际情况是，母的动物要被那些在更高的程度上具有某

些特征的特定的公的动物，而不是一般的公的动物，所吸引，所激发，而终于结成配偶；至于这些特征究竟是什么，我们就很难、甚至永远不可能十分确切地发现出来。

原注

[1] 关于两只野兔的战斗，见沃特尔屯文，载《动物学人》（丙157），第一卷，1843年，页211。关于鼹鼠，见贝耳，《不列颠四足类动物史》，第一版，页100。关于松鼠，见奥杜朋与巴赫曼，《北美洲的胎生四足类动物》，1846年，页269。关于海狸，见格瑞恩（甲280）文，载《林纳学会会刊，动物学之部》（丙76），第十卷，1869年，页362。

[2] 叙述海豹相斗，见阿博特（甲1）上尉文，载《动物学会会刊》（丙122），1868年卷，页191；亦见勃朗先生文，同上刊物，同年卷，页436；亦见劳伊德，《瑞典境内可供弋猎的鸟类》，1867年，页412；亦见彭南特（甲519）文（文载何处，未详——译者）。叙抹香鲸，见汤姆森（甲651）先生文，载《动物学会会刊》（丙122），1867年，页246。

[3] 关于红鹿（Cervus elaphus）相斗时角的交锁，见斯克茹普，《猎鹿追踪术》，页17。瑞查尔曾在《北美洲动物志》（1829年，页252）里说，不同的麋种和野生驯鹿的角都有时相交锁而分解不开的情形。斯米思爵士在非洲好望角发现两只角马（gnu）的骨骼的情况也是这样。

[4] 拉芒特（甲380）先生（《同海马在一起的几个季节》，1861年，页143）说，一只公海象（即海马，皆walrus一字的意译，此种动物英语普通亦称Sea-Horse，拉芒特书名中用之，当是因其比walrus更为通俗易懂——译者）的长牙，生长得好的，重四磅，比母海象的要长些，母海象的重约三磅。他也说公海象相斗是很凶狠的。关于母海象有时候缺乏长牙，见勃朗先生文，载《动物学会会刊》（丙122），1868年卷，页429。

[5] 欧文，《脊椎动物解剖学》，第三卷，页283。

[6] 见勃朗先生文，载《动物学会会刊》（丙122），1869年卷，页553。关于这些长牙的同原的（homologous）性质，见特尔奈尔教授文，载《解剖学与生理学刊》（丙77），1872年卷，页76。又关于公的动物身

上两支长牙的发展，见克拉尔克先生文，载《动物学会会刊》（丙122），1871年卷，页42。

[7] 关于真甲鲸和鸭獭，见欧文，同上注[5]中所引书，第三卷，页638、641。哈尔廷的话，见引于楚特菲恩博士所作的关于本书的荷兰文译本，第二卷，页292。

[8] 关于驯鹿的角的结构和脱换，见霍弗贝尔格文，载《适意学会》会刊（丙5），第四卷，1788年，页149。关于美洲的驯鹿种或亚种的这方面的情况，见瑞查尔曾，《北美洲动物志》，页241；亦见克音上校，《行猎者在加拿大》，1866年，页80。

[9] 见泽弗沃圣迪莱尔，《普通动物学论》，l84l年，页513。角以外的其他公的动物的特征有时候也被转移到母的身上，例如博纳尔（甲85）先生（《巴威山中猎羚记》，1860年，第二版，页363）谈到臆羚（chamois）的母羚时说，“不但她的头看去很像公羚的头，而且沿着脊背也有寻常只有公羊有的由长毛构成的那么一条脊梁。”（巴威，Bavaria，德国南部——译者。）

[10] 关于爪哇小鹿或羌鹿（乙207），见格雷博士，《不列颠博物馆哺乳类标本目录》，第三篇，页220。关于美洲麋，见法官凯屯文，载《渥太华自然科学院》院刊（丙106），1868年 5月，页9。

[11] 这一项资料来自坎菲尔德博士，我谨在此致谢意；又见他所著文，载《动物学会会刊》（丙122），1866年卷，页105。

[12] 例如南非跳羚（乙63）的母羊的角就和分明是另一种的羚羊角相似，就是善女羚（乙61）的一个亚种（乙62），见德马瑞（甲189），《哺乳动物学》（“*Mammalogie*”），页455。

[13] 见格瑞，同上《……标本目录》，第三卷，1852年，页160。

[14] 瑞查尔曾，《北美洲动物志》，页278。

[15] 见所著文，载《陆与水》（丙87），1867年卷，页346。

[16] 斯米思爵士，《南非洲动物学》，图片第十九。又欧文，《脊椎动物解剖学》，第三卷，页624。

[17] 这是赛德利兹（甲598）的结论，见所著《达尔文学说》（“*Die Darwin'sche Theorie*”）1871年，页47。

[18] 在这里我很要感谢一下凯茹斯教授，因为他为我就这题目在德国撒克逊尼进行过查访。纳图休斯在《家畜饲养学》（“*Viehzucht*”），1872年版，页64上说，阉割得早的绵羊要么不长角，要么只长出一些残留来；但我不知道他指的是美利奴羊，还是普通品种的绵羊。

[19] 我在我的《家养动植物的变异》，第二卷，1868年，页39—47上列举了许多试验和其他证据，说明情况是这样的。

[20] 见滕能特爵士，《锡兰》，1859年版，第二卷，页247。关于马六甲，见《印度群岛杂志》（丙81），第四卷，页357。

[21] 见《加尔各答自然史刊》（丙43），第二卷，1843年，页526。

[22] 见勃莱思先生文，载《陆与水》（丙87），1867年5月，页134；他所根据的资料来自赫屯上尉和另外几个作家。关于品勃罗郡的野山羊，见《田野》（丙59），1869年卷，页150。

[23] 见贝雷先生文《论角的用途》，载《自然科学纪事刊》（丙9），第二卷，1824年，页369。

[24] 关于红鹿的角，见欧文，《不列颠化石的哺乳动物》，1840年版，页478；瑞查尔曾论驯鹿的角，见《北美洲动物志》，1829年，页240。关于第瑞兹堡的资料是凯茹斯教授所提供的，我感谢他的雅意。

[25] 法官凯屯（《渥太华自然科学院》院刊，丙106，1868年5月）说，美洲的鹿，在“一群之中谁是最为优越的问题一经解决而得到公认”之后，就不再用角，而用前腿来相斗了。又参见上注[23]所引文……页371。

[26] 见我所已征引过的法官凯屯的那篇论文的附录中一段极为有趣的记录（参上注[10]和[25]——译者）。

[27] 见《美国自然学人》（丙8），1869年12月，页552。

[28] 见帕拉斯，《动物学拾遗集》，第十三分册，1779年（按似应作1799年，1779年为第八分册——译者），页18。

[29] 拉芝特，同上注[4]所引书，页141。

[30] 关于长牙不太长的那种大象，即所称“莫克那”（Mooknah）象，用长牙来攻击其他的象的方式，亦见考尔斯（甲165）所著文，载《哲学会会报》（丙149），1799年卷。页212。

[31] 欧文，《脊椎动物解剖学》，第三卷，页349。

[32] 关于鹿和羚羊的犬牙，外加马尔廷先生关于一只美洲母鹿的附识，见茹迂佩耳（甲565）文，载《动物学会会刊》（丙122），1836年1月12日，页3。亦见福耳肯纳尔（甲231）单叙一只成年母鹿的犬牙的话（《古生物学的回忆与集录》，第一卷，1868年，页576）。公麝到了老年，犬牙有时候可以长到三英寸，而在老年母麝，作为残留而突出于龈肉之外的犬牙还不到半英寸（见帕拉斯，《动物学拾遗集》，第十三分册，1779（？1799）年，页18）。

[33] 滕能特，《锡兰》，第二卷，页275；欧文，《不列颠化石的哺乳动物》，1846年，页245。

[34] 瑞查尔曾，在《北美洲动物志》（页236、237）中，也曾叙到美洲的一个麋种，掌状角麋（乙21）。关于双角左右撑开之广，见《陆与水》（丙87），1869年卷，页143；关于爱尔兰大麋，亦见欧文，《不列颠化石的哺乳动物》，页447、455。

[35] 见博纳尔，《林居动物》，1861年，页60。

[36] 见阿楞所著的一篇很有趣的论文，载英国剑桥哈佛学院《比较动物学博物馆馆刊》（即丙38），第二卷，第一期，页82。其中所叙述的体重又曾经一位平素细心的观察家勃腊恩特上尉核对无误。亦见吉耳（甲265）博士文，载《美国自然学人》（丙8），1871年1月（原注无“亦见”二字，文义未全，疑有脱误，联系上文斟酌，应补此二字较妥——译者）。关于鲸鱼的两性在身材上的比较，见谢勒尔（甲601）教授文，载《美国自然学人》1873年1月。

[37] 《动物经济学》，页45。

[38] 亦见瑞查尔曾，《养狗手册》，页59。在斯克茹普所著《猎鹿追踪术》一书中，有着麦克尼耳先生所提供的关于苏格兰猎鹿犬的不少的宝贵资料，猎鹿犬两性之间在身材上的等差这一点，实际上也是麦克尼耳先生首先提付大家注意的。克普耳斯先生打算把这一著名品种的情况和历史详细写出，公诸于世，我在此表示希望，他不要放弃这个计划。

[39] 勃瑞姆，《动物生活图说》，第二卷，页729—732。

[40] 见沃勒斯先生关于这一动物的一段有趣的记载，《马来群岛》，1869年，第一卷，页435。

[41] 见《意大利自然科学会会刊》（丙29），1873年，第十五卷，第四分册。

[42] 见《泰晤士报》（丙142），1857年 11月 10日。关于加拿大的大山猫，见奥杜朋与巴赫曼，《北美洲的四足类动物》，1846年，页39。

[43] 关于海狮或海驴属（乙693）动物，见默瑞博士文，载《动物学会会刊》（丙122），1869年卷，页109。阿楞先生在上面已经引过的那篇论文（参上注[36]——译者）中对于此种动物的颈毛在公的要比母的为长、而被称为鬣这一点表示怀疑，认为颈毛虽长，不一定就构成鬣。

[44] 博尔纳先生，在他那段关于德国红鹿生活习性的出色的描写（《林居动物》，1861年版，页81）里说，"正当群中的牡鹿，为了维护他的权利向进犯者中的一个撑柜的时候，另一个进犯者已侵入他的神圣的'后宫'，把胜利品一只一只劫取出来。"如今海豹的情况恰好也是如此；参阿楞先生，同上引文，页100。

[45] 见阿楞先生，同上引文，页99。

[46] 梅休（皇家兽医外科学会会员），《狗与狗的管理》，第二版，1864年，页187—192。

[47] 见引于沃克尔，《异种婚配论》，1838年，页276、又参见页244。

[48] 《自然遗传学专论》，第二卷，1850年，页296。

[49] 见《适意学会》会刊（丙5），第四卷，1788年，页160。

译注

1. Nova Scotia，加拿大东部滨海省区。

2. Val d’Arno，意大利中北部。

3. Moritzburg，古堡垒建筑，在今德国西部哈勒城（Halle）。

4. Colonsay，小岛名，苏格兰迤西。

5. Adirondacks，美国东北境山脉。

第十八章 哺乳类的第二性征——续

嗓音——海豹类的一些突出的性征性的特点——臭气——毛的发展——毛色和肤色——有背常例的母兽比公兽更为盛装的例子——颜色与一些装饰由性选择而来——为了保护而取得的颜色——为两性所共有的颜色也往往来自性选择——关于四足类动物身上的一些斑点、条纹在成年后的消失——关于四手类动物，即猿猴类的颜色和装饰——哺乳类总述。

四足类动物的嗓音用途不一，危险当前，用来作为信号，同一队伍中的成员彼此招呼，或母亲寻觅不见了的子女，或子女要求母亲的保护，则都用来叫唤；但这些用途无须我们在这里考虑。我们所关心的只是两性之间在嗓音上的差别，例如公狮子和母狮子、公牛和母牛之间在这方面的不同。几乎所有的公的或雄的动物，在叫春的季节里要大用其嗓音，比任何别的时候要多得多，而有的动物，例如长颈鹿和箭猪，[1]据说除了叫春时节之外是完全像哑巴似的。牡鹿的咽喉（合喉头与甲状腺而言[2]），一到繁育季节开始，总要一年一度的放大，据此，也许有人就以为牡鹿的强大的嗓音一定有什么非同小可的作用，但这一想法是很有问题的。据两位有经验的观察家，麦克尼耳先生和埃格尔屯爵士所提供给我的资料看来，三岁以下的小牡鹿是不鸣的，而三岁以上的，在进入繁育季节的时候，为了寻找牝鹿，烦躁不安地东西流浪，才开始呦呦地鸣，而起初也不常鸣，鸣声也不大。和情敌作战的序幕却是用大鸣特鸣揭开的，鸣声不但洪亮，并且持续不休，但在实际的战斗中却又不做声了。习惯于使用嗓音的所有的各种动物，在强烈的情绪的激动之下，例如在被激怒和准备战斗的时候，总要迸发出各种不同的声音来。但这也许只不过是神经紧张的结果，神经的紧张导致了几乎全身所有的肌肉的痉挛性收缩，而此种收缩引起了嗓音的迸发，一个人在盛怒或极端苦恼之下，不免咬牙切齿、紧握两拳，也是这个道理。牡鹿用鸣声来彼此挑战，而进行拼死的斗争，这是无疑的，但嗓音强大的牡鹿，除非同时在体力上、在蹄角的装备上、在勇敢上，也高出一筹，在情敌面前是不能操任何胜算的。

公狮子的吼可能也有同样的用途，就是，先声夺敌方之气，因为当他被激怒的时候，他同样地会把鬣竖起来，从而出乎本能地试图在敌手面前显得越威风越好。牡鹿像牛哞似的鸣声，尽管或许也有这种用途，我们也

还很难设想，他这用途居然如此其重大，以至有必要使咽喉发生季节性的扩大。有些作家提出牡鹿之所以高鸣是为了叫唤牝鹿，但上文所已经提到的两位有经验的观察家告诉过我，尽管牡鹿一心一意地要搜寻牝鹿，而这一点，说实在话，原是在意料之中的，因为我们知道其他四足类动物的公的都有这个习惯——而牝鹿却不找牡鹿。但牝鹿的鸣声很快地会把一只或不止一只的牡鹿引到她那里，[3] 而这是习惯于山林生活而能模拟她的鸣声的猎人们所熟悉的事。如果我们可以这样设想，认为牡鹿通过他的鸣声就足以打动和诱致牝鹿，那么，根据性选择的原理、以及这种由选择而来的特征会传给同一性别的后一代，和在后一代身上在同年齿同季节里出现等道理，我们就不难理解他的发音器官为什么要一年一度地扩大了，但可惜我们没有什么证据来支持这一想法。目前可以肯定的情况是，牡鹿在繁育季节里的高鸣看来不像有任何特别的作用，为求爱、为与情敌周旋、为任何其他目的，都没有什么用处。但难道我们就不能设想，认为在恋爱、嫉妒和愤怒的强烈的刺激之下，嗓音的长期使用，持续到许多世代之久，最后还是有可能在牡鹿的发音器官上产生一番遗传的影响，别的公的动物既大都如此，牡鹿该不例外么？是的，在我们目前的知识情况之下，我个人认为这是最接近事实的看法。

成年的公的大猩猩（gorilla）的嗓音是大得惊人的，而像成年的公的猩猩（orang）一样，[4] 他具有一只喉头囊。长臂猿之属（gibbon，即乙419）也是在啼声最为响亮的猿猴之列的，而在苏门答腊的一个种，叫联趾猿的（乙499），也备有一只空气囊；但有过许多实地观察机会的勃莱思先生并不认为这种猿的公的比母的叫得更响。因此，这后一类的猿猴有可能以嗓音作为两性之间互相叫唤之用，而这在某些四足类动物是肯定地这样的，例如海狸。[5] 长臂猿属的另一个种，敏猿（乙495）是特别引人注意的，它有能力完全而正确地提供整个八音程的音乐声调，[6] 而我们可以合情合理地来推测这是有取媚于异性的用处的，但我在下章还要谈到这个题目，现在姑不多说。在美洲的吼猴的一个种（乙647），公猴的发音器官要比母猴的大出三分之一，叫起来非常有劲。一到暖季，清早和夜晚，满林全是这种猴子的啼声，此呼彼应，嘈杂不堪，掩盖了其他一切声响。在这可怕的音乐会里，开场的是公猴子，而一开场要持续好几个钟头，母猴子有时候也应和进来，声音要小一些。仑格尔[7] 是一个出色的观察家，却没有能看到这些猴子之所以开始叫嚷是由任何具体的原因激发出来的，他只认为它们像许多鸟类一样，喜欢听自己的音乐，并且试图各显身手，互相较量而已。上面所说的各种猿猴，就其大多数而言，它们强大的啼声之所以取得，究竟是不是为了互相争胜，为了媚惑异性，而它们的发音器官之所以加强与扩大又究竟是不是由于长期持续使用所引起的遗传影响，而此

种加强与扩大却又不提供任何特别的好处——关于这些，我不敢强作解人地提出回答，但这两个看法之中，我看前一个看法，即有所为而为的看法，至少就敏猿的例子而言，是最近乎实情的。

我在这里不妨把海豹类所具有的两个很奇特的性的特点提一下，因为有些作家认为它们对海豹的嗓音有影响。海象，即海伽耶（乙592）的公的，一到繁育的季节，鼻子要变得大大地拉长，而且能挺直起来，而一挺直，有时候可以长到一英尺。而在母的海象则终身没有这种变化。公的吼声粗野，咯咯作响，像发自一张大破嗓子，很远都听得到，有人认为这是长鼻子把它加强了的缘故，而母的嗓音便不然。勒森把长鼻的挺直和家鸡类公鸡项下的垂肉的胀满相比，因为这种胀满也发生在求爱的时候。另一种与海伽耶相近的海豹，叫做冠海豹或袋鼻海豹的（乙331），头上盖着一大块巾状或囊状的东西，巾状物的支柱就是鼻子中间的膈膜，膈膜向后伸展得特别长，到尽头处又上升而为一个隐而不见而高可达七英寸的峰状的东西，这就是头巾的支柱了。头巾外有毛，内有肌肉，里面可以鼓气而成囊，鼓足了气的囊比头本身还要大些！当叫春的时节，公的冠海豹在冰上斗得很凶，他们的吼声"之大，据说有时候相距四英里之远还可以听见"。在受到攻击的时候，他们也吼；而凡是在被激怒的情况之下，鼻囊就鼓气胀大，并且会颤动不休。有些自然学家把这种海豹的嗓音之所以强大归因于这个异乎寻常的结构，但它的用处似乎不限于这一端。勃朗先生认为在各式各样的危险或不测的情况里，它起保护的作用；但这看法怕是不对的，因为拉芒特先生确凿地对我说过，母的海豹的鼻囊只是一个发育不全的残留，而公的在幼小的时候又还没有发展出来，可见是和保护的作用很不相干的了。拉芒特先生在这方面是个很有经验的人，经他手猎杀的冠海豹有六百头之多。[8]

臭气——对有几种动物，例如美洲臭名远扬的黄鼠狼，亦称臭鼬（skunk），所放出的压倒一切的臭气似乎除了保护自己之外，别无用处。在鼬鼱，亦称臊鼠（乙886），两性的腹部都有臊腺，肉食的猛禽猛兽都远而避之，不吃它的肉，看来它的臭气有保护的作用是可以无疑的，但作用并不止此，雄鼬鼱到了繁育的时节，臊腺也会变大。在许多其他四足类动物，两性身上的这种腺体是一般大的，[9]但它们的用途还不清楚。在一些别的物种里，或者只有公的有这种腺，或者两性都有而公的尤为发达；而不论哪一种情况，到了叫春时节，几乎全都要变得更为活跃一些。在这季节里，公的大象脸边的臭腺会放大，而发出一种有强烈的麝香味道的臭气。在许多种类的蝙蝠中，公的在身体的这一部分或那一部分都有腺和可以鼓气的囊，而母的则一般没有，有人认为这种腺与囊是会发放臭气的。

公山羊的强烈的膻气是人所熟知的，而某几种鹿的公鹿的臊味特别大，并且历久不散。我在拉帕拉塔河（La Plata——乌拉圭与阿根廷两国间——译者）两岸发现附近有一群原野鹿（乙211），而下风半英里之内的空气里便充塞着公鹿的臭味，我的一块丝手帕，当时曾用来包一小片鹿皮，回家以后，经过许多次的用和洗，而每次打开，总还会放出些微臊味，直到一年又七个月之后，才不再闻到。这种鹿要长大到一岁以上才会放出他的强烈的臊气，但若在此以前即加以阉割，他就一辈子不放了。[10] 某几种反刍类动物（例如麝香牛，乙132），在繁育季节里，除了通身渗透着臊味之外，好几种鹿、羚羊、绵羊和山羊，在不同的身体部分，都备有臭腺，但以在脸部的为多。所称泪囊，或眼下孔穴，也属于这一类。这些腺体分泌一种半液体而有臭味的物质，有时候分量很多，可以流得满脸，我自己在一只羚羊的脸上就看到过这一情况。公的身上的这种腺体"通常要比母的身上的为大，而公的一经阉割，它们的发展就停止了"。[11] 据德马瑞说，羚羊属中的一个种，香泪羚（乙71）的母羚是完全没有这种腺体的。由此看来，它们和生殖的功能有着密切的关系是可以无疑的了。在和这些动物在演化关系上很相近的其他动物形态里，有的有这种腺体，有的没有。在成年的公的麝（乙631），尾巴桩周围有块不长毛的空白，总是湿潮潮地分泌着一种有臭气的液体，而在成年的母麝和不满两周岁的幼公麝，这块空白的地位上是有毛的，也不发放什么臭气。麝所长有的麝香囊，由于它所处的身体部位，必然地是只有公麝才能有，而这是上述尾巴根之外的又一个发臭器官。有些奇怪的一点是，据帕拉斯说，麝香腺所分泌的物质，在叫春的季节里，性质上既无所变化，分量上也无所增加；然而这位自然学家也承认，腺的存在和生殖的活动还是有某些说不清楚的联系的。但他对于这一用途只提出了一些猜测性而不能教人满意的解释。[12]

在大多数的例子里，如果只有公的在繁育季节里放出强烈的臭气，这种臭气的作用大概是在激发和引诱母的。在这一问题上，我们绝不能用我们自己的好恶来作出判断，因为我们都知道，普通的耗子为某几种植物香精油所吸引，猫喜爱缬草香，而我们对于这些有臭味的物质都不爱闻，狗虽不吃死动物，却爱用鼻子来嗅它们或在它们上面打滚。我们在上面讨论牡鹿的喉音的时候，曾经提出过一些理由，如今我们根据这些同样的理由，认为我们得放弃这样一个看法，以为这一类的臭气可以从远处把母的动物招引过来。像在讨论发音器官时所说的长期而活跃的使用所起的作用这一点，在这里是不适用的。但对公的动物来说，这一类臭气的放出一定有相当大的重要性，否则，又大又复杂的腺体，为了使气囊可以倾倒而出的一些肌肉装备，以至于在有的例子里，气囊上所发展的可以开关的口子，都成为全无意义的东西了。但通过性选择的原理，可知这些器官的发展是可以理解的，那就是说，越是臭气多而强烈的公的动物便越能赢取母

的动物，而能产生越是多的后代来把越来越完善的腺体和越来越浓郁的臭气传递下去。

毛的发展——我们已经看到，公的四足类动物脖子和肩膀上的毛往往要比母的发达得多；我们已经举过不少例子，可举而不必举的例子还不一而足。这对公的动物有时候在战斗中可以起保护的作用；但在大多数的例子里，这些部分的毛的所以特别发达，是不是端的为了这个目的，是很可以怀疑的。如果肩膀上的毛只是薄薄的一层而脖子和背上的也只是窄窄不太高的一条，那我们感觉到我们几乎可以肯定是和这一目的不相干的，因为这样窄的一撮毛，这样一条鬣，很难提供任何掩护，何况背脊又不是轻易会受到伤害的一个地方呢？尽管如此，这种鬣有时候却只有公的动物有，或两性虽都有，而在公的一方要发达得多。有两个种的羚羊，一个种是丛灌羚（乙954）[13]（见图70），又一个种是巨羚羊（乙799），不妨举出来作为例子。如果牡鹿被激得发怒，或突然受惊，鬣毛就会竖得笔直，公的野山羊也是如此。[14]但我们不能因此而认为这种鬣毛之所以得到发展仅仅是为了向敌方示威。后一种的羚羊，大羚羊在项下还有一大把分明像帚子似的黑毛，也是两性都有，而公羚的要大得多。北非洲有一个种的绵羊，叫砂羊（乙26），前腿的下半几乎完全被一大撮从脖子和前腿上半部挂下来的又长又密的毛遮得看不出来，而这也是在公羊身上特别发达，但巴特勒特先生认为这一件斗篷似的东西对公羊的生活是最没有用处的。

许多种四足类的动物的公的，在脸的某些部分，比母的有着更多的毛，或不同形色的毛。例如只有公牛在额上有一撮鬈毛，[15]而母牛没有。在山羊科下面有三个关系很近密的亚属里，只有公羊有须，普通称羊胡子，有时候很长；在另外两个亚属里，公羊母羊都有须，但在有几个家养的山羊品种里，现在已消失不见了，所以短角羊（乙473）的公母两性都没有须。大角野山羊（乙507）在夏季没有须，在别的时候也长得很短，可以说是一种残留。[16]在许多种猿猴里，只公的有须，例如猩猩，或公的要比母的长得多，例如上文提到过的吼猴属的一个种（乙646）和丛尾猴属（乙772）的魔猴（乙775）（图68）。有几种猕猴（乙581）属的猴子的颊须也有同样的情况，[17]而有几种狒狒的鬣毛也是如此，这是我们在上面已经看到了的。不过就大多数种类的猿猴而言，两性之间脸部与头部一

撮一撮的毛是没有什么差别的。

图68 魔猴，公的（采自勃瑞姆）

牛科（乙135）各属成员的公的以及某几个羚羊种的公的都备有牛胡，即脖子下面挂着的一大片垂肉或皮折，这在母的也是要小得多。

如今我对这一类的性的差别又能下什么结论呢？没有人敢说，某几种山羊的公羊的须，或公牛的牛胡，或某几种羚羊的公羊的鬣，在日常生活里，对这些动物会有任何用处。公的魔猴的庞大的胡须，以及公猩猩的也不算小的须髯，有可能在战斗的时候对喉部起些保护的作用，因为动物园的管理人员告诉我，猿猴打架，彼此爱向对方的喉部进攻。但若说须的发展只有这样一个分明的目的，而和颊须、髭以及脸部其他一撮一撮的毛的所以发展的目的是截然两回事，看来也不像，谁也不会认为这些不同部位的毛也都有什么保护的作用。我们又能不能把公的动物的毛或皮这一方面的一切附赘悬疣全都推到漫无目的的变异性而不加深究了呢？不可否认这

是有可能的，因为在许多种家养的四足类动物里，某些显然不是通过返祖遗传、即追回到任何野生的祖代形态而得来的特征是只有公的才有的，或虽两性都有，而在公的一方要更为发达——例如，印度产的　牛或瘤牛（Zebu）的公牛肩上的大瘤、肥尾羊公羊的尾巴、好几种绵羊品种中公羊的穹形的前额，以及，最后，柏尔布腊[1]（Berbura）山羊的公羊的鬣、后腿上的长毛和项下的垂肉。[18] 非洲产的绵羊品种也只是公羊有鬣，鬣是一个真正的第二性征，因为我从瑞德先生那里听说过，骟过的公羊是不长鬣的。像我在我的另一本著作《家养动植物的变异》里说过的那样，我们应该特别小心，不要轻易下结论，认为任何特征，即便是半文明民族所养的家畜身上的特征，没有经受过人工的选择，并从而得到增强，尽管如此，在上面刚刚说过的那些具体的例子里，这是不会没有的，尤其是因为在这里所说的一些特征是只限于公的才有，或虽不这样限制，而公的一性要更为发达些。如果我们有方法可以确切地知道上面所说的那种非洲绵羊的公羊是和其他品种的绵羊出自同一个原始的种系，即同为这一种系的子孙，又如果上面所说的带鬣、带垂肉等等的那头柏尔布腊公山羊也和其他品种的山羊有着同一的来源，那么，在人工选择从未适用到过这些特征的假定之下，所由造成它们的只能是单纯的变异性、结合上限于性别的遗传了。

我们似乎还可以把这样一个牵涉到单纯的变异性的看法引申到生活在自然状态里的动物身上，而也不觉得没有什么不合情理之处。但我还是无法说服自己，而认为这看法一般地适用得上，即以上面所说的砂羊（乙26）的公羊项下和前腿的毛斗篷为例，或以魔猴的大胡子为例，都讲不通。我对自然界的生物所能作出的研究，尽管有限，却使我相信，凡是高度发展的身体的某些部分或某些器官，这种高度的发展是在进化的一定时期里为了一定的目的而取得的。有几个羚羊种的成年的公羊比母羊的颜色来得深，有几个猿猴种的公猴子，脸上的毛安排得很漂亮，并且有各种不同的颜色，就这些来说，特别是就公猴子脸上的一撮一撮或一绺一绺的毛来说，其为装饰的目的而取得，看来是有可能的，而我知道有几位自然学家也有同样的意见。如果这意见是正确的，则我们几乎可以毫不怀疑地认为，这些特征之所以取得，或至少，所以起了些变化，是通过了性选择的。但这样一个看法，就其他哺乳类动物来说，究属能引申而适用得多远，也还是一个问题。

毛和无毛的皮肤的颜色——我首先简要地把我所知道的四足类动物中公母之间颜色不同的事例列举出来。就有袋类（乙600）动物说，据古耳德先生告诉我，两性之间在这方面难得有什么不同，但是体形巨大的赤袋鼠是个突出的例外，“母袋鼠身上某几块通常是嫩青色的部分在公袋鼠身上却

是红的。”[19] 在该岩[2]（Cayenne）出产的有袋负鼠，一称 （乙348）的母鼠据说要比公鼠红得多些。关于啮齿类（乙840），格雷博士说，“非洲产的各种松鼠，尤其是在热带地区所见到的几个种，毛色在一年之中的某些时候要比别的时候显得鲜明生动，而公的毛色一般要比母的更为鲜明。”[20] 格瑞博士对我说，他特别把非洲产的松鼠提出来，因为在它们不寻常的鲜明的毛色这一点上，它们最能表现两性的不同。在鼠属的俄国产的一种么鼠或巢鼠（乙636），母鼠的颜色比公鼠更为苍白，更显得龌龊相。在许多种的蝙蝠里，公的毛色比母的要浅淡一些。[21] 多勃森先生也说，关于这些动物，“有的公蝙蝠比母的毛色要鲜明得多，有的公的身上还有些颜色深浅不同的点点条条之类的标志，更有的公的在身体某些部分的毛长得特别长些，有的专凭上面所说的第一点以别于母的，有的则兼凭后面的两点。诸如此类的真正显著到可以教人领会的程度的两性差别只有在果食而视力有了良好发展的蝙蝠中间才碰得到。”最后这一句话是值得注意的，因为它关涉到鲜明的颜色是否因为有装饰的作用能为公的动物提供一些好处的这样一个问题。在树懒类（sloth）的有一个属里，也据格瑞博士说，现在已经确定，“公的和母的打扮得不一样——那就是说，公的在两肩之间有一小片软而短的细毛，一般多少是橙黄色的，而在有一种树懒里，是纯白的。而在母的，则没有这样一个标记。”

陆地上的肉食类和食虫类动物难得表现任何方式的性的差别，颜色也不例外。但墨西哥产的豹猫（ocelot，即乙410）却不在此例，母的斑驳的颜色比起公的斑驳的颜色来，“不那么显著，黄褐色的部分更暗淡些，白的不那么纯白，条纹不那么粗，而圆斑不那么大。”[22] 和豹猫相近的另一个种，山猫（乙411），两性也不相同，但在程度上不及豹猫那样明显，在母的，颜色一般要浅淡些，而斑点也不那么黑。在另一方面，海里的肉食类，即海豹类动物，两性在颜色上的差别有时候大得相当可观，并且，我们已经在上文看到，它们之间还表现一些其他显著的性的差别。例如南半球海驴属或海狮属的黑海狮（乙695）的成年的公的，背上是深棕色的，而成年的母的却是深灰色的，并且要比公的更早地发展出来，至于幼海狮，则两性都作深的可可色。北半球海豹属的格林兰海豹（乙758）的公的是带黄褐色的灰色，而背上有一个颜色更深的式样很奇怪而近乎马鞍形的标记；母的躯干要小得多，形状也很不相同，而“颜色是灰白的或枯黄的草色，只是背上有些褐黄色”；而幼小的动物则是纯白的，和“周围的冰丘雪地几乎分辨不出来，因而起着保护色的作用”。[23]

就反刍动物说，两性在颜色上的差别比其他各目的任何一目更为通常。在总称为“纰角鹿”（即乙901之属）的那一类羚羊里，这种两性差别是普遍的，例如印度产的巨羚羊（当地称nilghau，即乙799）的公羚的青灰色

要比母的深得多，而项下那片四方形的白色、蹄上的用白毛构成一些标记，以及耳朵上用黑毛构成的斑点都要比母的明显得多。我们在前面已经看到，在这一个种的羚羊里，一些毛绺毛撮，在有角的公羚要比无角的母羚为发达。勃莱思先生告诉过我，这种动物的公的不换毛，只是一到繁育的时候毛色要一年一度地变得深些。幼小的动物，在大约不到周岁以前，公母是不能用毛色来分辨的，而如果在此年齿之前把公的骟一下，也据这同一位权威作家说，他就再也不会变成成年的毛色了。最后这一点事实，作为巨羚羊的颜色有其性的来源的证据，是重要的，我们曾经听说，[24] 弗吉尼亚鹿（即白尾鹿，乙219），虽经阉割而红色的夏服和青色的冬服完全不受影响，两相对照，这一证据的重要性就显而易见了。就丛灌羚属（乙954）的所有的或大多数的喜爱盛装的羚衣种而言，公羚的颜色都比母羚为深，而毛绺毛撮也长得更为饱满。就那种十分漂亮的南非洲产的称为德贝因（Derbyan）的羚羊，亦即岬麋（俗称eland）来说，公羚比母羚躯干要更红些，整个脖子要黑些，而把这两种颜色前后分隔开来的白条子要宽阔些。在好望角产的这种羚羊，公的比母的在颜色上也稍微要深一些。[25]

羚羊属中又有印度产的一种黑羚羊（black buck，即粪石羚，乙59），公的颜色很深，几乎是黑的，而没有角的母羚却是淡黄褐色的。像勃莱思先生同我说的那样，我们在这一种黑羚羊的例子里所遇到的一连串的事实和在巨羚羊（乙799）的例子里所遇到的正好完全一样，即公羚一到繁育的季节要换颜色、这种颜色的变换因阉割而受阻，和幼小的动物的性别难于分辨等事实，无一不同。另一种黑羚羊，黑羚（乙66）的公羚是黑色的，而母羚和幼羚，不分性别，都是棕色的；羚羊属的又一个种，滑腻羚（乙69），公羚的颜色要比无角的母羚鲜明得多，而胸与腹却比母羚的更来得黝黑。在又一个种，狷羚（乙60），身体各部分的标记和条纹，在公羚是黑色的，而在母羚则是棕色的；其在有斑纹的角马或母夜叉羚（gnu，乙64），也是羚羊的一个种，“两性的颜色是几乎一样的，只是公的要深些而更有光泽些。”[26] 羚羊方面其他可以类比的例子还多，不一一列举了。

马来群岛所产的称为“班腾”的一个种的牛，爪哇牛（乙134）的公牛是几乎黑色的，而臀部和四肢是白的，母牛和大约三岁以下幼牛都是鲜明的黄棕色的，但小公牛一满三岁就很快地改变了。半途受到阉割的成年的公牛会褪到母牛和幼牛的颜色。在称为凯玛斯（kemas）的一种山羊，母羊的颜色要浅淡些。而在山羊属的一个种，角　羊（乙167），据说母羊全身的颜色要比公羊为平均一致。鹿类的两性之间在颜色上的差别是罕见的。但法官凯屯告诉过我，美洲麋（wapiti，即乙212）的牡麋，比起牝麋来，颈部、腹部和四肢的颜色都要深得多，但一到冬季，这种深颜色会逐渐消

退而终于看不出来。我在这里也不妨提一下，法官凯屯在他自己的苑囿里畜养着弗吉尼亚鹿，即白尾鹿的三个亚种，两性的颜色都差不多，所不同的几乎只限于这样的一点，即牡鹿一到冬季将近繁育的时候要一度换上青灰色的服装；这使我想起上文讨论马类时的一些例子，认为可以与此相比，在有若干关系很相近或互有其代表性的马种里，两性之间的差别也只限于繁育时期里一部分羽毛的变换而已。[27] 在另一种鹿，南美洲的泽地鹿（乙217），牝鹿和幼鹿，无论牝牡，都没有成年的牡鹿所具有的特点，就是，鼻子上的黑色条纹和胸前的棕黑色线纹。[28] 最后，据勃莱思先生告诉我，在白点鹿（乙210），颜色和斑点很美的成熟的牡鹿，在全部毛色上比牝鹿要深得不少，但一经阉割，这种深度也就永不出现了。

最后我们需要考虑的一个目是灵长目（乙803）。狐猴（乙544）的一个种，黑狐猴（乙543）的公猴一般是黑得像煤的，而母猴则作棕色。[29] 在新大陆的四手类动物里，吼猴属（乙646）中的一种（Mycetes caraya，乙647）的母猴和幼猴都是灰黄色的，都很相像，但幼的公猴子一到第二年就变成棕红色，而到了第三年，除了肚子以外，又进而成为黑色，再进而到了第四年或第五年，肚子也变得很黑了。在另外两个种的猴子，赤吼猴（乙648）和卷尾泣猴（乙186），两性之间在颜色上的差别是特别显著的，而前一种猴子的幼猴则和母猴相似，我相信后一种也有这情况。在白头丛尾猴（乙773），幼猴也和母猴相似，都是腰背作棕黑色而胸腹作浅的锈红色，至于公猴，则是全黑的。在蛛猴属的一个种（乙104）脸部周围的毛，在公的是黄的，而母的是白的。以上都是新大陆的。转到旧大陆，阿萨姆长臂猿（乙496）的公的，除额上有一条白的带纹而外，全身总是黑的，但母的则深浅不同，从淡棕到深棕色，有的还夹上一些黑色，但全黑的是没有的。[30] 其在形态很美的嫦娥猴或白须猴（乙202），成年的公猴的头部作深黑色，母猴的则作深灰色，公猴胯下的毛作漂亮的浅黄褐色，母猴的则比较暗淡一些。在长尾猴属（乙199）的又一个种，即虽美而有些奇特的髭猴（乙200），两性之间唯一的差别是在尾巴上，公的作栗色而母的作灰色，但巴特勒特先生告诉我，公的一到成年，所有的毛色要变得更为突出，而母的则不变，和成年以前一样。据缪勒尔所提供的彩色的图形，在细猴属（乙866）的一个种（乙867），公猴是几乎黑的，而母猴是淡的棕灰色。在长尾猴属的另两个种，犬尾猴（乙201）和青灰猴（乙203）公的前半身有毛，而毛作极为鲜艳的蓝色或绿色，和后部无毛而作血红的肤色合成突出的对比。

最后，说到狒狒这一类（乙311），犬面狒狒的一个种，树灵狒狒（乙316），公狒狒所不同于母狒狒的不止是他有巨大的鬣，并且毛色和无毛而形成了老茧的皮肤的颜色也不很一样。在黑面狒狒（drill，即乙317），母

狒狒和幼狒狒的颜色比成年的公的要暗淡得多，并且不那么绿。成年的公的大狒狒（mandrill），在整个哺乳纲的成员中在颜色上是最为奇峰突出的。他一到成熟的年龄，满脸作纯正的蓝色，而其间的鼻梁和鼻尖却是最鲜明的大红色。据有几位作家的观察，脸上还有些灰白的条纹，而且也有些因黑色而见得荫翳的地方，不尽是蓝色，看来脸色是因不同的狒狒而有些变异，并不完全一律。额上有一大撮竖起而作冠状的毛，而颔下有一撮黄须。“大腿的上部和面积广大而不生毛的整个臀部是同样的一片鲜艳夺目的红色，又加上混在中间的一些蓝色，合起来看，真不能算不漂亮。”[31]如果大狒狒因刺激而感到紧张，则凡属无毛而裸露的部分的颜色都变得比平时更为生动得多。好几位作家在描绘大狒狒的这些浓艳的颜色的时候，都不吝使用最为强烈的词句，并拿它们来和鸟类的种种奇丽的彩色相比。另一个突出的特点是，当这种动物的巨大的犬牙完全长好的时候，牙床骨也相应地长得特别大，两颊也就高高地隆起，左右各构成一条上下行的长槽，外面包着一层无毛而斑斓的脸皮，有如上文所说（图69）。在成年的母的大狒狒和公母两性的幼小的大狒狒脸上，则左右颊上的隆起是几乎看不出来的，而脸皮的颜色也要朴素得多，是深灰中带蓝。不过成年的母的大狒狒的鼻子，每隔一定的时期，要有规律地变得红一下（按即当其周期

性行经的时候，达尔文在这些地方说话往往带几分隐讳——译者）。

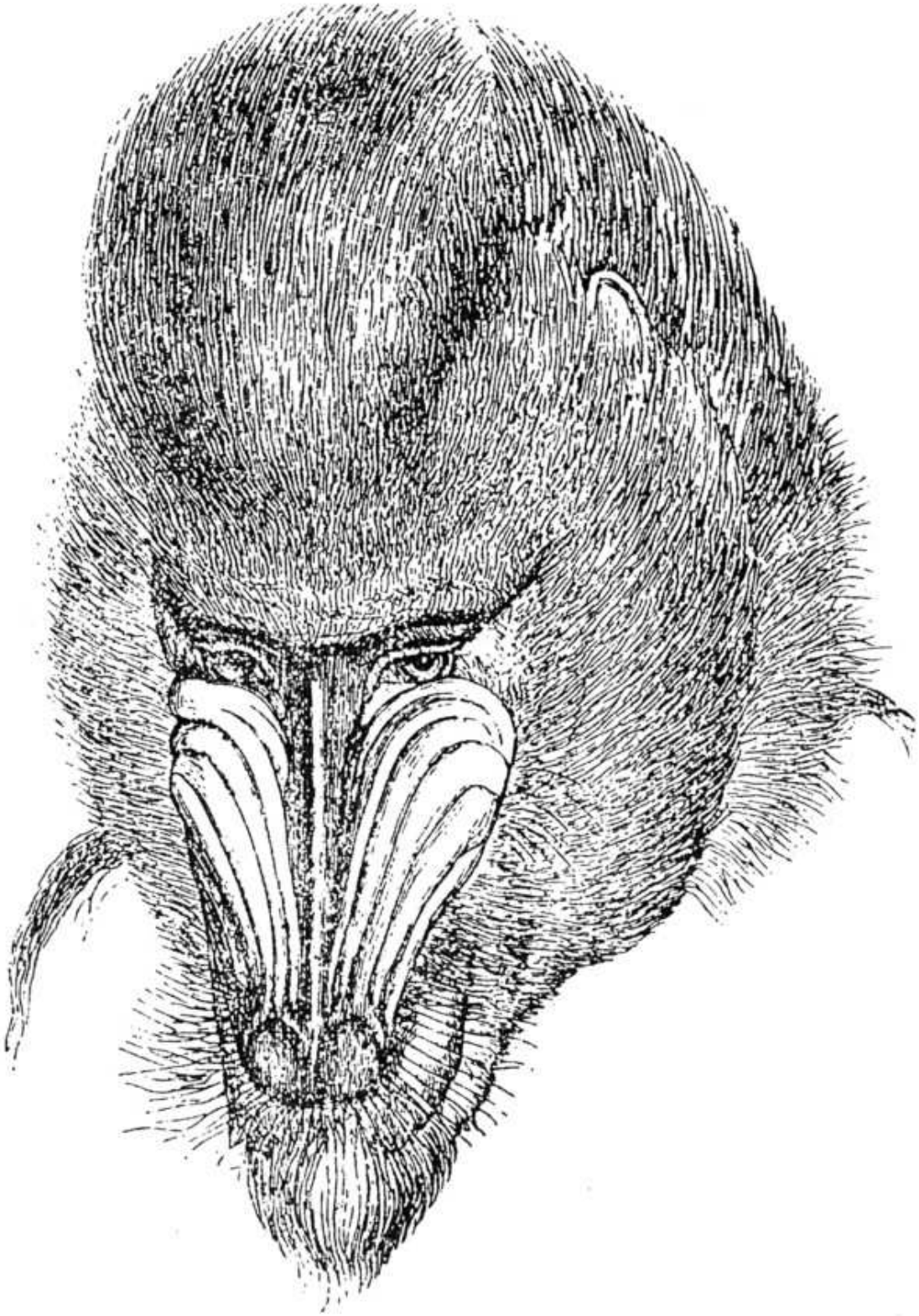

图69 公的大狒狒的头面（采自泽尔费，《哺乳动物自然史》）

我们到此所已列举的例子都表明公的动物的颜色比母的要深些、浓些或更为鲜艳，而和幼小的动物，无论性别，也不相同。但也有例外，恒河猴（乙588），猕猴（乙581）的一个种的母猴在尾巴根周围有一大片无毛的皮肤，作明艳的洋红色，而据动物园的管理人员确切地对我讲，每隔一定长短的时期，红色显得更为生动活泛，脸部也同时呈暗红色。这就和少数几种的鸟类中雌鸟要比雄鸟为冶艳的情况，可以相比了。因为，在成年的公猴和无论哪一性别的幼猴方面（这我自己在动物园里观察到过），尾部裸露的部分和脸部，是一丝一毫的红晕都没有的。但据有一些发表出来的记录看去，这种猴子的公的，偶尔或在一定的季节里也还呈露一些。尽管这种公猴子在打扮上比不上母的，他的更高大的身材、更粗壮的犬牙、更茂盛的颊胡、更突出的眉脊，还是遵循着一条共同的规矩，就是，公的超过母的。

到此我已经把我所知道的有关哺乳动物两性之间在颜色上的差别的一切例子列叙完了。其中有些差别有可能是变异的结果，只限于一性有之，而遗传起来，也只限于传给同一的性别的后一代，有此特征的动物个体也并不因此而得到什么好处，因此，和选择的力量无干。在有几种家养的动物里，我们就可以找到这方面的一些例子，如某些猫的公的是锈红色的，而母的是斑驳或所称玳瑁色的。在自然状态之下，也找得到可以类比的例子，巴特勒特先生曾经看到过许多种黑色的美洲虎（jaguar）、豹、狐尾袋鼠（vulpine phalanger）和袋熊（wombat），而他可以肯定他们全部或几乎全部是公的。在又一方面，狼、狐狸和美洲的许多种松鼠显得也有这种情况，公母两性有时候一生出来就是全黑的。因此，很有可能的是，就某些哺乳动物来说，两性之间在颜色上的差别，尤其是如果这种差别在初生时便已存在了的话，只不过是进化过程中发生了一次或多次的变异的结果，而不假手于选择的力量，并且一开始这些变异的遗传就是受到性别的限制的，即只限于两性之一。然而问题怕不是这样的单纯，若说某些四足类动物两性之间在颜色上如此其变化多端、活泼生动而可以鲜明对照的种种差别，有如上文各种猿猴和羚羊所表现的那些，就可以这样地解释开，那大概是做不到的。我们该记住，这些颜色的出现于成年的公的身上，并不在其初生之际，而只是正在或将近成熟的年龄。又有和寻常变异不同的一点是，如果遭到阉割，也就丢失不见了。总起来说，有可能的是，这些公的四足类动物的彰明较著的色彩以及其他有装饰之用的特征大概对他们在和其他公的同类争雄之际总有几分好处，因而才能通过性选择而被接受下来。可以进一步加强这一看法的是，我们从上文所收集的事例中可以看到，这一类两性之间在色彩上的差别的出现和分布并不是泛泛的，而是几乎只限于哺乳类的某几个目与科乃至比目与科更要小的物群的范围以内，

而这些哺乳动物在色彩之外同时又显著地表现有其他方面的种种第二性征，并且这些性征也是同样地通过性选择而取得的。

四足类动物显然是懂得辨别颜色的。贝克尔爵士屡次观察到，非洲的大象和犀牛攻击起马群来，对白马和灰马特别凶狠。我在别处[32]曾经指出过，在半家半野的马群中间，公马显得喜欢同自己颜色相同的母马相配，而不同颜色的苍鹿（fallow deer）群，虽生活在一起，平时却总会自动地分成以毛色为依据的若干小队伍，可以在群里分辨出来。更有意义的一个事例是，一只母的斑马起初拒绝一只公驴子的亲近，后来人们在驴子身上画上条条，多少像只斑马，于是，据亨特尔说，“她就很容易地把他接受了下来。在这桩有趣的事实里，我们看到本能的激发是单凭颜色的，颜色的足以产生了强烈的效果真是胜过了其他的一切。但在公的动物却不要求这一点，只要母的是多少有些像他自己这样一种动物，就足够把他激发起来了。”[33]

在前面有一章里，我们曾经看到，高等动物的心理能力，和人在这方面的能力比起来，特别是和低等而半开化的人的各种族相比，在性质上没有分别，而在程度上有很大的差距，现在看来，在美的欣赏能力一方面它们似乎和四手类的动物相去也不太悬殊。正好像非洲的黑人那样把脸上的肉提得高高的，成为若干条并行的脊梁，“也就是，刻画出若干高出于脸的平面的长条瘢痕，而把我们所认为很丑陋的毁伤看做修容上的一大美事”[34]——又好像黑人和世界许多地方的野蛮人那样满脸画上红的、蓝的、白的或黑的横条纹——非洲的大狒狒看来也就是这样地为了使自己更能赢得母狒狒的欢心而终于取得了他那副丘壑高深而彩色斑斓的嘴脸。野蛮人也喜爱在身体的下部涂上颜色，作为装饰，甚至比脸上涂得更为光怪陆离，这在我们看来也一定以为是异想天开、莫名其妙，但等到我们看见许多鸟种也特别喜欢在尾巴上下工夫，来打扮自己，以此喻彼，也就不以为奇了。

就哺乳动物说，我们现在还不占有任何证据，说明公的动物会不遗余力地把他们的色相在母的动物面前炫耀出来。而鸟类和其他动物的雄的在这方面所费的苦心则大不然，这番苦心是有利于这样一个信念的最强有力的论据，也就是它最能说明：雌的或母的动物是懂得欣赏在她们面前所展示的各种色彩和各式打扮的，并且能感受到它们的激发。但在哺乳类与鸟类之间，在它们所有的一切第二性征上面，有如情敌之间为战斗而使用的武器、如供装饰之用的许多附赘悬疣、如各种色彩，一种并行现象是显著地存在的。在这两个纲里，如果成年的两性之间有所不同，不成年的幼小的两性之间则几乎总是彼此相似的，而在很大的一个多数的例子里，这幼小的两性又和成年的母动物相近似。也在这两个纲里，公的或雄的动物都

是在进入生殖年龄不久之前才表现他们所属性别所应有的种种特征，而如果在此以前遭到阉割，这些特征就再也不出现了。也在这两个纲里，颜色的变换有时候是按季节的，而裸露无毛的各部分所呈现的色泽在叫春的活动期间有时候会变得更为鲜明生动。也同样地在这两个纲里，公的一性的颜色几乎总是比母的一性要更为活泛、更为浓烈，而装饰用的毛丛羽撮以及其他富丽的结构也要丰盛壮大一些。这两个纲在这方面也同样地各有其少数的例外，就是母的一性要比公的装饰得反而更为富丽一些。就许多种哺乳类动物和至少一种鸟类动物的例子来说，公的臭气或臊味要比母的为大。也同样地在这两个纲里，公的嗓音或鸣声要比母的更为强劲有力。这些都是并行现象的部分，一经考虑到这种并行现象，我们就会想到，同样的一个原因，初不论这原因是什么，几乎是毫无疑问地在哺乳类和鸟类身上起过作用。而此种作用，至少就有关装饰的种种特征而言，终于归结到这样一个情况，就是，一性之中的某些个体对另一性之中的某些个体进行长期持续的挑选，而于挑选之后成功地留下了更大数量的后代来把它们的更为优越的特征传递了下来。

装饰性诸特征的不分性别地向后代传递——就许多种的鸟来说，和其他动物类比之后，我们相信，它们种种装饰性的特征原先是由雄的一性取到手，而不分性别或几乎不分地传给下一代的，说明已见上文。现在我们要问这样一个看法是不是也适用于哺乳动物，适用的程度又如何。就很可观的一部分哺乳类的物种说，特别是体格较小的一些物种，两性都是带些颜色的，这是为了保护自己，与性选择无干。但根据我的知识所能作出的判断，我以为这种情况虽存在，比起大多数的更低等的各个纲来，例子却不那么多，程度也不那么显著。奥杜朋说，他时常把蹲在一条浑浊的河的滩头的麝鼠（musk-rat）[35] 当做一小堆土，彼此实在是十分相像，难于分辨。一只快跑的野兔子是利用颜色而得到掩护的一个大家所熟悉的例子。但就和它关系很近密的另一个兔种，家兔种而言，这原则就不完全适用了，因为当它向它的地洞跑的时候，它的白尾巴要高高竖起，从而把它自己暴露给追逐它的人或搏噬的兽类。没有人怀疑居住在盖满了雪的地区的四足类动物自身也变得通体雪白，一则便于保护自己，使不受敌人的侵害，再则便于自己向所要捕食的动物偷袭。在雪要融化的地方，一身白毛却要招来祸害；因此在世界比较温暖的各地带，这一颜色的物种是极少见的。值得注意的是，居住在不太寒冷的地带的四足类，尽管不穿白的服装，一到冬季，毛色也要变得苍白一些，而这显然是他们长期以来所相与周旋的环境条件的直接的结果。帕拉斯 [36] 说，在西伯利亚，发生这种性质的变化的有狼，有两个种的鼬鼠（属乙643）、有家养马、有蹇驴（Equus hemionus）、有家养牛、有两个种的羚羊、有麝鹿、有西伯利亚鹿、有麋、有驯鹿。例如，西伯利亚鹿的夏装是红的，而冬装是灰白的。

冬装的用途也许就是在于自卫，好让它在木叶尽脱而洒遍着旧霜新雪的灌木丛中往来游荡，而不受干扰。如果上面所说的各种动物有机会逐渐扩大它们的分布范围而进入经年积雪的地区，它们灰白的冬装大概就会通过自然选择变得愈来愈白，直到像雪一般为止。

瑞克斯先生曾经提供给我一个奇特的例子，说明一种动物凭借着身体的特殊颜色而得到了好处。他在一个围着高墙的果园里饲养过五十到六十只棕白两色相杂的所称斑驳兔（piebald rabbit），同时在屋里又养有几只同样杂色的猫。我自己见过，这种猫在白天是很显眼的，但一到黄昏，当然就难辨了；一到这时候，这几只猫总是要到兔子洞口守着，兔子见了不辨，以为是自己的同类。结果是，十八个月之后，斑驳兔全部完了，显然是猫干的事。又一例，颜色似乎对黄鼠狼，即黄鼬，也有便利，其实这一类便利之处在其他纲的动物中也不乏其例。由于黄鼠狼在受到刺激时要放出臭气，平时没有动物会自动地向它进攻。但黄昏以后，臭气虽照放，黄鼠狼究竟在哪里是看不清楚的，因而还是有被其他动物袭击的危险。因此，贝耳特先生认为[37]黄鼠狼才备有一大根白色的蓬蓬松松的尾巴，可以用作宣明的警告。

尽管我们不得不承认许多四足类动物之所以取得它们现有的颜色是为了保护自己，或为了迷惑所要捕捉的其他动物，我们却要知道，就一大堆的物种来说，颜色实在太显著，而且安排得太奇特，要单单用这两个用途来解释是很有困难的。我们不妨举某几种羚羊作为例子来说明这一点：当我们看到羚羊项下那片四方的白毛、蹄上白毛所构成的一些标志、耳朵上的一些圆的黑斑——而这些在大羚羊（乙799）都是公羚比母羚更为显著——的时候；又当我们看到岬麋（亦羚类）的一个种（乙677）的公羚比母羚有着更为生动的颜色，和身体两侧上下行的细白条纹和肩头的宽白横纹更为分明的时候；再当我们在打扮得很奇怪的丛灌羚的一个种（乙954）（图70）的身上看到两性之间也有这一类浅深明晦的差别的时候——我们很难相信这一类的差别对两性中的任何一性在日常生活之中会有什么用处。看来可能性要大得多的结论是，这些斑纹是最先由公羚取得的，斑纹的颜色随后又通过性选择而得到了加深，而在遗传之际又把斑纹部分地转移给了母羊。如果我们承认这个看法，则几乎可以肯定地认为其他许多种羚羊所同具而各有其特点的色泽和斑纹，哪怕是两性之间没有差别，大概也是这样得来，而同样地遗传与转移的。说两性的花色没有差别，可举称为纰角鹿（koodoo，即 901）（图64）的那一种羚羊为例，这种羊的两性的身体两侧后半部都有几根白色的直线纹，而在额上都有漂亮的带有棱角的白色标记。又如白额羚属（乙334）的各种羚羊，两性颜色的配备一样地很奇特。在其中的一个种（乙336）背部和颈部都是紫红色，下至身体两

侧，则紫红逐渐转成黑色，而一到腹部和臀部则又截然成为白色，臀部虽非全白，却有一大片平面是白的；至于头部，安排就更奇特了，脸部正中是一大块长方形的白色，上自眼际，下至鼻尖，还镶上一圈窄窄的黑边，活像一副面具（图71）：额上有三道白纹，耳朵上也有些白的标记。这一个种的羚羊的幼羊是一色的浅棕黄。又如这一羚羊属的另一个种，即名实更相符的白额羚（乙335），颜色的安排与刚才的那一个种略有不同，额上的白纹不是三道，而是一道，而耳朵则几乎是全白的。[38] 在把包括所有的纲在内的各类动物的两性差别竭我的能力作了研究之后，我无法避免地得出这样一个结论，就是，许多种羚羊安排得很奇特的颜色，尽管两性之间没有什么不同，也还是性选择首先适用到公的动物而随后又推广到母的一个结果。

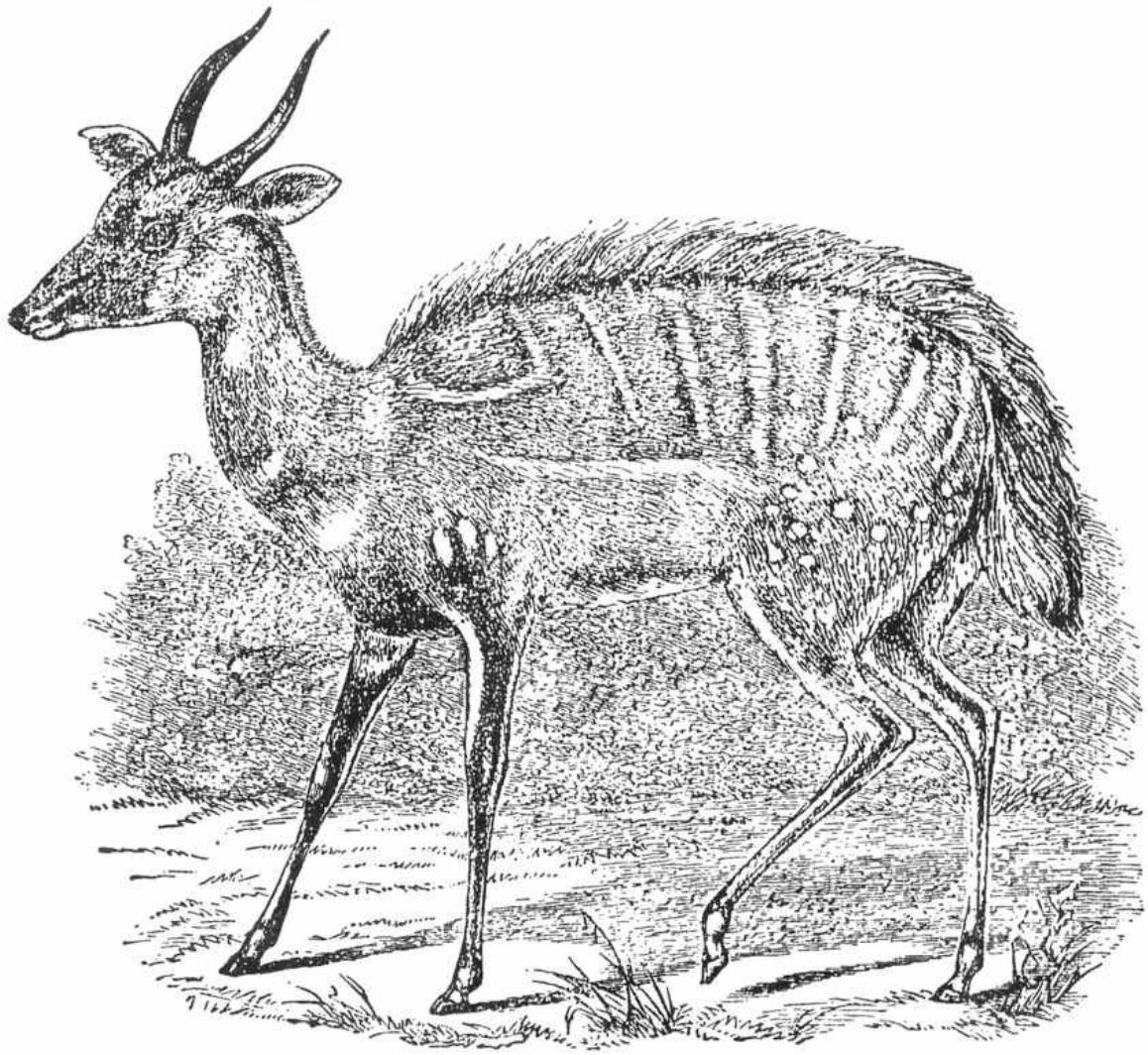

图70 丛灌羚（乙954），公羚（采自诺士雷Knowsley动物苑）

图71 白额羚的一个种（乙336），公羚（采自诺士雷动物苑）

同样的结论或许对老虎也可以适用：老虎是世界上最美的动物的一种，公母之间的颜色是一样的，即便在捕猎野兽和贩卖皮张的人也不能用花色来区别公母。沃勒斯先生认为[39]虎皮上的条纹"对竹林中一竿一竿的笔直的竹子模拟得如此其逼真，有力地帮助了它，使它可以不被它所要捕食而已近在咫尺的动物所发现"。但我认为这看法还不能令人满意。我们有

一点点证据来说明老虎之美也还可能和性选择分不开，因为在猫属（乙408）里有两种具有可以和老虎相类比的条纹，而这两个种的公的在颜色与斑纹上似乎比母的多少要更为鲜明一些。斑马的条纹是突出地显眼的，照说这种条纹在南非洲的宽敞的原野之上是不可能提供任何保护作用的。柏尔契耳在叙述一群斑马的时候说，[40]“它们平滑的肋部在太阳里闪闪发光，它们有条纹的服装，如此其鲜明，如此其齐整，所提供的那幅图画的奇美，怕是没有任何其他的四足类动物所能出其右的。”不过马科（乙385）所包括的一整批的动物里，两性在颜色上是完全一致的，我们在这里当然找不到性选择的证据。然而凡是把各种羚羊身上左右两侧黑白相间的直条纹归因于性选择过程的人大概会把自己的看法引申而适用到上面两种动物，一是兽中之王，一是马中之美。

我们在上面有一章里已经看到，不论所属的是哪一个纲，如果一个物种的幼小动物，一面在生活条件和习惯上和它的父母没有多大的分别，而另一面在颜色的配备上却又和父母不同，我们就不妨作出推论，认为它们是把某一辈古老而早已失传的祖先的颜色的配备保留了下来。在猪的一科里，和在貘类（tapir）动物里，幼动物身上有些纵的条纹，这是和现在存活的属于这两类的各个物种的成年动物全不相同的。在许多种的鹿中间，幼鹿身上有许多漂亮的白点，而在它们的父母身上是连斑点的痕迹都没有的。从白点鹿起，到另外几个鹿种止，我们可以就这一个特征排成一个循序渐进的系列，在白点鹿，不论是何年龄，也不论是何季节，两性都有很美的白点（牡的比牝的在深浅上要略微更显著一些），而在系列的末尾的一些鹿种，无论壮少，都没有白点。我准备就系列中间的有几个步骤，作些具体的介绍。满洲鹿（乙215）是常年有白点的，但据我在动物园里所见，当夏季通身的颜色淡些的时候，白点要清楚得多，而到了冬季，通身颜色变深了，角也长足了，白点就不那么清楚。豚鹿（乙491）当夏天通身作红棕色的时候，白点十分鲜明，一到冬天通身变成棕色的时候，就隐约得几乎看不见了。[41]在这两个鹿种里，幼鹿是都有白点的。在弗吉尼亚鹿，即白尾鹿（乙219），幼鹿也是有白点的。至于成年的鹿，据法官凯屯告诉我，在他的苑囿里的这种鹿中间，约有五分之一，一到红色的夏季服装正要换成青灰色的冬季服装的时候，左右两侧各有一排白点要出现一个短暂的时期，清楚的程度虽大有不齐，点的数目却是一定的。从这一情况再进一小步，就到了有些鹿种，只是幼鹿有白点，而成年的则完全没有，可不论季节间的变化了；而最后便是不论年龄、不论季节都没有白点的那些鹿种的情况了。由于这样一个整整齐齐的系列的存在，尤其是由于这么多的鹿种的幼鹿拥有白点，我们可以得出结论，认为鹿科中现在存活的所有的成员是从某一个，像白点鹿（乙210）那样，不分年龄、不分季节都表现有白点的古老的鹿种传布下来的。比这个古老的鹿的祖先更为古老的一

个祖先大概是或多或少像现存的原鹿（乙503）那样的一种动物——因为这种动物是有斑点的，而没有角的公的有突出嘴外的大犬牙，并且这一特点至今还有少数几种真的鹿保存着一些残留。这原鹿属（乙502）的动物，作为把两大类别的动物联系起来的一个居间形态，也是一个有趣的例子，原来在某些骨骼的特征上，它的地位恰好在厚皮类（乙701）动物和反刍类（乙841）动物之间，而在这一层被发现以前，这两类动物是被认为彼此截然分开，不相关涉的。[42]

这里就发生了一个奇异的困难问题。如果有颜色的点点条条是首先作为装饰取得的，那么为什么由有斑点的始祖所传下来的今天许多的鹿种和由有条纹的始祖所传下来的今天所有的猪种和貘种，一到成年，就失掉这些原先有过的装饰了呢？我不能圆满地答复这个问题。我们可以感觉到几乎不成问题的是，在今天这些物种的始祖身上，在当初，一到成年，或将近成年，这些点点条条就已经掉了，也只是在幼小时期保留不失而已，而根据年龄上相呼应的这一遗传法则，世代相传，也只以幼小的一段时期为限。斑纹的存在与否是牵涉到利害问题的，即以狮子和南美洲豹（puma）为例，它们是以空阔的原野为家的，容易被它们所要捕食的动物所发现，因此，条纹的失落，对它们来说，会是一个很大的好处；而如果这种失落的过程，亦即取得此种好处的过程，通过连续不断地变异，发生在狮和豹的生命的较晚的时期，那么，在幼狮和幼豹身上还会保留这些条纹，而现在实际的情况就是如此。至于鹿、猪和貘，缪勒尔曾经向我提过这样一个看法：这些动物通过自然选择而卸下了点点条条，这就使得它们不太容易被敌人所看到；他又提到，当第三纪的各个时代里，肉食类的动物正开始进化得越来越高大，数量也越来越繁多，这样一种保护作用就显得更有必要。这解释可能是正确的，但不可解释的是，为什么幼小的动物并没有放弃这些斑纹，难道它们就不需要保护了么？更不可解的是，为什么至今有些物种的成年动物，每年在一定的一个时期之中，还部分或全部地保持着这些点点条条呢？我们知道，当家养的驴子发生变异，而变成红棕色、灰色或黑色的时候，肩膀上、甚至背脊上的条纹常常会消失不见；但原因何在，我们也是说不上来的。除了黄棕色一路的马而外，现在在身体不拘任何部分还有条纹的马是极少的了，但我有良好的理由可以相信原始的马在腿上、背脊上、并且可能在肩膀上是有条纹的。[43] 因此，我们今天的成年的鹿、猪、貘的点点条条之所以失落也许是由于通身的颜色起了变化的缘故，但这一变化又从何而来，是由于性选择或自然选择，还是由于生活条件的直接影响，还是由于一些其他我们所不了解的原因，我们就无从判定了。斯克雷特尔先生所作的一番观察很能说明我们对于调节此种斑纹的发展和消退的那些法则是如何地惘然无知了。他看到生活在亚洲大陆上的各种驴子（乙100）是完全不长条纹的，连横过肩头的那一条都没有，而生

活在非洲的各个种，除只有称为半斑马的一个种（乙101）以外，都有很清楚的条纹，而半斑马或驴也不完全例外，因为它未尝没有肩膀上的那条条纹，而一般在腿上也还有些横条，只是隐约模糊而已，而有趣的是，这一驴种的产地是几乎正介在亚非两洲之间的上埃及和阿比西尼亚。[44]

四手类动物（乙816）——在我们结束以前，不妨就猴子的装饰作一个简短的讨论。在大多数的猿猴种里，两性在颜色上是彼此相似的，但我们已经看到，在有几个种里，两性是有差别的，尤其是在裸露无毛部分的颜色，以及在须、颊须和鬣的发展等方面。许多种猴子的颜色是如此其异乎寻常与搭配得如此其冶艳袭人，再加上奇特而也悦目的东一撮西一绺成峰成岭的丛毛的点缀，使我们再也不能避免把这一类的特征看成是其来有自，绝不偶然，就是，为了装饰才取到手的。文中几幅附图（图72—76）就是用来表明这些毛丛在好几种猴子的头上与脸部是如何安排的。很难想象，这些像小峰小岭似的东西，以及毛和皮肤的种种颜色的强烈的对照只不过是变异性的结果，而和选择的推动全不相干；也不能想象它们对这些动物会在日常生活里有任何实际的用处。如果如此，则它们之所以被取得，大概是通过性选择了，尽管在遗传的时候两性是几乎同等地传到的，也不妨碍这样一个结论。就四手类的许多种动物说，我们还有更多的证据来说明性选择的作用，诸如公的比母的身材高大些、体力强壮些、犬牙也

更为发达些。

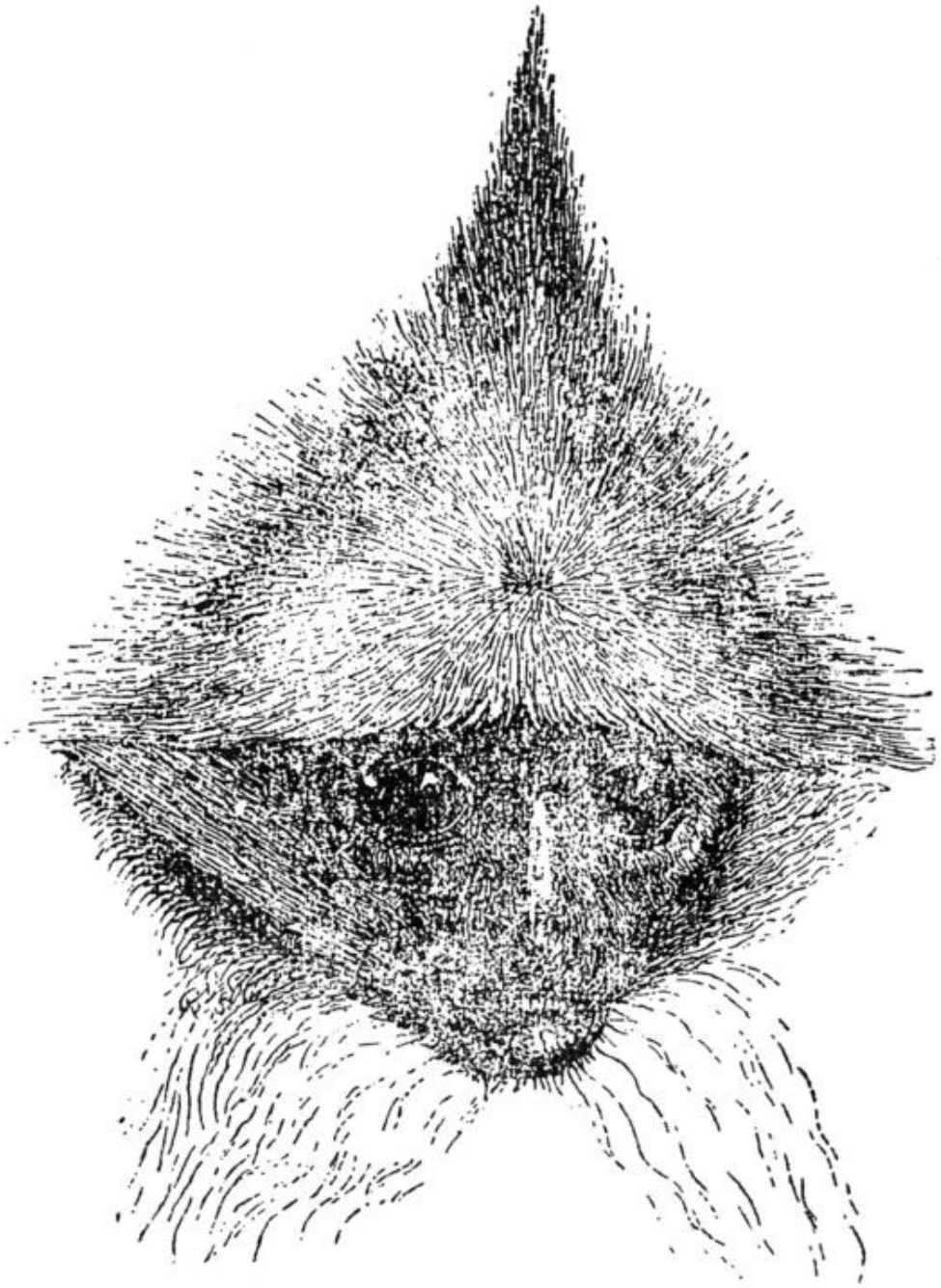

图72 红细猴或皂隶猴（乙872）的头面。这图和下图都采自泽尔费教授，以示头毛在部署和发展上的奇特

图73 细猴的一个种（乙868）的头面

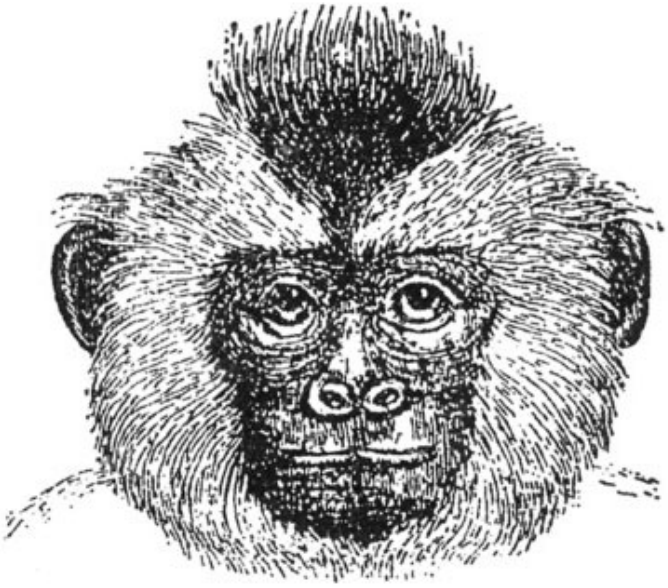

图74 卷尾泣猴（乙186）的头面

图75 蛛猴的一个种（乙104）的头面

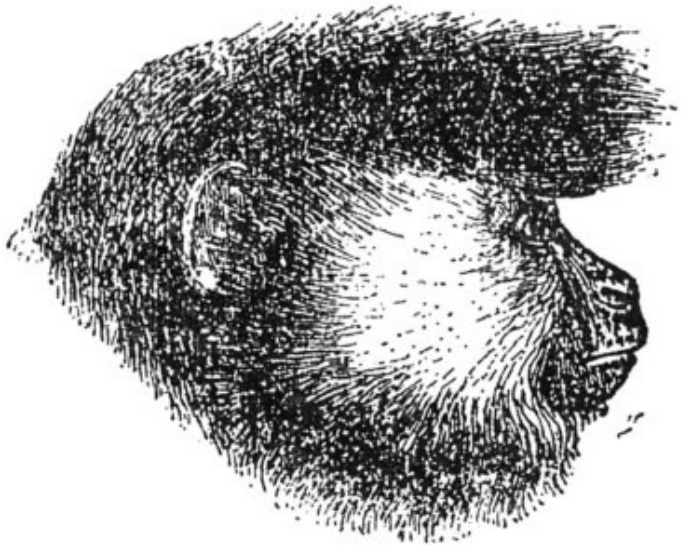

图76 毛泣猴（乙187）的头面

只需少数几个例子就足够说明有些猿猴种的两性在颜色的配备上以奇胜，而另一些则以美胜。小白鼻猴（乙204）（图77）是漆黑的，而须与颊

须是白的，鼻子上还有一个界限分明的白圆点，由一小片短白毛构成，给这种猴子以几乎可以引人发笑的一面。细猴的又一个种，秃额猴（乙869）也有一副相当黑的脸，长长的黑须，额上有一大片没有毛的皮肤，颜色是蓝里带白。在猕猴属中有一个种（乙584），脸是一种龌龊的肉的颜色，两颊各有一个界限分明的圆的红斑。长尾泣猴属的一个种（乙197）的形貌是难以名状的，黑脸，白颊须，白领圈，头毛是栗色的，左右上眼皮上面各有一个大圆斑，无毛而作白色。在很多的猴种里，须、颊须和脸部四周作山岳形的毛圈的颜色是和其他头毛的颜色不同的，不同在比其他头毛的颜色总要浅淡一些，[45] 往往有谈到纯白的，有时候也作金黄色或带些红色。南美洲产的短尾猴或突额猴（乙139）的整个的脸作"猩红色，烨烨有光"，但要到这种动物将近成熟的时候，这种色泽才出现。[46] 不同的猴种的无毛的脸皮各有不同的颜色，不同得出奇。这部分的颜色往往是棕色或脱皮的肉色，其间有些纯白的部分，也往往有像最黑的黑人似的同样是烟煤一般的黑。在短尾猴或突额猴属（乙138），猩红的脸色比欧罗巴的妙龄女子因羞涩无地而面红的红还要红得有光彩。猴子脸也有橙黄的，橙黄得比任何蒙古利亚人更要显明，而在若干猴种里脸色是蓝的，更有转成紫色或灰色的。在巴特勒特先生所熟悉的公母两性都有强烈的有色脸皮的所有的猴种里，幼猴的脸皮总是暗淡的，或说不上有什么特别的颜色的。这一观察也适用于大狒狒（乙318）和恒河猴属（乙832）的各个猴种，在这两类猴子里，脸和身体后部的颜色都很鲜艳，不过只两性之一有这种特征，不是两性都有。就这后面两类猴子说，我们有理由认为这种颜色是通过性选择才取得的。而从这个据点出发我们就自然而然地倾向于把我们的看法引申而适用到上面所曾叙述到的一切猴种，尽管在它们中间，成年猴子的

脸皮颜色并不因性别而有所不同。

图77 小白鼻猴（乙204）。采自勃瑞姆

尽管许多种猴子，用我们的鉴赏标准来衡量，远远不能算美，有几种却不然，形貌的美丽和颜色的鲜艳是人人称赞的。细猴属的又一个种，圈胡猴（乙871），虽然颜色有些奇怪，是极其好看的；橙黄的脸，边上镶着一大圈又长又白丝绒一般发亮的胡子，眉毛上面有一道栗红色的线纹，背上的毛作嫩灰色，左右腰各有四方的一块、尾巴和前半臂却是一种纯白，一片栗红色的毛像护胸甲似的包围着前胸，大腿是黑的，小腿也作栗红色。我只再谈两个其他的猴种，来说明它们的美。我挑选的例子是两性在颜色上略有不同的，而这种不同在某种程度上也可以说明两性的所以各有其美是要归功于性选择的。在髭猴（乙200），通身的毛是作一个驳杂的绿色，而喉部是白色的；公猴子的尾巴尖是栗色的，但打扮得最多的是脸，脸皮主要是青灰色，自两颊上行，直抵眼下，逐渐变得发黑，而下行至上唇，是一片嫩青色，直到唇边的一横道短而稀疏的黑髭为止；颊须作橙黄色，但上半段也是黑的，构成一条宽阔的横幅，直伸到耳朵背后，而耳朵上的毛却是白的。在动物学会所附设的兽苑里我时常从旁听到参观的客人们称赏另一种猴子，嫦娥猴或白须猴（乙202）（图78）之美，嫦娥之称可以说是实至名归的：通身的毛是灰色的，胸部和前腿的阴面是白的，背上的后半部有一个大三角，界限分明，而毛是浓棕色的，在公猴子，大腿的阴面和腹部是嫩茶色，而头顶是黑的，脸和两耳是乌黑的，和眉上一横条小山岭似的白毛，以及根黑梢白的倒圆锥形的长须，成为很好的一个对照。[47]

在这些以及其他猴种里，颜色的美好和在身体各部分安排的奇特，而尤其是头部种种成峰成帚的毛的部署迫使我们不得不心悦诚服地认为这些

特征是端的为了装饰之用通过性选择而取得的。

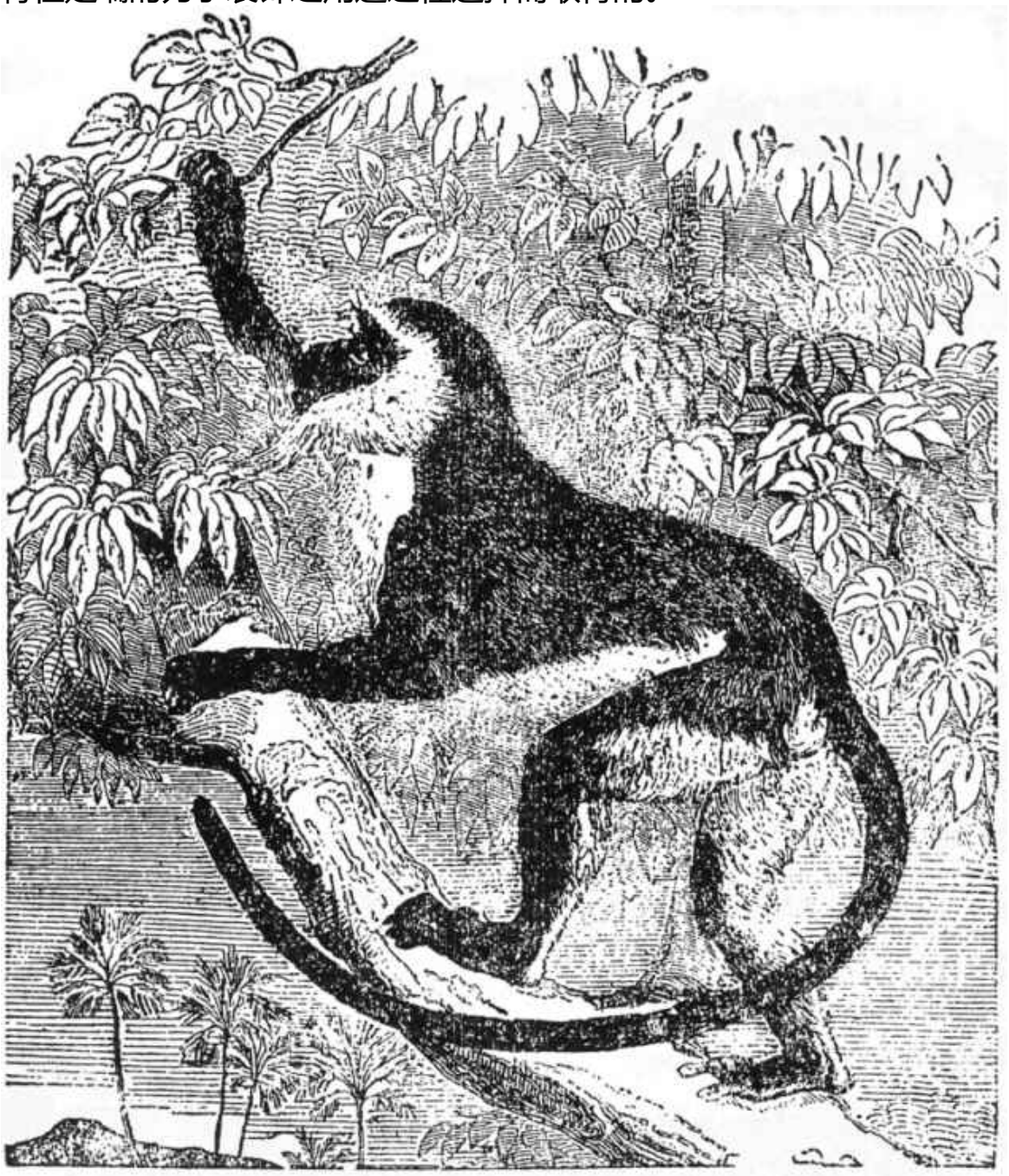

图78 嫦娥猴（乙202）。采自勃瑞姆

总说 ——为了占有母的动物而进行战斗的这一法则看来是在整个的哺乳动物一大纲里通行无阻的。大多数的自然学家会承认，公的动物的较大的身材、体力、勇气和好斗，他的进攻用的武器，以及种种自卫的特殊手段之所以取得，或所由变化得越来越合适，是通过了我所称为性选择的那

一种选择方式的。这种选择所凭借的，不在一般生存竞争中的优势，而在两性之一，一般是雄性中的某些个体，在和其他雄性个体的战斗中，取得了成功，从而比那些不那么成功的雄性个体遗留下更大数量的后代来传递他们的优越性。

也还存在着另一种比较和平的竞争或竞赛的方法，就是公的动物用不同的媚惑的手段来试图激发和引诱母兽的方法。在有些例子里，这大概是由公的在繁育季节里通过发放强烈的臭气来进行的，而制造与盛放臭气的臭腺也是通过性选择而早已取得了的。同样的看法是不是可以被引申而适用于嗓音，是不这么肯定的，因为公的动物的发音器官不那么现成，一定要在成熟的年龄之内，在恋爱、嫉妒或盛怒的强烈的刺激之下，不断地使用而取得加强，然后又把这个结果传给下一代的公兽。种种不同的像小山峰、像拭帚、像斗篷之类的毛丛，有的只限于公的有，有的以公的更为发达，在大多数的例子里似乎只有装饰之用，但有的在和对手们战斗之际也有些保护的用处。我们甚至有理由猜想，牡鹿的分许多丫杈的角、某几种羚羊长得很漂亮的角，尽管正常是攻守用的武器，也曾为了装饰的用途而经历过一些变化。

如果公、母动物的颜色有所不同，一般总是公的要表现得更浓厚些或不同颜色之间的对照更强烈些。我们在这一个纲里，一般碰不到鸟类和其他许多的动物的雄的所表现得如此其普遍的那种鲜明纯正的红、蓝、黄、绿等颜色。但这只是就毛色而言，若就无毛部分的肤色而言，则某几种四手类动物必须作为例外，因为，在有些动物里，这些部分，往往也是在部位上很古怪的部分，是很鲜艳的。在一些别的例子里，公的动物的颜色也许由单纯的变异所造成，和选择的推动力量并不相干。但若一身之上的颜色是多种多样，而其中有的又是特别鲜明浓郁，其出现与发达又必须迟到将近成熟的年龄，而阉割的手术又一定会把它们弄得销声匿迹，永不出现，那么，我们就很难躲开这样一个结论，就是，它们之所以被取得是作为装饰品而通过了性选择的，并且，在遗传的时候，是专传给同一性别的后代的，也有不传的，但不传的例外绝少。如果两性的颜色相同，包括花色的相同在内，而不同的颜色在程度上既深浅分明、在部署上又离奇古怪，显然说不上有丝毫保护之用，并且尤其值得注意的是，和颜色同时存在而结合在一起的还有其他各种不同的装饰品如毛丛、如各种附赘悬疣之类——那么，通过类比的推论方法，我们也就被带领到和上面所说的同样的一个结论，就是，它们之所以成为特征也未尝不是通过了性选择的，尽管在遗传的时候，不同性别的后代同样地传授得到，也无伤于这一结论。显豁和花样多端的颜色配备，无论限于一性或为两性所共有，在同属于一目或同属于一科、一属的动物里，一般成为例规的和其他服务于战斗或服务于美观的第二性征结合在一起——这样一个事实初不限于少数的例子，我们

只需回头看一下本章中所已叙述到的许多不同的例子，和前面在末章中将要看到的一些例子里，是广泛地可以找到的。

特征对两性同等遗传而不分高低优劣的这一法则，至少就颜色和其他装饰性的特点而言，在哺乳类中的流行要比在鸟类中远为广泛得多，但哺乳动物的武器如锐角长牙之类往往只传给公的，或在公的身上的发展要比母的身上完整得多。这是有些奇怪的，因为公的动物既一般地使用这些武器来在各式各样的敌人面前保卫自己，这种武器照说对母的动物也该有用。就我们所能认识到的来说，母的动物之所以没有这种武器，或有而不全，只能说是由于在这方面所通行的那种遗传方式的限制，此外就不好解释了。最后，在四足类中间，同一性别之间的个体与个体的竞争，和平的也好，流血的也好，除了极少数的例外不论，总是限于公的一方，因此他们通过性选择而经历到的特征上的变化，无论变化的目的是为了彼此之间的斗争，或者为了诱发异性，要比母的一方远为通常得多。

原注

[1] 欧文，《脊椎动物解剖学》，第三卷，页585。

[2] 同上书，页595。

[3] 关于麋和野生驯鹿的习性，见克音上校（《行猎者在加拿大》，1866年，页53、131）。

[4] 同上注[1]所引书，第三卷，页600。

[5] 见格瑞恩先生文，载《林纳学会会刊》（丙76），第十卷，动物学之部，1869年，页362。

[6] 马尔廷，《哺乳动物自然史诸论》，1841年，页431。

[7] 见所著《巴拉圭境内哺乳动物自然史》，1830年版，页15、21。

[8] 关于海象，见勒森所著条，载《自然史分类词典》，第十三卷，页418。关于冠类海豹（乙331，此属属名亦作乙897），见德凯（甲185）博士文，载《纽约自然史学园纪事刊》（丙11），第一卷，1824年，页94。彭南特也曾就这一类动物从海上捕猎的人那里收集了一些资料。但勃朗先

生在这方面的记载最称详备，载《动物学学会会刊》（丙122），1868年卷，页435。

[9] 海狸用来分泌海狸香的腺就是这样，见摩尔根先生所著极为有趣的一本书，《美洲的海狸》，1868年版，页300。帕拉斯对哺乳动物的臭腺的讨论也相当好（《动物学拾遗集》，第八分册，1779年，页23）。欧文（《脊椎动物解剖学》，第三卷，页634）也叙到这些臭腺，包括大象的和（页763）臊鼠的在内。关于蝙蝠，见多勃森先生文，载《动物学学会会刊》（丙122），1873年卷，页241。

[10] 仑格尔，《巴拉圭境内哺乳动物自然史》，1830年版，页355。这位观察家也曾就臭气举了一些奇特的具体资料。

[11] 欧文，《脊椎动物解剖学》，第三卷，页632。参看默瑞博士对这些腺体的一些观察，载《动物学会会刊》（丙122），1870年卷，页340。紧接着的下文中所引德马瑞的观察，见《哺乳动物学》（"*Mammalogie*"），1820年版，页455。

[12] 帕拉斯，同上注[9]中所引书，第八分册，1799年（注[9]中作1779年，似刊误——译者），页24。又德摩楞所著条，载《自然史分类词典》，第三卷，页586。

[13] 格雷博士，《诺士雷动物苑观赏掇拾录》，图片第 28。

[14] 法官凯屯关于美洲麋的观察，见《渥太华自然科学院》院刊（丙106），1868年，页36、40。关于山羊属中的角　（乙167）也有这种表现，见勃莱思文，《陆与水》（丙87），1867年，页37。

[15] 见欧文编、亨特尔著，《议论与观察》，1861年，第一卷，页236。

[16] 见格雷博士，《不列颠博物馆哺乳动物目录》，第三篇，1852年，页144。

[17] 仑格尔，《巴拉圭境内哺乳动物自然史》，页14。又德马瑞，《哺乳动物学》，页66。

[18] 见我所著《家养动植物的变异》第一卷有关这几种动物的各章；又第二卷，页73；又关于半文明的民族也进行人工选择，见第二卷第二十章。关于柏尔布腊山羊，见格瑞博士，上引《……目录》，页157。

[19] 赤袋鼠（乙692），见古耳德，《澳大利亚的哺乳动物》，1863年，第二卷。关于下文的有袋负鼠，见德马瑞，《哺乳动物学》，页256。

[20] 见《自然史纪事与杂志》（丙10），1867年 11月，页325。关于公鼠，见德马瑞，同上引书，页304。

[21] 见阿楞文，载英国剑桥《比较动物学博物馆公报》（即丙38），1869年，页207。多勃森论蝙蝠类（乙237）的性征，见文载《动物学学会会刊》（丙122），1873年卷，页241。格瑞博士论树懒，见同上引书，1871年卷，页436。

[22] 德马瑞，《哺乳动物学》，1820年，页220。关于山猫（乙411），见仑格尔，同上书，页194。

[23] 默瑞（见上注[11]）论海狮，见《动物学会会刊》（丙122），1869年卷，页108。关于格林兰海豹见勃朗先生，同上引书，1868年，页417。关于海豹类的颜色，亦见德马瑞，同上引书，页243、249。

[24] 见法官凯屯（见上注[14]）文，载同上刊物，1868年卷，页4。

[25] 格瑞博士，同上《……目录》，第三篇，1852年，页134、142；亦见格瑞博士，《诺士莱动物苑观赏掇拾录》，其中有关于岬麋的那一个种（乙677）的一幅图，画得逼真；又有关于丛灌羚（乙954）的一段文字。关于好望角产的岬麋（乙676），见斯米思，《南非洲动物学》，图片41、42。在我们的动物园里也保养着这里所叙到的羚羊类里的好多个种。

[26] 关于黑羚（乙66），见《动物学会会刊》（丙122），1850年卷，页133。又关于与此关系相近而两性之间在颜色上的差别也相等的另一种羚羊，见贝克尔爵士，《阿尔伯特湖》，1866年版，第二卷，页327。关于滑腻羚（乙69），见格瑞博士，同上《……目录》，页100。又德马瑞尝论到狷羚（乙60），见《哺乳动物学》，页468。又斯米思，《南非洲动物学》中也叙述到了角马。

[27] 见《渥太华自然科学院》院刊（丙106），1868年 5月 21 目，页3、5。

[28] 关于"斑腾牛"，见缪勒尔，载《印度洋群岛动物学》，1839—1844年，分册35；亦见勃莱思文，《陆与水》（丙87）（1867年，页476）中所引腊弗耳斯（甲542）的话。关于各种山羊，参见格瑞，《……

目录》，页146；与德马瑞，《哺乳动物学》，页482。关于泽地鹿（乙217），见仑格尔，同上引书，页345。

[29] 见斯克雷特尔文，载《动物学会会刊》（丙122），1866年卷，页1。泊楞和达姆（甲177）两位先生亦曾对这一事实充分地加以确定。亦见格瑞文，载《自然史纪事与杂志》，（丙10），1871年 5月，页340。

[30] 关于吼猴属，见仑格尔，同上书，页14；和勃瑞姆，《动物生活图说》，第一卷，页96、107。关于蛛猴属，见德马瑞，《哺乳动物学》，页75。关于长臂猿属，见勃莱思文，《陆与水》（丙87），1867年，页135。关于细猴属，见缪勒尔，注[28]已引书，分册10。

[31] 见泽尔费，《哺乳动物自然史》，1854年，页103。书中并附有公狒狒的头颅的图，不止一幅。亦见德马瑞，《哺乳动物学》，页70。又见泽弗沃圣迪莱尔与居维耶，《哺乳动物自然史》（"*Hist. Nat. des Mamm.*"），1824年版，第一卷。

[32] 《家养动植物的变异》，1868年，第二卷，页102、103。

[33] 欧文编、亨特尔著，《议论与观察》，1861年，第一卷，页194。

[34] 贝克尔爵士，《在阿比西尼亚境内的尼罗河各支流》，1867年版。

[35] 麝鼠一称麝　（即乙412），见奥杜朋与巴赫曼合著，《北美洲的四足类动物》，1846年，页109。

[36] 见帕拉斯，《从睡鼠目出来的四足类新种》，1778年，页7。我在这里所称的roc（译文作"西比利亚鹿"——译者），在帕拉斯是Capreolus slbiricus subeaudatus。

[37] 见其所著《自然学家在尼加拉瓜》，页249。

[38] 见斯米思，《南非洲的动物学》中的一些很好的图片，和格瑞博士，《诺士莱动物苑观赏掇拾录》。

[39] 见《威士特明斯特尔评论》（丙153），1867年 7月 1日，页5。

[40] 见所著，《南非洲旅行记》，1824年版，第二卷，页315。

[41] 格瑞博士，《诺士莱动物苑观赏掇拾录》，页64。勃莱思先生在谈到锡兰的豚鹿（hog deer）的时候，说这种鹿在换新角的季节，白斑点要比一般的豚鹿见得更为鲜明，见文，载《陆与水》（丙87），1869年，页242。

[42] 参见福耳肯纳尔与考特雷（甲142）合著文，载《地质学会会刊》（丙117），1843年卷;又福耳肯纳尔，《古生物学回忆录》，第一卷，页196。

[43] 《家养动植物的变异》，1868年，第一卷，页61—64。

[44] 斯克雷特尔文，载《动物学会会刊》（丙122），1862年卷，页164。又参看马尔特曼（甲447）博士，《农业纪事刊》（丙13），第四十三卷，页222。

[45] 我自己在动物学会的动物园里观察到这一事实；而在泽弗沃圣迪莱尔与居维耶，《哺乳动物自然史》（第一卷，1824年）的彩色图片中也可以看到许多的例子。

[46] 见贝茨，《自然学家在亚马孙河上》，1863年，第二卷，页310。

[47] 我在动物学会的动物园里看到过文中所叙的各个猿猴种的大多数，未见的只是少数。关于圈胡猴（乙871）的一段话采自马尔廷先生的《哺乳类自然史》，1841年版，页460；同书页475、523，也可以参看。（即上注[6]中的作者与书——译者。）

译注

1. Berbura，疑即Berbera，东非索马里地名，当是此种山羊产地。

2. Cayenne，南美圭亚那地区小岛。

第三篇 性选择与人类的关系，并结论

第十九章 人类的第二性征

男女之间的差别——这一类的差别以及两性所共有的某些性状，是怎样来的——战斗的法则——心理能力方面的一些差别，与嗓音——论姿色之美对决定人类婚姻的影响——野蛮人对装饰手段的注意——野蛮人心目中的女子美——夸大本种族每一个独特之点的倾向。

在人类，两性的差别比大多数四手类（乙816）动物要大些，但比起某几个种来，却要小些，例如大狒狒（即乙318）。男子平均颇为明显地要比女子高些、重些、力气大些、肩膀方些、而肌肉鼓得更为清楚些。由于肌肉发达和前额突出之间所存在的关系，[1] 男子的眉脊一般要比女子的更为显著。男子身上、尤其是脸上，有着更多的毛，喉音也不同，男音的声调更为重厚有力。在某些族类里，据说女子在肤色上和男子只有轻微的差别。例如，希伐恩福尔特（甲589）在谈到聚居在赤道以北只有几个纬度的非洲腹部的一族黑人、叫做孟勃图人（Monbuttoos）中间的一个妇女的时候说："像她族中所有的女子一样，她的皮肤要比她丈夫的浅上好几度，多少有几分像烤得半熟的咖啡的颜色。"[2] 但妇女们在田里劳动，而且不穿什么，照说不会因受天气的侵蚀而和男子们的肤色有所不同。欧洲的妇女，在两性之中，也许是肤色更为浅淡的一性，在两性同样受到暴露的情况下，这是可以看出来的。

男子比女子更为勇敢、好斗，更有精力，而在发明的天才上，也要强些。他的脑子是绝对地要大些，但他的身体既然也高大些，据我所知，这些较大较强的情况是不是光表示一个比例的关系，还没有得到充分的确定。在女子，面部要圆浑些，上下颚和头颅的底部要小些，躯干的轮廓也圆浑些，而某些部分突出得多些，她的骨盆要比男子的宽阔些，[3] 但后面这一特征也许不该算作一个第二性征，而更恰当地说是个第一性征。女子发育成熟的年龄要比男子为早。

雄性动物的一些足供辨别其为雄性的特征一直要到将近成熟的年龄才充分发展出来，不论属于哪一纲的动物全是如此，人也是如此；但若中途受到阉割，它们就再也不出现了。举胡髭为例，胡髭是一个第二性征，男孩子是没有胡髭的，尽管从幼小的年龄起，头上的毛，即发，一直很多，却不生髭。在生命过程中，有些陆续发生的变异是出现得比较晚的；通过这一类的变异，男子才取得了他的男性的一些特征，而大概也正因为它们出现得晚，所以只传男而不传女，胡须就是一个例子了。男孩和女孩是彼此很相像的，好比许多其他动物的幼辈一样，而这些动物，一到成年，公母之间是有很大的差别的。男女孩和成熟的男子或女子相比，则与后者的相像程度要比与前者的相像程度高得多，幼小的公和母的动物也有这种情况。但女孩子终于成长而取得某些分明的特征，而就她的颅骨的形成而言，据专家说，她所处的是孩子和成年男子之间的一个中间状态。[4] 再有一点，在相近而不同的物种之间，幼辈和幼辈相比，差别虽大，却不如成年者和成年者相比之甚。如今人的各个不同的族类之间的孩子也有同样的情况。有些人甚至主张，我们无法从婴儿的颅骨上发现种族的差别。[5] 至于肤色，新生的黑人婴儿是红润的胡桃色，不久便转成石板石似的灰色，至于充分发展成为黑色，在苏丹，约在出生后一年之内，而在埃及，则要三年。黑人眼睛的颜色起初是蓝的，而头发则与其说是黑的，不如说是栗色的，而起初也只是发梢有些鬈曲。澳大利亚土著居民的孩子初生时是带黄的棕色，后来才变黑的。巴拉圭的瓜拉尼人[1]的初生儿是淡黄色的，要几个星期以后才取得和他父母一样的棕里带黄的肤色。在美洲的其他地区，有人观察到过与此相类似的情况。[6]

我在上文具体地说明了人类男女两性的一些差别，因为这些差别和四手类动物公母之间的差别有着奇特的相似之处。在这些动物里，母的也比公的成熟得早，至少泣猴属的一个种，阿氏泣猴（乙185）是一个可以肯定的例子。[7] 大多数四手类物种的公动物比母的要高大和强壮些，在这一方面大猩猩（gorilla）提供了一个大家所熟悉的例子。即便在这样一个微不足道的特征如眉脊，在某几种的猴子里，也是公的要比母的更显得突出，[8] 和人一样。大猩猩和另外几个种的猿猴，成年时公的在颅盖骨上呈露着一条平分左右的冠状突起，极为显著，母的却是没有的，而埃克尔在澳大利亚土著居民的两性中间发现了这一差别的一个痕迹。[9] 在猿猴中间，如果公母之间在喉音

或叫声上有任何差别的话，总是公的更为洪亮一些。我们已经看到过，某几个猿猴种的公猴子长有很好的胡子，而在母的，不是没有，便是有也很不发达。母猴的须、胡、或髭比公猴长得还要盛大的例子还没有听到过，一例也没有。甚至在胡须的颜色上，在人与四手类之间也存在着一个有趣的并行现象。因为就人说，如果须色和发色不同，而这是普通的事，据我了解，须色几乎总是要浅些，往往带点红。我在英国屡屡观察到这一事实，但有两位先生最近写信给我，说这些是例外，不是通例。其中一位对这种例外还有个解释，认为这是由于一家的父母两方在须发的颜色上原有很大的差别的缘故。两位又说，他们长期以来一直觉察到这个须发不同的特点（有人再三指斥其中的一位自己的胡子是染过的），因而在别人身上随时注意观察，终于得到确定，认为这种例外是很难得的。呼克尔博士为我在俄国留心到这个小问题，发现没有任何例外。在加尔各答植物园里任职的斯科特先生惠然见许，替我观察那里来往的各个族类的人，同时也注意到印度内外其他地区的人，如锡金的两个族类，又如蕃提亚人（Bhoteas）[2]、天竺人、缅甸人、中国人，这些民族的脸部大多数是很少有毛的，而他的发现是，凡遇有须发颜色有所不同的例子，总是须的颜色要浅淡些，绝无例外。如今上面所说到的猿猴也正是如此，胡须的颜色常常和头毛的颜色迥然不同，总是要淡些，往往有淡到纯白的，有时候是黄的或带红的。[10]

至于身体上一般的毛的有无和多少的情况，在所有的种族里，女子都比男子为少。而就少数几种四手类动物而言，母的腹部的毛要比公的为少。[11] 最后，各种猿猴的公的，像男人一样，比母的要勇敢些、凶猛些。在队伍中，他们是带头者，遇有危险，直接打头阵。从这些，我们看到人的两性差别与四手类的两性差别之间所存在的并行现象是如何地亦步亦趋了。但在不多的几个物种里，如某几个种的狒狒、如猩猩、如大猩猩，公母之间的差别要明显地大得更多，例如公的有更大的犬牙、毛的发展和颜色也浓密些，而尤其显著的是，不生毛的部分的皮肤来得特别浓艳，而这些，人类男女之间不是没有，就是要差得多。

人类所有的第二性征，即便在同一种族的范围之内，也有高度的变异性，而在种族与种族之间，第二性征的差别是大的。这两条规矩本来是一般地适用于全部的动物界的，人类自不例外。在诺伐拉号

（Novara）船上所作出的种种观察里，[12] 我们看到澳大利亚土著居民的男子在身材上比女子只高出65公厘，而在爪哇人，则男子平均要超过218公厘，因此，爪哇人在身材上的两性差别比澳大利亚人要大三倍而有余。在各个不同的种族里，人们对身材、颈围、胸围、背脊长、臂长等等作出了许许多多次的仔细的测定，而几乎所有的测定都表明男子与男子之间的差别比女子与女子之间的要大得多。这一事实指示出来，至少就这一类所曾测定的特征而论，自这若干种族从一个共同的祖系分化而出以来，主要是男子一方起过许多变化。

在不同种族的男子身上，胡须和体毛的发展有着显著的差别，即便在属于同一种族的各个部落或家族之间也复如此。我们欧洲人在自己中间就可以看到这一点。在圣克耳达岛 [3] 上，据马尔廷（甲444）说 [13] 男子一直要到三十岁或过三十岁才生出须来，而在这年龄里还只是疏疏落落的几根。在欧罗巴和亚细亚作为一整片的大陆上，自西往东，胡须的盛行，一直到走出印度境外才告一段落，尽管作为印度范围以内的锡兰的土著居民的须是往往不长的，远在古代，迪奥多茹斯（甲194）便已注意到这一点。[14] 印度以东，多须的情况就不见了，暹罗人、马来人、卡尔默克人（kalmuck）、中国人和日本人都是如此。然而一到日本群岛极北诸岛上的蝦夷人（Aino），[15] 我们却碰上了世界上最多毛的男子。黑人的须是很少的，或者没有，颊须或严格的胡子是难得的；黑人的男女两性在身体上也几乎完全缺乏那层细软的茸毛。[16] 反之，马来群岛上的巴布亚人（Papuan），论肤色是几乎同黑人一样的黑，却有很发达的胡须。[17] 在太平洋区域以内，斐济（Fiji）群岛的居民有着蓬蓬松松的大胡须，而相去不太远的东加（Tonga）和萨摩亚（Samoa）两个岛群上的居民是没有几根的，但这几种人是分属于几个不同的种族的。至于埃力思群岛 [4] 上的居民则全都属于同一个种族，而单单在其中的一个岛上，即努尼马亚岛（Nunemaya），“男子们长着极为漂亮的胡须”，同时在其余的岛屿上，男子们却只有寥寥的十几茎，也算是胡子了。[18]

在整个广大的美洲大陆上，男子可以说是没有胡须的，但在几乎所有的部落 [5] 里，男子脸上都会长几根短毛，尤其是一到老年。就北美洲的一些部落说，喀特林估计，二十个男子中有十八个是天生的完全不长胡须的，但间或可以看到个把男子，由于在发育的时候忽略

了把几根嘴边的毛拔除，居然有一撮细软的长不过一两英寸的小胡子。巴拉圭（此下皆南美洲的印第安人——译者）的瓜拉尼人[6]（Guarany），和他们周围的所有的部落不同，也有一小撮短须，甚至体毛也有一些，但没有颊须。[19] 福尔勃斯先生特别留意过这问题，他告诉我，连山叠岭区域的艾玛拉人（Aymaras）和奇楚亚人（Quichuas）是特别地少毛的，但到了老年，下颌上间或出现零落的几茎。在这两个部落的男子身上，连欧洲人长毛长得很多的某些部分也只有很少的毛，妇女在这些相应的部分则根本没有。然而男女两性的头发却都长得异乎寻常的长，差不多可以挂到地面上。北美洲的有一些部落也有同样的情况。在毛量的多寡上，在身体的一般形状上，美洲土著居民的男女两性之间的差别，比大多数的种族要小些。[20] 这一事实和某几种关系相近的猿猴类的情况也可以相提并论：例如黑猩猩（chimpanzee）的公母之间的差别就没有猩猩（orang）或大猩猩（gorilla）的公母之间的那么大。[21]

在前面的几章里我们已经看到，就哺乳、鸟、鱼、昆虫等等各类动物而言，种种理由使我们相信，许多特征是通过性选择由两性之一取得，然后又分移到两性的又一性身上。而就人类来说，同样方法的传递既然也显然地流行过，并且所牵涉到的特征也不少，我们在讨论男性所独具的一些特征的起源、并兼论两性所共有的某些其他特征的时候，就可以省去一些无谓的重复的话了。

战斗的法则——在野蛮人中间，即以澳大利亚的土著居民为例，妇女成为部落成员之间和部落与部落之间所由发生战斗的一个经常的原因。我们自己古代的情况无疑地也是如此："因为早在海伦（Helen）以前，妇人就是可怕的战争的原因了"。在有些北美洲的印第安人中间，这种战争已经被提炼成为有系统的一套，据那位出色的观察家赫尔恩（甲309）说：[22] "在这些人中间一向有这样一个风俗，就是，男子们为所系恋的女子彼此进行角力，而终于把胜利果实带走的当然总是最健壮有力的一方了。一个软弱的男子，除非是个好猎手，而要赢得女子的欢心，要保持一个别的男子认为值得注意的老婆，是难得有的事。这一风俗在所有的部落里全都通行，成为青年人中间一股巨大的鼓舞和效法的力量，使他们从儿童时代起，一遇逢年过节的机会，就相聚角力，一试身手。"南美洲的瓜那人（Guana），

据阿札腊说，男子在二十岁或二十多岁以前是难得结婚的，因为在此以前，他们不可能把情敌们打下去。

可供列举的其他类似的事实还有。但即使我们在这方面没有什么例证，我们根据较高等的四手类动物所提供的可以相比的材料，[23]也就几乎可以肯定，人在他早期的若干发展阶段里，也一般地遵行过这条战斗的法则。即在今天，我们还间或发现有人的犬牙或虎牙特别发达，比其他的牙齿突出得多，并且牙端还有供上下犬牙扣合之用的锯齿状空隙，这完全有可能是一个返祖遗传的性状，退回到当初我们的祖先，像今天还存活的许多四手类的公的动物一样，经常装备着这些武器的那个状态。我们在上文有一章里已经说过，当人逐渐地变得直立，而为了战斗和其他的生活目的不断地用他的手和臂来掌握木棍和石块的时候，上下颚和齿牙就用得愈来愈少了。这一来，上下颚和有关的肌肉，不用则退，就缩减下去，而齿牙，通过我们还不很了解的相关的原理和生长中节约的原理，也是如此，因为我们到处看到，身体上凡是已经不再派用处的部分都要减缩。通过这一类的步骤，人类两性之间在上下颚与齿牙方面原先存在着的不平等就终于消除了。这一情况和许多公的反刍类动物的情况几乎也成一个并行现象，在后者，显然是由于角的发展，原有的犬牙不是减成一些残留，便是根本不见了。在猩猩和大猩猩，公母两性的颅骨是大小悬殊的，而这一情况又和公猩猩的巨大的犬牙的发展有着密切的关系，既然如此，我们就可以作出推论，认为人类早期男祖先的上下颚的减削，对于他的面貌，一定引起了一番最显著而有利的变化。

男子与女子相比，有较大的身材和体力，又有更宽阔的肩膀、更发达的肌肉、棱角更多的全身轮廓、更勇敢好斗，所有这一切，我们可以了无疑义地认为主要是从他的半人半兽的男祖先那里遗传而来的。但这些特征，在人的漫长的野蛮生活的年代里，通过最壮健、最勇敢的男子们，不仅在一般的生存竞争中，并且在为取得妻子的争夺战中——双重的成功，而保存了下来，甚至还有所加强，因为这种成功保证了他们能够比同辈中不那么壮勇的弟兄们留传下更多的后代。有一种看法认为男子体力之所以较强，主要是由于他，为了自己与家小的生活，比女子劳动得更辛勤些，而辛勤劳动的影响终于遗传了下来；我认为这样一个看法大概是不对的，因为在所有半开化的种族里，妇女被迫而劳动的辛勤程度并不亚于男子，或且过之。一到文明的种族里，依靠战斗作为仲裁方法来取得妻子的作风早就废止不行。

但到此，作为一个通例来说，男子为了养活一家大小，却要比妇女付出更为辛勤的劳力，而他们的更大的体力却也因此而得以维持不变。

两性在心理能力方面的一些差别。——关于这一性质的男女两性之间的差别，性选择有可能起过一番高度重要的作用。我知道有些作家怀疑在这一方面究竟存不存在任何内在的差别，但和呈现着其他一些第二性征的低于人的动物相形之下，或略作比拟之后，我们至少得承认这一性质的差别是可能存在的。谁也不会争辩，公牛在性情上和母牛不一样，公的野猪和母猪、牡马和牝马也不相同，而据动物园管理人员所熟悉的而言，在几种较大的猿猴里，公的和母的也有差别。女子的心理倾向似乎是和男子的有些不同，主要表现在更为温柔和不那么自私等方面。而这话甚至也适用于野蛮人，帕尔克的《旅行记》里有一段大家所熟悉的文字以及其他许多旅行家的话都能证明这一点。由于她的有关母性的一些本能，妇女通常要向她的婴儿极为突出地表现这些品质，因而就有可能把它们引申而适用到其他同类的人。而男子则不然，他是其他男子的对手，他和别人进行竞争而引以为快事，而这就可以引起野心，更从野心过渡到自私自利是太容易的事了。对他来说，这些品质似乎是些自然的东西，而也是不幸地与生俱来而又分有应得的东西。一般也承认，女子在直觉，在辨认事物的敏捷以及也许在模仿或模拟等方面，能力要比男子的更为显著。但这些性能中，至少有一部分标志着较低的种族的一些特点，因而是属于一个过去而较低的文明状态的。

两性之间在理智能力方面主要的区别是，男子无论从事什么，造诣所及，都要比女子高出一筹——所从事的业务所要求的或许是深沉的思考，是推理、是想象，或许只是感官及两手的运用，都是一样。如果我们选编两张名单，一张男的，一张女的，把历来最杰出的诗人画家、雕塑家、音乐家（包括作曲和演奏在内），每一类下面都选列半打人名，这两张单子是经不起一比的。我们又不妨根据平均离差的这一法则，有如高耳屯先生在他的著作《遗传的天才》中所曾一清二楚地表明的那样，而加以推论，认为如果一部分男子在许多学科上有能力比一部分女子达成一个无可置疑的高度的造诣的话，那么，一般男子的平均心理能力一定要在一般女子的平均之上了。

在人的人兽参半的祖先中间，和在野蛮人中间，男子久历世代地为了占有女子而一直进行过竞争。但只靠身材之高与体力之大是不能

保证胜利的，除非同时结合上勇敢、毅力、有果断的精力等品质。在社会性的动物中间，在赢得一个母的做配之前，年轻的一代公的必须经历许多次的战斗，而年老的一辈公的，为了保持他们的母的，也须重新参加一些战斗。到了人类，他们还有必要保卫他们的妻子和幼小的子女，使不遭各种敌人与野兽的侵袭，同时又要猎取食物来养活全家大小。但要避免敌害，或成功地攻击它们，要捕取飞禽走兽，要制作武器，不能没有较高的心理性能有如观察、推理、发明、想象等的帮助。这些不同的性能，在一个人的成年时期里，会不断地受到考验而被选择到手，而同时，即在生命的同一时期内，又因随时运用而得到加强。其结果是，按照我们再三引用到的那条原理，我们可以指望它们至少会倾向于传给主要是男性的下一代，而在下一代的同一个年龄期内表现出来。

如今让我们设想，如果把两个男子，或一男一女，安放在一个相竞争的境地之中，而这两个人，在每一种心理品质上，都是一模一样地完善无缺，所不同的只是其中的一个精力多些、毅力强些、而勇气大些，竞争的结果是可想而知的，大抵精力和勇毅过人的那一个，不论所从事的是什么行道，会崭露头角而高出另一个人的头地。[24] 这个人简直不妨说是拥有天才——因为有一位伟大的权威曾经宣称过，天才就是忍耐；而忍耐，在这里，就意味着不屈不挠、无所畏惧的毅力。但这样一个对于天才的看法也许是有缺点的；因为如果没有比较高度的想象能力和推理能力，谁也不可能在许多科目方面取得卓越的成功。后面这两个性能，想象与推理，和前面那一个、忍耐一样，之所以在人身上得到发展，部分是通过了性选择——那就是，通过敌对男子之间的竞争，而部分也通过了自然选择——那就是，由于在一般生存竞争中的成功；而这两种选择所牵涉到的竞争既然都需要在生命的成熟期内进行，则所取得的特征在往下代传的时候，传到得更充分些的大概是男的一性，而不是女的一性了。我们的种种心理性能有许多是通过性选择而发生变化与得到加强的这样一个看法是和下面两个情况十分明显地吻合的：第一，这些性能在春机发轫期（puberty）中会经历相当大的改变，[25] 而这是尽人皆知和多少有些惹人讨厌的一件事；第二，太监或其他受过阉割的男子，在这些性能上，一辈子要比别人为低劣，不能发展。总之，男子就是这样地终于变得比女子更为优越。但，就总的情况来说，幸运的是，在一切哺乳动物中间，更为广泛流行的是两性遗传均等的这一法则。否则，男子在心理天赋上

的超越于女子就有可能像雄孔雀在翎毛装饰上的超越于雌孔雀一般，那就不免太悬殊了。

我们必须记住：两性中此一性或彼一性在生命较晚时期所取得的特征或性状倾向于只传给同一性别的后代，即父则传子，母则传女，而在子或女的身上在同样的年龄发展出来，而较早取得的特征则所传不分性别，即子女都可以传到——这些，尽管是两条一般的规则，却未必一贯地通行。如果一贯通行，我们就不妨作出结论（但在这里我的话是越出了我应有的范围的），认为男女孩子早年教育的影响会在结婚以后同样地传给他们的子女。因此，目前存在于两性之间的心理能力上的不平等就不能用同样或大致相似的一套早年训练的课程来加以消除。反过来，如果课程有两套，男女不同，这种不同也不可能成为导致两性在心理能力上所以不平等的原因。为了使女子得以够上和男子同等的标准，她在将近成年的时候，应该在加强魄力和毅力方面受些特殊的训练，而她的推理和想象的能力也需通过锻炼，尽量提高，这样，她也许有可能把这些品质主要地传给她的成年的女儿。但不是所有的女子都可以这样地提升起来，除非，在许多世代之内，凡是具有上述的这些强毅的品德的女子，都能够结婚，而比起别的女子来，能够生育更大量的子女才行。像上文讨论体力时所已说过的那样，尽管今日之下，男子们已不再为妻子而进行斗争，因而这一方式的选择已一去不复返，但是，他们在成人之后，为了维持自己和他们的家庭，一般还需经历一番严厉的竞争；而这就倾向于把他们的心理能力保持不败，甚或还有所加强，而这样一来，目前存在于两性之间的不平等也就得到了保持，甚至有些变本加厉。[26]

<u>嗓音与音乐能力</u>。——在有几种四手类动物里，成年的公母之间在发音能力与发音器官上有着巨大的差别。人在这方面的类似的差别看来是从他的早期的祖先那里传下来的。成年男子的声带，比成年女子的，或比男孩子的，约长出三分之一，而阉割对他的影响是和对低于他的动物的影响一样的，就是"使甲状腺等等应有的突出的发展中途停止下来，而这些结构的发展原是和声带的延伸同时并进的"。[27] 至于这一差别所由来的原因，我在前章已经说过，大概是由于公的动物，在恋爱、暴怒、嫉妒等心情的刺激之下，经常不断地使用发音器官所致，此外我更没有什么可以补充的话。据吉勃斯（甲264）爵士的研究，[28] 嗓音和喉头的形态在人类的各个种族里各有不同。但据

说在鞑靼人、中国人以及其他一些民族中间，比起大多数别的种族来，男、女音的差别不那么大。

歌唱或音乐的爱好和在这一方面的能力虽不是一个性的特征，我们在这里却决不能轻轻放过。一切动物发声的目的尽管不止一端，我们却有充分的理由认为，发音器官的用途与其发展之趋于完善是和有关物种的繁殖分不开的。各种昆虫和少数几种蜘蛛是能够自动发出够得上称为声音的几种最低等的动物，而这是通过构造得很美的磨音器官发出的，并且往往只有雄虫才有这种器官。所发出的声音，据我了解，全都是由同一个音符构成，通过重复而产生节拍，[29] 这种鸣声有时候对人也颇为悦耳。在有些例子里，鸣声的主要目的，乃至唯一的目的，像是在对异性发出呼唤或施加引逗。

鱼类的鸣声，据说在有些例子里只有雄鱼才能发出，而且只限于繁育的季节。一切呼吸空气的脊椎动物必然有一套把空气吸进来与呼出去的器官，备有一根在一端可以关闭的管道。因此，当脊椎动物的最原始的成员受到强烈的刺激而肌肉突然收缩的时候，几乎肯定地会发出一些没有目的而不由自主的声音来，而这些声音，如果经验证明其为多少有些用处，就会很容易通过适合者存的道理——即凡是能作出正常适应的各种变异得到保存的道理——而不断地逐步变化或得到加强。直接呼吸空气的最低等的脊椎动物是两栖类，而此类之中，蛙类和蟾蜍类是备有发音器官的，一到繁育季节，就昼夜不休地使用上了，而就两性比较起来，雄的发音器官往往要比雌的更为发达。在龟类，只有雄龟能鸣，而这也只在求爱的季节里。雄的鳄鱼，在同一季节里，能做吼声，像牛鸣。谁都知道，作为调情的手段，鸟类是怎样不惮其烦地运转它们的歌喉的，而有几种鸟还能演奏不妨称为器乐一类的音乐。

我们在这里所更为特别注意的哺乳类这一纲中间，几乎所有物种的公的，一到繁育的季节，总要使劲地运用他们的嗓音，用得比任何别的时候多得多，而有几种动物的公的，一过这个季节，便绝对不发声。在别的一些物种里，则公母两性，或只有母的一性，把嗓音用作恋爱的号角。我们在考虑到这些事实之后，再想到在有些四足类动物里，公的发音器官比母的要更为发达得多，有的是经久的现象，有的是短期的，只限于繁育的一季，再联想到在大多数的低于哺乳类的各类动物里，雄的或公的所发出的声音的用处不仅在于叫唤他的对象，

而且要激发她、诱惑她——既考虑到这些，我们感觉到奇怪的是，为什么直到今天，我们还没有取得良好的例证来说明，公的哺乳动物的发音器官也未尝没有类似的用途。美洲属于吼猴属的一个种（乙647）在这方面也许构成一个例外，而和人相接近的人猿、长臂猿的一个种，敏猿（乙495）或许也是。这种长臂猿的嗓音是极其响亮而富有音乐味的。沃特尔哈乌斯（甲686）先生说：[30]“据我听来，猿啼在音阶上的抑扬上下之间，每一顿挫总是不超过、也不少于半音，而我可以肯定地说，啼声中最高音与最低音之间恰好相差八度。各个音的品质是好的，很有音乐韵味，我不怀疑一个有工力的提琴家会在他的乐器上把长臂猿的曲谱示意性地而却还准确地演奏出来，所差的只是嘹亮的程度不及而已。”沃特尔哈乌斯先生接着又把啼声用音符录了出来。解剖学家欧文教授同时也是个音乐家，坐实了上引的话，并且说，这只长臂猿“是野兽之中堪称真正能唱的绝无仅有的一例了”，这样说当然是错了的。这只人猿曾当众表演过，而在表演之后显得很紧张。不幸的是，对这一猿类在自然状态中的生活习惯从未有人作过仔细的观察，不过，和其他动物相比而加以推测，可知他大概也是把他的音乐才能主要地用于求爱的季节里的。

但长臂猿属中能唱的还不光是这一个种，因为我的儿子弗·达尔文曾在动物园里悉心倾听过另一个种，银猿（乙498）歌唱一只三个音的调子，真是音程匀整，有着清切的音乐韵味。更教人惊奇的一个事实是，某几种啮齿类（乙840）动物也能发出音乐的声音。常有人谈起或展览能唱歌的小老鼠但也常有人怀疑这是骗人的玩意儿。但我们最后却也看到一个有名的观察家，洛克沃德（甲408）牧师[31]所写的一篇清楚的记载，说到美洲的一个小型的鼠种，鸣鼠（乙476）的音乐能力，这种小鼠是和英国普通的小型鼠种不同一属的。这只小动物是有人养着的，曾经屡次表演给人听。她在唱两支主要的歌曲中的一支时，“往往把最后一段节线拉到两段或三段那么长，而有时候她还要从C调高半音和D调改变到C本调和D调，然后又在这两个音调上颤抖着嗓音流连一个时候，而终于在原来的C调高半音和D调上啾的一声而戛然收场。半音与半音之间界限分明，毫不含糊，也是很显著的一点，在耳朵有训练的人很容易领会”。洛克沃德先生把这两只歌曲都谱了出来，并且说，这只小老鼠虽“没有辨别节拍的耳朵，她却懂得守住B的音键（两个变音或低半音）和严格维持在一个主要的音键之内……她的柔软而清楚的嗓音每下降八度时，是降得再精确没有的；然后，

在收场时，嗓音又转而上升，在C调高半音和D调上发出突然的颤声而结束”。

一个评论家曾提出问题：人的耳朵（他应当同时提到其他动物的耳朵）怎么会通过选择而终于能对音乐上音的辨别作出适应。但这个问题说明提出的人在思想上有些混乱。首先应该知道什么是声，空气中若干“单纯的震荡”的同时存在所造成的一个感觉就是一个声，各个震荡的周期不同，而彼此又如此其不断交错，致使我们的耳朵无从辨认它们的个别的存在，所以听去只是一声。只是在这些震荡断而不续和各个震荡之间缺乏和谐的两种情况之下，声始终只是声，而不成音乐的所谓音。所以，凡是有能力辨声的耳朵——而大家都承认，对一切动物来说，这样一种能力有其高度的重要性——也就能感觉到音乐的音，也就是知音。即便在动物阶梯的各个低下的级层里，我们也可以找到这种能力的例证。即如甲壳类动物就备有若干根长短不同的为听觉服务的毛，有人看到过，只要适合的乐音一响，这些毛就颤动起来。[32] 上文有一章里已经说到过，对蚊蚋触须上的细毛，也有人观察到过同样的情况。另一些可以信赖的观察家也曾确凿地说蜘蛛也能接受音乐的吸引。很多人也熟悉有的狗在听到某些特别的音调的时候会吠叫起来。[33] “看来海豹也能领会音乐，海豹对音乐的爱好是古代人便已熟悉的一件事，而直到今天，还时常为海上猎人所利用。”[34]

因此，只就对音乐的音的单纯的辨认而论，无论所说的是人也好，是其他动物也好，我们似乎没有什么特别的困难。黑耳姆霍耳兹曾根据生理学的原理，来解释为什么人的耳朵听到和谐的音调就觉得舒服，而不和谐的则不舒服。但这对我们没有多大关系，因为音乐讲求和谐毕竟是近代的一个发明。我们更关心的是旋律，而在这里，也以黑耳姆霍耳兹为据，为什么我们要用到音阶上的各个音，也是不难理解的。原来我们的耳朵总要把一切声响分解成为所由构成它们的许多“单纯的震荡”，尽管人并不觉察到这种分解的过程，分解总是经常进行着的。在一个乐音中间，各个震荡之中调子最低的那个震荡一般总是最占优势，而其他不那么显著的一些是第一至第八的音程、第十二、第二个八度，等等，对那个基本而占优势的低调都是和谐得来的。在我们音阶上的任何两个音都有许多共同的可以的和谐的泛音。如此一说，我们似乎可以看得很清楚，如果一只动物老爱唱某一支歌曲，而且总是这一支，它就会就那些拥有许多共同的泛音的音连续不

断地加以试发这样一个方向来引导自己——那就是说，它会替它的歌曲挑选那些属于音阶的一些音。

但若有人进一步地问，为什么音调这样东西，排成了一定的次序，具备了一定的节奏，就会引起人和其他动物的快感，那我们所能提出的理由就和某些滋味、某些香气之所以能引起快感一样，再多也就说不上了。但音调确乎能为动物提供某一种的快感是不成问题的，在求爱的季节里，许多种昆虫、蜘蛛、鱼、两栖类和鸟类动物都能产生音调，我们认为不成问题的根据就在这里。因为，如果这些动物的母的不懂得领会这些音声，又不从而得到激发，受到媚惑的话，那么，公的一方的一番苦心孤诣，以及那些往往为公的一方所独具的复杂的发音结构就成为徒劳无用；而这是不能想象的。

一般都承认人的歌唱是器乐的基础或起源。音乐的音的人工的生产或创制是有其乐趣的，也是需要能力的，此种乐趣与能力是心理性能的一部分，但这两个性能，就人的日常生活的习惯来说，可以说是最没有什么用处的，既然如此，我们就不得不把它们纳入人的种种天赋中若干最神奇而不可理解的天赋之列。这种制造器乐的爱好与能力是在一切种族的人中间都可以找到的，哪怕是最野蛮的，尽管最初的制作是很粗糙的；完全不能制作的例子是没有的。但各个种族对器乐的欣赏能力却又大不相同，我们的器乐不能为野蛮人提供任何乐趣，而他们的器乐对我们来说也是不堪入耳和不知所云。塞曼（甲597）博士在这题目上说过一些有趣的话，[35] 他说："即便在西欧的若干民族中间，尽管由于近便与经常的来往而彼此之间有着密切的联系，其中任何一个民族的器乐，如果交给其他各个民族来欣赏，而把体会说出来，体会到的意义是不是和本民族的体会相同，是可以怀疑的。更由此向东旅行，我们发现所遇到的肯定是一种不同的音乐语言。表示欢乐的歌唱和舞蹈的伴奏不再像我们一样地维持在主要的音键之内，而总是维持在次要的音键或低调之内。"不论人的半人半兽的祖先是不是像雅擅歌唱的长臂猿一样，具有发出音乐的音的能力和因而也有领会音律的能力，我们知道，它的开始具备此种能力在时代上还是很早很早的。拉尔代先生曾经叙述到过用驯鹿的骨与角制成的两支笛子，它们是从洞穴里和火石制的一些工具以及早已灭绝的一些动物的骨殖一起被发现的。总之，歌唱和舞蹈的艺术都很古老，而今天全部的或几乎全部的最低等的种类都或多或少地能歌善舞。诗的艺术可以看做是从歌唱的艺术演进而来的，也是极为古老，许多人看到诗的兴起极

早，早在我们有任何材料可资参证的时代便已有了诗篇的记录，而为之感到惊奇。

我们看到，任何种族都具有的或多或少的音乐性能是可以很快而在短期之内获得高度的发展的，例如霍登脱特人[7]和其他的黑人，尽管在他们本土难得从事于我们所承认为音乐的东西，已经有成为出色的音乐家的。但希伐恩福尔特表示他对在非洲内地所听到的一些简单的带旋律的歌曲感到愉快。不过，在人中间，音乐性能暂时蛰伏而不发展的情况是不足为怪的，动物中也有这种情况，有几种在自然状态中向来不鸣的鸟，通过教练，也会唱，而且教练起来并无多大困难。例如一只普通的麻雀就曾学会红雀（linnet）的鸣声。这两个鸟种既然有近密的亲族关系，并且同属于一个目，鸣禽目（乙518），而这一目包括世界上几乎所有的能歌唱的鸟类在内，有可能麻雀的老祖先本来是个歌手。各种鹦鹉就更奇了，它们是鸣禽类以外的另一类的鸟种，发音器官的构造也不一样，经过教练，它们不但会说话，并且会歌唱或歌啸人所创制的曲调，这说明它们不可能没有一定的音乐能力。但若我们遂因此而假定鹦鹉也是从某种古老的能歌唱的飞禽嬗递而来，那就很冒失了。我们可以提出许多例证，来说明原先为了适应某一目的的要求而发展出来的一些器官和一些本能后来被运用来适应另一个目的的要求。[36]因此，各个种族的野蛮人所具有的可以高度发展的音乐能力就可以有两个不同的由来，或者是由于我们人兽参半的祖先们本来就习于一些粗浅的形式的音乐，或者仅仅是由于他们取得了一副虽然适合于声音的发展而本来的目的却不在此的发音器官。不过为了后一由来之说得以成立，我们还必须补充假定，像上文说到的鹦鹉的例子那样，而在动物之中同样的例子似乎还有许多，就是我们半人半兽的先辈当时也已经具有对于音调的一些感受力。

音乐在我们身上唤起种种情绪，但惊骇、恐惧、暴怒等等更为可怕的情绪不在其内。它所唤醒的是一些比较文雅的情感，如温柔、如恋爱，而这些又很容易转进到忠恳。中国史籍里有这样一句话，“音乐有力量使天神降到地上”。[8]它也能从我们心上激发胜利而光荣的同仇敌忾的战斗热情。这些有力而融合在一起的感情很有可能进而产生高明与壮烈之感。像塞曼博士说的那样，仅仅在一个单一的乐音之中我们可以比在连篇累牍的文字之中集结更为浓厚的感情。当一只雄鸟，在和他的情敌争风斗胜之中，把他的全部歌曲向雌鸟倾倒从而把

她争取到手的时候，我们设想他所感觉到的大概几乎是同样的一些情绪，只是强度和复杂的程度要低得多罢了。在我们的歌曲里，恋爱至今还是最普通的主题。像斯宾塞尔说的那样，“音乐唤起一些蛰伏着的感情，在唤起以前，我们连它们的可能存在都认为不可思议，我们也不了解它们有什么意义。或者像瑞希特尔说的一般，音乐把我们所从未看到而也不会看到的东西告诉我们”。和这一过程相反，当一个演说家感觉而表达一些生动的感情的时候，乃至在寻常谈话之间遇到同样的情况时，音乐的抑扬顿挫和一些节拍就会出乎本能地被运用出来。非洲的黑人，感情一激动，往往会不由自主地唱起歌来，而“另一个黑人会用歌唱来回答，霎时间，在场的同类，像触了音乐的电波似的，会异口同声、和谐无间地哼出一曲和歌来”。[37] 甚至猴子也用不同的声调来表达强烈的感情——愤怒和急躁用低调——恐惧和痛苦则用高调。[38] 音乐，或讲演中所表现的高下徐疾的声调，这样地在我们身上所激起的感觉和意念，由于它们的模糊不清而却又发乎心灵深处，看去像是退回到了一个已经过去得很悠久的时代里的一些情绪和思想。

如果我们可以假定，当初我们人兽参半的祖先辈，在求爱的季节里，像其他一切种类的动物一样，不但由于恋爱的刺激，并且受到嫉妒、争风赢得胜利等强烈的情欲的鼓动，而用到过音乐的声调和节奏的话，我们对上文所说的关于音乐和富有情感内容的言辞的种种事实就在一定程度上容易理解了。由于遗传的联想是深沉的这一原理，音乐的声调到这里就会模模糊糊地、隐隐约约地唤起千百万年以前的种种强烈的情绪。我们既然有一切的理由来认为有音节的语言是人所取得的最晚近、而也肯定是最高级的艺术之一，而发为音调和节奏的本能性的才力又既然是在动物系列的基层里便已发展了出来，那么，如果我们承认人的音乐能力是从带有感情的语言的声调中发展而来的话，我们将完全违反进化的原理。不，我们必须倒转过来，而认为演讲中的抑扬顿挫是从早经发展了的音乐才能之中派生出来的。[39] 这样我们就可以懂得为什么音乐、舞蹈、歌曲、诗词会是如此十分古老的艺术。甚至我们还可以比此更走进一步，而像上文有一章里所已说到的那样，认为音乐的声调为语言文字的发展提供了基础的一个方面。[40]

既然好几种的四手类动物的公的有着比母的更为发达得多的发音器官，而其中之一，也是似人的猿类之一，长臂猿，又既然能倾泻一整套的八度的音调，而居然可以擅歌手之名，那么，我们人的祖先辈，无论男女。在取得具有音节的语言来表达相互的爱慕的能力之前，看来大概也曾试图用音调和节奏的发声来彼此互相诱引。可惜我们对于四手类动物在恋爱的季节里如何运用它们的嗓音这一方面知道得实在太少，使得我们无从判断，当初我们祖先中开始取得歌唱的习惯的究竟是男的一方还是女的一方。一般认为女子的嗓音要比男子为甜美，如果这一点可以作为任何线索的话，我们不妨认为女子为了吸引男子，是首先取得音乐的才能的。[41] 但如果我们推测得对，这一情况的发生一定也是很早很早的，大抵要在我们的祖先变成够格的人、而懂得只把女子当做有用的奴隶之前。后世情词并美的演说家、游方的歌手或器乐演奏家，当他们用音调铿锵的歌词或言辞在他的听众中激起各种最强烈的情绪的时候，大概决不会想到他所用的方法正是他的半人半兽的祖先，在求爱和对付情敌的时候，用来把彼此的情欲打动得火热的方法。

美貌对决定人类婚姻的影响。——在文明生活里，男子在选择他的妻子的时候，左右他的影响主要是女子的外貌，当然也不排斥其他的影响；但我们在这里所关心的主要是原始时代的情况，而要在这题目上作出一个判断，我们唯一的方法是研究当前还存在的一些半文明和野蛮氏族的习惯。如果我们可以指明，在这些不同的氏族里，男子所看中的是具有各式各样特点的女子，而女子对男子亦复如此，我们接着就可以探问，这样的彼此挑选在持续了许多世代之后，会不会按照遗传所进行的不同的方式，只在一性身上，或兼在两性身上，产生一些可以感觉得出的种族方面的影响。

首先，我们不妨比较详细地指出，野蛮人是极其注意他们的个人的外表的。[42] 他们渴爱打扮是无人不知无人不晓的；一个英国的哲学家甚至于发为理论地说，衣服的创制不是为了保暖，而是为了装饰。像伐伊兹教授说的那样，“无论一个人如何穷愁潦倒，对打扮自己总感到一分乐趣”。这有一个例子可以说明，南美洲裸体的印第安人真是不惜工本地来装饰自己，“一个身材高大的男子，不辞两星期的辛勤劳动，来赚取足够的交换价值，为的是换得把他全身涂成红色的必要的‘赤卡’（chica）[9]”。[43] 在驯鹿时代里，欧洲古代的半开化的人

把碰上而捡到的任何有彩色或奇特的东西带回洞穴里。今天各地的野蛮人都用羽毛、颈圈、手镯、耳环等等装点自己。他们在自己身上脸上涂满各种颜色、涂成各式花样。洪姆博耳特说得好，“如果涂身文面的各民族像穿衫着裤的各民族在我们的研究里得到同样的注意的话，我们会认识到最丰富多彩的想象和千奇百怪的巧思曾经活动过而创出了这些涂身文面的时髦的式样来，和服装式样的由来初无二致”。

在非洲有一个地区，人们要在上下眼皮上涂抹黑色；在另一个地区，男子的眼皮是涂黄色或紫色的。在许多地方，头发是要染的，颜色各有不同。在许多不同的邦国里，牙齿要染过，有黑的、红的、蓝的，等等，而在马来群岛，人有“像狗那样的”白牙齿是被认为可耻的事。北从北极圈各地区，南至新西兰，任何大国里都有些文身、文面或雕题的土著居民，例外是提不出来的。古代的犹太人和不列登人[10]也有过这个习俗。在非洲，有些土著居民也文身，但更为普通得多的是在身上不同的地方用刀划开，在划处抹进盐，从而造成若干隆起的长条疙瘩；而这一类的疙瘩，在考尔多番（Kordofan）和达尔佛尔（Darfur）[11]等地方的居民心目中是“个人容貌上大为漂亮的东西”。在各个阿拉伯国家里，如果脸庞上和“两鬓上没有划上几条刀痕”，[44]则美中还有所不足，最是遗憾。洪姆博耳特说，在南美洲，“如果做母亲的忽略了用人工的方法把小孩小腿上的那块肉弄成当地所要求的那个式样，她就是犯了对下一代漠不关心的罪过，要受到指责”。在新旧两大陆，以前都有人要在婴儿时期把头颅挤压成各种奇形异状，至今在不少的地方，也还有这种风尚，而这种变形的头颅是被认为有美容的作用的。哥伦比亚的野蛮人[45]就是这方面的一个例子，他们认为压得很扁的脑袋是“美的一个主要的组成部分”。

在许多不同的地方，头发的处理是特别仔细的；有的让它长长，以至于拖到地上，有的把它梳成“紧凑而鬈曲蓬松的帚状的一大把，例如巴布亚人[12]便把这种发式看做自己的一种骄傲和光荣”。[46]在北非洲，“一个男子需要费上八年到十年的工夫来完成他的发式”。在还有一些民族里，头是剃光的，而在南美洲和非洲的有些地方，甚至连眉毛和睫毛都给取消了。尼罗河上游的土著居民把四只门牙打掉，说他们不愿意像野兽那样的龇牙咧嘴。更往南，巴托卡人[13]只敲掉上面的两个门牙，据利芬斯东说，[47]这使得他们的脸见得非常难

看，因为这样一来，下颚就显得更为突出，而他们自己却认为这两只门牙的存在是最不雅观的事，而在见到几个欧洲人的时候，叫嚷着说，“瞧那大牙！”他们的首领，塞比图阿尼（甲595）试图改变这个风气，但没有成功。在非洲和马来群岛的一些不同的地方，土著居民在门牙上锉出若干尖头，像锯子的锯齿，或者钻个窟窿，镶上扣子。

我们文明人讲美貌，把脸当做鉴赏的中心，野蛮人也是如此，于是脸就成为斫丧的集中之所。在世界各地，鼻梁或鼻的两翼上要戳洞，鼻梁上更是普通，然后在洞里贯穿上圈圈、小棍子、羽毛以及其他饰物。耳朵是到处要穿孔而同样地加上装饰品的，而在南美洲的波托库多人[14]和楞古亚人中间，耳朵上的窟窿被这些装饰品弄得越来越大，其下面的边缘可以碰到肩膀。在南、北美洲和非洲，上唇或下唇要穿孔，而也是在波托库多人中间，下唇的窟窿大得可以嵌进一个直径四英寸长的木制饼。曼特戛札有过一段有趣的记录，说到一个南美洲的印第安人，在他把他的“滕姆巴他”（tembata）——即用来穿过耳朵的大片涂色的木头——卖掉之后，是如何地难为情和如何地受到旁人的奚落。在中非洲，女子在下唇上穿窟窿，窟窿里戴上一块水晶，“说话的时候，由于舌头转动，这块水晶也就跟着蠕动，那股蠢劲真是无法形容地可笑”。拉图卡（Latooka）部落的酋长的妻子对斯·贝克尔爵士说，[48]“如果爵士夫人肯把下颚的四只门牙拔掉，然后在下唇上穿戴一根尖长而磨光的水晶，她就会漂亮得多”。由此更往南，到麦卡罗罗人（Makalolo）中间，穿孔的是上唇，而孔中穿过的是金属和竹制的一只大环，叫做“贝勒雷”（pelelé）。在有一个例子里，这使得上唇向前突出，超出了鼻尖有两英寸之远，而当这位女主人嫣然一笑的时候，肌肉的收缩更把它抬起，抬得比眼睛还要高些。有人向年高德劭的酋长琴塞尔迪（甲150）发问，“为什么妇女要穿戴这些东西？”这位酋长很诧异地回答说：“为了好看呀！妇女们所有美丽的东西就是这些；男人有须，女人没有。如果没有了‘贝勒雷’，她会是什么一种人呢？嘴和男人一样，却又没有须，她就根本不成其为一个女人了。”这位酋长的所以表示诧异，显然是因为他觉得客人的问题提得太蠢。[49]

但全身的各部分都可以成为这种不自然的变革的对象，几乎没有一处得以幸免。这种变革所造成的痛楚，在分量上一定是极大的，因为有的手术需要好几年才能完成，而从此也就可以知道，对这些种族

来说，这一类的习惯在观念上是如何地必要而不容违拗。它们的动机当然不止一端，男子通身涂上颜色，在战争中可以见得狰狞可怕；某几种肢体的毁伤是和宗教礼俗分不开的，有些是男子进入发育年龄、或男子达成某种品级的标志，有些则用来区别不同的部落，成为部落的番号。在野蛮人中间，一种时行的习尚的所谓时是拖得很久很久的，[50] 因此任何身体上的毁伤，初不论起因如何，一经作出，不久就受到重视而成为所以别异于一般人的标志。但自我修饰、虚荣心和邀取别人的赞赏，似乎是些最普通的动机。关于文身文面，在新西兰的传教士们对我说过，当他们试图劝说土著的年轻女子放弃这一类的习惯的时候，她们的回答是："我们在嘴唇上总得有上几个条条；要不然，我们一到老年，就会变得很丑。"至于新西兰的男子，一位最有判断能力的人士 [51] 告诉我们："文面要文得好是一个年轻男子的一大雄心，一则它可以使自己取得姑娘们的欢心，再则使自己在战场上显得头角峥嵘。"在非洲有一个地方，男子额上雕一个星星和下颌上刻一个点点，这对被追求的女子们看来，有着无法抗拒的美的威力。[52] 在全世界大多数的地方，但不是所有的地方，男子要比女子打扮得更多一些，而且男子与男子之间往往打扮得不一样。有时候，女子几乎是全不打扮，但这种情况是难得的。野蛮人既然让女人负起绝大部分的劳作的责任，又既然不让她们享受最好的各种食物，那么，他们也就不会让女人取得和使用上等的装饰品了，因为这样做，都是符合于男子的自私自利的特性的。最后，上面所征引的种种，也证明一个显著的总的事实，就是，在改变头颅的形状上，在头发的打扮上，在涂色、文身、穿鼻、穿唇、穿耳上，在打牙、锉牙等等上，同样的一些形式会在全世界相距极远的各个地区里长期地流行过，而有的地方至今还在流行。若说那么许多不同的民族中所曾通行过或尚在通行的这些习俗是由一个同源的传统而来，那是极度不可能的事。不，它们所指证的是，尽管分成了若干种族而各有所隶属，人在心理方面有着密切的相类似的性格，其他也几乎是普遍通行的一些习尚如舞蹈、假面具和粗率的绘画等所指证的也无非是人心相同的这一层道理。

关于野蛮人对各式各样文饰的事物所感觉到的爱慕，乃至对我们所认为极其难看的身体上的伤残也艳羡不已，我们已经说了这些为下文做准备的话，现在让我们看一看，在男子方面又是怎样地为他们的女子之美所吸引的，而他们的美的观念又是些什么。我曾经听说，有人主张野蛮人对他们妇女的美不美是很冷漠而不关心的，仅仅是因为

她们可以用作奴隶才看重她们；我们不妨首先说明这样一个结论性的主张是与实际不符的，她们实际上很费心力地打扮自己，或者说，实际上她们也有她们的虚荣心。柏尔契耳（甲121）[53]有过一段教人发笑的记录，说一个布希曼人的妇女[15]所用的油膏、赭土和发亮的粉，其分量之大，“足以使一个普通而不是很富有的丈夫宣告破产”。她在神情上也表现得“很爱虚荣，并且毫不掩饰她那种自觉的优越感”。瑞德先生告诉我，非洲西海岸的黑人时常谈论她们的妇女之美。有几个有资格的观察家曾经把流行得可怕的溺婴的风俗部分地归因到妇女自己，说她们感觉到一种愿望，要更长久保持她们自己的美貌。[54]在若干地区，妇女身上带有各种符咒之类的迷人之物，还有媚药之类，为的是要取得男子的欢心。勃朗先生说过，北美洲西北部的土著妇女备有四种被认为足以媚人的植物。[55]

赫尔恩[56]是个出色的观察家，曾同美洲印第安人多年生活在一起，他说，谈到女人，“试问一个北部的印第安男子什么是美，他会回答说：一副宽阔而扁平的脸；小眼睛，高颧骨、左右两颊各有三四条宽黑的横纹；一个低平的额角、一个又大又宽的下颚、一个重厚的鹰爪鼻子、一身黄褐色的皮肤，和一对长长的、可以下垂到裤腰带的乳房”。帕拉斯访问过中华帝国的北方地区，说：“那些长得有些像满洲（Mandschú）人的女子容易被人看中；那就是说，脸要宽，颧骨要高，鼻子要很阔，耳朵要特别大。”[57]而据福赫特说，中国人和日本人原有的外梢斜上的眼睛在画张上是被夸大了的，为的是，据他“看来，要展示它的美，恰好和红毛番人[16]的眼睛的不美成个对照”。像迂克（甲333）再三说过的那样，许多人都知道中国内地的中国人认为欧洲人白皮肤、高鼻子，丑得可怕。按照我们的观念，锡兰土著居民的鼻子远不能算太高，然而“第七世纪的中国人，习惯于看到蒙古[17]各族的扁平的面貌，对僧伽罗人（Cingalese）的高鼻子不免表示惊讶，而奘（Thsang）甚至于用‘鸟喙而人身’的话来描绘他们”。[18]

在极为详细地叙述了交趾支那的各族人民之后，芬雷森（甲239）说，圆圆的头和脸是这些人的主要的特点。他又说：“全部面貌的浑圆在女子方面尤为显著，女子越是能表现这一形态的脸，就越以美貌见称。”暹罗人的鼻子是小的，两个鼻孔有些左右岔开，嘴宽，嘴唇相当厚，脸特别大，颊骨很高很宽阔。因此，不足为怪的是，“我们

所了解的美对他们说来是陌生的。然而他们认为他们自己的女子要比欧洲的女子美丽得多”。[58]

很多人都知道，在霍登脱特人（Hottentots）中间，许多妇女躯干的后部是鼓出得很奇特的，她们具有所谓脂肪臀（steatopygous）。而斯米思爵士肯定地知道，这一特点是当地男子们所大大赞赏的。[59] 他有一次看到一个被公认是个美人的妇女，臀部发展得如此之大，使她在平地上坐下来以后无法再站起来，只好向前匍匐一段距离，直到有高坡的地方才行。在若干不同的黑人部落里，有的妇女也有这个同样的特点。而据柏尔屯说，索马里（Somal）的男子“在挑选女子为妻的时候，据说要把她们列成一排，然后就其中挑取背面鼓出得最远的那一位。对这里的黑人男子来说，没有比这种形态的反面更为可憎的了”。[60]

至于皮肤的颜色，黑人们曾经取笑过帕尔克的白皮肤和高鼻子，他们认为这两样东西都是“既不雅观又不天然的构造”。帕尔克却报以一番称赞，说润泽有光的漆黑的皮肤和平陷的鼻子是如何地可爱，黑人们说，这是“嘴甜”挖苦人，但他们还是给了他吃的。非洲的摩尔人[19] 见了帕尔克的白皮肤，也“皱着眉头，并且还像有些发抖”。非洲东海岸的黑人男孩子们，当他们看到柏尔屯的时候，嚷着说，“瞧那白人，他不是像一只白的猩猩么？”在西海岸，据瑞德对我说，黑人对皮肤很黑的人，要比对任何浅色皮肤的更为赞赏。但他们之所以憎厌白色，据这个旅行家的意见，也是有缘故的，部分是由于大多数的黑人相信精灵鬼怪都是白色的，部分则因为他们认为白皮肤是健康不佳的一个标志。

巴尼埃人（Banyai）是非洲更迤南地区的黑人。名为黑人，“其中很大的一部分人的肤色却是像咖啡加上牛奶的一种浅褐色，而且，说实在话，这在当地整个区域里被公认为是漂亮的”；这一来我们就又有了一个鉴赏的标准了。喀非尔人（Kaffirs）是和黑人很不相同的，“他们的肤色，除了靠近德拉哥亚湾[20] 的一些部落之外，通常不是黑色，而是红黑相混，最普通的是可可色。这样深色的脸既然最为普通，自然而然地是最受人赏识。如果有人被别人说到肤色很浅，像一个白人，这在喀非尔人听来是句很不高明的恭维话。我曾经听说过一个不幸的男子，因为皮肤实在太白，弄得没有女子肯嫁给他”。朱鲁人

[21] 的国王的尊号里，有一个是“黑的殿下”。[61] 高耳屯先生向我谈到南非洲的土著居民，说他们的美的观念似乎和我们的很不相同；因为在有一个部落里，有两个苗条、纤小而可爱的女子受到部落中人的冷待。

转到世界上的另外一些地区：在爪哇，据法伊弗尔（甲523）夫人说，黄皮肤的女子是个美人，而白皮肤的不是。一个交趾支那的男子“用瞧不起的口气说到英国大使的夫人，说她牙齿白得像狗牙齿，而皮肤红得像马铃薯花”。我们已经看到，中国人是不喜欢我们的白皮肤的，而北美洲的印第安人则赏识“一张黄褐色的皮”。在南美洲，住在东部连山叠岭地区荫翳而潮湿的山坡上的尤拉卡拉人（Yuracaras），有着很苍白的肤色，而他们自己的名称，在他们的语言里就表示了这一点，然而在他们的眼光里，欧洲女子还是远不如他们自己的女子美。[62]

在北美洲的若干部落里，头发可以长得出奇。喀特林提供过一个有趣的例证，说明长发是何等地受到重视，原来克茹人（Crow）的酋长就是因为他在全部落的男子中长着最长的头发而被推举出来的，他的发长是十英尺七英寸。南美洲的艾玛拉人（Aymara）和奇楚亚人（Quichua）的头发也很长，据福尔勃斯先生告诉我，头发之美是如此可贵，使得他可以用割发作为最严厉的刑罚来对付他们。在美洲的南北各一半的大陆上，土著居民有时候还要用各种纤维编进头发使它显得格外地长。尽管头上之发是如此受到爱护，而嘴脸上的毛，在北美洲印第安人眼中却是“俗不可耐”有一根要拔一根的。拔须的风俗事实上通行于美洲大陆全境，北自温哥华岛，南至火地岛，没有例外。贝格尔号船（The Beagle）上服务的明斯特尔是一个火地人，当他被遣回家乡的时候，当地人告诉他应该把脸上的几根短毛拔掉。这些人也曾威胁过暂时独自留在当地的一个年轻的传教士，要剥光他的衣服，拔他脸上和身上的毛，而这个年轻人根本不是一个多毛和多须的人。流风所至，巴拉圭的印第安人竟然把眉毛和睫毛也拔得一干二净，说是他们不愿意像马那样浑身是毛。[63]

值得注意的一种情况是，世界上凡是几乎完全没有胡须的各个种族都不喜欢脸上和身上有毛，总是竭力地把它清除掉。卡尔默克人[22] 是没有胡须的，而他们出名的一件事就是，像美利坚土著居民一

样，要把零星出现的毛完全拔光；玻利尼西亚人[23]、某些马来人以及暹罗人也是如此。伐伊奇（甲664）先生说，日本姑娘"全都反对我们的络腮胡子，认为很丑，要我们剃光，学日本男子那样"。新西兰的土著居民现在蓄有短而鬈曲的须，但在从前，他们也是要摘掉的。他们有一句俗话说"世上没有女子来配上一个多毛的男子"。但看来也许是由于来了欧洲人，新西兰原有的风气已经变了，有人肯定地告诉我，美奥利人（Maories——即新西兰土著居民——译者）现在对胡须是欣赏的。[64]

反过来，凡是有须的种族都赞赏和十分珍爱他们的胡须；在盎格鲁撒克逊人中间，身体的每一部分都有一定公认的价格，"弄掉人家的胡须估计要赔二十便士，而折断大腿只定为十二便士"。[65]在东方，人们用胡须来赌咒。我们已经看到非洲麦卡罗罗人（Makalolo）的酋长琴塞尔迪认为胡须是一大美饰。在太平洋区，斐济人（Fijians）的胡须是"茂密而蓬松的，是他们最大的引以为豪的东西"；而邻近的东加（Tonga）和萨摩亚（Samoa）两处群岛的人是"没有胡须而怕见一个毛糙的下颌的"。而在埃力思（Ellice）岛群中，仅就一个岛而言，"男子都有大胡须，而不免为此夸耀一番"。[66]

这样一看，我们就知道不同的族对于什么是美在看法上是如何的大相径庭了。每一个文明有了足够进展的民族都要为他们的神道或神化了的帝王造像，造像的雕塑匠无疑地会试图把他们的美丽和庄严的最高理想表达出来。[67]在这样一个观点之下，我们不妨在我们心里把古希腊人的尤辟特尔或阿普罗[24]和埃及人或亚述人在这方面的造像在想象中比拟一下，再把这些和中美洲残存的建筑上面的狰狞可怕的浮雕来一个比较。

我所碰到的反对美的观念各有不同这一结论的说法是绝少的。但瑞德先生的说法不同，他曾经有过广泛的观察的机会，他观察所及的黑人，不但有非洲西海岸的、并且有从来没有和欧洲人来往过的非洲内地的黑人。他肯定地认为他们的一些美的观念，总起来看，和我们的没有什么不同。而柔耳弗斯博士写信给我，就波尔诺（Bornu）和泊罗人（Pullo）诸部落所居住的各个地区的情况说话，所见和瑞德相同。瑞德发现，在对当地土著女子的美的估计上，他是和黑人男子们不约而同的；又发现，他们对欧洲女子之美的领会和我们自己的也没

有什么不符。他们也赞成头发要长，并且还用人为的方法使头发显得丰盈，他们自己的胡须虽然很稀少，却也欣赏别人有好胡子。到底哪一种鼻子最受欢迎，在这点上瑞德先生没有太搞清楚，但他说有人听到一个女子说："我不爱同他结婚，他没有鼻子。"这说明过于扁平的鼻子是不受欢迎的。但我们应当记住，在非洲的居民里，西海岸黑人的宽扁的鼻子和突出的上下颚，也毕竟是些例外的类型，因而遭到拒绝。但尽管有上述的这些话，瑞德先生也承认，黑人是"不喜欢我们的肤色的，他们用猜疑的眼光来看我们的蓝眼睛，他们又认为我们的鼻子太长而嘴唇太薄"。他又认为，仅仅根据体格方面的一些秀美的表现，黑人大概宁愿看中一个好看的黑人女子，而不会看中一个最美的欧洲女子。[68]

好久以前，洪姆博耳特[69]所坚持的原则——就是，人总是要对自然所赋予他的任何特征表示赞赏，并且往往还要试图加以夸大——一般说来，是真实不虚的，这从许多方面可以得到证明。无须的种族习惯于清扫任何须髭的痕迹，甚至往往殃及身上所有的毛，就是一个例证。古今各时代里，在许多民族手里，头颅经受过很大的变化。无疑的是，这种人为的矫揉造作之所以也成为一种习尚，尤其是在南、北美洲，无非是要把某一个自然而受人赞赏的特点变本加厉地夸大出来。有人知道，不少的印第安人称赏扁到极度而在我们看来却认为一个白痴才会有的脑袋。美洲西北海岸的土著居民把脑袋挤压成尖顶的圆锥体，而他们又经常地惯于把头发在颅顶上打成一个结，为的是，像威耳森（甲709）博士所说的那样，"使他们所喜爱的圆锥体可以见得特别高耸"。阿腊克罕地方[25]的居民"赞赏一个宽阔而光滑的前额，而为了塑造它，他们在新生儿的头上绑上一块铅板"。在另一方面，斐济诸岛上的土著居民却以"一个宽阔而浑圆的后脑包为绝美"。[70]

头颅如此，鼻子也如此，阿帖拉（Attila）年代[26]的古匈奴人习惯于用绷带把婴儿的鼻子捆得扁扁的，"为的是夸大一个自然生成的形态"。在塔希帖人中间，"长鼻子"是个骂人之词，所以他们为了美观要把小孩的鼻子和前额加以压缩。苏门答腊的马来人、霍登脱特人、某几种黑人和巴西的土著居民，[71]也是如此。中国人的脚生来就是异乎寻常地小的，[72]而大家都熟悉，他们上层的妇女还要使它变形而

缩得更小。最后，洪姆博尔特认为美洲印第安人之所以要用红色的涂料涂遍全身也无非是为了要夸大他们天然的肤色，而直到不久以前，欧洲的女子也喜欢在天然鲜明的颜色之上变本加厉地添些胭脂白粉，[27] 但一般半开化的种族是不是也有这一类涂脂抹粉的要求是可以怀疑的。

在我们自己的服装的时式方面，我们所看到的也恰恰是同样的一条原则和把一切特点推向极端的一种同样的愿望，我们也表现同样的争奇斗胜的精神。但野蛮人的时式要比我们的远为持久得多，而凡是牵涉到要用人工来改变身体形态的一些时式势所必至地要维持很长的时期。尼罗河上游的阿拉伯妇女要花差不多三天的工夫梳一个头；她们从来不模仿其他的部落，“而只是在自己人中间，在自己的梳妆风格上争奇斗胜”。威耳森博士，在谈到各个美洲种族挤压头颅的风俗时说:“这一类习俗是在最不容易根除之列的，革命的震撼可以改朝换代，可以扫清一些更为重大的民族特点，而这一类习俗却可以安然无恙。”[73] 在育种的艺术里，同一个原则也在活动，明白了这条原则，我们也就不难了解，像我在另一场合已经说明的那样，[74] 为什么许多只供和专供观赏的动植物品种会取得如此惊人的发展了。好奇猎艳的这方面的育种家总希望每一个特征多少再加强一点点，或提高一点点，他们不赞成任何中平的标准，他们当然也不指望他们的品种在特征上发生巨大与突然的变化；他们只欣赏所已习惯于欣赏的特点，而渴望此种特点在每一个世代里多发展那么一小点。

人和低等动物的感官的组成似乎有这样一个特质，使鲜艳的颜色、某些形态或式样以及和谐而有节奏的声音可以提供愉快而被称为美；但为什么会如此，我们就不知道了。若说人对于自己的身体，在心理上自有一个普遍的美的标准，初不管这标准是什么，那肯定地是不真实的。但，有可能的是，在漫长的时间过程里，某些鉴赏的能力或许会变得能够遗传，尽管现在还没有有利于这样一个信念的证据，而如果真可以遗传的话，每一个族就会有自己内在而固有的美的理想标准。有人提出过这样一个论点，[75] 认为丑之所以为丑是由于人身的结构有接近于低等动物之处，人其名，兽其实，所以丑；这一论点，就文明已经相当发达而能以理智为重的民族来说，无疑地有一部分正确性；但要解释一切方式的丑，这就大有困难了。每一个种族的男子总是看中平时所习惯的东西；他们不能忍受任何太大或急剧的变

更；但他们也喜欢变化和赞赏有所推进而不走极端的每一个特点。[76] 有的人习惯于几乎是椭圆的脸形、平直而端正的面貌和鲜明的肤色，而如果这些特点发展得更显著一些，他们就要进而加以赞美，我们欧洲人就是这样。在另一方面的人们则习惯于宽阔的脸、高颧骨、扁平的鼻子和黑皮肤，而如果这些特点发展得强烈一些，他们也要加以欣赏。一切特征，如果发展过分，则反而成为不美，这也是无疑的。因此，一个完整无缺的美人，即所以成其为美的许多特征全都发展得恰如其分，在任何种族里是个绝无仅有的尤物。像大解剖学家比夏（甲57）很久以前说过的那样，如果每一个人是用同一个模子陶铸出来的话，那世间就不会有所谓美这件事了。如果每一个女子都变得像梅迪契年代所发现的金星爱神造像（Venus dé Medici）那样的美，我们在一定的时期之内会目眩神迷，但不久之后，我们又将要求来些变化，而一旦有了变化，我们很快又愿意看到某些特点能够比现有的寻常标准再略微夸大一些。

原注

[1] 见英译夏弗哈乌森所著文，载《人类学评论》（丙21），1868年10月，页419、420、427。

[2] 《非洲的心脏》，英译本，1873年版，第一卷，页544。

[3] 见英译埃克尔文，载《人类学评论》（丙21），1868年10月，页351—356。埃克尔之后，这一项男女颅形的比较研究由菲耳克尔继续进行，工作很是周密。

[4] 同上注[3]文，页352、355。又福赫特《关于人的演讲录》，英译本，页81。

[5] 同上注[1]文，页429。

[6] 见福赫特《关于人的演讲录》，英译本，1864年，页189引卜吕奈尔贝论黑人婴儿的话。欲知关于黑人婴儿的更多的事实，参看劳仑斯《生理学……演讲集》，1822年，页451所引温特尔博屯姆（甲

710）的资料。关于瓜拉尼人的婴儿，参仑格尔，《哺乳类动物……》，页3。亦见高德戎《人种论》，第二卷，1859年版，页253。关于澳大利亚土著居民，见伐伊兹《人类学引论》（*Introduct.to Anthropology*），英译本，1863年，页99。

[7] 仑格尔，《哺乳类动物……》，1830年版，页49。

[8] 例如猕猴属的爪哇猕猴（乙583），见德马瑞，《哺乳动物学》，页65；又如敏猿（乙495），见泽弗沃圣迪莱尔与居维耶，《哺乳动物自然史》，1824年版，第一卷，页2。

[9] 《人类学评论》（丙21），1868年10月，页353。

[10] 勃莱思先生告诉我，猴子有须、颊须等等的例子，他只见过一个，而由于年龄已老，须髭已在变白，像人到老年的情况一样。但这事发生在一只关在笼子里的老年的猕猴属的爪哇猕猴（乙583）身上，它的上唇的髭特别长，而且很像人的髭。这只猴子的总的面貌和同时在位的一个欧洲的君主有着十分可笑的相似之处，因而一般都用这个君主的尊号作为混名来称呼它。在人的某些种族里，头发几乎永不变灰变白，例如在艾玛拉人（Aymara）和奇楚亚人（Quichua）中间，据福尔勃斯先生告诉我，他从来没有见到过任何例子。

[11] 好几个种的长臂猿（乙494）的母猿就是如此；见泽弗沃圣迪莱尔与居维耶，《哺乳动物自然史》，第一卷。又，关于白掌猿（乙497），见《小百科词典》（Penny Cyclopaedia），第二卷，页149、150。

[12] 这些结果是由伐伊斯巴赫博士从谢尔泽尔与希伐尔兹两博士所作的测定推究出来的，见《诺伐拉号航程录：人类学之部》，1867年，页216、231、234、236、239、269。

[13] 《圣克尔达岛行程记》（第二版，1753年），页37。

[14] 滕能特爵士，《锡兰》，第二卷，1859年，页107。

[15] 戛特尔法宜文，载《科学之路评论》（丙127），1868年 8月 29日，页630；又福赫特，《关于人的演讲录》，英译本，页

127。

[16] 关于黑人的胡须，见福赫特，《……演讲录》，页127；伐伊兹，《人类学引论》，英译本，1863年，第一卷，页96。又值得注意的是，在美国（《美国士兵军事学与人类学的统计的调查》，1869年，页569），纯种的黑人和他们的混血的后代，身上似乎像欧洲人一样地多毛。

[17] 沃勒斯，《马来群岛》，第二卷，1869年，页178。

[18] 载维斯博士，《关于海洋洲的诸种族》，载《人类学评论》（丙21），1870年 4月，页185、191。

[19] 喀特林，《北美洲的印第安人》，第三版，1842年，第二卷，页227。关于瓜拉尼人，见阿札腊，《南美洲旅行记》，第二卷，1809年，页58；又见仑格尔，《巴拉圭的哺乳动物》，页3。

[20] 阿该西兹教授与夫人（《巴西行记》，页530）说，美洲印第安人两性之间的差别比黑人和各较高种族的两性之间的差别为小。关于瓜拉尼人，亦见仑格尔，同上书，页3。

[21] 茹迂提迈尔，《动物世界的界限；一个合于达尔文学说的看法》，1868年版，页54。

[22] 见《发自威尔斯太子堡行程记》，八开本，德勃林版，1796年，页104。勒博克爵士（《文明的起源》，1870年版，页69）提供了北美洲的其他而同样的一些例子。关于南美洲的瓜那人（Guanas），见阿札腊，《……旅行记》，第二卷，页94。

[23] 关于公的大猩猩之间的斗争，见赛费奇博士所著文，载《波士顿自然史刊》（丙34），第五卷，1847年，页423。关于耄猴或龄猴属的一个种（乙802），参《印度阵地》（丙67），1859年卷，页146。

[24] 穆勒说（《妇女的屈服》，1869年版，页122）："男子最超越于女子的是那些要求最黾勉不休的脑力劳动和在一定思考范围内千锤百炼的事物。"这是什么？还不是精力和毅力吗？

[25] 见毛兹雷，《心与身》，页31。

[26] 福赫特有一段观察所及的话和这题目有关；他说："值得注意的一个情况是，就脑腔来说，两性之间的差别是随种族的演进而俱进的，所以欧罗巴人的男子所超越于欧罗巴人女子的比黑人男子所超越于黑人女子的要多得不止一点。这原是呼希克（甲339）的一个说法，菲耳克尔根据他对于黑人和德国人头颅的测定又曾加以坐实。"但福赫特也承认（《关于人的演讲录》，英译本，1864年，页81），在这一点上更多的观察还是有需要的。

[27] 见欧文，《脊椎动物解剖学》，第三卷，页603。

[28] 文载《人类学会会刊》（丙73），1869年4月，序页57、66。

[29] 见斯克德尔博士，《虫鸣（磨刮作声）札记》，载《波士顿自然史学会纪事刊》（丙113），第十一卷，1868年 4月。

[30] 见引于马尔廷，《哺乳动物自然史绪论》，1841年版，页432；亦见欧文，《脊椎动物解剖学》，第三卷，页600。

[31] 见《美国自然学人》（丙8），1871年卷，页761。

[32] 见黑耳姆霍耳兹，《音乐的生理学说》（*Théorie Phys. de la Musique*），1868年，页187。

[33] 与此有着同样意义而业已发表的记录已经有好几篇。皮奇（甲517）先生写信给我说，他屡次发现他那只畜养已久的狗一听到笛子吹B低半音就要叫，而对其他的音则无此反应。我自己还可以举另一只狗的例子，这只狗听到有人拉一只有某一个音出调的手风琴的时候总要呜呜咽咽地叫起来。

[34] 见勃朗先生文，载《动物学会会刊》（丙122），1868年，页419。

[35] 见《人类学会会刊》（丙73），1870年10月，序页155。又可参看勒博克爵士，《史前时代》（第二版，1869年）的后面几章，

其中包含有关野蛮人风俗习惯的很值得称赞的一些记录。

[36] 本章付印之后，我又看到腊埃特先生的一篇有价值的文章（载《北美评论》，丙104，1870年 10月，页293），他在讨论到上述题目时说："自然界的一些最终极的法则或一致性有着许多后果，通过这些后果，一项有用的能力的取得会带来许多好处，同时也造成许多可能的或实际的有限制性的不利之处，而这是功利的原则在其活动中所未必能包括进去的事。"像我在本书前半有一章里所试图说明的那样，这条原则对于人在心理方面取得某些特点是有重要的关系的。

[37] 出瑞德，《人的殉道》，1872年，页441，和《非洲拊掌录》，1873年，第二卷，页313。

[38] 仑格尔《巴拉圭的哺乳动物》，页49。

[39] 参看斯宾塞尔先生《文集》（1858年，页359）中关于《音乐的起源与功用》那篇很有趣的讨论。斯宾塞尔先生所得出的结论和我所达成的恰恰相反。他所说的和从前迪德茹（甲193）所说的一样，认为富有情感的演说中所用的抑扬徐疾的声调提供了音乐所由发展的基础；而我却说，音律和节奏是首先由人类的男祖先或女祖先，作为引诱异性的手段，而取得的一些特征。因此，音乐的音调和一只动物所力能感受到的最为强烈的某些情欲变得十分固结，难解难分，而当语言之际有需要表现强烈的情绪的时候，它们也就出乎本能的，或者是通过联想作用而被运用起来。斯宾塞尔先生没有能，而我也没有，提出任何满意的解释，为什么，对人和对低于人的动物一样，高昂或低沉的音调最能表达某些情绪。斯宾塞尔先生对于诗、朗诵和歌咏之间的关系也作了一番有趣的讨论。

[40] 我在芒博多（甲469）勋爵的《语言的起源》，第一卷（1774年），页469中发现勃拉克洛克（甲65）博士也认为"人类中间最早的语言就是音乐，而在用有音节的发声来表达我们的意念之前，我们只根据不同的严重程度或尖锐程度用些声调来予以传达而已"。

[41] 参见海克耳在《普通形态学》（*Generelle Morph*），第二卷，1866年版，页246上关于这题目的一段有趣的讨论。

[42] 全世界各地的野蛮人是怎样打扮自己的，意大利旅行家曼特戛札教授在《拉帕拉塔河：南方旅行记》，1867年，页525—545，有一长篇充分而出色的记载。这里和下文所引各事例，除非另外注明出处，全都是从这本书中征引而来的。（拉普拉塔河在乌拉圭与阿根廷之间——译者。）同时可参看伐伊兹《人类学引论》，英译本，第一卷，1863年，页275，又散见别页。劳仑斯在他的《生理学……演讲集》（1822年）里也作了很详细的介绍。自我写完这一章之后，勒博克爵士的《文明的起源》出版了（1870年），这本书中有富有趣味的一章是专叙我们当前的题目的，关于野蛮人染牙、染发、和牙上钻孔的有一些事例是采自这本书里的（页42、48）。

[43] 见洪姆博耳特，《阅历录》，英译本，第四卷，页515；关于涂身所表现的想象能力，见页522；关于使小腿的肌肉变形，见页466。

[44] 见《尼罗河各支流》，1867年版：又《阿尔柏特湖》，1866年版，第一卷，页218。

[45] 普里查尔德，《体质的人类史》，第四版，第一卷，1851年，页321上引此。

[46] 关于巴布亚人，见沃勒斯，《马来群岛》，第二卷，页445。关于非洲人的发式，见贝克尔爵士，《阿尔伯特湖》，第一卷，页210。

[47] 见其所著《旅行记》，页533。

[48] 见《阿尔伯特湖》，1866年，第一卷，页217。

[49] 见利芬斯东所为文，载《不列颠科协》会刊（即丙35），1860年；又报告，载《学艺》（丙28），1860年，7月 7日，页29。

[50] 贝克尔（同上引书，第一卷，页210）谈到中非洲的土著居民，说"每一个部落有它的不同而也不变的梳理头发的式样"。关于亚马孙河流域印第安人文身式样的持久不变，见阿该西兹（《巴西行记》，1868年，页318）。

[51] 见泰勒尔牧师，《新西兰与其居民》，1855年，页152。

[52] 曼特戛札，《……南方旅行记》，页542。

[53] 见所著《南非洲旅行记》，1824年，第一卷，页414。

[54] 此方面参考书文，见格尔兰特，《关于野蛮民族的族外婚》，1808年，页51、53、55；又阿札腊，《……旅行记》，第二卷，页116。

[55] 关于北美西北部印第安人所用的植物性媚药，见《制药学刊》（丙107），第十卷所载文。

[56] 见《发自威尔斯太子堡行程记》，八开本版，1796年，页89。

[57] 见引于普里查尔德，《体质的人类史》，第三版，第四卷，1844年，页519；又福赫特，《关于人的演讲录》，英译本，页129。关于中国人对僧伽罗人的意见，见滕能特，《锡兰》，1859年版，第二卷，页107。

[58] 普里查尔德（《体质的人类史》，第四卷，页534、535）引自克饶弗尔德与芬雷森。

[59] 同是这一位著名的旅行家告诉过我，从前，这种妇人的腰围或坐臀，虽然在我们看来是很丑恶可怕的，却受到本部落人们的高度赞赏。现在情况改变了，人们已经非常不喜欢这种体态了。

[60] 见《人类学评论》（丙21），1864年 11月，页237。更多的参考资料见伐伊兹，《人类学引论》，英译本，1863年，第一卷，页105。

[61] 帕尔克，《非洲旅行记》，四开本，1816年，页53、131。柏尔顿的话则见引于夏弗哈乌森（见注[1]）文，载《人类学文库》（丙24），1866年，页163。关于白尼埃人，见利芬斯东（甲405），《旅行记》，页64。关于喀非尔人，见休特尔（甲606）牧师，《纳塔尔的喀非尔人与朱鲁人的乡土》，1857年版，页1。

[62] 关于爪哇人和交趾支那人，见伐伊兹，《人类学引论》，英译本，第一卷，页305。关于尤拉卡拉人，见普里查尔德，《体质的人类史》（第五卷，第三版，页476）引道尔比涅的话。

[63] 见喀特林，《北美洲的印第安人》，第三版，1842年，第一卷，页49；又第二卷，页227。关于温哥华岛的土著居民，见斯普若特，《对野蛮人生活的见闻与研究》，1868年，页25。关于巴拉圭的印第安人，见阿札腊《……旅行记》，第二卷，页105。

[64] 关于暹罗人，见普里查尔德，同上引书，第四卷，页533。关于日本人，见《圃人载记》（丙62），（1860年，页1104）所载伐伊奇的记录。关于新西兰人，见曼特戛札，《……南方旅行记》，1867年，页526。此处所讨论到的各民族，见劳仑斯，《生理学……演讲集》，1822年，页272所引资料。

[65] 见勒博克，《文明的起源》，1870年，页321。

[66] 这些关于玻利尼西亚人的事例是载维斯（见注[18]）博士从普里查尔德先生和其他作家那里引来的，载维斯文载《人类学评论》（丙21），1870年4月，页185、191。

[67] 孔德（甲160）在他的《立法专论》（第三版，1837年，页136）中表示了同样的意见。

[68] 见《非洲拊掌录》，第二卷，1873年，页253、394、521。一个在火地人中间住过很久的传教士告诉我，火地人认为欧洲女子是绝美的；但从我们所已见到的其他美洲土著民族在这方面所表示的判断看来，我不能不认为这一定是个错误，除非他这话是指同欧洲人相处过一些时候，而把我们看做超出于他们而比人还要高的一类东西的那些火地人，但这是为数不多的。我不妨指出，柏尔屯上尉，一位最有经验的观察家，相信凡是我们所认为美的女子全世界的人也都是承认为美的，见《人类学评论》（丙21），1864年3月，页245。

[69] 见《阅历录》，英译本，第四卷，页518，又散见他页。又曼特戛札在他的《……南方旅行记》（1867年）中同样坚持这一条原理。

[70] 关于美洲各部落的头颅，见诺特与格利登合著，《人类的诸种类型》，1854年，页440；又普里查尔德，《体质的人类史》，第一卷，第三版，页321；关于阿拉克罕的土著居民，见同书，第四卷，页537。又威耳森，《体质民族学》斯米逊尼学会版，1863年，页288：关于斐济人，页290。勒博克爵士（《史前时代》，第二版，1869年，页506）在这题目上提供了一个出色的提要。

[71] 关于匈奴人，见高德戎（见注[6]），《人种论》，第二卷，1859年，页300。关于塔希帖人，见伐伊兹，《人类学引论》，英译本，第一卷，页305；又普里查尔德，《体质的人类史》（第三版，第五卷，页67）又引有马尔斯登（甲440）的话。又劳仑斯，《生理学……演讲集》，页337。

[72] 这一事实载《诺伐拉号航程录：人类学之部》，1867年，页265上，经伐埃斯巴赫博士（见上注[12]）的手而得到了确定。

[73] 见《斯米思松尼学会》报告（丙134），1863年，页289。关于阿拉伯妇女的发式，见贝克尔爵士，《尼罗河诸支流》，1867年，页121。

[74] 《家养动植物的变异》，第一卷，页214；第二卷，页240。

[75] 见夏弗哈乌森文，《人类学文库》（丙24），1860年，页l64。

[76] 贝恩先生（《心理与道德科学》，1868年版，页304—314）收集了十个以上多少各有不同的有关美的观念的学说；其中没有一个和这里所说的完全一样。

译注

1. Guarany，印第安人的一个族类。

2. 印度称我国藏族人用此名，尤其是藏人的居住在印度、尼泊尔、不丹、锡金等境内者。译音“蕃提亚”的“蕃”应读如藏族人读“吐蕃”之音中的“蕃”。

3. St.Kilda，苏格兰迤西海中，居民为少数操开尔特（Celt或Gaelic）语的人。

4. Ellice，太平洋西南部。

5. 全部指印第安人。

6. Guarany，今都写作Guarani，南美洲的印第安人，下面的艾玛拉人和奇楚亚人也是印第安人。

7. Hottentot，南非的一个黑人种族。

8. 此语出处未详。疑出《周礼》春官，春官司乐下说：“乐变而致象物及天神”；又说，“若乐六变，则天神皆降，皆得而礼矣。”引语应是此二语，尤其是后一语的意译。

9. 一种从植物叶提取的橙红色染料。

10. Briton，盎格鲁撒克逊人到达英伦时当地原有的土著居民。

11. Kordofan和Darfur两地均在苏丹。

12. papuan，在旧称新几内亚岛东部，今印度尼西亚的西伊里安迤东。

13. Batoka，在津巴布韦境内。

14. Botocudos，印第安人的一个族，在巴西东部。下文的楞古亚人（Lenguas）也是印第安人的一个族，具体居地未详。

15. Bushwoman，布虚曼人是南非的一个黑人的族。

16. 指当时中国人眼中的西欧人。

17. 应作“蒙古利亚”（Mongolia）。

18. 语出滕能特《锡兰》一书，见原注[57]，腾能特语盖本辩机撰而玄奘译的《大唐西域记》。《大唐西域记》卷十一僧伽罗国下说，“国南浮海数千里，至那罗稽罗洲，洲人卑小，长余三尺，人身鸟喙……”然据此，此种人所居在僧伽罗国南逾海数千里，不一定就是僧伽罗人。这说明，要么此语尚别有出处，要么《锡兰》一书作者粗疏不察。文中“Thsang”自是人名，且为中国人，疑即“玄奘”的脱译，姑译作“奘”。

19. Moors，非洲西北地区阿拉伯人的一个族。

20. Delagoa Bay，地处东非，入印度洋。

21. Zulus，南非的一个族。

22. Kalmuck，西伯利亚的一个族。

23. Polynesian，太平洋中区岛民总称。

24. 尤辟特尔（Jupiter）和阿普罗（Apollo）均为希腊神话中的天神名。

25. Arakhan，在南美洲西部，其人即称阿腊克罕人。

26. 公元第五世纪前半叶。

27. 我国南北朝年代，南朝统治阶层有一段时期流行“匀面尚黄”，男女皆然，见《颜氏家训》等书；恐亦是此意。

第二十章 人类的第二性征——续

关于不同种族的不同审美标准对女子的长期持续的选择所产生的影响——关于文明和野蛮种族中干扰性选择的一些因素——原始时代对性选择的若干有利条件——关于性选择在人类中的活动方式——关于野蛮部落中的女子所拥有的挑选丈夫的某些权利——体毛的缺乏，与胡髭的发展——皮肤的颜色——两章总述。

我们在前一章里已经看到，就所有的未开化的种族来说，饰物、服装和外貌都是受到高度重视的东西。也看到，各族男子对他们的妇女的所以为美，各有不同的判断标准。现在我们有必要探讨一下，这种男子对妇女的美丑之辨，与从而产生的取舍之别，而所取的当然是在男子眼里最美丽的一些妇女，经过了许多世代之后，在各族之中，究竟在妇女一性身上，或男女两性身上，引起了性格上的改变没有。就哺乳动物而言，一般的规矩似乎是，不论哪一类的特征公母两性都是同样地遗传到的；因此，我们可以指望，在人类，男子一方或女子一方通过性选择所取得的任何特征也一般地会被转移到后一代，不分子女。如果性选择确曾这样地引起过任何改变，则几乎可以肯定的情况是，由于不同的种族有着各不相同的美的标准，它们也就不免于发生各不相同的变化。

就人类说，特别是就野蛮人说，许多原因可以干扰性选择在体格或形态方面的活动。文明社会里的男子被女子所吸引，主要是通过她们心理方面一些秀美的特点、通过她们的财富，尤其是通过她们的社会地位。原因是这种社会里的男子看重社会等级，难得和比他自己的阶层低得太多的女子通婚。能娶上更美貌的女子为妻的男子，比起娶上平常些的女子为妻的其他男子来，未必有更好的机会留下一大串的子孙，其中只有要按照长子权的制度来处理遗产的少数男子不在此限。至于与此相对的选择方式，即女子对更为美好的男子所进行的选择，则文明民族的女子有着完全的自由或接近于完全的自由来从事，而半开化种族的女子则不然。然而在有选择自由的女子，当进行选择

之际，在很大程度上也要受到男子的社会地位和财富的影响，而此种男子之所以有此地位和财富，多半是凭借了他们自己的智能和精力，或者凭借了他们的先辈的智能精力所产生的成果。在这题目上多作些讨论是用不着请求谅解的，因为，像德国哲学家叔本华（甲587）说过的那样，“一切恋爱公案的目的，无论公案是喜剧性的或悲剧性的，实际上要比人生任何其他的目的尤为重要。原来一桩公案转来转去，终于要转进下一代的组成这样一个问题，而不是比它更小的问题。……其为祸为福，不是任何一个人的问题，而是人的种族整个前途的问题”。[1]

尽管如此，我们有理由相信，在某些文明和半文明的民族里，性选择，在一小部分成员的体格和形态方面，是引起过某些少量的变化的。许多人肯定地认为，而在我看来也是肯定得有理由的，我们英国的贵族，包括，在这名词之下，一切有财富而长期以来实行长子继承权制的家族，由于许多世代以来一直从一切阶层之中挑选更为美貌的女子为妻，已经比中产阶级变得更为漂亮些了，而所谓漂亮，所据的当然是欧洲人的标准，而事实上中产阶级所处的生活环境是同等地有利于身体的完善发展的。库克说到，“在一切岛屿（太平洋各岛屿）上所看到的当地称为‘伊瑞’（eree）的人，即贵族分子”，在面貌体态上都要优越一些的这种情况“在散得维奇诸岛屿上也可以看到，并不例外”；但据我看来，这主要是由于他们的食物和生活方式更比别人好些。

老资格的旅行家夏尔丹（甲147）在叙述到波斯人的时候说，他们的“血统，由于经常和体貌之美冠绝世界的乔其亚人（Georgian）与式耳加西人（Circassian）那两个民族交相婚配，如今是细腻改进许多了。有地位的波斯男子几乎没有一个不是由乔其亚或式耳加西母亲生下来的”。他又说，这些男子之美所以遗传的“并不是他们原有的祖先，因为如果没有上述的混血关系，这些有地位的波斯人将是纯粹的鞑靼人的后裔，而鞑靼人是奇丑的”。[2] 下面是更为奇特的一个例子：在西西里的圣纠里亚诺地方（san-Giuliano）古代有座专供埃瑞西那金星女神（Venus Erycina）的庙，在庙里侍应的各个女祭师都是从希腊全境精选出来的美女，她们并不是因供奉香火而守身的童贞女，而据谈到这件事的戛特尔法宜[3] 说，到现在，西西里岛上的女子，

以出生在圣纠里亚诺的为最有美名，画家们都要找她们当模特儿。但所有这些例子所提供的证据是一望而知的靠不住的。

下面一个例子，虽是关于野蛮人的，由于它的奇特，是值得提出的。瑞德先生告诉我说，非洲西海岸一个黑人的部落，交洛富人（Jollof）“以全都长得很好看而引起人们的注意”。他的一个朋友向他们中间的一个人问道，“我所碰到的每一个人都是这样好看，不但你们的男的好看，女的也好看，这是怎么一回事？”那个交洛富人回答说：“这是很容易说明的：我们一直有这样一个习惯，就是，把我们最难看的奴隶挑出来卖掉。”在一切野蛮人中，女奴隶总要充小老婆，这一层是几乎用不着再有所说明的。不管这个黑人说得对或不对，他把他的部落的所以长得好看归功于对丑陋女子的长期持续的淘汰这样一个看法，细想起来，倒也并不怎么奇怪，因为我在别处指出过，[4] 黑人在繁育他们的家畜的时候，充分理会到选择的重要性，而我从瑞德先生那里还可以在这题目上提供更多的证据。

野蛮人中阻止或限制性选择作用的一些原因。——主要的几个原因是，第一，所谓共婚（communal marriage）或乱交；第二，溺杀女婴的一些后果；第三，过早的订婚；最后，对女子的贱视，以单纯的奴隶相看待。我们对这四点有必要加以比较详细地考虑。

显然地，如果人或其他任何动物，在婚配的时候，把事情全交给机遇，或完全碰巧，而两性中的任何一性全不作取舍的主张，那就没有性选择这回事了，而某些个体，由于这一优点或那一优点而在求爱过程中对别的个体取得胜利，从而在子女身上引起一些影响的事也就无从发生了。如今人类学者已经肯定，今天还存在着实行勒博克爵士很客气地称为共婚的那种婚姻的一些部落。所谓共婚，指一个部落之中的全部男子和妇女彼此之间都存在着夫妻关系。许多野蛮人的放纵是无疑地令人吃惊的，但依我看来，在我们对他们的性交真正是杂乱无章这一点充分地予以接受以前，更多的证据是必要的。不过所有那些最仔细地研究过这题目的人[5]，他们的判断力要比我自己的高明得多，都认为共婚（这名词是受到各式各样的掩饰的）是全世界初元而普遍的婚姻形态，包括兄妹相婚在内。不久以前去世的斯米思爵士生前曾在南非洲做过广泛的旅行，对当地和其他地方的野蛮人的生活习惯知道得很多，他曾经向我表示过一个极为坚决的意见，认为世间绝对不存在把妇女看做大家或社群（community）的公产的任何种

族。我认为他这个意见大部分是受了“婚姻”这一名词的含义的影响而得出的。在下文的全部讨论里，我对这名词的用法和自然学者的用法相同。如自然学者说某些动物是一夫一妻的，意思是指一只雄性动物为一只单一的雌性动物所接受，或选上了一只单一的雌性，而少则繁育季节的一季、多则一年和她同居，用自然界唯一的法律，强力的法律占有着她；又如他们说某一物种是一夫多妻的，意思是指公的同不止一只母的生活在一起。我们在这里所关心的只有这一种的婚姻，因为为了性选择得以进行工作，这已经足够了。但我知道上文所引到的一些作家里，有几个用到“婚姻”这一名词时，不是这样，而是把有关部落所要保护的一种被公认的权利包含进去了。

有利于说明从前曾经流行过共婚这一信念的一些间接证据是强有力的，这种论证所依据的是通用于同一部落的成员之间的一些暗示亲属关系的称谓名词，而所暗示的亲属关系或联系所涉及的不是子女和一对父母的任何一方之间，而是个体与整个部落之间。但在这里，就本书范围而言，这题目太大，也太复杂，即便摘要地加以介绍也是有困难的，我只能有限度地说明几句。有一层是清楚的，就是，在这种婚姻里，或夫妇关系很松弛的其他婚姻形态里，孩子和父亲的关系是无法知道的。但孩子和母亲的关系毕竟与此不同，尤其是在大多数的野蛮人部落里，妇女对她们的婴儿要喂上长时期的奶，因此，若说母子关系也竟然会一度被搁置不问，似乎令人差不多完全不能置信。也正因为如此，在许多例子里，世系的推算是仅仅通过母亲一边，父亲一边是受到排斥的。但在其他一些例子里，用作称谓的一些名词只表现了个人和部落的联系，连和母亲的联系都受到了排斥。这似乎说明这样一个可能的情况：一个半开化的部落，到处可以遇到各式各样的危险，同一部落的成员之间，有必要互相保卫，互相帮助，因此，成员与成员之间的联系，比起母亲与孩子的联系来，会显得如此的重要得多，终于促使表达前一种联系的称谓名词成为唯一通行的一套；不过摩尔根先生肯定地认为这看法无论如何是不够的。

世界各地区所使用的表达亲属关系的称谓名词，据刚刚引过的那个作家的意见，可以分成两大类，分类性的和叙述性的——我们自己使用的是后一类。人类最初普遍实行过共婚和其他十分松弛的婚姻形态这一信念正是由前一类、即分类性的称谓体系大力促成的。但据我的愚见所及，单凭这一方面的根据，我们还没有必要的理由使我们相信绝对的乱交曾经存在过，我高兴地发现勒博克爵士的看法也是如

此。男子和女子，像许多动物的两性一样，当初，在每一次生育后代的时候，也许曾经达成严格但却短暂的结合，在这样一种情况之下，亲属称谓也未尝不可以发生混乱，而其混乱的程度，比起乱交所引起的来，也没有多少差别。单单就性选择而言，只要父母两方在进行结合之前作过一些挑选的努力，便于事已足，至于结合的久暂，终身也好，只是一季也好，意义倒不大。

除了从亲属称谓方面得来的证据而外，还有一些其他方面的论据指明共婚曾经在从前广泛地通行过。勒博克爵士就拿共婚或两性的共同主义作为最原始的性交形态这一点来解释 [6] 那奇异而散布得很广的外婚的习俗——外婚者，指男子取妇，不取本部落的女子，而取别一部落的。因此，一个男子除非能从一个旁近而敌对的部落中劫掠到一个女子，他将永远得不到老婆，也因此，这样一个老婆就自然而然地成为他所独占而有价值的资产。劫掠而得妻或抢亲的做法大概就是这样开始的，而由于这样的做法有其光彩之处，于是最后有可能变成一种普遍的风尚。根据勒博克爵士的见解 [6] ，我们于是也就可以理解，为什么"有必要把婚姻看做对部落礼仪的一个冲犯而要作出赎罪的表示，原来，根据古老的观念，一个人没有权利把属于整个部落的东西占为己有"。勒博克爵士随后又提供了一堆奇特的事例，说明，在古代，淫荡不堪的女子享有高度的荣誉，而据他解释，如果我们承认乱交是部落生活中最原始、因而也是长期受到尊重的习俗的话，这是可以理解的。 [7]

婚姻关系所由发展的方式是一个模糊不清的问题，我们从三个对这个问题作过最细致的研究的专家，即摩尔根、麦克勒南先生和勒博克爵士在若干论点上的意见分歧里就可以得出这样一个推论。尽管如此，根据上文的讨论以及其他方面的证据，我们承认这样一种情况似乎是可能的， [8] 就是，婚姻，作为一种习俗，就其任何严格的意义来说，是逐渐发展出来的；也不妨承认，接近于乱交或高度散漫放纵的性交关系曾经一度在全世界极为普通地流行过。但由于全部的动物界都表现有强烈的嫉妒的感觉，又由于人和低于他的动物，特别是和人最为接近的那些物种，有着无数可以比拟的地方，我不能相信，在过去，在人达到他在动物阶梯上今天的地位以前不久，真正流行过百分之百的乱交。像我所已试图指出的那样，人肯定地是从某一种人猿似的动物传下来的。就现在存活的四手类而言，也就我们对它们的生

活习惯所已取得的知识而言，有几个物种的公的是一夫一妻的，但一年之中只有一部分的时间是和母的生活在一起的，猩猩（orang）似乎就是这方面的一个例子。有若干种类的猴子，例如印度的和美洲的某几种，是严格的一夫一妻的，而夫妇是经年地不相分离的。其他是一夫多妻的，例如大猩猩（gorilla）和几个美洲的猴种，各有各的家族，分开居住。但尽管分居，同一地区之内的一些家族可能有些近乎社会性的活动；例如，有人碰见过，黑猩猩（chimpazzee）是不时以大队出来活动的。还有一些物种也是一夫多妻的，但与上面所说的不同，若干只公的，各自携带了好几只母的，合在一起生活，形同一体，有几种狒狒（baboon，即乙311）就是如此。[9] 根据我们所知道的关于四手类动物的情况，一则此类动物的公的全都懂得争风吃醋，再则许多物种的公的都备有和情敌搏斗的特殊武器，我们甚至可以得出结论，认为在自然状态以内，乱交是极不可能之事。两性的相配虽未必维持到老，而只以一次生育为限，但如果在同类中最为强壮有力，最能保护或通过体力以外的其他手段而最能帮助他们的妻孥的一些公的动物确能挑取到一些更为美好的母的动物，就性选择来说，也就于事已足了。

因此，如果我们追溯时间的流逝追溯得够远，再结合到人在今日之下的一些社会习惯而作出判断，十分近乎事实的看法是，最原始的人在本地以小群为生活单位，一群构成一个社群，社群之中，每一个男子有个单一的妻子，或，如果强有力的话，有几个妻子，他对妻子防卫得十分周密，唯恐别的男子有所觊觎。另一个可能的情况是，他当时还不是一个社会性的动物，而只是和不止一个的妻子厮守在一起，有如大猩猩一般。因为所有的土著居民"异口同声地说，在一队大猩猩之中，他们所看到的成年的公的总是只有一只，等到幼的公的成长以后，队中就发生争夺霸权的战斗，而其中最强有力的公的，在把其他公的杀死和赶走之后，就自立为社群的首脑"。[10] 这样被赶走而比较少壮的公的，经过一段时间的流浪之后，会终于成功地找到一个配偶，别成一个社群的起点，而这样，也就避免了在同一家族之内进行过于近密的近亲婚配。

尽管今天所看到的野蛮人是极度放纵的，也尽管它们从前有可能比较广泛地流行过共婚，许多部落却都按照一定的婚姻形态办事，不是这一种形态，就是那一种形态，这些形态要远比各文明民族所履行

的为松懈，但毕竟不是没有形态可言。一夫多妻的婚姻，刚才已经说过，则几乎是每一部落中领导人物的普遍惯例。尽管如此，有一些部落，在进化阶梯上几乎是属于最下层的一些，却实行严格的一夫一妻婚姻。锡兰的维达人（Veddahs）就是这样，又据勒博克爵士的记述，[11] 他们中间有句谚语："只有死才能把夫妻分开。"这一个族的住在坎第（Kandy）地方的一个聪明的酋长，"本人当然是个一夫多妻者，却专同妻子中的一个住在一起，直到死才分开，为此他受到了同伴的诽谤，认为是十足粗野的事，闹得满城风雨"。这，他说："恰好像瘦猴（Wanderoo，产于斯里兰卡——译者）一样。"无论现在实行某些婚姻形态的野蛮人，一夫多妻也好，一夫一妻也好，是不是从远古以来一直保留着各自的习惯，也无论他们是不是在经历过一个乱交的时期之后，又才回到了这些形态，我不敢强不知以为知地加以猜测。

溺婴 。——这在今天还是全世界很普通的一个习俗，但我们有理由相信，在以前的各个时代里，它的流行比现在还要广泛得多。[12] 半开化的朴野人看到了养活他们自己和他们的孩子是件困难的事，而把他们的婴儿杀死是个简单易行的办法。在南美洲，据阿札腊说，有的部落以前把婴儿杀得太多了，而且不分男女地杀，弄得几乎灭种。在玻利尼西亚的各个岛群的岛民中间，有人知道，妇女杀死自己的婴儿，有多至四个、五个、甚至十个的，而据埃利斯说，他没有能发现一个完全没有溺过婴的妇女，所溺的至少一个。凡是流行溺婴的地方，生存竞争的严酷的程度就会相应地减轻，而部落中所有的成员便会得到大致同等良好的机会来养大他们的少数留存下来的孩子。在大多数的例子里，所溺的女婴要比男婴为多，这显然是因为，对部落来说，男的价值要比女的为大，他们长大以后，既能出力保卫它，又能养活自己。不过，妇女在抚养子女时所经受的麻烦、她们生男育女之后在容颜上所受到的损失、溺杀女婴所造成的女子比数减少和女子的身价有所提高，妇女们自己，相形之下，比较幸福的命运——这些，妇女们自己和各方面的观察家都引以为溺婴的几个辅助的动机。在澳洲，溺杀女婴至今还很普遍，葛瑞（甲283）爵士估计土著居民中，男女的比例是三对一，但别的一些观察家说是三对二。在印度东部边境上的一个村子里，麦克洛奇（甲421）上校连一个女孩子都没有能发现。[13]

由于溺杀女婴而一个部落中女子的数量减少以后，从近邻部落掠取妻子的风气就势必兴起来了。但我们在上面已经看到，勒博克爵士却把这种习俗主要归因于过去存在过的共婚，又归因于共婚不能独享，男子们在共婚时期里便已开始从其他部落掠取妇女，作为自己的专有财产。也还有些其他可归的原因，例如社群的范围小，适婚年龄的女子往往不够之类。劫掠婚的习俗在过去的不同时代里曾经有过极为广泛的流行，甚至各文明民族的祖先也不例外，我们从保留至今的许多奇特的民风和仪式里就可以得到清楚的证明，而麦克勒南先生就曾经提供一篇有趣的记录。我们自己婚礼中的"最好的人"（伴郎）似乎原先就是绑架新娘时的主要的帮凶。如今我们可以设想，只要人们习惯于通过暴力和机谋来取得妻子，则急不暇择，抓到任何女子，便已心满意足，女子的精粗美丑是在所不计的。但从别的部落获取妻子的方法一旦由劫掠而转为交易或买卖，像现在许多地方正发生的那样，则凡属成交的女子，一般说来，总该是比较漂亮之辈。然此风一开之后，无论交易所用的方式如何，部落与部落之间婚配频繁，交流不已，则又倾向于使居住在同一地区之内的所有的人的品格趋于整齐划一，而这就不免干扰了选择的力量，使不能在各个部落之间起着分化的作用。

溺杀女婴所造成的女子数量的减少又导致另一种习尚，就是一妻多夫的婚姻，这在世界的有几个地区至今还通行，而在以前，据麦克勒南先生的看法，则几乎是普遍流行过的，但摩尔根先生和勒博克爵士是怀疑这样一个结论性的看法的。[14] 在两个或两个以上的男子不得不同娶一个女子为妻的情况之下，可以肯定，部落中所有的妇女是没有一个不结婚的了，而男子对比较美好的女子的一番选择工夫也就用不着了。但在这些情况之下，女子一方却无疑地会拥有挑选的权利，把比较美好的男子接纳下来。例如阿札腊就叙述到过瓜那人（Guana）中间的一个妇女，说她在接纳某一个或不止一个的丈夫以前，如何精明地讨价还价，从而取得各式各样的特权，而中选的男子们又如何用心地把自己修饰得格外好看。在印度的托达人（Toda）中间，情况也是如此，这族人也是实行一妻多夫婚的，女子们对任何男子有取舍之权。[15] 在这些例子里，一个很丑的男子大概终身找不到老婆，或很晚才能找到；但由于妻子是几个男子分享的，据我们了解所及，比较美好的丈夫，比起美好程度差些的来，不见得能留下更众多的孩子而把他们的美好遗传下去。

过早的订婚和以妇女为奴隶 。——许多野蛮人的种族有订婚过早的风俗，女子还在婴儿时期，就已被订上婚约，这就使男女两方都无法根据体貌的美丑而进行挑选。但这并不能阻止比较美好的女子，在成长而结婚之后，被强有力的人从她的丈夫手里偷走或用暴力抢走，而这是在澳洲、美洲和其他地方时常发生的事。另一种情况也或多或少地会产生一些性选择的后果，就是，在许多野蛮人中间，妇女之所以为重要，是几乎完全因为她们能当奴隶，或供牛马般地使唤；而我们知道，不论在什么时代里，男子们总是根据他们的审美标准而选取长得最美好的女奴隶的。

我们从上面的讨论看到，野蛮人中间所流行的几种风俗，不是在很大程度上干扰了性选择的作用，就是使这种作用完全停顿。同时在另一方面，野蛮人所不得不经受的种种生活条件，以及他们的某些习惯，却是有利于自然选择的行使。两种选择原是同时进行活动的。我们知道，野蛮人受到接二连三、周而复始的饥荒的严重磨折。他们不会用人工的方法来增加他们的食物，他们又几乎全都结婚，[16] 而且一般结得很早。因此，他们势必随时要受到严酷的生存竞争的摆布，而竞争的结果是只有胜利的才存活下来。

在一个很早的时期里，当人在进化阶梯上到达他今天的位置以前，他的生活条件与情况中有许多是和今天野蛮人所具备的不一样的。根据人和低于他的动物的类比而加以推断，他在当时，不是和一个单一的母的生活在一起，便是一个一夫多妻者。其中最强有力和最能干的一些公的会在争取美好的母的的努力中得到最大的成功。在生活的一般的竞争中，在保卫他们的妻孥、使免于各方面的敌对事物的侵袭的努力中，也会得到最大的胜利。在这样早的时期里，人的祖先在智力上还没有进展到一个程度，足以展望前途而预见到种种意外之事；他们不会事前看到孩子生得太多，生一个，养活一个，尤其是他们的女孩子，会使有关部落遭受到更为严酷的生存竞争。他们比起今天的野蛮人来，所受到的本能的统治还要多些，而理性的控制还要少些。在那个时期里，他们大概还没有部分地丢失他们和一切低于人的动物所共有的一切本能中最为强有力的一个本能，就是，对婴幼子女的慈爱，因此，他们大概不会溺婴，男的不溺，女的也不溺。这样，妇女也就不会减少，而一妻多夫的婚配就不会实行。因为除了妇女不敷分配这一原因而外，似乎更没有别的原因足以冲破自然而普遍存在的那种情感，嫉妒，和每一个公的独自占有一个母的那种愿望。一妻

多夫的婚配一旦流行，则由此作为跳板而过渡到共婚或接近于乱交的情况倒像是很自然的事。尽管，我知道，这方面的最好的专家不这样看，他们是认为乱交在时代上比一妻多夫婚为早的。在远古的时代里，过早的订婚是不会有的，因为这里面牵涉到远见的问题。当时，妇女之所以为重，也不会单单因为她们能当奴隶，或提供牛马般的劳力。如果男的和女的一样地被容许自主地进行任何选择的话，两性大概会各自进行，几乎是完全根据外表的体貌，而还不是根据一些心理的优点、资产、社会地位，来选取他们的配偶。所有的成年男女都会进行婚配，而所生的子女，在可能范围以内，都会被养大成人。因此，生存竞争会发生周期性的特别严酷的情况。总起来说，在那些时代里，性选择所遇到的一切条件大概要比后来的一个时期更为有利，在此后来的时期里，人在理智能力上是长进了，在本能上却是退步了。因此，无论性选择对于人的各个种族的所由分化、即种族差别的所以产生这一方面，以及对于人和较高级的四手类之间的种种差别的所以产生这又一方面，发生过什么影响，多少影响，这种影响大概以发生在更古远的一个时代中的为多，为更有力量，一到今天，尽管这种影响可能还没有完全消失，却是变得弱小了。

人类中性选择的活动方式。——就生活在上述有利条件下的原始人来说，也就今天那些进入某些形态的婚姻关系的野蛮人来说，性选择的行使所采取的方式大概有如下文所述，而于其行使之际又不免或多或少地要受到溺杀女婴、订婚过早等等的干扰。部落之中，最强有力的男子——也就是那些最能保卫他们的家属、为家属猎取最多的食物、备有最好的武器、占有最多的资产、如大量的狗或其他动物的一些男子——会比同部落中柔弱些和穷苦些的成员们养育出更大的平均数量的子女。也必定无疑的是，这样的男子一般会挑上比较美好的女子为妻。即在今日，全世界的几乎每一个部落的酋长或首领们所娶的妻子都在一个以上。曼帖耳（甲438）先生告诉我，直到最近以前，在新西兰，几乎每一个长得好看些、或有希望长得好看的女孩子都是某一个酋长的“塔铺”（——土语tapu，首领专有，不得触犯之意，可译“禁脔”——译者），别人不得染指。在非洲喀非尔人（Kaffir）中间，据汉密耳顿先生说，[17]“周围许多英里之内所有的女子，一般都归首领们优先挑选，首领们对他们这样一个特权的树立与巩固是毫不放松的”。我们已经看到，每一个族都有它自己所崇尚的美的风格，我们也知道，人都有一种自然的倾向，就他的家畜、服装、饰物和个人

的修饰等方面的每一个特点加以赞赏，只要这些特点之所以为特点是在比通常的程度略胜一筹就行。既然如此，也就是说，如果我们承认上面所提出的命题，而我又看不出这些命题有什么可疑之处，那么，如果每一部落里比较有力量的男子们挑取了比较美好的女子们为妻，从而养育了高出于一般平均的子女数量，而经过许多世代以后，在这个部落的性格方面，竟然丝毫不引起一些变化，那真是一个不可解释的情况了。

如果一个地域里向来所没有的一个家畜新品种被引进到这地域里来，或如果一个本地的品种曾经长期而仔细地得到培育，无论是有经济用途的品种也好，或供玩赏的也好，人们发现，在若干世代之后，只要有以前的材料可供比较，便已或多或少地起了一些变化。这种变化是一大串世代之间通过不自觉的选择得来的——所谓不自觉，指育种的人一面把品种中最惹人喜爱的个体逐代保留下来，而一面却并没有存心指望这样做。由于同样的原因，如果两个精细的育种家，多年培育着同一品种的动物，而各不相谋，平时彼此之间既不相比较，又都不用一个共同的标准来准绳，而一旦取来相比，两家的主人会吃惊地发现这品种已经发生了一些轻微的差别。[18] 像纳图休斯所说的那样，每一个育种家已经把他自己心意上的性格——即自己的赏鉴力和判断力——印到了动物身上。那么，我们又能根据什么理由而说，每一个部落中有能力的男子们，通过长期持续地选取最引人爱慕的女子为妻，从而生养了较大数量的子女，就不能产生同样的结果呢？这也未尝不是一种不自觉的选择，因为它所引起的后果是那些选择美好女子为妻的男子们始料所不及的，是和他们的任何意愿或期待无关的。

让我们设想一下，一个实行着某种婚姻形态的部落的成员们有机会在一个从未有人居住过的大陆上分布开来，不久之后，他们就会分裂成若干分得清楚的原群（horde），彼此被山川之类的险阻所间隔着，尤其是受到半开化民族之间那一类不断的战争的影响，而至于不相往来。这样，各个原群就不得不和各有些不同的环境条件相周旋，和养成各有些不同的生活习惯或风尚，而迟早在各自的性格上变得有些差别，差别的程度起初是不大的。这种情况一经发生，每一个分隔开的由原群变成的部落就会替它自己形成一个和别的部落略有不同的美的标准，[19] 而从这时候起，不自觉的选择，通过比较强有力而处领导地位的男子对不同女子的取舍，就开始发生作用了。这一来，部

落与部落之间原有的轻微的差别，就会逐渐而不可避免地得到不同程度的增加。

就在自然状态中的动物说，公的动物正常应有的许多特征或性状，如身材、体力、特殊的武器、勇敢、好斗，是通过战斗的法则取得的。人的半人半兽的祖先，同他的亲族，四手类一样，几乎可以肯定地是通过这法则而取得了变化的。而野蛮人，既然一直还为了占有他们的妇女而从事着战斗，一番同样的选择过程大概在大小不同的程度上一贯进行着，直到今天。其他正常属于低等动物的公的动物的一些特征，如鲜艳的色彩和各式各样的装饰，则通过母的动物的看上了眼，而为一些更惹喜欢的公的动物所取得。但也有一些例外之例，在这些例子里，公的是选择者，而不是被选择者。通过母动物的装饰比公动物还要来得华丽——这种装饰的特征的遗传是仅仅或主要传给了雌性一方的——我们就可以认出这些例外来。在人所归属的这一目的范围以内，就有人叙述到过这样一个例外，即恒河猴（乙832）。

男子在身体与心理方面要比女子更为有力量，而在野蛮状态中，男子对女子的欺压与束缚要比任何动物中的公的对待母的厉害得多，因此，他的所以能取得选择异性的权利是不足为怪的。不论何时何地，女子总是自觉地珍惜他们自己的美好，而只要条件许可，她们会用各式各样的装饰品打扮自己，而从中取得的快乐要比男子所取得的多得多。她们还向各种雄鸟借取自然所以使他们取媚于雌鸟的翎毛。女子既然曾经长期地因其美丽而受到选择，则下面所要说的全都是意料之中的情况，并不足为怪了：一是后来在她们身上所陆续发生的种种变异，在下传之际，有些是只传给女孩子的，男孩子没有份；二是一般的美好，男女后代虽同样地传，但由于刚才所说的传女不传男的情况，女的后代所传到的总要比男的后代略多一些；而由于这些，凡属女子，即使用一般的标准来衡量而不限于各种族自己的标准，要比男子美得一些。不过，女子在传代之际，肯定要把大多数的特征，其间包括一些美的部分，既传给女，也传给子。因此，每个种族的男子，根据其本族的鉴赏标准，以及长期以来所持续提出的对女性美的要求，势必曾经对种族中所有的个体身上，不分男女，在美的程度上，全都引起过一些变化。

至于另一方式的性选择（这在人以下的动物中间要寻常得多），即以雌性为挑选者而挑选雄性中最善于激发和媚惑她们的那一方式，

我们有理由相信以前在我们的祖先中间也活动过。装饰用的胡子，以及也许还有其他一些特征极有可能就是这样取得的，就是，祖先之中有人有此特征，中了选，把它遗传了下来。但这种方式的选择在后来的一些时代里也有可能间或地活动过。因为开化程度极低的一些部落里的女子有权挑选、拒绝和引逗向她们求爱的人，也有权在已婚之后另换丈夫，其权利之大为我们始料所不及。这一层是相当重要的，因此，我准备把我所能收集到的例证详细地提供出来。

赫尔恩叙述到美洲北极地区一些部落里属于某一个部落的一个妇女如何如何屡次从她丈夫那里逃走而投奔她的情人。而据阿札腊，在南美洲的查茹阿人（Charruas）中间，离婚是颇为随便的。在阿比泊尼人（Abipone——与查茹阿人均为印第安人部落——译者）中间，一个男子在择偶的时候，在彩礼上总要和女方的父母反复地讨价还价，但“受聘的女子可以不认这笔成交的账，坚决不让再提婚姻问题，而这是时常发生的事”，她还往往出走，躲起来，避免对方的纠缠。默斯特尔斯上尉曾经在帕塔哥尼亚人（Patagonian）中间住过，说到他们的婚姻总是通过本人的意向而解决的，“如果父母出面订定的婚约违反女儿的意志，而女儿加以拒绝，她从来不会被逼来屈从这桩婚事”。在火地岛（Tierra del Fuego）上，一个青年男子，首先通过为对方的父母做些劳役之事，取得了他们的同意，然后试图把女子带走。“但若女子不愿意，她就到树林中躲起来，直到爱慕她的人疲于寻找而最后心甘情愿放弃他的追求为止，但这种事情是难得发生的。”在斐济（Fiji）诸岛上，男子把看中了的妻子人选用暴力或假装用暴力抢走，但“在抢到家以后，如果女子不同意这婚事，她可以投奔某一个能够保护她的人。反之，如果她认为满意，这事情就当场办定了”。在西伯利亚的卡尔默克人（Kalmuck）中间，未来的新娘与新郎之间竟然进行着一场正规的赛跑，新娘可以先发脚，而克拉尔克（甲152）“确实地被告知，除非女子对追求者已存有几分相悦之心，真正被赶上而抓住的例子是一个也没有的”。在马来群岛上的一些野蛮部落里，也有赛跑为婚之事，但勒博克爵士说，据布瑞昂（甲90）先生的记录看来，“赛跑的结果‘既不是捷足者先登，也不是强壮者必胜’，而是最能取悦于他的意想中的新娘的那个青年成了幸运儿”。在东北亚洲的寇腊克人（Korak）里，也通行这种同样的风俗，其结果也是一样。

转到非洲：喀非尔人是通过买卖而取得妻子的，如果女子不接受这样选定的丈夫，就要挨她父亲的一顿毒打；然而据牧师休特尔先生

所提供的许多事实，显而易见的是，女儿们有着相当大的选择的权利。因此，有钱而长得很丑的男子娶不到老婆之事是不乏其例的。女子们在同意订婚之前，还要求相亲，强勉求婚的男子表演自己一番，先看前面，再看背面，还要求他们"展示一下步履的姿态"。有人知道，她们甚至自动向男子提出婚姻的要求，同情人私奔之例也时有所闻。勒斯利（甲397）先生同喀非尔人很熟悉，也说道："如果我们听到一家父亲把他的女儿卖了，便以为他那种卖法，他作为卖主的权利，和他打发开他的一条牛一样，那就错了。"在南非洲退化了的布希曼人（Bushman）中间，"如果一个女子已经长大成年而还没有订婚的话——这是不大发生的事，但也还有——她的情人，于取得她的父母的许可之外，还必须取得她本人的同意"。[20] 瑞德先生曾为我在西非洲的黑人中间进行访问，告诉我说："至少在比较聪明的不信基督教的一些部落里，女子要取得合乎她们自己的情意的丈夫，是没有困难的，但若自己向男子提出婚事的要求，那就被认为不是妇道人家该做的事了。她们是很会发生恋爱的，也善于结成温柔、热爱和贞固的姻缘。"其他可以而无须提出的例子还有。

由此可见，野蛮人中间的女子在婚姻问题上所处的地位并不像有人所往往设想的那样下贱与屈辱。她们对所喜爱的男子可以逗引，而对不喜爱的男子有时候也得以拒绝，婚前可，婚后也可。女子对男子的取舍，而取舍又遵循着某些一定的趋向，日子一久，稳步地累积起来，最后就会影响一个部落的性格。因为女子一般所看中的男子不光是最漂亮的，所谓漂亮当然是根据她们自己的鉴赏标准，同时也是最有能力来保护和养活家小的。这样天赋良好的男女配在一起，比天赋不那么好的来，通常会多生养几个子女。如果选择是两方面的话，即不止女选男的美好与能干，而男也选女的美好所得的结果显而易见是一样的，并且还要显得显著。而这种双重的选择似乎不光是理论，而是真正发生过的情况，尤其是在我们悠久的历史的比较早的几个时期里。

现在我们要把将人的若干种族彼此区别开来，也把人和低于他的动物区别开来的某几个特征比较仔细地考查一下，这就是，不同程度的体毛缺乏和皮肤的颜色。关于各个种族之间面貌和头颅的形式的变化分歧，难以名状，我们用不着说什么，我们在前一章里已经看到，面貌与颅形之所谓美好就可以有许多不同的标准。这些特征既如此的不同，可知它们也曾通过性选择而可能起过变化，但我们无法判断，

选择的活动究竟是从男的一方抑或女的一方入手的。人的音乐才能，我们在上文也已经讨论过了。

体毛的缺乏和面部头部须发的发展——人的胎儿是全身有毛的，一种茸毛，称为奶毛（lanugo），人到成熟年龄，全身也会零零落落地长出一些发育不全的毛来。从这些，我们可以推论，人是从某种出生时全身有毛而终生如此的动物传下来的。体毛的失落对人是件不方便之事，并且可能会引起伤害的事，即在炎热的气候里，也没有好处，晴则受烈日的熏灼，阴则容易突然受凉，雨季尤所难免。像沃勒斯先生说的那样，所有各地方的土著居民都乐于披上一些小东西来保护光着的肩背。谁也不认为光秃秃的皮肤对人有任何直接的好处，因此，人的体毛不可能是通过自然选择的作用才脱落的。[21] 像上文有一章中所指出的那样，我们也没有任何证据，说明此种脱落是由于气候的直接影响，或者说明它是相关发育的结果。

体毛的缺乏，从某种程度上说来，是一个第二性征，因为，不论在世界的任何地区，女子的体毛都比男子为少。因此，我们有理由可以猜想到这一性征之所以取得是通过了性选择的。我们知道有几个猿猴种的脸部和其他几个猿猴种身体后部的大片平面上是光秃的。这些我们可以很放心地归因于性选择，因为这些平面不仅一般地颜色鲜明，并且，有时候，以山魈的公的和恒河猴的母的为例，两性之间的色泽深浅大有不同，尤其是在繁育的季节里。巴特勒特先生告诉我，当这些动物逐渐到达成熟的时候，这几处光秃面，与全身相对地说，变得越来越扩大。但这些地方体毛之所以脱落，看来不是为了要光秃，而是好让皮肤的色泽更充分地显示出来。许多种鸟的情况也是如此，它们头上和脖子上羽毛之所以脱落看来也是通过了性选择，其目的也在于把皮肤的鲜明的颜色展现出来。

女子的体毛既然比男子为少，而这一特征又既然是各个种族的共同之点，我们不妨得出结论，认为女子体毛的减少或脱落最早是发生在我们半人半兽的女祖先身上的，而其时期则在极远的远古，当时人的各个种族还没有从一个共同的种系支分派别出来。我们的女祖先们在逐渐取得这一新的特征、即皮肤变得光秃的同时，她们也就把这特征传了下去，而且几乎是同等程度地传给了子和女，并且在幼小的子女身上就表现了出来。因此，这份遗传，像许多哺乳类和鸟类动物的一些装饰品一样，是不受性别或年龄的限制的。我们类人猿般的祖先

有可能把体毛的部分失落看做一种装饰，而加以珍爱。这是一点也不奇怪的，因为我们已经看到，各种动物所看重的特征里有数不清的奇奇怪怪的东西，也正唯其受到看重，它们才通过性选择被接纳下来成为特征。也不足为怪的是，一些有着轻微的伤害性的特征也是这样地被取得了的，例如某几种鸟的长羽和某些牡鹿的大角。

上文有一章里说到过，有几种类人猿的母的，在腹部上的毛要比公的似乎少一些，在这里我们也许就找到了全部光秃过程的一个起点。至于这过程通过性选择而达成的终点，我们只要记住新西兰的一句谚语就行了，“世上没有女子来配一个多毛的男子”。凡是看到过暹罗那一个多毛家族的相片的人会承认，和女子的爱好正好相反，极度的多毛是如何的奇丑，足以使人发噱。据说暹罗国王当初不得不买通一个男子来娶这家的第一个多毛的女子为妻，结果是她把这特征传给了下一代，男孩女孩全都有。[22]

有几个种族的体毛长得特别地多些，尤其是男子。但我们不该假定，凡是体毛特多的种族，有如欧罗巴人，比起光秃的种族来，有如卡尔默克人或美利坚人（印第安人），是更为完整地保存了原始的状态。更可能的是，欧罗巴人的多毛是一个部分地返祖遗传的现象；原来在以前某些时代里曾经长期遗传过的一些特征往往有退回来的倾向。我们曾经看到，白痴的体毛往往特别多，而他们也容易返回到某种低于人的类型所具有的其他一些特征。返祖的多毛现象，看来不是寒冷的气候影响所引起的，但在美国生长了若干世代的黑人[23]也许是个例外，而居住在日本群岛北部的若干岛屿上的蝦夷人（Aino）也有可能不在此例。不过遗传的一些法则是如此复杂，我们常常不理解它们是怎样活动的。如果某几个种族的所以特别多毛是个返祖遗传的结果，不受任何方式的选择的遏制，则其变异性的所以极大，甚至在同一种族的范围以内也大有不齐，也就算不得什么特别了。[24]

关于人的须髯，如果我们先看看我们最好的前导者，即四手类，我们发现在许多物种里，公母两性有着同样的发展，另有一些种则只是公的有，或公母都有而公的更发达些。根据这一事实，再根据许多猿猴种的头部毛发有着一些奇特的部署和鲜明的颜色，我们很有理由像前面所已说明过的那样加以推断，认为大抵公猴子首先通过性选择取得了胡子，作为一种装饰品，然后，在大多数的例子里，不分子女

地传了下去，有的时候，子女所传的分量一样，有的时候，子所传的分量略多于女。根据埃希里希特[25]，我们知道，人类的胎儿，不分男女，脸部是都有不少的毛的，尤其是在嘴的周围；这就说明我们是从男女两性都有胡子的祖先传下来的。因此，似乎一望而知地有这样一个可能的情况，即，男子从很早的一个时期起便把胡子保留了下来，而女子则是当体毛几乎全部脱落的时候跟着一起脱落了的。甚至我们的须髯的颜色也像是从类人猿一般的祖先遗传下来的。因为有时候头发和胡子的颜色不全一样，而在这种情况下，总是胡子的颜色要淡些，而这是人和一切猿猴类所共有的现象。在那些公的胡子比母的要大些多些的四手类动物中，这一特征和人类的一模一样，也要到成熟年龄才充分发展出来。而人和猿猴类相比，有可能只是把这发展过程的一些晚期阶段保存了下来。人从很早的一个时期起就一直把胡子保留了下来的这一看法却也还有讲不通的地方，就是胡子的变异性很大，在不同的种族之间固然大，而在同一种族之内也未尝不大，而变异性之大正好说明了返祖遗传的嫌疑——凡是丢失已久而重新出现的特征总是很容易发生变异的。

我们也决不该忽略性选择在后来的一些时代里所可能起过的作用，因为我们知道，在野蛮人中间，胡子少的一些种族的男子把脸上出现的每一根毛看成是有伤体面而费尽苦心地加以拔掉，而另一方面，胡多髯美的一些种族的男子却以此自豪，引为莫大的光彩。两路种族之中的妇女无疑地也具有同样的好恶。既然如此，则性选择就有了用武之地，势必会在后来的一些时代的过程里产生一些效果。长期持续地拔毛的习俗也有可能引起一些遗传的影响。勃郎塞夸医师曾经表明过，某些动物，在经受某种方式的手术切除之后，它们的后代是会受些影响的。其他伤残的影响可以遗传的例子还有，这里不列举了。但不久以前萨耳温先生[26]所曾查明确凿的一个事例和我们手头的问题有着更为直接的关系，应当提出：他指出，在习惯于自己把两根中间尾羽上的羽枝啄掉的修尾鸟（Motmot，即乙625）所生的后代身上，这些羽枝自然而然要见得削减了些。[27]但就人类来说，拔除须髭和体毛的习俗大概要到这些须或毛，通过其他方法，已经变得削减之后，才流行起来。

至于头发究竟是怎样在许多种族中发展到今天这样长的长度，要作出任何判断是有困难的。埃希里希特[28]说，人类胎儿长到第五个

月时，脸上的毛要比头顶上的毛长得长些；这说明我们半人半兽的祖先是没有一绺一绺的长发的，长发一定是后来才取得的东西。不同种族之中头发的长度悬殊也同样说明了这一点。在黑人中间，头发短得像一片卷毛的毯子似的，我们自己的头发是很长的，而美利坚土著居民的头发往往长得可以垂地。有几个细猴属（乙866）的猴种，头顶上盖着的毛是长而又不太长的，这大概是用来作为装饰，也是通过性选择取得的。同样的一个看法也许可以引申到人类身上，因为我们知道，发长委地一直受到人们的很大的赞赏，以前如此，现在还是如此，而这是几乎在每一个诗人的篇章里可以看到的。圣保罗（甲570）说，“一个女人若有长发，这是她的一个荣耀”；[1] 而我们也曾看到，在北美洲，有一个酋长，不因为别的，而单单因为他的头发长，才得到了推举。

皮肤的颜色。——人的皮肤的颜色也通过了性选择而变化成为今天的情况，这方面的最好的证据还很少。因为就大多数的种族而言，两性在这方面没有什么差别，而在有的种族，有差别也不大，这我们在上文已有所见闻。但根据已经提到过的许多事实，我们知道，一切种族的男子都把肤色看成为他们所谓美貌的一个高度重要的因素。因此，像在低于人的动物中间所曾发生过的数不清的例子一样，它也未尝不是可以通过选择而起变化的一个特征。说像墨玉一般的黑人之黑也通过性选择而来，乍然听去，不免有些异想天开，但这一看法可以从动物方面许许多多可供类比的事实得到支持，而我们又知道，黑人是赞赏他们自己的肤色的。在哺乳类动物中，如果两性的颜色不同，公的往往是黑的，或其他要比母的为深一些的颜色，这只是因为这些颜色或其他色泽，在遗传之际，是兼传给后代的两性，或只传给两性之一，并没有什么奇特之处。丛尾猴属（乙772）的一个种，叫做魔猴的（乙775），有着漆黑的皮肤、骨碌碌的白眼珠和在头顶上左右平分成为两半的长毛，真像是具体而微的一个黑人，看去令人不禁失笑。

脸部肤色的差别，其在各种猿猴类之间的，要比在人的各个种族之间的大得多得多。而我们有些理由可以依据，认为它们脸上的红、蓝、橙黄、近白、近黑等不同的颜色，即便是两性都有，以及它们体毛的各种鲜明的色泽，和头部作为装饰用的一撮一撮的丛毛，全都是通过性选择而取得了的。生长期间个体发育的次序既然一般也标志着一个物种的种种特征在以往的若干世代里，先后发展和变化所曾经历

的次序。而人的各个种族的新生婴儿，在肤色上，又既然没有太大的差别，比起各个种族的成年人的差别来要小一些，尽管在体毛上它们是和成年人一样地光秃——既然如此，我们就有了一些微薄的证据，说明各个种族的肤色是在体毛已经脱落之后的一个时期里取得的，而这是在人的历史的很早的一个阶段里就发生了的。

总说 。——我们可以归结说，男子与女子相比，其身材、体力、勇敢、好斗和精力等特征的更加发达，是首先在原始的一些时期里取得的，到后来，主要是通过为了占有女子而在情敌之间所发生的竞争而更有所加强。男子方面较大的理智的精力和发明的才能则大概可以归因到自然选择，结合上习惯所引起的一些遗传的影响，因为最能干的男子，在保护与养活自己和妻孥方面，也会是成就最大的。许多特征的由来问题是极其错综复杂的，但也还能容许我们作出一些判断，即以男子的须髯而论，看来我们的类人猿一般的男祖先是把它作为一种装饰品、用来取媚于异性或激发异性，而终于取得了的，而一经取得，便又转而传给只是属于男性的后一代。体毛的脱落，显然是由女子一方开始的，也是为了性的装饰之用，但在遗传之际，它成了不同性别的后代所共有的特征，其所传到的程度也几乎相等。不是不可能的一个情况是，女子在其他一些方面，为了同样的目的，通过同样的方法，也取得了一些变化，因此，女子的声音比男子要甜些，而体貌也美些。

有一点值得注意，就是，就人类说，在一个很早的时期里，当人刚刚够上人的身份或人的级位的时候，生活情况对性选择在许多方面要比后来的一些时代更为有利得多。因为，我们可以有把握地得出结论，在当时，指导他生活的多半是发乎本能的一些情欲，远见或理性还不很管事。他会更好防卫他的妻子，一个或一个以上，唯恐有人染指。他不会有杀害婴儿的风俗，也不会把妻子只当做奴隶来使用，也不会在婴儿时期就为他们订上婚约。因此，我们可以推论，就有关性选择的一方面而言，人类各个种族的分化而出，主要是很远古的一个时代里的事。这样一个有结论性的看法是有启发的，就是使我们可以看得更清楚，为什么在已经有任何资料可供参考的最古的时期里，人的各个种族已经变得很不相同，而其不同的程度，比起今天的来，相差不多或几乎一样。

这里所提出的有关性选择在人的历史上所曾起的作用的一些看法是缺乏科学的准确性的。凡是不承认性选择这份力量对低于人的动物起过作用的读者可以不理会我在后来这几章里所写的有关人的一切。我们无法肯定地说这个特征是通过性选择才发生了变化，而那个特征不是。但我们却也已经指出，在某些特征上，人的各种族是各有其差别的，而和它们的最近的亲族，四手类动物，也是不相同的，而这些特征在他们的日常生活中又都是全无用处，这些特征，而不是别的，我们说，是极有可能通过了性选择才变化出来和继续发生着变化的。我们已经看到，在极低级的野蛮人中间，每一个部落的成员总爱赞赏他们自己的一些独特的品质——头和面的形状呀、颧骨突出得如何方正呀、鼻子的高耸或平扁以至于鼻梁的中陷呀、皮肤的色泽呀、头发的修长呀、脸部与通体的光洁无毛呀、胡子之大或须髯之美呀，等等。而赞美的结果是，这些以及其他诸如此类的特点，在每一个部落之中，又势必在那些能力强、才干多的男子手里慢慢地、逐步地得到夸大，而这些男子不是别人，正是，在每一世代里，在选取最富有这类特点、因而也是最美的女子为妻这一方面，和接着在生养最大量的子女方面，取得成功的人。就我个人的见识所及，我得出的结论是，人的各个种族或族，在体貌上的所以各有差别，以及在一定程度上人和低于人的动物的所以不同，原因固然不一而足，而在一切原因之中，要以性选择为最有效率。

原注

[1] 《叔本华与达尔文主义》，载《人类学刊》（丙78），1871年1月，页323。

[2] 这些引文系录自劳仑斯著《生理学……演讲集》，1822年，页393。劳仑斯把英国上层阶级的体貌美好归因于阶级中的男子长期选取貌美的女子为妻。

[3] 《科学之路评论》（丙127），《人类学》之部，1868年 10月，页721。

[4] 《家养动植物的变异》第一卷，页207。

[5] 勒博克爵士，《文明的起源》，1870年版，第三章，页60—67尤有关。麦克勒南先生，在他关于《原始婚姻》的那本极有价值的著作里（1865年版，页163）说道，两性的结合"在最早的若干时代里是松弛、短暂、而在某种程度上是乱交的"。麦克勒南先生和勒博克爵士都曾就今天的野蛮人的极度淫乱的情况收集了不少的例证。摩尔根先生在他的关于分类性的亲属称谓体系的有趣的报告（载《美国科学院院刊》，丙111，第七卷，1868年 2月，页475）里，作结束语说，关于各个原始时代的一夫多妻婚以及所有的婚姻形态，我们还缺乏基本的知识。从勒博克爵士在他的著作里所说的话看来，巴霍芬（甲22）似乎也认为共婚或乱交曾在原始时代流行过。

[6] 不列颠科学协进会会议上的演讲，《关于人类一些低等种族的社会与宗教情况》，1870年，页20。

[7] 《文明的起源》，1870年版，页86。在上引的若干种著作里，可以找到丰富的例证，说明有的亲属关系的称谓只经历母亲一方，有的只与部落有关。

[8] 威克先生在《人类学报》（丙20），1874年 3月，页197上，对这三位作家所持关于以前曾流行过几乎是纯粹的乱交这一意见提出了强烈的不同的看法；他认为分类性的亲属称谓体系可以作别的解释，而不是非此不可。

[9] 勃瑞姆在《动物生活图说》第一卷，页77上说，树灵狒狒（乙316）一大队一大队地生活在一起，每队包括的成年母狒狒要比成年的公狒狒多出一倍。关于美洲产的一夫多妻的一些猴种，参看仑格尔，而美洲产的一夫一妻的一些猴种，则见欧文（《脊椎动物解剖学》，第三卷，页740）。其他可供参看的作品还有，不尽举。

[10] 见赛费奇博士所著文，载《波士顿自然史刊》（丙34），第五卷，1845—1847年，页423。

[11] 见《史前时代》1869年版，页424。

[12] 麦克勒南先生所著《原始婚姻》，1865年版。尤其是参看关于外婚和溺婴的页130、138、165。

[13] 格尔兰特博士（《关于野蛮民族的族外婚》《*Ueber das Aussterben der Naturvölker*》，1868年版）收集了不少有关溺婴的资料，更集中的见于页27、51、54。阿札腊（《……旅行记》，第二卷，页94、116）对溺婴的各种动机作了详细的讨论。关于印度的一些事例，也可以参阅麦克勒南（同上书，页139）。

[14] 《原始婚姻》，页208；勒博克爵士《文明的起源》，页100。关于一妻多夫婚的以前曾经广泛流行，亦见摩尔根先生著同上所引报告。

[15] 阿礼腊，《……旅行记》，第二卷，页92—95。马尔歇耳上校，《和托达人在一起》，页212。

[16] 柏尔契耳（《南非洲旅行记》，第二卷，1824年版，页58）说，在南非洲的一些野蛮种族中间，无论男女，都从来没有在独身状态中生活的。阿札腊（《南美洲旅行记》，第二卷，1809年，页21）对于南美洲的野蛮的印第安人，说的恰恰是同样的几句话。

[17] 见《人类学评论》（丙21），1870年1月，序页16。

[18] 见《家养动植物的变异》，第二卷，页210、217。

[19] 一个智巧的作家，就腊斐尔（甲545）、茹本斯（甲563）和近代法国画家的作品作了比较之后，提出论点，认为美的观念，即在欧洲一洲的范围以内，也不是绝对一致的；见博姆贝（甲82）（原名贝伊耳，甲55）著《海登（甲306）与莫查尔特（甲481）合传》，英译本，页278。

[20] 阿札腊，《……旅行记》，第二卷，页23。又多勃里兹霍弗尔（甲196），《阿比泊尼人记》，第二卷，1822年版，页207。默斯特尔斯上尉的话，见《皇家地理学会纪事刊》（丙118），第十五卷，页47。关于斐济诸岛岛民的话，本出威廉姆斯（甲708）的著作，为勒博克爵士所征引，见《文明的起源》，1870年版，页79。关于火地人，见克音与菲兹饶伊（甲242）合著《"探险"号与"猎犬"号二

船行程记》，第二卷，1839年，页182。关于卡尔默克人，见麦克勒南《原始婚姻》，1865年版，页32引自他书之文。关于马来人，见勒博克，同上书，页76。黑德尔牧师著有《关于纳塔耳（Natal——南非地区——译者）的喀非尔人》，1857年版，引语见页52—60。勒斯里先生著有《喀非尔人的性格与风俗》，1871年版，引文见页4。关于布希曼人，见柏尔契耳《南非洲旅行记》，第二卷，1824年版，引文见页59。关于寇拉克人的话，原出麦肯南（甲425），而威克所征引（《人类学报》，丙20，1873年10月，页75。）。

[21] 见所著《对自然选择论的一些贡献》1870年版，页346。沃勒斯先生又相信（页350），“某一种智慧的力量指导和决定了人的发展”，而他认为皮肤上的无毛状态是这种总的发展的一部分。斯特宾（甲625）牧师对这种看法有所评论（《德丰郡科学协会会报》，丙143，1870年）说，如果沃勒斯先生“在人的皮肤之所以无毛这一问题上运用了他平时所用的智巧的话，他大概不会不看到，由于无毛比有毛为美，又由于无毛比有毛为清洁，从而有益于健康，它就有可能是选择的结果”。

[22] 见《家养动植物的变异》，第二卷，1868年版，页327。

[23] 参见古耳德所著《美国士兵军事学与人类学的统计的调查》，1869年。页568上说：调查对2,129名黑色及其他有色皮肤的士兵，当他们洗澡的时候，就把他们的体毛，作了仔细的观察；翻看所发表的统计表，“一望可知，在这方面，白种和黑种之间没有什么差别，要有的话，也是微乎其微的”。但可以肯定的是，在他们的本土、炎热得多的非洲，黑人的身体是特别光滑的。调查中有一点应该特别指出，即，上面的数字既包括纯黑人，又包括黑白混血的人；而这是一个不幸的情况，因为，按照一条我在别处已经证明其为真实的原理：人的杂交的种族特别容易返归到他们早期的类人猿般的祖先所具有的那种原始的多毛状态。

[24] 本书所提出的许多看法中，几乎没有任何一个比此更为不受人欢迎的了（参看，例如，斯彭格尔，甲616，德文《达尔文主义的进展》，1874年版，页80）。人类体毛的所以失落，我们在正文中的解释是，通过了性选择；但对此解释所作出的种种反面论点，依我看来，似乎没有一点在分量上足以和我们所提出的种种事实相比；这些

事实指出，皮肤的光秃，对人和对若干种四手类动物，在一定程度上是一个第二性征。

[25] 见《论人体毛发的趋向》（《*Ueber die Richtung der Haare am Manschlichen Körper*》），载缪氏《解剖学与生理学文库》（丙98），1837年，页40。

[26] 《关于修尾鸟的尾羽》，载《动物学会会刊》（丙122），1873年，页429。

[27] 斯普若特先生（《对野蛮人生活的见闻与研究》，1868年，页25）提出与此同样的意见。有几个著名的民族学家，其中包括日内瓦的高斯（甲271）先生，认为头颅的人工变形有遗传的倾向。

[28] 见注[25]所引论文，页亦同。

译注

1. 出自《达哥林多人前书》，第十一章。

第二十一章 全书总述与结论

主要结论：人类是从某种低级类型传下来的——发展的方式——人类的谱系——种种理智的与道德的能力——性选择——结束语。

为了便于读者追忆本书中各个比较重要的论点，一个简短的总述也就足够了。上文所已提出的种种看法里，有许多是属于高度的臆测性的，而有一些前途将无疑会被证明为是错误的。但对于每一个看法，我为什么单把它提出来，而不提别的，我是把理由都说了的。为了要看进化的原则对于人的自然史中若干比较复杂的问题能不能有所发现，能有多少发现，我认为这样一番尝试似乎是值得的。对科学的进步来说，错误的事实有着高度的危害性，因为它们往往长期以讹传讹，得不到纠正，而有一些证据来支持的错误的看法则害处不大，因为人们全都有益地喜欢把这种错误指证出来，而一经指出，引向错误的途径之一便从此堵塞，而引向真理的道路往往在同一个时候开辟出来了。

本书所已达成的主要结论，也是许多有着足够的专长来作出健全判断的自然学者如今也都主张的结论，是：人是从某一种在组织上不那么高度的形态传下来的。衬托着这个结论的一些基础是永远不会动摇的，因为人和低等的动物相比，在胚胎的发育上，既有着密切的相似性，而在结构和素质上，又有着无数的相似之点，其中有高度重要的，也有微不足道的，例如人体上所保留的种种遗留而发育不全的器官，以及间或发生的一些变态的返祖遗传的现象——都是无可争辩的事实。这些事实是我们早就知道了的，但直到最近以前，它们对于人的起源，丝毫未能有所说明。现在，我们用了我们所已有的全部有机世界的知识所给我们的眼光，再来看看它们，它们的意义就十分明确了。如果我们把这一宗一宗的事实和其他一些事实，诸如同一生物群中各个成员之间亲缘关系的远近、它们过去和现在在地理上的分布，以及它们在地质地层里出现的先后承接，结合起来而加以考虑，伟大的进化原则就一清二楚和坚定不移地屹立起来了。若说所有这一切事

实说的都是假话，那是无法相信的。一个人只要不像野蛮人那样；不再满意于把自然界的种种现象看做各不相连，他也就不会再相信，人是造化中和其他创造不相联系的一度创举的产物。他也就不得不承认，随便举个例子吧，人的胚胎和狗的胚胎之间的密切相似这一事实，其中包括头颅、四肢的构造，以及整个的躯体骨架，不论用途如何，和其他哺乳动物都有着同样的格局，也包括各种不同的结构的间或重新出现，例如有若干根肌肉，对人来说，在正常情况下是没有的，而就四手类所有的物种来说，却是全都有的，此外还有大量可供类比的事实——全都再清楚没有地指向这样一个结论，就是人和其他哺乳动物是同属于一个共同祖先的不同支派的后裔。

我们已经看到，人，在他的身体的一切部门上面，和在他的心理能力上面，都不断呈现出个人的差别。这些差别或变异，和比较低等的动物的变异，似乎都是由同样而普遍的一些原因所引起，而又遵循着同样的一些法则。人也罢，低于人的动物也罢，在它们中间通行着相类似的一些遗传法则。人在数量上的增长率倾向于比他的生活资料的增长率为快，因此，他时常要受到一番严酷的生存竞争的折磨，而自然选择或自然淘汰就会在它威力所及的范围以内建成它所能达成的效果。自然选择进行工作，不一定要依靠世代相传的一些同性质的特别显著的变异，个体身上一些轻微而波动不定的差别已经是足够了的。我们也没有任何理由来设想，认为在同一个物种之中的一些个体，身体组织的一切部门都倾向于向着同样的一种程度发生变异。我们也许确实感觉到，身体上某些部门的长期持续使用或废置不用所产生的遗传影响，对自然选择的趋向会起不少的作用，用与废走向哪里，选择也就趋向哪里。过去有过重要作用而后来说不上再有什么用处的某些身体上的变化是长期地世代嬗递而不消失的。如果身体的某一部分发生变化，一些其他的部分，通过相关的原理，也随之而发生变化，我们在相关的畸形方面就可以找到许多这一类奇特的例子。变化所以发生的缘由，有些也许可以归到生活环境中一些条件的直接而具体的作用，例如，食物的充足、气候的炎热或空气的湿润；而最后，不少特征，有的在生理上很不重要，有的却也很有些分量，是通过性选择才取得的。

无疑地，以我们有限的知识看来，人和每一种其他的动物一样，具备着一些现在和早先似乎都是全无用处的结构，就一般生活情况来说没有用，就两性之间彼此的关系来说也没有用。这一类结构，解释

起来，既不能说是由于任何形式的选择，也不能说是由于这些结构所在的身体部分的用进废退的遗传影响。不过，我们知道，有许多异乎寻常而又特别显著的结构上的奇形怪状不时在我们的家畜或人工培养的植物里出现，它们所由发生的原因我们还不知道，只知道如果这些原因活动得更为一律的话，则这些特点便会成为一个物种中所有的个体所共有的东西。今后我们可以希望对这一类不时出现的变化所由发生的原因有所了解，特别是通过对畸形的研究这一途径，因此，厚望是寄托在实验学家的辛勤劳动身上，达瑞斯特（甲179）先生的工作便是一例。[1] 现下我们只能一般地说，尽管新的和变动了的环境条件对多种多样的有机变化的激发，肯定起着一些重要的作用，每一个微小的变异和每一种畸形所以发生的原因，寄寓在有机体素质内部的，比起在周围条件的性质方面的来，却要多得多。

通过刚才所列举的手段，也许还要加上一些我们如今还没有发现的其他手段，人终于被提升到他目前的地位。但自从他达成人的级位以来，他又分化成为若干界限分明的种族，或者叫得更恰当些，若干亚种。有些亚种，例如尼格罗种（黑人种）和欧罗巴种，是分得如此的清楚，使得一个自然学者，如果面前仅仅看到这两种人的标本，而别无其他的参考资料的话，无疑会把他们看做分属于两个不同的良好而真正的种。尽管如此，所有的种族，在那么多的哪怕是不关紧要的结构的细小节目之上，也在那么多的心理特征之上，都是不约而同，这种共同的程度，除了从一个共同的祖先遗传而来这一层而外，是再也无法解释的，而一个有到这些身心特征的共同祖先，也许就配得上称为人，够得上人的级位。

我们决不能这样设想，人种的某一个亚种与其他亚种的派分而出，乃至所有的亚种从一个共同的祖系派分而出，可以追溯到任何单一的一对祖考和祖妣身上，事情恰恰与此相反，在变化过程的每一个阶段里，凡是对周围的生活条件适应得更好些的个体，无论适应的方面与程度如何，比起适应得差些的个体来，总会有更大的数量生存下来。人们对动植物进行育种选种，如果所采取的方法不是有意识地专挑几个个体，而是把所有优胜的个体全都保留下来作为育种之用，而把低劣的搁置不问；上面刚说过的自然变化过程便和这样一个育种的过程很相像了。人就是这样慢慢地，但却也是扎实可靠地，使他自己的种系发生变化，而于不知不觉之间形成了一个新的血统。其他不通过选择而取得的变化，情况也是如此，这些变化的产生，有的是发乎

有机体的本质的变异和环境条件的作用，有的是由于生活习惯的改变，而无论变化的由来如何，情况是，生活在同一地域以内的许多个体之中，没有任何一对相配的个体会比其他的各对变化得多出许多，这是因为通过自由交配，所有的个体都在不断进行着混合的缘故。

通过对人的胚胎结构的一番考虑，包括他所表现的种种可以和低于他的动物相类比的所谓同原的器官或结构、他所保留的一些遗留而发育不全的器官或结构，以及在他身上可能发生的一些返祖遗传的现象，我们，加上一番相像，就有可能部分地追忆到我们早期的祖先们所原有的状态，和有可能把他们大致不差地安放在动物系列中应有的地位之上。这样我们也就认识到，人是从一只有毛、有尾巴的四足类或兽类动物传下来的，而在习性上可能是树居的，并且是旧大陆上的一个居住者。如果一个自然学者有可能检查到这只动物的全部结构而加以分类的话，它就会被毫不犹豫地纳入四手类（乙816）或猿猴类之内，一如比它更为古老的一个祖先，即新、旧大陆全部猴类的祖先被纳入那样。四手类和一切高等哺乳动物（乙597）有可能是从一种古老的有袋类（乙600）动物派生出来的，而此有袋动物则通过一长串的繁变不同的动物形态，可以追溯到某一种近似两栖类（乙27）的动物，再由此向前追溯，便要追溯到一种类似鱼的动物了。回顾荒远难稽的太古，我们也可以看到，所有脊椎动物的共同祖先一定是个水居动物，有着鳃的装备，雌雄同体，而身体中最为主要的器官（诸如脑和心脏）发展得还不完全，甚至根本没有发展。这种水居动物和现有的水居动物相比，似乎是与海鞘（乙99）的幼虫有着比我们所知的任何其他动物形态或类型更多的相像之处。

在我们身不由己地达到这样一个关于人的起源的结论之后，在我们面前呈现的最大的难题是我们的高标准的理智能力和道德性情又是怎样来的这一个问题。但凡属承认进化原理的人一定会看到，高等动物的心理能力和人的比较起来，尽管在程度上如此高下不齐，在性质上却同属一类，因此，低的就有向高处推进的可能。即如，在心理能力上，一只高等类人猿与一条鱼之间，或一只蚂蚁和一只鳞翅类昆虫之间的差距是极其大的，然而它们的发展却并不提出任何特殊的困难；原来，即以我们的家畜为例，心理能力是肯定会发生变异的，而变异是遗传的。谁也不怀疑，心理能力，对自然状态中的动物来说，是极关重要的东西。因此，通过自然选择，它们有着向前发展的种种有利条件。同样的结论可以引申而适用到人；对于人，即使在很荒远

的古代，这些能力是万分重要的，具备了他们，人才能发明和使用语言，才能制作武器、工具、圈套，等等，而通过了这些，又加上他们在社会习性方面所得到的协助，人才在很久以来在一切生物之中，成为最能主宰的力量。

一旦半属艺术、半属本能的语言开始通用之后，理智的发展就跨进了一大步，因为语言的持续使用会影响大脑发生反应而产生一番遗传的影响，而这又转而反应到语言的使用，使逐步趋于完善。像腊埃特先生 [1] 曾经很好地说过的那样，人的大脑，无论和他自己的躯干相对来说，或者和低于他的动物相比较来说，是特别大的，其主要的原因可以归结到某种简单形式的语言的使用——语言是台奇异的机器，会在各种各类的事物和品质上粘贴不同的符号，从而激发仅仅是感官所得的诸般印象所永远不能引起的一连串一连串的思想，或即使引起一些，也是些有头无尾，无法追踪下去的活动。人的一些较高的理智能力，诸如推理、抽象、自觉等等的能力有可能是从其他的一些心理能力不断地改进与练习而发展起来的。

道德品质的发展是一个更为有趣的问题。这方面的基础要到社会性的一些本能中去寻找，而所谓社会性的本能也包括家庭中的伦常关系在内。这些本能是高度复杂的，而就低于人的动物来说，它们为某些具体的动作指出了一定的趋向，但其中较为重要的一些因素不外乎爱和另一种分明而觉察得出的情绪，同情心。赋有社会性本能的动物能在相处之中感到伴侣的乐趣，危险当前，能彼此警觉，并多方面地互相保护，互相帮助。这些本能的表现并不扩充到物种的全部的成员，而只限于属于同一个聚居区以内的一些个体。它们既然对有关的物种有着很大的好处，一切理由似乎说明有关的物种会通过自然选择而取得它们，作为遗传品性的一部分。

天地间一个有道德性的生物和其他生物不同，它懂得回顾它过去的种种行动和这些行动的动机——也就是懂得对某些动作与动机表示同意，而对另一些表示不同意；而人在天地间的一切物体之中是唯一配得上称为有道德性的生物这样一个事实就构成他和低于他的各种动物之间的一切区别之中的最大的区别。但我在上文第四章曾经试图指出，道德感这样东西有着若干不同的来源，首先来自动物界中维持得已经很久而到处都有的种种社会性本能的自然本性，第二来自人对他的同类所表示的赞许或不赞许能有所领会，第三来自他的心理才能的

高度活动能力，加上过去生活中种种印象的能够始终维持其极度的生动活泼，而在后述这两方面，他是和低于他的动物不同的。由于这样一种心理状态，人不可能不既要向前看看，又要向后看看，而把过去所接纳的种种印象比较一番。因此，当某些欲望或情欲暂时把他的社会性本能一度制胜之后，他会反省一下，而把这一类已过的情欲冲动在当时业已削弱了的印象为一方，和无时无刻不存在的社会性本能为另一方，而进行一番比较，然后他就会感觉到这后一种本能在得不到满足时所遗留在后面的那种不满和慊然的心情，从而下定决心将来必须要改变作风——而这就是良心了。任何一种本能，如果比另一个本能一贯地更为强大有力或在时间上维持得更久的话，就会引起一种感觉，使我们，如果要把它表达出来的话，我应该听从这本能之命。一只专用鼻子来指点猎物所在方位的猎犬（pointer dog），如果会对它过去的操行作出反省的话，就会自怨自艾地说（事实上我们是这样说到它的），我本应该指向那只野兔，而不应该屈从于想猎获的一时欲望的引诱而把它猎取了下来。

社会性的动物在一定程度上要受到一种愿望的推动，来为它们聚居区里的成员出些一般性的彼此协助的力量，但更为普通的是，它们得做出某些具体的行动来。人也受同样的一般性的愿望的驱策来帮助他的同类，但他在这方面几乎没有什么特殊的本能可言，甚至可以说一个都没有。这是他和低于他的动物不相同的。还有不相同的一层是，他有能力用语言来表达他的欲望，语言就这样地成为所责成于他而他所能提供的助力的导引。人所由为他的同类提供协助的动机也有许多变化而不是一成不变的，它不再单单由一个盲目的本能性的冲动所构成，而是多方面地可以被他的同类的称赞或责怪所影响。称赞或责备的施与受两者俱建立在同情心之上，而我们在上文已经看到，这一情绪是各个社会性本能中最为重要的因素之一。不错，同情心，是作为一种本能而取得的，但它也可以通过练习或习惯而得到不少的加强。既然所有的人都为自己谋求幸福，那么，人们对种种行动和动机所提出的赞许或责备就有了依据，就是它们能否导向幸福这一目的；而幸福又既然是人类共同的好生活的一个精要部分，那么，绝大多数人的最大幸福这一原则便间接地提供了一条接近于稳妥的标准，可以作为判别是非之用。在推理能力向前推进和经验逐步累积的同时，人们认识到了某些操行路线或作风对个人的品格，乃至对大众的利益的一些更为深远的影响，于是一些独善其身的品德就进入了舆论或公议的范围，从而受到称誉，而与之相反的德操，则受到谴责。但在文明

不甚发达的民族里，推理往往错误，许多不良的风俗和粗鄙的迷信也就进入了公众舆论的范围，从而作为高尚的品德而获得推崇，而反之，对此类风俗与迷信的违反则成为严重的犯罪行为。

一般总是把道德能力比理智能力看得高些，认为有着更高的价值，而这也是恰当的。不过我们应该记住，心理的活动，由于它能生动地追忆过去的种种印象，对良心的所由兴起来说，其为基础之一，尽管是第二性的，却还是根本的。这就提供了最为强有力的论据要我们千方百计来启发和激励每一个人的理智能力。一个心理上迟钝的人，如果他的种种社会性的爱好和各种同情心得到良好的发展，无疑地也会接受指引而做出良好的行动来，同时也会具有一个相当敏感的良心。但凡属可以使想象力更趋生动活泼、使追忆和对比过去印象的习惯能够得到加强的事物，也会使良心变得更为敏锐，甚至可以敏锐到一个程度，或多或少足以弥补种种社会爱好和同情心的不足。

人的道德本性的所以能达成今日的标准，部分是由于他的推理能力得到了提高和由此而来的公众舆论的日趋正确合理，但更为重要的是，由于他的各种同情心，通过习惯、仿效、教导和反省等多方面的影响，变得更为温柔、更为普及。经过长期实践之后，一些合乎道德的行为趋向会成为遗传的品性，看来这不是不可能的一件事。就一些更为文明的民族来说，对一个无所不察的神的存在的笃信，对于道德的提高，也曾产生过有力的影响。人对于他的同类所表示的赞许或责备是谁都接受的，谁也难于回避这方面的影响的，但归根结底，这并不是他的行动的唯一的指导。最最妥善的行动准则还须来自他自己的由习惯成为自然、而从理智得到控制的一些坚定的信念。到此地步，他的良心才成为最高的判决和警戒的力量。但话得说回来，道德感的最初元的基础，或道德感的起源要向包括同情心在内的各个社会性本能中去寻找，而这些本能无疑地是第一性的东西，在低于人的动物里便已通过自然选择而取得了。

时常有人提出，人有对上帝的信仰，而低于人的动物则无，这不但是两者之间的最大的区别，并且是最完整而截然的区别。但我们已经看到，我们不可能把人的这个信仰说成是先天的或属于本能的东西。但从另一方面看，这一类对一些无所不在的神灵力量的信仰似乎是到处都有；而它的由来一看就像是和人的理性的一定程度的进展，以及和他的想象力、好奇心、在大事物前面表示的惊愕心情这一类比

理性更为发展的心理能力有着前因后果的关系。我觉察到，许多人把对上帝的信仰是出乎人的本能的这一假定用来作为上帝存在的一个论据。但这是一个轻率的论据，因为，这样一来，我们对于那些在威力上仅仅略高于人、即神通并不广大、而却又残暴凶恶的各种精灵鬼怪，也就不得不加以信仰，因为对这些精灵鬼怪的信奉，比起对一个慈爱的天神的信奉来，事实上更为普遍广泛。一个普遍而慈祥的创始者的这样一个理想，似乎一直要到长期而持续的文化已经把人提高之后，才在人的心理上出现。

凡是相信人是从一种低级的生物组织形态进展而来的人会自然地提出这样一个问题：这和灵魂永生的信仰的关系又是怎样？勒博克爵士曾经指出过，半开化而朴野的各个种族并不拥有这一类很分明的信仰；但我们刚才已经看到，从野蛮人的原始信仰中得来的一些论据是没有多大用处或全无用处的。几乎没有什么人对如下的这样一个问题感到任何不安，就是，我们没有办法断定，一个人在从一个微小的胚泡（germinal vesicle）的一丝痕迹开始的发育过程中，究竟在哪一个明确的阶段里才成为一个永生的生物；既然如此，那么，在整个逐渐上升的生物的进化的阶梯之上，有生之物究竟在哪一个段落里才取得永生资格的这一问题的无从断定，也就更没有理由教我们忐忑不安了。[2]

我理会到，本书所达到的各个结论将被某些人斥责为严重地违反了宗教。但斥责这些结论的任何人有责任向我们说明，对于个别的人的出生，我们既然可以根据生殖的一些通常的法则加以解释而不发生反宗教的问题，如今我们根据变异和自然选择的一些法则来解释人，作为一个分明的物种，是怎样从某一种比较低级的形态嬗递演变而取得他的起源，何独就对宗教有所违反了呢？物种的出生和个人的出生，同样是古往今来那伟大的一系列事件推移的一些部分，我们对此，衷心地不甘于承认是盲目机遇的结果。有人说，结构上每一个轻微的变异——每一对婚姻的结合——每一颗种子的散播——和诸如此类的其他事件，全都是为了某些特殊的目的由神道注定的，对这话我们能相信也罢，不能相信也罢，但对一切事物产生于盲目的机遇这样一个结论，我们的理解力却只有起而反抗的一途。

在本书里，我对性选择作了不厌其详的处理，因为，我在上文已经试图加以说明，它在生物世界的历史里曾经起过重要的作用。我也

觉察到，这里面可疑的地方还是不少，但我已经尽力对整个问题提供了一个公平的看法。在动物界的较低的各部门里，性选择似乎没有什么作为：这些部门里的动物有的往往终身胶着而停留在一个地点之上，有的是雌雄同体的，而尤其重要的是，有的连觉察和理智的能力还没有进展到足以产生恋爱和嫉妒的感觉、或有到足够的能力对异性对象进行挑选的那样一个地步。然而，当我们进行到节肢动物（乙97）和脊椎动物（乙995），哪怕是这两大亚界中的最低级的几个纲的时候，我们便看到性选择作出了不少的成就。

在动物界的几个大的纲——即哺乳类、鸟类、爬行类、鱼类、昆虫类和甚至甲壳类——中间，两性的差别所遵循的规矩几乎是一样的。调情求爱的一方几乎总是公的或雄的。也只有公的或雄的才装备有向他们的情敌进行战斗的特殊武器。他们一般要比母的或雌的长得强壮些、高大些，并且天生备有勇敢善斗的必要的品质。他们又备有声乐或器乐的器官，有的是独有的，即母的完全没有，有的虽两性都有，公的所具备的在程度上却要高得多；他们又备有发出臭气的气腺。他们有着光怪陆离的种种附赘悬疣，又有着种种鲜艳夺目的颜色，而这些颜色又往往编排成各种漂亮的花样，而母的却是朴朴素素，全不打扮。如果两性在重要的结构上有所不同，那也总是公的才装备有便于发现对象的特殊的感觉器官，便于追逐她的行动器官，又往往备有便于抓住她的把握器官。这些用来媚惑或抓取母的动物的形形色色的结构又往往只在每年的某一个时期，即在繁育的季节里，才发展出来。在许多例子里，这一类的结构在母的身上也或多或少地出现，但往往只是一些发育不全的残留。如果公的经过阉割，这些结构就会消退，或终身不会出现。一般地说，公的也要到生殖年龄以前不久才发展这些结构，在青年的初期里是没有的。因此，就绝大多数的例子说，两性在幼年时代是彼此相像的，而母的毕生就多少和她的幼年子女有几分相像。几乎在每一个大的纲里；少数个别的反常的例子也是有的，甚至发生两性特征几乎是完全对调的情况，母的竟然取得了正常属于公的动物的一些特征。但总起来说，调节两性差别的一些法则是划一的，而调节的范围既包括这样众多而彼此渺不相涉的纲，这种划一性也是大得出奇的。但如果我们承认一个共同原因的作用，即性选择的作用，这种划一性也就不难理解了。

性选择的作用有赖于物种的某些个体，在传代与繁殖方面，在与其他同性别的个体的竞争中取得了胜利。而自然选择则不然，它的作

用有赖于物种中某些个体，不分性别，也不分年龄，在一般生活方面，在对一般生活条件的适应方面，在和其他个体的竞争中，取得了成功。性的竞争有两类：一类是在同一性别的个体之间，一般是在雄性与雄性之间，为的是要把情敌赶走或除掉，雌的始终是被动而观望的。另一类也是在同一性别的个体之间进行的，为的是要激发和媚惑异性的个体，这异性一般总是雌的，到此，雌的也就不再观望，而进而选取更为惬意的配偶了。这后一类性的竞争所产生的选择作用和我们虽无意识却有效地在家养生物身上所起的选择作用有密切的可以比拟之处，人畜养或培育一些生物，对所培养的物种初虽没有加以改变之意，却能把最悦目或最有用的个体长期保存了下来。

遗传的一些法则决定：两性之中不拘哪一性通过性选择所取得的一些特征在向下代传递的时候，是只传给同性，即子或女，抑或不分性别，即子和女；也决定，这些特征，在子女身上，将在什么年龄发展出来。情况似乎是，个体身上出现得晚的一些变异一般只传给和它属于同一性别的后一代，即父则传子，母则传女。变异性是选择所由发生作用的必要的基础，也是独立于选择作用之外的。正由于这个道理，在物种的繁衍方面，通过性选择的途径，同时又在一般的生活目的方面，即为了更适合于生存，通过自然选择的途径，凡属同样而一般性的种种变异都往往被利用上而得以累积起来。因此，只有通过一番类比之后，我们才能把两性同样会遗传到的一些第二性征从一些寻常而也可以具体指出的特征之中区别出来。通过性选择所获得的一些变化往往表现得特别显著，显著到可以使人常常把同一物种的两性看成分属于两个不同的种，甚至不同的属。这一类特别鲜明或突出的差别一定有它们的重要性，哪怕我们还说不清楚它们究竟重要在哪里。我们只知道，就某些例子来说，这些差别的取得是付过代价的，不仅是不方便的代价，甚至是暴露给实际危险的代价。

我们之所以相信性选择的力量，主要是基于如下的几点考虑。某些特征只一性有之，只此一点就有可能说明，就绝大多数的例子来说，这种特征是和生殖的举动有关系的。数不清的例子表明，这些特征总要到个体成熟的年龄才十足地发展出来，而且往往只限于每一年的某一个时期，就是繁育的季节。雄的个体（少数个别的例外搁置不提）在调情过程中是更为主动的一方；他们也是武装得更好，用各式各样的办法打扮得更为漂亮的一方。值得特别注意的是，雄的总要把这些富有诱惑力的特点细心周到地在雌的面前卖弄出来，而一过叫春

的季节，却又难得或根本不再卖弄了。我们很难相信所有这一切会是无所为而为的。最后一点，就某些四足类和鸟类动物来说，我们有着确凿的证据，说明此一性别的个体，对于另一性别的某些个体，会有强烈的厌恶或喜爱之感。

记住了这些事实，再加上人在家畜和人工培育的植物身上通过不自觉的选择所取得的一些显著的成果，我看我们几乎可以肯定地认为，如果两性中一性的一些个体，在一长串的世代之中，一贯趋向于和具有某些奇异的特点的异性个体结成配偶，那么，所产生的后代将会慢慢地、但却又拿得稳地，发生变化而表现出同样的特点来。在雄性的个体在数量上超过雌性的个体、或一夫多妻的配偶方法流行的情况下，上面这番话是可以成立的，但若情况不是如此，则比较漂亮的雄性个体，比起不那么漂亮的来，是不是会成功地留下更多的后代而把优越的装饰和其他能吸引异性的特点遗传下来，是值得怀疑的，这一层我在上文中没有试图加以掩饰。但我也曾指出，这一层也许不必过虑，我们还须转而考虑雌性的一方，雌性的个体，尤其是一些更为健壮的雌性，而这些也正是有更早的机会来开始繁育后代的雌性，所挑取的，不仅是更为漂亮的雄性，而同时也是更为健壮和在和同辈争雄的过程之中更为优胜的雄性。

尽管我们有一些正面的证据说明鸟类能欣赏鲜明而艳丽的物件，例如澳洲的凉棚鸟（bower-bird），也尽管它们确实能领会歌唱的吸引力，我还须充分地承认，许多鸟类和某些哺乳类的母的动物居然会有天赋的足够的鉴赏能力来领略装饰之美，总是一件值得惊奇之事，至于所谓天赋，我们有理由认为就是性选择的创造了。而尤其令人叫绝的是，在爬行类、鱼类和昆虫类中间也竟然有这种情况。不过我们对于人以下各类动物的心理状况实在了解得太少。例如，我们无从设想，风鸟或孔雀的公鸟会在母鸟面前如此其费尽功夫地把美丽的翎羽竖起、敞开、颤动起来，而全无用心于其间。我们还该记得上文有一章里所叙述到的有着极可靠的权威作后盾的那桩事实，就是，有几只母孔雀，在被拒绝和一只她们所已看中了的公孔雀接近之后，便宁愿守上一整个季节的寡，而不和另一只公孔雀配合。

但还有比这更奇怪的，在我所知的自然史里，没有比百眼雉（Argus Pheasant）的母雉的鉴赏能力更为出奇的了。在这个雉种里，公雉两翅上的羽毛呈现着许多由浅入深的球臼扣合型的关节状的

圆斑，极其精美，而总起来又构成一片漂亮的图案。母雉所欣赏的就是这片圆斑图案。凡是相信自从上帝创造他的日子起，这只公雉就一直具有像今天这样花色的人一定得承认，上帝把这些奇美的羽毛赋给他，确乎是专门为了打扮他，因为这些羽毛对飞行反而是个累赘，又因为一到求爱的季节，公雉确乎把它们抬出来卖弄一番，而卖弄的姿态又是十分奇特，为这一物种所独有，等到求爱季节一过，这一套却又全都收拾了起来。既然如此，则这个人还须进一步承认，上帝在创造母雉的时候，也一定把欣赏这一类装饰品的能力赋给了她。我也承认这些，唯一不同之点是在信念方面，我则相信，公的百眼雉的美丽是通过母雉，在许多世代之中，不断挑取装饰得更为美好的公雉，而逐渐取得的。而母雉的审美能力则通过练习与习惯也逐步获得了进展，像我们自己的鉴赏能力逐步得到改进一样。何以知道这类变化是逐步取得的呢？幸运的是，在公雉两翅上今天还保留着几根未经变化的羽毛，使我们不难清楚地追踪一下，一些朴素的小圆点，加上陪衬在一边的几道暗黄色的浅晕，是怎样一小步一小步地向前发展，而终于有可能达成今天奇美的球臼扣合型的关节状的圆斑所构成的花色来的，而实际发展的过程大概也确乎是这样。

哺乳、鸟、爬行、鱼各类动物的雌性能领略雄性的美丽，肯定地说明她们的鉴赏力是高的；但为什么这样高，又为什么在审美标准上大致和我们自己的很相符合，这一种能力究竟是怎样取得的——对这些问题的答案是不是真像上文所说的那样，这即使在已经接受进化原理的人，也还感觉到很难接受。这样的人应该回想一下，在全部脊椎动物的系列里，上自最高的成员，下至最低的成员，大脑的神经细胞都是从这一庞大的动物界的共同祖先那里派生出来的。因为这样我们才可以看到，无论种类如何不同，无论彼此之间的界限如何分明而各不相涉，某些心理能力的发展却采取了几乎是同样的方式和达到了几乎是同样的程度这一过程究竟是怎样来的。

本书的读者，如果把专门讨论性选择的各章都读过一遍，当能作出判断，我所达成的若干结论所得到的证据的支持究竟充分到什么程度。如果他接受这些结论，我想他会把它们引申到人类身上，而不至于有阻碍不通的地方。在这里，再把我不久以前已经说过的重复说一遍——说明性选择是用什么方式在人的身上，男人身上和女人身上，显然发挥它的作用，从而使两性之间在体格上与心理上都发生了区别，又使各个种族之间在各方面的特征上也呈现了差异，以及使这些

种族和他们古老的、在组织上更为低级的祖先之间也有了不同——是没有必要的了。

凡是承认了性选择的原理的人会被带领到这样一个引人注目的结论，就是，神经系统不仅调节着身体上绝大多数的现有的机能，而且也间接地影响身体上各种结构以及某些心理品质的前进的发展。勇敢、好斗、毅力、体力、身体的大小高矮、各种攻守用的器官、声乐和器乐的器官、各种鲜明的颜色以及装饰用的附带结构，都通过进行挑选时所使出的力量，通过恋爱和妒忌，通过对声音、颜色或形态之美的领悟，而为这一性别或那一性别的个体所取得，而这些心理上的能力一望而知地有赖于大脑的发展。

人在对他的马、牛、狗进行配种之前，总要不遗余力地把它们的性格和谱系仔细察看一番；但一到他自己的婚姻，却极难得、或从来不肯费上任何这一类的心思。尽管由于他高度地欣赏心理上和道德上的种种优美的品质，他要比这些低于他的动物卓越得多，但就驱使他走上婚姻之路的一些动机而言，他却和不受人工驯育的限制而得以自由选偶的这些动物几乎是一样的。然而人的配偶选择却是另一路的，对他有着强烈的吸引力的未必是一些优美的品质，而是单纯的财富或社会地位。但通过真正的选择，他对他的后代，不仅在身体的素质和形态方面，而且在理智和道德的品质方面，是可以做出一些成就来的。无论男女，如果在身体方面或心理方面有着显著程度的缺陷，便应该自己克制，放弃结婚；但在遗传的一些法则彻底地被人发现以前，这一类的希望是乌托邦一路的空想，即便是部分地加以实现也是不可能的。任何人能向着这个目的出一点力，就算是有了良好的贡献。有一天人们对育种和遗传的一些原理有了更好的了解，我们将不再听到议院里不学无术的议员先生们，用着嘲笑的态度，把确定近亲结婚是否对人有害的这样一个调查研究计划推出院门之外了。

人类幸福的推进是一个极为错综复杂的问题：为未来的子女设想，凡是没有能力养育他们而无法使他们免于赤贫生活的人全都应该放弃结婚，因为贫困不仅本身是件大坏事，而且通过对婚姻的率意进行，不负责任，倾向于滋长更多的贫困。在另一方面，像高耳屯先生说过的那样，如果能深思远虑的人回避结婚，而凡事漫不经心的人却结了婚，则社会上较差的成员势将取较好的成员而代之。人像其他每一种动物一样，其所以能达到他今天的崇高的地位，无疑地是由于，

继他的快速繁殖之后，他曾经阅历过一番生存竞争，而如果他指望百尺竿头更进一步的话，怕还需在严酷的竞争之中继续受些折磨。要不然，人将沉沦于怠惰懦弱，而天赋比较好的，在生活的斗争中，比天赋差的未必取得更大的成功。因此，我们的自然增长率，尽管目前正引向许多明显的弊病，还无论如何不宜于降低得太多。人人应当有公开竞争的机会，而最有能力的人不应当受到法律和习俗的限制，使其不克做到最大的成功和养育最大数目的子女。过去的生存竞争虽然重要，而就在今天，也还并不是不重要，若就人性中最高的一部分的发展而言，还有比它更为重要的一些力量在。各种道德品质的进展，直接间接通过习惯、各种推理的能力、教导、宗教等等的影响而取得的，要比通过自然选择而取得的多得多。不过我们可以有把握地把各种社会性本能的出现归功于自然选择而这些本能又为道德感的发展提供了基础。

本书所达到的主要结论，即，人是从某种在组织上比较低级的形态传下来的，我抱憾地想到，对许多人来说，将是不合脾胃的。但我们是从半开化的朴野人传下来的，这应该是无可置疑的了吧。我将永远不会忘记，当我在一处荒凉而破碎的海岸上，第一次看到一队火地人（Fuegian）的时候所感觉到的一阵惊诧的心情，因为当时立刻涌上心头的想法是——原来这就是我们的祖先。这些人真是一丝不挂，全身涂上颜料，又长又乱的头发纠缠成许多结子，陌生人在他们中间所引起的激动使他们口流白沫，他们的神情是旷野、张皇而狐疑的。他们几乎没有什么手工艺，并且，像野兽一样，抓到什么就吃什么，他们没有政治组织，除了他们自己的小部落中人以外，对谁都可以加以残杀。任何在自己的本土见到过一个野蛮人的人，如果被迫而不得不承认在他自己的血脉里也未尝不流动着一些比他自己更为卑微的人的血液，他不会感觉到太多的羞辱。但就我个人而言，如果要我在猿猴类祖先与野蛮人祖先之间作一抉择的话，我宁愿认猿猴，而不愿认野蛮人。有一些真实的故事说一只英勇的小猴子，为了救他的看守者，冒了自己的生命危险和它的可怕的敌人周旋，又说一只年老的狒狒从山上直冲而下，从一伙惊愕而措手不及的猎犬中间，胜利地把它的年轻的同伴抢了回去。而野蛮人呢？他拿虐待敌人、看敌人的婉转哀号自己开心，他用生人作为祭品，他没有心肝地维持着溺婴的恶俗，他把众多的妻子作为奴隶看待，他不识廉耻为何物，他被一些最粗鄙不堪的迷信弄得失魂落魄。

人这样地兴起而攀登了生物阶梯的顶层，固然并不是由于他自己有意识的努力，但若他为此而感到几分自豪，也是可以理解而受到原谅的；这样地兴起，而不是一开始就现成地被安放在地面上这一事实会给他希望：他还可以提高，提向遥远未来中的一个更大的幸运。但我们在这里所关心的，不是希望与恐惧之类，而只是真理，我们的理性能容许我们发现多少，我们就关心多少，而我也尽力地加以证明了。不过我以为我们总得承认，人，尽管有他的一切华贵的品质，有他高度的同情心，能怜悯到最为下贱的人，有他的慈爱，惠泽所及，不仅是其他的人，而且是最卑微的有生之物，有他的上帝一般的智慧，能探索奥秘，而窥测到太阳系的运行和组织——有他这一切一切的崇高的本领，然而，在他的躯干上面仍然保留着他出身于寒微的永不磨灭的烙印。

原注

[1] 《关于自然选择的限度》，载《北美评论》（丙104），1870年 10月，页295。

[2] 皮克屯（甲525）牧师，在他所著书《新学说与旧信仰》（1870年版）中，讨论及此，看法相同。

译注

1. 十九世纪七十年代以前，西方对畸形现象的研究，只限于解剖学和胚胎学方面的一些现成资料的描绘和叙述。至达瑞斯特等才开始进行实验。达尔文十分清楚地看到了这方面的发展前途，所以特地把达瑞斯特的名字一度提出，作为例子。到 1891年，达瑞斯特终于把他的实验成果写成专书问世，即《关于畸形现象的人工产生的研究，或畸形发生实验论》，从而实际上在生物科学里创立了一门新的学科，即实验胚胎学。然而达尔文已经不及见了。

补论 性选择与猿猴的关系

（原载《自然界》，丙102，1876年11月2日，页18。）

在我的《人类的由来》一书里关于性选择的讨论当中，在许多情况里，最使我感兴趣而又难以理解的情况莫过于某几种猿猴的颜色鲜艳的臀部和它的周围部分。这些鲜艳的部分既然在两性的身上并不相等，总是一性的尤为鲜艳，而此种鲜艳的程度，一到恋爱的季节，又变得有所增加，于是我的结论是，这些颜色之所以取得，不是偶然的，而是用来作为引诱异性的一种手段。一只孔雀既然可以卖弄他的壮丽的尾巴，难道一只猿猴就不可以炫耀他的鲜红的臀部么？尽管事同一辙，并不为奇，我当时自己却也充分地理会到，这结论不免贻笑大方。然而在那时候，我还没有能取得什么证据，说明猿猴在调情说爱之际真会把身体的这一部分显示出来；而在鸟类方面，我们知道，这一类的炫耀的手法最能证明雄鸟的种种装饰是旨在引诱或激发雌鸟而对他们自己有用的。最近我读到哥达城（Gotha——德国中部城市，即《哥达纲领》发表的地点——译者）约·菲歇尔（甲241）在1876年4月一期的《动物学园地》上所发表的一篇文章，专门讨论各种猿猴在不同情绪下所作出的不同表示，很值得留心这一题目的人学习，并从而看出作者是一个眼明心细的观察家。在这篇文章里有这样一段叙述，说一只年轻的雄的大狒狒或山魈（mandrill，即乙318）初次在一面镜子里看到他自己时的行径，并且说到，他在镜子里照了一会儿之后，转过身来，把鲜红的臀部朝向镜子。接着我就向约·菲歇尔先生通信，问他山魈这一奇怪的动作，在他看来，有什么意义。后来我接到了两次很长的回信，连篇累牍地谈到许多新奇的琐细的事实，我希望，将来他会在文章里把它们发表出来。他说他起初对山魈的这一动作莫名其妙，于是带着问题把他家里一直饲养着的其他几种猿猴的若干只逐一加以仔细观察。他发现不光是山魈这一个种的狒狒，并且还有黑面狒狒，亦称鬼狒狒（drill，即乙317），以及其他三种狒狒（树

灵狒狒，乙316；人面狒狒，乙320；黄狒狒，乙313），还有黑犬猿（乙322）、恒河猴（乙588或乙832）和又一个种的猕猴（乙586），如果它们对菲歇尔自己或其他的人感觉到高兴的话，会把它们这一部分的身体转过来向着他们，表示问候之意，而这几种猿猴的臀部无一不是颜色鲜艳，只是程度略有不同而已。他说他又曾煞费苦心，想把那只已经养了五年的恒河猴的这种不太雅观的习惯破除掉，最后终于成功了。当一只新到的猿猴参加进来的时候，这几种猿猴特别喜欢这样地致意，一面这样做，一面还装着鬼脸，对猿猴中的老朋友，也常常如此。无论对新知旧识，经此相互展示一番而致意之后，就开始一起玩耍了。至于上面所说的那只年轻的山魈，经过一段时间之后，就自动地对主人，即菲歇尔，放弃了这一套礼数，但对陌生客人和新到的猿猴还是行礼如仪。一只年轻的黑犬猿，除了有一次之外，从来不对主人来这一套，而对陌生客人则往往做此行径，一直不改。根据这些事实，菲歇尔的结论是，那几种对镜而转身相照的猿猴（一起有山魈、鬼狒狒、黑犬猿、恒河猴和猕猴的一个种）之所以如此，盖由于把自己的照影当做新交的朋友。山魈与鬼狒狒的臀部颜色特别冶艳，装饰性特强，即在很年轻的时候，比起别种猿猴来，更经常地要把它显示出来，并且更能做出卖弄的姿态。其次是树灵狒狒，在其余几个猿猴种，则此种经常的程度都要差些。但同一个猿猴种的成员，在这方面也不尽相同，其中很怕羞的若干只从来不把臀部这样地夸耀出来。特别值得注意的另一方面是，在臀部没有什么好看的颜色的一些猿猴种菲歇尔却从来没有看到过有意识地把身体后部提供观瞻的任何例子。这句话适用于爪哇猴（乙583）和长尾猿的一个种（乙198，而这是和上面说过的恒河猴在亲缘关系上十分相近的一个种）的许多个体，也适用于长尾猴属（乙199）中的三个种和若干个新大陆的猴种。以臀部向旧友新知相示的致候的习惯，对我们人来说，像是十分古怪，但我们只要想到许多野蛮族类的相见的礼俗，有如用手来各自抚摩肚子，或彼此以鼻子相磨（我国江南有此习惯，但只行于大人小孩之间，以示亲爱，称为“拧鼻头”——译者），也就不觉得那么古怪了同一种显示臀部的动作，其在山魁与鬼狒狒，似乎是属于本能的，即出自遗传的，因为很幼小的动物也会这样做。不过，像其他这么多的本能一样，它会通过后天的见闻而起些变化，受些指引，因为菲歇尔说，这些猿猴也会花些工夫，把夸示的动作做得十分周到；而如果同时有两个观众在场，而对它们的注意力似乎有所不同的话，它们会把这种工夫用在注意力更多的那个观众身上。

关于这一个习惯动作的起源，菲歇尔说，他所畜的这几种猿猴喜欢把臀部供人敲敲拍拍，并从喉部发出呜呜之声，表示高兴。它们也时常把这一部分身体转向在场的伴侣，让它们把沾上了的脏东西代为剔除，如果戳上了荆刺，无疑地也会如此。但在成年的猿猴，这一习惯动作在一定程度上也和性欲的感觉有联系，因为菲歇尔曾经通过一扇玻璃门而注视过一只雌的黑犬猿的行径，看到她，在好几天之内，不时要"把肥壮而变得通红的臀部转过来，向雄的黑犬猿展示，一面展示，一面还不断地发出呜呜的喉音来；而这是我在这只动物身上以前所一直没有看到过的。而雄猿见到这光景之后，就向他平时用来蹲着的树根使劲地捶，一面捶，一面也同样的呜呜做声，显然像是在性欲上受到了激发。"菲歇尔又认为，所有这些臀部的颜色多少有些鲜艳的猿猴种既然生活在树木鲜少而岩石嶙峋的地面，这种颜色可以使两性之一，在一定距离之外，显得突出，而为另一性所看到。但这一点看法恐怕不然，因为，依我的想法，这些猿猴既然是成群结队的动物，两性便没有在远距离之外彼此相认的需要。我认为更符合于实际的一个看法也许是，这些鲜艳的颜色，无论是在脸部或臀部，或，如在山魈之例，则两部兼而有之，是用来作为装饰的，是吸引异性的一种手段。无论如何，我们如今既然已经知道，一些猿猴种有这种把臀部转向它们的同类的习惯，我们认为，这些颜色所以装点在身体的这一部分，而不在其他部分，就丝毫没有什么可以奇怪的了。据我们现有的知识所及，似乎只有具备这些颜色的安排的几个猿猴种才于彼此相见之际履行上面所说的礼数，这样一个有局限性的事实却引起了一个疑难的问题，就是要问：它们是首先通过某种和两性关系并不相干的缘由而取得了这一习惯，而后来才在这习惯于转动的身体部分上面取得一些颜色，作为有助于两性关系的装饰的呢；还是这些颜色和转身的习惯当初是通过了变异与性选择的活动而同时取得的，而后来，通过所谓牵连遗传，即，一些牵连的关系亦足以遗传的这一条原理（principle of inherited association），而这习惯被保留了下来，作为表示高兴或相见时致意之用的呢？看来这条原理的活动机会或场合是不少的。例如，一般都承认鸟类的歌唱主要是在恋爱的季节里作为一种诱引手段之用，而有如黑松鸡的"勒克"（参上第十四章译注[1]），即嘤鸣大会，是和这种鸟的叫春或求爱的活动分不开的。然而在有些鸟种，歌唱的习惯也一直保持了下来，作为心情愉快的一种表示，例如普通的知更鸟，而黑松鸡或雷鸟也把嘤鸣大会保持了下来，在其他季节里也未尝不可以举行，而与叫春的活动无关。

请容许我谈一下与性选择有关系的另外一点，有人提出质疑，认为这一方式的选择，至少就雄性的种种色相或装饰手段而言，不得不隐括一个先决条件，就是，凡在同一个地段之内的雌性必须具备、而且发挥同样的赏鉴的能力，一点也不多，一点也不少。关于这样一个问题，首先应当说明，尽管一个物种的变异的幅度可以很大，却也不是漫无限制的。我在别处曾经就鸽子在这方面提出过一个良好的例子，说到根据颜色的殊异来看鸽子，我们至少可以把它分成一百个变种，而同样地，以家鸡为例，也大约可以分成二十个变种，然而鸽子与家鸡各有其颜色变异的幅度，各自分明，截然不混。由此可知鸽子的原种也好，家鸡的原种也好，对颜色的欣赏能力，也不可能是漫无边际的。其次，我敢说，凡是支持性选择的原理的人谁也不认为，雌性在选择雄性时，是专门挑选他的这一特点之美，或那一特点之美；不是如此，而只是在这一只雄性面前，比在那一只雄性面前，受到更大程度的激动或吸引而已，而这一层所凭借的，特别是在鸟类，似乎往往是鲜艳的颜色的总的印象。即便是我们人，也许除了个别的艺术家而外，也不会对他所可能赏识的一个女子的姿色之所以为美细皮薄切地一小点一小点地加以分析。上文说到的那只雄的山魈不但有冶艳的臀部，并且脸部也是色彩缤纷，左右颊上又有些斜行而隆起的横条纹，颔下又有一撮黄色的须髯，以及其他一些点缀（商务印书馆编印的《动物学大辞典》附有彩图，北京动物园畜有活标本，可供观赏——译者）。根据在家养动物中间所看到的变异的情况，我们不妨加以推论，认为山魈的这些装饰手段，最初是由某一只个别的雄性朝着某一个方面变异了一小点点，而另一只个别的雄性朝着另一个方面变异了一小点点，这样一步一步地积累，才终于取得的。凡是在雌山魈眼里最为美丽而最有吸引力的雄山魈就会有最多的取得配偶的机会，并且要比其他的雄山魈留下更多的后一代。到了这后一代，无论他们的父亲或他们自己所与交配的是什么样的山魈，他们自己传到而又传给更后一代的，或者是父亲辈身上的这些特点本身，或者是向着同样一些方面变异的更为加强的倾向，二者必居其一。结果是，凡在同一个地域里生活的全部的雄山魈，由于不断地交配来交配去的影响，倾向于经受一些同样的变化而趋于几乎一致，只是有的在某一个性状或特征方面，而有的在另一个性状方面变化得略微多一些罢了，而所有这些变化的过程都是极度缓慢的。到了最后，大抵所有的雄性都通过这一过程而在雌性的眼光里都变得更为美好，更有吸引的力量。这一过程和我以前所提出的所谓不自觉的人工选择有些相像，并且我也曾为此而举过若干例子。其中的一个是，某一个地区或国度的居民喜爱

体轻而能疾走的狗或马，而在另一处，则喜爱身体坚实而健壮有力的这类动物。而无论在哪一处，谁也没有花过工夫，专就狗马之中挑取肢体轻快或重实的个体；然而过了相当长的年代之后，我们会发现两地的狗或马的几乎全部成员都起了变化，一则成为轻快，一则成为重实，各自如愿以偿。同一个物种可以分别生活在两个绝对分开而不相交通的地区里，因此，在漫长的年代里，两地同种的个体不可能发生任何交混的事情，而且，由于地区不同，两处所发生的变异大概也不会完全一样——在这样一个形势之下，性选择有可能使两处的雄性变得不同，而这一来，两处雌性的审美能力也自然而然地不会完全相同了。再有一种想法，据我看来，也不是完全凭空想象的，就是，同一物种的雌性，也可因所处的环境很不相同而分成两批，而正因为两地环境的差别很大，她们对形态、对声音、对颜色，会取得多少有些不同的喜爱的标准。尽管有这一类可能的情况，我在《人类的由来》一书中已经举出过一些例子，说明在生活于很不相同的地域里的亲缘关系十分近密的一些鸟种中间，幼鸟和成年雌鸟是彼此都相像而不易分辨的，而成年雄鸟则因地而有所不同，并且不同的分量还不太小，而这是很可以归因到性选择的作用而不怕离开实际太远的。

潘、胡译《人类的由来》书后

胡寿文同志送来他和潘光旦先生共同翻译的达尔文著《人类的由来》一书的清样，并告知此书出版有日矣。他知道我熟悉这书翻译和出版的经过，要我在书后写几句话。这是我义不容辞的事，略写几页以记其始末。

这本书的翻译是潘光旦先生一生学术工作中最后完成的一项业绩，充分体现了他锲而不舍、一丝不苟的治学精神。我师从先生近四十年，比邻而居者近二十年。同遭贬批后，更朝夕相处，出入相随，执疑问难，说古论今者近十年。这十年中，先生以负辱之身，不怨不尤，孜孜矻矻，勤学不懈，在弃世之前，基本上完成了这部巨著的翻译。

记得早在 1956年商务印书馆的友人来访，谈及翻译介绍西方学术名著事，先生即推荐达尔文一生的著作，并表示愿意自己担任《人类的由来》的翻译。随后他即函告在国外的友人，嘱代购该书原版。书到之日，他抚摩再四，不忍释手，可见其对该书的情深。先生早岁在美国留学时，学生物学，并亲听遗传学家摩尔根之课。他结合自己人文科学的造诣，发挥优生学原理和人才的研究。后来在执教各大学讲社会学课程，亦特别着重社会现象中人类自然因素的作用。他推崇达尔文由来已久。

达尔文是十九世纪英国学术上破旧立新的大师。他身患痼疾，为探讨自然规律，苦学终身。1859年他的《物种起源》一书问世，总结了他自己多年在世界各地亲自观察生物界的现象，发现自然选择在物种变化上起的作用，探索了物种的起源和进化的规律。达尔文忠实于反映客观实际，勇于把见到的自然现象公布于世，成为人类共同的知识。尽管达尔文当时并没有把物种起源直接联系于人类，他只说了一句话：通过《物种起源》的发表，“人类的起源，人类历史的开端就会得到一线光明。”但是这书的发表，对上帝造人的宗教神话和靠神造论

来支持的封建伦理却不啻发动了空前未有的严重挑战。当时保守势力的反扑顽抗和社会思想界的巨大震动，使一贯注意不越自然科学领域雷池一步的达尔文也不能默然而息。他发愤收集充分的客观事实来揭发人类起源的奥秘。终于在 1871年（《物种起源》出版后的十二年），发表了《人类的由来》这本巨著，用来阐明他以往已形成的观念，即对于物种起源的一般理论也完全适用于人这样一个自然的物种。他不仅证实了人的生物体是从某些结构上比较低级的形态演进来的，而且进一步认为人类的智力，人类社会道德和感情的心理基础等精神文明的特性也是像人体结构的起源那样，可以追溯到较低等动物的阶段，为把人类归入科学研究的领域奠定了基础。这是人类自觉的历史发展上的一个空前的突破。

一百多年过去了，对人类的由来研究已有许多新的发现，这本书中有些论点很可能已经过时，正如达尔文在本书第二版序言中说过的那样："我作的许多结论中，今后将发现有若干点大概会是，乃至几乎可以肯定会是错了的。一个题目第一次有人承当下来，加以处理，这样的前途也是难以避免的。"这并不是白璧微瑕，人类对客观事物的认识总是这样逐步完善的，难能可贵的正是像达尔文这样，能适应时代的需要，提出新的问题，予以科学的探讨，而取得对基本规律不可撼摇的认识。这一代科学巨匠和伟大思想家所留下《人类的由来》一书，一个世纪来毫不逊色地称得上是科学研究人类的起点。对达尔文这种贡献的倾心推崇，促使潘光旦先生决心要翻译这本书，使它成为推动中国科学发展的一个力量，他也愿意用这个艰巨的工作来为我国现代化的社会主义建设事业作出一点贡献。

翻译像《人类的由来》这样一本学术上的经典著作，毫无疑问地是一件艰巨的工作。没有坚持长期高度脑力劳动的决心是不会敢于尝试的，即使上了马也难于始终一致地毕其功于一生的。潘先生不仅在学术上有担任这项工作的准备，而且具有完成这项工作的修养。从业务上说，达尔文的博学多才，广征博引，牵涉到自然、人文、社会的各门学科，要能一字一句地理解原意，又要能用中文正确表达出来，不是一般专业人才所能胜任的。潘先生之于国学有其家学渊源的，他自幼受到严格的庭训，加上他一生的自学不倦，造诣过人。他在清华留美预备班学习时即受知于国学大师梁启超，梁在他课卷的批语中，曾鼓励他不要辜负其独厚的才能。学成返国后，他对我国传统学术的研究也从来没有间断过。一有余力就收购古籍，以置身于书城为乐。

他几经离乱，藏书多次散失，但最后被抄封的图书还有万册。他收书不是为了风雅，而是为了学习。在一生中的最后十年，为了摘录有关中国少数民族史料，他又从头至尾地重读了一遍二十四史。他所摘录和加上注释的卡片积满一柜，可惜天不予时，他已不能亲自整理成文了。

在他同代的学者中，在国学的造诣上超过潘先生的固然不少，但同时兼通西学者则屈指难计。他弱冠入清华受业，清华当时是专为留美学生做准备的学校，所以对学生的外文训练要求极严。他在校期间，因体育事故，断一腿，成残废，而依然保送出国留学者，是因为他学业成绩优异，学校和老师不忍割爱。据说他英语之熟练，发音之准确，隔室不能辨其为华人。返国后，他曾在上海执教，又兼任著名英文杂志《中国评论周报》的编辑。他所写的社论，传诵一时。文采风流，中西并茂，用在他的身上实非过誉。他自荐担任翻译达尔文这部巨著，是他审才量力的结果，有自知之明。朋辈得知此事，没有不称赞译事得人，文坛之幸的。

我常谓翻译难于创作。创作是以我为主，有什么写什么。而翻译则既要从人，又要化人为己，文从己出，是有拘束的创作。信达雅的信，就是要按原文的一字一句不能多不能少地和盘译出。译者要紧跟密随著者的思路和文采，不允许有半点造作和走样。凡是有含混遗漏的，就成败笔；凡是达意而不能传情的，就是次品。翻译的困难就在此，好比山山要越，关关要破，无可躲避。翻译的滋味也就在此，每过一山，每破一关，自得其境，其乐无穷。潘先生每有得意之译，往往衔着烟斗，用他高度近视的眼睛，瞪视着我，微笑不语。我知道他在邀我拍案叹服，又故意坦然无动于衷，以逗他自白。师生间常以此相娱。此情此景，犹在目前。先生学识的广博，理解的精辟，文思的流畅，词汇的丰富，我实在没有见过有能与他匹敌之人。而这还不是他胜人之处，卓越于常人的是他为人治学的韧性。他的性格是俗言所谓牛皮筋，是屈不折，拉不断，柔中之刚；力不懈，工不竭，平易中出硕果。

潘先生喜以生物基础来说人的性格，我们也不妨以此道回诸夫子。他这种韧性和他的体残不可能不存在密切的联系。以他这样一个好动活泼、多才善辩的性能，配上这样一个四肢不全的躯体，实在是个难于调和的矛盾。他在缺陷面前从不低头，他一生没有用体残为借

口而自宥；相反的，凡是别人认为一条腿的人所不能做的事，他偏要做。在留美期间，他拄杖爬雪，不肯后人。在昆明联大期间，骑马入鸡足山访古，露宿荒野，狼嚎终夜而不惧。在民族学院工作时期，为了民族调查偕一二随从伏马背出入湘鄂山区者逾月。这些都表示他有意识地和自己的缺陷作斗争的不认输的精神。但是另一面，他也能善于顺从难于改变的客观条件来做到平常人不易做到的事，那就是身静手勤脑不停。他可以夜以继日地安坐在书桌前埋头阅读和写作，进行长时间的高度集中的脑力劳动而不感疲乏。我常说，他确实做到了出如脱兔，静如处子。所以能如是者体残其故欤？没有这种修养，要承担翻译这一本难度很高、分量极重的科学巨著是决不能胜任的，事实确是如是，即以潘先生这样的才能和韧性，在这件工作上所费的时间，几近十年。现在还有多少学者能为一项学术工作坚持不懈达十年之久的呢？

潘先生从事翻译这本书的十年并不是风平浪静的十年。文章憎命达，风波平地起。1957年，他承担翻译这巨著的翌年，反右扩大化的狂潮累及先生。我和他比邻，从此难师难徒，同遭这一历史上的灾难。可是我们的确没有发过任何怨言，这不能不说是出于先生的循循善诱以身作则的缘故。他的韧性在这种处境里又显出了作用。对待不是出于自己的过失而遭到的祸害，应当处之坦然。不仅不应仓皇失措，自犯错误，而应顺势利导，做一些当时条件所能做的有益的事。他等狂潮稍息，能正常工作时，就认为这是完成翻译达尔文这部巨著的机会到来了。我当然还记得曾有人提醒他，这书即便翻译了出来，还会有出版的可能么？这似乎是一个现实的问题，但是先生一笑置之。我体会到在他的心目中，乌云是不可能永远遮住太阳的，有益于人民的事不会永远埋没的。司马迁著《史记》岂怕后世之不得传行？只有视一时的荣辱如浮云的人才能有这种信心，而我则得之于先生。他从戴上右派帽子后，十年中勤勤恳恳做了两件事，一件就是上面提到的重读二十四史，一件就是翻译本书。这两件事都是耗时费日的重头工作，正需要个没有干扰的可以静心精磨细琢的环境，政治上的孤立正提供这种条件。当然，他之能利用这个条件来完成这些工作，正说明了他襟怀坦白，心无杂念。

在着手翻译时，他就得其长婿胡寿文同志参与其事。翻译这样的名著，一般是不宜别人插手的，凡从事过翻译工作的人必然懂得最怕是校阅别人的译稿。认真的校阅别人的译文，不仅要摸透原文还要摸

透需要校阅的译文，多此一番手脚，何如自己动手之便？各人行文笔法总是不同，如果多人执笔，势必使全书笔调驳杂，降低质量。先生不避此忌而得胡共译，目的当然不在减轻自己的工作量，而实在于培养青年人。以我目击而言，他先是对胡就原文反复讲解，然后对胡所交译稿逐字逐句地修改，又要向胡逐一讲明修改的原因，再发回重抄。先生所费之力倍于自译。他循循善诱，不厌其烦地进行面对面的教育者，除对下一代的栽培外，岂有他哉？他在胡寿文同志身上用这功夫，当然不能说其中没有亲属之谊的成分，但是与他对其他学生的态度并无不同。以他对我来说，我们长期比邻，以致我每有疑难常常懒于去查书推敲，总是一溜烟地到隔壁去找"活辞海"。他无论自己的工作多忙，没有不为我详细解释，甚至拄着杖在书架前，摸来摸去地找书作答。这样养成了我的依赖性，当他去世后，我竟时时感到丢了拐杖似的寸步难行。

邀胡参与译事，加以培养，主要是因为胡原在清华大学学生物学，后来留北京大学执教。先生认为一个学生物学的人，对这门学科的历史如果心中无底，必然难于深造。在生物学中像达尔文的著作那样丰富的智力宝库更有熟读的必要。他希望于胡寿文同志那样的青年，不应满足于成为一个已有知识的传递者，而应当以一个继往开来的学术环节自任。要培养这样的学者，就得要让他重复一次这门学科前人所走过的道路，才能懂得什么叫推陈出新。胡寿文同志这一代人在校期间所得到的营养不如前一代，特别于外文缺少功夫，所以先生用参与译事的机会，亲自指导他补足其短缺。这番用心，其意深远。

先生平素主张通才教育，那就是认为作任何学术领域里的专业研究必须具备广泛的知识基础。他本人能游刃于自然、人文、社会诸学科之间，而无不运用自如者，正得力于基础较广的学术底子。这种主张在新中国成立初期正与当时流行的专业训练相左，他也因此受到批判。三十年后，这种理工分离，文理分离的教育体制已成了必须通过实践进行检验的对象，到了我们有必要破除成见重新对通才教育加以认真考虑的时候。先生之译达尔文名著，推其意当不在仅仅传播一些一百年前达尔文得到的科学知识，而是瞩望于我们国家的新一代中能产生自己的达尔文。达尔文正是他所说通才教育的标本。

1966年初潘先生和我一起瞻仰革命圣地井冈山返京。他干劲百倍地急忙整理抄写他业已基本译成的这部译稿。他的文章原稿都要自己

誊写。蝇头小楷，句逗分明。他高度近视，老来目力日衰，伏案绝书，鼻端离纸仅寸许。最后除了一些有待请教专家协助的原著中拉丁文和法文引文外，全稿杀青。敝帚自珍，按他的习惯必定要亲自把全稿整整齐齐地用中国的传统款式分装成册。藏入一个红木的书匣里，搁在案头。他养神的时候，就用手摸摸这个木匣，目半闭，洋洋自得，流露出一种知我者谁的神气。

晴天霹雳，浩劫开始。1966年9月1日，红卫兵一声令下，我们这些所谓"摘帽右派"全成阶下囚。潘先生的书房卧室全部被封，被迫席地卧于厨房外的小间里。每日劳改不因其残废而宽待。到翌年6月10日因坐地劳动受寒，膀胱发炎，缺医无药，竟至不起。我日夕旁侍，无力拯援，凄风惨雨，徒呼奈何。

先生既没，其住所将启封作另用，其女入室清理，见遗稿木匣被弃地下，稿文未散失，但被水浸，部分纸张已经破烂，急携归保存。当是时，林江妖氛正浓，潘氏一门全被打成"黑帮"，批斗方剧。这部遗稿能存于世，实属侥幸。1972年胡寿文同志从江西返京，才有机会于劳动之余着手整理这部遗稿，破烂部分重新翻译补足。1974年又参照德文和俄文两种译本加以对校，作了一些订正。然后发动在京亲属，重予抄写。劫后存稿，总予复全。

1976年粉碎"四人帮"之后，胡寿文同志来商此书出版事宜。诸友好为此奔走，到1979年三中全会后才取得商务印书馆的同意，恢复早年的合同，安排出版。1982年见到清样。果然实现了潘先生动手翻译时的信念。这是一场保全文化和摧残文化的大搏斗，乌云终究是乌云，不会永远遮住光明的。此书的出版，至少对于我，是这个真理的见证，我相信一切善良的人们一定能从中取得启发。

费孝通

1982年5月19日于东方红37号长江轮

译名对照表

译者说明

一、 本书原书篇末备有冗长的索引，约占全书总篇幅的14%；兹利用它的内容编成两个译名对照表：甲、人名；乙、动物名。

二、 本书征引浩繁。书目虽多，比较冗长的书题却往往不完全照录，除在有关原注中依其不完全的程度照译外，译文中不另附原题文字，亦不另立对照表。所援引论文更多，惟十九不提论文题目，而只提论文所从出的刊物，前后多至一百五六十种，散见各章原注中。兹逐一摘出，另立第三个对照表：丙、刊物名。

三、 全书所援引的人名约七百十余个。索引所列虽已称详尽，漏列的也还不少；于校读译稿时已为之一一检出，补入甲表。如此，甲表中所列人名数溢出于原书索引所列的约为13%。

四、 乙表，动物名，所列以分类用的专门名词为限。其他如日常通用的名称、地方特有的土名、家养动物的品种或变种的名称，无论译意或译音，其原称，尤其是不经常见的一些，皆随文附见，不入此表，亦不另列表。

五、 乙表所列分类用名词共约一千有零。其中一些较小的、即有关属或种的，译名是颇有问题的。我国或不产这一种、甚或这一个属的动物，汉语中自不可能有其相应的现成的名称；是不是已有经规定而受到公认的译名，一时也无从查考，至少目前通用的动物学辞书里是不列的。也间或有这种情况，即，已有此种译名，然百年以来，或从林纳的年代以来，分类名词颇多改易，又不尽统一，同指一个物属或物种，专名往往不止一个，而新旧又复往往互用，在未能访求足以

核对的资料的情况之下，即有现成译名，亦复无法采用。凡此之例，或据西文专名所由命定的原意，勉就所知，酌定临时译名，或只注明其在分类中的隶属关系，或根本暂阙，留待将来补订。

此千余名词中，约有16％至17％为原书索引所漏列。

六、 人类或人种分化而成为许多族类，大自达尔文在书中所称的亚种，中经一些民族，小至各地的部落，索引中所列约有六七十个，其中不常见的约有四十个；它们的译名、原名和少量必要的说明也随文附见，不另立表。

七、 本书所涉及的地名虽亦不少，大部分是常见的一些；至其中较小、较偏僻而不常见的一些，有关译名、原名、所在及其他少量必要的说明亦只随文附见，不另立表。

八、 译名表所以便读者核对西文原名，然究应如何排列，才便于检视，是一个问题。经再三斟酌，决定仍以英文字母的次序为本，另立号码，列为对照表的第一栏；读者于译文（正文或注文）中遇到"甲1"、"乙2"或"丙3"一类字样时，如有必要，按号查阅，一索可得。

九、 凡译音的译名，所用汉字基本上采用近年来报刊译文所通用的字眼；但为了力求接近于原有的音读，也间或作了些变通，读者谅之。

甲、 人名

A

1 阿博特 Abbott,C.

2 阿贝尔克饶姆比 Abercrombie

3 亚当斯 Adams A.L.

4 伊贝 Aeby

5 阿该西兹 Agassiz,L.

6 艾契森 Aitchison

7 阿耳德尔 Alder

8 阿利 Alix

9 阿楞，杰· Allen,J.A.

10 阿楞，斯· Allen,S.

11 阿耳伐瑞兹 Alvarez

12 阿木诺福三世 Amunoph III

13 安德尔森 Anderson

14 阿尔吉耳公爵 Argyll,Duke of

15 奥多温 Audouin,V.

16 奥杜朋 Audubon,J.J.

17 奥格伊 Aughey

18 奥斯屯 Austen,N.L.

19 阿札腊 Azara

B

20 拜贝吉 Babbage,C.

21 巴赫曼 Bachman

22 巴霍芬 Bachofen

23 培根 Bacon

24 巴埃朗 Baëlen

25 拜尔 Baer,K.E.von

26 贝却特 Bagehot,W.

27 贝雷 Bailly,E.M.

28 贝恩 Bain,A.

29 贝尔德 Baird,W.

30 贝克尔 Baker

31 贝克尔，斯· Baker,S.

32 巴尔 Barr

33 巴腊苟 Barrago,F.

34 巴尔仑屯 Barrington,D.

35 巴茹 Barrow

36 巴特耳斯 Bartels

37 巴特勒忒 Bartlett

38 巴特勒特，阿· Bartlett,A.D.

39 巴尔特腊姆 Bartram

40 贝特 Bate,C.S.

41 贝特曼 Bateman

42 贝茨 Bates,H.W.

43 贝万 Beavan

44 贝赫斯坦因 Bechstein

45 贝杜 Beddoe

46 贝耳奇尔 Belcher,E.

47 贝耳，西· Bell,C.

48 贝耳，特· Bell,T.

49 贝耳特 Belt

50 贝奈特 Bennett

51 贝奈特，阿· Bennett,A.

52 柏尔尼斯 Bernys

53 贝尔 Bert

54 贝托尼 Bettoni,E.

55 贝伊耳 Beyle

56 比安科尼 Bianconi

57 比夏 Bichat

58 比克斯 Bickes

59 比克尔斯 Bikkers

60 柏尔奇 Birch

61 柏尔克贝克 Birkbeck

62 比肖福 Bischoff

63 比肖普，阿· Bishop,A.

64 比肖普，介· Bishop,J.

65 勃拉克洛克 Blacklock

66 勃拉克沃耳 Blackwall,J.

67 勃雷恩 Blaine

68 勃雷尔 Blair

69 勃雷克 Blake,C.C.

70 勃雷基斯屯 Blakiston

71 勃朗夏尔 Blanchard

72 勃雷休斯 Blasius

73 勃利克 Bleek

74 勃冷基朗 Blenkiron

75 勃洛赫 Bloch

76 勃路门巴赫 Blumenbach

77 勃莱思 Blyth,E.

78 包尔德曼 Boardman

79 博德 Bodd

80 勃沃达尔 Boitard

81 博耳德 Bold

82 博姆贝 Bombet

83 博纳帕尔特 Bonaparte,C.L.

84 邦德 Bond,F.

85 博纳尔 Boner,C.

86 博尼齐 Bonizzi,P.

87 邦威克 Bonwick,J.

88 博瑞圣文桑 Bory St.Yineent

89 布舍德贝尔特 Boucher de Perthes,J.

90 布瑞昂 Bourien

91 勃瑞斯 Brace

92 勃腊德雷 Bradley

93 勃腊根里奇 Brakenridge

94 勃朗特 Brandt,Alex.

95 勃饶乌巴赫 Braubach

96 勃饶乌尔 Brauer,F.

97 勃瑞德耳本 Breadelbane

98 勃瑞姆 Brehm,[A.]

99 勃瑞姆 Brehm,[C.L.]

100 勃仑特 Brent

101 勃里奇曼 Bridgman,L.

102 勃柔卡 Broca,P.

103 勃柔迪 Brodie,B.

104 勃朗 Brown,H.G.

105 勃朗 Brown,R.

106 勃朗恩 Browne,C.

107 勃朗塞夸 Brown-Sequard

108 勃茹斯 Bruce

109 勃吕雷里 Brulerie,P.

110 勃吕恩尼赫 Brünnich

111 勃腊恩特 Bryant

112 勃腊恩特 Bryant

113 比迂希奈尔 Büchner,L.

114 布霍耳兹 Bucholz

115 勃克兰德 Buckland,F.

116 勃克兰德 Buckland,W.

117 勃克勒尔 Buckler,W.

118 比迂丰 Buffon

119 布威斯特 Buist,R.

120 勃勒尔 Buller

121 柏尔契耳 Burchell

122 柏尔克 Burke

123 柏尔恩斯 Burns

124 柏尔屯 Burton

125 布希 Busch

126 勃斯克 Busk

127 勃特勒尔 Butler,A.G.

128 勃屯 Button,Jemmy

129 勃克斯屯 Buxton,C.

130 比诺 Bynoe

131 拜伦 Byron

C

132 坎姆勃里奇 Cambridge,O.P.

133 坎姆贝耳 Campbell,J.

134 坎姆普尔 Camper

135 卡奈斯特里尼 Canestrini,G.

136 坎菲尔德 Canfield

137 戛邦尼耶 Carbonnier

138 卡尔 Carr,R.

139 凯茹斯 Carus,V.

140 喀特林 Catlin,G.

141 凯屯 Caton,J.D.

142 考特雷 Cautley

143 卡福利尼 Cavolini

144 强普尼斯 Champneys

145 恰普曼 Chapman

146 夏布伊 Chapuis

147 夏尔丹 Chardin

148 查尔斯沃思 Charlesworth

149 奇弗尔 Cheever,H.T.

150 琴塞尔迪 Chinsurdi

151 克拉巴瑞德 Claparède,E.

152 克拉尔克 Clarke,J.W.

153 克拉尔克森 Clarkson

154 克拉乌斯 Claus,C.

155 寇恩 Coan

156 考勃 Cobbe

157 考林沃德 Collingwood,C.

158 考耳孔 Colquohoun

159 孔德 Comte,Aug.

160 孔德 Comte,Ch.

161 库克 Cook

162 科普 Cope,E.D.

163 高比耶 Corbie

164 考尔奈留斯 Cornelius

165 考尔斯 Corse

166 库耳特尔 Coulter

167 科克斯 Cox

168 克朗兹 Cranz

169 克饶弗尔德 Crawfurd

170 克饶契 Crotch,G.R.

171 克楞 Cullen

172 克普耳斯 Cupples

173 克尔提斯 Curtis,J.

174 居维耶 Cuvier,F.

175 居维耶 Cuvier,G.

D

176 达利 Dally

177 达姆 Dam,von

178 丹念耳 Daniell

179 达瑞斯特 Dareste,Camille

180 达尔文，弗· Darwin,F.

181 戴维斯 Davis,A.H.

182 戴维斯 Davis,J.B.

183 德坎多耳 de Candolle,A.

184 德奚尔 De Geer,C.

185 德凯 Dekay

186 德洛仑齐 Delorenzi,G.

187 德尼森 Denison,W.

188 德尼 Denny,H.

189 德马瑞 Desmarest

190 德摩楞 Desmoulins

191 德索尔 Desor

192 德贝恩 Despine,P.

193 迪德茹 Diderot

194 迪奥多茹斯 Diodorus

195 迪克森 Dixon,E.S.

196 多勃里兹霍弗尔 Dobrizhoffer

197 多勃森 Dobson

198 当泽耳 Donzel

199 道尔比涅 D’Orbigny,A.

200 道费耳 D’Orville,H.

201 德布耳代 Doubleday,E.

202 德布耳代 Doubleday,H.

203 德格拉斯 Douglas,J.W.

204 道乌恩 Down,L.

205 唐宁 Downing,J.

206 德迁福塞 Dufossé

207 德迁亚丹 Dujardin

208 邓肯 Duncan

209 德迁邦 Dupont

210 德迁让 Durand,J.P.

211 德迁茹 Dureau de la Malle

212 德迁伏塞耳 Duvaucel

E

213 埃克尔 Ecker

214 埃德沃茨 Edwards

215 埃格尔屯 Egerton,P.

216 埃仑贝尔格 Ehrenberg

217 埃克斯特吕姆 Ekström

218 埃利厄特 Elliot,D.G.

219 埃利厄特 Elliot,R.

220 埃利厄特 Elliot,W.

221 埃利斯 Ellis

222 埃耳芬斯东 Elphinstone

223 恩格耳哈尔特 Engleheart

224 厄尔科拉尼 Ercolani

225 埃希里希特 Eschricht

226 埃斯葵兰特 Esquilant

227 奥伊勒尔 Euler

228 艾屯 Eyton,T.G.

F

229 法勃尔 Fabre

230 法勃里休斯 Fabricius

231 福耳肯纳尔 Falconner,H.

232 法尔 Farr

233 法腊尔 Farra,F.W.

234 法阿尔 Farre

235 菲伊 Faye

236 芬屯 Fenton

237 弗尔格森 Ferguson

238 菲克 Fick,H.

239 芬雷森 Finlayson

240 菲歇尔 Fischer

241 菲歇尔 Fischer,J.von

242 菲兹饶伊 Fitzroy

243 弗赖希曼 Fleischmann

244 弗林特 Flint

245 弗劳沃尔 Flower

246 福尔勃斯 Forbes,D.

247 福尔德 Ford,G.

248 福瑞耳 Forel,F.

249 福瑞斯特尔 Forester,O.W.

250 福克斯 Fox,W.D.

251 弗瑞塞尔 Fraser,Ch.

252 弗瑞塞尔 Fraser,G.

253 弗瑞尔 Frere,H.J.

G

254 高耳屯 Galton

255 戛尔德奈尔 Gardner

256 盖尔特奈尔 Gärtner

257 高德瑞 Gaudry

258 给根巴沃尔 Gegenbaur,C.

259 泽弗沃圣迪莱尔 Geoffroy-Saint-Hilaire,I.

260 泽尔勃 Gerbe

261 格尔兰特 Gerland

262 泽尔费 Gervais,P.

263 奚阿德 Giard

264 吉勃斯 Gibbs,D.

265 吉耳 Gill

266 吉腊尔德 Girard

267 奚饶杜隆 Giraud-Teulon

268 格利登 Gliddon

269 高德戎 Godron

270 古德塞尔 Goodsir

271 高斯 Gosse,M.

272 高斯 Gosse,P.H.

273 古耳德 Gould,B.A.

274 古耳德 Gould,J.

275 古茹 Goureaux

276 格腊巴 Graba

277 格腊休雷 Gratiolet

278 格雷 Gray,Asa

279 格雷 Gray,J.E.

280 格瑞恩 Green,A.H.

281 葛瑞格 Greg,W.R.

282 葛瑞高瑞 Gregory

283 葛瑞 Grey,G.

284 葛瑞耳 Grill

285 格茹贝尔 Gruber

286 古威尼 Guenée,A.

287 格伊耳丁 Guilding,L.

288 格迂恩塞尔 Günther

H

289 海克耳 Häckel,E.

290 哈根 Hagen,H.

291 哈耳柏尔兹马 Halbertsma

292 汉密耳屯 Hamilton,C.

293 汉科克 Hancock

294 汉科克 Hancock,A.

295 汉迪赛德 Handyside

296 哈尔科尔特 Harcourt,E.V.

297 哈尔德威克 Hardwicke

298 哈尔兰 Harlan

299 海瑞斯 Harris,J.M.

300 海瑞斯 Harris,T.W.

301 哈尔廷 Harting

302 哈尔特门 Hartman

303 哈尔特曼 Hartmann

304 哈尔特肖翁 Hartshorne

305 霍屯 Haughton,S.

306 海登 Haydn

307 黑斯 Hayes

308 黑蒙德 Haymond,R.

309 赫尔恩 Hearne

310 黑德尔 Heddle

311 黑赫特 Hegt

312 黑林斯 Hellins,J.

313 黑耳姆霍耳兹 Helmholtz

314 黑姆斯巴赫 Hemsbach,Meckel von

315 黑普柏尔恩 Hepburn

316 黑朗 Heron,R.

317 黑威特 Hewitt

318 希耳根道夫 Hilgendorf

319 霍尔 Hoare,J.N.

320 霍奇森 Hodgson,S.

321 霍弗贝尔格 Hoffberg

322 霍弗曼 Hoffmann

323 霍兰德 Holland,H.

324 呼克尔 Hooker

325 呼坎姆 Hookham

326 霍尔恩 Horne,C.

327 呼乌 Hough,S.

328 呼乌屯 Houghton

329 乌珠 Houzeau

330 霍沃尔德 Howard

331 霍沃尔思 Howorth,H.H.

332 洪贝尔 Huber,P.

333 洪克 Huc

334 洪姆博耳特 Humboldt,A.von

335 休谟 Hume

336 亨姆弗瑞斯 Humphreys,H.N.

337 亨特尔 Hunter,J.

338 亨特尔 Hunter,W.W.

339 呼希克 Huschke

340 呼斯 Huss,Max

341 赫西 Hussey

342 赫琴森 Hutchinson

343 赫屯 Hutton

344 赫胥黎 Huxley,T.H.

345 赫尔特耳 Hyrtl

J

346 亚基诺 Jacquinot

347 耶格尔 Jaeger

348 詹森 Janson,E.W.

349 贾尔丁 Jardine,W.

350 贾柔耳德 Jarrold

351 贾尔弗斯 Jarves

352 介弗瑞斯 Jeffreys,J.G.

353 靳纳尔 Jenner

354 靳宁斯 Jenyns,L.

355 杰尔登 Jerdon

356 杰冯斯 Jevons,W.S.

357 江斯东 Johnstone

358 琼斯 Jones,A.

K

359 康德 Kant,I.

360 基恩 Keen

361 凯勒尔 Keller

362 肯尼迪 Kennedy,Alex.

363 肯特 Kent,W.S.

364 哈尼科夫 Khanikof

365 克音 King,W.R.

366 克音斯雷 Kingsley,C.

367 克尔贝 Kirby

368 诺克斯 Knox,R.

369 克迂利克尔 Kölliker

370 克迂耳饶伊特尔 Kölreuter

371 克迂彭 Köppen,F.T.

372 克迂尔特 Körte

373 考伐勒弗斯基 Kovalevsky,A.

374 考伐勒弗斯基 Kovalevsky,W.

375 克饶乌塞 Krause

376 克饶耶尔 Kroyer

377 库普弗尔 Kupffer

L

378 拉弗瑞斯尼 Lafresnaye,de

379 拉马克 Lamarck

380 拉芒特 Lamont

381 兰杜沃 Landois,H.

382 兰德尔 Landor

383 兰格尔 Langer

384 兰凯斯特尔 Lankester,E.R.

385 拉尔代 Lartet,E.

386 来撒姆 Latham,R.G.

387 劳瑞拉尔德 Laurillard

388 劳仑斯 Lawrence,W.

389 拉亚尔德 Layard,E.L.

390 雷科克 Laycock

391 勒基 Lecky

392 勒孔特 Leconte,J.L.

393 利伊 Lee,H.

394 勒圭 Leguay

395 勒莫万 Lemoine,A.

396 勒若沃 Leroy

397 勒斯利 Leslie,D.

398 勒森 Lesson

399 勒桑那 Lessona,M.

400 劳伊卡特 Leuckart,R.

401 利希屯斯坦因 Lichtenstein

402 利耳福尔德 Lilford

403 林兹塞 Lindsay,W.L.

404 林纳 Linnaeus

405 利芬斯东 Livingstone

406 劳伊德 Lloyd,L.

407 洛克沃德 Lockwood

408 洛克沃德 Lockwood,S.

409 朗斯代尔 Lonsdale

410 劳尔德 Lord,J.K.

411 娄登 Loudon

412 娄恩 Lowne,B.T.

413 勒博克 Lubbock,J.

414 吕卡 Lucas,P.

415 隆特 Lund

416 路希卡 Luschka

417 赖伊耳 Lyell

M

418 麦卡利斯特尔 Macalister

419 麦坎 McCann,J.

420 麦克勒兰德 McClelland,J.

421 麦克洛奇 Macculloch

422 麦克洛奇 Macculloch

423 麦克吉利弗瑞 Macgillivray,W.

424 麦肯托希 McIntosh

425 麦肯南 McKennan

426 麦克肯托希 Mackintosh

427 麦克拉克兰 MacLachlan,R.

428 麦克勒南 McLennan

429 麦克纳马腊 Macnamara

430 麦克尼耳 McNeill

431 梅亚尔德 Maillard

432 梅恩 Maine,H.

433 梅吉尔 Major,C.Forsyth

434 马勒尔勃 Malherbe

435 马尔塞斯 Malthus,T.

436 曼塞耳 Mansel

437 曼特戛札 Mantegazza

438 曼帖耳 Mantell,W.

439 奥瑞流斯 Marcus Aurelius

440 马尔斯登 Marsden

441 马尔歇耳 Marshall

442 马尔歇耳 Marshall

443 马尔歇耳 Marshall,W.

444 马尔廷 Martin

445 马尔廷 Martin,W.C.L.

446 马尔丹 Martins,C.

447 马尔特曼 Martmann

448 毛兹雷 Maudsley

449 迈伊尔 Mayer

450 迈伊尔斯 Mayers,W.F.

451 梅休 Mayhew,E.

452 梅纳尔德 Maynard,C.J.

453 迈格斯 Meigs,A.

454 迈恩奈克 Meinecke

455 梅耳多拉 Meldola

456 梅姆囊 Memnon

457 米弗斯 Meves

458 迈尔 Meyer

459 迈尔 Meyer,A.

460 迈尔 Meyer,L.

461 穆勒 Mill,J.S.

462 米尔恩埃德沃兹 Milne-Edwards,H.

463 明斯特尔 Minster,York

464 米契耳 Mitchell

465 米特福尔德 Mitford

466 米伐尔特 Mivart,St.G.

467 缪比乌斯 Möbius

468 莫格里奇 Moggridge,J.T.

469 芒博多 Monboddo,J.

470 芒塔古 Montagu,G.

471 芒太茹 Monteiro

472 芒特德欧卡 Montes de Oca

473 摩尔根 Morgan,L.H.

474 茅尔雷 Morley,J.

475 茅尔洛 Morlot

476 茅尔里斯 Morris,F.O.

477 茅尔斯 Morse

478 茅尔塞利 Morselli,E.

479 茅尔屯 Morton

480 莫希考乌 Moschkau

481 莫查尔特 Mozart

482 缪勒尔 Müller

483 缪勒尔 Müller,Ferd.

484 缪勒尔 Müller,Fritz

485 缪勒尔，赫· Müller,Hermann

486 缪勒尔，介· Müller,J.

487 缪勒尔 Müller,Max

488 缪勒尔 Müller,S.

489 默瑞 Murie,J.

490 默尔瑞 Murray,A.

491 默尔瑞 Murray,T.A.

492 默斯特尔斯 Musters

N

493 奈盖利 Nägeli

494 纳图休斯 Nathusius,H.von

495 奈森 Neison

496 诺伊迈斯特尔 Neumeister

497 牛顿 Newton,A.

498 牛顿 Newton,I.

499 尼科耳森 Nicholson

500 尼科耳斯 Nicols,A.

501 尼耳森 Nilsson

502 尼策 Nitsche

503 尼茨 Nitzsch,C.L.

504 诺尔德曼 Nordmann,A.

505 诺特 Nott

O

506 欧格耳 Ogle,W.

507 奥利费耶 Olivier

508 欧文 Owen

P

509 佩吉特 Paget,J.

510 帕拉斯 Pallas

511 潘希 Pansch

512 帕尔克 Park,Mungo

513 帕尔克尔 Parker

514 帕特尔森 Patterson

515 帕特森 Patteson,J.C.

516 佩延 Payan

517 皮奇 Peach

518 皮耳 Peel,J.

519 彭南特 Pennant

520 贝杭 Péron

521 贝瑞耶 Perrier

522 贝尔桑纳 Personnat

523 法伊弗尔 Pfeiffer,Ida

524 皮克尔仑 Pickering

525 皮克屯 Picton,J.A.

526 派伊克 Pike,L.O.

527 比奈耳 Pinel

528 普雷费尔 Playfair

529 普厄匹赫 Poeppig

530 泊楞 Pollen,M.F.

531 泡尔兹默思 Portsmouth

532 布谢 Pouchet,G.

533 泡威耳 Powell

534 帕沃尔 Power

535 泊威斯 Powys

536 普赖厄尔 Preyer

537 普里查尔德 Prichard

538 卜吕奈尔贝 Pruner-Bey

Q

539 奎恩 Quain,R.

540 戛特尔法宜 Quatrefages,A.de

541 格德雷 Quetelet

R

542 腊弗耳斯 Raffles,S.

543 腊米西斯二世 Rameses II

544 腊姆西 Ramsay

545 腊斐耳 Raphael

546 瑞德 Reade,W.

547 瑞克斯 Reeks,H.

548 仑格尔 Rengger

549 瑞夏 Richard

550 瑞查尔曾 Richardson,J.

551 瑞希特尔 Richter,J.P.

552 瑞伊德耳 Riedel

553 腊伊雷 Riley

554 瑞巴（马国贤） Rip[p]a

555 饶柏尔曾 Robertson

556 饶比尼 Robinet

557 柔耳弗斯 Rohlfs

558 饶勒 Rolle,F.

559 饶勒尔 Roller

560 饶勒斯屯 Rolleston

561 略斯勒尔 Rössler

562 若沃耶 Royer,C.

563 茹本斯 Rubens

564 茹道耳斐 Rudolphi

565 茹迂佩耳 Rüppell

566 茹申贝尔格尔 Ruschenberger

567 茹迂提迈尔 Rütimeyer

S

568 撒克斯 Sachs

569 圣约翰 St.John

570 圣保罗 St.Paul

571 萨耳温 Salvin,O.

572 萨尔斯 Sars,O.

573 赛费奇 Savage

574 萨菲欧提 Saviotti

575 夏弗哈乌森 Schaaffhausen

576 夏乌姆 Schaum,H.

577 谢耳弗尔 Schelver

578 谢尔泽尔 Scherzer,K.

579 欣姆佩尔 Schimper

580 休厄特 Schiödte

581 希雷格耳 Schlegel

582 希雷格耳 Schlegel,F.

583 希赖赫尔 Schleicher,Aug.

584 斯米特 Schmidt

585 商姆柏尔克 Schomburgk

586 斯古耳克腊弗特 Schoolcraft

587 叔本华 Schopenhauer

588 希伐尔兹 Schwarz

589 希伐恩福尔特 Schweinfurth

590 斯克雷特尔 clater,P.L.

591 斯科特 Scott

592 斯科特 Scott,J.

593 斯克茹普 Scrope

594 斯克德尔 Scudder,S.H.

595 塞比图阿尼 Sebituani

596 塞奇威克 Sedgwick,W.

597 塞曼 Seemann

598 赛德利兹 Seidlitz

599 塞耳贝 Selby,P.J.

600 塞姆普耳 Semple,J.W.

601 谢勒尔 Shaler

602 夏尔普 Sharpe

603 夏尔普 Sharpe,R.B.

604 希奥 Shaw

605 希奥 Shaw,J.

606 休特尔 Shooter,J.

607 佘卡尔德 Shuekard,W.E.

608 西奇威克 Sidgwick,H.

609 西博耳特 Siebold,C.T.

610 辛普森 Simpson,J.

611 斯密，亚丹· Smith,Adam

612 斯米思 Smith,And.

613 斯米思 Smith,F.

614 斯宾士 Spence

615 斯宾塞尔 Spencer,H.

616 斯彭格尔 Spengel

617 斯普壬格耳 Sprengel,C.K.

618 斯普若特 Sproat

619 斯泰因屯 Stainton,H.T.

620 斯泰雷 Staley

621 斯坦斯柏瑞 Stansbury

622 斯塔尔克 Stark

623 斯叨丁兀尔 Staudinger

624 斯当东 Staunton

625 斯特宾 Stebbing,T.R.

626 斯汀斯特茹普 Steenstrup

627 斯滕达耳 Stendhal

628 斯提芬 Stephen,L.

629 斯托克斯 Stokes

630 斯托利兹卡 Stoliczka

631 斯托瑞 Story

632 斯特仑奇 Strange

633 斯特瑞奇 Stretch

634 斯特茹瑟斯 Strnthers

635 斯特尔泽勒基 Strzelecki

636 塞利文 Sullivan,B.J.

637 塞姆奈尔 Sumner

638 斯威斯兰德 Swaysland

639 斯温霍 Swinhoe,R.

T

640 泰特 Tait,L.

641 坦克尔菲耳 Tankerville

642 泰勒尔 Taylor,G.

643 泰勒尔 Taylor,R.

644 提贝 Teebay

645 特格特迈尔 Tegetmeyer

646 特明克 Temminck

647 滕能特 Tennent,J.E.

648 特尼森 Tennyson,A.

649 泰伊勒 Theile

650 特奥格尼斯 Theognis

651 汤姆森 Thompson,J.H.

652 汤姆森 Thompson,W.

653 托瑞耳 Torell,T.

654 德迂瑞 Thury

655 托德 Todd

656 图克 Tooke,Horne

657 托恩比 Toynbee,J.

658 特瑞门 Trimen,R.

659 特瑞斯特腊姆 Tristram,H.B.

660 特洛克 Tulloch

661 特尔奈尔 Turner,W.

662 特特耳 Tuttle,H.

663 泰伊勒尔 Tylor,E.B.

V

664 伐伊奇 Veitch

665 菲尔茹 Verreaux

666 菲耶尔梅 Villermé

667 文森 Vinson,Aug.

668 威尔休 Virchow

669 维瑞 Virey

670 弗拉科维奇 Vlacovich

671 福赫特 Vogt,Karl

672 伏耳比安 Vulpian

W

673 伐赫奈尔 Wagner,R.

674 伐伊兹 Waitz

675 威克 Wake,C.S.

676 伐耳肯尼尔 Walckenaer

677 伐耳代伊尔 Waldeyer

678 沃克尔 Walker,Alex.

679 沃克尔 Walker,F.

680 沃勒斯 Wallace,A.

681 沃勒斯 Wallace,A.R.

682 沃耳希 Walsh,B.D.

683 沃尔德 Ward

684 威仑屯 Warington,R.

685 沃特尔哈乌斯 Waterhouse,C.O.

686 沃特尔哈乌斯 Waterhouse,G.R.

687 沃特尔屯 Waterton,C.

688 威伊耳 Weale,J.

689 威勃 Webb

690 威德尔柏恩 Wedderburn

691 威奇沃德 Wedgwood,H.

692 威尔，赫· Weir,H.

693 威尔，介· Weir,J.J.

694 伐伊斯巴赫 Weisbach

695 伐伊斯曼 Weismann

696 菲耳克尔 Welcker

697 威耳斯 Wells

698 威斯特仑 Westring

699 威斯特若普 Westropp

700 威斯特沃德 Westwood,J.O.

701 惠特雷 Whately

702 惠威耳 Whewell

703 怀伊特 White,F.B.

704 怀伊特 White,G.

705 惠特尼 Whitney

706 菲耳肯斯 Wilckens

707 瓦伊耳德尔 Wilder,Burt

708 威廉姆斯 Williams

709 威耳森 Wilson

710 温特尔博屯姆 Winterbottom

711 沃耳夫 Wolf

712 吴夫 Wolff

713 沃拉斯屯 Wollaston

714 翁福尔 Wonfor

715 沃德 Wood,J.

716 沃德 Wood,T.W.

717 乌耳奈尔 Woolner

718 沃尔茅耳德 Wormald

719 腊埃特 Wright

720 腊埃特 Wright,C.A.

721 腊埃特 Wright,Chuancey

722 腊埃特 Wright,Wm.von

723 瓦伊曼 Wyman,J.

X

724 塞纳尔克斯 Xenarchus

725 塞诺芬 Xenophon

Y

726 亚瑞耳 Yarrell,W.

727 尤阿特 Youatt

728 杨格 Younge,C.M.

729 尤曼斯 Youmans

Z

730 青克 Zincke

731 楚特菲恩 Zouteveen

乙、 动物名

A

1 鲷鱼的一个种 Abramis brama

2 甲虫的一个属 Acalles

3 扁虱属 Acarus

4 棘趾蜥蜴的一个种（南非） Acanthodactylus capensis

5 硬鳍鱼类 Acanthopterigii

6 鹨的一个种，篱雀 Accentor modularis

7 蟋蟀科 Achetidae

8 水甲虫的一个种，即条纹龙虱 Acilius sulcatus

9 雉类的一个属 Acomus

10 飞蝗科或蝗科 Acridiidae

11 海葵属 Actinia

12 红翼欧椋鸟（北美） Ageloeus phoeniceus

13 蝶类的一个种（南美） Ageronia feronia

14 豆娘（蟌）的一个属 Agrion

15 阮氏蟌 Agrion ramburii

16 豆娘科或色蟌科 Agrionidae

17 糖蛾的一个种 Agrotis exclamationis

18 蜂鸟的一个种 A　thurus polytmus

19 剃刀嘴鸟 Alca torda（林）

20 鱼狗属 Alcedo

21 掌状角麋 Alces palmata

22 纺织鸟的一个属 Amadina

23 赖氏纺织鸟 Amadina lathami

24 纺织鸟的一个种 Amadina castanotis

25 细腰蜂的一个属 Ammophila

26 砂羊 Ammotragus tragelaphus

27 两栖类 Amphibia

28 蛞蝓鱼属 Amphioxus

29 端足类 Amphipoda

30 凫属 Anas

31 针尾凫 Anas acuta

32 鸭 Anas boschas

33 晨凫 Anas histrionica

34 斑凫 Anas punctata

35 张口鹳属 Anastomus

36 张口鹳的一个种 Anastomus oscitans

37 凫鸭科 Anatidae

38 狸蜓属 Anax

39 狸蜓的一个种 Anax junius

40 蜜蜂类的一个种，金黄地花蜂 Andraena fulva

41 环节类 Annelida

42 番死虫的一个种 Anobium tessellatum

43 树蜥蜴属 Anolis

44 树蜥蜴的一个种（南美） Anolis cristatellus

45 三斜尾属 Anor thura

46 加拿大雁 Anser canadensis

47 原鹅，中国鹅 Anser cygnoides

48 雪雁 Anser hyperboreus

49 蜜蜂类的一个种 Anthidium manicatum

50 黄衽蝶的一个种 Anthocharis cardamines

51 同上的又一个种 Anthocharis genutia

52 同上的又一个种 Anthocharis sara

53 蜜蜂类的一个种 Anthophora acervorum

54 同上的又一个种 Anthophora retusa

55 人亚目或亚科 Anthropidae （赫胥黎）

56 类人猿猴类 Anthropomorpha

57 木鹨属 Anthus

58 美洲叉角羚 Antilocapra amerlcana

59 粪石羚 Antilope bezoartica

60 狷羚 Antilope caama

61 善女羚 Antilope dorcas

62 善女羚的一个变种 Antilope dorcas corine

63 跳羚（南非） Antilope euchore

64 母夜叉羚，即 （非） Antilope gorgon

65 高山羚 Antilope montana

66 黑羚 Antilope niger

67 女山神羚，即岬麋 Antilope oreas

68 亚北羚 Antilope saiga

69 滑腻羚（非） Antilope sing-sing

70 捻角羚，或纰角羚 Antilope strepsiceros

71 香泪羚 Antilope subgutturosa

72 无尾类，蛙类 Anura

73 啮虫的一个种 Apatania muliebris

74 蜜蜂类的一个属 Apathus

75 闪紫蝶 Apatura iris

76 蜜蜂 Apis mellifica

77 朝霞鹦鹉 Aprosmictus scapulatus

78 鲎虫属 Apus

79 鹫 Aquila chrysaëtos

80 蜘蛛类 Arachnida

81 树鹧鸪属 Arboricola

82 始祖鸟 Archaeopteryx

83 灯蛾科 Arctiidae

84 钩爪类（猿猴） Arctopitheci

85 鹭类的一个属 Ardea

86 苍鹭 Ardea asha

87 青鹭 Ardea coerulea

88 灰鹭 Ardea gularis

89 大白鹭，即风标公子 Ardea herodias

90 卢氏鹭 Ardea ludoviciana

91 苍　Ardea nycticorax （林）

92 鸫 鹊 Ardea rufescens

93 鹭类的一个属 Ardeola

94 麻　属 Ardetta

95 豹蝶属 Argynnis

96 蝶类的一个种 Aricoris epitus

97 节肢动物 Arthropoda

98 关节动物 Articulata

99 海鞘类 Ascidia

100 驴属 Asinus

101 半斑马 Asinus taeniopus

102 蛛猴属 Ateles

103 毵蛛猴 Ateles beelzebuth

104 蛛猴的一个种 Ateles marginatus

105 瓣角甲虫的一个属 Ateuchus

106 同上属的一个种 Ateuchus cicatricosus

107 锯蜂的一个属，芜菁蜂 Athalia

108 白书生 Atropus pulsatorius

B

109 野猪的一个属，即豚鹿 Babirusa

110 蛙类 Batrachia

111 南冰洋雁 Bernicla antarctica

112 燕雀类的一个属 Bhringa

113 毛蝇属 Bibio

114 两手类 Bimana

115 桓螯 Birgus latro

116 犛属 Bison

117 麝凫属（澳） Biziura

118 麝凫的一个种 Biziura lobata

119 隐翅虫的一个属 Bledius

120 同上属的一个种 Bledius taurus

121 蚊科的一个种，繁星虫 Blethisa multipunctata

122 圆花蜂属 Bombus

123 蚕蛾科 Bombycidae

124 念珠鸟 Bombycilla carolinensis

125 樗蚕蛾 Bombyx cynthia

126 家蚕蛾 Bombyx mori

127 柞蚕蛾 Bombyx pernyi

128 日本天蚕蛾 Bombyx yamamai

129 假跳虫的一个种 Boreus hyemalis

130 无角牛 Bos etruscus

131 Bos gaurus

132 麝香牛 Bos moschatus

133 原生牛 Bos primigenius

134 爪哇牛 Bos sondaicus

135 牛科 Bovidae

136 腕足类 Brachiopoda

137 短尾类 Brachyura

138 突额猴属（南美） Brachyurus

139 同上属的一个种 Brachyurus calvus

140 胸角甲虫 Bubas bison

141 猴牻（南非） Bubalus caffer

142 骏马蛇（南非） Bucephalus capensis

143 犀鸟的一个属 Buceros

144 二角犀鸟 Buceros bicornis

145 槽喙犀鸟 Buceros corrugatus

146 垂肉犀鸟 Bucorax abyssinicus

147 槽颚犀鸟 Bucorax corrugatus

148 瑞氏鹬鸻 Budytes raii

149 锡金蟾蜍 Bufo sikkimmensis

150 印度鹭属 Buphus

151 同上属的一个种 Buphus oaromandus

C

152 麝香凫 Cairima moschatus

153 异螯虾属（亦名美人虾属） Callianassa

154 蝶类的一个属，仙女蝶 Callidryas

155 鼠　属 Callionymus

156 琴　Callionymus lyra

157 小泣猴属 Callithrix

158 硬鼻海豹 Callorhinus ursinus

159 蜥蜴类的一个种 Calotes maria

160 同上的又一个种 Calotes nigrilabrus

161 骆驼科 Camelidae

162 半白尾蜂鸟 Campylopterus hemileucurus

163 河蟹的一个种 Cancer pagurus

164 萤的一个属 Cantharis

165 脚杯鱼 Cantharus lineatus

166 三宝鸟科 Capitonidae

167 角　Capra aegagrus

168 麅 Capreolus sibiricus subcaudatus

169 夜鹰属 Caprimolgus

170 夜鹰的一个种 Caprimolgus virginianus

171 蚊科，或步甲科 Carabidae

172 翠鸟的一个属 Carcineutes

173 岸蟹 Carcinus maenas

174 欧椋鸟的一个种（北美） Cardinalis virginianus

175 金翅雀（欧） Caraduelis elegans

176 肉食类 Carnivora

177 蝶类的一个属（南美） Castnia

178 食火鸡的一个种 Casuarius galeatus

179 狭鼻类 Catarrhini

180 兀鹰的一个种 Cathartes aura

181 同上的又一个种 Cathartes jota

182 泣猴科 Cebidae

183 泣猴属（南美） Cebus

184 同上属的一个种 Cebus apella

185 阿查腊氏泣猴 Cebus azarae

186 卷尾泣猴 Cebus capucinus

187 氄泣猴 Cebus vellerosus

188 瘿蝇科 Cecidomyiidae

189 头足类 Cephalopoda

190 顶伞鸟 Cephalopterus ornatus

191 领巾鸟 Cephalopterus penduliger

192 天牛的一个种 Cerambyx heros

193 肺鱼的一个属（澳） Ceratodus

194 角蜥蜴的一个种 Ceratophora aspera

195 斯氏角蜥蜴 Ceratophora stoddartii

196 砂蜂属 Cerceris

197 长尾猿属的一个种（西非） Cercocebus aethiops

198 同上的又一个种 Cercocebus radiatus

199 长尾猴属（东非） Cercopithecus

200 髭猴 Cercopithecus cephus

201 犬尾猴 Cercopithecus cynosurus

202 白须猴 Cercopithecus diana

203 青灰猴 Cercopithecus griseo-viridis

204 小白鼻猴 Cercopithecus petaurista

205 牧羊神雉 Ceriornis temminckii

206 旋木雀属 Certhia

207 羌鹿属（东亚） Cervulus

208 麝羌鹿 Cervulus moschatus

209 北美麋 Cervus alces

210 白点鹿 Cervus axis

211 原野鹿 Cervus campsetris

212 美洲麋的又一个种 Cervus canadenisi

213 赤鹿 Cervus elaphus

214 缅甸鹿 Cervus eldi

215 满洲鹿 Cervus mantchuricus

216 麝 Cervus moschatus

217 泽地鹿（南美） Cervus paludosus

218 九转角鹿 Cervus strongyloceros

219 白尾鹿 Cervus virginianus

220 斑　属 Ceryle

221 游水类 Cetacea

222 金鸠属 Chalcophaps

223 印度金鸠 Chalcophaps indicus

224 铜甲虫 Chalcosoma atlas

225 避役属 Chamaeleo

226 叉头避役 Chamaeleo bifurcus

227 欧氏避役 Chamaeleo owenii

228 避役的一个种 Chamaeleo pumilus

229 鹑鸡类的一个种 Chamoepetes unicolor

230 臆羚 Chamois

231 或鸻的一个种 Charadrius hiaticula

232 雨鸻 Charadrius pluvialis

233 钟声鸟属（南美） Chasmorhynchus

234 白羽钟声鸟 Chasmorhynchus nireus

235 秃颈钟声鸟 Chasmorhynchus nudicollis

236 三疣钟声鸟 Chasmorhynchus tricarunculatus

237 翼手类，即蝙蝠类 Cheiroptera

238 蠵龟类 Chelonia

239 埃及鹅 Chenalopex aegyptiacus

240 寡妇鸟（南非） Chera progne

241 大颚甲虫的一个属（南美） Chiasognathus

242 格氏交颚虫 Chiasognathus grantii

243 怪 Chimaera monstrosa

244 凉棚鸟的一个种（澳） Chlamydera maculata

245 牧女蜉蝣属 Chloëon

246 雁的一个属 Chloephaga

247 螽斯的一个种 Chlorocoelus tanana

248 雀鲷科 Chromidae

249 泥鳖（北美） Chrysemys picta

250 青蜂属 Chrysis

251 鸱鸠的一个属 Chrysococcyx

252 金花虫科 Chrysomelidae

253 蝉属 Cicada

254 敷粉蝉 Cicada pruimosa

255 十七年蝉 Cicada septemdecim

256 蝉科 Cicadidae

257 淡水硬鳍鱼的一个属 Cichla

258 天鹨的一个种 Cincloramphus cruralis

259 河乌属 Cinclus

260 鹪鸟 Cinclus aquaticus

261 蔓脚类 Cirripedia

262 旋木雀的一个种（澳） Climacteris erythrops

263 四星蛴 Clythra 4-punctata

264 胭脂虫属 Coccus

265 腔肠动物 Coelenterata

266 鞘翅类，即甲虫类 Coleoptera

267 粉蝶的一个种 Colias edusa

268 越年蝶 Colias hyale

269 疣猴属 Colobus

270 鸽属 Columba

271 鸽的一个种 Columba passerina

272 绯色阿比（潜水鸟） Colymbus glacialis

273 桡脚类 Copepoda

274 锡兰蜥蜴 Cophotis ceylanica

275 小犀头科 Copridae

276 小犀头属 Copris

277 同上属的一个种 Copris isidis

278 同上属的一个种 Copris lunaris

279 佛法僧属 Coracias

280 蜥蜴类的一个种（南非） Cordylus

281 乌鸦 Corvus corone

282 乌鹊类的一个种 Corvus graculus （林）

283 喜鹊 Corvus pica （林）

284 脉翅类的一个种 Corydalis cornutus

285 夜鹰属 Cosmetornis

286 夜鹰的一个种（非） Cosmetornis vexillarius

287 黄连雀科 Cotingidae

288 的一个种 Cottus scorpius

289 细腰蜂 Crabro cribrarius

290 圆齿隆头鱼，即营巢鱼的一个种 Crenilabrus massa

291 同上的又一个种 Crenilabrus melops

292 海百合类 Crinoidea

293 羊角虫科 Crioceridae

294 鳄类 Crocodilia

295 耳雉 Crossoptilon auritum

296 响蛇属 Crotalus

297 甲壳类 Crustacea

298 蚊科 Culicidae

299 像甲虫科 Curculionidae

300 走禽类 Cursores

301 翠鸟的一个属（澳） Cyanalcyon

302 瑞士蓝胸雀 Cyanecula suesica

303 驼蚊 Cychrus

304 战神子蛾（欧） Cycnia mendica

305 鹄，即天鹅的一个种 Cygnus ferus

306 同上的又一个种 Cygnus immutabilis

307 普通天鹅 Cygnus olor

308 母后蝶（南非） Cyllo leda（林）

309 蜂鸟的一个属 Cynanthus

310 没食子蜂科 Cynipidae

311 狒狒属 Cynocephalus

312 尖嘴狒狒（北非） Cynocephalus anubis

313 黄狒狒 Cynocephalus babouin

314 “山都”的一个种 Cynocephalus chacma

315 狒狒的一个种 Cynocephalus gelada

316 树灵狒狒 Cynocephalus hamadryas

317 鬼狒狒，或黑面狒狒 Cynocephalus leucophacus

318 大狒狒，“山魈” Cynocephalus mormon

319 “山都” Cynocephalus porcarius

320 人面狒狒 Cynocephalus sphinx

321 类犬猿猴类 Cynomorpha

322 黑犬猿 Cynopithecus niger

323 海萤的一个属（南美） Cypridina

324 鲤科 Cyprinidae

325 软鳍鱼科 Cyprinodontidae

326 金鲤鱼 Cyprinus auratus

327 普通鲤鱼 Cyprinus carpio

328 腺状介虫属 Cypris

329 雨燕属 Cypsalus

330 弓趾蜥蜴 Cyrtodactylus rubidus

331 冠海豹 Cystophora cristata

D

332 笑　属（澳） Dacelo

333 同上属的一个种 Dacelo gaudichaudi

334 白额羚属 Damalis

335 同上属的一个种 Damalis albifrons

336 同上属的一个种 Damalis pygarga

337 斑蝶科 Danaidae

338 水蚤属 Daphnia

339 奈毒蛾 Dasychira pudibunda

340 螽斯的一个属 Decticus

341 树鹄属 Dendrocygna

342 五十雀的一个种（印度） Dendro phila frontalis

343 蛰蠹或蛃的一个种 Dermestes murinus

344 冕蝶属 Diadema

345 内柱虫科 Diastylidae

346 伯劳类的一个属 Dicrurus

347 同上属的一个种 Dicrurus macrocereus

348 负鼠或　的一个种 Ddidelphis opossum

349 恐龙类 Dinosauria

350 双犀角虫 Dipelicus cantori

351 马倍足类 Diplopoda

352 犬牙蛇（印度） Dipsas cynodon

353 双翅类 Diptera

354 飞龙属 Draco

355 斑鸸鹋 Dromaeus irroratus

356 善走鸟属 Dromolaea

357 槲林猿 Dryopithecus

358 像甲虫独角仙科的一属，即 Dynastes

359 龙虱科 Dystiscidae

360 榜蜋属 Dytiscus

E

361 针鼹属 Echidna

362 海胆属 Echinus

363 棘皮动物 Echinodermata

364 龙骨蛇（印度） Echis carinata

365 贫齿类 Edentata

366 燕雀类的一个属 Edolius

367 筒蛾的一个种 Elachista rufocinerea

368 双翅类的一个属（东南亚） Elaphomyia

369 拟斑蝥 Elaphrus uliginosus

370 眼镜蛇属 Elaps

371 蛾的一个属 Elater

372 叩头虫科 Elateridae

373 鹀属 Emberiza

374 鹀的一个种 Emberiza miliaria

375 白领鹀 Emberiza schoeniclus

376 鹀科 Emberizidae

377 切甲类 Entomostraca

378 脏虫类 Entozoa

379 海蛞蝓科 Eolidae

380 黑蜘 Epeira nigra

381 蜉蝣属 Ephemera

382 蜉蝣科 Ephemeridae

383 蠡斯的一个种 Ephipigger vitium

384 巨蝶属（南美） Epicalia

385 马科 Equidae

386 蹇驴 Equus hemiones

387 枪刺蹴的一个属 Erateina

388 虻的一个属 Eristalis

389 鸲属 Erithacus

390 长角甲虫的一个属 Esmeralda

391 梭子鱼的一个种 Esox lucius

392 同上的又一个种 Esox reticulata

393 燕雀类的一个种（印度） Estrelda amandava

394 蝶类的一个属 Eubagis

395 长角甲虫的一个种，长臂虫 Euchirus longimanus

396 小咮鸻 Eudromias morinellus

397 蜂鸟的一个种 Eulampis jugularis

398 修尾鸟（中美） Eumomota superciliaris

399 蜂鸟的一个种，大尾蜂鸟 Eupetomena macroura

400 鹦鹉的一个种 Euphema splendida

401 火背鸡 Euplocamus erythropthalmus

402 欧夜鹰的一个属 Eurostopodus

403 广齿虫属 Eurygnathus

404 蜂鸟的一个属 Eustophanus

F

405 白头隼 Falco leucocephalus

406 普通隼 Falco peregrinus

407 茶隼 Falco tinnunelus

408 猫属 Felis

409 加拿大拽 Felis canadensis

410 豹猫 Felis pardalis

411 山猫 Felis mitis

412 麝香　Fiber zibethicus

413 蜂鸟的一个种 Florisuga mellivora

414 蚪 蜛属 Forficula

415 赤蚁 Formica rufa

416 掘沙蜂类 Fossores

417 碛NE32D的一个种 Fringilla cannabina

418 同上的又一个种 Fringilla ciris

419 蓝碛NE32D Fringilla cyanea

420 碛NE32D的一个种 Fringilla leucophrys

421 金翅雀 Fringilla spinus

422 碛NE32D的一个种 Fringilla tristis（林）

423 雀科 Fringillidae

424 灌木鹟属 Fruticola

425 白蜡虫科或光蝉科 Fulgoridae

G

426 凫翁属 Gallicrex

427 凫翁的一个种 Gallicrex cristatus

428 鹑鸡类 Gallinaceae

429 秧鸡，或　Gallinula chloropus

430 鹧鸪鸡属 Galloperdix

431 雉类的一个属 Gallophasis

432 鸡属 Gallus

433 原鸡 Gallus bankiva

434 斯坦雷氏鸡 Gallus stanleyi

435 钩虾属 Gammarus

436 钩虾属的一个种 Gammarus marinus

437 樫 鸟的一个种 Garrulus glandarius

438 腹足类 Gasteropoda

439 丝鱼属 Gasterosteus

440 丝鱼的一个种 Gasterosteus leiurus

441 丝鱼的又一个种 Gasterosteus trachurus

442 蛾类的一个属（澳） Gastrophora

443 小海鸥属 Gavia

444 招潮蟹属 Gelasimus

445 尺蠖的一个属 Geometra

446 食土鱼属 Geophagus

447 蜣螂属 Geotrupes

448 同上的一个种 Geotrupes stercorarius

449 千鸟的一个属 Glareola

450 球马陆属的一个种 Glomeris limbata

451 蜻蜓的一个属，岩蜓 Gomphus

452 硫黄蝶属 Gonepteryx

453 蚍 蝶 Gonepteryx rhamni

454 大猩猩属 Gorilla

455 涉禽类 Grallatores

456 鹊鹨鸟属（澳） Grallina

457 美洲鹤 Grus americanus

458 蓑羽鹤 Grus virgo

459 田蟋 或田蟋蟀 Gryllus campestris

460 家宅蟋 或家蟋蟀 Gryllus domesticus

461 蜂鸟的一个属 Grypus

462 蛾类的一个种（南非） Gynanisa isis

H

463 狨属 Hapale

464 狨科 Hapalidae

465 长尾凫 Harelda glacialis

466 神山蝶科 Heliconidae

467 拟蚊的一个属，感日虫 Heliopathes

468 同上属的一个种 Heliopathes gibbus

469 同上的又一个种 Heliopathes striatus cribratos

470 蜂鸟的一个种 Heliothrix auriculata

471 罗马蜗牛 Helix pomatia

472 半翅类 Hemiptera

473 短角山羊亚属（南亚） Hemitragus

474 蝙蝠蛾的一个种 Hepialus humuli

475 鹭类的一个种 Herodias bubulcus

476 鸣鼠（美） Hesperomys cognatus

477 蜻科的一个属 Hetaerina

478 蛾类 Heterocera

479 甲虫的一个属 Heterocerus

480 马王蝶属 Hipparchia

481 马王蝶的一个种 Hipparchia janira

482 海马属 Hippocampus

483 海马的一个种 Hippocampus minor

484 河马属 Hippopotamus

485 燕属 Hirundo

486 人属 Homo

487 同翅类 Homoptera

488 铠翼鸟的一个种 Hoplopterus armatus

489 人科 Huminidae

490 水孔虫属 Hydroporus

491 豚鹿 Hyelaphus porcinus

492 湿生鱼属 Hygrogonus

493 雨蛙属 Hyla

494 长臂猿属 Hylobates

495 敏猿 Hylobates agilis

496 阿萨姆猿 Hylobates hoolock

497 白掌猿 Hylobates lar

498 银猿 Hylobates leuciscus

499 骈联趾猿 Hylobates syndactylus

500 草绿蛾 Hylophila prasinana

501 膜翅类 Hymenoptera

502 原鹿属 Hyomoschus

503 原鹿 Hyomoschus aquaticus

504 蛾类的一个属 Hyperythra

505 半裸蛾 Hypogymna dispar

506 合欢蝤属 Hypopyra

I

507 大角野山羊的一个属 Ibex

508 朱鹭，或红鹤 Ibis

509 朱鹭的一个种 Ibis fantalus

510 姬蜂科 Ichneumonidae

511 鱼鳍类 Ichthyopterygia

512 鱼龙类 Ichthyosauria

513 鬣蜥属 Iguana

514 鬣蜥的一个种 Iguana tuberculata

515 无胎盘类 Implacentata

516 印度啄木鸟 Indopicus cartotta

517 食虫类 Insectivora

518 鸣禽类 Insessores

519 蝶类的一个种 Iphias glaucippe

520 血雉属 Ithaginis

521 血雉的一个种 Ithaginis cruentus

J

522 乌陆属 Julus

523 天后胥属 Junonia

524 同上属的一个种 Junonia andremiaja

525 酒胥 Junonia cenone

K

526 木叶蝶属 Kallima

527 袋熊属 Koala

528 羚羊类的一个种（南非） Kobus ellipsiprymnus

L

529 甲壳类的一个种 Labidocera darwinii

530 隆头鱼的一个属 Labrus

531 同上属的一个种 Labrus mixtus

532 同上属的一个种 Labrus paro

533 蜥蜴类 Lacertilia

534 瓣鳃类 Lamellibranchiata

535 瓣角甲虫 Lamellicornia

536 蜂鸟的一个种 Lampornis porphyrurus

537 萤科 Lampyridae

538 伯劳，或　属 Lanius

539 赤褐　Lanius rufus

540 鸥属 Larus

541 枯叶蛾的一个种 Lasiocampa quercus

542 狐猴属 Lemur

543 黑狐猴 Lemur macaco

544 狐猴科 Lemuridae

545 狐猴类 Lemuroidea

546 鳞翅类 Lepidoptera

547 肺鱼的一个属（南美） Lepidosiren

548 粉蝶的一个属 Leptalis

549 长吻甲虫 Leptorhynchus augustatus

550 花蠕的一个种 Leptura testacea

551 瓣角甲虫的一个属 Lethrus

552 同上属的一个种 Lethrus cephalotes

553 鲫鱼 Leueiscus phoxinus

554 蜻蛉属 Libellula

555 蜻蛉的一个种 Libellula depressa

556 蜻科 Libellulidae

557 欧西北鹬 Limosa lapponica

558 红雀属（北欧） Linaria

559 红NE32D Linaria montana

560 石蜈蚣属 Lithobius

561 虎蛄蟖属 Lithosia

562 玉黍螺 Littorina littorea

563 跳凫属 Lobivanellus

564 跳凫的一个种 Lobivanellus lobatus

565 螽斯科 Locustidae

566 长角甲虫类 Longicornia

567 总鳃类 Lophobranchii

568 雉类的一个属 Lophophorus

569 风鸟的一个种 Lophorina atra

570 蜂鸟的一个种 Lophornis ornatus

571 懒猴属 Loris(=Stenops)

572 交喙鸟属 Loxia

573 锹蜋科 Lucanidae

574 锹蜋或麋蜋属 Lucanus

575 麋蜋 Lueanus cervus

576 麋蜋属的一个种 Lucanus elaphus

577 小灰蝶属 Lycaena

578 小灰蝶的一个种 Lycaena aricn

579 同上的又一个种 Lycaena agestis

580 同上的又一个种，弹筝蝶 Lycaena oegon

M

581 猕猴属 Macacus

582 短尾猕猴 Macacus brunneus

583 爪哇猕猴 Macacus cynomolgus

584 叟猴 Macacus ecaudatus

585 猕猴的一个种 Macacus lasiotus

586 猕猴的一个种 Macacus nemestrinus

587 女帽猴 Macacus radiatus

588 恒河猴（亦别作一属） Macacus rhesus

589 弯刁鸟属 Machetes

590 流苏鹬 Machetes pugnax

591 斗鱼属的一个种，火烧蝙 Macrop [od] us

592 海伽耶（即海象） Macrorhinus proboscideus

593 鲑鱼的一个种 Mallotus peronii

594 同上的一个种，香鱼， Mallotus villosus

595 鸣禽类的一个科（澳），即琴鸟 Maluridae

596 同上科的一个属 Malurus

597 哺乳动物 Mammalia

598 螳螂属 Mantis

599 赤颈凫 Mareca penelope

600 有袋类 Marsupialia

601 长尾鸟 Mecistura

602 水母属 Medusa

603 大啄木鸟 Megapicus validus

604 巨躯甲虫属 Megasoma

605 绣眼儿科 Meliphagidae

606 异脚类的一个属 Melita

607 地胆属 Melöe

608 琴鸟的一个属 Menura

609 阿氏琴鸟 Menura alberti

610 同上琴鸟属的一个种 Menura superba

611 秋沙鸭属 Merganser（旧称）

612 海　Merganser serrator

613 秋沙鸭属 Mergus

614 秋沙鸭的一个种 Mergus cucullatus

615 秋沙鸭 Mergus merganser

616 蜂虎属 Merops

617 蜂鸟的一个属，金光尾属 Metallura

618 掘沙蜂的一个种 Methoca ichneumonides

619 鹰类的一个属 Milvago

620 同上属的一个种 Mivago leucurus

621 反舌鸟（北美） Mimus polyglottus

622 小软鳍鱼类的一个种 Mollienesia petenensis

623 软体动物 Mollusca

624 拟软体动物 Molluscoida

625 修尾鸟属 Momotus

626 鲀属的一个种 Monacauthus scopas

627 贝氏鲀 Monacanthus peronii

628 像虫的一个种 Mononychus pseudacori

629 单孔类 Monotremata

630 岩鸫 Monticola cyanea

631 麝 Moschus moschiferus

632 鹡鸰的一个属 Motacilla

633 白 Motacilla alba

634 黄　Motacilla boarula

635 同姓爷鼠（参第三章译注） Mus coxinga

636 巢鼠 Mus minutus

637 大苍蝇 Musca vomitoria

638 鹟属 Muscicapa

639 鹟的一个种 Muscicapa grisola

640 斑鹟 Muscicapa luctuosa

641 鹟的一个种 Muscicapa ruticilla

642 食蕉鸟属（非） Musophaga

643 鼬鼠属 Mustela

644 蚁蜂的一个种 Mutilla europaea

645 蚁蜂科 Mutillidae

646 吼猴属 Mycetes

647 吼猴的一个种 Mycetes caraya

648 赤吼猴 Mycetes seniculus

649 多足类 Myriapoda

N

650 蚧 属，或埋葬虫属 Necrophorus

651 绣眼儿科 Nectariniae

652 条虫或纽虫类 Nemertini

653 蜂鸟的一个属（新西兰） Neomorpha

654 蜘蛛类的一个属即络新妇属 Nephila

655 脉翅类 Neuroptera

656 同上类的一个属，网翅属 Neurothemis

657 地蚕属 Noctua

658 夜蛾科 Noctuidae

659 裸鳃类 Nudibranchiata

O

660 鸽类的一个种（澳） Ocyhaps lophotes

661 蜻蛉类 Odonata

662 薯蛄蟖 Odonestis potatoria

663 邯郸或树蟀的一个种 Oecanthus nivalis

664 邯郸或树蟀的一个种 Oecanthus pellucidus

665 黑凫属 Oidemia

666 勃仑氏甲虫的一个种 Omaloplia brunnea

667 残角甲虫属 Onitis

668 同上属的一个种 Onitis furcifer

669 黑团蛂属 Onthophagus

670 同上属的一个种 Onthophagus rangifer

671 蛇类 Ophidia

672 响板鱼属 Ophidium

673 跳钩虾属 Orchestia

674 达氏跳钩虾 Orchestia darwinii

675 跳钩虾属的一个种 Orchestia tucuratinga

676 大羚或岬麋的一个种（南非） Oreas canna

677 岬麋的一个种 Oreas derbyanus

678 金莺属 Oriolus

679 黑头金莺 Oriolus melanocephalus

680 鸟翼蝶属的一个种（马来亚） Ornithoptera craesus

681 鸭獭属 Ornithorhynchus

682 林鸫 Orocetes erythrogastra

683 甲虫的一个种，莽汉虫 Orsodacna atra

684 直翅类 Orthoptera

685 鹧鸪的一个种（印度） Ortygornis gularis

686 土掘虫属 Oryctes

687 同上属的一个种 Oryctes gryphus

688 同上属的一个种 Oryctes nasicornis

689 同上属的一个种 Oryctes senegalensis

690 羚羊类的一个属 Oryx

691 同上属的一个种 Oryx leucoryx

692 赤袋鼠 Osphranter rufus

693 海狮或海驴属 Otaria

694 海狮 Otaria jubata

695 海狮的一个种 Otaria nigrescens

696 孟加拉鸨 Otis bengalensis

697 硕鸨 Otis tarda

698 麝香牛 Ovibus moschatus

699 旋角羊 Ovis cycloceros

700 伯劳的一个属（南亚岛屿） Oxynotus

P

701 厚皮类 Pachydermata

702 普通蝗虫，或 Pachytylus migratorius

703 寄居蟹属 Pagurus

704 长臂虾属 Palaemon

705 鹦哥属 Palaeornis

706 爪哇鹦哥 Palaeornis javanicus

707 红鹦哥 Palaeornis rosa

708 翼距秧鸡属 Palamedea

709 翼距鸟 Palamedea cornuta

710 凤蝶属 Papilio

711 凤蝶的一个种，小英蝶 Papilio ascanius

712 凤蝶的一个种 Papilio childrenae

713 凤蝶的一个种 Papilio sesostris

714 凤蝶的一个种 Papilio turnus

715 凤蝶科 Papilionidae

716 风鸟 Paradisea apoda

717 新几内亚风鸟 Paradisea papuana

718 山雀科 Parinae

719 山雀属 Parus

720 青山雀 Parus coeruleus

721 荏雀 Parus major

722 麻雀属 Passer

723 短趾雀（西亚） Passer brachydactylus

724 家雀 Passer domesticus

725 树雀 Passer montanus

726 白头翁的一个属 Pastor

727 孔雀 Pavo cristatus

728爪哇孔雀 Pavo muticus

729 黑羽孔雀 Pavo nigripennis

730 虱属 Pediculus

731 游原鸟(澳) Pedionomus torquatus

732 鹈鹕属 Pelecanus

733 红喙鹈鹕 Pelecanus erythrorhynchus

734 鹈鹕 Pelecanus onocrotalus

735 水甲虫的一个属 Pelobius

736 同上属的一个种 Pelobius hermanni

737 贞妇鸟属的一个种 Penelope nigra

738 霉蛰属 Penthe

739 加拿大桎 鸟 Perisoreus canadensis

740 旋毛蛂属 Peritrichia

741 蜜鸢(印度) Pernis cristata

742 石鸫 Petrocincla cyanea

743 一种鸟(译名未详——译者) Petrocossyphus

744 石雀属 Petronia

745 疣头猪 Phacochaerus aethiopicus

746 鳍鹬 Phalaropus fulicarius

747 红领鹬 Phalaropus hyperboreus

748 瓣角甲虫的一个属 Phanaeus

749 同上属的一个种 Phanaeus carnifex

750 同上属的一个种 Phanaeus faunus

751 同上属的一个种 Phanaeus lancifer

752 袋熊（澳） Phaseolarctus cinereus

753 螽斯的一个种 Phasgonura viridissima

754 赤翟雉 Phasianus soemmeringii

755 东雉 Phasianus versicolor

756 瓦氏雉 Phasianus wallichii

757 竹节虫科 Phasmidae

758 格林兰海豹 Phoca graenlandica

759 凤尾朗鹟 Phoenicura ruticilla

760 石蚕科 Phryganidae

761 黑蟾蜍 Phryniscus nigricans

762 啄木鸟科 Picidae

763 啄木鸟属或　属 Picus

764　的一个种 Picus auratus

765 赤　Picus major

766 粉蝶科 Pieridae

767 粉蝶的一个属 Pieris

768 嘀嗒虫的一个种 Pimelia striata

769 侏儒鸟，或骈趾鸟属（中南美） Pipra

770 同上属的一个种 Pipra deliciosa

771 唧螭 Pirates stridulus

772 丛尾猴属 Pithecia

773 白头丛尾猴 Pithecia leucocephala

774 绵猴 Pithecia monarchus

775 魔猴 Pithecia satanus

776 八色鸫科 Pittidae

777 有胎盘类 Placentata

778 片蛭属 Planaria

779 篦鹭属 Platalea

780 蟋蟀的一个属 Platyblemus

781 小鹦鹉的一个属 Platycercus

782 蠡斯的一个种 Platyphyllum concavum

783 广鼻类 Platyrohini

784 鲶或鲇的一个属 Plecostomus

785 胡嘴鱼 Plecostomus barbatus

786 距翼雁的一个种 Plectropterus gambensis

787 织布鸟属（南亚） Ploceus

788 飞蝗科的一个属（南非） Pneumora

789 蹼足鸟或　　的一个属（南美） Podica

790 孔雀雉属 Polyplectron

791 同上属的一个种 Polyplectron chinquis

792 同上属的一个种 Polyplectron hardwickii

793 同上属的一个种 Polyplectron malaccense

794 同上属的一个种 Polyplectron napoleonis

795 苔藓虫类 Polyzoa

796 雀鲷的一个属 Pomotis

797 甲壳类的一个种（西北欧） Pontoporeia affinis

798 银币水母 Porpita

799 巨羚羊 Portax picta

800 魔蟹的一个种 Portunus puber

801 河猪（非） Potamochaerus Penicillatus

802 耄猴的一个种 Presbytis entellus

803 灵长类 primates

804 锯蠰科 Prionidae

805 蜥蜴类的一个种（南美） Proctotretus multimaculata

806 同上的又一个种（南美） Proctotretus tenuis

807 原生动物 Protozoa

808 拟脉翅类 Pseudonouroptera

809 啮虫科 Psocidae

810 象蚜虫属 Psocus

811 鹎的一个种（印度） Pycnonotus haemorrhous

812 夏红雀（北美） Pyranga aestiva

813 长角甲虫的一个属，赤翅虫属 Pyrodes

814 同上属的一个种 Pyrodes pulcherrhinus

815 蚺蛇属 Python

Q

816 四手类 Quadrumana

817 针尾凫 Querquedula acuta

818 船形鸟（中美） Quiscalus major

R

819 耙　属 Raia

820 耙　的一个种 Raia batis

821 耙　的一个种 Raia clavata

822 耙　的一个种 Raia maculata

823 蛙 Rana esculenta

824 食虫椿象科或螭科或猎蝽科 Reduvidae

825 螭的一个种 Reduvius personatus

826 爬行类 Reptilia

827 空锥形甲虫属 Rhagium

828 巨嘴鸟或　　科 Rhamphastidae

829 巨嘴鸟或　　的一个种（中南美） Rhamphastos carinatus

830 美洲鸵鸟 Rhea

831 游鸵 Rhea darwinii

832 恒河猴属 Rhesus

833 犀属 Rhinoceros

834 白犀 Rhinoceros simus

835 蝶类 Rhopalocera

836 玉鹬或彩鹬属 Rhynchaea

837 澳洲玉鹬 Rhynchaea australis

838 孟加拉玉鹬 Rhynchaea bengalensis

839 南非玉鹬 Rhynchaea capensis

840 啮齿类 Rodentia

841 反刍类 Ruminantia

842 石头鸡的一个种 Rupicola crocea

843 朗鹟属 Ruticilla

S

844 松鼠猴属 Saimiri

845 斑鳟的一个种，牛鳟 Salmo eriox

846 斑鳟的一个种 Salmo lycaodon

847 斑鳟的一个种 Salmo salar

848 斑鳟的一个种 Salmo umbla

849 鲑科 Salmonidae

850 切甲类的一个属 Saphirina

851 雁或鹅的一个种（印度） Sarkidiornis melanonotus

852 天蚕蛾的一个种 Saturnia carpini

853 同上的一个种 Saturnia io

854 天蚕蛾科 Saturniidae

855 岩鹟属 Saxicola

856 同上属的一个种 Saxicola rubicola

857 石首鱼的一个种 Sciaena aquila

858 无环节蠕形动物 Scolecida

859 山鹬的一个种 Scolopax frenata

860 普通鹬 Scolopax gallinago

861 爪哇鹬 Scolopax javensis

862 山鹬的一个种 Scolopax major

863 威氏鹬 Scolopax wilsonii

864 杜松蠹属 Scolytus

865 蜂鸟的一个种 Selasphorus platycercus

866 细猴属 Semnopithecus

867 细猴的一个种 Semnopithecus chrysomelas

868 细猴的一个种 Semnopithecus comatus

869 秃额猴 Semnopithecus frontalis

870 天狗猴 Semnopithecus nasica

871 圈胡猴 Semnopithecus nemaeus

872 皂隶猴 Semnopithecus rubicundus

873 鲈属 Serranus

874 蛾类的一个属 Setina

875 扁蟞属 Siagonium

876 鲶或鲇属 Siluridae

877 猿猴科 Simiadae

878 海牛类 Sirenia

879 树蜂的一个种 Sirex juvencus

880 树蜂科 Siricidae

881 蜥蜴类的一个属，大喉襄蜥蜴 Sitana

882 同上属的一个种 Sitana minor

883 圆跳虫的一个种 Smynthurus luteus

884 属 Sitta

885 漂潮鱼或剃刀鱼属 Solenostoma

886 鼩鼱属 Sorex

887 蜘蛛类的一个种 Sparassus smaragdulus

888 蜂鸟的一个种 Spathura underwoodi

889 竹节虫的一个种 Spectrum femoratum

890 天蛾科 Sphingidae

891 樱蛾蛾 Spilosoma menthastri

892 雀科的一种鸟，即靛兰彩鹀 Spizacyanea

893 雀科的一种鸟，即丽色彩鹀 Spizaciris

894 虾蛄属 Squilla

895 同上属的一个种 Squilla stylifera

896 隐翅虫科 Staphylinidae

897 冠海豹属 Stemmatopus

898 蜪母 Stenobothrus pratorum

899 懒猴 Stenops(= Loris)

900 燕鸥或　属 Sterna

901 纰角鹿（羚羊）的一个种 Strepsiceros kudu

902 白鸱鸺 Strix flammea

903 鸵鸟属 Struthio

904 田椋鸟的一个种（北美） Sturnellaludoviciana

905 白头翁属 Sturnus

906 白头翁的一个种 Sturnus vulgaris

907 野猪科 Suidae

908 莺属 Sylvia

909 黑冠莺 Sylvia atricapilla

910 莺的一个种 Sylvia cinerea

911 合一海鞘属 Synoicum

912 鸨的一个种（印度） Sypheotidesauritus

T

913 虻科 Tabanidae

914 渎凫的一个种，盾耙凫 Tadornavariegata

915 渎凫的一个种 Tadorna vulpanser

916 夏红鸟 Tanagra aestiva

917 美洲红NE32D Tanagra rubra

918 异足水虱属 Tanais

919 翠鸟的一个属 Tanysiptera

920 同上属的一个种(澳) Tanysiptera sylvia

921 畸嘴甲虫 Taphroderes distortus

922 跗猴 Tarsius

923 拟蚊科 Tenebrionidae

924 锯蜂科 Tenthredinidae

925 伯劳的一个属 Tephrodornis

926 白蚁科 Termitidae

927 像龟的一个种(印度) Testudo elegans

928 像龟的一个种(东太平洋) Testudo nigra

929 雷鸟、松鸡或鹧鸪属 Tetrao

930 雷鸟的一个种 Tetrao cupido

931 雉形鹧鸪 Tetrao phasianellus

932 红松鸡 Tetrao scoticus

933 黑松鸡 Tetrao tetrix

934 雷鸟的一个种 Tetrao umbellus

935 准鸡尾雷鸟 Tetrao urogalloides

936 鸡尾雷鸟 Tetrao urogallus

937 雉尾松鸡 Tetrao uroplasianus

938 黄连雀的一个属 Thamnobia

939 蚬蝶属 Thecla

940 同上属的一个种 Thecla rubi

941 窝茧蛾 Thecophora fovea

942 蜘蛛类的一个属，即球腹蛛属 Theridion

943 球腹蛛属的一个种 Theridion lineatum

944 蜘蛛类的一个属，即蟹蛛属 Thomisus

945 同上属的一个种 Thomisus citreus

946 同上属的一个种 Thomisus floricolens

947 袋狼 Thylacinus

948 缨尾目 Thysanura

949 裂口甲虫 Tillus elongatus

950 长命鱼 Tinca vulgaris

951 蠓的一个属，或大蚊属 Tipula

952 树髓虫的一个种 Tomicus Villosus

953 鹬类的一个属 Totanus

954 羚羊的一个属，丛灌羚 Tragelaphus

955 同上属的一个种（南非） Tragelaphus scriptus

956 蛇类的一个种（印度） Tragops dispar

957 树蜂的一个种，鸽形树蜂 Tremex columbac

958 蛂的一个属，毛蛂 Trichius

959 竹麦鱼的一个属 Trigla

960 蝮蛇属 Trigonocephalus

961 鹬类的一个属 Tringa

962 同上属的一个种 Tringa cornuta

963 蛾类的一个属，“后翅黄” Triphaena

964 同上属的一个种 Triphaena fimbria

965 同上属的一个种 Triphaena pronuba

966 蝾螈的一个种，高脊螈 Triton cristatus

967 同上的一个种，蹼足螈 Triton palmipes

968 同上的一个种，斑点螈 Triton punctatus

969 蜂鸟科 Trochilidae

970 非洲猩猩属 Troglodytes

971 鹪鹩的一个属 Troglodytes

972 鹪鹩的一个种 Troglodytes vulgaris

973 热带啄木鸟科（美） Trigonidae

974 瘤蛂 Trox sabulosus

975 鸫的一个属 Turdus

976 黐 鸟 Turdus merula

977 美鸫 Turdus migratorius

978 普通鸫 Turdus musicus

979 哓舌鸟 Turdus polyglottus(林)

980 鸫的一个种 Turdus torquatus

981 三斑鹑属 Turnix

982 同上属的一个种（印度） Turnix taigoor

983 甲虫的一个属 Typhaeus

U

984 石首鱼属 Umbrina

985 戴胜属 Upopa

986 戴胜 Upopa epops

987 燕蛾科 Uraniidae

988 海鸠 Uria troile

989 有尾类 Urodela

990 蜂鸟的一个属 Urosticte

991 同上属的一个种 Urosticte benjamini

V

992 田凫 Vanellus cristatus

993 胥属或蛱蝶属 Vanessa

994 蠕形动物 Vermes

995 脊椎动物 Vertebrata

996 寡妇鸟属 Vidua

997 同上属的一个种 Vidua axillaris

998 同上属的一个种 Vidua progne

Y

999 鹎属 Yunx

X

1000 鹳的一个属 Xenorhynchus

1001 软鳍鱼的一个种，尾剑鱼 Xiphophorus hellerii

1002 木蜂属 Xylocopa

Z

1003 胎生蜥蜴 Zootica vivipara

1004 斑蛾科 Zygaenidae

丙、 刊物名

1 《巴伐利亚皇家学院文刊》（德）Abhandlungen der K. Bayerischen Akademie

2 《学院》Academy

3 布隆亚《科学院》院刊（意）Accad.della Science,Bologna

4 《圣彼得堡学院院刊》（俄）Act.Acad.St.Petersburg

5 《适意学会》会刊Amaenitates Acad.

6 《美国农艺学人》American Agriculturist

7 《美国昆虫学人》American Entomologist

8 《美国自然学人》American Naturalist

9 《自然科学纪事刊》（法）Annales des Sciences Nat.

10 《自然史纪事与杂志》Annals and Mag of Nat.Hist.

11 《纽约自然史学园纪事刊》（美）Annals of Lyceum of Nat.Hist.N.Y.

12 《孟加刺乡村纪事刊》（印）Annals of Rural Bengal

13 《农业纪事刊》（德）Ann.d.Landw.

14 《昆虫学会纪事刊》（法）Ann.Soc.Entomolog.,France

15 《政府……年度公报》（法）Annuaire pour l'An...,France

16 《苏格兰出生、死亡……年度报告》Annual Report of Births,... in scotland

17 《英格兰、威尔斯注册总监年度报告》Annual Repot of The Registrar-General,Eng.and Wales

18 《哈佛学院皮博迪博物馆年度报告》（美）Annual Report of Peabody Museum,Harvard College

19 莫迪那城《自然学人协会年报》（意）Annuario della Soc.d.Nat. ,Modena

20 《人类学报》Anthropologia

21 《人类学评论》Anthropological Review

22 《实验动物学文库》（法）Archives de Zoologie Experimentale

23 《荷兰文库》Archives Neerlandaises

24 《人类学文库》（德）Archiv für Anthropologie

25 《病理学、解剖学、与生理学文库》（德）Archiv für Path.,Anat. ,und Phys.

26 《人类学文库》（意）Archivio per l'Anthropologia

27 《亚洲研究》丛刊Asiatic Researches

28 《学艺》Athenaeum

29 《意大利自然科学会会刊》Atti della Soc Italiana di Sc. Nat.

30 《威尼斯、特仑特自然科学会会刊》（意）Atti della Soc. Veneto-Trentina di Sc.Nat.

31 《澳亚》杂志Australasian

32 《伯明翰新闻》Birmingham News

33 《万有文刊》Bibliotheque universelle

34 《波士顿自然史刊》（美）Boston Journal of Nat.Hist.

35 《不列颠科学促进协会》会刊British Assoc.for Adv.of Sc.

36 《不列颠国内外医学与外科学评论》British and foreign Medico-Chirurg.Review

37 《不列颠评论季刊》British Quarterly Raview

38 哈佛学院《比较动物学公报》（美）Bull.Comp.Zoolog.,Harvard Col.

39 《圣彼得堡皇家学院公报》（俄）Bull.de l'Acad.Imp.de St. Petersbourg

40 《水土适应学会公报》（法）Bull.de la Soc.d'Ac.climat.

41 《佛杜沃宗派信徒自然科学会会报》（意）Bull.de la Soc.Vaudoise des Sc. Nat.

42 莫斯科《皇家自然学人会公报》Bull.Soc.Imp.des.Nat., Moscou

43 《加尔各答自然史刊》（印）Calcutta Journ.of Nat.Hist.

44 《查氏自然史杂志》Charlesworth's Mag.of Nat.Hist.

45 《中华纪实探疑报》（香港）Chinese Notes and Queries

46 《基督教审察者报》Christian Examiner

47 《科学、……汇报》（法）Compte-rendu des Sciences,...

48 《当代评论》Contemp.Review

49 《每日新闻》Daily News

50 《都柏林医学季刊》（爱尔兰）Dublin Quart,Journ.of Med.Sc.

51 《爱丁堡科学刊》（苏格兰）Edinburgh Journ.of Science

52 《爱丁堡医学刊》（苏格兰）Edinburgh Med.Journ.

53 《爱丁堡评论》（苏格兰）Edinburgh Review

54 《爱丁堡兽医学评论》（苏格兰）Edinburgh Veterin.Review

55 《昆虫学杂志》Entomological Magazine

56 《昆虫学人月刊》Entomologist’s Monthly Mag.

57 《昆虫学人周报》Entomologist’s Weekly Intel.

58 《农夫》Farmer,The

59 《田野》Field

60 《双周评论》Fortnightly Review

61 《弗氏杂志》Fraser’s Mag.

62 《圃人载记》Gardener’s Chronicle

63 都仑《临床公报》（意）Gazzetta della Cliniche,Turin

64 《哈氏科学闲话》Hardwick’s Sc. Gossip

65 《火奴鲁鲁报》（檀香山）Honolulu Gazette

66 《朱鹭》（鸟类学刊物）Ibis

67 《印度阵地》Indian Field,The

68 《印度医学报》Indian Medical Gazette

69 《学社》（法）L'Institut.

70 《理智的观察家》Inletteclual Observer

71 《耶纳时报》（德）Jenaischen Zeitschrift

72 《林纳学会文刊与事志》Journ.and,Proc.Linn.Soc.

73 《人类学会会刊》Journ.,Anthroplog.Soc.

74 《孟加刺亚洲学会会刊》（印）Journ.,Asiatic Soc.of Bengal

75 《昆虫学会会刊》Journ.,Entomolog.Soc.

76 《林纳学会会刊》（此疑复出，应即上72）Journ.,Linn.Soc.

77 《解剖学与生理学刊》Journ. of Anat.and Phys.

78 《人类学刊》Journ.of Anlhropology

79 伦敦《民族学会会刊》Journ.of Ethnolog.Soc.,London

80 《园艺学刊》Journ.of Horticulture

81 《印度群岛杂志》Journ.of Indian Archipelago

82 《心理科学刊》Journ.of Mental Science

83 《昆虫学会纪事刊》（此疑复出，或即上75）Journ.of Proc.,Entomolog.Soc.

84 《旅行杂志》Journ.of Travel

85 《皇家地理学会会刊》Journ.,R.Geograph.Soc.

86 《刀针》（外科刊物）Lancet,The

87 《陆与水》Land and Water

88 《农业周报》（德）Landwirtschaft Wochenblatt

89 《娄氏自然史杂志》Loudon’s Mag.of Nat Hist.

90 《麦氏杂志》Macmillan’s Mag.

91 《麻省医学会》会报Mass. Med. Soc.

92 《医学时报》Medical Times

93 伦敦《医学与外科学报》MedicoChirurg.Transact.,London

94 《人类学会报告》Mem.,Anthropolog.Soc.

95 《圣彼得堡科学院报告》（俄）Mem.,L’Acad.des Sciences de St.Petersbourg

96 巴黎《人类学会报告》（法）Mem.,Société d’Anthropologie,Paris

97 《普鲁士皇家学院月报》（德）Monatsbericht,K.Preuss.Akad

98 《缪氏解剖学与生理学文库》（德）Müller’s Archiv für Anat.und Phys

99 《全国社会科学促进协会》会刊Nat.Assoc.for promotion of Soc.Sc.

100 《自然史评论》Nat.Hist.Review

101 《自然学人时报》Nat.Tidskrift

102 《自然界》Nature

103 《荷兰动物学文库》（荷）Niederland.Archir für Zoologie

104 《北美评论》North American Review

105 《北不列颠评论》North British Review

106 《渥太华自然科学院院刊》（加拿大）Ottawa Acad.of Nat.Sc.

107 《制药学刊》Pharmaceutical Journ.

108 《大众科学评论》Pop.Science Review

109 费城《实用昆虫学人》（美）Practical Entomologist,philadelphia

110 费城《自然科学院院刊》（美）Proc.,Acad.Nat.Sc.,Philadelphia

111《美国科学院院刊》Proc.,Amer.Acad.of Sc.

112 《孟加刺亚洲学会纪事刊》（印）Proc.,Asiatic Soc.of Bongal

113 《波士顿自然史学会纪事刊》（美）Proc.,Boston Soc.Nat.Hist.

114 伦敦《昆虫学会纪事刊》Proc.,Ent.Soc.,London

115 费城《昆虫学会会刊》（美）Proc.,Ent.Soc.,Philadelphia

116 《民族学会纪事刊》Proc.,Ethnolog.Soc.

117 《地质学会会刊》Proc.,Geolog.Soc.

118 《皇家地理学会纪事刊》Proc.,R.Geograph.Soc.

119 《皇家爱尔兰学院院刊》Proc.,Royal Irish Academy

120 《皇家学会会刊》Proc.,Royal Soc.

121 爱丁堡《皇家学会会刊》（苏格兰）Proc.,Royal Soc.,Edinburgh

122 《动物学会会刊》Proc.,Zoological Soc.

123 《科学季刊》Q.Journ.of Sc.

124 《动物学文献汇刊》Record of Zoolog.Literature

125 《赖氏与杜氏文库》Reichert'sand Dubois-Raymond's Alchiv

126 《人类学评论》（法）Revue d'Anthropologie

127 《科学之路评论》（法）Revue des Cours Scientifiques

128 《新旧两世界评论》（法）Revue des deux Mondes

129 《科学评论》（法）Revue scientifique

130 《大不列颠皇家学社》社刊Royal Institution of G.Britain

131 《科学意见》Scientific Opinion

132 《苏格兰自然学人》Scottish Naturalist

133 《西氏北美科学杂志》Silliman's N.Amer.Journ.of Sc.

134 《斯米思松尼学社》报告（美）Smithsonian Institution

135 《法兰西昆虫学会》会刊Soc.Ent.de France

136 费城《社会科学协会》会刊（美）Social Sc.Assoc.,Philadelphia

137 《意大利自然科学会》会刊Soc.Ital.des Sc,Nat.

138 《旁观者》Spectator

139 《斯特汀城昆虫学时报》（德）Stettin Ent.Zeitung

140 《学者》Student,The

141 《神学评论》Theological Review

142 《泰晤士报》Times,The

143 《德丰郡科学协会会报》Transact.,Devonshire Assoc.for Science

144 《荷兰科学院院报》Transact.,Dutch Acad.of Sciences

145 伦敦《昆虫学会会报》Transact.,Entomolog Soc.,London

146 《国际史前考古学会议报告》Transact.,Lntern.Cong.of Prehist.Archaeology

147 《林纳学会会报》Transact.,Linn.Soc.

148 《新西兰学院院报》Transact.,New Zealand Institution

149 《哲学会会报》Transact.,Philosoph.Soc.

150 爱丁堡《皇家学会会报》（苏格兰）Transact.,Royal Soc.,Edinburgh

151 《动物学会会报》Transaet.,Zoolog,Soc.

152 《自然科学协会会刊》（德）Verh.d.n.V.Jahrg.

153 《威斯特明斯特尔评论》Westminster Review

154 《西马场疯人院报告》West Riding Lunatic Asylum Reports

155 《动物科学时报》（德）Zcitschrift für Wissen.schaft Zoologie

156 《动物学纪录报》Zoological Record

157 《动物学人》Zoologist,The

汉译世界学术名著丛书

分科本·哲学

谈谈方法

〔法〕笛卡尔 著

商务印书馆
The Commercial Press

目　录

笛卡尔生平及其哲学（代序）
说明
第一部分
第二部分
第三部分
第四部分
第五部分
第六部分
附录一
附录二
附录三
附录四
返回总目录

René Descartes

DISCOURS DE LA MÉTHODE

pour bien conduire sa raison et
chercher la vérité dans les sciences
Œuvres de Descartes
publiées par C.Adam et P.Tannery, Paris 1902
根据亚当和塔内里公司1902年版《笛卡尔全集》第6卷译出

笛卡尔生平及其哲学〔1〕

（代　序）

勒内·笛卡尔（René Descartes，1596—1650），法国人，西方近代哲学的创始人之一，一位在哲学史上起了重要作用的哲学家。历来人们对笛卡尔哲学的评价是多种多样的，有的非常高，有的差一些，但是全都承认他是第一流的哲学家。只有我国某些作者不这样看，认为只有他的物理学有点价值，其他部分不是这样荒唐，就是那样反动，因此整个看来笛卡尔哲学是一种畏首畏尾的、自相矛盾的、错误百出的末流思想。这种看法前一个时期甚至在我国占了统治地位，被认为是科学定论。近年来有所转变，有些人对这个定论的科学性发生怀疑，认为需要重新考虑。本文试图把笛卡尔这个人和他的哲学思想放在辩证发展的历史长河中再考察一次，提出一点自己的见解，供大家参考。

一、笛卡尔的一生

笛卡尔生在16世纪末年，死在17世纪中叶。在他活动的时期，新兴的资产阶级已经在欧洲登上了历史舞台，正在积聚力量，为进一步发展壮大而斗争。在少数先进地区，例如英国和荷兰，资产阶级已经初步取得政权；但是在大部分地区，封建势力还占统治地位，资产阶级还处在被压迫的无权状态中，笛卡尔的祖国法国就是这样。

法国的资产阶级比英国和荷兰的资产阶级幼小，但并不是软弱无能或怯懦退缩。这个初生之犊满怀希望，跃跃欲试，已经看出封建制度日薄西山的颓势了。在笛卡尔身上可以明显地看到这一点。他出身贵族，父亲是布勒丹省法院的法官，把他送入著名的拉·弗来施（La Fléche）公学，接受耶稣会士的正规传统教育，希望他接贵族的班。但是他完全没有做官当老爷的意思，一心扑在新科学上，父亲一死就

把采地卖光，将所得款项投资，靠红利过活了。这就是说，他已经自觉地改变成分，在思想上、社会上以至经济上都变成了资产阶级分子。法国资产阶级以它的远大前程吸引了笛卡尔的加入。笛卡尔能够干这种事情，而且干得很利索，正说明他不但有眼光，而且很勇敢。他的言论很谨慎，这并不是怯懦，而是处在强大敌人的面前需要讲究一点策略。如果真是胆小怕事，他本来完全有条件安享荣华富贵，又何必单枪匹马地铤而走险呢？

从八岁到十六岁，笛卡尔在学校读书。拉·弗来施公学是当时欧洲最著名的学校，讲授各种古典学科。笛卡尔非常好学，攻读了古典语文、历史、文学、修辞、神学、哲学、法学、医学等等，仍不满足，课外还读了大量稀奇古怪的书，其中也包括一些宣传新思想的科学书，甚至禁书。正是这种广泛的阅读开阔了他的眼界，照亮了他的心扉，他不再像传统所要求的那样把圣经贤传当作绝对的权威崇拜，开始采取批判的眼光看待一切了。他在很年轻的时候就大胆地认为，传统的学问实在无用：神学教人升天，一味强调天启，贬低智力，我们这些普通人当然学不进去；哲学在经过千百年最杰出的能人钻研之后，仍然没有一点不在争论中，只是煞有介事地无所不谈，打着真理的招牌骗取浅人的轻信而已。至于其他的学问，既然是从这样的哲学借来原则的，基础不牢，当然不能建立起什么结实可靠的东西来。只有数学，他认为推理确切明了基础牢固，但是一向只用于机械技术，并没有在上面建立起崇高的楼阁。

因此在毕业之后，他就完全抛弃了书本的研究，走向实际。他决心向世界这本大书学习，收集各种经验，随时随地用自己的理性来加以思考，以便从中取得教益。为了认识世界，他同各种各样的人交往，曾经以志愿兵的身份参加了日耳曼的三十年战争。他的体格不强，冲锋陷阵的事是没有份的，只是干些文职工作，因而结识了来自各国的一些科学家。军务并不繁忙，倒是有工夫从事科学活动。他并不仅仅收集资料，而是把更多的精力用在分析、综合的理解活动上。他不爱早起，常常在床上躺一个上午，仔细琢磨着科学问题。他的解析几何学，基本上就是靠在枕头上发明的。他同时还研究了天文学、地球学、气象学等方面的问题。

笛卡尔倾心于新科学，因为他认清了宗教迷信和经院哲学对人生有百害而无一利，只有科学才能给人类带来幸福。在这一点上，他和

弗兰西斯·培根是一致的。因此他们被称为近代科学的两位伟大的旗手。笛卡尔明白科学的发明可以帮助各种技艺，减轻人类的辛劳，但是他绝不止于为生产技术而研究科学，而要追究科学的原则，认识科学的底蕴。因此他不限于追求经验，利用经验，还要追问人是怎样研究科学的，这就是要提高到世界观的水平，建立新的科学的哲学。他认为只有这样才能真正造福人类。关于这一点，他在他的处女作《谈谈正确运用自己的理性在各门学问里寻求真理的方法》[2]一书（1637）中讲得非常明白。这本书不用过去学者习用的高头讲章体裁，而用通俗易懂的自传方式写成，也不用学究的拉丁文，而用人民群众喜闻乐见的法文，写得丝丝入扣，娓娓动听，在散文文学中也是上品，因而在内容和形式上都给人深刻印象，被公认为近代哲学的宣言书。

1629年笛卡尔由于在法国遇到的干扰较多，不利于科学研究，于是卖掉祖传的采地，避居荷兰，在那里一共住了二十年。他在隐居生活中写下他的绝大部分著作，首先是《世界，或论光》[3]，采取哥白尼的太阳中心说观点，讨论物理学和天文学问题。他还没有写完这部书，就鉴于伽利略因为持太阳中心说而被罗马教廷审讯迫害的情况，恐怕遭到物议，决定不予发表。这件事一般认为是他胆怯的证据，其实只足以说明宗教顽固势力的淫威还大，笛卡尔即使藏在学术思想比较自由的荷兰，也不能不加以考虑。为了安全地进行科学研究工作，他避免遭到正面冲突可能惹来的无谓牺牲。事实表明他这样考虑是对的，因为在十年之后，他还是受到了一定程度的排斥，荷兰的教权派宣布禁止讲授他的学说。笛卡尔当时的谨慎使他赢得了工作条件，他只是暂时隐蔽，并未改变主张，他那些主张还是原原本本地写在他以后的著作中。

1637年他发表《谈谈方法》，这是他第一次发表的著作，影响很大。书中着重论述了他的方法论思想，并且附有三篇附录：《几何学》，《折光学》和《气象学》，作为使用他的新方法的例子。其实这也就是《世界》书中的一部分内容，其中的《几何学》是数学史上打开新纪元的解析几何。

他的主要著作《第一哲学沉思集》[4]发表于1641年。这部书详细论述了他的基本哲学思想。在发表之前，他把抄本托人分送当时的各派著名哲学家，例如神学家加泰鲁（Caterus）、唯物论者霍布斯和

原子论者伽桑狄等，请提批评意见，然后把收集来的意见加以整理，一一写出答辩，收入书中作为附录。这个办法倒很新鲜，有人认为笛卡尔有心计，把别人的意见哄出来了，在出版之前就作好反驳，抢先一步，占了便宜。不过这样一来倒是给我们留下了一份当时思想斗争的原始记录，十分难得。

接着他在1644年发表了他的系统哲学著作《哲学原理》[5]。这部书是他的全部思想的总括，物理学部分的内容尤其丰富，而且在后来发表的法文译本中又补充了一些新的材料，可以说是笛卡尔哲学的最终定型。可惜这书的英文译本只选译了一部分，中文译本又是根据英译本转译的，许多重要材料在我国还没多少人知道。

笛卡尔的最后一部著作《论灵魂的感情》[6]发表于1649年，讨论心理学问题，特别是身心关系问题。

1649年瑞典女王克里斯丁娜（Christina）通过法国大使山虞（Chanut）邀请笛卡尔到斯德哥尔摩给她讲哲学。这位号称开明君主的女王为了表明自己重视学术，派了一艘军舰迎接他前往。本来不好社交的笛卡尔居然接受邀请，于1649年9月到达这个寒冷的北国，大概是由于当时他在荷兰不大顺心。在瑞典宫廷里要每天清晨五点讲课，大大违反他的晚起习惯，非常辛苦。北国的严寒终于使这位体格孱弱的哲学家得了肺炎，死于1650年2月。

笛卡尔的著作还有早年的逻辑作品《指导心智的规则》[7]，以及一部生理学作品《论胎儿的形成》[8]，此外还留下一些书信和短文。他的传记有1901年出版的巴叶著《笛卡尔先生传》[9]。

二、笛卡尔的方法论

新兴的欧洲资产阶级是以新的科学知识起家的，也只有大力发展科学，它才能壮大发达。它要赚钱，也要伸手拿权。要赚钱就要先有科学知识，没有权就不能赚大钱。没落的贵族统治者当然也要钱，但是他们手里有的是权，用权来抢钱就行了，用不着科学，而且科学会使老百姓脑子灵活起来，不利于他们的统治。他们只要统治，老百姓越愚昧对他们越有利。迷信、宗教、神学、经院哲学是他们的法宝。

新兴的资产阶级首先要解决无知的问题，接着才要求解决无权的问题。在十七世纪，最突出的迫切问题还是前者。英国的培根在十七世纪初首先喊出了“知识就是力量”的口号，这个口号鲜明地表达了时代的精神。他向经院哲学轰击了第一炮。在这个最重要的一点上，笛卡尔是培根的学生和同志。他们是科学家，又不止是一般的实用科学家。他们要求找出科学的总原则，用来推动全部科学的不断发展。他们是思想家、哲学家、新时代的哲学家。他们反对经院哲学，但并不只是指摘它在这一点那一点上错了，也不是笼统地说它一概都错了，而要找出错误的关键所在。因此他们要深入研究认识本身的问题，即认识论问题。这并不是说他们不研究其他方面的哲学问题，而是说他们把认识问题放在主导的地位。这是近代哲学不同于古代哲学的特色。正是从这一点看，我们才说培根和笛卡尔是西方近代哲学的真正开山祖。

关键在哪里呢？他们两个人都认为经院哲学的错误关键在于认识方法的不对。

经院哲学的方法是：以某些宗教信条为根据，依照一系列固定的逻辑公式，如三段式，推出维护宗教的结论，它所根据的前提是不是可靠，它是从来不管的。即使前提可靠，推出来的东西也只能限于前提里所包含的，一点也不能给人新的知识。而且，固定的逻辑公式只涉及事物的形式方面，与内容完全无关，得出的结论好像玄之又玄，其实空而又空，完全是废话。废话是脱离实际的，它就完全可以按照各人自己的需要任意胡诌，彼此冲突矛盾，永远争论不休。这就像一些包揽词讼的讼棍一样，可以依据同一部法典，把诉讼的双方都说成有理，或者都说成有罪。

总起来说，经院哲学有三个特点：一个是信仰主义，一个是先验主义，一个是形式主义。这三个特点是互为表里的。

培根提出了经验主义，来对付经院哲学的先验主义。笛卡尔则提出理性主义，来对付经院哲学的信仰主义。这两个人都大力提倡具体的科学研究，来对付经院哲学的形式主义。由于偏重的方面不同，发生的影响不同，后来人们把培根的哲学称为经验主义，把笛卡尔的哲学称为理性主义。这两个名称很好地说明了他们的特点，只是很容易使人们忽略他们的共同特点，把一条战壕里并肩战斗的战友误解为互相对立的敌人。这好像有两个人一同去打蛇，一个专打蛇头，一个专

打七寸，我们可不能把一个看成蛇头派，一个看成七寸派，忘了他们打的是同一条蛇，把他们的共同斗争说成势不两立的内讧。

笛卡尔反对把真理的获得说成出于上帝的恩典，认为那是人的聪明才智造成的，但他也不认为单用聪明才智就能获得真理，而强调这主要在于正确地运用才智。他说，“行动十分迂缓的人，只要始终循着正道前进，就可以比离开正道飞奔的人走在前面很多。”[10] 他所谓聪明才智，指的就是判别真假是非的理性，又名良知（le bon sens）或自然光明（la lumière naturelle），与盲目信仰对立，并不与感觉对立。这是广义的理性。理性主义所主张的首先是广义的理性，完全排除宗教迷信。

他以人人具有的理性为标准，对以往的各种知识作了一个总的检查。因为要立新必须先破旧。他说，“由于我们在长大成人之前当过儿童，对呈现在我们感官面前的事物作过各种各样的判断，而那时我们还没有充分运用自己的理性，所以有很多先入的偏见阻碍我们认识真理，因此我们要摆脱这些偏见的束缚，就必须在一生中有一次对一切稍有可疑之处的事情统统加以怀疑。”[11]“这并不是模仿怀疑派，学他们为怀疑而怀疑……只是为了使自己得到确信的根据，把浮土和沙子挖掉，以便找出磐石和硬土。”[12] 这就是所谓笛卡尔的方法论上的怀疑。他为了建立可靠的新科学，先把一切不可靠的东西推倒，腾出地基。这是一个十分大胆的革命行动，在那个封建迷信十分顽固的时代，确实有此必要，非如此不能耳目一新。

他这一炮也确实瞄得很准，放得很猛，连他自己也意识到可能引起大哗，因而作下种种保护性的解释，说他这个主张仅仅是为了改造他自己的思想，而且范围仅限于科学，与神学无干，也与政治、社会无干，甚至再三声明自己是个最虔诚的天主教信徒，完全服从教会等等。这些话在当时可能起了点保护作用，今天大概没有人还会单纯到信以为真吧。笛卡尔是个聪明人，他自己心里明白：他要爆破的是一个关键性的枢纽，怎么会不影响他人，不影响社会呢？如果不影响，他又何必写在书上印出来给大家看呢？

他这普遍怀疑是去伪存真的批判，并不是一概打倒的虚无主义。批判不等于打倒，而是打倒假的，肯定真的。把不可靠的统统看成假的，剩下来的也就是真的了。他首先否定了迷信，同时也否定了幻觉，但是并没有否定实在。他要研究如何获得符合实际的认识，这就

是肯定了客观方面的实际和主观方面的认识，肯定了二者不同，但是可以符合。迷信和幻觉不符合实际，科学知识符合实际。怎样鉴别符合不符合呢？这衡量的标准笛卡尔认为必须是我们自己的理性，不是权威，也不是道听途说，或者鲁莽武断、胡思乱想。这广义的理性首先否定了迷信，但是我们的错误还不止是迷信，此外更有幻觉。要识破幻觉，更需要用精确意义的理性。我们的感觉常常欺骗我们：一座方塔，远看却是圆的；一根手杖插在水里，看来却像是折断的；而且我们还会做梦，梦中的现实都不真实，如果单用感官，实在无法觉察这类骗局。笛卡尔认为一定要用更高级认识能力——理性——才行。感官只能得到个别的、片面的知觉，只有理性才能获得普遍的、必然的认识。因此我们必须时刻谨防感官的欺骗，有意识地对一切进行仔细分析，把它分成尽可能小的部分，小到一下就能清楚明白地洞察其本质。把每一个部分都认识透彻之后，对全体也就得到了可靠的认识。笛卡尔认识论的核心就是：凡属理性清楚明白地认识到的，都是真的。

这种认识论是理性主义的，还不能见到实践是认识的基础，也是鉴别真理的唯一标准。但笛卡尔比马克思要早二百多年，那个时代谁也没有达到马克思的水平。笛卡尔不但没有达到马克思的水平，连康德的水平都没有达到，但是他达到了他那个时代哲学所能达到的高级水平，比经院哲学高明多了。

有些学者认为理性主义与经验主义完全对立，经验主义只要经验，理性主义完全不要经验，只要理性，所以只能是唯心论。这是出于误解。因为他们采纳了一个旧译名“唯理论”来翻译rationalisme这个字，而中国的“唯”字当“只”讲，于是以为笛卡尔主张只有理性在那里孤孤单单地认识真理，感觉只会骗人，必须排除干净。这当然不合事实。笛卡尔从来没有要求完全否定感觉，正好相反，他是科学家，一辈子从事科学试验，在许多科学部门中都有重大贡献，并不是空想家，天天躺在床上猜测。他只是认为感觉经验有片面性，单凭感觉得不到普遍的科学真理。必须更上一层楼，在全面的理性指导下批判地总结才行。笛卡尔强调理性这位将军对胜利所起的作用，并不是把它看成无兵元帅、光杆司令。

笛卡尔以理性的清楚明白认识作为真理标准，是反对神秘主义的。这是他从文艺复兴以来的新科学中学来的，那些科学反对模糊笼

统的臆断，要求把一切分割成尽可能小的部分，仔细地一一详加考察，直到一目了然，不留一点漏洞。这就是力学方法或机械方法，在当时的条件下毫无疑问是最先进的。但是全体不止是各个部分的简单机械总和，机械论不懂得辩证的发展，很快就暴露出它的局限性来了。这种局限性在经验主义哲学家身上表现得更为突出，相比之下，笛卡尔哲学包含的辩证法因素还要多一些，马克思和恩格斯甚至称他为辩证法家。

笛卡尔认为真理并不是彼此孤立的、平列的，而是一些有主有从的原理，构成一个有机的体系。他要找出这个大体系，所以不肯只是一笔一笔地记流水账，一定要算清总账。他说，“整个哲学好像一棵大树，树根是形而上学，树干是物理学，从这树干上发出的枝条是各种其他科学，主要分为三门，就是医学、力学和道德学。”[13] 他所谓树根，是指最根本的哲学原理，首先是关于人类认识的原理。

三、笛卡尔的形而上学

笛卡尔要用他的方法找出一条最清楚、最明白的原理，作为他的形而上学的、首先是认识论的出发点。他说，我可以怀疑这，怀疑那，但是我不能怀疑我在怀疑。只要我一怀疑我在怀疑，就正好证实了我在怀疑。我怀疑，就是我思想。这是一清二楚的；哪怕我在做梦，那也确实是在思想。接着他又说，既然我在思想，这个在思想的“我”就不能没有：“我在思想，所以有我 ”（Cogito, ergo sum）。这就是笛卡尔拿作出发点的原理。

这个命题引起人们很大的兴趣，也带来很多的争辩。因为它牵涉到思维和存在的关系问题，好像是从思维里推出存在来，所以有些学者认为这一推论非常严重，是纯粹主观唯心论的虚构；但是也有一些哲学家，例如康德和罗素，认为实际上这并不是推论。我们可以先看一看它的实际意义，不必急于给它定性。

近代哲学的主要目标是为科学建立基础，所以它拿认识论作为第一任务。认识论的对象就是人的认识 。笛卡尔当作出发点的那个命题，显然是从认识论 的角度提出的。“我在思想”，就是我在认识的意思。而且，他不止是抽象地谈一般思想，所以具体地 提出 “我 在思

想”作为认识的确存在的证据。他不提我看见、我听见等等，是强调意识的作用，因为一定要有思想、有意识伴随着，看见的、听到的才能成为我所知道的，才能成为知识。说“我有知识”，只是陈述一件事实，并不涉及思维与存在的关系问题。如果把事实了解为存在的话，那就更与唯心论无关了。

但是笛卡尔接着说了个ergo（所以），引出另一句话：“有我”。从形式逻辑看，这不是推论，因为思想并不蕴涵存在。但是从另一个角度看，这个ergo也还是有意义的：它表示后一个判断是根据前一个判断的。前一个判断肯定了与思想连在一起的“我”，即“思想者”，而且肯定了思想离不开思想者，所以 后一个判断肯定这个在思想的“我”。后一个判断并没有扩大前一个判断的内容，它只是强调这个内容中的一部分，肯定认识必有主体 。

笛卡尔这个命题是认识论的，因为他声明这个“我”只是个“思想的东西”。有人问他为什么不说“我吃饭”、“我走路”，那是没有注意他在这里只讲认识论，他说的sum（有我）是认识论命题，是狭义的esse（存在），不是一般的存在。因此我们不能据此就说这是从思想派生出 存在的唯心论。

然而，他不先说认识必有客体，而先说认识必有主体，也的确表现了他有倾向性。不过，他接着还是说了认识必有客体，并没有说认识都是主体独自产生的或杜撰的。心外有物 ，是笛卡尔的原则。我们不能说笛卡尔哲学同巴克莱的主观唯心论是一样的。

但是他把“我”这个思维者叫做灵魂（anima）或心灵（mens），认为是一种实体（substantia），即最后的支持者或底子，而且说灵魂比形体更清楚地被我们所认识。这些话就带着浓厚的古代味道，只能使我们看到亚里士多德的影子了。笛卡尔是从旧垒里出来的，尽管力求除旧布新，却在这里那里仍旧带着旧思想的烙印。这类烙印很不少，但毕竟是旧的残余，并不是主导方面。他从经院哲学的形而上学唯心论里往外冲，向唯物论的方向冲，冲出了一多半，但是难免留了根尾巴。

笛卡尔所说的思想，是指精神现象，不仅包括理解，而且包括意愿、想象，甚至包括感觉。这思想不是独立的，而是“我”的属性。他从“我”讲起，但是不止讲“我”，他强烈要求读世界这本大书，去研究

“我”以外的东西。这“我”以外的东西他虽然还不能直接肯定，但是终于肯定了，为此不惜采取转弯抹角的办法。

笛卡尔认为，我们心里有各种观念，代表着心外的客体。凡是符合客观实际的观念就是真的，不符合的就是假的。观念有三类：第一类，是通过感官获得的，例如日月星辰、山河大地、虫鱼鸟兽的观念；这些观念并不一定都是真的，因为我们的感官变动不居，常常有幻觉。第二类，是通过理性清楚明白地见到的，例如等量加等量其和相等，我在思想所以有我之类；这些观念一定是真的，因为其反面是不可设想的。第三类，是我们幻想出来的，例如金山银岛之类，一定不正确。第一类观念在尚未由理性清楚明白地洞察到它的合理性之前，就可能 有假；第兰类观念一经理性考察，就立刻看出不合理，肯定虚假。

这种以理性为标准来衡量观念的真假的办法，一般称为“融贯说”。笛卡尔持这种学说，但是他并不认为一切都是观念，或者观念就是一切。他的真理标准本质上还是观念与实际的符合 ，只是他由于不能直接 肯定外物，无法直接加以比较，就只好转一个大弯，借用一个中介。这中介就是他的第二类观念，即清楚明白、毫无矛盾、一望而知的观念。他认定这些观念是必然符合实际的，简直等于实际，用它来衡量一切知识，与它符合的也就等于符合实际。他把这类观念称为与生俱来的“天赋观念”。他想，几何学上的公理就是这种观念，可以构成全部几何学的基础，因此我们也可以找出一些关于本体的公理，用来建立全部哲学。这样，他就滑到先验论、唯心论里去了。

他说我们有一个关于上帝 的天赋观念，表象着全知、全能、全善、绝对完满、至高无上的上帝本身。这是一个最完满的观念，但是它属于我们，而我们是不完满的、有缺点的，不可能产生任何比我们自己完满的东西。那么，它只能来自一个心外的绝对完满的本体，即上帝本身。所以上帝必然存在 ，因为如果不存在，那就不完满了。他这个论证就是关于上帝存在的本体论证明，我们在安瑟尔谟（Anselmus）那里已经见过它，还可以上溯到奥古斯丁（Augustinus）那里。这不是什么新鲜货色，笛卡尔把它直接拿了过来，几乎没有什么修改。

但是笛卡尔请来的这位救急神所起的作用却与经院哲学里不很一样。经院哲学的上帝是至高无上的统治者，是盲目信仰的对象，是否

定人的理性和科学的。笛卡尔却相反，他要求发展科学，认识客观世界，但是他肯定心与物是彼此独立的两回事，心灵虽然关心广大的外界，自身却是一个囚徒，不能越雷池一步。在这种情况下，他就乞灵于一根魔杖，用它从心里捅到心外。他的上帝是经过改造的上帝，已经没有什么行奇迹的法力，仅仅在那里执行给科学当保镖的任务。

他引证圣经说，上帝创造一切。这一切既包括我们的心灵，也包括心外的世界。上帝在创造世界的时候，也把世界的原理印在我们的心中。上帝在我们心外，是心与物的共同来源，因此是心与物之间桥梁。上帝是绝对客观的，它绝对不骗人，因此我们的科学是客观的。笛卡尔绕了这么大的圈子，最后又回到科学上。这真是一场神圣的喜剧，但丁（Dante）如果还在世，会发出会心的微笑的！

笛卡尔的上帝好像一位立宪君主，是讲理的，钦定了一部万世不变的宪法，事事照着办，不再出一点新主意。在这样一位君主的治下，法官好当多了，他只要精通法律，就能执法如山，用不着察言观色，揣摩圣意了。这样的法官就是笛卡尔心目中的科学家。他把天意暗中改造成了自然规律，他的上帝的实际意义非常接近客观的自然。这个秘密不久就被他的法嗣斯宾诺莎所揭明：上帝、实体、自然本来是一个意思。

笛卡尔把上帝称为绝对的实体，说它用一个模子，即天意（也可以读作自然规律），创造了两个相对的实体：灵魂和形体。灵魂的属性是思想，形体的属性是广延。这两个相对实体彼此独立，互不依赖，各行其是，例如灵魂孜孜不倦地研究科学，形体一刻不停地作机械运动，但是它们并非完全不相干，都是严格秉承同一天意的。这就好了，我们有上帝作保证，可以放心研究科学，不必担心犯错误了！理性的认识也就是天意的反映，也就是自然规律的反映。

这就是笛卡尔的理性主义，这就是他的二元论。如果我们不仅仅看表面，认标签，而进一步钻一钻实际内容，追一追发展线索，那就会发现思想的历史是错综复杂的，真中可以有假，假里也可以有真。在笛卡尔的哲学中，也和在全部哲学史中一样，贯穿着唯物主义和唯心主义、辩证方法和形而上学方法的斗争，但是斗争不是表面的、静态的，而是深刻的、动态的。我们要弄清真相，只有用灵活机动的辩证方法和高瞻远瞩的唯物观点才行。

四、笛卡尔的天赋观念

笛卡尔的天赋观念论是他的哲学的理论核心。在他看来，这些“天赋的”观念是绝对真理，有两种作用：可以用来鉴别错误的认识，好像试金石一样；又可以用来使一般的认识成为科学真理，好像点金石一样。后一种作用尤其重要，是科学家的目的。一个科学家要从事观察实验，但是这并不是目的，他的目的是给这些材料说出一个清楚明白的道理来，建立起合理的科学。

建立科学要经过两道手续，首先要通过分析检定材料是否可靠，然后要通过综合把可靠的材料统一成为体系。这分析和综合，笛卡尔认为都要用一种工具来进行，这就是理性所固有的天赋观念。科学研究好比一座严肃的法庭，它要对案情周密调查，然后详加研究，作出正确的判断。法庭的调查和研究都要根据法律进行，法律是法庭所固有的——这是笛卡尔提出天赋观念论的基本思想。

笛卡尔认为这些观念是理性所固有的，不是通过感官得来的。[14] 因为这些观念就像法律一样，具有普遍性和必然性，而感性的观念不是如此，并没有普遍性和必然性，充其量只不过是一个一个的知觉，可以因情况不同而变异，可以有差错，至少是片面性的。因此，他断定感性观念是可疑的。

笛卡尔是为了肯定普遍的法则性而抛弃感性观念的片面性和可疑性，并不是断定感性观念全都虚假。当然，有时候他说的也有点过火，例如“把它们都当作假的看待”之类，但那是为了严格检查，把它们暂时隔离开来，并不是定案。但是有不少学者产生了误解，以为他一概排斥经验，完全排斥感性认识，是个主观唯心论者。笛卡尔并不是这样的人，他是科学家，只是反对专听道听途说、一味相信汇报而已。科学家要求获得普遍必然的真理，这是无可非议的，笛卡尔是这样，培根也是这样。问题仅仅在于怎样获得这种真理。培根强调知识只能来自感性经验，普遍的知识就在个别的知觉之中，因此提出归纳方法，通过整理和排比，把普遍的东西从特殊的东西里面找出来。笛卡尔却认为普遍和特殊有性质上的不同，特殊加上特殊还是特殊，不能成为普遍，必须用一种本身就是普遍的东西贯穿进去，才能去伪存

真，把特殊的东西统率为一体，成为普遍。从方法上说，培根用的是描述科学的方法，笛卡尔用的是理论科学的方法。

笛卡尔要求一以贯之，问题在于这个“一”是哪里来的。但是他说不出来。他举了许多例子，像数学、逻辑的范畴，思维的“我”，绝对完满的上帝之类观念，都是感觉不到的，因此他说它们是天赋的、理性所固有的。这话无异于说，它们本来就在那里。这是没有回答问题的答案，因此笛卡尔同柏拉图一样走进了死胡同。他的天赋观念一提出，就遭到了唯物论者霍布斯和伽桑狄的反驳。[15]

后来洛克对天赋观念论的驳斥最为彻底[16]。他要求为我们的一切观念找出形成的历史，不容许任何观念例外。他指出我们生下来的时候什么观念都没有，心里一干二净，好像一张白纸，一切观念都是通过经验（感觉和反省）描绘到这张白纸上的。例如上帝这个观念不信宗教的人就根本没有，连出生在教徒家庭的人原来也不知道，只是从小就被别人不断地灌输进来的。逻辑和数学的观念也是这样，儿童和愚人都没有，全是人们后来学到的。就连“我”的观念也不例外，儿童咿呀学语的时候并不知道“我”，总是用自己的名字来代替“我”字。人知道“我”是通过反省的结果，反省也是经验。洛克反对认识论上的先验论，理由非常充足。

但是仔细分析可以发现笛卡尔和洛克也并不是完全对立的。笛卡尔认为感官的知觉不能形成普遍的观念，这一点与洛克对立，但是他并不一概反对经验。洛克所说的经验里也包括了笛卡尔所肯定的东西，这就是反省。笛卡尔认为并不是人一生下来就知道自己所固有的那些天赋观念，一定要用理性思考一番才能发现它们存在。这思考很像柏拉图所说的“回忆”（anamnesis），作用与洛克所说的“反省”也差不多。只是洛克把它同感觉归为一类，笛卡尔却把它说得好像与感觉对立。笛卡尔看到了培根那里的感觉带着被动性，而科学的认识必须是主动的，所以强调理性的决定作用，可是这一强调就使理性孤立化了。洛克看到了孤立化的毛病，才提出同属经验的反省来。有些学者似乎也看出了洛克的反省与笛卡尔的理性有共通处，但是不能从矛盾发展看问题，以为这是洛克的不彻底处。其实这是洛克吸取了笛卡尔的合理因素，设法排除其机械性的缺点。认识的主观能动作用，以后在德国古典哲学中才得到充分发展。笛卡尔和洛克在这个关键性的问题上迈出了可贵的第一步。

但是他们仅仅跨出了第一步。在感性和理性的关系问题上，他们还不能摆脱机械论：笛卡尔把它们机械地对立起来，洛克把它们机械地平列起来。一个见到理性高于感性，一个见到反省异于感觉，两人都没有看出发展关系。这个问题的解决还需要两个世纪。

笛卡尔的天赋观念论有许多明显的毛病，但是不可一概抹煞。它有合理的因素。因为笛卡尔发现科学认识不止是感性材料的机械堆积，它必须有一个扎扎实实的核心作为统帅，把形形色色的材料贯穿起来，统一成为有机的整体。这核心非常重要，没有它就没有科学，材料再多也只是一盘散沙。但是它并不是天上掉下来的，只是由综合、提高一般认识发展出来的。逻辑、数学的范畴看起来虽然非常光鲜，却只是用平常材料加工制造的。人类通过反复实践获得一些基本资料之后，又在实践中精炼、打磨，制成高级观念，作为以后扩大实践的指导，这样，人类的认识才能不断提高，从个别提高到一般，再从比较狭窄的一般提高到更加广阔的一般，永无止境。我们的各种科学就是这一类的高级观念，是全人类的千万年社会实践造成的，大大超出了个人实践的范围。个人置身于社会之中，不知不觉地接受着社会的遗产，拿着它参加现实的社会实践，同大家一道不断地修正和扩大这份遗产，再传给后世。笛卡尔发现这份遗产十分可贵，以为是上帝给的。这上帝其实就是我们的列祖列宗，我们感谢他们的辛勤劳动。

五、笛卡尔的物理学

笛卡尔根据他的形而上学，建立了他对自然的学说。他认为物质性的事物，即形体，同灵魂一样是上帝创造的，它们的规律也同样是上帝给予的神圣规律，我们运用自己的理性，即自然的光明，同样可以认识自然界的真理。他的这些看法尽管披着宗教的外衣，却为科学争取了合法的地位。以往的杰出科学家们遭受宗教裁判所的镇压，现在笛卡尔出来给他们辩护。他抬出神圣不可侵犯的上帝来，宣称上帝的作品自然界也同样神圣，所以研究自然界的科学是不可侵犯的。这种对付宗教反动势力的办法，可说是以子之矛攻子之盾。

这样做要有一个前提，就是先把上帝自然化、理性化。笛卡尔在他的形而上学里已经做好了这件预备工作，所以在物理学里用不着费劲了。他放开手脚大讲那个以广延为属性的相对实体，即形体或物质世界，而把上帝和灵魂抛在一边。马克思和恩格斯在《神圣家族》里说："笛卡尔在其物理学中认为物质具有独立的创造力，并把机械运动看做是物质生命的表现。他把他的物理学和他的形而上学完全分开。在他的物理学的范围内，物质是唯一的实体，是存在和认识的唯一根据。"[17] 这话非常精确地概括了笛卡尔物理学的特点，表明它就是机械唯物论。他在这个范围内不再讲上帝和灵魂了。

笛卡尔认为在形体世界里，一切形体，包括天体、地球和生物的躯体，都是作机械运动的物质。他甚至非常形象地说，给我物质和运动，我就可以给你构造出世界来。他所说的物质只有一种属性，就是具有长、宽、高三个向量的广延，因此物质的运动只能是广延性的位置移动。他把当时物理研究所采取的观点引进了哲学，像力学那样把一切运动都归结为机械运动，化质为量。

化质为量的想法使我们回忆起古代的原子唯物论，但并不是原子唯物论的直接继续。中间已经隔了漫长的中世纪。中世纪的经院哲学用质来解释一切，遇到无法说明的时候，就信口胡诌一个"隐秘的质"来搪塞，以掩盖自己的无知。近代的科学家们反其道而行之，用清楚明白的量来解释一切。这是当时的先进思想，笛卡尔作为它的光辉创导者之一，起了深远的影响。但这并不是最后的绝对真理，随着物质概念的演进，机械唯物论就要让位于更高级的理论了。

笛卡尔的机械唯物论与古代的原子唯物论有显著的不同。原子论者主张有原子也有虚空，虚空不是原子，原子在虚空中运动。这就是承认一个空虚的空间，作为原子运动的场所。牛顿的绝对空间说还保留着这种看法，笛卡尔否定了它。他不承认物质以外的空间，认为同一物质充满宇宙，所谓空间无非就是物质自身的广延。这种把物质和空间统一起来的看法，可以说在机械论上打开了一个缺口。在这个基础上，他猜测到天体是由于物质的涡旋运动形成的，因而产生了发展观的最初萌芽。

笛卡尔认为这充满宇宙的物质是无限可分的，也是永远运动的。所谓静止，只不过是相对于某物而言，例如我们坐在一只行驶的船上，相对于船体来说是静止的，但是相对于两岸说仍然是运动的。他

把运动和物质放在一起，然而物质和运动在他眼里并不是一回事；他只能说物质有运动，不能说物质产生运动。运动是哪里来的？还是说不出来。他说，“我觉得很明显，只有上帝以它的全能创造了带着运动和静止的物质。”[18] 这话等于说运动是本来就有的，说了等于没有说。在机械方法的支配下，人们不可能回答这个问题，笛卡尔也是一样。

上帝创造世界是一句空话，但是笛卡尔说时还是有他的新意。因为他已经对上帝概念作了改造，在他那里上帝已经不是一个专制君主，可以朝令夕改，而是一个讲道理的东西；它并不是胡乱地创造，而是创造一个有规律的世界，创造以后不但不任意篡改，而且永远协助这个世界严格遵循它的规律运动。上帝创造世界之后，就永远是那么多物质，永远是那么多运动，这运动从物质的这一部分传到那一部分，流转不已，总量却不增不减。这就是科学史上著名的“动量守恒定律。”后人又在新的条件下把它发展成为“能量守恒和转化定律”。

这几条机械唯物论的原则，在《哲学原理》一书中被应用到物理、天文、地球等方面，对大量具体科学问题进行了研究。他的这些研究在一般哲学史书籍里大概都不细谈，因为人们认为这只是科学史的内容。但是其中都贯彻了笛卡尔的方法论，贯彻了他的哲学思想，如果想深入体会这种方法论的精神实质，读一读《哲学原理》的后三卷还是有益的。他把这些内容写在《哲学原理》里，正是要说明具体科学与哲学方法论的关系。他一贯重视这种关系，早在他最初发表的《谈谈方法》那本只有两万来字的小书里，就加了三个附录：《几何学》、《折光学》、《气象学》，作为使用他的方法的标本，实际上也就是他建立他的哲学时所依据的原料。

在《谈谈方法》的正文里他还举了血液循环论为例，视为新科学的典范。血液循环论是当时的新发现，作者是英国医生哈维（Harvey），并不是笛卡尔自己，但是他非常欣赏这种理论。过去人们把人和动物的身体看成盛着血液的皮囊，好像水壶一样。哈维经过艰辛的观察和研究，发现血液并不是像人们所想象的那样静止地盛在身体中，而是通过心脏和一定的血管通道不断地循环流动着。心脏的搏动把血液压进肺动脉，使它流入肺脏，然后又通过肺静脉流回心脏，再通过大动脉流到全身，最后又通过大静脉回到心脏。血液在动物活着的时候循环不已，一停止流动动物就死了。笛卡尔认为这正好

说明了生命就在于血液的机械运动，血管和心脏的解剖结构使它必然这样循环，就像水泵压水一样，完全合乎机械原理，同几何学一样清楚明白，无可置疑。

这是非常典型的机械论科学。它通过观察实验收集经验材料，然后根据力学原理加以整理，总结成一个可以理解的理论体系。在当时，这样做的确是很令人满意的。这个例子也很具体地消除了我们的一个误解。它使我们看到，在具体的科学研究中，以笛卡尔为代表的理性主义者并没有排斥感性的观察，只是不以单纯的观察为满足，而要拿着一个合理的原则去分析和综合这些经验材料，把它们统一起来，放到适当的位置上组织成系统，从而抓住普遍必然的本质。

但是这样的唯物论确实有局限性。因为动物的身体作为一个形体，虽然遵守着力学规律，但是它不仅是一个形体，而且是一个有机的形体，还要遵守有机化学的、生物化学的、生理学的规律，它的运动大大地不止是机械运动。这是笛卡尔完全不了解的。他自以为找到了生命的本质，其实他连氧化作用都不知道，更不知道红血球的作用，不懂小循环与大循环的关系，怎么能了解血液循环的生理机制呢？我们肯定他的理论，只是肯定它走出了万里长征的第一步。第一步很重要，但是有待于不断的新发展。如果把它绝对化，神圣化，遇到不能解释的新课题时不去进一步深入研究，就急忙地加以否定，斥为“不科学”，甚至要求通令禁止，那就不是维护科学，而是阻碍科学的发展了。因为那样做既违反唯物论，又违反辩证法，倒是符合经院哲学的精神的。

笛卡尔的机械唯物论还向纵深发展，进入生物学领域。他认为无机的自然界是机械的，有机的植物界也是机械的，连动物界都是机械的。禽兽会自己作机械运动，会飞会走，会吃会唱，但这些都是位置移动，所以都是自动的机器。我们对禽兽作力学式的研究，就像研究石头、土块、流水、狂风一样。甚至对人的身体也可以作机械的研究，身体由血、肉、骨头组成，也是一台机器，我们可以解剖它，从而认识它的运动规律，也可以在出现故障的时候修理它，使它恢复健康。

可是人毕竟和禽兽不一样，他会思想，有感情，有意志。笛卡尔认为这些都不是物质的属性，而是属于不朽的灵魂的。活着的人有灵魂住在身体里指挥一切行动，所以不是机器，我们不能用机械规律来

解释人的道德、政治、科学、艺术。这是笛卡尔机械唯物论的最后极限。这个最后极限要到一百年之后才被彻底的机械唯物论所打破，拉美特利医生在笛卡尔的启发下进一步研究，宣布人的心灵也是物质的，人也只不过是一台机器。

然而机械唯物论在十八世纪取得全线大捷、奏凯班师之日，也正是它告老归田、走进历史博物馆之时。因为人虽然是物质，不是神，物质却并不是仅仅具有长、宽、高的东西，它是不断发展着的。人和猴子都是动物，人却并不是猴子，而是猴子的发展。笛卡尔把人和猴子机械地对立起来，拉美特利把人和猴子机械地等同起来，都不能说明人的本质。要解决这个问题，必须抛弃约束思想的机械论。机械论曾经保护了青年时期的唯物论，但它已经变成了一层僵硬的皮壳，唯物论只有冲破它，才能从蛹变成色彩缤纷的蝴蝶。

笛卡尔是机械唯物论的创始人，但他不仅有创立它的功绩，也有舍弃它的勋劳。他不像有些人那样只知作茧自缚，而以科学家的实事求是精神自强不息，在机械论碰了钉子的时候开动脑筋另辟途径，向辩证法靠拢。他在数学上的伟大发明解析几何，就是其中光辉的一例。过去，几何和代数是两门科学，几何研究图形，代数研究数，图形和数被认为是两回事。笛卡尔不满意这两门科学孤立研究的抽象性，企图使它们具体化，把它们联系起来。他通过他所设计的坐标系统标示法，以及他对于变数的深入研究，证明几何问题可以归结为代数问题，在求解时可以运用全部代数方法。这是数学史上一个重大的突破。正像恩格斯所说的那样："数学上的转折点是笛卡尔的变数。有了变数，运动进入了数学，有了变数，辩证法进入了数学，有了变数，微分和积分也就立刻成为必要的了"。〔19〕

六、身心关系

二元论者笛卡尔把灵魂和形体完全分开，但是科学家笛卡尔又不能忍受这种割裂。于是他只有把他的机械论打点折扣，暗暗向唯物论靠拢。他在《哲学原理》第二部第二节中说，"某一种形体是比世界上的其他各种形体更紧密地和我们的灵魂联结在一起的。"这里说的某种

形体，就是我们的肉体。他晚年研究人的生理和心理问题，写成他的最后一部著作《论灵魂的感情》，就在两个实体之间寻找联系。

他认为我们是灵魂和形体的联合体，虽然灵魂不是形体，形体也不是灵魂，但是二者联系得如此密切，仿佛灵魂是形体的样式似的。外界的物质事物以它们的运动影响我们的身体器官，使我们的身体发热或者疼痛，产生激动的情绪时，我们的心灵中就形成避开的念头。从二元论看来，这是两个过程，一个在彼岸，一个在此岸，中间隔着一道鸿沟，可是这鸿沟上仿佛有一道桥连接着似的。反过来也是一样，我心里要想做一件事情的时候，这是灵魂中的思想活动和意欲活动，但是我身上的肌肉就伸缩起来，使我的腿迈出去，使我的手举起来干那件事。这道从彼岸到此岸、从此岸到彼岸的无形桥梁，究竟是怎么一回事呢？这就是笛卡尔所要解决的身心交感问题。

为了解决这个问题，笛卡尔试图描述灵魂与形体联结的方式。他从亚里士多德那里借来一个比方，说这就像舵手坐在船上一样：水流触动船舵，船舵通过一系列的机械装置把水流的情况传到舵轮，最后传到把着舵轮的舵手，于是舵手知道了这种情况；舵手经过一番考虑，决定调整航向，他扳动舵轮，舵轮带动传递装置，最后带到了船舵，船就向那个方向转动了。笛卡尔为了说明这个过程，详细研究了人体解剖学和生理学，但都是用机械论作指导的，着眼于血液、神经中的运动，想找出这种运动是怎样传导的。但是这样做还不能说明从形体到灵魂的过渡，他终于一直追索到了大脑，找到了大脑中间一个叫做松果腺的小腺体上，认为这就是关键的所在。他认为这就是舵楼，我们的灵魂就驻守在这个地方。松果腺接受来自身体各个部分的“生精”[〔20〕]，把其中所运载的运动转交给灵魂，由灵魂把它变成感情和观念。这是内传的过程，同样也有一个外传的过程：灵魂在松果腺里把它的观念传达给其中的“生精”，“生精”就带着这些运动往外传，通过神经和血管，传到肌肉里，肌肉就发生收缩和舒张。这松果腺被他说得好像一个总交换台，“生精”就好像电流似的。从现代医学的观点看，笛卡尔这个说法当然是不对的，因为松果腺的作用并不是交换情报，而是制约身体的生长的。当时的科学还不知道内分泌，还没有发现神经中枢，所以笛卡尔闹出了笑话。不过这也没有什么可笑，一个世纪以后的拉美特利医生在这一点上也同样没有弄对。

笛卡尔虽然在医学上弄错了，但是在思想上却开辟了一条新路。因为他这个说法等于否定了二元论，把灵魂物质化了。他要给灵魂找出一个所在地，而任何地点都是有长、宽、高的，按照笛卡尔的说法，也就是物质。灵魂居然能有一个所在地，那不等于说它有广延，因而就是物质吗？要走出二元论的死胡同，这是一条正路。这条路的开辟者就是那死胡同的建立者，可以说解铃人还是系铃人。他在这死胡同里钻了一辈子，钻出无穷无尽的矛盾，深知其中艰苦，终于在晚年亲手捅开了一个透气的窗户。他的学生中间有部分人从这个窗户里吸到新鲜空气，就努力扩大它，终于走到了唯物论。这就是笛卡尔学派中的左翼，其代表人物是勒·鲁瓦（Le Roy）、卡巴尼斯（Cabanis）等人。

走出二元论的绝境是笛卡尔以后哲学家们的共同要求，但是走法可以很不相同。有一些人看中笛卡尔的心物共同来源上帝，要从这一点上突围。斯宾诺莎干的非常出色，他把上帝等同于自然，以泛神论的形式向唯物的一元论迈进。但是马勒布朗士却相反，把上帝说成一切，也就是把物质化为精神，走向唯心的一元论。还有些人，以荷兰人格林克斯（Geulincx）为首，称为机缘论者（occasionalistes）。他们保留二元论的观点，认为有两个实体，但是在这两个不同的实体之间有一种天然的契合关系。灵魂与形体是天然契合的，并不用哪个影响哪个，好像两个时钟，一个指着十二点时，另一个也指着十二点，并不用哪个推动哪个。这种说法可以说是骑墙派。最后一个是莱布尼茨，他把精神和物质这两个截然不同的实体磨得粉碎，称为单子，认为单子有不同的等级，带有不同程度的意识。这种做法也是把物质精神化了。他说单子与单子之间没有窗户可通，但是有一种预先注定了的和谐，彼此若合符节，宛如铜山西崩，洛钟东应。这就是所谓"前定和谐说"，其中容纳了格林克斯两个时钟的说法，但不是骑墙派，因为它的基础是唯心的单子论。

笛卡尔在经院哲学唯心论走到绝路的时候，提出了他的二元论，这是一条新路。当他的二元论再走上绝路的时候，他又提出了身心交感说，这又是一条新路。新路是在山重水复疑无路的时候提出来的，给人们提供一个可以走的新方向，走下去可以柳暗花明又一村。但是走过了柳暗花明又会遇到新的山重水复，还要找路。路是人走出来的，不走就没有路。

任何道路，包括新开辟的在内，都是曲折的，也都可以有不同的走法。在科学的道路上艰难险阻是正常的。谁都可以摔跤。摔跤并不可怕，爬起来再走。怕只怕躺下不走，或者转过身往回跑。笛卡尔不是那种人，而是不断创新，永不停息的。他以后的人在他开辟的新路上往前走，又各有各的走法。他们有的先进一些，有的保守一些，这也没有什么奇怪。哲学思想的发展是一个社会性的集体活动，总的看来是一步一步前进的，局部的差池只是暂时的，也不失为总的进程中的一个环节，我们正好从其中捕捉历史辩证法的脉搏。

七、尾声

笛卡尔是世界史上的著名人物，但是他只过了普普通通的一生。在他的一生中，并没有什么轰轰烈烈的壮举激荡人心，也没有什么可歌可泣的事迹供人凭吊。他只是把自己的全部精力贡献给了科学。

他不是声名煊赫的神学博士，连教授也没有当过，但是有很多学友，很多门人。他的教学活动和他的研究活动一样，都是私人性质的。他也教过一些有地位的人，例如公主和女王，但不是太师少保，只是个依人篱下的家庭教师而已。他没有莱布尼茨那么富贵，却也不像斯宾诺莎那样贫贱，只是同他们两人一样终生未娶，没有享受过家庭生活的幸福。他生过一个私生女儿，不幸夭亡，使他终生遗憾。

他身体孱弱，精力不旺，只活了五十来岁，勉强算是中寿。但是在这不很长的一生里，他不断地研究和教人，成为传播新思想的一代宗师、人们的良师益友。由于坚持科学研究和传播先进思想，他遭到过落后势力的反对，讲学受到限制，著作列为禁书。但总算应付得还可以，没有进过法庭和监狱，也没有尝过驱逐的滋味，身后还算享到一点哀荣。

这位深刻的思想家有两个突出的特点：敢于除旧，勇于创新。他为人类作出了一系列可贵的贡献，但是最可贵的是他的求新精神、求实作风。他是普通人，也和所有的人一样，不是完人，有缺点，有矛盾，身上还带着不少旧时代的印记，思想中的矛盾起伏不已。如果挑剔他的毛病，那是相当多的。但是这一切都不足以掩盖这块哲学史上划时代的里程碑。我们应当批判地继承全部文化遗产，但是批判一点

也不能离开历史。对待笛卡尔和他的哲学也只能采取这样的科学态度。

王太庆

参考书目

1．Œuvres complètes de Descartes. éd. par Paul & Tannery, 10-vols, Paris, 1897-1910.

2．René Descartes Philosophische Werke.übers.von A.Buchnau, 2 Bde, Leipzig, 1922.

3．The Philosophical Works of Descartes.tr.by E.S.Haldane & C.T.R.Rosse, 2 vols, Cambridge, 1911-1912.

4．Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie, Ister Bd, Descartes Leben, Werke und Lehre, Heidelberg, 1897.

5．Norman Kemp Smith, Studies in the Cartesian Philosophy.London & New York, 1902.

6．Norman Kemp Smith, New Studies in the Philosophy of Descartes.London, 1952.

7．Etienne Gilson, Etudes sur le rôle de la pensée médiévalle dans la formation du système cartesien.Paris, 1930.

8．Jean Laporte, Le rationalisme de Descartes.Paris, 1950.

9．Michael Hooker （ed）, Critical and Interpretive Essays. Baltimore, 1978.

10．Jonathan Rée, Descartes.London, 1974.

11．Karl Jaspers, Descartes und die Philosophie.Berlin, 1956.

12．F.Engels.Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft.

注　释

〔1〕 本文原名为《笛卡尔》，发表于《西方著名哲学家评传》第四卷，山东人民出版社，1984年。

〔2〕 Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, 见Œuvres de Descartes, èd. par C.Paul et P. Tannery, Paris, 1897—1910, tome VI, lère partie，简称《谈谈方法》。

〔3〕 Le monde, ou de la lumiére (1633).

〔4〕 Meditationes de prima philosophia，后来译成法文，题为Les méditations métaphysiques。

〔5〕 Principia philosophiae，法文译本题为Les principes de la philosophie。

〔6〕 Traité des passions de l'âme.

〔7〕 Regulae ad directionem ingenii.

〔8〕 De la formation du foetus.

〔9〕 Adrien Bailler, La vie de Monsieur Descartes.见Ch, Adam, vie et œuvres de Descartes, Paris, 1910，即全集第12卷。

〔10〕 Discours de la méthode, lère partie.

〔11〕 Principia philosophiae, pars I, 1.

〔12〕 Discours de la méthode, 3ème partie.

〔13〕 Principia philosophiae, Lettre de L'auteur à celui qui a traduit le livre.

〔14〕 Meditationes III：“在这些观念中间，我觉得有一些是我天赋的，有一些是从外面来的，有一些是我制造出来的。”

〔15〕 见Meditationes de prima philosophia的附录。

〔16〕 见Locke, An Essay concerning Human Understanding, Bk, I。

〔17〕 《马克思恩格斯全集》，第2卷第160页，人民出版社1957年版。

〔18〕 Principia philosophiae, pars II, 36。

〔19〕 恩格斯：《自然辩证法》，第236页，人民出版社1971年版。

〔20〕 Les esprits animaux，一个旧医学概念。据说有一种东西，由血液的精华形成，是运动的运载工具。这当然是出于想象的。旧译按字面译为“动物精神”，那是出于误解，因为说的根本不是什么精神，而是一种物质性的东西。

说明

这篇谈话〔1〕要是一口气读完嫌太长，可以把它分成六个部分。第一部分，大家可以看到，是一些对于各门学问〔2〕的看法。第二部分，是作者所寻求的那种方法的几条主要的规则。第三部分，是他从这种方法里引导出来的几项行为守则。第四部分，是他用来证明神〔3〕存在、证明人的灵魂〔4〕存在的那些理由，也就是他的形而上学〔5〕的基础。第五部分，是他研究过的一系列物理学〔6〕问题，特别是对于心脏运动以及其他医学方面难题的解释，还有我们的灵魂与禽兽的灵魂的区别。最后一部分，是作者认为一定要做哪些事情才能在自然研究方面比过去前进一步，以及是哪些理由促使他写书。

注　释

〔1〕作者把这本书的书名题为《谈……》（Discours…），不像一般学术论著那样题为《论……》（Traité或Dissertatio…）。这是他有意让一般读者来阅读和评论他的文章，不想落入高头讲章的窠臼。为了这个目的，他宁愿用当时人人能读的口语法语写作，不用文人学士的拉丁文。这个意思他在本书里已经一再表露，如在第4页（中译本第5页）的第二段，以及第77—78页（中译本第59—60页）。此外，他还在1637年3月给Mersenne的信里写道："可是我已经很了解您对这个标题的反对意见，因为我并不命名为《方法论》，而名之为《谈谈方法》，这就等于《关于方法的引言或意见》，以表明我并不打算讲授这种方法，只想谈谈它。因为，大家会从我所说的看出，它是实践多于理论，而且我还把以后的几篇论文称为《这种方法的试探》，这是由于我认为如果没有这种方法是发现不了那些论文里包含的东西的。此外我还在第一篇谈话里加进了某些形而上学上、物理学上和医学上的东西，表明这种方法可以用到各种题材上。"作者的这种态度表面上看是谦虚，实质上是以实事求是的作风来反对当时居统治地位的经院哲学的空洞与虚骄。——中译者，下同。

〔2〕les sciences，这里指的并不是今天意义的"科学"，而是当时意义的各种知识，既包括数学、几何，也包括历史、传记以及诗词、小说等等。作者是见到当时的知识不可靠，要用他的方法排除其中的虚假成分，从而建立真正的科学。

〔3〕Dieu，基督教的唯一的神，旧教（天主教）称为天主，新教又称上帝。作者借用宗教神学的这一范畴来建立他自己的哲学，略去神之为信仰对象的意义，把它看成绝对的本体，作为一切存在的依据，以及正确认识的基础。

〔4〕 l'âme，原来指生命的根本，由于思想是生命的一个方面，所以生命的根本也是思想的根本。作者借用宗教神学的灵魂范畴来建立他自己的知识论，所以强调灵魂之为思想的根本，定为两个相对本体之一，称为心灵（l'esprit, mens），与形体（le corps）相对。

〔5〕 la métaphysique，指哲学中最根本的部分。这个词原来出于亚里士多德的著作TA META TA ΦΥΣΙΚΑ，即《物理学以后诸篇》，是后人将亚里士多德遗稿中关于根本哲学的篇章编在一起置于《物理学》之后，以后拉丁文译者便用拉丁字母转写这个名称，成为Metaphysica，中文译为《形而上学》。这部书讨论的是"是者之为是者"（τὸ ὄν ᾗ ὄν），即关于是者的理论。作者继承了亚里士多德的思想，也将他的最根本的哲学称为 "形而上学"或"第一哲学"。

〔6〕 la physique，指自然科学，如光学、生物学、天文学等，但不是指亚里士多德的"物理学"。亚里士多德的"物理学"是关于自然界（Φύσις）的一般理论，即自然哲学。笛卡尔的自然哲学称为"物质性东西的原理"。

第一部分

良知[1]，是人间分配得最均匀的东西。因为人人都认为自己具有非常充分的良知，就连那些在其他一切方面全都极难满足的人，也从来不会觉得自己的良知不够，要想再多得一点。这一方面，大概不是人人都弄错了，倒正好证明，那种正确判断、辨别真假的能力，也就是我们称为良知或理性的那种东西，本来就是人人均等的；我们的意见之所以分歧，并不是由于有些人的理性多些，有些人的理性少些，而只是由于我们运用思想的途径不同，所考察的对象不是一回事。因为单有聪明才智是不够的，主要在于正确地运用才智。杰出的人才固然能够做出最大的好事，也同样可以做出最大的坏事；行动十分缓慢的人只要始终循着正道前进，就可以比离开正道飞奔的人走在前面很多。

拿我来说，就从来没有以为自己的才智完美，有什么胜于常人的地方。甚至于我还常常希望自己能有跟某些人一样敏锐的思想，一样清楚分明[2]的想象[3]，一样广博或者一样鲜明的记忆。除了这些以外，我不知道还有什么别的品质可以使才智完美，因为拿理性或良知来说，既然它是唯一使我们成为人、使我们异于禽兽的东西，我很愿意相信它在每个人身上都是不折不扣的，很愿意在这一方面赞成哲学家们[4]的意见，就是：同属[5]的各个个体只是所具有的偶性[6]可以或多或少，它们的形式[7]或本性并不能多点少点。

不过我可以大胆地说，我觉得自己非常幸运，从年轻的时候起，就摸索到几条门路，从而作出一些考察，得到一些准则，由此形成了一种方法。凭着这种方法，我觉得有办法使我的知识逐步增长，一步一步提高到我的平庸才智和短暂生命所能容许达到的最高水平。因为我已经用这种方法取得了那么多的成果，尽管我对自己的评判一贯从严，总是力求贬抑，不敢自负，尽管我用哲学家[8]的眼光看世人从事的各种活动和事业，觉得几乎没有一样不是虚浮无益的，我还是抑制不住对自己认为在寻求真理方面已经取得的那种进展感到极大的满

意，觉得前途无量，如果在正派人从事的行业中有一种是确实有益而且重要的，我敢相信那就是我所挑选的那一种。

然而很可能这是我弄错了，也许只捞到点黄铜、玻璃，我却把它当成了金子、钻石。我知道，在牵涉到自己本人的事情上，我们是非常容易弄错的；朋友的评判对我有利的时候，也是非常值得我们怀疑的。不过，我很愿意在这篇谈话里向大家说清楚我走过哪些道路，把我的经历如实地一一描绘出来，使大家都能作出评判，好从群众的议论里听取大家对我的意见。这可以说是我在惯常采用的那些自我教育办法之外添上的一种新办法。

因此，我并不打算在这里教给大家一种方法，以为人人都必须遵循它才能正确运用自己的理性；我只打算告诉大家我自己是怎样运用我的理性的。从事向别人颁布训条的人一定认为自己比别人高明，如果稍有差错就该受到责备。可是这本书里提供的只是一种传记性的东西，也可以说只是一种故事性的东西，其中除了某些可以仿效的例子以外，也许还可以找到许多别的例子大家有理由不必遵循，所以我希望它会对某些人有益而对任何人无害，也希望我的坦率能得到大家的赞许。

我自幼受书本教育。由于听信人家的话，认为读书可以得到明白可靠的知识，懂得一切有益人生的道理，所以我如饥似渴地学习。可是等到学完全部课程，按例毕业，取得学者资格的时候，我的看法就完全改变了。因为我发现自己陷于疑惑和谬误的重重包围，觉得努力求学并没有得到别的好处，只不过越来越发现自己无知。可是我进的是欧洲最著名的学校[9]，如果天下有饱学之士的话，我想那里就该有。我把这所学校里别人所学的功课全部学完，甚至不以学校讲授的学问为满足，凡是大家认为十分稀奇、十分古怪的学问[10]，只要捞得到讲它的书，我统统读了。此外，我也知道别人对我的评判，我没有见到任何人认为我不如我的同学，虽然他们当中已经有几位被选定为老师的接班人了。最后，我觉得我们这个时代人才辈出，俊杰如云，不亚于以往任何时代，这就使我可以自由地对所有的人作出我自己的判断，认为世界上根本没有一种学说真正可靠，像从前人们让我希望的那样。

尽管如此，我还是重视学校里所受的各种训练。我很明白：学校里教的语言文字[11]，是通晓古书的必要条件；寓言里的机智，可以

发聋振聩；史传上的丰功伟业，可以激励人心；精研史册，可以有助于英明善断；遍读好书，有如走访著书的前代高贤，同他们促膝谈心，而且是一种精湛的交谈，古人向我们谈出的只是他们最精粹的思想。我也明白：雄辩优美豪放无与伦比；诗词婉转缠绵动人心弦；数学有十分奥妙的发明，用处很大，既能满足好奇心，又能帮助各种技艺，减轻人们的劳动；宣扬风化的文章包含许多教训、许多箴言，劝人淑世为善；神学指引升天大道：哲学〔12〕教人煞有介事地无所不谈，博得浅人敬佩；法学、医学等类学问给治学者带来盛名厚利。而且我还明白：博学旁通，连最迷信、最虚妄的东西也不放过，是有好处的，可以知道老底，不上它们的当。

可是我认为自己用在语言文字上的功夫已经够多，诵读古书、读历史、读寓言花的时间也已经不少。因为同古人交谈有如旅行异域，知道一点殊方异俗是有好处的，可以帮助我们比较恰当地评价本乡的风俗，不至于像没有见过世面的人一样，总是以为违反本乡习惯的事情统统是可笑的、不合理的。可是旅行过久就会对乡土生疏，对古代的事情过分好奇每每会对现代的事情茫然无知。何况寓言使人想入非非，把许多不可能的事情想成可能。就连最忠实的史书，如果不歪曲、不夸张史实以求动听，至少总要略去细枝末节，因而不能尽如原貌；如果以此为榜样亦步亦趋，每每会同传奇〔13〕里的侠客一样陷于浮夸，想出来的计划每每会无法实现。

我很看重雄辩，并且热爱诗词。可是我认为雄辩和诗词都是才华的产物，而不是研究的成果。一个人只要推理能力极强，极会把自己的思想安排得明白易懂，总是最有办法使别人信服自己的论点的，哪怕他嘴里说的只是粗俗的布列塔尼〔14〕土话，也从来没有学过修辞学。一个人只要有绝妙的构思，又善于用最佳的辞藻把它表达出来，是无法不成为最伟大的诗人的，哪怕他根本不知道什么诗法。

我特别喜爱数学，因为它的推理确切明了；可是我还看不出它的真正用途，想到它一向只是用于机械技术，心里很惊讶，觉得它的基础这样牢固，这样结实，人们竟没有在它的上面造起崇楼杰阁来。相反地，古代异教学者们写的那些讲风化的文章好比宏伟的宫殿，富丽堂皇，却只是建筑在泥沙上面。他们把美德捧得极高，说得比世上任何东西都可贵；可是他们并不教人认识清楚美德是什么，被他们加上这个美名的往往只是一种残忍，一种傲慢，一种灰心，一种弑上。

我尊敬我们的神学，并且同别人一样要求升天。可是人家十分肯定地说：最无知的人也同最博学的人一样可以进天堂，指引人们升天的天启真理不是我们的智力所能理解的。我听了这些话，就不敢用我的软弱推理去窥测那些真理了。我想一定要有天赐的特殊帮助，而且是个超人，才能从事研究那些真理，得到成就。

关于哲学我只能说一句话：我看到它经过千百年来最杰出的能人钻研，却没有一点不在争论中，因而没有一点不是可疑的，所以我不敢希望自己在哲学上的遭遇比别人好；我考虑到对同一个问题可以有许多不同的看法，都有博学的人支持，而正确的看法却只能有一种，所以我把仅仅貌似真实的看法一律看成大概是虚假的。

至于其他的学问，既然它们的本原〔15〕是从哲学〔16〕里借来的，我可以肯定，在这样不牢固的基础上绝不可能建筑起什么结实的东西来。这类学问所能提供的名利，是不足以促使我去学习它们的，因为谢天谢地，我并不感到境遇窘迫，要拿学问去牟利，以求改善生活；我虽不像犬儒派〔17〕那样自称藐视荣誉，对于那种只能依靠虚假的招牌取得的名声我是很不在意的。最后说到那些骗人的学说，我认为已经摸清了它们的老底，再也不会上当受骗，不管它是炼金术士的包票，还是占星术士的预言，是巫师的鬼把戏，还是那些强不知以为知的家伙的装腔作势、空心牛皮。

就是因为这个缘故，一到年龄容许我离开师长的管教，我就完全抛开了书本的研究。我下定决心，除了那种可以在自己心里或者在世界这本大书里找到的学问以外，不再研究别的学问。于是趁年纪还轻的时候就去游历，访问各国的宫廷和军队，与气质不同、身份不同的人交往，搜集各种经验，在碰到的各种局面里考验自己，随时随地用心思考面前的事物，以便从中取得教益。因为在我看来，普通人的推理所包含的真理要比读书人的推理所包含的多得多：普通人是对切身的事情进行推理，如果判断错了，它的结果马上就会来惩罚他；读书人是关在书房里对思辨的道理进行推理，思辨是不产生任何实效的，仅仅在他身上造成一种后果，就是思辨离常识越远，他由此产生的虚荣心大概就越大，因为一定要花费比较多的心思，想出比较多的门道，才能设法把那些道理弄得好像是真理。我总是如饥似渴地要求学会分清真假，以便在行动中心明眼亮，一辈子满怀信心地前进。

的确，我在专门考察别国风俗的阶段，根本没有看到什么使我确信的东西，我发现风俗习惯是五花八门的，简直同我过去所看到的那些哲学家的意见一样。所以我由此得到的最大的好处就是大开眼界，看到有许多风俗尽管我们觉得十分离奇可笑，仍然有另外一些大民族一致赞成采纳，因此我懂得不能一味听从那些成规惯例坚信不疑，这样，我就摆脱了许多错误的看法，免得我们天然的灵明〔18〕受到蒙蔽，不能听从理性。可是，我花了几年工夫像这样研究世界这本大书、努力取得若干经验之后，终于下定决心同时也研究我自己，集中精力来选择我应当遵循的道路。这样做，我觉得取得的成就比不出家门、不离书本大多了。

注　释

〔1〕 le bon sens，指一种良好的官能，不同于可以弄错的感觉官能如视、听等。这是一种绝对正确的分辨能力，有如孟子所谓不虑而知的良知，即理性。但是作者此处所用的意义不同于中国人所理解的分辨善恶的能力，而是指分辨真假的能力，即理性的知识论意义而非伦理学意义。此外，这里用的也不是斯多亚派智慧的意思，如《引导心智的规则》中所说的那种bona mens［良心］。

〔2〕 net et distinct，指既干净又没有混淆。这是作者心目中的真理标准。net有时也写作clair［明白］。

〔3〕 l'imagination，指心灵的一种能力，根据对象的痕迹形成形象，因此为发明、创造所必需，不是一般所谓胡思乱想的意思。

〔4〕 指当时占统治地位的经院哲学家们。

〔5〕 l'espèce，拉丁文作species，指"种"（genus）下面的"属"。

〔6〕 l'accident，经院哲学从亚里士多德哲学中继承来的范畴，指一种性质，缺了或加上它并不影响某物之为某物。

〔7〕 la forme，经院哲学从亚里士多德哲学中继承来的范畴，指一种性质，为某物之为某物所必需。

〔8〕 指真正的哲学家，即爱智者。

〔9〕 法国西部安茹省拉弗莱什城的亨利四世公学，一所由国王设立、交耶稣会士办理的贵族学校。笛卡尔于1604年入学，1616年得硕士学位。

〔10〕 指炼金术、占星术、手相术、土占术、通灵术、巫术之类。

〔11〕 指古代的希腊文和拉丁文，是该校的基础课，于一年级、二年级、二年级修习。

〔12〕 指当时流行的经院哲学，该校于最后三个学年讲授。

〔13〕 欧洲十六世纪有著名小说《唐·吉诃德》，给人深刻印象。

〔14〕 Bretagne，法国西北部一个半岛，与英国隔海相望，居民的方言很难懂。

〔15〕 le principe，原意是“开始”，即希腊哲学的ἀρχή，我国一向译为“原则”或“原理”，是在它的本义“原始”上加了“规则”或“道理”的意思，这里用的不是这个词义。

〔16〕 指占统治地位的经院哲学。

〔17〕 le cynique，古希腊苏格拉底以后的一个支派，以愤世嫉俗著称。

〔18〕 la lumière naturelle，指良知。

第二部分

我那时在日耳曼，是那场尚未结束的战争[1]把我招引到了那里。我参观皇帝[2]加冕后回到部队的时候，冬天已经到了，只好留在驻地[3]。那里既找不到人聊天解闷，幸好也没有什么牵挂，没有什么情绪使我分心，我成天独自关在一间暖房里，有充分的闲暇跟自己的思想打交道。在那些思想当中，第-个是我注意到：拼凑而成、出于众手的作品，往往没有一手制成的那么完美。我们可以看到，由一位建筑师一手建成的房屋，总是要比七手八脚利用原来作为别用的旧墙设法修补而成的房屋来得整齐漂亮。那些原来只是村落、经过长期发展逐渐变成都会的古城，通常总是很不匀称，不如一位工程师按照自己的设想在一片平地上设计出来的整齐城镇；虽然从单个建筑物看，古城里常常可以找出一些同新城里的一样精美，或者更加精美之处，可是从整个布局看，古城里的房屋横七竖八、大大小小，把街道挤得弯弯曲曲、宽窄不齐，与其说这个局面是由运用理性的人的意志造成的，还不如说是听天由命。如果考虑到这一点，那就很容易明白，单靠加工别人的作品是很难做出十分完美的东西的。我也同样想到，有些民族原来处于半野蛮状态，只是逐步进入文明，感到犯罪和争吵造成麻烦，迫不得已才制定了法律，它们的治理程度就比不上那些一结成社会就遵奉某个贤明立法者的法度的民族。由神一手制定清规的真宗教[4]，就确实精严无比，胜过其他一切宗教。拿人的事情来说，我认为，斯巴达之所以曾经十分强盛，并不是因为它的每一条法律都好，其中就有许多条非常古怪，甚至违反善良的风俗[5]；其所以如此，原因在于它的全部法律是由一个人制定的，[6]是为着同一个目的的。我又想到，书本上的学问，至少那些只说出点貌似真实的道理、却提不出任何证据的学问，既然是多数人的分歧意见逐渐拼凑堆砌而成的，那就不能像一个有良知的人对当前事物自然而然地作出的简单推理那样接近真理。我还想到，既然我们每个人在成年以前都当过儿童，都不能不长期受欲望和教师的支配，教师们的意见又常常是互相抵触的，而且谁的教导都未必总是正确，那么，我们的判断

要想一尘不染，十分可靠，就像一生下来就完全运用理性、只受理性指导一样，那是简直不可能的。

我们虽然没有见过谁把全城的房屋统统拆光，只是打算换过样式重建，把街道弄漂亮；可是常常看到许多人把自己的房子拆掉，打算重盖，也有时候是因为房子要塌，或者房基不固，不得不拆。以此为例，我相信：个人打算用彻底改变、推翻重建的办法改造国家，确实是妄想；改造各门学问的主体，或者改造学校里讲授各门学问的成规，也是同样办不到的；可是说到我自己一向相信的那些意见，我却没有别的好办法，只有把它们一扫而空，然后才能换上好的，或者把原有的用理性校正后再收回来。我深信，用这种办法做人，得到的成就一定可观，大大超过死守旧有的基础、一味依赖年轻时并未查明是否真实就贸然听信的那些原则。因为我虽然看到这样做有种种困难，那些困难却不是无法克服的，并不像涉及公众的事情那样，哪怕鸡毛蒜皮，改革起来都困难无比。那些大体制推倒了就极难扶起，甚至动摇了就极难摆稳，而且垮下来是十分可怕的。至于它们的毛病，那是有的，单凭它们的分歧就足以肯定它们有毛病，可是习惯确实已经使毛病大大减轻，甚至在不知不觉中使大量毛病得以免除，或者得到改正，我们凭思虑是做不到那么好的。而且，沿用旧体制几乎总是比改换成新体制还要好受一些；旧体制好比盘旋山间的老路，走来走去就渐渐平坦好走了，还是照着它走好，不必翻大山过深沟抄直走。

因此，有些人飞扬浮躁，门第不高，家赀不厚，混进了官场，却老想改革政治，我是绝不能赞成他们的。我要是想到这本书里有一点点东西可以令人怀疑我有那么愚蠢，我就会十分懊悔让它出版了。我的打算只不过是力求改造我自己的思想，在完全属于我自己的基地上从事建筑。尽管我对自己的工作相当满意，在这里向大家提出一个样品，这并不表明我有意劝别人学我。那些得天独厚的人也许会有比我高明的打算，可是对于很多人来说，我很担心我这个打算已经太大胆了。单拿下决心把自己过去听信的意见统统抛弃这一点说，就不是人人都应当效法的榜样。世界上的人大致说来只分为两类，都不宜学这个榜样。一类人自以为高明，其实并不那么高明，既不能防止自己下仓促的判断，又没有足够的耐性对每一件事全都有条有理地思想，因此，一旦可以自由地怀疑自己过去接受的原则，脱离大家所走的道路，就永远不能找到他所要走的捷径，一辈子迷惑到底。另一类人则

相当讲理，也就是说相当谦虚，因而认定自己分辨真假的能力不如某些别人，可以向那些人学习，既然如此，那就应该满足于听从那些人的意见，不必自己去找更好的了。

至于我自己，如果我一直只有一位老师，或者根本不知道自古以来学者们的意见就是分歧的，那我就毫无疑问属于后一类。可是，我在学生时期就已经知道，我们能够想象得出来的任何一种意见，不管多么离奇古怪，多么难以置信，全都有某个哲学家说过。我在游历期间就已经认识到，与我们的意见针锋相对的人并不因此就全都是蛮子和野人，正好相反，有许多人运用理性的程度与我们相等，或者更高。我还考虑到，同一个人，具有着同样的心灵，自幼生长在法兰西人或日耳曼人当中，就变得大不相同；连衣服的样式也是这样，一种款式十年前时兴过，也许十年后还会时兴，我们现在看起来就觉得古里古怪，非常可笑。由此可见，我们所听信的大都是成规惯例，并不是什么确切的知识；有多数人赞成并不能证明就是什么深奥的真理，因为那种真理多半是一个人发现的，不是众人发现的。所以我挑不出那么一个人我认为他的意见比别人更可取，我感到莫奈何，只好自己来指导自己。

不过，我好像一个在黑暗中独自摸索前进的人似的，下决心慢慢地走，每一样东西都仔细摸它一摸，这样虽然进步不大，至少保得住不摔倒。我甚至于宁愿先付出充分的时间为自己所要从事的工作拟出草案，为认识自己力所能及的一切事物寻找可靠的方法，而不一开始就大刀阔斧把过去未经理性指引潜入我心的一切意见完全抛弃。

我早年在哲学方面学过一点逻辑，在数学方面学过一点几何学分析和代数。这三门学问似乎应当对我的计划有所帮助。可是仔细一看，我发现在逻辑方面，三段论式和大部分其他法则只能用来向别人说明已知的东西，就连鲁洛[7]的《学艺》之类也只能不加判断地谈论大家不知道的东西，并不能求知未知的东西。这门学问虽然确实包含着很多非常正确、非常出色的法则，其中却也混杂着不少有害或者多余的东西，要把这两类东西区别开来，困难的程度不亚于从一块未经雕琢的大理石里取出一尊狄雅娜像或雅典娜像。至于古代人的分析[8]和近代人的代数，都是只研究非常抽象、看来毫无用处的题材的，此外，前者始终局限于考察图形，因而只有把想象力累得疲于奔命才能运用理解力；后者一味拿规则和数字来摆布人，弄得我们只觉

得纷乱晦涩、头昏脑涨，得不到什么培养心灵的学问。就是因为这个缘故，我才想到要去寻找另外一种方法，包含这三门学问的长处，而没有它们的短处。我知道，法令多如牛毛，每每执行不力；一个国家立法不多而雷厉风行，倒是道不拾遗。所以我相信，用不着制定大量规条构成一部逻辑，单是下列四条，只要我有坚定持久的信心，无论何时何地决不违犯，也就够了。

第一条是：凡是我没有明确地认识到的东西，我绝不把它当成真的接受。也就是说，要小心避免轻率的判断和先入之见，除了清楚分明地呈现在我心里、使我根本无法怀疑的东西以外，不要多放一点别的东西到我的判断里。

第二条是：把我所审查的每一个难题按照可能和必要的程度分成若干部分，以便一一妥为解决。

第三条是：按次序进行我的思考，从最简单、最容易认识的对象开始，一点一点逐步上升，直到认识最复杂的对象；就连那些本来没有先后关系的东西，也给它们设定一个次序。

最后一条是：在任何情况之下，都要尽量全面地考察，尽量普遍地复查，做到确信毫无遗漏。

我看到，几何学家通常总是运用一长串十分简易的推理完成最艰难的证明。这些推理使我想象到，人所能认识到的东西也都是像这样一个连着一个的，只要我们不把假的当成真的接受，并且一贯遵守由此推彼的必然次序，就绝不会有什么东西遥远到根本无法达到，隐蔽到根本发现不了。要从哪些东西开始，我觉得并不很难决定，因为我已经知道，要从最简单、最容易认识的东西开始。我考虑到古今一切寻求科学真理的学者当中只有数学家能够找到一些证明，也就是一些确切明了的推理，于是毫不迟疑地决定就从他们所研讨的这些东西开始，虽然我并不希望由此得到什么别的好处，只希望我的心灵得到熏陶，养成热爱真理、厌恶虚妄的习惯。但是我并不打算全面研究一切号称数学的特殊学问。我看出这些学问虽然对象不同，却有一致之处，就是全都仅仅研究对象之间的各种关系或比例。所以我还是只从一般的角度研究这些关系为好，不要把它们假定到某种对象上面，除非那种对象能使我们更容易认识它们，更不要把它们限制到某种对象上面，这样，才能把它们同样恰当地应用于其他一切对象。我又注意到，为了认识这些关系，我有时候需要对它们一一分别研究，有时候

只要把它们记住，或者放在一起理解。所以我想：为了便于分别研究它们，就该把它们假定为线的关系，因为我发现这是最简单的，最能清楚地呈现在我们的想象和感官面前；另一方面，为了把它们记住或者放在一起研究，就该用一些尽可能短的数字来说明它们；用这个办法[9]，我就可以从几何学分析和代数里取来全部优点，而把它们的全部缺点互相纠正了。

实际上，我可以大胆地说，由于严格遵守我所选择的那不多几条规则，我轻而易举地弄清了这两门学问所包括的一切问题，因此在从事研究的两三个月里，我从最简单、最一般的问题开始，所发现的每一个真理都是一条规则，可以用来进一步发现其他真理。这样，我不但解决了许多过去认为十分困难的问题，而且对尚未解决的问题也觉得颇有把握，能够断定可以用什么办法解决，以及可能解决到什么程度。这一点，也许大家不会觉得我太夸口，因为大家会考虑到，一样东西的真理只有一个，谁发现了这个真理，谁就在这一点上知道了我们能够知道的一切。比方说，一个学了算术的小孩按照算术规则做完一道加法题之后，就可以确信自己在这道题的和数上发现了人心所能发现的一切。因为说到底，这种方法教人遵照研究对象的本来次序确切地列举它的全部情况，就包含着算术规则之所以可靠的全部条件。

不过这种方法最令我满意的地方还在于我确实感到，我按照这种方法在各方面运用我的理性，虽不敢说做到尽善尽美，至少可以说把我的能力发挥到了最大限度。此外我还感到，由于运用这种方法，我的心灵逐渐养成了过细的习惯，把对象了解得更清楚、更分明了。我没有把这种方法固定到某种对象上，很希望运用它顺利地解决其他各门学问的难题，跟过去解决代数上的难题一样。不过我并没有因此放大胆一开头就去研究所有的一切学问，因为那样做本身就违反这种方法所规定的次序。我考虑到一切学问的本原都应当从哲学里取得，而我在哲学里还没有发现任何确实可靠的本原，所以我想首先应当努力在哲学上把这种本原建立起来；可是这件工作是世界上最重要的事情，又最怕轻率的判断和先入之见，我当时才二十三岁，不够成熟，一定要多等几年，事先多花些时间准备，一面把过去接受的错误意见统统从心里连根拔掉，一面搜集若干经验作为以后推论的材料，并且不断练习我所规划的那种方法，以便逐渐熟练巩固。

注　释

〔1〕 指1618年至1648年新教徒与旧教徒的战争。笛卡尔于1618年到荷兰作为志愿军参加了新教徒Maurice de Nassau的军队，后来又转入旧教徒巴伐利亚的Maximilian公爵的部队，1619年离开阿姆斯特丹到过丹麦、波兰、匈牙利等国。

〔2〕 指Ferdinand，波希米亚国王（1617年）兼匈牙利国王（1618年），被推选为神圣罗马帝国皇帝，1619年于法兰克福加冕。

〔3〕 指莱茵河畔乌尔姆城郊的一个村子。

〔4〕 指基督教。

〔5〕 例如斯巴达的宪法规定必须把发育不良的婴儿从山上抛下摔死、赞扬偷窃食物不被逮住的儿童、鼓励狡诈和密探、少女在体育场上裸体活动、公妻。

〔6〕 传说斯巴达的法律是公元前九世纪由Lycurgue制定的。

〔7〕 Lulle（拉丁文作Ramon Lullus），1235—1315，加泰罗尼亚（今西班牙境内）的经院哲学家，著有《大学艺》（Ars magna）。

〔8〕 指几何学。

〔9〕 指作者所建立的解析几何。在这以前，数学的两个分支几何和代数是各行其是，互不沟通的：几何以连续的量为对象，代数以不连续的量为对象。笛卡尔利用他的坐标打通了这两个数学部门，把图形和数目结合起来。

第三部分

我们知道，在重建住宅之前，光把旧房拆掉，备上新料，请好建筑师，或者亲自设计，并且仔细绘出图纸，毕竟还是不够的，还应该另外准备一所房子，好在施工期间舒舒服服地住着。所以，当我受到理性的驱使、在判断上持犹疑态度的时候，为了不至于在行动上犹疑不决，为了今后还能十分幸运[1]地活着，我给自己定下了一套临时行为规范，一共只有三四条准则，我愿意把它的内容告诉大家。

第一条是：服从我国的法律和习俗，笃守我靠神保佑从小就领受的宗教[2]，在其他一切事情上以周围最明智的人为榜样，遵奉他们在实践上一致接受的那些最合乎中道、最不走极端的意见，来约束自己。因为我虽然为了重新审查自己的全部意见，从那时起把它们一律当成一文不值，却深信最好还是遵从最明智的人的看法。尽管波斯和中国也许跟我们这里一样有很明智的人，我觉得还是效法自己周围的人好处最大。而且，要想知道他们真正的看法，一定要看他们的实际行动，不能光听他们说的话，这不仅是由于世风日下，有不少人不肯全说真心话，也是由于有不少人并不知道自己的真心是什么；因为相信一件事并不等于知道自己相信这件事，这是两种思想活动，常常分道扬镳。在那些有同样多的人接受的看法当中，我总是选择最合乎中道的。这样做，一方面是因为这种看法永远最便于实行，既然偏激通常总是坏的，大概这也就是最好的看法；另一方面也是因为可以在犯错误的时候不致离开正道过远：万一我选择了一极端，应当走的却是另一极端，那就糟了。而且我特别认为属于偏激的是各种限制我们某项自由的诺言。这并不是我不赞成法律允许人们赌咒发誓、订立必须信守不渝的契约，以防止不坚定的人反复无常，保证达到某种正当目的，如保证公平交易之类。正好相反。这只是因为我看到，世界上的一切，特别是我这个人，并不是永远保持原状的。拿我来说，就希望把自己的判断弄得越来越完善，并不希望把它弄糟，如果由于曾经赞成过某件事，后来事情变了样我还只好说它对，我认为那就是犯了违背良知的大错，我要变卦，不认为它对。

我的第二条准则是：在行动上尽可能坚定果断，一旦选定某种看法，哪怕它十分可疑，也毫不动摇地坚决遵循，就像它十分可靠一样。这样做是效法森林里迷路的旅客，他们绝不能胡乱地东走走西撞撞，也不能停在一个地方不动，必须始终朝着一个方向尽可能笔直地前进，尽管这个方向在开始的时候只是偶然选定的，也不要由于细小的理由改变方向，因为这样做即便不能恰好走到目的地，至少最后可以走到一个地方，总比困在树林里面强。为人处世也是这样，我们的行动常常必须当机立断，刻不容缓。有一条非常可靠的真理，就是在无法分辨哪种看法最正确的时候必须遵从或然性最大的看法，即便看不出哪种看法或然性大些也必须选定一种，然后在实践中不再把它看成可疑的，而把它当作最正确、最可靠的看法，因为我们选定这种看法的理由本来就是如此。我明白了这个道理，从那时起就不犯后悔的毛病，不像意志薄弱的人那样反复无常，一遇风吹草动就改变主意，今天当作好事去办的明天就认为很坏。

我的第三条准则是：永远只求克服自己，不求克服命运，只求改变自己的愿望，不求改变世间的秩序。总之，要始终相信：除了我们自己的思想以外，没有一样事情可以完全由我们做主。所以，我们对自身以外的事情尽了全力之后，凡是没有办到的，对于我们来说，就是绝对办不到的事情。我觉得明白了这一点就可以消除痴心妄想，凡是得不到的东西就不要盼望将来把它弄到手；这样也就安分守己、心满意足了。因为我的意志所能要求的，本来只是我的理智认为大致可以办到的事情，如果我们把身外之物一律看成由不得我们自己做主的东西，那么，在平白无故地被削除封邑的时候，就绝不会因为丧失那份应当分封给我这位贵族的采地而懊恼，就像不会因为没有当上中国皇帝或墨西哥国王而懊恼一样；推而广之，生了病也就不会妄想健康，坐了牢也就不会妄想自由，就像不会妄想生成金刚不坏之身、长出高飞远翥的翅膀一样。不过我也承认，一定要经过长期训练，反复思考，才能熟练地从这个角度去看万事万物。我相信，那些古代哲学家[3]之所以能够摆脱命运的干扰，漠视痛苦和贫困，安乐赛过神仙，其秘密主要就在于此。因为他们不断地考察自然给他们划定的界限，终于大彻大悟，确信除了自己的思想之外，没有一样东西可以由他们做主，确信只要认清这一点就可以心无挂碍，不为外物所动；他们对自己的思想作出了绝对的支配，因此也就有理由认为自己又富又

强，逍遥安乐，胜过所有的别人，别人不懂这种哲学，不管得到自然和命运多大优待，还是不能支配一切、事事如愿以偿的。

最后，为了结束这个行为规范，我曾经想到检视一下人们这一辈子从事的各行各业，以便挑选出最好的一行。对于别人的行业我不打算说什么话，我认为我最好还是继续自己所从事的那一行，也就是把我的一生用来培养我的理性，按照我所规定的那种方法尽全力增进我对真理的认识。自从使用这种方法以来，我尝到了极大的快乐，觉得人生在世所能得到的快乐没有比这更美妙、更纯洁的了。我凭着这种方法每天发现若干真理，觉得都相当重要，都是别人所不知道的，因此满心欢喜，别的事情全都不放在心上。此外，我建立上述三条准则只有一个目的，就是继续教育我自己。因为神既然已经赐给我们每人一份分辨真假的天然灵明，我觉得自己决不应该有片刻工夫满足于别人的看法，只有打定主意在条件成熟的时候用自己的判断去审查别人的看法；我决不能马马虎虎地跟在别人的看法后面转，只希望自己不放过任何机会尽可能地找出更好的看法。最后，我决不能限制自己的要求，也不能安于现状，只能走那样一条路，我认为照着这条路走下去，凡是我能够得到的知识都一定可以到手，凡是我能够得到的真正的好东西也就一定可以到手。因为我们的意志是不是追求一样东西，只是根据我们的理智把它看成好的还是坏的；有了正确的判断，就可以有正确的行动，判断得尽可能正确，行动也就尽可能正确，就是说，可以取得一切美德以及其他一切我们能够取得的好东西；知道自己一定可以这样，当然不能不高兴。

我用这三条准则给自己保了险，把它们并列于信仰上的真理，我心中永远占首位的真理。这样做了之后，我认为可以放手把我的其他看法统统抛弃了。我把自己关在那间暖房里得到了这样一些思想，可是为了顺利完成我的清扫工作，我觉得与其在那里闭门长住下去还不如走出来跟人们交往，所以我不等冬天过完又开始游历了。以后整整九年，我只是在世界上转来转去，遇到热闹戏就看一看，只当观众，不当演员。对每一个问题我都仔细思考一番，特别注意其中可以引起怀疑、可以使我们弄错的地方，这样，就把我过去马马虎虎接受的错误一个一个连根拔掉了。我这并不是模仿怀疑论者[4]，学他们为怀疑而怀疑，摆出永远犹疑不决的架势。因为事实正好相反，我的整个打算只是使自己得到确信的根据，把沙子和浮土挖掉，为的是找出磐

石和硬土。这样做我觉得相当成功，因为我对命题进行审查、揭露其错误或不确之处的时候，用的并不是软弱无力的猜测，而是明白确切的推理；我发现任何一个命题，不管如何可疑，总可以从其中推出一点相当可靠的结论来，哪怕那个命题本身是一点都不可靠的。人们拆除旧房的时候，总是把拆下的旧料保存起来，利用它盖新房。我也是这样办的。我断定自己的某种看法根据不足，把它取消不要的时候，总是从各方面观察，取得若干经验，这些经验后来都有助于建立更可靠的看法。此外我还继续练习我所制定的那种方法，因为我不仅从一般的方面着手，按照那些规则仔细地运用我的全部思想，而且还随时留下一点时间，从特殊的方面着手，解决了某些数学上的难题，甚至解决了某些其他科学上的难题；我发现那些问题所依据的本原不够牢靠，使它们脱离了那些本原，就把它们弄得几乎跟数学问题差不多了。大家可以在这本书里见到许多实例〔5〕，说明我是怎样做的。如此看来，我的生活方式表面上跟某些人没有什么两样：不做什么事情，只是愉快地、正派地过着日子，用心把欢乐和邪恶分开；为了不至于闲得无聊，从事着各种正当的娱乐。可是尽管如此，我仍然在执行我的计划，增进我对真理的认识，成绩也许比埋头读书、只跟读书人往来还要大些。

然而，时间已经过了九年，我还没有对学者们争论不休的难题作出任何评判，还没有开始寻求任何比流行学说可靠的哲学原理。过去有许多高明的人曾经打算这样做，我觉得他们并没有成功。这种失败的先例使我想到这件工作困难很多，要不是听到人们传说纷纷，说我已经完成了这件工作，我大概还不敢这样早就去做它。我说不出那种传说的根据是什么，如果与我的言论有几分联系的话，那一定是由于我比一般有点学问的人老实些，有啥说啥，不知道的就说不知道；也可能是由于我举出种种理由说明我为什么对很多别人认为可靠的看法发生怀疑，而并不是由于我吹嘘某种学说。可是我还有点志气，不愿意有名无实，所以我认为自己无论如何一定要争口气，不负大家对我的器重。整整八年，我决心避开一切可能遇到熟人的场合，在一个地方〔6〕隐居下来。那里在连年烽火之后已经建立了良好的秩序，驻军的作用看来仅仅在于保障人们享受和平成果，居民人口众多，积极肯干，对自己的事情非常关心，对别人的事情并不注意。我住在那些人

当中可享受到各种便利，不亚于通都大邑，而又可以独自一人，就像住在荒无人烟的大沙漠里一样。

注　释

〔1〕 heureusement，指安适不遭横祸。笛卡尔害怕受到攻击以至迫害，所以要争取安全，但是他并不把幸运（l'heur）与幸福（la béatitude）混为一谈，他把幸运看成我们身外之物所决定的，认为幸福才是我们内心的完全满足。后者是他的伦理学的目的，前者只是他应付环境的策略。

〔2〕 罗马天主教。

〔3〕 指古罗马的斯多亚派哲学家。

〔4〕 古希腊晚期以Pyrrhon为首的主张怀疑一切的哲学家。

〔5〕 作者在本书中附有三篇论文，作为他运用这种方法进行研究的实例。

〔6〕 荷兰。

第四部分

我不知道该不该跟大家谈谈我在那方面进行的第一批沉思，因为那些沉思实在太玄远、太不通俗了，未必人人都感兴趣。可是，为了使大家能够评判我打下的基础够不够结实，我觉得还是非谈不可。我早就注意到，为了实际行动，有时候需要采纳一些明知很不可靠的看法，把它们当成无可怀疑的看待，这是上面说过的。可是现在我的目的是专门寻求真理，我想做法就完全相反：任何一种看法，只要我能够想象到有一点可疑之处，就应该把它当成绝对虚假的抛掉，看看这样清洗之后我心里是不是还剩下一点东西完全无可怀疑。因此，既然感官有时欺骗我们，我就宁愿认定任何东西都不是感官让我们想象的那个样子。既然有些人推理的时候出错，连最简单的几何学问题都要弄乱，作出似是而非的推论，而我自己也跟别人一样难免弄错，那我就把自己曾经用于证明的那些理由统统抛弃，认为都是假的。最后我还考虑到，我们醒时心里的各种思想在睡着时也照样可以跑到心里来，而那时却没有一样是真的。既然如此，我也就下决心认定：那些曾经跑到我们心里来的东西也统统跟梦里的幻影一样不是真的。可是我马上就注意到：既然我因此宁愿认为一切都是假的，那么，我那样想的时候，那个在想的我就必然应当是个东西。我发现，“我想，所以我是”[1]这条真理是十分确实、十分可靠的，怀疑派的任何一条最狂妄的假定都不能使它发生动摇，所以我毫不犹豫地予以采纳，作为我所寻求的那种哲学的第一条原理。

然后我仔细研究我是什么，发现我可以设想我没有形体[2]，可以设想没有我所在的世界，也没有我立身的地点，却不能因此设想我不是[3]。恰恰相反，正是根据我想怀疑其他事物的真实性这一点，可以十分明显、十分确定地推出我是。另一方面，只要我停止了思想，尽管我想象过的其他一切事物都是真的，我也没有理由相信我是过。因此我认识了我是一个本体[4]，它的全部本质[5]或本性只是思想。它之所以是，并不需要地点，并不依赖任何物质性的东西。所

以这个我，这个使我成其为我的灵魂，是与形体完全不同的，甚至比形体容易认识，即使形体并不是，它还仍然是不折不扣的它。

接着我就作一般的考察，看看一个命题必须具备什么条件才是真实可靠的。因为我既然已经发现了一个命题，知道它是可靠的，我想就应当知道它何以可靠。我发现，“我想，所以我是”这个命题之所以使我确信自己说的是真理，无非是由于我十分清楚地见到：必须是，才能想。因此我认为可以一般地规定：凡是我十分清楚、极其分明地理解的，都是真的。不过，要确切指出哪些东西是我们清楚地理解的，我认为多少有点困难。

下了这个结论之后，我接着考虑到，我既然在怀疑，我就不是十分完满的，因为我清清楚楚地见到，认识与怀疑相比是一种更大的完满。因此我想研究一下：我既然想到一样东西比我自己更完满，那么，我的这个思想是从哪里来的呢？我觉得很明显，应当来自某个实际上比我更完满的自然。至于我心里那些关于天、地、光、热之类成千上万个东西的思想，我不用费多大力气就知道它们是从哪里来的，因为我既然看不出它们有什么地方我觉得比我高明，就满可以认为：如果它们是真的，那就是沾了我的本性的光，因为我的本性是有几分完满的；如果它们不是真的，那是由于我凭空捏造，也就是说，它们之在我心里出现是由于我有毛病。可是，在我心里想到一个比我自己更完满的是者[6]的时候，情形就不能是这样了，因为凭空捏造出这个观念显然是不可能的事情。要知道，说比较完满的产生于比较不完满的，说前者沾后者的光，其不通实在不下于说无中生有，所以我是不能凭自己捏造出这个观念的。那就只能说：把这个观念放到我心里来的是一个实际上比我更完满的东西，它本身具有我所能想到的一切完满，也就是说，干脆一句话：它就是神。我还要作一点补充：既然我知道自己缺乏某一些完满，那我就不是单独存在的是者（请原谅，我要在这里放手使用几个经院里的名词），必定要有另外一个更完满的是者作为我的靠山，作为我所具有的一切的来源。因为，如果我本是单独的、不依靠任何别的东西的，因而凭自己具有了我从那个完满的是者分沾到的那一小份，那么，我能够根据同样理由凭自己具有我自知缺乏的其余一切，成为永恒无限、万古不移、全知全能的是者[7]，具有我能够在神身上看到的一切完满了。因为根据我以上的推理，要想发挥我的本性的全部能力去认识神的本性，就不用做什么别

的，只需要把我心里所想到的东西统统拿来，看看具有它们是完满呢，还是不完满。我深信：凡是表明不完满的，在神那里都没有，凡是表明完满的，在神那里都有。于是我看到，怀疑不定、反复无常、忧愁苦闷之类事情，神那里都不可能有，因为连我自己都很乐意摆脱它们的。除此以外，我还有一些关于可以感觉到的、有形体的东西的观念，因为我尽管假定自己在做梦，看到的、想象到的都是假的，却不能否认我的思想中确实有这些观念。可是，由于我十分清楚地知道我这里理智本性与形体本性是分立的，同时考虑到合成就是依赖的证据，而依赖显然是一种缺点，我就因此断定：由这两种本性合成绝不是神那里的一种完满，所以神绝非如此；如果世界上有某些形体、某些理智或其他并非十分完满的东西的话，它们之所以是就应当依靠神的力量，离开了神它们就片刻都维持不下去。

我很想马上就来寻求其他的真理。我拿几何学家们的对象来研究，把它看成一个连续体，一个在长、宽、高三方面无限伸张的空间，可以分成不同的部分，这些部分可以有不同的形状和大小，而且可以用各种方式挪动或移置，因为几何学家就是这样设定的。我浏览了几个最简单的证明，注意到它们之所以被人们公认为十分可靠，只是由于按照我们刚刚说过的那条规则，大家都明确地理解了它们。我也注意到，这些证明里面并没有什么东西使我确信它们的对象是存在着的。因为我很清楚地看出，只要设定一个三角形，它的三个角就必定等于两直角，可是我并没有因此看出什么东西使我确信世界上有三角形。然而，我回头再看我心里的一个完满的是者的观念时，却发现这个观念里已经包含了存在，就像三角形的观念包含着它的三个角等于两直角、球形的观念包含着球面任何一点都与球心等距离一样，甚至于还要更明确。由此可见，神这个极完满的是者是或者存在，这个命题至少同几何学上任何一项证明同样可靠。

可是有不少人认为自己很难认识这条真理，甚至很难认识自己的灵魂是什么。这是因为他们鼠目寸光，只看到可以感觉到的东西，养成一种习惯，完全用想象力考虑问题，而想象是一种用于物质性的东西的特殊思想方式，所以凡是不能想象的事情他们就觉得无法理解。这种倾向，在经院哲学家信奉的一条格言里表现得相当明显，他们说：理智[8]中的东西没有一样不曾在感官中。实际上，神的观念和灵魂观念在感官中是根本没有的。我觉得，那些人要想用想象来理解

这两个观念，实在无异于要用眼睛来听声音、闻气味；只是还有这样一点区别：视觉同嗅觉或听觉一样使我们相信它的对象是真的，然而我们的想象、我们的感官如果没有理智参与其事，并不能使我们相信任何东西。

最后可能还有些人听了我说的这番话之后对神和灵魂的存在仍然不很信服。我很愿意告诉他们：有许多别的事情他们也许认为十分确实，例如我有一个身体、天上有一些星星、有一个地球之类，其实全都不甚可靠；因为尽管我们对这类事情有一种实际行动上的确信，谁要是敢于怀疑它们至少显得很狂妄，可是问题一涉及形而上学上的确实可靠，情形就不一样了：一个人如果注意到，我们睡着的时候也照样可以想象到这类事情，例如梦见自己有另外一个身体、天上有另外一批星星、有另外一个地球之类，而实际上并不是这样，那么，只要他不是神经错乱，就一定会承认我们有充分理由对那类事情不完全相信了。因为梦中的思想常常是生动鲜明的，并不亚于醒时的思想，我们又怎么知道前者是假的、后者不是假的呢？这个问题，高明的人可以尽量钻研，爱怎么研究就怎么研究。我相信，如果不设定神的存在作为前提，是没有办法说出充分理由来消除这个疑团的。因为首先，就连我刚才当作规则提出的那个命题："凡是我们十分清楚、极其分明地理解的都是真的"，其所以确实可靠，也只是由于神是或存在，神是一个完满的是者，我们心里的一切都是从神那里来的。由此可见，我们的观念或看法，光从清楚分明这一点看，就是实在的、从神那里来的东西，因此就只能是真的。这样看来，如果说我们常常有一些观念包含着虚妄，那就只能是那些混乱模糊的观念，因为它们从不是者[9]分沾了这种成分；也就是说，那些观念在我们心里那样模糊，只是由于我们并不是十分完满的。因为很明显，说虚妄、不完满本身来自神，其不通并不亚于说真理、完满来自不是者。可是，如果不知道自己心里真实的东西是来自一个完满的、无限的是者的，尽管我们的观念清楚分明，我们还是没有理由确信这些观念具有真实这一完满品质的。

我们认识了神和灵魂、从而确定了那条规则之后，就很容易明白，我们睡着时想象出来的那些梦想，绝不能使我们怀疑自己醒时的思想不真。因为即使在睡着的时候也可以出现非常清楚的观念，例如几何学家就可以在梦中发现新的证明，人尽管在做梦，观念并不因此

就不是真的；我们梦中最常犯的错误是用外部感官的那种方式表现各式各样的对象，这也不坏，可以引起我们对感性观念的真实性发生怀疑，因为这类观念在我们醒时也常常欺骗我们，例如黄疸病人就觉得什么都是黄的，距离很远的星星或其他形体在我们眼里就显得比实际上小得多。总之，不管醒时睡时，我们都只能听信自己理性提供的明证。请注意我说的是理性，并不是想象，也不是感官。例如，我们虽然十分清楚地看见太阳，却不能因此断定太阳就像我们看见的那么大；我们可以非常分明地想象到狮子脑袋接在羊身子上，却不能就此推出世界上真有一个四不像〔10〕。因为理性并没有向我们发出指示，说我们这样看到或想象到的就是真相。可是它却明白地指示我们：我们的一切观念或看法都应当有点真实的基础，因为神是十分完满、十分真实的，绝不可能把毫无真实性的观念放到我们心里来。然而在睡着的时候，我们的想象虽然有时跟醒时一样生动鲜明，甚至更加鲜明，我们的推理却绝没有醒时那么明确，那么完备，所以理性又指示我们：我们的思想不可能全都是真实的，因为我们并不是十分完满的；真实的思想一定要到醒时的思想里去找，不能到梦里去找。

注　释

〔1〕 Je pense, donc je suis （拉丁译文作Ego cogito, ergo sum。一般简称为笛卡尔的cogito），我国旧译为："我思故我在"。这样译，是把法文的je suis理解为"我存在"，再把现代汉语的"我存在"换成古代汉语的"我在"。但是这个"在"字读者一般了解为"在场"或"未死"的意思，而作者却将suis（sum）说成"是个东西"、"是个本体"。因此译文所表达的意思不完全符合作者的原意。

这种不符合是中西语言不同、因而思想不同造成的。西方语言（包括法语以至拉丁语、希腊语）的动词"是"字一般用作系词，但本来是实质动词，原意为"起作用"，再加上表语说明起什么作用，于是成了系词。中国的上古汉语本来不用系词，以后发展出系词"是"，用法与西方的系词相当，但没有实质动词的意义。笛卡尔所说的"我是"，如果把"是"理解为系词，缺少表语，当然没有意义，但他指的是"起作用"，即实质动词的意义。

“是”的这个意义在西方哲学上很重要，从巴门尼德起，经过亚里士多德，都讲τὸ ὄν这个范畴，笛卡尔讲“我是”正是这个传统的发展。但是在中世纪讨论“神是”问题时，为了生动，将这个根本范畴加以具体化，描述成在时间空间中的“是”，即所谓“存在”（existentia）。笛卡尔也继承了这个传统，所以他也说“是或存在”。“存在”是“是”的一种，“是”是“存在”的根本，所以二者相通，但不相等；直到现代，主要的哲学范畴还是“是”，如黑格尔就是这样，今天的存在主义者海德格尔和萨特还是这样。因此笛卡尔的“是”不能改为“存在”。

但是现代汉语的“是”字没有“起作用”的意思，需要加以规定，给它加上这个意义。请读者将“我是”的“是”字读重音，示别于可以读轻音的系词“是”。

〔2〕 le corps，指我的身体。

〔3〕 即我不起作用，没有我。

〔4〕 la substance，指为别的东西所依赖的根本，它有属性，属性不能没有它。这个范畴创于亚里士多德，称为οὐσία，指“是”的根本。拉丁文译为substantia，原意为底子、撑子。我国旧译为“实体”，应补上“根本”的意思。

〔5〕 l'essence，指一样东西之所是。

〔6〕 l'être，指起作用者，这里指神。

〔7〕 l'être，指起作用者，这里指神。

〔8〕 l'entendement（拉丁文作intellectus），指理解力，即知性。

〔9〕 le néant（拉丁文作nihil），指是者的反面。

〔10〕 希腊神话中想象的怪兽，名叫chimère，狮头、羊身、龙尾、吐火。

第五部分

我从上面那些基本原理推出了整整一系列其他的真理，很乐意在这里从头到尾说给大家听听。可是要这样做现在就需要谈许多问题，那些问题学者们还在争论，我又不想跟他们纠缠，所以我想最好还是不那么做，只是大致说一说那些真理是怎么一回事，让高明的人看看有没有必要给大家细讲。我一直坚持自己已经下定的那个决心，除了刚才用来证明神和灵魂存在的那一条原理以外绝不设定任何原理，任何一种看法，只要我觉得它清楚可靠的程度比不上几何学家已往的证明，就绝不把它当作真的接受；可是我敢大胆地说，我不仅找到窍门在很短的时间内满意地弄清了哲学上经常讨论的一切主要难题，而且摸出了若干规律，它们是由神牢牢地树立在自然界的，神又把它们的概念深深地印在我们的灵魂里面。所以我们经过充分反省之后就会毫不犹疑地相信，世界上的万事万物无不严格遵守这些规律。我再进一步观察，看到这些规律是联成一气的，因此我认为自己已经发现了许多非常有用、非常重要的真理，胜过我从前学过的一切，甚至超过我从前希望学到的一切。

我写过一部论著[1]，试图说明这些真理的主要部分，由于某种顾虑[2]，没有把它发表；大家不知道那部书讲的是什么内容，所以我只好在这里给它作一个内容提要。那部书的论述对象是各种物质性的东西的本性。我在动手写它之前，曾经打算把这一方面我认为知道的东西统统写进去。然而，画家是不能在一个平面上把立体的各方面同等地表现出来的，只有从其中选择一个主要方面正对着光线，把其他的方面都放在背阴处，使人们看正面的时候可以附带看到侧面。同样情形，我的论述里也无法包罗我的全部思想，所以我只用较大的篇幅表达我对光的理解，然后附带讲一讲太阳和恒星，因为光几乎全部是从那里发出来的；再讲一讲天宇，因为它是传导光的；再讲一讲行星、彗星和地球，因为它们是反射光的；再专门讲一讲地球上的各种物体，因为它们有的是有色的，有的是透明的，有的是发光的；最后讲一讲人，因为他是这些东西的观察者。为了把这一切往背阴的那边

挪挪，以便比较自由地说出我自己的判断，而不必对学者们所接受的看法表示赞成或反对，我甚至于决定抛开我们这个世界，也就是说，假定现在神在想象的空间里某个地方创造出一团物质，足够构成这个世界，再把这团物质的各部分乱七八糟地搅和在一起，混淆得跟诗人所能设想的一样，然后不再做别的事情，只是向自然界提供通常的协助[3]让它遵照他所建立的规律活动，看看会发生什么事情。于是我就首先描述这个物质，力求说明：除了刚才说过的神和灵魂的本性以外，世界上的任何东西，在我看来都没有物质的本性那样清楚，那样容易了解。因为我甚至明确地设定：物质里并没有经院学者们所争论那些"形式"或"性质"，[4]其中的一切都是我们的灵魂本来就认识的，谁也不能假装不知道。然后我就说明有哪些自然规律，我并不依靠任何别的原理，只是根据神的无限完满进行推理，力求对那些可以置疑的规律作出证明，说明它们的确是自然规律，即便神创造了许多世界，也没有一个世界不遵守它们。接着我又证明，这团混沌中的绝大部分物质必定按照这些规律以一定的方式自行安排调整，形成与我们的天宇相似的东西，它的某些部分则构成一个地球、若干行星和彗星，另一些部分则构成一个太阳、若干恒星。在这个地方我进而讨论光这个主题，用很大的篇幅说明光是什么，以及它如何必定在太阳和恒星里出现，又从那里出发在一瞬间穿过天宇中的广大空间，并且从行星和彗星上向地球反射。我又作了许多补充，说明那些天宇和星球的质地、位置、运动和各种性质，我想说了这些就足可以表明我们这个世界上的天宇和星球也应当跟我所描述的那个世界上的一模一样，至少可以一样。往下我就特别讲一讲地球，具体地说明：虽然我已经明确设定神并没有把重量放进构成地球的物质，地球上的各部分仍然丝毫不差地引向地心；地面上既然有水和空气，那么，天宇和星辰的构造，主要是月球的构造，就不能不在那里引起潮汐，在各方面都跟我们在海里见到的一样，此外还引起一种洋流和气流，从东到西，跟我们在热带地方见到的一样；何以山脉、海洋、泉水、河流能在地球上自然形成，矿物能在那里的矿山上产生，植物能在那里的原野上长出，各式各样的所谓混合物或组合物能在那里造成。由于我发现除了星球之外世界上只有火产生光，所以我撇开其他现象专门下工夫详细说明那些与火有关的事情，指出火是怎么产生的，怎么维持的，何以有时候有热无光，有时候有光无热；它何以能够在不同的物体上引出

不同的颜色以及不同的其他性质；它何以把某些东西烧化，把另一些东西烧硬；它何以能烧掉几乎所有的东西，把它们烧成灰和烟；以及它如何能单凭猛烧把那些灰烬烧成玻璃。这种从灰烬到玻璃的转化我觉得跟自然界发生的其他各种转化一样奇妙，所以我特别乐意描述它。

尽管这样，我还不想就此得出结论说：这个世界就是照我说的那种方式创造出来的，因为也很可能神当初一下就把它弄成了定型。可是确确实实，神学家们也一致公认，神现在保持世界的行动就是他当初创造世界的那个行动。既然如此，即便神当初给予世界的形式只是混沌一团，只要神建立了自然规律，向世界提供协助，使它照常活动，我们还是满可以相信：单凭这一点，各种纯粹物质性的东西是能够逐渐变成我们现在看到的这个样子的，这跟创世奇迹并不冲突；而且，把它们看成以这种方式逐渐形成，要比看成一次定型更容易掌握它们的本性。

描述了无生命的物体和植物之后，我就进而描述动物，特别是人。[5]可是我这方面的知识不够，不能用上面那种格式来讲，也就是说，不能用原因来证明结果，说不出自然界是用什么种子、以什么方式产生出这类东西的。所以我姑且假定神造了一个人的身体[6]，不论在肢体的外形上，还是在器官的内部构造上，都跟我们每个人的完全一样，采用的材料就是我所描述的那种物质，一开头并没有放进一个理性灵魂，也没有放进什么别的东西代替生长灵魂或感觉灵魂[7]，只不过在他的心脏里点了一把上面说过的那种无光之火；这种火的本性，我想同那些使湿草堆发热、使葡萄酿成新酒的火是一样的。因为点着那把火之后那个身体里就可以产生各种机能。我仔细检查，发现只要我们不思想，因而不触动灵魂这个与形体分立的部分（上面已经说过，灵魂的本性只是思想），我们身上所能产生的也就恰恰是那些机能，这一方面可以说无理性的动物跟我们是一样的，可是我却不能因此在那个身体里找到什么依靠思想的、纯粹属于我们的机能；后来我假定神创造了一个理性灵魂，用我描述的那种特定的方式把它结合到那个身体上，我就在其中发现这类机能了。

为了使大家明白我在那部书里是怎样讨论这个问题的，我要在这里说明一下心脏和动脉的运动，因为这是动物身上可以观察到的最基本、最一般的运动，知道了它就很容易知道对其他各种运动应当怎样

看。为了使大家比较容易了解我的说明，我要请不熟悉解剖的人费点力气，在读我的说明之前先切开一个有肺大动物的心脏放在面前（因为它的各部分都很像人的心脏），看看其中的两个心舍或心腔[8]：先看右边的一个，有两根粗管子连在上面，一根是腔静脉[9]，这是主要的贮血器，好像树干，体内其他静脉都是它的分支；另一根是动静脉[10]，这个名字取得不好，因为他实际上是一根动脉，以心脏为出发点，然后形成许多分支，布满两肺。再看左边一个心腔，也同样有两根管子连着，跟上面说的两根同样粗，或者更粗，一根是静动脉[11]，这个名字也取得不好，因为它只是一根静脉，来自两肺，在肺里有许多分支，跟动静脉的分支交织在一起，又跟气管的分支交织在一起，空气是通过气管吸进来的；另外一根管子是大动脉，从心脏通出去，把分支通到全身各处。我还要请大家看一看十一片小皮膜，好像十一座小门，管着这两个心腔上四个口子的启闭：三片在腔静脉的入口，装配得完全不妨碍其中的血液流入右腔，却正好使血液不能从心脏往外流；三片在动静脉的入口，装配得正好相反，只容许右腔里的血液流到肺里，不容许肺里的血液往回流；另外两片在静动脉的入口，许可血液从肺里往左腔流，不许它往回倒；还有三片在大动脉的入口，容许血液从心脏流出，不许它往心脏回流。这些皮膜的数目也很自然，用不着再找什么别的理由来解释，因为静动脉位置特殊，口子是椭圆的，两片就能闭拢。另外三个口子是圆的，要有三片才能闭拢。此外我还要请大家注意，大动脉和动静脉的组织要比静动脉和腔静脉坚硬得多、结实得多，静动脉和腔静脉进入心脏前扩大成两个囊形，称为心耳，是跟心脏一样的肌肉构成的；心脏里的温度总是高于身体的任何部分；这种温度可以使流入心脏的血滴立刻膨胀扩张，就像我们把各种液体滴入高温容器时通常见到的那样。

注意到这几点之后，我就用不着说出什么别的理由来解释心脏的运动了。要知道，那两个心腔没有充满血液的时候，血液必然要从腔静脉流入右腔，从静动脉流入左腔，因为这两条血管是经常充满血液的，这时它们朝心脏开的口子又闭不住；可是一流进两滴血，一个心腔一滴，由于进口开得很大，后面的血管又充满血液，血滴必然很大，遇到高温就立刻变稀膨胀，这样一来，就把整个心脏撑大，把那两条血管入口上的五扇小门推得闭拢，堵死了来路，心脏里的血液就不再增多；这两滴血继续稀化，越变越稀，就把另外两条血管口上的

六扇小门推开，打通了去路，这样一来，就几乎在撑大心脏的同时把动静脉和大动脉的一切分支全都撑大了；然后心脏就立刻收缩，这两条动脉也跟着收缩，因为流进来的血液在那里冷却了，于是那里的六扇小门重新闭拢，腔静脉和静动脉上的五扇小门重新打开，放进另外两滴血，这两滴血又把心脏和动脉撑大，跟前两滴完全一样；由于流入心脏的血液先经过那两个称为心耳的囊，所以心耳的运动是与心脏的运动正好相反的，心脏舒张的时候心耳就收缩。由于有一些人不明白数学证明的力量，不善于判别真正的推理和似是而非的推理，很可能不作调查研究就贸然否定以上的说法，我愿意提醒他们：我刚才说明的心脏运动，是由那种可以用眼睛在心脏里看到的器官结构必然引起的，是由那种可以用手指在心脏里摸到的温度必然引起的，是由那种可以凭经验认识到的血液本性必然引起的，正如时钟的运动是由钟摆和齿轮的力量、位置、形状必然引起的一样。

如果有人问：静脉里的血液既然继续不断地流入心脏，怎么不会流干？既然血液通过心脏都流进了动脉，动脉怎么不会灌满？我对这个问题的答复，无非就是一位英国医生〔12〕已经写过的那些。他应当受到表扬，因为他在这方面打破了闷葫芦，第一个告诉我们：在动脉的末梢上有许多细微的通道，经过这些通道，从心脏流来的血液就进入静脉的毛细分支，再重新流向心脏，它的行程只是一个永远不停的循环。所以说，他用外科医生的通常经验作了非常充分的证明：外科医生切开臂部静脉放血的时候，如果在切口上方把手臂不松不紧地捆住，血液就出得比不捆多；如果捆在切口下方靠手一边，或者在上方捆得太紧，情况就完全相反。因为很明显，在上方不紧不松地捆住可以阻止手臂里已有的血液通过静脉回到心脏，并不妨碍血液通过动脉不断地从心脏回到手臂，这是因为动脉的位置在静脉底下，管壁又比较硬，不容易压扁，从心脏向手臂流的动脉血力量又大于从手臂流回心脏的静脉血；这血既然通过一根静脉上的切口从手臂里往外流，那就必定有一些通道位于捆扎处的下方，也就是说，靠近手臂的末端，血液可以从动脉通过那些通道来到切口。他还对他的血液流程学说作了一个非常充分的说明，根据是：有好些细小的皮膜沿着静脉装配在不同的地点，使静脉中的血液不能从身体的中枢往末端流，只能从末端流回心脏；此外还有一个实验表明，身体里的全部血液，只要切开一根动脉，就会在很短的时间内流光，虽然这根动脉是在离心脏很近

处紧紧结扎住的，切口在心脏与结扎点之间，使我们不至于想象到流出的血液是从别处来的。

可是还有许多别的情况证明，血液运动的真正原因是我所说的那一种。首先，我们看到静脉血与动脉血有差别，这只能是由于血液经过心脏变稀了，可以说汽化了，它刚流出心脏不久、处在动脉里的时候，与它进入心脏以前不久、处在静脉里的时候相比，要更精细、更活跃、更热；而且，如果仔细观察，还可以发现这种差别只是在靠近心脏的地方表现得很显著，在离开心脏很远的地方就不那么显著了。其次，动静脉和大动脉的管壁很硬，这就充分表明，血液对这两条血管的冲击要比对静脉的冲击更有力；心脏左腔和大动脉之所以比右腔和静动脉宽大，只是由于静动脉里的血液通过心脏后仅仅在肺里待过，要比刚从腔静脉里的血液更精细，稀化得更厉害、更迅速。医生之所以能够切脉诊断，只是由于他知道，血液的性质改变了，心脏温度使血液稀化的强度和速度就会发生变化。如果我们研究心脏的温度是怎样传到其他肢体上去的，那就必须承认这是凭借血液，血液经过心脏变热，再从那里带着温度流到全身；因此，如果把身体上某个部分的血弄掉，那个部分也就变凉了；心脏尽管烫得像一块烧红的铁，如果不把新的血液不断输送到手脚上去，还是不足以使手脚变热的。我们又由此认识到，呼吸的真正用途就在于往肺里运送足够的新鲜空气，血液在心脏里已经稀化成为蒸汽，从右腔进入两肺，遇到空气就浓缩起来，重新变成血液，然后回到左腔，这样才能给那里的火当燃料。[13] 这是很可靠的，因为我们看到，没有肺的动物心脏就只有一个腔；胎儿在母腹中不能用肺，腔静脉的血液就通过一个口子流入左心腔，又从动静脉通过一根管子流入大动脉，并不经过肺。此外，消化之所以能在胃里进行，只是由于心脏通过动脉把温度输送到胃里，同时还送去一些流动性较大的血液分子，帮助分解吃进的肉食。如果考虑到血液反复经过心脏化为蒸汽每天大约不下一二百次，那就很容易了解那种使肉食浆汁转化为血液的作用了。我们也不用举出什么别的情况来说明营养是怎么一回事，各种不同的体液是怎样产生的，只需要说：血液稀化时带着一股力量，从心脏向动脉的末梢推进，在达到各个器官的时候，血液中的某些分子就在那里停留下来，把器官中的一些分子赶跑，取而代之；由于遇到的孔隙位置不同、形状不同、大小不同，所以有一些血液分子钻得进，有一些钻不进去，就像一些

型号不同的筛子，打着各式各样的眼，可以把不同种类的谷粒分开一样。最后是这一切中间最值得注意的一种现象，即元气[14]的产生：元气好像一股非常精细的风，更像一团非常纯净、非常活跃的火，不断地、大量地从心脏向大脑上升，从大脑通过神经钻进肌肉，使一切肢体运动；这就用不着再设想什么别的原因来说明，为什么那些最灵活、最敏锐的血液分子最适宜于构成元气，只往大脑里钻，不往别处去，这只是因为从心脏输送它们到大脑去的动脉是最直的，只是因为按照机械学的规律（自然界的规律也是一样），如果有好多东西同时往一处挤，那里又没有足够的地方把它们都容下（那些血液分子从左心腔往大脑挤的情况就是这样），有力的就必定把软弱的、不灵活的挤到一边，独占鳌头。

我在曾经打算发表的那部论著里对这一切作了相当详细的说明。接着我又在那部书里指出：人身上的神经和肌肉一定要构造成什么样子，其中的元气才能够使肢体运动，就像我们见到的那样，脑袋砍下之后不久，尽管已经不是活的，还在动来动去，乱啃地皮；大脑里一定要发生什么样的变化，才能使人清醒、睡眠和做梦；光亮、声音、香气、滋味、温度以及属于外界对象的性质，怎样能够通过感官在大脑里印上各种不同的观念；饥渴等等内心感受又怎样能够把它们的观念送进大脑；通觉[15]怎样接纳这些观念，记忆怎样保存这些观念，幻想怎样能够把这些观念改头换面、张冠李戴拼凑成新的观念，并且用这样的办法把元气布置在肌肉里，使这个身体上的肢体做出各式各样的动作，既有关于感官对象方面的，也有关于内心感受方面的，就像我们的肢体那样，没有意志指挥也能动作。在我们看来这是一点都不奇怪的，我们知道人的技巧可以做出各式各样的自动机，即自己动作的机器，用的只是几个零件，与动物身上的大量骨骼、肌肉、神经、动脉、静脉等等相比，实在很少很少，所以我们把这个身体看成一台神造的机器，[16]安排得十分巧妙，做出的动作十分惊人，人所能发明的任何机器都不能与它相比。讲到了这里，我又特意停下来指出：如果有那么一些机器，其部件的外形跟猴子或某种无理性动物一模一样，我们是根本无法知道它们的本性与这些动物有什么不同的；可是如果有一些机器跟我们的身体一模一样，并且尽可能不走样地模仿着我们的动作，我们还是有两条非常可靠的标准，可以用来判明它们并不因此就是真正的人。第一条是：它们绝不能像我们这样使用语

言，或者使用其他由语言构成的讯号，向别人表达自己的思想。因为我们完全可以设想一台机器，构造得能够吐出几个字来，甚至能够吐出某些字来回答我们扳动它的某些部件的身体动作，例如在某处一按它就说出我们要它说的要求，在另一处一按它就喊痛之类，可是它绝不能把这些字排成别的样式适当地回答人家向它说的意思，而这是最愚蠢的人都能办到的。第二条是：那些机器虽然可以做许多事情，做得跟我们每个人一样好，甚至更好，却绝不能做别的事情。从这一点可以看出，它们的活动所依靠的并不是认识，而只是它们的部件结构；因为理性是万能的工具，可以用于一切场合，那些部件则不然，一种特殊结构只能做一种特殊动作。由此可见，一台机器实际上绝不可能有那么多的部件使它在生活上的各种场合全都应付裕如，跟我们依靠理性行事一样。而且，依靠这两条标准我们还可以认识人跟禽兽的区别。因为我们不能不密切注意到：人不管多么鲁钝、多么愚笨，连白痴也不例外，总能把不同的字眼排在一起编成一些话，用来向别人表达自己的思想；可是其他的动物相反，不管多么完满，多么得天独厚，全都不能这样做。这并不是由于它们缺少器官，因为我们知道，八哥和鹦鹉都能像我们这样吐字，却不能像我们这样说话，也就是说，不能证明它们说的是心里的意思；可是先天聋哑的人则不然，他们缺少跟别人说话的器官，在这一点上跟禽兽一样，甚至不如禽兽，却总是自己创造出一些手势把心里的意思传达给那些跟他们常在一起并且有空学习他们这种语言的人。这就证明禽兽并非只是理性不如人，而是根本没有理性，因为学会说话是用不着多少理性的；我们虽然看到那些同种的动物也跟人一样彼此能力不齐，有比较容易训练的，有比较笨的，可是最完满的猴子或鹦鹉在学话方面却比不上最笨的小孩，连精神失常的小孩都比不上；如果不是动物的灵魂在本性上跟我们完全不同，这是无法想象的。我们绝不能把语言与表现感情的自然动作混为一谈，那些动作动物是可以模仿的，机器也同样可以模仿；我们也不能像某些古人那样，认为禽兽也有语言，只是我们听不懂。因为如果真是这样，禽兽既然有许多器官跟我们相似，它们就能够向我们表达思想，如同向它们的同类表达一样了。还有一件事非常值得注意，这就是：虽然有许多动物在它们的某些活动上表现得比我们灵巧，可是我们看到，尽管如此，这些动物在许多别的事情上却并不灵巧：它们做得比我们好并不证明它们有心思；因为它们假如有就

会比我们任何人都强，就会在一切其他事情上做得都好；可是它们并没有心思，是它们身上器官装配的本性起的作用：正如我们看到一架时钟由齿轮和发条组成，就能指示钟点、衡量时间，做得比我们这些非常审慎的人还要准确。

这以后我还描述了理性灵魂，表明它绝不能来自物质的力量，跟我所说的其他事情一样，正好相反，它显然应当是神创造出来的；我们不能光说它住在人的身体里面，就像舵手住在船上似的，否则就不能使身体上的肢体运动，那是不够的，它必须更加紧密地与身体联成一气，才能在运动以外还有同我们一样的感情和欲望，这才构成一个真正的人。然后，我在这里对灵魂问题稍微多谈几句，因为这是最重要的一个问题。要知道，无神论的错误我在上面大概已经驳斥得差不多了，可是此外还有一种错误，最能使不坚定的人离开道德正路，就是以为禽兽的灵魂跟我们的灵魂本性相同，因而以为我们跟苍蝇、蚂蚁一样，对身后的事情没有什么可畏惧的，也没有什么可希望的；反过来，知道我们的灵魂跟禽兽的灵魂大不相同，也就更加明白地了解，为什么我们的灵魂具有一种完全不依赖身体的本性，因而绝不会与身体同死；然后，既然看不到什么别的原因使它毁灭，也就很自然地由此得出结论，断定它是不会死的了。

注　释

〔1〕 书名《论世界，或论光》，作者生前没有发表，1664年才由Clerselier编辑出版，现在编入Paul和Tannery编的《笛卡尔集》第十一卷中。这部书的主要论点是发挥哥白尼的地球运动说。

〔2〕 当时的罗马教会镇压主张地球运动的人，1600年烧死了布鲁诺，1633年又将伽利略逮捕。作者害怕自己因发表这一学说而遭迫害。

〔3〕 经院哲学认为神创造了世界之后就给予它两种协助，一种是“通常的协助”，即让自然界遵照神所创立的规律活动，以维持世界不返回创世前的乌有状态，保持不灭；另一种是“非常的协助”，即以奇迹代替自然规律，干预自然进程。笛卡尔在这里是借用经院哲学的说法为他自己的学说服务。

〔4〕 经院哲学用所谓“本体的形式”、“实在的性质”来说明形体的活动，笛卡尔以为无此必要，用物质的伸张和运动就能说明。

〔5〕 指作者所写的《论人以及胚胎的形成》。

〔6〕 即作为人的身体的形体。

〔7〕 把灵魂分为理性灵魂和生长灵魂（即感觉灵魂）是亚里士多德的分法，也为经院哲学所采纳，笛卡尔在这里采用了经院中的名词。

〔8〕 旧解剖学名词，指今天所谓心房和心室合在一起。

〔9〕 即大静脉。

〔10〕 vena arteriosa，今名arteria pulmonalis（肺静脉）。

〔11〕 arteria venosa，今名vena pulmonalis（肺动脉）。

〔12〕 指威廉·哈维（William Harvey，1578—1657），他根据实验发现人并不只是革囊盛血，而是血液通过心脏不断循环的。

〔13〕 笛卡尔的时代还不知道燃烧是由于氧化，这要等到他以后的拉瓦锡（Lavoisier，1743—1794）才发现。

〔14〕 les esprits animaux，直译可作“生命的精髓”，是经院哲学的一种虚构。笛卡尔借用这个名词表示一种血液的精华，是物质性的，但这个设想也从未得到证实。这个名词我国旧译为“动物精神”，是误以为esprit指精神，其实这个字的拉丁文原形spiritus是指物质性的风或酒精之类。

〔15〕 snes commun（拉丁文作sensus communis），经院哲学用语，指一种感性的综合官能，或感性意识。不可误解为“常识”。

〔16〕 可以参考同代人拉美特利（1709—1751）在《人是机器》中的说法。

第六部分

三年前我写完了那部包含这些内容的论著，刚刚着手修改、准备付印的时候，听说有一些权威人士对某某人新近发表的一种物理学见解[1]进行了谴责。那些人士是我非常重视的，他们的权威对我的行为有很大影响，正如我自己的理性对我的思想起支配作用一样。至于那种见解，虽说我自己不一定主张它，可是确确实实，在他们提出谴责之前，我并没有在其中看出什么问题，认为危害宗教、危害国家。因此，如果理性认为可以接受，我是不会拒绝把它写在书里的。这件事使我感到惶恐，因为在我的见解当中也同样可以找出某一点是我弄错了的，虽然我一贯小心谨慎。任何新的看法，只要我没有得到非常可靠的证明，总是不予置信，任何意见，只要有可能对人家不利，总是不肯下笔。这已经足以使我改变原来的决定，不再发表我的那些见解。因为我以前决定发表时所持的理由虽然非常有力，我的性格却总是使我厌恶以著书为业，它使我找到不少别的理由来为自己改变主意辩解。这些理由无论从哪方面看都很值得注意，所以不但我有兴趣在这里说一说，大概读者也会有兴趣听一听。

我对于自己心灵的产物素来不很重视；多年以来，我使用我的那种方法并没有得到什么别的收获，只不过满意地解决了一些思辨之学方面的难题，再就是努力按照那种方法教给我的道理好好做人，一直没有想到自己有著书立说的必要。因为我感到，在为人处世方面人人都有非常强烈的主见，如果容许每一个人都像奉天承运、治理万民的君主那样，都像得天独厚、满腔热忱的先知那样，从事移风易俗的工作，那就会人人动手，个个争先，都成为社会改革家了；我的想法固然令我自己十分满意，我相信别人也有想法，他们的想法大概更能使他们满意。可是，等到我在物理方面获得了一些普遍的看法、并且试用于各种难题的时候，我立刻看出这些看法用途很广，跟流行的原理大不相同。因此我认为，如果秘而不宣，那就严重地违犯了社会公律，不是贡献自己的一切为人人谋福利了；因为这些看法使我见到，我们有可能取得一些对人生非常有益的知识，我们可以撇开经院中讲

授的那种思辨哲学，凭着这些看法发现一种实践哲学，把火、水、空气、星辰、天宇以及周围一切物体的力量和作用认识得一清二楚，就像熟知什么匠人做什么活一样，然后就可以因势利导，充分利用这些力量，成为支配自然界的主人翁了。我们可以指望的，不仅是数不清的技术，使我们毫不费力地享受地球上的各种矿产、各种便利，最主要的是保护健康。健康当然是人生最重要的一种幸福，也是其他一切幸福的基础，因为人的精神在很大程度上是取决于身体器官的气质和状况的。如果可以找到一种办法使每一个人都比现在更聪明、更能干，我认为应当到医学里去找。在现今的医学当中有显著疗效的成分确实很少，可是我毫无轻视医学的意思。我深信：任何一个人，包括医务人员在内，都不会不承认，医学上已经知道的东西，与尚待研究的东西相比，可以说几乎等于零；如果我们充分认识了各种疾病的原因，充分认识了自然界向我们提供的一切药物，我们是可以免除无数种身体疾病和精神疾病，甚至可以免除衰老，延年益寿的。我自己已经打定主意要把毕生精力用来寻求一门非常必要的学问，并且已经摸到了一条途径，觉得非常可靠，只要照着走，必定可以万无一失地把它找到；只是受到两方面的阻碍，一是生命短促，二是经验不足。所以我认为，要排除这两重障碍，最好的办法就是把自己所发现的一点东西毫无保留地、原原本本地告诉大家，请求有志之士继续努力，更进一步，按照各人的倾向和努力从事必要的实验，把自己获得的经验再告诉大家，代代相传，使后人能够接过前人的火炬前进，把多数人的生命和成绩汇合在一起，这样，我们群策群力，就可以大有作为，远非个人单干所能比。

关于经验，我还注意到一件事，就是认识越进步越需要经验。我们刚开始研究的时候，宁可采用那些举目可见、尽人皆知的经验；但要略加思考，不必好高骛远，追求罕见的冷僻经验。这样做是因为我们还不认识最通常的原因，遇见罕见的经验每每会上当，而且那种经验所依靠的条件几乎总是很特殊、很琐屑的，很不容易看出来。我在这方面采取了以下的步骤：首先，我一般地考察世界上所有的一切，以及能够有的一切，设法找出它们的本原或根本原因，为了这个目的，我不考虑别的，只考虑它们是神一手创造出来的，不从别处寻找，只发掘我们灵魂深处固有的真理萌芽，从其中抽绎出这些原因。跟着我就细看，根据这些原因可以推出哪些第一步的、最通常的结

果；我觉得这样做已经发现了天宇、星辰、地球，甚至于发现了地球上的水、空气、火、矿物之类，这都是最普通、最简单的东西，因此也最容易认识。然后我就想再往下推，推出更特殊的东西，这时候我面前出现了很多形形色色的事物，使我感到在地球上现存的物种以外还有数不清的其他物种，如果神的意志要把它们放在地球上供我们使用的话，也可能在地球上存在过，单凭人的思想实在分不清哪是现存的，哪是可能存在过的，所以只有通过结果往上追溯原因，只有进行许多特殊的实验。这以后，我又用我的心灵进行复查，我敢大胆地说，凡是曾经在我的感官面前出现的事物，我发现没有一样不能用我找出的那些本原相当方便地加以说明。可是我也必须承认，自然界的势力是非常之大、非常之广的，那些本原是非常简单、非常一般的。因此我发现，几乎任何一个特殊结果，开头我都觉得可以用许多不同的方式从那些原因推出来，我通常遇到的最大困难就是不能决定它究竟依靠其中的哪一种方式；为了解除这个困难，我认为没有别的好办法，只有安排一套实验，根据实验结果不同来决定该用哪一种方式来解释。到了这一步，我觉得我已经很清楚地看到，我们应当从什么角度进行大部分实验，才能达到这个目的；可是我也同样看到，这些实验非常繁重，数量非常庞大，我只有两只手，只有那么一点收入，纵然再多十倍，也无法把它们做完；因此，我在认识自然方面能有多大进展，就看我今后能有条件做多少实验。我写那部论著就是打算使大家了解这一点，并且明白指出这样做可以给大家带来很大好处，所以我要求一切有志为人群谋福利的人，也就是那些并非沽名钓誉、亦非徒托虚名的真君子，把他们已经做出的实验告诉我，并且帮助我研究如何进行新的实验。

可是从那时起又有另外一些理由使我改变了看法，觉得我应当实实在在地继续写下去。凡是我认为有几分重要的东西，只要我发现了它的实况，就把它原原本本地写出来，而且要仔仔细细地写，就像准备付印一样。这样做可以尽量反复推敲，因为准备给大家看的东西写得总是比较过细，只给自己看的东西就马虎多了（常常有些东西我开始想的时候觉得很对，打算往纸上写的时候就觉得不对了）。同时也可以尽量为读者想想，写得明明白白。这样，如果我写的东西还有点价值的话，等我死后，得到它的人利用起来就比较方便了。可是我绝不能同意在我活着的时候出版，免得引起种种反驳、种种争辩，招来

无可奈何的毁誉，惹是生非，浪费我准备用于自学的宝贵时间。因为固然人人都应当尽力为他人谋福利，独善其身是毫无价值的；可是我们也不能目光短浅、只顾眼前，如果高瞻远瞩，放弃一些可能有益于今人的事情，去从事一些给子孙万代带来更大利益的工作，那也是很好的。其实我很愿意告诉大家，我忙到现在，只认识到很少一点东西，不知道的东西还很多很多。可是我并不泄气，认为很有希望，完全可以认识那些东西。因为在各门学问里逐渐发现真理很像开始发财，不用费多大气力就可以大有收获，不像过去穷的时候那样费好大劲也捞不到几文。我们也可以把寻求真理比作领兵打仗，实力通常总是随着胜利而雄厚的，吃了败仗要煞费苦心才能保住不垮，打了胜仗之后却不用费多大气力就能占领许多城池和大片地盘。我们努力克服妨碍我们认识真理的种种困难和错误，确实跟作战一样，在一个有点普遍性、有点重要性的问题上接受了错误的看法就是打败了仗，要恢复原有阵地就必须大费心机；可是在有了可靠的本原的时候不怎么费事就可以取得很大的进展。至于我，如果我过去在各门学问里发现了一些真理的话（我希望本书的内容可以表明我发现了一些），我可以说，这只是由于我克服了五六个主要困难的结果，也可以说是打了五六次胜仗。我还可以大胆地说，我认为只要再打两三次这样的胜仗，我的计划就可以全部实现；我现在年龄还不算很大，按照常理我还有足够的时间，完全可以达到这个目的。可是我觉得，越是希望好好利用今后的时间，就越应当精打细算，好好安排；如果发表我的物理学原理，那一定会惹出许多事情，耽误我的时间。因为尽管这些原理几乎每一条都十分明确，只要懂了就不能不相信，而且我认为没有一条不能加以证明，可是别人的意见是五花八门的，我这些原理不可能符合每个人的看法，所以我预料到一定会引起种种反驳，经常使我分心。

当然可以说，这种反驳还是有好处的，它可以使我知道自己的缺点；如果我有优点，通过反驳也可以使别人更深刻地理解它，况且群众可以比个人看得更广，他们从现在开始反驳，也就用他们自己的发明帮助了我。可是，尽管我承认自己是极容易弄错的，对自己心里最先出现的想法是几乎从来不相信的，我对别人的反驳还是有经验，这种经验告诉我，决不能指望从其中得到任何好处。因为我曾经多次受到批评，来源是各方面的，既有我认为是朋友的，也有某些我觉得对

我不好不坏的人，甚至于还有某些人我明知是怀有恶意和忌妒的，我的朋友由于偏袒没能看出的问题，他们都不遗余力地加以揭露；可是他们向我提出的反驳却几乎没有什么东西出乎我的意料，即或有，也只是些离题很远的细枝末节；所以说，我遇到的那些批评家在我看来几乎从来没有一个比我自己更严格、更公正。而且我也从来没有见到通过经院中进行的那种争辩发现过什么前所未知的真理；因为争辩的时候人人都想取胜，尽量利用貌似真实的理由吹嘘，很少权衡双方的道理，那些长期充当律师的人并不因此后来就是更好的法官。

传播我的思想也不会给别人带来很大的好处，因为我还没有把这些思想贯彻到底，还需要添加很多东西，然后才能用于实际。我觉得可以老老实实地说，如果有人能够把它贯彻到底的话，那就应该是我自己，而不是别人；这并不是说世界上只有我聪明，比我聪明万倍的人多得很，可是要想透彻理解、全面精通一样东西，跟别人学还不如自己发明。这是千真万确的，因为我曾经向一些非常聪明的人反复说明我的某些思想，他们听我讲的时候仿佛了解得很清楚，可是一复述就窜改得面目全非，令我再也不能承认这就是我的思想。我愿意乘这个机会请求后人注意，凡是未经我亲自发表的东西，千万不要听信道听途说，以为是我说出来的。有许多荒诞不经的说法被加到没有著作传下来的古代哲学家头上，我觉得是毫不足怪的。我并不因此就认为他们的思想很不合理，因为他们是当时最智慧的人，只不过被传统弄走了样而已。大家都知道，他们的门徒就几乎没有一个超过他们的；我敢说，现在的那批热烈追随亚里士多德的人〔2〕如果得到跟亚里士多德一样多的自然知识，就会觉得自己很幸运了，反正他们是绝不会得到更多的知识的。这种人好比藤萝一样，藤萝是绝不能爬得比自己依附的树更高的，而且常常在爬到树顶之后又往下爬，因为我觉得他们也是在走下坡路，就是说，他们如果不再钻研，学问也就江河日下，不如另外一批人，读完经典里明白说出的东西还不满足，又想出许多难题，要在字里行间搜索，找出祖师爷没有说的、甚至根本没有想到的解答。他们那种研究哲学的方式是非常适合才智十分平庸的人的，因为他们使用的范畴和原理含含糊糊，使他们能够放言高论，无所不谈，就像真的知道似的，并且能够为他们的全部说法辩护，对抗各种最巧妙、最灵活的说法，弄得人家无可奈何。他们这样做，我觉得好像一个瞎子，为了跟看得见的人打架不吃亏，就把人家拉到很黑

很黑的地窖底下去。可以说，我不肯发表我所用的那些哲学原理，对这种人是很有利的，因为那些原理非常简单，非常明确，我一发表就等于打开窗子，把阳光放进他们跑下去打架的那个地窖。就连那些最聪明的人也大可不必急于知道那些原理，因为如果他们要想知道怎样放言高论，无所不谈，赢得博学的名声，那很容易达到目的，只要守住貌似真实的道理就行了，这是在哪种对象里都找得到的，不用多费气力，不像寻求真理那样难。真理是只能在某些对象里一点一点发现的，如果要谈的是别的对象，那就要求我们坦白承认自己不知道。如果他们并不想装出无所不知的样子唬人，真想知道那么一点真理（那点真理当然是值得知道的），真想照着我那样的计划去做，那很好办，看看这篇谈话里说过的那些就行了，并不需要我再多说些什么。因为，如果他们能力很强，可以取得的成就比我大，那就更不用说，我认为已经发现的东西他们自己也一定可以发现。既然我的研究工作一贯循序渐进，尚待发现的东西自然比已经找到的东西更困难、更深奥，他们自己去发现它一定比跟我学更痛快；除此以外他们还可以养成一种习惯，先从简单的东西开始，然后一步一步进而探索比较困难的问题，这比我的全部教导对他们更有用。拿我自己来说，我相信，如果在幼年的时候人家就把我多年来没法加以证明的那些真理全部教给了我，学得一点都不费力，大概我是绝不会知道什么别的真理的，最低限度在寻求新的真理的时候绝不会总是那样熟练、那样得心应手的。总之，如果世界上有那么一种工作，由原班人马一直干到底不另换人可以完成得更好，那就是我所干的这一种。

可是，为了完成这种工作，需要进行一些实验，那些实验凭一个人的力量确实无法做完；一个人能够有效地使唤的只是自己的一双手，此外就只有找一些匠人或愿意受雇的人，利用他们希望得钱的心理，拿出这种最有效的办法，让他们严格按照规定完成任务。也可能有一些人出于好奇，或者想学点东西，自愿给他出力帮忙，可是这类人通常总是说的多、做的少，只是提出一些根本办不到的建议，其目的当然是以此为由，要他给自己讲解几个难题，至少也要恭维自己几句，应酬一番，作为报答，干这类事情就不能不耗费若干有用的时间。至于别人已经做出的实验，把它看成秘密的人是绝不会公开的，即便有人愿意告诉他一些，也多半内容驳杂，含有大量无用的枝节、多余的成分，很不容易辨认出真理来；而且他还会发现，由于实验者

竭力把结果描述得符合自己的原则，这些实验几乎全都被解释糟了，甚至弄得错误百出，即或有些实验对他有用，也必须花费时间挑选，实际上得不偿失。因此，假如世界上有那么一个人，大家确实知道他能够作出最伟大的发现，给公众带来莫大的利益，由于这个缘故，别人都千方百计地帮助他完成计划，依我看来，能帮得上他的也只限于提供经费，资助他进行必要的实验，再就是谁也不要打扰他、浪费他的时间。何况我这个人还没有那么大的魄力，不敢保证自己的贡献一定出乎寻常，也没有那么大的派头，不敢想象大家都应当很关心我的计划，我的人格也不是十分卑鄙，那些可以被人认为非分的照顾我是一样都不肯接受的。

这些顾虑加在一起使我三年来不愿发表手头的那部著作，甚至下定决心在我活着的时候决不发表任何带有纲领性的、可以让人们了解我的物理学原理的其他著作。可是从那时起又有另外两条理由使我不得不在这里拿出几个特殊的样品[3]，向大家大致说一说我的活动和计划。第一条理由是：如果不这样做，有些人知道我曾经有意出版几部著作，他们会以为我放弃出版是由于不可告人的原因；我虽然并不过分好名，甚至可以说厌恶荣誉，认为荣誉妨碍安静，安静最佳，可是也从来不想隐蔽自己的行为，好像犯了罪似的，也没有防范森严，不让人家知道自己，我认为那样做不但对不起自己，而且给自己带来一种不安，违反我所追求的精神上绝对安静；而且，我尽管始终采取漠然态度，既不求名也不求无名，还是不能不得到某种名声，所以我想还是应当尽力而为，至少要做到不得恶名。另外还有一条理由使我不得不写这本书，那就是：由于需要做的实验无穷无尽，我发现我的自学计划不得不一天一天推迟，如果没有别人帮助我是不可能完成的，所以我尽管没有那么大的派头，不敢指望大家都来大力参加我的事业，还是不愿意过分不尽责任，弄到死后留下骂名。人们总有一天会责备我太疏忽，没有让他们知道怎样才能帮助我完成计划，否则可以给他们留下许多更好的成果，我却没有做到。

我觉得不难选出一些题材，既不至于引起很大的争论，也不需要违背我的意愿过多地宣布我的原理，仍然可以很清楚地说明我在各门学问里能够做到什么，不能做到什么。这件工作做得成功与否，我自己没法说，也不能对自己的作品议论一番，堵塞别人的评论，我很乐意大家审查它。为了使大家有更多的机会审查，我请求有反对意见可

提的人通力协助，费心把意见寄给本书的出版者，我一得到他的通知就立刻把我的答复附到本书的新版里去，这样，读者可以同时看到两方面的话，就更容易判别是非了；因为我的答复绝不会很长，只要认识到错误，就痛痛快快承认；如果看不出什么错误，就简简单单说出我认为必要的话，为自己写的东西辩护，不添新的材料，以免越说越远，没完没了。

我在《折光学》和《大气现象学》开头处讲了一些东西，由于我把它们称为假设，似乎无意加以证明，初看可能有点奇怪，要有耐性把全篇仔细读完。我希望大家读完之后会感到满意，因为我觉得其中的推理都是联成一气的，前面的可以证明后面的，后面的又可以反过来证明前面的，也就是说，可以用原因证明结果，又可以反过来用结果证明原因。大家不要以为我这是犯了逻辑上所谓循环论证的毛病，因为经验告诉我们，这些结果大部分是非常可靠的，我根据一些原因把它们推演出来并不是以此证明它们实际存在，而是对它们作出说明，正好相反，那些原因是由它们来证明的。我把它们称为假设，只是为了让大家明白：我认为根据前面说过的那些基本原理是能够把它们推出来的，可是我决意不那么做，免得被某些聪明人钻空子；要知道，别人花二十年工夫想出来的东西只要告诉他们两三个字，他们就立刻以为自己在一天之内全都知道了；这种人越聪明、越机灵，就越容易犯错误，越不能发现真理，我要是作了那种推演，他们就会抓住把柄，认为那就是我的原理，在上面胡乱建立起狂妄的哲学来，弄得人家以为是我犯了错误。至于那些纯粹属于我的看法，我承认它们是新的，并不辩解，因为我相信大家看清了我的推理就会发现这些看法非常简单、非常合乎常识，同大家对这类问题所能采取的其他见解相比，并没有什么特别、什么奇怪；我也不吹嘘这是我的创见，不过我很自豪，我采取这些看法并不是由于别人这样说过，也不是由于别人没有这样说过，而只是由于理性这样说服了我。

如果匠人不能立刻把《折光学》里讲解的那种发明用于实际，我想绝不能就此便说那种发明很糟，因为一定要有熟练的技巧，才能把我所描述的那些机械制造出来、装配起来、做到毫无缺陷。如果一做就成，我觉得倒是一件怪事，不亚于一个人光凭一本好乐谱学了一天就会弹出一手好琵琶。我用本国的语言法文写这本书，没有用师长的语言拉丁文写，那是因为我觉得那些单凭自己干干净净的天然理性来

判断的人一定善于评判我的看法，胜过只信古书的人；至于那些把良知与学习结合起来的人，是我一心向往的公正评判者，我相信他们绝不会如此偏爱拉丁文，由于我用俗语说理就掩耳不听。

此外，我并不想在这里细谈自己希望将来在学术上作出哪些新贡献，也不想向大家提出任何没有把握办到的诺言，只想说一句话，就是我已经下定决心，把今后的时间专门用来求得一点自然知识，这点知识要踏踏实实，可以从其中推出一些规则供医学使用，比一向使用的那些规则更切实可靠；我的倾向使我绝不作任何其他打算，主要是不干那种对一些人有利、对另一些人有害的事情，假如迫于形势不得不这样做，我相信一定不会做好。因此我在这里郑重声明：我深知我这个人是没有办法在人世间飞黄腾达的，我对此也毫无兴趣，我永远感谢那些宽宏大量、让我自由自在地过闲散日子的人，并不希望有人给我尘世上的高官显位。

注　释

〔1〕 指伽利略的地球运行说。

〔2〕 指当时的经院学者，他们奉亚里士多德为圭臬。

〔3〕 指这篇谈话后面的三篇试探：《折光学》、《大气现象学》、《几何学》。

附录一

笔者写给本书译者的信，可以放在书前当序用[1]

先生：

您费心翻译我写的《原理》，译文这样明白，这样完美，我相信读法文译本的人会比读拉丁文原本的多，书的内容会得到读者的正确理解。我只担心这个书名会使许多读书太少、或者对哲学抱有消极成见的人望而却步，因为他们从别人那里学来的成见使他们不满意。这就使我想到，最好在书前加一篇序，向他们宣布本书有哪些内容，我写这本书抱着什么企图，以及读了它有什用处。可是我虽然理当写这篇序，因为我对那些事应该知道得比谁都清楚，我所能做的却仅限于给那些我以为该在这里讨论的要点作一个概述，至于让读者知道哪些事情您认为恰当，我要请您裁决。

我曾经想到首先要在那里说明哲学是什么，从一些最平常的事情说起，例如：哲学这个名词的意思是研究智慧，所谓智慧指的并不只是处事审慎，而是精通人能知道的一切事情，以处理生活、保持健康和发明各种技艺；这种知识要能够做到这样，必须是从一些根本原因推出来的。所以，要研究怎样取得这种知识，一个真正从事哲学研究的人应当首先研究这些根本原因，也就是本原[2]；而这些本原应当满足两个条件：第一个是要非常清楚，非常明显，人心一注意到它们就不能怀疑它们的真理性；另一个是要依靠它们才认识其他事物，就是说，离开其他事物能够认识它们，而不是反过来离开它们能够认识其他事物；这以后就该尽量努力，从这些本原推演出各种依靠它们的事物的知识，做到推演系列中没有一个环节不十分明显。确确实实，神是唯一完全智慧的，就是说，他对一切事物的真理性具有全部知识；可是我们可以说，人是有或多或少的智慧的，一视他们对那些最

重要的真理具有或多或少的知识而定。我相信这些话没有一点不是饱学之士们仍然不同意的。

我接着就请大家考虑这个哲学的用处，指出它既然遍及人心所能知道的一切，我们就该相信，只是它使我们有别于那些生番和蛮子，每一个民族的文明与开化，就是靠那里的人哲学研究得好，因此一个国家最大的好事就是拥有真正的哲学家。此外，对于每一个单个的人来说，不仅跟进行这种研究的人生活在一起是有益的，自己亲身从事研究更是好到不知多少倍；毫无疑问，用自己的眼睛指导自己的行动，以及用这种办法去享受颜色的美，享受光明，要比闭着两眼听别人指点好得多；不过听从别人指引比起闭上两眼只听任自己行动还要好些。真正说来，活着不研究哲学，就如同闭上两眼不肯睁开；观看我们视觉发现的一切而得到的那种愉快，根本比不上人们凭哲学发现事物的知识而获得的那种满足；总之，我们必须研究哲学来砥砺德行、指导人生，胜过使用眼睛来引导我们走路。野生的禽兽只有身体需要保护，就经常不断地从事寻求养身的食品；然而人的主要部分是心灵，就应该把主要精力放在寻求智慧上，智慧才是他真正的养料；而且我也敢断言，有很多人在这方面是不会失败的，只要他们抱着取得胜利的希望、并且知道自己能做多少就行。没有一个人的灵魂如此卑下，牢牢地固守在各种感官对象上面，不会有那么一回抛开感官对象，转过来希望取得另外一个更伟大的好东西，尽管他每每不知道这个好东西在哪里。那些得天独厚的人享有充分的健康、荣誉和财富，更不会缺少别人所有的那种欲望；正好相反，我相信这些人是以极大的热忱期待着另外一个比他们具有的一切更伟大的好东西。这个伟大的好东西，在那种不带信仰光辉的自然理性看来，无非就是那种通过根本原因得到的对于真理的认识，也就是哲学所研究的那个智慧。因为这些道理是完全真实的，所以它们不难使人信服，只要把它们很好地推演出来就行。

可是，由于人们凭经验不能相信这些说法，因为他们见到那些自命为哲学家的人常常不如从未从事这种研究的人那么智慧、那么明理，所以我就在这里扼要地说明了我们现有的全部学问状况如何，以及人们达到的智慧有哪几等。第一等的只包含一些本身就很清楚的见解，不用深思就能得到它们。第二等的包括各种感官经验使我们知道的一切。第三等的是别人的谈话教给我们的。此外还可以加上一个第

四等的，就是读书，并不是读所有的书，而是专指读那些能给我们教益的人写的书，因为这就是我们与作者进行的一种谈话。在我看来，人们通常拥有的智慧只是用这四种办法取得的；我在这里就不列入那种神圣的天启，因为天启并不是一步一步引导我们，而是突然一下把我们提高到确信不移的状态的。在以往的各个时代都有一些伟大的人物，曾经努力寻求第五等办法来取得智慧，比其他四等要高明、精确到不知多少倍，这就是寻找那些根本原因和真正的本原，从其中推演出人能知道的一切的所以然；从事这种工作的，就是大家称之为哲学家的那些人。可是我并不知道到现在为止有谁完成了这个计划。我们读到其著作的最早的、主要的哲学家是柏拉图和亚里士多德，他们俩的区别只在于前者追踪自己的老师苏格拉底，老实承认自己没能找到什么确定不移的东西，满足于写下自己以为似乎真实的事情，为此想象出一些本原[3]，用来解释其他的事物；亚里士多德则没有那么坦白，虽然跟他做了二十年门徒，也没有什么与他不同的本原[4]，却完全改变了讲述这些本原的方式，把它们讲成真实可靠的，虽然毫无迹象表明自己曾经作过这样的评价。可是这两个人拥有很多才智，又有很多用上述四种办法取得的智慧，使他们得到不小的权威，以至于后来的人宁愿跟从他们的意见，不想去寻求更好的东西。他们的门徒争执的主要问题是：我们应该对一切都怀疑，还是认为某一些是确实可靠的。这就使争论的双方都陷入荒唐的错误：因为有些主张怀疑一切的人一直怀疑到人的行为，因而放荡不羁，无意于谨言慎行；那些主张确有其事的则以为确实与否应当取决于感官，因而对感官完全信任，据说伊壁鸠鲁就敢于反对天文学家举出的全部理由，断言太阳并不比我们看到的大些。我们发现，在大多数争论中间，并不是真理位于人们主张的两种意见的中间所在，不偏不倚，而是哪种意见越说得偏激就离真理越远。那些过于倒向怀疑方面的人的错误，并不是长期得到人们信从，另一批人的错误，由于承认感官在许多事情上欺骗我们，也已经得到了某种程度的纠正。然而这并不是说人们把这种错误完全消除了，我是向大家说明，确信并不是由感官得来的，只是由具有明显知觉的理智取得的；我们只有来自上述四等智慧的知识时，不应该怀疑那些有关人类行为的似乎真实的事情，也不应该把它们看成十分确定，不能改变看法，哪怕在有某种理性的证据要我们改变的时候。由于不明白这个道理，或者虽然明白却不肯实行，若干世纪以来

大多数想当哲学家的人盲目追随亚里士多德，以至于常常歪曲他的著作的意思，给他加上种种若他回到这个世界上也不会承认属于他自己的意见；那些没有跟随亚里士多德的人（其中有很多是颇有才智的）在幼时也不免感染上他的意见（因为这是学校里教的唯一教材），这就成了牢固的先入之见，使他们不能认识到真正的本原。我虽然对他们很尊重，不愿因斥责他们而给自己招来怨恨，却能为我的说法提出一个证明，就是我相信他们没有一个会不同意这个说法，即：他们全都把一个自己并不完全了解的东西设定为本原。例如，我知道他们全都设定了地上各种形体中的重量，可是尽管经验非常清楚地告诉我们那些号称沉重的形体向地心降落，我们却不知道这个所谓重量的本性是什么，也就是说，不知道那使它们如此下落的原因或本原的本性是什么，这一点我们应该从别的地方去学。这样的话也可以用来说虚空和原子，热和冷，干和湿，盐、硫、汞，以及有人设定为本原的这一类东西。从一个不明显的本原推演出的一切结论也不能是明显的，虽说是明显地推演出来的；由此可见，根据这样的本原作出的一切推理并不能使他们得到某物的可靠知识，因此也不能使他们在智慧的研究中前进一步。尽管如此，我并不想贬低他们每一位所能指望获得的荣誉，我只是想安慰一下那些不曾进行研究的人，不得不说，这好像在旅行，如果背朝着要去的地方前进，走的时间越长、速度越快，就离开目标越远，纵然后来走上了正道，也不能立刻到达目的地，像以前没有走似的；所以，如果设定着那些坏的本原，越是反复琢磨它们，越是仔细从其中推出各种结论，就离开认识真理和智慧越远。由此应该得出结论说：对那种迄今被称为哲学的东西学得越少，就越能学到真东西。

说明了这些意思之后，我打算在这里举出一些理由来证明，有一些真正的本原可以用来达到最高级的智慧，使我们享有人生最大的好事，这就是我在这部书里提出的那些本原；要达到这个目的只要说出两点就行，第一点是它们非常清楚，第二点是能从其中推演出其他的一切事物来，因为真的本原需要满足的只有这两个条件。我很容易证明这样的本原是非常清楚的，这首先是根据我发现这种本原的方式，即：凡是我可以遇到一丝一毫可疑之处的，我都把它否定了；因为的的确确，凡是我考察时不能以这种方式加以否定的，就是人心所能知道的最明显、最清楚的东西。我就考虑到，那个要想怀疑一切者，却

不能怀疑他怀疑时不是[5]，而且，那个不能怀疑自己、却怀疑其余的一切的推理者，并不是我们说是我们的形体的那个东西，而是我们称之为我们的灵魂或思想的那个东西，于是我就把这个思想的是[6]或存在当成最初的本原，并且十分清楚地从其中推演出下列结论，即：有一个神是世界上一切的创造者，他既然是全部真理的来源，就并没有把我们的理智创造得具有那样的本性，以致在判断自己非常清楚、非常分明地觉察到的事物时能够弄错。这就是我用来说明非物质事项或形而上学事项的全部本原，我从其中非常清楚地推演出有形体事项或物理学事项的本原，即：有一些在长、宽、高三方面伸张[7]的形体，具有各种不同的形状，并且以各种不同的方式运动。总之，这就是我据以推演出其他事物真相的本原。证明这些本原非常清楚的另一个理由是：它们在任何时代都为人们所知晓，甚至于被所有的人看成真实的、无可怀疑的，只有神的存在除外，曾经被某些人所怀疑，因为他们过分倾向于感官的知觉，而神是看不见摸不着的。可是，我列为本原的一切真理虽然在所有的时代被所有的人所知晓，就我所知，到现在为止并没有一个人承认它们是哲学上的本原，也就是那样的一些本原，我们可以据以推演出世界上一切其他事物的知识。因为这个缘故，我在这里还要来证明它们是这样的本原；我觉得最好还是让经验来说话，也就是请读者看看这部书。因为我虽然没有在书中论述所有的东西，没有做那种办不到的事，我想我还是把有机会论述的都详细说明白了，看我文章的人会很容易被说服，认为没有必要去找别的本原，只要根据我提出的那一些就可以达到人心所能获得的那些最高的知识；主要是，他们读了我的文章之后，如果用心考虑到这部书里说明白了那么多各式各样的问题，再通读别人的文章，就会看出用异于我的本原的本原说明那些问题，所能提出的似乎真实的理由是多么稀少。为了使他们比较容易从事研究，我可以告诉他们，受过我的意见熏陶的人不用费多大劲就能理解别人的著作，认清其中的真正意义，大大胜过没受过我的意见熏陶的人；这跟我前面说的那些从古代哲学读起的人完全相反，那些人学的越多，通常就越不容易通晓真正的哲学。

此外我还补了几句，劝大家留意自己读这部书的方式。我希望读者首先要通读全文，就像看小说那样，不要过分地聚精会神，遇到可能出现的困难不要停下不看，只要大体上知道我论述的那些题材是什

么就行；这以后，如果发现这些题材值得钻研，自己有兴趣弄清它们的原因，那就可以再读一遍，看看我提出的那些理由之间的联系；如果他不能处处都充分看出那种联系，或者不完全理解那些理由，那也不能到此止步，只能用笔划出发现困难的地方，继续不断地把它看完；这以后，如果他把书拿起看第三遍，我相信他会发现以前划出的大部分困难都得到了解决；如果还剩下一些的话，他反复阅读，最后会得到解决的。

我考察人们的各种天赋才智，发现没有一个人的禀赋会如此愚昧、如此鲁钝，以至于不能理解良好的意见，只要得到正确的指导，全都可以做到，甚至可以得到各种最高的学问。这件事也可以用理性来证明，因为只要本原是清楚的，又只用十分明显的推理来推演，人总是有足够的才智用于理解随着本原而来的那些东西的。可是此外还有偏见在起阻碍作用，人是很难完全避免偏见的，研究假学问最多的人固然受害最大，具有中等才智的人却几乎总是以为自己不行，因而放弃研究，而另一些比较热心的人则急于求成，跑得太快：这样一来，他们就常常接纳一些并不明显的本原，而且据以推出一些并不可靠的结论。因为这个缘故，我要给那些过分低估自己力量的人打气，肯定我的著作里没有一样东西是他们完全不能理解的，只要他们用心考察就行；同时我也要提醒另一些人说，即便是最杰出的才子，也需要花费很多时间和精力才能理会我要在书中讲出的一切。

这以后，为了使大家明白我公开发表这些见解的目的何在，我还要在这里说明，我认为我们应该按照一定的次序来教育自己。首先，一个人如果还只有用上述四种方法所能获得的那种平凡的、不完备的知识，就该先努力树立一种为人处世的轨范，来规定人生的各种活动，因为这是刻不容缓的，我们首先要生活得妥善才行。然后，还应该学习逻辑，这不是经院里的逻辑，因为真正说来，那只是一种辩证法，教人如何使别人理解自己所知道的东西，甚至对自己并不知道的东西毫无判断地说许多话，因此只会败坏良知[8]，不能使理性增长分毫；而逻辑却是教人正确地运用自己的理性去发现自己所不知道的真理的；由于逻辑要靠熟练，所以最好长期练习，在一些容易的、简单的问题上，例如在数学问题上，反复运用逻辑的规则。然后，在养成了一些习惯，能在这些问题上发现真理的时候，就应当开始认真地研究真正的哲学，它的第一部分是形而上学，包括知识的本原，其中

就说明神的主要属性，我们灵魂的非物质性，以及我们心中的那些清楚的、简单的见解。第二部分是物理学，在发现了物质性东西的真正本原之后，就一般地考察宇宙是怎样构成的，接着又特殊地考察这个地球的本性是什么，考察通常出现在地球周围的一切形体，如气、水、火、磁石以及其他各种矿物是怎么一回事。这以后也需要特殊地考察各种植物、动物、尤其是人的本性，这样才能发现那些对人有益的其他学问。因此哲学好像一棵树，树根是形而上学，树干是物理学，从树干上生出的树枝是其他一切学问，归结起来主要有三种，即医学、机械学和道德学，道德学我认为是最高的、最完全的学问，它以其他学问的全部知识为前提，是最高等的智慧。

可是我们并不是从树根上，也不是从树干上，只是从树枝的末梢上摘取果实的，所以我们认识哲学的主要用途要靠认识它的部分的用途，我们只能学习后者。我虽然对后者几乎全然无知，却热心为公众服务，因此在十来年前付印过几篇随笔〔9〕，写的是我认为自己曾经学习到的东西。这些随笔的第一部分是一篇《谈谈正确运用自己的理性在各门学问里寻求真理的方法》，其中概述了逻辑的主要规则，以及一种并不完备的道德学的规条，人们在远不知道更好的道德学时暂时可以照着做。其他的部分是三篇论文：一篇关于折光学的，另一篇关于气象学的，最后一篇关于几何学的。在《折光学》里我试图表明：我们在哲学上向前推进一步，就能用它的方法进而认识一些有益于人生的技艺，因为我在那里讲了望远镜的发明，那是人们研究过的最难的课题之一。在《气象学》里我试图使大家承认，我所研究的哲学与经院里讲授的哲学虽然通常研讨同样的题材，却是不一样的。最后，在《几何学》里我试图证明，我已经发现了许多以前不知道的东西，因此有理由相信我们还能发现许多别的东西，并以此刺激所有的人去研究真理。从那个时候起，我预见到许多人会难以体会形而上学的根本，因而在一本题为《沉思集》的书里努力说明了它的主要之点；那本书不很大，但是后来它的篇幅变大了，问题说得明白多了，这是因为有许多非常渊博的人寄来他们对我的论点的异议，我又给他们作了答复的缘故。最后，我觉得上述的这些论文已经为读者的心灵作了理解《哲学原理》的充分准备，就把它出版了，我把这部书分成四个部分，第一部分包含知识的原理，可以称为一等哲学〔10〕或形而上学：为了准确地理解这一部分，宜于先读我对同一题材写的那些沉

思。其余的三部分包含物理学中最一般的东西，就是说明自然界的根本规律或本原，以及天宇、恒星、行星、彗星和整个宇宙是怎样构成的；然后分别说明这个地球以及气、水、火、磁石的本性，这些东西是我们在地球周围随时随地可以发现的，此外还有我们在这些形体里面见到的一切性质，如光、热、重之类：这样，我想我已经开始依次说明了整个哲学，并没有任何遗漏，把应该在我写过的那些东西之前加以论述的都说到了。但是，为了把这个计划一直进行到底，我应该在这以后以同样方式逐个说明地球上另一些更特殊的形体的本性，就是论述各种矿物、植物、动物，主要是人；最后，要正确地论述医学、道德学和机械学的本性。我应该做的工作是给人们提供整整一套哲学；我并不感到自己太老，并不认为自己的力量不够，并没有发现自己无法认识其余的东西，以至于不敢去完成这个计划，我是有条件进行全部实验来确立和证实我那些推理的。可是我看出这件工作需要的费用很大，我这样的个人没有公众帮助是出不起的，我也看不出自己应该等待这种帮助，所以我认为从现在起应该满足于为教育自己而学习，如果未能为后人工作，是会得到谅解的。

然而，为了让大家看得出我在哪方面帮了他们，我要在这里告诉大家，我深信他们能从我提出的这些本原得到哪些果实。第一个果实是人们在其中发现许多以前不知道的真理，将会心满意足；因为真理虽然常常不像错误和虚构那样打动我们的想象力，由于它显得不大奇妙而比较简单，它给人们带来的满足总是比较持久、比较牢靠的。第二个果实是人们研究了这些本原会一点一点养成习惯，学会正确地判断所遇到的一切事物，因而比较智慧：在这一点上，他们收到的效果与学习通常的哲学〔11〕正好相反；因为很容易在那些号称学究的人身上看到，那种哲学使他们更加不能运用理性，还不如没有学过好。第三个果实是我这些本原非常清楚、非常确切，会肃清一切争执的缘由，使人心安定到温和而且协调，与经院的争辩正好相反，那种争辩使学它的人更加吹毛求疵、更加顽固不化，也许是当今世界上流行各种异端邪说的根本原因。我这些本原的最后一个主要的果实，就是人们研究了它们就能发现许多我并未说明的真理，这样一点一点从一个进到另一个，经过一段时间就能获得一种对于整个哲学的完备的认识，上升到最高级的智慧。因为，正如我们在各种技艺里看到的，它们起初是粗糙的、不完善的，可是由于包含着某种真东西，而且经验

也表明它们有效，它们就通过使用一点一点完善起来。同样情形，我们在哲学上有了一些真的本原时，就不免依据着它们有时遇见另一些真理；要证明亚里士多德所提出的那些本原是假的，较好的办法是说：我们遵循这些本原很多世纪以来，并没有凭着它们作出任何进步。

我很知道，有一些才子急于求成，做事很不审慎，即使有非常可靠的基础，也盖不出结实的房子来；通常那些急于著书立说的人会在很短的时间内毁掉我所做的一切，在我的那种研究哲学的方式里加进了不确定和怀疑。由于这个缘故，我曾经力求把他们仔仔细细驳斥一番，以免人家把他们的文章当成我的，或者以为其中充满着我的意见。不久前我得知有一个人被认为一心一意追随我的看法，甚至我自己还在某处写过他，说"我非常信服他的才能，而且相信他所持的意见没有一个不是我很愿意承认属于我自己的"〔12〕：因为他去年出版了一本书，名叫Fundamenta Physicae［《物理学基础》］〔13〕，其中虽然没有一处说他在物理学和医学方面的说法取自我的著作，包括我已经出版的作品，以及另一种落在他手里的关于动物本性的不完备的作品，可是由于他抄袭得太拙劣，改变了次序，否认了某些应当作为物理学根基的形而上学真理，我不得不对此书全盘否定，并且请求读者不要把任何意见加给我，除非在我的文章里明显地发现了它，也不要肯定任何意见是真的，不管是我的文章里的还是别处的，除非自己非常清楚地看出它是从真的本原推出来的。

我也很知道，人们像这样从这些本原推出一切可以从其中推出的真理之前，会经过几百年时间，因为大部待发现的真理要靠某些特殊经验引出，这些经验是不会偶然遇到，只能由一些非常聪明的人付出心思和费用去寻找的；还因为那些善于使用心思和费用的人不大能够取得它们；还因为大多数优秀的人才对整个哲学怀有不好的看法，这是由于他们在流行至今的哲学里看出了毛病，不能投身于其中寻求一个好东西。可是，如果他们最后看出了我这些本原与别人的一切本原的区别，我们能够推出的大串真理使他们认识到继续这些真理的研究有多么重要，这些真理最后会引导到何等的智慧，何等的生活圆满，何等的幸福，我敢于相信不会有一个人不努力投身于如此有利的研究，至少他们会尽力帮忙和协助那些研究有成就的人。我预祝我们子孙后代在这方面看到成功，等等。

注　释

〔1〕笛卡尔所著《哲学原理》（1644年）是用拉丁文写的，1647年出版的法文译本加上了这篇代序。这个译本原署“他的一个朋友译”，译者实际上是格罗德·毕果方丈（Abbé Claude Picot）。

〔2〕les principes，开始的东西，即希腊哲学的ἀρχή。旧译“原则”或“原理”，包含了原来没有的“规则”、“道理”的意思，应纠正。

〔3〕指柏拉图的ἰδέα，εἶδος，意指型、相，由于拉丁文译本译作idea，英、法文译本也因此译成idea和idée，我国旧译误为观念、理念。

〔4〕亚里士多德的εἶδος，是从柏拉图那里继承来的，拉丁文译本改译为forma，英、法文译本因此译成form和forme，我国据以译为形式。

〔5〕qui ne peut toutefois douter qu'il ne soit，意即：不能怀疑自己在怀疑的时候并不存在。

〔6〕l'être，即注①中的soit（动词条件式现在时第三人称单数）。这个“是”并非系词，而是实义词，指“起作用”，即“存在”的原始意义。

〔7〕l'étendue，拉丁文extentiō，指向外扩张；旧译“广袤”，又译“广延”，都只说到宽和长，没有说到高，所以不恰当。

〔8〕le bon sens，即分别真假的能力，不同于可以弄错的感官，因此就是理性。

〔9〕l'essai，出于动词essayer［尝试］，指一种文体，是比较随便的讲述，不是长篇大论。如蒙田的和洛克的。

〔10〕la première philosophie，拉丁文作philosophia prima，原来由亚里士多德提出，笛卡尔接受了这个提法。

〔11〕指经院哲学。

〔12〕这话的意思见笛卡尔给伏爱特的信（Epistola Renati Des-Cartes ad D.Gisbertum Voetium, 1643）。

〔13〕Henri Regii Ultrajectini, Fundamenta Physices （1646）.

附录二

给读者的序 [1]

神和人心这两个问题，我在1637年出版的《论正确运用自己的理性在各门学问里寻求真理的方法》[2] 里已经接触到了，不过那本书里无意于深入探讨，只是顺便谈一谈，以便从别人对此的评论中学一学我以后应当以什么方式来论述。因为这两个问题我一直认为非常重要，最好反复讨论几次；同时我用来解释这两个问题的办法又没什么人用过，与通常的途径相去甚远，所以我以为用法文、用这种人人读得懂的文字写出来是不利的，恐怕那些才疏学浅的人会以为他们可以走这条路。

我在那本书里曾经恳请一切读者，只要在我写的文字里看出什么值得指责的地方，就不吝赐教，给我指点出来。可是在我对这两个问题所说的话里，只有两点大家提出了不赞成的意见。我想对这两点先在这里简单答复一下，以后再作更确切的解释。

第一点是说：人的心灵[3] 反观自己，见到自己无非是一个在思想的东西，但是不能由此得出它的本性或本质 仅仅在于思想，因为这个"仅仅 "就把人们也许可以说属于灵魂[4] 的本性的其他东西统统排除了。

我对这个反驳的答复是：我在那里并不是有意按照事物实际的次序[5] 把其他的东西排除掉（那时我并没有探讨事物的实际），只是按照我的思想的次序立论；所以我的意思是说：我不知道什么东西属于我的本质，只知道我是一个在思想的东西，或者是一个本身具有思想能力的东西。我在这以后将要说明，怎样根据我不知道有什么别的东西属于我的本质，可以推出也没有什么别的东西事实上属于我的本质。

第二点是说：从我心里有一个比我更完满的东西的观念，不能得出这个观念比我更完满，尤其不能得出这个观念所代表的东西存在。

我的答复是：观念 这个词在这里有歧义：它可以从实质方面理解为我的理智的一个活动，在这个意义上是不能说它比我更完满的；它也可以从客观方面理解为这个活动所代表的东西，这个东西我虽不能假定它存在于我的理智以外，却可以比我更完满，这是由于它的本质[6]的缘故。但是，我在下文中要更详细地表明，怎样仅仅从我心里有一个比我更完满的东西的观念，就可以得出这个东西真正存在来。

此外，我也看到另外两篇相当长的文章谈这个问题，它们攻击的与其说是我举出来的理由，不如说是我得出的结论，而且它们用来攻击的那些说法无非是从无神论者们的滥调里套来的。可是这类说法并不能在那些可以理解我的论证的人心中造成任何印象，而且多数人的评判是非常浅薄，非常不合道理的，他们总是宁愿相信自己对一件事的先入之见，哪怕它是错误的、离开正理很远的，而不肯接受可靠的、真正的、以后得到理解的对那些意见的驳斥，所以我不想在这里答复它们，以免先得将它们复述一番。

我只是一般地说，无神论者们那些攻击神存在的说法，依靠的永远是要么把人的七情六欲强加于神，要么以为我们的心灵具有强大的力量和智慧，自命有权决定和理解神能够和应该做什么事；因此，他们的说法并不能给我们造成任何困难，只要我们牢记：我们应该把自己的心灵看成有限的，把神看成无限的、深不可测的。

现在，我充分考虑人们对我的意见之后，重新研讨神和人心这两个问题，同时讨论整个第一哲学的本原，可是我并不期待庸俗的吹捧，也不希望我的书得到多数读者。正好相反，我决不会劝任何人读它，除非他愿意跟我一同进行严肃的沉思，并且能够让他的心灵与感官脱离关系，完全摆脱各式各样的成见；这样的人我只知道为数非常之少。至于另外一种人，他们根本不理会我提出的那些理由的次序和联系，只乐于对这一部分那一部分指指点点，吹毛求疵，像许多人做的那样，那种人我说也不会读了这部论著得到多大好处；他们也许会在许多处所找到挑剔的机会，却很难提出什么咄咄逼人的、或者值得答复的反驳来。

既然我并不向别人预先许诺，说我能一下就使他们满意，也不吹嘘自己有那么大的能力，能够预见到一切可以给每个人造成困难的事

情，我要在这几篇沉思里首先告诉大家，我是凭着哪些想法使自己深信已经达到了一种对于真理的确切、可靠的认识，看看我用这些使我自己深信的理由是不是也能使别人深信；这以后，我将答复一些博学多才的人向我提出的反驳，我在付印之前就向他们发送了我的这些沉思，请求他们审查。因为他们向我提出的反驳为数很多，而且是各式各样的，我敢说别的人是很难提出什么尚未涉及的有重要意义的反驳来了。

因为这个缘故，我恳请列位想看这几篇沉思的人仔细看这些反驳和我所做的答复，在全部看完之前不要下任何判断。

注　释

〔1〕 这是拉丁文本《第一哲学沉思集》的序，这本书由De Luynes译成法文，后经Clerselier修改译文出版。

〔2〕 这个书名译成拉丁文时作Dissertatione…［论……］，不同于原来的Discours…［谈……］。

〔3〕 mens humana，法译作l'esprit humain，指思想的主体。

〔4〕 anima，法译作l'âme，指生命的主体。

〔5〕 in ordine ad ipsam rei veritatem，法译作selon l'ordre de la vérité de la chose，指事物的实际情况。

〔6〕 sua essentia，法译作son essence，指它是什么。

附录三

下列六篇沉思的综述[1]

第一篇告诉我们：由于什么原因，我们可以普遍地怀疑一切事物，尤其是物质性的东西，只要我们在学问上除了历来所持的根据之外没有别的根据。一种如此普遍的怀疑有什么用处，虽然乍看起来并不明显，可是尽管如此，它的用处却是非常之大的，因为它能使我们摆脱各式各样的成见，为我们准备一条方便的道路，好让我们的心灵养成脱离感官的习惯，而且能使我们以后发现某些东西真实时不可能再怀疑它们。

第二篇告诉我们：心灵运用它固有的自由，认定任何东西只要其存在有丝毫可疑之处，就是不存在的，但是认为自己绝对不可能不存在。这也有一种非常大的用处，因为它用这种办法很容易区别开属于它的东西，即具有心智本性的东西，与那些属于形体[2]的东西。但是，由于很可能有人期待我在这个地方提出一些理由来证明灵魂不会死[3]，所以我认为应该在这里提醒他们：我已经决心在这部论著里不写任何没有精确证明的东西，因此我认为自己不得不遵循一个好像几何学家们所用的次序，就是首先提出一个待证命题所依靠的一切东西，然后才从其中推出结论。为了正确地认识灵魂不会死，需要做到的第一件主要的事情是给灵魂构成一个清楚明白的概念，完全有别于我们对形体所能具有的一切概念；这件事已经在这个地方做到了。除此以外还需要知道，凡是我们清楚而且分明地理解到的东西，就像我们理解到它们那样是真的；这在第四篇沉思之前还不能证明。此外还应该有一个关于形体本性的分明的概念，这个概念一部分构成于这个第二篇里，一部分构成于第五、第六篇沉思里。最后应该从这一切得出结论：凡是我们清楚而且分明地理解到是不同的本体[4]的东西，如同我们理解到心灵和形体那样，实际上是一些本来彼此有别的本

体，这是第六篇沉思得出来的结论；在这个第六篇沉思里还肯定了一件事，就是我们只能把一切形体理解为可分的，与此相反，人的心灵却只能理解为不可分的；因为事实上我们并不能理解任何灵魂的一半，却可以理解任何一个再小不过的形体的一半，所以我们只能承认它们的本性不仅不同，甚至多半是相反的。不过在这本书里我并没有进一步讨论这个问题，因为这已经足以相当清楚地表明形体的朽坏并不带来心灵的死亡，由此可以给人以死后复活的希望；同时也因为我们据以推出心灵不会死的那些前提要由全部物理学来解释。首先要知道，一般说来，所有的本体，即一切不经神创造就不能存在的东西，是凭它们的本性不会朽坏的，而且它们不能不再是[5]，除非神亲自撤回对它们的维持[6]，让它们化为乌有：其次要注意，一般的形体是一个本体，正因为如此，是不消灭的；但是人的形体不同于其他的形体，只是由某些肢体和偶性搭配起来组合而成的，人的心灵却不是像这样由什么偶性组合而成的，它是一种纯粹的本体。因为它的一切偶性虽然变化，例如它在想某某东西，它在要另一些东西，以及它在感觉另一些东西之类，心灵本身却并不变成别的东西；人的形体变成另外一样东西，这只是由于它的某些部分的形状改变了：由此可见，人的形体很容易消灭，人的心灵是凭着它的本性不会死的。

在第三篇沉思里，我觉得已经相当详尽地解释了我证明神存在的主要论证。但是尽管如此，由于我在这个地方不愿意用有形体的东西打比方，好教读者的心灵摆脱使用感官的习惯，这样一来也许会留下许多模糊不清的地方，希望在我对迄今所提反驳的答复中把它们完全说清楚。例如其中就有一个这样的问题：我心里那个关于最完满的是者[7]的观念，怎么包含着那么多的客观实在性，就是说，由于代表某个东西而分沾上那么高级的是和完满，以至于应当来自一个最完满的原因。我在这些答复中用一架非常精巧的机器作比，这机器的观念存在于某个工匠的心里；因为，正如这个观念的客观精巧应当有某个原因，就是这个工匠的学识，或者是另外一个把这观念传授给他的人的知识，同样情形，我们心中的神的观念不可能不以神本身为原因。

第四篇证明凡是我们十分清楚而且分明地觉察到的都是真的，同时说明错误或虚假的原因何在，这是必须知道的，知道了就可以肯定以前的真理，并且更好地理解后来的真理。可是应当注意到，我在这个地方根本不讨论罪恶，即追求善和恶时所犯的错误，讨论的只是判

断和分辨真假时所发生的错误，我也不谈那些属于信仰或为人处世方面的事情，只谈那些思辨的、唯有借助于天然的灵明〔8〕才能认识的真理。

在第五篇沉思里，除了解释一般意义的形体本性之外，还用一个新的理由证明了神的存在，其中虽然也有可能遇到某些困难，可是大家会在我对人们向我提出的那些反驳的答复中看到解决；此外，我还以某种方式表明，的的确确，几何学式证明之所以可靠，全靠对神的认识。

最后，在第六篇里，我把理解活动与想象活动区别开来，并且在那里描述了这种区别的标志；我在其中指出，人的心灵确实与形体有区别，虽说形体非常紧密地与心灵结合在一起，好像与它构成一体似的。那里把各种来自感官的错误都揭明了，还指出了避免这些错误的办法；最后我还提出各种理由，从而得出物质性的东西存在的结论；这并不是因为我认定这些理由非常有利于证明它们所证明的事情，如有一个世界，人有身体，以及诸如此类的事，这些是任何有良知的人从来不会怀疑的；我提出这些理由却是因为人们经过仔细考虑，会看出这些理由不如那些引导我们认识神和我们心灵的理由那么扎实、那么明显；所以那些理由是可以击中人心的认识的最可靠、最明显的理由，这就是我打算在这六篇沉思里证明的一切；因为这个缘故，我在这里略去了许多我在这部论著中也曾偶然谈到的其他问题。

注　释

〔1〕这是《第一哲学沉思集》正文前的综述，原著为拉丁文，后经Luynes和Clerselier译为法文。

〔2〕corpus，法译作le corps，指有长、宽、高的东西，包括物体和身体。

〔3〕immortalitas animae，法译作l'immortalité de l'âme，指灵魂不像形体那样会死。

〔4〕substantia，法译作la substance，指一物之所以是或存在的根本，即亚里士多德的ὀυσιά 。

〔5〕esse，法译作être，指原始意义的存在，此处"不再是"就是停止存在的意思。

〔6〕concursus，法译作le concours，基督教神学认为神从无中创造了万物，使它们得以存在，然后给以经常在的协助，使它们维持存在，如不维持，就立即复归于无。

〔7〕 ens，法译作l'être，是动词esse［是］的现在分词形式，转用为名词，指“那个是的东西”；最完满的是者就是神。

〔8〕 Lumen naturalis，法译作la lumière naturelle，指理性。

附录四

按照几何学的方式安排的证明神存在、灵魂与形体有区别的理由 [1]

定　义

一、思想 [2] 这个名称，是指一切在我们心里、被我们直接意识到的东西。因此一切意志活动、理智活动、想象活动和感官活动都是思想。可是我又加上直接二字，来排除那些跟随、依附我们思想的东西，例如有意的行动，它实际上是以意志为它的本原的，本身并不是思想。［所以行走并不是思想，而是我们对自己在行走这件事的知觉或认识。］ [3]

二、观念 [4] 这个名称，我理解为我们每个思想的那种形式，我们是凭着对那种形式的直接知觉进而意识到这些思想的。因此，我理解我所说的话时，一定是我心里有我的话所指的东西的观念，否则我就不能用话来表达任何东西。所以我用观念这个名称来称呼的，并不是那些仅仅描绘在幻想里的形相；正好相反，我不用这个名称称呼它们，只要它们是在形体的幻想里面的，就是说，是描绘在大脑的某些部分里面的；我称之为观念的，只是那些向心灵本身报信的形相，是心灵本身在支配着大脑的那个部分。

三、所谓观念的客观实在性 [5]，我理解为观念所代表的东西的是性 [6]，就其在观念里面而言。同样情形，我们也可说一种客观的完满，或一种客观的灵巧，等等。因为凡是我们理解为在观念的对象里的，也都客观地［或通过代表作用］ [7] 在观念本身里。

四、说某某东西形式地 [8] 在观念的对象里，是指它在对象里就像我们对它理解的那样；说它卓越地 [9] 在那里，是指它并不是像那个样子，而是伟大到能够以它的杰出弥补这个缺陷。

五、一件东西，以它为主体直接寄托着、或者以它为依靠存在着某种我们理会到的东西，即我们心里有实在观念的某种特性、性质或属性，就叫本体 。因为严格说来，我们对于本体没有别的观念，只认为它是这样一个东西，其中形式地或卓越地存在着我们所理会的东西，即客观地在我们的某个观念里面的东西，因为天然的光亮〔10〕告诉我们，无是不能有任何实在的属性的。

六、那有思想直接寄托于其中的本体，就叫心灵〔11〕。我在这里宁愿叫它心灵，而不想叫它灵魂〔12〕，因为灵魂这个名称有歧义，而且常常用来指一个有形体的东西。

七、那作为主体直接带着伸张〔13〕以及以伸张为前提的偶性如形状、位置、位移等等的本体，称为形体〔14〕。至于那称为心灵 的本体和称为形体 的本体究竟是同一个本体，还是两个不同的、分立的本体，要在这以后再研讨。

八、那被我们理解为无上完满的、不能设想其中包含任何缺陷或完满的限制的本体，称为神 。〔15〕

九、我们说某种属性包含在一件东西的本性或概念〔16〕里时，就等于说这种属性真是这件东西的，可以确信它在这件东西里面。

十、说两个本体确实有区别，是指这二者之一能够离开另一而存在。

要　求

我要求：第一 ，读者要考虑到，那些一向使他们信任自己感官的理由是多么软弱无力，他们向来依靠感官作出的一切判断是多么不可靠；他们要长期地、经常地重温这种考虑，直到养成习惯，不再那样坚定地信赖自己的感官；因为我认定必须这样才能知道形而上的东西是可靠的。〔17〕

第二 ，读者要考虑他们自己的心灵，以及心灵的一切属性，他们会看出这些属性是不能以任何方式怀疑的，虽然他们认定自己凭着感官接受的一切都是完全虚假的；他们要不断地考虑这一点，直到养成习惯，能清楚地认识到这比一切有形体的东西更容易认识。

第三 ，他们要专心研究那些无需证明就能知道的命题，这些命题是每一个人都在自己心里发现的，例如：同一个东西不能同时既是又

不是；无不能是任何东西的作用因[18]，等等；他们要运用自然给予他们的那种理解的清楚明白，可是这种清楚明白总是受到感官知觉的干扰，被弄得模糊不清。所以我说，他们要运用那种干干净净的、摆脱感官成见的清楚明白；因为用这个办法，下列公理的真实不虚才会非常明显地向他们显现。

第四，要研究那些包含若干属性总和的本性的观念，例如三角形的本性，正方形的本性，或者某种别的图形的本性，还有心灵的本性，形体的本性，以及这以上的神或无上完满是者[19]的本性。要看到我们确实可以肯定的那些东西[20]都在本性里面，我们清楚地理会到它们包含在其中。举例来说，由于直线三角形的本性里面包含着它的三个角等于两直角，形体或伸张的东西的本性里面包含着可以分割（因为我们不能理会一个伸张的东西会小到不能分割，至少在思想上还是可以分割的），所以确实可以说一切直线三角形的三个角都等于两直角，一切形体都可以分割。

第五，要锲而不舍地思考那无上完满的是者的本性；除此以外，要考虑到其他一切本性的观念里诚然包含着可能的存在，在神的观念里却不仅包含着可能的存在，而且包含着必然的存在。因为单凭这一点，不用任何推理，就知道神存在，其明显不下于二是偶数、三是奇数之类。因为有些事情就是这样无需证明就被某些人知道，而另一些人只有通过一长串说理和论证才能理解。

第六，要仔细考虑我在这几篇沉思里说到的一切清楚分明地知晓的例子，以及一切模糊混乱的例子，这样才能养成习惯，善于分清知道得清楚的东西与模糊的东西；因为学会这一点用例子比用规则好，我想不碰到一点东西是举不出任何例子的。

第七，要注意到：我们从来没有在理解得一清二楚的东西中间认出什么假的来，而是正好相反，除非凑巧，我们从来没有在知道得糊里糊涂的东西碰到过什么真的；这样，就会考虑到：如果由于某些感官的成见，或者由于某些任意提出的、建立在暧昧不明的东西上的假设，竟对理智清楚分明地理会到东西产生怀疑，那是完全不合理的。用这样的办法，就会很容易认为下列公理是真实无疑的，虽说我承认其中有许多条可以解释得更好些，应当提出来作为定理，而不是视之为公理，如果我愿意说得准确一点的话。

公理或共同见解

一、没有一样存在的东西不能问它存在的原因是什么，因为即使对于神也可以这样问；这并不是由于神需要有一个原因使之存在，而是因为神的本性广大无垠就是那个原因或理由，说明了神不需要有什么原因使之存在。

二、现在并不依靠那个直接在它前面的过去；由于这个缘故，保存一样东西并不需要一个亚于当初产生它的原因。

三、任何东西，任何实际存在的东西的完满，都不能以无[21]为它存在的原因

四、一件东西里面的实在性或完满，是形式地或卓越地在它的根本原因或充足原因[22]里面的。

五、由此可见，我们观念的客观实在性要有一个原因，这原因就包含着这种实在性，不仅是客观地包含着，而且是形式地或卓越地包含着。必须注意，这条公理是非接受不可的，单凭这条公理，我们才能认识所有的东西，包括可以感觉到的和不能感觉到的。因为，举例来说，我们是根据什么知道天存在呢？是因为我们看见它吗？可是这个"看见"除非是一个观念，一个附着在心灵里面的观念，而不是一个描绘在幻想里的影像，否则它是联系不到心灵上的。而且，如果不是一切观念都该有一个具有客观实在性的、实际存在着的原因，我们也不能根据那个观念断定天存在；我们断定那个原因就是天本身，别的事情也是这样。

六、有不同等级的实在性或是性：因为本体具有的实在性要多于偶性或样式[23]具有的，无限本体所具有的要多于有限本体具有的。由于这个缘故，本体的观念里的客观实在性要多于偶性的观念里的，无限本体的观念里的要多于有限本体的观念里的。

七、思想者的意志是自愿地而且自由地活动的（因为这属于它的本质），却又不可避免地奔向他清楚地认识到的好事。因为这个缘故，他如果发觉有些完满是自己所缺乏的，就立刻向它们扑上去，只要他能办得到。［因为他会认识到，有这些完满是一件比没有它们更大的好事。］[24]

八、能做比较多、比较难的事情的，也能做比较少、比较容易的事情。

九、创造或者保存一个本体，比起创造或者保存它的属性或特性来，是一件更大、更难的事；但是创造一件东西，比起保存它来，并不是一件更大、更难的事：这是已经说过的。

十、在一件东西的观念或概念里，是包含着存在的，因为我们只有在存在的形式下，才能理会某个东西；不同的是在一件有限的东西的概念里，只包含着可能的或偶然的存在，而在一个无上完满的是者的概念里，则包含着完满的、必然的存在。

命题一　只要考虑神的本性就知道神存在。

证　明

说某某属性包含在一样东西的本性或概念里，就等于说这种属性真是这样东西的，可以确信它在这样东西里面（据定义九）。

然而必然的存在是包含在神的本性或概念里的（据公理十）。

所以真能说必然的存在是在神里面，也就是神存在。

这个三段论式跟我答复第六条反驳时所用的一模一样；它的结论是那些摆脱一切成见的人不用证明就能知道的，像第五个要求里说的那样。可是由于人们不容易达到这样深刻的洞见，我们还要努力用别的办法来证明这件事。

命题二　单从神的观念在我们心中来后天地〔25〕证明神存在。

证　明

我们每一个观念的客观实在性都要求有一个原因，这原因里面包含着这种实在性，不过并不是客观地包含着，而是形式地或卓越地包

含着（据公理五）。

然而我们心里有一个神的观念（据定义二和八），这个观念的客观实在性并不包含在我们心里，既不是形式地、也不是卓越地包含在其中（据公理六），它不能包含在别的东西里面，只能包含在神里面（据定义八）。

因此这个在我们心中的观念要以神为它的原因；所以神存在（据公理三）。

命题三　用心里有神的观念的我们自己存在来证明神存在。

证　明

如果我有能力保存我自己，那就有更强的理由认为，我也会有本领给予我一切我所缺乏的完满（据公理八和九）；因为这些完满只是本体的属性，而我自己是一个本体。

但是我没有本领给予我这一切完满；因为否则我就已经具有这些完满了（据公理七）。

因此我没有本领保存我自己。

此外，我之所以能存在，只有我的存在得到保存才行。这个保存者要么是我自己，假定我有这种本领的话；要么是另外一位有这种本领的（据公理一和二）。

然而，我是存在的，可是我并没有本领保存我自己，像上面证明的那样。

因此我是由另外一位保存的。

此外，那位使我得以保存的在自身内形式地或卓越地具有着我里面的一切（据公理四）。

然而，我心里有许多我所缺乏的完满的见解〔26〕，以及一位神的观念（据定义二和八）。

因此，这些完满的见解也在那个使我得以保存的一位里面。

最后，那位使我得以保存的并不能具有他自身缺乏的任何完满的见解，也就是说，他并不在自身内形式地或卓越地具有着它（据公理七）；因为，他既然有本领保存我，像刚才说的那样，那就有更强的理由能够把这些完满给予他自己，如果他没有的话（据公理八和九）。

然而他具有我认为自己缺乏、只能理解为在神里面的那一切完满的见解，像上面证明的那样。

因此他自身里面形式地或卓越地具有这一切完满，所以他就是神。

系

神创造了天和地，以及其中所包含的一切东西，除此以外，他还能够按着我们理会的方式造出我们清清楚楚理会到的一切东西。

证　明

这一切都是根据前面那个命题清清楚楚地得出来的。因为我们在那里已经证明了神存在，这是由于必然有一个存在者，其中形式地或卓越地包含着一切在我们心里有其观念的完满。

然而我们心里有一个非常伟大的势力的观念，单是那个拥有这种势力在自身中的存在者，就不仅创造了天和地等等，也创造了一切我们知道可能的其他东西。

因此，我们证明了神存在，也就随着证明了这一切。

命题四　心灵和形体确实是有区别的。

证　明

凡是我们清清楚楚地理会[27]到的，都能由神按照我们理会到它的那个样子造出来。

然而我们清清楚楚地理会到心灵，即思想的本体，并不带着形体，即伸张的本体（据要求二）；另一方面我们也清清楚楚地理会到形体，并不带着心灵（这是每一个人都很容易同意的）。

因此，至少凭着神的全能，是可以有不带形体的心灵，以及不带心灵的形体的。

现在，那些可以一个不带另一个的本体，是确实有区别的（据定义十）。

然而心灵和形体是这样一些本体（据定义五、六、七），它们可以一个不带另一个（像我们刚才说的那样）。

因此，心灵和形体是确实有区别的。

必须注意到，在这里我用了神来作出我的证明；这并不是因为需要有一种超乎寻常的势力把心灵与身体分开，而是因为我在前面那些命题里仅仅讨论了神，就不能根据别的、只能根据神作出证明。至于是什么势力把这两样东西分开的，并没有多大关系，因为我们知道它们确实是有区别的。

注　释

〔1〕《第一哲学沉思集》一书正文后附录的"笔者对第二组反驳的答复"最后一部分。

〔2〕cogitatio，法译作la pensée。

〔3〕这句话是法译本第二版增补的。

〔4〕idea，法译作l'idée，指思想的形式，在心里面，不同于柏拉图的idea（ἰδέα）之为事物的形式。

〔5〕realitas objectiva，法译作la réalité objective，指观念中的实在性；这里的objectiva是中世纪的用法，与近代的用法相反。

〔6〕entitas，法译作l'entité ou l'être，指存在性。

〔7〕法译本增补。

〔8〕formaliter，法译作formellement；指不多不少地。

〔9〕eminenter，法译作eminemment，指大大地。

〔10〕即理性或良知。

〔11〕mens，法译作l'esprit，原指思想的主体，但法语l'esprit有歧义。

〔12〕anima，法译当作l'âme，原指生命的主体，虽然也用来指思想的主体，但在一般人的心目中常常被看成鬼魂之类，所以笛卡尔不想用这个字。但是他所用的mens这个词被译成法语l'esprit也有歧义，所以法译者将"我在这里……有形体的东

西”一句改为“我在这里就叫它Esprit。尽管如此，这个名称却是有歧义的，因为人们有时也用它来指一种非常精致的液体；可是我不知道有什么更恰当的名称。”

〔13〕 extensio localis或extensio，法译作l'extension或l'étendue，指向长、宽、高三个方向伸展的立体性。旧译“广袤”或“广延”，都只有长、宽两个方向，是平面的意思。

〔14〕 corpus，法译作le corps，指立体的东西。旧译“物体”、“身体”等，都只说到corpus的一方面。

〔15〕 Deus，法译作Dieu。

〔16〕 conceptus，法译作le concept，指在心里形成的想法。

〔17〕 causa efficiens，法译作la cause efficiente，指发生作用的原因，也称为动力因。

〔18〕 causa efficiens，法译作la cause efficiente，指发生作用的原因，也称为动力因。

〔19〕 ens，法译l'être，指“那个是的东西”或“那个起作用的东西”。

〔20〕 指属性。

〔21〕 nihil，法译作le néant，指与“是者”相反的“不是者”。

〔22〕 prima et aedqua causa，法译作la cause première et totale，指最初的原因，也是全部原因，即神。

〔23〕 modus，法译作le mode，即情况。

〔24〕 这一句原本所无，是法译者增补的。

〔25〕 a posteriori，即根据事实、根据经验。

〔26〕 perceptio，法译作l'idée ou la notion，指心中的形相。

〔27〕 percipimus，法译作nous concevons，指理性认识，并非感知。

汉译世界学术名著丛书

第一哲学沉思集

〔法〕笛卡尔 著

René Descartes

LES MEDITATIONS METAPHYSIQUES

Meditationes

de prima philosophia

Œuvres de Descartes

publiées par

Charles Adam

et

Paul Tannery

1896—1913/1956, Paris

本书据《笛卡尔全集》第九卷译出

汉译世界学术名著丛书
出　版　说　明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行。限于目前印制能力，每年刊行五十种。今后在积累单本著作的基础上将陆续汇印。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1985年10月

笛卡尔生平及其主要著作

勒内·笛卡尔（René Descartes）于1596年生于法国西部图兰省和布瓦杜省交界处的拉埃镇（今名拉埃一笛卡尔镇）的一个绅士家庭，他父亲是布列塔尼省的参议员。一岁时他母亲在生第五胎时死去，他父亲又和一个布列塔尼省的女人结婚，老夫妇长期住在布列塔尼省的雷恩。勒内·笛卡尔自幼失去母爱和父亲的关怀，这也许是他生性孤僻的一个原因吧，加上他身体孱弱，给他一生带来深重的影响。虽然如此，他居然成为欧洲近代哲学的创始人（英国的培根可以说是欧洲近代哲学的预示者，尽管这种看法对于有些人说是有争议的）、法国人的骄傲，这固然是由于他一生勤奋好学的缘故，但最重要的我认为还是与他在青年时期就走出书斋到社会上去接受时代的影响分不开的。我们知道，十七世纪的西欧形势正处于封建社会制度开始崩溃，而新兴的资本主义社会制度正在萌芽的时代，近代科学正在兴起，天启神学已经解释不了自然科学的成果，垄断整个中世纪思想的经院哲学已经成为令人厌恶的东西。所有这些都在青年笛卡尔身上发生巨大的影响。

他在八岁时（1604年），被送到法国国王亨利第四创立并由耶稣会神父们经办的欧洲当时最有名的学校之一——拉夫赖公学，在那里学习拉丁文、希腊文、诗学、物理学、数学、逻辑学、道德学、形而上学等等课程。耶稣会神父们给他的教育在当时可以说是全面的、高级的，这给他一生的学术生涯打下了稳固的基础。当然，在宗教信仰的教育方面，耶稣会神父们对他也从来没有放松过，而他一生也始终不渝地以一个忠实的天主教徒自居，即使在他后来长期居住在新教国家荷兰，他也非常骄傲地自称“我是天主教徒，身上流着法国人的血”。

笛卡尔于1616年被授予法学硕士学位。他虽然学了很多书本知识，但不满足，他要走出去学学“世界这一本大书”。机缘凑巧，正值尼德兰北部的几个省（即荷兰）联合反对西班牙殖民统治的战争爆发。法国是荷兰的同盟国，同盟军由莫里思·德纳索亲王率领。1618年，二十二岁的笛卡尔和当时许多贵族青年一样，带着一个仆人，自费到荷兰从军，当了一名军官。1619年笛卡尔脱离了新教徒德纳索的军队，又参加了巴伐利亚公爵的天主教军团攻打波希米亚国王的战争。他好像并没有实地作战过，不过借从军的机会走了很多地方。脱离军队后，他又到处旅行，几乎走遍了当时包括捷克斯洛伐克在内的全部德国。他到过匈牙利、奥地利、波希米亚、丹麦、英国，后来又到瑞士、意大利，最后定居于荷兰。旅行中，他结识了很多著名的科学家，这些科学家都给过他很多启示和帮助。

十七世纪初欧洲虽然仍处在极权主义的封建统治之下，经院哲学仍控制着哲学思想，但自然科学已初步挣脱了宗教的桎梏，逐渐走上发达的道路，构造比较简单的机器已不断地被创造出来，并且在使用方面逐渐得到推广。伽利略于1611年制成了天文望远镜，初次看到了以前用肉眼看不见的许多天体星像，进一步证实了哥白尼的太阳中心论。刻卜勒发现了行星运动的三个定律。哈维创造了血液循环理论，把医学、解剖学和生理学大大推进一步。而笛卡尔的朋友中也多是科学家，比如比克曼（Beeckman）、麦尔赛纳（Mersenne）都是著名的物理学家、数学家，惠更斯（Huyghens）是数学家、物理学家、天文学家。笛卡尔自己则研究过物理学、光学、天文学、机械学、医学、解剖学等，而以数学方面的成就最为著名，把代数用于几何学而发明解析几何的就是他。从1629年到1633年，他总结了这些年来他的自然科学研究的成果，开始撰写《论世界》（包括《论光》和《论人》）多在这本书里他打算一步步地解释自然界的一切现象，比如行星的形成、重量、潮汐、人体等。但就在1633年，伽利略由于发扬了哥白尼的太阳中心论、主张地球围绕太阳运转而受到宗教裁判所的监

禁，笛卡尔被吓住了。终于不敢把《论世界》拿出来问世，一直到笛卡尔死后二十七年才出版。1648年他又写了论人体的描述，于1664年由他的朋友克莱尔色列以《论胎儿的形成》之书名出版。《论人》和《论胎儿的形成》都是关于生理学的书。在这两本书里，他把人体完全看成是机器，人的五脏六腑就同钟表里的齿轮和发条一样，拨上弦它就能动，而血液循环就是发动力，外界所引起的感觉由神经传到大脑，在松果体里告知"动物精气"（也称"动物灵魂"），由动物精气发布对付的命令。笛卡尔在这一点上无疑是曾写过《人是机器》一书的法国十八世纪唯物主义者拉美特里的先驱。

笛卡尔的时代是奥古斯丁的经院哲学占学术界统治地位的时代，奥古斯丁哲学虽然反对亚里士多德哲学，因而也与阿奎那的哲学对立，但无论如何，天主教神学究竟是与科学水火不相容的。拉夫赖公学为伽利略发明天文望远镜而举行的狂热庆祝活动给青年笛卡尔留下深刻的印象。通过天文望远镜可以看到月球并不是像肉眼所看见的那么平坦，而是凹凸不平的山川河谷，同时也看见木星的卫星、太阳的黑子，以及一大片从来没有看见的天体。这使得青年笛卡尔为之欢欣鼓舞。但是，过去认为几十丈以上的上空就是上帝所在的天堂，而今地球围绕太阳这一转动，转得天翻地覆，天堂、地狱哪里去了？赏善罚恶的人格上帝居于何方？主张无神论吗？不行。1633年伽利略受到宗教裁判所的严厉处分无异是给了笛卡尔一个严重警告。当年7月22日给他的好友麦尔赛纳神父的信中说：这个事件"使我大为震惊，以致我几乎决定把我的全部手稿都烧掉，或者不拿给任何人看。……我承认，如果﹁地球是动的﹂是错误的话，那么我的哲学的全部基础也都是错误的，因为这些基础显然都是由它证明的，而且它和我的论文是紧密相连的，去掉它则其余部分都将不成体统了。"笛卡尔曾下定决心不再发表任何论文；但由于麦尔赛纳以及其他朋友们的敦促，他又于1635年开始写《折光学》、《大气现象》和《几何学》，于1636年12月写完，由于出版商的催促，匆忙地写了一个序言，几经斟酌之后，

定名为《谈为了很好地引导其理性并在科学中探索真理的方法，外加折光学、大气现象和几何学，它们是这个方法的实验》。由于书名太长，简称《谈方法》作为三篇文的序言，出版于1637年。麦尔赛纳曾劝他把书名用“论”（Traité）好，笛卡尔说该书只是个“意见”（Avis），不敢称“论”，最后决定取名“谈”（Discours）。

笛卡尔于1628年到荷兰定居。在他去荷兰之前，曾用拉丁文写了《指导精神的规则》（简称《规则》）。该书一直到他死后五十一年（1701年）才出版。1629年他写了关于形而上学的小册子，没有写完就中断了。1639年11月至1640年3月他用拉丁文写了他的一本主要哲学著作《第一哲学沉思集，其中论证上帝的存在和灵魂的不灭》，但书中没有讲到灵魂不灭，只谈到灵魂与肉体是有分别的。麦尔赛纳劝他把书名改一改，笛卡尔没有同意，认为这个提法会引起巴黎神学院的重视，直到1642年再版时才把“灵魂不灭”改为“灵魂与肉体的区分”。书成后，他先后接到哲学家们和神学家们六组反驳意见，笛卡尔都一一做了答辩。六个沉思和六组反驳及答辩于1641年出版。据笛卡尔自己说，这本书虽然是有关形而上学的，但他的全部物理学原理都包含在内。

1642年，笛卡尔开始用他未出版的《论世界》的内容写了一本哲学大全，献给被推翻了的波希米亚国王菲德利克的女儿伊丽莎白公主，于1644年用拉丁文出版，书名《哲学原理》，一部分是他自己翻译的，一部分是别人翻译由他审阅过的法文翻译本于1647年出版。《哲学原理》本来打算包括六个部分：《知识原理》（即形而上学原理）、《物理性的东西的原理》（即物理学原理）、《天》、《地》、《植物和动物》、《人》，最后只写了前四个部分，后两个部分因缺乏材料没有写成。笛卡尔在《哲学原理》里把人类全部知识比做一棵树，树根是形而上学，树干是物理学，树枝是分门别类的各种科学。因此他一反经院哲学的惯例，先讲形而上学。

1649年又出版了《论灵魂的激情》，献给伊丽莎白公主。这是他最后的一部著作。

这时笛卡尔的哲学学说早已轰动一时，但终于因为与基督教会的宗教哲学不合而遭到禁止，他的书也被罗马教廷列为禁书。笛卡尔在荷兰定居达二十一年之久，一方面为了隐居，同时也是避难。他在荷兰曾迁居过二十四次，换过十三个城市，他的来往信件都由他在巴黎的好友麦尔赛纳转寄。布鲁诺的结局和伽利略晚年的遭遇吓坏了他，因为不但在科学方面他是天主教义的敌对者，即使是在哲学方面他也是教会御用的经院哲学的叛逆者。

由于瑞典女王克丽斯蒂娜（当时二十岁）三番五次的邀请，笛卡尔于1649年9月1日登舟去瑞典，得到克丽斯蒂娜的盛情款待；但由于要清晨很早上朝，违反了他清晨睡觉的习惯，而瑞典的冬天的气候又太冷，他着了凉，不幸病倒了，于1650年2月11日死于肺炎，终年仅五十四岁。

译　者

目　　录

出版说明

笛卡尔生平及其主要著作

致神圣的巴黎神学院院长和圣师们

前言

六个沉思的内容提要

第一个沉思　论可以引起怀疑的事物

第二个沉思　论人的精神的本性以及精神比物体更容易认识

第三个沉思　论上帝及其存在

第四个沉思　论真理和错误

第五个沉思　论物质性东西的本质；再论上帝及其存在

第六个沉思　论物质性东西的存在；论人的灵魂和肉体之间的实在区别

反驳和答辩

第一组反驳　一个荷兰神学家作

著者对第一组反驳的答辩

第二组反驳　由多方面神学家和哲学家口述，经尊敬的麦尔赛纳神父搜集的

著者对第二组反驳的答辩

按几何学方式证明上帝的存在和人的精神与肉体之间的区别的理由

第三组反驳　一个著名的英国哲学家作，和著者的答辩

第四组反驳　神学博士阿尔诺先生作

著者对神学圣师阿尔诺先生所做的对第四组反驳的答辩

著者关于第五组反驳的声明

对六个沉思的第五组反驳　伽森狄先生作

著者对第五组反驳的答辩

笛卡尔先生致克莱尔色列先生的信　作为对伽森狄先生第五组反驳的主要意见的再答辩

第六组反驳　许多神学家和哲学家们作

著者对许多神学家、哲学家和几何学家作的第六组反驳的答辩

译后记
返回总目录

致神圣的巴黎神学院院长和圣师们

先生们：

鉴于我向你们提出这本书的动机是正当的，而且我深信，你们在了解到我写这本书的用意以后，也会有正当的理由把它置于你们的保护之下，因此，为了使它在某种程度上可以说是值得向你们推荐的书，我想最好是向你们简单地说明一下我是怎么打算的。

我一向认为，上帝和灵魂这两个问题是应该用哲学的理由而不应该用神学的理由去论证的主要问题。因为，尽管对于像我们这样的一些信教的人来说，光凭信仰就足以使我们相信有一个上帝，相信人的灵魂是不随肉体一起死亡的，可是对于什么宗教都不信，甚至什么道德都不信的人，如果不首先用自然的[(1)]理由来证明这两个东西，我们就肯定说服不了他们。特别是罪恶的行为经常比道德的行为在今生给人们带来的好处要多得多，这样一来，如果不是因为害怕上帝的惩罚和向往来世的报偿而在行为上有所克制的话，就很少有人愿意行善而不愿意作恶的。不错，我们一定要相信有一个上帝，因为《圣经》上是这样说的；同时我们一定要相信《圣经》，因为它是来自上帝的（这是因为："信仰"是上帝的一种恩赐，上帝既然给了我们圣宠使我们相信别的东西，那么他同样也能给我们圣宠让我们相信他自己的存在），不过这个理由不能向不信教的人提出，因为他们会以为我们在这上面犯了逻辑学家们称之为循环论证的错误。

老实说，我已经看出，你们，以及所有神学家们，你们不仅肯定知道上帝的存在是能够用自然的理由来证明的，而且也肯定知道从《圣经》里推论出来的关于上帝的认识比人们关于许多造物[(2)]的认识要清楚得多，并且事实上这种认识是非常容易得到的；没有这种认识的人反倒是有罪的。就像《智慧篇》第十三章里所说的那样："他们

的无知是不可饶恕的，因为如果说他们关于世界上的事物深知到如此程度，那么他们从这些事物中怎么可能不更加容易地认出至上的主来呢？”在《达罗马人书》第一章里，说他们是“不可原谅的”，并且在同章里用这样的话说：“关于上帝的认识，都明明白白地存在在他们的心里。”这就好像告诉我们说，凡是可以用来知道上帝的，都可以用这样一些理由来指出，这些理由只要从我们自己的心里去找就够了，不必从别处去找，我们的精神就能够把这些理由提供给我们。就是因为这个原故，我才在这里提出用什么办法以及一定要采取什么方式才能做到认识上帝比认识世界上的事物要更容易、更确切，我想我这样做不至于不合适吧。[(3)]

至于灵魂，很多人认为不容易认识它的性质，有人甚至竟敢说，根据人类的各种理由，我们相信它是和肉体一起死亡的，只有信仰才告诉我们它不是这样。虽然如此，既然在利奥十世[(4)]主持下的拉特兰宗教会议第八次会上对他们进行了谴责，并且特别命令基督教哲学家们要对那些人的论点加以驳斥，要全力以赴地去阐明真理，因此我就敢于在这本书里执行这个任务。

此外，我知道很多没有信仰的人不愿相信有一个上帝，不愿相信人的灵魂有别于肉体，其主要理由在于他们说至今没有人能够对这两个问题做过证明。我虽然不同意他们的意见，而且相反，我认为，那么多伟大人物关于这两个问题提出过的绝大部分理由如果很好加以理解，就都足以作为证明，并且再也找不出什么新的证明理由来；但是我仍然认为，如果从哲学的角度上，出于好奇心[(5)]并且仔仔细细地再一次找出一些最好的、更有力的[(6)]理由，然后把这些理由安排成一个非常明白、非常准确的次序，以便今后大家都能坚定不移地确认这是一些真正的证明，那么在哲学里就再也不可能做出比这更有好处的事了。

最后，既然很多人都把希望寄托在我身上，他们知道我制定过某一种解决科学中各种难题的方法，老实说，这种方法并不新颖，因为

再没有什么东西能比真理更古老的了；不过他们知道我在别的一些机会上相当顺利地使用过这种方法，因此我认为我有责任在这个问题上用它来试一试[(7)]。

关于这个问题可能说的话[(8)]，我都写在这个集子里了。我在这里并不是要把给我们的问题[(9)]做证明而可能提出来的各种问题都搜集进来，因为我从来不认为那样做有什么必要，何况那些理由里连一个靠得住的都没有；我仅仅是讲了第一的、最主要的那些理由，而那些理由是我敢于把它们当作非常明显、非常可靠的论证的。我还要进一步指出，我认为凭人的能力，再也没有什么办法可以发现比这更好的论证了。由于这件事非常重要，而且这上面都关系到上帝的荣耀，这就使我不得不在这里把话说得比平常放肆一些。

虽然如此，我的这些理由尽管我认为是可靠的、明显的，但是我并不认为大家都理解得了。不过这也和几何学一样。在几何学里，很多论证是阿基米德、阿波罗纽斯、帕普斯以及其他许多人给我们留下的，这些论证，大家都公认是非常可靠、非常明显的，因为如果把它们分别来看，它们所包含的都是非常容易认识的东西，并且结论和前提随处都配合得很好。不过这些论证都有点太长，而且都需要专心去思考，因此只有少数人才能理解。同样，我想我在本书里使用的这些论证，虽然和几何学里的论证同样可靠，同样明显，甚至比几何学里的论证更可靠、更明显，但是我怕很多人还是不能相当充分地理解，一方面因为这些论证也有点太长，并且它们彼此又是相互关联的；另一方面，而且主要的是，它们要求在精神上摆脱一切成见，摆脱感官的干扰。老实说，世界上善于做形而上学思考的人不如善于做几何学思考的人多。此外，不同的还有：在几何学里，大家都认为没有一个可靠的论证就不能前进一步，于是在这方面不是完全内行的人，为了表示他们懂得起见，他们经常错在肯定了一些错误的论证，而不是错在否定了一些正确的论证。在哲学里就不是这样。在哲学里，大家都认为凡是哲学上的命题都是成问题的，因而只有很少的人才乐于追求

真理；更糟糕的是，很多人为了猎取才子的名声，竟不揣冒昧地对最明显的真理进行狂妄的攻击。

先生们，就是因为这个原故，所以，不管我的理由的说服力有多大，既然它们是属于哲学范围的，那么假如不把它放在你们的保护之下，就没有希望在知识界里产生多大效果。因为大家对贵学院的评价如此之高，而索尔朋纳[(10)]这一名称的威望又如此之大，以致不仅在有关信仰上，自从神圣的宗教会议以后大家从来没有这样赞扬过任何其他教团的判断，而且在人类哲学上，大家都认为在别的地方不可能再有什么更坚毅有力、知识丰富、更小心持重、完整无缺的判断了。因此我毫不怀疑，如果你们肯于关怀这本著作，愿意首先对它加以修订（我对于我的缺点和无知是有自知之明的，因此我不敢肯定书中就没有什么错误）；其次，把漏洞填补起来，把不够好的地方加以改善，并且费心在有必要的地方加上一些比较充实的解释，或者至少告诉我以便我在那些地方再进一步加工，以求我用来证明有一个上帝以及灵魂有别于肉体的那些理由达到如此清楚、明白的地步，使我确实相信大家可以引用这些理由，并且必须把它们看成是非常准确的论证，而假如你们在这一点上敢于不辞辛苦地做一个声明，证明它们是真实可靠的，那么无疑在有关这两个问题上曾经发生的错误见解就会很快地从大家心中清除出去，因为真理将使一切博学的人士赞成你们的判断，并且承认你们的权威，而目空一切，并不博学也并不正确的一般无神论者们，将会不再保持他们的对抗精神，或者也许会在看到学者们都把这些理由接受过来当做论证之后，害怕显得他们对这些理由一无所知，因而他们自己也会接受这些理由的；最后，其余的人也会很容易向那么多的例证认输，不至于再有人对上帝的存在和人的灵魂与肉体之间的实在的、真正的区别敢于怀疑了。

你们已经看到了，对信仰怀疑，这造成了多么大的混乱，现在是要由你们下判断，如果一旦把信仰很好地建立起来，那将会带来什么

样的结果啊！不过，如果我在这里把上帝和宗教的事业对一向是这个事业的最牢固的支柱的你们再班门弄斧下去，那未免是太不知趣了。

---

(1) 即不是神学的，而是人类理性的。——译者注（以下凡圆码注，均为译者所加）

(2) 基督教用语，即“世界上的事物”，因为基督教认为世界上的事物都是上帝所创造的。

(3) 法文第二版（未经笛卡尔亲自审核的法文版本）：“……只要观察我们精神的本性就够了。就是因为这个原故，我才在这里提出如何并且用什么办法我们才能不跳出我们自己就可以认识上帝比我们认识世界上的事物更容易、更确切，我想这不会是违背一个哲学家的责任的。”

(4) 罗马天主教教皇（1513—1521）。

(5) “出于好奇心”，法文第二版缺。

(6) “更有力的”，法文第二版缺。

(7) 法文第二版里是：“因此我认为我有责任在一个如此重要的问题上也做个实验”。

(8) 法文第二版：“凡是我在这方面所能发现的东西”。

(9) 法文第二版：“给如此重大的问题”。

(10) “索尔朋纳”本来是法国巴黎大学的一个建筑物，得名于最初的建筑人神学家罗伯尔·索尔朋（1201—1274）。在笛卡尔时代，索尔朋纳是巴黎神学院的别名（好像“红楼”是“五四”运动时期北京大学的别名一样），自十九世纪初年起，成为巴黎大学的总部，现在是巴黎大学文学院和理学院的所在地。

前　　言[1]

关于上帝和人的灵魂这两个问题，我已经在《谈正确引导理性和在科学中探求真理的方法》[2]一书中谈过。该书是于1637年用法文出版的。在这两个问题上，那时我不过是顺便一谈，并无意深论，为的是看一看大家对这两个问题如何判断，我好从中摸索出一个方法来，以便我以后用这个方法谈论这两个问题。我一向认为这两个问题非常重要，最好是多谈几次；而在解释这两个问题上，我采取的方式又很生僻，和人们通常用的方法大不相同，因此我认为在大家都能看得懂的法文书《谈方法》里把这两个问题提出来，不会有什么好处，我怕一般知识浅薄的人会以为我许可他们也来试探一下往这条路上走。

在《谈方法》里，我曾请凡是在我的书里看出什么值得指责的地方的人，费心把这些地方告诉我；可是在我谈到的这两个问题上，除了提出来两点反驳以外，他们没有指出什么别的重要意见。对于这两点反驳，我想在我比较确切地解释以前，先简短地在这里回答一下。

第一个反驳是：不能从人的精神对它本身进行反思时只看出它自己、看不出别的什么东西来这一事实就得出结论说，人的精神的本性或本质仅仅是思维；因为那样一来，“仅仅”这一词就把其他凡是有可能说得上也是属于灵魂的东西都排除掉了。

我对这个反驳的答辩是：我在那地方并不是有意按照事物的实在情况的次序（因为那时我还没有谈到事物的实在情况），而仅仅是按照我的思路的次序，把它们排除了。我的意思是：我那时还不知道我是属于我的本质的，我只知道我是一个在思维的东西。不过以后我将指出我是怎么从我不知道别的东西属于我的本质这件事引申出来事实上并没有别的东西是属于我的本质的。

第二个反驳是：从我心里有一个比我完满的东西的观念这件事不能得出结论说这个观念比我完满，更不能说这个观念所代表的东西存在。

我的答辩是：观念这个词在这里是有不同含义的。它或者本身是我的理智的一种活动，在这个意义上，不能说观念比我完满；它或者可以客观地被当作这种活动所代表的东西，这个东西，虽然不能假定它存在于我的理智之外，可是由于它的本质的原故，它却可以比我完满。在本书里我也将用更大的篇幅说明我怎么仅仅从我心里有比我完满的一个东西的观念这件事会引申出这个东西真实存在来。

除了这两个反驳以外，我还看到两个篇幅相当长的文章。不过，这两篇文章与其说是攻击我所提出来的理由，还不如说是攻击我得出来的结论，因为这两篇文章所用的论据都是从无神论者们的共同论点那里搬过来的。由于这一类论据不可能在以后能够正确理解我的理由的人们心中产生什么印象，同时也由于很多人的判断能力薄弱，不合道理，他们经常宁愿相信对事物先入为主的看法，尽管这种看法可能是错误的、违背理性的，而不愿相信相反的意见，尽管这种相反的意见很有说服力，并且真实可靠，而且以后是会为人们理解的，因此对这两篇文章我不愿意在这里进行答辩，我怕要去答辩，就不得不把这两篇文章的内容首先介绍一番。

现在，在充分理解了大家的意见之后，我再重新开始讨论关于上帝和人的灵魂问题，同时也给第一哲学打个基础。不过，我既不想得到一般人的什么好评，也不希望很多人读我的书。相反，除了愿意和我一起进行严肃认真的沉思并且能够脱离感官的干扰、完全从各种成见中摆脱出来的人（这样的人不多）以外，我绝不劝人读我的书。至于毫不考虑我所讲的理由的次序和联系而断章取义、专门以吹毛求疵为乐的那些人（这样的人很多），他们读了我的书也不会得到什么便宜，尽管他们也许会找到机会对有些地方横加指责，然而他们挖空心思也做不出来什么紧急、值得答辩的反驳来。

我既不向别人许愿，说我能立即让他们满意，也不认为我有那么大本领足以预见到可能给每个人带来的困难，因而我将在《沉思集》里首先阐明我的想法，按照这种想法我是怎么相信我终于认识了真确、显明的真理，以便试试看是否用同样的理由我也能让别人相信这个真理，以后我再对那些博学多才的人给我做的反驳进行答辩。我已经把我的《沉思集》给他们寄去了，让他们在该书付印之前审查一下。他们已经做了那么多和各种各样的反驳，我敢说别的人很难再提出什么更重要、没有涉及到的反驳了。

因此我对想看《沉思集》的人做个请求，请他们费心在看过所有那些反驳和我对那些反驳所做的答辩之前，先不要下什么判断。

---

(1) 法文第一版里没有《前言》，拉丁文版里和法文第二版里都有。本文是根据1865年法文西门（Simon）版译的。

(2) 简称《谈方法》。

六个沉思的内容提要

在第一个沉思里，我提出了只要我们在科学里除了直到现在已有的那些根据以外，还找不出别的根据，那么我们就有理由普遍怀疑一切，特别是物质性的东西。尽管普遍怀疑的好处在开始时还不显著，不过，由于它可以让我们排除各种各样的成见，给我们准备好一条非常容易遵循的道路，让我们的精神逐渐习惯脱离感官，并且最后让我们对后来发现是真的东西决不可能再有什么怀疑，因此它的好处还是非常大的。

在第二个沉思里，精神用它本身的自由，对一切事物的存在只要有一点点怀疑，就假定它们都不存在，不过决不能认为它自己不存在。这也是一个非常大的好处，特别是精神用这个办法很容易把属于它的东西，也就是说属于理智性的东西，和属于物体性的东西区分开来。但是，有些人可能会等待我在这里拿出一些理由来证明灵魂的不灭，因此我认为现在应该告诉他们，对于凡是我没有非常准确论证过的东西都不准备写进这本书里去，那么我看我不得不遵循和几何学家所使用的同样次序：

先提出求证的命题的全部根据，然后再下结论。

在认识灵魂不灭之前，要求的第一个和主要的东西是给灵魂做成一个清楚、明白的概念，这个概念要完全有别于对物体[(1)]所能有的一切概念：这在这里已经做到了。除此以外，还要求知道我们所清楚、分明领会的一切东西，本来就是按照我们所领会的那样都是真实的。这在第四个沉思以前还没有能够论证。还有，什么叫物体性，还必须有一个清楚的概念，这个概念一部分见于第二个沉思里，一部分见于第五个和第六个沉思里。最后，应该从这一切里得出一个结论：凡是清楚、分明地领会为不同实体性的东西，就像领会精神不同于物

体那样，实际上都是分属于不同实体的，它们之间是实在有别的：这是在第六个沉思里做出来的结论。在这个沉思里还证实了这一点：我们把一切物体都领会为是可分的，而精神或人的灵魂只能被领会为是不可分的，因为，事实上我们决不能领会半个灵魂，而我们却能够领会哪管是最小的物体中的半个物体，因此物体和精神在性质上不仅不同，甚至在某种情况下相反。不过我没有必要在这本书里更进一步谈这个问题，一方面因为这已经足够相当清楚地说明，从肉体的腐烂得不出来灵魂的死亡，同样也足够给人们在死后有一个第二次生命的希望；同时也因为我们可以由之而推论出灵魂不灭的那些前提取决于整个物理学的解释。这首先是为了知道：一般来说，一切实体，也就是说，要不是被上帝所创造就不能存在的一切东西，从它们的本性来说是不可毁灭的，并且要不是这同一的上帝[(2)]愿意撤回他平时的支持而把它们消灭掉的话，它们就永远不能停止存在。其次是为了说明：在一般的意义下，物体是一种实体，因此它也是不死灭的；但是人的肉体就其有别于其他物体这一点来说，它不过是由一些肢体和其他类似的一些偶性组合成的；而人的灵魂就不是这样，它是一种单纯的实体，决不是由什么偶性组合起来的。因为，即使它的一切偶性都改变了，例如它领会某些东西，它希求另外一些东西，它感觉一些东西，等等，不过它却永远是同一的灵魂[(3)]；而人的肉体，仅仅由于它的某些部分的形状改变，它就不再是同一的肉体了[(4)]。由此可见人的肉体很容易死灭，但是精神或人的灵魂（我认为这二者是没有区别的），从它的本性来说是不灭的。

在第三个沉思里，我觉得我已经把用来证明上帝存在的主要论据都相当详尽地解释了。不过我没有想在这里在物体性的东西里边进行比较，来尽量地让读者的精神从感官摆脱出来，因而也许还剩有很多模糊不清的地方，这些模糊不清的地方，我希望在我对迄今给我提出来的反驳将做的答辩中完全得到澄清。比如，在我们心里的一个至上完满的存在体的观念怎么会包含那么多的客观实在性，也就是说，从

表象里分享了那么大程度的存在性和完满性，以致它必然应当来自一个至上完满的原因，这是相当难于理解的。不过，在答辩里，我用了一个十分精巧的机器作为比较来阐明，这个机器的观念是存在于某一个工匠的心里。这个观念在客观技巧上一定有一个原因，比如说，工匠的学识，或者这个概念是他从别人那里学来的，因此同样道理，在我们心里的上帝的观念也不可能没有它的原因，这个原因就是上帝自己。

在第四个沉思里证明了凡是被我们领会得非常清楚、非常分明的东西，都是真的；同时也解释了错误和虚假的理由[(5)]在于什么地方；这是必须知道的，一方面是为了证实以前的那些真理，一方面也是为了更好地理解以后的那些真理。但是，需要指出的是：我在这个地方决不论述罪恶，也就是说在追求善与恶中所犯的错误，而仅仅论述在判断和分辨真与假时所产生的错误；我不打算在这里谈属于信仰的东西，或生活中的行为的东西，而只谈有关思辨的真理和只有借助于自然的光明[(6)]才能认识的真理。

在第五个沉思里，除解释一般意义下的物体性以外，还用新的理由来论证了上帝的存在，在这些理由中虽然会遇到某些困难，但是这些困难我将在对给我提出的反驳所做的答辩里去解决。还有，在那里也看到，几何学论证的正确性本身取决于对上帝的认识这一点怎么是真的。

最后，在第六个沉思里，我把理智活动和想象活动分别开来；我在那里描述了这种分别的标志。在那里我指出人的灵魂实在有别于肉体，然而又和肉体紧密结合得就像一个东西似的。由感官产生的一些错误以及避免错误的办法都在那里阐明了。最后，我在那里指出了各种理由来说明物质的东西的存在，这并不是因为我断定这些理由对于它们所证明的东西是有好处的，例如有一个世界，人有肉体，以及诸如此类的事情，这些都是任何一个正常人从来没有怀疑过的；而是因为仔细观察起来，人们看出它们不如导致我们对上帝和我们的灵魂的

认识的那些理由那样明显、有力，因而导致我们在精神上对上帝和我们的灵魂的认识的理由是最可靠、最明显的理由。这就是我计划要在这六个沉思里证明的全部东西。我在这里省略了其他很多问题，关于那些问题，我在这本书里也在适当的机会讲到了。

---

(1) 法文corps这个词，按照汉语习惯可以分别作几种不同的译法：身体、肉体、物体、形体。下同。

(2) 这同一的上帝。法文第二版是：上帝本身。

(3) 法文第二版：但是灵魂却决不能变成别的东西。

(4) 法文第二版：人的肉体就变成别的东西了。

(5) 法文第二版："错误和虚假的性质"。

(6) "自然的光明"指理性而言。

第一哲学沉思集

论上帝的存在和人的灵魂与肉体之间的实在区别

第一个沉思

论可以引起怀疑的事物

由于很久以来[(1)]我就感觉到我自从幼年时期起就把一大堆错误的见解当做真实的接受了过来，而从那时以后我根据一些非常靠不住的原则建立起来的东西都不能不是十分可疑、十分不可靠的，因此我认为[(2)]，如果我想要在科学上建立起某种坚定可靠、经久不变的东西的话，我就非在我有生之日认真地把我历来信以为真的一切见解统统清除出去，再从根本上重新开始不可。可是这个工作的规模对我来说好像是太大了，因此我一直等待我达到一个十分成熟的年纪，成熟到我不能再希望在这以后还会有更合适于执行这项工作的时候为止，这就使我拖延了如此之久，直到我认为如果再把我的余生不去用来行动，光是考虑来、考虑去的话，那我就铸成大错了。

而现在，由于我的精神已经从一切干扰中解放了出来[(3)]，我又在一种恬静的隐居生活中得到一个稳定的休息，那么我要认真地、自由地来对我的全部旧见解进行一次总的清算。可是，为了达到这个目的，没有必要去证明这些旧见解都是错误的，因为那样一来，我也许就永远达不到目的。不过，理性告诉我说，和我认为显然是错误的东西一样，对于那些不是完全确定无疑的东西也应该不要轻易相信，因此只要我在那些东西里找到哪管是一点点可疑的东西[(4)]就足以使我把它们全部都抛弃掉。这样一来，就不需要我把它们拿来一个个地检查了，因为那将会是一件没完没了的工作。可是，拆掉基础就必然引起大厦的其余部分随之而倒塌，所以我首先将从我的全部旧见解所根据的那些原则下手。

直到现在，凡是我当作最真实、最可靠而接受过来的东西，我都是从感官或通过感官得来的。不过，我有时觉得这些感官是骗人的；为了小心谨慎起见，对于一经骗过我们的东西就决不完全加以信任。

可是，虽然感官有时在不明显和离得很远的东西上骗过我们，但是也许有很多别的东西，虽然我们通过感官认识它们，却没有理由怀疑它们：比如我在这里，坐在炉火旁边，穿着室内长袍[(5)]，两只手上拿着这张纸，以及诸如此类的事情。我怎么能否认这两只手和这个身体是属于我的呢，除非也许是我和那些[(6)]疯子相比？那些疯子的大脑让胆汁的黑气扰乱和遮蔽得那么厉害，以致他们尽管很穷却经常以为自己是国王；尽管是一丝不挂，却经常以为自己穿红戴金；或者他们幻想自己是盆子、罐子，或者他们的身子是玻璃的。但是，怎么啦，那是一些疯子，如果我也和他们相比，那么我的荒诞程度也将不会小于他们了。

虽然如此，我在这里必须考虑到我是人，因而我有睡觉和在梦里出现跟疯子们醒着的时候所做的一模一样、有时甚至更加荒唐的事情的习惯。有多少次我夜里梦见我在这个地方，穿着衣服，在炉火旁边，虽然我是一丝不挂地躺在我的被窝里！我现在确实以为我并不是用睡着的眼睛看这张纸，我摇晃着的这个脑袋也并没有发昏，我故意地、自觉地伸出这只手，我感觉到了这只手，而出现在梦里的情况好像并不这么清楚，也不这么明白。但是，仔细想想，我就想起来我时常在睡梦中受过这样的一些假象的欺骗。想到这里，我就明显地看到没有什么确定不移的标记，也没有什么相当可靠的迹象[(7)]使人能够从这上面清清楚楚地分辨出清醒和睡梦来，这不禁使我大吃一惊，吃惊到几乎能够让我相信我现在是在睡觉的程度。

那么让我们现在就假定我们是睡着了，假定所有这些个别情况，比如我们睁开眼睛，我们摇晃脑袋，我们伸手，等等，都不过是一些虚幻的假象；让我们就设想我们的手以及整个身体也许都不是像我们看到的这样。尽管如此，至少必须承认出现在我们的梦里的那些东西

就像图书一样，它们只有摹仿某种真实的东西才能做成，因此，至少那些一般的东西，比如眼睛、脑袋、手、以及身体的其余部分[(8)]并不是想象出来的东西，而是真的[(9)]、存在的东西。因为，老实说，当画家们用最大的技巧，奇形怪状地画出人鱼和人羊的时候，他们也究竟不能给它们加上完全新奇的形状和性质，他们不过是把不同动物的肢体掺杂拼凑起来；或者就算他们的想象力达到了相当荒诞的程度，足以捏造出来什么新奇的东西，新奇到使我们连类似的东西都没有看见过，从而他们的作品给我们表现出一种纯粹出于虚构和绝对不真实的东西来，不过至少构成这种东西的颜色总应该是真实的吧。

同样道理，就算这些一般的东西，例如眼睛[(10)]、脑袋、手、以及诸如此类的东西都是幻想出来的，可是总得承认有[(11)]更简单、更一般的东西是真实的、存在的，由于这些东西的掺杂，不多不少正像某些真实的颜色掺杂起来一样，就形成了存在于我们思维中的东西的一切形象，不管这些东西是真的、实在的也罢，还是虚构的、奇形怪状的也罢。一般的物体性质和它的广延，以及具有广延性东西的形状、量或大小和数目都属于这一类东西；还有这些东西所处的地点，所占的时间，以及诸如此类的东西。

这就是为什么我们从以上所说的这些将做出这样的结论也许是不会错的：物理学、天文学、医学、以及研究各种复合事物的其他一切科学都是可疑的、靠不住的；而算学、几何学，以及类似这样性质的其他科学，由于他们所对待的都不过是一些非常简单、非常一般的东西，不大考虑这些东西是否存在于自然界中，因而却都含有某种确定无疑的东西。因为，不管我醒着还是睡着，二和三加在一起总是形成五的数目，正方形总不会有四个以上的边；像这样明显的一些真理，看来不会让人怀疑有什么错误或者不可靠的可能。

虽然如此，自从很久以来我心里就有某一种想法：有一个上帝，他是全能的，就是由他把我像我现在这个样子创造和产生出来的。可是，谁能向我保证这个上帝[(12)]没有这样做过，即本来就没有地，没

有天，没有带有广延性的物体，没有形状，没有大小，没有地点，而我却偏偏具有这一切东西的感觉，并且所有这些都无非是像我所看见的那个样子存在着的？还有，和我有时断定别的人们甚至在他们以为知道得最准确的事情上弄错一样，也可能是上帝有意让我(13)每次在二加三上，或者在数一个正方形的边上，或者在判断什么更容易的东西（如果人们可以想出来比这更容易的东西的话）上弄错。但是也许上帝并没有故意让我弄出这样的差错，因为他被人说成是至善的。尽管如此，如果说把我做成这样，让我总是弄错，这是和他的善良性相抵触的话，那么容许我有时弄错好像也是和他的善良性绝对(14)相反的，因而我不能怀疑他会容许我这样做。

这里也许有人宁愿否认一个如此强大的上帝的存在而不去相信其他一切事物都是不可靠的。不过我们目前还不要去反对他们，还要站在他们的方面去假定在这里所说的凡是关于一个上帝的话都是无稽之谈。尽管如此，无论他们把我所具有的状况和存在做怎样的假定，他们把这归之于某种命运或宿命也罢，或者归之于偶然也罢，或者把这当作事物的一种连续和结合也罢，既然(15)失误和弄错是一种不完满，那么肯定的是(16)，他们给我的来源所指定的作者越是无能，我就越可能是不完满以致我总是弄错。对于这样的一些理由，我当然无可答辩；但是我不得不承认，凡是我早先信以为真的见解，没有一个是我现在(17)不能怀疑的，这决不是由于考虑不周或轻率的原故，而是由于强有力的、经过深思熟虑的理由。因此，假如我想要在科学上找到什么经久不变的(18)、确然可信的东西的话，我今后就必须对这些思想不去下判断，跟我对一眼就看出是错误的东西一样，不对它们加以更多的信任(19)。

但是，仅仅做了这些注意还不够，我还必须当心把这些注意记住；因为这些旧的、平常的见解经常回到我的思维中来，它们跟我相处的长时期的亲熟习惯给了它们权利，让它们不由我的意愿而占据了我的心，差不多成了支配我的信念的主人。只要我把它们按照它们的

实际情况那样来加以考虑，即像我刚才指出的那样，它们在某种方式上是可疑的，然而却是十分可能的，因而人们有更多的理由去相信它们而不去否认它们，那么我就永远不能把承认和信任它们的习惯破除。就是因为这个原故，我想，如果我反过来千方百计地来骗我自己，假装所有这些见解都是错误的，幻想出来的，直到在把我的这些成见反复加以衡量之后，使它们不致让我的主意偏向这一边或那一边，使我的判断今后不致为坏习惯所左右，不致舍弃可以导向认识真理的正路反而误入歧途，那我就做得更加慎重了。[(20)]因为我确实相信在这条路上既不能有危险，也不能有错误，确实相信我今天不能容许我有太多的不信任，因为现在的问题还不在于行动，而仅仅在于沉思和认识。

因此我要假定有某一个妖怪，而不是一个真正的上帝（他是至上的真理源泉），这个妖怪的狡诈和欺骗手段不亚于他本领的强大，他用尽了他的机智来骗我[(21)]。我要认为天、空气、地、颜色、形状、声音以及我们所看到的一切外界事物都不过是他用来骗取我轻信的一些假象和骗局[(22)]。我要把我自己看成是本来就没有手，没有眼睛，没有肉，没有血，什么感官都没有，而却错误地相信我有这些东西。我要坚决地保持这种想法；如果用这个办法我还认识不了什么真理，那么至少我有能力不去下判断。就是因为这个原故，我要小心从事，不去相信任何错误的东西，并且使我在精神上做好准备去对付这个大骗子的一切狡诈手段，让他永远没有可能强加给我任何东西，不管他多么强大，多么狡诈。

可是这个打算是非常艰苦吃力的，而且由于某一种惰性使我不知不觉地又回到我日常的生活方式中来。就像一个奴隶在睡梦中享受一种虚构的自由，当他开始怀疑他的自由不过是一场黄粱美梦而害怕醒来时，他就和这些愉快的幻象串通起来，以便得以长时间地受骗一样，我自己也不知不觉地重新掉进我的旧见解中去，我害怕从这种迷迷糊糊的状态中清醒过来，害怕在这个休息的恬静之后随之而来的辛

勤工作不但不会在认识真理上给我带来什么光明，反而连刚刚在这些难题上搅动起来的一切乌云都无法使之晴朗起来。

---

(1) 法文第二版："并不是从今天起"。

(2) 法文第二版："从那时起我就认为"。

(3) 法文第二版："而今天对于实行这个计划是再好不过了，因为我的精神已经从各种各样的顾虑中摆脱出来，幸而我在情绪上又没有感到有任何激动。"

(4) 法文第二版："假如在每一个东西里边找到什么怀疑的理由"。

(5) 指在室内穿的长便服。很多人把robe de chambre译为"睡衣"，错了；因为欧洲十七世纪还没有睡衣，欧洲人那时习惯于脱光了衣服睡觉，所以笛卡尔，在下一段里说："一丝不挂地躺在我的被窝里"。

(6) 法文第二版是："某些"。

(7) "也没有什么相当可靠的迹象"，法文第二版缺。

(8) "的其余部分"，法文第二版缺。

(9) 法文第二版："实在的"。

(10) 法文第二版是："例如身子、眼睛……"。

(11) 法文第二版："至少还有其他"。

(12) 法文第二版："可是我怎么知道是否他……"。

(13) 法文第二版："我怎么知道上帝是否让我也在……"。

(14) "绝对"，法文第二版缺。

(15) 法文第二版：在"既然"之前，还有"或者最后用其他的什么方式也罢"。

(16) "肯定的是"法文第二版缺。

(17) "现在"在法文第二版里是"有点"。

(18) "经久不变的"在法文第二版里是"可靠的"。

(19) "我今后……信任"在法文第二版里是："今后我就应该和对显然是错误的东西一样，不轻易下判断"。

(20) 法文第二版是："就是因为这个原故，我想假如我故意采取一种敌对的情绪，我自己骗我自己，假如我一时假装所有这些见解完全都是错误的、幻想出来的，直到终于把我的旧的和新的成见……那么就做得很好了"。

(21) 法文第二版："我要假定，用尽全部机智来骗我的，不是上帝（他是非常善良的，并且是至上的真理源泉）而是某一个恶魔，他的狡猾和欺骗手段不亚于他本领的强大"。

(22) 法文第二版："……以及其他一切外界事物都不过是他用来骗取我轻信的一些假象和梦幻"。

第二个沉思

论人的精神的本性以及精神比物体更容易认识

我昨天的沉思给我心里装上了那么多的怀疑，使我今后再也不能把它们忘掉。可是我却看不出能用什么办法来解决它们；我就好像一下子掉进非常深的水潭里似的，惊慌失措得既不能把脚站稳在水底也不能游上来把自己浮到水面上。虽然如此，我将努力沿着我昨天已经走上的道路继续前进，躲开我能够想象出有一点点可疑的什么东西，就好像我知道它是绝对错误的一样。我还要在这条路上一直走下去，直到我碰到什么可靠的东西，或者，假如我做不到别的，至少直到我确实知道在世界上就没有什么可靠的东西时为止。

阿基米德只要求一个固定的靠得住的[(1)]点，好把地球从它原来的位置上挪到另外一个地方去。同样，如果我有幸找到哪管是一件确切无疑的事，那么我就有权抱远大的希望了。

因此我假定凡是我看见的东西都是假的；我说服我自己把凡是我装满了假话的记忆提供给我的东西都当作连一个也没有存在过。我认为我什么感官都没有，物体、形状、广延、运动和地点都不过是在我心里虚构出来的东西。那么有什么东西可以认为是真实的呢？除了世界上根本就没有什么可靠的东西而外，也许再也没有别的了。

可是我怎么知道除了我刚才断定为不可靠的那些东西而外，还有我们不能丝毫怀疑的什么别的东西呢？难道就没有上帝，或者什么别的力量，把这些想法给我放在心里吗？这倒并不一定是这样；因为也许我自己就能够产生这些想法。那么至少我，难道我不是什么东西

吗？可是我已经否认了我有感官和身体。尽管如此，我犹豫了，因为从这方面会得出什么结论来呢？难道我就是那么非依靠身体和感官不可，没有它们就不行吗？可是我曾说服我自己相信世界上什么都没有，没有天，没有地，没有精神，也没有物体；难道我不是也曾说服我相信连我也不存在吗？绝对不；如果我曾说服我自己相信什么东西，或者仅仅是我想到过什么东西，那么毫无疑问我是存在的。可是有一个我不知道是什么的非常强大、非常狡猾的骗子，他总是用尽一切伎俩来骗我。因此，如果他骗我，那么毫无疑问我是存在的；而且他想怎么骗我就怎么骗我，只要我想到我是一个什么东西，他就总不会使我成为什么都不是。所以，在对上面这些很好地加以思考，同时对一切事物仔细地加以检查之后，最后必须做出这样的结论，而且必须把它当成确定无疑的，即有我，我存在这个命题，每次当我说出它来，或者在我心里想到它的时候，这个命题必然是真的。

可是我还不大清楚，这个确实知道我存在的我到底是什么，所以今后我必须小心从事，不要冒冒失失地把别的什么东西当成我，同时也不要在我认为比我以前所有的一切认识都更可靠、更明显的这个认识上弄错了。

就是为了这个原故，所以在我有上述这些想法之前，我先要[(2)]重新考虑我从前认为我是什么；并且我要把凡是可以被我刚才讲的那些理由所冲击到的[(3)]东西，全部从我的旧见解中铲除出去，让剩下来的东西恰好是完全可靠和确定无疑的。那么我以前认为我是什么呢？毫无疑问，我想过我是一个人。可是一个人是什么？我是说一个有理性的动物吗？当然不；因为在这以后，我必须追问什么是动物，什么是有理性的，这样一来我们[(4)]就将要从仅仅一个问题上不知不觉地陷入无穷无尽的别的一些更困难、更麻烦的问题上去了，而我不愿意把我剩有的很少时间和闲暇浪费在纠缠像这样的一些细节上。可是我要在这里进一步思考从前在我心里生出来的那些思想（那些思想不过是在我进行思考我的存在时从我自己的本性中生出来的），我首

先曾把我看成是有脸、手、胳臂，以及由骨头和肉组合成的这么一架整套机器，就像从一具尸体上看到的那样，这架机器，我曾称之为身体。除此而外，我还曾认为我吃饭、走路、感觉、思维，并且我把我所有这些行动都归到灵魂上去；但是我还没有进一步细想这个灵魂到底是什么；或者说，假如我进一步细想了，那就是我曾想象它是什么极其稀薄、极其精细的东西，好像一阵风，一股火焰，或者一股非常稀薄的气，这个东西钻进并且散布到我的那些比较粗浊的部分里。至于物体，我决不怀疑它的性质；因为我曾以为我把它认识得非常清楚了，并且如果我要按照我那时具有的概念来解释它的话，我就会这样地描述它：物体，我是指一切能为某种形状所限定的东西；它能包含在某个地方，能充满一个空间，从那里把其他任何物体都排挤出去；它能由于触觉，或者由于视觉，或者由于听觉，或者由于味觉，或者由于嗅觉而被感觉到；它能以若干方式被移动，不是(5)被它自己，而是被在它以外的什么东西，它受到那个东西的接触和压力，从而被它所推动。因为像本身有自动、感觉和思维等能力的这样一些优越性，我以前决不认为应该把它们归之于物体的性质(6)，相反看到像这样一些功能出现在某些物体之中，我倒是非常奇怪的。

可是，现在我假定有某一个极其强大，并且假如可以这样说的话，极其恶毒、狡诈的人(7)，它用尽它的力量和机智来骗我，那么我到底是什么呢？我能够肯定我具有一点点我刚才归之于(8)物体性的那些东西吗？我在这上面进一步细想，我在心里把这些东西想来想去，我没有找到其中任何一个是我可以说存在于我心里的。用不着我一一列举这些东西。那么就拿灵魂的那些属性来说吧，看看有没有一个是在我心里的。首先两个是吃饭和走路；可是，假如我真是没有身体，我也就真是既不能走路，也不能吃饭。另外一个是感觉；可是没有身体就不能感觉，除非是我以为以前我在梦中感觉到了很多东西，可是醒来之后我认出实际上并没有感觉。另外是思维。现在我觉得思维是属于我的一个属性，只有它不能跟我分开。有我，我存在这是靠

得住的；可是，多长时间？我思维多长时间，就存在多长时间；因为假如我停止[(9)]思维，也许很可能我就同时停止[(9a)]了存在。我现在对不是必然真实的东西一概不承认；因此，严格来说我只是一个在思维的东西，也就是说，一个精神，一个理智，或者一个理性，这些名称的意义是我以前不知道的。那么我是一个真的东西，真正存在的东西了；可是，是一个什么东西呢？我说过：是一个在思维的东西。还是什么呢？我要再发动我的想象力来看看我是不是再多一点的什么东西，我不是由肢体拼凑起来的人们称之为人体的那种东西；我不是一种稀薄、无孔不入、渗透到所有这些肢体里的空气；我不是风，我不是呼气，不是水汽，也不是我所能虚构和想象出来的任何东西，因为我假定过这些都是不存在的，而且即使不改变这个假定，我觉得这并不妨碍我确实知道我是一个东西。

可是，能不能也是这样：由于我不认识而假定不存在的那些东西，同我所认识的我并没有什么不同？我一点也不知道。关于这一点我现在不去讨论，我只能给我认识的那些东西下判断：我已经认识到我存在，现在我追问已经认识到我存在的这个我究竟是什么。可是关于我自己的这个概念和认识，严格来说既不取决于我还不知道其存在的那些东西，也更不取决于任何一个用想象虚构出来的和捏造出来的东西[(10)]，这一点是非常靠得住的。何况虚构和想象这两个词就说明我是错误的；因为，如果我把我想象成一个什么东西，那么实际上我就是虚构了，因为想象不是别的，而是去想一个物体性东西的形状或影像。我既然已经确实知道了我存在，同时也确实知道了所有那些影像，以及一般说来，凡是人们归之于物体性质的东西都很可能不过是梦或幻想。其次，我清楚地看到，如果我说我要发动我的想象力以便更清楚地认识我是谁[(11)]，这和我说我现在是醒着，我看到某种实在和真实的东西，但是由于我看得还不够明白，我要故意睡着，好让我的梦给我把它更真实、更明显地提供出来，是同样不合道理的。这样一来，我确切地认识到，凡是我能用想象的办法来理解的东西，都不

属于我对我自己的认识；认识到，如果要让精神把它的性质认识得十分清楚，那么我就需要让它不要继续用这种方式来领会，要改弦更张，另走别的路子。

那么我究竟是什么呢？是一个在思维的东西。什么是一个在思维的东西呢？那就是说，一个在怀疑，在领会，在肯定，在否定，在愿意，在不愿意，也在想象，在感觉的东西。当然，如果所有这些东西都属于我的本性，那就不算少了。可是，为什么这些东西不属于我的本性呢？难道我不就是差不多什么都怀疑，然而却了解、领会某些东西，确认和肯定只有这些东西是真实的，否认一切别的东西，愿意和希望认识得更多一些，不愿意受骗，甚至有时不由得想象很多东西，就像由于身体的一些器官的媒介而感觉到很多东西的那个东西吗？难道所有这一切就没有一件是和确实有我、我确实存在同样真实的，尽管我总是睡觉，尽管使我存在的那个人用尽他所有的力量(12)来骗我？难道在这些属性里边就没有一个是能够同我的思维有分别的，或者可以说是同我自己分得开的吗？因为事情本来是如此明显，是我在怀疑，在了解，在希望，以致在这里用不着增加什么来解释它。并且我当然也有能力去想象；因为即使可能出现这种情况（就像我以前曾经假定的那样），即我所想象的那些东西不是真的，可是这种想象的能力仍然不失其为实在在我心里，并且做成我思维的一部分。总之，我就是那个在感觉的东西，也就是说，好像是通过感觉器官接受和认识(13)事物的东西，因为事实上我看见了光，听到了声音，感到了热。但是有人将对我说：这些现象是假的，我是在睡觉。就算是这样吧；可是至少我似乎觉得就看见了，听见了，热了(14)，这总是千真万确的吧；真正来说，这就是在我心里叫做在感觉的东西，而在正确的意义上，这就是在思维。从这里我就开始比以前稍微更清楚明白地认识了我是什么。

可是(15)，我不能不相信：对于其影像是我的思维做成的、落于感官的(16)那些有物体性的东西，比不落于想象、不知道是哪一部分

的我自己认识得更清楚，虽然我认为可疑的、我以外的一些东西倒被我认识得比那些真实的、确切的、属于我自己本性的东西更明白、更容易，这实际上是一件非常奇怪的事情。不过我看出了这是怎么回事：我的精神是心猿意马，还不能把自己限制在真理的正确界限之内。让我们再一次给它放松一下缰绳吧，好让我们以后再慢慢地、恰如其分地把缰绳拉住，我们就能够更容易地节制它、驾御它了[(17)]。

让我们开始考虑一下最认识的、我们相信是了解得最清楚的东西[(18)]，也就是我们摸到、看见的物体吧。我不是指一般物体说的（因为"一般"这一概念通常是比较模糊的），而是考虑一下一个特殊物体。举一块刚从蜂房里取出来的蜡为例：它还没有失去它含有的蜜的甜味，还保存着一点它从花里采来的香气；它的颜色、形状、大小，是明显的；它是硬的、凉的、容易摸的[(19)]，如果你敲它一下，它就发出一点声音。总之，凡是能够使人清楚地认识一个物体的东西，在这里边都有。

可是，当我说话的时候，有人把它拿到火旁边：剩下的味道发散了，香气消失了，它的颜色变了，它的形状和原来不一样了，它的体积增大了，它变成液体了，它热了，摸不得了，尽管敲它，它再也发不出声音了。在发生了这个变化之后，原来的蜡还继续存在吗？必须承认它还继续存在；而且对这一点任何人不能否认[(20)]。那么以前在这块蜡上认识得那么清楚的是什么呢？当然不可能是我在这块蜡上通过感官的媒介所感到的什么东西，因为凡是落于味觉、嗅觉、视觉、触觉、听觉的东西都改变了，不过本来的蜡还继续存在。也许是我现在所想的这个东西，也就是说蜡，并不是这个蜜的甜味，也不是这种花的香味，也不是这种白的颜色，也不是这种形状，也不是这种声音，而仅仅是一个刚才在那些形式之下表现而现在又在另外一些形式之下表现的物体。可是，确切说来，在我像这个样子领会它时，我想象的什么呢？让我们对这件事仔细考虑一下，把凡是不属于蜡的东西都去掉，看一看还剩些什么。当然剩下的只有有广延的、有伸缩性

的、可以变动的东西。那么有伸缩性的、可以变动的，这是指什么说的？是不是我想象这块圆的蜡可以变成方的，可以从方的变成三角形的？当然不是，不是这样，因为我把它领会为可能接受无数像这样的改变，而我却不能用我的想象来一个个地认识无数的改变，因此我所具有的蜡的概念是不能用想象的功能来做到的。

那么这个广延是什么呢？它不也是不认识的吗？因为在蜡融化的时候它就增大，在蜡完全融化的时候它就变得更大，而当热度再增加时它就变得越发大了。如果我没有想到蜡(21)够按照广延而接受更多的花样，多到出乎我的想象之外，我就不会清楚地、按照真实的情况来领会什么是蜡了。所以我必须承认我甚至连用想象都不能领会(22)这块蜡是什么，只有我的理智才能够领会(22a)它。我是说这块个别的蜡，因为至于一般的蜡，那就更明显了。那么只有理智或精神才能领会(22b)的这个蜡是什么呢？当然就是我看见的、我摸到的、我想象的那块蜡，就是我一开始认识(23)的那块蜡。可是，要注意的是对它的知觉，或者我们用以知觉它的行动(24)，不是看，也不是摸，也不是想象，从来不是，虽然它从前好像是这样，而仅仅是用精神去察看，这种察看可以是片面的、模糊的，像它以前那样，或者是清楚的、分明的，像它现在这样，根据我对在它里边的或组成它的那些东西注意得多或少而定。

可是，当我考虑我的精神是多么软弱，多么不知不觉地趋向于错误的时候，我不能太奇怪。因为即使我不言不语地在我自己心里考虑这一切，可是言语却限制了我，我几乎让普通言语的词句引入错误；因为如果人们把原来的蜡拿给我们，我们说我们看见这就是那块蜡，而不是我们判断这就是那块蜡，由于它有着同样的颜色和同样的形状。从这里，假如不是我偶然从一个窗口看街上过路的人，在我看见他们的时候，我不能不说我看见了一些人，就如同我说我看见蜡一样，那么我几乎就要断定说：人们认识蜡是用眼睛看，而不是光用精神去观察。可是我从窗口看见了什么呢？无非是一些帽子和大衣，而

帽子和大衣遮盖下的可能是一些幽灵或者是一些伪装的人[(25)]，只用弹簧才能移动。不过我判断这是一些真实的[(26)]人，这样，单凭我心里的判断能力我就了解我以为是由我眼睛看见的东西。

一个人要想把他的认识提高到比一般人的认识水平以上，就应该把找碴儿怀疑一般人说话的形式和词句[(27)]当做可耻的事。我先不管别的，专门去考虑一下：我最初看到的，用外感官，或至少像他们说的那样，用常识，也就是说用想象力的办法来领会的蜡是什么，是否比我现在这样，在更准确地[(28)]检查它是什么以及能用什么办法去认识它之后，把它领会得更清楚、更全面些。当然，连这个都怀疑起来，那是可笑的。因为在这初步的知觉里有什么是清楚、明显的，不能同样落于最差的动物的感官里呢[(29)]？可是，当我把蜡从它的外表分别出来，就像把它的衣服脱下来那样，我把它赤裸裸地考虑起来，当然，尽管我的判断里还可能存在某些错误，不过，如果没有人的精神，我就不能把它像这个样子来领会。

可是，关于这个精神，也就是说关于我自己（因为直到现在除了我是一个精神之外，我什么都不承认），我将要说什么呢？我说，关于好像那么清楚分明地领会了这块蜡的这个我，我将要说什么呢[(30)]？我对我自己认识得难道不是更加真实、确切而且更加清楚、分明吗？因为，如果由于我看见蜡而断定有蜡，或者蜡存在，那么由于我看见蜡因此有我，或者我存在这件事当然也就越发明显，因为，有可能是我所看见的实际上并不是蜡；也有可能是我连看东西的眼睛都没有；可是，当我看见或者当我想是看见（这是我不再加以区别的）的时候，这个在思维着的我倒不是个什么东西，这是不可能的。同样，如果由于我摸到了蜡而断定它存在，其结果也一样，即我存在；如果由我的想象使我相信而断定它存在，我也总是得出同样的结论。我在这里关于蜡所说的话也可以适用于外在于我、在我以外的其他一切东西上。

那么，如果说蜡在不仅经过视觉或触觉，同时也经过很多别的原因而被发现了[31]之后，我对它的概念和认识[32]好像是更加清楚、更加分明了，那么，我不是应该越发容易、越发明显、越发分明地认识我自己了吗？[33]因为一切用以认识和领会蜡的本性或别的物体[34]的本性的理由都更加容易、更加明显地[35]证明我的精神的本性。除了属于物体的那些东西以外，在精神里还有很多别的东西能够有助于阐明精神的本性，那些东西就不值得去提了。

可是，我终于不知不觉地回到了我原来想要回到的地方；因为，既然事情现在我已经认识了，真正来说，我们只是通过在我们心里的理智功能，而不是通过想象，也不是通过感官来领会物体，而且我们不是由于看见了它，或者我们摸到了它才认识它，而只是由于我们用思维领会它，那么显然我认识了没有什么对我来说比我的精神更容易认识的东西了。可是，因为几乎不可能这么快就破除一个旧见解[36]；那么，我最好在这里暂时打住，以便，经过这么长的沉思，我把这一个新的认识深深地印到我的记忆里去。

---

(1) 法文第二版："不动的"。

(2) 法文第二版："现在先要"。

(3) 法文第二版："多少冲击到的"。

(4) 法文第二版："我"。

(5) 法文第二版："实际上不是"。

(6) 法文第二版："本身有自动的能力，同时也有感觉或者思想的能力，我以前决不认为这是属于物体的性质的"。

(7) 法文第二版："某一个妖怪"。

(8) 法文第二版："我刚才说过属于"。

(9) (9a) 法文第二版："完全停止"。

(10) 法文第二版："可是，我对我的存在的认识，严格说来，并不取决于我还不知道其存在的那些东西，因而也不取决于任何一个我用想象所能虚构出来的东西"。

(11) 法文第二版："我是什么"。

(12) 法文第二版："技智"。

(13) "接受和认识"，法文第二版是："发觉"。

(14) 法文第二版："看见了光，我听见了声音，我感觉到了热"。

(15) 法文第二版："可是我仍然觉得"。

(16) 法文第二版："落于感官的，感官本身检查的"。

(17) 法文第二版："虽然如此，对于我觉得其存在性是可疑的、我不知道的、不属于我的那些东西，比起我所认识的、我相信其真实性的、属于我的本性的东西，一句话，比起我自己来，我倒认识和了解得更清楚，这说起来实际上是很奇怪的。不过我看出来这是怎么回事了。我的心是个放浪不羁的家伙，它喜欢乱跑乱窜，还不能忍受把它拴在真理的界限以内。那么再把它的缰绳放松一次，给它全部自由，允许它观察出现在它以外的东西吧，好让我们以后再慢慢地、恰如其分地拉住绳缰，让它停下来考虑它的本质和它里边的一些东西，这样，在这以后它就比较容易受我们的节制和驾御了"。

(18) 法文第二版："那么现在我们考虑一下人们通常认为是最容易认识，也相信是认识得最清楚的东西"。

(19) 法文第一版里是on le touche（人们摸到它），第二版里是maniable（可拿的，顺手的）。这里是按照拉丁文版里facile tangitur译的。

(20) 法文第二版："任何人都不怀疑，谁都这样断定"。

(21) 法文第二版："甚至我们所考虑的这块蜡"。

(22) (22a) (22b) 法文第二版："了解"。

(23) 法文第二版："相信"。

(24) "或者我们用知觉它的行动"，法文第二版缺。

(25) "一些幽灵或者一些假装的人"，法文第二版是"一些人造的机器"。

(26) "真实的"，法文第二版缺。

(27) 法文第二版："一般人所发明的说话形式"。

(28) 法文第二版："更仔细地"。

(29) 法文第二版："在这个知觉里，有什么不同的呢？有什么好像是不能以同样方式属于最差的动物的感官里呢？"

(30) 法文第二版："这个好像……的我，是什么呢？"

(31) "被发现了"，法文第二版是："使我更清楚"。

(32) "概念和认识"，法文第二版是："概念或知觉"。

(33) 法文第二版："我必须……承认我现在认识了我自己"。

(34) 法文第二版："不管什么别的物体"。

(35) "更加容易、更加明显地"，法文第二版是："更好地"。

(36) 法文第二版："因为，既然事情现在对我来说已经明白了，即物体本身并不是由于被看见或者被摸到，而不过是被理解到或者通过思想被了解到才被认识的，那么我看得很清楚，没有再比我的精神对我来说更容易认识的了。但是，由于不容易这么快就破除一个习以为常见解"。

第三个沉思

论上帝及其存在

现在我要闭上眼睛，堵上耳朵，脱离开我的一切感官，我甚至要把一切物体性的东西的影像都从我的思维里排除出去，或者至少（因为那是不大可能的）我要把它们看做是假的；这样一来，由于我仅仅和我自己打交道，仅仅考虑我的内部，我要试着一点点地进一步认识我自己，对我自己进一步亲热起来。我是一个在思维的东西，这就是说，我是一个在怀疑，在肯定，在否定，知道的很少，不知道的很多，在爱、在恨、在愿意、在不愿意、也在想象、在感觉的东西。因为，就像我刚才说过的那样，即使我所感觉和想象的东西也许决不是在我以外、在它们自己以内的，然而我确实知道我称之为感觉和想象的这种思维方式，就其仅仅是思维方式来说，一定是存在和出现在我心里的。而且我刚才说得虽然不多，可是我认为已经把我真正知道的东西，或至少是我直到现在觉得我知道了的东西，全部都说出来了。

现在我要更准确地考虑一下是否在我心里也许就没有我还没有感觉的其他认识[(1)]。我确实知道了我是一个在思维的东西；但是我不是因此也就知道了我需要具备什么，才能使我确实知道什么事情吗？在这个初步的认识里，只有我认识的一个清楚、明白的知觉[(2)]。老实说，假如万一我认识得如此清楚、分明的东西竟是假的，那么这个知觉就不足以使我确实知道它是真的。从而我觉得我已经能够把"凡是我们领会得十分清楚、十分分明的东西都是真实的"这一条订为总则。

虽然如此，我以前当作非常可靠、非常明显而接受和承认下来的东西，后来我又都认为是可疑的、不可靠的。那些东西是什么呢？是

地、天、星辰、以及凡是我通过我的感官所感到的其他东西。可是，我在这些东西里边曾领会得清楚、明白的是什么呢？当然不是别的，无非是那些东西在我心里呈现的观念或思维。并且就是现在我还不否认这些观念是在我心里。可是还有另外一件事情是我曾经确实知道的，并且由于习惯的原因使我相信它，我曾经以为看得非常清楚，虽然实际上我并没有看出它，即有些东西在我以外，这些观念就是从那里发生的，并且和那些东西一模一样。我就是在这件事情上弄错了；或者，假如说我也许是按照事实真相判断的，那也决不是对我的判断的真实性的原因有什么认识。

可是当我考虑有关算学和几何学某种十分简单、十分容易的东西，比如三加二等于五，以及诸如此类的其他事情的时候，我不是至少把它们领会得清清楚楚，确实知道它们是真的吗？当然，假如从那以后，我认为可以对这些东西怀疑的话，那一定不是由于别的理由，而只是因我心里产生这样一种想法，即也许是一个什么上帝，他给了我这样的本性，让我甚至在我觉得是最明显的一些东西上弄错。但是每当上述关于一个上帝的至高无上的能力这种见解出现在我的思维里时，我都不得不承认，如果他愿意，他就很容易使我甚至在我相信认识得非常清楚的东西上弄错。可是反过来，每当我转向我以为领会得十分清楚的东西上的时候，我是如此地被这些东西说服，以致我自己不由得说出这样的话：他能怎么骗我就怎么骗我吧，只要我想我是什么东西，他就决不能使我什么都不是；或者既然现在我存在这件事是真的，他就决不能使我从来或者有那么一天没有存在过；他也决不能使三加二之和多于五或少于五，或者在我看得很清楚的诸如此类的事情上不能像我所领会的那个样子。

并且，既然我没有任何理由相信有个什么上帝是骗子，既然我还对证明有一个上帝的那些理由进行过考虑，因此仅仅建筑在这个见解之上的怀疑理由当然是非常轻率的，并且是（姑且这么说）形而上学的。可是，为了排除这个理由，我应该在一旦机会来到的时候，检查

一下是否有一个上帝；而一旦我找到了有一个上帝，我也应检查一下他是否是骗子。因为如果不认识这两个事实真相，我就看不出我能够把任何一件事情当作是可靠的。而为了我能够有机会去做这种检查而不致中断我给我自己提出来的沉思次序，即从在我心里首先找到的概念一步步地推论到后来可能在我心里找到的概念，我就必须在这里把我的全部思维分为几类，必须考虑在哪些类里真正有真理或有错误。

在我的各类思维之中，有些是事物的影像。只有在这样一些思维才真正适合观念这一名称：比如我想起一个人，或者一个怪物，或者天，或者一个天使，或者上帝本身。除此而外，另外一些思维有另外的形式，比如我想要，我害怕，我肯定，我否定；我虽然把某种东西领会为我精神的行动的主体，但是我也用这个行动把某些东西加到我对于这个东西所具有的观念上；属于这一类思维的有些叫做意志或情感，另外一些叫做判断。

至于观念，如果只就其本身而不把它们牵涉到别的东西上去，真正说来，它们不能是假的；因为不管我想象一只山羊或一个怪物，在我想象上同样都是真实的。

也不要害怕在情感或意志里边会有假的；即使我可以希望一些坏事情，或者甚至这些事情永远不存在，但是不能因此就说我对这些事情的希望不是真的。

这样，就只剩下判断了。在判断里我应该小心谨慎以免弄错。而在判断里可能出现的重要的和最平常的错误在于我把在我心里的观念判断为和在我以外的一些东西一样或相似；因为，如果我把观念仅仅看成是我的思维的某些方式或方法，不想把它们牵涉到别的什么外界东西上去，它们当然就不会使我有弄错的机会。

在这些观念里边，有些我认为是与我俱生的，有些是外来的，来自外界的，有些是由我自己做成的和捏造的。因为，我有领会一般称之为一个东西，或一个真理，或一个思想的功能，我觉得这种功能不是外来的，而是出自我的本性的；但是，如果我现在听见了什么声

音，看见了太阳，感觉到了热，那么一直到这时候我判断这些感觉都是从存在于我以外的什么东西发出的；最后，我觉得人鱼，鹫马以及诸如此类的其他一切怪物都是一些虚构和由我的精神凭空捏造出来的。可是也许我可以相信所有这些观念都是属于我称之为外来的、来自我以外的这些观念，或者它们都是与我俱生的，或者它们都是由我做成的；因为我还没有清楚地发现它们的真正来源。我现在要做的主要事情是，在有关我觉得来自我以外的什么对象的那些观念，看看有哪些理由使我不得不相信它们是和这些对象一样的。

第一个理由是：我觉得这是自然告诉我的；第二个理由是：我自己体会到这些观念是不以我的意志为转移的，因为它们经常不由我自主而呈现给我，好像现在，不管我愿意也罢，不愿意也罢，我感觉到了热，而由于这个原因就使我相信热这种感觉或这种观念是由于一种不同于我的东西，即由于我旁边的(3)火炉的热产生给我的。除了判断这个外来东西不是把什么别的，而是把它的影像送出来印到我心里以外，我看不出有什么我认为更合理的了。

现在我必须看一看这些理由是否过硬，是否有足够的说服力。当我说我觉得这是自然告诉我的，我用自然这一词所指的仅仅是某一种倾向，这种倾向使我相信这个事情，而不是一种自然的光明(4)使我认识这个事情是真的。这二者之间(5)有很大的不同；因为对于自然的光明使我看到都是真的这件事，我一点都不能怀疑，就像它刚才使我看到由于我怀疑这件事，我就能够推论出我存在一样。在辨别真和假上，我没有任何别的功能或能力能够告诉我说这个自然的光明指给我是真的东西并不是真的，让我能够对于那种功能或能力和对于自然的光明同样地加以信赖。可是，至于倾向，我觉得它们对我来说也是自然的，我时常注意到，当问题在于在对善与恶之间进行选择的时候，倾向使我选择恶的时候并不比使我选择善的时候少；这就是为什么在关于真和假上，我也并不依靠倾向的原故。

至于另外的理由，即这些观念既然不以我的意志为转移，那么它们必然是从别处来的，我认为这同样没有说服力。因为我刚才所说的那些倾向是在我心里，尽管它们不总是和我的意志一致，同样，也许是我心里有什么功能或能力，专门产生这些观念而并不借助于什么外在的东西，虽然我对这个功能和能力还一无所知；因为事实上到现在我总觉得当我睡觉的时候，这些观念也同样在我心里形成而不借助于它们所表象的对象。最后，即使我同意它们是由这些对象引起的，可也不能因此而一定说它们应该和那些对象一样。相反，在很多事例上我经常看到对象和对象的观念之间有很大的不同。比如对于太阳，我觉得我心里有两种截然不同的观念；一种是来源于感官的，应该放在我前面所说的来自外面的那一类里；根据这个观念，我觉得它非常小。另外一个是从天文学的道理中，也就是说，从与我俱生的某些概念里得出来的，或者是由我自己无论用什么方法制造出来的，根据这个观念，我觉得太阳比整个地球大很多倍。我对太阳所领会的这两个观念当然不能都和同一的太阳一样；理性使我相信直接来自它的外表的那个观念是和它最不一样的。

所有这些足够使我认识，直到现在，我曾经相信有些东西在我以外，和我不同，它们通过我的感官，或者用随便什么别的方法，把它们的观念或影像传送给我，并且给我印上它们的形象，这都不是一种可靠的、经过深思熟虑的判断，而仅仅是从一种盲目的、卤莽的冲动得出来的。

可是还有另外一种途径可以用来考虑一下在我心里有其观念的那些东西中间，是否有些是存在于我以外的，比如，如果把这些观念看作只不过是思维的某些方式，那么我就认不出在它们之间有什么不同或不等，都好像是以同样方式由我生出来的。可是，如果把它们看作是影像，其中一些表示这一个东西，另外一些表示另外一个东西，那么显然它们彼此之间是非常不同的。因为的确，给我表象实体的那些观念，无疑地比仅仅给我表象样式或偶性的那些观念更多一点什么东

西，并且本身包括着（姑且这样说）更多的客观[(6)]实在性，也就是说，通过表象而分享程度更大的存在或完满性。再说，我由之而体会到一个至高无上的、永恒的、无限的、不变的、全知的、全能的、他自己以外的一切事物的普遍创造者的上帝的那个观念，我说，无疑在他本身里比给我表象有限的实体的那些观念要有更多的客观实在性。

现在，凭自然的光明显然可以看出，在动力的[(7)]、总的原因里一定至少和在它的结果里有更多的实在性：因为结果如果不从它的原因里，那么能从哪里取得它的实在性呢？这个原因如果本身没有实在性，怎么能够把它传给它的结果呢？

由此可见，不仅无中不能生有，而且比较完满的东西，也就是说，本身包含更多的实在性的东西，也不能是比较不完满的东西的结果和依据。这个真理无论是在具有哲学家们称之为现实的或形式的[(8)]那种实在性的那些结果里，或者是在人们仅仅从中考虑哲学家们称之为客观的实在性的那些观念里，都是清楚、明显的。例如：还没有存在过的石头，如果它不是由一个东西所产生，那个东西本身形式地或卓越地[(9)]具有进入石头的组织中的一切，也就是说，它本身包含着和石头所有的同样的东西或者更美好的一些别的东西，那么石头现在就不能开始存在；热如果不是由于在等级上、程度上，或者种类上至少是和它一样完满的一个东西产生，就不能在一个以前没有热的物体中产生。其他的东西也是这样。此外，热的观念或者石头的观念如果不是由于一个本身包含至少像我在热或者石头里所领会的同样多的实在性的什么原因把它放在我的心里，它也就不可能在我心里。因为，虽然那个原因不能把它们现实的或形式的实在性的任何东西传授到我的观念里，但是不应该因此就想象那个原因不那么实在；不过必须知道，既然每个观念都是精神的作品，那么它的本性使它除了它从思维或精神所接受或拿过来的那种形式的实在性以外，自然不要求别的形式的实在性，而观念只是思维或精神的一个样态，也就是说，只是思维的一种方式或方法。一个观念之所以包含这样一个而不包含那样一

个客观实在性，这无疑地是来自什么原因，在这个原因里的形式实在性至少同这个观念所包含的客观实在性一样多。因为如果我们设想在观念里有它的原因里所没有的东西，那么这个东西就一定是从无中来的。然而一种东西客观地，或者由于表象，用它的观念而存在于理智之中的这种存在方式，不管它是多么不完满，总不能说它不存在，因而也不能说这个观念来源于无。虽然我在我的观念里所考虑的实在性仅仅是客观的，我也不应该怀疑实在性必然形式地存在于我的观念的原因里，我也不应该认为这种实在性客观地存在于观念的原因里就够了；(10)因为，正和这样存在方式之由于观念的本性而客观地属于观念一样，存在方式也由于观念的本性而形式地属于这些观念的原因（至少是属于观念的原始的、主要的原因）。而且即使一个观念有可能产生另一个观念，可是这种现象也不可能是无穷无尽的，它最终必须达到一个第一观念，这个第一观念的原因就像一个样本或者一个原型一样，在它里边形式地、实际地包含着仅仅是客观地或由于表象而存在于这些观念之中的全部实在性或者完满性。这样，自然的光明使我明显地看出，观念在我心里就像一些绘画或者一些图像一样，它们，不错，有可能很容易减少它们之所本的那些东西的完满性，可是决不能包含什么更伟大或者更完满的东西。

越是长时间地、仔细地考察所有这些事物，我就越是清楚、明白地看出它们是真的。不过最后我从这里得出什么结论来呢？这就是：如果我的某一个观念的客观实在性(11)使我清楚地认识到它(12)既不是形式地，也不是卓越地存在于我，从而我自己不可能是它的原因，那么结果必然是在世界上并不是只有我一个人，而是还有别的什么东西存在，它就是这个观念的原因；另外，如果这样的观念不存在于我，我就没有任何论据能够说服我并且使我确实知道除了我自己以外就没有任何别的东西存在；因为，我曾经仔细地寻找过，可是直到现在我没有找到任何别的论据。

在所有这些观念之中[13]，除了给我表象我自己的那个观念在这里不可能有任何问题以外，还有一个观念给我表象一个上帝，另外的一些观念给我表象物体性的、无生命的东西，另外一些观念给我表象天使，另外一些观念给我表象动物，最后，还有一些观念给我表象像我一样的人。可是，至于给我表象其他的人，或者动物，或者天使的那些观念，我容易领会它们是可以由我关于物体性的东西和上帝所具有的其他一些观念混合而成的，尽管除了我以外，世界上根本就没有其他的人，没有动物，没有天使。至于物体性的东西的观念，我并不认为在它们里边有什么大得不得了和好得不得了的东西使我觉得它们不能来自我自己；因为，如果我再仔细地考虑它们，如果我像昨天考察蜡的观念那样考察它们，我认为在那里只有很少的东西是我领会得清清楚楚的，比如大小或者长、宽、厚的广延；用这种广延的这几个词和界限[14]形成起来的形状[15]；不同形状形成起来的各个物体之间所保持的地位，以及这种地位的运动或变化；还可以加上实体，时间和数目。至于别的东西，像光、颜色、声音、气味、味道、热、冷、以及落于触觉的其他一些性质，它们在我的思维里边是那么模糊不清以致我简直不知道它们到底是真的还是假的，仅仅是一些假象[16]，也就是说，不知道我对于性质所理会的观念到底是什么实在东西的观念呢，还是这些观念给我表象的只是一些幻想出来的、不可能存在的东西。因为，虽然我以前提出过，只有在判断里才能有真正的、形式的假，然而在观念里则可能有某种实质的假，即当观念把什么都不是的东西表象为是什么东西的时候就是这样。比如，我对于冷的观念和热的观念很不清楚、不明白，以致按照它们的办法我不能分辨出[17]到底冷仅仅是缺少热呢，还是热是缺少冷呢，或者二者都是实在的性质，或者都不是；并且，既然观念就像影像一样，没有任何一个观念似乎不给我们表象什么东西，如果说冷真地不过是缺少热，那么当作实在的、肯定的什么东西而把它给我表象出来的观念就不应该不恰当地被叫做假的，其他类似的观念也一样；我当然没有必要把

它们的作者归之于别人而不归之于我自己。因为，如果它们是假的，就是说，如果它们表象的东西并不存在，那么自然的光明使我看出它们产生于无，也就是说它们之在我心里只是由于我的本性缺少什么东西，并不是非常完满的。如果这些观念是真的，那么即使它们给我表象的实在性少到我甚至不能清楚地分辨出来什么是所表象的东西，什么是无，我也看不出有什么理由使它们不能由我自己产生，使我不能是它们的作者(18)。

至于我具有的物体性的东西的清楚明白的观念，有些似乎是我能够从我自己的观念中得出来的，像我具有的实体的观念、时间的观念、数目的观念，以及诸如此类的其他东西的观念那样。因为，我想到石头是一个实体，或者一个本身有能力存在的东西，想到我是一个实体，(19)虽然我领会得很清楚我是一个在思维而没有广延的东西，相反石头是一个有广延而不思维的东西，这样，在这两个概念之间有着明显的不同，可是，无论如何它们在表象实体这一点上似乎是(20)一致的。同样，我想到我现在存在，并且除此而外我记得我从前也存在，我领会许多不同的思想，认识到这些思想的数目，在这时候我就在我心里得到时间和数目的观念，从此我就可以把这两种观念随心所欲地传给其他一切东西。

至于物体性的东西的观念由之而形成的其他一些性质，即广延、形状、地位、变动等，它们固然不是形式地存在于我心里，因为我不过是一个在思维的东西；然而由于这仅仅是实体的某些样态；好像一些衣服一样，物体性的实体就在这些衣服下面给我们表现出来(21)，而且我自己也是一个实体，因此它们似乎是能够卓越地包含在我心里。

因而只剩下上帝的观念了，在这个观念里边，必须考虑一下是否有什么东西是能够来源我自己的。用上帝这个名称，我是指一个无限的、永恒的、常住不变的、不依存于别的东西的、至上明智的、无所不能的、以及我自己和其他一切东西（假如真有东西存在的话）由之

而被创造和产生的实体说的。这些优点是这样巨大，这样卓越，以致我越认真考虑它们，就越不相信我对它们所具有的观念能够单独地来源于我。因此，从上面所说的一切中，必然得出上帝存在这一结论；因为，虽然实体的观念之在我心里就是由于我是一个实体，不过我是一个有限的东西，因而我不能有一个无限的实体的观念，假如不是一个什么真正无限的实体把这个观念放在我心里的话。

我不应该想象我不是通过一个真正的观念，而仅仅是通过有限的东西的否定来领会无限的，就像我通过动和光明的否定来理解静和黑暗那样；因为相反，我明显地看到在无限的实体里边比在一个有限的实体里边具有更多的实在性，因此我以某种方式在我心里首先有的是无限的概念而不是有限的概念，也就是说，首先有的是上帝的概念而不是我自己的概念。因为，假如在我心里我不是有一个比我的存在体更完满的存在体的观念，不是由于同那个存在体做了比较我才会看出我的本性的缺陷的话，我怎么可能认识到我怀疑和我希望，也就是说，我认识到我缺少什么东西，我不是完满无缺的呢？

不能说这个上帝的观念也许实质上是假的，是我能够从无中得出它来的，也就是说，因为我有缺陷，所以它可能存在我心里，就像我以前关于热和冷的观念以及诸如此类的其他东西的观念时所说的那样；因为，相反，这个观念是非常清楚、非常明白的，它本身比任何别的观念都含有更多的客观实在性，所以自然没有一个观念比它更真实，能够更少被人怀疑为错的和假的了。

我说，这个无上完满的、无限的存在体的观念是完全真实的；因为，虽然也许可以设想这样的一个存在体是不存在的，可是不能设想它的观念不给我表象任何实在的东西，就像我不久以前关于冷所说的那样。

这个观念也是非常清楚、非常明白的，因为凡是我的精神清楚明白地领会为实在和真实的，并且本身含有什么完满性的东西，都完全包含在这个观念里边了。

虽然我不理解无限，或者[(22)]虽然在上帝里边有我所不能理解的、也许用思维绝对不能达到的无数事物，这都无碍于上面所说的这个事实是真的；因为我的本性是有限的[(23)]，不能理解无限，这是由于无限的本性的原故；只要我很好地领会[(24)]这个道理，把凡是我领会得清清楚楚的东西，其中我知道有什么完满性，也许还有无数的其他完满性是我不知道的，都断定为形式地或卓越地存在于上帝里边，使我对上帝所具有的观念在我心里边的一切观念中是最真实、最清楚、最明白的就够了。

可是也许我是比我所想象的更多一点什么，也许我归之于一个上帝的本性的一切完满性是以某种方式潜在于我心中，虽然它们还没有产生出来，还没有由它们的行动表现出来。事实上，我已经体验出我的认识逐渐增长，逐渐完满起来，我看不出有什么能够阻止它越来越向无限方面增长。还有，既然像这样增长和完满下去，我看不出有什么阻止我按照这个办法获得上帝本性的其他一切完满性。最后，似乎是，我取得这些完满性的能力如果是存在于我心里，它就能够把这些完满性的观念印到并且引到我心里去[(25)]。虽然如此，在我更仔细一点地观察一下，我就看出这是不可能的；因为，首先，即使我的认识真是每天都取得进一步的完满，我的本性里真是有很多潜在的东西还没有成为现实地存在，可是所有这些优点绝对不属于，也不接近我所具有的上帝的观念，因为在上帝的观念里，没有仅仅是潜在的东西，全都是现实存在的、实在的东西。尤其是从我的认识逐渐增加，一步步增长这一事实上，难道不就是必然的、非常可靠的证据，说明我的认识是不完满的吗？再说，虽然我的认识越来越增长，可是我仍然认为它不能是现实无限的，因为它永远不能达到一个不能再有所增加的那样高度的完满性。可是我把上帝是现实无限的领会到在他所具有的至高无上的完满性上再也不能有所增加这样一个高度。最后，我理解得十分清楚：一个观念的客观的存在体不能由一个仅仅是潜在的存在

体（这样的存在体真正来说是没有的）产生，它只能由一个形式的或现实的存在体产生。

当然，在刚才我所说的一切里，对于凡是愿意在这上面仔细进行思考的人，我看不出有什么不是通过自然的光明非常容易认识的；可是，当我把我的注意力稍一放松，我的精神就被可感觉的东西的影像弄得模糊起来，好像瞎了一样，不容易记得我对于比我的存在体更完满的一个存在体所具有的观念为什么应该必然地被一个实际上更完满的存在体放在我心里的原故。

这就是为什么我现在放下别的，只考虑一下具有上帝的这个观念的我自己，如果在没有上帝的情况下，我能不能存在。我问：我是从谁那里得到我的存在呢？也许从我自己，或者从我的父母，或者从不如上帝完满的什么其他原因；因为不能想象有比上帝更完满，或者和上帝一样完满的东西。

那么，如果我不依存于其他一切东西，如果我自己是我的存在的作者，我一定[(26)]就不怀疑任何东西，我一定[(26a)]就不再有希望，最后，我一定[(26b)]就不缺少任何完满性；因为，凡是在我心里有什么观念的东西，我自己都会给我，这样一来我就是上帝了。

我不应该想象我缺少的东西也许比我已经有的东西更难取得；因为相反，认为我，也就是说，一个在思维的东西或实体，是从无中生出来的，这无疑地要比我对于我不知道的、只不过是这个实体的一些偶性的很多东西去取得认识要难得多。而这样一来，毫无疑问，如果我自己给了我的比我刚才说的更多，也就是说，如果我是我的产生和存在的作者，那么我至少不会缺少比较容易取得的东西，即至少不会缺少在我领会上帝的观念中所含有的任何东西，因为那些东西里边没有一件是我觉得更难取得的；如果有一种更难取得的东西，它一定会那样向我表现出来（假定我自己是我所具有的其他一切东西的来源的话），因为我会体验到我的能力止于此，不能达到那里[(27)]。

虽然我可以假定我过去也许一直是像我现在这样存在，但是我不会因此而避免这个推理的效力，也不能不认识到上帝是我的存在的作者这件事是必要的。因为我的全部生存时间可以分为无数部分，而每一部分都绝对不取决于其余部分，这样，从不久以前我存在过这件事上并不能得出我现在一定存在这一结论来，假如不是在这个时候有什么原因重新（姑且这样说）产生我，创造我，也就是说保存我的话。

事实上，这对于凡是要仔细考虑时间的性质的人都是非常清楚、非常明显的，即一个实体，为了在它延续的一切时刻里被保存下来，需要同一的能力和同一的行动，这种行动是为了重新产生它和创造它所必要的，如果它还没有存在的话。因此，自然的光明使我看得很清楚，保存和创造只是从我们的思想方法来看才是不同的，而从事实上来看并没有什么不同。所以，只有现在我才必须问我自己，我是否具有什么能力使现在存在的我将来还存在，因为，既然我无非是一个在思维的东西（或者至少既然一直到现在严格说来问题还只在于我自己的这一部分），那么如果这样的一种力量存在我心里，我一定会时刻想到它并且对它有所认识。可是，我觉得像这样的东西，在我心里一点都没有，因此我明显地认识到我依存于一个和我不同的什么存在体。

也许(28)我所依存的这个存在体并不是我叫做(29)上帝的东西，而我是由我的父母，或者由不如上帝完满的什么其他原因产生的吧？不，不可能是这样。因为，我以前已经说过，显然在原因里一定至少和在它的结果里有一样多的实在性。因此，既然我是一个在思维的、在我心里(30)有上帝的观念的东西，不管最后归之于我的本性(31)的原因是什么，必须承认它一定同样地是一个在思维的东西，本身具有我归之于上帝本性(32)的一切完满性的观念。然后可以重心追问这个原因的来源和存在是由于它本身呢，还是由于别的(33)什么东西。因为如果是由于它本身，那么根据我以前说过的道理，其结果是它自己一定是(34)上帝，因为它有了由于本身而存在的能力，那么它无疑地

也一定有能力现实地具有它所领会[35]其观念的一切完满性，也就是说，我所领会为在上帝里边的一切完满性。如果它的来源和存在是由于它本身以外的什么原因，那么可以根据同样的道理重新再问：这第二个原因是由于它本身而存在的呢，还是由于别的什么东西而存在的，一直到一步步地，最终问到一个最后原因，这最后原因就是上帝。很明显，在这上面再无穷无尽地追问下去是没有用的，因为问题在这里不那么在于从前产生我的原因上，而在于现在保存我的原因上。

也不能假定也许我的产生是由很多原因共同做成的，我从这一个原因接受了我归之于上帝的那些完满性之一的观念，从另外一个原因接受了另外什么的观念，那样一来，所有这些完满性即使真地都存在于宇宙的什么地方，可是不能都结合在一起存在于一个唯一的地方，即上帝之中。因为，相反，在上帝里边的一切东西的统一性，或单纯性，或不可分性，是我在上帝里所领会的主要的完满性之一；而上帝的一切完满性的各种统一和集合[36]的观念一定不可能是由任何一个原因（由于这个原因，我同时也接受了其他一切完满性的观念）放在我心里的。因为，如果这个原因不让我同：时知道它们是什么，不让我以某种方式全部认识它们，它就不能让我把它们理解为连结在一起的、不可分的。

至于[37]我的父母，好像我是他们生的，关于他们，即使凡是我过去所相信的都是真的，可是这并不等于是他们保存了我，也不等于他们把我做成是一个在思维的东西，因为他们不过是[38]把某些部置放在这个物质里，而我断定[39]在这个物质里边关闭着的就是我，也就是说，我的精神（我现在只把精神当作了我自己）；所以关于他们，在这里是毫无问题的；可是必然得出这样的结论，即单从我存在和我心里有一个至上完满的存在体（也就是说上帝）的观念这个事实，就非常明显地证明了上帝的存在。

我只剩去检查一下我是用什么方法取得了这个观念的。因为我不是通过感官把它接受过来的，而且它也从来不是[(40)]像可感知的东西的观念那样，在可感知的东西提供或者似乎提供给我的[(41)]感觉的外部器官的时候，不管我期待不期待而硬提供给我。它也不是纯粹由我的精神产生出来或虚构出来的，因为我没有能力在上面加减任何东西。因此没有别的话好说，只能说它和我自己的观念一样，是从我被创造那时起与我俱生的。

当然不应该奇怪，上帝在创造我的时候把这个观念放在我心里，就如同工匠把标记刻印在他的作品上一样；这个标记也不必一定和这个作品有所不同。可是，只就上帝创造我这一点来说，非常可信的是，他是有些按照他的形象产生的我，对这个形象（里面包含有上帝的观念），我是用我领会我自己的那个功能去领会的，也就是说，当我对我自己进行反省的时候，我不仅认识到我是一个不完满、不完全、依存于别人的东西，这个东西不停地倾向、希望比我更好、更伟大的东西，而且我同时也认识到我所依存的那个别人，在他本身里边具有我所希求的、在我心里有其观念的一切伟大的东西，不是不确定地、仅仅潜在地，而是实际地、现实地、无限地具有这些东西，而这样一来，他就是上帝。我在这里用来证明上帝存在的论据，它的全部效果就在于我认识到，假如上帝真不存在，我的本性就不可能是这个样子，也就是说，我不可能在我心里有一个上帝的观念；我再说一遍，恰恰是这个上帝，我在我的心里有其观念，也就是说，他具有所有这些高尚的完满性，对于这些完满性我们心里尽管有什么轻微的观念，却不能全部理解。他不可能有任何缺点；凡是标志着什么不完满性的东西，他都没有。

这就足以明显地说明他不能是骗子，因为自然的光明告诉我们，欺骗必然是由于什么缺点而来的。

不过，在我把这件事更仔细地进行检查并对人们能够从其中取得的其他真理进行考虑之前，我认为最好是停下来一些时候专去深思这

个完满无缺的上帝，消消停停地衡量一下他的美妙的属性，至少尽我的可以说是为之神眩目夺的精神的全部能力去深思、赞美、崇爱这个灿烂的光辉之无与伦比的美。

因为，信仰告诉我们，来世的至高无上的全福就在于对上帝的这种深思之中，这样，我们从现在起就体验出，像这样的一个沉思，尽管它在完满程度上差得太远，却使我们感受到我们在此世所能感受的最大满足。

---

(1) 法文第二版："现在，为了进一步开展我的认识，我要小心谨慎，仔细考虑在我心里是否还能发现我至今还没有看出来的别的什么东西"。

(2) 法文第二版："在这个初步的认识里，只有我所说的清楚、明白的知觉才能使我确实知道真实性"。

(3) 法文第二版："我坐在旁边的"。

(4) 即理性。

(5) 法文第二版："这两种说法"。

(6) "客观的"（objectif），或"客观地"（objectivement），在十七世纪的含义和今天的含义不同。在笛卡尔的用法是：仅就其在观念上的存在而言的就叫作"客观的"，或"客观地"存在。在十七世纪，"客观的"一词的反义词不是"主观的"，而是"真实的"或"形式的"。

(7) 亚里士多德哲学里四种原因之一。亚里士多德的四因是：（1）质料因，（2）形式因，（3）动力因，（4）目的因。

(8) "形式的"（formel），或"形式地"（formellement），在笛卡尔的用法是：存在于我们所具有的观念所表象的东西之上，亦即真实地、实在地存在于我们的观念之所本的对象上。

(9) "卓越地"（éminement）存在，指存在于高于自己而且包含了自己的东西。一个东西可以有三种存在方式：（1）客观地存在；（2）形式地存在；（3）卓越地存在。前两种已见于前面的注解中。

(10) 法文第二版："并且，我也不应该想象，我在我的观念里所考虑的实在性既然不过是客观的，那么这个实在性就不必要非得是形式地或现实地存在于这些观念的原因里不可，而是只要它也是客观地存在于这些观念的原因里就够了"。

(11) 法文第二版："客观的实在性或完满性"。

(12) 法文第二版："这种实在性或完满性"。

(13) 法文第二版："在所有存在于我的这些观念之中"。

(14) "词和界限"是指"长、宽、厚"说的。

(15) 法文第二版："由广延的词做成的形状"。

(16) "仅仅是一些假象"，法文第二版缺。

(17) 法文第二版："以致它们不能告诉我"。

(18) 法文第二版："那么即使它们给我表象的实在性少到我甚至不能分辨出所表象的东西和无来，我也看不出为什么我不能是它的作者"。

(19) 法文第二版："然后想到我自己也是一个实体"。

(20) 法文第二版："二者都是"。

(21) "好像一些衣服一样，物体性的实体，就在这里衣服下面给我们表现出来"，法文第二版里缺。

(22) 法文第二版："并且"。

(23) 法文第二版："我是有限的"。

(24) 法文第二版："理解"。

(25) 法文第二版："我看不出有什么能够阻止它像这样越来越向无限方面增长；既然像这样增长和完满下去，我也看不出为什么我不能按照这个办法获得上帝本性的其他一切完满性，最后也看不出为什么我获得这些完满性的能力（如果这个能力现在真是在我心里的话）不足以产生这些完满性的观念"。

(26) (26a) (26)b "一定"，法文第二版里缺。

(27) 法文第二版："当然，如果我给了我比我刚才说的更多，也就是说，如果我自己是我的存在体的作者，那么我至少不会否认我自己能更容易有的东西，就像我的本性缺少无数的认识那样，我甚至不会否认我自己看到包含在上帝的观念中的任何东西，因为那些东西里边没有一件是我觉得更难做的或更难取得的；假如其中有一件是更难的，它当然会那样向我表现出来（假定我自己是我所具有的其他一切东西的来源的话），因为我会在这上面看到我的能力到头了。"〔原文两处"不会否认我自己"（je ne me serais pas dénié），其中dénié（否认）疑是dénué（缺少）之误。〕

(28) 法文第二版："不过，也许"。

(29) "我叫做"，法文第二版里缺。

(30) "在我心里"，法文第二版是"本身"。

(31) "归之于我的本性"，法文第二版是"我的存在"。

(32) "本性"，法文第二版里缺。

(33) "别的"，法文第二版里缺。

(34) “它自己一定是”，法文第二版是“这个东西是”。

(35) “所领会”，法文第二版是“本身有”。

(36) “集合”，法文第二版缺。

(37) “至于”，法文第二版里是“最后，至于”。

(38) 法文第二版：“我习惯地相信他们由之而产生了我的那种物质性的行动，与产生这样一种实体二者之间没有任何联系；而他们之有助于生下了我，最多是他们”。

(39) 法文第二版：“我一向断定”。

(40) 法文第二版：“不是通常”。

(41) “我的”，法文第二版缺。

第四个沉思

论真理和错误

这几天我已经习惯于从感官里把我的精神摆脱出来，我又正好看出关于物体性的东西有很少是我们认识得准确的，关于人的精神有更多的东西是我们认识的，关于上帝本身我们认识的还要更多，这样，我现在把我的思维从考虑可感觉或可想象的东西上转到考虑完全脱离物质、纯粹精神的东西上去就毫无困难了。

关于人的精神，既然它是一个在思维的东西，一个没有长宽厚的广延性、没有一点物体性的东西，那么我的这个观念当然比任何物体性的东西的观念都要无比地清楚。而且当我考虑到我怀疑，也就是说我是一个不完全的、依存于别人的东西的时候，在我心里就十分清楚明白地出现一个完全的、不依存于别人的存在体的观念，也就是上帝的观念；单就这个观念之存在于我心里，或者具有这个观念的我是存在的，我就得出上帝是存在的而我的存在在我的生命的每一时刻都完全依存于他这样的结论，这个结论是如此地明显，以致我不认为有什么能比这件事更明确、更可靠地为人的精神所认识的了。因此我觉得我已经发现了一条道路，顺着这条道路我们就能从深思真实的上帝（在上帝里边包含着科学和智慧的全部宝藏）走到认识宇宙间的其他事物。

因为，首先，我看出他绝对不能骗我，因为凡是欺骗都含有某种不完满性；而且即使能够骗人好像标志着什么机智和能力，不过，想要骗人却无疑地证明是一种缺陷或恶意。因此在上帝里边不可能有欺骗。

其次，我体验到在我自己的心里有某一种判断能力，这种能力和我所具有的其他一切东西一样，无疑是我从上帝那里接受过来的；而且，因为他不想骗我，所以他肯定没有给我那样的一种判断能力，让我在正当使用它的时候总是弄错[(1)]。因此我认为假如不是从这里得出我永远不会弄错这样的结论的话，那么对这个真理[(2)]就再没有可怀疑的了；因为，如果凡是我所有的都是来自上帝的，如果他没有给我弄错的能力[(3)]，那么就应该说，我决不应该弄错。真地，当我单单想到上帝时[(4)]，我在心里并没发现什么错或假的原因；可是，后来[(5)]，当我回到我自己身上来的时候，经验告诉我，我还是会犯无数错误的，而在仔细[(6)]追寻这些错误的原因时，我注意到在我的思维中不仅出现一个实在的、肯定的上帝观念，或者一个至上完满的存在体的观念，同时，姑且这样说，也出现一个否定的、“无”的观念，也就是说，与各种类型的完满性完全相反的观念；而我好像就是介乎上帝与无之间的，也就是说，我被放在至上存在体和非有在体之间，这使得我，就我是由一个至上存在体产生的而言，在我心里实在说来没有什么东西能够引导我到错误上去；但是，如果我把我看成是以某种方式分享了无或非存在体，也就是说，由于我自己并不是至上存在体[(7)]，我处于一种无限缺陷的状态中，因此我不必奇怪我是会弄错的。

这样一来，我认识到，错误，就其作为错误而言，并不取决于上帝的什么实在的东西，而仅仅是一种缺陷，从而对于犯错误来说，我不需要有上帝专门为这个目的而给我什么能力[(8)]，而是我所以有时弄错是由于上帝给了我去分辨真和假的能力对我来说并不是无限的。

虽然如此，我还不完全满足；因为，错误并不是一种纯粹的否定，也就是说，不是单纯的缺陷或者缺少我不应该有的什么完满性，而是缺少我似乎应该具有的什么认识。而且，在考虑上帝的性质时，我认为，如果说他给了我某种不完满的，也就是说，缺少什么必不可少的完满性的功能的话，这是不可能的；因为，工匠越是精巧熟练，

从他的手里做出来的活计就越是完满无缺的这件事如果是真的，那么我们可以想象由一切事物的至高无上的创造者所产生的东西，有哪一种在其各个部分上不是完满、完全精巧的呢？(9)当然，毫无疑问，上帝没有能把我创造得永远不能弄错；同时的确他也总是愿意要最好的东西。那么弄错比不弄错对于我更有好处吗？(10)

仔细考虑一下之后，我首先想到的是，我的智慧理解不了(11)为什么上帝做了他所做的事，这我倒也不必奇怪；同样，我也没有任何理由怀疑他的存在，因为我通过经验也许看到其他许多东西而不能理解上帝为什么以及怎样产生了它们(12)。因为，既然已经知道了我的本性是极其软弱、极其有限的，而相反，上帝的本性是广大无垠、深不可测、无限的，我再也用不着费事就看出他的潜能里有无穷无尽的东西，这些东西的原因超出了我精神的认识能力。光是这个理由就足以让我相信：人们习惯于从目的里追溯出来的所有这一类原因都不能用于物理的或自然的东西上去；因为，去探求和打算发现上帝的那些深不可测的目的，我觉得那简直是狂妄已极的事。

再说，我还想到，当人们探求上帝的作品是否完满时，不应该单独拿一个造物(13)孤立起来看，而应该总地把所有的造物都合起来看。因为，如果它是独一无二的(14)，它也许能有什么理由好像是十分不完满的；可是，如果把它看成是这个宇宙整体的一部分，它在它的本性上就是非常完满的(15)。而且，自从我故意怀疑一切事物以来，虽然我仅仅肯定地认识了我的存在和上帝的存在，可是自从我认出了上帝的无限潜能以来，我就不能否认他也产生了其他很多东西，或者至少它能够产生那些东西，因而我也不能否认我存在并且被放在世界里，作为一切存在的东西的整体的一个部分。

在这以后，更进一步看看我，并且考虑一下哪些是我的错误（只有这些错误才证明我不完满），我发现这是由两个原因造成的，即由于我心里的认识能力(16)和选择能力(16a)或由于我的自由意志(17)，也就是说，由于我的理智，同时也由于我的意志。因为单由理智，我

对任何东西都既不加以肯定，也不加以否定，我仅仅是领会我所能领会的东西的观念，这些观念是我能够加以肯定或否定的。可是在把理智这样地加以严格观察之后，可以说，在它里边决找不到什么错误，只按照"错误"这个词的本身意义来说。而且，虽然在世界上也许有无穷无尽的东西在我的理智里边我没有任何观念，却不能因此就说它缺少这些观念，好像欠了它的本性什么东西似的，而仅仅是它没有那些观念；因为，事实上没有任何理由能够证明上帝本来应该给我比他已经给我的那些认识功能更大、更广一些的认识功能；并且不管我把它想成是多么精巧熟练的工匠，我也不应该因此就认为他本来应该把他可以放到几个作品里的完满性全部放到每一个作品里。我也不能埋怨上帝没有给我一个相当广泛、相当完满的自由意志或意志，因为事实上我体验出这个自由意志或意志是非常大、非常广的，什么界限都限制不住它。而且我觉得在这里很值得注意的是，在我心里的其他一切东西里，没有一个能再比它更大、更完满的了。因为，举例来说，如果我考虑在我心里的领会功能，我认为它是很狭小，很有限的，而同时，我给我提供另外一个功能的观念，这个观念要广阔得多，甚至是无限的；仅仅从我能给我提供其观念这一事实，我就毫无困难地认识到这个观念是属于上帝本性的。如果我用同样方式检查记忆，或者想象，或者别的什么功能(18)，我找不出任何一种能力在我之内(19)不是非常小，不是有限的，而在上帝之内不是广大无垠，不是无限的。我体验到，在我之内只有意志(19a)是大到我领会不到会有什么别的东西比它更大，比它更广的了。这使我认识到，我之所以带有上帝的形象和上帝的相似性的，主要是意志。因为，虽然意志在上帝之内比在我之内要大得无法比拟，不论是在认识和能力方面（因为认识和能力在意志里结合到一起使意志(20)更有力量，更有实效），或者是在事物方面（因为意志无限地扩展到更多的东西上），如果我把意志形式地、恰如其分地对它本身加以考虑的话，那么我就觉得它就不是更大。因为它仅仅在于我们对同一件事能做或不能做（也就是说，肯定

它或否定它，追从它或逃避它），或者不如说，它仅仅在于为了确认或否认、追从或逃避理智向我们提供的东西，我们做得就好像并不感觉到有什么外在的力量驱使我们似的。因为，为了能够自由，我没有必要在相反的两个东西之间选择这一个或那一个上抱无所谓的态度；而是，我越是倾向于这一个（无论是由于我明显地认识在那里有善和真，或者由于上帝是这样地支配了我的思想内部），我选择得就越自由，并且采取了这一个；而且，上帝的恩宠和自然的知识当然不是减少我的自由，而是增加和加强了我的自由。因此，当我由于没有任何理由迫使我倾向于这一边而不倾向于那一边时，我所感觉到的这种无所谓的态度不过是最低程度的自由。这种无所谓的态度与其说是在意志里表现出一种完满性，不如说是在知识里表现出一种缺陷；因为，如果我总是清清楚楚地认识什么是真，什么是善，我就决不会费事去掂算我到底应该采取什么样的判断和什么样的选择了，这样我就会完全自由，决不会抱无所谓的态度。

从所有这些，我认识到，我错误的原因既不是意志的能力本身（它是我从上帝那里接受过来的），因为它本性是非常广泛、非常完满的；也不是理解的能力或领会的能力，因为，既然我用上帝所给我的这个能力来领会，那么毫无疑问，凡是我所领会的，我都是实事求是地去领会，我不可能由于这个原故弄错。那么我的错误是从哪里产生的呢？是从这里产生的，即，既然意志比理智大得多、广得多，而我却没有把意志加以同样的限制，反而把它扩展到我所理解不到的东西上去，意志对这些东西既然是无所谓的，于是我就很容易陷于迷惘，并且把恶的当成善的，或者把假的当成真的来选取了。(21)这就使我弄错并且犯了罪。

举例来说，过去这几天我检查了是否有什么东西在世界上存在(22)，并且认识到仅仅由于我检查了这一问题，因而显然我自己是存在的，于是我就不得不做这样的判断，即我领会得如此清楚的一件事是真的，不是由于什么外部的原因强迫我这样做，而仅仅是因为在我

的理智里边的一个巨大的清楚性，随之而来的就是在我的意志里边有一个强烈的倾向性；并且我越是觉得不那么无所谓，我就越是自由地去相信。相反，目前我不仅知道由于我是一个在思维的什么东西因而我存在，而且在我心里出现某一种关于物体性的本性的观念，这使我怀疑在我之内的这个在思维着的本性，或者不如说，我之所以为我的那个东西[(23)]是否与这个物体性的本性不同，或者是否二者是一个东西。我现在假定我还不认识有任何理由使我相信后一种而不相信前一种。因此对于否认它或肯定它，或者甚至不去加以任何判断，我都完全无所谓。

而且这种无所谓不仅扩展到理智绝对认识不到的东西上去，而且一般也扩展到（当意志考虑到这些东西时）理智不能完全清楚地发现所有这些东西的程度。因为，不管使我倾向于当我判断什么事情时我所采取的猜测的可能性有多大，单是这一认识的理由（即这些不过是一些猜测，而不是可靠的、无可置疑的），就足以给我机会去做出相反的判断。这几天我充分体验到，当我把我以前当作非常真确的一切事物都假定是假的，光是从这里我就看出了我们所以对这些事物采取某种怀疑的态度。

可是，如果我对我没有领会得足够清楚、明白的事情不去判断，那么显然是我把这一点使用得很好[(24)]，而且我没有弄错。可是如果我决定去否定它或肯定它，那么我就不再[(25)]是像我应该做的那样去使用我的自由意志了；如果我肯定了不是真的东西，那么显然我是弄错了。即使我判断对了，这也不过是碰巧罢了，我仍然难免弄错，难免不正确地使用我的自由意志。因为，自然的光明告诉我们，理智的认识永远必须先于意志的决定。构成错误的形式就在于不正确地使用自由意志上的这种缺陷上。我说，缺陷在于运用（因为运用是我来运用），而不在于我从上帝接受过来的能力[(26)]，也不在于从上帝来的运用。因为，我当然没有任何理由埋怨上帝没有给我一个比我从他那里得来的那个智慧更有才能的[(27)]智慧，或比那个自然的光明更大

(28)的自然的光明，因为事实上(29)不理解无穷无尽的(30)事物，这是有限的理智的本性，是一个天生就是有限的本性。但是我有一切理由感谢他，因为他从来没有欠过我什么，却在我之中给了我少量的完满性，我决没抱不正确的情绪，设想他不该把他所没有给我的其他完满性取消了或不给我。我也没有理由埋怨他给了我一个比理智更广大的意志，因为意志只在于一件事，并且它的主体就像是不可分似的(31)，它的本性看来是这样的，不管从它身上拿掉了什么都会把它毁灭。而且，当然，它扩展得越广，我就越要感谢把它给了我的那个人的好心。最后，我也不应该埋怨上帝助长我做成这个意志的行为，也就是说我弄错了的那些判断，因为这些行为既然是取决于上帝的，所以就是完全真实的、绝对善良的；在某种意义上，我能够做成这些行为比我不能做成这些行为，在我的本性上有着更多的完满性。至于缺陷（错误和犯罪的形式的理由就在于缺陷），它不需要上帝方面的什么助长，因为它不是一个东西，也不是一个存在体，而且因为假如把它连系到上帝上去，把上帝当做它的原因，那么它就不能叫做缺陷，而应该叫做否定，按照学院所给的这两个词的意义来说。

因为事实上，假如说上帝并没有给我自由让我对于在他没有在我的理智里放进一种清楚、明白的认识的某些事物上去下判断或者不去下判断，这也不是在上帝方面的一种不完满，而无疑地是在我方面的不完满，是我没有使用好这个自由，因为是我在我领会得不清楚和糊里糊涂的一些事物上卤莽地下了判断。

可是，我看得出，虽然我一直是自由的，并且具有少量的认识，也就是说，上帝在把一种清楚、明白的智慧给了我的理智，使我对于一切事物用不着我加以丝毫考虑时，或者他仅仅把我在领会得不清楚、不明白时永远不去对任何事物下判断这样的一个决心深深地刻在我的记忆里，使我永远忘不了它，那么他本来是很容易使我决不弄错的。而且我看出来，只要我把我自己看成是独一无二的，就好像世界上只有我自己似的，如果上帝把我造成为永远不弄错，那么我就会比

我现在完满得多。可是我不能因此就否认在某种意义上，宇宙的某几个部分难免错误比一切部分都错误(32)，会有更大的完满性。而且上帝在把我投入世界中时，如果(33)没有想把我放在最高贵、最完满的东西的行列里去，我也没有任何权利去埋怨。甚至我有理由满意：如果他没有给我由于我前面说过的第一个办法而不犯错误的能力（这种能力(34)取决于我对于我所能够考虑的一切事物的一种清楚、明白的认识），他至少在我的能力里边留下了另外一种办法，那就是下定决心在我没有把事情的真相弄清楚以前无论如何不去下判断。因为，虽然我看到在我的本性中(35)的这种缺陷，即我不能不断地把我的精神连到一个同一的思想上，可是我仍然由于一种专心一致的并且时常是反复的沉思，能够把它强烈地印到我的记忆中，使我每次在需要它的时候不能不想起它，并且由于这种办法能够得到不致犯错误的习惯。而且，由于人的最大的、主要的完满性就在于此，我认为(36)我从这个"沉思"里获益不浅，因为我发现了虚假和错误(37)的原因。

而且当然，除了我所解释(38)的那个原因以外不能还有其他原因了。因为每当我把我的意志限制在我的认识的范围之内，让它除了理智给它清楚、明白地提供出来的那些事物之外，不对任何事物下判断，这样我就不至于弄错；因为凡是我领会得清楚、明白的，都毫无疑问地是实在的、肯定的东西(39)，从而它不能是从无中生出来的，而是必然有上帝作为它的作者。上帝，我说，他既然是至上完满的，就决不能是错误的原因；因此一定要断言：像这样一种领会或者像这样一个判断是真实的。

此外，今天我不但知道了必须避免什么才能不致犯错误，而且也知道了我必须做什么才能认识真理。因为，如果我把我的注意力充分地放在凡是我领会得完满的事物上，如果我把这些事物从其余的、我所理解(40)得糊里糊涂的事物中分别出来，我当然就会认识真理。这就是我今后将要认真加以注意的。

---

(1) 法文第二版："其次，我从我自己的经验认识到，在我心里有某一种判断的功能，或分辨真、假的功能，这种功能我无疑地是从上帝那里接受过来的，和在我心里的以及凡是我所有的东西都是从上帝那里接受过来的一样；而且因为他不可能想要骗我，那么肯定他没有把那样的功能给我，让我在正当使用它的时候总是弄错。"——译者

(2) "这个真理"，法文第二版是："关于这一点"。

(3) "能力"，法文第二版是："任何功能"。

(4) 法文第二版："当我把我单单看做是来自上帝，当我完全转向他"。

(5) "后来"，法文第二版是"紧接着"。

(6) "仔细"，法文第二版缺。

(7) 法文第二版里下面还有一句："并且我缺少很多东西"。

(8) "能力"，法文第二版是"功能"。

(9) 法文第二版："那么由宇宙的这个至高无上的创造者所创造的东西有什么在其各个部分上不是完满、完全精巧的呢？"

(10) 法文第二版："那么我能够弄错比我不能够弄错是一件更好的事吗？"

(11) 法文第二版："我理解不了"。

(12) 法文第二版："而且也不应该因此而怀疑他的存在，因为我通过经验也许看到其他许多东西存在，虽然我不能够理解上帝为什么以及怎样做成了它们。"

(13) 即"东西"。基督教把世界上的一切东西都认为是上帝创造的，因此也叫"造物"。

(14) 法文第二版："如果在世界上是独一无二的。"

(15) 法文第二版："它们仍然是非常完满的。"

(16) (16a) "能力"，法文第二版是"功能"。——译者

(17) "自由意志"法文是"自由裁决"（libre arbirre，或franc arbitre）。

(18) 法文第二版："或者在我之内别的什么功能，我找不出任何一种"。

(19) (19a) 法文第二版："只有意志或者只有自由意志的自由"。

(20) 法文第二版："认识和能力同意志结合起来，并且使意志"。

(21) 法文第二版："并且把假的当成真的、把恶的当成善的来选取了。"

(22) 法文第二版："真地存在"。

(23) 法文第二版："我是我自己"。

(24) "显然是我把这一点使用得很好"，法文第二版是："显然我是做对了"。

(25) "再"，法文第二版缺。

(26) "能力"，法文第二版是"功能"。

(27) “更有才能的”，法文第二版是“更广泛的”。
(28) “更大”，法文第二版是：“更完满”。
(29) “事实上”，法文第二版缺。
(30) “无穷无尽的”，法文第二版是“许多”。
(31) 法文第二版：“并且就像在于一个不可分割的东西一样”。
(32) 法文第二版：“比其他部分犯错误，比如果它们都犯错误”。
(33) “如果”，法文第二版缺。
(34) “能力”，法文第二版是“完满性”。
(35) “看到在我的本性中”，法文第二版是“体验到在我之中”。
(36) “我认为”，法文第二版是“我认为今天”。
(37) 法文第二版：“错误和虚假。”
(38) “我所解释的”，法文第二版是“我刚才所解释的”。
(39) “实在的、肯定的东西”，法文第二版是“什么东西”。
(40) “理解”，法文第二版是“领会”。

第五个沉思

论物质性东西的本质；再论上帝及其存在

关于上帝的属性，以及我自己的本性，也就是说，我的精神的本性，我还剩下很多东西有待检查；不过也许我另外再找机会去研究。在看出了必须去做什么或者必须不去做什么才能认识真理之后，目前我要做的主要事情是试求从我这几天所陷入的全部怀疑中解脱出来，甩掉那些怀疑，看看关于物质性的东西是否我们一点确切的东西都认识不到。

可是，在我检查我以外是否有这样的一些东西存在之前，我应该先考虑这些东西的观念（因为这些观念是在我的思维之中的），看看哪些是清楚的，哪些是模糊的。

首先我清楚地想到哲学家通常称之为“连续量”（quantité continue）的量，或者有长、宽、厚的广延。广延是在这种量里边的，更确切地说，它是在东西里边的；在东西里边，人们加上广延。其次，我可以在这种量里举出许许多多不同的部分，在每一部分上加上各种大小、形状、位置和运动。最后我可以给每个运动规定出它延续的不同时间。

当我这样一般地加以考虑的时候，我不仅清楚地认识了这些东西，而且在我稍微加以注意的时候，我就认识到有关数目、形状、运动以及诸如此类的无数特点，这些特点的真实性不但表现得非常明显，而且和我的本性竟那么相合，以致当我开始发现这些特点时，我似乎并没有知道什么新的东西，而是想起了我从前已经知道了的东

西，也就是说，发现了一些早已在我心里的东西，尽管我以前没有想到它们。

目前我认为最重要的是，我觉得在我心里有某些东西的无数观念，虽然这些东西也许在我的思维之外没有什么存在性，可是不能就认为它们是纯粹的无；而且，虽然我可以想到它们或者不想到它们，它们并不是我凭空捏造的，而是有它们真实、不变的本性的。举例来说，当我想到一个三角形时，即使在我的思维以外也许世界上根本没有什么地方存在这样的一个形状，也许从来没有过，可是毕竟这个形状的某一种确定的性质或形式或本质还是有的，它是不变的、永恒的，不是我凭空捏造的，也决不取决于我的精神，就像我们能够从推证出这个三角形的各种特性这件事所表现的那样（比如它的三角之和等于二直角，最大的角对最大的边，以及诸如此类的东西，这些东西，尽管在我从前第一次想到一个三角形时我绝对没有想到过），那么现在我认识得非常清楚、非常明白，不管我愿意不愿意，它们都是三角形之内的东西，因而不能说这是我凭空捏造的。

如果说也许三角形的这个观念是通过我的感官来到我心里的，因为我有时看到过一些三角形状的物体，可是这不过是我自己反驳我自己罢了，因为我可以在我心里做成千千万万其他形状，丝毫不能使人疑心它们是曾经落于我的感官的，不过这并不妨碍我能够推证出它们的本性的各种特点，当然我也可以推证出三角形的本性的各种特点。这些东西当然一定都是真的，因为我把它们领会得非常清楚，因而它们都是什么东西而不是纯粹的无；因为，显然，凡是真的都是什么东西[(1)]。我前面已经充分证明过，凡是我认识得清楚、分明的东西都是真的。虽然对这一点我没有加以证明，可是当我把它们领会得清楚、分明时，我不能不认为它们是真的，这是我的精神的本性使我这样做的。而且我记得，即使我还在强烈地结合在感官的对象上时，我仍然把我领会得清楚、分明的有关形状、数目和其他属于算学和几何学的东西列入常住不变的真理之中。

那么现在，如果仅仅由于我可以从我的思维中得出什么东西的观念就断言凡是我清楚、分明地认识到是属于这个东西的都实际属于这个东西，那么难道我不可以由此得出关于上帝存在的一个论据和一个论证性的证明吗？当然我在我的心里觉察到他的观念（也就是说，一个至上完满的存在体的观念）并不比不论什么形状或什么数目的观念差。我对于一个现实的、永恒的存在性之是属于它的本性这一事实认识得清楚、分明的程度并不比我认识凡是我可以证明什么形状或什么数目之是真正属于这个形状或这个数目的本性的程度差。从而，即使凡是在前几个沉思里所断言的都不是真的，上帝的存在在我心里至少应该算是和我迄今所认为仅仅有关数目和形状的一切数学真理同样可靠，虽然事实上乍看起来并不完全明显，好像有些诡辩的样子。因为，既然习惯于在其他一切事物中把存在和本质分开，我很容易相信上帝的存在是可以同他的本质分得开的，这样就能够把上帝领会为不是现实存在的。虽然如此，可是仔细想一想，我就明显地看出上帝的存在不能同他的本质分开，这和一个直线三角形的本质之不能同它的三角之和等于二直角分开，或一座山的观念之不能同一个谷的观念分开一样。因此，领会一个上帝（也就是说，领会一个至上完满的存在体）而他竟缺少存在性（也就是说，他竟缺少某种完满性），这和会一座山而没有谷是同样不妥当的。

可是，虽然事实上我不能领会一个不带存在性的上帝，也不能领会一个不带谷的山，不过，既然仅仅由于我领会一个带谷的山不能因此就说世界上有山，同样，虽然我领会带存在性的上帝也不并不能因此就说有一个[(2)]上帝存在，因为我的思维并不给事物强加什么必然性；而且，尽管并没有什么带翅膀的马，而我却想出来一个带翅膀的马，同样，尽管并没有什么上帝存在，我也许能够给上帝加上存在性。绝对不是这样。这个反驳的外表掩盖下的诡辩就在于此。因为，从我不能领会一个不带谷的山这一事实，不能得出世界上根本没有山，也根本没有谷这个结论，而只能得出山和谷，不管它们有也罢，

没有也罢，彼此无论如何[(3)]都是不可分的；相反，仅仅由于我不能把上帝领会成不带存在性[(4)]，所以存在性和上帝是不可分的，所以上帝是存在的。不是因为我把事物想成怎么样事物就怎么样，并且[(5)]把什么必然性强加给事物；而是反过来，是因为事物本身的必然性，即上帝的存在性，决定我的思维去这样领会它[(6)]。因为我可以随便想象一个马不带翅膀或者带翅膀，可是我并不能随便领会一个没有存在性的上帝，也就是说，我不能随便领会一个缺少一种至上完满性的至上完满的存在体。

也不应该在这里说，我承认了上帝具有各种各样的完满性之后，我就真地必然要承认上帝存在，因为存在性就是各种各样的完满性之一。而且事实上[(7)]，我的第一个假定并不是必然的，同样，去想凡是四边形都能内切于圆，也不是必然的；如果我有这样的想法的话，那么我就不得不承认菱形也能内切于圆，因为菱形也是四边形，这样一来我就不得不承认了一个错误的东西。我说，不应该说这样的话，因为，即使我不是非想到上帝不可，可是，每当我想到一个第一的、至上的存在体，并且从我心的深处提出（姑且这样说）他的观念时，我必然要加给他各种各样的完满性，虽然我不能把这些完满性都一一列举出来，而且也不能把我的注意力特别放在这些完满性之中的每一个上面。这种必然性足以使我（在我认识了存在性是一种完满性之后）得出结论说，这个第一的、至上的存在体是真正存在的。[(8)]同样，我并不是非得想象一个什么三角形不可；不过，每当我要考虑仅仅由三个角组成一个直线形时，我就非把凡是用来使三角之和不大于二直角这个结论的东西都加给它不可，即使也许当时我没有特别考虑到这一点。但是当我检查哪一些形状能够内切于圆时，我无论如何也不必要非去想凡是有四个边的形状都属于这个数目之内不可；相反，我不能捏造事实，因为我不想除了我能够领会得清楚、明白的东西以外，把别的什么东西接受到我的思维中来。因此，在像上面这样的假

的假定跟与我俱生的真的观念（其中第一个并且主要的是上帝的观念）之间有很大的差别。

因为事实上我用几种方式都看出来这个观念并不是凭空捏造，只属于我的思维的东西，而是一个真实、不变的本性的形象。首先，因为除了上帝以外我不能领会有别的什么东西其存在是必然属于它的本质的；其次，因为我不能领会两个或许多跟他一样的上帝；而且既然肯定了现在有一个上帝存在，我看得清楚，他以前必然是完全永恒地存在过，将来也永恒地存在着；最后，因为我在上帝身上领会了其他无数的东西，从这些东西里[(9)]我一点也不能减少，一点也不能改变。

再说，不管我使用什么证明和论据也必须回到这一点上来：只有我领会得清楚、分明的东西才有力量使我完全相信。而且即使在这样领会的东西里，事实上有一些是每人都显然认识的，也有一些只有经过仔细考虑、经过更认真检查过的人才能被发现得出来；不过，这些东西一经被发现出来之后，大家都认为它们是靠得住的。举例来说，一切直角三角形，虽然起初很不容易看出用底边做成的正方形﹙的面积﹚和用其他两个边做成的正方形﹙的面积﹚之和相等，因为显然这个底边是和最大的角相对的，不过一旦认出了这一点之后，我们就相信二者同样都是真实的。至于上帝，如果我心里事先一点成见也没有，如果我的思维没有让不断出现的可感知的事物的影像干扰，那么我所认识的事物中就没有一个比我认识上帝更早、更容易的了。因为，难道还有什么东西本身比我想有一个上帝，也就是说，一个至上的、完满的存在体，光是在他的观念里就包含着必然的或永恒的存在性，从而他是存在的这件事，更清楚、更分明的吗？

为了很好地领会这个真理，虽然我费了不少精力，可是现在我不但从这里确实相信了一切在我看来是最可靠的东西，而且除此之外，我也看出其他一切事物的可靠性都是绝对取决于它的；如果没有这种认识就永远不可能完满地知道任何事物。

因为，我一旦非常清楚、分明地理解了什么事物，我自然相信[(10)]它是真的：这是我的本性使然的。虽然如此，我心里不能总是想到一个事物上去。我经常想起我把一个事物判断是真的，而当我不再去考虑促使我做出这样判断的理由时，假如我不知道有一个上帝，就有可能出现别的理由使我很容易改变看法：这也是我的本性使然的。这样一来。对不管什么事物我就永远不能有真实、可靠的知识，而只能有空泛的、靠不住的见解。

举例来说，当我考虑三角形[(11)]的性质时，我显然知道（我在几何学方面有些内行）三角形三角之和等于二直角，而且当我把我的思维运用到证明它的时候，我不可能不相信这一点；可是，只要我的注意力稍微离开证明，虽然我记得我是清清楚楚地理解了它的三角之和等于二直角，不过假如我不知道有一个上帝，我还是很可能会怀疑它的真实性的，因为我可以说服我自己：大自然使我生来就很容易能够在即使我以为理解得最明显、最可靠的东西上弄错，主要因为我记得经常把很多事物认为是真实、可靠的，而以后又有别的理由使我把这些事物判断成是绝对错误的。

可是当我认识到有一个上帝之后，同时我也认识到一切事物都取决于他，而他并不是骗子，从而我断定凡是我领会得楚楚、分明的事物都不能不是真的，虽然我不再去想我是根据什么理由把一切事物断定为真实的，只要我记得我是把它清楚、分明地理解了，就不能给我提出任何相反的理由使我再去怀疑它，这样我对这个事物就有了一种真实、可靠的知识，这个知识也就推广到我记得以前曾经证明过的其他一切事物，比如推广到几何学的真理以及其他类似的东西上去。因为，为什么反驳我，迫使我去怀疑它们呢？是因为我的本性如此，使我老是弄错？可是我已经知道在我对于认识得清楚的那些理由时所下的判断里，我是不会弄错的。是因为我从前把很多东西认为是真实、可靠的，而以后我认识到它们是错的吗？可是我对这些东西没有一个是我认识得清楚、明白的，而且那时我还不知道使我确实认识真理的

这条规律，我是由于一些理由相信了它们，而以后我看出那些理由还不如我当时想象的那么有说服力。还能再有什么可反驳我的吗？是因为也许我睡着了（就像我以前反驳过我自己的那样），或者是因为我现在的这些想法并不比我们想象是睡着了时做的梦一样地不真实呢？可是，即使我睡着了，凡是明明白白出现在我心里的都是绝对真实的。因此我非常清楚地认识到，一切知识的可靠性和真实性都取决于对于真实的上帝这个唯一的认识，因而在我认识上帝以前，我是不能完满知道其他任何事物的。而现在我既然认识了上帝，我就有办法取得关于无穷无尽的事物的完满知识，不仅取得上帝之内的那些东西的知识，同时也取得属于物体性质的那些东西的知识，因为物体性质可以用做几何学家们推证的对象。几何学家们是不管这个对象的存在性的。

---

(1) 法文第二版里下面还有一句："因为真实和存在是一回事"。

(2) "有一个"，法文第二版缺。

(3) "无论如何"，法文第二版缺。

(4) 法文第二版："仅仅从我只能把上帝理解为存在的"。

(5) "并且"，法文第二版是"或者"。

(6) 法文第二版："而是反过来，是在事情本身里的必然性，也就是说，上帝的存在性的必然性决定我有这样的思想"。

(7) "事实上"，法文第二版缺。

(8) 法文第二版："这种必然性足以使以后（一旦我认识到存在性是一种完满性时）我很可以得出结论说，这个第一的、至上的存在体是存在的。"

(9) "其他无数的东西，从这些东西里"，法文第二版是"其他很多东西，从上帝那里"。

(10) "我自然相信"，法文第二版是"我不得不相信"。

(11) 法文第二版："盲线三角形"。

第六个沉思

论物质性东西的存在；论人的灵魂和肉体之间的实在区别

现在给我剩下来的问题只有检查一下看看是否有物质的东西了。不错，就人们之把物质的东西看成是几何学论证的对象来说，既然我用这种方式把它们领会得十分清楚、分明，那么至少我已经知道这样的东西是能够有的。因为毫无疑问，凡是我能够领会得清楚、分明的东西，上帝都有能力产生出来，而且我从来没有断定过他对于什么东西由于[(1)]我不能很好地领会就做不出来。再说，在我心里的想象功能（我从经验中看到，当我考虑到物质的东西时我就使用这个功能）是能够让我相信物质的东西存在的。因为当我仔细考虑什么是想象时，我看出它不过是认识功能对向它直接呈现的物体的某种运用，因而这个物体是存在的。

为了把这一点弄得非常明白，我首先看出想象和纯粹智力活动或构思之间的区别。举例来说，当我想一个三角形时，我不仅领会到这是一个由三条线组成并且包含三条线[(2)]的形状，而且除此之外，由于我的精神力量和精神内部的活动，我也把这三条线看成是出现在面前的，而这正是我所说的想象。如果我要想一个千边形，我当然领会这是一个由一千个边组成的形状，和我领会一个三角形是仅仅由三个边组成的形状同样容易，但是我却不能像我想一个三角形的三个边那样想一个千边形的一千个边，也不能（姑且这样说）用我精神的眼睛把一千个边看成是出现在我面前的。而且虽然当我想物体性的东西时，我总习惯于使用我的想象，于是在我领会一个千边形时，我模模

糊糊地表象出一个什么形状；不过这个形状显然并不是一个千边形，因为这个形状跟我想一个万边形或别的一个有非常多的边的形状时所表象出来的形状没有什么不同，而且决不能用它来发现千边形和别的多边形之间的差别。

如果问题在于考虑一个五边形，我当然可以跟领会一个千边形的形状一样理会它的形状，用不着想象来帮忙；可是我也可以把我的注意力应用到五个边的每一个边上，同时也可以应用到它们所包含的面积和空间上，用这样的办法来想象这个形状。这样我就清清楚楚地认识到我需要特别集中精力来想象，而我不需要特别集中精力去领会[(3)]；从特别集中精力中显然可以看出想象同纯粹理智或领会之间是有差别的。

此外我还看出，在我心里这种想象的能力，就其有别于领会的能力来说，对我的本性或对我的本质，也就是说，对我的精神的本质，决不是必要的；因为，即使我没有这种想象的能力，无疑我仍然会和现在的情况没有什么两样，从而可以断言，它并不取决于我的精神，而是取决于不同于我的精神的别的什么东西。而且我很容易领会到，如果说有什么物体存在，而我的精神和它连结得非常紧密，以致它愿意什么时候，我什么时候就可以考虑它，那么精神就可以用这种方式去想象物体性：的东西了。因此，这种思维方式与纯粹理智之不同仅在于：在领会时，精神以某种方式转向其自身，并且考虑在其自身里的某一个观念；而在想象时，它转向物体，并且在物体上考虑某种符合精神本身形成的或者通过感官得来的观念。我说，我很容易领会到，如果真有物体，想象是能够这样做成的，而且因为我找不到任何别的办法来说明想象是怎么做成的，所以我就猜测或许物体是存在的；可是，这只能说是“或许”；尽管我仔细检查一切东西，我仍然看不出来从我的想象里的这种关于物体的本性的清楚观念里能够得出什么物体存在的必然性的任何证明来。

可是，除了作为几何学的对象的这种物体性质以外，我习惯于想象很多别的东西，像颜色、声音、滋味、疼以及诸如此类的东西，虽然不那么清楚。而且因为通过感官我就更好地觉察这些东西，通过感官和记忆的媒介，这些东西就好像是达到我的想象，所以我认为，为了更方便地检查它们，我觉得也应该同时检查一下什么是感觉，看看从我称之为感觉的这种思维方式接受到我的心里来的这些观念里，我是不是能得出来什么可靠的证据来证明物体性的东西的存在。

首先我要在我的记忆里回想一下我以前通过感官得来的东西有哪些是真的，我是根据哪些理由才相信的；其次，我要检查一下从那以后迫使我对这些东西发生疑问的理由；最后我要考虑一下我现在应该相信的东西。

因此首先我感觉到我有一个头、两只手、两只脚，以及组成我看成是我自己的一部分或者是全部的这个肉体的其余一切部分。此外，我感觉到这个肉体是处于其他很多物体之间的，从这些物体上它有能力感到不同种类的舒适和不舒适。我通过某一种愉快或满足欲望的感觉而看出舒适，通过某一种痛苦的感觉而看出不舒适。在愉快和痛苦之外，我还在我的内部感觉到饿、渴以及其他类似的饮食之欲，我也感觉到对于喜、哀、怒，以及其他类似的情绪的某些物体性的倾向。在外部，除了物体的广延、形状、运动之外，我还在物体里看出软硬、干湿以及落于触觉的其他一切特性。此外，我在那里看出明暗、颜色、气味、滋味和声音，而多种多样的明暗、颜色、气味、滋味和声音给了我办法，使我把天、地、海以及总而言之其他一切物体都彼此分辨出来。

当然，考虑到了出现在我的思维里的所有这些特性的观念，而且只有这些观念是我真正、直接感到的，那么于是我相信我感觉到了一些和我的思维完全不同的东西，也就是说，产生这些观念的物体，这也并非是没有道理的。因为我曾体验到这些观念出现给我的思维并没有得到我的同意，因此不管什么东西，如果它没有表现在我的感觉器

官之一，尽管我有感觉它的愿望，我也感觉不到它；而当它表现在我的感觉器官之一的时候，我根本不可能不感觉到它。

而且因为我通过感官得来的那些观念，比起我沉思时所能虚构的任何观念来，或者比起我认为印在我的记忆里的任何观念来都要生动得多，明显得多，甚至都以其特有的方式表现得清楚得多，看来它们不能是从我心里产生的；所以它们必然是由一些别的什么东西在我心里引起的。既然除了那些观念给我的认识以外，我对那些东西什么认识都没有，那么除非那些东西是和它们所引起的观念一样，此外就没有别的东西能够来到我的心里了。

因为，我也记得我使用的是感官而不是理性，并且我认识到我自己做的那些观念不如我通过感官得来的观念那么明确，何况那些观念经常也是我通过感官得来的观念之中的一部分构成的，所以我很容易相信在我心里我决没有什么观念不是从前通过我的感官得来的。

因此我相信这个物体﹙肉体﹚（由于某种特殊权利我把它叫做我的）比其他任何物体都更真正、更紧密地属于我，这并不是没有道理的。因为，事实上我决不能像跟别的物体分开那样跟我的肉体分开。我在身体上，并且为了身体，感受到我的一切饮食之欲和我的一切情感。最后我在身体的部分上，而不是在跟它分得开的别的物体的部分上感受到愉快和痛苦。

可是，当我检查为什么从我不知道是什么的痛苦之感就引起心里的悲伤，愉快之感就引起快乐，或者为什么这种我不知道是什么的胃的刺激（我把它叫做饿）让我们想要吃东西，喉咙发干让我想要喝水，以及其他等情况，这除了这是自然这样告诉我的，我找不出别的道理来；因为在胃的刺激和想要吃东西之间，以及引起痛苦的东西的感觉和这个感觉引起悲伤思想之间，没有（至少是我理解不了的）任何关系。同样道理，我好像是从自然那里知道了我判断的有关我的感官对象的其他一切东西；因为我看到我有习惯在这些对象上所做的那

些判断，它们是在我有工夫掂算和考虑能够使我做出这样的判断以前就形成了的。

可是以后，有许多经验逐渐破坏了我以前加给我的感官的全部信任。因为我多次看到，有些塔我远看好像是圆的，而我近看却是方的；耸立在塔顶上的巨大塑像从塔底下看却是小小的塑像；这样，在其他无数场合中，我都看出根据外部感官所下的判断是有错误的。不仅外部感官，就连根据内部感官所下的判断也一样。因为，有什么东西比痛苦更亲密、更内部的吗？可是从前有些把胳臂或腿截去了的[(4)]人对我说有时他们还感觉到已经截去了的那部分疼，这使我有理由想到，虽然我感觉到我某一个肢体疼，我也不能肯定[(5)]它疼。

除了这些怀疑的理由以外，最近以来我还加上其他两个非常一般的理由。第一个是，我醒着时从来没有相信我感觉过我在睡着时有时也能以为感觉的东西；而且，因为我不相信我在睡着时好像感觉的东西是从在我以外的什么对象得来的，所以我看不出对于在我醒着时好像感觉的那些东西我为什么应该信任。第二个是，我还不认识，或者不如说我假装不认识我的存在的创造者，我看不出有什么能够阻止我就是这样被自然造成的，使我甚至在给我表现得最真实的那些东西上弄错。

以上使我相信可感觉的东西的真实性的那些理由，我用不着费很多事就可以答复。因为自然给了我很多在道理上使我弄不通的东西，我认为我不应该过于相信自然告诉我的事。而且，虽然我由感官得来的那些观念并不取决于我的意志，我却不认为因此就不应该断言那些观念是从不同于我的东西得出来的，因为也许在我这方面有什么功能（虽然一直到现在我还不认识它）是产生这些观念的原因。

可是现在既然我开始更好地认识了我自己，开始更清楚地发现了我的来源的创造者，那么我真地就不认为我应该糊里糊涂地接受感官好像告诉我的一切事物；不过我也不认为我应该把什么都统统拿来怀疑。

首先，因为我知道凡是我清楚、分明地领会的东西都能就像我所领会的那样是上帝产生的，所以只要我能清楚、分明地领会一个东西而不牵涉到别的东西，就足以确定这一个东西是跟那一个东西有分别或不同的，因为它们可以分开放置，至少由上帝的全能把它们分开放置；至于什么力量把它们分开，使我把它们断定为不同的东西，这倒没有关系。从而，就是因为我确实认识到我存在，同时除了我是一个在思维的东西之外，我又看不出有什么别的东西必然属于我的本性或属于我的本质，所以我确实有把握断言我的本质就在于我是一个在思维的东西，或者就在于我是一个实体，这个实体的全部本质或本性就是思维。而且，虽然也许（或者不如说的确，像我将要说的那样）我有一个肉体，我和它非常紧密地结合在一起；不过，因为一方面我对我自己有一个清楚、分明的观念，即我只是一个在思维的东西而没有广延，而另一方面，我对于肉体有一个分明的观念，即它只是一个有广延的东西而不能思维，所以肯定的是：这个我，也就是说我的灵魂，也就是说我之所以为我的那个东西，是完全、真正跟我的肉体有分别的，灵魂可以没有肉体而存在。

还有，在我心里有几种完全特殊的并且和我不同的思维功能，即想象的功能和感觉的功能，没有它们，我虽然能清楚、分明地全部领会我，但是光有它们而没有我，也就是说，没有一个它们所附之于其上的理智性实体就不行。[(6)]因为，在我们对这些功能所具有的概念里，或者（用学院的术语来说），在它们的形式的概念里，它们包含着某种理智作用。从那里我领会到它们跟我不相同，就像形状、运动以及其他样态或偶性跟支持它们的物体本身不相同一样[(7)]。

我也认识到一些其他功能，就像改换地方、采取各种姿势以及类似的其他功能，这些功能如果没有什么它们可以附于其上的实体就不会被人领会，前头几个功能也不能被人领会，因而没有这个实体它们就不能存在。可是，非常明显，这些功能如果真地存在，就必定附于什么物体性的或有广延的实体之上，而不是附于一个理智性的实体之

上，因为在它们的清楚、分明的概念里，确实包含有某种广延，可是决不包含有理智。此外，在我心里[(8)]有某一种受动的感觉功能，也就是说，接受和认识可感知的东西的观念的功能；可是，如果在我心里或者在别人心里[(9)]没有另一种能动的功能能够形成和产生这些观念，那么这种受动的功能对我来说就是无用的，我绝对使用不上它。可是，既然我不过是一个在思维的东西，那么这种能动的功能不可能在我心里，因为它并不事先根据我的思维，而那些观念也决不经我协助，甚至经常和我的意愿相反而出现给我；因此它一定是在不同于我的什么实体里，在那个实体里形式地或者卓越地包含着（如同我以前指出的那样）客观地存在于由这个功能所产生的观念里的全部实在性。这个实体要么是一个物体，也就是说一个形式地、实际地包含了凡是客观地并且通过表象在这些观念里的物体性的东西；要么是上帝本身，或者别的什么比物体更高贵的造物，在这个造物里卓越地包含着同样的东西。

可是，既然上帝不是骗子，那么显然他不会自己直接地，也不会通过什么造物的媒介（在这个造物里并不是形式地，而仅仅是卓越地包含观念的实在性）把这些东西的观念送给我。因为，既然没有给我任何功能来认识事情是这样的，反而给我一个非常大的倾向性使我相信它们是物体性的东西送给我的，或者来自物体性的东西的[(10)]，那么如果事实上这些观念不是来自或产生于[(11)]物体性的东西而是来自成产生于[(11a)]别的原因，我就看不出怎么能辩解它不是一个骗局。因此必须承认[(12)]有物体性的东西存在。

虽然如此，它们也许并不完全像我们通过感官看到的那样，因为感官的知觉在很多东西上是非常模糊不清的[(13)]；不过至少必须承认凡是我领会得清楚、分明的东西，也就是说，一般来说，凡是包含在思辨几何学的对象里的东西都是真实的。不过，至于其他东西，有些仅仅是个别的，比如太阳是不是这么大、这样的形状，等等；或者被我们领会得不那么清楚、不那么分明的，就像光、声音、痛苦，以及

诸如此类的东西，虽然它们是十分可疑、十分靠不住的，可是上帝肯定不是骗子，因而他没有允许在我的见解里能有任何错误而不同时给我什么能够纠正这种错误的功能，仅仅根据这一点来说，我就认为能够断言在我心里有确实可靠的办法认识它们。

首先，毫无疑问，凡是自然告诉我的都含有某种真实性。因为自然，一般来说，我指的不是别的，而是上帝本身，或者上帝在各造物里所建立的秩序和安排说的。至于我的个别自然﹝本性[(14)]﹞，我不是指别的东西，而是指上帝所给我的一切东西的总和说的。

可是没有再比这个自然告诉我的更明白、更显著的了，那就是我有一个肉体，当我感觉痛苦的时候，它就不舒服；当我感觉饿或渴的时候，它就需要吃或喝，等等。因此我决不怀疑在这上面有没有真实性。

自然也用疼、饿、渴等等感觉告诉我，我不仅住在我的肉体里，就像一个舵手住在他的船上一样，而且除此而外，我和它非常紧密地连结在一起，融合、掺混得像一个整体一样地同它结合在一起。因为，假如不是这样，那么当我的肉体受了伤的时候，我，这个仅仅是一个在思维的我，就不会因此感觉到疼，而只会用理智去知觉这个伤，就如同一个舵手用视觉去察看是不是在他的船上有什么东西坏了一样；当我的肉体需要饮食的时候，我就会直截了当地认识了这件事，用不着饥渴的模糊感觉告诉我。因为事实上，所有这些饥、渴、疼等等感觉不过是思维的某些模糊方式，它们是来自并且取决于精神和肉体的联合，就像混合起来一样。

此外，自然告诉我，我的身体周围还存在着许多别的物体，在这些物体中我应该趋就某一些、躲避另一些。而且当然，从我感觉的不同种类的颜色、气味、滋味、声音、冷热、软硬等，我确有把握地断言，在产生这些不同的感官知觉的物体里，多种多样的东西与这些物体相应，虽然它们也许实际上和这些物体不一样。而且在不同的感官知觉之间，有些使我舒服，有些使我不舒服，所以我可以得出一个完

全可靠的结论，即[(15)]我的身体（或者就我是由肉体和灵魂组合成的而言，不如说整个的我自己）是能够从周围的其他物体那里得到不同的安或危的。

可是有许多别的东西好像也是自然告诉我的，不过这些东西却不是我真正从自然那里得来的[(16)]，而是由于我有某种轻率地判断一些东西的习惯把这些东西引进我的心里来的；这样就能够很容易使它们包含什么虚假。举例来说，就像我认为凡是在一个空间里没有什么动的、触动我的感官的东西，这个空间就是空的空间；在一个热的物体里有跟我心里的热的观念相似的什么东西；在一个白的或黑的物体里有我所感觉到的同样的白或黑；在一个苦的或甜的物体里有我所感觉到的同样的味道或滋味，以及其他的一些东西也一样。星体、塔以及其他一切距离远的物体都是像它们离我们的眼睛很远的地方所表现那样的形状和大小，等等。

可是，为了在这方面把什么东西都领会得清清楚楚，我正应该在我说自然告诉我什么东西这句话上把我真正所指的意义限定一下。因为我在这里对自然所采用的意义比我把上帝给我的一切东西的总体称之为自然的意义狭小；这是因为那种包罗万象的总体包括了很多只属于精神的东西。我在这里说的自然，不是指那些东西说的。举例来说：我关于真理的概念：事情一旦做出来了就不能再是没做出来；还有不用物体的帮助而由自然的光明使我认识到的许许多多类似的事情。同时，也还有只属于物体的东西，那些东西在这里也不包括在自然的名称之下，比如物体具有重量的性质，以及诸如此类的很多东西，我也不是指这些东西说的，而仅仅是指上帝所给的、作为精神和肉体的总和的那些东西说的。这个自然确实告诉我躲避给我引起痛苦之感的东西，趋就给我引起愉快之感的东西；可是，除此而外，我看不出它还告诉我，我们从这些不同的感官知觉里应该对于在我们之外的东西做出什么结论，除非经过精神加以仔细、成熟的检查。因为，我认为认识这一类事物的真实性，这只是精神的事。

比如，星星给我眼睛的印象虽然并不比蜡烛的小小[(17)]火焰给我的印象大，可是在我心里却决没有一种实在的或自然的功能使我相信星星并不比蜡烛的火焰大，不过我自幼年起就一直这样判断的，没有任何合理的根据。在我挨近火的时候虽然我感觉到热，甚至在我挨得太近的时候，我感觉到疼，却没有任何理由可以让我相信火里有什么跟热一样的东西，也没有什么跟疼一样的东西，我不过是有理由相信火里有什么东西，不管这个东西是什么吧，它给我刺激起来热或疼的感觉。

同样，在有些空间里虽然我找不出什么能刺激和触动我的感官的东西，可是我不应该因此就断言这些空间里绝对没有物体。不过我看出，不管是在这方面或者在其他许多类似的事情方面，我经常是把自然的秩序给弄坏、弄乱了，这是因为，感官的这些感觉或知觉之被放在我里边仅仅是为了警告我的精神什么东西对总和体（精神是这个总和体的一部分）是有好处的或者有坏处的，到这里为止，它们本来是相当清楚、相当分明的，可是我却把它们当成好像是非常可靠的、我可以由之而直接认识在我之外的规律一样来使用了，而关于物体的本质或本性，它们能告诉我的却都是非常不清楚的。

可是我前面已经检查得足够充分了，尽管上帝是至善的，我有时在这一类的判断里仍会有错。在有关自然告诉我应该趋就或躲避的东西上，在有关自然放在我里边的内部感觉上，到现在还出现困难；因为我有时看出错误，这样我就直接被我的自然所欺骗。举例来说，肉里放上了毒药而肉的滋味很香，可以引诱我去吃毒药，这样一来我就受了骗。不错，在这方面当然是可以原谅的，因为它仅仅让我吃滋味很香的肉，并没有让我吃它所不知道的毒药，因而我只能由这件事上得出这样的结论，即我的自然不能完全、普遍认识一切事物，这当然是没有什么奇怪的，因为人既然是一种有限的自然，就只能具有有限完满性的认识。

不过我们经常也在我们直接由自然得到的那些东西上弄错，就像有时病人希望吃喝可能对他们有害的东西一样。人们在这上面会说，引起他们弄错的是因为他们的自然﹙本性﹚坏了。可是问题不在这里，因为一个病人也和健康的人一样，真正是上帝的造物，所以他和别人同样不愿意上帝的善心使他有一个骗人的自然﹙本性﹚，就像一个由轮子和摆装成的钟表一样，当这个钟表做得不好，不能完全满足钟表工匠的希望来指好时间时，也是同样准确地遵守自然的一切规律的；同样情况，如果我把人的肉体看成是由骨骼、神经、筋肉、血管、血液和皮肤组成的一架机器一样，即使里边没有精神，也并不妨碍它跟现在完全一样的方式来动作，这时它不是由意志指导，因而也不是由精神协助，而仅仅是由它的各个器官的安排来动作。因此我很容易认识到，既然这个身体，比如说，是水肿病患者，他自然就由于喉咙发干感到难受，喉咙发干习惯地给精神以渴的感觉，因而趋向于引动他的神经和其他部分让他要求喝水，这样一来就增加他的病痛，害了他自己，这和他没病时由于喉咙发干而喝水以应身体的需要是同样自然的。虽然我看到一个钟表被造这个钟表的人指定了它的用途，我可以说，如果这个钟表走得不准，那是因为它违反了它的自然﹙本性﹚，这和我把人体这架机器看成是上帝做成的，使它在它里边有它应有的一切运动，虽然我有理由想，如果它的喉咙发干，没有按照它的自然﹙体性﹚的秩序办事，喝了有害于保持它的健康的东西，是一样的。可是我认识到，用后一种方式去解释自然﹙本性﹚是和用前一种方式解释自然﹙本性﹚很不相同。因为后一种方式不是一种单纯的(18)称号问题，它完全取决于我的思维，是我的思维把一个病人和一座做坏了的钟表拿来跟我关于一个健康的人和一个做好了的钟表的观念相比较，而且它决不意味着任何(19)存在于它所指的东西里的东西；相反，用另一种方式来解释自然﹙本性﹚，我是指某种真正存在于那些东西里的东西，从而它并不是没有真实性的。

可是，从一个水肿病患者的身体来看，当然这不过是一种外部的称号问题，因为人们说在不需要喝水的情况下，它的喉咙仍然发干，这是因为它的自然﹙本性﹚坏了。虽然如此，可是从整个的总和来看，即从精神或灵魂和肉体的结合来看，这并不是一个单纯的称号问题，实际是一个自然﹙本性﹚的错误，这种错误在于它口渴，而喝水对它是非常有害的。这样一来，还有待于去检查的就是，像这样的人的自然﹙本性﹚既然是虚伪的、骗人的，上帝的善心为什么不去阻止它。

检查开始，我首先看出精神和肉体有很大差别，这个差别在于，就其性质来说，肉体永远是可分的，而精神完全是不可分的。因为事实上，当我考虑我的精神，也就是说，作为仅仅是一个在思维的东西的我自己的时候，我在精神里分不出什么部分来，我把我自己领会为一个单一、完整的东西(20)，而且尽管整个精神似乎和整个肉体结合在一起，可是当一只脚或者一只胳臂或别的什么部分从我的肉体截去的时候，肯定(21)从我的精神上并没有截去什么东西。愿望、感觉、领会等功能真正来说也不能是精神的一些部分，因为精神是全部从事于愿望、感觉、领会等的。可是物体性的或者有广延的东西就完全相反；因为凡是物体性的、有广延的东西，没有一个是我不能很容易(22)用我的思维分成很多部分的，从而没有一个是我认为是不可分的。如果我还没有从别处知道，那么这一点就足以告诉我人的精神或灵魂是和肉体完全不同的。

我还看出，精神并不直接受到肉体各个部分的感染，它仅仅从大脑或者甚至大脑的一个最小的部分之一，即行使他们称之为"共同感官"(23)这种功能的那一部分受到感染，每当那一部分以同样方式感受时，就使精神感觉到同一的东西，虽然这时候肉体的其他部分可以有不同的感受，就像无数的经验所证明的那样，这些经验就用不着去说了。

此外我还看出，物体的性质是这样的，即它的任何一个部分不能被其稍微隔开的部分推动，同样它也不能被那两个物体之间的任何一个部分推动，尽管这个离得较远的部分不动。举例来说，在一条完全抻开的绳子甲、乙、丙、丁四个部分上，如果抻动末一部分丁，那么第一部分甲就动起来，它动的方式和抻动中间的乙部分或者丙部分而末一部分丁保持不动的情况一样。和这个情况相同的是，当我觉得脚上疼的时候，物理学告诉我，这个感觉是通过分布在脚上的神经传来的，这些神经就像绳子一样从脚上一直通到大脑里，当它们在脚上被抻动的时候，同时也抻动了大脑里边这些神经的起点和终点的那个地方，并且在那里刺激起来为了使精神感觉疼而制定的某一种运动，就好像疼是在脚上似的。可是因为这些神经要从脚上通到大脑里，就一定经过腿、臀部、腰部、背和颈，所以也有这样的可能，即虽然它们在脚上的末端并没有被抻动，而仅仅抻动它们经过腰或颈的某些部分，也会在大脑里刺激起一些和脚上受伤所接到的同样运动，然后精神也将必然觉得脚上疼，就好像脚上受了伤似的。我们的感官的其他各种知觉，情况也应该是这样的。

最后我看出，既然在精神直接接受印象的那部分大脑里起作用的一切运动中，每一个只能引起某一个感觉[(24)]，那么至多能希望或想象这个运动在它能够引起一切感觉之间，使精神感到最真正、对于维持人体的健康最通常有用的那个感觉。经验使我们认识到，自然给我们的一切感觉就是像我刚才说的那样，因而在这些感觉里边表现出来的无非都是产生它们的[(25)]上帝的能力和善心。

这样，例如当脚上的神经比平时更强烈地动起来的时候，这些神经的运动经过脊椎一直到大脑，在大脑那里给精神一种印象使它感觉到什么东西，比如疼，比如在脚上，精神从疼上就知道了并且激动起来，尽可能驱除疼的原因，把这个原因当成是对于脚非常危险、非常有害的东西。

不错，上帝可以把人的自然﹙本性﹚建立成这样的，即同样是这个运动，它在大脑里使精神感觉到完全不同的东西，举例来说，这个运动使它自己感觉到它自己，也许它是在大脑里，也许它是在脚上，也许在脚和大脑之间的别的什么地方，也许不管它是什么别的东西，不过所有这些都比不上它使精神感觉到那样好地有助于保存肉体的东西了。

同样，当我们需要喝水的时候，它就在喉咙里发干，这就运动它的神经，用神经运动大脑里面的一些部分，这个运动使精神有渴的感觉，因为在这个机会上，没有别的比知道我们需要喝水来保存我们的健康更有用的东西了。其他情况也一样。

从以上这些就可以明显地看出，尽管有上帝的至善，人的自然﹙本性﹚，就人是由精神和肉体组合而成的来说，有时不能不是虚伪的、骗人的。

因为如果有什么原因不是在脚上，而是从脚一直到大脑抻起来的神经的某一个部分上，或者甚至在大脑里，刺激起来通常和脚不舒服时所刺激起来的同样运动，那么人们将感觉到疼，就和疼是在脚上一模一样，感官就自然地要受骗了；因为既然在大脑里的一个同样运动只能在精神里引起一个同样的感觉，而这个感觉是脚受伤了的一个原因所刺激比在别处的原因所刺激的时候多得多，那么这个运动把脚疼[(26)]而不是什么别的部分疼带给精神，这样说总算是更合理一些吧。而且喉咙发干不是像平常那样总是由于喝水对于身体的健康是必要的原因，而是有时由于什么完全相反的原因，就像患水肿病人所遭遇的那种情况，即使是这样，喉咙发干在这地方骗人也总比相反地当身体没有不舒服时骗人要好得多。其他情况也一样。

当然，这个考虑不仅在认识到我的自然﹙本性﹚可能犯的各种错误上对我有好处，同时在更容易避免错误或者改正错误上对我也很有好处。因为，知道了在有关身体的合适或不合适的东西时，我的各个感官告诉我的多半是真的而不是假的，它们差不多总是用它们之中几

个来检查同一的东西以便为我服务，而且，除此之外，它们还能利用我的记忆把当前的一些认识连接到过去的一些认识上去，并且还能利用我的理智，因为我的理智已经发现了我的各种错误的一切原因，那么从今以后我就不必害怕我的感官最经常告诉我的那些东西是假的了。而且我应该把我这几天的一切怀疑都抛弃掉，把它们都当作是言过其实、荒谬绝伦的东西，特别是把有关我过去不能把醒和梦分别开来的那种非常普遍不肯定的态度抛弃掉，因为我现在在这上面看出一种非常显著的区别，这个区别在于我们的记忆决不能像它习惯于把我们醒着时所遇到的那些事情连接起来那样，把我们的各种梦互相连接起来，把它们跟我们生活的连续性连接起来。而且事实上，假如有人在我醒着时突然出现在我面前又突然不见了，就像我在睡着时所见到的影像那样，使我看不出他是从什么地方来的，也看不出他是到什么地方去了，那么我就把他看成是在我大脑里形成的一个怪影或者一个幽灵，和我在睡着时在大脑里形成的那些怪影或者幽灵一样，而不会把他看成是一个真人，这也并不是没有道理的。可是，当我知觉到一些东西，我清清楚楚地认识到它们是从什么地方来的，它们在什么地方，它们出现在我面前的时间，并且我能把我对它们产生的感觉毫无间断地同我生活的其余部分连接起来，那么我就完全可以肯定我是在醒着的时候而不是梦中知觉到它们。而且，如果在唤起我所有的感官、我的记忆和我的理智去检查这些东西之后，这些东西之中的任何一个告诉我的都没有任何东西跟其余的那些所告诉我的不一致，那么我就决不应该怀疑这些东西的真实性。因为，从上帝不是骗子这件事得出来的必然结果是，我在这上面没有受骗。

然而，由于事情的必然性经常迫使我们在我们得出时间在把这些事情加以非常仔细的检查之前去决定，那么就必须承认人生是有可能经常在那些个别的事情上犯错误的；并且最后，必须承认我们的自然（本性）存在着缺陷和弱点。

(1) 法文第二版："仅仅由于"。

(2) "并且包含三条线"，法文第二版缺。

(3) "去领会"，法文第二版是："去领会或者去理解"。

(4) 法文第二版："他们已经没有了的"。

(5) "肯定"，法文第二版："完全肯定"。

(6) 法文第二版："还有，在我心里有几种不同的思维功能，它们每一种都有它们的特殊方式：举例来说，在我心里有想象的功能和感觉的功能，没有它们，我虽然能清楚、分明地全部领会我，但不能反过来光有它们而没有我，也就是说，没有一个它们附之于其上的或者它们所属的理智性的实体。"

(7) 法文第二版："就像样态之跟东西不相同一样"。

(8) 法文第二版："此外，我不能怀疑在我心里"。

(9) 法文第二版："或者在别的什么东西里"。

(10) 法文第二版："反而非常倾向于相信它们是来自物体性的东西的"。

(11) (11a) 法文第二版："来自别处或产生于"。

(12) 法文第二版："因此必须得出这样的结论，即"。

(13) 法文第二版："因为有很多东西把感官这种知觉弄得模糊不清"。

(14) "自然"、"本性"、"性质"，法文是一个词：nature。

(15) 法文第二版："所以毫无问题"。

(16) 法文第二版："从自然那里知道的"。

(17) "小小"。法文第二版缺。

(18) "单纯的"，法文第二版是"外部的"。

(19) 法文第二版："事实上任何"。

(20) 法文第二版："而是我非清楚地认识和领会到我是一个绝对单一、完整的东西"。

(21) 法文第二版："我认识得很清楚"。

(22) 法文第二版："因为不能想象任何一个物体性的、有广延的东西，不管它多么小，是我很容易……"。

(23) sens commun。古希腊和中世纪哲学认为共同感官是各种感官的总和，由这个总和才分出各种感官。

(24) 法文第二版："……起作用的每个运动使精神仅仅觉到一个感觉"。

(25) "产生它们的"，法文第二版缺。

(26) 法文第二版："总是把脚疼"。

反驳和答辩

第一组反驳

一个荷兰神学家作[1]

先生们：

一看到你们希望我认真地检查一下笛卡尔先生的作品，我就想我有义务在这一机会上满足对我来说是那么尊贵的一些人的愿望，一方面为了由此证明我对于你们的友谊的珍视，一方面为了让你们认识一下我的不足之处和在我的心灵的完满上还缺少什么，以便此后在我需要的时候你们能对我稍微再多慈悲一些，并且如果我不能达到你们对我的要求的话，下次给我免掉这类任务。

实在可以这么说，根据我的判断，笛卡尔先生是一位有着非凡的才华和谦虚过人的人，关于这个人，我想当年最爱说人坏话的摩缪斯[2]本人也找不出可指责的地方。他说：我思维所以我存在；甚至我是思维本身或者精神。这话说得对。他说：在思维的时候，我心里有事物的观念。而且首先我有一个非常完满的、无限的存在体的观念。我同意。可是我不是它的原因，我不等于这样的一个观念的客观实在性，所以它的原因是比我更完满的什么东西，从而有一个不同于我的存在体存在，他具有比我所具有的更多的完满性。或者像圣德尼[3]在《神圣的名字》一书第五章里所说的那样，有某种性质，它不具有像其他一些东西那样方式的存在，可是他在本身里非常简单并且毫无外包地包含了存在体里所有的全部本质，一切东西都包含在里面，就像包含在第一的和普遍的原因里一样。

可是我在这里不得不停一下，担心我太累了；因为我的精神已经和波涛汹涌的优里帕[4]一样地激动了：我同意，我否认，我赞成，

我反对，我不愿意反对这个伟大人物的见解；虽然如此，我不同意。因为，我请问：一个观念要求什么原因？或者告诉我，观念是什么东西。它是被思维的东西[(5)]，就其是客观地在理智之中而言。可是，客观地在理智之中是什么意思？如果我理解得不错的话，这就是按照一个对象的方式完结理智的行动；事实上，这只是一个外部的名称，它给事物增加不了什么实在的东西。因为，这就跟被看见一样，在我心里不过是看的动作向我延伸，同样，被思维或者被客观地放在理智之中，这本身就是把精神的思维终止或停下来；这在事物本身上用不着什么运动和改变，甚至用不着事物存在。因此，我为什么要求追求一个现实并不存在、仅仅是一个单独的名称、一个纯无的东西呢？

虽然如此，这个伟大的人物说：从一个观念包含一个这样的客观实在性而不包含别的客观实在性来说，它无疑地要有什么原因。相反，什么原因也没有；因为客观实在性是一个纯粹的称号，它在现实上并不存在。可是，一个原因所给予的影响是实在的、现实的；现实不存在的东西并不能有原因，从而既不能取决于也不能产生于任何真正的原因，也决不要求原因。因此，我有一些观念，可是这些观念没有原因，绝对说不上有一个什么比我更大的、无限的原因。

可是也许有人会对我说：如果你不给观念指定原因，那么请你至少告诉我，为什么这一个而不是那一个观念包含这种客观实在性？这话说得很好；因为我不习惯于对我的朋友们有话不说，而是对他们采取有话就说的态度，我公开地说说笛卡尔先生早先关于三角形所说过的一切观念。他说：虽然也许在我的思维的外在世界上任何地方都没有这样的一个图形，并且在那里从来就没有过，不过这并不妨碍在那里有这个图形的某一种性质，或形式，或确定的本质，这种性质，或形式，或确定的本质是固定不变的、永恒的。这样，这个真理就是永恒的，它不要求什么原因。一只船就是一只船，并不是什么别的东西；张三就是张三，而不是李四。虽然如此，如果你们逼着我对你们说出一个原因来，那么我就告诉你们，这是来自我们的精神的不完

满，它不是无限的；因为，既然总体是包罗万象的，我们的精神不能一下子把它一览无余地全部领会得了，那么它就把它分成份儿，这样一来，既然不能得出全部影像，它就把它一点一点地，或者像人们在学院里所说的那样，inadoequate（不充足地）、不完满地、一部分一部分地领会。

不过，这位伟大的人物接着说：然而一种东西客观地用它的观念而存在于理智之中的这种存在方式，不管它是多么不完满，总不能说它什么都不是吧，也不能因此就说这个观念来自无吧。

这里面有歧义；因为，假如什么都不是这一词和现实不存在是一回事，那么它就真是什么都不是，因为它现实并不存在，这样，它就是来自无，也就是说，它没有原因。不过，假如什么都不是这一词是指由精神虚构出来的、人们一般称之谓理性的东西，那么这就不是什么都不是，而是一个实在的东西。这个东西是清清楚楚被领会出来的。虽然如此，由于它仅仅是被领会出来的，而且它现实又不存在，因此它固然可以被领会出来，可是它决不能是由原因引起的，决不能是被放在理智之外的。

他说：可是除此而外我要检查一下，这个有着上帝的观念的我，在没有上帝的情况下，或者像他上面刚刚说过的那样，在没有比我的存在体更完满的存在体把他的观念放在我心里的情况下，我是否能够存在。他说：因为，我的存在是从谁那里来的？也许是从我自己来的吧，或者从我的父母那里来的吧，或者从一些别的什么东西来的吧，等等。可是，如果是我自己有的，我就不会怀疑什么，也不会希望什么，我什么都不会缺少；因为我可以把凡是在我心中有什么观念的一切完满性都给我自己，那样一来我自己就是上帝了。如果我从别人那里得到我的存在，那么最后我将达到这样的结果，即他本身有其存在性；这样一来，这和我刚才对于我做的推理也适用于他，并且证明他就是上帝。我认为圣托玛[(6)]肯定就是走的这条路子，他把这条路子叫做动力因的因果关系的路子，这条路子是从哲学家[(7)]那里拿过来

的，只是圣托玛和亚里士多德并不考虑观念的原因。也许是用不着，因为我为什么不走最直、最近的路子呢？我思维，所以我存在，我甚至是精神本身和思维；可是，这个思维和这个精神，它要么是来自它本身，要么是来自别人；如果是来自别人，那么这个别人又是来自谁呢？如果是来自它本身，那么它就是上帝；因为由本身而存在的东西是很容易把什么都给它自己的。

我在这里请这位伟大的人物，恳求他不要对一个求知欲很强的读者隐藏自己的观点，而这样的读者也许并不是很聪明的。因为，由本身这几个字有两种讲法。第一种讲法是正面的意思，也就是说，就像由一个原因那样由它本身；这样，这就会由本身而存在，并且把存在性给予它自己，假如它经过事先看到并且考虑好了的选择把它所要的东西给了它自己的话，它毫无疑问会把一切东西都给它自己，因而它就是上帝。由本身这几个字的第二种讲法是反面的意思，是和由它自己或者不由别人是一样的意思；如果我记得不错的话，大家就是采用这个意思的。

那么，如果一个东西是由自己而不是由别人而存在，你由此怎么证明它包含一切并且是无限的呢？因为，如果你说：因为它由它自己而存在，它就很容易把一切东西给了它自己，现在我不想听，因为它并不像由一个原因那样由它自己而存在，而在它还没有存在之前，它也不可能预见它可能是什么以便选择它以后会是什么。我想起以前听说苏阿列斯[(8)]这样的推理：一切限制来自一个原因；因为一个东西之所以是有限的、被限制的，要么是因为原因没有能够给它什么更大、更完满的东西，要么是没有想要那种东西。那么如果某种东西是由它本身而不是由一个原因而存在，那么说它是无限的而不是受限制的这话就不错。

对于我来说，我不完全同意这种推理；因为，就算一个东西由它本身而存在，就像你喜欢的那样吧，也就是说，它不是由别的东西而存在，如果这种限制是来自它的内部的、组成它的那些原则，也就是

说，来自它的形式本身和它的本质，而对于这种本质你们还没有证明它是无限的，那么你们将要说什么呢？不错，如果你们认为热就是热的，那么它是由于它的内部的、组成它的一些原则而热，而不是由于冷，虽然你们想象它之所以是热的不是由于别的东西。我毫不怀疑笛卡尔先生并不缺少理由来代替别人也许没有足够充分解释、也没有足够清楚地阐明的东西。

最后，我同意这位伟大的人物所建立的普遍规则，即：我们领会得十分清楚、十分分明的东西都是真的。我甚至相信凡是我想的都是真的，并且从很长的时间以来我就抛弃一切怪物和一切由理性推论出来的东西，因为任何一种力量都不能改变它自己的对象：如果意志动起来，它就趋向于善；感官本身并不能弄错，因为视觉看见它所看见的东西，耳朵听到它所听到的东西：如果我们看见了闪烁着金黄色的铜片，我们是看对了；但是当我们用判断力断定我们所看见的是金子，我们就弄错了。[(9)]因此，笛卡尔先生把一切错误都归之于判断和意志，这是很有道理的。

但是现在让我们看一看他想要从这个规则推论出来的东西是否正确。他说：我清楚、分明地认识到无限的存在体，所以它是一个真实的存在体，它是一个什么东西。有人将要问他：你清楚、分明地认识无限的存在体吗？那么为大家都承认的这个普通的定理：无限，因为它是无限的，所以是不可知的，是什么意思呢？因为，如果说当我想到一个千边形，它模模糊糊地给我表象一个什么图形的时候，我不能清楚地想象出或认识出这个千边形来，因为它不能清楚地给我表象出来它的一千个边，那么，既然我不能清楚、准确地看到构成它的那些无限的完满性，我怎么能清清楚楚地而不是模模糊糊地领会到作为无限的存在体呢？

并且，这也许是圣托玛想要说的，因为在反对上帝存在这个命题上是清清楚楚、用不着证明之后，他自己提出反对给圣达玛塞奴斯[(10)]所说的：对上帝存在的认识是自然地刻印在一切人的心里的；因

此这是一件很清楚的事，用不着证明来认识它。对于这句话，他回答说：一般地并且（像他所说的那样）在某种模糊的情况下认识上帝存在，即，就其是人的天福来说，这自然是刻印在我们心中的；可是（他说）这不是简单地认识上帝存在，这完全和认识有人来了但并不认识张三一样，虽然张三来了，等等。这就如同他想要说上帝是在这样的一些情况下被认识的，即在共同理性的情况下，或者是从最后的目的上，或者甚至是从最初的、非常完满的存在体上，或者，最后，在这样的一个存在体的意义的情况下，这个存在体模糊地并且一般地包含一切事物，不过不是在它的存在的准确的意义的情况下，因为这样它才是无限的，对我们来说是不可知的。我知道笛卡尔先生会很容易对提这种问题的人做出回答的；虽然如此，我相信我仅仅用讨论的态度所讲的这些事情将会使他记起波伊提乌斯[(11)]所说的，有某一些共同概念是只有学者们才会用不着证明就能认识的；如果那些希望比别人知道得更多的人发问得多，如果他们用长时间去考虑他们知道已经被人说过的和作为一切事物的第一的和主要基础而提出来，并且虽然如此，不经过长期研究和非常大的精神贯注他们就仍然不能理解的东西，这是不足为奇的。

可是让我们同意这个原则并且让我们假定有人具有一个至上的、至高无上完满的存在体的清楚、分明的观念吧，那么你们打算从那里推论出什么来呢？这就是这个无限的存在体是存在的，而这件事是如此地肯定，以致我应该至少和肯定上帝的存在以及我直到现在为止我从数学的论证得出来的真理同样肯定；因此，领会一个上帝，也就是说，领会一个至上完满的存在体，而他竟缺少存在性，也就是说，缺少某种完满性，这和领会一座山而没有谷是同样不妥当的。这就是全部问题的关键。目前谁要是退让，谁就必须认输；对于我来说，我要对付的是一个强有力的对手，我必须躲一躲他的锋芒，为的是既然总归是要输的，我至少可以把我不能避免的事暂时拖它一段时间。

首先，虽然我们在这里不用权威而仅仅用道理来行事，可是为了避免我要毫无理由地反对的这位伟大的人物起见，让我们听一听圣托玛是怎么说的。他给自己做过这样的反驳：人们一懂得和理解上帝 这个名称是什么意思，人们就知道上帝存在；因为，从这个名称上，人们理解这样的一个东西，这个东西是没有什么比他更伟大的东西能够被领会的。那么，存在于理智里和事实上的东西是比仅仅存在于理智里的东西更伟大；这就是为什么，既然上帝 这个名称被理解，上帝存在于理智之中，那么他由之而在事实上也存在。我把这个论据用形式逻辑来表示：上帝是这样的，没有比他更伟大的东西能够被领会的；而没有比他更伟大的东西能够被领会就包含着存在性：所以上帝，由于他的名称或者他的概念，就包含着存在性；从而他如果没有存在性就既不能存在，也不能被领会。现在，请你们告诉我，这不就是笛卡尔先生的论据吗？圣托玛给上帝下了这样的定义：他是这样的，即：没有什么比他更伟大的东西能够被领会的，笛卡尔先生把他叫做一个至上完满的存在体；当然，没有什么比他更伟大的东西能够被领会。圣托玛接着说：没有什么比他更伟大的能够被领会的那个东西包含着存在；否则比他更伟大的什么东西就可以被领会，即：被领会的东西就包含存在。可是笛卡尔先生不是好像在他的论据里没有使用同样的小前提吗？上帝是一个至上完满的存在体；而至上完满的存在体包含着存在，否则他就不是至上完满的。圣托玛推论说：既然上帝这个名称被懂得、被理解了，他就是在理智里，从而他也就在事实上存在；也就是说，由于在没有什么比他更伟大的东西能够被领会的这样一个存在体的概念里，存在性是被包含在里边的，所以这个存在体是存在的。笛卡尔先生推论出同样的东西。他说：可是，仅仅由于我不能领会没有存在性的上帝，因为存在性是和他分不开的，从而他就真实地存在着。现在圣托玛对他自己同时也对笛卡尔先生答辩说：假定每人从上帝 这个名称上理解了他意味着所说过的那样，即他是没有什么比他更伟大的东西能够被领会的这样一个东西，这并不因此就等于说人

们理解了从这个名称意味着的东西存在于大自然里，而仅仅意味着存在于理智的理解里。而且，如果人们不同意事实上有这样的一个什么东西，即：设有什么比它更伟大的东西能够被领会，那就不能说它在事实上存在；那些说没有上帝的人就是这么公开否认上帝的。从这里我也用简单的几句话答辩一下：虽然人们同意至上完满的存在体由于它本身的名称就包含着存在性，可是这不等于说这种存在性在大自然里就现实地是什么东西，而仅仅是，由于有着至上存在体这个概念，存在性这个概念才是不可分割地被连在一起。从这里，如果你不先假定这个至上完满的存在体在现实上存在着，你就不能推论出上帝的存在在现实上是一个什么东西；因为，那样一来，它将在现实上包含一切完满性，也包含一个实在的存在性的完满性。

先生们[(12)]，在这么疲劳的工作之后，我要把我的精神稍微放松一下，你们现在会觉得这样要好些吧。存在着的狮子这个组合基本上含有这两个部分：狮子和存在；因为如果去掉这一个或那一个，这就不再是原来的组合了。那么上帝不是完全永恒地清楚、分明地认识了这个组合吗？这个组合，就其为组合来说，它的观念不是基本上包含这两个部分的这一部分和那一部分吗？也就是说，存在性不是存在着的狮子这个组合的本质吗？虽然如此，如果人们不事先假定这个组合的全部都是现实存在的，那么上帝所永恒具有的清楚的认识并不必然地使这一物体的这一部分或那一部分存在；因为，那样一来，它本身将包含的一切基本完满性，因而也包含它的现实存在性。同样道理，虽然我清楚、分明地认识至上存在体，虽然至上完满的存在体在他的基本概念里包含存在性，可是，如果你们不事先假定这个至上存在体存在，那就不等于说这个存在性在现实上是什么东西；因为那样一来，他既然具有他的其他一切完满性，他也将在现实上包含着存在性的完满性；这样就必须再证明这个至上完满的存在体存在。

关于灵魂和肉体的实在区别，我再简单说几句；因为我承认这位伟大的人物对我如此地厌烦，使我差不多不能再多说什么了。如果在

灵魂和肉体之间有一种分别，那么似乎是要从这两个东西能被清楚地、彼此分开地去领会来证明它。关于这一点，我把这位学识过人的人物来同司各脱交锋，司各脱说，为了一件事物清清楚楚地同其他一件事物分开来领会，只要在它们之间有一个他叫做形式的和客观的分别就行，他把这个分别放在实际上的分别和道理上的分别之间；他就是这样地把上帝的正义与上帝的爱德加以区别的；他说，因为它们在任何一个理智的活动之前有一些不同形式的道理，因此，这一个并不是那一个；虽然如此，如果说：正义是与爱德分开去领会的，所以它也能够分开存在，这就是一种不正确的结论。可是我不知不觉地已经超出了一封信的界限。

先生们，这就是我关于你们向我提议的东西所要说的事。现在这要由你们来做裁判。如果你们宣判我对了，那么如果我多少有些冒犯笛卡尔先生的话，就让他不要介意；如果你们认为他对了，那么我从现在起就举手投降，甘愿认输；我更愿意担心要再一次输掉。再见。

---

(1) 法文第二版："荷兰神学家卡特鲁斯（Caterus）先生作。关于第三、第五和第六个沉思"。

(2) Momus，希腊神话中专挑人家毛病来取笑的神。"当年最爱说人坏话的人"，法文第二版缺。

(3) Saint Denys，公元三世纪时巴黎第一个天主教主教。

(4) Euripe，希腊优卑亚岛和大陆之间的一条狭窄的海峡，相传亚里士多德就是在那里淹死的。

(5) 法文第二版："如果我理解得不错的话，它是被思维的东西本身"。

(6) 即托马斯·阿奎那。

(7) 英译本为"亚里士多德"。

(8) Suarez（1548—1617年），西班牙哲学家。

(9) 法文第二版，在这句话后面还有以下几句话："这时这就是我们领会得不好，或者不如说，我们一点也没有领会；因为，既然每一个官能对于它的对象都不会弄错，那么如果理智一旦把一件东西领会得清楚、分明，它就是真的"。

(10) Damascenus，中世纪拜占廷哲学家、神学家。

(11) Boèce（480—524），古罗马哲学家。
(12) 法文第二版缺。

著者对第一组反驳的答辩(1)

先生们：

我向你们供认你们给我惹起了一个反对我的强大的对手，他的才华和学识本来会给我惹出很多麻烦的，假如这位权威的、虔诚的神学家不是更愿意促进上帝的事业和他的软弱的辩护者的事业而不喜欢公开攻击这种事业的话。但是，虽然对他来说没有使用那种办法是非常正直的，如果我企图妄自尊大，我就免不了要遭受谴责的。因此我的计划不过是在这里揭露他所使用的用以支持我的办法，而不是把他当作一个对手来进行答辩。

他从我用来证明上帝的存在的主要理由的简短演绎开始，以便使读者们更好地重新回忆起它。然后，在简明扼要地对他认为已经充分得到证明的一些东西表示同意，并且用他的威信加以支持之后，他来到了困难的症结，即：要知道在这里必须怎么理解观念这个名称，这个观念要求什么原因。

我在什么地方说过，观念就是被领会或被想到的东西本身，就其客观地存在于理智之中而言。对于这句话，他故意理解得和我所说的不同，以便给我机会让我再清楚地解释一下。他说：客观地在理智之中，这就是按照一个对象的方式完结理智的行动，这只是一个外部的名称，它给事物增加不了什么实在的东西，等等。在这里必须指出，这是有关事物本身的，就其是在理智之外而言，在事物本身这方面，不错，这一个外部的名称是客观地在理智之中；但是，我谈到观念，它决不是在理智之外的，关于它，客观地存在只意味着它是以对象习惯在那里存在着的方式而在理智之中的。这就好比如果有人问，太阳是客观地存在于我的理智之中，这对太阳怎么样呢？人们回答得非常正确：这不过是一个外部的名称，即它以一个对象的方式完结了我的

理智的活动，但是如果人们问我，太阳的观念是什么，而人们回答说这就是被思维的那个东西本身，就其是客观地在理智之中而言，没有人会把它理解为就是太阳本身，就其是这个外部的名称在理智之中而言。而客观地在理智之中也并不意味着以一个对象的方式完结的活动，而是意味着以这些东西经常在那里的方式而在理智之中，这样一来太阳的观念就是太阳本身存在于理智之中，不是形式地，就像它在天上那样，而是客观地，也就是说以对象经常存在的方式而在理智之中。不错，这种存在的方式比东西存在于理智之外的方式要不完满得多，可是这并不是一个纯粹的什么都不是，就像我从前说过的那样。

当这位学识渊博的神学家说一个纯粹的什么都不是这句话是有歧义的，他好像是想要告诉我刚才指出的那个歧义，怕的是我在那上面不加以注意。因为他说，首先以其观念而存在于理智之中的这样一个东西并不是一个实在的、现实的存在体，也就是说，这并不是存在于理智之外的什么东西；这话不错。然后他又说，这并不是由精神假想出来的什么东西，或者说一个由道理推论出来的存在体，而是被清楚领会的一个什么实在的东西；通过这几句话，他完全接受了我所提出来的东西。不过他接着说：因为这个东西仅仅是被领会的，而在现实上并不存在，（也就是说，因为它仅仅是一个观念，而不是在理智之外的什么东西），不错，它可以被领会，可是它不能被什么原因所引起，也就是说，它为了存在于理智之外，不需要原因。这一点我承认，[(2)]不过为了被领会起见，它当然需要原因，而这里的问题所在就是这个原因。比如，如果有人在心里有一个什么非常精巧的机器的观念，人们有理由问这个观念的原因是什么；那个说这个观念在理智之外什么都不是，从而它不能被什么原因所引起而只能被领会的人是不会令人满意的；因为人们在这里问的不是别的问题，而是这个东西之所以被领会的原因是什么。那个说理智本身就是它的原因，因为原因是它的活动之一。说这样话的人也同样不会令人满意；因为人们对于这一点并不怀疑，而问的只是在机器里面的客观技巧的原因。因为

虽然这个观念会有这样一个而不是那样一个客观技巧，它无疑要有一个原因，而客观技巧在这个观念方面是和在上帝的观念的客观实在性或完满性是一样的。不错，人们可以给这个技巧指定各种原因；因为或者这是人们将要看到的什么实在的、相似的机器，这个观念就是模仿这个机器做成的；或者是在那个具有这个观念的人的理智之中的、对于机械的伟大认识，或者也许是那个人的一个伟大机智，用这种办法他才能够没有事先的认识就发明了这个机器。必须指出，任何技巧（它仅仅是客观地在这种观念之中）都必然应该形式地或者卓越地在它的原因之中，不管这种原因可能是什么。同样，也必须想到在上帝的观念之中的客观实在性。但是假如上帝不是实在地存在的话，那么这个全部的实在性或者完满性能够在什么里边呢？这位才华超众的人已经看到了所有这些事情；这就是为什么他承认能问为什么是这个观念而不是那个观念含有这种客观实在性；对于这个问题他首先回答说：一切观念都和我说过的关于三角形的观念一样，即，即使也许世界上任何地方都没有三角形，可是这并不妨碍有三角形的某一种确定不移的性质，或形式，或本质；这种性质，或形式，或本质是不需要原因的。不过他所判断的并不能令人满意；因为，即使三角形的性质是不变的、永恒的，这并不能因此就不让人问它的观念为什么在我们心中。因此他接着说：不过如果你们要我说出一个道理，我将告诉你们说这是来自我们精神的不完满，等等。不过这一回答，好像是仅仅意味着那些想在这里反对我的人回答不出什么类似的东西来的。因为，诚然，说为什么上帝的观念是在我们心中的原因是由于我们精神的不完满，并不比说我们想象一个非常精巧的机器而不去想象一个不完满的机器是由于对于机器的无知更有道理。因为，正好相反，如果有人具有一个机器的观念，在这个观念里含有人们可能想象出来的全部技巧，那么人们就很可以由之而推论出这个观念是从一个原因产生的，在这个原因里实在地、事实上有全部可想象的技巧，虽然这种技巧仅仅是客观的而不是事实上在这个观念之中。同样道理，既然我们

在心里有上帝的观念，在这个观念里含有人们所能领会到的全部完满性，那么人们就可以由之而非常明显地得出结论说这个观念取决于并产生于什么原因，这个原因本身真正地含有全部的这种完满性，即上帝实际存在的这种完满性。当然，由于并不是所有的人都是精通机械学的，因而对于十分精巧的机器不能有观念，同样，如果大家也不是都有领会上帝的同一功能，那么问题在两种情况下同样是困难的。可是，因为这种观念是以同样的方式刻印在大家的精神里，而且我们看到它决不是来自别处，而只是来自我们心中，所以我们假定它是属于我们精神的本性。而且这并不是不合适的。不过我们忘记了人们应该主要加以考虑的另一件事，而这个论据的一切力量和一切光明或智慧都取决它，这就是，如果我们的精神仅仅是一个有限的东西（事实就是如此），而且它没有上帝这一原因作为它存在的原因的话，那么本身有着上帝的观念的这种功能就不能在我们心中。这就是为什么我曾经问过下面的话：如果在没有上帝的情况下我是否能够存在；这不是为了提出一个与前面不同的理由，而是为了更完满地解释它。

可是在这里这位对手的礼貌把我驱使到一个相当困难的地步，并且可能给我引起许多人对我的忌妒之心；因为他把我的论据跟圣多玛和亚里士多德的论据相比较，好像他想要用这种办法迫使我说出既然和他们进入同一的道路为什么我却没有在一切事物上走这条道路的理由。可是我请求他容许我不提到别人而只解释我说过的一些东西。那么首先，我的论据并不是从我看见在可感觉的东西里有一种秩序或者动力原因的某一种连续而提出来的；这部分是因为我想到上帝的存在性是远比任何一种可感觉的东西的存在性更为明显，部分也是因为我没有看到这种因果连续能够把我引到别处去，而只是使我认识我的精神的不完满，因为我不能懂得这么无限多的原因怎么如此永恒地彼此相续以致没有第一原因。因为当然，由于我不能懂得它，这并不等于说不应该有一个第一原因；同样由于我不能懂得一个有限的量可以无限分割，也不等于说人们可以达到一个最后分割，在这之后，这个量

再不能分割了；而只等于说我的理智是有限的，不能懂得无限，这就是为什么我更喜欢把我的推理依靠在我自己的存在性上的原故，这个存在性不取决于任何原因连续，而且没有什么别的东西比我认识它认识得更多；关于这一点我问自己，我并没有怎么追寻从前是由什么原因被产生的，现在保存我的是什么原因，以便我用这个方法使我从原因的全部连续中摆脱出来。除此而外，我没有就我作为肉体和灵魂的组合，而仅仅是并且恰恰是就我作为一个在思维着的东西，来追寻我的存在的原因。我相信这对这个问题用处不少，因为这样，对于我摆脱成见，考虑自然的光明告诉我的东西，问我自己并且坚信任何我对之没有什么认识的东西都不能存在我心里来说，就好得多了。事实上这和下面的事完全不同，即：我考虑我父亲也是来自我的祖先；而且，如果看到也在追寻我的父亲的父亲上我不能把这种进程继续到无限，为了结束这种追寻，我断言有一个第一原因。再说，我没有仅仅追寻我的存在的原因是什么，就我是一个在思维着的东西而言，而是我主要地、恰恰是就我是一个在思维着东西而追寻这种原因，这个在思维着的东西，在许多别的思想之间，认出了在我心里存着一个至上完满的存在体的观念；因为，我的论证的全部力量就是取决于这里的。首先，因为这个观念使我认识上帝是什么，至少是按照我所能认识他的那种程度；而且，按照真正的逻辑的规律，决不要问什么东西是否存在，如果首先不知道它是什么的话。其次，因为就是这个观念给了我机会去检查我是由我自己还是由别人而存在的，也给了我机会认出我的缺点。最后，就是这个观念，他教导我不仅我的存在有一个原因，而更多的是这个原因含有各种各样的完满性，从而这个原因就是上帝。最后，我没有说过一个东西不可能是它自己的动力因；因为，虽然人们把动力的意义限制在与其结果不相同或者在时间上在其结果之先的那些原因上这一点显然是正确的，可是在这个问题上它好像不应该这样限制它，一方面因为那会是一个毫无意义的问题，因为谁不知道同一的东西不断与其自身不同、也不能在时间上先在于它自

身？另一方面也因为自然的光明并没有告诉我们动力因的本性是时间上在它的结果之先。因为，相反，真正说来，它既没有动力因的名称，也没有动力因的性质，除非是它产生它的结果，从而它并不是在结果之先。不过，自然的光明当然告诉我们没有任何东西是不许问它为什么存在，或者不能追寻它的动力因的，或者，假如它没有动力因，那么问它为什么不需要动力因。因此，如果我想任何东西以某种方式对它自己的关系就是动力因对它的结果的关系，远不是从这里我就想要得出结论说有一个第一原因，相反，从人们称之为第一的这个原因本身，我再继续追寻原因，这样我就永远不会达到一个第一的原因。可是当然，我坦率地承认能够有个什么东西，在这个东西里边有一种能力，这种能力是如此地强大、如此地不能穷竭，以致它决不需要任何帮助而存在，并且它现在也不需要任何帮助而被保存，这样它在某种方式上就是它自己的原因；我领会上帝就是这样的。因为，即使我过去是永恒存在的，因为在我之先什么都没有，可是我看到时间的各个部分是彼此分开的，这样一来，从我现在存在并不说明我以后还应该存在，如果，姑且这样说，我不是每时每刻都重新被什么原因创造的话，我就毫无困难地把这个原因称之为动力因，它不断地用这种方式创造我，也就是说它保存我。这样一来，虽然上帝过去永远存在，可是，因为事实上是他自己保存他自己，所以他被说成并且叫做自己是自己的原因，这似乎是相当正确的。（虽然如此，必须指出，在这里我的意思并不是谈由动力因的任何一种实在的、肯定的影响做成的保存，我仅仅是谈上帝的本质是这样的，即他不可能不是永远存在的。）

说明了这一点，我就很容易回答这位非常博学的神学家告诫我应该解释的由本身这个词的分别；因为，尽管那些只拘泥于动力这一词的本来的、狭窄的意义的人们认为一个东西不可能是自己的动力因，而不在这里指出与动力因有关的、类似的其他种类的原因，尽管当他们说什么东西是由它自己而存在（除非那个东西是没有原因的）的时

候，他们不习惯理解别的东西，虽然他们与其说停留在字面上不如说宁愿停留在事物上，可是他们会很容易地认识到由它自己这一词的反面意义不过是就在于人类精神的不完满，这种反面意义在事物上没有任何基础，而有另外一种正面意义，这种意义是从事物的真实性得出来的，我的论据就是根据这种正面意义的。因为，比如说，如果有人认为一个物体是由它自己而存在的，他的意思就是说这个物体是没有原因的，这样，他就不能用任何正面的理由，而只能用一种反面的方式来肯定他所认为的东西，因为他对这个物体的任何原因都没有认识。不过这就证明了在他的判断上的某种不完满，就如同他以后很容易认出，如果他考虑到时间的各个部分彼此不相依存，考虑到从而从他假定这个物体到现在为止是由自己而存在的，也就是说没有原因的，这并不等于说它以后还应该存在，假如不是在它里边有什么实在的、正面的能力，这个能力，姑且这样说，不断地重新[(3)]产生它的话。因为，看到在物体的观念里没有这种能力，他就由之很容易推论出这个物体不是由自己而存在的，这样就会把由自己而存在这一词当做是正面的。同样，当我们说上帝是由自己而存在的，不错，我们也可以把这理解为反面的，并且没有别的想法，除非认为他的存在没有任何原因[(4)]，可是，如果我们以前曾经追寻过他为什么存在或者为什么他不停止存在的原因，如果考虑包含在他的观念里的广大无垠的、深不可测的能力，我们把这种能力认识为如此饱满、如此丰富以致事实上这种能力就是他为什么存在以及不停止存在的原因[(5)]，如果除了这个原因以外不能有别的原因，那么我们说上帝是由自己而存在的，不再是在反面的意义上，而是相反在正面的意义上这样说的。因为，虽然用不着说他是本身的动力因，怕的是也许人们对于这个词进行争论；不过，因为我们看到使他是由自己而存在的，或者使他没有不同于本身的原因的，并不是从无中生出来的，而是从他的能力的实在的、真正的广大无垠性中生出来的，所以我们完全有权想到他以某方式关于他本身做跟动力因关于它的结果所做的一样的事情，从而

他是正面地由自己而存在的。每个人也有权问他自己：在这种意义上他是否是由自己而存在的？当他在他本身里找不到任何一种能力可以保存哪管是一刹那，他就有理由得出结论来说他是由一个别人而存在的，甚至由一个由自己而存在的人而存在的，因为，由于在这里问题是现在而不是过去或将来，进程不可能是继续到无限的。我甚至在这里再接着说几句，（虽然我在别处还没有说过）不能仅仅追究到一个第二原因，因为，如果它有着那么大的能力以致能够保存一个在它以外的东西，它就更有理由用它本身的能力保存它本身，这样一来它就是由自己而存在的[(6)]。

现在，当人们说，任何限制都是由于一种原因使然的，我认为认真说来，人们理解对了，不过他们没有用任何纯正的言词把它表示出来而且他们去不掉困难；因为，认真说来，限制不过是一个更大的完满性的一个否定，这个否定不是由一个原因，而是由被限制的东西使然的。虽然一切东西都是被原因限制的这话是真的，可是这本身并不明显，而是必须从别的方面来证明。因为，这位精细的神学家回答得很好，一个东西可以从两种方式来限制：或者是因为产生它的那个人没有给它更多的完满性，或者是因为它的本性就是那样的，即它只能接受某一些完满性，就好像三角形的本性不能有三个以上的边那样。不过我认为凡是存在的东西都或者是由于一个原因，或者是由于自己，把自己作为原因而存在；因为，既然我不仅对于存在性，同时也对于存在性的否定，领会和理解得十分好，那么就没有什么我们能故意认为是如此地由自己而存在的，以致必须给它任何理由说明为什么它存在而不是不存在；这样我们就永远应该正面地说明由自己而存在这几个字，并且就好像这是由于一个原因（即由于他本身固有的一种非常丰富的能力）使然的那样，这种能力只能是在上帝里边，这样人们就很容易论证了。

这位学识渊博的圣师随后向我表示同意的虽然事实上没有受到任何怀疑、却一般是被人忽略的问题，这个问题对于把哲学似乎是从黑

暗中援救出来是如此地重要，以致当他用他的威信来肯定它的时候，他在我的事业上给了我很大的帮助。

他在这里很有道理地问，我是否清楚、分明地认识无限；因为虽然我曾试图防范这个反驳，可是这个反驳如此容易地对每个人呈现出来，以致我对它比较大量地回答一下是有必要的。所以我在这里首先说，无限，就其是无限的来说，实在说来并没有被懂得，不过它不管怎么样是被理解的；因为清楚、分明地把一个东西理解为在它里边决没有限制，这就是清楚地理解了它是无限的。我在这里把无穷（indéfini）和无限（infini）做了区别。没有什么东西是我真正称之为“无限的”，除非在它里边我什么地方都看不到有限制，在这种意义上只有上帝是无限的。但是对那些在某种考虑上我仅仅看不到止境的东西，比如想象中的空间的广延，数不清的数目，量的各部分的可分割性，以及诸如此类的东西，我把它们叫做无穷，而不叫做无限，因为不管怎么说，它们并不是无止境的，也不是没有界限的。还有，我把无限的形式，或无限性，同无限的东西加以区别。因为，至于无限性，虽然我们把它领会为正面的东西，可是我们只是以一种反面的方式，即：从我们看不出在这种东西里边有任何界限来理解它。至于无限的东西，不错，我们把它也从正面来领会，可是不是领会它的全部，也就是说，我们不理解在它里边的所有的有智慧的东西。同样，当我们看一下海，不能不说我们看见了海，虽然我们的视觉并没有达到海的一切部分，并且没有衡量海的广大的全部领域。说实在的，当我们只是从远处看它，就好像我想要用眼睛把它全部一览无余一样，可是我们是模模糊糊地看见了它；也就像当我们试求全部想象一个千边形所有的边的时候，我们也只能模模糊糊想象它；可是当我们的视觉仅仅停止在海的一部分的时候，我们所看见的就能够是十分清楚、十分分明的。同样，当我们只想象一个千边形的一两个边的时候，我们的想象也能够是十分清楚、十分分明的。同样，我和所有的神学家都同样认为，上帝是不能被人类精神懂得的，甚至那些试图用思维把

他全部地、一下子地一览无余，如同从远处看他的人一样，也不能清楚地认识他；在这个意义上，圣托玛曾在以前引证过的地方说过：对上帝的认识，在我们心里仅仅是在一种不清楚的状态之下，就像在一个模糊的图像看到的一样；但是那些认真考虑他的每一个完满性，并且用他们的精神的一切力量来思索那些完满性，不是为了懂得它们，而是为了赞美和认识它们是多么超出一切理解力的人，那些人在上帝里找到多得不可胜数的、能够被清楚分明认识的、而且比在任何一个造物里都更容易找到的东西。圣托玛自己十分正确地认识到的东西，就像从很容易地在下面文章中所看到的东西那样，他确认上帝的存在性是能够被论证出来的。至于我，每次当我说上帝是能够被清楚、分明地认识的时候，我的意思从来都只是谈到有限的、适合于我们的精神的小小的能量的那种认识。因此没有必要对于我所提出的事物的真实性做不同的理解，就像人们将会很容易看到的那样，如果人们注意到我对这个问题只在两个地方说到：一个地方是，当问题在于是否什么实在的东西包含在我们关于上帝所做成的观念里边，或者是否只有一个事物的否定（就像人们可以怀疑是否在冷的观念里有一个热的否定），这是很容易被认识的，尽管人们不懂得无限。在另一个地方，我主张存在性之属于至上完满的存在体的本性和三个边之属于三角形的本性是一样的，这也是能够充分理解的，用不着具有广阔到非把包含在上帝里边的一切东西都认识到不可的认识能力。

他在这里再一次把我的论据和圣托玛的另一个论据相比较，以便以某种方式迫使我指出在二者之间哪一个是最有力的。我觉得我轻而易举地就可以这样做，因为圣托玛并没有把这个论据作为他的论据来使用，而且他没有得出和我所使用的论据得出的同样结论；最后，我在这里丝毫没有离开这位天使般的圣师。因为人们问他，对于上帝存在性的认识是否对于人类精神是如此地自然以致不需要证明，也就是说这种认识是否对于每个人都是明显的；这是他否定的，我也和他一样。可是，他对他自己提出的反驳也可以这样地提出：当人们懂得并

且理解上帝这个名称意味着什么的时候，人们理解一个这样的东西，即：没有比他更伟大的东西能够被认识；不过，这是一个存在于事实上同时也存在于理智中的东西，它比仅仅存在于理智中的东西更伟大，所以当人们懂得并且理解上帝这个名称意味着什么的时候，人们理解上帝存在于事实上同时也存在于理智中。在这里有一个形式上的明显错误；因为人们只应当得出这样的结论：所以，当人们懂得并且理解上帝这个名称意味着什么的时候，人们理解的是它意味着一个东西，这个东西存在于事实上同时也存在于理智中；而被一个词句所意味的东西并不因此就是真的。可是我的论据是：我们所清楚、分明地领会为属于什么东西的常住不变的、真正的本性，或本质，或形式的事物，可以真正地能够被说成或被肯定是属于这个事物的；可是，在我们足够仔细地追究上帝是什么的时候，我们清楚、明白地领会他之存在是属于他的真正的、常住不变的本性的，所以我们能够真正地肯定他是存在的；或至少这个结论是合法的。不过这个大前提不能否定，因为大家以前已经同意了，即：凡是我们清楚、分明地理解或领会的东西都是真的。问题只有小前提了，在那里我承认困难不小。首先，因为我们是如此地习惯于在其他一切东西里把存在同本质加以区别，以致我们不大注意存在性怎么属于上帝的本质而不属于其他东西的本质；其次，因为，由于不大仔细地把那些属于什么东西的真实的、常住不变的本质的东西同那些仅仅由于我们的理智的幻想而归之于它的东西加以区别，虽然我们相当清楚地看出存在性是属于上帝的本质，我们却不能由此而得出结论说上帝存在，因为我们不知道他的本质是否是常住不变的、真实的，或者他的本质是否仅仅是由我们的精神做成的、捏造的。不过，为了排除这个困难的第一部分，必须在可能的存在性和必然的存在性之间加以区别，并且指出可能的存在性是包含在我所清楚、分明地领会的一切东西的概念里或观念里，而必然的存在性只有包含在上帝的观念里。因为，我毫不怀疑那些将仔细地考虑在上帝的观念同其他一切观念之间的区别的人会十分正确地看

出以下的事实，即：虽然我们仅仅把其他的东西领会为是存在的，可是这并不因此就说明它们存在，而只说明它们能够存在；因为现实的存在性之与这些东西的其他特性连结在一起这一点，我们领会不到它是必然的，而从我们清楚地领会现实的存在性里是必然地、永远地和上帝其他属性连结在一起这一点上，随之而来的必然是上帝存在。然后，为了排除困难的另外一个部分，必须注意不包含真实的、常住不变的本性的而只包含虚构的、由理智组合成的那些观念，可以被理智本身，不仅用它的思维，而且用一种清楚、分明的活动，加以分割；这样一来，理智不能这样分割的那些东西就无疑地不是被它做成或组合成的。举例来说，当我想出来一个带翅膀的马，或者一个现实存在的狮子，或者在一个正方形里画出的三角形时，我很容易领会到我也可以完全相反地想出来一个没有翅膀的马，一个不存在的狮子，一个不带正方形的三角形，从而这些东西没有真实的、常住不变的本性。如果我想出来一个三角形，或一个正方形（我在这里不去说狮子和马，因为它们的本质还没有完全[(7)]被认识），那么当然，凡是我将认识为被包含在三角形的观念里的东西，比如它的三角之和等于二直角，等等，我都将真实地肯定它是属于一个三角形，并且把凡是我将找到在正方形的观念里包含着的东西都是属于正方形的；因为，虽然我可以用把我的思维限制到这种地步以致我不管怎么样只能领会它的三角之和等于二直角，去领会一个三角形，我却不能用一种清楚、分明的活动，也就是说清楚理解我所说的，去从它身上否定这个东西。还有，如果我考虑一个画在正方形里边的三角形，不是为了把只属于三角形的东西归给正方形，或者把属于正方形的东西归给三角形，而是仅仅为了检查由二者的结合而产生的那些东西，那么由三角形和正方形组合起来的这个图形的本性就不会不如光是正方形或者光是三角形的本性真实、不变。这样一来我就可以一点不错地确认正方形并不比在它里边画的三角形的两倍小。属于这个组合成的图形的本性的其他东西也一样。可是，如果我考虑到一个非常完满的物体的观念，这

里边就包含着存在性，而这是因为在事实上存在，同时也在理智中存在，比光是在理智中存在有更大的完满性，我就不能由此断言这个非常完满的物体存在，而只能说它可以存在。因为我相当认识到这个观念是由我的理智本身做出来的，理智把一切物体性的完满性都结合在一起了；同样，存在性并不从包含在物体的本性中的其他完满性中得出来，因为我们既可以肯定它们存在，也可以否定它们存在。[(8)]由于在检查物体的观念时，我在物体里边看不出有任何力量足以使它自己产生自己或者自己保存自己，我就很可以断言必然的存在性（问题在这里只在于这种存在性），尽管它是多么完满，和它之属于一个没有谷的山的本性，或者属于一个比二直角更大的三角形的本性是一样地不合适。可是现在如果我们问，不是关于一个物体，而是关于不拘一个什么样的东西，它在它里边有着可以在一起存在的一切完满性，是否存在性应该被算在这些完满性里边。不错，首先我们可以怀疑这种事情，因为由于我们的精神（它是有限的）只习惯于把它们分别来加以考虑，它也许一下子看不出来它们彼此是多么必然地连结在一起。可是，如果我们仔细地考查一下，即：是否存在性适合于至上强大的存在体以及什么样的存在体，我们就会清楚、分明地认识到，首先，至少是可能的存在性对它合适，就像它对凡是我们在我们心中具有什么清楚的观念的东西，甚至对那些由我们的精神的幻想而组合成的东西，都适合一样；然后（因为我们不能想到上帝的存在性是可能的而不同时由于注意到他的无限的能力而认识到他能够用他自己的力量存在），我们就会由此断言他实实在在地存在，并且他曾经是完全永恒地存在。因为，非常明显，自然的光明告诉我们，能够用他自己的力量存在的就永远存在；这样，我们将认识到必然的存在性之是包含在一个至上强大的存在体的观念里不是由于理智的虚构，而是由于它属于这样的一个存在体的真实、不变的本性而存在；而我们将很容易认识到，这个至上强大的存在体在他自己里边没有包含在上帝的观念里的其他一切完满性，这是不可能的，因此它们都是由于其本性，

不是由于理智的任何虚构而连结在一起的，并且存在在上帝之中。所有这些东西，对于认真对它们加以思索的人说来都是明显的，没有什么跟我以前说过的话不同的地方，仅仅是在方式上在这里解释的不同，在方式上我特意改变了一下以适合于各种各样的人。我在这里将毫无顾虑地承认，这个论据是这样的：那些不记得有助于证明这个论据的一切东西的人，他们会很容易把这种论据当做诡辩，这使我在开始时犹豫是否我应该使用这个论据，因为怕的是给那些不明白它的人以机会对别的论据也不相信了。可是，因为可以证明有一个上帝的，只有两条路可走：一条是从他的效果上来证明，另一条是从他的本质或他的本性本身来证明，而我曾尽我之所能在第三个沉思里解释第一条道路，我相信在这以后我不应该省略去另外一条道路。

关于这位非常博学的神学家说是从司各脱那里引证的形式的（formelle）分别，我简要地回答如下：形式的分别和样态的（modale）分别没有什么不同，它只能适用于一些不完整的东西，我曾仔细地把这些东西同那些完整的东西加以区别。实在说来，它‹形式的分别›足以使一个东西被精神的一种抽象作用（它不能完满地领会事物）领会为同另一个东西有分别，而不是为了使两个东西被领会为彼此不同到这样程度，使我们理解其中的每一个都是一个完整的东西，和另一个完全不一样；因为，为了这样做，就需要一个实在的分别。这样，举例来说，在同一的一个物体的运动和形状之间，有一个形式的分别，并且我很可以去领会运动而不去领会形状，去领会形状而不去领会运动，去领会运动和形状而不去特别想到运动着的和有形状的物体；可是我却不能完整地、完满地领会运动而不领会这个运动所依附的什么物体，也不能完整地、完满地领会形状而不领会这个形状所依附的物体，最后也不能设想运动是一个其中没有形状的东西，或者形状在一个不能运动的东西里。同样道理，我不能领会没有正义者的正义，或者没有爱德者的爱德，而且我们不能设想有正义的人本身不能同时是有爱德的。可是，在我仅仅想到物体是一个有广延的、

有形状的、可动的、等等的东西时，我完整地领会什么是物体（也就是说，我把物体本身领会为一个完整的东西），尽管我否认在物体里有属于精神的本性的一切东西。我也领会精神是一个完整的东西，它怀疑，它理解，它想要，等等，尽管我不同意在它里边有任何包含在物体的观念里的东西。如果在物体和精神之间没有一种实在的分别，这是绝对做不到的。

先生们，这就是我对你们的共同朋友的那些精细的、出于善意的反驳的答辩。可是，如果我没有足够的幸运来完全满足他的要求，务请你们通知我在什么地方还应该更加大量地加以解释，或者也许在什么地方甚至有大的错误。如果我能通过你们从他那里获得这项通知，我将不胜感激之至。

---

(1) 法文第一版是："著者对一个荷兰神学家的反驳的答辩"；法文第二版是："著者对卡特鲁斯（Caterus）先生的反驳的答辩"。

(2) "也就是说，它为了存在于理智之外，不需要原因，这一点我承认，"这句话在法文第二版是："或被放在理智之外。这一点我承认，因为在理智之外它什么都不是。"

(3) "重新"，法文第二版缺。

(4) "并且……原因"，法文第二版是："就如同想要他没有原因一样。"

(5) 法文第二版："以及为什么这样地永远存在的真正原因。"

(6) 法文第二版在这段后面还有以下一段文字，这段文字无论是在拉丁文版里或是在1647年法文第一版里都没有，而是1661年第二版加进去的。笛卡尔死于1650年，因而可以证明这段文字未经笛卡尔看过，完全出于克莱尔色列的手笔：

"为了在这里预防人们可能做出的反驳，即这个这样自己问自己的人也许具有保存自己的能力而没有发觉，我说这是不可能的，如果这种能力是在他里边，他必然对他有认识；因为，由于在此时此刻他把他自己只认为是一个在思维的东西，在里边不论什么他都不能对它有认识，因为一个精神的一切行动，（比如说保存自己的这个行动，如果它是从精神生出来的）既然是一些思想，从而都是给精神呈现出来并且为精神认识的，那么这一行动，和别的行动一样，也会给精神呈现出来，为精

神认识的，并且由于这个行动，精神必然会认识得出产生这种行动的功能。一切行动都必然引导我们去认识产生这些行动的功能。”

(7) “完全”，法文第二版缺。

(8) 法文第二版下面还有一句：“也就是说可以把它们领会为存在，也可以把它们领会为不存在”。

第二组反驳

由多方面神学家和哲学家口述，经尊敬的麦尔赛纳神父搜集的[(1)]

先生：

本世纪的一些新的巨人们竟敢向一切事物的造物主进行攻击，为了使他们感到狼狈起见，你从事了用证明造物主的存在而巩固了他的宝座，而且你的计划似乎执行得非常完善，好心的人们都希望从今以后不再有人在仔细读过你的《沉思集》以后不承认有一个为一切事物所依存的永恒的上帝，因此我们认为告诉你同时也请求你在我们将在下面向你指出某些地方上再传播这样一种光明，使得在你的著作中如果可能的话不存留任何不是经过非常清楚、非常分明地证明了的东西，这是很得当的。因为由于不断的沉思，多年以来你已经锻炼了你的精神到如此地步以致在别人认为模糊的、靠不住的那些东西上，对你来说可以是比较清楚的，你可以用一种单纯精神的灵感来领会它们，看不出别人认为模糊不清地方，那么，最好是把那些需要更清楚地、更大量地加以解释和证明的东西告诉你；而且，当你将在这一点上满足我们之后，我们就不认为还有什么人能够否认你为了上帝的光荣和公众的利益而已经开始推论的那些理由应该被采取作为证明了。

第一点，你会记得，你尽你之所能把物体的一切虚影都抛弃掉了以便结论出你仅仅是一个在思维着的东西，怕的是在这以后你也许认为人们能够结论出你在事实上而不是在幻想上不过是一个精神或者一个在思维着的东西。这并不是老实的、真诚的，而仅仅是一种精神的虚构。这是我们从你的头两个沉思里所找出的值得提出意见的全部东

西。在那两个沉思里你清楚地指出至少在思维着的你是一个什么东西这一点上是靠得住的。让我们在这里停一下。到此为止，你认识到你是一个在思维着的东西，可是你还不知道这个在思维着的东西是什么。你怎么知道这不是一个物体由于它的各种不同的运动和接触而做出你称之为思维的这种行动呢？因为，虽然你认为你已经抛弃掉了一切种类的物体，但是你可以在这上面弄错，即你并没有把你自己抛弃掉，你自己是一个物体[(2)]。因为你怎么证明一个物体不能思维，或者一些物体性的运动不是思维的本身呢？为什么你的你认为已经抛弃掉的肉体的全部系统，或者这个系统的某几个部分，比如说大脑那些部分，不能有助于做成我们称之为思维的那些种类的运动呢？你说，我是一个在思维着的东西：可是你怎么知道你不也是一个物体性的运动或者一个被推动起来的物体呢？

第二点，从一个至上存在体的观念（你认为这个观念不能是由你产生的），你就敢于结论出一个至上存在体的存在来，在你精神里的观念只有由他才能产生。可是我们在我们自己的心中找到一个充分的根据[(3)]，只有依靠它我们才能做成这个观念，尽管没有至上存在体，或者我们不知道是否有一个至上存在体，或者我们甚至想不到它的存在性。因为，我不是看到我既然有思维的功能，就[(4)]有某种程度的完满性吗？我不是也看到不同于我的别人也有和我一样程度的完满性吗？这就使我有理由想到不拘多少数目的程度，并且使我有理由在一个程度的完满性再加上一个程度的完满性，直到无穷；同样，哪管世界上只有一种程度的热或光，我都可以在上面永远加上和设想出一些新的程度的热或光以至无穷。为什么我不能同样地在我心里发觉的某种存在的程度上加上其他任何程度，并且把可能加上的一切程度做成一个完满的存在体的观念呢？可是，你说，结果里所有的任何程度的完满性或实在性只能是以前在它的原因里所有的。可是，除了我们每天看到苍蝇以及许多其他动物（植物也是这样）都是由太阳、雨水和土产生的，在太阳、雨水和土里并没有像在这些动物里边的生

命，这种生命是比其他任何纯粹物体性的程度更高贵，由此可见，结果从它的原因里引出某种实在性，可是这种实在性并不在它的原因里。这个观念不过是一个理性的存在体，它并不比领会它的你的精神更高贵。再说，如果你一辈子都生活在荒无人烟的地方，不是和一些有学问的人为伍的话，你怎么知道这种观念是否一定呈现在你的精神里呢？难道人们不会说这个观念是你从你以前有过的思想里，从书本的教育里[(5)]，从同你的朋友们谈论里，等等，而不是光从你的精神里或者从一个存在着的至上存在体里汲取出来的吗？所以必须更清楚地证明一下，如果没有一个至上的存在体，这个观念就不能在你心里，到那时，我们将是首先向你的推理折服的人，而且我们大家都将在这上面认输。不过，这个观念是从前面的那些概念生出来的，这从加拿大人、休伦人[(6)]、以及其他的野蛮人之没有这样一种观念这一事实就似乎显得足够清楚了；这个观念是你可以甚至从你对物体性的东西的认识中做成的；因此你的观念只表现物体界，它包含你所能想象的一切完满性，因而你所能得出的结论不过是有一个非常完满的物体性的存在体，除非你再加上什么东西，这个东西把我们的精神一直提高到对于精神的或非物体性的东西的认识上去。我们在这里也可以说一个天使的观念能够在你心里也和一个非常完满的存在体的观念一样，用不着这个观念应该如此由一个实际存在的天使在你心里做成，虽然天使比你更完满。可是[(7)]，我们没有上帝的观念，也没有一个无限的数目或一个无限的线的观念；这个观念虽然你可以有，可是这个数目是完全不可能的。再加上，把其他一切的完满性都囊括成为单独的完满性，这种统一化和单一化只能是由推理的理智活动来做成，这就和共相的统一所做的是一样东西，这种共相的统一并不存在于事物之中，而只存在于理智之中，就像人们在超越的种属等等统一化所看到的那样。

第三点，既然你还不确实知道上帝的存在，而你却说，如果你不首先肯定地、清楚地认识上帝存在，你就不能确实知道任何东西，或

者你就不能清楚、分明地认识任何东西，那么这就等于你还不知道你是一个在思维着的东西，因为，按照你的说法，这种认识取决于对一个存在着的上帝的清楚的认识，而这种认识你还没有在你断言你清楚地认识你是什么的那些地方证明过。此外，一个无神论者清楚、分明地认识三角形三角之和等于二直角，虽然他决不信上帝存在，因为他完全否认它，他说，假如上帝存在，那就会有一个至上的存在体和一个至上的善，也就是说，一个无限；然而，在一切种类的完满性上都是无限的那种东西排除其他全部不论是什么东西，不仅排除一切种类的存在体和善，而且也排除一切种类的非存在体和恶。可是﹛事实上﹞仍然有许多存在体和许多善，也仍然有许多非存在体和许多恶。对于这种反驳，我们认为你应该给以答辩才好，以便使得不信神的人再没有什么可以反驳的，再没有什么可以被利用作为他们的不信神的借口。

第四点，你否认上帝能够撒谎或欺骗，尽管有些经院哲学家主张相反的论点，比如伽布里埃尔（Gabriel）、阿里米奈西斯（Ariminesis），以及其他一些人，他们认为，从绝对的意义上讲，上帝撒谎，绝对地说，也就是说他向反对他的意志和反对他的指令和决定的人们表示什么东西，就像他通过他的先知不加条件地对尼尼微人说：再有四十天，尼尼微[(8)]就要被毁掉，当他说了许多其他事情都没有实现的时候，这是因为他不愿意像这样的一些话按照他的意愿或者按照他的指令实现。如果他使法老[(9)]硬了心肠并且使他瞎了眼睛，如果他把一种撒谎的精神放在先知之中，你怎么能说我们不能受他的骗呢？难道上帝不能对待人跟一个医生对待他的病人和一个做父亲的人对待他的孩子们一样吗？这些不管是哪一个都经常欺骗，不过永远是深谋远虑地、有益地欺骗。因为，如果上帝把真话毫不顾忌地都告诉我们，要有多么坚强的精神力量才能够受得住？

真正说来，为了你在你认为认识得清楚、分明的东西上受骗而假想一个骗子上帝，这是多么不必要啊！因为受骗的原因可能是在你，

虽然你没有想到。因为你怎么知道总是受骗或者十分经常地受骗不是你的本性如此呢？你认为你在清楚、分明地认识的东西上肯定从来没有受骗，而且你也不能受骗，你这是从哪里知道的？因为有多少次我们看到有些人在他们以为比看见太阳还清楚的一些事物上弄错？由此可见，需要把清楚、分明的认识这条原则解释得非常清楚、分明，让凡是有理智的人今后不会在他们相信知道得清楚、分明的事情上受骗；否则，我们还看不到我们可以靠得住地保证任何事物的真实性。

第五点，如果意志按照精神的清楚、分明的光明引导行事时，决不会达不到目的或者失败；如果相反，当它按照理智的模糊不清的认识行事时，就有达不到目的的危险，那么请你注意人们似乎由之而可以推论出土耳其人和其他不信基督的人不仅在不接受基督教和天主教上不犯错误，甚至在接受基督教和天主教上由于他们把真理认识得既不清楚，也不分明，因而也犯错误。尤有甚者，如果你所建立的这条规律是正确的，它只能被容许意志接受非常少的东西，因为用你为了做成一种不能有任何怀疑的可靠性而要求的这种清楚性和分明性，我们几乎什么都认识不了。所以，请你注意，你想要坚持真理，可是你没有做更多必要的证明，而且你没有支持真理，反而把它推翻了。

第六点，在你对前一组反驳的答辩中，你得出的结论似乎不正确，你的论据是这样的：我们清楚、分明地理解到属于什么事物的常住不变的、真正的本性，或本质，或形式的东西，这可以真正被说成或者被肯定是属于这事物的；可是，在我们足够仔细地观察了上帝是什么以后，我们清楚、分明地理解他之存在是属于他的真正的、常住不变的本性的。结论是应该这样下：所以，在我们足够仔细地观察了上帝是什么以后，我们就能够说或者确认这个真理，即上帝之存在是属于他的本性的。这并不等于说上帝事实上存在，而只能说他应该存在，如果他的本性是可能的或者不相矛盾的话，也就是说，上帝的本性或本质不能领会为没有存在性，这样，如果这种本质存在，他就实际上存在。其他的一些论证也和这个论证一样：如果在上帝之存在上

没有矛盾，那么上帝存在就是肯定的；而在上帝之存在上没有矛盾，所以等等。可是问题在于小前提，即：上帝之存在没有矛盾，我们的对手中有些人就怀疑，另外一些人就否认。还有，你的推理的这句话被假定是正确的，即：在我们足够清楚地认识或观察了上帝是什么之后；可是，这句话并没有被大家所同意，因为你自己也承认你不过是不完满地懂得无限。关于他的其他一些属性也应该说是这样；因为，既然凡是在上帝里边的东西都完全是无限的，那么什么精神能够非常不完满地懂得上帝里边一点点东西？你怎么能够足够清楚、分明地观察了上帝是什么呢？

第七点，我们在你的《沉思集》里找不到一个字是关于人的灵魂不死的，然而灵魂不死是你应该主要加以证明的，并且应该对它做一个非常准确的论证来使那些其灵魂不配不死的人们感到狼狈，因为他们否认灵魂不死，也许憎恶灵魂不死。可是，除此而外，我们还担心你还没有足够地证明人的灵魂和肉体之间的区别，就像我们已经在我们第一个意见里所指出的那样，我们在第一个意见上还要补充一点，即：从灵魂与肉体的这个区别上似乎不能得出灵魂是不可毁灭的或不死的这个结论来；因为谁知道灵魂的本性是不是按照肉体性生命的长短而受到限制呢？而且上帝是不是曾经衡量了它的力量和它的存在性使它和它同肉体一起完结呢？

先生，就是这些东西，我们希望你在它们上面给以更多的阐明，以便读过我们所评价为非常精细、非常真实的《沉思集》能够给大家都带来好处。这就是为什么，如果在你把问题解决完了的时候，在首先提出几个定义、要求和定理之后，你再按照几何学的方法（你在这方面是非常内行的）对这一切加以结论，以便你的读者们得以一下子、一眼就能够看出可以满足的东西，并且你用对上帝的认识来充实他们的精神，那就会是一件非常有益的事情。

---

(1) 法文第二版下面还有“反驳第二、第三和第百个沉思”。

(2) 第二版：“你自己也许是一个物体”。

(3) “但是我们在我们自己的心中找到一个充分的根据”，在法文第二版里是，“这就好像是在我们心中我们找不到一个充分的根据”。

(4) “我既然有思维的功能，就”在法文第二版里是：“这个在思维着的我，我”。

(5) “书本的教育里”，法文第二版是：“从受过的教育里，从书本里”。

(6) 休伦人是位于加拿大与美国之间的休伦湖边的人。

(7) “可是”，法文第二版是“可是我还要说”。

(8) 尼尼微是古代亚述国首都。

(9) 法老是古代埃及国王的称号。

著者对第二组反驳的答辩

先生们：

我读了你们对我关于第一哲学的小论文所提出的意见后感到很满意。因为这些意见使我认识到你们对我的好意，你们对上帝的虔诚和你们为了增强上帝的光荣所采取的关心。我不能不感到高兴的是，不仅你们判断了我的理由值得你们的检查，而且你们没有提出什么反对这些理由的东西，对此我觉得我能够回答得相当轻松一些。

第一点，你们提醒我回想一下我把物体的观念或虚影抛弃掉了以便结论出我是一个在思维着的东西，怕的是也许我认为由此而得出结论说我不过是一个在思维着的东西。这并不是老实的、真诚的，而仅仅是一种精神的虚构。可是我已经在我的第二个沉思里指出过我已经想得够多了，因为我在那个地方使用了这样的话：可是，也有可能发生由于我不认识而假定不存在的那些东西，事实上同我所认识的我并没有什么不同。我一点也不知道，关于这一点，我现在不去讨论，等等。通过这几句话，我想要特别告诉读者们的是，在这个地方我还没去追查灵魂是否和肉体不同，我仅仅是检查灵魂的哪些特性是我能够有一种清楚、可靠的认识。虽然我在那里指出许多特性，我不能无分别地接受你们接着说的话：我却不知道一个在思维着的东西是什么。因为，虽然我承认我还不知道这个在思维着的东西是否与物体不同，或它是否就是物体，我并不承认因此我就对它毫无认识；因为谁曾对任何一个东西认识到那种程度以致他知道在它里边的除了他认识的东西以外就没有任何别的了？可是我们认为最好是我们认识这样的一个东西，在这个东西里边有着比我们所认识的更多的特性。这样，我们对我们每天与之谈话的那些人认识得比我们只认识他们的名字或面貌的那些人就有更多认识。不过我们并不认为我们对后者就毫无认识。

在这种意义上，我认为已经足够说明了下面的事实，即不连带人们习惯归之于物体的那些东西而单独被考虑的精神，要比不连带精神而被考虑的物体认识得更好一些：这就是我在第二个沉思里打算去证明的全部东西。

可是我很明白你们想要说的，即关于第一哲学我只写了六个沉思，读者们很奇怪在头两个沉思里我仅仅结论出我刚刚说的东西，他们会觉得太贫乏了，不值得拿出来去见世面。对此我仅仅回答说，我不担心那些带着判断来读我写过的其余部分的人们会有机会怀疑我是缺乏材料，而是，我认为非常有道理的是：那些要求特别加以注意、应该被彼此分开去考虑的东西，是否分开放在几个沉思里了。

因此，为了达到对于事物的一种坚实的、可靠的认识，除了在建立什么之前，先去习惯一下怀疑一切，并且特别怀疑那些物体性的东西，我不知道有什么更有益处的事，尽管在很久以前我读过几本由怀疑论者们和科学院士们关于这方面写的书，而且这和我咀嚼已经咀嚼过的一块非常平常的肉一样令人作呕。就是因为这个原故，我没有能够逃避在这方面做一个完整的沉思。我想要让读者们不仅要用必不可少的时间来读它，而且要用几个月，或者至少几个星期来考虑它谈到的一些东西，然后再读别的，因为这样一来我就不怀疑他们从书的其余部分得到更大的益处。

还有，由于我们直到现在对于属于精神的东西没有任何观念不是非常模糊、和可感觉的东西掺混在一起的，并且由于这是人们之所以没有能够足够清楚地理解关于上帝和灵魂所说的任何东西的首要原因，因此我曾想，如果我指出为什么必须把精神的特点或性质同物体的特点或性质分别开来，以及必须怎么去认识它们，那么我就做了不少工作了；因为，虽然不少人已经说过，为了很好地理解[(1)]非物质的或形而上的东西，必须把精神从感官摆脱出来，可是就我所知，还没有人指出过用什么办法才能做到这一点。不过我认为，这样做的真正的、唯一的办法已经包含在我的第二个沉思里了，可是这种办法是

这样的，即：这种办法使用一次是不够的，必须经常检查它而且长时间地考虑它，以便把精神的东西和物体的东西混为一谈的习惯（这种习惯是在我们心里扎根一辈子的）得以用把它们分别开来的一种得自几天时间的锻炼的相反的习惯来抹掉。这就是我认为在第二个沉思里不去谈论别的方面的东西的十分正当的原因。

你们在这里问我怎么论证物体不能思维。如果我回答说我还没有谈到这个问题，就请你们谅解我，因为我只有等到第六个沉思才开始谈到这个问题。我是用这几句话谈到的：我能够清楚、分明地领会一个东西而不牵涉到一个别的东西，就足以确定这一个东西和那一个东西有分别或不同，等等，后面不远的地方又谈到：虽然我有一个肉体，我和它非常紧密地结合在一起，不过，一方面我对我自己有一个清楚、分明的观念，即我只是一个在思维的东西而没有广延，而另一方面，我对于肉体有一个清楚、分明的观念，即它只是一个有广延的东西而不能思维，所以肯定的是这个我，也就是我的精神或我的灵魂，即我之所以为我的那个东西，是完全、真正跟我的肉体有分别的，它可以没有肉体而存在。在这上面很可以加上一句：凡是能够思维的就是精神，或者就叫做精神。由于物体和精神是实际上有分别的，那么任何物体都不是精神。所以任何物体都不能思维。肯定是，在这上面我看不出有什么是你们可以否认的；因为，你们否认我们清楚地领会一个东西而不牵涉到另外一个东西就足以知道它们实际上是有分别的吗？那么把实在分别的什么更可靠的标记给我们吧，如果能够给得出任何一个的话。因为你们怎么说呢？你们说那些东西是实际有分别的，它们之中的任何一个都不需要另一个而能够存在吗？可是我再问你们，你们从哪里知道的一个东西可以不需要另一个而存在？因为，为了这是分别的一个标记，它就必须被认识。也许你们会说：感官使你们知道，因为你们看见一个东西没有另一个东西，或者你们摸到了它，等等。可是对感官的信任比对理智的信任更不可靠；一个同一的东西有可能用不同的方式给我们的感官表现为各种不同的形

式，或者在几个地方或者表现为几种样子，这样它就被当做是两个。最后，如果你们还记得我在第二个沉思的末尾关于蜡所说的话，你们就会知道物体本身不能真正地被感官认识，而只能被理智认识；因此，感觉一个东西而不牵涉到另一个东西无非是一个东西的观念，即这个观念和另外一个东西的观念不是同一的。然而这只有由一东西不牵涉到另一个东西而被领会才能被认识，而如果人们没有这两个东西的清楚、分明的观念，这就不能被肯定地认识。这样一来，实在的分别的标记就应该被还原到我的标记上才能够是靠得住的。

如果有人否认他们具有精神和物体的清楚的观念，我只好请他们把包含在我的第二个沉思里的东西足够仔细地考虑一下，只好指出，他们认为大脑的各部分有助于精神去形成我们的思维，这个意见没有任何正面的理由，这种意见不过是由于他们从未体验过脱离肉体，他们经常是在他们的活动上受肉体的拖累，这就和假如有人自从童年起脚上就带上铁镣，他会认为铁镣是他的身体的一个部分，走路没有它就不行是一样的。

第二点，当你们说我们在我们本身里找不到足以做成上帝的观念的根据时，你们并没有说出同我的意见相反的东西；因为在第三个沉思的末尾我自己用明确的词句说：这个观念是与我俱生的，它不是来自别处，只是来自我自己。我也承认我们可以做成它，尽管我们不知道有一个至上的存在体，而不是事实上如果没有一个至上的存在体我们能够这样做；因为相反，我曾说过，我的论据的全部力量就在于：如果我没有被上帝创造，那么做成这个观念的功能就不可能在我心里。

你关于苍蝇、植物等等所说的话也决不能证明某种程度的完满性可以在结果里而在从前并不在它的原因里。因为，要么肯定是在动物里没有完满性，因为动物和无生物一样没有理性，要么，如果它有什么完满性，这种完满性是从别处来到它们那里的，太阳、雨水和土并不是这些动物的全部原因。如果有谁仅仅由于他不认识有助于一个苍

蝇出生的原因并且有着和在一个苍蝇里的一样多的程度的完满性，而却不确知除了他认识的那些完满性之外还有别的一些完满性，如果这个人从这里找到机会来怀疑一件（就像我不久将要大量说的那样）由于自然的光明而明显起来的东西，那会是一件十分不合道理的事。

我再加上一句：你们在这里反对苍蝇的东西，既然是从对物质性的东西的考虑中得出来的，是不会来到这些人的精神中来的，这些人按照我的沉思的次序将把他们的思维从可感知的一些东西上避开以便开始进行哲学思考。

你们说在我们心中的上帝的观念不过是一个理性的存在体这话，我也认为一点也反对不着我。因为，如果一个理性的存在体指的是一个不存在的东西，那就不对；只有如果凡是理智的活动都被当做理性的东西，也就是说，都当做由理性出来的存在体，那才是对的。在这种意义上，这个世界的全部也可以称之为一个上帝理性的存在体，也就是说，由上帝的理智的一个简单的行为创造的一个存在体。我已经在几个地方充分说明过，我仅仅谈这个上帝的观念的完满性或客观实在性，这种完满性或客观实在性也同样要求一个原因，这个原因在它里边事实上包含全部只是客观地包含或通过表象包含的东西，这和某一个工匠所有的一个非常巧妙的机器的观念中所包含的那种客观的或表象的技巧是一样的。

肯定是，假如不是读者们由于更加注意到我已经写过的那些东西而把他们自己从也许模糊了他们的自然光明的那些成见中摆脱出来并且习惯于信任首要的一些概念（对这些概念的认识是非常真实和明显的，任何东西都不能比它们更真实、更明显），而不信任模糊的、虚假的，长时期的习惯已经深深地刻印在我们的精神里的一些见解的话，我看不出能够加上一点什么东西才能使人更清楚地认识到，如果一个至上的存在体不存在，这个观念就不能在我们心中。

因为，在一个结果里没有什么东西不是曾经以一种同样的或更加美好的方式存在于它的原因里的，这是首要的概念，这个概念是明显

得不能再明显了；而无中不能生有这另一个普通概念本身包括了前一个概念，因为，如果人们同意在结果里有什么东西不是曾在它的原因里有过的，那么也必须同意这是从无中产生的；而如果显然“无”不能是什么东西的原因，那只是因为在这个原因里没有和在结果里同一的东西。

仅仅是客观地在观念里的全部实在性，或者全部完满性，必定形式地或卓越地在它们的原因里，这也是一个首要的概念；我们一向所具有的关于在我们精神之外的东西的存在性的全部见解就是单独依靠这个概念的。因为，如果这些东西的观念之来自感官打击我们的精神是单独由于这个概念，我们怎么能猜测到它们存在呢？

可是，在我们心里有一个至上强大、完满的存在体的什么观念，同时这个观念的客观实在性既不是形式地，也不是卓越地在我们心里，这对于那些对它认真思维的、愿意和我一起对它进行沉思的人是显而易见的；不过我不能硬把它装到那些只把我的《沉思集》当做小说来读以便解闷而不加以很大的注意的人的精神里。然而人们却从所有这些里非常明显地结论出上帝存在。虽然如此，为了那些其自然的光明如此微薄以致看不到客观地在一个观念之中的全部完满性一定是实在地在这些原因的某一个里是一个首要的概念的人，我曾用一种更容易领会的方式再一次证明，指出有着这个观念的精神不能由自己而存在；因此我看不出你们能够希望得到什么更多的东西以便认输，像你们曾经许诺过的那样。

你们说给我表象上帝的观念也许是我从以前有过的思想里，从书本的教育里，从我和我的朋友们的谈论里等等，而不是单独从我的精神里接受过来的，这话我看不出你们能够反对我什么。因为，如果我向那些人们（他们说我是从他们那里接受上帝的观念的）说，我问他们是从他们自己还是从别人那里有这个观念的，而不是把这话问我自己，我的论据仍然会有同样的力量；同时我仍然会结论出那个人是上帝，这个观念首先就是从他那里得出来的。

至于你们在那个地方接着说它可以由对物体性的东西的考虑而做成的那些话，我认为它并不比假如你们说我们没有任何听的官能，可是单独用看颜色的视觉我们就能够得到声音的认识更为真实。因为人们可以说，在颜色和声音之间与在物体性的东西和上帝之间，存在着更大的类似性或关系。当你们要求我再加上什么东西把我们提高到对非物质性的或精神的存在体的认识上时，我最好是请你们看看我的第二个沉思，以便至少可以使你们认识到它并不是完全没有好处的；因为，如果用仅仅为这个问题而准备的长长的一段讲话我都没有能够做出任何进展，我在这里用一两个段落能够做出什么呢？对那一段讲话我认为比我所发表的任何一个别的著作都没有少下功夫。

虽然在这个沉思里我仅仅说到人类理智，但它并不因此就对于认识上帝的本性和物质的东西的本性之间的不同不那么有用了。因为，我很愿意在这里坦率地承认，我们所具有的观念，比如说，除了像一个无限的数目是和二进数或三进数的观念不同之外，上帝的理智的观念对我来说和我们所具有的我们自己的理智的观念没有什么不同；这和上帝的一切属性一样，对这些属性，我们在我们心中只认出一点痕迹。

可是除此而外，我们在上帝里领会到一种广大无垠性、单纯性或绝对统一性，它囊括了他的其他一切属性，对于这种广大无垠性、单纯性或绝对统一性，无论是在我们心里，或是在别处，我们找不到任何例证；可是，我以前曾说过，它就如同工匠刻印在他的作品上的标记似的。也就是用这个办法，我们认识到，由于我们理智的弱点，我们零碎地归之于上帝的那些个别属性，没有一个（正像在我们心里所体验的那样）是属于上帝和我们的，按照学院所指的那种特有的意义来说。

我们也认识到，在我们有其观念的许多没有限制的具体东西中，就像在没有限制的认识中，在没有限制的力量中，在没有限制的数目中，在没有限制的长度中，等等，以及各种没有限制的东西中有些是

形式地包含在我们所具有上帝的观念之中，如知识和力量，其他一些只是卓越地包含在我们所具有的上帝的观念之中，如数目和长度；假如这个观念在我心中只不过是虚构出来的，事物当然就不会是这种样子的。

它也不会这么准确地为所有的人以同样的方式所领会；因为，非常值得注意的是，一切形而上学家都在他们对上帝的属性的描述上（至少是对在仅仅被人的理性所认识的那些属性的描述上）意见一致，因而没有任何物理的、可感知的东西，没有任何我们有其那么特殊的、可触及的观念的东西，在关于这个观念的性质上，在哲学家中不是比关于上帝的观念有更大的意见不同的。

如果人们仅仅愿意对他们所有的关于至上完满的存在体加以注意，他们就一定不能不对于上帝的这个本性有真正的认识。可是那些把这个观念掺杂上什么别的一些观念的人，用这个办法组成了一个虚构的上帝，在这样的一个上帝的本性里有一些互相矛盾的东西，在这样组合以后，如果他们否认由一个虚假的观念给他们表现的上帝之存在，那是不足为奇的。因此，当你们在这里谈到一个非常完满的物体的存在体时，如果你们把非常完满这一名称绝对化，把物体理解为一个在其中有着一切完满性的存在体，那么你们就说了互相矛盾的话。因为物体的本性包含着许多不完满性。举例来说，物体可以分做许多部分，每一个部分都不是另外一个部分，以及诸如此类的东西；因为，不能被分割比能被分割有着更大的完满性，等等，这是自明的道理；如果你们仅仅按照物体那样的办法来理解非常完满的东西，那它就不是真正的上帝。

你接着说到一个天使的观念，这个观念比我们更完满，即用不着这个观念由一个天使放在我们心中。我很同意你的意见，因为我自己曾在第三个沉思里说过，它可以由我们所具有的上帝的观念和人的观念组合而成。在这上面一点都反对不着我。

至于那些否认在他们心里有上帝的观念、而假造某种偶像来代替上帝的观念的人，我说，那些人否认名称而承认事实。当然，我不认为这个观念是和任意描画的物质的东西的影像属于同一性质；相反，我认为它只能单独被理智所领会，从而它就是由它的第一个活动，或者第二个活动，或者第三个活动使我们认识的观念[(2)]，我认为，仅仅由于在我之上的什么完满性成为我的理智的对象，不管这个完满性是用什么办法表现给理智的，比如，仅仅由于我发觉我永远不能数到一个比一切数目更大的数目，我由之而认识到在数目上有什么东西是超出我的能力的，我就必然能够得出结论，当然不是说一个无限的数目存在，也不是像你们所说的无限的数目的存在性含有矛盾，而是说我对在我永远不能领会的最大的数目上永远有什么更多的东西去领会的这种理解能力，不是来自我自己，而是来自什么比我更完满的别的东西。

把一个无穷的数目的这个概念，叫做观念，或者不叫做观念，这倒没有什么关系。可是，为了理解这个比我更完满的存在体是什么，如果这和我不能找到它的终点、实际上是存在的并且是无限的数目不是一回事，或者这是另外一种东西，那就必须考虑其他一切完满性，这些完满性，除给我这个观念的能力以外，可以就是包含这种能力的东西；这样，人们就看到这个东西就是上帝。

最后，当上帝被说成是不可领会的，这要从一种完整地、全面的概念上来理解，这个概念完满地包含并且囊括在他里边的全部东西，而不包含、不囊括在我们心中不美好的、不完满的东西，不过这种东西却足以使我们认识上帝存在。你说在上帝里的一切完满性的统一的观念是由和种属的统一和其他共相的统一同样方式形成的，这你也证明不出来什么是反对我的。虽然如此，它和它们是完全不同的；因为它表明在上帝里的一种特殊的、积极的完满性，而种属的统一对于每一个个体什么实在的东西都增加不了。

第三点，我说如果我们不首先认识上帝存在，我们就什么都不能确定地知道，我在那个地方是用特别的词句说我只谈这些结论的知识，当我们不再想我们从什么地方得出的这些理由时，这些结论的记忆可以回到我们的精神中来。因为对于第一原理或定理的认识没有被逻辑学家们（dialecticiens）称之为知识的习惯。可是当我们发觉我们是在思维着的东西时，这是一个第一概念，这个概念并不是从任何三段论式推论出来的。当有人说：我思维，所以我存在时，他从他的思维得出他的存在这个结论并不是从什么三段论式得出来的，而是作为一个自明的事情；他是用精神的一种单纯的灵感看出它来的。从以下的事实看，事情是很明显的，如果他是从一种三段论式推论出来的，他就要事先认识这个大前提：凡是在思维的东西都存在。然而，相反，这是由于他自己感觉到如果他不存在他就不能思维这件事告诉他的。因为，由个别的认识做成一般的命题，这是我们精神的本性。

一个无神论者能够清楚地认识三角形三角之和等于二直角，这我并不否认；不过我认为他的认识并不是一种真正的知识，因为凡是可以怀疑的认识都不能叫做知识；既然人们假定他是一个无神论者，我以前已经指出过，他不能肯定在他认为非常明显的事情上没有弄错；尽管这种怀疑他没有想到，但是如果他检查一下，或者如果别人向他提出，他仍然可以怀疑，并且，如果他不承认一个上帝，他就永远不能摆脱有怀疑的危险。

也许他认为他有一套论证来证明没有上帝，这也没有关系，因为这些所谓的论证都是错误的，人们总是可以使他认识到那些论证的错误，到那时人们将使他改变看法。实在说来，这并不难，如果，不管他有多少理由，只要他拿出你们在这里提到的那些理由就够了，即在一切种类上都是完满的那种无限性排除其他全部不拘是什么的东西，等等。

因为，首先，如果人们问他，他从哪里知道的排除其他全部东西的这种排除是属于无限的本性的，他会答复不出来什么合理的东西

的。因为在无限这个名称上，人们没有习惯把它理解为排除有限事物的存在，而且对于人们以为什么都不是的东西的本性，什么都不能知道，其结果是没有本性，有的只是包含在这个东西的名称的单独的、普通的意义中的东西。

此外，如果这个想象的无限什么都创造不了，那么它的无限的力量有什么用处呢？从我们体验在我们自己的心中有什么思维的能力，我们就很容易领会到这样的一种能力可以存在于什么别的东西里，甚至比在我们心里更大；但是虽然我们认为那个能力增大到无限，我们并不由此而害怕在我们心里的能力变小了。上帝的其他一切属性也是如此，就连产生本身以外的什么结果的能力也是如此，只要我们假定在我们心中没有不是听从于上帝的意志的话。因此我们能够把他领会为完全无限的而丝毫无碍于被创造的东西的存在。

第四点，当我说上帝既不能撒谎，也不是骗子的时候，我认为我和无论是过去还是将来的一切神学家的意见都是一致的。你们所提出的全部相反的意见都不比下面的事实更有说服力，即在否认了上帝生了气或者他受灵魂的其他激情的支配之后，你们反对我《圣经》上的有些地方，在那里似乎是把人类的某些激情加给了上帝。

因为人人都充分认识《圣经》上谈到上帝时一般所使用的方式（这些方式是合乎一般人的能力的，它们包含着某种真理，不过这个真理只关系到人）和表示一种更简单、更纯粹的真理（这种真理在性质上并不改变，虽然它不关系到人）的那些方式（关于这些方式，每个人都在进行哲学思考时使用它们，我在我的《沉思集》也不得不主要地使用这些方式，因为在这个地方我还没有假定我认识任何一个人，我也没有考虑到我是肉体和精神的组合，我仅仅考虑到我是一个精神）这二者之间的区别。

由此，显然在这个地方我并没有谈到用言语表示的谎言，而仅仅谈到在谎言里边的内部的、形式的弄虚作假，虽然你们提出来的一个先知说的话：再有四十天，尼尼微就要毁灭并不是一个口头上的谎

言，而仅仅是一个恫吓，这个恫吓的实现取决于一个条件；当说到上帝使法老硬了心肠时，或者诸如此类的事情时，不要认为他是从正面上这样做，而仅仅是从反面上这样做，即不给法老一个有效的恩宠使他改信上帝。

然而我不愿意责备那些人，他们说上帝用他的先知的口说出什么口头上的谎话，就像医生们在为了给他们的病人治病而骗他们所使用谎话一样，也就是说，他们一般在欺骗里边的全部恶意都不算数；但是，尤有甚者，有时我们看到我们真地上了上帝所给我们的天然本能的当，就像当一个水肿病人口渴时那样；因为那时他真是受上帝为了保存他的肉体所给他的天性促使他喝水，尽管这种天性骗了他，因为喝水对他是有害的；不过我在第六个沉思里解释过这怎么可以与上帝的善和真相提并论。

但是在那些不能这样解释的事情上，即在我们的非常清楚、非常准确的判断上，这些判断如果是错误的，就不能被其他更清楚的判断所纠正，也不能借助其他任何一个天然功能来改正，在这些判断上我坚决认为我们不能受骗。因为上帝既然是至上存在体，他必然也是至上的善，至上的真，从而他反对来自他的什么东西正面地趋向于错误。可是，由于在我们心里不能有任何实在的东西不是他给我们的（就像在证明他的存在性所已经表明的那样），同时由于我们心里有一个认识什么是真的和把它与假的东西分别开来的功能（就像人们仅仅由我们在心里有的关于真的观念和假的观念所证明的那样），那么如果这个功能不趋向于真，至少是当我们正确使用它的时候（也就是说，当我们只对我们领会得清楚、分明的东西表示同意的时候，因为人们不能给这个功能捏造一个别的好用法），那么把这个功能给了我们的上帝被当作是一个骗子，这并不是没有道理的。

这样，如果我想要怀疑我们领会得清楚、分明的事物，我们就会看到，在认识了上帝存在之后，必然想象他是骗子；同时，因为这是不可想象的，那么就必然承认这些事物是非常真实、非常可靠的。

然而，由于我在这里看出你们还停留在我在第一个沉思里所提出的，并且认为已经足够准确地在以下几个沉思里排除了的怀疑里，我在这里把我认为是人类的一切可靠性所依据的基础再解释一遍。

首先，我们一旦认为清楚地领会了什么真实性，我们就自然地相信它。如果这种信念坚强到我们永远不能有任何理由怀疑我们像这样地相信的东西的程度，那么就没有任何东西要去进一步追寻的了，我们关于这件事就有可以合理地希望得到的全部可靠性。

因为，如果也许有人硬说我们如此强烈相信其真实性的东西在上帝的眼里或者在天使的眼里是错误的，并且从而绝对地说来是错误的，这对我们有什么关系呢？既然我们对于这个绝对的错误决不相信，而且我们连丝毫疑心都没有，我们费事管它做什么？因为我们先对一个信念坚定不移到不可动摇的程度，那么结果这个信念就是非常可靠的信念。可是人们很可以怀疑是否人们有这样性质的什么可靠性，或者什么坚定不移的信念。

当然，人们不能对于模糊不清的东西有什么信念，即使是一点点的模糊不清也不行；因为不管是什么样的模糊不清都是使我们对这些东西怀疑的原因。对于由感觉得来的东西也不能有信念，因为我们经常发现在感官里可能有错误，就像当一个水肿病人口渴或者有黄疸病的人把雪看成是黄色的，因为那个人把雪看得清楚、分明的程度也并不比我们差，而我们看雪是白的。因此，剩下的就是，如果人们能够有信念，那仅仅是精神领会得清楚、明白的东西。

可是，在这些东西里边，有一些是那么清楚，同时又是那么简单，以致我们不可能想到它们而不认为它们是真的。例如，当我思维时我存在；一经做成的东西就不能是没有做成的；以及诸如此类的东西。关于这些东西，我们显然是具有十足的把握的。

因为如果我们不想到那些东西，我们就不能怀疑它们；可是如果我们不相信它们是真的，我们就决不会想到它们，就像我刚才说的那

样。所以如果不同时相信它们是真的，我们就不能怀疑它们，也就是说，我们决不怀疑它们。

说我们时常经验到有些人在他们以为比看见太阳还清楚的一些事物上弄错，这也没有什么用处；因为，不管是我们或者任何人都没有看见过这样的事情发生在那些单独从他们的理智的知觉中得出全部清楚、分明性的人身上，只看见过这样的事情发生在那些从感官或者从什么错误的偏见中得出全部清楚、分明性的人身上。想要假装认为也许这样的事情在上帝或者天使看来是错误的，这也没有什么用处，因为我们的知觉的明显性决不允许我们去听那个想要假装认为是那样并且想要使我们相信的人的话。

还有，其他的一切东西，当我们密切注意对它们的认识所根据的那些理由时，我们的理智对它们领会得也十分清楚，因此我们不能怀疑它们；可是因为我们可能忘记那些理由，不过我们记得由那些理由得出的结论，人们问道，对于这些结论，在我们记得它们是从一些非常明显的原则推论出来的时候，是否能够有一个坚定不移的信念；因为这个记忆必须设定，以便这些结论能够被称之为结论。我回答说，那些认识上帝到如此程度以致他们知道由上帝给予他们的理解功能除了有真理作为对象不可能有其他东西的人，他们能够对于这些结论有一个坚定不移的信念；不过其他的人不能够有。关于这一点，我在第五个沉思的末尾已经讲得非常明白，我认为没有必要在这里多说什么了。

第五点，我奇怪你们会怀疑当意志按照理智的模糊不清的认识行事时，就有达不到目的的危险；因为，假如它所按照其行事的东西不是被清楚认识的，谁能使它是靠得住呢？有谁（不管是哲学家也好，神学家也好，或者仅仅是运用理性的人也好）不承认，在给予同意之前领会得越清楚的东西上，我们所面临的达不到目的的危险就越小，而那些对于原因还不认识就贸然下什么判断的人就失败？领会不能说成是模糊不清，除非是因为在它里边有什么还不认识的内容。

从而，你们关于人们应该接受的信仰所做的反驳，在反对我上，并没有比反对所有任何时候都从事培养人类理性的人具有更大的力量，而且，真正说来，它对任何人都没有力量。因为，虽然人们说信仰是对付模糊不清的东西的，可是我们之所以信仰那些东西的理由却不是模糊不清的，而是比任何自然的光明更清楚、分明的。不仅如此，还必须把我们信仰的材料或东西同推动我们的意志去信仰的那种形式的理由加以区别，因为就是在这种形式的理由中我们才意愿有清楚性和分明性。

至于材料，从来没有人否认它可以是模糊不清的，甚至它就是模糊不清性本身：因为当我判断必须从我们的思想里把模糊不清去掉，以便能够把我们的同意交给我们的思想而毫无达不到目的的危险时，给我用作材料以便做成一个清楚分明的判断的，正是模糊不清。

除此而外，必须注意我们的意志由之而能够被激发起来去相信的那种清楚性、分明性有两种：一种来自自然的光明，另外一种来自上帝的恩宠。

可是，虽然人们通常说信仰是一些模糊不清的东西，不过这仅仅是指它的材料说的，而并不是指形式的理由说的，我们是为了形式的理由去信仰的；因为，相反，这种形式的理由在于某一种内在的光明，用这个光明，上帝超自然地照亮了我们之后，我们就有了一种可靠的信念，相信要我们去信仰的东西是他所启示的，而他完全不可能撒谎欺骗我们，这就比其他一切自然的光明更可靠，经常由于恩宠的光明而甚至更明显。

当然，土耳其人和其他一些不信基督教的人，当他们不接受基督教时，并不是因为不愿信仰模糊不清的东西由于这些东西是模糊不清的原故而犯罪；他们犯罪是由于他们拒绝从内部告知他们的那种圣宠，或者由于他们在别的事情上犯了罪，不配享受这种恩宠。我敢说，一个不信基督教的人，他被排除于享受任何超自然的圣宠之外，并且完全不知道我们这些基督教徒所信仰的那些东西是上帝所启示

的，可是，由于受到某些错误推理的引导，他也会信仰和我们所信仰的同样的那些东西，而那些东西对他来说是模糊不清的；虽然如此，这个不信基督教的人并不会因此就是基督教的信徒，而不如说他之所以犯罪是由于他没有很好地使用他的理性。

关于这一点，我想任何一个正统的神学家也决不会有别的意见；读过我的《沉思集》的人们也没有理由相信我没有认识这种超自然的光明，因为，在第四个沉思里，在那里我仔细地追求了错误的原因，我特别用下面的词句说过：它（超自然的光明）支配我们思想的内部去愿望，可是它并不减少自由。

再说，我在这里请你们回忆一下，关于意志所能包括的东西，我一向是在日常生活和真理的思考之间做非常严格的区别的。因为，在日常生活中，我决不认为应该只有按照我们认识得非常清楚、分明的事情才能做，相反，我主张甚至用不着总是等待很有可能的事物，而是有时必须在许多完全不认识和不可靠的事物中选择一个并且决定下来，在这以后，就如同是由于一些可靠的和非常明显的理由而选择出来的那样坚持下去（只要我们看不到相反的理由），就像我已经在《谈方法》一书第26页[(3)]中解释过的那样。不过在那里谈的仅仅是对真理的思考。有谁否认过，在模糊不清的、没有被清楚认识的事物上不应该去下判断？然而，我的《沉思集》一书的唯一目的只是思考真理，这不但是由这些沉思自身可以足够清楚地认出，而且我还在第一个沉思的末尾说得很明白：我在这上面不能使用太多的不信任，因为我对待的不是日常生活，而仅仅是对真理的追求。

第六点，在你们批评我谱之于形式〈逻辑〉的一个三段论式中得出的结论的地方，似乎是你们自己在这个形式〈逻辑〉上弄错了；因为，为了得出你们所要的结论，大前提应该是这样的：凡是我们清楚、分明地领会为属于什么东西的本性的东西，都能真正不错地被说成或者被肯定为是属于这个东西的本性。这样一来，这个大前提除了无用的、多余的重复以外，没有包含什么东西。可是我的论据的大前

提是这样的：凡是我们清楚、分明地领会为属于什么东西的本性的东西，都能真正不错地被说成或者被肯定为是属于这个东西的。这就是说，如果“是动物”属于人的本质或属于人的本性，那么可以肯定人是动物；如果三角之和和等于二直角属于直角三角形的本性，那么就可以肯定直角三角形三角之和等于二直角；如果存在属于上帝的本性，那么就可以肯定上帝存在，等等。小前提是这样的：而存在是属于上帝的本性的。从这里显然必须得出像我所说的那样的结论，即：所以我们可以真正不错地肯定说上帝存在，而不是像你们所想的那样：所以我们可以真正不错地肯定说存在是属于上帝的本性的。

从而，为了使用你们接着提出的例外，你们本来应该否认大前提，说我们清楚、分明地领会为属于什么东西的本性，不能因此就被说成是或被肯定是属于这个东西，除非是它的本性是可能的，或者不矛盾。不过，我请你们看一看这个例外的缺点。因为，要么是你们用可能这个词，像一般人所做的那样，指的是凡是与人类思想不相矛盾的东西，在这种意义上，上帝的本性，按照我所描写的方式来说，显然是可能的，因为在上帝的本性身上，除了我们清楚、分明地领会为应该属于它的东西以外，我并没有假定什么东西，这样我就没有假定什么与思想或人类概念相矛盾的东西；要么是你们假想出什么其他的可能性，从对象本身那方面来说，这种可能性如果与前一种可能性相矛盾，就决不能被人类理智所认识，从而它就和否定人的认识中的其他一切东西一样，没有什么力量来迫使我们去否定上帝的本性或者上帝的存在。因为，如果把上帝的本性是可能的这件事加以否定，达虽然从概念或从思想方面来说没有什么不可能，可是相反，凡是包含在上帝本性的这个概念里的东西都是如此地互相衔接，以致如果说其中有某一个不属于上帝的本性，这对我们来说似乎是矛盾的；因此，如果上帝的本性是可能的这件事可以去否定，那么同样道理，也可以去否定一个三角形三角之和等于二直角是可能的，或者现实在思维的人存在是可能的；尤有甚者，人们甚至可以否定凡是我们由感觉知觉到

的一切东西都是真的。那样一来，人类的一切知识都将既无丝毫理由，又无任何根据而被完全推翻。

至于你们用来和我的论据相比较的那个论据，即如果在上帝之存在上没有矛盾，那么上帝之存在就是肯定的，而在上帝之存在上没有矛盾，所以等等。实质上它是对的，可是形式上，它是一种诡辩。因为，在大前提里，有矛盾这一词是关于上帝之能够存在所根据的原因的概念的，而在小前提里，它是单独关于上帝的存在和本性的概念的，如果否定大前提，就似乎必须这样来证明它：

如果上帝还没有存在，那么他之存在是有矛盾的，因为不能指定充足理由律来产生他；可是他之存在没有矛盾，就像小前提中所认可的那样：所以，等等。如果否定小前提，就必须这样来证明：

这件事没有矛盾，在它的形式的概念里没有什么东西包含着矛盾；在上帝的存在或本性的形式的概念里，没有什么东西包含着矛盾：所以，等等。因此有矛盾这一词有两种不同的意义。

因为，有可能是这样的，即在事物本身里不会领会到什么东西阻碍它能够存在，然而在它的原因里会领会到什么东西阻碍它被产生。

可是，虽然我只是非常不完满地领会上帝，但这并不妨碍他的本性是可能的或者是没有矛盾的这件事是靠得住的；也不妨碍我们可以真正不错地确认我们已经足够仔细地检查了并且清楚地认识了上帝的本性，也就是说，足以认识上帝的本性是可能的，以及必然的存在性是属于上帝的本性的。因为，一切不可能性，或者，如果我可以在这里用经院哲学的话来说，一切矛盾性仅仅在于我们的概念或思想里，因为它不能把互相矛盾着的观念结合到一起，而并不在于在理智之外的任何东西里，因为，就是由于它在理智之外，所以显然它是没有矛盾的，而是有可能的。

而存在于我们思想里的不可能性不过是来自思想的模糊不清，在清楚、分明的思想里不可能有任何不可能性；从而，为了我们得以确知我们足够认识上帝的本性以便知道上帝的本性之存在是没有矛盾

的，只要我们清楚、分明地理解我们在上帝的本性里所看到的一切东西（尽管这些东西比起虽然也在上帝的本性里可是我们看不到的那些东西来数目是很小的），只要我们看出必然的存在性是我们在上帝里所看到的许多东西之中的一个，这就足够了。

第七点，我已经在我的《沉思集》的《内容提要》里说过关于灵魂不死我为什么在那里什么都没有说的理由。我在前面也表示了我已经充分证明了精神和一切种类物体之间的区别。

至于你们补充说，从灵魂与肉体之间的区别不能得出灵魂不死这个结论来，因为虽然有区别，可是人们可以说上帝把灵魂做成这样一种性质使它的延续时间和肉体的生命的延续时间同时完结，我承认我没有什么可答辩的，因为我没有那么大的胆量去企图用人类的推理力量来规定一个只取决于上帝的纯粹意志的东西。

自然的认识告诉我们精神是与物体有别的，精神是一种实体；同时，人的肉体，就其与其他物体有别而言，不过是由某一种外形的肢体以及诸如此类的偶性组合而成；最后，肉体的死亡仅仅取决于形状的某种分解或改变。然而我们没有任何论据也没有任何例证使我们相信像精神这样一个实体的死亡或毁灭应该随着一个形状的改变这样一个如此轻微的原因，而形状的改变不过是一个样态，更何况这个样态又不是精神的样态，而是与精神实际上有别的肉体的样态。我们甚至没有任何论据或例证可以使我们相信有些实体是可以被毁灭的。这就足以得出结论说，人的精神或灵魂，按其能够被自然哲学所认识的程度来说，是不死的。

可是如果有人问道，是否上帝用他的绝对能力，也许规定了人的灵魂和它与之联合的肉体的毁灭而同时停止存在？这只有由上帝自己来回答。既然他现在向我们启示这样的事不会发生，关于这件事我们不应该再有任何怀疑了。

此外，我十分感谢你们，由于你们肯于如此助人为乐地并且如此坦率地不仅把你们理应得到解释的一些事情，而且也把无神论者们，

或者某些坏家伙能够向我提出的反驳也都告诉了我。

在你们向我提出的东西里，我看不出有什么是我以前在我的沉思里没有解释过的。比如说，你们所提到的关于由太阳产生的苍蝇、加拿大人、尼尼维人、土耳其人，以及诸如此类的事，那些按照我的沉思所指出的办法暂时抛弃一切从感官得来的东西以便注意最纯粹、最健康的理性所告诉我们的话的人是想不到的。这就是为什么我认为已经把所有这些东西都避而不谈的原故。尽管如此，我认为这些反驳对我的计划来说仍然是很有用处的，因为我并不希望有很多这样的读者，他们愿意对我所写的东西给予那么大的注意，以致看到末了他们还记得所看过的全部东西；而那些不这样做的读者们，他们很容易陷于困难，对于这些困难，他们以后将会看到在这个答辩里我会使他们得到满足，或者至少他们会由此得到更认真地检查真理的机会。

关于你们建议我把我的理由按照几何学家们的方法来处理，以便让读者们能一下子就明白，我在这里告诉你们我如何以前就按照这个方法做过，我如何今后还要这样做。

在几何学家们的写作方式中我把两件事区别开来：次序和证明方式。

次序仅仅在于：最先提出的东西应该是用不着后面的东西的帮助就能认识；后面的东西应该是这样地处理，即必须只能被前面的东西所证明。我在我的沉思里边就是尽可能试用这个次序的。这就是我所以我在第二个沉思里没有谈精神和物体的不同，而留待在第六个沉思里再谈的原故；而且我故意取消了很多东西不谈，因为那些东西要事先提出很多别的东西才能说得清楚。

证明方式是双重的：一个是由分析法或决定法做的，一个是由综合法或组合法做的。

分析法指出一条一件事物由之而被有条不紊地发现出来的真正道路，同时也指明结果如何取决于原因；这样，如果读者们愿意遵循这个方法并且仔细注视它所包含的一切东西，他们就会把这样证明了的

东西理解得同样完满，就跟他们自己发现了它一样成为他们自己的东西。

不过这种证明不足以使顽固的、不用心的读者信服；因为，如果一不经心漏掉了它所提出的一点点小事情，它的结论的必然性就不会出现；人们没有习惯大量检查那些本身足够明确的东西，虽然那是最应该注意的东西。

综合法则相反，它走的是一条完全不同的道路，好像从结果里检查原因一样（虽然它所包含的证明经常也是由原因检查结果），它固然清楚地证明在结论里所包含的东西，并且使用了一长串的定义、要求、公理、定理、问题，以便如果否认它的什么结论的话，它就指出这些结论是怎样包含在前件里边的，这样它就会使读者们（不管他们是多么顽固不化）不得不同意，不过它不像另外那种方法那样，使那些希望学习的人感到完全满足，因为事物是用什么方法发现的，它不告诉你。

古时几何学家们习惯于在他们的著作里仅仅使用这种综合法，这不是因为他们对分析法完全无知，而是，我认为，因为他们过于重视它，把它留给他们自己，当做一个重要秘密。

至于我，我在我的沉思里仅仅采用分析法，因为我认为这种方法是最真实、最好的教学方法；不过，至于综合法，它无疑地是你们希望我采用的方法，虽然在几何学里所谈的东西上它仅次于分析法的地位，但是它对于形而上学的东西却不怎么合适。因为，有这么一种不同：被假定来证明几何学命题的第一概念适合于感官，从而很容易为每一个人所接受；因此在这上面没有问题，问题只在很好地推出结论上，这对于各种人，甚至最不经心人来说，都不难做到，只要他们记得前面的东西就行；而且人们很容易迫使他们记起在提出的问题当中有多少东西要指出就分别出多少不同的命题，以便他们得以分别停留在每一个上面作为以后可以引证这些命题，让他们知道应该对这些命题加以思考。相反，在属于形而上学的问题上，主要的困难在于清

楚、分明地领会第一概念。因为，虽然第一概念由于其本性的关系并不是不如几何学家们所对待的那些第一概念清楚，甚至时常是比那些第一概念更清楚，不过，由于它们似乎与我们通过感官接受来的许多成见不一致，而这些成见，我们自从儿童时期就已经司空见惯了，这些第一概念只有那些非常用心并且致力于尽可能把他们的精神从感官的交往中解脱出来的人才能完全懂得；因此，如果人们把它们单独提出来，它们就会很容易地被那些好持反对意见的人所否认。

就是为了这个原故，我宁愿写沉思而不愿像哲学家们那样写争论或问题，或者像几何学家们那样写定理或问题，以便由此来证明我写这些沉思仅仅是为那些肯和我一起认真沉思并且专心致志地来考虑事物的人。因为，谁要准备向真理进行攻击，就是因为这个原故他就越是不能懂得真理，因为他的精神与对于使他相信真理的那些理由的思考背道而驰，他是去追求摧毁真理的那些理由。

可是，虽然如此，为了证明我对你们的建议的尊重，我在这里试求效仿几何学家们的综合法，并把我用以论证上帝的存在和精神与人的肉体之间区别的主要理由做了一个概要：这对于安慰读者们的关怀也许不无小补。

---

(1) 法文第二版："领会"。

(2) "从而它就是……的观念"，法文第二版是"从而它就是我们由理智的办法或者由它领会，或者由它判断，或者由它推理而发觉的"。

(3) "第26页"，法文第二版缺。

按几何学方式证明上帝的存在和人的精神与肉体之间的区别的理由

定　　义

一、思维（pensée），我是指凡是如此地存在于我们以内以致我们对之有直接认识的东西说的[(1)]。这样一来，凡是意志的活动、理智的活动、想象的活动和感官的活动都是思维。可是我加上“直接”这个词，这是为了把附加和取决于我们思维的东西排除在外。举例来说，出于意愿的运动虽然真正来说是以意志为其原则的，但是它本身并不是思维[(2)]。

二、观念（idée），我是指我们的每个思维的这样的一种形式说的，由于这种形式的直接知觉，我们对这些思维才有认识。因此，当我理解我所说的话时，除非肯定在我心里具有关于用我的言词所意味着的东西的观念，我用言词什么都表明不了。因此，仅仅是任意描绘出来的影像，我不把它们称之为观念；相反，这些影像，当它们是由肉体任意描绘出来的时候，也就是说，当它们是大脑的某些部分描绘出来的时候，我不把它们称之为观念，而只有当它们通知到大脑的这一个部分的精神本身的时候，我才把它们称之为观念。

三、一个观念的客观实在性，我是指用观念[(3)]表象的东西的实体性或存在性说的，就这个实体性是在观念里边而言。同样，人们可以说一个客观的完满性，或者一个客观的技巧等等。因为凡是我们领会为在观念的对象里边的东西都是客观地或者通过表象存在于观念本身里。

四、当这些东西在观念的对象里边就像我们所领会那个样子时，这些东西就叫做形式地存在于观念的对象里；当这些东西在观念里边

实际上不是像我们所领会的那个样子，而是如此地伟大以致它们能够用它们的优越性来弥补这个缺点时，它们就叫做卓越地存在于观念的对象里。

五、凡是被别的东西作为其[(4)]主体而直接寓于其中的东西，或者我们所领会[(5)]的（也就是说，在我们心中有其实在的观念的某种特性、性质或属性的）某种东西由之而存在的东西，就叫做实体（Substance）。因为实体是这样的一种东西，在它里边形式地或卓越地存在着我们所知觉的，或者客观地在我们某一个观念里边的东西[(6)]；除此而外，严格说来我们对实体没有其他概念，因为自然的光明告诉我们"无"不能有任何实在的属性。

六、思维直接寓于其中的实体，在这里就叫做精神﹙或心[(7)]﹚（esprit）。虽然如此，这个名称是有歧义的，因为人们有时也用它来指风和非常稀薄的液体；不过我不知道有什么更恰当的名称。

七、作为广延以及以广延为前提的偶性（如形状、位置、地点的运动等等）的直接主体，叫做物体﹙或肉体、身体﹚（corps）。不过，如要知道叫做精神的实体是否同时就是叫做物体的实体，或者是否它们是两个不同的实体[(8)]，这留待以后再去研究。

八、我们理解为至上完满的、我们不能领会其中有任何包含着什么缺点或对完满性有限制的东西的那种实体就叫做上帝（Dieu）。

九、当我们说某种属性包含在一个东西的本性里或者包含在它的概念里时，这就和我们说这个属性真是这个东西的属性，我们可以确信它在这个东西里边，是一样的。

十、当两种实体之中的一种可以没有另外一种就能存在时，这两种实体就是实在不同的。

要　　求

第一，我要求读者们考虑一下，直到现在使他们相信他们的感官的那些理由都是非常软弱无力的，他们一向依靠感官所下的判断都是

非常靠不住的。我要求他们长时间地、反复地加以考虑，使他们最后习惯于不再去那么坚强地相信他们的感官时为止；因为我认为这对于能够认识形而上学的东西的真理是必要的。形而上学的东西是不依靠感官的。

第二，我要求他们考虑一下他们本身的精神以及精神的全部属性，这些属性是他们将要看出是决不能有所怀疑的，虽然他们把他们一向通过感官得来的东西都假定为完全是错误的。我要求他们对这一点要不断地考虑下去，直到他们首先习惯于清楚地领会并且相信它比一切物体性的东西都更容易认识时为止。

第三，我要求他们专心研究一下不需要证明就能认识的、其中每一个的概念都能在它自身中找到的那些命题。例如：一个东西不能同时存在又不存在；“无”不能是任何东西的动力因，以及诸如此类的东西。我要求他们运用自然给他们的这种理智的明白性，这种明白性由于感官的干扰，经常被弄得模糊起来。我说，我要求他们运用完全纯粹的、从他们的成见中摆脱出来的这种理智的明白性，因为，通过这种办法，后面将要谈到的公理的真实性对他们就会显得十分明白了。

第四，我要求他们对那样的一些性质﹙或本性﹚（nature）的观念加以研究，在那些观念里边含有许多属性的一个总和，比如三角形的性质，四边形或别的什么形状的性质；比如精神的性质，肉体的性质，以及再加上上帝或一个至上完满的存在体的性质。他们要注意，人们可以确定无疑地相信所有那些东西都是在观念里边，我们清清楚楚地领会它们是包含在那里的。举例来说，由于在直线三角形的性质里，包含着三角之和等于二直角，在物体或一个有广延的东西的性质里包含着可分解性（因为凡是有广延性的东西不管它有多么小，我们都把它领会为不是不可分割的，至少是可以用思维来分割），所以说一切直线三角形三角之和都等于二直角，一切物体都是可以分割的这话一点也不错。

第五，我要求他们长时间地继续思考至上完满的存在体的本性，此外我还要求他们虽然考虑到在其他一切性质的观念里，都包含着可能的存在性，可是，在上帝的观念里，不仅包含着可能的存在性，而且还包含着绝对必然的存在性。因为，仅仅从这一点，他们绝对用不着推理就可以认识到上帝存在。显然，对他们来说也将同样很清楚，很分明、用不着证明的是，二是双数，三是单数，以及诸如此类的东西。因为有些东西对某些人用不着证明就这样认识了，而对于其他一些人，却要用一个很长的论证和推理才能理解。

第六，要求他们在仔细地考虑到我在我的《沉思集》里所说到的那些关于一个清楚、分明的知觉的各种例子以及模糊、含混的知觉各种例子之后，要习惯于分辨那些认识清楚的事物和模糊的事物；因为，用例子来说明比用规律来说明要好些，并且我认为，不谈到什么东西，任何例子也举不出来。

第七，我要求读者们既然注意到他们从来没有在他们领会得清清楚楚的事物中认出什么虚假来，而相反，除非偶然，他们从来没有在他们领会得糊里糊涂的事物中找到什么真实来，因此他们就要考虑到，假如他们由于感官的某些成见，或者由于高兴做出的以及建筑在什么模糊不清的东西上的什么假定而怀疑理智所领会得清楚、分明的东西，那是毫无道理的。他们用这个办法将会很容易地认为下述的公理是真实的、毫无疑问的，虽然我承认，假如我愿意更准确一点的话，其中的许多条本来可以解释得更好一些，并且应该不是当作公理，而是当作定理提出来，假如那时我愿意的话。

公理或共同概念

一、没有任何一个存在着的东西是人们不能追问根据什么原因使它存在的。因为，即使是上帝，也可以追问他存在的原因；不是由于他需要什么原因使他存在，而是因为他本性的无边广大性本身就是原因，或者是他不需要任何原因而存在的理由。

二、现在的时间并不取决于直接在它之前的时间；这就是为什么在保存一个东西上需要一个和初次产生这个东西上同样大的原因。

三、任何东西，或者这个现实存在的东西的任何完满性，都不能以无或者一个不存在的东西作为它的存在的原因。

四、一个东西里的全部实在性或完满性是形式地或者卓越地存在于它的第一的或总的原因里。

五、从而我们的观念的客观实在性要求一个原因，在这个原因里，不仅是客观地，而且也是形式地或者卓越地包含着我们的观念的客观实在性。必须注意，接受这一公理是极其必要的，对一切东西的认识都完全取决于这一公理，不管这些东西是可感觉的或是不可感觉的。因为，举例来说，我们从哪里知道天是存在的？是因为我们看见它吗？但是如果"看"不是一个观念（我是说，不是一个天然属于精神本身的观念）而是一个任意描绘出来的影像，它就涉及不到精神；而且，如果我们不是假定任何观念都应该有一个客观实在性的原因，这个原因是实在存在的，那么我们就不能由于这个观念而断定天存在；这个原因使我们断定这就是天，其他的东西也一样。

六、有不同等级的实在性或实体性，(9)因为实体比偶性或样态具有更多的实在性，而无限实体比有限实体具有更多的实在性。因此，在实体里比在偶性里有更多的客观实在性，在无限实体里比在有限实体里有更多的客观实在性。

七、意志是自愿地、自由地（因为这是它的本质）然而却是必然地向着它所认识的善前进的。这就是为什么，如果它认识它所没有的某些完满性，它就将立刻把这些完满性给它自己，假如这是在它的能力之内的话。因为，它将认识到有了这些完满性比没有这些完满性，对它来说是更大的善。

八、既然能够做较多的或者较难的，就能够做较少的或者较容易的。

九、创造或保存一个实体，这比创造或保存实体的属性或特性更伟大、更艰难；可是创造一个东西并不比保存一个东西更伟大、更艰难，这已经说过了。

十、每个东西的观念或概念里都包含着存在性，因为我们只有在一个存在着的东西的形式里才能领会什么东西；然而不同的是：在一个有限的东西的概念里，仅仅包含着可能的或偶然的存在性，而在一个至上完满的存在体的概念里，却包含着完满的、必然的存在性。

命　题　一

单考虑上帝的本性就能认识他的存在性

证　　明

说某种属性包含在一个东西的本性里或者包含在它的概念里，这等于说这个属性是真地属于这个东西，人们可以确信它是在这个东西里边的（见定义九）。

而必然的存在性包含在上帝的本性里或者包含在上帝的概念里（见公理十）。

所以必然的存在性是在上帝里，或者说上帝是存在的。

这个三段论式是和我对这些反驳（指第二组反驳——译者）的第六条的答辩所使用过的一样；它的结论对于摆脱了成见的人们来说是用不着证据就可以认识的，就像在第五个要求中所说的那样。可是，由于不容易达到这样一种巨大的精神明白性，我们试求用别的办法来证明这件事。

命　题　二

用目的，即仅从上帝的观念是在我们心中，来证明上帝的存在性。

证　　明

我们的每一个观念的客观实在性都要求一个原因，这个实在性不是客观地，而是形式地或卓越地包含在这个原因里（见公理五）。

而在我们心里有上帝的观念（见定义二、八），并且这个观念的客观实在性既不是形式地，也不是卓越地包含在我们心里，（见公理六）它只能包含在上帝本身里，不能包含在别的东西里（见定义八）。

所以，在我们心里的这个上帝的观念要求的上帝为其原因，因此上帝是存在的（见公理三）。

命　题　三

用具有上帝观念的我们自己的存在来证明上帝的存在性。

如果我有能力保存我自己，我也就更有理由认为我也会有力量把我所缺少的一切完满性给我自己（根据公理八、九）；因为这些完满性不过是实体的一些属性，而我是一个实体。

可是我没有能力把一切完满性都给我；因为否则我已经会具有这些完满性了（根据公理七）。

所以我没有自己保存自己的完满性。

然后，在我存在的时候，要不是由我自己保存（假如我有这样的能力的话），或者由有这种能力的别的人保存，我就不能存在（根据公理一、二）。

而我存在，不过我又没有能力保存我自己，像我刚才所证明的那样。

所以我是由别人保存的。

此外，我由之而得到保存的那个人，形式地或者卓越地在他里边有着在我里边的一切东西（根据公理四）。

而我在我里边有我所缺少的许多完满性的观念或概念[(10)]以及上帝的概念（根据定义二、八）。

所以这些完满性的概念[(11)]也在我由之而得到保存的那个人里边。

最后，我由之而得到保存的那个人不能有他所缺少的（也就是说，他本身形式地或卓越地设有的）任何完满性的概念。[(11a)]（根据公理七）；因为，正如我刚才说的那样，既然有能力保存我，那么假如他没有那些完满性，那就更有理由认为他有力量把这些完满性给他自己（公理八、九）。

而他有我认识到我缺少的以及我领会到只能存在于上帝自己里边的一切完满性的概念[(12)]，正如我刚才证明过的那样。

所以他本身形式地或卓越地已经[(13)]有了一切完满性，因此他就是上帝。

系

上帝创造了天和地以及在那里包含的一切东西；除此以外，他能够按照我们所领会的那样做出我们所清楚领会的一切东西。

证　　明

所有这些东西都清清楚楚地是从前面的命题得出来的。因为我们在那里证明了上帝的存在性，因为必然有一个存在体存在着，在这个存在体里形式地或卓越地包含着在我们里边有其观念的一切完满性。

而我们在我们里边有一个十分伟大的能力的观念，不仅天、地等等，而且连我们领会为可能的其他一切东西也都应该是由具有这个十分伟大能力的观念的那个人创造的。

所以，在证明上帝的存在性的同时，我们也随之而证明了所有这些东西。

命　题　四

精神和肉体实际上是有区别的

证　　明

我们所清清楚楚领会的一切东西都也许是由上帝按照我们所领会的那样做出来的（根据前面的系）。

可是，我们对不带肉体（也就是说，一个有广延的实体（根据要求二））的精神（也就是说，一个在思维的实体）领会得很清楚；另外，我们对不带精神的肉体领会得也很清楚（这是每个人都很容易同意的）。

所以，至少是由于上帝的全能，精神可以没有肉体而存在，肉体可以没有精神而存在。

现在，彼此可以离得开的这两个实体是实际上有区别的（根据定义十）。

而精神和肉体是彼此可以离得开的（像我刚才证明的那样）两个实体（根据定义五、六、七）。

所以精神和肉体实际上是有区别的。

必须注意，我在这里是使用了上帝的全能来作出我的证明的；不是因为需要什么特别能力来把精神和肉体分开，而是因为在前面的那些命题里我只谈到了上帝自己，我除了从上帝身上，不能从别处做出证明。而且要认识两个东西是被什么能力分开的，这并没有什么要紧。

---

(1) 法文第二版："以致我们由我们自己直接知觉它，并且对它有一种内部的认识。"

(2) 法文第二版这句话下边还有一句话："因此，散步并不是一个思维，而是我们关于我们在散步时所具有的感觉或认识"。

(3) 法文第二版："这个观念"。
(4) "其"，法文第二版是"一个"。
(5) "领会"，法文第二版是"知觉"。
(6) "东西"，法文第二版是"这种特性或属性"。
(7) "心"，拉丁文版是mens。
(8) 法文第二版："两个不同的、分别的实体"。
(9) "或实体性"，法文第二版是："也就是说实体性或完满性。"
(10) "观念或概念"，法文第二版是"知觉"。
(11) (11a) "概念"，法文第二版是"知觉"。
(12) "概念"，法文第二版是"知觉"。
(13) "已经"，法文第二版缺。

第三组反驳

一个著名的英国哲学家作，和著者的答辩 (1)

第一个反驳

关于第一个沉思论可以引起怀疑的事物

在这个沉思里所谈到的好像足够说明没有什么可靠的、明显的标志可以使我们得以认识并且分辨出来什么是梦，什么是醒和感觉的真实知觉，因而我们醒着时所感觉到的影像(2)并不是附在外界东西上的偶性，它们不是用来证明这些外界东西实际存在的充分证据。所以如果不借助于其他推理，光凭我们的感官，我们就有正当的理由来怀疑是否有什么东西存在。因此我们认为这个沉思是对的。不过，既然柏拉图以及其他许多在他以前和以后的古代哲学家们都谈到了可感知的东西不可靠，既然很容易指出把醒与梦分别出来不是一件容易事，所以我宁愿这些新思考的优秀作者不必发表这么老的一些东西。

答　　辩

这位哲学家对迄今认为对的而接受过来的那些怀疑理由，我认为都不过是似是而非的。我之所以使用了怀疑理由，并不是当作新的东西来传述，而是一方面给读者们作为精神准备之用，好让他们去考虑理智性的东西，让他们去分辨什么是理智性的东西，什么是物体性的东西，因为把理智性的东西从物体性的东西分别出来，我一向认为这是非常必要的；一方面是为了在以后的几个沉思里来回答，一方面也

是为了指出我在以后所提出的那些真理是坚实、可以信赖的，因为那些真理不是如此普遍，如此不平常的怀疑所能动摇得了的。我讲了这些怀疑理由不是为了获得什么荣誉，而是我认为把这些怀疑理由解释出来，这和一个医师把他从事治疗的那个病症描述出来是有同样必要的。

第二个反驳

关于第二个沉思论人的精神的本性

“我是一个在思维的东西。”说得非常好，因为从我思维或从我有一个观念，可以推论出我是有思维的，因为我思维和我是在思维的，二者是一个意思。从我是在思维的，得出我存在；因为思维的东西并非什么都不是。不过，我们的著者在这里加上了“也就是说，一个精神，一个灵魂，一个理智，一个理性”，从这里就﹙给我﹚产生出来一个怀疑。因为我认为：说我是在思维的，因而我是一个思维，或者说，我是有理智的，因而我是一个理智，这样的推理是不正确的。因为我也可以用同样的推理说：我是在散步，因而我是一个散步。

笛卡尔先生把有理智的东西和理智（它是前者的行为﹙用﹚）当作一回事了；或者至少他说在理解的东西和理智（它是一个有明智的东西的一种能力或功能）是一个东西。可是所有的哲学家都把主体﹙体﹚跟它的功能和行为﹙用﹚，也就是说，跟它的特性和本质分别开来。因为这跟东西本身的存在和它的本质不是一回事；因此一个在思维的东西可以是精神、理性或者理智的主体，从而是物体性的东西，可是他提出来的倒是与此相反的东西而没有加以证明。虽然如此，笛卡尔先生想要建立的结论，其根据好像就在于此。

在同一地方，他说：“我认识到了我存在，现在[(3)]我追问，我认识了我存在这个我究竟是谁[(4)]。可是，非常可靠的是，关于我自己的这个概念和认识，严格来说不取决于我还不知道其存在的那些东西。”

他说得非常正确：对我存在这个命题的认识之取决于我思维这个命题是非常可靠的；可是对我思维这个命题的认识是从哪里来的呢？不错，这无非是来自：没有主体﹙体﹚，我们就不能领会其任何行为﹙用﹚，就像没有一个在思维的东西就不能领会思维，没有一个在知道的东西就不能领会知道，没有一个散步的东西就不能领会散步一样。

从这里似乎应该得出这样的一个结论，即一个在思维的东西是某种物体性的东西；因为一切行为﹙用﹚的主体﹙体﹚似乎只有在物体性的理由上，或在物质的理由上才能被理解，正像他不久以后用蜡的例子所指出的那样。蜡的颜色、软硬、形状以及其他一切行为﹙用﹚虽然变了，可是蜡仍然被领会为还是那块蜡，也就是说，同一的那个物质可能有各种变化。可是，我在思维，这并不是由别人思维推论出来的；因为即使有谁能够思维他曾经思维过（这种思维不过是一个回忆），可是决不能思维他在思维，也决不能知道他在知道；因为这会是一个没完没了的问句："你从哪里知道你知道你知道……？"

从而，既然对我存在这个命题的认识是取决于对我思维这个命题的认识的，而对我思维这个命题的认识是取决于我们不能把思维跟一个在思维的物质分开，那么似乎应该得出这样的结论：一个在思维的东西是物质的，不是非物质的。

答　　辩

我在那里说："也就是说一个精神，一个灵魂，一个理智，一个理性……"，我用这几个名称不是指单独的功能说的，而是指能有思维功能的东西说的，就像人们习惯于用前头两个所指的，以及人们经常用后头两个所指的那样。这是我经常而且用非常明显的词句解释过的，我看不出有什么可疑的地方。

在散步和思维之间，没有什么关系；因为散步除了行动本身之外，从来不指别的，而思维有时指行动，有时指功能，有时指寓于这

个功能之内的东西。

我并没有说理智和在理解的东西是一回事，也没有说在理解的东西和理智（如果把理智当作一种功能的话）是一回事，而仅仅是当理智被当作在理解的东西的时候，我才说它们是一回事。我坦率地承认，为了说明一个东西或一个实体，我要把凡是不属于它的东西都要从它身上剥掉起见，我尽可能使用了简单、抽象的词句；而相反，这位哲学家为了说明同一的实体，却使用了另外的一些非常具体、非常复杂的词句，比如主体、物质以及物体，以便尽可能地不让把思维和物体﹙或身体﹚分别开来。我并不害怕他使用的方法（即把几种东西连接在一起）比我所使用的方法（即用以尽可能地分辨每一个东西）更能有效地认识真理。但是不要再多说空话了，还是让我们看看问题的所在吧。

他说："一个在思维的东西可以是物体性的，可是他提出来的倒是与此相反的东西，而没有加以证明。"否。我没有提出相反的东西，我也绝对没有把它当作根据，我不过是完全未置可否，一直把它留到第六个沉思里才对它加以证明。

后来他说得很好："没有主体﹙体﹚，我们就不能领会其任何行为﹙用﹚，就像没有一个思维的东西，就不能领会思维一样，因为在思维的东西不是无。"不过他接着说："从这里似乎应该得出这样一个结论，即一个在思维的东西是某种物体性的东西"，这就毫无道理，不合逻辑，甚至跟通常说话的方式相反了。因为一切行为﹙用﹚的主体﹙体﹚当然是指实体说的（或者，如果你愿意的话，是指物质，即形而上的物质说的）；不过不能因此就说它们是物体。

相反，一切逻辑学家，以及差不多一切人通常都说，实体之中，有一些是精神性的，另一些是物体性的。我用蜡这个例子证明的不是别的东西，而是颜色、软硬、形状等等并不属于蜡的形式理由，也就是说，并不属于能够领会必然存在于蜡里边的全部东西，用不着因此

想到蜡，我在那个地方既没有说到精神的形式理由，也没有说到物体的形式理由。

像这位哲学家所做的那样，说一个思维不能是另一个思维的主体，这是毫无用处的。因为，除了他以外，还有谁这样装模作样过呢？不过，我在这里想要用很少的几句话解释一下问题之所在。

不错，思维不能没有一个在思维的东西，一般来说，任何一个偶性或一个行为都不能没有一个实体。行为是实体的行为。可是，既然我们不能直接认识实体本身，而只能由于它是某些行为﹙用﹚的主体﹙体﹚才认识它，那么非常合理的，而且习惯也这样要求的是，我们用不同的名称来把我们认识为完全不同的许多行为﹙用﹚或偶性的主体﹙体﹚叫做实体，然后我们再检查是否这些不同的名称意味着不同的东西，或者不过是同一的东西。

有一些行为﹙用﹚我们叫做物体性的，如大小、形状、运动以及凡是可以被领会为不占空间的其他东西，我们把它们寓于其中的实体称之为物体，而不能错误地以为形状的主体是一个主体，地位运动的主体是另外一个主体，等等。因为一切行为﹙用﹚在它们之以广延为前提这一点上都是彼此一致的。然后，有一些其他的行为﹙用﹚，我们称之为理智的，如理解、意愿、想象、感觉、等等，所有这些，在它们之不能不有思维或者知觉，或者领会和认识这一点都是共同的；它们寓于其中的实体，我们把它叫做在思维的东西，或者精神，或者随我们的便把它叫做什么吧，只要我们不把它跟物体性的实体弄混就行。因为理智性的行为﹙用﹚跟物体性的行为﹙用﹚没有任何关系；思维（它是各理智性行为彼此一致的共同理由）和广延（它是各物体性行为彼此一致的共同理由）全然不同。

可是在我们形成了这两种实体的清楚、分明的两个概念之后，再看第六个沉思里讲到的话，我们就很容易认识它们是一种东西或者两种不同的东西了。

第三个反驳

“有什么是有别于我的思维的？有什么是可以说同我自己分开的？”

有人也许将回答这个问题说：我是有别于我的思维的，我自己在思维；虽然思维实际上和我分不开，可是它却和我不同，就像散步（我前面说过）是有别于散步的人一样。假如笛卡尔先生指明理解的人和理智是一回事，我们就陷入经院哲学的说法里边去了：理智去理解，观看去看，意志去愿意；而且用恰当的类比来讲，散步[(5)]，或至少是散步的功能，去散步。所有这些事情都被弄得一塌糊涂了，这和笛卡尔先生平素的清楚明白性大不相称。

答　　辩

我并不反对在思维的我有别于我的思维，就好像一个东西有别于它的样态一样；可是我在那里讲：“有什么是有别于我的思维的？”这句话我是从几种思维方式上来讲的（这些思维方式都在那里讲明了），而不是讲我的实体。在那里我接着说：“有什么是可以同我自己分开的？”我不过是想说，在我心里的所有这些思维方式，在我以外不能存在。在这上面我既看不到有什么可以使人怀疑的地方，也看不到为什么在这个地方谴责说我弄得一塌糊涂了。

第四个反驳

“所以我必须承认我甚至连用想象都不能领会[(6)]这块蜡是什么，只有我的理智才能够领会[(6a)]它。”

在想象（也就是说有什么观念）和理智的领会（也就是说用推理来得出结论说有什么东西或什么东西存在）之间有很大的不同；可是

笛卡尔先生没有解释它们的不同在什么地方。古老的逍遥派[(7)]也相当清楚地教导说，实体不能用感官来知觉，而能用理性来推断[(8)]。

假如推理也许不过是用是这个字串连起来的一连串的名称的总和，那么我们将怎么说呢？由此，其结果就是，用理性，我们得不出任何有关事物的本性的东西，只能得出有关这些事物的称号，也就是说，用理论，我们只能看到，按照我们关于这些事物的意义任意做出来的约定是否把这些事物的名称连接对了或错了。如果是这样的话（很可能是这样），那么推理将取决于名称，名称将取决于想象，想象也许（我觉得）将取决于物体性器官的运动；因此精神无非是在有机物体的某些部分里的运动。

答　　辩

在第二个沉思里，在我用蜡的例子指出什么是我们在蜡里想象的东西，什么是我们单用理智领会的东西的时候，我解释了想象和理智或精神的纯粹概念之间的不同；可是我在别的地方也解释了我们理解一件事物怎么跟我们想象这件事物不同，举例来说，要想象一个五边形，就需要特别集中精力把这个形状（即它的五个边和五个边内所包含的空间）给我们弄得就好像是在面前一样；要去领会，我们就不使用这个方法。在推论里所做的总和并不是名称的总和，而是名称所意味着的事物的总和。我奇怪为什么有人能够想到相反的东西上了。

因为有谁怀疑一个法国人和一个德国人，尽管他们用完全不同的名称来领会，对于同样事物不能有同样的思维或推理呢？这位哲学家当他说到我们关于名称的意义所任意做的约定时，他不是谴责他自己吗？因为如果他承认什么东西是由言语来表达它的意义，那么为什么他不愿意承认我们的言词和推理是表现为意义的东西的言词和推理，而不单单是言语的言词和推理呢？当然，用同样的方式和同样正确的理由他得出结论说，精神是一种运动，他也可以得出结论说，地是天，或者他愿意说什么就说什么；因为世界上没有别的东西在其间有

像运动和精神之间的差别那样合适的了，它们是属于两种完全不同种类的东西的。

第五个反驳

关于第三个沉思论上帝

“它们之中”（即在各人的各种思维之中）“有些是事物的影像，只有这些影像才真正适合观念这一名称：比如我想起一个人，或者一个怪物，或者天，或者一个天使，或者上帝。”

当我思维到一个人时，我给我表象一个观念或者一个由颜色、形状组成的影像，对于这个观念或影像我可以怀疑它是否和一个人相称，或者是否不相称。当我思维天的时候也一样。当我思维一个怪物的时候我给我表象一个观念，或者一个影像，对于这个观念或影像我可以怀疑它是什么动物的肖像，这个动物并不存在，但是它可以存在，或者它以前存在过。

当有人思维一个天使的时候，在我心里出现的有时是一个火焰的影像，有时是一个带翅膀的小孩子的影像，我可以肯定地说，这个影像并不像一个天使，从而它并不是一个天使的观念；而是我们相信有一些看不见的、非物质性的造物，它们是上帝的大臣，我们就把天使这个名称给了我们相信或假设的一个东西，尽管我由之而想象一个天使的这个观念是由一些看得见的东西的观念组合成的。

上帝这个令人尊敬的名称也是这样。对于上帝我们没有任何影像或观念；这就是为什么不许我们用偶像来崇拜他的原故，因为恐怕我们好像是领会了不可领会的东西。

因此，我们心里好像根本没有上帝的观念；就跟天生的瞎子一样，他多次接近火，他感觉到了热，认识到这火是由于一种东西热起来的，听人说这就叫做火，就得出结论说有火，虽然他不认识火的形状和颜色，真正来说，他根本没有什么火的观念或影像表现在他心里。同样，当人看到他的一些影像或者一些观念必定有什么原因，而

这个原因之上必定还有别的原因，这样一直推到最后，或者推到什么永恒的原因，因为它并没开始存在过，在它之前就不能有原因，这就使他必然说有一个永恒的存在体存在，尽管他并没有他可以说是这个永恒存在体的观念，可是信仰或者他的理性说服他把这个原因称之为上帝。

现在既然笛卡尔先生从这个假设（即我们在我们心中有上帝的观念）做出了上帝（也就是说，一个全能、全智、宇宙的创造者、等等的存在体）存在这个定理[(9)]，那么他本来最好应该解释这个上帝观念，然后再从那上面不仅要推论出上帝的存在，而且要推论出世界的创造。

答　　辩

用观念这个名称，他只让人在这里指任意描画为物体性的物质东西的影像；这样一来，他就不难指出人们不能有任何真正的上帝观念，也不能有任何真正的天使观念。不过我经常提醒过，主要是就在这个地方我用观念这个名称指精神所直接领会的东西说的。因此，在我想要和我害怕时，由于我同时领会到我想要和我害怕，这种想要和这种害怕，我把它们放在观念之列里。我之所以使用这个名称，是因为哲学家已经一致接受了，为了让它意味着上帝的理智的领会形式，虽然我们在上帝那里认识不到任何物体性的幻想或想象，而且我不知道有什么更合适的。对于那些愿意领会我的话的意义的人，我想我把上帝的观念已经解释得够明白了；可是对于那些硬要把我的话做别的理解的人，我怎么解释也不够。最后，他谈到世界的创造，这是毫无道理的；因为在研究是否有一个为上帝创造的世界之前，我已经证明了上帝存在，而仅仅从上帝（也就是说，一个全能的存在体）存在这件事，就可以得出，如果有一个世界，那么这个世界必然是由他创造的这个结论来。

第六个反驳

“另外一些思维有另外的形式，比如我想要，我害怕，我肯定，我否定；我虽然把某些东西领会为我精神的行动的主体，但是我也用这个行动把某些东西加到我对于这个东西所具有的观念上；属于这一类思维的有些叫做意志或情感，另外一些叫做判断。”

在有人想要或害怕的时候，事实上他真有他害怕的东西的影像和他想要的行动的影像，不过他想要或害怕的是什么东西，比他的思维包含有更多的东西，在这里没有得到解释。虽然，真要把害怕说成是一种思维，那么我看不出害怕怎么能够不是人们所怕的东西的思维或观念。因为，当一只狮子对着我们来的时候，如果不是这只狮子的观念，以及这样的一种观念在心里产生的结果，由于这些结果，害怕的人就做出了我们称之为逃跑的这种动物性动作的话，那么这种怕还能是什么别的吗？可是逃跑的动作并不是思维；从而在怕里边仍然没有别的思维，只有类似人们所怕的那种东西的思维。至于想要，也是这样。

此外，肯定和否定没有言语和名称就不行；因此禽兽就不能肯定和否定，它们不能用思维来肯定或否定，从而也不能做任何判断。虽然如此，思维不仅人有，禽兽也有；因为在我们肯定一个人跑的时候，我们的思维是和一只狗看到它的主人跑的思维是一样的，因而，肯定和否定并不在单纯的思维上加上什么东西，除非是这种思维，即组成肯定的那些名称就是在做出肯定的人的心里的那种东西的那些名称；而这不过是用思维来理解东西的类似性，可是这种类似性是双重的。

答　　辩

事情本来是非常明显的：看见一只狮子同时害怕它，这跟仅仅看见它不是一回事；同样，看见一个人跑和确信看见他也不是一回事。

我看不出在这里有什么需要去回答或者去解释的。

第七个反驳

“我只剩下去检查一下我是用什么方法取得了这个观念的。因为我不是通过感官把它接受过来的，而且它也不是[(10)]像可感知的东西的观念那样，在可感知的东西提供或者似乎提供给我的感觉的外部器官的时候，不管我希望不希望而硬提供给我。它也不是纯粹由我的精神产生出来或者虚构出来的；因为我没有能力在上面加减任何东西。因此没有别的话说，只能说它跟我自己的观念一样，是从我被创造那时起与我俱生的。”

如果没有上帝的观念（证明不出来有上帝的观念），既然好像没有这种观念，那么这种研究全部都是无用的。此外，我自己的观念是我（如果看一看身体）主要从观看得来的；如果说到灵魂，那么我们对它一点观念也没有，可是理性让我们说人的肉体里包含有某种东西，它给人的肉体以动物性的运动，肉体用这种运动感觉和动作；虽然如此，并没有观念，而我们把它叫做灵魂。

答　　辩

如果有一个上帝的观念（显然是有上帝的观念的），那么所有这个反驳就都不成立了；其次，说没有灵魂的观念，它是由理性领会出来的，这就如同说，没有随意描画出来灵魂的影像，而却有我迄今称之为观念那种概念一样。

第八个反驳

“太阳的另外一个观念是从天文学的道理里，也就是说，从天然存在于我心里的某些概念里得出来的。”

大概他同时只能有一个太阳的观念，这个太阳或者是他由眼睛看见的，或者是他由推理领会到它比眼睛看见的要大很多倍；因为后一种并不是太阳的观念，而是我们推理的结论，这个结论告诉我们，如果我们从很近的地方看太阳，太阳的观念就大了许多倍。不错，在不同的时间就可以有不同的几个太阳的观念，比如我们用肉眼看它和用望远镜看它就不一样，不过天文学的道理并不能使太阳的观念更大或更小，这些道理只告诉我们太阳的可感知的观念是骗人的。

答　　辩

我再一次回答：这里所说的并不是太阳的观念；虽然如此，他所描写的正是我称之为观念的东西。既然这位哲学家不愿意同意我对这几个词所下的定义，那么我反驳也毫无意义。

第九个反驳

“因为，的确，给我表象实体的那些观念，无疑比仅仅给我表象样式或偶性的那些观念更多一点什么东西，并且本身有（姑且这样说）更多的客观实在性；再说，我由之而领会到一个至高无上的、永恒的、无限的、全知的、全能的、他自己以外的一切事物的普遍创造者的上帝的那个观念，无疑在他本身里比给我表象有限的实体的那些观念要有更多的客观实在性。”

在这以前我已经好几次指出过我们既没有什么上帝的观念，也没有灵魂的观念，现在我再加上，我们也没有实体的观念；因为我虽然承认作为一种能够接受不同的偶性并且随着偶性的变化而变化的实体是由推理而被发觉和证明出来的，可是它不能被领会，或者我们对它没有任何观念。如果真是这样，怎么能说给我们表象实体的那些观念比给我们表象偶性的那些观念有更多的客观实在性呢？此外，笛卡尔先生要重新考虑一下[(11)]有更多的实在性这句话。实在性能有更多和

(12) 更少吗？或者，如果他认为一个东西比另外一个东西更是东西，那么请他考虑一下，怎么可能用在做证明所要求的、他在谈到别的东西时所多次用过的全部清楚分明性来解释(13) 呢？

答　　辩

我多次说过，我称之为观念的东西就是理性让我们认识的东西，和我们所领会的其他一切东西一样，不管我们用什么方式来领会这些东西。我已经充分解释了实在性有多有少，就是说，实体是某种比样态更多的东西；如果有实在的特性或者不完全的实体，那么它们也是比样态多可是比完全的实体少的东西；最后，如果有无限的、不依存于别的东西的实体，那么这个实体比有限的、依存于别的东西的实体有更多的东西(14) 或者更多的实在性，也就是说，分享了更多的存在或更多的东西(15)。这本来就非常明显，用不着做更多的解释。

第十个反驳

“因而只剩下上帝的观念了，在这个观念里边，必须考虑一下是否有什么东西是能够从我自己来的。用上帝这个名称，我是指这样的一个实体说的，这个实体是无限的、不依存于别的东西的、至上明智的、全能的，以及无论是我自己还是世界（如果有什么世界的话）上的一切东西都是由这个实体创造的(16)。所有这些东西都是这样的(17)，即我越是想它们，就越觉得它们是不能从我自己来的。因此，必须从上面所说的一切中，必然得出上帝存在(18) 这一结论。”

考虑一下上帝的属性以便我们从那里找到上帝的观念，看一看在这个观念里是否有什么东西能够是从我们自己来的，我发现（如果我没有弄错的话）我们用上帝这个名称所领会的东西既不是从我们来的，也不是必然从外部的东西来的。因为，用上帝这个名称，我是指一个实体说的，也就是说，我是指上帝存在，不是由什么观念，而是

由于推论。无限，也就是说，我既不能领会也不能想象它的止境或它的非常远的[(19)]部分，也不能想象早已过去的部分，从而无限这个名称并不给我们提供上帝的无限性的观念，它只提供我自己的止境和界限。不依存于别的东西，也就是说，我不能领会上帝可能是由什么原因产生的，因此我似乎是，除了我对我自己的观念的记忆以外，我没有别的观念同不依存于别的东西这个名称相适应，而我自己的观念在不同的时间都有其开始，因而这些观念都是依存于别的东西的。

因此，说上帝是不依存于别的东西，这除了说明上帝是属于我不知道其来源的那些东西以外，不说明别的。说上帝是无限的也是这样，这和我们说地是属于我们所不能领会其界限的那些东西一样。这样，上帝的全部观念都被否定掉了；因为，既没有终止、又没有来源的这种观念是什么？

“至上明智的”。我请问笛卡尔先生用什么观念领会上帝的明智？

“全能的”。我也请问，他观看未来的（也就是说不存在的）东西的能力，是用什么观念去理解的？

当然，对我来说，我对能力是用过去的事物的影像或记忆来理解[(20)]的，是这样推论出来的：他过去这样做了，所以他过去能够这样做；因此，只要他将来存在，他将来也能这样做，也就是说，他有这样做的能力。不过所有这些东西都是能够从外部的东西来的观念。

“世界上一切东西的创造者”。我用我看到过的东西的办法，比如我看见过一个刚生下的人，他从几乎看不见那么小长到现在这么大，就可以做成一种创造的影像；我认为对于创造这个名称，没有人有别的观念。不过，用我们能够想象出来的创造的世界，这并不足以证明创造[(21)]。

因此，虽然指出了一个无限的、不依存于别的东西的、全能的、等等的存在体存在，但并不说明一个创造者存在，除非是有人认为这样推论是十分正确的，即从什么东西存在，我们相信这个东西创造了其他一切东西，因此世界从前是由他创造的。

此外，他[22]说上帝的观念和我们的灵魂的观念是从我们心里产生的，并且居住在我们心里。我倒要知道，那些睡得很深、什么梦也没做的人，他们的灵魂思维了没有。如果他们的灵魂一点也没思维，那么他们的灵魂就什么观念也没有；从而没有什么观念是从我们心里产生并且居住在我们心里的，因为从我们心里产生并且居住在我们心里的东西在我们的思维里永远是当前的。

答　　辩

我们归之于上帝的东西里边没有一个是能够作为一个样板的原因来自外部世界的；因为在上帝里边没有什么跟外部的东西相似，也就是说，跟物体性东西相似。可是显然，凡是我们领会为在上帝里边跟外部东西不相似的东西，都不能通过外部的东西的媒介，而只能通过这种差别性的原因（也就是说上帝）的媒介来到我们的思维之中。

现在我请问这位哲学家是怎么从外部的东西得出上帝的理智的；因为，对我来说，我用下面的办法很容易解释我所具有的观念是什么：用观念这一词，我是指某种知觉的全部形式[23]说的；因为，有谁能领会什么东西而不知觉这个东西，因而缺少理智的这种形式或这种观念？理智的这种形式或这种观念延伸到无限，就做成了上帝的理智的观念。上帝的一些属性就是这样[24]。

不过，既然我使用了我们心中的上帝的观念来证明上帝的存在，并且在这个观念中包含着一个如此广大无垠的能力以致我们领会到，如果上帝以外别的东西不是由上帝创造的，如果真有上帝存在的话，他就会反对那些东西存在，那么显然从它们的存在性被证明出来了这件事也就证明出来全世界，也就是说，上帝以外凡是存在着的东西，都是由他创造的。

最后，当我说，某种观念是与我们俱生的，或者说它是天然地印在我们灵魂里的，我并不是指它永远出现在我们的思维里，因为，如

果是那样的话，就没有任何观念；我指的仅仅是在我们自己心里有生产这种观念的功能。

第十一个反驳

“我用来证明上帝存在的论据，它的全部效果就在于我看到：上帝，也就是我心里有其观念的上帝，如果他真不存在，我的本性就不可能是这个样子，也就是说，我不可能在我心里有上帝的观念。”

那么，既然我们心里有上帝的观念是一件没有得到证明的事，并且基督教强迫我们相信上帝是不可领会的，也就是说，按照我的看法，人们不能有上帝的观念，因此上帝的存在并没有得到证明，更不要说创造了。

答　　辩

说上帝是不可领会的，这是指一个全部地、完满地理解上帝的领会说的。再说，对于我们心里[(25)]怎么有上帝的观念，我已经解释过多少遍了，如果我再重复一遍，读者们就要厌烦了。

第十二个反驳

关于第四个沉思论真理和错误

“这样一来，我认识到，错误，就其作为错误而言，并不取决于上帝的什么实在的东西，而仅仅是一种缺陷，从而对于犯错误来说，我不需要有上帝专门为这个目的而给了我的什么能力[(26)]。

无知当然仅仅是一种缺陷，不需要什么正面的功能去无知；可是，至于错误，事情就不这么明显。因为好像是，石头以及其他一切无生物之所以不犯错误，就是因为它们没有推理和想象的功能，从而可以得出结论说，要犯错误，就需要给予凡是犯错误的人一种理智，

或者至少是一种想象（这两种功能都是正面的），不过只给予犯错误的人自己。”

此外，笛卡尔先生又说：“我发现我的错误是由两个原因造成的，即由于我心里的认识功能和选择功能或我的自由意志。”这似乎是[(27)]同以前说过的东西有矛盾。在这方面也必须注意，自由意志的自由是假定的，并没有得到证明，虽然这种假定是跟加尔文派[(28)]的意见相反的。

答　　辩

虽然说需要有推理（或者不如说判断，或者肯定或否定[(29)]）的功能才能犯错误，不过，既然犯错误是个缺点，那么不能因此就说这个缺点是实在的，这和盲目不能叫做实在的东西一样，石头虽然不能看，也不能因此就说石头是盲目的。我在所有这些反驳里感到奇怪的是我还没有遇到我认为是从原则中正确推论出来的任何结论。

关于自由，我除了我们在我们心中每天感觉到的东西之外，没有做任何假定，而由于自然的光明，这是人所共知的；而且我不能理解他在这里为什么说这和我以前所说的话有矛盾。

可是，也许有些人，当他们考虑到上帝预先注定时，他们不能理解我们的自由怎么能存在下去并且能和上帝的预先注定配合一致；虽然如此，没有一个人在看看他自己以后，不感觉到并且体验到意志和自由不过是一回事，虽然不如说，在自愿的东西和自由的东西之间并没有不同。而且去检查加尔文派的意见是什么，这也不是地方。

第十三个反驳

“举例来说，过去这几天我检查了是否有什么东西在世界上存在[(30)]，并且注意到仅仅由于我检查了这一问题，因而显然我自己是存在的，于是我就不得不做这样的判断，即我领会得如此清楚的一件事

是真的，不是由于什么外部的原因强迫我这样做，而仅仅是因为在我的理智里边有一个巨大的清楚性，随之而来的就是在我的意志里边有一个强烈的倾向性，这样一来，我越是觉得不那么无所限，我就越是自由地相信”。

在理智里边有一个巨大的清楚性这种说法很不明确，从而把它拿到一个论据里是不适当的。没有任何怀疑的人自以为他有这样的清楚性，而且他的意志比知识丰富的人有同样多的倾向性来肯定他没有任何怀疑的东西。因此这种清楚性就是有人有某种见解并顽强地为之辩护的原因，可是他不能使他有把握地认识到这种见解是对的。

此外，不仅知道一个事情是对的，而且还要相信它，或者承认它，这并不取决于意志；因为用正确的论据给我们证明的事情或当作可信的事情给我讲述的，不管我愿意也好，不愿意也好，我们都不能不相信。不错，肯定或否定，支持或拒绝一些命题，这是意志的行为；可是不能因此就说同意和内心承认取决于意志。

因此，“构成错误的形式的这种缺陷就在于不正确地使用我们的自由”这个结论还没有得到充分的证明。

答　　辩

问题不在于把一个巨大的清楚性拿到论据里来是否正确，只要能够用它把我们的思维解释清楚就行，而且事实就是这样。因为没有人不知道理智里有一种清楚性是指一种认识的清楚性或明了性，这种清楚性或明了性是人人都认为有的，可是也许并不是人人所能有的；但这并不妨碍它和顽固的见解没有很大的不同。这种顽固的见解是由于没有显明的知觉而形成的。

当他在这里说，不管我们愿意也好，不愿意也好，我们对于我们清清楚楚领会的东西加以信任时，这就跟我们说不管我们愿意也好，不愿意也好，我们都愿意和希望要好东西，只要这些好东西是我们清

清楚楚领会的，没有什么两样，因为，不管我们不愿意也好，这种说法在这里说不通，因为对同一的东西又愿意又不愿意，这是矛盾的。

第十四个反驳

关于第五个沉思论物体性东西的本质

“举例来说，当我想到一个三角形时，即使在我的思维以外也许世界上根本没有什么地方存在这样的一个形状，也许从来没有过，可是毕竟这个形状的某一种确定的性质或形式或本质是有的，是不变的、永恒的，不是我凭空捏造的，也决不取决于我的精神，就像我们能够从推证出这个三角的各种特性这件事所表现的那样”。

如果世界上根本没有什么地方存在这样一个形状，我不能明白怎么会有这个形状的性质；因为，什么地方都没有的东西，就决不存在，因而既没有存在性，也没有性质。我们心中所领会的三角形的观念来自我们所看见过的，或者根据我们所看见过的东西制造出来的另一个三角形；可是，我们一旦把我们用以思维三角形的观念所由来的那个东西称之为三角形之后，即使这个东西消灭了，三角形这个名称仍然继续存在。同样道理，如果我们一旦用思维领会了一个三角形的各角之和等于两个直角，并且给三角形起了另一个名称，即它是一个有三个角、三角之和等于两个直角的东西，当世界上没有任何三角形时，也不妨碍这个名称继续存在下去。这样一来，三角形是一个有三个角、三角之和等于两个直角的东西这个命题将是永恒的；可是三角形的性质并不因此而是永恒的，因为万一一切三角形都消灭了，它也就不存在了。

同样道理，人是动物这个命题之所以将永恒地是真的，就在于永恒的[(31)]名称；可是，假定人种消灭了，人的性质也就没有了。

由上所述，显然，本质既然不同于存在，那么它不过是用动词是结合起来的一堆名词；因而没有存在性的本质是由人的精神幻想出来的。就如同，在精神里的人的影像是属于人的，同样，本质是属于存

在的；或者说，苏格拉底是人这个命题是属于苏格拉底是或存在这个命题的，同样，苏格拉底的本领是属于这个同一的苏格拉底的存在的。而苏格拉底是人这个命题，当苏格拉底不存在了，它就只不过意味着一堆名词，而是或存在这个词本身有着用两个名称指出来的一个东西的统一体的影像。

答　　辩

本质和存在之间的分别是大家都认识的；这里不是说一个永恒的真理概念或观念，而是说的永恒的名称。关于永恒的名称，前面已经充分地驳斥和否定过了。

第十五个反驳

关于第六个沉思论物质性东西的存在

“因为，既然上帝没有给我任何功能来认识事情是这样的”（即上帝由他自己或者通过比物体更高贵的什么造物的媒介把物体的观念送给我），“而是相反，他给了我一个巨大的倾向性使我相信它们是物体性的东西送给我的，或者是来自物体性的东西的，那么如果事实上他的观念不是来自或产生于[(32)]物体性的东西，而是来自或产生于别的原因，我就看不出怎么能辩解它不是一个骗局；因此，必须承认有物体的东西存在。”

大家一致认为医师为了病人本身的健康而骗病人和父亲为了孩子本身的好处而骗孩子，都没有罪过；欺骗的坏处不在于假话，而在于骗人的人的恶意。因此，笛卡尔先生要注意上帝决不能骗我们这个命题普遍地来说是不是真的；如果普遍地来说它不是真的，那么因此有物体性的东西存在这个结论就不对。

答　　辩

为了证明这个结论是对的，用不着说我们决不能受骗（因为，相反，我坦率地承认我们经常受骗）；不过，我们看不出来我们的错误表示在上帝里边有欺骗的意志；欺骗的意志不能存在于上帝里边。在这里又可以看出结论还是从原理中正确推出来的。

第十六个反驳[33]

“因为我现在认识到这一个和那一个之间”（即醒与梦之间）“有一种非常大[34]的区别，这个区别在于我们的记忆决不能像它习惯于把我们醒着时所遇到的那些事情连接起来那样，把我们的各种梦互相连接起来，把它们同我们生活的连续性连结起来。”

我请问：一个人，当他梦见他怀疑他是不是在做梦时，不能梦见他的梦同一长串过去的事物的观念连接起来，这是不是真的。如果他能，那么对于属于那个睡觉的人的过去生活的一些行动的事情就能够当作是真的，和他醒来时一样。再说，正像他自己所说的那样，因为科学的全部可靠性和全部真实性仅仅取决于对真实的上帝的认识，要不就是，一个无神论者不能认识到他之所以是醒着是由于他过去生活的记忆[35]，要不就是，一个人用不着认识真实的上帝，就能知道他是醒着。

答　　辩

睡着和做梦的人不能把他的梦完满地、真实地同过去的事物的观念连结起来，尽管他梦想把它们连结起来。因为，谁能否认睡着的人不能弄错？可是以后，当他醒来时，他就很容易认识他的错误。

一个无神论者不能认识到他之所以是醒着是由于他过去生活的记忆[36]，可是，如果他不知道他是上帝创造的，上帝不能是骗子，那么他就不能知道这个标记足够使他确信他没有弄错。

(1) 第一版、第二版："第三组反驳作者：著名的英国哲学家霍布斯。著者的答辩"。

(2) 第二版："从而我们醒着时所感觉到的那些影像或者那些幻影不多不少和我们醒着时所知觉的一样。"

(3) "现在"，法文第二版缺。

(4) "谁"，法文第二版："什么"。

(5) 法文第二版在"散步"之前有："人们可以说"。

(6) (6a) 法文版第二版是"理解"。

(7) 即亚里士多德学派。

(8) 法文第二版："领会"。

(9) 法文第二版："命题"。

(10) 法文第二版："不是通常"。

(11) 法文第二版："此外，笛卡尔先生好像没有考虑到。"

(12) "和"，法文第二版是"或"。

(13) "解释"，法文第二版是："使心里更明白并且解释。"

(14) "有更多的东西"，法文第二版是："是更多的存在。"

(15) "也就是说，分享了更多的存在或东西"，法文第二版缺。

(16) 法文第二版："以及不但我自己，甚至其他一切东西（如果存在有其他一切东西的话）都是由这个实体创造的"。

(17) "所有这些东西都是这样的"，法文第二版："所有这些东西认真说来，都是这样的。"

(18) "必然得出上帝存在"，法文第二版是："得出上帝必然存在。"

(19) 法文第二版："或它的最末部分"。

(20) "理解"，法文第二版是"领会"。

(21) "创造"，法文第二版是："世界的创造"。

(22) "他"，法文第二版是："笛卡尔先生"。

(23) "某种知觉的全部形式"，法文第二版："全部知觉的形式"。

(24) 法文第二版："我关于这种完满性说的话，对于其他一切完满性也应该适用"。

(25) "心里"，法文第二版缺。

(26) "能力"法文第二版是"功能"。

(27) "这似乎是"，法文第二版："我觉得"。

(28) "加尔文派"即基督教新教，俗称耶稣教。

(29) 法文第二版："或者最好说是判断，也就是说肯定和否定。"
(30) 法文第二版："真地存在"。
(31) "永恒的"，法文第二版缺。
(32) 法文第二版："来自别处或……送给我的"。
(33) 法文第一版是"最后一个反驳"。
(34) "非常大"，法文第二版是"非常显著"。
(35) 法文第二版："过去生活的行动的记忆"。
(36) 法文第二版："过去生活的行动的记忆。"

第四组反驳

神学博士阿尔诺[(1)]先生作

阿尔诺先生致麦尔赛纳神父的信

尊敬的神父：

承你好意把笛卡尔先生的《沉思集》转交给我让我阅读，我十分感激。不过由于你知道它的价值，所以你就索取了很高的代价，因为如果我不首先答应向你奉告我阅读后的感想，你就不肯允许我享有一读这本杰作的快乐。假如不是见识一下这样好东西的这种欲望是这样强烈，对于这个条件我是不接受的，我是由于这种可赞扬的好奇心所驱使，才落得如此天地；假使我认为有可能很容易得到你的宽免，我宁可要求免除这个条件，就像从前古罗马执政官对那些在逼供之下答应的事予以宽免一样。

因为，你要我干什么？我关于著者的判断吗？决不是；你很久以前就知道我对他本人的评价多么高，对他的智慧和他的学识是多么敬佩。对于现在使我脱不开身的事务你也不是不知道；假如你对我的评价高过我所应得的程度，这也不等于说我对我的浅薄的才能没有一点认识。虽然如此，你交给我去检查的东西要求一种非常高的能力和很多的宁静与闲暇，以便精神一旦摆脱了世俗事务，所思维的只是它自己；你自己可以判断这是没有一个非常深刻的沉思和一个非常大的精神集中就做不了的事情。虽然如此，既然你要我这样做，我就只好遵命了。但是有一个条件，即你将做我的保证人，并且我的一切错误都将由你来承担。可是，虽然哲学可以自夸独自生产了这个著作，不

过，由于我们的著者，在这一点上非常谦虚，自己来到神学法庭上，我将在这里扮演两个角色：在第一角色里，我以哲学家的身份出现，我将提出两个主要问题，这两个问题我断定是从事这一职业的人们能够提出的问题，即关于人类精神本性问题和上帝的存在性问题；在这以后，我穿上神学家的衣服，我将提出一个神学家能够在本著作中所遇到的问题。

关于人类精神本性

我在这里遇到的值得指出的第一件事，是看看笛卡尔先生作为他的全部哲学的基础和第一原则而建立的东西就是在他以前圣奥古斯丁作为他的哲学的基础和支柱而建立的东西。圣奥古斯丁无论在神学上或是在人类哲学上都是一个有伟大的智慧和超人的学识的人。因为，在《自由意志》一书第二卷第三章里阿里皮乌斯和艾沃迪乌斯辩论想要证明有一个上帝时说道：首先，为了从最明显的事情上开始，我问你，你是否存在？或者你是否也许害怕在回答我的问题上弄错？无论如何，如果你不存在，你决不会弄错。我们的著者的话也和上面的话差不多：可是有一个我不知道是什么的非常强大的、非常狡猾的骗子，他总是用尽一切伎俩骗我，因此，如果他骗我，那么毫无疑问我是存在的。让我们接下去以便不致离开我们的主题，让我们看一看从这个原则中怎么可以得出我们的精神是和肉体有区别的、分得开的。

我可以怀疑我是否有一个肉体，甚至我可以怀疑世界上是否有物体；不过在我怀疑或者我思维的时候无论如何我不能怀疑我存在。

所以这个在怀疑、在思维的我，我不是一个物体；否则，在怀疑物体的同时，我也就怀疑了我自己。

甚至尽管我坚决主张世界上就没有任何物体，可是这个真理却永远存在，即我是个什么东西，因而我不是一个物体。

这当然很微妙；不过有人也会说（甚至我们的著者也反对），从我怀疑或甚至否认有任何物体这件事，得不出没有任何物体这个结论

来。

可是，他说，能不能也是这样：由于我不认识而假定不存在的那些东西，同我所认识的我，并没有什么不同？我一点也不知道。关于这一点，我不去讨论，我只能给我认识的那些东西下判断：我认识了我存在，而现在我追问认识了我存在的这个我，究竟是什么。可是，非常肯定的是，关于我自己的这个概念和认识，严格来说并不取决于我还不知道其存在的那些东西。

不过，由于他在他的《谈方法》一书中第34页[(2)]提出的论据，既然他自己承认，事情达到这样的地步，即他从他的精神里排除一切物体性的东西[(3)]，不是按照事物的真实情况，而仅仅是按照他的思路和他的推理的次序，这样，他的意思是除了他是一个在思维着的东西以外他不认识其他任何东西是属于他的本质的。显然，通过这个答辩[(4)]，争论依然停留在原来的地步，从而他答应给我们解决的问题依然完全没有解决，即除了他是一个在思维的东西以外，从他不认识其他任何东西是属于他的本质的这一点，怎么就得出也没有其他任何东西属于他的本质。我的才能是多么粗俗，我在第二个沉思里从头到尾也没有发现答案；不过按照我的推测，证明是在第六个沉思里，因为他认为这个证明取决于对上帝的清楚、分明的认识，这种认识在第二个沉思里还没有取得。下面就是他如何证明和解决这个难题。

他说，由于，我知道凡是我清楚、分明地领会的东西，都能就像我领会的那样由上帝产生，所以只要我能够清楚、明白地领会一个东西而不牵涉到一个别的东西，就足以确定一个东西是和那一个东西有分别的或不相同，因为他们可以被分开，至少上帝的全能可以把它们分开；至于是什么力量把它们分开，使它们被断定为不相同的东西的，这倒没有关系。所以，由于一方面我对我自己有一个清楚、分明的观念，即我只是一个在思维的东西而没有广延，而另一方面，我对于肉体有一个明白的观念，即它是一个有广延的东西而不能思维，所以肯定的是：这个我，也就是说我的灵魂，即我之所以为我的那个东

西，是完全、真正跟我的肉体有分别的，灵魂可以没有肉体而存在，所以，即使肉体不存在，灵魂也不失其为灵魂[(5)]。

在这里必须停一下，因为我认为困难之所在就在于这很少的几句话里。

首先，为了使这个论据的大前提是真的，不应该理解为一切种类的认识，也不应该理解为一切清楚、分明的认识，而仅仅应该理解为完整的认识（也就是说，它包含着对事物的一切可以被认识的东西）。因为笛卡尔先生自己在他的对第一组反驳的答辩中承认，不需要一个实在的分别，只需要一个形式的分别就够了，以便用一种精神的抽象作用来使一个东西得以被清楚地、跟另外一个东西分开地领会，而这种精神的抽象作用只能对东西部分地领会，而且领会得不完满，就在那个地方他接着说：

可是，在我仅仅想到物体是一个有广延的、有形状的、可动的等等的东西时，我完整地领会什么是物体，（也就是说，我把物体本身领会为一个完整的东西）尽管我否认在物体里属于精神的本性的一切东西。另一方面，我把精神领会为一个完整的东西，它怀疑，它理解，它想要，等等，尽管我不同意在它里边有任何包含在物体的观念里的东西。因此，在物体与精神之间有一个实在的区别。

不过，如果有人怀疑这个小前提，认为当你把你自己（也就是说，你的精神）领会为一个在思维着的东西而没有广延，同样，你把你自己（也就是说你的肉体）领会为一个有广延的东西而不能思维，这时你对你自己的观念不是完整的，而仅仅是不完满的。必须看一看在你以前说过的话里怎么证明的；因为我并不认为这是一件非常明白以致应该当作一个无法证明的原则而不需要证明的事情。

至于他的第一部分，即在你仅仅想到物体是一个有广延，有形状，可动的，等等的东西时，你完整地领会什么是物体，尽管你否认它有属于精神的本性的一切东西，这倒没有什么关系；因为谁要是主张我们的精神是物体性的，他就不因此而认为物体是精神，那样一

来，物体之与精神的关系就像属之与种的关系了。但是“属”可以不脱离“种”而被理解，虽然人们从“属”上否认凡是专门属于“种”的东西；逻辑上的定理：种虽然被否认了，属并没有被否认；或者，在属在的地方，种并不一定在，就是从这里来的；这样，我可以领会形状，用不着领会单独属于圆的任何一个特点。因此还要证明精神可以完满地被理解，用不着肉体。

但是，为了证明这个命题，我好像在整个著作中除了我在开始时所说的论据外，没有找到更合适的论据，即我可以否认世界上有任何物体，任何有广延的东西；但是在我否认或者我思维的时候，我就确认我存在：因此我是一个在思维着东西而不是一个物体，物体并不属于我对我自己所具有的认识。

不过我看出从这里只能得出我可以不用对物体的认识而取得对我自己的认识这一结论；可是要说这个认识是完整的，从而我可以确认当我从我的本质排除物体时我并没有弄错，这对我来说还不是完全明显的。举例来说：

假定有人知道半圆上的圆周角是直角的，从而用这个角和圆的直径做成的三角形是直角三角形，可是他怀疑并且还不确实知道，甚至由于被什么诡辩所骗过，他否认由直角三角形的斜边做成的正方形等于由两条直角边做成的两个正方形之和，按照笛卡尔先生的意见，他好像应该坚持他的错误见解。因为他会说，我清楚、分明地领会这个三角形是直角三角形，但是我怀疑由它的斜边做成的正方形等于由它的两条直角边做成的两个正方形之和：因此，由直角三角形的斜边做成的正方形等于由两个直角边做成的两个正方形之和是不属于这个三角的本质的。

以后，虽然我否认由它的斜边做成正方形等于由两个直角边做成的两个正方形之和，不过我确实知道它是直角的，而且这个三角形的一个角是直角这件事在我的心中一直是清清楚楚的，就是上帝自己都不能使它不是直角三角形。

从而，我所怀疑的，我甚至可以否认的，一直存在于我心中的这个观念并不属于它的本质。

此外，由于我知道凡是我清楚、分明地领会的东西，都能像我领会的那样由上帝产生，所以只要我能够清楚、分明地领会一个东西而用不着一个别的东西，就足以确定这一个东西和那一个东西有分别，因为上帝可以把它们分开。可是我清楚、分明地领会这个三角形是直角三角形，用不着我知道由它的斜边做成的正方形等于由它的两直角边做成的两个正方形之和；因此，有可能是由三角形的斜边做成的正方形不等于由它的两直角边做成的两个正方形之和，至少是上帝可以使它这样。

我看不出在这里能够回答什么，除非是这个回答的人不是清楚、分明地领会直角三角形的性质。可是我怎么知道我认识我的精神的性质比他认识这个三角形的性质认识得更好呢？因为，他之确知半圆的圆周三角形有一个直角（这是直角三角形的概念），和我之确知我思维所以我存在是同样的。

所以，跟那个认为这个三角形的斜边上做成的正方形等于两直角边上做成的两个正方形之和并不是这个三角形（他所清楚、分明认识的直角三角形）的本质这件事上弄错的人完全一样，也许我不是也在我认为除了我是一个在思维着的东西以外，没有什么别的东西是属于我的本性（我清楚、分明地知道我是一个在思维着的东西）这件事上弄错，因为也许我是一个有广延的东西这件事也是属于我的本质的吧？

有人会说，当我从我思维得出我存在这一结论时，如果我从这一点上做成我自己的观念仅仅给我的精神表现为一个在思维着的东西，这当然并不奇怪，因为这个观念就是单独从我的思维中引发出来的。因此，我看不出从这个观念里可以引发任何论据来证明除了在这个观念里包含的东西以外就没有什么别的东西属于我的本质了。

在上面这一点上，人们可以接着说，所提出的论据似乎证明得太多了，它把我们带到柏拉图学派的人的意见上来了（这种意见是我们的著者所反对的），即任何物体性的东西都不属于我们的本质。因此人仅仅是一个精神；肉体只是装载精神的车辆。所以他们把人定义为一个使用肉体的精神。

如果你回答说肉体并不是绝对地从我的本质排除出去而仅仅是在就我是一个在思维着东西而言的时候它才能被排除出去，那么人们可以担心有人会怀疑到，也许我对我自己的概念或观念，就我是一个在思维着的东西而言，并不是什么被完整地、完满地领会了的完整的存在体的观念或概念，而不过是一个被领会得不完满并且是带有某种精神抽象和思想的限制的存在体的观念或概念。

因而就像几何学家们把线领会为没有宽的长，把面领会为没有高的长和宽，尽管没有没有宽的长，也没有没有高的宽，同样也许有人会怀疑凡是在思维的东西是否也不是没有广延的，而是，除了和其他有广延的东西有共同性的那些特性，比如可动、可以具有形状、等等而外，它还有这种特殊的思维能力和功能；由此，这个东西可以由一种精神的抽象用这个单一的能力而被领会为一个在思维的东西，虽然事实上肉体的特点和性质对于凡是有思维功能的东西都合适，这和大小可以被领会为单独具有长一样，虽然事实上没有大小不是具有长、宽、高的。

困难增加了。这就是，这种思维的能力似乎是和肉体器官接合在一起的，因为在小孩子那里它很微弱，而在疯子那里它就完全消失了；这就是那些不信教的和屠杀灵魂的人所主要反对我们的原故。

以上就是我关于精神和肉体的实在分别要说的话。不过，既然笛卡尔先生从事于论证灵魂不死，人们可以有理由问是否由这个分别可以明显地得出这个结论。因为，按照普通的哲学的原则是得不出这个结论的；因为这些原则一般都说动物的灵魂跟它们的肉体有分别，虽然如此，它们的灵魂跟它们的肉体一起死亡。

我把我的文章一直写到这里，我的打算是指出，按照我们的著者的原则（这些原则我想我是从他的哲学思维方式中采取的），从精神与肉体的实在分别怎么很容易结论出精神不死，这时有人交到我的手中一个同一著者作的六个沉思的提要，这个提要除了给他的整个著作带来巨大光明之外，还包含着在这个问题上我为了解决它而思考的同样一些理由。

关于动物的灵魂，他在别的一些地方已经讲得很清楚，他的意见是动物没有灵魂，它只有一个以某种方式配备的、以许多不同的器官组成的肉体，这些器官是这样安排的，即我们在这些器官上所看到的一切活动都能够是在肉体中、并且由肉体做成的。

可是，怕的是，这个意见如果没有一些非常有力的理由来支持和证明，它就不能在人们的心中得到信任。因为这首先似乎是，如果没有任何灵魂的主宰，比如在一只羊的眼里反映出一只狼的身体的光如此地鼓动着它的小小的视神经网，以致由于这个活动，一直达到大脑，动物的精神以这种方式被扩展到它的神经，这种方式足以使这只小羊逃跑，这首先似乎是不可相信的。

我在这里只加上一句话：我非常赞成笛卡尔先生关于想象和思维[(6)]或智慧之间的区别所说的话；而我们由于理性所领会的东西是比肉体感官使我们知觉到的东西要可靠得多，这也是我一向的见解。因为很久以前我在圣奥古斯丁的《论灵魂的量》这本书的第十五章里就知道，有些人相信我们用精神看到的东西不如我们用肉体的眼睛看到的东西那么可靠，用精神看到的东西总是被黏液给弄模糊了，必须抛弃这些人的见解。圣奥古斯丁在他的《独白》（Soliloques）一书的第一卷第四章中说，他在几何学方面体验了不只一次：感官就像船一样。

他说：因为，对于建立和证明几个几何学命题，在我任着我的感官把我带到我打算要去地方的时候，在我刚一离开感官，用我的思维去复习它们似乎告诉我的一切东西以后，我觉得精神就好像人们在长时期航海之后把脚步刚刚落到地上那样地不稳。因此我认为能够与其

只用感官的媒介来理解几何学（虽然似乎它们对于初学几何学的人帮助不小），倒不如能够找到在陆地上行船的技术为好。

关　于　上　帝

我们的著者为了证明上帝的存在提出的第一条理由（这个理由他在第三个沉思里给以证明），包含两个部分：第一部分是：上帝存在，因为他的观念在我心里；第二个部分是：有着这样的一个观念的我，我只能来自上帝。

关于第一部分，只有一件事是我不能同意的，这就是，笛卡尔先生在指出错误真正说来只在于判断之后，他却在不多远以后说，有一些观念，这些观念能够认真说来不是在形式上，而是在质料上错误了，我认为这似乎跟他的原则有些矛盾。

但是，怕的是在如此模糊的一个问题上我不能把我的思想解释得足够清楚，我将用一个例子来把它说明得更清楚些。他说冷不过是热的缺乏，给我表象一个正面的东西的观念[(7)]将在质料上是假的。

相反，如果冷仅仅是一个缺乏，那就不可能有任何冷的观念来给我表象为一个正面的东西；在这里，著者把判断和观念混为一谈了。

因为，冷的观念是什么？就是冷本身，就其是客观地在理智之中而言；不过，如果冷是一个缺乏，它就不可能是用一个观念而客观地存在于理智之中，客观的存在体的观念是一个正面的存在体。因此，如果冷仅仅是一个缺乏，它的观念决不能是正面的，结果是，不可能有任何一个观念在质料上是错误的。

这一点是笛卡尔先生为了证明一个无限的存在体的观念必然是真的所使用的同一论据所肯定了的。因为，虽然可以认为这样的一个存在体不存在，可是不能认为这样的一个存在体的观念不给我表示什么实在的东西。

对一切正面的观念都可以这样说；因为，虽然可以设想我认为被一个正面的观念所表象的冷不是一个正面的东西，可是也不能认为一

个正面的观念不给我表象什么实在的、正面的东西，因为观念之是不是正面的，不是按照它们作为思维方式而具有的存在性来定（因为，要是那样的话，一切观念就都是正面的了），而是由它们所包含的和给我们的精神表象的客观存在性来定。因此这个观念即使不是冷的观念，也不可能是错误的观念。

可是，你也许会说：就是因为它不是冷的观念，所以它才是错误的观念。相反，错误的是你的判断，假如你把它判断为冷的观念的话；不过，对观念来说，当然它是非常正确的；同样，上帝的观念也不应该在质料上被称为错误的，虽然有人能够把它转变成一个不是上帝的东西，像偶像崇拜者所做的那样。

最后，这个冷的观念，即你说在质料上是错误的观念，它给你的精神表象什么？一种缺乏吗？那么它就是真实的；一个正面的东西吗？那么它就不是冷的观念。再说，按照你的意见，使这个观念在质料上是错误的那个正面的、客观的存在的原因是什么？你说：就是我自己，就我之分享非存在来说。因此，某种观念的客观的、正面的存在可以来自非存在，不过这同你的基本原则是完全矛盾的。

让我们谈一谈这个问题的第二个部分吧，在这部分上，人们问道：是否有着上帝的观念的我，能够由别的东西而不是由一个无限的存在体而存在，并且主要地，我是否由我自己而存在。笛卡尔先生认为我不能由我自己而存在，因为，如果我把存在给我自己，我就可以把在我心里有什么观念的一切完满性也都给我自己。不过《第一组反驳》的作者回答得好：由自己而存在不应该从正面，而是应该从反面来理解；因此这和不由别人而存在是一样的。那么（他接着说），如果一个什么东西是由自己，也就是说不是由别人而存在，你由此怎么证明它包含一切，并且是无限的呢？因为，如果你说：由于由它本身而存在，它就很容易把一切东西给了它自己，目前我不想听，因为它并不像由一个原因那样由它自己而存在，而在它还没有存在之前，它也不可能预见它可能是什么以便选择它以后会是什么。

为了反驳这个论点，笛卡尔先生回答说，由自己而存在这种说法不应该当作反面的，而应该当作正面的说法，甚至在有关上帝的存在性上也是这样。因此，上帝关于他自己，在某种意义上，和动力因对它的结果是一样的。这对我来说有点生硬，不真实。

这就是为什么我一部分同意他，一部分不同意他的原故。因为我承认我只能正面地由我自己而存在，但是我否认上帝也是这样。相反，我认为一个东西是正面地就像由一个原因那样由它自己而存在，这显然是矛盾的。就是因为这个原故，我得出和著者相同的结论，不过是由完全不同的方法得出来的，即：

为了由我自己而存在，我应该正面地由自己并且像由一个原因那样存在；因此我由我自己而存在，这是不可能的。这个论点的大前提已经证明了，因为他自己说：时间的各个部分可以分开，彼此不相依赖，由于我现在存在并不能就得出结论说我将来也存在，除非是因为在我里边有什么实在的、正面的力量差不多每时每刻地创造我。至于小前提，即我不能正面地由我自己并且像一个原因那样存在，我认为由于自然的光明，它是非常明显的，用不着去证明，因为用一个不大为人所知的事情去证明一个大家都知道的事情，这是白费力气。我们的著者本人，在他没有敢于公开否认它的时候，似乎也承认它是对的。因为，我请你来和我一同仔细地研究他对第一组反驳的答辩中说的话吧。

他说：我没有说过一个东西不可能是它自己的动力因；因为，虽然人们把动力的意义限制在与其结果不相同或者在时间上在其结果之先的那些原因上这一点显然是正确的，可是在这个问题上好像不应该这样限制它，因为自然的光明并没有告诉我们动力因的本性是时间上在它的结果之先。

关于这个分别的第一部分讲得非常好；可是他为什么省略了第二部分呢？他不是接着说，同一的自然的光明没有告诉我们说动力因之和它的结果不同，是动力因的本性决定的，除非因为自然的光明不允

许他这样说？实在说来，一切结果都是取决于它的原因并且从原因里接受到它的存在，那么这同一的东西既不能取决于它自己也不能从它自己接受到存在性，这不是非常清楚的吗？

再说，一切原因都是结果的原因，一切结果都是原因的结果；从而在原因和结果之间有着一种互相的关系：而只有在两个东西之间才可能有一种互相的关系。

此外，把一个东西领会为接受存在性，而这同一的东西却在我们领会它曾接受这个存在性之先就有那个存在性，这样领会不能不是荒谬的。而如果我们把原因和结果的概念加给一个从它本身来看是同一的东西，那么这样荒谬的事就有可能发生。因为，原因的概念是什么？给予存在；结果的概念是什么？接受存在。那么原因的概念自然在结果的概念之先。

现在，如果我们不能领会一个东西有存在性，我们就不能在给出存在的原因的这种概念之下来领会这个东西，因为任何人都不能给出他自己所没有的东西。所以我们将在领会一个东西接受存在性之前，首先领会它具有存在性。虽然如此，对于接受者来说，接受先于具有。

这个道理还可以用另外的办法来讲：任何人都不能给出他自己所没有的东西，因此任何人都只能把自己所具有的存在性给他自己：可是，既然他自己有了存在性，为什么他把这种存在性给他自己呢？

最后他说：自然的光明告诉我们，创造和保存只有通过理性才可以区分开来，这是非常明显的。可是，自然的光明也告诉我们，任何东西都不能创造它自己，从而也不能保存它自己，这也是非常明显的。

而如果我们从一般的论题下降到特殊的论题——上帝上来，在我看来事情将更为明显，即上帝不能是正面地由他自己而存在，而只能是反面地由他自己而存在，也就是说，不能由别的东西而存在。

首先由于笛卡尔先生提出来作为证明的理由讲得很清楚：如果一个物体是由它自己而存在，它一定是正面地由它自己而存在。他说，因为，时间的各部分彼此不相依存，从而假定一个物体到现在为止是由自己而存在的，也就是说它没有原因，从这一件事情上并不能得出结论说它以后还应该存在，假如不是在它里边有什么实在的、正面的能力，这个能力，姑且这样说，不断重新[(8)]产生它的话。

不过这个道理远不能适用于一个至上完满和无限的存在体，恰恰相反，由于一些完全相反的道理，必须得出完全不同的结论。因为，在一个无限的存在体的观念里，也包含着他存在的时间的无限性，也就是说，这个观念不包含任何限制，从而它同时既是不可分的，又是常住不变的，又是连续存在的，而由于我们的精神的不完满，我们在这个观念里只能是错误地领会过去和将来。

因此，我们显然不能领会一个无限的存在体存在，哪管是一刹那，而不同时领会他过去永远存在，而将来将永恒地存在（我们的著者自己在某个地方也说过），从而如果问他为什么坚持继续存在，那是多余的。何况就像圣奥古斯丁教导的那样（圣奥古斯丁是在其他神圣的作家之后关于上帝说得比其他任何一个作家都更崇高、更有价值），在上帝那里，既没有过去，也没有将来，有的只是一个继续不断的现在；这就清楚地表明如果问上帝为什么坚持继续存在，那就不能不是荒唐的，因为这个问题显然包含着前和后，过去和将来，而这些都是必须从一个无限的存在体的观念里排除出去的。

再说，不能领会上帝是在正面的意义上由自己而存在，就好像他原来是由他自己产生的似的；因为那样一来就好像他在存在以前就存在，而现在仅仅是（就像我们的著者不只一次地说过的那样）因为事实上他保存了自己。

可是，对于无限的存在体来说，保存并不比第一次产生更合适。因为，请问，保存如果不是一个东西的一种继续不断地重新产生还能是什么呢？从而其结果是一切保存都以第一次产生为前提，而就是因

为这个道理，“继续”这一名称，就像“保存”这一名称一样（它们与其说是作用，不如说是潜能），本身都带有某种接受的能力或意向；然而无限的存在体是一个非常纯粹的作用，不可能是这样的一些意向。

那么让我们作个结论吧。我们不能把上帝领会为在正面的意义上由自己而存在，除非是由于我们精神的不完满，它以造物的方式来领会上帝；这从下面的理由看得更清楚：

问一个东西的动力因，是从它的存在性上来问的，而不是从它的本质上来问的。举例来说：问一个三角形的动力因时，这是问谁使这个三角形存在于世界之上的；不过，如果我问一个三角形的三角之和等于二直角的动力因是什么，这就很可笑了；对问这个问题的人，不是从动力因方面来回答，而仅仅是这样地回答，即：因为这是三角形的性质使然的；因此算学家们（他们不大关心他们的对象的存在性）决不从动力因和目的因来论证。然而，一个无限的存在体之存在，或者如果你愿意的话，他之坚持继续存在，是由于他的本质使然的，同样，一个三角形的三角之和等于二直角，也是它的本质使然的。因此，和对问为什么一个三角形三角之和等于二直角的人，也不应该从动力因来回答，而只能这样地回答：因为这是三角形的不变的、永恒的性质所决定的；同样，如果有人问上帝为什么存在，或者为什么他不停止存在，那就不应该在上帝里或上帝外寻找动力因或者和动力因差不多的东西（因为我在这里对于名称不去争辩，而只争辩事实），而是必须以全部理由来说；因为这是至上完满的存在体的性质所决定的。

就是因为这个原故，对笛卡尔先生所说的，自然的光明告诉我们没有任何东西是不许问它为什么存在，或者不能追寻它的动力因的，或者，假如它没有动力因，那么问它为什么不需要动力因，我回答说，如果问上帝为什么存在，不应该用动力因回答，而只能这样地回答：因为他是上帝，也就是说，一个无限的存在体。如果问他的动力因是什么，就应该这样地回答：他不需要动力因。最后，如果问他为

什么不需要动力因，就必须回答说：因为他是一个无限的存在体，他的存在性就是他的本质；因为只有这样的一些东西才需要动力因，在这些东西里，允许把现实的存在性同本质分别开。

从而，他在紧接我刚刚引的一段话后所说的话就否定了他自己，即他说：如果我想任何东西以某种方式对它自己的关系就是动力因对它的结果的关系，从这里我决不是想要得出结论说有一个第一原因；相反，从人们称之为第一的这个原因本身，我再继续追寻原因，这样我就永远不会达到一个第一原因。

因为，相反，如果我想，从不管什么东西上应该追求动力因或者准动力因，那么就是在精神上寻求一个和这个东西不同的原因；因为显然，任何东西都不能以任何方式关涉到它自己就像动力因关涉到它的结果那样。

然而，我认为应该警告我们的著者去小心谨慎地考虑所有这些东西，因为我敢肯定差不多所有的神学家都会为以下的命题所困扰：上帝是正面地由于自己并且如同由于一个原因那样而存在。

我只剩下一个疑虑了，那就是，对于他所说的话，只有由于上帝存在，我们才肯定我们所清楚明白的领会的东西是真的，他怎么辩护才能免于陷入循环论证。

因为，我们之所以肯定上帝存在，只因为我们对这件事领会得非常清楚、非常明白，因此，在我们肯定上帝存在之先，我们必须先肯定凡是我们领会得清楚、分明的东西都是真的。

有一个我过去忘记的事情，我现在提出来，那就是，不管什么东西，如果对于这个东西他没有认识，就不能存在于他里边，就他是一个在思维的东西而言。这个命题我认为是错误的，而笛卡尔先生认为是非常正确的。因为在他里边，就其是一个在思维的东西而言这句话，在他里边的“他”[(9)]，除了指他的精神，不指别的东西，就精神之有别于肉体而言。但是，有谁看不出来，在精神里能够有很多东西，而精神本身对这些东西毫无认识？举例来说：一个在母亲的肚子里的

小孩子的精神当然有思维的能力或功能，可是他对它没有认识。类似这些东西还有很多，我就不讲了。

能够给神学家们引起疑难的东西

最后，为了结束一个已经过于厌烦的辩论起见，我想在这里用尽可能简短的形式来讨论；这样，我的计划是仅指疑难之所在，不去详细辩论。

首先，我担心有些人会对怀疑一切事物这种自由方式的思辨感到疑虑。事实上，我们的著者自己在他的《谈方法》一书中也承认，这个办法对于理智薄弱的人是危险的；虽然如此；我承认，在他的关于第一个沉思的《内容提要》里已经稍微缓和了这种担心。

虽然如此，我不知道是否给它加上一个序言比较好一些，在序言里告诉读者说，怀疑这些事物并不是严肃认真的，而是为了在一时把凡是能够引起哪管是一点点怀疑的东西，或者，像我们的著者在另外一个地方说到的那样，把凡是给我们的精神一种机会来引起最夸张的怀疑的东西，都先放在一边之后，我们看到是否在这以后没有办法找到什么如此坚定、如此可靠以致最顽固的人都不能丝毫怀疑的真理。还有，说不认识我的来源的作者，我认为最好是改为假装不认识。

在论证真和假的第四个沉思里，由于种种理由（这些理由要是在这里说就太长了），我想笛卡尔先生最好是在他的《内容提要》里或在这个沉思的本文里，告诉读者两件事：

第一件事是，在他解释错误的原因时，他的用意主要是说在辨认真和假上犯错误的原因，而不是在行为上的善和恶上犯错误的原因。

因为，既然这足以满足我们的著者的计划和目的，而且由于他在这里关于错误的原因所说的事情，如果把这些事情扩大到关于善和恶的行为上去就会引起很大的反对意见，所以我认为，为了谨慎起见，并且秩序本身（我们的著者对此似乎很在乎）也要求这样做，即凡是对主题无用、能够引起很多争论的事情都要取消，怕的是，在读者无

益地争辩一些无关重要的事来取乐时，会忽略了对必要的东西的认识。

第二件事是，我认为我们的著者应该做一个说明，在他说我们只应该对我们领会得清楚明白的东西加以信任时，这只是指有关知识的、落于我们理智的一些东西，而不是指有关信仰和我们生活上的行为说的；这就是说，谴责那些强不知以为知的人们的狂妄自大；但是他从来没有谴责那些谨慎小心地接受他们信任的东西的人们的正当劝告。

因为，就像圣奥古斯丁在《信仰的用途》第十五章里非常明见地指出那样，在人的精神里有三个东西，这三个东西之间有一个非常大的关系，几乎就像是一个东西似的，不过必须非常小心地区别开来。这三个东西就是：理解、相信、发谬论。

谁理解 是指谁由于一些确实可靠的道理而懂得了什么东西。谁相信 是指谁由于什么严重的、强有力的权威的影响，把他由确实可靠的道理还弄不懂的东西信以为真。谁发谬论 是指谁自认为知道其实他不知道的东西。

然而发谬论 ，这是一件可耻的、不配为人的一件事，理由有二：第一，因为他强不知以为知，他就不可能再学习了；第二，因为狂妄自大本身就是无耻之徒的标志。

因此，我们所理解的，是由于理性 的原故，我们所相信的，是由于权威 的原故；我们所发的谬论，是由于错误 的原故。我之所以说这话是为了让我们知道，相信我们还不理解的东西并不等于那些发谬论的人的狂妄自大。

因为，那些说除了我们知道的东西以外什么都不要相信的人，仅仅是不要上发谬论人的假话的当，而说假话本身是可耻可鄙的。不过，如果有谁仔细地考虑了在强不知以为知的人和虽然不理解却由于某个强有力的权威之言的影响而相信的人之间有着很大的区别，那么

他将看到后者明智地避免了错误的危险，避免了缺少信义和人道的谴责，避免了狂妄自大的罪过。

不远以后，在第十二章里[(10)]，他接着说：

可以提出好几个理由，这些理由使我们看出，如果我们决心除了能够确实可靠地认识的东西以外，我们什么都不相信，那么在人类社会里就没有什么东西是靠得住的了。一直到这里，都是圣奥古斯丁的话。

笛卡尔先生现在可能在判断，对于这些东西加以分别是多么必要，怕的是今天有些倾向于不信神的人能够利用他的话来反对信仰和我们信之不疑的真理。

不过，我预见到神学家们最反对的是，根据他的原则，似乎教会告诉我们关于圣体的神圣秘密的一些东西不能继续存在，不能保持它们的完整性了。

因为，面包的实体一旦从圣体的面包里出去，就只剩下一些偶性了，这是我们当作信条的。那么这些偶性就是广延、形状、颜色、气味、以及其他感性的性质。

这些感性的性质，我们的著者一律不承认，只承认围绕着我们的小物体的某些不同的运动，由于这些不同的运动，我们感觉这些不同的印象，这些印象，我们以后称之为颜色、滋味、气味等。这样一来，就只剩下形状、广延和可动性了。但是我们的著者否认这些功能可以不经它们所依附的实体而被理解，并且从而他们也不能离开实体而存在；这甚至是在他对第一组反驳的答辩中都不只一次这样说的。

他除了这些样态或属性与实体之间的形式的分别之外也不承认其他的分别，而形成的分别似乎不足以使这样的事物能够彼此分得开，就连上帝的全能都无法把它们分开。

笛卡尔先生的虔诚是众所周知的，我并不怀疑他对这些事情会认真进行检查和衡量的，他会很好地判断他必须仔细注意在试图支持上帝的事业、反对不信神的人的不虔诚上，不把武器交在他们的手中来

打击他所保卫的上帝用他自己的权威所建筑起来的信仰，并且以同样的办法他希望得到不朽的生命，这种不朽的生命是他从事使人们相信的。

---

(1) 阿尔诺（Antoine Arnauld, 1612—1694），法国哲学家、神学家。

(2) 第34页，法文第二版缺。

(3) “即他从他的精神里排除一切物体性的东西”，法文第二版是：“即他不得不从他的精神里排除一切物体性的东西和取决于物体的东西”。

(4) 见《前言》。

(5) “所以……灵魂”，在第六个沉思里没有，拉丁文版里也没有。

(6) “思维”，法文第二版是“纯领会”。

(7) “的观念”，法文第二版缺。

(8) “重新”。法文第二版缺。

(9) 在法文里，“他”和阳性指物代词的“它”是同一个字，因此这一段以上这几句话里所有的“他”都可以是“它”。

(10) 前面说“第十五章”，这里说“不远以后在第十二章里”，不是前面有错就是后面有错。

著者对神学圣师阿尔诺先生所做的对第四组反驳的答辩(1)

著者致麦尔赛纳神父的信

尊敬的神父：

我很难找到一个比你给我寄来批评意见的那个人更明智、更能助人为乐的人来对我的著作做检查了，因为他对待我是那么温文尔雅，以致我看得很清楚他的计划并不是反对我，也不是反对我所从事的事业。虽然如此，在检查他攻击的东西上，他是那么细心，以致我有理由相信他什么都没有漏掉。除此而外，他非常激烈地反对他所不能同意的东西，使我没有理由害怕人们会认为这种客气姿态掩盖了什么东西。这就是为什么我对他的反驳并不那么难受，而是看到他没有在我的著作中的更多的东西上提出反对意见而感到高兴。

对第一部分的答辩

关于人类精神的性质

我在这里将不停下来去感谢他在用圣奥古斯丁的权威来支持我这件事上给我的援助，感谢他在陈述我的理由上用这样的方式，即他好像怕其他人们感到这些理由还不坚强、有说服力。

但是，我将首先说在什么地方我开始证明怎么，从我不认识任何别的东西属于我的本质（也就是说，我的精神的本质），除非我是一个在思维着的东西这件事，得出这样的结果，即也没有任何其他的东

西事实上属于它。就是在同一的地方我证明上帝存在，我说，这个上帝，他能够做出凡是我清楚、明白地领会为可能的一切东西。

因为，虽然也许在我里边有许多东西是我还不认识的（就像我假定在那个地方我还不知道精神有推动肉体的力量，或者精神和肉体实质上结合在一起）；可是，只要我认识到在我里面的东西，仅仅因为这个就足以使我存在，我就确实知道上帝能够不用我还不认识的其他东西而创造我，从而那些其他东西并不属于我精神的本质。因为，我认为，任何东西，凡是没有它，别的东西也可以存在的，就不包含在那个别的东西的本质里；虽然精神是人的本质，可是认真说来，精神与人的肉体相结合，也并不是精神的本质。

我也必须在这里解释一下我说下面这段话的意思是什么：用一种把事物领会得很不完满的精神抽象作用来领会一个东西而不牵涉到另外一个东西，从这里不能得出两个东西之间的实在分别；只有把两个东西的任何一个不牵涉到另外一个、完全地或如同一个完整的东西那样来领会，才能得出两个东西之间的实在分别。

因为，我不认为像阿尔诺先生所说的那样，[(2)]需要一种全部的、完满的认识；不过，有这样的一种分别，即：一个认识，要是全部、完满的话，就必须本身包含所认识的东西里面的一切和每个特性，因此只有上帝自己才知道他有对一切东西的全部的、完满的认识。

可是，即使一个被创造的理智[(3)]对于许多事物也许真地有全部的、完满的认识，不过，假如上帝本身不特别启示他，他就永远不能知道他有这些认识。因为，为了使他对于什么东西有一种全部的、完满的认识，只要求在他里边的认识能力等于这个东西，这是容易做到的；不过，要使他知道他有这样的一种认识，或者上帝在这个东西里边没有放进比他认识的更多的东西，那就必须是，由于他的认识能力，他等于上帝的无限能力，这是完全不可能的。

不过，为了认识两个东西之间的实在分别，用不着我们关于这两个东西的认识非得是全部的、完满的不可，除非我们同时已经知道我们关于这两个东西的认识是全部的、完满的。可是，就像我刚才证明过的那样，我们永远不能知道我们的认识是不是全部的、完满的，因此这样的要求是不必要的。

就是为了这个原故，在我说用一种把事物领会得很不完满的精神抽象作用来领会一个东西而不牵涉到另外一个东西，这是不够的时候，我并没有想到从这里得出这样的结论，即为了建立一个实在的分别，就需要这样的一种全部的、完满的认识，而仅仅是说需要这样的一种认识，即我们通过我们的精神的抽象作用和限制作用不把它弄成不完满和有缺陷。

因为，在以下两种认识之间有很大的不同，一种是完全的、完满的认识，这种认识任何人都不确实知道，如果上帝本身不向他启示的话；另一种是完满到这种程度的认识，这种认识我们知道它没有被我们精神的任何一种抽象作用弄得不完满。

这样，当我们必须完全地领会一个东西时，我并没有想说我们的领会应该是全部的、完满的，我不过是想说我们应该足够认识这个东西以便知道它是完全的。

这一点我认为是很明显的，一方面由于我以前说的那些事，一方面由于在那以后紧接着的一些事，因为稍微以前我曾经把不完全的东西和完全的东西加以分别，我并且说：每一个这样有实在分别的东西有必要被领会为一个由自己而存在并且同其他一切东西有别的东西。

稍后一点，我以同样的意思说，我完全领会肉体是什么；我又在那个地方接着说，我也领会精神是一个完全的东西。完全领会和领会这是一个完全的东西这两种说法是一个意思。

但是在这里有理由可以问：一个完全的东西指的是什么？我怎么证明只要把两个东西领会为两个完全的东西而这一个可以不牵涉到另外一个，那么两个东西就是有实在分别？

对于第一个问题，我的回答是：一个完全的东西，我仅仅指的是一个带有各种形式或属性的实体，这些形式或属性足以使我认识它是一个实体。

因为，我已经在别的地方指出过，我们不能直接由实体本身来认识实体，而是从我们对某些形式或属性的知觉上领会实体，这些形式或属性应该依附于什么东西而存在，我们就把它们所依附的这个东西叫做实体。

不过，如果以后我们想要把这个实体从使我们认识它的所有这些属性摆脱出来，我们就把我们关于它的全部认识都破坏了，这样一来，不错，我们关于实体虽然可以说一点东西，可是我们所说的一切都只是口头上的话，从这些话上我们不能清楚、分明地领会它的意义。

我当然知道有一些通俗称之为不完全的实体；可是，假如这样称呼它们是因为它们本身如果没有别的支持就不能单独存在，我认为在这一点上，把它们称之为实体是有矛盾的，就是说，一些东西是由于它们自己而存在的，同时又是不完全的，即一些东西不能由于它们自己而存在。不错，在另外一种意义上，我们可以把它们称之为不完全的实体，这不是由于它们作为实体来说有什么不完全的东西，而是由于在它们和另一个什么实体的关系上，它们和那个实体组合成一个完整的东西，这个完整的东西由于自己而存在，与其他任何东西有别。这样一来，一只手是一个不完全的实体，假如你把它关系到全身来看的话，它是全身的一部分；可是如果你单独地来看它，它就是一个完全的实体。同样，精神和肉体如果把它们关系到由它们组成的人来看，它们是不完全的实体；但是，如果把它们分别来看，它们是完全的实体。

因为，有广延的、可分的、有形状的等等，都是一些形式或属性，通过它们，我认识了人们称之为肉体（物体）的这个实体；同样，有智慧的、愿意的、怀疑的、等等，都是一些形式，通过它们，

我认识了人们称之为精神的这个实体。我理解在思维的实体是一个完全的东西，并不比我理解有广延的实体是一个完全的东西差。

阿尔诺先生所加进去的话：也许肉体关系到精神就如同“属”关系到“种”一样，在任何情况下都不能这么说，因为虽然属可以不用这种特别的区分，或不用种就可以被我们领会，可是种在任何情况下都不能离开属而被我们领会。

这样，举例来说，我们很容易领会形状而用不着想到图形（虽然这个概念如果不被关系到什么特别的形状，它就不是很清楚的；而且，如果它不包含物体的性质，它也不是一个完全的东西）；可是我们不能领会任何图形的一个特别的分别而不同时想到形状。

但是，我们可以清楚、完全地，也就是说，作为一个完全的东西所需要的条件都具备地来领会精神，用不着在认识物体是一种实体时所通过的什么形式，就像我认为在第二个沉思里已经充分指出的那样；我们也把肉体清楚地领会为一个完全的东西，用不着任何一种属于精神的东西。

虽然如此，阿尔诺先生在这里更进一步说：虽然我可以对我自己不用物体的概念而取得什么概念，可是不能由此得出结论说这个概念是完全的、全部的，从而我可以确知当我从我的本质排除物体时，我没有弄错。

他用内接于半圆的三角形的例子来说明我们能够很清楚、分明地领会这是正角三角形，虽然我们不知道或者甚至否认在它的斜边上的正方形等于两个直角边上的正方形。虽然如此，我们不能由之而得出我们能够做出一个正角三角形而其斜边上的正方形不等于两个直角边上的正方形之和。

不过，就这个例子来说，它在许多方面跟所提出的东西不同；因为，第一点，虽然也许对于一个三角形，我们可以把它理解为一个实体，这个实体的形状是三角的，可是有着斜边上的正方形等于两个直角边上的正方形之和这个特点肯定不是一个实体，从而这两个东西的

任何一个都不能被理解为完全的东西。精神和肉体也是这样。甚至这个特点也不能称之为东西，按照我说过这足以使我能够领会一个东西（指一个完全的东西）而用不着另外一个东西等等的意思，那么下面的话是非常容易理解的：再说，我在里边找到一些功能，等等。因为，我并没有说这些功能是东西，不过我特别想在东西（也就是说实体）与这些东西的方式（也就是说这些实体的功能）之间做出分别。

第二点，虽然我们能够清楚、明白地领会内接于半圆的三角形是正角三角形，用不着知觉到它的斜边上的正方形等于两个直角边上的正方形之和，可是我们不能这样清楚地领会一个三角形的斜边上的正方形等于两个直角边上的正方形之和，用不着同时领会这个三角形是正角的；不过我们用不着肉体就清楚、分明地领会精神，反过来也一样，我们用不着精神就清楚、分明地领会肉体。

第三点，虽然内接于半圆的三角形的概念或观念可以不包含斜边上的正方形等于两个直角边上的正方形之和，可是这个概念或观念不能是这样的，即我们不能领会能够在斜边上的正方形和两个直角边上的正方形之间，没有一个比例关系是属于这个三角形的。从而，当我们不知道这个比例关系是什么的时候，除了我们清楚地领会的那个比例关系不属于它以外，我们不能否认任何一个别的比例关系。不过，在它们两个之间的相等的比例关系上来理解这一点，这是绝对办不到的。

但是，在肉体的概念里边不包含任何属于精神的东西；反过来，在精神的概念里边也不包含任何属于肉体的东西。

因此，虽然我说过只要我用不着一个别的东西就能够清楚、分明领会一个东西就足够了，等等，不能因此就做出这个小前提：可是我清楚、分明地领会到这个三角形是直角三角形，虽然我怀疑或者我否认它的斜边上的正方形等于两直角边上的正方形之和，等等。

第一，因为在斜边上的正方形和两直角边上的正方形之间的相等的比例关系并不是一个完全的东西；

第二，因为这个相等的比例关系只有在一个直角三角形中我们才能清清楚楚地理解到。

第三，因为，如果我们否认在一个三角形的斜边上的正方形和它的两直角边上的正方形之间的比例关系，我们就不能清清楚楚地领会这个三角形。

但是，现在必须谈第二个问题，并且指出单独由于我用不着另外一个实体就清楚、分明地领会一个实体，就确知它们彼此是互相排斥的[(4)]这话为什么是对的，我是这样指出的：

实体的概念是这样的，即我们把它领会为一个能够由于自己（也就是说，不用任何一个别的实体的帮助）而存在的东西；从来没有任何人用两个不同的概念去领会两个实体而不怀疑它们是实际上有分别的。

因此，假如说我没有寻求比普通的可靠性更大的可靠性的话，我却满足于已经在第二个沉思里指出的：精神被领会为一个持续存在的东西，虽然不加给它任何属于肉体﹝物体﹞的东西；同样，肉，体﹝物体﹞被领会为一个持续存在的东西，虽然不加给它任何属于精神的东西。既然我们通常断定为一切东西事实上都像它们表现给我们的思想那样，那么我就用不着多说什么来证明精神实际上是有别于肉体的了。

不过，由于我在我的第一个沉思里提出来的那些夸张的怀疑里，有一个是这样的：什么时候只要我假定我不认识我的来源的作者﹝上帝﹞，什么时候我就不能确知这些东西事实上就是像我们所领会的那样。我在第三个、第四个和第五个沉思里所说的关于上帝和真理的话，都对精神和肉体是有实在分别的这个结论有用，这个结论事实上我在第六个沉思里才终于结束。

阿尔诺先生说，关于内接于半圆中的三角形的性质，我领会得很清楚，用不着我知道它的斜边上的正方形等于两个直角边上正方形之和。对此我回答说：不错，我们可以领会这个三角形，用不着想到它

的斜边上的正方形和它的两直角边上的正方形的比例关系，不过我们不能领会这个比例关系应该被否定掉，也就是说，这个比例关系不属于三角形的性质。然而精神就不是这样；因为，不仅我们用不着肉体就领会它存在[(5)]，而且我们可以否定任何属于肉体的东西属于精神；因为，这就是实体与实体之间彼此互相排斥的本性。

阿尔诺先生接着说的话一点也没有反对我，他说，当我从我思维得出我存在这一结论时，如果我从这一点上做成我自己的观念，仅仅给我表现为一个在思维着的东西，这并不奇怪。因为，同样，当我检查肉体的性质的时候，我在里边找不出任何东西带有思维的气味；并且，关于两个东西之间的分别的问题，在把两个东西分别加以考虑之后，我们在一个东西里找不出任何一个东西不是同在另外一个东西里完全不同的，除此而外，找不出更有力的论据。

我也看不出为什么这个论据似乎证明得太多了；因为我认为，为了指出一个东西实际上和另外一个东西有分别，除了由于上帝的全能，这一个东西才能同另外一个分别开以外，不能说得再少了；我认为我已经足够仔细地使任何人都不能因此而想到人不过是一个使用肉体的精神。

因为，就是在第六个沉思里[(6)]（在那里我谈到精神和肉体的分别），我也指出了精神在实质上是同肉体结合在一起的；为了证明这一点，我使用了我不记得曾在别的地方看过比这些更强、更有说服力的理由了。

就如同说一个人的胳臂是一个与身体的其余部分实际上有分别的实体的这个人并不因此就否认它属于全部的人的本质；而说这只胳臂属于全部的人的本质的这个人并不因此就给人以机会相信它不能由它自己而持续存在，同样，我并不认为在指出精神可以不用肉体而存在上面证明得太多，也没有在说到它和肉体是实质上结合在一起的上面说得太少；因为这种实质的结合并不妨碍我们能够对于单独的精神有一个清楚、分明的观念或概念，认为它是一个完全的东西；因此精神

的概念跟面积和线的概念非常不同，面积和线的概念不能这样地被理解为完全的东西，如果在长和宽之外不给它们加上高的话。

最后，从思维的功能在小孩子身上是处于不清醒状态，而在疯子身上它事实上并非熄灭，而是混乱了这个事实，不应该认为思维功能结合肉体的器官到如此程度，以致它不能没有肉体的器官。因为从我们经常看见它被这些器官所阻碍这一事实绝对得不出它是被这些器官所产生的这一结论；因为这连一点道理都没有。

虽然如此，我并不否认我们每天所体验的精神和肉体这种紧密的联系是使我们如果不经过深入的沉思就不容易发现它们彼此之间的实际分别的原因。

可是，我认为，那些在心里经常思考我在第二个沉思里所写的东西的人，将会很容易地相信精神之与肉体的分别不是单纯由于一种虚构或者由于理智的抽象作用，而是由于它被认识为一种与肉体有别的东西，因为事实上它是这样的。

我不想回答阿尔诺先生在这里关于灵魂不死所说的话，因为他的话和我说的话是一致的；可是，关于动物的灵魂，虽然这里不是考虑这个问题的地方，而且如果没有全部物理学上的解释，除了我已经在我的《谈方法》一书的第五部分说过的那些，我不能再多说什么；不过，在这里我还要说，我认为，非常值得注意的是：无论是在动物的身体里，或者甚至在我们的身体里，如果身体里没有能使运动可以由之做出来，就和由一架机器做出来一样的全部器官和工具，那么任何运动都是不可能的。因此，即使在我们人里边，直接使动外部肢体的并不是精神（或灵魂），而仅仅是它（精神）能够规定我们称之为动物精神的非常稀薄的这种液体的流动，这种液体不断地从心脏流经大脑而达到肌肉里，它是我们的肢体的一切运动的原因，并且经常能够同样容易地引起许多不同的运动，它甚至并不总是规定动物精神，因为在我们人类里所做的运动中有许多是决不取决于精神的，如心脏的跳动，食物的消化，营养，人睡着了时的呼吸，以及甚至在醒着、在

精神不去想的时候的走路、唱歌，以及其他类似的动作。至于从高处掉下来的人首先用手保护住头，这也并非是他们的理性告诉他去做这个动作的，这种动作并不取决于他们的精神，而仅仅是取决于他们的感官的，这些感官感觉到当前的危险，在大脑上引起一种什么运动，这种运动规定动物精神从那里过渡到神经，就用在一架机器里所要求的同样的办法来产生这个运动，用不着精神去干涉。

既然我们在我们自身里体验到这样情况，那么如果从一只狼的身上反映到一只羊的眼睛里的光有同样的力量引起羊逃跑的动作，我们为什么要那么奇怪呢?

在指出这一点以后，如果我们想要做一点推理，看看动物的某些运动是否与在我们人类里用精神完成的运动或者与仅仅取决于动物精神和器官支配的运动差不多，那就必须考虑彼此之间存在的差别，这些差别，我在《谈方法》一书的第五部分解释过了，因为我认为不可能找出其他的说法了，因此我们将很容易看到动物的一切行动都和我们没有我们的精神参与的行动差不多。

因此，我们将不得不得出这样的结论，即我们在动物里事实上不认识任何别的运动原则，只认识器官的支配和动物精气的不断流入。这种动物精气是心脏的热产生的。心脏的热减缓和稀化血液。同时，我们将认识到，在这以前没有什么东西给我们机会赋给它们一个另外的东西，除非是由于分别不开运动的这两个原则，并且看到一个（它仅仅取决于动物精气和感官）是既在动物里，也在我们人里，我们就糊里糊涂地相信了另外的一个（它取决于精神和思维）也是在动物里边的。

当然，当我们自从我们年轻时就相信了什么事物，并且随年代的增长我们的成见越发坚定以后，不管人们用什么理由使我们看到它的错误，或者不如说，尽管我们注意到在它身上的什么错误，如果我们不在精神里经常想到这两个原则，不去习惯于逐渐挖掉不是由于理

性，而是由于习惯深深刻印在我们精神之中的东西，那么仍然是很不容易从我们的信任中完全去掉这种成见的。

对第二部分的答辩

关　于　上　帝

一直到这里我都是试求解决阿尔诺先生给我提出的论据并且招架他的一切攻击；不过此后，效法那些对付一个太强有力的对手的人，我将宁愿试求躲避他的锋芒，而不是直接迎着这个锋芒而上。

在这一部分里他仅仅谈到了三件事，这三件事按照他所理解的那样是能够同意他的。不过，在我写这三件事的时候，我是采取另外的一个意义的，那个意义，我看也是可以被认为真实的而接受下来的。

第一件事是：有一些观念在质料上是错误的，也就是说，按照我的意思，它们是这样的，即它们给予判断以错误的材料或机会；但是判断，在考虑作为用在形式上的观念时，认为在观念里面没有错误。

第二件事是：上帝是正面地就像由一个原因那样由他自己而存在，在那个地方我仅仅是想说上帝为了存在不需要任何动力因的理由是基于一个正面的东西，即基于在上帝的广大无垠性本身，它是能够存在的最正面的东西；可是他〈阿尔诺〉不是这样，他证明上帝不是由自己而产生的，也不是由动力因的一个正面行动保存的。关于这一点我也同意。

最后，第三件事是：不管什么东西，如果关于这个东西我们没有认识，就不能存在于我们的心里，这话我是指作用说的，而他〈阿尔诺〉是从潜能方面否定的。

不过我要把这些再多解释一下。第一，在他说冷仅仅是一种缺乏，不能有给我表象一个正面的东西的观念的地方，他显然是指在形式上的观念说的。

因为，由于观念本身不过是一些形式，而且它们不是由物质组成的，每次当它们被考虑作为表象什么东西的时候，它们不是在质料上，而是在形式上被使用，如果不是把它们作为表象这一个东西或者那一个东西来考虑，而仅仅是作为理智的作用来考虑，那么当然可以说它们被作为在质料上使用了；不过那样一来，它们就既与事物的“对”绝对无关，也与事物的“错”绝对无关了。

就是为了这个原故，我不认为它们能够被说成在质料上是错误的，不同于我已经解释过的意义，即：不管冷是一个正面的东西，或者是一种缺乏，我并不因此而对它有不同的观念，而是这个观念在我心里是和我一直有的观念是同一的观念；如果冷真地是一种缺乏，并且没有和热同样多的实在性，那么这个观念就给我错误的质料或机会，因为在分别考虑到我从感官接受过来的这一个观念和那一个观念时，我认不出来由这一个观念所表象的实在性比由那一个观念所表象的实在性更多。

当然，我并没有把判断和观念混为一谈；因为，我说过在观念里有一种质料上的错误；但是在判断里，除了形式上的错误，不可能有别的。当他说冷的观念是冷本身，就其是客观地存在于理智之中而言时，我认为必须给以区别，因为在模糊不清的观念里（冷的观念和热的观念应该放在这些观念里边），经常发生这样的事，即它们是关于别的东西的，而不是关于它所真正表象的那些东西的。

这样一来，如果冷仅仅是一种缺乏，那么冷的观念，就冷是客观地存在于理智之中而言，并不是冷本身，而是什么别的东西，那种东西被错误地当做这种缺乏，即某一种感觉，这种感觉在理智之外绝不存在。

上帝的观念并不是这样的，至少清楚、分明的观念不是这样的，因为，不能说它是关于某种对它并不合适的东西的。

至于由偶像崇拜者所捏造的那些神的模糊观念，就其给他们以错误的判断而言，我看不出来为什么它们不能也叫做在质料上是错误

的。

真正说来，那些没有给（姑且这样说）判断以任何错误或非常轻微的错误的机会的观念，不应该和那些给以非常大的错误的机会的观念相提并论，说它们也是在质料上是错误的。再说，很容易用许多例子来说明，有些观念就比另一些观念给人以更大的错误机会。

因为，在由我们的精神本身捏造的那些模糊的观念（就像那些假神的观念那样）里，错误的机会并不像在由感官给我们模模糊糊提供的那些观念里那样大，就像冷的观念和热的观念那样，如果真地像我所说的那样，它们并不表象任何实在的东西。

可是，在一切错误的机会里，最大的是在产生饥渴之感的那些观念。举例来说，一个水肿病人的渴的观念，当这个观念使他相信喝水对他会有好处而实际上是有害处的时候，对他来说，这个观念实际上难道不是错误的机会吗？

但是阿尔诺先生问这个冷的观念给我表象了什么，我说这个观念在质料上是错误的，因为，他说，如果它表象了一种缺乏，那么它就是对的；如果它表象一个正面的东西，那么它就不是冷的观念。这一点，我同意。可是，我之所以叫它为错误的，仅仅是因为，既然它是模糊不清的，我分辨不清它给我表象的东西在我的感觉之外究竟是不是正面的；这就是为什么我有机会把虽然也许仅仅是一种缺乏判断为正面的东西的原故。

从而不应该问，按照我的意思，使这个观念在质料上是错误的那个正面的、客观的东西的原因是什么；因为我并没有说它在质料上是错误的是由于什么正面的东西，而只是说这仅仅是由于模糊不清，而这种模糊不清的主体和基础是一个正面的东西，即感觉本身。

不错，这个正面的东西是在我心里，因为我是一个真实的东西；可是模糊不清，只有它给我机会判断这个感觉的观念表象着在我之外的、人们叫做冷的什么东西，它没有实在的原因，它仅仅是来自我的本性之不是完全完满的。

而这绝对推翻不了我的根据。不过，我最担心的是，由于我在读哲学家们的书时向来不很留心，当我说给判断以错误的质料或机会的那些观念在质料上是错误的时候，我也许没有足够准确地按照他们的说法说，幸亏碰巧我看到苏阿莱兹的《争论》一书第九章第二节第四里提到在质料上这一词和我用的是一个意思。

阿尔诺先生最不满意的、同时也是我认为他最不该反对的东西是：我说我们很容易想到上帝关于他自己在某种意义上，和动力因对它的结果是一样的。

因为，就在这上面，我反对他认为是粗暴、不真实的，即上帝是他本身的动力因，因为，在我说他在某种意义上是一样的的时候，我指出我不相信这是完全一样的；同时，在把我们很容易想到这几个字放在这句话的前头，我指出我之所以如此解释这些事情只是因为人类精神的不完满。

何况，在我的书的其余部分里，我一直做了同样的区别。因为自一开始，在我说没有任何东西是不能追究其动力因的地方，我加上一句：或者，如果它没有动力因，可以问问为什么它没有；这句话就足以证明我认为有什么东西存在不需要动力因。

然而，除了上帝以外，什么东西是这样的呢？甚至在稍后一点，我说在上帝里边有一个如此巨大、如此用之不竭的能力，以致他不需要任何帮助而存在，不需要任何帮助而被保存，因此他在某种方式上是自因的。

在那个地方，自因这两个字怎么也不能被理解为动力因，而只能被理解为在上帝里边的这个用之不竭的能力就是原因，或者是他不需要原因的理由。

由于这个用之不竭的能力，或者这个本质的广大无垠，是非常正面的，因此我说上帝之所以不需要原因，其原因或理由是正面的。这对任何有限的东西说来无论如何都是不可能的，尽管这种东西在它那一类里是非常完满的。

因为，如果说这样一个东西[(7)]是自因的，这只能用反面的方式来理解，因为从这个东西的正面的性质里找不出来任何理由我们可以由之而应该领会它不需要动力因的。

同样，在其余的一切地方我都把上帝的存在和被保存都不需要原因的这个从上帝本质中提出的原因或理由，来同有限的东西缺少它就不能存在的动力因做比较，这样，从我的专门术语来看，无论什么地方都可以很容易地认识出它和动力因完全是两回事。

在任何地方都找不到我曾说过上帝是由一种正面的作用来保存自己的，和造物都是由他保存的一样；我只是说他的能力或他的本质的广大无垠性（这种广大无垠性是他之所以不需要保存者的原故）是一件正面的东西。

这样一来，我就能够很容易同意凡是阿尔诺先生为了证明上帝不是他自己的动力因、不是由任何一种正面的作用或者由一种他自己的不断再产生而自我保存所提出来的东西，而这些东西是人们从他的理由中所能推论出来的全部东西。

但是，我希望他也不会否认上帝不需要原因而存在的这种广大无垠的能力，在上帝里是一件正面的东西，而在其他一切东西里，人们不能领会到任何类似的正面的、因而不需要动力因就能存在的东西；当我说任何东西都只能反面地被领会为由自己而存在，只有上帝除外，我的意思要说的就是这个。为了答复阿尔诺先生所提出的诘难，我用不着再说别的了。

但是，由于阿尔诺先生在这里严重地警告我说，神学家们很少不是反对下面的命题的：即上帝就如同由一个原因那样正面地由自己而存在，我在这里将要说出为什么我以为这种说法在这个问题上不仅非常有用，而且是必要的，以及没有人能有理由认为这种说法不好[(8)]的道理。

我知道我们的神学家们在谈论神圣的事物时，当问题在于列举三位一体的三位的行列、并且在希腊人不加区别地用*ἀί τιον* 和*ἀρχήν*

时，他们使用本原这一唯一的词，采取这一词的最普通的意义，怕的是在这上面给人以机会认为圣子比圣父小。

但是，在没有像这样一种错误的机会上，当问题不在于三位一体的三位，而仅仅在于上帝的单一本质时，我看不出为什么应该那么躲避原因这一词，主要当人们来到这一点，即似乎是使用这一词非常有用而且在某种意义上是非常必要的时候。

然而，使用这一词没有比证明上帝的存在更有用的了，而且没有比使用它更必要的了。如果不使用它，就不能把上帝的存在性说明得那么清楚。

对动力因的考虑是我们用来证明上帝的存在性所具有的如果不说是唯一的方法的话，那么至少是第一的、主要的方法，我想这是人人皆知的。

如果我们不放任我们的精神去追寻世界上一切事物的动力因，就连上帝也不例外，那么我们就不能使用它；因为在我们证明上帝存在之前，我们有什么理由不去追寻上帝存在的动力因呢？

因此，我们可以问每一个东西，它是由自己而存在的呢，还是由别的东西而存在的？不错，用这种办法我们可以得出上帝存在的结论，虽然我们不用形式的、严谨的词句解释我们应该怎么理解由自己而存在这几个字。

因为，凡是只遵照自然的光明领导而行事的人，都立刻在他们的心中在这里形成某一种概念，这种概念既有动力因，也有形式因，它对二者是共同的，也就是说，由别的东西而存在的就是像由一个动力因那样由别的东西而存在的，而由自己而存在的就是像由一个形式因那样，也就是说，它具有一种不需要动力因的那种性质而存在的。这就是为什么我没有在我的沉思里解释这一点，以及我把它当做一个自明的东西而省略去，不需要作任何说明的原故。

但是，当那些由于长期习惯而有这种意见，即断定任何东西都不能是它自己的动力因，而且认真把这种原因同形式区分开来的人，看

到人们问什么东西不是由自己而存在的，很容易是这样的，即在他们的心里只想到纯粹的动力因，他们想不到由自己这几个字应该被理解为就像由一个原因那样，而只想到其反面，即没有原因；因此他们认为有一个什么东西存在，我们不应该问它为什么存在。

由自己这几个字的这样解释法，如果它被接受的话，它会使我们抛弃能够证明上帝由于结果而存在的办法，就如同由第一组反驳的作者所已经证明的那样：这就是为什么我们绝对不能同意的原故。

可是，为了恰当地回答他的反驳，我认为有必要证明在真正的动力因和没有原因之间有一个什么中间的东西，即一个东西的正面本质，动力因的观念或概念可以如同我们在几何学里习惯地用同样的方式那样延伸到它。在几何学里我们把要多大有多大的一条弧线的概念延伸到一条直线上去，或者一个具有无穷的边的多边形的概念延伸到圆的概念上去。

我认为没有比我以前做过的更好的解释了，那时我曾说过：在这个问题上我们不应该把动力因的意义限制到那样的一些原因上，那些原因与它们的结果不同，或者在时间上在其结果之先。因为一方面那会是没有意义的，而且毫无用处，因为没有人不知道一个同一的东西不能与其本身不同，也不能在时间上在它本身之先；另一方面也因为这两个条件中的一个可以从它的概念中被取消，而并不妨碍动力因的概念保持完整。

因为没有必要让它在时间上在它的结果之先，这是非常明显的，因为只有当它像我们所说过的那样产生它的结果时，它才有动力因的名称和性质。

但是从另外一个条件之不能被取消，我们只应得出这样的结论，即这并不是一个真正的动力因，这我承认；不过这并不能说它绝不是一个正面的原因，这个原因可以认为和动力因相类似，而这正是在所提出的问题上所要求的。因为就是由于自然的光明，我领会到，如果我把存在给了我，我就会把凡是在我心里有其观念的完满性都给我，

同时我也领会到，没有什么东西能够按照人们习惯于用限制真正的动力因的意义的办法来把存在给予自己，即同一的东西，由于它给了自己存在，它就不同于它自己，因为它接受了存在；在这二者之间有矛盾：是它本身，又不是它本身或不同于它本身。

因此，当我们问道是否有什么东西能把存在给予它自己的时候，这只能这样去理解，即某一个东西的本性或本质是否是这样的，即这个东西不需要动力因就能存在。

当我们接着说：如果什么东西是这样的，即如果它真地是还不具备它有其观念的一切完满性的话，它就会把这些完满性都给它自己。这就是说，它现实不可能不具备它有其观念的一切完满性；因为自然的光明使我们认识到，一个东西，它的本质是如此地广大无垠以致它不需要动力因就能存在，那么它也不需要动力因就能具备它有其观念的一切完满性，而且它自己的本质卓越地把凡是我们能够想象到可以由动力因给予其他东西的完满性都给它自己。

如果它还没有这些完满性，它就会把这些完满性给它自己。这句话仅仅作为解释之用；因为由于同一的自然光明，我们懂得，在我说话的时候这个东西不可能有把什么新的东西给它自己的这种能力和意志；而是，它的本质是这样的，即凡是我们现在想得出（假如它还没有）它会给它自己的东西，它都已经永远地具备了。

虽然如此，所有这些与动力因有关和相类似的说法，对于引导自然的光明，使我们清楚分明地领会这些东西，是非常必要的；和这一样，阿基米德关于由曲线组成的球形和其他形状，拿这些形状同由直线组成的形状相比较，证明了许多东西。如果不这样，就很难使人理解。

由于这样的证明没有遭到反对，虽然球形在那里被看作是一个具有很多边的形状，同样我不认为能够在这里重新用我使用过的同动力因的类比来解释属于形式因的东西，也就是说，属于上帝的本质本身。

在这上面用不着害怕有任何产生错误的机会，因为凡是单独属于动力因的特性，以及不能被延伸到形式因上去的东西，本身都含有一种明显的矛盾，从而，决不能被任何人相信，例如，任何东西和它本身不同，或者是同一的东西同时又不是同一的东西。

必须注意：我把原因这个高贵的头衔归之于上帝，可是不能由此得出结论说我把结果这个不完满性也归之于上帝；因为，就像神学家们吧，当他们说圣父是圣子的本原时，他们并不因此就认为圣子是由本原而生的，同样，虽然我说上帝从某种方式上可以被说成是他自己的原因，可是在任何地方都找不出来我说过是他自己的结果；这是因为我们习惯于主要地把结果联系在动力因上，并且把它断定为不如原因高贵，虽然它经常比它的其他的原因更高贵。

不过，当我把事物的全部本质当做形式因时，我在这上面是追随亚里士多德的足迹；因为在他的《分析后篇》卷二，第十六章里，在取消了质料因之后，他举出的第一个原因就是他叫做*αἰτία τὸ τί ἦν εἶναι*，或者翻译出来，就是形式因，他把这种形式因延伸到一切事物的一切本质上去，因为他在那个地方还没有谈到物理组成的东西的原因（我在这里也没有谈到它），而是一般地谈到人们可以由之而得出什么认识的原因。

然而，为了表示在所提出的问题里不把原因这一名称归之于上帝是很不容易办到的起见，从阿尔诺先生已经试求用另外一个办法得出和我同样的结论然而却没有成功这件事，就是最好的证明，至少我认为是这样。

因为，在大量指出上帝不是他自己的动力因（因为，动力因不同于它结果，这是动力因的本性）的同时，也指出上帝不是正面地（正面地这一词指原因的一种正面作用而言）由自己而存在，并且认真说来，他自己不保存他自己（保存这一词指事物的一种不断再产生而言）——所有这些，我都同意——在所有这些以后，他想再证明上帝不应该被说成是他自己的动力因；他说：因为问一个东西的动力因，

这只是从它的存在性上来问的，决不是从它的本质上来问的。然而，一个无限的存在体之存在的本质并不少于一个三角形之有它的三角之和等于二直角的本质；所以当人们问上帝为什么存在时，不应该用动力因来回答，这和当人们问三角形的三个角之和为什么等于两直角时不应该用动力因来回答是一样的。

这个三段论式可以很容易按照这个样子倒转过来反对它的作者本身：虽然我们不能从本质上来问动力因，可是我们可以从存在性上来问动力因；不过在上帝身上本质和存在是没有区别的，所以我们可以问上帝的动力因。

但是，为了把这二者谐调起来，我们应该说，对于问上帝为什么存在的人，不应该用真正的动力因来回答，只能用事物的本质本身，或者用形式因来回答。本质或形式因，由于在上帝身上存在和本质是没有区别的，和动力因有非常大的联系，从而可以被称为"准动力因"。

最后他接着说：对于问上帝的动力因的人，必须回答说他不需要动力因；对于再问他为什么不需要动力因的人，必须回答说：因为他是一个无限的存在体，他的存在性就是他的本质；因为只有这样的一些东西才需要动力因，在这些东西里，允许把现实的存在性同本质分别开。

由此他得出结论说，我以前说的话完全被推翻了：即如果我想任何东西以某种方式对它自己的关系就是动力因对它的结果的关系，在追寻事物的原因上，我永远达不到第一个。可是我认为绝对没有被推翻，甚至一点都没有被削弱或被动摇；因为，肯定的是：不仅是我的论证的主要力量，就连人们提供用结果来证明上帝的存在性的一切论证的力量都完全取决于此。然而，差不多所有的神学家都主张如果不根据结果就提供不出来任何一个论证来。

因此，当他不允许人们把上帝对于他自己的动力因的类似关系归于上帝时，他远没有给上帝的存在性的证明和论证提供什么阐明，相

反，他把读者们弄糊涂了，阻碍读者们能够弄懂这个证明，特别是在结尾时，他结论说：如果他想必须追求每一个东西的动力因或者准动力因，他就会追求一个与这个东西不同的原因。

因为那些还不认识上帝的人，如果不认为人们可以追求每一个东西的动力因，他们怎么会追求别的东西的动力因以便用这个办法来达到对上帝的认识呢？

最后，如果他们认为每一个东西的动力因都必须被追求出来同这个东西不同，他们怎么会像停止在第一因上那样停止在上帝身上，并且在上帝身上终止他们的追求呢？

阿基米德在谈到他在用和内切于圆形本身里的一些直线形状的类比关系证明圆形的东西时也许会说：如果我认为圆形不能被当作一个具有无穷的边的直线形或准直线形，那么我就不会给这个证明以任何力量，因为，真正说来，这个证明不把圆形看作是一个曲线图形，而仅仅是把它看作是一个具有无穷数目的边的图形。不错，阿尔诺先生所做的和阿基米德一样。

如果阿尔诺先生认为这样称呼圆形不好，却去希望保留阿基米德的证明，说：如果我认为在这里得出来的结论必须是指一个具有无穷数目的边的图形说的，那么我就决不相信这是一个圆形，因为我确实知道圆形并不是一个直线形。用这些话，他无疑不会和阿基米德做的一样，而恰恰相反，他给他自己一个障碍，并且阻碍别人去很好地理解他的证明。

我在这里讲得太多了，好像事物本身不值得讲得这么多，这是为了指出我十分小心，怕是在我的书里出现一点点使神学家们有理由挑出毛病的地方。

最后，我已经在我对第二组反驳的答辩的第三点和第四点[(9)]里足够清楚地指出，当我说我们确知我们非常清楚、非常明白地领会的东西之所以都是真的是因为上帝存在，而我们确知上帝存在是因为我们对上帝存在领会得非常清楚、非常分明。我这样说并没有陷入循环

论证中，我是把我们事实上领会得非常清楚的东西同我们记得以前曾领会得非常清楚的东西区别开来。

因为，首先，我们确知上帝存在，因为我们注意那些证明上帝存在的理由；不过在这以后，还需要我们记得曾经把一个东西领会得清清楚楚以便确知它是真的，如果我们不知道上帝存在，不知道他不可能是骗子，这就不行。

关于是否任何东西都不能存在于我们的精神里（就精神之是一个在思维的东西而言），假如精神本身对那个东西没有实现认识的话，这个问题，我认为非常容易解决，因为当我们这样认为它的时候，我们看得很清楚，除了思维或者完全取决于思维的东西之外，没有什么东西存在于它里边，否则就不属于精神，就精神之是一个在思维着的东西而言；而在我们心中不可能有任何思维（在它存在于我们心中的同时）是我们对之没有一种现实认识的。

因此我不怀疑精神一渗入到一个小孩子的身体里就开始思维，从这时起他就知道他思维，虽然他以后不记得他思维什么，因为他所思维的东西没有刻印在他的记忆里。

不过必须注意，我们对于我们的精神的行为或活动有一种现实的认识而不总是对于它的功能才有现实的认识，除非是潜在的。因此，当我们打算使用什么功能的时候，如果这个功能是在我们的精神里，我们立刻就得到关于它的现实认识。就是因为这个原故，如果我们不能得到关于它的这种现实认识，我们就可以确实无疑地否认它在那里。

对于能够给神学家们引起疑难的东西的答辩

我反对阿尔诺先生的头几个理由，我试求招架其次的几个理由，我完全同意后来的那些理由，最后一个除外，在那个问题上，我希望用不着费多大力气就能让他同意我的意见。

因此我坦率地跟他一起承认，在第一个沉思里，甚至在其余的几个沉思里，所包含的东西并不是对各种人都合适的，也并不适合一切人的才能；不过这不是到今天我才做这个声明的。这个声明我已经做过了，而且只要有机会，我将来还要声明多少次。

这也是阻止我在《谈方法》一书中谈论这些事的唯一理由，因为《谈方法》是用普通语言写的[(10)]，我把这样的问题留给《沉思集》，因为它应该是仅仅为最有才华的人看的，这我说过不止一次了。

不能说这些东西既然并不是对大家都合适、都有用，我就最好不写；因为我认为这些东西非常必要，我相信如果没有它们，人们就决不能在哲学上建立任何坚实可靠的东西。

虽然铁器和火如果让孩子们或者不谨慎的人拿到是会发生危险的，可是，因为它们在生活上是有用的，没有人认为由于危险而不使用这些东西。

然而，在第四个沉思里，我的计划是谈论在分辨真和假上所犯的错误，而不是在追求善和恶上所发生的错误，并且在我说我们应该仅仅相信我们明显地认识的东西时，我总是排除有关信仰和我们生活上的行为的东西，这在我的《沉思集》的全部内容里都可以证明。除此而外，我特意在对第二组反驳的第五点[(11)]里做过声明，在我的《沉思集》的《内容提要》里，我也声明过，我说这些话的目的是为了指出我是多么尊重阿尔诺先生的判断，多么重视他的劝告。

还剩下圣体圣事的问题了。阿尔诺先生认为我的意见不合适，他说，因为面包的实体一旦从圣体的面包里去掉，就只剩下一些偶性了，这是我们的一个信条。然而他认为，我不承认实在的偶性，而只承认样态，这些样态如果离开它们所依附的实体就不能被领会，从而不能离开实体而存在。

对于这个反驳，我可以很容易用这样的话避免回答，说直到现在我从来没有否认过偶性是实在的[(12)]；因为，虽然我在《折光学》里

和在《论气象》里都没有用过它来解释我那时研究的东西，可是我在《论气象》第164页[13]里特意说，我不愿意否认偶性是实在的[14]。

在这些沉思里，不错，我曾假定我还没有很好地认识这些偶性，可是不能因此就说没有偶性；因为，我在那里所用的分析写法在我们还没有足够仔细地检查事物的时候，有时容许做一些假定，比如在第一个沉思里，在那里我曾经假定过很多东西，而后来，在以后的几个沉思里我又否定掉了。

当然，关于偶性的性质，我并不打算在这里下什么定义，不过我只指出我认为首先要的东西；最后，从我说过样态离开它们所依附的实体就不能被领会的这句话，不要推论说我否认由于上帝的全能它们可以被分开，因为上帝可以做出无穷无尽的事情而我们不能理解[15]，这是我坚信不疑的。

但是，我更加坦率地说，我将不隐瞒我的看法，即：我相信我们的感官所接触的东西除了被感官感觉或知觉的物体体积最外层的表面以外，没有别的东西。因为，接触只能在表面上接触，接触对于感官来说是非常必要的；我认为，如果没有它，我们的任何一个感官都不能被触动，而有这种看法的人不止我一个，亚里士多德本人以及在我之前的很多别的哲学家都是如此。因而，比如说，面包和酒，如果它们的表面不是直接地或者间接地通过空气或者别的物体的办法，像我认为的那样，或者像许多哲学家们所说的那样，通过“有意外貌”[16]的办法而被感官所触动的话，它们就不会被知觉。

要注意，这并不是在手指上和在手上所感觉的、应该当作这种表面的、物体的唯一外形，而是也应该考虑到比如做成面包的面粉中的细小部分之间混合做成酒的烧酒、淡水、醋、酒糟或酒石等分子之间以及其他一些物体的细小部分之间的一切小空隙，并且想到这些空隙终止之处的所有的小表面就做成了每个物体的表面的部分。

因为，不错，一切物体的这些小部分有着各式各样的形状、大小和不同的运动，它们从来不能被安排得这么合适，也不能结合得这么妥帖，以致在它们的周围不剩有许多空隙，而这些空隙并不是空的，而是充满了空气或什么别的物质，就像在面包里看见的那样，在那里空隙是相当大的，这些空隙不仅可以充满空气，而且可以充满水、酒、或别的液体，而且因为面包永远是面包，虽然空气或包含在气孔里的其他物质变了，这些东西确实是不属于面包的实体，从而它的表面并不是由于一种小小的包围圈把它全都围绕过来的那个表面，而是直接接触[(17)]它的每个细小部分的那个表面。

也要注意，这个表面，当整块面包从一个地方拿到另外一个地方时，它不仅是被整个地动了，而且，当它的细小的部分之中的几个部分被进到它的气孔里的空气或别的物体所动摇时，它也部分地动了；这样，如果有些物体是这样的性质，即：如果它们的部分之中的几个或构成它们的所有的部分不断地动起来（我认为面包的许多部分和酒的所有部分都是这样），就必须也领会到，它们的表面是在不断地运动中的。

最后，要注意，面包或者酒或者无论什么别的物体，它们的表面在这里并不是指实体的任何部分，也不是指这个物体的量的任何部分以及围绕它的其他物体的任何部分说的，而仅仅是指人们领会为物体的各个分子和围绕它们的物体之间的东西的这个极限说的，这个极限除了样态而外没有别的实体（entité）。

这样，由于接触就是在这个极限发生的，而如果不接触就什么都感觉不到，那么显然是，仅仅由于面包和酒的实体被说成是如此地改变成为什么其他东西的实体，以致这个新的实体恰好被包含在包含了其他实体的同一的极限之内，或者它存在于面包和酒以前存在过的同一地方里（或者毋宁说，由于它们的极限不断地被动摇，如果它们呈现出来，它们就会存在于那个地方里），其结果必然地是，这个新的

实体如果没有变体[18]，它就应该跟面包和酒同样的方式来触动我们的一切感官。

然而教会在特兰托公会议[19]的第十三次会议，法规2和4里说：面包的全部实体变成吾主耶稣基督的身体，只有面包的外貌还保留着。在这里，面包的外貌，我看只能是指面包的每一个细小部分和包围着这些部分的物体之间的这种表面说的。

因为，就像说过的那样，接触只有在这个表面上才能发生；而且亚里士多德本人也承认，不仅仅是这一感官由于一种特权被人称之为触觉，即使其他一切感官也都是通过接触这一办法而感觉的。在第三卷《灵魂篇》，第十三章里写着这句话：*καὶ τὰ ἄλλα αισθητήρια ἁφῆ αἰσθάνεται* 。

然而没有人认为外貌在这里是指恰好被要求去触动感官的东西。也没有人相信面包变成基督的肉体，没有人不认为基督这个肉体恰好包含在包含着面包的同一表面之下，如果面包现在在这里的话，虽然它不在那里像正式地在一个地方那样，而是按照圣事般在那里并且以这种方式存在，这种方式，虽然我们难以用言词来表示，却在我们的精神由信仰之光所照耀之后，我们能够领会为对上帝来说是可能的，而这种方式我们不得不确信无疑。所有这些东西对我来说是通过我的原则如此合适地解释过了，以致不仅我不怕能够冒犯我们神学家们的话我什么都没说，而且相反，我希望他们将要感谢我，由于我在物理上提的意见比起一般在这上面提的意见对神学家来说要得当得多。因为实在说来，据我所知，教会从来没有说过在圣体圣事里的面包和酒的外貌是一些实在的偶性，这些偶性在它们所依附的实体被去掉以后还奇迹般地独自继续存在。

但是，由于也许最初用自然哲学的道理来解释这个问题的那些神学家如此坚信触动我们感官的这些偶性是不同于实体的什么实在的偶性，以致他们甚至认为人们决不会怀疑它，他们没有任何有效的理由，没有很好地思考，就假定面包的外貌是这个性质的实在偶性；然

后，他们全力以赴地解释这些偶性如何能没有主体而继续存在。在这方面他们遇到了非常多的困难，使得他们离开了正路，就像行路的人走进了死胡同那样。

因为，首先，当他们假定在物体里边除了各式各样的表面而外还需要什么别的东西来触动感官时，他们好像是自相矛盾了，至少是那些坚信物体只有由于接触才能触动我们的感官的那些人；因为只有表面才足以受接触，这是自明的道理；如果有什么人不愿意赞成不接触就什么也感觉不到的话，他们关于感官的对象怎么触动感官的方式就不能说得出任何有道理的话。

除此而外，人类精神不能领会面包的偶性是实在的却能离开实体而存在，而不按照实体的方式领会它们。因此，像教会所认为的那样，面包的全部实体都变了而以前存在于面包里的什么实在的东西却一直不变，这似乎是矛盾的；因为，除了继续存在的东西以外，我们领会不到有什么实在的东西一直不变；尽管把这说成是偶性，可是人们仍然把它当做一个实体来领会。如果人们说，面包的全部实体都改变了，而人们称之为实在的偶性的一部分实体却一直不变，这实际上是一回事；在以上这些话里如果没有矛盾，在概念里肯定有很大的矛盾。

有些人不相信罗马教会了，其主要原因似乎就在这个问题上。但是，谁能否认，当我怕可以随便选择并且没有任何理由（不论是神学的理由或哲学的理由）强迫我们采取这一个意见而不采取另外一个意见时，我们应该主要选择那些不能给予任何人以机会和借口来脱离信仰的真理的意见呢？可是，承认实在的偶性，这个意见不合神学的道理，我认为在这里是很清楚的；而这个意见与哲学的道理完全相反这一点，我希望不久在我打算出版讨论原理的书里明显地指出来，并且在那里解释颜色、滋味、重量、以及触动我们的感官的其他一切性质都是如何仅仅取决于物体的外表的。

再说，不能假定偶性是实在的，除非由于变体的奇迹，只有从成圣体的言词里才可以结论出变体的奇迹，人们没有必要增加一个新的、不可理解的奇迹，由于这个奇迹，这些实在的偶性如此地离开面包的实体而存在，以致它们并不是由实体做成的；这不仅跟人类理性相矛盾，而且甚至跟神学家们的定理相反。神学家们的定理说，成圣体的言词只有产生言词所意味着的东西；神学家们不愿意把能够用自然的道理解释得通的东西归之于奇迹。所有这些难题都完全被我给这些东西的解释而消除了。因为，根据我给的解释，决不需要什么奇迹在面包的实体被除掉后去保存偶性，相反，没有一个新的奇迹（即：由这个奇迹，体积改变了），偶性就不能被除掉。历史告诉我们这种事情有时会发生，代替成圣体的面包，在神父的两手中出现的是一块肉或者一个小孩子；因为人们决不相信这是由于奇迹停止了而发生的，而是人们总是把这样一个结果归之于一个新的奇迹。

再说，因为，一切事物的创造者——上帝能够把一种实体改变成为另一种实体，后一种实体恰好呆在包含过前一种实体的同一表面里，这也没有什么不可理解的或者困难的。不仅一切感觉，甚至一般地来说，这一个物体施加于另一个物体的一切行动，都在于接触，从而显然是：同一的表面总应该是以同一方式而主动或者被动，不管在它所覆盖的本质发生了什么变化，对于这一点，人们说不出什么更合乎道理的东西来，也说不出什么能为哲学家们一致接受的东西来。

因此，如果说我胆敢在这里说出我不想说的真话，那么我敢希望，承认实在的偶性这个意见将被神学家们所遗弃，认为它在信仰上是靠不住的，对于理性是矛盾的，完全是不可理解的；而我的意见将会代替它，当做可靠的，无可置疑的，这样的时刻将会到来。这就是我认为不应该在这里掩饰的东西，以便尽可能地对付那些人的恶意中伤，那些人想要显示比其他人的知识更渊博，不能忍受别人提出的任何与他们的意见不同的、被认为是真实的、重要的意见，他们惯于说那种意见跟信仰的真理相矛盾，以便企图用权威来废除他们用理性反

对不了的东西。但是我提请把他们的宣判上诉给善良的、正统的神学家们，我心甘情愿地屈服于他们的判断和审查之下。

---

(1) 法文第二版的标题是："著者对第四组反驳的答辩"。

(2) 法文第二版在"那样"，之后还有"为了在两个东西之间建立一个实在的分别"。

(3) 指人的理智而言。

(4) 法文第二版下面还有："并且实际上是有分别的"。

(5) 法文第二版由于把sans印成dans，因此全句的意思变成"因为不仅我们领会它是在肉体里"。

(6) "dans la même sixième Méditation"，法文第二版是"même dans la sixième Méditation"，"même"在句子里的位置不同因而词性也不同，意义也就随之而不同。

(7) "这样一个东西"，法文第二版是："一个有限的东西"。

(8) "以及……不好"，法文第二版："而且与凡是能够给机会来反对它的东西离开得非常远"。

(9) "第三点和第四点"，法文第二版缺。

(10) 指用法文而不是用拉丁文写的。

(11) "第五点"，法文第二版缺。

(12) "偶性是实在的"，法文第二版是"有一些实在的偶性"。

(13) "第164页"，法文第二版缺。

(14) 法文第二版："我不愿否认有偶性"。

(15) 法文第二版："而我们既不能理解，也不能领会"。

(16) 我们直接知觉到的只是物体外貌，这种外貌是物体通过媒介而传播出来的。这样的一种学说就叫做"有意外貌"（espèces intentionelles）。

(17) 法文第二版："直接接触并且围绕"。

(18) "变体"即基督教（包括天主教）的圣餐中面包和酒变为耶稣的肉体和血液。

(19) 在1545至1563年召开的天主教公会议，在这个会议上订出许多新的教规和仪式。

著者关于第五组反驳的声明[1]

在《沉思集》第一版[2]出版之前，我曾想把它拿给索尔朋纳[3]的圣师们和肯于费心一读的其他学者们去检查，希望把这些反驳和我的答辩印出来作为我的《沉思集》的继续，每一组都按照﹜收到﹞它们的次序排列，这样我将会使真理更加彰明。而且，虽然给我寄来的、在次序上排列第五的那些反驳对我来说并不是最重要的，并且篇幅也嫌过长，我还是把它们按照应有的位置印出来了，本以为这样才不致有拂它们的作者之意，而且我还让人把印刷的校样拿给他看，唯恐有什么地方不满他的意。但是从那以后他又写了一本巨作[4]，包括他第五组反驳以及对我的答辩的几条新的反驳，并且在那里埋怨我不该把他对我的反驳公之于世，好像我这样做是违反了他的意愿似的，并且说他之所以把那些反驳送给我只是为我个人看的，因此我将很高兴满足他的愿望，在这本书里不出现他的反驳。这就是为什么，知道了克莱尔色列先生不厌其烦地翻译其他反驳时，我请求他取消第五组反驳的原故。为了让读者们对于缺少这些反驳不至感到失望起见，我不得不在这里奉告他们，我最近又把这些反驳重新阅读一遍，同时我也把这本厚书里所包含的全部新的反对论点阅读一遍，目的是从这里抽出我认为需要加以答辩的一切论点；不过，我的意见是，那些最终弄懂了我的《沉思集》的意思的人非从我这方面得到帮助不可才能答辩得了的反驳论点，我连一个也没有发现。至于光从书的厚薄或书名上来判断书的好坏的人们，我并不奢求得到他们的称赞。

---

(1) 这个《声明》在拉丁文版里和法文第二版里都没有。

(2) 指1641年拉丁文版。

(3) 当时是"巴黎神学院"的别名。

(4) 书名Disquisitio metaphysica（形而上学研究），拉丁文，1644年阿姆斯特丹出版。

对六个沉思的第五组反驳[1]

伽森狄先生作

伽森狄先生致笛卡尔先生

先生：

尊贵的麦尔塞纳神父让我参与到你关于第一哲学所写的这些崇高的沉思里边来，这种好意使我非常感激，因为〔这些沉思〕主题的宏伟，思想的强劲和言辞的纯练，已使我异常喜悦；同时，的确，看到你那样意气风发、勇气百倍，并如此成功地为推进科学而工作，看到你开始为我们发现了在过去一切世纪里从未被人认识到的东西，这也使我感到高兴。只有一件事情不如我意，那就是他要我在读过你的《沉思集》之后，假如在心里还剩有什么疑难问题时，就把它们写出来给你；因为我确实认为，假如我不赞成你的那些道理，我写出来的东西只不过是我自己心智上的缺点，甚至也可以说，假如我竟敢于提出一点点相反的东西来的话，那只说明我自己的愚昧无知。虽然如此，我竟未能拒绝我的朋友的要求，因为我想到，这样做并不是出于我的意图，而是出于他的意图，你会赞成的；也因为我知道你是如此地通情达理，你会很容易相信我只是经过了深思熟虑向你提出我的疑难，此外没有任何想法。其实，如果你能不惮其烦地从头看到尾，那已经就十分好了。因为我绝不想让我的这些疑难来扰乱你的情绪，来让你对你的论断感到有丝毫不放心，或让你不得不拿出你本来可以更好利用的时间来解答我的这些疑难。我不但决不这样想，而且更不会劝你去这样做。我甚至于连敢于把这些疑难向你提出来都不能不脸

红，因为我确知我的这些疑难中没有一个不是在你心里反复多次加以考虑过的，没有一个不是你有意置于不愿或认为不值一提的。我终于把它们提了出来，但仅仅是一个提议，没有任何其他意图。我的这个提议并不反对你所谈的以及你打算论证的那些东西，它只是反对你在论证那些东西时所用的方法和道理。事实上，我公开承认我相信有一个上帝，相信我们的灵魂是不灭的；我的问题仅只在于想弄明白你在证明这些形而上的真理，证明在你的著作中所包含的其他问题时所运用的推理的效力如何。

对第一个沉思的反驳

论可以引起怀疑的事物

关于第一个沉思，我用不着谈很多，因为你所采取的把你的全部成见都破除出去的办法，我是赞成的。只有一件事我不大明白，即为什么你不愿意直截了当用很少的几句话把你一直到那时所认识的全部事物都假定是不可靠的（以便然后再把你承认是真实的那些事物挑拣出来），而宁愿把它们都假定是错误的，不惜从一个旧成见中解脱出来，去采取一个另外的、完全新的成见。你看，为了得出这个结论，你如何不得不假想一个骗人的上帝或一个什么样的恶魔用了他的全部心机来捉弄你，虽然只要把你不信任的理由归之于人类精神的不明智和仅仅是本性的弱点似乎就行了。此外，你还假想你是在睡梦中以便你得以有机会对一切事物置疑并把此世所发生的一切都委之于虚幻。

可是你因此就真能够使你自己相信你决不是醒着，而你眼前所有的和所发生的一切事物都是假的、骗人的吗？不管你怎么说，没有一个人会相信你会完全相信你所知道的一切没有一点是真的，都是感官，或是睡梦，或是上帝，或是一个恶魔继续不断地捉弄你。对事情直截了当，老老实实，实事求是地加以说明，而不是像人们将会反对你的那样，装腔作势，弄虚作假，追求拐弯抹角、稀奇古怪的东西，

岂不是更适合于一个哲学家的坦率精神，更适合于追求真理的热诚态度吗？虽然如此，既然你认为那样好，那么我也不再多加反驳了。

对第二个沉思的反驳

论人的精神本性，以及它是比物体更容易认识的

一、关于第二个沉思，我看出你还没有从迷惘和幻想中走出来；不过，我也看出，你透过这些鬼影，还是认识出，这至少是真的，即受了如此迷惑的你，毕竟是一个东西；这就是为什么你下结论说：每当你说出或在心里想到"有我，我存在"这个命题时，它就必然是真的。不过我看不出你为什么需要费那么多的事，既然你已经确实知道你存在，既然你能够从你别的什么行动上得出同样的结论，既然自然的光明明显地告诉我们，凡是起作用的东西，都有，或都存在。

你接着又说，虽然如此，你还不大清楚你究竟是什么。我知道你这话是认真说的，我也十分愿意同意你的话，因为问题的焦点就在这上面；而且，实际上，这正是用不着绕那么大的弯，不必使用全部那些假设去追求的东西。

这以后你提出要检查一下你一直到现在认为你是什么，以便在把凡是能容有一点点可疑的东西都从那里铲除出去之后，使剩下来的仅仅是确定的、不可动摇的东西。当然你可以这样做，这是每个人都赞成的。在你按照这个美好的计划试做下去，接着又找到了你一直认为你是一个人这件事之后，你提出了下面这个问题：一个人是什么呢？在这上面，你故意把普通的定义抛弃掉之后，又在从前最初提到的那些东西上停下来，比如，你有一张脸，两只手，以及你称之为肉体的其余一切肢体；还有你吃饭，你走路，你感觉，你思维等等你归之于灵魂的东西。这些我都同意你，只要我们保持住你在精神和物体之间所划的区别就行。你说，你那时还没有进一步细想灵魂是什么；或者，如果说你进一步细想了，那就是说你曾想象它是什么较为精细的

东西，好像风、火、或空气，渗透并且散布到你身体的较为粗浊的那些部分里。这的确是值得注意的；可是对于物体，你毫不怀疑它是这样的本性的一种东西：能具有一定形状，能占据某一地位，能充满一个空间并把一切别的物体排挤出去，能由于触觉、视觉、听觉、嗅觉和味觉而知觉到，能以若干种方式被移动。你现在还可以把这些东西称之为物体的属性，只要你不把所有这些东西都归之于每一种物体，因为风是一种物体，然而它却不能由视觉感觉到；只要你不把你称之为灵魂的属性的其他东西从物体的属性里排除出去，因为风、火以及其他许多种物体都是自动的，同时有推动别的物体的性质。

至于你接着说到你不认为物体有自动性，对于这一点，我看不出你现在怎么能够辩解。因为，假如按照你的说法，那么，一切物体，由于它的本性的关系，一定是不动的；每个运动只能从一个非物体性的本原发出；假如不借助于一个理智的或精神的能动者，水也不能流，动物也不能走。

二、后来，你考察了，在假定了你的幻想[(2)]的条件下，你是否能肯定你认为属于物体的本性的那些东西，也有一些是你所有的；接着在做了一个冗长的考察之后，你说，像这样的东西，你一点也没有。就是在这里，你开始不再把你视为一个整个的人，而把你视为你自己的最密切、最隐蔽的那一部分，也就是你在前面所认为的灵魂。灵魂啊！或者不管你是什么吧，请你告诉我，你曾经想象你是风或者这样性质的别的物体一样的东西，它渗透并且散布到你的身体的各个部分中去；你现在已经改变想法了吗？当然你没有这样做。为什么你不可以仍然是一阵风，或者是被心脏的热或不拘什么别的原因所刺激起来的、由你最纯的血所形成的一种非常精细、非常稀疏的、散布到你所有的肢体里的精气，它，也就是你，给你的肢体以生命，并能用眼睛看，用耳朵听，用大脑想，就是这样执行着通常归之于你的一切功能？假如是这样，为什么你不是有着和你的身体同样的形状，就像罐子里装着的空气存着和罐子同样的形状一样？我为什么不会以为你

同你的身体有着同一的外包，或者是被那包着你的身体的皮所包的呢？为什么我不可以认为你充实着一个空间，或至少充实着你的粗浊的身体和它的最精细的部分所没有充实起来的那些部分的空间呢？因为，实在说来，身体确实有着一些微小的空处，你就是被散布在这些小孔里；因此，你的部分在哪里，哪里就没有你身体的部分；这同酒和掺和起来一样，有酒的部分的地方就没有水的部分，虽然视觉分辨不出来。既然在你所充实起来的全部小空间里，你的粗浊的身体不能同你在一起，为什么你不能从你所占据的地方把别的物体排挤出去呢？为什么我不会认为你用许多种方式自己动起来呢？因为，既然你的肢体由于你而接受许多种不同的运动，那么你怎么能够自己不动而把你的肢体动起来呢？的确，一方面，你自己不动，你就不能推动别的东西，因为不用力那是做不到的；另一方面，你不被身体的运动推动，那也是不可能的。如果所有这些都是真的，那么你怎么能说在你里边就没有什么东西是属于物体的呢？

三、以后，在继续你的考察的时候，你说你也看到在归之于灵魂的东西里边有一些不是在你里边，比如吃饭和走路。但是，首先，一个东西可以是物体而不吃饭。其次，假如你就是像我们以前动物性的精气那样的一个物体，那么，既然你的粗浊的肢体是为一种粗浊的物质所营养，而你自己是精细的，你为什么不能是为一种更精细的物质所营养的呢？再说，你的肢体是这个身体的部分，当这个身体生长时，你不是也生长吗？当它衰弱时，你自己不是也衰弱吗？至于走路，既然你不使你的肢体动起来，你自己不把它们转移到什么地方去，它们自己就不能动起来，就不能自己转移到任何地方去，那么假如没有你这方面的任何行动，这怎么可能呢？你将回答说：不过，假如我真地没有身体，那么我当然就不能走路。如果你这么说，你的意图是要耍弄我们，或者是要耍弄你自己，那就用不着那么认真；如果你认真地这样说，那么不仅你必须证明你真没有你所说的身体，同时也必须证明你没有那些能走路、能吃饭的东西的本性。

你接着又说你甚至没有任何感觉，也感觉不到事物。然而你自己确实看见了颜色，听到了声音，等等。你说：这些，没有身体是做不到的。这话我相信；但是，首先，你有一个身体，你在眼睛里，眼睛没有你就不能看；其次，你可以是用感觉器官来作用的一种非常精细的物体。你说：我在睡梦中好像感觉过许多我后来知道并没有感觉过的东西。不过，虽然在你不用眼睛好像也感觉到非用眼睛不能感觉的东西这一点上你弄错了，可是你并没有一直犯同样的错误；还有，你从前使用过眼睛，你是用眼睛感觉和接受了影像的，这才使你不用眼睛就能够使用影像。

最后，你注意到你在思维。当然这里不能否认的；但仍然有待于证明的是：思维的功能超过物体的本性到如此程度，以致无论是人们称之为动物性的精气，或者是任何别的物体，不拘它们是怎样稀薄、精细、纯粹、脆弱，都不能适于做出像能思维那样的事情。同时也必须证明，动物的灵魂也不是物体性的，因为动物思维；或者，假如你愿意的话，动物除了运用外感官以外，同时也内在地认识一些事物，不仅是在醒着的时候，即使当它们睡着的时候都是这样。最后，必须证明，虽然你从来没有离开过这个粗浊、沉重的身体，从来没有同它分开而思维过任何事物，但它丝毫无助于你的思维，从而你能够不依靠它而去思维，使你不至于被有时居然给大脑引起那么多混乱的气体或那些黑而浓的烟雾所迷障。

四、在这以后，你得出这样的结论：那么，确切说来，我只是一个在思维的东西，这就是说，一个精神，一个灵魂，一个理智，一个理性。在这里我承认我是弄错了，因为我本想是和一个人的灵魂说话，或者是和人由之而活着，而感觉，而运动，而理解的这个内在的本原说话，可是我却是和一个纯粹的精神说话；因为我看到你不仅摆脱了身体，而且也摆脱了一部分灵魂。在这一点上，你是追随那些古人的榜样吗？那些古人虽然相信灵魂散布于全身，却认为它的主要部分（希腊人称之为τὸ ἡγεμονικὸν）是住在身体的某一部分，比如在心

脏里或在大脑里；并不是他们相信灵魂本身不是在这一部分里，而是因为他们认为精神在这个地点好比是附加在灵魂上，和灵魂结合起来，认为精神和灵魂一道告知这一部分。不错，关于这一点，我本来应该记住你在《谈方法》一书里所讲过的话，因为你在该书里说过，你的想法是：人们通常归之于生长、感觉的灵魂的全部职能，都不依赖于理性的灵魂；那些职能在理性的灵魂进入肉体之前就能够行使，就如同它们每天在你认为毫无理性可言的动物里边行使着的那样。可是我不知道我怎么把它忘了；也许是因为我还不能确定是否你不愿意用灵魂这个名称来称呼我们由之而像动物那样生长和感觉的这个内在的本原，或者是否你以为这个名称仅仅适合于我们的精神，虽然这个本原本来的意义是使之有生机，而精神只是我们用以思维的东西，正如你自己所确信的那样。无论如何，我很愿意你此后被叫做一个精神，愿意你确切地说来只是一个在思维的东西。

你接着说，只有思维是同你分不开的。这却不能否认你，主要因为你只是一个精神，而在灵魂的实体和你的实体之间，除了在经院里大家所说的那种理性的区别之外，你不承认有其他区别。不过，我还犹疑，不大知道当你说思维是同你分不开的时候，你的意思是否是说：只要你存在，你就一直不停地思维。当然在这一点上是和某些古代哲学家的思想是有很大的共同之处的，他们为了证明人的灵魂不灭，说灵魂是一种不断的运动状态中，即，按照我的理解，它一直在思维。可是对于不能懂得你怎么可能在昏睡状态中思维，怎么可能在你母亲的肚子里思维的那些人，却不好说服。再说，我不知道是否你认为早在你母亲的肚子里的时候，或者在你从你母亲的肚子里出来的时候，你已经被渗透到你的肉体里，或渗透到你的肉体的某一部分里去了。不过我不想再进一步追问你，甚至也不想问你，当你还在你母亲肚子里的时候，或刚出来的头几天，或头个月，或头几年，你是否还记得你都思维了些什么；假如你回答我说你都忘记了，我也不想再问你为什么忘记了：我只想告诉你去考虑一下，姑且不说你在那个时

候几乎根本没有什么思维吧；即使有，它也应该是多么混沌，多么轻微啊。

你接着又说，你不是人们叫做人体的那种由肢体聚集起来的东西。这一点应该同意你，因为直到现在你只被认为是一个在思维的东西，只被认为是人的组合体的一个部分，这一部分有别于外在的、粗浊的那一部分。你说：我也不是渗透到这些肢体里边的一种稀疏的空气，不是风，不是火，不是气体，也不是气息，也不是我所能虚构和想象的任何东西；因为我曾假定这些都是不存在的，而且，即使不改变这个假定，我觉得我仍然确知我是个东西。不过，精神啊！请你在这里停一下，把这一切假定，或者不如说，把这一切虚构都停止下来并且一劳永逸地消灭掉吧。你说：我不是空气或类似空气的什么别的东西。可是，假如整个灵魂是类似这样的一种东西，为什么你（人们可以说你是灵魂的最高贵的部分），你不会被认为是灵魂的最精细的花，或者灵魂的最纯粹、最活跃的部分呢？

你说：也许我假定木存在的那些东西都是实在的东西，同我所认识的我并没有什么不同。不过对于这件事我一点也不知道，我现在也不去争辩。可是，如果你一点也不知道，如果你不去争辩，那么为什么你说你决不是那些东西？你说：我知道我存在；而对于如此明确地取得了的这个认识，是不能取决于或得自我还不知道的东西的。好吧；不过至少你要记得，你还没有证明你不是空气，不是气体，或诸如此类的东西呢。

五、你接着描写了你所叫做想象的是什么。因为你说：想象不是别的，只是去想一个物体性的东西的形状或影像。然而这是为了说明你是用一种和想象迥然不同的思维去认识你的本性。不过，既然你可以随意给想象下定义，那么我请你告诉我，假如你真是物体性的（可能是这样的，因为你还没有证明你不是这样），那么为什么你不能用一种物体性的形状或影像来想你自己？我问你，当你思维你自己的时候，你体验了出现在你的思维里的是什么呢？难道不是一种纯粹的、

明白的、精细的实体，它像一阵令人舒适的风，散布在全身，或者至少散布在大脑里，或者身体的某一部分里，使之有生机，它在那个地方行使你所认为行使着的一切职能？你说：我承认，凡是我能用想象的办法来领会的东西，都不属于我对于我自己所具有的这种认识。可是你并没有说你怎么认识的；而且，不久以前你说过你还不知道是否所有这些东西都属于你的本质，那么请问，你现在从什么地方可以推断出这个结果来呢？

六、你接着说：必须小心地从这些东西上抽回他的精神以便使它自己得以非常清楚地认识它自己的本性。这个意见非常好；不过，在你这样非常小心地抽身回来之后，请你告诉我们，对于你的本性，你得到了什么清楚的认识；因为光说你是一个在思维的东西，你只说了一种活动，而这是我们大家早已知道了的，你并没有让我们知道这个在行动着的实体是什么，这个实体的本性是什么，它怎么和身体结合起来的，它怎么并且用多少不同的办法来作用那么多不同的东西；你也并没有让我们知道直到现在我们还不知道的许多诸如此类的别的东西。你说用想象不能理会的东西就用理智去领会，你要把想象和共同感官等同起来；可是，好精神啊！你能给我们指出在我们里边有好几种功能，而不是只有一种功能，我们不是只用这一种功能来一般地认识一切东西吗？当我们把眼睛睁开看太阳时，这是一种显明的感觉；然后，当我把眼睛闭上，在我心里呈现出太阳时，这是一种显明的、内在的认识。然而，最后，我怎么能辨认我是用共同感官或是用想象功能而不是用精神或是用理智来感知太阳，使我得以随心所欲地一会儿用一种与想象不同的理智，一会儿用与理智不同的想象，去领会太阳呢？当然，如果大脑发生了错乱，或想象力受了挫伤，理智不能行使它自己的纯职能，那时才可以真正说理智不同于想象，才可以真正说想象不同于理智。可是，既然我们看不出是这样，那么也就当然非常难以在二者之间做出一种真正的、确定的区别来。因为，像你所说，当我们思维一个物体性的东西的影像时，这是一种想象，那么，

既然不可能用别的办法来思维物体，其结果不是物体只能用想象来认识吗？或者，假如物体能够用另外的办法来认识，那么那另外一种认识功能不是不能被辨认的吗？

在这以后，你说你还不能不相信对于其影像是由思维做成的那些落于感官的物体性的东西比对于不落于想象、不知道是什么的你自己会认识得更加清楚；因此奇怪的是：一些可疑的、在你以外的东西倒被认识和理解得更加清楚、更加分明。可是，首先，你说这不知道是什么的你自己，你这样做得很好，因为，实在说来，你不知道它是什么，不认识它的本性，因而你不能确定它是否不能落于想象。其次，我们的全部知识似乎都来源于感官，虽然在这一点上你不同意一般哲学家的意见（他们说：在理智中的一切都是首先曾经存在于感官中的），这也仍然不失为真的，尤其是在理智里的东西没有什么不是首先提供给感官，不是由于同感官接触（或者像希腊人所说的*κατὰ περίπτωσιν*[(3)]）而来的，尽管它是以后才完成并且由于类比、组合、划分、增加、削减以及诸如此类的其他一些办法而改进的，这都用不着在这里谈。因而假如说自己呈现出来、本身撞击着感官的那些东西给精神的印象比精神自己做成的、自己按照东西的模样、根据东西曾经接触感官时那样而表象出的那些东西给精神的印象强烈得多，那也没有什么奇怪。不错，你说物体性的东西是不确定的。可是，如果你愿意承认真理的话，那么你对于你在其中居住的身体的存在和你周围的一切东西的存在的确定程度并不比你对于你自己的存在的确定程度差。还有，你除了用思维，没有其他办法把你表明给你自己，这怎么能和具有各种办法来表明自己的那些东西来比呢？因为那些东西不仅用许多不同的活动来表明自己，同时还用许多非常可感觉、非常显明的偶性，比如用大小、形状、软硬、颜色、气味等，来表明自己，因而不必奇怪，它们虽然在你以外，你对他们倒比你对你自己认识和理解得更加清楚。不过，你会对我说：我怎么会对在我以外的东西比我

自己还领会得更好呢？我回答你说：这和眼睛什么都看得见就是看不见它自己是同样的道理。

七、你说：那么我究竟是什么呢？是一个在思维的东西。什么是一个在思维的东西呢？那就是说，一个在怀疑，在理解，在肯定，在否定，也在想象，在感觉的东西。你在这里说了很多，不过我并不想每一个都谈，我只想谈谈你说的你是一个在感觉的东西。因为，实在说来，我很奇怪，因为在这以前你说得恰好相反。难道也许你不是要说，除了精神以外，在你里边还有一个物体性的功能，它住在眼睛里、耳朵里和其他的感官里，这个功能接受到了可感知的东西的形象就开始了感觉行为，而你自己接着就把这种行为完成起来，结果是你看见、听见、感觉到一切东西？我相信你就是因为这个原故才把感觉和想象放在思维一类里去的。我倒是愿意这样的；不过你要看看是否兽类的感觉——它是和你的感觉没有什么不同的——也应该用思维这个名称来称呼；这样一来，是否在禽兽里边也有一个在某种方式上像你一样的精神。可是你会说：我的位置是在大脑里，在那里我不用改变位置就接受到通过顺着神经而流动的精气给我传来的一切东西；严格说来，所谓在全身行使着的感觉就是这样地在我里边行使着、完成着。我同意；不过在兽类里边同样有神经，有精气，有大脑，在大脑里边有一个能知本原，它用同样方式接受通过精气传给它的东西，它完成并且结束感觉行为。你会说，这个本原在兽类的大脑里边不是别的，正是我们称之为幻想或想象功能的那个东西。可是你自己给我们指出来你在人的大脑里是别的东西而不是人的一种幻想或想象的功能吧。我刚才向你要一个论据或者一个确定的标志，通过它你可以告诉我们你是别的东西而不是人的一种幻想，但是我想你连一个也拿不出来。我知道你能够给我们指出比兽类所做的活动高得多的一些活动来；不过虽然人是动物中最高贵、最完满的，然而无论如何，人还是动物的一种，不能从动物中除掉；因此，虽然这非常足以证明你是一切幻想或想象中的最好的幻想或想象，可是你总不能不认为你是属于

它们一类的。因为，就算你用了一个特殊的名称，把你叫做一个精神吧，这可能是一个性质比较高贵的名称，但不能因此在性质上就不同了。当然，为了证明你是属于一种完全不同的性质，也就是说，像你所自称的那样，属于一种精神的或非物质的性质，那么你就应该用不同于兽类产生行动的方式来产生一个什么行动，而且，假如你不能不用大脑去产生行动，至少你应该不依赖大脑去产生一个什么行动，虽然如此，你却不这样做。因为大脑刚一昏，你自己就昏了；它一乱，你自己也乱了；它一受到压迫，全部被蒙蔽了，你也一样；如果它丢失了某些东西的影像，你也就一点影子也剩不下。你说：在兽类里所做的一切都是由于一种动物精气和其他一切器官的盲目冲动，和在钟表里或在类似的其他机器里所做的一样。但是，即使像营养、脉搏、以及诸如此类的功能（它们也和在人里边的各种功能一样）真是如此，能够肯定感官的行动，或被称为灵魂的激情的那些运动，也是由于一种在兽类里边的动物精气的盲目冲动，而在人里边并不是这样吗？一块肉把它的影像投入狗的眼睛里，这个影像传到大脑以后，用一些看不见的钩子连接在灵魂上，然后，灵魂本身和全身（灵魂好像是用一些秘密的、看不见的链子一样地连接在全身上）就被吸引到这块肉上。同样的方式，人们用一块石头吓唬狗，这块石头把它的影像投出去，这个影像就好像一种杠杆一样，撬动起来灵魂和与之一起的身体去逃走。然而所有这些东西，在人里边不也是这样做的吗？假如你知道还有另外一条道路，这些活动是用另外一种道路进行的，那么请你告诉我们吧，我们将非常感激你。你将说，我是自由的，我有能力制止或推动人去避恶趋善。可是在兽类里边的这种能知本原也能做类似的事；虽然狗有时扑到食物上去，毫不怕打或威吓，但是人不是也常常有这种情况吗？你说，狗完全是由于冲动而叫，和人说话时经过事先想好的选择不一样；可是，难道就不能认为，人说话也是经过这样的一种冲动吗？因为你所归之于选择的是来自激动他的运动，这运动的力量促使他选择；即使在兽类里边，可以说，当使禽兽动作起

来的冲动非常强烈时，也有一种选择。因为我真地看见过一只狗，按照喇叭调整它的声音，模仿喇叭所有的声调和变化，不管有多么急剧、多么突然，不管它的主人多么毫无秩序地、随心所欲地抬高或者降低，拉长或者缩短喇叭的声调。你说，兽类没有理性。不错，没有人的理性，但是它们有一种按照它们的方式的理性，这种理性使得我们，如果不是同人来比较的话，不能说它们是无理性的；再说，言辞或理性似乎是一种功能，这种功能同它们用以认知、通常被叫做内感官的那种本原或功能一样普遍，一样能够合法地为它们所有。你说它们不能推理。可是，虽然它们的推理不像人们的推理那样完善，那样广泛，它们还是能够推理的，它们的推理和我们的推理之间，只存在程度上的不同。你说它们不能说话。可是，它们虽然不能像人们那样地说话（因为它们不是人），却能按照它们的方式说话，发出它们所特有的声音，它们使用那些声音就像我们使用我们的声音一样。可是你说，甚至一个傻子也能凑起几个字来表示一个什么事物，而最聪明的兽类也做不到这样。可是我请你看看你要求兽类说出人说的话而不注意到它们自己特有的话，这是否公平合理。不过，所有这些东西，辩论起来长得很。

八、你接着提出蜡的例子。关于这一点，你说了好几件事来表示人们叫做蜡的偶性的那些东西并不是蜡本身或蜡的实体，能够清清楚楚领会蜡或蜡的实体的只是精神或理智本身，而不是感官或想象。可是首先，能够从蜡的偶性的概念中抽象出蜡或蜡的实体的概念来，这是大家都同意的。但你能因此就说你清清楚楚地领会了蜡的实体或本性吗？不错，除了颜色、形状、可熔性等等以外，我们领会到还有一种东西，它是我们所观察到的这些偶性和变化的主体；不过要说这个主体是什么东西或可能是什么东西，我们当然不知道，因为它永远是隐蔽着的，我们仅仅是用猜测的办法来判断应该有个什么主体好像支柱或基础一样托住蜡可能有的一切变化。因此我很奇怪为什么你敢说在你把蜡，简直就像脱掉它的衣服一样，把它的一切形式都去掉之

后，你更明白、更完满地领会了它是什么。因为，我同意你领会到蜡（或者更恰当地说，蜡的实体）应该是和它的一切形式不一样的；不过你不能说你领会到了它是什么，假如你没有意图来欺骗我们，或者你不想欺骗你自己的话。因为这不像一个人那样明显。对于一个人，我们只看见了衣服和帽子，我们想知道他到底是什么，只要脱掉他的衣服和帽子就行。然后，既然你以为用某种方式理解了这个东西，那么我请你告诉我们，你是怎么领会它的？是不是把它领会成为一种可融的，有广延的东西？因为，我想你不是把它领会为一个点，虽然它有时大有时小。这样的一种广延既然不能是无限的，而是有它的界限的，那么你不能也用某种方式把它领会为有形状的吗？然后，既然把它领会为好像是你看见了它，那么你不能给它一种颜色吗，尽管这种颜色是非常模糊不清的？当然，你既然把它视为比纯粹的空虚有更多一点的物体和物质，那么对你来说它似乎是更可见的；由此可知，你的理智是一种想象。假如你说你把它理解为没有广延，没有形状，没有颜色，那么请你老老实实告诉我们它是什么。

你说我们看见了并且由我们的精神领会了一些人，虽然我们看见的却是他们的帽子和衣服。这话并不能给我们说明是理智而不是想象功能在判断。事实上，一只狗（你不同意它有一个和你的一样的精神）不是用同样方式判断吗？它不是仅凭看到了它主人的衣服或帽子就能认出来它的主人吗？还有，不管它的主人是站着，是躺着，是弯着身子，是蜷缩着或是伸展着，它不是总能认出它的主人，虽然它的主人可以用所有这些形象而不是只用这一种而不用那一种形象表现出来，和蜡一样。当它追逐一只野兔，它首先看见它活着，然后又看见它死了，剥了皮，切成一块块的，你想它不认为这还是原来的野兔吗？因此，你所说的对于颜色、软硬、形状等等的知觉不是看，也不是摸等等，而只是精神的一种观察，这话我同意，不过，精神要同想象功能实际上没有分别才行。但你又接着说：这种观察可以是片面的、模糊的，也可以是全面的、清楚的，这要根据对于组成蜡的那些

东西所进行的研究的程度而定。这就不能给我们说明精神对于在蜡里边的那种超乎它的外在形象以外的、我不知道是什么的那种东西所进行的观察是对于蜡的一种清楚、分明的认识，而只说明感官对于自己在蜡上所注意到的一切偶性，对于蜡所能有的一切变化，所进行的研究或观察。从这上，不错，我们能够理解和解释我们用蜡这个名称所指的是什么东西；但是，能够理解，甚至也能够让别人理会这个越是赤裸裸地来看就越是莫名其妙的实体是什么，对于我们来说却是一件完全不可能的事。

九、你紧接着说：关于这个精神，或者不如说我自己（因为直到现在除了我是一个精神之外，我什么都不承认），我将要说什么呢？关于好像那么清楚、分明地领会了这块蜡的这个我，我将要说什么呢？我对我自己认识得难道不是更加真实、确切，而且更加清楚、分明吗？因为，如果由于我看见蜡而断定有蜡？或者蜡存在，那么由于我看见蜡因此有我，或者我存在这件事当然也就越发明显，因为有可能是我所看见的事实上并不是蜡；也有可能是我连看什么东西的眼睛都没有；可是，当我看见或者当我想是看见（关于这一点，我不去加以分别）的时候，这个在思维的我倒不是个什么东西，这是不可能的。同样，如果由于我摸到了蜡而断定它存在，其结果也是一样。我在这里关于蜡所说的话也可以适用于外在于我、在我以外的其他一切东西上去。这些都是你自己的话，我把这些话拿过来是为了使你注意，它们的确证明了由于你看见和清楚地认识了那块蜡的存在和所有那些偶性，因而你清楚地或不清楚地认识了你存在，但是这些话不能因此证明你清楚或不清楚地认识了你是什么或什么是你的本性；而恰恰这是必须主要加以证明的，因为人们并不怀疑你的存在。我在以前没有进一步提出我的意见，现在我也不想坚持，不过请你注意：在你里边除了精神以外你什么都不承认，为了这一点，你甚至不愿意同意你有眼睛、手以及身体的任何别的器官，可是你谈到你所看见，你所摸到……的蜡和它的偶性，而这些，实在说来，假如没有眼睛，没有

手，你就不能看见，不能摸到，或者按照你的说法，也不能想是看见，想是摸到。

你接着说：可是，如果说蜡在不仅经过视觉或触觉，同时也经过很多别的原因而被发现了之后，我对它的概念和知觉好像是更加清楚、分明了，那么我对于我自己的认识岂不是应该越发更加明显、清楚、分明了吗，既然一切用以认识和领会蜡的本性或别的物体的本性的道理都更加容易、更加明显地证明我的心灵的本性？可是，既然你所推论关于蜡的东西，都只能证明人们知道精神的存在，而不能证明它的本性，同样，其他一切也不会证明出更多的东西来。即使除此而外你想要从对蜡的实体的这一知觉中推论出别的什么东西，你也只能得出这样的结论，即既然我们对于这个实体只不过是领会得非常模糊，只不过是把它领会成为我不知道是个什么，那么同样，精神也只能用这种方式来领会，以致的确可以在这里重复你在别处说过的话：我不知道是什么的那个你自己。

你最后说：然而我终于不知不觉地回到了我原来想要回到的地方；因为，既然这是我现在弄清楚了的一件事，即精神以及物体本身不是用感官或想象功能所能真正认识的，而是只有用理智才能认识的，而且它们不是由于被看见了或被摸到了才被认识的，而只是由于被思维所理解了或者了解了才被认识的，那么我非常显然地认识了没有什么对我来说比我的精神更容易被认识的了。对你来说，这话说得很好；但是对我来说，我看不出你从什么地方能推论出对于你的精神，除了它存在以外，还能清清楚楚地认识别的东西。因而我也看不出这个沉思的标题本身（即《人的精神是比物体更容易认识的》）所许的愿已经实现了；因为你的计划不是要证明人的精神的存在，或人的精神的存在比物体的存在更清楚，因为肯定没有人怀疑它的存在，你无疑是想要使它的本性比物体的本性更加明显。不过我看不出你做到了什么。谈到物体的本性时，你，精神啊！你自己曾说过，关于物体，我们认识了许多东西，例如广延、形状、运动、对地位的占据等

等。可是关于你自己，除了你不是物体性的一部分的一种聚集，不是空气，不是风，不是一种在走路或在感觉的东西等等以外，你说了什么时候？不过，即使我们同意了你所有这些东西（虽然你自己反对了其中的某几个），这也并不是我们所期待的；因为，实在说来，所有这些东西都不过是一些否定，而我们并不要求你向我们说你不是什么，而是要求你告诉我们你是什么。

因此你终于说你是一个在思维，也就是说，在怀疑，在肯定，在否定……的东西。可是，首先，说你是一个东西，这一点都没有说到已知的什么；因为"东西"是一个一般的、泛泛的、不确指的词儿，它对你并不比对世界上一切东西更合适，并不比一个不是纯粹"什么都不是"更合适。你是一个东西，那就是说你不是一个"什么都不是"，或者换言之，但意思完全一样，即你是一个什么东西。但是，一块石头也不是一个"什么都不是"，或者，假如你愿意的话，是一个什么东西；一个苍蝇也是一样，世界上所有的东西都是这样。然后，说你是一个在思维的东西，这倒是真地说到已知的东西了，但它在以前并不是未知的东西，它也不是我们所要求于你的；因为有谁怀疑你是一个在思维的东西？可是我们所不知道的，我们因而希望要知道的，是认识并深入到专以思维为其职责的那个实体的内部。因此，我们所追求的，也是你应该得出结论的，并不是你是一个在思维的东西，而是以思维为其属性的这个东西是什么。怎么啦！假如请你对于酒给我们一个更准确、高于寻常之见的知识的话，你以为光说酒是葡萄挤出来的液体的东西，它有时是白的，有时是红的，它是甜的，能醉人等等就算满足了，而不想尽量揭露和表明它的实体的内部，指出这个实体如何由酒精、蒸馏液、酒石酸以及其他若干部分以适当的分量，适当的温度混合到一起而构成的吗？因此，既然大家期待你，而你也答应关于你自己给我们一个比寻常之见更准确的认识，那么你自己会判断像你那样做的，即对我们说你是一个在思维、在怀疑、在理解……的东西，那是不够的；你应该对你自己做一番像化学分解那样的工作，使你能

够给我们揭露并且使我们认识你的实体的内部。当你这样做了以后，要由我们来检查一下，看看比起物体（它的本性已经由解剖学、化学、那么多不同的技艺、那么多的感觉和那么多不同的实验给我们表明得如此清楚了）来，是否你更被认识了。

对第三个沉思的反驳

论上帝，以及上帝存在

一、首先，你认为对于我是一个在思维的东西这个命题的清楚、分明的认识，是你所具有的确定性的原因，你从这里推论出，你能把凡是我们领会得非常清楚、非常分明的东西都是真实的这一条订为总的准则了。不错，直到现在我们还没有在暗昧不清的人类事物之中找出我们关于确定性的更可靠的准则，不过，既然有那么多伟大的人物，他们虽然似乎本来已经非常清楚、非常分明地认识了许多事物，却认为真理是隐藏在上帝本身的心里或者是高深莫测的，那么难道不能怀疑这个准则可能是错误的吗？当然，在怀疑论者们所说的话以后（你一定知道他们的论据），从认识得清楚的一件事物里我只能得出事物真地就像它们对每个人所表现的那样；除此而外，我们还能保证什么真理呢？举例来说：我清楚、明显地感觉到瓜的味道很好吃，因此瓜的味道对我来说就真是这样；但是如果因此就说这个味道在瓜里真地就是这个样子，那我怎么能相信呢？因为在我年轻时和我的身体健康情况非常好的时候，我认为它并不是这样，我那时明明白白地感觉在瓜里有另外一种味道。甚至我现在还看到有不少人并不认为它好吃；我看见有不少动物的味觉非常灵敏，体格非常强壮，但它们的感觉并不和我的一样。那么难道"真"反对它本身吗？或者换言之，难道一个事物，虽然它被清楚、明白地领会了，它本身却不是真的，而实际上只是被清楚、明白地领会为真的吗？对于精神的东西，也几乎一样。我从前曾经起过誓说，从一个小量达到一个较大的量，不可能不

经过一个相等的阶段；我曾经以我的生命来赌咒说，两条不断接近的线，如果延长到无限，不可能最后不相交。我觉得这些事情是如此清楚、分明，以致我把它们当作非常真实、毫无可疑的定理；而后来却有些理由使我相信不是这样，因为我把相反的东西领会得更清楚、更分明了；即使现在，当我想到数学假定的性质的时候，我还免不了对它们的真实性感到某些怀疑和不信任。因此我承认人们可以说我是真地按照我假定或我领会量、线、面等的性质而认识这样的和那样的一些命题；可是，至于说它们本身因此就是我所领会的那样子，这却不能加以肯定。虽然这是数学上的真理，不过这和现在所谈的其他的事物有关，因此我问你：为什么在人们之间有那么多不同的见解？每个人都认为他非常清楚、非常分明地认识了他所辩护的见解。你不要说他们之中大部并不坚持他们的意见，或者说他们不过是装腔作势说他们理解得很清楚；因为我知道有许多人将以自己的生命来坚持他们的意见，尽管他们也看见别人也以同样的热情坚持相反的意见，除非你也许这样地认为：甚至到这最后时刻他们还伪装他们的感情，还不到从他们的良心的最深处把真话拿出来的时候。当你说你早先把许多事物当作非常确定、非常显然的接受了下来之后你又看出它们是可疑的、不确定的时候，你自己也碰到这样的问题；不过你是把这个问题悬而不决，也不去证实你的准则；你只是利用这个机会去论述你可能由之而受到了欺骗的观念，你把那些观念认为是表象在你以外的什么东西，而这些在你以外的东西也许并不存在；在这以后你再一次谈到一个骗子上帝，你可能在“二加三等于五”、“一个正方形的边不能多于四个”这些命题的真实性上受到这个骗子上帝的欺骗，以便由之而向我们指出必须等到你证明出来有一个不可能是骗子的上帝的时候才来证实你的准则。实在说来，你用不着费那么大的力气去证实那个非常容易使我们把假的当作真的接受下来并且引导我们误入歧途的准则；而最必要的是你应该告诉我们一种好的办法，使我们学会指导我们的思

想，使我们知道：每次当我们以为清楚、明白地领会了什么事物时，我们到底是弄错了，还是没有弄错。

二、在这以后，你把观念（在它们作为影像这一点上，你想把它们算做是思维）分为三种：有些是与我们俱生的，有些是来自外界的、外来的，还有些是由我们制造和捏造的。在第一类下面你放上你对于一般称之为一个东西、或一个真理、或一个思维所具有的理智；在第二类下面放上你对于你所听到的声音，你所看见的太阳，你所感觉到的火所具有的观念；在第三类下面你放上你自己所虚构和捏造的人鱼、鹫马以及诸如此类的其他一些怪物。接着你说也许你所有的观念都是外来的，或者都是与你俱生的，或者都是由你造成的，因为你还没有足够清楚、分明地认出来它们的来源。因此为避免错误（可能一直到观念的来源完全被认清以后，错误也还会发生）起见，我想现在请你注意：全部观念好像都是外来的，它们是由存在于理智以外的事物落于我们的某一个感官之上而生起的。因为，实际上，精神不仅有（甚至可以说它本身就是）领会从外在对象发出，通过感官而达到精神的那些外来的观念的能力，有把这些观念赤裸裸地、清清楚楚地领会为就是精神本身所接受它们的那个样子的能力；而且也有把这些观念各式各样地加以集合、分割，加以放大、缩小，并用其他若干方式加以对比、组合的能力。这样一来，至少你所建立的第三类观念和第二类观念毫无区别；因为，一个狮头羊身龙尾怪物的观念实际上和一个狮头的观念、一个羊身[(4)]的观念、一个蛇尾的观念并没有什么不同，精神把它们聚集起来，组成一个单一的观念；因为，把它们分割开来看，或对每一个加以个别的观察时，它们都是外来的，来自外界的。同样，一个巨人的观念，或者是人们领会为像一座山，或者是，假如你愿意的话，像世界那样大的人的观念，就像精神任意加以放大的一个普通高度的人的外来观念，而精神把这个观念越放大，领会得就越模糊。同样，从来没有见过的一个金字塔的观念，或者一个城市的观念，或者其他任何东西的观念，就是人们以前见过的一个金

字塔或一个城市的外来的、多少改了样的、因而是模糊的观念，精神把这个观念加以某种方式的增添、划分和类比。

至于你所称之为天然的，或者你所说的与我们俱生的那一类观念，我不相信有任何一种观念是属于这一类的，我甚至认为人们用这个名称称谓的一切观念似乎都是外来的。你说：由于我的本性使然，我能够理解一般称之为一个东西的是什么。我想你不是指理解的功能本身说的，关于这个功能，并无可怀疑之处，在这里也不是问题之所在；我想你是指一个东西的观念说的。你也并不是指一个个别东西的观念说的；因为太阳、这块石头、以及一切个别的东西，都是属于你所说的其观念是外来的而不是天然的那一类东西。你指的是一种被一般地考虑、作为存在的同义语并有着和存在相等的广延的东西的观念。然而，请问你，假如不是同时在精神里有那么多的个别东西，精神把这些东西抽象出来，做成一个一般地适合于一切东西而不是特殊地适合于一个东西的一种概念或一种观念的话，那么这一般的观念怎么可能在精神里呢？假如一个东西的观念是天然的，那么一个动物的观念，一个植物的观念，一块石头的观念，以及一切普通观念当然就都是天然的，而我们就用不着费那么大的事去把许多个别的东西加以辨识，以便在把所有不同点去掉之后，我们得到的只是对各个东西都有共同性的东西，或者是（这也一样），以便得以由之而做成一个类的观念。你还说你的本性使你能够理解什么是真理，或者，把这话诠释出来是，真理的观念天然地印到你的灵魂里。可是，假如真理只是判断和所判断的事物二者之间的一致性而不是别的，那么真理就只是一种关系，因而它就不能同事物本身和事物的观念二者之间的比较中分得开，或者（这也没有什么两样）就不能同事物的观念分得开，因为事物的观念不仅有表象它自己的性质，同时也有如实地表象事物的性质。既然观念同事物一致，或者，既然观念事实上如实地表象事物，那么真理的观念和事物的观念就是一回事；因此，假如事物的观念不是与我们俱生的，假如事物的观念是外来的，那么真理的观念也

是外来的，而不是与我们俱生的。这一点既然适合于每个特殊的真理，也能适合于被一般考虑的真理，这种真理（像我们刚才谈到一般事物的观念时所说的那样）是从每个特殊的真理的概念或观念中抽出来的。你还说理解什么是思维，这对你来说是天性使然的，（换言之，像我一向诠释的那样）思维的观念是与你俱生的，并且对你来说是天性使然的。不过，精神能从一个城市的观念做成另外一个城市的观念，同样，它也能从一个行动的观念（比如说一个看的观念或一个类似的别的行动的观念）做成另外一个行动的观念（比如说做成一个思维本身的观念）；因为在认识的各功能之间总有某种关系和类比，使得很容易从一个去认识另外一个。实在说来，多么不应该费很大力气去知道思维的观念是属于哪一类的。我们最好应该留着我们的精力去考虑精神本身的或灵魂的观念。假如我们一旦赞成这个观念是与我们俱生的，那么要说思维的观念也是与我们俱生的就没有什么不合适了。这就是为什么应该等待把精神的观念是天然地在我们之中这件事证明出来再说。

三、在这以后，你好像不仅怀疑某些观念是否来自存在于我们以外的一些东西，甚至怀疑在我们以外是否就根本没有什么东西存在。从这里你好像推论说，虽然你在你的心里具有人们称之为外在的东西的观念，可是这并不等于说这些东西存在于世界之上，因为你所具有的观念不是非从这些东西来的不可，而可能是或者来自你自己，或者由你所不知道的什么别的方式放进你的心里的。我想也就是由于这个原故在不久以前你不说你知觉到了地、天和星辰，而只说你知觉到了地、天和星辰的观念，你可能受了这些观念的骗。如果你还不相信有地，有天，有星辰，那么请问为什么你在地上走？为什么你抬起头来观察太阳？为什么你靠近火炉取暖？为什么你吃饭来解饿？为什么你转动舌头来说话？为什么你手里拿笔来给我们写你的思想？当然，这些事情很可能是说出来的，或者是巧妙地捏造出来的，不过人们费不了多少事就可以揭穿这种欺骗；既然你不可能真怀疑这些事物的存

在，你不可能不是很清楚地知道它们存在于你之外，那么就让我们严肃地、老老实实地对待这些事物，让我们习惯于按照事物是什么样就把它们说成什么样吧。但是，假如你想，一旦假定了外在事物的存在，我们就不能充分地证明我们所具有的观念是从它们身上搬过来的，那么你就不仅要回答你自己所提出的疑难问题，而且还要回答人们可能给你提出的一切反对意见。

为了指出我们对这些事物所具有的观念是来自外面的，你说好像是大自然这样告诉我们的，好像是我们体会出来这些观念不是来自我们、不以我们的意志为转移。可是，不必光讲一些道理和解决办法，也应该在其他许多疑难问题之中讲讲和解决下面这个问题，即为什么在一个天生的瞎子的心里没有任何颜色的观念，或者在一个天生的聋子的心里没有任何声音的观念，是不是因为这些外在的东西本身没有能够把它们自己的影像送到这个残废人的心里，由于一生下来这些道路被障碍所堵塞住了而它们没有能够被打通。

在这以后，你又借用太阳为例，说对太阳，我们有两种很不相同的观念：一种是我们通过感官接受过来的，根据这个观念，我们觉得太阳非常小；另外一个是从天文学的道理中得来的，根据那个观念，我们觉得太阳非常大。不过，在这两个观念里边，那个不来自感官，而是从与我们俱生的某些概念中抽出来的，或者是由我们用另外的不拘什么方法制造出来的那个观念是最真实的，最和太阳本身相符的。可是人们可以这样回答：太阳这两个观念都像太阳，都真实，或者说都和太阳相符，只是在程度上一个较多一些，另一个较少一些罢了，正如对同一个人的不同的两个观念，其中一个是从十步以外给我们送来的，另一个是从一百步以外或一千步以外给我们送来的；两个都像那个人，都真实，都相符，只是在程度上前一个较多一些，后一个较少一些罢了；因为来自较近的那个观念比来自较远的那个观念缩小得较少一些。你看我会是多么容易地用很少的几句话就能给你解释，假如在这里可以这样做，并且你同意我的原则的话。再说，虽然我们不

是用别的办法，而只是用精神来知觉太阳这个巨大的观念，可是这并不等于说这个观念是从天然地在我们心里的什么概念中得出来的；而可能是由我们的感官所接受的这个观念（完全符合于依靠理性的经验告诉我们：同样的东西距离我们远的时候就比距离我们近的时候显得小）是随着太阳距离得如此远，它的直径等于地球的那么多的半径[(5)]，而被我们的精神加大了多少倍。你想要看看大自然怎么一点都没有把这个观念放在我们心里吗？你在一个生来就是瞎子的心里去找吧。你将会看到，首先是这个观念在他的心里既没有颜色，也没有光；接着你将会看到，它并不是圆的，假如不是谁告诉他，假如他事先不是拿到什么圆的东西的话；你最后将会看到它并不是那么大，假如不是理性或权威使他扩大他所理会的这个观念的话。可是，让我们再多说一点而不是过甚其辞，我们这些人观察了那么多次太阳，考量了那么多次太阳的表面直径，推论了那么多次太阳的真实直径，我们对于太阳所有的观念或影像和一般人的不相同吗？不错，理性告诉我们太阳比地球大一百六十多倍，然而我们因此就具有一个这样巨大的物体的观念吗？我们尽我们所能地放大我们通过感观接受来的这个观念，我们的精神尽其所有的力量对它加以扩大，但是最后我们的精神自己就闹不清了，越弄越糊涂；如果我们要有一个太阳的清楚的思维，我们就必须借助于我们通过感官的媒介接受来的观念。如果我们相信太阳比我们看到的那个样子大得多，假如我们的眼睛距离它更近，就会接受一个更宽广得多、更巨大得多的观念，这也就足够了；但我们的精神必须满足于我们的感官给它提供的那个观念，那个观念是怎么样，我们的精神就必须把它看成是怎么样。

四、在这以后，你承认了在观念和观念之间的不等性和分歧性，接着你说：的确，给我表象实体的那些观念无疑地比仅仅给我表象样态或偶然的那些观念更多一点什么，本身包含着（姑且这样说）更多的客观实在性；最后，我由之而领会到一个至高无上的、永恒的、无限的、全能的、除他自己以外的一切事物的普遍创造者的上帝的那个

观念比给我们表象有限的实体的那些观念无疑地本身要有着更多的客观实在性。你的精神在这里带领你跑得真快，因此必须把它稍微停住一下。不过我并不想首先问你用客观实在性这几个字，你指的是什么意思；只要我们知道下面这一点就够了：普通说外在的东西是形式地和实在地在它们本身之中，但客观地或由于表象而在理智之中，这句话你好像只想说观念应该完全符合于它由之而成为观念的那个东西；因而它所含有的对象没有一点不是实际上在那个东西里边所有的，而被它所表象的东西本身所含有的实在性越多，它表象的实在性也就越多。我知道你紧跟着就区分了客观的实在性和形式的实在性。形式的实在性，我想它就是观念本身，它被视为不是表象什么东西，而是一个单独的存在，本身有着某种实体（entité）。不过，不管怎么样，肯定的是，观念和它的客观实在性都不应该按照事物本身所有的全部的形式实在性来衡量，而只是按照精神所认识的那一部分，或换言之，按照精神所有的认识来衡量。因此，当然，人们将会说，对于一个你经常看见的、你仔细观察过的、你从各方面都看见过的人，你心里对于这个人的观念是非常完满的；可是对于你仅仅是顺便看到过一次的、你没有很好看过的人，你所得到的观念是非常不完满的；而假如你没有看见本人，你只看见他的帽子遮盖住脸，只看见他的衣服遮盖住全身，那么人们一定会说，你没有这个人的观念，或者，假如你有这个人的观念，那个观念也是极其不完满、极其模糊的。

由此我推论出，我们对于偶性可以有一个清楚的、真实的观念，但是对于被蒙蔽的实体，我们充其量只能有一个模糊的、假造的观念；因此，当你说在实体的观念里比在偶性的观念里有更多的客观实在性的时候，人们应该首先否认他们对于实体能够有一个素朴的、真实的观念，因而人们也就不能从这个观念得出任何客观实在性；其次，即便承认了你这一点，人们也不能说实体的观念里的客观实在性比偶性的观念里的客观实在性更大，因为它所有的实在性都是从偶性的观念中搬过来的，我们在前面说过，实体就是从偶性或者说就是按

照偶性的方式领会出来的，我们说过，实体只能当做有广延的、有形状的、有颜色的……的东西来领会。

关于你接着说的上帝的观念，我请你告诉我，既然你还不确知他是否存在，你怎么知道他通过他的观念向我们表象为一个永恒的、无限的、全能的、万物之创造者……的东西呢？你为你自己所做成的这个观念难道不是来自你以前对他的认识，即他就是不只一次地被人在这些属性之下介绍给你的吗？因为，实在说来，假如你从来没有听人说过这样的事，你会把他描述成这个样子吗？你也许会对我说，现在不过是拿他做例子，你还一点没有给他下定义呢。好吧，不过你要注意，以后不要拿它作为一个臆断来提。

你说在一个无限的上帝的观念里所具有的客观实在性比在一个有限的事物的观念里所具有的客观实在性多。可是，首先，既然人类精神领会不了无限，那么它也既不能具有、也不能想得出一个表象着无限的东西。从而，谁要说一个无限的东西，谁就是给一个他所不懂得的东西加上一个连他自己也不理解的名称。还有，既然这个东西扩大到超出了他的全部理解能力，那么归之于这种扩大的无限或者这个否定词[(6)]，对于其智慧永远被限制在某些框子之内的人来说，是不能理解的。再说，我们习惯于加到上帝身上的所有这些高尚的完满性似乎都是从我们平常用来称赞我们自己的一些东西里抽出来的，比如时间的延续、能力、知识、善、幸福等等，我们把这些都尽可能地加以扩大之后，说上帝是永恒的、全能的、全知的、至善的、全福的，等等。

这样一来，不错，上帝的观念就表象了所有这些东西，不过，既然这个上帝的观念是按照我前面所描述的样子从各种有限的东西的观念组成然后加以扩大的，那么它就不能比各种有限的东西总和起来有着更多的客观实在性。因为，谁说永恒，谁也并不能在他的思维里领会这个无始无终的时间全部过程；谁说全能，谁也并不能理解可能的全部纷歧复杂的结果；至于别的属性也一样。最后，有谁可以说是具

有一个上帝的整个的、完满的，也就是说，如实地表象了上帝的观念呢？假如上帝就像我们所领会的那个样子，假如上帝只有像我们看到在我们心里的那么一点点完满性（尽管我们领会这些完满性在上帝里更为完满得多），那么上帝也就没有什么了不起！上帝的大小和人的大小这二者之间的比率，比起大象和小蛆二者之间的比率来，不是要小到无限倍吗[(7)]？假如说有谁按照他在小蛆里看到的完满性的模样做成一个观念，想要说他这样做成的观念是一个大象的观念，并且说这个观念如实地表象了大象，假如这个人是可笑的话，那么谁要是按照人的完满性的模样做成一个观念，想要说这个观念就是上帝本身的观念，并且说这个观念完满地表象了上帝，这个人为什么不值得嘲笑呢？还有，我请问你：我们怎么知道我们在我们自己里所找到的这一点点完满性也在上帝里找到呢？在承认了这一点之后，我再请问你：从这里我们能够给他想象出来的本质可能是什么呢？当然，上帝是无限倍地超过全部理解力的；当我们的精神要把它自己应用到对上帝的观察上去时，它不仅看得出它自己是太渺小了，理解不了他，同时它会看不清道理，并且自己也弄糊涂了。因此不可能说我们对上帝有任何真正的观念，这个观念如实地给我们表象了上帝。只要这样说就足够了：我们按照在我们里边的那些完满性的程度来产生、做成一个观念，这个观念适合我们的渺小，也恰好适合我们的用处，它并不超出我们的理解能力，不包含我们以前在别的东西里边所没有认识的、或从别的东西里边没有知觉到的任何实在性。

五、你接着说：凭自然的光明，显然可以看出在动力的、总的原因里，一定至少和在结果里有一样多的实在性。你用这话来推论说，在观念的原因里所有的形式实在性一定至少和观念所包含的客观实在性一样多。这一步也还是迈得太大，我们最好还是停一停。首先，在结果里的东西没有不是在它的原因里的这句普通话，似乎指的是质料因，而不是动力因；因为动力因是个外在的东西，而且它的性质常常是和它的结果的性质不同的。即使说一个结果从动力因得到它的实在

性，可是也不一定结果里所有的就是动力因本身所有的，结果可以有一个动力因从别处搬过来的实在性。这在艺术的结果里看得很清楚；因为，房子虽然从建筑师那里得到它的全部实在性，可是建筑师给与房子的实在性并不是他自己的，而是从别处搬过来的。太阳所做的事情也一样，它用不同方式改变地上的物质，它由于这个改变而产生各种动物。再说做父亲的和做母亲的也是这样，虽然孩子从他们身上接受到一点质料，然而不是作为一个动力本原，而是作为一个质料本原得到它。你反驳说在一个结果中的存在一定是形式地或卓越地在它的原因里，你想要说的不过是：结果的形式和它的原因的形式有时相同，有时不同，不过不如它的原因的形式完满，因此原因的形式就比它的结果的形式更高尚。可是这并不等于说，卓越地包含了结果的原因把它自己的存在的什么部分给它的结果，或者说，形式地包含了结果的原因把它自己的形式分给它的结果。因为，虽然用种子的办法生化的生物，在它们的生化中是这样做的，但是我想你不能说，当一个做父亲的生他的儿子的时候，是把他的有理性的灵魂切下来一部分给了他的儿子。总之，动力因只有当它能够用某一种质料形成它的结果并且能够把它最后的完满性给与这个质料时才包含它的结果。

后来，关于你所推论的客观实在性，我举我自己的影像来做例子说明。我的影像可以从镜子里来观察，也可以从一个画家画的画像上来观察。既然我自己是镜子里的影像的原因是由于我自己把我的影像投到镜子里去的，而画家是画像上的影像的原因，那么同样，当我自己的观念或影像是在你的精神里或在别人的精神里时，人们可以问，是否我自己是这个影像的原因，由于是我把我的形象投到眼睛里去，并且通过眼睛的媒介达到理智本身；或者是否有一个别的什么原因，它像一个技艺熟练、精细的画家一样，把它刻画、贴放在理智里。可是，好像不必从我以外寻找别的原因；因为，虽然理智后来能够把我自己的这个影像随意加以放大、缩小、组织、捏揉，不过无论如何，我是它本身所有的全部实在性的第一和主要原因。这里说到我的东

西，也应该同样应用到其他一切外在对象上。你现在把归之于这个观念上的实在性区分为二：形式的实在性和客观的实在性。说到形式的实在性，它不可能是别的，只能是这种精细的、稀疏的实体，这种实体不停地从我流出或发出，而一旦被收到理智里边就变成一个观念。如果你不愿意说来自对象的这种东西是一种实体的流动的话，那么你愿意怎么说就怎么说吧，你总免不了要减少它的实在性的。至于说到客观的实在性，它不可能是别的，只能是这个观念所具有的我自己的表象或形象，或者至多是使这个观念的各部分得以把我表象出来的配合和安排。不管你把它当成什么，但无论如何我看不出它有一点是实在的，因为它仅仅是在跟我有关的各部分之间的一种关系；或者它是形式的实在性作为是这样子而不是那样子地被安排和处理的一种样式。不过这没有多大关系，既然你愿意，那么我也同意它被叫做客观的实在性。提出了这个问题以后，我觉得你应该把这个观念的形式实在性拿来同我自己的形式实在性或者同我的实体比较，把它的客观实在性拿来同我的身体的各部分的配合或者和我自己的轮廓和外表比较；而你却高兴把它的客观实在性拿来同它的形式实在性比较。最后，不管你用什么方式来解释前面这个定理，显然不仅在我里边所有的形式实在性同在我的观念里边所有的客观实在性一样多，而且这个观念的形式实在性同我的形式实在性比较起来，也就是说，同我的全部实体的实在性比较起来，简直就算不了什么。因此我同意你所说的，在一个观念的原因里所有的形式实在性一定至少同在这个观念里所有的客观实在性一样多，因为在一个观念里所包含的一切东西同它的原因比较起来，简直就算不了什么。

六、你接着说，假如在你心里有一个观念，它的客观实在性大到你无论形式地或卓越地都包含不了它，因而你不可能是它的原因时，那么其结果必然是在世界上除了你而外还有一个别的东西存在，必然是没有它你就不能有任何论据使你肯定任何事物的存在。可是，我以前已经说过，你并不是观念的实在性的原因；观念的实在性的原因是

被观念所表象的东西本身，由于东西把它们自己的影像好像送到镜子里边一样地送到你的心里，即使在你有时能够想出一些怪物的时候都是如此。不过，不管你是原因也罢，不是原因也罢，你真地因此就怀疑世界上除了你而外就没有别的东西存在了吗？我请你不要向我们故弄玄虚了；因为，不论观念是什么吧，我想对于一件如此可靠的事是用不着去找什么道理来给你证明的。

在这以后，你罗列了在你心里的一些观念；在这些观念里边，除去你自己的观念以外，你也列举了上帝的观念、物体性而没有生命的东西的观念、天使的观念、动物的观念和人的观念。你列举了这些是为了（在你说对于你自己的观念不会有任何问题这话之后）推论人的观念、动物的观念和天使的观念是可以由你所具有的上帝的观念、你自己的观念和物体性的东西的观念组合成，连物体性的东西的观念也可以由你自己来的。可是我觉得这里很值得惊讶的是，你怎么有那么大的把握认为你具有你自己的观念，这个观念的内容甚至丰富到如此程度，以致你可以从它本身里提出那么一大堆其他的观念，而对于它，竟不会有任何问题；虽然的确可以说，要么是你根本没有你自己的观念，要么是，即使你有，它也是非常模糊、不完满的，就像我已经在关于前面的沉思[(8)]里所提到的那样。不错，你在这一点上坚持说，没有什么能比你自己更容易、更显明地被你认识的了；可是，如果我在这里指出，既然你不会有也不可能有你自己的观念，那么你对任何东西都没有比对你或你的精神更容易、更显明地认识的了，这话怎么讲呢？的确，考虑到眼睛为什么并且怎么不能看见它自己，理智为什么并且怎么不能理会它自己，我就想到无论什么都不能作用于它本身，因为事实上，手，至少是手指，不能打它自己，脚也不能踢它自己。再说，为了认识一个东西，既然必须是这个东西作用于认知的功能，也就是说，必须是这个东西把它的形象送到认知的功能里边，或者说，必须是这个东西告诉认知的功能，把它自己的影像装在它上面，那么显然的是，功能本身既然不在它自己以外，就不能把它自己

的形象送给或传给它自己，因而也不能形成它自己的概念。而你想为什么眼睛不能在它自己里边看见它自己却能在镜子里边看见它自己呢？这无疑是因为在眼睛和镜子之间有一个距离，眼睛把它自己的影像送给镜子以作用于镜子，使镜子随后把眼睛的形象送还给它以作用于它。给我一面镜子，你用同样的办法来作用于镜子吧，我向你保证，在它把你自己的形象反射、送还给你之后，你能够看见并且认识你自己，当然这种认识不是直接的，不过至少是一种反射的认识；我看不出你用别的办法能够对你自己有任何概念或观念。

我本来还可以在这里坚持问你，要不是上帝的观念是像我以前所描述的那一种，你怎么可能有上帝的观念，要不是你事先听说过，你怎么可能有天使的观念；我怀疑你会对天使有过任何思维；要不是动物和其他一切东西落于你的感官，你怎么可能有它们的观念；对于这些东西，我相信你永远不会有任何观念；要不是你看到或听说过数不尽的其余东西，你也永远不会对它们有任何观念。不过，我不在这上面继续坚持下去了，我同意人们能够把存在于精神里的各种东西的观念进行安排、组合、从而产生许多别的事物的形式，不管你能数得出多少东西的形式来，都不足以说清那么多种多样的形式，也不能说清任何一种东西的清楚、明确的观念。

我只想在物体性的东西上停一下。提到这些观念，要知道你怎么能够（在你一直认为你不是物体性的，并且把你自己看做是那样的时候）单独从你自己的观念得出物体性的东西的观念来，这倒不是一个小的难题。因为，假如你只认识精神性的或非物体性的实体，那么你怎么也能领会物体性的实体呢？这两种实体彼此之间有任何关系吗？你说它们彼此之间在它们都是能够存在的这一点上是共同的；不过，如果不首先领会你说有共同性的东西的性质，这种共同性就是不可理解的。因为，你做出一个共同的概念，而这个共同的概念只有从对于一些个别东西的认识上才能做成。不错，假如理智用对非物体性的实体的认识就能做出物体物的实体的观念来，那么就用不着怀疑一个天

生的瞎子，或者是一个自从生下来就被关到一点光都看不见的地方的人，能够做成颜色和光的观念了。你说人们也可以有广延、形状、运动以及其他一些共同可感觉的东西；不过你光是空口说白话，没有什么事实根据。光是说一说，那太容易了。因此我奇怪的是：为什么你不能用同样容易的办法得出光的观念、颜色的观念以及成为其他感官的各自对象的一些别的东西的观念。不过对于这件事不要扯得太多了。

七、你最后说：因而只剩下上帝的观念了，在这个观念里边，必须考虑一下是否有什么东西是能够从我自己来的。用上帝这个名称，我是指一个无限的、永恒的、不变的、不依存于其他东西的、全知的、全能的、以及我自己和其他一切东西（假如真有东西存在的话）由之而创造和产生的实体。所有这些，事实上都是使我越认真考虑它们，就越不相信我对它们所具有的观念能够单独地来源于我；因此，从上面所说的一切中，必然得出上帝存在这一结论。这样一来你终于达到了你预期的目的；至于我，我把你刚才所得出的这个结论拿来琢磨一下，我看不出你从什么地方能得出它来。你说你从上帝身上所领会的那些东西不能是从你自己来的以便从而推论它们一定是从上帝来的。然而，首先，它们决不能是从你自己来的，而且单独靠你自己，你也不能认识它们，这是再真实不过的了。因为，除去外在的对象本身把它们的观念给你送来以外，这些观念还是来自你的父母、你的老师们、圣贤的话里、以及和你一起谈过话的人的话里，你是从那些话里学来的。可是你也许回答说：我不过是一个精神，我不知道在我以外是不是有什么东西；我甚至怀疑我是不是有用来听到什么东西的耳朵，不知道是不是有跟我谈话的人。你可以这样回答；可是，假如你真没有耳朵来听我们说话，假如没有人教过你说话，你会说上面的话吗？我们说话要严肃一点，不要歪曲真理；你所说的关于上帝的那些话，难道你不是从同你一起生活的那些人们的经常接触中学来的吗？既然你记住了他们的话，难道你不是也从他们那里记住了那些话所指

的和你所理解的概念吗？因此，虽然人们同意我们说它们不能单独由你而来，但这并不等于因此就说它一定来自上帝，而只能说它是来自你以外的什么。然后，在你以前所看见过和学过的东西上你所不能形成、不能组成的那些观念里边有什么呢？你因此想领会超乎人类智慧以外的什么东西吗？不错，假如你如实地领会了上帝，你就真地可以认为你是亲自受过上帝的培养教导了；但是你加给上帝的所有那些属性不是别的，它们只是一大堆你在某些人们身上和其余的东西上所观察到的某些完满性，对这些完满性，你的精神有能力高兴怎么样就怎么样加以理解、组合和扩大，就像我们多少次看到的那样。

你说，虽然你能够由你自己得出来实体的观念，因为你自己是一个实体，不过你却不能由你自己得出一个无限实体的观念，因为你自己不是无限的。假如你认为你有无限实体的观念，那你就大错而特错了。无限实体的观念在你心里不过是一个空名，而且只是按照人们所能够了解无限的那样了解的，而实际并没有了解无限；因此像这样的一个观念并不一定是从一个无限的实体发出的，因为，就像以前曾经说过的那样，它们可以是由人类精神有能力理会的那些完满性加以组合、扩大而形成的；除非是像古代哲学家们那样，把他们对于这个可见的空间，这个世界，以及这个世界所由之而组成的很少的本原所具有的观念加多了多少倍，做成了无限广大的世界的观念，无限多的本原的观念，和无限多的世界的观念，你想说他们不是用他们的思维做成的这些观念，而是这些观念是由一个真正广大无垠的世界，由真正无限多的本原，由实际存在无限多的世界送到他们心灵里边的。

至于你所说，你由一个真正观念领会了无限。当然，如果这个观念是真的，它就可以如实地给你表象无限，你从而就可以理解在它里边的最本质的东西，即现在所谈到的无限性本身。不过你的思维总是为有限的东西所局限，而你除了无限这个名称本身以外，没有说到别的，因为你不能理解超乎你的理解力以外的什么，所以人们有理由说，你只是用有限的否定词来领会无限。光说你在一个无限的实体里

边比在一个有限的实体里边会领会到更多的实在性是不够的；因为你必须领会一个无限的实体，而这却是你没有做的；而且实在说来，光是扩大有限的实体你也领会不到更多的实在性；然后你想在你用你的思维像这样放大了和扩展了起来的东西里边比它在被缩小了和没有被扩展时有着更多的实在性，这除非是你也认为这些哲学家，当他们想象许多世界的时候所领会的实在性真地比他们只领会一个世界时所领会的实在性要多。关于这一点，我将顺便提到：我们的精神越增加和扩大某一形象或观念，它就越模糊，其原因就在于，当它扰乱了这个形象的自然情况，从自然情况中去掉了各部分的区别，把这个形象扩展到如此程度，使它如此稀薄，以致最后它消散了。我也不能不说，精神由一个完全相反的原因，即当它把它以前以某种大小所领会的观念过分地加以缩小时，它也同样会模糊的。

你说，你不能理解无限，甚至不能理解无限中的很多东西，这都没有关系；而重要的是，只要你对其中很少的东西领会得很好，以便真地可以说你对这些东西有了一个非常真实、非常清楚、非常明白的观念就行了。绝非如此；假如你真不理解无限而只能理解有限的话，那么你就没有一个真实的无限的观念，你有的只是一个有限的观念。最多只能说你认识了一部分无限，而不能因此就说你认识了无限本身。同样，谁要只认识了一个洞穴的窟窿就可以说他认识了世界的一部分，但不能说他有整个世界的观念。因此，假如他相信一个如此小的部分的观念是整个世界的真实的、自然的观念，那就是十分可笑的。你说：可是，无限不能被有限的你所理解，这是它的特点。不错，这一点我也相信；不过，只把无限表象出一个非常小的部分，或者甚至一点也没有表象出来，这也决不是无限的真实观念的特点，因为这个部分同全部是不能伦比的。你说：只要你把这很少的东西领会得很清楚就够了。是的，就如同你想要对谁有一个真正的观念，只要看看他的头发梢就行了。一个画家为了在画布上如实地表象出我来，只要画上我的一根头发，或者甚至画上我的一根头发梢，不是也可以

成功吗？而实在说来，在我们对无限所认识到的一切同无限本身之间的差别要比我的一根头发，或者我的一根头发梢同我的全身之间的差别不仅大得多，甚至大到无限倍。总之，你的全部推理既不证明无限多的世界，也同样不能证明上帝。那些古代哲学家们倒还容易由他们对这个﹁世界﹂所具有的清楚、明白的认识而做出、领会出那些﹁世界﹂的观念来，而你却不容易由你对你的实体（你连它的本性都还不知道）的认识而领会出一个上帝，或者一个无限的存在体来。

八、你在这以后又做出了另外一个推理：因为，假如我在心里不是有一个比我的存在更完满的存在体的任何观念，不是由于同那个存在体做了比较我才会看出我的缺陷的话，我怎么可能知道我怀疑、希望，也就是说我知道我缺少什么东西，我不是完满无缺的呢？那么既然你不全知道，既然你不是在一切东西里，既然你不具有一切，如果说你怀疑什么东西，你希望一个什么东西，如果说你知道你缺少什么完满性，这有什么不得了呢？你说你知道你不是完满无缺的。我当然相信你的话，你可以毫无顾虑地这样说而不会有错；你最后说：因此，有一个比我更完满的什么东西存在。为什么不是呢？尽管你所希望的并不总是比你更完满。因为当你希求一些面包时，你所希求的面包无论如何并不比你或比你的身体更完满，它只能是比饿肚子更完满罢了。那么你怎么结论出有什么比你更完满的东西存在呢？这是因为，比如说，你看到了包括你、面包、以及同你一起的其他一切在内的全部东西；因为既然宇宙的每个部分本身都有一些完满性，并且这些部分相辅相成，使彼此更为完满，那么很容易领会，在全部里比在部分里有着更多的完满性，而结果，因为你不过是全部的一部分，你一定认识什么是比你更完满的。你因此可以用这个方式在你心里有一个比你的存在更完满的存在体的观念，由于同它比较，你才认识你的缺陷，而不去说在这个宇宙里有其余的部分比你更完满；这样一来，你可以想要它们所具有的东西，而由于同它们比较，你的缺陷才能够被认识出来。因为，你能认识一个比你更强壮、更健康、更精干，长

得更美、更有知识、更温和、因而更完满的人；而你并不难领会他的观念，并且，经过同这个观念做了比较，就不难认识到你没有那么好的健康，没有那么大的力气，一句话，没有像他所具有的那么多的完满性。

稍后一些，你给你自己提出这样一个意见：可是也许我是比我所想的更多一点的什么东西，也许我归之于上帝的所有这些完满性是以某种方式潜在于我之中，虽然还没有产生出来，还没有由它们的行动表现出来，而假如我的认识越来越向无限去增长，就有可能产生出来，由它们的行动表现出来的。可是你自己回答说：虽然我的认识的确每天都获得更进一步的完满，虽然有很多东西是潜在于我，而不是现实存在于我，但是没有一个是属于上帝的观念；在上帝的观念里，一点没有只是潜在的东西，而全是现实存在的、实在的东西，尤其是从我的认识逐渐增加，一步步地增长这一点上，难道不就说明了我的认识的不完满性的必然论据吗？不过，对于这个问题可以这样回答：不错，你在一个观念里所领会的东西，在这个观念里边是现实存在的，可是不能因此就说这些东西在观念所表象的东西本身里边是现实存在的。就如同建筑师想象一个房子的观念，这个观念，不错，是现实存在地由墙、地板、房盖、窗户以及其他的部分所组成的，按照他所采取的计划那样，可是房子以及它的各部分还不是现实存在的，而只是潜在的；同样，古代哲学家们对于无限多的世界所具有的那个观念实际上也包含着无限的世界，但你不能因此就说这些无限的世界现实存在。因此，不管在你心里有什么潜在的东西也罢，没有也罢，你的观念或认识能够一步步地增加、增长就已经足够了，不应该因此就推论说被它所表象或认识的东西现实地存在着。你在这以后所提到的，即你的认识永远不会是现实无限的，这一点倒是完全可以同意你的；不过你也应该知道：关于上帝，你永远不会有一个真实的、自然的观念，你对上帝要比你对仅仅看了他的头发梢的那个人还有多得多、无限多的东西有待于你去认识呢。因为，即使你没有看见这个人

的全身，不过你看见过别的人，同别的人比较以后，你就能够用揣测来想象出他的观念来；但是不能说我们看见过同上帝、同他的本质和广大无垠性相似的东西。

你说你领会上帝是现实无限到这种程度，以致在他的完满性上不能有所增加。可是你并不知道他而竟这样地判断了他，你所下的这个判断不过是出于你精神的一种臆断，同古代哲学家们以为有无限的世界、无限多的本原，和一个广大到不可能增添任何东西的宇宙一样。你接着说一个观念的客观的存在体不能取决于或产生自一个仅仅是潜在的存在体，而只能来自一个形式的或现实的存在体。如果说我刚才说的关于一个建筑师的话以及关于古代哲学家们的话是正确的，主要地是，假如你注意到这一类的观念是由其他的、其原因的现实存在性早已告知了你的理智的那些观念所组成的，那么你看你说的这句话就能够是多么正确的。

九、在这以后你问，如果在没有上帝的情况下，具有一个比你的存在更完满的存在体的观念的你，你自己能够存在吗？你回答说：那么我是从谁那里得到我的存在呢？是从我自己？还是从我的父母？还是从不如上帝完满的什么其他原因？接着你证明你不是由你自己存在的。但这是不必要的。你也讲出为什么你以前也不是一直存在的；但这也是多余说的，除非你想从而推论出你不仅具有你的存在的动力的、生产的原因，而且你还具有一个时时保存你自己的原因；而你说这是因为，既然你的全部生存时间可以分为许多部分，那么由于各个部分之间彼此不相依赖，因此必然在每一个部分上你都是重新被创造的。但是我请你看看这话怎么理解。因为，不错，某些结果，为了坚持存在，为了不是每一时刻都被消灭，就需要给它们第一次存在的那个原因在当前并且继续不断地作用着。太阳的光就是属于这类性质的。实在说来，虽然这类的结果事实上同无形中接续它们的那些另外的结果不那么完全一样，就像从河流中的水所看到的那样；但是我们还看见别的，不仅在产生它们的原因不再作用了的时候，甚至在那个

原因完全腐朽和消灭的时候，它们依然存在。我们看见的其原因已经不继续存在了的一切东西都属于这一类；在这里我们用不着一一加以列举，只举你就够了，你自己就是其中的一个，不管你的存在的原因是什么。但是你说，你的生存的时间的各个部分彼此不相依赖。在这一点上我们可以辩解说，我们想象不出任何东西，它的各部分彼此之间比时间的各部分彼此之间是更不可分的，比时间的联系和连续是更不可分解，比它的后来的各部分是更不容易分开，比先前的各部分更有结合性，更有依存性。不过，不必在这一点上再争执下去，我只问你：时间的各部分（它们是外在的、连续的、不起任何作用的）彼此之间的这种依存性或独立性对于你的产生和保存有什么用处呢？肯定的是它们对于你的产生和保存并不比潮水不断的涨落冲激一块岩石而对于这块岩石的产生和保存所起的作用更多。你后来说：但是从我以前存在里并不能得出我现在必然存在这一结论来。我很相信这话。但不是由于因此就需要一个原因不断地重新创造你，而是由于并非无可能有什么原因能够毁灭你，或者你在你里边所具有的力量和能力少到使你自己最后消灭了。

你说由于自然的光明，这是一件非常明显的事，即保存和创造只是从我们的思想方法来看才是不同的，而从事实上来看并没有不同。但是我看不出这是明显的事，除非也许像我刚才所说的那样，在这样的一些结果里，它们要求它们的原因在当前而且继续不断地作用着，像光和诸如此类的东西那样。

你接着说你在你里边没有那种能力能够使你自己保存下来，因为你既然是一个在思维的东西，那么假如这样的一种能力是在你里边，你会对它有所认识。但是在你里边的确有某一种能力，它使你确信你将继续存在；不过不是必然地、无可怀疑地，因为这种能力，或者是自然的构造，不管它是什么吧，还做不到给你铲除一切种类的毁灭原因，不拘它是内在的还是外在的。这就是为什么你将继续存在下去，

因为你在你里边有足够的能力，不是为了重新产生你，而是为了使你在万一有什么毁灭原因突然到来的情况下，得以继续存在下去。

不过，你从你的全部推理中结论得很好：你依赖一个和你不同的什么东西，但不是由于你被重新产生，而是由于你以前曾经被它产生过。

你接着说，你所依赖的这个存在体既不能是你的父母，也不能是除了你的父母以外的东西。但是，为什么不是你的父母呢？你不是好像那么明显地和你的身体一起被他们产生的吗？不必说太阳和许多别的东西也助成你的产生。你说：可是，我是一个在思维的东西，一个在我心里有上帝的观念的东西。

然而你的父母，或者你父母的精神，他们不也是和你一样是在思维的东西吗？不是也有上帝的观念吗？而你为什么要在这里，像你所做的那样，喋喋不休地又说你以前说过的那个定理，即这是一件非常明显的事：在原因里一定至少和在它的结果里有一样多的实在性？你说，假如我所依存的是上帝以外的东西，那么人们可以问：他是自在的呢，还是他在[(9)]的？因为，假如他是自在的，那么他就是上帝；假如他是他在的，那么人们将再一次地问同样的问题，直到人们达到一个自在的原因时为止，而结果，这个自在的原因就是上帝；因为在这上面无穷地往上追究是不可能的。不过，假如你的父母曾经是你的存在的原因，那么这个原因之存在也不是自在的，而是他在的，而这个别的原因又是由于别的原因而存在的，这样一直到无穷；而假如你不能同时证明世界有始，因而有第一个父亲，在他上面再没有父亲了，你就永远不能证明这样无穷地往上追究有什么不合理。的确，这样无穷地往上追究之所以似乎不合理仅仅在于这些原因彼此如此紧密地互相连结和从属，以致低级的东西没有高级的推动就不能行动；就如同一个什么东西被一块石头碰动了，石头是由一根棍子推动的，棍子是被手摇动的；或者如同一个重量是吊在一根链子的最末一个环上，这个环是被在它上面的一个环牵引着，而那一个环又被再上面的

一个环牵引着；因为，这样一来，就必须追究到一个使其余的一切都动起来的首动者。然而在这些原因里（它们是这样被安排了的，即当第一个原因毁灭时，依存于它的那个原因就不能续存下去，就不能起作用），好像是假定追究到无穷去也并没有什么不合理。因此，当你说，非常明显，不可能追究到无穷这话的时候，你看亚里士多德是否这样判断的；他认为世界是无始的，他并不认为有第一个父亲。

你继续进行你的推理说，人们也不能够假定也许很多原因共同产生了你的存在，你从其中的一个原因里接受了你归之于上帝的那些完满性中之一的观念，从另外一个原因里接受了一个另外的观念，因为所有这些完满性都只能存在于以统一性或单纯性为其主要完满性的唯一的、真实的上帝之中。不过，无论你的存在的原因只有一个也罢，有许多也罢，这些原因不一定是把它们的（也就是你后来所凑集起来的）完满性的观念印到你的心里。不过，我想问你，就算是你的存在不能有许多原因，但是至少，为什么那许多东西不能都存在于世界之上，而你关于这些东西，在分别地考察和赞美了它们的不同的完满性之后，竟认为一切完满性都集之于一身的那个东西该是多么幸福？你知道诗人们如何给我们描述了潘多拉[(10)]；你不也是一样吗？你不是也把你所赞美的属于不同人们的卓越的知识、高尚的智慧、至高无上的能力、充沛的健康、完满无瑕的美貌、永不衰落的幸福、以及长寿等完满性都集合起来，并且想到，谁要是能够具有这一切，他该是多么值得令人赞美吗？接着你不是把所有这些完满性扩大到这样的程度，使具有这些完满性的人更值得令人赞美，不仅是由于他在他的知识、能力、时间的延续、以及他的全部完满性上毫无所缺，同时也由于这些完满性达到如此高度，以致人们不能再增之一分，而这样一来，他就成为全知的、全能的、永恒的，他就把各类完满性具有到至高无上的程度，而且，当你看到人类的本性不可能包含这么一大堆五花八门的完满性时，你不是就想到把所有这都集于一身的那个东西该是完全幸福的吗？你不是也相信，像这样的一种东西是否存在于世界

之上是值得你去追求，去知道的吗？你不是由于某些论据使你相信像这样的一种东西似乎是存在比不存在更合适一些吗？在终于假定了它存在之后，你不是否认了它具有物体性、有限性以及在概念上含有某种不完满性的其他一切性质吗？许多人无疑地就是像这样进行他们的推论，虽然大家可能并没有走同一的道路，有些人把思维推进得比另外一些人更远一些，有些人把神关闭在物体里面，另外一些人给神赋以人的形象，还有一些人不满足于一个神，于是按照他们自己的想法造了许多神，另外还有一些人随心所欲地在神的问题上想入非非，像无知的偶像教那样。关于你所说的统一性的完满性，你把你归之于上帝的那一切完满性领会为密切地结合在一起而不可分割，这倒无妨，虽然你对他的观念并不是他放在你心里，而是你从外在的一些对象抽出来然后加上去的，像我们以前所说过的那样；他们就是这样地不仅把潘多拉给我们描绘成一个具有一切完满性的女神，每个神都把自己的一个主要的优点赠给了她，而且他们也是这样地做成了一个完满的理想国的观念和一个十全十美的演说家的观念；等等。最后，从你存在以及从一个至高无上地完满的存在体的观念之存在于你心里这件事上，你得出结论说这非常明显地证明了上帝存在。不过，虽然结论是非常正确的，即上帝存在，但是我看不出这个结论是必然地从你所提出的一些前提得出来的。

十、你说：我只剩去检查一下我是用什么方法取得了这个观念的；因为我不是通过感官把它接受过来的，而且它也从来不是不管我愿意不愿意而硬提供给我的；它也不是我的精神产生出来或虚构出来的，因为我没有能力在上面加减任何东西，因此没有别的话好说，只能说它和我自己的观念一样是从我被创造那时起与我俱生的。可是我已经不只一次地指出过，一部分是你可以从感官接受来的，一部分是你自己捏造的。至于你所说的，你不能在上面加减任何东西，你要记得你开始时对他的观念是多么不完满；你想想，可能有些人，或有些天使，或有些比你更有知识的别的东西，你可以从他们那里学到你还

不知道的有关上帝的本质的什么东西；你至少想想，上帝可以（无论是在今生或是在来生）教导你、提高你的认识，使你得以把你已知的有关他的一切都认为不算什么；最后你想想，从对万物的完满性的考察上，如何可以上升到认识上帝的各种完满性，并且由于这些完满性不能一时都被认识，而是日复一日地发现一些新的，因此我们不能一下子对上帝有一个完满的观念，这个观念是随着我们的知识的增加而不断完满起来的。你接着这样说：当然不应该奇怪，上帝在创造我的时候，把这个观念放在我里边，就如同工匠把标记刻印在他的作品上一样；这个标记也不必一定和这个作品不同。可是，只就上帝创造我这一点来说，非常可信的是，他是有些按照他的形象产生的我，对这个形象（里面包含有上帝的观念），我是用我领会我自己的那个功能去领会的，也就是说，当我对我自己进行反省的时候，我不仅认识到我是一个不完满、不完全、依存于别人的东西，这个东西不停地倾向、希求比我更好、更伟大的东西，而且我同时也认识到我所依存的那个别人，在他本身里边具有我所希求的、在我心里有其观念的一切伟大的东西，不是不确定地、仅仅潜在地，而是实际地、现实存在地、无限地具有逸些东西，而这样一来，他就是上帝。不错，所有这些，表面上看起来都非常正确、非常漂亮，我并不说它们不对；然而我还要问，你是从什么前提上推出来的这些东西。因为，我以前所反驳的那些，姑且搁下不管，我要问你，假如真把上帝的观念在我们心里就如同工匠的标记刻印在他的作品上一样，那么请你告诉我，这个标记是用什么方式刻印的？它是什么样形式的？你是怎么去辨认的？如果它和作品或东西本身没有不同，那么难道你自己不过是一个观念吗？你不过是一个思维方式吗？你既是刻印的标记，同时又是刻印的主体吗？你说非常可信的是，上帝是按照他自己的形象创造的你。实在说来，这话用信仰和宗教的光明是可以相信的；但是，除非你假定上帝是有一个人的形象，这话怎么能用自然的理性去领会呢？这个相似性在什么上呢？你不过是灰和尘土，你胆敢跟这个永恒的、非物体

性的、广大的、非常完满的、非常荣耀的、以及尤其重要的是，对我们暗淡无光的、软弱无能的精神来说，非常不可见的、非常不可理解的东西相似吗？你曾经面对面地看见过他，把你和他比较，以便相信你是和他相像的吗？你说这是非常可信的，因为他创造了你。相反，就是因为这个，它才是不可信的。因为作品永远不能和作者相似，除非作品是作者用把自己的本性传过去的办法生出的。可是你并不是上帝用这样的办法把你生出来的；因为你不是他的儿子，你也不能分有他的本性；你仅仅是被他创造的，就是说，你仅仅是被他按照他所想出的主意而制造的；因此，你不能说你和上帝相似，就如同你不能说一座房子和一个泥瓦匠相似一样。而且即便是这样，而假定你是上帝所创造的这一点，你还没有证明。你说：你领会出这个相似，同时你又领会出你是一个不完全、依存于别人的东西，这个东西不停地希求更伟大、更好的一些东西。可是，既然上帝相反地是非常完满、完全不依存于别人、非常自身满足无缺，他是非常大、非常好的，为什么这不反而是一个不相似的标记呢？不必说当你想到你是依存于别人的时候，你不是因此就立刻想到你所依存的是你的父母以外的人，或者，假如说你想到的正是你的父母以外的人，你也没有理由说明为什么你相信你和他相似；也不必说，奇怪的是为什么其余的人，或者是，假如你愿意的话，其余的精神们，和你领会的不一样，既然主要的是毫无理由认为上帝没有把他自己的观念像刻印到你心里那样也刻印到他们心里。肯定地说，仅仅这一点就再好不过地足以证明这不是上帝亲手刻印的一个观念了，即：假如是上帝亲手刻印的观念，那么所有的人就都会有同样的标记刻印在精神上，他们就都会用同一的方式、同一的样子领会上帝了；他们就都会把同样的一些东西归之于上帝，就都会对他有同样的感觉；可是我们所看到的却与此恰恰相反。不过，关于这个问题，已经谈得太多了。

对第四个沉思的反驳

论真理和错误

一、在这一个沉思一开始你扼要地叙述了你认为以前充分论证了的一切事物，你以为你用这个办法就开辟了使我们的认识再前进一步的道路。至于我，为了不拖延一个如此美好的计划起见，我先不打算坚持说你应该把那些东西再论证得更清楚些；只要你记住什么是你同意了的，什么是你没有同意的，这就够了，怕的是你以后把它作为一种已定之论。

在这以后你继续推理说：上帝绝不可能欺骗你；而为了原谅你从他那里得来的那个容易错误的功能起见，你把错误归咎于无。你说无的观念时常出现到你的思维中来，而你也用某种方式分享无；因此你认为你是介乎上帝与无之间的。这个推理当然是非常漂亮的；但是，我姑且不说这不可能用来解释无的观念是什么，或者我们怎么领会这个观念，也不可能用来理解我们在什么上分享无，以及许许多多别的东西；我仅仅提一下，做这样的一个分别并不能说明上帝能给人一种免于错误的判断功能。因为虽然那种功能不是无限的，但是它可以阻止我们去同意错误；因此，我们所认识的，我们都会认识得非常清楚、非常明白；我们所不认识的，我们都不会加以任何迫使我们置以可否的判断。

你自己反驳你自己说：假如你不能懂得为什么上帝做了他所做的，这也不值得惊奇。这话说得太好了；不过，值得惊奇的是：你在你心里有一个真实的观念，它给你表象了全知、全能、全善的上帝，而你却看到在他的作品之中有些并没有完全做好。这样，既然能够做得更完满而竟没有那样做，这似乎就说明他要末是缺少知识，要末是缺少能力，要末是缺少志愿；说明他至少在这一点上并不完满，也说明他宁愿不完满而不愿完满，假如他知道怎样做，也能够那样做，就是不愿那样做的话。

至于你说：人们习惯于从目的里得来的所有这一类的原因，都不能用于物体的东西，假如是在别的场合上，你这话说得也许有道理；

可是在谈到上帝时，怕的是你把主要的论据给反驳掉了，这个论据说明了上帝的智慧、他的能力、他的神见[(11)]、甚至他的存在都是能够用自然的理性加以证明的。因为，姑且不去说这个有说服力的证明是可以从对宇宙、天、以及宇宙的其他主要部分的观察上得来的，我只请问你，证明上帝的最有力的论据，如果你不是从观察在每一类造物（无论是植物、动物、人、或者你自己的带有上帝的影像和特性的那一部分，甚至你的身体）中的各个部分的美好秩序、功用和节约[(12)]上得出来的，那么又从什么地方得出来的呢？而事实上，我们看见许多伟大的人，他们从人体解剖的观察上不仅提高了他们对上帝的认识，而且对上帝加以五体投地的赞美，因为他们在上帝给与人体每一部分的完满性和安排中看到了一种如此美妙的智慧，如此卓绝的神见。

你也许说，应该作为我们研究对象的是这种形式和情况的物理性的原因，而那些注意目的而不注意动力或质料的人是可笑的。但是，直到现在还没有人能懂得（更不要说解释）像十一个小门一样地掌管两个心房上的四个孔道开闭的那十一块小皮[(13)]是怎么做成的；它们所具有的安排是谁给的；它们的性质是什么，做成它们的原料是从哪里来的；它们的动能怎么使用到动作上去，使用什么器官和工具，以及怎样使用它们，必须有什么东西才能给它们以它们所具有的节制力，把它们做成彼此一致、互相联系、富有弹性，以及大小、形状、地位都合度，像我们所看到的那样。我说，直到现在还没有一个生物学家能够懂得并且解释这些事情，而其余很多人，我们，为什么我们不能至少对这种美妙绝伦的功用，对把这些小门那么合适地安放到心房入口处的那种难以形容的神见去加以赞美呢？对于因此而认为一定要承认一个第一因的人，认为这个第一因不仅把这些东西，而且把我们所看到的宇宙间一切更令人惊叹的东西，都如此明智地安排得恰合它们的目的，对于这样的人，我们为什么不该加以赞美呢？

你说你觉得你不能过于大胆地去探求和打算发现上帝的深不可测的目的。如果你指的是上帝要隐蔽起来的或者是他不许我们探求的那些目的，这倒可能是对的；不过，不能指上帝摆在大家眼前的、大家毫不费力就能发现的、以及令人由之而对它们的作者——上帝大加赞美的那些原因。

你也许要说，在我们每个人心里的上帝的观念已足够使我们对上帝和他的神见有一个真实的、全面的认识，用不着去探求上帝为了什么目的而创造万物，用不着费心去考虑别的事情。不过大家并不都是生来就有那么大的幸运，像你那样与生俱来地有这种如此完满、如此明白的上帝的观念以致把他看得再明显不过了。这就是为什么对上帝没有赋予那么大的一种光明而只能靠观察作品而去认识和赞美它的作者的那些人，不能有丝毫嫌弃之心。除了这并不妨碍人们使用这种观念而外，甚至这种观念之得以完成起来都似乎是如此地有赖于对世界上的事物的观察，以致，如果你愿意说真话的话，那么，肯定的是，你对上帝的认识即使不是全部，至少是很大一部分是由这种观察得来的。因为，我请问你，假如从你被渗透到你的身体里去的那时起你一直闭住眼睛、堵住耳朵，没有使用其他任何外感官，因而对全部事物以及在你以外的一切都毫无所知，你这样度过一生，只是在你自己里边沉思，只是在你自己里边把你自己的思维思来想去，假如是这样的话，你想你的认识会走到什么地方去呢？我请你告诉我们，不过请你说老实话，并且请你给我们朴朴实实地描写一下你以为你对上帝和对你自己会有的观念是什么样子吧。

二、你后来提出来这样的一个解决办法：不要把表现为不完满的造物看成为一个隔离开来的整体，而要把它看成为宇宙的部分，这样它就完满了。这种对待法的确值得赞美；不过，在这里的问题并不在于部分（真正的一部分，或者和全体来比较的一部分）的不完满，而在于作为本身是整体并且起着一种专门的、特殊的作用的不完满；即使你把它联系到整体上来看，问题也仍然在于知道：假如宇宙的各个

部分都是完满的，是否整个宇宙就真地比现在（它的许多部分都是不完满的）更完满。因为人们同样可以说，一个国家，如果它的全体国民都是好人，就比它有一部分国民习惯不良更完善。

因此，当你不久以后说，在某种意义上，宇宙的某几个部分不免错误比起所有的部分都错误，会有着更大的完满性，这无异于说：在某种意义上，国家的某几个国民是坏的，比起所有的国民都是好的会有着更大的完满性。由此可见，正如同一个好的君主只希望他的国民都是好的一样，宇宙的作者的意图和尊严也同样应该是让宇宙的所有部分都不错误。虽然你可以说，没有错误的那些部分好像比有错误的那些部分更完满，不过这是偶然才会发生的事；同样，假如好人的德行在同坏人的对比之下以某种方式显得出来，这也不过是偶然地显得出来那么多。在一个国里既然不希望有坏人来使好人显得更好一些，那么同样道理，在宇宙里也好像不适于让某些部分有错误来使没有错误的部分更光彩些。

你说假如上帝在把你投入世界中时，没有想把你放在最高贵、最完满的造物的行列里去，你也没有任何权利去埋怨。不过这并不能解决这样的一个问题，即他把你放到最不完满的造物中间，而不是把你放在容易错误、受欺骗的造物的行列里，难道这还不够吗？因为同样，虽然一个君主不把他的全体国民都提到最尊荣的爵位上去，而把其中某些人放在比较低级的职位上，把另外一些人放到更低级的地位上，对于这样的一个君主人们可以不去责骂他；但是假如他不仅是把有些人放在最坏、最低的职位上，而且让有些人做下贱的行为，那样一来，他就是最极其有罪，就不能不让人责骂了。

你说：实际上没有任何理由能够证明上帝本来应该给你一个比他已经给你的那个认识功能更大一些的认识功能；不管你把他想象为多么熟巧精练的工匠，你也不应该因此就认为他本来应该把他可以放到几个作品里的全部完满性都放到每一个作品里。可是这样丝毫答复不了我的问题，而且你看，问题不在于知道上帝为什么没有给你一个更

大的认识功能，而是在于要知道他为什么给了你一个容易错误的认识功能；问题不在于为什么一个十分完满的工匠不愿意把他的艺术的全部完满性都放到他的每一个作品里边去，而是在于为什么他甚至要在某些作品里边放上一些缺点。

你说：虽然你用对于能够落于你的思考中的一切事物的一种清楚、分明的知觉这样的一种办法仍然不能使你免于错误，但是你有能力用另外一种办法使你免于错误，那就是下定决心，在事情的真相没有弄清楚以前无论如何不去下判断。可是当你随时都非常小心地去遵守这个原则时，对于我们要下判断的事物却认识得不清楚，不断有弄错的危险，这不终究是一种不完满吗？

你说：错误在于运用上，这种运用是从你而来的，是一种缺陷，而不在于你从上帝接受来的功能上，也不在于从上帝而来的运用上。我愿意在被视为直接来自上帝的那个功能里没有错误；可是，假如我们对那个功能再远一点加以观察，看到它是同能够错误这一不完满性同时被创造的话，那么它还是有错误。因此，你说得很好：你没有理由埋怨上帝，他事实上从来没欠过你什么；反而你有理由感谢他，感谢他分给了你的一切财富。不过总是有使人惊奇的东西，即：假如他知道，假如他能，假如他不因此而忌妒你的话，为什么他没有把更完满的财富给了你。

你接着说：你也不应该埋怨上帝助长你做成了这个意志的行为，也就是说，你弄错了的那些判断，因为这些行为既然是取决于上帝的，所以就是完全真实、绝对善良的；在某种意义上，你能够做成这些行为比你不能做成这些行为，在你的本性上有着更多的完满性。至于缺陷（错误和犯罪的形式理由就在于缺陷），它不需要上帝方面的任何助长，因为它不是一个东西，也不是一个存在体，而且因为假如把它联系到上帝上去，把上帝当做它的原因，那么，它就不能叫做缺陷，而应该叫做否定，按照学院中对缺陷和否定这两个词的所给的意义来说。然而尽管这个定义相当细致，却不能令人完全满意。因为尽

管上帝不助长存在于行为里边的缺陷（这种缺陷是人们称之为错误或虚假的那种东西），他却助长了行为；假如他不助长行为，那就不会有缺陷。再说，他自己就是弄错或发生错误的能力的作者，从而他就是一种无能力的能力；因此，看来存在于行为中的缺陷不应该过于往能力上去牵扯，因为能力本身是软弱无力的，而应该牵扯到它的作者身上，作者既然能够使它有能力，甚至使它超过需要地更加有能力，而他却愿意把它做成它现在那个样子。不错，人们并不因为一个锁匠没有做一把大钥匙去开一个小匣子而责备这个锁匠，而是责备他虽然做了一把小钥匙，却把这把钥匙做得不合适以致开不开或很难开这个小匣子。同样，实在说来，这不是上帝的过错，如果说上帝愿意给像人这样懦弱的造物一种判断能力，而他给他的这种能力没有大到能够足以理解一切，或理解大部分事物，或理解最崇高的东西，这倒不是他的过错；而问题无疑地在于，令人惊奇的是，为什么在他想要交给人去判断的那么一点点事物里面，几乎没有什么是他所给以人的能力不感到没有办法、犹疑不决和无能为力的。

三、在这以后，你又追求你的错误都是从什么地方来的，它们的原因可能是什么。我先不和你争辩为什么你把理智叫做认识观念的唯一功能，也就是说，它有不加可否，单纯领会事物的能力，为什么你把意志或自由意志[(14)]叫做"判断的功能"，也就是说，由它来肯定或否定，赞成或不赞成。我只问你，你为什么把理智限制在某些界限之内，而对于意志或对于随便裁决的自由却不给以任何限制。因为，实在说来，这两种功能的范围似乎相等，或者至少理智似乎有着和意志同样大的范围；因为假如不是理智事先已经预见到了，意志是不会趋向任何事物的。

我说，理智至少有同样大的范围，这是因为它的范围似乎比意志的范围还大。这不仅由于，无论什么东西，假如我们事先对它没有领会，它的观念没有被理智所领会和提出，那么我们的意志或自由裁决就无所趋向，我们就不能加以任何判断，因而我们就不能做任何选

择，对任何东西就不能有所爱、憎；同时也由于，我们模模糊糊地领会了许许多多的事物，而我们对这些事物并没有加以任何判断，也没有任何鄙弃或希求的感情。甚至判断的功能有时是如此地拿不准，以致借以判断的理由在两方面的分量都一样，或者两方面都没有理由，因而就没有判断，虽然理智领会并且体验了这些事物，而这些事物因此就仍然不能确定。

还有，你说：在你心里的其他一切东西里边，你不知道有任何一个是这样完满、这样广大，虽然它还可以更大、更完满，举例来说，比如知的功能，对于这种功能，你甚至能够做成一个无限的观念。这明白地表示了理智的领域并不比意志的领域小，因为它可以扩大到一个无限的对象上去。至于你所承认的：你的意志和上帝的意志相等，不是在领域上相等，而是形式地相等，我请问你，如果你像给意志的形式概念下定义一样也给理智的形式概念下定义的话，那么你为什么不可以对理智也这样说呢？

不过，为了用一句话结束我们的争辩，请你告诉我，什么是意志能达到而理智不能达到的。假如没有，那么，看来是就如同你说的那样，错误不是由于意志的领域比理智的领域大，它要判断的事物是理智所没有领会到的，而是由于两种功能有着一样大的领域，理智把某些事物领会得差了，意志就在这些事物上也做出一个坏的判断来。既然意志并不判断理智所没有领会到的事物，而意志判断得不正确的事物也正是因为理智领会得差，这正是为什么我看不出来你一定要把意志扩展到理智的界限以外的道理。

关于你推论各种事物的存在，你举了例子来证明你的意见。这个例子谈到对于你的存在的判断这一点上，实话说是非常好的；不过，谈到别的事物时，似乎就很糟；因为，无论你怎么说，或者甚至可以说，无论你捏造什么，千真万确的是：你既不怀疑也不能不断定除了你之外还有某种别的东西存在，而且它和你不同，因为你已经非常清楚地领会到了在世界上不只你一个人。你假定说你没有理由使你相信

这一个而不相信另外一个。不借，你可以这样假定；不过你同时也应该假定这并不等于由此就可以说有什么判断，应该假定意志总是停留在“无所谓”的情况下，总是下不了什么判断，直到理智找到了这一方面的真实性比另外一方面的真实性更多时为止。

从而你接着说：这种无所谓的情况一直达到理智所不能领会得相当清楚、相当明显的事物上去，以致不管你适于对某种事物进行判断的那些猜测的可能性有多么大，你所有的唯一认识，即这些不过是一些猜测，就足以给你机会做出相反的判断。这话，我认为是不对的。因为，你有的认识，即这些不过是一些猜测，很可能使你的精神为猜测所左右，而所下的判断将是不坚定、不牢靠的，但它决不能使你把事物判断得恰好相反，除非后来你的精神有了不仅同样可能，而且更有力，更显明的猜测。你接着说，你这几天对这一点有过经验，这几天你把你以前当作非常真确的一切事物都假定为假的。不过你要记得，你这句话并没有得到过大家的赞成；因为，说老实话，你并没有能够使你自己相信你从来没有看见过太阳，没有看见过地，也没有看见过人，从来没有听见过声音，没有走过路，没有吃过东西，没有写过字，没有说过话，也没有做过用身体来做的其他类似的行动。

由此可见，错误的形式不见得像你所认为的那样，是在于自由意志运用得坏了，而是在于在判断和被判断的事物之间的关系太少的原故，这是由于理智所领会的和事物本身不一样所致。这就是为什么错误不是来自自由意志方面，由于它判断得坏，而是来自理智方面，由于它领会得不好。因此可以说自由意志对于理智是这样的一种依存关系，即假如理智把某一事物领会得或认为是领会得清楚，自由意志就会把判断下得坚定、确切，无论这个判断在实际上是正确的也罢，或者它被认为是正确的也罢；但是，假如它把事物领会得很模糊，自由意志就会把判断下得犹豫、不确定，不过带有这种信念，即它可能是对的，而不会是不对的，即使这个判断可能与事实相符合，也可能与事实不相符合。由此可见，问题并不怎么在于我们是否有能力阻止我

们自己犯错误，而是在于我们是否有能力阻止我们自己坚持错误；而为了检查和改正我们自己的判断，不怎么需要我们强行使用我们的自由意志，而是我们必须把我们的精神运用到更清楚的认识上去，有了更清楚的认识，随之而来的就一定会是一种更好、更可靠的判断。

四、在结论里你夸大了你所能够从这一个沉思里得出的成果，同时你预先规定了你能够认识真理的做法，你说如果你对你领会得非常完满的一切东西都加以足够的注意，如果你把它们从你领会得模糊不清的东西里边分别出来，你就将万无一失地会认识真理。这不仅是真的，而且事实也是如此，即前一个沉思（即使没有它，这也能够理解）整篇似乎就是无用的、多余的了。不过，请你注意，为了不致弄错起见，问题不在于知道是否应该把事物领会得清楚、分明，而是在于知道怎么，用什么方法，才能认出我们有一个如此清楚、分明的智慧，使我们可以确信它是真的，使我们不可能弄错。因为你将会注意到，自一开始我们就反驳你说甚至在我们觉得我们对一个事物认识得如此清楚、如此分明，以致我们不能想我们还能认识得更清楚、更分明的时候，我们也经常会弄错。你自己也做过这个反驳，不过我还是在期待这个技艺，或者这个方法，我以为你主要地应该在这方面下工夫。

对第五个沉思的反驳

论物质性的东西的本质；再论上帝及其存在

一、你首先说你清清楚楚地想象了量，也就是说，有着长、宽、厚的广延，以及数目、形状、位置、运动和时间的延续。在你说其观念在你的心里的所有这些东西里边，你提出形状；在形状里边你提出直线三角形，关于这个三角形，你是这样说的：即使在我的思维以外也许世界上根本没有什么地方存在这样的一种形状，也许从来没有过，可是毕竟这个形状的某一种确定的性质，或形式，或本质还是有

的，它是不变的、永恒的，不是我凭空捏造的，也决不取决于我的精神；因为我们能够从论证出这个三角形的各种特性这件事，比如它的三角之和等于二直角，最大的角对最大的边，以及诸如此类的东西，这些东西，尽管在我从前第一次想象一个三角形的时候我绝对没有想到过，可是我认识得非常清楚、非常明显，不管我愿意不愿意，它们都是三角形以内的，从而不能说这是我凭空捏造的。这就是你关于物质的东西的本质所说的一切；因为你后来增加上的一点点东西，归根到底也不过如此。因此我不想在这方面提什么问题。

我提出的只是，除了至高无上的上帝的本性以外，似乎很难再建立什么不变的、永恒的本性了。你也许要说，你所说的不过是在经院里每天所讲授的，即：事物的本性或本质是永恒的，人们对事物的本性或本质所做的命题也是一种永恒的真理。不过就连这个也非常勉强，难以令人置信。再说，没有人而说有人的本性，或者甚至连玫瑰都还没有而说玫瑰是一种花，这怎么去理解呢？

我知道他们是说，谈事物的本质是一回事，谈它们的存在是另一回事，并且他们都一致认为事物的存在并不是完全永恒的，不过他们却想要让事物的本质是永恒的。然而，如果真是这样，事物里边主要的东西是本质这件事既然也是肯定的，那么当上帝生产存在时，他做了什么了不起的事呢？的确，他所做的并不比一个裁缝给人缝了一件衣服做得更多。可是他们将如何证明人的本质（比如说柏拉图的本质）是永恒的、不取决于上帝的呢？他们将说，以它作为共相的这一点来证明。但是在柏拉图里边只有个别的东西；事实上，理智惯于从柏拉图身上，从苏格拉底身上，以及从其他一切人身上所看到的一切相同的性质中，做成一个共同的概念，在这个共同概念上他们大家都一致，因此这个概念很可以被叫做人的一种共相的本性，或人的本质，因为人们领会它是一般地符合于大家的。但是，要说在柏拉图以及其他一切人存在以前它就已经是共相的，理智就已经做成了这种共相的抽象，这的确是不可解释的。

你将会说，怎么啦！难道人是动物这个命题甚至在任何人存在之前，不也是真实的吗？从而它不是完全永恒的吗？对于我来说，我坦率地向你说，我并没有领会它在任何人存在之前是真实的，除非是在这种意义上，即只要一有人，他就必然地是动物。因为，实际上，虽然有人和人是动物这两个命题之间似乎是有区别的，即在第一个命题上特别着重存在，在第二命题上特别着重本质，但是，肯定的是：在第一个命题里并没有排除本质，而在第二个命题里也没有排除存在；因为，当我们说有人或者人存在时，我们指的是动物的人；当我们说人是动物时，我们指的是人，当他是存在的时候。再说，人是动物这个命题比起柏拉图是人这个命题来既然并不是一个更有必然性的真理，因而柏拉图是人这个命题也应该是一个永恒的真理，并且在不依赖于上帝这一点上，柏拉图的个别的本质也应该并不比人的共相的本质差。其他的事情也是如此，一一列举起来就太麻烦了。不过我还要补充一点：当我们说人的本性使其不可能不是动物时，不要因此就想象这个本性是一个什么实在的或存在于理智之外的东西，而只是说，一个东西如果是人，它就一定和另外一些由于彼此之间的相似性而被我们称之为人的东西相似。这种相似，我说它是个别本性的相似，在这种相似上面，理智做成了一个共同本性的概念，或观念，或形式，凡是必须成为人的东西都不能没有它。

这样地解释了以后，对于你的三角形或它的本性，我也这样说，因为，不错，你在心里边的三角形是如同一个尺子一样，你用它来检查，看看某种东西是否应该用三角形这个名称来称呼。但是不要因此就以为这个三角形是什么实在的东西或者是在理智以外的一个真实的、存在的东西，因为这完全是精神根据感官使它知觉到的一些物质的三角形的模样做成的，精神把这些模样的观念凑集起来，按照我刚才解释关于人的本性那种方式做成的一个共同的观念。

因此对于人们论证为属于物质的三角形的那些特点，也不要因为它们对这些三角形都合适就想象它们是从那个理想的、共相的三角形

搬过来的；因为，恰恰相反，本身真正具有那些特点的是那些物质的三角形，而不是那个理想的、共相的三角形；除非在这样的情况下，即理智认出了这两种特点是在物质的三角形之内，然后把它们给了那个理想的、共相的三角形，而为了使它们注意这种情况，后来又在遇到论证的时候把它们归还到物质的三角形上去。同样，人类本性的特点不是从这个共相的本性搬过来而存在于柏拉图或苏格拉底身上的；因为，恰恰相反，这个共相的本性之具有这些特点只是由于理智在柏拉图身上，在苏格拉底身上，以及在其他一切人身上认出了这些特点之后把这些特点加到共相的本性上去的；只有在需要做一个论据时，为了使他们注意这些特点，才把它们归还到他们中间的每一个人身上去。因为，非常明白而且众所周知的是：理智是在看到了柏拉图、苏格拉底以及其他很多人都有理性之后才做了一切人都有理性这个命题的；当它以后想要证明柏拉图有理性时才把它拿过来做为他的三段论法的前提。

不错，精神啊！你说你在你心里有三角形的观念，而且即使你在物体里边从来没有看见过任何有三个角的形状，你在你心里也仍然会有三角形的观念；同样，你在你心里有许多从未落于你的感官的其他形状的观念。但是，我不久以前说过，假如你一切的感官作用都没有了，以致你什么都没有看见过，物体的什么表面或尖端都没有摸到过，你想你能够在你心里做出三角形的观念或其他任何形状的观念来吗？你说你现在有许多从未落于你的感官的形状的观念。这一点我同意，这一点对你来说也并不难，因为根据你的感官曾经接触过的那些形状的模样，你能够按照我以前所解释过的那种方式做出和组成无限多的其他形状。

除此而外，在这里应该谈谈三角形的那种假的、虚构的本性，根据那种本性，人们假定为三角形是由没有宽度的线所组成，它包含一个没有厚的面积，它终止在没有部分的三个尖端上。但这未免离题太远了。

二、在这以后，你接着再一次证明上帝的存在，其主要的论据在于以下这几句话：你说，谁如果在这上面认真地去想，谁就会显然看出，上帝的存在不能同他的本质分开，这和一个直线三角形的本质之不能同它的三角之和等于二直角分开，或一座山的观念之不能同一个谷的观念分开一样。因此，领会一个上帝，也就是说，一个至高无上完满的存在体，而他竟缺少存在性，也就是说，缺少某种完满性，这和领会一座山而没有谷是同样不妥当的。在这里应该注意的是，你的比较似乎是既不够正确，也不够妥当。因为，一方面，你做得很对，拿本质来比本质；但是在这以后，你不是拿存在来比存在，或拿特性来比特性，而是拿存在来比特性。因此，似乎应该说，要么，和（比如说）三角形的三角之和等于二直角之不能同三角形的本质分开一样，上帝的全能也不能同上帝的本质分开；要么，和三角形的存在之不能同三角形的本质分开一样，上帝的存在也不能同上帝的本质分开；因为这样一来，这两个比较都会很好了，而且不仅可以同意你前面的一个比较，同时也可以同意你后面一个比较。不过，对于一个上帝之必然存在来说，这可并不见得是一个有说服力的证明；同样也并不能必然地由此得出结论来说世界上有三角形，虽然它的本质实际上是和它的存在分不开的，不管我们的精神把它们怎样地区分，也就是说，虽然它把它们分开来领会，就如同它也可以把上帝的本质和他的存在分开来领会一样。

接着要注意到，你把存在算做上帝的完满性之一，而不把它算做一个三角形或一座山的完满性之一，虽然根据各自的情况来说，它对于这一个和那一个都同样是完满性。不过，实在说来，不管你在上帝里边观察存在也罢，或者是在别的事物上观察它也罢，它并不是一个完满性，而仅仅是一种形式，或一种现实，没有它就不能有完满性。事实上，不存在的东西既没有完满性，也没有不完满性；而存在的东西，它除去存在性之外还有许多完满性，它并不把存在当做特殊的完满性，不把它当作完满性之一，而仅仅把它当做一种形式或一种现

实，有了它，事物本身和它的一些完满性就存在，没有它，就既没有事物，也没有它的那些完满性。因而一方面不能说存在性在一个事物里边是一种完满性，另一方面，假如一个事物缺少存在性，也不能说它不完满，或缺少某种完满性，只能说它没有，或者说它什么都不是。这就是为什么，在你举三角形的完满性时，你并不把存在性包括进去，也不由之而得出结论说三角形存在。同样，在你列举上帝的完满性时，假如你不是想要把有争辩的东西当作已经证明了的东西，并且把问题当作前提的话，你也不应该把存在性包括进去以便由之而得出结论说上帝存在。

你说，在其他一切事物里，存在是和本质有分别的，只有在上帝里除外。但是，请问，柏拉图的存在和本质，除非是用思维，它们怎么能分别得开呢？因为，假定柏拉图不存在，他的本质又将如何呢？而同样情况，在上帝里边的存在和本质不是用思维分别开的吗？

你接着给你自己做了这样的一个反驳：也许是这样的：和不能仅仅由于我领会一个带谷的山，或者一个带翅膀的马，就说在世界上有山和有带翅膀的马一样，也不能由于我把上帝领会为存在，就说他存在；并且在这上面，你说这个反驳的外表下掩盖着一种诡辩。但是你并没有费很大事就解决了你自己装扮的那种诡辩，你主要是使用了揭露如此明显的一种矛盾的办法，即存在的上帝并不存在，而你对于马或山却不采用同样的办法，也就是说，你不把它们当作存在的东西。但是，假如你像在你的比较里把谷包含在山里，把翅膀包含在马里一样，把上帝和知、能、以及其他属性连结在一起去观察的话，那么问题就完全出来了，那就要由你来向我们解释你怎么能够领会一个有斜坡的山或一个带翅膀的马而不想到它们存在，而在领会一个全知、全能的上帝时就不能不同时想到他存在。

你说：我们有自由去想象一个马没有翅膀或有翅膀，但是我们没有自由去领会一个没有存在性的上帝，也就是说，一个没有至上完满性的至上完满的存在体。这倒没有什么话可说了；不过，既然我们有

自由去领会一个马有翅膀而不想到存在性，而假如它一旦有了存在性，那么按照你的说法，那就将是在它里边的一种完满性了；同样，我们有自由去领会一个上帝，在他里边有知、能以及其他一切完满性，而不想到存在性，而假如他一旦有了存在性，到那时他的完满性才算完成。因此，既然从我之领会一个马带有翅膀这一完满性这件事上不能推论出它有存在性（按照你的说法，存在性是一切完满性中最主要的），同样，从我之领会一个上帝具有知以及其他一切完满性这件事上也不能得出结论说他存在，而是他的存在性尚有待于证明。

虽然你说过在一个至上完满的存在体的观念里，存在性和其他一切完满性是都包括在内的，但你是没有证据地肯定了成问题的东西，是把结果当成前提了。因为另外我可以这样说：在一个完满的佩伽兹[(15)]的观念里，不仅包含了带有翅膀的完满性，而且也包含了存在性这一完满性；因为，既然上帝被领会为一切种类的完满性上的完满，那么同样，一个佩伽兹也被领会为它那一种类上的完满；而且这个对比如果保持住的话，那么看来就不能硬说它不能在两者的身上都应用得上。

你说：在领会一个三角形的时候，不一定想到它的三角之和等于二直角，虽然这同样是真实的，因为任何人只要以后仔细研究一下，就会看出它是这样的；同样，人们很可以领会到上帝的其他一些完满性而不想到存在性，但是既然人们不得不承认存在是一种完满性，就不能因此说他不是真地具有存在性。不过，你很可以判断出人们能够回答什么，即：既然人们以后承认这一特点是在三角形里，因为人们用一种很好的论证证明了这一点，那么同样，为了承认存在性必然在上帝之中，也必须用很好的、坚实的道理来论证它；因为否则就没有什么东西是人们不能说成或认为是任何别的东西的本质了。

你说：当你把一切种类的完满性都归给上帝的时候，你并不是像假如你想一切四方形都能内切于圆那样做。你在那一方面弄错了，因为你后来知道菱形就不能内切于圆，可是你在这方面并没有同样弄

错，因为后来你认识到存在性是实际上适合于上帝的。可是的确似乎是你也同样弄错了；要不然，假如说你没有弄错，那么你就必须像人们指出菱形能够内切于圆是矛盾的那样，指出存在性是和上帝的本性不相矛盾的。

我对其他许多东西就不说了，那些东西不是需要进一步地加以解释，就是需要给以更有说服力的证明，要不就是和以前说过的互相抵触，例如：除了上帝以外我们不能领会有别的什么东西其存在是必然地属于其本质的；接着，不可能领会跟他一样的两个或许多上帝；而既然现在只有一个上帝存在，那么他以前必然是完全永恒地存在过，将来也永恒地存在着；并且你在上帝身上领会了其他无数的东西，从这些东西里你一点也不能减少，一点也不能改变；最后，这些东西必须就近加以观察，必须非常仔细地加以检查，以便知觉它们，并且认识他们的真实性。

三、最后你说全部科学的可靠性和真实性绝对取决于对真实上帝的认识，没有这种认识，在各种科学里边就永远不可能有任何确定性或真理。你举了下面这个例子，你说：当我考虑三角形的性质时，我显然知道（我在几何学方面有些内行）三角形的三角之和等于二直角，而且当我把我的思维运用到论证它的时候，我不可能不相信这一点；可是只要我的注意力稍微离开论证，虽然我记得我是清清楚楚地理解了它的三角之和等于二直角，不过假如我不知道有一个上帝，我还是很可能会怀疑它的真实性的，因为我可以说服我自己：自然使我生来就很容易能够在即使我以为理解得最明显、最可靠的东西上弄错，主要因为我记得经常把很多东西认为是真实可靠的，而以后，又有别的理由使我把这些东西判断为绝对错误的。可是当我认识到有一个上帝之后，同时我也认识到一切事物都取决于他，而他并不是骗子，从而我断定凡是我领会得清楚、分明的东西都不能不是真的，虽然我不再去想我是根据什么理由把一切东西断定为真实的，只要我记得我是把它清楚、分明地理解了，人们就不能给我提出任何相反的理

由使我再去怀疑它，这样我对这个东西就有了一种真实、可靠的知识，这个知识也就推广到我记得以前曾经证明过的其他一切东西。比如推广到几何学的真理以及其他类似的东西上去。先生，看到你谈得这样认真，并且相信你说的都是老实话，我看我再也没有别的话可说了；除非一点，那就是你很难找到什么人相信你以前不相信几何学论证的真理，而现在你由于认识了一个上帝才相信了。因为，事实上，这些证明是非常明显、确定的，它们本身无需有待于我们的思虑就会得到我们赞成的；而当它们一经被理解，它们就不容许我们的精神对它应有的信念再持犹疑不定的态度，因为，同样情况，我认为你既然有理由在这一点上不去害怕那个不断企图捉弄你的恶魔的狡诈，你也同样有理由使你如此坚定地认为你不可能在我思维所以我存在这个前提和结论上弄错，虽然那时你对上帝的存在还不肯定。同时，即使事实上不能比这再真实了，即的确真有一个上帝，他是万物的造主，而且他不是骗子，不过，由于它好像不如几何学的论证那样明显（关于这一点，只要这一个证据就足够了，即很多人并不相信上帝的存在、世界的创造、以及谈到上帝的其他许许多多东西，然而没有一个人怀疑几何学的论证），有谁相信几何学论证的明显性和确定性要从对上帝的证明中得来呢？有谁相信迪亚果腊（Diagroe）、太奥多腊（Théodore）、以及其他一切类似的无神论者们不能确信这些种类的论证的真理呢？最后，你到什么地方去找到这样的人，当你问他为什么确信一切直角三角形底边的正方形等于其他两边正方形之和的时候，他回答说他之确信这条道理是因为他知道有一个上帝，这个上帝不是骗子，他本身是这一真理的创造者以及世界上一切东西的创造者？或者，相反，你到什么地方去找这样的人，他回答说他之确信这条真理不是因为他的的确确知道这一点，他不是从决无错误的论证使他非常相信这一点？尤其是，可以认为毕达哥拉斯、柏拉图、阿基米德、欧克里德以及其他一切古代数学家都会做出这样的回答，我觉得他们之中没有一个人会提出来上帝以确认像这样的一些论证的真理

的！不过，因为这话也许你不是对别人说的，而只是对你自己说的，再说，也因为这是一件可赞扬的、虔诚的事，那么就不必再多说了。

对第六个沉思的反驳

论物质的东西的存在，以及人的灵魂和肉体之间的实在区别

一、你说物质的东西，就其被视为纯粹数学的对象来说，是能够存在的。关于这一点，我不想在这里多说，虽然物质的东西是构成数学的对象，而纯粹数学的对象，例如点、线、面、以及由点、线、面构成的不可分割的东西，不能有任何实际的存在性。我只就你再一次在这里把想象和纯粹智力活动或构思区别开来这一点来说；因为，我以前曾说过，这两个东西似乎是同一种功能的两种活动，而假如它们之间有什么区别的话，那只能是多一点和少一点的问题；事实上，请你注意我是怎么用你所提出的话来证明它的。

你前面说过，想象不是别的，只是思考一个物体性的东西的形状或影像；而在这里你认为领会或理解就是去思考一个三角形、一个五边形、一个千边形、一个万边形、以及诸如此类的其他一些物体性的东西的形状；现在你把它们做了这样的区别，你说想象是能知官能对物体的某种用心，而智力活动不要求这种用心或精神专注。因此，当你单是毫不费力地把一个三角形领会为有三个角的形状时，你把这叫做智力活动；当你用某种努力和专注，把这个形状表现出来，观察它，检查它，把它领会得清清楚楚、细细致致，分别出三个角来时，你把这叫做想象。从而，既然你真是非常容易地领会到一个千边形是一个有一千个角的形状，而不管你用了多么大的精神专注都不能把所有这些角都清清楚楚、细细致致地分辨出来，不能把它们都表现出来，在这方面你的精神的模糊的情况并不比你观察一个万边形或一个有很多边的其他形状时轻一些，因此，你说在千边形或万边形上，你的思维是一种智力活动而不是想象。

虽然如此，我看不出有什么能阻止你把你的想象以及你的智力活动扩展到千边形上去，就如同你对于三角形所做的那样。因为，你的确做了某种努力用某种方式去想象那么多角组成的这种形状，虽然它们的数目多到使你没有办法领会得清楚；再说，你的确用千边形这个词领会了一个有着一千个角的形状，但是这不过是这个词的力量或意义的一种结果，并非由于你是领会而不是想象这个形状的一千个角。

可是在这里必须注意，清楚的程度之消退和模糊的程度之增长是如何循序渐进的。因为，肯定的是，你对一个正方形比对一个三角形将表现，或者想象，或者甚至领会得更模糊些，但是比对一个五边形更清楚些，而对五边形又比对正方形更模糊些，比对六边形更清楚些，如此类推，一直到你再也不能清清楚楚地提出什么东西来时为止；因为到那时，不管你有什么样的构思，那个构思既不能是清楚的，也不能是明晰的，到那时，你在精神上也就不再想去做任何努力了。

因此，如果当你清清楚楚地、比较专注地领会一个形状时，你愿意把这种领会方式一总地叫做想象和智力活动；而如果当你的构思模糊，当你用很少的精神专注或毫无精神专注地领会一个形状时，你愿意只用智力活动这一名称来称呼它，当然你这样做是可以的；但是你没有理由因此建立一种上面所说的那种内在认识，因为，你把某一种形状领会得有时更强烈些，有时不那么强烈，有时领会得清楚些，有时模糊些，这对于这种内在认识不过是一件偶然的事。的确，如果从七边形和八边形起，我们愿意达到其他一切形状一直到千边形或万边形，同时如果我们愿意留心最清楚和最模糊之间的每一个等级的话，我们能够说得出到什么地方或哪一个形状上想象就停止了而只剩了智力活动吗？难道我们不是将看到一个同一的认识的一种连续不断的过程，随着这一认识的模糊的程度和疏忽的程度不知不觉地增加和增长而它的清楚的程度和专注的程度也逐渐减少吗？还有，我请你观察一下，你如何贬低了智力活动，并且把想象抬高到何种程度；因为，当

你把忽略和模糊给予智力活动而把各种清楚、明晰、勤奋都归之于想象时，你不是想贬低一个、抬高一个，还会是什么呢？

你后来说：在你心里的想象能力，就其有别于领会的能力来说，对你的本质，也就是说，对你的精神的本质，决不是必要的。然而，如果二者只是一个同一的能力或功能，其功用的不同只在于一个多一点，另一个少一点，这怎么可能呢？你接着说，精神在想象时转向物体，而在领会时观察自己或自己心里的观念。可是，精神如果不是同时转向什么物体性的东西或什么由物体性的观念所表象的东西，怎么能转向自身、观察任何观念呢？因为，事实上，三角形、五边形、千边形、万边形、以及其他一切形状，或者甚至所有这些形状的观念，都是物体性的，精神只有把它们领会为物体性，或者按照物体性的东西的方式来领会时才能够思维它们。至于我们认为是非物质性的东西的观念，例如上帝、天使、人的灵魂或精神等的观念，的确，我们心里所有的这些东西的观念都或者是物体性的，或者差不多是物体性的，它们都是从人的形象和其他一些非常简单、非常轻微、以及非常不容易知觉的东西（例如风、火、或空气）的形象抽出来的，就像我们所说过的那样。至于你说的，你猜测有什么物体存在着，这不过是可能的事，对于这句话，用不着多说，因为这句话不可能是老老实实说的。

二、这以后你谈到感觉，你首先列举了你通过感官所认识的和你当做真实的而接受下来的一切东西，因为大自然似乎是那么告诉你的。紧接着你又谈到某些经验，这些经验把你对于感官的信仰全部推翻了，以致把你弄到我们在第一个沉思里所看到的那个地步，即怀疑一切事物。

可是，我并不打算在这里争论我们的感官的真实性。因为，错误或虚假倒不是在感官里，感官并不主动，它只是接受影像，只是按照影像对它表现的那样，按照影像由于当时感官、对象、环境等情况而必然地应该对它表现的那样把它们提供出来。错误或虚假是在判断

里，或是在精神里；判断或精神没有给予应有的周密细致对待，没有注意到离得远的东西只是由于离得远或由于别的原因，而应该比它们离我们较近时显得小和模糊；在别的情况下也是这样。虽然如此，不过，不管错误来自何处，必须承认有错误；问题只在于是否我们真地永远不能确信感官使我们知觉的任何事物的真实性。

不过，的确我看不出应该费很大力气来解决一个由日常那么多的例子决定得那么明白的问题；我只回答你所说的，或不如说，你所反驳的问题：千真万确的是，当我们在近处观看一座塔，我们差不多可以用手摸到它的时候，我们不再怀疑它是方的，虽然当我们离开稍远时，我们曾经以为它是圆的，或至少曾经怀疑它究竟是方的还是圆的，或者是其他什么形状的。

同样，在手或脚截去了以后，还会感觉到手疼或脚疼，这种感觉有时就欺骗了把手或脚截去了的人，这是由于动物性的精气的原故，这些精气以前惯于被带到这些肢体里面，在那里引起感觉。不过，四肢健全的人在手上或脚上新近受了伤时，千真万确地感觉到手上或脚上疼痛，不可能有所怀疑。

同样，我们不是在醒着就是睡着，的确在睡觉的时候我们有时就受骗，那时我们觉得好像看见了一些东西，而实际上并没有看见；但是我们也并不总是做梦；当我们真地醒着时，我们就非常有把握，决不再去怀疑究竟我们是醒着还是在做梦。

同样，虽然我们可以认为天性使我们能够在我们觉得是最真实的事物上弄错，但是我们也知道天性使我们能够认识真理；我们虽然有时弄错，比如当一种诡辩把我们迷惑住了，或当我们看见一根棍子一半插在水里时；但有时我们也认识真理，比如在几何学的论证里边，或在一根棍子在水外面的时候；因为这些真理太明显了，不可能让我们有所怀疑；即使我们能够不信任我们其他一切知识的真实性，但至少我们不能怀疑这一点，即一切事物给我们表现得就像它们给我们表现的那样，而且它们那样地表现给我们也不可能不是非常真实的。并

且虽然自然似乎给我们提供出许多为理性所告诉我们不要去相信的东西，但这并不能去掉现象的真实性，并不能使这件事不是真的，即我们把什么东西看成我们所看见的那样。不过，在这里不是去观察理性和感官的刺激怎样矛盾，以及是否也许像左手没有自持之力而用右手托住它那样，或者像什么别的样子。

三、你随后就进到问题里面来了，但是你好像仅仅轻微地接触了一下；因为你接着这样说：可是现在既然我开始更好地认识了我自己，开始更清楚地发现了我的来源的创造者，那么我真地就不认为我应该糊里糊涂地接受感官好像告诉我的一切东西；不过我也不认为我应该把什么都统统拿来怀疑。你这话说得有道理，我想毫无疑问，你的思想一向是建筑在这个基础上的。

你继续说：首先，因为我知道凡是我所清楚、分明地领会的东西都能像我所领会的那样是上帝产生的，只要我能清楚、分明地领会一个东西而不牵涉到别的东西，就足以确定这一个东西是和那一个东西有分别或不同的，因为它们可以分开放置，至少由上帝的全能把它们分开放置；至于什么力量把它们分开，使我把它们断定为不同的东西，这倒没有关系。对此我没有什么别的话可说，只有一点：你是用一个模糊的东西来证明一个清楚的东西，更不要说你所得出的结论中有某种模糊不清的东西。我也不去反驳你：必须事先论证了上帝存在以及他的能力能够达到哪些东西上去，然后再来指出他能做出你所能够清清楚楚地领会的一切东西。我仅仅问你是否清楚、分明地把三角形的这个特性，即最大的角对最大的边，同另外的一个特性，即三角之和等于二直角，分开来领会；你是否因此就相信上帝能够把这个特性同另外的一个特性分开，使三角形能够有时有这个特性而没有那个特性，有时有那个特性而没有这个特性。不过，为了让我们不要在这上面谈得太多，也因为这个分别对于我们的问题关系不大，你接着说：从而，就是因为我确实认识到我存在，同时除了我是一个在思维的东西之外我又看不出还有什么别的东西必然属于我的本性或属于我

的本质；因此我确实有把握断言我的本质就在于我是一个在思维的东西，或者就在于我是一个实体，这个实体的全部本质或本性就是思维。就是在这里我想要停一下；不过在这上面只要重复一下我关于第二个沉思所说过的话就够了，要不然就等一等看看你想怎么论证。

这就是你得出来的结论：而且，虽然也许（或者不如说的确，像我即将要说的那样）我有一个肉体，我和它非常紧密地结合在一起；不过，因为一方面我对我自己有一个清楚、分明的观念，即我只是一个在思维的东西而没有广延，而另一方面，我对于肉体有一个分明的观念，即它只是一个有广延的东西而不能思维，所以肯定的是：这个我，也就是说我的精神，或者是我的灵魂，也就是说我之所以为我的那个东西，是完全、真正同我的肉体有分别的，灵魂可以没有肉体而存在。这无疑是你想要达到的目的。既然全部问题主要在于此，那么就有必要在这里停一下，看看你怎么去解决。首先，这里的问题在于区别人的精神或灵魂和物体；但是你是指什么物体说的呢？当然，假如我理解得不错的话，那就是由肢体组成的粗浊的肉体；因为，你的话是这样说的：我有一个肉体；我和它是结合在一起的；不久以后你又说：我，也就是我的精神，肯定是同我的肉体有分别的；等等。但是，精神啊！我请你注意，问题可是并不在于粗浊的肉体上。我最好是按照某些哲学家的想法那样来反驳你是像希腊人叫做ἐντελέχεια——现实、形式、种类，以及用普通话来说，身体的样态的那种完满性；因为，的确，有着这种想法的人是不能认为你同肉体比形状或别的什么东西同它的样式更能分别开来或分得开；不管你是人的全部灵魂也罢，或者你是像希腊人称之为*νοῦς δυναμει,νοῦς παθητιχός* —— 可能的或被动的理智那样的一种外加的能力或力量也罢。但是我愿意把你对待得更自由一些，把你看作是能动理智，希腊人叫做*νοῦς ποιητιόυ*；甚至把你看做是可以分得开的，希腊人叫做χωριστόν；虽然这不是他们所想象那样的分开。因为，既然这些哲学家以为这个能动理智是世界上所有的人甚至所有的东西都有的，它作用于可能的理智，使可

能的理智去知，就如同光作用于眼睛，使眼睛去看一样（由此他们习惯于把能动理智比做太阳的光，因而把它视为外来的，来自外边的东西）；因此我呢，我就宁愿把你看作（而且我看得出你很喜欢这样）是个精神，或者是一种特殊理智，你在肉体里面统治着。我再说一遍，问题不在于知道你是否可以同这个粗浊的肉体分得开，因此我不久以前曾说过，没有必要借助于上帝的能力来使你把你分开领会的那些东西分开，而是在于知道你自己是否不是什么别的物体，因为你可以是一个更精细、更稀疏而渗透到这个粗浊的肉体里面去，或者仅仅住在它的某一部分里面的一种物体。再说，不要以为直到现在你已经给我们指出来了你是一个纯精神的东西，一点物体的东西都没有；而当你在第二个沉思里边说，你不是风、火、气体、空气的时候，你应该记得我曾经向你提醒过，你说这话一点根据都没有。

你也说过，你在那个地方不去争辩这些东西；可是我没有看见你后来谈过这件事，没有看见你提出过任何理由来证明你不是这类性质的物体。我一直等待你在这里来做这件事；可是，假如说你说了或证明了什么东西的话，那只是说你不是这种粗浊的物体，对于这一点，我已经说过是没有问题的。

四、你说：不过，因为一方面我对我自己有一个清楚、分明的观念，即我只是一个在思维的东西而没有广延，而另一方面，我对于肉体有一个明白的观念，即它只是一个有广延的东西而不能思维。不过，首先，关于肉体的观念，我觉得是用不着费很多力气的；因为，假如你是就一般的物体的观念说的，我就不得不在这里重复我已经反驳过你的那些话，即你应该事先证明思维同物体的本质或本性是不能相容的；这样一来，我们就又陷于我们的第一个困难中去了；因为问题在于知道是否你，在思维的你，不是一种精细的、稀疏的物体，因为思维这种东西是同物体的本性不相容的。不过，因为当你说这话时，你指的仅仅是粗浊的肉体，你认为你是同这种粗浊的肉体有分别、可以分开的，所以我并不反对你可以有物体的观念；可是假定，

像你所说的那样，你是一个没有广延的东西，我坚决反对你有这样东西的观念。因为，我请你告诉我们，你怎么认为有广延的物体，它的形象或者观念能够被接受到你——也就是说，一种没有广延的实体——里边去呢？因为，要么这种形象是从物体产生的，那么因此它就必然是物体性的，它就必然有它的彼此判然相别的一些部分，从而它就必然是有广延的；要么它是从别处来的，而且是用别的方法而被感知的。不过，就是因为它必然表象物体，而物体是有广延的，那么它就必须要有各部分，因此它就必须是有广延的。否则，假如它没有各部分，它怎么表象各部分呢？假如它没有广延，它怎么能表象一个有广延的东西呢？假如它没有形状，它怎么去感知一个有形状的东西呢？假如它没有位置，它怎么能领会一个东西的这些部分高，那些部分低，这些部分在左，那些部分在右，这些部分在前，那些部分在后，这些部分直，那些部分弯呢？假如它没有多样性，它怎么会表象各种各样的颜色呢……因此物体的观念并不是完全没有广延的；但是，假如物体的观念有广延，而你没有广延，那么你怎么能接受它呢？你怎么能使它和你配合得上呢？你怎么掌握住它呢？你怎么感觉它逐渐暗淡下去而最后消失了呢？

然后，关于你对你自己的观念，在我主要关于第二个沉思上已经说过了，我没有更多的话说。因为，在那上面，大家看得很清楚，你决不是对你自己有一个清楚、分明的观念；相反，似乎你对你自己根本没有观念。因为虽然你肯定知道你在思维，可是你并不知道在思维的你是什么东西，因而尽管你清清楚楚地知道了这一个活动，但主要的你还不知道，即你还不知道这个实体是什么，而思维只是这个实体的许多活动之一。从而我觉我很可以用一个瞎子来比喻。瞎子感觉到热，听人说热是来自太阳的，因而会以为对于太阳有一个清楚明白的观念；这样，假如有人问他太阳是什么，他就会回答说这是一个发热的东西。但是你将会说，我在这里并不是只说我是一个在思维的东西，我还说我是一个没有广延的东西。不过，先不要说这是一件你并

没有证明的事，虽然这在我们之间还是问题；我请你告诉我，你由此对你自己就有一个清楚、分明的观念吗？你说你不是一个有广延的东西；当然我由此就知道了你不是什么，并但不知道你是什么。怎么！为了对于某一个东西有一个清楚、分明的观念，也就是说，有一个真实、自然的观念，难道不是必须正面地认识那个东西本身是什么，也就是，姑且这样说，肯定地认识那个东西吗？光知道它不是什么就够了吗？谁要是仅仅知道布塞法勒[(16)]不是一个苍蝇，他对于布塞法勒就算有一个清楚、分明的观念吗？

然而，为了不更多地在这上面纠缠，我只请问你：你说你是一个没有广延的东西；那么你不是渗透到全身去吗？当然我不知道你要怎么回答；因为虽然在一开头时我认为你仅仅是在大脑里，这不过是仅仅由于猜测，而不是真正相信这是你的意见。我的猜测是根据你不久以后所说的那句话。你说：灵魂并不直接接受肉体一切部分的感染，而仅仅接受大脑的感染，或者也许大脑的最小的那些部分之中的一个部分的感染。不过这并不能使我完全肯定你究竟是在大脑里，还是在大脑的一部分里；因为你可以是散布在全身里而只能在一部分里感觉到；正好像我们平常所说的：灵魂散布在全身，然而它只能在眼睛里去看。

底下这些话也使我怀疑。你说：虽然全部灵魂似乎是结合在全部肉体上，……。因为在那里你真地并没有说你结合在全部肉体上，但是你也并没有否认。不过，不管怎么样，我们首先假定，假如你愿意的话，你散布在全身，不管你和灵魂是同一的东西也罢，你和灵魂不是同一的东西也罢，我请问你，你——你从头顶一直到脚底，你和你的肉体一般大，你的肉体有多少部分，你就有多少部分来同它配合——你难道没有广延吗？你要说你没有广延，因为你在整个身体里边是整个的，而在每一部分里也是整个的吗？如果你是这样说，那么我请问你，你怎么去理解它呢？同一的东西能够同时在许多地方都是整个的吗？不错，宗教信仰教导我们圣体[(17)]的神圣的神秘性就是如

此；但这里我说的是你，除了你是一个自然的东西以外，我们在这里考察的东西是仅就这些东西之能够被自然的光明[(18)]来认知的角度上考察的。既然如此，够能领会有好些地方而没有好些东西住在那里吗？一百个地方比一个地方多吗？假如一个东西是整个地在一个地方，它能够又在别的地方吗，假如它不是在它自己之外，就像第一个地方在其余的地方之外一样？你愿意怎么回答就怎么回答吧；不过，要知道你究竟是整个地在每个部分中呢，还是你是按照你自己的每个部分而在你的肉体的每个部分里，这至少是一件不清楚、不确定的事情；而既然任何东西都不能同时在许多地方这件事是更为明显的，那么你不是整个地在每个部分里，而仅仅是整个地在整个里，从而你是按照你的每个部分而散布在全身，因此你不是没有广延的这件事也是更为明显的。

我们现在假定你仅仅是在你的大脑里，或者是你仅仅是在你的大脑的最小的一些部分之一里，你看这也仍然是不妥当的；因为不管这个部分是多么小，它也仍然是有广延的，而你也和它一样，因而你也是有广延的，并且你也有许多小部分，和它的一切小部分相配合。你不是也许会说，你把你和大脑连结起来的那一小部分当作一个点吗？我不能相信是这样。不过，就算是一个点吧，可是，假如说这是一个物理学上的点，同一的问题照样存在；因为这个点是有广延的，而且决不是没有部分的。假如这是一个数学上的点，你首先知道这是我们的想象做成的，事实上并没有点。不过，我们假定有点，或者不如说，假想是在大脑里有这些数学的点，你结合在其中的一个点上，你就住在这个点里，那么请你注意，这个假想是毫无用处的；因为，不管我们怎么假想，你也必须是正好在神经交汇的地方，为灵魂所通知的一切部分都是从那里把感官所知觉的东西的观念或形象传递给大脑。可是，首先，全部神经并不达到一个点，这或者是因为由于大脑一直延长到脊髓，因而在背上散布着的许多神经都达到并终止到脊髓上；或者是因为大家注意到伸向脑袋的中间的神经并不都终止于（或

达到）大脑的同一个地方。即使它们都达到一个地方，它们的交汇也并不能终止于一个数学的点上；因为这是一些物体，不是一些数学的线，不能汇集、结合到一个点上。即使它们可以汇集、结合到一个点上，沿着神经流动的动物性精气也既不能从那一个点里出来，也不能进到那一个点里去，因为它们是物体，而物体不像数学的点的那样，它不能不在一个地位，不能越过一个不占地位的东西。就算它能不在一个地位，能越过一个不占地位的东西吧，不过，就像这样地存在于一个既没有地方，也没有部位，既没有左、右，也没有上、下的点里的你，你总不能辨认出东西从什么地方来，向你报告什么。关于你必须发送到全身来传达感觉和运动的那些精气，我认为也是那样，且不说不可能理解你怎么把运动印到那些精气上，假如你是在一个点里，假如你不是一个物体，或者假如你没有一个物体用来整个地接触和推动它们的话。因为，假如你说它们是自动的，而你只是指导它们的运动，你要记得你在某一个地方曾说过物体不能自动，因此我们可以推论你是它的运动的原因。然后请你给我们解释，没有某种专注，没有从你这方面的某种运动，这种指导怎么进行？没有能动和所动的接触，一个东西怎么能对于另外一个东西去进行专注和努力并且让它动起来呢？既然自然的光明告诉我们只有物体才能触动和被触动，那么没有物体怎么能有这个接触呢？

不过，既然应该是由你来告诉我们说你是一个没有广延的东西，因而是没有物体性的东西，那么我为什么在这里耽搁那么多时间呢？我不认为你想用大家习惯说的：人是由肉体和灵魂合成的这句话做证明，好像说假如把物体这个名称给了这一部分，那一部分就不能称之为物体。因为，假如是这样的话，那么你就使我可能这样地区分：人是由两种物体合成的，一个是粗浊的，另一个是精细的；既然把物体这一通常的名称给了前者，那么就把后者称为灵魂或精神。对于其他动物也可以这样说，我相信你是不会同意它们也有同你一样的一个精神的，这且不说，只要你让它们具有它们的灵魂，这对它们来说就足

够了。因此，当你结论说你和你的肉体肯定是有分别的，你看得出，很可以同意你这一点，但你不能因此就不是物体性的，不是一种非常精细、稀疏的物体，有别于另外一种粗浊的物体。

你接着说：因而你可以没有它而存在。可是当人们同意你可以没有这个粗实、浊重的身体而存在，就如同苹果香气从一个苹果出来，散布到空气里的时候一样，这对你有什么好处呢？当然，这比我以前所谈过的那些哲学家所想的还稍多一些，他们认为你一死就什么都完了，不多不少正如同一个形状一样，面一改变，这一形状就完全消失了，就完全不存在了。因为，并不像他们所想的那样，认为你只是物体的样态，而是除此而外你还是一种轻微的、精细的物体性的实体，因此我们不说你死了以后就完全消灭了，你又重新陷入你最初的无的状态中去，而是说你残存在你的彼此如此分散、孤立的各部分之中；由于你的各部分的过大的拆散、分离的原故，你就不可能再有思维了，你就没有权利再说你是一个在思维的东西，或者是一个精神，或者是一个灵魂了。不过，我之反驳你所有这些东西，不是由于我怀疑你打算得出来的结论，而是由于我不相信你就这个问题所提出来的论据。

五、在这以后你又推论一些属于这一类的别的东西，对于所有这些东西，我都不打算坚持。我只提出一件事情。你说：自然也用疼、饿、渴等等感觉告诉你，你不仅住在你的肉体里，就像一个舵手住在他的船上一样，而是，除此而外，你和它非常紧密地结合在一起，融合、掺混得像一个整体一样地同它结合在一起。因为，你说，假如不是这样，那么当我的肉体受了伤的时候，我，这个仅仅是一个在思维的东西的我，就不会感觉到疼，而只会用理智去知觉这个伤，就如同一个舵手用视觉去知觉是否在他的船上有什么东西坏了一样。当我的肉体需要饮食的时候，我就直截了当地知道了这件事，用不着饥渴的模糊感觉告诉我，因为，事实上这些饥、渴和疼等等感觉不过是思维的某些模糊方式，它们是取决于，并且来自精神和肉体的联合，就像

（姑且这样说）混合起来一样。这话说得实在不错，但是仍然没有解释出来：假如真地像你所说的那样，你是非物质的，不可分的，没有丝毫广延，那么这种结合，这种类似的混合或混杂，怎么能对你相称呢？因为假如你不比一个点大，你怎么能和那么大的全身来结合或联合到一起呢？至少你怎么和大脑或大脑的最小的一个部分连结起来呢，那一部分，就像我以前说过的那样，不管怎么小，也得有个大小，或有个广延吧？假如说你没有各部分，那么你怎么和那个物质的最精细的部分混合或类似混合在一起的（你承认你是和它们联合在一起的），既然没有互相能够混合起来的部分就不可能有混合这个事实？假如你完全不同于这个物质，你怎么和它混合起来，和它合成一个整体呢？既然一切组合、结合或联合都只能在各部分之间才能有，那么这些部分之间不应该有一定的相称性吗？但是在一个物体性的东西和一个非物体性的东西之间，你能够领会也有一个什么相称性吗？我们能够理解，比如说，在一块轻石里边，空气和石头是怎么掺混和结合在一起而成为一种真正的、自然的组合物吗？不过在石头和空气之间的相称性要比物体和精神之间的相称性大得多，因为石头和空气都是物体，而精神完全是非物质性的。再说，一切结合，不应该是由两个结合起来东西的非常紧密、非常亲切的接触而成的吗？可是，我刚才说过，没有物体，怎么去接触呢？一个物体性的东西怎么能把一个非物体性的东西拿过来接合和连结到它自己上呢？或者，非物体性的东西怎么能附着于物体性的东西上来互相结合，连结合起来，假如在它里边没有任何东西可以用来连结它或用来被它连结呢？关于这一点，我请你告诉我，既然你自己承认你能感觉疼，那么像你那种性质和情况，也就是说，你是非物体性的，没有广延的，你怎么能够经验这种感觉呢？因为疼的印象或感觉，假如我理解得不错的话，是来自各个部分的一定的拆散或分离，这种拆散或分离是在什么东西溜进各个部分之间以致断绝了它们以前存在的连续性的时候发生的。不错，疼是一种违反天性的情况；不过，一种东西，它天性一向是一致的、

单纯的、同一方式的、不可分的、不可能接受改变的，怎么能把它置于违反天性的情况中去呢？疼既然是一种变坏，或不能没有变坏而发生的情况，那么一种东西，它既然是比一个点还更不可分，不可能改变成为别的东西或不可能让它不再是它之所以为它的东西而不完全消灭，那么它怎么能变坏呢？再说，当疼是自脚上、胳臂上以及其他好几部分一起发生的时候，在你里边不是必须要有许多不同的部分来把疼不同地接受到里边去，以免于使疼的感觉模糊不清，使你觉得好像光是来自一个部分。不过，总而言之，总的问题仍然存在，即要知道物体性的东西怎么被感觉，怎么和非物体性的东西进行交通，在物体性的东西和非物体性的东西之间的相称性怎么能建立起来。

六、对于你后来为了指出在上帝和你之外在世界上还有别的东西存在而非常丰富地、非常漂亮地论证的其他东西，我就都不提了。因为首先你推论你有一个肉体和一些肉体的功能，此外在你的肉体周围还有许多别的物体，那些物体把它们的形象送到你的感官里边，这些形象就是这样地从那里传到你那里，并且在你里边引起来快乐和痛苦的感觉，这些感觉就告诉你对这些物体要去趋就或者躲避。

从所有这些东西里边，你最后得出这样一个结论，即：既然你所有的全部感觉通常在物体的安与危上向你报告的多半是真的而不是假的，那么你就不用害怕感官每天告诉你的那些事物都是假的。关于你在睡着时做的梦，你也认为是这样。梦不能同你的生活的其他一切行动连结起来，像你醒着所遇到的那些事物那样；这就说明在你思想里边有真实性的东西，必然是在你醒着的时候所有的那些，而不是在你梦中的那些。由于上帝不是骗子，因而，你说，你必然在这上面就没有受骗，而在你醒着的时候向你表现得如此显明的东西，也一定不可能不是真实的。你在这方面的虔诚实在令我敬佩，同样也必须承认，你在你的著作中的最后几句话也是非常有道理的：人生是有可能会犯很多错误的，必须承认我们的本性存在着弱点和缺点。

先生，以上这些就是我在心里对于你的《沉思集》所想到的一些意见；不过，我把我在开头时所说过的话再说一遍：这些意见没有什么重要，不值得你去费心；因为我不认为我的判断值得你重视。因为，比如一块肉很合我的口味，而我看到它不合别人的口味，这时我并不认为我的口味比别人的口味高；同样，当一种意见让我喜欢而别人并不以为然的时候，我决不想我的意见是最真实的。我倒相信"各有所好"这话说得十分好；我认为要让大家都有同样的感觉和要让各人的口味都一样，这差不多是同样不公道的。我这样说，是为了使你相信，我不反对你对我这些意见随便做怎样的判断，或者甚至认为它们毫无价值，只要你承认我愿为你效劳的感情，只要你不忽视我对于你的品德的尊敬，这对我就已经足够了。说不定我也许说了什么失礼的话，因为在争论的时候比较容易激动，这是常有的事。假如是这样的话，那决不是我的本意，我完全同意把它从我的文章里边涂掉；因为我可以向你保证，我最初和唯一的意图只在于享有你的友情的荣誉，并且把这种友情完整无缺地保存下来。再见。

---

(1) 法文第一版缺，理由见前面的《声明》。本篇是根据法文第二版译的。

(2) 指笛卡尔说："……假定有某一个极其强大，并且，假如可以这样说的话，极其恶毒、狡猾的人，他用尽力量和心机来欺骗我……"。

(3) 即"由于遇合"。

(4) 原文是羊肚子。

(5) 原文如此。

(6) 即"有限"一词的否定。

(7) 比如1/100就比1/10小10倍。

(8) 即《对第二个沉思的反驳》。

(9) 由于别的原因而存在。

(10) 潘多拉（Pandora）是希腊神话中在最高的神——宙斯的命令下造的第一个女人。智慧女神雅典纳给了她一切才华和聪明智慧。

(11) "神见"（providence），即上帝事先有意的一种安排，相当于我国旧时的成语"天意如此"的"天意"。

(12) “节约”指天工之巧妙而言，详见下段。

(13) 即瓣膜。

(14) Libre arbitre这个词我国一般都按英文free will译为“自由意志”。根据上下文，此处似乎也可以按照法文这个词的原意译为“自由裁决”。

(15) 佩伽兹（Pégase），希腊神话中飞马的名字。它是宙斯的儿子培尔塞的坐骑，曾于一怒之下踢出一个“灵感之泉”，诗人后来就从这个泉中汲取灵感。

(16) 布塞法勒（Bucéhale）是罗马帝国亚历山大大帝的坐骑的名字。

(17) “圣体”是天主教的“圣事”之一，是一种直径约三厘米大小的、跟纸一样薄的面饼，代表面包和酒，按照天主教的迷信说法，它真实地、物质地包含了耶稣的血肉、灵魂和神圣性，教徒吃了它，就和耶稣在灵魂与肉体方面全面结合在一起。

(18) 即从理性上而不是从信仰上。

著者对第五组反驳的答辩[1]

笛卡尔先生致伽森狄先生

先生：

你用一篇那么漂亮、那么讲究的讲话攻击了我的《沉思集》，而且我认为这篇讲话对于进一步阐明我的《沉思集》的真理是那么有用，因而对于你不厌其烦地从事这项工作，我不胜感激之至，同时对于尊敬的麦尔赛纳神父邀请你这样做，我也同样对他表示万分感谢。麦尔赛纳神父对于追求真理一向是非常热心的，特别是当这种真理能够有助于增加上帝的荣耀时更是如此。他认为，要判断我的论证是否正确，没有比使用以下这种办法更合适的了，即把我的论证交给公认为才学超众的某些人去检查，以便看看他们给我提出的各种问题，我是否都能妥善地一一予以回答。他的这种看法是很正确的。为此目的，他邀请了许多人，得到其中好几个人的响应。我很高兴你也接受了他的邀请。因为，虽然你在反驳我的意见上所使用的不是哲学家的道理，而是演说家的口才，用以回避那些道理，不过，这无碍于使我感到非常愉快；而更让我高兴的是，由此我敢说，要在你所读过的以前那些反驳[2]里所包含的那些道理之外，再向我提出什么新的道理，那是不容易的。因为，假如有什么新的道理，你当然是不会放过的。我猜想你在这方面的全部意图，不过是要告诉我那些人为了回避我的道理所能采取的是些什么办法，同时使我有可能对那些手段加以预防。那些人，他们的精神陷入感官里边如此之深，以致除了用想象而外，什么也体会不了，从而不适于做形而上学思考。因此，不要以为我在这里对你做的答辩是向一个十全十美、精明强干的哲学家（我知道你就是这样的一个哲学家）的答辩，而是把你算在那些行尸走肉

的行列里，因为你就是借用了他们的面貌的；我对你做的答辩不过是我想要对他们做的答辩。

对反驳第一个沉思的答辩

你说你对我把精神从旧的成见中摆脱出来的这种办法表示赞成。实际上这种办法是没有人能够反对的。可是你要我直截了当用很少几句话，这就是说，简言之，马马虎虎地、用不着那么小心谨慎地去做就行了，好像清楚我们自从幼年时期以来所积累的全部错误、我们能够把我们毫不犹豫地认为必须做的事情都做得非常正确，是那么容易似的。可是，不错，我看得出你本来是想要告诉我，有很多人嘴上虽然说必须小心从事以避免成见，可是他们从来不去避免成见，因为他们并不真想避免成见，而且认为不应该把他们一旦当做真实的而接受过来的东西看做是成见。当然，你在这里把他们的角色扮演得惟妙惟肖，并且把他们有可能反驳我的那些东西一个也不漏掉。不过，你所说的那些话连一点哲学家的味道都没有。因为，你说用不着去假想一个骗人的上帝，或者去假想我是在睡梦中。一个哲学家会认为有必要说出为什么不能加以怀疑的理由；如果他没有什么理由（因为实际上并没有什么理由），他就不会说出这种话。他也不会说什么只要在这个地方把我们不信任的理由归之于人类精神的不明智或者我们本性的弱点就行了。因为，为了改正我们的错误，用不着说我们之所以犯错误就是由于我们的精神不很明智，或者由于我们的本性残缺不全；因为这和我们说我们之所以犯错误是因为我们本来就好犯错误是一样的。当然，由于害怕对于凡是我们有可能在上面犯错误的东西过于轻信起见，于是我们对那些东西都一律加以警惕，就像我所做的那样，我们不能否认那会是更有好处的。一个哲学家也不会说把一切东西都假定是错误的，这就是我不惜从我的旧成见中解脱出来而去采取一个另外的、完全新的成见。他也不会首先试图指出像这样的一种假定有可能使我们得出来错误的结论。可是恰恰相反，你不久以后说我不可

能勉强我自己对我假定为错误的那些东西的真实性和可靠性加以怀疑；也就是说，我不可能采取你提出要我提防的那种成见。一个哲学家对于这种假定，和他看到有人要弄直一根弯了的棍子就要把这根棍子向另外一个方向弯时一样，并不感到有什么奇怪，因为他知道人们就是经常把假的东西当做真的，以便更进一步阐明真理，比如天文学家们就想象出天上有一个天球赤道、一个黄道带和其他的圆圈，几何学家们就在既定的图形上加上几条新的线。哲学家们也经常这样做。而那个把这叫做装腔做势、弄虚作假，追求拐弯抹角、稀奇古怪的东西，说这不适合一个哲学家的坦率精神和追求真理的热诚态度的人，充分表露了他自己既不愿意使用哲学的坦率精神，也不愿意讲什么道理，只不过是玩弄辞藻、花言巧语一番罢了。

对反驳第二个沉思的答辩

一、你在这里不是向我讲道理，而是进一步用花言巧语来和我们开玩笑；因为当我正正经经地讲话时，你却认为我是在开玩笑，而当我只是用疑问的形式、按照一般人的见解来提出的东西时，你却把它当做认真地、确有把握地这样说的。因为，在我说凡是由感官接受过来的印证，都必须认为是不可靠的，甚至是假的时，我是真心这样说的；这对于更好地理解我的沉思来说是如此必要，以致不能或者不愿意承认这件事的人是不可能说得出什么值得答辩的相反的话来。虽然如此，必须注意生活上的行动和追求真理二者之间的区别。追求真理，这是我反复说过多次的；因为，至于说到生活上的行动，不联系到感官，那是非常荒唐的。因此人们经常嘲笑那些怀疑论者，他们把世界上的一切事物忽视到如此地步，以致必须由他们的朋友们看守住他们，以便防止他们自己陷入深渊。就是为了这个原故，我在另一个地方说：一个有良知的人不能真正对这些事物有所怀疑。可是，当问题在于追求真理，在于知道人类精神能够靠得住地认识到什么东西时，不愿意认真地把这些东西当做不可靠的、甚至当做假的来抛弃

掉，以便指出那些用这样的办法抛弃不掉的因而是更确实的、更能被我们认识的、更可靠的东西，这无疑是完全违反理性的。

至于我说我还不充分认识什么是一个在思维的东西，这并不像你说的那样是我认真这么说的，因为我已经在那个地方给它做了解释；我说我决不怀疑物体的本性在于什么，以及我并没有给它加上什么本身自动的性能，我也不是认真这么说的；我说我把灵魂想象为一阵风或一个火焰，以及我仅仅是在这个地方按照一般人的见解所讲的、为了以后指出都是错误的其他类似的东西，都不是认真这么说的。可是你说我把走路、感觉、吃饭等等功能归之于灵魂，以便你接着就加上这样的话：这些我都同意你，只要我们保持住你在精神和物体之间所划的区别就行，你说的是老实话吗？因为我在这个地方明明白白地说吃饭只应归之于肉体；至于感觉和走路，我也绝大部分归之于肉体；关于那些东西，我归之于灵魂的仅仅是一个思维。

二、还有，你有什么理由说用不着费那么大的事来证明我的存在？不错，既然我还没有能够使你理解我的思想，那么我认为我有充分的理由从你的话本身猜测到我费的事还不够大；因为，当你说我从我的任何一个行动中都本来可以毫无差异地得出同一的结论时，你完全弄错了，因为这些行动中没有一个是我完全清楚的，我是指这种形而上的可靠性说的，除了思维以外，在这里问题只在于这种形而上的可靠性。因为，举例来说，我散步，所以我存在，这个结论是不正确的，除非我具有的、作为内部认识的是一个思维，只有关于思维，这个结论才是可靠的，关于身体的运动就不行，它有时是假的，就像在我们的梦中出现的那样，虽然那时我们好像是在散步，这样从我想我是在散步这件事我就很可以推论出我的精神（是它有这种思想）的存在，而不能推论出我的身体（是它在散步）的存在。其他一切也都是这样。

然后你用一种相当风趣的口吻绘声绘色地（人们称之为活灵活现地）开始问我，不再把我看成是一个整个的人，而是把看成是一个跟

身体分开的灵魂；在这上面你好像想要告诉我这些反驳不是出自一个精明的哲学家的头脑，而是出自一个依附于感觉和肉的人的头脑。肉啊！或者不管你是什么吧，不管你愿意人们把你叫做什么吧，请你告诉我，你真是那么跟精神无缘，以致你竟没有能够看出我已经改正了一般人的那种想象吗？用一般人的那种想象，人们误以为在思维的东西就是跟风或者这一类的别的物体一样的。因为，当我指出，人们可以假定世界上没有风，没有火，没有其他任何东西，可是，无论如何，用不着改变这个假定，我用来认识到我是一个在思维的东西的所有那些事物却一成不变地在那里时，我已经改正了一般人的那种想象。因此，你接着向我提出的所有问题，比如说，我为什么不能是一阵风？为什么不能充实一个空间？为什么不能以许多方式被推动起来？以及其他类似的问题，都是无的放矢，毫无意义的，因而用不着回答了。

三、你接着说的那些话也没有更多的说服力，比如，如果我是一个精细的、稀薄的物体，我为什么不能是被营养的呢？等等。因为我坚决反对我是一个物体。由于你反驳我的差不多都是一回事，而且你攻击我的不是我的理由，而是把我的理由歪曲成为就好像它们一点价值也没有，或者把它们说成是不完满、残缺不全的之后，你从那里找到借口，对我发出了许多反驳，这些反驳使不内行于哲学的人常常反对我的结论，或者反对其他类似的东西，或者甚至反对跟我的结论丝毫无关的东西，这些东西有的和主题毫不相干，有的我已经驳斥过、解决过了，因此，为了一劳永逸地结束这些反驳起见，我用不着对你的提问一一进行答辩，否则我就必须对于我上面说的那些话再说一百次。不过，我对于我认为有可能让那些有一点内行的人感到困难的一些问题想稍微再说几句。至于那些不大讲道理而只愿意说废话的人，对于他们的同意与否，我是不大在乎的，我不愿意浪费时间去做无谓的论证来争取他们的同意。

首先我要指出，你没有任何证明就硬说精神跟身体一起生长、一起衰弱，这话我不相信。因为，由于精神在一个孩子的身体里并不如在一个成人的身体里行动得那么完满，由于精神的行动时常能够被酒或者其他的物体性的东西所阻碍，这不过是说明在它和身体结合在一起时，它是把身体当做一个工具来使用，让它去做它一般所从事的这一类的活动，而并不是身体让精神比它自存时更完满或者不如它自存时完满。而你从那里得出来的结论并不比你从下面这件事得出来的结论更好，即一个工匠每次使用一个不好使的工具就工作不好时，你就得出结论说，他是从他的工具的好使中得到他的技巧和他的技术上的学问的。

也应该指出，肉啊！好像你一点也不知道什么是使用理性，因为，为了证明我的各感官的联系和我对各感官的信赖不应怀疑起见，你说虽然我有时不用眼睛好像也感觉到非用眼睛不能感觉的东西，可是我并没有一直犯同样的错误，就好像虽然有一次看出错误也没有充分的理由来怀疑一件东西似的，就好像我们每次弄错都可以发现错误似的；因为，相反，错误仅仅在于它并不像它所表现的那样。最后，因为在你自己一点理由都没有的时候，你时常向我要理由，而其实是你自己应该有理由，所以我不得不告诉你，为了很好地进行哲学思考，并不需要把那些我们不知道其真实性因而并没有当做真实的东西接受下来的都证明是假的，而是必须仔细注意不要把我们不能证明为真实的东西都当做真实的接受下来。这样，当我觉得我是一个在思维的实体并且关于这个实体我做成一个清楚明白的概念，在这个概念里一点也不含有属于物体性实体的概念的东西时，这就完全足以使我确信，就我对我自己所认识的来说，我仅仅是一个在思维的东西，这是我在第二个沉思里所确信的全部东西，我们现在所谈的就是第二个沉思。我不应该承认这个在思维的实体是一个精细的、纯粹的、稀薄的……物体，因为在第二个沉思里我没有任何理由使我这样地相信；如果你有什么理由，那么应该告诉我的是你，而不应该要求我，让我

来证明什么东西是假的，理由仅仅在于我不知道它，所以才不承认它。因为你这样做跟以下的说法没有什么区别：比如我现在是在荷兰，你说如果我不先证明我不是在中国，同时也不是在世界上其他任何地方，我说我在荷兰就不应该让人相信，因为也许有可能，由于上帝的全能，同一的物体可以同时在几个地方。当你接着说我也应该证明动物的灵魂并不是物体性的、身体丝毫无助于思维时，这显出你不仅不懂得证明一个东西的责任究竟在谁，而且也不知道每一个人应该证明的是什么；因为，对我来说，我既不相信动物的灵魂不是物体性的，也不相信身体丝毫无助于思维；我只是说这里不是检查这些东西的地方。

四、在这里你感到暧昧不清的原因是由于对灵魂这一词的理解不同；不过对于这一词我已经说明了那么多遍，因而我耻于在这里再重复了。我要说的仅仅是，名字一般是由无知的人起的，这就使这些名字不总是跟它们所意味着的东西那么恰当。虽然如此，自它们一旦被人接受了之后，我们就不能随便加以改变，而只能在我们看到它们的意义没有被很好地理解的时候改正它们的意义。这样，因为最初起那些名字的人也许没有在我们心里把我们由之而吃饭、生长以及不用思维而做的、跟动物做的同样的其他一切活动的这个本原，同我们由之而思维的本原区分开来，他们把二者都叫做灵魂，而当他们以后看到思维是不同于吃饭时，他们就把在我们心中具有思维功能的那个东西叫做精神，并且认为这是灵魂的主要部分。而我，注意到我们由之而吃饭的这个本原跟我们由之而思维的本原完全不同，我就说灵魂这个名字，当它同时既指这个又指那个的时候，是有歧义的，而为了使这个本原被确切地当做第一行动或人的主要形式时，它应该仅仅是指我们由之而思维的这个本原说的，我绝大部分时间都是把它叫做精神以便避免这种歧义和暧昧。因为我并不把精神看做是在思维的这个整个灵魂。

可是你说，你很难知道是不是灵魂一直在思维。不过，既然灵魂是一个在思维的实体，它为什么不一直在思维？如果我们不记得在我们母亲肚子里或者在昏睡时我们思维了些什么，这也没有什么奇怪，因为我们连当我们成年、健康、清醒的时候甚至对于我们明明知道曾经思维的事都想不起来；这是因为，要把精神在它同身体结合的时候曾经思维过的事想起来，必须是这样才行，即把某些思维的痕迹印在大脑里，精神向着这些痕迹转动并且把它的思维结合到这些痕迹上去，它才能想起来。而如果一个孩子或者一个昏睡的人的大脑不适于接受像这样的一些印象，这有什么奇怪呢？

最后，当我说也许有可能是，我还不认识的东西（即我的身体）跟我已经认识了的我（即我的精神）没有什么不同，这我一点也不知道，我也不去争辩，等等时，你反驳我说：如果你一点也不知道，如果你不去争辩，那么为什么你说你决不是那些东西？在这个地方说我承认了我不知道的东西，这是不对的；因为，正好相反，由于那时我还不知道身体跟精神是一回事还是不是一回事，我并没有想承认什么，我考虑的仅仅是精神。一直到最后，在第六个沉思里，我才不仅承认，并且非常清楚地证明了精神实际上是同身体有区别的。可是你自己在这上面却犯了很大的错误，因为你没有拿出一点点理由来说明精神跟身体没有区别，不经过任何证明就对它加以肯定。

五、我关于想象所说的话，如果仔细加以注意，是相当清楚的，可是对于那些从来不深思熟虑、对于所想的事情不做任何思考的人，如果好像不清楚，那也没有什么奇怪。不过，我要提请他们注意，我确信决不属于我对我自己的这种认识的东西，跟我以前说过的、我不知道那些东西是不是属于我的本质，并没有什么矛盾，因为属于我的本质跟属于我对我自己的认识完全是两回事。

六、非常好的肉啊！你在这里所说的一切，我觉得并不算什么反驳，而只不过是一些无味的叨唠罢了，因此用不着加以反击。

七、你在这里仍然继续你的无味叨唠，我没有必要像对待其他那些叨唠那样来加以驳辩，因为这里不是考虑这些问题的地方，因为精神在自我深思和反思它自己是什么的时候，很可以体验到它是在思维，而体验不到兽类有没有思维，只有在考虑它们的活动时才可以从结果上追溯其原因时发现它们有没有思维。我也不纠缠在你用我的口气说出粗野的话的地方来驳斥你，因为我只需告诉你一声就够了：读者们说你引证别人的话时不忠实。不过我经常指出我们能够用以认识精神是与身体不同的那种真实的标志，这标志就是：精神的全部本质或全部本性就在于思维，而身体的全部本性就在于身体是有一种广延性的东西，而思维与广延，二者毫无共同之处。我也经常十分清楚地指出，精神可以不倚靠大脑而行动，因为，毫无疑问，当问题在于做成一种纯智力活动时，大脑一点用处也没有，只有在感觉或者想象什么东西的时候，它才有用处。当感觉或者想象被强烈地振奋起来，比如大脑万一受了刺激，那时精神虽然不能很容易地领会别的东西，可是我们却体验到，在我们的想象不是那么强烈的时候，我们还是能够经常领会到跟我们想象的完全不同的什么东西的，就如同我们在睡梦中觉察到我们是在做梦的那样；因为，不错，我们梦着的是我们想象的一个结果，不过，使我们觉察到我们的梦的却只能单独是理智的工作。

八、你在这里同经常在别处一样，不过是说明对于你试图加以指责的东西你并不理解罢了；因为我并没有从蜡的偶性的概念中抽象出蜡的概念，我不过是想指出蜡的实体如何由偶性表现出来，对它的知觉，当它是清楚、分明的，并且在对它加以恰当的深思之后给我们表现得明显的时候，是和平凡、模糊的知觉多么不同而已。肉啊！我看不出你根据什么论据就那么肯定地确认一只狗用同我们一样的方式来分辨和判断，除非是因为你看到它也是由肉组成的，你就信以为在你身上的东西也同样在它身上出现。对于不承认在狗的身上有什么精神

的我来说，我认为在它身上一点也没有跟属于精神的东西相同的东西。

九、我很奇怪你会认为我在蜡上所观察的一切东西都足以证明我清楚地认识到我存在，而并不证明我是什么或者我的本性是什么，因为一个如果缺少另一个就不能得到证明。同时关于这一点，除了人们对你说人类精神是什么气味，什么滋味，或者是由什么盐，什么硫，什么汞组成的而外，我看不出你能希望更多的东西；因为你想要用一种化学实验那样，我们按照酒的样子把它用蒸馏器来蒸，以便知道有什么东西进到它的本质的组成里边去。肉啊！这对你来说，以及对所有把什么都领会得糊里糊涂、不知道对每一件东西该研究什么的人来说，一定是合适的。可是，至于我，我从来没有想到过，为了把一个实体弄明白，不是需要去发现它的各种不同的属性，而是需要其他东西。我们越是认识某个实体的属性，我们也就越是完满地认识实体的本性；这样，我们就能够在蜡里分辨出来几种不同的属性：一个是它是白的，一个是它是硬的，一个是它是由硬变成液体的，等等。同样，在精神里也有那么多的属性：一个是它有认识蜡的"白"的性能，一个是它有认识软硬的性能，一个是它能认识这个软硬的变化或液化，等等。因为有人能认识软硬而不能认识白，一个天生的瞎子就是那样，其余的也一样。因此人们清楚地看到，除了我们的精神，没有什么东西我们能够认识它的那么多的属性，因为人们在其他东西里认识多少属性，在精神里就数得出多少它所认识的东西的属性，从而它的本性比任何别的东西更容易认识。

最后，你在这里捎带着指责我，说我既然在我里边仅仅承认了精神，可是我却谈到我看见和摸到的蜡，而这是不用眼睛和手就做不到的。可是你本来应该注意到我特别警告说在这里问题不在于看和摸，因为看和摸是要通过物体性器官的媒介才能做的事，而是仅仅在于看和摸的思维，这是用不着那些器官的，就像我们每夜在梦里所体验的那样；你肯定是注意到了，你不过是想让人看一看那些不去下功夫来

很好地理解一件事物而专门去吹毛求疵的人是能够创造出多少荒唐无稽和强词夺理的事情来的。

对反驳第三个沉思的答辩

一、好极了！你终于在这里拿出来一点反对我的道理，这是我直到现在还没有看到你这样做的。因为，为了证明这不是一个确定无疑的准则，以及我们领会得非常清楚、非常分明的东西并不都是真的，你说有那么多伟大的人物，他们虽然似乎本来已经非常清楚、非常分明地认识了许多事物，却认为真理是隐藏在上帝本身的心里或者是隐藏在无底的深渊里。在这一点上我承认这是以别人的威信做的非常高明的论证。不过，肉啊！你应该记得，你现在是跟这样的一个精神讲话，这个精神已经完全摆脱了物质性的东西到如此程度，以致他甚至连在他以前是否有人都不知道，从而对于那些人的威信也无动于衷。你接着关于怀疑论者的那些话也说得头头是道，可是什么也证明不了；你所说的有些人拼死命来维护他们的错误见解也同样证明不了什么，因为人们对他们那么顽强地确认的东西是他们领会得清楚、分明的这一点，无法证明。最后，你接着说，用不着费那么大的力气去证实这个准则的真实性，而是要指出一种有效的办法以便认识当我们以为清楚、分明地领会了什么事物时，我们到底是弄错了还是没有弄错就行了，这是非常正确的。不过，我也必须说明，我在适当的地方也正好这样做了，首先把成见去掉，接着解释全部的主要观念，最后把清楚、分明的观念同模糊不清的观念分别开来。

二、你想要证明我们的一切观念都是外来的，来自外界的，没有一个是由我们做成的，你说，因为精神不仅具有领会外来观念的能力，而且具有用若干方式加以集合、分割、放大、缩小、组合、等等的能力，从而你得出结论说，由精神用组合、分割等方式做出来的关于怪物的观念并不是由精神做成的，而是来自外部的，或者是外来的，你的这种推论，当然是我很赞赏的。不过，你也可以用同样办法

证明普腊克西特[(3)]什么雕像也没有雕刻过，因为从他本身，他并不具有他用以雕刻的大理石；也可以说，你也并没有做过这些反驳，因为你是用一些话把这些反驳组合起来的，而这些话并不是你发明的，而是你从别人那里借用来的。不过，当然，一个怪物的形式并不包含一只山羊或者一个狮子的组成部分里，你的这些反驳的形式也并不包含在你所使用的每句话里，而仅仅是包含在这些东西的组合和安排里。我也很赞赏你说的，假如一个动物的观念，一个植物的观念，一块石头的观念，以及一切普通观念都不在精神里，那么人们称之为一个东西的观念也不会存在于精神里。这就好像说，为了认识我是一个在思维东西，我必须认识动物和植物，因为我必须认识人们称之为一个东西的东西，或者认识一般说来一个东西是什么。你关于真理所说的一切也同样不对。最后，由于你所攻击的都是我没有肯定下来的东西，因而都是无的放矢。

三、为了反驳我认为人们可以怀疑物质的东西的存在性所根据的那些理由，你在这里问我为什么我在地上走，等等。在这上面显然你又陷入了第一个困难中去了；因为你把有争议的、需要证明的东西当作根据了，比如说我在地上走是千真万确的，是丝毫无可怀疑之处的。

在我反驳我自己并且我已经提出了解决的办法的地方，你又加上了这样的一个反驳，即为什么在天生的瞎子的心里没有颜色的观念，或者在天生的聋子的心里没有声音的观念？这恰好让人看出你白费力气，达不到任何结果；因为，既然有时我们体验到，我们眼睛虽然闭着，在我们心里也照样能刺激起来颜色和光的感觉，那么你怎么知道在天生的瞎子的心里没有颜色的观念呢？而且，即便可以同意你所说的那些话，否认物质的东西的存在性的人仍然可以说天生的瞎子没有颜色的观念是因为他的精神缺少形成颜色的观念的能力，这跟你说的他没有颜色的观念是因为他缺少视觉，不是同样有道理吗？

你接着关于太阳的两个观念所说的话什么都证明不了；不过，你把这两个观念当作一个，因为它们都是涉及同一的太阳的观念，这就如同你说真和假，当它们说的是一个东西的时候，是毫无区别的一样；而当你否认人们应该把我们从天文学的道理推论出来的那个观念称之为观念时，你把观念这一名称局限于仅仅是任意构画出来的影像，这和我特别建立的意义正好相反。

四、同样情况，你否认人能够具有实体的真正观念，你说因为实体不能由想象而只能单独由理智看出来。可是，肉啊！我已经不止一次地申明说我不愿意和那些只使用想象而不使用理智的人打交道。

可是你说实体的观念里的实在性没有不是从偶性的观念中搬过来的，实体就是从偶性或者说按照偶性的方式被领会的，你在这个地方很明显表现出你对实体的观念一点都不清楚，因为实体决不能按照偶性的方式被领会，它的实在性也决不能从偶性中搬过来；恰好相反，偶性被哲学家一般领会成为实体的，是在他们把偶性领会成为实实在在的东西的时候；因为归之于偶性的任何实在性，也就是说比形式更多的本质性的东西，都只能是从实体的观念中搬过来的。

最后，你说我们之所以做成上帝的观念，不过是从别人那里学来的、听说的，我们看到别人把那些完满性归之于他，我们也按照他们的样子把同样的完满性归之于他。在这个地方我也想请你加以说明：我们由之而学到和听到这些事情的那些最初的人，他们是怎么具有上帝这一观念的。因为，如果他们是自己具有这个观念的，那么我们为什么自己不能具有这个观念呢？如果说上帝把他的观念启示给他们了，那么其结果是上帝存在。

当你接着说谁要说一个无限的东西，谁就是给一个他所不懂得的东西加上一个连他自己也不理解的名称的时候，你是把符合于我们精神所能达到的智力活动（比如每人足以认识到在他自己心里具有一些无限）同对于事物的完全的、完满的构思（也就是说，这种构思可以懂得事物本身里的全部可理解的东西，以致任何人不仅能构思无限，

而且甚至也许能构思世界上不拘多么细小的其他任何东西）二者之间不作任何区别。而且，说我们是从有限的否定来领会无限，这话也不对；因为，相反，在一切限制的本身里都包含着对无限的否定。

说给我们表象我们所归之于上帝的一切完满性的那个观念所具有的客观实在性并不比有限的东西所具有的客观实在性多，这话也不对。因为你自己供认所有这些完满性都是由我们的精神扩大出来以便使它们能够被归之于上帝的；那么你认为经过这样扩大的东西不比没有经过扩大的东西更大吗？把一切被创造的完满性扩大了的这种能力，也就是说，把不是那么大、那么完满的什么东西领会为那么大、那么完满的这种能力，如果不是只能来自我们所具有的在我们心里更大的一个东西的观念，即上帝本身的观念，那么它能来自什么地方呢？最后，说如果上帝并不比我们所领会的更大，那么他就没有什么了不起，这话也不对；因为我们领会他是无限的，而没有什么东西是比无限再大的。不过你把智力活动和想象混为一谈了，你硬说我们把上帝想象成为什么强大的巨人，就好像没有看见过大象的人把大象想象成就像一个粗大得不得了的小蛆那样，我和你一起承认这是十分粗鲁的。

五、为了硬反对我，你在这里说了很多东西，其实你说的没有一件是反对得着我的，因为你得出的结论和我的结论一样。虽然如此，你随处掺杂了许多我不同意的东西，比如，在一个结果里的东西没有不是首先在它的原因里的这个定理里，你说什么这个原因应该是指质料因，不应该是指动力因说的，因为形式的完满性事先存在于质料因里，这是无法理解的。它应该事先只存在于动力因里。还有，一个观念的形式的实在性是一个实体，以及其他许多诸如此类的东西，也都是我不能同意的。

六、假如你有什么理由证明物质性的东西的存在性，你无疑会已经在这里提到了。可是，既然你仅仅问是不是真地我不清楚除了我以外世界上还有什么别的东西存在，并且硬说用不着去寻求一件如此明

显的事情的理由，以及这样一来你就仅仅听从你的一些旧成见的支配，那么这比你什么都不说还更使人看出你没有任何理由来证明你所肯定的东西。至于你关于观念所说的话，这用不着答辩，因为你把观念这一名称仅仅局限于任意勾画出来的影像；而我是把它扩展到我们用思维所领会的一切上去的。

不过我顺便问问你：你用什么论据来证明什么都不能作用于自己本身？因为使用论据并且证明你说的话，这并不是你的习惯。你用手指和眼睛的例子来做证明，说手指不能打它自己，眼睛除非在镜子里就不能看它自己。对于这个，我很容易回答：能看到自己的既不是眼睛，也不是镜子，而是精神，只有精神既能认识镜子，又能认识眼睛，又能认识它自己。在物体性的东西里也可以举出一个东西作用于它自己本身的行动的例子，比如当一个陀螺旋转的时候，这种旋转难道不是作用于自己本身的行动吗？

最后，必须注意，你硬说我说过物质性的东西的观念是来自精神的，我并没有这样说过；因为我在以后曾特意指出观念经常出自物体，指出人们证明物体性的东西的存在就是由于这个原故。而我在那个地方只是由于在结果里的东西没有不是形式地或者卓越地存在于它的原因里的这个定理才说在观念里边有那么多的实在性，人们本来应该由此得出观念不能仅仅是来自精神这样的结论的；因此你这是无的放矢。

七、你在这里说的没有不是你以前说过而被我全部驳斥过了的。我在这里仅仅就无限的观念警告你：你说，如果我不懂得无限，这个观念就不可能是真的，而我所认识的只多是无限的一个部分，甚至是非常小的一个部分，它跟一根头发的画像之不能表象一个整个的人一样，不能表象无限。我说，我将警告你：说我懂得什么东西，而我懂得的就是无限，这是毫无道理的；因为，既然不可理解性本身就包含在无限的形式理由内，那么为了具有一个无限的真实观念，它绝对用不着被懂得。尽管如此，非常明显的是：我们关于无限所具有的观念

不仅仅表象无限的一个部分，而且，按照被一个人类的观念所应该表象的那样，表象无限的全部。虽然无疑上帝或者其他什么灵性可以具有一个比人所具有的观念完满得多，也就是说正确得多、明显得多的观念，就如同我们说，在几何学里不内行的人，当他把三角形领会为一个由三条线构成的形状时，也能具有全部三角形的观念一样，虽然几何学家们比那个不内行的人能够认识三角形的许多别的特性，能够注意到三角形的观念中的很多东西。因为，为了具有全部三角形的观念，只要领会三角形是一个由三条线构成的形状就够了，同样，为了具有全部无限的一个真实的、完整的观念，只要领会出一个不包含任何限制的东西就够了。

八、在你否认我们能够具有上帝的一个真实的观念时，你在这里犯了同样的错误；因为，尽管我们不认识上帝里的全部东西，可是我们在上帝里所认识的一切东西都是真实的，至于你所说的面包并不比希求面包的人更完满，并且，从我领会什么东西是现实存在于一个观念里这件事，不能说这个东西在观念里所表象的东西里边是现实存在的，那样我就给我所不知道的东西下了判断，以及诸如此类的其他东西，我说，所有这些不过是向我们表明你对许多东西都是糊里糊涂地想要反对，可是你并不理解它们的意义；因为，从有人希求面包这件事，推论不出来面包比那个人更完满，只能推出需要面包的那个人不如他不需要面包时完满。并且，从什么东西包含在一个观念里这件事，我并没有得出结论说这个东西是现实存在的，除非是，除了观念所表象为现实存在的那个东西以外，不指这个观念的任何别的原因。我所论证的不能说是许多世界，也不能说是任何别的什么东西，而只能说是关于上帝的。而且，我也不是对我所不知道的东西下判断，因为我所下的判断，我都举出了判断的理由，而对这些理由，你直到现在一点也没有反驳。

九、在你否认我们为了被保存起见需要第一原因的不断帮助和影响时，你否认了一切形而上学家们认为非常明显的一件事，可是对于

这件事，没有什么学问的人是不曾想到的，因为他们只想到在学院里人们称之为Secundum fieri〔根据开始存在〕的那些原因，即结果赖以产生的那些原因，而没有想到人们称之为Secundum esse〔根据存在〕的那些原因，即结果在存在里赖以继续的那些原因。同样，单就产生来说，工程师是房子的原因，父亲是他的儿子的原因；这就是为什么工作一旦完成，它就能够不用这个原因而继续存在下去。可是太阳是光的原因，光是从太阳产生的，而上帝是一切造物的原因，不仅是在它们的产生所赖以存在上，而且就连在它们的存在的持续保存上也是如此。这就是为什么他应该永远以同样方式作用于他的结果以便保存他所给予的最初的存在。这一点，由于我关于时间各个部分的独立性时已经解释过了，因而是十分清楚的了，而在这一点上，你用提出当作在抽象里的时间的各个部分之间的连续的必要性徒劳地试图回避了，关于这种必要性，在这里不是问题的所在，问题仅仅在于关于时间或者东西本身的延续，关于这一点，你不能否认一切时刻不能同紧跟着它们的时刻分割开，也就是说，东西本身不能在它延续的每个时刻上停止存在。

在你说在我们里边有足够的能力在万一有什么毁灭原因突然到来的情况下得以继续存在下去的时候，你没有注意到，说造物不依赖别人而独立继续存在时，你是把造物主的完满性加给了造物，同时，你把造物的不完满性加给了造物主；因为，按你的意思，如果万一他想要让我们停止存在时，他必须用“无”来结束一个正面的活动。

你在这以后关于无穷地往上追究所说的话，即像这样的一种追究没有什么不合理，你以后又粗暴地反对了；因为你自己承认在这样的一些原因里不可能无穷地往上追究：这些原因彼此如此紧密地互相连结和从属，以致低级的东西没有高级的推动就不能行动。可是，这里涉及的正是这样的一些原因，即把存在给予和保存它们的结果的那些原因，而不是其结果仅仅赖以产生的那些原因，比如父母；从而亚里士多德的权威跟我并不相矛盾。

你关于潘多拉的话也说得不对，因为你自己也承认我能够把在人里认识到的一切完满性扩大、增加到如此程度，以致我将很容易认出它们对我来说是这样的，即它们跟人的本性是不能相容的，这就使我完全足够证明上帝存在；因为，坚持认为这种能力，即把人的完满性增加和扩大到如此程度，以致它们不再是人的完满性，而是无限超出人的情况和条件，这种能力我们不可能有，假如不是我们具有一个上帝作为我们存在的作者的话。不过，说实在的，对于你认为我没有论证得足够清楚，这我并不奇怪；因为直到现在我还没有看到你很好地理解我的任何一个理由呢。

十、在你提到我说人们不能在上帝的观念上面加减任何东西的话时，你好像没有注意到哲学家一致说的话：事物的本质是不可分割的；因为观念表象事物的本质，如果人们在它上面加减不管什么东西，它立刻变成另外一个事物的观念。从前人们就是这样地做成一个潘多拉的观念的；没有正确理解真实上帝的观念的那些人就是这样地制造了各种假上帝的各式各样的观念。不过，自从人们一旦领会了真实上帝的观念以后，虽然人们可以在他身上发现了以前尚未发现的一些新的完满性，它的观念并不因此而有所增长或者增加，它不过仅仅是更清楚、更明显罢了，因为，既然把这个观念设定为真实的，那么这些完满性本来都应该早已包含在人们已有的这个观念里了。同样，当人们在三角形的观念里看出以前不知道的几种特性时，三角形的观念并没有增加。因为，不要以为我们所具有的上帝的观念是由造物的不断增加的完满性做成的；它是全部地、一次地由我们的精神所领会为无限的、不可能有任何增加的存在体。

你问我怎么证明上帝的观念在我们心里就如同工匠的标记刻印在他的作品上一样？是用什么方式刻印的？这个标记是什么形式的？这就如同说，在认出了某一幅技巧十分精练的画，这个作品我判断为除了阿派拉[(4)]不可能出自别人之手，我说这种不可模拟的精练技巧就像是阿派拉刻印在他所有的作品上以别于其他作品一样，而你问我这

个标记是什么形式的，或者是用什么方式刻的。当然，你好像是更值得惹人嘲笑而不值得对你进行答辩。你接着说：如果这个标记和作品没有什么不同，那么你自己就是一个观念，你不过是一个思维方式，你既是刻印的标记，同时又是刻印的主体，这跟如果我说阿派拉的画由之而有别于其他画的那种精练技巧跟这些画的本身并没有什么不同，而你反对说这些画只不过是一种精练技巧，它们并不是由任何一种方式组合成的，它们只是一种画的方式，等等，不是同样的狡赖吗？

为了否认我们是按照上帝的形象和相似性做成的，你说因而上帝具有一个人的形象，接着你又提出人的本性之所以不同于上帝的本性的一切东西，你在这上面比你为了否认阿派拉的某些画是按照亚历山大的形象画成的，你说亚历山大像一幅画，而画是由木板和颜色组成的，并不是像亚历山大那样由肉组成的，难道不是更狡赖吗？因为，一幅画完完全全和它所表象的东西相似，这并不是那幅的本质，问题是只要它在某一点上像那个东西就行了。非常明显的是：我们领会在上帝里边的那种可赞美的、非常完满的思维能力被我们心里的虽然是很不完满的思维能力来表象了。而当你更喜欢把上帝的创造跟一个建筑师的活动来比较，而不喜欢跟一个父亲的生育来比较时，你这样做一点道理都没有；因为，虽然这三种行动方式完全不同，不过从自然的生产到上帝的生产，同人工的生产到上帝的生产，差距并不很大。不过，你不但找不出来我曾说过什么上帝同我们的关系和父亲同他的孩子们的关系一样大，而且工匠同他的作品，就如同一个画家画了一幅和他相像的画，二者之间从来没有什么关系，这也并不是真的。

可是在你硬说我曾说过我领会我和上帝的这个相似性是由于我认识我是一个不完全的、依存于别人的东西时，你引证我的话是多么不忠实；因为相反，我说这话仅仅是为了指出上帝和我们之间的不同，怕的是人们会以为我想把人和上帝、造物和造物主混同起来！因为，就在那个地方，我说我不仅领会到我在这一点上比上帝低得多却希求

我所没有的一些更伟大的东西，而且也领会到我所希求的那些更伟大的东西是现实地、无限地存在在上帝里面，虽然如此，我却在我里面看到某种相似的东西，因为在某种程度上我敢于希求它们。

最后，在你说奇怪的是为什么其余的人对于上帝的想法和你对于上帝的想法不一样，既然上帝把他的观念也和刻印在你心里一样地刻印在他们的心里时，这就跟你感到奇怪为什么大家都有三角形的观念，而每个人并没有同样地注意到那么多特性，甚至也许有些人把许多错误的东西也加给三角形是一样的。

对反驳第四个沉思的答辩

一、我已经充分解释过了我们所具有的无的观念是什么，我们怎么分享无，把这个观念叫做反面观念，并且说这除了说我们不是至上存在体外不说明任何问题，说我们缺少许多东西；可是你却到处在毫无问题的地方去吹毛求疵。

当你说在上帝的作品之中有些并没有完全做好时，你编造了一件我在什么地方都没有说过也从来没有想过的事。我仅仅说过，假如某些不是当作全宇宙的一部分，而是当作完全脱离全宇宙的单独的东西看待时，它们才可能好像是不完满的。

你接着关于目的因所提到一切话都应该是关于动力因的；这样，从在植物、动物等等的每一部分的这种值得赞美的用途上来看，对做成它们的上帝之手加以赞美，对通过工匠的作品来认识和歌颂这个工匠，这是完全正确的，而不应该去猜测他为了什么目的而创造每件东西。尽管在道德方面经常可以允许运用猜测的办法，去考虑我们能够猜测上帝给宇宙管理上制定的目的是什么，这有时是一件虔诚的事，可是在物理方面，每一件事都必须依靠坚实的理由，运用猜测当然是不合适的。不要硬说有一些目的比另外一些目的更容易被发现；因为所有这些目的都同样是隐藏在他的智慧的琢磨不透的深渊里的。你也不应该硬说没有人能够懂得其他原因；因为没有一个原因不是远比上

帝所制定的目的的原因更容易为人所认识的；甚至你所列举的那些原因——它们是用来说明困难之所在的例子的——也并不难到那样的程度，以致我竟不知道有哪一个人自信能懂得它们。最后，既然你那么老老实实地问我：从你的精神被渗透到你的肉体里去的那时起一直到现在闭住眼睛，堵住耳朵，没有使用任何感官，你认为你的精神对上帝和精神本身会有些什么观念？我也老老实实、诚诚恳恳地回答你（只要我们假定对于去思维和沉思，身体既不阻挠它，也不帮助它）：我毫不怀疑它会有它现在所具有的那样的一些观念，假如不是更清楚得多，更纯粹得多的话；因为感官在很多方面阻挠它，一点都不帮助它去领会那些观念。事实上，要不是因为所有的人一般地都被物体性的东西占据得太多，那么就没有什么东西阻挠他们去同样地认出他们在他们心里的这些观念。

二、你在这里到处不恰当地把好犯错误当成正面的不完满性，而这不过是（主要是有关上帝的）对存在于造物之中的更大的完满性的否定。把一个国家的公民们拿来同宇宙的各部分来比较也套不上；因为一些公民们的不好，对于国家来说，是一件肯定的事；可是人是好犯错误的，也就是说，人并不具有一切种类的完满性，这跟宇宙是好的，不能同日而语。不过，拿下面这样两种人来做比较更好一些：有人希望人的身体满都是眼睛以便他表现得更美一些（由于对他来说没有比眼睛更美的部分），另一个人认为在世界上不应该有不犯错误的造物，也就是说，不应该有完满无缺的造物。

再说，你接着假定的东西也完全不对，即上帝把我们注定为不好的作品，他赋予我们一些不完满性以及其他类似的东西。同样，下面的说法也不对：上帝给人的判断能力是犹疑不决、模糊不清的，对他交给人去判断的那一点点事物来说也是不够用的。

三、你想要让我用很少的几句话跟你说意志越过理智的界限能够达到什么上去吗？这就是，一句话，达到我们在那里能够犯错误的一切事物上去。这样，当你判断精神是一个稀薄的物体时，不错，你很

可以领会到它是一个精神，也就是说，一个在思维的东西，同时也领会到一个稀薄的物体是一个有广延的东西；可是，在思维的东西和有广延的东西是同一的东西，你肯定领会不到，而只是你愿意相信是这样，因为你以前已经这样相信过，同时你也不容易摆脱掉你的见解，并且不情愿破除你的成见。这样一来，当你判断一个碰巧有毒的苹果将是你的好食物时，不错，你真领会到了它的气味、它的颜色、甚至它的味道都是好的，可是你并不因此就领会出这个苹果如果你把它当做食物时应该对你是有好处的；而是你愿意它是这样，所以你把它这样判断了。因此，我虽然承认对于我们以某种方式领会不到什么东西的任何事物我们都不愿意，可是我否认我们的理解和我们的愿意有相同的范围；因为肯定的是：我们能够从同一的东西上愿意许多东西，可是我们对于这个东西认识得很少；而当我们判断得不恰当时，我们并不因此就是愿意得错了，而是或许我们愿意了什么坏东西。而且尽管人们可以说我们没有错误地领会任何东西，而仅仅是当我们判断我们领会得比事实上领会的更多的什么东西时，我们被说成是领会错了。

虽然你接着否认关于意志的无所谓本身所说的话是非常明白的，可是我不想让你去证明它，因为这是人人都应该自己感觉到和体验到而用不着用道理说服的。如果在你所扮演的角色里，由于肉体和精神之间天然的不调和，你似乎没有留心精神在它本身内用什么方式来行动，这当然没有什么了不起。那么，如果你愿意的话，还是不要去自由吧；至于我，我将享受我的自由，因为不仅我在自己的心里感受到它，而且我也看到由于你是有计划地去攻击它，而不是用有效的、站得住的理由去反驳它，因此你就干脆否认了它。也许我将在别的人们的心里找到更多的信任来确认我所体验的东西，在他们中间每个人也能在自己的心里做出证明，而不是你，因为你否认它不是由于别的原因，而只是由于也许你从来没有体验过这件事。虽然如此，不难用你自己的话来判断你自己有时也曾经感受过：因为你否认我们能够阻止

我们自己陷于错误，因为你不愿意让意志达到任何一件没有被理智规定的东西上去，在那个地方你同意我们能阻止并告诉我们不要去坚持，这就说明，如果没有这种自由就绝对做不成，这个自由是意志所具有的不用等待理智去规定而趋向于这里或那里的，而这种理智的规定却是你不愿意承认的。因为，假如理智一旦规定了意志去做一个错误的判断，我问你，当意志开始第一次注意不要坚持错误时，是谁规定它这样做的？如果是它自己，那么它就能够趋向于什么东西而用不着理智去规定它，不过这是你不久以前所否认的，而现在仍然是我们争论的焦点；如果它是由理智规定的，那么要加以注意的不是它。不过有时会发生这样的情况：由于它从前趋向于错误，是理智向它这样提出的，同样，碰巧它现在趋向于正确，因为是理智向它提出的。可是我还要进一步知道你所领会为错误的性质是什么，你怎么以为错误是理智的对象。因为，对于把错误理解为仅仅是缺少正确的我来说，我认为有一个很讨厌的事，即理智在正确的形式或外表之下采取了错误，不过这倒是必要的，如果万一它规定意志去采纳错误的话。

四、关于这些沉思的成果，我在序言里好像已经说明得差不多了，这个序言，我想你已经看过。对于那些不肯费力去理解我的各种理由的次序和联系而只想到处找茬争论的人来说，这个成果是不大的。至于告诉我们能够把我们事实上领会得清清楚楚的东西同我们仅仅以为领会得清楚明白的东西分辨出来的那种方法，我已经说过，尽管我认为已经足够严格地指出了，可是对那些不愿意费事去摆脱成见而却抱怨我指出破除成见的办法太冗长、太严格了的人，我不敢希望他们能够很容易理解。

对反驳第五个沉思的答辩

一、你在这里引了我的几句话之后接着就说这就是我关于所提的问题说的话的全部。因此我认为有必要告诉读者，你并没有足够注意到我所写的东西的上下文的联系；因为我认为这个联系是这样的，即

为了证明每一问题，在这个问题之前的一切东西以及这一问题之后的东西的一大部分都是有帮助的。所以，假如你不是同时引我关于其他东西所写的全部，你无论引我关于什么问题所说的话都不能是忠实的。

至于你说除了上帝以外，我似乎很难看到建立什么不变的、永恒的东西了，如果问题在于一个存在的东西，或者仅仅在于假如我建立的什么东西是如此地不变，以致它的不变性本身不取决于上帝，那么你就有道理了。可是诗人们说命运虽然是朱庇特[(5)]制定和安排的，不过自从命运一经他建立之后，他自己也不能改变它。同样道理，我虽然认为事物的本质以及人们所能认识的这些数学真理都是取决于上帝的，不过我也认为，由于上帝愿意这样而且他是这样安排了的，它们就是不变的、永恒的。因此，不管你认为难也罢，容易也罢，这都没有什么关系；对我来说，只要不错就行。你接着反对辩证论者们[(6)]的那些共相一点也牵涉不到我，因为我把那些共相领会得同他们完全不一样。不过，对于我们认识得清楚明白的那些本质，比如三角形或其他几何学形状的本质，我将使你很容易承认，在我们心中的那些本质的观念并不是从个别事物的观念中抽出来的；因为，在这里促使你说它们是假的，只是因为它们和你对于事物的性质所领会的看法不相符合。甚至以后不久你说纯粹数学的对象，例如点、线、面，以及由点、线、面组成的不可分割的东西不能在理智外有任何存在性，从这里必然得出这样的结论，即世界上从来不曾有过什么三角形，也不曾有过我们所领会到的属于三角形的性质或者属于其他什么几何学形状的性质的任何东西，从而事物的本质并不是从任何存在的东西中抽出来的。可是你说它们是假的。不错，按照你的意思，因为你认为事物的本性就是这样的，即事物和它们的本性是不相符合的。可是，如果你也并不认为全部几何学都是假的，那么你就不能否认人们从它里面证明出许多真理，这些真理既然从来不改变，永远是那样，那么人们把它们叫做不变的、永恒的，就并非没有道理。

不过事物的本质也许不符合于你对于事物的本性的看法，甚至也不符合于德谟克利特和伊壁鸠鲁由原子所建立和构成的看法，由此看来，这对于他们来说不过是一种外部的称呼罢了，这种称呼对事物的本性来说引起不了任何改变。虽然如此，人们不能怀疑这些看法符合真实上帝做成的、构造的这种真正的事物的本性：不是由于在世界上有这样的一些实体，即它们有长而无宽，或者有宽而无厚；而是由于几何学的形状不能被看作是实体，而只看作是一些称号，在这些称号之下包含着实体。不过，我不同意人们一般认为的那样，说这些形状的观念一直是落于感官的；因为，虽然毫无疑问在世界上有几何学家们所认为的那样的形状，可是我却否认在我们周围有任何这样的形状，除非它们是那么渺小以致我们的感官对它们毫无印象，因为它们一般是由直线组成的，而我不认为我们感官接触到的线的任何一个部分真正是直的。同时，当我们通过放大镜看对我们来说好像是最直的线，我们看见它们的各部分都好像是波纹一样完全是不规则的、弯曲的。从而当我们在我们幼时第一次发现在纸上画的一个三角形状时，这个形状并不能告诉我们像应该领会几何学的三角形那样，因为这个形状表象得并不比用一只坏铅笔所表象的一张完满的画更好些。不过，既然三角形的真正观念已经在我们心中，并且我们的精神能够领会它比领会一个画的三角形的比较简单的或者比较复杂的形状更容易，从而，看到了这个复杂的形状之后，我们并没有领会这个形状本身，而是领会到了真正的三角形。这和我们看一张画着一些线条来表象一个人的面孔的纸片一样，它在我们心里刺激起线条的观念不如它刺激起的一个人的观念那么强。假如一个人的面孔是我们在别处认识的，假如我们习惯于想到这个面孔而不是习惯于想到它的线条，那么情况就不会是这样，而且经常是当我们离开这些线条远一点的时候，我们甚至分辨不出来线条与线条之间的间隔来。同样，我们当然决不可能用我们看到画在纸上的三角形的办法来认识三角形，除非我们的精神从别处得到了三角形的观念。

二、我在这里看不出来你到底想要让存在性属于哪一类东西，也看不出来它为什么不能像“全能”那样也可以被说成是一种特性，如果用特性一词，按照它在这里实际上应该被采用的意义，指各种各样的属性或者指能够归属于一个事物的任何东西来说的话。何况必然的存在性在上帝那里真正是一种最狭窄意义上的特性，因为它仅仅适合于上帝自己，只有在上帝身上它才成为本质的一部分。这就是三角形的存在性之所以不应该和上帝的存在性相提并论的原故，因为在上帝身上显然有着在三角形上所没有的另外一种本质关系；我在把存在性放在属于上帝的本质的那些东西之间上，和我在把三角形三角之和等于二直角放在三角形的那些特性之间上一样，并没有犯逻辑家称之为一种“窃取论点”[(7)]的错误。说本质和存在，无论是在上帝身上或者是在三角形里，都能分开来单独领会，这话也不对，因为上帝是他的存在，而三角形并不是它自己的存在。不过，我并不否认可能的存在性在三角形的观念里是一种完满性，就像必然的存在性在上帝的观念里是一种完满性一样，因为这使得这个观念比我们假定能够产生出来的所有怪物的观念更完满些。从而你一点都没减弱我的论据的力量，而你却一直滥用这种诡辩术，说已经非常容易地解决了。至于你接着说的话，我已经充分解答了；当你说证明上帝的存在性同证明一切直角三角形三角之和等于二直角不一样的时候，你大大地错了；因为在两种情况下，道理都是一样的，不同的只是在证明上帝的存在性的论证上要比证明直角三角形三角之和等于二直角的论证简单得多，也明显得多。对于其余的东西，我就不说什么了，因为，当你说我对于许多东西没有进一步加以解释，说我的证明也没有说服力时，我想如果这么说你和你的证明；反倒会更恰当些。

三、关于你在这里谈到迪亚果腊、太奥多腊、毕达格拉斯，以及其他许多人的事，我拿怀疑论者们来对付你。怀疑论者们甚至连几何学的论证都怀疑，而我认为如果他们真正认识了上帝，他们就不会那样做；即使一件事对于更多的人来说都是真的，这也并不证明这件事

比另外一件事更明显，而那些对于这件事和另外一件事都有充分认识的人，他们才能看出这件事比另外一件事首先被认出，并且比另外一件事更明显、更可靠。

对反驳第六个沉思的答辩

一、在这以前我已经反驳过你所否认物质的东西，就其被视为纯粹数学的对象来说，能够存在。至手对一个千边形的理解，说它是模糊不清的，这决不是真的，因为人们可以非常清楚、非常分明地从中指出许多东西，可是假如只是模模糊糊地认识它，或者像你说的，假如只认识它的名称，那就决不可能是这样。不过，肯定的是：虽然我们不能很清楚地想象它，可是我们能非常清楚地、全部地、一下子地领会它。所以明显的是，理解的功能和想象的功能之不同不仅在于多一点或少一点，而且更在于两种作用的方式完全不一样。因为，在理解里，精神只使用它自己，而在想象里，它需要考虑某种物体性的形式；而且虽然几何学的图形完全是物体性的，可是不要以为我们用以领会这些图形的观念在它们不落于想象的时候也是这样。最后，上帝、天使、人的灵魂等的观念都是物体性的或者差不多是物体性的，它们都是从人的形象和其他一些非常简单、非常轻微、以及非常不容易知觉的东西的形象抽出来的，肉啊！这话也只有你才佩想得出来。因为，谁要是把上帝或者甚至人的精神这样地来表象，谁就是企图想象一个决不可想象的东西，就是仅仅想象出一个物体性的观念而错误地把上帝的名称或精神的名称加给了它；因为在精神的观念里，除了单独的思维和它的一切属性以外，没有别的内容，而在这些属性里，没有一个是物体性的。

二、你在这里清清楚楚地令人看到你只依靠成见，从未摆脱成见，因为你不愿意怀疑我们从来一点也没有加以注意的东西有一点点虚假的可能；因此你说当我们在近处观看并且差不多用手摸得到一座塔的时候，如果它给我表现是方的，那么我们就肯定它是方的；当我

们事实上是醒着的时候，我们就不能怀疑我们是醒着还是在做梦，以及其他类似的东西；因为你没有丝毫理由相信你一直是相当仔细地检查和观察了有可能使你弄错的一切东西；而且指出你在这样认为真实的、可靠的一些东西上有时弄错，这也许不算是不合适。可是，当你说至少我们不能怀疑这一点，即事物是什么样子就给我们表现为什么样子的时候，你又回到我说过的话上来了；因为这和我的第二个沉思里断然说的话相同。不过，在这里问题在于在我们以外的东西的真实性，在这上面我看不出你说出了一丝一毫真实的东西。

三、关于你那么多次攻击了而在这个地方仍然徒劳地叨唠的一些东西，我在这里都不加以理睬，比如你说，有很多东西是我提出来而未加证明的，这些东西我都坚持认为已经是非常明显证明了的；还有，当我把物体从我的本质里排除出去的时候，说我仅仅是想要谈粗浊的、显著的物体，尽管我的计划是排除一切物体，不管它可能是多么精细、稀薄，以及其类似的东西；因为对于没有合理根据而说的和提出的话，除非是干脆予以否认，有什么可以答辩的呢？不过我仍然要顺便说一下，我很想知道你根据什么说我宁愿谈粗浊的物体而不愿谈细小的物体。你说，这是因为我曾说过我有一个肉体，我和它是结合在一起的，也说过我，也就是我的精神，肯定是同我的肉体有分别的，在那里我承认我看不出这些话为什么不能既指精细的、不可知觉的物体，又指粗浊的、显著的物体说的；我不相信除了你以外的别人也这么想。再说，甚至在我们知道在世界上是不是有风、火、蒸汽、空气以及任何别的物体，不管它们可能是多么稀薄以前，我就已经在第二个沉思里清楚地指出，精神能够被当做一种存在的实体来领会；可是它事实上是否同物体是有区别的，我在那个地方曾说过，在那里不是讨论这个问题的地方。这个问题既然留给第六个沉思，因此在第六个沉思里我大量讨论了，并且在那里我用非常强有力的、真正的论证来把这个问题决定了下来。可是相反，你把关于精神如何可能被领

会的问题和关于它事实上的情况混为一谈了，这就只能表明你关于所有这些事情一件也没有懂得清楚。

四、你在这里问：我怎么认为物体（它是有广延的）的形象或观念能够被接受到我（我是没有广延的）里边去呢？我的回答是：任何一种物体性的形象都不能接受到精神里边去，而对于事物的领会或纯理解，无论这些事物是物体的或者是精神的，都不是用任何物体性的形象做成的；至于想象，它只能是物体性的。不错，为了做成一个想象，就需要一个真正的物体的形象，精神就结合到这个形象上去，而不是形象被接受到精神里边去。你所说的关于太阳的观念，一个天生的瞎子是单独用他对于热的认识做成的，这是不难反驳的；因为这个瞎子对太阳虽然没有像一个明亮的、发光的东西那样的观念，可是他总还有一个发热的东西的清楚、明白的观念吧。你把我拿来同这个瞎子相比，这是毫无道理的。首先因为对一个在思维的东西的认识比对一个发热的东西的认识要延伸到远得多的范围，它甚至比我们对于任何别的东西所有的认识更广阔，就像我在别处已经指出过的那样；其次也因为没有人能证明这个瞎子对太阳所做成的观念并不包含人们对太阳所能认识的一切东西，只不过是那个有视觉器官的人除此而外还认识它的形状和它的光。可是对你来说，关于精神，你不但不比我认识得更多，而且你并没有看到我在那里所看到的全部东西；因此不如说是你，是你像一个瞎子，而从你那方面来说，我最多只能被称为近视眼或者目光短浅的人，和其他的人一样。再说，我并没有接着说精神不是有广延性的以便用来解释它是什么并且使人认识它的本性，而仅仅是用来告诉那些以为它是有广延的人弄错了。尽管是这样，假如有那么一些人愿意说布塞法勒是一个音乐[(8)]，那么别的人们加以否认也不是徒劳的、没有道理的。说实话，在你在这里为了证明精神有广延而说的话里，你说，这是由于它使用肉体，而肉体是有广延的。我认为，你的推理不见得比假如你说布塞法勒嘶鸣，这样它就发出一些声音，这些声音可以与音乐有关，你就得出这样的结论，说因此布

塞法勒是一个音乐这样的推理更好。因为，虽然精神结合全部肉体，这并不等于说它伸展到全部肉体上去，因为广延并不是精神的特性；它的特性仅仅是思维。它并不用它里边的广延形象来领会广延，虽然它把它自己结合到有广延的物体性的形象上来想象广延，就像我以前说过的那样。因此，虽然精神有推动肉体的力量和性能，但它并不必然是属于物体一类的，它不是物体性质的东西。

五、你在这里关于精神和肉体的结合所说的话和前面的那些反驳是类似的。你一点都没有反对到我讲的理由，而仅仅提出了好像是你怀疑我的那些结论，虽然这些怀疑事实之所以来到你心里只是因为你想要把在性质上不能受想象裁判的一些东西让它们去受想象的检查。这样一来，当你想要在这里把肉体和精神做成的混合同两个物体渗混到一起的混合相比时，我只要这样回答就够了，即把这些东西做任何比较都不应该，因为它们是完全不同的两类东西，不要想象精神可以分为部分，虽然它在肉体里领会各个部分，因为，谁告诉说凡是精神所领会的东西一定实实在在地在精神里边？如果是那样的话，当它领会宇宙的大小的时候，它在它里边也一定有这种大小了，并且这样一来它就不仅是有广延性的，而且比世界还要大了。

六、你在这里所说的，一点也没有同我相反的东西，关于这些东西没有什么可以多说的。从这里读者们可以看到，你的话尽管多么冗长，却不能从中断定你的道理有什么力量。

精神跟肉一直辩论到现在，而且由于在很多事情上都是合情合理的，精神没有跟着它的感觉跑。可是现在，把面具一揭开，我认出了我原来是跟伽森狄先生说话，这个人物无论是从他品德的完美和他心地的坦率上，或者是从他学术的渊博和精深上都是十分可敬的，而且我同他的友谊将永远是宝贵的；同时我保证，他自己也可以知道，我将尽可能永远寻找机会去得到这种友谊。所以，如果我在对他的反驳的答辩上用了对哲学家们来说是一般的自由态度，我请求他不要认为

这是不好的，就像在我这方面一样，我确信我没有看到有什么不是使我感到非常愉快的；而尤其使我非常高兴的是，一个才能非凡的人，在他的一个长篇大论又经过那么仔细推敲的讲话里，竟没有能够拿得出来任何一个论据足以摧毁和推翻我的那些道理，而且对于我的那些结论，他一点也没有加以反驳，否则要对它进行答辩，那对我来说可不是一件轻而易举的事。

---

(1) 本篇是根据法文第二版译的。法文第一版缺。

(2) 指前面的四组"反驳"而言。

(3) Praxitèle，古希腊著名雕刻家，曾雕刻过爱神维纳斯的雕像，约生于公元前390年。

(4) Apelles，是以画亚历山大大帝画像而著名的古希腊画家。

(5) Jupiter，是罗马神话中最高的神，相当于希腊神话中的宙斯。

(6) 指经院哲学家们。

(7) 一种逻辑错误，即把未经证明的判断作为证明论题的根据。

(8) 伽森狄在他的《反驳》里说："谁要是仅仅知道布塞法勒不是一个苍蝇，他对于布塞法勒就算有一个清楚明白的观念吗？"苍蝇，拉丁文是musca；笛卡尔大概是错把musca看成是musica（音乐）了。

笛卡尔先生致克莱尔色列先生的信

作为对伽森狄先生第五组反驳的主要意见[(1)]的再答辩〈1646年1月12日〉

先生：

你看到了我对第五组反驳的作者作为回答我的答辩所写的一本厚厚的意见书没有做答辩，于是请求了你的一些朋友从该书里摘录出最强有力的论点，并把他们做的摘要寄给了我，对此我向你深表感激之情。你在这方面对我的名誉比我自己更为关怀；因为，我实话告诉你说，对于用像这样的一些理由就能说服人的那些人对我褒或者贬，我是毫不在乎的。我的熟人中最有学识的阅读了他的书后都向我证明他们没有找到什么可以引起他们注意的东西。我现在就来专门满足他们的希望。我知道大部分人都更容易注重现象而不注重真实情况，判断得错比判断得对的时候多；因此我不认为我值得专为赢得他们的称赞而做什么事情。虽然如此，你寄给我的摘要使我感到高兴，我觉得不能不予以回答，这与其说是我需要为我自己辩护，倒不如说是为了感谢你的朋友们的辛勤劳动；因为，我认为费心做了这个工作的人们现在应该跟我一样把这本书里所包含的一切反驳断定为都不过是建筑在几个误解了的词句，或者几个错误的假定上的；因为他们所提到的所有这些都是属于这一类的，而且，虽然如此，他们竟如此辛勤，以致甚至加进去了我不记得以前在该书里看见过的几条反驳。

关于第一个沉思，他们提到三个反驳，即：第一，我想要人们摆脱一切种类的成见，我这是要求一件做不到的事；第二，在想要摆脱这些成见时，人们却采纳了另外一些更有害的成见；第三，我所提出的普遍怀疑的方法无助于找到任何真理。

其中第一个是建筑在该书的作者没有考虑到成见这一词并不包括我们精神里的一切概念（这些概念我承认是不可能破除的），而只包括我们从前所做的判断而现在仍然受到我们信任的一切见解。而且，判断或者不判断，这是意志的一种行动，就像我在适当的地方解释过的那样，它显然是我们能力之内的事；因为，要破除一切种类的成见，只在于下决心把我们从前肯定过的或者否定过的东西，除非是我们重新检查过的以外，什么都不加以肯定或者否定就行了，尽管我们在记忆里还留下它们的概念。虽然如此，我说过，我们这样地把我们信以为真的一切东西都排除掉是困难的，部分地是因为，在决定这样做之前必须有什么怀疑的理由（这就是我之所以在我的第一个沉思里提出的主要理由），部分地也是因为，不管我们下多大决心什么都既不去否定也不去肯定，可是如果我们不是把它牢牢地记在心里，我们以后还会很容易把它忘掉的。

第二个反驳不过是一个显然错误的假定；因为，虽然我说过甚至必须努力否定从前太肯定了的东西，我是故意限制我们只有在这样的时候才能这样做，即在我们注意去寻找比我们能够这样加以否定的一切东西更可靠的什么东西的时候，我们显然不能带有任何有害的成见。

第三个反驳也不过是一些吹毛求疵的东西；因为，不错，虽然单靠怀疑不足以建立任何真理，可是对于为了在以后建立真理做精神准备，这不失为一个有用的办法，而我就是为了这个目的才使用这个方法的。

对第二个沉思，你的朋友们指出六点反驳意见。第一点是：在我说我思维所以我存在时，《意见书》的作者想要我设定这个大前提：谁思维谁就存在，这样一来我就已经结合上了一个成见。这样他就再一次滥用了成见这一词。因为，虽然当我们不小心说出这个命题时我们可以把这个名称加给这个命题，并且相信它是真的，因为我们记得从前曾经这样判断过它；可是当我们检查它时，我们不能说它是一个

成见，因为它给理智表现得如此明显以致不能阻止对它不加信任，尽管它可能是我们一生中第一次想到它，从而它不是一个成见。但是在这里最大的错误是这位作者假定对于特殊的命题的认识必须是按照逻辑的三段论式的次序从一般的命题推论出来的，这就显示出来他不知道真理应该用什么方式探求；因为，为了找到真理，我们当然总是从特殊的概念开始以求达到一般的概念，虽然我们也可以反过来，找到了一般的概念，然后再由之而推论出其他的特殊的概念。这样，当我们教一个小孩子几何学原理时，如果我们不给他指出在特殊情况下的例子，他就理解不了一般，如从两个相等的量减去相等的部分，剩余的部分也相等；或者整体大于部分。就是由于没有注意这一点，我们的作者才在那么多的错误推理上铸成大错，并且用这些错误的推理加厚他的书的篇幅；因为他不过是任意地做成一些错误的大前提，就好像我是从这些大前提推论出我所解释过的真理似的。

你的朋友们在这里指出的第二个反驳是：为了知道我思维，必须知道什么是思维；他们说，这是我不知道的，因为我把什么都否定掉了。但是，我所否定的仅仅是成见，而不是像这样的一些概念。像这样的一些概念之被认识，并无所谓肯定或者否定。

第三个反驳是：思维不能没有东西，例如物体。在这里必须避免思维这一词的歧义。这一词可以指"在思维的东西"，也可以指东西[(2)]的"行动"；而我否认"在思维的东西"为了行使它的行动，除了它自己而外还需要别的什么，尽管当它检查物质性的东西时，它也可以把物质性的东西包括进去。

第四个反驳是：虽然我有一个对我自己的思维，可是我不知道这个思维是不是一个物体性的行动或者一个在运动着的原子，而不是一个非物质性的实体。在这里思维这一词的歧义又出现了。我除了一个没有根据的问题而外，看不出什么别的东西，这个问题好像是这样的：你断定你是一个人，因为你在你身上看到你称之为人的一切东西，而谁有这些东西，你就把谁称之为人。可是，你怎么知道由于你

看不到的一些什么别的理由你不是一只象而是一个人呢？因为，在思维着的实体断定它是有理智的，由于它在它自己身上指出了有理智的实体的一切特性，并且在没有能够指出属于物体的任何特性以后，人们还要问它怎么知道它不是一个物体，而是一个非物质性的实体。

第五个反驳也差不多：虽然在我的思维里我找不到广延，但这并不等于说它没有广延，因为我的思维并不是衡量事物是否真实的尺子。第六个反驳也说：我用我的思维在思维和物体之间找出的区别可能是错误的。但是在这里应该特别指出下面这句话里所包含的歧义：我的思维并不是衡量事物是否真实的尺子。因为，如果要说我的思维不应该是衡量别人的尺子，迫使别人由于我认为是真实的而去相信一件事物的话，那么我完全同意。不过这里不是这种情况，因为我从来也不愿意强迫任何人按照我的权威行事；相反，我在不同的地方曾多次声明过，只有在用道理说得通的情况下才可以相信。再说，如果把思维这一词不加区别地用于灵魂的一切种类的活动，那么当然就可以有几种思维，从这些思维里，有关我们以外的事物的真实性就什么也不应该推论。可是在这个地方也不是这种情况。在这个地方，问题仅仅在于这样的一些思维，这些思维是一些清楚、分明的知觉和跟随在这些知觉之后的一些判断，而这些判断是每个人都应该在心里做的。因此，在这些词在这里应该被理解的意思上，我说每一个人的思维，也就是说，每一个人对一件事物的知觉或认识，对于他本人来说应该是衡量这件事物的真或假的尺子，也就是说，他对这件事物所下的一切判断，如果要这些判断是正确的话，就必须和这个知觉相符合。即使是在有关信仰的一些真理上，情况也是这样，在我们决定相信这些真理之前，我们应该知道是什么道理使我们相信这些真理是由上帝启示的；而且，虽然愚昧无知的人关于难以认识的事物是按照比较有能力的人们的判断行事是做对了，可是必须是他们的知觉让他们知道他们是愚昧无知，而且他们所愿意按照其判断行事的人们也许并不那么愚昧无知，否则他们按照他们的判断行事就错了，他们就像机器人或

者动物行事，而不是人行事了。这样，想要下一些与对事物的知觉不相符的判断，那是一个哲学家所不能容许的最荒唐、最过分的错误。虽然如此，我看不出我们的作者对于在他的大部分反驳里陷入这个错误会怎么自行辩解。因为，他不愿意人人都留心自己的知觉，而是认为我们应该相信他高兴给我们提出来的见解或者离奇古怪的东西，尽管我们一点也看不出来这些东西。

针对第三个沉思，你的朋友们指出：第一，并不是所有的人在心里都体验到上帝的观念；第二，如果我有这个观念，我是会懂得它的；第三，许多人看过了我的理由，他们都不相信；第四，从我认识我是不完满的，并不能得出上帝存在这个结论来。但是，如果按照我特意指出的话来理解观念这一词的意思，不管有些人对观念这一词所给的歧义（那些人把这一词局限在做成想象的物质性的东西的影像上了），那么就不能否认有上帝的观念，除非是说不理解下面这句话的意思：我们所能领会到的最完满的东西，因为这就是所有的人对上帝的称呼。为了反驳而说不理解人们嘴里所说的最普通的话的意思，这未免太过分了。此外，用我对观念这一词所指的意思，自称没有上帝的任何观念，这是人们所能做的最亵渎宗教的招供，因为这不仅仅是说人们不能用自然的道理认识上帝，而且也是说，无论是用信仰，或是用任何别的办法，都一点也不能知道上帝，因为，如果没有任何观念（也就是说，没有任何知觉）与上帝这一词的意思相当，那么说上帝存在也是白说，这就和说一个“无”存在是一样的，那样一来，人们就陷于大逆不道的深渊和极端愚昧无知之中了。

他们接着说：如果我有这个观念，我就会懂得它。这是毫无根据的；因为，懂得这一词意味着某种限度。一个有限的精神不能懂得无限的上帝。不过这并不妨碍精神知觉他，就像人不能拥抱一座山，可是很可以摸着它一样。

关于我的理由他们也说：许多人读过了这些理由，可是都没有被它们说服。这也很容易驳斥，因为还有一些别的人，他们懂得了这些

理由并且感到满意。因为更应该相信哪管是一个人，这个人没有撒谎的意图，说他看到了或懂得了什么东西，而不应该相信其他一千个人，他们否认这个东西只因为他们没有能够看到或者懂得它。同样，在发现对蹠点上，人们宁愿相信几个环绕过地球一周的水手的汇报而不相信成千个不相信地球是圆的哲学家。至于他们在这里提到的欧几里得几何学原理，好像是这些原理对于不管什么人都是那么容易似的。我请他们考虑一下，在那些被大家公认为在经院哲学上最有学问的人之中，一百个人里连一个理解这些原理的都没有，而理解阿波罗纽斯[(3)]或者阿基米德的一切论证的人，一万个人里连一个都没有，虽然他们的论证是和欧几里得的论证同样明显，同样可靠。

最后他们说：从我认识我是不完满的，不能得出上帝存在这个结论来，他们也证明不了什么；因为我并不是不加上什么别的东西而单从这上面直接推论的。他们不过是使我想起这个作者的伎俩，这个作者惯于把我的理由拿来断章取义，使这些理由让人看起来不完满。

在他们关于其他三个沉思所指出的全部东西里，我看不出有什么是我在别处没有大量回答过的，比如他们反驳说：第一，用我们心里的某些概念来证明上帝存在，然后又说，如果以前不知道上帝存在，对于任何事物都不能确定，我这是犯了循环论证的错误；第二，对于上帝的认识无助于获得数学真理的认识；第三，上帝可以是骗子。关于这几点，请看我对第二组反驳的答辩第三点和第四点[(4)]以及我对第四组反驳的答辩的第二部分末尾。

但是他们在最后加上的一段，我不知道我们的作者是否曾在他的反驳书里写过，虽然很像是他的话。他们说：许多才智超众的人物以为清楚地看到我作为我的物理学原理而建立的数学的广延不过是我想出来的东西，它在我的精神之外没有也不可能有任何存在性，因为它不过是我从物体中抽象出来的东西；从而，我的全部物理学不过是幻想的、虚构的东西，就跟一切纯数学一样，而在上帝所创造的东西的实在物理学里，必须有一种实在的、坚实的、非想象的物质。这就是

所有反驳中的最妙的反驳，是在这里提到的才智超众的人物们的全部学说的缩写。我们能够理解和领会的东西在他们看来都不过是幻象和我们精神的虚构，没有实际的存在性，从而没有什么东西是我们能够理解、领会或想象的，没有什么东西是我们应该认为是真实的，这就是说，必须把理性完全拒之于大门之外，满足于做猴子和鹦鹉而不再做人，以便有资格挤入才智超众的人的行列之内。因为如果我们能够领会的东西都应该被认为是错误的，理由就是因为我们能够领会它们，那么除非是我们只有把不领会的东西当做真实的接受过来，用这些东西做成我们的学说，像猴子那样模仿别人而不知道为什么去模仿，像鹦鹉那样说些不明白意思的话，此外还剩下什么呢？不过，他们在这里把我的物理学同纯数学结合到一起，这倒使我差堪自慰，因为我特别希望我的物理学同纯数学相似。

至于他们在最后加上的两个问题，即：灵魂如果不是物质的，它怎么去推动肉体，以及它怎么能接受物体性的东西的外貌。这两个问题不过是在这里给我机会去通知我们的作者，当他在反驳我的借口下向我提出一大堆这样的问题，这些问题的解决对于证明我所写的东西是不必要的，而且最愚昧无知的人能够在一刻钟之内解决的问题比最有学问的人一辈子解决得还要多，因此他的反驳是没有道理的。这就是我用不着费事就解答这两个问题的任何一个的原因。这两个问题要事先把说明灵魂和肉体之间的结合作为前提，而对于这个说明，我还没有谈到。但是，我要向你说，这两个问题所包含的全部困难之处不过是从一个假定产生的，而这个假定是错误的，是绝对不能得到证明的。这个错误的假定是：如果灵魂和肉体是两种不同性质的实体，那么这就妨碍它们能够互相发生作用。因为相反，那些承认像热量、重量、以及诸如此类的实在的偶性的人，他们并不怀疑这些偶性可以作用于物体；而且，虽然如此，在它们和它之间，也就是在一些偶性和一个实体之间，比两个实体之间有着更大的差别。

此外，既然我有笔在手，我就在这里再指出我在这本《意见书》里找到的两处暧昧不清的地方，因为我觉得它们可以最容易使不太留心的读者们感到惊奇；而且我以此来向你证明如果我在这里碰到我认为值得答辩的什么别的东西，我是不会放过的。

第一个是在第63页上，在那里，因为我在一个地方说过：当灵魂怀疑一切物质性的东西的存在时，它只是在严格的意义上把它自己认识为一个非物质性的实体；而在七八行以下，为了指出在只是在严格的意义上这几个字上我指的并不是完全排除或者否定，而是从物质的东西里抽出来，我曾说，虽然如此，还不能肯定在灵魂里就没有物体性的东西；尽管他们在这上面什么都不知道，可是他们竟对待我如此地不公正，以致想要说服读者们，说我说只是在严格的意义上是想要排除物体，这样，就使我和以后我说我不想排除物体相矛盾。他们接着指责我在第六个沉思里假定了我在以前没有证明过的什么东西做根据，说这样一来我就做了一个错误的推论。对于这样的一些东西，我都不去答辩，因为很容易认出这个指责是错误的，这在该整本书里是司空见惯的事；而且，如果我不是认识作者的品德，并且不是相信他是第一个陷入一个如此错误的信仰里的话，我就会怀疑他是成心这样做的。

另外一个暧昧的地方是在第84页上，在那里他想要让区别和抽出是一个意思，尽管二者有很大的不同，因为把一个实体同它的偶性相区别，就要既考虑这一个，也要考虑那一个，这对于认识实体是有很大帮助的；而如果仅仅用抽出的办法把实体从它的偶性分开，也就是说，如果只考虑实体而不想到它的偶性，这就妨碍人们很好地认识它，因为只有通过各个偶性才能显出实体来。

先生，这就是我认为应该对这一本厚厚的《意见书》做的全部答复；因为，如果我一个个地驳斥他所有的反驳，虽然我也许更能满足作者的朋友们，可是我认为却满足不了我的朋友们，他们会有理由埋怨我把时间用在这么不必要的事情上，那样一来，就会使凡是想要浪

费时间来向我提出一些无聊的问题的人都来支配我的闲暇时间了。不过，对于你的关心，我是十分感谢的。再见。

---

(1) 指伽森狄对笛卡尔《沉思集》的反驳经笛卡尔答辩后，伽森狄再反驳的意见。

(2) “东西”（chose），法文第二版误为“原因”（cause）。

(3) Apollonius，公元前三世纪末古希腊几何学家。

(4) “第三点和第四点”，法文第二版缺。

第六组反驳

许多神学家和哲学家们作

仔细地读了你的沉思和你对前面的反驳所做的答辩之后，我们在心里还有几个疑难之处，希望你给加以解决。

第一个是，我们存在是由于我们思维，这个论据似乎不十分可靠。因为，为了你靠得住是在思维，你应该事先知道什么是思维的性质和什么是存在的性质[(1)]；而你对这两件事既然无知，你怎么知道你思维或者你存在？因而你说我思维，你不知道你在说什么；你说所以我存在，你也不理解你在说什么，而且甚至你不知道你是不是说了什么或者思维了什么，因为，为了这样做，你必须认识到你知道你说什么，还要知道你认识到你知道你说什么，这样以至无穷，显然你不能知道你是不是存在，或者甚至你是不是在思维。

第二个疑难是，当你说：我思维，所以我存在。能不能说你弄错了，你并没有思维，你不过是被推动了，而你归之于思维的东西[(2)]不过是一个物体性的运动呢？你自称已经证明了没有什么物体性的运动能够合情合理地用思维这一名称来称呼，可是至今还没有人能懂得你的推理。因为，你是不是认为你用你的分析法把你的精细的物质运动分割到使你确知并且能够使非常仔细的、并且自己认为都是相当明智的我们相信我们的思维被分布在这些物体性的运动之中是有矛盾的？

第三个疑难和第二个疑难没有什么不同；因为，虽然有些教会的神父和柏拉图主义者一样，认为天使是物体性的，从而拉特兰公会议定义为天使是可以画的，认为他们有和理性的灵魂的同样思维，他们

之中有些神父认为这种灵魂是从父亲传到儿子的，他们却都说天使和灵魂有思维。这就使我们相信，他们的意见是思维能够用物体性的运动实现的，或者，天使本身不过是物体性的运动，这种运动同思维是分不开的。这由猴子、狗以及其他动物的思维也可以证实。实在说来，狗在睡觉时叫，就好像它们是在追兔子或者追贼；它们在睡着的时候知道得非常清楚它们在跑，在做梦的时候知道得很清楚它们在叫，虽然我们和你都承认它们同物体没有任何分别。如果你说狗不知道它们在跑或者在思维，除了你不能证明你所说的之外，也许是真地它们能做出和我们一样的判断，即：当我们在跑或在思维时，我们不知道我们是在跑或者在思维。因为你看不见它们在它们内里所具有的内部行动方式是什么，它们也看不见你的内部行动方式是什么。过去有些大人物，今天也有这样的大人物，他们不否认动物有理性。我们决不能相信它们的一切活动都能够用机械的办法来充分地加以解释而不把这些活动归之于感官、灵魂、生命，相反，我们把人们能做的任何反对意见都置之度外，坚决认为这是完全不可能的，甚至是非常荒唐的。最后，如果猴子、狗、象，在它们的活动上真是像这个样子，那么有些人将会说，人的一切行动也和机器的行动一样，他们将不再愿意承认在人里有感官和理智，因为，如果说动物的薄弱的理性和人的理性不同，那也只是多或少的不同，在性质上是一样的。

第四个疑难是关于一个无神论者的学识的，这个无神论者主张，当他确知从相等的东西里减去相等的东西，剩余的东西也一定相等，或者直角三角形的三个角之和等于二直角，以及诸如此类的东西的时候，他的学识是非常可靠的，甚至按照你的规律，是非常明显的；因为在他想到这些事情的时候，不能不相信这是非常可靠的。他所坚持为如此真实的东西，以致即使没有上帝，或者甚至像他想象的那样不可能有上帝，这些真理也和事实上有一个上帝存在一样可靠。事实上他否认在这方面有人能反驳他，使他产生哪管是一点点怀疑；因为你

能反驳他什么呢？如果有一个上帝，他能骗他吗？他将向你说，即使上帝使用他的全部能力在这方面也骗不了他。

从这个疑能又产生第五个疑难。这个疑难在于你完全否认上帝有任何欺骗行为。因为，如果许多神学家认为下地狱的，无论是天使或者是人，不断地被上帝刻印在他们心里的一种折磨着他们的火的想法所骗，因而他们坚信不疑并且想象看到和实际上感到一种火在烧他们，虽然事实上并没有火，那么上帝难道不能用同样的办法来骗我们，不断地强加给我们，在我们的灵魂里不断地刻印上这些错误的、骗人的观念，使我们认为非常清楚地看到并且经由我们每个感官知觉到一些东西，而这些东西并不在我们以外存在，事实上并没有天，没有星辰，没有地，我们没有胳膊，没有脚，没有眼睛，等等吗？事实上如果他这样做，不能责备他不公正，而且我们没有任何理由抱怨他，因为，既然万物的至上主宰，他愿意怎么做就怎么做，主要地是因为他似乎是有权这样做来压低人们的狂妄，惩罚他们的罪，或者惩罚他们的原祖所犯的罪，或者为了其他我们不知道的理由。这好像是也符合《圣经》上的这些地方，在这些地方上它证明人什么都不知道，就像门徒(3)在《哥林多前书》第八章，第二节里所说的那样(4)：若有人以为自己知道什么，按他所当知道的，他仍是不知道(5)。在《传道书》第八章，第十七节中说：我就看明上帝一切的作为，知道人查不出日光之下所作的事。任凭他费多少力寻查，都查不出来。就是智慧人虽想知道，也是查不出来。然而圣人说这些话，是为了考虑得很成熟的而不是匆匆忙忙地、没有经过很好考虑的一些理由，这从全部书的内容里就可以看得出，主要是在他谈论你认为是不死的灵魂的地方；因为在第三章，第十九节中，他说因为世人遭遇的，兽也遭遇。所遭遇的都是一样。这个怎样死，那个也怎样死。而为了使你不能说这仅仅是指肉体说的，他在不远以后接着说，人不能强于兽。在说到人的精神本身时，他说谁知道人的灵是往上升，也就是说，它是不是不死的，或者兽的魂是下人地呢。也就是说，它是否腐烂。不

要说他在那个地方说到不信教的人的人格；否则他本来应该指出，并且驳斥他以前说到的东西的。也不要认为你可以自行辩解把解释《圣经》的事推给神学家们；因为，像你这样的基督教徒，你应该准备回答和满足所有反驳你，说你有什么东西违反信仰的人，特别是在人们说你违背你想要建立的原则的时候。

第六个疑难来自判断的无所谓或者自由。按照你的学说，它远不是使自由意志更高贵，更完满，而是相反，你是把它的不完满放在无所谓里，因此，什么时候只要理智清楚、分明地认识必须相信的、必须做的、或必须不做的事物，意志就决不是无所谓的。因为，难道你没有看见当上帝创造这个世界而不创造别的世界，或者当他什么世界都不创造时，你用这些原则完全破坏了上帝的自由，从上帝的自由上你去掉了无所谓吗？虽然这是由于信仰﹛使我们﹞相信上帝曾经在创造一个世界或者很多世界或者甚至连一个世界也不创造上，他是完全永恒地无所谓的。有谁能怀疑上帝对一切事情什么应该做，什么不应该做不是永远看得非常清楚？因此，不能说对事物的非常明白的认识和对这些事物的清楚的知觉，排除了自由意志的无所谓，这种无所谓，如果它对于人的自由不符合，对上帝的自由就决不符合，因为事物的本质，就连数目的本质也一样，是不可分的、常住不变的；从而无所谓包含在上帝的自由意志的自由里并不比包含在人的自由意志的自由里少。

第七个疑难是面。你说一切感觉都发生在面上或者通过面而发生。因为我们看不出来为什么它不可以是被知觉到的物体的一部分，或者是空气的一部分，或者是水汽的一部分，甚至是这些东西任何的外表；我们还不很理解你怎么可以说没有实在的偶性（不管它们是属于什么物体或实体的）能够被上帝的全能从它们的主体分开并且没有主体而存在，而在祭台上的圣体中这样的事确确实实地存在。虽然如此，我们的博士们在看见是否在你向我们答应的那本《物理学》里你将充分证明所有这些东西之前，是没有理由感到烦恼的；不错，他们

很难相信那本《物理学》能够把这些东西给我们提出得如此明白以致我们应该接受它们而抛弃掉古人教导我们的东西。

你给第五组做的答辩引起第八个疑难。真的，几何学的真理或者形而上学的真理，就像你在那个地方所提到的那样，怎么能够是常住不变的、永恒的，而同时却是取决于上帝的呢？因为，它们是在什么种类的原因上取决于上帝的呢？他怎么能够把三角形的性质消灭掉？或者他怎么能使二乘四等于八从来就不是真的，或者一个三角形没有三个角？从而，这些真理或者只取决于理智，当理智在思维的时候；或者取决于事物本身的存在性；或者是独立的。因为，上帝能使这些本质或真理之中的任何一个从来就不存在，这似乎是不可能的。

最后，第九个疑难是，你说不应该信任感官，理智的可靠性比感官的可靠性大得多，因此我们认为这个疑难是非常重要的。因为，如果理智本身只有从安排得很合适的感官搬过来的可靠性而没有别的可靠性，这怎么能够做到呢？事实上，难道我们看不见，如果首先不是一个别的感官把它从错误中挽救出来，它就不能改正我们的任何一个感官的错误吗？举例来说，一根棍子插在水里，由于折光作用而表现为折断了，谁来改正这个错误？是理智吗？决不是，而是触觉。其他的感官也一样。从而，如果一旦你的一切感官都安排得很合适，而且它们总是给我们报告同样的东西，你就把用感官的办法获得的、一个人所自然地做得到的最大的可靠性认为是可靠的吧；如果过于信任你的精神的推理，你肯定会经常弄错；因为时常发现我们的理智在它认为毫无可疑之处的一些东西上骗了我们。

以上这些就是我们的主要疑难。对这几个疑难，也请你加上什么可靠的规则和一些肯定有效的标记，以便我们按照它们得以靠得住地认识到，在我们领会一件事物到这样的程度，即完全用不着别的东西，真地是一个东西完全与另外一个东西不同，以致它们能够分开存在，至少由于上帝的全能能够把它们分开，也就是说，一句话，请你告诉我们，我们怎么才能清楚、分明、靠得住地认识我们的理智所做

成的这个分别不是建筑在我们的精神之上，而是建筑在事物本身之中。因为，当我想到上帝的广大无垠而不想到他的正义时，或者当我们想到他的存在性而不想到圣子或圣灵时，难道离开三位一体的其他两位我们就不是完满地领会这个存在性，或者上帝本身存在吗？而这个存在性是一个不信教的人可以有和你否认物体有精神或思维同样多的理由否认它的神圣性的。这和有人错误地结论说，圣子和圣灵在本质上是和圣父有分别的，或者他们可以和他分开一样，人们永远不会向你让步，认为思维，或者不如说人类精神，是实在与物体有分别的，尽管你清楚地领会这一个而用不着另一个，尽管你承认一个而否认另一个[(6)]甚至你可以承认用你的精神的任何一个抽象作用能够这样做。但是，当然，如果你能充分地解答所有这些疑难，你就可以肯定再没有什么东西能够使我们的神学家们不安了。

附　　录

我把别的几个人向我提出的问题也放到这里，因为他们的问题和这些问题差不多，没有必要分开解答。

一些很有才智和学识过人的人向我提出下列三个问题：

第一个：我们怎么能确知我们对我们的灵魂有清楚，分明的观念？

第二：我们怎么能确知这个观念是与其他的东西完全不一样？

第三：我们怎么能确知这个观念本身没有属于物体的东西？

下面的信也是以这个题目给我寄来的：

一些哲学家和几何学家致笛卡尔先生。

先生：

我们无论多么细心地检查我们对我们的精神具有的观念（也就是人类精神的概念）本身是否不包含物体性的东西，可是我们并不敢肯定思维在任何方式下都不与被秘密运动所推动的物体相符合。因为，

看到有某些物体不能思维，另外一些物体能思维，就像人的肉体和也许是兽类的肉体那样[(7)]，如果我们想要得出结论说没有任何物体能思维，你不认为我们是诡辩者，并且指责我们太大胆了吗？假如我们是第一个做成这个讲观念的论据，我们甚至很难不相信你有理由取笑我们，而你却用这个论据来证明一个上帝以及精神和物体是有实在分别的，然后你用你的分析法来检查它。不错，你表现得如此有成见和忧心忡忡，以致似乎是你自己给你自己在精神上蒙上了一层布，遮住了你的眼睛，使你看不见你所注意到在你里边的灵魂的一切活动和特性都纯粹取决于肉体的运动；或者，把（按照你所说的）拴住我们的精神的结解开吧，这个结阻碍我们的精神从肉体和物质上升出去。

我们在这里找到的"结"是：我们很懂得二加三等于五，如果从相等的东西里去掉相等的东西，剩下的东西也相等，我们和你一样，相信这些真理以及上千个别的真理；可是为什么我们不能同样地用你的观念的办法，或者甚至用我们的观念的办法，去相信人的灵魂是和肉体在实际上有分别的，以及上帝存在呢？你也许会说，如果我们不和你一起沉思，你就不能把这个真理给我们放在精神里；可是，我们必须回答你说，我们曾经用差不多和天使一样的精神贯注把你的那些沉思读过七遍以上，可是我们并没有被说服。不过，我们又不能相信你也许会说我们太笨了，笨得像兽类一样，决不适合于研究形而上学的东西，虽然我们从事于这些东西已经三十年了，而不愿承认你从上帝的观念里和精神的观念里得出的理由，它的分量并不那么重，也没有那么大的权威足以使那些学识丰富的人（他们企图尽其所能把他们的精神超出物质）能够不得不完全认输。

相反，假如你肯于费心用同样的精神贯注把你的那些沉思重新读一遍，并且（如果这些沉思是由一个敌对的人提出来的话）肯于费心把这些沉思用同样的办法检查一遍，我们认为你会和我们承认同样的东西。最后，既然你不认识肉体的能力和运动能够达到什么地方，因为你自己承认没有人能知道（除非是由于上帝的特别启示）上帝都是

给一个主体里放进了或能放进什么，那么你从哪里能够知道上帝没有把这种能力和特性如思维、怀疑等等放进什么物体里呢？

先生，以上这些就是我们的论据，或者，如果你愿意的话，就是我们的成见，对这些成见，如果你能给予必要的药剂来挽救的话，使我们得以顿开茅塞，从你的学说的种子里获得丰硕的果实，则我们将不胜感激之至。愿上帝助佑你顺遂到底！我们祈求上帝对你的虔诚给以这种报偿，你的虔诚除了使你为上帝的光荣而献出你的一切外，不容许：从事于任何事业。

---

(1) “存在的性质”，法文第二版是“你的存在”。

(2) “你归之于思维的东西”，法文第二版是“不是什么别的什么东西”。

(3) “门徒”指保罗。

(4) 《圣经》上的话是按照“圣经公会”的中文《新旧约全书》官话本抄来的。下同。

(5) 法文第一版在这句话下面还有：“也不知道他怎么应该知道。”这句话在《圣经》里没有，在法文第二版里也没有。

(6) “尽管你承认一个而否认另一个”，法文第二版缺。

(7) “就像……那样”，法文第二版缺。

著者对许多神学家、哲学家和几何学家作的第六组反驳的答辩

一、谁要是不首先知道思维的性质和存在的性质是什么，谁就不能肯定他是否在思维，是否存在，这是千真万确的。不是由于这一点而需要一个深思熟虑的或由论证得到的知识，更不是需要对这个知识的知识，使他由之而认识他知道，知道他知道，以至无穷，因为对任何事物决不可能有这样的知识；而是，只要他用这种内部的、永远在获得的认识之先的认识，并且这种认识对一切人来说在有关思维和存在性的问题上是如此地自然，以致，虽然也许因为由于一些什么成见蒙蔽了眼睛，不注意说话的真正意义而注意说话的声音，我们能够假装我们没有它，然而事实上我们却不可能没有它。因此，这样一来，当什么人发现他在思维，因此显然随之而来的就是他存在，虽然他也许以前从来没有费心知道过什么是思维和什么是存在，但是不能因此他就不足够认识思维和存在以便因此得到完全满足。

二、那个一方面知道他在思维，一方面又认识被运动所推动是什么意思的人，能够相信他弄错了，而事实上他并没有思维，而仅仅是被推动，这也是绝对不可能的。因为，有一个与思维的观念完全不同的物体性的运动的观念或概念，就应该有必要领会这一个与那一个不一样，虽然，为了太习惯于把几个不同的特性归之于同一的主体，而在这些特性之间没有任何关系，有可能是这样的，即他怀疑或者肯定思维和被推动在他身上是一回事。然而，必须注意，我们有其不同观念的一些东西，可以用两种方式把它们视为一个东西，即：或者在性质的统一性和同一性上，或者仅仅在组成的统一性上。这样，比如，不错，形状的观念和运动的观念并不是同一的观念；我用以理解的行动和我用以愿意的行动不是用一个观念来领会的；肉和骨头有着不同

的观念；思维的观念和广延的观念完全不同。虽然如此，我们领会得非常清楚：同一的实体，既合适于形状，也能够运动；因而形和动在性质的统一性上是一个东西，就像愿意和理解在性质的统一性是一个东西一样。但是我们在骨头的形式下所考虑的实体和我们在肉的形式下所考虑的实体可不是这样，这就使我们不能把它们视为在性质的统一性上是一个东西，而只能视为在组成的统一性上是一个东西，因为同一的动物有肉又有骨头。现在的问题是要知道我们领会有思维的东西和有广延的东西是否在性质的统一性上是同一的东西；因此我们看到在思维与广延之间有着和我们在运动和形状之间、理智的行动和意志的行动之间看到的同样的关系；或者毋宁说，是否它们不是在组成的统一性上被叫做一个的而言，因为它们两个都在一个人里，就像骨头和肉之在同一的动物身上一样。而对于我来说这就是我的感觉，因为我在一个有广延的东西和一个有思维的东西之间所看到的分别或不同，我认为并不比在骨头和肉之间的分别或不同小。

但是，人们在这个地方使用了权威来打击我。为了阻止权威给真理带来损害起见，我不得不对人们反驳我的东西（即：任何人都还没有懂得我的论证）给予回答说：虽然有很少的人曾经仔细地检查过这个论证，可是还有几个人相信理解它，并且完全信服。而且，我们宁可相信唯一的一个证人，这个证人到过美洲以后向我们说他看见过对蹠点，而不相信其他一千人，他们否认有对蹠点，唯一的理由是他们不知道。同样，那些认真地掂量了理由的价值的人应该更重视唯一的一个人的权威，这个人说他很好地理解了一个论证，而不重视其他一千个人的权威，这一千个人毫无理由地说这个论证还没有被任何人所理解。因为，尽管他们没有理解这个论证，这并不等于别的人们对它也不能理解，而由于从他们的推论上表现出不够准确，所以他们的权威也似乎不足以受到重视。

最后，人们在这里向我提出这样的问题，即：如果我用我的分析法把我的精细的物质的运动分割到足以使我确知并且能够使一些非常

仔细的、自以为都是相当明智的人们认识到他们的思维被分布在这些物体的运动之中是有矛盾的，也就是说（我认为是这个意思），我们的思维不过是物体性的运动。对于这个问题，我回答说，对于我个人来说，我是非常肯定的，不过我不能保证可以劝说别人相信，不管他们是多么仔细，自以为多么明智。至少我不能保证那样的一些人们相信，那些人们不是把他们的精神用在纯理智的东西上，而是仅仅用在想象的东西上，就像很容易看到那些人所做的那样，他们想象用分解某种精细物质的办法就可以理解[(1)]思维和运动之间的一切分别和不同。因为这种不同只能从一个有思维的东西的观念和一个有广延或运动的东西的观念完全不同和互不依赖，以及从我们清楚、分明地领会为不同和互不依赖的一些东西除非是由于上帝的全能就不能分开的想法是矛盾的这两件事上去理解[(2)]；因此，不管我们碰到它们有多少次在同一的主体里在一起，就像思维和物体性的运动在一个人里一样，我们不应该因此就认为它们在性质的统一性上是一个东西，而只有在组成的统一性上才是同一的东西。

三、这里提到的柏拉图主义者及其追随者们今天已被全体天主教会以及所有的哲学家们一致反对，因此用不着谈他们了。再说，不错，拉特兰公会议规定可以画天使，但是并不因此就说他们是物体性的。而且即便人们相信他们是那样的，也没有理由认为他们的精神与肉体比人的精神与肉体更不可分；并且当人们也愿意想象人的灵魂是从父亲到儿子传下来的，也不能由此就得出结论说它是物体性的，而仅仅是如同我们的肉体是从我们的父母的肉体生的一样，我们的灵魂是从它们的父母的灵魂生的。至于狗和猴子，当我把思维归之于它们的时候，这并不等于说人的灵魂和肉体没有分别，而毋宁说，在其他动物里，精神和肉体也是有分别的；这就是那些同一的柏拉图主义者们（有人现在还向我们吹嘘他们的权威）和毕达哥拉斯一起所主张的东西，就像他们的脱生说那样为人所共知。但是，至于我，我不仅说过在兽类里没有思维（人们想硬要使我相信有思维），而且尤有甚

者，我用道理证明过它，这些道理是非常有力的，一直到现在还没有人怎么反对过它。而恰恰是这些人，他们认为狗在醒着时候知道它们在跑，甚至在睡着的时候知道他们在叫，他们说这话就像和它们串通一气，并且看见在它们心里发生过一切事情似的，这些人对他们所说的话什么都没有证明。因为，虽然他们接着说他们不能相信兽类的活动能够用机械的办法来充分地加以解释而不把这些活动归之于感官、灵魂、生命（也就是说，按照我的解释，没有思维，因为我从来没有反对过人们通常叫做生命、物体性的灵魂和器官的东西），相反，他们把人们能够做的任何反对意见都置之度外，坚决认为这是完全不可能的，甚至是非常荒唐的事情。可是这并不能算是一种证明，因为没有什么意见正确到使人们不能用同样的办法说不能相信它，而且甚至当我们缺少证明时就来起誓发愿，这也不合习惯[(3)]。同时，由于以前看见一些大人物用差不多同样的方式嘲笑那些认为有对蹠点的人，因此我的意思是不要轻易把对某些人好像是荒唐的东西都当成是错误的。

最后，接着加上的几句话：如果猴子、狗、象在它们的一切活动上真是像机器一样，那么有些人将会说人的一切行动也和机器的行动一样，他们将不再愿意承认在人里有感官和理智。这也不是一个理由，它什么都证明不了，除非是也许有一些人，他们把事物领会得如此地模糊，对他们最初的、从来没有经过很好检查的见解如此地固执，以致他们不但不肯改变这些见解，反而宁愿否认他们体验到在他们心里的东西，因为认真说来，我们在我们心里不可能随时体验到我们是在思维，从而，虽然有人告诉我们说禽兽如果没有思维就不能做任何活动，可是却没有人能由此合理地推论出来他不思维，除非是有谁总是假定兽类和我们一样地思维，而且由于在这个问题上相信他的行动和兽类的行动一样，因此他宁愿固执人和兽类用同样方式活动这一见解到如此地步，竟至当人们来给他指出兽类不能思维时，他宁肯不要他自己的、他不能不在他内心里由一种继续不断的并且是靠得住

的经验所认识的思维，而不愿改变他用和禽兽一样的方式来行动这样的一种见解。然而我不相信有很多这样的人；不过，如果人们同意思维和物体性的运动没有什么不同，我肯定会有更多的人主张（当然更有道理）兽类也和人类一样地有思维，因为他们将在兽类里边看到和在我们里边同样的运动；而且，在这上面又加上多一点或者少一点的差别，改变不了事物的性质这句话，尽管他们也许并不让禽兽像人那样有理性，可是他们将有机会相信在禽兽里有和我们的种类相似的精神。

四、至于一个无神论者的知识，很容易指出它并不是准确、可靠的；因为，就像我从前说过的那样，无神论者认为是他的存在的创造者的那个人越无能，他就越有机会怀疑他的本性是不是不那么完满以致甚至在他认为非常明显的一些事物上弄错；而且，如果不是首先认识到他是被一个作为全部真理的原则的真正的[(4)]上帝所创造，同时这个上帝又不可能是骗子，那么他就永远不能摆脱这个怀疑。

五、只要人们愿意考虑欺骗的形式或本质是一个非存在，一个至上的存在体决不会倾向于非存在，那么我们就可以清楚地看到，上帝不可能是骗子。一切神学家也同意这个真理，我们可以说这是基督教的基础。我们的信仰的全部可靠性就取决于这一点。因为，如果我们认为有几次上帝骗过我们，我们怎么能相信他向我启示的东西呢？而且，虽然神学家们一致的意见是入地狱的人受地狱之火折磨，可是他们的感觉并不是被上帝给他们刻印在心里的一种烧他们的火这样一个假观念所骗，而是他们真正地被火所折磨。因为，就像一个活人的精神那样，虽然它不是物体性的，可是它被关在肉体里，同样，上帝用他的全能，很容易让他在死后被物体性的火烧而受到痛苦，等等（参见《宣判之主》，第四卷，第44）。至于《圣经》里的一些地方，如果意见不是特别反对我的，我就认为没有必要去回答；因为这些地方不是攻击我一个人，而是提出来反对一切基督教徒的。举例来说，就像这些意见吧；我们能够知道什么事物，人的灵魂不像动物的灵魂。

我害怕，如果我不是满足于别人已经做过的回答而是宁愿去找新的回答，那么我会被人认为是狂妄了。由于我从来也没有从事过神学研究，我只是在对我自己的研究有必要的时候才采用一点，同时由于我觉得我自己的心里没有神圣的灵感使我认为我有能力来从事于神学事业，因此我在这里声明今后我对于像这样的反驳不再予以回答。

虽然如此，我这一次还不得不回答，怕的是我的沉默不语会给有些人以机会去信以为我之不回答是因为对你们所提出的《圣经》的那些地方我没有能力给以合适的解释。因此我说，首先，圣保罗在《哥林多前书》第八章第二节里那一段只应该理解为不与爱心连结在一起的知识，也就是说，无神论者们的知识；因为，谁要是真正认识上帝，就不能不对他有爱，不能不有爱心。这可以由前面的几句话来证明：知识是叫人自高自大，唯有爱心能造就人。稍后一点：若有人爱他（即上帝），这人乃是上帝所知道的。因为，这样，门徒[(5)]不说人们不能有任何知识，因为他承认那些爱上帝的人认识他，也就是说，他们对他有一些知识；但是他仅仅说那些没有爱心的人，因而也就是对上帝没有足够的认识的人，虽然也许他们自认为在别的事情上是有知识的，不过他们也还不认识他们所应该知道的，也不认识他们怎么应该知道[(6)]，正是因为必须从认识上帝开始，然后把我们对于其他事物所具有的全部知识都使之取决于这个认识，这就是我在我的沉思里已经解释过的。这样，在反对我而写的这同一段文章里关于这方面如此公开地肯定了我的意见，以致我认为那些持相反意见的人对这段文章不能很好地加以解释。因为，如果人们认为我给若有人爱他（即上帝），这人乃是上帝所知道的这句话的解释的意思不是《圣经》上的意思，而“他”不是指上帝说的，而是指被他认识和证明的人说的，那么门徒圣约翰在《约翰一书》第二章第二节[(7)]里：我们若遵守他的诫命，就晓得是认识他。在第四章，第七节里：凡有爱心的，都是由上帝而生，并且认识上帝。这完全是我解释的意思。

在《传道书》中所讲的那些地方也并不反对我；因为也必须注意到所罗门在该书里并没有谈到异教徒的为人，而是谈他自己的为人，因为他以前是罪人，是上帝的敌人，这时他悔恨这些错误，并且承认只要他想用人的智慧的光明来指导他的行动，而不联系到上帝的智慧的光明，也不把光明看做是上帝手上的一种恩赐，他就永远不能找到完全满意的东西，或者他看到的都是充满虚荣的东西。这就是为什么在好几个地方他要求人们皈依上帝并且做补赎的原故，特别是在第十一章，第九节中他用这样的话说：要知道，为这一切的事，上帝必审问你，[(8)]一直继续到书末。第八章，第十七节说：我就看明上帝一切的作为。知道人查不出日光之下所做的事。任凭他费多少力寻查，都查不出来，等等，不应该指一切种类的人说的，而是仅仅指他描写了前一节的那个人说的：有昼夜不睡觉，不合眼的。就像先知想要在这个地方告诉我们：太大的工作，过于勤奋的学习，阻碍人们达到对真理的认识；这就是我不相信那些单独认识我的人认为能够安到我身上的。不过必须注意这句话：在太阳底下作的，因为这句话在全部书里经常重复出现，并且总是指自然的东西说的，不包括这些东西对于上帝的附属性在内，因为上帝既然在一切东西之上，不能说他被包括在只能在太阳底下的东西里边；因此，这段话的真正意思是，人什么时候不认识上帝，他什么时候就不能对于自然的东西有完满的认识，在这上面我的看法是和先知的看法一致的。最后，在第三章，第十九节里，他说这个（人）怎样死，那个（兽）也怎样死。以及人不能强于兽。显然这仅仅是指肉体说的；因为在这个地方他仅仅说到属于肉体的东西。紧接看他又分开谈到灵魂，说：谁知道人的灵是往上升，兽的魂是下入地呢[(9)]。也就是说，谁能用人的理性的力量，至少是坚持要借助于上帝向我们启示的东西，知道人的灵魂是否将享受永恒的天福？实在说来，我曾试图用自然的道理证明人的灵魂不是物体性的；但是至于说到它是否将上升，也就是说，它是否将享受上帝的光荣，我承认只有信仰能够告诉我们。

六、至于自由意志的自由，毫无疑问，上帝的自由[(10)]同人的自由大不相同；因为如果说上帝的意志对已有的或者将要有的一切东西亘古以来就不是无所谓的，这是说不通的，因为我们想象不出有任何代表善的或真的观念，什么应该相信的观念，或者什么应该做或者不应该做的观念在上帝的意志规定他自己这样做之前就存在于他的理智之中。而且我在这里并不是谈一种时间上的在先，而更重要的，我是说这样的一种观念不可能由于一种次序的在先或者性质的在先，或者像经院哲学中所说的那样，经过推理的道理（raison raisonnée）的在先，而在上帝的意志规定之先存在，以便善的观念迫使上帝不得不选择这一个而不选择另外一个。举例来说，上帝愿意把世界创造在时间里，并不是因为他看到世界被创造在时间里比创造在永恒里好，他愿意让一个三角形的三角之和等于二直角也并不是因为他认识到这只能是这样，等等。而是，相反，就是因为他愿意把世界创造在时间里，所以它比创造在永恒里好；同样，就是因为他愿意一个三角形的三角之和必然等于二直角，所以它现在就是这样，并且不可能不是这样；其他一切事情也都是如此。而且这并不妨碍人们说圣人们的功绩是他们得到永恒的天福的原因，因为圣人们的功绩并不是他们规定上帝愿意做什么的原因，它们不过是上帝永恒地愿意它们成为一个结果的原因。这样，在上帝那里的一种完全无所谓是他的全能的一个非常大的证明。然而在人这里可不是这样，由于人已经找到了上帝所建立的和规定的善意和真理的性质，而且人的意志只能自然地趋向于好的东西，那么显然，人越是明显地认识好和真，就越能自由地接受好和真，只有在人不知道什么是更好的或者更真的，或者至少当他看得不够清楚，不能不怀疑的时候，他才抱无所谓的态度；这样一来，合适于人的自由的无所谓就跟合适于上帝的自由的无所谓完全不一样。而且说事物的本质是不可分的，这也毫无用处，因为首先，没有什么本质同样地既合适于上帝又合适于造物；最后，无所谓并不属于人的自由的本质，因为，不仅仅是当我们对于善和真的无知使我们抱无所谓

的态度时我们是自由的，而且主要也是当我们对一件事物的清楚、分明的认识推动和迫使我们去追求时我们是自由的。

七、我认为我们的感官是通过面而被触动的。我对于面的领会和数学家们或者哲学家们对于面的领会没有什么两样。他们平常把面领会为或者至少应该领会为与物体是有区别的，他们假定它没有高。可是面这一名称被数学家们用两种方式来使用，即：或者是对于一个物体只考虑它的长和宽而不考虑它的高，虽然不反对它有高，或者是只从物体的一种样态来考虑，这时就否定了它的高。因此，为了避免一切种类的歧义起见，我说我所谈的这种面，它只是一种样态，它不可能是物体的部分。因为物体是一种实体，它的样态不可能是部分。但是，我从来不否认它是物体的终止处，相反，我认为它能够非常正确地被叫做表面，无论是被包含的物体的表面，或者是物体所包含的表面，按照人们所说的，两个相接的物体就是这两个物体的表面连在一起的。因为，老实说，当两个物体互相接触时，它们之在一起仅仅是同一的表面，它并不是这一个或那一个的部分，而是两个物体的同一样态，而且虽然这两个物体被挪开，只要在它们位置上换上大小和形状恰好相同的东西，它就永远是同一的样态。即使是在这个地方（它被逍遥派称之为物体的外包），它只能被领会为这样的一个面，即它不是一个实体，而是一个样态。因为我们不说一个塔的地方改变了，虽然包围它的空气改变了，或我们在塔的位置上用一个别的物体代替它；从而面，在这里是当做地方用的，它并不是塔的部分，也不是包围它的空气。不过，为了全面驳斥那些承认实在的偶性的人的意见，我认为我所提出的那些理由就够了，用不着再提别的理由。因为，首先，没有接触就没有感觉，除了物体的面就没有什么能被感觉。然而，假如有实在的偶性，那么这些偶性一定是和这个仅仅作为一个样态的面不是一回事；因此，假如有实在的偶性，这些偶性也不能被我们感觉。但是，谁曾相信过它们之存在仅在于他认为它们被他感觉到？其次，如果说实在的偶性是存在的，因为凡是实在的东西都能同

任何别的主体分开存在，那是一件说不通的事，完全没有可能。能够分开存在的是实体，而不是偶性。光说实在的偶性不能由自然的力量而只能由上帝的全能同它们的主体分开，这是毫无用处的；因为由自然的力量做成和由上帝平常的能力做成完全是一回事，而上帝的平常的能力和上帝的特别的能力没有什么不同[(11)]，这种能力，由于不在事物里面加上任何东西，因此不改变事物的性质，所以，如果凡是可以由自然的力量没有主体而存在是一个实体的话，那么凡是由于上帝的能力（无论它有多么特别）没有主体而存在的东西，也必须用实体这个名称来称呼。老实说，我承认一个实体可以是另外一个实体的偶性；不过在发生这样的事的时候，采取一个偶性的形式的并不是实体，而是样态或方式。举例来说，当一件衣服穿到一个人身上的时候，成为偶性的不是衣服，而是被穿。对于促使哲学家们建立一些实在的偶性的主要理由是，他们认为没有实在的偶性，我们就不能解释我们的感官的知觉是怎么做成的，因此我答应在写《物理学》的时候细致地解释我们的每一个感官被它的对象所触动的方式。这并不是我想要在这上面或者在任何别的东西上面让人们相信我的话，而是因为我相信我在我的《折光学》里所解释的视觉能够用做对于其余感官的足够证明。

八、当人们认真考虑上帝的广大无垠性时，人们看得很清楚，没有什么东西是不取决于他的，不仅凡是存在的东西，就连秩序、规律、好和真的理由，都无不取决于他，否则（就像以前不久说过的那样），创造他所创造的东西不会是完全无所谓的。因为，如果好的理由或现象是先在于他事先安排的，那么他一定规定他去做更好的。但是，恰恰相反，因为他规定他自己去做出世界上的东西是因为这个理由，就像在《创世记》里所说的那样，它们是非常好的，也就是说，它们的好，其理由取决于他愿意把它们做成这样。而且用不着问这个好以及其他一切真理，无论是数学的或形而上学的，在什么种类的原因上取决于上帝；因为，原因的种类既然是由那些也许不想到因果关

系这个理由的人建立的，因而当他们没有给它起什么名称时，就没有什么可奇怪的了。虽然如此，他们还是给它起了一个名称，因为他可以被叫做动力因；和君主的意志可以说成是法律的动力因一样，虽然法律本身并不是一个自然的存在体，而仅仅是（就像他们在经院里说的那样）一个精神上的存在体。问上帝怎么能一直使二乘四等于八，等等，也同样没有用，因为我承认我们无法知道；不过另一方面，我知道得很清楚，不取决于上帝，什么都不能存在，不管是哪一种存在体，以及把某些东西安排得使人们不可能知道它们可以是另外一个样子而不是现在这个样子，这对他来说是非常容易的，如果由于我们不知道并且我们看不出我们应该知道的什么别的东西，而却怀疑我们知道得很清楚的一些东西，这是完全违反理性的。因此，不要以为永恒的真理取决于人的理智或者取决于事物的存在，而是仅仅取决于上帝的意志；上帝，作为一个至上的立法者，永恒地安排了并且建立了这些真理。

九、要明白感官的可靠性是什么，就要把感官分为三个阶段。在第一个阶段里应该考虑的只是外在对象直接在物体性的感官之内所引起的东西；这只能是这个官能的分子的运动以及由这个运动产生的形状和地位的改变。第二个阶段包含直接在精神上产生的一切东西，这是由于精神与物体性的官能结合所产生的，而物体性的官能是受它的对象所推动和感染的，就像疼痛、痒、饿、渴、颜色、声音、滋味、气味、热、冷以及其他类似的感觉，就像我们在第六个沉思里所说的那样，它们来自精神和肉体的结合，或者（姑且这样说）混合。最后，第三个阶段包含我们的全部判断，这些判断是我们从年轻时代起关于我们周围的事物在我们的感官里产生的印象或运动的机会上所习惯于做出的。举例来说，当我们看见一根棍子时，不要想象是从棍子上飞到空中的一些飞舞的、人们普通称为“有意外貌”（espèces intentionnelles）的细小的图像进到我的眼睛里；这不过是从这根棍子反射出来的光线刺激出来视神经里的什么运动，通过它达到了大脑，

就像我已经大量地在《折光学》里讲到的那样；我们和兽类共同的是大脑的这种运动，这种运动是感觉的第一阶段做成的。由第一阶段接着就进入第二个阶段，它只达到被这根棍子所反射的颜色和光的知觉。并且它是这样产生的：精神跟大脑连接得十分紧密，以致它甚至感觉到并且好像被在它里边的运动所触动似的；这就是必须归之于感官的全部东西，如果我们想要把感官准确地同理智分开的话。因为，虽然从我感到其印象的这种颜色的感觉上我判断在我之外的这根棍子是有颜色的，而从这个颜色的广延、从它的终止点以及从它的地位与我的大脑的各部分的关系上，我决定有关这个棍子的大小、形状和距离的什么东西，尽管人们习惯于把它归之于感官，而在这方面我把它归之于感觉的第三个阶段，可是显然它是只取决于理智的；我甚至在《折光学》里指出：大小、距离和形状只有经过推理才能知觉，推理把它们彼此分开。但是在这里只有这一个不同，即对于出现在我们的感官的一切东西所做的新的、不是习惯做出的一些判断，我们把它们归之于理智，同时，对于我们从幼年起关于可感觉的东西，在这些东西在我们的感官上所产生的印象的机会上习惯于做出的那些判断，我们把它们归之于感官；其理由是：习惯使我们推理和把那些东西判断得非常仓促（或者不如说使我们记起我们以前做过的一些判断），我们分别不出这种方式的判断和我们感官的单纯的感知或知觉来。由此，显然是，当我们说理智的可靠性比感官的可靠性大时，我们的话只意味着由于我们所做的一些新的观察，我们的年纪越大，我们做的判断就比自从我们幼年以来没有经过反复思考而做的判断越可靠；这是丝毫不能怀疑的，因为，确实是，这里不是第一阶段的感觉，也不是第二阶段的感觉，因为在这两个阶段里不可能有错误，因此，当人们说，一根棍子插在水里，由于折光作用而表现为折断了时，这就跟人们说这跟一个小孩子判断它是折断了同样方式显现给我们；这也和按照自从我们幼年以来所习惯的成见一样，我们也这样判断。但是，我不能同意他们下面接着说的话，即：这个错误不是由理智来改正，

而是由触觉来改正；因为，虽然触觉使我判断为一根棍子是直的，而且自从我们幼年以来就习惯于这样判断，因此这也可以叫做感觉，可是这并不足以改正视觉的错误，而是除此而外，需要有什么理由来告诉我们在这个地方相信我们在摸了它以后做的判断，而不相信视觉似乎给我带来的判断，这个理由不是我们自从幼年以来就有的，因而不能归之于感官，只能单独归之于理智。从而，就是在这个例子里，改正感官的错误的只有理智，没有可能提出任何一个例子来说明错误是来自相信精神的活动而不相信感官知觉的。

十、由于剩下要去检查的疑难是当作怀疑而不是当作反驳给我提出来的，我不敢过高估价我自己来贸然答应把我看到的今天仍然为那么多的学者所怀疑的东西都解释得相当清楚。虽然如此，为了尽我之所能并且为了我所从事的事业的利益起见，我将坦率地说一说我自己是用什么方式完全从这些怀疑中解脱出来的。因为，在这样做的时候，如果万一可以对有些人有用，我就有理由感到满足了；而如果对任何人都没有用，至少我将得到这样的满足，即人们不能指控我妄自尊大或鲁莽冒失。

随着我的沉思里所包含的理由之后，当我第一次得出结论说人的精神是实在有别于肉体的，它甚至比肉体更容易认识，以及在那里论述的其他许多东西的时候，我实在感觉到不得不对这些东西表示同意，因为我在这些东西里没有看到任何东西不是按照逻辑规则从非常明显的原则得出来的。虽然如此，我承认我并不因此完全相信，并且我遇到和天文学家们遇到过的同样事情，那些天文学家们，由于一些强有力的理由相信了太阳比整个地球还大许多倍之后，却不能不断定在看它的时候它比地球小得多。但是，在我根据我对物理或自然的东西的同样原则做进一步的考虑时，首先检查在我心里的每件东西的概念或观念，然后把这些概念或观念仔细地彼此分开，在这之后我就认识到没有什么东西是属于物体的性质或本质的，除非它是一个有长、宽、高的广延的实体，它能够有许多形状和不同的运动，而它的这些

形状和运动不过是一些样态，这些样态是从来不能没有物体的；可是颜色、气味、滋味，以及其他类似的东西，不过是一些感觉，它们在我的思维之外没有任何存在性，它们之不同于物体是与疼痛之不同于引起疼痛的箭的形状或运动是一样的，最后，重量、硬度、可热力、引力、净化力，以及我们在物体里看到的其他一切性质，都仅仅包括在运动或静止之中，包含在诸部分的外形和安排之中。

所有这些见解都和我从前关于这些东西的意见大不相同，因此，在这以后我开始考虑我为什么从前有那些不同的见解，我找到主要原因是自从我的幼年以来，我关于自然的东西做过许多判断，比如对于有助于保存我幼小的生命的东西的那些判断，我一直保存了我从前关于这些东西有过的那些见解。由于我的精神在年轻时代不能很好地使用肉体的感官，而且由于精神过于和肉体结合在一起，不能离开感官去进行思维，因此精神只能很模糊地知觉各种东西。虽然它对它的本性有认识，在它本身里有的关于思维的观念并不比关于广延的观念少，可是，由于它领会任何纯粹理智的东西同时也总是想象物质性的东西，因此它把二者当成一个东西，把它对于理智的东西的一切概念都归之于物体。而且由于我从此以后一直没有从这些成见中解脱出来，我对什么都认识得不够清楚，把什么都假定为物体性的，虽然我时常把这些东西本身做成的这样一些观念都假定为物体性的，而实际上它们与其说是代表物体的概念不如说是代表精神的概念。

举例来说，当我过去把重量领会为一种实在的、结合到大块物体之上的性质时，虽然我把它叫做性质，因为我把它联系到它所在的物体上，可是，由于我加上实在的这一词，我认为事实上这是一个实体，就像一件衣服一样，从它本身上看，它是一个实体，虽然把它联系到一个穿衣服的人时，它可以说是一个性质；同样，虽然精神是一个实体，可是就其结合到一个肉体上来说，它可以说是一个性质。而且，虽然我领会重量是布满全部有重量的物体上，可是我不把构成物体的性质的同样种类的广延归之于它，因为，这个广延排除各部分的

任何互相贯串的性质；而且我认为，在一块一尺长的金子或其他什么金属里的重量有和一块十尺长的木头里一样多的重量；甚至我认为这个重量可以包含在一个数学的点里。不仅如此，当这个重量平均铺开到整个物体上时，我看到它可以把它的全部力量使用到它的每一个部分上，因为，不管用什么方式把这个物体悬挂在一根绳子上，物体用它的全部重量牵引着绳子，就好像全部重量都包含在接触绳子的那一部分里似的。当然我今天还没有领会到精神不是这样在肉体里铺开，即我把它领会为整个地在整体里，整个地在每一个部分里。但是，更好地显示出这个重量的观念是部分地从我所具有的我的精神的观念抽引出来的，是我认为重量把物体引向地心，就像它本身有对地心的什么认识似的。因为，肯定的是，它这样做似乎不可能没有认识，而什么地方有认识，什么地方就一定有精神。虽然如此，我还把别的一些东西归之于重量，这些东西不能同样被理解为精神。举例来说，重量是可分的，可量的，等等。

可是，在我把所有这些东西加以考虑，仔细地把人的精神的观念同物体和物体性的运动的观念加以分别时，并且我发现我从前具有的其他一切观念，无论是实在的性质也好、实体性的形式也好，都是由我的精神做成的之后，我没用很大的力气就从在这里所提出的一切怀疑中摆脱了出来。因为，首先，我不再怀疑我对我自己的精神有一个清楚的观念，对这个精神我不能否认我有认识，因为它对我是这样亲切，同我这样紧密地结合在一起。我也不再怀疑这个观念是完全不同于其他一切东西的观念的，它本身一点都没有属于物体的东西。因为，在仔细追求了其他东西的真正观念，并且甚至认为一般地把它们全部都认识了之后，我在它们之中没有找到任何东西不是完全与我的精神的观念不同的。而且我看到在这些东西（它们虽然是一起在我的思维之中的，可是给我表现得彼此不同，精神和物体就是这样）之间的分别要比那些东西之间的分别大得多，对那些东西我们可以分别思维，想这个而不想那个，我们从来看不见它们在我们的精神里在一起

过，虽然它们不能分开存在。举例来说，就像上帝的广大无垠性可以为我们所领会而用不着想到上帝的正义那样。但是在我们的精神里两个不能同时出现，而且不能相信上帝是广大无垠的而不是正义的。同样，人们也可以很好地认识上帝的存在而一点也不知道非常神圣的三位一体的三位，而这是如果没有信仰之光的光照，任何人都不能很好理解的；但是，三位一体的三位一旦被很好地理解，我否认人们在他们之间能够领会在神圣本质上有任何实在的分别，虽然可以在关系上有分别。

最后，我看到有些物体不思维，或者不如说我非常清楚地领会到某些物体可以没有思维时，我更愿意说思维不属于物体的本性，而不愿意做出这样的结论，说思维是物体的一个样态，因为我看见一些别的物体（即人的肉体）能思维，这时我不再害怕一心从事我的分析工作居然会误入歧途，因为，实在说来，我从来没有看见过，也没有了解过人的肉体能思维，而是看到并且了解到同一的人们，他们既有思维，同时也有肉体。而且我认识到这是由于思维的实体和物体性的实体组合到一起而造成的，因为，单独考虑思维的实体时，我一点都没有看到它能够属于物体，而在物体的本性里，当我单独考虑它时，我一点没有找到什么东西是能够属于思维的。但是，相反，把各种样态都拿来检查一下，不管是物体的还是精神的，我看不出有一个样态，它的概念不是完全依附于事物的概念本身，而这个概念就是事物的样态的。同样，从我们经常看见两个东西结合在一起这件事，我们不能因此就推论说它们是一个东西；但是，从我们有时看见两个东西之一而没有另一个东西的时候，我们就很可以结论说两个东西是不同的。不要让上帝的能力阻止我们得出这个结论；因为，认为我们清楚、分明地领会为两个东西的一些东西是由一个在本质上同一的东西做成的而决不是组成的，这比认为可以把一点分别都没有的东西分开，同样是说不通的。从而，如果说上帝把思维的功能放到某些物体里（就像他事实上把它放在人的肉体里那样），他什么时候愿意，什么时候就

可以把它们分开，这样一来，思维实际上不能不是与这些物体有分别的。

而我从前甚至在摆脱我的感官的成见之前就很懂得二加三等于五，等量的东西减去等量的东西，剩余的东西也相等，以及诸如此类的许多东西，我对此一点也不奇怪，虽然那时我不认为人的灵魂和它的身体有分别，因为，我看得很清楚，在我幼年时在这些一般为大家都接受的命题上我没有判断错，这是因为那时我对这些命题不习惯，因为小孩子们不学二与三加到一起，因为他们不能够判断它们是否是五的数目，等等；恰恰相反，自从我最幼年时期起，我把精神和肉体（我模糊地看到我是由它们组合成的）领会为一个东西；而把许多东西合成一个，把它们当成一个东西，这是一切不完满的认识的差不多一般的毛病：这就是为什么必须在以后要不惮其烦地把它们分开，并且通过更准确的检查，把它们互相区别开来的原故。

不过我非常奇怪，一些很有学问的并且三十年来习惯于做形而上学思考的人们，读了我的沉思七遍以上之后，却相信如果我用我检查它们看看它们是否是一个敌对的人物提出来的同样的精神去把它们重读一遍我就不会那么重视，不会对于它们所含的道理有一个如此有利的意见，以致相信每人都应该向这些道理的真理和联系的力量和分量屈服。因为他们自己在我的推理中指不出任何一个错误。当然，如果他们认为我使用这样一个分析法使我得以用这种方法来推翻正确的论证，或者给错误的论证涂脂抹粉，使任何人都发现不了错误的话，那么他们归之于我的东西大大超过了我应该接受的程度，而且也超过了应该归之于任何人的程度；因为相反，我大声疾呼，我从来没有追求别的东西，除非是这样的一种方法，用这种方法人们可以肯定真正理由的可靠性，发现错误的和似是而非的理由。因此我看到有些非常有学问的人还不同意我的结论我并不那么感到奇怪，反而我很高兴看到；在如此认真地反复读过我的理由之后，他们并没有谴责我提出什么不合适的东西，或者得出什么不是合乎规格的东西。因为他们在接

受我的结论上的困难很可以被归之于他们根深蒂固的判断习惯，他们判断的不是这些结论里所包含的东西，就像天文学家们所看到的那样，他们不能想象太阳比地球还大，虽然他们有足够的理由证明这是千真万确的。但是，除非是因为这些推论是完全正确和无可置疑的而外，我看不出可能有什么别的理由说明为什么无论是这些先生们或者是我知道的任何人，直到现在都没有在我的推论里挑什么毛病；因为主要的是，这些推论所依据的原则并不是模糊不清的，也不是大家不知道的，而是从一些最可靠、最明显的概念里得出来的，这些概念是人的精神从对一切事物的普遍怀疑起，然后从一切种类的成见中解脱出来以后得到的；因此必然不能有就连理智较差的人都能够很容易看得出来的错误。这样，我认为我不无理由做出这样的结论，即：我所写的那些东西并没有被那些有学问的人们（他们在认真读了多次之后还没有被那些东西说服）的权威所削弱，反而被他们的权威本身所加强，因为，在那么仔细认真的检查之后，他们却没有在我的论证里指出任何错误和谬论来。

---

(1) “理解”。法文第二版是“认识”。

(2) “理解”，法文第二版是“认识”。

(3) 哈尔丹和罗斯根据拉丁文的英译本译为：“同样的话也可以对于任何意见都这么说，不管这个意见多么正确；不仅如此，人们也不习惯于起誓发愿，除非是在他们的证明没有道理的地方。”

(4) “真正的”，法文第二版缺。

(5) 指保罗。

(6) 在《哥林多前书》第八章第二节里是：“若有人以为自己知道什么，按他所当知道的，他仍是不知道。”

(7) 在《新约全书》里是第三节。

(8) 本书法文版原文是：“要知道，上帝将使你认识到你的一切行动。”

(9) 本书法文版原文是：“谁知道亚当的孩子们的精神是否上升、动物的精神是否下降呢？”

(10) “自由”，法文第二版是“自由的理性和本质”。

(11) “而上帝……不同”，法文第二版缺。

译 后 记

笛卡尔的《第一哲学沉思集》（Meditationes de prima philosophia）最初是用拉丁文写的，出版于1641年。在正式出版之前，笛卡尔曾托人把六个沉思的校样交给一些当时有名的神学家和哲学家阅读，请他们提意见，以便根据他们的意见再做进一步的阐述，以期能够更容易地得到巴黎大学神学院的出版许可。笛卡尔先后共收到六组《反驳》，他都针对这些《反驳》做了《答辩》。这样，《沉思集》的拉丁文第一版就包括六个《沉思》、六组《反驳》和六个《答辩》。（第七组《反驳》是后来收到的，和《答辩》一起以及笛卡尔给狄奈（Dinet）神父的一封信收在拉丁文第二版里。）笛卡尔的《答辩》是六个《沉思》的重要注解和补充，是笛卡尔哲学思想的非常宝贵的阐明，其中不少内容是六个《沉思》里没有谈到或一提而过的。这些《答辩》和六个《沉思》组成了一个不可分割的整体。至于各组《反驳》的作者们，有些是著名的哲学家，例如霍布斯、阿尔诺和伽森狄，他们都提出了很多有价值的问题，而且从他们的《反驳》里也可以看出他们的哲学态度，特别是第五组《反驳》（共约七万字）本身就是唯物主义者伽森狄给后人留下的主要哲学著作之一。

一个颇有才华并且在朝廷里有相当威望的年轻贵族德吕纳（de Luynes）公爵读了笛卡尔的《沉思集》后，十分赞赏笛卡尔的学说，认为值得把它公之于世，让法国一般人都能一读为快（拉丁文是只有少数有学问的人能懂的文字），于是他把六个《沉思》部分用法国大众语言即法文翻译出来，随后克莱尔色列（Clerselier）又把《反驳》和《答辩》部分翻译出来。可是伽森狄看到他的《反驳》在《沉思集》拉丁文版里出现很不愉快，说他的《反驳》只是为笛卡尔个人看的，不该拿去公之于世，因而把他的《反驳》（即第五组《反驳》）

以及针对笛卡尔《答辩》的几条新的《意见》，用《形而上学研究》（Disquisitio metaphysica）这个书名于1644年在阿姆斯特丹出版。这时克莱尔色列正翻译到第四组《反驳》，笛卡尔于是请他删掉第五组《反驳》和《答辩》，让他不要翻译，而在它们的位置上换上笛卡尔《关于第五组反驳的声明》和一篇作为对伽森狄的《形而上学研究》的答辩的《致克莱尔色列的信》。笛卡尔认为《形而上学研究》一书太厚，请人给他做了个节录，《致克莱尔色列的信》就是针对这个节录做的答辩。收在法文第一版第五组《反驳》和《答辩》的位置上。虽然如此，克莱尔色列还是把第五组《反驳》和《答辩》翻译了出来，并且终于勉强取得笛卡尔的同意，附在第六组《反驳》和《答辩》之后作为《沉思集》最后的部分，全书于1647年出版，除第五组《反驳》和《答辩》外，各部分都经过笛卡尔亲自审阅和修订，比较拉丁文本，在不少地方看到增、删的痕迹。就是由于这个缘故，《沉思集》的法文第一版比拉丁文版有更大的权威。

笛卡尔死后十一年（1661年），《沉思集》法文第二版出版。在第二版里，克莱尔色列大量修改了德吕纳翻译的六个《沉思》的译文，不少地方甚至重写。他也略微修改了他自己翻译的《反驳》和《答辩》部分，个别地方甚至增加了第一版里所没有的整段文字，把《沉思集》译者之一的德吕纳公爵的名字取消，换上了统一的译者——他自己的名字。在内容方面增加了第七组《反驳》和《答辩》以及笛卡尔给狄奈神父的信。这样一来，可以说，《沉思集》法文第二版全部都经克莱尔色列改过而未经笛卡尔同意。我们见到的此后一切法文版本都是根据第二版重版的。（1673年的第三版不过是在第二版的基础上增添了一些花样，比如在边上增加了“提要”和《沉思》、《反驳》、《答辩》的内容之间相对应的页码。这个版本没有为后来的版本所遵循。）

本世纪初，亚当（Charles Adam）和塔纳里（Paul Tannery）编辑出版《笛卡尔全集》，把《沉思集》的拉丁文本和法文翻译本都收

集进去。他们采用的法文本是1647年的第一版，并按第一版的样式，用古体字排印，放在第九卷里。他们之所以采用法文第一版而不采用第二版的原因，据他们说是“全部必须都是经过笛卡尔亲自审阅和修改过的”。也就是从这个主导思想出发，他们也把第五组即伽森狄的《反驳》和笛卡尔的《答辩》删掉了，因为这一部分未经笛卡尔亲自审阅过，而且笛卡尔曾经不同意把它放进他的《沉思集》里去。

本书中文版就是根据亚当和塔纳里按法文第一版编辑重印的1956年版翻译的，在翻译过程中也对照了西蒙（Jules Simon）编辑的《笛卡尔著作》（Oeuvres de Descartes，Paris，Charpentier，1865）中的《沉思集》，这部分是根据1661年第二版重印的，特别是在六个《沉思》部分里，文字和第一版比较有很大的出入，除只牵涉到修辞的问题而外，在意义不同的地方，我都做了注解。在《反驳》和《答辩》部分，遇有文字晦涩难懂的地方，我也参考了哈耳登（E．S．Haldane）和罗斯（G．R．T．Ross）直接从拉丁文版翻译过来的英译本《笛卡尔哲学著作》（The Philosophical Works of Descartes，Cambridge University Press，1912）。

鉴于第五组即伽森狄的《反驳》和笛卡尔的《答辩》具有异常的重要性，虽然亚当和塔纳里版本没有收，我也根据西蒙版把这两部分翻译了补充进来，放在第四组反驳和答辩的后面。其中伽森狄的《反驳》部分，是于1963年译出的，曾以伽森狄《对笛卡尔〈沉思〉的诘难》的书名由商务印书馆出版，这一次又重新修订过。至于布尔丹（Bourdin）神父的第七组《反驳》，由于它全部都没有什么价值，而且油腔滑调，冷讥热嘲，无聊之至，读起来十分令人生厌，同时篇幅又过于冗长（连同《答辩》共约七万五千字），而内容十分单调——反对的只是笛卡尔的普遍怀疑，因此没有补充进来。

笛卡尔的《沉思集》，我是自1935年开始翻译的，1962年修订了一遍。译稿不幸在十年动乱期间遗失了。1976年开始重译，1980年译完。今年在全书排印之前，我又重新审查一遍，主要是确定几个术语

的译法，例如clair和distinct，这是笛卡尔认识真理的标准，原译“清楚、明白”，读起倒是很顺，但考虑到distinct有“与其他东西分别之意”，因此这次改为“清楚、分明”。又如infini和indéfini，前者是“无限”，后者原意是“无定”。考虑到二者在笛卡尔那里是一个意思，不过为了把infini（无限）专留给指上帝，把那些看不到止境的东西，如空间无限的广延、量的各部分的无限分割，数不尽的数目等，把这些都称之为indéfini，以示与上帝区别，因此我把indéfini译为“无穷”（不译为“无定”）以示与“无限”有所区别。

本译文虽经多次审查和修订，错误和不妥之处仍然不会很少，务请读者指正。

译　者

1985年3月

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

宗教的本质

〔德〕费尔巴哈 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
宗教的本质
二
三
四
五
六
七
八
九
一〇
一一
一二
一三
一四
一五
一六
一七
一八
一九
二〇
二一
二二
二三
二四
二五
二六
二七

二八
二九
三〇
三一
三二
三三
三四
三五
三六
三七
三八
三九
四〇
四一
四二
四三
四四
四五
四六
四七
四八
四九
五〇
五一
五二
五三
五四
五五
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

宗教的本质 [1]

一

人的本质或上帝，我在《基督教的本质》一书中，已经加以阐明。至于那异于人的本质、不依靠人的本质的实体，亦即那不具人的本质、人的特性、人的个性的实体，真正说来，不是别的东西，就是自然 [2] 。

二

人的信赖感，是宗教的基础；而这种依赖感的对象，亦即人所依靠并且人也自己感觉到依靠的那个东西，本来不是别的东西，就是自然。自然是宗教的最初原始对象，这一点是一切宗教和一切民族的历史所充分证明的。

三

说宗教是人一生下来就自然而然地具有的，这话是错误的；如果我们把一般宗教认为就是有神论的那些观念、即真正信仰上帝的那些观念的话。可是如果我们把宗教认为只不过是依赖感，只不过是人的感觉或意识：觉得人若没有一个异于人的东西可依赖，就不会存在，

并且不可能存在，觉得他的存在不是由于他自己，那么，这句话倒完全是真的。这一个意义之下的宗教，对于人的关系，很像光对于眼、空气对于肺、食品对于胃那样密切。宗教乃是对于我之所以为我的思量和承认(Beherzigung und Bekennung)。无论如何，我总不是一个离开光、离开空气、离开水、离开大地、离开食料而存在的东西，总是一个依靠自然的东西。这种依赖性在动物和动物阶段的野蛮人中，是个不自觉、不自省的依赖性；将它提升到意识中，表象它、思量它、承认它，就是进入宗教。因此一切生命都依傍于季节的变化，而唯独人则用戏剧式的观念，用度节日的行为，来庆贺这个变化。这些仅仅表示季节变迁或月亮盈亏变化的节日，乃是人类最古老最原始的本来的宗教表白。

四

一个人，一个民族，一个氏族，并非依靠一般的自然，也非依靠一般的大地，而是依靠这一块土地、这一个国度；并非依靠一般的水，而是依靠这一处水、这一条河、这一口泉。埃及人离了埃及就不成为埃及人，印度人离了印度就不成为印度人。普遍的人既然可以将他的普遍的本质当作上帝崇拜，那么，那些肉体和灵魂都束缚在自己的土地上面、将自己的本质限制在自己民族和氏族的特质中而不放在人性之中的古代闭塞的民族，当然有同样的充分理由把他们国度中的一些山岳、树木、动物、河川、泉源当作神来崇拜，因为他们的整个存在、整个本质确乎只是寄托在他们的国度、他们的自然的特质上面。

五

有一种空想的看法，认为人只有借天道、借助于“超人性的”存在者，如神、精魂、灵鬼、天使之类，才能超脱动物的境地。人当然并不是孤立地仅仅靠着自己，便成了他之所以为他；他必须有另一些存在

者的支持才能成为他之所以为他。不过这些存在者并不是超自然的、想象的产物，而是实在的、自然的事物，并不是人以上的，而是人以下 的事物；因为一切支持人作自觉的、有意的、通常单独被称为人性的行为的东西，一切优良的禀赋，都不是从上而降，而是从下 而出，不是自天而降，而是由自然的深处而来的。这些帮助人的东西，这些保护 人的精灵 主要是动物 。只有凭借动物，人才能超升到动物之上；只有借动物之助，人类的文化种子才能滋长。在《真德亚吠陀》中，公认为最古最真的《温底达》篇[3] （Zend Avesta，意即"圣经及其解释"，是古波斯拜火教经典，分五篇，其中一篇叫Vendidad，意即《祛邪典》。——译者）里说："世界赖狗的理智而维持存在，狗若不守护街衢，盗贼和狼便要劫尽一切财物了 。"从动物对于人的这个意义之中，特别在刚开始有文化的时期，对动物的宗教崇拜得到了充分的辩解。动物是人不可少的必要的 东西；人的存在便依靠动物；而人的存在和生命所依靠的那个东西，对于人说，就是上帝 。至于基督教徒不再将自然当作上帝崇拜，那只是因为按照他们的信仰看来，他们的存在并非依靠自然，而是依靠一个异于自然者的意志；可是他们所以把这一个异于自然的东西当作神圣的或最高的存在者，所以把它当作上帝崇拜，只是因为他们把它看成他们的存在和生命的创造者与维持者。因此神的崇拜只不过依附在自我崇拜上面，只不过是自我崇拜的一个现象。如果我轻视我自己，轻视我的生命——在原始的正常的情形之下，人对于他自己与他的生命是不加区别的——，我怎样会赞美和崇拜那为这个可怜的、被轻视的生命所依靠的东西呢？因此，在我所加于生命原因上面的那个价值里，只是那意识的对象 才成为价值，我又不知不觉地将这价值加到我的生命上面，加在我自己身上。因此生命的价值升得越高，那些生命赐予者——诸神——的价值和尊严自然也就抬得越高。如果人还不知道金银的价值和用途，金神和银神怎么会发出光彩呢？希腊人充实的生命和对生命的爱，与印第安人孤寂的生命和对生命的蔑视，中间有多么大的不同啊！但是希腊神话与印第安寓言之间，奥林普山的神人之父（古希腊人相信诸神住在Olymp山上，宙斯是诸神和人类的父亲。——译者）与那伟大的印第安袋鼠或响尾蛇——印第安人的始祖——之间，又有多么大的不同！

六

基督教徒和异教徒同样喜爱生命，不过基督教徒将他们安享生命的感恩归之于天父；正因此他们谴责异教徒为拜偶像者，说异教徒只停留在感谢和崇拜被创造物的阶段，而不提高到那最初的本因，那一切恩惠的唯一真因。然而我难道把我的存在归功于亚当，归功于第一个 人吗？我难道把他当作我的父亲崇拜吗？我为什么不应当停留在崇拜被创造物的阶段呢？我自己不是一个被创造物吗？对于这个并非来自远处的我说，对于我，对于我这个确定的个别的 存在者说，最切近的 原因、这同样确定的个别的原因，不就是最后的原因 吗？我这个与我自身及我的存在不可分离、不可分别的个性，不是依靠着我的父母的个性吗？如果我继续追溯上去，最后我岂不失去了我的一切存在迹象吗？这里难道没有一个回溯过程中的必要的终止点吗？我的存在的开端，岂不是一个绝对个人的开端吗？我难道是和我的兄弟在同一年、同一个时辰、同一个情况中、总之在同一的内在外在条件之下受胎的吗？我的生命既然是一个毫无问题的独特的生命，我的开始岂不也是一个独特的个体的开始吗？那么我难道应该把孝心一直推展到亚当身上吗？不是的！我有充分的理由守着那与我最切近的实体，守着我的父母，把他们当作使我存在的原因，向他们作宗教的崇敬。

七

所谓有限原因或有限事物的连续无间的系列，古代的无神论者们认为是一个无限的系列，有神论者们则认为是一个有限的系列。这个系列和时间一样，仅仅存在于思想之中，存在于人的观念之中，时间中的一个瞬间和另一个瞬间是毫无间断、毫无差别地连贯着的。实际上，这个因果系列的冗长的单调性为事物的区别或个性 所打断、所扬弃，个性是一种新的、独立的、唯一的、最后的、绝对的东西。在自然宗教意义之下的圣水，诚然是一个化合物，是一个依靠氢气和氧气的东西，然而同时也是一个新的、只像它自己的、新创的东西，其中氢和氧两种元素的特性本身已经消失、已被扬弃。异教徒在他素朴的宗教心情里把月光当作一种独立的光崇拜，月光诚然是一种派生而来的光，可是同时也是一种与直接的日光不同的独特的光，一种由月球的阻挡而改变了的光——因而是一种若无月球即不存在的光，它的特性的根据，只是在月球里面。狗，在拜火教徒看来，是一种能服务的

忠诚动物，所以拿来当作一种行善的（因此是神圣的）东西在祷辞中称颂；它诚然是一个自然产物，并不由它自己、凭它自己而成为它之所以为它；可是同时却只是狗自身，是这个 生物，而不是别的，才具有那些值得崇拜的特点。我是否应该因这些特点而仰视那最初的普遍原因而不顾狗呢？然而这个普遍的原因却同样地既是那与人为友的狗的原因，也是那与人为敌的狼的原因，并无分别；如果我要确保我自己的有较高合法性的存在，我是必须不顾这普遍的原因而取消狼的存在的。

八

显示于自然之中的神圣实体（即神。——译者），并不是什么别的东西，就是自然本身，自然本身以一种神圣实体的姿态显示于人，呈现于人，强加于人。古代墨西哥人的许多神中，也有一位盐神[4]。这位盐神给我们打开了迷惘，以亲切的方式使我们看出了一般的自然神的本质。盐（岩盐）以它的经济效用、医疗效用、工业效用给我们描述出那有神论者所盛赞的自然的有用和恩惠，以它对眼睛和心情的效用，以它的色彩、它的光泽、它的透明表现出自然的美丽，以它的晶体结构和形相表现出自然的和谐和规律性，以它之由相反的质料组成，表现出自然之由相反的元素结合成一个整体——表现着一种结合，这种结合素来被有神论者认为足以证明有一个异于自然的主宰自然者存在着，认为这是一个颠扑不破的证明，因为他们由于不认识自然而不知道正是这些相反的质料或本质自己互相吸引，彼此凭借自己结成一个整体。那么盐神是什么东西呢？这一位领域、存在、启示、作用和特性都包含在盐里面的神，究竟是个什么东西呢？并不是什么别的东西，就是盐本身，它由于它的特性和功效，在人看来，好像是一个具有神性者，即是说，一个施惠的、庄严的、值得赞美与景慕的实体。荷马便明明白白地说盐是神圣的。那么，盐神既然只是盐之神性的映像和表征，整个世界或自然的上帝也就是自然的神性的映像和表征了。

九

有些人认为在自然之中，除了自然本身之外，还表现着另一个实体，认为自然被一种与它不同的实体所充塞、所宰制。这种信仰，根本上 和相信精魂、灵鬼、恶魔至少在某些状况之下凭藉人身而显现，在人身上作祟，是并没有两样的，实际上就是相信自然里有一个外来的鬼物作祟 。在这种信仰的立场上，自然里实际上的确有一个精灵在作祟，但是这个精灵就是人的精神、人的幻想、人的心情；这种心情不由自主地潜入自然之中，把自然弄成了人的本质的一个表征和反映。

一〇

自然不仅是宗教最初的原始对象，而且还是宗教的不变基础 、宗教的潜伏而永久的背景 。有些哲学家表示，神即使被表象成一个异于自然的超自然实体，也依然是一个存在于人之外的客观实体 。这一种信仰的基础仅仅在于：那存在于人之外的客观实体——世界、自然——原来就是这个神。自然的存在，并不像有神论者所妄想的那样，寄托在上帝的存在上面，决非如此！恰好相反：上帝的存在 ，以至于对上帝存在的信仰，只是寄托 在自然的存在 之上。你之所以迫不得已把上帝想成一个存在的实体，只是因为你被自然本身所迫，以自然的存在 作为你的存在和你的意识的前提 ，而上帝的最初基本概念所表示的正好就是：上帝的存在 是先于你的存在的，是假定在先的 。换句话说，我们如果相信上帝是存在于人的心情、人的理性之外，绝对地存在着，不管有没有人，不管人是否想到他，不管人是否企求他，他都同样存在，那么，在这信仰里以至于在这信仰的对象里支配你的，并不是别的，正是自然。自然的存在并不需要人的存在来支持，更说不上要依赖人的理智和心情作为基础。因此，如果神学家们——尤其是理性派的神学家们——把上帝的尊严主要地放在“上帝是一个独立于人的思想而存在的实体”这个观念上，那他们就大可以考虑考

虑：这种存在者的尊严也同样属于盲目的异教徒的诸神——星辰、石头、树木、动物，因此他们的上帝的无思想的 存在，是与埃及的阿比斯（Apis或Hapis，是古代埃及人所崇拜的圣牛。——译者）的存在没有分别的。

——

确定和表示神与人或个人之间的差异 的那些特性，从根本上说来，只不过是自然 的特性。上帝是最有能力的或全能的 实体——也就是说，上帝能做人所不能做的事，能做无限地越出人力以外的事，因此将一种认为自己有限、无力、一无所有的自卑感注入了人心。上帝向约伯（Hiob，见《旧约》中的《约伯记》。——译者）说："你能够把北斗七星的带子连接在一起吗？你能够把猎户星的带子拆散吗？你能够将闪电放出，让闪电说'我们在这里'吗？你能给马气力吗？苍鹰是由于你的理智而飞翔的吗？你有没有一只像上帝一样的胳臂？你能不能像上帝一样发声作出雷霆？"不能的！这是人所不能的；人的声音不能和雷霆相比。但是表现在雷霆的威力中、骏马的强壮中、苍鹰的翱翔中以及北斗七星不息运行中的那个力量，究竟是什么东西呢？这是自然的力量 [5] 。上帝是永恒的 实体。可是圣经里也曾写道："一代过去，另一代出世，然而大地千古如斯。"在《真德亚吠陀》中明明白白地说，日月永存而"不死 "。有一个秘鲁的印加人（Ynka，南美洲印第安人的一族。——译者）向一个多明我派僧侣说："你崇拜一个死在十字架上的上帝，我却崇拜那永远不死的 太阳。"上帝是全善的 实体，"因为他使他的太阳照临恶人也照临善人，使雨水膏沐正人也膏沐邪人"；但是这个对善、恶、邪、正不加区别的实体，虽不按照道德的功绩来分配生活的资财，终究给予人一个善者的印象，正是因为它的那些作用，譬如使万物滋长的阳光和雨水之类，乃是使人得到高度施惠感觉的泉源，这样的一个实体正是自然。上帝是无所不包的、普遍的、唯一而同一的 实体，但是那普照地上或世间一切人类和万物的——因为大地本来而且在一切宗教中就是世界本身——，乃是那唯一而同一的 太阳，那覆盖万物的，乃是那唯一而同一的 苍天，那载负万物的，乃是那唯一而同一的 大地。安伯若斯（Ambrosius，八世纪时法国本笃派神学家。——译者）说，有一位 上帝，创造了共同的自

然，因为只有一个世界 。普鲁塔克（Plutarch，一世纪时希腊名作家。——译者）说，正如日月、天地、海洋为众人所共有，不过有些人这样叫它们，另一些人那样叫它们，同样也只有一个统驭宇宙的精灵，不过它拥有不同的名号，并且人们对它行不同的礼拜而已。上帝“并不是住在人手造成的庙里的东西”；但是他也不是自然。谁能把光，谁能把天，谁能把海洋关进局限的、人的空间之内呢？古代的波斯人和日耳曼人只崇拜自然，可是他们并没有庙宇。庙宇或礼拜堂里那一点点人造的、为人所规划的空间，对于崇拜自然的人是太狭太闷了；只有在那一望无际的自由长空之下，他们才感觉舒服。上帝不是人的尺度可以规定的，乃是不可测度的、伟大的、无限的 实体；不过他之所以如此，只是因为他的作品——世界——是伟大的、不可测度的、无限的，或者至少对于人是这样的。作品显扬它的主人：创造者的光辉只是建立在创造品的光辉上面。“太阳是这样伟大，那么太阳的创造者该多么伟大啊！”上帝是超凡的、超人的最高 实体；可是就其起源和基础说，却只不过是那在空间方面的、在视觉上的最高实体：天空和它的那些灿烂的现象。一切只要有点生气的宗教，都把它们的神灵搬进云端里去，搬进以太或太阳、月亮和星辰里去，一切神灵最后都化作苍茫的太空 。甚至基督教徒的唯灵主义式的上帝也高踞在天上。上帝是充满秘密的不可思议的实体 ，这只是因为自然 对于人——特别对于教徒——是个充满秘密的不可思议的实体 。上帝向约伯说：“你知道云彩是怎样散布的吗？你到过海底吗？你知道大地有多宽？你看出冰雹是从那里来的吗？”总之，上帝是一个超出人类意愿的、没有人类欲求和情感的激动的、永远如一的、依照不变的法则主宰着的、将它一度规定的永远不变地规定下来的实体。但是这个实体如果不是那历万变而始终如一的、合乎规律的、无情无私的、毫不任性的自然，又是什么呢 [6] ？

一二

作为自然创造者的上帝，固然被表象成为一个与自然有别的实体，但是这实体所包含、所表达的东西，这实体的实际内容 ，却只是自然。圣经中说：“你们应该从它（指自然。——译者）的那些果实中去认识它”，使徒保罗也明明白白地指点给我们看，世界是一件作品，

从这作品可以认识上帝的存在和本质，因为一个人所做出来的东西便包含着他的本质，便向我们说明他是什么东西以及他能做什么事情。于是凡是我们在自然中看见的东西，我们就设想它在上帝中，而且把它想作自然的创始者或原因——所以并不是个道德的、精神的实体，而只是个自然的、物理的实体。一种上帝崇拜，如果只是根据上帝是自然的创造者这一点而崇拜，并不把另一些由人假想出来的性格加之于上帝，同时也不把上帝想成一个政治、道德方面、亦即人性方面的立法者，那么这种礼拜将是个纯粹的自然礼拜。自然的创造者诚然被赋予了理智和意志，然而这意志所要的，这理智所思的，却正是那不需要任何意志去要、不需要任何理智去思的东西，而是只要机械的、物理的、化学的、植物的、动物的力量和动力便足够实现的东西。

一三

子宫中胎儿的发育、心脏的运动、消化作用以及其他各种有机的功能，既然并不是理智和意志的作用，一般的自然也不是一个有精神、亦即有意志、有知识或有思想的实体的作用。如果自然本来是一个精神产物，因而是一个精神现象，那么，当前的这些自然作用也便是一些精神作用、一些精神现象。我们说了甲，便必须说乙；一个超自然的开始，必然要有一个超自然的继续。当那些在意志和理智操纵之下的作用超出了人的理智时（指人不了解神的摆布。——译者），当人仅根据自己、根据人的理由去解释一切时，当人根本不了解、不知道自然的原因时，当人因此而把特殊的当前的自然现象归之于神时，或者，如像对付自己所不明白的星辰运行那样，归之于次级的神灵时（次级的神灵指上帝的下属诸神，如日神、月神等。希腊人将每一个星座都看作一个神灵。——译者），人就把意志和理智当作自然的原因了。但是如果现在支持地球和星辰的并不是上帝的全能的圣言（Wort，本意就是"语言"。——译者），使它们的运行的动力并不是神灵或天使，而是一个机械的动力，那么，这种运行的原因亦即最初的原因也必然是一种机械的或一般地自然的原因。从意志和理智里面推出自然，总之，从精神里面推出自然，意思等于算账不找掌柜，等于处女不与男子交媾但借圣灵而生出救世主，等于从水里做出酒，等于用语言呼风唤雨，用语言移山倒海，用语言使瞎子复明（以上

都是“新约”里关于耶稣基督的记载。——译者）。把那些次级的、作为解释自然现象的根据的迷信原因——奇迹、魔鬼、精灵等扔开，却听任一切迷信的最初的 原因原封不动地保留着，这是何等懦弱的事，何等愚昧的事！

一四

有不少教会神父主张上帝的儿子并非上帝意志的结果，而上帝本质、上帝本性的结果，认为自然产物先于意志产物，所以作为一种本质活动或自然活动的生殖活动，先于作为一种意志活动的创造活动，因此，自然的真理虽则与超自然的上帝的本质和意志有着绝大的矛盾，它的势力却在超自然的上帝里面起过作用。意志活动以生殖活动为前提，自然的活动先于意识的活动、意志的活动。这是完全正确的。首先必须有自然，然后才有与自然不同的东西，然后这不同于自然的东西才把自然摆在面前作为自己意欲和思想的对象。从无理智进到理智，乃是到人生哲学的途径，而从理智进到无理智，则是到神学疯人院去的直路。不把精神放在自然之上，却倒过来把自然放在精神之上，也就是说，不把头脑放在下身之上，放在肚子之上，而把肚子放在头脑之上。较高的要以较低的为前提，较低的并不以较高的为前提[7]，理由很简单，因为它必须要有个东西在它下面，才能站得更高些。一个东西越是高高在上，它所假定的东西也就越多。正因为如此，最高的东西并不是那最初的东西，而是那最晚、最后、依赖性最大、需要最多、最复杂的东西，正如在地球形成史中，最重、最重要的石头并不是那些最早的岩石——板岩和花岗岩，而是那些最晚、最近的产物——玄武岩和密致的火山岩。一样东西有了没有任何前提的光荣，也就有了什么都不是的光荣。然而基督教徒们当然懂得无中生有的艺术。

一五

基督教徒依照着他们虔诚的信仰，说万物都由上帝而来，都依靠上帝，但是 他们又立即依照着他们不敬神的理智，加上一句说——只是间接地 ——：上帝只是最初的 原因，可是这样一来，便引来了无数个低级神灵，引来了一大堆中间原因。不过所谓中间原因乃是唯一实在的、起作用的原因，是唯一客观的、感觉得到的原因。一个上帝，若是不再用阿波罗（Apollo，是希腊人的太阳神。——译者）的金箭将人击倒在地，不再用尤比德（Jupiter，是罗马人的主神。——译者）的雷电震撼人的心情，不再用彗星和其他火焰现象给不悔悟的罪人们烤热地狱，不再用至高无上的"最独特的"手将铁引到磁石上，掀起潮汐，保护陆地，不使它为海洋的放纵的、永远以卷起一个新洪水相威胁的力量所侵，总之，一个上帝若是被摒于中间原因的领域之外，便只是一个空有其名的 原因，一个没有什么可怕的极度无为的思想物——一个用来解决理论上的困难、用来说明自然或有机生命的最初起源的纯粹假设 了。因为假设一个异于自然的实体来解释自然的存在，至少到最后所根据的只不过是我们不能从自然出发去解释——但是这只是相对的主观的不能解释——有机的生命，特别是人的生命，有神论者不能根据自然来解释 生命，就将自己 的这种"不能 "说成自然之不能 从自身产生 出生命，因此把自己的理智的界限 当作自然的界限 。

一六

创造与保持是分不开的。所以如果有一个异于自然的实体，如果有一位我们的创造主上帝，这位上帝也就是我们的保持者，因此那保持我们的 并不是空气、温度、水、面包的力量，而是上帝的力量 。"我们是在他（指上帝。——译者）里面活着、动着、存在着。"路德说："营养身体的 ，当然不是面包，而也是上帝的 '道'，因为'道'创造万物，并且保持万物——'蔼布拉德篇'第一节"；"因为有面包存在，所以他（上帝）拿面包 并且借面包 来养人，这样人就看不见 '道'而以为面包在养人 。可是如果在没有面包的时候 ，他就不用面包只用'道' 来养人，和他借面包来养人一样。""一切事物，都是上帝的面具 ，都是上帝的化装 ，他要让这些面具和化装和他一起工作，帮助他创造万事万物，不过这种工作，即使没有它们的合作，他仍然能做，而且在做

。”如果我们的保持者不是自然，而是上帝，那么自然便仅仅是上帝的一个遮眼戏，因此便是一个多余的幻象；反过来也是一样，如果是自然在保持着我们，上帝便是个多余的幻象。可是很明显而无可否认的是：我们将保持我们的功绩只归之于自然物的特有效果、特性和力量；因此我们不仅有权利而且不得不作出以下的结论，即我们的产生也只是由于自然。我们置身于自然之中，我们的起源、我们的来源难道应该在自然之外吗？我们生活在自然之中，与自然一块儿生活，靠自然而生活，难道还不应该出于自然？这是何等的矛盾！

一七

地球并不是一直就像现在这个样子的，它只是经过一连串的发展和变革而后才达到现在这个状况。地质学已经考查出来，在这些不同的发展阶段里，还曾经存在过许多现在或早已不复存在的各种动植物[8]。现在已经不再有三叶虫(Trilobiten)、石莲(Fnkriniten)、鹦鹉螺(Ammoniten)、翼手龙(Pterodaktylen)、鱼龙(Ichthyosaurien)、蛇颈龙(Plesiosaurien)、大树懒兽(Megatherien)、猛齿象(Dinotherien)等生物了，这又是什么缘故呢？显然是因为它们的存在条件已经不复存在。如果一个生命的终结与它的条件的终结连在一起，那么一个生命的开始、发生也是与它的条件的发生连在一起的。即使在现在这个时候，动植物——至少是高级的——只是借有机生殖而发生的时候，我们到处看到，只要一旦有了它们的生命条件，它们便立即以极度惹人注意而使人无法了解的方式大量繁殖出来。因此，我们当然不可以把有机生命的发生想成一个孤立的作用，想成一个生命条件发生之后的作用，而要把它想成这样一个作用、一个时刻：当此之际，一般的温度、空气、水分、土地取得了这样一些特性，氧、氢、碳、氮等作为有机生命之存在条件的元素参加了这样一些组合；此外，还要把它想成此等元素同时结合起来组成有机体的那个时刻。因此，如果地球凭着自身的本性，在时间的历程中逐渐发展，逐渐发育，因而取得一种与人的存在相容的、与人的本质适合的、可以说就是人的 品性，那么它也就能由它自身的力量而产生出人来了。

一八

自然的能力并不像上帝的全能那样，就是说，并不像人类想象力的能力那样，并不是漫无限制的；它并不能随时随地为所欲为；它的产生作用和活动是附着在条件上面的。因此，如果现在自然不再能够以原始的产生作用产生有机体，或者不再如此产生，我们并不能就推论到它过去也不能产生有机体。地球的性质现在是个稳定的性质；剧烈变化的时代已经过去了；它已经静止下来了。那些火山是仅存的个别的不安点，对于全面并无影响，所以并不扰乱既成的秩序。即使是人类记忆中规模最大的火山事件——墨西哥霍如罗(Jorullo)火山的爆发——，也只不过是个局部的扰动。然而，正如人只有在非常的时候，才能发挥非常的能力，只有在极度兴奋和激动的时候，才能做出别的时候绝对做不到的事情，正如植物只有在某些时候，只有在萌芽、开花和结果的时候，才产生热量，才燃烧碳和氢，才发挥一种与它平常的植物性能正好相反的机能，发挥一种动物的 机能（杜马说："变成动物"）（Dumas，是与费尔巴哈同时的一个著名的法国化学家。——译者）；地球也只有在它的地质剧变的时代，只有在它的一切质和能都在极度激荡、沸腾、紧张的时候，才展开它的动物性的生产能力。我们既然只认识自然的现状，我们又怎样能够推论到凡是现在不发生于自然中的事物，在任何别的时候、在任何别的条件和关系之下也一般地不能发生呢 [9]？

一九

基督教徒们对于异教徒把发生出来 的事物当作神灵崇拜这一件事，决不可以感到十分惊奇，反倒很应该因此佩服异教徒，因为这种崇拜有一个完全正确的自然观作基础。发生的意思就是个体化；个体事物是发生出来的，反之，普遍的、无个性的自然元素或基质不是发生出来的，物质不是发生出来的。然而个体化了的事物就质上说是比无个性的东西更高、更具神性的东西。生，的确是羞耻的；死，的确

是痛苦的；但是一个人若不愿生与死，便是放弃做一个生物。永恒排斥生命，生命排斥永恒。个体事物虽然以另一个产生它的东西为前提，然而那个产生者并不因此位于被产生者之上，却位于被产生者之下 。产生事物的那个东西诚然是存在的原因，并且就这点说，是最根本的东西，但同时又只是另一个事物的存在的工具、材料和基础，就这点说，乃是一个从属的东西。婴儿以母亲的体质为营养，吸取母亲的血肉和气力来滋养他自己，拿母亲的血液来红润他的面颊。而婴儿乃是母亲的骄傲，她把他放在自己之上 ，把自己的存在、自己存在的幸福放在婴儿的幸福之下；即使是母兽，也是把自己的生命牺牲给它的幼兽的生命的。一个生物的最大的耻辱是死，然而死的根由是生殖。所谓生殖就是牺牲自己，就是抑己从众，就是舍己于众，就是将自己的个性和特质牺牲给另一个生物。世界上最矛盾、最颠倒、最荒唐的事，莫过于让自然物由一个最高最完满的精神实体产生出来。依照这个程序顺推下去，创造物既然是创造者的摹本，人类的婴儿也就不是从卑下深藏的器官子宫里生出来，而是从那最高的有机体脑袋里生出来的了。

二〇

古代的希腊人认为一切井、泉、河、湖、海等都源自奥克安诺斯（Okeanos，是希腊神话里的大海神，即大海的人格化。——译者），源自大瀛海，古代的波斯人认为地上的一切山脉都是生自阿尔波地山(Albordy)。认为万物都源自一个 完满的实体，这个思想是否有较高明的意义，其方式是否与上述二事不同呢？并不！这个思想和以上两种思想是完全基于同一思想方式的。正如阿尔波地山是一座和由它生出来的群山等类的山，那一切派生物的本源——神——也是和派生物等类的东西，从种类上说，与那些派生物并无分别；正如阿尔波地山之所以特出于一切其他诸山之上，乃是因为它具有一切诸山的特性而表现得最杰出，也就是说，这座山被想象提到极高的程度，直冲到天上，比日月星辰还高，同样情形，神圣的原始实体之所以不同于其他一切事物，也是由于它具有万物的特性，而它的这些特性却高出一切，无边无限。许多不同的水的源头并不是一个 原始的水，许多不同的山的来源并不是一个 原始的山，许多不同的事物的本源并不是一

个 根本的事物。“一”(Einheit)是不能够产生出东西来的，只有二重、对立、不同才能产生出事物。产生群山的东西，并不只是一个与群山不同的东西，而是一个本身种类极其复杂的东西，同样情形，那产生水的东西也不只是一些与水本身不同的质料，而是一些彼此不同甚至相反的质料。精神、机智、聪明、判断，只是在对立之中、只是在冲突之中发展和产生出来的，所以生命也只有在许多不同的甚至相反的质料、力量和事物的互相冲突中产生出来。

二一

“上帝既然创造了耳朵，怎样会听不见呢？上帝既然创造了眼睛，怎样会看不见呢”这个圣经上的或有神论的能听能看的东西出自能听能看的东西的说法，用我们现代的哲学术语表示出来，便是：精神的、主观的东西是从一个本身也是精神的、主观的东西派生的；这种说法，和圣经中把雨解释成出自天上云层上面或里面积聚的水，和波斯人说群山都出自阿尔波地祖山，和希腊人说井泉河川都出自奥克安诺斯是站在同一个基础上，表示着同一件事情。水从水出，不过是出于一个无穷大的、无所不包的水；山从山来，不过是来自一个无限的、无所不包的山；所以精神来自精神，生命来自生命，眼睛来自眼睛，不过是来自一个无限的、无所不包的眼睛、生命和精神。

二二

人们问孩子们这个问题：小孩是从那里来的？我们常常听到的“解答 ”是：小孩是奶妈从一个源泉里接来的，他们在那里像鱼一样游来游去。神学中对于有机物或一般自然的起源所给予我们的解释，和这种解释并没有两样。上帝是幻想中的深而且美的源泉，一切实在、完满、能力都包含在其中，所以万物都是已经完成了的东西，像小鱼似的在里面游来游去；神学便是奶妈，他从这个源泉中接出万物，但是那个主角 ，自然，那个怀胎十月带着痛苦把小孩生下来的母亲，却被

这个原来很天真而现在很幼稚的解释完全撇开了。当然这个解释比起自然的解释来，较为美丽、动人、平易、易解，在上帝的儿女们看来，较为明白清楚；自然的解释，只是一步一步，通过无数障碍，从黑暗逐渐挤上光明的。我们的虔诚的神父们借着作法者、巫师、巫婆而对降雹、畜瘟、旱灾、雷雨所作的解释，也远比以此等现象为出于自然原因的解释"有诗意"、平易，并且即使在今日，对于未受教育的人们也还较为明白。

二三

"生命的来源是无法解释和不可思议的"；即或如此，这种不可思议也不能证明你接受那些被神学从人类知识的漏洞中抽引出来的迷信的推论是对的，也不能证明你越出自然原因的范围是对的，因为你只能说：我不能从这些 我所知道的自然现象和原因，或者从我直到现在所知道的这些 自然现象和原因来解释生命，不能说：生命根本不能根据自然来解释，除非你自命已经将自然之海洋中的最后一滴水汲尽。这种不可思议，也不能证明你假定一些虚构 的东西来解释那个无法解释的东西是对的，也不能证明你援引一个什么都解释不了的 解释来自欺欺人是对的，也不能证明你把你对于那些自然的、物质的原因的无知 化为这些原因的无有 是对的，也不能证明你有理由把你的无知 神圣化、人格化、对象化成为一个可以消除这种无知的东西；这东西所表示的不是别的，只不过是你的无知的本性 ，只不过是缺乏 积极的、物质的理由来解释而已。因为你用来解释你的生命的那个非物质、无形体、非自然、非现世的实体，除了正好用来准确表示那些物质的、有形的、自然的、世间的原因在理智上不存在以外，又表示什么东西呢？可是你并不如此老实而谦虚地说：我不知道原因，我不能够解释，我缺乏资料、缺乏材料，而竟因为你不知道物质原因、不知道自然原因 ，却将你脑子中的这种缺乏、这种否定、这种空虚凭着幻想转化为积极的东西，转化为一些非物质的 、亦即不是物质不是自然的东西 。此外，无知倒是自安于非物质、无形体、非自然的东西，凭着它那个分不开的伙伴——那个老是与其高无比、高不可攀的东西打交道的放荡不羁的幻想，马上把无知所创造的这些可怜的东西高高捧成了超 自然、超 物质的东西。

二四

有一种看法，认为自然本身、一般的世界、宇宙有一个实际的开始，因而认为有一个时候，自然、世界、宇宙并不存在。这是一种偏颇的看法，只有当一个人对世界有一种偏颇狭隘的看法时，才觉得这是对的。认为有一个时候任何实在事物都没有，这其实是一种荒唐无稽的想象，因为一切实在事物的总和就是世界或自然。一切使上帝成为一个客观实在实体的上帝的品性，本身不过是一些由自然中抽引出来的、以自然为前提的、表现自然的性质——因此如果自然消失，这些性质自身也要消失。当然，如果你抽去自然，如果你在思想中或想象中取消了自然的存在，亦即闭上双眼，把你心目中一切自然对象的确立的、感觉的影像都抹去，并不用感觉（照哲学家们说，就是不"具体地"〔inconcreto〕）去表象自然，你仍旧还有个东西剩下，仍旧还有个无限、力量、统一、必然、永恒之类的特性的总和剩下；但是这个抽去一切可感的特性和现象而剩下的东西正好不是别的，就是思想中的自然的抽象体或'抽象的'自然(Natur in abstracto)。因此，就这一点说，你从上帝中抽引出自然或世界，只不过是将可感的、实在的自然物从它的抽象的、思想的、仅仅存在于表象中、思想中的自然物里引将出来罢了——这一个抽引作用，在你看来似乎很合理，那是因为你在思想中一直认定抽象的、普遍的东西是切近思想的东西，因而把在思想上较高较先的东西当作个别、实在、具体事物的前提，虽然实际上正好相反，自然先于上帝，亦即具体的先于抽象的，所感的先于所思的。实际上，一切都只按照自然程序发生，原本先于摹本，实物先于影像，对象先于思想；然而在超自然的奇迹的神学领域中，则是摹本先于原本，影像先于实物。圣奥古斯丁（Augustinus，四世纪末基督教神学的建立者。——译者）说："如果世界不存在我们便不能认识世界，但是如果上帝不认识世界世界便不能存在；这是一件很奇异的事，不过确乎是真实的。"这句话的意思等于说：世界先被认识、被思想，然后才是实在的；世界之所以存在，只是因为它被思想，存在是认识或思想的一个后果，原本是摹本的一个后果，实物是影像的一个后果。

二五

如果我们把世界或自然化成一些抽象的 性质，如果我们把世界弄成一个形而上的东西，弄成一个单纯的思想物，而将这个抽象的世界认作实在的世界，那么，在逻辑上必然要把世界想成有限的 。世界之呈现于我们并不是通过思想，至少不是通过形而上或超自然的(hyperphysisch)、从实际世界抽象出来的、将其真正最高的本质置于这个抽象作用之中的思想；世界是通过生活、通过直觉、通过感觉而呈现于我们的。对于一个抽象的、仅仅有思想的实体，光是不存在的，因为它并没有眼睛，也没有一点温暖，因为它并没有感觉，对于它，根本就没有什么世界，因为它并没有器官来感受世界，真正说来，对于它，什么东西都不 存在。因此，世界之呈现于我们，只是由于我们不是 逻辑的或形而上的实体，而是异于 而且多于 逻辑学家和形而上学家的实体。但是这个"增"(plus)，在形而上学思想家看来，却正好是一个"减"(minus)，这个思想的否定正好是个绝对的否定。自然对于他只不过是个反面的东西，只不过是个"精神的另一面 "。他把这种仅属消极的 、抽象的性质弄成了自然的积极性质，弄成了自然的本质。因此，把这个"物"也可以说是"非物"(Unding)想成一个积极的本质，便引起了一个矛盾：它只是思想的否定，是一个被思想的东西，但是就其本性而言，却是一个可感觉的、与思想和精神相反的东西。思想物（Denkwesen，按即思想中的东西，不是外界存在的东西。——译者）对于思想者是真实的事物；因此很显然，一个不是思想物的东西，也就不是一个真实、永恒、原本的事物（意即：照唯心论的说法，只有思想物是真实的，因为非思想物在思想者看来，由于没有经过思想的权衡，所以没有把握说它真实。——译者）。对于精神说，只思想它自己的另一面（指自然。——译者），仍然是一个矛盾；精神只有当它仅仅思想它自身时（思辨的立场），或至少（有神论的立场）在它思想一个东西时，才自相和谐，才在它自己的"所是"中，而它思想的那个东西所表示的不是别的，只是个思想中的东西，只通过思想而呈现，因此本身只是一个思想物，至少是一个被动的思想物。这样一来，自然便化为乌有了。但是，自然依然存在 ，尽管它并不能存在，也不应当存在。那么形而上学家怎样去解释自然的存在呢？用一种好像出于自愿的精神的自我外化、自我否定、自我背弃来

解释（按指黑格尔的学说。——译者），不过实际上这是与精神的内在本质相矛盾的，是很勉强的解释。然而，如果自然在抽象思想的立场上化为乌有，反过来在实在世界观的立场上这个创造世界的精神也就化为乌有。在这个立场上，凡是由上帝推出世界、由精神推出自然、由形而上学推出物理学、由抽象事物推出实际事物等一切演绎，都被证明为只不过是逻辑的游戏 。

二六

自然是宗教的最初基本对象，不过即使当它是宗教崇拜的直接对象时，例如在各种自然宗教里面，它并不是被看成作为自然 的对象，亦即并不是我们站在有神论或哲学和自然科学立场上看它时那个意义下的对象。自然在人眼中本来是——就是用宗教眼光去看它的时候——一个像人自己那样 的对象，是被当成一个有人格的、活生生的、有感觉的东西。人本来并不把自己与自然分开，因此也不把自然与自己分开；所以他把一个自然对象在他自己身上所激起的那些感觉，直接看成了对象本身的一些性态。那些有益的、好的感觉和情绪，由自然的好的、有益的东西引起；那些坏的、有害的感觉、像冷、热、饿、痛、病等，由一个恶的东西、或者至少由坏心、恶意、愤怒等状态下的自然引起。因此人们不由自主地、不知不觉地——亦即必然地，虽然这必然只是个相对的、有历史条件的必然——将自然本质弄成了一个心情的本质 ，弄成了一个主观的 、亦即人的 本质。无怪乎人也就直率地、故意地把自然弄成一个宗教的、祈祷的对象，亦即弄成一个可以凭人的心情、人的祈请和侍奉而决定的对象了。人使自然同化于他的心情，使自然从属于他的情欲，这样，他当然就把自然弄得顺从他、服从他了；未开化的自然人还不但教自然有人的动机、性癖和情欲，甚至把自然物体看作真正的人。所以奥勒诺科(Orenoko)地方的印第安人把日月星辰都当作人——他们说："这些天上的东西，都是像我们这样的人"——，巴达哥尼亚人(Patagonier)把群星都看作"过去的印第安人"，格陵兰人把日月星辰当作"他们的那些因为一个特殊机会而升到天上的祖先们"。所以古代的墨西哥人也相信他们奉之为神的太阳和月亮有一个时期曾经是人。瞧吧！这样，甚至是最粗陋最低级的宗教也证实了我在《基督教的本质》中所说的那句话：人在宗教

中只是和他自身发生关系，他的上帝只是他自己的本质，在最粗陋、最低级的宗教里，人崇拜那些离人最远、最不像人的物体、星辰、石头、树木，甚至蟹螯、蜗牛壳，他所以崇拜这些东西，只是因为他已经把自己放在这些东西里面，把这些东西想成像他自己那样的东西，或至少把它们想成充满了像他自己那样的东西。因此宗教表现出一个值得注意的、可是很可了解的、而且还是必然的矛盾，即当它站在有神论或人本学的立场上时，便把人的本质当作神的本质来崇拜，因为人的本质在它看来是个与人不同的本质，是个非人的本质，而反过来当它站在自然主义的立场上时，却又把非人的本质当作神的本质来崇拜，因为非人的本质在它看来是一个人的本质。

二七

自然之有变化，尤其是那些最能激起人的依赖感的现象之有变化，乃是人之所以觉得自然是一个有人性的、有主意的实体而虔诚地加以崇拜的主要原因。如果太阳老是待在天顶，它是不会在人心中燃起宗教热情的火焰。只有当太阳从人眼中消失，把黑夜的恐怖加到人的头上，然后又再在天上出现，人这才向它跪下，对于它的出乎意料的归来感到喜悦，为这喜悦所征服。所以佛罗里达(Florida)的古代阿巴拉支人(Apalachiten，北美洲印第安人的一族。——译者）当太阳出山落山的时候，唱着颂歌向太阳致敬，同时祈请它准时回来，使他们享受它的光明。如果大地上一直有着果实，还有什么理由来举行播种节和收获节的庆典呢？大地上的果实之所以显得好像是些出于恩赐的、理当感谢的礼物，只是因为大地时而把它的宝库打开，时而又把它关闭。唯有自然的变化才使人变得不安定，变得谦卑，变得虔敬。明天的天气对我的营生是否有利，是说不定的，我是否收获得到我所种下的东西，是说不定的；所以对于自然的恩赐，我是不能像对于一宗贡赋或一件少不了的后果一样地信赖的。什么地方数学上的确定性宣告终结，什么地方神学便宣告开始——即使在今天，对于愚昧的人还是如此。宗教的看法，是把必然的规律——在特殊现象和偶然现象中的——看作一个有主意的、能赏赐的实体。另一方面，欧里披德（Euripides希腊悲剧诗人）笔下的居克罗普（Cyclop，是希腊神话中的独眼的牧羊巨人。——译者）则抱与此相反的意见，亦即反宗教与

无神的意见，他说："不管大地愿意不愿意，它必须 长出草来喂养我的畜群。"

二八

对于自然的依赖感，配合着把自然看成一个任意作为的、人格的实体这一种想法，就是献祭 的基础，就是自然宗教的那个基本行为的基础。我特别在对自然的需求之中感觉到对于自然的依赖。这个需求就是"我若没有自然，即不存在"的感觉和表示；但是与需求分不开的是享受，所谓享受就是一种与需求相反的感觉，感觉到我自身存在，感觉到我的不同于自然的独立性。因此，需求是畏神的、谦卑的、虔敬的，而享受则是傲慢的、忘神的、不敬的、放肆的。享受的这种放肆性，或者至少是不敬性，对于人是一种实践上的必需，是人的存在所依以为基础的必需，但是这种必需却又与人对自然所抱的那种理论上的尊敬直接矛盾，把自然当作一件人的意义之下的有生命的、为我的、有感觉的东西，把它看成一件和人一样毫不容忍、毫不迁就的东西。因此，占有自然或利用自然在人看来好像是一件犯法的事，好像霸占别人的财产一样，好像是一件犯罪的行为。因此人为了安慰自己的良心，为了安慰在他想象中蒙了损害的对象，为了告诉这个对象说，他之所以劫夺它，是出于不得已，并非出于骄横，于是裁减一下自己的享受，把他所窃盗来的财物送还一点给对象。所以希腊人相信当一棵树被砍倒时，树的灵魂——树神——是要悲痛的，是要哀诉司命之神对暴徒报复的。罗马人若不拿一口小猪献给树神作禳解，就不敢在自己的土地上砍倒一棵树木。奥斯佳克人（Ostiaker，西伯利亚土著的一族。——译者）当杀死一头熊的时候，要把皮挂在树上，向它做出种种崇敬的姿势，表示他们杀死了它是万分抱歉的。"他们相信这样一来便客客气气地把这个动物的鬼魂所能加在他们身上的灾害免除了。"北美洲的一些部落，也用一些类似的仪式来禳解所杀动物的鬼魂。所以我们的祖先们如果必须要砍伐一棵赤杨，就把它当作一棵圣树，往往先向它祷告道："赤杨娘娘，请把你的木材赐给我一些吧！我也愿意把我的献给你一些，当它在林子里生长出来的时候。"菲律宾人要走过平原和山岳的时候，要祈请这平原和山岳许可，并且把砍倒任何一棵古树认为罪行。婆罗门教徒不敢轻易喝水，不敢轻易用脚踏

土，因为这一喝、这一踏，是会给那些有感觉的东西、那些植物和动物痛苦的，是会弄死它们的，所以一定要作一番忏悔，“来禳解他白天或夜晚无意之中杀伤的生灵的死亡”[10]。

二九

宗教的整个本质表现并集中在献祭之中。献祭的根源便是依赖感——恐惧、怀疑、对后果的无把握、未来的不可知、对于所犯罪行的良心上的咎责，而献祭的结果、目的则是自我感——自信、满意、对后果的有把握、自由和幸福。去献祭时，是自然的奴仆，但是献祭归来时，是自然的主人。因此，对自然的依赖感诚然是宗教的根源，但是这种依赖性的消灭，从自然手中获得解放，则是宗教的目的。换句话说，自然的神性诚然是宗教的、并且是一切宗教以及基督教的基础，但是人的神性则是宗教的最终目的。

三〇

宗教的前提，是意志与能力之间、愿望与获得之间、目的与结果之间、想象与实际之间、思与是之间的对立或矛盾。在意志、愿望、想象中，人是一个不受限制的、自由的、无所不能的东西——上帝；但是在能力、获得和实际中，则是一个有条件的、有所依的、有限制的东西——人，是一个在有限制的、与上帝相反的实体这意义之下的人。“谋事在人，成事在天。”“人谋划，而宙斯以另一个方式来完成。”思想、愿望是我的；但我所思所欲的却不是我的，而是在我以外，不依靠我的。破除这个矛盾或对立，乃是宗教的意图和目的；而矛盾赖以破除，那个就我的愿望和想象说是可能的而就我的能力说却非我所能的东西赖以变为可能、甚至变为现实的实体，正是神性的实体。

三一

那个独立于人的意志和认识的东西，乃是宗教的原始的、本来的、特具的依托——上帝之为实本体。使徒保罗说："我播下了种子，栽下了秧苗，阿波罗灌溉了雨水，而上帝赐予滋长 。所以那赐予滋长者 既不是栽种者，也不是灌溉者，而是上帝 。"路德说："我们应当……赞颂上帝，感谢上帝，感谢他使五谷生长，同时应当知道，我们从五谷葡萄和百果得到饮食和一切必需品，而使五谷葡萄百果生长的，并不是我们的工作 ，而是上帝的赐福和赏赉 。"赫修德（Hesiod，神谱的作者。——译者）说，如果宙斯恩赐一个好结果，辛勤的农夫才会得到丰收。耕耘、播种和灌溉是属于我的事情，但是滋长却与我无关。滋长是掌握在上帝手里的；所以常言道："全靠上帝保佑。"可是上帝究竟是什么呢？根本说来，不是别的，就是自然或自然之为本体，不过是当作一个祈祷的对象，当作一个有求必应、因而具有意志 的本体。宙斯是气象学上各种自然现象的原因或本体；但是宙斯的神圣 品性、宗教 品性尚不 在此；不信宗教的人也相信有一个雷雨霜雪的原因。宙斯之所以为神，只在于他是气象学上各种自然现象的主宰 ，只在于这些自然运行系于他的定夺，是一些有意志的行为。所以那个独立于人的意志的东西，使宗教在对象方面（客观方面）依赖上帝的意志；在人的方面（主观方面）则依赖祈祷 ，因为依赖意志的是祈祷的对象，是一种可以改变、可以祈求的东西。"即使诸神也是可以驾驭的 。一个凡人 可以用焚香、卑辞许愿、奠酒、供香料等手段来左右 诸神。"

三二

至少当人们已经脱离了真正的拜物教的阶段，不再漫无限制地胡乱选择对象、不再手足无措地随便崇拜的时候，宗教的对象仅仅是、或者主要是人的目的和需求的对象。对于人最必要的那些自然物，正因为如此而享受了最普遍、最殊异的宗教崇拜。而一个人的需求和目

的的对象，也正因为如此是一个人的愿望 （Wünsch有"愿望"和"祝祷"的意义。——译者）的对象。我的秧苗若要滋长，雨水和阳光对于我是必要的。因此久旱之下，我便希求雨水，久雨之下，我便希求阳光。祝祷是一种企求，满足这个企求是不在我能力范围以内的——即使不是一成不变，永远如此，但是在这一瞬间、在这种环境之下、在这些情况之下是如此；即使不是绝对如此，但是人站在宗教立场上祝祷时是如此——祝祷是一种意愿，不过没有实现的能力。可是我的身体、我的力量所办不到的，正是愿望本身所办得到的。凡是我们所要求所希冀的，我便用我的祝祷来祝咒来鼓动 [11] 。在热情中——宗教只生根于热情、于感情之中——人把自己的本质推放到自身以外，把没有生命的东西当作有生命的东西看待，把没有意志的东西当作有意志的东西看待，用自己的叹息使对象成为有生命的东西，因为在热情中，要和一个无感情的东西打交道是不可能的。感情并不遵循理智指示给它的轨道；它使人热情奔放，不可抑制；它使人觉得胸腔太狭窄了；它必须把自己扩展到外界去，因此把无情感的自然事物变成有同感的事物。被人的情感祝咒 过的、与情感息息相通、符合一致、趋于同化、因而本身充溢情感的自然，就是成为宗教的对象的 自然，就是成为神性的 实体的自然。祝祷是宗教的根源 ，是宗教的本质自身——诸神的本质并不是别的，就是祝祷的本质 [12] 。诸神是超人的、超自然的实体；但是祝祷 岂不也是超人超自然的事情 吗？譬如说，当我进行祝祷、要做一个解脱凡躯桎梏的东西的时候，在我的希冀和我的幻想之中我是否还是一个人呢？不是的！一个人若没有希冀，也就没有神灵。希腊人为什么要这样强调诸神的不朽和有福呢？因为他们自己不愿意死，不愿意无福。什么地方你听不见人悲歌人生的无常和苦恼，什么地方你也就听不见人歌颂不死的和幸福的天神。人心中的泪水，只有在幻想的天界里蒸发消散而化为神灵的云雾。荷马从奥克安诺斯的宇宙洪流中引出了诸神，可是这个充满诸神的洪流实际上只是人类情感的流溢而已。

三三

宗教中的那些反宗教现象，最通俗地揭露了宗教的起源和本质。有一种反宗教的、甚至因此已被虔诚的异教徒严加指摘的宗教现象，

便是人们通常只有在不幸中才投靠宗教，才求助于上帝，才想起上帝；然而正是这个现象把我们带到了宗教本身的根源。在不幸中、在灾难中，不管这灾难是自己的还是别人的，人都有这种痛苦的经验，便是感觉到不能如愿，感觉到束手无策，然而运动神经的麻痹并不就是感觉神经的麻痹，我的体力的桎梏并不就是我的意志、我的心情的桎梏。正好相反：我的两手束缚得越紧，我的愿望越无拘束，我追求拯救的渴望越强烈，我追求自由的冲动越炽盛，我企求不受约束的意志也越坚强。人心或意志的那种被困苦的威力提高到极度、激发到极度的超人的力量，就是神的力量，神是没有任何困苦、任何约束的。诸神能够做到人所企望的事，也就是说，诸神执行了 人心的法则 。在人仅为心 者，在神即为身；人们只能在意志中、在幻想中、在心中、亦即只能在精神 方面办到的事，例如在刹那之间置身千里以外之类，就是诸神在身体 方面所能做的事。诸神乃是充实了的、肉体化了的、现实化了的人愿——乃是人心或意志的已经破除的自然限制，乃是不受限制的意志的实体，乃是体力与意志力相同的实体。宗教的这种超自然力量的反宗教现象 是未开化民族的巫术 ；在这巫术中，人的单纯 意志显然 就是支配自然的上帝。以色列人的上帝，在约书亚的请求之下令太阳停在空中，在蔼利亚的请求之下让雨水落下（以上二则见《旧约》，Josua和Elias都是以色列的先知。——译者），基督教徒的上帝为了证明他的神性，亦即证明他的权力可以满足人类的一切愿望，仅仅用他的圣言使狂暴的海洋平静，使病者痊愈，使死者复生（以上见《新约》中的《四福音书》。——译者），这种情节，正和在巫术中单纯的意志、单纯的愿望、单纯的语言表现为统制宇宙的力量一样。其分别只在于巫师以反宗教的方式实现宗教的目的，而犹太人、基督教徒则以宗教的方式实现宗教的目的，因为被后者推在上帝 身上的东西，前者把它放在自己 的身上，被后者当作一个平和 、柔顺的意志的对象、当作一个虔诚的愿望的对象的东西，前者把它当作一个坚决的 意志的对象、当作一个命令的对象，总之，凡后者借着上帝、和上帝同做的事，前者是单凭自己独立地做。常言道：quod quis per alium fecit, ipse fecisse putatur，意思就是说，一个人凭借着别人所做的事，就算是他自己所能做的事，这句话在这里也可以应用一下：一个人凭借着上帝 所做的事，实际上就是他自己 所做的事。

三四

宗教——至少从根源上说、从本质上说——并没有什么别的任务和目的，只是要把一个不通俗的、不神秘的自然实体转化成一个熟知的、神秘的实体，为了便利人的那些目的而把那本身坚强顽固的自然放在心的热焰中软化，因此和教育或文化抱同一个目的，教育或文化的目的也正好不是别的，只是要在理论方面把自然弄成一个可以了解的东西，在实践方面把自然弄成一个如人意的、适合人的需要的东西，所不同 的只是文化用手段 来达到目的，并且用的是窃自自然本身的手段，宗教则不用手段 ，或者用祈祷、虔信、圣礼、巫术等超自然的手段，这其实是一回事。因此，在人类文化的进程中，凡是变成了教育、自发活动、人本学 的事情，起初都是宗教 或神学 的事情，譬如法理学（日耳曼人的神判、棺判、神托判）（Ordalien，神判是把嫌疑犯带到神前，让他探汤握火，如果受伤就认为有罪；Bahrrecht，棺判是把嫌疑犯带到棺前，让他伸手摸一摸尸首，如果尸首流血，就判定这人是凶手；Rechtsorakel，神托判是向神祷告求示，用乩卜的方法决定罪人。——译者）、政治学（希腊人的神托）、药剂学等，在未开化的民族中至今是宗教的事情 [13] 。当然文化总落在宗教愿望之后，因为文化并不能扬弃人类的基于本质上的那些限制。因此，譬如说，文化很可以达到长寿术，但是永不会达到长生不死。长生不死终究是一个无限制的不可实现的宗教愿望。

三五

在自然宗教中，人仰赖一个与真正的宗教的意志和感情恰恰相反的对象；因为他把他的情感奉献给一个本身无情感的东西，把他的理智奉献给一个本身无理智的东西；他把他要放在自己下面的东西放在自己之上；他服役于他所要统驭的东西，崇拜那实际上他所厌恶的东西，正好向他所要乞求来抗拒的那个东西求助。所以希腊人用泰坦（Titane，是古希腊神话中的巨神。——译者）的名号向风献祭以平

息它的狂暴；所以罗马人给寒热病建庙，好教它不为灾害；所以通古斯人（Tungusen，指蒙古、满族人。——译者）在瘟疫流行的时候虔敬地以隆重的礼拜来向瘟疫 恳求，请求它离开他们的帐幕 （据巴拉斯）（Pallas，一七四一——一八一一年，德国博物学家。——译者）；所以几内亚的毗达人（Widaher）向波涛汹涌的海献祭，让它平静下来，不要妨碍他们捕鱼；所以印第安人当急风暴雨临近的时候要祈求空气的马尼托（精灵、神、实体），在渡河的时候要祈求河海的马尼托，好教他使一切危险离开他们；所以在一般情形下，许多民族都直率地并不崇拜那善良的自然实体，而崇拜那凶恶的、至少在他们看来是凶恶的自然实体 [14] 。在自然宗教中，人向一尊塑像、一具尸体作爱的表白；因此人为了使自己的话能被听见而采用最无希望最狂妄的办法，是无足怪的；人为了使自然人化而做出野蛮无人性的事，为了使自然获得人的感觉而流血牺牲，是无足怪的。所以北日耳曼人公然相信："血祭 可以使木质的偶像 具有人的语言和感觉，同样亦可以使血祭坛中所崇奉的石头说话 并有颁发神谕的能力。"但是这一切使自然灵化的企图都归无效：自然并不答复人的诉苦和问题；并且无情地将人挥开，听其自处。

三六

人有一些限制，而这些限制至少是人站在宗教立场上想象到、感觉到的限制，譬如说，人不能知道未来，不能长生，不能连续不断无忧无虑地幸福，不能有一个无重量的身体，不能像天神一样飞翔，不能像耶和华（Jehovah，犹太教的上帝。——译者）一样发出雷霆，不能任意使形象变大或隐身不见，不能像天使一样毫无肉欲和冲动地生活。总之，不能随心所欲。这些限制只不过是对于想象或幻想的限制，实际上并不是限制，因为它们是必然地 以本质为根据的、是建立在事物的本性 上的；因此那不受这些限制约束的无限制的神性的实体，也只不过是一个想象中的、幻想中的实体，只是为幻想所统治的感觉或心情的实体。所以凡是宗教的对象，不管它是一个蜗牛壳也好，一块石卵也好，只要作为宗教的对象，便只是一个心情的实体、想象的实体、幻想的实体 。我们说：人们并不是崇拜石头、动物、树木、河流本身，而只是崇拜它们里面的神灵，崇拜它们的马尼托，崇

拜它们的精灵，根据便在此。然而这些自然物的精灵并不是别的，只是对于自然物的表象，只是自然物的影像，或者只是作为被表象物、作为想象物的自然物，与作为实在物、可感物的自然物不同，正如死人的精灵并不是别的，只是记忆中尚未消失的对死人的表象和死人的影像——一些作为想象物的一度实际存在的东西，然而这些东西，在一个信教的，亦即无教养的、不分对象与对于对象的表象的人看来，乃是实在的、自存的东西。所以人在宗教中的那种虔诚而不由自主的自欺，在自然宗教中是一个清楚的、明显的真理，因为人在自然宗教中给他的宗教对象造了眼睛和耳朵，他明知这些东西是人造的、石头的 或木头的 眼睛和耳朵，然而仍旧相信 这是真实的 眼睛和耳朵。所以人在自然宗教中只是为了不 看、为了一无所见而有眼睛，只是为了不 想、为了一无所知而有心思。自然宗教乃是表象与实在之间、想象与真实之间的显著的矛盾。一个东西实际上是块石头或木头，在表象中便是一个活的东西，就看得见的说，并不是 神，而是完全另外一个东西，但是就看不见的说，就信仰说，是一个神。因此自然宗教常有痛遭揭穿骗局的危险，因为只消举斧一挥，便可以使它信服：并没有血从它所崇拜的树木里流出来，所以树里面并没有住着活的神灵。宗教怎样躲避这些它在自然崇拜中所遭遇到的严重矛盾，怎样避免揭穿骗局呢？只有靠把它的对象本身弄成一个看不见的、根本感觉不到的对象，弄成一个东西，这东西只 是一个信仰中、想象中、幻想中的对象，总之，只是一个精神中的对象，因而本身 是一个精神性的东西。

三七

正如人由一个仅仅是物理的实体变成一个政治的实体，总之，变成一个异于自然而集中于自身的实体，人的上帝也由一个仅仅是物理的实体变成一个政治的、异于自然的实体。因此，人进到将自己从自然分开，因而进到一个异于自然的上帝，首先只是靠使自己和别人联合起来成为一个公社，在公社里面，那些异于自然力量的、仅在思想或想象中存在的力量，那些政治的、伦理的、抽象的力量，法律、舆论 [15]、荣誉、道德的力量，对于他成了他的意识和依赖感 的对象，人的物理上的存在成了他的人本的、公民的或伦理的存在的附属品；自然力量、支配生死的力量被贬抑为政治力量或伦理力量的一个附属

品和工具。宙斯是雷电之神，但是他手里拿着这些可怖的武器，只是为了殛灭那些违背他的命令的罪犯、伪誓者和暴徒。宙斯是诸王之父，“诸王都生自宙斯”。所以宙斯以雷电来支持诸王的权力和尊严[16]。摩奴（Manu，是印度古代的立法者。——译者）法典里说：“君王和太阳一样，烧灼眼睛和人心，因此在地上没有人能向他看一眼。他是火 和风，日 和月，他是刑法的上帝。火只吞噬一个不小心走近了它的个人，但是一位君王的火，如果他发怒的话，是要把整个家族连同牲畜财产都烧掉的……他的意气里带着征伐，他的怒气 里带着死亡。”同样情形，以色列人的上帝以雷电命令他的选民们走他曾经命令他们走的一切道路，“好使他们得以生活，使他们安适，使他们长久生活在地上。”这样，自然力量的本身以及人类对自然力量的依赖感，在政治或伦理的力量面前就宣告消失了！太阳的光芒照耀得自然的奴隶眩晕，使他像喀钦的鞑靼人(der katschinische Tartar)那样每天向它祈祷道：“不要杀死我。”君王的尊严的光芒则照耀得政治的奴隶眩晕，甚至匍匐在它面前，把它当作一个神圣的力量，因为它是握着生死之权的力量。罗马皇帝的称号，甚至在基督教徒中间还是：“天王”(Euere Gottheit)，“万岁”(Euere Ewigkeit)。即在今日，基督教徒中尚有“圣上”(Heiligkeit)和“皇上”(Majestät)之称，这是神明的称号和特征，也是君王们的称号和特征。基督教徒们纵然辩护这种政治上的偶像崇拜，认为君王不过是上帝的地上代理人，上帝是万王之王，然而这种辩护只是自欺而已。姑且不论君王的力量是一个最易感到的、当下直接的、痛痒相关的、代表自身的力量，而万王之王的力量只是一个间接的、想象的力量——上帝之被确定、被看成世界的主宰、君王，总之，上帝之被看成政治上的实体，总归只是在君王占有、决定、统治着人，以致被认为至高无上者 的时候。摩奴说：“梵天王(Brahma)在太初之始造了一个以纯净光明为身体的刑罚天使，供自己使用，作为自己的儿子，作为刑法的创立者，作为一切创造物的守护者。由于有对于刑罚的恐惧，这个宇宙才能安享它的幸福。”因此人自己使他的刑法的刑罚成为神圣的、宰制世界的力量，使刑事裁判所的法规成为宇宙的法规，使刑法典成为自然的法典。他让自然极度热烈地分担他的政治上的烦恼和热情，甚至于使世界的存在依赖于一个君王宝座或教皇宝座的存在，这是毫不足怪的。凡对于他 有重要性的，对于一切其他的 事物当然也有重要性；凡使他的 眼光昏暗的，也使太阳的光芒昏暗；使他的 心脏运动的，也使天地运动——他的 本质对于他便是宇宙的本质、世界的本质、一切本质的本质。

三八

东方没有西方那样生动进步的历史，是什么缘故呢？因为在东方，人并不因人而忘记自然，并不因人眼的光芒而忘记星辰和宝石的光芒，并不因修辞学上的“雷电”而忘记气象学上的雷电，并不因日常事务的进行而忘记太阳和星辰的运行，并不因时尚的变迁而忘记季节的变迁。东方人虽然在君王的、政治的力量和尊严的光芒面前拜倒尘埃，但是这个光芒只不过是日月光芒的一个反照；君王对于他并不是一个尘世的、人性的东西，而是一个天上的、神性的东西。但是在一个神的旁边，人便不见了；只有当尘世失去神性，神灵升到天上，由实在的事物变成想象的事物的时候，人民才有自己的地位，才能毫不拘束地表现为人，保持人的权利。东方人之于西方人，有如乡下人之于城里人。乡下人靠自然，城里人靠人；乡下人照着气压表行事，城里人照着文件行事；乡下人照着永远不变的黄道星座行事，城里人照着变化不停的荣誉、风尚和舆论行事。所以只有城里的人创造历史，只有人类的“虚荣”才是历史的原则。只有能够把自然的力量牺牲于舆论的力量、把他的生命牺牲于他的名誉、把他的肉体存在牺牲于他的在后世人口中和心中的存在的人，才能够从事历史的事业。

三九

希腊喜剧家阿那桑得里德(Anaxandrides)在阿典奈斯（Athenäus，希腊修辞学家、文法家，住在埃及。——译者）家里对埃及人演说道：“我不适合于你们的社会，我们的道德和法律不一致，你们崇拜牛，我拿牛来祭神，在你们，鳗鱼是一位大神，在我是一味佳肴，你们见了猪肉就怕，我吃得津津有味，你们崇拜狗，我只要它咬去一块点心就打它，你们见了一只猫有毛病就发慌，我正中下怀，把它剥下皮来，你们重视鼬鼬，可是我一点也不重视。”——这一番话卓越地刻画出对于自然的有拘束的看法与无拘束的看法之间的对立，亦即宗教的看法与非宗教的、自由的、人本的看法之间的对立。在前

一种看法，自然是崇拜的对象，在后一种看法，自然是享受的对象，在前者，人是为了自然的，在后者，自然是为了人的；在前者，自然是目的，在后者，自然是手段；在前者，自然在人之上，在后者，自然在人之下[17]。正因为这样，在前者，人是离心的、自失的(ausser sich)、出于他的本分范围之外的，他的本分只是要他保守自己，而在后者，人是沉着的、冷静的、自保的(bei sich)、自觉的。其结果，在前者，人为了证明他的自然宗教的谦卑，甚至于自贬到与牲畜交合（据希罗多德）；而在后者，人却深深感到自己的力量和尊严，把自己抬高到与诸神婚媾，好有力地证明，即使在神的身体中也只不过流着人的血液，真正的精纯的清气为质的(ätherisch)神血，只不过是一个诗意的，在实际上、在实践中并不成立的想象。

四〇

世界、自然，在人眼里看来 是个什么样子，它便是 那个样子，亦即对于人、按照人的想象的那个样子；人的感觉、人的想象，对于人直接而不自觉地成了真理和实在的标准，而真理、实在在人看来正如同他自己那个模样 。人若意识到了虽有日月、天地、水火、动植物，人生还必须运用自己的力量，而且必须正确地运用自己的力量；意识到了"凡夫抱怨诸神不当，只是他们自己因不明事理 以至违背命运而替自己造成苦难"；意识到了行恶和愚蠢带来疾病、不幸和死亡，而行善和智慧则带来健康、生命和幸福，那么，决定人类命运的力量也就是理智和意志。因此，人若不再像野蛮人那样，只是一个被偶发的刹那间的印象和情绪所统治的东西，而是一个被原则、智慧规则、理性法则所决定的、一个有思想、有理智的东西，那么，自然、世界在他看来也就是一个依靠理智和意志的、为理智和意志所决定的 东西了。

四一

当人凭意志和理智升到自然之上，变成超自然主义者时，上帝也就变成了超自然主义的实体。当人进而"支配了海里的鱼、空中的鸟，支配了牲畜和整个地面，支配了一切在地上爬行的虫豸时"，对于自然的统治在人就是最高的表象、最高的东西，就是人崇拜的对象、宗教的对象，因此就是自然的主宰与创造者，因为创造是统治的一个必然的后果，或者简直是前提。自然的主宰如果并不同时是自然的创造者，那么，自然从来源和存在这两方面说便独立于它的主宰，主宰的力量也就是有限制的、有缺陷的——因为主宰如果能够 创造出自然，为什么不创造出自然呢？——这样，主宰对于自然的统治便只是一种僭篡的 统治，并不是合法承继的统治了。只有我自己所创造出来的东西，才完全在我的掌握之中。从创作里面，才产生出所有权来。孩子是我的，因为我是他的父亲。所以在创造中才证实了、实现了与穷尽了统治。异教徒的诸神虽然确是自然的主宰，却不是自然的创造者，所以只是合法的、有限制的、局限在一定范围之内的自然的君主，而不是自然的绝对的君主，也就是说，异教徒还不是绝对的、无条件的、极端的超自然主义者 。

四二

有神论者们把上帝一统(Einheit)的学说解释成一个在来源上是超自然的、启示的学说，没有考虑到人本身禀有一神论的根源，上帝一统的根据是人的意识与精神的一统。世界在我眼前展示得形形色色、千变万化，然而这些形形色色、千变万化的事物，日月、星辰、天地、远的、近的、显的、晦的，还都归我的精神、我的头脑所统摄。人的精神或意识这个在宗教的亦即无教养的人看来神奇而超自然的实体，这个没有时间空间限制、不为一定的物种所限、本身并不是一个东西或可见的实体，却包括一切事物、一切事物的实体，乃是一神论拿来放在世界的顶上、并且使之成为世界的原因 的东西。上帝说世界，上帝思想世界，世界就存在；上帝说世界不存在，上帝不思想、不愿意有世界，世界就不存在，也就是说，我可以在我的思想中、在我的表象力或想象力中使一切事物发生与消灭、产生与消失，因此也可以使世界本身随我的意思生灭。这一个从无中创造出世界、并且可以任意再使世界化为乌有的上帝，不是别的，就是人类抽象力和想象力

的实体，在抽象和想象之中，我可以随便把世界表象为存在的或不存在的，可以建立它的存在，也可以取消它的存在。一神论把这个主观的无有 (Nichtsein)，把在表象中的世界的这个无有弄成世界在客观上、在实际中的无有。多神论、一般自然宗教把实在的事物弄成表象的事物，弄成想象中的事物，一神论把表象的事物、把想象、思想弄成实在的事物，甚至于把表象力、想象力、思想力的实体弄成最实在的、绝对的、最高的实体。有一位神学家说，上帝权力所及的范围和人类表象力所及的范围一样大。可是表象力的限度在什么地方呢？什么是想象力所办不到的事情呢？一切存在的东西，我都可以把它想象成不存在，一切不存在的东西，我都可以把它想象成实在；因此我可以把"这个"世界想象成不存在，把无数个别的世界想象成实在。被想象为实在的东西，是可能的东西。然而上帝这个实体是无所不能的，从能力上说，乃是无数个世界的创造者，乃是一切可能、一切可以想象的东西的总体，也就是说，他不是别的，只是实现了的、对象化了的、被思想成或表象成实在而且最实在、成为绝对实体的那个人类想象力、思想力、表象力的实体。

四三

真正的有神论或一神论的产生，只是由于人把自然联系到自己身上，并且使这联系 成为自然的本质，因而使自己成为自然的最终目的，成为自然的中心点 和统一点 [18]。自然之所以这样做，是因为不仅可以无意志无意识地 使用在人的必然的、有机的生活机能上，而且也照样可以使用在人的有意志有意识的 目的、事务和享受上。如果自然有自身以外的目的，那么它也必然有自身以外的根据和开端；如果自然只是为了另一个 实体而存在，那么它也就必然出自另一个 实体，而且这个实体创造自然的目标或目的就是作为享受自然、使用自然以利自己的实体的人。因此，只有当自然的终点 落在人 身上时，自然的开端 才落在上帝 身上，换句话说：上帝 是世界的创造者，这种理论，其根据 和意义 只是在人 是创造的目的 这种理论里面。如果你们以"世界为人而创造、而造成 "这个信仰为耻，噢！那么你们也就以"世界超然地 (überhaupt)被创造、被造成 "这个信仰为耻了。什么地方写着："太初上帝创造了天和地"，那个地方也正写着："上帝

造了两个大光，更造了一些星辰，把它们放在天顶上，让它们照耀大地，统治着日与夜 。”如果你们认为信仰“人是自然的目的”是人类的狂傲，噢！那么你们也就认为信仰一位自然创造者 是人类的狂傲 了。只有那为了人类而照耀的光，才是神学的光，只有那仅仅为了能看的实体而存在的光，才假定一个能看的实体为原因。

四四

人假定有一个精神的实体在自然之上，将它作为建立自然、创造自然的实体。这个精神的实体，并不是别的，就是人自己的精神实体，不过在人看来，他自己的这个精神实体好像是一个另外的与他自己有别的、不可比拟 的实体，其所以如此，是因为他把它弄成了自然的原因 ，弄成了人的精神、人的意志和理智所不 能产生的那些作用的原因，是因为他把异 于人的实体的自然实体 与这个精神的、人的实体结合 了起来 [19] 。神的精神便是那使草生长，使胎儿在子宫中发育，使太阳循着轨道运动，使山岳隆起，使风吹刮，使海洋不逾越界限的精神。和这个精神对照起来，人的精神算得什么！多么渺小，多么有限，多么空虚！因此理性主义者如果否认上帝的人化，否认神性与人性的合一，主要的是因为他觉得在他的上帝背后 的，不是别的，就是自然，特别是通过天文望远镜显现在人眼前的那个自然在脑子里作祟。他愤然叫道，这个伟大的、无限的、普遍的实体只有在伟大的、无限的宇宙中才有与它相应的表现和作用，怎么会为了人的缘故而来到地上呢？地和伟大无比、充实无比的宇宙比较起来，简直等于零！这是多么卑下的、狭隘的“人的”看法啊！把上帝集中在地上，把上帝埋没在人里面，等于想把大洋纳入一滴水中，等于想把土星的光环纳入一只指环。当然，认为世界的实体仅仅局限于地上或人身上，认为自然只是为人而存在，认为太阳只是为了人的眼睛而照耀，乃是一个狭隘的看法。可是近视的理性主义者啊，你没有看到，在你心中使你反对天人合一的，使你觉得这个合一是一个无意义的矛盾的，并不是上帝的表象，而是自然 或世界的表象；你没有看到，这一个合一点，这一个上帝与人之间的概念联系，并不是你把自然的力量和作用都归之于其上的那个实体——不管是直接地还是间接地——，倒是那个因为你能看能听所以能看到听的实体，那个因为你有意识有理智有

意志所以有意识有理智有意志的实体，因此也就是那个因为你把自己与自然分开所以把它拿来与自然分开的实体。如果这个人性的实体终于表现为实际的人，走到你面前，你还能有什么异议呢？如果你肯定这个后果的原因，你怎能否定这后果呢？如果你承认父亲，你怎能否认儿子呢？如果你认为"上帝人"(Gottmensch)是人类的幻想和自我神化的一个产物，那么你也得承认自然创造者是人类想象力的产物，也是因人类将自己提升到自然之上而造成的产物，如果你愿意有一个不带任何人的形象、人的属性的实体——不论这些属性是理智上的、还是心理幻想方面的——，那么就得勇敢地、彻底地把神整个抛开，只仰仗、只依傍那纯粹的、干净的、无神的自然，把它作为你的存在的最后基础。只要你还让神 有一种异于自然的特殊性存在，你就是让一种人的特殊性 存在，只要你在上帝里只是体现你自己的特殊性，你就是在原始本体 里只是神化你自己的本质；因为你要找出异于人的东西，既然只有自然，只知道自然，那么反过来你要找出异于自然的东西，也就只有人，只知道人。

四五

把人的实体看成一个异于人的客观实体，简言之，把人的实体对象化，是有着一个前提 的，这个前提便是：把异于人的客观实体人化，或把自然看成一个人的实体 [20]。只是因为这个缘故，意志和理智在人看来是自然的原动力或原因，因为自然的无目的的作用在他的理智之光中对于他成了有所为的作用，成了目的，因此自然在他看来是一个甚至有灵性的实体，或至少也是一个纯粹的理智物(Verstandessache)。正如万物之为太阳所见——太阳神"赫里阿(Helios)全视全闻"——，乃是因为人在太阳光中看见万物，万物本身之为被思想的事物，乃是因为人思想万物，万物之为理智体(Verstandeswerk)，乃是因为万物对于人是个理智对象。因为人测度星辰与星辰之间的距离，所以星辰及其距离是 被测度了的；因为人用数学来认识 自然，所以数学也就被用来产生 自然；因为人预见 到一个运动的目标、一个发展的结果、一个器官的作用，所以运动、发展、作用本身也就是被预见 了的事；因为人能够想象 一个天体的位置或方位的反面，能够想象无数个别的方位，而又注意到，如果停止

保持这个方位，则一连串有效的有益的后果也将同时消失，因此把这个后果的系列想成了说明为什么实现的正好是这个方位而不是别的方位的理由，所以这一个方位实际上、根本上 也只是由于考虑到那些有益的后果而从一大堆只存在于人脑子里的别的方位 中凭着惊人的智慧挑选出来 的。因此，在人看来，直接地、不经判别地认识的原则就是存在的原则，思想 物就是实在 物，对于对象的思想就是对象的实体，“后天的”(a posteriori)就是“先天的”(a priori)。人把自然想成异于自然，替自然假定一个异于 自然本身的实体，假定一个仅仅存在于脑中、简直只是他自己的头脑的实体，作为自然的实在性的基础和原因，这是无足怪的。人颠倒了事物的自然秩序：他把真正意义的世界头朝下 放着，把金字塔的尖端 弄成了金字塔的基础 ——把在头脑中或对于头脑是第一位的东西，把某某事物所以存在的理由，弄成了在实际中是第一位的东西，弄成了某某事物借以存在的原因。一件事物的理由在头脑中跑到事物本身前面去了。因为这个缘故，所以人把理性或理智的实际、把思想实体当成了第一实体、根本实体——不仅在逻辑上是第一，而且在物理上 也是第一。

四六

目的论的秘密，建立在自然的必然 与人类的任意 之间的矛盾上，建立在实际的 自然与人类所想象的 自然之间的矛盾 上。如果地球处于另一个地方，譬如在水星所在的地方，一切东西就要因过度的高热而消灭了。那么，把地球正好安置在这个凭它的特性能够适应的地方，是件多么智慧的措置！但是这个智慧存在于什么地方呢？仅仅存在于与人类愚昧 的矛盾中，存在于与人类愚昧 的对立中，人类的愚昧才任意地在思想中把地球放在另一个异于它实际上所处的地位上的。如果你首先 把自然中不可分离的 东西彼此拉开，譬如把一个天体的天文位置与它的物理特性分开，那么你以后 自然要把自然的统一性 当作合乎目的 的，把必然性 当作计划 的，把一个天体的实际上的、必然的、与其本质同一的地位，在与你所想所选的、它所不能适应的地位对照之下，当作合理的 、正确地想出的 、用智慧选出的地位了。“如果雪有着一种黑的颜色，或者黑色弥漫着两极的地方……那么地球的整个两极地带就是一片与有机生命不相容的黑暗荒原

了。……所以物体颜色的配置是……世界的安排合乎目的的一个最好的证明。”是的，只要不认白为黑，只要人类的愚昧 不任意处置自然，也就没有神的智慧 来支配自然了。

四七

“有谁对鸟说过，要往下飞时，只消翘起尾巴，要往上飞时，只消拖下尾巴呢？一个没有从鸟的飞翔中看出那代鸟思想过的 较高智慧（指上帝的智慧。——译者）的人，应该是完全盲目的。”诚然，这个人一定是盲目的，但并不是对于自然说才如此，而是对于人说的，人把自己的实体 提升为自然的原型，把理智力 提升为原力，使鸟类的飞行依靠对飞行力学的见识，使人从自然抽象出来的概念成为鸟类飞行时所应用 的法则，有如骑师应用骑术的规律、游泳家应用游泳术的规律一样，只有一点不同，即飞行术的应用在鸟类是天生的、本能的。然而鸟类的飞行是不依靠艺术的。艺术只存在于艺术的反面 也存在的地方，在那里一个器官发挥一种机能，而这机能并不直接地、并不必然地与这个器官连带在一起，并不穷尽这个器官的本质，只是这器官的许多别的现实的或可能的机能之外的一个特殊机能 。鸟不 能照别的 样子飞，并且也不能不飞；它必须 飞。兽永远只能作它所能作的这一个独一的行动，此外绝对不能作别的行动，它之所以能够把这一个行动作得如此熟练，作得熟练到无以复加，正因为它不会别的，正因为它的全部能力都穷尽在这一个 机能里，这一个机能与它的本质本身 是合一的 。所以如果你对于禀有所谓艺术冲动的兽类的行动和机能，特别是对于低等兽类的行动和机能，非假设一个代兽类思想过的理智便不能解释，那么，你之所以非如此不可，只是由于你认为兽类行动的那些对象对于兽类之成为对象，正和 这些对象之成为你的意识和理智的对象一样。如果你一旦把兽类的作品想成艺术作品，想成有意志的 作品，你自然也必须要把理智想成这些作品的原因，因为一件艺术作品要以选择、计划、理智为前提，其结果，既然经验同时又告诉你兽类本身并不思想，你就必须要让另外 一个实体代替它们思想了 [21] 。“你能向蜘蛛建议，它该怎样把蛛丝从一棵树上连结到另一棵树上，从一个屋顶上连结到另一个屋顶上，从一湾水的这边一个高处连结到那边一个高处吗？”绝对不能；那么，如果你想凭脑子解决

这个问题，以为蜘蛛和你一样，也有一个这边、一个那边，你是否就相信建议在这里是必需的，相信蜘蛛现在的处境就是你过去的处境呢？在蜘蛛和它缚牢蜘蛛网丝的对象之间，有一个必然的联系，和你的骨头与肌肉之间的联系同样必然；因为那个在蜘蛛身外的对象，对于蜘蛛就是它的生命之丝的系缚点，就是它的狩猎工具的支柱。你所看见的，蜘蛛并不看见；你的理智之眼所造成的那些分别、差异、距离，或者至少像你的理智之眼所造成的那个蜘蛛，对于蜘蛛是根本不存在的。因此，一个在你不能解决的理论问题，蜘蛛却不用理智因而毫无困难地做了，这些困难只不过对你的理智存在而已。“有谁对木虱说过，它们在秋天从树枝上、树芽上找到的食料比从树叶上找到的多呢？有谁给它们指出过到树芽、树枝上去的路！对于生在树叶上的木虱，树芽不只是一个遥远的所在，而且是一个完全未知的地区。我崇拜木虱和胭脂虫的创造者而默无一言。”如果你把木虱和胭脂虫弄成了有神论的布道者，如果你把你的思想当作木虱和胭脂虫的，你当然必须默无一言，因为只有对于人形化了的木虱，树芽才是一个遥远而未知的地区，但是对于木虱自身并不如此。对于木虱自身，树叶并不是作为树叶，树芽并不是作为树芽，而只是作为可同化的、在化学上和它似乎关系密切的物质而成为它的对象。所以这只是你的眼睛的反影在使你觉得自然是一只眼睛的作品，在迫使你把蜘蛛从下体抽出来的丝从一个有思想的实体的头脑中抽引出来。自然对于你只是一幕戏，只是一个眼睛的盛会；所以你相信那使你眼睛喜乐的也推动与支配着自然；因此你把自然在其中向你显现的天上的光弄成了创造自然的天上的实体，把眼睛的光芒弄成了自然的原动力，把视觉神经弄成了宇宙的运动神经。由一个智慧的创造者引出自然，就等于说，用眼光生出婴儿，用食物的香味止饿，用和谐的声音移动岩石。如果格陵兰人之认为鲨鱼从人尿中生出，是因为鲨鱼在人的鼻子闻起来有尿的气味，那么，这个动物创始说和有神论者的宇宙创始说一样地有根据，有神论者之认为自然从人的理智中生出，是因为自然对于人的理智留下有理智、有意志的印象。自然的现象在我们看来虽是理性，但是这个现象的原因却并不是理性，正如光的原因并不是眼光一样。

四八

为什么自然会产生畸形胎呢？因为一种结构的结果没有被自然事先当作目的。譬如说，为什么会产生所谓软头胎呢？因为自然在构成脑子时没有想到脑壳，不知道它还缺少着骨质的东西来覆盖脑子。为什么会产生多肢胎呢？因为自然没有计数。为什么通常长在右边的长到了左边，通常长在左边的长到了右边呢？因为自然不知道什么是左右。因此畸形胎乃是尽人皆知的证明，正因为尽人皆知，所以也是早经古代的无神论者以至那些把自然从神学的监护下解放出来的有神论者加以强调的证明。畸形胎的存在，证明自然化育物并不是预见到的、有计划的、有意的产物，因为一切引来解释畸形胎的理由，即使是近代自然科学家认为畸形胎只是胎儿疾病所致的那些理由，如果同时把意志、理智、预见、意识结合到自然的创造力或化育力上，就会站不住。不过自然虽然不视，却并不因此而盲，虽然不活（指人类的、一般主观性的、感觉性的"活"），却并不是死的，虽然不依计划而行化育，但它的化育却并不是偶然的产物；因为当人把自然看成了死的、盲的，把自然的化育物看成了偶然的产物时，人就把他自己的（并且是主观的）本质弄成了自然的尺度，便只根据人的相对情形来决定自然，就把自然描述成一个有缺陷的实体，因为自然没有人所具有的东西。自然随处施化，随处作育，都只是在内在联系之下、凭着内在联系而进行的——这种内在联系，对于人就是理性，因为不管在什么地方，只要他知觉到内在联系，他就发现有意义、思想内容、"充足理由"、系统——只是由于必然性、凭着必然性而进行的。不过这个必然性也并不是人方面的必然性，亦即并不是逻辑的、形而上学的或数学的必然性；总之，并不是抽象的必然性，因为自然实体并不是思想实体，并不是逻辑的或数学的形象，而是实际的、感性的、个体的实体，这个必然性是一个感性的，因而是离心的、例外的、不规则的必然性；由于人类幻想中的这些变格、例外，甚至于被看成自由、至少被看成好像是自由的一个产物的必然性。总之，自然只应该就其自身去了解；它是一个实体，这实体的"概念并不依靠任何别的实体"；只有在它身上，自在之物 (Ding an sich)，与为我之物 (Ding für uns)之间的分别才成立；只有在它身上"人的尺度"是不应当也不能够用上去的，虽然为了使我们了解自然，我们拿自然的现象与类似的人类现象相比较，拿后者来表示前者，一般地将人类的表示方式和概念，如像秩序、目的、法则等，用之于自然，并且我们的语言的性质也必须用到自然上去，我们的语言只是建立在事物的主观的外表上面的。

四九

对于自然中上帝智慧的宗教景慕，只不过是一时的狂热；它只是对于手段 而发，一反省到自然的目的时，便销歇了。蜘蛛的网多么可惊羡！沙滩上蚁狮的漏斗多么可惊羡！可是这些设备为了什么目的而设呢？为了求食物——一个被人降为单纯手段的目的。苏格拉底说，“别人”——这些别人是兽类或野蛮人——“为了吃而活，但是我为了活而吃”。花朵多么华美啊！花的结构多么可惊异啊！可是这结构、这华美为的是什么呢？只是为了光耀与保护那人会由于羞耻而加以掩盖、甚至由于宗教热忱而加以残害的性器官。所以自然科学家和理论家所崇拜所惊羡的、仅以自然生命为目的的“木虱和胭脂虫的创造者 ”，并不是宗教意义下的 上帝和创造者。不是的！成为宗教对象的上帝和创造者，只是人类 的创造者，只是自别于自然而提升到自然之上的人类的创造者，在这个创造者身上，人意识到他自己 ，发现其中表现着使人的本性异于外界自然的那些特性，并且表现得和人在宗教中所想象的一样 。路德说：“洗礼中所创造的、倒在婴儿身上的水，也是水 ，但不是创造者的水 ，而是救主上帝 的水。”我与动植物共有着自然的水，但不是洗礼水；前者使我同于其他自然物，后者使我异于其他自然物。然而宗教的对象并不是自然的水，而是洗礼水；所以宗教的对象也不是自然水的创造者，而是洗礼水的创造者。自然水的创造者必然本身是一个自然的实体，因此不是宗教的、亦即不是超自然的实体。水是一个作为感觉对象的、可见的实体，因此它的特性和作用并不引导我们到一个超 感性的原因上；但是洗礼水并不是“肉 眼”的对象，它是一个精神的、不可见的、超感觉的，亦即只对信仰存在、只在观念中想象中存在并起作用的实体——因而这一个实体也需要一个精神的、只在信仰中想象中存在的实体为原因。自然水只洗净我肉体上的污秽，洗礼水则洗净我道德上的污秽和罪恶；前者只解除我对于尘世暂时的生命的渴望，后者则满足我对于永生的要求；前者只有狭窄的、一定的、有限的效果，后者却有无穷的、全能的效果，有超越水的本性的效果，因此有使神性实体的不为自然限制所约束的本质现实化、客观化的效果，有使人类信仰力、想象力的不为经验和理智限制所约束的和无限制的本质现实化、客观化的效果。但是洗礼水的创造者是否也是自然水的创造者呢？这位创造者与自然的创造者有什么

关系呢？他们的关系正如洗礼水对于自然水的关系；后者如果不存在，前者便不能存在；后者是前者的条件，是前者的凭借。所以自然的创造者正是人类的创造者的条件 。若没有自然水在手，怎能把超自然的效果与自然水结合起来呢？若不能支配暂时的生命，怎能给人永生呢？若不能使自然的元素听命，怎能使我这已归尘土的肉体复生呢？可是除了那位有权力、有力量、只凭他的意志从无中产生出自然的以外，谁是自然的主宰呢？因此谁要是把洗礼的超自然本质与自然水的结合解释成一个荒谬的矛盾，便也要把创造者的超自然本质与自然的结合解释成这样一个矛盾；因为在洗礼水与普通水的效果之间，正好有着超自然的创造者与如此自然的自然之间所有的那样多或那样少的关系。创造者所自来的泉源，就是超自然的神奇的洗礼水所自来的泉源。在洗礼水中，你只见创造者的本质，只见在一个感性实例 中的上帝的本质。那么，如果你让创造者的本质亦即奇迹的本质 存在的话，你又怎能否定洗礼的奇迹和其他的奇迹呢？换句话说：如果你承认创造的大 奇迹，你又怎能否认小奇迹呢？当然啰，神学世界中的情形，正和政治世界中的情形是一样的：绞死小贼，放跑大贼。

五〇

表现在自然秩序、目的性和合法性中的天意，并不是宗教的天意。后者建立在自由上，前者建立在必然上，后者是无限制、无条件的，前者是有限制的、依靠着千万个条件的，后者是一种特别的、个别的天意，前者则仅及于全体和类，而将特殊和个体委诸偶然。有一位有神论的自然科学家说："许多人（许多人？一切以为上帝不仅是自然的一个数学的、假定的起点的人）心里想，世界的保持，尤其是人类的保持，是直接的、特殊的 ，好像上帝支配着一切创造物的行为，依照他的喜好指挥万物。……不过我们根据对于自然律的考察，绝不可能承认这种支配人类以及其他创造物的行为的特殊统治和管制。……我们从自然不甚照顾个别 分子而认识到这一点 [22] 。千万个个别分子在自然的丰富内容中毫不犹豫、毫无遗憾地牺牲了。……即在人类，也是这样。人类中活到两岁的不到一半，几乎在不知道曾经活过的状态下死去。我们从一切人——包括好人和坏人——的不幸与烦恼中认识到这一点，这一切与创造者的特殊的保持和协助是不能并

存的。”但是一个并不特殊的统治，一个并不特殊的天意，是不能符合一个天意的目的、本质、概念的；因为天意应该取消偶然，而一个仅属普遍的 天意正好要偶然存在，所以也就等于根本不 是天意。所以，譬如说，人依照不同的年龄，有一定的死亡率，譬如一岁的婴儿三个到四个中死一 个，五岁的二十五个死一个，七岁的五十个死一个，十岁的一百个死一个，乃是一条自然中的“神圣秩序的法则”，亦即自然原因的一个结果，可是，正好这一个 婴儿死掉，而那三个或四个活下来，都是偶然的，并不是由这条规律决定的，而是有赖于一些别的偶然原因的。所以“婚姻是上帝的一个安排”，是自然天意繁殖人类的一条法则，因此对于我是一种义务。不过我是否应当娶这个女人，是否这个女人也许会由于一种偶然的生理缺陷而不能胜任或不能生育，自然的天意是一点也不告诉我的。正因为如此，因为正当这个法则应用在一定的特殊场合时，正当下决断的紧要关头，正当迫切之际，这个实际上就是自然自身的自然的天意使我陷入窘境，所以我要向 一个更高的法庭控诉它，诉之于神的超自然的天意，神的眼睛正在自然之光照不到的地方照耀着我，神的统治正在自然的天意的统治宣告终结的时候开始实现。神知道并且告诉我，什么是自然置之于未定之乡、委之于偶然的事，他们是这些事的决定者。偶然——普通意义以及哲学意义的偶然——的事物、“实证的事物”、个别的事物、不可预见的事物、不可测定的事物的领域是神的领域，是宗教的天意的领域。而神托和祈祷就是宗教的办法，它教人怎样去使偶然的、幽晦的、不定的事物成为一个天意的、确定的或信任的对象 [23] 。

五一

伊壁鸠鲁说，诸神存在于众多世界之间的空隙里面。好极了 [24] ；他们只存在于空的空间里，存在于现实世界与观念世界之间的空隙里、法则与法则的应用之间的空隙里、行为与行为的后果之间的空隙里、现在与将来之间的空隙里。神是表象出来的实体，是表象、想象中的实体，是那些因此严格说来不靠现在而存在、只靠将来 和过去 而存在的实体。靠过去而存在的诸神是不复存在的、死的 、只是尚在人心和表象中存在着的实体，对于他们的崇拜，在许多民族中是全部的宗教，在大多数民族中是宗教的一个重要的基本部分。但是将来 对

于人心所起的作用，要远比过去来得大；过去只留给人平静的感觉，将来则使我们面临地狱的恐怖和天堂的幸福。因此从坟墓里爬出来的神本身只是神的影子；真正的活的神，雨水、阳光、雷电、生死、天堂、地狱的主宰，其所以存在，也只是归功于那宰制生死的恐惧 和希望 之力，这两种势力以表象中的实体照耀着将来的黑暗深渊（意思是说：使我们想象到有主使者存在。——译者）。现在是最平淡不过的、完成了的、决定了的、永不能改变的、成就了的、排外的；在现在中，想象和实际打成一片；因此在现在中，神没有立足之处，没有用武之地；现在是无神的。但是将来则是诗的领域，是无限可能与偶然的领域——将来的事物可以如此可以如彼，可以如我所愿，也可以如我所虞；它还没有堕入不可变更的顽强命运；它还高悬在"平凡的"实际与现实之上，而飘摇于有无之间；它还属于另外 一个"不可见的 "世界，一个不被重力定律约束、只被头脑活动定律支配的世界。这个世界便是神的世界。现在属于我 ，但将来则属于神。我现在存在；这个当前的、可是当然立刻就要过去的瞬间，神不再能从我身上剥夺去；已经发生的事，像古人所说过的那样，即使是上帝的全能，也无法使它不发生。但是我会不会在下一个 瞬间存在？我的生命的下一个瞬间是不是依靠我的意志 ？还是与现在这一个瞬间有必然的 关联？不是？偶然多到无法计数：我脚下的地板，我头上的屋顶，一个闪电，一颗枪弹，一块石头，以至于一颗我没有放进食道而放进气管的葡萄，每一瞬间都可以使现在这个瞬间永远与将要来的那个瞬间脱离关系。然而慈悲的诸神在防止着这种强暴的拆散；他们用他们灵气所造的不可毁伤的身体，填满了人身上会遭受到一切可能危害侵袭的孔隙；他们把将临的瞬间连接到过去的瞬间上；他们联络将来与现在；他们在无间断的衔接中具备着、拥有着人们——有孔隙的神 ——仅仅在间隙中、仅仅间断地具备和拥有的一切。

五二

慈悲 是诸神的根本 特性；不过，如果他们并不全能 ，如果他们并不能逃得了自然天意的法则、亦即自然必然性的锁链，如果他们并不在个别的、决定生死的情况下表现为自然的主宰 ，表现为人类 的朋友 和施惠者 ，如果他们并不行奇迹 ，他们怎能是慈悲的呢？说是

诸神，倒不如说是自然给配置了肉体的力量和精神的力量，使人能够自保。不过这种自然的自保手段是否永远 足够呢？如果不是有一只超自然的手阻断自然秩序无情的进行，我不是要常常陷入无救的地步吗？自然秩序是好的；但是它是否永远 好呢？譬如说，这一场久雨，这一场久旱，是完全在自然秩序之内的，可是，如果神不援助，不取消这场旱灾，我、我的一家、这个民族本身不是要因此消灭吗 [25] ？因此奇迹是与神的 统治和天意不可分的 ，奇迹确乎是作为与自然不同的力量和实体的神的唯一证明、启示和现象；取消奇迹 ，就是取消神本身 。诸神怎样不同于人呢？诸神与人本质上相同，其不同仅在于神是无 限制的，人是有 限制的，尤其是神是永远的 ，人只是暂时的 、片刻的 [26] 。人们活着——有生命是神的性质，有生命是神性的根本特性、基本条件——，可是不幸的很！并不永远活着，人们有死，而神则是不死的、永远活着的；人们也是幸福的，不过不是无间断地幸福，像神那样；人们也是善良的 ，但是并非永远 善良；照苏格拉底说，神与人的区别，正在于神是永远善良的 ；照亚里士多德说，人们也享有思维的神圣幸福，但是在人的方面，精神活动却为其他的事务和活动所打断。所以神与人有着相同的特性、相同的生活规律，只是神没有限制和例外而人有限制和例外。正如来世的生命不是别的，而是不为死所打断的 今生的继续 ，神的本质也不是别的，而是人的不为 一般的自然所打断的 本质的继续 ——不中断的、无限制的 人的本质。但是奇迹和自然的作用是怎样分别的呢？正如神与人的分别情形一样。奇迹把一个在这个特别情况下并不是 良好的自然作用或特性弄成一个是良好的或至少是无害的特性；它使我在不幸坠入水中时并不沉下去，并不淹死，使火不烧死我，使掉到我头上的石头打不死我，总之，使一时好、一时歹，一时与人为友、一时与人为敌的实体变成一个永远善良的 实体。上帝和奇迹仅赖出乎常规的例外而存在。神性是人的缺陷和限制的取消，正是这缺陷和限制引起出乎常规的例外，奇迹则取消了自然中的缺陷和限制。自然实体乃是决定了的，因此是有限制的实体。它们的这个限制，在异常的情形下，乃是它们之所以对于人有害的根由，但是这个限制在宗教的意义下并不是必然的限制，而是任意的、由上帝定下的限制，因此是可以取消的限制，如果人在急难时，也就是说，为了成全人的好处而需要取消的话。借口奇迹与上帝的尊严和智慧不相称——上帝凭着这尊严和智慧，便从太初之始，一下就永远规定了、预定了万物最完善的情态——而否定奇迹，等于为自然而牺牲人类，为理智 而牺牲宗教 ，等于在上帝的名

义下 宣传无神论。如果上帝所满足的人的要求和愿望，是没有上帝也可以满足的，是在自然原因的限度和条件之下 满足的，因而上帝只在技术和自然能帮助人的时候帮助人，当医药无效时，他便停止帮助人，那么这样的一个上帝不是别的，就是隐藏在上帝名义后面的人格化的自然必然性。

五三

信仰一位上帝，若不是信仰作为一个人性（主观的）实体的自然（客观实体），就是信仰作为自然实体的人性实体。前一种信仰是自然宗教、多神教[27]，后一种信仰是精神人类宗教、一神教。多神教徒把自己奉献给自然，给自然一只人眼和一颗人心；一神教徒把自然奉献给自己，给人眼人心以支配自然的力量和权威；多神教徒使人依靠自然，一神教徒使自然依靠人；前者说如果自然不存在，我就不存在；后者反转来说如果我不存在，世界、自然就不存在。宗教的第一条基本原则是在自然面前我算不了什么，在我面前一切都是神，一切都引起我的依赖感，一切都可以带给我幸福和不幸、安宁和灾害，虽然只是偶然地，但是人开始时并不分别原因和偶然的起因；因此一切都是宗教的对象。建立在这种无批判的依赖感的观点上的宗教，便是所谓拜物教，这是多神教的基础。另一方面宗教的结论则是在我面前一切都算不了什么，一切星辰的庄严、多神教最高的神的庄严在人类灵魂的庄严面前都消失了，世界的一切威力在人心的威力面前都消失了，一切死的无意识的自然的必然性在人的有意识的本质的必然性面前都消失了，因为一切都只是为我的手段。可是，如果自然出于它自己，不出于上帝，它就不是为我的。如果它出于它自己，因而它的存在的根据就在它自己之内，则它将正因此而有一个独立的 本质，有一个原本的、不关联到我的、独立于我的"是"或本质。自然本身并非为它自身的东西，而是一个为人的手段；这个自然的意义，因此只是由创世才开始有的；不过这个意义却首先显现在人与自然发生冲突，譬如在急难中、在濒于死亡之际，而自然为人类的幸福牺牲的场合——显现在奇迹中。因此创造 是奇迹 的前提，奇迹 是创造的结论、后果、真理。创造对奇迹的关系，正如种或类对特殊个体的关系；奇迹是一个特殊的个别的 情况中的创造行为。换句话说：创造是理

论；实践 、理论的应用 是奇迹 。上帝是世界的原因 ， 人是世界的目的 ， 也就是说， 上帝 是理论 上的第一实体 ， 而人 是实践 上的第一实体 。自然对于上帝算不了什么——只不过是他的全能的一个玩具——，只不过因为自然在危难之际，因为自然在一般情形下，不是什么与人过不去的东西，也不能有所不利于人。在创造者里面，人废弃了他的本质、他的"灵魂"的限制，在奇迹里面，他废弃了他的存在、他的身体的限制；在创造者里面，他使他的不可见的、思想的和被思想的本质成为世界的本质，在奇迹里面，他使他的可见的、实践的个体本质成为世界的本质；在创造者里面，他使奇迹合法化 ， 在奇迹里面，他是只完成 奇迹。因此在奇迹中，宗教的目的以感性的、通俗的方式达到了——人对于自然的统治，人的神性 乃是一种耳目昭彰的真理 。上帝行奇迹，但是是应人的祈祷而行，并且虽然并不是应一个明显的祈祷而行，却是如人心意 而行的，是应 人最秘密、最内心的愿望而行的。萨拉（Sara，圣经中亚伯拉罕的妻子。——译者）当上帝在她老年还许给她一个小儿子时发笑了，但是无疑地，即使在那时，后代还是她最高的意念和愿望。所以秘密的 行奇迹者是人，不过随着时间的进行——时间暴露一切秘密——他将变成、也必须变成公开的、可见的 行奇迹者。起初他接受 奇迹，最后他自己行 奇迹；起初他是上帝的对象 ， 最后他自己 是上帝 ； 起初上帝只存在于心中、精神中、思想中，最后上帝便存在于肉体中，不过思想是害羞的，感觉并不害羞，思想沉默不言，感觉公开而直爽地表示出来，因此它的表现如果与理性矛盾，是要惹人笑的，因为在这种场合，矛盾是显而易见的、不可否认的。这就说明了何以近代的理性主义者们耻于相信肉体的上帝，亦即耻于相信可感的、显著的奇迹，而不耻于相信不可感的上帝，亦即不耻于相信不可感的、隐藏的奇迹。时候是会到的，到了这时候，李希登贝格（Lichtenberg，一七四二——一七九九年，德国物理学家兼作家。——译者）的预言就要实现，对于一位一般的上帝的信仰，因而对于一位理性主义的上帝的信仰，将要被视为迷信，正和现在那对于肉体的、行奇迹的、亦即基督教的上帝的信仰之被当作迷信一样，自然与理性的纯净光明将要代替简单信仰的圣烛之光、代替理性信仰的薄暮之光，来照耀人类，来温暖人类。

五四

谁要是没有别的材料来构成他的上帝，只有自然科学、哲学或一般对自然的观察所供给他的材料，谁就只是用自然的材料来填充上帝，就把上帝不 想成别的 ，只想成天文学、物理学、地质学、矿物学、生理学、动物学、人类学法则的原因 或原则 ，但愿他也老老实实地摒弃上帝之名 ，因为一个自然原则 永远是一个自然实体，并不是构成一位上帝的东西 [28] 。正如一座被人弄成了自然博物馆的教堂，便不再是而且不再叫做上帝的殿堂，一个本质和作用只表现在天文学、地质学、动物学、人类学著作中的上帝，也不是一个上帝；上帝是一个宗教名词 ，是一个宗教的对象和实体，并不是物理的 、天文的实体，总之，不是宇宙的 实体。路德在桌边谈话中说："上帝与礼拜是相关的双方，上帝 与上帝的崇拜是连在一起的，一个不存在，另一个便不能存在 ，因为上帝必须永远 是一个人 或一个民族 的上帝，并且永远是在关系陈述(Praedicamento Relationis)中，互相关照，互相关连。上帝要有若干向他恳求与崇拜的人，因为有一个上帝与崇拜一个上帝是连在一起的，是相关的双方，正如婚姻关系中夫 与妻 一样，没有一个便没有另一个。"因此上帝以崇拜他、祷告他的人为前提；上帝是一个概念或观念不依靠自然而依靠人并且还是依靠信教的人的实体；一个祷告的对象是不会没有一个祷告者的，也就是说，上帝是一个存在只与宗教的存在同在、本质只与宗教的本质同在的对象，所以这个对象不在宗教以外，不异于 宗教，不独立 于宗教而存在，它在客观 方面所包含的，并不多于宗教在主观 方面所包含的 [29] 。声音是耳朵的客观本质 ，是耳朵的上帝 ，光是眼睛的客观本质 ，是眼睛的上帝 ；声音只对耳朵存在，光只对眼睛存在；在耳朵里你有着你在声音里所有的，有着颤动的、振动的物体，紧张的皮膜，胶状的物质；在眼睛里你则有着感光的器官。因此把上帝弄成一个物理学、天文学、动物学的对象或实体，正如同把声音弄成一个眼睛的对象一样。正如声音只存在于耳朵里，只对耳朵存在，上帝也只存在于宗教里，只对宗教存在，只 存在于信仰里，只对信仰 存在。正如作为听觉对象的声音或声调只是耳朵的本质，作为一个对象的上帝，作为一个只是宗教对象、信仰对象 的上帝，也只表示着宗教的本质、信仰的本质。但是什么东西使一个对象成为宗教的 对象呢？像我们所见的那样：只是人类的幻想或想象以及人心。你崇拜耶和华也好，崇拜阿比斯也好，崇拜雷神也好，崇拜基督也好，你和黄金海岸的黑人一样崇拜你的影子也好，你像年老的波斯人一样崇拜你的灵魂也好，你崇拜"丹田之气"(Flatus Ventris)或你的精灵也好，总之，不管

你崇拜的是一个可感的或是一个精神的实体——都是一样的；宗教的对象只不过是某一个东西，只要 这个东西是一个幻想的对象、感情的对象、信仰的对象便行；正因为宗教的对象就其为宗教的对象说，并不在实际中存在，反倒与实际矛盾，所以它只是一个信仰的对象。譬如说，人的不朽或作为不朽的实体的人，是一个宗教的对象，但是正因为如此，它只是一个信仰的对象，因为实际所显示的正好与此相反，是人皆有死。信仰就是把不是 的想象 为是 的，例如想象这幅图像是活的东西，这面包是肉，这酒是血，也就是说，是它所不是 的。因此，如果你希望用望远镜在天文学的天上找到上帝，或者用放大镜在一个植物园中找到上帝。或者用矿物学上用的锤子在地质学的矿山里找到上帝，或者用解剖刀和显微镜在动物和人的腑脏里找到上帝，那就暴露了对宗教的最大的无知——你只有在信仰中，只有在想象中，只有在人心中找到他；因为上帝本身并不是别的，只是幻想或想象的实体，只是人心的实体。

五五

“你的心是怎样的，你的上帝便是怎样的。”人们的愿望是怎样的，他们的神便是怎样的 。希腊人有着有限制的神 ——就是说：他们有着有限制的愿望 。希腊人并不愿意永生，他们只是不愿意老和死，他们并不愿意绝对不死，他们只愿意现在还不死——不快意的事临到人身上总是太早些——，只愿意不要在盛年死，不要暴死，不要痛苦地死 [30]；他们不希望享天福，他们只希望享幸福，只希望无牵累地、轻松地生活；他们并不像基督教徒那样不满他们受制于自然的必然性，受制于性欲、睡眠、饮食等需求；他们在他们的愿望中仍旧安于人性的限制；他们并不是无中生有的创造者，他们并不从水中造出酒，他们只是净化和蒸馏自然的水，循自然的途径把水化为神的液汁；他们并不从单纯的想象中，而从现实世界的材料中创造出神圣的、幸福的生活的内容；他们在这个世界的土地上建立起精神的天域。希腊人并不将神圣的、亦即可能的东西当作实在的东西的原型、目标和尺度，而将实在的东西当作可能的东西的尺度。即使当他们凭着哲学而将他们的神灵精致化与精神化了的时候，他们的愿望也仍然留在实际的基地上，留在人性的基地上。神是实在化了的愿望，而哲

学家、思想家，就其为哲学家、思想家说，他们的最高愿望、最大幸福便是安静地思想。因此，希腊哲学家们的神——至少是那位最杰出的希腊哲学家、所谓哲学上的宙斯亚里士多德的神——都是安静的思想家；天福、神性寓于思想的无间断的活动里。不过这活动、这天福本身就是在这个世界之内、在人性以内 ——虽然人性是有间断的——的实在的 幸福，一种确定的、特殊的、因此在基督教徒看来是有限制的、贫乏的、与幸福的本质相矛盾的幸福；因为基督教徒没有有限制的上帝，而有无限制的、超出一切自然必然性的、超人的、世外的、超越的上帝，就是说：他们有着无限制的、超越的、超世间的、超自然的、超人类本质的、亦即绝对幻想的愿望 。基督教徒愿意无限地比奥林普山的诸神优胜和幸福 ；他们的愿望是一个天堂，在这个天堂里自然的一切限制、一切必然性都告消除，一切愿望都得到满足 [31] ，在这个天堂里，没有愿望、没有烦恼、没有创伤、没有斗争、没有情欲、没有扰乱、没有日与夜、光明与黑暗、逸乐与痛苦的轮转 ，不像希腊人的天堂所有的那样。总之：他们的信仰对象不再是一位有限的、一定的上帝，不再是一位有宙斯、波赛东（Poseidon，希腊海神。——译者）或赫派司多（Hephästos，希腊火神。——译者）等一定名号的上帝，而是那绝对的 上帝，那无名的 上帝，因为他们的愿望的对象不是一个有名的、有限的、尘世的 幸福，不是一个一定的满足，不是爱情的满足，也不是优美音乐的满足，也不是道德自由的满足，也不是思想的满足，而是一个包括一切的满足，因此洋溢充沛、越过一切观念一切概念的满足，那无穷的、无限的、不可言说的、不可描述的 天福的满足。天福与神性是一回事。作为信仰想象的对象的天福、一般地作为理论对象的天福，就是神性，作为心灵、意志 [32] 、愿望的对象的神性；一般地作为实践对象的神性，就是天福。或者更可以说：神性是一个表象，这表象的本质和真相就是天福。天福的要求达到什么程度，神性的表象就达到什么程度——并不更超越一步。谁若不再有超自然的愿望，谁也就不再有超自然的本质。

---

[1] 这个作品，就是我在《路德研究》（见《弗尔巴哈全集》第七卷，第三七〇页）中所提到过的那个“论文”，不过并不是以论文的形式写出，而是以自由独立的思想的形式写出的。本文的主题，或者至少可以说本文的出发点，乃是宗教，就这一点说，它的对象是自然

，我在《基督教的本质》与《路德研究》中，曾经撇开自然不谈，我必须撇开自然不谈，才能切合题旨，因为基督教的核心并不是自然中的 上帝，而是人中间的上帝。

[2] 自然对于我，和"精神"一样，只不过是用来表示实体、事物、对象的一个一般名词 ，人将这些东西与他自身及他自身的产物分开，用自然这个共同名词加以概括，但是这并不是一个普遍的 、从实际事物抽离出来的、人格化与神秘化了的东西 。

[3] 虽然这书也是"在较晚的时代写成的"。

[4] 或作女神，不过在这里是一样的。

[5] 苏格拉底斥物理学 （Physik，依希腊文字义即"自然学"。——译者）为一件超出人力的无用的工作，因为即使我们知道雨是怎样发生的，也并不能因此造出 雨来，所以他只从事研究人的 、道德的对象，这种对象是人可以借知识而做出来的。这就是说，凡是人所能做的，便是属于人的，凡是人所不 能做的，便是超人的、神的。有一位卡斐人（Kaffer，克里米亚古希腊殖民地的人民。——译者）的国王也曾说道："他们信仰那对他们时好时歹的看不见的势力，那激起风雷闪电的势力，那作出 他们所不能模仿的 一切事情的势力。"还有一个印第安人向一个传教士说："你能使草生长吗 ？ 我不相信我能，也没有人能这样做，除了那伟大的马尼托 （Manitto，北美洲印第安人的大神。——译者）。"因此，被认作一个与人不同的实体的那个神的基本概念，不是别的，就是自然。

[6] 这些原来只是由直观自然而来的特性，后来变成了一些抽象玄虚的特性，正如自然本身便变成了一种抽象的理性物。从这个观点说，只要人忘记了上帝源出自然，上帝便不是一个直观中的、感性中的实体，而只是一个思想出来的实体，这就是说：那个与真正人性的上帝有别的、非拟人论的上帝（拟人论是认为神具有人的性格的神学学说。——译者），并不是别的，就是理性的实体。以上是本文与我的《路德研究》和《基督教的本质》的关系。

[7] 逻辑上是如此，但就它的实际发生程序说，决不如此。

[8] 此外，如果认为有机生命是按着一套刻板的步骤发展，在一定的时期中只有 腹足动物、甲介动物以及其他更低级的动物存在，只有 鱼类，只有 两栖类存在：对于这种看法，我是不能满意的。这种看法简直是一直推回到砂岩纪去，假定 已经证实了石炭纪中已有陆生哺乳动物的骨和齿发现的话。

[9] 显然，我是并不想用这几句简单的话来解决有机生命的起源这个大问题的；不过这几句话已经足够表达我的主旨了；因为我在这里只是间接地 证明除了自然以外，生命不能有别的来源。至于直接的自然科学的证明，我们诚然远没有达到目标，不过比起过去来，特别是由于那最近所证明的无机现象与有机现象的同一，我们已进展到足够的程度了，至少已进展到足够使我们能够信服生命起源于自然了，尽管这种起源的方式我们还不知道，甚至会继续不知道下去。

[10] 在古代的宗教中，人必须对自然奉行许多仪节，以免亵渎、伤害自然，这些仪节也都是属于这一类的。譬如崇奉奥尔玛兹德（Ormuzd，波斯拜火教大神。——译者）的人就不能赤足 踏地，因为地是神圣的；希腊人也不能不洗手而渡河。

[11] Wünschen（希冀 或愿望 ）在古德语中解作zaubern（祝咒 ）。

[12] 诸神是赐福的本体。天福是一种行为的后果、结果、目的，是独立于我而为我所祈求的。路德说："祝福的真正的意义是祈求和顺。""当我们祝福时，我们不做别的事，只是祈求和顺 ，但是我们不能使我们所祈求的事实现 ，上帝的赐福却趋于增长，并且是立刻有力量的。"意思就是说：人是祈求者，神是满足祈求者。所以即使在日常生活中，那无数次出现的字："上帝"，也无非是一个愿望的表示。"天其赐汝麟儿"的意思就是说，"我愿你得子"；只不过这句话中的愿望是主观地、非宗教地、裴拉基式地表示出来的，前一句话中的愿望是客观地、因此是宗教地、奥古斯丁式地表示出来的（Pelagius裴拉基，是四世纪末的不列颠神学家，反对原罪，主张自然，认为人力可以致福，与正统派神学家奥古斯丁相反。——译者）。

[13] 因此在野蛮时代，对于野蛮民族，宗教正是人类的一种教化工具，但是在文明时代，宗教则代表着野蛮、远古，是教化的仇敌。

[14] 崇拜猛兽亦属此类。

[15] 赫修德的书中明显地说：即使是“人言 (Pheme)”（名誉、名声、舆论），也是一个神灵 。

[16] 此外，开基创业的君王还须与依法继承的君王分开。依法继承的君王，除了若干特例以外，都是平常的、本身并无重要性的个人，但是开创基业的君王却都是非常的、杰出的、有历史性的个人 。因此杰出人物的神化——尤其在其死后——，乃是从真正自然主义的宗教进到神话和人本学的宗教的最自然不过的过渡阶段，虽然它也可以与自然崇拜同时发生。此外，崇奉杰出人物也绝不只是神话时代的事情。瑞典人在基督教时代仍然还把他们的君王爱理希(Erich)奉为神明，在他死后给他献祭。

[17] 我在这里把希腊人和以色列人放在同一的立场上，然而在《基督教的本质》那本书中，我却把希腊人和以色列人对立起来。这是何等的矛盾！其实一点也不矛盾；凡是彼此比较起来不相同的东西，放在一个第三者前面，就归于一致了。此外，观赏的、理论的享受 尤其可算是对于自然的享受。

[18] 有一位教会神父直截地把人称为万物的纽带 ——συνδέρμονὰπάντων——，因为上帝要在人里面把宇宙组合成一个统一体，于是万物以人为目的，在人里面结合起来，万物的目的是为了供人使用。当然作为个体化了的自然实体的人，也是自然的终结，不过并不是目的论和神学的反自然主义或超自然主义意义下的终结。

[19] 这个“道德的 ”实体与“自然的 ”实体的结合或混合，人的实体与非人的实体的结合或混合，造成一个第三种 实体，这个实体既不是自然，也不是人，而是一个两栖的东西，正因为它这个四不像的性质，就成了神秘主义和玄想的偶像。

[20] 所以从这个 立场看来，自然的创造者并不是别的，就是借抽象作用从实际自然、从感觉对象的自然中分别与分离出来的自然实体，就是借想象力转化、通俗化、人形化、人格化而成为一个人的或似人的实体的自然实体。

[21] 因此一般说来，一切从自然推到一位上帝的推论中，前提、假设 是一个人的 前提、人的 假设，所以无怪乎其结果 会是一个人性的或类似人的 实体。如果世界是一部机器，当然必须有一个世界的工程师。如果自然物彼此之间的关系和个人之间的关系一样各不相涉——个人只能被一个更高的力量使用，并团结起来达到某一个任意的国家目的，譬如兵役之类——，那么，当然必须也要有一位自然的摄政王、执政官、总司令——一位"云的首长"——了，如果自然不应解体而入于"无政府状态"的话。所以人首先不自觉地把自然弄成了一个人的 作品，亦即把人的实体弄成了自然的根本实体；不过以后，或者同时，他既然发觉了自然的作品与人类艺术的作品之间的区别 ，他就觉得他自己这个实体似乎是另外 一个与自然实体相类 、相似的实体了。因此一切关于上帝存在的证明，都只具有逻辑的 、或者更可以说是人类学的意义，因为，也只因为即使是逻辑的形式也是人的形式。

[22] 此外，自然也不甚"照顾"种或类。类的保持是由于自然的理由，因为类不是别的，就是借交配而繁殖繁衍的个体的总和。因此，个别个体所遭受的那些偶然的破坏性的影响可以为另一些个体所避免。这样，群体就保持住了。但是虽然如此，每每由于和使个体消灭的理由同样的理由，就是类也会死去。因此，渡渡鸟（Dronte，印度洋中毛里西亚岛上的古代大鸟。——译者）消灭了，爱尔兰巨鹿消灭了，曾经存在或不久以前还大群地存在着的许多动物种类，譬如南苏格兰群岛的海狗，由于人类的狩猎，由于它们所在地区的不断开发，现在还继续在消灭中，并且将随时间的进展而整个不见于世上。

[23] 比较克塞诺封(Xenophon)所记苏格拉底关于神托的说法（按克塞诺封所著的《追思录》记载着苏格拉底的事迹。这里所谓神托是指苏格拉底有一次在德尔斐神庙里求签，签上说他是最智慧的人那段事。柏拉图的《申辩篇》中也有同样的记载。——译者）。

[24] 伊壁鸠鲁的这个插语的真正意义，在这里自然是无关紧要的。

[25] 即使是基督教徒也向他们的上帝祈雨，并且相信这种祈祷灵应，正和希腊人向宙斯祈雨并且如此相信一样。路德在桌边谈话中说："有一次大旱，久不下雨，田里禾苗开始枯槁，于是马丁路德博士时时祈祷，最后长叹一声说道：主啊！请垂顾我们希望你感应的祈

祷……我知道我们是从心里向你哀告，渴望地向你叹息，为什么你不鉴允呢？在第二夜，就下了一场极丰沛滋润的雨。”

[26] 去掉限制当然引起增长和变化的后果，不过去掉限制并不取消本质的同一性。

[27] 把多神教一般地、直率地名为自然宗教，只是相对地、只是有对待地行得通。

[28] 用字的任意是没有限制的。不过用得如此任意，加上如此矛盾意义的字，无过于“上帝”与“宗教”这两个名词。何以有这种任意、这种混乱呢？因为人们由于畏惧或胆怯，不敢与因年代而神圣化了的意见相左，于是保留了古老的名词——因为只是名词、只是幻像在统治着世界，甚至统治着相信上帝的世界——而将一些完全不同的，经过长时期才得到的概念与这些名词连接起来。希腊的神在时间的过程中获得了一些彼此最矛盾不过的意义，基督教的上帝也是这样。自称有神论的无神论便是今日的宗教，自称 基督教的反基督教便是今日的真正的基督教。世人是愿意受骗的(Mundus vult decipi)。

[29] 所以是一个仅仅是哲学原则、仅仅是哲学对象而不是宗教对象、崇拜对象、祈祷对象、心情对象的实体，是一个不能满足愿望、不能应允祈祷的实体，也就只是一个名义上的上帝，并不是一个实质上的上帝。

[30] 因此在基督教幻想的天堂中，人如果没有犯过罪，是死不了的，而且并没有死；相反地，在希腊人看来，即使在幸福的克罗诺斯时代（Kronos，希腊神王，宙斯之父；希腊神话中称其统治时代为黄金时代。——译者），人也有死，不过死得如此平静，有如睡着了一般。在这个观念里表现出人的自然的愿望。人并不希望有不死的生命，他只希望有一个长久的在身体上和精神上健康的生命，和一个合乎自然的、没有痛苦的死。因此，为了放弃对于不死的信仰，至少要行一种非人的斯多阿式的断念；充其量也只要确信基督教的信条是建筑在超自然主义的幻想的愿望之上，从而返身回到简单的实际的人性上。

[31] 譬如路德说：“上帝所在的地方（即天堂），必定同时有一切人所能希望有的财宝。”同样地，《可兰经》中关于天堂的居民所说

的，照萨伐利(Savary)的翻译是：Tous leurs désirs seront comblés（他们的一切愿望都将得到满足）。不过他们的愿望是另外一种。

[32] 此外，意志——特别是道德学家心目中的意志——并不属于宗教特有的本质；因为我能凭我的意志达到的，我便不需要上帝来达到它。把道德当作宗教的主题，等于说保存宗教之名，而放弃宗教之实。我们可以没有上帝而有道德，但是我们不能没有上帝而有福——在超自然主义的、基督教的意义下的有福——，因为在这个意义下的天福是在自然和人类的界限之外、力量之外的，因此要假定一个超自然主义的实体来实现它，这个实体所具有的性质、所能做的事，在自然和人类是不可能的。因此当康德把道德认为宗教的本质时，他和基督教所处的关系，与亚里士多德把理论认为神的本质时和希腊宗教所处的关系，是相同的或相似的。一个仅仅是思辨实体、仅仅是理智的上帝，不再是一个上帝，一个仅仅是道德的实体或"人格化的道德法则"的上帝，也不再是一个上帝。当然当宙斯微笑着从奥林普山上俯视诸神争斗时，他也是一个哲学家，但是他还无限地多于一个哲学家；当然基督教的上帝也是一个道德的实体，但是他还无限地多于一个道德的实体；道德只是天福的条件，此外，奠定基督教的天福的、特别是使它与哲学上的异端相对立的那个真正的思想，不是别的，就是认为只有在人的整个本质的满足中才找到真正天福的那个思想；因此基督教也是让身体、肉体分享神性，或者分享天福的，天福与神性是一回事。不过这个思想的发挥不属于本文，而属于《基督教的本质》那本书。

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

论学者的使命
人的使命

〔德〕费希特 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
费希特哲学思想简评
论学者的使命
- 前言
- 第一讲 论自在的人的使命
- 第二讲 论社会的人的使命
- 第三讲 论社会各阶层的差别
- 第四讲 论学者的使命
- 第五讲 试论卢梭关于艺术与科学影响人类幸福的主张
- 译者注释

人的使命
- 前言
- 第一卷 怀疑
- 第二卷 知识
- 第三卷 信仰
  - I
  - II
  - III
  - IV

返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

费希特哲学思想简评

在德国古典唯心论发展史中，费希特是一位民主主义者和重要哲学家。在政治方面，他批判过封建专制主义，向往法国资产阶级革命。在哲学方面，他把康德的二元论改变为主观唯心论，把康德曾经视为谬误逻辑的辩证法发展为合理的认识方法，从而为后来黑格尔建立哲学体系创造了条件。恩格斯写道，“德国哲学从康德到黑格尔的发展是连贯的，合乎逻辑的，必然的。”（《马克思恩格斯全集》第1卷，第589页）当我们用历史的观点考察费希特的思想时，我们就会看到他在这种发展过程中占有上继康德传统和下开黑格尔先河的重要地位。

***

从封建主义向资本主义的过渡，是费希特生活时代的根本社会问题。当时法国资产阶级革命消灭了法国封建制度，它的巨大影响促进了欧洲各国资产阶级在政治上的发展，群众愈来愈坚决地奋起反抗腐朽的封建制度。但德国还处于封建割据的局面，资本主义工商业很不发达，资产阶级还没有成为足以推翻封建统治的强大政治力量。在这种情况下，费希特作为法国革命的见证人和德国状况的产儿，虽然也像康德一样，是用表现德国资产阶级软弱性的思辨哲学来回答他那个时代的根本社会问题的，但他的思想却超过了康德。如果说康德的学说是在法国革命尚未爆发的时期形成的，那么费希特的学说则是在法国革命激烈进行的时期形成的；如果说康德的思想代表了德国资产阶级温和派的利益，那么费希特的思想则代表了德国资产阶级激进派的利益；如果说康德要求的是意志自由，那么费希特则在法国革命的鼓舞下要求把自由意志变成一种战斗力量。车尔尼雪夫斯基在谈到这种差异时指出：“康德所属的政党想用革命的方法在德国树立自由，但又鄙弃恐怖手段。费希特稍微前进了一些，因为他连恐怖手段也不害怕了。”（《哲学中的人本主义原理》，商务印书馆1958年版，第3页）

在德国古典哲学运动内部，费希特拥护法国革命的态度最坚决、最持久。他对法国革命的欢呼不是出于一时热情的冲动，而是基于逐步深入的认识。虽然在1791年他还认为法国革命几乎不会给人民群众带来什么好处，而把希望寄托在从上而下的改革上，但是，当法国革命发展到雅各宾革命民主专政的时候，他却与那些由热情欢呼革命转变为疯狂反对革命的德国庸人们相反，勇敢地肯定了法国革命是"关于人权和人类价值这些伟大字眼的瑰丽图画"，"对全人类都是重要的"（I．H．费希特编：《费希特全集》第6卷，第39页）。当封建反动派因为他抱有民主主义信念和同情法国革命，要给他加上所谓宣传无神论的罪名，解除他在耶拿的教授职务时，他曾经无所畏惧，斩钉截铁地声明："对于他们，我是一个民主派，是一个雅各宾党人；事实就是这样。""对于他们，我就是这种 人物，就是这种该惩罚的民主派和雅各宾党人。因此不用说，我也憎恨他们，这也是尽人皆知的事实。"（《全集》第5卷，第286页）他把革命诞生的法兰西共和国称为"正直的人们的祖国"，肯定了法国革命对德国的有益影响，指出"世界上最确实不过的情况是：如果法国人没有取得巨大优势，并在德国——至少在它相当大的一部分土地上——实行某种改革，那么，一切深知要在自己生活中作自由思考的人就会若干年内在德国再也找不到自己栖息的地方"。（H．舒尔茨编：《费希特书信集》第2卷，第100、104页）他坚贞不渝地恪守法国革命的理想，即使是在拿破仑把保卫革命的战争转变为侵略别国的战争的时候，他也依然忠于法国革命。一位在柏林听过他的最后演讲的人说，"费希特演讲的根本思想，是要证明拿破仑通过压制法国革命所获得的自由思想，向全世界骗取这项高尚产业……拿破仑背叛了革命事业，他说这是拿破仑最严重的罪过。"（H．舒尔茨编：《在同时代人亲密通信中的费希特》，第249页）

费希特对封建专制主义进行了尖锐的批判。针对贵族地主那种买卖和赠送农奴，涂炭生灵的丑恶现实，他愤怒地喊道，"人生来就既不能被出卖，也不能被赠送；人绝不可能是任何别人的所有，因为他是他自己的所有，并且永远应该是他自己的所有。"（《全集》第6卷，第11页）在他看来，劳动是人类生存的首要条件，每个人都必须靠他的劳动生活；他憎恨那些剥削劳动人民的封建主和僧侣们，毫不含糊地提出，"地球上绝没有任何人享有不用自己的力量而依靠他人的力量来生活的权利"，"不劳动者不得食"（《全集》第6卷，第188页）。他热烈地拥护个性解放，主张消灭违反人性的封建所有制。在谈到消灭

封建教会财产时他甚至公开地说，“我们必须承认，不仅合法的继承人，而且所有的人都毫无例外地有权把纯属教会的财产据为己有。”（《全集》第6卷，第278页）在费希特看来，现实世界之所以有这些黑暗现象，就在于封建统治者压制着人民的思想自由，侵犯了人民的天赋权利。他不怕封建反动派的种种威胁，高举着自由和人权的旗帜，勇敢地批判了封建专制政治。他主张向君主们索回迄今受他们压制的思想自由。他说，“君主，你绝没有任何权利压制我们的思想自由。”（《全集》第6卷，第28页）“任何把自己看做是别人的主人的人，他自己就是奴隶。即使他并非总是果真如此，他也毕竟确实具有奴隶的灵魂，并且在首先遇到奴役他的强者面前，他会卑躬屈膝。”（《全集》第6卷，第309页）

费希特就像法国小资产阶级民主派思想家卢梭一样，憧憬着一个具有最大限度的财产平等和道德平等的小私有者社会，憧憬着一个人人都进行劳动与和睦相助的理想社会。在这个社会里，每个人都具有要求一切社会成员完全平等的意向，都具有关于人的理想；“他千方百计地试验别人，观察别人，如果发觉别人低于这个理想，他就努力把别人提高到理想的程度。”（《全集》第6卷，第307页）在这个社会里，每个人都选择了一种为别人服务和维持自己的生计的专业，都具有两种技能：“一为给予的技能，即把别人作为自由生物而加以影响的技能，一为获取的技能，即从别人对我的影响中获取最大益处的技能。”（《全集》第6卷，第311页）关于这种想象的“理性王国”里的人与人的关系，他写道：“呵！我们确实有真正为善和日益变好的共同呼声，并且将来总有一天确实会到来那么一个时刻——不管再过几百万年，时间算得了什么！——那时我将把你吸引到我的活动范围里来，那时我会为你谋幸福，也能从你那里得到幸福，那时那种相互自由给予和自由获取的绝佳纽带也会把我的心同你的心联结在一起”。（同上）

与那种认为科学的发展会败坏人类道德的观点相反，在费希特看来，“人类的整个发展直接取决于科学的发展。谁阻碍科学的发展，谁就阻碍了人类的发展。”（《全集》第6卷，第328页）他肯定了科学在人类征服自然和自我完善中的伟大作用，认为科学不仅能够帮助人类开发大自然的宝藏，丰富自己的物质生活，而且能够帮助人类把自己变得更高尚，在大地上建立起“理性王国”。他尖锐地批判了封建反动派的愚民政策，指出他们生怕人类变得更聪明和更优秀，他们总是

阴险地、狡猾地盘算着，寻找他们向人类进攻的突破口，以便把人类毁灭在萌芽之中。费希特认为，学者的使命就在于用科学知识为社会服务，关心人类的进步事业，使人类不要停顿和倒退。学者不仅要看到当前的立脚点，同时也要看到人类现在就应当向哪里前进。他特别主张学者要有一种不怕任何艰险而去完成自己的使命的火般热忱，要有一种敢想敢做，忍受痛苦，至死忠于真理的献身精神；他十分藐视那些追逐个人利禄的御用学者，说他们在研究问题时考虑的不是"人类是否会由此获得什么好处"，而是"我是否会由此得到什么好处"，比如，得到多少金钱，得到哪个亲王的赏识。（《全集》第6卷，第338页）费希特把科学当做建立"理性王国"的重要手段，　这虽　然是以唯心史观为前提，但他所得到的实际结论却发人深思。

与那种认为国家机器会万世长存的观点相反，在费希特看来，甚至于最好的政府也不过是建立"理性王国"的手段，一俟这个王国建立起来，它就被理性力量代替了。他说，"国家生活不属于人的绝对目的，相反地，它是一种仅仅在一定条件下产生的、用以创立完善社会的手段。国家也和人类的一切典章制度一样，是纯粹的手段，其目的在于毁灭它自身：任何一个政府的目的都是使政府成为多余的"。"到那时，纯粹的理性将会代替暴力或狡猾行为，作为最高仲裁者而得到普遍承认。"（《全集》第6卷，第306页）在这里，费希特应用"有生者必有死"的辩证思想，去考察现存政府发展的归宿，认为它必然会毁灭自身，这充分表现了德国古典唯心辩证法的革命精神。但他也像任何进步思想家一样，未能超出他的时代给予他的限制。他所说的政府的毁灭实际上就是一切封建政府的毁灭，而他所谓"理性王国"的最高仲裁者在实践中也只能表现为他所梦寐以求的资产阶级民主共和国。

对于如何达到这种理想境界，费希特最初认为，"暴力革命总是人类的一种勇敢的冒险行为；如果它成功了，获得的胜利就会招来明显的麻烦；如果它失败了，人类就会从贫困被迫走向更大的贫困。比较保险的办法是逐步走向更好的开明社会，从而走向国家制度的改善。"（《全集》第6卷，第5页）他希望通过改革实现他的"理性王国"，并且劝告当局不要拖延和拒绝改革，否则，人民就会极度困难，一贫如洗。但封建君主一味反对实行业已提出的必要改革，这就使他抛弃了那种认为不可违背良心，犯上作乱的顺民思想，而进一步认识到，只要出于社会的公意，用暴力革命改变国家制度也就是凭良心办事。他说，"如果我不坚信社会 希望推翻国家，这种推翻国家的活动确实是

违背良心的。”（《全集》第4卷，第238页）但是，“任何诚实的人，当他仅仅确信共同意志的时候，他就会心安理得地依靠他的良心，去完全推翻国家。”（《全集》第4卷，第240页）他蔑视那种“君权神授”的谰言，而认为只有人民才是地上的最高神圣力量。他说，“人民实际上按照法律是至高无上的权力，这种权力是任何别的权力的源泉，它只对上帝负责。在人民议会面前，行政权实际上按照法律失去了它的权　力……　在世界上还有什么比人民更高的呢？”（《全集》第3卷，第182页）然而，费希特并不真正认识人民的伟大革命威力，当他的民主主义思想在当时的德国找不到付诸实现的阶级力量，无法变成现实的时候，他就陷入空想中去了，最后竟然把推广国民教育视为改革现状的手段。这同时也表现了德国资产阶级要求改变现状，但又缺乏力量的一种失望心理。

***

费希特是作为康德哲学的追随者登上哲学论坛的。他把自己的第一部哲学著作《试评一切天启》（1792年）送给康德，得到了康德的赞同。当这部著作由于偶然原因忘记刊印他的姓名而发表出来的时候，人们竟以为这是康德的论著。在这部著作里，费希特完全以康德的口吻写道，神学家关于上帝存在的论断和无神论者关于上帝不存在的论断，在理论上同样是不可证明的；但道德的实现却以对上帝的信仰为前提，因为如果没有对上帝存在的信仰，道德就不可能实现。尤其是，康德从理论上论证意志自由的学说，给了费希特以很大的鼓舞。他认为，从康德的自由学说中可以得出许多有益的社会结论。他写道，“对我来说，明如白昼的事实是：从人的一切行动都有必然性这个原则出发，会给社会带来非常有害的后果，所谓养尊处优的阶级之所以大量道德败坏，即源出于此。”（《书信集》第1卷，第142页）费希特反复声明，他的体系无非就是康德的体系。

但费希特很快就发现了康德哲学的两重性。在他看来，彻底的哲学体系只有两种：或者是把主体作为出发点，在逻辑上从主体引申出客体的存在，这就是批判的体系或唯心论；或者是从客体出发，认为客体不依赖于主体，这就是独断的体系或实在论。他说，“批判的 哲学的本质就在于把一个绝对的自我陈述为绝对无条件的和不能被任何更高的东西所决定的”；“反之，那种把某物与自在的自我等同和对立起来的哲学则是独断的 。”（《全集》第1卷，第119页）康德企图调

和唯心论与唯物论。费希特认为，康德的不彻底性就在于承认不依赖于“自我”的“自在之物”，这是“实在论”；他向那些用唯物论解释康德的人们大声喊道：“在你们看来，地在象上，象在地上。你们的自在之物实际上是一种纯粹思想，却被假定为作用 于自我！”（《全集》第1卷，第483页）费希特从右的方面克服康德的二元论，继承和发展了康德的主观唯心论，批判和抛弃了康德的唯物论。他要把思想的东西变为物质的东西，他殷切希望实现资产阶级民主，但又生活在一个还不可能发生资产阶级革命的国度。他所欢迎的法国革命在德国还没有实现的基础。他由此得出结论说，“因为在我的内心之外我不可能改变这种情况，所以我便决定在我的内心之中去改变这种情况。”（《书信集》第1卷，第143页）于是，他便想用改变人们的意识的办法，去改造他的时代的社会状况。他赋予意识以非常巨大的意义，用主观唯心论去论证达到自由的途径，把“绝对的自我”当做他的体系的出发点。

费希特试图在主观唯心论基础上建立起一种思辨哲学体系。这个课题是他在耶拿大学活动的时期完成的。他认为，哲学的任务是说明一切经验的根据，为一切知识确立基本原理。所以，费希特的哲学体系叫做“知识学”。这种“知识学”有三条基本原理：

1． 正题：“自我”在纯粹抽象的活动中设定自身。——这就是说，“自我”自己确立自己，自己赋予自己以精神存在，自己从自己出发。

2．反题：“自我”设定“非我”。——这就是说，“自我”在自己的意识中塑造某种不是“自我”本身的东西，即创造事物、自然。

3．合题：“自我”在自身中把一个可分割的“非我”与可分割的“自我”对立起来。——这就是说，“自我”和“非我”在意识中相互限制，彼此关联。

费希特坚决反对从物质到意识、从客体到主体的唯物论路线，而主张从意识到物质、从主体到客体的唯心论路线。他把“自我”或“自我意识”规定为一切事物的绝对在先的和无条件的出发点，认为整个现实世界都是从这个自我中逻辑地推演出来的。他写道，“自我是一切实在的源泉。只有通过自我，并且与自我一起，才得出了实在这个概念。”（《全集》第1卷，第134页）他把思维这种高度组织起来的物质的属性冒充为绝对的本原，而把物质这种本原的东西歪曲为派生的东西。

这种主观唯心论曾经受到同时代人越来越多的嘲笑。正如海涅报道的，"'多么无耻！'善良的人们喊着说，'这个人不相信我们存在着。我们，我们要比他肥胖得多，而且作为市长和官厅秘书，我们还是他的上司呢！'那些贵妇人们问道，'难道他连他太太的存在也不相信吗？怎么？难道费希特太太竟会允许这种事吗？'"（《论德国宗教和哲学的历史》，商务印书馆1972年版，第117页）为了避免他的主观唯心论必然导致这种荒谬结论，费希特强调指出，自己设定自己的自我并不是个体的自我，相反地，一切个体都包含在一个纯粹精神的伟大统一体里。他把人类的自我转变为"绝对自我"或精神实体，他写道，"既然自我被看做是包含着一切实在的整个全然确定的范围的，那么自我就是实体 。"（《全集》第1卷，第142页）但这样一来，他的主观唯心论就开始转向客观唯心论，从而为过渡到谢林和黑格尔的哲学作了准备。

如果说康德把"自我"主要视为从事认识活动的理性生物，从而停留在理论理性与实践理性的二元论观点上，那么，费希特则把"自我"主要视为从事实践活动的理性生物，想由此克服理论理性与实践理性的二元论观点。在费希特看来，人类的一切活动只有一个本原，那就是能动的自我。当自我按照事物的本性，用自己对于事物的表象来认识事物时，理性是理论的；反之，当自我按照自己的理解来创造事物，使事物服从于自己的表象时，理性则是实践的。理论理性并不像康德断言的那样，驾驭着实践理性，而是以实践理性为基础。他说，"并不是理论能力使实践能力成为可能，相反地，是实践能力才使理论能力成为可能（理性本身纯粹是实践的，只有把自己的规律应用于限制着自己的非我，才成为理论的）。"（《全集》第1卷，第126页）费希特从这种能动的自我中引申出空间和时间、量和质、可能和现实、偶然和必然等等范畴来，引申出整个客观世界来，认为康德所无法调和的先验与经验、理论与实践、形式与内容等等矛盾都在这里得到了解决。他宣称，"一切实在性都是能动的；一切能动的都是实在性。"（《全集》第1卷，第134页）他把这个能动的自我描绘成为勇敢地反抗威严的自然力量的英雄，借以表现其向一切邪恶的封建势力挑战的无畏精神；他用寓情于景的方法写道："面对威严的峭壁丛山和汹涌瀑布，眼观猛烈翻腾的火海风云，我昂首挺胸，无所畏惧，我说：我永生不死，我藐视你们的威力！来吧，你们都冲击我来吧！你，大地，你，苍天，任你们混成一团，放肆胡闹！你们，自然界的暴力，任你们奔腾怒吼，疯狂争斗，把物体——我称之为我的身　体

——　的最后一粒太阳尘埃都彻底毁掉！但唯独我的意志与其坚定的计划一起会英勇地、冷静地飘扬在宇宙废墟之上；因为我领受了我的使命，这使命比你们更加持久；它是永恒的，我和它一样，也是永恒的。”（《全集》第6卷，第322—323页）

旧唯物主义者虽然认为思维是客观实在的反映，但对认识过程作了形而上学理解，没有看到认识主体在反映过程中的能动作用，没有看到实践活动是认识过程的出发点和基础。费希特克服了这个缺陷，发展了认识主体的能动方面。但他的能动的主体并不是从事社会实践的人，而是“形而上学地改装了的、脱离自然的精神 ”（《马克思恩格斯全集》第2卷，第177页）；他所讲的实践活动并不是人类改造自然和改造社会的物质活动，而是绝对自我的抽象精神活动，因此，他关于认识主体的能动作用的论述就完全是主观唯心论的，并且带有唯意志论的特点。关于这一点，马克思曾经写道：“从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是：对事物、现实、感性，只是从客体 的或者直观 的形式去理解，而不是把它们当做人的感性活动 ，当做实践 去理解，不是从主观方面去理解。所以，结果竟是这样，和唯物主义相反，能动的 方面却被唯心主义发展了，但只是抽象地发展了，因为唯心主义当然是不知道真正现实的、感性的活动的。”（《马克思恩格斯全集》第3卷，第3页）

康德认为，“纯粹理性”在超越现象世界去认识“自在之物”时，就必然会产生“二律背反”。他发现了认识过程中的辩证矛盾，但又认为这是谬误的逻辑。费希特比康德前进了一步，他不是把辩证法看做“纯粹理性”所陷入的谬误，而是看做存在和认识所固有的实在过程。不过，作为主观唯心论者的费希特，认为辩证矛盾是从自我中产生的，他并不能证明主观的辩证法是对外部世界的客观辩证法的反映。虽然他也对客观辩证法有过个别的猜测，说“自然界在自己的永恒的转化洪流中迅速地前进着，当我还在谈我所观察的环节时，它已经消逝了，一切也都起了变化；在我能够抓住这个环节以前，一切又成为另一种样子。”（《全集》第2卷，第173页）但是，他的辩证法却主要是主观的辩证法，是主体和客体、自我和非我的辩证法。在他看来，第一，主体与客体在绝对的、无所不包的自我的范围里是互为存在前提的。“自我设定非我是由自我限制的”；“自我设定自身是由非我限制的。”（《全集》第1卷，第125—126页）没有主体就没有客体，没有客体就没有主体。第二，主体与客体在绝对的、无所不包的自我的范

围里是相互作用的。自我以自己的能动性作用于非我，以自己的受动性接受非我对自己的作用；非我以自我给非我设定的受动性接受自我的作用，以自我给非我设定的能动性作用于自我。因此，“自我与非我之间的这种相互作用同时也就是自我与其自身的相互作用”（《全集》第1卷，第280—281页）。第三，主体和客体在绝对的、无所不包的自我的范围里是相互转化的。自我的能动性被转移到非我中，非我的受动性被转移到自我中。“自我如果不把能动性设定到非我中，便不能把任何受动性设定到自身；但是，自我如果不把某种受动性设定到自身，便不能把任何能动性设定到非我中。”（《全集》第1卷，第148页）自我从自身把能动性转移到什么程度，自我在自身就把受动性设定到什么程度。费希特把主体与客体的这种矛盾关系规定为人类精神的运动规律，规定为认识过程的根本内容。他的这种主观辩证法思想，后来在黑格尔的哲学里得到了系统的发挥。

***

当然，费希特的这些社会政治思想和哲学思想并不是一贯的。如果说他对封建专制制度的批判最初非常坚决，那么后来就不那么尖锐了；如果说他的哲学最初是用以消灭人格上帝的观念的，那么后来就带上了某些神秘主义色彩。与其他德国古典哲学家一样，费希特在自己的思想发展过程中也有一种日益转向保守的趋势。1794年发表的《论学者的使命》主张消除人与人之间的社会不平等，1800年发表的《锁闭商业国》则认为社会分为地主、手工业者与商人三个等级是必要的；1793年发表的《纠正公众对法国革命的评论》主张改变封建社会制度，1805年发表的《现时代的根本特点》则试图证明现存社会秩序的必要性，说什么“哲学的考察认为一切都是必要的，因而也是良好的，并且要同一切现存事物相调和”（《全集》第7卷，第13—14页）；1793年发表的《向欧洲君主索回他们迄今压制的思想自由》号召人们进行斗争，把资产阶级民主自由作为人民生活的基础，1806年发表的《极乐生活指南》则号召人们温文恭顺，把信仰上帝作为一切精神生活的基础。

费希特的这种变化是在他被驱逐出耶拿大学，政治上陷于困顿的时候发生的。当时在耶拿，魏玛政府的封建卫道士们把他视为最可怕的无神论者和雅各宾派，想方设法刁难他，迫害他。不仅如此，德国其他各地的封建专制政府也把他视为一个煽动革命的危险人物，对他

严加防范。当他作为一个普通旅行者到达普鲁士首府谋求安身立命之地的时候，柏林当局竟然把这看做一种重要政治行动。警察出现在他身边，对他进行盘问。普鲁士国王威廉二世曾经用软硬兼施的态度向他声明，如果他是一个安分守己的公民，并且不参加任何危险的结社，他可以在这个国家里平安地居住下去；如果他真是与仁慈的上帝为敌，上帝就会惩罚他，而这与普鲁士国王毫无关系。结果，在饱尝了魏玛政府的严厉制裁以后，费希特又不得不生活在普鲁士政府的严厉监视之下。

这位哲学家的思想离不开他在封建专制主义鞭笞下喘息的肉体。从耶拿到柏林的这段生活经历，显然对费希特发生过巨大的影响。把耶拿时期的著作同柏林时期的《人的使命》相比，我们就会看到这样的差别：在前一时期，费希特把封建专制势力比拟为自然界的暴力，在这种力量面前，他昂首挺胸，无所畏惧，在这一时期他却在同样的力量面前悲痛呻吟，显得软弱无力；在前一时期，费希特想从批判涂炭生灵的封建专制制度中直接建立起一个自由平等的理性王国，在这一时期他却认为必须与这种专制制度妥协，以便为建立理性王国做准备工作；在前一时期，费希特表现出一种不屈不挠，为真理而殉于职守的坚强性格，在这一时期他却像一个老夫子，开始舞文弄墨，哼哼唧唧起来。他不仅带着所谓无神论之争给他造成的委屈情绪，向苍天倾诉，希求知音，而且发展了一种悲观厌世、向往彼岸的思想，认为死亡是生命的升华，它会把悲伤留到感性世界，而使人们在超凡世界感到欢乐。

关于费希特后来这种变化，海涅形象地指出，“他从一个唯心主义的巨人，一个借着思想的天梯攀登到天界，用大胆的手在天界的空旷的屋宇中东触西摸的巨人，竟变成了一个弯腰曲背、类似基督徒那样，不断地为了爱而长吁短叹的人”。但是，“费希特幸亏死得早，死在他对自己的哲学的背叛还没有充分暴露以前。”（《论德国宗教和哲学的历史》，商务印书馆1972年版，第135、143—144页）这就是说，费希特尽管没有像谢林那样，在晚期变成封建主义卫道士和神秘主义哲学家；但他却在通过严酷的现实，追求资产阶级理想，达到大胆、圆满的社会政治结论以后，由于受到反动派的监视和鞭笞，丧失了过去那种钢铁般的坚毅性，开始变得温和而拘谨起来，在一定程度上表现出了他同封建社会势力妥协的倾向。这种现象主要应该归因于

当时德国的经济情况和政治情况，归因于当时德国资本主义的不发达和资产阶级的软弱性。

在费希特的晚年，当拿破仑把保卫法国革命的正义战争转变为侵略欧洲其他民族的非正义战争时，他认识到，拿破仑已不再是德国专制君主想用暴力扼杀的自由思想的救星，而是用阴谋诡计剥夺自由的革命死敌，犹如一只翱翔在欧洲上空，寻取捕物的秃鹰。他发表了一系列热情洋溢的演说，号召德国人民从事反对拿破仑的民族解放战争。这些演说尽管在表现民族自豪感时流露出某些民族沙文主义倾向，但主要是宣传爱国主义思想的，而且依然迸发着民主主义的思想火花。他认为，这场解放战争的结局应该是德国人民从封建奴役下解放出来，而不应该是德国封建君主对拿破仑的胜利。在他看来，连绵不断的战争的根源在于各国的封建专制制度。他号召他的同时代人消除这个战争根源，而这只不过意味着用资产阶级共和国去代替绝对君主专制罢了。他的夙愿是通过这种解放战争，改变封建专制制度，在资产阶级民主制度的基础上统一德国。他说，“除非铲除掉各邦君主，德意志民族便根本不能诞生”（《全集》第七卷，第547页）。但这个良好愿望并没有得到实现。他在预感到这一点时写道，“如果在斗争中得救之后的民族独立又为统治家族的利益而牺牲，如果事实表明统治者虽然也希望为了他们的统治而让他们的人民流出最宝贵的鲜血，但是又不愿意为民族的独立而冒结束他们的统治的危险，那么，在这样的情况下就绝不会有最有理性的人。”（《全集》第4卷，第414—415页）他病死在胜利的欢呼声中，不抱希望，没有幻想，清清楚楚地预见到滑铁卢战役后德国将会遭受的一切灾难。

***

费希特和康德、黑格尔一样，是马克思主义哲学的先驱之一。恩格斯讲过，“如果说，德国资产阶级的教书匠们已经把关于德国大哲学家和他们所创立的辩证法的记忆淹没在一种无聊的折中主义的泥沼里，而且已经做到了这样一种程度，以致我们不得不引用现代自然科学来证明辩证法是存在于现实之中的，那么，我们德国社会主义者却以我们不仅继承了圣西门、傅立叶和欧文，而且继承了康德、费希特和黑格尔而感到骄傲。”（《马克思恩格斯全集》第19卷，第347页）现代资产阶级哲学家现在仍然以这种或那种方式，抹杀费希特的进步方面，而突出他的保守方面。例如，雅斯贝尔斯掩盖了费希特抨击封

建专制制度的历史真相，胡诌什么“他到哪里，就会在哪里制造争端”（《谢林》，慕尼黑，1955年，第283页）；W．舒尔茨则把费希特从右边批判康德二元论歪曲为“统一自由和理性的尝试”，并且歪曲他的辩证法，说“费希特用辩证关系把我 和你 这两者设定为一个我们，而这个我们 就是把你 和我 统一起来的神圣事物的道德理性秩序”（《费希特》，普菲林根，1962年，第7、21页）。因此，系统深入地研究费希特哲学，阐明马克思主义创始人怎样批判地继承了他的进步传统，进一步批判现代资产阶级哲学家对他的曲解和伪造，仍然是我们在德国古典哲学研究领域中的一个课题。

译者

1983年8月

论学者的使命

前言

这些演讲是今年上学期向许多在我们这里学习的青年作过的[1]。作者本来打算完成一部著作，并到适当时候公之于世，而这些演讲就是这部著作的导言。一种既无助于正确评价，也无助于正确理解这些篇章的外在原因，促使他把这头五篇演讲只字未改地照他原来的讲稿单独付印。但愿这会证实他在表达上的某些疏忽之处是无可厚非的。他担负着许多别的工作，不可能一开始就赋予这些文章以他所希望的那种完善的形式。表情丰富的演讲有助于加强口头报告的效果。为了发表而修改这些文章是同口头报告的附带目的背道而驰的。

这些演讲里有许多见解未必会使所有读者感到满意。但是这并不能成为指责作者的理由，因为作者在自己的研究中考虑的并不是某种东西令人喜欢或令人讨厌，而是这种东西是否合乎真理；他竭尽自己的所能，说出了他凭自己的良知视为真理的东西。

但除了那类并非无缘无故讨厌我所说的东西的读者以外，还可能有另外一些读者，他们认为我所说的东西是不可能实现的，是与既存的现实世界格格不入的，因而认为至少是无济于事的；甚至还要考虑到，其他绝大部分正直的、正派的和明智的人们也会作出这样的评论。因为尽管在过去的各个时代里能够真正明理的人为数甚少，然而由于我在这里不便说明的理由，这种人数却从来都不比现在少。在我们的日常经验所涉及的范围里，虽然人们也许比以往能独立作出更概括的思考和更正确的判断，但多数人一俟稍微越出这个经验的范围，就会完全误入歧途，眼花缭乱。如果他们不可能把那些从前熄灭了的卓越的天才火花重新激发起来，他们就必定会让它们安静地停留在经验范围里，而且只要它们在这个范围里是有益的和不可或缺的，他们也必定会让它们在这个范围里或者为了这个范围充分保存自己的价值，而不被贬低。但是，如果现在他们因此而要求把自己所达不到的一切都降低到自己的水平，举例说，他们要求把一切见诸经传的真理

都当做菜谱、计算表或办事细则来使用，而无端指责不能这样加以使用的一切，那么他们自己就大错而特错了。

理想在现实世界中是不能加以模拟的，这一点我们其他人也许像他们一样是了解的，也许比他们了解得更清楚。只不过我们坚信，现实必须根据理想加以评判，而且必定会为那些自觉有力量这么做的人们所改变。假定他们连这一点都不能相信，那么他们在成为现在这样的人以后，就不会丧失什么东西，而人类也毫无所失。由此完全可以看清楚，在使人类高尚的计划中恰恰不能指望他们这种人。毫无疑问，人类将继续走自己的道路；至于他们，但愿仁慈的自然去摆布他们，在适当的时候赐予他们以甘霖和阳光，有助健康的食物和源源不绝的清澈果汁，再加上聪明的思想！

耶拿，米迦勒节 (2) ，1794年

第一讲 论自在的人的使命

今天我开始作的这些演讲的目的，有一部分你们大家都已知道[3]。各位先生，我想回答，或者毋宁说，我想让你们自己回答下列问题：学者的使命是什么？学者同整个人类及其各个阶层的关系怎样？他用什么手段才能最稳妥地完成自己崇高的使命？

学者之所以为学者，仅仅是由于学者不同于其他的非学者；学者的概念是通过比较，通过他同社会的关系而产生的，这种社会不仅指国家，而且一般也指有理性的人们的任何结合，这些人在生存空间里相互毗邻，因而彼此相关。

由此可见，这样的学者的使命，只有在社会里才是可以思议的；所以要回答学者的使命是什么这个问题，就必须先回答另一个问题，即社会的人的使命是什么。

而要回答这个问题，又必须先回答另一个更高深的问题，即自在的人的使命是什么？所谓自在的人就是这样一种人，这种人仅仅被想象为是人，是仅仅按照一般人的概念加以想象的；这种人是孤立的，没有任何结合，在他的概念里必然不包含任何结合。

当然，我现在无须证明，即可对你们说，全部哲学，一切人类的思维和学说，你们的整个研究工作，特别是我想要分别向你们报告的一切，其目的无非都在于回答上面已经提出的问题，特别是回答最后的那个最高深的问题，即一般人的使命是什么？通过什么手段他才能最稳妥地完成这一使命？对此，你们当中的许多人无疑早已作出了证明；其他人虽然感觉还很模糊，但并未因此而没有什么强烈感觉。

预先假定一种完整的哲学，即一种彻底详尽的哲学，虽然不是为了能感觉到这个使命，然而却是为了对这个使命有一种清楚的、明白的和完全的认识。自在的人的这个使命也就是我今天演讲的题目。各

位先生，您们知道，要是我不能在这一课程中把全部哲学阐述清楚，我就不能在这个课程中完全由哲学根据中推断出我要讲的内容。但是，我能把我要讲的内容建立在你们的感觉基础上。同时你们也知道，学者的使命是什么，或者说，最高尚、最真诚的人的使命是什么——将来会表明这二者是同一个意思——这个我想在我的公开演讲中回答的问题是全部哲学研究的最后的 课题；反之，一般人的使命是什么，这个我想在我的私人演讲中加以论证，而今天只想简单提示一下的问题则是全部哲学研究的最初的 课题。现在，我就来回答上面提出的问题。

人的真正精神，即完全自在的、孤立的、与自身之外的某物毫无关系的纯粹自我到底是什么？这个问题是不可能回答的，更确切地说，这个问题包含着一种自相矛盾。诚然，认为纯粹自我就是非我——我把被想象为自我之外存在的、有别于自我的、与自我对立的一切东西称为非我——的一种产物，这是不真实的，依我看，认为纯粹自我就是非我的一种产物这个命题可能表现一种完全同理性矛盾的先验唯物论；但是，认为除非在自己的经验规定性中，自我既永远不会自己意识到自己，也不会被意识到，而这些经验规定性又必然以自我之外的某种东西为前提，这倒确实是真实的，而且在自我所在的地方将会得到严格证明。就连人的身体——人称之为自己的 身体——也是自我之外的某种东西。除了这种联系之外，人从来就不可能成其为人，而是某种对我们来说简直不可思议的东西，如果我们还能把这样一种根本不具备思想的东西称为某种东西的话。因此，考察自在的和孤立的人，并不意味着在这里或在任何地方把人仅仅看成纯粹自我，认为人与其纯粹自我之外的某种东西没有任何关系；反之，这样考察人仅仅意味着把人想象为与其同类理性生物没有任何关系。

如果人是这样被想象的，那么他的使命是什么呢？按照人的概念他作为人所具有的本质——这种本质在我们所熟知的生物中正是非人所不具备的——是什么呢？他同我们所熟知的生物中不称为人的一切东西又何以区别呢？

我应当从某种肯定的东西谈起。因为我在这里不可能从“我在”这个绝对肯定的原理出发，所以我必须同时提出一条原理作为假设，而这条原理不可磨灭地存在于人的感觉之中，它是全部哲学的结果，可以严格地加以论证，而且我将在我的私人演讲里予以严格论证。这条

原理就是：既然人确实有理性，所以他就是他自己的目的，这就是说，他之所以存在，不是因为某种别的东西应当存在，反之，他之所以完全存在，是因为他 应当存在；他的单纯存在是他的存在的最终目的，或者在同样的意义上说，人们绝不能毫无矛盾地探求他的存在的任何目的。他之所以存在，是因为 他存在。人应当仅仅被视为理性生物，就此而言，绝对存在的这种特性，为他自己而存在的这种特性，就是他的特性或他的使命。

但是，人不仅具有绝对存在、纯粹存在，他还具有这种存在的特殊规定；他 不仅存在 ，而且他也是某种东西 ；他不仅说"我在"，而且还说我是这个或那个。就他是一般存在而言，他是理性生物；就他是某种东西而言，他又是什么呢？这个问题我们必须予以回答。

他之所以为他所是的东西 ，首先不是因为他 存在，而是因为在他之外有某种东西 。经验的自我意识，也就是对我们赋有的某种使命的意识，正如我们在上面已经说过和将来在适当地点也将证明的那样，除非以某种非我为前提，是不可能成立的。这种非我必定影响经验自我意识的受动能力 (4) ，我们把这种能力叫做感性。因此，人就其为某种东西而言，是感性生物。但是按照上面所说的，他同时也是理性生物，他的理性不应当为他的感性所取消，反之，两者应当彼此长期并存。在这二者的结合当中，上面所说的人之所以存在是因为他存在的那个原理就变成了如下的原理：人之所以应该是他所是的东西，完全是因为他存在 ，也就是说，他所是的一切，应该同他的纯粹自我，同他的纯粹自我性相关联；他之所以应该是他所是的一切，纯粹是由于他是一个自我；而且因为他是一个自我，所以一般说来，他根本不应当是他所不能是的东西。这个迄今还不清楚的公式马上就会解释清楚。

纯粹的自我只能从反面加以设想，只能被想象为非我的对立面，因而只能被想象为完全绝对的单一性，而非我的特性则是多样性；纯粹的自我总是同一个东西，而且永远不会是别的东西。因此还可以把上述公式表达成：人应该永远自相一致，而绝不应该自相矛盾。这就是说，纯粹自我绝不会自相矛盾，因为他自身没有任何差异，而永远是同一个东西。但经验的、由外在事物决定的和可以由外在事物决定的自我则会自相矛盾；经验自我不是按照纯粹自我的形式决定的，不是自己决定自己的，而是由外在事物决定的，这就是经验自我经常自

相矛盾的一个确实标志。但这是不应当有的情况，因为人本身就是目的，他应当自己决定自己，绝不应当让某种异己的东西来决定自己；他之所以应当是他所是的东西，是因为他希望成为这种东西，而且应当希求这种东西。经验自我应当具有它能永远具有的那种情绪。因此，我可以把伦理学的根本原理用下列公式表达出来：你要这样行动，就是把你的意志的准则能够想象为你自己的永恒规律。这是我为了解释这里讲的问题而附带说明的一点。

所以，一切有限的理性生物的最终使命，就是绝对自相统一，始终自相同一，完全自相一致。这种绝对同一就是纯粹自我的形式，是纯粹自我的唯一真实的形式；或者更确切地说，那个形式的表现是在同一性的可思议性基础上被认识到的 。但是，哪种规定能够被想象为永久的，哪种规定就符合于自我的纯粹形式。大家切不可模棱两可地、片面地理解这一点。不仅意志应当始终自相一致——只有在伦理学中才谈到意志——而且人的全部力量都应当符合于完全的同一性，都应当彼此协调一致，而这些力量本身仅仅代表一种力量，只是在运用于各种对象时才有区别。

但是，我们的自我的经验规定至少绝大部分不取决于我们自己，而是取决于我们之外的某种东西。不错，意志在自己的范围内，也就是在自己所能涉及的各个对象的范围内，在人知道了这些对象以后，像在适当的时候将会严格证明的那样，是绝对自由的。但是，感觉和以感觉为前提的表象则是不自由的，而是取决于自我之外的事物，这些事物的特点完全不是同一性，而是多样性。然而，如果自我也在这方面应当始终自相一致，那么自我就必须力求直接影响那些决定人的感觉和表象的事物本身；人必须设法改变事物的形态，使事物本身同他的自我的纯粹形式相一致，从而使那些取决于事物性状的事物表象也同这个形式相一致。然而这样改变事物的形态，即事物应当按照我们关于它们的必然概念而存在，单靠纯粹的意志是不可能的，而且还需要有一定的技能，而这种技能是通过锻炼获得和提高的。

此外，更重要的是：在我们的理性还没有觉醒的时候，由于事物对我们所自然而然地信赖的自我具有毫无阻碍的影响，我们的可以由经验决定的自我本身就接受了一定的曲折变化，而这些曲折变化不可能符合于我们的纯粹自我的形式，因为它们来源于我们之外的事物。为了消灭这些曲折变化，在我们面前再现原来的纯粹形态，单靠纯粹

意志同样是不够的，而且我们还需要那种通过锻炼获得和提高的技能。

我们之所以获得这种技能，一方面是为了抑制和消灭在我们的理性和我们的主动感觉醒以前产生的我们固有的错误意向，一方面是为了改变我们之外的事物的形态，按照我们的概念变更它们；依我看，获得这种技能就叫做文化，获得一定程度的这种技能同样也叫做文化。文化只有程度的不同，但是文化程度可以表现为无止境的。如果人被看做是有理性的感性生物，文化就是达到人的终极目的、达到完全自相一致的最终和最高手段；如果人被看做是单纯的感性生物，文化本身则是最终目的。感性应当加以培养，这是用感性可以做到的最高的、最终的事情。

综上所述，最后的结论如下：人的最终和最高目标是人的完全自相一致，而且为了使人能自相一致，还在于人以外的一切事物同他对于事物的必然实践概念相一致，这种概念决定着事物应该是怎样的。用批判哲学的术语来说，这种一致一般就是康德称为至善的那种东西；从上所述可以看出，这个至善本身根本不具有两部分，而是完全单纯的；至善就是理性生物的完全自相一致。至于说到取决于自身之外的事物的理性生物，它倒可以被看做是双重性的：一是意志同永远有效的意志的观念相一致，或者叫做伦理的善，一是我们之外的事物同我们的意志（当然指我们的理性意志）相一致，或者叫做幸福。因此（可以顺便指出），认为人由于渴求幸福，注定会达到伦理的善，这种看法是完全不对的；倒不如说，幸福概念本身以及对于幸福的渴求才是从人的伦理本性中产生的。并非造福的东西就是善的，而是只有善的东西才是造福的。没有伦理就不可能有幸福。当然，不讲伦理甚至在反对伦理的斗争中也可能产生快感，我们到适当时候将看到为什么会这样，但这种快感并不是幸福，反而甚至常常是与幸福背道而驰的。

使一切非理性的东西服从于自己，自由地按照自己固有的规律去驾驭一切非理性的东西，这就是人的最终目的；如果人不停止其为人，如果人不变成上帝，那么这个最终目的是完全达不到的，而且必定是永远达不到的。在人的概念里包含着这样一个意思：人的最终目标必定是不能达到的，达到最终目标的道路必定是无限的。因此，人的使命并不是要达到这个目标。但是，人能够而且应该日益接近这个

目标；因此，无限地接近这个目标，就是他作为人的真正使命，而人既是理性的生物，又是有限的生物，既是感性的生物，又是自由的生物。如果把完全的自相一致称为最高意义上的完善，就像人们能够理所当然地称呼的那样，那么完善就是人不能达到的最高目标；但无限完善是人的使命。人的生存目的，就在于道德的日益自我完善，就在于把自己周围的一切弄得合乎感性；如果从社会方面来看人，人的生存目的还在于把人周围的一切弄得更合乎道德，从而使人本身日益幸福。

这就是被看做孤立的人的使命，所谓孤立就是指人与其同类理性生物没有关系。但实际上我们并不是离群索居的，虽然我今天不打算着重考察理性生物彼此之间的一般结合，然而，对于我今天与你们各位先生之间的这种结合，我还是必须作一种概括的考察。我今天向你们扼要指出的那个崇高的使命，就是我应当使许多大有希望的年轻人明确地认识到的使命；我希望这个使命成为你们全部生活的至高无上的目的和坚守不渝的指南；年轻人本来就肩负着一项使命，他们将在大小不同的范围内以自己的学说或行动，或者以这两者，再对人类发生强有力的影响，不断传播他们自己所获得的教养，处处造福于跟我们休戚与共的同胞，把他们提高到更高的文化阶段；我在陶冶年轻人的时候，很可能也在同时陶冶着千百万尚未诞生的人们。如果你们当中的某些人对我有善意的评论，认为我感觉到了我这个特殊使命的尊严，认为我在我的研究和教学生涯中作为最高目的的，是在你们诸位先生当中，在同你们将会有共同接触点的一切人当中促进文化教养，提高人道修养，认为我把一切不适用于这个目标的哲学和科学都视为毫无意义的——如果你们都这么对我作出评论的话，那么，我也许可以这么说，你们对我的意志的评论是完全正确的。我的力量能在多大程度上符合于这个愿望，这不完全取决于我自己；一部分要取决于我们所不能掌握的一些情况，一部分还要取决于你们诸位，取决于我所要求你们给予的关注，取决于我欣然充满信心地指望于你们的个人勤奋，取决于你们对我的信赖，这种信赖是我应该得到的，并且我将努力以行动得到这种信赖。

第二讲 论社会的人的使命

哲学在能成为科学和知识学以前，首先需要回答许多问题，这些问题一方面被决断一切的独断论者所遗忘，另一方面怀疑论者则只有冒着被指责为不理智、邪恶，或者二者兼而有之的危险，才敢加以暗示。

如果我不愿肤浅草率地对待某种自以为了解得比较透彻的事情，如果我不愿秘密掩盖和默然回避自己明知存在的困难，那么，我说我的命运就是必须在这些公开的演讲中涉及许多这类几乎还完全没有涉及的问题，而毕竟不可能完全解决它们，甚至还会冒理解不对和解释错误的危险；虽然在这里我乐于对问题穷根究底，但也只能为进一步思考提供一些暗示，为进一步教诲提供一些指示。各位先生，倘若我设想你们当中有许多通俗哲学家，他们丝毫不用费力，丝毫不用思考，单凭他们所谓人类的健全理智，就可以轻而易举地解决一切困难，那么我登上这个讲座就会往往不无胆怯。

在这些问题之中，尤其有如下两个问题，在它们得到回答之前，是不可能格外有什么根本的自然权利的；这两个问题是：第一，人凭什么权力把物体世界的一个特定部分称为自己的身体？他怎样把他的身体看做是属于他的自我的一部分？因为身体毕竟同自我恰好是对立的。第二，人是怎样假定和承认自身以外的同类理性生物的？因为在人的纯粹自我意识里毕竟不能直接产生这种理性生物。

今天我应该确定社会的人的使命，而要解决这一课题，则必须先回答后一个问题。我把理性生物的相互关系叫做社会。如果不预先假定在我们之外确实存在着理性生物，如果我们没有能够区别理性生物同所有其他一切不参与社交活动的非理性生物的显著标志，社会这个概念是不能成立的。我们是怎样做出这种假定的呢？这些标志又是什么呢？这就是我首先必须回答的问题。

“不论是在我们之外存在着类似于我们的理性生物，还是存在着区别理性生物同非理性生物的标志，这两者我们都是从经验得知的”——那些还不习惯于严格的哲学研究的人们当然可以作出这样的回答；但可以说，这样的回答是草率的，不能令人满意的，它根本不是回答我们的 问题，而是属于一个完全不同的问题。他们所能援引的那种经验，甚至连利己主义者也是确实具备的，因此利己主义者现在还总是没有根本被驳倒。经验仅仅告诉我们，在我们的经验意识里包含着在我们之外还有理性生物的观念 ，这是没有争议的，任何一个利己主义者也不会否认。问题在于：这个观念以外的 某种东西是否符合于这个观念？是否在我们之外还存在着不依赖于我们这种观念的理性生物？即使我们还没有想象到这一点。对于这类问题，经验不能告诉任何东西，因为经验毕竟是经验，这就是我们的观念体系。

经验充其量只能告诉我们，有些结果类似于理性原因引起的结果；但是，经验永远也不能告诉我们，引起这些结果的原因是作为自在的理性生物真实存在的，因为自在的生物本身并非经验的对象。

正是我们自己，才把诸如此类的生物带到经验世界里；用我们之外存在着理性生物这一事实去解释某些经验的，也正是我们 。但是，我们凭什么权力 去作这样的解释？这个权力 在运用以前必须详细加以证明，因为它的有效性是以这种证明为基础的，而不能单纯以实际运用为基础；看来我们还没有能够前进一步，而恰好又停留在我们上面提出的问题上：我们是怎样假定和承认我们之外的理性生物的呢？

哲学在理论方面已经无可争议地通过批判家的透彻研究而得到了解决 （5） ；所有至今还没有答案的问题必须根据实践原理加以回答，不过在这里我指的只是历史实践。我们应当试一试，我们能否根据这些原理真正回答业已提出的问题。

按照我们上次演讲的精神，人的最高意向就是力求同一，力求完全自相一致的意向；为了使他能永远自相一致，还要力求使他之外的一切东西同他对这一切东西的必然性概念相一致。在他之外的东西不仅应该同他的概念不矛盾 ，以致符合于 他的概念的客体是否存在都好像对他无关紧要，而且在他之外的东西也应该真正提供某种符合于他的概念的东西。包含在他的自我中的一切概念，都应当在非我中得到一种相应的表现，即映象。他的意向就是这样规定的。

人也有理性概念，有合理行动和合理思维的概念，他一定不仅想在他自身之内实现这种概念，而且也想在他自身之外看到这种概念的实现。在他之外还可能有与他类似的理性生物，这也属于他的需求。

人不能创造这类理性生物，但是他可以把理性生物的概念当做自己观察非我的基础，指望找到某种符合于这个概念的东西。理性的原始的、最初表现出来的，但纯粹消极的特性，就是合乎概念的行动，就是合乎目的的活动。凡是带有合目的性的特点的东西都可能有一个理性的首创者；凡是根本不适用合目的性概念的东西，当然不会有理性的首创者。不过这个标志具有双重意义：把多种多样的东西协调为统一的整体，这是合目的性的特点；但这种协调有好多类型，它们可以用纯粹的自然规律——恰恰不是机械 规律，而是有机 规律——来解释。因此，我们还需要有一种标志，以便确实能够从某种经验中推断出它的一种理性原因。自然也是按照必然规律 ，在它合乎目的地发生作用的地方发生作用的；理性则总是自由地 发生作用的。因此，把多种多样的东西协调为通过自由可以造成的统一的整体，这仿佛是理性在现象世界中最可靠、最确实的特点。只是人们要问，应当怎样区别一种在经验中通过必然性产生的结果和另一种同样在经验中通过自由产生的结果？

一般说来，我根本不能直接意识到我之外的自由，我甚至不能意识到我之内的自由或我固有的自由，因为自在的自由是解释一切意识的最终根据，因此根本不能属于意识领域。然而我能意识到，在我的意志对我的经验自我作某种规定时，我除了意识到这个意志本身以外，意识不到另一个原因；而这种对原因的无意识，只要预先作适当的解释，就可以叫做对自由的意识；我们在这里也打算这样来称呼这种无意识。从这个意义上说 ，大家可以通过自由，亲自意识到自己固有的行为。

如果我们从上述意义上意识到的我们的 自由行为，改变了现象世界给予我们的实体的作用方式，使这种作用方式不能再根据它以前所服从的规律来解释，而只能根据那种被我们 作为我们的 自由行为的基础的，并与以前的规律相反的规律来解释，那么，我们对这种改变了的规定就只能用这样一个假设来解释，即：那种作用的原因同样也是合理的和自由的。用康德的术语来说，从这里就产生了一种合乎概

念的相互作用，一种合乎目的的共同体，这种共同体正是我称为社会的那个东西。这样，社会这个概念现在就完全得到了规定。

可以假定在自己之外存在着类似于自己的理性生物，这是人的基本意向；人只能在一种条件下作这样的假定，那就是人是按照我们上面所说的意义，同其他理性生物进行交往的。所以，社会意向属于人的基本意向。人注定是 过社会生活的；他应该 过社会生活；如果他与世隔绝，离群索居，他就不是一个完整的、完善的人，而且会自相矛盾。

各位先生，你们知道，不把一般社会与那种由经验制约的特殊社会——大家称之为国家——相混淆，是多么的重要。不管一个非常大的大人物怎么说，国家生活不属于人的绝对目的，相反地，它是一种仅仅在一定条件下产生的、用以创立完善社会的手段 。国家也和人类的一切典章制度一样，是纯粹的手段，其目的在于毁灭它自身：任何一个政府的目的都是使政府成为多余的 。现在确实还不是这样做的时候，而且我也不知道要经过多少万年或多少万万年才会到达那个境地。这里所说的根本不是把思辨原理运用于生活的问题，而是修正思辨原理的问题。现在虽然不是这样做的时候，但毫无疑问，在人类a priori〔先天地〕标明的前进路程上总有那么一站，到那时所有的国家组成都将成为多余的。到那时，纯粹的理性将会代替暴力或狡猾行为，作为最高仲裁者而得到普遍承认。我之所以说纯粹理性将被承认为最高的仲裁者，是因为即使到那个时候，人们还会犯错误，从而伤害自己的同胞；但是，他们一定都起码有善良的意志，使自己证实自己的错误，而且一旦证实了这一点，他们就会纠正过来，补偿损失。在这个时候没有到来以前，一般说来我们甚至还不算是真正的人。

综上所述，通过自由所造成的相互作用 是社会的积极的特性。相互作用以自身为目的；行动是按照相互作用完成的，单纯由于这个目的 ，行动才得以完成。但是，说社会就是它固有的目的，这绝不否定相互影响的方式还可以有一种特殊的规律，这种规律将给相互影响提出更明确的目标。

基本意向是发现类似于我们的理性生物或人 。关于人的概念是一种理想的概念，因为作为理性生物的人的目的是达不到的。每一个体一般都具有其关于人的特殊理想，这些理想虽然没有内容上的差别，

但毕竟有程度上的不同；每个人都会按照他自己的理想来检验他承认为人的人。每个人都凭着这个基本意向，渴望在任何别人身上找到同这个理想相同的东西；他千方百计地试验别人，观察别人，如果发觉别人低于 这个理想，他就努力把别人提高到理想的程度。在这种智慧生物和智慧生物的斗争中，总是那种属于较高、较好的人的智慧生物取得胜利；这样通过社会就产生了人类的完善 ，同时我们也就发现了整个这样的社会的使命。如果才智较高、较好的人对才智较低的、不发达的人看来没有什么影响，那么，一部分原因是由于我们的判断迷惑了我们，因为我们往往在种子还没有来得及发芽和生长以前，就期望立刻得到果实，另一部分原因则是由于才智较好的人也许较之不发达的人处于过分悬殊的更高发展阶段；他们相互之间的共同接触点太少，他们相互之间所能发生的影响太少——这是一种非常阻碍文化发展的情况，关于怎样防止这样情况，我们到适当的时候将予以说明。但一般说来，当然总是才智较好的人取得胜利；当他看到光明与黑暗的公开战斗时，这对人类和真理的朋友就是一种令人愉快的安慰。光明最终确实会取得胜利；我们当然不能确定胜利的时间，但是，当黑暗被迫进入公开斗争的时候，这就已经是胜利和胜利在望的保证。黑暗是喜欢昏暗的；如果黑暗不得不接触光明，这就说明它已经失败。

总之，我们迄今全部研究的结果是：人注定就是为社会的；人根据自己的使命（在上一讲阐明的）在自身所应完善的那些技能，也包括社交技能 。

这种为一般社会的使命尽管出自人的本质中最深邃、最纯粹的地方，然而作为纯粹的意向，终究是服从于永远自相一致的最高规律或道德规律，而且必须通过后者进一步得到规定，被列为固定的规则；一旦我们发现这一规则，我们也就找到了社会的人 的使命，而这种使命正是我们现在研究的目的，也是迄今所作的一切考察的目的。

社会意向最初是消极地 决定于这种绝对一致的规律的，它不允许自相矛盾。这个意向的目的就是相互作用、相互 影响、相互 取予和相互 受授，而不是纯粹的因果性，不是纯粹的能动性，好像别人只能对这种能动性采取消极忍受的态度。这个意向的目的是发现我们之外的自由理性 生物，与他们进行交往；这个意向的目的并不像在物体世界里那样，是为了确立主客从属关系 ，而是为了确立平等协作关系 。人们如果不愿意让自己所寻求的自身以外的理性生物成为自由的，

那就只有寄希望于自己的理论技能，而不是寄希望于自己的自由的实践技能；人们如果不愿意与这些理性生物交往，而是想把他们当做机灵的动物加以驾驭，那就使自己的社会意向陷入了自相矛盾的境地。然而，我要说，人们为什么要使这种意向自相矛盾呢？与其如此，人们还不如根本没有这种高级意向；在此种情况下，人性在我们身上就还完全没有被培养到很高的程度；我们自己还处在半人性或受奴役的低级阶段。我们自己还没有达到成熟阶段，感觉到我们的自由和自动性，因为不然的话，我们一定会希望看到我们周围有类似于我们的，即自由的生物。在这种情况下，我们就是奴隶，并且想继续做奴隶。卢梭说，有人把自己看成是别人的主人，但他比别人还更是奴隶；卢梭似乎还可以说得更正确一些：任何把自己看做是别人的主人的人，他自己就是奴隶。即使他并非总是果真如此，他也毕竟确实具有奴隶的灵魂，并且在首次遇到奴役他的强者面前，他会卑躬屈膝。只有这样一种人才是自由的，这种人愿意使自己周围的一切都获得自由，而且通过某种影响，也真正使周围的一切都获得了自由，尽管这种影响的起因人们并不总是觉察到的。在他的眼光里，我们可以更自由地呼吸；我们丝毫不觉得自己受到压抑、阻碍和钳制；我们感到一种成所欲成、为所欲为的非凡乐趣，而这一切并不妨碍我们对我们自身的尊重。

人可以利用非理性的东西作为达到自己目的的手段，但是却不可利用理性生物作为达到自己目的的手段；他甚至不可利用理性生物作为达到理性生物自身的目的的手段；他不可像对待无机物质或动物那样，对他们施加影响，以致不顾他们的自由，而只是利用他们去实现自己的目的（6）。他不可能使任何一个理性生物违背自己的意志，而成为有美德的、聪明的或幸福的。这种努力是徒劳无益的；除非靠自己的劳作和勤勉，谁也不可能成为有美德的、聪明的或幸福的；因此这是人所力不能及的——撇开这类事实不谈，即使他能够或以为能够这样，他甚至于连想也不应当这样去想，因为这是不合理的，他会因而陷入自相矛盾的境地。

形式完全自相一致的规律同时也从积极的方面决定着社会意向，这样，我们就得到了社会的人的真正使命。所有属于人类的个体都是互相有别的；只有在一点上他们完全相同，这就是他们的最终目标——完善。完善只决定于一种方式，即它完全自相等同。假使所有的人都能成为完善的，假使他们都能达到自己的最高的和最终的目标，

那么他们彼此之间就会完全等同，他们就会成为唯一的统一体，成为唯一的主体。而在这时，社会中的每一个人都至少按照自己的概念，力求使别人变得更完善，力求把别人提高到他自己所具有的那种关于人的理想的程度。因此，社会的最终的、最高的目标就在于同社会的所有可能的成员完全一致和同心同德。但是，既然达到这一目标，达到一般的人的使命，是以达到绝对的完善为前提，所以，这一目标就像绝对的完善一样，也是不能达到的，就是说，只要人不停止其为人，不变为神，就是不能达到的。因此，同所有个体完全一致虽说是最终目标，但不是社会的人的使命。

但不断地接近这一目标，无限地接近这一目标，这却是人能够做得到的，而且也是人应该做到的。这种接近于同所有个体完全一致和同心同德的过程，我们可以称为联合的过程。因此，这种在热诚方面应当变得日益坚实，在规模方面应当变得日益广阔的联合过程，就是社会的人的真正使命；但因为人们只是在他们的最终使命方面做到一致和能够一致，所以，这种联合只有靠完善才能办到。因此，我们可以根据同样的理由说：共同的完善过程就是我们的社会使命，这个过程一方面是别人自由地作用于我们，造成自我完善的过程；另一方面是我们把他们作为自由生物，反作用于他们，造成别人完善的过程。

为了达到这一使命，为了日益达到这一使命，我们就需要有一种只有通过文化才能获得和提高的技能，即需要有一种双重的技能：一为给予的技能，即把别人作为自由生物而加以影响的技能；一为获取的技能，即从别人对我们的影响中获取最大益处的技能。关于这两类技能，我们将在适当的地方专门加以论述。特别是，在第一种技能水平已经很高的情况下，大家也必须努力为自己保持后一种技能；不然的话，大家就会停顿不前，向后倒退。很少有人完善到这样的程度，以致他起码能在某个也许不重要或容易被忽略的方面，几乎不依靠任何别人而得到提高。

各位先生，除了这种全人类对自身的普遍影响，这种永不止息的生命和努力，这种在给予和获取上的热烈竞赛——人所能享有的最高尚的东西，这种以自由为总发条的无数齿轮的相互普遍衔接以及由此而产生的美妙和谐，除了这些思想以外，我很少知道还有更为崇高的思想。任何人都可以这样说，不管你是谁，只要你具有人的面貌，你毕竟是这一伟大共同体的一员；不管影响是经过怎样不可胜数的成员

传播的，我终究还是由此影响着你，而你也终究由此影响着我；只要谁的面额上带有理性印记，不管它印得怎样粗糙，他对于我来说就不是徒劳无益地存在的。但是我不认识你，你也不认识我。呵！我们确实有真正为善和日益变好的共同呼声，并且将来总有一天确实会到来那么一个时刻——不管再过几百万年，时间算得了什么！——到那时我将把你吸引到我的活动范围里来，到那时我会为你谋幸福，也能从你那里得到幸福，到那时那种相互自由给予和自由获取的绝佳纽带也会把我的心同你的心联结在一起。

第三讲 论社会各阶层的差别

自在的 人的使命和社会的 人的使命已如上述。学者之为学者，只以社会上如何看待他为度。因此，我们现在可以转而研究：特殊地说，社会的学者的使命是什么？但是，学者不仅是社会的一个成员，他同时又是一个特殊社会阶层的成员。人们至少谈到有一个学者阶层；这种说法是否合理，在适当的时候将会一目了然。

因此，我们关于学者的使命的主要研究，除了要先探讨上述两个已经讲完的问题外，还必须先探讨第三个重要的问题：人类各阶层的差别究竟是从何而来的？或者，人类的不平等是从何产生的？

甚至在没有进行上述研究的时候，我们就听说过阶层 这个词（7），人们说它可能不是指某种偶然地、不受我们的影响而产生的东西，而是可能指按照目的概念，通过自由选择而确立和构成的东西。偶然地、不受我们的影响而产生的不平等，即体力的不平等，可以归因于天赋；各阶层的不平等 则好像是道德的不平等；因此，关于这种不平等就十分自然地产生了一个问题：各个不同的阶层是根据什么理由存在的？

常常有人试图回答这个问题；他们从经验的基本原理出发，狂热地列举出一些通过这样一种差别可以达到的目的，列举出一些通过这样一种差别可以获得的好处，好像他们完全理解这些目的或好处；但这样一来，这个问题可以这样回答，任何别的问题就更可以这样回答。某种设施对于这个或那个阶层的好处 并不能证明这种设施的合法性；这根本不是人们用这种设施可能抱有过什么目的的历史问题，而是是否容许建立这样一种设施的道德问题，不管这种设施的目的往往是什么。这个问题应当根据纯粹的，也就是实践的理性原理来回答，而据我所知，还从来没有人作出这样的回答，甚至根本没有人试图这样去解答这个问题。在回答这个问题之前，我应当先讲明若干从知识学得出的普遍原理。

一切理性规律都是在我们精神的本质中确立起来的；但是，理性规律只有通过一种可以运用它们的经验，才到达经验意识，运用这些规律的机会越多，它们同这种意识的结合也就越紧密。一切 理性规律都是如此；实践规律尤其是如此。这种实践规律不是以一种纯粹判断，如理论判断为目的，而是以我们之外的效用为目的，并以意向 的形态把自己宣示给意识。一切意向的基础都存在于我们的本质之中，但也不过是基础而已。每个意向如果要到达意识，就必须由经验唤起；它如果要成为一种嗜好，而它的满足又要成为一种需求，那就是由频繁的同类经验发展 起来的。但是经验不取决于我们自己，因此，我们的意向的唤起和发展一般也不取决于我们自己。

作为经验基础的独立不倚的非我或自然界 是多种多样的；自然界没有一个部分完全等同于另一部分，这个原理在康德哲学中也已经得到肯定，而且能够在康德哲学中得到严格的证明；由此可知，自然界也以非常不同的方式作用于人的精神，无论在什么地方它都不以同样的方式来发展人的精神的才能和天资。自然界的这种不同的活动方式，决定着各个个体，决定着人们称之为他们特殊的、经验的个体的本质的那种东西；从这个方面我们也可以说：没有一个个体在他的已经唤起和发展的才能方面是完全等同于另一个体的。由此就产生了体力的不平等，这种不平等我们过去不仅丝毫没有加以促进，而且也不能借助我们的自由加以消灭；因为在我们能借助自由去对抗自然界给予我们的影响以前，我们首先必须到达意识和对这种自由的运用；我们要达到这种地步，则只有借助于我们意向的唤起和发展，而这种意向的唤起和发展并不取决于我们自己。

但是，人类和一切理性生物的最高规律，即完全自相一致，绝对同一的规律，既然由于运用于自然界而成为实证的和物质的规律，就要求个体的一切天资都得到同等的发展，一切才能都得到尽可能完善的表现——这一要求的目标不能靠纯粹的规律来实现，因为如上所述，实现这一要求既不取决于纯粹的规律，也不取决于可以理所当然地由这一规律所决定的我们的意志，而是取决于自然界的自由作用。

如果把这个规律引用到社会上，如果设想存在着许多理性生物，那么，在每个理性生物 的一切天资都应当得到同等的发展的要求里，就同时包含着这样的要求：所有各种理性生物彼此之间也应当得到同

等的发展 。如果所有理性生物的天资本身就像实际上存在的那样，都是相同的——因为它们都仅仅基于纯粹理性，所以它们在一切理性生物中都应当得到同样的发展，而这是上述要求的内容——那么，同样的天资同样发展的结果就应该处处都自相等同；在这里，我们又以另一方式回到了上一讲所规定的一切社会的最终目的：一切社会成员都完全平等 。

纯粹的规律，如在上一讲中已经以另一种方式表明的那样，既难于实现给这一要求奠定基础的上述要求的目标，同样也难于实现这一要求的目标。但是，意志自由应当 而且能够 力求日益接近于那个目标。

这里就表现出趋于同一目标的社会意向的效能，而且这种社会意向成了所要求的那种无限接近的手段。社会意向，或者，我们自己与其他这样的自由理性生物发生相互作用的意向，在自身包括以下两个意向：首先是传授文化的意向 ，即用我们 受到良好教育的方面来教育某个人的意向，尽可能使任何别人同我们自己、同我们之内更好的自我拉平的意向；其次是接受文化的意向 ，即从每个人身上用他受到良好教育，而我们却很欠缺修养的方面来教育我们自己的意向。这样，通过理性和自由就可以纠正自然界造成的错误；自然界给予个体的片面发展成为整个类族的所有物；反之，整个类族又给予个体以它所具有的东西；如果我们设想在一定自然条件下一切可能的个体都是存在的，那么整个类族给予个体的便是在这种条件下一切可能的发展。自然界只是片面地发展每个个体，但它也毕竟在它与理性生物相接触的一切点上发展了个体。理性把这些点联结起来，给自然界呈现出一种牢固联结和得到延伸的方面，迫使自然界至少使类族在其所有各种天资方面得到展，因为自然界也不愿意这样片面地发展个体。对于把业已获得的发展在各个社会成员之间进行平均分配，理性 已经借助于那种意向表示过关切，而且将继续表示关切，因为自然界是做不到这一点的。

理性关切的是，每个个体间接地从社会手中 得到完全的、充分的发展，而这种发展是不能直接 从自然界获得的。社会把所有个人的利益集中起来，作为可供人人自由利用的公益，并由此按照个体的人数使这些利益增多；社会把个人的缺点都共同担当起来，并由此使这类缺点缩小到无限小的数目。或者，我用另一种比较便于运用到某些对

象上的公式来表达：任何发展技能的目的，都在于使自然界像我刚才明确表达的那样，服从于理性，使经验在其不取决于我们的表象能力的规律的限度内，同我们对于经验的必然的实践概念协调起来。由此可见，理性同自然界处于持续不断的斗争之中；如果我们不变成神，这种斗争就永远不会完结；不过，自然界的影响应当而且可以变得越来越弱，而理性的统治则应当而且可以变得越来越强；后者应当对前者取得一个又一个的胜利。现在单个个体也许在自己的特殊接触点上能够成功地战胜自然界，但在其他一切接触点上也许还难免受自然界的奴役。现在社会联合起来了，所有人都一致行动；原来个人所不能做到的，大家同心合力就可以做到。虽然每个人都各自为战，但是，依靠共同的斗争削弱了自然界的威力，每个人在自己的岗位上取得的胜利，都对大家有利。这样，就恰好由于各个个体在体力上的不平等，而产生了一种把所有的人联合为一体的新的坚实纽带；需求的冲动以及满足需求的更美好的冲动，把他们更紧密地相互联结在一起。当自然界希望削弱理性的威力的时候，实际上它却加强了理性的威力。

到目前为止，一切事物都处在它们的自然进程中：我们有了各种极其不同的人物，他们按其种类和发展程度来说是多种多样的；但是，我们还没有各种不同的阶层，因为我们还不能指出通过自由活动所得到的任何特殊使命，还不能指出对一种特殊发展的任何随意选择。我曾说过，我们还不能指出通过自由活动所得到的任何特殊使命，人们却能正确地、全面地理解这个使命。社会意向一般说来当然涉及自由；社会意向只能起促进作用，但不能起强迫作用。人们可以抵抗和压制社会意向。有人可以从仇视人类的利己主义出发，完全使自己离群索居，拒绝从社会接受某种东西，以便不给社会承担任何义务；有人可以从粗野的兽性出发，忘却社会的自由，把自由看成某种由我们随心所欲、任意摆布的东西，因为他们把自己也无非看做受自然界的任意性支配的。但在这里我说的不是这种事情。假如人们一般都服从于社会意向，那就有必要在社会意向的指导下，把你所具有的好东西传授给需要这种东西的人，同时从别人那里接受我们所缺乏的东西；要做到这一点，并不需要通过新的自由行动去获得任何特殊使命或改变社会意向；我想说的也只是这一点。

突出的差别在于：在迄今已经得到发展的条件下，我作为个体只能受命于片面发展我自身的某种特别天资的自然界，因为我是被迫的

；在这方面我无从选择，而不得不遵从自然界的指导；我所得到的一切东西，都是自然界给予我的，我并不能得到自然界不想给予我的东西；我没有放过任何一个机会，以便就我所能，多方面地发展自己；我完全没有创造这种机会，因为我不能创造。相反，如果我选定一个阶层——倘若一个阶层就像按词义所理解的那样，应是某种自由任意选择的东西——如果我选定一个阶层，那么，为了能够进行选择，我当然不得不预先听命于自然界——因为这种选择必定已经唤醒我内心的各种意向，把我内在的各种天赋提高为意识；但是到真正选择时，我却决意从这时起完全不考虑自然界可能给予我的某些机缘，以便把自然界给予我的全部力量和全部恩惠都仅仅用来发展唯一的或许多的特定技能，而我的阶层是由特别的技能决定的，我通过自由选择，自愿献身于这种技能的发展。

在这里产生了这样一个问题：我该选择一个特定的阶层吗？或者说，要是我不该选择，那么，我敢唯独献身于一个特定的阶层，即献身于一种片面的发展吗？要是我该选择，而且有绝对的义务，选择一个特定的阶层，那么，一种以选择阶层为宗旨的意向就必然可以从最高理性规律推演出来，就像一般在社会方面可以推演出这样一种意向一样；如果我仅仅敢献身于一个特定的阶层，那么，从这个最高理性规律就不能推演出这类意向，而只能推演出一种许可；为了把意志规定为真正地选择仅仅由规律所许可的东西，就应当指出一种经验材料，这种材料不决定任何规律，而只是决定明智的规则。这方面的情形怎样，经过研究即可以弄清。

这个规律说：要竭尽你的所能，完整地、均衡地发展你的一切天资；但是，它丝毫也没有规定：我是应该直接在自然界中培育天资，还是间接地通过同别人交际来培育天资。因此，在这方面的选择就全靠我自己的明智来决定了。这个规律说：你要让自然界服从于你的目的；但它没有说：即使我发现自然界为我的某些目的也已经受到别人的充分开发，我也应当为人类的一切可能目的而进一步开发自然界。因此，这个规律并不禁止选择一个特殊的阶层；但正是因为它不禁止这样做，所以它也不要求这样做。我处于自由任性的领域；我敢选择一个阶层，并且在作出决定时，我必须为我寻找一些直接从这个规律中推演出来的、完全不同的使命根据；这种决定在于我一般是否应该选择一个阶层，而不在于我是否应该选择这一或那一特定阶层——关于后一问题，我们将另作论述。

在现今条件下，人出生在社会里；他再也看不到自然界是未开发的，而是已经以各种各样的方式，为实现他的可能目的作好了准备。他看到的是在各个部门从事工作的人群，他们正从他们的一切方面开发自然界，供理性生物使用。他看到的是许多本来应该由他自己做的事情已经做成。他对自然界一般不必直接使用自己的力气，也许就可以享有非常愉快的生活，他单纯享用社会已经做出的，并且特别有助于他本身发展的成果，也许就可以达到一定的完善程度。但这是他所不敢做的；他至少应当力求对社会尽自己的职责；他应当坚守自己的岗位；他至少应当努力用某种方式，把那个已经为他做出很多贡献的类族的完善程度，提到更高的水平。

要做到这一点，他有两种途径：或则，他给自己提出从一切方面开发自然界的任务；但要这样做，哪怕是了解在他之前别人已经做过的事情和剩下来还要做的事情，他也许就得用掉自己的整个生命或几辈子生命——假如他会有几辈子生命；这样，他的生命就会为人类而丧失殆尽，虽然不是由于他的恶意造成的罪过，而是由于他的不明智造成的罪过。或则，他专攻某个特殊专业，专攻一门他早先就进行了充分研究的专业；为了研究这个专业，他可能预先就通过自然界和社会得到了最多的训练，他全力以赴、专心致志地研究这个专业。他把他自己那种发展其余天资的文化任务转交给社会，他的意图、他的意向、他的愿望则是在他所选定的专业内提高社会的文化；这样，他就给自己选择了一个阶层，而且这种选择本身完全是正当的。然而这类自由行动，也像一切行动一样，一般是服从于道德规律的，因为道德规律是我们行为的调节者，或者说，这个自由行动服从于一项绝对命令，我把这项命令表达为：你切不可在你的意志规定的目标中陷入自相矛盾；用这种公式表达的规律任何人都可以遵循，因为我们的意志的规定根本不取决于自然界，而完全取决于我们自己。

阶层的选择是以自由为手段的选择；因此，没有一个人可以被迫参加某个阶层或被开除出某个阶层。以这种强制为目的的任何个人行动和共同设施都是不正当的，更不用说强迫一个人参加这个阶层或阻止一个人参加那个阶层是不明智的了，因为谁也不可能完全了解别人的特别才干，一个社会成员往往由于安排不当而在社会上销声匿迹。这一点自不必说，这种事情本身就不公正，因为这会使我们的行动同我们对于行动的实践概念陷于矛盾。我们希望成为社会的成员，但我们却做了社会的工具；我们希望成为我们的宏伟计划的自由合作者

，但我们却做了这项计划的被迫的、受苦的工具；我们正在我们力所能及的范围内以我们的设施扼杀这项计划中的人，同时也使我们在人和社会面前造孽。

为了能够向社会报答社会为我们所做的事情，可以选定一个特定的阶层，使一定的才干得以进一步发展；所以每个人都必须真正运用自己的文化来造福社会。谁也没有权利单纯为自己过得舒适而工作，没有权利与自己的同胞隔绝，没有权利使自己的文化于他们无益；因为他正是靠社会的工作才能使自己获得文化，从一定的意义上说，文化是社会的产物、社会的所有物；如果他不愿由此给社会带来利益，他就是从社会攫取了社会的所有物。每个人都有这样一种义务：不仅要一般地希望有益于社会，而且要凭自己的良知，把自己的全部努力都倾注于社会的最终目标，那就是使人类日益高尚起来，使人类日益摆脱自然界的强制，日益独立和主动，这样，就终于通过这种新的不平等产生一种新的平等，即所有个体获得一种均等的文化发展。

我并不是说，我刚才所描述的情况总是如此；但是，按照我们关于社会和社会各阶层的实践概念，它应当这样，我们能够而且应该为造成这样的情况而工作。特别是，学者阶层为了达到这个目的能够发挥何等有力的作用，学者阶层掌握着多少达到这个目的的手段，这到适当的时候我们是会看清楚的。

如果我们抛开一切与我们自己有关的东西来考察业已阐明的观念，我们终究会看到至少在我们之外有一种结合，在这种结合中，谁也不能不为其他所有人工作，而只为自己工作，或者说，谁也不能只为别人工作，而同时不为自己工作，因为一个成员的成就就是所有成员的成就，一个成员的损失就是所有成员的损失；这种景象通过我们在复杂纷纭的现象中发现的和谐，就会给我们带来由衷的喜悦，使我们的精神大为振奋。

如果我们看一看自己，而且把自己看做这个巨大的、亲密的结合中的一员，我们就会兴致勃勃。我们之中每一个人都能对自己说：我的生活没有虚度，不是漫无目的；我是那伟大链条中的一个必要环节，这个链条从第一个人的发展开始，到达对他的现实存在的充分意识，以至最后进入永恒状态；所有历来伟大、英明和高尚的人们，那些在世界史记述中我看到其名字的人类恩人，那许许多多留下了功绩

而没有留下名字的人们，他们都为我工作过，我享受着他们的劳动成果，我在他们居住过的大地上，踏着他们传播天福的足迹，迈步向前——当我们对自己这样说时，就会提高对我们的尊严和我们的力量的感受。只要我愿意，我就能担负起他们曾经给自己提出的崇高任务，使我们的同类兄弟变得日益聪明，日益幸福；我能在他们不得不中断的地方继续进行建设；我能使他们没来得及完成的那座辉煌壮丽的庙堂庶几臻于完善。

“但是我，也像他们那样，将不得不停止下来”——有人也许会这样自言自语。啊！请看下面这个最崇高的思想吧：要是我接受了这一崇高任务，我将永远不会完成；因此，就像接受这个任务确实是我的使命一样，我确实永远不会停止行动，因而也永远不会停止存在。所谓的死亡，并不能毁灭我的创作，因为我的创作应该加以完成；但创作无论到什么时候都不可能完成，因此也没有给我的生存规定什么时间，我是永恒的。由于接受了那个伟大的任务，我同时也就在自身赢得了永生。面对威严的峭壁丛山和汹涌瀑布，眼观猛烈翻腾的火海风云，我昂首挺胸，无所畏惧，我说：我永生不死，我藐视你们的威力！来吧，你们都冲击我来吧！你，大地，你，苍天，任你们混成一团，放肆胡闹！你们，自然界的暴力，任你们奔腾怒吼，疯狂争斗，把物体——我称之为我的身体——的最后一粒太阳尘埃都彻底毁掉！但唯独我的意志与其坚定的计划一起会英勇地、冷静地飘扬在宇宙废墟之上；因为我领受了我的使命，这使命比你们更加持久；它是永恒的，我和它一样，也是永恒的。

第四讲 论学者的使命

今天，我该谈谈学者的使命了。

说到这一题目，我处于一种特别的地位。诸位先生，你们全部，或者你们之中的大部分，都已经选择了科学为你们生活的职业，而我也是如此；你们为了能够被体面地视为学者阶层，想必都竭尽了你们的全部力量，而我过去就是这样做的，现在也还是这样做。我作为一个学者应该同初当学者的人们谈谈学者的使命。我应当深入地研究这个题目，并且尽我的所能去解决它；我应当毫无差错地阐述真理。当我发现这个阶层的使命很可敬，很崇高，并且在一切其他阶层面前显得很突出时，我能不违反谦虚精神，不贬低其他阶层，不给人以自命不凡的强烈印象，而规定这一使命吗？但我是作为哲学家讲话的，而哲学家有义务严格规定每一个概念。在哲学体系里恰好涉及学者的使命这个概念，我能表示反对吗？我绝不会违背已知的真理。已知的真理永远是真理，谦虚也属于真理，如果违反了真理，谦虚就成了一种假谦虚。首先，你们要冷静地研究我们的题目，好像它同我们毫无关系一样，把它当做一个来自我们完全陌生的世界里的概念来研究。你们要把我们的证明弄得更精确些。你们不要忘记，我想在适当的时机以同样大的力气阐明的事实是：每个阶层都是必不可少的；每个阶层都值得我们尊敬；给予个人以荣誉的不是阶层本身，而是很好地坚守阶层的岗位；每个阶层只有忠于职守，完满地完成了自己的使命，才受到更大的尊敬；正因为如此，学者有理由成为最谦虚的人，因为摆在他们面前的目标往往是遥远的，因为他应该达到一个很崇高的理想境界，而这种理想境界他通常仅仅是经过一条漫长的道路逐渐接近的。

“人具有各种意向和天资，而每个人的使命就是尽可能地发挥自己的一切天资。尤其是人有向往社会的意向，社会使人得到新的、特别的教养，得到为社会服务的教养，使他得以非常轻易地受到教养。在这件事情上，绝不能预先给人作出规定，规定他应当完全直接在自然

状态中发展自己的全部天资，或是间接通过社会发展这种天资。前一种规定是困难的，而且不能促使社会进步；因此，每一个个体都有权在社会中给自己选择一定的普遍发展的部门，而把其他部门留给社会的其他成员，并指望他们能使他 分享他们的 教养的优点，同样，他也能使他们 分享他自己的 教养。这就是社会各阶层互相区别的起源和法律根据。”

这就是我迄今所作的几次讲演的结论。全面衡量人的全部天资和需求（不是他单纯人为地想出来的需求）是按照完全可能的纯粹理性概念划分各个不同阶层的基础。对于培育任何天资，或者说，对于满足人天生的、基于人的本能的任何需求，一个特殊的阶层是可以作出贡献的。这个问题我们暂且放到以后去研究，以便现在先来研究我们最感兴趣的问题。

如果有人提出，按照上述原则建立起来的社会是否完善的问题——任何社会都是没有任何领导而借助于人的自然意向建立起来的，都是像我们在研究社会起源时所看到的那样，完全自发地建立起来的——我说，如果有人提出这个问题，那么，在回答它之前必须先研究下列问题：在一个现实的社会里，一切 需求的发展和满足，也就是一切需求的同等 发展和满足是否有保障？如果有保障，那这个社会作为社会就是完善的；这并不意味着这个社会已经达到 了自己的目标——按照我们的上述考察，这是不可能达到的——而是意味着它也许是这样建立起来的：它必定越来越接近 于自己的目标。如果这是没有保障的，那么，这个社会虽然可以侥幸沿着文明道路前进，但这是靠不住的，因为它同样也可以由于不幸而倒退回去。

若要担保人的全部天资得到同等的发展，首先就要有关于人的全部天资的知识，要有关于人的全部意向和需求的科学，要对人的整个本质有一个全面的估量。但这种对于整个人的完整的知识，本身就建立在一种应当发展的天资的基础上，因为人总是有求知 的意向，特别是有一种认识他所极需做的事情的意向。但发展这个天资需要人的全部时间和全部力量；如果说有那么一种共同的需求，迫切需要一个特别的阶层予以满足，那么这个需求就正是需要人的全部时间和全部力量的那个需求。

但是，只有关于人的天资和需求的知识，而没有关于发展和满足这种天资和需求的科学，这不仅会成为一种极其可悲的和令人沮丧的知识，而且同时也会成为一种空洞的和毫无裨益的知识。谁向我指出我的缺陷，而不同时指出我怎样补救我的缺陷的手段，谁就是对我非常不友好；这种人引起了我的需求感，但没有使我能够满足这些需求。他似乎宁愿把我置于像动物那样的无知状态！简短地说，那种知识不会成为社会所要求的知识，而且为了那种知识，社会应当有一个占有这种知识的特殊阶层，因为那种知识并不以类族的完善为目标，并不借助于这种完善以达到其应有的统一的目标。所以，那种需求的知识应当同时与手段的知识统一起来，只有凭借这些手段需求才能得以满足；而这种知识理所当然属于同一个阶层，因为一种知识缺了另一种知识就不可能成为完全的，更不可能成为有用的和生动的。头一种知识是根据纯粹理性原则提出的，因而是哲学的；第二种知识部分地是建立在经验基础上的，因而是历史哲学的（不仅仅是历史的，因为我应当把那种只能从哲学上认识的目的同经验中给予的客体联系起来，以便有可能把后者视为达到前者的手段）。这种知识应当有益于社会；因此，事情不仅在于一般地知道人本身有哪些天资，人借助于何种手段可以发展这些天资；这样一种知识可能依然完全徒劳无益。这种知识还应当再前进一步，以便真正提供预期的益处。大家必须知道，我们所处的社会在一定的时代处于哪个特定的文化发展阶段，这个社会从这一阶段可以上升到哪个特定阶段，社会为此应当使用哪种手段。现在，我们诚然能够以一般的经验为前提，在任何特定经验出现以前，从理性根据中推知人类发展的进程，能够大致指明人类要达到一定的发展水平，应当经历哪些个别阶段；但是，光凭一种理性根据，我们无论如何也不能指出人类在一定时代中实际所处的阶段。为此，我们必须询问经验，必须用哲学眼光去研究过去时代的各种事件，必须把自己的目光转到自己周围发生的事情上，同时观察自己的同时代人。因此，社会所必要的这后一部分知识就是纯粹历史的。

上述三种知识结合起来——它们若不结合起来，就无济于事——构成了我们所谓的学问，或者至少应当称为某种专门的学问；谁献身于获得这些知识，谁就叫做学者。

并非每个人都应当在这三种知识方面掌握全部人类知识；这大多是不可能的，正因为不可能，如果非要这样做，就会一事无成，就会浪费一个社会成员的一生——这或许对于社会有益——而对他自己毫

无所获。各人可以为自己划出上述方面的个别部分，但每个人都应该按照以下三方面研究自己的部分，即哲学方面、历史哲学方面以及单纯历史方面。我今天只是粗略地提示一下我在另一个时候还要进一步阐述的思想，以便在目前至少可以用我的论证来使人相信，研究一门精深的哲学，只要这门哲学是精深的，就绝不会使获得经验知识成为多余，相反，这门哲学可以令人信服地证明经验知识是不可缺少的。获得所有这些知识的目的已如上述，即借助于这些知识，保障人类的全部天资得到同等的、持续而又进步的发展。由此，就产生了学者阶层的真正使命：高度注视人类一般的实际发展进程，并经常促进这种发展进程 。各位先生，我正在克制自己，以便暂时不让我的感觉专注于当前提出的崇高思想。冷静地进行研究的道路还没有完结。但我还是应当顺便指出那些想阻挡科学自由发展的人真会干得出来的事情。我说"会干得出来"，是因为我怎么能知道究竟有没有这一类人物呢？人类的整个发展直接取决于科学的发展。谁阻碍科学的发展，谁就阻碍了人类的发展。而谁阻挡了人类发展呢？他会以怎样的形象出现在自己的时代和后代面前呢？他用一种比上千人的声音还高的调门，用行动，向他的世界和后代震耳欲聋地呼吁：至少在我还活着的时候，我周围的人们不应当变得更聪明和更优秀，因为在他们粗暴的发展进程中，不管我怎么抵抗，至少还是会被拖着往前发展，而这正是我所痛恨的；我不愿变得更文明，我不愿变得更高尚；黑暗与撒谎是我天生的爱好，我愿使尽最后力量，不使自己放弃这个爱好。人类可以放弃一切；在不触动人类的真正尊严的情况下，可以剥夺人类的一切，只是无法剥夺人类完善的可能性。这些人类的敌人阴险地，比圣经给我们描写的那种敌视人类的东西还狡猾地思考着，盘算着，在最神圣的深处搜寻着他们向人类进攻的突破口，以便把人类毁灭在萌芽之中；这个地方他们终于找到了。——人类情不自愿地厌恶自己的形象。——现在我们还是回到我们的研究上来吧。

科学本身就是人类发展的一个分支；如果人类的全部天资应当获得进一步发展，科学的每一分支也应当进一步得到发展。因此，每一个学者，以及每一个选择了特殊阶层的人，都本能地要求进一步发展科学，特别是发展他们所选定的那部分科学。这种愿望是学者本来就有的，也是每一个从事专业的人所具有的，但学者的这种愿望要大得多。他应当用心观察其他阶层取得的进步，推动其他阶层进步，他本身难道就不想进步吗？他的进步决定着人类发展的一切其他领域的进步；他应该永远走在其他领域的前头，以便为他们开辟道路，研究这

条道路，引导他们沿着这条道路前进；难道他就甘心落后吗？如果落后，他就从此不再是他所应当成为的人了；因为他不可能是别的什么人，所以他就会什么都不是了。我不是说每个学者都应当使自己的学科真的有所进展；要是他做不到这一点呢？我是说，他应当尽力而为，发展他的学科；他不应当休息，在他未能使自己的学科有所进展以前，他不应当认为他已经完成了自己的职责。只要他活着，他就能够不断地推动学科前进；要是在他达到自己的目的之前，他遇到了死亡，那他就算对这个现象世界解脱了自己的职责，这时，他的严肃的愿望才算是完成了。如果下列规则对所有人都有意义，那么它对学者来说就更具有特殊的意义，这个规则就是：学者要忘记他刚刚做了什么，要经常想到他还应当做些什么。谁要是不能随着他所走过的每一步而开阔他的活动的视野，谁就止步不前了。

学者的使命主要是为社会服务，因为他是学者，所以他比任何一个阶层都更能真正通过社会而存在，为社会而存在。因此，学者特别担负着这样一个职责：优先地、充分地发展他本身的社会才能、敏感性 和传授技能 。如果学者已经理所当然地获得了必要的经验知识，那他就会具有特别发达的敏感性。他应当熟悉他自己的学科中那些在他之先已经有的知识。要学到这方面的知识，他只能通过传授——不管是口头传授，还是书面传授；但只凭纯粹理性根据去思考，他就不可能发展这些知识。他应当不断研究新东西，从而保持这种敏感性，并且要尽力防止那种对别人的意见和叙述方法完全闭塞的倾向，这种倾向是经常出现的，有时还出现在卓越的独立思想家那里。之所以要尽力防止这种倾向，是因为谁也不会有这样高的学问，以致他总是不需要再学习新东西，不需要有时研究某种非常必要的东西；而且也很少有人会这样无知，以致他不能向学者传授一点后者所不知道的东西。传授技能总是学者所必需具备的，因为他掌握知识不是为了自己，而是为了社会。从少年时代起他就应当训练这种技能，总是保持这种技能的作用。至于用什么手段 ，我们到适当时候再研究。

学者现在应当把自己为社会而获得的知识，真正用于造福社会。他应当使人们具有一种真正需求的感觉，并向他们介绍满足这些需求的手段。但这并不意味着，为了探求某种确实可靠的东西，他应当同他们一起，去做他必须亲自进行的深入研究。要是这样的话，他就该把所有的人都造就成像他自己可能成为的那种伟大学者了。但这是不可能的，也是不适当的。别的领域也必须加以研究；为此，还存在着

一些别的阶层；如果这些人也应当把自己的时间献给学术研究，那么学者也就很快不成其为学者了。学者究竟怎样才能够和应当怎样传播自己的知识呢？不相信别人的诚实和才能，社会就不能存在，因而这种信任深深地铭刻在我们心里；单凭自然界赐予的特别恩惠，我们具有的信任永远不会到达我们最迫切需要别人的诚实和才能时所能达到的那种程度。当学者获得他应有的信任时，他才能指望这种对其诚实和才能的信任。此外，所有的人都有真理感，当然，仅仅有真理感还不够，它还必须予以阐明、检验和澄清，而这正是学者的任务。对于非学者来说，给他指明他所必需的一切真理，这是不够的；但是，如果这个真理感不是伪造的——这种情况恰恰是经常由那些自命为学者的人造成的——那么，经过别人指点，他承认真理，即使没有深刻的根据，也往往就够了。学者同样也可以指望这种真理感。因此，就我们迄今所阐明的学者概念来说，就学者的使命来说，学者就是人类的教师 。

但是，他不仅必须使人们一般地了解他们的需求以及满足这些需求的手段，他尤其应当随时随地向他们指明在当前这个特定条件下出现的需求以及达到面临的目标的特定手段。他不仅看到眼前，同时也看到将来；他不仅看到当前的立脚点，也看到人类现在就应当向哪里前进，如果人类想坚持自己的最终目标而不偏离或后退的话。他不能要求人类刚刚瞥见那个目标，就一下子走到这个目标跟前；人类不能跳越过自己的道路。学者仅仅应当关心人类不要停顿和倒退。从这个意义上说，学者就是人类的教养员 。在这里，我要明确指出，学者在这个事情上也和在他的所有事情上一样，是受道德规律支配的，这一规律显示着自相一致。学者影响着社会，而社会是基于自由概念的；社会及其每个成员都是自由的；学者只能用道德手段影响社会。学者不会受到诱惑，用强制手段 、用体力去迫使人们接受他的信念；对这种愚蠢行径，在我们这个时代已不屑一提；但是，他也不应当把他们引入迷途 。何况他这样做对自己也是一种过失，无论怎样人的职责应当高于学者的职责；因此，这样做对社会同样也是一种过错。社会的每一个体都应当根据自由选择，根据他认为最充足的 信念去行动；他在自己的每一个行动中都应当把自己当做目标，也应当被社会的每个成员看做这样的目标。谁受到欺骗，谁就是被当做单纯的手段。

提高整个人类道德风尚是每一个人的最终目标，不仅是整个社会的最终目标，而且也是学者在社会中全部工作的最终目标。学者的职

责就是永远树立这个最终目标，当他在社会上做一切事情时都要首先想到这个目标。但是，谁不是善良的人，谁就无法顺利地致力于提高人类道德风尚的工作。我们不仅要用言教，我们也要用身教，身教的说服力大得多；任何生活在社会中的人得以有好榜样，都要归功于社会，因为榜样的力量是靠我们的社会生活产生的。学者在一切文化方面都应当比其他阶层走在前面，他要做到这一点，必须花多少倍的力量啊！如果他在关系到全部文化的首要的和最高的方面落后了，他怎么能成为他终归应当成为的那种榜样呢？他又怎么能想象别人都在追随他的学说，而他却在别人眼前以自己生活中的每个行为同他的学说背道而驰呢？（基督教创始人对他的门徒的嘱咐实际上也完全适用于学者：你们都是最优秀的分子；如果最优秀的分子丧失了自己的力量，那又用什么去感召呢？如果出类拔萃的人都腐化了，那还到哪里去寻找道德善良呢？）所以，学者从这最后方面看，应当成为他的时代道德最好的 人，他应当代表他的时代可能达到的道德发展的最高水平。

各位先生，这是我们共同的使命，这是我们共同的命运。幸运的是，学者还由于自己的特殊使命，必然要做人们作为人，为了自己共同的使命而应该做的那些事情——不是把自己的时间和精力花在别的事情上，而是花在人们过去必须珍惜时间和精力去做的事情上，把对于别人来说是一种工作之余的愉快休息当做工作、事情，当做自己生活里唯一的日常劳动来做。这是一种使人身体健康和心灵高尚的思想，你们之中每个不辜负自己使命的人都会具备这种思想。我的本分就是把我这个时代和后代的教化工作担当起来：从我的工作中产生出未来各代人的道路，产生出各民族的世界史。这些民族将来还会变化。我的使命就是论证真理；我的生命和我的命运都微不足道；但我的生命的影响却无限伟大。我是真理的献身者；我为它服务；我必须为它承做一切，敢说敢做，忍受痛苦。要是我为真理而受到迫害，遭到仇视，要是我为真理而死于职守，我这样做又有什么特别的呢？我所做的不是我完全应当做的吗？

各位先生，我知道我刚才说得太多了；我也很明白，一个丧魂落魄、没有神经的时代受不了这种感情和感情的这种表现；它以犹豫忐忑、表示羞愧的喊声，把它自己所不能攀登的一切称为狂想，它带着恐惧的心情，使自己的视线避开一幅只能看到自己麻木不仁和卑陋可耻的画面，一切强有力的和高尚的东西对它产生的影响，就像对完全

瘫痪的人的任何触动一样，无动于衷。这一切我都知道，但我也知道我现在在什么地方说话。我对青年人说，他们的年纪已经使他们能防备这种完全的麻木不仁，而我想同时以一种大丈夫的道德学说向他们的灵魂深处灌输一种感情，这种感情直到将来也能使他们防止这种麻木不仁。我完全坦率地承认，我正是要从天意安排我去的这个地方开始，做出某种贡献，在讲德语的地方，向一切方面传播一种大丈夫的思想方式，一种对崇高和尊严的强烈感受，一种不怕任何艰险而去完成自己的使命的火般热忱，而且只要我能够，我就继续这样做下去。因此，当你们离开这个地方，分散到各地去的时候，不管你们生活在什么地方，我都总有一天会听说你们是大丈夫，这些大丈夫选中的意中人就是真理；他们至死忠于真理；即使全世界都抛弃她，他们也一定采纳她；如果有人诽谤她、污蔑她，他们也定会公开保护她；为了她，他们将愉快地忍受大人物狡猾地隐藏起来的仇恨、愚蠢人发出的无谓微笑和短见人耸肩表示怜悯的举动。过去，我抱着这个目的说了我已经说的话，将来我还要抱着这个最终目的说我将在你们当中要说的一切。

第五讲 试论卢梭关于艺术与科学影响人类幸福的主张

为了揭示真理 而驳斥相反的谬误，并无多大好处。一俟真理通过正确的推论，从它固有的基本原理中推导出来，一切违反真理的东西即使不加以明确反驳，也必定是错误的。如果为了获得一定了解，而鸟瞰全部必经之路，那么也很容易发觉哪些是偏离这条道路陷入谬见的歧途，并且很容易向每个迷路者十分肯定地指出他由以误入迷途的出发点。因为任何真理都只能从一个基本原理推导出来。每个特定的课题应当有什么基本原理，这是由一门彻底的知识学所必须阐明的。怎样从这个基本原理得出更进一步的结论，这是由普通逻辑指明的，因此，无论是正路还是歧途，就都很容易予以查明。

但是，提出相反的意见对于清晰地 、明确地阐述 业已发现的真理，却有很大好处。通过真理与谬误的对比，大家势必会更好地注意二者的不同特征，并能更明确、更清楚地理解这些不同的特征。今天，我就使用这个方法，把我一直在这些讲演里向你们阐述过的问题，作一简短而明确的概述。

我认为人类的使命在于促进文化的不断进步，在于使人类的一切天资和需求获得同等的不断发展；在人类社会里我赋予研究这种进步和同等发展的阶层，以很光荣的地位。

谁也没有像卢梭 那样坚决，那样伪造论据，那样雄辩地反对这个真理。对于他来说，文化的进步就是整个人类败坏的唯一原因 (8) 。按照他的意见，人除非处于自然状态，则根本无可救药，而那个主要促进文化发展的阶层，即学者阶层，他认为是整个人类贫困和败坏的根源与中心——这当然完全是根据他的基本原理得出的结论。

这样一个学理，是由一位把自己的精神禀赋发展到了很高水平的人提出的。他以他这种卓越的教养赋予他的一切优势进行工作，以便尽可能使全人类相信他的主张的正确性，并劝说全人类回到他所赞颂的自然状态中去。在他看来，走回头路就是进步；在他看来，这个已经离弃的自然状态就是现在已被败坏的和畸形发展的人类最后应当奔赴的最终目标。因此，他恰恰做着我们做着的事情；他进行工作，是为了按自己的方式推动人类前进，促使人类奔向自己最后的、最高的目标。所以，他恰恰做着他自己严厉斥责的事情；他的行为同他的基本原理是矛盾的。

这个矛盾也是贯穿于他的基本原理中的那个矛盾。除了他内心的意向以外，还有什么东西唤醒他行动呢？如果他用心观察这个意向，并把这一意向同导致他陷入谬误的东西并列在一起，那么，在他的行动方式和他的推论方式中似乎同时也有统一性和一致性。我们解决了第一个矛盾，我们同时也就解决了第二个矛盾。第一个矛盾的统一点同时也是第二个矛盾的统一点。我们将会发现这个点，我们将会解决这类矛盾；我们对卢梭 的了解胜于他自己对自己的了解，我们也将会发现，他同他自己完全一致，也同我们完全一致。

是什么把卢梭 引向那样一个可怕的，虽然部分地在他之前已由别人建立起来，但就其普遍性来说却同公众舆论完全对立的原理呢？是他从更高的基本原理出发单凭思考得出来的吗？噢，不！卢梭 从哪方面讲，都还没有达到一切人类知识的基础；关于人类知识的基础问题，看来他从来都没有提出过。卢梭 视为真理的东西，都直接基于他的感觉；所以，他的知识都带有一切建筑在单纯低级感觉上的知识的错误，这样的知识部分地是不可靠的 ，因为人们对自己的感觉不能作出完满的估计，部分地是把真实的东西同非真实的东西 混合起来，因为建筑在低级感觉上的判断往往把意义并不相等的东西当做意义相等的东西看待。正是感觉 从来不会发生错误，判断力 则会发生错误，因为判断力会错误地解释感觉，而把混合的感觉当做纯粹的感觉。卢梭 从低级感觉出发，把这种感觉当做自己思考的基础，他经常作出一些正确的推论；一俟他到达理性推论的范围，他就同自己趋于一致，因而他也以不可抗拒的力量吸引着可能追随他的读者。假如在推论过程中他也能接受感觉的影响，那么这种感觉的影响就会把他引回到感觉刚刚使他离开的正确道路上去。为了少发生错误，卢梭 应当成为一个比较敏锐或者不那么敏锐的思想家；为了使自己不致陷入迷途，大

家也同样必须具有很高或者很低的洞察力，要么成为十足的思想家，要么根本不是思想家。

卢梭 与浩瀚的世界隔绝，沉湎于自己的纯粹感觉和自己的生动想象力，描绘了一幅世界图景，尤其描绘了一幅学者阶层——学者阶层的工作尤其使他感到兴趣——的图景，表明世界和学者阶层应该是怎样的，如果它们遵循那种共同的感觉，它们必然会成为怎样的。他进入过浩瀚的世界，他环顾过自己周围的事物。当他曾经看到实际存在的世界和学者时，他又作何感想呵！他登上了一个惊人的高峰，看到了每一个会用自己的眼睛看东西的人都能到处看到的事物——不知道自己的高度尊严和天赋的人们，像牲畜那样匍匐在大地上，被禁锢在尘土中；他看到了他们的欢乐和苦难，看到了他们的整个命运，这命运取决于他们的低级感性生活的满足，而这种低级感性生活的需求每满足一次，都会达到令人痛苦的程度；他看到了他们在满足这种低级感性生活时，如何既不重视正义，也不重视非正义，既不重视神圣的东西，也不重视渎神的东西，他们如何随时准备为最初的奇想而牺牲整个人类；他看到了他们怎样终于丧失了对于正义和非正义的任何理解，又怎样把贤明变成谋取自己利益的狡计，把职责变成他们的贪婪的满足；他终于看到了他们怎样在这个屈辱之中寻找自己的高尚，在这个羞耻之中寻找自己的光荣，他们怎样轻视那些不像他们那样贤明、那样有美德的人；他看到了大概最后在德国也可以见到的景象，即本来应当成为民族的教师和教养者的人们，怎样沦为甘愿自己败坏的奴隶，本来应当对自己的时代发出明智和严肃的声音的人们，怎样谨小慎微地听命于最专断的愚蠢和最专断的恶行所发出的声音；他听到了他们在他们的研究方向上怎样提出问题，他们的问题不是这是真实的吗？这会造成善良与高尚吗？而是人们会乐于听取吗？不是人类是否会由此获得什么好处？而是我是否会由此得到什么好处？比如，得到多少金钱，或者得到哪个亲王的赏识，或者得到哪个美女的微笑？他看到了他们怎样把这种思想方式变为自己的光荣，他看到了他们对愚钝的人抱着怜悯态度，耸耸肩膀，而愚钝的人却不像他们那样会猜揣时代精神；他看到了才干、艺术和知识联合起来服务于一个倒霉的目的——迫使那种因寻求种种欢乐而被弄得精疲力尽的神经再享受一次更美妙的欢乐，或者服务于一个卑陋的目的——宽恕人类的败坏，替人类的败坏辩护，把这奉为德行，为此横扫一切障碍；最后，他看到，并且凭他那不愉快的亲身经验了解到，那些没有尊严的人堕落得很深，以致对于还可能有什么真理，他们丧失了最后一点预感能

力，他们甚至连想一想这些事情的原因都完全无能为力，他们也丧失了最后一点羞耻心理，而当人们再向他们大喝一声，提出这类要求时，他们却说：够了，这不是真实的，而我们也不希望它是真实的，因为我们在这方面什么好处也捞不到。——这一切他都看到了，而他十分紧张和错乱的感觉顿时愤激起来。他以无限愤懑的心情猛烈抨击自己的时代。

我们不会责难他这种敏感性！它是灵魂高尚的标志；谁感觉到自身的神圣东西，谁就往往会向永恒天意喟然长叹：这真是我的弟兄吗？这真是你给我在地上谋求生路赐予的同伴吗？是的，他们具有我的形象；但我们的灵魂和我们的心却不相亲近；我的词汇对于他们来说是一种异邦语言中的词汇，他们的词汇对我来说也是这样；我听到他们说话的音响，但没有任何东西在我心中可以认为是有含义的！啊，永恒的天意，你为什么让我生在这样的人们之中？或者说，就算我应该生在他们这些人之中，为什么你赐予我这种感觉和这种对于某类更好、更高的东西的预感？为什么你把我弄得同他们不一样？为什么你不把我造成像他们那样卑陋的人？要不然，我就可以满足于同他们生活在一起了。——你尽情责骂他的怨恨，指责他的不满，而你们其他人却认为一切都是美妙的；你尽情时他夸耀你们接受一切的满意心情，夸耀你同他们这样的人所采取的谦虚态度！假如他没有什么高贵的需求的话，他也会像你一样谦虚。你不会再向往更美好的状况了，对于你来说确实一切都是够好的了。

在这些痛苦感觉的冲击下，卢梭除了看到引起他激动的对象，就再也看不到任何东西。感性生活占了统治地位；这是万恶之源。不管遇到什么危险，不管付出多少代价，唯独这种感性生活的统治地位是他想要消灭的。因此，他陷入相反的极境，这难道值得奇怪吗？感性生活不应当占统治地位；如果这种感性生活整个遭到扼杀，如果它根本不存在，或根本不发达，或根本没有获得任何力量，那它也根本占据不了统治地位。这就是卢梭的 自然状态的由来。

在卢梭的自然状态中，人的特殊天资还不可能得到发展，还不可能一下预示出来。人除了自己的动物性需求，不可能有任何别的需求；他应当像动物那样，同动物一起生活在草地上。毋庸置疑，在这种状态下不会发生任何引起卢梭 那样愤懑的罪恶；人饿的时候就要吃，渴的时候就要喝，这就是摆在他眼前的首要事情；当他吃饱的时

候，他就没有兴趣从别人手里掠取他自己不能再吃下去的食物。当他吃饱的时候，每个人都可以在他面前安静地吃喝东西，想吃想喝什么就吃喝什么，想吃想喝多少就吃喝多少，因为他现在恰恰需要安静，没有时间去打扰别人。人类的真正特点在于对未来的希望；这种对未来的希望同时也是一切人类罪恶的根源。排除这个根源，就不再会有罪恶；卢梭 确实是借助自己的自然状态来排除这类罪恶的。

但是，人确实是人，而不是动物，他一定不会停留于这个状态中，这一点也同样是毫无疑问的。自然状态诚然会消除罪恶，但同时也会消除德行和整个理性。这样，人就会变成没有理性的动物，就会出现一个新的动物物种；于是，人就根本不再存在了。

毫无疑问，卢梭 待人是诚实的，而且他自己也渴望生活于他以巨大热忱向别人赞颂的这种自然状态，当然，这种渴望是通过他的一切言论表露出来的。我们可以向他提出一个问题：卢梭 在这个自然状态中寻求的东西，真正说来究竟是什么呢？他觉得自己由于有各种各样的需求而受到限制和压抑——这对于通常人说来当然是不足挂齿的坏事，但对他这样的人来说就觉得比什么都难受——这种种需求就是这样常常使他自己离开诚实和道德的正路。他想，假如他生活在自然状态中，他就不会有这种种需求，也就不会由于这些需求得不到满足而遭受这么多的痛苦，也不会由于用不光彩的手段来满足这些需求而经受这么多更为深重的痛苦。这样，他在自己面前 就可以安然自若。他处处感到别人在压迫他，因为他阻碍了满足别人的需求。人类为恶，并非徒劳，——卢梭是这样想的，我们也同意：假如他不感觉到那种需求，一切伤害过他的人就没有一个会侮辱他。假如他周围的一切人都生活在自然状态之中，他在别人面前 就会安然无恙。因此，卢梭希望有不受干扰的内在宁静和外在宁静。好吧！那我们就要进一步问他：他要这种不受干扰的宁静是为了什么呢？毫无疑问，为了考虑自己的使命和自己的职责，从而使自己和自己的同胞高尚起来，为了这个目的，他确实利用了他终究享有的那种宁静。但是，他在他所假定的那种动物性状态中怎么会有这类考虑呢？要是不具备那种他只有在文明状态中才能获得的传统教养，他怎么会有这类考虑呢？因此，他不知不觉地把他自己，把整个社会连同整个文化发展 ——只有摆脱自然状态社会才能得到这种发展 ——都搬到自然状态里去了；他不知不觉地假定，社会早已摆脱这种自然状态，走上整个文化发展的道路；但社会又不应当摆脱这种状态，不应当获得发展；这样，我们就不知

不觉地接触到了卢梭的错误推论，而现在，我们则可以毫不费力地完全解决他的悖论。

卢梭希望人返回到自然状态中去，其目的不在于精神的发展，而仅仅在于超脱感性生活的需求。诚然，毋庸置疑的事实是：随着人日益接近于自己的最高目标，要满足他的感性需求也必定变得日益容易；为维持他的生活所作的努力和操心会日益减轻；土壤的肥力会增加，气候会变温和；为增加生活资料和减轻生活负担，必定会做出无数的新发现和新发明；此外，随着理性广为传播和占据统治地位，人的需求将会不断减少，这种减少，不像在原始自然状态中那样，是由于他不知道使生活变得更愉快的东西，而是由于他没有这些东西也能过得很好；他随时准备着，津津有味地享用他在不违背自己职责的情况下所能拥有的最好东西，而不需要任何以卑劣手段获得的东西。如果这种状态被想象为理想的——在这方面，它和一切理想的东西一样，是不可能达到的——那么，它就是古代诗人所描绘的那种不进行体力劳动而过着感性享乐生活的黄金时代。由此可见，摆在我们前面的，是卢梭以自然状态的名义和那些古诗人以黄金时代的名称置于我们后面 的东西（应该顺便指出，在过去往往出现这样一种特殊现象，即把我们应当成为 的东西描写成我们已经成为 的某种东西，把我们应当达到的东西想象成某种已经丧失的东西；这种现象在人类天性中有其深刻基础，有朝一日我要在适当时机根据人类天性来解释这类现象）。

卢梭 忘记了，人类只有靠操心、辛劳和工作才能接近这个状态。不运用人类的双手，自然界是原始的和荒野的，而且它原来可能就是这样，因而才会使人不得不摆脱无所作为的自然状态，开发自然界，才会使人本身从纯粹的自然产物成为自由的理性生物。他确实在摆脱自然状态；他不怕任何危险，摘取认识之果；因为他向上帝看齐的意向是根深蒂固、不可磨灭的。摆脱这一状态的第一步是把他引向痛苦和辛劳。他的需求得到了发展；这些需求迫切需要得到满足；但是，人天生就同生他的那类材料一样，是懒惰的。这时就发生了需求与懒惰之间的严酷斗争：前者取得了胜利，后者则在痛苦地悲叹。这时他汗流满面地开发原野，愤怒地看着原野上那些必须由他铲除的荆棘杂草。需求不是罪恶的根源；需求是促使人勤劳奉事、涵养德性的动力；懒惰才是一切罪恶的根源。尽可能多享乐，尽可能少干事 ——这就是天性败坏的人给自己提出的课题；为解决这一课题所做的各种尝

试就是这种人的罪恶。当这种天生的懒惰尚未侥幸得到克服之前，当人还没有从事工作，而一味寻求自己的欢乐和享受之前，人是无可救药的。为此，就存在着与需求感相联系的痛苦感。这种痛苦感会促使我们从事工作。

这就是任何痛苦所要达到的目的，尤其是我们目睹我们的同胞残缺、败坏和贫困时出现的痛苦所要达到的目的。谁感觉不到这种痛苦和这种严重不满，谁就是鄙俗的人。谁感觉到这种痛苦，谁就会竭尽全力，尽可能改善自己的地位和自己的环境，从而力求摆脱这种痛苦。尽管他的工作毫无成效，他看不到工作的好处，但他的积极活动的感受和他在反对普通道德败坏的斗争中贡献出自己力量的情景也使他忘掉了那种痛苦。在这方面卢梭犯了错误。他是有能力的；但是他的感受苦难的能力大于积极活动的能力。他强烈地感觉到人们的苦难；但他远未感觉到他自己就有挽救这种苦难的力量；他怎样感觉自己，也就怎样判断别人；在他看来，他怎样对待自己的这种特别的苦难，整个人类也就怎样对待自己的共同苦难。他估计到了苦难，但他没有估计到人类自身就有挽救自己的力量。

让卢梭安息吧！人们将对他永志不忘。他是有功劳的。许多人继承了他所开创的事业，他在他们的心灵中燃起了烈火（9）。但他在行动时几乎没有认识到自己的主动精神。他在行动时并没有号召别人行动起来，并没有估计到别人反对全部公害与道德败坏的行动。在他的整个思想体系中都有这种不求发挥主动精神的缺点。他是一位感受到痛楚，但未同时亲自对它们的影响作出积极抵抗的人物。他的慕恋者们被激情引入迷途，成为有道德的人；但他们只是成为 这样一种有道德的人，却并没有向我们清楚表明是怎样 成为的（10）。他把理性反对激情的斗争，把长期缓慢地、千辛万苦地取得的胜利——我们所能看到的最有意思、最有教益的事情——在我们眼前隐藏起来。他的学生们自己成长起来。他们的导师所做的事情，只不过是为他们的发展排除障碍，在其他方面则听任慈善的自然界支配（11）。慈善的自然界也必须永远把他们置于自己的保护之下。因为卢梭并没有给他们提供同自然界作斗争和征服自然界的动力、热情和坚定决心。在好人当中他们会是好人，但在恶人当中——有哪个地方大多数人不是恶人呢？——他们将忍受不堪言状的痛苦。所以，卢梭是在宁静中，而不是在斗争中 概括描绘了理性；他用削弱感性 去代替加强理性。

我着手作这方面的研究，是为了解决那个声名狼藉的悖论，这个悖论恰好同我们的根本原理相对立；但是也不完全为了这个目的。我也想以我们这个世纪一个最伟大的人物为例，向你们表明你们不应当成为这样的人；我想以他为例，向你们阐明一种对你们整个一生来说都很重要的学说。现在，你们从哲学研究中知道，人应当成为什么样的人，一般说来，你们同这样的人还没有任何亲近的、紧密的、不可分离的关系。你们将会同他们有这种更亲近的关系。你们会发现，他们同你们的伦理学所希望于他们的完全不一样。你们本身越是高尚和优秀，你们遇到的经历对于你们来说将越加痛苦；但是，你们切不可让这种痛苦制伏了自己，而是你们要用行动去克服它。我寄望于行动；行动也属于使人类完善的计划之列。站在那里抱怨人类堕落，而不动手去减少它，那是女人的态度。不告诉人们应该怎样变得更好，就进行惩罚和挖苦，那是不友好的态度。行动！行动！——这就是我们的生存目的。在我们比较完善的时候，对于别人不如我们那么完善，难道我们应该表示愤怒吗？不正是我们的这种较大的完善召唤着我们应当为别人的完善而工作吗？展望那辽阔大地，正待我们开垦，该多么让我们高兴！我们觉得自己浑身是力，任重道远，该多么让我们高兴！

译者注释

（1） 这是费希特于1794年上学期在耶拿大学所作的五篇公开演讲。最初用的题目是《学者的道德》，在1794年秋以单行本出版时，改为《关于学者使命的若干演讲》。第一讲是在5月23日作的。他在5月24日发给他妻子（当时还在苏黎世）的信里写道："耶拿最大的大学教室都太窄小了；整个前厅和院子拥挤不堪；桌子和长凳上站满了人，一个挤着一个……所有听众都赞同我的演讲"（《费希特书信集》，H．舒尔茨编，第1卷，第364页）。听讲的有五百多位学员。他的影响超出了大学讲坛，一些知名学者力求和他交往，一些大学教授希望了解他的体系。当时住在魏玛的歌德和维兰德，都对费希特表示过特别的关切。在一个小小的大学城里所说的话，顿时传遍了整个德国知识界，得到了大多数人的支持，同时也遭到极少数人的反对。第二讲刚刚结束，那些封建卫道士们就开始给费希特散布流言飞语，说他在大学教室里宣称，在以后二十年到三十年内任何地方都不再会有国王或君主了。费希特在听到这类谣言以后，曾写信告诉他的妻子："你不要相信那些东西，比如说，这几天有人向苏黎世传递消息，说我因为自己的学说已被带到魏玛追究责任；我已被禁止写这个或那个东西。我现在在全国都成了'家喻户晓的话题'，到处都在传播关于我的离奇谣言"（同上书，第388页）。那些封建卫道士们给费希特的教学和研究活动设置种种障碍，指望魏玛政府取缔他的演讲。为了驳斥这些造谣中伤，费希特决定先将这五篇演讲公之于众。

（2） 9月29日为米迦勒节。在这个节日，德国举行大规模的秋季集市贸易，有书商上市采购新出版的书籍。

（3） 1794年上学期，费希特在耶拿大学首先以《论知识学或所谓哲学的概念》为题，开始作私人演讲。在这部演讲录的结束语中，费希特说："我们的一切研究都必须以达到人类的最高目标，即达到人类的改善为归宿。""因此，越来越有必要认真考虑下列问题：学者的真正使命是什么？他在世界里处于什么地位？学者们同其他人，尤其

是同其他各个阶层有什么关系？他用什么方法才能极其熟练地完成自己由于这种关系所肩负的职责？他怎样使自己通过教育获得这种熟练的技能？这些问题正是我要在以《学者的道德》为题的公开演讲里试图回答的问题。你们不要希望从这一演讲里得到一种系统的知识；现在学者缺乏的往往不是知识，而是行动。”（《费希特著作集》，F．梅狄寇斯编，莱比锡1911年，第1卷，第214—215页）

（4） 费希特在他的《知识学基础》（1794年）里，把“自我”作用于“非我”的性能称为“能动性”（T tigkeit），而把“自我”接受“非我”的作用的性能称为“受动性”（Leiden），认为这是两个对立的概念。他说，“非我（能动地）决定自我（就此而言，自我是有受动性的）。自我通过绝对活动，设定自己为被决定的”。“因此，在自我中设定了能动性的对立面。而能动性的对立面就叫做受动性。”（《费希特全集》，I．H．费希特编，第1卷，第127—128页）

（5） 费希特指的是康德的《纯粹理性批判》。

（6） 梅林在评述这一思想时指出：“康德的最高伦理原则——你应该这样行动，无论在你身上还是在任何别人身上，都要把人类当做目的而不可单纯当做手段使用——只有在资产阶级还不强大，无产阶级根本没有发展的国家，才可能存在。只有在这样一个国家里，费希特才能说，任何人不可为自己使用别人的力量，他才会写出，‘人应该劳动，但是不能像一匹役畜那样驮着东西入睡，经过必要的休息以后，又被赶起来驮同样的重担。他应该无忧无虑地、高高兴兴地劳动，并且留有使自己的精神和见识能上升到天国的时间，人受教育的目的就是观察天国’。”（《德国社会民主党史》，北京1963年，第1卷，第72页）

（7） 费希特试图打破历史上流传下来的阶层概念，建立起他的合乎伦理的阶层概念。在他看来，阶层并不是一群享有特权或身负重担的人，而是把自己的职业利益和社会职责统一起来的人；阶层并不是由于共同体的明确规定形成的，而是由于各个人自由选择职业形成的。

（8） 卢梭在1794年为第戎科学院写的悬赏征文《论科学和艺术的复兴是否促进了风俗的淳厚？》中认为，“随着我们的科学和艺术进

于完善，我们的灵魂败坏了”。（《论科学和艺术》，北京1960年，第7页）

(9) 这里表现了费希特对卢梭的民主思想的继承性。费希特在其早期著作《不眠之夜偶想》（1788年）和《宗教与有神论的箴言》（1790年）里，就在卢梭的思想影响下，揭露了封建统治者专横暴戾，践踏农民权利的现象。他的《向欧洲君主索回他们迄今压制的思想自由》（1793年）和《纠正公众对法国革命的评论》（1793年）又进一步表明卢梭的思想在费希特心中点燃起了烈火。费希特猛烈地抨击了封建专制制度，指出它是人类败坏的根源；他要求废除贵族的封建特权和农民的人身依附，要求建立资产阶级民主制度；他肯定了资产阶级革命的合理性，认为人民有权改变不合理的政治制度。

(10) 费希特这里指的是卢梭的长篇小说《新艾洛依扎》中的几个主人翁。

(11) 费希特这里指的是卢梭的长篇教育小说《爱弥儿》中的主人翁。

人的使命

前言

凡在学院以外有用的当代哲学材料，都将构成本书的内容；这内容是按照那材料必定会将自身展现给缺乏思维素养的人的次序加以阐述的。那些用以对付矫揉造作的知性的反对意见与放肆言论的较深论证，那种仅仅是其他实证科学的基础的内容，以及最后，那类单纯属于广义教育学的，即属于慎重考虑和自觉进行的人类教育的东西，将仍然不列入本书的范围。那些反对意见是朴实无华的知性得不出来的；实证科学则由这种知性让给专职的学者们去研究，而人类教育就其以人为转移而言，也由这种知性让给委任的国民教师们与文职官员们去完成。

因此，本书并不是为职业哲学家写的，职业哲学家在本书中将不会看到任何东西，它似乎不是已经在同一作者的其他著作里提出的。对于一般能看懂书的所有读者来说，本书应当是容易理解的。那些只想用一种略加变更的次序重复早已记得烂熟的说法，并把这种记忆活动视为理解活动的人们，则无疑会认为本书是难以理解的。

本书应当吸引和鼓舞读者，用力量把读者从感性世界不断引到超感性世界；至少作者意识到，着手这一工作，莫不振奋人心。如果说在艰辛完成工作时，人们开头用以选定目的的那种热情往往会消失，那么，在已经完成工作以后，人们则反而会直接处于他们在这件事情上受到不公正对待的危险境地。总之，作者的目的是否达到，这只能由本书对为之而写的读者所产生的影响加以判定，而作者在这个问题上是没有发言权的。

我还应当——当然是对少数人——提醒：书中所说的我，绝不是作者；相反地，作者倒希望其读者能成为这个我，希望读者不仅能历史地理解这里所说的内容，而且在生存的时期，实际上真正能跟他自己对话，反复考虑，得出结论，像作者在书中设想的代表人物那样下定决心，并依靠自己的工作与思考，纯粹从他自身发展出并且在他自

身建立起这样一种思维方式，这种思维方式的单纯概念本书已向他提供。

第一卷 怀疑

我以为，我现在是在认识我周围相当大的一部分世界；为了获得这种认识，我确实花了很多工夫，费了不少心血。我只相信我的感官的一致陈述，只相信持久不变的经验；凡我所见到的，我都亲手触摸过，凡我所触摸到的，我都分析过；我曾多次重复我的观察，我也相互比较过各种现象；只有在我看出它们之间的精确联系以后，只有在我能从一种现象解释和推断另一种现象以后，只有在我能预计结果，而对结果的觉察又符合于我的预计以后，我才心安理得。因此，我现在就像确信我自己的存在一样，也确信我这部分知识的正确性；我迈着坚定的步伐，在我的世界的已知范围里行进，并且依据我的信念的确实性，敢于随时谋求生活和幸福。

但是，我自己是什么呢？我的使命是什么呢？

多余的问题！很早以前我关于这个课题领受的教导就已经结束了，要把我在这方面所详细听到的、学过的和相信的一切都加以重复，那会花费许多时间。

我模糊地记得那时掌握这方面的知识的情形，但我究竟是怎样学得这种知识的呢？我是受到一种热烈的求知欲的驱使，经过不确信、怀疑和矛盾而苦干出来的吗？在一种内在的声音还没有不可置疑和不可抗拒地向我唤呼"事情完全如此，同你的生存和存在一样真切"以前，当某种信念呈现在我面前的时候，我表示过赞同吗？我一再检验、澄清和比较过这种可能的东西吗？不，我记不得有任何这样的情况。那些教导，在我寻求它们之前，别人已向我提供；在我提出问题之前，别人已经给了我答案。我听着，因为我不能不听；教导给我的东西留在我的记忆里，正像受了偶然性支配一样；我既不进行检验，也不参与意见，而是让一切都在我的心灵里占据着它们的位置。

那么，我如何能使自己相信，我确实具有关于这类思考对象的知识呢？如果我仅仅知道和确信我自己觉察到的东西，如果我仅仅真正了解我自己经验过的事情，那么，我实在不能说我对于我的使命有什么知识；在这方面我所知道的，仅仅是别人声称知道的那类东西；我能真正确定的唯一事实是：我曾经听到别人对这些对象有这样或那样的说法。

因此，在以往我对于那些不重要的事情总是亲自动手，精心探究，而对那些最重要的事情则信赖别人的诚实与谨慎。我相信别人能关怀人类最重要的事情，我相信他们会严肃认真和一丝不苟，而这种严肃认真和一丝不苟的精神是我在我自己身上怎么也找不出来的。我认为他们比我自己高得无法形容。

但是，不管他们知道什么真理，他们除了靠自己的思考以外，还能从哪里获得真理呢？既然我同他们一样是人，我为什么不能靠同样的思考发现同样的真理呢？我在以往是多么低估和轻视了我自己呵！

我希望以后不要再这样了，从这时起，我要开始行使我的权利，把握那份属于我的尊严。别人的一切帮助都应抛到一边。我要亲自 进行探讨。假如我对于研究结果会有私欲，对于某些论断会有偏爱，那我就要忘掉它们，摒弃它们，不让它们对我思考的方向有任何影响。我要严格细心地 从事工作，我要诚实坦率地承认我所得到的一切结果。凡我发现是真理的东西，不管它是什么样的，我都欣然接受。我要认识 。我以一种确信得知，这块土地在我踏在它上面的时候，会支持着我，这团烈火在我接近它的时候，会燃烧着我；现在，我也要以同样的确信，知道我自己是什么，我将来是什么。假如我们无法知道这件事情，那我至少要知道，这是我们不可能知道的。即使是这样的探讨结果，如果我发现它是真理，我也甘愿服从。——我很急于解决我的课题。

我捉住那川流不息、急速奔腾的自然，让它停留片刻；我凝神注视着这当下的瞬刻，对它反复思考。我思考着这个自然，我的思维能力至今都是借助于它而得到发展的，至今都是为了得出在自然领域里有效的结论而得到培养的。

我被各种对象包围起来，我觉得我必须把它们看做独立存在的、彼此分离的整体：我看到植物，看到树木，看到动物。我认为每个对象都有属性和特征，根据这些属性和特征，我把各种对象相互区别开；这种植物具有这种形式，另一种植物具有另一种形式；这棵树有这种形状的树叶，另一棵树有另一种形状的树叶。

每个对象都有其一定数量 的属性，既不更多也不更少。一个对象是这样还是那样？一位充分了解这个对象的人，对于任何这样的问题都能坚定地回答是或者不是，因而对于存在或不存在这样的属性就绝没有任何犹豫的余地。一切存在着的东西，或者是 某种东西，或者不是 这种东西；或者是带色的，或者是不带色的；或者有某种颜色，或者没有这种颜色；或者是有味的，或者是无味的；或者是可触摸的，或者是不可触摸的，如此等等，以至无穷。

每个对象都在一定程度上 具有这些属性中的任何一种属性。如果有一个衡量某种属性的尺度，而且我可以运用它，那就可以发现那种属性的特定度量，那种属性丝毫不会超越过或达不到这个度量。我测量这棵树的高度，高度是确定的，绝不会比现实存在的树更高些或更低些。我看到这棵树的树叶是绿色的，那是一种完全确定的绿色，绝不会比实际存在的绿色更深些或更浅些，更鲜艳些或暗淡些，虽然我无法精确度量和言传这种性质。我瞥见这种植物：它处在发芽与成熟之间的一个特定发育阶段上，绝不会离它这个阶段更近一些或更远一些。一切存在的东西都是完全确定的，它就是它现在那样，而绝不是别样 。

这并不是说，我不能设想某个东西游移于两个相反的属性之间。我确实设想过不确定的对象，我的大部分思想就是这样的设想。我想像一棵一般的树。这棵树有果实还是没有果实？有树叶还是没有树叶？如果它有，有多少？它属于哪一类树？它有多大？如此等等。所有这些问题都得不到答复，在这方面我的思想也是不确定的，因为我所想的确实不是一棵特殊的树，而是一般的树。但是，正因为这棵树是不确定的，我便否认了这棵树的现实存在。在一般现实东西可能有的种种属性中，一切现实东西都拥有其一定数量的属性，而这种现实东西既然肯定是实际存在的，所以这些属性中的每种属性都有确定的度量，虽然我以为我并不能穷尽一种对象的所有属性，也不能用任何尺度来衡量这些属性。

然而，自然在自己的永恒转化中迅速地前进着，当我还在谈我所观察到的瞬刻时，它已经消逝不见了，一切也都起了变化；在我能够把握这瞬刻以前，一切又都成为另一个样子。一切东西并不总是像它们过去那样，也不总是像我现在把握的那样；它们是变成这样的。

那么，一切东西究竟为什么和出于什么根据恰好变成它们现在变成的这样呢？自然为什么在它所能采取的无限多样的规定中，在这个瞬刻恰好采取它实际采取的规定而不采取别的规定呢？

这是因为，它们以前的规定正好是它们以前的规定，而不是任何其他可能的规定；而且因为，当前的规定正好是从这些以前的规定产生出来的，而不是从任何其他可能的规定产生出来的。例如某种东西在以前的瞬刻同过去有微小不同，那么在当前的瞬刻也就会有某种东西同现在不同。是什么原因使一切东西在以前的瞬刻正好是过去那样呢？这是因为，在这一个瞬刻之前的那一个瞬刻，一切都曾经是那一瞬刻那样。而这前一瞬刻又依赖于更前一瞬刻，如此上溯，以至无穷。同样，自然在往后的瞬刻也将被规定为像它将来那样，因为自然在当前的瞬刻已经被规定为像它现在那样。假如某种东西在当前的瞬刻同现在有微小不同，那么在往后一瞬刻也必然会有某种东西同将来不同。在这往后一瞬刻以后的那一瞬刻，一切都将是将来那样，因为在那往后的一瞬刻，一切都将是将来那样；同样，这往后的一瞬刻就像决定于其以前的瞬刻那样，又决定其更往后的瞬刻，如此下推，以至无穷。

自然在不停地穿过它可能有的规定的无限系列而前进着；这些规定的更迭绝不是毫无规律的，而是有着严格规律的。凡在自然里存在的，必然像它存在的那样存在着，而绝不可能不那样存在。我进入了一条连续的现象锁链中，在那里，每个环节都取决于其前一个环节，并决定其下一个环节；我进入了一种牢固的联系中，在那里，我从任何给定的环节出发，只凭思考，就可以发现宇宙的一切可能的状态。如果我把这个环节解释清楚了，寻找出唯独能使这个环节变为现实的原因，我就可以上溯到过去；如果我由这个环节进行了推演，寻找出这个环节必然会产生的结果，我就可以下推到将来。我在每个部分中都看到整体，因为只有通过整体，每个部分才成其为部分，但通过整体，部分也必然是部分。

那么，我刚才所发现的究竟是什么呢？如果我回顾一下我的全部主张，我就会发现我的那些主张的精神如下：必须给每一变易都先设定某种存在，它是由于这种存在，并通过这种存在而发生的；必须给每一状态都先设定另一种状态，给每一存在都先设想另一种存在，而绝不可认为什么东西是从虚无里产生的。

我要在这方面多花点时间，阐明并且完全弄清我的主张所包含的内容。因为将来我的探讨的整个成败，很可能取决于我对我思考过程中这一点的清晰认识。

我开始问过，各种对象的规定究竟为什么和出于什么根据在这一瞬刻恰好是它们现在那样。因此，现在我无须进一步证明，也不必作任何探讨，就可以假定这是不证自明的、直接真实的和绝对可靠的事情，就像它实际上那样，就像我现在依然察觉，将来也永远会察觉的那样；我说，我假定它们是有某种原因的，它们之所以能存在，有现实性，并非由于它们自身，而是由于它们之外的某种东西。我发现它们的存在不足以说明它们本身的存在，我觉得自己不得不为了它们本身而再假定它们之外的另一种存在。但是，我为什么会发现这些性状或规定的存在不充分呢？我为什么会把它当做一种不完全的存在呢？它里面有什么东西使我感到它不足呢？这无疑是由于：首先，这些性状绝不是独立不倚地存在的，它们仅仅是属于另一种存在的东西；它们是具有性状的东西的性状，是具有形式的东西的形式；要设想这种种性状，总要假定这样一种采取和带有性状的东西，用学院语言来说，即假定这种种性状的基质 。其次，说这样的基质具有一种确定的性状，这就表示基质的变化处于静寂状态，基质的变易处于中止状态。如果我设想它处于变化状态，它就不再会有什么确定性了，而是通过不确定性，从一种状态向另一种相反的状态转化。因此，物的确定性状态是一种单纯的受动性的状态和表现；这种单纯的受动性是一种不完全的存在。它需要有一种跟这种受动状态相对应的能动性；根据这种能动性，就可以解释受动性，通过和借助于这种能动性，才可以设想受动性；或者，如我们通常所说的，这种能动性包含着这种受动性的根据 。

所以，我曾经设想和不得不设想的，绝不是先后相继的不同自然规定本身能相互产生；也完全不能设想，当前的性状会自行消灭，在它本身不再存在的未来瞬刻里，取而代之产生的是另一种不属于它本

身的、在它之中不包含的性状。性状既不产生自己，也不产生自身以外的某种别的东西。

为了理解那些规定的逐渐发生和更迭，我所设想和必须设想的，是一种能动的、对象特有的、构成对象的真正本质的力量。

但我是怎样设想这种力量的呢？它的本质是什么？它的表现方式是什么？它只能是这样表现的：在一定的条件下，这种力量凭靠它自身，为了它自身，产生一定的结果，而不产生任何其他结果，而且这是完全确实、绝对无误的。

能动性这个本原，自在自为的 产生和变易这个本原，纯粹存在于它自身之内，它确实是力量，并不存在于它自身之外；这种力量不是被推动或发动的，而是自己使自己运动的。它恰恰以这种特定的方式发展自身，其原因部分地在它自身之内，因为它正是这种力量，而不是别的力量，部分地在它自身之外，在它赖以发展自身的那些外部条件。要引起一种变化，就必须把两个方面，即力量由其自身作内在规定和力量由外部条件作外在规定，结合起来。问题在于：第一，外部条件，即物的静态存在和持续存在，绝不引起任何变易，因为这些条件包含着一切变易的对立面，即静态持续存在；第二，任何力量，就其为可设想的而言，是一种彻底确定的力量，但它的确定性却是由它赖以发展自身的外部条件完成的。——我只能设想一种力量；但只有当我感受到力量的作用时，这种力量对我来说才存在。一种没有作用的力量，尽管可以是一种力量，而不是静态的物，却是完全不可思议的。可是，每个作用都是确定的；因为作用只是一种映现，只是活动本身的另一方面。因此，起作用的力量是在活动中确定的。而这种确定性的原因，部分地在力量本身，因为它只能被设想为一种特殊的、自为地持续存在的东西；部分地在力量之外，因为它自身的规定性只能被设想为受制约的规定性。

一朵花从地上长出来，我由此推论出自然中有一种发育力量。但我所以认为有这样一种发育力量，只是由于我看到这朵花或别的花存在着，看到一般的植物或动物存在着。我只能通过力量的作用来描述这一力量，对我来说，这力量不是别的，正是引起这一作用的东西，正是产生花、植物、动物和一般有机体的东西。我还要进一步断言，如果在这个地方能生长出一朵花来，而且长的正是这种确定的花，那

么，这就只能是由于这里具备了能够使这朵花生长所必需的一切条件。但是，把能够使这朵花生长的一切条件都这样结合起来，我还是不能解释这朵花的现实性；因此，我不得不假定还有一种特殊的、自发的、原始的自然力量，具体地说，就是有一种产生花的力量；因为一种别的自然力量在相同条件下可能产生出某种完全不同的东西。这样我就有了关于宇宙的下列观点。

如果我把一切物都看成一个整体，看成一个统一的自然，那就只有一个统一的力量；如果我把一切物都看做单个东西，那就有许多力量，这些力量按照其内在的规律发展着，体现为它们所能体现的一切可能的形态。自然中的一切对象都只不过是那些采取某种规定的力量而已。每一单个的自然力量的表现之所以都是被规定的，即变为它所是的那样，部分地是由于它的内在的本质，部分地是由于它自身以往的表现，部分地是由于与它相联系的一切其他自然力量的表现；但是，它与一切都有联系，因为自然是一个相互联系着的整体。每一单个的自然力量都是由这一切不可抗拒地规定的；只要它按照其内在本质是它所是的那样，只要它在这些情况下表现自身，它的表现就必然会有它所产生的那种结果，并且它绝不可能与它所是的那样有丝毫不同。

自然在其持续存在的每一瞬刻都是一个相互联系着的整体；自然的每一部分 在每一瞬刻都必定是它所是的那样，因为一切其余 部分都是它们所是的那样；如果你不通过这不可度量的整体的一切部分去改变——也许这改变是你的眼睛所不能察觉的——某种东西，你就绝不可能移动任何一粒砂的位置。但是，这种持续存在的每一瞬刻 都取决于一切过去的瞬刻 ，并且将规定一切未来的瞬刻 ；如果你不同意把全部无限的过去设想为不同于它曾经所是的那样，把全部无限的未来设想为不同于它将来所是的那样，你在当下的瞬刻就绝不可能把任何一粒砂的位置设想为不同于它现在所是的那样。要是你愿意，你可以拿你看见的这粒飞砂做个实验。假定这粒砂深入腹地更多了几步，那么，把这粒砂从海上吹来的风必定会比实际有过的风要强些。于是，决定这种风和风力的以前的气候也一定与它过去的情形不同，而且决定这种以前的气候 的更以前的气候也是如此；这样无穷无尽地追溯过去，你就会得到一种完全不同于实际上有过的大气气温，会得到一种完全不同的物体性状，这种性状对气温有影响，气温对这种性状也有影响。这种气温对于土地的肥沃与贫瘠，从而间接地和直接地对

于人类生命的久暂，无疑具有最决定性的影响。你怎么知道——因为我们无法深入自然的内核，所以在这里也无非是指出种种可能性——在使这粒砂更多地深入腹地所必需的那样一种宇宙气候中，你的一位祖先在产生你的直系亲属之前，不会因为冻饿或酷热而死亡了呢？要是这样，你就根本不会存在，你现在做的或将来想做的一切也都会由于一粒砂处于另一位置而化为乌有。

我自己以及我称为我的东西的一切，都是这种严格必然性锁链中的一个环节。曾经有那么一个时期——当时生存的人这样告诉我，而我自己推想，也必须承认有过这么一个时期，虽然我对它没有直接的认识——那时我还不存在，也有那么一个瞬刻，那时我已开始存在。那时我只是为他物而存在，还不是为自己而存在。从那时起，我的自我意识逐渐发展起来，我发现我自身有某种才能与天资、需求与欲望。我是一种确定的、在某个时期产生的生灵。

我不是自行产生的。要说为了使我自己存在，我在我存在之前就已经存在，那是荒谬绝伦的。我是通过在我之外的另一种力量才变为现实的。然而，除了通过普遍的自然力量以外，我还能通过什么力量产生呢？因为我本是自然的一部分。我开始存在的时间和我与生俱来的种种属性，都是由这普遍的自然力量规定的；我生来就有的这些基本属性曾经表现的一切形态，以及在我将来存在的时期它们将继续表现的一切形态，也都是由这同一种自然力量规定的。由别人代替我的产生，这是不可能的；这个从现在起产生的东西在其存在的某一瞬刻既不是其现在那样，也不是其将来那样，这也是不可能的。

我的各种不同的状态，始终伴随着意识，其中的若干状态，如思想、决断等等，看来也只不过是一种单纯意识的各个状态。这种情况并不妨碍我的推理。植物要合乎规律地生长，动物要合乎目的地运动，人类要思维，这都是自然赋予它们的使命。我为什么要表示迟疑，不承认人类的思维像动物的运动和植物的生长一样，是一种原始自然力量的表现呢？除了惊奇，什么也不会妨碍我这样做；思维确实是一种自然作用，它比植物的生长发育或动物的特有运动更为高级，更为艺术；但我怎么能让那样的感情去影响一种冷静的探讨呢？当然，我无法解释这种自然力量如何能产生思想，但我难道能更好地解释自然力量如何引起植物的发育和动物的运动吗？从物质的单纯组合中推论出思维——这样的蠢事我固然不会去做，但我难道能从物质出

发解释最简单的苔藓的形成吗？这些原始的自然力量一般都解释不清楚，也无法解释清楚，因为只有用这些原始的自然力量才能解释一切可以解释的事物。必须直截了当地承认，思维就像自然的形成力量一样是存在的。思维存在于自然里，因为能思维的生物是按照自然规律发生和发展的。由此可见，思维是通过自然而存在的。自然中存在着原始的思维力量，正像存在着原始的形成力量一样。

宇宙中的这种原始的思维力量，在它所能采取的一切可能的规定中前进和发展，正像自然的其他原始力量前进并采取一切可能的形态一样。我像植物一样，是发育力量的一种特殊规定；我像动物一样，是特有运动力量的一种特殊规定；除此以外，我还是思维力量的一种规定。这三种基本力量结合为一种力量，结合为一个和谐的发展，就构成我的族类的特征，正像植物族类的特征在于植物仅仅是发育力量的一种规定一样。

形态、特有运动和思维在我之内不是相互依存的，而是互不关联的；所以，我就用这种方式设想我自己的和周围的形态与运动，因为它们正是这样；或反过来说，它们之所以会这样形成，正是因为我这样设想它们。然而，形态、特有运动和思维大都直接是同一个力量的和谐发展，这个力量的表现必然成为我的族类的一种内在和谐的本质，因而我们可以称之为形成人的力量。在我之中会绝对地产生一种思想，会绝对地产生与这种思想相对应的形态，也同样会绝对地产生与这两者相对应的运动。我之所以是我，不是因为我这样思想或这样希望；我也没有这样思想或这样希望，因为我就是这样。但是，我存在和我思维，两者都是绝对的；两者是由于一种更高的根据而相互和谐的。

就像那些原始的自然力量确实是某种独立的东西，有其自身的内在规律和目的一样，只要这种力量自己支配自己，而不受某种外在的、君临于自身之上的力量的压迫，它们的那些外在现实表现也确实一定会持续一段时间，刻画出一定的变化范围。那种在发生时就立刻消失的东西，诚然不是一种基本力量的表现，而只是各种力量联合作用的结果。植物作为自然中的发育力量的一种特殊规定，会在自己支配自己的情况下，从其最初的萌芽发展到种子的成熟。人类作为自然中一切力量的联合的一种特殊规定，也会在自己支配自己的情况下，

从出生一直发展到老死。植物和人类的生命的延续以及这种生命的不同规定即由此而来。

既然我是我的族类中的一员，那么，彼此和谐的这种形态、这种特有运动和这种思维，即在种种非本质变化中一切本质属性的这种持续存在，就都是属于我的。但是，在我开始存在之前，形成人的自然力量早已在各种外在条件和环境下表现出来了。正是这种外在环境决定着这种力量当下发挥作用的特殊方式，我的族类中的这样一个个人之所以恰好产生出来，其根据即在于这种特殊方式。同样的环境绝不会复返，因为在这种情况下整个自然就会复返，就会出现两个自然，而不是出现一个自然。因此，同一个曾经存在过的个人绝不可能再次产生。进一步说，在我存在的那段时间里，形成人的自然力量是在当时一切可能的环境下表现出来的。这些环境的结合，没有一个会完全雷同于我 得以存在的那些环境的结合，否则，整个世界就会分成两个完全相同而互不关联的世界。在同一时间里，不可能存在两个完全相同的个人。因此，我这个特定的人 必然是什么，这是已经规定了的；我之所以为我的那个规律，已经被普遍发现。我就是形成人的自然力量——这力量曾经是它过去那样，现在还在我之外是它现在那样，并且与其他相反的自然力量有这种特定的关系——能够 变成的东西。因为这力量本身不能有任何限制自身的根据，所以，它能够变成什么，就必然 变成什么。我之所以是我那样，是因为在整个自然的这种关联中只能有这样一个人，而绝对不可能有任何别样的人。一位有智慧的、能完全洞察自然内部的奥秘的人，会根据他对单独一个人的认识，确切地说出以前有过哪些人，将来会有哪些人；通过一个人，他可以认识所有 现实的人。我与整个自然的这种关联，就是规定我过去怎样、现在怎样和将来怎样的东西。那个有智慧的人，会根据我生存的任何可能的瞬刻，准确无误地推知我在这个瞬刻之前曾经是什么，我在这个瞬刻之后将会是什么。我现在绝对必然是我现在所是的一切，我将来绝对必然变成我将来变成的一切，我绝不可能是别样的。

我虽然极其深切地意识到我自己是一个独立的、在我生活的许多场合中自由的生物，但这个意识满可以根据前面确定的基本原则来解释，也完全可以同刚才得出的结论相协调。我的直接意识，我的真正知觉，不会超出我自己 和我的规定，我仅仅直接知道我自己；除此之外我能知道的东西，我只是由推论 得知的，而这种 推论方式就是我刚才推出原始自然力量的方式，它无论怎样也不属于我的知觉范围。

但自我，即我称为我的自我、我的人格的那种东西，并不是形成人的自然力量本身，而只是这力量的一种表现。我意识到的，只是作为我的自我的这一表现，而不是那种仅仅通过解释我自己的必然性推论出来的力量。可是，这一表现就其现实的存在来说，确实是某种从原始的和独立的力量中产生的东西，也必定会在意识中被发现是这样的东西。因此，我发现我自己是一个独立的生物。正因为这个理由，如果我生活的各个场合是我个人所享有的独立力量的表现，我就会觉得自己在这些场合是自由的；但如果由于各种外部环境——不是我个人的原始限制活动所包含的环境，而是时势造成的环境——的结合，我甚至连我本来靠个人力量完全能做到的事情都不能做，我就会觉得自己受到束缚和限制；如果这种个人力量由于另一种相反的力量占了优势，甚至不得不违背着自己固有的规律而表现自己，我就会觉得自己受到强制。

如果把意识赋予一棵树，让它自由生长，长出枝条，生出它的族类所特有的叶片、蓓蕾、花朵与果实，那么，这棵树就不会因为自己正好是一棵树，并且正好属于这个族类，是这个族类中的这个个体，而感到自己真正受到限制；它会觉得自己是自由的，因为在它的所有那些表现中，它只不过做了它的天性所要求做的事情；它也不想做任何其他事情，因为它只能希求它的天性所要求做的事情。但如果它的生长由于气候不良、营养不足或其他原因而受到抑制，它就会觉得自己受到限制和阻碍，因为它的天性中真正包含的冲动并未得到满足。如果把它的自由伸张的树枝绑在栏杆上，硬把另一棵树的树枝嫁接到它身上，它就会感到自己是在被迫从事一种活动；当然，它的树枝依然在生长，但不是朝着自己支配自己的力量所要采取的方向去生长；当然，它仍然会结果，但不是结出它原来的天性所要求的果实。在直接的自我意识中，我觉得自己是自由的；通过对整个自然的思考，我发现自由是根本不可能的；前者必定从属于后者，因为前者只能由后者加以解释。

这一学说体系使我的知性得到了多么充分的满足呵！它给我的整个知识系统引入了多么整齐的条理，多么坚实的联系，多么清楚的轮廓！现在，意识不再是自然中那种与存在联系起来就很不好理解的陌生东西了；意识本来就存在于自然中，本身就是自然所必需的一种规定。自然在它的造化的一定阶序中逐渐向上发展。在无机物中，它是一种简单的存在；在有机物中，它退回自身，以便在内部作用于自

身，具体地说，它在植物中赋予自身以形态，在动物中促使自身运动；在人类这个最高级、最完善的自然产物中，它返归自身，以便直观自己和考察自己，也就是说，在人类中它仿佛加倍发展自身，从单纯的存在变成了意识与存在的结合体。

根据这种关联，就很容易解释我必须怎样认识我自己的存在 及其规定。我的存在和我的知识有一个共同的基础，即我的一般的本质。在我之内的存在，正因为是我的 存在，就不会不同时认识自己。同样，我能意识到我以外的物质对象 ，这也是可以理解的。那些用自己的表现构成我的人格的力量，如发育的力量、自己运动的力量以及在我之内的思维的力量，并不是所有存在于自然中的这些力量，而只是它们的一定部分；它们之所以只是这一部分，是由于在我之外还有许多别的存在。由前者可以测度 后者，由限制活动可以测度 限制我的东西。因为我并不是这种或那种毕竟属于整个存在的关联的东西，所以这种或那种东西一定是在我之外；在我之内的思维的自然力量就是这样作出推论和测度的。我直接意识到我的限制活动，因为它属于我自己，也只有通过这种限制活动，我才一般得以存在；对于限制我的东西的意识，即对于那种不是我本身的东西的意识，是由前者中介的，是从前者得出来的。

因此，可以根本不理会外在的物对于我的那种虚假影响和作用。有人以为外在的物通过这些影响和作用，会给我注入一种关于外在的物的知识，其实这种知识并不存在于外在的物本身，也不可能从外在的物流出来。我之所以承认有在我之外的某物，原因不在于我之外，而在于我本身，在于我固有的人格的局限性。由于这种局限性，在我之内的思维的自然力量才超出自身，从整体上考察它自身，尽管每一个人都是从一种特有的观点出发的。

在我心中也以同样的方式产生了关于与我类似的思维生物 的概念。自我或在我之内的思维的自然力量，具有一些思想，它们作为自然的一种特殊规定，被认为是从思维力量本身发展出来的，同时还具有另外一些思想，它们则被认为不是从这种力量本身发展出来的。实际情形也是如此。前者当然是我对自然中一般思维领域所作出的个人的、独特的贡献；而后者则仅仅是从前者推论出来的，并且作为这样的东西，也必定是在这一思维领域里发生的。但因为它们仅仅是推论出来的，它们就不是在我之内，而是在别的思维生物内；我由此才推

论 出在我之外还有别的思维生物。简言之，自然在我之内整个意识到它自己，但它意识到仅仅是这样的：它开始于我个人的意识，按照因果律的解释，从这个意识进展到普遍存在的意识。这就是说，自然思考着这样一些条件，只有在这些条件下，构成我的人格的这样的形态、这样的运动和这样的思维才成为可能的。因果律是一个从我之内的特殊东西到我之外的普遍东西的转化点；两类知识的明显特征，在于前者是直观，后者是推论。

在每一个人中，自然都是从一个特殊的观点来察看自身的。我称我为我 ，称你为你 ；你称你 为我，称我 为你；对于你来说，我在你之外，正像对于我来说，你在我之外一样。我在我之外首先领悟的，是在近处限定我的东西；你在你之外首先领悟的，是在近处限定你的东西。我们从这个点出发，通过它的下一个环节，继续前进，但我们却走着不同的道路，这些不同的道路虽然会在某些地点相交，但从不朝着同一个方向彼此靠拢。在现实中形成了种种可能的个人，因而也就形成了种种可能的意识的观点。把所有个人的这种意识集合起来，就构成宇宙对自身的完全的意识；此外再无任何其他意识，因为只有个人才有完全的确定性和现实性。

每一个人的意识，只要它真正是我们迄今所描述的意识，它的陈述就是确实可靠的；因为这种意识是从自然的整个合乎规律的进程里发展出来的，而自然是不可能自相矛盾的。无论在哪个地方，只要有某个观念，也就必定有一个与它相对应的存在，因为观念只能与那种同它相对应的存在同时被创造出来。对每一个人来说，他的特殊意识是绝对确定了的，因为这意识来源于他的本质。谁也不可能具有不同于他所实有的那种意识，谁也不可能具有不同于他所实有的那种意识的生动程度。个人认识的内容 取决于个人在宇宙中所处的立场，认识的鲜明性 与生动性 则取决于人类力量在个人身上所能表现的那种作用的大小。如果把某个人的一种单独的规定赋予自然，不管这种规定多么琐屑，不管它是一块肌肉的收缩或一丝毛发的卷曲，如果自然具有一种普遍的意识，并且能向你作出答复，那么，自然就会把这个人在其意识存在的全部时间内所能有的一切思想告诉给你。

根据这个学说体系来看，在我们意识中我们称为意志 的那种众所周知的现象也就变得同样可以理解了。意志是对于我们的一种内在自然力量的作用的直接意识。对于这一力量的意向——这种意向由于受

到对立力量的阻碍，还没有发挥作用——的直接意识，在意识中就是爱好或欲望；各种战斗力量的斗争就是犹豫不决；一种力量取胜，就是意志决定。如果具有意向的力量仅仅是我们与植物或动物所共有的力量，那么，在我们的内在本质中就发生了分裂和贬低；欲求不是与我们在物的序列中的地位相称，而是低于这种地位，并且按照通常的说法，完全可以被称为低级欲求。如果这一趋向活动的力量是人类全体共有的力量，那么，这种欲求就与我们的本质相称，可以被称为高级欲求。一般而论，后一种力量的意向可以有充分理由称为道德律。这种力量的作用就是合乎道德的意志，由此产生的行为就是德行。那种低级力量取胜，而与高级力量不和谐，则是缺德；前者战胜后者，无视后者的反对，就是罪恶。

常胜的力量是必然胜利的；它的优势取决于宇宙的联系，因此任何个人的德行、缺德和罪恶也必然取决于这种联系。如果再把某一个人身上一块肌肉的收缩或一丝毛发的卷曲赋予自然，如果自然整个来说能够思维和作出回答，那么，它就会由此而把这个人从生到死的一切善行和恶行都向你指明。但德行并不因此就不成其为德行，罪恶也并不因此就不成其为罪恶。有德行的人秉性高尚，有罪恶的人天性卑陋与腐化，然而两者都是从宇宙联系必然产生出来的天性。

忏悔 是有的，它是对我之内不断延续的人性意向的意识，这种意识甚至在被制胜以后，还带有一种因被制胜而引起的不愉快感；这是我们较高尚的天性的一种不宁静的，然而十分可贵的基础。从这种对于我们的基本冲动的意识中也产生了良心 ，良心在各种不同的个人身上的灵敏性与易感性各有不同，有的人大些，有的人小些，等而下之，以至有的人丧尽了天良。不高尚的人不能做忏悔，因为他之内的人性连对付卑鄙动机的力量都不足。赏与罚是德行和罪恶的自然结果，这种结果导致产生新德行和新罪恶。我们所特有的力量，由于经常取得重大胜利而发展壮大，也由于缺少活动或屡次失败而日益衰弱。犯罪和对罪行负责这些概念，只不过具有外在法律方面的意义。如果一个人使社会不得不采取人为外在措施，以制止他那危害公共安全的动机所发生的作用，他就是犯了罪，并应对其违法行为负责。

我的探讨结束了，我的求知欲得到了满足。我知道我一般是什么，我的族类的本质何在。我是自己规定自己的自然力量的一种表现，而这种表现是由整个宇宙规定的。要彻底了解我的特殊个人规定

的根据 是不可能的，因为我无法深入自然的内核。但我对我的这种规定却有直接的 意识。我很清楚我在当下的瞬刻是什么，我也能大致记得我以前是什么，我还会知道我将来成为什么，如果我会是将来那种东西的话。

我不可能随心所欲，要用这种发现来指导我的行动，因为我确实完全没有行动，而是自然在我之内有行动；我也不可能一相情愿，要把自己造就成某种不同于自然业已要我注定成为的东西，因为我根本不造就自己，而是自然造就了我自己，造就了我所成为的一切东西。我可以忏悔，可以欢乐，也可以抱有良好的意愿——虽然严格说来，我连这也不能，相反地，如果一切都注定要在我身上那样发生，它们就会自然地在我身上发生——但不论通过何种忏悔，通过何种意愿，我也完全确实不能使我永远注定要成为的东西有丝毫改变。我处于严格必然性的无情威力之下；如果这种威力注定要我变成傻子或坏人，我就会毫无疑问地变为傻子或坏人；如果它注定要我变成聪明人或好人，我就会毫无疑问地变为聪明人或好人。这既不是它的过错，也不是它的功绩，更不是我的功过。它受它自己的规律的支配，我也受它的规律的支配。在我明白了这点以后，也把我的愿望服从于这种威力，将是最令人慰藉的事情，因为我的存在完全是服从于这种威力的。

呵，这些相互矛盾的愿望！那些在我看到探讨如何结束时就使我内心不安的忧伤、厌恶和惊愕，我究竟为什么要再向自己隐瞒下去呢？我曾经神圣地向自己许诺，个人爱好绝不会影响我思考的方向；事实上，我也曾经有意识地不让它发生任何这样的影响。但我可以因此而不最后承认这探讨结果是与我最深切、最隐秘的预感、愿望和要求相矛盾的吗？尽管在我看来支持着这个考虑的证明有正确性和严格性，但关于我的生存，我怎么能相信一种与我的生存的最深根源和目的——我唯愿为这个目的而生存，没有它，我就会厌恶我的生存——有严重冲突的解释呢？

为什么我的心对于能这样完全安慰我的知性的东西要哀伤与碎裂呢？自然中没有任何东西自相矛盾，难道只有人才是一种矛盾的东西吗？或者，也许不是一般人都如此，而是只有我以及类似于我的人才如此吗？也许我应当抱着我从前有过的甜蜜幻想，处于对我的存在的直接意识范围，而永不提出关于我的存在的根据问题——这一问题的

答案使我现在不幸——吗？但如果这一答案是正确的，我就必然 会提出这一问题；在过去，不是我 提出了这一问题，而是我之内的能够思维的自然力量提出了这一问题。我注定是个不幸的人，我徒劳地哀悼我那业已丧失了的、绝不会复返的灵魂的纯洁无邪。

但要振作勇气！让其他一切都离弃我吧，只要勇气还留在我这里。为了单纯的爱好 ，不论它在我内心埋得还多么深邃，不论它看来还多么神圣，我当然不会放弃由无可争议的根据得出的结论；但是，也许我在探讨中 犯了错误，也许我对探讨所必须依据的材料理解得不完全，看法有片面性。我应当从相反的一端重复我的探讨；这样，我至少能得到一个进行探讨的出发点。然而，作这一决定时引起我那样强烈的反感和痛苦的东西究竟是什么呢？我希望找到代替这一决定的东西是什么呢？让我首先弄清我所诉诸的那种爱好吧！

我命中注定做聪明人和善人，或做愚蠢人和恶人，这种命运我丝毫不能改变，做前一种人我无功，做后一种人我无罪；这才是使我厌恶和惊愕的事情。我的存在以及我的存在的属性的根据是在我本身之外 加以规定的，这个根据的表现又被这个根据之外 的其他根据加以规定；这就是使我那样强烈反感的事情。那种并非属于我本身 ，而是属于我之外的异己力量 的自由，那种甚至在异己力量中也只是受制约的 和不完全的自由，就是使我不能满意的自由。自我本身 ，即我意识到是我自己和我个人的那种东西，即在这个学说体系中显得是一种更高存在的单纯表现的那种东西——我愿自己是独立的——并不是依附于另一个东西或通过另一个东西而存在的某种东西，而是为我自己而存在的某种东西；作为这样的东西，我愿自己是我的规定的终极根据。我愿自己占有每种原始自然力量在这个学说体系中所占有的地位；只有一点不同，那就是我的表现的方式不应由异己的力量来规定。我愿有一种内在的、独特的力量，它像那些自然力量一样，以无穷多样的方式表现我自己；它恰好像它表现自己那样表现自己，因为它只能这样表现自己；但它不像那些自然力量，因为自然力量的表现恰恰是在外部条件下发生的。

那么，按照我的这种愿望，自我的这一独特力量的真正位置和中心应当是什么呢？显然，不是我的身体，因为我甘愿承认，身体即使不是就其别的属性来说，至少就其存在而言，也确实是自然力量的一种表现；同样，也不是我的感性爱好，因为我认为这种爱好是自然力

量对我的意识的一种关系；这样说来，自我的这种独特力量的真正位置和中心就是我的思维和意志了。我愿按照一个自由地拟定的目的概念，自由地实现我的意志；这个意志作为绝对终极的、不由任何可能的更高根据规定的根据，首先应当推动和塑造我的身体，然后通过我的身体推动和塑造我周围的世界。我的能动的自然力量应该仅仅服从于意志的支配，除了意志之外，绝没有任何其他东西能使之运动。事情就应该这样。按照精神的规律，应有一种至善。在我找到至善以前，我自由地寻找它，在我找到它以后，我承认它是这样的东西，这是我应有的禀赋；如果我找不到它，那便是我的过失。只因为我希求至善，所以我就会要求得到至善；如果我希求某种别的东西，而不希求至善，我就会犯过错。由这种意志产生出我的行动，没有意志，我就不可能产生任何行动，因为除了我的意志以外，根本不会有任何其他可能的力量引起我的行为。只有这样，我的受意志决定和支配的力量才得以干预自然。我要做自然的主人，自然该是我的仆人；我要根据我的力量来影响自然，而绝不该由自然来影响我。

这就是我的希望与要求的内容。那种使我的知性满足的探讨却完全违背了这些希望与要求。如果说，按照我的希望与要求，我应当不依赖于自然，不依赖于任何并非由我赋予我自己的规律，那么，依照那种探讨，我则是自然锁链中的一个完全确定的环节。像我期望的这样一种自由究竟是不是可以思议的？如果它是可以思议的，那么，在一种彻底的和完备的思考中是否有一些根据，它们使我不得不承认这种自由是现实的，并把它归于我自己，从而可以推翻以前那种探讨的结果呢？这就是问题。

我要自由，如已经指明的那样，这就意味着我自己要把自己造就成我将成为的东西。如此说来，在我成为我将成为的东西以前，为了能把我造就成这样的东西，我必定——这是最令人诧异的事情，而且乍看之下是这个概念所包含的完全荒谬的内容——在某种方面早已成为我将成为的东西；我必定具有双重存在，其中第一重存在包含着第二重存在的规定的根据。关于这个问题，如果我考察我在意志中的直接自我意识，我便会发现下述情形：我知道多种多样的行动的可能性，就像我感到的那样，我可以从中选择我愿意采取的一切行动。我历遍整个可能的行动的范围，扩大这个范围，弄清各个可能的行动，相互比较和衡量它们。最后我选择了一种可能的行动，据此确定了我的意志，并从这种意志决定产生了一种与此相应的行动。在这里，我

确实是在单纯思考自己的目标的活动中，预先 就成为我后来按照这种思考，通过意志和行动而实际上 成为的东西；作为思维的生物，我预先就成为我根据这种思维，后来作为行动的生物所成为的东西。我自己造就成我自己：我用自己的思维造就成自己的存在，用思维本身造就成自己的思维。我们也可以设想，在一种单纯自然力量——例如植物——表现的确定状态之前，有一个不确定性的状态，在这个状态里有内容丰富的、多种多样的规定，自然力量如果自己支配自己，就会采取这些规定。这些多种多样的、可能的东西当然是在自然力量之内建立起来的，是在自然特有的力量之内建立起来的，但却不是为自然力量 而存在的，因为自然力量不能形成概念，不能进行选择，不能靠自身结束这种不确定性。把自然力量从种种可能的状态限制到一种可能状态上去的，必定正是一些外在的决定根据，自然力量本身是不能把自己限制到这一种状态上去的。在自然力量里，自然力量的规定不能在这些规定存在以前就发生，因为自然力量只能有一种被规定的方式，而这种方式是按照自然力量的现实存在采取的。因此，我在上文不得不断言，任何力量的表现都必须从外部得到其完备的规定。毋庸置疑，那时我想到的，只是这些完全通过存在表现出来而不能有意识的力量。上述论断丝毫不加限定，对于这些力量也完全适用；但对于理智力量来说，这个论断则没有根据，因此，把这个论断也推广到理智力量上，就似乎太冒失了。

我在上面要求的自由，只有在理智力量里才可以思议，而这种自由在理智力量里也无疑是这样的。即使在这种前提下，人也同自然一样，是完全可以理解的。我的身体和我在感性世界中活动的能力，也像在上述系统中一样，是有限的自然力量的表现；我的天然爱好就是这种表现对我的意识的关系。对那种不借助于我的力量而存在的东西的单纯认识，正像在前一系统中一样，是在自由的这种前提下发生的；到此为止，两种系统是一致的。但按前一系统说——在这里开始了两种学说体系的抗争——我的感性活动的能力仍在自然支配之下，不断地受着自然力量的推动，由自然力量产生出来，并且在这种情况下，思想也不过是到处旁观而已；按当前系统说，这种能力一旦存在，就受着一种超乎整个自然之上的、完全摆脱自然规律的力量的支配，而这种力量就是目的概念的力量，意志的力量。思想已不再单纯旁观，而是从自身产生出行动本身。在前一系统里，存在着外在的、我无法看见的力量，这些力量结束了我的犹豫不决，把我的活动和我对自己的活动的直接意识——我的意志——限制到一个点上，正如植

物的那种不由自身确定的活动受到限制一样；而在当前系统里，则存在着自我本身，他不依赖于一切外在力量的影响，摆脱了这种影响，结束了他的犹豫不决，并根据他在自身自由地得出的对于至善的认识，来决定他自己。

我应当采取这两种意见中的哪一种呢？我是自由和独立的呢，还是我在我自身什么也不是，而只是一种异己力量的表现呢？我刚明白，两个论断当中没有一个是论据充分的。就第一个论断而言，除了它的单纯可思议性以外，它毫无所说；就第二个论断而言，我把一个在自己范围内本身完全正确的原理推广得超过了它的真正根据所能达到的范围。如果理智力量是自然的单纯表现，那么，我把这个原理推广到理智力量上，就是做得完全正确的。但理智力量是不是这样，却正是问题。要回答这个问题，就得从其他原理作出推论，而不是在开始探讨的时候就预先假定一个片面的答案，又从这个答案得出我自己最初已经放入其中的结论。简言之，这两种意见没有一种是能用论据证明的。

直接意识也同样解决不了这个问题。无论是在普遍必然性系统中决定我的那些外在的力量，还是在自由系统中我借以自己决定自己的这个为我所固有的力量，我都永远无法意识到。因此，不论我接受两种意见中的哪一种，我之所以永远接受它，全然是因为我已经接受了它。

自由的系统满足我的心灵，相反的系统则戕害和毁灭我的心灵。冷漠地、死板地站在那里，只是旁观各种事件的交替；当一面呆滞的镜子，反映各种瞬息即逝的形象——这种生活我实在不能忍受，我鄙弃它，诅咒它。我要爱，我要把自己沉湎于同情中，领略人间甘苦。对我来说这种同情的最高对象就是我自己，在我这里我能不断借以实现这种同情的唯一方式就是我的行动。我要尽力把一切做好；当我做得对时，我要高兴，当我做得不对时，我要忧伤；甚至这种忧伤对我也是甜蜜的，因为这种忧伤是对我自己的同情，是改善未来的保证。只有在爱中才有生活，没有爱，便是死亡和毁灭。

但相反的系统却冷酷地、狂妄地行事，嘲笑这种爱。如果我听从了这种系统，我就不会存在，不会行动了。那时，我衷心爱慕的对象就是一个幻影，一个有待于具体指明的大幻象。代替我的存在和行动

的，是一种异己的、我完全不认识的力量；这种力量如何发挥出来，与我毫不相干。我怀着衷心的爱慕和善良的意志，羞愧地站在那里；使我赧颜的是，我认为是我的至善，唯愿为之而生存的东西，竟被当做一种可笑的蠢事。我的最神圣的东西受到了众人的嘲笑。

毫无疑问，正是对于这种爱的爱，正是对于这种兴趣的兴趣，才使我在开始那种令我现今受窘和绝望的探讨以前，曾经无意识地和直接地把自己视为自由的和独立的；毫无疑问，正是这种兴趣才使我把这样一种意见补充为信念，这种意见除了主张其自身的可思议性与其反面的不可证明性以外，就没有任何内容；也正是这种兴趣，至今都制止了我试图继续弄清我自己和我的能力的行动。

那种相反的系统虽然单调无味，冷酷无情，但在解释事物方面却力量无穷；它甚至能解释我对自由的这种兴趣，解释我对相反的意见的这种厌恶。凡是我能从我的意识里找出根据来反对它的一切，它都能够解释；每当我说事情如此这般时，它总是以同样单调无味和泰然自若的态度回答我说："我也作如是说，但此外我还要告诉你事情之所以必然如此的根据。"对我的一切抱怨它会这样回答我："当你说起你的心灵、你的爱和你的兴趣时，你是站在你的自我的直接意识的观点上的；当你说你自己是你所关心的最高对象时，你自己就承认了这一点。我们毕竟知道，并且在上文已经分析过，你所这样热忱关心的这个你，尽管不是你特有的内在天性的活动，至少终究还是你特有的内在天性的冲动；如所周知，任何一种冲动既然确实是冲动，则都返回自身，促使自己采取活动；这样我们就可以理解，为什么这种冲动在意识中必定表现为爱，表现为对于自由独特活动的兴趣。但如果你从自我意识的这个狭隘观点，移到你原来答应采取的那个通观整个宇宙的更高观点，你就会明白，你称为你的爱的东西，其实不是你的爱，而是一种异己的爱，是原始自然力量在你之内对于保持其自身为这种力量的关切。你以后切勿再诉诸你的爱了，因为即使这种爱能另外证明某种东西，在这里甚至于它的前提也是不正确的。你 不要爱 你自己，因为你根本不存在；正是你之内的自然力量 关心其自身的保存。你早已无可争议地承认，虽然植物有一种生长和发育的独特冲动，但这种冲动的特定作用仍然取决于一些在植物之外存在的力量。如果在刹那间赋予这植物以意识，它就会觉得自己对这种生长的冲动有兴趣和爱好。要用理性根据使植物确信：这种冲动本身不能完成任何事情，相反地，冲动表现的程度总是取决于冲动之外的某种东西；

植物也许恰好会说你刚才说过的话；植物会采取一种对植物可以原谅，但对你就不可容忍的举止方式，因为你是一种高级的、思考整个自然的自然产物。”

对于这种观念我能表示什么异议呢？要是我同意它的根据，同意这种驰名的通观宇宙的观点，我无疑会面红耳赤，哑口无言。所以，问题在于：我应该根本采取这种观点呢，还是囿于直接自我意识的范围之内呢？应该使爱隶属于知识呢，还是使知识隶属于爱呢？后者在有理智的人们当中声誉不好，前者会使我陷于难以形容的困境，因为它会使我自己毁灭自己。我不能采取后一立场而又不使自己显得轻率与愚蠢，我也不能采取前一立场而又不自己毁灭自己。

我不能总是犹豫不决；我的全部宁静和我的全部尊严都有赖于对这个问题的回答。我又同样不可能给自己作出决断；我绝对没有任何根据，既不拥护前者，也不拥护后者。

多么不堪忍受的摇摆不定和犹豫不决的状态呵！由于我的生活的最美好、最勇敢的决断，我竟然落入这步田地！什么力量能把我从这一境地拯救出来呢？什么力量能把我从我自身拯救出来呢？

第二卷 知识

愤懑与恐惧折磨着我的心。我诅咒那白天的来临，这白天把我唤向生命，而生命的真谛与意义却使我怀疑。夜晚，我从那令人不安的梦境中惊醒。我焦急地寻求一线光明，好让我摆脱这怀疑的迷津。我寻找呵，寻找呵，却总是更深地陷入迷宫。

有一次，约莫午夜时分，我看见我面前走来一个奇怪的形体，它对我说："可怜的凡人呵！——我听它说——你一再作错误的推论，还自以为聪明哩。

"你在那些可怕的形象面前发抖，其实这些形象都是你经过艰苦努力才给你自己创造出来的。你要鼓起勇气，变得真正聪明。我没有给你带来任何新的启示。我所能告诉你的，你早已知道，如今你只需把它回忆起来就是了。我不会欺骗你，因为你自己会承认我完全正确；要是你终究还是受骗，那就只是你自己欺骗自己。你要鼓起勇气；听我说的，回答我的问题。"

我振作起了勇气。这勇气诉诸我自己的知性。我要敢于这样做。这勇气不能向我贯注任何思想；我所要思考的东西，必须由我自己思考，我所要接受的信念，必须由我自己创造。

"奇怪的精灵！"我呼喊道，"不管你是什么，你说，我愿意听；你问，我愿意答。"

精灵："你认为这些对象也好，那些对象也好，实际上都存在于你之外吗？"

我："对，我当然这样认为。"

精灵："那你怎么知道它们存在呢？"

我："我看见它们，我在伸手触摸它们时就触摸到它们，我能听到它们的声音；它们通过我的一切感官向我显示出来。"

精灵："诚然如此！不过，也许你以后会把你看见对象、触摸到对象和听到对象这个论断收回。目前我想暂且照你说的那样去说，好像你真的通过你的视觉活动、触觉活动等等知觉到了对象——不过，也仅仅是通过 你的视觉活动、触觉活动和你的其他外部感官而已。或者，事情并非如此？除了通过感官之外，你还通过别的途径知觉吗？除了你看见或触摸到某个对象以外，它对你还存在吗？"

我："绝对不能。"

精灵："因此，可知觉的对象之所以对你存在，只是由于你的外部感官的一种属性；你知道它们，只是由于你知道你的视觉活动、触觉活动等等的这种属性。你说'对象在我之外存在'，这句话是以你看见对象、听到对象、触摸到对象等等为依据的。"

我："这正是我的意思。"

精灵："但是，你究竟又怎么知道你看见、听到和触摸到呢？"

我："我不明白你的意思，你的问题在我看来甚至是古怪的。"

精灵："我想把这个问题说得更容易理解一些。——你能又看到你的视觉活动，又触摸到你的触觉活动吗？或者说，你还有一种特殊的高级感官，借助于这种感官你才知觉到你的外部感官及其属性吗？"

我："绝对没有。关于我在看和触摸，关于我看见和触摸到的东西，我都是直接知道的；在这类东西存在时，我知道这类东西，并且因为这类东西存在着，就不必借助和通过另一种感官。——因此，你的问题对于我显得是古怪的，因为它好像怀疑意识的这种直接性。"

精灵："这不是我提问的用意；我的提问只想促使你自己把这种直接性解释清楚。那么，你对于你的视觉活动和触觉活动都有一种直接意识吗？"

我："有。"

精灵："我说的是你的 视觉活动和触觉活动。这样说来，你是视觉活动的主体和触觉活动的主体；当你意识到你的视觉活动时，你意识到你自己的 规定或变化形态吗？"

我："毫无疑问。"

精灵："你对你的视觉活动、触觉活动等等有意识，因此你能知觉对象。可是，假使没有这种意识，难道你就不能知觉它了吗？如果你不知道你在看或听，难道你就不能凭视觉或听觉认识对象了吗？"

我："绝对不能。"

精灵："因此，对你自己和你自己的规定的直接意识也许是一切其他意识的唯一条件；只有在你知道'你知道某种东西'时，你才知道这种东西。在前一种意识中不包含的东西，在后一种意识中也不可能出现。"

我："是的，我想是这样。"

精灵："你知道对象存在，只是由于你看见对象、触摸到对象等等，而你知道你在看和触摸，只是由于你正好知道这一点，由于你直接知道这一点。凡不是你直接知觉的，你就根本知觉不到了吗？"

我："我看是这样。"

精灵："在任何知觉中，你首先只知觉到你自己和你自己的状态；凡不包含在这种知觉中的，那就根本知觉不到了吗？"

我："你是在重复我已经承认的事情。"

精灵："如果我担心你对这一点还没有彻底了解，还没有把它不可磨灭地铭刻在你的心中，我就会不厌其烦地用各种方式重复这一点。你能说你意识到外在对象吗？"

我："确切地说来，我绝不能这样说。因为我借以把握物的视觉活动和触觉活动等等，并不是意识本身，而只是我首先最直接意识到的

东西。严格地说来，我只能说我意识到了我对物的视觉活动和触觉活动 。”

精灵：“切不可再忘记你现在清楚地懂得了的东西。在任何知觉中，你只知觉到你自己的状态 。”

“但是，我还要继续用你的语言来说话，因为这种语言对你是熟悉的。你说过你看见、触摸到和听到这些东西。那么你是用什么方式，即用何种属性看见或触摸到它们的呢？”

我：“我看见这对象是红的，那对象是蓝的；要是我触摸它们，我就会感到这是光滑的，那是粗糙的，这是冷的，那是热的。”

精灵：“那么，你知道这红、蓝、光滑、粗糙、冷、热意味着什么吗？”

我：“无疑我知道这意味着什么。”

精灵：“你可不可以把它给我描写一番呢？”

我：“那是不能描写的。你看，把你的目光转向这对象；当你看着这对象时，你通过视觉感知的，我称之为红；触摸这对象的表面，你所感到的，我称之为光滑。我就是用这样的方式得到这类知识的，再没有别的方法可以获得这类知识。”

精灵：“但是，我们就不能至少从某些已经由直接的感觉得知的属性，通过推论，发现与它们不同的其他属性吗？例如，如果某个人已经见过红色、绿色和黄色，但没有见过蓝色，已经尝过酸味、甜味和咸味，但没有尝过苦味，他就不能单凭思考与比较，不看或不尝这类东西，而懂得什么是蓝色，什么是苦味吗？”

我：“断然不能。凡属感觉事实的东西，只能加以感觉，而不能加以思考；它不是推导出来的东西，而是完全直接的东西。”

精灵：“奇怪！你自夸有知识，可是你又不能向我解释你是怎样得到这知识的。你看，你说对象的这种属性是要看的，另一种属性是要

触摸的，第三种属性是要听的；照这样说，你必定会把视觉活动和触觉活动区别开，会把这两者和听觉活动区别开，是这样吗？”

我：“没有疑问。”

精灵：“你还说这对象看着是红的，那对象看着是蓝的；这对象摸着是光滑的，那对象摸着是粗糙的；照这样说，你必定能把红和蓝区别开，把光滑和粗糙区别开，是这样吗？”

我：“没有疑问。”

精灵：“如你刚才保证的，你不是通过你对自己内部的这些感觉的思考和比较而知道这样的区别的。但是，你也许是在比较你之外的各个对象 时，根据它们的红色或蓝色，表面光滑或粗糙，知道你在你自己内部 一定会感到什么是红色的或蓝色的，什么是光滑的或粗糙的，是这样吗？”

我：“这不可能；因为我对于对象的知觉开始于我对于我自己的状态的知觉，前者受后者制约，而不是相反。我区别各个对象，只是由于我能区别我自己的各个状态。我能知道，这种特定的感觉可以由‘红色’这个完全任意的符号来表示，另一种特定的感觉可以由‘蓝色’、‘光滑’与‘粗糙’这类符号来表示；但我不能知道，各种感觉本身是有区别的，也不知道它们是如何区别的。我之所以知道它们有区别，只是由于我知道我自己，我感觉到自己，以及在这两种情形下我感觉到自己不一样。至于它们怎么 有区别，我无法描写出来；但我知道，它们的不同正像我的自我感觉在两种情形下不同一样；而感觉的这种区别是直接的，绝不是间接得到的、推导出来的。”

精灵：“你可以不依赖于有关这些物的任何知识而区别它们吗？”

我：“我必定 会不依赖于这种知识而区别它们，因为这种知识本身不依赖于那种区别。”

精灵：“那么这种区别是直接通过单纯的自我感觉给予你的？”

我：“正是这样。”

精灵："但这样一来，你就应该满足于下列说法：我觉得自己是以这样一种方式感受影响的，这种方式我叫做红的、蓝的、光滑的、粗糙的。你应该把这些感觉只归于你本身，而不应该把它们转移到完全在你之外的对象上去，把那种毕竟只属于你自己的形态变化的东西冒充为这种对象的属性。"

"或者，你告诉我：当你认为一个对象看着是红的，摸着是光滑的时候，你除了以一定方式觉得自己受到影响以外，是否还知觉到其他更多的东西？"

我："从上面所说的，我已经清楚地了解到，除了你所说的以外，我确实没有知觉到更多的东西；把那种只存在于我之内的感觉转移到我之外的某种东西上去——这毕竟是我无法避免的——我自己现在觉得是最奇怪的事。"

"我在我自身感觉，不是在对象中感觉，因为我是我自己，不是对象；所以，我感觉到的只是我自己和我的状态，而不是对象的状态。如果确有关于对象的意识，那它至少不是感觉或知觉——这是很清楚的。"

精灵："你的结论下得太快了。让我们从各方面来考虑这个问题，以便令我确信，你对你现在甘愿承认的东西永不食言。"

"那么在对象中，是否像你平常设想的那样，除了它的红色、光滑表面等等以外，简言之，除了你通过直接的感觉所得到的一些特征以外，还有别的东西呢？"

我："我以为是有的；除了这些属性以外，还有一种包含这些属性的东西，即这些属性的承担者。"

精灵："那么，你是通过什么感官知觉到这些属性的承担者呢？是你看见它、触摸到它、听到它呢？还是另有一种知觉它的特殊感官？"

我："没有，我想我是看见它和触摸到它的。"

精灵："真的？让我们来详细地考察这一点吧！你是在任何时候都意识到你的一般视觉活动呢，还是始终只意识到一种特定的视觉活动

呢？”

我：“我无论在什么时候总是只有一种特定的视觉。”

精灵：“在对象方面这特定的视觉是什么呢？”

我：“是红色的视觉。”

精灵：“这红色是某种实证的东西，是一种单纯的感觉，是你自己的一种特定状态。”

我：“这一点我已经理解。”

精灵：“所以，你应当看到这红色像数学上的点一样，简直是单纯的，而且你看到它也只能是这样。至少这红色在你 之内，作为你的感受，显然是单纯的、特定的状态，它没有任何组合成分，我们只能把它描述为数学上的点。你是这样认为，还是另有看法？”

我：“我得承认你是对的。”

精灵：“可是现在你把这单纯的红色扩展到广阔的平面上，而这平面你肯定没有见到 ，因为你只见到单纯的红色 。你怎么能知道这平面呢？”

我：“这当然是奇怪的。可是，我以为我已经找到了解释。我的确没有看到这平面，但当我把手伸到它上面时，我就能感觉到 它。在进行这种触觉活动的同时，我的视觉始终没有变。所以，我把这红色扩展到我始终在看同一红色 时所触摸到 的整个平面上。”

精灵：“假使你真的感觉到了这平面，那或许会是这样。但让我们来看一看这是否可能。你不是从来都不一般地感觉吗？你不是感觉你的感觉，因而也意识到这种感觉吗？”

我：“绝不这样。每种感觉都是特定的感觉。我从来不单纯地看、触摸或听，而总是看、触摸或听某种特定的东西，例如看红、绿、蓝色，触摸冷、热、光滑、粗糙，听提琴声、人声等等。——关于这个问题，我们就到此结束了吧。”

精灵："好！照这样说，在你说你触摸到平面时，你只是直接感觉到光滑、粗糙或类似的属性吗？"

我："当然。"

精灵："这种光滑或粗糙毕竟也像红色一样，是单纯的东西吗？是寓于你这个感觉者中的一个点吗？我刚才根据一种道理问你，你为什么把单纯的触觉扩展到平面上，现在我要根据同样的道理问你，你为什么又以同样的态度对待单纯的视觉？"

我："但这个光滑的平面也许不是在所有点上都同样光滑的，而是在每一点上光滑程度不尽相同。尽管我缺乏明确地相互分辨这种不同程度的技能，也没有文字符号来记载与标明这些不同的程度，但我还是无意地区分了它们，把它们相互并列起来，这样我就形成了一个平面。"

精灵："你能否在同一未分割的瞬刻有相反的感觉？或者说，以相互抵消的方式得到感受？"

我："绝对不能。"

精灵："为了解释你所不能解释的东西，你想假定那些不同的光滑程度；它们既然是各不相同的，不就是在你之内先后相继发生的相反感觉吗？"

我："这一点我不能否认。"

精灵："那你就应当把这些不同的光滑程度，按照你实际感觉到它们的那样，视为同一个数学点先后相继发生的 变化，就像你在别的情况下实际做的那样；但绝不要把它们彼此并列 起来，视为一个平面上很多点同时具有的属性。"

我："我明白这一点，我也发现我的假定说明不了什么东西。但我用以触摸对象和遮盖对象的那只手，本身就是一个平面，所以我知觉到这对象是平面，是比我的手更大的平面，因为我能在它上面把这只手铺好几倍。"

精灵："你的手是个平面吗？你怎么知道它是平面呢？你一般是怎样意识到你的手的呢？你要么用你的手 去感觉某种别的东西，因而手就是工具，要么你用你的身体的另一部分去感觉你的手本身 ，因而手就是对象，除此以外，还有别的方法意识到你的手吗？"

我："没有，没有别的方法了。我是用 我的手去感觉某种特定的东西，或用我的身体的另一部分去感觉我的手 。我对我的手没有直接的、绝对的一般感觉，正像没有一般的视觉活动或触觉活动一样。"

精灵："现在，我们就来考察以你的手为工具的情形，因为这种情形也决定着另一种情形。——在这种情形下，直接知觉中除了属于感觉的东西以外，除了把你自己，在这里特别是把你的手表象为触觉主体、感觉主体的东西以外，不可能再有任何东西。要么你感觉的是同一的东西，那我就不明白你为什么要把这单纯的感觉扩展到某种能感觉的平面 上，而不满足于一个能感觉的点；要么你感觉的是不同的东西，那你就是先后相继地 感觉同一个东西，而我也不明白你为什么不把这些感觉表象为在同一个点内是相互连续的。——你把你的手看做一个平面，正像你一般认为一个平面存在于你之外一样，是令人费解的。所以，当你还没有说明第一种情形以前，暂且不要用第一种情形来说明第二种情形。——当你的手或你身体的无论哪一部分，本身是感觉的对象时，第二种情形是很容易根据第一种情形加以判断的。你借助于现在作为感觉主体的你的身体的另一部分，来感觉你的身体的这一部分。对于你的身体的那另一部分，我可以提出像我刚才对你的手所提出的同样的问题，而你对这样的问题也像对那样的问题一样，不能给我作出回答。"

"关于你的眼睛的平面以及你的身体的每一平面，情况也是如此。虽然对你之外的广延性的意识可以开始于对你自己的广延性——物质躯体——的意识，而且可以受后者的制约，但这样一来，你就必须首先解释你的物质躯体的这种广延性。"

我："够了，现在我已经清楚地看到，我既没有看见和触摸到物体属性中的平面广延性，也没有通过任何其他感官把握这种广延性；我看到，我的经常不变的做法就是把那种在感觉中本来只是一个点的东西扩展到平面上 ，把我本来应当视为先后相续的 东西相互并列 起来，因为在单纯的感觉中绝没有相互并列的状态，而只有先后相续的

状态。我发现，我采用的方法实际上很像几何学家让我构造他的图形的方法，把点延伸为线，把线延伸为面。我很奇怪我怎么会这样做。”

精灵：“你还做了更多的、更奇怪的事情哩。当然，你在物体上假定的这类表面，你既不能看见和触摸到，也不能用任何感官知觉到；但在一定的意义上我们却可以说，你在这个表面上 看见红色或触摸到光滑。但后来你甚至延伸这个表面，把它延伸为数学上的物体，正像你刚才承认你把线延伸为面那样。你还假定在物体表面的背后有物体的一个现实存在的内部东西。那就请你告诉我，你难道能在这个表面的背后看见、触摸到或以任何感官知觉到某种东西吗？”

我：“绝对不能；这个表面背后的空间，我是不能看见的，不能触摸透的，也是不能为我的任何感官所知觉的。”

精灵：“你毕竟承认这样一种内部东西是你根本不能知觉到的了。”

我：“我承认这一点；因此我更加奇怪了。”

精灵：“你所想象的表面背后的东西究竟是什么呢？”

我：“噢，我想象的是某种类似于外表的东西，某种可以感觉的东西。”

精灵：“我们必须明确弄清这一点。——你能把你想象的那种构成物体的物质分割开吗？”

我：“我能把它无限分割下去，当然不是用工具来分割，而是在思想中分割。没有任何可能的部分是最小的部分，以致它似乎不能再加以分割。”

精灵：“你这样分割下去，会达到你能设想其本身——我说其本身，是指除了你的感官所能知觉到的东西以外——不再可以知觉、看见、触摸等等的某个部分吗？”

我：“绝对不会。”

精灵："物体是一般地可以看见、可以触摸的呢，还是只有靠诸如颜色、光滑、粗糙等等特定的属性才可以看见、可以触摸呢？"

我："最后一种情形。绝不存在一般地可以看见或可以触摸的东西，因为绝不存在一般的视觉活动或触觉活动。"

精灵："这样说来，你是把感受性，而且是把你所固有的、你所熟悉的感受性——对颜色的可见性、对光滑或粗糙的可触性等等——推广到整个物质里去了；而这种物质本身无论在什么地方，也无非是一种可以感觉的东西本身罢了。你是这样认为，还是另有别的看法？"

我："绝对没有别的看法。你所说的，可以从我刚才已经看到和承认的东西中推论出来。"

精灵："然而，你现在实际上在这个表面背后没有感觉到任何东西吗？你过去也没有在它背后感觉到任何东西吗？"

我："假使我能看透这个表面，我会感觉到的。"

精灵："可见，这是你预先知道的。你说你在无限分割中绝不会碰到绝对不可感觉的东西，这种分割你过去从来没有进行过吗？你也不会进行吗？"

我："我不会进行这种分割。"

精灵："所以，你是在一种你实际具有的感觉上虚拟了另一种你不曾具有的感觉吧？"

我："我只感觉到我置于表面上的东西；我虽然感觉不到表面背后的东西，但我还是假定那里有可以感觉的东西。——是呵，我必须承认你正确。"

精灵："实际的感觉会有一部分同你这样预言的感觉一致吗？"

我："假使我能看透物体的表面，如我所预言的那样，我就确实会在表面背后发现某种可以感觉的东西。——是呵，我必须承认你也在这一点上正确。"

精灵："然而，你所说的有一部分是某种超乎感觉的东西，而这种东西是根本不可能在任何实际知觉中出现的。"

我："我说，我对物体的物质作无限分割，毕竟永远不会碰到一个本身不可感觉的部分，因为我毕竟认为我不可能把物质分割到无限。——是呵，我必须承认你也在这一点上正确。"

精灵："由此可见，在你的对象中除了可以感觉的东西，即除了作为属性的东西以外，就没有留下任何东西；你把这种可以感觉的东西推广到连续的、无限可分的空间中，因此，你所寻找的那个物的属性的真正承担者也许就是这个物所占据的空间吧？"

我："尽管我不能安于这种说法，而在心里觉得，除了这种可以感觉的东西和空间以外，我应当设想对象还有某种他物，但是我无法对你指出这个他物，所以我只得向你承认，直到目前为止，除了空间本身以外，我还没有发现任何承担者。"

精灵："你要永远承认你恰好现在看到的东西。目前还存在的不清楚的东西会渐渐变得清楚，不熟知的东西会渐渐变成熟知的。但空间本身是不会被知觉的；你不理解你是怎样获得空间这个概念，怎样把可以感觉的东西扩展到它当中去的吗？"

我："是这样。"

精灵："你也同样不理解你怎么会一般地承认在你之外有可以感觉的东西吧？因为你毕竟只是知觉到在你之内的、你自己的感觉，但这种感觉并不是物的属性，而是对你自己的感受。"

我："是这样。我清楚地看到，我只知觉我自己，只知觉我自己的状态，而不是知觉对象；我也清楚地看到，我并没有看见、触摸到、听到对象，倒不如说，恰恰是在应该有对象的地方，一切视觉活动、触觉活动等等都结束了。"

"但我有一种预感。感觉作为对我自己的感受，绝不是延伸的东西，而是单纯的东西；不同的感觉不是在空间上相互并列 的，而是在时间中先后 相续的。但我毕竟还是把它们扩展到了空间中。也许正是由于这种扩展，并且与这种扩展直接相关，那种本来只是感觉的东西

就对我变成了一种可以 感觉的东西吧？也许正是这个点产生了对于在我之外的对象的意识吧？”

精灵：“你的预感也许会应验。但是，即使我们直接把它奉为信条，我们也总是得不到完整的理解，因为总会留下有待回答的更高问题：你究竟是怎样才把感觉扩展到空间中去的？因此，让我们就来立即讨论这个问题，而且我们是——我有我这样做的理由——更概括地用下列方式讨论这个问题：你一般是怎样用你的意识——这只直接是对于你自己的意识——超出你自己的？你又是怎样给你所知觉的感觉附加上你所不曾知觉的被感知和可感知的东西的？”

我：“甜或苦、香或臭、光滑或粗糙、冷或热，在物上都表示这样一种味觉、嗅觉和这样一种触觉在我之内引起的东西。声音的情形也是如此。这总是标志着对我的一种关系，我绝不会想到这甜味或苦味、香味或臭味等等存在于物之内；它们是存在于我之内，而且我认为仅仅是由物引起的。虽然视觉的情形看来不一样，例如颜色，它似乎不是纯粹的感觉，而是一种中介物；但如果我仔细考虑这一情形，那红色和其他颜色也同样是一定的视觉在我之内引起的东西。这就使我了解到，我一般是怎样认识在我之外的物的。我有感受，这我绝对知道；我的这种感受必定有一个基础，这个基础不在我之内，因此一定在我之外。我就是这样迅速地、无意识地作出推论的；我设定了这样一个基础，即对象 。这个基础一定是这样一个基础，根据这个基础，恰好这个特定的感受可以得到解释；我是以我称之为甜味的方式有感受的，因此对象也一定属于那类引起甜味的对象，或者说得更简单些，对象本身是甜的。我就是这样获得对象的规定 的。”

精灵：“尽管你所说的不是关于这个题目应该说出的全部真理，但可能有几分真理。事情到底怎样，我们到适当时候无疑会知道的。然而，因为你在其他场合全然无可争议地依照因果律——你刚才作出论断说，某种东西（在这里即你的感受）一定有一个基础，我想把这个论断称为因果律——给你杜撰出几分真理，因为你如我所说的，在其他场合是无可争议地依照因果律这么做的，所以，仔细研究这种做法，完全弄清楚你采用这种做法时实际做些什么，就不会是多余的事情了。如果我们暂时假定你的解释完全正确，假定你一般是用一种无意识的由果到因的推论方法，才承认一种物的，那么，你意识到是你的知觉的那个东西是什么呢？”

我："是我以一定方式得到感受的东西。"

精灵："可是，对你所感受的东西你并没有意识到吧？至少没有意识到是一种知觉吧？"

我："绝对没有，我早已向你承认了这一点。"

精灵："那么，你是借助于因果律，在你已有的知识上设定了另一种你所没有的知识？"

我："你说的话怪稀奇的。"

精灵："也许我能使你打消这种稀奇感。不过，不管我这话可能使你有什么看法，你都要让我把它向你说明。我说这话的作用无非是让你在你内心中产生一种像我在我内心中产生过的想法，而不是供你当做照着去说的规范来使用。一俟你坚定而清楚地掌握了这个想法，你愿意怎么说出它，就怎么说出它，愿意用各种不同的方式表达它，就这么表达它；你反正没有问题，总会把它很好地表达出来的。

"那么，你是怎样和用什么方式知道对于你自己的那种感受的呢？"

我："我很难用言词作出自己的回答。因为就我一般是理智力量而言，我的意识作为主观的东西，作为我的规定，是与这种作为其被意识的东西 的感受直接有关的，因而不可分割地联系在一起的；因为只有就我对于这样一种感受有认识而言，我一般才有意识，而我对这样一种感受 有认识，正如我一般对自己有认识一样。"

精灵："可见你仿佛有一种感官，即意识本身，你是借助于这种感官而知觉到自己的感受本身的吧？"

我："是的。"

精灵："但你就没有你借以知觉对象的一种感官吗？"

我："自从你使我确信我既没有看见和触摸到对象，也没有用任何外部感官知觉到对象以来，我发现自己不得不承认绝没有任何这样的

感官。”

精灵：“你要好好考虑这一点。也许人家会责备你，说你向我承认了这一点。那么，你的一般外部感官究竟是什么呢？如果它既不涉及外部对象，也不是感知外部对象的感官，你怎么能称它是外部的呢？”

我：“我渴求真理，对于人家会责备我什么，我并不在乎。我所以能区别 绿色、甜味、红色、光滑、苦味、香味、粗糙、提琴声、臭味和号角声，只是因为我确实区别了它们。我在某一方面把这些感觉中的若干感觉完全等同 起来，正如我在其他方面把它们完全区别开一样；这样，我就感觉到绿与红、甜与苦、光滑与粗糙等等彼此是等同的，而这种等同性我感到是视觉、味觉、触觉等等活动。视觉、味觉等等活动，本身诚然不是实际的感觉，因为正像你前面已经指出的，我从来都不一般地看或尝，而总是看见红色或绿色等等，尝到甜味或苦味等等。视觉、味觉等等不是实际感觉的更高规定 ，而是我把这些实际感觉分成的种类，不过这种类不是随意的，而是以直接感觉本身为向导的。因此，无论在什么地方，我绝不把视觉、味觉等等看成是外部感觉 ，而只把它们看做是内部感觉对象的特殊规定 ，看做是我自己的感受的特殊规定。它们是怎么对我成为外部感觉的，或更确切地说，我怎样会把它们看成这样和这么称呼它们，这正是现在的问题。我曾经承认我没有知觉对象的感官，这个说法我仍不收回。”

精灵：“不过，你在谈到对象时，似乎你实际上知道它们，而且有一种认识它们的感官，是这样吗？”

我：“是的。”

精灵：“按照你以前的假定，你是根据你实际具有的知识 这样做的；为此，你有一种感官，而且是为了获取这种知识。”

我：“是这样的。”

精灵：“你的实际知识，即关于你的感受的知识，对你说来仿佛是一种不完全的知识，按照你的主张，它必须用另一种知识来补充。你想象这另一种新知识，描绘这另一种新知识，但不是把它当做你实有的知识，因为你根本没有这种知识，而是把它当做在你的实有知识之上你还应该真正获得的知识，假使你有获得这种知识的感官，你或许

已经获得了这种知识。你好像是这样说的：关于物我当然什么也不知道，但物毕竟是存在的；只要我能发现它们，它们就会被发现。你想象另外一种实际上你所没有的感官，把它用在物上，借以把握物——不言而喻，永远只是在思想中把握。严格地说，你没有关于物的意识，而是只有关于物的一种（当然的和必然的，虽然不属于你的）意识的意识（正是由你的实际意识中用因果律推论出来的）。现在你会看到，你的确是根据你的假定，在你实有的知识上添加另一种你所没有的知识。”

我：“我得承认这一点。”

精灵：“从现在起，我们将把这第二种由别的知识得来的知识称为间接知识，而把那第一种知识称为直接知识。某一个学派把我们刚才在一定程度上描绘的方法叫做综合；所谓综合，你在这里至少不要仅仅想象为两种业已在结合之前存在的环节的结合，而是要想象为把一种全新的、通过结合才产生的环节结合和附加到另一种原先存在的、不依赖于结合的环节上去。”

“总之，一俟你发现了你自己，你就发现了第一种意识，而没有第一种意识，你也不能发现你自己；第二种意识是你由第一种意识创造出来的。”

我：“不过从时间上看，第二种意识不是在第一种意识之后产生的，因为我是在意识到我自己的同一个未分割的瞬刻意识到物的。”

精灵：“我根本没有说时间上的顺序，相反地我想的是，要是你以后思考这种关于你自己和关于物的未分割的意识，把这两者区别开，并探究它们的联系，你就会发现，后者是受前者制约的，并且只有假定前者存在，后者才被设想为可能的，而不是相反。”

我：“我也发现事实是这样。要是你想说的只是这一点，那我承认你的主张，而且早已承认你的主张了。”

精灵：“我说，你创造了第二种意识；你是用你的心灵的实际活动创造它的，还是你发现不是这样？”

我："当然，在这一点上我已经间接地承认了你的主张。一俟我发现我自己，我就给我发现的意识添加了另一种我根本没有在我之内发现的意识；我仿佛补充了我的实际意识，使我的实际意识增长一倍，这无论如何是一种活动。但我总是情不自禁地做一种尝试，或者是想撤回我的承认，或者是想取消我的整个假定。当我形成一种普遍概念时，或者说，当我在种种可疑的情况下从摆在我面前的各种可能的行动方式中选择一种行动方式时，我作为心灵诚然意识到我的心灵的活动，也就是说，我知道这类事情；但是，我按照你的主张借以产生对我之外的对象的观念的那种活动，我却根本没有意识到。"

精灵："你不要因此而被弄糊涂。只有你经过一种摇摆不定、犹豫不决的状态，你才会意识到你的心灵的活动。这种摇摆不定、犹豫不决的状态你同样也是意识到的，并且是由你的这种活动所结束的。在我们的情况下并没有发生这种犹豫不决的状态；心灵不必先考虑自己应当把什么对象附加到自己的特定感觉上，这是自然而然的事情。我们在哲学用语上也有这种区分。我们如实意识到的心灵活动，叫做自由；不具有行动意识的活动叫做单纯的自发。你要好好注意，我绝不是使你觉得能直接意识到这样的活动，我只是使你认识到，如果你对这种情况加以思考，你就会发现必然有一种活动。更高的问题是，到底是什么东西使这样的犹豫不决的状态，使对于我们的行动的意识没有发生；这个问题无疑将在以后得到解决。"

"我们把你的心灵的这种活动叫做思维；思维这个词汇，征得了你的同意，我也一直使用到现在。我们还说，思维与那种作为单纯感受的感觉不同，是自发地产生的。从你以前的假定来看，你是怎样 给你确实具有的感觉还虚拟了一种你毫无所知的对象的呢？"

我："我假定我的感觉一定有一个根据，然后我就由此作出推论。"

精灵："你愿意不愿意首先告诉我这个根据是什么吗？"

我："我发现某种东西已经是这样或那样规定了的。但我不能只以知道它现在 这种状况为满足；我以为，它之所以成为 现在这样，不是由于它自身，而是由于一种异己的力量。这种使它成为这样的异己力量就包含着 根据，这种力量由以使它成为这样的表现就是 物的这

种规定的根据。说我的感觉有一个根据，即意味着这感觉是由一种异己力量在我之内引起的。”

精灵：“你给你所直接意识到的你的感觉虚拟了这种异己力量，这样就在你那里产生了关于对象的观念，是这样吗？姑且就算这样。”

“现在你要好好注意，如果 感觉必定有一个根据，那我承认你的推论是对的，也理解你有什么充分理由假定在你之外的各个对象，尽管你对它们毫无所知，也不能知道。但你怎么知道感觉必定有一个根据呢？你想怎样向我证明这一点呢？或用你前面表述因果律的一般方式来说，为什么你不能只以知道某物现在 这样为满足呢？为什么你要假定它是变成 这样的呢？或者，如果我想向你了解这一点，为什么你假定它是通过一种异己力量 变成这样的呢？我发觉，你不过是始终假定这种情况而已。”

我：“我承认这一点。但我实际上不能不这样设想。这好像是我直接知道似的。”

精灵：“你说这是你直接知道的，当我们回过头来把你这个回答作为唯一可能的回答加以研究时，我们就会看到它可能意味着什么。不过，我们现在首先要试验一切其他可能的方法，以便我们能够得出某种东西必定有一个根据这个论断。

“你是通过直接知觉知道这一点的吗？”

我：“我怎么能呢？因为知觉往往只说明在我之内有 某种东西，真正说来，就是只说明我是怎样被规定的，而不是说明这个东西是变成的 ，更不是说明它是通过一种在一切知觉之外存在的异己力量变成的。”

精灵：“或者，这是你通过考察你之外的物——你总是在这些物之外寻找其根据——而形成并提高为普遍性的一个原理吗？这是你现在也应用于你自身和你的状态的一个原理吗？”

我：“不要把我当小孩看待，不要把明显的荒唐事硬加在我身上。我通过因果律才得出在我之外的物，我怎么又能通过这些在我之外的物得出这个因果律呢？难道地球是在大象上，而大象又在地球上吗？”

精灵："或者，这个因果律是从另一个普遍真理推出的一种定理吗？"

我："这样的普遍真理既不能用直接知觉来证明，也不能用对外物的考察来证明，而且对它的起源你又会提出别的问题。——这种假定的基本真理我也只能直接得知。最好是我就因果律来立刻谈谈这种真理，而不对你的推测作出判断。"

精灵："姑且就算这样。那么，除了通过对于我们的状态的感觉而得到第一种直接知识以外，我们还获得关于普遍真理的第二种直接知识。"

我："看来是这样。"

精灵："这里说的特殊知识，即你的感受必定有一个根据，是完全不依赖于对物的认识吗？"

我："当然；只有通过这种特殊知识才能获得对物的认识。"

精灵："你在你自身绝对具有这种知识吗？"

我："绝对具有；因为只有通过这种知识，我才超出我自身。"

精灵："那么，你是由你自身，通过你自身，再通过你的直接知识，把规律赋予存在及其联系的吗？"

我："如果我好好考虑一番，那么，我只是把规律赋予我关于存在及其联系的观念。选用这个说法，较为稳妥。"

精灵："姑且就算这样。那么，除了你按照这规律行事的方式之外，你还以另一种方式意识到这规律吗？"

我："我的意识是从感觉我的状态开始的；按照因果律，我把关于对象的观念直接与我的意识联结起来；这两者，即对于我的状态的意识和关于对象的观念，不可分割地联结在一起；在它们之间 绝没有任何意识，在 这一个不可分割的意识之前 绝没有任何其他意识。——

不，在我按照这规律行事之前，我不可能意识到这规律，除了我按照这规律行事的方式之外，我也不可能以其他方式意识到这规律。”

精灵：“这么说，你是按照这规律行事的，而没有以特殊方式意识到它；你是直接地、绝对地按照它行事的。但你刚才说，你已经意识到这规律，并且把它表述为普遍原理。你是怎样得到这种特殊意识的呢？”

我：“无疑是这样的：我后来考察自己，我确认我是这样行事的，并把我的做法中的这种共同东西概括为普遍原理。”

精灵：“可见你是能意识到你的做法的？”

我：“毫无疑问，可以意识到。我猜到了你提这些问题的用意。在这里有上面提到的第二种直接意识，即关于我的行动 的意识，而感觉则是第一种直接意识，即关于我的受动状态 的意识。”

精灵：“正确。我说，你事后可能 通过对你自己的自由考察，通过对你自己的思考，意识到你的做法；但你不一定会意识到它，因为一俟你只是内在地行动，你就不会直接意识到它。”

我：“但我必定原来会意识到它，因为我在感觉的同时，也直接意识到关于对象的观念。——我找到了问题的解决：我直接意识到自己的行动，只不过它不是作为这样一种 行动由我意识到的，而是作为一种既定的 行动呈现于我的。这种意识就是关于对象的意识。此后，我可以通过自由思考，也把它作为一种行动加以意识。”

“我的直接意识由两个因素构成，一个因素是对于我的受动状态的意识，即感觉，一个因素是对于我的行动的意识，即对于依据因果律创造对象的意识，这后一种意识是直接与前一种意识相连接的。关于对象 的意识不过是一种关于我创造对象的观念的意识 。虽然它还不被认为是这样的意识。我之所以知道这种创造，全然是由于我自己是创造者。所以，一切意识都不过是直接的意识，都不过是对我自己的意识，因而现在都是完全可以理解的。你看我的推论正确吗？”

精灵：“妙极啦！不过，你用以陈述你的原理——如这里的因果律——的必然性与普遍性是从何而来的呢？”

我："来自这样一种直接的感觉，那就是：我既然有理性，就非这样做不可，任何在我之外的理性生物既然是理性生物，也都非这样做不可。一切偶然的东西——在这里是指我的感受——都有一个根据，这就意味着：我向来都设想一个根据，而每一个只要思想的人，也同样不得不设想一个根据 。"

精灵："由此可见，你看到一切知识都只是关于你自己的知识，你的意识从不超出你自己，凡你认为是关于对象的意识的东西，都无非是关于你建立对象 的意识，而这种意识是你按照你思维的内在规律，与感觉同时必然完成的。"

我："你大胆地继续推论吧！我不想妨碍你，我甚至于帮助过你去发展你打算作的推论。但现在严肃地说，我要撤回我的整个这样的假定，即认为我借助于因果律就可以承认在我之外的物；一俟这个假定使我们犯了明显的错误，我就从内心里撤销了这个假定。"

"这样，我也就只是意识到我之外的一种单纯的力量 ，而且是把它作为一种单纯想象的东西 加以意识的，这就像我在自然里为了解释磁现象而设想磁力，为了解释电现象而设想电力一样。"

"但是，我觉得我的世界并不是这样一种单纯的思想，也不是关于一种单纯力量的思想。我的世界是某种有广延的东西，这种东西完全是可以感觉的东西，不是像力量那样，只有通过其表现才可以感觉，而是其自身就可以感觉；这个世界不像力量那样产生属性，而是具有属性；我以完全不同于我意识到单纯思维的方式，在内心里意识到我对这个世界的理解，我觉得这种理解就是知觉 ，尽管事实已经证明它不是知觉；我很难描述这类意识，也很难把这类意识与其他种类的意识区分开。"

精灵："虽然如此，你还得试作这样一种描述，否则我不会理解你，我们对这个问题就永远搞不清楚了。"

我："我要设法给我开辟一条作出这种描述的途径。精灵，我请求你，要是你的感官同我的一样，那就把你的眼睛盯在我面前的红色对象上，毫无成见地信赖由此产生的印象，暂时忘却你原先的推论，然后请你坦白地告诉我，这时你心中发生了什么。"

精灵："我可以完全设身处地，想到你的感官活动的方式；否认任何单纯实际存在的印象，也不是我的目的。不过请你告诉我，你预料我心中会发生什么。"

我："你直接看一眼，就没有看见和把握到这平面——我说的是平面——吗？这平面不是突然完全存在于你面前吗？你在上面说过，你不是甚至在极其遥远的地方，也都以极其模糊的方式，意识到这样一个单纯的红点延伸为一条线，这一条线又延伸为一个平面吗？事后你才分割这个平面，想到它的各个点和线。你和每一个毫无成见地考察自己的人，就不会不管自己以前的推论如何，肯定和坚持你们实际上见到了一个平面，见到了一个这样或那样有色的平面吗？"

精灵："我承认你所说的一切；我在考察自己时，发现自己恰好像你描述的那样。"

"但是，首先你不要忘记，我们的目的并不是像在人的思想日记里那样，要把意识中发生的东西都彼此叙述一番，相反地，我们的目的是要从联系中考虑意识的各种现象，用一种现象解释和推论另一种现象。因此，你的任何考察——当然，它们不会被否认，而是必须加以解释——都不能推翻我的任何一个正确的推论。"

我："我绝不会忽视这一点。"

精灵："那么，你就不要因为对你之外的物体的意识——这种意识你还无法称呼——同你的实际知觉有明显的相似性，而忽视在它们之间也毕竟存在的重大差别。"

我："我正要指出这种差别。二者当然都表现为直接的意识，而不表现为学习到的或创造出来的意识。但感觉是关于我的状态的意识。关于物的意识——它首先绝对与我无关——则不是这样。我知道它存在着，仅此而已；它同我没有关系。如果说在感觉中我像一曲柔和的乐调，它不时改变形式，受到挤压，那么，在关于物的意识中我则像一面镜子，各个对象在它面前只是匆匆过去，它本身并未因而有丝毫变化。"

"但这种区别对我有利。更不必说，我好像有一种关于在我之外的存在——我说的是存在——的特殊意识，这种意识完全不依赖于我对

我的状态的感觉，因为这种意识同感觉有种类的不同。”

精灵：“你的考察很好；只是不要急于下结论。”

“如果我们已经同意的东西仍然是真理，而你只能直接意识到你自己，如果这里所说的意识不是对于你的受动状态的意识，更不是对于你的活动的意识，那么，这意识就不会是关于你自己的存在 的一种仅仅没有得到承认的意识吗？就你是能知的 或理智力量而言，这意识不会是关于你的存在的意识吗？”

我：“我不理解你的意思，但再帮助我一下吧，因为我希望理解你的意思。”

精灵：“那我就必须要求你全神贯注，因为我不得不在这里比以往谈得更深入，并详细追溯过去讲的东西。”

“你是什么呢？”

我：“用最概括的语言回答你的问题，我就是自我，就是我自己。”

精灵：“对这样的回答我很满意。当你说‘自我’时，这意味着什么？‘自我’这个概念包含着什么内容？你是怎样得到这个概念的？”

我：“关于这一点，我只能用对比来说明。物 应该是在我这个能知者之外的某种东西。我 就是能知者本身，是与能知者同一的。这样，关于物的意识就产生了一个问题：既然物不能认识自己，怎么会产生关于物的知识呢？既然我自己不是物，也不具有物的任何规定——因为物的这一切规定只在物本身的存在范围之内，而绝不是在我的存在范围之内——怎么会在我之内 产生对于物的意识呢？物是怎样深入到我之内的呢？在作为主体的我与作为我的知识客体的物之间有什么联系？但关于我对我自己 的意识就不存在这种问题。我在我自己内部就具有知识，因为我是理智力量。我是什么，我知道 ，因为我就是那样；我之所以直接知道我是那样，是由于我根本存在着，我 之所以是那样，是因为我直接知道我是那样。这里绝不需要主体与客体的联系；我的固有的本质就是这种联系。我既是主体，又是客体，而这

种主客同一性，这种知识向自身的回归，就是我用自我 这个概念所表示的东西，如果我在这里所想的完全是某种确定的东西。”

精灵：“如此说来，主体和客体这两者的同一也许就是作为理智力量的你的本质？”

我：“是的。”

精灵：“那么，这种同一——它既不是主体，也不是客体，而是为两者奠定基础，两者才由此得以产生——你能把握和意识到吗？”

我：“绝对不能。能意识者 与所意识者 表现为两类不同的东西，这正是我的一切意识的条件。我不能设想另一种意识。在我认识自己时，我认识到自己是主体和 客体，而这两者是直接结合起来的。”

精灵：“你能意识到这不可理解的统一体分裂为主体和客体的那一瞬刻吗？”

我：“我怎么能意识到呢？因为只有随着它们的分裂，通过它们的分裂，我的意识才成为可能的，因为真正说来，正是我的意识本身分裂了它们。而在这种意识之外，绝不存在任何意识。”

精灵：“那么，一俟你意识到你自己，这种分裂也许就是你在你之内必然发现的东西吧？这种分裂 也许就是你本来的原始存在吧？”

我：“是这样的。”

精灵：“那么这分裂的根据是什么呢？”

我：“我是理智力量，我在我自身之内具有意识。这分裂既是意识的条件，也是意识的结果。因此，它像意识一样，在我自身之内有其根据。”

精灵：“你说，你是理智力量，这至少是现在的问题所在；你就是作为这样的客体的你。所以，你的知识是作为客观的知识呈现在你自己面前的，又是作为主观的知识呈现和浮现在你的知识面前的，当然，你没有能意识到这种呈现。”

我："是这样。"

精灵："那么，对于在意识中出现的主观东西与客观东西的特征，你就不能作出一些更准确的说明吗？"

我："主观东西就形式 而言，但绝不是就特定内容而言，表现为在它自身包含着意识的根据。意识、内部观照和概念得以存在的根据在主观东西本身；就正好这个东西 被观照到而言，主观东西取决于客观东西，主观东西跟随着客观东西，仿佛是被客观东西拖着走的。相反地，客观东西则在它自身包含着它的存在的根据，它是自在自为地存在的，它是如其所然存在的，因为它已经就是这样。主观东西表现为客观东西的受动的和静止的镜子，客观东西浮现于主观东西面前。主观东西映现客观东西，其根据在主观东西本身；正是这个东西而不是其他东西在主观东西中被映现出来，其根据则在客观东西方面。"

精灵："那么，整个主观东西 按其内在本质来说，就可能恰好具有像你在上面关于在你之外的存在的意识所特别描述过的那种性状？"

我："真是这样，而且这种一致是引人注目的。我开始半信半疑地察觉，关于不受我的影响而在我之外发生的存在的表象源出于我的意识的内在规律，而且这种表象归根到底只能是关于这些规律本身的表象。"

精灵："为什么只是半信半疑呢？"

我："因为我还不明白为什么就内容而言恰好产生出这样 一种表象，即产生出一种关于在连续空间中得到延伸的物质的表象。"

精灵："你早已明白，这毕竟只是你的一种感觉，你把它扩张到了空间里；你已经猜想到，你的这种感觉正是由于它在空间中的延伸，而能变为可感觉的东西 。因此，我们现在似乎只需要考察空间本身，只需要根据单纯的意识来阐明空间的起源。"

我："是这样的。"

精灵："那就让我们来试试看。我知道，如果你的理智活动依然原始地、不变地停留在统一体上 ，依然处在你的理智活动的存在开始时

的状态，而且那种存在不同时被消灭，这种状态也就不会被消灭，那么，你是不会意识到你的这样的理智活动的，并且我也不认为你有这样的意识。但是，如果你的理智活动在这个不变的统一体的范围里，由一种可变状态 过渡到另一种可变状态 ，你就能意识到你的理智活动。如果你现在做这件工作时，把你的理智活动呈现在你面前，那么，你的理智活动，你的心灵的这种内在活力会怎样向你表现出来呢？”

我：“我觉得，我的精神能力是在内部反复运动的，由一点迅速过渡到另一点——总之，它像一条线的延伸 。一个特定的思想构成这条线上的一个点。”

精灵：“为什么恰好像一条线的延伸呢？”

我：“关于我不超越我自己的存在，就不能超越其范围的那个东西，难道我还得说明理由吗？事情本来就是这样。”

精灵：“因此，你的意识的特殊活动 就是这样向你表现出来的。可是，你那种并非后天产生，而是先天遗传下来的一般知 识 ——一切特殊思维都不过是这种知识的更新或进一步规定——是以什么形象向你表现出来的呢？”

我：“显然是表现为这样一种形象，在这种形象中人们可以向一切方向画出线和标出点，也就是说，它表现为空间 。”

精灵：“现在你会完全明白，某种毕竟由你自身产生的东西怎样会向你表现为一种在你之外的存在，甚至必然会表现为这样。”

“你已经深入到关于你之外的物的表象的真正起源。这表象不是知觉，因为你只知觉你自己；它也不是思想，因为物并不向你表现为一种单纯思想的东西。它实际是，而且确实是对你之外的存在的绝对直接的意识，就像知觉是对你的状态的直接意识一样。不要让诡辩家和半吊子哲学家迷惑你，说什么物不是通过自己的体现者表现给你的；你是直接意识到现实存在与可能存在的物的，除了你所意识到的东西以外，绝不存在任何其他的物。你自己就是这种物；你自己由于你的本质的最深刻的根据，由于你的有限性，而被确立在你自己面前，被抛射到你自身之外；你在你之外所见到的一切，总是你自己。我们已

经把这种意识恰如其分地叫做直观 。我在一切意识中直观我自己，因为我就是自我，对于主观的东西，对于能 意识的东西 说来，这个意识就是直观。而客观的东西，即所直观与所意识的东西，同样也是我自己，是同一个作为能直观的东西的自我，不过这时它是以客体的形式浮现在主观东西面前的。从这方面看，这意识就是一种对我所直观的东西的能动透视 ，就是一种从我自己出发，对我自己所作的由里到外的窥视，即用我所固有的唯一行动方式——观照，从我自己出发，把我自己袒露出来的活动。我是一种活生生的视觉活动。我观看，这就是意识；我观看到自己的视觉活动，这就是被意识。”

“因此，这物对于你的心灵的眼睛来说是完全透明的，因为物就是你的心灵本身。你在一切知觉之前，就把物的各种可能形式以及这些形式的关系加以区分、限制和确定。无怪乎你总是仅仅由此限制和确定你的知识本身，这知识你无疑是知道的。这样，对物的知识就成为可能的了。不过，这种知识既不在物中，也不来源于物。这知识来源于你，因为这知识存在着，并且是你的固有的本质。”

“绝不存在任何外部感官，因为绝不存在任何外部知觉。可是，却存在一种外部直观，不过它不是关于物 的直观。相反地，这种外部直观，这种在主观东西之外浮现于主观东西的知识 ，本身就是物，除此以外，就再没有任何其他的物可言。通过这种外部直观，甚至知觉和感觉也被视为外在的。我绝没有看见或触摸到平面，但我却直观到自己对平面的视觉或触觉活动，这种情形永远确实无误，因为它是已经被证明了的。照亮的、透明的、可感的、可入的空间，即我的知识的最纯粹的形象，是看不见的，但可以直观到，而且在这种形象中 还可以直观到我的视觉活动本身 。光不是在我之外，而是在我之内，我本身就是光。我曾经问过你，你是怎样知道你的视觉、触觉等等的，你一般是怎样知道你的感觉的；你已经作了回答，说你是直接知道它们的。现在，你或许能向我更精确地说明对你的感觉的这种直接意识了吧！”

我：“这种直接意识一定是双重性的。感觉本身就是一种直接意识；我感觉到 我的感觉。但从感觉绝不会产生关于存在的任何认识，而只会产生对于我自己的状态的感觉。可是，我原来并不单纯 是能感觉的，而且也是能直观的，因为我不单纯 是一种实践生物，而且也是一种理智力量。我也直观 我的感觉，因此从我自身以及我的本质也产

生了关于存在的认识 。感觉 转化成为可感觉的东西 ；我的感受，诸如红色、光滑等等，转化成为在我之外的红色、光滑 之类的东西，而这类东西以及对这类东西的感觉，我是在空间中直观到的，因为我的直观本身就是空间。这样也就可以明白，为什么我以为我看见或触摸到了平面，但实际上我既没有看见平面，也没有触摸到平面。我只是把我的视觉或触觉活动直观为看见或触摸一个平面的活动罢了。”

精灵：“你已经很理解我，或真正说来，你已经很理解你自己。”

我：“但要是这样，物对于我来说，不管我察觉到还是没有察觉到，就不是按照因果律，通过推论产生的；相反地，物是直接浮现在我面前的，是不经过任何推论，直接出现在我的意识面前的。我不能像刚才说的那样，认为感觉会转化为可感觉的东西。这样的可感觉的东西在意识中是预先存在的。意识并不开始于我的感受，诸如红色、光滑等等的感受，而是开始于我之外的某种红色、光滑之类的东西。”

精灵：“假如你得向我解释，这红色、光滑之类的东西是什么，那么，你除了说这是以一定方式——你称之为红的、光滑的等等——使你感受的东西以外，还能作出别的回答吗？”

我：“当然可以，假如你向我提问，而我也一般愿意讨论你的问题，并试图作出解释。可是，原先谁也没有向我提问，而我自己也不向自己提问。我完全忘却了我自己，而使自己沉湎于直观中；我所意识到的，完全不是我的状态，而只是在我之外的存在。红色、绿色等等都是物的属性；物是红的或绿的，仅此而已。物不能再进一步加以解释，正像按照我们以前的约定，物作为感受不能再进一步加以解释一样。这种情形在视觉中最为明显。颜色是在我之外表现出来的，而人的知性要是听其自然，不再对自己深思，就很难把红色或绿色解释成一种在人的知性之内引起一定感受的东西。”

精灵：“这是毫无疑问的；但甜味或酸味也能这样加以解释吗？在这里我们不需要研究由视觉产生的印象一般是不是纯粹的感觉，或者说，它是不是一种处于感觉和直观之间的中介物，是不是在我们心灵中把两者联结起来的手段。但我完全同意你的说法，而且对你的说法极其欣赏。你当然会使你自己沉湎于直观，而且在不特别注意你自己，或不特别关注某种外在行动的情况下，你甚至使自己自然而然地

沉湎于直观中。那些主张对我们之外的物有所谓意识的辩护士，当我们向他们指出借以推论这类物的因果律本来就在我们之中的时候，就是援引了这个说法。这样，他们就否认了任何这样的推论都是作出来的。当他们说的是在一定情况下的实际意识时，对于这个说法我们也一定不想与他们争论。但是，当我们根据理智力量固有的规律向他们解释直观的本性时，这些辩护士自身仍然作出这样的推论，并且不厌其烦地重复着说，在我们之外终究一定会有某种东西，它使我们不得不恰好这样设想。”

我：“你现在不要因此而激动，还是指点指点我吧。我没有任何先入之见，而是只想追求真理。”

精灵：“然而，直观是从对你自己的状态的知觉中必然产生的，只不过像你早已凭推论发现的那样，你并非总是清楚地意识到这种知觉。甚至在你使你自己沉湎于客体的意识中，也总是有某种东西，这种东西只有通过对你自己的不知不觉的思考，通过对你自己的状态的精细观察，才有可能意识到。”

我：“那么，无论在什么时候和什么地方，对于在我之外的存在的意识都会伴随着对我自己的不知不觉的意识吗？”

精灵：“正是这样。”

我：“前者会取决于后者；——实际上是这样吗？”

精灵：“我想是这样。”

我：“你向我指明这一点，我才满意。”

精灵：“你只笼统地把各个物设定到空间中呢，还是把每个物都设定为充实空间的一定部分呢？”

我：“是后一种情形；每个物都有其一定的大小。”

精灵：“但在你看来，不同的物占据着空间的同一部分吗？”

我："绝对不是这样；它们是相互排斥的。它们彼此并列，上下相叠，前后相继；它们或者靠我更近，或者离我更远。"

精灵："但你是怎样得知它们在空间中的这种度量和排列的呢？是凭感觉吗？"

我："这怎么可能呢？因为空间本身绝不是感觉。"

精灵："或者是靠直观？"

我："这也不可能。直观是直接的和确实无误的。直观所包含的东西不表现为创造出来的，它不会骗人。但在随便估计、度量和考虑一个对象的大小、它的距离以及它相对于其他对象的位置时，我可能弄错。每一个开始直观的人都知道，最初我们看见所有的对象排列在同一条线上，我们首先得学会估计它们的远近；小孩抓取远距离的对象，仿佛它直接就在他的眼前似的，而天生的盲人一旦有视觉，也会这样做的。所以，距离观念是一个判断；它绝不是直观，而是知性对我的各种不同的直观所进行的调整。我也可能在估计大小、远近方面发生错误；所谓的视差完全不是视觉的错误，而是关于一个对象的大小、对象各部分的相对大小、由此产生的对象的真正形状以及这个对象同我和其他对象的距离所作的错误判断。在一般空间中，当我直观对象时，对象是实际存在的，我在对象上看见的颜色同样是我实际看见的，这里不会发生什么错觉。"

精灵："那么，这个判断的原则该是什么呢？就拿最明确、最易懂的情况来说，判断对象远近的原则该是什么呢？你该根据什么来估计这种距离呢？"

我："无疑是根据在其他方面类似的印象的强弱。在我面前我看到两个具有同一种红颜色的对象。一个对象的颜色我看得比较清楚，它离我较近；另一个对象的颜色我看得比较模糊，它离我较远，而且它的颜色我看得越模糊，它就离我越远。"

精灵："由此可见，你是根据印象的强弱程度来判断对象的距离的；可是这种强弱本身你又是怎样判断的呢？"

我："很明显，只有我注意我的这样的感受，同时还注意这些感受中最细微的差别，我才能判断印象的强弱。——你胜过我了！对于我之外的对象的一切意识，都取决于我对我自己的状态的清晰与准确的意识，在这种意识中，常常可以作出一种从我之内的结果到我之外的根据的推论。"

精灵："你认输认得太快了，我现在不得不设身处地，站在你的位置上，继续进行反对我自己的争论。我的证明毕竟只适用于这样一些情况，在这些情况下发生了关于对象的大小、距离与位置的真正估量和考虑，并且你意识到你在作这样的估量和考虑。然而你会承认，这可不是通常的情形，倒不如说，你大部分是直接在你意识到对象的一个未被分割的瞬刻，同时意识到对象的大小、距离等等的。"

我："如果对象的距离在某个时候可以仅仅根据印象的强弱加以判断，那么，这种迅速的判断也不过是过去多次估量的结果。我以我毕生的工夫学会了迅速观察印象的强弱，并据以判断对象的距离。正是以前通过劳作已经用感觉、直观和原先的判断所组合成的东西，构成了我现在的观念的出发点，而我意识到的也只是现在的这种观念。我不再一般地把握在我之外的红色、绿色等等东西，而是把握在这个或那个距离上的，或其他距离上的 红色或绿色；不过，这个最后附加的解释只是以前经过考虑作出的判断的单纯重复 而已。"

精灵："那么，对于你是直观还是思考你之外的物，还是两者兼而有之，两者各有多大程度，你现在不是同时已经弄清楚了吗？"

我："完全弄清楚了；我认为，我现在已经完全认清了关于在我之外的对象的观念的起源。"

"1．我之所以绝对意识到我自己，是因为我是自我，具体地说，这个自我部分地是实践生物，部分地是理智力量。第一种意识是感觉，第二种意识是直观，即无限的空间。"

"2．我不能把握无限的东西，因为我是有限的。因此，我用思维在一般的空间中划出一定的空间，使一定的空间与一般的空间有某种关系。"

“3．这个有限空间的尺度就是我自己的感觉的规模；这是根据我们可以设想和这样表述的原理而来的：凡以如此这般的规模使我得到感受的东西，都在空间里与其他使我得到感受的东西一定有如此这般的关系。”

“物的属性 起源于对我自己的状态的感觉；物所充实的空间 则起源于直观。思维把两者联结起来，前者被转交给后者。当然，这正如我们前面已经说过的那样，是这样的：本来只是我的状态的东西，被设定于空间，因而对我说来成了物的属性。但它被设定于空间，并不是靠直观，而是靠思维，靠能度量、能调整的 思维。这种活动不应该看做是思维的一种发现或创举，而应该仅仅看做是对感觉和直观不依赖于思维所提供的那种东西的精确规定。”

精灵：“凡以如此这般的规模使我得到感受的东西，都应该被置于如此这般的关系中；这是你在空间中限制和调整对象时所作的结论。但你说某个东西以一定规模使你得到感受，这个论断不是以假定这个东西一般能使你得到感受为基础吗？”

我：“无疑是这样。”

精灵：“但关于不以这种方式在空间中加以限制和调整的外部对象，可能有任何观念吗？”

我：“不能；因为没有一个对象一般地存在于空间，而是每个对象都存在于一个特定的空间。”

精灵：“因此，不论你意识到与否，每个外部对象事实上都被看做是能使你得到感受的，因为它被看做是占据着一定的空间的。”

我：“当然会得出这样的结论。”

精灵：“哪类观念是关于使你得到感受的东西的观念呢？”

我：“显然是思维，即以前面研讨过的因果律为依据的思维。我现在更明确地看到，关于对象的意识仿佛是以两种方式附加到我的自我意识上去的，一种是直观，一种是以因果律为依据的思维。不管看来

多么奇怪，对象具有两重性：它既是我的意识的直接对象，又是推论出来的东西。”

精灵：“诚然，这两者是在不同的方面。然而你一定能意识到关于对象的这种思维吗？”

我：“无疑能意识到；虽然我通常没有意识到它。”

精灵：“这样说来，像你以前根据因果律描述思维那样，你是在想象中把一种在你之外的活动附加到了在你之内的受动状态、即你的感受上的吗？”

我：“是的。”

精灵：“而且具有与你以前描述的同样的意义，同样的效力。你就是这样想的，而且一定是这样想的；你不能改变这个想法。除了这样想以外，你就不会再知道什么东西吗？”

我：“正是这样。所有这一切我们都早已通盘分析过了。”

精灵：“我说，你设想出 了对象；既然它是设想的东西，那它就仅仅是你思想的产物吗？”

我：“当然；因为这是从以上所述推论出来的。”

精灵：“可是，这个设想的对象，这个按照因果律推论出来的对象是什么呢？”

我：“是一种在我之外的力量 。”

精灵：“这种力量你既没有感觉到，也没有直观到吗？”

我：“绝对没有。我总是清楚地意识到，我根本没有直接把握它，而是仅仅通过它的表现把握它的，虽然我认为它有一种不依赖于我的存在。我设想，我得到感受，所以，终究一定会有某种使我得到感受的东西。”

精灵："因此，不论怎样，被直观的东西与被设想的东西是两种颇为不同的东西。真正直接浮现于你面前，并且在空间中得到扩张的东西，是被直观的 东西；这种东西中的内在力量根本不浮现于你面前，而你仅仅是通过推论断定其存在，这种内在力量就是被设想的 东西。"

我："你说，被直观的东西中的内在力量；我现在才细想到你的说法是对的。我把这种力量本身也设定于空间，把它转移到充实空间的、被直观的物质上。"

精灵："按照你的必然的看法，这种力量和这种物质相互之间应有怎样的关系？"

我："这种物质及其属性是内在力量作用的结果和表现。这种力量有两类作用：一类是它借以保存自身，给自己提供这种特定表现形式的作用；另一类是它在以一定方式使我得到感受的时候对于我的作用。"

精灵："除了包含这些属性的空间以外，你以前还寻找过另一种属性载体吗？除了这空间以外，你还在交替变化中寻找过另一种持久的东西吗？"

我："是的，而且这种持久的东西已经被找到了。它就是这种力量本身。这种力量在任何交替变化中都永远不变，它正是承受和负载属性的东西。"

精灵："现在，让我们回顾一下至今业已发现的一切。你感觉到你处于一定状态，你把它称为红色的、光滑的和甜味的，如此等等。关于这件事情，你只知道你恰好感觉自己和这样感觉自己呢，还是你知道更多的东西呢？除了单纯的感觉以外，在单纯的感觉中还包含某种别的东西吗？"

我："不。"

精灵："进一步说，空间浮现于你面前，这是你自己作为理智力量的规定。或者，你关于这空间还知道更多的东西吗？"

我："绝对不知道。"

精灵："在那种被感觉的状态与这种浮现于你面前的空间之间，除了它们两者都是在你的意识中发生的，并没有丝毫联系。或者，你还看到另一种联系吗？"

我："我再没有看到任何别的联系。"

精灵："但是，你不仅能感觉，能直观，你也能思维。关于这件事情，你只知道你正是这样。你不仅感觉自己的状态，而且你也能思考它；但它并不给你提供任何完全的思想；你不得不在思维中给它再增设某种别的东西，增设它在你之外的根据，即一种异己的力量。关于这件事情，你除了你恰好这样思维和恰好不得不这样思维以外，还知道更多的东西吗？"

我："关于这件事情，我不再知道更多的东西。我不能思考我的思维以外的任何东西；我所思考的东西，由于我思考它，就变成了我的思维，并服从思维的必然规律。"

精灵："只有通过这种思维，才在你那里产生了你所感觉的你的状态与你所直观的空间之间的一种联系；你设想前者的根据是在后者之中。或者，事情并不是这样？"

我："事情是这样的。你已经清楚地证明，我只有通过自己的思维，才在我的意识中产生出我所感觉的我的状态与我所直观的空间的联系，而且这种联系既不能被感觉，也不能被直观。但我不能谈论我的意识之外的一种联系，我怎么也不能描绘这样一种联系，因为正是在我谈论它的时候，我必须意识到它，而这种意识既然只能是一种思维，所以我必定是在思考这种意识；这种意识完全是在我通常的自然意识中发生的那种联系，而不是什么别的联系。我不能丝毫跨越这意识一步，正像我不能超越我自己一样。所有设想这样一种自在的联系，设想一种与自在之我相联系的自在之物的尝试，都不过是对于我们自己的思维的无知，都不过是令人奇怪地忘记了这样一个事实，即我们不思考我们自己的思想，便不可能有任何思想。那种自在之物是一种思想，据说它是一种壮丽的思想，但没有一个人曾经愿意设想它。"

精灵："因此，我不必害怕你 提出异议，反对坚决建立这样一条原理：对于我们之外的物的意识，绝对不外乎是我们自己的表象能力的产物；关于我们之外的物，除了我们给它提供的东西，即除了我们本来知道的、通过我们的意识——我们一般拥有意识，并且拥有一种很确定的、服从于一定规律的意识——所建立的东西，我们就不再知道任何东西了。"

我："我决不能反对建立这样一条原理；事实就是这样。"

精灵："我也不必害怕你提出异议，反对这条原理的这样一种更大胆的表述：在我们称之为认识和考察物的那种活动中，我们始终只是认识和考察我们自己，在我们的所有意识中，我们只知道我们自己和我们自己的规定。"

"我说你也不能反对这个表述，这是因为，如果我们之外的东西一般 只是通过我们的意识才产生的，那么，这个外在世界的独特的、各种各样 的东西也无疑不能以任何其他方式产生。如果这种在我们之外的东西同我们自己 的联系只是在我们思想中的联系，那么，各种各样的物本身的相互 联系也无疑不是任何其他联系。正如我现在已经在你自己的思维中向你清楚地指明一般对象以及对象与你自己的联系的起源一样，我可以在你自己的思维中向你同样清楚地指明一条规律，根据这条规律才在你那里产生出各种各样的对象，它们毕竟彼此联系，以铁的必然性相互规定，从而构成像你自己很好地描述过的世界体系。我所以没有做这件工作，仅仅是因为我察觉，即使不这样做，你也一定会同意我唯独要得出的结论。"

我："这一切我都明白，我应当同意你说的一切。"

精灵："凡人呵，有这种见解，才可以自由，可以永远摆脱那曾经贬低你、折磨你的恐惧。你不再会在那种只存在于你的思维中的必然性面前吓得发抖了，不再会害怕受那些不过是你自己的产品的物的压迫了，也不再会把你这个思维主体同你自己所产生的思想混为一谈了。只要你还认为，这样一种物的体系如你曾经描写的那样，不依赖于你，在你之外真正存在着，而你自己只是这种体系的链条中的一个环节，那么，这种恐惧就是有根据的。而现在，在你已经明白这一切

都仅仅存在于你自己之内，都是通过你自己而存在以后，毫无疑问，你就不会害怕那种你已认为是自己的创造物的东西了。

“我正是要使你从这种恐惧中解放出来。你现在已经摆脱这种恐惧，而我也就听任你自便吧！”

我：“且慢，骗人的精灵！这就是你要我企求的全部明智吗？你夸耀你这样解放了我吗？你解放了我，这是真的；可是，你使我摆脱了一切依赖关系，你把我自己变成了虚无，把我可以依赖的、在我周围的一切东西都变成了虚无。你取消和毁灭了一切存在，从而取消了必然性。”

精灵：“危险真有这么大吗？”

我：“你还开玩笑？照你的体系——”

精灵：“我的体系？我们所一致同意的东西，都是我们共同创造的；我们两人研究了这些东西，你像我自己一样，已经理解了一切；但要猜到我的真正的、完整的思维方式，也许现在你还难以做到。”

我：“任你怎么称呼你的思想；总之，从以前所说的一切来看，除了表象，即一种作为单纯意识的意识的规定以外，世界上不存在任何东西，绝对不存在任何东西。但表象对于我来说只是实在的一种形象、一种阴影；它本身不能使我满足，也对我毫无价值。我可以使自己满足于我之外的这个物体世界转化为纯粹的表象，变成一种阴影，我的感觉不依赖于它；但按照以前所说的一切来看，我自己也像这个世界一样会消失，我自己也会变成一种没有意义、没有目标的单纯表象。或者告诉我，事情是另外一种样子吗？”

精灵：“以我自己的名义，我无可奉告。你自己探讨吧，自己帮助自己吧。”

我：“我自己作为空间中有感觉器官和运动器官的物体，作为可以由意志控制的肉体力量，呈现于我自己面前。关于这一切，你将会像你以前一般谈到在我这个思维主体之外的各个对象一样，说这一切都是我的感觉、直观和思维组成的产物。”

精灵："我无疑会这样说的。如果你需要的话，我甚至会一步一步地向你指明一些规律，按照这些规律，你才在你的意识中逐渐成为一种具有这样的感官的有机躯体、肉体力量等等，而你将不得不承认我完全正确。"

我："我预见到了这一点。我不得不承认，甜味的、红色的、坚硬的等等东西只不过是我自己的内在状态，只是由于直观和思维，才从我本身被转移到空间中，被看做不依赖于我而存在的物的属性；正像这种做法一样，我将不得不承认，我的身体及其各种器官只不过是我自己这个内在的思维主体在特定空间中的感性表现而已；我将不得不承认，作为精神实体、纯粹理智力量的自我与作为物体世界中的这种躯体的自我完全是同一个东西，只不过是从两个方面来看待，用两种不同的能力——前者是用纯粹思维，后者是用外部直观——来把握罢了。"

精灵："一种业已进行的探讨当然会得出这样的结果。"

我："那种能思维的、精神性的实体，那种由直观变为尘世躯体的理智力量，按照这些基本原理，不管它本身是什么，总是我的思维的产物，是某种单纯想象出来的东西——因为我按照一种我所不能理解的、从虚无出发又归于虚无的规律，就不得不恰好这样虚构。"

精灵："那是可能的。"

我："你变得胆小怕事，不爱说话了。这不只是可能的，而且按照我们的基本原理是必然的。"

"那种能表象、能思维、有意志、有理智的实体，或随你怎么称呼，那种具有表象、思维等等能力的东西，或随你怎么表达这个思想，那种含有这些能力的实体，我究竟是怎么认识到的呢？我是直接意识到它的吗？我怎么可能呢？我只直接意识到在我之内的那些现实的、特定的 表象、思维和意志活动，它们是一类特定的事件，但我绝没有直接意识到这类能力，更没有直接意识到竟然含有这类能力的实体。我直接直观到的，是此时此刻我所从事的这一 特定思维，或彼时彼刻我所从事的那一 特定思维；这种内在的理智直观，这种直接的意识也就到此终止了。我现在又思维这种在内部被直观的思维；但按照我的思维所服从的那些规律，它对我的思维来说是不完善的和不完全

的东西，正像以前关于我的单纯感觉状态的思维仅仅是一种不完全的思想一样。像以前我给受动状态不知不觉地在思维中附加了一种活动一样，我现在也给确定的 状态（我的实际思维或意志）在思维中附加了一种可以确定的 状态（无限多样的、可能的思维或意志），因为我必须 这样做，并且根据同样的理由，我并未意识到我的这样的附加作用。我进一步把这种可能的思维理解为一种确定的整体；这又是因为我必须这样做，〔而我之所以必须这样做〕，是由于我不能把握任何不确定的东西，因而这种可能的思维就对我成为一种有限的 思维能力，甚至是由于这种思维给我想象出某种不依赖于思维而存在的东西，即一个具有这种能力的存在 和实体 。”

“可是，根据更高的原理可以更明确地看出，这个能思维的实体是怎样单纯由它自己的思维创造出来的。我的思维一般有创始作用，就是说，是能假定一种创造直接给予的对象的作用 的，是能描述这种作用的。直观所给予的，只是赤裸裸的事实，而不是别的。思维解释这种事实，把它与另一种事实联系起来，这另一种事实根本不是存在于直观中，而是纯粹由思维本身创造的，因此它（这种事实）也产生于思维 。这里的情形就是这样。我意识到确定的思维；直观的意识所告诉我的，也仅此而已。我思考这确定的思维，这就是说，我让它从某种不确定的、但又可以确定的思维中产生出来。我这样来处理每个呈现在直接意识里的确定的思维，从而在我这里产生了一系列能力和一系列具有我假定的这些能力的实体。”

精灵：“因此，即使从你自己的意图来看，你也仅仅是意识到你感觉这个或那个特定状态，你以这种或那种特定的方式直观或思维。”

我：“自我 在感觉，自我 在直观，自我 在思维？自我作为现实根据，产生感觉、直观、思维？不！你那些基本原理连这一点也没有给我留下。”

精灵：“诚然可能！”

我：“甚至是必然的，因为你自己可以看一看：凡我所知道的，都是我的意识本身。任何意识不是直接的，便是间接的。第一种意识是自我意识，第二种意识则是关于非我的意识。因此，我之所谓的自我只是意识的一定变化形态，这种变化形态之所以叫做自我，正是因为

它是直接的意识，是返回自身而不指向外部的意识。既然任何意识只有在直接意识的条件下才是可能的，那么显而易见，这种叫做自我的意识是伴随着我的一切观念的，它必然包含在它们之中，尽管我并非总是清楚地察觉这一点，并且我会在我的意识发展的每一瞬刻都说：自我，自我，自我，永远是自我；把一切东西都归于自我，而不是 归于在这一瞬刻所想象的我之外的特定的物 。就这样，这个自我在每一瞬刻都对我既消失又再现；每出现一个新的观念，便有一个新的自我产生；这个自我也许绝不意味着某种别的东西，而只意味着非物 。

“这种分散的自我意识现在通过思维——我说，通过单纯的思维——被联合起来，表现在虚构的能力的统一体中。我的表象活动的直接自我意识所伴随的一切观念，按照这种虚构，一定都出于同一种实体所包含的同一种能力。这样，才在我这里产生了关于我的自我的同一与个性的思想，产生了关于这个人的有效现实力量的思想；这思想必然是一种虚构，因为那种能力和实体本身也仅仅是虚构出来的。”

精灵：“你的推论是正确的。”

我：“你对此感到高兴吗？那么我确实可以说，这是想出来的 ；然而连这一点我也几乎不能说。因此，我只能很谨慎地说，出现了 关于我在感觉、直观和思维的思想 ；但我绝对不能说，我在感觉、直观和思维 。只有前一种说法是事实，后一种说法则是添加的虚构。”

精灵：“你说得很好！”

我：“不论在我之外或在我之内，都绝没有持久的东西，而只有不绝的变化。不论在什么地方，我都不知道有存在，甚至也不知道有我自己的存在。绝没有存在。我自己 绝对不知道什么，也不存在。只有一些映象 存在着，它们是唯一存在的东西，它们按照它们的样式知道自己是这样的：它们匆匆浮现过去，却不存在某种东西，它们似乎从这种东西面前浮现过去；它们通过映象的映象联系起来，却没有某种东西在它们当中得到反映，而且它们也没有任何意义，没有任何目的。我自己就是这些映象中的一个映象；我甚至不是这样一个映象，而只是这些映象中的一个模糊映象。一切实在都变成了一场怪梦，没有梦想的生活，也没有做梦的心灵；一切实在都变成了一场在关于自身的梦中编织起来的梦。直观 是梦；思维 ，这个一切存在和一切实

在的根源，这个我所想象的根源，这个我的 存在、我的力量和我的目的的根源，则只是关于这场梦的梦。”

精灵：“你已经很好地理解了这一切。当你必须服从这个结论的时候你总是使用最尖锐的语句和说法，使它显得令人厌恶。而你又非这样做不可。你已经清楚地看到，事情只能如此。或者，你还要撤回你所承认的东西，用某些理由来论证这种撤回是有道理的吗？”

我：“决不。我已经看到，并且很清楚地看到，事情确实如此；只是我还不能相信 它。”

精灵：“你看到这一事实；只是不能相信它吗？这是另一回事。”

我：“你是一个邪恶的精灵；你的认识本身就是邪恶，而且来源于邪恶，你把我引上这条路，我不会因此而感激你。”

精灵：“目光短浅的人呵！谁敢正视现实，如实看待事物，并且更进一步，你们就称之为邪恶。我曾经让你随意得出和分析我们研讨的结论，并使用令人厌恶的语句表示它们。你竟然以为我不如你懂得这些结论吗？你竟然以为我不如你那样意识到我们这些基本原理怎样把一切实在都完全消灭，变成一场梦吗？你竟然以为我是这一体系——作为人类精神的完善体系——的盲目崇拜者和鼓吹者吗？

“你渴望知识，你却因此而走上了一条很错误的道路；你在知识不能达到的地方去寻找知识，甚至于以为自己是在洞见某种事物，而这种洞见是同一切洞见的内在本质背道而驰的。我发现你还处于这种状况。我只希望你从你的假知识中解放出来，但绝不希望给你带来真知识。

“你希望知道你的知识。你在这条道路上也无非是得知你希望知道的东西，即你的知识本身，你对这件事情感到诧异吗？你愿意事实不是这样吗？凡通过知识并根据知识产生的东西，都只不过是知识。但一切知识都只是映象，在知识里总需要有某种同映象相对应的东西。可是没有一种知识能满足这一要求，因为知识体系必然是单纯映象的体系，它没有任何实在，也没有任何意义与目标。你还期望某种别的东西吗？你希望改变你的精神的内在本质，希望你的知识令人觉得比知识更胜一筹吗？

“那个你以为已经看到的实在，一个不依赖于你而存在的、你生怕变为其奴隶的感性世界，对你来说已经消失了，因为这整个感性世界只是通过知识才产生的，它本身也就是我们的知识；但知识不是实在，它之所以不是实在，正是因为它只是知识。你已经看清了这一幻觉，现在只要你不拒绝你的更好的见识，你就绝不会再上这幻觉的当了。这毕竟是唯一的功劳，我把这功劳归于我们刚才共同发现的体系，这体系破坏和毁灭了谬误。但这个体系不能提供真理，因为它本身就是绝对空虚的。如我清楚地知道的，你有你的充分理由，终归还去寻找某种在单纯映象之外存在的实在东西，并且如我同样知道的，寻找一种不同于刚才消灭的实在。但是，你要想通过你的知识并根据你的知识去创造这种实在，却是徒劳无益的，你想用你的认识去把握它，也是徒劳无益的。假如你没有别的感官去把握它，你就永远察觉不到它。

“但是你有这样一种感官。只不过你要使它活跃起来，热呼起来；你将会达到最完满的宁静状态。我听你独个儿自便吧！”

第三卷 信仰

可怕的精灵，你的谈话使我感到沮丧。但你指引我注意我自己。如果在我之外的某种东西能使我受到打击，而无法挽救，那我还会是什么呢？我要听从，噢，我一定要听从你的劝告。

我的苦闷的心呵，你究竟在寻找什么呢？是什么东西使你对我的知性所无法表示丝毫异议的那一学说体系感到愤慨呢？

事情是这样的：我渴望着单纯表象之外存在的某种东西，这种东西即使没有表象，也是现在存在着，过去存在过，并且将来还会存在；表象仅仅是标明这种东西，而不创造它或对它有丝毫改变。我认为，单纯的表象是骗人的映象；我的各个表象应该意味着某种东西，但如果在知识之外没有任何东西符合于我的全部知识，我就会觉得我的全部生活都受了欺骗。无论在什么地方，除了我的表象之外，就没有任何东西——这对自然感官来说是一种愚蠢而可笑的思想，这种思想无人会当真说出来，也无须加以反驳。但对于那种已经作出通晓事理的判断，知道这一判断有其不能为单纯推理所驳倒的深刻根据的人来说，这个思想却是一种令人沮丧的与毁灭性的思想。

我殷切渴望把握的这种在表象之外存在的东西究竟是什么呢？它用以闯入我心中的力量是什么呢？它在我心灵中依附的、只有与心灵一起才能消除的那个中心点是什么呢？

“不仅要认识，而且要按照认识而行动，这就是你的使命”。我一全神贯注片刻，注意我自己，这声音便在我灵魂深处强烈回响起来。“你在这里生存，不是为了对你自己作无聊的冥想，或为了对虔诚感作深刻的思考——不，你在这里生存，是为了行动；你的行动，也只有你的行动，才决定你的价值”。

这声音引导我超出表象，超出单纯的知识，走向在知识之外存在的、与知识完全对立的某种东西，这种东西比一切知识都更加伟大和崇高，并包含着知识本身的最终目的。如果我要行动，我就无疑会知道我在行动，也知道我怎样行动；但这种知识并不是行动本身，而只是观察行动。因此，这声音恰恰向我预告了我所寻求的东西，即一种在知识之外存在的、就其本质而言完全不依赖于知识的东西。

事实就是这样，这是我直接知道的。但我曾经从事于思辨，它在我心中引起的怀疑会秘密地延续下来，令我不安。自从我使我自己处于这种地位以后，除非我所接受的一切在思辨法庭面前被证明为正确的，我就不会得到完全的满足。因此，我必须问我自己：事情怎么会成为这样？那种存在于我内心的、引导我超出表象的呼声是从何而来的呢？

在我心里有一个向往绝对的、独立的自我活动的意向。再没有比单纯受他物摆布、为他物效劳、由他物支配的生活更使我难以忍受的了；我要成为某种为我自己、由我自主的东西。只要我知觉我自己，我就感觉到这一意向；这意向与我的自我意识不可分离地联结在一起。

我用思维向我说明对于这种意向的感觉，仿佛用概念给这本身盲目的意向安装了眼睛。由于这意向，我一定要作为完全独立的生物来行动；我就是这样理解和说明这个意向的。自我 必须是独立的。自我是什么呢？自我是主体与客体的统一，是能意识者与所意识者、能直观者与所直观者、能思维者与所思维者的永恒统一。作为这两者，我必须靠我自身成为我所是的东西，完全靠我自身制定概念，完全靠我自身创造一种在概念之外存在的状态。但后者是怎么可能的呢？我不能把存在同无联结起来，从无总不能生有。我的客观思维必然是起中介作用的。但一种存在如果与另一种存在联结 起来，它就会恰恰因此而以 另一种存在为根据 ，就不是根本的、原初的、创始的存在了，而只是一种派生的存在，我必须联结 ，但我不能跟一种存在 联结起来。

但是，我对目的概念的思维与制定就其本质来说是绝对自由的，能从无中生有。我必须把我的行动跟这样一种思维联结起来，如果这种思维能被视为自由的和完全从我自身产生的。

因此，我以下列方式设想我的独立性为自我。我之所以认为自己具有制定概念的能力，是因为我制定了概念，而我之所以制定这个 概念，是因为我制定这个概念，是出于我自己作为理智力量具有发挥力量的无限权力。进一步说，我认为自己具有用概念以外的实在行动来表现这种概念的能力；我认为自己具有一种实在的、起积极作用的、能创造存在的力量，这力量完全不同于单纯制定概念的能力。那种叫做目的概念的概念，不应该像认识概念那样，只是业已存在的东西的摹本 ，倒不如说，它应该是要被创造的东西的原本 ；实在的力量应该存在于概念之外，并且作为这样的力量，应该是独立存在的；它应该仅仅从概念获得自己的规定，而认识则应该对它进行观察。这样一种独立性，我根据那种意向，觉得自己确实是具有的。

在这里看来有一个点，在这个点上联结了对于一切实在的意识；我的概念的实在效力和我根据这种效力而不得不认为自己具有的实在行动力量，就是这个点。不论在我之外的感性世界的实在性如何，反正我自己是有实在性的，是理解实在性的，它就在我之内，隐藏在我本身。

我设想我这种实在的行动力量，但我并不臆造 它。对我向往独立行动的意向的直接感觉，就是以这个思想为基础的；这个思想只是反映这种感觉，并用它自己的形式——思维的形式——接受这种感觉。这种做法也许可以经得起思辨法庭的审判。

怎么，我又存心欺骗我自己吗？这种做法根本经不起那种严厉审判。

我感觉到在我之内有一种向外活动的意向和努力；这看来是真的，而且是关乎这个问题的唯一真理。因为感觉到这一意向的正是自我，我既不能用我的全部意识，也尤其不能用我的感觉超越我自己，而且这个自我本身就是我把握那意向的最终点，所以在我看来那意向当然是一种基于我本身的意向，它要采取一种基于我本身的活动。但是，虽然我没有察觉，这会不会是一个我所看不见的异己力量的意向呢？而那种关于独立性的看法，会不会只是我那囿于我自身的视觉范围所产生的欺骗呢？我没有任何理由承认这一点，但也同样没有理由否认这一点。我必须承认，我对此毫无所知，也无法再有所知。

难道我也感觉到了我觉得自己——这很令人奇怪——无所认识的那种实在活动力量吗？不！那实在活动力量是按照众所周知的思维规律给被规定的东西 虚拟的可规定的东西 ，一切能力与力量都是通过这种思维规律产生的，而那被规定的东西则是同样虚拟的实在行动。

从单纯的概念向外导至其假想的实现，除了是一切客观思维的通常熟悉的做法——因为这思维绝不想成为单纯的思维，而且也想预示思维之外的东西——以外，还是某种别的东西吗？凭什么不老实的态度才使这种做法在这里比在其他情况下更有价值呢？难道给对于思维的想法再附加上这种思维的实现，会比给桌子概念再附加上实际的桌子具有更深刻的意义吗？“目的概念是我之内发生的现象的特殊规定，它以双重形式表现出来，一方面表现为主观东西，即思维，另一方面表现为客观东西，即行动”；我能援引什么理性根据来反对这样的解释——这解释也无疑不会缺少一种发生学的演绎——呢？

我说，我感觉到这意向；当我这样说时，我自己真的是这样说、这样想吗？我是真的在感觉呢？还是仅仅在思考感觉呢？我称之为感觉的一切东西不是仅仅通过我的客观化的思维而呈现于我吗？这一切东西不是一切客观化过程的真正的、首要的过渡点吗？再说，我是真的在思维呢，还是仅仅在思考思维呢？我是真的在思考思维呢，还是仅仅在思考一种对于思维的思维呢？有什么能阻碍思辨不提出这样的问题，不漫无止境地继续提出这样的问题呢？我能向思辨回答什么呢？我能使思辨不提这些问题的终点在哪里呢？——我当然知道，而且得向思辨承认，我们又可以思考意识发展的每一个状态，创造出对于前一种意识的新意识，从而总是把直接的意识推移到一个较高的阶段，把前一种意识弄得晦暗可疑；我也同样知道，并得向思辨承认，意识发展的这个阶梯是没有止境的。我知道，一切怀疑都是建筑在这一做法上的，我知道，那种使我受到很大震惊的学说体系也是建筑在贯彻和明确意识这一做法上的。

我知道，如果我不想跟这种学说体系单纯玩弄另一种令人眼花缭乱的游戏，而是想真正照着它去办，那我就得拒绝听从我心中的那个呼声。我不能想行动就行动，因为按照那个学说体系我无法知道我能否行动，我也绝不会相信我真正在行动；凡我觉得是我的行动的，必定于我毫无意义，只不过是一种欺人的映象而已。在这种情况下，一

切严肃与一切趣味就都从我生活中消失殆尽了，我的生活正像我的思维一样，变成了一场单纯的游戏，它从无开始，而以无告终。

难道我应该拒绝听从那内在的呼声吗？我不愿意这样做。我甘愿接受这意向赋予我的使命；在这个决断中我同时也想把握住关于这意向的实在性和真实性的思想，把握住关于这意向所假定的一切东西的实在性的思想。我要坚持这意向安排给我的朴实无华的思维的立场，而拒绝那一切只会使我怀疑这意向的真实性的无谓思考与琐屑分析。

高贵的精灵，现在我可理解你了。我现在找到了一种官能，通过它我可以理解这种实在性，也许同时还能理解全部其他的实在性。这官能不是知识；没有一种知识能论证它本身，能证明它本身；每种知识都是假定一个更高的东西为其根据，如此上溯，以至无限。这官能是一种信仰，是对自然而然地呈现给我们的观点的一种志愿信赖，因为只有根据这种观点我们才能完成我们的使命；正是这信仰才对知识表示了赞同，把知识提高到确实可靠与令人信服的程度，而没有这信仰，知识就会是一种单纯的妄想。信仰绝不是知识，而是使知识有效的意志决断。

我将永远坚持这说法，这说法不单是语句上的辨别方式，而且是真正的、深刻的辨别方式，它对我的整个伦理态度都会产生最重要的后果。我的所有确信只是信仰，这信仰源出于伦理态度，而不是产生于知性。在我明白了这一点以后，我就不想参与争论了，因为我预料争论将毫无结果；我不会因争论而使自己陷入迷途，因为我的信仰的源泉高于一切争论。我不想让自己随心所欲，要用理性根据来强迫别人接受这信仰；在这样一种计划遭到失败时，我也不会感到惊讶。我采取我的思维方式，首先是为了我自己，并不是为了别人，我也仅仅是想在我自己面前证明这种方式正确。凡是具有我这样的伦理态度，我这样的忠诚善良的意志的人，也都会得到我这样的信仰；但如果没有那种伦理态度，便无从产生这信仰。在我知道了这一点以后，我也知道我自己的以及别人的一切涵养由何产生——由意志产生，而不是由知性产生。只要意志义无反顾地、诚实地向善的方面进展，知性便会自行把握真理。要是只有知性在发挥作用，而意志却被忽视，那就只会产生一种进入绝对虚空中去作无谓思考与琐屑分析的技能。在我知道了这一点以后，我就能驳倒一切可能会反对我的信仰的伪知识。我知道，所有由单纯思维产生，而不以信仰为根据的所谓真理，肯定

都是虚伪冒充的，因为这样产生的单纯知识只能导致一种认识，以为我们什么也不会知道；我知道，这样一种伪知识除了它通过信仰置于它前提中的内容以外，永远不会发现某种别的东西，而且由这些前提还可能推出错误结论。在我知道了这一点以后，我就有了一切真理和一切信仰的试金石。只有从良心中才产生出真理来。凡是违背良心的东西，或阻碍良心实现其所能与决定的东西，肯定都是假的，永远也不会令人信服，即使我不能揭示导致这种伪知识的谬论何在。

一切已经诞生到世界上来的人，也都是如此。他们即使未曾意识到这样的事情，也单靠信仰去把握为他们而存在的一切实在；这信仰与他们的生存同时，闯入了他们的心中，是他们生来就有的。事情怎么可能是别样呢？要是在单纯的知识、单纯的直观与思考中不包含任何根据，把我们的表象视为胜于虽然单纯而必然在我们眼前出现的映象，究竟为什么我们要把我们的表象都视为胜于这样的映象呢？为什么要把某种独立于一切表象而存在的东西作为我们的表象的基础呢？要是我们都有超越我们最初的、自然的观点的能力与意向，究竟为什么只有这么少的人超越它呢？为什么当别人劝说他们超越这种观点时，他们甚至还以一种忿恨的情绪加以抵抗呢？是什么东西使他们拘泥于这最初的、自然的观点呢？这不是理性的根据，因为绝不可能有这类东西；这是对一种实在的关切，而这种实在是他们要创造的；——善人一心为了创造这实在，庸俗好色之徒则是为了享受这实在。凡是活着的人，没有一个能超脱这种关切，同样也不能超脱这关切所带来的信仰。我们大家都生来就有信仰——瞎活着的人盲目地听从秘而不宣的、不可抗拒的冲动；有眼力的人则自觉听从这种冲动，并且他有信仰，因为他要信仰。

人的天性本身是多么统一和完整，多么尊严呵！我们的思维并非不依赖于我们的意向和倾向而以自身为基础；人并不是由两个独立并存的部分组成的，人是绝对统一体。我们的全部思维都以我们的意向本身为根据；一个人的倾向如何，他的认识也就如何。只有在我们尚未认识到这种强制时，这意向才会迫使我们采取某种思维方式；一俟我们认识了这种强制，它就消失不见了，这时按照意向形成我们的思维方式的就不再是意向了，而是我们自己。

但是，我应该睁开眼睛，应该彻底认识我自己，应该懂得那种强制，这就是我的使命。因此我应该形成，并且在这种前提下也必然会

形成我的思维方式本身。这样，我就会完全独立，自我完成。我的一切其他思维和全部生活的最初源泉，那个产生一切在我、为我与由我而可能存在的东西的渊源，即我的精神的最内在的精神，并不是异己的精神，相反地，从最严格的意义上说它完全是由我自己创造的。我完全是我自己的创造物。我也许可以盲目地听从我的精神天性的意向。但我不愿成为天然的产物，而愿成为我自己的产物；现在我已经成为这样的产物，因为我愿意这样。我也许可以作漫无止境的琐屑分析，使我的精神的自然观点成为晦暗可疑的。但我自由地信赖这种观点，因为我愿意信赖它。我现在所持的思维方式，是我经过考虑，有意从其他一切可能的思维方式中遴选出来的，因为我认为这种思维方式是唯一符合于我的尊严、我的使命的思维方式。我自由地、自觉地使我自己回到了我的天性也曾经让我依赖的立脚点。我所接受的东西也正是我的天性所宣称的东西；但是，我之所以接受它，并不是因为我非这样不可，相反地，我之所以信仰它，是因为我愿意信仰它。

我的知性的崇高使命使我充满敬仰之感。知性已不再是那种从无到无的空虚映象表演，它已经为一个伟大目的而赋予了我。为此目的而培养知性的任务已经托付给了我；这项任务掌握在我的手中，它听从我的传唤。它就在我的掌握之下。我直接知道——在这里，我的信仰无需进一步苦思冥想，就接受了我的意识的这一陈述——我知道，我不必让我的思想盲目地、无目的地到处飘荡，我可以随意唤醒和引导我的注意力，使它离开这个对象，而盯着另一个对象；我知道，当我还没有完全了解这对象，还没有对它有一个最完整的信念时，不放松对它的研究，则完全在我；我知道，既不是盲目的必然性迫使我采取一定的思维体系，也不是空洞的偶然性拿我的思维开玩笑，而是自我在那里思维，我可以思考我想思考的东西。正是由于思考，我才发现了更多的东西；我发现，仅仅是我自己独立自主地产生了我的整个思维方式，产生了我对于一般真理所抱有的特定看法；因为我是苦思冥想而丧失一切真理感呢，还是虔诚服从而信赖真理呢，这全在于我。我的整个思维方式，我的知性所接受的教养，以及我使知性注意的对象——这一切完全视我而定。提出真知灼见是功劳，而歪曲我的认识能力，漫不经心，昏庸无知，谬误百出，毫无信仰，则都是罪过。

我必须全神贯注而不断思考的只有一点，那就是我应当做什么，怎样才能最合乎目的地执行这项命令。我的一切思维必然关系到我的

行动，必然被看成是达到这个目的的一种手段，虽然这手段不是近在咫尺。否则，思维就是空洞的、无目的的游戏，就是浪费精力与时间，就是败坏那种为了达到全然不同的目的而赋予我的高尚才能。

我可以期望，我确实可以期望，这样一种思考定会得到良好结果。我必须在其中行动的自然，并不是一种异己的、与我毫无关联地产生的、绝不能被我深入了解的东西。这自然是依照我自己的思维规律铸成的，并且必定符合于这种思维规律；对我来说，这自然必定到处都是完全透明的和可以认识的，甚至可以深入到它的内在本质中。无论在什么地方，这自然都只不过是表现我自己对我自己的关系与联系；正像我确实可以期望认识我自己一样，我也确实可以期望探明这自然。如果我只寻求我要寻求的东西，那我就会找到它；如果我只询问我要询问的东西，那我就会得到答案。

I

我所相信的我灵魂深处的那个呼声——由于这个呼声，我还相信我所相信的其他一切——并不命令我单纯泛泛地行动。这是不可能的；所有这些一般原理只有通过我对许多事实的自由观察与思考，才能形成，但绝不在这些原理本身表现一种事实。我的良心的这种呼声只命令我在我生存的每个特殊环境中一定要做什么，一定要避免什么；我只要留神听它，它总是在我生存的一切场合伴随着我，并且在我必须行动的地方，它绝不拒绝给我以开导。它直接建立起信念，并以不可抗拒的力量要我表示赞同；我是不可能同它抗争的。

听从这呼声，忠诚老实地、无拘无束地、无所畏惧地、不假思索地服从这呼声，这就是我唯一的使命，这就是我生存的全部目的。我的生活不再是没有真理、没有意义的空洞游戏了。某种事情之所以必须做，纯粹是由于它必须做；这就是在我所处的这种情况下良心恰恰要求我做的事情；我是为了做这种事情而生存的，并且仅仅是为了做这种事情而生存的；为了认识它，我有知性，为了完成它，我有力量。

只有通过良心的这种命令，我的表象才具有真理性和实在性。我不能不注意它，不服从它，而不同时背弃我的使命。

所以，我不能拒绝对于良心的命令所引起的实在性的信仰，而不同时否认我的使命。我必须服从这呼声，这是绝对真实的，用不着进一步加以检验和论证，并且这是初始真理，是其他一切真理和确实性的基础；因此，按照这种思维方式，所有由于这样一种服从的可能性而被假定为真实的与确实的东西，对我来说就都是真实的与确实的。

在空问里有一些现象飘浮在我面前，我把关于我自己的概念推广到这些现象上去，我设想它们是与我一样的生物。一种推勘到底的思辨的确已经向我教导说，或会向我教导说，这些在我之外的假想的理性生物都不过是我自己的表象活动的产物；我依照我的思维的需要加以指明的规律，不得不把关于我自己的概念体现到我自己之外，并且依照同样的规律，这个概念只能被推广到一些特定的直观上去。但我的良心的呼声却这样向我喊道："不管这些生物本身是什么，你都应该把它们当做自为存在的、自由的、独立的、完全不依赖于你的生物来对待。你可以像业已知道的那样设想，它们能完全不依赖于你，而完全由它们自己设定目的，你绝不要妨碍实现这目的，相反地，应该竭尽你的一切所能，促其实现。你应该尊重它们的自由，以爱慕的心情掌握它们的目的，就像掌握你的目的一样。"——我应该这样行动；我的一切思维都应该 被引向这一行动，只要我下定决心，听从我的良心的呼声，我的一切思维就都可能 并且必然 会被引向这一行动。因此，我将永远把那些生物视为自为存在的、不依赖于我的、能制定与实现目的的生物。从这个观点看，我不可能对它们有别的看法，而那种思辨则会像一场空梦，在我眼前烟消云散。我刚才说过，我把它们设想 为与我一样的生物，但严格地说，它们最初作为这样的东西呈现于我，并不是由于有这样的思想，而是由于我的良心的呼声，良心的命令，它说："在这里你要节制你的自由，在这里你要想象和尊重异己的目的"。——正是这个命令才被翻译为一种思想，认为在这里确实真有像我一样的生物，它自为地存在着。如果不这样看待它们，我就必定会在生命中否认我的良心的呼声，在思辨中漠视我的良心的呼声。

飘浮于我面前的还有另一些现象，我认为这些现象不是与我一样的生物，而是一些无理性的东西。思辨不难证明，关于这类东西的表象是怎样仅仅从我的表象能力及其必然的行动方式产生的。但我也通

过需求、欲望与享受来把握这些东西。某种东西成为我的食物与饮料，并非由于概念，而是由于饥渴及其满足。我不得不相信这种威胁我的感性生活或唯独能维持这种生活的东西的实在性。良心既尊崇这些本能，同时又限制这些本能，因而便参与了维持这种感性生活的事情。“你应该维持、锻炼和加强你自己和你的体力，因为在理性的方案中是估计到这种力量的。而你所以能维持这种力量，仅仅是由于你合乎目的地按照这些东西固有的内在规律去享用它们罢了。在你之外还有许多与你一样的生物，它们的力量也像你的力量一样是被估计在内的，也只有用你那样的方式才能加以维持。你要允许它们享用它们那部分东西，就像你享用你那部分东西一样。你要尊重属于它们的东西，作为它们的所有；你要合乎目的地处理属于你的东西，作为你的所有。”——我应该这样行动，我应该顺应这样的行动而思维。因此，我不得不把这些东西看做是服从它们固有的自然规律的，这些自然规律虽然为我所认识，却是不依赖于我的；因此，我当然不得不认为它们有一种不依赖于我的存在。我不得不相信这些规律，我的任务就是研究这些规律，而那空洞的思辨则像旭日初升时的迷雾一样，将会消散。

总之，对我来说没有一种单纯的存在是与我无关的，是我单单为了直观而直观的；一切对我存在的东西，都是由于它与我有关才存在的。但无论在什么地方，却只有一种对我的关系是可能的，其他一切关系都只不过是这种关系——即我的使命在于合乎道德地行动——的变种而已。我的世界就是我的职责的客体与范围，而绝不是任何别的东西。对我来说没有另一个世界，或者说，没有我的世界的另一些属性；我的全部能力和一切有限能力都不足以把握另一个世界。一切对我存在的东西，都只有通过这种关系，才能使我感到它的存在和实在性，而且也只有通过这种关系，我才能把握它，对于另一种存在我则没有任何官能。

是否真的存在着像我想象的这样一个世界呢？对于这个问题，我只能作出下列彻底的、无庸置疑的回答：我肯定真有这些特定的职责，它们对我表现为针对 这样的客体的和在 这样的客体之中 的职责；我只能在我想象的这样一个世界里想象它们，完成它们。即使对于那种从未考虑过自己固有的道德使命的人——如果真有这样一种人——来说，或对于那种虽然考虑过这一使命，但并没有下丝毫决心要在某个不确定的未来去完成它的人来说，他的感性世界和他对这个世

界的实在性的信仰除了产生于他的道德世界的概念以外，也不可能通过任何其他途径产生出来。虽然他不通过思考自己的职责 来把握这个感性世界。他却一定会通过要求自己的权利 来把握这个世界。他也许从来都不要求自己做到的事情，他却一定要求别人对他做到；他要别人采取深思熟虑、合乎目的的态度，把他不当做没有理性的东西，而当做自由独立的生物来对待；这样，只要别人能满足这个要求，他当然也就不得不把别人设想为深思熟虑的、自由独立的和不依赖于单纯自然力量的。在使用与享受他周围的各个客体时，虽然除了享用它们之外，他根本不设定别的目的，他却至少也得要求占有这种享用，作为一种权利，而必须让别人不侵犯他对这种享用的占有；因此，他也是用一种道德概念把握没有理性的感性世界的。凡是自觉地生存的人，没有一个会放弃这些尊重他的理性、独立与自存的要求；这些要求即使与承认他心灵中的道德规律无关，也至少在他心灵中与严肃认真、解除疑惑以及信仰实在有关。只有对于这样一种人，这种人否认他固有的道德使命，否认你的存在和物体世界的存在，其目的无非是为了单纯试验思辨有多大能力，你才可以用实际行动触犯他；你可以用其人之道，还治其人之身，好像他根本不存在或只是一块原料似地对待他——这样，他便会立刻忘却他那玩世不恭的态度，而对你十分恼火；他会严厉地责怪你这样对待他，说你既不应该也不可以这样反对他；这样，他就用实际行动向你承认，你当然能对他发生影响，他是现实存在的，你 也是现实存在的，而且你对他发生影响的中介 也是存在的，你 至少对他负有职责。

因此，既不是各个在我们之外的假想的物——它们对于我们之确实存在和我们对于它们之确实存在，仅以我们已经知道它们为限度——的作用，也不是我们的想象力和思维所虚构的空洞映象——我们的想象力的产物确实会表现为这样的产物，表现为空洞的映象——，而是对我们的自由和力量、对我们的实际行动以及对人类行动的一定规律的必然信仰，才建立起对于在我们之外存在的实在的一切意识，而这种意识本身也无非是信仰，因为这意识是建筑在信仰基础上的，但又是一种从上述必然信仰必然产生的信仰。我们不得不认为，我们完全在行动着，我们应当以一定方式来行动；我们不得不认为这行动有一定范围，这范围就是我们所遇到的实际存在的世界；反过来说，这世界除了是那范围以外，绝对不是任何别的东西，也无论如何不会扩展到那范围之外去。是从行动的需要才产生出对于现实世界的意识，而不是相反地从对于世界的意识才产生出行动的需要。行动的需

要是在先的，对于世界的意识则不是在先的，而是派生的。并不是因为我们要认识，我们才行动，而是因为我们注定要行动，我们才认识；实践理性是一切理性的根基。行动规律对于理性生物是直接 确实的。理性生物的世界之所以确实，仅仅是由于行动规律是确实的 。除非整个世界连同我们自己都陷入绝对虚无境地，我们便无法否认这些规律。我们只有靠我们的道德活动，才能使我们出乎这种虚无境地而挺立起来，面临这种虚无境地而保存下来。

II

我应该做某事，是为了使这事发生；我不应该做某事，是为了使这事不发生。但是，不密切注视行动之外的目的，不把我的目的集中到某种通过我的行动，而且只有通过我的行动才会变得可能的东西上，我能行动吗？我能不希求某种东西而有希求吗？绝不能再这样！这完全会与我的心灵的本性相矛盾。在我的思维中直接按照单纯的思维规律结合到每个行动 上的，都是一种处于未来的存在 ，而我的行动对于这一状态的关系就像致动的原因对于业已产生的效果的关系一样。不过，我行动的这种目的不会自为地——例如，通过本能——设定给我，然后我的行动方式才按照这种目的确定下来；我不应该得到一种指定给我的目的，然后才探究为达到这种目的我当如何行动，因为我自己就具有目的；我的行动不应该依赖于目的；但是，我应该以一定方式来行动，则纯粹是因为我应该如此行动；——这才是首要的东西。我心灵深处的呼声告诉我，这种行动方式会产生某物。这个某物必然会成为我的目的，因为我必须采取行动，而行动是达到目的的手段，也仅仅是达到目的的手段。我之所以要某物发生，是因为我应该这样行动，以使某物发生；——正如不是因为食物摆在我面前我才饥饿，而是因为我饥饿，某物才成为我的食物一样；同样，我之所以像我的行动那样行动，并非因为某物是我的目的，相反地，某物之所以成为我的目的，则是因为我应该这样行动。我并没有事先就注目于一个点，想通过这个点画出我的线，然后让点的位置决定线的方向以及线形成的角；相反地，我只是按直角画我的线，从而决定我盼线必经的各个点。目的并不决定命令的内容，而是相反，命令直接给定的内容才决定目的。

我说，正是行动命令本身靠自身的力量给我设定目的；在我之内的命令使我不得不设想我应该这样行动，使我不得不相信这种行动会产生某种结果。行动命令把另一个世界的景象展现在我的心灵的眼睛面前；这世界当然是一个世界，是一种状态，而不是行动，但它同我的肉眼所见的世界相比，却是一个不同的 和更好的 世界；行动命令使我一心追求这个更好的世界，全力把握它，渴望它，只在它当中生活，只在它当中得到满足。这个命令靠自身的力量就向我保证了一定会达到这个目的。我根据一种考虑，把我的全部思维和整个生命都集中于和托付给这一命令，除此以外绝不注目于任何东西；这种考虑同时也带有一个不可动摇的信念，即这一命令所预示的希望是真实的和确实的，而把那种甚至想象相反情况的可能性也排除了。我既生活在服从这个命令的情况下，同时也生活在对它的目的的直观中；我生活在它所许诺给我的那个更好的世界中。

即使对这个现存的世界作单纯的考察，而不考虑那个道德命令，也会在我的心灵深处表现出一种愿望，一种向往——不，绝不是单纯的向往，而是对一个更好的世界的绝对要求。我看一眼现在人与人之间的关系、人与自然的关系，看一眼人们的力量的软弱无能和他们的嗜欲激情的强烈无比，我内心就不禁迸发出这样的呼声："事情不可能会长此下去；它必须，噢，它必须完全改观，变得更好。"

我绝不能设想人类的现状会永远一成不变，也绝不能设想这现状就是人类的全部最终目的。果真如此，一切就会是一场梦幻，一个骗局；而且这也就不值得劳神费心地谋生了，不值得从事这种始终重复、漫无目的、毫无意义的游戏了。只有我把这现状看做是达到更好的状态的手段，看做是向更高级、更完善的状态的过渡点，这现状才对我有价值；并不是为了这现状本身，而是为了这现状所准备的更好的事物，我才能忍受这现状，重视这现状，甘愿在这现状下尽我一份责任。我的心情不能安于现状，一刻也不能停留于现状；这现状使我的心情产生了不可抗拒的反感；我的整个生命都不可阻挡地奔向那未来的更好的事物。

我吃我喝，难道仅仅是为了我能再饥再渴，再吃再喝，长此下去，直至启于我足下的坟墓将我吞噬，我自己成为蛆虫的食物吗？我繁殖与我一样的生物，难道也是为了他们能吃喝和死亡，留下一些与他们一样的生物，去干我已经干过的事情吗？这种不断回复到自身的

循环，这种总是重新以同样的方式再开始的游戏——在这种游戏中，一切东西都是为了毁灭而生成，都是为了能像它们过去那样单纯再生成而毁灭——，目的何在？这个为了又能产生出来而不断吞噬自身、为了又能吞噬自身而不断产生出来的怪物，目的何在？

这绝不再可能是我的存在的使命，也绝不再可能是一切存在的使命。必定有某种东西，它在那里存在，因为它已经生成；既然它已经生成，它就会长存，而不能再生成；这种长存的东西一定是在转瞬即逝的东西的更替中诞生的，是在转瞬即逝的东西的更替中延续的，是在时间的荡漾波涛上被完好无损地携带走的。

我们人类依然是经过辛勤努力，从那种与我们对立的自然中求得自己的生存和延续的。人类中的大部分人为了养活自己，养活替代自己思维的那小部分人，依然终生屈服在艰苦的劳作之下；各种不朽的才智不得不将其全部心思和全部精力都倾注到为它们出产食物的土地上。还常常发生这样的事故：当劳动者完成了他的劳作，指望给他自己和他的努力以长期生息的报酬时，一种敌对的气候却在刹那间毁灭了他费了多年心血才逐渐完成的东西，使勤劳细心的人无辜地沦于饥饿与贫困之中；还有发生得更加频繁的事故：洪水、风暴、火山把整片整片的土地洗劫一空，把带有理性心灵的标记的创造物连同它们的创造者一起都同时葬于死亡与毁灭的荒野混沌之中。疾病把一些年富力强的成人和一些儿童过早地送入坟墓，这些儿童的生命在尚未创造出任何成果的时候就匆匆结束了。在繁荣的国家瘟疫到处蔓延，使少数幸免于难的人变为孤儿，得不到他们的同伴们通常给予的援助，而茕茕孑立，过着孤独的生活；瘟疫还为所能为，使人类业已辛勤地开发为自己的所有的土地又归于荒芜。——现状就是这样，但绝不可能会永远这样。凡带有理性印记，为扩展理性力量而做成的创作物，绝不会在时代的进步中全部丧失。自然的不合乎规则的暴力活动让理性作出的牺牲，一定至少会减轻、满足和缓解这种暴力活动。那不依任何规则而造成祸害的力量，可能再也不会这样干了；它注定不能自我更新；它一定会通过一次爆发，就从今永远消耗殆尽。所有那些粗暴力量——在这种力量面前人的力量化为乌有——的爆发，那些使大地荒芜的风暴，那些地震，那些火山，都只能是粗野的物质对于按照规律前进的、提供生机的、合乎目的的过程的最后抵抗——人的力量将不得违背着自己固有的意向而屈服于这种抵抗——都只能是对于我们地球自我完成的发展过程的一次最后的、震撼人心的打击。那种抵抗

一定会渐渐削弱，并且终于衰竭，因为在合乎规律的进程中绝不可能有任何东西更新自己的力量；那种发展过程必定会最终完成，预定给我们的住处也必定会准备就绪。自然必定会逐渐进入这样一种状态，即人们可以确有把握地预测和期待自然的合乎规律的前进步伐，自然的力量将不可动摇地与那种注定要驾驭自然的力量——人的力量——保持一定的关系。只要这种关系建立起来，自然的合乎目的的发展过程赢得了稳固的基础，人的创作物本身就可能通过其单纯的存在，通过其不依赖于创作者的意图的影响，而又干预自然，把一种提供生机的新原则体现到自然中。业已耕耘的土地将赋予原始森林、沙漠和沼泽以生机，使它们的气氛不再那么呆滞与敌对；井然有序的、多种多样的种植将在自己周围把一种生存和繁殖的新意向散布到空气中，而太阳也将把它那最有生气的光辉投射到健康、勤劳与文明的人民所呼吸的大气中。最初因需要而发生的科学，后来也将审慎地、冷静地探索自然的不可移易的规律，通观这自然的全部力量，并学习预计其可能的发展；科学将形成一种新的自然概念，紧紧地靠近活生生的、能动的自然，跟踪自然的足迹。理性从自然那里获得的每种认识，将世世代代保持下去，成为新知识的基础，供我们人类共同的知性使用。这样，自然对我们将变得越来越可知，越来越透明，以至其最奥秘的深处，而人的力量在经过启蒙，用自己的各种发现武装起来以后，则将会轻而易举地驾驭自然，和平地保持自己征服自然的既成局面。除了人体为其发育、提高与健康而需要机械性劳动以外，人对自然的统治将逐渐不再需要对机械性劳动有更大的消耗，这种劳动将不再是重负，因为理性生物并非注定就是这重负的承担者。

但是，在我们人类中引起最大、最可怕的混乱的，还不是自然，而是自由本身；人的最残忍的敌人是人。在那辽阔的原野上，一群群无法无天的野蛮人仍然在横冲直闯；他们相互厮杀，互为祭神庆功之餐。即使文明终于使这一群群野蛮人在法律约束之下联合为一些民族，这些民族也仍然利用联盟和法律赋予它们的权力，而相互攻击。它们的军队不顾艰辛与匮乏，和平地横穿森林与原野；它们的军队互相遭遇，一见自己的同类就如听到厮杀的号令。海军舰队用人类知性作出的最高成就装备起来，横渡重洋；人们穿狂风，破恶浪，急于到荒无人烟的平原上，寻找其同类决战；他们寻找自己的同类，也不怕狂风暴雨，都为的是亲手消灭自己的同类。即使在人们好像都在法律之下平等地联合起来的国度里，以可敬的法律名义占统治地位的东西也仍然大部分是暴力与诡计；在那里战争进行得更加卑鄙无耻，因为

这战争是不宣而战，以至使受攻击者不可能制定保卫自己，反抗非正义暴力的方案。大多数同胞陷于愚昧无知和罪恶不幸之中，一小撮人却对此兴高采烈，公然宣称他们最向往的目的就是让大多数人处于这种境地，更深地陷于这种境地，从而使大多数人永远成为他们的奴隶；谁敢对大多数人做启蒙工作，改善其境遇，他们就会使谁遭殃。无论在什么地方，现在都依然不可能制定这样一种进行某项改良的方案，这种方案似乎不会打乱一大批五花八门的、自私自利的目的，并引起战争，这种方案似乎不会把极其不同的、彼此矛盾的思维方式联合为反对自己的一致斗争。善总是比较软弱的，因为它很单纯，只能为其自身而讨人喜欢；恶则以最诱人的许诺吸引着每个人；作恶的人们彼此之间始终战争不断，一旦有善出现，他们就签订休战协定，以便用他们那联合起来的为恶的力量来对抗善。然而，善也几乎不需要这类对抗，因为行善的人们也往往由于误会、错误、猜疑和隐私而相互斗争，分崩离析——每个善人愈是认真努力贯彻自己认为最佳的见解，他们之间的斗争也就愈激烈；这样，他们就在他们彼此的内讧中，把一种即使联合起来也很难与恶相抗衡的力量消耗掉了。一方责备另一方莽撞从事，急于求成，不善于等待到好结果已有适当准备的时候；另一方则责备前一方胆小怕事，无所作为，违背着自己的良好信念，想让一切原封不变，而以为行动的时机绝没有到来。每个人都几乎把他 恰好最明显地觉得必要的、最有能力完成的事业，认为是最重要、最迫切的，是其他一切改良的必然出发点；每个人都要求所有行善的人和他同心协力，为实现他的目的而服从他，都认为他们拒绝这样做就是对美好事业的背叛；同时，别人也从自己的角度对他提出同样的要求，同样会因为他 不肯合作而说他背叛。这样，人间的一切良好方案看来就都流于徒劳的努力了，这些努力并没有留下人们生存的任何痕迹。与此同时，一切事物却像能不借助于这些努力，而靠自然的盲目机械作用进行下去一样，都或好或坏地进行下去，而且将永远这样进行下去。

一切事物将永远这样进行下去吗？绝不再会这样进行下去，除非人的整个生存只是一场失去目的、毫无意义的游戏。那些野蛮种族不可能会始终停留在野蛮状态中；没有一个种族能够以达到完人的一切天赋诞生出来，同时却仿佛注定绝不发展这些天赋，绝不变得比某种聪明动物凭靠天性所能变成的东西更高明一些。那些野蛮人注定要成为更有力量、更有文化、更有德行的后代的祖先，否则就不能想象他们生存的目的，甚至也不能理解他们生存在这个合理安排的世界上的

可能性。野蛮种族可以变得文明，因为它们已经变得文明，而且连现今世界上最文明的民族也是起源于野蛮人。不论文明是直接从人类社会自然而然地发展出来的，还是往往必须通过外来的教化与示范产生出来，因而一切人类文明的最初起源都必须到超人的教化中去寻找，反正从前的野蛮人现在已经达到文明，现在的野蛮人也将通过同样的道路，渐渐获得文明。当然，他们也同样要经受最初的单纯感性文明所带来的危险与腐败，这类东西直到现在还在苦恼着文明民族；但是，他们将由此而终于同人类的伟大整体联合在一起，将能参与这个整体的不断进步。

我们人类的使命就是把自身联成这样一个唯一的整体，这个整体的一切部分都彼此有透彻的了解，到处都得到同样的文化教养。自然从一开始便在奔向这个目标，而且连人们的情欲与恶行也是如此；如今奔向这一目标的大部分路程已经过去，我们可以满有把握地预计，这个目标，这个社会不断进步的条件，届时将会达到。大家切勿去问历史，人们整个来说是否完全变得更有道德。人们的确成长起来，获得了范围更广阔、内容更丰富、力量更巨大的自由，但由于他们的地位使然，他们几乎必不可免地要把这种自由仅仅用于罪恶方面。同样，大家也不要去问历史，在古代世界集中到几个少数地点的审美教养与知性文化是否会在程度上超过近代世界。可能发生这样的事情：人们得到一个令人惭愧的答案，从这方面看人类在自己成熟的时期仿佛不是向前推进了，而是向后倒退了。不过，大家可要去问历史，在什么时候现有的文化教育传播得最广泛，为最大多数个人所享有。大家无疑会发现，从开始有历史到我们今天，少数光明的文化点已经从其中心扩展开，感化了一个又一个人，一个又一个民族；文化教育的这种更加广泛的传播过程就在我们眼下继续进行。——这就是人类在自己无限的前进道路上必须达到的首要目标。在达到这个目标以前，在每个时代现有的文明分布到全部有人类居住的地球上，我们人类能够毫无限制地相互交往以前，在共同前进的道路上一个民族必须等待别的民族，一个地区必须等待别的地区，并且每个地区或民族都必须为这种普遍的联合——它们本身之所以存在，就是唯独为了这种联合——而将其数百年表面上的停顿或倒退作为牺牲。在将来达到那个首要目标以后，在地球上的一端发现的一切有用东西立刻为其他一切地区所知晓，并传达给其他一切地区以后，人们就会没有停顿和倒退，而不断地用共同的力量和统一的步伐把自己提高到我们现在还缺乏了解的文明境界。

在那些把无理性的偶然事件联合起来，被我们称为国家的奇特社团内部，在它们仅仅安宁地存在了一段时间，新压迫引起的反抗已经松懈，各种不同的力量的酝酿也已经平息以后，对自由的滥用就会由于自己的继续存在和公众的容忍态度而采取一种固定的形式，并且那些毫无争议地享受着自己的既得特权的统治阶层除了扩展这种特权，甚至给这种扩展赋予同样固定的形式以外，就再也没有任何事情可做了。这些统治阶层为它们的不满足感所驱使，将一代一代地扩展这种特权，它们绝不会说"这就够了"，以至最后压迫达到了最高的限度，变得完全不能令人忍受，被压迫者将反过来从绝望中获得一种力量，而这种力量是他们那数百年来业已被消磨殆尽的勇气所不能给予他们的。于是，被压迫者对于任何不乐意平等待人的同胞就再也不能忍耐了。为了防止内部彼此之间的暴力活动和新的压迫，所有被压迫者彼此之间都将承担同样的义务。在他们缔结的协议中，每个人决定他所决定的东西，都是涉及他自己，而不是涉及这样一个下属，这个下属的不幸绝不会使他自己感到痛苦，这个下属的命运也绝不会落到他自己身上；按照这种协议，没有一个人会希望自己成为做出 许可的非正义事情的人，相反地，每个人都必定害怕自己遭受 非正义的事情——这种唯独应该称为立法的协议，完全不同于贵族联盟向其无数群奴隶发布的法令；这种协议将定然是公正的，将定然建立起一种真正的国家，在这种国家里每个人都由于关心他自己的安全，而必然不得不毫无例外地维护一切其他人的安全，因为在合适的法律制度里，他想施加于另一个人的任何伤害并不是落到另一个人身上，而是无可置疑地反过来落到他自己头上。

由于建立了这种唯一真正的国家，由于奠定了国内和平的这种巩固基础，对外的战争、至少是与其他真正的国家的战争就不可能发生了。每个国家即使为了它自己的利益，即使为了不在它自己的公民中引起关于不义、抢劫与暴力活动的思想，而使他们除了用辛劳在合法范围内获取所得以外，就绝没有任何获利的可能，也必须严格禁止、谨慎防范、勒令赔偿和严厉惩罚本国公民对邻国的损害，就像这种损害是施加于本国公民一样。这种保障邻国的法律就是每个不做强盗国家的国家所必需的法律。通过实行这种法律，就完全消除了一国对他国作任何公正控诉的可能，消除了各民族之间发生任何紧急防卫的情况。在各国之间并不是必然永远存在着一种可能引起争斗的直接关系；通常存在的仅仅是一个国家的公民个人对另一个国家的公民个人的关系；一个国家所能受到的损害仅仅局限于它的某个公民；但这种

损害会立刻得到赔偿，从而使受到侮辱的国家感到满意。——在这样的国家之间，绝没有可能受到侮辱的等级，也绝没有可能受到损害的虚荣心；没有一个官吏有权干涉别国的内部事务，他也不可能受到引诱，去做这样的事情，因为这样的事情不可能给他带来丝毫好处。为了掠夺，一个国家一致决议向邻国作战，这是不可能的，因为在一个人人平等的国度里，掠获物并不会成为少数几个人的战利品，而是必须在所有的人之间平均分配，但个人所得的这个份额绝不会抵偿他为战争付出的辛劳。只有在少数压迫者获得好处，而害处、辛劳与费用都落到无数群奴隶身上时，掠夺战争才可能发生和可以理解。——这些真正的国家会担心向自己发动战争的，不是与它们相同的其他国家，而仅仅是那些没有劳动致富的技能，因而必然会从事掠夺的野蛮人，或者是那些可能受其主人的驱使，从事一种于己毫无所获的掠夺活动的奴隶民族。与野蛮人相比，每个真正的国家由于有文明的艺术，无疑已经比较强大；与奴隶民族相比，一切人的共同利益都要求联合起来，加强自身。没有一个自由的国家能够明智地容忍在自己旁边有这样一类制度，这类制度的首领们得到他们奴役邻近民族的好处，因此这类制度单靠其存在就不断地威胁着邻邦的安宁；一切自由国家对其自身的安全的关切使它们不得不把自己周围的一切邻邦都同样改变为自由的国家，因此为了它们本身的幸福，它们也不得不把文明的王国扩展到野蛮人中，把自由的王国扩展到自己周围的奴隶民族中。自由国家开化或解放了的这些民族，很快就同它们那些还处于野蛮状态或奴隶状态的邻邦具有一种在不久以前自由国家还同它们本身具有的关系，并且不得不对那些邻邦做自由国家刚才对它们本身做过的事情；因此，在仅仅出现若干真正自由的国家以后，文明和自由的王国以及随之而来的普遍和平就必然会逐渐囊括全球。

这样，一种国内法律制度的建立和各个人之间的和平的巩固就必然会产生出各个民族彼此在对外关系方面的公正态度，产生出各国的普遍和平。但那种国内法律制度的建立和将会变得真正自由的第一个民族的解放，却必然是产生于统治阶层对被统治阶层不断增长的压迫，这种压迫历时甚久，以至变得不能令人忍受；这是一种进步，我们可以很冷静地认为它是由统治阶层的情欲与昏聩引起的，尽管统治阶层谨防着这一后果。

在这个唯一真正的国家里，一切作恶的诱惑，甚至按照理智决意为恶的可能，都被消除殆尽了，而且人只要可能，就会把自己的意志

指向善。

没有一个人喜欢恶，是因为恶不好；他在恶中喜欢的仅仅是好处与享受，恶向他预示这类东西，并且在人类现在的状况下也往往确实给他提供这类东西。只要这种状况继续存在，只要恶行有利可图，整个人类的根本改善就几乎没有希望。但在一种将来存在的、理性要求的、思想家容易描绘——虽然他迄今在任何地方都没有发现——的、第一个真正解放自己的民族必将形成的市民制度中，在这样一种制度中，恶却绝不表示好处，而是表示千真万确的坏处，并且单纯的自爱会制止自爱过度，使它不致流于非正义的行为。根据这样一种国家里的确实可靠的制度，对于别人的任何欺骗压迫，任何损人利己的行动，不仅肯定无效，枉费心机，而且甚至转向始作俑者；他想施加给别人的恶，恰恰不可避免地损害了他自己。无论在 本国之内 ，还是在 本国之外 ，在整个世界上，他都遇不到一个他不受处罚而可以伤害的人。大家不必担心，虽然有人绝不能实现恶，而且除了给他自己的伤害以外，他从恶中也毫无所得，他却会单纯为了决定作恶而决定作恶。利用自由来作恶的情形已经消除了；人必须下定决心，或者完全消除他的这种自由，以忍耐的态度变为整个世界的大机器中的一个消极受动的齿轮，或者把他的这种自由应用于善。因此，善就在这样准备就绪的土地上容易生长发育了。在各类自私自利的目的不再能把人们分离开，也不能把人们的力量消耗在他们彼此之间的斗争中以后，留给他们的任务就只是把他们的联合力量指向仍然留给他们的那个唯一的共同敌人，即进行反抗的、未加开发的自然；他们既然不再为私人目的所分离，所以就必然会为一个唯一的共同目标而把他们自己联合起来，这样就产生了一个群体，它无论在什么地方都是受同一种精神和同一种情爱的鼓舞。个人的每一害处既然不再可能是任何别人的好处，所以也就是全体的害处，是全体中每个分子的害处，对于这种害处每个分子都有同样的痛感，都用同样的活动去补偿；一个人作出的任何进步都是整个人类作出的进步。在个人的渺小狭隘的自我已被法制消灭的这个地方，每个人爱任何别人，真像爱他自己，他是一个伟大自我的组成部分，这个大我唯独对他的爱感兴趣，而他在这个大我中也不过是一个只能与整体共同分担得失的单纯组成部分。在这里，恶反对善的斗争消除了，因为已经不再能出现恶。为善的人们彼此之间的争执也由于善而消失了。现在，他们很容易真正为了善本身而喜欢善，而不是为了他们这些善的创始人本身而喜欢善；现在，他们仅仅还能关心的事情，就是应该发现真理，完成有益的活动，而

不是谁应该做这样的事情。在这里，每个人总是准备把自己的力量与别人的力量联合起来，使自己的力量服从于别人的力量；谁能根据所有的人的判断，最好地完成最好的事情，谁就会受到所有的人的拥护，而所有的人也会以同样的欢乐心情分享他的成就。

这就是我们尘世生活的目的，理性给我们提出这个目的，并且保证它一定能达到。这绝不是我们为了在某种伟大事物上运用我们的力量，似乎必须全力追求，但又似乎必须认为不能实现的那种目标；这个目标应该实现，一定会实现，并且一定会在某个时期达到；这样的事情就像存在着一个感性世界和在时间上有一个理性族类那样确实无疑，对于这个理性族类来说，除了通过那个目的以外，根本没有任何严肃的、合理的事情是可以思议的，而且这个族类的生存也唯有通过这个目的才可以理解。如果整个人类生活不会变为一出供恶魔观赏的戏剧，而恶魔给可怜的人们培植这种追求永恒事物的不可根除的意向，原来纯粹是为了拿他们不断追逐他们不断躲避的东西来取乐，拿他们总是重复捕捉又从他们那里溜走的东西来开心，拿他们无休无止地徘徊于永远周而复始的循环过程作消遣，而嘲笑他们对这类无聊的滑稽戏竟采取那么严肃认真的态度；如果聪明人会立刻看穿这出戏剧，不乐意在其中继续扮演他的角色，但不弃绝生活，认为他醒悟到走向理性之日也就是他在尘世上死亡之时，那么，这个目的就一定会达到。噢，这个目的能够在 生活中 并通过 生活达到，因为理性命令我们去生活；这个目的是能够达到的，因为我存在。

III

但是，如果这个目的已经达到，而且人类要停留在这个目的地，那人类将怎么办呢？在地球上再没有比这个状态更高的状态；最初达到这个状态的一代人所能做的，也无非是坚决待在这一状态，竭力维护这一状态，他们死后留下一些将会做他们刚才做过的事情的后代，而这些后代又会留下一些做同样的事情的后代。这样，人类就会在它的道路上停滞不前；因此，人类的尘世目标绝不是它的最高目标。这类尘世目标是可以理解的、可以达到的和有限的。如果我们总是把过去的各代人设想为供最后臻于完善的一代人使用的手段，我们就回避

不了严肃的理性所提出的问题，即这最后一代人究竟又是为什么目的而生存呢？在地球上已经出现一代人以后，他们当然不会过着违反理性的生活，而会过着合乎理性的生活，并且会变为他们在地球上所能变成的一切；但这一代人为什么毕竟会完全生存下去呢？他们为什么不老待在虚无的发源地呢？理性不是为了生存而存在，而是生存为了理性而存在。一种不能靠自身的力量使理性得到满足，并解决理性的一切问题的生存，绝不可能是真正的生存。

那么，这些受良心呼声——对于这种呼声的命令，我绝不可思索，而是必须默默听从——指挥的行为实际上也是达到人类尘世目的的一种手段，一种唯一的手段吗？我只能把这些行为同这个目的联系起来，而且对于这些行为我除了抱有这个目的以外，不可抱有任何其他打算，这些都是无可争议的事实；但我的这个打算总会达到吗？除了希求至善，以便可以做到至善以外，就不再需要任何别的东西吗？呵！绝大多数善意决断对这个世界都完全徒劳无用，而其他的善意决断看来甚至于还会对人们在这些行为中所树立的目的起反作用。反之，人们的最卑鄙的情欲，他们的恶行和他们的懒惰，倒比那种决意祛恶求善的正直人的努力，往往更有把握导致更好的结果；看来世界上的至善是完全不依赖于人们的一切德行或恶行，而按照自己固有的规律，通过一种看不见的未知力量成长和发展的，就像各个天体不依赖于人们的一切努力而沿着它们的指定的轨道运行一样，而且看来这种力量在它自己的崇高计划中就是带着人们的一切打算——好的或坏的——前进的，并以非凡的势能把为其他目的所从事的行为用于它自己的目的。

因此，即使达到那个尘世目标可能是我们生存的目的，因而不会给理性留下任何问题，但这种目的看来也至少不是我们的目的，而是那种未知力量的目的。我们在任何时刻都不知道，是什么东西导致这一目的；给我们留下的工作，也许无非就是用我们的行动把某种材料——不管它是什么——添加给那种力量，让那种力量按照自己的目标去加工改造它。在这种情况下，让我们不对那些与我们无关的事物劳神费心，而是像我们每每突然想到的那样去生活，并把取得的成就冷静地转交给那种力量，这或许成了最聪明的办法。于是，我们心灵深处的道德规律就仿佛变得空洞和多余了，而且对于一种好像既不再能够达到，也不注定要达到更高境界的生物来说，仿佛是根本不合适

的。为了与我们自己一致，我们似乎就得拒绝听从这道德规律的呼声，而把它作为一种在我们心中出现的错误愚蠢的梦想压制下去。

不，我不愿拒绝听从道德规律的呼声，我是很真实地生活和存在的，我愿意听从它，完全是因为它发布命令。这个决断应该是我心灵中首要的和最高的东西，一切其他东西都以这个东西为准则，而这个决断却既不以任何其他东西为准则，也不以任何其他东西为转移；这个决断应该是我精神生活中最内在的原则。

但是，我作为通过自己的单纯决断就在自己面前树立起一个目的的理性生物，却绝对不能不为什么目的和目标而行动。假如我能承认那种听从是合理的，假如这实际上是构成我的本质的理性，而不是一种虚构的或古怪的梦想，它命令我服从，那么，那种听从就必定会终归有某种成就，并用于某种东西。那听从显然不是服务于尘世的目的；因此，必定存在着一个超凡世界，那听从可以为这个世界的目的服务。

蒙蔽的迷雾从我眼前消失了；我得到一种新的官能，用它看到一个新的世界。这个世界是我仅仅通过理性命令看到的，也仅仅与我心灵中的这个命令有联系。我把握这个世界——我虽然受着我的感性观点的限制，却不得不这样称呼这个不可称呼的东西——我仅仅是在我的听从必定具有的那个目的之中和目的之下把握这个世界；这个世界完全不是别的东西，而是我的理性添加给命令的这个必要目的本身。

既然这种听从中唯一重要的东西在感性世界里毫无用处，既不能成为原因，也不能产生结果，那么，我怎么也会不考虑一切其他因素，而相信这规律是为感性世界推测出来的，规律所要求的整个听从的目的就包含在感性世界里呢？在按照物质的因果链条不断发展的感性世界中，在产生出来的东西依赖于在先发生的东西的感性世界中，重要的问题绝不在于用什么方式、抱什么目的 和信念 从事一种行动，而仅仅在于这种行动是什么 。

假如我们生存的整个目的都在于创造我们的族类的尘世状态，那么，这就似乎只需要一种决定我们外部行为的绝无差错的机械作用了，而我们除了充当妥帖地安装在整个机器上的齿轮以外，也就似乎不必再成为任何东西了。这样，自由就会不仅是徒劳无用的，而且甚

至于是违反目的的；善良意志也会成为完全多余的。世界仿佛是用极其不精巧的技艺建立起来的，仿佛是用铺张浪费的方式，通过迂回曲折的道路向着自己的目标行进的。你这个强大的世界精神，似乎宁愿从我们这里夺走你煞费苦心，另作安排，定然要使之适合于你的计划的这种自由！似乎使我们简直不得不像我们要为你的计划而行动那样去行动！这样，你也许就像你的世界上最渺小的居民所能告诉你的那样，经过最短的道路，达到了你的目标。——但是，我是自由的；因此，这样一种使自由成为绝对多余和毫无目的的因果联系，并不能穷尽我的整个使命。我应该是自由的；因为并不是机械地产生的行动，而是自由的自由规定仅仅为了道德命令，并完全不为任何其他目的——良心的内在呼声这样告诉我们——才构成了我的真正的价值，而且唯有这种规定才构成了这种价值。规律使我与之联系的纽带，是活生生的精神的纽带；它不屑于驾驭僵死的机械力量，而唯独转向活生生的、自身能动的东西。它要求这种听从；这种听从不可能是多余的。

这样一来，就在我面前更加光辉地升起了永恒的世界，它的秩序的根本规律明显地摆在我的心灵的眼前。在这个世界中存在的，纯粹是那种在我心灵的晦暗隐秘处不为一切世俗眼睛所见的意志，是那种贯穿于整个不可见的精神领域里的因果链条的首要环节，就像在非永恒的世界里作为某种物质运动的行动成为贯穿于整个物质系统里的物质链条的首要环节一样。这意志是理性世界的致动的和生动的东西，就像运动是感性世界的致动的和生动的东西一样。我处于这两个直接对立的世界的中心点上，一个世界是行动起决定作用的可见的世界，另一个世界是意志起决定作用的不可见的和完全不可理解的世界；我是这两个世界的原始力量之一。正是我的意志，包括了这两个世界。这意志本身就是超感性世界的组成部分；正像我通过某种决断推动我的意志一样，我在这个世界中也推动和改变某种东西，我的作用遍及这整个世界，并产生崭新的、永恒的东西，这种东西就存在于那里，而不需要加以创造。这意志爆发为物质的行动，而这行动属于感性世界，并在感性世界中产生它所能产生的结果。

我并不是在从凡俗世界的联系中得救以后，才得到进入超凡世界的门径；我现在就在超凡世界里存在和生活，比在那凡俗世界中更为真实；超凡世界现在就是我唯一的牢固立脚点，我早已拥有的永恒生命就是我还能继续过尘世生活的唯一根据。我们所谓的天堂并不在坟

墓的彼岸；它已经散布在我们的自然周围，它的光芒已经投射到每个纯粹的心里。我的意志是我的，它是整个属于我的、完全依赖于我自己的唯一东西，我通过这种东西现在已经成为自由和理性的独立活动的王国的公民。我的意志——我从尘世升入这王国所依靠的唯一东西——的哪种决定符合于这个王国的秩序，我的良心，即那个世界用以不断控制我，把我与它自身结合起来的纽带，每时每刻都会告诉我；而要赋予我以指定的使命，则完全取决于我自己。于是，我就为这个世界而修养我自己，我在这个世界中劳动，并且为这个世界而劳动，因为我在修养这个世界的一个成员；我在这个世界中，并且只有在这个世界中，才毫不动摇和毫无疑虑地按照固定的规则追求我的目的，而确有取得成功的把握，因为在这里绝没有任何异己的力量与我的意志相对立。——在感性世界中，我的意志只要实际上是应有的意志，也就会变为行动，这不过是感性世界的规律而已。我并不像希求意志那样希求行动；只有意志才完全纯粹是我的工作，意志也是纯粹从我本身产生的一切。要把行动跟意志结合起来，也并不需要我这方面的一种特殊活动；行动会按照第二个世界的规律，把自身与意志结合起来，我通过我的意志而与这个世界联系起来，这意志在第二个世界中就像在第一个世界中一样，是一个原始力量。——当我把良心提供给我的意志视为行动，视为感性世界的致动因时，我当然不得不把意志作为手段，与人类的那种尘世目的联系起来；但并不是我似乎必须首先通观世界计划，然后才根据所得到的见解，估计我应该怎么办，而是良心直接命令我去做的特定行动向我直接表现为这样一种行动，唯有通过这种行动，我才能在我的状况下有助于达到人类的尘世目的。虽然事后我觉得行动似乎没有促进目的，甚至于阻碍了目的，但行动并不会因而使我反悔，我也不会使我自己在这件事情上被弄糊涂；当我从事于行动时，我确实仅仅听从了我的良心。无论行动会给这个世界带来什么后果，它给另一个世界所能产生的却只是善。而且甚至对这个世界来说，正因为行动显得没有达到自己的目的，所以我的良心就命令我去按照目的再重复同一行动，或者，正因为行动显得阻碍了自己的目的，所以我的良心就命令我去克服缺点，消除那类阻止成功的因素。我像应该希求的那样希求；新的行动有了结果。虽然可能会出现一种情况，那就是我觉得这新的行动的一些结果在感性世界中并不比在超感性世界中更为有益；但在考虑到另一个世界时，我仍然同样冷静地对待这些结果，并且对于现在的世界来说，我的任务就是用新的活动改善已往的状况。因此，尽管看来我在我的整个尘世生活中都没有使善在这个世界上有丝毫进展，我却不可放弃善；在每一步骤

失败之后，我都必须相信下一步骤可能成功，而且对于那个世界来说，事实上也没有一个步骤是白费力气的。——概括地说，我达成尘世目的，并不是单纯为了尘世目的本身，把它当做终极目的，而是因为我的真正终极目的——服从道德规律——在现在的世界中对我表现得不同于达成尘世目的。假如我有朝一日可以不服从道德规律，或者，假如这个规律有朝一日在尘世生活中对我会表现得不同于在我的情况下达成我的真正终极目的这一道德命令，那么，我也许可以放弃这个目的；实际上，我也将在另一种生活中放弃这个目的，在这种生活中道德命令给我设定了在此岸世界完全无法理解的另一种目的。在这种生活中我必须希求 达成这种目的，因为我必须服从；至于这种目的是否会由合乎规律的意志所产生的行动真正达成 ，这不是我关切的事情；我只对意志 ——它在此岸世界中当然只能指向尘世目的——负责，而不对结果负责。在行动之前，我绝不能放弃这目的；但在行动完成之后，我却可以放弃行动，可以重复或改善行动。因此，甚至在这里我也是按照我的最真正的本质和我的最切近的目的，仅仅为了另一个世界而生活和活动的，而我为另一个世界所进行的这种活动是我完全有把握的唯一活动；对于感性世界来说，我只是为了另一个世界而活动，因为我如果不至少希求为另一个世界而活动，就完全不能为它而活动。

我要使自己坚持，我要使自己安于对我的使命的这种在我看来全新的观点。——现在的生活不可能用理性方式被设想为我的生存和整个人类的生存的全部目的；在我之内有某种东西，而我也要求这种东西，它在这整个生活里都不适用，并且对于地上所能产生的最高成就来说是完全无目的的和多余的。因此，人必须有超越尘世生活的目的。但是，假如现在的生活——它毕竟给人安排就绪，可能只是注定要发展理性，因为已经觉醒的理性确实命令我去维护它，用一切力量达成它的最高目的——在我们生存的序列中不是完全徒劳无用的，那么，它与未来的生活的关系就必定至少像手段与目的的关系。在这现在的生活中，除了善良意志以外，没有一样东西的最后结果不停留在尘世上，没有一样东西能把现在的生活与未来的生活联系起来；而那善良意志在这个世界里，由于这个世界的根本规律，在自身也根本不会产生任何结果。我们为另一种生活和它在那里给我们提出的最近目标进行劳动所依据的，只能正是善良意志，也必定正是善良意志；使我们在那种生活中首先获得牢固的立脚点，然后才能由此不断前进的，正是这善良意志所产生的那些不能由我们看到的结果。

我们的善良意志在其自身、为其自身和靠其自身就必定会有结果，这 是我们从这种生活中已经知道的，因为理性绝不要求任何无目的的东西；但这些结果会是什么 ，一个单纯的意志怎么竟然有可能产生某种结果，对于这类问题，我们只要仍然囿于这个物质世界，就连设想也不能设想，而且根本不从事一种我们早已知道的、会使我们失败的探讨，正是智慧之所在。因此，从这些结果的性质看，现在的生活在未来的生活方面就是一种在信仰中 的生活。在未来的生活中我们将拥有这些结果，因为我们将用我们的活动把它们作为出发点，在它们之上不断进行建设；因此，这另一种生活在我们的善良意志于现在的生活中所产生的结果方面将成为一种观照 的生活。我们也将在这另一种生活中获得一个给它提出的最近目标，就像我们已经在现在的生活中获得现在的生活的目标一样，因为我们必定是永远能动的。但我们依然是有限的生物，对于这样的生物来说，任何活动都是特定的活动，而且特定的行动就有特定的目标。在现在的生活中，业已发现的现存世界、这个世界给我们必须从事的劳动所作的合乎目的的安排、在人们当中业已达到的文化与善行以及我们自己的感性力量，都同现在生活的目标有关系，同样，在未来的生活中，我们的善良意志于现在生活中所产生的结果也会同未来生活的目标有关系。现在的生活是我们生存的开端，现在生活的设施与牢固的基础是被自由地赐予我们的；未来的生活是这种生存的继续，为了未来的生活我们必须给我们自己获得一个开端，获得一个特定的立脚点。

这时，现在的生活就不再显得是徒劳无用的了；我们之所以有现在的生活，就是为了并且仅仅是为了在未来的生活中获得这个牢固的基础，只有借助于这个基础，现在的生活才与我们整个的永恒生存联系起来。很可能，连这第二种生活的最近目标也像现在生活的目标一样，由于力量有限而不可能确实有把握按照规则达到，甚至在第二种生活中善良意志也显得是多余的和无目的的。但是，善良意志却不会像在现在的生活中那样失败，因为它是必然永远存在的、不可或缺的理性命令。因此，它的必然的作用或许会在这种情况下把我们引向第三种生活，在这种生活中善良意志从第二种生活产生的结果也许会被指出来，而且这种生活在第二种生活中也许只能加以信仰 ；当然，这是在我们已经以行动体验到理性的真理性，又察觉到忠实保藏在臻于完善的生命里的纯粹心灵之果以后，用更加牢固、更加不可动摇的信念做到的。

正像在现在的生活中唯有从一定行动的命令里才产生出我们关于一定目标的概念，并从这目标产生出对于在我们面前给定的感性世界的整个直观一样，在未来的生活中也将在一种类似的、我们现在完全不可思议的命令的基础上建立起关于这种生活的最近目标的概念，并在这目标的基础上建立起对于这样一个世界的直观，在这个世界中，我们的善良意志的结果是在现在的生活里预先给予我们的。现在的世界一般只有通过职责的命令才对我们存在；另一个世界也同样只有通过另一职责的命令才会给我们产生出来，因为对于任何理性生物都绝没有一个世界是以另一方式存在的。

因此，这就是我的整个崇高使命，我的真正本质。我是两种秩序的成员，一种秩序是纯粹精神的，在那里我以纯粹意志进行统治，另一种秩序是感性的，在那里我以我的行动发挥作用。理性的全部终极目的就是它那绝对通过自身而不需要自身之外的工具的纯粹能动性，即不依赖于一切非理性东西的独立性，绝对的无制约性。意志是理性的活生生的本原，当理性纯粹地、独立地加以把握时，意志本身就是理性；理性是通过自身进行活动的，这就意味着纯粹的意志是单纯作为这样的意志而发挥作用和进行统治的。只有无限的理性才直接地、完全地生活在这纯粹精神的秩序中。不是理性世界本身，而只是这个世界的许多成员之一的有限者，必然同时生活在感性秩序中，这就意味着：在感性秩序里，除了纯粹理性活动以外，这种秩序还向有限者呈现出另一目的，呈现出一个用工具和力量达成的物质目的，这些工具和力量虽然受着意志的直接支配，但它们的作用也受它们固有的自然规律的制约。然而，正像理性确实是理性一样，意志必须完全通过自身，独立于决定行动的自然规律而发挥作用；因此，有限者的任何感性生活都预示着一种更高的生活，意志仿佛单纯通过它自身就把有限者引入这种更高的生活里，并在那里给有限者弄到一份所有物——这份所有物当然又会以感性方式向我们表现为一种状态，而绝不是表现为一种单纯的意志。

这两种秩序——纯粹精神的秩序和感性的秩序，后者可能是由一个望不到尽头的特殊生命系列构成的——从能动理性在我之内发展的最初瞬刻起就已经存在，并且彼此并行不悖。后一秩序对于我自己和那些与我处于同样的生活境地的人们来说，仅仅是一种现象；唯独前一秩序给予后一秩序以意义、合目的性和价值。一俟我下定决心，听从理性规律，我就是 不朽的、长存的和永恒的；我不必变成 这样。

超感性的世界绝不是未来的世界，它是现在的；它在有限生存的任何一个点上都不比在另一点上会是更加现在的；在无数生命存在以后，它也不比在这个瞬刻会是更加现在的。我的感性 生存的另一些规定是未来的；但这些规定就像现在的规定那样，并不是真正的生命。我以那种决心把握永恒，弃绝尘世生活，弃绝我还可能面临的一切其他感性生活，而使我自己高高地君临于这些生活之上。我对我自己变为我的一切存在和现象的唯一源泉；从现在起，我不受在我之外的某种东西的制约，而有了在我自身之内的生活。我的意志是我自己而不是别人安排到那个世界的秩序里的，它就是真正的生命和永恒的这种源泉。

但是，也只有我的意志是这源泉；只有我把这意志认为是道德上的善的真正所在，确实把它提高为这种善，我才得到对于那个超感性世界的确信和占有。

我应该不展望某种可以理解的、可以看见的目的，不探讨我的意志是否会产生某种不同于意愿本身的东西，而按照道德规律去希求。我的意志是独立存在的，它与一切不属于意志的东西相分离，单纯由它自身、为它自身而成为它自己的世界；不仅它是绝对第一位的东西，在 它面前 没有任何干预它、决定它的其他环节，而且它也绝不产生任何可以思议的、可以理解的第二位东西 ，从而使它的作用服从于一种异己的规律。假如在我们可以思议的、与精神世界对立的感性世界中从它产生了一个第二位东西，又从这第二位东西产生了第三位东西，如此等等，以至无穷，那么，它的力量就会由于感性世界中那种需要发动的、独立的环节的抵抗，而遭到破坏；作用的方式不再完全会符合于意愿表示的目的概念，意志会依然不自由，而部分地受到它的异类作用范围的独特规律的限制。——所以，在现在的、唯独我熟知的感性世界中我也确实必须考虑意志。我当然不得不这样相信，不得不这样行动，好像我设想到我的意愿能使我的舌头、我的手脚运动起来，但是，一种单纯的气息、理智力量对自身的一种压力怎么会像意志那样，成为尘世有重物质运动的本原，我却不仅不能设想，而且连单纯这么主张在静观知性法庭面前也是荒谬绝伦的；在这个领域里，甚至我自身之内的物质运动也必须完全由单纯物质的内在力量来解释。

但是，我之所以获得关于我的意志的上述观点，却仅仅是由于我在我自身之内察觉，这个意志不仅是这个世界的最高能动本原——它当然会在没有任何真正自由的情况下，通过整个世界体系的单纯影响而成为这样的本原，大致就像我们必须设想自然的形成力量那样——，而且它完全弃绝一切尘世目的，弃绝一切在它之外存在的目的，而为了它自身把它自己树立为最终目的。仅仅是关于我的意志的这样一种观点，就把我引渡到超感性的秩序，在那里，意志纯粹通过它自身，而不借助于一切在它之外存在的工具，就在一个与它相当的、纯粹精神的、能被它彻底深入的范围里成为原因。合乎规律的意愿完全是为了它自身而被要求的——这一认识我只能作为事实在我心灵深处发现，而不能通过任何其他途径得到——这就是我的思维的第一个环节。这个要求合乎理性，是一切其他合理事物的源泉和准则，这个要求不以任何东西为转移，而是一切其他东西都必须以它为转移，由它来决定——这一信念我又不能从外部得到，而只能通过我自由地给予那个要求的不可动摇的赞助，从内部得到——这就是我的思维的第二个环节。从这些环节出发，我才达到对于超感性的永恒世界的信仰。如果我放弃第一个环节，我就不能再谈第二个环节。假如情况果真像许多人说的那样，人的一切德行总是仅仅抱有特定的外在目的，在可能行动和成为德行以前，就必定有把握达到这个目的，因此理性在它自身之内根本不包含它的活动的本原和准则，而是通过对它的外在世界的考察才从外部获得这准则，并且这些假想的情况不经过进一步的证明就可以假定为自身明显的，就可以赞颂为生活智慧的最高顶峰——假如情况果真是这样，那么，在此岸世界也许就会有我们生存的终极目的，人的本质也许就可以由我们的尘世规定完全穷尽和彻底阐明，而用我们的思想去超越现在的生活的任何合理根据似乎也就不存在了。

但是，不论哪个思想家，如果他能从某个地方——例如从寻求新颖的、非凡的事物的活动中——历史地得到那第一个环节，并且能完全正确地进一步由此作出推论，那他就会像我刚才向我自己说的那样去说教。这样，他向我们报告的就是别人生活的思维方式，而不是他自己生活的思维方式；一切东西都在他面前空洞地、毫无意义地飘浮过去了，因为他缺乏我们用以把握一切东西的实在性的官能；他是个盲人，这盲人虽然完全看不到颜色，却在关于颜色的若干从历史上传授下来的正确命题上建立起了一种完全正确的颜色理论；他能说出在某些条件下情况必定是 怎样的，但对他来说情况并不是 如此，因为

他不是在这些条件下存在的。我们之所以得到了把握永恒生命的官能，仅仅是由于我们确实放弃了感性东西及其目的，而把它们献给了那个只管我们的意志、不管我们的行动的规律；我们用以放弃它们的态度，就是我们坚决相信这个做法合理，并且是唯一合理的做法。只有这样弃绝尘世东西，才在我们的心灵中出现对于永恒东西的信仰，并把这信仰单独树立为我们在弃绝一切其他东西以后也还能依赖的唯一支柱，树立为还能提高我们的情绪、鼓舞我们的生活的唯一有生气的原则。诚然，为了能够进入上帝的天国，我们必须按照一种神圣教义的比喻，首先从这世界消亡，然后又被诞生。

我看见，呵，我现在明显地看见我从前不留心或看不到精神事物的原因了。如果我们抱有满腔尘世目的，用种种想象与热忱忘怀于这些目的，仅仅为那实际上会在我们之外产生的结果的概念所策动与驱使，为对于这种结果的渴求与爱好所策动与驱使，而对自行立法的、给我们树立纯粹精神目的的理性的真正推动作用却毫无感觉，冥顽不灵，那么，不朽的心灵就会依然被固定在土地上，被束缚住自己的羽翼。我们的哲学是我们自己的心灵与生命的历史，并且像我们寻找我们自己一样，我们也思考整个的人及其使命。如果只为渴求这个世界上实际可能产生的东西所驱使，我们就没有真正的自由，——这自由仿佛在其自身就绝对完全具有其规定的根据。我们的自由充其量是自我发育的植物的自由；我们的自由并非就其本质而言是更高级的，而是仅仅在结果方面是更艺术的，不是用根、叶、花仅仅产生一种物质，而是用意向、思想与行动产生一种心情。关于真正的自由我们简直不能想象，因为我们并未拥有这种自由；在谈到这种自由时，我们或者是把这个词汇降低到我们的意义上，或者是干脆把这个说法斥责为荒谬的。由于对自由的认识，我们也就同时丧失了认识另一个世界的官能。所有这类东西都在我们面前飘浮过去了，既像对我们毫无所指的词汇，又像一种没有颜色、没有意义的灰白阴影，它是我们无法把握与保持的。我们让一切东西都原封不动，各就各位，而丝毫不加以干预。或者，如果有一天激昂的热忱推动我们去认真考察这类东西，那么，我们就会明显看到并且能够证明，那一切观念都是不能成立的和毫无内容的幻想，有理智的人抛弃了它们；从那些作为我们的出发点的、来自我们自己的最深体验的前提来看，我们完全正确，而且我们只要依然如故，就是不可反驳和不听规劝的。那些在我们人民中间享有特殊权威的有关自由、职责和永恒生命的卓越教义，对我们变成了神奇的寓言，类似于古希腊的地狱天堂说教，而我们恰恰没有

表露我们心里的真正想法，因为我们觉得，用这些比喻在群氓中维持表面上可敬的威望是相宜的；或者，假如我们很少进行思考，而且自身也受这权威的羁绊的束缚，那我们自身就会沦为真正的群氓，因为我们相信这样理解的东西也许仅仅是幼稚的寓言，并且在那纯粹精神的暗示中发现一种诺言，要把我们在此岸生活中所过的同一种可怜的生活永远继续下去。

一言以蔽之：只有彻底改善我的意志，才在我这里对于我的生活与我的使命升起一线新的光芒；如果没有这种改善，不论我怎么苦思冥想，不论我具备多少突出的精神禀赋，在我之内和在我周围也都不过是一片黑暗。只有心灵的改善，才导致真正的智慧。既然如此，那就让我的整个生活不停地奔向这唯一的目的吧！

IV

我的合乎规律的意志单纯作为这样的意志，在其自身和由其自身，就将肯定无疑地、毫无例外地产生结果；我的意志的每个合乎职责的规定，即使没有产生任何行动，也将在我们所不理解的另一个世界里发挥作用，而且除了这合乎职责的意志规定以外，在这世界将没有任何东西发挥作用。——然而，我设想的是什么呢？当我设想这一点时，我是以什么为前提呢？

显然，这是一条规律，是一条毫无例外的有效的规则，合乎职责的意志必须按照这条规则产生出结果来；这正像在我周围的凡俗世界里，我假定了一条规律，按照这条规律，一个球体在被我的手用一定力量，推向一定方向时，就必然会沿着这个方向以一定量的速度不断向前运动，也许以一定量的力量碰撞到另一球体上，这时另一球体又以一定的速度不断向前运动，如此递进，以至无限。在这里，我已经用我的手的单纯方向与运动，认识和把握了以后的一切方向和运动，确信它们好像就在眼下，并且已经被我知觉到了，同样，在精神世界中我也用我的合乎职责的意志，把握一系列必然的和不可避免的结果，仿佛它们就在眼下，只是我不能像规定物质世界的结果那样，去规定精神世界的这些结果，就是说，我只知道它们必将如此，但不知

道它们怎么 会如此；正因为我是这么做的，所以我就设想了精神世界的一条规律 ，我的纯粹意志就是这个精神世界的动力之一，宛如我的手是物质世界的动力之一。坚定我的信心和设想精神世界的这条规律完全是一回事；它们不是两种思想，似乎一种是借助于另一种产生的，相反地，它们完全是同一个思想，正像我据以计算某种运动的确信和对于某种机械自然规律的设想是一个思想一样。规律 这个概念，根本不表示任何其他东西，而是表示理性对于定理的坚定的不可动摇的依赖性和假定相反的情况的绝对不可能性。

我假定有精神世界的这样一条规律，这条规律既不是我的意志给予的，也不是某种有限生物的意志和一切有限生物联合起来的意志给予的，而是我的意志和一切有限生物的意志都服从这条规律。哪怕是理解一个单纯的意志如何产生一些结果，这些结果可能有什么性质，都既不是我能办到的，也不是某种有限的、因而在某些方面属于感性的生物能办到的，因为它们的有限性的本质正在于它们不能理解这一点。——我和某种有限生物虽然完全控制着单纯意志本身，但通过自己的感性，却必然把意志的结果视为一些感性状态；——因此，我或某种有限生物究竟怎么会把我们大家既不能设想，也不能理解的那种东西设定为目的概念，从而认为它有现实性呢？——我不能说，在物质世界中，我的手或这个世界包含的、万有引力定律决定的某个物体给出了运动的自然规律；相反地，是这物体服从于这个自然规律，而且只有符合于这自然规律，并根据这规律分有自然中的普遍动力，才能推动另一物体。同样，有限的意志也没有给予有限精神无法把握的超感性世界以规律，相反地，一切有限意志都服从于超感性世界的规律，并能在这个世界中产生出某种东西，之所以如此，仅仅是因为这规律已经存在，一切有限意志本身都按照适用于有限意志的超感性世界的根本规律，以职责感使自己服从这规律的制约，并进入这规律发生作用的范围；我说职责感，是指那种把一切有限意志与超感性世界联结起来的唯一纽带，是指从超感性世界下达到有限意志的唯一神经，是指一切有限意志能够用以反作用于超感性世界的唯一官能。万有引力遍及一切物体，使它们与它自身联系起来，从而把一切物体联为一体，并且只有以万有引力为前提，各个物体的运动才是可能的；同样，那超感性规律也把一切有限的理性生物联为一体，把它们保持在它自身之内，并在它自身把它们整理就绪。——我的意志和一切有限生物的意志都可以从一种二重性的观点来看：一方面可以被看做单纯的意愿 ，被看做对自身的内在活动，就此而言，意志已在自身臻于

完善，而以单纯的活动告终；另一方面，可以被看做某物 ，被看做一个事实 。只要我把意志视为业已臻于完善的，它就对我成为某物；但它也必须在我之外成为这样的东西：在感性世界 中成为运动本原，例如成为我的手的运动本原，从我的手的运动又产生出其他的运动；在超感性世界 中成为一系列精神结果的本原，而关于这些结果我没有任何概念。从第一种观点来看，意志作为单纯的活动完全在我的控制之中；它成为后一种东西，成为这种第一本原的东西，不是取决于我，而是取决于我所服从的一种规律，即感性世界中的自然规律，取决于超感性世界中的一种超感性规律。

然而，我所设想的这类精神世界的规律究竟是什么呢？——这个概念现在就在这里，具有固定的和完善的形态，我不能或不敢给它添加任何东西；我仅仅想向我自己解释与分析这个概念。——显然，这绝不是我的感性世界或某种可能的感性世界中的那类规律，仿佛某种他物作为单纯的意志会以这类规律为前提，仿佛一种受意志推动而发展出内在力量来的持久的、静止的存在 会以这类规律为前提；因为——这诚然是我的信仰的内容——我的意志应该完全凭靠它自身，而不借助于一切削弱它的表现的工具，在一种完全与它类似的领域里，作为理性对理性发挥作用，作为精神事物对精神事物发挥作用；然而我的意志却不给予这个领域以生命、活动和进步的规律，而是这个领域在其自身就有这类规律；因此，我的意志是对自身能动 的理性发挥作用。但自身能动的理性就是意志。因此，超感性世界的规律应该是一种意志 。

这是这样一种意志，这种意志单纯作为意志发挥作用，是靠它自身，而绝不借助于任何工具，或借助于它所影响的感性材料；这种意志完全由它自身而同时成为行动 与结果 ，它的愿望是实干，它的要求是建树；因此，在这种意志中就表现了理性绝对自由与自身能动的要求。这是这样一种意志，这种意志在它自身就是规律，它不是按照好恶与想象，按照过去的思考、犹豫与摇摆决定自身，而是永远不变地被规定了的；我们可以确实无误地依赖这种意志，就像凡人确实依赖其世界的规律一样。这是这样一种意志，在这种意志中有限生物的合乎规律的意志有不可避免的结果，然而也仅仅是这种意志有这样的结果，因为这种意志对于一切其他东西来说是不动的，而一切其他东西对于这种意志来说则简直是完全不存在的。

因此，那崇高的意志并没有离开其他理性世界而独自走它自己的道路。在它与一切有限理性生物之间存在着一种精神纽带，而且它自身就是理性世界的这种精神纽带。——我纯粹地、坚决地希求我的职责，所以它也希求我至少在精神世界中获得成功。有限生物的每个合乎规律的意志决断都涉及它，或用我们的语言来说，都推动和规定它，这并不是根据一种即兴的喜悦，而是根据它的存在的永恒规律。这个迄今还用昏暗向我笼罩着的思想，现在以惊人的明朗性涌现在我的灵魂的面前，这个思想就是：我的意志单纯作为意志，靠它自身就有结果。它之所以有结果，是因为它被另一个与它有关的意志准确无误地、直接地知觉到，而这另一个意志本身就是行动，就是精神世界的唯一生命原则；在这另一个意志中，它有它的最初结果，通过这另一个意志，它才对其余的精神世界发挥作用，而其余的精神世界无论在什么地方都只不过是那无限意志的产物而已。

这样，我就汇合——凡人必定会从他的语言中选用这个词汇——到那另一个意志中去了；我灵魂深处的良心呼声在我的每个生活状况下都向我教导说我该怎么办，它正是那个意志又反过来向我汇合的渠道。这呼声是仅仅由我的环境体现在感性方面的、由我的知觉转变为我的语言的永恒世界的神谕，这神谕向我宣示，我应该如何履行我在精神世界秩序中或在无限意志中的职责，而这无限意志本身确实就是精神世界秩序。我不能统观和透视那精神秩序，而且我也不需要这么做；我仅仅是精神秩序的链条中的一个环节，我不能判断整体，正如合唱中的一个单音不能判断整体的和谐一样。但我自己在这精神的和谐中应该是什么，我却一定知道，因为只有我自己才能使我做到这一点，而且从那个精神世界传给我的一种呼声也直接向我启示出这一点。所以，我是与现实存在的太一相结合的，并且分有它的存在。在我这里除了我的良心呼声和我的自由服从这两个成分之外，绝没有任何真正实在的、持久的、不变的东西。通过前者，精神世界向我俯首，拥抱我，把我当做它的一员；通过后者，我把我自己提高到这个世界，把握它，对它发挥作用。那无限的意志是精神世界与我之间的中介，因为那无限意志本身是精神世界与我的源泉。——这就是唯一真实的与不灭的东西，我的心灵从其最内在的深处就向往这种东西；一切其他东西都是单纯的现象，它们逐渐消逝，而复归于一种新的假象。

这个意志把我与它自身联结起来；这个意志把我与一切同我类似的有限生物联结起来，并且是我们大家之间的共同中介。就不可见世界是许多单个意志的世界或系统，是许多独立的、互不依存的意志的联合与直接相互作用 而言，这就是不可见世界的伟大秘密和根本规律；在无人注意或无人感到惊奇的情况下，这一秘密就在现在的生活中明显地摆在一切眼前。——给每个人都提出他的特殊职责的良心呼声，是我们借以从无限出发，被树立为单个的、特殊的生物的一道光线；这呼声划定我们的人格的界限；因此，这呼声是我们的真正原始组成部分，是我们所过的一切生活的基础与素材。我们从无限同样带到时间世界里的意志绝对自由，是我们这生活的原则。——我行动。假定了感性直观，认为我唯有通过它才成为人格的理智力量，就很容易理解，我怎么会一定知道我这行动；我之所以知道这行动，是因为在那里行动的正是我自己；——也很容易理解，我的精神行动 怎么会借助于这种感性直观，对我表现为感性世界中的行动 ，或反过来，本身纯属精神的职责命令怎么会借助于这种感性化，对我表现为这样一种行动的命令 ；——也很容易理解，一个现存的世界怎么会对我一方面表现为这种行动的条件，另一方面则表现为这种行动的结果与产物。因此，我总是仅仅停留在我自己之内 ，停留在我自己的领域里；对我存在的一切都纯粹完全是从我自身发展出来的；无论在什么地方，我都在仅仅直观我自己，而绝不直观在我之外的任何异己的、真正的存在。——但在我这世界中我也同时假定其他生物的活动，它们正像我自己不依赖于它们而独立存在那样，也应该不依赖于我而独立存在。这些生物如何能独自认识从它们自身产生的活动，也是很容易理解的；它们用我认识我的活动的那同一种方式，认识它们的这些活动。但是，正像我 怎么能认识它们的活动是绝对不可理解的一样，它们 怎么能认识我的存在和我的表现也同样是不可理解的，而我关于它们的这种知识毕竟是想象出来的。既然我们的自我、我们的活动及其感性条件的意识从我们发展出来所依据的原则——即每个理智力量都必定无可争议地知道自己所做的事情——在这里简直不能适用，那么，其他生物怎么进入我的世界，我怎么进入它们的世界呢？既然我们知道，各个自由的精神是唯一实在的东西，它们据以相互影响的独立感性世界根本不能再加以设想，自由的精神怎么会有关于自由精神的知识呢？或者，如果你想告诉我，我通过那些与我类似的理性生物在感性世界中引起的变化，就知觉到了这些生物，那么，我倒又要反问你，你究竟怎么能知觉到这些变化本身呢？我很理解你怎么知觉到单纯自然机械力量引起的变化，因为这种机械力量的规律无非是你自

己的思维规律，你按照它进一步给你自己发展出一个突然设定的世界。但是，我在这里谈的这些变化不可能是由自然机械力量引起的，而是由一种凌驾于一切自然之上的自由意志引起的，只有你从这方面观看它们，你才能从它们推论出与你类似的理性生物。那么，这种在你之内的、你能据以认识其他绝对不以你为转移的意志的规定的规律可能是什么呢？——简言之，自由生物在这个世界上的这种相互认识与相互作用是按照自然规律与思维规律完全无法理解的，而只能由那个既使各个自由生物相互联系，又使它们各自分离的太一来解释，由那个在自己的范围里保持和负载万物的无限意志来解释。我们相互具有的认识并不是直接由彼到己、由己到彼交流的；我们已经被一个不可超越的界限分离开。只有通过我们共同的精神源泉，我们才相互认识；只有在这个源泉里，我们才彼此了解，相互作用。——“在这里要尊重地上的自由形象，在这里要尊重带有自由标记的作品”，那意志的呼声在内心里向我这么唤呼，它只有在给我提出职责时，才与我交谈；唯独这才是我由以承认你和你的作品的原则，因为良心命令我尊重这个原则。

那么，我们的感觉、我们的感性直观和我们的严格推理的思维规律——在所有这些东西上建立起了我们看见的、我们以为自己在其中相互影响的感性世界——究竟是从什么地方来的呢？关于后两者，即关于直观与思维规律，如果回答说这是理性本身的规律，那就等于没有给出任何令人满意的答案。当然，对于我们这些陶醉于理性领域的人们来说，甚至不可能设想另一种理性或一种服从其他规律的理性。理性本身的真正规律仅仅是实践规律，是超感性世界的或那个崇高意志的规律。如果我们想在目前撇开这一点而不加讨论，我们对各种感觉——它们毕竟是某种实证的、直接的和不可解释的东西——的普遍一致性究竟是从什么地方来的呢？我们大家都看见这同一个感性世界，这取决于对感觉、直观与思维规律的这种一致性。

研究单纯知识的哲学回答说，这是我们族类的有限理性生物的一种一致的、不可理解的限制，有限理性生物正因为一致受到限制，才成为一个族类，而且这个答案一定会作为这一哲学的最高原则保留下来。但是，除了那本身是理性的东西以外，什么能限制理性呢？除了无限意志以外，什么能限制一切有限意志呢？我们大家对于给生活奠定基础的、仿佛预先给定的感性世界的这种一致性，作为我们的职责的领域——严格来看，这个领域就像我们对于我们彼此自由的产物的

一致性那样，是不可理解的——是唯一的、永恒的与无限的意志的结果。我们对于我刚才考察的这种一致性的信仰，作为对我们的职责的信仰，实质上就是对这个无限意志、对它的理性和它的忠实的信仰。然而，我们在感性世界中假定和信赖的真纯真理究竟是什么呢？这无非是：从我们在这个世界上忠实地、自由地完成职责的活动里，将发展出一种永远促进我们的自由与伦理的生活。如果发生了这一情况，那么，我们的世界就有真理，就有对有限生物唯一可能的真理；这一情况必定会发生，因为这个世界是我们之内的永恒意志的结果；但这个意志按照其存在的规律，除了业已确定的目的以外，却不可能给有限生物赋予任何其他终极目的。

因此，那永恒意志当然是世界的创造者，而且只有在有限理性中它才能是这样的创造者，只有在有限理性中 才需要这样的创造。那些认为永恒意志用永恒惰性物质创造世界——这世界就像人手制作的工具一样，也只能是惰性的和无生命的，而且从自身不可能产生永恒的发展过程——的人们，或那些以为可以思议从虚无创造出某种物质东西的人们，既不了解世界，也不了解永恒意志。假如只有物质才是某种事物，那么，无论在什么地方就都只有虚无，而且无论在什么地方也依然永远只有虚无。但是，只有理性存在着；无限的理性是自在地存在的，有限的理性则是在无限理性中，并通过无限理性而存在的。只有在我们的心灵中永恒意志才创造出一个世界，至少创造出我们由以 发展出一个世界的东西和我们借以 发展出一个世界的东西，即职责的呼声和感觉、直观与思维规律的一致性。正是永恒意志的 光芒，使我们看到光明和在这光明中显现给我们的一切。在我们的心灵中永恒意志不断地塑造 这个世界，干预这个世界，因为一俟另一自由生物对这个世界有所改变，这个意志就以职责的呼声干预我们的心灵。在我们的心灵里永恒意志维护着 这个世界，从而维护着唯独我们能有的有限生存，因为这个意志不断地让其他状态从我们的状态中产生出来。在永恒意志按照它的较高目的，为我们的最近使命对我们作了充分检验以后，在我们为这一使命对我们自己作出充分修养以后，它就通过我们所谓的死亡，毁灭了我们当前的世界，把我们引入一个新的世界，即引入我们在这个世界上合乎职责的行动所产生的结果中。我们所有的生命都是它的生命。我们掌握在它的手中，永远掌握在它的手中，而且没有一个人能使我们摆脱它的手掌。我们之所以是永恒的，即因为它是永恒的。

崇高的、生动的意志，你不可名状，不可理解！我谨将我的心灵升向你那里，因为你与我并不是分离的。你的呼声在我这里鸣响，我的呼声在你那里回响；我的一切思想，只要是真的和善的，就都是想到你的。在你这位不可理解者中，我对我自己变得完全可以理解，世界也对我自己变得完全可以理解，我的一切生存之谜都得到了解答，而在我的心灵里产生出最完满的和谐。

天真无邪、诚实素朴的人对你知道得最清楚。在他看来，你是深知他的内心生活的知心人，是他的信念的永久的、忠实的见证人，即使他遭到全世界的误会，也只有你知道他用意诚恳，唯有你了解他。在他看来，你是永远对他抱有善意，为他的至善而竭尽自己的一切所能的慈父。他把他的整个心身都献给你的善意决断。他说，“要像你希望的那样对待我；我知道，这将是善的，因为正是你这样做的。”那种只听到你的声音，但绝没有见过你的面貌的苦思冥想的人，想教导我们认识你的真正本质，却给我们树立了一个自相矛盾的、外形丑陋的东西，冒充你的形象，而使略具常识的人觉得滑稽可笑，使智慧善良的人感到憎狞可怕。

我在你面前蒙住我的脸面，举手祝福。就像我决不可能变为你自己一样，我绝不能看到你怎样对你自己存在，你怎样向你自己显现。在过了千百万年精神生活以后，我将依然像现今在这用泥土造成的茅屋里一样，不能理解你。——我所理解的东西，都通过我的单纯理解，变成了有限的事物；这种有限的事物即使用无限提高、无限上升的方式，也绝不会被人们转变为无限的事物。你与有限事物的差别，不在于程度，而在于种类。他们用那种无限提高的方式，只能把你弄成一个更伟大的人，并且总是把你弄成一个更伟大的人，而绝不会把你弄成不能度量的上帝或无限者。——我只拥有这种用严格推理方法不断前进的意识，而绝不能设想别的东西。我怎么可以认为你有这样的意识呢？在人格概念中包含着各种限制，我怎么能把这个概念推广到你身上，而不带有这些限制呢？

我不想探讨那种由于我的本质有限而对我不可理解的东西，不想探讨那种对我可能不会有什么用处的东西；你怎么在你自身存在，我不想知道。但是，不论我成为我应该成为的什么东西，你与我这个有限者和一切其他有限者的关系，都经常摆在我的眼前，而且这种关系在我周围比那对我自己的生存的意识更为明显。你在我之内引起了 关

于我的职责、关于我在理性生物序列中的使命的认识；但你是怎样 引起这种认识的，我却不知道，我也不需要知道。你知道 和认识到 我思考和希求什么；但你怎么 能知道我思考和希求什么，你 用哪种活动产生了这类意识，我却不了解，虽然我甚至很清楚地知道，关于一种活动、尤其是关于一种特殊意识活动的概念，仅仅对我有效，而对你这位无限者则无效。你有希求 ，因为你希望我的自由听从永远有结果；但我不理解你的意志的这种活动，而只顶多知道这活动与我的活动不相同。你有行动 ，而且你的意志本身就是行动；但你的活动方式与我唯一能设想的活动方式简直完全相反。你有生命，并且是存在的 ，因为你的知识、希求与活动对有限理性无所不在，无时不在；但你的存在却不同于我永远唯一能设想的那一种存在。

在对你与我这个有限者的这种关系的直观中，我想宁静与幸福。我只直接知道我应该做什么事情。我想自由地、快乐地和坦率地做这事情，因为正是你的呼声命令我做它的，它是精神的宇宙计划对我的决定；我借以完成它的力量就是你的力量。那呼声命令我去做的事情，用这力量去完成的事情，在精神的宇宙计划中确实是真正善的。我在这世界的一切事件里都是宁静的，因为所有这些事件都是在你的世界中。既然你有生命，而且我在观照你的生命，那就没有任何事情能使我错乱、诧异或沮丧。因为在你之内，并且通过你，呵，无限者，我甚至看到我现在的世界是处于另一种光芒的照耀之中。自由生物的命运与活动中的自然与自然结果，相对于你来说，变成了一种空洞的、毫无意义的词汇。不再有自然存在了，而是你，只有你才存在着。我不再觉得，现在世界的终极目的在于单纯为了人类的普遍和平状态，而仅仅应该使这种状态和人类对机械自然力量的绝对统治被创造出来，相反地，我觉得现在世界的终极目的在于人类的普遍和平状态应该由人类本身创造出来，因为这种状态是大家都期望的，这种状态应该由大家作为一种伟大的、自由的、道德的共同体创造出来。对于个人来说，除了他的合乎职责的意志以外，就绝没有任何新颖的和更好的东西；对于这种共同体来说，除了共同的合乎职责的意志以外，就绝没有任何新颖的和更好的东西，这就是伟大伦理王国的根本规律，而现在的生活则是这一王国的一个组成部分。所以，个人的善良意志对于这个世界就常常是徒劳的，因为这类意志仅仅还是个别人的意志，大多数人的意志与它并不一致，而且它的结果也只有见诸未来的世界。因此，甚至人类的情欲和恶行看来都有助于达到更好的东西；当然，这不是由于它们本身 ，因为从这个意义上说，恶绝不可能

产生善，而是由于它们能与相反的恶行保持平衡，最后以自己的优势消灭掉相反的恶行，同时也以相反的恶行消灭掉它们自身。除非人们的怯懦、卑贱与相互猜忌给压迫铺平了道路，压迫就绝不能得势。直到压迫消除了怯懦与奴才意识，绝望又唤醒业已失去的勇气时为止，压迫都会继续增长。于是，两种相反的恶行就会相互消灭，而一切人类关系中最高尚的东西、即永久的自由则将由此诞生。

严格地说，一些自由生物的行动仅仅是对另一些自由生物产生了结果，因为只有在这些自由生物中，唯独对于这些自由生物，才有一个世界，而我们大家一致同意的东西则正是这个世界。但是，一些自由生物的行动也只有通过那个无限的、为一切个人作中介的意志，才在其他自由生物中产生出结果来。这个意志对我们发出的一种唤呼、一种通告，总是一种令我们完成一定职责的要求。因此，甚至在世界上我们称之为恶的那种事情，即滥用自由的结果，也仅仅是通过那个意志 而存在的；这自由之所以对一切向往自由的人们存在着，仅仅是因为这就把职责加给了他们。假如在我们的伦理教养与我们整个族类的教养的永恒计划里恰恰这些职责不应加给我们，那么，在实际生活中这些职责就不会加给我们，而那种加给我们职责的手段，即我们称之为恶的事情，也就不会发生了。就此而言，在这里发生 的一切事情都是善的和绝对合乎目的的。只有一个世界是可能的，这个世界就是一个彻底善的世界。在这个世界上发生的一切事情都是用于人类的改善和教养，从而用于达到人类的尘世目标的。这个更高的宇宙计划正是我们称之为自然的东西，因为我们说，自然把人类由匮乏引向勤劳，由普遍混乱的弊端引向一种法治，由他们那连绵不绝的战争的苦难引向最终的永久和平。无限者，唯独你的意志，唯独你的天意，才是这个更高的自然。——这件事情也只有心地单纯而不矫揉造作的人才知道得最清楚，因为他把这种生活视为达到永恒的一个考验与教养的场所，视为达到永恒的一所学校，因为他将他所遇到的一切命运都看做是微不足道的，而将你那把他引向善的安排看做是极其重要的，因为他坚决相信，一切事物都必须用于那些热爱自己的职责并且了解你的人们的至善事业。

呵！在我过去生活的日子里，我确实处于黑暗状态；我确实一错再错，而自视聪明。神奇的精灵，我现在才全部懂得从你嘴里说出的这种令我如此诧异的教诲，虽然我的知性与它毫无对立之处；因为现在我才按照它的一切结果，理解它的全部范围和它的最深根据。

人并不是感性世界的产物，他的生存的终极目的在感性世界里是不能达到的。他的使命超越了时间与空间，超越了一切感性事物。他是什么，他应该为什么目的造就他自己，他一定知道；既然他的使命是崇高的，他的思想也就必定完全能凌驾于一切感性限制之上。他必当如此；在他的存在定居的地方，必然也有他的思想；真正最合乎人性的、唯独符合于他的身份的观点，表现出他的全部思维力量的观点，是这样一种观点，通过这种观点，他使自己凌驾于感性限制之上，一切感性事物都对他纯粹转变为虚无，转变为唯一常存的非感性事物在肉眼中的单纯反照。

许多人都不用巧妙的思维，而全靠他们的伟大心灵与他们的真纯伦理本能，就上升到了这种观点，因为一般说来他们首先仅仅是用心灵在信念中生活的。他们用他们的做法否认了感性世界的作用与实在性，在规定他们的决断与措施时认为这种作用与实在性是虚无，当然，他们并没有用思维由此弄清楚这个做法甚至对思维力量也是虚无。那些在这里敢说"我们的老家在天上，我们在这里没有什么久待的地方，而是在寻找未来的地方"的人们，那些把"从这世界消亡，又重新被诞生，并且就在这里进入另一种生活"作为自己的根本原则的人们，无疑不会认为一切感性事物有丝毫价值，用学院语言来说，他们是实践先验唯心主义者。

另一些人则除了我们大家与生俱来的感性行为方式以外，也还以他们的思维在感性中加强自身，与感性扭到一起，与感性同样得到增长，这些人也只有用不断进行的、推勘到底的思维，才能永远完全把自身提高到感性之上；否则，他们纵然有最真纯的伦理信念，也总会又被他们的知性拉下来，他们的整个本质会仍然是一种不断加以设定、永远不可解决的矛盾。对于这些人来说，我现在才完全了解的那种哲学就成了这样一种首要力量，这种力量可以使心灵脱去束缚自己的外壳，展开自己的双翼，于是心灵就首先飘浮到自身之上，并鸟瞰自己遗弃的外壳，以便今后在更高的领域里生活与驰骋。

但愿我有福气得到一个时刻，那时我下定了决心，思考我自己和我的使命。我的一切问题都得到了解决；我知道我能知道的事情，我绝不对我不能知道的事情操心。我得到了满足；我的精神的完全和谐与清明状态开始了，我的精神的一种新的、更加壮丽的存在开始了。

我的全部完整的使命，我不能了解；我应该成为什么，我将是什么，这超越了我的一切思维能力。这使命的一部分对我自己是遮蔽起来的，只有对一种精神，即这使命所托付的精神之父，是可见的。我只知道，这使命对我确实可靠，这使命就像精神之父本身那样永恒宏伟。但这使命的那个托付给我自己的部分，我却了解，我完全了解，而且这个部分是我的一切其余的认识的根源。我在我生活的每个瞬刻都确实知道我应该做什么，就我的使命取决于我而言，这就是我的整个使命。既然我的知识不能超过这一点，我就不应该离开这一点；我不应该超出这一点去希求任何知识；我应该固定在这个唯一的中心点里，我应该在其中扎根。我的一切想象与热忱、我的整个禀赋都应该指向这个点，而这个点也应该把我的整个生存交织到它自身之内。

我应该尽我的一切所能，培养我的知性，给我获取知识；但必须不顾一切，下定决心，从而在我之内给职责准备一个更大的规模和更广阔的活动范围；我应该希求许多东西，这样才能达成许多东西。我应该从每个方面运用我的力量和技能，但这完全是为了在我身上给职责配备一种更有用途、更加技巧的工具；因为直到命令超出我的整个人格，进入外部世界时为止，我都在为此而对我的良心负责。我应该尽我的所能，在我之内表现出完满的人性，但这不是为了人性本身；人性本身没有丝毫价值，相反地，这是为了又在人性中表现出唯独自身有价值的德行的最高完善性。我应该用我的心身，用我之内的一切，把我仅仅视为履行职责的工具，并且尽我的所能，仅仅关心我完成职责，关心我能够 完成职责。但是，一俟命令——如果它实际上仅仅是我服从的命令，如果我实际上仅仅意识到我服从命令的唯一纯粹目的——超出我的人格而进入世界，我便不必再操心了，因为从这时起命令进入了永恒意志之手。从这时起还要操心，就会是我加于我自己的无谓痛苦，就会是对永恒意志的不信仰与不信赖。我决不应该随心所欲，想取代永恒意志而管理世界，在我的良心中不倾听永恒意志的呼声而倾听我的有限明智的呼声，并且用目光短浅的个人的片面计划去代替永恒意志的统观全局的计划。我知道，我必然会因此而脱离开永恒意志的秩序，脱离开一切精神生物的秩序。

正像我以恬静与顺从的态度尊重这更高的安排一样，我也应该在我的行动中尊重那些在我之外的其他生物的自由。问题不在于它们 应该按照我的概念做什么，而在于为了推动它们做它们的事情，我 可以做什么。但是，只有在社会的秩序和它们自己的意愿所允许的范围

里，我才能希望直接影响它们的信念和它们自己的意志，而绝不能不顾它们的信念和它们的意志，去影响它们的力量与关系。它们亲自负责做它们所做的事情，在这里我不能或不可改变它们所做的事情，而永恒意志则将把一切事物导向至善。对我来说，重要的事情是我尊重它们的自由，而不是我阻止或取消那种在它们的自由的应用中我觉得恶的东西。

我把自己提高到这种观点，成为一种新的创造物，我与现存世界的整个关系也完全改变了。那种迄今把我的心灵跟这个世界联结起来，秘密地引导它在这个世界里进行种种活动的绳索，永远被打断了，我自由地、宁静地、不动地屹立在那里，而成为我自己的世界。我不再靠情感，而是仅仅靠眼睛把握各个对象，并与它们联系起来，而这眼睛本身则在自由中焕发出炯炯的光芒，通过错误与丑恶，直窥真与美，就像在平静的水面上各种形式纯粹以更为柔和的光辉反映自己一样。

我的精神对于困境和纷乱，对于犹豫、怀疑和畏惧是锁闭的；我的心灵对于悲痛、懊悔和贪婪是锁闭的。只有一件事我能知道，那就是我应该做什么，而且我总是绝对无误地知道这件事。对于一切其他事物，我毫无所知，而且我知道我对一切其他事物毫无所知，我牢固地坚持我的这种无知，而不臆想和推测我不知道的事物，使我对这类事物自相矛盾。世界上没有任何事件能通过哀乐之情打动我；我冷静地、漠然地俯视一切，因为我知道，我既不能解释任何单一的事件，也不能了解它与我唯独关心的事件的联系。一切发生的事情都属于永恒世界的计划，都在这个计划中是 善的，我所知道的就这么多；在这个计划中什么是纯粹的收获，什么仅仅是铲除现存恶行的手段，什么会使我或多或少地感到高兴，我不知道。在这个计划的世界中，万物生长，繁荣昌盛；这使我感到满意，我的这种信仰坚如磐石，不可动摇；但在这个计划的世界中什么只是种子，什么是花朵，什么是果实本身，我却不知道。

我能关心的唯一事情是理性与伦理在理性生物王国里的进步，而这仅仅是为了理性生物本身，为了进步。达到这个目的的工具是我，还是另一个人，成就或阻碍这一事业的是我的行动，还是另一个人的行动，这对我完全无所谓。无论在什么地方，我都只把我看做达到理性目的的工具之一，我重视和钟爱我自己，对我仅仅作为这样的工具

表示关切，并仅仅在我的行动促成这个目的时希望我的行动获得成功。因此，我完全是以同样的方式，单纯从这个唯一目标方面看待世界上的一切事情的，而不管这些事情是出于我还是出于别人，是直接与我自己有关，还是与别人有关。对于那关乎个人屈辱的烦恼，对于那涉及个人功绩的狂喜，我的心胸是锁闭的，因为我的整个人格对我来说早已在目标的直观中消逝与沉没了。

尽管往往有一种表面现象，似乎真理现在完全被压制得默然无声，德行被铲除得荡然无存，似乎非理性与恶行施展出了它们的一切力量，而简直完全不会令人觉得它们不是理性与真正的智慧；尽管正当一切善人都希望人类的处境变得更好时，这种处境却变得从来都没有这么糟糕；尽管那种已经有良好开端，为心地善良的人用殷切希望的眼睛所注视的事业，突然出乎意料地变成了最卑鄙无耻的事情，这类情况也不会使我失去自制能力，正如在另一种情况下，尽管看来启蒙运动突然繁荣昌盛，自由独立得到大力传播，温和宽厚、公平谦让在人间蔚然成风，这种表面现象也不能使我怠惰疏忽，竟然确信似乎万事均已告成。——我觉得事情就是这样；或者，事情也就是 这样，对我来说确实是这样。在那两种情况下，我都像一般在任何可能的情况下一样，知道我应该进一步做什么事情。对于一切其余的事情，我依然处于最完善的宁静状态，因为我对一切其余的事情都毫无所知。那些使我很悲伤的事件，在永恒者的计划中可能是达到很好的结果的直接手段；那恶反对善的斗争可能是它所进行的最后的重要斗争，而且这一次它可以集聚它的一切力量，以便丧失这些力量，显露出它的整个软弱无能的真相。那些使我高兴的现象可能是建立在很可疑的基础上的；我视为启蒙的东西，也许只是一种貌似理性的肤浅东西和对一切观念的反感；我视为独立自主的东西，也许只是刚愎自用和放荡不羁；我视为温和敦厚的东西，也许只是倦怠懒散。我虽然不知道这件事，但事实可能如此，所以，我正像没有理由对前者感到高兴一样，似乎也没有理由对后者感到悲伤。但我知道，我处于最高智慧与至善的世界中，这最高智慧完全彻底地观照着自己的计划，绝对无误地执行着自己的计划；我坚持这个信念，我是有福气的。

有一些本来注定要理性与伦理的自由生物，却反对理性，施展出它们的各种力量，促进非理性与罪恶，这种现象同样不能使我失去我的自制能力，不能使我寄托于恼怒与愤慨的力量。它们因为善之为善而憎恨善，它们由于纯粹喜欢恶本身而促进恶，这种颠倒虽然可以使

我义愤填膺，但我却不归咎于任何具有人的面貌的生灵，因为我知道在人的天性中并不包含这种颠倒。我知道，对于一切如此行动的人们来说，只要他们如此行动，就一般不存在什么恶或善，而只存在令人愉快的事物或令人不愉快的事物；我知道，他们一般不受他们自己的支配，而是受自然力量的支配，而且不顾善恶，全力追求前者，回避后者的，并不是他们本身，而是他们之内的这种自然力量。我知道，他们在一旦成为他们所是的东西以后，就至少不能不像他们的行动那样行动；我远不对这种必然性感到愤慨，或对这种盲目的、无意志的自然力量感到恼怒。当然在这里恰恰有他们的过错与卑劣，即他们是他们所是的东西，他们不是自由独立的，而是委身于盲目自然力量的洪流。

唯有这才可能是激起我的恼怒的东西；但在这种情况下我就陷于绝对不可理解的东西中去了。除非我为了使他们自由，而已经先假定他们自由，我就不能责怪他们缺乏自由。我想对他们发怒，但又找不到我义愤的对象。他们实际上所是的东西不值得这样义愤；值得这样义愤的东西不是他们，而且假如他们是这样的东西，他们似乎也不值得这样义愤。我的恼怒也许是针对一种明显的虚无的。——诚然，我必须始终对待他们，与他们交谈，好像他们是我很了解的那种他们所不是的东西；我必须始终对他们作出假定，唯有通过这种假定，我才能站到他们对面，与他们打交道。职责命令我按照一个关于他们的概念去行动，而这个概念与那种由静观默想给我提供的概念是截然相反的。因此，当然会发生这样的事情：似乎他们是自由的一样，我用一种高尚的义愤回敬他们，以期他们本人也激起反对他们自己的这种义愤，而这种义愤是我自己在我的心灵深处绝不能用合理方式感觉到的。对非理性与罪恶发怒的，在我心中只是身体力行的社会的人，而不是那种四体不动、自我完善、静观默想的人。

身体上的烦恼、痛苦与疾病，如果涉及我，我不能不感觉到，因为它们是在我的自然力量里发生的事情，我在此岸世界现在是、并且永远是这种自然力量；但是，它们却不应该使我忧伤。它们也仅仅是涉及我以神奇的方式与之联系的那种自然力量，而并不涉及我本身，不涉及这个君临于一切自然力量之上的本质。一切痛苦与一切痛感的肯定的结局都是死亡；在自然的人常常视为罪过的那一切事情中，死亡对我来说是最微不足道的。我根本不会对我自己死亡，而只会对别

人，对那些依然留下来的、我脱离其结合的人们死亡；对我自己而言，死亡之时就是一种崭新的、更壮丽的生命诞生之时。

在我的心灵向一切对于尘世事物的欲求锁闭以后，在我实际上对于暂时的事物再没有任何心思以后，宇宙就以光辉的形态显现在我的眼前。那僵死的、沉重的、只占据着空间的质块已经消失了，代替它的是川流不息、汹涌澎湃的生命、力量与行动的永恒洪流——它起源于原始生命；呵，无限者，它起源于你的生命；因为一切生命都是你的生命，而且只有那具有宗教感的眼睛才深入了解真正美的王国。

我与你息息相关，我在我周围看到的东西也与我息息相关；万物都赋有生气，赋有灵魂，都以明亮的精灵之眼对我凝视，都以精灵之音对我的心灵攀谈。在我之外的一切形态中，我又观照到我自己被分散在无穷无尽的、千差万别的东西里，并从这些形态向我自己反照回来，就像早晨的太阳以各种方式被分散在千千万万颗露珠里，向它自身闪烁反光一样。

你的生命，像有限者所能把握的，本身全然是自己形成自己的，自己表现自己的意志；这生命——在凡人眼里披着各种感性外表——通过我而泻入整个不可度量的自然中。在这里，你的生命作为自己创造自己的、自己形成自己的物质，流过我的血管与肌肉，而在我之外把自己的丰富内容沉积在花草树木中。具有创造力的生命在一切形态中，在我的眼力所能达到的一切地方，一滴一滴地流入一种连续的洪流中；这生命从宇宙的每一点都以不同的方式，向我显现为它借以在秘密的阴暗处形成我自己的身体的同一种力量。在那里这生命是自由汹涌的，在动物中则是作为自己形成自己的运动跳跃的，而且在每个新的躯体中都把自身表现为另一个独特的、自为存在的世界；这同一种力量我虽然看不见，却在我自己的肢体中移动着。一切移动的东西都服从于一切运动的这个普遍冲动，这个唯一本原，而这本原则把和谐的振动从宇宙的一端不断传导到另一端；动物没有自由；我——在可见世界中运动都以我为出发点，虽然运动并不会因而以我为基础——则有自由。

但是，你的这种生命作为把精神与精神融为一体的纽带，作为唯一理性世界的空气与以太，却是纯粹地和神圣地从那离你自己的本质近得就像凡人眼睛能看到它的地方流逝过去的；你的这种生命虽然不

可思议，不可理解，却毕竟明显地摆在精神的眼前。思想在这个光流中被不断传导时，也丝毫不停顿地、丝毫不改变地从一个灵魂飘浮到另一个灵魂，并更加纯洁、更加光辉地从那同出一源的心胸中返回自身。由于这一秘密，一个人就只有在另一个人中找到、理解和钟爱他自己；每个精神都仅仅是从其他精神发展自己，在这里绝没有单独的个人，而只有人类，没有单独的思维与爱憎，而只有相互交错的思维与爱憎。由于这一秘密，不可见世界中各个精神的密切关系就不断注入到了它们的有形自然中，并把自身表现为两性；即使每个精神纽带会断裂，这两性只要作为自然生物，也就不得不相爱；这种密切关系也注入到了双亲与子女的温情中，仿佛各个灵魂同出于一种血液，就像各个肢体与心灵是同一树干的枝杈与花朵一样；从这里出发，这种密切关系也在或窄或宽的范围里囊括了整个有感觉能力的世界。对爱的渴求甚至也给各个精神的恨奠定了基础；除了被拒绝的友谊之外，敌意就无从产生。

通过那种对别人似乎是僵死质块的东西，我的眼睛看到感性自然与精神自然的一切血管里的这种永恒生命与移动；这生命看起来总是升高与增长的，并且把自身净化为它自身的更富有精神的表现。宇宙对我来说已经不再像过去那样，是那种在自身周而复始的循环，是那种不断重复的表演，是那种吞噬自身，以便再生自身的怪物；宇宙在我眼前精神化了，并带有精神固有的标记，即在一条无限进展的直线中不断地向更完善的境界迈进。

太阳升起又降落，星星沉没又重来，一切天体都继续跳着其圆舞；但它们在重来时与它们在逝去时绝不相同，并且在生命的光辉源泉里就有生命过程与进化过程。它们所带来的每个时刻，每个早晨和每个黄昏，都以新的繁荣景象降临到世界上；新的生命和新的情爱就像云里的水珠一样，从天上洒落下来，并且就像清凉的黑夜笼罩大地那样，笼罩着自然。

自然中的一切死亡都是诞生，正是在死亡中可以明显地看到生命的升华。在自然中绝没有致死的原则，因为自然是彻底纯粹的生命；致死的不是死亡，而是更有生气的生命，这生命是隐藏在旧生命后面开始和发展的。死亡与诞生仅仅是生命的自相斗争，其目的在于不断地把它自身表现得更加光辉，更加类似于它自身。我的 死亡也会例外吗？因为我一般不是生命的单纯表现与反映，而是在我自身带有原始

的、唯一真正的、本质的生命。根本不可能设想，自然竟然能毁灭一种不是从自然产生的生命；我不是为了自然而有生命，而是自然本身仅仅为了我才有生命。

但是，甚至我的自然生命，甚至内在的不可见生命在有限者眼前的这种单纯表现，自然也不能毁灭，因为如果不是这样，自然就必定会自己毁灭自己；自然是单纯对我存在的，是为我存在的，我不存在，自然也就不存在。正因为自然不是把我弄死，所以它必定会使我得到新生；这只能是我那在自然里发展着的更高生命，在这种生命面前我现在的生命就逐渐消逝了；凡人称之为死亡的事情，是第二次获得生命的可见表现。假如在这里似乎曾经见到自然之光的理性生物不在地上死亡，那么，就似乎没有理由去期待一个新的天和一个新的地了，表现理性和维护理性这个自然的唯一可能目的也就似乎已经在此岸世界实现了，自然的循环过程似乎也就结束了。但是，自然用以扼杀自由独立的生物的行动，却是自然对这种行动，对它由此结束的整个领域的庄严肃穆的、一切理性都能理解的超越；死亡现象是把我的精神眼光移向我自己的新生命，移向为我存在的自然界的向导。

我的同类的每个离开尘世结合，对我的精神不能视为被毁灭——因为他是我的同类——的成员，都把我的思想随他自身引渡到另一世界；他依然存在，并且他应该得到个场所。如果说，我们在此岸世界为他悲伤，就像在一个人离开他而进入此世阳光中时，可能在阴暗的无意识领域里有悲伤一样，那么，在上天世界人们对一个人诞生到他们的世界则感到欢乐，就像我们这些尘世公民以欢乐的心情迎接诞生到我们这里来的人们一样。如果我有朝一日会步他们的后尘，则对我来说将只有欢乐；因为悲伤留到了我离弃的领域。

我刚才还感到惊奇的世界，在我眼前消逝和沉没了。这个世界虽有我在其中看到的一切丰富的生命、秩序与繁荣，但也仅仅是向我掩盖着一个无限的、更完善的世界的帷幕，是将发展出这一无限的、更完善的世界的种子。我的信仰进入这帷幕之后，使这种子得到温暖与生命。我的信仰虽然看起来不确定，但它期待的东西比它在此岸世界所能把握的更多，比它在将来任何时候所能把握的更多。

我这样生活着，这样存在着，因此，对于一切永恒状态我都是不变的、坚定的与完善的；因为这存在绝不是从外接纳来的存在，而是

我固有的、唯一真实的存在与本质。

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

小逻辑

〔德〕黑格尔 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
译者引言
一
二
三
新版序言
第一版序言
第二版序言
第三版序言
黑格尔对听众的致辞
导言
第一部 逻辑学
逻辑学概念的初步规定
A．思想对客观性的第一态度；形而上学
B．思想对客观性的第二态度
C．思想对客观性的第三态度
逻辑学概念的进一步规定和部门划分
第一篇 存在论
A．质（Die Qualität）
B．量（Die Quantität）
C．尺度（Das Maß）
第二篇 本质论（Die Lehre vom Wesen）
A．本质作为实存的根据（Das Wesen als Grund der Existenz）
B．现象（Die Erscheinung）
C．现实（Die Wirklichkeit）
第三篇 概念论（Die Lehre vom Begriff）
A．主观概念（Der Subjektive Begriff）
B．客体（Das Objekt）

C．理念（Die Idee）
术语索引
人名索引
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治•法律•社会学、经济、历史•地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

译者引言

一

本书是自黑格尔著《哲学全书》中第一部《逻辑学》译出。这书讲黑格尔哲学的人有时称《全书本逻辑学》，有时称《小逻辑》，以示有别于他的较大的两厚册《大逻辑》而言。此册译本称为《小逻辑》，取其方便易于辨别。小逻辑或大逻辑是后人用来区别这两种逻辑学的名词，并不是黑格尔原来的书名。

因为本书名叫《小逻辑》，一提到《小逻辑》就会令人联想到《大逻辑》。我愿意在这里略谈两者的差别和各自的特点所在，以供读者参考。《大逻辑》分上、下二册，第一册包含"存在论"及"本质论"，黑格尔叫做"客观逻辑"。出版于1812年，格罗克纳本共721页。第二册专讨论"概念论"，他叫做"主观逻辑"。出版于1816年，格罗克纳本共353页。都是黑格尔在鲁恩堡当中学校长时期内写成的。这书的优点在于思想深邃，问题专门，系统谨严，发挥透彻。也可说是黑格尔全部著作中最富于学院气息的一种。他似乎有意要表现他的科学知识，特别加进了许多科学材料，特别是数学材料，在"量论"里，单是讨论量就占了200页左右（《小逻辑》中讨论量的材料仅有19页），使得全书的分配欠匀称。这书出版后他从未修改过，直至1831年冬他才准备刊行第二版。恰当第二版序言写成后的第七天（11月14日），他就感染霍乱症逝世了。

黑格尔的《小逻辑》是构成他的《哲学全书》的一个主要环节，本来是印发给学生的讲义性质。1817年出第一版，1827年出第二版，内容比第一版增加了一倍。1830年出第三版，内容比第二版只增加了

8页。（依格罗克纳本共452页，比《大逻辑》篇幅少一半多。）足见《小逻辑》是黑格尔于最后十余年内随时留心增删，最足以代表他晚年成熟的逻辑系统的著作。这书可说是《大逻辑》的提要钩玄和补充发挥。它的好处在于把握住全系统的轮廓和重点，材料分配均匀，文字简奥紧凑，而意蕴深厚。初看似颇难解，及细加咀嚼，愈觉意味无穷，启发人深思。他的学生在他逝世后编订全集时，再附加以学生笔记作为附释，于是使得这书又有了明白晓畅、亲切感人的特点。从内容的分配来说，《大逻辑》有478页讲"存在论"（中有60多页是序和导言），243页讲"本质论"，353页讲"概念论"。对于"存在论"讲得过分的多，讲"量"时参加数学材料太多。《小逻辑》一书，序言、导言，综论逻辑性质、方法，批评对客观性的三种态度，共占200页。"存在论"仅60页。"本质论"92页。"概念论"100页。没有畸重畸轻的偏差。比较参照两种逻辑著作的结果，我们发现下面几个特点：凡是《大逻辑》有，而《小逻辑》上没有的材料，可以省略。凡两书皆有的材料，须得详加贯通研究。凡《小逻辑》有、而《大逻辑》没有的材料，那便是黑格尔晚年所发挥的较新较成熟的思想，值得特别注意。譬如《小逻辑》中论逻辑的性质和方法，较《大逻辑》为详。关于思想对客观性的三种态度及概念的推论等，也是《大逻辑》所没有或极少见的，都是特别值得重视的。

讲到这里，我愿意附带介绍列宁著《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》。列宁这书是以《大逻辑》为主，参读《小逻辑》写成的。他摘要的内容和方法以及他所加的评语，是代表马克思列宁主义者如何批判吸收黑格尔哲学的最高尺度。譬如他在原书200页、论量的材料中仅摘录了3页，而在130页论质的材料中却摘录了15页。足见他的注重之点与黑格尔在《小逻辑》上所注重的相同。又如他在《小逻辑》中摘录145节及146节论偶然性必然性和论内在与外在部分，摘录156节论相互关系一大段，摘录182、183及187节讨论抽象概念与具体概念，自由与必然和概念的推论（即辩证法的推论以别于旧三段论式），摘录214节论理念是永远的生命——辩证法，215节论理念是一过程，真理是过程部分。他不仅是摘录精要的语句，复加有很多深彻切要的评语。此外他复将《小逻辑》"概念篇"自第227节至244节讨论分析法综合法和辩证法部分而为《大逻辑》所未详加发挥的新材料，

特别摘要加以评语；叫做“概要”，附在后面。他复于篇首加了一段对黑格尔最欣赞最深刻的评语道：

> “值得注意地，关于‘绝对理念’的整个一章，几乎没有一句讲到神……此外——注意这点——没有特别包含着唯心论，可是有着辩证的方法作为自己主要的对象。黑格尔逻辑学的总计和摘要，最后一言的精髓，是辩证的方法，——这是非常值得注意的。还有一点：在黑格尔这部最唯心论的著作中，是最少的唯心论，最多的唯物论。矛盾着，然而是事实！”

总结起来，列宁著《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》，是以《大逻辑》为主，而又参酌摘录并评释了《小逻辑》中许多精要的篇章，予以补充。我们读这册《小逻辑》，最好参读列宁的《摘要》。

二

本书是根据下列三种版本参考对照译成的。这三种版本是：

（一） 格罗克纳（Hermann Glockner）1929年出版的纪念黑格尔逝世百年的全集本第八册，书名：System der Philosophie.Erster Teil.Die Logik.简称《格罗克纳本小逻辑》。

（二） 拉松（Georg Lasson）1919年再版的校订本黑格尔著：《哲学全书纲要》，第一部，《逻辑学》。原名为：Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.Erster Teil.Die Wissenschaft der Logik.简称《拉松本小逻辑》。

（三） 瓦拉士的英文译本《黑格尔的逻辑学》（The Logic of Hegel,translated by William Wallace），1892年牛津大学本第二版，简称《瓦拉士英译本小逻辑》。

《拉松本小逻辑》校订精详，附有长篇导言，且曾部分地根据保存下来的黑格尔手稿校勘过。因此错字较少。且他曾比较过《哲学全书》在黑格尔逝世前三次版本的异同，而注明某几行某几字是第三版新增，或某几行某几字第二版原有，而在第三版删去。此册译本中对第二版原有的字句，经黑格尔于第三版删去的，曾酌量摘要根据拉松本增译了几条过来。可惜拉松本有一大缺陷，他未刊出编者附加的注释或学生笔记（Zusatz本书译作"附释"）。而这些附加的解释，篇幅几乎与正文同样多，除文字流利，意义晓畅外，尚含有黑格尔许多重要的哲学思想。这是编者所不应省去不刊，更是读者所不应省去不读的。

《格罗克纳本小逻辑》是现行德文本中最完备的小逻辑。书中虽偶有几个错字，我也根据拉松本校正过来了。此册译本除正文曾参照拉松本外，全部（正文和附释）皆系根据格罗克纳本译出。

瓦拉士的英译本对我有很大的帮助和启示。德文原著有许多困难和费解的地方，英译本帮助我更能明白了解。而且瓦拉士本人对黑格尔哲学不仅有译述，且复有研究与发挥。（除译《小逻辑》外，还译有黑格尔的《精神哲学》。此外还撰有一册《黑格尔逻辑学导言》。）他的译文力求曲折表达黑格尔原来意思和哲学思想，因此他有时不拘泥文字，只求达意。原文同一个字，有时他用三四个甚或六七个不同的字去译它。有时他加一句于一段之首作为提纲，有时他加一句以补足语意。有时他加第一……第二等字，以标明原文所说的两层意思。他的启示使得我比较胆大，有时为求曲折地清楚有力地表达原文的哲学思想，我不复拘泥于生硬的直译。有时我也酌量偶尔略增加几个字以补足语意。凡译者所增的皆用〔 〕号标出。但整个讲来，我仍逐字逐句毫无增损地直译原文，力求与原文的语气、句法符合。

瓦拉士英译本于理解德文原著和翻译方法方面，对于我虽有很大的助益和启示，但中译本很有几点与英译本不同和改进的地方，也愿顺便提出来说一说：

第一，他省略了黑格尔《哲学全书》的三个序言和一篇新到柏林大学的开讲词，未曾译出。这四篇东西德文本共30余页，译成中文约

2万余字。这一部分材料是根据拉松本译出。而拉松本又是根据黑格尔手稿校订过的。这些序言和开讲词表示黑格尔：（1）对于逻辑方法与内容结合的注重；（2）指出哲学与热情及实践联系之必要，坚持哲学有权过问关于信仰及情感方面的问题；（3）对康德的不可知论的严刻的批评，及对其他时代思潮的批评。这些序言虽说没有《精神现象学》那篇有名的长序和《大逻辑》的两篇序文那样重要，但译者似不应完全省去不译。读者却不妨择要阅读，无须全读，关于谈到宗教部分或第二版序的长篇小注，可不读或缓读。

第二，瓦拉士没有把德文原书中很详细且可表明逻辑学内容的辩证发展的目录表翻译过来，反将《小逻辑》分成九章。而且每章的分量又很不均匀。譬如，第六章仅13页，第九章93页。殊不知黑格尔只注重范畴的内在辩证发展，对形式地分章分节素所蔑视。在《大逻辑》序言中他特别提到一般用外在形式去分章分节的不对。所以我们不采纳瓦拉士分成九章的办法，特译出原书的全目录。望读者不仅把它当作目录看，而要能看出黑格尔三个范畴一组的格式。这些格式也许太机械、太公式化，但可帮助我们了解逻辑范畴矛盾发展的层次和线索。

第三，瓦拉士附有注释40多页于书末。而本书译者的注释和按语皆附在正文中间，以免检阅的不方便。瓦拉士的注释大都与了解原书并不直接相干，所以我只采用了几条。大部分的译者注是用黑格尔解释黑格尔，特别注重义理的说明，有时或恐名词和译文生硬费解，特略加按语使读者容易理解。

第四，瓦拉士英译本有多处脱漏和错误，我都已经改正。例如英译本第169页第22行，将原文Gegensatz（对立）误译成Object（对象）：第177页倒数第3行，将原文Gegensatzes（依拉松本校正，格罗克纳本误作Gegenstandes）译成distinction；第254页倒数第10行，原文nur（仅仅）误译作more（更多）；第300页倒数第13行，将原文Satz（命题）误译作judgment（判断）；第208节德文Mitte（中，或中项）一字出现几次，他皆误译作means（工具），显系将Mitte误认作Mittel之故。此外，英译本尚有脱落遗漏一二字或一二句的地方，因

无关重要，且或系手书之误，用不着指出了。至于英译本不错，而我的中文译本可能还有弄错了的地方，尚望读者指正。

第五，瓦拉士英译本将学生笔记译出，用小一号的字低一格印出，以示与正文有别。本册译本则采德文原本的办法，排印时用同样大的字，不低二格，以示与正文几有同等重要。这些学生的笔记有亲切晓畅，联系实际，使短简紧凑的正文活泼生动、有感人力量，这是它们的长处。而且这些附加的解释是此书的编者，根据黑格尔自己的讲稿和几位高足听讲的笔记整理出来的。中间大部分材料亦已散见于《大逻辑》中，不过此处更用亲切明畅的话说出来。所以材料仍十分正确可靠，绝不因其为附加的注释而贬损其价值。黑格尔《小逻辑》的学生笔记，有似斯宾诺莎《伦理学》一书中的Scholium（亦可译作"附释"）。凡读过斯宾诺莎《伦理学》的人当可知道他的附释之亲切有味和哲学价值。

我在翻译本书时，有些名词的译法与一般不同，这里提出几个较重要的名词解释一下。如有不妥，还望读者多提意见。

一、"总念"——德文原文是Begriff，英译本作Notion。我们译成总念，是为了表示黑格尔所了解的特殊意义的"总念"和一般所了解的"概念"有着重大区别。概念指抽象的普遍性的观念，总念指具体的、有内容的、普遍性的观念。如果照黑格尔的专门名词来说，则概念指抽象共相，亦即脱离特殊的一般性，总念指具体共相，亦即与特殊相结合的一般性。总念是由事实中或经验材料中提炼而得，是特殊具体事实的总结。总念不是单纯孤立的甲等于甲的同一性，而是包含其对方，或对立统一的观念。总念不是静止的观念，而是由扬弃低级观念，扬弃对立观念，经过发展提高而达到的观念。

二、 共相——德文Das Allgemeine很难译，有译作"一般者"、"普遍者"的，亦有单纯译作"一般"或"普遍"的，都不能很好表达原意，且在中文文字方面颇不习用。如译为"普遍的东西"或"一般的东西"又嫌太笨冗。因此在这册译本里，我把它译作"共相"。"共"表示"普遍"、"一般"，"相"表示"东西"、"观念"，"共相"实即普遍的东西、普遍的观念的简称。"共相"二字虽是从中国旧哲学中借用而来，并不因此就陷

于“古雅”、“陈旧”，读者试细玩黑格尔对这字的用法，就可以知道，比起“一般”、“一般者”、“一般的东西”等名词，似乎更简便而易于通晓。

三、 知性——德文Verstand一字，一般多译作“悟性”，本书中一般译作“知性”，有时译作“理智”。我不同意译Verstand为悟性，因为悟性指颖悟、了悟、省悟、觉悟等能力，主要包含有直觉的意味，而“悟”也并不是认识外界，理解对象的重要性能，因此谈认识论者很少用到“悟”字，柏拉图所谓“回忆”，多少有中文“悟”字的意思，但那是一种神秘的认识方法，根本与黑格尔所谓Verstand的含义相反。按知性（Verstand）是从动词Verstehen（理解、了解）转变成的名词。本义为智力、理解力、分析辨别事物的能力，作抽象思想的能力。也就是指一般所谓抽象的形式的理智作用和认识能力。Verstand与英文的Understanding同义，且亦与英文的Intellect同义，Intellect一字一般译作智力或理智。因此，我把Verstand译作“知性”，以表示它是与理性、感性并列的三个阶段的认识能力，有时译作“理智”以表示它是与情感、欲望、直觉有区别的抽象的理智作用。康德有时称知性为“获得知识的能力”，有时又称知性为“形成概念的能力”。黑格尔在本书第80节里，对知性的性质比较有了全面的说明。他说：“思想无疑地本是知性的运用。……知性的活动，概括言之，可以说是在于赋予其内容题材以普遍性的形式。不过由知性所建立的普遍性乃是一抽象的普遍性，此普遍性与特殊性坚执地对立着。……知性对于其对象既持分离和抽象的态度，故知性乃是当下的直观和感觉的反面。”又说：“在理论方面，理智固属重要，在实践方面，理智也不可少。”由此可见，知性或理智在康德哲学以及在黑格尔哲学中有这样广泛的意义，决不是表示直觉颖悟能力的“悟性”二字所能确切表达，因此用意义广泛的“知性”、“理智”等名词去表达，似乎更恰当些。

从马克思列宁主义的立场去批判吸收黑格尔的逻辑学，我愿意指出有关下列各题目的章节，促请读者特别注意：

论现实性与合理性——第6节。

论哲学史的性质——第13至15节，又第86节附释二。

评形而上学——第26至36节。

评经验主义——第37至39节。

评康德哲学——第40至60节。

评直观主义——第61至78节。

评辩证法——第79至82节，第119至120节，又第238节。

论否定之否定——第94至95节。

论质变量变——第108至109节。

评形式逻辑的同一律及矛盾律——第115节。

评形式逻辑的排中律——第119节。

评充足理由律——第121节。

论内容与形式——第133节。

论内在与外在——第138至141节。

论可能与必然，论自由与必然——第143至147节，又第157至159节。

论具体的普遍性，一般与特殊的结合——第166至180节。

评形式的推论——三段论式——第181至192节。

以上不过择其与辩证法唯物论比较有关的题目，标出其处所，以便检查，并请参看篇首的目录。这目录可当作内容的辩证发展的阶段看，前已说过。此外还可当作简明的题目索引看，并可当作重要名词中德文对照表看。看黑格尔批评形式逻辑的判断时，须特别注意他所谓总念的判断。看黑格尔对传统的三段论式的批评时，尤须注意他对

于“推论”（指矛盾发展）或“三段论式”（指三项的有机结合，或对立的统一）的新用法，亦即特别注重他所了解的辩证法意义的推论或三段论式。

三

我开始着手翻译黑格尔的《小逻辑》是在1941年的春天，但因外务纷扰、工作不集中，直至北平解放时止，我仅译了全书的一半，约十一二万字。解放后学习马克思列宁主义并参加北京哲学界人士的哲学交流会和批判旧哲学的座谈会（经常每两星期举行一次），得到不少新的启示和鼓舞，使得我很兴奋地在半年之内完成全部译稿。译毕之后，一面请人重抄底稿，一面请友好代为校阅。友人校毕之后，我自己又从头至尾全稿校改一遍，这又费了半年的工夫。

书首的三篇序言和开讲词，本身就比较难译，又因无英译本参考对照，所以更觉困难。这部分译稿除请冯至同志校阅一遍外，又请王太庆同志校阅一遍。又本册译稿的前一半曾经郑昕同志校阅过，又曾经陈镇南同志校阅过。他们都曾纠正过不少错误。此外在解放前读过我前一半译稿的有汪子嵩、陈修斋、谢邦定诸同志。在1949年至1950年这一学年内，我在北京大学授“黑格尔哲学研究”一科，班上有杨宪邦、张岂之、杨祖陶、陈世夫、梅得愚诸同学，并有王太庆、徐家昌二同志参加。上学期我们研读《小逻辑》，下学期我们研读列宁的《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》，他们都参读了我的译稿，有几位同学并曾根据我的译稿与英文或德文本对照读，作有读书报告。他们对于名词和译文的斟酌修改，都曾贡献过宝贵的意见。

此外，这书在商务印书馆出版三年多以来，我与读者发生了一些联系，且得到多位读者同志的鼓励与帮助。为了使这一新版的《小逻辑》更能减少错误，并进一步使翻译黑格尔其他重要著作的工作可以做得更好，我希望能多取得与读者同志们的联系，并多得到读者同志们的帮助。

贺麟

一九五四年二月八日，北京大学

新版序言

黑格尔著《小逻辑》（《哲学全书》中的"逻辑学"部分）的中译本，自1950年10月由商务印书馆（上海）初版，经修改后于1954年7月由三联书店再版（印刷了四次），1959年9月改由商务印书馆（北京）出版，原样又印行了三次，到1962年止，累计印行了八次，共八万余册。这个印数是比较多的，这说明国内外黑格尔哲学思想研究的重视，这种情况只有在解放后才会出现。

这次新版对译文作了全面的修订，依据的版本除格罗克纳和拉松的德文本外，并参考瓦拉士的英译本，还对照了莫尔登豪尔和米歇尔（Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel）所编《黑格尔著作集》二十卷本第八卷《小逻辑》（1970年，美因河畔法兰克福）。莫尔登豪尔和米歇尔的1970年版和格罗克纳本只在个别词句上略有出入，有的地方增加了编者注。我这次修订也采纳了该书的几条编者注。

前两版译文的章节次序的编排和使用的章节符号与德文原著不尽一致，这次新版大体上按原文加以改动。首先是竖排改为横排，其次把旧译本里面的甲、乙、丙序号，改为A、B、C；把每章内的子目改成a、b、c；把子目下的细目，改用希腊文字母，如α、β、γ、δ。全书共244节，每节序号均按原著改为§1、§2、§3……。在排印方面，德文原著在每一节都有一段或两段纲要性的正文，并附有学生听讲的笔记"附释"，此外，在正文之后常有低排两格的段落（例如在本书开始的"导言"里，第2、3、4、5、7、8、9、10、11、12、13、14、16等节中都有低排两格的段落），黑格尔提到这种低排两格的段落中的词句时，总是说参看某节中的Anmerkung（说明）。例如在170节的正文内，就有参看163节和166节的〔说明〕的话；又如在164节的〔说明〕内，就有参看159节的〔说明〕的话。这类〔说明〕都是指低排两格的段落。我觉得这个排印形式并不醒目，这次新版，不再沿

用低排两格的形式，而用方括号〔 〕来标明，以便读者注意，并了解这些〔说明〕，也是出于黑格尔的手笔。这类低排两格的〔说明〕，在本书旧译本上没有与正文区别开来。《小逻辑》中“附释”部分约占全书的一半篇幅，〔说明〕的篇幅比纲要性的正文的篇幅也较多些。纲要性的正文常有难懂的地方，翻译起来也较困难。我们如果认识到〔说明〕与“附释”在不同意义上对于正文都有补充解释的作用，并有明白晓畅、联系实际的特点，那么，对于纲要性的简短紧凑的正文，也就比较容易理解了。

遵循列宁关于从唯物主义观点来理解或解释黑格尔辩证法的指示，我把马克思、恩格斯的著作和《列宁全集》中评论或引证《小逻辑》的地方，在这次新版里都在脚注上标出见《马克思恩格斯全集》或《列宁全集》某卷某页，以便读者查对参考。可能还有遗漏，望读者指出见告，以便以后补上。

新版译本对一些重要名词的翻译和前两版有些不同。这次改译主要根据“约定俗成”的原则，凡是一般通用的名词，尽量采纳，非不得已时，我不自创新词。在第二版“译者引言”中，我曾经就我译的名词、术语与一般译名不尽同一加以说明，现在译名又有变动，需再解释一下：

1. 以前用“总念”一词来翻译德文Begriff和英译本的notion，目的在表明具体概念与抽象概念的区别。这次新版里我采用了一般的译法，把“总念”一律改为“概念”。同时也特别考虑到马克思主义哲学所了解的Begriff一词，大都是指具体的概念，而不是抽象的概念。尤其值得注意的是，列宁突出地指出：思维从具体的东西〔指生动的直观〕上升到正确的抽象的东西〔即抽象概念〕都“不是离开 真理，而是接近真理”。使我体会到列宁所了解的认识过程，是由生动的直观过渡到正确的科学的抽象，由正确的抽象思维到实践的辩证发展的过程。正确的抽象概念也是“认识真理、认识客观实在的辩证的途径”中的一个环节（《列宁全集》第38卷，第181页。〔下面引文，凡出自《列宁全集》第38卷者均只注卷数和页码，不再注卷名〕）。因此我决定放弃“总念”，采纳“概念”这一译名。我国早期黑格尔哲学研究者

中有人曾把Begriff译成“总念”，个别日本学者从强调“具体概念”着眼，也曾表示赞同把Begriff译成“总念”，也有读者在与我谈话或通信中，曾表示同意译“总念”的，所以“总念”这一译名也不是不可用的。但是，无论用“总念”或“概念”，都应该明确了解具体的概念与抽象的概念的差别。并且特别要明确了解列宁指出的：“一切科学的（正确的、郑重的、不是荒唐的）抽象，都更深刻、更正确、更完全地 反映着自然”（《列宁全集》第38卷，第181页）。

2. 关于“共相”一词，德文原文是das Allgemeine，与概念（der Begriff）有密切的联系，“共相”这一译法是从中国哲学借用来的。概括它的德文含义可译成“普遍”、“一般”、“普遍物”、“普遍的东西”、“普遍性”、“共相”、“共体”等等。这次修订时，我根据上下文不同的具体情况，斟酌采用不同的译名。

3. “知性”一词德文是Verstand，英文是intellect或understanding。这次仍译“知性”。我不赞成将Verstand译为“悟性”。因为译为“悟性”，就把Verstand与“了悟”、“省悟”、“回忆”等包含有直觉意味的“悟性”混同起来了。“知性”一词指理解的性能，包括规定、判断、分析、推论、区别、比较等认识的性能或求知的能力在内，简称“知性”。特别就认识能力而言，感性、知性、理性都是认识能力辩证发展的三个阶段。最近见到日本学者畠 中尚志把斯宾诺莎著：《Tractatus de Intellectus Emendatione》译成《知性改善论》（见1968年改译本，1976年第30次印刷，日本岩波书店出版），这和我在1964年把原译本《致知篇》改译为《知性改进论》中的“知性”一词不谋而合（畠 中尚志译有斯宾诺莎主要著作共十卷，其他各卷本也广泛用“知性”一词）。日本翻译家畠 中尚志以“知性”代替在日本早已流行的“悟性”一词，是特别值得注意的。此外在商务印书馆1926年出版的《哲学词典》一书中，将“intellect”一词译为“知性”，又将intellectual attention译为“知性的注意”，可见译为“知性”是较为通行的，并不生僻。有不少人也认识到译“悟性”不妥，改译“理智”，至于“理智”一词的意义和应用及其与意志、情感、欲望、信仰的差别和联系，参阅斯宾诺莎、康德、黑格尔等人的有关著作，当可有助于理解。西方十七、十八世纪的各派哲学家多把“理智”与“理性”不加区别，特别是康德既

区别开“理智”（或“知性”）与“理性”不同之处，而有时又把“理性”与“理智”混同使用，这是值得进一步探讨研究的。

4. 列宁说：“自在=潜在，尚未发展，尚未展开”（第38卷，第244页）。列宁这句话对于an sich的理解完全切合黑格尔的原来意思，也可以与亚里士多德的《形而上学》一书中所讲“潜在”（potential）与“现实”（actual）的对立联系起来。例如黑格尔在《逻辑学》中，an sich多是潜在的意思，特别是黑格尔把康德提出不可知的“自在”之物了解为“潜在”之物，在他看来，所谓物自体或自在之物，就是潜在之物，也就是尚未发展之物，不是不可知的，而是“再也没有比物自体更容易知道的东西”。黑格尔所谓自在存在，也就是潜在存在。因此，我把an sich不单纯译成“自在”，就是采纳列宁的解释与黑格尔的本意。“潜在”一词英文本译成“implicit”，亚里士多德叫做“potenial”。当然康德所谓物自体是指独立在主体外面持存着的事物本身，有其一定的唯物主义意义，而黑格尔从客观唯心主义出发，对不可知论的批评也有其合理的地方。

5. 关于存在（Sein）一词，根据黑格尔《逻辑学》是由存在论辩证发展到本质论，并由本质论上升到概念论的，存在论是这一发展过程的最初阶段，也即亚里士多德认为思辨哲学是一种“研究存在之为存在（Being as Being）以及存在之为自在自为的性质的科学”（见亚里士多德《形而上学》第6卷，第一章，并参看黑格尔《哲学史讲演录》中译本第2卷，第289页）。这里包含有本体论与逻辑学统一的思想。所以我这次把旧译本的“有论”改为“存在论”，有些地方，根据上下文具体情况，特别在谈到有与无的对立和同一时，仍保留“有”字。

6. 变易，原文是Werden,英译本作becoming，一般译为变或变化。我认为Werden作为动词可译成“变为”或“变成”，法文是devenir译为“形成”。作为名词，以译为“变易”较为适当，因为变易既包含有变化（德文是Veränderung,英文是change），又包含有发生和消灭两个环节，简称生灭（见《大逻辑》拉松本上卷第92页，中译本上卷，第118页）。形象的说法就叫做“流逝”。《小逻辑》里“变易”一词和《易经》一书中的“易”字有近似的含义，后者包含有“变易、简易、不易”

等意义，但主要是变易的意思。它是有与无的统一。列宁《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》中译本（1965年版）也采用了“变易”（见第27、28页）。

7. 定在（Dasein）这个名词，我原译为“限有”，指有限的存在，本来是对的，因为黑格尔也提到“限有”可以说是一种有限的存在。今改为“定在”，是指存在在那里（ist da），或特定的存在。而“定在”一词似乎出现得很早。在解放初期，甚至在解放前翻译出版的列宁《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》中，已经把Dasein一词译成“定在”了。此外，《马克思恩格斯全集》中译本，何思敬同志译马克思《经济学——哲学手稿》（1957），以及我本人所译马克思《博士论文》（1961）和《黑格尔哲学和辩证法一般的批判》（1955）也曾把Dasein一词译成“定在”。在《小逻辑》中，定在（Dasein）这个词有时又用德文“bestimmtes Sein”来表达，这也是“特定存在”的意思。但并不是固定不变的存在，也与规定的存在有别，因为只有知性才有规定能力（参看第38卷，第64页：“理智〔知性〕提出规定”），而且指在某时某地当前的“特定的存在”。《列宁全集》第38卷中译本，根据俄文本把Dasein译成“现有的存在”，也是可取的。因为黑格尔所说的“这里”、“这个”和“这时”，都有特定存在的意思，在某个时刻（现时）的存在，与在某地方某一个东西的存在，都包含有特定存在的意思。但不含有明确规定的具体内容。如果把Dasein译成“具体的存在”或“客观的存在”便和黑格尔的原意不完全符合。因为特定的存在都是指感性方面的某物或他物而言，都是具有偶然性的抽象的存在。虽然比纯有或纯无或抽象的变易比较具体一些，但与黑格尔所了解的有丰富内容的具体对象或具体概念（指多样性、个体性、特殊性、普遍性的统一和对立统一的对象或概念）是大有差别的。如果说定在是具体的，那也就相当于黑格尔所说的“这里、这个、这时是最具体的东西，同时也是最抽象的东西”（参看《精神现象学》“这一个和意谓”那一章）。此外，也不可把“定在”译成“客观的存在”。因为客观性在黑格尔看来是与必然性不可分离的，应属于本质论的范畴，是指有必然性普遍性的现实世界来说的，不是属于存在论阶段的范畴。

8. 尺度（Das Maß）是指质与量的统一，质量初步的统一，叫做程度（Grad），也可译为等级，指可以划分为第一、第二、……等次序的数量。黑格尔认为程度或等级是不同于外延之量的内涵之量，即包含有深度的量，如像地理学上的经度、纬度或气候的温度、音量大小以及车辆开动的速度等。由于尺度一词既然包含着限度、程度、等级的意思，如果单用一个"度"字便觉意思不够明白。黑格尔明确指出希腊人认为"所有一切人世间的事物、财富、荣誉、权力、甚至快乐、痛苦等皆有其一定的尺度"。其次，质与量在尺度中的统一，最初只是潜在的，尚未显明地实现出来，在这个意义下，量可以增减变动而不致影响它的质或存在。但这种量的增减虽在一定程度内不影响质的变化，但也有其限度，一超出其限度，就会引起质的改变。足见"尺度"一词还和量变引起质变这一辩证规律相联系。如果超出尺度，就成为"无尺度"，但"无尺度"仍然同样是一种尺度。简单讲来，"尺度"一词代表了希腊雅典时期的智者派哲学家普罗泰戈拉所提出的"人〔个人〕是万物的尺度（measure）",也包含着苏格拉底进一步提出的"思维的人是万物的尺度"（第38卷，第305页，这里measure一词都译成"尺度"，而同书124页以下，又将measure全译为"度"字，显然前后不一致）。当然也包含着黑格尔这里所提出的认为"尺度是'绝对'的一个界说"等意思，同时黑格尔又说："上帝是万物的尺度"，并认为这种看法"构成古代希伯来颂诗的'基调'"。据我看来，这里"尺度"一词还具有柏拉图所说"节制"和亚里士多德所谓"持中"等有道德意义的概念。"尺度"这个词不单是指事物的程度，限度或者分寸，而且包含了"权衡"和"标准"的意思。这也足以表明巴门尼德的存在经过一系列的发展到尺度，是古希腊哲学范畴由抽象到比较具体一个较高阶段的完成。而尺度潜在的就是本质，而被扬弃的存在也就是本质，本质既是存在的真理，也是尺度的真理，这样就由存在论过渡到本质论。所以尺度这个概念内容是相当丰富的。单用一个度字是不能充分表达清楚的。

9. 实存（Existenz）。过去我一直把Sein译成"有"，把Existenz译成"存在"，显然不够恰当。这次反过来把Sein译成"存在"，把Existenz译成"实存"。采纳了许多译者（包括日本译者）的译法。据我理解，"实存"这个名词是"实际的存在"的略写，而实际存在照黑格尔的规定是"有根据的存在"；或者有理由的存在，因此实存不是属于存在论中

的直接性的感性范畴，而是属于本质论的有中介性、有关系中的反思范畴。黑格尔指出，“实存”一词根据拉丁文看来“有从某种事物而来之意”。他又指出：“如果某一事物（Sache）具备了一切条件，那么它就是实存的”（第38卷，第154页，拉松本《大逻辑》下卷，第99页，中译本《逻辑学》下卷，第113页）。简言之，实存是本质论阶段有中介性的、有根据或有理由的、有某些条件而产生出来的“实际存在”。尽管在一般常识看来，存在、定在、实存等名词，似乎没有多少差别，但作为逻辑范畴由抽象而逐渐表述认识上升深化、具体化的过程来说，黑格尔却把纯粹存在、特定存在、实际存在的差别规定得很清楚。

10. 反思（Reflexion），在《大逻辑》和《小逻辑》里都出现得很多，特别在本质论开始后几节内，“反思”一词出现得更多。此词很费解。过去我的译法也不一致。现在经过初步摸索，认为“反思”这个字有（1）反思或后思（nachdenken），有时也有“回忆”或道德上的“反省”的意思；（2）反映；（3）返回等意义（德文有时叫sich reflektiert或sich zurückreflektiert）。另外“反思”一词与下面（4）（5）（6）诸词的意义有密切联系：（4）反射（Reflex）、（5）假象（Schein）、（6）映现或表现（erscheinen）。列宁也指出，黑格尔论“反思性的种类……非常晦涩”；又指出“怎么翻译呢？反思性？反思的规定？译反思是不合适的”（第38卷，第139页）。足见“反思”一词的烦难，因此务请读者从上下文联系去了解“反思”一词的意义和译法。

11. 理念（Idee）。理念一词与英文观念（idea），及观念的同义词德文“表象”（Vorstellung）在哲学史上的含义与用法一般很不相同。一般常识所了解的最广泛意义的观念（idea），英国的经验派哲学家和联念派的心理学家所了解的基于感性的观念以及叔本华所说“观念（Vorstellung一般也译为“表象”）的世界”，都具有相同的意义。而在哲学史上所谓理念如希腊文的logos,eidos和nous等词，从哲学史范畴的发展过程来看，都和“理念”这一词的含义相近，是各哲学体系的最高范畴，而与“观念”一词有显著差别，不可相混。

黑格尔认为所有哲学家，特别是一元论的哲学家，不论唯心或唯物论者，其目的都在于追求“绝对”或绝对理念。譬如说巴门尼德认为存在是真理，是绝对，而“非存在”只是“意见”。佛教徒或西方的虚无主义者认“无”为“绝对”。赫拉克利特认“变化”（change）为绝对，他把变易说成是万物之父、万物之王，并肯定变易是理性（logos）。安那克萨哥拉认为本身内在于自然中的心灵或思维（nous）是最高范畴。德谟克利特认为原子是自为的存在，是各自独立自存，不可分割的存在。后面三个哲学家都是素朴的唯物主义者。德谟克利特形成了系统的唯物主义与柏拉图的唯心主义体系正相对立。柏拉图所谓理念（eidos）的意义较为麻烦费解，各家解释也有分歧。英译本一般译成形式（form），我国研究柏拉图哲学的人有的译为“范型”、“理型”或“型式”，也有译成“相”或“式”的，日本新出版的《哲学事典》译为“形相”。我这次采纳多数哲学史研究者的译名，把它译成“理念”。在柏拉图理念论的体系里是以“善的理念”作为最高范畴，他认为神也要遵循理念的模式创造世界。他最早形成一个诸多理念辩证发展的客观唯心主义体系。最后黑格尔明确指出：理念经过不同阶段的发展作为我们认识的对象，“现在理念自己以它自身为对象，这就是亚里士多德早就指明为最高形式的理念，也就是纯思维或思想之思想（νόησιςνόησεως）”。这就是黑格尔绝对理念从继承发展亚里士多德的纯思维或纯形式，亦即作为“不动之推动者的神”，而形成黑格尔自己的绝对理念的客观唯心论体系的思想根源。这样一种在西方哲学史上有思辨高度的理念这一范畴，如果译为基于感性认识和一般了解的和日本译者一贯应用的观念，是不恰当的。而且即在日本近来出版的《哲学事典》第1470页中，也已明确把意味着超感性事物的原型的Idee与经验论哲学者所意味着人间意识内容的心理观念idea区别开了，并且还把康德提出的认识形式的“纯粹悟性概念”与人的认识范畴所不可知道的“纯粹理性理念 ”（灵魂、世界、神）也加以明确区别。足见用“观念”来译Idee一词，就在日本哲学界也逐渐过时了。因为黑格尔认为理念就是“理性的概念”、“真理的概念”、“在意识中、在思想中的真理”，“无限与有限、主观与客观、思想与存在在辩证发展过程中达到否定性的统一的概念”，因此可以简称“理念”，理指“真理”，念指意识，概念，思想。因此理念必须与感性的观念或表象区别开。

此外，关于“理念”一词，从哲学史上的意义和用法着眼，我一直和其他哲学翻译工作者一样，把Idee一词译为“理念”。在中译本《列宁全集》第38卷中，我们读到“黑格尔细致地渲染柏拉图的……荒谬透顶的理念的神秘主义”，原文是Ideenmystik（第312页），“亚里士多德对柏拉图的‘理念’的批判”（第313页）以及“神是λogoς、‘一切理念的总和’、‘纯存在’”、“理念（柏拉图的）和神”（第337—338页）等语中的Idee一词都译为“理念”。又马克思在《黑格尔法哲学批判》中称黑格尔哲学为“逻辑的泛神论”（《马克思恩格斯全集》第1卷，第250页），实际上就意味着黑格尔以理念、理性为神。费尔巴哈也肯定“黑格尔的唯心主义是泛神论的唯心主义”（《费尔巴哈选集》上卷第146页）。“思辨哲学是真实的彻底的理性的神学”（同上，第123页）。马克思在《黑格尔法哲学批判》里指出：“黑格尔的主要错误在于他把现象的矛盾 理解为本质中的理念中的统一 ”（《马克思恩格斯全集》第1卷，第358页），又说“在黑格尔看来，本来的物质 原则是理念 ，……是本身不包含任何消极因素、任何物质因素的绝对理念”（同上，第390页）。我认为这些地方，译Idee为理念，既符合原文意思，有助于揭露和批判理解黑格尔的客观唯心主义及其理念神秘主义。当然这里不是要系统理解、评价和批判黑格尔的理念论思想，不过可以借此深刻理解列宁扼要概括的话：“关于‘绝对理念’的整整一章，几乎没有一句话讲到神。”事实上，黑格尔所谓的理念即是神。整个理念论，特别是绝对理念就是逻辑的神学、亦即费尔巴哈所谓“泛神的唯心主义”。列宁说，“逻辑学是最唯心主义的著作”，因为黑格尔的思辨哲学是“理念的神秘主义”（Ideenmystik，第38卷，第323页），是费尔巴哈所说的“真实的、彻底的理性的神学”。列宁又说：“在黑格尔这部最唯心 的著作中，唯心主义最少 ，唯物主义最多 。”这是因为它的由感性的反映物质世界，发展为由知性反映有中介性在关系中的客观现实世界，最后发展到理性的辩证的上升到主观与客观、理论与实践、有限与无限得到统一的全体的绝对理念。总之因为“真理是一个过程”正表明“黑格尔逻辑学的总结和概要、最高成就和实质，就是辩证的方法 。”这样的一种矛盾着的事实，从历史的和逻辑的进程的一致来看，其最后解决和成果必然是辩证唯物论和历史唯物论。

下面谈谈我学习马列主义经典著作和译述黑格尔哲学的几点体会：

1. 我深刻认识到马克思主义经典作家比任何一个学派甚至比欧美各国任何一个青年黑格尔学派和新黑格尔学派都更为重视辩证法。

2. 恩格斯曾经说过："蔑视辩证法是不能不受惩罚的。"我对这句话深有体会。因为蔑视辩证法，必然就会陷入形而上学的深渊，在实践中就会受到惩罚。当然这里所说的辩证法是指将黑格尔辩证法的合理内核，加以批判地吸收发展的唯物辩证法。

3. 恩格斯说："黑格尔的思维方式不同于所有其他哲学家的地方，就是他的思维方式有巨大的历史感作基础……他的思想发展却总是与世界历史的发展紧紧地平行着，而后者按他的本意只是前者的验证。"（《马克思恩格斯全集》第13卷，第531页）恩格斯在另一处又补充道："历史就是我们的一切，我们比任何一个哲学学派，甚至比黑格尔，都更重视历史"（《马克思恩格斯全集》第1卷，第650页），恩格斯还指出，"现今发展阶段上的德国的辩证方法比旧时庸俗唠叨的形而上学的方法优越，至少像铁路比中世纪的交通工具优越一样"（《马克思恩格斯全集》第13卷，第534页）。这句话生动而形象地说明了辩证法优越于形而上学。

4. 马克思说："理论只要说服人，就能掌握群众；而理论只要彻底，就能说服人。所谓彻底，就是抓住事物的根本。但人的根本就是人本身"（《马克思恩格斯全集》第1卷，第460页）。我们可以把马克思这句话和恩格斯的一句话联系起来理解："思想被掌握以后就会自然而然地实现"（同上，第653页）。这些具有深远意义的名言，使我深切体会到：（1）把德国古典唯心主义哲学家理论上的彻底性改造成辩证唯物主义基础上的彻底性。（2）正确的思想或理论被掌握以后，就会得到实现并变为物质力量。

这次修订工作始于一九七三年冬。译文和译名都作了较大改动，并增加了一些译者注。抄写后将其中一些重要章节分别送请几位同志校阅。外国文学所罗念生同志通读了全文，并对照英译本读了部分章

节，校阅了希腊词句的译文；哲学所周礼全同志对照德文读了译稿，提了不少意见；叶秀山同志校阅了“思想对客观性的第二态度”；梁存秀同志校阅了“存在论”和“本质论”第一章；王玖兴同志校阅了“本质论”；薛华同志校阅了“概念论”；以上各位同志都提出了许多宝贵意见。此外又由洪汉鼎同志校对了全书的清样。在此一并致谢。

这次修改《小逻辑》的旧译本虽从一九七三年就已开始，但当时为了要先修改出版黑格尔《哲学史讲演录》第4卷和《精神现象学》下卷，便将《小逻辑》放下了，直到一九七九年春才最后修改完毕。

本书译文虽几经修改，但缺点和错误仍属难免，尚望读者指正。

贺麟

一九八○年一月于北京

第一版序言

为了适应我的哲学讲演的听众对一种教本的需要起见，我愿意让这个对于哲学全部轮廓的提纲，比我原来所预计的更早一些出版问世。

本书因限于纲要的性质，不仅未能依照理念的内容 予以详尽发挥，而且又特别紧缩了关于理念的系统推演的发挥。而系统的推演必定包含有我们在别的科学里所了解的证明，而且这种证明是一个够得上称为科学的哲学所必不可缺少的。《哲学全书纲要》这个书名意在一方面表示全体系的轮廓，一方面表示关于个别节目的发挥，尚须留待口头讲述。

但纲要并不仅是为了适应一个外在的目的 而加以编纂排列，像对于已有的现成的熟知的材料，依据某种特殊用意加以缩短或撮要那样。本书的陈述却不是这样，而是要揭示出如何根据一个新的方法去给予哲学以一种新的处理，这方法，我希望，将会公认为唯一的真正的与内容相一致的方法。所以也许这样对于公众或可更为有益：如果客观情况容许我将哲学的别的部门〔自然哲学及精神哲学〕先行有了详尽的著作发表，有如我对于《哲学全书》的第一部门——《逻辑学》，曾贡献给公众那样。[1] 但无论如何我相信，在目前的陈述里，接近表象 和熟习的经验内容那一方面的材料虽说受了限制，但就诸过渡关键——这些过渡关键只能是通过概念 〔的发展〕而产生的中介作用——看来，至少可以使人明白注意到，〔矛盾〕发展的方法从两方面说都是充分足用的，即第一，它异于别的科学所寻求的那种仅仅外在排比；第二，它异于通常处理哲学对象的办法，即先假定 一套格式，然后根据这些格式，与前一办法一样，外在地武断地将所有的材料平行排列。再加以由于最奇特的误解，硬要使概念发展的必然性满足于偶然的主观任性的联系。

我们看到，同样的任性的作风，也占据着哲学的内容，并且走向思想上的冒险；有一时期这种作风颇令笃实平正的哲学工作者表示敬佩，但在别的时候也被人看成一种狂妄到了甚至于发疯的程度。尽管使人敬佩，尽管使人疯狂，而它的内容却常常充满了人所熟知的支离破碎的事实，同样它的形式也仅仅是一点有用意的有方法的容易得到的聪明智巧，加以奇异的拼凑成篇和矫揉造作的偏曲意见，但它那表面上对学术严肃的外貌却掩盖不住自欺欺人的实情。另一方面，我们又看到，一种浅薄的作风，本身缺乏深思，却以自作聪明的怀疑主义和自谦理性不能认识物自体的批判主义的招牌出现，愈是空疏缺乏理念，他们的夸大虚骄的程度反而愈益增高。学术界的这两种倾向在某一段时间内曾经愚弄了德国人对学术的认真态度，使得他们深刻的哲学要求为之疲缓松懈，而且引起了人们对于哲学这门科学的轻视或蔑视，甚至现在这种自命为理智上谦虚的态度，却对于哲学上高深的问题，反而勇敢地大放厥词，声称理性的知识——即我们认为采取证明作为形式的知识，没有权力去过问。

刚才所提到的第一种现象可以部分地被看成新时代中青年人的热忱。这种热忱表现在科学领域内，正如它表现在政治领域内的情形那样。当这种热忱以狂欢的情绪迎接那种精神的新生的朝霞，不经过深沉的劳作，立刻就想直接走去欣赏理念的美妙，在某一时期内陶醉于这种热忱所激起的种种希望和远景时，则对于这种过分的不羁的狂想，人们尚易于予以谅解。因为基本上它的核心是健全的，至于它散播出来围绕着这核心的浮泛的云雾，不久必会自身消逝的。但那另一种现象却更为讨厌，因为它使人认出一种理智上的软弱与无能，并努力以一种自欺欺人的，压倒千古大哲的虚骄之气来掩盖这种弱点。

但另有一件令人感到愉快的事值得注意并提出来说一说，就是反对这两个趋势的一种哲学兴趣，以及对于高深知识 的认真爱好，却仍然朴素地不浮夸地保持着。这种兴趣诚不免大都以直接知识 或情感 的形式表现出来，但这也足以表明寻求理性的识见的内在的、深入的冲力了。——只有这种理性的识见，才能够给予人以人的尊严。对于这种兴趣，理性的识见至多只能作为哲学知识的成果，所以它最初好像表示轻视的理智论证，却至少被它承认为一种〔达到较高知识的预

备〕条件 。为了满足这种认识真理 的兴趣，我奉献这种尝试作为一个导言或绪论。希望这样一个目的可以获致顺利的接受。

海得尔堡，1817年5月

---

[1] 黑格尔意谓《哲学全书》中的《逻辑学》（即《小逻辑》）先有业已出版的较详尽的《大逻辑》作底本，而《全书》中的自然哲学及精神哲学，如果先有较详尽的《大自然哲学》、《大精神哲学》出版，对公众或读者了解本书当更有裨益。——译者注

第二版序言

敬爱的读者，在本书的这一新版里可以看出有许多部分曾经重新改写，并且曾经以较细密的规定予以发挥。我尽力想要和缓并减轻讲演的形式，并附加详尽而较通俗的“说明”[1]，使得抽象的概念更接近通常的了解和具体的表象。本书既是一本纲要，就须将本来很艰深晦涩的材料，弄得紧凑短简，这第二版仍与第一版相同。作为讲义，尚须由口头的讲述予以必要的说明。单就《哲学全书》这书名看来，科学方法在开始的时候似乎本可以不必太谨严，也可以有容许外在编排的余地；但本书的内容实质使得我们必须以逻辑的联系作为基础。

也许有不少的机缘和激励似乎使我必须说明我的哲学思想对时代文化精神工作和“无精神工作”的外在态度。这只是写通俗方式的序言所须做的事。因为这种工作，虽说与哲学有一定的关系，总不容许科学地引进哲学，因此一般地也不容许进入哲学，而是从外面引进的，并且是对外行人说的一些话。真正讲来，一个著者走入这种与科学疏远的土地上是不好的，也是不对的。因为这样的说明和讨论并不需要为求真知所不可少的理解力。不过谈论一些现象也许不无用处，不无需要。

我的哲学的劳作一般地所曾趋赴和所欲趋赴的目的就是关于真理的科学知识。这是一条极艰难的道路，但是唯有这条道路才能够对精神有价值、有兴趣。当精神一走上思想的道路，不陷入虚浮，而能保持着追求真理的意志和勇气时，它可以立即发现，只有〔正确的〕方法才能够规范思想，指导思想去把握实质，并保持于实质中。这样的进展过程表明其自身不是为了别的，而是要恢复绝对的内容，我们的思想最初向外离开并超出这内容，正是为了恢复精神最特有的最自由的素质。

有一种自然的、表面上看来好像很幸运的状况，恰好才过去不久。在这状况中哲学与别的科学和文化携手同行，一种温和的理智启蒙，同时可以满足理智的需要和宗教的信仰。同样，天赋人权说与现存的国家和政治相安无事，而经验的物理学采取了自然哲学的名称。但这种和平实在是表面极了，特别是理智与宗教，正如天赋人权与国家事实上都有内在矛盾。由于分离的结果，矛盾便发展了。但在哲学里，精神却恬然自安于这种矛盾。所以这种哲学不过是与上述这些矛盾本身相矛盾，并矛盾地粉饰这些矛盾而已。以为哲学好像与感官经验知识，与法律的合理的现实性，与纯朴的宗教和虔诚，皆处于对立的地位，这乃是一种很坏的成见。哲学不仅要承认这些形态，而且甚至要说明它们的道理。心灵深入于这些内容，借它们而得到教训，增进力量，正如思想在自然、历史和艺术的伟大直观中得到教训，增进力量一样，因为这些丰富的内容，只要为思想所把握，便是思辨理念的自身。它们与哲学的冲突仅在于哲学这片土地脱离了它固有的性格，它的内容在范畴中被认识，因而成为依赖于范畴，而不把这些范畴引导到概念，并上升到理念。

一般科学教育的理智导致一种重要的消极结果，即认为采取有限概念的道路就没有中介可能达到真理。但这结果常会引起另一正相反对的后果，即误以为真理是包含于直接的情感或信仰里。这就是说，那种理智的信念毋宁取消了研究范畴的兴趣，因而不注意、不留心去应用范畴，反而使得有限的关系和认识有了距离，而范畴的运用，如像在绝望的状况下那样，便成为愈无顾忌，愈不自觉，愈无批判了。误解有限范畴不足以达到真理，就会否认客观知识的可能性。结果当然是依据情感和主观意见来作肯定或否定。而且在本来应该加以科学证明的地方，便提出一些主观的论断和事实的叙述来代替。而这些事实，在意识前面越是未经过批判，便越是被认作纯粹的事实。对于一个这样空泛的范畴，如直接性，不加以进一步的研究与发展，就想在它上面寄托精神上的最高需要，并且通过直接性来决定这种最高需要。特别在讨论宗教对象时，我们可以看见许多人很明显地将哲学搁在一边，好像这样一来，便祛除了一切的邪恶，获得了抵制错误和欺骗的保证似的。于是真理的探讨便可从任何一个假定的前提开始，并用支离抽象的理论予以证明。这就是说，应用通常的思想范畴，如本

质与现象，根据与后果，原因与结果等，从这一有限关系到另一有限关系，予以通常的推论。“他们丢掉了诸恶，那恶仍旧保持着”。[2] 但这恶比原先的更要坏十倍，因为它〔指后一种恶〕毫不怀疑毫不批判地受到了信任。哲学就像那被认为祛除了的恶似的，可以是任何别的东西，独不是真理的探讨，不过这种真理探讨是意识到那连结着、规定着一切内容的思维关系的本性和价值罢了。

这样一来，于是哲学在这些人手里遭遇了最恶劣的命运，当他们装模作样要研究哲学，一方面要理解它，一方面要批判它时，许多物质方面，精神方面，特别宗教方面活生生的事实，由于这些反思式的抽象思想不能把捉它们，因而遭受歪曲了。这种认识方式本身也有它的意义，即首先把事实提到意识前面，但它的困难在于从事情到知识的过渡，这过渡是透过反思造成的。这个困难在科学里面却不存在。因为哲学的事实已经是一种现成的知识，而哲学的认识方式只是一种反思，——意指跟随在事实后面的反复思考。首先，批判即需要一种普通意义的反思。但那无批判的知性证实它自身既不忠实于对特定的已说出的理念的赤裸裸的认识，而且它对于它所包含的固定的前提也缺乏怀疑能力，所以它更不能重述哲学理念的单纯事实。这种知性很奇异地联合两方面于它自身，一方面，知性显得不能充分而不歪曲地把握理念，甚至它应用它的范畴去把握理念即会陷于明显的矛盾；但另一方面，它同时又毫未揣想到尚存在着别的较高的思想方式，可以应用得更妥当有效，因此它还应采取一种异于原有的思想态度去对待它。在这种方式下，思辨哲学的理念自将固执在抽象的定义里。人们总以为一个定义必然是自身明白的、固定的，并且是只有根据它的前提才可以规定和证明的。至少也由于没有人知道，一个定义的意义和它的必然证明只在于它的发展里，这就是说，定义只是从发展过程里产生出来的结果。我们既已见到，理念一般的是具体的精神的统一体。但知性的特点仅在于认识到范畴或概念的抽象性，亦即片面性和有限性。因此知性便将具体的精神的统一性当作一抽象的无精神性的同一性，在这同一性里，一切是一，没有区别，在别的范围内即使善与恶也是一样的东西。所以在思辨哲学里同一体系、同一哲学的名称已经成为一个大家共同接受的名词了。假如一个人自述他的宗教信仰说：“我相信天父上帝，这天与地的创造主”，而另外一个人把他这句

话的第一部分，孤立地抽出来加以推论，因而说这自述者只相信上帝为天的创造主，所以 他相信地不是上帝创造的，物质是永恒的，那么我们一定会感到很奇怪。那人在他的自述里所说他相信上帝是天的创造主，事实是不错的。但这一事实如另一个人所了解的那样，便完全错了。这个例子也许会被认作不可信，琐屑不足道。但对于哲学理念的看法，情形确是如此。许多人对于这种勉强的二截化 [3] （为的是不要引起误会），以及对同一性被确认为思辨哲学的原则〔相反中的联系〕，便不能了解。他们会了解为主体与对象是有区别的 ，同样，有限与无限也是有区别的，好像那具体的精神的统一体本身是无规定的，并且没有包括区别于自身之内 ，又好像谁都不知道主体与对象，有限与无限是有区别似的，换句话说，充满了学院智慧的哲学应该深入到能够记着：在学院以外，尚有智慧，在它看来，那些区别乃是熟知的东西。

由于哲学在它所不应当熟悉的区别方面，受到相当确定的诋毁，甚至说哲学因此便抹杀了善恶的区别。于是有人自告奋勇，以宽大而富于正义感的态度，出来代为排解说："哲学家在他们的阐述里并没有常常发挥出与他们的原则结合 在一起的危险结论"，（也许他们之所以没有发挥出来，是因为他们根本没有想到这些结论）。（注一） 哲学对于人们愿意恩赐予它的怜悯必须加以蔑视，因为哲学既缺乏对它的原则的实际后果的识见，又同样缺乏显明的后果，所以它更不需要怜悯作它的道德辩护了。我愿意对将善恶的区别仅当作一种假象的那种看法的后果加以简略的说明。为的是对那种哲学看法的空洞举一个例子，并不是要替它辩护。为了适应这个目的，我们愿意提出斯宾诺莎哲学来作例子。在他的哲学里，神仅被规定为实体 ，而不是主体或精神。这一区别牵涉到统一性的定义 。不过斯宾诺莎的学说并不同于那常称哲学为"同一体系"的学说，而且也未采用"同一哲学"的名称，根据这个哲学，一切是一 、一切同一 ，即善与恶也是等同的——这可以说是最坏方式的"统一"，这种同一完全够不上称为思辨哲学，唯有粗糙的思维才会应用这类观念。就这种说法而论，在那种哲学里善恶的区别自在地 或真正讲来 是没有效用的。但我们必须问：所谓真正讲来 是什么意思？如果说是指神的本性而言，但神的本性又是无法达到的。而且恶在神性里又是已经转化了的，由此足见实体性的统一即

是善的本身，恶是一种分裂为二（Entzweiung）。因此实体性的统一不外是善与恶被融化为一，而恶已经被排除了。所以在神的本身内并没有善恶的区别，因为这种区别只是分裂为二，而恶的本身就在分裂为二的东西之内。

再则，斯宾诺莎主义还作出一种区别，即人区别于神 。他的体系从这方面看来，理论上也是不令人满足的。因为人及一般的有限事物尽管后来被降低为一个样式，在他的学说里仍然处于 与实体接近 的地位。在这里，人与神的区别存在的时候，本质上亦即是善与恶的区别存在的时候。因为人本来 就是这样，有善恶的区别，就是人所特有的命运。假如我们仅着眼于斯宾诺莎主义里的实体，我们在里面就找不出善与恶的区别。因为恶也如同有限事物和一般的世界 那样，从他的观点看来简直是空无 。但假如我们更注意他的体系中论及人、和人与实体的关系，即论到恶及恶与善的区别的地方，我们还须细心研读他的《伦理学》中讨论到善恶、情感、人的奴役和人的自由各部分，才能够说出他的体系的道德后果。无疑地，我们会钦敬他的以纯粹对神的爱为原则的高尚纯洁的道德观，而且会深信高尚纯洁的道德就是他的体系的后果。莱辛当时曾说过："人们对待斯宾诺莎好像对待一条死狗"，[4] 即在现代我们也很难说，人们对于斯宾诺莎主义及一般的思辨哲学有了较好的待遇，当我们看见一些人提到或批评到它们时，并不想多费点力气去正确地认识事实，并予以正确的阐述。可以说，对得起斯宾诺莎哲学和思辨哲学，这是我们所能要求的最低限度的"公正"。

哲学的历史就是发现关于"绝对"的思想 的历史。绝对就是哲学研究的对象。譬如，苏格拉底，我们可以说，曾经发现目的这一范畴，这一范畴后来由柏拉图特别是由亚里士多德予以发挥而得到确定的认识，布鲁克尔（J．J．Brucker）著的哲学史 [5] 其所以太缺乏批评能力，不仅是从外在的史实看来，太缺乏批评精神，即从他对于思想的陈述看来，也失之武断。我们发现他从古代希腊哲学家们那里抽出了二十、三十或更多一些命题作为他们的哲学思想，但这些命题却没有任何一个是真正属于他们的。有许多结论是布鲁克尔依据他当时坏的形而上学的方式做出的，而硬把它们当作某些希腊哲学家的论断。结

论有两种，一部分仅是对一个原则更详细的发挥，一部分却是返回到一个更深的原则。一个像样的哲学史即在于指出某些个别哲学家对于某些思想有了更深的发展，并将这些更深的发展过程揭示出来。但这种方法也有其不适宜之处，不仅是因为那些哲学家自己对于应该包含在他们的原则内的结论没有推演出来，因而只是没有明白畅说出来，而不是因为在哲学史家的这些推论或发挥里，他们总是武断地揣想，以为古代哲学家所应用的并认为有效用的，是有限的思想方式，而有限方式的推论乃是直接违反有思辨精神的哲学家的意思的，也可说是玷污和歪曲了哲学的理念。像布鲁克尔这样对古代哲学只告诉我们一些孤立的命题，如果有人用古代哲学中一些揣想的正确结论来替这种歪曲辩护，而这些结论又只有少数是我们所认可的命题，那么这些辩护的理论便会陷入某一种哲学的窠臼，这种哲学一方面在一定的思想中认识了它自身的理念，另一方面明白地研究并规定范畴的价值。但哲学理念如果仅得到片面的认识，那么在阐述里便仅能揭示出一个片段，并将这片段或部分当作全体（如将同一性当作全体性那样）。并且在这样情形下，这些范畴如果很直率地按照比较最方便最接近的方式去贯串起来（如像贯串日常意识那样），便会被引到片面性和虚妄性的地步。对于思想方式的更进一步认识，乃是正确地把握哲学事实的第一条件。但直接知识的原则不仅对这种粗疏的思想明白地予以保证，并且把它看成定律。思想的认识以及主观思维的教养绝少是直接的知识，正如任何一种科学或艺术和技能不是直接的知识一样。

宗教是意识的一种形态，正如真理是为了所有的人，各种不同教化的人的。但对于真理的科学认识乃是这种意识的一特殊形态，寻求这种知识的工作不是所有的人，而只是少数的人所能胜任的。但两者的内容实质却是一样的，有如荷马所说，有一些星辰[6]具有两个名字，一个在神灵的语言里，另一个在世间人的日常语言里。所以真理的内容实质也可说是表现在两种语言里，一为感情的、表象的、理智的，基于有限范畴和片面抽象思维的流行语言，另一为具体概念的语言。假如我们从宗教出发要想讨论和批评哲学，那么就还有比仅仅具有日常意识所习惯的语言更为需要的东西。科学知识的基础是内在的内容、内蕴〔于万物〕的理念，和它们激动精神的生命力，正如宗教是一种有教养的心灵，一种唤醒了觉性的精神，一种经过发展教导的

内容。在最近时期，宗教不断地愈益收缩了它广阔的教化内容，而且常将一个内容显得贫乏枯燥的情感引回到深厚的虔敬或情感。但只要宗教有一个信仰、一个教义、一个信条，那么它便具有哲学所从事寻求的东西——真理——在这里面，哲学和宗教便可结合起来。但这也并不是按照那支配近代宗教观念的、分离的、坏的理智[7]来说，因为照这种理智看来，宗教与哲学两者是彼此互相排斥的，或者两者一般地是那样分离开了的，以致只可以从外面予以联合。而且就刚才所提及的看法而论，也包含有这样的意思：即宗教很可以不要哲学，而哲学却不可没有宗教，其实毋宁应该说，哲学即包含有宗教在内。真正的宗教，精神的宗教，必须具有一种信仰、一种内容。因为精神本质上即是意识，而意识是为对象所形成的内容。精神作为情感还是一个没有对象的内容〔或用J.波麦（J.Böhme）的话来说，仅有某种"痛苦"或"情调"（Qualiert）〕只是意识的一个最低阶段，甚至可以说是在一种与禽兽有共同形式的灵魂里。思维 使灵魂（禽兽也是赋有灵魂的）首先成为精神。哲学只是对于这种内容、精神和精神的真理的意识，不过是意识到精神在使人异于禽兽并使宗教可能的本质性的形态里。那消沉的令人心情严重的宗教情绪，必须扬弃它的悲观苦闷、颓丧绝望之情，使之转变为构成它的新生的主要成分。但宗教情绪同时必须谨记着：它是与精神内的"心情"（Herz）打交道的，精神是足以制裁"心情"的力量，而这种力量只有依赖精神自身的新生才能发生。精神之所以能达到这种从自然的无知状态和自然的迷失错误里解放出来而得新生，是由于教育，并由于以客观真理 为内容的信仰，而这信仰又是经过精神的验证而产生的结果。这种精神的新生也是心情从片面的抽象理智的虚妄里解脱出来的新生，——这种抽象的理智每自夸它知道有限如何与无限有区别，哲学如何不陷于多神论（在理智较锐敏的人那里）必陷于泛神论等等，——亦即是从一些可怜的见解里解脱出来的新生。这些见解，虔诚谦卑的人多误据以出发来反对哲学，正如锐敏的人反对神学知识一样。如果宗教虔敬老滞留在这样内容狭隘因而缺乏精神性的广度和深度里，那么它实际上将会只知道这种最狭隘的或愈益狭隘化的宗教与真正的宗教教义和哲学学说精神的扩大是对立的。（注二） 但是思维着的精神不仅不会以这种纯粹素朴的宗教虔敬为满足，反之，这种纯粹素朴的宗教观点，从精神看来，本身就是由反思和抽象的理论产生的结果。借助于肤浅的理智，精神获得

这种从一切学说，优越地解放出来的自由，于是精神便应用它所染有的思维方式，热烈地反对哲学，并强烈地保持其自身于一抽象的情感状态的淡薄而无内容的顶点。——说到这里，我不禁要从巴德尔先生[8]《知识的酵素》（*Fermentis Cognitionis*）一书第五卷（1823）序言（第IX页以下）里选引一段关于这一形态的虔诚性的恰当批评。

他说："只要宗教和它的教义，没有从科学方面获得基于自由研究从而达到的真正信念的尊重，则不论虔诚与不虔诚，无论怎样加上你的一切命令与禁令，你的一切言论与行为，你皆无法使宗教避免邪恶，而且这种不受尊敬的宗教也就不会成为受人爱的宗教，因为我们只能衷心地正当地爱我们所看见的真诚地曾受人尊重、并明白无疑地确知为值得尊重的东西。所以只有值得享受这样一种'普遍的爱'（amor generosus）的宗教，才会受到人们的尊重。换言之，你要想宗教的实践再行兴盛的话，你必须留心使我们重新对宗教获得一理性的理论，切不要用一些无理性的 和亵渎神明的 论断，替你的反对者（无神论者）多留地位，如说：建立理性的宗教理论乃不可能的事情、不可思议的事情。又如说，宗教仅只是心情方面的事情，对于这方面我们的脑子最好不要去过问，甚至必不可去过问。"（注三）

就宗教缺乏内容看来，还有一点必须注意的，即只能就宗教在某一时期的外在情况和现象可以如此说。如果有这样的需要的话，我们也许可以责难像现在这样一个时期，仅只提出了对上帝的单纯信仰，如高贵的耶可比（Jacobi）所急切需要的那样，此外只是还唤醒了一种集中的基督徒情绪；同时我们却不要错认了即在单纯信仰和集中情绪里面也透露出较高的原则（参看《小逻辑》导言§64说明）。但在科学以前即有百年千年的认识活动所提供的丰富的内容，而且这些丰富的内容在科学以前并不仅是一些历史的陈述，仅为别人 所拥有，而在我们已成过去，或仅为记诵之学所从事，只能对头脑锐敏的人提供考证批评的书本古董知识，好像不能提供精神的真知和求真的兴趣似的。那最崇高、最深邃和最内在的东西已经透露在各式各样的宗教、哲学和艺术品里，采取纯粹的或不纯粹的，清楚的或模糊的，甚至常常是吓人的形态透露出来。我们必须认为那是弗兰兹·冯·巴德尔先生的特殊功绩，即他能继续指出，这些形态不仅是在回忆里，而且能以

深刻思辨的精神，将它们的内容明白提高到科学的尊荣，因为他能够根据这些形态来发挥并证实哲学的理念。波麦的深邃的精神经验特别足以为此种工作提供机会和样式。他这强有力的精神理应享受"条顿民族的哲学家"（Philosophus teutonicus）的荣名。一方面，他曾经把宗教的内容本身扩充为普遍的理念，在宗教内容里他设想到理性的最高问题，并力求在其中认识到精神和自然的更确定的范围和形态。因为他的基本出发点即在于认上帝按照他的模型（实际上没有别的，除了三位一体 的模型），创造了人的精神以及一切事物，唯有在现世的生活里那失掉了上帝原型的缺陷才可以得到恢复或补偿。反之，另一方面，他又竭力将自然事物的形式（如硫黄、盐硝等质，苦酸等味），归结到精神的和思想的形式。巴德尔先生的重知主义，认为每一个宗教形态都有知识成分和它相联结，这乃是激励并促进哲学兴趣的一个奇特方式。他的重知主义既然强烈地反对启蒙主义那种自安于毫无内容的空疏理智，又反对那仅仅停留在单纯浓深的虔诚里的宗教热忱。巴德尔先生在他所有的著作里表明，他与这种认宗教上的重知主义为唯一的知识方式的说法，有很远的距离。这种重知主义本身诚有其困难，它的形而上学迫使它不能去考察范畴本身，并且不能进而去给予宗教的内容以有方法的发展。它的困难在于认为理智的概念不适合于把握那样狂放的或富于精神内容的形式或形态。一般讲来，也可以说它的困难在于它以它的绝对内容作为前提，并根据这前提来解释、论证和辩驳。（注四）

关于纯粹的模糊的种种形态的真理，我们可以说，我们已经有了够多，甚至有了多余，——在古代和近代的宗教和神话里、重知的和神秘的哲学里，我们可以感到愉快，因为在这些形态里可以发现 理念；我们也可以从中赢得一种满意，即见到哲学的真理并不仅仅是某种孤寂的东西，它的效力至少可以出现在沸腾的热情里。但假如这类的热情是被一种不成熟的虚骄自大之气鼓舞起来的，那么由于他的惰性和没有作科学思考的能力，他会把热情中所包含的这种感悟提高为唯一的认识方式。因为陷于这类的幻想里并附会一些武断的哲学意见在上面，较之将概念发展成系统的工作，并将思想和精神依逻辑的必然性予以发挥，实在太不费力气了。再则，一个人如果把从别人那里学来的东西算作自己的发现，这也很接近于虚骄，他愈是容易相信从

他人学来的东西，他愈要反对或贬斥那些东西。或者宁可说，他是被刺激起来反对它们的，因为他的见解是从别人的见解里创造出来的。

思想的冲力无论怎样表现其自身（虽然不免歪曲）于时代意识形态中，如我们在这篇序言里所讨论的那样，但它总是自在自为地向着精神所形成的思想本身的至高处而迈进，并为着时代需要的满足，因此只有我们的科学才配得上处理这种思想。凡从前当作是启示出来的神秘（在纯粹的和更多的模糊形态下启示出来的，虽对形式思想说来仍然是神奇奥妙的），都是启示出来作为思维的材料或内容的，而思维依据它的自由的绝对权利去坚持其顽强性，目的只在于与它的丰富的内容相和解。在这样的情形下，内容采取最能配得上它自己本身的形式，概念的形式，必然性的形式，这形式结合一切内容与思想，正解放内容与思想。如果一个旧的思想——这是指旧的形式而言，因为内容实质本身是万古长新的，——想要更新的话，那么理念这一形式的思想，如柏拉图或较深一点如亚里士多德所提出的那样，无限地值得我们回忆。又因为对理念的揭示，通过吸收进入我们自己的思想教养里，这不仅是直接地对于理念的理解，而且是哲学这门科学本身的进步。但同样，要想了解理念的这些形式，并不在于从表面上去了解，如耶稣教的重知主义者和犹太教中神秘主义者的幻想和臆说那样，而且要发挥理念更不只是提到或暗示理念的一些声响，就可完事。

关于真理，有人曾经很正确地说过："真理是它自身的标准，又是辨别错误的标准（index sui et falsi）。"[9] 但从错误的观点出发，就不知道什么是真理。所以，我们可以说，概念了解它自己本身又了解无概念的形式，但后者从它自以为真的立场却不能了解前者。科学能了解情感和信仰，但科学仅能从它所依据的概念予以判断。因为科学是概念的自身发展，所以从概念的观点去判断科学，便不仅是对于科学的判断，而且是一种共同的进展。这类的判断就是我在本书里试图要提出来的，也只有这类的判断才是我要注意和重视的。

柏林，1827年5月25日

（注一） 这是托鲁克[10]先生的话，见于《东方神秘主义选集》〔柏林，1825〕，第13页。这位感情深刻的托鲁克也被世俗大众对哲学的看法所误引。他说，知性仅能在下列两种方式下进行推论：或者有一个制约一切的原始根据，而我自己的最后本源也包含在内，因之我的存在和自由行为都不过是幻象；或者我是一个真实地不同于这原始根据的本质，我的行为不受这原始根据的制约和影响，于是这个原始根据便不是绝对的制约一切的本质，因此便没有无限的上帝，而仅有一群神灵等等。前一句话所有的哲学家应当承认其较为深刻，较为锐敏。（我真不知道为什么第一句片面的话比第二句更为深刻锐敏！）次一句话尚没有依上面提及的方式予以发挥，意思是说："人的伦理标准也就没有绝对的真，真正讲来 （著者自己画的重点号），善与恶是同等的，只有依照现象看来才是不同的。"一个人最好是完全不谈哲学，如果他有了下面的情形：即他在一切情感的深处仍陷于抽象理智的片面性，只知道对原始根据的"非此即彼"的看法，依这看法不是个人的存在和他的自由仅是一幻象，就是个人有了绝对的独立性，而且对这各偏一面，如托鲁克所叫做危险的两难的"非此非彼"的看法，他又毫无所知。虽说托鲁克先生在该书第14页提到一些精神性的人（Geister），这些人就是真正可算作哲学家的人，这些哲学家接受那第二命题（这也就是前面所说的第一命题），但又提出消融一切对立物的一种无差别的原始存在，以扬弃无条件的和有条件的存在的对立。但我们察出托鲁克先生没有说，那无差别的足以消融对立的原始存在与那必会扬弃其片面性的无限存在，完全是同一的东西，反之，他一口气说出了对于片面性的扬弃，却仍然陷于恰好同样的片面性，于是他不仅没有扬弃，反而保持了片面性。当我们说起精神性的人 所做的事时，我们必须能够用精神去把握事实；否则那事实落到人手里便会成为错误的了。再则，我说几句多余的话，凡这里以及别处我所提到的托鲁克先生对哲学的观念，可以说并不是个别地 仅仅针对他本人，我们可以在成百本的书籍里读到同样的话，特别在神学家的序言里。我之所以引用托鲁克的说法，一方面是因为碰巧我最近读了他的书，一方面是因为他具有深邃的情感，这种情感好像把他的著作整个放在理智神学的反面，这确实具有深邃的意义。因为深邃意义的基本特性，对立的和解 ，并不是无条件的原始存在和类似的抽象的东西，而是内容实质的本身，这实质就是思辨的理念，而理念就是思维着的实质。——这实质，深邃的思想在理念里绝不可以错认的。

但托鲁克诸种著作在这里和别处又把他的说法叫做通常所谓泛神论 。关于泛神论，我在《哲学全书》较后一节的几段说明里[11]曾有较详尽的讨论。在这里我只说一说托鲁克先生陷于特有的不适宜和颠倒错误。由于他把原始根据列入他所悬想的哲学的两难之一边，他后来于第33页及38页称之为泛神论，于是他复将两难之另一边形容为梭西尼派〔Socinianer，否认三位一体及基督是天主舍身赎罪以及原始罪恶诸信条的人〕，裴拉几派〔Pelagianer，持性善自救论的人〕和通俗的哲学家。所以依这边的说法"便没有无限的上帝，而只有一很大数目 的神灵。这数目包含所有不同于所谓原始根据，而有其固有的存在和行为的本质，再加上那个所谓原始根据。"事实上这边不仅有一很大数目的神灵，而且一切的一切 （一切有限事物皆被

认为有其固有的存在）都是神灵 了。因此只有后面这一边，照他的一切都是神灵 的说法，才可以明白说是泛神论 ，而不是前面那一边。因为在前面一边，他既明白认上帝为唯一 的原始根据，所以这只能说是一神论 。

（注二） 让我们再一次回到托鲁克先生。他可以被认为是宗教上虔诚派最有灵感的代表。他的《论罪恶的学说》一书（第二版〔1825〕，我刚好读到这书），最足以表示他缺乏学说 。最令我注意的是他的著作中讨论三位一体说关于《晚期东方人玄思的三位一体说》〔1826〕部分，对于他所辛勤收集来的历史报道，我应表诚挚的谢忱。他称这一学说为经院的 学说；但无论如何这学说也远比我们叫做经院哲学的为早。不过他仅从一个揣想的历史起源的外在方面去观察它，即仅去捉摸这学说如何出于某些圣经章节，如何受了柏拉图和亚里士多德哲学的影响方面（第41页）。但从《论罪恶的学说》一书看来，我们可以说，他勇敢地讨论这一信条，他说，这信条只可当作一个架格 把关于信仰的学说（哪一种信仰的学说？）安排进去（第220页）。是的，我们甚至必须应用那名词（第219页）来说明这一信条，说它显得似站立在海岸上（是否多少有点像站立在精神的沙滩上？）有如一海市蜃楼。但托鲁克在同书第221页，提到三位一体说时，便说这一信条绝不复是信仰所须依据的基础。试问：三位一体说，作为最神圣的东西，不是自来就构成信仰的主要内容，甚至奉为信条，早已成为主观信仰的基础了吗？（假如不是自来如此，请问究有多久不是如此？）如果没有三位一体说，则托鲁克先生在所提到的那书中那样卖气力以求动人情感所发挥的"和解说"，如何会具有比道德的或异教的较高的基督教意义呢？又关于别的特殊信条此书均没有讨论。托鲁克先生老是引导他的读者到基督的受难与死，但没有说到他的复活和升天坐在上帝的右方，也没提到圣灵的来降。和解说的主要特点在于罪恶的惩罚 。罪恶的惩罚在托鲁克看来（第119页以下）是一种有重负的自我意识，和与之相联结的为离开 上帝而生活的一切人所难免的灾难。上帝才是幸福和圣洁的唯一泉源。所以罪恶，犯罪的意识和灾难，是彼此不能分开来思考 的。（说到这里，于是他又考虑到，如第120页所昭示的，甚至人的命运也是从上帝的本性 流出的。）这种罪恶惩罚的命运，即是人们所谓罪恶的自然 惩罚，而且这种看法（正如他不理会三位一体说）也就是托鲁克先生在别处所很厌恶的理性和启蒙所产生的结果和学说。——前些时候，英国国会的上议院否决了一个处罚"单一宗"〔基督教中相信唯一上帝，不信三位一体说的宗派〕的法案；这件事情给予英国报纸一个机会揭示出欧洲和美洲单一宗的信徒数目之多，并附带评论道："在欧洲大陆上新教和单一宗现在大体上是同义的。"神学家们应能决定，托鲁克先生所持的信条是否仅有一两点与通常启蒙的学说有区别，或者甚至细看起来，连这一两点的区别也没有。

（注三） 托鲁克先生有几个地方引用安瑟尔谟《神人论》（Traktat cur Deus Homo）的话，并于第127页称赞为："这个伟大思想家深邃的卑谦。"但何以没有考虑到并引用同书另一地方（《哲学全书》§77曾引用过），即："依我看来，这乃是由于懈怠，如果当我们业已承认一个信仰，而不努力去理解 我们所信仰的对象。"

——如果信条 仅缩减为一些少数的条款，则需要理解的材料已所余无几，并且很少是从知识里出来的。

（注四） 我很高兴，我看出巴德尔先生新近几种著作的内容，与他书中所提及的许多我说过的话，两者间甚相契合。对于他所争辩的大部分甚至全部，我不难予以同情的理解，因为我可以指出，事实上我的思想同他的见解并没有什么出入。仅有一点小疵，在《论现时一些反宗教的哲学思想》一书（1824，第5页，并比较第56页以下各页）里出现，我愿意说几句，在那里面他说到一种哲学，这哲学"是从自然哲学学派里产生出来的，它提出一种错误的物质观念，因为它对于这个世界的本质，对于本身含有堕落和无常的本质有一种说法，认为这种直接地 永恒地从上帝产生和消逝的过程，即是上帝永恒的外流（外在化）永远制约着 他的永恒的回归（作为精神）"。就这个观念的第一部分，就物质之自上帝产生 出来（"产生"一般地是一个我不大喜欢应用的范畴，因为它只是一个图画式的名词，而不是一哲学的范畴）而论，我以为这一命题没有别的意思，只是含有上帝即是世界的创造者之意。但就另一部分而论，即就上帝永恒的外流制约 着上帝的永恒的回归（作为精神）而论，则巴德尔先生便在这地方提出一个条件 ，一个在这里本身不配合，而且我绝少在这方面应用过的范畴。这就使我记起了我上面所说的关于思想范畴的无批判地交换使用了。要讨论物质的直接 或间接的 产生或起源，只会引起一些极其形式的定义。巴德尔先生在第54页以下所提出的物质观念，据我看来，与我的说法并无出入，而且恰好相合。所以我实在不知道，用什么方法可以完成那绝对的课题，将世界的创造作为概念来把握，在概念里即包含有巴德尔先生（第58页）所指出的"物质并非统一体的直接产物，而是它的一些原则 "（它的全权代表），叫做"埃洛希姆（Elohim）的产物"。他这话的意思是不是说（因为就文法的构造看来，他的话意思并不很清楚），物质是这些原则的产物，或者说，物质是这些埃洛希姆创造的，而埃洛希姆自身又是由这些原则产生的，所以那些埃洛希姆（或者上帝→埃洛希姆→物质这一整个圈子）一起都必须认作和上帝处在一个关系内，这关系由于插进了埃洛希姆便无法说明了。 [12]

柏林，1827年5月25日

---

[1] 这里的"说明"（Anmerkungen）指书中多数"节"的正文后面，低两格排印的附加说明而言，并不是指学生笔记（Zusatz），中文译本叫做"附释"的东西。英文译本和前两版的中译本都没有把许多节的正文与说明区别开。这次新版才开始加上"〔说明〕"来表明这种区别。——译者注

[2] 这话出自歌德著《浮士德》第1部，第5节：女妖的厨房，麦菲斯托夫语。——译者注

[3] 二截化（Halbierung）亦可译为“半分法”或“分成两半”。这个词可与下面的另一个辩证法词汇Entzweiung（一分为二或分裂为二）联系起来看。——译者注

[4] 这句话是莱辛1780年6月7日对耶可比说的，经耶可比与门德尔生通信反复讨论宣扬出来后，德国人才开始研究斯宾诺莎的学说。莱辛这话见耶可比全集第4卷，第63页。马克思在《资本论》第二版跋、恩格斯在《自然辩证法》中都曾提到这句名言。——译者注

[5] 〔原注〕布鲁克尔著有《哲学史问题》7卷，1731—1736年；又著有《批判的哲学史》5卷，1742—1744年。

[6] “星辰”，格洛克纳本作“事物”，拉松本作“星辰”，均可通。兹据拉松本译出，与下文较有联系。例如“狗”，作为“天狗”或“天狗星”就是荷马所谓在神灵语言里的“星辰”。——译者注

[7] “坏的理智”原文是“der schlechte Verstand”，这个提法别处还没有出现过。实际上是指抽象的、形而上学的思维形式而言。同样黑格尔在别处所常提到的“坏的无限”指意与此完全相同，并没有道德上好坏、善恶的意思。——译者注

[8] 巴德尔（Fr.von Bader，1765—1841）任慕尼黑哲学神学教授多年，思想受波麦的通神论和神秘主义影响很大。1822年过柏林时，曾与黑格尔会晤。——译者注

[9] 这里引证的话，出自斯宾诺莎：《伦理学》第二部分，“论心灵的性质和起源”第43命题的附释。——译者注

[10] 托鲁克（Tholuck,F.A.G.，1799—1877）先后任柏林大学和哈勒大学的神学教授。代表当时理性派与极端正统派神学之间的所谓中间派神学。——译者注

[11] 参看《哲学全书》第三部分，即《精神哲学》§573的“说明”，见拉松本第485—498页。——译者注

[12] 编者拉松注释："巴德尔的意思显然认为统一性（即神）产生这些原则（即这些埃洛希姆），而这些原则又产生物质。"又《马恩全集》第38卷，第103页，恩格斯致拉法格信中曾提到希伯来语中"（ruăch Elohîm）—埃洛希姆的灵"（《创世记》第1章，第2节）问题。恩格斯并指出Elohîm是复数。——译者注

第三版序言

在这第三版里许多地方都有了改进，特别是力求陈述得清楚和确定。不过因这书既是一种教本，目的在于撮要，文字仍不免紧凑、形式而且抽象。为了完成它的使命，还须在口头的演讲里予以必要的解释和说明。

自本书第二版以后，有了许多对于我的哲学思想的批评出现。这些批评大部分表示他们对于哲学这一行道很少作专门研究。对于一个经过多年的透彻思想，而且以郑重认真的态度、以谨严的科学方法加以透彻加工的著作，予以这样轻心的讨论，是不会给人以任何愉快的印象的。而且透过充满了傲慢、虚骄、嫉妒、嘲讽等坏情绪的眼光来读书，也更不会产生什么有教益的东西的。西塞罗说过："真正的哲学是满足于少数评判者的，它有意地避免群众。因为对于群众，哲学是可厌的、可疑的。所以假如任何人想要攻击哲学，他是很能够得到群众赞许的。"（Cicero：Tuscul．Quaest．I．II．[1]）。所以对于哲学的攻击，见解愈稀少，理论愈缺乏彻底性，便愈可得到大众的赞扬。在他人的反响中，常常遇见一种狭隘的敌意的激情，似懂非懂地夹杂在一起，其所以会有这种激情，是不难了解的。别的对象呈现在感官前面，或者以整个的直观印象呈现在表象前面。若一个人想要讨论这些对象，他总感觉到对它们有先具备某种程度——不管如何低微——的知识之必要。同时这些对象也较为容易令人注意到健康的常识，因为它们都立足于熟悉的固定的现在。但人们缺乏这一切，〔既无些微知识，又不依据健康常识〕，便可大胆地反对哲学，或者毋宁说反对任何一个关于哲学的荒诞的空虚的形象，这形象是由于他对哲学无知而想象出来、杜撰出来的。他们没有什么东西作为讨论的出发点，于是他们只好徘徊于模糊空疏，因而毫无意义的东西之中。——

我在别处曾做过这件不愉快而又无收获的事，将类似这种由无知和激情交织起来的现象，给予了赤裸裸的揭露。[2]

不久以前，从神学甚至从宗教意识的基地出发，对于上帝、神圣事物和理性，好像在较广范围内曾经激励起一个科学的认真的探讨。[3] 但这个运动一开始就阻碍了所抱的那种希望。因为这个论辩是从人身攻击出发。无论那控诉的虔诚信仰者一边，或那被控诉的自由理性一边，所持的论据都没有涉及内容实质 本身，更很少意识到为了正确地讨论内容实质起见，双方均必须进入哲学的领域。基于宗教上很特殊的外在小节而作人身的攻击，显示出以一种妄自尊大的骄傲，对于个人的基督教信仰想要从自己武断的权威来判决，因而对个人盖上一个世间或永恒的定罪的印章。但丁通过《神曲》诗篇的灵感，敢于使用彼得的钥匙，对他许多同时代的人——当然全都业已死去——甚至连教皇和皇帝均包括在内，都判决到地狱去受罪。近代哲学曾受到一个不名誉的攻击，即哲学把个体的人推尊到上帝的地位。但正与这个基于错误推论的攻击相反，却另有一个完全现实的僭越的作风，即自己以世界的裁判官自居，来判断个人对于基督教的信仰，并对个人宣判最内在的罪名。这种绝对权威的口头禅就是假借我主基督 的名字，并武断地 说，主居住在这些裁判官内心里。基督说（《马太福音》7、20）："汝须凭他们的果实去认识他们"，像这种夸大的侮慢的定罪与判决，却并不是好的果实。他继续说道："并不是所有向我叫主呀主呀的人都可以进到天国。在那一天有许多人将向我说：主 呀主 呀，我们不是曾用你的名字 宣道吗？我们不是曾用你的名字 驱走魔鬼吗？我们不是曾用你的名字 作过许多奇迹吗？我必须明白告诉你们：我还不认识你们，全离开我吧，你们这些作恶的人！"那些自诩并自信其独占有基督教，并要求他人接受他的这种信仰的人，并不比那些借基督之名驱逐魔鬼的人高明多少。反之，宁可说，他们这样的人，正如相信普雷沃斯特的女预言家的人一样，自矜其善于听取流浪的鬼魂的意旨，并敬畏它们，而不知驱逐并排斥这些反基督教的、奴性的迷信谎言。同样，他们也很少有充分能力可以说出几句有智慧的话，而且完全不能够做出增进知识和科学的伟大的行为来，而增进知识和科学才是他们的使命和义务。学识广博尚不能算是科学。他们以一大堆不相干的宗教信仰的外在节目作为他们的繁琐工作，但就信仰的内

容和实质看来，他们反而仅仅枯燥地崇奉我主基督的名字，只凭成见去轻蔑并讥嘲学理的发挥，殊不知学理才是基督教教会信仰的基础。因为精神的、充满了思想和科学的扩大，扰乱了甚至阻止了、廓清了他们主观自负的夸大狂，亦即他们对于无精神性的、无良好果实的和富于恶果的武断自信，自信他们掌握了基督教，并独家包办了基督教。这种精神的扩大在圣经里最明确地有别于单纯的信仰，而且后者唯有透过前者才可成为真理 。耶稣说（《约翰福音》7、38）："任便谁人相信 我，从他的腹中将会流出活水的江河 来。"这话下面§39立即有解释和说明，意谓并不是相信那暂时的、肉体的、现世的基督的人身就可以有这种效果，他还不是真理的本身。在§39里，信仰是这样被规定的，即这话是对那些相信 他并将要接受 圣灵的人说的。因为圣灵尚未下降 ，因为耶稣尚未得到光荣 ——那尚未得到光荣的基督的形象就是那时还以肉身出现在时间里的，或者（同样的内容），即是后来所想象的作为信仰的直接对象的人身。在现世，基督曾把他的永恒的本性和使命，亲身口头启示给青年们目的在于促使他自身与上帝和解，世人与他和解，并启示人以解救之道和道德教训。而青年们对他所抱的信仰即包括有这一切在内。无论如何，这个绝不缺乏最坚强的确定性的信仰，只能解释为一种开始，为一种有条件的基础，为尚未完成的东西。那些具有这样的信仰的人，尚没有得到圣灵，虽说他们最初即应接受 圣灵，——这圣灵就是真理自身。直到这圣灵后来成为一种信仰，便足以引导人达到一切真理。但有那种信仰的人总是停留在那种确定性和有限的条件里。但确定性本身仅是主观的，仅能引导致主观的形式的确信 的果实，因而随即引起虚骄傲慢，诋毁并责罚他人的后果。他们违反了圣经的教训，只是固执着主观的确定性以反对圣灵。而圣灵或精神即是知识的扩大，也才是真理。

宗教上的虔诚派与它所直接作为攻击和排斥的对象的启蒙派，都同样缺乏科学的和一般精神的内容。注重抽象理智的启蒙派凭借它的形式的抽象的无内容的思维已把宗教的一切内容都排除净尽了，与那将信仰归结为念主呀主呀的口头禅的虔诚派之空无内容，实并无二致。谁也不比谁较胜一筹。当他们争辩在一起时，也没有任何使他们可以接触的材料或共同基础，因此也不可能达到学理的探讨，并进而获得知识和真理。启蒙派的神学一方面坚持它的形式主义，只知高叫

良心的自由、思想的自由、教学的自由，甚至高叫理性和科学。这种自由诚然是精神的无限权利的范畴，并且是真理对于那第一条件——信仰的另一特殊条件。但什么是真正的自由的良心所包含的理性原则和律令，什么是自由信仰和自由思想所具有和所教导的内容，诸如此类涉及内容实质之处，他们皆不能切实说明，而只停留在一种消极的形式主义和一种自由任性、自由乱发表意见的"自由"里面。因此内容本身便成为不相干的了。再则，他们之不能达到真理的内容，乃因为基督教的社团必须为一个教义一个信仰的纽带所联合起来的一个社团。而那淡薄无味的无生命的理智主义的一般性的抽象的思想，是不能容许那本身确定的、有了发展的特殊内容和教义的基督教的。与此相反，另一方面，那虔诚派自豪于主呀主呀的名字，直率地公开地轻蔑那些将信仰发展或扩充为精神、实质和真理的工作。

所以这一场关于宗教的争辩，虽说引起了虚骄、愤恨、人身攻击以及空疏浮泛的议论，弄得甚嚣尘上，然而却没有结出果实来。他们这场争辩不能把握实质，不能引导到实在和知识。——哲学只得满意于被遗弃在这场把戏之外，哲学也乐得逍遥于那种人身攻击以及抽象概括的议论所侵侮的地盘之外，假使它也被牵扯进了这种场合，那么，它只能碰见些不愉快和无益的东西。

人性中最伟大的无条件的兴趣一旦缺乏深邃和丰富的实质，而宗教意识（兼就虔诚派的和抽象理智派的宗教意识而言）便会只得到没有内容的最高满足，于是哲学也只成为一种偶然的主观的需要了。那无条件的兴趣，在这两种宗教意识里，特别在抽象理论派的宗教意识里，是这样处理的：即它并不需要哲学来满足那种兴趣。它甚至以为，并且很正当地以为这种新创的通过哲学的满足将会扰乱了那原来的狭义的宗教的满足。这样一来，哲学便完全从属于个人主观的自由的需要。但对于主观的个人，哲学并不是什么少不了的东西。只有当他遇到了怀疑和讥评的时候，他才会感到需要哲学去支持自己，反驳对方。哲学仅作为一个内心的必然性而存在，这必然性强于主体自身。当人的精神被这必然性不安息地驱迫着时，它便努力克服，并且为理性的冲力寻找有价值的享受。所以没有任何一种刺激，甚至没有宗教权威的刺激，那么哲学便可看成一种多余的事物和危险的，或者

至少是一种可虑的奢侈品，而这门科学的工作也就更自由地单独放在寻求实质和真理的兴趣上面。假如像亚里士多德所说[4]理论是能给人以最高福祉者，是有价值的事物中的最好者，那么凡曾经分享过这种幸福的人，就可以知道，他们所享有的，也就是他们精神本性所必需的满足，他们都可以不要勉强向别人要求，而能够听任他们自己的需要和满足在自己的范围之内得到实现。上面所想到的，乃是一种自然地踏入哲学范围的作风。当这种风气闹得愈响亮，我们深切从事哲学研究就愈少。所以愈彻底愈深邃地从事哲学研究，自身就愈孤寂，对外愈沉默。哲学界浅薄无聊的风气快要完结，而且很快就会迫使它自己进到深入钻研。但以谨严认真的态度从事于一个本身伟大的而且自身满足的事业（Sache），只有经过长时间完成其发展的艰苦工作，并长期埋头沉浸于其中的任务，方可望有所成就。

此册全书式的纲要，是我依据上面所提的哲学使命而辛苦完成的工作。本书第二版能很快地售完，使我感到欣慰，觉得除了浅薄无聊的叫嚣而外，还有许多人在那里从事沉默的可嘉许的哲学研究，而这也就是我刊行本书这一新版所企望的。

柏林，1830年9月19日

---

[1] 引自西塞罗著：《图斯库兰（罗马东南郊西塞罗别墅所在地）讨论集》，公元前46年。——译者注

[2] 参看《科学批判年报》（1829）两篇评论。收在《黑格尔全集》第19卷，第149页以下。——编者原注

[3] 自此以下黑格尔是指当时德国报章杂志上关于宗教问题的一场热烈争辩而言。教会方面的人代表虔诚信仰一边，哈勒大学有几位教授代表启蒙派一边。——译者注

[4] 参看亚里士多德：《形而上学》XII篇，7章，10726。——原编者

黑格尔对听众的致辞

——一八一八年十月二十二日在柏林大学的开讲辞——

诸位先生：

今天我是奉了国王陛下的诏命，初次到本大学履行哲学教师的职务。请让我先说几句话，就是我能有机会在这个时刻承担这个有广大学院效用的职位，我感到异常荣幸和欣愉。就时刻来说，似乎这样的情况已经到来，即哲学已有了引人注意和爱好的展望，而这几乎很消沉的科学也许可以重新提起它的呼声。因为在短期前，一方面由于时代的艰苦，使人对于日常生活的琐事予以太大的重视，另一方面，现实上最高的兴趣，却在于努力奋斗首先去复兴并拯救国家民族生活上政治上的整个局势。这些工作占据了精神上的一切能力，各阶层人民的一切力量，以及外在的手段，致使我们精神上的内心生活不能赢得宁静。世界精神太忙碌于现实，太驰骛于外界，而不遑回到内心，转回自身，以徜徉自怡于自己原有的家园中。现在现实潮流的重负已渐减轻，日耳曼民族已经把他们的国家，一切有生命有意义的生活的根源，拯救过来了，于是时间已经到来，在国家内，除了现实世界的治理之外，思想的自由世界也会独立繁荣起来。一般讲来，精神的力量在时间里已有了如此广大的效力：即凡现时尚能保存的东西，可以说只是理念和符合理念的东西，并且凡能有效力的东西必然可以在识见和思想的前面获得证明。特别是我们现在所寄托的这个国家，由于精神力量的高度发展，而提高其重量于现实世界和政治事件中，就力量和独立性来说，已经和那些在外在手段上曾经胜过我国的那些国家居于同等地位了。由此足见教育和科学所开的花本身即是国家生活中一个主要的环节。我们这个大学既是大学的中心，对于一切精神教育，一切科学和真理的中心，哲学，必须尊重其地位，优于培植。

不仅是说一般的精神生活构成国家存在的一个基本环节，而是进一步说，人民与贵族阶级的联合，为独立，为自由，为消灭外来的无情的暴君统治的伟大斗争，其较高的开端是起于精神之内。精神上的道德力量发挥了它的潜能，举起了它的旗帜，于是我们的爱国热情和正义感在现实中均得施展其威力和作用。我们必须重视这种无价的热情，我们这一代的人均生活于、行动于、并发挥其作用于这种热情之中。而且一切正义的、道德的、宗教的情绪皆集中在这种热情之中。——在这种深邃广泛的作用里，精神提高了它的尊严，而生活的浮泛无根，兴趣的浅薄无聊，因而就被彻底摧毁。而浅薄表面的识见和意见，均被暴露出来，因而也就烟消云散了。这种精神上情绪上深刻的认真态度也是哲学的真正的基础。哲学所要反对的，一方面是精神沉陷在日常急迫的兴趣中，一方面是意见的空疏浅薄。精神一旦为这些空疏浅薄的意见所占据，理性便不能追寻它自身的目的，因而没有活动的余地。当人们感到努力以寻求实体性的内容的必要性，并转而认为只有具实体性内容的东西才有效力时，这种空疏浅薄的意见必会消逝无踪。但是在这种实体性的内容里，我们看见了时代，我们又看见了这样一种核心的形成，这核心向政治、伦理、宗教、科学各方面广泛的开展，都已付托给我们的时代了。

我们的使命和任务就是在这青春化和强有力的实体性基础上培养起哲学的发展。这种实体性的内容的青春化现在正显示其直接的作用和表现于政治现实方面，同时进一步表现在更伟大的伦理和宗教的严肃性方面，表现在一切生活关系均要求坚实性与彻底性方面。最坚实的严肃性本身就是认识真理的严肃性。这种要求——由于这要求使得人的精神本性区别于他的单纯感觉和享受的生活——也正是精神最深刻的要求，它本身就是一普遍的要求。一方面可说是时代的严肃性激动起这种深刻的要求，一方面也可说这种要求乃是日耳曼精神的固有财产。就日耳曼人在哲学这一文化部门的优异成果而论，哲学研究的状况、哲学这个名词的意义即可表示出来。在别的民族里哲学的名词虽还保存着，但意义已经改变了，而且哲学的实质也已败坏了，消失了，以致几乎连对于它的记忆和预感一点儿也都没有存留了。哲学这门科学已经转移到我们日耳曼人这里了，并且还要继续生活于日耳曼人之中。保存这神圣的光明的责任已经付托给我们了，我们的使命就

在于爱护它、培育它，并小心护持，不要使人类所具有的最高的光明，对人的本质的自觉熄灭了、沦落了。

但就在德国在她新生前一些时候，哲学已空疏浅薄到了这样的程度，即哲学自己以为并确信它曾经发现并证明没有对于真理的知识；上帝，世界和精神的本质，乃是一个不可把握不可认知的东西。精神必须停留在宗教里，宗教必须停留在信仰、情感和预感里，而没有理性知识的可能。知识不能涉及绝对和上帝的本性，不能涉及自然界和精神界的真理和绝对本质，但一方面它仅能认识那消极的东西，换言之，真理不可知，只有那不真的，有时间性的和变幻不居的东西才能够享受被知的权利。——一方面属于知识范围的，仅是那些外在的、历史的、偶然的情况，据说只有从这里面才会得到他们所臆想的或假想的知识。而且这种知识也只能当作一种历史性的知识，须从它的外在方面搜集广博的材料予以批判的研究，而从它的内容我们却得不到真诚严肃的东西。他们的态度很有些像拜拉特 [1] 的态度，当他从耶稣口里听到真理 这名词时，他反问道：真理是什么东西？他的意思是说，他已经看透了真理是什么东西，他已经不愿再理会这名词了，并且知道天地间并没有关于真理的知识。所以放弃对真理的知识，自古就被当作最可轻视的、最无价值的事情，却被我们的时代推崇为精神上最高的胜利。

这个时代之走到对于理性的绝望，最初尚带有一些痛苦和伤感的心情。但不久宗教上和伦理上的轻浮任性，继之而来的知识上的庸俗浅薄——这就是所谓启蒙——便坦然自得地自认其无能，并自矜其根本忘记了较高兴趣。最后所谓批判哲学曾经把这种对永恒和神圣对象的无知当成了良知，因为它确信曾证明 了我们对永恒、神圣、真理什么也不知道。这种臆想的知识甚至也自诩为哲学。为知识肤浅、性格浮薄的人最受欢迎，最易接受的也莫过于这样的学说了。因为根据这个学说来看，正是这种无知，这种浅薄空疏都被宣称为最优秀的，为一切理智努力的目的和结果。

不去认识真理，只去认识那表面的有时间性的偶然的东西，——只去认识虚浮 的东西，这种虚浮习气 在哲学里已经广泛地造成，在

我们的时代里更为流行，甚至还加以大吹大擂。我们很可以说，自从哲学在德国开始出现以来，这门科学似乎从来没有这样恶劣过，竟会达到这样的看法，这样的蔑视理性知识，这样的自夸自诩，这样的广泛流行。——这种看法仍然是从前一时期带过来的，但与那真诚的感情和新的实体性的精神却极为矛盾。对于这种真诚的精神的黎明，我致敬，我欢呼。对于这种精神我所能做的，仅在于此：因为我曾经主张哲学必须有真实内容，我就打算将这个内容在诸君面前发挥出来。

但我要特别呼吁青年的精神，因为青春是生命中最美好的一段时间，尚没有受到迫切需要的狭隘目的系统的束缚，而且还有从事于无关自己利益的科学工作的自由。——同样青年人也还没有受过虚妄性的否定精神，和一种仅只是批判劳作的无内容的哲学的沾染。一个有健全心情的青年还有勇气去追求真理。真理的王国是哲学所最熟习的领域，也是哲学所缔造的，通过哲学的研究，我们是可以分享的。凡生活中真实的伟大的神圣的事物，其所以真实、伟大、神圣，均由于理念。哲学的目的就在于掌握理念的普遍性和真形相。自然界是注定了只有用必然性去完成理性。但精神的世界就是自由的世界。举凡一切维系人类生活的，有价值的，行得通的，都是精神性的。而精神世界只有通过对真理和正义的意识，通过对理念的掌握，才能取得实际存在。

我祝愿并且希望，在我们所走的道路上，我可以赢得并值得诸君的信任。但我首先要求诸君信任科学，相信理性，信任自己并相信自己。追求真理的勇气，相信精神的力量，乃是哲学研究的第一条件。人应尊敬他自己，并应自视能配得上最高尚的东西。精神的伟大和力量是不可以低估和小视的。那隐蔽着的宇宙本质自身并没有力量足以抗拒求知的勇气。对于勇毅的求知者，它只能揭开它的秘密，将它的财富和奥妙公开给他，让他享受。

---

[1] 拜拉特（Pilatus）罗马总督，审讯耶稣基督的官长。——译者注

导言

§1

哲学缺乏别的科学所享有的一种优越性：哲学不似别的科学可以假定 表象所直接接受的为其对象，或者可以假定 在认识的开端和进程里有一种现成的认识方法。哲学的对象与宗教的对象诚然大体上是相同的。两者皆以真理 为对象——就真理的最高意义而言，上帝 即是真理，而且唯有 上帝才是真理。此外，两者皆研究有限事物的世界，研究自然界 和人的精神，研究自然界和人的精神相互间的关系，以及它们与上帝（即二者的真理）的关系。所以哲学当能熟知 其对象[1]，而且也必能熟知其对象，——因为哲学不仅对于这些对象本来就有兴趣，而且按照时间的次序，人的意识，对于对象总是先形成表象，后才形成概念，而且唯有通过 表象，依靠 表象，人的能思的 心灵才进而达到对于事物的思维的认识和把握。

但是既然要想对于事物作思维着的考察，很明显，对于思维的内容必须指出其必然性，对于思维的对象的存在及其规定，必须加以证明，才足以满足思维着的考察的要求。于是我们原来对于事物的那种熟知便显得不够充分，而我们原来所提出的或认为有效用的假定 和论断 便显得不可接受了。但是，同时要寻得一个哲学的开端 的困难因而就出现了。因为如果以一个当前直接的东西 作为开端，就是提出一个假定，或者毋宁说，哲学的开端就是一个假定。

§2

概括讲来，哲学可以定义为对于事物的思维着的考察。如果说“人 之所以异于禽兽 在于他能思维”这话是对的（这话当然是对的），

则人之所以为人，全凭他的思维在起作用。不过哲学乃是一种特殊的思维方式，——在这种方式中，思维成为认识，成为把握对象的概念式的认识。所以哲学思维无论与一般思维如何相同，无论本质上 与一般思维同是一个 思维，但总是与活动于人类一切行为里的思维，与使人类的一切活动具有人性的思维有了区别 。这种区别又与这一事实相联系，即：基于思维、表现人性的意识内容，每每首先不借思想的形式 以出现 ，而是作为情感、直觉或表象等形式 而出现。——这些形式 必须与作为形式 的思维本身区别开来。

〔**说明** 〕 说人之所以异于禽兽由于人有思想，已经是一个古老的成见，一句无关轻重的旧话。这话虽说是无关轻重，但在特殊情形下，似乎也有记起这个老信念的需要。即使在我们现在的时代，就流行一种成见，令人感到有记起这句旧话的必要。这种成见将情绪 和思维 截然分开，认为二者彼此对立，甚至认为二者彼此敌对，以为情绪，特别是宗教情绪，可以被思维所玷污，被思维引入歧途，甚至可以被思维所消灭。依这种成见，宗教和宗教热忱并不植根于思维，甚至在思维中毫无位置。做这种分离的人，忘记了只有人才能够有宗教，禽兽没有宗教，也说不上有法律和道德。

那些坚持宗教和思维分离的人，心目中所谓思维，大约是指一种后思 （Nachdenken），亦即反思 。反思以思想 的本身为内容 ，力求思想自觉其为思想。忽视了哲学对于思维所明确划分的这种区别，以致引起对于哲学许多粗陋的误解和非难。须知只有人有宗教、法律和道德。也只有因为人是能思维的存在，他才有宗教、法律和道德。所以在这些领域里，思维 化身为情绪，信仰或表象，一般并不是不在那里活动。思维的活动和成果，可以说是都表现 和包含 在它们里面。不过具有为思维所决定 所浸透 的情绪和表象是一回事，而具有关于这些情绪和表象的思想 又是一回事。由于对这些意识的方式加以“后思”所产生的思想，就包含在反思、推理等等之内，也就包含在哲学之内。

忽略了一般的思想与哲学上的反思 的区别，还常会引起另一种误会：误以为这类的反思 是我们达到永恒或达到真理的主要条件，甚至

是唯一途径。例如，现在已经过时的 对于上帝存在的形而上学的证明，曾经被尊崇为欲获得上帝存在的信仰或信心，好像除非知道这些证明，除非深信这些证明的真理，别无他道的样子。这种说法，无异于认为在没有知道食物的化学的、植物学的或动物学的性质以前，我们就不能饮食；而且要等到我们完成了解剖学和生理学的研究之后，才能进行消化。如果真是这样，这些科学在它们各自的领域内，与夫哲学在思想的范围里将会赢得极大的实用价值，甚至它们的实用将升到一绝对的普遍的不可少的程度。反之，也可以说是，所有这些科学，不是不可少，而是简直不会存在了。

§3

充满了我们意识的内容，无论是哪一种内容，都是构成情绪、直观、印象、表象、目的、义务等等，以及思想和概念的规定性 的要素。依此看来，情绪、直观、印象等，就是这个内容所表现的诸形式。这个内容，无论它仅是单纯 被感觉着，或掺杂 有思想在内而被感觉着、直观着等等，甚或完全单纯地 被思维着，它都保持为一样的 东西。在任何一种形式里，或在多种混合的形式里，这个内容都是意识的对象。但当内容成为意识的对象时，这些不同规定性的形式也就归在内容一边。而呈现在意识前面。因此每一形式便好像又成为一个特殊的对象。于是本来是同样的东西，看来就好像是许多不同的内容了。

〔**说明**〕 我们所意识到 的情绪、直观、欲望、意志等规定，一般被称为表象。所以大体上我们可以说，哲学是以思想、范畴，或更确切地说，是以概念 去代替表象。像这样的表象，一般地讲来可看成思想和概念的譬喻。但一个人具有表象，却未必能理解这些表象对于思维的意义，也未必能深一层理解这些表象所表现的思想和概念。反之，具有思想与概念是一回事，知道符合这些思想和概念的表象、直观、情绪又是一回事。

这种区别在一定程度内，足以解释一般人所说的哲学的难懂性。他们的困难，一部分由于他们不能够，实即不惯于 作抽象的思维，亦

即不能够或不惯于紧抓住纯粹的思想，并运动于纯粹思想之中。在平常的意识状态里，思想每每穿上当时流行的感觉上和精神上的材料的外衣，混合在这些材料里面，而难于分辨。在后思、反思和推理里，我们往往把思想掺杂在情绪、直观和表象里。（譬如在一个纯是感觉材料的命题里："这片树叶是 绿的"，就已经掺杂有存在 和个体性 的范畴在其中。）但是把思想本身，单纯不杂地，作为思考的对象，却又是另外一回事。至于哲学难懂的另一部分困难，是由于求知者没有耐心，亟欲将意识中的思想和概念用表象的方式表达出来。所以假如有一个意思，要叫人用概念去把握，他每每不知道如何用概念去思维。因为对于一个概念，除了思维那个概念的本身外，更没有别的可以思维。但是要想表示那个意思，普通总是竭力寻求一个熟习 的流行的观念 或表象来表达。假如摒弃熟习流行的观念不用，则我们的意识就会感觉到原来所依据的坚定自如的基础，好像是根本动摇了。意识一经提升到概念的纯思的领域时，它就不知道究竟走进世界的什么地方了。因此最易懂得的 ，莫过于著作家、传教士和演说家等人所说的话，他们对读者和听众所说的，都是后者已经知道得烂熟的东西，或者是甚为流行的，和自身明白 用不着解释的东西。

§ 4

对于一般人的普通意识，哲学须证明其特有的知识方式 的需要 ，甚至必须唤醒一般人认识哲学的特有知识方式的需要。对于宗教的对象，对于真理 的一般，哲学必须证明从哲学自身出发，即有能力 加以认识。假如哲学的看法与宗教的 观念之间出现了差异 ，哲学必须辨明 它的各种规定何以异于宗教观念的理由 。

§ 5

为了对于上面所指出的区别以及与这区别相关联的见解（即认为意识的真实内容 ，一经翻译为思想和概念的形式，反而更能保持 其真相，甚至反而能更正确的认识的见解），有一初步的了解起见，还可以回想起一个旧信念 。这个信念认为要想真正知道外界对象和事变，以及内心的情绪、直观、意见、表象等的真理 必须加以反复思索

（Nachdenken）。而对于情绪、表象等加以反复思索，无论如何，至少可以说是把情绪表象等转化为思想 了。

〔**说明** 〕 哲学的职责既以研究思维 为其特有的形式 ，而且既然人皆有天赋的思维能力，因此忽视了上面第三节所指出的区别，又会引起另一种错误观念。这种观念与认哲学为难懂 的看法，恰好相反。常有人将哲学这一门学问看得太轻易，他们虽从未致力于哲学，然而他们可以高谈哲学，好像非常内行 的样子。他们对于哲学的常识还无充分准备，然而他们可以毫不迟疑地，特别当他们为宗教的情绪所鼓动时，走出来讨论哲学，批评哲学。他们承认要知道别的科学，必须先加以专门的研究，而且必须先对该科有专门的知识，方有资格去下判断。人人承认要想制成一双鞋子，必须有鞋匠的技术，虽说每人都有他自己的脚做模型，而且也都有学习制鞋的天赋能力，然而他未经学习，就不敢妄事制作 [2] 。唯有对于哲学，大家都觉得似乎没有研究、学习和费力从事的必要。——对这种便易的说法，最近哲学上又有一派主张直接的知识、凭直观去求知识的学说，去予以理论的赞助。

§ 6

以上所说似重在说明哲学知识的形式是属于纯思和概念的范围。就另一方面看来，同样也须注重的，即应将哲学的内容理解为属于活生生的精神的范围、属于原始创造的和自身产生的精神所形成的世界 ，亦即属于意识所形成的外在和内心的世界。简言之，哲学的内容就是现实 （Wirklichkeit）。我们对于这种内容的最初的意识便叫做经验 。只是就对于世界的经验的观察来看，也已足能辨别在广大的外在和内心存在的世界中，什么东西只是飘忽即逝、没有意义的现象 ，什么东西是本身真实够得上冠以现实 的名义。对于这个同一内容的意识，哲学与别的认识方式，既然仅有形式上的区别，所以哲学必然与现实和经验相一致。甚至可以说，哲学与经验的一致至少可以看成是考验哲学真理的外在的试金石。同样也可以说，哲学的最高目的就在于确认思想与经验的一致，并达到自觉的理性与存在于 事物中的理性的和解，亦即达到理性与现实的和解。

在我的《法哲学》的序言里[3]，我曾经说过这样一句话：

凡是合乎理性的东西都是现实的，

凡是现实的东西都是合乎理性的。

这两句简单的话，曾经引起许多人的诧异和反对，甚至有些认为没有哲学，特别是没有宗教的修养为耻辱的人，也对此说持异议。这里，我们无须引用宗教来作例证，因为宗教上关于神圣的世界宰治的学说，实在太确定地道出我这两句话的意旨了。就此说的哲学意义而言，稍有教养的人，应该知道上帝不仅是现实的，是最现实的，是唯一真正地现实的，而且从逻辑的观点看来，就定在一般说来，一部分是现象，仅有一部分是现实。在日常生活中，任何幻想、错误、罪恶以及一切坏东西、一切腐败幻灭的存在，尽管人们都随便把它们叫做现实。但是，甚至在平常的感觉里，也会觉得一个偶然的存在不配享受现实的美名。因为所谓偶然的存在，只是一个没有什么价值的、可能的存在，亦即可有可无的东西。但是当我提到"现实"时，我希望读者能够注意我用这个名词的意义，因为我曾经在一部系统的《逻辑学》里，详细讨论过现实的性质，我不仅把现实与偶然的事物加以区别，而且进而对于"现实"与"定在"[4]，"实存"以及其他范畴，也加以准确的区别。

认为合理性的东西就是现实性这种说法颇与一般的观念相违反。因为一般的表象，一方面大都认理念和理想为幻想，认为哲学不过是脑中虚构的幻想体系而已；另一方面，又认理念与理想为太高尚纯洁，没有现实性，或太软弱无力，不易实现其自身。[5]但惯于运用理智的人特别喜欢把理念与现实分离开，他们把理智的抽象作用所产生的梦想当成真实可靠，以命令式的"应当"自夸，并且尤其喜欢在政治领域中去规定"应当"。这个世界好像是在静候他们的睿智，以便向他们学习什么是应当的，但又是这个世界所未曾达到的。因为，如果这个世界已经达到了"应当如此"的程度，哪里还有他们表现其老成深虑的余地呢？如果将理智所提出的"应当"，用来反对外表的琐屑的变幻事物、社会状况、典章制度等等，那么在某一时期，在特殊范围

内，倒还可以有相当大的重要性，甚至还可以是正确的。而且在这种情形下，他们不难发现许多不正当不合理想的现状。因为谁没有一些聪明去发现在他们周围的事物中，有许多东西事实上没有达到应该如此的地步呢？但是，如果把能够指出周围琐屑事物的不满处与应当处的这一点聪明，便当成在讨论哲学这门科学上的问题，那就错了。哲学所研究的对象是理念，而理念并不会软弱无力到永远只是应当如此，而不是真实如此的程度。所以哲学研究的对象就是现实性，而前面所说的那些事物、社会状况、典章制度等等，只不过是现实性的浅显外在的方面而已。

§ 7

由此足见后思 （Nachdenken反复思索）——一般讲来，首先包含了哲学的原则（原则在此处兼有原始或开端的意义在内）。而当这种反思在近代（即在路德的宗教改革之后），取得独立，重新开花时，一开始就不是单纯抽象的思想，如像希腊哲学初起时那样和现实缺乏联系，而是于初起之时，立即转而指向着现象界的无限量的材料方面。哲学 一名词已用来指谓许多不同部门的知识，凡是在无限量的经验的个体事物之海洋中，寻求普遍 和确定的标准，以及在无穷的偶然事物表面上显得无秩序的繁杂体中，寻求规律 与必然性 所得来的知识，都已广泛地被称为哲学知识了。所以现代哲学思想的内容，同时曾取材于人类对于外界和内心，对于当前 的外界自然和当前 的心灵和心情的自己 的直观和知觉。

〔**说明**〕 这种经验 的原则，包含有一个无限重要的规定，就是为了要接受或承认任何事物为真，必须与那一事物有亲密的接触，或更确切地说，我们必须发现那一事物与我们自身的确定性 相一致和相结合。我们必须与对象有亲密的接触，不论用我们的外部感官也好，或是用我们较深邃的心灵和真切的自我意识也好。[6] ——这个原则也就是今日许多哲学家所谓信仰，直接知识，外界和主要是自己内心的启示。这些科学虽被称为哲学，我们却叫做经验 科学，因为它们是以经验为出发点。但是这些科学所欲达到的主要目标，所欲创造的主要成绩，在于求得规律，普遍命题，或一种理论，简言之，在于求

得关于当前事物的思想 。所以，牛顿的物理学便叫做自然哲学。又如，雨果·格老秀斯（Hugo Grotius）搜集历史上国家对国家的行为加以比较，并根据通常的论证予以支持，因而提出一些普遍的原则，构成一个学说，就叫做国际公法的哲学。在英国，直至现在，哲学 一名词通常都是指这一类学问而言。牛顿至今仍继续享受最伟大的哲学家的声誉。甚至科学仪器制造家也惯用哲学一名词，将凡不能用电磁赅括的种种仪器如寒暑表风雨表之类，皆叫做哲学的仪器。不用说，木头铁片之类集合起来，是不应该称为哲学的仪器 的。真正讲来，只有思维 才配称为哲学的仪器或工具。[7] 又如新近成立的政治经济学、在德国称为理性的 国家经济学或理智的 国家经济学，在英国亦常被称为哲学。[8]

§ 8

这种经验知识，在它自己范围内，初看起来似乎相当满意。但还有两方面不能满足理性的要求：第一 ，在另一范围内，有许多对象为经验的知识所无法把握的，这就是：自由 、精神 和上帝 。这些对象之所以不能在经验科学的领域内寻得，并不是由于它们与经验无关。因为它们诚然不是感官所能经验到的，但同样也可以说，凡是在意识内的都是可以经验的。这些对象之所以属于另一范围，乃因为它们的内容 是无限的。

〔**说明** 〕 有一句话，曾被误认是亚里士多德所说，而且以为足以表示他的哲学立场："没有在思想中的东西，不是曾经在感官中的（nihil est in intellectu，quod non fuerit in sensu．）。"如果思辨哲学不承认这句话，那只是由于一种误解。但反过来也同样可以说："没有在感官中的东西，不是曾经在思想中的（nihil est in sensu，quod non fuerit in intellectu）。"这句话可以有两种解释：就广义讲来，这话是说心灵（vouç）或精神 （精神表示心灵的较深刻的意义），是世界的原因。就狭义讲来，这话是说，法律的、道德的和宗教的情绪——这种情绪也就是经验，——其内容都只是以思维为根源和基地。

§ 9

第二，主观的理性，按照它的形式，总要求〔比经验知识所提供的〕更进一步的满足。这种足以令理性自身满足的形式，就是广义的必然性。然而在一般经验科学的范围内，一方面其中所包含的普遍性或类等等本身是空泛的、不确定的，而且是与特殊的东西没有内在联系的。两者间彼此的关系，纯是外在的和偶然的。同样，特殊的东西之间彼此相互的关系也是外在的和偶然的。另一方面，一切科学方法总是基于直接的事实，给予的材料，或权宜的假设。在这两种情形之下，都不能满足必然性的形式。所以，凡是志在弥补这种缺陷以达到真正必然性的知识的反思，就是思辨的思维，亦即真正的哲学思维。这种足以达到真正必然性的反思，就其为一种反思而言，与上面所讲的那种抽象的反思有共同点，但同时又有区别。这种思辨思维所特有的普遍形式，就是概念。

〔**说明**〕思辨的科学与别的科学的关系，可以说是这样的：思辨科学对于经验科学的内容并不是置之不理，而是加以承认与利用，将经验科学中的普遍原则、规律和分类等加以承认和应用，以充实其自身的内容。此外，它把哲学上的一些范畴引入科学的范畴之内，并使它们通行有效。由此看来，哲学与科学的区别乃在于范畴的变换。所以思辨的逻辑，包含有以前的逻辑与形而上学，保存有同样的思想形式、规律和对象，但同时又用较深广的范畴去发挥和改造它们。

对于思辨意义的概念与通常所谓概念必须加以区别。认为概念永不能把握无限的说法之所以被人们重述了千百遍，直至成为一个深入人心的成见，就是由于人们只知道狭义的概念，而不知道思辨意义的概念。

§ 10

上面所说的足以求得哲学知识的概念式的思维，既自诩为足以认识绝对对象〔上帝、精神、自由〕，则对它的这种认识方式的必然性何在，能力如何，必须加以考察和论证。但考察与论证这种思维的努力，已经属于哲学认识本身的事情，所以只有在哲学范围之内才能执行这种工作。如果只是加以初步的解释，未免有失哲学的本色，结果

所得恐不过只是一套无凭的假说，主观的肯定，形式的推理，换言之，不过是些偶然的武断而已。与此种片面的武断相对立的反面，亦未尝不可以同样有理。

〔**说明**〕 康德的批判哲学的主要观点，即在于教人在进行探究上帝以及事物的本质等问题之前，先对于认识能力本身，作一番考察工夫，看人是否有达到此种知识的能力。他指出，人们在进行工作以前，必须对于用来工作的工具，先行认识，假如工具不完善，则一切工作，将归徒劳。——康德这种思想看来异常可取，曾经引起很大的敬佩和赞同。但结果使得认识活动将探讨对象，把握对象的兴趣，转向其自身，转向着认识的形式方面。如果不为文字所骗的话，那我们就不难看出，对于别的工作的工具，我们诚然能够在别种方式下加以考察，加以批判，不必一定限于那个工具所适用的特殊工作内。但要想执行考察认识的工作，却只有在认识的活动过程中才可进行。考察所谓认识的工具，与对认识加以认识，乃是一回事。但是想要认识于人们进行认识之前，其可笑实无异于某学究的聪明办法，在没有学会游泳以前，切勿冒险下水。

莱茵哈特[9]见到了哲学上这种开端的困难，特提出一种初步的假说和试探式的哲学思考，以作哲学的开端，借以补救康德的困难。他以为这样就可以循序进行（其实谁也不知道如何进行），直至我们达到原始真理为止。仔细考查一下，他的方法并没有超出普通的办法，即从分析经验的基础开始，或从分析一初步假定的概念的界说开始。毋庸否认，就他把普通认识过程中的前提和初步假定解释作假设的或试探的步骤而言，其中确包含有正确的见解。但是他这种正确看法，并未改变他的哲学方法的性质，而且适足以表明那种方法的不完善。

§ 11

更进一步，哲学的要求可以说是这样的：精神，作为感觉和直观，以感性事物为对象；作为想象，以形象为对象；作为意志，以目的为对象。但就精神相反于或仅是相异于它的这些特定存在形式和

它的各个对象而言，复要求它自己的最高的内在性——思维 ——的满足。而以思维为它的对象。这样，精神在最深的意义下，便可说是回到它的自己本身 了。因为思维才是它的原则、它的真纯的自身。但当精神在进行它的思维的本务时，思维自身却纠缠于矛盾中，这就是说，丧失它自身于思想的坚固的"不同一"中，因而不但未能达到它自身的回归与实现，反而老是为它的反面所束缚。这种仅是抽象理智的思维所达到的结果，复引起的超出这种结果的较高要求，即基于思维坚持不放，在这种意识到的丧失了它的独立自在的过程中，仍然继续忠于它自身，力求征服它的对方 ，即在思维自身中以完成解决它自身矛盾的工作。

〔**说明** 〕 认识到思维自身的本性即是辩证法，认识到思维作为理智必陷于矛盾、必自己否定其自身这一根本见解，构成逻辑学上一个主要的课题。当思维对于依靠自身 的能力以解除它自身所引起的矛盾表示失望时，每退而借助于精神的别的方式或形态〔如情感、信仰、想象等〕，以求得解决或满足。但思维的这种消极态度，每每会引起一种不必要的理性恨 （misologie），有如柏拉图所早已陈述过的经验那样，对于思维自身的努力取一种仇视的态度，有如把所谓直接知识 当作认识真理的唯一 方式的人所取的态度那样。

§ 12

从上面所说的那种要求而兴起 的哲学是以经验 为出发点的 ，所谓经验是指直接的意识和抽象推理的意识而言。所以，这种要求就成为鼓励思维进展的刺激，而思维进展的次序，总是超出那自然的、感觉的意识，超出自感觉材料而推论的意识，而提高 到思维本身纯粹不杂的要素，因此首先对经验开始的状态取一种疏远的、否定的关系 。这样，在这些现象的普遍 本质的理念里，思维才得到自身的满足。这理念（绝对或上帝）多少总是抽象的。反之，经验科学也给思维一种激励，使它克服将丰富的经验内容仅当作直接、现成、散漫杂多、偶然 而无条理 的材料的知识形式 ，从而把此种内容提高到必然性——这种激励使思维得以从抽象的普遍性与仅仅是可能的满足里超拔出来，进而依靠自身 去发展 。这种发展一方面可说是思维对经验科学

的内容及其所提供的诸规定加以吸取，另一方面，使同样内容以原始自由思维的意义，只按事情本身的必然性发展出来。

〔**说明**〕 对于直接性 与间接性 在意识中的关系，下面将加以明白详细的讨论。不过这里须首先促使注意的，即是直接性与间接性两环节表面上 虽有区别，但两者实际上不可缺一 ，而且有不可分离 的联系。——所以关于上帝以及其他一切超感官的东西的知识，本质上都包含有对感官的感觉或直观的一种提高 。此种超感官的知识，因此对于前阶段的感觉具有一种否定 的态度，这里面就可以说是包含有间接性 。因为间接过程是由一个起点而进展到第二点，所以第二点的达到只是基于从一个与它正相反对的事物出发。但不能因此就说关于上帝的知识并不是独立于经验意识。其实关于上帝的知识的独立性，本质上即是通过否定感官经验与超脱感官经验而得到的。——但假如对知识的间接性加以片面的着重，把它认作制约性的条件，那么，我们便可以说（不过这种说法并没有多少意义），哲学最初起源于后天 的事实，是依靠经验而产生的（其实，思维本质上就是对当前的直接经验的否定），正如人的饮食依靠食物，因为没有食物，人即无法饮食。就这种关系而论，饮食对于食物，可以说是太不知感恩了。因为饮食全靠有食物，而且全靠消灭食物。在这个意义下，思维对于感官经验也可以说是一样地不知感恩。〔因为思维所以成为思维，全靠有感官材料，而且全靠消化，否定感官材料。〕

但是思维因对自身进行反思，从而自身达到经过中介的直接性 ，这就是思维的先天 成分（das Apriorische），亦即思维的普遍性，思维一般存在它自身内。在普遍性里，思维得到自身的满足，但假如思维对于特殊性采取漠视态度，从而思维对于它自身的发展，也就采取漠视态度了。正如宗教，无论高度发达的或草昧未开的宗教，无论经过科学意识教养的或单纯内心信仰的宗教，也具有同样内在本性的满足和福祉。如果思维停留在理念的普遍性 中，有如古代哲学思想的情形（例如爱利亚学派所谓存在 ，和赫拉克利特所谓变易 等等），自应被指斥为形式主义 。即在一种比较发展的哲学思想里，我们也可以找到一些抽象的命题或公式，例如，“在绝对中一切是一”、“主客同一”等话，遇着特殊事物时，也只有重复抬出这千篇一律的公式去解

释。为补救思维的这种抽象普遍性起见，我们可以在正确有据的意义下说，哲学的发展 应归功于经验。因为，一方面，经验科学并不停留在个别性 现象的知觉里，乃是能用思维对于材料加工整理，发现普遍的特质、类别和规律，以供哲学思考。那些特殊的内容，经过经验科学这番整理预备工夫，也可以吸收进哲学里面。另一方面，这些经验科学也包含有思维本身要进展到这些具体部门的真理的迫切要求。这些被吸收进哲学中的科学内容，由于已经过思维的加工，从而取消其顽固的直接性和与料性，同时也就是思维基于自身的一种发展 。由此可见，一方面，哲学的发展实归功于经验科学，另一方面，哲学赋予科学内容以最主要的成分：思维的自由 （思维的先天 因素）。哲学又能赋予科学以必然性 的保证 ，使此种内容不仅是对于经验中所发现的事实的信念，而且使经验中的事实成为原始的完全自主的思维活动的说明和摹写。

§ 13

上面所讨论的可以说是纯粹从逻辑方面去说明哲学的起源和发展。另外我们也可以从哲学史，从外在历史 特有的形态里去揭示哲学的起源和发展。从外在的历史观点来看，便会以为理念发展的阶段似乎只是偶然的 彼此相承，而根本原则的分歧 ，以及各哲学体系对其根本原则的发挥，也好像纷然杂陈 ，没有联系。但是，几千年来，这哲学工程的建筑师，即那唯一的活生生的精神，它的本性 就是思维 ，即在于使它自己思维着的本性得到意识。当它（精神）自身这样成为思维的对象时，同时它自己就因而超出自己，而达到它自身存在的一个较高阶段。哲学史 上所表现的种种不同的体系，一方面我们可以说，只是一个 哲学体系，在发展过程中的不同阶段罢了。另一方面我们也可以说，那些作为各个哲学体系的基础的特殊原则 ，只不过是同一思想整体的一些分支 罢了。那在时间上最晚出的哲学体系，乃是前此一切体系的成果，因而必定包括前此各体系的原则在内；所以一个真正名副其实的哲学体系，必定是最渊博、最丰富和最具体的哲学体系。

〔**说明**〕 鉴于有如此多表面上不同的哲学体系，我们实有把普遍与特殊的真正规定加以区别的必要。如果只就形式方面去看普遍，把它与特殊并列起来，那么普遍自身也就会降为某种特殊的东西。这种并列的办法，即使应用在日常生活的事物中，也显然不适宜和行不通。例如[10]，在日常生活里，怎么会有人只是要水果，而不要樱桃、梨和葡萄，因为它们只是樱桃、梨、葡萄，而不是水果。但是，一提到哲学，许多人便借口说，由于哲学有许多不同的体系，故每一体系只是一种哲学，而不是哲学本身，借以作为轻蔑哲学的根据，依此种说法，就好像樱桃并不是水果似的。有时常有人拿一个以普遍为原则的哲学体系与一个以特殊为原则，甚至与一个根本否认哲学的学说平列起来。他们认为二者只是对于哲学不同的看法。这多少有些像认为光明与黑暗只是两种不同的光一样。

§ 14

在哲学历史上所表述的思维进展的过程，也同样是在哲学本身里所表述的思维进展的过程，不过在哲学本身里，它是摆脱了那历史的外在性或偶然性，而纯粹从思维的本质去发挥思维进展的逻辑过程罢了。真正的自由的思想本身就是具体的，而且就是理念；并且就思想的全部普遍性而言，它就是理念或绝对。关于理念或绝对的科学，本质上应是一个体系，因为真理作为具体的，它必定是在自身中展开其自身，而且必定是联系在一起和保持在一起的统一体，换言之，真理就是全体。全体的自由性，与各个环节的必然性，只有通过对各环节加以区别和规定才有可能。

〔**说明**〕 哲学若没有体系，就不能成为科学。没有体系的哲学理论，只能表示个人主观的特殊心情，它的内容必定是带偶然性的。哲学的内容，只有作为全体中的有机环节，才能得到正确的证明，否则便只能是无根据的假设或个人主观的确信而已。许多哲学著作大都不外是这种表示著者个人的意见与情绪的一些方式。所谓体系常被错误地理解为狭隘的、排斥别的不同原则的哲学。与此相反，真正的哲学是以包括一切特殊原则于自身之内为原则。

§ 15

哲学的每一部分都是一个哲学全体，一个自身完整的圆圈。但哲学的理念在每一部分里只表达出一个特殊的规定性或因素。每个单一的圆圈，因它自身也是整体，就要打破它的特殊因素所给它的限制，从而建立一个较大的圆圈。因此全体便有如许多圆圈所构成的大圆圈。这里面每一圆圈都是一个必然的环节，这些特殊因素的体系构成了整个理念，理念也同样表现在每一个别环节之中。

§ 16

本书既是全书 式的，则我们对它的特殊部门将不能加以详细的发挥，但将仅限于对这几门特殊科学的端绪及基本概念加以阐述。

〔**说明**〕 究竟需要多少特殊部分，才可构成一特殊科学，迄今尚不确定，但可以确知的，即每一部分不仅是一个孤立的环节，而且必须是一个有机的全体，不然，就不成为一真实的部分。因此哲学的全体，真正地构成一个 科学。但同时它也可认为是由好几个特殊科学所组成的全体。——哲学全书与一般别的百科全书有别，其区别之处，在于一般百科全书只是许多科学的凑合体 ，而这些科学大都只是由偶然的和经验的方式得来，为方便起见，排列在一起，甚至里面有的科学虽具有科学之名，其实只是一些零碎知识的聚集而已。这些科学聚合在一起，只是外在的统一，所以只能算是一种外在 的集合、外在的次序 ，〔而不是一个体系〕。由于同样的原因，特别由于这些材料具有偶然的性质，这种排列总是一种尝试 ，而且各部门总难排列得匀称适当。而哲学全书则不然。第一，哲学全书排斥只是零碎的知识的聚集 ，例如，文字学似属于此类的知识。第二，哲学全书还排斥基于武断任意而成立的学科，例如纹章学。这类的学科可以说是完全 是实证 的。第三，也有别的称为实证 的科学，但有理性的根据和开端。这类科学的理性部分属于哲学，它的实证方面 ，则属于该学科特有范围。这类科学的实证部分又可分为下列各种：（一）有的学科开端本身是理性的，但在它把普遍原则应用到经验 中个别 的和现实 的事物时，便陷于偶然而失掉了理性准则。在这种变化性和偶然性的领

域里，我们无法形成正确的概念，最多只能对变化的偶然事实的根据或原由加以解释而已。例如法律科学，或直接税和间接税的系统，首先必须有许多最后准确 决定的条款，这些条款的设定，是在概念的纯理决定 的范围以外。因此颇有视实际情形而自由伸缩的余地，有时，根据此点，可以如此决定，根据彼点，又可以另作决定，而不承认有最后确定的准则。同样，如"自然"这个理念，在对它进行个别研究时，亦转化为偶然的事实。如自然历史 、地理学 和医学 等皆陷于实际存在的规定，分类与区别，皆为外在的偶然事实和主观的特殊兴趣所规定，而不是由理性所规定。历史 一科也属此类，虽说理念构成历史的本质，但理念的表现却入于偶然性与主观任性的范围。（二）这样的科学也可以说是实证 的，由于它们不认识它们所运用的范畴为有限，也不能揭示出这些有限的范畴和它们的整个阶段进展到一个较高阶段的过渡，而只是把这些有限的范畴当作绝对有效用 。此种实证科学的缺陷在于形式 的有限，正如前一种实证科学的缺陷在于质料 的有限。（三）与此相关的，另有一种实证科学，其缺陷在于它的结论所本的根据欠充分。这类的实证知识 大都一部分基于形式的推理，一部分基于情感、信仰和别的权威，一般说来，基于外界的感觉和内心的直观的权威。例如，许多建筑在人类学、意识的事实（心理学）、内心直观和外在经验上面的哲学，便属于这类实证科学。此外还有一种科学，即仅仅这门科学的叙述的形式 是经验的，而把仅仅是现象材料的感性直观加以排列整理，使符合概念的内在次序。像这样的经验科学，把聚集在一起的杂多现象对立化，而扬弃制约它们那些条件的外在偶然 的情况，从而使得普遍 原则明白显现出来。——依这种方法，实验物理学和历史学等将可阐述成为以外在形象反映概念自身发展过程的科学，前者为认识自然的理性科学，后者为理解人事以及人类行为的科学。

§ 17

谈到哲学的开端，似乎哲学与别的科学一样，也须从一个主观的假定开始。每一科学均须各自假定它所研究的对象，如空间、数等等，而哲学似乎也须先假定思维 的存在，作为思维的对象。不过哲学是由于思维的自由活动，而建立其自身于这样的观点上，即哲学是独

立自为的，因而自己创造自己的对象，自己提供 自己的对象。而且哲学开端所采取的直接 的观点，必须在哲学体系发挥的过程里，转变成为终点，亦即成为最后的结论 。当哲学达到这个终点时，也就是哲学重新达到其起点而回归到它自身之时。这样一来，哲学就俨然是一个自己返回到自己的圆圈，因而哲学便没有与别的科学同样意义的起点。所以哲学上的起点，只是就研究哲学的主体的方便而言，才可以这样说，至于哲学本身却无所谓起点。换句话说，科学的概念，我们据以开始的概念，即因其为这一科学的出发点，所以它包含作为对象的思维与一个（似乎外在的）哲学思考的主体间的分离，必须由科学本身加以把握。简言之，达到概念的概念，自己返回自己，自己满足自己，就是哲学这一科学唯一的目的、工作和目标。

§ 18

对于哲学无法给予一初步的概括的观念，因为只有全科学的全体才是理念的表述。所以对于科学内各部门的划分 ，也只有从理念出发，才能够把握。故科学各部门的初步划分，正如最初对于理念的认识一样，只能是某种预想的东西。但理念完全是自己与自己同一的思维，并且理念同时又是借自己与自己对立以实现自己，而且在这个对方里只是在自己本身内的活动。因此〔哲学〕这门科学可以分为三部分：

1. 逻辑学 ，研究理念自在自为的科学。

2. 自然哲学 ，研究理念的异在或外在化的科学。

3. 精神哲学 ，研究理念由它的异在而返回到它自身的科学。

上面§15里曾说过，哲学各特殊部门间的区别，只是理念自身的各个规定，而这一理念也只是表现在各个不同的要素里。在自然界中所认识的无非是理念，不过是理念在外在化 的形式中。同样，在精神中所认识的，是自为存在着、并正向自在自为发展着 的理念。理念这样显现的每一规定，同时是理念显现的一个过渡的或流逝着 的环节。因此须认识到个别部门的科学，每一部门的内容既是存在着 的对象，

同样又是直接地在这内容中向着它的较高圆圈（Kreis）〔或范围〕的过渡。所以这种划分部门的观念，实易引起误会，因为这样划分，未免将各特殊部门或各门科学并列 在一起，它们好像只是静止着的，而且各部门科学也好像是根本不同类，有了实质性的区别似的。

---

[1] 熟知与真知有别。熟知只是对于眼前事物熟视无睹，未加深思。黑格尔在《精神现象学》序言里，有"熟知非真知"的名言。——译者注

[2] 恩格斯在《自然辩证法》中曾记下"论制鞋"三字，利用这个譬喻指责毕希纳妄图非难社会主义和经济学。见《马克思恩格斯全集》第20卷，第546页。——译者注

[3] 见中文译本《法哲学原理》第2页，商务印书馆，1961年。——译者注

[4] 原文作Dasein亦可译作限在，指受时间空间限制的存在，受"无"限制的"有"，简言之，就是特定的存在或有限的存在。定在或限在为黑格尔《逻辑学》中特有的一个重要范畴。——译者注

[5] 对于下面这段话，恩格斯曾有所评注。见《自然辩证法》、《马克思恩格斯全集》第20卷，第546页。——译者注

[6] 黑格尔素来认为近代经验主义的发生，有两大潮流，一个注重自然的或感性的经验，此为经验科学的倾向，以培根为代表。一个注重精神经验，此为重精神生活或文化陶养的倾向，以德国的神秘主义者波麦为代表。前者即此处所谓自"外部感官"出发，后者即此处所谓有"较深邃的心灵，或真切的自我意识出发"，两者皆同样注重对事物有亲密的接触，而反对中古空疏抽象的经院哲学。参看黑格尔：《哲学史讲演录》论述培根和波麦部分。——译者注

[7] 原注一：又有汤姆生所发行的刊物，叫做《哲学年报或研究化学，矿物学，力学，自然历史，农艺学的杂志》。只消从这个刊物

的名称，我们便不难揣想此处所谓哲学 是指些什么材料。最近在一英文报纸上我发现一新出版的书的广告如下："保护头发的艺术，根据哲学原则，整洁地印成八开本，定价八先令。"此处所谓根据哲学 的原则以保护头发，其实大概是指根据化学或生理学的原则。

[8] 原注二：与普通政治经济学原理被称为哲学的 原理有关的"哲学原理"一词，也常见于英国政治家公开的演说中。在英国国会1825年2月2日的集会上，布鲁汉在一篇回答英王致辞的演说里，提道："有政治家风度并且有哲学 原理的自由贸易——因为这些原理无疑是哲学的——对于自由贸易政策的接受，今日英王陛下为此对议会表示欣慰。"哲学一名词的这种用法，固不仅限于议会中反对派的分子，在英国船主公会每年举行的宴会上，主席为首相利物浦公爵，同党的有外相甘宁及陆军军需官朗格勋爵。甘宁在他答复主席的祝辞中说："一个新时期业已开始，在此时期中，国务员于治理国家时，可以应用深邃哲学 的正确通则。"英国哲学与德国哲学尽管不同，但当别的地方，常常把哲学的名称用来作绰号或嘲笑人的名词，甚或认为令人生厌的名词时，而我们看见哲学在英国政府要员的口里这样受尊重，倒是一件可喜的事。

[9] 莱茵哈特（K.L.Reinhold,1758—1823），以发表《关于康德哲学的书信》（1786）一书著称。这书使得他在费希特、谢林、黑格尔之前，被聘为耶拿大学教授（1788—1794）。此后他一直在基尔大学任教，逐渐脱离了康德哲学。——译者注

[10] 恩格斯在《自然辩证法》中，曾引证了下面这个例子。见《马克思恩格斯选集》第3卷，第556页。——译者注

第一部 逻辑学

逻辑学概念的初步规定

§ 19

逻辑学是研究纯粹理念 的科学，所谓纯粹理念就是思维 的最抽象的要素所形成的理念。

〔**说明** 〕 在这部分初步论逻辑学的概念里，所包含对于逻辑学以及其他概念的规定，也同样适用于哲学上许多基本概念。这些规定都是由于 并对于 全体有了综观而据以创立出来的。

我们可以说逻辑学是研究思维 、思维的规定 和规律 的科学。但是只有思维本身才构成使得理念成为逻辑的理念的普遍规定性 或要素 。理念并不是形式的思维，而是思维的特有规定和规律自身发展而成的全体，这些规定和规律，乃是思维自身给予的，决不是已经存在 于外面的现成的事物。

在某种意义下，逻辑学可以说是最难 的科学，因为它所处理的题材，不是直观，也不像几何学的题材，是抽象的感觉表象，而是纯粹抽象的东西，而且需要一种特殊的能力和技巧，才能够回溯到纯粹思想，紧紧抓住纯粹思想，并活动于纯粹思想之中。但在另一种意义下，也可以把逻辑学看作最易 的科学。因为它的内容不是别的，即是我们自己的思维，和思维的熟习的规定，而这些规定同时又是最简单、最初步 的，而且也是人人最熟知 的，例如：有与无，质与量，自在存在与自为存在，一与多等等。但是，这种熟知反而加重了逻辑研究的困难。因为，一方面我们总以为不值得费力气去研究这样熟习的东西。另一方面，对于这些观念，逻辑学去研究、去理解所采取的方式，却又与普通人所业已熟习的方式不相同，甚至正相反。

逻辑学的有用 与否，取决于它对学习的人能给予多少训练以达到别的目的。学习的人通过逻辑学所获得的教养，在于训练思维，使人在头脑中得到真正纯粹的思想，因为这门科学乃是思维的思维。——但是就逻辑学作为真理的绝对形式来说，尤其是就逻辑学作为纯粹真理的本身来说，它决不单纯是某种有用 的东西。但如果凡是最高尚的、最自由的和最独立的东西也就是最有用的东西，那么逻辑学也未尝不可认为是有用的，不过它的用处，却不仅是对于思维的形式练习，而必须另外加以估价。

附释一： 第一问题是：什么是逻辑学的对象？对于这个问题的最简单、最明了的答复是，真理就是逻辑学的对象。真理是一个高尚的名词，而它的实质尤为高尚。只要人的精神和心情是健康的，则真理的追求必会引起他心坎中高度的热忱。但是 一说到这里立刻就会有人提出反问道："究竟我们是否有能力认识真理呢？"在我们这些有限的人与自在自为存在着的真理之间，似乎有一种不调协，自然会引起寻求有限与无限间的桥梁的问题。上帝是真理；但我们如何才能认识他呢？这种知天求真的企图似乎与谦逊和谦虚的美德相违反。但因此又有许多人发出我们是否能够认识真理的疑问，其用意在于为他们留恋于平庸的有限目的的生活作辩解。类似这种的谦卑却毫无可取之处。类似这样的说法："像我这种尘世的可怜虫，如何能认识真理呢？"可以说是已成过去了。代之而起的另一种诞妄和虚骄，大都自诩以为直接就呼吸于真理之中，而青年人也多为这种空气所鼓舞，竟相信他们一生下来现成地便具有宗教和伦理上的真理。从同样的观点，特别又有人说，所有那些成年人大都堕落、麻木、僵化于虚妄谬误之中。青年人所见的有似朝霞的辉映，而老辈的人则陷于白日的沼泽与泥淖之中。他们承认特殊部门的科学无论如何是应该探讨的，但也单纯把它们认为是达到生活的外在目的的工具。这样一来，则妨碍对于真理的认识与研究的，却不是上面所说的那种卑谦，而是认为已经完全得到真理的自诩与自信了。老辈的人寄托其希望于青年的人，因为青年人应该能够促进这世界和科学。但老辈所瞩望于青年人的不是望他们停滞不前，自满自诩，而是望他们担负起精神上的严肃的艰苦的工作。

此外还有一种反对真理的谦逊。这是一种贵族式的对于真理的漠视，有如我们所见得，拜拉特（Pilatus）对于基督所表示的态度。拜拉特问道："真理是什么东西？"意思是说，一切还不是那么一回事，没有什么东西是有意义的。他的意思颇似梭罗门所说的：一切都是虚幻的——这样一来，便只剩下主观的虚幻了。

更有一种畏缩也足以阻碍对于真理的认知。大凡心灵懒惰的人每易于这样说：不要那样想，以为我们对于哲学研究是很认真的。我们自然也乐意学一学逻辑，但是学了逻辑之后，我们还不是那样。他们以为当思维超出了日常表象的范围，便会走上魔窟；那就好像任他们自身飘浮在思想的海洋上，为思想自身的波浪所抛来抛去，末了又复回到这无常世界的沙岸，与最初离开此沙岸时一样地毫无所谓，毫无所得。这种看法的后果如何，我们在世界中便可看得出来。我们可以学习到许多知识和技能，可以成为循例办公的人员，也可以养成为达到特殊目的的专门技术人员。但人们，培养自己的精神，努力从事于高尚神圣的事业，却完全是另外一回事。而且我们可以希望，我们这个时代的青年，内心中似乎激励起一种对于更高尚神圣事物的渴求，而不会仅仅满足于外在知识的草芥了。

附释二： 认思维 为逻辑学的对象这一点，是人人所赞同的。但是我们对于思维的估价，可以很低，也可以很高。一方面，我们说：这不过 是一个思想罢了。——这里的意思是说，思想只是主观的、任意的、偶然的，而并不是实质本身，并不是真实的和现实的东西。另一方面，我们对于思想，也可以有很高的估价，认为只有思想才能达到至高无上的存在、上帝的性质，而凭感官则对上帝毫无所知。我们说，上帝是精神，我们不可离开精神和真理去崇拜上帝。但我们承认，可感觉到的或感性的东西并不是精神的，而精神的内在核心则是思想，并且只有精神才能认识精神。精神诚然也可表现其自身为感觉（例如在宗教里），但感觉的本身，或感觉的方式是一事，而感觉的内容 又是另一事。感觉的本身一般是一切感性事物的形式，这是人类与禽兽所共有的。这种感觉的形式也许可以把握最具体的内容，但这种内容却非此种形式所能达到。感觉的形式是达到精神内容的最低级形式。精神的内容，上帝本身，只有在思维中，或作为思维时，才有

其真理性。在这种意义下，思想不仅仅 是单纯的思想，而且是把握永恒和绝对存在的最高方式，严格说来，是唯一方式。

对于以思想为对象的科学，也是和思想一样，有很高或很低的估价。有人以为，每个人无须学习逻辑都能思考，正如无须研究生理学，都能消化一样。即使人研究了逻辑之后，他的思想仍不过与前此一样，也许更有方法一些，但也不会有多大的变化。如果逻辑除了使人仅仅熟习于形式思维的活动外，没有别的任务，则逻辑对于我们平时已经同样能够作的思维活动，将不会带来什么新的东西。其实旧日的逻辑也只有这种地位。此外，一方面，对于人来说，思维的知识即使只是单纯的主观活动也是对他很光荣而有兴趣的事。因为人之所以异于禽兽即由于人能知道他是什么，他做什么。而且另一方面，就逻辑作为研究思维的科学来看（思想既是唯一足以体验真理和最高存在的活动），逻辑也会占有很高的地位。所以，如果逻辑科学研究思维的活动和它的产物（而思维并不是没有内容的活动，因为思维能产生思想，而且能产生它所需要的特定思想），那么逻辑科学的内容一般讲来，乃是超感官的世界，而探讨这超感官的世界亦即遨游于超感官的世界。数学研究数和空间的抽象对象。数学上的抽象还是感性的东西，虽然是没有特定存在的抽象的感性东西。思想甚至于进一步"辞别"〔或脱离〕这种最后的感性东西，自由自在，舍弃外的和内的感觉，排斥一切特殊的兴趣和倾向。对于有了这样基础的逻辑学，则我们对于它的估价，当然会较一般人通常对于逻辑的看法为高。

附释三： 认识到比起那单纯形式思维的科学具有更深意义的逻辑学的需要，由于宗教、政治、法律、伦理各方面的兴趣而加强了。从前人们都以为思想是无足重轻，不能为害的，不妨放任于新鲜大胆的思想。他们思考上帝、自然和国家，他们深信只是通过思想，人们就可以认识到真理是什么，不是通过感官，或者通过偶然的表象和意见所能达到。当他们这样思想时，其结果便渐渐严重地影响到生活的最高关系。传统的典章制度皆因思想的行使而失去了权威。国家的宪章成为思想的牺牲品，宗教受到了思想的打击；许多素来被认作天启的坚固的宗教观念也被思想摧毁了，在许多人心中，传统的宗教信仰根本动摇了。例如在希腊，哲学家起来反对旧式宗教，因而摧毁了旧式

宗教的信仰。因此便有哲学家由于摧毁宗教，动摇政治，而被驱逐被处死的事，因为宗教与政治本质上是联系在一起的。这样，思维便在现实世界里成为一种力量，产生异常之大的影响。于是人们才开始注意到思维的威力，进而仔细考察思维的权能，想要发现，思维自诩过甚，未能完成其所担负的工作。思维不但未能认识上帝、自然和精神的本质，总而言之，不但未能认识真理，反而推翻了政府和宗教。因此亟须对于思维的效果或效用，加以辩护，所以考察思维的本性，维护思维的权能，便构成了近代哲学的主要兴趣。

§ 20

试从思维的表面意义看来，则（α）首先就思维的通常主观的意义来说，思维似乎是精神的许多活动或能力之一，与感觉、直观、想象、欲望、意志等并列 杂陈。不过思维活动的产物 ，思想的形式或规定性一般是普遍的 抽象的东西。思维 作为能动性 ，因而便可称为能动的 普遍。而且既然思维活动的产物是有普遍性的，则思想便可称为自身实现的普遍体。就思维被认作主体 而言，便是能思者 ，存在着的能思的主体的简称就叫做我 。

〔**说明** 〕 这里和下面几节所提出的一些规定，决不可认为是我个人对于思想的主张或意见 。但在这些初步的讨论里，既不能说是有严格的演绎或证明，只可算作事实 （Facta）的陈述。换言之，在每个人的意识里，只要他有思想，并考察他的思想，他便可经验地发现他的思想具有普遍性和下面的种种特性。当然，要正确地观察他的意识和他的表象中的事实，就要求他事先对注意力和抽象力具有相当的训练。

在这初步的陈述里已经提到感觉、表象、与思想的区别。这种区别对于了解认识的本性和类别最关紧要。所以这里先将这个区别提出来促使人们注意，以便有助于他们的了解。——要对感性 的东西加以规定，自应首先追溯其外在的来源，感官或感觉官能。但是，只是叫出感觉官能的名称，还不能规定感官所感到的内容。感性事物 与思想的区别，在于前者的特点是个别性 的。既然个别之物（最抽象的个别

之物是原子）也是彼此有联系的，所以凡是感性事物都是些彼此相外（Aussereinander）的个别东西，它们确切抽象的形式，是彼此并列（Nebeneinander）和彼此相续 （Nacheinander）的。[1] 至于表象便以那样的感性材料为内容，但是这种内容是被设定为在我之内 ，具有我的东西 的规定，因而也具有普遍性 ，自身联系性、简单性。除了以感性材料为内容而外，表象又能以出自自我意识的思维材料为内容，如关于法律的、伦理的和宗教的表象，甚至关于思维自身的表象。[2] 要划分这些表象 与对于这些表象的思想 之间的区别，却并不那么容易。因为表象既具有思想的内容，又具有普遍性的形式，而普遍性为在我之内 的任何内容所必具，亦为任何表象所同具。但表象的特性，一般讲来，又必须在内容的个别性中去找。诚然，法律、正义和类似的规定，不存在于空间 内彼此相外的感性事物中的。即就时间而言，这些规定虽好似彼此相续，但其内容也不受时间的影响，也不能认为会在时间中消逝和变化。但是，这样的一些潜在的精神的规定，在一般表象之内在的抽象的普遍性的较广基地上，也同样地个别化了。在这种个别化 的情形下，这些精神规定都是简单的 ，不相联系的；例如，权利、义务、上帝。在这种情形下的表象，不是表面上停留在权利就是权利，上帝就是上帝等说法上，就是进而提出一些规定，例如说，上帝是世界的造物主，是全知的，万能的等等。像这样，多种个别化的、简单的规定或谓词，不管其有无内在联系，勉强连缀在一起，这些谓词虽是以其主词为联系，但它们之间仍然是相互外在的。就这点而论，表象与知性相同，其唯一的区别，在于知性尚能建立普遍与特殊，原因与效果等关系，从而使表象的孤立化的表象规定有了必然性的联系。反之，表象便只能让这些孤立化的规定在模糊的意识背景里彼此挨近 地排列 着，仅仅凭一个又 （auch）字去联系。表象和思想的区别，还具有更大的重要性，因为一般讲来，哲学除了把表象转变成思想——当然，更进一步哲学还要把单纯抽象的思想转变成概念——之外，没有别的工作。

我们在上面曾经指出，感觉事物都具有个别性 和相互外在性 ，这里我们还可补说一句，即个别性和相互外在性也是思想，也是有普遍性的东西。在逻辑学中将指出，思想和普遍东西的性质，思想是思想的自身又是思想的对方，思想统摄其对方，绝不让对方逃出其范

围。由于语言 既是思想的产物，所以凡语言所说出的，也没有不是具有普遍性的。凡只是我自己意谓 的，便是我的 ，亦即属于我这个特殊个人的。但语言既只能表示共同的意谓，所以我不能说出我仅仅意谓 着的。而凡不可言说的 ，如情绪、感觉之类，并不是最优良最真实之物，而是最无意义、最不真实之物。当我说："这个东西"、"这一东西"、"此地"、"此时"时，我所说的这些都是普遍性的。一切 东西和任何 东西都是"个别的"、"这个"，而任何一切的感性事物都是"此地"、"此时"。 [3] 同样，当我说"我"时，我的意思是指这个排斥一切别的事物的"我"，但是我所说的"我"，亦即是每一个排斥一切别的事物的"我"。 [4] 康德曾用很笨拙的话来表达这个意思，他说，"我"伴随着一切我的表象，以及我的情感、欲望、行为等等。 [5] "我"是一个自在自为的普遍性，共同性也是一种普遍性，不过是普遍性的一种外在形式。一切别的人都和我共同地有"我"、是"我"，正如一切我的 情感，我的 表象，都共有着我，"伴随 "是属于我的东西 ，就作为抽象的我 来说，"我"是纯粹的自身联系。 [6] 在这种的自身联系里，"我"从我的表象、情感，从每一个心理状态以及从每一性情、才能和经验的特殊性里抽离出来。"我"，在这个意义下，只是一个完全抽象的 普遍性的存在，一个抽象的自由的 主体。因此"我"是作为主体 的思维 ，"我"既然同时在我的一切表象、情感、意识状态等之内，则思想也就无所不在，是一个贯串在这一切规定之中的范畴。

附释： 当我们一提到思维，总觉得是指一种主观的活动，或我们所有的多种能力，如记忆力、表象力、意志力等等之一种。如果思维仅是一种主观的活动，因而便成为逻辑的对象，那么逻辑也将会与别的科学一样，有了特定的对象了。但这又未免有些武断，何以我们单将思维列为一种特殊科学的对象，而不另外成立一些专门科学来研究意志、想象等活动呢？思维之所以作为特殊科学研究的对象的权利，其理由也许是基于这一件事实，即我们承认思维有某种权威，承认思维可以表示人的真实本性，为划分人与禽兽的区别的关键。而且即使单纯把作为主观活动的思维，加以认识、研究，也并不是毫无兴趣的事。对思维的细密研究，将会揭示其规律与规则，而对其规律与规则的知识，我们可以从经验中得来。从这种观点来研究思维的规律，曾

构成往常所谓逻辑的内容。亚里士多德就是这门科学的创始人。他把他认为思维所具有的那种力量，都揭示出来了。我们的思维本来是很具体的，但是在思维的复杂的内容里，我们必须划分出什么是属于思维本身的或属于思维的抽象作用的。思维的作用，一种微妙的理智的联系，综合起思维所有的内容，亚氏把这种理智的联系，这种思维形式的本身，特别突出起来加以规定。亚里士多德这种逻辑一直到现在还是大家所公认的逻辑，经过中世纪的经院哲学家虽有所推衍，却没有增加什么材料，只是对于原有材料上更加细致的发挥罢了。近代人关于逻辑的工作，可以说主要地一方面是放弃了一些自亚里士多德及经院哲学家所传袭下来的许多逻辑规定，一方面又掺进去许多心理学的材料。这门科学的主旨在于认识有限思维的运用过程，只要这门科学所采取的方法能够适合于处理其所设定的题材，这门科学就算是正确的。从事这种形式逻辑的研究，无疑有其用处，可以借此使人头脑清楚，有如一般人所常说，也可以教人练习集中思想，练习作抽象的思考，而在日常的意识里，我们所应付的大都是些混淆错综的感觉的表象。但是在作抽象思考时，我们必须集中精神于一点，借以养成一种从事于考察内心活动的习惯。人们可以利用关于有限思维的形式的知识，把它作为研究经验科学的工具，由于经验科学是依照这些形式进行的，所以，在这个意义下，也有人称形式逻辑为工具逻辑。诚然，我们尚可超出狭隘的实用观点说：研究逻辑并不是为了实用，而是为了这门科学的本身，因为探索最优良的东西，并不是为了单纯实用的目的。这话一方面固然不错，但从另一方面看来，最优良的东西，也就是最有用的东西。因为实体性的东西，坚定不移的东西，才是特殊目的的负荷者，并可以促进和实现这些特殊目的。人们必不可将特殊目的放在第一位，但是那最优良的东西却能促进特殊目的的实现。譬如，宗教自有其本身的绝对价值，但同时许多别的目的也通过宗教而得到促进和支持。基督说过："首先要寻求天国，别的东西也会加上给你们。"[7] 只有当达到了自在自为的存在时，才可以达到特殊的目的。

§ 21

（β） 在前面我们既认思维和对象的关系是主动的，是对于 某物的反思 ，因此思维活动的产物、普遍概念，就包含有事情的价值，亦即本质、内在实质、真理 。

〔**说明** 〕 在§5里曾提及一种旧信念认为所有对象、性质、事变的真实性，内在性，本质及一切事物所依据的实质，都不是直接 地呈现在意识的前面，也不是随对象的最初外貌或偶然发生的印象所提供给意识的那个样子，反之，要获得对象的真实性质，我们必须对它进行反思 。 [8] 唯有通过反思才能达到这种知识。

附释： 甚至儿童 也已经多少学到一些反思的能力。例如，儿童首先须学习如何把形容词和实物名词联接起来。这里他必须注意观察并区别异同。他必须谨记一条规则，并把它应用于特殊事物。这规则不是别的，即是一普遍的东西。儿童也会使特殊东西遵循这个普遍规则。再如在生活中我们有了目的 。于是我们便反复思索达到这个目的的种种方法。在这里目的便是普遍，或指导原则。按照目的，我们便决定达到这目的的手段或工具。同样，反思在道德生活 里也在起作用。在这里反思是回忆正义观念或义务观念，亦即回忆我们需要当作固定的规则去遵循以指导我们在当前特殊情形下的行为的普遍。这个普遍规定必须包含在我们特殊行为里，而且是通过特殊行为可以认识的。又如在我们对自然现象 [9] 的研究里，也有反思作用在活动。例如我们观察雷和电。这是我们所极熟习的现象，也是我们常常知觉到的事实。但人们对于单纯表面上的熟习，只是感性的现象，总是不能满意，而是要进一步追寻到它的后面，要知道那究竟是怎样一回事，要把握它的本质。因此我们便加以反思，想要知道有以异于单纯现象的原因所在，并且想要知道有以异于单纯外面的内面所在。这样一来，我们便把现象分析成两面（entzwei），内面与外面，力量与表现，原因与结果。在这里，内面、力量，也仍然是普遍的、有永久性的，非这一电闪或那一电闪，非这一植物或那一植物，而是在一切特殊现象中持存着的普遍。感性的东西是个别的，是变灭的；而对于其中的永久性东西，我们必须通过反思才能认识。自然所表现给我们的是个别形态和个别现象的无限量的杂多体，我们有在此杂多中寻求统一的要求。因此，我们加以比较研究，力求认识每一事物的普遍。个

体生灭无常，而类则是其中持续存在的东西，而且重现在每一个体中，类的存在只有反思才能认识。自然律也是这样，例如关于星球运行的规律。天上的星球，今夜我们看见在这里，明夜我们看见在那里，这种不规则的情形，我们心中总觉得不敢于信赖，因为我们的心灵总相信一种秩序，一种简单恒常而有普遍性的规定。心中有了这种信念，于是对这种凌乱的现象加以反思，而认识其规律，确定星球运动的普遍方式，依据这个规律，可以了解并测算星球位置的每一变动。同样的方式，可以用来研究支配复杂万分的人类行为的种种力量。在这一方面，我们还是同样相信有一普遍性的支配原则。从上面所有这些例子里，可以看出反思作用总是去寻求那固定的、长住的、自身规定的、统摄特殊的普遍原则。这种普遍原则就是事物的本质和真理，不是感官所能把握的。例如义务或正义就是行为的本质，而道德行为所以成为真正道德行为，即在于能符合这些有普遍性 的规定。

当我们这样规定普遍时，我们便发现普遍与它的对方形成对立。它的对方就是单纯直接的、外在的和个别的东西，与间接的、内在的和普遍的东西相对立。须知普遍作为普遍并不是存在于外面的。类作为类是不能被知觉的，星球运动的规律并不是写在天上的。所以普遍是人所不见不闻，而只是对精神而存在的。宗教指引我们达到一个普遍，这普遍广包一切，为一切其他的东西所由以产生的绝对，此绝对也不是感官的对象，而只是精神和思想的对象。

§ 22

（γ） 经过反思，最初在感觉、直观、表象中的内容，必有所改变，因此只有通过以反思作为中介 的改变，对象 的真实 本性才可呈现于意识前面。

附释： 凡是经反思作用而产生出来的就是思维的产物。例如，梭伦为雅典人所立的法律，可说是从他自己的头脑里产生出来的 [10] 。但反之另一方面，我们又必须将共体〔如梭伦所立的〕这些法律，认作仅仅的主观观念的反面，并且还要从这里面认识到事物本质的、真实的和客观的东西。要想发现事物中的真理，单凭注意力或观察力并

不济事，而必须发挥主观的〔思维〕活动，以便将直接呈现在当前的东西加以形态的改变。这点初看起来似乎有些颠倒，而且好像违反寻求知识的目的。但同样我们可以说唯有借助于反思作用去改造直接的东西，才能达到实体性的东西，这是一切时代共有的信念。到了近代才有人首先对于此点提出疑问，而坚持思维的产物和事物本身间的区别。据说，事物自身与我们对于事物自身的认识，完全是两回事。这种将思想与事物自身截然分开的观点，特别是康德的批判哲学所发挥出来的，与前些时代认为事情（Sache）[11]与思想相符合是不成问题的信心，正相反对。这种思想与事情的对立是近代哲学兴趣的转折点。但人类的自然信念却不以为这种对立是真实的。在日常生活中，我们也进行反思，但并未特别意识到单凭反思即可达到真理；我们进行思考，不顾其他，只是坚决相信思想与事情是符合的，而这种信念确是异常重要。但我们这时代有一种不健康的态度，足以引起怀疑与失望，认为我们的知识只是一种主观的知识，并且误认这种主观的知识是最后的东西。但是，真正讲来，真理应是客观的，并且应是规定一切个人信念的标准，只要个人的信念不符合这标准，这信念便是错误的。反之，据近来的看法，主观信念本身，单就其仅为主观形式的信念而言，不管其内容如何，已经就是好的，这样便没有评判它的真伪的标准。——前面我们曾说过，“人心的使命即在于认识真理”，这是人类的一个旧信念，这话还包含有一层道理，即任何对象，外在的自然和内心的本性，举凡一切事物，其自身的真相，必然是思维所思的那样，所以思维即在于揭示出对象的真理。哲学的任务只在于使人类自古以来所相信于思维的性质，能得到显明的自觉而已。所以，哲学并无新的发明，我们这里通过我们的反思作用所提出的说法，已经是人人所直接固有的信念。

§ 23

（δ） 反思既能揭示出事物的真实本性，而这种思维同样也是我的 活动，如是则事物的真实本性也同样是我的 精神的产物 ，就我作为能思的主体，就我作为我的简单的普遍性而言的产物，也可以说是完全自己存在着 的我或我的自由 的产物。

〔**说明**〕 我们常常听见为自己思考的说法，好像这话包含有重大的意义似的。其实，没有人能够替别人思考，正如没有人能够替别人饮食一样。所以这话是重复的。在思维内即直接包含自由，因为思想是有普遍性的活动，因而是一种抽象的自己和自己联系，换言之，就思维的主观性而言，乃是一个没有规定的自在存在，但就思维的内容而言，却又同时包含有事情及事情的各种规定。因此如果说到哲学研究上的谦逊或卑谦与骄傲，则谦逊或卑谦在于不附加任何特殊的特质或行动给主观性，所以就内容来说，只有思维深入于事物的实质，方能算得真思想；就形式来说，思维不是主体的私有的特殊状态或行动，而是摆脱了一切特殊性、任何特质、情况等等抽象的自我意识，并且只是让普遍的东西在活动，在这种活动里，思维只是和一切个体相同一。在这种情形下，我们至少可以说哲学是摆脱掉骄傲了。——所以当亚里士多德要求思想须保持一种高贵态度时，他所说的高贵性应即在于摆脱一切特殊的意见和揣测，而让事物的实质当权。

§ 24

思想，按照这样的规定，可以叫做客观的思想，甚至那些最初在普通形式逻辑里惯于只当作被意识了的思维形式，也可以算作客观的形式。因此逻辑学便与形而上学合流了。形而上学是研究思想所把握住的事物的科学，而思想是能够表达事物的本质性的。[12]

〔**说明**〕 关于思想的某些形式如概念、判断和推论与其他的形式如因果律等等的关系，只是在逻辑学本身内才能加以研究。但现时至少有这样多是可以清楚看见的，就是当思想对事物要形成一个概念时，这概念及其最直接的形式判断和推论，决不会是由一些生疏的、外在的规定和关系所形成的。反思，有如上面所说，能深入于事物的共性，而共性本身即是概念的一个环节。说知性或理性是在世界中，同样地说出了客观思想所包含的相同的意义。这种说法也仍然有些不方便，因为一般的习惯总以为思想只是属于精神或意识的，而客观一词最初也只是用来指谓非精神的东西。

附释一： 当我们说思想作为客观思想是世界的内在本质时，似乎这样一来就会以为自然事物也是有意识的。对此我们还会感觉一种矛盾，一方面把思维看成事物的内在活动，一方面又说人与自然事物的区别在于有思维。因此我们必须说自然界是一个没有意识的思想体系，或者像谢林所说的那样，自然是一种顽冥化的（Versteinerte）理智。为了免除误会起见，最好用思想规定 或思想范畴以代替思想 一词。——据前面所说，逻辑的原则一般必须在思想范畴的体系中去寻求。在这个思想范畴的体系里，普通意义下的主观与客观的对立是消除了的。这里所说的思想和思想范畴的意义，可以较确切地用古代哲学家所谓"Nous（理性）统治这世界"一语来表示。——或者用我们的说法，理性是在世界中，我们所了解的意思是说，理性是世界的灵魂，理性居住在世界中，理性构成世界的内在的、固有的、深邃的本性，或者说，理性是世界的共性。举一个切近的例子，如我们指着某一特定的动物说：这是一个动物 。动物本身 是不能指出的，能指出的只是一个特定的动物。动物本身 并不存在，它是个别动物的普遍本性，而每一个存在着的动物是一个远为具体的特定的东西，一个特殊的东西。但既是一个动物，则此一动物必从属于其类，从属于其共性之下，而此类或共性即构成其特定的本质。譬如，把狗的动物性去掉，则〔狗便失其为狗〕，我们就无法说出它是什么了。任何事物莫不有一长住的内在的本性和一外在的定在。万物生死，兴灭；其本性，其共性即其类，而类是不可以单纯当作各物共同之点来理解的。

思想不但构成外界事物的实体（Subatanz），而且构成精神性的东西的普遍实体。在人的一切直观中都有思维。同样，思维是〔贯穿〕在一切表象、记忆中，一般讲来，在每一精神活动和在一切意志、欲望等等之中的普遍的东西。所有这一切只是思想进一步的特殊化或特殊形态。这种理解下的思维便与通常单纯把思维能力与别的能力如直观、表象、意志等能力平列起来的看法，有不同的意义了。当我们把思维认为是一切自然和精神事物的真实共性时，思维便统摄这一切而成为这一切的基础了。我们可以首先把认思维为Nous这种对思维的客观意义的看法，和什么是思维的主观意义相结合。我们曾经说，人是有思想的。但同时我们又说，人是有直观、有意志的。就人是有思想的来说，他是一个有普遍性者，但只有当他意识到 他自身的

普遍性时，他才是有思想的。动物也是具有潜在的 普遍的东西，但动物并不能意识 到它自身的普遍性，而总是只感觉到它的个别性。动物看见一个别的东西，例如它的食物或一个人。这一切在它看来，都是个别的东西。同样，感觉所涉及的也只是个别事物（如此处 的痛苦，此时 感觉到的美味等）。自然界不能使它所含蕴的理性（Nous）得到意识，只有人才具有双重的性能，是一个能意识 到普遍性的普遍者。人的这种性能的最初发动，即在于当他知道他是我 的时候，当我说我时，我意谓着我自己作为这个个别的始终是特定的人。其实我这里所说出的，并没有什么特殊关于我自己的东西。因为每一个其他的人也仍然是一个我，当我自己称自己为"我"时，虽然我无疑地是指这个个别的我自己，但同时我也说出了一个完全普遍的东西。因此我乃是一纯粹的"自为存在"（Fürsichsein），在其中任何特殊的东西都是被否定或扬弃了的。这种自为的我，乃是意识中最后的、简单的、纯粹的东西。我们可以说：我与思维是同样的东西，或更确定地说，我是作为能思者的思维。凡是在我的意识中的，即是为我而存在的。我是一种接受任何事物或每一事物的空旷的收容器 [13]，一切皆为我而存在，一切皆保存其自身在我中。每一个人都是诸多表象的整个世界，而所有这些表象皆埋葬在这个自我的黑夜中。由此足见我是一个抽掉了一切个别事物的普遍者，但同时一切事物又潜伏于其中。所以我不是单纯抽象的普遍性，而是包含一切的普遍性。平常我们使用这个"我"字，最初漫不觉其重要，只有在哲学的反思里，才将"我"当作一个考察的对象。在"我"里面我们才有完全纯粹的思想出现。动物就不能说出一个"我 "字。只有人才能说"我"，因为只有人才有思维。在"我"里面就具有各式各样内的和外的内容，由于这种内容的性质不同，我也因而成为能感觉的我，能表象的我，有意志的我等等。但在这一切活动中都有我，或者也可以说在这一切活动中都有思维。因此人总是在思维着的，即使当他只在直观的时候，他也是在思维。假如他观察某种东西，他总是把它当作一种普遍的东西，着重其一点，把它特别提出来，以致忽略了其他部分，把它当作抽象的和普遍的东西，即使只是在形式上是普遍的东西。

我们的表象表现出两种情况；或者内容 虽是一个经过思考的内容，而形式 却未经过思考，或者正与此相反，形式虽属于思想，而内

容则与思想不相干。譬如，当我说，愤怒、玫瑰、希望等词时，这些词所包含的内容，都是我的感觉所熟习的，但我用普遍的方式，用思想的形式，把这些内容说出来。这样一来，我就排斥了许多个别的情况，只用普遍的语言来表达那个内容，但是那个内容却仍然是感性的。反之，当我有上帝的表象时，这内容诚然是纯思的，但形式却是感性的，像我直接亲自感觉到的上帝的形式那样。所以在表象里，内容不仅仅是感性的，像在直观里那样，而且有着两种情况：或者内容是感性的，而形式却属于思维；或者正与此相反，内容是纯思的，而形式却又是感性的。在前种情况下，材料是外界给予的，而形式则属于思维，在第二种情况下，思维是内容的泉源，但通过感觉的形式这内容表现为给予的东西，因此是外在地来到精神里的。

附释二： 逻辑学是以纯粹思想或纯粹思维形式为研究的对象。就思想的通常意义来说，我们所表象的东西，总不仅仅是纯粹的思想，因为我们总以为一种思想它的内容必定是经验的东西。而逻辑学中所理解的思想则不然，除了属于思维本身，和通过思维所产生的东西之外，它不能有别的内容。所以，逻辑学中所说的思想是指纯粹 思想而言。所以逻辑学中所说的精神也是纯粹自在的精神，亦即自由的精神，因为自由正是在他物中即是在自己本身中、自己依赖自己、自己是自己的决定者。所以思想与冲动不同。在一切冲动中，我是从一个他物，从一个外在于我的事物开始。在这里，我们说的是依赖，不是自由。只有当没有外在于我的他物和不是我自己本身的对方时，我才能说是自由。那只是被他自己的冲动所决定的自然人，并不是在自己本身内：即使他被冲动驱使，表现一些癖性，但他的意志和意见的内容 却不是他自己的，他的自由也只是一种形式上的 自由。但当我思维时，我放弃我的主观的特殊性，我深入于事情之中，让思维自为地做主，倘若我掺杂一些主观意思于其中，那我就思维得很坏。

如果依前此所说，认为逻辑学是纯粹 思维规定的体系，那么别的部门的哲学科学，如像自然哲学和精神哲学，似乎就是应用的逻辑学，因为逻辑学是自然哲学和精神哲学中富有生气的灵魂。其余部门的哲学兴趣，都只在于认识在自然和精神形态中的逻辑形式，而自然或精神的形态只是纯粹思维形式的特殊的表现。譬如，我们试取推论

来说（不是指旧形式逻辑的三段论法，而是指真正的推论[14]），我们可以看见推论是这样的一个规定，即特殊是普遍与个别这两个极端结合起来的中项。这种推论的形式，就是一切事物的普遍形式。因为一切事物都是将普遍与个别结合起来的特殊。但自然软弱无力使得它自身不能够纯粹地表述出逻辑的形式。自然所表述的软弱无力的推论，可用磁力为例来说明。在磁针的中间或无差异点，把它的两极结合起来，这两极虽说彼此有差别，但直接地就被这磁针结合为一。物理学也可教我们从自然中认识到共性或本质。物理学与自然哲学的区别，只在于自然哲学能使我们在自然事物里意识到概念的真正形式。——由此可见逻辑学是使一切科学生气蓬勃的精神，逻辑学中的思维规定是一些纯粹的精神力量。这些思维规定就是事物内在的核心，但是它们同时又是我们常常挂在口边上的名词，因此又显得是异常熟知的东西。但是这类熟知的东西往往又是我们最无所知的东西。例如，存在 就是一纯粹思维规定，但我们平时决没有想到把存在或是 作为考察的对象。大家平时总以为，绝对必远在彼岸，殊不知绝对却正在目前，是我们凡有思想的人所日用而不自知的。所有这类的思维规定大都包含在语言里面，所以儿童学习文法的用处，即在于使儿童不自觉地注意到人们平日思维中的种种区别。

人们惯常说，逻辑只是研究形式，它的内容 却来自别处。其实，我们可以说，逻辑思想比起一切别的内容来，倒并不只是 形式，反之，一切别的内容比起逻辑思想来，却反而只是 〔缺乏实质的〕形式。逻辑思想是一切事物的自在自为地存在着的根据。要有相当高教养的人，才能够把他的兴趣指向这种逻辑的纯粹规定。对这些逻辑规定加以自在自为的考察，还有一层较深远的意义，即在于我们是从思维的本身去推演出这些思维的规定，并且即从这些思维规定的本身来看它们是否是真的 。我们并不是从外面把它们袭取而来，并勉强给予定义，我们也不是把它们拿来与它们出现在我们意识中的形态漫加比较而指出其价值和有效性。因为如果这样做，我们就会从观察和经验出发，例如，这样说："力"这个范畴有效，是由于我们习惯于在某种情形下和在某种意义下使用力 这个词。只要这个定义与我们对于通常呈现在我们意识中的对象的表象相符合，这样的定义也可说是正确的。在这种方式下，一个概念的规定，并不是按照它的自在自为的本

质，而是按照一个〔外在的〕前提，这前提将会成为判断这一概念正确与否的标准和尺度。但在逻辑学范围内，我们用不着这类外在的标准，我们只须让那本身活泼自如的思维规定循着它们自己的进程逐步发展。

关于思想规定真与不真的问题，一定是很少出现在一般意识中的。因为思想规定只有应用在一些给予的对象的过程中才获得它们的真理，因此，离开这种应用过程，去问思想规定本身真与不真，似乎没有意义。但须知，这一问题的提出，正是解答其他一切问题的关键。说到这里，我们首先必须知道，我们对于真理应该如何理解。通常我们总是认为我们的表象与一个对象相符合叫做真理。这说法预先假定有一个对象，我们的表象应与这对象相符合。但反之，从哲学的意义来看，概括地抽象地讲来，真理就是思想的内容与其自身的符合。所以这与刚才所说的真理的意义，完全是另一种看法。但同时，即在平常习用的言语中，已经可以部分地寻得着较深的（哲学的）意义的真理。譬如我们常说到一个真 朋友。所谓一个真朋友，就是指一个朋友的言行态度能够符合友谊的概念。同样，我们也常说一件真的艺术品。在这个意义下，不真即可说是相当于不好，或自己不符合自己本身。一个不好的政府即是不真的政府，一般说来，不好与不真皆由于一个对象的规定或概念与其实际存在之间发生了矛盾。对于这样一种不好的对象，我们当然能够得着一个正确的观念或表象，但这个观念的内容本身却是不真的。像这类正确的同时又是不真的观念，我们脑子里面可以有很多。——唯有上帝才是概念与实在的真正符合。但一切有限事物，自在地都具有一种不真实性，因为凡物莫不有其概念，有其存在，而其存在总不能与概念相符合。因此，所有有限事物皆必不免于毁灭，而其概念与存在间的不符合，都由此表现出来。个别的动物以类为其概念，通过个别动物的死亡，类便从其个别性里解脱出来了。

在刚才所解释的意义下，把真理认作自身的符合，构成逻辑学的真正兴趣。因为在通常意识里，关于思维规定的真理问题就完全不会发生。因此，逻辑学的职务也可以说是在于考察思维规定把握真理的能力和限度。这问题于是归结到这里：什么是无限事物的形式，什么

是有限事物的形式，在通常意识里，我们对于有限的思维形式从来没有怀疑过，而是听任其无条件地通行有效。但按照有限的规定去思维和行动，就是导致一切幻觉和错误后果的来源。

附释三： 我们可以用种种不同的方式去认识真理，而每一种认识的方式，只可认作一种思想的形式。我们总是首先通过经验去认识真理，但经验也只是一种形式。一说到经验[15]，一切取决于用什么样的精神（Sinn）去把握现实。一个伟大的精神创造出伟大的经验，能够在纷然杂陈的现象中洞见到有决定意义的东西。理念是当前存在的，也是现实的，并不是某种远在天外隐在物后的东西。伟大的精神，譬如像歌德这类的精神，静观自然，透视历史，能创造伟大的经验，能洞见理性原则，并把它发抒出来。此外还有一种认识真理的方法，就是反思，反思的方式用思想的关系来规定真理。但这两种方式还不是表述自在自为的真理的真正形式。认识真理最完善的方式，就是思维的纯粹形式。人采取纯思维方式时，也就最为自由。

认为思维的形式是最高的形式，认为思维的形式可以把握绝对真理的本来面目，是一般哲学通有的信念。要证明这信念，其意义首先在于指出认识的其他形式都是有限的形式。那高超的、古代的怀疑主义，当它指出所有那些有限的认识形式本身都含有矛盾时，也曾完成了这项工作。但当古代的怀疑主义在攻击理性时，也须采取一些理性的形式，而且首先把某些有限的东西掺杂在理性的形式之中，以便把握住它们。有限思维的全部形式将会在逻辑发展的过程中依次出现，而且是依必然的次序而出现。这里在导言部分，只得权且以非科学的方式把这些形式当作给予的材料。在逻辑研究本身，不仅要指出这些形式的否定方面，而且要指示出它们的肯定方面。

当我们把认识的各种形式加以互相比较，第一种形式，直接知识，容易被看成最适宜、最美和最高的一种形式，这种形式包括道德观点上所谓天真，以及宗教的情绪，纯朴的信赖，忠、爱和自然的信仰。其他两种形式，首先反思认识的形式，其次，哲学的认识，就超出了那种直接的天籁的和谐。由于这两种形式有这种共同点，所以通过思维以把握真理的方式，容易被看成是人类一种骄傲，一种全凭自

己固有的力量以认识真理的骄傲。但这种观点包含一种普遍的分离（Trennung），这种分离的观点当然会被认为是一切罪恶的根源，或原始的犯罪，因此要想返回本真，达到和解，似乎非放弃思想，摒绝知识不可。这里所说的离开了自然的统一〔或谐和〕，自古以来，各民族的先哲，早已意识到这种精神上的奇异的分裂。[16] 在大自然里，这样的内心的分裂没有出现，自然事物也不知道作恶。

关于人的堕落的摩西神话，对于这种分裂的起源和后果曾经给了我们一个古老的观念。这个神话的内容形成了宗教信仰的理论基础，即关于人的原始罪恶及人有赖于神力的解救之必要的学说。在逻辑学的开端，对人的堕落这个神话加以考察，也许是很适宜的事，因为逻辑学以知识为研究的对象，而这个神话也牵涉到知识的起源与意义的问题。而且哲学不应回避宗教的问题，也不应放弃自己批评的职守，好像只要宗教对哲学取容忍态度，哲学便自觉满意，一切可不闻不问似的；同样，另一方面，哲学也不可抱这样的看法，以为这类神话和宗教观念既已受了各民族数千年的尊敬，似乎已经毫无问题，可以置之不理。

试就人类堕落的神话加以仔细考察，便可看出，有如上面所说，这神话却表达了知识和精神生活间的普遍关系。精神生活在其素朴的本能的阶段，表现为无邪的天真和淳朴的信赖。但精神的本质在于扬弃这种自然素朴的状态，因为精神生活之所以异于自然生活，特别是异于禽兽的生活，即在其不停留在它的自在存在的阶段，而力求达到自为存在 。但这种分裂境地，同样也须加以扬弃，而精神总是要通过自力以返回它原来的统一。这样赢得的统一乃是精神的统一。而导致返回到这种统一的根本动力，即在于思维本身。这就是“击伤的是他的手，医伤的也是他的手”[17] 的意思。

神话中曾经这样说：亚当和夏娃，最初的人，或典型的人，被安置在一个果园里面，园中有一棵生命之树，有一棵善与恶知识之树。据说，上帝曾告诫过他们，禁止摘食知识之树的果子。关于生命之树暂且不提。这里所表示的意思，显然是说人不应寻求知识，而须长保持天真的境界。即在其他有较深沉意识的民族里，我们也发现有同样

观念，认为人类最初的境界是天真无邪和谐和一致的。这种看法，就其认为“分裂状态”（Entzweiung）是所有人类无法避免的，不是最后安息之所而言，显然是对的。但如果认为这种自然素朴的境界是至善境界，那就不对了。精神不只是直接的素朴的，它本质上包含有曲折的中介的阶段。婴儿式的天真，无疑地，有其可歆羡和感人之处，只在于促使我们注意，使我们知道这天真谐和的境界，须通过精神的努力才会出现的。在儿童的生活里所看见的谐和乃是自然的赐予，而我们所需返回的谐和应是劳动和精神的教养的收获。基督曾说过：“如果你不变成 同小孩一样”等语，足见他并不是说我们应该长久作小孩。

再则，在摩西的神话里，使人离开那原始的谐和的机缘，乃是一外在的诱力（即蛇的引诱）。其实，个人进入对立面，即是人本身意识的觉醒，这种受外力引诱是每个人所不断重演的历史。所以蛇的引诱象征善恶的分别，也包含在神性之内。而这种对于善恶的知识，实际上也是人所分享的。当人分有了这种知识时，他便享受了禁果，而与他自己的直接的存在破裂了。对自己的觉醒意识的初次反思，人们发现他们自身是裸体的。赤裸可以说是人的很朴素而基本的特性。他认裸体为可羞耻包含着他的自然存在和感性存在的分离。禽兽便没有进展到有这种分离，因此也就不知羞耻。所以在人的羞耻的情绪里又可以找到穿衣服的精神的和道德的起源，而衣服适应单纯物质上的需要，倒反而只居于次要地位。

其次，尚须提一下上帝加诸世人的所谓谴责或灾难。天谴观念所着重之点，即在于指出天谴主要的关涉到人与自然的对立。男子应该汗流满面去劳动，女子应该忍受痛苦去生育。此种劳动，细究起来，一方面固是与自然分裂的结果，一方面也是对于这种分裂的征服。禽兽对于足以满足其需要之物，俯拾即是，不费气力。反之，人对于足以满足其需要手段，必须由他自己去制造培植。所以，即就他对于外界事物的关系来说，人总是通过外物而和他自身相联系。

摩西的神话，并不以亚当和夏娃被逐出乐园而结束。它还意味着更多的东西：“上帝说，看呀，亚当也成为相似于我们当中的一分子了，因为他知道什么是善和恶。”[18] 这些话表明知识是神圣的了，不

似从前那样，把知识认为是不应该存在的东西了。在这里还包含有对于认为哲学只属于精神的有限性那样说法的一种显明的反驳。哲学是认识，也只有通过认识，人作为上帝的肖像这一原始的使命才会得到实现。这个神话又说道：上帝把人从伊甸园里驱逐出去了，以便阻止他吃那生命之树。这话的真义即在于指出就人的自然方面来说，他确是有限的，同时也是有死的，但就他在认识方面来说，他却是无限的。

教会上有一熟知的信条，认为人的本性是恶的，并称本性之恶为原始的罪恶。依这个说法，我们必须放弃一种肤浅的观念，即认原始罪恶只是基于最初的人的一种偶然行为。其实由精神的概念即可表明本性是恶的，我们无法想象除认人性为恶之外尚有别种看法。只要就人作为自然的人，就人的行为作为自然的人的行为来说，他所有的一切活动，都是他所不应有的。精神却正与自然相反，精神应是自由的，它是通过自己本身而成为它自己所应该那样。自然对人来说只是人应当加以改造的出发点。与这个有深刻意义的教会信条原始罪恶说正相反对的，便是近代启蒙时期兴起的一个学说，即认人性是善的，因此人应忠于他的本性。

人能超出他的自然存在，即由于作为一个有自我意识的存在，区别于外部的自然界。这种人与自然分离的观点（Standpunkt der Trennung）虽属于精神概念本身的一个必然环节，但也不是人应该停留的地方。因为人的思维和意志的有限性，皆属于这种分裂的观点（Standpunkt der Entzweiung）。在这有限的阶段里，各人追求自己的目的，各人根据自身的气质决定自己的行为。当他向着最高峰追求自己的目的，只知自己，只知满足自己特殊的意欲，而离开了共体时，他便陷于罪恶，而这个罪恶即是他的主观性。在这里，初看起来我们似乎有一种双重的恶，但二者实际上又是一回事。就人作为精神来说，他不是一个自然存在。但当他作出自然的行为，顺从其私欲的要求时，他便志愿作一个自然存在。所以，人的自然的恶与动物的自然存在并不相同。因此自然性可以更确切地说是具有这样的规定，即自然人本身即是个别人，因为一般说来，自然即是个别化的纽带。所以说人志在做一自然人，实无异于说他志在做一个个别的人。和这种

出于冲动和嗜欲、属于自然的个别性的行为相反对的，便是规律或普遍的原则。这规律也许是一外在的暴力，或具有神圣权威的形式。只要人老是停留在自然状态的阶段，他就会成为这种规律的奴隶。在自然的本能和情感里，人诚然也有超出自己的个别性的善意的、社会的倾向，同情心，爱情等等。但只要这些倾向仍然是出于素朴的本能，则这些本来具有普遍内容的情欲，仍不能摆脱其主观性，因而总仍不免受自私自利和偶然任性的支配。

§ 25

根据上节所说，客观思想 一词最能够表明真理 ，——真理不仅应是哲学所追求的目标 ，而且应是哲学研究的绝对对象 。但客观思想一词立即提示出一种对立，甚至可以说，现时哲学观点的主要兴趣，均在于说明思想与客观对立的性质和效用，而且关于真理 的问题，以及关于认识真理是否可能的问题，也都围绕思想与客观的对立问题而旋转。如果所有思维规定都受一种固定的对立的限制，这就是说，如果这些思维规定的本性都只是有限的 ，那么思维便不适合于把握真理，认识绝对，而真理也不能显现于思维中。那只能产生有限 规定，并且只能在有限规定中活动的思维，便叫做知性 （就知性二字严格的意思而言）。而且思维规定的有限性 可以有两层看法。第一，认为思维规定只是主观 的，永远有一客观的〔对象〕和它们对立。第二，认为各思维规定的内容 是有限 的，因此各规定间即彼此对立，而且更尤其和绝对对立。为了说明并发挥这里所提示的逻辑学的意义和观点起见，对于思维对客观性的各种态度 将加以考察，作为逻辑学进一步的导言。

〔**说明** 〕 在我的《精神现象学》一书里，我是采取这样的进程，从最初、最简单的精神现象，直接意识 开始，进而从直接意识的辩证进展（Dialektik）逐步发展以达到哲学的观点，完全从意识辩证进展的过程去指出达到哲学观点的必然性（也就因为这个缘故，在那本书出版的时候，我把它当作科学体系的第一部分）。因此哲学的探讨，不能仅停留在单纯意识的形式里。因为哲学知识的观点本身同时就是内容最丰富和最具体的观点，是许多过程所达到的结果。所以哲

学知识须以意识的许多具体的形态，如道德、伦理、艺术、宗教等为前提。意识发展的过程，最初似乎仅限于形式，但同时即包含有内容发展的过程，这些内容构成哲学各特殊部门的对象。但内容发展的过程〔在逻辑上〕必须跟随在意识发展的过程之后，因为内容与意识的关系，乃是潜在 〔与形式〕的关系。因此对于思维形式的阐述，较为烦难，因为有许多属于哲学各特殊部门的具体材料，都部分地已经在那作为哲学体系的导言里，加以讨论了。本书的探讨，如果只限于用历史的和形式推理的方式，那就会有更多的不方便之处。但本书主要的是在发挥一种根本见解，即指出，一般人对于认识 、信仰 等等的本性的观念，总以为完全是具体 的东西，其实均可回溯到简单 的思想范畴，这些思想范畴只有在逻辑学里才得到真正透彻的处理。

A．思想对客观性的第一态度；形而上学

§ 26

思想对于客观性的第一态度是一种素朴 的态度，它还没有意识到思想自身所包含的矛盾和思想自身与信仰 的对立，却相信，只靠反思作用即可认识真理 ，即可使客体的真实性质呈现在意识前面。有了这种信仰，思想进而直接去把握对象，再造感觉和直观的内容，把它当作思想自身的内容，这样自以为得到真理，而引为满意了。一切初期的哲学，一切科学，甚至一切日常生活和意识活动，都可说是全凭此种信仰而生活下去。

§ 27

这种态度的思维，由于它没有意识到自己的对立，就内容言，既可成为真正玄思 的哲学学说，同样也可老停滞在有限 的思维规定里，亦即老停滞在尚未解除 的对立里。现在在这导言里，我们的兴趣只在于观察这种思想态度的限度，并进而首先考察代表这种思想态度的最近的哲学系统。最明确而且与我们相距最近的例证，当推过去的

形而上学，如康德以前的那些形而上学。但这种形而上学只有就哲学史来说才可以说是某种过去了的东西；就其本身来说，即单纯用抽象理智的观点去把握理性的对象，却仍然一般地总是出现的。因此，对于这种思想态度的外表面貌和主要内容加以细密的考察，同时也有其切近现实的兴趣。

§ 28

康德以前的形而上学认为思维的规定即是事物的基本规定，并且根据这个前提，坚持思想可以认识一切存在，因而凡是思维所想的，本身就是被认识了的。因此其立脚点好像比稍后的批判哲学还更高深一些。但是，（1）它们认为抽象的孤立的思想概念即本身自足，可以用来表达真理而有效准。这种形而上学大都以为只须用一些名词概念〔谓词〕，便可得到关于绝对的知识，它既没有考察知性概念的真正内容和价值，也没有考察纯用名言〔谓词〕，去说明绝对的形式是否妥当。

〔**说明**〕用来说明绝对的概念或谓词，例如存在用在"上帝有存在"这个命题里。又如有限或无限用在"世界究竟是有限或无限"这个问题里，再如简单或复杂用在"灵魂是简单的"这个命题里。又如物是单一的或是一全体等等。人们既没有考察究竟这些谓词是否具有独立自存的真理，也没有考察一下，究竟命题的形式是否能够表达真理的正确形式。

附释： 旧形而上学的前提与一般素朴信仰的前提相同，即认为思想可以把握事物的本身，且认为事物的真实性质就是思想所认识的那样。人的心灵和自然是变化莫测的精怪，须有一种切近的反思，才可以发现呈现在当前的事物并非事物的本身。——这里所提到的旧形而上学的观点，恰好与康德的批判哲学所达到的结果相反。这结果，我们很可以说，乃是教人单凭秕糠去充食物。

今试进而细察旧形而上学的方法，便可看出这种形而上学并未能超出单纯抽象理智的思维。它只知直接采取一些抽象的思维规定，以为只消运用这些抽象规定，便可有效地作为表达真理的谓词。须知，

一说到思维，我们必须把有限 的、单纯理智的 思维与无限的理性的 思维区别开。凡是直接地、个别地得来的思维规定，都是有限的 规定。但真理本身是无限的，它是不能用有限的范畴所能表达并带进意识的。无限思维 一词，对于那坚持新近一种看法，认为思维总是有限制的人们，也许会显得惊异。但须知，思维的本质事实上本身就是无限的。就形式上讲来，所谓有限之物是指那物有它的终点，它的存在 到某种限度为止，即当它与它的对方联系起来，因而受对方的限制时，它的存在便告终止。所以有限之物的持存，在于与它的对方有联系，这对方就是它的否定，并表明它自己就是那有限之物的界限，但是思维却是自己在自己本身内，自己与自己本身相关联，并且以自己本身为对象。当我以一个思想作为思考的对象时，我便是在我自己的本身内。因此，我、思维，是无限的。因为，当我思维时，我便与一个对象发生关系，而对象就是我自己本身。一般讲来，对象就是我的对方，我的否定者。但当思维思维它自己本身时，则思维的对象同时已不是对象了。换言之，此对象的客观外在性已变成被扬弃了的、观念性的东西了。因此纯粹思维本身是没有限制的。思维是有限的，只有当它停留在有限的规定里，并且认这些有限规定为究竟至极的东西。反之，无限的或思辨的思维，一方面同样是有规定的，但一方面即在规定和限制过程之中就扬弃了规定和限制的缺陷。所以无限并不似通常所想象的那样，被看成一种抽象的往外伸张和无穷的往外伸张，而是即如上面所说那样简单的方式。

旧形而上学的思维 是有限的思维，因为它老是活动于有限思维规定的某种界限之内，并把这种界限看成固定的东西，而不对它再加以否定。譬如，就"上帝有存在 吗？"一问题而言，旧形而上学家便认这里的存在 为一纯粹肯定的、究竟至极的、无上优美的东西。但以后我们便可看到，存在 并不单纯是一种肯定的东西，而是一太低级的规定，不足以表达理念，也不配表达上帝。又如再就世界是有限或无限这一问题而言，他们也以为这里的有限与无限是固定对立的。但这却很容易看出，当有限与无限两者互相对立时，这本应认作代表全体的无限，仅表现为偏于一面，被有限所限制着的一面。但被限制的无限仍不过只是一有限之物而已。在同样情形下，当我们问及："灵魂是简单的或复杂的？"一问题时，他们还是认为"简单"是一个足以表示真理

的最后规定。但须知，简单正如存在一样，都是一个异常贫乏、抽象、片面的规定，我们往后便可看出，它本身并不真实，不能够把握真理。如果把灵魂认作仅是简单的，则灵魂将会被这种抽象看法说成仅是片面的和有限的了。

由此足见，旧形而上学的主要兴趣，即在于研究刚才所提到的那些谓词是否应用来加给它们的对象。但这些谓词都是有限制的知性概念，只能表示一种限制，而不能表达真理。尤须特别注意的：这个方法的特点乃在于把名字或谓词加给 被认知的对象，如上帝。但这只是对于对象的外在反思，因为用来称谓对象的规定或谓词，乃是我自己的现成的表象，只是外在地加给那对象罢了。反之，要想得到对于一个对象的真知，必须由这对象自己去规定自己，不可从外面采取一些谓词来加给它。如果我们试用谓词的方式以表达真理，则我们的心思便不禁感觉到这些名言无法穷尽对象的意义。从这种观点出发，东方的哲人每每称神为多名的或无尽名的，是完全正确的。凡是有限的名言，决不能令心灵满足。于是那东方的哲人不得不尽量搜集更多的名言。无疑地，对有限事物必须用有限的名言以称谓之，这正是知性施展其功能的处所。知性本身是有限的，也只能认识有限事物的性质。譬如，当我称某种的行为为偷窃 时，则偷窃一名词已足描述那行为的主要内容，对于一个审判官，这样的知识已算充分。同样，有限事物彼此有因 与果 ，力 与表现 的关系，如果用这些规定去表述它们，则就其有限性而言，它们便算被认识了。但理性的对象却不是这些有限的谓词所能规定，然而企图用有限的名言去规定理性的对象，就是旧形而上学的缺陷。

§ 29

类似这样的谓词，其内容本身都是有限制 的，它们是不适宜于表达上帝、自然、精神等内容丰富 的观念，而且是决不足以穷尽其含义的。再则，因为这些谓词既是称谓一个 主词的宾词，它们彼此间是有联系的，但就它们的内容而言，它们又是有差别的，所以它们都是从外面 拾取而来的，彼此间 缺乏有机联系。

〔**说明**〕 对于第一种缺陷，东方的哲人则用多名的说法去补救，譬如，当他们在规定神时，便加给神许多名字。但同时，他们也承认，名字的数目应该是无限多。

§ 30

（2） 形而上学的对象诚然是大全，如灵魂、世界、上帝，本身都是属于理性的理念，属于具体共相的思维范围的对象。但形而上学家把这些对象从表象中接受过来，当作给予的现成的题材，应用知性的规定去处理它们。这些对象既来自表象，故只有用表象为标准去评判那些谓词是否恰当和是否充分足以表达理性的对象。

§ 31

灵魂、世界、上帝诸表象初看似乎给予思维以一个坚实的据点。但其实不然，不仅掺杂有特殊的主观的性格于这些表象之中，因此它们可以各有异常分歧的意义，所以它们还须首先通过思维才会获得固定的规定。从任何一个须通过谓词（即在哲学上通过思维范畴）以说明什么是主词或什么是最初的表象的命题里，均可看见思维的活动使表象的意思更为明确的事实。

〔**说明**〕 在这样一个命题，如"上帝是永恒的"里面，我们从上帝的表象开始，但还不知道上帝究竟是什么，还须用一个谓词，才能把上帝是什么说出来。因此，在逻辑学里，其内容须纯全为思想的形式所决定，如果将这些范畴用来作为上帝或较宽泛的绝对这类主词的谓词，不但是多余的，而且还有一种弱点，就是会令人误以为除了思想本身的性质之外，尚另有别的标准。不仅如此，命题的形式，或确切点说，判断的形式，不适于表达具体的和玄思的真理（真理是具体的）。因为判断的形式总是片面的，就其只是片面的而言，它就是不真的。

附释： 这种形而上学并不是自由的和客观的思想，因为它不让客体自由地从自己本身来规定其自身，而把客体假定为现成的。——说到自由思想，我们必须承认希腊哲学代表典型的自由思想，而经院哲

学则否，因为经院哲学，正如这种形而上学，也同样接受一种现成给予的东西，亦即由教会给予的信条为其内容。我们近代的人，通过我们整个文化教养，已经被许多具有丰富深邃内容的观念所熏陶，要想超出其笼罩，是极其困难的。而古代希腊的哲学家，大都自觉他们是人，完全生活于活泼具体的感官的直观世界中，除了上天下地之外，别无其他前提，因为神话中的一些观念已早被他们抛在一边了。在这种有真实内容的环境中，思想是自由的，并且能返回到自己本身，纯粹自在，摆脱一切材料的限制。这种纯粹自在的思想就是翱翔于海阔天空的自由思想，在我们上面，或在我们下面，都没有东西束缚我们，我们孤寂地独立在那里沉思默想。

§ 32

（3） 这种形而上学便成为独断论 ， 因为按照有限规定的本性，这种形而上学的思想必须于两个相反的论断之中 ， 如上面那类的命题所代表的，肯定其一必真 ， 而另一必错 。

附释： 独断论 的对立面是怀疑论 。古代的怀疑论者，对于只要持有特定学说的任何哲学，都概称为独断论。在这样的广义下，怀疑论者对于真正的思辨哲学，也可加以独断论的徽号。至于狭义的独断论，则仅在于坚执片面的知性规定，而排斥其反面。独断论坚执着严格的非此必彼 的方式。譬如说，世界不是 有限的，则必是 无限的，两者之中，只有一种 说法是真的。殊不知，具体的玄思的真理恰好不是这样，恰好没有这种片面的坚执，因此也非片面的规定所能穷尽。玄思的真理包含有这些片面的规定自身联合起来的全体，而独断论则坚持各分离的规定，当作固定的真理。

在哲学中常有这种情形，把片面性提出来与全体性并列，而固执一种论断、一种特殊的、固定的东西，以与全体对立。但事实上，片面的东西并不是固定的、独立自存的东西，而是作为被扬弃了的东西包含在全体内。知性形而上学的独断论主要在于坚执孤立化的片面的思想规定，反之，玄思哲学的唯心论则具有全体的原则，表明其自身足以统摄抽象的知性规定的片面性。所以唯心论可以说：灵魂既非仅

是 有限的，也非仅是 无限的，但本质上灵魂既是 有限，也是 无限，因此既非 有限，也非 无限。换言之，这类孤立化的规定是应加扬弃的一偏之见，不适于表达灵魂的性质。即在我们通常的意识里，也已经随处表现出这种唯心论。譬如对于感性事物，我们说它们是变化的。所谓变化的，就是说它们是"有"，同时也是"非有"。但对于知性的规定，我们似乎比较固执一些。我们总把它们当作固定的，甚至当作绝对固定的思维规定。我们认为有一无限深的鸿沟把它们分离开，所以那些彼此对立的规定永不能得到调解。理性的斗争即在于努力将知性所固执着的分别，加以克服。

§ 33

形而上学的第一 部分是本体论 ，即关于本质 的抽象规定 的学说。对于这些规定的多样性及其有限的效用，也缺乏一个根本原则。所以这些规定必须经验地和偶然地 漫无次序地列举出来，而它们的详细内容 ，只能以表象以字义或字根为根据去说明，宣称某些字有某种含义，故可用来表示某种内容。因此，这部门的形而上学只能寻求经验的完备性 ，和符合语言习惯的字面分析的正确 性，而没有考虑到这些规定自在自为的真理性 和必然性 。

〔**说明** 〕 关于存在、定在、或有限性、单纯性、复合性等等本身 是否真的概念 这一问题，那些相信只有一个命题 才有真错，只能问一个概念加在 一个主词 上是真是错的问题的人，定会觉得奇怪，因为他们认为真与不真只取决于表象的主词与用来称谓主词的概念之间有了矛盾。但概念是具体的，概念自身，甚至每一个规定性，本质上一般都是许多不同规定的统一体。因此如果真理除了没有矛盾外别无其他性质，则对于每一概念首先必须考察就它本身说来是不包含这样一种内在矛盾。

§ 34

形而上学的第二 部分是理性心理学 或灵魂学 ，它研究灵魂的形而上学的本性，亦即把精神当作一个实物 去研究。

〔**说明**〕 这种研究要想在复合性、时间性、质的变化、量的增减的定律支配的范围内去寻求灵魂不灭。

附释： 这部分的心理学之所以称为理性的，用意在表示它和对灵魂外化现象的经验研究相对立。理性心理学通过抽象思维的规定去研究灵魂的形而上的本性。这门学问的目的在于认识灵魂的内在本性，灵魂自身，灵魂被思想所把握的真面目。——现时，哲学里很少谈到灵魂了，而主要的是在谈精神。精神是和灵魂有区别的，灵魂好像是肉体与精神之间的中介，或者两者之间的联系。精神沉浸在全身内为灵魂，灵魂是使身体有生命的原则。

旧形而上学把灵魂理解为物（Ding）。但"物"是一个很含混的名词。所谓物首先是指一个当前实存着的物而言，是我们感官所能表象的一种东西，于是人们也就在这一意义下，说灵魂是感官所能表象之物。所以人们会发生灵魂所寄居的地方问题。灵魂既有居住的地方，当然是在空间中，可以用感官去表象的。同样，既认灵魂为一个物，因此便可问灵魂是单纯的还是复合的了。这个问题对于灵魂不灭至关重要，因为灵魂的不灭是被认为以灵魂的单纯性为条件的。但是事实上，抽象的单纯性这一规定和复合性一样，都不符合灵魂的本质。

说到理性心理学与经验心理学的关系，前者显然比后者较为高深些，因为前者的任务在通过思维以认识精神，并进而证明这种思想内容的真实性，而经验心理学则以知觉为出发点，只限于列举并描述知觉所供给的当前事实。但我们既然以精神为思考的对象，就不可太回避精神的特殊现象。精神是主动的，这里所谓主动的意义与经院哲学家曾经说上帝是绝对的主动性的意义是相同的。但由于精神既是主动的，则精神必会表现其自身于外。因此我们不能把精神看成一个没有过程的存在（ens），像旧形而上学的办法，把精神无过程的内在性和它的外在性截然分开。我们主要的必须从精神的具体现实性和能动性去考察精神，这样就可以认识到精神的外在表现是由它的内在力量所决定的。

§ 35

形而上学的第三 部分是宇宙论，探讨世界，世界的偶然性、必然性、永恒性、在时空中的限制，世界在变化中的形式的规律，以及人类的自由和恶的起源。

〔**说明**〕 宇宙论中所认为绝对对立的，主要有下列各范畴：偶然性与必然性；外在必然性与内在必然性；致动因与目的因，或因果律一般与目的；本质或实体与现象；形式与质料；自由与必然；幸福与痛苦；善与恶。

附释： 宇宙论研究的对象，不仅限于自然，而且包括精神、它的外在的错综复杂的关系。精神的现象一般说来，宇宙论以一切定在、一切有限事物的总体为其研究的对象。但是宇宙论并不把它的对象看成是一个具体的全体，而是只按照抽象的规定去看对象。因此它只研究这类的问题，例如，究竟是偶然性抑或必然性支配这世界？这世界是永恒的抑或是被创造的？这种宇宙论的主要兴趣只在于揭示出所谓普遍的宇宙规律，例如说，自然界中没有飞跃（Sprung）。飞跃在这里是指没有经过中介性而出现的质的差别及质的变化而言，与此相反，量的逐渐变化显然是有中介性的。

关于精神如何表现其自身于世界中的问题，宇宙论所讨论的主要是关于人的自由和恶的起源问题。无疑地这些是人人极感兴趣的问题。但要想对这些问题提出一个满意的答复，最紧要的是我们切不可把抽象的知性规定坚执为最后的规定，这意思是说，不可认为对立的两个规定的任何一方好像有其本身的持存性似的，或者认为任何一方在其孤立的状态下就有其实体性与真理性似的。但康德以前的形而上学家，却大都采取这种固执孤立的观点，所以他们在宇宙论的讨论里，便不能达到他们想要把握世界现象的目的。譬如，试看他们如何把自由与必然区别开，以及如何应用这些规定来讨论自然和精神。他们总是认为自然现象受必然规律的支配，而精神则是自由的。这种区别无疑是很重要的，而且是以精神本身最深处的要求为根据的。但把自由和必然认作彼此抽象地对立着，只属于有限世界，而且也只有在有限世界内才有效用。这种不包含必然性的自由，或者一种没有自由的单纯必然性，只是一些抽象而不真实的观点。自由本质上是具体

的，它永远自己决定自己，因此同时又是必然的。一说到必然性，一般人总以为只是从外面去决定的意思，例如在有限的力学里，一个物体只有在受到另一物体的撞击时，才有运动，而且运动所循的方向也是被另一物体的撞击所决定的。但这只是一种外在的必然性，而非真正内在的必然性，因为内在的必然性就是自由。

同样，善 与恶 的对立也是这样。善与恶的这种对立，在近代世界中可以说是愈益深刻化了。假如，我们认恶为本身固定，认恶不是善，这诚然完全是对的，它们两者之间实有相反处。即使那些认为善恶的对立只是表面的或相对的人，也并不承认善与恶在绝对中是同一的，有如近来许多人所常说的，一物之所以成为恶，只是由于我们的〔主观的〕看法有以使然。但如果我们认恶为固定的肯定的东西，那就错了。因为，恶只是一种否定物，它本身没有持久的存在，但只是想要坚持其独立自为存在，其实，恶只是否定性自身的绝对假象。

§ 36

形而上学的第四 部分是自然的 或理性的神学 ，它研究上帝的概念或上帝存在的可能性，上帝存在的证明和上帝的特性。

〔**说明** 〕 (a) 从知性的观点去探讨上帝，其主要的目的在于寻求哪些谓词适合或不适合于表达我们表象 中的上帝。因此实在性与否定性的对立出现在这里便成为绝对的。这样一来，这为知性所坚持的上帝概念 ，最后便只是一个空洞抽象的无确定性的本质 ，一个纯粹的实在性或实证性，——这就是近代启蒙思想的一种毫无生命的产物。

(b) 用有限认识去证明 上帝的存在总会陷于本末倒置：目的在寻求上帝存在的客观根据，而这客观根据又被表述为是以另一物为条件 的一种东西。这种证明是以知性的抽象同一为准则，陷于由有限 过渡到无限 的困难。其后果或者是不能将上帝从存在世界无法逃避的有限性中解放出来，从而将上帝认作这有限世界的直接的实体——这就会流入泛神论；或者是认上帝为永远与主体对立的客体，这样一来，上帝也是有限 的——这就陷于二元论。

（c） 上帝的特性，本应是多样的，而且也应是确定的，然而照这种看法也就难免沉陷于纯粹实在或不确定的本质的抽象概念中。但如果把有限世界认作真实的存在，把上帝看成与它对立，就又会引起认为上帝与世界有种种不同的关系的看法。这些不同的关系就被认作上帝的特性，一方面它们必须是对于一切有限情况的关系，其本身即是有限的性格。（例如说：上帝具有公正、仁慈、威力、智慧等特性。）另一方面，它们同时又必须是无限的。按照这个观点，对于这种矛盾，只能通过各种特性之量的增加的办法得到一个模糊溶解，而将上帝的各种特性引到不确定的惝恍迷离的至高无上的感觉（Sensum eminentiosem）之中。

附释： 旧形而上学中的理性神学部分，其目的在于确定理性的本身究竟能够认识上帝到什么限度。无疑地，通过理性去认识上帝是哲学的最高课题。宗教最初所包含的都是些关于上帝的表象。这些表象汇集为信条，自幼便传授给我们当作宗教的教义。只要个人相信这些教义，觉得它们是真理，他便算具有作一个基督徒应有的条件。但神学是研究这种宗教信仰的科学。但如果神学只是一些宗教教义的外在的列举与汇集，则这种神学尚不得称为科学。即以现时极盛行的单纯对于宗教对象的历史的研究而论（例如关于这个或那个神父所说的话的报告），也还不能使神学具有科学性。要想使神学成为科学，首先必须进而对于宗教达到思维的把握，这就是哲学的任务了。所以真正的神学本质上同时必是宗教哲学，即在中世纪，那时的神学也是宗教哲学。

试对旧形而上学中的理性神学细加考察，便可看出这种神学不是探讨上帝的理性科学，而只是知性科学，其思维仅仅活动于抽象的思想规定之中。这里所要探讨的是上帝的概念，却以上帝的表象作为关于上帝的知识的标准。但思维必须在自己本身内自由运用，不过同时却须注意，自由思维的结果与基督教的教义应该是一致的，因为基督教的教义就是理性的启示。但理性的神学却说不上达到了这种一致。因为理性神学所从事的，在于通过思维去规定上帝的表象，因此所得到的关于上帝的概念只是些肯定性和实在性的抽象概念，而排斥一切否定性的概念，于是上帝就被界说为一切存在中的最真实的存在

。但是任何人也易于看出，说这个万有中的最真实的存在没有任何否定性，恰好是他应当如此，和知性以为他是如何的反面。他不仅不是最丰富最充实的存在，由于这种抽象的看法，反而成为最贫乏最空虚的东西。人的性灵很正当地要求具体的内容。但这种具体内容的出现，必须包含有规定性或否定性在自身内。如果上帝的概念只是被认作抽象的或万有中最真实的存在，则上帝将因而对于我们只是一缥缈的他界，更说不上对于上帝可能有什么知识。因为如果没有规定性，也就不可能有知识。纯粹的光明就是纯粹的黑暗。

理性神学的第二问题 [19] 涉及到上帝存在的证明。这问题的主要之点，就是按照知性的观点所谓证明，指此一规定依赖另一规定而言。在知性的证明里，先有一个固定的前提，从这一前提推出另一个规定，因此必须指出某一规定依赖某一前提。如果用这种方式去证明上帝的存在，这意思就是说，上帝的存在是依赖另一些规定，这些规定构成上帝存在的根据。我们立即会觉得这显然有些不对，因为上帝应是一切事物的绝对无条件的根据，因此绝不会依赖别的根据。由于这种缘故，所以近代有人说，上帝的存在是不能〔用理智〕证明的，而须直接体认。但理性，甚至健康的常识所了解的证明与知性所了解的证明，完全两样。理性的证明诚然仍须以一个不是上帝的"他物"作出发点，不过在证明的进程里，理性不让这个"他物"作为一个直接的东西、存在着的东西，而是要指出，这个出发点乃是一个中介的东西和设定起来的东西，因而最后归结到同时认为上帝是自己扬弃中介、包含中介在自身内、真正直接的、原始的、自依而不依他的存在。譬如我们说："试向外谛观自然，自然将会引导你到上帝，你将会察见绝对的天意。"这话并不是说，上帝是从自然里产生出来的，而是说，这只是我们 凭借一有限事物以达到上帝的进程，在这进程里，上帝一方面好像是后于有限事物，但同时又是先于有限事物，而为它的绝对根据。因此二者的地位便恰好颠倒。那最初好像是在后的，经揭示出来成为在先的根据，而那最初好像是在先的根据，经指明而降为在后的结果了。理性证明的进程也是这样。

根据前此的一番讨论，试再对于旧形而上学的方法加以概观，则我们便可见到，其主要特点，在于以抽象的有限的知性规定去把握理

性的对象，并将抽象的同一性认作最高原则。但是这种知性的无限性，这种纯粹的本质，本身仍然只是有限之物，因为它把特殊性排斥在外面，于是这特殊性便在外面否定它，限制它，与它对立。这种形而上学未能达到具体的同一性，而只是固执着抽象的同一性。但它的好处在于意识到，只有思想才是存在着的事物的本质。这种形而上学的材料是从古代哲学家，特别是经院哲学家那里得来的。在思辨的哲学里，知性也是必不可少的一个"阶段"（Moment）或环节，但这个环节却是不能老停滞不前进的"阶段"。柏拉图并不是这种〔抽象的独断的〕形而上学家，亚里士多德更不是，虽说有许多人常常以为他们也是这样的形而上学家。

B．思想对客观性的第二态度

Ⅰ．经验主义

§ 37

为补救上述形而上学的偏蔽，开始感觉到有两层需要：一方面的需要是要求一具体 的内容，以补救知性的抽象理论，因为知性自身无法从它的抽象概念进展到特殊的规定的事实。另一方面的需要是寻求一坚实 的据点 以反对在抽象的知性范围内，按照有限思想规定的方法，去证明一切 事物的可能性。这两层需要首先有助于引导哲学思想趋向经验主义 。经验主义力求从经验 中，从外在和内心的当前经验 中去把握真理，以代替纯从思想本身去寻求真理。

附释： 经验主义的起源，是由于上述两种要求具体内容 和坚实据点 的需要，而这种需要非抽象的知性形而上学所能满足。这里所涉及的具体内容一般是指意识的诸对象必须认为是自身规定的，而且是许多有差别的规定的统一。但我们已经知道，在知性形而上学里，按知性的原则来说，却并不是这样。那单纯抽象的知性思维局限在抽象共相的形式里，不能进展到对这种共相的特殊化。譬如就发生关于灵

魂的本质或根本性质的问题，旧形而上学便通过抽象思维的作用，得到灵魂是单纯的 答案。这里所指的灵魂的单纯性，意思是指抽象的不包含区别的单纯性而言。区别性被看成是复合性，是肉体以及物质一般的根本规定。不用说，这种抽象的单纯性乃是一个异常贫乏的规定，绝不能据以把握灵魂或精神的丰富内容。当这种抽象的形而上学思维表明其自身不能令人满足时，人们便感到有逃避到经验的心理学去求援救的必要。理性物理学的情形与此正好相同。譬如说，空间是无限的，自然界没有飞跃等等抽象的说法，显然太不能道出自然的充实丰富和生机洋溢之处，因而无法令人满意。

§ 38

在某种意义下，经验主义 与形而上学有一个相同的源泉。一方面，形而上学为其界说（包括它的前提和它更确定的内容）寻求根据起见，须从表象里，亦即首先从经验流出的内容里去求保证。另一方面，须知个别的知觉与经验有别，而经验主义者将属于知觉、感觉 、和直观的内容提升为普遍的观念、命题 和规律 。但经验主义者把这类具体的内容抽象化，只有在这种条件下，这些抽象的原则或概念（如物理学中力的概念）在其所从出的知觉印象范围之外，便没有更广的意义和效用，而且除了在现象中即可说明的〔因果〕联系外，也没有别的联系或规律可以认为是合法的。所以经验的知识便在主观 方面得到一坚实据点，这就是说，意识从知觉里得到它自己的确定性 和直接当前的可靠性 。

〔**说明** 〕 经验主义中有一重大的原则，即凡是真的，必定在现实世界中为感官所能感知。这一现实原则正好与应有 相对立。凭借应有的原则能作反省思考的人，常以矜骄的态度提出一〔理想的应当的〕彼岸 观念，而表示他们对现实或现在的世界的轻蔑。而这种彼岸的观念也只有在主观的理智里才有其地位和定在。与经验主义一样，哲学也只认识什么是如此，凡是仅是应如此 ，而非是如此 的事物，哲学并不过问。再则，就主观方面来看，同样必须承认经验主义中还包含有一个重要的自由 原则，即凡我们认为应有效用的知识，我们必须亲眼 看到，亲身 经历到。

经验主义的彻底发挥，只要其内容仅限于有限事物而言，就必须否认一切超感官的事物，至少，必须否认对于超感官事物的知识与说明的可能性，因而只承认思维有形成抽象概念和形式的普遍性或同一性的能力。但科学的经验主义者总难免不陷于一个根本的错觉，他应用物质、力、以及一、多、普遍性、无限性等形而上学范畴，更进而依靠这些范畴的线索向前推论，因此他便不能不假定并应用推论的形式。在这些情形下，他不知道，经验主义中即已包含并运用形而上学的原则了。不过他只是完全在无批判的、不自觉的状态中运用形而上学的范畴和范畴的联系罢了。

附释： 从经验主义发出这样的呼声：不要驰骛于空洞的抽象概念之中，而要注目当前，欣赏现在，把握住自然和人类的现实状况。无人可以否认这话包含有不少真理。以此时，此地，当前世界去代替那空洞虚玄的彼岸，去代替那抽象理智的空想和幻影，当然是很合算的交易。而且在这里又复赢得了旧形而上学所憧憬而未能得到的坚实据点或无限原则。知性仅能摭拾一些有限范畴。有限范畴本身就是无根据的、不坚实的，建筑在它们上面的结构，必然会塌毁。寻求一个无限的原则，可以说是理性的通有的驱迫力，但是要想在思维中找到无限原则的时机却尚未成熟。于是这理性的驱迫力便捉住这此时、此地、此物。此时、此地、此物无疑是具有无限的形式的，不过它们并非无限形式的真正实际存在。那外在世界本身是真实的，因为真理是现实的，而且是必定有实际存在的。所以理性所寻求的无限原则是内在于这世界之中的，不过在感官所见的个别形象里，不足以表现其真正面目罢了。

尤有进者，经验主义者以知觉为把握当前实事的形式。这就是经验主义的缺点之所在了。因为知觉作为知觉，总是个别的，总是转瞬即逝的。但知识不能老停滞在知觉的阶段，必将进而在被知觉的个别事物中去寻求有普遍性和永久性的原则。这就是由单纯知觉进展到经验的过程。

为了形成经验起见，经验主义必须主要地应用分析方法。在知觉里，我们具有一个多样性的具体的内容，对于它的种种规定，我们必

须一层一层地加以分析，有如剥葱一般。这种分解过程的主旨，即在于分解并拆散那些集在一起的规定，除了我们主观的分解活动外，不增加任何成分。但分析乃是从知觉的直接性进展到思想的过程，只要把这被分析的对象所包含的联合在一起的一些规定分辨明白了，这些规定便具有普遍性的形式了，但经验主义在分析对象时，便陷于错觉：它自以为它是让对象呈现其本来面目，不增减改变任何成分，但事实上，却将对象具体的内容转变成为抽象的了。这样一来，那有生命的内容便成为僵死的了，因为只有具体的、整个的才是有生命的。不用说，要想把握对象，分别作用总是不可少的，而且精神自身本来就是一种分别作用。但分别仅是认识过程的一个 方面，主要事情在于使分解开了的各分子复归于联合。至于分析工作老是停留在只是分解而不能联合的阶段，下面所引的诗人的一段话，颇足以表明其缺点：

化学家所谓自然的化验，

不过是自我嘲弄，而不知其所以然。

各部分很清楚地摆在他面前，

可惜的，就是没有精神的系联。

（见歌德著《浮士德》第一部，书斋）

分析从具体的材料出发，有了具体的材料，自然比起旧形而上学的抽象思维似略胜一筹。分析坚持着事物的区别，这点关系异常重要。但究其实，这些区别仍然只是一些抽象概念，这就是说，是一些思想 。当这些思想被认作对象的本身时，这就又退回到形而上学的前提，认为事物的真理即在思想中了。

让我们现在进一步比较经验主义与旧形而上学的观点，特别就两派的内容来看，就可以发现如前面所看见的，后者以有普遍性的理性对象、上帝、灵魂和世界为其内容。而这内容却是从流行的表象接受来的，哲学的任务即在于把这些内容归结为思想的形式。这与经院哲学的方法颇为相同。因为经院哲学接受基督教教会的信条，把它们作

为不容怀疑的内容，其任务即在用思维对于这些信条加以较严密的规定和系统化。经验主义也接受了一种现成的内容作为前提，不过与经院哲学所接受的内容不同类罢了。经验主义所接受的前提乃是自然的感觉内容和有限心灵的内容。换言之，经验主义所处理的是有限材料，而形而上学所探讨的是无限的对象。但这无限的对象却被知性的有限形式有限化了。在经验主义里，其形式的有限性，与形而上学相同，不过它的内容也还是有限的罢了。所以，两派哲学皆坚持一种前提作为出发点，它们所用的方法可以说是一样的。经验主义一般以外在的世界为真实，虽然也承认有超感官的世界，但又认为对那一世界的知识是不可能找到的，因而认为我们的知识须完全限于知觉的范围。这个基本原则若彻底发挥下去，就会成为后来所叫做的唯物论 。唯物论认为物质的本身是真实的客观的东西。但物质本身已经是一个抽象的东西，物质之为物质是无法知觉的。所以我们可以说，没有物质这个东西，因为就存在着的物质来说，它永远是一种特定的具体的事物。然而，抽象的物质观念却被认作一切感官事物的基础，——被认作一般的感性的东西，绝对的个体化，亦即互相外在的个体事物的基础。只要经验主义认为感官事物老是外界给予的材料，那么这学说便是一个不自由的学说。因为自由的真义在于没有绝对的外物与我对立，而依赖一种"内容"，这内容就是我自己。再则，从经验主义的观点看来，理性与非理性都只是主观的，换言之，我们必须接受外界给予的事实，是怎样就是怎样，我们没有权利去追问，究竟这种给予的东西是否合理或在何种程度内它本身才是合理的。

§ 39

关于经验主义的原则，曾经有一个正确的看法，就是所谓经验 ，就其有别于单纯的个别事实的个别知觉而言，它有两个成分 。一为个别的无限杂多的材料 ，一为具有普遍性 与必然性 的规定的形式 。经验中诚然呈现出很多甚或不可胜数的相同的知觉，但普遍性与一大堆事实却完全是两回事。

同样，经验中还呈现许多前后相续 的变化的知觉和地位接近 的对象的知觉，但是经验并不提供必然性 的联系。如果老是把知觉当做

真理的基础，普遍性与必然性便会成为不合法的，一种主观的偶然性，一种单纯的习惯，其内容可以如此，也可以不如此的。

〔**说明**〕 这种理论的一个重要后果，就是在这种经验的方式内，道德礼教上的规章、法律，以及宗教上的信仰都显得带有偶然性，而失掉其客观性和内在的真理性了。

休谟的怀疑论，也就是上面这一段想法所自出的主要根据，却与希腊的怀疑论大有区别。休谟根本上假定经验、感觉、直观为真，进而怀疑普遍的原则和规律，由于他在感觉方面找不到证据。而古代的怀疑论却远没有把感觉直观作为判断真理的准则，反而首先对于感官事物的真实性加以怀疑。（对于近代怀疑论与古代怀疑论的比较，请参看谢林、黑格尔合编的《哲学评论杂志》1802年第1卷第1期。）

II．批判哲学

§40

批判哲学与经验主义相同，把经验当做知识的唯一基础，不过不以基于经验的知识为真理，而仅把它看成对于现象的知识。

批判哲学首先把从经验分析中所得来的要素即感觉的材料和感觉的普遍联系两者的区别作为出发点。

一方面承认上节所提到的那个看法，认为知觉本身所包含的只是些个别的东西，只是些连续发生的事情。一方面同时又坚持普遍性与必然性对于构成我们所谓经验也有其主要的功能。因为这有普遍性和必然性的成分，是不能从经验的或感觉的成分产生的，所以是属于思维的自发性，或者说，是先天的。思维的范畴或知性的概念构成经验知识的客观性。它们一般包含有联系作用，凭借这些范畴或概念的联系作用，形成了先天的综合判断，这就是说，形成了对立者的原始的联系。

〔**说明**〕 知识中有普遍性与必然性的成分的事实，就是休谟的怀疑论也并不否认。这一事实即在康德哲学中也仍然一样地被认为是前提。用科学上普遍的话来说，康德只不过是对于同一的事实加以不同的解释罢了。

§ 41

批判哲学于是首先进而对形而上学以及别的科学上和日常观念中所用的知性概念 的价值加以考察。然而这种批判工作并未进入这些思想范畴的内容 和彼此相互间的关系，而只是按照主观性 与客观性一般的对立的关系去考察它们。这种对立，就这里所了解的，涉及上节所说的经验内 的两种成分的区 别。这里所谓客观性 是指那有普遍性 和必然性 的成分，亦即指思想范畴的本身或所谓先天 的〔成分〕。但批判哲学把主观的对立扩大了，它所谓主观性 包括经验的总体 ，换言之，把经验的两个成分都包括在内，除了物自体 以外，更没有别的与主观性相对立的客观性了。

思维的特殊的先天形式 虽说具有客观性，但仍然只是被认作主观的活动，用一种系统化的方式列举了出来，而这些系统化的范畴，只是建筑在心理的和历史的基础上的。

附释一： 对于旧形而上学上的范畴加以考察，无疑地是一步很重要的进展。素朴的意识大都应用一些现成的自然而然的范畴，漫不加以怀疑，也从来没有追问过，究竟这些范畴本身在什么限度内具有价值和效用。前面我们已经说过，自由的思想就是不接受未经考察过的前提的思想。由此可见，旧形而上学的思想并不是自由的思想。因为旧形而上学漫不经心地未经思想考验便接受其范畴，把它们当作先在的或先天的前提。而批判哲学正与此相反，其主要课题是考察在什么限度内，思想的形式能够得到关于真理的知识。康德特别要求在求知以前先考验知识的能力。这个要求无疑是不错的，即思维的形式本身也必须当作知识的对象加以考察。但这里立即会引起一种误解，以为在得到知识以前已在认识，或是在没有学会游泳以前勿先下水游泳。不用说，思维的形式诚不应不加考察便遽尔应用，但须知，考察思维

形式已经是一种认识历程了。所以，我们必须在认识的过程中将思维形式的活动和对于思维形式的批判，结合在一起。我们必须对于思维形式的本质及其整个的发展加以考察。思维形式既是研究的对象，同时又是对象自身的活动。因此可以说，这乃是思维形式考察思维形式自身，故必须由其自身去规定其自身的限度，并揭示其自身的缺陷。这种思想活动便叫做思想的"矛盾发展"（Dialektik），往后我们将加以特殊探讨，这里只消先行指出，矛盾发展并不是从外面加给思维范畴的，而毋宁是即内在于思维范畴本身内。

由此可见，康德哲学主要在于指出，思维应该自己考察自己认识能力的限度。现今我们已超出康德哲学，每个人都想推进他的哲学。但所谓推进却有两层意义，即向前走或向后走。我们现时许多哲学上的努力，从批判哲学的观点看来，其实除了退回到旧形而上学的窠臼外，并无别的，只不过是照各人的自然倾向，往前作无批判的思考而已。

附释二： 康德对于思维范畴的考察，有一个重要的缺点，就是他没有从这些思维范畴的本身去考察它们，而只是从这样一种观点去考察它们，即只是问：它们是主观 的或者是客观 的。所谓客观 在日常生活习用的语言中，大都是指存在于我们之外的事物，并从外面通过我们的知觉而达到的事物。康德否认思维范畴，如因与果，具有刚才所说的客观性的意义，换言之，他否认思维范畴是给予知觉的材料。反之，他认为思维范畴乃属于我们思维本身的自发性，在这个 意义下，乃是主观的。但他却又称有普遍性和必然性的思想内容为客观的，而称那只是在感觉中的材料为主观的。康德似乎把习用语言中所谓主观客观的意义完全颠倒过来，因此有人责备康德，说他紊乱了语言的用法；但这种责备是很不对的。仔细考量一下，实际情形正是这样的。通常意义总以为那与自己对立、感官可以觉察的（如这个动物、这个星宿等），是本身存在，独立不依的，反过来又以为思想是依赖他物，没有独立存在的。但真正讲来，只有感官可以觉察之物才是真正附属的，无独立存在的，而思想倒是原始的，真正独立自存的。因此康德把符合思想规律的东西（有普遍性和必然性的东西）叫做客观的 ，在这个意义下，他完全是对的。从另一方面看来，感官所

知觉的事物无疑地是主观的，因为它们本身没有固定性，只是漂浮的和转瞬即逝的，而思想则具有永久性和内在持存性。这里所说的康德对于客观和主观所作的区别，现在即在受过高等教育的人的思想中，也成为习用语。譬如，在评判一件艺术品时，大家总是说，这种批评应该力求客观，而不应该陷于主观。这就是说，我们对于艺术品的品评，不是出于一时偶然的特殊的感觉或嗜好，而是基于从艺术的普遍性或〔美的〕本质着眼的观点。在同样意义下，对于科学的研究，我们也可据以区别开客观的兴趣和主观的兴趣之不同的出发点。

但进一步来看，康德所谓思维的客观性，在某意义下，仍然只是主观的。因为，按照康德的说法，思想虽说有普遍性和必然性的范畴，但只是我们的思想，而与物自体间却有一个无法逾越的鸿沟隔开着。与此相反，思想的真正客观性应该是：思想不仅是我们的思想，同时又是事物的自身（an sich），或对象性的东西的本质——客观与主观乃是人人习用的流行的方便的名词，在用这些名词时，自易引起混淆。根据上面的讨论，便知客观性一词实具有三个意义。第一为外在事物的意义，以示有别于只是主观的、意谓的、或梦想的东西。第二为康德所确认的意义，指普遍性与必然性，以示有别于属于我们感觉的偶然、特殊、和主观的东西。第三为刚才所提出的意义，客观性是指思想所把握的事物自身，以示有别于只是我们的思想，与事物的实质或事物的自身有区别的主观思想。

§ 42

（A） 理论的能力——论知识之所以为知识。

康德的批判哲学指出，自我在思想中的原始的同一性，（即自我意识的先验的统一性）就是知性概念的特定根据。通过感觉和直观所给予的一些表象，就其内容看来，乃是杂多的东西。而且就其形式看来，就其在感性中的互相外在，在时间和空间两个直观形式中来看，所有一切表象也同样是杂多的东西。虽说空间与时间本身，作为直观的普遍形式，却是先天的。感觉和直观的这种杂多东西，由于自我把它同自己相联系，并且把它联系在一个意识（即纯粹统觉）中，

于是便得到同一性或得到一个原始的综合。自我与感觉的杂多事物相联系的各种特定方式就是纯知性概念范畴 。

康德有一个很方便的法门可以发现 那些范畴，这是人们很熟知的事。自我，自我意识的统一，既是很抽象，又是完全无规定性的，于是问题便发生了，我们如何得到自我的规定 或范畴呢？很幸运的是，在普通逻辑学里，已经根据经验揭示出各种不同的判断 了。但判断即是对于一个特定对象的思维 。那已经列举出来的各种判断的形式因此也就同时把思维的各种范畴 告诉了我们。——费希特 的哲学却有一个大的功绩，他促使我们注意到一点：即须揭示出思维范畴 的必然性 ，并主要地推演 出范畴的必然性来。——费希特的哲学对于逻辑的方法至少产生了一个效果，就是说，他曾昭示人，一般的思维范畴，或通常的逻辑材料，概念，判断，和推论的种类 ，均不能只是从事实的观察取得，或只是根据经验去处理，而必须从思维自身推演出来。如果思维能够证明什么东西是真的，如果逻辑要求提出理论证明 ，如果逻辑是要教人如何证明，那么，逻辑必须首先能够对它自己的特有内容加以证明，并看到它的必然性。

附释一： 康德的主张是说，思维的范畴以自我为其本源，而普遍性与必然性皆出于自我。我们试观察近在眼前的事物，则所得的尽是些杂多的东西，而范畴却是些简单的〔格式〕，这些杂多事实，皆可分别归于其中。感性的事物是互相排斥、互相外在的。这是感性事物所特有的基本性质。譬如说，“现在”只有与过去和将来相联系，才有意义。同样，红之为红，只有与黄和蓝相对立才显明。但这个他物乃外在于感性之物，而感性之物之所以存在，只是由于他物存在，并且由于他物与它对立。但思想或自我的情形恰与此相反，无有绝对排斥它或外在于它的对立者。自我是一个原始的同一，自己与自己为一，自己在自己之内。当我说“我”时，我便与我自己发生抽象的联系。凡是与自我的统一性发生关系的事物，都必受自我的感化，或转化成自我之一体。所以，自我俨如一洪炉，一烈火，吞并消溶一切散漫杂多的感官材料，把它们归结为统一体。这就是康德所谓纯粹的统觉（reine apperception），以示有别于只是接受复杂材料的普通统觉，

与此相反，纯粹统觉则被康德看作是自我化（Vermeinigen）〔外物〕的能动性。

无疑地，康德这种说法，已正确地道出了所有一切意识的本性了。人的努力，一般讲来，总是趋向于认识世界，同化（anzueignen）并控制世界，好像是在于将世界的实在加以陶铸锻炼，换言之，加以理想化，使符合自己的目的。但同时还须注意，那使感觉的杂多性得到绝对统一的力量，并不是自我意识的主观活动。我们可以说，这个同一性即是绝对，即是真理自身。这绝对一方面好像是很宽大，让杂多的个体事物各从所好，一方面，它又驱使它们返回到绝对的统一。

附释二： 康德所用的名词，如"自我意识的先验统一"，看起来好像很严重，就好像那后面藏匿着有什么巨大的怪物似的，但其实，意义却异常简单。康德所说的"先验的"的意义，可从他所划分的"先验的"和"超越的"区别， 绎出来。所谓"超越的"是指超出知性的范畴而言，这种意义的用法，最初见于数学里面。譬如，在几何学里，我们必须假定一个圆周的圈线，是由无限多和无限小的直线形成的。在这里，知性认为绝对不相同的概念，直线与曲线，要假设为相同，〔这便是超越知性的看法了。〕这种意义的"超越"，那本身无限，自己与自己同一的自我意识，也是有的。因为自我意识有别于〔或超出了〕受有限材料限制的普通意识。但康德认为自我意识的统一只是"先验的"，他的意思是说，自我意识的统一只是主观的，而不归属于知识以外的对象自身。

附释三： 认范畴 为只是属于我们 的，只是主观的，这在自然意识看来，必定觉得很奇怪，无疑地，这种看法确有些欠妥。范畴绝不包含在当前的感觉里，这诚然不错。例如，我们试看一块糖。这块糖是硬的、白的、甜的等等。于是我们说，所有这些特质都统一在一个对象里，但这统一 却不在感觉里。同样的道理，当我们认为两件事实彼此间有了因果的关系时，我们这里所感到的，只是两件依时间顺序相连续的个别的事实。至于两件事之中，一件为原因，一件为结果，换言之，两件事的因果联系，都不是感觉到的，而只是出现在我们思

维内的。这些范畴，如统一性、因果等等，虽说是思维本身的功能，但也决不能因此便说，只是我们的主观的东西，而不又是客观对象本身的规定。但照康德的看法，范畴却只是属于我们的，而不是对象的规定，所以，他的哲学就是主观唯心论，因为他认为自我或能知的主体既供给认识的形式，又供给认识的材料。认识的形式作为能思之我，而认识的材料则作为感觉之我。

关于康德的主观唯心论的内容，此处毋庸赘述。初看或以为对象的统一性既然属于主体，这样一来，对象岂不失掉实在性了么？如果，只是说，对象有存在，这于对象和主体双方均毫无所得。主要的是要说明对象的内容是否真实。只是说事物的存在，对于事物的"真实性"并无帮助。凡是存在的，必受时间的限制，转瞬可以变为不存在。人们也可以说，主观唯心论足以引起人的自我夸大的心理。但假如他的世界只是一堆感觉印象的聚集体，那么他就没有理由以这种世界自豪。所以，我们最好抛开主观性和客观性的区别，而着重对象内容的真实性，内容作为内容，既是主观的，又是客观的。如果只是〔在时间上〕存在便叫做客观实在，那么，一个犯罪的行为也可说是客观实在，但是犯罪的行为本质上是没有真实存在的，由罪行后来受到惩罚或禁止来看，更足以显得它没有真实的存在。

§ 43

一方面，通过范畴的作用，单纯的知觉被提升为客观性或经验，但另一方面，这些概念，又只是主观意识的统一体，受外界给予的材料的制约，本身是空的，而且只能在经验之内才可应用有效。而经验的另一组成部分，感觉和直观的诸规定，同样也只是主观的东西。

附释： 说范畴本身是空的，在某种意义下，这话是没有根据的，因为这些范畴至少是有规定的，亦即有其特殊内容的。范畴的内容诚然不是感官可见的，不是在时空之内的。但并不能认为这是范畴的缺陷，反倒是范畴的优点。这种意义的内容（即不是感官可见，不在时空内的内容），即在通常意识里，也早已得到承认的。譬如，当我们说一本书或一篇演说包含甚多或内容丰富时，大都是指这书或演说中

具有很多的思想和普遍性的道理而言。反之，一本书，或确切点说，例如一本小说，我们决不因为书中堆积有许多个别的事实或情节等等，就说那本书内容丰富。由此可见，通常意识也明白承认，属于内容 的必比感觉材料为多 ，而这多于 感觉材料的内容就是思想，这里首先就指范畴了。但说到这里，另有一面必须注意的，就是认范畴本身是空虚的这一说法，也还是有它的正确意义。因为这些范畴和范畴的总体（即逻辑的理念）并不是停滞不动，而是要向前进展到自然和精神的真实领域去的，但这种进展却不可认为是逻辑的理念借此从外面获得一种异己的内容，而应是逻辑理念出于自身的主动，进一步规定并展开其自身为自然和精神。

§ 44

由此看来，范畴是不能够表达绝对的，绝对不是在感觉中给予的。因此知性或通过范畴得来的知识，是不能认识物自体 的。

〔**说明** 〕 物自体 （这里所谓"物 "也包含精神和上帝在内）表示一种抽象的对象。——从一个对象抽出 它对意识的一切联系、一切感觉印象，以及一切特定的想想，就得到物自体的概念。很容易看出，这里所剩余的只是一个极端抽象 ，完全空虚 的东西，只可以认作否定 了表象、感觉、特定思维等等的彼岸世界 。而且同样简单地可以看到，这剩余的渣滓或僵尸 （caput mortum），仍不过只是思维的产物 ，只是空虚的自我或不断趋向纯粹抽象思维的产物。这个空虚自我把它自己本身的空虚的同一性 当作对象 ，因而形成物自体的观念。这种抽象的同一性作为对象 所具有的否定规定性 ，也已由康德列在他的范畴表之中，这种否定的规定性正如那空虚的同一性，都是大家所熟知的。当我们常常不断地听说物自体 不可知时，我们不禁感到惊讶。其实，再也没有比物自体 更容易知道的东西。

§ 45

发现经验知识是有条件的，那是理性 的能力，——理性即是认识无条件的 事物的能力。至于这里所谓理性的对象，无条件的 或无限

的 事物，不是别的，而是自我同一性，或即上面（§42）所提及的在思维 中的自我 之原始同一性 。理性 就是把这纯粹的同一性 本身作为对象或目的之抽象的自我 或思维。这种完全没有规定性 的同一性，是经验知识所不能把握的，因为经验知识总是涉及特定的 内容的。如果承认这种无条件的对象为绝对、为理性的真理、（为理念），那就会认为经验知识不是真理，而是现象 了。

附释： 康德是最早明确地提出知性与理性的区别的人。他明确地指出：知性以有限的和有条件的事物为对象，而理性则以无限的和无条件的事物为对象。他指出只是基于经验的知性知识的有限性，并称其内容为现象 ，这不能不说是康德哲学之一重大成果。但他却不可老停滞在这种否定的成果里，也不可只把理性的无条件性归结为纯粹抽象的、排斥任何区别的自我同一性。如果只认理性为知性中有限的或有条件的事物的超越，则这种无限事实上将会降低其自身为一种有限或有条件的事物，因为真正的无限并不仅仅是超越有限，而且包括有限并扬弃有限于自身内。同样，再就理念 而论，康德诚然使人知道重新尊重理念，他确证理念是属于理性的，并竭力把理念与抽象的知性范畴或单纯感觉的表象区别开。（因为在日常生活中，我们大家漫无区别地称感觉的表象为观念，也称理性的理念为观念。）但关于理念，他同样只是停留在否定的和单纯的应当 阶段。

认构成经验知识内容的直接意识的对象为单纯现象 的观点，无论如何必须承认是康德哲学的一个重大成果。常识（即感觉与理智相混的意识）总认为人们所知道的对象都是各个独立自存的。如当他们明白了这些对象彼此是互相联系、互相影响的事实时，则他们也会认为这些对象的互相依赖只是外在的关系，而不属于它们的本质。与此相反，康德确认，我们直接认知的对象只是现象，这就是说，这些对象存在的根据不在自己本身内，而在别的事物里。于是又须进一步说明这里所谓"别的事物"是指的什么东西。照康德哲学来说，我们所知道的事物只是对我们 来说是现象，而这些事物的自身 却总是我们所不能达到的彼岸。这种主观的唯心论认为凡是构成我们意识内容的东西，只是 我们的，只是我们 主观设定的，难怪这会引起素朴意识的抗议。事实上，真正的关系是这样的：我们直接认识的事物并不只是

就我们 来说是现象，而且即就其本身 而言，也只是现象。而且这些有限事物自己特有的命运、它们存在的根据不是在它们自己本身内，而是在一个普遍神圣的理念里。这种对于事物的看法，同样也是唯心论，但有别于批判哲学那种的主观唯心论，而应称为绝对唯心论 。这种绝对唯心论虽说超出了通常现实的意识，但就其内容实质而论，它不仅只是哲学上的特有财产，而且又构成一切宗教意识的基础，因为宗教也相信我们所看见的当前世界，一切存在的总体，都是出于上帝的创造，受上帝的统治。

§ 46

但单说有理性的对象存在，尚不能令我们满足。求知欲使我们不能不要求去认识这自我同一性或空洞的物自体 。所谓认识 不是别的，即是知道一个对象的特定 的内容。但特定的内容包含多样性的东西结合 在它自身内，而且这种结合是建筑在与许多别的对象的联系上的。如今要想规定那无限之物或物自体 的性质，则理性除了应用它的范畴 外，就会没有别的认识工具了。但如果设法应用范畴去把握无限，则理性便成为飞扬 的或超越的了。

〔**说明** 〕 说到这里，就进到康德理性批判 的第二方面了，这一方面就其本身而论，较之前一部分，尤为重要。批判哲学的第一部分就是前面所提到的观点，即认所有范畴都以自我意识的统一性为本源，因此通过这些范畴所得到的知识，事实上不包含任何客观性，即在前面（§40和§41）所归给范畴的客观性，也只是主观的 了。所以，如单就这点看来，则康德的批判只是一种粗浅的主观唯心论 。它并未深入到范畴的内容 ，只是列举一些主观性的抽象形式，而且甚至片面地停留在主观方面，认主观性为最后的绝对肯定的规定。但到了批判哲学的第二部分，康德考察他所谓范畴的应用 ，即理性应用范畴以求得到关于对象的知识时，他至少曾略略提到范畴的内容。或至少他曾给了一个可以讨论范畴的内容的机会。我们有特殊兴趣去看康德讨论范畴 如何应用于无条件的 对象，亦即如何批判形而上学。对于他进行的方法，我们在这里将略加叙述和批判。

§ 47

（a） 康德所考察的第一个无条件的 对象，就是灵魂 。他指出，在我的意识里，我总是发现：（1） 我是一个能规定的主体 ；（2） 我是单一的东西 或抽象地简单的东西；（3） 在我的一切杂多的意识经验中，我意识着就是同一的、一而不二的 ；（4）我是能思维的，我是与一切外在于我的 事物有区别的 。

康德很正确地指出，旧形而上学在于将上面这些经验的 规定，用思维规定 或相应的范畴 去代替，于是产生了下面四个新的命题：（1） 灵魂是一实体 ；（2） 灵魂是一简单的 实体；（3） 灵魂在它不同时间的特定存在里，数目上 是同一的 ；（4） 灵魂和空间 有关系 。

由前面经验的说法过渡到后面这些形而上学的说法，其缺点显而易见，即是将两种不同范围的规定，将经验中的规定和逻辑上的范畴，弄得互相混淆了，这就陷于一种背理的论证 （Paralogismus）。康德认为由经验的规定推到 思想的范畴，用思维范畴以代替经验的规定，我们是没有权利那样做的。

我们可以看出，康德的批判所表明的只不过是重述上面§39所说的休谟的观点，即认为思维的范畴总是具有普遍性与必然性的，是不能在感觉之内遇见的，并认为经验的事实，无论就内容或形式而言，都是与思想的范畴不同的。

〔**说明** 〕 如果把经验的事实认作构成思想之所以为思想的证件，那么无疑地就必须能在知觉中去准确地指出思想的本源。——为了说明灵魂不能认作是实体，有单纯性，自我同一性，且与物质世界接触仍能保持其独立性起见，康德于批判形而上学的心理学时，特别指出我们在经验 中所意识着的灵魂的各种规定与思维 的活动所产生的规定并不完全相同。但根据上面的陈述，康德认为一切知识 ，甚至一切经验 ，都是经过思想的知觉 所构成。换言之，他将原来属于知觉的规定，转变 成思维的范畴。

康德的批判有一很好的后果值得注意，即是他把对于精神 的哲学研究从灵魂是实物 ，从思想的范畴，因而从关于灵魂的单纯性、复合性、物质性 等问题里解放出来。这种种形式之所以不能容许 ，甚至一般人的常识也都知道，真的看法不是因为这些形式不是思想 ，而是因为这种思想的本身并不包含真理。

如果思想与现象彼此不完全相符合，那么我们至少可以自由选择，究竟是两者中的哪一个有了缺陷。在康德的唯心哲学里，就涉及理性的世界而论，他把这种缺陷归之于思想。他说思想有了缺点不能符合现象，因为思想〔的范畴〕不适合于把握知觉或把握限于知觉范围的意识，而且在知觉里也寻不着思想的痕迹。但对于思想内容的本身，他却并没有提到。

附释： 背理的论证 一般说来是一种谬误的推理，细究起来，其错误在于将两个前提中同一的名词加以不同的意义的应用。据康德的看法，旧形而上学家的理性心理学所采取的方法，就是基于这种背理的论证，因为他们把仅仅具有经验规定的灵魂认作灵魂的本质。无疑地康德是很对的，他说简单性、不变性 等谓词是不能应用在灵魂上面的。但所以如此的道理，却不是像康德所提示的，理性超出了特定的范围那个理由所能解释。真正的原因，乃在于这些抽象的知性范畴本身太拙劣，不能表达灵魂的性质，而灵魂的内容远较那只是简单性、不变性等等所指谓的更为丰富。所以，譬如说，一方面自须承认灵魂是简单的自我同一性，但同时另一方面也可说灵魂是能动的，自己区别自己的。凡属"只是"的，或抽象地简单的，可以说即是死的东西。康德在攻击旧形而上学时，把这些抽象的谓词从灵魂或精神中扫除净尽，可以看作一个大的成就。至于他所陈述的理由，却是错的。

§ 48

（b） 第二个 无条件的对象就是世界 。理性在试图认识世界时，便陷于矛盾 〔Antinomie二律背反〕。这就是说，对于同一 对象持两个相反 的命题，甚至必须认为这两个相反的命题中的每一个命题都有同样的必然性。世界既有这种矛盾的规定，由此可见世界的内容不能

是自在的实在，只能是现象。康德所提出的解答认为这矛盾并不是对象自己本身所固有，而仅是属于认识这对象的理性。

〔**说明**〕因此他便提出引起矛盾的是内容自身或范畴本身的说法。康德这种思想认为知性的范畴所引起的理性世界的矛盾，乃是本质的，并且是必然的，这必须认为是近代哲学界一个最重要的和最深刻的一种进步。但康德的见解是如此的深远，而他的解答又是如此的琐碎；它只出于对世界事物的一种温情主义。他似乎认为世界的本质是不应具有矛盾的污点的，只好把矛盾归于思维着的理性，或心灵的本质。恐怕没有人能够否认现象界会呈现许多矛盾于观察的意识之前。——这里所谓现象界指表现在主观的心灵，表现在感性或知性之前的世界而言。但当把世界的本质与心灵的本质比较时，我们真会觉得奇怪，何以竟会有人那样坦率无疑地提出，并有人附和这种谦逊的说法，即认为那本身具有矛盾的不是世界的本质，而是思维的本质，理性。虽转了一个说法，谓只有在应用范畴〔去把握世界〕时才陷于矛盾，也不足以纠正上说之偏。因为既坚持范畴的应用是必然的，而理性在求知时除了应用范畴外并无其他认识的规定。其实认识就是规定着的和规定了的思维；如果理性只是空洞的、没有规定的思维，则理性将毫无思维。所以如果最后将理性归结为一种空虚的同一性，则最后理性只有轻易牺牲一切的内容和实质，以求幸而换取自身矛盾的解除。

还须注意，康德对于理性的矛盾缺乏更深刻的研究，所以他只列举了四种矛盾。他提出这四种，正如对所谓背理的论证的讨论那样，是以他的范畴表为基础的。他照他后来所喜爱的办法，应用他的范畴表，不是从一个对象的概念去求出对象的性质，而只是把那对象安排在现成的图式之内。康德对于理性矛盾发挥的缺点，在我的《逻辑学》[20]里，我曾顺便有所阐述。主要之点，此处可以指出的，就是不仅可以在那四个特别从宇宙论中提出来的对象里发现矛盾，而且可以在一切种类的对象中，在一切的表象、概念和理念中发现矛盾。认识矛盾并且认识对象的这种矛盾特性就是哲学思考的本质。这种矛盾的性质构成我们后来将要指明的逻辑思维的辩证的环节（das dialektische Moment）。

附释： 按照旧形而上学的观点看来，如果知识陷于矛盾，乃是一种偶然的错差，基于推论和说理方面的主观错误。但照康德的说法，当思维要去认识无限时，思维自身的本性里便有陷于矛盾（二律背反）的趋势。在上节的说明里，已经附带指出，就康德理性矛盾说在破除知性形而上学的僵硬独断，指引到思维的辩证运动的方向而论，必须看成是哲学知识上一个很重要的推进。但同时也须注意，就是康德在这里仅停滞在物自体不可知性的消极结果里，而没有更进一步达到对于理性矛盾有真正积极的意义的知识。理性矛盾的真正积极的意义，在于认识一切现实之物都包含有相反的规定于自身。因此认识甚或把握一个对象，正在于意识到这个对象作为相反的规定之具体的统一。而旧形而上学，我们已经看到，在考察对象以求得形而上学知识时，总是抽象地去应用一些片面的知性范畴，而排斥其反面。康德却与此相反，他尽力去证明，用这种抽象的方法所得来的结论，总是可以另外提出一些和它正相反对但具有同样的必然性的说法，去加以否定。当他列举理性的矛盾时，他只限于旧形而上学的宇宙论中的矛盾，他一共举出了四种矛盾来加以驳斥，这四种矛盾是建立在他的范畴表上面的。第一 种矛盾是关于我们是否要设想这世界为限制在时空中的问题。在第二 种矛盾里，他讨论到一种两难的问题。须认物质为无限可分呢？还是须认物质为原子所构成？第三 种矛盾涉及自由与必然的对立，他特别提起这样的问题：须认世界内一切事物都受因果律的支配呢？还是可以假定在世界中有自由的存在，换言之，有行为的绝对起点呢？最后，第四 种矛盾为这样的两难问题：究竟这世界总的讲来有一原因呢？还是没有原因？

康德在讨论理性的矛盾时所遵循的方法是这样的：他并列两难问题中所包含的两个相反的命题，作为正题与反题，而分别加以证明，这就是说，他力求表明这些相反的命题都是对这些问题加以反思所应有的必然结果，这样他就明显地避免了建立论证于幻觉之上，偏为一面辩护的嫌疑。但事实上康德为他的正题和反题所提出的证明，只能认作似是而非的证明。因为他要证明的理论总是已经包含在他据以作出发点的前提里，他的证明之所以表面上似有道理，都是由于他那冗长的和惯于用来证明其反面不通的方法所致。但无论如何，他之揭示出这些矛盾，总不失为批判哲学中一个很重要而值得承认的收获。因

为这样一来他说出了，虽说只主观地未充分发挥地说出了，那为知性所呆板地分开了的范畴之间的实际的统一性。譬如，在宇宙论的第一个矛盾里，便包含有须认时间与空间有其分离的方面亦有其连续的方面的学说，反之，旧形而上学则老是承认时空的连续性，因此便认这世界在时间和空间中为无限。的确不错，我们可以超出每一特定的 空间，并超出每一特定的 时间，但须知，同样是不错的，只有特定的时空（如此时此地 ）才是真实的，而且规定性即包含在时空的概念之中。这层道理也可同样地适用于别的理性矛盾。譬如以自由 与必然 的矛盾为例。真正讲来，知性所了解的自由与必然实际上只构成真自由和真必然的抽象的环节，而将自由与必然截然分开为二事，则两者皆失其真理性了。

§ 49

（c） 第三 个理性的对象就是上帝 （§36）。上帝也是必须认识的，换言之，也是必须通过思维 去规定 的。从知性的观点看来，对于单纯的同一性 ，一切规定都只是一种限制 ，一种否定。因此一切实在只可当作是无限制的或不确定的 。于是这一切实在的总体或最真实的存在——上帝，便成为一单纯的抽象物 ，而对于上帝的定义也只剩下一绝对抽象的规定性叫做存在 了。抽象的同一性（在这里也叫做概念）和存在 就是理性想要加以统一的两个环节。完成它们两者的统一，就是理性的理想 。

§ 50

要达到这种统一，可能有两个途径 或形式。我们可以从存在 开始，由存在过渡到思维的抽象物 ，或者，相反地，可以从抽象物出发而回归到存在 。

今试采取从存在 开始的途径，就存在作为直接的存在 而论，它便被看成一个具有无限多的特性的存在，一个无所不包的世界。这个世界还可进一步认为是一个无限多的偶然事实的聚集体（这是宇宙论的证明的看法），或者可以认为是无限多的目的 及无限多的有目的

的相互关系的聚集体（这是自然神学的 证明的看法）。如果把这个无所不包的存在 叫做思维 ，那就必须排除其个别性和偶然性，而把它认作一普遍的、本身必然的、按照普遍的目的而自身规定的、能动的存在。这个存在有异于前面那种的存在，就是上帝 。——康德对于整个这种思想过程的批判，其主旨在于否认这是一种推论或过渡。康德认为，知觉 和知觉的聚集体或我们所谓世界，其本身既然不表现有普遍性（因为普遍性乃是思想纯化知觉内容的产物），可见通过这种经验的世界观念，并不能证实其普遍性。所以思想要想从经验的世界观念一跃而升到上帝的观念，显然是违反休谟的观点的（如在背理论证中所讨论的那样）。照休谟的观点，不容许对知觉加以思维 ，换言之，不容许从知觉中去　绎出普遍性与必然性。

〔**说明** 〕 因为人是有思想的，所以人的常识和哲学，都决不会让他放弃从经验的世界观出发 并超出 它以提高到上帝的权利。这种提高的基础不外是对于世界的思维着 的考察，而不仅是对它加以感性的动物式的考察。唯有思维才能够把握本性、实体 、世界的普遍力量 和究竟目的 。所谓对于上帝存在的证明，真正讲来，只应认作是对于整个能思的心灵 思索感官材料过程的描述 和分析罢了。思维之超出感官世界，思维之由有限提高 到无限，思维之打破感官事物的锁链而进到 超感官界的飞跃 ，凡此一切的过渡都是思维自身造成的，而且也只是思维 自身的活动。如果说没有造成这种过渡或提高的过程，那应说是没有思想。事实上，禽兽便没有这种过渡；它们 只是停滞在感性的感觉和直观阶段，因此它们也就没有宗教。

对于思维的这种提高作用的批判，无论一般地和特殊地讲来，有两点必须注意。第一 ，就形式而论，这种提高表现为推论 的形式（亦即所谓上帝存在的证明 ），则这种推论的出发点 ，自不免认世界为一种偶然事变的聚集体，或者为种种目的和有目的性的诸多相互关系的聚集体。这种出发点，就仅作三段论式的推论 的思想家看来，似乎是很坚实的基础 ，并且始终保持在经验的范围内。这样，出发点与所要达到的终结点的关系，将被看成只是肯定的 ，即是由一个存在 而且保持 存在之物推论到另一 物，而此物亦 一样地存在 。但这种推论的重大错误，即在于以为只在这种抽象理智的形式里即可认识思维

的本性。殊不知，对经验世界加以思维，本质上实即是改变其经验的形式，而将它转化成一个普遍的东西——共相。所以思维对于其所出发的经验基础同时即开展一个否定 的活动；感性材料经过思维或共性加以规定后，已不复保持 其原来的经验形状了。对于外壳加以否定与排斥，则感性材料的内在实质 ，即可揭示出来了。对于上帝存在的形而上学证明，所以只是对于精神由世界提高到上帝的过程之一种不完善的表达和描述，因为在这个证明里，未能将精神的提高过程里所包含的否定环节显著地表达或者突出出来。因为如果世界只是偶然 事变的聚集体，则这世界便只是一个幻灭 的现象的东西，其本身即是空无 的。精神的提高，其意义在于表示这世界虽然存在，但其存在只是假象，而非真实存在，非绝对真理，而且表明绝对真理只在超出现象之外的上帝里，只有上帝才是真实的存在。精神的提高固然是一种过渡 和中介 的过程，但同时也是对过渡 和中介的扬弃 。因为那似乎作为中介可以达到上帝的世界，也由此而被宣示为空无了。只有通过否定世界的存在 ，精神的提高才有了依据，于是那只是当作中介的东西消逝了，因此即在中介的过程中便扬弃了中介。当耶可比反对理智的证明时，他心目中所要反对的，主要也只是指把这种否定性的中介关系看成两个存在物间平列互依的肯定的 关系而言。他公允地攻击那种由有条件的 事物（世界）去寻求无条件的 上帝，因而认无限的 上帝为有所依赖 、有所根据 的那种证明方法。然而在那种精神的提高里便校正了这种假象，也可以说，精神提高的整个意义即在于校正这个假象。但耶柯比没有认清本质的思维的真实性质，即在中介的过程中便扬弃了中介本身。因此他的批评如仅用以攻击反思式的理智证明，倒还恰当，但如用来攻击整个的思想，特别是理性的思想，那就陷于错误了。

为了说明对于思想中否定 环节的忽视，可用一般人认斯宾诺莎学说为泛神论和无神论的攻击，作为例证。斯宾诺莎的绝对实体 诚然还不是绝对精神 ，而上帝应该界说为绝对精神，乃是正当的要求。但当斯宾诺莎的界说被认为将上帝与自然及有限世界相混，并且使世界与上帝同一，这就假定了认为有限世界具有真正的现实性和肯定的实在性 。如果承认这个假定，则上帝与世界合而为一，是不啻将上帝纯然有限化了，贬低成为一个仅属有限的存在之外在的复合体了。从这点

看来，我们必须注意：斯宾诺莎并没有把上帝界说为上帝与世界的统一，而是认上帝为思想与形体（物质世界）的统一。即使我们接受他对于统一原来那种异常笨拙的说法，他也只是认这世界为现象，并没有现实的实在性，所以他的体系并不是无神论，宁可认为是无世界论（Akosmismus）。一个坚持上帝存在，坚持唯有上帝存在的哲学，至少是不应被称为无神论的。何况对于许多把猴猿、母牛、石像、或铜像等当作神灵去崇拜的民族，我们尚且承认其有某种的宗教。但常人的想象总深信这叫做世界的有限事物的聚集体，是有真实存在的。要他放弃这种信念，他们是决不愿意的。如果要说没有世界，他们很容易认为那是不可能的，至少他们会觉得相信没有世界，比相信没有上帝的可能性还少。人们总是相信（这对他们并不是很光荣的事）一个体系要否认上帝远较否认世界为容易。大家总是觉得否认上帝远较否认世界为更可以理解。

第二点值得注意的是关于对上述那种思想提高所赢得的内容的批判。这些内容如果只包含一些说上帝是世界的实体，世界的必然本质，或主导并主宰世界的目的因等规定，当然不适合于表达我们所了解或我们所应了解的上帝的性质。但除了可将这种对于上帝的普通观念作为初步假定，并根据这种假定以评判其结果外，则刚才提到的那些规定仍然有很大的价值，而且是上帝的理念中所包含的必然环节。所以，如果我们要想这样用思维去明白认识上帝的真理念而把握其内容的真性质，那么，我们切不可采取较低级的事物为出发点。世界中单纯偶然的事物，只是一种异常抽象的规定，不足以作为理解实在的出发点。有机的结构和其互相适应的目的性虽属于较高的、生命的范围。但是除了对有生命的自然和当前事物与目的的种种联系的看法，都由于目的之琐屑不足道，甚或由于对目的和目的与手段的联系的许多幼稚的说法，会玷污了目的论之外，即单就有生命的自然本身来说，事实上还是不足以表达上帝这一理念的真实性质。上帝不仅是生命，他主要是精神。如果思维要想采取一个出发点而且要想采取一个最近的出发点，那么，唯有精神的本性才是思维绝对〔或上帝〕最有价值和最真实的出发点。

§ 51

达到思维和存在的统一，并借以实现理性的理想之另一途径，是从思维的抽象物出发，以达到明确的规定。为了达到这个目的，便只剩下存在这个概念比较合用了。这就是对于上帝存在的本体论的证明所取的途径。在这里出现的对立，便是思维与存在的对立，而在前一途径里，存在是对立的双方所共同的，其对立所在，仅在于个体化的存在与普遍性的存在的对立。知性据以反对这第二个途径的理由，与上面提到过的反驳第一途径的理论本质上相同，即知性认为在经验事物中寻不出普遍概念，反之，在普遍概念中也不包含有特定事物。所谓特定事物即指这里的存在。换言之，从概念中推不出存在来，也分析不出存在来。

〔**说明**〕康德对于本体论证明的批判之所以如此无条件地受欢迎和被接受，无疑地大半是由于当他说明思维与存在的区别时所举的一百元钱的例子。一百元钱就其在思想中来说，无论是真实的或仅是可能的，都同是抽象的概念。但就我的实际的经济状况来说，真正一百元钱在钱袋中与可能的一百元钱在思想中，却有重大的区别。没有比类似这样的事更显明的了，即我心中所想的或所表象的东西，决不能因其被思想或被表象便认为真实；思想、表象、甚或概念还不够资格叫做存在。姑且不说称类似一百元钱的东西为概念，难免贻用语粗野之讥，但那些老是不断地根据思维与存在的差别以反对哲学理念的人，总应该承认哲学家绝不会完全不知道一百元现款与一百元钱的思想不相同这一回事。事实上还有比这种知识更粗浅的吗？但须知，一说到上帝，这一对象便与一百元钱的对象根本不同类，而且也和任何一种特殊概念、表象、或任何其他名称的东西不相同。事实上，时空中的特定存在与其概念的差异，正是一切有限事物的特征，而且是唯一的特征。反之，上帝显然应该，只能"设想为存在着"，上帝的概念即包含他的存在。这种概念与存在的统一构成上帝的概念。

如果上帝的性质就像这里所说的这样，则我们对于上帝只算得到一形式的界说，这界说实际上只包含着概念本身的性质。即就概念最抽象的意义而言，它已包含有存在在自身内，这是显而易见的事。因为无论概念的别的性质如何，它至少是由于扬弃了间接性而成立的，

所以概念自身即具有与它自身直接的联系；但所谓存在不是别的，即是这种自身联系。我们很可以说，精神的最深处，概念，甚至于自我或具体的大全，即上帝，竟会不够丰富，连像存在 这样贫乏的范畴，这样最贫乏、最抽象的范畴，都不能包含于其中，岂非怪事。因为就内容而论，思想中再也没有比存在 这个范畴更无足重轻的了。只有人们最初当作存在 的东西，如外界感性 存在，我面前的一张纸的存在，也许还比存在 更是无足重轻。但关于有限的变灭事物的感性存在，谁也不愿无条件地说它存在。此外，康德书中关于"思维与存在的差别"的粗浅的说法，对于人心由上帝的思想 到上帝存在 的确信的过程，最多仅能予以干扰，但绝不能予以取消。这种基于上帝的思想和他的存在绝对不可分的过程，也就是近来关于直接知识 或信仰 的学说所要重新恢复其权威的。关于此点，下面将有讨论。

§ 52

在这种方式下，思维 的规定性 即在它的最高点，也总有某种外在的东西 。这种思维的方式，虽说也老是叫作理性 ，但只是彻头彻尾的抽象思维 。这样，其结果，理性除了提供简单化系统化经验所需的形式统一 以外，没有别的，在这样的意义下，理性只是真理的规则 ，不是真理的工具 。理性只能提供知识的批判 ，而不能提供关于无限者的理论 。这种批判，分析到极致，可以总结在这样一句断语里：即思维本身只是一种无规定性的统一 ，或只是这个无规定性的统一 的活动 。

附释： 康德诚然曾经认理性为〔理解〕无条件的事物的能力。但如果理性单纯被归结为抽象的同一性，则理性不啻放弃其无条件性，事实上，除了只是空疏的理智以外，没有别的了。理性之能为无条件的，只有由于理性不是为外来的异己的内容所决定，而是自己决定自己的，因此，在它的内容中即是在它自己本身内。但康德却明白宣称，理性的活动只在于应用范畴把知觉所供给的材料加以系统化，换言之，使它有一种外在的条理，而系统化或条理化知觉材料所依据的原则仍不过仅仅是那个不矛盾的原则。

§ 53

（B） 实践理性 ——康德所谓实践理性是指一种能思维 的意志，亦即指依据普遍 原则自己决定自己的意志。实践理性的任务在于建立命令性的、客观的自由规律，这就是说，指示行为应该如此 的规律。这样就假定了思维为一种在客观上决定 着的活动（换言之，思维事实上是一种理性 ），这样就有理由认为通过经验 可以证明 实践的自由，换言之，即有通过自我意识的现象以证明实践的自由。与此相反，决定论者则同样根据经验中重复多次出现的事实，特别是对人类所认作权利和义务（即对客观上应如此的自由规律）根据杂多分歧 的事实去归纳出怀疑性的（亦即休谟式的）决定论的观点。

§ 54

实践理性自己立法所依据的规律，或自己决定 所遵循的标准，除了同样的理智的抽象同一 性，即："于自己决定时不得有矛盾"一原则以外，没有别的了。因此康德的实践 理性并未超出那理论 理性的最后观点——形式主义。

但这种实践理性设定善 这个普遍规定不仅是内在的 东西，而且实践理性之所以成为真正的实践 的理性，是由于它首先要求真正地实践上的善必须在世界中有其实际存在，有其外在的客观性，换言之，它要求思想必须不仅仅是主观的 ，而且须有普遍的客观性。关于实践理性的这种要求或公设（Postulate），下面再讨论。

附释： 康德否认了理论理性的自由自决的能力，而彰明显著地在实践理性中去予以保证。康德哲学的这一方面特别赢得许多人盛大的赞许，诚然不无理由。要想正确地估量康德在这方面的贡献，首先必须明了盛行于康德当时的实践哲学，确切点说，道德哲学的情形。那时的道德哲学，一般讲来，是一种快乐主义 （Eudaemo nismus）。当我们问什么是人生的使命和究竟目的时，这种道德学说便答道，在于求快乐 。所谓快乐是指人的特殊嗜好、愿望、需要等等的满足而言。这样就把偶然的特殊的东西提高到意志所须追求实现的原则。对

于这本身缺乏坚实据点为一切情欲和任性大开方便之门的快乐主义，康德提出实践理性去加以反对，并指出一个人人都应该遵守的有普遍性的意志原则的需要。上面几节所讨论到的理论理性，据康德看来，只是认识"无限"的消极能力，既然没有积极内容，故其作用只限于揭穿经验知识的有限性。反之，对于实践理性，康德却显明地承认其有积极的无限性，认为意志 有能力采取普遍方式，亦即依据理性思维着以决定自身。无疑地，意志诚然具有这种自决的力量，而且最要紧的是要知道唯有具有这种自决的力量，并把它发挥在行为上，人才可以算是自由的。但虽承认人有这种力量，然而对于意志或实践理性的内容 的问题却仍然还没有加以解答。因此，当其说人应当以善作为他意志的内容时，立刻就会再发生关于什么是意志的内容的规定性问题。只是根据意志须自身一致的原则，或只是提出为义务而履行义务的要求，是不够的。

§ 55

（C） 判断力批判 ——康德认为反思的判断力 是一种直观的理智的原则。这就是说，特殊 ，对抽象共相 或抽象同一性来说，只是偶然 的，是不能从共相中推演出来的，但就直观的理智看来，特殊是被普遍本身所规定的。——这种普遍和特殊的结合，在艺术品和有机 自然的产物里一般是可以体察到的。

〔**说明** 〕 康德的《判断力批判》的特色，在于说出了什么是理念 的性质，使我们对理念 有了表象，甚至有了思想 。直观的理智或内在的目的性的观念，提示给我们一种共相 ，但同时这共相又被看成一种本身具体 的东西。只有在这方面的思想里，康德哲学才算达到了思辨 的高度。席勒以及许多别的人曾经在艺术美 的理念中，在思想与感觉表象的具体 统一中寻得一摆脱割裂了的理智之抽象概念 的出路。另有许多人复于一般生命（无论自然的生命或理智的生命）的直观和意志中找到了同样的解脱。——不过，艺术品以及有生命的个体，其内容诚然是有局限的；但康德于其所设定的自然或必然性与自由目的的谐和，于其所设想为实现了的世界目的时，曾发挥出内容极其广泛的理念。不过由于所谓思想 的懒惰，使这一最高的理念只在应

当 中得到一轻易的出路，只知坚持着概念与实在的分离，而未能注重最后的目的的真正实现。但这在思想中所未能实现的东西，反而在有机组织和艺术美的当前 现实里，感官 和直观 却能看见理想的现实。所以康德对于这些对象的反思，最适宜于引导人的意识去把握并思考那具体 的理念。

§ 56

这里康德就提出了关于知性的普遍 概念与感性的特殊 事物之间的另外一种关系的思想，——不同于理论理性和实践理性所依据的对于普遍与特殊关系的学说。但这种关系的新看法，并没有明确承认普遍与特殊统一的关系为真正 关系、甚或为真理 本身的见解。他毋宁只承认这种统一是存在于有限的现象中，而且只是在经验 中得到体现。主体 具有这种经验，一方面是出于天才 ，创造美的理念的能力。所谓美的理念即是出于自由想象力 的表象，这些表象有助于暗示理念，启发思想 ，但其内容并未用概念的形式表达出来，而且也不容许用概念去表达。美的经验另一方面则系出于趣味判断（Geschmacksurteil），一种对于自由的直观 或表象和理智 的匀称合度之间 的适当配合 的敏感。

§ 57

再则，反思的判断力所据以规定有生命的自然产物 的原则，便称为目的 。目的是一种能动的概念，一种自身决定而又能决定他物的共相。同时康德又排斥了外在目的 或有限目的 ，因为在有限目的里，目的仅是所欲借以实现其自身的工具和材料的外在形式。反之，在有机体 中，目的乃是其材料的内在的规定和推动，而且有机体的所有各环节都是彼此互为手段，互为目的。

§ 58

有了这样的理念，知性所坚持的目的与手段，主观与客观间的对立关系立刻就被扬弃了。但康德至此又不免陷于矛盾，因为目的的理

念又仅仅 被解释为一种实存并活动着的一个原因，这原因又仅仅 被看作表象 ，亦即主观的东西 ，于是目的性又被解释为仅属于我们 知性的品评原则。

〔**说明** 〕 当批判哲学得到了理性只能认识现象 的结论之后，这时我们至少对于有机的自然可以在两个同等主观 的思想方式之间选择一个。而且即使按照康德自己的陈述，也不得不承认要想认识自然产物，单纯依照质量、因果、组合和组成部分等范畴是不够的了。内在目的 这一原则，如果坚持加以科学地应用和发挥，对于观察自然，将可以导致一种较高的而且完全不同的方式。

§ 59

如果依据内在目的这一原则完全不加以限制，那么，由理性所规定的普遍性，绝对目的，或善 ，就会在世界中实现了。而且甚至是通过一个第三者，一个建立并实现这最后目的的力量——上帝 而实现的。于是在上帝中，在绝对真理中，那些普遍与个体，主观与客观的对立都被解除了，而且被解释为既不坚定，也不真实了。

§ 60

但这被建立为世界最后目的的"善"，一直就只是作为我们的 善，只是作为我们的 实践理性所规定的道德律。这样一来，则刚才所提及的统一，除仅限于使世界情况和世界进程与我们的道德观念相一致外，并没有别的东西。 [21] 此外即使加上这层限制，那最后目的 或善 ，仍然只是一个没有规定性的抽象概念，正如实践理性中的义务 观念那样。更进一步，这种和谐又会重新唤起或引起一种对立，这种对立的内容本身即被设定为不真实 的。因此这种和谐只被认作主观的 东西，——一种只是应该 存在，亦即同时并无实在性 的东西，或者只被认作一种信仰 ，只具有主观的确定性，但没有真实性，换言之，没有具有符合那个理念的客观性。这种矛盾似乎可以有办法加以掩蔽，即将理念实现的时间 推迟到将来（因为在将来，理念也会存在 的）。但一个像时间这样的感性的条件，恐怕正是解除矛盾的反面，而且知

性用来表示时间的表象，一种无穷的延长，也不过老是这种矛盾之无穷的重演而已。

〔**说明**〕关于认识的性质，批判哲学所达到的结果，几乎已经成为当时共信的成见或普遍的前提。对于这个结果，我们还想提出一个概括的评论。

在每种二元论体系里，有一个根本缺陷，可以从它努力去联合那即在前一瞬间所宣称为独立自在、不可能联合之物时所产生的不一致里看得出来。即当一方面宣称那联合之物为真实时，一方面即又说这有联系的两个环节，于其联合中并无独立自存的真理性，唯有于其分离中，才具有真理性和实在性。像这种哲学思想缺少一种简单的认识，它没有意识到像这样反复往返即足以表明单是两者中的任一环节均不能令人满足。其缺陷是由于没有能力将两个思想（因为就形式看来，只有两个思想）联系在一起。因此这实在是一个很大的矛盾，一方面承认知性仅能认识现象，另一方面又断言这种认识有其绝对性，如谓"认识至此止步"，"这就是人类知识之自然的绝对限度"。自然事物诚然是受限制的，而且自然事物之所以为自然事物，也只是由于它们不自知其普遍限制，并且由于它们的规定性只是从我们的观点，不是从它们自己的观点才是一种限制。当一个人只消意识到或感觉到他的限制或缺陷，同时他便已经超出他的限制或缺陷了。有生命的事物可以说是有一种感受痛苦的优先权利，而为无生命的东西所没有的，甚至在有生命的事物里，每一个别的规定性都可变成一种否定的感觉。因为凡属有生命的存在都普遍地具有一种生命力，促使它超出其个别性，并包含其个别性在自身内。因此在否定其自身又保持其自身的过程里，它们感觉到这种矛盾实际存在于它们自身中。但也只有由于在同一主体里包含有两个方面：生命情调的普遍性与否定这生命情调的个别性，这种矛盾才存在于它们自身中。同样，认识的限度或缺陷之所以被规定为限度、缺陷，也只是由于有了一个普遍的理念，一个全体或完整的理念在前面与它相比较。因此，只是由于没有意识才会看不到，正是当一件事物被标明为有限或受限制的东西时，它即包含有无限或无限制东西的真实现在的证明。这就是说，只有无限的东西已经在我们意识里面时，我们才会有对于限制的知识。

康德关于认识的学说，其结果还可引起另外 一种的评论 ，即是说康德哲学对于科学的研究没有什么影响。他的认识论 使得认识的范畴 与一般认识的方法各不相涉 。也许偶然于当时科学著作的开首几页里，我们或可发现引用康德哲学几句话，但从全部著作看来，便可看出所引用康德那几句话，只是些装点门面的多余的话。而且即使把那开首几页删节掉了，也不会丝毫影响那本书的实际内容。 [22]

试以康德哲学与形而上学化的经验论 细加比较：那素朴的经验论虽坚持感性知觉，但还同样承认精神的现实性，超感官的世界，不管它的内容 是如何形成，或出于思想，或出于幻想、单就形式 而论，这种超感官世界的内容有一种基于心灵的权威而来的证据，正如经验的知识有一种基于外界知觉而来的证据。但这种反思的 ，逻辑上有了一贯原则的经验论 ，就要反对这种有最后最高内容的二元论，并且否认思想原则和从思想中发展出来的精神世界的独立性。所以唯物论，自然主义 就是经验论的一贯地 发挥出来的体系。康德的哲学提出一思想的原则和自由的原则，以反对这种经验论而赞成第一种素朴的经验论，而且对这种素朴经验论的普遍原则从未稍有违背。所以在康德哲学中仍保留有二元论的色彩。一方面有知觉世界和思索知觉的知性世界。他虽宣称这是现象 世界，但这不过只是一个名称，只是一个形式的说法。因为其本源、其内容实质、其观察方式与经验论大体上都是一样。另一方面有独立的、自己理解自身的思想，或自由的原则。这种思想或原则在康德哲学中，仍与前此一般形而上学相同，但扫空了一切内容，而又未能加进一些新的内容。这种思维（此处叫做理性 ）没有任何特殊规定，因此也没有任何权威 。康德哲学的主要作用在于曾经唤醒了理性的意识，或思想的绝对内在性。虽说过于抽象，既未能使这种内在性得到充分的规定，也不能从其中推演出一些或关于知识或关于道德的原则；但它绝对拒绝接受或容许任何具有外在性 的东西，这却有重大的意义。自此以后，理性独立的原则 ，理性的绝对自主性，便成为哲学上的普遍原则，也成为当时共信的见解。

附释一： 批判哲学有一很大的消极的功绩，在于它使人确信，知性的范畴是属于有限的范围，并使人确信，在这些范畴内活动的知识没有达到真理。但批判哲学的片面性，在于认为知性范畴之所以有

限，乃因为它们仅属于我们的主观思维，而物自体永远停留在彼岸世界里。事实上，知性范畴的有限性却并不由于其主观性，而是由于其本身性质，即可从其本身指出其有限性。然而依康德看来，我们思想的内容之所以有错误，是因为我们 自己在思维。——康德哲学的另一缺点，在于它对思维活动只加以历史的叙述，对意识的各环节，只加以事实的列举。他所列举的各项诚然大体上是对的，但他对于这样根据经验得来的材料并没有说明其必然性。他对于意识各阶段所作的反思，其结果可以总括在"凡我们所认识的一切内容只是现象"一句话里面。既然凡属有限的思维只能涉及现象的说法，都是对的，则他这种结论当然也是对的。但须知，到了现象的阶段，思维并没有完结，此外尚有一较高的领域。但这领域对于康德哲学是一个无法问津的"他界"。

附释二： 因为在康德哲学里，思维作为自身规定的原则，只是形式地建立起来的，至于思维如何 自身规定，自身规定到什么程度 ，康德并无详细指示。这是费希特才首先发现这种缺欠，并宣扬有推演范畴的需要。同时他也曾试图这样做过，而且的确提出了一个那样的范畴推演的体系。费希特哲学以自我作为哲学发展的出发点，各种范畴都要证明为出于自我的活动。但是费希特所谓自我，似乎并不是真正地自由的、自发的活动。因为这自我被认为最初是由于受外界的刺激而激励起来的，对于外界的刺激，自我就要反抗，唯有由于反抗外界刺激，自我才会达到对自身的意识——同时，刺激的性质永远是一个异己的外力，而自我便永远是一个有限的存在，永远有一个"他物"和它对立。因此，费希特也仍然停滞在康德哲学的结论里，认为只有有限的东西才可认识，而无限便超出思维的范围。康德叫做物自体的，费希特便叫做外来的刺激。这外来的刺激是自我以外的一个抽象体，没有别的法子可以规定，只好概括地把它叫做否定者或非我。这样便将自我认作与非我处于一种关系中，通过这种关系才激励起自我的自身规定的活动，于是在这种情形下，自我只是自身不断的活动，以便从外来刺激里求得解放，但永远得不到真正的自由。因为自我的存在，既基于刺激的活动，如果没有了刺激，也随之就没有了自我。而且自我活动所产生的内容，除了通常经验的内容以外，也没有别的，只不过加了一点补充，说自我活动所产生的内容只是现象而已。

C．思想对客观性的第三态度

直接知识或直观知识

§ 61

批判哲学认为思维是主观的，并且认为思维的终极的、不可克服的规定是抽象的普遍性、形式的同一性。于是就把思维当作是与真理相反对的，因为真理不是抽象的普遍性，而是具体的普遍性。在思维的这种最高规定即理性里，范畴没有得到重视。——与此正相反对的观点便认思维只是一种特殊的活动，因此便宣称思维不能够认识真理。

§ 62

依照这种理论，思维既然是特殊的活动，就只能以范畴为其整个的内容和产物。但范畴既然是知性所坚持的，所以就是受限制的规定，是认识有条件的、有中介性的、有依赖性的东西的形式。像这样受限制的思维是说不上认识无限，认识真理的。因为这种思维是不能从有限过渡到无限的（它是反对关于上帝存在的证明的）。这些思维范畴也叫做概念。按照这种说法，要把握一个对象，不外用一个认识有条件的、有中介性的事物的形式去认识那个对象。因此只要对象是真理、无限、或无条件的东西，就只有用我们的范畴把它改变成一个有条件、有中介的东西。在这样的方式下，我们不但没有用思想掌握住真理，反而把它歪曲成为不真的了。

〔**说明**〕这就是唯一简单的论证，提出来支持对于上帝和真理只有直接知识或直观知识的说法的。在从前，各式各样关于上帝的所谓拟人的观念，都当作只是有限的，不配认识无限而予以排斥。因此，上帝便成为一异常空洞的存在了。但那时还没有将一般的思维规定认作属于"拟人"[23]的观念之列。毋宁是说，人们相信思维的作用

在于扫除绝对中的许多表象的有限性。——这种信念颇符合于上面（§5）所提及的一切时代所共有的成见，即我们只有通过反思才可达到真理。但到现在，思维规定最后也一概被认作是拟人主义，甚至思维也被宣称为只是一种有限化的活动。——耶可比在他讨论斯宾诺莎学说的书信第七篇"补录" [24] 里对于这种评论，曾加以最明确的陈述。他应用斯宾诺莎哲学里得来的论证，来攻击一般的知识。在他对于知识的抨击里，他将知识认作仅是对于有限事物的知识，认作仅是由一系列有限事物 到有限事物 的思想进程，其中每一有限之物与另一有限之物彼此互为条件 。依此看法，解释与理解只是通过他物 为中介以说明某物的间接 过程。因此一切知识的内容只是特殊的、依赖的 和有限的 。无限、真理、上帝则在这些机械联系之外，而认识便局限在这种范围之内。——最可注意的，就是康德哲学肯定范畴的有限性主要仅在于它们的主观性 的形式规定方面，在这个评论里，是就范畴的规定性加以讨论，认为即就范畴本身来说，它们也是有限的。耶可比心目中所特别着重的，乃是当时的自然科学（精确科学）在认识自然力量和自然规律时所取得的灿烂的成就。当然，在这种有限事物的基础上，人们是无法寻找到内在于其中的无限者的。诚有如拉朗德 [25] 所说，他曾〔用望远镜〕搜遍了整个天宇，但没有寻找到上帝。在这种自然科学的范围里，所可得到的普遍性，亦即科学知识的最后成果，只是外界的有限事物之无确定性 的聚集，换言之，物质而已。耶可比很正确地看到了这种只是中介性的知识进程没有别的出路。

§ 63

与此同时，耶柯比主张真理 只能为精神 所理解，认为人之所以为人，只是由于具有理性 ，而理性即是对于上帝的知识 。但因间接知识仅限于有限的内容，所以理性即是直接知识、信仰 。

〔**说明** 〕 知识、信仰、思维、直观 ，便是在这一派的观点里所时常出现的范畴。耶柯比既假定这些范畴是人人所熟知的，因而就常常仅按照心理学的单纯表象和区别，加以武断的使用，而对其最关重要的本性和概念，却漫不加以考察。因此我们常常发现，知识 总是与

信仰 对立，而同时又把信仰规定为直接的知识，所以我们也要承认信仰是一种知识。再则，这也是经验的事实：即凡我们所信仰的，必在我们意识中，这就是说，对于我们确信 的东西，我们至少对它 必有所知 。还有我们经常看见，思维 与直接知识和信仰对立，而且特别与直观对立。但如果直观可以规定为理智的 直观的话，那么理智的直观只能叫做思维着的 直观，除非我们对于以上帝为对象的理智的直观有别的不同理解，想要把它理解为想象中的影像或表象。在耶柯比哲学的语言里，信仰一词也可以用来指谓呈现在当前感性 里的日常事物。耶柯比说，我们相信 我们有身体 ，我们相信感性事物的实际存在 。但是，当我们说对于真理或永恒有信仰，或说上帝在直接知识或直观中启示给我们时，我们所说的并不是感性的东西，而是一个本身具有普遍性 的内容，只是能思的 心灵的对象。再则，当个体 是指自我、人格 ，而不是指经验的 自我或特殊的 人格时，特别当我们心目中所想到的是上帝的人格时，我们所说的乃是指纯 人格，本身 具有普遍性 的人格而言。像这样的纯人格即是思想，而且只是指思想。——而且纯直观与纯思想只是完全同一的东西。直观和信仰最初总是表示普通意识所赋予这些字眼的特定意义，因而直观和信仰实与思想有区别，而它们之间的这种区别，也差不多是尽人皆知的。但是如今我们要就信仰和直观的最高意义来看，即是把它们作为对上帝的信仰、作为理智的直观来看，这就是说，我们要排除直观、信仰与思想之间的区别来看。直观和信仰一旦被提升到这种较高的领域里，便无法再去说它们与思想的区别了。然而人们总以为有了这些空洞的字面的区别，他们就说出重要的真理了，殊不知他们所攻击的种种说法，与他们所坚持的都是同样的东西。

耶柯比所用的信仰 一词却具有特别的便利，因为一提到信仰一词，便令人想起对于基督教 的信仰，令人觉得信仰一词似乎包含基督教信仰，甚至以为就是指基督教的信仰。于是，耶柯比的信仰哲学看来本质上好像是虔诚的，而且具有基督教虔诚的热忱。基于这种虔诚，他便得着特殊自由，更可以自负和权威的态度任意下断语。但我们切不可仅因字面上偶尔相同的假象便被欺骗，而须谨记两者间的区别。一则，基督教信仰包含有教会的权威在内，而基于这种哲学立场的信仰，却只是凭借个人主观的启示的权威。再则基督教的信仰是一

个客观的、本身内容丰富的、一个具有教义和知识的体系。而耶柯比这种信仰本身却并无确定的内容，既可接受基督教的信仰作为内容，又可容许任何内容掺入，甚至可以包括相信达赖喇嘛，猿猴，或牡牛为上帝的信仰于其内。这样一来，他所谓信仰便只限制于以单纯空泛的神、最高存在 为内容了。于是，信仰一词就这种自命为哲学的意义看来，不过只是一种直接知识的枯燥的抽象物 罢了，也不过只是一个可以应用来指谓许多异常不同的事物的纯粹形式的范畴，无论就在信仰者心灵内的信仰而言，或者就圣灵内在于人心中而言，或就内容充实的神学理论而言，都决不可把它与具有丰富的精神内容的基督教信仰混为一谈。

耶柯比这里所谓信仰或直接知识，其实也就与别处叫做灵感，内心的启示，天赋予人的真理，特别更与所谓人们的健康理智、常识 、普通意见是同样的东西。所有这些形式，都同样以一个直接呈现于意识内的内容或事实作为基本原则。

§ 64

这种直接知识确认它所知道的东西是存在的，即在我们观念之内的无限、永恒、上帝，也是存在 的。这就是说，它确认：在意识内，它们的存在 的确定性，同这个观念直接地、不可分离地联系在一起。

〔**说明** 〕 要反对这直接知识的原则恐怕是哲学家们很少想到的事。他们反倒会感到欣幸，当他们看见这些足以表示哲学的普遍内容的古老学说，虽说是在这种非哲学的方式下，在某种限度内，会成为这时代的普遍信念。人们倒是会感到惊异的，即何以竟会有人以为这些原则——真理内在于人心，人心可以把握真理，——是违反哲学的。从形式的观点看来，上帝的存在 与上帝的思想 ，客观性 与思想所首先具有的主观性 有直接而不可分离的联系这一原则，特别令人感到兴趣。甚至还可以说，直接知识的哲学不仅以为单独关于上帝的思想是与存在不可分的，而且还认为甚至在直观中，存在 这一规定与人们对于自己的身体 以及外界 事物的观念 也有不可分离的联系。——如果哲学的职责在于努力证明，亦即揭示这种思维与存在的统一，即

包含在思想的本性或主观性本身内就是与存在和客观性有不可分离的关系，那么不管这些证明的性质如何，价值多高，无论如何，当哲学看见它的原则被证明，而且被揭示出也是意识中的事实，因而与经验相符合时，它必然会感到异常满意的。至于哲学与直接知识的说法的区别，只在于直接知识所抱的态度过于狭隘，也可以说是只在于它所采取的反对哲学思考的态度。

但是当笛卡尔提出他的可以说是转移近代哲学兴趣的枢纽的"我思故我在"（cogito，ergo sum）这一原则时，他也是用直接自明的真理方式说出来的。如果有人把笛卡尔这一命题认作是三段式的推论的话，那么这人恐怕除了认识这命题中的"故"字以外，对于三段式推论的性质知道得似乎并不很多。因为在这个命题内，你从哪里去找中项（medius terminus）呢？而且中项在三段式推论中，较之那一个"故"字，却远为主要。如果我们一定要用"推论"这个词，把笛卡尔这类概念的联合叫做"直接的推论"，那么，这多余的一种推论形式，只不过是把不同的规定加以完全没有中项作媒介的联合吧了。照这样说来，则持直接知识说者所表述的，认存在与我们的观念相联系的原则，也不多不少地是一种推论了。——我从何佗[26]（Hotho，F.G.）先生于1826年出版的《关于笛卡尔哲学》的论文中，借用他所引用笛卡尔的一些文句，以表明笛卡尔自己的说法，即他那"我思故我在"的命题，并不是三段式推论。（散见于《答第二反驳》（见《沉思录》），《方法论》第四章，及《书信集》第一卷，第118页等处。）从第一段落里我引用下面一句最切要的话。笛卡尔首先说，我们是能思的存在，这"乃是一种本原的概念，并不是从三段式推论出来的"。他接着又说"当一个人说我思故我在或者我思故我存在时，他也并非用三段式的推论从思维里推出存在来"。笛卡尔知道三段式的推论所须具备的条件，所以他补充道，要使那命题成为三段式的推论，我们还须加上一个大前提："凡能思者都在或者都存在"一句话，但这个大前提却又须首先从最初那一命题演绎出来。

笛卡尔关于我的思想与我的存在不可分离这一原则的种种说法，如果说这种我思与我在的联系即呈现于并涵蕴于意识的简单直观里，又谓这种联系是绝对的第一，是最确定、最明白的原则，因此无法设

想任何极端的怀疑思想可以不承认这一原则。——他这种种说法是如此明晰而确定，致使近代耶柯比等人关于直接联系的许多言论，只可以当作笛卡尔的原则之多余的重述。

§ 65

这种直接知识的观点，并不以指出孤立 起来的间接 知识不能够把握真理为满足，而其特点在于坚持单是孤立 的直接 知识，排斥 任何中介性，即具有真理为其内容。这种孤立的排他性表明，这种观点仍然陷于坚持着非此即彼 的形而上学的理智观念里，亦即事实上仍然陷于外在的间接关系中，所谓外在的间接关系，即是基于坚持着有限的或片面的范畴的关系。持直接知识的人，错误地以为他们业已超出了有限的范畴，而实际上则尚未达到。但关于此点，让我们此刻毋庸详加发挥。这种排他性的直接知识只被确认为一种事实 ，在此处的导言里，我们也只能按照这种外在的反思去考察它。至于直接知识的本身将俟我讨论直接性与中介性相对立的逻辑关系时再加以说明。但像刚才这种外在的观点不容许我们考察直接知识这事情的本性或概念，因为这种考察将会引导我们到中介性，甚至于使我们达到知识。故真正的、基于逻辑立场的考察，必须在逻辑学本身以内去寻求。

〔**说明** 〕 《逻辑学》的整个第二部分，关于本质 的学说，便是主要地对直接性与中介性自己建立起来的统一性的考察。

§ 66

所以我们就只能在这里停留住，权且把直接知识当作一种事实 。但这样一来，我们的考察便导致经验 的范围、一种心理 的现象。照这样看来，我们必须指出，这是属于最普通不过的经验，即许多真理我们深知系由于极其复杂的、高度中介化的考察所得到的成果，这种成果却毫不费力地直接 呈现其自身于熟习此种知识的人的意识之前。数学家，正如每一个对于某一门科学有训练的人那样，对于许多问题得到直接当下的解答，然而他得出这些解答是经过很复杂的分析才达到的。每一个有学问的人，大都具有许多普遍的观点和基本的原则直

接呈现在他的意识里，然而这些直接的观点和原则，也只能是反复思索和长时间生活经验的产物。我们在任何一种知识、艺术和技巧里所得到的熟练，也包含有这样的知识或动作直接出现于意识中，甚或直接表现于向外面反应的活动中和灵活机动地从他的肢体内发出。在所有这些情境中，知识的直接性不但不排斥间接性，而且两者是这样结合着的：即直接知识实际上就是间接知识的产物和成果。

〔**说明**〕 同样，直接存在 与间接存在显然也是结合着的。胚种和父母，从其所产生的枝叶和后裔看来，只可以说是直接的、创始的存在。不过胚种和父母的存在虽说是直接 的，但它们仍然是有根源的，是衍生出来的；而枝叶和后裔，其存在尽管是中介性的，却仍然可说是直接的，因为它们存在 。譬如，我在 柏林，我的直接 存在是在这里，然而我所以在这里，是有中介性 的，即由于我走了一段旅程才来到这里的。

§ 67

就关于上帝 ，关于法律 和伦理 原则的直接知识 而论，（这里面包括有从别的方面看来叫做本能，天赋观念，或先天观念、常识、和自然的理性等等，总之，系指这种自发的原始性而言，不管其表现的形式是什么。）这乃是极普通的经验：即这种直接的原始性所包含的内容，总需要经过教化 ，经过发展，才能够达到自觉，也可以说才能达到柏拉图所谓"回忆 "。（又如基督教的洗礼，虽然是一种仪式，也包含有进一步接受基督教的训诲的义务。）换言之，就宗教和伦理而论，尽管它们是一种信仰 和直接 知识，但仍然完全是受中介性 的制约，所谓中介性，是指发展、教育和教养的过程而言。

〔**说明**〕 主张天赋观 念以及反对天赋观念的人，都同样为互相排斥的对立所支配，即双方都认为某些普遍规定和心灵 在本质上的直接的 联合（如果可以这样说的话）与另一种由外在的方式而产生的、通过给予的 对象和表象作为中介而引起的联合之间，有了坚不可破的对立。有人对于天赋观念说曾予以经验论的反驳，认为既然人人皆具有天赋观念，譬如矛盾原则既是人人意识中所共同具有的，那么他们

必然知道这个原则。因为矛盾原则以及别的类似的原则，均算作天赋观念。我们可以将这个反驳认作是一个误解。因为这里所说的原则，虽是天赋的，却并不因此便具有我们所意识着的观念或表象的形式。但这个反驳用来反对直接知识，却完全中肯，因为持直接知识说的人明白宣称只有在意识之内的内容才可以说是具有直接知识的性质。如果我们假定持直接知识说的人也多少承认，特别就宗教信仰而言，必然是包含有基督教的或宗教的教养和发展的，那么，当他一说到信仰时又想抹杀中介性，这就未免陷于偏见。或者，既然承认了教养的必要性，而又不知道中介性的重要，这也未免太缺乏思考了。

附释： 当柏拉图哲学说到理念的回忆时，意思是说理念是潜伏在人心中，而不是如智者派所主张的那样，认为理念是从外面灌输到人心中的。但认知识为一种回忆，却并不排斥把人心中潜在的东西加以发展，而发展不是别的，即是一种中介的过程。同样的道理可以应用来说明笛卡尔和那些苏格兰哲学家所提出的天赋观念。这些观念原来也不过是潜伏的观念，必须看成是人所固有的禀赋。

§ 68

在上面所说的这些经验里，总是向与直接知识相联结的对象中去寻求真理。这种联结最初虽仅不过是外在的经验的联系，所以只要对经验的考察本身来说，这联系足以表明它自身是本质的和不可分的，那么，这种联系就是长久的。再则，如果按照在经验中的这种直接知识自己本身，就其为对于上帝和神圣事物的知识而言，则这种意识一般地将被认为是高出于感性的，有限的事物以及高出于自然心情中直接的欲求和嗜好。这种提高就是过渡到并且归宿到对于上帝和神圣事物的信仰的过程。所以这种信仰就是直接知识和确定性。但它并不因此便没有中介过程作为它的前提和条件。

〔**说明**〕 我们已经指明过，那从有限存在出发的所谓对于上帝存在的证明，也表明了这种提高。从这个观点看来，这些证明并不是矫揉造作的反思作用所臆创，而是精神自己本身的、必然的曲折进展

的中介过程，虽说在通常的形式里，这些证明没有得到充分而正确的表现。

§ 69

直接知识论的主要兴趣乃在于指出从主观的理念到〔客观的〕存在的过渡（有如上面§64所表明的那样），并断言理念与存在之间有一个原始的无中介性的联系。即使完全不考虑由经验中映现出来的联系，单就由理念过渡到存在这一中心点来说，在它 本身内 也是包含有中介过程的。而且在它的这种〔中介性〕的规定里，它既然是真实的，并不是一种和外在东西并通过外在东西而形成的中介过程，而是自己包含着前提与结论在自己本身内的中介过程。

§ 70

这种观点的主张是这样的，即无论作为单纯的主观 思想的理念 ，或者作为单纯的自为存在 ，都不是真理；——一个仅仅是自为的存在，一个与理念无涉的存在，只是世界中有限的感性存在。因此，这种说法，只是直接地断言，理念只有存在为中介 ，反之，存在只有以理念为中介 ，才是真理 。直接知识的原则自应排斥无规定性的空洞的直接性、抽象存在或纯粹的、自为的统一，而力持理念 与存在的统一。恐怕只有由于不用思想才会看不见，举凡两个相异 的规定或范畴的统一，并不仅是纯粹直接的或漫无规定性的空洞的统一，反之，必须认定其中的一个规定只有通过另一个规定为中介才会有真理。——或者可以说，每一个规定只有通过另一规定的中介才得与真理相结合。——至于中介性的规定即包括在那个直接性自身之内，这种说法，在这里就被表明是一种事实 ，对于这种事实，知性 ，依照直接知识自己的根本原则，也不会出来反对。只有通常的抽象的理智作用〔知性〕，才会把直接性与中介性双方，每一方都各自认作绝对，以为两者之间有一坚固的鸿沟。因而在设法去联合双方时，自己给自己造成一个不可克服的困难。这个困难，有如我们所指出的，事实上并不存在，而且也是消失在玄思的概念里的。

§ 71

直接知识论的片面性给自己带来了一些规定和后果，除了其基本原则已于上面讨论之外，其要点尚须略加指出。第一，既然真理的标准、不是内容的本性，而是意识的事实，那么凡被宣称为真理的，除了主观的知识或确信，除了我在我的意识内发现的某种内容外，就没有别的基础了。这样一来，凡我在我的意识内发现的东西，便扩大成为在人人意识内发现的东西，甚至被说成是意识自身的本性。

〔**说明**〕从前对于上帝存在的证明常提出"众心一致"（Consensus gentium）的论证，西塞罗最早曾援引过这种论证。"众心一致"诚不失为极有意义的权威，而且要援引这种权威，说某种内容即在人人意识中，因而必定是基于意识的本性，出于意识的必然，这乃是极自然而且又很容易的事。但在这众心一致的范畴内却含有一主要看法，甚至那最无教化的人也可以看得到的，这就是，个人的意识同时是一特殊的、偶然的意识。如果对于这种意识不加以考察，不将意识中特殊的偶然的东西排除掉，换言之，如果不通过反思的艰苦工作，将意识中自在自为的普遍的东西揭示出来，则所谓众心的一致不过只是大家对于某一内容表示共同赞成，以为足以建立起一个合乎礼俗的成见，因而就硬说是属于意识的本性罢了。所以，如果思想的要求，在于从普遍常见的事物中更进而寻求其必然性，则众心一致的说法决不足以满足这种要求。而且即使承认事实上的普遍性可以作为一个充足的证明，但根据这种论证也不足以证明对于上帝的信仰，因为经验曾经告诉我们，有些个人和民族并没有对于上帝的信仰。[27] 但只是单纯地断言，我发现一个内容在我心中，我确知这内容是真的，并且宣称这确定性并非出于我个人特殊的主体，而是基于心灵的本性。——恐怕天地间没有比这种办法更简捷便易的了。

§ 72

第二，认直接知识为真理的标准还可引起另一种结果，即把一切的迷信和偶像崇拜均可宣称为真理，并且对任何毫无道理并违反道德内容的意志要求，均可进行辩护。印度人就不根据我们所说的中介

性的知识，不根据理论和推理，而是信仰 母牛、猿猴或婆罗门、喇嘛为神。但自然的意欲和倾向都自发地寄托其兴趣于意识之内，而那些违反道德的目的也完全直接出现在意识之内。无论善的品性或恶的品性都会表示意志的特定的存在 ，而意志的特定存在，又会在兴趣和目的中被认识，甚至是最直接地被认识。

§ 73

第三 ，对于上帝的直接知识只告诉我们上帝存在 ，而没有告诉我们上帝是什么 。因为如果能说出上帝是什么，将会是一种知识，而且将会导致中介性的知识。因此，直接知识论就把宗教上崇拜的上帝明白地缩小为一种空泛的神 ，限制在不确定的超感官的事物方面去，并且把宗教的内容缩减至最小限度了。

〔**说明** 〕 如果真正有必要，只须能办到并且保持一个神存在 的信仰，或者甚至能创造一个神存在那样的信仰，便算满足，那么我们对于这个时代的贫乏，不能不感到惊异。这个时代竟以赢得一些浅陋的宗教知识为无上收获，并且在教堂的神龛中退回到供奉千百年前在雅典 即已供奉过的生疏 〔异己〕的神 ！

§ 74

我们还须对于直接性的形式 的一般性质略加说明。因为直接性的形式本身是片面性 的，致使其内容本身也带有片面性，并且因而成为有限的 。直接性使共相 成为片面的抽象性 ，而且使上帝成为无规定性的存在，但是上帝也可以叫做精神，就上帝被理解为自己 在自己本身内，自己和自己中介 而言。只有这样，上帝才是具体的 ，有生命的，才是精神。像这样知道 上帝是精神，即包含有间接性或中介性在自身内。第二，直接性的形式给予特殊 的东西自己存在、自己和自己相联系 的规定。但正因为这样特殊事物自身是与外在于它自己的他物相联系。从直接知识的形式看来，有限的 特殊的东西便被设定为绝对了。而且既然直接性是异常抽象的，对于每一内容都抱中立态度 ，正因为如此，它也可以接受任何不同的内容。所以直接性既可以承认偶

像式的违反道德的内容，也同样可以承认和它正相反对的内容。只有当我们洞见了直接性不是独立不依的，而是通过他物 为中介 的，才揭穿其有限性与非真实性。这种识见，由于内容包含有中介性在内，也是一种包含有中介性的知识。因为真正可以认作真理的内容的，并不是以他物为中介之物，也不是受他物限制之物，而是以自己为自己的中介之物所以中介性与直接的自我联系的统一。那执著的知性，自以为足以解除有限知识，超出形而上学和启蒙思想的理智的同一性 ，却仍然不免直接地以直接性 或抽象的自我联系 ，或抽象同一性作为真理的原则和标准。抽象的思想 （反思的形而上学的形式）与抽象的直观 （直接知识的形式）实是同一的东西。

附释： 假如坚持直接性的形式与中介性的形式是对立的，则直接性便陷于片面，而且使得属于直接性的形式下的每一内容也趋于片面了。大体说来，直接性即是抽象的自我联系，因此同时即是抽象的同一性、抽象的普遍性。如果自在自为的普遍性既然只采取直接性的形式，那么，它就只能是抽象的普遍性。而且从这种观点看来，上帝也只能具有完全无规定性的存在的意义。像这样，我们也许还可以说上帝是精神，但这只是一句空话，因为精神作为意识和自我意识，无论如何即包含有意识自己与它本身的区别和与他物的区别，因此即包含有中介性在内。

§ 75

要批判 思想对待真理的第三态度，只能采取这种观点本身所直接表明和承认的方式。直接知识论认为直接知识是一事实 ，并且说：有一种直接知识，但又没有中介性，与他物没有联系，或者只是在它自身内和它自己有联系，——这是错误的。同样，又宣称：思想只是通过其他中介性的 （有限的、有条件的）范畴而进展，——这也不是真实的事实，因为这就忘记了当思想以他物为中介时，它又能扬弃这种中介。但是要指出事实上 有一种知识的进展，既不偏于直接性，也不偏于间接性，这就须以逻辑学 自身和全部哲学 作为样本 。

§ 76

假如我们试把直接知识的原则与我们上面所据以出发的、素朴的形而上学比较考察一下，就可以看出耶柯比的直接知识论是退回到 这种形而上学在近代的开端，即退回到笛卡尔的哲学。耶柯比与笛卡尔两人皆主张下列三点：

（1） 思维 与思维者的存在 的简单的不可分性，——"我思故我在"（cogito ergs sum），与我的存在、我的实在、我的生存直接地启示在我的意识里，是完全相同的。同时笛卡尔曾明白宣称，他所理解的思想是指一般的意识 （见《哲学原理》第一章第九节）。此种思维与思维者的存在的不可分，是绝对第一的 （而非间接的，经过证明的）原理和最确定的 知识。

（2） 上帝 的存在 和上帝的观念不可分。上帝的存在即包含在上帝本身的观念中，换言之，上帝的观念决不能没有存在的规定，因此上帝的存在是必然的和永恒的。 [28]

（3） 关于外界 事物存在的直接意识，他们都同样认为除了指感性 的意识外，没有别的了。意思是说，我们具有这种感性意识，乃是最无关重要的知识。我们唯一有兴趣要知道的，就是对于外界事物的存在 的直接知识是错误的、虚幻的，而感性事物本身是没有真实性的。外界事物的存在 也只是偶然的、幻灭的一种假象 。外界事物本质上只有存在，而它们的存在与它们的概念和本质是分离的。

§ 77

但是这两种观点之间也有一些差别：

（1） 笛卡尔的哲学从这些未经证明并且认为不能证明的前提出发，进而 达到更扩充发展的知识，这样一来，便促进了近代科学的兴起。反之，近时耶柯比的学说，却得到一个本身异常重要的结论，即认为凭借有限的中介过程而进行的认识只能认识有限事物，而不能把握真理，而且关于上帝的意识也只好停留在前面所说的完全抽象的信仰阶段。 [29]

（2） 近代的观点，一方面，并没有改变笛卡尔所提出的通常的求科学知识的方法，其进行研究的方式也采取与产生经验科学和有限科学完全相同的方式。但另一方面，这个观点一遇到以无限为内容的知识时，便放弃了这种方法，而且因为它不知道有别的方法，所以对于认识内容无限的东西时，便放弃一切 方法。因此，这种观点便放纵于想象与确信之狂妄的任意中，沉溺于道德的自大和情感的傲慢中，或陷入于粗鲁的独断和枯燥的辩论中，所有这些，都强烈地反对哲学和哲学的研究。哲学当然不容许单纯的武断或妄自尊大，也不容许任意无端的往复辩论。

§ 78

所以我们首先必须放弃，在知识或内容方面，一个独立的直接性与一个同等独立、无法与直接性联合的中介性之间的对立 。因为这种对立只是一个单纯的假设 和一个任意的武断 。同样，所有一切别的假设和成见，不论其出于表象，或出于思维，都须在走进哲学的大门之前摒弃不用。因为哲学对于类此的想法，首须加以考察，而对于它们自身的意义和种种对立，也须加以理解。

〔**说明** 〕 怀疑主义 ，可以作为彻底怀疑一切认识形式的否定性科学，也可以作为一个导言，以揭露那样的假定的虚妄性。但是怀疑主义的导言，不仅是一种不令人愉快的工作，而且也是一段多余的路程，因为，有如下面即将指陈的，辩证过程或矛盾进展本身就是一个积极的科学的主要环节。再则，怀疑主义只能在经验中去寻求有限的形式，而且只能接受这些形式作为给予的材料，而不能加以逻辑的推演。对于这种彻底的怀疑主义有其需要，犹如坚持科学的研究必须先有普遍的怀疑 ，或者完全不需任何前提 。真正讲来，在要求纯粹思维 的决心 里，这种需要实通过自由而达到完成了。所谓自由，即从一切“有限”事物中摆脱出来，抓住事物的纯粹抽象性或思维的简单性。

逻辑学概念的进一步规定和部门划分

§ 79

逻辑思想 就形式而论有三方面：（a） 抽象的 或知性 〔理智〕的 方面，（b） 辩证的 或否定的理性的 方面，（c） 思辨的 或肯定理性的 方面。

〔**说明** 〕 这三方面并不构成逻辑学的三部分 ，而是每一逻辑真实体 的各环节 ，一般说来，亦即是每一概念或每一真理的各环节。它们可以全部被安置在第一阶段即知性 的阶段，如是，则它们便被认作彼此孤立，因而不能见到它们的真理性。我们此处所提出来的关于逻辑学的规定和部门的划分，在现阶段同样只能说是预拟的和历史性的叙述。

§ 80

（a） 就思维作为知性 〔理智〕来说，它坚持着固定的规定性和各规定性之间彼此的差别。以与对方相对立。知性式的思维将每一有限的抽象概念当作本身自存或存在着的东西。

附释： 当我们说到思维一般或确切点说概念时，我们心目中平常总以为只是指知性的活动。诚然，思维无疑地首先是知性的思维。但思想并不仅是老停滞在知性的阶段，而概念也不仅仅是知性的规定。知性的活动，一般可以说是在于赋予它的内容以普遍性的形式。不过由知性所建立的普遍性乃是一种抽象的普遍性，这种普遍性与特殊性坚持地对立着，致使其自身同时也成为一特殊的东西了。知性对于它的对象既持分离和抽象的态度，因而它就是直接的直观和感觉的反面，而直接的直观和感觉只涉及具体的内容，而且始终停留在具体性里。

许多常常一再提出来的对于思维的攻击，都可说是和理智与感觉的对立有关，这些对于思维的攻击大都不外说思维太固执，太片面，如果加以一贯发挥，将会导致有危害的破坏性的后果。这些攻击，如果其内容有相当理由的话，首先可以这样回答说：它们并没有涉及思维一般，更没有涉及理性的思维，而只涉及理智的抽象思维。但还有一点必须补充，即无论如何，我们必须首先承认理智思维的权利和优点，大概讲来，无论在理论的或实践的范围内，没有理智，便不会有坚定性和规定性。

先就认识方面来说，认识起始于理解当前的对象而得到其特定的区别。例如在自然研究里，我们必须区别质料、力量、类别等等，将每一类孤立起来，而固定其特性。在这里，思维是作为分析的理智而进行，而知性的定律是同一律，单纯的自身联系。也就是通过这种同一律，认识的过程首先才能够由一个范畴推进到别一个范畴。譬如，在数学里，量就是排除了它的别的特性而加以突出的范畴。所以，在几何学里，我们把一个图形与另一个图形加以比较，借以突出其同一性。同样，在别的认识范围里，例如在法学里，也是主要地依据同一律而进行研究。在法学里，我们由一条特殊的法理推到另一条特殊的法理，这种推论，也是依据同一律而进行的。

在理论方面，理智固属重要，在实践方面，理智也不可少。品格是行为的要素，一个有品格的人即是一个有理智的人。由于他心目中有确定的目标，并且坚定不移地以求达到他的目标。一个志在有大成就的人，他必须，如歌德所说，知道限制自己。反之，那些什么事都想做的人，其实什么事都不能做，而终归于失败。世界上有趣味的东西异常之多：西班牙诗、化学、政治、音乐都很有趣味，如果有人对这些东西感觉兴趣，我们决不能说他不对。但一个人在特定的环境内，如欲有所成就，他必须专注于一事，而不可分散他的精力于多方面。同样，无论于哪一项职业，主要的是用理智去从事。譬如，法官必须专注于法律，按照法律判决案件，不可为这样那样的考虑而迟疑，不可左顾右盼而有所宽宥。此外，知性又是教养中一个主要成分。一个有教养的人决不以混沌模糊的印象为满足，他必力求把握现象，而得其固定的规定性。反之，一个缺乏教养的人，每每游移不

定，而且须费许多麻烦才能理解他所讨论的是什么问题，并促使自己集中视线，专注于所讨论的特定论点。

按照前面的讨论，逻辑的思维一般地讲来，并不仅是一个主观的活动，而是十分普遍的东西，因而同时可以认作是客观的东西。这种说法，现在在这表示逻辑真理之第一形式的理智里，却得到一适当的应用或说明。在这里，理智的意义约略相当于我们所说的上帝的仁德，就上帝的仁德被了解为赋予有限事物以存在 或持续存在而言。譬如，在自然界，我们可以认识到，上帝的仁德在于对一切不同种类的动物和植物，凡为了保持其存在，增进其生活所必需的一切东西，皆一律供应。对于人类，上帝也一视同仁。无论就个人或整个民族而言，凡是对人类的维持和发展所需要的东西，一部分如当前直接的环境、气候、土壤的性质和出产等，一部分如人所具有的禀赋和才能等，皆出于上帝的恩赐。像这样的理智，可以说是表现在客观世界的一切领域里。而且一个对象完善与否，完全视其能否满足理智的原则为准。譬如，一个国家就是不完善的，如果这个国家还没有达到等级与职业的明确区分，而且如果在这个国家里那些性质上各不相同的政治的和行政的功能，并没有发展出特殊的机构去加以治理，如像高度发展的动物的机体，均有特殊的机构以行使感觉、运动、消化等功能那样。

从前此的一番讨论，我们还可以看出，即按照通常的观念，以为距知性最远的活动范围里，如在艺术、宗教和哲学的领域里，理智也同样不可缺少。如果这些部门愈益缺乏理智，则将愈有缺陷。例如，在艺术里，那些在性质上不同的美的形式，如得到严格的区别和得到明白的阐述，这都有理智活动在起作用。即就每一件艺术品而论，理智的活动情形亦复相同。因此一出剧诗的完美，在于不同的剧中人的性格的纯粹性与规定性得到透彻的描绘，而且在于对各人所以要如此行动的不同目的和兴趣加以明白确切的表达。其次，试再就宗教领域而论。希腊神话较优于北欧神话之处（除了题材和认识方面的其他异点而外），主要在于希腊神话中的每一神灵都有极清楚的雕像式的刻画，而北欧神话中的诸神灵，则是模糊不清的，彼此混淆的。末了，试就哲学来说，经过上面这一番讨论之后，哲学不可缺少理智，似已

用不着特加论述了。在哲学里，最紧要的，就是对每一思想都必须充分准确地把握住，而决不容许有空泛和不确定之处。

再则，也常有人说，理智不可太趋于极端。这话也是正确的。因为理智并非究竟至极之物，而毋宁是有限之物，而且理智的发挥，如果到了顶点，必定转化到它的反面。青年人总喜欢驰骛于抽象概念之中，反之，有生活阅历的人决不容许陷于抽象的非此即彼，而保持其自身于具体事物之中。

§ 81

（b） 在辩证的 阶段，这些有限的规定扬弃它们自身，并且过渡到它们的反面。

〔**说明**〕 （1） 当辩证法原则被知性孤立地、单独地应用时，特别是当它这样地被应用来处理科学的概念时，就形成怀疑主义 。怀疑主义，作为运用辩证法的结果，包含单纯的否定。（2） 辩证法通常被看成一种外在的技术，通过主观的任性使确定的概念发生混乱，并给这些概念 带来矛盾 的假象。从而不以这些规定为真实，反而以这种虚妄的假象和知性的抽象概念为真实。辩证法又常常被认作一种主观任性的往复辩难之术。这种辩难乃出于机智，缺乏真实内容，徒以单纯的机智掩盖其内容的空疏。——但就它的特有的规定性来说，辩证法倒是知性的规定和一般有限事物特有的、真实的本性。反思首先超出孤立的规定性，把它关联起来，使其与别的规定性处于关系之中，但仍然保持那个规定性的孤立有效性。反之，辩证法却是一种内在 的超越（immanente Hinausgehen），由于这种内在的超越过程，知性概念的片面性和局限性的本来面目，即知性概念的自身否定性就表述出来了。凡有限之物莫不扬弃其自身。因此，辩证法构成科学进展的推动的灵魂。只有通过辩证法原则，科学内容才达到内在联系 和必然性 ，并且只有在辩证法里，一般才包含有真实的超出有限，而不只是外在的超出有限。

附释一： 正确地认识并掌握辩证法是极关重要的。辩证法是现实世界中一切运动、一切生命，一切事业的推动原则。同样，辩证法又

是知识范围内一切真正科学认识的灵魂。在通常意识看来，不要呆板停留在抽象的知性规定里，似乎只是一种公平适当的办法。就像按照“自己生活也让别人生活”（Leben und leben lassen）这句谚语，似乎自己生活与让别人生活，各有其轮次，前者我们固然承认，后者我们也不得不承认。但其实，细究起来，凡有限之物不仅受外面的限制，而且又为它自己的本性所扬弃，由于自身的活动而自己过渡到自己的反面。所以，譬如人们说，人是要死的，似乎以为人之所以要死，只是以外在的情况为根据，照这种看法，人具有两种特性：有生也 有死。但对这事的真正看法应该是，生命本身即具有死亡的种子 [30] 。凡有限之物都是自相矛盾的，并且由于自相矛盾而自己扬弃自己。

又辩证法切不可与单纯的诡辩 相混淆。诡辩的本质在于孤立起来看事物，把本身片面的、抽象的规定，认为是可靠的，只要这样的规定能够带来个人当时特殊情形下的利益。譬如，我生存和我应有生存的手段本来可说是我的行为的一个主要动机。但假如我单独突出考虑我个人的福利这一原则，而排斥其他，因此就推出这样的结论，说为维持生存起见，我可以偷窃别人的物品，或可以出卖祖国，那么这就是诡辩。同样，在行为上，我须保持我主观的自由，这意思是说，凡我所作所为，我都以我的见解和我的自信为一个主要原则。但如果单独 根据这一原则来替我的一切自由行为作辩护，那就会陷于诡辩，会推翻一切的伦理原理。辩证法与这类的行为本质上不同，因为辩证法的出发点，是就事物本身的存在和过程加以客观的考察，借以揭示出片面的知性规定的有限性。

此外，辩证法在哲学上并不是什么新东西。在古代，柏拉图被称为辩证法的发明者。就其指在柏拉图哲学中，辩证法第一次以自由的科学的形式，亦即以客观的形式出现而言，这话的确是对的。辩证法在苏格拉底手中，与他的哲学探讨的一般性格相一致，仍带有强烈的主观色彩，叫做讽刺 的风趣（die Ironie）。苏格拉底常运用他的辩证法去攻击一般人的通常意识，特别攻击智者派。当他同别人谈话时，他总是采取虚心领教的态度，好像他想要向别人就当时所讨论的问题，求得一些更深切的启示似的。根据这种意向，他向对方发出种种疑问，把与他谈话的人引导到他们当初自以为是的反面。譬如当智者

派自诩为教师时，苏格拉底便通过一系列的问题使得有名的智者普洛泰戈拉自己也必须承认一切的学习只是回忆[31]。在他的较严格的纯哲学的对话里，柏拉图运用辩证法以指出一切固定的知性规定的有限性。譬如，在《巴曼尼得斯篇》中，他从一推演出多，但仍然指出多之所以为多，复只能规定为一。柏拉图处理辩证法，大都是采用这种宏大的方式。在近代，主要的代表人物是康德，他又促使人们注意辩证法，而且重新回复它光荣的地位。他指出辩证法是通过我们上面已经提及的（§48）对于理性矛盾〔二律背反〕的发挥。在理性矛盾的讨论里，他并不只是在揭示出两方论据的反复辩驳，或评论两方主观的辩难；而他所研讨的、宁可说是，在于指出每一抽象的知性概念，如果单就其自身的性质来看，如何立刻就会转化到它的反面。

无论知性如何常常竭力去反对辩证法，我们却不可以为只限于在哲学意识内才有辩证法或矛盾进展原则。相反，它是一种普遍存在于其他各级意识和普通经验里的法则。举凡环绕着我们的一切事物，都可以认作是辩证法的例证。我们知道，一切有限之物并不是坚定不移，究竟至极的，而毋宁是变化、消逝的。而有限事物的变化消逝不外是有限事物的辩证法。有限事物，本来以他物为其自身，由于内在的矛盾而被迫超出当下的存在，因而转化到它的反面。在前面（§80）我们曾经说过，知性可以认作包含有普通观念所谓上帝的仁德。现在我们可以说，辩证法在同样客观的意义下，约略相当于普通观念所谓上帝的力量。当我们说，“一切事物（亦即指一切有限事物）都注定了免不掉矛盾”这话时，我们确见到了矛盾是一普遍而无法抵抗的力量，在这个大力之前，无论表面上如何稳定坚固的事物，没有一个能够持久不摇。虽则力量这个范畴不足以穷尽神圣本质或上帝的概念的深邃性，但无疑的，力量是任何宗教意识中的一个主要环节。

此外，自然世界和精神世界的一切特殊领域和特殊形态，也莫不受辩证法的支配。例如，在天体的运动里，一个星球现刻在此处，但它潜在地又在另一处。由于它自身的运动，使得它又存在于另一处。同样，物理的元素也是矛盾进展的，同样气象变化的过程也可说是它的内在矛盾的表现。同一矛盾原则是构成其他一切自然现象的基本原

则，由于有了内在矛盾，同时自然被迫超出其自身。就辩证法表现在精神世界中，特别是就法律和道德范围来说，我们只消记起，按照一般经验就可以表明，如果事物或行动到了极端总要转化到它的反面。这种辩证法在流行的谚语里，也得到多方面的承认。譬如在Summum jus Summa injuria（至公正即至不公正）一谚语里，意思是说抽象的公正如果坚持到它的极端，就会转化为不公正。同样，在政治生活里，人人都熟知，极端的无政府主义与极端的专制主义是可以相互转化的。在道德意识内，特别在个人修养方面，对于这种辩证法的认识表现在许多著名的谚语里：如"太骄则折"、"太锐则缺"等等。即在感情方面、生理方面以及心灵方面也有它们的辩证法。最熟知的例子，如极端的痛苦与极端的快乐，可以互相过渡。心情充满快乐，会喜得流出泪来。最深刻的忧愁常借一种苦笑以显示出来。

附释二： 怀疑主义不应该被看成一种单纯怀疑的学说。怀疑主义者也有其绝对确信不疑的事情，即确信一切有限事物的虚妄不实。一个单纯怀疑的人仍然抱着希望，希望他的怀疑终有解决之时，并且希望着在他所徘徊不决的两个特定的观点之间，总有一个会成为坚定的真实的结论。反之，真正的怀疑主义，乃是对于知性所坚持为坚固不移的东西，加以完全彻底的怀疑。由于这样，彻底怀疑〔或绝望〕所引起的心境，是一种不可动摇的安定和内在的宁静。这是古代的高尚的怀疑主义，有如塞克滔斯·恩披里库斯（Sextus Empiricus）的著作所陈述的那样。在晚期的罗马时代，这种怀疑主义被斯多葛学派和伊壁鸠鲁学派加以系统化，成为他们的独断体系的补充。这种古代的高尚的怀疑主义切不可与前面（§39）所提到的近代怀疑主义相混淆。后者是一方面先于批判哲学，一方面又出自批判哲学的怀疑主义，其目的仅在于否认超感官事物的真理性和确定性，并指出感官的事实和当前感觉所呈现的材料，才是我们所须保持的。

即在今日，怀疑主义还常被认作寻求一切实证知识的一个不可抗拒的仇敌，因此又被认作以考察实证知识为任务的哲学的仇敌。但必须指出，事实上，只有抽象理智的有限思维才畏惧怀疑主义，才不能抗拒怀疑主义。与此相反，哲学把怀疑主义作为一个环节包括在它自身内，——这就是哲学的辩证阶段。但哲学不能像怀疑主义那样，仅

仅停留在辩证法的否定结果方面。怀疑主义没有认清它自己的真结果，它坚持怀疑的结果是单纯抽象的否定。辩证法既然以否定为其结果，那么就否定作为结果来说，至少同时也可说是肯定的。因为肯定中即包含有它所自出的否定，并且扬弃其对方〔否定〕在自身内，没有对方它就不存在。但这种扬弃否定、否定中包含肯定的基本特性，就具有逻辑真理的第三形式，即思辨的形式或肯定理性的形式。

§ 82

（c） 思辨的 阶段或肯定理性的 阶段在对立的规定中认识到它们的统一，或在对立双方的分解和过渡中，认识到它们所包含的肯定 。

〔**说明** 〕 （1） 辩证法具有肯定的 结果，因为它有确定的内容 ，或因为它的真实结果不是空的、抽象的虚无 ， 而是对于某些规定 的否定，而这些被否定的规定也包含在结果中，因为这结果确是一结果，而不是直接的虚无 。 （2） 由此可知，这结果是理性的东西，虽说只是思想的、抽象的东西，但同时也是具体的东西 ， 因为它并不是简单的形式 的统一，而是有差别的规定的统一。所以对于单纯的抽象概念或形式思想，哲学简直毫不相干涉，哲学所从事的只是具体的思想。 （3） 思辨逻辑内即包含有单纯的知性逻辑 ， 而且从前者即可抽得出后者。我们只消把思辨逻辑中辩证法的和理性的成分排除掉，就可以得到知性逻辑。这样一来，我们就得着普通的逻辑 ， 这只是各式各样的思想形式或规定排比在一起的事实记录 ， 却把它们当作某种无限的东西。

附释： 就其内容 来说，理性不仅是哲学所特有的财产，毋宁应该说，理性是人人所同具。无论在什么阶段的文化或精神发展里，总可在人心中发现理性。所以自古以来，人就被称为理性的存在，这的确是很有道理的。从经验的普遍方式去认知理性的对象，最初得到的不外是成见和假定；而理性事物的性格，根据前面的讨论（§45）一般是一个无条件的东西，因此是一个包含自己的规定性在自身内的东西。在这个意义下，当人知道上帝，并知道上帝是绝对自己规定自己的存在时，他便先于一切事物已经知道理性的对象了。同样，一个公

民对于他的祖国和祖国法令的知识，也可以说是对于理性法则的认识，只要他认为这些法令是无条件的，而且是普遍有效的东西，他自愿抑制他的个人意志，去遵循它们。在同样意义下，一个儿童的知识和意志也可以说是合乎理性的，只要他知道他父母的意志，并且以父母之意志为意志。

再则，思辨 的真理不是别的，只是经过思想 的理性法则（不用说，这是指肯定理性的法则）。在日常生活里，“思辨”一词常用来表示揣测或悬想的意思，这个用法殊属空泛，而且同时只是使用这词的次要意义。譬如，当大家说到婚姻的揣测或商业的推测（Handels-spekulation）[32] 时，其用法便是如此。但这种日常用法，至多仅可表示两点意思：一方面，思辨或悬想表示凡是直接呈现在面前的东西应加以超出，另一方面，形成这种悬想或推测的内容，最初虽只是主观的，但不可听其老是如此，而须使其实现，或者使它转化为客观性。

前些时候所说的关于理念的话，很可以适用于“思辨”一词的普通用法。于此尚须补充一点，就是许多自命为有学问的人，当他们说到“思辨”时，甚至也明确把它只当作单纯主观的意义。他们总以为关于自然或心灵的现象或关系的某种理论，单就其为纯粹的思辨或悬想而论，也许很好、很对，但与经验不相符合，事实上这类的理论却无法可以接受。对于这种看法，我们可以说，思辨的真理，就其真义而言，既非初步地亦非确定地仅是主观的，而是显明地包括了并扬弃了知性所坚持的主观与客观的对立，正因此证明其自身乃是完整、具体的真理。因此思辨的真理也是决不能用片面的命题去表述的。譬如，我们说，绝对是主观与客观的统一。这话诚然不错，但仍然不免于片面，因为这里只说到绝对的统一性 ，也只着重绝对的统一性，而忽略了，事实上在绝对里主观与客观不仅是同一的，而又是有区别的。

思辨真理，这里还可略加提示，其意义颇与宗教意识和宗教学说里所谓神秘主义 相近。但在现时，一说到神秘主义，大家总一律把它当作与神奇奥妙和不可思议同一意义。由于各人的思想路径和前此的教育背景不同，对于他们所了解的神秘主义，就会有不同的估价。虔

诚信教的人大都信以为真实无妄，而在思想开明的人，却又认为是迷信和虚幻。关于此点，我们首先要指出，只有对于那以抽象的同一性为原则的知性，神秘的真理才是神奇奥妙的；而那与思辨真理同义的神秘真理，乃是那样一些规定的具体统一，这些规定只有在它们分离和对立的情况下，对知性来说才是真实的。如果那些承认神秘真理为真实无妄的人，也同样听任人们把神秘真理纯粹当作神奇奥妙的东西，因而只让知性一面大放厥词，以致思维对他们来说也同样只有设定抽象同一性的意义。因此，依他们看来，为了达到真理，必须摒弃思维，或者正如一般人所常说的那样，人们必须把理性禁闭起来。但我们已经看见，抽象的理智思维并不是坚定不移、究竟至极的东西，而是在不断地表明自己扬弃自己和自己过渡到自己的反面的过程中。与此相反，理性的思辨真理即在于把对立的双方包含在自身之内，作为两个观念性的环节。因此一切理性的真理均可以同时称为神秘的，但这只是说，这种真理是超出知性范围的，但这决不是说，理性真理完全非思维所能接近和掌握。

§ 83

逻辑学可分为三部分：

1. 存在论 。

2. 本质论 。

3. 概念论和理念论 。

这就是说，逻辑学作为关于思想的理论可分为这样三部分：

1. 关于思想的直接性 ——自在 或潜在的概念 的学说。

2. 关于思想的反思性 或间接性 ——自为 存在和假象的概念的学说。

3. 关于思想返回到自己本身 和思想的发展了的自身持存——自在自为 的概念的学说。

附释： 这里所提出的逻辑学的分目，与前面关于思维的性质的全部讨论一样，只可当作一种预拟。对于它的证明或说明须俟对于思维本身的性质加以详细的发挥时才可提出。因为在哲学里证明即是指出一个对象所以如此，是如何地由于自身的本性有以使然。这里所提出的思想或逻辑理念的三个主要阶段，其彼此的关系可以这样去看：只有概念 才是真理，或更确切点说，概念是存在 和本质 的真理，这两者若坚持在其孤立的状态中，决不能认为是真理。——一经孤立之后，存在 ，因为它只是直接的 东西；本质 ，因为它最初只是间接的 东西，所以两者都不能说是真理。至此，也许有人要提出这样的问题，既然如此，为什么要从不真的阶段开始，而不直接从真的阶段开始呢？我们可以回答说，真理既是真理，必须证实 其自身是真理，此种证实，这里单就逻辑学范围之内来说，在于证明概念是自己通过自己，自己与自己相联系的中介性，因而就证明了概念同时是真正的直接性。这里所提出的逻辑理念中三个阶段的关系，其真实而具体的形式可以这样表示：上帝既是真理，我们要认识他的真面目，要认识他是绝对精神，只有赖于我们同时承认他所创造的世界，自然和有限的精神，当它们与上帝分离开和区别开时，都是不真实的。

---

[1] 恩格斯在《自然辩证法》中评论到这里所说的感性的东西或表象有着相外、并列、相续诸规定或特点问题。见《马克思恩格斯全集》第20卷，第547页。——译者注

[2] 按德文Vorstellung一词，一般译为“表象”，有时译为“观念”，前者指这里所说的“以感性材料为内容”的表象；后者则指“以思维材料为内容”的表象。——译者注

[3] 《精神现象学》论意识部分“第一章：感性确定性，这个和意谓”。——译者注

[4] 据本书第二版，此下尚有“我的普遍性却不是一个单纯的共同性，而是内在的 普遍性自己本身”一语，第三版删去，兹特补译于此。——译者注

[5] 参看康德：《纯粹理性批判》，B131。——译者注

[6] 纯粹自身联系（die reine Beziehung auf sich selbst）在这里是用来表示形式的抽象概念或联系的术语。如甲是甲，我是我，与非甲非我毫无关涉的纯甲或纯我，就是黑格尔所谓的纯粹自身关系。——译者注

[7] 参看《马太福音》第6章，第33节，引文与原文有出入。——译者注

[8] 反思德文作Nachdenken,英文作Reflection，直译应作"后思"，实即反复思索，作反省回溯的思维之意。人对感觉所得的表象材料，加以反思而得概念，犹如反刍动物将初步吃进胃中的食物，加以反刍，使可消化。——译者注

[9] 恩格斯在《自然辩证法》里只写下"自然现象"四字以概括黑格尔这里对认识自然现象的反思过程所作的辩证分析，借以反对毕希纳。《马克思恩格斯全集》第20卷，第547页。——译者注

[10] 恩格斯在《自然辩证法》中引用了梭伦的例子来指斥毕希纳。参看《马克思恩格斯全集》第20卷，第547页。——译者注

[11] das Ding一般译作"物"或"事物"。die Sache一般译成"事情"，有时译成"实质"，含有事物的"内容实质"之意。——译者注

[12] 关于这一节，恩格斯作了简要摘评："形而上学——关于事物的科学——不是关于运动的科学。"巧妙地既否定了形而上学的唯心论性质，又批评了形而上学不研究运动的反辩证法性质。见《马克思恩格斯全集》第20卷，第547页。——译者注

[13] 直译应作"空虚和收容器"。——译者注

[14] 这里所谓"推论"（Schluß）或真正的推论（Schluß in seine Wahrheit）一般也叫三段式（syllogism），黑格尔这里经过辩证法改造的推论或三段式是指"两个极端结合起来的中项"，也就是指对立统

一体。因此他进一步由逻辑上的三段式两极端的结合，联系到认识论或存在论上的三段式，说“这种推论形式就是一切事物的普遍形式”，也就是说，一切事物都具有对立统一的逻辑规定。——译者注

[15] 以下三行，恩格斯在《自然辩证法》中曾摘录过，参看《马克思恩格斯全集》第20卷，第547页。——译者注

[16] 按“分裂”，德文原文为Entzweiung有分而为二或分裂为二的意义，这里指脱离了最初神人合一，自然与人一体的谐和境界。《精神现象学》第四章，作为一种意识形态分析了“苦恼意识”的矛盾发展过程。——译者注

[17] 此语见《旧约全书：约伯记》第五章，中译本此句全文如下：“你不可轻看全能者的管教，因为他打破又缠裹；他击伤，用手医治。”——译者注

[18] 《旧约全书》，创世记，第3章，第22节。——译者注

[19] 此处直译应作第二兴趣Interesse，兹意译作问题。其第一问题为本节附释开首所提出，即理性究竟能够认识上帝到什么程度。——译者注

[20] 指《大逻辑》。——译者注

[21] 〔原注〕依康德自己的话（见《判断力批判》第一版，第427页〔§88〕）：“目的因只是我们实践理性的一个概念，既不能从任何经验的与料 推演出来作为批评自然的理论准则，也不能应用去求得对于自然的知识。除了依据道德律唯一可以用在实践理性上面以外，没有应用目的因这概念的任何可能。创造世界的最后目的 乃表示世界是与我们所可唯一依据普遍原则去规定的目的，亦即与我们的纯粹实践理性 （就其应该是实践的理性而言）所建立的最后目的相和谐一致的一种结构。”

[22] 〔原注〕即如在赫尔曼的《韵律学教本》一书中，开首即引用了几段康德哲学。在书中§8里即申论音节的定律必须是：（一） 客

观的，（二）形式的，（三）先天规定的定律。试把这几种规定和下面提到的因果关系和相互作用的原则拿来和书中讨论音节的地方相比较，就可看到这些形式的原则对于内容实毫无影响。

[23] 认神与人有相同的情意，即以人的观念情意去揣度神的观念情意，叫做拟人主义。——译者注

[24] 耶可比（1743—1819）著有《关于斯宾诺莎学说给孟德尔生的书信集》一书，初发表于1785年，于1789年再版时，又加上八篇“补录”。——译者注

[25] 拉朗德（Lalande,J.J.，1732—1807），法国天文学家。——译者注

[26] 何佗（1802—1873）黑格尔的学生，1829年任柏林大学美学教授，1832年后参加编订黑格尔全集工作。——译者注

[27] 〔原注〕要想知道根据经验的调查，无神论或信仰上帝广泛程度的大小如何，取决于我们是否仅仅满足于一个上帝的空泛观念，或者要求一个对于上帝的确切知识。在信仰基督教的社会里，决不会承认中国人和印度人所崇拜的偶像、非洲人的拜物教、甚或希腊人的众神灵为上帝。足见相信诸如此类的偶像的人，决不能说是相信上帝。反之，也许有人认为像这类偶像的崇拜，也多少潜伏有某种对于上帝一般的信仰，正如种之于类然，如是，则崇拜偶像不仅是对于偶像的崇拜，也可算作对于上帝的信仰。但至少希腊人的看法却与此相反。希腊人把那些认“宙斯”（Zeus）等神仅为云气，而持唯一的上帝之说的诗人和哲学家，皆斥为无神论者。

问题只在于人的意识实际上对于一个对象怎样理解，而不在于那个对象潜在地包含着什么。如果我们忽略这个区别，那么人的最普通的感官印象，都可以算作宗教。因为每一感官印象，甚至每一心灵活动，都潜伏地包含有一原则，这原则如果加以纯化，加以发挥，都可提升到宗教的领域。但有宗教的潜能是一事，具有宗教信仰另是一事。未经发挥的宗教，只是宗教的潜能或可能而已。

所以近来有许多旅行家曾经发现一些部落例如罗斯和巴利两船长（Capitane Ross und Parry）所发现的爱斯基摩人，据他们说，就连非洲的巫师所有的那一点宗教痕迹，或希罗多德（Herodotus）所说的Goëtes也没有宗教。但另一方面，一个英国人前几个月在罗马参加天主教五十年举行一次的大纪念会上，据他关于近代罗马人的叙述中说：罗马的普通民众都是些执迷的信徒，而那些能读能写的人差不多全是无神论者。

在近代已经很少听见用"无神论"一词来攻击人了。主要是因为宗教的内容和所必具的条件已减至最低限度了。

[28] 〔原注〕笛卡尔的《哲学原理》第一章第十五节，"读者将会更相信有一个无上圆满的存在，假如他能注意到，他不能在任何别的事物里面去发现一个包含有必然存在的观念，有如上帝的观念一样。他将可知道，上帝的理念表示一真实而不变的本质，此本质必定存在，因为它包含有必然存在。"紧接这段话，下面还有几句话，好似含有证明和中介性之意，但不致影响根本原则的大旨。

在斯宾诺莎书中，我们遇着同样的话头，他说："上帝的本质，换言之，上帝的抽象观念，即包含存在。"斯宾诺莎的第一个界说，即关于自因（Causa Sui）的界说，即谓"自因之物，其本性 包含存在，其性质 除认作存在外，不能设想 。"概念和存在的不可分，也是斯宾诺莎系统中的根本思想和前提。但与存在不可分的概念，究竟是什么东西的概念呢？当然不是有限事物的概念，因为有限事物只有一偶然的和被创造的存在。斯宾诺莎的第十一命题，说上帝必然存在，并继之以证明，同样他的第二十命题，说上帝的存在和他的本性是同一之物，其实这种证明都是多余的形式主义。因为说上帝是实体，而且是唯一的实体；但实体是自因，故上帝的存在是必然的，这无异于说上帝是概念与存在不可分的存在。

[29] 〔原注〕反之，安瑟尔谟说过："依我看来，这乃是由于懈怠，如果在我们业已承认一个信仰之后，而不努力 去理解我们所信仰 的对象。"（见安氏著《神人论》）安瑟尔谟这番话，对于基督教义的具体内容在知识上提出一远较耶柯比所谓信仰更为艰巨的任务。

[30] 恩格斯：在《自然辩证法》中，曾评释了这句话，称为“辩证的生命观”。见《马克思恩格斯选集》第3卷，第570页。——译者注

[31] 按在柏拉图《普洛泰戈拉对话》中，普洛泰戈拉以青年导师自命，自诩欲教训青年懂得道德。苏格拉底与普洛泰戈拉诘难的结果，使得后者自己承认道德不可教。今以教训青年道德自命的人，而被苏格拉底用辩证法问得自认道德不可教，因而陷于自相矛盾。至于学习只是回忆之说，在《曼诺篇》中始加发挥，在《裴都篇》中亦有较多讨论。黑格尔此处只是想当然耳，并不完全契合柏拉图原书，当然这也可能是由于学生笔记之误。——译者注

[32] 商业推测，普通叫做商业投机。——译者注

第一篇 存在论

(Die Lehre vom Sein)

§ 84

存在只是潜在 的概念。存在的各个规定或范畴都可用是 去指谓。把存在的这些规定分别开来看，它们是彼此 互相对立的。从它们进一步的规定（或辩证法的形式）来看，它们是互相过渡到对方 。这种向对方过渡的进程，一方面是一种向外 的设定 ，因而是潜在 存在着的概念的开展，并且同时也是存在的向内回复 或深入于其自己本身。因此在存在论的范围内去解释概念，固然要发挥存在的全部内容，同时也要扬弃存在的直接性或扬弃存在本来的形式。

§ 85

存在自身以及从存在中推出来的各个规定或范畴，不仅是属于存在的范畴，而且是一般逻辑上的范畴。这些范畴也可以看成对于绝对的界说，或对于上帝的形而上学的界说 。然而确切地说，却总是只有第一和第三范畴可以这样看，因为第一范畴表示一个范围内的简单规定，而第三范畴则表示由分化而回复到简单的自身联系。因为对上帝予以形而上学的界说，就是把他的本性表达在思想 里；但是逻辑学却包括了一切具有思想形式的思想。反之，第二 范畴则表示一个范围内的分化 阶段，因此只是对于有限 事物的界说。但当我们应用界说的形式时，这形式便包含有一种基质（Substrat）浮起在我们观念中的意思。这样一来，即使绝对 ——这应是用思想的意义和形式去表达上帝的最高范畴——与用来界说上帝的谓词或特定的实际思想中的名词相比，也不过仅是一意谓的 思想，一本身无确定性的基质罢了。因为

这里所特别讨论的思想或事情，只是包括在谓词里，所以命题的形式，正如刚才所说的那个主体或绝对，都完全是某种多余的东西。

附释： 逻辑理念的每一范围或阶段，皆可证明其自身为许多思想范畴的全体，或者为绝对理念的一种表述。譬如在"存在"的范围内，就包含有质、量、和尺度三个阶段。质首先就具有与存在相同一的性质，两者的性质相同到这样程度，如果某物失掉它的质，则这物便失其所以为这物的存在。反之，量的性质便与存在相外在，量之多少并不影响到存在。譬如，一所房子，仍然是一所房子，无论大一点或小一点。同样，红色仍然是红色，无论深一点或浅一点。尺度第三阶段的存在，是前两个阶段的统一，是有质的量。一切事物莫不有"尺度"，这就是说，一切事物都是有量的，但量的大小并不影响它们的存在。不过这种"不影响"同时也是有限度的。通过更加增多，或更加减少，就会超出此种限度，从而那些事物就会停止其为那些事物。于是从尺度出发，就可进展到理念的第二个大范围，本质。

这里所提及的"存在"的三个形式，正因为它们是最初的，所以又是最贫乏的，亦即最抽象的。直接的感性意识，因为它同时包含有思想的成分，所以特别局限在质和量的抽象范畴。这种感性意识通常被认作最具体的，因而同时也常被看成是最丰富的。但这仅是就其材料而言，倘若就它所包含的思想内容来看，其实可以说是最贫乏的和最抽象的。

A．质（Die Qualität）

（a）存在（Sein）

§ 86

纯存在或纯有之所以当成逻辑学的开端，是因为纯有既是纯思，又是无规定性的单纯的直接性，而最初的开端不能是任何间接性的东

西，也不能是得到了进一步规定的东西。

〔**说明**〕 只要我们能够简单地意识到开端的性质所包含的意义，那么，一切可以提出来反对用抽象空洞的存在或有 作为逻辑学开端的一切怀疑和责难，就都会消失。存在或有可以界说为"我即是我"，为绝对无差别性 或同一性 等等。只要感觉到有从绝对确定性，亦即自我确定性开始，或从对于绝对真理 的界说或直观开始的必要，则这些形式或别的同类的形式就可以看成必然是最初的出发点。但是由于这些形式中每一个都包含着中介性，因此不能是真正的最初开端。因为中介性包含由第一进展到第二，由此一物出发到别的一些有差别的东西的过程。如果"我即是我"，甚或理智的直观真的被认作只是最初的开端，则它在这单纯的直接性里仅不过是有 罢了。反之，纯有若不再是抽象的直接性，而是包含间接性在内的"有"，则是纯思维或纯直观。

如果我们宣称存在或有 是绝对的一个谓词，则我们就得到绝对的第一界说，即："绝对就是有 "。这就是纯全（在思想中）最先提出的界说，最抽象也最空疏。这就是爱利亚学派所提出来的界说，同时也是最著名的界说，认上帝是一切实在的总和 。简言之，依这种看法，我们须排除每一实在内的限制，这样才可以表明，只有上帝才是一切实在中之真实者，最高的实在 。如果实在已包含有反思在内，那么，当耶柯比说斯宾诺莎的上帝是一切有限存在中的存在 原理时，就已经直接说出这种看法了。

附释一： 开始思维时，除了纯粹无规定性的思想外，没有别的，因为在规定性中已包含有"其一"与"其他"；但在开始时，我们尚没有"其他"。这里我们所有的无规定性的思想乃是一种直接性，不是经过中介的无规定性；不是一切规定性的扬弃，而是无规定性的直接性，先于一切规定性的无规定性，最原始的无规定性。这就是我们所说的"有"。这种"有"是不可感觉、不可直观、不可表象的，而是一种纯思，并因而以这种纯思作为逻辑学的开端。本质也是一无规定性的东西，但本质乃是通过中介的过程已经扬弃了规定并把它包括在自身内的无规定性。

附释二： 在哲学史上，逻辑理念的不同阶段是以前后相继的不同的哲学体系的姿态而出现，其中每一体系皆基于对绝对的一个特殊的界说。正如逻辑理念的开展是由抽象进展到具体，同样在哲学史上，那最早的体系每每是最抽象的，因而也是最贫乏的。故早期的哲学体系与后来的哲学体系的关系，大体上相当于前阶段的逻辑理念与后阶段的逻辑理念的关系，这就是说，早期的体系被后来的体系所扬弃，并被包括在自身之内。这种看法就表明了哲学史上常被误解的现象——一个哲学体系为另一哲学体系所推翻，或前面的哲学体系被后来的哲学体系推翻的真意义。每当说到推翻一个哲学体系时，总是常常被认为只有抽象的否定的意义，以为那被推翻的哲学已经毫无效用，被置诸一旁，而根本完结了。如果真是这样，那么，哲学史的研究必定会被看成异常苦闷的工作，因为这种研究所显示的，将会只是所有在时间的进程里发生的哲学体系如何一个一个地被推翻的情形。虽然我们应当承认，一切哲学都曾被推翻了，但我们同时也须坚持，没有一个哲学是被推翻了的，甚或没有一个哲学是可以推翻的。这有两方面的解释：第一，每一值得享受哲学的名义的哲学，一般都以理念为内容；第二，每一哲学体系均可看作是表示理念发展的一个特殊阶段或特殊环节。因此所谓推翻一个哲学，意思只是指超出了那一哲学的限制，并将那一哲学的特定原则降为较完备的体系中的一个环节罢了。所以，哲学史的主要内容并不是涉及过去，而是涉及永恒及真正现在的东西。而且哲学史的结果，不可与人类理智活动的错误陈迹的展览相比拟，而只可与众神像的庙堂相比拟。这些神像就是理念在辩证发展中依次出现的各阶段。所以哲学史总有责任去确切指出哲学内容的历史开展与纯逻辑理念的辩证开展一方面如何一致，另一方面又如何有出入。但这里须首先提出的，就是逻辑开始之处实即真正的哲学史开始之处。我们知道，哲学史开始于爱利亚学派，或确切点说，开始于巴曼尼得斯的哲学。因为巴曼尼得斯认"绝对"为"有"，他说："唯'有'在，'无'不在。"这须看成是哲学的真正开始点，因为哲学一般是思维着的认识活动，而在这里第一次抓住了纯思维，并且以纯思维本身作为认识的对象。

人类诚然自始就在思想，因为只有思维才使人有以异于禽兽，但是经过不知若干千年，人类才进而认识到思维的纯粹性，并同时把纯

思维理解为真正的客观对象。爱利亚学派是以勇敢的思想家著称。但与这种表面的赞美相随的，常常就有这样的评语，即这些哲学家太趋于极端了，因为他们只承认只有"有"是真的，而否认意识中一切别的对象的真理性。说我们不应老停滞在单纯的"有"的阶段，这当然是很对的。但认为我们意识中别的内容好像是在"有"之旁 和在"有"之外似的，或把"有"与某种别的东西等量齐观，说有"有"，某种别的东西也"有"，那就未免太缺乏思想了。真正的关系应该是这样：有之为有并非固定之物，也非至极之物，而是有辩证法性质，要过渡到它的对方的。"有"的对方，直接地说来，也就是无 。总结起来，"有"是第一个纯思想，无论从任何别的范畴开始（如从我即是我，从绝对无差别，或从上帝自身开始），都只是从一个表象的东西，而非从一个思想开始；而且这种出发点就其思想内容来看，仍然只是"有"。

§ 87

但这种纯有是纯粹的抽象 ，因此是绝对的否定 。这种否定，直接地说来，也就是无 。

〔**说明** 〕 （1） 由此便推演出对于绝对的第二界说：绝对即是无 。其实，这个界说所包含的意思不外说：物自身是无规定性的东西，完全没有形式因而是毫无内容的。或是说，上帝只 是最高的本质 ，此外什么东西也不是 。因为这实无异于说，上帝仍然只是同样的否定性。那些佛教徒 认作万事万物的普遍原则、究竟目的和最后归宿的"无"，也是同样的抽象体。

（2） 如果把这种直接性中的对立表述为有 与无 的对立，因而便说这种对立为虚妄不实，似乎未免太令人诧异，以致使得人不禁想要设法去固定"有"的性质，以防止它过渡到"无"。为达到这目的起见，我们的反思作用自易想到为"有"去寻求一个确定的界说，以便把"有"与"无"区别开。譬如，我们认"有"为万变中之不变者，为可以容受无限的规定之质料 等，甚或漫不假思索地认"有"为任何个别的 存在，任何一个感觉中或心灵中偶然的东西。但所有这些对"有"加以进一步较具体的规定，均足以使"有"失其为刚才所说的开始那种直接性的纯有

。只有就“有”作为纯粹无规定性来说，“有”才是无 ——一个不可言说之物； 它与“无”的区别，只是一个单纯的指谓 上的区别。

凡此所说，目的只在于使人意识到这些开始的范畴只是些空虚的抽象物，有与无两者彼此都是同样的空虚。我们想要在“有”中，或在“有”和“无”两者中，去寻求一个固定的意义的要求 ，即是对“有”和“无”加以进一步的发挥，并给予它们以真实的，亦即具体的意义的必然性 。这种进展就是逻辑的推演，或按照逻辑次序加以阐述的思维过程。那能在“有”和“无”中发现 更深一层含义的反思 作用，即是对此种含义加以发挥（但不是偶然的而是必然的发挥）的逻辑思维。因此“有”和“无”获得更深一层的意义，只可以看成是对于绝对 的一个更确切的规定 和更真实的界说 。于是这样的界说便不复与“有”和“无”一样只是空虚的抽象物，而毋宁是一个具体的东西，在其中，“有”和“无”两者皆只是它的环节。“无”的最高形式，就其为一个独立的原则而言，可以说就是“自由”。这种自由，虽是一种否定，但因为它深入于它自身的最高限度，自己本身即是一种肯定，甚至即是一种绝对的肯定。

附释： “有”与“无”最初只是应该 有区别罢了，换言之，两者之间的区别最初只是潜在 的，还没有真正发挥 出来。一般讲来，所谓区别，必包含有二物 ，其中每一物各具有一种为他物所没有的规定性。但“有”既只是纯粹无规定者，而“无”也同样的没有规定性。因此，两者之间的区别，只是一指谓上的区别，或完全抽象的区别，这种区别同时又是无区别。在他种区别开的东西中，总会有包括双方的共同点。譬如，试就两个不同“类”的事物而言，类便是两种事物间的共同点。依据同样的道理，我们说，有自然存在，也有精神存在，在这里，“存在”就是两者间的共同点。反之，“有”与“无”的区别，便是没有共同基础的区别。因此两者之间可以说是没有区别，因为没有基础就是两者共同的规定。如果有人这样说，“有”与“无”既然两者都是思想，则思想便是两者的共同基础，那么，说这话的人便忽视了，“有”并不是一特殊的、特定的思想，而毋宁是一完全尚未经规定、因此尚与“无”没有区别的思想。——人们虽然也可以将“有”表象为绝对富有，而将“无”表象为绝对贫乏。但是，如果我们试观察全世界，我们说在这个世界中一切皆有，外此无物，这样我们便抹杀了所有的特定的东

西，于是我们所得的，便只是绝对的空无，而不是绝对的富有了。同样的批评也可以应用到把上帝界说为单纯的“有”的说法上面。这种界说与佛教徒的界说，即认上帝为“无”，因而推出人为了与上帝成为一体，就必须毁灭他自己的结论，表面上好似对立，但实际上是基于同样的理由。

§ 88

如果说，无 是这种自身等同的直接性，那么反过来说，有 正是同样 的东西。因此“有”与“无”的真理，就是两者的统一 。这种统一就是变易 （Das Werden）。

〔**说明** 〕 （1） 有即是无 这命题，从表象 或理智的观点看来，似乎是太离奇矛盾了，甚至也许会以为这种说法，其用意简直是在开玩笑。要承认这话为真，事实上是思想所最难做到的事。因为“有”与“无”就其整个直接性 看来，乃是根本对立的。这就是说，两项中任何一项都没有设定 任何规定，足以包含它和另一项的联系。但有如上节所指出的那样，两者也包含 有一共同的规定（即无规定性）。从这点看来，推演出“有”与“无”的统一性，乃完全是分析的 。一般的哲学推演的整个进程，也是这样。哲学推演的进程，如果要有方法性或必然性 的话，只不过是把蕴涵在概念中的道理加以明白的发挥 罢了。说“有”与“无”是同一的，与说“有”与“无”也 是绝对不同 的，一个不是 另一个，都一样 是对的。但是，既然有与无的区别在这里还没有确定，因为它们还同样是直接的东西，那么，它们的区别，真正讲来，是不可言说的 ，只是指谓上 的区别。

（2） 用不着费好大的机智，即可以取笑“有即是无”这一命题，或可以引申出一些不通的道理来，并误认它们为应用这命题所推出的结论，所产生的效果。例如反对这命题的人可以说，如果有与无无别，那么，我的房子，我的财产，我所呼吸的空气，我所居的城市、太阳、法律、精神、上帝，不管它们存在 （有）或不存在 （无），都是一样的了。在上面这些例子里提出反对意见的人，有一部分人是从个人的特殊目的 和某一事物对他个人的利益 出发，去问对自己 有

利的事情的有或无，对他 有什么差别。其实哲学的教训正是要使人从那无穷的有限目的与个人愿望中解放出来，并使他觉得不管那些东西存在或不存在，对他简直完全无别。但是，一般讲来，只要一提到一个有实质的内容 ，便因而与别的 存在、目的等等建立一种联系，在这个联系中，别的存在、目的等就成了起作用的前提 ，这时就可以根据这些前提 去判断一个特定内容 的有或无是否也是一样的 。这样一来，一个充满内容的 区别便代替了有与无的空洞区别。——但另一部分人却对主要的目的、绝对的存在和理念用单纯的有 与非有的范畴去说明。但这种具体的对象不仅是存在着 或者非存在着 ，而另有其某种别的较丰富的内容。像有与无这样的空疏的抽象概念，——它们是最空疏的概念，因为它们只是开始的范畴，——简直不能正确地表达这种对象的本性。有真实内容的真理远远超出这些抽象概念及其对立。每当人们用有与无的概念去说明一个具体的东西时，便会引起由于不用思想而常犯的错误，以为我们心目中除了现在所说及的单纯抽象的有与无之外还另有某种事物的表象。

（3） 也许有人会这样说：我们不能形成有与无统一的概念 。但须知，有与无统一的概念已于前面几节里阐明了，此外更无别的可说了。要想掌握有无统一的性质，就必须理解前几节所说的道理。也许反对者所了解的概念，比真正的概念所包含的意义还更广泛些。他所说的概念大约是指一个较复杂、较丰富的意识，一个表象而言。他以为这样的概念是可以作为一个具体的事例表达出来的，而这种事例也是思想于其通常的运用里所熟习的。只要“不能形成概念”仅表示不习惯于坚执持抽象思想而不混之以感觉，或不习惯于掌握思辨的真理，那么，只须说哲学知识与我们日常生活所熟习的知识以及其他科学的知识，是的确不同类的，就可解答明白了。但是如果“不能形成概念”只是指我们不能想象或表象 有与无的统一，那么这话事实上并不可靠，因为宁可说每人对于有无的统一均有无数多的表象。说我们没有有无统一的表象，只能指我们不能从任何一个关于有无统一的表象里认识有无统一的概念，也不知道这些表象是代表有无统一的概念的一个例子。足以表示有无统一的最接近的例子是变易 （Das Werden）。人人都有一个变易的表象，甚至都可承认变易是一个 表象。他并可进而承认，若加以分析，则变易这个表象，包含有有 的规

定，同时也包含与有相反的无 的规定；而且这两种规定在变易这一表象里又是不可分离的。所以，变易就是有与无的统一。——另一同样浅近的例子就是开始 这个观念。当一种事情在其开始时，尚没有实现，但也并不是单纯的无 ，而是已经包含它的有 或存在了。开始本身也是变易，不过“开始”还包含有向前进展之意。——为了符合于科学的通常进程起见，人们可以让逻辑学从纯思维的“开始”这一观念出发，也就是从“开始本身”这一观念开始，并对“开始”这一观念进行分析。由于这样分析的结果，人们或许更易于接受有与无是不可分的统一体的理论。

（4） 还有一点须得注意，就是“有与无是同样 的”，或“有无统一”这种说法，以及其他类似的统一体 ，如主客统一等，其令人反对，也颇有道理。因为这种说法的偏颇不当之处在于太强调统一 ，而对于两者之间仍然有差异存在（因为，此说所要设定的统一，例如，有与无的统一），却未同时加以承认和表达出来。因此似乎太不恰当地忽视了差异，没有考虑到差异。其实，思辨的原则是不能用这种命题的形式正确表达的。因为须通过差异，才能理解统一；换言之，统一必须同时在当前的 和设定起来的差异中得到理解。变易 就是有与无的结果的真实表达，作为有与无的统一。变易不仅是有与无的统一 ，而且是内在的不安息 ，——这种统一不仅是没有运动的自身联系，而且由于包含有“有”与“无”的差异性于其内，也是自己反对自己的。——反之，定在 就是这种的统一 ，或者是在这种统一形式中的变易。因此定在是片面 的，是有限 的。在定在中，有与无的对立好像是消失了，其实，对立只是潜在地 包含在统一中，而尚未显明地 设定在统一中罢了。

（5） 有过渡到无，无过渡到有，是变易 的原则，与此原则相反的是泛神论，即“无不能生有，有不能变无”的物质永恒的原则。古代哲学家曾经见到这简单的道理，即“无不能生有，有不能变无”的原则，事实上将会取消变易。因为一物从什么东西变来和将变成什么东西乃是同一的东西。这个命题只不过是表现在理智中的抽象同一性原则。但不免显得奇异的是，我们现时也听见“无不能生有，有不能变无”的原则完全自由地传播着，而传播的人丝毫没有意识到这些原则是

构成泛神论的基础，并且也不知道古代哲学家对于这些原则已经发挥尽致了。

附释： 变易是第一个具体思想，因而也是第一个概念，反之，有与无只是空虚的抽象。所以当我们说到“有”的概念时，我们所谓“有”也只能指“变易”，不能指“有”，因为“有”只是空虚的“无”；也不能指“无”，因为“无”只是空虚的“有”。所以“有”中有“无”，“无”中有“有”；但在“无”中能保持其自身的“有”，即是变易。在变易的统一中，我们却不可抹杀有与无的区别，因为没有了区别，我们将会又返回到抽象的“有”。变易只是“有”按照它的真理性的“设定存在”（Gesetztsein）。

我们常常听见说思维〔思〕与存在〔有〕是对立的。对于这种说法，我们首先要问对存在或“有”要怎样理解？如果我们采取反思对于存在所下的界说，那么，我们只能说存在是纯全同一的和肯定的东西。现在我们试考察一下思维，则我们就不会看不见，思维也至少是纯全与其自身同一的东西。故存在与思维，两者皆具有相同的规定。但存在与思维的这种同一却不能就其具体的意思来说，我们不能因而便说：一块石头既是一种存在，与一个能思维的人是相同的。一个具体事物总是不同于一个抽象规定本身的。当我们说“存在”时，我们并没有说到具体事物，因为“存在”只是一纯全抽象的东西。而且，按照这里所说的，关于上帝存在（上帝是本身无限具体的存在）的问题也就没有什么意义了。

变易既是第一个具体的思想范畴，同时也是第一个真正的思想范畴。在哲学史上，赫拉克利特的体系约相当于这个阶段的逻辑理念。当赫拉克利特说：“一切皆在流动”（πάνῖα ζεῖ）时，他已经道出了变易是万有的基本规定。反之，爱利亚学派的人，有如前面所说，则认“有”、认坚硬静止的“有”为唯一的真理。针对着爱利亚学派的原则，赫拉克利特[33]于是进一步说：“有比起非有来并不更多一些”（οὐδε῎ν μᾶλλον τὸὸν τοῦ μὴὸντος ἐσί）。这句话已说出了抽象的“有”之否定性，说出了“有”与那个同样站不住的抽象的“无”在变易中所包含的同一性。从这里我们同时还可以得到一个哲学体系为另一哲学体系所真正推翻的例子。对于一个哲学体系加以真正的推翻，即在于

揭示出这体系的原则所包含的矛盾，而将这原则降为理念的一个较高的具体形式中组成的理想环节。但更进一层说，变易本身仍然是一个高度贫乏的范畴，它必须进一步深化，并充实其自身。例如，在生命里，我们便得到一个变易深化其自身的范畴。生命是变易，但变易的概念并不能穷尽生命的意义。在较高的形式里，我们还可见到在精神中的变易 。精神也是一变易，但较之单纯的逻辑的变易，却更为丰富与充实。构成精神的统一的各环节，并不是有与无的单纯抽象概念，而是逻辑理念和自然的体系。

（b）定在（Dasein）

§ 89

在变易中，与无为一的有及与有为一的无，都只是消逝着的东西。变易由于自身的矛盾而过渡到有与无皆被扬弃于其中的统一。由此所得的结果 就是定在 〔或限有〕。

〔**说明** 〕 在这第一个例子里，我们必须长此记住前面§82及说明里所说的话。要想为知识的进步与发展奠定基础，唯一的方法，即在于坚持结果的真理性。（天地间绝没有 任何事物，我们不能或不必在它里面指出矛盾或相反的规定。理智的抽象作用强烈地坚持一个片面的规定性，而且竭力抹杀并排斥其中所包含的另一规定性的意识。）只要在任何对象或概念里发现了矛盾，人们总惯常作这样的推论，说：这个对象既然有了矛盾，所以 它就不存在 。如芝诺首先指出运动的矛盾，便推论没有 运动。又如古代哲学家根据太一 〔或太极〕为不生不灭之说，因而认为生 与灭 ，作为变易的两方面，是虚妄的规定。这种辩证法仅注意到矛盾过程中否定的结果，而忽略了那同时真实呈现的特定的 结果，这个结果是一个纯粹的无 ，但无 中却包含有 ，同样，这个结果也是一个纯粹的有，但有中却包含无。因此第一，限有〔或定在〕就是有无的统一。有无两范畴的直接性以及两者的矛盾关系，皆消逝于这种统一中。在这个统一体中，有无皆只是构成的环节。第二，这个结果〔限有〕既然是扬弃了的矛盾，所以它具有简单 的自身统一 的形式，或可说，它也是一个有 ，但却是具有否

定性或规定性的有。换言之，限有是变易处在它的一个 环节的形式中，亦即在"有"的形式中。

附释： 即在我们通常对于变易的观念里，亦包含有某种东西由变易而产生出来的意思。所以变易必有结果。但这种看法就会引起这样的问题，即变易如何不仅是变易，而且会有结果呢？对于这个问题的答复，可以从前面所表明的变易的性质中得出来。变易中既包含有与无，而且两者总是互相转化，互相扬弃。由此可见，变易乃是完全不安息之物，但又不能保持其自身于这种抽象的不安息中。因为既然有与无消逝于变易中，而且变易的概念〔或本性〕只是有无的消失，所以变易自身也是一种消逝着的东西。变易有如一团火，于烧毁其材料之后，自身亦复消灭。但变易过程的结果并不是空虚的无，而是和否定性相同一的有，我们叫做限有 或定在。限有最初显然表示经过变易或变化的意思。

§ 90

（α）定在或限有 是具有一种规定性 的存在，而这种规定性，作为直接的或存在着的规定性就是质 。定在返回到它自己本身的这种规定性里就是在那里存在着的东西 ，或某物 。——由分析限有而发展出来的范畴，只须加以简略地提示。

附释： 质 是与存在同一的直接的规定性，与即将讨论的量 不同，量虽然也同样是存在的规定性，但不复是直接与存在同一，而是与存在不相干的。且外在于存在的规定性。——某物之所以是某物，乃由于其质，如失掉其质，便会停止其为某物。再则，质基本上仅仅是一个有限事物的范畴，因此这个范畴只在自然界中有其真正的地位，而在精神界中则没有这种地位。例如，在自然中，所谓元素即氧气、氮气等等，都被认为是存在着的质。但是在精神的领域里，质便只占一次要的地位，并不是好像通过精神的质可以穷尽精神的某一特定形态。譬如，如果我们考察构成心理学研究对象的主观精神，我们诚然可以说，普通所谓〔道德上或心灵上〕的品格 ，其在逻辑上的意义相当于此处所谓质。但这并不是说，品格是弥漫灵魂并且与灵魂直

接同一的规定性，像刚才所说的诸原素在自然中那样。但即在心灵中，质也有较显著的表现：即如当心灵陷于不自由及病态的状况之时，特别是当感情激动并且达到了疯狂的程度时，就有这种情形。一个发狂的人，他的意识完全为猜忌、恐惧种种情感所浸透，我们很可以正确地说，他的意识可以规定为"质"。

§ 91

质，作为存在着的规定性，相对于包括在其中但又和它有差别的否定性而言，就是实在性。否定性不再是抽象的虚无，而是一种定在和某物。否定性只是定在的一种形式，一种异在（Anderssein）。这种异在既然是质的自身规定，而最初又与质有差别，所以质就是为他存在（Sein-für-anderes），亦即定在或某物的扩展。质的存在本身，就其对他物或异在的联系而言，就是自在存在（Ansichsein）。

附释： 一切规定性的基础都是否定（有如斯宾诺莎所说："一切规定都是否定"Omnis determinatio est negatio）[34]。缺乏思想的人总以为特定的事物只是肯定的，并且坚持特定的事物只属于存在的形式之下。但是有了单纯的"存在"，事情并不是就完结了，因为我们在前面已经看到，单纯的存在乃是纯全的空虚，同时又是不安定的。此外，如果像这里所提及的那样，把作为特定存在的定在与抽象的存在混淆起来，虽也有正确之处，那就是因为在定在中所包含的否定成分，最初好像只是隐伏着的。只有后来在自为存在的阶段，才开始自由地出现，达到它应有的地位。——假如我们进而将"定在"当作存在着的规定性，那么我们就可以得到人们所了解的实在。譬如，我们常说到一个计划或一个目标的实在，意思是指这个计划或目标不只是内在的主观的观念，而且是实现于某时某地的定在。在同样意义之下，我们也可以说，肉体是灵魂的实在，法权是自由的实在，或普遍地说，世界是神圣理念的实在。此外我们还用实在一词来表示另外一种意思，即用来指谓一物遵循它的本性或概念而活动。譬如，当我们说："这是一真正的〔或实在的〕事业"，或"这是一真正的〔或实在的〕人"。这里"真正"〔或实在〕并不指直接的外表存在，而是指一个

存在符合其概念。照这样来理解，则实在性便不致再与理想性不同了。这里所说的理想性立刻就会以"自为存在"（Fürsichsein）的形式为我们所熟识。

§ 92

（β）离开了规定性而坚持自身的存在，即"自在存在"（Ansichsein），这只会是对存在的空洞抽象。在"定在"里，规定性和存在是一回事，但同时就规定性被设定为否定性而言，它就是一种限度、界限。所以异在并不是定在之外的一种不相干的东西，而是定在的固有成分。某物由于它自己的质：第一是有限的，第二是变化的，因此有限性与变化性即属于某物的存在。

附释： 在定在里，否定性和存在仍是直接同一的，这个否定性就是我们所说的限度。某物之所以为某物，只是由于它的限度，只是在它的限度之内。所以我们不能将限度认作只是外在于定在，毋宁应说，限度却贯穿于全部限有。认限度是定在的一个单纯外在规定的看法，乃基于混淆了量的限度与质的限度的区别。这里我们所说的本来是质的限度。譬如，我们看见一块地，三亩大，这就是它的量的限度。但此外这块地也许是一草地，而不是森林或池子，这就是它的质的限度。——一个人想要成为真正的人，他必须是一个特定的存在〔存在在那里dasein〕，为达此目的，他必须限制他自己。凡是厌烦有限的人，决不能达到现实，而只是沉溺于抽象之中，消沉暗淡，以终其身。

如果我们试进一步细究限度的意义，那么我们便可见到限度包含有矛盾在内，因而表明它自身是辩证的。一方面限度构成限有或定在的实在性，另一方面限度又是定在的否定。但此外限度作为某物的否定，并不是一个抽象的虚无，而是一个存在着的虚无，或我们所谓"别物"。假定有某物于此，则立即有别物随之。我们知道，不仅有某物，而且也还有别物。但我们不可离开别物而思考某物，而且别物也并不是我们只用脱离某物的方式所能找到的东西，相反，某物潜在地即是其自身的别物，某物的限度客观化于别物中。如果我们试问某物与别

物之间的区别，就会见得两者是同一的，两者之间的这种同一性，在拉丁文便用aliud-aliud〔彼—此〕来表示。[35] 与某物相对立的别物，其本身亦是一某物。所以我们常常说："某种别的东西"；同样，反过来说，那最初的某物与被认作和某物特定的别物相对立，其本身也同样是一别物。当我们说"某种别的东西"时，我们最初总以为某物单就它本身而论，只是某物，它具有别物的规定，只是通过一种单纯外在的看法加上给它的。譬如，我们以为月亮是太阳以外的别物，即使没有太阳，月亮仍然一样地存在。但真正讲来，月亮（就其为某物言）具有它的别物于其自身，而它的别物就构成它的有限性。柏拉图说过：神从"其一"与"其他"（τοῦ ἑτέροῦ）的本性以造成这个世界；神把两者合拢在一起之后，便据以造成第三种东西，这第三种东西便具有其一与其他的本性。[36] ——柏拉图这些话已一般地道出有限事物的本性了。有限事物作为某物，并不是与别物毫不相干地对峙着的，而是潜在地就是它自己的别物，因而引起自身的变化。在变化中即表现出定在固有的内在矛盾。内在矛盾驱迫着定在不断地超出自己。据一般表象的看法，定在似乎最初即是一简单的肯定的某物，同时静止地保持在它的界限之内。我们诚然也知道，一切有限之物（有限之物即是定在）皆免不了变化。但定在的这种变化，从表象的观点看来，只是一单纯的可能性，而这可能性的实现并不基于定在自己本身。但事实上，变化即包含在定在的概念自身之内，而变化只不过是定在的潜在本性的表现罢了。有生者必有死，简单的原因即由于生命本身即包含有死亡的种子。

§ 93

某物成为一个别物，而别物自身也是一个某物，因此它也同样成为一个别物，如此递推，以至无限。

§ 94

这种无限 是坏的 或否定的 无限。因为这种无限不是别的东西，只是有限事物的否定，而有限事物仍然重复发生，还是没有被扬弃。换句话说，这种无限只不过表示有限事物应该 扬弃罢了。这种无穷进

展只是停留在说出有限事物所包含的矛盾，即有限之物既是某物，又是它的别物。这种无限进展乃是互相转化的某物与别物这两个规定彼此交互往复的无穷进展。

附释： 如果我们将定在的两个环节，某物与别物，分开来看，就可得出下面这样的结果：某物成为一别物，而别物自身又是一某物，这某物自身同样又起变化，如此递进，以至无穷。这种情形从反思的观点看来，似乎已达到很高甚或最高的结果。但类似这样的无穷进展，并不是真正的无限。真正的无限毋宁是"在别物中即是在自己中"，或者从过程方面来表述，就是："在别物中返回到自己。"对于真正无限的概念有一正确的认识，而不单纯滞留在无穷进展的坏的无限中，这具有很大的重要性。当我们谈到空间和时间的无限性时，我们最初所想到的总是那时间的无限延长，空间的无限扩展。譬如我们说，此时——现在——，于是我们便进而超出此时的限度，不断地向前或向后延长。同样，对于空间的看法也是如此。关于空间的无限，许多喜欢自树新说的天文学家曾经提出了不少空洞的宏论。他们常宣称，要思考时间空间的无限性，我们的思维必须穷尽到了至极。无论如何，至少这是对的，我们必须放弃这种无穷地向前进展的思考，但并不是因为作这种思考太崇高了，而是因为这种工作太单调无聊了。置身于思考这种无限进展之所以单调无聊，是因为那是同一事情之无穷的重演。人们先立定一个限度，于是超出了这限度。然后人们又立一限度，从而又一次超出这限度，如此递进，以至无穷。凡此种种，除了表面上的变换外，没有别的了。这种变换从来没有离开有限事物的范围。假如人们以为踏进这种的无限就可从有限中解放出来，那么，事实上只不过是从逃遁中去求解放。但逃遁的人还不是自由的人。在逃遁中，他仍然受他所要逃避之物的限制。此外还有人说，无限是达不到的，这话诚然是完全对的，但只是因为无限这一规定中包含有抽象的否定的东西。哲学从来不与这种空洞的单纯彼岸世界的东西打交道。哲学所从事的，永远是具体的东西，并且是完全现在的东西。——当然有人也这样提出过哲学的课题，说哲学必须解答无限如何会决意使自己从自己本身中迸发出来的问题。这个问题根本上预先假定了有限与无限的凝固对立，只好这样加以答复：这种对立根本就是虚妄的，其实无限永恒地从自身发出来，也永恒地不从自身发出

来。如果我们另外说，无限是"非 有限"，那么就可算得真正道出真理了，因为有限本身既是第一个否定，则"非有限"便是否定之否定，亦即自己与自己同一的否定，因而同时即是真正的肯定。

这里所讨论的反思中的无限只可说是达到真无限的一种尝试，一个不幸的、既非有限也非无限的中间物。一般说来，这种对于无限的抽象看法，就是近来在德国甚为通行的一种哲学观点。持这种观点的人认为，有限只是应该 加以扬弃的，无限不应该只是一否定之物，而应该是一肯定之物。在这种"应该"里，总是包含有一种软弱性，即某种事情，虽然已被承认为正当的，但自己却又不能使它实现出来。康德和费希特的哲学，就其伦理思想而论，从没有超出这种"应该"的观点。那无穷尽地逐渐接近理性律令的公设，就是循着这种应该的途径所能达到的最高点。于是根据这种公设，人们又去证明灵魂的不灭。

§ 95

（γ）事实上摆在我们前面的，就是某物成为别物，而别物一般地又成为别物。某物既与别物有相对关系，则某物本身也是一与别物对立之别物。既然过渡达到之物与过渡之物是完全相同的（因为二者皆具有同一或同样的规定，即同是别物），因此可以推知，当某物过渡到别物时，只是和它自身在一起 罢了。而这种在过渡中、在别物中达到的自我联系，就是真正的无限 。或者从否定方面来看，凡变化之物即是别物 ，它将成为别物之别物 。所以存在作为否定之否定，就恢复了它的肯定性，而成为自为存在 （Fürsichsein）。

〔**说明** 〕认为有限与无限有不可克服的对立的二元论，却没有明了这个简单的道理，因为照二元论的看法，无限只是对立的双方之一方 ，因而无限也成为一个特殊之物，而有限就是和它相对的另一特殊之物。像这样的无限，只是一特殊之物，与有限并立 ，而且以有限为其限制或限度，并不是 应有的无限，并不是真正的无限，而只是有限 。——在这样的关系中，有限在这 边，无限在那边 ，前者属于现界 ，后者属于他界 ，于是有限就与无限一样都被赋予同等 的永久性 和独立性 的尊严 了。有限的存在被这种二元论造成绝对的存在，而且

得到固定和独立性。这种固定的独立的有限，如果与无限接触，将会消融于无形；但二元论决不使无限有接触有限的机会，而认为两者之间有一深渊，有一无法逾越的鸿沟，无限坚持 在那边，有限坚持 在这边。主张有限与无限坚固对立的人，并不像他们想象的那样，超出了一切形而上学，其实他们还只是站在最普通的知性形而上学的立场。因为这里的情形与无限递进中所表明的情形是一样的：有时他们承认有限不是自在自为的 ，没有 独立的现实性，没有绝对 存在，而只是一种暂时过渡的东西；但有时 他们又完全忘记这些，而认为有限与无限正相对立，与无限完全分离，将有限从变灭无常中拯救出来，把它当作独立的、自身坚持的东西。如果我们以为这样一来，思想就可以提高到无限，殊不知，适得其反。因为这样，思想所达到的无限，其实只是一种有限，而思想所遗留下来的有限，将会永远保持着，被当作绝对。

当我们经过上面这番考察，指明了知性所坚持的有限与无限的对立为虚妄之后（关于此点，试比较柏拉图的《菲利布篇》[37]，当不无益处），我们自易陷入这种说法，即既然无限与有限是一回事 ，则真理或真正的无限就须宣称并规定为无限与有限的统一 。这种说法诚然不错，但也足以引起误解和错误，有如前面关于有无统一 所指出的那样。此外，这种说法还会引起有限化无限或无限化有限的正当责难。因为在这种说法里，有限似乎只是原样保留在那里，而并未明白说出有限是被扬弃 了的。——或则，我们试略加反思，有限既被设定为与无限统一，则它无论如何，决不能保持当它在此统一关系以外时的原样，它的性质至少必有所改变（就好像碱与任何一种酸化合，必失去它的一些原有特质一样），同样，无限也免不了改变，当有限与无限统一时，作为否定性的无限也在对方之前失掉其尖锐性了。实际上对于知性的抽象、片面的无限性，的确发生过这样的变化。但真正的无限并不单纯像那片面的酸，而是能保持其自身。否定之否定并不是一种中性状态。无限是肯定的，只有有限才会被扬弃。

在自为存在里，已经渗入了理想性 这一范畴。定在 最初只有按照它的存在或肯定性去理解，才具有实在性 （§91），所以有限性最初即包含在实在性的范畴里。但有限事物的真理毋宁说是其理想性 。

同样的道理，知性的无限，即与有限平列 的无限，本身只是两个有限中之一种有限，或是理想的 有限，或是不真实的有限。这种认为有限事物具有理想性的看法，是哲学上的主要原则。因此每一真正哲学都是理想主义 [38] 。但最要紧的是，不要把那些本身性质为特殊或有限之物当作无限。——因此，关于这点区别，这里才加以长篇讨论，借以促起注意。哲学的基本概念，真正的无限，即系于这种区别。这个区别通过本节前面所讲的一些反思给弄清楚了，这些反思是十分简单的，因而似乎不甚重要，却是无可反驳的。

（c）自为存在（Fürsichsein）

§ 96

（α）自为存在，作为自身联系就是直接性 ，作为否定的东西的自身联系就是自为存在着的东西，也就是一 。一就是自身无别之物，因而也就是排斥别物之物 。

附释： 自为存在是完成了的质，既是完成了的质，故包含存在和定在于自身内，为其被扬弃了的理想的环节。自为存在作为存在 ，只是一单纯的自身联系；自为存在作为定在 是有规定性的。但这种规定性不再是有限的规定性，有如某物与别物有区别那样的规定性，而是包含区别并扬弃区别的无限的规定性。

我们可以举出我 作为自为存在最切近的例子。我们知道我们是有限的存在，首先与别的有限存在有区别，并且与它们有关系。但我们又知道这种定在的广度仿佛缩小到了自为存在的单纯形式。当我们说我 时，这个“我”便表示无限的同时又是否定的自我联系。我们可以说，人之所以异于禽兽，且因而异于一般自然，即由于人知道他自己是“我”，这就无异于说，自然事物没有达到自由的“自为存在”，而只是局限于“定在”〔的阶段〕，永远只是为别物而存在。——再则，自为存在现在一般可以认为是理想性 ，反之，定在在前面则被表述为实在性 。实在性 与理想性 常被看成一对有同等独立性，彼此对立的范畴。因此常有人说，在实在性之外，还另有 理想性。但真正讲来，理想性并不是在实在性之外或在实在性之旁的某种东西，反之理想性的

本质即显然在于作为实在性的真理 。这就是说，若将实在性的潜在性加以显明发挥，便可证明实在性本身即是理想性。因此，当人们仅仅承认实在性尚不能令人满足，于实在性之外尚须承认理想性时，我们切不可因此便相信这样就足以表示对于理想性有了适当尊崇。像这样的理想性，在实在性之旁，甚或在实在性之外，事实上就只是一个空名。唯有当理想性是某物的理想时，则这种理想性才有内容或意义，但这种某物并不仅是一不确定的此物或彼物，而是被确认为具有实在性的特定存在。这种定在，如果孤立起来，并不具有真理。一般人区别自然与精神，认为实在性为自然的基本规定，理想性为精神的基本规定，这种看法，并不大错。但须知，自然并不是一个固定的自身完成之物，可以离开精神而独立存在，反之，唯有在精神里自然才达到它的目的和真理。同样，精神这一方面也并不仅是一超出自然的抽象之物，反之，精神唯有扬弃并包括自然于其内，方可成为真正的精神，方可证实其为精神。说到这里，我们顺便须记取德文中Aufheben（扬弃 ）一字的双层意义。扬弃一词有时含有取消或舍弃之意，依此意义，譬如我们说，一条法律或一种制度被扬弃了。其次，扬弃又含有保持 或保存 之意。在这意义下，我们常说，某种东西是好好地被扬弃（保存起来）了。这个字的两种用法，使得这字具有积极的和消极的双重意义，实不可视为偶然之事，也不能因此便责斥语言产生出混乱。反之，在这里我们必须承认德国语言富有思辨的精神，它超出了单纯理智的非此即彼的抽象方式。

§ 97

（β）否定的东西的自身联系是一种否定的 联系，也是"一"自己与自己本身相区别，"一"的排斥 ，或许多一 的建立。按自为存在的直接性 看来，这些多是存在着的东西 ，这样，这些存在着的"一"的排斥，就成为它们彼此 的相互排斥 ，它们这种排斥是当前的或两方相互的排除 。

附释： 只要我们一说到"一"，我们常常就会立刻想到多 。这里就发生"多从何处来？"的问题。在表象里，这问题是寻不着答复的，因为表象认多为直接当前的东西，同时也只认一为多中之一。反之，从

概念来看，一为形成多的前提，而且在一的思想里便包含有设定其自身为多的必然性。因为，自为存在着的“一”并非像存在那样毫无联系，而是有近似定在那样的联系的。但是这种“一”的联系不是作为某物与别物的联系，而是作为某物与别物的统一而和自己本身相联系，甚至可以说，这种自身联系即是否定的联系。因此，“一”显得是一个纯全自己与自己不相融自己反抗自己的东西，而它自己所竭力设定的，即是多 。我们可以用一个形象的名词斥力 来表示自为存在这一方面的过程。“斥力”这一名词原来是用来考察物质的，意思是指物质是多，这些多中之每一个“一”与其余的“一”，都有排斥的关系。我们切不可这样理解斥力的过程，即以为“一”是排斥者 ，“多”是被排斥者 ；毋宁有如前面所说的，“一”自己排斥其自己，并将自己设定为多。但多中之每一个“一”本身都是一，由于这种相互排斥的关系，这种全面的斥力便转变到它的反面——引力 。

§ 98

（γ）但多 是一的对方，每一方都是一，或甚至是多中之一；因此它们是同一的东西。或者试就斥力本身来看，斥力作为许多“一”彼此相互的否定联系 ，同样也就本质上是它们的相互联系 。因为一于发挥其斥力时所发生联系的那些东西，仍然是一个一个的“一”，所以在这些一中，“一”就与其自身发生联系了。因此斥力本质上也同样是引力 ；排他的一或自为存在扬弃其自身。质的规定性在“一”里充分达到其自在自为的特定存在，因而过渡到扬弃了 的规定性〔或质〕，亦即过渡到作为量 的存在。

〔**说明** 〕 原子论 的哲学就是这种学说，将绝对界说为自为存在，为一，为多数的一。在一的概念里展示其自身的斥力，仍被假定为这些原子的根本力量。但使这些原子聚集的力量却不是引力，而是偶然 ，亦即无思想性的〔盲目〕力量。只要一被固定为一，则一与其他的一聚集一起，无疑地只能认作纯全是外在的或机械的凑合。虚空 ，所谓原子的另一补充原则，实即是斥力自身，不过被表象为各原子间存在着 的虚无罢了。——近代的原子论——物理学虽仍然保持原子论的原则——但就其信赖微粒或分子而言，已放弃原子了。这样一

来，这学说虽比较接近于感性的表象，但失掉了思想的严密规定。——像近代科学这样于斥力之外假设一个引力与之并列，如是则两者的对立诚然完全 确立起来了，而且对于这种所谓自然力量的发现，还是科学界颇足自豪之事。但两种力量的相互关系，亦即使两者成为具体而真实的力量的相互关系，尚须自其隐晦的紊乱中拯救出来，此种紊乱即在康德的《自然科学的形而上学原理》里，也未能加以廓清。——在近代，原子论的观点在政治学 上较之在物理学上尤为重要。照原子论的政治学看来，个人 的意志本身就是国家的创造原则。个人的特殊需要和嗜好，就是政治上的引力，而共体或国家本身只是一个外在的契约关系。

附释一： 原子论的哲学在理念历史的发展里构成一个主要的阶段，而这派哲学的原则就是在"多"的形式中的自为存在。现今许多不欲过问形而上学的自然科学家，对于原子论仍然大为欢迎。但须知，人们一投入原子论的怀抱中，是不能避免形而上学的，或确切点说，是不能避免将自然追溯到思想里的。因为，事实上原子本身就是一个思想。因此认物质为原子所构成的观点，就是一个形而上学的理论。牛顿诚然曾经明白地警告物理学，切勿陷入形而上学的窠臼。但同时我们必须说，他自己却并没有严格遵守他的警告，这对他乃是很荣幸的事。唯一纯粹的物理学者，事实上只有禽兽。因为唯有禽兽才不能思想，反之，人乃是能思维的动物，天生的形而上学家。真正的问题，不是我们用不用形而上学，而是我们所用的形而上学是不是一种正当的形而上学，换言之，我们是不是放弃具体的逻辑理念，而去采取一种片面的、为知性所坚持的思想范畴，把它们作为我们理论和行为的基础。这种责难才是恰中原子论哲学弱点的责难。古代的原子论者认万物为多（直至今日原子论的继承者仍然持此种见解），而认偶然为浮游于空虚中的原子聚集起来的东西。但众多原子彼此间的联系却并不仅是单纯偶然的，反之，有如上面所说，这种联系乃基于这些原子本身。这不能不归功于康德，康德完成了物质的理论，因为他认为物质是斥力和引力的统一。他的理论的正确之处，在于他承认引力为包含在自为存在概念中的第一个环节，因而确认引力为物质的构成因素，与斥力有同等重要性。但他这种所谓力学的物质构造，仍不免有一缺陷，那就是，他只是直接假定了斥力与引力为当前存在的，而

未进一步加以逻辑的推演。有了这种推演，我们才可以理解这两种力如何并为什么会统一，而不再独断地肯定它们的统一了。康德虽曾明白地再三叮咛说，我们决不可认物质为独立存在，好像只是后来偶然地具有刚才所提及的两种力量，而是须将物质认作纯全为两种力的统一所构成。德国的物理学家在有一个期间内，也曾接受了这种纯粹的动力学。但近来大多数德国物理学家似乎又觉得回复到原子论的观点较为便利，并且不顾他们的同道、即已故的开斯特纳 [39] 的警告，而认物质为无限小的物质微粒叫做原子所构成。这些原子于是又被设定为通过属于它们的引力和斥力的活动，或任何别的力的活动而彼此发生联系的。这种说法也同样是一种形而上学，由于这种形而上学的毫无思想性，我们才有充分的理由加以提防。

附释二： 前面这一节所提示的由质到量的过渡，在我们通常意识里是找不到的。通常意识总以为质与量是一对独立地彼此平列的范畴。所以我们总习惯于说，事物不仅有质的规定，而且也有量的规定。至于质和量这些范畴是从何处来的，它们彼此之间的关系如何，又是大家所不愿深问的。但必须指明，量不是别的，只是扬弃了的质，而且要通过这里所考察过的质的辩证法，才能发挥出质的扬弃。我们曾经首先提出存在，存在的真理为"变易"，变易形成到定在的过渡，我们认识到，定在的真理是"变化"（Veränderung）。但变化在其结果里表明其自身是与别物不相联系的，而且是不过渡到别物的自为存在。这种自为存在最后表明在其发展过程的两个方面（斥力与引力）里扬弃其自己本身，因而在其全部发展阶段里扬弃其质。但这被扬弃了的质既非一抽象的无，也非一同样抽象而且无任何规定性的"有"或存在，而只是中立于任何规定性的存在。存在的这种形态，在我们通常的表象里，就叫做量。我们观察事物首先从质的观点去看，而质就是我们认为与事物的存在相同一的规定性。如果我们进一步去观察量，我们立刻就会得到一个中立的外在的规定性的观念。按照这个观念，一物虽然在量的方面有了变化，变成更大或更小，但此物却仍然保持其原有的存在。

B．量（Die Quantität)

（a）纯量（Reine Quantität)

§ 99

量 是纯粹的存在，不过这种纯粹存在的规定性不再被认作与存在本身相同一，而是被认作扬弃了的 或无关轻重的 。

〔**说明** 〕（一）大小 （Größe）这名词大都特别指特定的 量而言，因此不适宜于用来表示量。（二）数学通常将大小定义为可增可减 的东西。这个界说的缺点，在于将被界说者重复包含在内。但这亦足以表明大小这个范畴是显明地被认作可以改变的 和无关轻重的 ，因此尽管大小的外延或内包有了增减或变化，但一个东西，例如一所房子或红色，房子却不失其为一所房子，红色却不失其为红色。（三）绝对是纯量。这个观点大体上与认物质 为绝对的观点是相同的，在这个观点里，诚然仍有形式，但形式仅是一种无关轻重的规定。量也是构成绝对的基本规定，如果我们认绝对为一绝对的无差别，那么一切的区别就会只是量的区别。此外，如果我们认实在为无关轻重的 空间充实或时间充实，则纯空间和时间等等，也都可以当作量的例子。

附释： 数学里通常将大小界说为可增可减之物的说法，初看起来较之本节所提出的对于这一概念的规定，似乎是更为明晰而较可赞许。但细加考察，在假定和表象的形式下，它包含有与仅用逻辑发展的方法所达到的量的概念相同的结论。换言之，当我们说大小的概念在于可增可减时，这就恰好说明大小（或正确点说，量）与质不同，它具有这样一种特性，即"量的变化"不会影响到特定事物的质或存在。至于上面所提及的通常关于量的界说的缺点，细加考察乃在于增减只是量的另一说法。这样一来，量就会只是一般的可变化者。但须知，质也是可变化的，而上面所说的量与质的区别，就在于量有增加

或者 减少。就是由于这种差别，无论量向增的一方面或向减的一方面变化，事情仍保持它原来那样的存在。

还有一点这里必须注意的，即在哲学里我们并不仅仅寻求表面上不错的界说，更不仅仅寻求由想象的意识直接感到可以赞许的界说，而是要寻求验证可靠 的界说，这些界说的内容，不仅是假定为一种现成给予的东西，而且要认识到在自由思想中有其根据，因而同时是在其自身内有其根据的。现在试应用这一观点来讨论量的问题，无论数学里通常对于量的界说如何不错，如何直接自明，但它仍未能满足这样一种要求，即要求知道在何种限度内这一特殊思想（量的概念）是以普遍的思想为根据，因而具有必然性。此外尚另有一种困难，如果量的概念不是通过思想的中介得到的，只是直接从表象里接受过来的，则我们便易陷于夸张它的效用的范围，甚至于将它提高到绝对范畴的地位。事实上实有陷于这种观点的情形，例如认为只有那些可以容许数学计算其对象的科学才是严密 的科学的看法，就是这样。于是，前面所提到的那种以片面抽象的知性范畴代替具体理念的坏形而上学就又在这里出现了。如果类似自由、法律、道德，甚至上帝本身这样的对象，因为无法衡量，不可计算，不能用数学公式来表达，就都被认作非严密的知识所能达到，于是我们只好以模糊的表象为满足，而让它们的较详细特殊的内容，听任每一个人的高兴，加以任意的揣测或玄想，这对于我们的认识会有不少害处。这种理论对于实际生活的恶劣影响，也可以立即看出。仔细看来，这里所说的极端的数学观点，将逻辑理念的一个特殊阶段，即量的概念，认作与逻辑理念本身为同一的东西，这种观点不是别的，正是唯物论 的观点。这样的唯物论，在科学思想史里，特别在十八世纪中叶以来的法国，得到了充分的确认。在这种抽象的物质里，诚然是有形式的，不过形式只是一外在的、不相干的规定罢了。

这里所提出的说法，将会大大地被误解，如果有人以为这种说法，会损害数学的尊严，或由于指出量仅是一外在的不相干的范畴，便以为会使懒惰和肤浅的求知者得以妄自宽解，说我们对于量的规定可以置之不理，或我们至少用不着加以精密的研究。无论如何，量是理念的一个阶段，因此它也有它的正当地位，首先作为逻辑的范畴，

其次在对象的世界里，在自然界以及精神界，均有其正当地位。但这里也立即表现出一种区别，即量的概念在自然界的对象里与在精神界的对象里，并没有同等的重要性。在自然界里量是理念在它的“异在”和“外在”的形式中，因此比起在精神界或自由的内心界里，量也具有较大的重要性。我们诚然也用量的观点观察精神的内容，但立即可以明白看见，当我们说上帝是三位一体时，这里三 这个数字比起我们考察空间的三度或三角形的三边，说三角形的基本特性是三条线所规定的平面具有远较低级的意义。而且即使在自然界之内，量的概念也有较大或较小的重要性之别。在无机的自然里，较之在有机的自然里，量可以说是占据一较重要的地位。甚至在无机的自然之内，我们也可以区别机械的范围和狭义物理学的与化学的范围，而发现量在两者之间也有不同的重要性。力学乃公认为最不能缺少数学帮助的科学，在力学里如果没有数学的计算，真可说寸步不能行。因此，力学常被认为仅次于数学的最严密的科学。这种看法又使我们须得重新谨记着上面因唯物论与极端的数学观点相符合而提出的警告。总结上面所说的一切，为了寻求严密彻底的科学知识计，我们必须指出，像经常出现的那种仅在量的规定里去寻求事物的一切区别和一切性质的办法，乃是一个最有害的成见。无疑地，关于量的规定性精神较多于自然，动物较多于植物，但是如果我们以求得这类较多或较少的量的知识为满足，不进而去掌握它们特有的规定性，这里首先是质的规定性，那么我们对于这些对象和其区别所在的了解，也就异常之少。

§ 100

就量在它的直接自身联系中来说，或者就量为通过引力所设定的自身同一的规定来说，便是连续的 量；就量所包含的一 的另一规定来说，便是分离的量 。但连续的量也同样是分离的，因为它只是多的连续；而分离的量也同样是连续的，因为它的连续性就是作为许多一的同一 或统一 的“一”。

〔**说明** 〕（一）因此连续的和分离的大小必不可视作两种 不同的大小，好像其一的规定并不属于其他似的；反之，两者的区别仅在于对同一个整体 ，我们有时从它的这一规定，有时又从它的另一规定

去加以说明。（二）关于空间、时间、或物质的两种矛盾说法（Antinomie），认它们为可以无限分割，还是认它们为绝不可分割的“一”〔或单位〕所构成，这不过是有时持量为连续的，有时持量为分离的看法罢了。如果我们假设空间、时间等等仅具有连续的量的规定，它们便可以分割至无穷；如果我们假设它们仅具有分离的量的规定，它们本身便是已经分割了的，都是由不可分割的“一”〔或单位〕所构成的。两说都同样是片面的。

附释： 量作为自为存在发展的最近结果，包含着自为存在发展过程的两个方面，斥力和引力，作为它自身的两个理想环节，因此量便既是连续的，又是分离的。两个环节中的每一环节都包含另一环节于自身内，因此既没有只是连续的量，也没有只是分离的量。我们也可以说两者是两种特殊的彼此互相反对的量；但这只是我们抽象反思的结果，我们的反思在观察特定的量时，对于那不可分的统一的量的概念，有时单看它所包含的这一成分，有时又单看它所包含的另一成分。譬如，我们可以说，这间屋子所占的空间为一连续的量，而集合在屋子内的一百人为分离的量。但那屋子的空间却同时是连续的又是分离的。因此我们可以说空间点，并且可以将空间加以区分，譬如，将它分成某种长度，若干尺若干寸等，这种做法只有在空间潜在地也是分离的这前提之下，才是可能的。在另一方面，同样，那由一百人构成的分离之量同时也是连续的，而其连续性乃基于人所共同的东西，即人的类性，这类性贯穿于所有的个人，并将他们彼此联系起来。

（b）定量（Quantum）

§ 101

量本质上具有排他的规定性，具有这种排他性的量就是定量，或有一定限度的量。

附释： 定量是量中的定在，纯量则相当于存在，而下面即将讨论的程度则相当于自为存在。由纯量进展到定量的详细步骤，是以这样的情形为根据，即在纯量里连续性与分离性的区别，最初只是潜在

着的，反之，在定量里，两者的区别便明显地确立起来了。所以现在，量一般地是表现为有区别的或受限制的。但这样一来，定量也就同时分裂为许多数目不确定的单位的量或特定的量。每一特定的量，由于它与其他的特定的量有区别，各自形成一单位，但从另一方面看来，这种特定的量所形成的单位仍然是多。于是定量便被规定为数。

§ 102

在数 里，定量达到它的发展和完善的规定性。数包含着"一"，作为它的要素，因而就包含着两个质的环节在自身内：从它的分离的环节来看为数目 ，从它的连续的环节来看为单位 。

〔**说明** 〕 在算术里各种计算方法 常被引用来作为处理数的偶然方式。如果这些计算方法也具有必然性，且具有可理解的意义的话，则必须基于一个原则，而这原则只能在数的概念本身所含的规定中去寻求。兹试将此种原则略加揭示：数的概念的规定即是数目 和单位 ，而数本身则是数目和单位二者的统一。但单位如果应用在经验的数上，则仅是指这些数的相等 。所以各种计算方法的原则必须将数目放在单位与数目的比例关系上，而求出两者的相等。

多数的一或数本身是彼此互不相干的，因此由数得出的单位，一般表现为一种外在的凑合。所以计算（Rechnen）实即是计数（Zählen）。各种不同的计算方法 的区别，只在于所合计的数的性质不同，决定数的性质的原则就是单位和数目的规定。

计数是形成一般的 数的最初方法，就是把任意多的"一"合在一起。但作为一种计算方法 却是把那些已经是数，而不再是单纯的"一"那样的东西合计在一起。

第一，数是直接的 ，和最初 完全不确定的一般的数，因此一般是不相等的。这些数的合计或计数就是加法 。

第二，计数的另一 种规定是：数一般都是相等 的，因此它们便形成一个单位 ，于是我们便得到当前这些单位的数目 ；对于这种数

加以计算便是乘法，在相乘的过程里，不论数目和单位的规定如何分配于两个数或两个因素，不论以哪一数为数目，或以哪一数为单位，其结果都是一样的。

最后，计数的第三 种规定性是数目 和单位 的相等 。这样确定的数的合计就是自乘，首先是自乘到二次方 。（求一个数的高次方，就是这个数的连续自乘，这种自乘是有公式的，可以重复进行到不定多的次数。）在这第三种规定里，既然达到了数的唯一现有区别的完全相等，亦即数目和单位的区别的完全相等，因此除了这三种计算方法外，更没有别的了。与数的合计相对应，按照数的同样的规定性，我们便得到数的分解。因此除了上面所提到的三种方法，也可称为肯定的 计算方法以外，还有三种否定的 计算方法。

附释： 数一般讲来既是有完善规定性的定量，所以我们不仅可以应用这个定量来规定所谓分离之量，而且也同样可以应用它来规定所谓连续的量。因此即使几何学，当它要指出空间的特定图形和它们的比例关系时，也须求助于数。

（c）程度（Grad）

§ 103

限度 与定量本身的全体是同一的。限度自身 作为多重的，是外延 的量〔或广量〕，但限度自身作为简单 的规定性，是内涵 之量〔或深量〕或程度 。

〔**说明** 〕连续的量和分离的量区别于外延的量和内涵的量，这种区别就在于前者关涉到一般的量 ，后者则关涉到量的限度 或量的规定性本身。外延的量和内涵的量同样也不是两种不同的量，其一决不包含其他的规定性；凡是外延的量也同样是内涵的量，凡是内涵的量也同样是外延的量。

附释： 内涵的量 或程度 ，就其本质而论，与外延的量 或定量 有别。因此像经常发生的那样，有人不承认这种区别，漫不加以考虑

就将这两种形式的量等同起来，必须指出那是不能允许的。在物理学里，对此二者是不加区别的，例如，物理学解释比重的差别时说，一个物体如有两倍于另一物体的比重，则在同一空间内所包含的物质分子（或原子）的数目将会二倍于另一物体。关于热和光的比重，情形同样如此，如果是用较大或较小数目的热和光的粒子（或分子）去解释不同程度的温度或亮度的话。采取这种解释的物理学家，当他们的说法被指斥为没有根据时，无疑地常自己辩解说，这种说法并不是要对那些现象后面的（著名的不可知的）“自在”〔之物〕[40] 作出决定，他们之所以使用上面这些名词，纯粹是由于较为方便 的缘故。所谓较为方便，系指较容易计算而言；但我们很难明白，为什么内涵的量既同样有其确定的数目，何以不会和外延的量一样地便于计算。如果目的纯在求方便的话，那么干脆就不要计算，也不要思考，那才是最方便不过了。此外，还有一点足以反对刚才所提及的物理学家的辩解，即照他们那种解释，无论如何已经超越知觉和经验的范围，而涉及形而上学和思辨的范围了，而思辨有时被他们宣称是无聊的甚或危险的玄想。在经验中当然可以看到，如果两个装满了钱的钱袋，其中的一个钱袋比另一个钱袋重一倍，这情形必定因为一个钱袋中装有二百元，另一个仅装有一百元。这些钱币我们可以看得见，并可以用感官感受得到。反之，原子和分子之类是在感官知觉的范围以外，只有思维才能决定它们是否可被接受，有何意义。但是（正如上面§98附释所提及的），抽象的理智把自为存在这一概念中所包含的复多这一环节，固定成原子的形态，并坚持作为最后的原则。同一抽象理智，在当前的问题中，与素朴的直观以及真实具体的思维有了矛盾，认外延之量是量的唯一形式，对于内涵的量不承认其特有的规定性，而根据一种本身不可靠的假设，力图用粗暴的方式，将内涵的量归结为外延的量。[41]

对于近代哲学所提出的许多批判中，有一个比较最常听见的责难，即认为近代哲学将任何事物均归纳为同一。因此近代哲学便得到同一哲学的绰号。但这里所提出的讨论却在于指出，唯有哲学才坚持要将概念上和经验上有差别的事物加以区别，反之，那号称经验主义的人却把抽象的同一性提升为认识的最高原则。所以只有他们那种狭义的经验主义的哲学，才最恰当地可称为同一哲学。此外，这个说法

是十分正确的，即认为没有单纯的外延的量，也没有单纯的内涵的量，正如没有单纯的连续的量，也没有单纯的分离的量，并认为量的这两种规定并不是两种独立的彼此对立的量。每一内涵的量也是外延的，反之，每一外延的量也是内涵的。譬如，某种程度的温度是一内涵的量，有一个完全单纯的感觉与之相应。我们试看体温表，我们就可看见这温度的程度便有一水银柱的某种扩张与之相应。这种外延的量同时随温度或内涵的量的变化而变化。在心灵界内，也有同样的情形：一个有较大内涵的性格，其作用较之一个有较小内涵的性格也更能达到一较广阔的范围。

§ 104

在程度里，定量的概念 便设定 起来了。定量就是自为 中立而又简单的量，但这样一来，量之所以成为定量的规定性就完全在它的外面 ，在别的量里了。这是一个矛盾，在这种矛盾里，那自为存在着的、中立的限度是绝对的外在性 ，无限的 量的进展 便设定起来了。——这是一个由直接性 直接转变到它的反面、转变为间接性 （即超出那个方才设定起来的定量）的过程，反之，这也是一个由间接性直接转变到它的反面，转变为直接性的过程。

〔**说明** 〕 数 是思想，不过是作为一种完全自身外在存在着的思想。因为数是思想，所以它不属于直观，而是一个以直观的外在性作为其规定的思想。——因此不仅定量可以 增加或减少到无限，而且定量本身由于它的概念就要向外不断地超出 其自身。无限的量的进展正是同一个矛盾之无意义的重复，这种矛盾就是一般的定量，在定量的规定性发挥出来时就是程度。至于说出这种无限进展形式的矛盾乃是多余的事。关于这点，亚里士多德所引芝诺的话说得好：“对于某物，只说一次 ，与永远 说它，都是一样的。”

附释一： 如果我们依照上面（§99）所提出的数学对于量的通常界说，认量为可增可减的东西，谁也不能否认这界说所根据的看法的正确性，但问题仍在于我们如何去理解这种可增可减的东西 。如果我们对于这问题的解答单是求助于经验，这却不能令人满意，因为除了

在经验里我们对于量只能得到表象，而不能得到思想以外，量仅会被表明是一种可能性（可增可减的可能性），而我们对于量的变化的必然性就会缺乏真正的见解。反之，在逻辑发展的过程里，量不仅被认作自己规定着自己本身的思维过程的一个阶段，而且事实也表明，在量的概念 里便包含有超出其自身的必然性，因此，我们这里所讨论的量的增减，不仅是可能的，而且是必然的了。

附释二： 量的无限进展每为反思的知性所坚持，用来讨论关于无限性的问题。但对于这种形式的无限进展，我们在前面讨论质的无限进展时所说过的话，也一样可以适用。我们曾说，这样的无限进展并不表述真的无限性，而只表述坏的无限性。它绝没有超出单纯的应当，因此实际上仍然停留在有限之中。这种无限进展的量的形式，斯宾诺莎曾很正确地称之为仅是一种想象的无限性（infinitum imaginationis）。有许多诗人，如哈勒尔 [42] 及克鲁普斯托克 [43] 常常利用这一表象来形象地描写自然的无限性，甚至描写上帝本身的无限性。例如，我们发现哈勒尔在一首著名的描写上帝的无限性的诗里，说道：

> 我们积累起庞大的数字，
>
> 一山又一山，一万又一万，
>
> 世界之上，我堆起世界，
>
> 时间之上，我加上时间，
>
> 当我从可怕的高峰，
>
> 仰望着你，——以眩晕的眼：
>
> 所有数的乘方，
>
> 再乘以万千遍，
>
> 距你的一部分还是很远。

这里我们便首先遇着了量，特别是数，不断地超越其自身，这种超越，康德形容为“令人恐怖的”。[44] 其实真正令人恐怖之处只在于永远不断地规定界限，又永远不断地超出界限，而并未进展一步的厌倦性。上面所提到的那位诗人，在他描写坏的无限性之后，复加了一行结语：

我摆脱它们的纠缠，你就整个儿呈现在我前面。

这意思是说，真的无限性不可视为一种纯粹在有限事物彼岸的东西，我们想获得对于真的无限的意识，就必须放弃那种无限进展（progressus in infinitum）。

附释三： 大家知道，毕达哥拉斯曾经对于数加以哲学的思考，他认为数是万物的根本原则。这种看法对于普通意识初看起来似乎完全是矛盾可笑（paradox）[45]，甚至是胡言乱语。于是就发生了究竟什么是数这个问题。要答复这问题，我们首先必须记着，整个哲学的任务在于由事物追溯到思想，而且追溯到明确的思想。但数无疑是一思想，并且是最接近于感官事物的思想，或较确切点说，就我们将感官事物理解为彼此相外和复多之物而言，数就是感官事物本身的思。因此我们在将宇宙解释为数的尝试里，发现了到形而上学的第一步。毕达哥拉斯在哲学史上，人人都知道，站在伊奥尼亚哲学家与爱利亚派哲学家之间。前者，有如亚里士多德所指出的，仍然停留在认事物的本质为物质（ϋλη）的学说里，而后者，特别是巴曼尼得斯，则已进展到以“存在”为“形式”的纯思阶段，所以正是毕达哥拉斯哲学的原则，在感官事物与超感官事物之间，仿佛构成一座桥梁。

由此我们可以知道何以有人会以为毕达哥拉斯认数为事物的本质之说显然走得太远 。他们承认我们诚然可以计数事物，但他们争辩道，事物却还有较多 于数的东西。说事物具有较多于数的东西，当然谁都可以承认事物不仅是数，但问题只在于如何理解这种较多 于数的东西是什么。普通感官意识按照自己的观点，毫不犹豫地指向感官的知觉方面，去求解答这里所提出的问题，因而说道：事物不仅是可计数的，而且还是可见的、可嗅的、可触的等等。用近代的语言来说，

他们对于毕达哥拉斯哲学的批评，可归结为一点，就是他的学说太偏于唯心。但根据我们刚才对于毕达哥拉斯哲学在历史上的地位所作的评述，事实上恰好相反。我们必须承认事物不仅是数，但这话应理解为单纯数 的思想尚不足以充分表示事物的概念或特定的本质。所以，与其说毕达哥拉斯关于数的哲学走得太远 了，毋宁反过来说他的哲学走得还不够远 ，直到爱利亚学派才进一步达到了纯思的哲学。

此外，即使没有事物自身存在，也会有事物的情状和一般的自然现象存在，其规定性主要也建立在特定的数和数的关系上。声音的差别与音调的谐和的配合，特别具有数的规定性。大家都知道，据说毕达哥拉斯之所以认数为事物的本质，是由于观察音调的现象所得到的启示。虽说将音调的现象追溯到其所依据的特定的数，对于科学的研究极关重要，但也绝不可因此便容许将思想的规定性全认作仅仅是数的规定性。人们诚然最初有将思想最普遍的规定与最基本的几个数字相联系的趋势，因而说一 是单纯直接的思想，二 是代表思想的区别和间接性，三 是二者的统一。但这种联系完全是外在的，这些数的本身并没有什么性质足以表示这些特定的思想。人们愈是进一步采用这种附会的方法，特定数目与特定思想的联系就愈会任性武断。譬如人们可以认4为1与3之和，也为这两种数的思想的联合，但4同样也可说是2的两倍。同样9也不仅是3的平方，而又是8与1、7与2等等的总和。认为某种数目或某种图形有特大的重要性，如近来许多秘密团体之所为，这一方面固然无妨作为消遣的玩意儿，但另一方面也是思想薄弱的表征。人们固然可以说在这些数字及图形的后面，含有很深的意义，可以引起我们许多思想。但是在哲学里，问题不在于我们可以思维什么，而在于我们现实地 思维什么。思想的真正要素不是在武断地选择的符号里，而是只须从思想本身去寻求。

§ 105

定量在其自为存在着的 规定性里是外在于它自己本身，它的这种外在存在 便构成它的质 。定量在它的外在存在里，正是它自己本身，并自己与自己相联系。在定量里，外在性（亦即量）和自为存在（亦即质）得到了联合。定量这样地在自身内 建立起来，便是量的比

例，——这种规定性既是一直接的定量，比例的指数，作为中介过程，即某一定量与另一定量的联系，形成了比例的两个方面。同时，比例的这两个方面，并不是按照其直接〔数〕值计算的，而其〔数〕值只存在于这种比例的关系中。

附释： 量的无穷进展最初似乎是数之不断地超出其自身。但细究起来，量却被表明在这一进展的过程里返回到它自己本身。因为从思想看来，量的无穷进展所包含的意义一般只是以数规定数的过程，而这种以数规定数的过程便得出量的比例。譬如以2:4为例，这里我们便有两个数，我们所寻求的不是它们的直接的值，而只是这两个数彼此间相互的联系。但这两项的联系（比例的指数）本身即是一数，这数与比例中的两项的区别，在于此数（即指数）一变，则两项的比例即随之而变，反之，两项虽变，其比例却不受影响，而且只要指数不变，则两项的比例不变。因此我们可以用3:6代替2:4，而不改变两者的比例，因为在两个例子中，指数2仍然是一样的。

§ 106

比例的两项仍然是直接的定量，并且质的规定和量的规定彼此仍然是外在的。但就质和量的真理性来说：量的本身在它的外在性里即是和它自身相联系，或者说，自为存在的量与中立于规定性的量相联合，——这样的量就是尺度（Maß）。

附释： 通过前面所考察了的量的各环节的辩证运动，就证明了量返回到质。我们看见，量的概念最初是扬弃了的质，这就是说，与"存在"不同一的质，而且是与"存在"不相干的，只是外在的规定性。对于量的这个概念，如像前面所说过的，乃是通常数学对于量的界说，即认量为可增可减的东西这一看法的基础。初看起来，这个界说似乎是说，量只是一般地可变化的东西（因为可增可减只是量的另一说法），因而也许会使量与定在（质的第二阶段，就其本质而言，也同样可认作可变化者）没有区别。所以对量的界说的内容可加以补充说，在量里我们有一个可变化之物，这物虽经过变化，却仍然是同样的东西。量的这种概念因此便包含有一内在的矛盾。而这一矛盾就构

成了量的辩证法。但量的辩证法的结果却并不是单纯返回到质，好像是认质为真而认量为妄的概念似的，而是进展到质与量两者的统一和真理，进展到有质的量，或尺度 。

这里我们还可以说，当我们观察客观世界时，我们是运用量的范畴。事实上我们这种观察在心目中具有的目标，总在于获得关于尺度的知识。这点即在我们日常的语言里也常常暗示到，当我们要确知事物的量的性质和关系时，我们便称之为衡量 （Messen）。例如，我们衡量振动中的不同的弦的长度时，是着眼于知道由各弦的振动所引起的与弦的长度相对应的音调之质的差别。同样，在化学里我们设法去确知所用的各种物质相化合的量，借以求出制约这些化合物的尺度，这就是说，去认识那些产生特定的质的量。又如在统计学里，研究所用的数字之所以重要，只是由于受这些数字所制约的质的结果。反之，如果只是些数字的堆积，没有这里所提及的指导观点，那么就可以有理由算作无聊的玩意儿，既不能满足理论的兴趣，也不能满足实际的要求。

C．尺度（Das Maß）

§ 107

尺度是有质的定量，尺度最初作为一个直接性 的东西，就是定量，是具有特定存在或质的定量。

附释： 尺度既是质与量的统一，因而也同时是完成了的存在。当我们最初说到存在时，它显得是完全抽象而无规定性的东西；但存在本质上即在于规定其自己本身，它是在尺度中达到其完成的规定性的。尺度，正如其他各阶段的存在，也可被认作对于“绝对”的一个定义。因此有人便说，上帝是万物之尺度。这种直观也是构成许多古代希伯来颂诗的基调，这些颂诗大体上认为上帝的光荣即在于他能赋予一切事物以尺度——赋予海洋与大陆、河流与山岳，以及各式各样的

植物与动物以尺度。在希腊人的宗教意识里，尺度的神圣性，特别是社会伦理方面的神圣性，便被想象为同一个司公正复仇之纳美西斯（Nemesis）女神相联系。在这个观念里包含有一个一般的信念，即举凡一切人世间的事物——财富、荣誉、权力、甚至快乐痛苦等——皆有其一定的尺度，超越这尺度就会招致沉沦和毁灭。即在客观世界里也有尺度可寻。在自然界里我们首先看见许多存在，其主要的内容都是尺度构成。例如太阳系即是如此，太阳系我们一般地可以看成是有自由尺度的世界。如果我们进一步去观察无机的自然，在这里尺度便似乎退到背后去了，因为我们时常看到无机物的质的规定性与量的规定性，彼此显得好像互不相干。例如一块崖石或一条河流，它的质与一定的量并没有联系。但即就这些无机物而论，若细加考察，也不是完全没有尺度的。因为河里的水和构成崖石的各个组成部分，若加以化学的分析，便可以看出，它们的质是受它们所包含的原素之量的比例所制约的。而在有机的自然里，尺度就更为显著，可为吾人所直接察觉到。不同类的植物和动物，就全体而论，并就其各部分而论，皆有某种尺度，不过尚须注意，即那些比较不完全的或比较接近无机物的有机产物，由于它们的尺度不大分明，与较高级的有机物也有部分的差别。譬如，在化石中我们发现有所谓帆螺壳（Ammonshörner），其尺度之分明，只有用显微镜才可认识，而许多别的化石，其尺度之大有如一车轮。同样的尺度不分明的现象，也表现在许多处于有机物形成的低级阶段的植物中，例如凤凰草。

§ 108

就尺度只是质与量的直接的 统一而言，两者间的差别也同样表现为直接形式。于是质与量的关系便有两种可能。第一种可能的关系就是：那特殊的定量只是一单纯的定量，而那特殊的定在虽是能增减的，而不致因此便取消了尺度，尺度在这里即是一种规则 。第二种可能的关系则是：定量的变化也是质的变化。

附释： 尺度中出现的质与量的同一，最初只是潜在的 ，尚未显明地实现 出来。这就是说，这两个在尺度中统一起来的范畴，每一个都各要求其独立的效用。因此一方面定在的量的规定可以改变，而不

致影响它的质，但同时另一方面这种不影响质的量之增减也有其限度，一超出其限度，就会引起质的改变。例如[46]：水的温度最初是不影响水的液体性的。但液体性的水的温度之增加或减少，就会达到这样的一个点，在这一点上，这水的聚合状态就会发生质的变化，这水一方面会变成蒸气，另一方面会变成冰。当量的变化发生时，最初好像是完全无足重轻似的，但后面却潜藏着别的东西，这表面上无足重轻的量的变化，好像是一种机巧，凭借这种机巧去抓住质〔引起质的变化〕。[47] 这里包含的尺度的两种矛盾说法（antinomie），古希腊哲学家已在不同形式下加以说明了。例如，问一粒麦是否可以形成一堆麦，又如问从马尾上拔去一根毛，是否可以形成一秃的马尾？当我们最初想到量的性质，以量为存在的外在的不相干的规定性时，我们自会倾向于对这两个问题予以否定的答复。但是我们也须承认，这种看来好像不相干的量的增减也有其限度，只要最后一达到这极点，则继续再加一粒麦就可形成一堆麦，继续再拔一根毛，就可产生一秃的马尾。这些例子和一个农民的故事颇有相同处：据说有一农夫，当他看见他的驴子拖着东西愉快地行走时，他继续一两一两地不断增加它的负担，直到后来，这驴子担负不起这重量而倒下了。如果我们只是把这些例子轻易地解释为学究式的玩笑，那就会陷于严重的错误，因为它们事实上涉及到思想，而且对于思想的性质有所认识，于实际生活，特别是对伦理关系也异常重要。例如，就用钱而论，在某种范围内，多用或少用，并不关紧要。但是由于每当在特殊情况下所规定的应该用钱的尺度，一经超过，用得太多，或用得太少，就会引起质的改变，（有如上面例子中所说的由于水的不同的温度而引起的质的变化一样。）而原来可以认作节俭的行为，就会变成奢侈或吝啬了。同样的原则也可应用到政治方面。在某种限度内，一个国家的宪法可以认为既独立于又依赖于领土的大小，居民的多少，以及其他量的规定。譬如，当我们讨论一个具有一万平方英里领土及四百万人口的国家时，我们无庸迟疑即可承认几平方英里的领土或几千人口的增减，对于这个国家的宪法决不会有重大的影响。但反之，我们必不可忘记，当国家的面积或人口不断地增加或减少，达到某一点时，除开别的情形不论，只是由于这种量的变化，就会使得宪法的质不能不改

变。瑞士一小邦的宪法决不适宜于一个大帝国，同样罗马帝国的宪法如果移置于德国一小城，也不会适合。

§ 109

就质与量的第二种可能的关系而言，所谓"无尺度"（Das Maßlose），就是一个尺度〔质量统一体〕由于其量的性质而超出其质的规定性。不过这第二种量的关系，与第一种质量统一体的关系相比，虽说是无尺度，但仍然是具有质的，因此无尺度仍然同样是一种尺度〔或质量统一体〕。这两种过渡，由质过渡到定量，由定量复过渡到质，可以表象为无限进展，表象为尺度扬弃其自身为无尺度，而又恢复其自身为尺度的无限进展过程。

附释： 有如我们曾经看见过的那样，量不仅是能够变化的，即能够增减的，而且一般又是一个不断地超出其自身的倾向。量的这种超出自身的倾向，甚至在尺度中，也同样保持着。但如果某一质量统一体或尺度中的量超出了某种界限，则和它相应的质也就随之被扬弃了。但这里所否定的并不是一般的质，而只是这种特定的质，这一特定的质立刻就被另一特定的质所代替。质量统一体〔尺度〕的这种变化的过程，即不断地交替着先由单纯的量变，然后由量变转化为质变的过程，我们可以用交错线（Knotenline）作为比喻来帮助了解。像这样的交错线，我们首先可以在自然里看见，它具有不同的形式。前面已经提到水由于温度的增减而表现出质的不同的聚合状态。金属的氧化程度不同，也表现出同样的情形。音调的差别也可认为是在尺度〔质量统一体〕变化过程中发生的，由最初单纯的量变到质变的转化过程的一个例证。

§ 110

事实上这里所发生的，只是仍然属于尺度本身的直接性被扬弃的过程。在尺度里，质和量本身最初只是直接的，而尺度只是它们的相对的同一性。但在"无尺度"里，尺度显得是被扬弃了；然而无尺度虽

说是尺度的否定，其本身却仍然是质量的统一体，所以即在无尺度里，尺度仍然只是和它自身相结合 。

§ 111

无限，作为否定之否定的肯定，除了包含"有"与"无"、某物与别物等抽象的方面而外，现在是以质与量为其两个方面。而质与量（a）首先由质过渡 到量（§98），其次由量过渡 到质（§105），因此两者都被表明为否定的东西 。（b） 但在两者的统一 （亦即尺度）里，它们最初是有区别的，这一方面只是以另一方面为中介 才可区别开的。（c） 在这种统一体的直接性被扬弃了之后，它的潜在性 就发挥出来作为简单的自身联系，而这种联系就包含着被扬弃了的一般存在及其各个形式在自身内。——存在或直接性，通过自身否定，以自身 为中介和自己与自己本身相联系，因而正是经历了中介过程，在这一过程里，存在和直接性复扬弃其自身而回复到自身联系或直接性，这就是本质 。

附释： 尺度的进程并不仅是无穷进展的坏的无限无止境地采取由质过渡到量，由量过渡到质的形式，而是同时又在其对方里与自身结合的真的无限。质与量在尺度里最初是作为某物与别物而处于互相对立的地位。但质潜在地 就是量，反之，量潜在地 也即是质。所以当两者在尺度的发展过程里互相过渡到对方时，这两个规定的每一个都只是回复到它已经潜在地是那样的东西。于是我们现在便得到其规定被否定了的、一般地被扬弃了的存在，这就是本质 。在尺度中潜在地已经包含本质；尺度的发展过程只在于将它所包含的潜在的东西实现出来。——普通意识认为事物是存在着的，并且依据质、量和尺度等范畴去考察事物。但这些直接的范畴证实其自身并不是固定的，而在过渡中的，本质就是它们矛盾进展（Dialektik）的结果。在本质里，各范畴已不复过渡，而只是相互联系。在存在里，联系的形式只是我们的反思；反之，在本质阶段里，联系则是本质自己特有的规定。在存在的范围里，当某物成为别物时，从而某物便消逝了。但在本质里，却不是如此。在这里，我们没有真正的别物或对方，而只有差异，一个东西与它的 对方的联系。所以本质的过渡同时并不是过渡。

因为在由差异的东西过渡到差异的东西里，差异的东西并未消逝，而是仍然停留在它们的联系里。譬如，当我们说有 与无 时，“有”是独立的，而“无”也同样是独立的。但肯定 与否定 的关系便完全与此不同。诚然，它们具有“有”和“无”的特性。但单就肯定自身而言，实毫无意义；它是完全和否定相对待、相联系的。否定的性质也是这样。在存在的范围里，各范畴之间的联系只是潜在 的，反之，在本质里，各范畴之间的联系便明显地设定起来了。一般说来，这就是存在的形式与本质的形式的区别。在存在里，一切都是直接的，反之，在本质里，一切都是相对的。 [48]

---

[1] 苏尔康卜（Suhrkamp）出版社版《小逻辑》，根据第尔斯所编《苏格拉底以前哲学家残篇》，把赫拉克利特改成德谟克利特，因为下面一句引文是出于德谟克利特。可以参考。——译者注

[2] 这句话见于斯宾诺莎：《通信集》第50封信。恩格斯在《反杜林论》中曾引证了这句话，见《马克思恩格斯选集》第3卷，第181—182页。——译者注

[3] 这两个拉丁字约相当于中文所谓“彼—此”。拉丁文用同一个aliud字来表示彼此，黑格尔认为这是从语言上可以看出彼此或某物与别物有同一性，亦即有对立同一性。——译者注

[4] 见柏拉图对话：《蒂迈欧篇》斯梯芬本第34—35页；参考黑格尔：《哲学史讲演录》中译本第二卷，第232页，三联书店，1957年。——译者注

[5] 参看柏拉图对话集《菲利布篇》，斯梯芬本，第33—38页，里面讨论了有限、无限、有限与无限的结合等问题。——译者注

[6] 原文为Idealismus，一般也译作“唯心论”。——译者注

[7] 开斯特纳（Kästner,A.G.，1719—1800），数学家和哲学家，曾任德国哥廷根大学教授达44年之久。——译者注

[8] 按这里原文只有Ansich一词，“自在”的引号和“之物”二字都是译者加上，以表明Ansich在这里是指自在存在，自在之物或康德所谓“物自体”而言。——译者注

[9] 按从这一条附释开始到这一长段末，黑格尔批评当时持机械观点的物理学家未区别开外延的量与内涵的量的缺点，并批评了他们从单纯经验出发，而否定思维规定的观点。恩格斯从自然辩证法出发，作了简要的评论。《马克思恩格斯全集》第20卷，第547—548页。——译者注

[10] 哈勒尔（Haller,Albrecht von，1708—1777），下面的诗是摘引自他的关于咏“永恒性”的一首诗。——译者注

[11] 克鲁普斯托克（Klopstock,F.G.，1724—1803）是德国启蒙运动初期歌颂了爱情、自由、祖国以及神和自然的伟大和无限性的诗人。——译者注

[12] 这里提到的康德原话如下：“永恒本身，像哈勒尔所描写的那样，尽管有其令人恐怖的崇高，但是远不能使人的心灵对这样的崇高获得深远的印象。”见《纯粹理性批判》A613，B641。——译者注

[13] 这是一个有辩证意味的词。本意是指“似非而是”、“似矛盾而实包含真理”的言论，也有译为“矛盾隽语”或“反论”的，言其是和普通议论似乎相反。——译者注

[14] 恩格斯《自然辩证法》一书中引证了这个例子，见《马克思恩格斯选集》第3卷，第487页。——译者注

[15] 黑格尔认为量变以达到质变为目的，质变通过量变为实现其自身的手段，这叫做“概念的机巧”，又叫做“理性的机巧”。机巧含有策略或巧计的意思。这里他借目的论的看法以指出质变量变好像是目的与手段的关系。——译者注

[16] 恩格斯在《自然辩证法》中摘录这句话并加以说明。参看《马克思恩格斯全集》第20卷，第555页。——译者注

第二篇 本质论（Die Lehre vom Wesen）

§ 112

本质是设定起来 的概念，本质中的各个规定只是相对的 ，还没有完全返回到概念本身；因此，在本质中概念还不是自为的 。本质，作为通过对它自身的否定而自己同自己中介着的存在，是与自己本身相联系，仅因为这种联系是与对方相联系，但这个对方并不是直接的存在着的东西，而是一个间接的 和设定起来的 东西。在本质中，存在并没有消逝，但是首先，只有就本质作为单纯的和它自身相联系来说，它才是存在；第二，但是存在，由于它的片面的规定，是直接性的 东西，就被贬抑为仅仅否定的东西，被贬抑为假象 （Schein）。——因此本质是映现 在自身中的存在。

〔**说明** 〕绝对是本质 。——这一界说与前面认"绝对是存在 "那一界说是相同的，这都是因为存在同样地是单纯的自我关系。不过这一界说同时比前面的那一界说又较高些，因为本质是自己 过去了的存在，这就是说，本质的简单的自身联系是被设定为否定之否定，并且是以自己为自己本身的中介的联系。但是，当绝对被界说为本质 时，这界说所包含的否定性往往被了解为只是抽象 意义的，没有任何特定谓词的否定性。这种否定活动，这种抽象作用，于是便不属于本质之内，而本质自身就只是一个没有前提 的结论，一个抽象的死躯壳（caput mortunm）。但是这种否定性既不是外在于存在，而是存在自身的辩证法〔矛盾进展〕，因此，本质是存在的真理，是自己 过去了的或内在的 存在。反思 作用或自身映现构成本质与直接存在的区别，是本质本身特有的规定。

附释： 当我们一提到本质时，我们便将本质与存在加以区别，而认存在为直接的东西，与本质比较看来，只是一假象 （Schein）。但这种假象并非空无所有，完全无物，而是一种被扬弃的存在。本质的观点一般地讲来即是反思的观点。反映或反思（Reflexion）这个词本来是用来讲光的，当光直线式地射出，碰在一个镜面上时，又从这镜面上反射回来，便叫做反映。在这个现象里有两方面，第一方面是一个直接的存在，第二方面同一存在是作为一间接性的或设定起来的东西。当我们反映或（像大家通常说的）反思 一个对象时，情形亦复如此。因此这里我们所要认识的对象，不是它的直接性，而是它的间接的反映过来的现象。我们常认为哲学的任务或目的在于认识事物的本质，这意思只是说，不应当让事物停留在它的直接性里，而须指出它是以别的事物为中介或根据的。事物的直接存在，依此说来，就好像是一个表皮或一个帷幕，在这里面或后面，还蕴藏着本质。

我们又常说：凡物莫不有一本质，这无异于说，事物真正地不是它们直接所表现的那样。所以要想认识事物，仅仅从一个质反复转变到另一个质，或仅仅从质过渡到量，从量过渡到质，那是不行的；反之事物中有其永久的东西，这就是事物的本质。至于就本质一范畴的别种意义及用法而论，我们首先须指出，在德文里当我们把过去的Sein（存在）说成Gewesen（曾经是）时，我们就是用Wesen（本质）一字以表示助动词Sein（“是”或“存在”）的过去式。语言中这种不规则的用法似乎包含着对于存在和本质的关系的正确看法。因为我们无疑地可以认本质为过去的存在，不过这里尚须指出，凡是已经过去了的，并不是抽象地被否定了，而只是被扬弃了，因此同时也被保存了。譬如我们说，恺撒曾经到过 高卢，这话所否认于恺撒的，只是这事的直接性，但并没有根本否认恺撒曾驻扎过高卢。因为驻扎过高卢才是这句话的内容，而这内容这里便表述为被扬弃了的。在平常生活里，当我们说到Wesen时，这个词大都是指一总合或一共体的意思。譬如我们称新闻事业为Zeitungswesen，称邮局为Postwesen，称关税为Steuerwesen。所有这些用法其意义大都不外说，这些事物不可单一地从它们的直接性去看，而须复合地进一步从它们的不同的关系去看。语言的这种用法，差不多包含着我们所用的本质一词的意义了。

我们又常说到有限的 本质，而称人为一有限的本质。但单就本质一词而言，即已包含有超出有限的意义，故谓人为有限的本质，实欠恰当。又有人说，有一个最高的本质，因而上帝便应称为最高的本质。对于这种说法必须指出两点：第一，“有 这样一个事物”的说法，就暗示那种事物只是有限的。譬如我们说，有好多好多的星球，或说有某种性质的植物，又有别种性质的植物。在这些情形下，我们所说的有某种事物，还另有别的事物在它之外 或是在它之旁 。但上帝作为绝对无限却不是这样一种事物，这种事物只是存在着，在它之外 或在它之旁 还有别的本质。如果在上帝之外还有别的事物，则这些事物在它们与上帝分离的状态中，就不会具有本质；甚至可以说，它们在孤立状态中，只能认为是无支柱的和无本质的东西，是单纯的假象。但这里就含蕴着我要指出的第二点：即仅称上帝为最高的 本质，实在是很不能令人满意的说法。这种说法所应用的量的范畴，事实上只有在有限事物的领域内才有其地位。譬如，当我们说这山是地球上最高的山时，我们这时已有了一个观念，认为除了这个最高的山之外，同样地还有别的高山。当我们说某人是这一国最富有的人或最有学问的人时，亦复如是。但上帝并不仅是一 本质，甚至也不仅是一最高 的本质，而是唯一 的本质。但在这里也须立刻指出，这种对于上帝的看法，虽说是在宗教意识发展里构成一重要而必然的阶段，却并没有穷尽基督教中上帝一观念的深度。假如我们仅仅单纯地认上帝为本质，并且仅至此为止，则我们只知道他是普遍而不可抵抗的力量，换言之，他只是主 。现在，对于主的畏惧固然是智慧的开始，但也只是智慧的开始。最初有犹太教，后来又有穆罕默德教将上帝认作是主，并且本质上是唯一的主。这些宗教的缺点，一般讲来，在于未能给有限以应有的地位，因为异教以及多神教的特点就在于孤立地坚持有限事物（不论自然事物也好，或者有限的精神事物也好）。此外还有一个常常听见的说法，说上帝既是最高的本质，因此上帝不可知。这一般是近代启蒙思想，确切点说，抽象理智的看法，这种看法只以说出：il y a un être suprême（天地间有一至高无上的存在），便算满足，而不更加深究。如果照这样说来，上帝只被认作是一至高的、远在彼岸的 本质，那就会将这直接的眼前的世界，认作固定的、实证的事物，而忘记了本质正是对一切直接事物的扬弃。假如上帝是抽象的、远在彼岸的本质，一切的区别和规定性均在上帝之外，那么上帝事实上就

会徒具空名，仅是 抽象理智的一个单纯的caput mortunm（死躯壳）。因此对于上帝的真知识是起始于知道任何事物在它的直接存在里都是没有真理性的。

不仅关于上帝，即就别的对象而言，人们也常常将本质一范畴予以抽象的使用，而于观察事物时，将事物的本质认作独立自存，与事物现象的特定内容毫不相干。譬如，人们常习惯于这样说，人之所以为人，只取决于他的本质，而不取决于他的行为和他的动作。这话诚然不错，如果这话的意思是说，一个人的行为，不可单就其外表的直接性去评论，而必须以他的内心为中介去观察，而且必须把他的行为看成他的内心的表现：但是不可忘记，本质和内心只有表现成为现象，才可以证实其为真正的本质和内心。而那些要想从异于表现在行为上的内容去寻求人的本质的人，其所基以出发的用意，往往不过是想抬高他们单纯的主观性，并想逃避自在自为地有效的东西。

§ 113

本质阶段中的自身联系就是同一性 或自身反思 的形式。同一性或自身反思在这里便相当于"存在"阶段中的直接性 的地位。直接性和同一性两者都同是抽象的自身联系。

无思想性的感性把任何有限和受限制之物当作存在着的东西 ，因而就过渡到固执的知性，把有限之物认作一个自身同一的，不自相矛盾的东西 。

§ 114

这种同一性既是从存在中出来的，最初似乎只具有存在的诸规定，这些规定与存在的关系似乎只是外在 关系。这种外在的存在，如果认作与本质分离，它便可叫做非本质的 东西，〔但这却是错误的〕，因为本质是在自身内的存在（In-sich-sein），而本质之所以是本质的 ，只是因为它具有它自己的否定物在自身内，换言之，它在自身内具有与他物的联系，具有自身的中介作用。因此本质具有非本质的东西作为它自己固有的假象。但区别即包含有假象或中介性在内，

而且既然凡是被区别开之物，一方面与它所从出的同一性有区别，因为它不是直接的同一性，而是同一性的假象；一方面它自身也仍然是一种同一性，所以它仍然采取存在或自身联系的直接性的形式。因此本质的范围便成为一个直接性 与间接性 尚未完全结合的范围。在这种不完全的结合里，每一事物都是这样被设定为具有自身联系，但同时又超出这自身联系的直接性。本质是一个反思的存在 ，一个映现他物的存在，也可以说，一个映现在他物中的存在。所以，本质的范围又是发展了的矛盾 的范围，这矛盾在存在范围内还是潜伏 着的。

〔**说明** 〕 因为那唯一 的概念构成一切事物的实质，所以在"本质"的发展里出现了和在"存在"的发展里相同的范畴，不过采取反思的形式罢了。所以，在存在里为有 与无 的形式，而现在在本质里便进而为肯定 与否定 的形式所替代。前者相当于无对立的存在的同一性 ，后者映现其自身，发展其自身成为区别 。这样，变易 就立即进而发展为定在 的根据 ，而定在当返回其根据时，即是实存 （Existenz）[49] 。

本质论是逻辑学中最困难的一部门。它主要包含有一般的形而上学和科学的范畴。这些范畴是反思的知性的产物，知性将各范畴的区别一方面认作独立自存 ，一方面同时又 明白肯定它们的相对性，知性只是用一个又 字，将两方面相互并列地或先后相续地联合起来，而不能把这些思想结合起来，把它们统一成为概念。

A．本质作为实存的根据（Das Wesen als Grund der Existenz）

（a）纯反思规定 [50] （Die reine Reflexionsbestimmungen）

（1）同一（Identität）

§ 115

本质映现于自身内，或者说本质是纯粹的反思；因此本质只是自身联系，不过不是直接的，而是反思的自身联系，亦即自身同一。

〔**说明**〕这种同一，就其坚持同一，脱离差别来说，只是形式的或知性的同一。换言之，抽象作用就是建立这种形式的同一性并将一个本身具体的事物转变成这种简单性形式的作用。有两种方式足以导致这种情形：或是通过所谓分析作用丢掉具体事物所具有的一部分多样性而只举出其一种；或是抹杀多样性之间的差异性，而把多种的规定性混合为一种。

如果我们将同一与绝对联系起来，将绝对作为一个命题的主词，我们就得到："绝对是自身同一之物"这一命题。无论这命题是如何的真，但它是否意味着它所包含的真理，却是有疑问的，因此至少这命题的表达方式是不完满的。因为我们不能明确决定它所意味的是抽象的知性同一，亦即与本质的其他规定相对立的同一，还是本身具体的同一。而具体的同一，我们将会看见，最初〔在本质阶段〕是真正的根据，然后在较高的真理里〔在概念阶段〕，即是概念。——况且绝对一词除了常指抽象而言外，没有别的意义。譬如绝对空间、绝对时间，其实不过指抽象空间、抽象时间罢了。

本质的各种规定或范畴如果被认作思想的重要范畴，则它们便成为一个假定在先的主词的谓词，因为这些谓词的重要性，这主词就包含一切。这样产生的命题也就被宣称为有普遍性的思维规律。于是同一律便被表述为"一切东西和它自身同一"；或"甲是甲"。否定的说法："甲不能同时为甲与非甲"。这种命题并非真正的思维规律，而只是抽象理智的规律。这个命题的形式自身就陷于矛盾，因为一个命题总须得说出主词与谓词间的区别，然而这个命题就没有作到它的形式所要求于它的。但是这一规律又特别为下列的一些所谓思维规律所扬弃，这些思维规律把同一律的反面认作规律。——有人说，同一律虽说不能加以证明，但每一意识皆依照此律而进行，而且就经验看来，每一意识只要对同一律有了认识，均可予以接受。但这种逻辑教

本上的所谓经验，却与普遍的经验是相反的。照普遍经验看来，没有意识按照同一律思维或想象，没有人按照同一律说话，没有任何种存在按照同一律存在。如果人们说话都遵照这种自命为真理的规律（星球是星球，磁力是磁力，精神是精神），简直应说是笨拙可笑。这才可算得普遍的经验。只强调这种抽象规律的经院哲学，早已与它所热心提倡的逻辑，在人类的健康常识和理性里失掉信用了。

附释： 同一最初与我们前面所说的存在原是相同之物，但同一乃是通过扬弃存在的直接规定性而变成的，因此同一可以说是作为理想性的存在。对于同一的真正意义加以正确的了解，乃是异常重要之事。为达到这一目的，我们首先必须特别注意，不要把同一单纯认作抽象的同一，认作排斥一切差别的同一。这是使得一切坏的哲学有别于那唯一值得称为哲学的哲学的关键。真正的同一，作为直接存在的理想性，无论对于我们的宗教意识，还是对于一切别的一般思想和意识，是一个很高的范畴。我们可以说，对于上帝的真正知识开始于我们知道他是同一——是绝对的同一的时候。因为这即包含有认识世界上的一切力量和一切光荣在上帝面前尽皆消失，它们只不过是他的 力量和他的 光荣之映现罢了。再就同一作为自我意识来说，也是这样，它是区别人与自然，特别是区别人与禽兽的关键，后者即从未达到认识其自身为自我，亦即未达到认识其自身为自己与自己的纯粹统一的境界。更就同一和在思维的联系方面的意义而言，最要紧的是不要把存在及其规定作为扬弃了东西包含于自身内的真同一与那种抽象的、单纯形式的同一混淆起来。凡是从感觉和当下直观的立场所经常提出的那一切对于思维的攻击，如说思想偏执、僵硬、毫无内容等等，都是基于一个错误的前提，即认为思维的活动只在于建立抽象的同一，而形式逻辑在提出我们上面曾讨论过的那条所谓思维的最高规律时，正好确认了这一前提。如果思维活动只不过是一种抽象的同一，那么我们就不能不宣称思维是一种最无益最无聊的工作。概念以及理念，诚然和它们自身是同一的，但是，它们之所以同一，只由于它们同时包含有差别在自身内。

（2）差别（Der Unterschied）

§ 116

本质只是纯同一和在自己本身内的假象，并且是自己和自己相联系的否定性，因而是自己对自己本身的排斥。因此本质主要地包含有差别 的规定。

异在（Anderssein）在此处已不复是质 的东西，也不复是规定性和限度，而是在本质内，在自身联系的本质内，所以否定性同时就作为联系、差别、设定的存在、中介的存在 而出现。

附释： 如果有人问：同一如何会发展成为差别呢？他在这个问题里便预先假定了单纯的同一或抽象的同一是某种本身自存之物，同时也假定了差别是另一种同样地独立自存之物。然而这种假定却使得对于上面所提出的问题的解答成为不可能。因为如果把同一认作不同于差别，那么我们事实上只能有差别，因而无法证明由同一到差别的进展。因为对那个提出如何进展的问题的人，进展的出发点根本就不存在。因此，这个问题，试细加思考，将会证明为完全没有意义。而且对于提出这个问题的人将会首先引出另一问题，即是他所设想的同一究竟是什么？其结果是他所设想的同一，的确毫无内容，而同一对他只不过是个空名罢了。再则，像我们曾经看到那样，同一无疑地是一个否定的东西，不过不是抽象的空无，而是对存在及其规定的否定。而这样的同一便同时是自身联系，甚至可以说是否定的自身联系或自己与自己的区别。

§ 117

首先，差别是直接的 差别或差异 （die Verschiedenheit）。所谓差异〔或多样性〕即不同的事物，按照它们的原样，各自独立 ，与他物发生关系后互不受影响，因而这关系对于双方都是外在的。由于不同的事物之间的差别对它们没有影响，无关本质，于是差别就落在它们之外而成为一个第三者，即一个比较者 。这种外在的差别，就其为相关的事物的同一而言，是相等 ；就其为相关的事物的不同而言，是不相等 。

〔**说明**〕这些规定经知性加以区分到了如此固定的地步，以致比较相等及不相等时，虽说有同样的基础，而相等与不相等也应是在同一基础之上的不同的方面 或观点；但知性总是坚持：相等本身只是同一，不相等本身只是差别。

关于同一，有"同一律"，关于差异，也同样有"相异律"的提出，说："凡物莫不相异"，或者说："天地间没有两个彼此完全相同之物"。于是任何事物 皆可依相异律加上一个差异 的谓词，这和依同一律可以给予任何事物以同一 的谓词正相反对。因此任何事物皆可加一条与同一律相矛盾的规律。但凡物莫不相异之说，既仅是由外在的比较得来，则任何事物的本身应 只是自我同一，因而人们便可以说，相异律与同一律间并无矛盾。但相异既不属于 某物或任何物的本身，当然也不构成任何主体的本质规定；这样，所谓相异律是无法加以表述的。假如依照相异律说某物本身 即是相异，则其相异乃基于它的固有的 规定性。这样，我们所意谓的就不再是广泛的差异或相异，而是指谓一种特定 的差别。——这也就是莱布尼茨的相异律的意义。

附释： 当知性对于同一加以考察时，事实上它已经超出了同一，而它所看见的，只不过是在单纯差异或多样性形式下的差别。假如我们依照所谓同一律来说：海是海、风是风、月是月等等，那么，这些对象在我们看来，只是彼此毫不相干的，因此我们所看到的，不是同一，而是差别。但我们并不停留在这里，只把这些事物认作各不相同，就算完事，反之，我们还要进一步把它们彼此加以比较，于是我们便得到相等 和不相等 的范畴。有限科学的职务大部分就在于应用这些范畴来研究事物。我们今日所常说的科学研究，往往主要是指对于所考察的对象加以相互比较的方法而言。不容否认，这种比较的方法曾经获得许多重大的成果，在这方面特别值得提到的，是近年来在比较解剖学和比较语言学领域内所取得的重大成就。但我们不仅必须指出，有人以为这种比较方法似乎可以应用于所有各部门的知识范围，而且可以同样地取得成功，这未免失之夸大；并且尤须特别强调指出，只通过单纯的比较方法还不能最后满足科学的需要。比较方法所得的结果诚然不可缺少，但只能作为真正的概念式的知识的预备工作。

此外，比较的任务既在于从当前的差别中求出同一，则我们不能不认数学为最能圆满达到这种目的的科学。其所以如此，即由于量的差别仅是完全外在的差别。譬如，在几何里一个三角形与一个四角形虽说有质的不同，但可以忽略这种质的差别，而说它们彼此的大小相等。数学具有这种优点，我们在前面（§99附释）已经说过，无论从经验科学或是从哲学来说，都用不着羡妒，因为这种优点是从我上面所说的单纯的知性的同一而来的。

据说莱布尼茨当初在宫廷里提出他的相异律时，宫廷中的卫士和宫女们纷纷走入御园，四处去寻找两片完全没有差别的树叶，想要借以推翻这位哲学家所提出的相异律。毫无疑问，这是对付形而上学的一个方便法门，而且即在今天也还是相当受人欢迎的方便法门。但就莱布尼茨的相异律本身而论，须知，他所谓异或差别并非单纯指外在的不相干的差异，而是指本身的差别，这就是说，事物的本身即包含有差别。

§ 118

相等只是彼此不相同的，不同一的事物之间的同一。不相等就是不相等的事物的关系。因此两者并非彼此毫不相干的方面或观点，而是一方映现在另一方之中。所以差异只是反思的差别、潜在的差别或特定的差别。

附释： 一方面单纯的差异的事物虽表明为彼此不相干，但另一方面，相等与不相等却是一对密切相互联系的范畴，没有这一范畴，便无法设想另一范畴。这种从单纯的差异发展到对立的过程，即在我们通常的意识里业已存在，只要我们能承认唯有在现存的差别的前提下，比较才有意义；反之，也唯有在现存的相等的前提下，差别才有意义。因此假如一个人能看出当前即显而易见的差别，譬如，能区别一支笔与一头骆驼，我们不会说这人有了不起的聪明。同样，另一方面，一个人能比较两个近似的东西，如橡树与槐树，或寺院与教堂，而知其相似，我们也不能说他有很高的比较能力。我们所要求的，是要能看出异中之同和同中之异。但在经验科学领域内对于这两个范

畴，时常是注重其一便忘记其他，这样，科学的兴趣总是这一次仅仅在当前的差别中去追溯同一，另一次则又以同样的片面的方式在同一中去寻求新的差别。这种情形在自然科学里特别显著。因为自然科学家的工作首先在于不断地发现新的和越来越多的新的元素、力、种或类等等，或者从另一方面，力求证明从前一直被认为单纯的物体，乃是复合的，所以近代的物理学家和化学家可以嘲笑那些古代哲人，仅仅满足于以四个并不单纯的元素去解释事物。其次，他们心目中的同一，仍然是指单纯的同一而言。譬如，他们不仅认电和化学过程本质上是相同的，并且将消化和同化的有机过程也看成单纯的化学过程。前面已经说过，近代哲学常被人戏称为同一哲学，殊不知，揭穿了脱离差别的单纯知性的同一是虚妄不实的，恰好就是这种同一哲学，特别是思辨逻辑学，而这种新哲学也曾确实竭力教人不要自安于单纯的差异，而要认识一切特定存在着的事物之间的内在统一性。

§ 119

差别自在地 就是本质 的差别，即肯定 与否定 两方面的差别：肯定的一面是一种同一的自身联系，而不是 否定的东西，否定的一面，是自为的差别物，而不是 肯定的东西。因此每一方面之所以各有其自为的存在，只是由于它不是它的对方，同时每一方面都映现在它的对方内，只由于对方存在，它自己才存在。因此本质的差别即是“对立”。在对立中，有差别之物并不是一般的他物 ，而是与它正相反对 的他物；这就是说，每一方只有在它与另一方的联系中才能获得它自己的〔本质〕规定，此一方只有反映另一方，才能反映自己。另一方也是如此；所以，每一方都是它自己的 对方的对方。

〔**说明** 〕 差别的本身可用这样的命题来表达：“凡物莫不本质上不同。”换句话来说，“在两个相反的谓词中，只能使用一个谓词以规定一物，不能有第三个谓词”。这条对立律最显明地与同一律相矛盾。按照同一律，一物只是自己与自己相联系 ，但按照“对立律”，则一物必须与它的对立的别物相联系 。这表示抽象思维之特别缺乏识见，把这样两个相反的原则并列起来作为规律，却并未细加比较。排中律 是进行规定的知性所提出的原则，意在排除矛盾，殊不知这种办法反使

其陷于矛盾。说甲不是正甲必是负甲；但这话事实上已经说出了一个第三者即甲，它既非 正的，亦非 负的，它既可 设定为正的，亦可设定为负的。譬如，正西指西向六英里，负西指东向六英里，如果正负彼此相消，则六英里的路程或空间，不论有没有对立，仍然保持原来的存在。即就数的单纯的加减 或抽象的方向而言，我们也可以说以零为它们的第三者，但不容否认，知性所设定的加减之间的空洞对立，于研究数目、方向等抽象概念时，也有其相当的地位。

在矛盾概念的学说里，譬如蓝的概念（因为在这样的学说里，即使感性的表象如颜色也称为概念），它的对方为非蓝 的概念。所以这蓝的对方不会是一肯定的颜色，譬如说黄色 ，而只应被坚持为抽象的否定的东西。而这否定的东西本身同样是肯定的，这个原理已包含在“与一个他物相对立的东西，即是它的 对方”那句话里面了。所谓矛盾概念的对立的虚妄性充分表现在可说是普遍规律的堂皇公式上，这个公式说：每一 事物对于一切 对立的谓词只可具有其一，而不能具有其他。依此说来，则精神不是白的就是非白的，不是黄的就是非黄的，如此类推，以至无穷。

因为忘记了同一与对立本身即是对立的，于是，对立的原则在矛盾律的形式下甚至被认为是同一律，一个概念对于两个正相反对的标志，两未具有或两皆具有，在逻辑上也被解释为错误的，例如一方形的圆，虽说一个多角的圆形和一个直线的弧形也一样地违背这一规律，但几何学家决不迟疑将圆形当作许多直线的边构成的一个多角形去看待。但像圆形这类的事物（就它的单纯的规定性或表面的界说来说）还不能说是概念 。在圆形的概念里，中心和边线都同等重要，而且同时具有这两种标志。但是中心和边线却是彼此对立的、矛盾的。

在物理学中所盛行的两极 观念似乎包含了关于对立的比较正确的界说。但物理学关于思想的方式却仍遵循通常的逻辑。假如物理学将它的两极观念发挥出来，充分发展两极所含蕴的思想，那么，它一定会感到惊骇。

附释一： 就肯定性作为较高真理的同一性而言，肯定即是自己与自己同一的关系，同时也表示肯定并不是否定。孤立的否定性不外是

差别本身。同一性本身实即是无规定性的；反之，肯定是自身的同一，而被认作与另一物相反；否定是具有非同一的规定的差别。故否定乃是差别自身内的差别。

人们总以为肯定与否定具有绝对的区别，其实两者是相同的。我们甚至可以称肯定为否定；反之，也同样可以称否定为肯定。同样，譬如说，财产与债务并不是特殊的独立自存的两种财产。只不过是在负债者为否定的财产，在债权者即为肯定的财产。同样的关系，又如一条往东的路同时即是同一条往西的路。因此肯定的东西与否定的东西本质上是彼此互为条件的，并且只是存在于它们的相互联系中。北极的磁石没有南极便不存在，反之亦然。如果我们把磁石切成两块，我们并不是在一块里有北极，在另一块里有南极。同样，在电里，阴电阳电并不是两个不同的独立自存的流质。在对立里，相异者并不是与任何 他物相对立，而是与它正相反 的他物相对立。通常意识总是把相异的事物认作是彼此不相干。譬如，人们说，我是一个人，并且在我的周围有空气、水、动物和种种别的东西。这样，每一事物都在别的事物之外。与此相反，哲学的目的就在扫除这种各不相涉的〔外在性〕，并进而认识事物的必然性，所以他物就被看成是与自己正相对立的自己的 他物。譬如无机物便不仅认作是有机物以外的某种别的东西，而须认作是有机物的必然的对立者。两者之间彼此皆有本质的关系。两者之中的任何一方，只有由于排斥对方于自身之外，才恰好借此与对方发生联系。同样，自然不能离开精神而存在，精神不能离开自然而存在。当我们在思想里停止说："此外也还有别的东西是可能的"一类的话时，我们的思想便算得前进了一重大步骤。因为当人们说那样的话时，他们便陷入了偶然性之中。反之，有如前面所说那样，一切真的思想都是必然性的思想。

在近代自然科学里，最初在磁石里所发现的两极性的对立，逐渐被承认为浸透于整个自然界的普遍自然律。这无疑必须看成是科学的一个重大进步，只消我们不要在对立观念之外随便又提出单纯的差异的观念，认作同等有效。譬如，常有人有时很正确地认为颜色在两极性的对立中是彼此相反的，叫做所谓补充颜色，但有时又把颜色认作不相干的，只有量的差别的东西，如红、黄、绿等等。

附释二： 代替抽象理智所建立的排中律，我们毋宁可以说：一切都是相反的。事实上无论在天上或地上，无论在精神界或自然界，绝没有像知性所坚持的那种"非此即彼"的抽象东西。无论什么可以说得上存在的东西，必定是具体的东西，因而包含有差别和对立于自己本身内的东西。事物的有限性即在于它们的直接的特定存在不符合它们的本身或本性。譬如在无机的自然界，酸本身同时即是盐基，这就是说，酸的存在仅完全在于和它的对方相联系。因此酸也并不是静止地停留在对立里，而是在不断地努力去实现它潜伏的本性。矛盾是推动整个世界的原则，说矛盾不可设想，那是可笑的。这句话的正确之处只在于说，我们不能停留在矛盾里，矛盾会通过自己本身扬弃它自己。但这被扬弃的矛盾并不是抽象的同一，因为抽象的同一只是对立的一个方面。由对立而进展为矛盾的直接的结果就是根据，根据既包含同一又包含差别在自身内作为被扬弃了的东西，并把它们降低为单纯观念性的环节。

§ 120

肯定的 东西是那样一种差异的 东西，这种差异的东西是独立的，同时对于它与它的对方 的关系并非 不相干。否定的 东西也同样是一种独立自为 的否定的自身关系 、自为存在 ，但同时作为单纯的否定，只有在它的对方里它才有它的自身关系，它的肯定性。因此肯定与否定都是设定起来的矛盾，自在地 却是同一的。两者又同是自为的 ，由于每一方都是对对方的扬弃，并且又是对它自己本身的扬弃。于是两者便进展到根据 。——或者直接地就是本质的差别，作为自在自为的差别，只是自己与自己本身有差别，因此便包含有同一。所以在整个自在自为地存在着的差别中既包含有差别本身，又包含有同一性。作为自我联系 的差别，同时也可说是自我同一 。所谓对立面 一般就是在自身内即包含有此方 与其彼方 ，自身 与其反面 之物。对本质的内在存在加以这样的规定，就是根据 。

（3）根据（Grund）

§ 121

根据 是同一与差别的统一，是同一与差别得出来的真理，——自身反映正同样反映对方，反过来说，反映对方也同样反映自身。根据就是被设定为全体 的本质。

〔**说明** 〕 根据的规律 [51] 是这样说的：某物的存在，必有其充分的根据 ，这就是说，某物的真正本质，不在于说某物是自身同一或异于对方，也不仅在于说某物是肯定的或否定的，而在于表明一物的存在即在他物之内，这个他物即是与它自身同一的，即是它的本质。这本质也同样不是抽象的自身 反映，而是反映他物 。根据就是内在存在着的本质，而本质实质上即是根据。根据之所以为根据，即由于它是某物或一个他物的根据。

附释： 当我们说根据应该是同一与差别的统一 时，必须了解这里所谓统一 并不是抽象的同一，因为否则，我们就只换了一个名字，而仍然想到那业已认作不真的理智的抽象同一。为了避免这种误解，我们也可以说，根据不仅是同一与差别的统一，而且甚至是异于同一与差别的东西。这样，本来想要扬弃矛盾的根据好像又发生了一种新的矛盾。但即就根据作为一种矛盾来说，它并非静止地坚持其自身的矛盾，毋宁要力求排除矛盾于自身之外。根据之所以是根据，只是因为有根据予以证明。但由根据所证明的结果即是根据本身。这就是根据的形式主义之所在。根据和根据所证明的东西乃是同一的内容，两者的区别仅是单纯的自我关系和中介性或被设定的存在的形式区别。当我们追问事物的根据时，我们总是采取上面所提到过的反思的观点。我们总想同时看见事物的双方面，一方面要看见它的直接性，一方面又要看见它的根据，在这里根据已不复是直接的了。这也就是所谓充足理由律的简单意义，这一思维规律宣称事物本质上必须认作是中介性的。形式逻辑在阐明这条思维规律时，却对于别的科学提出一个坏的榜样。因为形式逻辑要求别的科学〔须说出根据〕，不要直接以自己的内容为可靠，但它自己却提出一个未经推演、未经说明其中介过程或根据的思维规律。如果逻辑家有权利说，我们的思维能力碰巧有这样的性质，即我们对于一切事物必须追问一个根据，那么，一个医学家答复为什么人落入水中就会淹死的问题时，也同样有权利说，人的身体碰巧是那样构成的，他不能在水中生活，或者一位法学

家答复为什么一个犯法的人须受处罚时，他同样有权利说，市民社会碰巧是那样组成的，犯罪的人不可以不处罚。

但是即使逻辑可以免除为充足理由律说出理由或根据的义务，它也至少总应该答复“根据究竟应该怎样理解”这一问题。照通常的解释，“根据即是有一个后果的东西”，初看起来，这个解释较之上面所提及的逻辑的定义似乎更为明白易解。但试进一步问什么叫做后果，则所得的答复说，后果即是有一个根据的东西，这足以表明这种解释之所以明白易解，仅在于它已预先假定了我们前此思想过程所产生的结果。但逻辑的职务只在于表明单纯被表象的思想，亦即那些未经理解、未经证明的思想，仅仅是构成自己规定自己的思想的一些阶段，因此即在思想的自己规定自己的发展过程中，那些未经理解和证明的思想便可同时得到理解和证明。

在日常生活里以及在有限的科学里，我们常常应用这种反思式的思想方式，意在对于所要考察的对象与日常生活的真切关系有所了解。对于这种认识方式，只要其目的可以说是仅在于求日常浅近的知识，当然无可非议，但同时必须注意，这种认识方式，无论就理论或就实践来看，都不能予人以确定的满足。其所以这样，乃由于这里所谓根据还没有自在自为地规定了的内容；因此当我们认为一物有了根据时，我们不过仅仅得到了一个直接性和中介性的单纯形式差别罢了。譬如，我们看见电流现象，而追问这现象的根据〔或原因〕，我们所得的答复是：电就是这一现象的根据。所以这种根据只不过是把我当前直接见到的同一内容，翻译成内在性的形式罢了。

再则，根据并不仅是简单的自身同一，而且也是有差别的。对于同一的内容我们可以提出不同的根据。而这些不同的根据，又可以按照差别的概念，发展为正相对立的两种形式的根据，一种根据赞成 那同一内容，一种根据反对 那同一内容。譬如，试就偷窃这样的行为而论，这一事实便可区分为许多方面。这一偷窃行为曾侵犯他人的财产权；但这个穷困的偷窃者也借此获得了满足他的急需的物资，并且也可能是因为这被窃的人未能善于运用他的财产。诚然不错，在这里侵犯财产权比起别的观点来是决定性的观点，但单靠充足理由律却不能

决定这个问题。诚然，照一般对于充足理由律的看法，这条规律不是空泛的理由律，而是充足的理由律，因此我们可以解释说，像刚才所举的偷窃例子，除了举出侵犯财产一点外，还可以举出别的一些观点作为根据，不过不能说是充分根据罢了。但须注意，既说充分根据，则"充分"一词不是毫无意义的废话，就是足以使我们超出根据这一范畴本身的词。"充分"二字，如果只空泛地表示提出根据的能力，那便是多余的或同语反复的字眼，因为根据之所以是根据，即因为它有提出理由的能力。如果一个士兵临阵脱逃以求保持生命，他的行为无疑地是违反军法的，但我们不能说，决定他这种行为的根据不够充分，否则他就会留守在他的岗位上。此外还有一层须说明的，即是一方面，任何根据都是充足的，另一方面，没有根据可以说是充足的。因为如上面所说的，这种形式的根据并没有自在自为地规定了的内容，因此并不是自我能动的和自我产生的。像这种自在自为地规定了的，因而自我能动的内容，就是后面即将达到的概念 。当莱布尼茨说到充足 理由律劝人采取这个观点考察事物时，他所指的，正是这种概念。莱布尼茨心目中所要反对的，正是现时仍甚流行的、许多人都很爱好的、单纯机械式的认识方法，他正确地宣称这种方法是不充足的。譬如，把血液循环的有机过程仅归结为心脏的收缩，或如某些刑法理论，将刑罚的目的解释为在于使人不犯法，使犯法者不伤害人，或用其他外在根据去解释，这些都可说是机械的解释。如果有人以为莱布尼茨对于如此贫乏的形式的充足理由律会表示满意，这对他未免太不公平。他认为可靠的思想方式正是这种形式主义的反面。因为这种形式主义在寻求充分具体的概念式的知识时，仅仅满足于抽象的根据。也就是从这方面着想，莱布尼茨才区别开Causas efficientes（致动因）与Causas finales（目的因 ）彼此间不同的性质，力持不要停留于致动因，须进而达到目的因。如果按照这种区别，则光、热、湿气等虽应视为植物生长的致动因，但不应视为植物生长的目的因，因为植物生长的目的因就是植物本身的概念。

还有一点这里必须提及的，即在法律和道德范围内，只寻求形式的根据，一般是诡辩派的观点和原则。一说到诡辩我们总以为这只是一种歪曲正义和真理，从一种谬妄的观点去表述事物的思想方式。但这并不是诡辩的直接的倾向。诡辩派原来的观点不是别的，只是一种

“合理化论辩”（Räsonnement）的观点。诡辩派出现在希腊人不复满意于宗教上和道德上的权威和传统的时代，当时希腊人感觉到一种需要，即凡他们所承认为可靠的事物必须是经过思想证明过的。为了适应这一要求，诡辩派教人寻求足以解释事物的各种不同的观点，这些不同的观点不是别的东西，却正是根据。但前面已经说过，这种形式的根据并无本身规定了的内容，为不道德的违法的行为寻求根据，并不难于为道德的合法的行为寻求根据。要决定哪一个根据较优胜，就必须每个人主观自行抉择。要作这种抉择又须视各个人的意向和观点。于是人人所公认的本身有效的标准的客观基础便因而摧毁了。正是诡辩派这种否定的方面，理应引起上面所提及的坏名声。如世所周知，苏格拉底对于诡辩派曾到处进行斗争，但他并不只是简单地把权威和传统，与诡辩派的合理化论辩或强辩对立起来，而毋宁是辩证地指出形式的根据之站不住脚，因而将正义与善、普遍的东西或意志的概念之客观标准重新建立起来。即在现时，不仅在世间事物的论辩里，即在宗教的演讲里，采用合理化的方式以自圆其说，也是常有之事。譬如，为了引起听众的宗教信仰，牧师们不惜找出一切可能的根据，以教导世人对于上帝的恩典应有感谢之忱。对于这类论辩，苏格拉底和柏拉图当不惜称之为诡辩。因为诡辩者并不深究所要辩护的东西的内容，（这种内容很可能是真的，）他只求说出根据的形式，通过这些理由或根据，他可以替一切东西辩护，但同时也可以反对一切东西。在我们这富于抽象反思和合理化的论辩的时代，假如一个人不能对于任何事物，即使最坏或最无理的事物说出一些好的理由，那么真可说他的教养还不够高明。世界上一切腐败的事物都可以为它的腐败说出好的理由[52]。当一个人自诩为能说出理由或提出根据时，最初你或不免虚怀领受，肃然起敬。但到了你体验到所谓说出理由究竟是怎样一回事之后，你就会对它不加理睬，不为强词夺理的理由所欺骗。

§ 122

本质最初是自身 映现和自身 中介；作为中介过程的总体，它的自身的统一便被设定 为差别的自身扬弃，因而亦即是对中介过程自身扬弃。于是我们又回复到直接性 ，或回复到存在 ，不过这种直接性

或存在是经过中介过程的扬弃 才达到的。这样的存在便叫做实存（Existenz）。

〔**说明**〕 根据还没有自在自为地规定了的内容，也不是目的，因此并无能动 性，也无创生力，而只是从根据出发产生 了一个实存。因此这种特定的根据只是形式的。任何一个规定性，只要这规定性和它相联属的直接实存的关系，被认作自身联系，或被认作是一肯定的东西，都可叫做根据。只要可以说是根据 的，便可说是好的 根据，因为这里所谓"好的"乃是极抽象的用法，其实亦即是肯定的意思。而任何一个只要可以明白宣称为肯定的理由，都可说是好的。因此我们可以为任何事物寻出和提出根据，并且一个好的根据 （譬如指导行为的一个好动机）可以产生某种实效，也 可以不 产生某种实效；可以有某种后果，也可以无某种后果。一个行为的推动根据〔或动机〕，要发生某种实效，譬如说，它必须被纳入于意志之内，只有这样，意志才能使它成为能动的，并成为一个原因。

（b）实存（Die Existenz）

§ 123

实存是自身反映与他物反映的直接统一。实存即是无定限的许多实际存在着的事物，反映在自身内，同时又映现于他物中，所以它们是相对的，它们形成一个根据与后果互相依存、无限联系的世界。这些根据自身就是实存，而这些实际存在着的事物同样从各方面看来，既是根据复是依赖根据的后果。

附释： 实存一词（从拉丁文existere一字派生而来）有从某种事物而来之意。实存就是从根据发展出来的存在，经过中介的扬弃过程才恢复了的存在。本质作为被扬弃了的存在，最初已经表明为自身映现，而且这种自身映现的范畴有三：同一、差别和根据。根据既是同一和差别的统一，所以根据同时又是与它自己本身的差别。但这种出自根据的差别，绝不只是单纯的差别，正如根据自己不只是抽象的同一那样。根据便是对它自身的扬弃，根据扬弃其自身的目的、根据的否定所产生的结果，就是实存。这种由根据产生出来的实存，也包含

有根据于其自身之内，换言之，根据并不退藏于实存之后，而正只是这自身扬弃的过程，并转变其自身为实存。这个道理即在我们通常意识里也可以表明，当我们寻求某一事物的根据时，我们并不把根据认作一种抽象的内在之物，而是仍然把它认作一个实际存在着的东西。譬如，走电使得一所房子失火，我们就把走电认为是燃烧的根据。又譬如，一个民族的伦理传统和生活方式常被看成一国宪法的根据。一般讲来，根据是实际存在着的世界呈现在反思里的形态，这实存着的世界是无定限的许多的实存着的事物的自身反映，同时反映他物互为对方的根据和后果。这个以实存着的事物为其总和的、表现得花样繁多的世界里，一切都显得只是相对的，既制约他物，同时又为他物所制约，没有什么地方可以寻得一个固定不移的安息之所。我们反思的知性便把去发现、去追踪所有各方面的联系作为其职务。但关于这些联系的最后目的问题却没有得到回答，因此那要理解根本要义的理性的要求，便超出这种单纯的相对性观点进而寻求逻辑理念的较高的发展。

§ 124

但是实际存在着的东西反映在他物内与反映在自身内不可分。根据就是这两方面的统一，实存就是从这种统一里产生出来的。因此实存着的东西包含有相对性，也包含有与别的实存着的东西多方面的联系于自己本身内，并且作为根据反映 在自身内。这样，实存便叫做“物 ”或“东西 ”（Das Ding）。

〔**说明** 〕 康德哲学中著名的“物自身”（Das Ding-an-sich）一概念在这里便显示出它的起源了。所谓物自身只是抽象的自身反映，它不反映他物，也不包含任何有差别的规定。一般讲来，物自身只是坚持着这些规定的空洞基础而已。

附释： 说物自身 不可知，在某种意义下是可以承认的。因为如果知是指理解一对象的具体规定性而言，则物自身总的说来，只是极端抽象、毫无规定性的东西，当然是不可知。既然可说物自身，我们也同样有理由说“质自身 ”、“量自身 ”以及任何别的范畴。这意思就是

单就这些范畴的抽象的直接性来说，而不过问它们的发展过程和内在规定性。假如我们只坚持着物自身〔而不问其他〕，这只能认为是我们知性的一种任性或偏见。此外自身一词又常用来指谓自然界和精神界的内容，譬如，我们常说"电自身"，"植物自身"，甚或说"人自身"或"国家自身"。这里所谓自身，是指这些对象的真正的、固有的性质而言。这一意义的"自身"与物自身的意义，并无不同，且甚接近，所以当我们停留在这些对象的单纯自身时，那么我们便没有认识对象的真理，而仅仅看见片面的单纯抽象的形式。譬如说，"人自身"就是指婴儿而言。婴儿的目的就在于超出他这抽象的未充分发展的"自在"或潜在性，而是把最初只是自在的东西，也变为自为的，做一个自由而有理性的人。同样，国家自身是尚未充分发展的家长式的国家，蕴涵在国家这一概念内的各种政治功能还没有达到符合它的概念的宪政机构。在同样意义下，种子即可认作植物自身〔或潜在的植物〕。从这些例证看来，就可以知道，当我们以为事物自身或物自身是我们的认识所不能达到的某种东西时，我们便陷于错误了。一切事物最初都是在自身〔或潜在〕的，但那并不是它们的终极，正如种子是植物自身，只不过植物是种子的自身发展。所以凡物莫不超出其单纯的自身，超出其抽象的自身反映，进而发展为他物反映。于是这物便具有特质（Eigenschaften）了。

（c）物（Das Ding）

§ 125

物或事物就是根据与实存这两个范畴由对立发展而建立起来的统一的全体。就它反映他物这一方面而言，物具有差别在自身内，因此它是个有规定性的具体的物。（α）这些规定性是彼此不同的。它们获得它们的自身反映并不是在于它们自身，而是在于"物"上。它们是"物"的特质（Eigenschaften），它们与物的关系就是在于为物所具有。

〔**说明**〕物与特质便由"是"（Sein）的关系进而为"有"（Haben）的关系。诚然，某物也具有许多质（Qualitäten）在内，

但这种由"是"到"有"的过渡是不够严密的。因为规定性作为质，是直接与某物为一，当某物失掉其质时，亦即失掉其存在 （Sein）。但"物"乃是自身反映，作为与差别、与它的诸规定也是有差别的同一体。——在许多语言里，"有"字都是用来表示"曾经"或"过去"。所以我们很可以正当地说，过去是被扬弃了的存在 ，精神是被扬弃了的、过去的存在的自身反映。唯有在精神中，过去还能继续持存，但精神却又能在它之内把这被扬弃了的存在同它自己区别开。

附释： 在"物"里一切反映的规定都作为实存着的东西而重现。所以"物"最初作为"物自身"，乃是自身同一的东西。但我们业已表明，同一不能离开差别而孤立，而物所具有的各种不同特质则是在差异形式下实存着的差别。前面早已表明差异的东西是彼此互不相干的，它们彼此之间除了由外在的比较而得到的关系外，没有别的关系。于是在"物"里我们便有了一个纽带，把那许多差异的特质相互联系起来。但特质（Eigenschaft）与质（Qualität）却不可混淆。诚然我们也说某物有 某些质。但这话却欠恰当，因为当我们说某物"有"某些特质时，这"有"字表示某物的独立性，但与它的质却是直接同一的某物，却还不具有这种独立性。某物所以为某物，只是由于其"质"，反之，"物"之所以是实存，诚然只是由于其特质，但它的实存却决不与此一特定的特质或彼一特定的特质有不可分离的关系，因此即或失掉了某一特质却并不失掉其所以是某物的存在。

§ 126

（β） 但甚至在根据 里，他物反映也直接地是自身反映。因此"物"的许多"特质"不仅是彼此相异，而且又是自身同一的、独立的 ，并可脱离与"物"的联属的。但它们既是"物"彼此相异的、作为自身反映的规定性，则它们自身还不是具体的"物"，而只是自身反映的实存作为抽象的规定性——这就是质料（Materien）。

〔**说明** 〕 质料，例如磁或电等质料，还没有被称为"物"。——所谓质料即是真正的质，是与它的存在为一的，作为一个反映的存在（Sein），达到了直接性的规定性，是实存。

附释： 将"物"所具有的特质独立化，使之成为物所由以构成的质料或质素，这当然是以"物"的概念为根据的，因而也是可以在经验中找到的。但是，把物的某些特质，如颜色或臭味等，解释为特殊的颜色质料或臭味质料，于是就得出结论说一切自然研究均告完成，而要发现事物的真正秘密，除了将这些特质分解成各种组成的质料以外，便无他事可做，那么，这也同样是违反我们的经验和思想的。把特质分解成独立的质料，只在无机的自然里有其一定的地位。例如，化学家将食盐或石膏分解为它们的质料，发现盐是由盐酸及碱构成的，石膏是由硫酸及钙构成的，这是很对的。又如地质学家认花岗石是由石英、肉色石、金星石合成的，也是很对的。构成"物"的这些质素本身，有一部分仍然是"物"，这些物还可再分解为更抽象的质素，例如硫酸就是硫磺及氧的化合物；但由于这些质素或质料事实上既可解释成独自存在的东西，于是我们便常看见有人把许多没有这种独立性的特质也认作特殊的质料。譬如常有人说热的质素、电的质料或磁的质料。其实这些质素或质料只可认作是吾人知性的单纯虚构。一般说来，抽象反思知性的方式，就在于任意抓住个别范畴，把所要考察的一切对象，都归结到这些范畴。其实这些范畴只有作为理念发展的某些特定阶段，才有它们的效用；这种办法据说是为了便于作出解释，然而却与毫无成见的直观和经验相矛盾。甚至有人还将这种认为物的持存是由独立的质素所构成的理论常常应用到这种理论不再有任何效用的领域去。即在自然之内，把这些范畴应用于有机生命方面，也是显得不够用的。我们当然可以说，这一动物是由骨骼、筋肉、神经等所构成。但很明显，在这里我们用构成一词，与前面所说花岗石是由某些质素构成的，其意义大不相同。因为在花岗石里，各种质素的联合完全不相干，即使不联合在一起，各个质素仍可独立存在。反之，有机体的各部分、各肢节只有在它们的联合里才能存在，彼此一经分离便失掉其为有机体的存在。

§ 127

这样看来，质料是抽象的、无规定的他物反映，或者说，同时是特定的自身反映。因此质料就是特定存在着的或定在的物性（Dingheit），或物的持存性。这样，"物"在"质料"里有其自身反映

（与§125相反）。物的持存不是在其自己本身内，而是由质料 构成的，并且只是各质料的表面的联系，只是一种外在的结合。

§ 128

（γ） 质料作为实存与它自身的直接统一 ，对于规定性也是不相干的。因此许多不同的质料都结合为一个质料 ，结合为在反思的同一性 范畴中的实存。反之，那些不同的规定性和它们彼此隶属于"物"的外在联系就是形式 （form）。——这形式是有差别 的反思范畴，但这种差别是实存着的并且是一全体。

〔**说明** 〕 于是这一个没有特质的质料也就与物自身是一样的了。所不同的，只不过在于物自身本身就是一个极其抽象的东西，而这种质料则是本身也为他物而存在的、首先是为形式而存在的东西。

附释： 构成"物"的各种不同的质料自在地 彼此都是相同的。因此我们得到一个 一般的质料。在这种质料里，差别被设定为它的外在的差别，即单纯的形式 。认为一切事物皆以同一的质料为基础，它们的关系单纯是外在的，按照它们的形式，全是不同的，——这种看法，在抽象反思的意识里最为流行。依这个看法，质料本身是漫无规定性的，但可以接受一切规定，同时质料又是有永久性的，在一切变化和更迭中仍同样维持其不变。质料这种中立于一切特定形式的特点，在有限事物里的确可以见到。譬如一块大理石，无论给予这一种雕像或那一种雕像的形式，或给予柱石的形式，这于它是不相干的。但我们不可忽视，像大理石这样的质料，只是相对地（与雕刻家相对）与形式不相干，并不是绝对没有形式。所以矿物学家便把这相对地没有形式的大理石认定为一特定的石的结构，有别于其他特定类型的石如沙石或云斑石。因此，我们说把质料孤立起来，认作一种无形式的东西，仅是一种抽象理智的看法，反之，事实上，在质料概念里就彻底地包括有形式原则在内，因而在经验中也根本没有无形式质料出现。认质料为原始存在的、本身无形式的看法历史甚长，远在古希腊，我们就已经遇见过。首先是在神话形式的混沌说里，混沌被想象为现存世界的无形式的基础。这种观念导致的结论，在于不认上帝为世界的

创造主，而只把他认作世界的范成者或塑造者。与此相反，认上帝由无中创造世界的观点，则较为深刻。因为这个观点一方面表示质料并无独立性，另一方面指出形式并不是从外面强加于质料的，而是作为全体即包括有质料原则在自身内。这种自由的无限的形式，我们下面即可接触到，就是概念 。

§ 129

这样，“物”便分裂为质料 与形式 两方面，每一方面都是“物”的全体 ，都是独立自存的。但质料 既是肯定的、无规定性的实存，作为实存既包含反映他物，也包含自身独立的存在。因此就质料作为这两种规定的统一来说，它本身就是形式的全体。但是形式已经作为这两种规定的全体，既包含自身反映，或者作为自身联系 的形式，当然也会具有构成质料的规定。两者自在地 是同一的。两者的这种统一性，一般被设定为质料与形式的联系 ，两者的这种联系，同样也正是它们的差别。

§ 130

“物”作为这种的全体，就是矛盾。按照它的否定的统一性来说，它就是形式 ，在形式中，质料得到了规定，并且被降低到特质 的地位（§125）；而同时物又由许多质料所构成 ，这些质料在返回到物自身过程中，既同样是独立的，也同时是被否定的。于是“物”作为一种在自己本身内扬弃自己的本质的实存，——这就是现象（Erscheinung）。

〔**说明** 〕 在“物”里面所设定 的对质料的独立性的否定 ，在物理学里便叫做多孔性 （Porosität）。这些质料中的每一种（色素、味素以及别的质素，如有些人所相信的声素，甚至包括热素，电质料等等），也 是经过否定 的。在这些质料的互相否定里或在它们的细孔里，我们又可发现许多别的独立的质料，而这些质料既同样有细孔，于是又留出空隙让别的质料可以交互存在。这些细孔并不是经验的 事实，而是理智的虚构 [53] ，理智利用细孔这概念来表示独立的质料的

否定环节，用一种模糊混乱的想法以掩盖这些矛盾的进一步的发挥，按照这种想法一切皆独立，一切皆互相否定。在心理方面，如果用同样的方式把各种能力和活动皆加以实物化，它们的有机统一就会同样地变为它们彼此的互相作用的一团紊乱。

这些细孔（这里所谓细孔并不是指有机体如树木或皮肤的细孔道或空隙，而是指所谓质料的细孔，如色素、热素或金属、结晶体内的细孔）是不能用观察加以证实的。同样，质料本身以及与质料分离的形式，首先是物以及用质料构成的物的持存，或就物作为本身独立自存，并具有某些特质，这一切都是抽象反思或理智的产物。这种抽象理智自诩要观察事实，且扬言要记述其客观观察所得的东西，但反而产生出一种形而上学。这种形而上学在各方面都充满了矛盾，却仍然为理智所不自知觉。

B．现象（Die Erscheinung）

§ 131

本质必定要表现出来。本质的映现（Scheinen）于自身内是扬弃其自身而成为一种直接性的过程。此种直接性，就其为自身反映而言为持存、为质料，就其为反映他物，自己扬弃其持存而言为形式。显现或映现是本质之所以是本质而不是存在的特性。发展了的映现就是现象。因此本质不在现象之后，或现象之外，而即由于本质是实际存在的东西，实际存在就是现象。

附释： 实存被设定在它的矛盾里就是现象。现象却不可与单纯的假象相混。假象是存在或直接性最切近的真理。直接性并不是指独立自倚之物而言。反之，直接性只是一种假象，既是假象，它就概括地被看成是本质单纯的自身存在。本质最初是映现在自身内的全体，但它并不停留在这种内在性里，而是作为根据进展到实存，而这个实存的根据又不在其自身内而在他物内，也只是现象。当我们说到现象

时，我们总联想到一堆不确定的具有杂多性的实际存在着的事物，它们的存在纯粹是相对的，因而没有自身的基础，只能算作一些过渡的阶段。由此即可同时看出，本质并不徘徊于现象之外或现象之后，毋宁可以说，本质似乎以它无限的仁惠，让它的假象透露在直接性里，并予以享受定在的欣幸。于是这样建立起来的现象便不站在自身的脚跟上，它的存在便不在自身而在他物。作为本质的上帝，当他让其自身显现在不同阶段的实存中，也可以说具有创造世界的大仁，但同时他又是超出于这世界的大力量，并且又是正义，可以使得这个实存世界的孤立自存的内容，表现为只是单纯的现象。

现象当然是逻辑理念的一个很重要的阶段。我们可以说哲学与普通意识的区别，就在于哲学能把普通意识以为是独立自存之物，看出来仅是现象。问题在于我们必须正确地理解现象的意义，以免陷于错误。譬如，当我们说某物只是现象时，也许会被误解为，与单纯的现象比较，那直接的或存在着的东西，好像要高一级似的。事实上恰与此相反，现象较之当前的单纯存在反而要高一级。现象是存在的真理，是比存在更为丰富的范畴，因为现象包括自身反映和反映他物两方面在内，反之，存在或直接性只是片面的没有联系的，并且似乎只是单纯地依靠自身。再则，说某物只是 现象，总暗示着那物有某种缺点，其缺点即在于现象自身有了分裂或矛盾，使得他没有内在稳定性。比单纯现象较高一级的范畴就是现实（Wirklichkeit），现实就是本质范围内第三阶段的范畴，稍后即将予以讨论。

在近代哲学史里，康德是第一个有功绩将前面所提及的常识与哲学思想的区别使之通行有效的人。但是康德只走到半路就停住了，因为他只理解到现象的主观意义，于现象之外去坚持着一个抽象的本质、认识所不能达到的物自身。殊不知直接的对象世界之所以只能是现象，是由于它自己的本性有以使然，当我们认识了现象时，我们因而同时即认识了本质，因为本质并不存留在现象之后或现象之外，而正由于把世界降低到仅仅的现象的地位，从而表现其为本质。一般人的朴素意识，在要求达到对全体的知识时，对于这种主观唯心论的说法，认我们所知道的仅只是现象，会抱怀疑不安的态度，那也是无可责难的。不过，素朴意识亟欲拯救知识的客观性时，很易于退回到抽

象的直接性，不加深究，坚持以为当前所给予的这些抽象直接的东西就是真理和现实。费希特有一本小书，名叫《昭如白日的解说——对公众谈谈关于最新哲学的真正性质，一个逼着读者去理解的尝试》，用著者与读者对话的通俗方式去讨论主观唯心论与素朴意识的对立，以证明主观唯心论的立场的正确性。在这个对话里，读者向著者诉苦说，他实在没有法子使他采取主观唯心论的立场，他一想到围绕着他的事物都不是真实事物，而只是现象，便使得他感到怅惘而无安慰。读者的这种苦恼，实在无可责怪，因为我们想要他把自己看成是被禁锢于一个无法穿透的单纯主观观念的包围中。可是另外，撇开这种纯主观的现象观不论，我们不能不说，我们有一切理由足以感到欣慰，这是因为我们所须应付的围绕着我们的那些事物，并不是些坚固不摇、独立不倚的实际存在，而只是一些现象，假如真是像那种情况，那么，我们的身体以及精神，都会立即死于饥饿。

（a）现象界（Die Welt der Erscheinung）

§ 132

凡现象界的事物，都是以这样的方式存在着的：它的持存 直接即被扬弃，这种持存只是形式本身的一个 环节；形式包含持存或质料于自身内作为它自己的规定之一。这样，那现象界的事物，便以这形式亦即它的本质、它的有别于其直接性的自身回复当作它的根据，但是，这样一来，它就只是以形式的另一种规定性当作它的根据罢了。它的这个根据仍然同样是一现象界的东西，于是，现象便继续前进，成了由形式来中介持存，亦即由"非持存"来中介持存的一种无限的中介过程。这种无限的中介，同时也是一种自身联系的统一，而实际存在便因此发展成为一个现象的整体 和世界 ，为一个自身回复了的有限性的整体 和世界 。

（b）内容与形式（Inhalt und Form）

§ 133

现象界中相互自外的事物是一整体，是完全包含在它们的自身联系 内的。现象的自身联系便这样地得到了完全的规定，具有了形式 于其自身内，并因为形式在这种同一性中，它就被当作本质性的持存。所以，形式就是内容 ，并且按照其发展了的规定性来说，形式就是现象的规律 。但就形式不返回到自身 来说，则这样的形式就成为现象的否定面，亦即无独立性的和变化不定的东西。这种形式就是〔与内容〕不相干的外在的形式 。

〔**说明** 〕 关于形式与内容的对立，主要地必须坚持一点：即内容并不是没有形式的，反之，内容既具有形式于自身内 ，同时形式又是一种外在于内容的东西 。于是就有了双重的形式。有时作为返回自身的东西，形式即是内容。另时作为不返回自身的东西，形式便是与内容不相干的外在存在。我们在这里看到了形式与内容的绝对关系的本来面目 ，亦即形式与内容的相互转化。所以，内容 非他，即形式之转化 为内容；形式 非他，即内容之转化 为形式。这种互相转化是思想最重要的规定之一。但这种转化首先是在绝对关系 中，才设定起来的。

附释： 形式与内容是成对的规定，为反思的理智所最常运用。理智最习于认内容为重要的独立的一面，而认形式为不重要的无独立性的一面。为了纠正此点必须指出，事实上，两者都同等重要，因为没有无形式的内容，正如没有无形式的质料一样，这两者（内容与质料或实质）间的区别，即在于质料虽说本身并非没有形式，但它的存在却表明了与形式不相干，反之，内容所以成为内容是由于它包括有成熟的形式在内。更进一步来看，我们固然有时也发现形式为一个与内容不相干、并外在于内容的实际存在，但这只是由于一般现象总还带有外在性所致。譬如，试就一本书来看，这书不论是手抄的或排印的，不论是纸装的或皮装的，这都不影响书的内容。但我们并不能因为我们不重视这书的这种外在的不相干的形式，就说这书的内容本身也是没有形式的。诚然有不少的书就内容而论，并非不可以很正当地说它没有形式。但这里对内容所说的没有形式，实即等于说没有好的形式，没有〔名实相符的〕正当 形式而言，并不是指完全没有任何形式的意思。但这正当的形式不但不是和内容漠不相干，反倒可以说这

种形式即是内容本身。一件艺术品，如果缺乏正当的形式，正因为这样，它就不能算是正当的或真正的艺术品。对于一个艺术家，如果说，他的作品的内容是如何的好（甚至很优秀），但只是缺乏正当的形式，那么这句话就是一个很坏的辩解。只有内容与形式都表明为彻底统一的，才是真正的艺术品。我们可以说荷马史诗《伊利亚特》的内容就是特洛伊战争，或确切点说，就是阿基里斯的愤怒；我们或许以为这就很足够了，但其实却很空疏，因为《伊利亚特》之所以成为有名的史诗，是由于它的诗的形式，而它的内容是遵照这形式塑造或陶铸出来的。同样，又如莎士比亚《罗密欧与朱丽叶》悲剧的内容，是由于两个家族的仇恨而导致一对爱人的毁灭，但单是这个故事的内容，还不足以造成莎士比亚不朽的悲剧。

进一步就内容与形式在科学范围内的关系而论，我们首先须记着哲学与别的科学的区别。后者的有限性，即在于，在科学里，思维只是一种单纯形式的活动，其内容是作为一种给予的〔材料〕从外界取来的；而且科学内容之被认识，并不是经过作为它所根据的思想从内部自动地予以规定的，因而形式与内容并不充分地互相浸透。反之，在哲学里并没有这种分离，因此哲学可以称为无限的认识。当然，哲学思维也常被认作是单纯的形式活动，特别是逻辑，其职务显然只在于研究思想本身，所以逻辑的无内容性可算得是一件公认的既成的事实。如果我们所谓内容只是指可以捉摸的，感官可以知觉的而言，那么我们必须立即承认一般的哲学，特别是逻辑，是没有 内容的，这就是说，没有感官可以知觉的那种内容。不过好在通常意识以及一般的语言惯例所了解的内容，却并不仅限于感官上的可知觉性，也不仅限于单纯的在时空中的特定存在。大家都知道，一本没有内容的书，并不是指没有印得有字的一册空白纸，而是一本其内容有等于没有的书。而且经过仔细考察和深入分析，我们就可见得，对于一个有教养的人说来，所谓内容，除了意味着富有思想外，并没有别的意义。但这就不啻承认，思想不可被认作与内容不相干的抽象的空的形式，而且，在艺术里以及在一切别的领域里，内容的真理性和扎实性，主要基于内容证明其自身与形式的同一方面。

§ 134

但直接的 实存是持存自身的规定性，也同样是其形式的规定性。因此直接实存对于内容的规定性也同样是外在的，尽管内容由于它的持存环节而得到的这种外在性，对于它〔内容〕仍然是主要的。经过这样设定起来的现象就成为关系 （Verhältnis），在这种关系里，同一个东西，即内容，作为发展了的形式，是既作为独立实际存在的外在性和对立性 ，又作为它们的同一性 的联系（Beziehung），而唯有在这种同一性的联系里，这有差别的两方面才是它们本身那样。

（c）关系（Das Verhältnis）

§ 135

（α） 直接的 关系就是全体与部分 的关系；内容就是全体，并且是由（形式的）诸部分、由它自己的对立面所构成 。这些部分彼此是不同的，而且是各自独立的。但只有就它们相互间有同一联系，或就它们结合起来而构成全体来说，它们才是部分。但是结合起来 就是部分的对立面和否定。

附释： 本质的关系是事物表现其自身所采取的特定的完全普遍的方式。凡一切实存的事物都存在于关系中，而这种关系乃是每一实存的真实性质。因此实际存在着的东西不是抽象的孤立的，而只是在一个他物之内的。唯因其在一个他物之内与他物相联系，它才是自身联系；而关系就是自身联系与他物联系的统一。

只要全体与部分这种关系的概念〔名〕和它的实在性〔实〕彼此不相符合，这种关系便是不真的 。全体的概念必定包含部分。但如果按照全体的概念所包含的部分来理解全体，将全体分裂为许多部分，则全体就会停止其为全体。确有许多事物处于上述这样的关系中，但也正是由于这种原因，这些事物只是低级的不真的存在。在这里，一般地必须记着，在哲学讨论里“不真”一词，并不是指不真的事物不存在。一个坏的政府，一个有病的身体，也许老是在那里存在着。但这些东西却是不真的，因为它们的概念〔名〕和它们的实在〔实〕彼此不相符合。

全体与部分的关系作为一种直接的关系，乃是反思的理智所非常容易理解的，而因此之故每当事实上我们在寻求较深邃的关系时，反思理智也常会以这种直接关系为满足。譬如，一个活的有机体的官能和肢体并不能仅视作那个有机体的各部分，因为这些肢体器官只有在它们的统一体里，它们才是肢体和器官，它们对于那有机的统一体是有联系的，决非毫不相干的。只有在解剖学者手里，这些官能和肢体才是些单纯的机械的部分。但在那种情况下，解剖学者所要处理的也不再是活的身体，而是尸体了。[54] 这倒并不是说科学家这种分解工作不应该有，这只是说，如果我们要真正认识有机体的生命，单凭全体与部分之间的外在的机械的关系是很不够的。——如果应用这种外在的机械的关系去研究精神和精神世界的各种较高形态，当必更远为不够了。在心理学里虽还没有人明白提到灵魂的部分或精神的部分，但单纯用理智的抽象方法去研究这门学问的人，总不免同样以这种有限的关系的观念为基础。至少当他们列举并描述精神活动的各种形式，并孤立地分解成某些所谓特殊力量和性能时，他们所采取的就是这种外在的机械的关系的观点。

§ 136

（β） 因此上述那种全体与部分的关系中的唯一和同一的东西，即出现在那种关系中的自身联系，乃是一种直接的否定的 自身联系，而且也可说是一种自身中介的过程，在这过程里，那唯一和同一的东西（即自身联系）本是与差别不相干的。可是这自身联系既是否定的自身联系，它就对自己本身作为自身反映而形成的差别持排斥态度。并且把自己设定为反映他物而实存着的东西，而且反过来，又把这种反映他物引回到自身关系和无差别。这就发展到力 和力的表现 。

〔**说明** 〕 全体与部分的关系是直接的，因而是无意义的〔机械的〕关系，并且是一种将自身同一性转化为差异性的过程。在这转化过程里，全体过渡为部分，部分过渡为全体，而且在这一方面，便忘记了它与那一个方面的对立，因为每一方面，无论全体一面，或个别一面都各自被认为是独立存在。换言之，如认部分持存于全体内 ，并以全体为部分所构成 ，则我们一时便会认全体为持存的 ，另一时又

会认部分为持存的，同时每一方都认它的对方为不重要。机械关系的肤浅性一般即在于各部分既彼此独立，而部分又离全体而独立。

这种无聊的两方面循环往复的抽象关系也可以采取递推至无穷的方式。物质可分性无穷进展的关系就是如此。一个东西在某时被认作全体，于是我们便进而作部分规定，而这个规定旋即被忘记，反而认这部分为全体，于是又重新发生规定部分的工作，如此递推以至无穷。但如果将这种无穷递推的过程认作是否定的东西——它本是否定的东西——那么它就是这两方关系中的否定的自身联系，它就是力，一个作为自在存在的自身同一的全体。同时它又自己扬弃其内在存在并且表现其自身于外，这就是力的表现。反过来，这力的表现又消逝了而回复到力。

力虽说具有这种递推的无限性，但也是有限的。因为〔力的〕内容，或力及其表现的唯一和同一的东西，首先只潜在地是这种同一性；因为关系的两个方面的每一方面本身都还不是关系的具体同一性，都还不是全体。所以它们是彼此相异的，而它们的关系也是一种有限的关系。因此，力需要外在的诱导，它是盲目地起作用，而且由于这样地缺乏形式，所以内容也是受限制的、偶然的。它的内容与形式还没有真正的同一性，还不是自在自为地规定了的概念和目的。——这种区别有高度的重要性，却不易了解。要到以后讨论目的概念本身时，才作较细密的规定。若忽视这个区别，就会引起混乱，误认上帝为力，赫尔德的上帝观就特别犯了这种毛病。

常有人说，力本身的性质还不知道，知道了的只是它的表现。须知，一方面，力的整个内容规定与力的表现的内容规定正是同一个东西；因此用一种力以解释一个现象，只是一空洞的同语反复。所以一般人以为无法知道的东西，实仅不过自身反映的空洞形式，唯有通过这种空洞的形式，力和它的表现才有区别，而这种空洞的形式同样是某种熟知之物。这种形式对于那只能从现象中得到认识的内容和规律，却毫无增益。到处也都有人肯定地说，使用这种形式并不会对力的性质提出什么说明；因而我们真无法看出当初为什么会把力的形式引进到科学里面来。但另一方面，力的性质当然是一个还没有被知

道的东西，因为，无论就力的内容在它自己本身内如何必然地联结一起，无论力的内容自身如何受到限制，因而它的规定性必须以外在于它的他物为中介，才会联结在一起，——对这些我们都是仍然缺乏理解的。

附释一： 力与力的发挥的关系，和全体与部分的直接关系相比较，可认作是无限的关系。因为在力与力的发挥的关系里，两方面的同一是明白建立起来的，而在全体与部分的关系里，双方的同一则只是潜在的。全体虽为部分所构成，但全体一经分割成部分，便失其为全体。但力之为力则全靠其发挥，唯有经过发挥，力才返回其自身，而力的发挥亦即力的本身。但细究之，这种关系仍然是有限的，其所以有限，即在于它的中介存在。正如全体与部分的关系之所以有限，即在于它的直接性。力及力之发挥的中介关系的有限性，最明显的证明即在于每一种力都是受制约的，都需要其自身以外的别种东西以维持其存在。例如，磁力，如众所熟知，需要有铁才能发挥出来。至于铁的别种特质，如颜色、比重、或与酸的关系，却和铁与磁力的关系不相干。同样，别的力也始终必须经过自身以外的别的事物的制约和中介。另外，力的有限性也表明力需要外在的诱导才能发挥出来。而这诱导力的东西自身也仍是力的发挥，而这一力的发挥又同样需要诱导。这样我们所得到的，或者是复演那无穷的递推，或者是诱导的力与被诱导的力之相互为用。在任何一种情形下，我们都得不到运动的绝对开始，即因力不像目的因，尚没有内容自己规定自己本身的力量。力的内容是一种特定的被给予的东西，所以当力发挥出来时，正如一般人所常说的那样，它的效力是盲目的。从这里就可以理解到抽象的力的发挥和有目的行动之间的区别。

附释二： 那常被人重复提出的说法，即力的本身不可知，只有力的发挥方可知的说法，必须被斥为没有根据。因为力之所以为力，只在于它向外发挥，而我们从力的全部发挥里所得到的规律，同时就是对于力的本身的认识。但从认力之本身为不可知的说法里，却已正确地预示着力与力的发挥的关系仅是有限的关系了。就力之各种各样的发挥看来，最初好像只是一些杂多的没有规定性的东西，而且单就力的每一个别的发挥看来，也好像只是偶然的发动。直至我们把这种杂

多归结为它的内在的统一，而予以“力”的名称，并在那好像是偶然的发挥中认识其支配着的规律时，我们便可意识到它的必然性了。但各种不同的力自身仍是杂多的东西，而且表现为彼此单纯地纷然杂陈，也好像是偶然的。因此在经验的物理学里，我们说引力、磁力、电力等等，同样在经验的心理学里，我们说记忆力、想象力、意志力以及其他的心理力量。于是又重新引起把这些不同的力量归结为统一的全体的需要，而这种需要，即使我们能将这多种不同的力归结为一个共同的原始的力，仍不能得到满足。因为这种原始的力其实只是一个空洞的抽象东西，正如抽象的物自体一样，没有内容。并且力及力的发挥的相互关系，本质上仍然是一种中介性的〔互相依赖的〕关系。如果认力为原始的、独立不倚的，这未免与力的概念或定义相矛盾了。

根据这番对于力的性质的讨论，我们虽勉强可以承认称这实存着的世界为神圣的力的表现，但我们反对认上帝为一单纯的力，因为力仅是一个从属的有限的范畴。在文艺复兴时期，许多自然哲学家曾把自然界的各种现象追溯到一植基于各现象后面的力。这种说法被当时的教会斥责为无神论，实不为无因。大概教会以为，如果认为天体运行是由于引力，植物生长是由于生力等等，那就没有什么化育须由天意主宰，而上帝只好被贬抑成为各种自然力运行的一个悠闲的静观者。诚然，许多自然科学家，特别是牛顿，当他们用抽象的力的范畴来解释自然现象时，皆曾明白保证，他们的学说绝不会损害作为世界的创造者和主宰者的上帝的尊荣。但这种用力的观念来解释自然的办法，其逻辑的结果就是这样的：抽象的理智据以推论，就会执著每一个别的力本身，并且将这有限性的力坚持当作究竟至极者，和这种有限化了的独立的力和质素构成的世界相反，便只好用抽象的无限性去规定上帝，说他是不可知的、最高的、远居彼岸的存在了。这就是唯物论和近代启蒙思想的立场，它们对于上帝的看法，只限于表面上承认上帝的存在，而忽视了上帝之所以存在。所以在这场论辩里，教会和宗教思想在某意义下却站在较正确一边。因为那有限的理智的思想方式，对于认识自然界，以及精神世界的诸形态的真理，皆不能予人以充分满足。但另一方面我们却不能忽视经验有理由争取对于现存世界以及它各方面的内容的规定性予以思维的理解，并且进一步去寻求比只是抽象地相信上帝是世界的创造者和主宰者更深彻的智慧。当

受到教会权威支持的宗教意识告诉我们说上帝以其全能的意志创造世界，上帝指导星球在轨道上运行，并赋予万有以存在及幸福时，尚剩下一个"为什么？"的问题没有答复。解答这个为什么的问题，一般就构成科学、经验科学以及哲学科学的共同任务了。当宗教意识拒绝承认科学哲学有权负起解答这问题的任务，并拒绝科学哲学提出这为什么的问题，而借口神圣之谜不可思议的说法以资搪塞时，则它的立场仍然与上面所提及的单纯的抽象的启蒙思想的立场初无二致。而且这种借口与基督教企求在精神和真理去认识上帝的明白的命令相违背，恐怕只是一种任意的独断，这种独断并不是基于基督徒的卑谦，而是出于高傲的狂热和顽固。

§ 137

力是一个自身即具有否定性的联系于其自身内的全体，因为是这样的全体，所以它自己不断地排斥它自己，表现 它自己。但这种"他物反映"，亦即同样是"自身反映"，（相当于前两节所说的全体与部分之间的区别）因此力的这种表现亦即力借以回复其为力的中介过程。力的表现本身即是出现在这种关系里两个方面的差异性的扬弃，和自在地 构成力的内容的同一性的建立。因此，力及力的表现的真理性只是被区别为内 与外 两方面的关系。

§ 138

（γ） 内 即是根据，而根据乃是现象和关系的一个方面 的单纯形式。换言之，内即是"自身反映"的空洞形式。与"内"相对的为外 ，外是这样一种存在，这种存在同样是关系的形式，不过它是关系的具有"反映他物"的空洞规定的另一个方面的形式。内与外的同一性，就是充实了的同一性，就是内容 ，就是在力的运动中建立起来的自身反映与反映他物的统一 。内与外都是那同一个 全体性，而这统一体便以全体性为内容。

§ 139

由此足见，第一，外与内首先是同一个内容。凡物内面如何，外面的表现也如何。反之，凡物外面如何，内面也是如何。凡现象所表现的，没有不在本质内的。凡在本质内没有的，也就不会表现于外。

§ 140

第二，但就内与外作为两个形式规定来说，两者仍是正相反的，甚至是彻底相反的。内表示抽象的自身同一性，外表示单纯的多样性或实在性。但就内与外作为一个形式的两个环节来说，它们本质上是同一的，所以凡最初仅仅在一个抽象中被设定起来的东西，便立刻也仅仅是在另一个抽象中设定了的。因此，凡只是在内者，也只是外在的东西，凡只是在外者，也只是内在的东西。

〔**说明**〕反思的通常错误，即在于把本质当成单纯内在的东西。如果对本质单纯采取这样的看法，我们也可以说，这种看法本身就纯粹是一种外在的看法，而被这样看待的本质，也仅是空洞的、外在的抽象。

有一个诗人说：

没有创造的精神，

浸透进自然的内心；

谁只要了解它的外表，

他真是异常幸运。[55]

我们甚至必须说，如果有人把自然的本质规定为内在的东西，那么，他也只是知道自然的外壳。——因为一般在存在里或甚至在单纯的感官知觉里，概念才是单纯在内的东西，因此概念在这阶段里只是一种外在于存在的东西，一种主观的没有真实性的存在或思维。——无论在自然界或在精神界，只要概念、目的或规律仅只是些内在的潜

伏性或纯粹的可能性，那么它们才仅只是一种外在的无机的自然，一位第三者的知识，异己的力量等等。——唯有当一个人有了外在的表现，这就是说，表现在他的行为里（当然这并不只是他的肉体的外面），他才算得有了内心。假如他仅只 有内心的倾向，譬如说只在动机方面在意向方面他是良善的、有道德的，而他外表的行为并不和它相符合，则他的外面与他的内面都同样地空虚不实。

附释： 内与外的关系作为前面两种关系的统一，同时就是对单纯的相对性和一般现象的扬弃，但只要理智坚持内与外的分离，则它们便成为一对空虚的形式，彼此皆同样地陷于空无。无论在自然界以及精神界的研究里，对于内与外的关系的正确认识，有很大的重要性，特别须避免认内为本质的为根本所系，而认外为非本质的为不相干的错误。当我们习于以内与外的抽象区别来解释精神与自然的区别时，我们常遇见这种错误。就自然来说，无疑地大体上是外在的，不仅是对精神来说是外在的，甚至就它本身来说，也是外在的。但这里所谓大体上 却并不是指抽象的外在性而言，因为天地间并没有抽象的外在性；宁可说，作为自然和精神的共同内容的理念在自然界里只得到外在的表现，但也就是由于这个原因，理念体现在自然界里仅仅是内在的〔或潜在的〕。习于"非此即彼"方式的抽象理智，姑无论如何竭力反对这样的自然观，但在别的意识里，特别在宗教意识里，却仍可显然见到。按照宗教的观点，自然也同样是上帝的启示，并不亚于精神世界。两者彼此的区别，在于自然尚未能明白自觉其神圣本质，而精神（特别有限精神）的任务即在于使其神圣本质得到自觉。那些认自然的本质为单纯的内在性，因而非我们所能达到的人，适与认神灵为有嫉妒情绪的古希腊观点相同，而这种观点早已由柏拉图和亚里士多德明白驳斥了。上帝是什么，他必显示出来、启示出来，并且首先通过自然，在自然内显示并启示出来。

再则，一个对象的缺点或不完善之处，即在于它只是内在的，因而同时也只是外在的。或者同样可以说，即在于它只是外在的，因而同时也只是内在的。譬如一个小孩，一般就他是一个人来说，他当然是一个有理性的存在，但真正讲来，小孩的理性最初只是内在的，只表现为禀赋或志愿等。而他这种单纯的内在的理性，也有其单纯的外

表形式，即表现在这小孩的父母的意志里、老师的学识里，以及围绕着这孩子的理性世界里。一个小孩的教育和培养即在于将他最初只是自在的 或潜在的，因而亦即是为他的（为成年人的），也将成为自为的 。那最初对小孩来说只是内在可能性的理性，通过教育得以实现于外。反过来说，同样那小孩最初看成是外在的权威，如礼俗、宗教、科学等等，经过教育之后，他将会意识到为他自己固有的内在的东西。在小孩是这样，在成人也是这样，只要他违反了他的使命，他的理智和意志老是被束缚于自然状态之下，也会是这样。例如一个罪犯所受的处罚，诚然是外在暴力所加的，但真正讲来，这处罚只是他自己的犯罪意志的表现。

根据上面这番讨论，假如一个人做事有过失或错误，他根据内外的区别，诉说他的动机和意向是如何良好，那么，我们就会知道如何去评衡他了。生活里的确常有个别情形，由于恶劣的外在环境使得良好的动机成为泡影，使得有良好目的的计划在实行的时候受了阻碍。但一般讲来，即在这里内与外本质上的统一性仍然是有效准的。因此我们必须说：人的行为 〔外〕形成他的人格 〔内〕。对于那些自恃内在的优越性而虚骄自欺的人，可举出福音中一句名言去驳斥他："汝须从行为的果实里去认识人。[56]"这一伟大的名言，最初本来应用在道德和宗教生活方面，但进而仍可应用在科学和艺术的工作方面而有成效。一个有锐敏眼光的教师察出学生中有特殊禀赋的人，他可以表示他的意见，说某生是将来的拉斐尔或莫扎特，这也只有考验将来的结果，才可以证实他的话有无根据。但一个低能的画家或一个拙劣的诗人夸大他们内心充满了高尚的理想而自慰，那么这种安慰便是虚妄无谓的。如果他们坚决要求，须以他们主观的意向和理想作为评判他们实际作品的标准，那么我们有正当理由可以拒绝这种虚妄无理的要求。有时又常有另一种相反的情形发生。对于有良好而伟大成就的人，人们又常根据一种错误的内外的区别去加以不同情的判断。人们说，凡别人所完成的事业都仅只是外在的表现，而他们内心中却另为不良的动机所推动，如满足虚荣或私欲等。这可以说是嫉妒之心的表现。有嫉妒心的人自己不能完成伟大事业，便尽量去低估他人的伟大，贬抑他人的伟大性使之与他本人相齐。说到这里，让我们记起歌德的嘉言："对于他人的伟大优点除了敬爱以外，没有别的适宜办

法。”人们想用怀疑别人动机、诬蔑别人伪善的办法去剥夺别人可敬佩的成就，但必须注意，人诚然在个别事情上可以伪装，对许多东西可以隐藏，但却无法遮掩他全部的内心活动。在整个生活进程（decursus vitae）里任何人的内心也不可避免地必然要流露出来。所以即在这里，我们仍然必须说，人不外是他的一系列行为所构成的。

近代特别有所谓“实用主义的”写历史的办法，即由于错误地把内心和外表分离开，于论述伟大历史人物时常常陷于罪过，即由于抹杀了并歪曲了对于他们的真实认识。不满意于朴实地叙述世界史英雄所完成的伟大勋绩，并承认这些英雄人物的内心的内容也足以与其勋业相符合，这种实用主义的历史家幻想着他有理由并且有责任去追寻潜蕴在这些人物公开的显耀勋业后面的秘密动机。这种历史家便以为这样一来，他愈能揭穿那些前此被称颂尊敬的人物的假面具，把他们的本源和真正的意义贬抑成与凡庸的人同一水平，则他所写的历史便愈为深刻。为了达到这种实用主义的历史写法的目的，人们就常常鼓励对于心理学的研究，因为大家相信，心理学研究的结果，可以使我们看见支配人类行为的真实动机。但这里所说的心理学不过是对于人情的一些枝节知识，它不求对于人性有普遍的和本质的理解，而主要地仅以特殊的、偶然的和个别化的本能、情欲等等为观察的对象。但这种实用主义的心理学方法，至少应让那寻求伟大行为背后的动机的历史家有一个选择：即一方面在实质性的兴趣如爱国心、正义感、宗教真理等，另一方面在主观的形式的兴趣，如虚荣心、权力欲、贪婪等之间有所选择。但实用主义的心理学家必会认后一类动机为真正的推动力量，因为不如此他们便无法坚持内（行为的动机）与外（行为的内容）之间的对立的假定了。但真正讲来，内与外具有同一的内容，所以，为了反对这种学究式的小聪明，我们必须明白肯定地说，如果历史上的英雄仅单凭一些主观的形式的兴趣支配行为，那么他们将不会完成他们所完成的伟大事业。如果我们重视内外统一的根本原则，那我们就不得不承认伟大人物曾志其所行，亦曾行其所志。

§ 141

使一个同一的内容还停留在〔对立的〕关系中的那些空虚的抽象〔观念〕，都在直接的过渡里扬弃其自身：一方过渡到对方。这内容的本身不是别的，即是对立两方的同一（§138）。这抽象的对立双方就是本质的假象设定起来作为假象的。通过力的表现，内便设定 为“实存”。但这种设定 乃是通过种种空虚的抽象而起的中介 作用；这种中介过程在自己本身中消逝成为一种直接性 ，在这种直接性里，内与外 是自在自为地 同一的，内外的区别仅被规定为一种设定起来的东西。这种内外的同一就是现实 （Wirklichkeit）。

C．现实（Die Wirklichkeit)

§ 142

现实是本质与实存或内与外所直接形成的统一。现实事物的表现就是现实事物本身。所以现实事物在它的表现里仍同样还是本质性的东西。也可以说，只有当它有了直接的外部的实存时，现实事物才是本质性的东西。

〔**说明** 〕 前面，存在 和实存 曾出现为直接事物的两个形式。存在 一般讲来，是没有经过反思的直接性，并且是转向对方的过渡 。实存 是存在和反思的直接统一，因此实存即是现象 ，它出于根据，并回到根据。现实事物是上述那种直接统一的设定存在 ，是达到了自身同一的关系；因此，它得免于过渡 ，并且它的表现 或外在性即是它的内蕴力；在它的外在性里，它已返回到自己；它的定在只是它自己本身的表现 ，而非他物的表现。

附释： 现实与思想（或确切点说理念）常常很可笑地被认作彼此对立。我们时常听见人说，对于某种思想的真理性和正确性诚然无可反对，但在现实里却找不着，或者再也无法在现实里得到实现。说这样的话的人，只表明他们既不了解思想的性质，也没有适当地了解现实的性质。因为这种说法，一方面认为思想与主观观念、计划、意向

等类似的东西同义，另一方面又认为现实与外在的感性存在同义。在日常生活里，我们对于范畴及范畴所表示的意义，并不那么准确认真看待，也许勉强可以这样说，也许常有这样的情形发生，譬如说，某项计划或某种征税方法的观念本身虽然很好、也很适用，但这类东西在所谓现实里却找不到，而且在某些特定条件下，也难以实现。但抽象理智一抓住这些范畴，就夸大现实与思想的差别，认为两者之间有了固定不移的对立，因而说：在这现实世界里，我们必须从我们的头脑里排除掉观念。对于这种看法，我们必须用科学和健康理性的名义断然地予以驳斥。因为一方面观念或理念并不是仅藏匿在我们的头脑里，理念一般也并不是那样薄弱无力以致其自身的实现与否，都须依赖人的意愿。反之，理念乃是完全能起作用的，并且是完全现实的。另一方面现实也并不是那样地污浊、不合理，有如那些盲目的、头脑简单的、厌恨思想的实行家所想象的那样。现实就其有别于仅仅的现象，并首先作为内外的统一而言，它并不居于与理性对立的地位，毋宁说是彻头彻尾地合理的。任何不合理的事物，即因其不合理，便不得认作现实。在一般有教养的语言习惯里，我们也可察出与此种看法相符合的说法，譬如对于那没有作出真正显示才智的贡献和扎实的业绩的诗人或政治家，人们大都拒绝承认他是真实的诗人或真实的政治家。

从刚才所提及的误认那直接看得见摸得着的为现实的通常看法里，我们也可以进一步找出关于柏拉图哲学与亚里士多德哲学的关系问题上很流行的成见的来源了。依这种成见，柏拉图与亚里士多德的区别，在于前者承认理念并且只承认理念为真理，反之，后者否认理念，而与现实保持接触，因此被认作经验主义的奠基人和领袖。但须知，现实无疑是亚里士多德哲学的基本原则，不过他所谓现实不是通常所说的当前直接呈现的材料，而是以理念为现实。亚里士多德批评柏拉图之点，确切点说，仅在于他认为柏拉图的理念只是一种潜能（δύναμις），但亚里士多德与柏拉图都共同承认唯有理念才是真理，他所不同于柏拉图之处，即在于认为理念本质上是一种动力（ένέργεια），换言之，是完全发扬于“外”的“内”，因而是内外的统一或现实，也就是这里所说的加重意义的，名副其实的现实。

§ 143

现实，作为具体的范畴，包含有前面那些范畴及它们的差别在内，也因此就是它们的发展。所以那些范畴在现实里只被规定为一种假象（Schein），一种设定起来的东西（§141）。

（α） 作为一般的同一性，现实，首先只是可能性，——是一种自身反映，它被设定为与现实事物的具体 统一性相反的、抽象的非本质的本质性 。可能性对于现实性说来诚属本质的东西，但这不过表明，现实性同时也只是 可能性。

〔**说明** 〕 也许即由于可能性 一范畴的重要性促使康德将它连同必然性和现实性一起当作属于样式 的三个范畴。“因为这些范畴并不能使作为客体的概念丝毫有所增加，而只不过表示了概念与知识能力之间的关系。”事实上，可能性就是自身反映的空虚抽象，也就是以前所说的“内”，只不过现在它被规定为扬弃了的、仅仅设定起来的、外在的“内”。像这样的可能性无疑地又可以被设定为 一种单纯的样式、一个无内容的抽象，或者更具体说来，被设定为只是属于主观思维的东西。与此相反，现实性和必然性，真正讲来，绝不是指仅仅为他物而存在的形态 或样式，事实上恰与此相反，必然性和现实性也是设定起来的，但它们不是抽象地设定起来的，而是自身完成的具体的东西。

因为可能性首先与具体的现实相反，只是一种自身同一 的单纯形式，所以关于可能性这一范畴的规则就只应是：“一切不自相矛盾的东西都是可能的”；而照这样讲来，便可说，一切 都是可能的 ；因为抽象思想可以给予这种同一性的形式以任何内容。但是，也可以说，一切 事物都同样是不可能 的。因为在每一内容里（内容必是具体的）其规定性皆可认为是特定的对立，因而也可认为是矛盾。——因此再也没有比关于这种可能和不可能的说法更空无意义的了。特别在哲学里，必不可说：“这是可能的”或“这里还有另一种可能”，或如大家常说的，“这是可以设想的”一类的话。对于这些业经指明为本身不真的

范畴，我尤其愿意劝告历史家不要滥用。但在大多数情况下空疏锐敏的理智，总喜欢去凭空揣想可能性，而且揣想相当多的可能性。

附释： 最初在想象里，我们总以为可能性是较丰富较广阔的范畴，而现实性则是较贫乏较狭窄的范畴。因此人们说：一切都是可能的，但不能说，凡是可能的因而也是现实的。但事实上，也就是说，根据思想来考察，现实性倒是较广阔的范畴，因为作为具体思想的现实性是包含可能性在自身内作为一个抽象环节的。这点即在通常意识里也可以看到，因为当我们谈到可能的事物与现实的事物须区别开，我们说："这仅仅 是可能的东西"之时，我们已感到现实性较高于可能性了。一般人总常常认为可能的即是可以设想的。但这里所说的可设想性，只是指用抽象同一的形式去设想任何内容而言。既然任何内容都可用抽象的形式去设想，现在只消把一个内容从它所有的许多联系里分离出来，即可设想一可能的东西了。因此任何内容，即使最荒谬、最无意识的东西，均可看作是可能的。月亮今晚会落到地球上来，这也是可能的。因为月亮是与地球分离的物体，很可能落到地球上来，正如一块抛在空中的石头会落在地上一样。又如土耳其的皇帝成为教皇也是可能的。因他既是一个人，就可能转而皈依基督教，可能成为天主教的僧侣等等。像这类的关于可能性的说法，主要是用抽象形式的方式去玩弄充足理由律。依此，可以说：任何事物都是可能的，只要你为它寻得出一个理由。一个人愈是缺乏教育，对于客观事物的特定联系愈是缺乏认识，则他在观察事物时，便愈会驰骛于各式各样的空洞可能性中。譬如，在政治范围里，政客揣想出来的无奇不有的"马路新闻"，就是这种可能性的例子。再则，在实际生活中，恶意和懒惰即常常潜匿在可能性这一范畴后面，借以逃避确定的义务。对于这种不负责任的行为，刚才所说的那种充足理由律也可同样应用到。明智的和有实践经验的人，决不受那种可能性的骗（正因为那只是可能的），而坚持要掌握现实，不过所谓现实并不是指当前的此时此地的特定存在而言。在日常生活里，很有不少的谚语，足以表示轻视抽象的可能性的意思。譬如说："一个麻雀在手中比十个麻雀在屋顶上要好些。"

再则，凡认为是可能的，也有同样的理由可以认为是不可能的。因为每一内容（内容总是具体的）不仅包含不同的规定，而且也包含相反的规定。譬如，我们可以说，没有比“我在”更不可能的事了。因为“我”既是单纯的自身关系，同时又是与他物相联系。对于自然界、精神界中任何一个事物，也都可同样如此说。可以说，物质是不可能的，因为物质是引力与斥力的统一。同样也可以说，生命、法律、自由，尤其是真正的三位一体的上帝是不可能的。因为依启蒙时期的抽象理智的原则，三位一体的上帝的概念在思想上是矛盾的，应予否认的。大体讲来，这都是由于抽象空疏的理智在玩弄抽象空疏的形式。而哲学对于这些问题的任务，只在于指明这些说法的空虚无内容。[57] 一个事物是可能的还是不可能的，取决于内容，这就是说，取决于现实性的各个环节的全部总和，而现实性在它的开展中表明它自己是必然性。

§ 144

（β） 但现实事物就其有别于那作为自身反映的可能性来说，本身只是外在 的具体的东西、非本质 的直接的东西。换言之，现实事物作为这样的直接的东西，就其最初（§142）是内与外的简单的直接统一来说，它就是一种非本质的 外在物，因之同时（§140）它又是单纯的 内在物或抽象的自身反映；而现实事物自己也因此仅可认作是一种单纯的 可能性。现实事物如果与单纯的可能性处于同等地位，则它便成为一偶然的东西 。反过来说，可能性也就是单纯的偶然性 本身。

§ 145

可能性与偶然性是现实性的两个环节，——即内与外，作为被设定起来的两个单纯的形式，这些形式构成现实事物的外在性 。它们在自身 规定了的现实事物里或内容 里，以它们的自身反映作为它们本质性的规定的根据。因此足见，偶然的事物和可能的事物的有限性，即基于把形式规定与内容分离开了。所以某物是否偶然的 和可能的全取决于内容 。

附释： 可能性既只是现实性的单纯的内在性，正因为这样，它又只是外在的现实性或偶然性 。偶然性一般讲来，是指一个事物存在的根据不在自己本身而在他物而言。现实性呈现于人们意识前面，最初大都是采取偶然性的形式，而这种偶然性常常被人们同现实性本身混淆起来了。但偶然事物仅是现实事物的片面的形式——反映他物的那一面或现实事物被认为单纯的可能事物那一面。因此我们认为偶然的事物系指这一事物能存在或不能存在，能这样存在或能那样存在，并指这一事物存在或不存在，这样存在或那样存在，均不取决于自己，而以他物为根据。概括讲来，一方面认识的任务同样在于克服这种偶然性。另一方面在实践范围内，行为的目的也在于超出意志的偶然性或克服任性 （Willkür）。同样特别在近代常有人将偶然性过分地予以提高，且既在自然界又在精神界都曾给予偶然性以事实上不配有的一种价值。首先就自然而论，人们赞美自然，每每主要地仅因其品汇的繁多和丰富。这种丰富性，除了其中所包含的理念的展现之外，并不能提供给我们以较高的理性的兴趣，而且这些庞大繁多的有机和无机的品汇也仅供给我们以一种消失在纷纭模糊中的偶然性的观感而已。无论如何，那些受外在环境支配的五花八门的动物植物的个别类别，以及风、云状态的变幻多端，比起心灵里一时触发的奇想，和偏执的任性来，并不值得我们予以较高的估量。对于这种变化无常的现象加以赞美，乃是一种很抽象的心理态度，必须超出这种态度，[58] 进一步对自然的内在和谐性和规律性有更确切的识见。

特别重要的，是对于意志方面的偶然性必须予以适当的估价。当我们说到意志的自由时，大都是指仅仅的任性或任意，或指偶然性的形式意志而言。诚然，就任性作为决定这样或那样的能力而言，无疑地是自由意志的一个重要环节（按照意志的概念来说它本身就是自由的）；不过，任性却不是自由的本身，而首先只是一种形式的自由。那真正的自由意志，把扬弃了的任性包括在自身内，它充分意识到它的内容是自在自为地坚定的，同时也知道它的内容是完全属于它的。那停留在任性阶段的意志，即使它的决定，就内容看来，是符合真理和正义的，但它总不免有一种虚幻的感觉，以为如果它高兴的话，它当时仍然可以作出别种决定。若加以细究，便可看出，任性只要包含有矛盾，则它的内容与形式就是彼此对立的。任性的内容是外界给予

的，并不是基于意志本身，而是被意识到以外在环境为根据的。就这种给予的内容来说，自由只在于选择的形式，这种表面上的选择，也只是一种形式上的自由，因此也可看成只是一种主观假想的自由。试加以最后的分析，便可看到，那同样的外在环境，即那引起意志作任性的决定的环境，也必须认作是使意志所以恰好作出这样决定而不作那样决定的原因。

从上面的讨论看来，虽说偶然性仅是现实性的一个片面环节，因此不可与现实性相混，但作为理念的形式之一，偶然性在对象性的世界里仍有其相当的地位。首先，在自然里，偶然性有其特殊作用。在自然的表面，可以说，偶然性有了自由的施展，而且我们也须予以承认，用不着像有时错误地赋予哲学那样的使命：即自命想要寻求出只能是这样，不会是那样的原因。同样，偶然性在精神世界也有其相当地位，如前面所说，意志在任性的形式下即包含有偶然性，但同时把它作为扬弃了的一个环节。但关于精神和精神的活动，也如关于自然一样，我们必须预先提防，不要被寻求理性知识的善意的努力所错引，想要对于具有显著的偶然性的现象界，去指出其必然性，或如一般人所常说的，要想对于现象界予以先验的构造。同样，譬如在语言里（虽说语言好像是思想的躯体），偶然性仍然无疑地占很重要的地位，偶然性与艺术及法律制度的关系亦复相同。科学、特别是哲学的任务，诚然可以正确地说，在于从偶然性的假象里去认识潜蕴着的必然性。但这意思并不是说，偶然的事物仅属于我们主观的表象，因而，为了求得真理起见，只须完全予以排斥就行了。任何科学的研究，如果太片面地采取排斥偶然性、单求必然性的趋向，将不免受到空疏的"把戏"和"固执的学究气"的正当的讥评。

§ 146

细究起来，上面所说的现实事物的外在性，其含义是这样的：就偶然性作为直接的现实性、作为自身同一性而言，它本质上只是一种设定的存在，但这种设定的存在，亦即是被扬弃了的东西，所以是一种存在在那里的外在性。这样，这外在的、特定存在着的偶然性便是一种预先设定了的东西，它的直接定在同时即是一种可能性，而且

就其规定来说，也是被扬弃了的，于是偶然性就是另一事物的可能性，也可以说是另一事物可能的条件。

附释： 偶然性，作为直接的现实性而言，同时即是另一事物的可能性，但并不是像我们最初所讲的那种单纯的抽象的可能性，而是存在着的 可能性，而这种作为存在的可能性即是一种条件 。我们所说的，一个事物的条件，含有两种意义，第一是指一种定在，一种实存，简言之，指一种直接的东西。第二是指此种直接性的东西的本身将被扬弃，并促成另一事物得以实现的命运。——一般讲来，直接的现实性本身，并不是像它所应是的那样，而是一个支离破碎的、有限的现实性，而它的命运就在于被消毁掉。但现实性还有另一方面，那就是，它的本质性。这本质性首先即是它的内在的方面，但内在方面作为单纯的可能性，也注定了要被扬弃。这种被扬弃了的可能性即是一种新的现实性的兴起，而这种新兴的现实性便以那最初直接的现实性为前提、条件。从这里我们便可看出，条件一概念所包含的交替性了，一物的条件最初看来好像完全是单纯无偏似的。但事实上那种直接的现实性却包含转化成他物的萌芽在自身内。这种他物最初也仅是一可能的东西，然后它却扬弃其可能性形式而转变为现实性。这样新兴起来的现实性就是它所消耗了的那个直接的现实性所固有内在本质。这样，完全另外一个形态的事物就产生了，但它又并不是一个另外的事物，因为后者即是前面的直接现实性的本质的发展。在后一新兴的现实里，那些被牺牲了、被推翻了、被消耗了的条件，达到和自己本身的结合。——现实性矛盾发展的过程大致如此。现实并不仅是一直接存在着的东西，而且，作为本质性的存在，是其自身的直接性的扬弃，因而达到与其自己本身的中介。

§ 147

（γ）当现实性的这种外在性这样发展成为可能性与直接现实性两个范畴，（彼此互为中介 ）的圆圈 时，一般说来，便是真实的可能性 。再则，作为这样一个圆圈，它就是一全体，因而就是内容 ，就是自在自为地规定了的实质 [59] 。同样，按照这两个范畴在这统一体中的差别看来，就是形式 本身具体的全体 ，亦即由内在到外在，由

外在到内在的直接自身转化。形式的这种自身运动即是能动性（Tätigkeit），亦即实质证实其自身为一真实的根据，这根据复扬弃其自身而进为现实性，并且将偶然的现实性，或那些在前的条件予以证实，亦即将偶然的现实性或条件的自身反映或自身扬弃证实为另一现实性，为实质的现实性。如果一切条件均齐备时，这实质必会实现，而且这实质本身也是条件之一，因为实质最初作为内在的东西，也仅是一种设定的前提。[60] 发展了的现实性，作为内与外合而为一的更替，作为内与外的两个相反的运动联合成为一个运动的更替，就是必然性。

〔**说明**〕 必然性诚然可以正确地界说为可能性与现实性的统一。但单是这样空洞的说法，便会使必然性这一规定〔或范畴〕显得肤浅，因而不易了解。必然性是一个很困难的概念，其所以困难是因为必然性即是概念本身，但必然性概念所包含的各环节仍然被认为是些现实事物，而这些现实事物同时又只能被认为是些自身破裂的、过渡着的形式。因此，在下面的两节里，对于构成必然性的各个环节，将予以更加详尽的发挥。

附释： 当我们说某物是必然的时，我们首先总要问为什么？我们总以为必然的事物必是被设定起来的，是一个有前提的经过中介的事物。但假如我们停留在单纯的中介过程里，那么我们就还没有理解必然性的真正意义。那仅仅是通过中介派生出来的事物，其存在取决于他物，而非取决于自己，因而它仍然仅是偶然的东西。与此相反，我们所要达到的必然性，即一物之所以是一物乃是通过它自己本身，这虽然可以说是中介性的，但它却同时能扬弃其中介过程，并把它包含在自身之内。因此对于有必然性的事物我们说："它是"，于是我们便把它当成单纯的自身联系，在这种自身联系里，它受他物制约的依他性也因而摆脱掉了。

常有人说必然性是盲目的。这话可说是对的，如果意思只是说，在必然性的过程里目的或目的因还没有自觉地出现。必然的过程开始于彼此不相干、不相联的孤立散漫的情况的实际存在。这些情况乃是一个自身崩溃的直接现实性，由于这种否定就发生了一种新的现实

性，这里我们便得到一种具有双重形式的内容：一方面作为已经实现的实质的内答，一方面作为孤立散漫的情况的内容，这些情况好像是一肯定的内容，而且最初令人觉得它们好像确是那样的肯定的内容。后一种内容本身实系空无的，因而转变为它自身的否定面，这样就成为已经实现了的实质的内容。这些直接的情况自身瓦解为形成他物的条件，但同时又被保持其为较高实质的内容。于是我们便说，从那样的情况和条件里，某种别样的事物产生了，因此我们又称这样的过程的必然性是盲目的。反之，我们试考察一下目的性的活动，在这里我们便早已认识到有一个目的作为内容，于是这种活动就不是盲目的，而是有识见的了。当我们说世界是受天意的支配时，这意思就包含有目的或天意在世界中一般是有效力的，是预先独立自主地决定了的，所以由此而产生出来的事物，是与前此自己预先知道了的、和意愿了的目的相符合的。

无论如何，我们须认识那认世界为必然性所决定的看法与关于天意或神意的信仰并不是彼此排斥的。按照思想或理论看来，神圣天意的基础，我们此后即将指出，即是概念 。概念是必然性的真理，它包含有扬弃了的必然性在自身内。反过来，同样可以说，必然性是潜在的概念。必然性只有在它尚未被理解时才是盲目的 [61] 。因此假如把以认识人类事变的必然性为历史哲学的课题的学说，斥责为宿命论，那实在是再谬误不过了。由此足见，真正的历史哲学实具有证明天道不爽或表明世事符合天意的意义。有许多人想借排斥天意的必然性以示尊敬上帝，事实上是通过这些抽象想法把天意降低为一盲目的、无理性的妄作威福的偏心。朴素的宗教意识常说到上帝的永恒不变的命令，这里即包含着明白承认必然性是属于上帝的本质。由于人在脱离了上帝的情况下，有他自己的特殊意见和愿望，大都感情用事，任性妄为，* 于是他就会碰到这样的事情，他的行为所产生的结果总是与他的本意和愿望完全不同 [62] 。正与人相反，上帝知道他的意志是什么，在他的永恒的意志里，他决不为外来的或内发的任何偶然事变所左右，因此凡是天意所向的，也必然会坚定不爽地得到完成。

一般讲来，必然性的观点对于我们的意向和行为都有很大的重要性。当我们把人世的事变认作有必然性时，初看起来，我们好像是处

于完全不自由的地位。如所周知，古代人认必然性为命运（Schicksal）。与此相反，近代人的观点则认必然性为一种安慰（Trost）。安慰的意思是说，如果我们放弃我们的目的和利益，接受必然性的支配，我们之所以这样去做，是因为我们盼望着对于我们的行为能得到某种补偿。反之，命运是不能给人以安慰的。但如果我们细察古代人对于命运的信念，则这种命运观不但不会予人以不自由的直观，反而足以示人以自由的洞见。因为前面说过，不自由是基于不能克服一种坚固的对立，亦即由于认为是如此的事和实际发生的事与应如此的事和应该 发生的事，处于矛盾之中。反之，古代人的态度却是这样的：因为某事是如此，所以某事是如此，既然某事是如此，所以某事应如此。在这里他们并没有发现对立，因而也就不感到不自由、痛苦、或悲哀。对于命运的这种态度，如前面所说，无疑地是没有安慰的，但这种意态也不感到需要安慰，因为在这里主观性还没有达到无限的意义。这一观点，于比较古代的与近代的基督教的态度时，有决定的重要性，必须特别注意。

如果所了解的主观性是指那单纯的有限的直接的主观性，和那具有私人利益和特殊嗜好的偶然任性的内容，一般说来，即人们所叫做“人”（Person），以别于“事”（Sache）（在“事”这个词的强调意义下，有如我们通常正确地使用这字，说这是关于“事”的问题，不是关于“人”的问题）的主观性而言，那么，我们不能不称赞古代人这种沉静的委诸命运的态度，并承认这种态度较之近代人的态度尤为高尚而有价值。因为近代人偏执地追逐其主观的目的，当他们被迫而放弃达到目的的愿望时，只以可能有获得另一种形式的补偿的展望聊自安慰。再则，主观性一词并不仅限于指那与客观实质或事情（Sache）对立的坏的有限的主观性而言。反之，真正讲来，主观性是内在于客观事情的，因此这种意义的无限的主观性，就是客观事情本身的真理。照这样看来，则近代人安慰的观点就有了较新较高的意义了。并且在这种意义下，基督教也可看成是求安慰的宗教，甚且可说是求绝对安慰的宗教。如人们所熟知，基督教包含有上帝愿人人都得到解救的教义。这就明白宣称，主观性有一种无限的价值。至于基督教之所以富于安慰的力量，是因为在基督教里，上帝被认识到为绝对的主观性。但主观性既包含有特殊性这一环节在内，则我们的 特殊性也不得

单纯地当作须予以完全否定的抽象东西，而须同时承认为一种应予保持的东西。古希腊人的神灵虽说同样地被认为是有人格的，但宙斯及阿波罗等诸神的人格并不是真实的人格，而只是一种想象的人格，换言之，这些神灵只是些人格化的产物，这样的产物自身并不自知，只是被知道 而已。这种古代神灵的缺陷所在和薄弱无力，可以在当时希腊人的宗教信仰中寻出证据。按照他们的信仰不仅人，甚至神也认作是同样受命运（被注定的πεπρωμε'νον或被分配的εἰμαρμένη命运）的支配。这种命运，人们必须认为是一种未揭发的必然性，因此也必须表象为完全非人格的、无自我的、盲目的。反之，基督教的上帝不仅是被知者，而且完全是自知者。他不仅是人心中的观念，而且是绝对真实的人格。

对于这里所提到的几点的详细发挥，只好归诸宗教哲学，不过现在尚须顺便提请注意的，就是一个人对于他的一切遭遇，如果能本古谚所谓"每个人都是他自己的命运的主宰者"的精神去承当，确属异常重要。这意思就是说，凡人莫不自作自受。与此相反的看法，就是把自己所遭遇的一切，去抱怨别人，归咎环境的不利，或向别的方面推卸责任。这也就是不自由的观点，同时就是不满足的源泉。反之，假如一个人承认他所遭遇的横逆，只是由他自身演变出来的结果，只由他自己担负他自己的罪责，那么他便挺身做一自由的人，他并会相信，他所遭遇的一切并没有冤枉。一个在生活中得不到平安，并且不满意于他的命运的人，遭遇着许多乖舛不幸的事，其唯一原因即由于他心怀错误的观念，总以为别人害了他，或对不起他。诚然，我们日常所遭遇的有许多事情，无疑地是偶然的。但偶然的遭遇也基于人的自然性。只要一个人能意识到他的自由性，则他所遭遇的不幸将不会扰乱他灵魂的谐和与心情的平安。所以必然性的观点就是决定人的满足和不满足，亦即决定人的命运的观点。

§ 148

必然性的三个环节为：条件、实质 、和活动 。

（a） 条件 是（1） 设定在先的东西。作为仅仅是设定起来的东西，条件只是与实质联系着的，但它既是在先的，它便是独立自为的，便是一种偶然的、外在的情况，虽与实质无有联系，而实际存在着；但带有这种偶然性既然同时与这作为全体性的实质有联系，则这设定在先的东西便是一个由诸条件构成的完全的圆圈 。（2） 这些条件是被动的，被利用来作为实质的材料，因而便进入实质的内容；正因为这样，这些条件便同样与这内容符合一致，并已经包含有这内容的整个规定 在自身内。

（b） 实质 也同样地是（1） 一种设定在先的东西。就它是被设定的 而言，它才只是一内在的可能的东西，就它是在先的 而言，它乃是一独立自为的内容。（2） 由于利用各种条件，实质取得了它的外在的实存，它也取得了它的各种内容规定的实现，这些内容规定与那些条件恰好相互符应，所以它（实质）依据这些条件而证实其自己为实质，而且同样也可说，实质是由这些条件产生出来的。

（c） 活动 也同样是（1） 独立自为地实存着的（如一个人，一个性格），同时活动之所以可能，仅由于有了种种条件并有了实质。（2） 活动是一种将条件转变成实质、将实质转变成条件，亦即转变到实存一边去的运动。或者也可以说，活动仅是从各种条件里建立起实质（实质本来是潜在 于这些条件里）的运动，并且是通过扬弃诸条件所具有的实存，而给予实质以实存的一种运动。

就这三个环节彼此各有独立实存 的形态而言，这种过程就是一外在的 必然性。——这种外在的必然性是以一种有限制的 内容为它的实质。因为，实质是一种具有简单 规定性的整体；但这整体既然就它的形式说来是外在的，那么它因此就其自己本身来说，以及就其内容来说也是外在的。并且实质的这种外在性，即是实质的内容的限制。

§ 149

因此必然性自在地即是那唯一 的、自身同一 的、而内容丰富的本质，这本质在其自身内的映现是这样的：它的各个差别环节都具有独立的现实的 形式，同时这种自身同一的东西作为绝对的形式，即

是扬弃其自身的直接同一性使成中介性，并扬弃其中介性使成直接性的活动 。——凡必然的事物，都是通过一个他物 而存在的，这个他物，则分裂而成为起中介作用 的根据 （实质和活动），并分裂而成为一个直接的现实性 ，或一个同时又是条件的偶然事物。必然的事物，既是通过一个他物而存在的东西，故不是自在自为的而是一种单纯设定起来的东西 。但这种中介〔过程〕正是对其自身的直接的扬弃；根据和偶然的条件被转变成直接性，经过这样的转变，那设定起来的东西便被扬弃而成为现实性，而实质也就同它本身结合起来 了。在这种自身返回里，必然的事物就绝对地存在着 ，作为无条件的现实性。——必然的事物之所以是这样，是因为通过一连串的情况作为中介 而成的，换言之，它是这样，因为一连串的情况是这样；而在一种情况下，它是这样：未经过中介 ，那就是说，它是这样，因为它是这样。

（a）实体关系（Das Substantialitäts-Verhältnis）

§ 150

必然的事物本身是绝对 的关系 。这就是说，它是（如上面各节所说）发展的过程，在这种过程中，关系也同样扬弃其自身而过渡到绝对的同一性。

必然的事物，在其直接形式下，就是实体性 与偶然性 的关系。这种关系的绝对自身同一性，就是实体 本身，而实体，作为必然性，乃是对这种内在性形式的否定，它因而设定其自身为现实性 ，但它又是对这种外在事物的否定 。在这否定的过程里，现实的事物作为直接性的，只是一种偶然性 的东西，而偶然性的东西使通过它的这种单纯的可能性过渡到一个别的现实性。这个过渡 就是作为形式活动 〔或矛盾进展〕（§148及§149）的实体同一性。

§ 151

因此，实体就是各个偶性的全体，它启示，在各个偶性中，作为它们的绝对否定性，（这就是说，作为绝对的力量 ），并同时作为全

部内容的丰富性 。但这内容不是别的，即是这种表现的本身 ，因为那返回到自身成为内容的规定性本身，只是形式的一个环节，这个环节在实体的力量 支配下，将过渡〔到另一环节〕。 [63] 实体性乃是绝对的形式活动〔或矛盾进展〕，和必然性的力量，而一切内容仅是唯一隶属于这个过程的环节，——这个过程，乃是形式与内容相互间的绝对转化。

附释： 在哲学史里我们遇见实体 为斯宾诺莎哲学的原则。对他的哲学有人极端称赞，也有人肆意诋毁，其价值和意义如何，从他在世的时候起，即有了很大的误解，也引起了很多的争辩。斯宾诺莎体系中，常被人们提出来攻击的主要之点，为他的无神论，甚至进而攻击他的泛神论。其所以被攻击的原因，真正讲来，是由于他认为上帝是实体，而且仅仅是实体。我们对于这些攻击的看法，首先要依据实体在逻辑理念的体系里所占的地位。虽说实体是理念发展过程中的一个重要阶段 [64] ，但还不是理念本身，不是绝对理念，而是尚在被限制的必然性的形式里的理念。上帝诚然是必然性，或者我们也可以说，上帝是绝对的实质 ，但他同时又是绝对的人格 。认上帝为绝对的人格一点，就是斯宾诺莎所未达到的。因此我们不能不承认，他的哲学未能见到构成基督教意识内容的上帝的真性质。斯宾诺莎就血统讲来，是一个犹太人。大体看来，东方人的观点多认一切有限的事物仅是奄忽即逝，不能长存，这种东方人的世界观在斯宾诺莎的哲学里得到一种思想性的表述。这种东方的实体统一性的观点无疑地可以形成一切真正哲学进一步发展的基础，但不可停留在那里，不予以较高的推进。斯宾诺莎的哲学所缺少的，就是西方世界里的个体性的原则。这原则与斯宾诺莎主义同时代，在莱布尼茨的单子论里以哲学的形式首先出现。

从这里出发我们再回头来看那认斯宾诺莎哲学为无神论的批评，便可明白看出这种指斥是没有根据的。因为他的哲学不但不否认上帝，并且承认上帝为唯一的真实存在 。我们也不能说，斯宾诺莎虽认上帝为唯一的真实存在，但他的上帝却非真正的上帝，因此有了这样一个上帝，也和没有上帝差不多。如果这种批评正确的话，则一切别的哲学家，在他们的哲学理论里把上帝降到低于理念的地位，不仅那

些只知道将上帝认作“主”的犹太教徒和回教徒，甚至连那些将上帝仅认作至高无上的、彼岸的、不可知的存在的许多基督教徒，都可和斯宾诺莎一样被指责为无神论者了。细察一下，攻击斯宾诺莎哲学为无神论，归结起来，实系指斥他未能将差别或有限性的原则给予正当的地位。按照斯宾诺莎的学说，真正讲来，既然没有世界，——意思是说没有积极的存在着的事物，那么，他的体系就不应称为无神论，而毋宁应反过来称为无世界论 （Akosmismus）。由此又可得到对于他的泛神论 的攻击应持的态度。如果照通常的看法，泛神论是认有限事物的本身或有限事物的复合为上帝的学说，那么我们也不能不说斯宾诺莎的哲学逃脱了泛神论的攻击。因为照斯宾诺莎看来，有限的事物或世界一般是完全没有真理的。反之，正因为他持无世界论，所以他的哲学才确实是泛神论。

刚才这样由内容 着眼而寻出的缺点，同时也足以表明就是形式 方面的缺点。虽然斯宾诺莎将实体放在他的系统的顶点，将实体定义为思想与广延的统一，但他却未阐明他如何发现两者的差别，并如何追溯出两者复归于实体的统一。他对于内容的进一步处理，是根据所谓数学方法进行的。即先提出界说和公理，接着就列出一系列的命题，并根据那些未经证明的前提，依据知性形式的推理，以证明这些命题。所以甚至有许多反对斯宾诺莎体系的内容和结论的人，都常常对于他的方法的严密次序予以高度赞扬。但真正讲来，这种无条件地承认他的形式或方法和无条件地反对他的内容，都是同样没有根据的。他的体系的内容的缺点在于并未认识到形式内在于内容里，而只是以主观的外在的形式去规定内容。他的实体只是直观的洞见，未先行经过辩证的中介过程。所以他的实体只是直接地被认作一普遍的否定力量，就好像只是一黑暗的无边的深渊，将一切有规定性的内容皆彻底加以吞噬，使之成为空无，而从它自身产生出来的，没有一个是有积极自身持存性的事物。

§ 152

按照上述这一环节来说，实体作为绝对力量是自己与自己联系着的力量，（这种力量只是一内在可能性）并因而是决定着其自身成为

偶性的力量，同时由偶性而设定起来的外在性又与这种力量有所区别，则这种力量，（正如它在必然性的第一种形式中，乃是实体那样）。现在就是真正的关系，——这就是因果关系。

（b）因果关系（Das Kausalitäts-Verhältnis）

§ 153

实体在如下情形下，即是原因：即当实体在过渡到偶性时，反而返回到自身，并且，因而是原始的实质，但同时又扬弃它的自身返回或扬弃它的单纯可能性，以设定其自身为它自身的否定者，从而产生出一种效果，产生出一种现实性。这种现实性虽然只是设定起来的东西，却通过产生效果的过程而同时又是必然的东西。

〔**说明**〕原因，作为原始的实质，具有绝对独立性和一种与效果相对而自身保持其持存性的规定或特性，但原因只有在其同一性构成原始性本身的必然性中才过渡到效果。假如我们重新想要谈论一种特定的内容，可以说，我们找不到一种只存在于效果里而不存在于原因里的内容；——上述那种同一性就是绝对内容本身；但它也同样是形式规定。原因的原始性在效果里被扬弃了。它在效果里使自己成为一设定的存在了。但原因并不因此而消逝，现实的东西并不因此好像只是效果。因为这被设定的存在也同样直接地受到扬弃，甚或可说被设定就是原因的自身返回，就是它的原始性。只有在效果里，原因才是现实的，不是原因。因此原因，真正讲来，即是自因（causa sui），耶柯比由于对中介坚持片面的看法，曾在他讨论斯宾诺莎的书信里（第二版，第416页），把自因（自果 Effectus sui也是同样的）这一有关原因的绝对真理仅仅当成一种形式主义。他复指出，上帝不可定义为根据，本质上须定义为原因。因此，只消对于原因的性质予以透彻的考察，就可以看出，他这种办法没有达到他的意图。即使在有限的原因和有限的原因的观念里，也可看出因果内容具有这种同一性。雨、原因，和湿、效果，两者都是同一实际存在着的水。就形式讲来，原因（雨）是消失在效果（湿）里面了，但这样一来，效果

也随之消失了，因为没有原因，也就没有效果，便只剩下非因非果的湿了。

在通常意义的因果关系里，只要原因的内容是有限的 （正如实体是有限的那样），只要原因与效果被认作两个不同的独立的存在，（但如果我们把两者的因果关系抽掉，它们就只是两个独立存在了）原因便是有限的。因为在有限的抽象思想里，我们总是固执着两个范畴在联系中的区别 ，所以我们也 可以颠倒过来，将原因界说为一种被设定的东西 或效果 。这个作为效果的原因又有另一 原因；依此递进，由果到因，以至无穷。同样，也可有一递退 的过程，因为效果既与原因同一，故自身也可认作一原因，同时，也可认作另一足以产生别的 效果的原因，如此递退，由因到果，以至无穷。

附释： 知性愈是习于反对实体这一概念，则它便愈是常常运用因果的关系。当它要把一个内容当作必然的事实来研究时，这抽象的理智便特别喜欢去追溯因果关系。诚然，因果关系无疑地是属于必然性的，但这种关系只是必然过程的一个侧面。这个必然过程同样必须扬弃那包含在因果关系里的中介性，并须表明其自身为简单的自身关系。如果我们固执着因果关系的本身，则我们便得不到这种关系的真理性，而只看见有限的因果性，而因果关系的有限性即在于坚持因与果的区别。但这两者并不仅是有区别，而且又是同一的。即在通常意识里，我们也可以看出这种同一性。我们说一物为因，仅因其有果，说一物为果，仅因其有因。由此足见，因果两者具有同一的内容，而因与果的区别主要只是设定 与被设定 的区别。而这种形式的区别也同样又扬弃其自身，因为原因不仅是一个他物的原因，而且又是它自己本身的原因；同时，效果也不仅是一个他物的效果，而且又是它自己本身的效果。依此看来，事物的有限性即在这里：因与果按概念说，虽是同一的，但这两种形式却表现出在如下方式 上是分离开的，即因虽又是果，果虽又是因，但因却不在同样联系内是因，而果也不在同样联系内是果，这样，于是又发生无穷递进的情形：——无穷系列的因同时又表现为一无穷系列的果。

§ 154

果是与因有区别 的：果之为果在于设定 它的原因，但这种设定性也同样是自身反映和直接性。只要我们执著于因果间的区别，则原因的作用，或原因所设定的后果，同时也就是原因的前提 。于是另有一实体 出现，在它上面发生效果。这实体既是直接的 ，便不是自己与自己联系着的否定性，不是主动的 而是被动的 。但作为实体，它同样也是主动的，它扬弃那设定在先的直接性和那设定给它的效果；它作出反应 ，换言之，它扬弃那第一个实体的活动。但这第一个实体的活动也同样是对它自己的直接性或对设定给它的效果的扬弃，从而它便扬弃了另一实体的活动，并作出反应。于是因果关系便过渡为〔主动与反作用的关系或〕相互作用 （Wechselwirkung）。

在相互作用里，因果关系虽说尚未达到它的真实规定，但那种由因到果和由果到因向外伸展直线式的无穷进程，已得到真正的扬弃，而绕回转变为圆圈式的过程，因而返回 到自身来了。直线式的无穷进程的圆圈化而绕圆为一自成起结的关系 [65] 也如一般随处皆有的简单返回一样，即上面所说的那种无思想性的重复之中，只是一和同一的东西，也就是此一 因与另一 因以及两者彼此的联系。但此种联系的发展，相互作用，本身即是区别的变换，不过不是原因与原因的互换，而是因果关系中两环节的互换，就每一环节 各个独立 自为，又按照两者的同一性 来说，原因之所以为原因，由于是效果的原因，反之，效果之所以为效果，由于是原因的效果，——而由于两者的这种不可分离性，所以设定其一环节，同时也就设定其另一环节。

（c）相互作用（Die Wechselwirkung）

§ 155

在相互作用（die wechselwirkung）里，被坚持为有区别的因果范畴，（α） 自在地 都是同样的；其一方面是原因，是原始的、主动的、被动的等等，其另一方面也同样如此。同样，以对方为前提与以对方为所起作用的后果，直接的原始性与由相互作用而设定的依赖性，也是一样的东西。那以为是最初的 第一的原因，由于它的直接性的缘故，也是一被动的 ， 设定的存在 ， 也是一效果 。因此，所谓两

个 原因的区别乃是空虚的。而且原因自在地 只有一个 ，这一个原因既在它的效果里扬弃自己的实体性，同样又在这效果里，它才使自己成为独立的原因。

§ 156

（β） 但上述这种因果统一性，也是独立自为的 。因为这整个相互作用就是原因自己本身的设定 ，而且只有原因的这种设定，才是原因的存在 。区别的虚无性并不只是潜在的或者只是我们的反思。而且相互关系本身就在于：将每一被设定起来的规定又再加以扬弃，使之转化为相反的规定，因而把诸环节的潜在的空虚性都设定起来了。在原始性里被设定有效果，这就是说，原始性被扬弃了；原因的作用变成反作用了，等等。

附释： 相互作用被设定为因果关系的充分的发展，同时也表明那抽象反思常利用来作护符的因果关系，也有其不满足之处，因为反思习于从因果律的观点来观察事物，因而陷于上面所说的无穷递进。譬如，在历史研究里，首先便可发生这样的问题：究竟一个民族的性格和礼俗是它的宪章和法律的原因呢，或者反过来说，一个民族的宪章和法律是它的性格和礼俗的原因呢？于是我们可以进一步说，两者，一方面民族性或礼俗，一方面宪章和法律，均可依据相互的联系的原则去了解。这样一来，原因即因其在这一联系里是原因，所以同时是效果，效果即因其在这一联系里是效果，所以同时是原因。同样的观点，可以适用于自然研究，特别适用于有生命的有机体的研究。有机体的每一个别官能和功能皆可表明为同样地处于彼此有相互影响的关系中。[66] 相互作用无疑地是由因果关系直接发展出来的真理，也可说是它正站在概念的门口。但也正因为如此，为了要获得概念式的认识，我们却不应满足于相互关系的应用。假如我们对于某一内容，只依据相互关系的观点去考察，那么事实上这是采取了一个完全没有概念的态度。我们所得到的仅是一堆枯燥的事实，而对于为了应用因果关系去处理事实所首先要求的中介性知识，仍然得不到满足。如果我们仔细观察应用相互作用一范畴所以不能令人满足的缘故就可见到，相互关系不但不等于概念，而且它本身首先必须得到概念的理解。这

就是说，相互关系中的两个方面不可让它们作为直接给予的东西，而必须如前面两节所指出那样，确认它们为一较高的第三者的两个环节，而这较高的第三者即是概念。例如，认斯巴达民族的风俗为斯巴达制度的结果，或者反过来，认斯巴达的制度为他们的风俗的结果，这种看法当然是不错的。不过这种看法不能予人以最后的满足，因为事实上，这种看法对于斯巴达民族的风俗和制度并没有概念式的理解。而这样的理解只在于指出这两个方面以及一切其他足以表现斯巴达民族的生活和历史的特殊方面，都是以斯巴达民族的概念为基础。

§ 157

（γ）[67] 这种自己与自己本身的纯粹交替，因此就是显露出来的 或设定起来的必然性 。必然性本身的纽带就是同一性，不过还只是内在的 和隐蔽的同一性罢了。因为必然性是被认为现实事物的同一性，而这些现实事物的独立性却正应是必然性。因此实体通过因果关系和相互作用的发展途程，只是这样一个设定 ： 即独立性 是一种无限的否定的自身联系 ，——一般说来，所谓否定的 联系，是说在这种联系里，区别和中介成为一种与各个独立的现实事物 彼此相独立的原始性，——其所以说是无限的自身联系 ，是因为各现实事物的独立性也只是它们的同一性。

§ 158

因此必然性 的真理 就是自由 ，而实体 的真理 就是概念 ——这是一种独立性概念，其独立性，在于自己排斥自己使成为有区别的独立物，而自己作为这种自身排斥却与自身相同一，并且，这种始终在自己本身之内 进行的交替运动，只是与自己本身 相关联。

附释： 必然性常被称作坚硬的，单就必然性的本身，或就必然性的直接形态而言，这话诚然不错。这里我们有一种情况，或一般讲来，一种内容，具有一种独立自存性。必然性首先包含着这样的意思：即一个对象或内容骤然遭遇着某种别的东西的阻碍，使得它受到限制，而失掉其独立自存性。这就是直接的或抽象的必然性所包含的

坚硬的和悲惨的东西。在必然性里表现为互相束缚，丧失独立性的两方面，虽有同一性，但最初也只是内在的，还没有出现在那受必然性支配的事物里。所以从这种观点看来，自由最初也只是抽象的，而这种抽象的自由也只有通过放弃自己当前的存在情况和所保有的东西，才可得到拯救。此外我们前此已见到，必然性发展的过程是采取克服它最初出现的僵硬外在性，而逐渐显示它的内在本质的方式。由此便可表明那彼此互相束缚的两方，事实上并非彼此陌生的，而只是一个全体中不同的环节。而每一环节与对方发生联系，正所以回复到它自己本身和自己与自己相结合。这就是由必然性转化到自由的过程，而这种自由并不单纯是抽象的否定性的自由，而反倒是一种具体的积极的自由。由此也可看出，认自由与必然为彼此互相排斥的看法，是如何地错误了。无疑地，必然作为必然还不是自由；但是自由以必然为前提，包含必然性在自身内，作为被扬弃了的东西。一个有德行的人自己意识着他的行为内容的必然性和自在自为的义务性。由于这样，他不但不感到他的自由受到了妨害，甚且可以说，正由于有了这种必然性与义务性的意识，他才首先达到真正的内容充实的自由，有别于从刚愎任性而来的空无内容的和单纯可能性的自由。一个罪犯受到处罚，他可以认为他所受的惩罚限制了他的自由。但事实上，那加给他的惩罚并不是一种外在的异己的暴力，而只是他自己的行为自身的一种表现。只要他能够认识这点，他就会把自己当作一个自由人去对待这事。一般讲来，当一个人自己知道他是完全为绝对理念所决定时，他便达到了人的最高的独立性。斯宾诺莎所谓对神的理智的爱（amor intellectualis Dei）也就是指这种心境和行为而言。

§ 159

这样一来，概念 就是存在 与本质 的真理 ，因为返回到自己本身的映现（Scheinen），同时即是独立的直接性，而不同的现实性的这种存在 ，直接地就只是一种在自己本身内 的映现。

〔**说明** 〕 概念曾经证明其为存在和本质的真理，而存在和本质两者在概念里就像返回到它们的根据 那样，反过来说 ，则概念曾从存在 中发展出来，也就像从它自己的根据 中发展出来那样。前一方

面的进展可以看成是存在深入 于它自己本身，通过这一进展过程而揭示它的内在本性。后一方面的进展可以看成是比较完满的东西从不甚完满的东西 展现出来。由于只是从后一方面来看这样的发展过程，所以就会引起人们对于哲学的责难。这里关于不甚完满与比较完满的肤浅思想，其较确切的内容即在于指出作为与其自身直接 统一的存在与作为与其自身自由中介 的概念之间的区别。由于存在既经表明自己是概念的一个环节 ，则概念也因此证明了自己是存在的真理。概念，作为它的自身返回和中介性的扬弃，便是直接的东西 的前提 ，——这一前提与返回到自身是同一的，而这种同一性便构成自由和概念。因此，如果概念的环节 可叫做不完满的，则概念本身便可说是完满的，当然也可以说，概念是从不完满的东西发展出来的，因为概念本质上即在于扬弃它的前提。但是也唯有概念设定它自身，同时也设定它的前提，正如在讨论因果关系时一般地指出，而在讨论相互关系时确切地所明白指出那样。

这样，就概念与存在和本质的联系来说，可以对概念作出这样的规定，即：概念是返回到作为简单直接 的存在那种的本质，因此这种本质的映现便有了现实性，而这本质的现实性同时即是 一种在自己本身内的自由映现 。在这种方式下，概念便把存在作为它对它自己的简单的联系，或者作为它在自己本身内 统一的直接性。存在是如此贫乏的一个范畴，以至可以说，它是最不能揭示概念中所包含的内容。

由必然到自由或由现实到概念的过渡是最艰苦的过程，因为独立的现实应当被理解为在过渡到别的 独立现实的过程中并且在它与别的独立现实的同一性中，才具有它的一切实体性。这样一来，概念也就是最坚硬的东西了，因为概念本身正是这种同一性。但是那现实的实体本身，那在它的自为存在中不容许任何事物渗入的“原因”，即已经受了必然性 或命运的支配，并且必定要过渡到被设定的存在。而这种受必然性或命运的支配，才应说是最坚硬的事实。反之，对必然性加以思维 ，也就是对上述最坚硬的必然性的消解。因为思维就是在他物中自己与自己 结合在一起。思维就是一种解放，而这种解放并不是逃避到抽象中去，而是指一个现实事物通过必然性的力量与别的现实事物联结在一起，但又不把这别的现实事物当成异己的他物，而是把它

当成自己固有的存在和自己设定起来的东西。这种解放，就其是自为存在 着的主体而言，便叫做我；就其发展成一全体而言，便叫做自由精神；就其为纯洁的情感而言，便叫做爱；就其为高尚的享受而言，便叫做幸福 ——斯宾诺莎关于实体的伟大直观只是对于有限的自为存在的自在 的解放；但是只有概念本身才自为地是必然性的力量和现实的 自由。

附释： 如这里所说，我们把概念认作存在和本质的真理，也许不免有人要问，为什么不把概念作为逻辑的开端呢？对这问题可以这样解答：逻辑的目的既在于求思想性的或概念式的知识，正因为这样，就不能自真理开始，因为真理，如果一开始就直说出来，也不过只是提出些单纯的论断而已。而建立在思想上的真理，则由思维予以证明和检验。如果我们将概念放在逻辑学的顶点上，并且就内容看来，完全是正确的，像把概念界说为存在与本质的统一那样，那么，就会引起如下的问题：我们须如何去思维存在和本质的内容呢？这两者又如何能够在概念的统一里综贯起来的呢？但如果我们一开始就解答了这些问题，而还说这不是自概念开始的，那就会只是按名词来说，而不是按照实质来说。真正的开始将会从存在出发，正像本书所采取的步骤也是自存在开始那样。但是有这么一点区别，即按某种做法，存在以及本质的种种规定或范畴，就仿佛都可以从表象那里直接地接受过来似的，与此相反，我们在本书里却考察了存在与本质自己辩证发展的过程，并且认识了它们如何扬弃其自身而达到概念的统一。

---

[1] “定在”指存在于特定的地方、时间，有特定的质和量的特定存在，一般译作“定在”。“实存”指有根据的存在或实 际存 在，简称“实存”。——译者注

[2] 规定（Bestimmung）有时也译作“范畴”。在这里英译本即作范畴。我们考虑仍以紧跟原文直译成“规定”较好。——译者注

[3] Das Grund根据，一般也译作理由。这里所说的“根据的规律”一般叫做“充足理由律”。——译者注

[4] 马克思在《资本论》第一卷中，曾引证上面这两句话来揭露资本家会说出“好理由”为他剥削工人的坏事作辩护；恩格斯给拉法格的信中也引证了这句话。见《马克思恩格斯全集》第23卷，第292页；第37卷，第163页。——译者注

[5] 恩格斯在《自然辩证法》中曾提到这里所指出的当时物理学上“多孔性”理论是谬误的，是“理智的虚构”。见《马克思恩格斯全集》第20卷，第547页。——译者注

[6] 这段话恩格斯在《自然辩证法》中有简要的概括，见《马克思恩格斯全集》第20卷，第555页。——译者注

[7] 原注：试比较歌德《自然科学的愤激的呼吁》一诗，第一卷，第三分册：

六十年来，——可诅咒的年代呀！

但已经悄悄地逝去了！——

我不断听到重复地说：

自然没有核心，也没有外壳，

一切都是内外不可分的整体。

[8] 《新约》“马太福音”，第7章，第16节。——译者注

[9] 列宁引证了下面这句话，见《列宁全集》第38卷第166页。——译者注

[10] 《列宁全集》第38卷第166页，引证了下面这句话。——译者注

[11] 实质原文作（Sache），一般译作“事情”。这里译作实质，实质即指内容，表示Sache含有内容实质的意思。——译者注

[12] 列宁摘录了下面这句话，参看《列宁全集》第38卷，第166页。——译者注

[13] 《列宁全集》第38卷第167页引证了这句话。——译者注

[14] 《列宁全集》第38卷第167页引证了从*起的这一句话。——译者注

[15] 依拉松本第150页小注，增"到另一环节"五字，以补足语气。——译者注

[16] 《列宁全集》第38卷第167页引证了这一句话，并作了辩证唯物论的改造。——译者注

[17] 自成起结的关系（in sich beschlossenen verhältnis）是由克服了形而上学的直线式的无穷递进，经过曲折发展过程而达到的关系。也就是指终点绕回到与起点相结合，首尾相应的圆圈或全体。英译self-contained relationship.中译本初版译成"自身包容"，均颇费解。译成"自身封闭"，也欠恰当，有失此词的辩证法意义。——译者注

[18] 从这里起至本段末止，列宁曾加以引证并作了重要评语。见《列宁全集》第38卷，第172—173页。——译者注

[19] 相互关系下共分三点讨论，§155讨论（α），§156讨论（β）,§157应讨论（γ），格诺克纳本及瓦拉士英译本，均脱漏（γ），兹依拉松本补行标出。——译者注

第三篇 概念论（Die Lehre vom Begriff）

§ 160

概念是自由 的原则，是独立存在着的实体性的力量 。概念又是一个全体 ， 这全体中的每一 环节都是构成概念的一个整体 ， 而且被设定和概念有不可分离的统一性。所以概念在它的自身同一里是自在自为地规定了的东西 。

附释： 概念的观点一般讲来就是绝对唯心论的观点。哲学是概念性的认识，因为哲学把别的意识当作存在着的并直接地独立自存的事物，却只认为是构成概念的一个理想性的环节。在"知性逻辑"（Verstandeslogik）里，概念常被认作思维的一个单纯的形式，甚或认作一种普通的表象。为情感和心情辩护的立场出发所常常重复说的："概念是死的、空的、抽象的东西"这一类的话，大概都是指这种低视概念的看法而言。其实正与此相反，概念才是一切生命的原则，因而同时也是完全具体的东西。概念的这种性质是从前此的整个逻辑运动发展而来的，因而这里用不着先予以证明。至于刚才提到的以各概念只是形式的那种想法，是由于固执内容与形式的对立，而这种对立已经和反思所坚持的一些别的对立范畴，全都得到辩证地克服了，亦即通过它们自身矛盾发展的过程得到克服了。换言之，正是概念把前此一切思维范畴都曾加以扬弃并包含在自身之内了。概念无疑地是形式，但必须认为是无限的有创造性的形式，它包含一切充实的内容在自身内，并同时又不为内容所限制或束缚。同样，如果人们所了解的具体是指感觉中的具体事物或一般直接的可感知的东西来说，那么，概念也可以说是抽象的。概念作为概念是不能用手去捉摸的，当我们在进行概念思维时，听觉和视觉必定已经成为过去了。可是如前

面所说，概念同时仍然是真正的具体东西。这是因为概念是“存在”与“本质”的统一，而且包含这两个范围中全部丰富的内容在自身之内。

假如我们像早已提过的那样，把逻辑理念的各阶段认作一系列的对于绝对的界说，那么现在所得的界说应该是：绝对 就是概念 。这样我们当然就必须把概念理解为另一较高的意义，异予知性逻辑所理解那样，把概念仅只看成我们主观思维中的、本身没有内容的一种形式。至此，也许有人还会问，如果“思辨逻辑”给予概念一词以特殊意义，远不同于通常对这一术语所了解的，那么为什么还要把这一完全不同的术语也叫做概念，以致引起误会和混淆呢？对这问题可以这样回答：形式逻辑的概念与思辨的概念的距离虽然很大，但细加考察，即可看出概念较为深刻的意义，并不像初看起来那样太与普通语言的用法相疏远。我们常说，从概念去推演出内容，例如从财产的概念去推演出有关财产法的条文，或者相反，从这些内容去追溯到概念。由此就可看出，概念并不仅是本身没有内容的形式。因为假如概念是一空无内容的形式的话，则一方面从这种空形式里是推不出任何内容来的，另一方面，如果把某种内容归结为概念的空形式，则这内容的规定性将会被剥夺掉，而无法理解了。

§ 161

概念的进展既不复仅是过渡到他物，也不复仅是映现于他物内，而是一种发展 。因为在概念里那些区别开的东西，直接地同时被设定为彼此同一、并与全体同一的东西。而每一区别开的东西的规定性又被设定为整个概念的一个自由的存在。

附释： 过渡到他物是“存在”范围内的辩证过程，映现在他物内是“本质”范围内的辩证过程。反之，概念 的运动就是发展 ，通过发展，只有潜伏在它本身中的东西才得到发挥和实现。在自然界中，只有有机的生命才相当于概念的阶段。譬如一个植物便是从它的种子发展出来的。种子已包含整个植物在内，不过只是在理想的潜在的方式下。但我们却不可因此便把植物的发展理解为：似乎植物不同的部分，如根干枝叶等好像业已具体而微地、真实地 存在于种子中了。这就是所

谓"原形先蕴"的假设，其错误在于将最初只是在理想方式内的东西认作业已真实存在。反之，这个假设的正确之处在于这一点即概念在它的发展过程中仍保持其自身，而且就内容来说，通过这一过程，并未增加任何新的东西，但只是产生了一种形式的改变而已。概念的这种在过程中表示其自身为自我发展的本性，也就是一般人心目中所说的先天观念，或者即是柏拉图所提出的，一切学习都是回忆的说法了。但这种说法的意思并不是指经过教育而形成的一切特定意识内容，前此就早已——具体而微地预先存在于意识内。

概念的运动好像是只可以认作一种游戏：概念的运动所建立的对方，其实并非对方，〔而是在它自己本身内〕。这个道理在基督教教义中是这样表述的：上帝不仅创造了一个世界，作为一种与他相对立的他物，而且又永恒地曾经产生了一个儿子，而上帝，作为精神，在他的儿子里即是在他自己本身里。

§ 162

关于概念的学说可分为三部分：（一）论主观的或形式的 概念。（二）论被认作直接性的概念或客观性 。（三）论理念 ，主体和客体、概念和客观性的统一，绝对真理。

〔**说明** 〕 普通逻辑 仅包括有这里所提出的全系统的第三部分的一部分 材料，此外还包括有上面所讨论过的思维的定律。在应用的逻辑学里复有一些关于认识论的材料。这里面还掺杂有许多心理学的，形而上学的以及各种经验的材料。其所以要掺杂这许多经验材料进去，是因为感到那些思维的形式自身最后并不充分足用。但这样一来，逻辑学便失掉它的坚定的方向了。而那些至少是属于真正逻辑范围内的形式，却仅当作被意识着的思维的范畴，而且仅当作知性思维的范畴而非理性思维的范畴。

前面所讨论过的逻辑范畴，即"存在"和"本质"的范畴，诚然不仅是思想的范畴，它们在它们的过渡、辩证环节、和返回自身和全体的过程里，却能证明其自身为概念 。但它们只是特定的 概念，自在的概念，或换句话说，是对我们 来说的概念。由于每一范畴所过渡的，

所映现 于其中的对方 ， 只是相对的东西，既未被规定为特殊的 东西，而作为两者之合的第三者，也未被规定为个体 或主体 ， 也未明白设定 每一范畴在它的对方里得到同一，得到它的自由，因为它不是普遍性 。——通常一般人所了解的概念 只是一些理智规定 或只是一些一般的表象，因此，总的说来只是思维的一些有限的规定。

概念的逻辑通常被认作仅是形式 的科学，并被理解为研究概念、判断、推论的形式 本身的科学，而完全不涉及内容方面是否有某种真的东西；殊不知关于某物是否真的问题完全取决于内容 。如果概念的逻辑形式实际上是死的、无作用的和无差别的表象和思想的容器的话，那么关于这些形式的知识就会是与真理无涉的、无聊的古董 。但是事实上，与此相反，它们（逻辑形式）作为概念的形式乃是现实事物的活生生的精神 。 [68] 现实的事物之所以真，只是凭借这些形式 ， 通过这些形式 ， 而且在这些形式之内 才是真的 。但这些形式本身的真理性，以及它们之间的必然联系，直至现在还没有受到考察和研究。

A．主观概念（Der Subjektive Begriff)

（a）概念本身（Der Begriff als Solcher)

§ 163

概念本身包含下面三个环节：一、普遍性 ， 这是指它在它的规定性里和它自身有自由的等同性。二、特殊性 、亦即规定性，在特殊性中，普遍性纯粹不变地继续和它自身相等同。三、个体性 ， 这是指普遍与特殊两种规定性返回到自身内。这种自身否定的统一性是自在自为的特定东西 ， 并且同时是自身同一体或普遍的东西。

〔**说明** 〕 个体事物与现实事物是一样的，只不过前者是从概念里产生出来的，因而便被设定 为普遍的东西，或自身否定的同一性。

现实的事物，因为它最初只是存在和本质之潜在的 或直接的统一，故能够 发生作用。但概念的个体性是纯全起作用的东西，而且并不复像原因 那样带有对另一事物产生作用的假象，而却是对它自己 起作用。——但个体性不可以了解为只是直接的 个体性，如我们所说个体事物或个人那样。这种意义的个体性要在判断里才出现。概念的每一环节本身即是整个概念（§160），但个体或主体，是被设定 为全体的概念。

附释一： 一说到概念人们心目中总以为只是一抽象的普遍性，于是概念便常被界说为一个普遍的观念。因此人们说颜色的概念，植物动物的概念等等。而概念的形成则被认为是由于排除足以区别各种颜色、植物、动物等等的特殊部分，而坚持其共同之点。这就是知性怎样去了解的概念的方式。人们在情感上觉得这种概念是空疏的，把它们只认为抽象的格式和阴影，可以说是很对的。但概念的普遍性并非单纯是一个与独立自存的特殊事物相对立的共同的东西，而毋宁是不断地在自己特殊化自己，在它的对方里仍明晰不混地保持它自己本身的东西。无论是为了认识或为了实际行为起见，不要把真正的普遍性或共相与仅仅的共同之点混为一谈，实极其重要。从情感的观点出发的人常常对于一般思维，特别对于哲学思维所加的抨击，以及他们所一再断言的思维太遥远、太空疏的危险性，都是由于这种混淆而引起的。

普遍性就其真正的广泛的意义来说就是思想，我们必须说，费了许多千年的时间，思想才进入人的意识。直到基督教时期，思想才获得充分的承认。在别的文化部门方面有了高度造诣的希腊人，对于神和对于人的真正普遍性皆没有充分意识到。希腊人的神灵只是特殊的精神力量，而有普遍性的上帝，一切民族所共仰的上帝，对于雅典人说来，还是一个隐蔽的上帝。同样对于希腊人来说，他们与野蛮人之间也有一个绝对的鸿沟。对于人的本身也还未被他们承认有无限的价值和无限的权利。常有人提出问题，为什么奴隶制度在近代欧洲会消灭？于是他们时而援引某种特殊情况，时而又援引另一种特殊情况来解释这一现象。但基督教的欧洲之所以不复有奴隶的真正根据，不在别的地方，而应从基督教原则本身去寻求。基督教是绝对自由的宗

教，只有对于基督徒，人才被当作人，有其无限性和普遍性。奴隶所缺乏的，就是对他的人格的承认，而人格的原则就是普遍性。主子不把奴隶当作人，而只当作一种没有自我的物品。而奴隶也不把他自己看成是"我"，他的"我"就是他的主子。

上面所提到过的单纯的共同点与真正的普遍之间的区别，在卢梭著名的《民约论》中却有恰当的表述。他说，国家的法律必须由公意或普遍的意志（Volonté générale）产生，但公意却无须是全体 人民的意志（Volonté de tous）。卢梭对于政治学说将会有更深邃的贡献，如果他心目中能够老是保持着这种区别。公意、普遍意志即是意志的概念，法律就是基于这种普遍意志的概念而产生的特殊规定。

附释二： 关于知性逻辑所常讨论的概念的来源和形成问题，尚须略说几句，就是我们 并不形成概念，并且一般说来，概念决不可认作有什么来源的东西。无疑地，概念并不仅是单纯的存在或直接性。概念也包含有中介性。但这种中介性即在它自身之内，换言之，概念就是它自己通过自己并且自己和自己的中介。我们以为构成我们表象内容的那些对象首先存在，然后我们主观的活动方随之而起，通过前面所提及的抽象手续，并概括各种对象的共同之点而形成概念，——这种想法是颠倒了的。反之，宁可说概念才是真正的在先的。事物之所以是事物，全凭内在于事物并显示它自身于事物内的概念活动。这个思想出现在宗教意识里，我们是这样表达的：上帝从无之中创造了世界。或换句话说，世界和有限的事物是从神圣思想和神圣命令的圆满性里产生出来的。由此必须承认：思想，准确点说，概念，乃是无限的形式，或者说，自由的、创造的活动，它无需通过外在的现存的质料来实现其自身。

§ 164

概念是完全具体 的东西。因为概念同它自身的否定的统一，作为自在自为的特定存在，这就是个体性，构成它〔概念〕的自身联系和普遍性。在这种情形下，概念的各环节是不可分离的。那些反思的范畴总会被认为各个独立有效，可以离开其对方而孤立地理解的；但由

于在概念里它们的同一性就确立 起来了，因而概念的每一环节只有直接地自它的对方而来并和它的对方一起，才可以得到理解。

〔**说明**〕 普遍性、特殊性、个体性，抽象地看来，也就相同于同、异、和根据。但普遍性乃是自身同一的东西，不过须明白了解为，在普遍性里同时复包含有特殊的和个体的东西在内。再则，特殊的东西即是相异的东西或规定性，不过须了解为，它是自身普遍的并且是作为个体的东西。同样，个体事物也须了解为主体 或基础，它包含有种和类于其自身，并且本身就是实体性的存在。这就表明 了概念的各环节有其异中之同，有其差别中的确立的 不可分离性（§160）。——这也可叫做概念的明晰性 ，在概念中每一差别，不但不引起脱节或模糊，而且是同样透明的。

我们最常听见的说法，无过于说，概念是某种抽象的东西。这话在一定范围内是对的，一方面是因为概念指一般的思想，而不以经验中具体的感官材料为要素，一方面是因为概念还不是理念 。在这种意义下，主观的概念还是形式的 。但这也并不是说，概念好像应该接受或具有它自身以外的内容。就概念作为绝对形式而言，它是一切规定性 ，但概念却是这些规定性的真理。因此，概念虽说是抽象的，但它却是具体的，甚至是完全具体的东西，是主体本身。绝对具体的东西就是精神。——就概念作为概念而实存着 来说，它自己区别其自身于客观性，客观性虽异于概念，但仍保持其为概念的客观性 。一切别的具体事物，无论如何丰富，都没有概念那样内在的自身同一，因而其本身也不如概念那样具体。至于我们通常所了解的具体事物，乃是一堆外在地拼凑在一起的杂多性，更是与概念的具体性不相同，——至于一般人所说的概念，诚然是特定的概念，例如人、房子、动物等等，只是单纯的规定和抽象的观念。这是一些抽象的东西，它们从概念中只采取普遍性一成分，而将特殊性，个体性丢掉，因而并不是从特殊性、个体性发展而来，而是从概念里抽象出来的。

§ 165

个体性这一环节首先建立 起概念中各环节的区别。由于个体性是概念的否定的自身反映，所以个体性最初 是概念的自由区分〔或自我分化〕，它就是对概念的第一否定 。这样一来，概念的规定性便建立起来了，但这是作为特殊性 而建立起来的。这就是说，第一，这些区别开的东西只表示概念各环节彼此间的规定性；第二，各环节间的同一性（即这个就是那个），也同样建立 起来了。这种建立 起来的概念的特殊性就是判断 。

〔**说明** 〕 通常将概念分为清楚的 、明晰的 、和正确的 三种的办法，不属于概念的范围，而属于心理学的范围。在心理学里清楚和明晰的概念皆指普通观念或表象 而言。一个清楚的概念是指一个抽象的简单的特定的表象。一个明晰的观念除具有简单性外，但尚具有一种标志 ，或某种规定性可以特别举出来作为主观 认识的记号。真正讲来，没有什么东西比标志 这一为人们喜爱的范畴，更足以作为表示逻辑的衰败和外在性的标志了。正确的 观念比较接近概念，甚至接近理念，但是它仍然不外仅表示一个概念甚或一个表象与其对象（一个外在的事物）之间的形式上的符合。——至于所谓从属的 概念与对等的 概念的分别，实基于一种对普遍与特殊的无意义的区别，并且也是基于以外在的反思方式去看两者的相互关系。又如列举相反的 与矛盾的 观念，肯定的 与否定的 观念等，也不过是对于思想的规定性偶有所见，而对于这些形式本身应属于存在和本质的范围，则是前此业已讨论过的，而且它们与概念的规定性本身实毫不相干。——把概念真正地区别为普遍的、特殊的、个体的三个环节，也可以说，是构成概念的三个样式，但也只有当外在的抽象思想将它们彼此分开后，才可以那样说。对概念加以内在的区别和规定，就是判断 。因为下判断，就是规定概念。

（b）判断（Das Urteil）

§ 166

判断 是概念在它的特殊性中。判断是对概念的各环节予以区别，由区别而予以联系 。在判断里，概念的各环节被设定为独立的环节，

它们同时和自身同一而不和别的环节同一。

〔**说明**〕 通常我们一提到判断，就首先想到判断中的两极端，主词与谓词的独立性，以为主词是一实物，或独立的规定，同样以为谓词是一普遍的规定，在那主词之外，好像是在我们脑子里面似的。于是我们便把主词与谓词连接起来而下一判断。由于那联系字"是"字，却说出了谓词属于那主词，因而那外在的主观的联属 便又被扬弃了，而判断便被认作对象的自身规定了。——在德文里判断 （Urteil）有较深的字源学意义。判断表示概念的统一性是原始的，而概念的区别或特殊性则是对原始的东西予以分割。这的确足以表示判断的真义。

抽象的判断可用这样的命题表示："个体的 即是普遍的 "。个体与普遍就代表主词 与谓词 最初彼此对立的两个规定，由于概念的各环节被认作直接的规定性或初次的抽象。（又如"个体的即是特殊的"和"特殊的即是普遍的"等命题，则属于对判断更进一步的规定。）最值得惊异的缺乏观察力之处，即在许多逻辑书本里并未指出这样一件事实：即在每一 判断中都说出了这样的命题：如"个体是普遍 "，或者更确切点说："主词是谓词 "（例如，上帝是绝对精神）。无疑地，个体性与普遍性，主词与谓词等规定之间也有区别，但并不因此而影响一件极为普遍的事实 ：即每一判断都把它们表述成同一的。

那联系字"是"字是从概念的本性里产生出来的，因为概念具有在它的外在化里与它自己同一 的本性。个体性和普遍性作为概念的 环节，是不可能彼此孤立的两种规定性。前面所讨论到的反思的规定性，在它们的相互关系中也 彼此有互相联系，但它们的关系只是"有"的关系，不是"是"的关系，这就是说，不是一种明白建立起来的同一性 或普遍性 。所以，判断才是概念的真正的特殊性 ，因为判断是概念的区别或规定性的表述，但这种区别仍然能保持其普遍性 。

附释： 判断常被认为概念的联结，甚或认为是不同种类的概念的联结。就其认概念为构成判断的前提和在判断中以差别的形式出现而言，这种判断论当然是对的。不过如果说概念有种类的不同，那就错了，因为概念，虽说是具体的，但就其为概念而言，本质上仍然是一

个概念，而概念所包涵的各个环节也不可认作种类的不同。如果说成是把判断的两边加以联结，也同样是错的。因为一说到联结，就令人误以为那被联结的双方会独立存在于联结之外。这种对于判断的性质的外在的看法，当人们说判断的产生是由于把一个谓词加给主词时，就更明确了。照这种看法，主词便是外在的独立自存之物，而谓词就被认为只是从我们脑子内找出来的东西。但是主词与谓词关系的这种看法，却与联系词"是"字相矛盾。当我们说，"这朵玫瑰花是红的"或者说"这幅画是美的"时，我们这里所表达的，并不是说我们从外面去把红加给这朵玫瑰花，把美加给这幅画，而只是说红美等是这些对象自身特有的诸规定。形式逻辑对于判断的通常看法还有一个缺点，按照这种逻辑，判断一般好像仅只是一个偶然的东西，而从概念到判断的进展过程也没有得到证明。但须知，概念本身并不像知性所假想的那样自身固执不动，没有发展过程，它毋宁是无限的形式，绝对健动，好像是一切生命的源泉（Punctum saliens），因而自己分化其自身。这种由于概念的自身活动而引起的分化作用，把自己区别为它的各环节，这就是判断。因此判断的意义，就必须理解为概念的特殊化。无疑地，概念已经是潜在的特殊性。但是在概念本身内，特殊性还没有显著地发挥出来，而是仍然与普遍性有着明显的统一。例如前面所说（§161附释），植物的种子诚然业已包含有根、枝、叶等等特殊部分，但这些特殊的成分最初只是潜在的，直至种子展开其自身时，才得到实现。这种自身的开展也可以看成是植物的判断。这个例子还可用来表明，何以无论概念也好，判断也好，均不单纯是在我们脑子里找出来的，也不单纯是由我们造成的。概念乃是内蕴于事物本身之中的东西；事物之所以是事物，即由于其中包含概念，因此把握一个对象，即是意识着这对象的概念。当我们进行判断或评判一个对象时，那并不是根据我们的主观活动去加给对象以这个谓词或那个谓词。而是我们在观察由对象的概念自身所发挥出来的规定性。

§ 167

判断通常被认为是一种主观意义的意识活动和形式，这种活动和形式仅单纯出现于自我意识的思维之内。但在逻辑原理里，却并没有作出过这种区别。因为按照逻辑原则，判断是被认为极其普遍的：

“一切事物都是一个判断”，这就是说，一切事物都是个体的，而个体事物又是具有普遍性或内在本性于其自身的；或者说是，个体化的普遍性。在这种个体化的普遍性中，普遍性与个体性是区别开了的，但同时又是同一的。

〔**说明**〕 按照对于判断的单纯的主观解释，好像是由我附加一个谓词给一个主词，但这却正好与判断的客观表述相矛盾：在“玫瑰是红的”，“黄金是金属”等判断里，并不是我首先从外面附加给它们某种东西。——判断与命题是有区别的；命题对主词有所规定，而这个规定与主词并无普遍关系，只不过表述一个特殊状态，一种个别行动等等类似的东西。譬如，恺撒某年生于罗马，在高卢地区进行了十年战争，渡过了鲁比康河等等只能算是命题，而非判断。又如说，“我昨晚睡得很好”，或说，“举枪！”等话，均可转变成判断的形式，也未免空无意义。只有这样一个命题如“一辆马车走过去了”，也许可以算作一判断，但至多也只是一个主观的判断，如果我们怀疑那走过去的东西是否马车，或者我们怀疑究竟是对象在动呢，还是观察者在动。总之，只有当我们的目的是在对一个尚没有适当规定的表象加以规定时，才可说是在下判断。

§ 168

判断所表示的观点是有限的观点。从判断的观点看来，事物都是有限的，因为事物是一个判断，因为它们的特定存在和它们的普遍本性（它们的肉体和它们的灵魂）虽是联合在一起的，（否则事物将为无物），但它们的这些环节仍然是不同的，而且一般说来又是可以分离的。

§ 169

在“个体是共体”这一抽象的判断里，主词是否定地自身联系的东西，是直接具体的东西，反之，谓词则是抽象的、无规定性的、普遍的东西。但这两个成分却被一个“是”字联在一起，所以那具有普遍性的谓词也必然包含有主词的规定性，因而是特殊性。而特殊性就是

主词与谓词确立了的同一性 。特殊性就其中立于主词、谓词形式上的差别而言，就是内容 。

〔**说明** 〕 主词必先通过谓词的规定才具有其明确的规定性和内容，因而孤立的主词本身只是单纯的表象或空洞的名词。在类似"上帝是最真实者"或"绝对 是自身同一者"等判断里，上帝 和绝对 只是单纯的名词；主词的内容只有借谓词表述出来。主词作为一具体的事物在别的方面的内容如何，这一 判断毫未涉及。

附释： 如果我们说：主词就是对它有所说的某物，谓词就是说出来的东西，那么这个说法未免失之琐屑。因为这种说法对于两者的差别毫未切实道及。按照它的思想来说，主词是个体，谓词是共体。在判断的更进一步的发展过程中，主词便不单纯是直接的个体，而谓词也不单纯是抽象的共体。于是主词便获得特殊性和普遍性的意义。谓词也获得特殊性和个体性的意义。所以判断的两方面虽有了主词与谓词两个名称，但在发展的过程中，它们的意义却有了变换。

§ 170

现在更进一步讨论主词与谓词的特性。主词 ，作为否定的自我关系，是谓词的稳固基础。谓词持存于主词里，并理想地包含在主词里。也可以说，谓词内蕴 在主词里。再则由于主词一般直接地 是具体的，故谓词的某种特殊内容仅表示主词的许多 规定性之一 ，于是主词便较谓词更为丰富，更为广大。

反之，谓词 作为共体，它是独立自存的，而且与主词的存在与否不相干。谓词超出主词，使主词从属 在它的下面，因此，就它的这一方面来说，谓词又较主词更为广大。只有谓词的特定内容 （§169）才构成两者的同一。

§ 171

主词、谓词和特定内容或主客的同一之间的关系所形成的判断里，最初仍然是被设定为相异的 ，或彼此相外的。但就本质 上说，

亦即按照概念的观点来看，它们是同一的 。由于主词是一具体的全体，这就是说，主词不是任何某种不确定的杂多性，而只是个体性，即特殊性与普遍性在同一性中。——同样，谓词也是这样的统一性（§170）。再则设定主词与谓词的同一性 的联系字，最初也只是用一个抽象的"是"字去表述。依这种同一性 看来，主词也须设定 具有谓词的特性，从而谓词也获得了主词的特性，而联系字"是"也就充分 发挥其效能了。这就是判断通过内容充实的联系字而进展 到推论 的过程。判断的进展最初只是对那抽象的感性的普遍性 加以全、类、种等等规定，更进而发展到概念式的普遍性 。

〔**说明** 〕 有了对判断进一步加以规定的知识，我们便可于通常所列举的判断的种类 里，发现一种意义 和联系 。我们更可看出，通常对于判断的种类的列举不但十分偶然，显得肤浅，而且所提出的一些区别也有些杂乱无章。譬如，肯定判断，直言判断，和确然判断的区别，可以说是一方面出于捕风捉影，一方面仍然没有确定的区别。真正讲来，不同的判断须看成是一个跟随一个必然进展而来，并看成是对概念自身的一种连续规定 。因为判断不是别的，即是特定的 或规定了的概念。

从前面的存在 和本质 两个范围看来，特定的概念 作为判断，也可以说是这两个范围的重演，不过是就概念的简单关系加以发挥罢了。

附释： 不同种类的判断并不单纯是经验的杂多体，而必须把它们理解为通过思维所规定的全体。康德的一个伟大功绩就在于首先指出了这种要求的必然性。虽说康德根据他的范畴表的架格，提出了一种对于判断的分类，把判断分为质的判断，量的判断，关系的判断和样式的判断，但这个分类不能令人满意，一方面由于他仅是形式地运用这些范畴架格，一方面也是由于这些范畴的内容〔是空疏的〕。但他这种划分确系基于真实的直观，确实认识到我们借以规定各种不同的判断的原则，即逻辑理念的普遍形式本身。依这种看法，我们便可获得，三种主要的判断恰好相当于"存在"，"本质"和"概念"三个阶段。其中第二种主要判断恰好相当于本质的性格，亦即相当于差别的阶段，

使得这一阶段自身又得到了重新表述。这种判断的分类系统的内在根据要在下面的原则去寻求：即概念既然是"存在"与"本质"的理想的统一，则概念在判断中的发展，也必须首先在符合概念变化发展的方式下重现这两个阶段的范畴。同时概念本身随之就会表明为规定着真正判断的原则。

各种不同的判断不能看作罗列在同一水平，具有同等价值，毋宁须把它们认作是构成一种阶段性的次序，而各种判断的区别则是建筑在谓词的逻辑意义上的。至于判断具有价值的区别，甚至在通常意识里也一直可以找到。譬如，对于一个常常喜欢提出"这墙是绿色的"，"这火炉是热的"一类判断的人，我们决不迟疑地说他的判断力异常薄弱。反之，一个人所下的判断多涉及某一艺术品是否美，某一行为是否善等等问题，则我们就会说他真正地知道如何去下判断。对于刚才所提到的第一种判断，其内容只形成一种抽象的质，要决定它是否有这质，只须有直接的知觉即可足用。反之，要说出一件艺术品是否美，一个行为是否善，就须把所说的对象和它们应该是什么样的情况相比较，换言之，即须和它们的概念相比较。

（1）质的判断（Qualitatives Urteil）

§ 172

直接判断是关于定在 [69] 的判断 。直接判断的主词被设定在一种普遍性里，把普遍性作为它的谓词，这个谓词是一种直接的质，因而亦即感性的质。质的判断可以是（一）一肯定的 判断：个体是特殊。但个体并不是 特殊，或确切点说，这种个别的质并不符合主词的具体的本性。这样的判断就是（二）否定的 判断。

〔**说明** 〕 认为这玫瑰花是红的，或不是红的，这类质的判断包含有真理，乃是一个最主要的逻辑偏见。至多可以说：这类判断是不错 （richtig）的。这就是说，在知觉、在有限的表象和思维的限定的范围内，这些话是不错的。其错或不错，须取决于其内容，而这内容也同样是有限的，单就其自身来说，也是不真的。但真理完全取决于

它的形式，亦即取决于它所确立的概念和与概念相符合的实在。但这样的真理在质的判断里是找不到的。

附释： 在日常生活里，“真理”与“不错”常常当作同义的名词。因此当我们的意思本想说某句话不错时，我们便常说那句话是真理。一般讲来，“不错”仅是指我们的表象与它的内容有了形式上的符合，而不问这内容的其他情形。反之，真理基于对象与它自己本身相符合，亦即与它的概念相符合。譬如说，某人病了，或某人偷窃东西，这些话尽可以说是不错的，但这样的内容却不是真的。因为一个有病的身体与身体的概念是不一致的。同样，偷窃行为与人的行为的概念也是不相符的。从这些例子可以看出，一个直接的判断，关于某一个别事物的某种抽象的质有所表述，无论这质的判断如何不错，却不能包含真理，因为这种判断里的主词与谓词彼此的关系，不是实在与概念的关系。

我们还可以说，直接判断之所以不真，即由于它的形式与内容彼此不相符合。当我们说，“这玫瑰花是红的”时，由于有联系字“是”作为媒介，就包含主词与谓词彼此符合一致。但玫瑰花是一个具体的东西，它不单纯是红的，而又有香气，还有特定的形状和其他别的特性，都没有包含在谓词“红”之内。另外，谓词作为一个抽象的共体，也不仅单独适合于这一主词。再则还有许多别的花和一般别的东西，也同样是红的。所以在直接判断里，主词与谓词似乎彼此间只在一点上接触，它们彼此并不相吻合。概念的判断情形便与此不同。当我们说这个行为是善的时，我们便作出一个概念的判断。我们立即可以看出，在这里主词与谓词间的关系便不是松懈外在，像直接判断那样。因为在直接判断里，谓词乃是一种抽象的质，这质可以隶属于主词，亦可以不隶属于主词。反之，在概念的判断里，谓词好像是主词的灵魂，主词，作为这灵魂的肉体，是彻头彻尾地为灵魂（谓词）所决定的。

§ 173

在这种质的否定，即作为初次 的否定中，主词与谓词的联系 是仍然保持着的。谓词因此便是一种相对的普遍性，只是它的某一特质被否定了。（说玫瑰花不是 红的，即包含它还是有颜色的，不过是具有另一种颜色罢了。但这只表明它又是一种肯定的判断。）但个别的事物也不是 一种普遍性的东西。因此（三）判断自身便分裂为两个形式：（α）为一种空洞的同一 关系，说：个体就是个体，——这就是同一 的判断；或（β）为一种主词与谓词完全不相干的判断，这就是所谓无限的 判断。

〔**说明** 〕 无限判断的例子，有如"精神不是象"，"狮子不是桌子"等等。类似这种命题是不错的，但正和同一性的命题一样毫无意义，如说："一个狮子是一个狮子"，"精神是精神"。这些命题虽然是直接的或所谓质的判断的真理性，但一般讲来，它们并不是判断，仅会出现在坚持任何一个不真的抽象观念的主观思维里。——客观地看来，这些判断表达了存在着 的东西或感性事物 的性质，如刚才所说它们陷于分裂，一方面成为空的 同一性，另一方面成为充满 一切的关系，但这种关系是相关的双方之质的异在 ，彼此完全不相干。

附释： 主词与谓词毫无任何联系的这种否定的无限判断，在普通形式逻辑里常被引用单纯当作毫无意义的玩意儿。但事实上，这种无限的判断却不仅是主观思维的一个偶然形式，而且它还引出前面的直接判断（肯定的和简单否定的直接判断）之最近的辩证发展的结果，在其中直接判断的有限性和不真性就明白地显露出来了。犯罪一事可以认作否定的无限判断的一个客观的例子。一个人犯了罪，如偷窃，他不仅如像在民事权利争执里那样，否定了别人对于特定财物的特殊权利，而且还否认了那人的一般权利。因此他不仅被勒令退还那人原有的财物，而且还须受到惩罚。这是因为他侵犯了法律本身的尊严，侵犯了一般的法律。反之，民事诉讼里对于法权的争执，只是简单的否定判断的一个例子。因为那犯法的一方只是否定了某一特殊法律条文，但他仍然承认一般的法律。简单否定判断的意义与这种情形颇为相似：这花不是红的，——这里所否定于花的只是它的这一种特殊的颜色，而不是否定花的一般的颜色。因为这花尚可能是蓝的、黄的或别种颜色的。同样，死亡也是一种否定的无限判断，它是与作为单纯

的否定判断看待的疾病有所区别的。在疾病里，只是人的生命中此种或彼种功能受妨碍了或被否定了。反之，在死亡里，如我们所常说那样，肉体和灵魂分离了，这就是说，主词与谓词完全隔绝了。

（2）反思的判断（Das Reflexions-Urteil）

§ 174

个体在判断中被设定作为 （返回到自己）的个体，就有一个谓词，而与这谓词相对的主词，作为自己与自己相联系的东西，同时仍然是谓词的对方 。——在实存 里，这主词不复是一个直接的质的东西，而是与一个他物 〔对方〕或外部世界有着相互关系 和联系 。这样一来，谓词的普遍性 便获得这种相对性的意义。（例如，有用的或危险的；重量或酸性；又如本能等等，均可当作相对性谓词的例子。）

附释： 反思判断不同于质的判断之处，一般在于反思判断的谓词不复是一种直接的抽象的质，而是这样的，即主词通过谓词而表明其自身与别一事物相联系。譬如，我们说，这玫瑰花是红的，我们是仅就主词直接的个体性来看，而没有注意到它与别的东西的联系。反之，如果我们下这样的判断："这一植物是可疗疾的"，则通过谓词，可疗疾的性能，便与别一事物（利用此植物去治疗疾病）联系起来了。同样，像"这一物体是有伸缩性的"，"这工具是有用的"，"这种刑罚有恐吓人的作用"等判断，也都是反思的判断。因为这些判断里的谓词，一般都是些反思的规定。通过这样的反思规定，谓词诚然超出了主词的直接的个体性，但对于主词的概念却仍然还没有提示出来。通常抽象理智式的思维最喜欢运用这种方式的判断。所考察的对象愈是具体，则这种对象就愈可以提供更多的观点给反思思维。但是通过反思的思维决不能穷尽对象的固有本性或概念。

§ 175

第一，主词，作为 个体的个体（在单一 判断里），是一个共体。第二，在这种关系里，主词便超出了它的单一性。主词的这种扩

大乃是一种外在的主观反思，最初只是一不确定的特殊性 。（在直接的判断即否定又肯定的特殊 判断里；个体自身区分为二，一方面它自己与自己相联系，一方面它与他物相联系。）第三，有一些东西是普遍性，于是特殊性便扩大为普遍性；或者普遍性被主词的个体性所规定而成为全体性 （共同性，通常的反思的普遍性）。

附释： 当主词在单一 判断里被认作有普遍性时，从而主词便超出其仅为一单纯的个体性的地位。当我们说，“这植物是可疗疾的”时，意思并不只是指仅仅这一单独的植物是可疗疾的，而且指一些或几个这样的植物都有这种效能。于是我们便进而得到特殊 判断（有一些植物是可疗疾的，有一些人是有发明能力的等等）。那直接的个体性通过特殊性便失掉其独立性，进而与别的事物联系在一起。人作为这一个 人来说，便不复仅是这一个别的人，而是与别的人站在一起，因而成为众人中的一分子。正由于这样，他便又属于他的普遍性，因而他就提高了。——特殊判断既是肯定的，又是否定的。如果只是一些物体是有伸缩性的，那么很明显，别的许多物体便是没有伸缩性的。

这样，于是又进展到第三种形式的反思判断，这就是全称判断（凡人皆有死；凡金属皆传电）。全体性是反思式的思想首先习于想到的一种普遍性。以个体事物作为反思的基础，我们主观的思维活动，便把那些事物综括起来，而称之为“全体”。在这里普遍性只表现为一种外在的联结，这种联结作用把独立自存的和互不相干的个体事物总括起来。然而真正讲来，普遍性才是个体事物的根据和基础，根本和实体。譬如，我们试就卡尤斯、提图斯、森普罗尼乌斯以及一个城市或地区里别的居民来看，那么他们全体都是人，并不仅是因为他们有某些共同的东西，而且是因为他们同属一类 （Gattung）或具有共性 。要是这些个体的人没有类或共性，则他们就会全都失掉其存在了。反之，那种只是表面地所谓普遍性，便与这里所讲的类或共性大不相同；事实上这种表面的普遍性只是所有的个体事物被归属在一起和它们的共同之点。有人曾说过，人之所以异于禽兽，由于人共同具有耳垂。然而如果这人或那人没有耳垂，很明显这决不会影响他别方面的存在，他的性格和才能等等。反之，如果假定卡尤斯根本不是

人，却说他有勇气、有学问等等，那便是荒谬之至了。个体的人之所以特别是一个人，是因为先于一切事物，他本身是一个人，一个具有人的普遍性的人。这种普遍性并不只是某种在人的别的抽象的质之外或之旁的东西，也不只是单纯的反思特性，而毋宁是贯穿于一切特殊性之内，并包括一切特殊性于其中的东西。

§ 176

由于主词也同样被规定为普遍的东西，因此主词与谓词的同一性便建立 起来了，从而判断形式的划分也就显得无关重要了。主词与谓词间的这种内容 的统一（内容即是与主词的否定的自身回复相同一的普遍性），使得判断的联系成为一种必然 的联系。

附释： 从反思的全称判断进展到必然判断，也曾在我们的通常意识里可以看见：譬如，当我们说，凡属于全体的即属于类，因而即是必然的。当我们说：所有的 植物，所有的 人等等与说人 ，植物 等等，完全是一样的。

（3）必然的判断（Urteil der Notwendigkeit）

§ 177

必然的判断，作为在内容的差别中有同一性的判断，有三种形式：（一） 在谓词里一方面包含有主词 的实质 或本性 ，具体 共相（共体）或类 （die Gattung）；一方面由于共体里也包含有否定的规定性在自身内，因而这谓词便表示排他性的 本质的规定性，即种（die Art）。这就是直言 判断。

（二） 按照主词和谓词的实质性，它们双方都取得独立现实性的形态，而它们的同一性则只是内在的 。因此一方的现实性同时并不是它自身 的现实性，而是它的对方 的存在。这就是假言 判断。

（三） 在概念的这种外在化的过程里，它的内在的同一性同时也建立 起来了。所以共性就是“类”，“类”在它排斥他物的个体性里，是

自身同一的。这种判断，它的主词和谓词双方都是共性，这共性有时确是共性，有时又是它排斥自身的特殊化过程的圆圈。在这个圆圈里，“不是这样就是那样”，以及“既是这样又是那样”，它都代表类，这样的判断就是选言 判断。普遍性最初是作为类，继而又作为它的两个种在绕圈子。这样的普遍性便被规定并设定为全体性。

附释： 直言判断（如“黄金是金属”，“玫瑰花是一植物”）是直接的 必然判断，约相当于本质范围内的实体和偶性的关系。一切事物都是一直言判断，亦即一切事物皆有构成其坚定不变的基础或实体本性。只有当我们从类的观点去观察事物，并认事物必然地为类所决定时所下的判断，才算是真正的判断。如果有人把类似“黄金是昂贵的”，“黄金是金属”这两种判断，认为是平列于同一阶段，那就表明他缺乏逻辑训练。“黄金是昂贵的”，只涉及黄金与我们的嗜好和需要的外在关系，并涉及要获得黄金的费用以及其他情形。黄金仍能保持其为黄金，即使那种的关系改变了或取消了。反之，金属性却构成黄金的实体本性，没有了金属性，则黄金以及一切属于黄金的特质，或一切可以描写黄金的词句，将无法自存。同样，当我们说，“卡尤斯是一个人”时，情形也是如此。我们所要表述的意思即在于：不管他一切别的情形怎样，只要它们符合他作为一个人的实体本性，它们才有意义和价值。

但直言判断甚至在一定限度内还是有缺点的，在直言判断里特殊性那一方面便没有得到应有的地位。譬如，黄金固然是金属，但银、铜、铁等等也同样是金属。而金属性作为金属的类，对于它所包含的种方面的特殊的东西是漫无差别的。为了克服这种缺点，这就使得直言判断进展到假言 判断。假言判断可以用这样的公式表达：如果有甲，则有乙。这种由直言判断进展到假言判断的过程与前面本质范围内所讨论的由实体与偶性的关系进展到因果关系的过程，其矛盾进展的情形是相同的。在假言判断里，内容的规定性表现为中介了的，依赖于对方的。这恰好就是因与果的关系。一般讲来，假言判断的意义，即在于通过假言判断，普遍性在它的特殊化过程中就确立起来了。这样便过渡到必然判断的第三种形式，即选言 判断。甲不是乙必是丙或丁；诗的作品不是史诗必是抒情诗或剧诗；颜色不是黄的必是

蓝的或红的等等。选言判断的两方面是同一的。类是种的全体，种的全体就是类。这种普遍与特殊的统一就是概念。所以概念现在就构成了判断的内容。

（4）概念的判断（Das Urteil des Begriffs）

§ 178

概念的判断 以概念、以在简单形式下的全体，作为它的内容，亦即以普遍事物和它的全部规定性作为内容。概念判断里的主词，（一）最初是一个体事物，而以特殊定在返回 到它的普遍性为谓词。换言之，即以普遍性与特殊性是否一致为谓词，如善、真、正当等等。这就是确然 判断。

〔**说明**〕 像这样的判断，说一个事物或行为是好或坏、真、美等等，甚至在普通生活里我们也称为判断。我们决不会说一个人有判断力，如果他只知道作肯定的或否定的判断如：这玫瑰花是红的，这幅画是红的、绿的、陈旧的等等。

确然判断，虽说一般社会不承认它自称为有何独立的可靠性，但是由于近来主张直接知识和直接信仰的原则的流行。甚至在哲学里也被发挥成为独特的重要形式的学说了。我们可以在主张这种原则的许多所谓哲学著作里，读到千百次关于理性、知识、思想等等的论断 或确信，因为外在的权威此时反正已没有多大效力了，于是这些论断便想通过对于同一原则之无穷地一再申述，以求赢得对它们的信仰。

§ 179

确然判断在它最初的直接主词里，还没有包含谓词所须表达的特殊与普遍的联系。因此确然判断只是一主观的 特殊性，因而为一个具有同样理由，或者毋宁说同样没有理由的另一相反的论断所反对。因此它就立即只是（二）一种或然判断 。但是当客观的特殊性被确立在主词 之内，主词的特殊性成为它的定在本身的性质时，这样（三）主词便表达了客观的特殊性与它的本身性质、亦即与它的“类”之间的

联系，因而亦即表达出构成谓词的内容的概念了。如：这一所 （直接的个体性）房子 （类或普遍性），具有一些什么样的性质 （特殊性），是好的或坏的。这就是必然 判断。——一切 事物皆是一类 （亦即皆有其意义与目的），皆是在一个具有特殊 性质的个别 现实性中的类。至于它们之所以是有限的，是因为它们的特殊性可以符合共性，或者也可以不符合共性。

§ 180

这样，主词与谓词自身每一个都是整个判断。主词的直接性质最初表明其自身为现实事物的个别性与其普遍性之间的中介的根据 ，亦即判断的根据。事实上这里所建立起来的，乃是主词与谓词的统一，亦即概念本身。概念即是空虚的联系字"是"字的充实化。当概念同时被区分为主词与谓词两个方面，则它就被建立为二者的统一，并使二者的联系得到中介，——这就是推论 。

（c）推论（Der Schluss）

§ 181

推论是概念和判断的统一。推论是判断的形式差别已经返回到简单同一性的概念。推论是判断，因为同时它在实在性中，亦即在它的诸规定的差别中，被设定起来了。推论是合理的 ，而且一切事物 都是合理的。

〔**说明** 〕 人们通常习于把推论〔即三段论式〕认作理性思维的形式 ，但是只认作一种主观的形式，在推论形式与别的理性的内容，例如理性的原则，理性的行为、理念等等之间，不能指出任何一种联系。我们一般时常和多次听见人说起理性 ，并诉诸理性，却少有人说明理性是什么 ，理性的规定性 是什么，尤其少有人想到理性和推论的联系。事实上，形式的推论 是用那样不合理的方式去表述理性，竟使得推论与理性的内容毫不相干。但是既然这样的理性内容只有通过思维 所赖以成为理性的那个规定性，才能够成为理性的，所以这种内容之所以能够成为理性的，只有通过那种推论〔或三段论式〕的形式

才行。但推论不是别的，而是（如上节所述那样）概念 的实现 或明白发挥 （最初仅在形式上）。因此推论乃是一切真理之本质的根据 。在现阶段对于绝对 的界说 应是：绝对即是推论，或者用命题的方式来表述这原则说：一切事物都是一推论 。一切事物都是一概念 。概念的特定存在，即是它的各环节的分化，所以概念的普遍 本性，通过特殊性 而给予自身以外在实在性，并且因此，概念，作为否定的自身回复，使自身成为个体 。——或反过来说，现实事物乃是个体 事物，个体事物通过特殊性 提高其自身为普遍性 ，并且使自身与自身同一。——现实事物是一，但同时又是它的概念的各环节之多，而推论便表示它的各环节的中介过程的圆圈式行程，通过这一过程，现实事物的概念得以实现其统一。

附释： 推论正如概念和判断一样，也常常单纯被认作我们主观思维的一个形式。因此推论常被称为证明判断的过程。无疑地，判断诚然会向着推论进展。但由判断进展到推论的步骤，并不单纯通过我们的主观活动而出现，而是由于那判断自身要确立其自身为推论，并且要在推论里返回到概念的统一。细究之，必然判断构成由判断到推论的过渡。在必然判断里，我们有一个体事物，通过它的特殊性，使它与它的普遍性即概念联系起来。在这里，特殊性表现为个体性与普遍性之间起中介作用的中项。这就是推论的基本形式。这种推论的进一步发展，就形式看来，即在于个体性和普遍性也可以取得这种中介的地位，这样一来，便形成了由主观性到客观性的过渡。

§ 182

在直接 推论里，概念的各规定作为抽象的 东西彼此仅处于外在关系 之中。于是那两个极端 ， 个体性 和普遍性 ，和作为包含这两者的中项的概念 ，均同样只是抽象的特殊性 。这样一来，这两个极端彼此之间，以及其对它们的中项的概念之间的关系都同样被设定为漠不相干地独立自存着 。这种推论即是形式的理智推论 ，这种推论虽可说是理性的，但没有概念。在这种推论里，主词与一个别的 规定性相联系，或者说，普遍性通过这个中介过程包括一个外在 于它的主词。反之，在理性的推论里，主词通过中介过程，使自己与自己 相结

合。这样，它才成为〔真正的〕主体，或者说，主体本身才成为理性推论。

〔**说明**〕 在下面的考察里，对于理智的推论，按照通常的意义，予以主观方式的表述。即按照我们 作抽象的理智的推论时所采取的那种主观方式去表述。事实上，这只是 一种主观的 推论。但这种推论也有其客观的意义：它仅足以表达事物的有限性 ，不过是根据思维形式在这里所达到的特定方式去表达出来罢了。在有限事物里，它们的主观性，作为单纯的事物性（Dingheit），与它们的特质、它们的特殊性是可以分离的，同样，它们的主观性与它们的普遍性也是可以分离的，只要当这种普遍性既是事物单纯的质，和此一事物与别的事物的外在联合，而且又是事物的类和概念时，也是可以分离的。

附释： 依据上面所提及的认推论为理性的形式的看法，于是有人便将理性本身界说为进行推论的能力，同时又将知性界说为形成概念的能力。除了这种说法是基于一种肤浅的精神观念，即把精神仅仅当作是许多彼此并立的力量或能力的总和以外，对于这种将知性与概念排列在一起，将理性与推论排列在一起的办法，我们还必须注意到：正如概念决不可仅只看作知性的规定，同样推论也决不可毫无保留地认为是理性的。因为，一方面形式逻辑在推论的学说里所常讨论的，事实上除了单纯是一种理智的推论外，并不是别的东西。这种推论实在够不上享受"理性形式的美名"，更够不上享受"代表一切理性"的尊荣；另一方面真正的概念亦不单纯是知性的形式。甚且还可以说，概念之所以被贬抑为知性的形式，乃是抽象的理智在起作用。因此又有人常习于将单纯的知性概念与理性概念区别开，但这却不可了解为有两种不同的概念，而毋宁必须认识到这只是表示* 我们的 〔认识〕活动或者仅停留在概念的否定的和抽象的形式里，或者按照概念的真实本性把概念理解为同时既是肯定的又是具体的东西。例如，如果我们把自由看成必然性的抽象的对立面，那么，这就是单纯的自由的概念。反之，真正的理性的自由概念便包含着被扬弃了的必然性在自身内 [70] 。同样，所谓自然神论提出的对于上帝的界说，也仅仅是上帝的知性概念，反之，那认上帝为三位一体的基督教便包含了上帝的理性概念。

（1）质的推论（Qualitativer Schluss）

§ 183

第一种推论，如前节所指出，就是定在的推论 或质的推论 。其形式（一）为E—B—A〔E代表个体性（Einzelnheit），B代表特殊性（Besonderheit），A代表普遍性（Allgemeinheit）〕。这就是说，作为一个个体的主词通过一种质 〔特殊〕与一种普遍的规定性相结合 。

〔**说明** 〕 不用说，主词（小项 ）除个体性外尚有别的特性，同样，另一极端（结论里的谓词或大项 ）除了单纯的普遍性外，也还有别的特性，这里都不加考察，只着重论述它们所借以作出推论的那些形式。

附释： 定在的推论是单纯的理智推论，至少就在定在推论中，个体性、特殊性及普遍性各自处于抽象对立的情况来说，它确是一种抽象的理智推论。所以这种推论可以说是概念的高度的外在化。这里我们有一个直接的个体事物作为主词；于是从这主词里挑出任何一特殊方面，一种特质，并且通过这种个别特质就来证明这一个体事物是一个普遍的东西。譬如，当我们说：这玫瑰花是红的；红是一种颜色，故这玫瑰花是有颜色的。通常逻辑著作所讨论的大都是这类形式的推论。从前大家认这种推论为一切知识的绝对规则，并认为一切科学的论断，只有经过这种推论加以证明，才算是可靠的。相反地，现今三段论法的各种形式，除了在逻辑教科书外已不易遇见，而且对于这种推论形式的知识已被认作空疏的学院智慧，对于实践的生活以及科学的研究都没有更多用处。对此，我们首先要指出，如果我们每一认识场合，都要炫耀这一全套形式的推论，实属多余，且有学究气。但推论的各种形式却又同时在我们的认识活动中不断地在起作用。譬如，当一个人于冬天清晨听见街上有马车辗轧声，因而使他推想到昨夜的冰冻可能很厉害。这里他也可算是完成了一种推论的活动。这种活动我们在日常多方面的复杂生活中不知要重复多少次。一个作为有思想的人，在他的日常行为里，力求明白意识到这类推论形式当属不无兴趣，犹如我们研究我们有机生活中的各种机能，如消化、营养、呼吸

等机能，甚或研究那围绕着我们的自然界的事变和结构，也公认为极有兴趣一样。但我们无疑地也须承认，我们无需先研究解剖学和生理学，然后才能适当地消化和呼吸；同样，我们也并无须先研究逻辑，然后才可作出正确的推论。

亚里士多德是观察并描述三段论法的各种形式（所谓推论的诸式）的主观意义的第一人。他做得那样严密和正确，以致从来没有人在本质上对他的研究成果有任何进一步的增加。我们对亚里士多德的这项成就虽然给予很高评价，但是不要忘记了他在他自己的哲学研究里所应用的思维方式，却并不是理智推论的诸形式，也不是一般有限思维的形式。

§ 184

第一，这种推论中的各项是完全偶然的 。因为那作为抽象特殊性的中项只是 主词的任何一种特性 。但这直接性的 主词，亦即具有经验的具体性的主词，尚有许多别的 特性。因此它同样可以与许多别的普遍性相联系。同样，个别的 特殊性也可具有许多不同的特性，所以主词可以透过这同一 中项以与别的一些不同 的普遍性相联系。

〔**说明** 〕 形式的推论之所以失其效用，由于流行的风气使然者多，由于洞见其错误者少，而且还由于人们无意于用论证方式去辨明形式的推论所以无用的缘故。此节及下节即在于指明这类的推论对于求真理是空疏无用的。

依上文所说，即可看出，利用这类的推论可以“证明”（像一般人所叫做的“证明”）许多极不相同的结论。只须随便拾取一个中项 ，即可根据它过渡到〔或推论出〕所欲达到的结论。但假如从另一中项 出发，也可根据它来“证明”另一个东西，甚至与前此相反的某种东西。一个对象愈是具体，它所具有的方面就愈多，亦即属于它的、足以用来作为中项的东西就愈多。要在这些方面之中去决定哪一方面较另一方面更为主要，又须建立在这样一种推论上：而这种推论坚持着某一个别的特性，而且同样也很容易为这同一个特性寻出某一方面 或某一理由 ，据此去证明它确可以算是必然的 和重要的 。

附释： 虽说我们很少在日常的生活交往里时常想到理智的推论，但它仍不断地在实际生活中发生作用。譬如，在民事诉讼里，辩护律师的职务就在于强调那对当事人有利的法律条文使之有效。从逻辑观点看来，这种法律条文不过是一个中项罢了。在外交交涉中情形亦复相同，譬如，当各个强国都要求占有同一块土地时，在这种争执中，继承权，土地的地理位置，居民的祖籍和语言，或任何别种理由，均可提出加以强调，作为中项。

§ 185

第二，不仅如前节所说这种推论中的各项是偶然的，而且由于它在各项的联系 中的形式，这种形式推论也同样是偶然的。按照推论的概念看来，真理在于通过中项来联系两个不同的事物，这中项就是两者的统一。但用中项来联系两极端（所谓大前提 和小前提 ），在推论里毋宁是一种直接 的联系。换言之，它们中间并没有可以作为联系的真正的中项。

〔**说明** 〕 推论的这种矛盾又通过一种〔新的〕无限进展 表现为这样一种要求：即两个前提中的每一前提，都同样地要求一新的推论加以证明，然而，由于后一推论又同样具有两个直接的前提 ，于是又重新需要两个推论予以证明。所以，这直接的前提又重复其自身，而且永远有要求双重推论的需要，直至无穷 。

§ 186

这里为了表明经验的重要性所指出的（一般人以为绝对不错的形式）推论的缺点 ，在对推论的进一步规定中必定会自己扬弃其自身。因为我们现在已进入概念的范围，正如在判断里那样，相反的 特性不单纯是潜在 的，而且是明白建立 起来时，所以要分析出推论逐渐进展的过程，我们只须接受或承认推论在它的每一阶段里通过自身建立其本身的过程。

通过直接推论，（一）E—B—A，个体性 ，（通过特殊性）与普遍性相结合，并且建立一个有普遍性的结论 。所以那个个体的主词，

本身就是一普遍性，因而便成为两极端的统一或中介者。这样便过渡到第二式 的推论，（二）A—E—B。这第二式的推论便表达出第一式的真理：即中介过程只是在个体性里面发生，因此便是偶然的。

§ 187

第二式将普遍性和特殊性结合起来。这普遍性是在前一式的结论里，通过个体性的规定，而过渡到第二式，于是就取得直接主词的地位。因此这普遍性 便通过这一结论而被建立为特殊性，因而成为两极端的中介，而这两极端的地位现在则为别的两项（特殊性与个体性）所占据。这就是推论的第三式：（三）特殊——普遍——个体（B—A—E）。

〔**说明**〕 所谓推论的诸式 （亚里士多德很正确地只举出三式；第四式 是多余的，甚至可说是近代人的无聊的附加），在通常的研究方式里只是依次列举出来，极少有人想到指出它们的必然性，更少人想到指出它们的意义与价值。因此无怪乎这些式后来仅被当作空疏的形式主义来处理。但是它们却具有一个很重要的意义，这意义建立在这样的必然性上面：即每一环节 作为概念规定本身都有成为全体 并且成为起中介作用的根据 的必然性。[71] ——至于欲寻出命题的哪一种形态（如究竟是普遍命题或否定命题等等），才可以使得我们在各式的推论里推绎出正确的 结论，这乃是一种机械的 研究，由于这种研究的无概念* 的机械性和无有内在的意义，理应被人们忘掉。那些以这类研究和对理智推论的研究为异常重要的人，恐怕很难引起亚里士多德的垂青，虽然他曾经描述过这些推论形式以及别的无数的精神和自然的形式，并曾经考察过表述过这种种形式的特性。但是在他的形而上学的概念 * 以及他关于精神及自然的概念 [72] 里，他离开以理智的推论的各式作为基础或标准的办法实异常之远，我们可以说，如果他接受理智的抽象法则的束缚的话，则他的这些概念将没有一个会产生出来，或者会被留存下来。至于亚里士多德对于分类描述和抽象分析，虽说有不少的特有贡献，但他的哲学的主导原理仍永远是思辨的 概念，至于他最初曾有过那样确定地表述的理智推论，他决不让它闯进这种思辨概念的领域里。

附释： 推论的三式的客观意义一般地在于表明一切理性的东西都是三重的推论。而且，推论中的每一环节都既可取得一极端的地位，同样也可取得一个起中介作用的中项的地位。这正如哲学中的三部门那样：即逻辑理念，自然和精神。在这里首先，自然是中项，联结着别的两个环节。自然，直接〔呈现在我们前面〕的全体，展开其自身于逻辑理念与精神这两极端之间。但是，精神之所以是精神，只是由于它以自然为中介。所以，第二，精神，亦即我们所知道的那有个体性、主动性的精神，也同样成为中项，而自然与逻辑理念则成为两极端。正是精神能在自然中认识到逻辑的理念，从而就提高自然使回到它的本质。第三，同样，逻辑理念本身也可成为中项。它是精神和自然的绝对实体，是普遍的、贯穿一切的东西。这三者就是绝对推论中的诸环节。 [73]

§ 188

既然每一环节都可以依次取得中项和两极端的地位，因此它们彼此间的特定的差别 便被扬弃 了。这种各个环节之间的无差别形式的推论，首先就以外在的理智的同一性或等同性 作为它的联系。这就是量的 或数学 的推论。如两物与第三者相等 ，则这两物相等。

附释： 这里所提及的量的推论，人人皆熟知，在数学上叫做公理，与别的公理一样，据说它们的内容是不能证明的，但是由于它既是直接自明之理，也就无需乎证明。其实这些数学的公理不是别的，而是一些逻辑的命题，这些命题只要能表达特殊而确定的思想，就可以从普遍的和自身规定着的思维中推演出来。推演这些命题的过程，也可以看成是对它们的证明。数学上所提出的作为公理的量的推论，情形便是如此。量的推论实际上是质的推论或直接推论的最切近的结果。——总之，量的推论是完全没有形式的推论，因为在量的推论里，概念所规定的各环节之间的差别已被扬弃了。究竟哪些命题应作为量的推论里的前提，这取决于外在环境。因此当我们应用这种推论时，我们就以那已经在别的地方被确立了并证明了的东西作为前提。

§ 189

这样一来，首先在形式 方面就产生两个结果：第一，每一环节既已一般取得中项 的特性和地位，因而即取得全体的特性和地位，因此便自在 地失掉其抽象的片面性了（§182和§184）。第二，中介过程 已经完成了（§185），同样也只是自在 地完成的，换言之，也只是圆圈 式的彼此互相以对方为前提的中介过程。在第一式的推论个体——特殊——普遍里，“个体是特殊”和“特殊是普遍”两个前提，还没有得到中介。前一前提要在第三式里，后一前提要在第二式里才可得到中介。但这两式中的每一式，为了使它的前提得到中介，同样须先假定其他两式。

依此看来，概念的中介着的统一不复被设定为抽象的特殊性，而是被设定为个体性与普遍性的发展了的 统一，甚至首先可以说是被设为这两个规定的反思的 统一，即个体性同时 可以被规定为普遍性。这种的中项便发展出反思的推论 。

（2）反思的推论（Reflexions-Schluss）

§ 190

如果中项首先不仅是主词的一个抽象的特殊的 规定性，而且是同时作为一切个别的具体的 主词，这些主词也是与别的主词一样，都同具有那种规定性，那么我们就得到（一）全称 的推论。但这种推论的大前提 ，以特殊性，中项，即全体性为主词，却已先 假定了结论 ，其实结论本应先 假定大前提才对。因此（二）全称的推论便建立在归纳 上面。在这种归纳式的推论里，中项就是所有个体的完全的 列举，甲乙丙丁……等。但由于直接的经验的个体性与普遍性总有差距，因此对于所有个体的完全列举决不能满足。于是归纳的推论又建筑在（三）类推 上面。类推的中项是一个个体，但这个个体却被了解为它的本质的普遍性、它的类或本质的规定性。——为了得到中介，第一种全称推论就引向第二种归纳推论，而归纳推论又引向第三种推论，即类推。但是当个体性与普遍性两个外在关系的形式，都经历过了反思推论中的各式之后，类推仍同样需要一个自身规定的普遍性，或者作为类的个体性。

〔**说明**〕 有了全称的推论，上面§184所指出的理智推论的基本形式所具有的缺点，便可以得到改进了，不过这又引起一新的缺点。这缺点即在于大前提先假定了结论所应有的内容，甚至因而先假定了结论作为一个直接的命题 。凡人皆有死，故 卡尤斯有死，凡金属皆传电，故 例如铜也传电。为了能够说明这些大前提（这些大前提里所说的"凡"是指直接的 个体，而且本质上应当是经验的 命题）起见，首先 必须确认关于卡尤斯个人和关于个别 事物铜的命题是正确的。——无怪乎每个人对于"凡人皆有死，卡尤斯是人，故卡尤斯有死"一类的推论，不仅令人感到学究气，甚至令人感到一种毫无意义的形式主义。

附释： 全称的推论会指引到归纳的推论，在归纳推论里，个体构成联结的中项。当我们说："凡金属皆传电"，这乃是一经验的命题，是对所有各种个别的金属进行实验后所得到的结论。于是我们便得到下列形式的归纳推论：

特殊B

个体EEE……

普遍A

金是金属，银是金属，同样铜、铅等等皆是金属。这是大前提。于是小前提随着产生：所有这些物体皆传电。由此得到一条结论：所有金属皆传电。所以在这里有联结功用的是作为全体性的个体性。但这种推论又立即指引到另一种推论。这种推论以全部个体作为它的中项。这先假定，在某种范围内观察和经验是完备无遗的。但这里所处理的对象是个体事物，于是我们又陷于无穷的进展（E，E，E……）。因为在归纳过程里我们是无法穷尽所有的个体事物的。当我们说：所有金属，所有植物时，我们只是意谓着：直至现在为止，我们所知道的所有金属，所有植物而已。因此每一种归纳总是不完备的。我们尽管对于这个和那个作了许多的观察，但我们总无法观察到所有的事例，所有的个体，归纳推论的这种缺点便可导致类推 。在类推的推论里，我们由某类事物具有某种特质，而推论到同类的别的事物也会具

有同样的特质。例如这就是一个类推的推论：当我们说：直至现在为止，我们所发现的星球皆遵循运动的规律而运动。因此一个新发现的星球或者也将遵循同样的规律而运动。类推的方法很应在经验科学中占很高的地位，而且科学家也曾按照这种推论方式获得很重要的结果。类推可说是理性的本能。这种理性本能使人预感到经验所发现的这个或那个规定，是以一个对象的内在本性或类为根据，并且理性本能即依据这个规定而作进一步的推论。[74] 此外，类推可能很肤浅，也可能很深彻。譬如当我们说：卡尤斯这人是一学者，提图斯也是一个人，故提图斯大概也是一学者。——像这样，无疑地是一个很坏的类推。这是因为一个人的有无学问并不是无条件地以他所属的类为根据。但类似这样的肤浅的类推，我们却常可以遇到。所以常有人这样推论说，例如：地球是一个星球，而且有人居住；月球也是一个星球，故月球上很可能也有人居住。这一类推较之上面所提及的类推，一点也不更好。因为地球所以有人居住，这并不只基于它是一个星球，而是建立在别的条件上，如为大气所围绕，与此相联系就存在着水与空气等等。而这些条件，就我们现在所知，正是月球所没有的。近来我们所称为自然哲学的，大部分都是用一些空疏外在的类推来做无聊的游戏。这样的类推把戏还要自诩为高深玄妙，结果适足以使对于自然界的哲学研究受到轻蔑。

（3）必然的推论（Schluss der Notwendigkeit）

§ 191

必然的推论，就它的单纯的抽象的特性看来，以普遍性 为中项，犹如反思的推论以个体性 为中项一样，——后者属于推论的第二式，前者属于推论的第三式（§187）。在这里普遍是明白设定为本质上具有特殊性的。（一）首先，就特殊 被理解为特定的类 或种 而言，则特殊就是两极端之间起中介作用的规定〔中项〕。——直言 推论就是这样。（二）就个体 是指直接的存在而言，则个体既是起中介作用的中项，也同样是被中介了的极端。——假言 推论就是这样。（三）把有中介作用的普遍 设定为它的特殊环节 的全体，并设定为个别的 特

殊事物或排他的个体性。——选言 推论就是这样。所以选言推论中的诸项，只是表示同一个普遍体的不同的形式罢了。

§ 192

推论是被认作与它所包含的差别相一致的。这些差别的发展过程所取得的一般结果，即在于它们自己扬弃自己并扬弃概念在自身之外的存在。并且我们看到，（一）每一环节皆表明其自身为各环节的全体，因而为整个的推论。所以它们（各个环节）彼此是自在 地同一的。（二）对各环节之间的差别的否定，和对它们的中介过程的否定，构成它们的自为存在，所以那存在于这些差别的形式之中的，以及那建立它们的同一性的，也还是那同一个普遍体或概念。在各环节的这种理想性里，推论的活动可以说是本质上保持否定 它在推论过程中所建立的规定性那种规定，换言之，推论的活动也可说是扬弃中介性的过程。——也可认作使主词不与他物 相结合，而与扬弃了的 他物相结合，亦即与自身 相结合的过程。

附释： 在普通逻辑教本里，关于推论的学说常被认作第一部分或所谓初步理论（要素论）的结束。第二部分随着就是所谓方法论。方法论所要指明的，即是初步理论研究的思维形式如何可以应用到当前的客体，以便产生出全部科学知识。但当前的这些客体是从哪里来的？客体一般讲来与思想的客观性之间的关系究竟怎样？对于这些问题，知性逻辑却不能进一步给予任何解答。* 在知性逻辑这里，思维被认为是一种单纯主观的和形式的活动，而客观的东西则和思维相反，被认为是固定的和独立自存的东西。但这种二元论并不是真理，并且武断地接受主观性与客观性两个规定而不进一步追问其来源，乃是一种没有思想性的办法 [75] 。不论主观性或客观性，两者无疑地都是思想，甚至是确定的思想。这些思想必须表明其自身是建立在那普遍的和自身规定的思维上面的。就主观性而论，这里初步是做到了。我们已经认识到，主观的概念（包括概念本身，判断及推论）乃是逻辑理念最初两个主要阶段（即存在和本质两阶段）的辩证发展的结果。说概念是主观的或只是主观的，在一定程度内是对的，因为概念无论如何总是主观性本身。至于判断和推论，其主观的程度当然不亚

于概念。判断和推论以及所谓思维规律（同一律、相异律及充足理由律）构成普通逻辑学里所谓初步理论的内容，也同样是主观的。但我们还须进一步指出的，就是这里所谓主观性和它的规定、概念、判断、推论等内容，都不可认作像一套空架格似的，要先从外面去找些独立自存的客体加以填满。反之，我们应该说主观性自身既是辩证发展的，它就会突破它的限制，通过推论以展开它自身进入客观性。

§ 193

在概念的这种实现 的过程里，共体就是这一个 返回到自己的全体，这全体中有差别的各环节仍然同样是这一全体，并且这全体通过扬弃中介性被规定为直接 的统一性。——概念的这种实现就是客体[76]。

〔**说明**〕 这种由主体、由一般的概念，确切点说由推论发展到客体的过渡，初看起来，好像很奇怪，特别是当我们只看见理智的推论，并且把推论只当作是一种意识的活动时，我们愈会觉得奇怪。但我们却并不因这种奇怪之感而将这种由主体到客体的过渡说得使通常的表象感到好像有道理。我们只须考虑，我们通常对于所谓客体 的表象 是否大致符合于这里所理解的客体。但是通常一般人所了解的客体，并不单纯是一抽象的存在，或实存的事物，或任何一般现实的东西，而是一具体的自身完整的 独立之物，这种完整性就是概念的全体性 。至于客体又是与我们对立的对象 和一个外在于他物 的东西，俟后面讲到客体与主体 的对立 时，将有较详的说明。目前单就概念由于它的中介过程而过渡到客体来说，这客体仅是直接的 朴素的客体，同样，概念也只有在与客体对立之后，才可具有主体的规定性。

再则，一般说来，客体是一个 本身尚未经规定的整体、整个客观的世界、上帝、绝对客体。但客体自身内也具有差别性，也分裂为无数不确定的杂多性（作为客观世界 ）。而且它的每一个个体化了 的部分也仍是一个客体、一个自身具体的、完整的、独立的定在。

正如客观性曾用来与存在、实存和现实性相比较，同样，到实存和现实性的过渡（不说到存在的过渡，因为存在是最初的、最抽象的、完全直接的东西），也可以与向客观性的过渡相比较。实存所自出的根据、一种扬弃自身而过渡到现实性的反思关系，不是别的，只不过是尚未充分实现的概念。换言之，它们只是概念的抽象方面，——根据只是概念的本质性的统一，关系只是仅仅应该返回自身的真实方面的联系。概念是两者的统一，而客体不仅是本质性的，而且是自在的普遍性的统一，不仅包含真实的差别，而且包含这些差别在自身内作为整体。

此外很明显，在所有这些过渡里，其目的不仅在于一般地指出思维与存在或概念与存在的不可分离性。常常有人说，存在只不外是简单的自身联系，而且这种贫乏的范畴当然包括在概念里，或者也包括在思想里了。这些过渡的意义，并不是仅将那包含在里面的各种规定或范畴予以接受（如像关于上帝存在的本体论证明那样，认为存在只是许多实在中之一），便算了事。这些过渡的意义乃在于理解概念作为概念本身所应有的规定性（那远为抽象的存在，或者甚至客观性，与这种概念还并不相干），并且单就概念本身所应有的规定性来看这规定性能否并如何过渡到一种不同于属于概念并表现在概念中的规定性的形式。

如果我们将这种过渡的产物，客体与概念（这概念，按照它特有的形式来说是消失在客体中的）建立在关系之中，那么，对于所得结果我们可以很正确地这样表述：概念（或者也可说是主观性）与客体潜在地是同一的。但是同样，我们也可以很正确地说，概念与客体是不同的。既然这两种说法都同样正确，也同样都不正确。因此，这类的说法是不能表达真实关系的。这里所说的"潜在"乃是一种抽象，比起概念自身来还更为片面，而这种片面性，当概念扬弃其自身而发展为客体、为正相反对的片面性时，一般说来，它就在这过程中被扬弃了，因此这种潜在性，也必须通过否定其自身，而被规定为实在性。无论何处，思辨的同一，决不是刚才所说的那种肤浅的主体与客体的潜在的同一。——这个意思我们已经重说过多少遍，但如果想要根本消除对于这种肤浅思辨同一性陈腐的完全恶意的误解，无论重说

多少遍也不能说是太多，——因为要想消除这种误解，是很难有合理的希望的。

如果完全一般地去了解概念与客体的统一，不管统一的潜在存在的那种片面形式，那么，这种统一，如众所熟知，即是上帝存在的本体论证明 的前提 ，甚且被认作最完善 的统一性。就首先提出本体论证明这一非常值得注意的思想的人安瑟尔谟（Anselm）[77] 看来，无疑地他原来的意思仅论及某种内容是否在我们思维 里的问题。他的话简略地说是这样的："确定无疑的，那个对于它不能设想一个比它更伟大的东西，不可能仅仅存在于理智中。因为如果它仅仅存在于理智中，我们就可以设想一个能够在事实中存在的比它更伟大的东西。所以如果那个不能设想一个比它更伟大的东西，仅仅存在于理智中，那么它就会是这样一种东西，对于它可以设想一个比它更伟大的东西。但确定无疑的，这是不可能的。〔因此，那个对于它不能设想一个更伟大的东西，必定既在理智中，又在实在中。〕"[78] ——按照这里所提出的说法，有限的 事物的客观性与它的思想，这就是说，与它的普遍本性，它的类和它的目的是不一致的。笛卡尔和斯宾诺莎等人曾经很客观地说出了概念与客体的统一。但那些坚持直接确定性或信仰的原则的人，却较多地按照安瑟尔谟原来的主观方式去了解这种统一，即认为上帝的观念与上帝的存在在我们的意识里 有不可分离的联系。持信仰说者甚至认为外界的有限事物的存在与它们的被意识或被知觉也有不可分离的联系，因为在直观 里，事物与实存这一规定是联系着的。这种说法当然是不错的。但是如果以为有限事物的存在与我们对于有限事物的观念在我们意识里联系着，其联系的情形与上帝的存在和上帝的观念，在我们意识里联系着的情形是同样的，那就会太缺乏思想性了。因为这样一来，就会忘记了有限事物乃是变化无常飘忽即逝的。这就是说，实存与有限事物的联系仅是暂时的，即不是永恒的，而是可分离的。总之，按照我们在这里所用的范畴或术语说来，说一物有限，即是说它的客观存在与它的思想、它的普遍使命、它的类和它的目的是不相协调的。所以安瑟尔谟不管出现在有限事物中那样的统一，而仅宣称唯有最完善者才不仅有主观方式的存在，而且同时也有客观方式的存在，这确有其相当的理由。表面上人们无论如何高叫反对所谓本体论的证明，并反对安瑟尔谟对最完善的存在的规

定，其实仍无济于事。因为本体论的证明仍然原样地潜存于每一素朴的心灵中，并且不断返回到每一哲学中，甚至为它自身所不知道，并违反它的意愿，正如在直接信仰的原则里那样。

安瑟尔谟论证的真正缺点，也是笛卡尔和斯宾诺莎以及直接知识的原则所共有的缺点，就在于他们所宣称为最完善者或主观地当作真知识的统一体 只是预先假定的 ，这就是说，只被认作潜在的 。思维与存在的这种抽象的同一，立刻就可由于两个规定的不同 而对立起来，即如老早以前所提出的对于安瑟尔谟的批评，正是如此。这就是说，事实上把有限 事物的观念和存在与无限的东西对立起来了。因为正如前面所指出的那样，有限的事物具有这样一种客观性，这客观性与它的目的、本质和概念并不同时相符合，而是有了差异的。换言之，它是那样一种观念或一种主观的东西，其本身并不包含存在。这种分歧和对立只有这样才能解除，即指出有限事物为不真，并指出这些规定，在自为存在 〔分离〕中乃是片面的虚妄的，因而就表明了它们的同一就是它们自身所要过渡到的，并且在其中可得到和解的一种同一。

B．客体（Das Objekt)

§ 194

客体是直接的存在，由于在它里面差别是已当作被扬弃了的，所以客体对差别来说，是漠不相关的。此外客体本身又是一全体，同时因为这种同一性仅是它的各环节之潜在 的同一，所以对于客体的直接的统一说来，它同样是漠不相干的。它于是便分裂为许多有差别的事物，其中每一事物本身又是一全体。因此客体就是杂多事物的完全独立性、与有差别的杂多事物同样地完全无独立性之间的绝对矛盾 。

〔**说明** 〕“绝对是客体 ”这一界说可说是最明确地包含在莱布尼茨的“单子”论中，每一单子都是一客体，但它是一个潜在地表象着世

界的客体，甚至是世界表象的全体。在单子的简单统一性里，一切的差别只是观念性的，非自身独立的东西，没有任何东西从外面进入单子里面。单子就是整个概念的本身，其差别所在只取决于这概念自己较大或较小的发展。这个简单的全体同样分裂为无穷复多的差别体，从而每一差别体都是一独立的单子。在单子中之单子和它们内在发展的预定的谐和里，这些实体又同样归结为非自身独立性和观念性。所以莱布尼茨的哲学代表完全发展了的矛盾 。

附释一： 如果认绝对（上帝）为客体，并且停止在那里，那么正如新近费希特所正确地强调的那样，这种看法一般地代表了迷信和奴隶式的恐惧的观点。无疑地上帝是客体，并且甚至可说是绝对的客体，与这客体比起来，我们特殊的主观的意见和意志，是没有真理和没有效力的。但即使作为绝对的客体，上帝也并不是当作一个黑暗的与主观性相对立的敌对的力量而毋宁是包含着主观性在内作为他自身的主要环节。这个道理基督教的教义表示得最明白，如说：上帝愿意所有的人皆得救，上帝愿意所有的人皆有幸福。人之得救，人之有福，这是由于人能达到与上帝合一的意识，于是上帝对人便停止其为外在的单纯的客体，因而不再是一畏惧和恐怖的对象，特别是如像神对于罗马人的宗教意识那样。再则，在基督教里上帝又被理解为“爱”，而且上帝启示其自身于他的儿子里，他的儿子与他为一，这样，上帝，即作为个别的人启示其自身给人类，由此人类就得到解救。这就无异于宣称，客观性与主观性的对立便自在地 被克服了。至于如何去分享这种解救，如何放弃我们直接的主观性（摆脱掉那旧的亚当），并证悟到上帝即是我们真实的本质的自我，那就是我们自己的事情了。

正如宗教和宗教崇拜在于克服主观性与客观性的对立，同样科学，特别是哲学，除了通过思维以克服这种对立之外，没有别的任务。认识的目的一般就在于排除那与我们对立的客观世界的生疏性，如人们所常说的那样，使我们居于世界有如回到老家之感。这就无异于说，把客观的世界导回到概念，——概念就是我们最内在的自我。从这一番讨论里也可懂得，认主观性和客观性为一种僵硬的抽象的对立，是如何地错误了。两者完全是辩证的。概念最初只是主观的，无

须借助于外在的物质或材料，按照它自身的活动，就可以向前进展以客观化其自身。同样，客体也并不是死板的、没有变动过程的。反之，它的过程即在于证实它自身同时是主观的，这种过程形成了向理念 进展。任何人由于不明白主观性和客观性两范畴〔的辩证关系〕，想要抽象地坚执着这两个范畴，他就会不自知觉地猝然发现这些抽象的范畴会从他的手指间溜走，而他所说的话恰好会是他想要说的话的反面。

附释二： 客观性包含有机械性、化学性 和目的性 三个形式。机械性 的客体就是直接的无差别的（indifferente）客体。诚然，机械的物体包含有差别，不过这些机械物体的差别彼此是漠不相干的（gleichgultig），而它们的联系也只是外在的。反之，到了化学性的阶段，客体本质上表现出差别，即客体之所以如此，只是由于他们彼此的关系，而这种差别构成它们的质。客观性的第三形式，目的的关系 ，这是机械性和化学性的统一。目的，也如机械的客体那样，是一个自成起结的全体 [79] 。但又被从化学性中展开出来的质的差别的原则所丰富了，这样，目的便使它自身与和它对立的客体相联系了。所以目的的实现就形成了到理念 的过渡。

（a）机械性（Der Mechanismus）

§ 195

客体（1）在它的直接性里只是潜在 的概念，客体最初总是把概念看成是外在于它 的主观的东西，客体的一切规定性也是外在地被设定起来的东西。因此作为许多差别事物的统一，客体是一个凑合起来的 东西，是一个聚集体。它对于别的事物的作用仍然只是外在的关系。——这就是形式的机械性 。这些客体虽然保持在这种外在关系和无独立性里，但仍然同样是独立的、彼此外在地 互相抵抗着。

〔**说明** 〕 压力和冲力就是机械关系的例子。又如由死记 得来的知识也可说是机械的，因为死记着的那些字眼对于我们没有意义，而是外在于感官、表象和思维的。而且这些字眼的本身也同样是外在的，一串没有意义的文字之连属在一起。行为及宗教上的虔诚也同样

是机械的： 如果一个人的行为、宗教信仰等等纯是为仪式的法规或由一个良心的顾问所规定的，如果他所做的事，他自己的精神和意志都不贯注在他的行为里，那么这些行为对于他便是外在的，也就是机械的。

附释： 机械性，客观性的第一个形式，又是一个在观察客观世界时首先呈现其自身于反思里，并常常停留在反思里的范畴。但机械性却是一肤浅的、思想贫乏的观察方式，既不能使我们透彻了解自然，更不能使我们透彻了解精神世界。在自然里，只有那完全抽象的纯惰性的物质才受机械定律的支配。反之，凡是可以叫做狭义的物理的现象和过程（例如光、热、磁、电等现象），便不是单纯的机械的方式（即压力、冲力、各部件的机械替换等等）所能解释的。把机械的范畴转用到有机的自然里，将更显得不充分，因为这里的问题是要理解有机自然界的特殊性质，如植物的生长、营养或者甚至是动物的感觉。我们必须认为这是近代自然研究的一个本质的以至主要的缺陷：即本当用与单纯机械性范畴不同的较高的范畴去理解之时，却仍然固执地坚持着单纯用机械的范畴去解释，不顾这些机械范畴与朴素的直观所提供的情况相矛盾，因而阻碍了对于自然获得正确知识的道路。即以探讨精神世界的各种形态而论，机械观的应用也常常超出了它应有的范围。试举一例，譬如说，人是由灵魂和肉体所构成 。在这句话里，灵魂和肉体好似两个各个自存之物，它们之间只有一种外在的联系。同样的机械看法，将灵魂认作仅仅是一堆彼此各个独立自存的力量和性能，彼此并列在一起的复合体。

所以一方面我们必须坚决地拒绝机械的考察方式，因为它走上来，冒充为代替了概念性认识的地位，并将机械性当作绝对范畴。但另一方面我们又须明白承认机械性具有一种普遍逻辑范畴的权利和意义。因此也不可将机械性仅仅限制在它由之得名的自然领域之内。譬如，即使我们越出机械学〔力学〕固有的范围，而在物理学和生理学里着眼于机械的活动（如重力、杠杆等类的作用），亦未始不可。但我们却不可忽视一点，即在这些范围之内，机械定律已不复是决定性的东西，而只是居于从属的地位。说到这里，还有一点须得指出，即在自然界里，当较高级的或有机的功能的正常作用遭受任何方式的扰

乱或妨碍时，则原来处于从属地位的机械性便会立即占优势。譬如，一个胃弱的人只消吃少量的食物，胃里就会感到一种压力，而别的消化机能健全的人即使吃一样多的食物，却不会感到什么压力。同样，身体健康情况不佳的人，也会普遍地感到四肢沉重。即在精神世界内，机械性也有它的地位，不过仅仅具有从属的地位罢了。人们很正确地说到机械的记忆，以及各式各样的机械行动如机械的读书，机械的写字，机械的玩弄乐器等等。特别就记忆而论，机械式的活动可以说是属于它的本质。忽视了这一事实，对于青年人的教育常引起很不良的后果，这是由于近代教育家过分热心于理智的自由发展，而忘却了机械的记忆有时也有其必需。如果一个人纯粹依据机械定律去解释记忆的性质，并径直应用机械定律去研究灵魂，那么，他将会是一个笨拙的心理学家。记忆的机械之处仅在于用纯全外在的联系以认识某些记号、声调等等，而且即在这联系里重现所记忆的东西，而无须注意到所记着的这些东西的意义和内在联系。要想认识这种机械记忆的情形，并不需要进一步去研究力学，况且力学的研究对于心理学本身也不能有什么推进。

§ 196

客体之所以有忍受外力支配的那种"非独立性"，（依上节所说）只是由于它有了独立性。客体既然被设定为潜在的概念，则它的诸规定中的一个规定（如独立性）决不能扬弃其自身于它的对方（非独立性）里，反之，客体由于否定它自身（即由于它的非独立性），就会与它自身相结合，所以它才是独立的。同时客体区别于它的外在性，并在它的独立性里否定了这种外在性，所以客体就是这种和它自身的否定的统一性，中心性，主观性。这样一来，客体自身便指向着并联系着外在事物了。但这种外在事物也同样是一自身中心，同样只与别的中心相联系，它的中心也同样在别的事物之中。这就是（2）有差别的（Differenter）机械性[80]（可用引力、意欲、社交本能等等为例）。

§ 197

上面所说这种关系的充分发展便形成一种"推论"（Schluss）。[81] 在这种推论里，内在的否定性，作为一个客体（抽象的中心）的中心 个体性，通过一个中项与一些作为另一极端的非独立的客体相联系，而这中项结合起这些客体的中心性和非独立性于自身内，而成为一相对的中心。这就是（3）绝对的机械性 。

§ 198

刚才所提到的推论（个体——特殊——普遍）是三重推论的结合。那些非独立的 客体的不真实的个体性 ，亦即在形式的机械性阶段所特有的客体，由于它的非独立性，也同样是普遍性，不过只是外在的普遍性罢了。因此这些客体也是绝对 中心和相对 中心之间的中项 （其推论的形式为：普遍——个体——特殊）；因为由于没有独立性，这两者才彼此分离并形成两极端，而同时又彼此互相联系。同样，绝对中心性 作为实体性的普遍物（例如长久保持同一性的重力），并且作为纯粹的否定性，同样包括有个体性在内，就是相对的中心 和无独立性的 客体间的中介，其推论形式为：特殊——普遍——个体。就它的内在的个体性来说，它同样主要地是一个分离的力量，正如就它的普遍性来说，它又是同一东西的结合体和宁静的自在存在。

有如太阳系那样，又如在实践的范围内的国家也是具有三个推论的体系：（1）个别的人（个人 ）通过他的特殊性（如物质的和精神的需要等等的进一步发展，就产生公民社会）与普遍体 （社会、法律、权利、政府）相结合。（2）意志或个人的行动是起中介作用的东西，它使得在社会、法律等方面种种需要得到满足，并使得社会和法律等等得到满足和实现。（3）但普遍体（国家、政府、法律）乃是一个实体性的中项，在这个中项内，个人和他的需要的满足享有并获得充分的实现、中介和维持。三一式中的每一规定，由于中介作用而和别的两极端结合在一起，同时也就自己和自己结合起来，并产生自己，而这种自我产生即是自我保存。——只有明了这种结合的本性，明了同样的三项的三一式的推论，一个全体在它的有机结构中才可得到真正的理解。

§ 199

客体在绝对机械性里所具有的实际存在的直接性 也就自在 地被否定了。这是由于它们的独立性通过它们彼此的关系，也就是通过它们的无独立性的中介过程而被否定了。所以我们必须设定客体在它的实际存在 里与它的 对方是有差别的 ，或者说〔有亲和力的，有倾向的〕。

（b）化学性（Der Chemismus）

§ 200

有差别的 〔或有倾向的〕客体 具有一种内在的构成它的本性的规定性 。根据这种规定性，它就有了它的实际存在。但是作为概念的设定起来的全体性，客体就是它的这种全体性与它的实际存在的规定性之间的矛盾。因此客体不断地努力去扬弃这矛盾，并使得它的特定存在符合于它的概念。

附释： 化学性是客观性的一个范畴，这范畴通常并未得到特殊的注重，而且大体上都被合并在机械性里一起来了解，并且在机械关系的共同名称之下，经常被提出来以与目的性 相反对。其所以有这种看法，是因为机械性 与化学性 至少彼此有一共同之点，即它们首先只是自在地 实存着的概念，反之，目的便被看成是自为 地实存着的概念。这诚然不错，不过机械性与化学性彼此之间也有很确定地不同之处：机械式的客体本来只是彼此互不相干的自身关系，与此相反，化学性的客体则显得完全与他物相联系。无疑地，即，当机械性发展其自身时，已经出现了与他物的联系。但机械性的客体彼此之间的联系，最初只是一种外在的联系，所以那些彼此相联系的机械式的客体尚保留着独立的假象。譬如，在自然界里，形成我们太阳系的不同的星球彼此处于运动的关系中，由于运动而显示出它们彼此间有联系。运动作为空间和时间的统一，然而只是完全外在的和抽象的关系。因此看起来就好像这些彼此处于外在关系的星球，即使脱离了它们之间的这种相互关系，也可以保持它们的原状似的。反之，化学性却与此

大不相同。化学上有差别的〔有倾向的〕对象其所以如此，显然是仅由于它们有差别性〔或倾向性〕。因此化学性的客体即是使彼此相互联系，各自完整的绝对动力。

§ 201

因此化学过程的产物就是潜在于两个紧张的极端中的中和性 的东西。概念或具体的普遍性，通过诸客体的差别性〔或倾向性〕、特殊性，便与个体性〔即化合的产物〕相结合，但在这一过程中正是它与它自身相结合。同样，在这种过程里也包含有别的推论〔或结合的方式〕。作为活动的个体性以及具体的普遍性，均同样是起中介作用的东西。具体普遍性即是两个紧张的极端的本质，这本质在化合的产物里达到它的特定存在。

§ 202

化学性作为客观性的反思式的关系，不仅须以客体之有差别的〔或并非漠不相关的〕本性为前提，同时又须以这些客体之直接的 独立性为前提。化学的过程即是从这一形式到另一形式变来变去的过程，而这些形式仍然是彼此外在的。——在中和的产物里，那两极端所保有的彼此不同的确定特质便被扬弃了。这产物虽说符合概念，但因为它沉陷在原来的直接性里，便没有分化作用的诱导 原则存在于其中。因此这中和物仍是可以分解开的。但那能分解中和物使它还原到有差别性〔倾向性〕的紧张的两极端，与那能使得无差别性的客体彼此有差别性〔亲和力〕和诱导力的判断原则，以及那有紧张性的分解过程，均不存在于最初那种化学过程之内。

附释： 化学过程仍然只是一有限的受制约的过程。只有概念本身才是这过程的内在核心，但在化学性的阶段，概念还没有达到它自己本身的实际存在。在中和的产物内化学过程业已消失，而那诱导的原因却落在这过程的外面。

§ 203

将有差别〔有倾向性〕的东西归结为中和的东西的过程和将无差别的东西或中和的东西予以分化的过程中，好像每一个过程让它们〔有差别的、无差别的或中和的东西〕显得彼此各自独立，互不相干似的。但是由于这两个过程的外在性〔即缺乏内在联系〕，在向产物过渡的过程中，却表现了它们的有限性，因为在过渡为产物的过程中，它们〔的自在自为性〕就被扬弃了。另一方面这过程表示那有差别〔有倾向〕的客体作为假定在先的直接性，乃是不真实的。——通过对作为客体的概念所陷入的外在性和直接性的否定，于是概念便得到解放，回复其独立性，并且超出其外在性和直接性，因而被设定为目的了。

附释： 由化学性到目的关系的过渡，即包含在化学过程的两个形式的彼此相互的扬弃里。由于这样产生的结果，就是那原来仅潜在于机械性和化学性中的概念便得到了解放。由于这样而达到独立实存着的概念，便是目的。

（c）目的性（Die Teleologie）

§ 204

目的是由于否定了直接的客观性而达到自由实存的自为存在着的概念。目的是被规定为主观的。因为它对于客观性的否定最初也只是抽象的，因此它与客观性最初仍只是处于对立的地位。但它的这种主观的性质与概念的全体性比较起来，却只是片面的，并且是为它自身的，因为就目的本身而言，一切片面的特性，均设定为被扬弃在它自身里面。所以那假定在先的客体对于目的也只是一种观念性的自在的不实的东西。目的虽说有它的自身同一性与它所包含的否定性和与客体相对立之间的矛盾，但它自身即是一种扬弃或主动的力量，它能够否定这种对立而赢得它与它自己的统一，这就是目的的实现。在这个过程里，目的转入它的主观性的对方，而客观化它自己，进而扬弃主客观的差别，只是自己保持自己，自己与自己相结合。

〔**说明**〕 目的这一概念一方面固然是多余的，但另一方面也很正当地被称为理性的概念，以与知性的抽象普遍相对立。抽象的普遍

仅形式上概括 了特殊，但并不以特殊为它的内在性质。〔而作为目的的概念却包含特殊性，亦即主观性，因而包含更进一步的差别在自身之内，作为它自己固有的性质。〕 [82] ——再则，关于作为目的因 的目的与单纯的致动因 [83] ，亦即通常所谓原因的区别，却极为重要。原因属于那尚未揭示出来的盲目必然性。因此原因便会过渡到它的对方，从而失掉其原来的原始性而成为设定的存在，且须依赖它的对方。只有就其潜在性来说或就我们看来，才可说原因唯有在效果里才成为原因，才回复它的自己 。反之，目的便被设定为包含它的规定性或还表现在那里作为它的异在，即效果在它本身之内 。目的既包含效果在自身内，因此在效果里目的并没有过渡到外面，而是仍然保持 其自身，这就是说，目的仅通过效果而实现其自身，而且它在终点 里和它在起点 或原始性里是一样的。由于目的有了这种自我保持性，所以它才是真正的原始的东西。——我们须从思辨的观点来理解目的，须将目的理解为概念，这概念在它自己的各种规定的统一性 和观念性 里包含有判断或否定，包含有主观与客观的对立，并且也同样是对这种否定和对立的扬弃。

一提到目的，我们必不可立即想到或仅仅想到那单纯存在于意识之内的、以〔主观〕观念的形式出现的一种规定。康德提出了内在的 目的性之说，他曾经唤醒了人们对于一般的理念，特别是生命的理念的新认识。亚里士多德对于生命的界说也已包含有内在目的的观念，他因此远远超出了近代人所持的只是有限的外在的 目的性那种的目的论了。

人们的需要和意欲可说是目的的最切近例子。它们是人的机体内：感觉到的 矛盾，这矛盾发生于有生命的主体本身的内部 ，并引起一种否定性的活动，去对这种还是单纯的主观性的否定性〔或矛盾〕加以否定。需要和意欲的满足 恢复了主观与客观之间的和平。因为那客观的事物，只要这矛盾尚存在，或只要这意欲尚未满足，虽仍站在对方或外面 ，但通过与主观性相结合，便同样会扬弃它的片面性。对那些大谈有限事物以及主观事物和客观事物的固定性和不可克服性的人来说，每一个意欲的活动都可以提供相反的例证。意欲可以说是一种确信 ，即确信主观性同客观事物一样，也并不仅仅是片面

的，没有真理的。意欲复进一步充分实现 了这种确信；因为意欲的活动使得对这种片面的有限性的扬弃，并使得对主观的就仅仅是并永远是主观的，客观的就仅仅是并永远是客观的这种对立的扬弃，能成为事实。

说到目的的活动，有一层还须注意，即在表示目的活动的推论里，目的通过实现的手段作为中介与其自身相结合，而主要的特点则是对两极端的否定 。这种否定性即是刚才所提到的否定性，它一方面否定了表现在目的里的直接的主观性，另一方面否定了表现在手段里或作为前提的客体里的直接的 客观性。这种否定性 [84] 与下述的精神所运用的否定性是一样的：即当精神提高到神性时，它一方面超出〔否定〕了世间的偶然事物，一方面超出〔否定〕了它自身的主观性。用知性推论的形式去证明上帝存在，便忽视并丢掉了对于这种精神提高的阐述（如在导言 里和§192里所提到的），亦即忽视并丢掉了这种精神提高性质的推论和否定。

§ 205

直接的目的关系最初只是一种外在的 合目的性，在这个阶段里，概念与那假定在先的 客体是对立的。因此目的是有限的 ，一方面由于它的内容 〔是主观的〕，一方面由于有一个现成的当前的客体作为它〔目的〕实现的材料 或外在条件。在这种情形下，它的自身决定性只是形式的 。直接性的目的还有一个特点，即它的特殊性 或内容（即目的的主观性 是作为形式规定 而出现的）是反思自己的，因而它的内容 表现出异于它的形式的全体 ，异于它的潜在的主观性，或概念。这种差异构成目的自身内 的有限性 。这样，目的的内容便是受限制的、偶然的、给予的、正如目的的客体是特殊的、现成的。

附释： 一说到目的，一般人心目中总以为只是指外在的合目的性而言。依这种看法，事物不具有自身的使命，只是被使用或被利用来作为工具 ，或实现一个在自身以外的目的。这就是一般的实用 的观点。这种观点前些时候即在科学范围内，也曾占很重要的地位，但后来却得到应得的轻视，因为大家看出了实用的观点不足以达到对于事

物本性的真切识见。无疑地，有限的事物正当地应被看成非究竟的，指向于超出自身以外的。但同时须知，有限事物的否定性就是它们自己的辩证法，为了认识事物的内在辩证法，人们首先必须注意它们的积极的内容。目的论的看法常基于一种善意的兴趣，想要揭示出上帝的智慧特别启示于自然中。但必须指出，即这种寻求目的的方式，将事物作为达到目的的工具的看法，不能使我们超出有限界，而且容易陷于贫乏琐碎的反思。譬如，我们仅从葡萄树对于人们熟知的用处的观点来研究葡萄树，而且又去考察一种其皮可制软木塞的橡树，并研究这树皮如何可以剥下来作为木塞以封酒瓶。过去曾有不少的书是根据这样的作风写成的。很容易看出，这种办法既不能增进宗教的真正兴趣，也不能增进科学的真正兴趣。外在的目的性直接站在理念的门前，但仅站在门前或门外总是很不够的。

§ 206

目的的关系是一推论〔或三段式的统一体〕。在这推论或统一体内，主观的目的通过一个中项与一外在于它的客观性相结合。这中项就是两者的统一：一方面是合目的性的活动，一方面是被设定为直接从属于目的的客观性，即工具。

附释： 由目的到理念的发展须经历三个阶段：第一，主观的目的；第二，正在完成过程中的目的；第三，已完成的目的。首先，我们得到主观的目的，主观目的，作为自为存在着的概念，其本身就是概念的各环节的全体。其中第一环节就是一个自身同一的普遍性，就好像那中和性的最初的水一样，这里面包含着一切，但是还没有任何东西区分开来。第二环节为这种普遍体的特殊化，通过这种特殊化过程，它就有了特定的内容了。当这特定的内容由于普遍体的活动过程而得到确立时，这普遍体便通过这种过程而回归到它自己，并且自己和它自己相结合。因此当我们提出一个目的在前面时，我们又说，我们决定要做某件事，我们从而首先好像把我们看成是开阔的，我们可以接受这一规定或那一规定。同样，我们有时进一步说，我们决心要做某件事，这意思是说，主体从它单纯自为存在着的内在性向前走

出来，要与那在外的与他对立的客观性打交道。于是就形成了由单纯的主观目的到那转向外 面的合目的的活动的进展。

§ 207

（1）主观目的是一推论〔或三段式的统一体〕，在这推论里，普遍性的 概念通过特殊性与个体性获得这样的结合，使得具有自我决定力的个体性成为一个能下判断 的主体。这就是说，个体性于下判断时不仅特殊化那尚无确定性的普遍概念，使之具有确定的内容 ，而且建立起主观性与客观性的对立 ，同时它自己又返回到它自己。因为它分析出，那同客观性对立的主观的概念与那自身结合一起的全体比较起来是有缺陷的，因此它自身同时要转向外面 。

§ 208

（2）这种转向外面的活动 就是个体性 。因为个体性在主观目的阶段与特殊性是同一的，在特殊性以及它的内容之内，也包括有外在的客观性 。这转向外面的活动是这样的个体性，它首先直接 指向客体，把捉住客体，把它作为自己的工具 。概念就是这种直接 的力量（Macht）[85]，因为概念是和它自身同一的否定性，在这种否定性里，客体的存在 仅仅完全是观念性的 。——于是整个中项 成为概念的这种内在的活动力量。由于具有这种活动力量，客体才作为工具 ，直接与概念相结合，并从属于概念的活动力量。

〔**说明** 〕 在有限的合目的性里，中项分裂 为两个彼此外在的环节，即（a）活动与（b）那用作工具的客体。目的作为力量 与那客体相联系，和对象之受到目的的支配是一种直接的 过程（对象受目的支配即是整个推论中的第一前提 ），因为只要在这阶段的概念或目的性里，客体只是一种自为存在的观念性，它的本身 就是被设定为不实的东西。这种关系或第一前提本身成为中项 ，这中项同时即是 推论自己，因而目的通过它包含在其中并起主导作用的这种关系、它的活动便同客观性结合起来。

附释： 目的的贯彻，即是在中介方式下实现目的。但是目的的直接实现也有同样需要。目的直接地抓住客体，因为目的就是支配客体的力量，因为在目的里即包含有特殊性，而在特殊性里又包含有客观性。——有生命的存在具有一个肉体；灵魂控制住肉体，并直接客观化其自身于肉体内。为了使它的肉体成为它的工具，人的灵魂有许多工作可做。人似乎首先就须占领或控制住他的肉体，从而他的肉体才可作为他的灵魂的工具。

§ 209

（3）目的性的活动和它的工具仍然是指向外面的，因为目的仍然还没有与客体达到同一，因此它还必须利用客体为工具以求达到目的。工具作为客体在这第二前提 里是与三段式中的另一 极端，即假定在先的客观性、材料有了直接 的联系。这种联系就是现在能服务于目的的机械性和化学性的范围，这个目的就是它们两者的真理性和自由的概念。这样，那作为支配机械和化学过程的力量的主观目的，在这些过程里让客观事物彼此互相消耗，互相扬弃，而它却超脱其自身于它们之外 ，但同时又保存其自身 于它们之内。这就是理性的机巧 （die List der Vernunft）。[86]

附释： 理性是有机巧的 ，同时也是有威力的 。理性的机巧，一般讲来，表现在一种利用工具的活动里。这种理性的活动一方面让事物按照它们自己的本性，彼此互相影响，互相削弱，而它自己并不直接干预其过程，但同时却正好实现了它自己的 目的。在这种意义下，天意对于世界和世界过程可以说是具有绝对的机巧。上帝放任人们纵其特殊情欲，谋其个别利益，但所达到的结果，不是完成他们的意图，而是完成他的 目的，而他〔上帝〕的目的与他所利用的人们原来想努力追寻的目的，是大不相同的。

§ 210

实现了的目的因此即是主观性和客观性的确立了的统一 。但这种统一的主要的特性是：主观性和客观性只是按照它们的片面性 而被中

和、被扬弃。但客观性却以目的为它的自由概念，为高于它自身的力量，因而屈服于目的并遵循目的。目的则保持其自身，反对客观事物并在客观事物之内。因为除了目的是片面的 主观性，或特殊性外，它又是具体的普遍性，是主客两面之潜在的同一。这种具体的普遍性，作为简单的自身返回，是通过了推论的三项及其运动，而仍能保持它自身同一性 的内容 。

§ 211

但在有限的目的性里，甚至业已达到了的目的，本身也仍然是如此残缺不完的东西，正像它是中项和起始的目的那样。在这里我们所得到的，仅是一种从外面提出的、强加在那现成的材料之上的形式，这种形式由于目的的内容受到限制，也同样是一种偶然性的规定。因此那达到了的目的只是一个客体，这客体又成为达到别的目的的手段或材料，如此递进，以至无穷 。

§ 212

〔有限目的 的活动，就其仅为主观性和客观性的相对的 全体而言，又陷于无穷的递进，由于这种活动即是一种矛盾，它使它在活动过程里所扬弃的主客对立，又重新产生出来。〕 [87] 但在目的实现的本身 所产生的结果是：片面的主观性 和那当前的客观独立性与主观性相对立的假象，都同样被扬弃了。在把捉工具的过程中，概念 建立其自身为客体的自在 存在着的本质。在机械和化学的过程中，客体的独立性业已自在地消逝了。而且在它们受目的支配的发展过程中，它们的独立性的假象 ，或对概念 的否定性也被扬弃了。但就那实现了的目的仅仅 被规定为手段或材料的事实看来，则这目的所追求的客体，立刻就被设定为一个本身不实的，只是观念性的东西。这样一来，形式与内容的对立也随之而消失了。当目的由于扬弃它的形式规定〔的片面性〕而与它自身相结合时，它那自身同一 的形式因之便成为有内容的了，所以那作为形式自身活动力量 的概念，仅以它自身为内容 。通过这种过程，目的这一概念的性质一般便确立 起来了，

主观性与客观性的自在存在着的 统一，现在就被设定为自为存在着的统一了。这就是理念 。

附释： 目的的有限性在于当实现目的时，那被利用来作为手段的材料，只是外在地从属于目的的实现，成为遵循目的的工具。但事实上客体就是潜在的概念，当概念作为目的，实现其自身于客体时，这也不过是客体自身的内在性质的显现罢了。这样看来，客观性好像只是一个外壳，这里面却隐藏着概念。在有限事物的范围内，我们不能看见或体察出，目的是真正达到了的。无限目的的实现这一看法的好处只在于去掉一种错觉：即人们总以为目的好像老没有实现似的。善，绝对的善，永恒地在世界上完成其自身，其结果是，善或至善用不着等待我们去实现它，它就已经自在并自为地在世界上实现其自身了。我们总是生活在这种错觉中，但这错觉同时也是一种推进力量，而我们对这世界的兴趣即建筑在这种力量上面。理念在它发展的过程里，自己造成这种错觉，并建立一个对立者以反对之，但理念的行动却在于扬弃这种错觉。只有由于这种错误，真理才会出现。而且在这一事实里面复包含有真理与错误，无限性与有限性的和解。扬弃了的错误或异在，本身即是达到真理的一个必然的环节，因为真理作为真理，只是由于它自身造成它自己的结果。

C．理念（Die Idee)

§ 213

理念是自在自为 的真理，是概念和客观性的绝对统一 。理念的理想的内容不是别的，只是概念和概念的诸规定；理念的实际的内容只是概念自己的表述，像概念在外部的定在的形式里所表现的那样。而且概念还包括这种外部形态于它的理想性中，使它受自己的支配，从而保持它自身于其中。

〔**说明**〕“绝对 就是理念 ”这一界说，本身即是绝对的。前此的一切界说，都要归结到这一界说。* 理念就是真理 ； 因为真理即是客观性与概念相符合。——这并不是指外界事物符合我的观念。因为我的观念只不过是，我这个人 所具有的不错 的观念罢了。理念所处理的对象并不是个人，也不是主观观念，也不是外界事物。但是一切 现实的事物，只要它们是真的，也就是理念。而且一切现实事物之所以具有真理性，都只是通过理念并依据理念的力量。个体的存在只是理念的某一方面，因此它还需要别的现实性，而这些现实性，同样也好像特别地有它们的独立存在似的。只有在现实事物的总和中和在它们的相互联系中概念才会实现。那孤立的个体事物是不符合它自己的概念的；它的特定存在的这种局限性构成它的有限性 并且导向它的毁灭。 [88]

理念本身不可了解为任何某物 的理念，同样，概念也不可单纯理解为特定的概念。绝对是普遍的和唯一的 理念，这理念由于判断 的活动特殊化其自身成为一些特定理念的系统 ， 但是这些特定理念之所以成为系统，也只是在于它们能返回到那唯一的理念，返回到它们的真理。从这种判断的过程去看理念，理念最初 是唯一的、普遍的实体 ，但却是实体的发展了的真正的现实性，因而成为主体 ， 所以也就是精神。

由于理念不以实存 为其出发点，又不以实存 为其支撑点，因此便常常被当作单纯是一种形式的逻辑的东西。人们一方面把实际存在着的事物以及许多尚未达到理念的范畴，均给予所谓实在 或真正现实性 的徽号；另一方面又以为理念仅仅是抽象的 。其实这两种意见都是错误的 ， 必须放弃的。就理念作为能消溶或吞并一切不真 之物而言，它诚然是抽象的。但理念自身本质上却是具体的 ， 因为它是自己决定自己，从而自己实现自己的自由的概念。如果概念，作为理念的原则，仅被当作是抽象的统一，而不是像它本来应该那样，被认作是经过否定 的过程而回归其自身 的主观性 ， 那么，理念也会只是抽象的形式。

附释： * 人们最初把真理了解为：我知道 某物是如何存在 的。不过这只是与意识相联系的真理，或者只是形式的真理，只是“不错”罢了。按照较深的意义来说，真理就在于客观性和概念的同一。譬如，当我们说到一个真的 国家或一件真的艺术品，都是指这种较深意义的真理而言。这些对象是真的 ，如果它们是它们所应是 的那样，即它们的实在性符合于它们的概念。照这样看来，所谓不真的东西也就是在另外情况下叫做坏的东西。坏人就是不真的人，就是其行为与他的概念或他的使命不相符合的人。然而完全没有概念和实在性的同一的东西，就不可能有任何存在。甚至坏的和不真的东西之所以存在也还是因为它们的某些方面多少符合于它们的概念 [89] 。那彻底的坏东西或与概念相矛盾的东西，因此即是自己走向毁灭的东西。唯有概念才是世界上的事物之所以保持其存在的原则，或者用宗教上的语言来说，事物之所以是事物仅由于内在于事物的神圣的思想、因而亦即创造的思想有以使然。

一说到理念，我们用不着想象一些遥远的和超越人世的东西。理念毋宁是彻底地现在的，甚至即存在于每一个人的意识里，无论他的意识是如何混乱衰退。我们设想这世界是上帝所创造的伟大的整体，而且由于世界是这样被创造的，所以上帝即在这世界内显示其自身给我们。同样，我们认为这世界是由神意所主宰，这就包含着这样的意思，即世界内那些彼此分离的外在的事物，将永恒地从统一中发展出来并返回到统一，遵循着统一。——自来哲学的工作即在于对理念予以思维的掌握。 * 凡是配得上哲学这一名称的学说，总是以绝对统一的意识为基础，这种统一的意识只有在理智看来才是分离开的。 [90] ——要求为“理念就是真理”这一命题寻求证明，并不须等待到现在才提出来的；前此全部思维的一切发挥和发展，都包含着对这一命题的证明。理念就是这全部过程的进展的成果。这并不是说理念似乎只是一个通过自身以外的他物而发展出来的中介性的东西。反之，理念乃是它自己发展的成果，因为如此，它既是直接的，又是经过中介的。 * 前面所考察过的存在和本质以及概念和客观性这些阶段，它们的这种差别，并不是固定的，也不是以自身为基础的东西，而是证明其自身为辩证的，并且它们的真理只在于它们是理念的各个环节。 [91]

§ 214

* 理念可以理解为理性 （即哲学上真正意义的理性 ），也可以理解为主体 ——客体； 观念 与实在 ， 有限 与无限 ， 灵魂 与肉体 的统一；可以理解为具有现实性于其自身的可能性 ； 或其本性只能设想为存在着 的东西等等。因为理念包含有知性的一切关系在内，但是包含这些关系于它们的无限 回复和自身同一之中。

〔**说明** 〕 知性很不费力就可以指出一切关于理念所说的话都是自相矛盾 的。但这种指斥是可以予以同样的回击的，甚或可以说，在理念里已经实际上予以回击了。而这种回击的工作就是理性的工作，当然不像知性的工作那样容易。知性当然可以举出种种理由来证明理念是自相矛盾的，因为譬如说：主观的仅仅是主观的，老是有一个客观的东西和它相对立，存在与概念完全是两回事，因而不能从概念中推出存在来。同样有限的仅仅是有限的，正好是无限的东西的对立面，因而两者不是同一的。对于其他一切规定也都是这样。但是逻辑学所推出的毋宁正是上述说法的反面，即：凡仅仅是主观的主观性，仅仅是有限的有限性，仅仅是无限的无限性以及类似的东西，都没有真理性，都自相矛盾，都会过渡到自己的反面。因此在这种过渡过程中和在两极端之被扬弃成为假象或环节的统一性中，理念便启示其自身作为它们的真理。

用知性的方式去了解理念，就会陷于双重的误会。第一 ，它不是把理念的两极端 （叫做两极端也好，无论怎样说，只要了解它们是在统一中 就行），正当地了解为具体的统一，而是把它们了解为统一以外的抽象的东西 。即使它们的关系 得到明白的表述，知性也仍然会误解这种关系。譬如，知性甚至忽视了判断中的联系词 的性质，这联系词表明个体即是主体，又同样不是个体，而是共体。但是，第二 ，知性总以为它的 反思——即认那自身同一的理念包含着对它自己的否定 或包含着矛盾——仅是一外在的 反思，而不包含在理念自身之内。但事实上这种反思也并非知性特有的智慧，而是理念自身就是辩证法，在这种辩证过程里，理念永远在那里区别并分离开同一与差别、主体与客体、有限与无限、灵魂与肉体，只有这样，理念才是永恒的

创造，永恒的生命和永恒的精神。[92] 但当理念过渡其自身或转化其自身为抽象的理智 时，它同样也是永恒的理性 。理念是辩证法，这辩证法重新理解到这些理智的东西、差异的东西，它自己的有限的本性，并理解到它的种种产物的独立性只是虚假的假象，而且使得这些理智的、差异的东西回归到统一。这种双重的运动既不是时间性的，也不是在任何方式下分离了的和区别开的，——否则它又会只是抽象的理智作用，而不是辩证发展，——所以理念即是在他物中对自身的永恒直观；亦即曾经实现 其自身 于它的客观性内的概念，亦即具有内在的目的性 和本质的主观性的客体。

对于理念的各种方式 的理解，如认理念为观念与现实 ， 有限 与无限 ， 同一 与差别 等等的统一，都多少不免是形式的 。因为它们仅表示特定的概念 的某一阶段。唯有概念本身才是自由的，才是真正的共体 。因此在理念里，概念的规定性 同样只是概念本身，——一种客观性，在其中作为共体 的概念借以继续维持其自身，只有在客观性中概念才具有它自己的全部规定性。理念是一无限的判断 [93] ，这判断中的每一方面均各自为一独立的全体。正由于这样，所以每一方面既达到其自己的充分发展，也同时过渡到对方。除了概念 本身和客观性外，没有任何别的特定的概念在这两方面都能达到完成的全体。

§ 215

* 理念本质上是一个过程 ， 因为只是就理念的同一性是概念的绝对的和自由的同一性来说，只是就理念是绝对的否定性来说，因此也只是就理念是辩证的来说，〔它才是个过程〕。 [94] 理念的运动过程是这样的：即概念作为普遍性，而这普遍性也是个体性特殊化其自己为客观性，并和普遍性相对立，而这种以概念为其实体的外在性通过其自身内在的辩证法返回到主观性 。

〔**说明** 〕 *因为理念（a）是一过程 ， 所以通常用来表述绝对的一些说法：谓绝对为有限与无限的统一 ， 为思维与存在的统一 等等都是错误的。因为这种统一仅表示一种抽象的、静止的 、固定的同一性。因为理念（b）是主观性 ， 从另一方面看来，上面那个说法也同

样是错误的。因为刚才所提及的统一，仅表达真正的统一的自在性 、实体性 。按照这种看法，无限与有限，主观与客观，思维与存在，好像只是中和 了似的。 [95] 但是在理念的否定的 统一里，无限统摄了有限，思维统摄了存在，主观性统摄了客观性。 [96] 理念的统一是思维、主观性和无限性，因此本质上须与作为实体 的理念相区别，正如这统摄着 对方的思维、主观性、无限性必须与那由判断着、规定着自身的过程中被降低成片面 的思维、片面的主观性、片面的无限性相区别。

附释： *理念作为过程，它的发展经历了三个阶段。理念的第一个形式为生命 ，亦即在直接性形式下的理念。理念的第二个形式为中介性或差别性的形式，这就是作为认识的 理念，这种认识又表现为理论的 理念与实践的 理念这双重形态。认识的过程以恢复那经过区别而丰富了的统一为其结果。由此就得出理念的第三个形式，即绝对理念 。 [97] 这就是逻辑发展过程的最末一个阶段，同时又表明其自身为真正的最初，并且只是通过自己本身而存在着。

（a）生命（Das Leben）

§ 216

直接性的理念就是生命 。概念作为灵魂，而实现在肉体 里，灵魂是凭借肉体的外在性，以直接地自己和自己加以联系着的普遍性 。肉体同样也是灵魂的特殊化 ，所以肉体除了表示在它那里的概念规定外，不表示任何别的差别。最后，肉体的个体性 作为无限的否定性，乃是它的彼此外在存在着的客观性的辩证法，这客观性从独立持存的假象返回到主观性。所以肉体内一切器官肢体，均彼此在不同时间内互为目的，互为手段 。所以生命既是开始的 特殊化作用，又是达到否定的自为 存在着的统一的结果 ，因而生命在它的肉体里只是作为辩证的过程和它自身相结合。所以生命本质上是活生生的 东西，而且就它的直接性看来，即是这一 活生生的个体 。在生命范围里，有限性的特点即由于理念的直接性的缘故，灵魂与肉体才是可分离的 ，这

就构成了有生命者之有死亡性。但只有当有生命者死亡时，理念的这两方面，灵魂与肉体，才是不同的组成部分 。

附释： 肉体上各个器官肢体之所以是它们那样，只是由于它们的统一性，并由于它们和统一性有联系。譬如一只手，如果从身体上割下来，按照名称虽仍然可叫做手，但按照实质来说，已不是手了。这点亚里士多德早已说过。[98] 从理智的观点出发，人们常把生命认作是个神秘的甚或不可思议 的东西。这足以表示理智或知性自己供认它的有限性和空疏性。事实上生命不仅不是不可思议的，甚至可以说，在生命里，我们即可看到概念本身，或确切点说，可看到作为概念存在着的直接的理念。这样也就同时说出了生命的缺陷之所在了。生命的缺陷即在于概念和实在尚未达到真正的彼此符合。生命的概念是灵魂，而灵魂则以肉体作为它的实在或实现。灵魂好像是贯注于它的肉体内，在这种情形下，灵魂才是有感觉 的，但尚未达到自由自觉 的存在。生命进展的过程于是就在于克服那还在束缚其自身的直接性，而这个过程本身又是三重性的，其发展的结果就出现在判断形式中的理念，亦即作为认识 的理念。

§ 217

有生命之物是一推论，〔即包含有三个成分的矛盾统一体〕，这统一体里面，各环节本身又各自成一体系和推论〔或统一体〕。它们是主动的推论〔或推移〕过程，而在有生命之物的主观统一性内只是一个 过程。所以有生命之物乃是自己与自己结合的过程，[99] 这个结合过程本身又经历了三个过程 。

§ 218

（1）第一过程就是有生命之物在它自身内部 的运动过程。在这过程里它自身发生分裂，它以它的肉体为它的客体，为它的无机本性 。这种无机性，作为相对的外在性，分化为它的各环节的差别与对立，这些不同的对立的环节彼此互相争夺，互相同化，在不断地自身产生着的过程中而保持自身。但有生命之物的各肢体官能的这种活

动，只是那有生命的主体的一个 活动，这个活动的各种产物，必须回复到主体的活动，以致在这种内部过程中，只是产生了有生命的主体，换句话说，只是那主体自身在再生。

附释： 有生命之物自身的内部过程在自然界又可分为三种形式，即敏感、反感 [100] 和繁殖。作为敏感，有生命之物是直接简单的自我关系，即灵魂，灵魂到处弥漫内在于它的肉体内，肉体各部分的彼此外在，对灵魂来说，已根本没有真理性了。在反感过程时，有生命之物表现自身有了分裂，到了再生或繁殖的阶段则它便从它的各肢体各官能的内在差别里继续不断地恢复其自身。有生命之物仅恃自身内部这种不断地更新的过程而持续其存在。

§ 219

（2）但是概念的判断 为了自由地前进，便放任客观 的无机体，使其成为一个离它 [101] 而独立的全体，并且使有生命之物对自身的否定联系，成为直接的 个体性，成为与它 [102] 自己对立的无机自然的前提 。有生命之物的自身否定，正是它的概念本身的一个环节，这就表示它与它的概念（同时是一具体的普遍）相比较便有了缺陷 。扬弃那自在地 带有虚幻性的客体的辩证法，乃是一自身确信的有生命之物的能动性，这有生命之物于反抗它这种无机自然的过程 里因而保持 、发展 并客观化 其自身。

附释： 有生命之物与一个无机的自然相对立，它是后者的主宰力量，并同化后者以充实自身。这种过程所获得的结果，并不像在化学过程里那样只是一种中和的产物，在这个产物里，那互相对立、彼此独立的两方面都同样被扬弃了。反之，那有生命之物却表明自己是统摄着它的对方的，而它的对方却不能抵抗它的力量。* 被有生命之物所征服的无机自然之所以忍受这种征服，就是因为无机自然是自在的 生命，而生命则是自为的 无机自然。 [103] 所以有生命之物在对方里只是和它自身相结合。当灵魂离开了肉体时，客观性的那些基本力量就开始发挥它们的作用了。这些力量可说是不断地在准备着飞跃，以

求在有机的肉体里开始其过程，而生命便不断地在那里与无机力量作斗争。

§ 220

（3）有生命的个体，在第一过程里居于主体和概念的地位，在第二过程里，它同化它的外在的客观性，因而它自身便取得 一种真实的规定性，于是它现在就成为潜在的族类 （Gattung）、实体性的普遍性。“族类”的特殊化就是一个有生命的主体与另一 同类的主体 的联系，判断就是“族类”与这些彼此对立的特定“个体”的相互关系。这就是性的差别 （Geschlechtsdifferenz） [104] 。

§ 221

“族类”的发展过程使它成为自为存在 。因为生命还只是直接的理念，它就分裂成两方面：一方面那最初被假定为直接性的东西，现在就作为一中介性的 、被产生的 东西出现了。但另一 方面，有生命的个体性 由于它最初的直接性 的缘故，与普遍性处于否定的关系中，便沉没 在这个有较高力量的普遍性里。

附释： 有生命之物要死亡，因为生命就是矛盾：它自在地是族类，是普遍性，但直接地却仅作为个体而存在。在死亡里，族类表明其自身为支配那直接的个体的力量。就动物来说，族类的过程乃是它的生命力的顶点。但生物在它们的族类里并不能达到自为的存在，而是屈服于族类的力量。在族类的过程里，直接的有生命之物有了自身的中介，并提高其自身以超出其直接性，但只是为了不断重新又沉陷在直接性里。因此生命最初只是没完没了地走向坏的无限进展的过程。但从概念看来，生命的过程所获得的结果，即在于扬弃并克服尚束缚在生命形态中的理念的直接性。

§ 222

但是生命的理念因而不仅必须从任何一个 特殊的直接 的个体性里解放出来，而且必须从这个最初的一般的直接性里解放出来。这样，它才能够达到它的自己本身 ， 它的真理性 。从而，它就能进到作为自由的族类 为自己本身而实存 。那仅仅直接的个体的生命的死亡就是精神的前进 。

（b）认识（Das Erkennen）

§ 223

理念自由地自为地 实存着，因为它以普遍性作为它的实存 的要素，或者说，理念是作为概念的客观性本身，即理念以它自身为对象。理念作为被规定为普遍性的主观性，是在它自身内的纯粹差别 ，——是直观，这直观在这种同一的普遍性内保持其自身。但理念作为特定的差别，就是进一步的判断 ， 它把作为全体性的自身从自身中排斥出去，因而首先假定 其自身为一外在的宇宙 。于是便有了两个判断，这两个判断虽潜在地是同一的，但还没有实现 其同一性。

§ 224

这两个理念，就其潜在地和作为生命来说是同一的，但它们的关系却是相对的 ， 而这种相对性便构成它们在这个范围内的有限性 的规定。这就是反思关系 ， 由于在反思关系里，理念在它自身内的区别中只是第一 判断，即一种前提 ， 还不是把它当作一种设定 。因此对主观理念来说，客观性就是那直接出现在面前 的世界，或者作为生命的理念就是个体的实存 的现象界。同时只要一个判断是理念在它自身内 的纯粹区别，那么理念实现其自身 与实现其对方 ， 便是一回事。所以理念深信 它能实现这个客观世界和它自身之间的同一性。——理性出现在世界上，具有绝对信心去建立主观性和客观世界的同一，并能够提高这种确信使成为真理 。理性复具有一种内在的冲力，把那据它看来本来 是空无的对立，复证实其为空无。

§ 225 [105]

这种过程概括说来就是认识 。在认识过程的单一 活动里，主观性的片面性与客观性的片面性之间的对立，自在地都被扬弃了。但是这种对立最初只是自在地 被扬弃了。因此，认识过程的本身便直接染有这个范围的有限性，而分裂成理性冲力的两重运动，被设定为两个不同的运动。认识的过程一方面由于接受了存在着 的世界，使进入自身内，进入主观的表象和思想内，从而扬弃了理念的片面的主观性 ，并把这种真实有效的客观性当作它的内容 ，借以充实它自身的抽象确定性。另一方面，认识过程扬弃了客观世界的片面性 ，反过来，它又将客观世界仅当作一假象 ，仅当作一堆偶然的事实、虚幻的形态的聚集。它 并且凭借主观的内在本性 ，（这本性现在被当作真实存在着的客观性）以规定并改造这聚集体。前者就是认知真理的冲力，亦即认识活动本身——理念的理论 活动。后者就是实现善 的冲力，亦即意志 或理念的实践 活动。

（1）认识

§ 226

认识的普遍有限性，即存在于一个判断中，存在于对立面的前提里（§224）的有限性，对于这种前提，认识活动的本身便包含有对它的否定。认识的这种有限性更确切地规定其自身于它自己的理念内。这种规定过程，使得认识的两个方面取得彼此不同的形式。因为这两个方面都是完整的，于是它们彼此便成为反思的关系，而不是概念的关系。因此将材料当作外界给予的予以同化，好像是接受 那材料使它进入于同时外在于 它的范畴，这些范畴同样显得是彼此各不相同的。这种认识过程实即是作为知性 而活动的理性。因此这种认识过程所达到的真理，也同样只是有限的 。而概念阶段的无限真理只是一自在存在着的目的，远在彼岸 非认识所能达到。但即在认识的这种外在的活动里，它仍然受概念的指导，而概念的原则则构成认识进展的内在线索。

附释： 认识的有限性在于事先假定了一个业已先在的世界，于是认识的主体就显得是一张白纸（tabula rasa）。有人说这种看法系出

自亚里士多德，但其实除亚里士多德外没有人更远离这种对于认识的外在看法了。这种认识方式自身还没有意识到它是概念的活动，换言之，概念的活动在这种外在的认识过程里只是自在 的，还不是自为的。一般人总以为这种认识过程是被动的，但事实上却是主动的。

§ 227 [106]

当有限的认识把区别 于它的对象当作一个先在的与它对立的存在着的东西，当作外界的自然或意识的多样性的事实 时，它首先假定（1）它的活动形式是形式的同一性 或抽象的 普遍性。所以它的活动即在于分解那给予的具体内容，孤立化其中的差别，并赋予那些差别以抽象 普遍性的形式；或者以具体的内容作为根据 ，而将那显得不重要的特殊的东西抛开，通过抽象作用，揭示出一具体的普遍、类 、或力和定律。这就是分析的方法 。

附释： 人们常说到分析 方法和综合 方法，就好像这全凭我们的高兴，随便用这个或那个方法都可以似的。但事实上却并不如此。这完全取决于我们要认识的对象本身的性质，才可决定在两种从有限认识的概念产生出来的方法中，哪一种较为适用。认识过程最初是分析的。对象总是呈现为个体化的形态，故分析方法的活动即着重于从当前个体事物中求出其普遍性。在这里思维仅是一抽象的作用或只有形式同一性的意义。这就是洛克及所有经验论者所采取的立场。许多人说，认识作用除了将当前给予的具体对象析碎成许多抽象的成分，并将这些成分孤立起来观察之外，没有别的工作可做。但我们立即可以明白看见，这未免把事物弄颠倒了，会使得那要理解事物的本来面目的认识作用陷于自身矛盾。譬如，一个化学家取一块肉放在他的蒸馏器上，加以多方的割裂分解，于是告诉人说，这块肉是氮气、氧气、碳气等元素所构成。但这些抽象的元素已经不复是肉了。同样，当一个经验派的心理学家将人的一个行为分析成许多不同的方面，加以观察，并坚持它们的分离状态时，也一样地不能认识行为的真相。用分析方法来研究对象就好像剥葱一样，将葱皮一层又一层地剥掉，但原葱已不在了。

§ 228

这种普遍性 （2）又是一种经过规定的 普遍性。在这里，认识的活动随顺着概念的三个环节而进展。这概念在有限的认识 里尚未达到它的无限性，这就是经过理智的规定的概念 。将对象接受在这种形式的概念里，这便是综合方法 。

附释： 综合方法的运用恰好与分析方法相反。分析方法从个体出发而进展至普遍。反之，综合方法以普遍性（作为界说 ）为出发点，经过特殊化（分类 ）而达到个体（定理 ）。于是综合方法便表明其自身为概念各环节在对象内的发展。

§ 229

（一） 当对象在认识过程中首先被带到特定的一般概念形式内，从而这对象的类 和它的普遍的规定性 得到明白的表述时，于是我们便有了界说 。这界说的材料和证明都是由于运用分析方法得来的（§227）。但这界说里所表述的普遍规定性仍然只是一个标志 ，这就是说，对于对象只说出其外在标志，而所得到的只是主观的认识。

附释： 界说本身包含有概念的三个环节：普遍性或最近的类（genus proximum），特殊性或类的诸特性，和个体性或被界说的对象本身。界说所引起的第一个问题就是：界说是从何处来的？对这问题一般的回答是，界说是由分析的方式得来的。但这又会引起关于所提出的界说的正确性的争论。要解答这种争论又要看我们下界说是以什么知觉为出发点，和我们心目中所采取的是什么观点。要下界说的对象的内容愈丰富，这就是说，它提供我们观察的方面愈多，则我们对这对象所可提出的界说也就愈有差异。譬如说，关于生命、关于国家等较复杂的对象，便可有许多不同的界说。反之，几何学可以下许多好的界说，因为，它所研究的对象—空间，是一个异常抽象的对象。再则，就须下界说的对象的内容来说，也没有什么必然性。我们只须承认，有空间、有植物、有动物等等即行，几何学、植物学、动物学等等，并没有义务去证明这些对象所以存在的必然性。就这种情

形看来，无论综合方法或分析方法，皆同样不适用于哲学。因为哲学首先要做的工作，就是要证明它的对象的必然性。但哲学上曾有过不少的运用综合方法的尝试。斯宾诺莎就是从界说开始的，譬如他说：实体即是自因之物。他的许多界说留下了不少最富于思辨的真理，但只是用论断的形式表述出来的。这些话也同样适用于谢林。

§ 230

（二） 对于概念的第二环节的陈述，亦即对普遍事物的规定性作为特殊化 加以陈述，就是根据某一外在的观点去进行分类 。

附释： 关于分类据说必须求其完备。这样又须寻求分类所依据的原则或根据。这个原则必须相当概括，庶几根据它来分类才可以涵盖界说所包含的全部范围。但进一步的要求是，分类的原则必须从被分类的对象本身 绎出来。这样一来，分类才是很自然的，而不单纯是矫揉造作的，换言之，不是武断的。譬如，在动物学里，关于哺乳动物的分类所采取的原则，是以动物的牙齿和趾爪为准的。这个办法是可以理解的，因为哺乳动物彼此间的区别是基于它们身体上的牙齿和趾爪这些部分的。以这些作为关键去追溯，便不难察出不同类哺乳动物的普遍类型。一般讲来，真正的分类必须以概念为准则。而概念又包含三个环节，因此分类一般首先分为三部分。但就特殊性表现为两个方面而言，所以采取分而为四的分类法也未尝不可。在精神的范围内，应以分为三部分为主，这一点我们不能不说是康德的功绩，他曾首先促使人注意到精神应分而为三的事实。

§ 231

（三） 在具体的个体性 里，当界说中简单的规定性被认作一种关系 时，这对象便是许多有差别的 规定的综合联系。——这就是一个定理 。这些规定因为是不相同的，故它们之间的同一性是一种经过中介 的同一性。要提供材料来构成中介环节，那就是“构造”的任务。而认识所赖以达到那种联系的必然性的中介过程本身就是证明 。

〔**说明**〕 按照通常所作出的关于分析方法和综合方法的区别，究竟要用哪一方法，好像可以完全任意选择似的。如果我们试假定从综合方法所表明为结果的具体东西开始，则我们可以从它分析出许多抽象的命题作为结论，而这些命题便构成证明的前提和材料。这样，代数关于曲线的定义，在几何学方法里就成为定理。同样，即如毕达哥拉斯的定理，如果用来作为直角三角形的界说，也可得出几何学中早经通过分析予以证明的一些定理。两个方法其所以可任意选择之故，即基于两者都是从一个外在的前提开始的。就概念的本性看来，分析方法是在先。盖因首先须将给予的具体经验的材料提高成一般的抽象概念的形式，而这些抽象概念又首须在综合方法里先行提出来作为界说。

这些方法在它们自己范围内无论如何重要，如何有辉煌的成效，但对于哲学认识却没有用处，这是自明的，因为它们是有前提的，它们的认识方式是抽象理智的方式，是按照形式的同一性而进行的。斯宾诺莎主要应用几何方法，虽说是用来表达思辨的概念，但这个方法的形式主义却很显明。乌尔夫的哲学，发挥几何方法到了学究气的极峰，即就它的内容来说，也只是理智形而上学。继几何方法及其形式主义被滥用于哲学与科学之后，在近代又有所谓构造方法的滥用代之而起。康德曾经使得下面这句话异常流行：数学构造它的概念。这句话的意思不外是说，数学所研究的不是概念，而是感性直观的抽象规定。此后，“概念的构造”一词曾经用来指谓过从知觉里抽象出来的感性特质的陈述，未经过任何概念的规定；并用来指谓将哲学和科学的对象依照某种预先设定的方式（但其余方面便以个人的任意和高兴为准）加以分类，列成一表格。这都表明了康德式的一种形式主义。在这些做法的后面，无疑地隐约提示了关于理念、概念与客观性的统一，以及理念是具体的等想法。但所谓构造这种把戏，实远未能表达出这种统一性，而只有概念才是那样的统一性。而且那种直观的感性具体性也不能表述出理性和理念的具体性。

因为几何学所研究的对象是感性的然而又是抽象的空间的直观，所以它可以毫无阻碍地用抽象的理智在空间里建立某些简单的规定。因此有限认识的综合方法，唯有在几何学里才达到它的完满性。

但最值得注意的是，在综合方法的进程里，一遇到那不可衡量的和不合理的量时，便碰了壁。因为在这里要想进一步予以规定，便超出了理智原则的范围。这也足以表明"合理"和"不合理"二词常常被颠倒使用的一个例子：通常总是把"合于理智 "〔常识〕的 东西，认为是合理的，反而把具有合理性 的开端和迹象的东西认为是不合理的 。[107] 别的许多科学所研究的对象即远不像空间或数那样简单，它们会常常地而且必然地达到抽象理智的进展的限度，但它们却很轻易地便渡过了这难关了。它们打断了推演进程的顺序，于方便时随其所需接受一些外在的条件，甚至不惜违反它们所出发的前提，另外采取意见、表象、知觉或别的外在东西作为出发点。这种有限的认识自己意识不到它的方法的限度和它对于认识的内容或对象的关系，使得它既不能认识在界说分类等过程里它已是必然地接受了概念规定的指导，又不能看到什么地方是它的限度，更不知道，当它超越了它的限度时，它已经进入了一个新的范围，在这里知性的规定已不复有效用，但仍然在那里以粗疏的方式被使用着。

§ 232

有限的认识在证明 过程中所带来的必然性 ，最初也只是外在的、为了主观的识见而规定出来的必然性。但在真正的或内在的必然性里，认识本身便摆脱了它的前提和出发点、它的现成的 和给予的 内容。换言之，真正的必然性自在地是自己与自己联系着的概念。这样，那主观的理念便自在地达到了那自在自为地规定了的，非给予的 ，因之亦即内在于主体 的东西。于是它便过渡到意志的理念 。

附释： 认识作用通过证明而达到的必然性，正是构成认识的出发点的反面。认识在它的出发点内有一个给予的偶然的内容。但到了它的运动的结束时，它却知道这内容是有必然性的，而且这种必然性是通过主观的活动的中介才达到的。同样，最初这主观性是异常抽象的，是一张单纯的白纸。但现在却证明其为一能决定的主导的原则了。这就是由认识的理念过渡到意志的理念的关键。细究起来，这个过渡的意义即在于表明，真正的普遍性必须理解为主观性、为自身运动的、能动的和自己建立规定的概念。

（2）意志

§ 233

主观的理念，作为独立自决的东西和简单的自身一致的内容，就是善。由于善有了实现自身的冲力，它的关系与真理的理念便恰好相反，所以善趋向于决定当前的世界，使其符合于自己的目的。——这个意志一方面具有藐视那假定在先的客体的确信。但另一方面，作为有限的东西，它又同时以善的目的只是主观的理念并且以客体的独立性为前提。

§ 234

意志活动的有限性因此是一种矛盾：即在客观世界的自相矛盾诸规定里，那善的目的既是实现了的，也是还没有实现的，既是被设定为非主要的，又同样是主要的，既是现实的，同时又仅是可能的。这种矛盾就被表象为善的实现的无限递进，而在这种过程里，善便被执著为仅仅是一种应当。* 但是就形式看来，这种矛盾的消除，即包含有意志的活动扬弃了目的的主观性，从而即扬弃了客观性，并扬弃了使得两者皆成为有限的那种对立；而且不仅扬弃了这一个主观性的片面性，而且扬弃了一般的主观性[108]；（因为另一个这种新的主观性，亦即一个新创造出来的对立，与前面的一个被认为是应当存在的主观性，是没有区别的。）这种回归到自身，同时即是内容对自身的回忆，这内容就是善与主客两方面自在的同一性，——亦即回忆到认识的理论态度的前提（§224），即：客体自身就是真的东西和实体性的东西。

附释： 理智的工作仅在于认识这世界是如此，反之，意志的努力即在于使得这世界成为应如此。那直接的、当前给予的东西对于意志说来，不能当作一固定不移的存在，但只能当作一假象，当作一本身虚妄的东西。说到这里，就出现了使抽象的道德观点感到困惑的矛盾了。这个观点就其实际联系说来，就是康德的哲学甚至还是费希特的哲学所采取的观点。他们认为：善是应该得到实现的，我们必须努力

以求善的实现，而意志只是自身实现着的善。但是，如果世界已是它应该那样，则意志的活动将会停止。因此意志自身就要求它的目的还没有得到实现。这样便已经正确地说出意志的有限性了。但我们却又不能老停留在这种有限性里，因为意志的过程本身即是通过意志活动将有限性和有限性所包含的矛盾予以扬弃的过程。要达到这种和解，即在于意志在它的结果里回归到认识所假定的前提，换言之，回归到理论的理念和实践的理念的统一。意志知道，目的是属于它自己的，而理智复确认这世界为现实的概念。这就是理性认识的正确态度。那虚幻不实、倏忽即逝的东西仅浮泛在表面，而不能构成世界的真实本质。世界的本质就是自在自为的概念，所以这世界本身即是理念。一切不满足的追求都会消逝，只要我们认识到，这世界的最后目的已经完成，并且正不断地在完成中。大体讲来，这代表成人的看法，而年轻的人总以为这世界是坏透顶了，首先必须予以彻底的改造。反之，宗教的意识便认为这世界受神意的主宰，因此它的是 如此与它的应 如此是相符合的。但这种存在与应当的符合，却并不是死板的、没有发展过程的。因为善，世界的究竟目的，之所以存在，即由于它在不断地创造其自身。精神世界与自然世界之间仍然存在着这样的差别，即后者仅不断地回归到自身，而前者无疑地又向前进展。

§ 235

把善的真理设定 为理论的和实践的理念的统一，意思就是自在自为的善是达到了的，而客观世界自在自为地就是理念，正如理念同时也永恒地设定其自身作为目的 ，并通过它的活动去促使目的的实现。这种由于认识的有限性和区别作用而回归到自身，并通过概念的活动而与它自身同一的生命，就是思辨的理念或绝对理念 。

（c）绝对理念（Die absolute Idee）

§ 236

理念作为主观的和客观的理念的统一，就是理念的概念。——这概念是以理念本身作为对象，对概念说来，理念即是客体。——在这

客体里，一切的规定都汇集在一起了。因此这种统一乃是绝对 和全部的真理 ，自己思维着自身的理念，而且在这里甚至作为 思维着的、作为逻辑的 理念。

附释： 绝对理念首先是理论的和实践的理念的统一，因此同时也是生命的理念与认识的理念的统一。在认识里，我们所获得的理念是处于分离和差别的形态下。认识过程的目的，即在于克服这种分离和差别，而恢复其统一，这统一，在它的直接性里，最初就是生命的理念。生命的缺陷即在于才只是自在 存在着的理念，反之，知识也同样是片面的，而且只是自为 存在着的理念。两者的统一和真理，就是自在自为 存在着的理念，因而是绝对 理念。在这以前，我们 所有的理念，是经过不同的阶段，在发展中作为我们的对象的理念，但现在理念自己以它本身为对象了。这就是υόησις υοὴσεως（纯思或思想之思想），亚里士多德早就称之为最高形式的理念了。

§ 237

绝对理念 由于在自身内没有过渡，也没有前提，一般地说，由于没有不是流通的和透明的规定性，因此它本身就是概念的纯形式 ，这纯形式直观它的内容 ，作为它自己本身。它自己本身就是内容 ，因为只有当它在观念里，它才把自己和自己区别开来。这样区别开来的两方面中的一个方面，就是一个自我同一性，但在这种自我同一性中却包含有形式的全体，作为诸规定内容的体系，这个内容就是逻辑 体系。在这里作为理念的形式 ，除了仍是这种内容的方法 外没有别的了，——这个方法就是对于理念各环节〔矛盾〕发展的特定的知识。

附释： 一说到绝对理念，我们总会以为，现在我们总算达到至当不移的全部真理了。当然对于绝对理念我们可以信口说一大堆很高很远毫无内容的空话。但理念的真正内容不是别的，只是我们前此曾经研究过的整个体系。按照这种看法，也可以说，*绝对理念是普遍，但普遍并不单纯是与特殊内容相对立的抽象形式，而是绝对的形式，一切的规定和它所设定的全部充实的内容都要回复到这个绝对形式中。在这方面，绝对理念可以比做老人，老人讲的那些宗教真理，虽

然小孩子也会讲，可是对于老人来说，这些宗教真理包含着他全部生活的意义。即使这小孩也懂宗教的内容，可是对他来说，在这个宗教真理之外，还存在着全部生活和整个世界。同样，人的整个生活与构成他的生活内容的个别事迹，其关系也是这样。所有一切的工作均只指向一个目的，及当这目的达到了时，人们不禁诧异，何以除了自己意愿的东西以外，没有得到别的东西。意义在于全部运动。[109] 当一个人追溯他自己的生活经历时，他会觉得他的目的好像是很狭小似的，可是他全部生活的迂回曲折都一起包括在他的目的里了。同样，绝对理念的内容就是我们迄今所有的全部生活经历（decursus vitae）。那最后达到的见解就是：构成理念的内容和意义的，乃是整个展开的过程。我们甚至可进一步说，真正哲学的识见即在于见到：任何事物，一孤立起来看，便显得狭隘而有局限，其所取得的意义与价值即由于它是从属于全体的，并且是理念的一个有机的环节。由此足见，我们已经有了内容，现在我们还须具有的，乃是明白认识到*内容即是理念的活生生的发展。而这种单纯的回顾也就包括在理念的形式之内。我们前此所考察过的每一个阶段，都是对于绝对的一种写照，不过最初仅是在有限方式下的写照。[110] 因此每一阶段尚须努力向前进展以求达到全体，这种全体的开展，我们就称之为方法。

§ 238

思辨方法的各环节为：（α）开始。这就是存在或直接性；它是自为的，简单的理由，因为它只是开始。但从思辨理念的观点看来，它是理念的自我规定。这种自我规定，作为概念的绝对的否定性或运动，进行判断，并设定对它自己本身的否定。那作为开始的存在，最初似乎是抽象的肯定，其实乃是否定，是间接性，是设定起来的，是有前提的。但是存在作为概念的否定（概念能在它的对方得到自身的同一性和自身的确定性），便是尚没有设定为概念的概念，亦即自在的概念。因此这种存在便是尚没有经过规定的概念，亦即只是自在的直接的特定概念，也同样可以说是普遍的东西。

〔**说明**〕如果方法意味着从直接的存在开始，就是从直观和知觉开始，——这就是有限认识的分析方法的出发点。如果方法是从普

遍性开始，这是有限认识的综合方法的出发点。但逻辑的理念既是普遍的，又是存在着的，既是以概念为前提，又直接地是概念本身，所以它的开始既是综合的开始，又是分析的开始。

附释[111]**：** 哲学的方法既是分析的又是综合的，这倒并不是说对这两个有限认识方法的仅仅平列并用，或单纯交换使用，而是说哲学方法扬弃了并包含了这两个方法。因此在哲学方法的每一运动里所采取的态度，同时既是分析的又是综合的。哲学思维，就其仅仅接受它的对象、理念，听其自然，似乎只是静观对象或理念自身的运动和发展来说，可以说是采取的分析方法。这种方式下的哲学思考完全是被动的。但是哲学思维同时也是综合的，它表示出它自己即是概念本身的活动。不过哲学思维为了要达到这一目的，却需要一种认真的努力去扫除自己那些不断冒出来的偶然的幻想和特殊的意见。

§ 239

（β）进展 。进展就是将理念的内容发挥成判断 。直接的普遍性，作为自在的概念就是辩证法，由于辩证法的这种作用，概念自己本身就把它的直接性和普遍性降低为一个环节。因此它就成为对"开始"的否定 ，或者对那最初者予以规定。这样，它便有了相关者 ，对相异的方面有了联系 ，因而进入反思的阶段。

〔**说明** 〕 这种进展也同样既是分析的 ，由于通过它的内在的辩证法只是发挥出那已包含在直接的概念内的东西；又是综合的 ，因为在这一概念里，这些差别尚未明白发挥出来。

附释： 在理念的进展里，"开始"表明其自身还是自在的东西，换言之，它是被设定的，中介性的，既不是存在着的，也不是直接性的。只有对那本身直接意识说来，自然才是开始的、直接性的东西，而精神是以自然为中介的东西。但事实上自然是由精神设定起来的，而精神自身又以自然为它的前提。

§ 240

进展的抽象形式在“存在”的范围内，是一个对方 并过渡 到一个对方；在“本质”范围内，它是映现在对立面 内，在“概念”范围内，它是与个体性 相区别的普遍性 ， 继续 保持其普遍性于与它相区别的个体事物之中，并达到与个体事物的同一性 。

§ 241

在第二范围里，那最初自在存在着的概念，达到了映现 ； 所以它已经是潜在的理念 了。这一范围的发展成为到第一范围的回归，正如第一范围的发展成为到第二范围的过渡一样。唯有通过这种双重的运动，区别才取得它应有的地位，即被区别开的双方的每一方就它自己本身来看，都完成它自己到达了全体，并且在全体中实现其自身与对方的统一。唯有双方各自 扬弃其片面性，它们的统一才不致偏于一面。

§ 242

在第二范围里，有差别的双方的关系发展到它原来那个样子，即发展到矛盾 自己本身。这矛盾表现在无限进展 里。这种表现在无限递进 中的矛盾，只有在目的里才得到解除。（γ）目的 。唯有在目的里，那相区别的事物才被设定为像它们在概念里那样。目的是对最初的起点〔开始〕的否定，但由于目的与最初的起点有同一性，所以目的也是对于它自身的否定。因此目的即是一统一体，在此统一体里，这两个意义的最初作为观念性的和作为环节的，作为被扬弃了的，同时又作为被保存住了的就结合起来了。概念以它的自在存在 为中介，它的差异，和对它的差异的扬弃而达到它自己与它自己本身的结合，这就是实现了 的概念。——这就是说，这概念包括着它所设置的不同的规定在它自己的自为存在 里。这就是理念 。对作为绝对的最初（在方法里）的理念来说，目的的达到只是消除了误认开始似乎是直接的东西，理念似乎是最后成果那种假象 。——这就达到了“理念是唯一 全体”的认识了。

§ 243

由此足见，方法并不是外在的形式，而是内容的灵魂和概念[112]。方法与内容的区别，只在于概念的各环节，即使就它们本身、就它们的规定性来说，也表现为概念的全体。由于概念的这种规定性或内容自身和形式要返回到理念，所以理念便被表述为系统的全体，这系统的全体就是唯一的理念。这唯一理念的各特殊环节中的每一环节既自在地是同一理念，复通过概念的辩证法而推演出理念的简单的自为存在。在这种方式下，〔逻辑〕科学便以把握住它自身的概念，作为理念之所以为理念的纯理念的概念而告结束。

§ 244

自为的理念，按照它同它自己的统一性来看，就是直观[113]，而直观着的理念就是自然。但是作为直观的理念通过外在的反思，便被设定为具有直接性或否定性的这种片面特性。不过享有绝对自由的理念便不然，它不仅仅过渡为生命，也不仅仅作为有限的认识，让生命映现在自身内，而是在它自身的绝对真理性里，它自己决定让它的特殊性环节，或它最初的规定和它的异在的环节，直接性的理念，作为它的反映，自由地外化为自然。

附释： 我们从理念开始，现在我们又返回到理念的概念了。这种返回到开始，同时即是一种进展。我们所借以开始的是存在，抽象的存在，而现在我们达到了作为存在的理念。但是这种存在着的理念就是自然。[114]

---

[1] 列宁摘录了这句话，见《列宁全集》第38卷第186页。——译者注

[2] 定在（Dasein）是"特定存在"的意思，定在即指存在于特定时间，特定地点，有特定的质或量的，有限的当前实际事物而言，"定在的判断"是关于感性方面的特定存在的判断。——译者注

[3] 列宁引证了从*号起的这段区别开理智和理性，抽象概念和具体概念，并论述包含并扬弃了必然性在内的具体自由概念的话，见《列宁全集》第38卷第192页。——译者注

[4] 《列宁全集》第38卷第193页摘录了上面这句话。——译者注

[5] 按在这一长段中*号处出现了两个加了重点号的"概念"，和一个未加重点号的"概念"，而且还出现"'无概念的'机械性"的话。显然"概念"一词在这里的用法和一般用法不同，含有较特殊、较广泛的意义。黑格尔所谓概念除了指有内容的具体的普遍性之外，这里还有指理论、思想、学说、辩证等意思，譬如"无概念的机械性"即含有不辩证的、形而上学的甚或缺乏思想性的机械性的意思。而下面三次出现的"概念"一词，瓦拉士英译本全都意译为"理论"。中译者在本书的前两版里，为了避免费解，曾分别意译成"理论"、"思想"和"学说"，现在都一律紧跟原文，改成"概念"。除了纠正过去注重意译的偏向外，希望读者注意黑格尔"概念"一词所包含的特殊用法和具体意义。——译者注

[6] 列宁摘录了上述整个"附释"（中有删节）。见《列宁全集》第38卷第193页。——译者注

[7] 《列宁全集》第38卷第194页摘录了这句话。——译者注

[8] 《列宁全集》第38卷第195页摘录了*号后的两句话，并对其余部分作了摘要。——译者注

[9] 《列宁全集》第38卷第195页摘录了这句话。——译者注

[10] 安瑟尔谟（1034—1109）意大利经院哲学家，是第一个用神学方式，提出本体论证明的人。——译者注

[11] 这一大段是从安瑟尔谟拉丁文原著《前论》（Proslogion）引来，〔 〕符号内的一句话，是从黑格尔《哲学史讲演录》中译本第三卷第292页较长的同一段引文中转引过来，以补足理智与实在、概念与客体的统一性这个论点的语意。——译者注

[12] 自成起结的全体（in sich beschlossene Totalität）直译应作自身完成（in sichvollendene）或自身决定的全体是指起点即是终点，首尾相应的圆圈式的整个过程而言。本书旧版译成“自包的全体”，英译本作self-contained totality，都未能明确表达黑格尔认全体或整个体系是圆圈之圆圈的意思。如把它译成“自身封闭的全体”或“自身封闭的圆圈”，容易引起误解，以为黑格尔所谓全体、圆圈、体系是没有辩证发展过程的静止东西。参看《列宁全集》第38卷第251页。——译者注

[13] 这里所说“有差别的机械性”是和一般的、形式的“无差别的机械性”相对待而说的。后者指彼此漠不相关、互不起作用，只有外在关系的那和无差别的机械性事物而言。反之，前者“有差别的机械性”事物对别的事物却不是无差别的，不是漠不相关的，而是有倾向、有作用、有一定关系的，甚至可以说有亲和力的，这种有差别的机械性是进展到化学性的过渡。——译者注

[14] 推论即三段式，在本节及此后，黑格尔有特殊用法，大意是指“三合体”，“三一体”或三个环节之有机的联系和矛盾发展的关系或过程而言。——译者注

[15] 此句据拉松本从《哲学全书》第二版增补过来。——译者注

[16] Wirkende Ursache直译应作“起作用的原因”，也有译作“动力因”的，兹译为“致动因”表示它是引起或推动事物运动的原因。——译者注

[17] 这即指辩证的否定，以别于形式的否定；理性的推论亦即辩证的概念的推论，以别于抽象知性的形式的推论。辩证的否定同时是一种肯定。辩证的推论乃是一种内在的矛盾发展或曲折推移。——译者注

[18] die Macht一词，这里出现多次，都译成“力量”，语气似乎稍嫌轻了一点。其实也应理解到，这字还包含有暴力、权力、强力、势力等较重的意思。——译者注

[19] 理性的机巧，这是黑格尔唯心辩证法中一个重要的观点。（马克思《资本论》第一卷即《马克思恩格斯全集》第23卷第203页曾引证了本节附释中的前一半，而抛弃了神秘唯心的后半段。）主要是说理性是能动的，不是抽象、死板、直线式的，而好像是有机心、有权谋策略、灵活应变的，因而理性不是软弱无力，而是有威力的，能够利用客体，自然事物，甚至世界史人物作为实现它的目的的工具，及目的已经达到，时变境迁，潮流向前，它又有威力和机巧把那些工具抛在后面，而理性自己却仍向前曲折起辩证进展，不牵连其中，也不受损害。参看《大逻辑》论尺度部分谈到的"概念的机巧"，《精神现象学》序言中"论思辨的知识"部分，和《历史哲学》绪论第三部分。黑格尔关于"理性的机巧"的思想对于辩证的观点和方法是一种特殊的形象的阐述，但他把理性与"天意"、"上帝"等同起来谈，其神秘、唯心的外壳，必须加以认真深入的批判。又德文List一字，据辞书本有"策略、智略、权谋，巧计、狡猾"等含义。这里译作"理性的机巧"以表示黑格尔所了解的理性的矛盾发展可以说是有策略、机动和巧计的。——译者注

[20] 方括号内这一段是第二版所原有，但在第三版被删去，兹依拉松本补译出来。——译者注

[21] 从399页*号起直至本段末，列宁作了摘录（中间有删节），并有长段评语。见《列宁全集》第38卷第209—210页。——译者注

[22] 列宁摘录了从*号起的这段话（中间有删节），参看《列宁全集》第38卷第211页。——译者注

[23] 列宁摘录了从*号起的这句话，参看《列宁全集》第38卷第211页。——译者注

[24] 列宁摘录了从*号起的这句话，参看《列宁全集》第38卷第211页。——译者注

[25] 列宁从本节*号起连续摘录了三大段，并加了评语。参看《列宁全集》第38卷第212—214页。——译者注

[26] 判断（Urteil）在这里有特殊的含义和用法，在德文字根分析起来，Ur有"原始"的意思，teilen有区分或分割为部分的意思。黑格尔用Urteil一字经常包含有对原始根本的东西加以区分、判别、分化的意思。这里所谓"理念是一无限的判断"以及下面§219所谓"概念的判断"都要这样去了解，才能看出黑格尔所谓"理念"、"概念"都有由原始的一进行区分、分化而又进展到统一，全体的辩证法意义。——译者注

[27] 列宁摘录了从*号起的这段话。见《列宁全集》第38卷第214页。——译者注

[28] 从本段开头到这里止，列宁曾加以引证，并有所删节。参看《列宁全集》第38卷第214页。——译者注

[29] 统摄，德文原文为Übergreifen，本具有重叠、侵略等义；英译为overlap，有重叠、重复等义，均不能表达黑格尔这里的意思。兹译作"统摄"。统摄包含有"包括"、"超出"和"主导"三层意思。——译者注

[30] 列宁摘引了从*号起的这段话。见《列宁全集》第38卷第215页。——译者注

[31] 列宁摘录了这段话，并有所删节。参看《列宁全集》第38卷第217页。——译者注

[32] 这里所谓"自己与自己结合的过程"，也就是黑格尔所谓辩证的"推论"、推移或三段式过程。——译者注

[33] 反感（Irritabilität）本为刺激的意思，在这里含有对外来刺激有反应、反感、抵抗之意。——译者注

[34] 这两个"它"字都是指"概念"。——译者注

[35] 这两个"它"字都是指"概念"。——译者注

[36] 列宁摘引了这一句，并加以评论。见《列宁全集》第38卷第217页。——译者注

[37] “差别”这里指“无差别”、“漠不相关”的反面而言。性的差别是说阳性和阴性的对立的有生命之物或个体不是无差别的或漠不相干的，而是有相互关联的。瓦拉士英译本意译为“The Affinity of the Sexes”（两性的亲和力）可资参考。——译者注

[38] 列宁曾指出“《哲学全书》第225节非常好”，并有扼要的评语。见《列宁全集》第38卷第224页。——译者注

[39] 列宁曾指出“《哲学全书》第227节——卓绝地叙述了分析的方法和它的应用”。见《列宁全集》第38卷第253页。——译者注

[40] 马克思曾在《资本论》第三卷中，简要地引证了黑格尔这段话的大意说：“黑格尔关于某些数学公式所说的话，在这里也是适用的。他说，普通常识认为不合理的东西，其实是合理的，而普通常识认为合理的东西，其实是不合理的。”可供批判理解黑格尔这段话的参考。见《马克思恩格斯全集》第25卷第878页。——译者注

[41] 列宁摘录了从*号起的这一句话，参看《列宁全集》第38卷第255—256页。——译者注

[42] 从*号起，列宁摘录了一长段（中有删节），并加了评语。参看《列宁全集》第38卷第256页。——译者注

[43] 从*号起列宁摘录了三行。参看《列宁全集》第38卷第256—257页。——译者注

[44] 列宁曾全部摘录了这一大段附释，见《列宁全集》第38卷第257页。——译者注

[45] 列宁摘录了这句话。见《列宁全集》第38卷第257页。——译者注

[46] 马克思引证了上面这句话，但把“自为的理念”改成“绝对理念、抽象理念”，可资参考。见《黑格尔辩证法和哲学一般的批判》第30页，人民出版社1955年版。——译者注

[47] 列宁摘录了这节附释的最末一句话，并结合《大逻辑》作了重要评论。见《列宁全集》第38卷第252—253页。——译者注

术语索引

A

absolute Idee, 绝对理念423
Absolute,das 绝对，理念或~55，~的界说187，~是纯量218，~是本质242，同一与~247，~即是推论357，~是客体378，~就是理念399
abstrakt 抽象地336，抽象的判断343
Abstraktion 抽象，纯粹的~192，~的意义242，~作用248
Accidentalität 偶然性，实体性与~314
Akosmismus 无世界论138，316
Allgemeinheit 普遍性，思维的~52；共性，事物的~79；普遍性333，344，361
Allheit 全称，~的推论368
amor generosus 普遍的爱，~的宗教15
Analogie 类推368
Analysieren 分析作用248
Anderssein 异在203，251
Anfang 开端，逻辑学的~189；开始197，426
Angeborene Ideen 先天观念161
Anschauung 直观155，429
an sich 自身，事物的~120；自在226
an sich sein 自在存在203，204
Antinomie 矛盾，陷于~131，尺度的~237；二律背反222
anzueignen 同化122
Apriori 先天53，117
apriorische,das 先天成分，思维的~53
Art 种345
Atom 原子215
Atomistik 原子论215
Attraktion 引力，斥力本质上也同样是~214

auch 又，仅仅凭一个~字去联系70
aufheben 扬弃213
Außereinander 彼此相外，凡是感性事物都是些~的个别东西69
Äußeres 外143，290

B

Begriff 概念48，79，153，329，338，实体的真理就是~324
Besonderheit 特殊性361
Beziehung 联系282

C

Caput mortum 僵尸126
Causas efficientes 致动因264
Causas finales 目的因264
Chemismus 化学性，~是客观性的一个范畴386
Cogito ergo sum 我思故我在158，169
Consensus gentium 众心一致，~的论证165

D

Dasein 定在，~是片面的，有限的198，200，~或限有是具有一种规定性的存在202
Denken 思维38，40，50，58，63，78，135，152
Dialektik 辩证进展，直接意识的~94；矛盾发展，思想的~119；矛盾进展，~的结果240
dialektische Moment,das 辩证的环节，逻辑思维的~133
different 有差别的，~的机械性384
Ding, 物77，旧形而上学把灵魂理解为~103，物268，269
Ding an sich 物自身268
Dingheit 物性272，事物性359

E

Eigenschaft 特质269，270
Eins 一211
Einteilung 分类417

Einzelnheit 个体性333，338，361
Endlichkeit 有限342
Entgegensetzung 对立，本质的差别即是~255—256
entzwei 分析成两面，把现象~75
Entzweiung 分裂为二，恶是一种~9；分裂状态，~是所有人类无法避免的90
Erfahrung 经验42，45，47，51，116，160
Erkennen,das 认识411
Erscheinung 现象276
Eudaemonismus 快乐主义143
Existenz 实存248，267

F

Facta 事实，只可算作~的陈述68
Form 形式273，279
Fürsichsein 自为存在，我乃是一纯粹的~81，204，209，~，作为自身联系就是直接性211

G

Gattung 族类，潜在的~410
Gegenstandlichkeit 对象39
Geister 精神性的人19
Geschlechtsdifferenz 性的差别410
Geschmacksurteil 趣味判断146
Gesetztsein 设定存在199
Gewesen 曾经是243
gleichgültig 漠不相干380
Grad 程度225
Größe 大小218
Grund 根据，~是同一与差别的统一260

H

Haben 有270
Halbierung 二截化，勉强的~8

Handels-spekulation 商业的推测183
Herz 心情，精神是足以制裁“~”的力量13

I

Idee 理念，~是自在自为的真理399，~本质上是一个过程404
Identität 同一，~哲学，~体系8；同一性，空虚的~126，132，246；同一339
immanente Hinausgehen 内在的超越，辩证法却是一种~177
index sui et falsi 辨别错误的标准，真理是它自身的标准，又是~18
indifferent 无差别的，~的客体380
Inhalt 内容279
in sich beschlossene Totalität 自成起结的全体380
in sich sein 在自身内的存在，本质是~247
Interesse 问题103
Ironie 讽刺178

K

Knotenlinie 交错线239

L

Leben 生命，直接性的理念就是~406
Leben und leben lassen 自己生活也让别人生活177
die List der Vernunft 理性的机巧396

M

Macht 力量，概念就是这种直接的~394
Maß 尺度，~是有质的定量，~即是质与量的统一234
Maßlose,das 无尺度238
Materien 质料271
Mechanismus 机械性380
misologie 理性恨，一种不必要的~51

N

Nachdenken 反思38，反复思索41，后思，反复思索44，反思，要获得对象的真实性质，我们必须对它进行~74
Nacheinander 彼此相续，彼此并列和~69
Nebeneinander 彼此并列，~和彼此相续69
Nichts 无192
Nous 理性，~统治这世界80，认思维为~，使蕴涵的~得到意识81

O

Objekt 客体，~是直接的存在378

P

Para Logismus 背理的论证130
Person 人310
Philosophus teutonicus 条顿民族的哲学家，波麦理应享受~的荣名16
Porosität 多孔性275
Postulate 公设，要求或~143
Postwesen 邮局244

Q

Qualiert 情调，仅有某种"痛苦"或"~"只是意识的一个最低阶段13
Quantität 量，~是纯粹的存在218
Qualität 质189，270
Qualitativer Schluß 质的推论360
Qualitatives Urteil 质的判断346
Quantum 定量223，~是量中的定在223

R

Räsonnement 合理化论辩264
Rechnen 计算，~实即是计数224
Reflexions-Schluß 反思的推论368
Reflexions-Urteil 反思的判断350
reine apperception 纯粹的统觉，康德所谓的~122
reine Beziehung auf sich selbst 纯粹自身联系，"我"是~71
reine Quantität 纯量，绝对是~218

reine Reflexionsbestimmung 纯反思规定248

S

Sache 事业，自身满足的~29；事情，实质~与思想相符合是不成问题的77；事310；事情310
Schein 假象242，298
Scheinen 映现276，325
Schicksal 命运309
Schlechte Verstande,der 坏的理智13
Schluß 推论84，357，384
Schluß der Notwendigkeit 必然的推论371
Schluß in seine Wahrheit 真正的推论84
Sein 存在189，~的三个形式189，~或有是绝对的一个谓词190，存在243，是270，存在270，271
Sein für anderes 为他存在，质就是~203
Sinn 精神87
Sprung 飞跃，自然界中没有~105
Standpunkt der Entzweiung 分裂观点，人的思维和意志的有限性，皆属于这种~92
Standpunkt der Trennung 分离的观点，人与自然~92
Steuerwesen 关税244
subjektiver Begriff 主观概念333
Substrat 基质188
Substanz 实体，思想不但构成外界事物的~80

T

Tätigkeit 能动性306
Teleologie 目的性389
Trennung 分离，普遍的~88
Trost 安慰309

U

Übergreifen 统摄，主观性~了客观性405
Unterschied 差别251

Urteil 判断338，理念是一无限的~404
Urteil des Begriffs 概念的判断355
Urteil der Notwendigkeit 必然的判断353

V

Veränderung 变化，定在的真理是~217
Verhältnis 关系282
Vermeinigen 自我化，~的能动性122
Verschiedenheit 差异252
Verstandslogik 知性逻辑329
Versteinert 顽冥化的，~理智80
Vorstellung 表象（观念），关于法律的伦理的和宗教的~，关于思维自身的~69

W

Wechselwirkung 相互作用320，321
Werden 变易197，足以表示有无统一的最接近的例子是~，~是一个表象197
Wesen 本质，~是设定起来的概念242，~是纯粹的反思248
Willkür 任性303
Wirkende Ursache 致动因389
Wirklichkeit 现实，哲学的内容就是~42，296

Z

Zählen 计数，计算实即是~224
Zeitungswesen 新闻事业244

人名索引

A

Anselm,V.Canterbury 安瑟尔谟 1033年生于意大利奥斯塔，1109年卒于英国坎特伯雷。中世纪意大利经院哲学家，教会博士，1093年任坎特伯雷大主教。著有《论道篇》、《独白篇》和《天主何故化身为人》等。21，375—377
Aristoteles 亚里士多德 公元前384年生于马其顿斯塔吉拉，公元前322年卒于希腊哈尔斯基。希腊哲学家，科学家。柏拉图的学生，亚历山大大帝的教师。著有《工具论》、《形而上学》、《物理学》、《伦理学》、《政治学》和《诗学》等 。11，20，28，47，78，365

B

Bader,Fr.von 巴德尔 1765—1841年。德国哲学家。14，15，16，22
Böhme,Jakob 波麦 1575年生于格利茨老赛登贝格，1642年卒于格利茨。文艺复兴时期德国神秘主义哲学家，认为一切产生于神，一切处于矛盾之中。著有《曙光》、《伟大的神秘》等。13，16
Brougham,Zord 布鲁汉 46
Brucker,J.J. 布鲁克尔 11

C

Canning 甘宁 46
Cicero,Marcus Tullius 西塞罗，公元前106年生于意大利阿尔皮诺，前43年卒于意大利福尔米亚。罗马政治家，雄辩家，哲学家，著述广博，今存演说、唯心论哲学和政治论文多篇及大批书简，他的文体被誉为拉丁文典范。23

D

Descartes,René 笛卡尔 1596年生于莱耳，1650年卒于瑞典。法国哲学家，物理学家，数学家（解析几何创始人），生理学家，理性主义者，怀疑论者。主要著作有《方法谈》，《形而上学的沉思》，《哲学原理》，《论世界》等。158，159，169

G

Grotius,Hugo 格老秀斯 1583年生于荷兰德尔夫特，1645年卒于德国罗斯托克。资产阶级自然法学派的早期理论家，国际法学家。著有《公海自由论》，《战争与和平法》等。45

H

Haller,Albrecht von 哈勒尔 1708年生于伯尔尼，1777年卒于伯尔尼。瑞士诗人，自然科学家，医生。著有格言诗《阿尔卑斯山》等。229
Heraklit 赫拉克利特 约公元前550年生于埃费苏斯，前480年卒于埃费苏斯。希腊唯物主义哲学家，他认为万物皆处于流变状态中，被誉为“辩证法奠基人之一”（列宁）。著有《论自然》，现仅存若干片断。52
Herder,Johann Gottfried von 赫尔德 1744年生于莫隆，1803年卒于魏玛。德国诗人、神学家和哲学家，狂飙运动思想领导者。著有《关于近代德国文学的片断》、《批评之林》、《莎士比亚》等。286
Hermann 赫尔曼 149
Herodotos 希罗多德 公元前490年生于小亚细亚哈利卡纳苏城，卒于前430年。希腊历史学家，素有“历史之父”之称，著《希波战史》。166
Homer 荷马 约公元前九世纪。古希腊诗人，叙事诗《伊里亚德》和《奥德赛》的作者。12
Hotho,F.G. 何佗 1802—1873年。柏林大学教授，黑格尔学生。158
Hume David 休谟 1711年生于爱丁堡，1776年卒于爱丁堡。英国（苏格兰）唯心主义哲学家，不可知论者，历史学家，经济学家。著有《英国史》，《人性论》，《人类理解力研究》等。116，130，136，143

J

Jacobi 耶可比 1743年生于杜塞尔多夫，1819年卒于慕尼黑。德国哲学家，唯心主义者，形而上学者，有神论者。狄德罗的学生，和谢林、黑格尔私交很深。10，15，138，154

K

Kant,Immanuel 康德 1724年生于东普鲁士哥尼斯堡（今苏联加里宁格勒），1804年卒于哥尼斯堡。德国哲学家，唯心主义者，不可知论者。著有《纯粹理性批判》、《未来形而上学导论》、《实践理性批判》、《论永久和平》和《道德形而上学》等。71，117，133，140，299
Klopstock,Friedrich Gottlieb 克鲁普斯托克 1724年生于柯德灵巴克，1803年卒于汉堡。德国诗人，狂飙运动先驱者之一。主张人文主义思想，反对封建制度。著有《厄运》、《救世主》和《赫尔曼三部曲》等。229

L

Lalande,J.J. 拉朗德 1732—1807年。法国天文学家。154
Leibniz,Gottfried Wilhelm von 莱布尼茨 1646年生于莱比锡，1716年卒于汉诺威。德国哲学家，数学家（微积分创始人之一），历史学家，外交家，数理逻辑的前驱者。著有《单子论》，《人类理解力新论》等。254，378
Lessing,Gotthold Ephraim 莱辛 1729年生于卡门茨（德累斯顿地区），1781年卒于不伦瑞克。德国启蒙运动时期思想家，美学家，剧作家。著有《拉奥孔》，《汉堡剧评》，《爱米丽·迦洛蒂》和《智者拿旦》等。10

N

Newton,Isaac 牛顿 1643年生于英国沃尔斯索普，1724年卒于肯辛顿。英国物理学家，数学家（微积分发明人之一）。著有《自然哲学的数学原理》、《光学》等。46

P

Parry 巴利 166

Plato 柏拉图 公元前427年生于雅典，卒于前347年。古希腊唯心主义哲学家。苏格拉底的弟子，亚里士多德的老师。主要著作有《理想国》、《法律篇》，对话《菲多篇》等及书信十三封。18，51，162，210

R

Reinhold,L.K. 莱茵哈特 1758—1823年。大学教授。49
Ross 罗斯 166

S

Schiller,Johann Christoph Friedrich von席勒 1759年生于内卡河畔马尔伯赫，1805年卒于魏玛。德国启蒙运动时期剧作家和诗人。著有《强盗》、《阴谋与爱情》、《华伦斯坦》、《威廉·退尔》、《论悲剧艺术》、《美育书简》等。145
Sokrates 苏格拉底 约公元前469年生于雅典，卒于前399年。希腊唯心主义哲学家。苏格拉底好谈论而无著述，其言论多见于柏拉图的对话和色诺芬的《苏格拉底言行回忆录》。11
Spinoza Baruch（后改名为Benedictus） 斯宾诺莎 1623年生于阿姆斯特丹，1677年卒于海牙。荷兰唯物主义哲学家。著有《神学政治学论》、《伦理学》和《知性改进论》等。10，138，190，416

T

Tholuck,Friedrich August Gottreu 托鲁克 1799年生于布雷斯劳，1877年卒于哈雷。德国神学家。19，20，21
Thomson 汤姆生 46

Z

Zeno 芝诺 约公元前490—前430年。希腊哲学家。201

逻辑学

（上卷）

（德）黑格尔　著

商务印书馆

G.W.F.Hegel

WISSENSCHAFT DER LOGIK

根据莱比锡迈纳出版社1922年版《黑格尔全集》第四、五卷译出

黑格尔的《逻辑学》，通称"大逻辑"，以别于《哲学全书》中的第一部分"逻辑学"，即通称的"小逻辑"。《逻辑学》共分"有论"、"本质论"和"概念论"三编，前两编合称客观逻辑，分别出版于1812年和1813年，第三编称主观逻辑，出版于1816年。全书三编出版后，黑格尔又着手修订，仅完成了第一编"有论"部分。

黑格尔著作共有三种全集本，即米希勒本，格罗克纳本和拉松本。中译本依拉松本的编例，以"有论"为上卷，"本质论"和"概念论"为下卷。译文亦以拉松本为主要依据，并参考了格罗克纳本。译者撰有长篇后记，附刊于下卷。

中译本就列宁在《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》中所摘部分，将《列宁全集》第三十八卷的页码一一标出，以便读者查考。又为了读者查对列宁所据米希勒本德文原文的便利，本书逐页加注了这个版本的页码；另编米希勒本和拉松本页码对照表，分别附于上下卷的编末。

编者前言

毛主席号召我们读几本哲学史。

根据这两年来读西方哲学史的经验，在读史的同时，还要读一点哲学原著，才能更深入地了解哲学战线上的两军对战。黑格尔的《逻辑学》，是不少读者要读的一本。黑格尔的著作，十分晦涩难懂，《逻辑学》一书更是如此。这次重印《逻辑学》上卷，我们对这本书试作一点粗浅的评介，以供初读者参考。译者后记仍按初版时的安排，将置于下卷卷末。

黑格尔（1770—1831）是德国古典唯心主义哲学的最大代表。他在批判康德的不可知论的基础上，创立了庞大的客观唯心主义体系，以唯心主义的思维与存在同一说为根据，主张客观事物是可知的。黑格尔对康德的批判，一方面比康德走上更彻底的唯心主义；一方面却又发展了康德的辩证法思想。在马克思以前，黑格尔算是哲学史上第一个最系统地阐述辩证法的哲学家。所以，在黑格尔的唯心主义哲学体系中，包含了“合理的内核”，这就是辩证法。当然，黑格尔的辩证法是唯心主义的辩证法，是头脚倒置的辩证法，在它原来的形式上，是完全不中用的。其所以说黑格尔的辩证法中有“合理的内核”，是因为他实际上猜测到了客观事物的辩证法。马克思和恩格斯在创立无产阶级的科学世界观——马克思主义哲学时，曾利用了黑格尔哲学的成果，批判地改造了黑格尔的辩证法，从黑格尔的唯心主义秕糠中清理出“深刻真理的内核”。遵循毛主席关于“认真看书学习，弄通马克思主义”的教导，我们要深刻理解马克思主义哲学，就必须深入领会马克思主义经典作家对黑格尔哲学所作的分析和批判。

黑格尔的唯心主义哲学，和宗教唯心主义在本质上是一样的，宗教是赤裸裸地讲上帝创造世界，黑格尔则讲“绝对精神”外化为自然。黑格尔所说的“绝对精神”，实际上就是宗教所说的“上帝”。黑格尔认为，在自然界和人类社会没有出现以前，就有一种精神性的东西存在，他把它称之为“绝对精神”。黑格尔是反对形而上学的，这个“绝对精神”绝不是僵死的、不变的，而是处在运动、发展状态之中。黑格尔

的哲学体系，就是对“绝对精神”发展过程的描述。他把“绝对精神”的发展过程分为三个基本阶段，即：逻辑阶段、自然阶段和精神阶段，因此，他的哲学体系，相应地也分为三个部分，即：“逻辑学”、“自然哲学”和“精神哲学”。黑格尔哲学的精华，即他的辩证法，主要就表述在“逻辑学”中。列宁说：“黑格尔逻辑学的总结和概要、最高成就和实质，就是辩证的方法，——这是绝妙的。”

黑格尔的《逻辑学》就是讲的“绝对精神”自我发展的第一阶段。在这个阶段里，“绝对精神”还没有外化为自然，人类则更没有出现，它纯粹是抽象的逻辑概念。它的运动、发展表现为由一个纯粹抽象的概念，转化、过渡到另一个纯粹抽象的概念。在整个逻辑阶段，又分作三个发展段落，首先是“有”，其次是“本质”，最后是“概念”，所以，《逻辑学》也就分为三章：“有论”、“本质论”和“概念论”。

“有”是黑格尔体系中头一个概念，是“逻辑学”的起点，是“绝对精神”自我发展的开端。“有”也译作“存在”，黑格尔在这里所讲的“有”或“存在”，和我们唯物主义哲学中所讲的物质的存在，完全不是一回事，它是一种纯粹抽象的、没有任何内容的概念。这个“有”是绝对空虚的，毫无任何规定性的，全然不具体的，所以，“有”也就等于“无”。黑格尔就是这样来推演的。于是，他由“有”的概念推论到它的对立面——“无”的概念。“有”与“无”既是对立的，又是统一的，“有”与“无”的统一，便是“变”，或译作“生成”。“变”是比“有”与“无”更高的概念。

“变”的结果，使原来毫无规定性、极不确定的东西，开始具有一定的特性，从而可以依它的规定性与别的东西明显地相区别开来，也就是说，“变”的结果，使这个东西具有一定的“质”。这样，黑格尔就从“变”这一概念引申出了“质”的概念。“质”又过渡到它相反的概念——“量”，比“质”和“量”更高一级的概念是“度”，“度”是“质”和“量”的统一，是有质的量。“度”是“有论”中最高的概念、范畴。

从“有论”中最后一个概念“度”如何转化到下一个概念，以及第二基本阶段“本质论”和第三基本阶段“概念论”中逻辑概念是怎样推演的，在这里不一一赘述。黑格尔对于“绝对精神”的发展，有一套公式，即正、反、合三段式，黑格尔的全部逻辑学，都是按照这个三段式来推演概念发展的序列的。“绝对精神”发展的第一基本阶段“逻辑阶

段”是正；第二基本阶段“自然阶段”是反；第三基本阶段“精神阶段”就是合。再以第一基本阶段“逻辑阶段”中三个段落来说，第一段落“有”是正；第二段落“本质”是反；第三段落“概念”就是合。而在“有论”中，“质”是正；“量”是反；“度”就是“合”，如此等等，一直按这个三段式推演下来。黑格尔是唯心主义者，在他看来，概念以及概念与概念之间的联系，都不是客观事物所固有的本质和联系，都不是从客观现实中抽引出来的，而是先于客观事物就存在的、自我发展着的精神，显然，这是极其荒唐的。马克思主义哲学告诉我们：客观事物有它自身的不以精神、意志为转移的联系、发展过程，人的概念以及概念与概念之间的联系，都不过是客观现实在人脑中的反映。所以，黑格尔的庞大的唯心主义体系是完全反科学的、反唯物主义的。他到处套用正、反、合三段式，有些概念间的联系，极其牵强，甚至无法自圆其说，在“自然阶段”中，有些概念的推演，尤其令人难于捉摸。

黑格尔从根本上颠倒了存在决定意识的关系，他在概念推演中，也带有很大的主观随意性，但是，我们不能因此把黑格尔的哲学看成纯粹出于他的主观思辨。黑格尔的唯心主义，实际上不过是现实的颠倒、歪曲反映而已。黑格尔对人类社会领域，作过深入的研究，恩格斯指出：黑格尔“力求找出并指出贯穿这些领域（指社会历史领域——引者）的发展线索”；十八世纪以来自然科学的巨大发展和成就，也是黑格尔进行哲学概括的对象，《逻辑学》中引用了大量的自然科学事例和数学材料，足以证明这一点。所以，列宁曾指出：“在黑格尔这部最唯心的著作中，唯心主义最少，唯物主义最多。‘矛盾’，然而是事实！”列宁的这段话，当然不能误解成黑格尔的《逻辑学》竟是唯物主义的，而是指在黑格尔的著作里，数《逻辑学》一书中阐述自然界和社会历史领域中事物的客观辩证法为最多。

的确，摒除黑格尔的客观唯心主义体系，就他对“绝对精神”自我发展的辩证思想来说，确有“令人惊奇的丰富思想”。黑格尔的体系，好比“建筑物的骨架和脚手架”，我们只要不是无谓地停留在脚手架前面，而是深入到“大厦”里去，就会发现“无数的珍宝”。恩格斯说：“这些珍宝就是在今天也还具有充分的价值。”

马克思主义经典作家对黑格尔的辩证思想，有许多高度的评价，在这里不可能一一引述。从经典作家的评价中，我们可以看到黑格尔的如下一些辩证思想：一、关于运动、发展和内在联系的思想。黑格

尔认为一切都处在不断运动、变化之中；他反对形而上学把事物看成是孤立、静止的。在他表述“绝对精神”的发展过程中，都贯穿了相互联系、相互转化的思想，每一过程、每一环节和每一个方面，都不是固定不移的，都不是孤立自在的，概念与概念之间彼此都有内在的联系，由一个转化到另一个，都有必然的联系。黑格尔的发展观，是有规律的。二、尤为可贵的，也是最击中形而上学要害的是，黑格尔认为运动、发展的源泉，在于事物的内在矛盾；而不是如形而上学所认为的是外力的推动。我们从《逻辑学》这本书中，可以看到，黑格尔在表述“绝对精神”发展过程中的每一阶段和每一环节，它们本身都包含着内部的矛盾；概念间的转化和推演，都是由于概念的自我矛盾运动而转化、发展的。例如：“有”这一概念，其所以转化为“无”这一概念，并非在“有”之外还存在着一个跟“有”并无内在联系的外力，把“有”推动了转化到“无”去的，而是由于纯粹抽象的、毫无规定性的“有”，其本身就已经蕴藏着跟它自身相反的“无”的因素的缘故。在黑格尔的时代，虽然形而上学的思想方法已经被打破缺口，自然科学的发展，大量地证明了自然过程的辩证发展，但是当时形而上学还是占居统治地位。形而上学根本不理会矛盾观念，认为矛盾是不可思议的，他们的公式是：“是就是是，否就是否，其余都是鬼话”，而黑格尔则坚持矛盾观点，认为矛盾绝不是什么反常，而是正常的，是推动一切自我运动的源泉。三、黑格尔提出了从量变到质变的思想，揭示了由一种质态到另一种质态之间相互转化的规律。黑格尔认为，量变是渐进性的运动，量变在一定限度内并不影响质，但是，量变积累到一定程度时，就会引起质的突然变化，质变表示渐进的运动的中断，使事物出现飞跃式的发展。黑格尔的这一发展观，从根本上打击了把运动归结为纯粹是量变的形而上学观点。四、黑格尔认为真理是过程，真理是具体的，认识是由浅入深，不断深化和具体的。黑格尔惯用的“否定”这个术语，和形而上学所说的“否定”含义是不一样的。黑格尔所说的否定，并不是简单的摒除、抛弃，而是扬弃；他所说的否定，有继续和提高的意思，有保留原来合理的成分，而超过原有的含义。“绝对精神”在发展过程中，经过一系列的否定；每经一次否定，概念就深化一步，内容也更具体。真理就是这样的长河，是一个过程，是历史的、具体的。黑格尔认为“绝对精神”的自我发展过程，也就是它自我认识的过程，所以他表述的逻辑发展过程，实际上就是认识的不断深化、

具体的过程。这样，黑格尔就在唯心主义的形式下把逻辑、认识论和辩证法统一起来。

深入地剖析黑格尔哲学的“合理的内核”，是马克思主义经典作家对德国古典哲学实行深刻的革命变革的重要组成部分。我们根据经典作家对黑格尔辩证法的评价，在上面所归纳的这些看法，远未能全面介绍马克思主义经典作家对黑格尔辩证法的革命批判。

黑格尔哲学本身就是矛盾的统一体，是唯心主义体系与辩证方法的矛盾统一。他的客观唯心主义体系，反映了他保守的、反动的一面；他的辩证方法，反映了他有革命、进步的一面。在体系与方法的矛盾中，黑格尔往往总是迁就他的体系，而束缚住辩证法。恩格斯说：黑格尔“革命的方面就被过分茂密的保守的方面所闷死”。按照黑格尔的方法，原应得出这样一些革命的结论：矛盾运动是绝对的，真理是包括在无限的认识过程之中的；但是，黑格尔的辩证法是不彻底的，他所说的矛盾运动只是在一定的阶段内进行，他把矛盾的统一看成是绝对的，而把矛盾的斗争看成是相对的，最后矛盾还是调和了。他的发展观点，也就以宣布他自己的“全部教条内容”为“绝对真理”而最终陷入形而上学。

黑格尔哲学是十九世纪初德国资产阶级的意识形态。黑格尔哲学其所以如此矛盾，这是和当时德国资产阶级所处的矛盾地位分不开的。在西欧，德国落后于英国和法国，到十九世纪上半叶，德国资产阶级革命还不成熟，而工人阶级已逐步形成独立的政治力量。德国资产阶级一方面有反封建的革命要求；一方面又极端仇视和害怕人民群众，德国资产阶级的这种两面性，在黑格尔哲学中典型地表现出来。恩格斯是这样评价黑格尔这个人的：他在他自己的领域，也就是哲学辩证法的领域，是“奥林帕斯山上的宙斯”；在政治上，则没有完全脱去“庸人气味”。

恩格斯说：黑格尔的整个学说，“给各种极不相同的实践的党派观点都留下了广阔的活动场所”。在黑格尔死后，黑格尔学派的解体中，分化为：有代表反动的、保守的老年黑格尔派，他们继承黑格尔唯心主义的衣钵；还有代表革命的、急进的青年黑格尔派，他们继承黑格尔的辩证法，力图推动德国资产阶级革命。马克思和恩格斯早年一度参加青年黑格尔派，这两位革命导师在十九世纪四十年代完成了批判

改造包括黑格尔哲学在内的德国古典哲学的工作，在亲身参加和总结无产阶级革命运动的基础上，创立了马克思主义哲学——辩证唯物主义和历史唯物主义，宣告了旧哲学的终结，这是哲学上的根本变革。马克思主义产生以后，在批判和继承黑格尔哲学方面，两条哲学路线的斗争并没有结束。资产阶级的反动哲学流派和形形色色的修正主义者，总是死抱着黑格尔的唯心主义体系不放，或是歪曲黑格尔的辩证法，借以攻击马克思主义。伟大革命导师列宁在与这些反动哲学作斗争中，进一步透彻地批判研究了黑格尔的辩证法，继承、捍卫和发展了马克思主义的辩证唯物主义和历史唯物主义。伟大领袖毛主席在总结我国革命和世界无产阶级革命经验的基础上，又在新的历史条件下进一步继承、捍卫和发展了马克思列宁主义。事实证明，只有无产阶级才能真正批判地继承黑格尔的哲学遗产。而没落的资产阶级以及一切新老修正主义者，出于他们的反动本性，总是反对或者歪曲唯物论和辩证法，借攻击黑格尔的辩证法来攻击马克思主义。我们一定要遵循毛主席的教导，“认真看书学习，弄通马克思主义”，批判修正主义，批判资产阶级世界观。我们在研读黑格尔这部著作中，要紧紧遵循经典作家对黑格尔哲学的分析和批判，深入学习和掌握唯物辩证法，使辩证法这个“革命的代数学”真正成为我们亿万革命人民手中反修防修、巩固无产阶级专政的强大思想武器。

商务印书馆编辑部

1973年10月

目　录

编者前言

第一版　序言

第二版　序言

导　论

　　逻辑的一般概念

　　逻辑的一般分类

第一部　客观逻辑

第一编　有　论

必须用什么作科学的开端？

有之一般分类

第一部分　规定性（质）

第一章　有

　　甲、有

　　乙、无

　　丙、变

　　1.有与无的统一

　　2.变的环节：发生与消灭

3.变的扬弃
第二章　实有
甲、实有自身
1.一般实有
2.质
3.某物
乙、有限
1.某物和一他物
2.规定，状态和界限
3.有限
丙、无限
1.一般无限物
2.有限物与无限物的相互规定
3.肯定的无限
过　　渡
第三章　自为之有
甲、自为之有自身
1.实有与自为之有
2.为一之有

3.一
乙、一与多
1.在自身那里的一
2.一与空
3.多个的一　排斥
丙、排斥与吸引
1.一的排除
2.吸引的一个一
3.排斥和吸引的关系
第二部分　大小（量）
第一章　量
甲、纯量
乙、连续的和分立的大小
丙、量的界限
第二章　定量
甲、数
乙、外延的和内涵的定量
1.这两种定量的区别
2.外延的和内涵的大小之同一

3.定量的变化
丙、量的无限
1.量的无限概念
2.量的无限进展
3.定量的无限
第三章　量的比率
甲、正比率
乙、反比率
丙、方幂比率
第三部分　尺度
第一章　特殊的量
甲、特殊定量（比量）
乙、特殊化的尺度
1.准尺
2.特殊化的尺度
3.作为质的两方面之间的比率
丙、在尺度中的自为之有
第二章　实在的尺度
甲、独立的尺度比率

1.两个尺度的联合

2.作为尺度比率系列的尺度

3.选择的亲和性

乙、尺度比率的交错线

丙、无尺度之物

第三章　本质之变

甲、绝对的无区别

乙、无区别作为它的因素的反比率

丙、到本质的过渡

返回总目录

第一版　序言[1]

近二十五年来，哲学思想方式在我们之间所遭受的全部变化，和这时期中精神的自觉所达到的较高的观点，至今还对逻辑的形态很少有什么影响。

在这段时期以前，那种被叫做形而上学的东西，可以就已经连根拔掉，从科学的行列里消失了。什么地方还在发出，或可以听到从前的本体论、理性心理学、宇宙论或者甚至从前的自然神学的声音呢？例如，关于灵魂的非物质性，关于机械因和目的因等研究，哪里还有人对它发生兴趣呢？过去关于上帝存在的证明，也只是就历史而言，或是为了修身养性和勖勉性情，才被引用。对于旧形而上学，有的人是对内容，有的人是对形式，有的人是对两者都失掉了兴趣；这是事实。假如一个民族觉得它的国家法学、它的情思、它的风习和道德已变为无用时，是一件很可怪的事；那么，当一个民族失去了它的形而上学，当从事于探讨自己的纯粹本质的精神，已经在民族中不再真实存在时，这至少也同样是很可怪的。

康德哲学的显豁的学说，认为知性不可超越经验，否则认识能力就将变成只不过产生脑中幻影的理论的理性；这种学说曾经从科学方面，为排斥思辨的思维作了论证。这种通俗的学说迎合了近代教育学的叫嚷，迎合了眼光只向当前需要的时代必须；这就是说：正如经验对于知识是首要的，而理论的洞见对于公私生活中的干练精明，则甚至是有害的，实际练习和实用的教养，才是基本的、唯一要得的。——科学和常识这样携手协作，导致了形而上学的崩溃，于是便出现了一个很奇特的景象，即：一个有文化的民族竟没有形而上学——就像一座庙，其他各方面都装饰得富丽堂皇，却没有至圣的神那样。——神学过去是思辨的神秘和还是附庸的形而上学的监护者，它已经放弃了这门科学，以换取情感，换取实际——通俗的和只夸见闻的历史的东西。和这种变化相应的，是：那些孤独的人们，被他们的同胞所抛弃，被隔绝于世界之外，而以沉思永恒和专门献身于这种沉思的生活为目的——不是为了有用，而是为了灵魂的福祉，——那样的人

们消失了；这种消失，从另一方面看来，本质上可以看做和前面所说的，是同一现象。——于是，在昏暗被驱散以后，也就是返观内照的、幽暗无色的精神劳作消散以后，存在好像化为欢乐的花花世界了，大家知道，花没有是黑色的。

逻辑的遭遇，还不完全像形而上学那样糟糕。[(2)] 说人们由逻辑而学习思维，这一点从前被认为是逻辑的用处，从而也被认为是它的目的——正好像人们要由研究解剖学和生理学才学会消化和运动一样，——这种偏见久已被打破了，实用的精神替逻辑设想的命运，当然也不比它的姊妹[(3)] 更好。虽然如此，大约由于一些形式上的用处之故，逻辑还被容许在科学之列，甚至被保留为公共课程的对象。不过，这较好的运气只是表面的；因为逻辑的形态和内容，仍然与悠久传统所遗留下来的一样，但在流传中却愈益浇薄了；而在科学中以及在现实中生长起来的新精神，还没有在逻辑中显出痕迹。但是，假如精神的实质形式已经改变，而仍然想保持旧的教育形式，那总归是徒劳；这些旧形式是枯萎的树叶，它们将被从根株发生的新蓓蕾挤掉。

漠视这种一般的变化，即使在科学中，也终于不行了。新的观念，甚至在反对者当中，也不知不觉地成为流行而熟习的了，尽管他们对这些新观念的来源和原则，继续表示冷漠和反对，但是他们不能不同意它们的结果，也不能抗拒这些结果的影响。对于他们的愈益不重要的否定态度，他们除了附和新观念方式而外，就毫无其他办法，来给予肯定的意义和内容。

另一方面，一个新创造所借以开始的酝酿时期，好像已经过去了。这样的新创造的最初现象，总是对旧原则的继续系统化，抱狂热的仇视态度，这也一部分是害怕自己迷失于事物万殊的广漠无涯之中，一部分则是对科学成就所要求的劳作有些畏缩，而在需要这样的成就时，便先去抓一种空洞的形式主义。材料加工和提炼的要求，于是便更加迫切了。这是一个时代在形成中的一个时期，和个人的生长一样，那里的主要事情，就是要获得并保持含蕴而未展开的原则。但这里有较高的要求，就是使原则成为科学。

无论科学的实质和形式，在其他方面曾经发生过什么，[(4)] 那构成真正的形而上学或纯粹的思辨哲学的逻辑科学，却至今仍然很被忽视。我对这门科学及其立场进一步所了解的东西，已经在导论里先行

陈述过了。如果多年的工作也还不能够给予这种企图以更大的完满，那是因为，这门科学又一次有从头做起的必要，对象本身的性质以及我们所着手的改造缺乏可以利用的已有成绩，这一切，想来可以得到公平裁判者的鉴察吧。基本观点是对科学研究，根本要有一种新的概念。哲学，由于它要成为科学，正如我在别处说过的，[(5)] [(6)]。它既不能从一门低级科学，例如数学那里借取方法，也不能听任内在直观的断言，或使用基于外在反思的推理。而这只能是在科学认识中运动着的内容的本性，同时，正是内容这种自己的反思，才建立并产生内容的规定本身。

[(7)] 知性作出规定并坚持规定；理性是否定的和辩证的，因为它将知性的规定消融为无；它又是肯定的，因为它产生一般，并将特殊包括在内。正如知性被当作从一般理性分出来的某种分离物那样，辩证的理性通常也被当作从肯定的理性分出来的某种分离物。但是，理性在它的真理中就是精神，精神是知性的理性或理性的知性，它比知性、理性两者都高。精神是否定物，这个否定物既构成辩证理性的质，也构成知性的质；——精神否定了单纯的东西，于是便建立了知性所确定的区别；而它却又消解了这种区别，所以它是辩证的。但是精神并不停留于无这种结果之中，它在那里又同样是肯定的，从而将前一个单纯的东西重新建立起来，但这却是作为一般的东西，它本身是具体的；并不是某一特殊的东西被概括在这个一般的东西之下，而是在进行规定及规定的消融中，那个特殊的东西就已同时规定了自身。这种精神的运动，从单纯性中给予自己以规定性，又从这个规定性给自己以自身同一性，因此，精神的运动就是概念的内在发展：它乃是认识的绝对方法，同时也是内容本身的内在灵魂。——我认为，只有沿着这条自己构成自己的道路，哲学才能够成为客观的、论证的科学。——我在《精神现象学》里，曾试图用这种方式来表述意识。意识就是作为具体的而又被拘束于外在的知的精神；但是，这种对象[(8)] 的前进运动，正如全部自然生活和精神生活的发展一样，完全是以构成逻辑内容的纯粹本质的本性为基础的。意识，作为显现着的精神，它自己在途程中解脱了它的直接性和外在具体性之后，就变成了纯知，这种纯知即以那些自在自为的纯粹本质自身为对象。它们就是纯思维，即思维其本质的精神。它们的自身运动就是它们的精神生

活，科学就是通过这种精神生活而构成的，并且科学也就是这种精神生活的陈述。

这里所指出的，就是我称之为“精神现象学”的那种科学与逻辑的关系。——至于外在的编排，原定在《科学体系》[9]第一部分（即包含“现象学”的那一部分）之后，将继之以第二部分，它将包括逻辑学和哲学的两种实在科学，即自然哲学与精神哲学，而科学体系也就可以完备了。但是逻辑本身所不得不有的必要扩充，促使我将这一部分分别问世；因此，在一个扩大了的计划中，《逻辑学》构成了《精神现象学》的第一续编。以后，我将继续完成上述哲学的两种实在科学的著作。——这本《逻辑学》的第一部以“有论”为第一卷；第二卷“本质论”是第一部的第二部分，亦已付印；第二部将包括“主观逻辑”，或说“概念论”。

1812年3月22日于纽伦堡

【注释】

(1) 为了便于读者查对原书，现将《黑格尔全集》1833年米希勒版第三卷的页码标注在本书靠近订口的括弧内。列宁《哲学笔记》中《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》所注第三卷的页码就是指米希勒版的页码的。——编者

(2) 参看《列宁全集》，第38卷，人民出版社1959年版，第83页。以下只注页码，不重列书名和卷数。《哲学笔记》摘述的文字不尽与原书一致，可供对照参考的文句和段落，一律只注起处，不注讫处。此项参看的页码概排在本书各页的最下端。——译者注

(3) 指形而上学。——译者注

(4) 参看第83页。

(5) 《精神现象学》第一版序言。——［哲学的］真正的实现是方法的认识，而且在逻辑本身中有它的地位。——1831年黑格尔原注

(6) 参看第83页。

(7) 参看第84页。

(8) 对象，指意识。——译者注

(9) （班堡和武茨堡，哥布哈，1807年。）这个名称于下次复活节出版的第2版中，将不再附上去。——下文提到的计划第二部分，包括全部其他哲学科学，我从那时以后，就改用《哲学全书》之名问世，去年已出至第3版。——1831年黑格尔原注

第二版　序言

这里所出版的是《逻辑学》第一卷，在修改时，我既完全意识到对象本身及其阐述之困难，也完全意识到写第一版时所带来的缺点；尽管我在多年进一步研究了这门科学以后，曾努力弥补这些缺点，但是我觉得仍然有足够的原因，要请求读者原谅。作这种请求的理由，首先就是根据这种情况，即，在以前形而上学和逻辑中所找到的内容，主要都只是一些外表的材料。形而上学和逻辑虽然曾有过普遍而经常的研究，后者甚至直到今天还仍然如此，但是这样的工作很少涉及思辨方面，那不如说在大体上，仅仅是重复同样材料，时而变得很空疏以至于琐屑肤浅，时而又是重新大量搬弄积年陈货；所以，虽然经过这样的、常常仅只是机械的努力，而哲学的内容并不曾能够得到益处。因此，[(1)] 对思想的王国，作哲学的阐述，即是说从思维本身的内在活动去阐述它，或说从它的必然发展去阐述它，也是一样，这必定是一件新事业，必须从头做起；但是那些已经获得的材料，熟知的思想形式，也应当看做是最重要的范例，甚至是必要的条件和值得感谢的前提，即使它们不过是时而这里、时而那里、提供一条不绝如缕的线索或一些没有生命的骨骼，甚至还是杂乱无章。

思维形式首先表现和记载在人的语言里。

人兽之别就由于思想，这句话在今天仍需常常记住。语言渗透了成为人的内在的东西，渗透了成为一般观念的东西，即渗透了人使其成为自己的东西的一切；而人用以造成语言和在语言中所表现的东西，无论较为隐蔽、较为混杂或已经很明显，总包含着一个范畴；逻辑的东西对人是那么自然，或者不如说它就是人的特有本性自身。[(2)] 但是，假如人们把一般的自然作为物理的东西，而与精神的东西对立起来，那么，人们一定会说，逻辑的东西倒是超自然的，它渗透了人的一切自然行为，如感觉、直观、欲望、需要、冲动等，并从而使自然行为在根本上成为人的东西，成为观念和目的，即使这仅仅是形式的。[(3)] 一种语言，假如它具有丰富的逻辑词汇，即对思维规定本身有专门的和独特的词汇，那就是它的优点；介词和冠词中，已经有许多

属于这样的基于思维的关系；中国语言的成就，据说还简直没有，或很少达到这种地步；这些分词是很有用的，只不过比字头字尾之类较少分离变化而已。重要得多的，是思维规定在一种语言里表现为名词和动词，因而打上了客观形式的标记；德国语言在这里比其他近代语言有许多优点；德语有些字非常奇特，不仅有不同的意义，而且有相反的意义，以至于使人在那里不能不看到语言的思辨精神：碰到这样的字，遇到对立物的统一（但这种思辨的结果对知性说来却是荒谬的），已经以素朴的方式，作为有相反意义的字出现于字典里，这对于思维是一种乐趣。因此，哲学根本不需要特殊的术语；它固然也需从外国语言里采用一些字，这些字却是通过使用，已经在哲学中取得公民权了——在事情最关重要的地方，矫情排斥外来语以求本国语纯洁，这种作风是最没有地位的。——一般地说文化上的进步，特殊地说科学上的进步，都使较高级的思维关系逐渐显露，或至少将这些关系提高到更大的普遍性，从而引起更密切的注意；即使是经验的和感性的科学，也是如此，因为它们一般地都是在最习见的范畴（例如全体与部分，事物及其属性等）之内活动。[(4)] 例如在物理学里，假如说“力”这一思维规定曾居统治地位，那么，“两极性”这一范畴在近代却起了最重要的作用，而且它已à tort et à travers［不管好歹］，侵入一切领域，以至于光学——它是一种区别的规定，在这种区别里，被区别者是联系而不可分的，——在这样的方式之下，一种规定性，例如力，它所借以保持其独立性的那种抽象形式，即同一性形式，消逝了；而规定的形式、区别的形式，它同时又作为一个留在同一性中的不可分离者，出现了，并且成了流行的观念：这样的事实有无限的重要。自然观察的对象以实在而牢固，这种观察通过实在，本身带来了这样强制性的东西，要确定在观察中不再能忽视的范畴，即使这些范畴与其他也同样有效范畴极不一贯，并且这种强制性的东西不容许像在精神事物中那样较易出现从对立到抽象、到普遍性的过渡。

但是，[(5)] 逻辑的对象及其术语，虽然在有教养的人中间，几乎是人所熟知的东西，而熟知的东西，正如我在别处说过，[(6)] 并不因此就是真知；假如还要研究熟知的东西，那甚至会使人不耐烦，——还有什么比我们口里说出的每一句话都在使用的那些思维规定更为熟知的吗？关于从这种熟知的东西出发的认识过程，关于科学思维与这种自然思维的关系，指出其一般环节，这就是这篇序言所要做的事；有了

这些，再连同以前导论中所包含的东西，就足够对逻辑认识的意义，给予一个一般观念；这样的一般观念，是人们在想要知道一门科学的内容本身是什么以前，首先要求具有的。

[7] 思维形式，在质料中时，它们是沉没在自觉的直观、表象以及我们的欲望和意愿之内的，或者不如说，沉没在带有表象的欲望和意愿之内的——没有人的欲望或意愿是没有表象的，——使思维形式从质料中解脱出来，提出这些共相本身，并且使其成为考察的对象，像柏拉图、尤其是像以后亚里士多德所做的那样，这首先应被认为是一种了不起的进步；这是认识共相的开端。亚里士多德说："只有在生活的一切必需品以及属于舒适和交通的东西都已大体具备之后，人们才开始努力于哲学的认识。"[8] 他以前还说过："数学在埃及成立很早，因为那里的祭司等级早就处于有闲的地位。"[9] ——事实上，从事纯粹思维的需要，是以人类精神必先经过一段遥远的路程为前提的；可以说，这是一种必须的需要已经满足之后的需要，是一种人类精神一定会达到的无所需要的需要，是一种抽掉直观、想象等等的质料的需要，亦即抽掉欲望、冲动、意愿的具体利害之情的需要，而思维规定则恰恰掩藏在质料之中。在思维达到自身并且只在自身中这样的宁静领域里，那推动着民族和个人的生活的利害之情，便沉默了。亚里士多德对于这一点又说："人的天性依赖于许多方面，但是这门不求实用的科学，却是唯一本来自由的，它因此便好像不是人的所有。"[10] ——一般说来，哲学还是在思想中，和具体对象，如上帝、自然、精神等打交道，但是逻辑却完全只就这些对象的完全抽象去研究它们本身。所以这种逻辑常常首先是属于青年的课程，因为青年还没有被牵入具体生活的利害之中，就那些利害说，他们还生活在闲暇中，并且只是为了主观的目的，他们才需从事于获得将来在那些利害的对象中进行活动的手段与可能——而且从事于这些对象，也还只是理论上的。和上述亚里士多德的观点相反，逻辑科学被看做是手段，致力于这种手段是一种临时性的工作，其场所是学校，继学校而来的，才是生活的严肃与为真正目的的活动。[11] 在生活中，范畴才被使用；范畴从就其本身而被考察的光荣，降低到为创造和交换有关生活内容的表象这种精神事业而服务，——一方面，范畴通过其一般性而作为缩写之用；——因为像战役、战争、人民或海洋、动物等表象，自身中都包括了无数的外部存在和活动的细节，而上帝或爱等这样的表象的

单纯性中，又概括了无数的表象、活动、情况等等！——另一方面，范畴可作进一步规定并发现对象关系之用，但是这样一来，却使参与这种规定和发现的思维，其内容与目的、正确性与真理都完全依赖于当前事物，而不把决定内容的效力归于思维规定本身。这样的使用范畴，即以前称为自然逻辑者，是不自觉的，而且，假如在精神中，把作为手段而服务的那种关系，在科学的反思中，加之于范畴，那么，思维一般就成为某种从属于其他精神规定的东西了。这样，[(12)] 我们当然不是说我们的感觉、冲动、兴趣为我们服务，而是被当作独立的力量和权力，所以，我们如此感觉，如此欲望和意愿，对这或那发生兴趣，这些恰恰就是我们自身。这倒不如说，我们意识到：我们是在为我们的感触、冲动、热情、利害之情（更不用谈习惯）服务，而不是我们拥有它们，更不是由于它们与我们处于密切的统一中作为手段而服务于我们。这些气质和精神之类的规定，立刻就对我们表明其为特殊的，而与一般性对立；因为我们在自身中，意识到这种一般性，在这种一般性中，我们有了自由；并且我们认为在那些特殊性中，我们倒是被拘束了，被它们统治了。既然如此，我们就更不能认为思维形式服务于我们，是我们拥有它们，而非它们拥有我们；思维形式贯穿于我们的一切表象——这些表象或仅仅是理论的，或含有属于感觉、冲动、意愿的质料，——是从其中抽引出来的；我们还剩下什么来对付这些思维形式呢？它们本来自身就是一般的东西，我们，我，怎样可以把自己当作超出它们之上的更一般的东西呢？假如我们寄身于感觉、目的、利害中，而在那里感到受限制、不自由，那么我们能够从那里回到自由的地方，就正是本身确定的地方，纯粹抽象的地方，思维的地方。或者也可以说，当我们要谈事物时，我们就称它们的本性或本质为它们的概念，而概念只是为思维才有的；但是谈到事物的概念，我们更不能说我们统治了它们，或说结合成了概念的思维规定为我们服务；恰恰相反，我们的思维必须依据概念而限制自己，而概念却不应依我们的任意或自由而调整。因此，既然主观思维是我们最为特有的、最内在的活动，而事物的客观概念又构成了事物本身，那么，我们便不能站在那种活动之上，不能超出那种活动之外，同样也不能超出事物本性之外。可是对后一种规定[(13)]，我们可以撇开不管；它会提供我们的思维对事物的关系，在这种情况下，它与前一种规定[(14)]是符合的；不过这样提供出来的，却仅仅是某种空洞的东西，因为事物在这里会被提出来作为我们的概念的准绳，但恰恰是

这个事物，对于我们说来，却不是别的，而只能是我们对于事物的概念。[15] 假如批判哲学对这种三项之间的关系，理解为：思维作为中介，处于我们和事物之间，而这个中介不是使我们与事物结合，反倒是使我们与事物分离；那么，对于这种观点，可以回答一句简单的话，即：纵使这些事物被假定为超出我们以外，超出与它们有关的思维以外，而处于另一极端，它们本身也恰恰是思想物，并且因为完全无所规定，所以只是一个思想物——即本身是空洞抽象的所谓"自在之物"。从这个观点出发，关系便消失了，就这个观点看来，[16] 思想规定被当作只是供使用的，只是手段，关于这个观点，上面所说的已经够了；与此相关联的更重要的一点，是人们常常依照这个观点，把思维规定当作外在形式来把握。——如前所说，在我们的一切表象、目的、利害之情和行为中一贯起作用的思维活动，乃是不自觉地活动着的（自然逻辑）；我们的意识面对着的东西，是内容，是表象的对象，是使利害之情得以满足的东西；在这种情况下，思维规定就被当作仅仅附着于内容的形式，而非内容本身。前面已经指出过，并且一般也都承认，本性、独特的本质以及在现象的繁多而偶然中和在倏忽即逝的外表中的真正长在的和实质的东西，就是事物的概念，就是事物本身中的共相，正如每个个人，尽管是无限独特的，但在他的一切独特性中，首先必须是人，犹之乎每一头兽首先必须是兽一样：这并不是要说，假如从还有其他多方面的谓语装点着的东西中，拿掉这个基础——这个基础是否和其他谓语一样，也可以叫做谓语，还很难说，[17] ——一个个体还会成为什么东西。这个不可缺少的基础、这个概念、这个共相，只要人们在运用思想这个词时，能从表象中抽象出来，那它就是思想本身，不能看作仅仅是附着于内容的、无足轻重的形式。但是，[18] 一切自然事物和精神事物的思想，甚至实体的内容，都是这样的一种思想，即它都是包含许多规定，并且还在它自身中，具有心灵与身体之间，概念与和它有关的实在之间的区别；更深的基础，是心灵本身，是纯概念，而纯概念就是对象的核心与命脉，正像它是主观思维本身的核心与命脉那样。这个逻辑的本性，鼓舞精神，推动精神，并在精神中起作用，任务就在于使其自觉。[19] 本能的行动与理智的和自由的行动的区别，一般说来，就是由于后者是随自觉而出现的。当作为推动力的内容，从它和主体的直接统一中被抽出来成为主体面前的对象时，精神的自由便开始了，而精神过去却在思维的本能活动中，被它的范畴所束缚，支离破碎，成为无穷杂多的

质料。在这面网上，到处都结着较强固的纽结，这些纽结是精神的生活和意识的依据和趋向之点，它们之所以强固而有力，要归功于这一点，即：假如它们呈现于意识之前，它们就是精神本质的自在自为的概念。对于精神的本性说，最重要之点，不仅是精神自在地是什么和它现实地是什么之间的关系，而且是它自知是什么和它现实地是什么之间的关系；因为精神基本上就是意识，所以这种自知也就是精神的现实性的基本规定。这些范畴，当其只是本能地起推动作用时，它们之进入精神的意识，还是零碎的，因而也是变动不定和混乱不清的，并且它们对精神所提供的现实性，也是这样零碎的、不确定的；纯化这些范畴，从而在它们中把精神提高到自由与真理，乃是更高的逻辑事业。

把一般概念和概念环节、思维规定，首先当作区别于质料而仅仅附着于质料的形式来处理，这种办法曾经被说成是科学的开端，这个开端就本身说，就作为真正认识的条件说，其崇高价值，过去都曾得到承认；这种办法，要达到被认为是逻辑对象和目的的真理，立刻就显得很不适宜。因为，[(20)] 这样作为单纯的形式，作为与内容有区别，它们就被当作是在一种规定中固定下来，这一种规定就给它们打下了有限的烙印，并使它们不能把握本身是无限的真理了。不论从什么观点来看，把“真的”又重新与限制和有限性结成伙伴；那总是它的否定的一面，是它的非真理、非现实的一面，甚至是它的终结的方面，而不是它所以为真的肯定的方面。面对着单纯形式的范畴的荒芜不毛，常识的本能终于觉得自己是那么蓬勃有力，以致轻蔑地把对于这些范畴的知识，推让给学校逻辑和学校的形而上学，同时却忽视了这些线索已经被意识到了的价值，并且在自然逻辑的本能活动中，尤其在故意抛弃对思维规定的知识和认识时，完全没有意识到自己已经做了俘虏，在为不纯的、因而是不自由的思维服务。这类形式的汇集，其单纯的基本规定或共同的形式规定，就是同一性；在汇集这些形式的逻辑里，这个同一性就是被称为A = A的法则和矛盾命题。常识对于拥有这一类的真理法则并继续教着这些法则的学校，如此其失去敬意，以致因此而嘲笑学校，并且以为一个人，如果他真的按照这类的规律说话，如：植物是——植物，科学是——科学等等以至无穷，那是不堪忍受的。关于[(21)] 推论规则的公式（事实上，推论是知性的主要用处），如果忽视它们在认识中有它们必然有效的领域，同时又

是理性思维的基本材料，那是不公正的；同样，公平的看法是：它们至少也同等地可以作为错误和诡辩的工具，并且不管人们如何规定真理，它们对于较高的真理，例如宗教的真理，总是不能适用的；——它们根本只涉及知识的正确性而不涉及真理。

把真理放在一旁的这种考察思维的方式，是不完备的；要补充它，唯有在考察思维时，不仅要考察那通常算作外在形式的东西，而且也要考察内容。这种情况很快就会自己显示出来，即：在最通常的反思中，作为脱离了形式的内容的那种东西，事实上本身并不是无形式的、无规定的，——假如是那样，内容就只是空的，就像是"自在之物"的抽象了，——内容不如说是在自身那里就有着形式，甚至可以说唯有通过形式，它才有生气和实质；而且，那仅仅转化为一个内容的显现的，就是形式本身，因而也就如同转化为一个外在于这个显现的东西[(22)]的显现那样。[(23)]随着内容这样被引入逻辑的考察之中，成为对象的，将不是事物（die Dinge），而是事情（die Sache），是事物的概念。这里也要记住，有的是大量概念，大量事情。这些"大量"之所以被缩减，一部分如前面所说，由于概念作为思想一般，作为共相，就是对浮现于不确定的直观和表象之前的大量个别事物的极度缩写；一部分也由于概念首先它本身是概念，而这个概念只是一个概念，并且是实体性的基础；其次，概念诚然是一个有了规定的概念，它本身的规定性就是表现为内容的那种东西；但概念的规定性却是实体性的统一性的一种形式规定，是作为整体的形式的一个环节，亦即概念本身的一个环节，这个概念本身乃是有了规定的诸概念的基础。这个概念本身是不能以感性来直观或表象的；它只是思维的对象、产物和内容，是自在自为的事情，[(24)]是"逻各斯"（Logos），是存在着的东西的理性，是戴着事物之名的东西的真理；至少它是应该被放在逻辑科学以外的"逻各斯"。因此，它一定不是可以随意拉进科学之内或放在科学之外的。假如思维规定只是外在的形式，那么，真正去考察它们本身，所出现的，便只能是它们的应有的自为（Für-sich-sein-sollen）的有限性和非真理性，以及作为它们的真理的概念。因此，逻辑科学，当其讨论思维规定时，也将是另一些思维规定的重新构造：后一类思维规定，一般说来，是本能地和无意识地贯穿于我们的精神之中的，即使它们进入到语言中时，也仍然不成为对象，不被注意；

前一类的思维规定，则是由反思发掘出来，并且被反思固定下来，作为外在于质料和内容的主观形式。

(25) 没有一种对象的陈述，本身能够像思维按其必然性而发展的陈述那样严格地完全富于内在伸缩性；没有一种对象是如此强烈地本身带有这种要求的；在这一点上，思维的科学一定还超过数学，因为没有一种对象在它自身中，具有这种自由和独立性。这样的陈述，正像它以它的方式呈现于数学推论过程中那样，要求在任何发展阶段中，没有一个思维规定或反思，不是直接出现于当下阶段，并从前面的阶段转到当下阶段来的。不过，要对这样的抽象，表述得完满无缺，一般说来，当然是必须要放弃的；科学既然必须以完全单纯的，即最一般的、最空洞的东西开始，陈述同样也就只能允许对简单的东西，作这样十分简单的表述，不再附加任何一个字；——就事实看来，可能出现的将是否定的反思，而这些反思会努力防止和去掉那些可能有表象或不规则的思维掺杂进去的东西。然而这样加进到单纯的内在发展过程里的东西，本身就是偶然的，因此，防止这些东西的努力，也就带有偶然性；此外，正因为这样加进去的东西，处于问题实质以外，要想对付这样的一切，是徒然的，至少在这件事上，要求系统的满足，是无法圆满办到的。但是，我们的近代意识所特有的浮躁和涣散，使其也只有或多或少地同样考虑到近在眼前的反思和偶发的思想。一个有伸缩性的陈述，也需要在接受上和理解上，有富于伸缩性的感受力；但是这样有伸缩性的青年人和成年人，如此安静地克制了自己的反思和偶发的思想，从而使本来的思维（Selbstdenken）迫不及待地显露自己，——像柏拉图所虚构的那种专心追随问题实质的听众，是无法在一部现代对话中找出来的；至于那样的读者就更少有了。恰恰相反，反对我的人很多、很激烈，他们不能够作单纯的思考，表现出他们的攻击和责难所包含的范畴，往往只是些假定，它们在使用以前，自身首先就需要批判。对于这一点的颟顸无知，达到令人难以相信的程度，它造成根本的谬误理解，恶劣的、亦即无教养的态度，这就是对于一个所考察的范畴，不就这个范畴本身去想，而想到某种别的东西。由于这种别的东西是另外的思维规定和概念，而这些另外的范畴一定也同样会在一个逻辑体系中找到位置，并在那里得到应有的考察，于是这种颟顸无知就更加没有道理。这种状况最使人惊异的，是对 (26) 逻辑的最初概念或命题，即对有、无、变极其大量

的责难和攻击，因为变本身是一个单纯的规定，诚然无可置辩——最简单的分析却表明了这一点，——即它包含前两个规定作为环节。彻底性似乎要求以开端作为基础，把一切都建筑在它上面，在一切之前，先加以研究，甚至在尚未证明它是牢固可靠以前，简直就不要前进，相反，假使情况不是这样，那就宁可扔掉以后的一切。这种彻底性也有一个好处，即为思维事业保证了最大的轻便，[27] 它把全部发展都包括在这个萌芽中，并且，当它把这一个最容易的东西做完了，就认为一切都做完了，因为这个萌芽是最单纯的东西，是单纯的东西本身：如此自满的彻底性，基本上用以推荐自己的，其所需要，就只是一点点细微的工作。这样限于单纯东西的办法，就为思维的随意性留下了自由驰骋的场所，思维本身不愿意停留于单纯，而要对它进行反思。[28] 即使这种彻底性最初很有理由地只研究原理而不容许进入更远的东西，可是它在工作中，自己所干的事却恰恰相反，它倒是带进了比仅仅是原理更远的东西，即别的范畴，别的假定和成见。像无限不同于有限，内容与形式有别，内在与外在有别，间接也不是直接，这样一些假定，仿佛一个人连这些东西都不懂似的，竟以教训的方式搬出来，并且只是叙述和断言，而不是证明。这种教训的行为，除了叫做愚蠢而外，不能叫做旁的；事实上，一方面，对这些东西，仅只假定并且干脆认定，这是没有道理的；另一方面，这是尤其无知，不懂得逻辑思维的要求和任务，正是要研究：一个没有无限性的有限物是不是真的东西，同样，没有有限物的这样抽象的无限性，以及无形式的内容和无内容的形式，没有外在化的内在物本身，没有内在性的外在性等等，是不是某种真的或现实的东西。——由于思维的这种教养和训练，一种有伸缩性的思维态度可以养成，对偶发的反思的不耐烦也可以克服，但是这种教养和训练，只有通过深入、钻研和实现全部发展，才能获得。

在提到柏拉图的著述时，任何在近代从事重新建立一座独立的哲学大厦的人，都可以回忆一下柏拉图七次修改他关于国家的著作的故事。假如回忆本身好像就包含着比较，那么这一比较就只会更加激起这样的愿望，即：一本属于现代世界的著作，所要研究的是更深的原理、更难的对象和范围更广的材料，就应该让作者有自由的闲暇作七十七遍的修改才好。不过，由于外在的必须，由于时代兴趣的巨大与繁多而无法避免的分心，甚至还由于日常事务的杂闹和以纠缠于日常

事务为荣的眩人耳目的虚妄空谈，使人怀疑是否还有在没有激动的平静中一心从事思维认识的余地，在这种情况下，作者从任务之伟大这一角度来考虑这本著作，所以就不得不以迄今所可能完成的模样为满足了。

1831年11月7日于柏林

【注释】

(1) 参看第85页。

(2) 参看第86页。

(3) 参看第85页。

(4) 参看第85页。

(5) 参看第86页。

(6) 《精神现象学》："熟知的东西所以不是真正知道了的东西，正因为它是熟知的。"商务印书馆1960年版，第20页。——译者注

(7) 参看第86页。

(8) 亚里士多德：《形而上学》，A2，982^b 。——原编者注（参看商务印书馆中译本，第5页。——译者注）

(9) 同上，A1，981^b 。——原编者注（参看商务印书馆中译本，第3页。——译者注）

(10) 亚里士多德：《形而上学》，A2，982^b 。——原编者注（参看商务印书馆中译本，第5页。——译者注）

(11) 参看第86—87页。

(12) 参看第87页。

(13) 指事物的本性。——译者注

(14) 指主观思维。——译者注

(15) 参看第87—88页。

(16) 参看第89页。

(17) 这里是暗指康德所谓存在不能作为谓语的说法。——译者注

(18) 参看第89页。

(19) 参看第90页。

(20) 参看第90—91页。

(21) 参看第91页。

(22) 外在于这个显现的东西，指与形式分离了的内容。——译者注

(23) 参看第91页。

(24) 参看第91页。

(25) 参看第91—92页。

(26) 参看第92页。

(27) 参看第92页。

(28) 参看第92页。

导　论

逻辑的一般概念

没有一门科学比逻辑科学更强烈地感到需要从问题实质本身开始，而无需先行的反思。在每门别的科学中，它所研究的对象和它的科学方法，是互相有区别的；它的内容也不构成一个绝对的开端，而是依靠别的概念，并且在自己周围到处都与别的材料相联系。因此，可以容许这些科学只用假定有其他前提的办法来谈它们的基础及其联系以及方法，直截了当地应用被假定为已知的和已被承认的定义形式以及诸如此类的东西，使用通常的推论方式来建立它们的一般概念和基本规定。

与此相反，逻辑却不能预先假定这些反思形式或思维的规则与法则，因为这些东西就构成逻辑内容本身的一部分，并且必须在逻辑之内才得到证明。不仅科学方法的陈述，而且一般科学的概念本身，也都属于逻辑的内容，而且这个内容就构成逻辑的最后成果；因此，逻辑是什么，逻辑无法预先说出，只有逻辑的全部研究才会把知道逻辑本身是什么这一点，摆出来作为它的结果和完成。同样，逻辑的对象即思维，或更确切地说，概念的思维，基本上是在逻辑之内来研究的；思维的概念是在逻辑发展过程中自己产生的，因而不能在事先提出。所以，在这篇导论中所要事前提出的，目的倒并不是要建立逻辑的概念，或预先对它的内容和方法，作科学的论证，而是要通过一些具有推论意义和历史意义的说明和思考，使看待这门科学的观点有更清楚的观念。

(1) 假如说逻辑一般被认为是思维的科学，那么，人们对于它的了解是这样的，即：好像这种思维只构成知识的单纯形式；好像逻辑抽去了一切内容，而属于知识的所谓第二组成部分，即质料，必定另有来源；好像完全不为这种质料所依赖的逻辑，因而只能提供真正知识的形式条件，而不能包含实在的真理本身，也不能是达到实在的真理的途径，因为真理的本质的东西——内容，恰恰在逻辑以外。

但是，首先，说逻辑抽去了一切内容，说它只教思维规则而不深入到被思维的东西里去，也不能考虑到被思维的东西的状态，就已经不妥当了。因为思维与思维规则既然是逻辑的对象，那么，逻辑在它们那里就也直接有逻辑的独特内容；逻辑在它们那里也有知识的第二组成部分，即质料，逻辑对这种质料的状态是关切的。

不过，其次，逻辑概念至今所依据的观念，一部分已经消灭了，其余的部分也到了完全消失的时候，到了要以更高的观点来把握这门科学使它获得完全不同的形态的时候。

直到现在的逻辑概念，还是建立在通常意识所始终假定的知识内容与知识形式的分离或真理与确定性的分离之上的。首先，这就假定了知识的素材作为一个现成的世界，在思维以外自在自为地存在着，而思维本身却是空的，作为从外面加于质料的形式，从而充实自己，只是这样，思维才获得内容，并从而变成实在的知识。

再者，这两个组成部分——因为它们据说应该有组成部分的关系，知识则将由它们以机械的、或至多是以化合的方式组成——相互间是处于这种等级秩序之中，那就是：对象被视为一种本身完满的、现成的东西，完全能够不需要思维以成其现实性；而思维却正相反，它是某种有缺憾的东西，必须依靠质料才能完成，并且必须作为软弱的、无规定的形式，使自己适应于它的质料。真理就是思维与对象的一致，并且，为了获得这种一致——因为这种一致并非自在自为地现成的——思维就须适应和迁就对象。

第三，人们既然不让质料与形式、对象与思维的差异模糊不定，而是要更确定，那么，每一方便与另一方作为相互分离的范围。因此，思维在接受质料并予质料以形式时，都超不出自身，它之接受质料以及迁就质料，仍然不过是它自身的一种变形，思维并不因此而变为它的他物；不消说，自觉的规定也只是属于思维；所以，思维在它和对象的关系中，也走不出自身以外而到达对象，[(2)] 对象作为自在之物，永远是在思维的彼岸的东西。

关于主体与客体相互间的关系的这些看法，把构成我们通常的、表现出来的意识本性的诸规定表达出来了；但是这些成见，假如迁移到理性中，好像在理性中也有同样的关系，好像这种关系自在自为地具有真理，那么，这些成见就是错误；从精神世界和自然世界的一切

部分，对这些错误进行驳斥，这就是哲学；或者不如说，因为这些错误堵塞了进入哲学的大门，所以进哲学的大门以前就得加以扫除。

在这一方面，较早的形而上学，关于思维，它所具有的概念，要比现代流行的为高。它的根本看法是，唯有通过思维对于事物和在事物身上所知道的东西，才是事物中真正真的东西；所以真正真的东西并不是在直接性中的事物，而是事物在提高到思维的形式、作为被思维的东西的时候。因此，这种形而上学认为思维及思维的规定并不是与对象陌生的东西，而毋宁是对象的本质，或者说，事物与对事物的思维，——正如我们的言语也表达了它们的亲属关系那样，——自在自为地是一致的，思维在它的内在规定中，和事物的真正本性是同一个内容。

但是反思的知性占据了哲学。这个名词意谓着什么，需要精确知道，它以前每每被当作口号使用；在这个名词下，一般所了解的，是进行抽象的、因而是进行分离的知性，它在它的分离中僵化了。它与理性相反，是作为普通人的知性而活动的；它所主张的观点是：真理建立于感性的实在之上，思想只有在感性知觉给予它以内容与实在的意义下，才是思想；而理性，只要它仍然还是自在自为的，便只会产生头脑的幻影。由于理性这样自暴自弃，真理的概念也就跟着丧失了，理性限于只去认识主观的真理，只去认识现象，只去认识某种与事情本性不符的东西；知识降低为意见。

认识所走的这种弯路，虽然好像是损失和退步，却是有深刻的东西为基础；在现代哲学的更高精神中，理性的提升就是依靠这种基础。这种成了普通的观念，其基础需在对知性的规定必然互相冲突这一觉察里去寻找。——上述的反思，就是要超出具体的直接物之上，并且规定它，分离它。但是，这种反思同样也必须超出它自己的那些进行分离的规定之上，并且首先要联系它们。在这种联系的立场上，那些规定的冲突便发生了。这种反思的联系，本身就是属于理性的；超出那些规定之上，提高到洞见它们的冲突，这是达到理性的真正概念的伟大的、否定的一步。但是，这种不曾透彻的洞见却落入错误了解之中，仿佛陷于自相矛盾的，却是理性；这样的洞见并不认识矛盾正是对知性的局限性的超越和这种局限性的消解。认识不从这最后一步走往高处，反而从知性规定令人不能满意之处逃回到感性的存在，错误地以为在那里会有坚固的、一致的东西。不过，另一方面，这种

认识既然知道自己仅仅是对于现象物的认识，便会承认这种认识令人不能满意，同时却又假定好像它诚然不能正确认识自在之物，但却能够正确认识现象范围以内的东西，好像在那里，似乎只是对象的种类不同，一种是自在之物，诚然为认识所不能及，另一种是现象，则是为认识所能及的。这正像说一个人具有正确的洞见，但又附加一句说他不能够洞见任何真的东西，而只能够洞见不真的东西。假如这种说法是荒谬的，那么，说一种真的认识，不认识对象本身如何，那也同样是荒谬的。

(3) 对知性形式的批判，得到了上述的结果，即这些形式不适用于自在之物。——这除了说这些形式本身就是某种不真的东西而外，不能有其他意义。但知性形式既然还被认为对主观理性和经验有效，那么，上述的批判就并没有使它们本身发生变化，而是让它们像以前对于客体有效的那样，以同样的形态对于主体有效。但是，假如它们对于自在之物说来是不够的；那么，它们所属的知性，就一定对它们会更不满意，更无偏爱。(4) 假如它们不能是自在之物的规定，那么，它们就更不能是知性的规定，因为至少总应该承认知性有一个自在之物的资格。有限与无限这两个规定，无论是应用到时间和空间，应用到世界，或是作为精神之内的规定，它们都是在同样的冲突之中，——就好像黑色与白色，无论是在墙上，或在画版上相互配合，也还是产生灰色。假如我们的世界观念，由于把无限和有限这两个规定带进到它里面，便消解了，那么，精神本身，它包含这两个规定在自身中，就更是一个自相矛盾的东西，一个自行消解的东西。——能够造成区别的，并不是那些规定据以应用的或在其中存在的质料或对象的状态；因为对象只是通过并依照那些规定，才在它自己身上有了矛盾。

所以那种批判只不过使客观的思维形式远离了事物，但是让这些形式仍然像批判所发现的那样，留在主体里。即是说，那种批判并没有对这些自在自为的形式本身，就它们特有的内容，在那里加以观察，而是以假定有其他前提的方式，把它们从主观逻辑干脆接收过来；于是，所谈的既不是这些形式本身的演绎，甚至不是它们作为主观逻辑形式的演绎，更不消说它们的辩证的观察了。

(5) 比较彻底一贯的先验唯心论，认识到批判哲学遗留下来的自在之物这个幽灵，这个割断了一切内容的阴影，是子虚乌有，并且需要把它完全摧毁。不过，这个哲学也造成了使理性从自身表现其规定的

开始。但是，这种尝试的主观态度，使它不得完成。以后，这种态度便连同纯科学的那个开端和发展一齐被放弃了。

但是，通常所了解的逻辑的那种东西，是完全没有顾及形而上学的意义而被考察的。这门科学，在它现在的情况下，当然没有像常识所认为的实在和真实事情那一类的内容。但它并不因为这个理由而就是一门形式的、缺乏有内容的真理的科学。逻辑中固然找不到质料，质料的缺乏也往往被算作是逻辑的不足之处，但真理的领域绝不是要在质料那里去找。逻辑形式之空洞无物，唯一倒是在于观察和处理形式的方式。[(6)] 形式既然只是固定的规定，四分五裂，没有结合成有机的统一，那么，它们便是死的形式，其中没有精神，而精神却是它们的具体的、生动的统一。因此它们缺少坚实的内容——一种本身就是内容的质料。在逻辑形式中找不到的内容，不外是这些抽象规定的坚固基础和具体性，而这样的实体性的东西，对于形式说来，通常总以为要到外面去找。但是逻辑的理性本身，就是那个客体性的或实在的东西，它在自身中结合了一切抽象的规定，并且就是这些规定的坚实的、抽象具体的统一。所以，对于通常所谓质料的那种东西，不需要向远处找寻；假如逻辑空洞无物，那并不是逻辑对象的过错，而是唯一在于把握对象方式的过错。

这种思考使我们进而陈述研究逻辑所需要根据的立场，这个立场如何与这门科学迄今的研究方式不同，以及它如何是逻辑将来永远要站住的唯一的真正立场。

[(7)] 在《精神现象学》（班堡和武茨堡，1807年）中，我曾经从意识与对象的最初的直接对立起直到绝对的知这一前进运动，这样来表述意识。这条道路经过了意识与客体的关系的一切形式，而以科学的概念为其结果。所以这种概念（且不说它是在逻辑本身以内出现的），在这里无需论证，因为它在它自身那里已经得到了论证；并且它除了仅仅由意识使它发生而外，也不能有其他的论证；意识特有的形态全都消解于概念之中，正如它们之消解于真理之中那样。——科学概念的推理的论证或说明，最多做到使概念呈现于观念之前，并从那里获取历史的知识。但是一种科学的定义，或更确切地说，一种逻辑的定义，唯有在它的发生的必然性中，才有它的证明。一个定义，假如任何一种科学用它作为绝对的开端，就只能包括人们所想象的公认共知的科学的对象和目的确定而正确的表达。至于人们何以单单在

那里想象这一个，这乃是一种历史的断言，对于这种断言，人们只能引这一个或那一个公认的事实作根据，或者说，其实人们只能姑且把这一个或那一个事实提出，想把它当作是公认的而已。这丝毫也不会终止有人从这里或另一人从那里举出事例，而依照这个事例，就对这一个或那一个表达，还需有更多的或不同的了解，于是表达的定义也需采纳更确切或更一般的规定，从而科学也需调整。——至于哪些必须纳入或者排出，以及到什么界限和范围，这都取决于论证；而论据本身却又尽可以有极多样和极不同的主张，终于唯有任意武断才能从中决断一个坚定的决定。用定义开始来研究科学的这种办法，就谈不到显示科学对象以及科学本身的必然性的那种需要了。

因为精神现象学不是别的，正是纯科学概念的演绎，所以本书便在这样情况下，把这种概念及其演绎作为前提。绝对的知（das absolute Wissen）乃是一切方式的意识的真理，因为，正如意识所发生的过程那样，只有在绝对的知中，对象与此对象本身的确定性的分离 (8) 才完全消解，而真理便等于这个确定性，这个确定性也同样等于真理。

于是，纯科学便以摆脱意识的对立为前提。假如思想也正是自在的事情本身，纯科学便包含这思想，或者说，假如自在的事情本身也正是纯思想，纯科学也便包含这个自在的事情本身。 (9) 作为科学，真理是自身发展的纯粹自我意识，具有自身的形态，即：自在自为之有者就是被意识到的概念，而这样的概念也就是自在自为之有者。

这种 (10) 客观思维，就是纯科学的内容。所以纯科学绝不是形式的，它绝不缺少作为现实的和真正的知识的质料，倒是唯有它的内容，才是绝对真的东西，或者，假如人们还愿意使用质料这个名词，那就是真正的质料，——但是这一种质料，形式对于它并不是外在的东西，因为这种质料不如说是纯思维，从而也就是绝对形式本身。因此，逻辑需要作为纯粹理性的体系，作为纯粹思维的王国来把握。 (11) 这个王国就是真理，正如真理本身是毫无蔽障，自在自为的那样。人们因此可以说，这个内容就是上帝的展示，展示出永恒本质中的上帝在创造自然和一个有限的精神以前是怎样的。

阿那克萨戈拉（Anaxagoras）被赞美为第一个说出这样思想的人，即：心灵（nus），思想，是世界的本原，世界的本质需规定为

思想。这样，他就奠定了一个理智的宇宙观的基础，这种宇宙观的纯粹形态必然是逻辑。其中所涉及的，既不是关于某种本来奠基于思维之外的东西的思维，也不是仅仅供给真理标志的形式；而是：思维的必然形式和自身的规定，就是内容和最高真理本身。

为了至少在观念中接受这一点，便需把真理好像必定是某种可以用手捉摸的东西那样的意见，放在一边。人们甚至把这样用手可以捉摸的性质，还带进到例如柏拉图的在上帝思维中的理念里，好像那些理念是存在着的事物似的，不过在另一世界或地区而已；在那个世界以外，有一个现实的世界，与那些理念不同，而且正是由于这种不同，它才有一种实在的实体性。柏拉图的理念，只不过是共相，或者更确切地说，是对象的概念；某个东西，只是在它的概念中，才有现实性；当它不同于它的概念时，它就不再是现实的，而是子虚乌有的东西了；可以用手捉摸和感性的外在的那一方面，就属于这种虚无的方面。——但是关于另一方面，人们可以引用普通逻辑所特有的观念；那就是假定了，譬如说，定义并不包含仅仅属于认识主体的规定，而是包含对象的规定，即构成对象最本质的、最独特的本性的规定。或者说，假如从已知的规定推论出别的规定，那就假定了：推论出来的东西，不是一个外在于对象、与对象陌生的东西，而不如说它本身适合于对象，即"有"符合于这种思维。——一般说来，我们在使用概念、判断、推论、定义、分类等等形式时，我们的内心深处就认为：它们不仅仅是自觉思维的形式，而且也是客观知性的形式。——思维这一名词，特别易于把它自身中所包含的规定附加给意识。但是，只要已经说知性和理性都在客观世界之中，精神和自然都有其生活、变化所依据的一般规律，[(12)] 那就是已经承认思维规定也同样具有客观的价值和存在。

批判哲学诚然已经使形而上学成为逻辑，但是，正如前面已经提到的，它和后来的唯心论[(13)]一样，由于害怕客体，便给予逻辑规定以一种本质上是主观的意义；这样一来，逻辑规定就仍然还被它们所逃避的客体纠缠住了，而一个自在之物，一个无穷的冲突，对于它们，却仍然是一个留下来的彼岸。但是，意识对立的摆脱，是科学必须能够用来作为前提的，这种摆脱使思维规定超出这种畏怯的、不完备的立场，并且要求把思维规定作为是自在自为的摆脱这种限制和顾虑的逻辑的东西、纯理性的东西加以考察。

从前，康德称赞过逻辑，即规定和命题的汇集，通常意义所称的逻辑，说它在其他科学之前早就达到了完满的地步，在这一点上很有幸运；自亚里士多德以来，它既未后退一步，但也未前进一步，其所以未前进，是因为从各方面看来，它似乎都已经完成和圆满了。——假如逻辑自亚里士多德以来，就没有经受过变化——如果查一查近代逻辑纲要，则变化事实上常常只是作些省略，——那么，从这里所应得的结论，不如就是逻辑更需要一番全盘改造；因为精神不断工作了两千年，必定已使它关于它的思维和关于它的纯粹本质，在它自身中，有了更高的意识。把实践和宗教世界的精神以及科学的精神在每一种实在的和观念的意识领域中已提高的形态，同逻辑——即精神关于它自己的纯粹本质的意识——现在所处的形态，作一比较，才显得差别太大了，因为最肤浅的观察还不会立刻便察觉到，后一种意识和前一种提高是完全不相称和配不上的。

(14) 实际上，改造逻辑的需要，早已被感觉到。逻辑像在教科书中所显示的那样，无论在形式上和内容上，可以说，都已遭到了蔑视。逻辑教学之所以还在拖下去，多半由于少了逻辑不行的感情，由于对逻辑重要性的传统看法还在继续的习惯，而不是由于相信那些司空见惯的内容和研讨那些空洞形式，还有什么价值和用处。

有一时期，逻辑由于心理学、教育学甚至生理学所给予的材料而扩大了，但是后来几乎公认这只是一种畸形。本来，这些心理的、教育的、生理的观察，规律和规则，无论是在逻辑里或在别的什么地方，一定大部分都显得琐屑无味。再者，这样的规则，例如，读书听讲要熟思和检验，眼睛视力不好要用眼镜来帮忙，——这些规则，在所谓应用逻辑教科书上，还俨然分章分节来讲，靠它来达到真理，——那是每个人都会觉得是多余的，——最多只有那些想不出用什么东西来扩充那如不扩充就嫌太干瘪、太僵死的逻辑内容，因而感到狼狈失措的作家或教员，才不如此。(15)

至于这样的内容为什么如此毫无精神，前面已经举出过理由了。它的规定牢固不变，规定间相互的关系也仅仅是外在的。因为判断和推论的运用，主要都归结到并建立在规定的量的东西上面，所以一切都依靠外在的区别，依靠单纯的比较，成了完全分析的方法和无概念的计算。(16) 所谓规则、规律的演绎，尤其是推论的演绎，并不比把长短不齐的小木棍，按尺寸抽出来，再捆在一起的作法好多少，也不

比小孩们从剪碎了的图画把还过得去的碎片拼凑起来的游戏好多少。——所以人们把这种思维和计算等同，又把计算和这种思维等同起来，并不是没有道理的。在算术中，数字被当作无概念的东西，除了相等或不相等以外，即除了全然外在的关系以外，是没有意义的，它本身和它的关系都不是思想。假如用机械的方式，来算四分之三乘三分之二，得出二分之一，这种运算包含思想多少，也和计算这种或那种推论，是否能在某一逻辑格式中发生，差不多一样。

为了使逻辑的枯骨，通过精神，活起来成为内容和含蕴，逻辑的方法就必须是那唯一能够使它成为纯科学的方法。在它目前所处的情况下，是很难看到一点科学方法的。它具有近乎经验科学的形式。经验科学已经在行得通的范围内，为它们应该成为什么，找到了它们的特殊方法，即下定义和材料分类的方法。纯粹数学也有它的方法，适合于它所专门考察的抽象对象和量的规定。关于这种方法以及在数学中能找到的科学性较低的东西，其本质的东西，我在《精神现象学》序言里已经谈过；但在逻辑本身范围内，也还要对这种方法作更详尽的考察。[(17)] 斯宾诺莎、沃尔夫和其他的人，找错了路子，竟把这种方法也应用于哲学，并且把无概念的量的外在过程做成概念的过程，这个办法本身就是自相矛盾的。哲学至今还没有找到自己的方法；它以妒羡的眼光看着有体系的数学大厦，并如已经说过的，从数学里借取方法，或者求助于那样的科学的方法，而那些科学仅是某些材料、经验命题和思想的混合物，——或者干脆粗暴地抛弃一切方法来找自己的出路。但是，对于那唯一能成为真正的哲学方法的阐述，则属于逻辑本身的研究；[(18)] 因为这个方法就是关于逻辑内容的内在自身运动的形式的意识。在《精神现象学》中，我已经就一个较具体的对象，即意识，提供了这种方法的范例。[(19)] 在这里，那就是意识的诸形态，其中每一形态在实现时，本身也一同消解了，结果是它自己的否定，——并从而过渡到一个更高的形态。为了争取科学的进展——为了在基本上努力于对这件事有十分单纯的明见——唯一的事就是要认识以下的逻辑命题，即：否定的东西也同样是肯定的；或说，自相矛盾的东西并不消解为零，消解为抽象的无，而是基本上仅仅消解为它的特殊内容的否定；或说，这样一个否定并非全盘否定，而是自行消解的被规定的事情的否定，因而是规定了的否定；于是，在结果中，本质上就包含着结果所从出的东西；——这原是一个同语反复，

因为否则它就会是一个直接的东西，而不是一个结果。由于这个产生结果的东西，这个否定是一个规定了的否定，它就有了一个内容。它是一个新的概念，但比先行的概念更高、更丰富；因为它由于成了先行概念的否定或对立物而变得更丰富了，所以它包含着先行的概念，但又比先行概念更多一些，并且是它和它的对立物的统一。——概念的系统，一般就是按照这条途径构成的，——并且是在一个不可遏止的、纯粹的、无求于外的过程中完成的。

我怎样能够居然以为我在这个逻辑体系中所遵循的方法——或者不如说这个体系在它自身中所遵循的方法——在细节上，就不能还有很多的改进，很多的推敲呢；但是我同时却也知道它是唯一真正的方法。从这个方法与其对象和内容并无不同看来，这一点是自明的；——因为这正是内容本身，正是内容在自身所具有的、推动内容前进的辩证法。显然，没有一种可以算做科学的阐述而不遵循这种方法的过程，不适合它的单纯的节奏的，因为它就是事情本身的过程。

根据这种方法，我要提醒一下，本书中所提出的各卷、各编、各章的划分和标题，以及和它们相关的说明，都只是为了初步的鸟瞰而作的，毕竟只有历史的价值。它们都算不上这门科学的内容和体制，而只是外在思考的编排，这种思考已经遍历内容阐释的全部，所以在全部的环节还未由事情本身引申出来之前，这种思考已经预先知道了并且指明了那些环节的顺序。

在其他科学里，这样的预先规定和划分，本身也同样不过是这样的外在的列举；但是即在科学 (20) 之内，这样的预先规定和划分，也并未超出这种性质以上。甚至例如在逻辑里，人们也在说什么："逻辑有两个主要部分，基本原理和方法论，"然后在基本原理下面，或许立刻就可以找到思维法则这样的标题；——然后第一章：论概念，第一节：论概念之清晰等等。——这些未经任何推演和论证而作出的规定和划分，就构成了这样一些科学的系统的架格与全部的联系。这样一种逻辑，以为它的职务就是要谈论概念和真理必须从原理推演出来；但在它所谓的方法那里，却又一点没有想到过进行推演。其编制大体就是把同类的东西摆在一起，把较简单的东西放在复杂的东西之前，以及其他的外在的考虑。 (21) 而关于内在的、必然的联系，却仍然停留于分部规定之罗列；至于其间的过渡，则只是说：现在是第二章；——或者说：我们现在来讲判断，如此等等。

就连出现在这个体系[22]中的标题与划分，也本来只是内容的宣告，不应该有其他意义。但是除此而外，[23]区别的联系的必然性及其内在发生必须在事情本身的研讨中表现出来，因为这些都属于概念自己的继续规定。

引导概念自己向前的，就是前述的否定的东西，它是概念自身所具有的；这个否定的东西构成了真正辩证的东西。辩证法，作为逻辑的一个特殊部门以及从它的目的和立场来看，可以说，它是完全被误解了，因此它有了一个完全不同的地位。——[24]柏拉图的辩证法，即使在《巴门尼德篇》里（在其他地方还更为直接），也一则只是企图使有局限性的主张自己取消自己，自己驳斥自己，再则就是干脆以“无”为结局。人们通常把辩证法看成一种外在的、否定的行动，不属于事情本身；这种行动，以单纯的虚荣心，即以想要动摇和取消坚实的东西和真的东西的主观欲望为根据；或者，这种行动至少是除了把辩证地研讨的对象化为空虚而外，只会一事无成。

[25]康德曾经把辩证法提得比较高，——而且这方面是他的功绩中最伟大的方面之一，——因为按照普通的想法，辩证法是有随意性的，他从辩证法那里把这种随意性的假象拿掉了，并把辩证法表述为理性的必然行动。因为辩证法只被当成耍障眼法和引起幻觉的技术，人们就一口咬定它是在玩骗局，它的全部力量就唯在于掩饰诡计，它的结果只是偷取来的，并且只是主观的假象。康德在纯粹理性的二律背反中所作的辩证法的表述，如果加以仔佃考察，像在本书后面广泛出现的那样，那么，这种表述诚然不值得大加赞美；但是他所奠定并加以论证的一个一般看法，就是假象的客观性和矛盾的必然性，而矛盾是属于思维规定的本性的：诚然，那只是在这些规定应用于自在之物时，康德才有以上的看法；但是，这些规定在理性中是什么，以及它们在观照到自在的东西之时是什么，那才恰恰是它们的本性。[26]这个结果，从它的肯定方面来把握，不是别的，正是这些思维规定的内在否定性、自身运动的灵魂、一切自然与精神的生动性的根本。但是，假如只是停留在辩证法的抽象否定方面，那么，结果便只是大家所熟知的东西，即：理性不能认识无限的东西；——一个奇怪的结果，既然无限的东西就是理性的东西，那就等于说理性不能认识理性的东西了。

思辨的东西（das Spekulative），在于这里所了解的辩证的东西，[27] 因而在于从对立面的统一中把握对立面，或者说，在否定的东西中把握肯定的东西。这是最重要的方面，但对于尚未经训练的、不自由的思维能力说来，也是最困难的方面。假如这样的思维能力还正在要摆脱感性具体的表象和推理的羁绊，那么，它首先便需在抽象思维中训练自己，就概念的确定性去执着概念，并从概念来学习认识。为此目的而作的逻辑的阐述，在方法上，就需停留于上述的划分，在涉及更详细的内容时，则需停留于那些为个别分散的概念而产生的规定，而不容接触到辩证的东西。这种阐述，就外貌看，颇像这门科学的通常讲说，但就内容看则颇有区别，它虽然没有用来训练思辨的思维，但总还可用来训练抽象的思维；而这种目的，绝不是由于附加了心理学和人类学的材料而通俗流行的逻辑学所能完成的。这种阐述会给予精神一个方法排列的整体的图像，尽管整个结构的灵魂，即生活于辩证中的方法本身并未在那里出现。

最后，[28] 关于教育和个人对逻辑的关系，我还要指出这门科学，和文法一样，以两种不同的面貌和价值出现。它对于初次接近它和一般科学的人是一回事，而对于从一般科学回到它的人又是一回事。初学文法的人只会在文法形式和法则中发现枯燥的抽象、偶然的规则，总而言之，一大堆孤立的规定，而这些规定，只表示在它们的直接意义下的东西的价值和意义；认识在它们中最初所认识的，只不过是这些。反之，一个人要是擅长一种语言，同时又知道把它和别的语言比较，他才能从一个民族的语言的文法，体会这个民族的精神和文化：同样的规则和形式此时就有了充实的、生动的价值。他就能够通过文法认识一般精神的表现，逻辑。一个接近科学的人，在逻辑中，最初只发现包含一堆抽象的一个孤立体系，这个体系局限于自身，不牵涉别的知识和科学。倒不如说，这门科学，[29] 面临世界表象之丰富，面临其他科学真实显现出来的内容，与绝对科学要揭示这种丰富的本质、精神和世界的内在本性、真理的诺言相比较，它却在抽象的形态中，在纯粹规定的黯淡冷漠的单纯性中，有着这样一付神气，即：一切都完成，就是不完成这种诺言，面对那种丰富空空如也。与逻辑最初的相识，把逻辑的意义限制在逻辑本身；它的内容被看成只是对思维规定的孤立研究；而与此并列，其他科学的研究有着自己的素材和本身的内涵，逻辑的东西则对于它们仅有形式的影响，

并且多半是影响自影响，而其实科学的结构及其研究，就这种影响说，万一不要，也未尝不可。别的科学都已大体抛弃了定义、公理、定理及其证明等等一步推一步的正规方法；所谓自然逻辑在这些科学中起作用，并且可以无需特殊的、针对思维本身的知识的帮助而仍然解决问题。此外，这些科学的材料和内容本身，对逻辑的东西完全不存依赖，而对各种感觉、情绪、表象和实际的兴趣却更适合些。

所以，逻辑的确在最初必定是作为人们所了解和理会的东西来学习，但开始时总是莫测其范围、深度和进一步的意义。[(30)] 只是由于对其他科学有了较深刻的知识以后，逻辑的东西，对主观精神说来，才提高为一种不仅仅是抽象的共相，而是在自身中包含了丰富的特殊事物的共相；——正像同一句格言，在完全正确理解了它的青年人口中，总没有阅世很深的成年人的精神中那样的意义和范围，要在成年人那里，这句格言所包含的内容的全部力量才会表达出来。这样，逻辑的东西，只有在成为诸科学的经验的结果时，才得到自己的评价；对于精神说来，它从此才表现为一般的真理，不是与其他素材和实在性并列的一种特殊知识，而是所有这些其他内容的本质。

尽管在学习之初，在精神看来，逻辑的东西并不是在自觉的力量中呈现的，但精神并不因此就从逻辑的东西那里，较少地接受了引导精神进入一切真理的力量。[(31)] 逻辑的体系是阴影的王国，是单纯本质性的世界，摆脱了一切感性的具体性。学习这门科学，在这个阴影的王国中居留和工作，是意识的绝对教养和训练。意识在其中所从事的事业，是远离感性直观和目的、远离感情、远离仅仅是意见的观念世界的。这种事业，从它的否定方面看来，就在于避免推理思维的偶然性和任意想起及认定这种或与这种相反的论据。

但是，思想却主要因此获得了自立和独立。思想将在抽象物中和在通过没有感性底基的概念的前进活动中安居习处，它将成为一种不自觉的力量，这种力量把各种知识和科学的其他多样性纳入理性的形式之中，从本质方面来掌握并把住这种多样性，剥掉外在的东西，并以这种方式从其中抽出逻辑的东西，——或者同样也可以说，把从前学得的逻辑的东西的抽象基础，用全部真理的内涵充实起来，给予这个内涵以一个共相的价值，这个共相不再是与其他特殊物并立的一个特殊物，而是统摄了这一切，并且是这一切的本质，是绝对的真。

逻辑的一般分类

关于这门科学的概念和它的论证归向何处，以前所说的，包含着这样的意思，即：这里的一般分类只是暂时的，那就是，它所能表示的情况，仅仅是著者对这门科学所已经知道的，因此他能够在这里历史地预先指出，概念在其发展中，是按照哪些主要区别来规定自己的。

虽然在分类那里，必须要有一种方法的处理，而这种处理又需在这门科学范围以内才会获得它的完全理解和论证；但是也还可以尝试对分类预先作一般的了解，这对于分类是很要紧的。首先要记住，这里的前提是，分类必须与概念联系，或者不如说，分类即寓于概念本身之中。概念并不是不曾规定的，而是在它本身就是已被规定的；但分类却是概念的这种规定性发展了的表现；分类就是概念的判断[(32)]，它不是关于任何一个被当作是外在对象的判断，而是概念对本身在下判断，即是说，对本身进行规定。直角性、锐角性以及等边性等等三角形分类所依据的规定，并不在三角形自身的规定性之内，即不在通常所谓三角形的概念之内，正如同哺乳类、鸟类等等和这些类更详细分为种属所依据的规定，也不在一般动物或哺乳类、鸟类等概念之内一样。这些规定是从别处，从经验的直观得来的，它们对于所谓概念说来，是从外面加入的。在分类的哲学探讨中，概念必须表现它自身包含着这种分类探讨的根源。

但是，逻辑的概念自身，在导论中，被表述为一门处于彼岸的科学的成果，因而在这里，它也同样被表述为一种前提。逻辑据此而把自身规定为纯粹思维的科学，它以纯粹的知为它的本原，它不是抽象的，而是具体生动的统一，因为在它那里，一个主观地自为之有的东西和另一个客观地自为之有的东西在意识中的对立，被认为是已经克服了，“有”被意识到是纯粹概念自身，而纯粹概念也被意识到是真正的有。据此说来，这就是在逻辑的东西里所包含的两个环节。但这两个环节现在却被意识到是不可分离的，不像在意识中那样，每个环节又是各个自为的；但是它们同时又被意识到是有区别的（然而又不是自为之有的）环节，所以[(33)]它们的统一，不是抽象的、僵死的、不动的，而是具体的。这个统一同时把逻辑的本原造成环节，所以那种

本来就在逻辑本原中的区别的发展，只是在这个环节以内进行的。如以前所说，既然分类是概念的判断，是已经内在于概念中的规定的建立，从而也就是概念的区别之建立；那么，这里建立就不可以看作是把那种具体的统一又重新消解为此统一的诸规定，好像那些规定应该是自为的似的，这样的消解在这里将只是空回到以前的立场，即空回到意识的对立；这种对立不如说是已经消灭了；那种统一仍然还是环节，分类和一般发展的那种区别，都不再超出那种统一之外。于是，以前的（在通往真理之路上的）自为之有的规定，比如主观的和客观的东西，或者也可以说思维与有，或说概念与实在，无论它们被按照什么观点来规定，现在都在它们的真理中，即它们的统一中，降低为形式了。因此，在它们的区别中，它们本身还是完整的概念，而在分类中，这个完整的概念却只是被安置在它自己的诸规定的下面而已。

所以，完整的概念需要一方面当作有的概念来观察，另一方面当作概念来观察；前者只是自在的概念，即实在或有的概念，后者才是概念本身，是自为之有的概念（后一种概念，用具体的形式来说，那就是像它在有思维的人中的那样，但是在有感觉的动物和一般的有机的个体中，也已经有了，当然那不是有意识的概念，更不是被意识到的概念；至于自在的概念，那却只是在无机的自然之中）。——逻辑依此首先可以分成作为有的概念的逻辑和作为概念的概念的逻辑；或者我们用虽然习见而最不确定，歧义也就最多的名词来说，分为客观的和主观的逻辑。

但是，基本的环节是概念自身的统一，也就是概念诸规定的不可分离性，就此而论，只要这些规定有区别，而概念又在它们的区别中建立起来，那么，进一步说，它们也就至少一定是处于相互关系之中了。于是便发生了一个中介区域，即作为反思规定（Reflexionsbestimmungen）体系的那种概念，也就是说，有向概念的内在之有（Insichsein）过渡的体系的那种概念，它以这种方式，还没有被建立成自为的概念本身，而仍然固着于直接的，同时又在概念以外的有。这就是本质论，处于有论和概念论之间。——在这本逻辑著作的一般分类中，本质仍然列于客观逻辑之下，因为，本质尽管已经是内在的东西，但主观性却应该明确地保留给概念。

在近代，康德[(34)]还提出一种先验逻辑与所谓通常逻辑对立。本书所谓客观逻辑，有一部分就相当于他的先验逻辑。他之把先验逻辑

和他所谓的一般逻辑区别开，是这样的，即：（一）先验逻辑考察与对象先天联系着的概念，所以它并未将客观认识的一切内容抽掉，或者说，它含有一个对象的纯粹思维的规则；（二）它同时又考察不能归之于对象的我们的认识起源。——后者是康德的哲学兴趣专注的方面。他的主要思想，是向作为主观自我的自我意识索取范畴。由于这种规定，他的观点仍然停留在意识和它的对立之内，除了感觉和直观的经验的东西而外，还剩下某种不由进行思维的自我意识来建立并规定的东西，[(35)] 即一个自在之物，一个对思维说来是陌生的、外在的东西——，尽管像自在之物这样一个抽象，本身只是思维，当然只是进行抽象的思维的产物，是显而易见的。——假如有些康德派关于以自我来规定对象，这样说：自我的客观化可以被看作是意识的一种原始而必然的行动，所以在这种原始行动里，还没有自我本身的表象，——因为这种表象据说是上述那种意识的意识，甚至或者是那种意识的客观化，——那么，这种已经从意识对立里解脱出来的客观化行动，就很近似于可以一般当作思维本身的那种东西了。[(36)] 但是这种行动却不应该再叫做意识；意识自己包含着自我与其对象的对立，这种对立，在那种原始行动中，并不存在。意识这个名称，比思维这个名词，给予这种行动以更多的主观性的外表，但是，思维这个名词，在这里根本应该从绝对的意义上，理解为无限的、不带意识有限性的思维，一句话，思维本身。

由于康德哲学的兴趣，指向思维规定的所谓先验的东西，这些思维规定本身的探讨也便落空。这些规定，在没有与自我发生那种抽象的、对一切都相同的关系时，本身是什么，它们的相互规定性和相互关系是什么，都没有成为考察的对象；因而对它们的本性的认识，并没有由于这种哲学得到丝毫进展。与这里有关的、唯一有兴趣的东西，是在对理念的批判中。但是为了哲学的真实进步，曾经有必要把思维的兴趣引向形式方面，即对自我、意识本身的考察，也就是说对主观知识与客体的抽象关系的考察，以这种方式开始对无限的形式，即对概念的认识。可是为了达到这种认识，还曾经必须剥去作为自我、意识的形式所具有的那种有限的规定性。形式，这样就其纯粹性而思维出来的，自身便包含了需要规定它自己，即给自己以内容，而且这个内容是具有必然性的，——即思维规定的体系。

这样一来，不如说是客观逻辑代替了昔日形而上学的地位，因为形而上学曾经是关于世界的科学大厦，而那又是只有由思想才会建造起来。——如果我们考察这门科学最后形成的形态，那么，首先直接就是被客观逻辑所代替的本体论，——形而上学的这一部分，应该研究一般的恩斯（Ens）；——恩斯本身既包括有（Sein），也包括本质（Wesen），德文幸而还留下了不同的名词来表示两者的区别。其次，客观逻辑却也包括其余的形而上学，因为后者曾试图以纯思维形式来把握特殊的，首先是由表象取来的本体，如：灵魂、世界、上帝等，而且思维规定曾经构成考察方法的本质的东西。但是逻辑所考察的形式，却是摆脱了上述本体、摆脱了表象主体的那些形式，是它们的本性和价值自身。旧形而上学忽略了这一点，因而招来有理由的非难，说它无批判地使用了那些形式，没有先行研究它们是否及如何能够是康德所谓自在之物——或不如说理性之物（das Vernünftige）的规定。——客观逻辑因此是这些形式的真正批判，——这种批判不是根据与后天的东西对立的那种先天抽象形式去观察它们，而是从它们的特殊内容去观察它们本身。

主观逻辑是概念的逻辑——本质的逻辑，但是这种本质已经扬弃了它对有或有的显现的关系，在它的规定中，也不再有外在的东西，而是自由自立，自己规定自己的主观的东西，或者不如说就是主体自身。——由于主观的东西常常带来偶然和任意的误解以及一般属于意识形式的规定，所以这里并不特别着重主观与客观的区别，这种区别将来在逻辑本身以内，是会更明晰地发展的。

所以逻辑一般分为客观逻辑和主观逻辑；但是更确切地说，它有以下三部分：

1.有的逻辑，

2.本质的逻辑，

3.概念的逻辑。

【注释】

(1) 参看第93页。

(2) 参看第93页。

(3) 参看第93页。

(4) 参看第93页。

(5) 参看第93页。

(6) 参看第93—94页。

(7) 参看第94页。

(8) 对象本身的确定性，指关于对象的意识。——译者注

(9) 参看第94页。

(10) 参看第94页。

(11) 参看第94页。

(12) 参看第94页。

(13) 指费希特的哲学。——译者注

(14) 参看第94页。

(15) 这门科学最近出版的《弗里斯逻辑体系》一书，竟倒退到人类学的基础上去了。那里所根据的观念或本身的意见以及所引申的论述，其肤浅的程度，使我省去了对这本毫无意义的出版物一顾之劳。——第一版，黑格尔原注

(16) 参看第94页。

(17) 参看第94页。

(18) 参看第95页。

(19) 以后又用于其他具体对象和相应的哲学部门。——黑格尔原注

(20) 黑格尔用科学的单称而不附加形容限制词时，是指哲学或“形而上学”；同样，“科学的方法”就是指他的唯心的辩证方法。——译者注

(21) 参看第95页。

(22) 这个体系，指第一版序言末尾所称的，包括“精神现象学”、“逻辑学”及“两种实在哲学”的“科学体系”。——译者注

(23) 参看第95—96页。

(24) 参看第96页。

(25) 参看第96页。

(26) 参看第97页。

(27) 参看第97页。

(28) 参看第97页。

(29) 参看第97—98页。

(30) 参看第98页。

(31) 参看第98页。

(32) 德文“判断”，Urteil，就字原说，乃“原始划分”之意，故英译本作“基本分类”（fundamental division），但中文“判”字也有“分”的意思，可以适应黑格尔的双关说法。——译者注

(33) 参看第98页。

(34) 我要提醒读者，在本书中，我常常考虑到康德哲学（这在有的人看来，可能像是多余的），因为康德哲学——不管在别处和在本书中，对它的确切性以及它的说明上的特殊部分如何考察，——它总是构成近代德国哲学的基础和出发点；不管对它可以有什么非难，它的功绩并不因此而减削。而且，它在客观逻辑中所以常常被考虑，也是

因为它对逻辑的重要而确定的方面研究得很详细；反之，后来的哲学表述，却没有重视这些，部分地反而时时表现出粗率的——但并非没有受到报复的——轻视。在我们这里流行最广的哲学思考，也并未超出康德的下列结果之外，即：* 理性不能认识到真的内蕴，至于绝对的真理，就需付之于信仰。于是，在康德那里是结果的东西，在这种哲学思考中，却成了直接的开端；于是，那种结果所由来的，并且是哲学认识的先行说明，被事先割掉了。这样康德哲学，对于思维懒惰，便供了可以躺着休息的靠垫之用，因为一切都已经证明了，完结了。认识和思维的确定内容，不是在这样无结果的、枯燥的休息中找到的，因此必须转到那种先行的说明。——黑格尔原注

(35) 参看第99页。

(36) 假如自我的客观化行动一词，可以使人回忆起别的精神生产，例如想象等，那么，我们便应该提醒一句，只有当一种对象的内容环节不属于感觉和直观时，才能谈得到规定对象。这样的对象是一种思想，而规定它，就是说一方面首先要产生它，另一方面，就它是一个被当作前提的东西而言，便需对它有进一步的思想，进一步思维地发展它。——黑格尔原注

第一部　客观逻辑

第一编　有　论

必须用什么作科学的开端？

要找出哲学中的开端，是一桩困难的事：——这种意识是近来才发生的，而且困难的理由和解决困难的可能，也有过多方面的讨论。哲学的开端，必定或者是间接的东西，或者是直接的东西，而它之既不能是前者，也不能是后者，又是易于指明的；所以，开端的方式，无论是这一个或那一个，都会遇到反驳。

一个哲学的本原，当然也表现了一种开端，但并非主观的，而是客观的，即一切事物的开端。本原是某一确定的内容，如：——水、一、心灵、理念，——实体，单子等等；或者说，当本原关系到认识本性时，与其说它是客观规定，不如说仅仅是一种准则，——如思维、直观、感觉、自我、主观性自身等，——这样，在这里，它的兴趣所关的，仍然是内容规定。反之，开端本身却仍然是主观的，以偶然的意义去开始讲论，不受注意，无足轻重，于是对用什么作开端这一问题的需要，比起对本原的需要，也就不重要了，似乎对事情的兴趣，对什么是真、什么是万物的绝对基础的兴趣，好像应该唯一寄托于本原。

但是，关于开端问题，近代的仓皇失措，更由于另外一种需要而来，有些人还不认识这种需要，他们独断地以为这是有关本原的证明，或者怀疑地以为这是要找出一种主观的准则，来反对独断的哲学思考；另一些人则又完全否认这种需要，他们突如其来地，从他们的内在天启，从信仰、理智的直观等等开始，想要抛掉方法和逻辑。假如早期的抽象思维，最初只对作为内容的本原感兴趣，但在教养的进程中，便须注意到另一方面，即认识的行为，于是主观行动也将被当作客观真理的本质的环节来把握，而统一方法与内容、形式与本原的那种需要，也就引导出来了。所以，本原应当也就是开端，那对于思维是首要的东西，对于思维过程也应当是最初的东西。

这里所要考察的，只是逻辑的开端如何出现。已经说过，开端所能采取的两个方面，就是或者以间接的方式作为结果，或者以直接的方式作为固有的开端。对真理的知，是一种直接的、绝对开始的知、

一种信仰呢，抑或是一种间接的知呢？这个在时代文化中显得如此重要的问题，此处不须加以说明。假如说这种考察可以先行提出，那么，这在别处已经做过了（拙著《哲学全书》第三版，概论第61节及以下）。此处从那里所要引述的，只是这一点，即：[(1)] 无论在天上、在自然中、在精神中或任何地方，都没有什么东西不同时包含直接性和间接性，所以这两种规定不曾分离过，也不可分离，而它们的对立便什么也不是。但是科学说明所涉及的东西，那就是在每一个逻辑命题中都现出了直接性和间接性的规定以及它们的对立和真理的说明。只要这种对立在与思维、知、认识等的关系中，持有直接或间接的知较具体的形态，那么，一般认识的本性既将在逻辑科学之内来考察，而认识的其他具体形式也便归在精神科学和精神现象学之中了。但是，想在科学以前便已经进到纯粹认识，那就是要求在科学以外去说明认识；而这种说明在科学以外是办不到的，至少不是以科学的方式办到的，而这里唯一有关的事，却又正是科学的方式。

开端是逻辑的，因为它应当是在自由地、自为地有的思维原素中，在纯粹的知中造成的。于是开端又是间接的，因为纯知是意识的最后的、绝对的真理。在导论中，已经说过精神现象学是意识的科学，是关于意识的表述，而意识所达到的结果则是科学的概念，即纯知。于是逻辑以显现着的精神的科学为前提，这种科学包含并指明纯粹的知这种立场的必然性（从而是这种立场的真理的证明）及其一般间接性。在这显现着的精神的科学中，我们是从经验的、感性的意识出发的，而这种意识是固有的、直接的知；那里也说明了在这种直接的知里是什么。稍加思索，便可看到把其他的意识，如对神的真理之信仰、内在的经验、由内在天启而来的知等等引为直接的知，是很不适当的。在那种研究中，直接的意识也是科学中最初的和直接的东西，即前提；但在逻辑中，则以从那种考察所得的结果——即作为纯知的理念——为前提。[(2)] 逻辑是纯科学，即全面发展的纯粹的知。但这个理念在那种考察的结果里，把自己规定为已变成了真理的确定性，这种确定性一方面再没有对象和它对立，而是把对象造成自己内在的东西，懂得把对象当作自己本身，——另一方面，这种确定性放弃了关于自己就好像关于一个与对象对立和仅仅毁灭对象的东西那样的知，外化了这种主观性，并且是与这种外化的统一。

既然从纯知的这种规定出发，而纯知的科学的开端仍然是内在的，那么，要做的事，便只是考虑或仅仅去接受当前现有的事物，而把人们平时所有的一切想法，一切意见，放在一边。

纯知既然消融为这种统一体，它便扬弃了与他物和与中介的一切关系；它是无区别的东西；于是这无区别的东西自己也停止其为知；当前现有的，只是单纯的直接性。

单纯直接性自身是一个反思名词，它自己并且与中介物的区别相关。因而这种单纯直接性的真正名称是纯有。正如纯知只应当完全抽象地叫做知本身那样，纯有也只应当叫做一般的有：有，并没有任何进一步的规定和充实，此外什么也不是。

这里的有，被表述为通过中介发生的开端的东西，而在通过中介时，中介便扬弃了自身；用作为有限的知、即意识的结果那种纯知为前提。但是，假如说不应该作出前提，应该直接采取开端本身，那么，它便只有这样来规定自己，即：它应当是逻辑、自为的思维的开端。当前现有的只是决心（人们也可以把它看作是一种任意独断），即是人们要考察思维本身。所以，开端必须是绝对的，或者说，是抽象的开端（这在此处意义相同）；[(3)] 它于是不可以任何东西为前提，必须不以任何东西为中介，也没有根据；不如说它本身倒应当是全部科学的根据。因此，它必须直截了当地是一个直接的东西，或者不如说，只是直接的东西本身。正如它不能对他物有所规定那样，它本身也不能包含任何内容，因为内容之类的东西会是与不同之物的区别和相互关系，从而就会是一种中介。所以开端就是纯有。

对什么是属于这本身为一切中最单纯的东西，即什么是属于逻辑的开端，作了这样简单陈述之后，还可以再添上下列一些思考；但它们与其说是对于那种自身已经完结的陈述供说明和证实之用，倒不如说是仅仅由我们早先就可能遇到的那些观念和思考引出来的；不过，那些观念和思考，正如一切其他先人的成见一样，在科学本身中，都必定会受到清除，所以真正说来，这里只是要有耐心而已。

有一种见解，说绝对的真必须是一个结果，反之，一个结果必须以最初的真为前提，但因为它是最初的，从客观方面看，便不是必然的，就主观方面说，也不曾被认识，——这种见解近来引起了一种想法，即以为哲学仅仅是以假设的和有问题的真来开始，因而进行哲学

思维首先也必定只能是一种探求。这一种观点，是莱因霍尔德（Reinhold）在他进行哲学思维的晚年，多方面加以鼓吹的，而且人们必须承认它有道理，因为它以涉及哲学开端的思辨的本性这种真正的兴趣为基础。这种观点的分析同时也引起关于一般逻辑进步意义的一种推动，一种暂时的了解；因为这种观点本身也就包含了对前进的考察。而且它所设想的情况是这样的，即在哲学中的向前迈步，反倒是一种回溯和找根据，通过这种回溯和找根据，才显出：那被用来开始的东西，不仅仅是一个任意假定的东西，而事实上它一部分是真，一部分是最初的真。

必须承认以下这一点是很重要的观察，——它在逻辑本身以内将更明确地显出来，——即：前进就是回溯到根据，回溯到原始的和真正的东西；被用作开端的东西就依靠这种根据，并且实际上将是由根据产生的。——这样，意识在它的道路上，便将从直接性出发，以直接性开始，追溯到绝对的知，作为它的最内在的真理。于是，这个最后的东西，即根据，也是最初的东西所从而发生的那个东西，它首先作为直接的东西出现。——这样，绝对精神，它出现为万有的具体的、最后的最高真理，将更加被认识到它在发展的终结时，自由地使自己外化，并使自己消失于一个直接的有的形态——决意于一个世界的创造，这个世界包含在结果以前的发展中的全部事物，而这全部事物，由于这种倒转过来的地位，将和它的开端一起转变为一个依赖作为本原的结果的东西。对于科学说来，重要的东西倒并不很在乎有一个纯粹的直接物作开端，而在乎科学的整体本身是一个圆圈，在这个圆圈中，最初的也将是最后的东西，最后的也将是最初的东西。

因此，另一方面，同样也显得有必要把那样的东西，当作结果来看，运动回溯到它里面，也便作为回溯到它的根据里面去了。依照这种看法，最初的东西又同样是根据，而最后的东西又同样是演绎出来的东西；因为从最初的东西出发，经过正确的推论，而到最后的东西，即根据，所以根据就是结果。离开端而前进，应当看作只不过是开端的进一步规定，所以开端的东西仍然是一切后继者的基础，并不因后继者而消灭。前进并不在于仅仅推演出一个他物，或过渡为一个真正的他物；——而且只要这种过渡一发生，这种前进也便同样又把自己扬弃了，所以哲学的开端，在一切后继的发展中，都是当前现在的、自己保持的基础，是完全长留在以后规定的内部的东西。

开端的规定性，是一般直接的和抽象的东西，它的这种片面性，由于前进而失去了；开端将成为有中介的东西，于是科学向前运动的路线，便因此而成了一个圆圈。——同时，这也发生了如下的情况，即：那个造成开端的东西，因为它在那里还是未发展的、无内容的东西，在开端中将不会被真正认识到，只有在完全发展了的科学中，才有对它的完成了的、有内容的认识，并且那才是真正有了根据的认识。

但是，正因为结果只是作为绝对基础才出现的，所以[(4)]这种认识的前进不是什么暂时性的东西，也不是有问题的和假设的东西，而必定是由事情和内容的本性规定了的。那个开端既不是什么任意的和暂时承认的东西，也不是随便出现和姑且假定的东西，而是后来它本身表明了把它作为开端，是做得对的；这并不像人们为了一条几何命题的证明而作的那些做法，后者的情况是：只有后来在证明里，才从那些做法显出人们之恰恰划了那些线，然后在证明本身用那些线或角的比较来开始，是做得对的；这种情况本身，在划线或比较时，并不能理解到。

所以，为什么在纯科学中要从纯有开始，其根据早已直接在科学本身表示出来了。这个纯有就是纯知所要回到的统一体，或者说，假如纯知作为形式，还应该被认为与纯有的统一体有所不同，那么，纯有也就是纯知的内容。从这一方面来说，这个纯有既是这个绝对直接的东西，又同样是绝对有中介的东西。但同样很重要的，是必须把纯有仅仅片面地当作是纯粹直接的东西，因为正是在这里，纯有是作为开端的。只要纯有不是纯粹的非规定性，只要它是规定了的，那么，它就会被当作有中介的东西，已经进一步发展了的东西；一个规定了的东西包含着与一个最初东西不同的一个他物。所以，开端是有，而不是其他什么，这是开端本身的本性。因此，为了进入哲学，纯有既不需要其他的准备，也不需要别的思考和线索。

开端既然是哲学的开端，从那里，便可以说根本不能对开端采用任何更详密的规定或肯定的内容。因为哲学这里只是在开端中，在那里，事情本身还不存在，只是一句空话或是任何一个假定的、未经论证的观念。纯思所给予的，只是这个否定的规定，即：开端应当是抽象的开端。只要纯有被当作是纯知的内容，那么，纯知便须从它的内容退出来，听任内容自己保持自己，不去作进一步的规定。——或者

说，当纯有须作为统一体来看，而知在这统一体中又达到了与客体合而为一的最高峰之时，那么，知就消失于这个统一体中，没有留下与这个统一体的任何区别，从而也没有留给它任何规定。——而且，此外，也再没有什么东西或任何内容，可以在那里作为较确定的开端。

但是，甚至有一直被当作开端的这种规定，也可以丢掉，以便只要求造成一个纯粹的开端。于是，除了开端而外，什么也没有，而现在只是要看开端是什么了。——这种提法，对有些人说来，也可能立刻被当作是作出了良好的建议，他们中一些人，不管由于什么样的想法，总是对于用"有"开始，感到不安，对于有过渡为无的后果，尤其感到不安，——另一些人则除了在一门科学中用一种观念作前提来开始而外，简直不知有其他，——这样的观念，此外还要加以分析，以便这样分析的结果，提供科学中的最初的、规定了的概念。假如我们也对这种办法加以观察，那么，我们便会没有特殊的对象，因为开端若是思维的开端，便应该是全然抽象的、全然一般的、全然没有内容的形式；这样一来，我们除了一个单纯开端本身的观念而外，便什么也没有。于是所要看的，只是在这个观念中，我们有什么。

这个什么还是无，[(5)] 而且它应该变成某物。开端并不是纯无，而是某物要从它那里出来的一个无；所以有便已经包含在开端之中了。所以[(6)] 开端包含有与无两者，是有与无的统一；——或者说，开端是（同时是有的）非有和（同时是非有的）有。

再者，有与无在开端中，是有区别的；因为开端引到某个他物；——它是一个非有，非有对有的关系，就是作为对一个他物的关系；[(7)] 开端的东西还并没有，它才刚刚走到有。所以，开端包含一个这样的有；它摆脱了非有，或者说把非有当作一个与它对立的东西扬弃掉。

再者，开始的东西，既是已经有，但又同样是还没有。所以有与无这两个对立物就在开端中合而为一了；或者说，开端是两者无区别的统一。

于是，开端的分析，产生了有与非有的统一的概念，——或者，用更为反思的形式说，"区别之有"与"无区别之有"的统一的概念，——或者说，同一性与非同一性的同一性的概念。[(8)] 这个概念可以看作是绝对物最初的、最纯粹的、即最抽象的定义；——假如问题在于绝对

物的定义形式和名称，那么，这个概念实际上就是如此。就这种意义说，一切进一步的规定和发展，都仅仅是这个绝对物更确定、更丰富的定义，正像这个概念是绝对物最初的定义那样。但是，有些人因为有过渡到无，从而产生了有与无的统一，便不满意用有作开端；他们很可以看一看，假如他们用开端的观念这样的开端来开始，而这种观念的分析虽然正确，但也同样引到有与无的统一，这样是否比用有作开端更能使人满意。

关于这种办法，还须作另一种观察。即那种分析，是把开端的观念当作已知的前提；这是依照其他科学的例子而进行的。这些科学把它们的对象当作了前提，并且权宜假定每个人都对这对象有同样的观念，可以在其中找到大约相同的规定，这些规定是这些科学由分析、比较和其他推理，从对象的这里、那里引带并揭发出来的。但是，那个造成绝对开端的东西，必定同样也是在别处已经知道了的东西；假如它是一个具体物，因而自身是在多方面规定了的，那么，这种自身的关系，就被假定为已知的东西；于是自身关系被说成是某种直接的东西，但它并不是这样的；因为它只是作为有区别的东西的关系，所以自身就包含着中介。其次，分析和进行各种规定时的偶然性和任意性也进入了具体物之中。至于得出来的是些什么规定，那就要依靠各人在他的直接的、偶然的观念中找到什么了。那包含在一个具体物中、即在一个综合的统一体中的关系，只有当它不是现成的，而由各环节回复到这个统一体中的自己运动产生出来，才是必然的，——这一运动恰恰与分析方法相反，后者乃是在事情本身之外而属于主体的一种活动。

这里还包含着更确切的一点，即必须造成开端的东西，不能是一个具体物，不能是在本身以内包含着一种关系那样的东西。因为那样一个东西，其前提就是从一个最初的东西到一个他物的中介和过渡，从那里的结果就是变成了简单的具体物。但是开端不应该本身已经是一个最初的东西和一个他物，一个自身里面就有着一个最初的东西和一个他物那样的东西，便已经包含着一个已经发展了的东西了。因此，造成开端的东西，开端本身，在它的单纯的、未充实的直接性中，必须被当作是一个不可分析的东西，即被当作有，即全空。

假如有人对抽象开端的观察不耐烦，说不应该以开端来开始，而应该直截了当以事情开始，那么，这个事情也无非是那个空的有；因

为正是应该在科学的进程中才可以得出什么是事情，而不能在科学以前就假定它是已知的。

不用空的有，而用别的开端，不管采取什么形式，总会遭到上述的缺憾。对于这个开端仍然不满意的那些人，让他们自己负起这个任务，另外开始来避免这些缺憾吧。

[(9)] 有一种独创的哲学开端，对它也不能完全不提，它在近来很著名，即以自我为开端。[(10)] 这种开端的由来，一部分是出于一切后继的东西都必须从最初的真的东西演绎而出这样的思考，一部分则出于最初的真的东西是一个已知的、尤其是一个直接确定的东西这样的需要。这个开端，一般说来，并不是一个那样偶然的观念，即它在一个主体中情形如此，在另一主体中情形又如彼。因为自我，这个直接的自我意识，首先便显出本身一方面是一个直接的东西，一方面又是比别的观念意义高得多的一个已知的东西；别的已知的东西，固然也属于自我，但还是一个与自我不同的，也就是偶然的内容；而自我则正相反，它就是它本身单纯的确定性。但是一般自我同时又是一个具体物，或者不如说自我是最具体的东西，——它的意识就好像是无穷复杂的世界。假如自我是哲学的开端和根据，那就须要去掉这种具体性，——这种绝对的行动，自我经过这行动而净化自身，并在意识中出现为抽象的自我。可是，这个纯粹的自我，现在已不是一个直接的自我，更不是我们意识中那个熟知的、通常的自我了；在这个纯粹自我那里，应该是直接地、并且每个人都同样地与科学联系着的。那样的行动本来不外是提高到纯知的立场，在这个立场上，主观和客观的区别便消失了。但是这样的提高，既然出于直接的要求，那么，它就仍然是一个主观的设准（Postulat）；为了证明它自身是真正的要求，具体自我从直接意识到对它本身的纯知的向前运动，必须由它自己的内在必然性而表现和陈述出来。[(11)] 没有这种客观的运动，纯知纵使被规定为理智的直观[(12)]，也显得是一种任意的立场，或者甚至是一种意识的经验状态的立场，从这方面看来，则问题全在于一个人在自身中是否发现，或者能够产生这种立场，但是另一个人却又并不如此。但是，这个纯粹的自我既然必须是本质的纯知，而纯知又只有由自身提高的绝对行动才会在个别意识中建立起来，并非在意识中便是直接现成的，那么，从这个哲学开端所应当发生的好处，便恰恰失掉了，即：开端似乎就是某种绝对已知的东西，每个人在自身中都找得

到它，并且可以把它和以后的思考联系起来；而那个纯粹的自我，在它的抽象本质之中，倒不如说是为普通意识所不知的某种东西，是某种在普通意识中找不到的东西。这样，倒是带来了使人发生错觉的坏处，即，以为所说的应该是某种已知的东西，是经验的自我意识的自我，而实际上却说的是离这种意识很远的东西。以纯知为自我的这种规定，本身便带来了对主观的自我不断的回忆，而这种主观自我的局限却是应该忘掉的，这种规定总是在当前保持着一种观念，好像在自我以后发展中所产生的那些命题和关系，都能够在普通意识中出现和找到似的，因为那些命题和关系都是由普通意识来维持的。这种颠倒不唯没有产生直接的明晰，反而只是产生了更加显著的混乱和完全迷失方向；就外在事物说，这种颠倒尤其引起了最粗俗的误解。

其次，至于一般自我的主观规定性所涉及的东西，那么，纯知当然是把自我与一个客体有不可克服的对立的那种狭隘意义去掉了。但是，即以这个理由而论，假如还要坚持以纯粹本质为自我那种主观态度和规定，至少是多余了。单是这种规定，就不仅引起那种恼人的含混，而且更详密地看来，也仍旧是一个主观的自我。从自我出发的科学真实发展，表明了对象经常具有并保持着对自我说来是一个他物的规定，于是表明了出发所自的自我，并不是真正克服了意识对立的纯知，而仍是拘执于现象。

这里还要作一个基本的注释，就是纵然自我本身可以被规定为纯知或理智的直观，也可以被主张为开端，但科学所研究的，不是自在的或内在现成的东西，而是思维中内在的实有和这实有中这样的思维所具有的规定性。但是，在科学的开端中，那由理智的直观而实有的东西，或者，——当理智的直观的对象被称为永恒、上帝、绝对之时，——那由永恒或绝对而实有的东西不是别的，那只能是一个最初的、直接的、单纯的规定。要给予这种东西比单纯的有所表示的什么样更为丰富的名词，那只有看这样的绝对物如何进入思维的知和这种知的表述之中，才能加以考虑。理智的直观固然猛烈排斥了中介和进行证明的外在的反思。但是它所说出来的东西，都比单纯直接性要更多一些，那是一个具体物，一个自身包含着各种规定的东西。说出和说明这样一个东西，如前已说过的，是一个有中介的运动，这个运动从各规定之一开始，并前进到另一个规定，虽然后一规定仍要转回到前一规定；——同时，这是一个不可以是随意的或断言的运动。因

此，在这样的说明中，将从什么来开始，那却不是具体物本身，而仅仅是简单的直接物，运动便是从这直接物出发的。此外，假如把一个具体物造成开端，那么，被包含在具体物中的各种规定，它们之间的联系所需要的证明，也还是缺少的。

所以，假如在绝对、永恒或上帝（而且上帝或许有作为开端的最不容争辩的权利）等名词中，假如在这些名词的直观或思想中，所包含的东西比在纯有中的更多，那么，这个在前者中所包含的东西，便应该在思维的知中才出现，而不在表象的知中出现；这个在前者中所包含的东西，无论它怎样丰富，而在知中最初出现的规定，总是一个简单的东西，因为只有在简单的东西中，它才不比纯粹的开端更多；只有直接的东西才是简单的，因为只是在直接的东西中，还没有从一物到另一物的过程那样的东西。所以，假如应该用绝对或上帝等较丰富的表象形式来说出或包含什么超过有的东西，那么，这种东西在开端里，也仅仅是空话，仅仅是有；所以这种简单的、并无另外意义的东西，这个空，干脆就是哲学的开端。

这种见解本身是如此简单，以至这样的开端既不需要任何准备，也不需要其他的导言；这些关于开端所作的先行的论述，并不能有引申开端的意图，而倒是要除去一切先行的东西。

【注释】

(1) 参看第103页。

(2) 参看第103页。

(3) 参看第104页。

(4) 参看第104页。

(5) 即什么也还没有。——译者注

(6) 参看第104页。

(7) 参看第104页。

(8) 这些术语，黑格尔在他的早年著作中已经使用了（见《费希特与谢林哲学体系之差异》，全集第1卷，第251页）。——原编者注

(9) 参看第104页。

(10) 指费希特哲学中的自我。——译者注

(11) 参看第104页。

(12) 理智的直观，是费希特的一个重要范畴。他以为认识只是相对于与认识本身不同的对象，所以永远不能超出主客观的对立。因此，“行”比“知”或“有”都更为根本。行不能以概念去把握，只能以直观去观照，而哲学的直观即所谓理智的直观，它是行的直接意识。费希特针对康德所谓物自体不可知（因为康德说人不可能有理智的直观），想以“行”来超越“知”（费希特认为沉思玄想也是“行”），借主观唯心论来克服康德的二元论，于是理智的直观便成他解决问题的钥匙了。——译者注

有之一般分类

有首先是对一般他物而被规定的；

第二，它是在自身以内规定着自身的；

第三，当分类的这种暂时的先行性质被抛去之时，它就是抽象的无规定性和直接性，在这种直接性中，它必定是开端。

依照第一种规定，有与本质相对而区分自己，所以它在以后的发展中表明了它的总体只是概念的一个领域，只是与另一领域对立的环节。

依照第二种规定，它自己又是一个领域，它的反思的各种规定和整个运动都归在这个领域之内。在那里，有将把自身建立为下列三种规定：

1.作为规定性，而这样的规定性就是质；

2.作为被扬弃了的规定性，即：大小，量；

3.作为从质方面规定了的量，即：尺度。

这里的分类，也像导论中提到过的这些一般分类那样，只是暂时的列举；它的规定要从有本身的运动才会发生，并由此而得出定义和论证。至于这种分类与普通的范畴列举——即量、质、关系、样式，然而在康德那里，这些却只是他的范畴纲目，其实它们本身便是范畴，不过更一般而已——有歧异，这里可以不提，因为全部论说都将表明这种分类与范畴的通常次序和意义相歧异之处。

只有这一点可以提出注意一下，即是，在别处，量的规定是列在质的规定之前的，[(1)] 而这——和很多事一样——是毫无理由的，开端是用有本身，因此也就是用质的有造成的，这一点已经指出过了。从质与量的比较，就很容易明白质就本性说，是在先的。因为量是已经否定地变了的质；大小是这样的规定性，它不再与有合而为一，而是已经与有不同，受了扬弃，变为无差别的质。大小包括了有的可变性；有的规定就是大小，而事情本身，即有，却不因大小而变化；反

之，质的规定性却与它的有合而为一，既不超出这个有以外，也不居于这个有之外，而是这个有的直接限制。因此，作为直接的规定性，质是最初的，必须用它来作开端。

尺度是一种关系，但不是一般关系，而是质与量相互规定的关系；至于康德在关系下面所包括的范畴，将在完全不同的地方，取得它们的位置。假如愿意的话，尺度也可以看作是一种样式；但是，在康德那里，因为样式已经不再构成内容的规定，而只应该看作是内容对思维、对主观的关系，所以这是一种完全异质的，不属于这里所说的关系。

有的第三种规定，归入质的一篇之内，因为作为抽象的直接性，有把自身降低为个别的规定性，在有自己的范围内和它的其他规定性对立起来了。

【注释】

(1) 指康德《纯粹理性批判》的范畴表，量被列在质之前。—— 译者注

第一部分　规定性（质）

有是无规定的直接的东西；有和本质对比，是免除了规定性的，同样也免除了可以包含在它自身以内的任何规定性。这种无反思的有就是仅仅直接地在它自己那里的有。

因为有是无规定的，它也就是无质的有；但是，这种无规定性，只是在与有规定的或质的东西对立之中，才自在地属于有。规定了的有本身与一般的有对立，但是这样一来，一般的有的无规定性也就构成它的质。因此，要指出：

第一，最初的有，是自在地被规定的，所以，

第二，它过渡到实有（Dasein）；但是实有作为有限的有，扬弃了自身，并过渡到有与自身的无限关系，即过渡到

第三，自为之有（Fürsichsein）。

第一章　有

甲、有

[(1)] 有、纯有，——没有任何更进一步的规定。有在无规定的直接性中，只是与它自身相同，而且也不是与他物不同，对内对外都没有差异。有假如由于任何规定或内容而使它在自身有了区别，或者由于任何规定或内容而被建立为与一个他物有了区别，那么，有就不再保持纯粹了。有是纯粹的无规定性和空。——即使这里可以谈到直观，在有中，也没有什么可以直观的；或者说，有只是这种纯粹的、空的直观本身。在有中，也同样没有什么可以思维的；或者说，有同样只是这种空的思维。有、这个无规定的直接的东西，实际上就是无，比无恰恰不多也不少。

乙、无

无、纯无；无是与它自身单纯的同一，是完全的空，没有规定，没有内容，在它自身中并没有区别。——假如这里还能谈到直观或思维，那么，有某个东西或没有东西被直观或被思维，那是被当作有区别的。于是对无的直观或思维便有了意义；直观或思维某个东西与没有直观或思维什么，两者是有区别的，所以无是（存在）

在我们的直观或思维中；或者不如说无是空的直观和思维本身，而那个空的直观或思维也就是纯有。——所以，无与纯有是同一的规定，或不如说是同一的无规定，因而一般说来，[(2)] 无与纯有是同一的东西。

丙、变

1.有与无的统一

所以[3]纯有与纯无是同一的东西。这里的真理既不是有，也不是无，而是已走进了——不是走向——无中之有和已走进了——不是走向——有中之无。但是这里的真理，同样也不是两者的无区别，而是两者并不同一，两者绝对有区别，但又同样绝对不曾分离，不可分离，并且每一方都直接消失于它的对方之中。所以，[4]它们的真理是一方直接消失于另一方之中的运动，即变（Werden），在这一运动中，两者有了区别，但这区别是通过同样也立刻把自身消解掉的区别而发生的。

注释一

[5]无是经常要与某物对立的；但某物已经是一个规定了的有之物，与别的某物有区别；所以，与某物对立的无，即某一个东西的无，也就是一个规定了的无。[6]但在这里，须把无认作是在无规定的单纯性之中的。——有人以为不用无而用非有与有对立，会更为正确；就结果来看，这似乎无可反对，因为非有中已包含了对有的关系；把有和有之否定两者，用一个字说出，即无，正和无是在变中那样。[7]但是，问题并不首先在于对立的形式，也就是并不在于关系的形式，而在于抽象的和直接的否定，纯粹自为的无，无关系的否定；——假如有人愿意，也可以用单纯的“不”字来表示它。

[8]埃利亚派最早有了纯有这种简单的思想，尤其是巴门尼德把纯有当作绝对物，当作唯一的真理，在他遗留下来的残篇中，他以思维的纯粹热情，第一次以绝对的抽象来理解有，说出：唯“有”有，而“无”则全没有。——大家都知道，无，空，在东方的体系中，主要在佛教中，是绝对的本原。——深奥的赫拉克利特举出变这个全面性更高的概念，来反对那种简单片面的抽象，并且说：有比无并不更多一点，或是又说：一切皆流，也就是说，一切皆变。——一切有的东西，在出生中，本身就有它消逝的种子，反过来，死亡也是进入新生的门户：这种通俗的，特别是东方的谚语，在根本上表现了同样的有与无的合一。但是这些表现都有一个基质，过渡就在那个基质上出现；有与无被认为在时间中是各自分开的，正像它们被设想为在时间

中是相互交替的那样，而不是从它们的抽象去想，因而也不是去想它们本身是同一的。

[9] Ex nihilo nihil fit［从无得无］[10]——是形而上学中曾被赋予重大意义的名言之一。从那句话所看到的，或者只是无内含的同语反复：或者，假如说变在那里要有实在的意义，还不如说既然从无只是得无，那么，在那里变实际上并不存在，因为无在那里仍然是无。变包含着：无不仍然是无，而过渡到它的他物，过渡到有。——当后来的、尤其是基督教的形而上学，抛弃了"从无得无"这句名言时，它便主张了从无到有的一个过渡；不论它是如何综合地或仅仅表象地看待这句话，即使在这最不完善的联合中，也包含着这样一点，在这一点上，有与无相合了，它们的区别消失了。——"从无得无，无就是无"这句话的真正重要性，在于它与一般的变对立，从而也与"从无创造世界"对立。有些人主张，甚至热烈主张"无就是无"那句话，他们不曾意识到他们这样便赞助了埃利亚派抽象的泛神论，就实质而言，也便赞助了斯宾诺莎的泛神论。把"有只是有，无只是无"当作原则的哲学观点，可以称为同一性体系；这种抽象的同一性乃是泛神论的本质。

有与无是同一的东西，假如这样的结果本身很耸动听闻或似乎是怪论，那么，这里就不须再去管它；不如说那种惊奇才是可以惊奇的，那种惊奇表现了对哲学如此陌生，忘记了在这门科学中所出现的规定，比在寻常意识中和所谓普通人的知性中的规定完全不同，那种知性并不恰好是健全的，而且也是被养成惯于抽象的和惯于相信、或甚至迷信抽象的知性。[11] 在每一事例中，即在每一现实事物或思想中，都不难指出这种有与无的统一。以上关于直接性和中介（中介是一种相互关系，因而含有否定），关于有与无所要说的，必定是同一的东西，即：无论天上地下，都没有一处地方会有某种东西不在自身内兼含有与无两者。这里所谈的，当然是某一个现实的东西，所以其中的那些规定，便不再是处于完全不真实之中（在完全不真实之中，那些规定是作为有与无而呈现的），而是在进一步的规定之中，并且将被看作是肯定的和否定的东西，前者是已经建立的、已被反思的有，后者是已经建立的、已被反思的无；但是肯定的和否定的东西都包含着抽象的基础，前者以有为基础，后者以无为基础。——这样，在上帝自身中，就包含着本质上是否定的规定这样的质，如活动、创造、威力等等——它们都是产生他物的。但是，对那种主张，用例子

来作经验的说明，在这里却完全是多余的。因为这个有与无的统一，作为最初的真理，是一次便永远奠定了的，并且构成了一切后来东西的环节；所以除变自身而外，一切以后的逻辑规定，如实有、质等，总之，一切哲学的概念，都是这个统一的例证。——至于自称为普通的或健全的人的知性，若是它抛弃了有与无之不分离性，那就让它试一试，去找出一物与它的他物（如某物与界限、限制，或如刚才谈过的无限物、上帝与活动）分离的例子吧。只有空洞的思想物，如有和无本身，才是分离的，前面所说的那种知性之偏爱它们，却远过于真理，远过于我们到处面临的有与无两者的不分离性。

人们不可能想要从各方面去对付通常意识在这样一个逻辑命题中所陷入的混乱，因为这些混乱是不可穷尽的。这里只能举出几个。这样的混乱的根源之一，是意识对这样的抽象逻辑命题，带来了某一具体物的表象，忘记须要谈的却不是这样的东西，而只是有与无的纯粹抽象。所须要把握住的也只是它们。

(12) 有与非有是同一的；所以，无论我有没有，这所房子有没有，在我的财产状况中这一百块钱有没有，便都是一样了。——对那个命题作这样的推论或应用，那就是把它的意思完全改变了。那个命题所包含的，只是有与无的纯粹抽象，但是那种应用却从那里造出一个被规定了的有和被规定了的无。正如上面已经说过，这里所谈的，唯独不是被规定了的有。一个被规定了的、一个有限的有是一个这样的有，即它自身联系到他物；它是一个内容，与别的内容、与整个世界都在必然的关系之中。依照整体的相互规定的联系看来，形而上学可以作出这种——根本是同语反复的——主张，即，假如一粒微尘摧毁了，整个宇宙也就会崩溃。在反对上面所谈的命题而举的事例中，似乎某物之有没有，并不是无足轻重的，但这并非由于有或非有，而是由于它的内容，这个内容把它与他物联系起来了。假定有一个规定了的内容，某一个规定了的实有，那么，这个实有，因为它是规定了的，便与别的内容有了多方面的关系；与这个实有发生了关系的某一其他内容之有或没有，对于这个实有就不是无足轻重的了；因为实有基本上只有通过这样的关系，才成其为实有。在表象中的情况也是如此（在这时，我们是用表象的更确定的意义，拿非有来和现实对比），在表象的联系中，一个内容，通过表象作用与别的内容有了关系而作为被规定了的东西，它的有或没有，就不是无足轻重的了。

这种观察所包含的东西，和构成康德关于上帝存在的本体论证明所作的批判的一个主要因素，是相同的；对于这个批判，此处所涉及的，仅仅是考虑在其中出现的一般的有与无和规定了的有或非有的区别。——大家都知道，在那个所谓证明中，一切实在物所归属的一个存在物的概念被当作前提，而存在被当作同样是实在物之一，于是存在也便归属于这存在物。康德的批判主要在于存在（Existenz）或有（Sein）——这在此处是同义语——并非特性，或者说，并非实在的宾词，这就是说，它并不是某个能够加于一件事物的概念之上的东西的概念。[(13)]——康德在这里是想要说有并不是内容规定。——他接着又说，所以现实的东西并不比可能的东西包含得更多；[(14)]一百块现实的钱并不比一百块可能的钱多包含一丝一毫；——即前者并不比后者有不同的内容规定。就后者之为被孤立起来看的内容而言，有或没有实际上是一样的；在这个内容中，并不包含有与非有的区别，而那个区别也根本不会影响到这个内容；没有一百块钱，一百块钱将不会少一点，有一百块钱，一百块钱也将不会多一点。[(15)]区别必定是从别的什么地方来的。——康德提醒说："与此相反，就我的财产状况说，有一百块现实的钱，是比只有一百块钱的单纯概念或可能性要多些。因为对象在现实里，便不单纯是分析地包含于我的概念之中，而是综合地对我的概念（这概念是我的状况的一种规定）的添加；上述的一百块钱，则并不因为在我的概念以外的存在而本身增加了一丝一毫。"[(16)]

仍然用康德不无混乱笨拙的话来说，这里要以两种状况为前提，一是康德所谓概念，这应当理解为表象，另一则是财产状况。无论是对于后一种或前一种状况，即无论是对于财产或表象，一百块钱都是一个内容规定，或者像康德的说法，"一百块钱是综合地对于这样一个状况的添加；"我是一百块钱的持有者或非持有者，或者又说，我设想我有一百块钱或不设想，总之是不同的内容。更一般地说来：有与无的抽象，它们在获得一个规定了的内容时，就停止其为抽象了；于是：有就是实在，是一百块钱规定了的有；无就是否定，是一百块钱规定了的非有。一百块钱这个内容规定本身，假如也就它自身抽象地去看，那么，它在有中和在非有中，都同样是不变的东西。但当那个有被当作财产状况之时，一百块钱便与一个状况发生了关系；就这个状况而言，一百块钱之有这样的规定性，便不是都一样了；它们的有

或非有，便都是变化；它们已经转移到实有范围里去了。假如说这个、那个（譬如一百块钱）之有或没有，毕竟不都一样，因此要反对有与无之统一，那却是一种错觉，即：我们把我有或没有一百块钱的这一区别，单纯转移到有与非有那里去了，——这一错觉，如已经指出的，是依靠片面的抽象，丢掉了呈现于这样例子中规定了的实有，单纯坚持有与非有；反过来，应当理解作抽象的有与无，这种错觉却又把它转化为一个规定了有与无，转化为一个实有。要到了实有，才会包含有与无的实在区别，即包含一个某物和一个他物。——浮现于心目中的，不是抽象的有和纯粹的无及其仅仅是意想的区别，而是这种实在的区别。

如康德所说的那样，“某物由于存在，便进入到全部经验的关联之中；”“我们从那里便多获得了一个知觉的对象，但我们的对象的概念并不以此而增加。”[(17)] ——像以上所解释的那样，结果不过是说，某物既然在本质上是规定了存在，那么，它由于存在，就与他物有了联系，也包括与一个知觉者的联系。——康德说，一百块钱的概念，并不以知觉而有所增加。这里的概念，是指以前考察过的一百块钱的孤立的表象。在这种孤立的方式中，这一百块钱固然有经验的内容，但被截断了，并无对他物的联系和规定性；自身同一的形式，使它们失去与他物的关系，使其无论被知觉与否，都是一样的。但是这种一百块钱的所谓概念，乃是虚假的概念；单纯的自身关系的形式，本不属于这样被界限的有限的内容，而是主观知性对内容所强加并借与的形式；一百块钱不是自身关系的东西，而是可以变化消逝的东西。

这里浮现于思维或表象之前的，只是一个规定了的有，即实有；对于这种思维或表象，必须追溯到前面已经说过的巴门尼德所作的科学开端，他将他的表象活动，从而也将后世的表象活动，精炼并提高为纯粹的思想、即有本身，于是便创造了科学的因素。——[(18)] 那在科学上是最初的东西，必定会表明在历史上也是最初的东西。我们必须把埃利亚派的一或有看作是关于思想所知的最初的东西；水及类似的物质本原，固然应该是共相，但作为物质，仍然不是纯粹思想。数既不是最初的、单纯的思想，也不是存留在自身之内的思想，它乃是完全在自身之外的思想。

从特殊的、有限的有，追溯到完全抽象一般性的有本身，应该看做是最最第一的理论要求，甚至也是实践要求。这就是，假如一百块

钱弄到我有没有它，使我的财产状况有了区别，或者，我存在不存在，他物存在不存在，区别还更大，那么，这里可以提醒人们应该在他们的意旨里，把自己提高到抽象的共相，在这种共相中，无论一百块钱可以和他们的财产状况有什么样量的关系，而这一百块钱之存在不存在，的确对于他们都是一样的，正如他们之存在不存在，即在有涯之生中存在不存在，对于他们也是一样的（因为这里所指的，是一种状况，是规定了的有），如此等等，——至于有些财产状况，对于一百块钱这样的占有，也是一样的，那就不需说了，——甚至一个罗马人也说过，si fractus illabatur orbis，impavidum ferient ruinae［纵苍穹轰然倾毁于四围，土崩瓦解中亦将夷然不动］[(19)]，而基督徒就更应该像这样漠然不动了。

还必须注意到这一百块钱以及一般的有限事物之提高，和本体论的证明以及上述康德对它所作的批判的直接关联。这个批判由于例子通俗而颇为动听；谁不知道一百块现实的钱与仅仅一百块可能的钱不同呢？谁不知道它们造成我的财产状况的区别呢？因为这种差异在一百块钱很突出；所以，概念，即作为空洞可能性的内容规定性，与有也彼此不同；于是，上帝的概念也与它的有不同，我之不能从一百块钱的可能性得出一百块钱的现实性，正如我不能从上帝概念"推敲出"上帝的存在来，但本体论的证明，却又应该由上帝的概念推出它的存在这样的推敲来构成。假如概念与有不同，是对的，那么，上帝与一百块钱以及其他有限的事物不同，更是对的。在有限事物中，概念与有不同，概念与实在、灵魂与肉体可以分离，因此它们可以消逝、可以死亡，——这是有限事物的定义；抽象的上帝定义恰好相反，它的概念与有是不分离和不可分离的。范畴和理性的批判，正是要阐明关于这种区别的认识，并防止将有限的规定和关系这类认识应用于上帝。

注释二

增添对有与无命题起反感的，还必须举出另一理由；这理由认为用"有与无是一个而且是同一个东西"这一命题，来表现观察有与无所得的结果，并不完全。着重点偏于"是一个而且是同一个"，和一般判断一样，只有宾词才在判断中说出主词是什么。因此，这意义似乎就在于区别将被否认，虽然区别本是立即直接出现于命题之中的；因为这命题说出了有与无两个规定，并把它们作为有区别者包括进来。

——同时这也不能意谓着应该抽去有区别者而只是保持统一。既然应该被抽去的东西，仍然在命题中呈现并且被说出名字，那么，这种否认区别的意义，便只是暴露出自身是片面的罢了。现在，因为“有与无是同一的”这一命题说出了两个规定的同一性，而实际上又将它们当作有区别者包括进来，这命题便自相矛盾，自己消解。假如更确切地把握住这一点，那么，这里所提出的命题，仔细观察起来，便具有通过自身而自己消失的运动。于是，在这个命题本身，出现了那应当构成它的真正内容的东西，那就是变。

于是这个命题便包含了结果，它本身就是结果。这里需要注意的情况，是结果本身并未在命题中表现出来的这种缺憾；在命题中认识到结果的，只是一种外在的反思。——关于这个问题，开头便必须提出这样一般的注意，即命题用判断形式，并不适于表现思辨的真理；熟悉这种情况，可以消除许多对思辨真理的误解。判断是主词与宾词间的同一关系，在那里，判断把主词所具的有比宾词更多的规定性抽去，正像它也把宾词比主词更广的［外延］抽去一样。但是，假如内容是思辨的，那么，主词与宾词的不同一，也是本质的环节，不过这个环节并没有在命题中表现出来而已。近来的哲学有许多地方，在不熟悉思辨的人看来，似乎很光怪陆离，这大多是由于用简单的判断形式来表现思辨的结果。

关于表现思辨真理的缺憾，首先就以加上“有与无不是同一的”这个相反的命题来补救，这在上面也同样是说出了的。但这样又发生了另一缺憾，因为这些命题[(20)]并不互相联系，只是在二律背反中去表述内容，而它们的内容却又关系着一个并且是同一个东西，在两个命题中表现出来的规定，也应当直截了当地联合起来，——这一联合只能表现为两个互不相容的东西之间的非静止，即运动。强加于思辨内涵的最常见的偏颇，就是使它成为片面的，即它本来可以消解于两个命题之中，却只举出其中的一个。这个命题之可以主张，是不容否认的；这种陈述是对的，同样又是错的，因为假如从思辨的东西取得一个命题，那么，至少也必须同样注意并陈述另一个命题。——这里还要特别提到这个姑且说是不幸的字眼：统一；统一比同一还更关系到主观的反思；它主要被当作关系，是由比较、由外在的反思而发生的。因为比较在两个不同的对象中发现了同一的东西，于是便有了统一，那里的前提是，被比较的对象本身对这统一毫不相干，所以这种

比较和统一丝毫不涉及对象本身，只是涉及在它们以外的活动和规定。因此，统一表现了完全抽象的同一，所说的对象越显出绝对有区别，说起来也就越加难听刺耳。因此，[21] 说不分离和不可分离，要比说统一好些；但这样又没有表现出全体关系的肯定方面。

[22] 所以全体，即这里所发生的真的结果，就是变，变不单纯是有与无的片面的或抽象的统一。它乃是由于这样的运动，即：纯有是直接的、简单的，纯无也同样如此，两者有区别，但区别又同样扬弃自身，而不是区别。结果是有与无的区别同样成立，但只是一个臆想的区别。

人们臆想有与其说是无，不如干脆说是他物，有无的绝对区别，是再明白不过的，而要说出这种区别，也好像是再容易不过的。但要证明这种区别是不可能的，它是不可言说的，也同样容易。让那些愿意固执有无区别的人去试一试，说出区别所在吧。假如有与无具有任何使它们互相区别的规定性，那么，它们就会成为如前所说的规定了的有和规定了的无，而不是这里仍然是的纯有和纯无。它们每一个都同样是不曾规定的，所以它们的区别，完全是空的；因此区别不在它们本身，而只在于第三者，在于意见。但意见是主观的形式，不在这里陈述之列。但是，有与无都在第三者中有其持续存在，这样的第三者，必定也在这里出现，而且在这里已经出现，它就是变。有与无在变中，是有区别的；只有在它们有区别时，才有变。这第三者是与它们不同的他物，——它们只在一个他物中才持续存在，这也就是说，它们不是自为地持续存在的，[23] 变是有的持续存在，又是非有的持续存在；或者说，它们的持续存在，只是它们合而为一；它们的这个持续存在，也恰恰就是那个扬弃它们的区别的东西。

必须指出有与无的区别的这种要求，本身也就包括了说出什么是有、什么是无的要求。那些恼恨把这一个和另一个仅仅当作是相互过渡去认识，而对有和无主张这样、那样的人，让他们举出他们说的是什么吧，也就是，让他们提出一个关于有与无的定义，并说明其正确吧。他们在别的地方，也承认并应用了旧科学的逻辑规则，但是，假如不曾满足旧科学这种最初的要求，那么，一切关于有和无的那些主张，便只是信口断言，没有科学效准。假如人们又说，只要把存在当作与有意义相同，存在便是对可能性的补充，那么，这便是以另一规定、可能性为前提，所说的有，便不是在它的直接性之中，甚至不是

独立的，而是从属的。[24] 这样有了中介的有，我们为它留下了“存在”（Existenz）这一名词。但是人们却常把有想象成纯粹的光明——仿佛是某种无阴翳的视见的莹澈，而无则是纯粹的黑夜，并将它们的区别，联系到人所熟知的感性的差异上去。事实上，倘若更精细地去想象这种视见，就能够易于体会到，[25] 在绝对光明中所看见的，和在绝对黑暗中一样，不多也不少，前一种视见和后一种视见，都是纯粹的视见，也就是毫无视见。纯粹的光明和纯粹的黑暗，是两个空的东西，两者是同一的。只有在规定了的光明中——而光明是由黑暗规定的——即在有阴翳的光明中，同样，也只有在规定了的黑暗中——而黑暗是由光明规定的——即在被照耀的黑暗中，某种东西才能够区别得出来，因为只有有阴翳的光明和被照耀的黑暗本身才有区别，所以也才有规定了的有，即实有。

注释三

[26] 有与无是统一的不可分的环节，而这统一又与有、无本身不同，所以对有、无说来，它是一个第三者，这个第三者最特征的形式，就是变。过渡与变，是同一的；只是由此过渡及彼的有、无两者，在过渡中，更多被想象为互相外在的、静止的，而过渡也是在两者之间出现而已。无论在什么地方，用什么方式谈到有或无，都必定有这第三者；因为有、无并不自为地持续存在，而只是在变中，在这第三者中。这第三者有许多经验的形象，但是抽象为了指出抽象的产物、即有与无要各自坚持，并防止它们过渡，便把那些形象放在一边或忽略了。对付这样简单的抽象态度，也同样简单，只需提到经验的存在就行了，在经验的存在中，那种抽象本身也只是某物，有了实有。或者说，要把不可分离者的分离固定下来的，只是别的反思形式。这样的规定本身就有它自己的对立物，毋需追溯和求助于事情的本性，那种反思规定就自己驳斥了自己，因为按照它本身是怎样，在它本身那里便显出它的他物来了。要把反思的一切曲折、断想及其推理一齐抓住，以杜绝反思掩盖其自相矛盾的出路和躲闪，并使其不可能，那是白费气力。因此，我也不去理睬许多自称反对“有与无皆不真，只有变才是两者的真理”这一说法的那些责难和驳斥。思想训练，只有由对知性形式的批判的认识来完成；这种思想训练就是要洞察那些驳斥的无聊，或不如说就是要驱逐这样的断想。那些最富于这类责

难的人，对最初遇到的命题，就带着他们的反思扑奔向前，不用进一步的逻辑研究，来帮助和帮助过自己意识到这些反思性质的粗疏。

假如有与无相互隔绝，一个被放在另一个范围以外，这样也就否定了过渡，于是便发生了一些现象，现在就要加以考察。

巴门尼德坚持了有，当他同时也谈到无，说"无什么也没有，只有才有"之时，又是最彻底的。这样，有自身完全是不曾规定的，即与他物没有关系。因此，好像从这个开端、即从有自身，不能更往前进，前进只有从外面与某种陌生的东西联系，才能出现。因为有与无是同一的，所以进程像是第二个绝对的开端，——这是一个自为的过渡，外在地加到有上面去的。总之，假如"有"有规定性，它就不会是绝对的开端；那样，它就是依赖于他物，不是直接的，不是开端。但如果有不曾被规定，因而是真的开端，那么它也就没有什么东西来转变它为他物，它同时是终结。从有不能迸发出什么东西来，正像什么东西也不能侵入到有里去；[(27)] 在巴门尼德那里也和在斯宾诺莎那里一样。从有或绝对实体都不可以前进到否定的、有限的东西。如已经说过的，假如从无关系的、这里即无进展的有出发，毕竟还有往前进的东西，那么，它便只能以外在方式出现，而这种进展便是第二个新的开端。费希特也是如此，他的最绝对的、无条件的基本命题："A = A"是正命题；第二个是反命题；后者一部分是有条件的，一部分是无条件的（于是自相矛盾）。这是一个外在反思的进展，它既把用来开始的绝对物重又立即否认，——反命题即第一个同一性的否定，——同时又明明立即使其第二个无条件的东西成为有条件的东西。假如进展，即扬弃第一个开端，总还有可以成立的理由，那么，在第一个开端自身以内，必定包含着能够使他物在那里发生关系的东西；所以，那必定是一个规定了的东西。不过有或绝对实体都不能自称是这样的东西；恰恰相反，它是直接的东西，是绝对还不曾规定的东西。

耶柯比在论批判主义想把理性解释清楚的试图的著作中，为了攻击康德的自我意识的先天综合，对一切抽象物过渡到一个更远的东西和两者联合的不可能，作了最雄辩的、或者已被遗忘的描写（《耶柯比集》第三卷）。他这样提出课题，即在一个纯粹物中（不论这个纯粹物是意识、时间或空间的纯粹物），说明一个综合的发生或创造（113页）。"空间是一，时间是一，意识是一，……但是你们说说吧，这三个一中的任何一个，如何本身是纯粹的而成了繁多的

呢？……每一个都只是一，而不是他物；一个万物皆一；一个没有这［空间］、这［时间］、这［意识］的这一这一这一的自己同一；因为这些，连同这、这、这都还在不曾规定的无限的零中睡觉，而且一切和每个有规定的东西也要从那里才会产生出来呢！是什么东西把有限变成那三个无限呢？是什么东西使先天的空间、时间与数和尺度结胎而将它们变成一个纯粹的繁多呢？是什么东西使纯粹的主动性（自我）摆动呢？纯粹母音如何得到子音，或不如说其无声的不断的声息如何自己中断以取得至少一种独立的音响或音节呢？”——可见耶柯比已经很确定地认识到抽象之非物，不论它是所谓绝对的、即抽象的空间，或是这样的时间，或是这样的纯粹意识、即自我；他僵持在那里，为了要主张到他物（即综合的条件）和到综合自身的进展不可能。这里所说的综合，必须不被当作现成规定从外面的联系；——这问题本身，一方面涉及第二个的产生，成了第一个，即规定的东西的产生，成了不曾规定的、开端的东西，一方面又涉及内在的综合、先天的综合，——即有区别的东西自在自为的统一。变就是有与无这种内在的综合；但是因为综合的意义最接近于彼此相外的现成的东西的外在联结，所以不用综合、综合的统一等名词是对的。——耶柯比问自我的纯粹母音如何得到子音？是什么东西使规定性成为无规定性？——这个什么是容易回答的，而且康德对这问题也用他的方式回答过了，但是如何的问题即是要问何种方式、依据何种关系等等，并要求举出一个特殊范畴；而在这里却谈不到种类样式、知性范畴。如何的问题本身就属于反思的坏方式，反思追问可以捉摸的性质，却从而以它的固定范畴为前提，这就对所问的东西预先装备好了回答。如何的问题，在耶柯比那里，也没有追问综合的必然性那样高一层的意义，因为如已经说过的，他仍然僵持在抽象中，主张综合的不可能。他特别形象地描写了达到空间抽象的程序（147页）。“我必须尝试暂时完全忘却我曾经看到过的、听过的、接触过的或触动过的任何东西，显然我自身也不例外。我必须完全、完全、完全忘却一切运动，正因为这一忘却最难，所以于我也最迫切。总之，如像我在思想中把一切丢开了那样，我必须把一切都清扫掉，除了无限的、不变的空间的直观被强制留存下来以外，什么也没有剩下。因此，我不可以把我自己当作某种与这空间不同的东西、而是从思想上与这空间相连，并且在它之内；我不可以仅仅让它环绕我、渗透我，而是我必须完全过渡到它之中，与它合而为一，把我转变为它；我必须除我的这种直观本身而

外，自己什么也不剩下，以便把我的这种直观当作一个真正独立自主的、一致而且是唯一的表象来观察。”

在这种完全纯粹的连续性中，即在表象的无规定性和虚空中，叫这个抽象为空间，或纯直观、纯思维都是一样；——这一切都同于印度人所谓梵，——当印度人长年外表不动，漠然于感觉、表象、幻想、贪欲等等，而只看着鼻子尖，心里诵念唵、唵、唵，或什么也不念时，这就叫做梵。这种幽暗空虚的意识，作为意识来把握，就是——有。

耶柯比又说，在这种虚空中，他所遭遇到的，适与康德说他应该遭遇到的相反；他并未发现自己是多与多方面的，而自己反倒是没有一切多与多样性的一；是的，“我自己就是不可能性本身，是一切多样和多之化为乌有，……从我的纯粹的、全然简单的、不变的本质，连最微小的东西也建造不出来，也潜入不到我里面去，……于是一切彼此相外、彼此并列的事物，一切根据上述事物而来的多样性和多（在这种纯粹性中），都显得是纯粹不可能。”（149页）。

这种不可能无非是重复下面这句话：我坚持抽象的统一并排除一切多和多样性，使我停在无区别和无规定之中，而忽视一切区别和规定。要使康德的自我意识的先天综合、即这种统一的活动，自己澌灭，并在这种澌灭之中保持自己，耶柯比把自己也冲淡到同样抽象的地步了。他将那个“综合自身”、那个“原始判断”片面地作成“连缀字自身”——“一个是、是、是，无始无终，也没有何物、何人、哪一种。这个往前无限重复的重复，是顶顶纯粹的综合唯一的业务、作用和生产，它就是那单纯、纯粹、绝对的重复自身”（125页）。或者说，实际上那里既然没有间断，即没有否定、区别，那么它就不是重复，而仅是无区别的单纯的有。——但是，当耶柯比恰恰将统一所以为综合的统一的东西丢掉时，这还仍旧是综合吗？

首先要说的是，当耶柯比自己固守在绝对的、即抽象的空间、时间及意识中时，他用这种方式就将自己陷入并坚持了在经验上是错误的东西；[(28)] 在经验上呈现的时间与空间，并不是像无限的空间与时间那样的东西，在它们的连续中没有不充满了各种被限制的实有和变化，所以这些界限和变化就属于空间性和时间性，而不曾分离，也不可分离。意识也是这样，它充满了有规定的感觉、表象、欲望等等，

它的存在[29]与某种特殊内容不可分。——经验的过渡总是自明的，意识也当然能以空的空间、空的时间、空的意识本身，或纯有为对象和内容；但它不停留在那里，它不仅从这样的虚空走出来，而且冲到一个较好的、即无论如何较具体的内容那里，不管这一内容在别方面多么坏，但就此而论，它总是较好较真的。这样一个内容正是综合的，被认为是一般意义下的综合的内容。这样，巴门尼德所要对付的，是与有和真理相反的假象与意见；斯宾诺莎所要对付的，是属性、样式、广延、运动、知性、意识等等。综合包含并指出那些抽象不是真理，它们在综合中与他物统一，所以不是本身持续存在的，[30]不是绝对的，而总是相对的。

但是，这里不是要说明空的空间在经验上的乌有。意识固然在进行抽象时也能以那个无规定的东西来充实自己，而固定的抽象也是纯空间、时间，纯意识，纯有等思想。纯空间等等思想、即纯空间等等，应该自身被表明为乌有，这就是说，纯空间本身已经是它的对立面，在它自身中已经浸透了它的对立物，自己就是超出自身的东西，是规定性。

这一点在那些思想中是直接发生的。那些思想就是描写得淋漓尽致的抽象的结果，它们被明显地规定为无规定的东西；这种无规定的东西，假如追溯到它的最单纯的形式，就是有。但是这种无规定性，正是构成规定性的东西；因为无规定性与规定性对立；无规定性作为对立物自身就是有规定的，或否定的东西，而且是纯粹的、完全抽象的否定的东西。这种无规定性或抽象的否定，是"有"自身所具有的，当内在的和外在的反思将有与无等同起来，宣称有是一个空的思想物，是无时，它所说的就是这个有。——或者，也可以说，因为有是无规定的东西，所以它不是它所是的（肯定的）规定性，也就不是有，而是无。

当在逻辑中把有本身作成开端时，过渡在这个开端的纯粹反思中，还是掩盖着的；因为有只是直接建立起来的，无也只能由它那里直接出现的。但一切后来的规定，如紧接着来的实有，都更为具体；在实有中已经建立了那样的东西，即它包含并产生那些抽象的矛盾，因而也包括并产生那些抽象的过渡。当有作为简单的、直接的东西时，有是全然抽象的结果，因而已经是抽象的否定性，是无，——这种回忆会被科学抛在后面，科学显然从本质出发，在自身范围以内，

将那个片面的直接性作为一个有了中介的直接性来说明，在这里，有被建立为存在，而这个有的中介物，也被建立为根据。

用了那种有就是无的回忆，从有到无的过渡，就可以想象为本是某种容易而琐屑的东西，或者如人们所说的，它是可以说明和把握的，即：有既然成了科学的开端，当然就是无；因为一切皆能抽象，而一切都被抽象之后，剩下的就是无了。人们还可以说，照这种说法，开端就不是肯定的东西、不是有，而恰恰是无，并且无之是终结，至少不亚于直接的有，甚至过之。最简便的办法，是对这样的推理随它去，而检察它所夸耀的结果情况怎样。如果依照这个说法，无真是那种推理的结果，并造成以无为开端（如中国哲学），那就连手都不用转了，因为在转手之前，无就已转为有了（参看前面：乙、无一节）。但是，如果一切物都是有的物，而那个一切物的抽象又被当作前提，那么，那个抽象就须更正确地对待；一切有的物的抽象的结果，首先是抽象的有、一般的有，正像在上帝存在的宇宙论证明中，我们从世界的偶然的有超出，并且在此超出中仍然带着有一样，这个有被规定为无限的有。总之，这个纯有也能够抽象，将有再加到已经抽象的一切物上去，于是留下的就是无。假如人们愿意忘掉无之思维、即无之转变为有，或者对此毫无所知，人们便能够把那种能够的办法静静地再继续下去；即无也能够（谢谢上帝！）抽象（世界的创造也是一种无的抽象），于是无也没有留下，因为这正是要被抽象的；这样，人们又重新回到有。——这种"能够"供给了表面的抽象游戏，在这里，抽象自身只是否定的片面活动。首先，这种"能够"本身就在于：对它说来，有与无都是一样的；其中每一个都要消灭，正如每一个都要发生那样；从无的活动出发或从无出发也仍然是一样的；无的活动，即单纯的抽象，比起单纯的无来，其真实不更多也不更少。

(31) 柏拉图在他的巴门尼德篇讨论了"一"的辩证法，同样须当作外在反思的辩证法来看。"有"与"一"都是埃利亚派的概念，两者是同一的。但它们仍须区别，柏拉图在那篇对话中就是这样看法。他去掉"一"的一些规定、如全体与部分、在自身中的有与在他物中的有、形体、时间等等之后，结果是有不属于一，因为有除了依照那些样式之一而外，并不属于某一事物（斯太芬奴斯版本，第三卷，第141，e页）。(32) (33) 柏拉图由此而讨论"一有"命题；我们应该考察在他那

里，从这命题到一之非有的过渡，是如何完成的；通过作为前提的“一有”命题中两个规定的比较，过渡便出现了；这命题包含着一与有，“一有”所包含的，比仅仅说一要多些。在一和“一有”的差异中，也就可以看出这一命题所包含的否定的环节。这也就显出这种方法是有前提的，而且是一种外在的反思。

一和有既然在这里有了关联，那么，有虽然应该抽象地本身坚持抽象，它却最简单地，不须掺入任何思维，便在一个关联中显出来了，关联便包含着与应当主张的相反的对立物。如果有被当作直接的，有便属于一个主体，是以言说表现出来的，具有一个一般的经验的实有，因此是在有限制的和否定的范围之中。当知性抗拒有与无的统一而援引当前直接的事物之时，它无论用什么言词或花样去把握，而在经验中，却恰恰只能发现规定了的有，有限制的、否定的有，——即它所抛弃的那个统一。于是，直接的有的主张便归结到一种经验的存在，这种主张既然要坚持思维以外的直接性，便不能抛弃这种经验存在的表现。

无也是这样，不过方式相反而已。这种反思也是大家所熟知的，而关于无也常常有这样的想法。无就其直接性而言，表现自己是有的；因为就本性说，它与有是同一的。无会被思维、想象、言说，所以它有；无在思想、表象、语言等等中有它的有。但这个有仍然与无还有区别；于是可以说无固然在思维、表象中有，但是因为这个有只在思想或表象中才有，所以它没有，有并不属于这样的有[(34)]。即使有此区别，也不可否认有与无正有着关系；尽管关系也包含区别，但在关系中却现存着与有的统一。不论用什么方式去说或证明无，正是在一个实有中，无总是表现了与一个有的联系或接触，与一个有是不分离的。

但是，当无在一个实有中这样表现出来时，人们心目中还是常常想到无与有这种区别，即：无的实有是完全不适合于无本身的，无自身没有自为的有，它不是有本身；无只是有的缺少，[(35)]黑暗只是光明的缺少，寒冷只是温热的缺少等等。黑暗只是就与眼睛的关系而言，就与肯定的东西（光明）作外表比较而言，才有意义，寒冷也同样仅仅是我们感觉中的某物。反之，光明、温热以及有，本身是客观的、实在的、起作用的，与否定物和无的性质和资格全然不同。黑暗只是光明的缺少，寒冷只是温热的缺少，这一点可以经常列为一桩很

重要的反思和富有意义的认识。关于这种敏锐的反思，可以在经验对象的范围中用经验来观察；由于黑暗把光明规定成颜色，从而使光明本身可以看得见，由于如前所说，在纯粹光明中就像在纯粹黑暗中一样，都看不清什么东西，所以黑暗在光明中当然显出作用来了。可见性是眼中的作用；而否定的［黑暗］和被视为实在的、肯定的光明，对此作用也同样有份。同样，从水，从我们的感觉等等都足够认识到寒冷；假如我们否认寒冷的客观的实在，则对它将毫无所得。但还可能责难说，这里和上面所谈的，都是有一定内容的否定的东西，并不曾谈到无本身，这个无本身，就它是空洞抽象而论，它既不比有低，也不比有高。——但是，寒冷、黑暗以及这一类规定了的否定，必须就它们本身来对待，并且必须看到这样一来，就使其如此的一般规定而论，建立了什么。它们不应该是一般的无，而是光明、温热等等的无，是某种规定物、某一内容的无；它们可以说是有规定的、有内容的无。但是一种规定性，这在以后还要谈到，自身就是一种否定，所以它们是否定的无，但是否定的无，自身就是某种肯定的东西。无由于它的规定性（这种规定性在上面表现为主体中或无论别的什么中的实有）而转变为肯定的东西，这对于坚持知性抽象的意识来说，好像最为荒谬难解。否定的否定成为肯定，这种理解是如此简单，或者正因其简单，才被高傲的知性以为琐屑而不需重视，尽管这事实有它的正确性，——它不但正确，而且因为这样的规定的普遍性，可以有无限的扩张和普遍的应用，这当然应加重视。

有与无相互过渡的规定，也还须注意，要把握这种过渡，同样不须有更多的反思规定。过渡是直接而全然抽象的，因为过渡的环节都是抽象的，这就是说，由于在这些环节里还没有建立起他物的规定性，而这些环节都是以他物为中介而过渡的。尽管有本质上即是无，但是无是在有那里，还没有建立；反过来说，也是这样。因此，在这里应用更多规定了的中介，以某种关系去把握有与无，是不许可的；——那种过渡还不是关系。所以不许可说，无是有的根据，或有是无的根据，——无是有的原因等等；也不许可说，那只能在有某物条件下过渡到无，或在非有的条件下过渡到有。不同时对关系的方面加以进一步的规定，便不能够对关系的种类加以进一步的规定。根据和后果等联系所连结的方面，已经不再是有和无，而显然是成为根据的有和某个建立起来的，非独立的东西——但不是抽象的无。

注释四

以上所说，与反对世界有开始、有没落，从而证明物质恒在的辩证法有关，即与一般反对变、发生、消灭的辩证法有关。——康德关于世界在时间和空间上是有限还是无限的二律背反，以后将在量的无限这一概念下再详细考察。——那种简单的、通常的辩证法，是依靠坚持有与无的对立。证明世界或某物都不能有开端的方式如下：

无论有某物，还是没有某物，都不能有开端。因为如有某物，它便不是开端。——假使世界或某物应有开端，那么它就须于无中开始，但开端不在无中，也不是无；因为开端自身就包含着有，而无却不包含有。无只是无。假如以根据、原因等等来规定无，那么，在根据、原因等等中就包含了肯定，包含了有。——以同样的理由，某物也不能有终结。因为如果这样，则有必定包含着无；但有只是有，并非自身的对立物。

很显然，这里对于变、或开端与终结，对于这种有与无的统一，除了断言否认和把有与无各自分离列为真理而外，什么也提不出来。可是这种辩证法却至少比那种反思的想象要彻底些。那种想象认为有与无之全然分离，乃是完全的真理；另一方面，又认为开端与终结也同样是真的规定，于是事实上又假定了有与无并不分离。

在有与无绝对割裂的前提下，便常常听到说开端与变总是某种不可思议的东西；因为人们以取消开端或变为前提，尔后又承认开端或变，自陷于矛盾，并使其解决不可能，这个矛盾就叫做不可思议。

以上所说，也就是[(36)]知性反对高等数学分析中无限小量的概念所用的同样辩证法。关于这一概念，以下还要详细讨论。这些量是这样规定的，即是在消失中；不在消失以前，因为那样，它们就是有限的量了；也不在消失以后，因为那样，它们就没有了。这个纯概念经常遭到反复的责难，说这样的量要么是某物，要么是无；在有与非有之间，是没有中间状态的（状态在这里是一个不恰当的、野蛮的说法）。——这里同样假定了有与无的绝对分离。但反过来也正说明了有与无事实上是同一的，或者用那样的语言来说，没有什么东西不是在有与无之间的中间状态。数学的辉煌成就，必须归功于接受了那种与知性矛盾的规定。

(37) 上面所引的推理，造成了有与无绝对分离的错误前提，并停留在这一前提上，这不叫辩证法，该叫诡辩。因为诡辩是由无根据的前提而来的推理，对前提不加批判，不加思量，即认其有效。我们所谓的辩证法，却是更高的理性运动，在这个运动中，像是绝对分离的东西，通过自身，通过它们是什么，相互过渡了，那个［彼此分离］的前提也自身扬弃了。有与无自身辩证的、内在的本性，就是把它们的统一，变，表现为它们的真理。

2.变的环节：发生与消灭

变是有与无的不分离，不是从有与无抽象来的统一，变作为有与无的统一，乃是规定了的统一，或者说，有和无两者都是在这种统一之中。但是有和无，每一个都与它的他物不分离，便不是它了。所以有与无是在这统一中，但它们是作为消逝的东西，不过是被扬弃的东西。它们从最初被想象为独立性，下降到成为尚有区别的、但同时已被扬弃的环节。

照这种区别来把握环节，那么，在区别中的每一个环节都是与他物的统一。所以变包含有与无两个这样的统一体；一个是作为直接的有和对无的关系，另一个是作为直接的无和对有的关系；在这两个统一体中，规定的价值并不相等。

(38) 变用这种方式，便在一个双重规定之中了；在一重规定里，无是直接的，即规定从无开始，而无自己与有相关，就是说过渡到有之中；在另一重规定里，有是直接的，即规定从有开始，有过渡到无之中，——即发生与消灭。

两者都同样是变，它们虽然方向不同，却仍然相互渗透、相互制约。一个方向是消灭；有过渡到无，但无又是它自己的对立物，过渡到有，即发生。这个发生是另一个方向；无过渡到有，但有又扬弃自己而过渡到无，即消灭。它们不是相互扬弃，不是一个在外面将另一个扬弃，而是每一个在自身中扬弃自己，每一个在自身中就是自己的对立物。

3.变的扬弃

发生与消灭所建立的均衡，首先就是变自身，而这种均衡又融化为静止的统一。在这均衡中有与无只是消逝的东西；但变本身只是由于它们的区别才有。因此，[39] 它们的消逝只是变的消逝，或者说，是消逝自身的消逝。变是一种不安定的动荡，它沉没在静止的结果中。

也可以这样说，变是一般有与无的消逝；但变又依靠有与无的区别。于是，变在自身中与自己矛盾，因为它在自身中联合了与自己对立的东西；一个这样的联合，又是要自己毁灭的。

这结果是消逝了的有，但却不是无；假如那样，它将只是回复到那两个已经扬弃了的规定之一那里去，而不是无与有的结果。它变为静止的单纯性的有与无的统一。但静止的单纯性又是有，然而这个有已不再是只为自己，而是整体的规定。

[40] 变这样过渡到有与无的统一，就是实有，这统一是有的，或说具有这两个环节的片面的直接的统一形态。

注释

扬弃和被扬弃的东西（观念的东西）是哲学最重要的概念之一，是到处决然反复出现的基本规定，其意义须确定把握，尤其要与"无"区别开。扬弃自身的东西并不因扬弃而就是无。无是直接的，而被扬弃的东西却是有中介的；它是非有之物，但却是从一个有出发的结果。它由规定性而来，因此它自身还有规定性。

[41] 扬弃在语言中，有双重意义，它既意谓保存、保持，又意谓停止、终结。保存自身已包括否定，因为要保持某物，就须去掉它的直接性，从而须去掉它的可以受外来影响的实有。——所以，被扬弃的东西同时即是被保存的东西，只是失去了直接性而已，但它并不因此而化为无。——扬弃的上述两种规定也可以引用为字典中的这个字的两种意义。一种语言竟可以将同一个字用于两种相反的规定，是很可以注目的事。语言中可以找到自身就有思辨意义的字眼，这对于思辨是很愉快的：德语就有很多这类字眼。拉丁"取"字（tollere）的双关意义（由西塞罗"屋大维高升了"[42] 的隽语而著名），却没有这样深远，肯定的规定只不过达到上升而已。某物只在与对立物统一时才被扬弃；它在较细密的规定中，作为被反思的东西，可以适当地称为

环节。杠杆上一点的重量和距离都叫作杠杆的力学环节，因为作用相同，尽管一个环节是实在的，即重量，另一个环节是观念的，仅仅是空间的规定，是一条线，各有不同（参看《哲学全书》，第三版，261节注释）。人们还不得不更常常注意到对于反思规定，哲学术语每每使用拉丁名词，这或者是因为本国语中没有那样的名词，或者即使有，也因为本国语名词使人较多地回想起直接的东西，而外国语则使人较多地回想起反思的东西。

由于有与无现在只是环节，它们所保持的较细密的意义和表述，必定是从观察实有来的，实有作为统一，其中保存了有与无。有是有，无是无，这只是在它们彼此的区别中如此；就其真理、统一而论，它们作为这样的规定已经消失了，并且现在是某物。有与无是同一的，正因其同一，所以它们不再是有和无，而有了不同的规定；在变中它们曾是发生与消灭；在另一个规定了的统一中，即实有中，它们又是另有规定的环节。这种统一仍然是它们的基础，它们从这种基础走出来，就不再走到有与无的抽象意义里去了。

【注释】

(1) 参看第105页。

(2) 参看第105页。

(3) 参看第105页。

(4) 参看第105页。

(5) 参看第105—106页。

(6) 参看第106页。

(7) 指“变”这一个字也说出了无及无的否定。——译者注

(8) 参看第106页。

(9) 参看第106页。

(10) 即通常所谓"无中不能生有"的意思。——译者注

(11) 参看第106页。

(12) 参看第106页。

(13) 《纯粹理性批判》，第二版，第628页以下。——黑格尔原注（商务印书馆中译本，第430—431页。——译者注）

(14) "现实的东西并不比可能的东西包含得更多"一语，黑格尔误引为"可能的东西并不比现实的东西包含得更多"，兹据康德原书校正。参看《纯粹理性批判》中译本，第430页。——译者注

(15) 意思是说无论实际上有没有一百块钱，但在抽象概念里，一百块钱仍是一百块钱，并无增减。——译者注

(16) 参看《纯粹理性批判》中译本，第431页。重点（改排黑体字）是黑格尔加的。——译者注

(17) 黑格尔在这里对康德原文，只是撮举大意，并非逐字征引。参阅《纯粹理性批判》中译本，第429—433页。——译者注

(18) 参看第107页。

(19) 引文出于罗马名诗人贺拉西（公元前64—8年）《抒情短诗集》III，3。——译者注

(20) 指"有与无是同一的"和"有与无不是同一的"二命题。——译者注

(21) 参看第107页。

(22) 参看第107页。

(23) 参看第107页。

(24) 参看第107页。

(25) 参看第107页。

(26) 参看第107页。

(27) 参看第107页。

(28) 参看第107页。

(29) 存在后面，拉松版编者误加了“不”字，兹从格罗克纳本。——译者注

(30) 参看第107页。

(31) 参看第107页。

(32) 参见陈康译注：《柏拉图巴曼尼得斯篇》，1946年，商务印书馆版，第121—124页。——译者注

(33) 参看第107页。

(34) 这个有，这样的有，均指“无”，即在思维或表象中的有，实际上并没有。——译者注

(35) 参看第107页。

(36) 参看第108页。

(37) 参看第108页。

(38) 参看第108页。

(39) 参看第108页。

(40) 参看第108页。

(41) 参看第108页。

(42) 指屋大维由三执政官之一而做了奥古斯特大帝，开始了罗马帝国。——译者注

第二章　实有

[(1)] 实有是规定了的有；它的规定性是有的规定性，即质。某物由于它的质而与他物对立，是可变的和有限的；它之被规定，不仅是与一个他物对立，而且是对这个他物的绝对否定。它对最初对立着的有限的某物的这种否定，是无限的；这些规定[(2)]是在抽象对立中出现的，而在无对立的无限中，即在自为之有中，这种抽象的对立便消解了。

于是实有的研究便有了这样三部分：

甲、实有自身；

乙、某物与他物，有限；

丙、质的无限。

甲、实有自身

对于实有

（1）自身，首先是它的规定性；

（2）作为质，必须加以区别。但是质，无论在实有的这一种或那一种规定中，都应该被认为是实在和否定。但是在这些规定性[(3)]中，实有都同样是反思自身的；并且自身建立起来，就是

（3）某物，即实有物。

1.一般实有

实有从变发生。实有是有与无单纯地合而为一。实有由于这种单纯性而有了一个直接物的形式。它的中介，即变，已被留在它的后面；中介扬弃了自身，因此，实有便好像是最初的、可以作开始的东

西。它首先是在有的片面规定之中，而它所包含的另一规定，无，也将在它那里与前一规定对立而显露出来。

这不仅仅是有，而是实有，从字源上看来，它是在某一地方的有[(4)]；但是空间观念与这里不相干。在变之后，实有就是一般的有连同一个非有，所以这个非有也和有一起被吸收到这个单纯的统一体中去了。因为具体的整体是在"有"的形式中，在直接性的形式中，所以被吸收到有中的非有，便构成了规定性自身。

整体在有的形式中，亦即在有的规定性中，同样是一个扬弃了的、被否定地规定了的东西，——因为有在变中，同样也表现出自身只是一个环节；但是，它只是在我们的反思中，对我们说来是如此，还不曾在它自身那里建立起来。不过实有自身的规定性却是建立起来了的，这种规定性就包含在实有这一名词之内。——两者是必须经常很好地加以区别；只有在一个概念里建立起来了的东西，才在概念阐释研究之内，属于概念的内容。还没有在概念中建立起来的规定性，则是属于我们的反思，这种规定性或是涉及概念自身的本性，或者只是外在的比较；必须注意到后一种规定性只能用来说明或指出在发展中自身表现出来的过程。整体，这种有与无的统一，是在有的片面规定性之中，它仍是一种外在的反思；但是这种反思，在否定中，在某物与他物等等中，却能够成为建立起来的。——这里应当对上述区别加以注意；假如对反思所能注意的一切，都加以估计，就会牵扯得太远，去预测事情自身必然发生的东西。假如说这类的反思可以用来便利综览，从而便利了理解，那么，它们也会带来害处，对于将来的东西，它们会被认为是不正确的见解、根据和基础。因此对待它们应当恰如其分，不可太过，并且应当把它们与事情自身发展过程中一个环节那样的东西区别开。

实有相当于前一范围的有，不过，有是不曾规定的，因此在有那里并不发生规定。但实有却是一个规定了的有，是一个。[(5)] 具体的东西，因此，在它那里，便立刻出现了它的环节的许多规定和各种有区别的关系。

2.质

在实有中的有与无，是在直接性中合而为一的，它们因为直接性的缘故，并不相互超出；只要实有是有的，只要实有是非有，它便是被规定了的。有并不是一般，规定性也不是特殊。规定性还没有脱离有；而且它将来也不会脱离有，因为现在作为基础的真的东西，是非有与有的统一；在作为基础的这种统一之上，发生了一切以后的规定。但是规定性与有在这里的关系，却是两者的直接的统一，所以它们的区别还没有建立起来。

(6) 规定性这样自身孤立起来，作为有的规定性，就是质，——是一个完全单纯的、直接的东西。规定性本身是较一般的，它既可以是量的，也可以是被进一步规定了的东西。因为这种单纯性的缘故，关于质本身，无法进一步说出什么东西。

无和有都包含在实有之内，但是实有本身却是作为仅仅是直接的或有的规定性那种质的片面性标准。质也同样必须在无的规定中建立起来，从而直接的或有的规定性也将建立起来，成为一个有区别的、反思的规定性；这样，无作为一种规定性的被规定了的东西，也同样是一种反思的东西，一种否定。(7) 质，这样作为有的事物而被区别开来，就是实在。(8) 质，因为带着一个否定，便被当作是一般的否定，尽管这被当作是一种缺欠，它仍同样是一种质，以后将自身规定为界限、限制。

两者都是一个实有；但是在作为质的实在之中，所强调的是一个有的实在，这就掩盖了实在也包含规定性，即也包含否定；因此实在只被当作是某种肯定的东西，而否定、限制、缺欠等都要从它那里排除出去。假如将否定仅仅当作缺欠来看待，那就是无了；但是否定也是一个实有，是一种质，不过它是以一个非有来规定的而已。

注释

实在似乎是一个含义很多的字眼，因为它是在以各种不同的、甚至相反的规定来使用。在哲学的意义上，谈起仅仅是经验的实在的东西，就好像是在谈一个无价值的实有物一样。但是，假如说思想、概念、理论等都没有实在，那就是说它们都不具有现实性；至于理念，譬如柏拉图的共和国，则无论就本身说，就其在概念中说，都很可以是真的。这里对理念并不否认其价值，而且让它与实在并列。但是与所谓单纯理念对比，与单纯概念对比，实在的东西却被当作是唯一真

的东西。——假如说一个内容的真否，取决于外在的实有，这种想法是片面的；那么，把理念、本质、甚至内在的感觉，都设想为与外在的实有无关，甚至愈远离实在就愈高超，那也是同样片面的。

谈到“实在”这一名词，必须提一提从前形而上学的上帝概念，它主要是用来作为所谓上帝存在的本体论证明的基础。上帝被规定为一切实在的总和，说这个总和自身并不包含矛盾，各种实在也不互相扬弃；因为一种实在只被认为是一种圆满性，是不包含否定的那种肯定物。所以各种实在并不彼此对立，也不互相矛盾。

在这样的实在概念里，需要假定从思想上排除了一切否定，实在还仍然留存着；但是，这样一来，实在的一切规定性也就被扬弃了。实在是质，是实有；所以它包含否定的环节，而且唯有通过这种环节，它才是被规定的，实在就是这个被规定的东西。实在，无论它应当采取突出的意义，或是采取这一名词的通常意义作为无限的，它都将扩展为无规定的东西，并丧失其意义。上帝的善，并不是普通意义的善，而是突出意义的善，这种善不是与正义不同，而是被正义调和（这是莱布尼兹用来表示中介的一个名词）了，反过来说，正义也被善调和了；于是，善既不再是善，正义也不再是正义。权力应该由智慧加以调和，但是这样一来，它也就不是本来的权力了，因为它隶属于智慧，——智慧若是扩张为权力，那么，作为规定目的和手段的智慧也就消失了。无限的真概念及其以后发生的绝对统一，不是要当作调和、相互限制或混合来把握，那样的东西只是肤浅的、留在朦胧昏雾中的关系，只有无概念的想象才能满足于这种关系。——实在，当它在那个上帝定义中，被当作是规定了的质之时，便超出了它的规定性，不再是实在了；它成了绝对的有；上帝，作为一切实在物中的纯粹实在物，或者作为一切实在的总和，都是同样无规定、无蕴含的东西，那是空洞的绝对，在那个绝对中，万物皆一。

反之，假如从规定性来把握实在，那么，既然它在本质上包含否定的环节，一切实在的总和也便同样成了一切否定的总和，成了一切矛盾的总和，它首先成了某种有绝对威力的东西，把一切规定了的东西都吸收到它里面去；但是这种威力之所以是威力，只是因为它还有一个不曾被它扬弃的东西与它对立，由于它被设想为扩张成了完满的、无限制的威力，它便成了抽象的无。那种表现上帝的概念，如一

切实在物中的实在物，一切实有中的有，都不外是抽象的有，那与无是同一的东西。

[9] 规定性是肯定地建立起来的否定，这就是斯宾诺莎所说：Omnis determinatio est negatio［一切规定都是否定］[10]。这个命题极为重要；不过否定本身还只是无形式的抽象；把否定或无说成是哲学上最后的东西，这绝不该归咎于思辨的哲学；对于哲学说来，无之不是最后，正如实在之非真那样。

从规定性即否定这一命题出发，其必然的结论，就是斯宾诺莎的实体的统一，或说只有一个实体。思维与有（或说广延）是斯宾诺莎所面临的两种规定，他必须使两者在这个统一中合而为一；因为作为规定了的实在说，它们就是否定，而那些否定的无限性便是它们的统一；根据斯宾诺莎的定义（这一点以后还要谈到），某物的无限性就是它的肯定。所以他把以上两种规定理解为属性，即是说这样的东西并没有特殊的持续存在，没有自在自为的有（Anund-für-sich-Sein），而仅仅是作为被扬弃的东西，作为环节；或者不如说，在他看来，它们甚至连环节也不是，因为实体在它自身中是完全无规定的，而属性却和模式一样，都是外在的知性所造成的区别。——个体的实体性碰到这一命题，也同样保持不住。个体是自身的关系，这是由于它对一切他物立了界限；但是这样一来，这些界限也就成了个体自身的界限，成了对他物的关系，个体的实有便不是在它自身之中了。这样的个体当然要比仅仅是在一切方面都受了限制的东西多一些，但是这个多一些属于概念的另一范围；在"有"的形而上学中，个体是绝对规定了的；假如说这样规定了的东西是自在而自为的有限物本身，那么，反之，规定性在本质上却把自身当作否定，并且将有限物推入知性的同样的否定运动之中，这样运动使一切都消失在抽象的统一里，即消失在实体里。

否定与实在直接对立；以后，否定又在反思规定的特殊范围中与肯定的东西对立，这种肯定的东西就是对否定加以反思的实在，——至于实在，那么，还隐藏在实在本身中的否定的东西就显现在实在那里。

当质在外在关系中显出自身是内在规定时，质在这种情况下才主要是特性。所谓特性，例如野菜的特性，不仅对某一事物是特有的规

定，而且因为事物要通过这些规定才会以一种特殊的方式保持自身与其他事物的关系，不让外来的影响在自身中存留，并且还要使自己特有的规定在他物中有效——当然，这要看这一事物是否不排斥那一他物。反之，人们并不将较静止的规定性，例如形状、形象，叫作特性，甚至不将它叫作质，因为这类规定性被想象为可变化的，不与有同一的。

痛苦化（Qualierung）或陷于痛苦（Inqualierung），这是雅各布·柏麦哲学所用的名词[(11)]。这是一种深入的哲学，但只是深入到昏暗中的哲学。这个名词是指一种质（辛酸、苦涩、火辣等等）在自身中的运动，因为质在自己的否定性中（在它的痛苦中），从他物建立并巩固了自己，总之，那是它自身的骚动不宁，就这种不宁静而言，质只有在斗争中才会发生并保持自己。

3.某物

在实有那里，它的规定性是作为质而有区别的；在作为实有的质那里，实在与否定之间也有了区别。这些区别虽然在实有那里是当前现存的，但也仍然是空无而扬弃了的。实在自身包含否定，是实有，不是不曾规定的、抽象的有。同样，否定也是实有，不是应有的抽象的无，而是在此处建立起来像是自在的，像是有的，属于实有的那样。所以质绝不与实有分离，实有只是规定了的、质的有。

扬弃区别，不只是单纯收回了区别，在外表上又重新扔掉区别，也不仅是简单地转回到单纯的开端，回到实有自身。既有区别，就无法扔掉。所以现有的事实，是一般实有，是实有中的区别与区别的扬弃；实有不像开始时那样无区别，而是由于区别的扬弃重又与自身同一，实有的单纯性由于这种扬弃而有了中介。区别之被扬弃，是实有的自身特有的规定性；所以它是内在之有（Insichsein）；实有是实有物，是某物。

[(12)] 某物作为单纯的、有的自身关系，是第一个否定之否定。实有、生命、思维等等是在本质上把自身规定为实有物、生物、思维者（自我）等等。为了不把实有、生命、思维等等乃至神性（代替神）仅仅当作共相而停留在那里，这种规定是极其重要的。对观念说来，

某物是有理由被当作实在的东西的。但是某物仍然还是一个很肤浅的规定；和实在及否定一样，实有及其规定性固然不再是空洞的有和无，但仍然是十分抽象的规定。正因此，它们也成了最流行的名词，缺少哲学上的修养的反思，使用它们最多，把反思的区别灌注到它们里面去，从而以为有了某种规定得很好、很牢固的东西。——否定物之否定物，作为某物，只是主体的开端；——这个内在之有，起初还只是十分不确定的。以后，它先规定自身是自为之有物等等，直到在概念中才获得了主体的具体内涵。否定的自身统一是一切这些规定的基础。但是，在这里，第一次的否定，即一般的否定，当然要与第二次否定，即否定之否定区别开；后者是具体的、绝对的否定性，而前者则仅仅是抽象的否定性。

某物作为否定之否定，是有的；于是否定之否定是单纯的自身关系之恢复；——但是这样一来，某物也同样是以自身作自己的中介了。以自身作自己的中介，这在某物的单纯形式中已经有了，以后在自为之有、主体等等中，还更加确定，甚至在变中也已经有仅仅十分抽象的中介；自身中介，是在某物中建立起来的，因为某物被规定为单纯同一的东西。——有一种原理，主张知识的纯粹直接性，要排除中介，[(13)] 对这种原理就须提醒注意中介之存在；但是对于中介的环节，以后却不需要特别注意；因为那在一切地方、一切事物、每一概念中都可以找到。

这种自身中介就是某物自身，它仅仅被认为是否定之否定，在它的各方面，并没有具体的规定；所以它消融为单纯的统一，那就是有。既是某物，所以也是实有物；它自身又是变，但是这个变已经不再仅仅用有和无作它的环节。环节之一，有，现在成了实有，以后又成了实有物。环节之二，也同样是一个实有物，不过它被规定为某物的否定物，——一个他物。某物作为变，是一个过渡，其环节本身也是某物，因此它是变化（Veränderung），——一个已经变成了的具体物的变。——但是某物起初仅仅是在它的概念中变化；它还没有作为进行中介和有了中介那样地建立起来；它先只是在自身关系中单纯地保持自身，而它的否定物也同样是质，仅仅是一个一般的他物。

乙、有限

（1）某物与他物；它们首先是互不相关的；一个他物同时也是一个直接的实有物，一个某物；否定落在两者之外。某物是自在地与其为他之有（Sein-für-Anderes）对立。但是规定性也属于某物的自在，并且是

（2）自在的规定，这种规定也同样要过渡为状态（Beschaffenheit），状态与规定同一，构成内在的同时又是被否定的为他之有，即某物的界限，界限是

（3）某物自身的内在规定，某物因此是有限的。

第一节考察了一般实有，把它当作有的规定。所以它的发展环节，质和某物都是肯定的规定。在这一节却正好相反，藏在实有中的否定规定发展了，它在那里起初还只是一般的否定，第一次否定，但是现在却被规定为某物内在之有这一主要之点，即被规定为否定之否定了。

1.某物和一他物

1.某物和他物两者首先都是实有物，或说某物。

其次，两者也同样是他物。哪一个被先提到，并且仅仅因此而叫做某物，这是并不重要的（它们若是出现在拉丁文的一句话中，两者都叫做aliud；“某物……他物”，其说法为alius alium；表示相互关系时，其说法为alter alterum，亦相似）。假如我们称一实有为甲，另一实有为乙，那么乙就被规定为他物了。但是甲也同样是乙的他物。用同样的方式，两者都是他物。“这个”是用来确定区别和确定被认为是肯定的某物。但是“这个”也说出这样一点，即对某物的区别和强调，也只是主观的、在某物本身以外的称谓。整个规定性是处于这种外在的指陈之内的；甚至“这个”字眼也并不包含区别；一切和每个某物，都恰恰既可以是“这个”，也可以是“那个”。人们以为用“这个”就可以表示某种完全规定了的东西，忽视了语言作为知性的产物，除了个别对象的名词以外，仅仅表示共相；但个别名词假如并不表示共相，而由于这个缘故只是作为假定的、任意的东西，就像私名可以任意接受、给予或更改一样，那么，个别名词在这种意义下，是没有意义的。

于是，他有（Anderssein）对这样规定的实有，似乎是一个异己的规定，或者说是在一个实有之外的他物；实有之被规定为他物，似乎一部分由于第三者的比较，另一部分仅仅是为了在它之外的他物，而不是本身如此。同时，如上面所说，即使就表象而论，每一实有都把自身规定为一个别的实有，所以没有一个实有仍然只被规定为一个实有，不在一个实有之外，即自身不是一个他物。

两者都被规定为既是某物，又是他物，所以是同一的，其间还没有区别。但是这些规定[(14)]的这种同一性，也只是落在外在的反思之中，落在两者的比较之中；但是，和他物首先是建立起来的一样，这个他物自身固然与某物有关系，但自身也还是在某物之外。

第三，因此要把他物当作孤立的自身关系；当作抽象的他物；当作柏拉图的τὸ ἕτερον［别一］，他把别一作为总体的环节之一，与一对立，并以这种方式，赋予他物以一种特有的本性。所以，他物唯有就它自身去理解，才不是某物的他物，而是在它自身中的他物，即它自己的他物。——这样的他物，就其规定说，是物理的自然；物理的自然是精神的他物；所以自然的这种规定首先仅仅是一种相对性，通过这种相对性所表示出来的，并不是自然本身的质，而只是一种外在于自然的关系。但是，由于精神是真的某物，而自然本身因此又只有与精神相对才是自然，所以，就自然本身而论，它的质也就恰恰是这样的东西，即在它（自然）自身中的他物，也就是（在空间、时间、物质等规定之中的）外在之有的东西（Aussersich-seiende）。

自为的他物是在它自身那里的他物，从而是它自身的他物，也就是他物的他物，——所以这是自身绝不同一的、自己否定的、自己变化的东西。但是，自为的他物仍然与自己同一，因为他物在其中变化的那个东西，就是他物，除此而外，自为的他物就更没有别的规定；但是这个自己变化的东西之被规定，并不是用不同的方式，而是用相同于是一个他物的方式；因此，它在他物中不过是与自身融合为一罢了。于是自为的他物建立成为扬弃了他有而反思自身的东西，是与自身同一的某物，所以他有既是某物的环节，同时又是与某物有区别的东西，自己不是某物而归属于某物。

2.某物在它的非实有中保持自己，它在本质上与非实有合而为一，又在本质上不与非实有合而为一。所以某物与自己的他有发生了关系，而又不纯粹是自己的他有。他有既同时被包括在某物之内，又同时与某物分离；他有是为他之有。

实有本身是直接的、无关系的；或说它是在有的规定之中。但是因为实有自身也包括非有，所以实有又是有规定的、在自身中被否定的有，于是就成了他物；——但又因为实有在它的否定中同时也保持了自身，所以它只是为他之有。

实有在它的非实有中仍旧保持了自己，并且是有，但不是一般的有，而是作为与对他物的关系的相对立的自身关系，作为与自身不同一性相对立的自身同一性。这样的有是自在之有。

为他之有和自在之有构成某物的两个环节。[(15)] 这里出现了两对规定：1.某物与他物；2.为他之有与自在之有。第一对的规定性还没有关系，某物与他物各自分离。但是它们的真理就是它们的关系；因此，为他之有和自在之有就是第一对规定作为同一事物的环节而建立的，并作为这样的规定，即：它们就是关系，而且仍然留在它们的统一中，即实有的统一中。这样，为他之有与自在之有，每一个都含有既在它自身那里、同时又与它不同的环节。

有与无的统一是实有，它们在这统一中就不再是有与无，——它们只是在这统一之外才是有与无；在不平静的统一中，在变中，它们是生与灭。——有在某物中是自在之有。有，这个自身关系，这个自身同一，现在不再是直接的了，而是这个自身关系，只是作为他有的非有（作为自身反思的实有）了。——同样，非有在这种有与非有的统一中，作为某物的环节，也不是一般非实有，而是他物，更确切地说，依据它与有的区别，它同时是对它的非实有的关系，即为他之有。

所以自在之有第一是对非实有的否定关系，自在之有具有在它以外的他有，并与他有对立；由于某物是自在的，所以自在之有就摆脱了他有和为他之有。其次，自在之有本身那里也有非有；因为它本身就是为他之有的非有。

为他之有，第一是有的单纯自身关系之否定，这否定首先应该是实有和某物；由于某物是在一个他物中或为了一个他物，所以某物就

缺乏自己的有。其次，为他之有不是像纯无那样的非实有；它之为非实有，是指向自在之有，即指向自身反思的有，正如反过来说，自在之有也指向为他之有那样。

3.两个环节都是同一事物的规定，即某物的规定。某物是自在的，因为它超出为他之有，返回自身。但是某物也自在地（此处所强调的是在）或在它那里有一种规定或环境，因为这种环境是外在地在它那里，是一个为他之有。

这就引到进一步的规定。自在之有和为他之有首先是不同的；但是，某物在它那里，也有和某物是自在的同一的东西，[(16)] 反过来说，某物作为是为他之有那样的东西，也是自在的，——这就是自在之有与为他之有的同一，这是依据以下的规定：即，某物本身是这两种环节的同一体，而它们在某物中又是不分离的，——这种同一性在实有范围内已具雏形，在本质及以后内在性与外在性的关系的研究中便更加明显，而在作为概念与现实的统一，即理念的研究中，就最为确定了。——人们常以为一说自在，也和说内在一样，是说出了某种高尚的东西；但是某物假如仅仅是自在的东西，那么这东西也就仅仅是在某物那里而已；自在仅仅是一种抽象的，因而是外在的规定。说：在它那里什么也没有，或者说：在那里有点什么，这些话虽然含糊，却也含有下面的意思，即在一事物那里的东西，也属于这个事物的自在之有，也属于它的内在的、真的价值。

[(17)] 可以看到自在之物（Ding-an-sich）的意义在这里很明白，那只是很简单的抽象；但是有一时期，它却是一个很重要的规定，仿佛是高不可攀的东西，正如我们不知道什么是自在之物的这句话，曾经是了不起的智慧一样。——假如事物之被称为自在的，是由于一切为他之有抽掉了，总之，这就是说，由于事物没有任何规定，被设想为无：在这种意义之下，当然不能知道什么是自在之物。因为"是什么（？）"的问题要求列举规定；由于被要求举出规定的事物就是自在之物，即本来没有规定之物，所以这就是糊涂地使问题的回答不可能，或者只能作出荒谬的回答。——在绝对中，万物皆一，人们对它什么都不知道，自在之物和那种绝对，是同样的东西。因此人们很明白自在之物究竟是什么；这样的自在之物不过是没有真理的、空洞的抽象。但是，自在之物真的是什么，自在真的是什么，表述这些问题的却是逻辑，不过在逻辑那里所了解的自在，是比抽象更好些的东西，

即是在自己的概念中的东西；但概念是自身具体的，它作为概念总是可以把握的，而且作为规定了的东西和自己的规定的联系，也是自身可以认识的。

自在之有首先用为他之有作它的对立环节；但是建立之有也与自在之有对立；在建立之有这一名词里固然也包含为他之有，但是这个名词的确包含已经出现的返回运动过程，即从不是自在的东西返回到是它的自在之有的东西（在后者之中它是肯定的）的过程。自在之有通常被当作是表示概念的一种抽象方式；建立本来只是归入本质范围，即客观反思范围之内；根据建立起以它为根据的东西；原因还更要产生结果，产生一个自立性被直接否定了的实有，它自身所具有的意义，就是：它的事情、它的有是在一个他物之中的。在有的范围里，实有只是从变中发生，或者说和某物一起就建立了他物，和有限物一起就建立了无限物，但是有限物却既不产生无限物，也不建立无限物。在有的范围里，概念的自身规定还仅仅是自在的——所以它叫作过渡；就连有的反思规定，如某物与他物，或有限物与无限物，尽管它们在本质上都是互相指向，或者都是为他之有，然而都可以当作质的、自身常在的东西；有了他物，有限物也同样可以当作是直接有的、自身常在的，如同无限物一样；它们的意义好像没有他物也是完满的。反之，肯定物与否定物，原因与结果，尽管可以被认为是孤立的有的东西，而这一个若没有另一个却毫无意义；它们本身就是互相映现（Scheinen），在每一个之中都有它的他物映现。——在各层规定中，尤其是在说明的进程中，或者更确切地说，在概念展开的进程中，主要的事情当然是要经常区别什么还是自在的，什么是已建立的，以及规定是在概念中呢，是已建立的呢，还是为他之有的呢。[(18)] 这种区别只属于辩证的发展。形而上学的哲学思维，包括批判的哲学思维在内，是不认识这种区别的。形而上学的定义以及它的前提、区别、结论等只是要主张和引出有的东西，而且是自在之有的东西。

为他之有是在某物与自身的统一之中，与某物的自在同一；所以为他之有是在某物那里。这样自身反思的规定性因此又是单纯的有的规定性，于是又是质——是规定。

2.规定，状态和界限

假如说某物在自在中从它的为他之有反思自身，那么，这个自在便不再是抽象的自在，而是作为它的为他之有的否定，由此便有了中介，所以为他之有是它的环节。自在不仅是某物与自身的直接同一，而且是这样的同一，即：某物通过此同一既是自在的，又是在它那里的；为他之有是在它那里，因为自在就是为他之有的扬弃，就是从为他之有那里出来而回到自身里去的；但是其所以如此，也因为自在是抽象的，即本质上带着否定，带着为他之有。这里不仅呈现着质和实在，即有的规定性，而且也呈现着自在之有的规定性，发展就是把后者建立为这种自身反思的规定性。

1.质是单纯某物中的自在，本质上与某物的另一环节、即在某物那里的有（An-ihm-sein）统一。假如规定这个字眼的严密意义与一般规定性有区别，那么，质就可以叫作某物的规定。规定是作为自在之有的肯定的规定性；某物在实有中不与要规定它的他物牵连混杂，仍然适合于这个自在之有，在与自身等同中保持自身，并且使这个等同也在它的为他之有中生效。假如以后的规定性由于某物与他物的关系而多方面增长，依照某物的自在之有而使某物更充实，那么，某物就是充实了它的规定。规定包含这样一点：即，某物之所以是自在的那个东西，就是在某物那里的东西。[(19)]

人的规定是思维的理性：一般思维是他的单纯规定性，他由于这种规定性而与兽类有区别；假如说人是由于他自己的自然性及感性，即为他之有而直接与他物联系，而思维又是与这种为他之有相区别，那么，人就是自在的思维。但是思维也是在人那里[(20)]；人本身就是思维，人以思维而实有，思维就是他的存在和现实；再者，既然思维是在他的实有中，他的实有也在思维中，思维就必须被看作是具体的，是有内容而充实的；思维是思维的理性，所以是人的规定。但是这种规定，就自在说，仍旧只是一种应当，即是说规定连同它与自在合为一体的充实，一起以自在的形式和不曾与它合为一体的实有对立，同时这种实有还是外在对立的、直接的感性和自然。

2.自在之有用规定性来充实，也与仅仅是为他之有和仍然在规定以外的那种规定性有区别。因为在质的范围里，直接的、质的有与各种在扬弃了的有之中的区别仍然对立。某物在它那里所具有的东西，就这样自行分开，从这方面说，那样的东西就是某物的外在实有，它

也是某物的实有，但不属于某物的自在之有。——这样，规定性就是状态。

假如发生了这样或那样的状态，那就是要从外在影响和关系去理解某物。状态所依赖的这种外在关系和由他物决定的东西，出现为偶然的东西。但它却是某物的质，依靠外在性，有了状态。

假如说某物自身变化，那么，变化是归在状态之内的；在某物那里，状态是将变为他物的东西。某物本身在变化中仍然保持，变化只涉及其他有的不经久的外表，并不涉及它的规定。

所以规定和状态是互相区别的；就规定说，某物对它的状态是无所谓的。但是某物在它那里具有的东西，就是这个联结规定与状态两者的推论的中项。但是不如说这个在某物那里的有是把自身分解为两端了。单纯的中项是这样的规定性，即它的同一性既属于规定，又属于状态。但是规定又自为地过渡为状态，状态也过渡为规定。这已经包括在以前所说之内，更确切地说，关联是这样的：由于某物是自在的东西，也是在它那里的东西，它就带着为他之有；因此规定本身也就显然有了对他物的关系。规定性同时也是环节，但又含有质的区别，与自在之有不同，是某物的否定物，是别一实有。把他物这样包括在自身之内的规定性，与自在之有合一，就把他有带进了自在之有，或者说带进了规定，于是规定被降低为状态。——反之，假如把作为状态的为他之有孤立起来，自为地建立起来，那么，为他之有就是与他物所以为他物同样的东西，就是在他物自己那里的他物，即他物本身；这样，为他之有就是自身关系的实有，就是有了规定性的自在之有，就是规定。——由于两者必须互相分开，所以状态好像是以外在物、他物为基础的，但是状态在这里也要依赖规定，而外来的规定同时也是由某物自己的、内在的规定来规定的。再者，状态也属于某物自身；某物随状态而改变自己。

某物的这种改变（Änderung）不再是某物以前仅仅依照为他之有而起的变化（Veränderung），那个第一次变化只是自在之有的、属于内在概念的变化；现在则是变化在某物那里建立了。——某物本身被进一步规定了，否定是在它那里内在地建立了，是它的发展了的内在之有。

首先，规定和状态的互相过渡，是它们的区别的扬弃，这样便建立了实有或一般的某物，而且由于从区别（那种区别是把质的他有也同样包括在自身之内的）所得的结果，就是两个某物，但不仅仅彼此总是互为他物，以致那样的否定仍然还是抽象的，仅仅是靠比较，而现在的否定对于某物则是内在的。这些某物作为实有物，是各不相关的，但是它们的肯定已经不再是直接的了，每一个都借他有之扬弃为中介来与自身发生关系，在规定中的他有就反映在自在之有里。

某物这样就由自身与他物发生关系，因为他有作为某物自己的环节而在某物中建立起来了；某物的内在之有把否定包括在自身之内，借否定为中介，它现在就有了肯定的实有。但是他物与这个实有仍然有质的区别，所以他物在这里是在某物之外建立起来的。他物之否定，只是某物的质，正是因为这样扬弃了他物，它才是某物。只有这样，他物本身才与一个实有对立；至于前一个某物，他物与它的对立只是外在的，另一方面，假如它们事实上是绝对地，即依据它们的概念而联系着的，那么它们的联系就是实有过渡为他有，某物过渡为他物，某物也和他物一样是一个他物。现在既然内在之有是他有的非有，他有既包含在前者之中，同时又作为“有的物”而与前者有区别，那么某物本身就是否定，就是一个在它那里的他物之终止；某物自身作为对他物的否定关系，从而保持了自己并建立起来了；——这个他物，这个作为否定之否定的某物的内在之有，是这个他物的自在之有，这种扬弃同时又是在这个他物那里的单纯否定，即对它是外在的其他某物之否定。如上所说便有了一种规定性；这个规定性与作为否定之否定的某物的自在之有同一，而且由于这些否定作为其他某物而彼此对立，这个规定性便又使它们自然联合而又互相否定，彼此分开，——这就是界限。

3.为他之有是某物和它的他物的不确定的、肯定的共同体；在界限中，为他之非有，即他物之质的否定突出起来了，他物从而被自身反思的某物排斥了。从这个概念的发展，便可以看到这种发展自身显露出错综和矛盾。因为界限作为某物自身反思的否定，在观念上把某物和他物的环节包含在界限之内，同时这些有区别的环节在实有范围里又被建立为实在的、有质的区别的环节，这就立刻呈现了矛盾。

（一）所以某物是直接的、自身关系的实有，而且首先对他物有一界限；界限是他物的非有，不是某物本身的非有；在界限中，某物

和它的他物划了界限。——但是他物本身，一般也是一某物；所以某物对他物所具有的界限，也是作为某物的他物的界限，也就是他物的界限；他物由于这个界限，便把第一个某物作为它的他物从它那里排斥出去了，或者说是那个某物的非有；所以界限不仅是他物的非有，又是这一个和那一个某物的非有，也就是一般某物的非有。

但是界限仍然在本质上是他物的非有，某物之所以有，就是由于它的界限。由于某物划了界限，它就因此同时把本身降低为被界限之物；但是它的界限，作为在它那里的他物的终止，本身同时也仅仅是某物的有；这个某物的有由于界限而成其为某物，在界限中有着它的质，这种关系是下述情况的外在现象，即：[(21)] 界限是单纯的否定，或第一个否定，同时他物又是否定之否定，是某物的内在的有。

所以某物作为直接的实有，就是对别的某物的界限，但是某物又在它本身那里具有界限，并由于界限的中介而是某物，界限也同样是它的非有。界限是中介，通过这个中介，某物与他物既是又不是。

（二）现在，由于某物在界限中既是，又不是，而这些环节又是一个直接的、质的区别，所以某物的非实有和实有是彼此分开的。某物在它的界限之外（或者如人们所想象的那样，在界限之内），有它的实有；[(22)] 他物也是如此，因为他物也是某物，也在界限之外。界限是两者之间的中项，在界限中，它们便终止了。它们在彼此之外和它们的界限之外，有着实有；界限作为它们每一个的非有，是两者的他物。

根据某物和它的界限的这种差异，线只是在它的界限之外，即在点之外，才出现为线；平面只是在线之外，才出现为平面；立体只是在界限它的平面之外，才出现为立体。——界限之所以能够首先激动表象——表象是概念的外在之有，——以及主要被用于空间的对象，都是从这一方面来的。

（三）但是某物既然是在界限的外面，它就是未曾划界限的某物，只是一般实有。这样，它就并没有和它的他物区别开；它只是实有，所以和它的他物有同样的规定，每一个都只是一般某物，或者说每一个都是他物；所以两者是同一的。但是，这个对它们说来最初是直接的实有，现在却以规定性作为界限建立起来了，在界限中，它们是所以为它们而互相区别。但是界限同时又是它们的共同的区别性，

正如实有一样，是它们的统一和区别。实有和界限两者的这种双重同一性，包含这样的情况，即：某物只是在界限中才有它的实有，并且由于界限和直接的实有两者都同样是彼此的否定物，只是在界限中才有的某物，又从自身离开了自身，并超越自身指向它的非有，把它的非有表现为它的有而过渡到它的非有中去。把这种情况应用到前面的例子里去，如这样一个规定，即：某物只有在界限中才成其为某物；——于是，点之所以为线的界限，不仅是因为线在点中只有终止并且是在点之外的实有，——线之所以为平面的界限，并不仅是因为面在线中只有终止，面之所以为立体的界限也是如此。——应该说在点中线也开始了；点是线的绝对的开始。并且因为线就它的两端说，并没有界限，或者如人们所说，线可以想象是延长到无限的，所以点也构成线的原素，就像线是平面的原素，平面是立体的原素那样。这些界限是它们所界限的事物的根本；——譬如一，作为第一百的一，是界限，又是整个一百的原素。

另一个规定就是某物在界限中不平静，它在界限中就内在地是矛盾，矛盾使它超出自身。这样，点是它自身的这种辩证法，就变成线；线是它自身的辩证法，就变成面；面是它自身的辩证法，就变成全部的空间。于是线、面和整个空间便有了第二种定义：即，由于点的运动便发生了线，由于线的运动发生了面等等。但是点、线等这种运动被认为是某种偶然的，或仅仅是想象其如此的东西。可是这样想法毕竟被打消了，因为，假如说线等等应该从而发生的规定，也就是线等等的原素和根本，并且这些规定又同样不是别的，而是线等等的界限，那么这种发生便不会被认为是偶然，或仅仅是想象其如此的。点、线、面本是自为的，自己矛盾的，是自己排斥自己的开始，所以点就通过它的概念自身过渡到线，自身自在地运动并使线发生等等——所有这些都已经包含在（对某物说来，是内在的）界限的概念之中了。可是这种应用是属于空间的研究；这里只稍稍提示一下，点是完全抽象的界限，但在一个实有之中；这个实有被认为是完全没有规定的，是所谓绝对的，即抽象的空间，是绝对连续而互相外在的。因为界限不是抽象的否定，而在这个实有中，是空间的规定性，所以点是空间的，是抽象否定和连续性的矛盾，从而是过渡到线的开始和完成等等，正如没有点，也没有线和面一样。

[23] 某物以内在界限而建立成为自身矛盾，通过矛盾，它被驱迫推动而超出自身，这就是有限物。

3.有限

实有是规定了的；某物却有一个质，在质中它不仅被规定，而且被界限着；它的质就是它的界限，带着这种界限，起初它是肯定的、静止的实有。但是，这种否定 [24] 发展了，以至某物的实有和作为它的内在界限本身的否定两者间的对立就是某物的内在之有，而且这种内在之有因此不过是在某物本身那里的变；——这样就构成了有限物。

[25] 当我们说事物是有限的，我们的意思是说：它们不仅有规定性，质不仅是实在和自在之有的规定，它们也不仅仅是有界限的，——在界限之外，它们还有实有，——而且还不如说，非有构成它们的本性，它们的有。有有限的事物，但是它们的自身关系却是使它们否定地自身相关，甚至在这种自身关系中使它们超出自身，超出它们的有。 [26] 它们有，但是这种有的真理就是它们的终结。有限物不仅像一般某物那样变化，它并且要消灭。它的消灭不是仅仅可能的，假如是那样，它也就可能不消灭。有限的事物的这样的有，乃是以消灭的种子作它们的内在之有：它们的生时就是它们的死时。

（一）有限的直接性

事物有限性的思想带来了悲伤，因为有限性是推到极端的质的否定，在这样规定的单纯性中，也就再没有留下和它走向没落的规定相区别的肯定的有了。否定的这种质的单纯性，是回到无、消灭与有之间的抽象对立去了，有限性正是因为这种单纯性，成了知性的最顽强的范畴。一般否定、状态、界限都与它们的他物、即与实有可以相容；甚至抽象的无作为抽象，也被放弃了；但是有限性是自在地固定了的否定，因此与它的肯定物顽强对立。有限物也当然要使自己流动，它本身却是注定要终结，而且只是终结；——它倒不如说是拒绝使自己肯定地走向它的肯定物，即无限物，拒绝让自己和无限物联系；所以有限物之建立，是和它的“无”不可分，它与它的他物、即肯定物的一切调和都因此被截断了。有限事物的规定，除了它们的终

结，就再没有下一步的规定。当知性把非有造成事物的规定时，同时也就是把非有造成是不灭而绝对的了，于是知性就僵化在有限性的悲伤中了。事物的可消灭性只能在它们的他物中，即肯定物中消灭；假如是这样，它们的有限性就离开它们了；但是有限性又是它们的不变的质，即这种质不过渡到它们的他物中去，不过渡到它们的肯定物中去；所以有限性是永恒的。

这是一种很重要的观察；但是，说有限物是绝对的，当然任何哲学、观点、或知性都不愿意让自己承担这样的立场；表现在对有限物的主张中的，不如说是明明相反：即有限物是有限制的，可消灭的；有限物只是有限物，不是不灭的；这一点已经直接包括在它的规定和名词之内了。但是问题在于是否要停留在有限性的"有"这种观点上而可消灭性仍然长存呢？或是可消灭性和消灭也要消灭呢？事实是恰恰在上述观点中，没有出现后一种情形，这种观点把消灭造成有限物的最后之物了。[(27)] 它明白主张有限物与无限物不相容，也不能联合，有限物与无限物绝对对立。把有、绝对的有归于无限物；坚持有限物为无限物的否定者，仍然与无限物对立；有限物与无限物不能联合，就仍然是绝对的留在自己的方面；有限物从肯定物、无限物取得肯定，于是消灭；但是与无限物的联合却被宣布为那是不可能的东西。假如有限物不坚持与无限物对立而消灭，那么，如前所说，它的消灭正是最后的，不是肯定的，只有消灭的消灭才是肯定的。又假如有限物不在肯定物中消灭，而它的终结被了解作无，那么我们又重回到那个最初的、抽象的无去了，而这个无的本身却是久已消灭了的。

这个无应该只是无，并承认它在思维、观念或言语中存在；但是在这个无那里，也出现了和上述有限物中同样的矛盾，不过在无那里只是出现矛盾，而在有限中矛盾却很显明。在前者，矛盾出现为主观的；在后者，却维持着有限物与无限物长久的对立，有限物自身是无的，作为自在之无的东西而有。这一点须要意识到；而且有限物的发展显示出有限物在它那里作为这种矛盾而一齐消融于自身之中，但是在那里，矛盾也就真正消解了；不仅有限物是可消灭的，是在消灭，而且消灭、无也不是最后的东西，也要消灭。

（二）限制和应当

说某物是有限的或说是有限物，固然其中便立刻抽象地有了矛盾；但是某物或者“有”并不再是抽象地建立起来的，而是自身反思，发展为内在之有，这个内在之有在它那里有规定和状态，或更明确地说，某物在它那里有一界限；这个界限，作为某物的内在的东西并构成其内在之有的质，是有限性。现在看一看在有限的某物这一概念中所包含的环节是什么。

规定和状态，对于外在反思来说，出现为不同的方面；但是规定已经包含着属于某物本身的他有；他有的外在性一方面是在某物自己的内在性之中，另一方面作为外在性，它仍是与某物有区别，它本身还是外在性，只是在某物那里而已。再者，因为他有本身被规定为界限，被规定为否定之否定，所以某物的内在的他有被建立为这两个方面的关系。规定和状态都属于某物，某物与自身的统一，是某物转回到自身的关系，是某物自在之有的规定在某物中否定其内在界限的那种关系。这样，与自身同一的内在之有，它与自身的关系就是与它自己的非有的关系，但是作为否定之否定，它所否定的东西，同时也是在它那里保持实有的东西，因为那就是它的内在之有的质。某物自己的界限，这样由某物建立起来作为否定物，同时又是本质的东西，它就不仅仅是界限本身，而且是限制。但是限制不仅仅作为否定了的建立物；否定的锋芒是对着两面的，因为被它否定了的建立物是界限；这个界限总之就是某物和他物共同的东西，也是规定本身自在之有的规定性。于是这种自在之有，作为对与它有区别的界限的否定关系，作为对自身的限制的否定关系，就是应当。

假如在一般某物那里的界限就是限制，那么，某物必须在自身之中同时又超出界限，它自身对界限的关系就是对一非有物的关系。某物的实有似乎在它的界限之旁漠不相关地安静相处。但是某物只有在扬弃了界限，否定界限的自在之有时，才超出了界限。并且由于界限在规定中本身就是限制，所以，某物便从而超出自身了。

所以“应当”包含了双重规定，第一，规定与否定对立，是自在之有的规定；其次，这种规定作为非有，是与它相区别的限制，同时自身又是自在之有的规定。

(28) 这样，有限物便把自身规定为它的规定对它的界限的关系；在这种关系中，规定便是应当，界限便是限制。于是两者都是有限物

的环节；这样，应当和限制两者本身都是有限的。但是只有限制是被建立的有限物；应当还仅仅是自在的，从而对我们说来，还是被限制的。应当由于对它本身已是内在的界限之关系，是受到限制的，但是这种限制却包藏在自在之有里，因为依据它的实有，即依据它的与限制对立的规定性，它被建立为自在之有。

应当有的东西既有，同时又没有。假如它有，它就应当不仅仅是有。所以"应当"在本质上具有一个限制。这个限制不是外来的；仅仅应当有的东西，现在却是建立起来了的规定，像事实上的规定那样，即同时只是一种规定性。

所以某物的自在之有，在它的规定中，把自身贬低为应当，这是由于构成它的自在之有那个东西，在同一情况下也是非有。情况是这样的：在内在之有中，或说在否定之否定中，那个自在之有，作为一个否定（即否定者），就是与另一否定的统一，这另一否定就质而言同时也是另一界限，上面的统一通过这另一界限就是对另一否定的关系。有限物的限制不是外在的，它自己的规定也是它的限制；限制既是规定本身又是应当；它是两者共同的东西，或者说两者在限制中是同一的。

但是现在有限物作为应当，却又超出了限制；成为它的否定这一规定性也被扬弃，并且它的自在之有也是如此；它的界限也就不是它的界限了。

于是某物作为应当，也就高出它的限制之上，反过来说，某物所具有的限制，也只是应当。两者是不可分的。某物只是在规定中有否定之时，才有限制；而规定又是扬弃了的限制。

注释

"应当"近来在哲学中，尤其关于道德，起过很大作用，并且在一般形而上学中，作为自在之有或自身关系与规定性或界限的同一性这种最后的、绝对的概念，也起过很大作用。

你能够，因为你应当，——这句含义很丰富的话已经被包括在应当概念之内。因为"应当"超越限制，界限在其中被扬弃了，所以应当的自在之有，是对自身的同一关系，因此也是"能够"的抽象。——但是反过来说：你不能够，正因为你应当：也同样正确。因为在应当

中，同样也有作为限制的限制。那种关于可能性的形式主义却自己面对着可能性中的一种实在，即一种质的他有，而两者的相互关系就是矛盾，也就是不能够，或不如说不可能。

[(29)] 在应当中，开始超出有限，即无限。应当是那样的东西，即在向前发展中，按照那种不可能性，它表现自身是到无限中的进展。

关于限制和应当的形式，可以对两种成见做较详细的责难。[(30)] 首先是对思维、理性等等的限制过分重视，认为这种限制不能超过。这种见解不知道某物在被规定为限制之时，就已经超出了限制。因为一种规定性、界限，只是在与它的一般他物，即它的不受限制之物对立时，才被规定为限制；一个限制的他物正是超出了限制的东西。石头、金属之所以不超出限制，因为限制对于它不是限制。假如有知性思维的一般命题说不能超出限制，那么，思维便是不愿意应用自身，去看看概念中所包含的东西；让这样的命题去受现实检验，就会显出它们是最不现实的东西。假如说，正因为思维比现实更高，它应该离开现实而停留在较高的领域里，所以它把自身规定为一种应当；那么，思维一方面就不会进到概念，另一方面，无论它对现实和概念的态度都会同样表现其不真。——[(31)] 因为石头并不思维，连感觉也没有，它的限制性对它也就不是限制，它不会去否定它所没有的感觉、观念、思维等等。但是即使是石头，作为某物，也在它的规定（或自在之有）和实有中有区别，在这种情况下，石头也超出限制，它自在地是概念，这个概念就包含与它的他物的同一性。它假如是能够酸化的盐基，它就可以氧化，可以中和等等。在氧化、中和等等中，石头仅仅作为盐基而存在的限制自身扬弃了；它超出了限制，正如酸同时也扬弃了使其为酸的限制一样；无论在酸或酸基中，都有"应当"要超出限制，以致只有用强力才能使它们固定为——无水分的，即纯粹的、非中性的——酸和苛性盐基。

但是，假如一个存在物所包含的概念，不仅是抽象的自在之有，而且是自为之有的全体，是冲动、生命、感觉、想象等等，那么，在限制以外的有和超出限制的行动，都由存在物自身来完成。植物超出限制为种子，又超出限制为花、为果、为叶；种子发芽，花朵凋谢等等。[(32)] 饥渴等限制的感受，就是要超出限制的冲动，并且完成这个超出。——感受者也会感到痛，而且感到痛是有感觉的自然物的特

权；感受者是在自身中的一个否定，而否定则在感受者的情绪中被规定为一个限制，这正因为感受者有自身的情绪，这种情绪就是超出那种规定性[(33)]的整体。假如感受者不是超出那种规定性以外，他就不会感到那是他的否定，也不会有痛苦。——但是理性和思维应该不能超越限制吧？——理性是共相，共相本身超出特殊，也超出一切特殊，理性只能是对限制的超越。——当然，并非每一个对限制的超越和限制以外的有，都是真的摆脱了限制，都是真的肯定。应当本身和一般的抽象，便是这样的不完全的超越，只需引证完全抽象的共相，便已经足够驳斥"共相不能超越限制"那种同样抽象的说法；或者引证一般的无限物，也足够驳斥"有限物不能超越"那种说法。

这里可以提一提[(34)]莱布尼兹一个好像很聪明的想法：假如一颗磁针也有意识，它就会把自己的指向北方看作是自己意识的规定，是自己的自由的规律。这倒不如说，假如磁针有意识，从而有意志和自由，那么，它也就会思想；这样，空间对于它，就会是一个包罗一切方向的一般的空间，因此，只是向北一个方向，对它的自由却是一种限制，正如固定在一个地点，对人是一种限制，但对植物却不是。

另一方面，应当是对限制的超越，但其本身仅仅是有限的超越。因此，应当是在有限性范围内有其地位和效用，在那里，它坚持自在之有与受限制的东西对立；主张自在之有是准绳和本质的东西，与虚无的东西对立。义务是这样一个应当，它反对个别意欲，反对自私贪欲和随心所欲的兴趣；只要意志能够在它的活动中将自身从真实的东西分离出来，这个真实的东西就会作为应当摆在意志的面前。那些把道德的应当看得这样高的人，以为假如不承认应当是最后、最真的东西，道德就会败坏；正如还有一些论客，他们的知性不断满足于对一切实有的东西，都能够提供一个应当，也就是提供一个更好的知识，因此一点也不愿意让自己被剥夺去应当；这些人看不到，就他们的范围的有限性而论，应当是被完全承认的。——但是在现实本身中，合理性和规律并不像"仅仅应当是"那样悲惨——在那里剩下来的只是自在之有的抽象，——也不像应当在它自身那里是永久的，这与说"有限物是绝对的"，是同一回事。康德和费希特哲学标榜"应当"是解决理性矛盾的顶点，那种立场却反而仅仅是在有限性中、也就是在矛盾中僵化。

（三）有限到无限的过渡

应当本身包含限制，限制也包含应当。它们的相互关系是有限物本身，有限物把两者都包括在它的内在之有以内。它的规定的这些环节，在质上是对立的；限制被规定为应当的否定物，应当也被规定为限制的否定物。所以有限物是自身矛盾；它扬弃自身，并且消灭。但是这种结果，即一般的否定，是（一）它的规定本身；因为它是否定物的否定物。所以有限物没有在消灭中消灭；它首先只是变成了另一有限物，后者又同样消灭而过渡为另一有限物，如此等等以至无限。但是，（二）假如仔细观察这种结果，那么，有限物就在消灭中、在这种自己否定中，达到了自在之有，在那里与自己融合了。它的每个环节都包含了这种结果；应当超出了限制，即是说，超出了自己；但是在有限物之外的东西，或说它的他物，又恰恰是限制本身。限制也超出自身，直接指向有限物的他物，这个他物就是应当；但应当又是自在之有和实有同一的分裂为二，正如限制之是两者的同一那样；所以限制之超出自身，正是与自身合一。这种与自身的同一，这种否定之否定，是肯定的有；这样，有限物的他物，作为他物，需以第一个否定为它的规定性；——这个他物就是无限物。

丙、无限

无限物在它的简单概念中可以看作是绝对物的一个新定义；作为无规定的自身关系，它被建立为有和变。实有的形式，是不在那些可以被认为是绝对物定义的规定之列的；因为实有范围内的形式，只是作为规定性，作为一般有限的规定性，直接自为地建立起来的。但是无限物却直接地被当作绝对，因为它被明白规定为有限物的否定，所以在无限物中就与限制性有了显明的关系，并且这样的限制性在无限物那里被否定了；限制性中的有与变，虽然自身并没有或没有显出限制性，但还是可能有的。

但是，无限物并不是这样一来就已经事实上去掉了局限性和有限性；主要的事是把无限的真概念和坏的无限区别开，把理性的无限和知性的无限区别开。后者是有限化了的无限，它之出现，正是由于无限保持纯粹，远离有限，它只是有限化了。

无限物

（1）在单纯规定中，是作为有限物之否定那样的肯定物；

（2）于是它就在与有限物的相互关系之中，并且是抽象片面的无限物；

（3）这种无限物和有限物的自身扬弃，作为一个过程，——是真的无限物。

1.一般无限物

无限物是否定之否定，是肯定物，是有，这个有从限制性又恢复了自身。无限物有，而且比最初的、直接的有，有更多的内含意义，它是真的有，高出限制之上。无限这个名词就对情感和心智闪烁着光芒，因为它不是抽象地停在那里，而是高举自身到自己那里，到它的思维、共相、自由之光那里。

首先，实有在它的自在之有中，把自己规定为有限物并超出限制，这就发生了无限的概念。[(35)] 超出自身，否定其否定，变为无限，乃是有限物的本性。所以无限物并不是在有限物之上的一个本身现成的东西，以致有限物都仍然长留在、或保持在无限物之外或之下。我们即使仅仅作为主观的理性，也还是超出了有限，进入无限。假如说无限物就是理性概念，而我们通过理性也就高出有时间性的东西之上；那么，丝毫不损及有限物，也可以使这种情况发生，有限物对于在它之外那样的高翔远翥毫不相干。但是，[(36)] 假如说有限物本身升入无限，那也不是外力所致，而是有限物的本性把自身作为限制（无论是作为限制本身，还是作为应当），与自身发生关系，并超出这个限制，或者不如说，必须否定了作为自身关系的限制，并且是超出了限制。并不是扬弃了一般有限，便有了一般无限；有限物是这样的东西，它只有通过自己的本性，才成无限。

于是有限物在无限物中消失了，而只是无限物那样的东西才有。

2.有限物与无限物的相互规定

无限物有；在这种直接性中，它又是一个他物、即有限物的否定。所以，无限物，作为有的东西，同时又作为一个他物的非有，便

是回到作为一般被规定的东西、即某物的范畴去了，或更确切地说，——因为这个无限物是自身反思的、借扬弃一般规定性而来的实有，从而被建立为与其规定性有区别的实有，——所以这个无限物便回到有一个界限的某物范畴去了。有限物根据这种规定性，作为实在的实有而与无限物对立，所以就质的关系说，它们是停留在彼此的外面的；无限物的直接的有，又唤醒了它的否定、即有限物的有，这个有限物原来似乎已经在无限物中消失了。

但是，无限物和有限物不仅是在这些关系范畴之中；两方面都进一步被规定为仅仅是互为他物。有限就是作为限制而被建立起来的限制，这是以规定建立起来的实有，必须过渡为自己的自在之有，变成无限。无限是有限物的无，是有限物的自在之有和应当，但这又是作为自身反思的、完成了的应当，只是自身关系的、完全肯定的有。假如要一切规定性、变化，一切限制，甚至应当本身都一齐被扬弃而消失，并建立起有限物的无，那么，这在无限中都可以得到满足。因为自在之有被规定为有限物的这种否定，于是自在之有，作为否定之否定，本身是肯定的。但是这个肯定，就质而言，是直接的自身关系，是有；于是无限物就回到它以有限物作为他物而与自己对立的那个范畴去了；无限物的否定的本性，被建立为有的否定，从而是最初的、直接的否定。[(37)] 无限物以这样的方式，便带着与有限物的对立；有限物，作为他物，仍然同样是被规定的、实在的实有，尽管它在自己的自在之有中、即无限物小，被建立为扬弃了的东西；这个被扬弃了的东西，是非有限物，——一种在否定规定性中的有。与有限物对立的，与有的规定性、实在的领域对立的，是无限物、无规定的虚空、有限物的彼岸，实有是一个被规定的东西，而无限物的自在之有，却并不在它的实有那里。

假如[(38)] 无限物在质方面，与有限物是他物的关系而相互对立，那么，它便可以叫作坏的无限物，或知性的无限物，知性把它当作了最高的、绝对的真理。这里必须使知性意识到：由于它以为在真理的调和中得到满足，它便处于不可调和的、无法解决的、绝对的矛盾之中，当它要应用并解释它的这些范畴时，它便在四面八方陷入必然会起作用的各种矛盾之中。

因为[(39)] 有限物作为实有，仍然与无限物对立，当前便立刻有了这种矛盾；这样便有了两种规定性，有两个世界，一个无限的世界，

一个有限的世界，而在它们的关系中，无限物只是有限物的界限，因此无限物也只是一个被规定的、自身有限的无限物。

这种矛盾把它的内容发展为较明显的形式。——有限物是实在的实有，纵使它过渡到它的非有，过渡到无限物，它也仍然如此。——这个无限物，如前所说，只是以第一次直接的否定，为它与有限物对立的规定性；正如有限物与那个否定对立，作为被否定者，只有一个他物的意义，所以仍旧是某物。假如知性因此便超出了有限世界而上升到它的最高点，上升到无限物；那么，[(40)] 有限世界，对知性说来，却仍然留在一个此岸，以致无限物被建立于有限物之上，与有限物分离；正因此，有限物也同样与无限物分离，——两者被安置到不同的地方，——有限物是此岸的实有；无限物固然是有限物的自在，但却在朦胧的、无法到达的远方，是一个彼岸，而有限物则处于并留在那个远方以外。

它们这样分离了，但又由隔绝它们的否定使它们在本质上相互有了关系。它们都是自身反思的某物；这种使它们发生关系的否定，是一个某物对别的某物的相互界限，而且情况是这样的，即，它们每一个不仅在它自己那里有对他物的界限，而且否定就是它们的自在之有；每一个与他物分离时，都在它自己那里有自为的界限。但界限是作为第一次否定，所以两者都是被界限的，是本身自在地有限的。可是，每一个作为肯定的自身关系，都是它的界限的否定；所以它把界限当作它的非有，直接从自身排斥出去，在质上与界限分离，把界限建立为在它以外的另一个有，于是有限物把它的非有建立为这种无限物，后者也同样建立了有限物。从有限物必然会过渡到无限物，即有限物通过它的规定，过渡到无限物，并且有限物将被提高到自在之有：这是易于得到承认的；因为有限物固然被规定为常在的实有，但就自在说，它又被规定为虚无的东西，即就其规定说，又是濒于消解的东西；另一方面，无限物固然被规定为带着否定和界限，但又被规定为自在之有物，以致这种自身关系肯定的抽象构成了它的规定，就这种规定而论，有限物是不在其内的。但是前面已经说过，无限物只有以否定为中介，作为否定之否定，本身才能达到肯定的有，并且它的这种肯定，假如只被当作单纯的、质的有，那就会把在无限物中包含着的否定，降低到单纯的、直接的否定，从而降低到规定性和界限，这种单纯的、质的有，与无限物的自在之有相矛盾，将从它那里

排除出去，并且作为不是它的东西，而是与它的自在之有对立的东西，即有限物，被建立起来。[41] 因为每一个在它那里，并且由于它的规定，都要建立自己的他物，所以它们[42]是不可分的。但是它们的这种统一是隐藏在它们的质的他有之中的，这种统一是内在的，是仅仅作根据的。

因此，这种统一的表现方式便被规定了；它在实有中被建立为有限物到无限物的转化或过渡，以及无限物到有限物的转化或过渡；所以，无限物只在有限物那里出现，有限物只在无限物那里出现，他物只在另一他物那里出现，这就是说，每一个都是在他物那里自己直接发生的，并且它们的关系只是外在的。

它们的过渡过程有如下较详细的形态。那就是：超出有限物，进入无限物。这种超出表现为一种外在的行动。在这个有限物的彼岸的虚空中，将发生什么呢？其中什么是肯定的呢？由于无限物与有限物之不可分离（或者说，因为站在自己方面的无限物，本身也被限制），便发生了界限；无限物消失了，它的他物、即有限物，出现了。有限物这样出现，对于无限物说来，好像是一桩外在的事件，而新的界限，既不是从无限物自身发生的，便像是临时找到的。这样便是又回到以前徒然扬弃过的规定去了。但是这个新界限，本身也只是一个有待于扬弃，或者说，有待于超出的东西。于是又发生了空虚、无，在其中也同样可以遇到那种规定性，即一个新的界限，——如此等等以至无限。

这里呈现了有限物和无限物的相互规定。有限物只是对应当或无限物的关系说，才是有限的；无限物也只是对有限物的关系而言，才是无限的。它们不可分离，同时又绝对互为他物；每一个都在它自身那里有它的他物；所以每一个都是它自己和它的他物的统一，是在它的规定性中的实有，而这个实有却并非既是它本身又是它的他物那样的东西。

这个既否定自身、又否定其否定的相互规定，出现为到无限中的进展，它在许多形态和应用中，都被认为是最后的东西，再没有什么可以超出它之上，而是一旦到了那个“如此等等以至无限”，思想也便往往到了尽头。——假如说，相对的规定一直被推进到对立，以致它们都在不可分的统一之中，而每一规定与其他规定相比，又都被赋予

一个独立的实有，那么，哪里有这种情形，哪里便会出现上面所说的进展。因此，这个进展是未解决的矛盾，而且总是显示出当前有矛盾。

当前现在的，只是一个抽象的超越，它仍然是不完全的，因为这个超越自身不曾被超越。当前的是无限物，当然它也要被超过，因为一个新的界限将要建立起来，但这样恰恰反而是转回到有限物去。这种坏的无限性，本身就与那种长久的应当是同一的东西；它诚然是有限物的否定，但是它不能够真正从有限物那里解放自己；有限物又在无限本身那里出现为无限的他物，因为这个无限物只是在与它的他物，即有限物的关系中。到无限的进展因此只是重复的单调，是有限物与无限物使人厌倦的、老一套的交替。

无限进展的无限性仍然带着有限物本身，因而是被界限的，并且本身也是有限的。这样，它事实上就被建立为有限物和无限物的统一。但是人们对于这种统一，将不会加以思索。它不过是在有限物中唤起无限物，在无限物中唤起有限物，可以说是开动无限进展的发条而已。这个进展是那个统一的外在的东西，表象就停留在那里；在同一交替的那个长久重复里，在超越界限前进到无限那种空虚的不平静里，前进在这个无限物中又发现了新的界限，不论在这个新界限或在无限物中，前进都无法停止。这个无限物有一个彼岸的固定规定，那个彼岸是不能达到的，因为那个彼岸是不应该达到的，因为那个彼岸脱离不了彼岸的规定性，脱离不了有的否定。依据这种规定，无限物与作为此岸的有限物是对立的，此岸也同样不能上升到无限物里去，因为这个此岸有着一个他物的这种规定，这就是那一个长久在彼岸中重复产生的、而又当然与彼岸不同的实有。

3.肯定的无限

在上述有限物与无限物反复交替规定之中，当前已经呈现了它们自身的真理，只是需要接受当前现有的东西而已。这种反复构成概念的外在的实在化；在这种实在化中所建立的，就是概念所包含的东西，但只是外在的，各自分离的。只需比较这些不同的环节，其中就自然有了统一，这个统一又产生概念；无限物与有限物的这个统一，——这已经常常提到过，这里尤其要记住，——对于那种自身是真正

的统一说来，是歪曲的表现；但是在当前的概念表现中一定也呈现了这种歪曲规定之消除。

就这个统一的最初的、仅仅是直接的规定来看，那么，无限物只是对有限物的超越，无限物依据这一规定，就是有限物的否定；所以有限物只是必须要被超越的东西，是在它自身那里的否定，而这否定就是无限。这样，就在每一个中都包含着他物的规定性，依据无限进展的含义，它们应当互相排除，只是互相交替地赓续出现；没有他物，便什么也不能建立和把握，没有有限物便没有无限物，没有有限物也没有无限物。假如要说什么是无限物，说它即有限物的否定，那也就是要把有限物本身一起说出来，有限物对无限物的规定是不能缺少的。要在无限物中找到有限物的规定，人们只要知道所说的是什么。从有限物方面，立刻就会承认有限物是虚无的；但是它的虚无正是无限性，它与这种无限性正是不能分离。在这种观点之中，它们好像是就它们与他物的关系来看的。假如因此它们被认为没有关系，那么它们只是用"与"联结起来的，那么，它们便是独立的，彼此对立，每一个都是在它自身那里才有的。必须看到它们在这样的方式下是什么状态，这样提出来的无限物是两者之一；但是仅仅作为两者之一，它本身就是有限的，它不是整体，而仅仅是一个方面；它在对立物那里有它的界限；所以它是有限的无限物。这里当前只有两个有限物。正是由于无限物这样从有限物分离出来，从而被提出来作为一个方面的东西，这其中便有了有限性，即是它与有限物的统一。——在有限物方面，因为自身离开了无限物被提出来，它就是自身关系，在这种关系中，它的相对性、依赖性、可消灭性都被去掉了；这就是它自己的同一的独立性和肯定，而这就应当是无限物。

一种观察方式认为无限物和有限物只是相互关系，只是每一个对他物的关系，另一种观察方式认为它们完全相互分离，这两种观察方式起初似乎以不同的规定性作出发点，但是所得结果是相同的；无限物和有限物，就两者相互关系说，那种关系对于它们是外在的，又是本质的，没有那种关系它们便不成其为它们，所以它们都在自己的规定中包含着自己的他物，同样，就每一个自身而论，在它本身那里来观察，每一个也都以它的他物包括在它之内作为自己的环节。

这样便有了那个——声名很坏的——有限物与无限物之统一，——那个统一，本身是无限物，无限物把自身和有限物包括在自身之内，

——比起有限物与它脱离，被列在另一方面而言，这是另一意义的无限物。既然现在必须区别这两种无限物，而如前面所说，每一个本身又都是两者的统一，所以就有了两种统一。两种规定性的统一，那个共同体，作为统一，先是把它们建立为被否定了的东西，因为每一个都应当是在区别之中才是它之所以为它；在统一中，它们就失去了质的本性；——这是一种重要的思考，它反对那种坚持着质不愿撒手的观念，这种观念认为无限物与有限物在统一中，就质而论，应当仍然各自分离，因此，在那个统一中，它所看到的无非是矛盾，而不是由否定两种质的规定性来解决矛盾；所以无限物和有限物最初的简单的、一般的统一就被歪曲了。

还有一层，既然它们现在被认为是有区别的，那么，无限物的统一就是这些环节的每一个本身，这个统一在每一个环节中都是以不同方式规定的。无限物依它的规定，在它那里是有与它不同的有限性的，无限物是这个统一中的"自在"，有限性只是在它那里的规定性，界限；但是这个界限是无限物的绝对的他物，是无限物的对立面；无限物的规定，是自在之有本身，由于添加了这样的质，也就败坏了；无限物这样便成了有限化的无限物。用同样的方式，有限物也可以超出它的价值，可以说是无限提高，因为有限物本身固然只是非自在之有，但是就那种统一而论，同样在它那里也有它的对立面；它就将被建立为无限化了的有限物。

和以前的单纯的统一一样，无限物和有限物的双重统一，也还是被知性歪曲了。这种情况的出现正是由于在这两种统一之一中，无限物没有被认为是否定了的，反而被认为是自在之有，于是在自在之有那里不应当建立规定性和限制；因为规定性和限制将要降低和败坏自在之有。反过来说，有限物尽管本身是虚无的，也同样被固定为不曾被否定的东西，于是它在与无限物联合之中，提高到它所不是的东西，并且由于与它的不消失的，或不如说久长的规定对立，它就无限化了。

知性把无限物和有限物彼此的关系固定为质的不同，认为它们在规定中是分离的，并且是绝对分离的，这样歪曲的原因，在于知性忘记了对知性本身说来，这些环节的概念是什么。[(43)] 依据概念说来，有限物和无限物的统一，并不是两者外表上在一起，也不是各不相属，与其规定背道而驰的联结，在其中各自分离、对立、各自独立存

在的东西，亦即互不相容的东西联系到一起；恰恰相反，每一个在自己本身那里都是统一，并且每一个都只是自身的扬弃，在扬弃中，对于自在之有和肯定的实有，它们[44]没有一个可以比另一个有优先之处。如以前所说，有限性只是对自身的超越；所以有限性中也包含无限性，包含自身的他物。同样，无限性也只是对有限性的超越；所以它本质上也包含它的他物，这样，它在它那里就是它自身的他物。无限物扬弃有限物，不是作为有限物以外现成的力量，而是有限物自己的无限性扬弃自身。

所以这种扬弃不是一般的变化或他有，不是某物的扬弃。有限物在其中扬弃自身的那个东西，就是否定有限性的那个无限物；但是有限性自身早已仅仅是那个被规定为非有的实有。所以有限物只是在否定中扬弃自己的否定。这样，无限性就它的一方面说，它是被规定为有限性，亦即一般规定性的否定物，被规定为空洞的彼岸；无限物在有限物中扬弃自己，就是逃出虚空的回归，是彼岸的否定，那个彼岸就是在无限物本身那里的一个否定物。

所以当前的东西就是在两者中同一的否定之否定。但是这一否定之否定本身就是自身关系，是肯定，但却是作为回归到自身，即通过中介，这中介就是否定之否定。这些都是需要重视的规定；其次要注意这些规定在无限进展中也建立了，并且是怎样在无限进展中建立的，——即还没有在最后真理[45]之中。

在这里首先是无论无限物或有限物，两者都将被否定，——两者都以同样的方式被超越；其次是它们也作为有区别的，每一个都在另一个之后把自身建立为肯定的。我们于是把这两种规定拿出来比较，就像我们在比较中，在外表的比较中把两种观察方式——一种就有限物和无限物的关系看，一种就它们每一个自身看——分开那样。[46]但是无限进展所表示的要更多一些；在无限进展中，即使是有区别者也建立了联系，不过这种联系首先还只是过渡和交替；我们只需稍想一想，便可以看到这里面事实上是什么。

首先，有限物和无限物的否定，是在无限进展中建立的，这种否定可以看作是单纯的否定，所以两者也可以看作是彼此分开的，仅仅是前后相随的。假如从有限物开始，那么，有限物就将超越界限而被否定。于是当前现有的就是有限物的彼岸，即无限物，但是在无限物

中又发生了界限，于是当前现有的，就是对无限物的超越。但是这个双重的扬弃，一方面总只是被建立为环节的外在显现和交替，另一方面还没有建立成为一个统一体；每一个超越是一个开端，一个新的行动，所以它们彼此分离。——但是在无限进展中也还呈现着它们的关系。最初是有限物；然后超越有限物，这个有限物的否定物或彼岸就是无限物；第三是又超越了这个否定，发生新的界限，又是一个有限物。——这里是完全的、自身封闭的运动，运动达到了原来构成开始的东西，这里产生了与曾经是出发点的同样的东西，即有限物又恢复了；于是这个同一的东西是和它自己消融在一起的，不过是在它的彼岸又找到自己罢了。

关于无限物也有同样的情形。在无限物中，在界限的彼岸，又有了一个新的界限，这个新界限，也和有限物的命运一样，即必须被否定。这样，当前呈现的东西又是方才在新界限中消失了的同样的无限物；所以通过扬弃，通过新的界限，无限物并不因而被推得更远，既不曾离开有限物，——因为有限物只是过渡到无限物的东西，——也不曾离开自己，因为它到了自身那里。

所只有限物和无限物两者都是由否定而转回到自身的运动；它们自身只是中介，两者的肯定都包含着两者的否定，并且是否定的否定。——所以它们是结果，因而也就不是它们在开始时的规定中所是的东西；——有限物并不是在它自己那一方面的实有，无限物也不是在实有（即规定为有限物）彼岸的实有或自在之有。知性之所以如此顽强反对有限物与无限物的统一，那只是因为知性把限制和有限以及自在之有假定为永久的，它因此忽视了在无限进展中实际呈现着两者的否定，以及它们在无限进展中只出现一个整体的环节，并且只有借它们的对立物，而主要是借它们的对立物之扬弃，它们才会出现。

假如把这种回归到自己，既看作是有限物回归到自己，又看作是无限物回归到自己，那么，这种结果本身就显出不正确，这种不正确与前面所指责的歪曲有关；假如一次以有限物作出发点，另一次以无限物作出发点，只有这样才会发生两种结果，但是不论用哪一个开始，完全都是一样的；这样便取消了引起双重结果的区别。这种情形在两端都没有界限的无限进展的直线中也是同样的，其中每一个环节都同样交替出现，至于在哪一点上抓住环节和拿哪一个环节开始，那是完全表面的，不要紧的。——环节在无限进展中是有区别的，但每

一个都同样仅仅是另一个的环节。由于有限物和无限物两者自身都是进展的环节，它们便同是有限物；由于它们同在进展中和结果中被否定，所以这个结果是两者的有限性的否定，真正可以叫作无限物。所以它们的区别是两者都具有的双重意义。有限物的双重意义是：第一，有限物仅仅就与它对立的无限物而言，是有限物，第二，它既是有限物，同时又是与它对立的无限物。无限物也有双重意义，一是无限物为那两个环节的一个，——这样就是坏的无限物，——再就是这样的无限物，在其中无限物自身和它的他物两者都只是环节。正如无限物事实上是当前现有的，它也同样是过程，在过程中，无限物把自己降低为只是自己的规定之一，与有限物对立，从而本身也只是有限物之一，并且又将与它自己的这种区别自行扬弃而达到肯定，由于这种中介便成了真的无限物。

这种真的无限物的规定，不能用已经指责过的那种有限物和无限物的统一公式来概括；那种统一是抽象的、不动的自身等同，环节也同样是不动的有的东西。但是无限物，正如它的两个环节一样，本质上倒不如说只是变，不过这是在环节中有进一步规定的变。这种变起初以抽象的有与无为它的规定；作为实有物的变化，便以某物和他物为它的规定；现在作为无限物，便以有限物和无限物为它的规定。这两者本身都是正在变的东西。

这种无限物，作为转回到自身的有，作为自身关系，是有，但不是无规定的、抽象的有，因为它被建立为否定，正在进行否定；所以它也是实有，因为它包含了一般否定，也就包含了规定性。它有，并且实有，现在有，当前有。坏的无限物只是彼岸，因为它只是作为实在地建立起来的有限物之否定，所以它是抽象的，第一次的否定；它只是被否定地规定了，其中没有实有的肯定；它被固定为只是否定物，甚至就不应当实有，——而应当是不可能达到的。不可能达到，并不是它的高超之处，而是缺憾，这种缺憾的最后根据在于固执有限物本身是有的。不可能达到的东西便是不真；必须懂得这样的无限物是不真的。到无限的进展，其形象是一条直线，在直线的两端界限上只是无限物，而且永远是在直线——直线是一个实有——所不在的地方，直线超越了，到了它的非实有，即是到了不被规定的东西之中；至于返回到自身的真的无限，其形象是一个圆，它是一条达到了自身的线，是封闭的，完全现在的，没有起点和终点。

所以真的无限，一般说来，作为实有，作为与抽象否定对立的肯定的实有，比以前单纯规定的实在，是较高意义的实在；这里它包含着具体的内容。有限物不是实在的，无限物才是实在的。实在以后还要被规定为本质、概念、理念等等。不过，在较具体的事物那里，重复像实在那样较原始、较抽象的范畴，并且把这样的范畴用于比那些是自在的东西更具体的规定，那却是多余的。譬如说本质或理念是实在的，作这样重复的原因，在于有、实有、实在、有限等最抽象的范畴对于无修养的思维最为流行。

这里有更确定的理由要取消实在范畴，因为实在与否定相对立，是肯定的东西，而这里的否定是否定之否定，于是这样的否定自身与那个是有限的实有的实在对方。——这样，否定便被规定为观念性（Idealität）；观念的东西（das Ideelle）[47]就是有限物，正如它是在真的无限物中的有限物那样，——虽然是规定，是内容，是有区别的，但是并非独立有的，只是环节。观念性有更具体的意义，这种意义通过有限的实有之否定，并没有充分表现出来。——有限物和无限物的对立，就其与实在性和观念性的关系来看，可以这样理解，即：有限物是被当作实在物，无限物被当作观念物，与此同样，以后概念也被看成是观念物，而且仅仅是观念物，反之，一般实有则被看成是实在物。用这样的方式丝毫不能帮助上述关于否定的具体规定，可以具有观念物的特殊表现；在那种对立中，我们又将回到适合于坏的无限物的那种抽象否定物的片面性，僵化在有限物的肯定实有之中。

过　　渡

观念性可以叫作无限性的质；但是它主要是变的过程，因此，现在所要指出的，正如实有中的变一样，是过渡作为有限性的扬弃，即有限性本身以及仅仅与有限性对立，仅仅是否定的无限性之扬弃，这就是转回到自身，是自身关系，是有。既然在这个有之中有否定，这个有就是实有；而且既然这里的否定在本质上就是否定之否定，即是自身关系的否定，那么，它也就是实有，而这个实有可以叫作自为之有。

注释一

无限物——按坏的无限的普通意义说——和到无限中的进展，正如应当一样，都是一个矛盾的表现，却自命为矛盾的解决和最后的东西。这个无限性是感性的表象第一次超出有限物而提高到思维，但是只有无的内容，明显地把内容建立为非有的东西，——这是一种对限制的逃避，既不知道聚集自身，也不知道把否定引回到肯定。这种不完全的反思却有了真的无限物的两种规定：即有限物与无限物的对立和有限物与无限物的统一，这两种思想完全都在这种反思的面前，但是反思却不能使它们融合一起，一个规定不可分离地要引出另一个，但只是交替的。这两种规定的统一和对立之矛盾停滞在哪里，哪里也就有了这种交替的表现，即无限的进展。有限物是自身的扬弃，它把它的否定，即无限，包括在自身之中，——这是两者的统一；它将超越有限物到它的彼岸，即到无限物，——这又是两者的分离；但是超出无限物之外的是另一个有限物，——超出，无限物，就包含着有限性，——这是两者的统一；但是这个有限物也是无限物的否定者——这又是两者的分离，如此等等；一个原因，假如没有结果就不是原因，正如结果没有原因就再不是结果一样。这种关系因此也有了因果的无限进展；某物被规定为原因，但是它作为一个有限物（它之所以是有限，正是因为与结果脱离），本身也有原因，就是说它也是结果，于是同一东西被规定为原因，也被规定为结果，——这是因果的统一；——现在被规定为结果的，也还是有原因，就是说原因必须与结果分开，被建立为一个不同的某物；——这个新的原因本身又只是一个结果，——这又是因果的统一；——这个新的原因又以一个他物为原因，——这又是两种规定的分离，如此等等以至无限。

进展还可以有更特殊的形式。有这样的主张，说：有限物与无限物是一个统一；这种错误的主张必须用相反的主张来纠正；说它们是绝对不同并且是对立的；这种主张又被纠正，说它们是不可分离的，由于肯定它们的统一，在一个规定中就包含着另一个规定，如此等等以至无穷。——为了懂得无限物的本性，要意识到无限的进展，这种发展了的知性无限物，其状态是两种规定的交替，两种环节统一和分离的交替，然后更意识到这种统一和这种分离本身也是不可分离的：这些都是很容易有的要求。

这个矛盾的解决不在于承认两种主张都同样正确或同样不正确，——这只是矛盾长存的另一形态，——而在于两者的观念性，因为就

观念性而言，它们在区别中作为相互的否定，便只是环节；那种单调的交替，事实上既是它们的统一之否定，又是它们的分离之否定。在这个交替里事实上也同样呈现着上面所指出的东西，即：有限物超出自身而到了无限物之中，但是超出以后又发现自身同样又重新产生了；所以它在无限物中只是和自己融合在一起，无限物的情形也是一样，——于是同样的否定之否定，结果自身成了肯定，这样的结果证明了自身是它们的真理和本原。所以矛盾在这种有中，即在有区别者的观念性中，不是抽象地消失了，而是解决了，调和了；思想不仅是完全的，而且也是融化在一起的了。[(48)] 思辨的思维本性在这个方才引过的例子里，也用它的确定方式显示自己，它完全在于从对立的环节的统一中去把握那些环节。既然每一环节都事实上自己显示出在本身中有它的对立面，并且在对立面中与自己融合在一起；所以肯定的真理是这种自己运动的统一，是两种思想的总括，是它们的无限性，——是自身关系，但不是直接的，而是无限的自身关系。

[(49)] 那些习惯于思维的人，常常会对哲学的本质提出"无限物怎样会超出自身而到有限去呢？"这样的问题要求回答。——人们以为这是不可思议的事。无限物，就我们已达到的概念而言，在这种表述的进行中，自身还将有更多的规定，而且在它那里将以各种各样的形式来表现所问的东西，假如愿意这样说，那就是无限物怎么成了有限呢。此处我们只就与这个问题直接有关的方面和与以前观察无限物所具有的意义有关的方面，来考察这个问题。

是否还有一个哲学，一般要依靠对上述问题的回答。既然人们装作还是愿意达到哲学，同时也就是相信在这个问题里有一种使人困惑的东西，有不可克服的神奇力量，似乎能够借以十拿九稳地反对问题的答案，从而反对哲学和达到哲学。——[(50)] 在其他的对象，为了懂得提问题也需要一定的修养为前提，至于哲学的对象，为了取得不同于问题无价值那样的答案，尤其需要一定的修养为前提。

在这样问题中，常常要求公道，说问题不在于词句，而在于用这一种或另一种说法都可以了解。感性表象的名词，如在这问题中所用的超越之类，会引起怀疑，以为它是从通常表象范围发生的，于是对于回答，也期待有通行于日常生活的表象和相同于感性的形象。

假如不采用无限物而用一般的有，那么，对有加以规定，即在有那里的否定或有限性，是较容易理解的。有本身固然是不曾被规定的；但是在它那里并没有直接表示出它是被规定者的对立物。反之，无限物却明白表示出包含着对立面，它是非有限的。这样，有限物与无限物的统一似乎直接被排除了；因此，不完全的反思便最顽固地反对这种统一。

但是前面已经指出过，不需详细研究有限物和无限物的规定，就会立刻明白无限物在那种反思中所采用的意义——即与有限物对立，——正因为它与有限物对立，在它那里有它的他物，所以它是已经有了界限，本身是有限的，是坏的无限物。所以，无限物怎样变成了有限的这一问题的回答是：并没有一个无限物，原先是无限，尔后又必须变成有限，超越到有限性；它乃是本身既有限，又无限。由于这个问题假定了无限物自身在一边，而有限物从无限物那里分离出来，——或无论从那里出来而与无限物分离，这个有限物是真正实在的，——所以不如说这种分离倒是不可理解的。这样的有限物和这样的无限物都没有真理；而不真便是不可理解的。但是我们不得不又说它们是可以理解的，观察一下它们，它们即使在表象中，这一个也包含着另一个的规定，对它们的这种不可分离性有简单的察觉，就是理解了它们；这种不可分离性就是它们的概念。——反之，在那种无限物和有限物的独立性中，这个问题却提出了一个不真的内容，并且在问题本身已经包含着内容的一个不真的关系。所以不是要对这个问题作回答，而倒是要否定它所包含的错误前提，也就是要否定问题本身。由于追问那个无限物和有限物的真理问题，观点便起了变化，这种变化把前一个问题 (51) 所引起的困境归还给问题自己了。我们的问题，对于产生前一个问题的反思说来，是新奇的，因为这样的反思没有思辨的兴趣。思辨的兴趣，就其自身说，就它涉及规定以前说，都要认识这些规定是否如它们被假定的那样，是某种真的东西。只要认识到那种抽象的无限物和那应该同样留在自己一边的有限物之不真，那么，关于"有限物从无限物出来，"也就可以说"无限物出来，到了有限，"因为既然把它看作抽象的统一，在它那里便是既无真理又无永久存在；反过来说，有限物也以同样的理由，即以它的虚无性而进入无限物。或者不如说，无限物永远出来，走到有限，因为无限物是绝对没有的，正如纯粹的有一样，就只为自身，在它本身那里并没有他物。

无限物怎样出来走到有限物，那个问题还可以包含进一步的假定，即：自在的无限物把它的他物包括在自身之内，所以它本身就是自身与他物的统一；这样，困难就主要关系到分离，因为这种分离与假定两者统一是相对立的。这种假定只是用另一种形态来坚持对立；统一与区别将彼此分离而孤立。假如那种统一不被认为是抽象的、不曾规定的统一，而在那种假定中已经被认为是有限物与无限物的规定了的统一，那么其中也就呈现着两者的区别，——这种区别不是放任它们各自分离而独立，而是使它们在统一中作为观念物。这种无限物与有限物的统一及其区别，与有限和无限一样，都同样是不可分离的。

注释二

有限物是观念的这一命题构成观念论[(52)]。哲学的观念论无非是不承认有限物是真的有的东西。每一种哲学本质上都是观念论，或至少以观念论为原则，问题只是这种原则真的贯彻了多少而已。哲学如此，宗教也如此；因为宗教也同样不承认有限性是真的有，是一个最后的、绝对的，或者是一个不曾建立起来的、不曾创造出来的、永恒的东西。因此观念论与实在论哲学的对立并无意义。一种哲学，假如把有限的实有本身也算作真的、最后的、绝对的有，就不配承当哲学这个名字；古代或近代哲学的本原，如水或物质或原子，都是思想、共相和观念物，而个是直接当前的、感性中的个别事物，甚至那个泰列士的水也不是；因为它虽然也是经验的水，但是除此而外，它又同时是一切其他事物的自在或本质，这些事物并不是独立的，以自身为基础的，而是从一个他物，即从水建立起来的，也就是观念的。由于前面称本原、共相为观念的，那么，概念、理念、精神，就更加必须称为观念的了；而感性的个别事物，在本原、概念中，尤其是在精神中，是作为观念的，作为被扬弃了的；这里可以注意一下在无限物那里所表现的双重性，即一方面观念物是具体的、真有的，另一方面观念物的环节也同样是观念的，环节在观念物中被扬弃了，事实上只有一个具体的整体，环节与整体不能分离。

“观念物”首先是指表象的形式，而在我的一般表象中，或概念、理念、想象等等中的东西，也叫作观念的，以致观念物一般也适用于想象，——表象不仅与实在物有区别，而且本质上不应当是实在的。事实上，精神总是地道的观念论者：在精神中，内容不是所谓实在的

实有，在精神有感觉、有表象时已经是如此，在它思维和理解时尤其是如此；在自我的单纯中，这样的外在的有[53]只有被扬弃，它是为我的，是以观念的方式在我之中的。这种主观的观念论，不论是一般意识中不自觉的观念论或是自觉地表现或提出来作为原则，都只涉及表象的形式。根据这种形式，内容便是我的内容。在主观的有系统的观念论中，这种形式被认为是唯一真的形式，它排除了客观或实在，排除了内容的外在实有的形式。这样的观念论是形式的，因为它不重视表象或思维的内容，而在表象和思维中的内容也就仍然完全停留在它的有限性之中。用这样的观念论，什么也不会失去，既因为实在仍然保持这样的有限的内容，即充满着有限性的实有，又因为即使抽出实在，也丝毫加不到内容本身上去。同样，用这样的观念论，什么也不会得到，正因为什么也没有失去，也因为我、表象、精神都仍然充满着同一有限性的内容。主观和客观形式的对立当然是有限性之一种；但是内容，如它在感觉、直观中，甚至在表象、思维较抽象的因素中之被吸收那样，仍是充满着有限性，虽然排除了一种有限性，即主观与客观形式的有限性，但是别的有限性并没有丢掉，更没有自己消失。

【注释】

(1) 参看第109页。

(2) 这些规定，指某物及其对立的他物。——译者注

(3) 这些规定性，指实在和否定。——译者注

(4) 实有（Dasein），就德文字义说，是这里的有。——译者注

(5) 参看第109页。

(6) 参看第109页。

(7) 在黑格尔的逻辑体系中，规定性（质）在“有”的范围还在直接性中，区别尚未建立，而在“本质”范围，则通过否定的反思，建立了区别。——译者注

(8) 参看第109页。

(9) 参看第109页。

(10) 参看A.Wolf译注的《斯宾诺莎通信集》，1928年英文版，第223及431页。斯宾诺莎于1666年4月10日曾写信与约翰·胡德（John Hudde），提出了关于上帝存在的证明，列举了一个包含必然存在的事物（即上帝）所必具的六种特性。其三是：它不能被认为是规定了的，只能被认为是无限的。因为，假如这个事物的性质是规定了的，并且被认为是规定了的，那么，在那些规定之外，那种性质就会被认为不存在。这又与它的定义不合。胡德于同年5月19日复信，对此证明有许多存疑，斯宾诺莎于六月又去信逐点解释。其中有云："您很理解第三点的意义（即，假如这一事物是思维，它就不能认为是在思维中规定的，假如它是广延，它就不能认为是在广延中规定的）。可是您说您不理解根据这一点就得出结论说：一个事物，其定义包括存在（或说肯定存在也是一样），要在否定存在之下去认识它，乃是一个矛盾。既然一切规定都是否定，都只意谓着那个被认为是规定的性质之缺少存在；由此可见，一个事物，其定义若是肯定存在，便不能认为是规定了的。试举一例，假如广延一词包含必然存在，那就不可能认识没有存在的广延，正如不可能认识没有广延的广延一样。假如承认这一点，那么，要认识规定了的广延也不可能。因为，假如它被认为是规定了的，那么，它就必须由它本身的性质来规定，即由广延来规定；然而用来规定它的这一广延，就会是在否定存在被认识的。这就上面假定说，是一个明显的矛盾。"——译者注

(11) 恩格斯在《社会主义从空想到科学的发展》英文版导言的附注中曾说："'Qual'是哲学上的双关语。'Qual'原是指一种促使某种动作的苦痛。而神秘主义者柏麦则于这个德文词中加进拉丁语'qualitas'（质）的某些意义。柏麦的'qual'与外来的苦痛相反，乃是能动的本源，它由从属于它的事物、关系或个人的自发发展中产生出来，并且自己又引起这种发展。"见《马克思恩格斯文选》两卷集，1961年人民出版社版，第二卷，第97页。——译者注

(12) 参看第109页。

(13) 指费希特、耶柯比、谢林等人的“直接的知”。——译者注

(14) 这些规定，指某物与他物。——译者注

(15) 参看第109—110页。

(16) 在它那里（anihm）有一个东西，是指外在说，这东西又与自在的（ansich）同一，意思是说自在的有同一于为他之有。——译者注

(17) 参看第110页。

(18) 参看第120页。

(19) “自在的”和“在某物那里的”，即自在之有与为他之有，亦见前注。——译者注

(20) 这个“在人那里”，也是人的“为他之有”的环节。——译者注

(21) 参看第111页。

(22) 所谓某物在界限之外有其实有，这个“之外”是就界限本身说，所谓某物在界限之内有其实有，这个“之内”是就某物本身说。——译者注

(23) 参看第111页。

(24) 这种否定，指某物被界限着，即所谓单纯的否定。——译者注

(25) 参看第111—112页。

(26) 参看第112页。

(27) 参看第112页。

(28) 参看第112页。

(29) 参看第113页。

(30) 参看第113页。

(31) 参看第113页。

(32) 参看第113页。

(33) 那种规定性，指上文所说的限制。——译者注

(34) 参看第113页。

(35) 参看第114页。

(36) 参看第114页。

(37) 参看第114页。

(38) 参看第114页。

(39) 参看第112页。

(40) 参看第114页。

(41) 参看第114页。

(42) 参看第114—115页。

(43) 它们，指有限物和无限物。——译者注

(44) 它们，指有限物和无限物。——译者注

(45) 这个"最后真理"不是指一般形而上学所谓的最后真理，而是指知性的抽象的无限和有限被辩证地扬弃而言。——译者注

(46) 参看第115页。

(47) 理想的（das Ideale）比观念的（das Ideelle）有更确定的意义（如美的理想及与其有关的东西）；这里还不涉及那种意义，所以用

“观念的”这个名词。至于实在，当然言语上并没有这样的分别；真实的（das Reelle）与实在的（das Reale）说起来差不多是同一意义；这两个名词彼此间的色彩浓淡是无关宏旨的。——黑格尔原注

(48) 参看第115页。

(49) 参看第115页。

(50) 参看第115页。

(51) 指“无限物怎样会变成有限物”的问题。——译者注

(52) 观念论即唯心论，马克思主义以唯物论与唯心论对立，唯心论者不喜欢唯物论这一名词而习用实在论，所以我们这里译作观念论，以便与实在论对照，而与这里所用“观念的”一词较为连贯。——译者注

(53) 这样的外在的有，即上文所说的实在的实有。——译者注

第三章　自为之有

[(1)] 质的有在自为之有中完成；它是无限的有。开始的有是无规定的。实有是扬弃了的有，但只是直接扬弃了的有。所以实有起初只包含第一次的、直接的自身否定；有当然也保持下来，在实有中，两者[(2)] 在单纯的统一中联合为一；但是正因此，它们自身彼此还不相等，它们的统一还没有建立。实有因此是差别、二元的范围，是有限性的场所。规定性是这样的规定性，即是相对地被规定，不是绝对地被规定。在自为之有中，有与规定性或否定之间的区别，便建立了，并且均等了；质、他有、界限以及实在、自在之有、应当等等——都是在有中的否定的不完全的意象，它们还是以两者在有中的差别为基础。但是，由于在有限中的否定过渡到无限，过渡到建立起来的否定之否定，这样，否定便是自身关系，在它本身那里也就与有均等了，——即绝对被规定了。

自为之有首先是直接的自为之有物，是一。

其次、一过渡为诸一的多，——即排斥；一的这种他有，在它的观念性中扬弃了自身，——即吸引。

第三、是排斥和吸引的相互规定，它们在其中一齐融入力的平衡，而[(3)] 质在自为之有中达到顶点，便过渡为量。

甲、自为之有自身

既然有了自为之有的一般概念，现在的问题，就只是要证明我们用自为之有这一名词所联结的表象符合那个概念，以便有理由对那个概念使用这一名词。事情也诚然好像是如此；假如某物把他有，把它与他物的关系和共同点扬弃了，排除了它们，将它们抽掉了，那么，我们就说某物是自为的。他物对这个某物说来，只是一个扬弃了的东西，只是它的一个环节；自为之有就在于这样超越限制，超越它的他有，因为它作为这样的否定，就是无限地回归到自身。——意识本身

已经自在地包含着自为之有的规定，因为意识对它所感觉、所直观等等的一个对象加以表象，即是在意识中有了对象的内容，内容由于这样的方式就是观念的；意识在它的直观本身中，一般说来，在它与自己的否定物，即与他物的纠缠中，仍然是在自己那里。自为之有对于进行划界限的他物是争论的、否定的态度，并且由于否定他物，它便是自身反思的，尽管如此，在意识回归到自身和对象的观念性之外，对象的实在也还仍然保持，因为对象同时是作为一个外在的实有而被认识的。意识是这样的现象，或说是二元性，一方面必须知道与它不同的外在的对象，另一方面必须是自为的，在自身中以观念的方式包含着对象，意识不仅是在这样的他物里，而且即使在他物那里也仍然是在自身里。自我意识则与此相反，是完成和建立起来了的自为之有；与他物、与外在对象的关系的那个方面已经去掉了。所以自我意识就是无限性当前现在最切近的例子；——这当然总是一个抽象的无限，但同时又是与一般自为之有完全不同的具体规定，自为之有的无限性还完全只有质的规定性。

1.实有与自为之有

如前面已经提过的，自为之有是融合到单纯的有中的无限性；无限的否定性是否定之否定，在现在建立起来的有的直接形式中，却只是一般否定，是单纯的质的规定性，在这样情形下，自为之有就是实有。在这样的规定性中的有是实有，这种有同时又与自为之有本身相区别，后者的规定性是那种无限的规定性，于是它就只是自为之有；但是实有同时又是自为之有本身的环节，因为自为之有当然也包含带着否定的有。规定性在这样的实有那里是他物和为他之有，所以规定性又回到自为之有的无限统一中去，而且实有这个环节在自为之有中是作为为一之有（Sein-für-Eines）而呈现的。

2.为一之有

这个环节表现得和有限物在它与无限物的统一中一样，或说是观念的。自为之有，在它那里，没有作为规定性或界限那样的否定，所以也没有作为对一个与它不同的实有的关系那样的否定。既然这个环

节被称为为一之有，当前还没有这个环节可以为之而是的什么东西，——这个环节可以是一的环节，但是还没有一。事实上，像这一类的东西还没有在自为之有中固定下来；——那个为了自为之有而可以是某物（而这里还没有某物）的东西，那个一般应当是另一方面的东西，同样是环节，本身只是为一之有，还不是一。——这样，可能在自为之有中飘浮着的两个方面，当前还不曾有区别；——只有一个为他之有，并且因为它只是一个为他之有，这个为他之有也就只是为一之有；一个东西，为了它或在其中，一个规定应该是环节，另一个东西则本身就应该是在它之中的环节，两者却只有一种观念性。所以为一之有和自为之有彼此不能构成真的规定性。假定暂时有区别，并且在这里来谈自为之有物，那么，自为之有物，扬弃了他有，它本身与自己的关系和与扬弃了的他物的关系是一样的，即是为一的；它在它的他物之中只是与自身有关系。观念的必然是为一的；但不是为一个他物；它为一而有，但那个一却只是它自己。——所以自我，一般精神，或上帝都是观念的，因为它们是无限的；但是它们作为自为之有物，在观念上，与那个为一而有的东西并没有不同。于是它们便只是直接的，或更确切地说，是实有或一个为他之有，因为假如那个为一而有的环节不适合于它们，那么为它们而有的东西就会不是它们本身而是一个他物。上帝之所以是自为的，因为上帝本身就是那个为上帝而有的东西。

这样，自为之有和为一之有并没有观念性的不同意义，而是观念性的本质的、不可分的环节。

注释

对于质的问题，什么是为一个事物而有的[(4)]，我们德文的说话乍一看似乎很奇怪，而在对于这里所观察的环节却很突出了它自身反思的性质。这个说法的根源是观念论的，因为它不问这个事物甲为另一事物乙是什么，不问这个人为另一个人是什么；——而问这为一个东西而有的是什么，为一个人而有的是什么。于是这个为一之有便立刻回到这个东西、这个人本身之中了，因为那个是这个事物的东西与为这个事物而有的东西，是同一的，——这个同一性必须看作是观念性。

观念性首先适合于扬弃了的规定，与规定在其中被扬弃的那个东西有区别；那个东西正与观念性相反，可以被认为是实在的。这样，观念的东西又是环节之一，而实在的东西则是另一个环节；但观念性又是这样的东西，即：这两个规定同样都只是为一的，并且只当作一，所以这样一个观念性就是不曾有区别的实在性。在这种意义下，自我意识、精神、上帝都是观念的，是无限的纯粹自身关系，——自我即是为自我，两者是同一的，自我说了两次，但是这两个中每一个都只是为一的，观念的；精神只是为精神的，上帝只是为上帝的，而且只有这种统一体是上帝，即作为精神的上帝。——但是自我意识，作为意识，便出现了它与一个他物的区别，或说它的观念性与它的实在性的区别；在观念性中意识进行表象活动；至于实在性，则是因为意识的表象有规定了的内容，这个内容还有一个方面，一个被人所知的不曾扬弃的否定方面，即实有。但是思想、精神、上帝等假如只被称为观念的，这就假定了一种立场，即认为有限的实有是实在的，而观念的或为一之有也只有片面的意义。

在前一个注释（第156页）里曾指出观念论的原则，并说过在一种哲学中其次有关的事就是贯彻这种原则到什么程度。关于这种贯彻的方式，可以就我们现在所谈到的范畴关系，再作一点解释。这种贯彻首先要依靠在自为之有以外是否还有独立并存的有限的实有，此外，还要依靠在无限物本身中是否已经建立了为一的环节，即一种观念物作为观念物的自身关系。所以埃利亚派的有或斯宾诺莎的实体都只是一切规定性的抽象否定，并没有在这否定中建立起观念性；——在斯宾诺莎看来（我们在下面还将要提到这点），无限只是一个事物的绝对肯定，也就只是不动的统一体；因此实体连自为之有的规定都到不了，更不用说主体和精神的规定了。高贵的马勒伯朗士（Malebranche）的观念论，本身是比较开展的，它包含以下的基本思想：既然上帝把一切事物的永恒真理、理念和圆满性都包括在自身之内，以致它们都只是上帝的，所以我们只是在上帝中才看到它们；上帝用一种丝毫不是感性的行动，在我们中唤醒我们对对象的感觉；于是我们想象我们从对象所得的，不仅是代表对象本质的理念，而且也有对象的实有的感觉（《真理的探索，关于理念本性的说明》[(5)]等）。所以事物的实有，也正如它们的永恒真理和理念（本质性）一样，是在上帝中的观念的东西，而不是一个现实的实有；尽管它们是我们的对象，但只是为一的。这里呈现着斯宾诺莎所缺少的开展的、

具体的观念论的一个环节，因为绝对观念性被规定为知。虽然这种观念论是那样纯粹而深刻，但是，这种观念论的情况，一方面包含着很多思想上不曾规定的东西，另一方面，其内容却又立刻就是完全具体的（罪孽和超度等等都立刻出现了）；无限性的逻辑规定，本来应该做这种观念论的基础，但是没有自为地实现；所以这种崇高而充实的观念论，虽然是纯思辨精神的产物，但还不是一个纯思辨的、唯一真有根据的思维的产物。

莱布尼兹的观念论比较是处于抽象概念界限以内。——莱布尼兹所想象的东西，单子，本质上是观念的。想象是一个自为之有，规定性在想象中不是界限，因此也就不是实有，而仅仅是环节。想象固然也同样是较具体的规定，但在这里并没有比观念性更多的意义；因为在莱布尼兹看来，一般无意识的东西也是有想象、知觉的。所以在这个体系中，他有被取消了，精神与肉体或一般单子都不是彼此互为他物，它们不彼此设立界限，彼此互不影响；总之，一个实有以之为基础的一切关系都消失了。多样性只是观念的，内在的，单子在这里只是与自身有关系，变化只在单子以内发展，没有单子与其他的事物的关系。就实在的规定看来是单子彼此间的实有关系的那种东西，这里却是独立的，仅仅是同时的变，被关闭在每一个单子的自为之有以内。——即使有更多单子，即使那些单子因此也被规定为他物，这都与单子本身不相干；那只是一个第三者在它们以外的反思；它们在它们自身那里并不是彼此对立的他物；自为之有仍然保持纯粹，没有实有与它并列。——这也就是这个体系不完备的地方。单子只有自在地，或说在作为单子的单子——上帝——中，或说在体系中，才是这样想象的东西。“他有”也同样呈现着；他有或是在它所要在的地方，即在想象本身中，或是被规定为像第三者那样，把单子看作他物，看作多。他物的实有那种多，只不过是被排除了，当然只是暂时的，单子只有由抽象才建立成这样的单子，即是非他物。假如有一第三者建立了单子的他有，那么也就有一第三者来扬弃它们的他有；但是这个使单子成为观念的整个运动，是在单子之外的。假如这里可以提醒说，这种思想运动毕竟只是在一个想象的单子之内，那么同样也可以提醒说，这样的思维内容本身正是在它自己之外的。这是从绝对观念性的统一体（单子的单子）直接地、非概念地（——由创造的想象）过渡到实有的抽象的（无关系的）多这一范畴，从这个多又同样抽象地回到那个统一体。观念性，一般的想象，仍然是某种形式的东西，

正如提高到意识的想象一样，后者也是形式的。前面提到过莱布尼兹关于磁针的想法，假如磁针有意识，它就会认为它的向北是自由的规定；这样的意识乃是被设想为片面的形式，与磁针的规定和内容都不相干；单子中的观念性，也和这一样，是一个在多之外的形式。观念性对于单子，应该是内在的，想象应该是它们的本性；但是一方面，它们的行为是它们的和谐，而和谐又不在它们的实有之中，——因此和谐是先天建立的；另一方面，它们的这种实有既不是当作为他之有来把握，以后也不是当作观念来把握，而只是被规定为抽象的多；“多”的观念性及其以后达到和谐的各种规定，对于这个多本身说来，并不是内在的，也不属于它。

[(6)] 其他的观念论，例如康德的、费希特的，都没有超出应当或无限进展，仍然停留在实有和自为之有的二元论里。在这些体系中，自在之物，或无限的推动固然直接进入到自我之中，但只是变成一个为同一事物的东西；不过这种观念论是从一个自由的他有出发的，这个他有作为否定的自在之有而长在。自我固然因此而被规定为观念的东西、即自为之有物，是无限的自身关系；但是为一之有（Für-Eines-sein）并没有完成，没有达到消灭彼岸的东西或消灭到彼岸的倾向。

3.—

自为之有是它自身与它的环节，即为一之有的单纯统一体。它当前只有一个规定，即进行扬弃的自身规定。自为之有的环节在无区别中一齐融合了，这种无区别性就是直接性或有，但是这一个直接性是以进行否定为基础的，而这种否定被建立为直接性的规定。[(7)] 所以自为之有是自为之有物；并且由于它的内在意义在这种直接性中消失了，所以它就是它自身的完全抽象的界限，即一。

对于以下表述一的发展所包含的困难，并且正是为了这种困难的原故，可以预先提起注意。构成作为自为之有的一的概念的环节，在这里彼此分离了。它们是：1.一般否定；2.两个否定；3.于是两项中的否定是同一的；4.它们又是完全对立的；5.自身关系，即同一性本身；6.否定的关系，然而又是自身的关系。这些环节之所以彼此分离，是因为这里的直接性形式，即有的形式进入（作为自为之有物的）自为之有；每一环节都由于这种直接性而建立为一个自己的、有

的规定；但它们又同样是不可分离的。所以关于每一规定都必须谈到它的对立面；在环节的抽象状态中，就是这种矛盾造成了困难。

乙、一与多

“一”就是自为之有对自身的单纯关系，它的环节在这种关系中消融了，因此它在这种关系中有了直接性的形式，因此它的环节变成了实有的。

“一”作为否定物的自身关系，是在进行规定，——而且作为自身关系，它又是无限的进行自身规定。但是这些区别因为现有的直接性的缘故，就不再仅仅被建立为一个并且是同一个自身规定的环节，而是同时被建立为有的物。[(8)] 于是自为之有的观念性，作为总体，首先转化为实在，而且转化为最牢固的、最抽象的实在，即一。自为之有是在一中建立起来的有与实有的统一体，是对他物的关系和自身关系的绝对联合；但是以后也出现了“有”的规定性与无限否定的规定对立，即与自身规定对立；这样一来，那个自在地是一的东西，现在却只是在一那里的东西，从而否定物成了与那个东西不同的他物。那个表示自身与它当前相区别的东西，就是它自己的自身规定；它与自身的统一，于是作为与自身相区别，便降低为关系；并且作为否定的统一，就是把自身当作一个他物的否定，就是把一当作他物从自身排除出去，即从一排除出去。

1.在自身那里的一

在自身那里的，是一般的一；它的这个有不是实有，不是作为对他物的关系的规定性，不是状态，——它是这样的东西，即范畴的那个圆圈[(9)] 被否定了。所以这个一不能够变为他物，它是不变化的。

它是不曾规定的，然而又不再像“有”那样；它的不曾规定即是规定性，这就是自身关系，是绝对被规定了的，是建立起来的内在之有。作为依照其概念而自身相关的否定，它在它之中便有了区别，——这是超出自身而到他物的趋向，但又是直接转回去的趋向，因为

根据自身规定的这一环节，这种趋向并没有他物可去，于是它便转回到自身去了。

在这种单纯直接性之中，实有和观念性的中介都消失了，从而一切差异和多样性也消失了。其中什么也没有，而这个无，即自身关系的抽象本身，在这里与内在之有本身相区别；它是一个建立起来的东西，因为这个内在之有，不再是某物的单纯的东西，而是有了规定，即作为中介，是具体的了；当然，这个无作为抽象，就与一是同一的，但是仍与一的规定不同。所以这个无是作为在一之中建立起来的，是作为空的无。——所以空是一在直接性中的质。

2.一与空

“一”是作为否定的抽象自身关系的那种空。空，作为无，它与单纯直接性，即使是一的肯定的有，都绝对不同；而且它们既然都在一个关系中，即在一本身中，它们的差异已就建立起来了；但是，无作为空，既然与有的事物不同，也就是在有的一以外了。

自为之有，由于它用这种方式，将自己规定为一与空，便又得到了一种实有。一与空都以否定的自身关系，作为它们的共同的、单纯的基础。自为之有的环节退出这种统一，变成互相外在的东西；因为，有的规定是由环节的单纯统一而来，所以这种规定便把自身降低为一个方面，即降低为实有，并且在实有中使它的另一规定，即一般的否定，也同样作为无的实有，作为空，而与它自身对立起来。

注释

在这种实有形式中的一，便到了这样一个范畴的阶段，[(10)] 即在古代，那是作为原子论的本原而出现的，就这种本原说来，事物的本质是原子和虚空（τὸ ἄτομον ，原子；或 τὰ ἄτομα χαὶ τὸ χενόν ，原子与虚空）。以这种形式繁荣起来的抽象，所得的规定性，比巴门尼德的有和赫拉克利特的变要大一些。这种抽象把自己提得那样高，竟至使一和空这些简单规定性都成了一切事物的本原，把世界的无限多样性都归结为这种简单的对立，并且居然敢于就从这一对立来认识世界的多样性；对于想象的反思说来，要想象这里的原子和旁边的虚空，也同样是很容易的。因此，每一时代都保留着原子论的本原，也就不足为

奇了。为了要得到一个具体而多彩的外貌，便一定还要加添上同等琐屑而表面的关系的凑合，这也和原子本身及虚空同样很流行。一和空是自为之有，这种最高的、质的内在之有下降到完全的外在性去了；直接性或说一的有，是建立起来了，因为它是一切他物的否定，也就不再是可以规定、可以变化的了；因为它绝对冷漠，所以一切规定、多样性、联系等都仍旧是绝对外在的关系。

可是最早的原子论的思想家，并不曾使原子论的本原就停留在这样的外在性里，除了它的抽象而外，其中还有一个思辨的规定，即认识到虚空是运动的源泉。原子和虚空的这种关系，和这两种规定的仅仅并列而各不相关，是大不相同了[(11)]说虚空是运动的源泉，其意义并不像下面所说的那样无聊，即某物能动，只是在虚空中，而不是在一个已经充满了的空间中，因为在这样的空间，某物再也找不到空出来的地方了，——在这样的了解之下，虚空只是运动的前提或条件，而不是根据，并且这样也就把运动本身假定为现成的，而把它的本质的东西，即根据，忘掉了。说虚空构成运动的根据，这种观点包含着更深刻的思想，即在一般否定物中包含着变的根据，自身运动不静止的根据，——但是在这样的意义之下，必须要把否定物看作是无限物的真正否定性。——虚空只有作为一对它的否定物，即对一的否定关系，亦即对它自身的否定关系，才是运动的根据，而这个一却是被建立为实有的东西。

除此而外，古人关于原子的形状、位置，以及运动方向等所作的其他规定，却是很够随意而肤浅的，并且这些规定还与原子的基本规定处于直接矛盾之中。这种原子，这种极其肤浅的、也就是极其无概念的本原，使分子和微粒的物理学以及从个人的个别意志出发的政治科学，都深受其害。

3.多个的一　排斥

一与空构成在其最早的实有中的自为之有。这两个环节，每一个都以否定作它的规定，同时又被建立为实有。依照这种规定，一和空就是否定对否定的关系，也就像是一个他物对它的他物的关系；一是有的规定中之否定，空是非有的规定中之否定。但是一本质上只有在与否定相关时，才是自身关系，这就是说它本身是空应在其外的那个

东西。两者又都被建立为一个肯定的实有，一个是自为之有本身，另一个则是不曾规定的一般实有，两者的相互关系和与别一个实有的关系一样。然而一的自为之有却在本质上是实有和他物的观念性；它的自身关系并不是对他物，而只是对自己。但是自为之有既然作为一，作为自为之有物，作为直接当前的东西固定下来，它的否定的自身关系，也就同时是对一个有的事物的关系；这种关系既然也同样是否定的，那么一与自身相关所依靠的那个东西，也就仍然被规定为一个实有和一个他物；这个他物，作为本质上的自身关系，便不是不曾规定的否定，即空，而也同样是一。一于是就变为多个的一。

但是这究竟不是真正的变，因为变是从有过渡到无；而一则相反地只是变成一。一，这个发生关系者包含着作为关系的否定物，所以在它本身那里，有同一的否定物。于是，第一，当前的不是变，而是一的特有的、内在的关系；第二，既然这种关系是否定的，而一同时又是有的事物，那么，一便是自己排斥自己。一的否定的自身关系就是排斥。

这种排斥，作为多个的一的建立（但是这种建立是由于一本身），是一自己超出自己之外，但是它在自己以外所达到的东西，仍然只是一。这就是依据概念的排斥，或者说是自在地有的排斥。另一种排斥则与此不同，它首先是浮现于外在反思的想象中的排斥，不是作为多个的一的产生，而仅仅作为事先建立的、已经当前的一之互相抗拒。现在要看一看那种自在地有的排斥如何把自己规定为另一个外在的排斥。

首先要确定多个的一本身都有些什么规定。多的变或多的产生，一旦建立起来便立刻消失了；产生出的东西是一，不是为了他物，而是无限的自身关系。一只是由自己来排斥自己，所以不是将要有，而是已经有；那个被设想为受到排斥的东西，也同样是一个一，是一个有的事物；排斥与被排斥对两者都是一样适合，并无区别。

所以诸一，在彼此相对说来，都是事先建立的；——所谓建立，是由于一被自身所排斥；所谓事先建立，则是犹如不建立；[(12)] 它们的建立起来的有被扬弃了，它们彼此相对都是有的事物，作为只对自身有关系的东西。

所以多并不出现为他有，而是完全在一以外的规定。一，由于它排斥自身，也和那个原先被当作遭到排斥的东西一样，仍然是自身关系。因为诸一彼此相对都是他物而综括在“多”这一规定性之中，所以这里没有什么东西与诸一相关。多若是诸一本身的互相关系，那么诸一便会互为界限，在它们那里也就肯定地会有一个为他之有了。它们的关系——它们之有这种关系，是由于它们的自在的有的统一，——正如这里建立的关系，被规定为不是什么关系；这种关系又是以前所建立的空。空是它们的界限，但是在它们以外的界限，它们彼此都不应是在这界限之中。界限是这样一个东西，其中既有、又没有被界限者：但是虚空被规定为纯非有，并且只是这个非有，才构成诸一的界限。

一被自身所排斥，就是那个自在地是一的东西的展开；这里彼此分离的无限性，是到了自身以外的无限性；它由于无限物的直接性，即由于一，到了自身以外。它是一与一的单纯相关，也是，或者不如说，更是一的绝对无关系性；前一个一是就一的单纯肯定的自身关系而言，后一个一是就同一关系作为否定的关系而言。或者说，一的多是一的自己建立；这个一不是别的，只是一的否定的自身关系，而这种关系就是一本身，是那个多的一。但是多对于一又是绝对外在的；因为一正是他有的扬弃，排斥就是一的自身关系和与自身单纯的等同。诸一的多是无拘无束自行发生的矛盾那样的无限性。

注释

前面提到过莱布尼兹的观念论。这里还可以说 (13) 这种观念论从被规定为自为之有物那样的想象的单子出发，只继续进行到方才考察过的排斥为止，并且诚然只进行到多本身为止，诸一在多中每一个都是自为的，对他物的实有和自为之有漠不相关，或者说，他物丝毫也不是为一而有的。各单子是自为的、完全封闭的世界；那一个也不需要任何其他的单子。但是单子在观念中所具有的这种内在的多样性，丝毫不改变它是自为的那种规定。莱布尼兹的观念论把多直接当作现成的多来接受，而不把多理解为单子的排斥；因此他所看见的多，只是就多的抽象外在性那一方面而言。原子论没有观念性的概念；原子论不把一看作是这样的东西，即在它本身中兼有自为之有和为他之有两个环节，也就是观念的东西，而只把一看作是简单枯燥的自为之有物。但是原子论仍然超出了单纯的漠不相关的多；尽管很不彻底，原

子还是有了进一步的相互规定。[(14)] 反之，因为在单子的那种漠不相关独立自在之中，多也就仍然是僵硬的基本规定，以致单子的关系只是在单子的单子[(15)]之中，或说在哲学家的头脑中。

丙、排斥与吸引

1.一的排除

多个的一是有的事物；它们的实有或关系是非关系，这个非关系是在它们之外的——即抽象的空。它们本身是这种对自身的否定关系，但现在则作为对有的他物[(16)]的否定关系了，——这种表现出来的矛盾，无限性，是在"有"的直接性中建立的。于是在排斥面前，便直接找到了它所排斥的东西。排斥在这种规定中，就是排除（ausschließen）。一只从自身排斥那些不由它产生的，不由它建立的多个的一。这种排斥，无论是双方的或是全面的，都是相对的，受到一的有的限制。

多首先是没有建立起来的他有，界限只是空，只是诸一没有在其中的那种东西。但是诸一又是在界限中；它们是在空之中，或者说它们的排斥就是它们的共同关系。

相互的排斥是多个的一建立起来的实有，这个排斥不是它们的自为之有，而是它们自己的，保持它们自身的区别；就自为之有而论，它们只是在一个第三者中，作为多，才有区别。——它们互相否定，彼此建立成仅仅是为一而有的东西。但是它们又同样否定了仅仅为一而有这一点；它们排斥了它们的这种观念性而且有。——所以在观念性中绝对联合起来了的环节，又分开了。一在它的自为之有中，也是为一的；但是这个为一而有的一，就是一本身；它与自身的区别直接扬弃了。但是被区别的一在多中有一个有；因此为一之有，正如它在排除中被规定的那样，是一个为他物之有。所以每一个都将被一个他物所排斥、所扬弃，被造成是一个这样的东西，即不是自为的，而是为一的东西，并且是另一个一。

多个的一的自为之有，由于相互排斥的中介，表现为自身的保持，在自身保持中它们互相扬弃，把诸他物建立为一个仅仅是为他之有；但是这个自身保持同时又在于排斥这种观念性，建立不是为一他物的诸一。诸一的这种保持自身，由于它们互相的否定关系，反倒是它们的消解。

诸一不仅有，而且由于它们的互相排除，便保持了自身。第一，现在诸一借以坚持其差异而与其被否定相对立的那个东西，便是它们的有，而且是与他物的关系对立的自在之有。这个自在之有就是它们之所以是一的那个东西。它们全都是这个自在之有；在自在之有中，它们都是同一的，在那里并没有固定的差异之点。第二，它们的实有及其相互的行为（即将它们自身建立成为一），是相互进行否定，但这种进行否定又是一切的一的一个和同一的规定，由于这种规定，它们倒是将自己建立为同一的，——与此一样，它们既然是自在地同一的，那么，它们由他物而建立的观念性也就是它们自己的，所以它们也同样不排斥这种观念性。——于是就它们的有和建立而言，它们只是一个肯定的统一体。

对一的这种观察，即：因为他们有，又因为它们彼此有关系，就这两种规定而言，它们都只是一个东西而且是同一的东西，并且表现了它们的无从区别——这种观察就是我们的比较。但是也需看看在它们的相互关系中所建立的东西，在它们那里是什么。——它们有，这一点在这种关系中是事先建立了的，——它们之所以有，只是因为它们互相否定，并且同时由它们自身排斥它们的这种观念性，即它们的被否定之有，这就是说否定那种互相的否定。但是在它们否定的时候，它们才有，——既然它们的否定将被否定，所以它们的有也将被否定了。诚然，由于它们有，它们将不会被这一否定否定掉，这一否定对于它们只是外在的东西；这种他物的否定在它们那里碰回来了，只接触到它们的表面。但是它们只有由于否定他物，才回归到自身。它们之所以有，只是因为这种中介。它们的这种回归，就是它们的自身保持和它们的自为之有。因为它们的否定丝毫没有发生影响（这是由于有的事物自身或进行否定的有的事物所作的抵抗），所以它们就不回归到自身，不保持自身，也不是有。

前面已经考察过，诸一都是同一的，其中每一个都和另一个一样。这不仅是我们的联系，不仅是一个外表的凑合；而是排斥本身就

是关系；排除诸一的那个一，自己就与诸一相关，即是与自身相关。所以诸一彼此的否定态度也只是自身的消融。它们的排斥过渡到同一性之中，这个同一性就扬弃了它们的差异和外在性，或者不如说，差异和外在性维持诸一成为相互排除的东西。

多个的一这样把自身建立为一个一，就是吸引。

注释

自立性被推到自为之有的一那样的极端，便是抽象的、形式的自立性，它摧毁自己，——它在较具体的形式中，表现为抽象的自由，为纯粹的自我，然后又表现为恶：这是最大、最顽固的错误，还自命是最高的真理。这是曲解了自由，把自由的本质建立在这种抽象之中，还自夸是在自由本身那里获得了纯粹的自由。把那个是自立性自己的本质的东西，看作是否定的，并且对它抱否定的态度，这种自立性一定更是错误。这样，自立性便是对它自身的否定态度，它由于想要获得自己的有，便毁掉了这个有，它的行为也只表现出没有行为。补救之道是承认与否定态度相对立的东西倒是它的本质，并且只有放弃它的自为之有的否定性，而不是固执在自为之有那里。

(17) 有一句古话：一即多，尤其是多即一。这里需反复申明，这些话所说的一、多的真理，其所表现的形式并不恰当，这种真理只应该作为变，作为过程，即排斥与吸引，而不应该作为有，像在那句话中有被当作一个静止的统一体那样来把握，来表示。前面曾经提到过柏拉图在巴门尼德篇中的辩证法：关于从“一”，即从“有一”这个命题推演出多。概念的内在辩证法是被揭示出来了；“多即一”这句话的辩证法，最容易被当作外在的反思来把握；由于对象“多”是相互外在的，所以辩证法在这里也可以是外在的。将“多”相互比较，立刻可以看到一正是被规定得绝对和他物一样；每个都是一，是多的一，是他物的排除；——所以它们只是绝对同一的，当前绝对只有一个规定。这是事实，因此要做的事也只是去了解这个简单的事实。知性之所以顽固地拒绝这种了解，只是因为在它的心目中还悬有区别，这诚然也是有道理的；但是区别不因这种事实而取消，也正如这种事实的确不理会区别而存在一样。对于区别的事实作这样素朴的了解，人们似乎因此可以安慰知性说：区别将会再来的。

2.吸引的一个一

排斥是一自身分散为多，排斥的否定态度是无力的，因为多彼此都事先建立为有的事物；排斥只是观念性的应当；而观念性则将在吸引中实在化。排斥过渡为吸引，多个的一过渡为一个一。排斥与吸引两者，首先是有区别的，前者是诸一的实在性，后者是诸一建立起来的观念性。吸引用这种方式与排斥发生关系，因为它以排斥为前提。排斥为吸引供给物质材料。假如没有诸一，也就没有什么可以吸引了。连续吸引或消耗诸一的观念，是以同样连续产生诸一为前提的。空间吸引的感性表象使受吸引的诸一的奔流连续；各原子在吸引点中消失了，代之而起的是来自虚生的另一种数量，也可以说是到了无限。假如吸引完成了，即想象多已经达到了一个一之点，那么，这只是一个呆滞无生气的一，当前再也没有什么吸引了。在吸引中实有的观念性，在它那里也还有自身否定的规定，即还有多个的一，观念性就是与多个的一的关系，而且吸引与排斥是分不开的。

吸引首先对直接当前的多个的一中每一个，都一视同仁；没有一个比另一个优先；这样，吸引便呈现了平衡，或者说，这本来是吸引和排斥自身呈现了平衡，即一个没有实有的观念性的惰性平静。但是这里谈不到一个这样的一比另一个一优先，优先是以它们间有一定的区别为前提，不如说吸引建立了诸一的当前的无区别性。只有吸引本身才建立了与其他的一相区别的一个一；那些其他的一只是直接的、应当由排斥而保持自身的诸一；但是吸引的一却由它们所建立的否定而出现了，因此这个一被规定为有了中介的，作为一而建立起来的一。那些作为直接的一，并不在观念性中回归到自身，而是在另一个一那里有了观念性。

但是这一个一又是实在化了的，在一那里建立起来的观念性；这一个一是由排斥的中介来进行吸引的；它在自身之中包含着这个中介作为它的规定。它并不是像在一点那样把被吸引的诸一吞噬在自身之内，也就是说，它并不是抽象地取消诸一。既然一个一在它的规定性中包含着排斥，排斥也就同时在这一个一里面包含了这些作为多的诸一；这一个一可以说是由于它的吸引而在它的面前带来了某种东西，获得了广袤和充实。所以在这一个一之中，一般地有了排斥和吸引的统一。

3.排斥和吸引的关系

(18) 一与多的区别把自身规定为两者相互关系的区别，而关系又分为两种，排斥和吸引，每一个关系原来都是自立于另一个关系之外的，可是本质上它们仍然是联系着的。它们的还不曾规定的统一需要更明确地出现。

排斥作为一的基本规定，最先出现，和它的诸一同样是直接的；诸一虽然是由排斥产生的，但是同时又被当作是直接建立起来的，所以和吸引漠不相关，吸引对这样事先建立起来的诸一，是外加的。另一方面，吸引又不是由排斥事先建立的，所以对排斥的建立和有，吸引都不应该有份，即是说排斥并不是在自己那里已经是自身的否定，诸一也不是在诸一那里已经被否定。这样一来，我们就有了抽象自为的排斥；和这一样，吸引对于作为有的事物的诸一，也有了直接实有的一个方面，离开自己作为一个他物来到诸一那里。

假如我们依此来看待单纯自为的排斥，那么，它就是多个的一分散为不曾规定的东西，在排斥自身的范围以外；因为排斥就是要否定“多”的相互关系，抽象看来，无关系性就是排斥的规定。但是，排斥不仅是虚空；无关系的诸一并不排斥、也不排除那种构成其规定的东西。排斥虽然是否定的关系，本质上却仍然是关系；相互的排斥和逃避并不就是摆脱了它所排斥和逃避的东西，排除仍然和它所排除的东西有联系。但是关系的这一环节是吸引，从而也是在排斥本身之中；吸引是那种抽象排斥本身的否定，根据这样的排斥，诸一只是自身关系的，非排除的有的事物。

但是既然从实有的诸一的排斥出发，于是吸引也就在诸一那里外在地出现而建立起来，所以这两者于不可分离之中，仍然作为有差异的规定而彼此分开。但是很显然，不仅排斥是吸引的前提，而且排斥对吸引也同样有相反的关系，排斥同样也以吸引为它的前提。

依照这种规定看来，它们是不可分的，同时每一个又都被规定为与另一个对立的应当和限制。它们的“应当”是它们作为自在之有的抽象规定性，因此这种规定性绝对要指向自身以外，和另一规定性发生关系，这样，每一个都是以作为他物的另一个为中介而有的；它们的自立性就在于：它们在这种中介之内，被建立为彼此都是另一规定，

——排斥是多的建立，吸引是一的建立，后者同时是多的否定，而前者则是在一中多的观念性之否定，——它们的自在性也在于：吸引只有以排斥为中介才是吸引，正如排斥以吸引为中介才是排斥一样。在这里，因为事实上，中介倒是由于和它在一起的他物而被否定了，并且这些规定每一个都是以自身为中介，对它们详细观察便可明了这一点，并将它们归结到概念的统一。

首先，每一规定都是自身事先建立的，在事先建立中只与自身相关，当排斥和吸引还在最初的相对状态时，这一点就已经呈现出来了。

相对的排斥是已有的多个的一的相互排斥，多个的一应该是直接现有的。但是，因为有多个的一，才有排斥本身，排斥若是有事先的建立，那就是它自己的建立。再者，诸一除了是建立的而外，还适合于有的规定，由于这种规定，诸一事先就有了，——这种有的规定同样也属于排斥。排斥是诸一所以表现并保持为诸一的东西，也是诸一本身所以有的东西。诸一的有就是排斥本身；排斥不是一个相对于别的实有的实有，而完全只是相对于自己。

吸引是一本身的建立，是实在的一的建立，与这种一相对，在其实有中的多被规定为只是观念的，而且正在消失。所以吸引同样也是自身事先建立的，——即是在其他诸一的规定中，吸引是观念的；那些其他诸一在别的场所都应当是进行排斥的、自为之有的和为他物的，也就是为任何进行吸引的东西[(19)]的。诸一与这种排斥规定相对立，并不是由于与吸引的关系才获得了观念性，而是吸引是事先建立的，是诸一自在之有的观念性，因为它们作为一——被想象为吸引的一也包括在内，——彼此不曾区别，是一个并且是同一个的东西。

这两种规定每一个本身都是事先建立的，每一个都是自为的，这又意谓着每一个都以另一规定作为环节而将它包括在自身之内。自身事先建立一般是把自己在一中建立为自己的否定物——即排斥；那个在这里被事先建立起来的东西，与进行事先建立的东西是同一的，——即吸引。因为每一个就其自在而论都只是环节，所以，这就是每一个规定都要从自身过渡为另一个规定，在自身那里否定自身，并将自身建立为自己的他物。由于一本身就是超出自己，所以它只是将自己建立为它的他物，建立为多；同样，多也只是自己消融，将自己建

立为它们的他物，建立为一，正是在一之内，它们才是自身相关，每一个都在自己的他物之内继续是自身，——所以在这里就已经呈现本来不曾分离的超出自己（排斥）和自己的建立为一（吸引）。但是，上述情况是在相对的排斥和吸引那里建立的，这就是说，那些直接实有的诸一是事先建立的，因为每一个规定都是在它自身那里的否定，从而也是在它的另一规定中的继续。实有的诸一的排斥，是一由于其他诸一的互相排斥而保持自身，所以：1.其他诸一在一那里被否定了，这是这个一的实有或为他之有的方面；这个方面作为诸一的观念性，即是吸引；——2.这个一是自在的，与其他诸一没有关系；但是这个"自在"不仅是一般久已过渡到自为之有，而且就它的规定而论，这个一就是那个到多的变。实有的诸一的吸引，是诸一的观念性和"一"的建立，所以吸引在观念性中，作为一的否定和产生，便扬弃自身，作为一的建立，便是在它自己那里的否定物，即排斥。

自为之有的发展，这样便完成了，并且达到了发展的结果。这个一，作为无限的（即作为建立起来的否定之否定的）自身相关，就是中介，因为这个一把自己作为它的绝对（即抽象的）他有（即多），从自己那里排斥出去，并且由于它与它的这个非有的关系，是否定的，是扬弃这个非有的，所以它在那里也恰好只是对自身的关系。因为一在开始时就被建立为直接的、有的事物，同时作为结果，它又恢复为一，即同样直接的、进行排除的一，所以一就是这样的变，在这个变中，规定消失了。"一"就是这样的过程，这个过程所建立的一，所包括的一，到处都仅仅作为已经扬弃了的东西。这种扬弃最初只被规定为相对的扬弃，是对别的实有物的关系，这种关系因此本身是不同的排斥和吸引。这冲扬弃同样又表现出由于否定了直接物和实有物的外在关系而过渡到中介的无限关系，其结果是变，这种变由于它的环节不安定而沉没到、或不如说是自身融合到单纯的直接性之中，这种有，根据它现在所获得的规定，就是量。

(20) 假如我们对这种从质到量的过渡的各环节作一简短的检察，那么，质的基本规定是"有"和直接性，在那种直接性里，界限和规定性与某物的有是这样的同一，以致某物随界限等的变化而消失。这样建立起来的某物就被规定为有限物。区别由于这个统一体的直接性的缘故，便在其中消失了，尽管区别在有与无的统一中是自在地呈现着的，却作为一般的他有而落在那种统一之外了。这种对他物的关系，

与直接性是矛盾的，在直接性中，质的规定性是自身关系。这个他有在自为之有的无限性中扬弃了自己。在否定之否定中，自为之有在它那里和在它本身中，有了区别，并且将区别实在化为一与多及其关系，将质的东西提高到真的统一，即不再是直接的统一，而是与自身一致的、建立起来的统一。

所以这种统一是：（1）有，仅仅是肯定的有，即由于否定之否定而以自身为中介的直接性；有被建立为通过"有"的规定性、界限等的统一，规定性、界限等在"有"中都被建立为扬弃了的东西；——（2）实有；依据这样的规定，它是否定，或说是作为肯定的有的环节那种规定性，但是那种规定性已不再是直接的，而是自身反思的，不是对他物的，而是对自身的关系；它是绝对地、自在地被规定的有，是一；这样的他有就是自为之有本身；——（3）[(21)] 自为之有，作为那种通过规定性而自身仍然继续的有；在那种有中，一和自在地规定了的有本身，都作为扬弃了的东西而建立起来了。一同时被规定为对自身的超越和单位；因此，一被建立为绝对确定了的界限；这个界限，作为界限而论，并不是界限，它在"有"那里，而又与有漠不相关。

注释

大家知道排斥和吸引常被认为是力。它们的这种规定和相连的关系，需要与为它们而自行发生的概念来比较。在那样的观念中[(22)]，它们被看作是自立的，所以它们不是由于本性而彼此相关，即是说它们每一个不应该是仅仅过渡到它们的对立面的环节，而是僵化在与另一方的对立之中。然后它们又被想象为在一个第三者之中，即在物质中会合了；所以这种变而为一并不被当作是它们的真理，每一个倒都是第一性的、自在和自为之有的东西，而物质或物质的规定，却是由它们建立并发生的。假如说物质自身具有力，那么，力的这种统一便是意味着一种联系，同时这些力也在那里被假定为各自独立而有的。

大家知道，康德用斥力和引力构造了物质，或如他自己所说，至少提出了这种构造的形而上学的原素。——仔细考察一下这个构造，不会是没有趣味的。一个对象，不仅自身，而且它的规定，好像都只是属于经验，对这个对象作形而上学的表述之所以很可注意，一方面是因为这种表述作为概念的一种尝试，至少推动了近代自然哲学，

——哲学并不是把自然当作对知觉的感性的所与材料来造成科学的基础，而是从绝对概念来认识自然的规定，——另一方面也因为哲学还常常停留在康德的构造那里，认为那是哲学的开始和物理的基础。

像感性物质这样的存在，固然不是逻辑的对象，空间和空间的规定也同样不是逻辑的对象。但是，只要引力和斥力被看作是感性物质的力时，它们也就是以这里所考察的一与多的纯粹规定及其相互关系为基础，我称这些规定为排斥和吸引，因为这两个名词最为贴切。

康德称他从这些力推演出物质的办法为一种构造。仔细考察一下，假如不是每一种别的反思，甚至是分析的反思，都被叫作构造；以及近来的自然哲学家把任意的想象和无头脑的反思所作的最平庸的推理和最无根据的捏造——尤其是所谓引力、斥力因素之使用，到处风行——都称为构造；那么，康德的这种办法，是不配叫这个名称的。

康德的办法根本是分析的，不是构造的。他先假定了物质观念，然后追问为了维持其已经作为前提的规定需要些什么力。一方面，他之所以要求引力，是因为单有排斥而无吸引，物质就根本不能实有（《自然科学原理》第53页以下）。另一方面，他又把排斥从物质推演出来，并且说它是物质的根据，因为我们想象物质是不可入的，这是由于物质就是在排斥这种规定之下，呈现于触觉感官的，通过这种感官，物质就展示于我们之前了。

再者，我们之所以在物质概念中立刻想到排斥，是因为物质是由排斥直接给予的；反之，吸引则是由推论附加给物质的。但是那些推论也是以方才所说的为基础，因为一种只有排斥的物质，并不足以穷尽我们所设想为物质的那种东西。——[(23)] 这显然是对经验进行反思的认识办法，它先在现象中感知某些规定，然后以这些规定为基础，并且为了这些规定的所谓说明而假定了应当产生这些现象规定的相应的基本质料或力。

关于认识在物质中所发现的像上述斥力和引力的区别，康德又说，引力尽管并不包括在物质概念之内，却仍然属于这一概念。康德特别着重上面这种说法。我们看不出这里面究竟有什么区别；因为一个规定既然属于一件事情的概念，也就一定真的包括在它之内。

造成困难和导致空洞遁词的东西，在于康德对物质概念一开始便片面地只是估计了不可入性的规定，我们由触觉而感知不可入性，所以斥力，作为自身对他物的排斥，是直接给予的。但是物质假如没有吸引便不能实有，所以一种由知觉取得的物质观念就为这种主张作了基础；于是在知觉中，也同样一定会遇到吸引的规定。很容易感知这一点，即：物质除了扬弃为他之有（或说施行阻力）的自为之有而外，也还有自为之有物的相互关系，空间的广延和内聚力，而且在僵硬、固定之中，有一种很强固的内聚力。从事说明的物理学，为了打碎一个物体等等，要求有一种比这个物体各部分相互吸引更强的力。反思同样可以从这样的知觉中直接推演出引力，或假定引力是已给予的，正如它对斥力所作的那样。假如仔细考察一下康德演绎吸力所用的推论（物质的可能性，要求有引力作第二种基本的力：这一定理的证明见所引前书），那么，这些推论无非是说，物质不会仅仅由于斥力就成为空间的而已。由于假定物质是充填空间的，连续性也就归属于物质。而吸力又被假定为连续性的基础。

假如说这样的所谓物质构造，至多只有分析的功效，而且不纯净的表述又削弱了这种功效；尽管如此，对于这样的基本思想——即由物质的基本的力，这两种相反的规定，来认识物质——总之也还需要很加重视。康德主要关心的事，是要驱逐那种庸俗的、机械的想法。这种想法停留在一种规定上，即不可入性，自为之有的严密的点的性质，把相反的规定、即物质自身关系或多种物质（这些物质又被当作个别的一）的相互关系，造成某种外在的东西。——这种想法，如康德所说，仅仅只愿意容纳由于压力和碰撞，即由于外来作用而运动的力。这种认识仅仅涉及外在性，它假定了运动在物质外面已经呈现，并不想把运动当作某种内在的东西来把握，在物质中去理解运动，于是物质也就被看作是自身不动的、呆滞的了。在这种观点的心目中，只有普通机械力学，没有内在的、自由的运动。——当康德将吸引（即被当作彼此分离的各种物质之相互关系，或一般物质超出自身的关系）造成是物质本身的一种力之时，他固然扬弃了那种外在性，但是另一方面，他的两种力在物质中却彼此仍然是外在的，各自独立的。

假如由这种认识的观点给这两种力所附加的独立的区别，是虚无的，那么，假如它们的内容规定被当作是某种应当固定的东西，这样

作出来的任何其他区别，也一定会表现出是同样虚无的；因为正如在前面就它们的真理来观察它们那样，它们只是相互过渡的环节。——康德所指出的这些进一步的区别规定，我也将加以观察。

他把引力规定为贯穿的力，一种物质可以由于这种力对另一种物质的各部分直接起作用，甚至超出接触面直接起作用；反之，斥力则是一种表面的力，物质由于这种力，只有在共同的接触面上才能互相起作用。对于后者只应该是一种表面的力，所举的理由如下："相互接触的部分互相限制了作用范围，而斥力假如不借助处在中间的部分就不能使较远的部分运动；一种物质由于张力（这里即是斥力）直接通过这些中间部分而对另一物质直接起作用，是不可能的。"（参看前书第67页的说明与附释。）

这里需要提一提，既然假定物质有了较近或较远的部分，就吸引看来，也便产生了区别，即：一个原子固然对另一个原子起作用，但是第三个较远的原子（在它与第一个吸引的原子之间，还有别的原子），也随即进入处在中间的与它较近的原子的吸引范围里，于是第一个原子对第三个原子所起的作用，不是直接的、简单的，无论就引力或就斥力说，从那里都发生了间接的作用；其次，引力的真正贯穿，必定唯有在于物质的一切部分都自在而自为地是吸引的，而不是某些原子被动，只有一个原子能动。——对前面所引证的一段，需注意在接触的部分都直接地（或对斥力本身说），出现了现成的物质的坚实性和连续性，不让排斥穿过。在物质的坚实性之中彼此接触的部分，不再是由虚空隔开，而这种坚实性已经是以斥力的扬弃为前提；依照在此处占统治地位的斥力的感性观念，就必须认为彼此接触的部分是不相排斥的这样的部分。所以这种结论完全是同语反复，即：那里既然被假定是排斥的非有，那里也就不能有排斥。对于斥力的规定，由此也得不到更多的结果。——但是假如思索一下，说接触部分只有在还是互相分开之时，才会彼此接触，那么斥力也正因此不仅仅是在物质的表面上，也是在那个只应该是吸引的范围之内了。

康德以后又假定了这种规定，即"物质由于引力只是占据空间，而不填塞空间，"（同上书）"因为物质并不由于引力来填塞空间，由于插入其间的物质并未为引力立下界限，所以引力能够通过虚空的空间而起作用。"——这种区别也和前面所说的那种区别，情况差不多，那里说一种规定属于一件事情的概念，但又不被包括在内；这里说物质

只是占据空间而不填塞空间。假如我们停留在斥力的最初规定里，那么这就是斥力使诸一彼此排斥，并且只是否定地彼此相关的，在这里，这就是说通过虚空的空间而彼此相关。但是这里使空间保持空虚的又是引力；引力并不以它的原子的关系来填塞空间，即是说它维持着原子间相互的否定关系。——我们看到康德在这里不知不觉碰到了藏在事物本性中的东西，因为他恰恰把依据最初的规定归到相反的力上面去的东西，又归到引力上面去了。正当从事确定两种力的区别之时，竟出现了一个到另一个的过渡。——于是恰恰相反，物质也应该由于排斥而填塞空间，从而引力留下来的虚空的空间，也由排斥而消失了。排斥在扬弃虚空的空间之时，事实上也一并扬弃了原子或诸一的否定关系，即扬弃了原子或诸一的排斥；也就是排斥被规定为自己的对立物。

对区别这样的抹煞，还又添上了混乱，如在开始时所说过的，康德对这些对立的力的表述是分析的，应该由其原素引导出来的物质，在全部论说中，却出现为现成的、组成的了。在表面的力和贯穿的力的定义中，两者都被假定为运动的力，各种物质由于它们可以这样那样地起作用。——所以它们在这里被表述为这样的力，即不是物质由于它们而成，而是已经现成的物质仅仅由于它们而运动。既然这里所说的力，使各种物质互相起作用和运动，那么，这与作为物质的环节所应有的规定和关系，就完全不是一回事了。

在以后的规定中，向心力和离心力构成与引力和斥力同样的对立。这些力像是保持着本质的区别，因为在它们的范围中屹立着一个一，一个中心，其他的诸一对这个一的所作所为似乎是非自为之有的，所以这些力的区别，可以联系到一个中心的一和对这个一并不固定的其他诸一之间的假定的区别上。但是在使用这些力来作说明之时（它们为此目的，也和斥力与引力一样，被认为在量上是成反比例的，以致一个若是增加，则另一个便要减少）为了运动现象之说明而假定了它们，所以运动现象及其不相等性也就应当是由这些力而生。但是只要从这些力的对立中采取对一现象近来的最佳表述，例如一颗行星在它围绕中心物体的轨道中所具有的不等速，就立刻会看到那里正充满着混乱，并且不可能把这些力的大小各自分开，以致一个被认为在增加的力，在说明中也很可以同样被认为在减少，反过来亦是如

此；要使这样的事明白易晓，需要作一个比此处所能提供的更冗长的阐释；但是必要的东西，以后将在反比率中谈到。

【注释】

(1) 参看第115页。

(2) 两者，指有及直接的否定。——译者注

(3) 参看第115—116页。

(4) 德文was für ein Ding etwas sei，直译为"什么是为一个事物而有的"，中文一般说"是什么样的事物"，因本编一切为一、自为等名词，都与这种说法密切相关，故从直译。——译者注

(5) 马勒伯朗士所著书名及副题。——译者注

(6) 参看第116页。

(7) 参看第116页。

(8) 参看第116—117页。

(9) 前面曾说过"真的无限"，是观念的圆圈运动。见"肯定的无限"节。——译者注

(10) 参看第116页。

(11) 参看第116页。

(12) 事先建立犹如不建立，是指一被自身排斥以后，仍是一，和以前同样，并不因建立（即否定）而有质的变化，也就是"建立起来的有被扬弃了"。——译者注

(13) 参看第117页。

(14) 参看第117页。

(15) 单子的单子，指上帝。——译者注

(16) 有的他物，即指虚空。——译者注

(17) 参看第117页。

(18) 参看第117页。

(19) 进行吸引的东西，就是排斥的“他物”。——译者注

(20) 参看第118页。

(21) 参看第118页。

(22) 那样的观念，指排斥和吸引通常被认为力的那种观念。——译者注

(23) 参看第118页。

第二部分　大小（量）

我们曾经指出过量与质的区别。质是最初的、直接的规定性，量是对“有”漠不相关的规定性，是一个不是界限的界限，是绝对与为他之有同一的自为之有，——是多个的一的排斥，而这个排斥又直接是多个的一的非排斥，是多个的一的连续。

因为自为之有物现在是这样建立的，不排除它的他物，反倒是在他物中肯定地继续自身，这样它便是他有，由于实有在这种连续中重又出现，同时这个实有的规定性也不再像在单纯的自身关系中那样，不再是实有的某物的直接规定性，而是建立起来的自身排斥自身，它所具有的自身关系倒不如说是在另一实有（一个自为之有物）中的规定性；而且由于这些实有同时又是漠不相关的、反思自身的、无关系的界限，所以规定性一般也是在自身之外，是一个对自身绝对外在的东西，也是一个同样外在的某物；这样的界限以及它对自身和某物对它之漠不相关，就构成某物的量的规定性。

首先要区别纯量和被规定的量，即定量。量最初作为纯量，是回归到自身的、实在的自为之有，这个自为之有在那里还没有规定性，是牢固的，在自身中继续自己的无限的统一体。

其次，这个统一体进到了在它那里建立的规定性，就其本身说，这个规定性同时又不是规定性，或说是外在的规定性。它变为定量。定量是漠不相关的规定性，即超出并否定自身的规定性；作为这种他有之他有，定量就陷入无限进展中去了。无限的定量又是扬弃了的、漠不相关的规定性，它是质的恢复。

第三，定量在质的形式中就是量的比率。定量一般只是超出自己，但是在比率中，它却超出自己而进入他有，以致它在他有中便有了规定；同时他有也被建立，是另一定量；于是当前呈现的，便是定量回归到自身和在他有中的自身关系。

这种比率还以定量的外在性为基础，彼此相比的定量，是漠不相关的定量，即是说它们是这样在自身以外具有自身关系的；——因此

比率只是质与量形式的统一。比率的辩证法是比率过渡为辩证的绝对的统一，过渡为尺度。

注释

在某物那里的界限，作为质，本质上就是某物的规定性。但是假如我们所谓界限，是指量的界限，譬如田亩变更了界限，那么，它在变更以前和以后都仍然是田亩。反之，假如它的质的界限有了变化，那么，它之所以为田亩的规定性，也将有变化，它将变为草地、森林等等。——一种较强或较弱的红色，总还是红色；但是假如它的质变了，它也就不再红了，它将变为蓝等等。——大小的规定，作为定量，如以上所显示的，在任何其他例子也都会出现，因为有一个作为常在不变的东西作基础，这个常在不变的东西对它所具有的规定性是漠不相关的。

正如在以上所举例子中那样，大小这一名词所指的将是定量（Quantum），不是量（Quantität），主要就是为了这个缘故，才必须从外国语文采用这个名词。

在数学中对大小所给的定义，同样也是指定量。一个大小通常被定义为可增可减的东西。所谓增是使其较大一些，所谓减是使其较小一些。在这里包含着一般大小和它自身的区别，所以大小便好像是那种可以改变其大小的东西。由于定义中使用了本身该下定义的规定，所以这个定义表现得并不高明。既然定义中必须不用这一规定，那么较多也就必须分解为一种作为肯定的添加，而较少则分解为一种去掉，同样是一种外在的否定。在定量那里的变化本性，一般都用实在和否定的这种外在方式来规定自身。因此在那种不完善的说法里，必须不要误解主要环节所在，即变化的漠不相关；所以，变化本身的较多较少，以及它对自己的漠不相关，就都包含在它的概念本身之内了。

第一章　量

甲、纯量

量是扬弃了的自为之有；进行排斥的一，对被排除的一只是取否定态度，过渡为与被排除的一的关系，自身与他物同一，因而失去了它的规定；自为之有便过渡为吸引。进行排斥的一之绝对冷漠，在这种统一中消融了。但是这种统一，既包含了这种排斥的一，同时又被内在的排斥所规定，它作为自己之外的统一，就是和它自身的统一。吸引也就是以这样的方式作为量中的连续性环节。

所以连续性就是单纯的、与自身同一的自身关系，这种关系不以界限和排除而中断，但是它并非直接的统一，而是自为之有的诸一的统一。那里还包含着彼此相外的多，但同时又是一个不曾区别的、不曾中断的东西。多在连续中建立起来，正如它是自在的那样；多个与那些为他物的东西都是一，每一个都与另一个相等，因此多就是单纯的、无区别的相等。连续就是互相外在的自身相等的这个环节，是有区别的诸一在与它们有区别的东西中的自身继续。

因此，大小在连续中就直接具有分立性，——即排斥，正如它现在是量中的环节那样。——持续性是自身相等，但又是多的自身相等，这个多却不变为进行排除的东西；只有排斥才将自身相等扩张为连续。分立性因此在它那一方面是融合的分立性，其诸一不以虚空或否定物为它们的关系，而以自己的持续性为关系，而且这种自身相等在多中并不间断。

量就是连续与分立这两个环节的统一，但是，量之是这一点，首先是以两个环节之一、即连续的形式，作为自为之有的辩证的结果，这种结果消融为自身相等的直接性。量本身就是这种单纯的结果，因为这种结果还没有发展它的环节，也没有在它那里建立起环节。量之包含这些环节，首先它们是作为真正是自为之有那样而建立的，这个自为之有就其规定而论，曾经是那种扬弃自己的自身相关，永久走出

自身之外。但是被排斥的又正是那个自为之有自己，因此排斥就是那个自为之有生产自身的向前奔流。由于被排斥者的同一性的缘故，这种分立就是不间断的连续；由于走出自身之外的缘故，这种连续不需间断，同时也是多，多仍然是直接在和自身相等之中。

注释一

纯量还没有界限，或说还不是定量；纵然它成了定量，也不由界限而受限制；它倒不如说是就在于不由界限而受限制，它所具有的自为之有是扬弃了的。因为分立是在纯量中的环节，所以可以说，在纯量中，量到处都绝对是一的实在可能性，但是也可以倒过来说一也绝对同样是连续的。

无概念的观念很容易使连续成为联合，即诸一相互外在的关系，一在这种关系中仍然保持它的冷漠和排他性。但是在一那里又表现出一自在而自为地自己过渡到吸引，过渡到它的观念性，因此连续性对一不是外在的，而是属于一的，在一的本质中有了基础。对于诸一说来，连续的外在性就是这个一般的一，原子论仍然依附于这种外在性，而离开这种外在性便为表象造成困难。——另一方面，假如一种形而上学要想使时间由时间点构成，一般空间、或首先是线由空间的点构成，面是由线构成，全部空间是由面构成，那么，数学是会抛弃这种形而上学的；数学不让这样不连续的诸一有效。纵然数学也这样规定例如一个面的大小，即这个大小被想象为无限多的线的总和，这种分立也只是当作暂时的表象，在线的无限多之中已经包含其分立之扬弃，因为这些线所要构成的空间毕竟是一个有限制的空间。

当斯宾诺莎用下列方式谈到量的时候，他所指的意思是与单纯表象对立的纯量概念，这对他说来，是问题主要所在：

“我们对于量有两种理解，一是抽象的或表面的量，乃是我们想象的产物；一是作为实体的量，是仅仅从理智中产生的。如果就出于想象之量而言，则我们将可见到，量是有限的、可分的，并且是部分所构成的，这是我们所常常做而且容易做的事；反之，如果就出于理智之量而言，而且就量之被理解为实体而言（但这样做却很难），则有如我在上面所详细证明的那样，我们将会见到，量是无限的、唯一的和不可分的。凡是能辨别想象与理智之不同的人，对于这种说法将会甚为明了。”（《伦理学》第一部分，第十五命题的附释。）[(1)]

假如要求更明确的纯量的例子，那么，空间和时间，以及一般物质、光等等，甚至自我都是；只要如前面说过的，所指的量不是定量。空间、时间等是广延，是多，它们都是超出自身之外，是奔流，但是又不过渡到对立物去，不过渡到质或一去；而作为到了自身以外，是它们的统一体永久的自身生产。

空间就是这种绝对的自身以外的有，它同样是绝对不间断的，一个他有，又一个他有，而又与自身同一。时间是绝对到了自身以外，是一、时间点、或现在之产生，那直接是这种现在的消逝，而又永远重复这种过去的消逝；所以这种非有的自己产生又同样是与它自身的单纯相等和同一。——关于作为量的物质，留传下来的莱布尼兹第一篇论文中的七条命题，就有一条，即第二条，是谈论这个问题的（莱布尼兹集第一部分左页），这条命题说：Non omnino improbabile est，materiam et quantitatem esse realiter idem［物质的和量的东西都是同样的实在，这完全没有什么不可能之处］。——事实上，这些概念除了说量是纯粹的思维规定，而物质则是在外在存在中的纯思维规定而外，也并没有更不同的地方。——纯量的规定，对自我也是合适的，因为自我是一个绝对要变成他物的东西，是无限远离或全面排斥走向自为之有的否定的自由，而又仍然不失为绝对的单纯连续性，——即普遍的或在自身那里的连续，这种连续不会由于无限多样的界限，即由于感觉、直观的内容等等而中断。关于多的概念，是指多个中的每一个都与那个是他物的东西同一，即多个的一，——因为这里不谈更进一步规定的多，如绿色、红色等，而是在考察自在和自为的多，——有些人顽强反对将多当作单纯的单位来把握，并且在以上的概念之外还要求这个单位的表象，他们在那些持续性的东西中，是可以找到足够的单位之类的表象的；在简单的直观中，那些持续性的东西就把演绎出来的量的概念作为当前现有的东西提供出来了。

注释二

量是分立与连续两者的单纯统一，关于空间、时间、物质等无限可分性的争辩或二律背反都可以归到量的这种性质里去。

这种二律背反完全在于分立和连续都同样必须坚持。片面坚持分立，就是以无限的或绝对的已分之物，从而是以一个不可分之物为根本；反之，片面坚持连续，则是以无限可分性为根本。

康德的《纯粹理性批判》提出了著名的四种（宇宙论的）二律背反，其中第二种所涉及的对立，就是由量的环节构成的。

康德的这些二律背反，仍然是批判哲学的重要部分；首先是它们使以前的形而上学垮了台，并且可以看作是到近代哲学的主要过渡，因为它们特别帮助了一种确信的产生，那就是从内容方面看，有限性的范畴是空洞无谓的，——这是一种比主观观念论形式的方法更正确的方法，就这种方法看来，那些二律背反的缺憾，应该只在于它们是主观的这一点，而不在于它们本身所是的东西。它们的功绩虽然很大，但是这种表达却很不完善，一方面自设障碍，纠缠不清，另一方面就结果看来也是很偏的，它们的结果假定认识除了有限的范畴而外，就没有别的思维形式。——在这两方面，这些二律背反都值得较严密的批评，既要详细搞清楚它们的立场和方法，也要把问题所在的主要之点，从强加于它的无用的形式之下解脱出来。

首先，[(2)] 我注意到康德想用他从范畴图式所取来的分类原则，使他的四种宇宙论的二律背反有一个完备的外貌。但是只要对理性的二律背反的性质，或者更正确地说，辩证的性质，深入观察一下，就会看出每一个概念一般都是对立环节的统一，所以这些环节都可以有主张二律背反的形式。——变、实有等等以及每一个其他的概念，都能够这样来提供其特殊的二律背反，所以，有多少概念发生，就可以提出多少二律背反。——古代怀疑论曾不厌其烦地对它在科学中所遇到的一切概念，都指出过这种矛盾或二律背反。

其次，康德对这些二律背反不是从概念本身去把握，而是从宇宙论规定的已经具体的形式去把握。为了使二律背反纯粹，并用它们的单纯概念加以讨论，所采用的思维规定，就必须不是从应用方面去看，也不混杂着世界、空间、时间、物质等表象，必须除去这些具体质料，纯粹就其自身去考察，而这些具体质料对此是无能为力的，因为唯有这些思维规定才构成二律背反的本质和根据。

康德对二律背反，给了这样的概念，即它"不是诡辩的把戏，而是理性一定会必然碰到（用康德的字眼）的矛盾"。这是一种很重要的看法。——"理性一旦看透了二律背反天然假象的根底，固然不再会受到这种假象的欺骗，但是总还会受到迷惑。"[(3)] ——用知觉世界的所谓先验观念性所作的批判的解决，除了把所谓争辩造成某种主观的东西

而外，不会有别的结果，争辩在这种主观的东西中当然仍旧总是同样的假象，也就是说和以前一样没有解决。二律背反的真正解决，只能在于两种规定在各自的片面性都不能有效，而只是在它们被扬弃了，在它们的概念的统一中才有真理，因为它们是对立的，并且对一个而且是同一个的概念，都是必要的。

仔细考察一下，康德的二律背反所包含的，不过是这样极简单的直言主张而已，即：一个规定的两个对立环节中的每一个都把自己从其他环节孤立起来。但是在那里还把简单直言的、或本来是实言的主张，掩盖在一套牵强附会的歪道理之中，从而带来证明的假象，掩蔽了主张中单纯实言的东西，使其变得不可认识，而这一点在细一观察那些证明时便可了然的。

这里所说的二律背反，涉及所谓物质的无限可分性，它所依靠的是量的概念本身中所包含的连续和分立这两个环节的对立。

它的正题，据康德的表述，是这样的：

“世界上每一复合的实体都由单纯的部分构成；一切地方所存在的，无非是单纯的东西，或是由单纯的东西复合而成的。”(4)

这里复合的东西与单纯的东西对立，或说与原子对立；这和持续的或连续的东西相比，是很落后的规定。——这里作为这些抽象的基质的，即作为世界中实体的基质的，不过是感性可知的事物，对于二律背反并无影响；这种基质既可以被认为是空间，也可以被认为是时间，既然正题所说的只是复合而非连续，那么，它本来就是一个分析的、或同语反复的命题。因为复合物并不是自在而自为的一，而只是一个外面连结起来的东西，并且是由他物构成的；这就是复合物的直接规定。但是复合物的他物也是单纯的。因此说复合物由单纯的东西构成，是同语反复。——假如追问某物由什么构成，那么，这就是要求举出一个他物来，其联结便构成那个某物。假如说墨水仍旧由墨水构成，那么，追问由他物构成的问题，就缺少意义了，问题并没有得到回答，只是重复问题本身。另外还有一个问题，就是：那里所说的东西，是否应该由某物构成。但是复合物又绝对是这样的东西，即应该是联结起来的，由他物构成的。——假如说单纯物作为复合物的他物，只应该被当作是一个相对的单纯物，它本身也又是复合的，那么，问题在这以前和以后都仍然是一样。浮在想象中的，好像只是这

个、那个复合物，而这个、那个某物就自身说本是复合的，却又被指为前者的单纯物。但是这里所说的，却是复合物本身。

至于康德对这一正题的证明，和康德其余的二律背反命题的证明一样，也采取了反证法的弯路，这种弯路表现得是很多余的。

“假定，（他开头说，）复合的实体不由单纯的部分构成，那么，假如在思想中取消了一切复合，便没有复合的部分，而且因为（根据方才所作的假定）没有单纯部分，也就没有单纯部分存留下来，亦即什么也没有存留下来，结论是没有实体。”[(5)]

这个结论是完全对的：假如只有复合物，而又设想去掉一切复合物，那么就什么都没有留下了；——人们可以承认这个说法，但是这种同语反复的累赘尽可省掉，证明可以立刻用下列的话开始，即：

“或是在思想中不可能取消一切复合，或是在取消复合之后一定还有某种无复合而长存的东西，即单纯的东西存留下来。”

“但是在第一种情况下，复合物便会又不是由实体构成（因为在后者那里，复合只是实体[(6)]的一种偶然的关系，后者没有这种关系也必须作为本身牢固的东西而长存）。——因为这种情况现在又与假定相矛盾，所以只剩下第二种情况：即世界中实体复合物是由单纯部分构成。”[(7)]

那个被放进括弧去的附带的理由，是最主要之点，以前所说的一切，与它相比，都是完全多余的。这个两难论是这样的：或者复合物是长存的，或者不是，而是单纯物是长存的。假如是前者，即复合物是长存的，那么长存物就不是实体，因为复合对于实体说来，只是偶然的关系；但实体又是长存物，所以长存的东西是单纯物。

显然，不用这种反证法的弯路，那种作为证明的理由，也可以和“复合的实体由单纯部分构成”这一正题直接联系起来，因为复合只是实体的一种偶然的关系，所以这种关系对实体是外在的，与实体本身毫不相干。——假如说复合的偶然性是对的，那么，本质当然就是单纯的了。但是这里唯一有关之点，即偶然性，却并没有得到证明，恰恰被顺便纳入括弧，好像那是不言而喻的，无关宏旨的。说复合是偶然和外在的规定，这当然是不言而喻的；但是假如这仅仅是关于一个偶然在一起的东西而不是关于连续性，那就不值得费气力对它提出二

律背反，或者不如说不可能提出；如已经说过的，主张部分的单纯性，那只是同语反复。

于是我们看到这种主张应当是反证法这条弯路的结果，而在弯路中就已经出现。因此这个证明可以简捷叙述如下：

假定实体不是由单纯部分构成，只是复合的。但是现在可以在思想中取消一切复合（因为复合只是一种偶然的关系）；于是假如实体不是由单纯部分构成，在取消复合之后，那就没有实体留下了。但是我们又必须有实体，因为我们假定了它；对我们说来，不应当一切都消失了，而是总要剩下某物；因为我们假定了一种我们称为实体的牢固的东西；所以这个某物必须是单纯的。

为了完全，还须考察下列的结论：

“由此直接得出结论，即：世界上的事物全都是单纯的东西，复合只是它们的外在状态，理性必须把基本实体设想为单纯的东西。”(8)

这里我们看到复合的外在性即偶然性被引为结论，而这又是在先将它以括弧引入证明并在那证明中使用之后。

康德尽力声辩，说他不是在二律背反的争辩命题中玩把戏，以便搞出（如人们常说的）讼师的证明。上述的证明该受责备的，倒不是玩把戏，而是无谓地辛苦兜圈子，那只是用来搞出一个证明的外貌，而不使人看穿(9)那个应该作为结论出现的东西，却在括弧中成了证明的枢纽，当前出现的，根本不是证明，而只是一种假定。

反题说：

“世界上并没有由单纯部分构成的复合物，世界上任何地方都不存在单纯的东西。”(10)

证明同样是反证法的曲折，不过是以另一种方式，和前一个证明一样该受责难。

它说，“假定一个作为实体的复合物由单纯部分构成。因为一切外在关系，以及实体的一切复合，只有在空间中才是可能的，所以复合物由多少部分构成，它所占据的空间也一定由同样的多少部分构成。但是空间并非由单纯部分而成，乃是由种种空间所成。所以复合物的每一部分必须占据一空间。”

“但是一切复合物的绝对原始部分都是单纯的。”

“所以单纯的东西也占据一个空间。”

“现在既然一切占据空间的实在物自身中就包括了互相外在的杂多，从而也就是复合的，并且是由实体复合的，所以单纯的东西就会成了实体的复合物。这是自相矛盾的。”[(11)]

这个证明可以叫作错误办法的整个巢穴（用康德在别处所说的名词）。

首先，这种反证法的曲折是无根据的假象。因为说一切实体的东西都是空间的，但空间又不是由单纯的部分组成：这个假定是一种直接的主张，成了待证明的东西的直接根据，有了它，就得到全部证明了。

其次，这种反证法的证明开始用了这一句话：“即一切实体的复合都是一种外在的关系，”但是够奇怪的，立刻又把这句话忘记了。于是又进而推论到复合只有在空间中才可能，但空间又不是由单纯部分组成，占据空间的实在物因此是复合的。假如复合一旦被认为是外在的关系，那么空间性本身正是因为复合唯有在空间中才可能，所以对于实体是一种外在的关系，和其余还可以从空间性演绎出来的规定一样，既与实体不相干，也不触及它的本性。实体正是由于这个理由而不应该放到空间里去。

此外，又假定了实体在这里被错放进去的空间，不是由单纯部分而成；因为空间是一种直观，依康德的规定，即是一种表象，只能由一个单一的对象提供，而不是所谓推论的概念。——大家知道，由于康德对直观和概念这样的区分，直观发展得很糟糕，为了省略概念的理解，便把直观的价值和领域扩张到一切的认识。这里有关的事，只是：假如想有一点概念的理解，那么，对空间以及直观本身都必须同样有概念的理解。这样便发生了问题：即使空间作为直观，是单纯的连续性，而就其概念说，空间是否也必须不当作是由单纯部分组成那样来把握呢？或是空间也陷入了只有实体才会被放进去的同样的二律背反呢？事实上，假如抽象地去把握二律背反，那就正如以前所说，一般的量以及空间、时间都同样会遇到二律背反的。

但是，因为在证明中假定了空间不由单纯部分组成，这就应该是不把单纯物错放到这种原素[(12)]中去的根据，这种原素对单纯物的规定是不适合的。——空间的连续性在这里与复合起了冲突；这两者混淆起来，前者被偷换成了后者（这在推论中便有了Quaternio terminorum［四名词］）。康德对空间明白规定它"是一个唯一的空间，其部分只依赖各种限制；所以部分不会是在包括一切的统一空间之先，好像它的复合由于其组成部分而可能那样"。（《纯粹理性批判》第二版，第39页。）[(13)]这里所说的空间连续性与组成部分的复合对立，是很对的，很明确的。另一方面，在论证中，实体之移入空间，便连同自身一起导致了"互相外在的杂多"，从而"导致了复合物"。可是如上面所引证的，又与此相反，杂多在空间中所具有的方式，却明明应当排除复合以及在空间统一性之先的组成部分。

在反题证明的注释中，又明白地导引出批判哲学其他的基本观念，即我们关于物体只是作为现象，才有概念；作为这样的物体，它们必须以空间为前提，这是一切现象所以可能的条件。假如这里实体所指的只是物体，像我们所看到、感到、嗅到的等等那样，那么，本来就谈不到它们在概念中是什么；所讨论的不过是感性所知觉的东西。所以反题的证明，简括起来，就是：我们的视见、触觉等全部经验，对我们所展示的，只是复合物；即使最好的显微镜和最精细的测量器，也还丝毫不能让我们碰到单纯的东西。所以理性也不应该想要碰到什么单纯的东西。

假如我们在这里仔细考虑一下这种正题和反题的对立，并且把它的证明从无用的累赘和矫揉造作里解脱出来，那么，反题的证明，由于把实体移入空间，便包含了连续性的实然的（assertorisch）假定；正题的证明也是如此，它由于假定了复合是实体物关系的方式，便包含了这种关系的偶然性这一实然的假定，从而也包含了实体是绝对的一的假定。[(14)]于是整个二律背反便归结为量的两个环节之分离及其直接断言，而且环节的分离是绝对的。按照这种纯分立性看来，实体、物体、空间、时间等都已绝对分割；一是它们的根本。按照连续性说来，这个一只是扬弃了的；分割仍然有可分性，仍然是分割的可能性，作为可能性，就是没有真的达到原子那里。即使我们现在仍旧停留在前面所说的对立的规定里，原子这个环节也依然潜藏在连续性本身之中，因为连续性绝对是分割的可能性，正如已完成的分割或说

分立性那样，也扬弃了诸一的一切区别（因为此一即彼一那样的东西，就是单纯的诸一），所以也同样包含诸一的相等，从而也包含诸一的连续性。既然两个对立面每一个都在自身那里包含着另一个，没有这一方也就不可能设想另一方，那么，其结果就是：这些规定，单独看来都没有真理，唯有它们的统一才有真理。这是对它们的真正的、辩证的看法，也是它们的真正的结果。

古代埃利亚学派辩证法的例子，尤其是关于运动的，比起方才看到的康德二律背反，意义是无比丰富得多，深刻得多，它们也同样以量的概念为基础，并且在这个概念中有了解决。这里还要来考察那些例子，那未免跑得太远了，它们是关于空间和时间的概念，可以在那些概念和哲学史里去讨论——它们对它们的发明者的理智造成了最高的荣誉；它们有巴门尼德的纯有为结果，因为它们指出一切规定的有都在自身中消融了，于是在它们自身那里也有了赫拉克利特的"流"。所以这些例子值得彻底考察，而不是像通常的宣称那样，说那只是诡辩。这种断言只是攀附经验的知觉，追随着常识看来如此明白的第欧根尼的先例，当一个辩证论者指出运动包含着矛盾之时，第欧根尼不更去多费脑筋，只是无言地走来走去，用眼前很明白的事来反驳。这样的断言和驳斥，当然比自身用思想并抓住纠纷（被引入纠纷中的思想，不是从远处拿来的，而是在普通意识本身中自己形成的），通过思想本身来解决纠纷，要容易得多。

亚里士多德对这些辩证形态所作的解决，应当得到很高的赞扬，这些解决就包含在他的空间、时间、运动等真正思辨的概念之中。他将作为那些最著名的证明之依据的无限可分性（因为它被设想为好像已经完成了的，这就和已被无限分割的东西，原子，是同一的东西）与无论是关于时间的或空间的连续性对立起来，以致无限的多，即抽象的多，就可能性说，只是自在地包括在连续性之中。与抽象的多以及与抽象的连续性对立的现实之物，就是连续性的具体的东西，即时间和空间本身，这二者又同样与运动和物质对立。只有自在地，或只就可能性说，才有抽象的东西；那只是一个实在物的环节。贝尔（Bayle）在他的哲学词典中的芝诺一条，以为亚里士多德对芝诺的辩证法所作的解决是"pitoyable"［可怜的］，他不懂得那是说：物质只有就可能性而言才是可以分割到无限的；他反驳道，假如物质可以分割到无限，那么它就真的包含着无限多的部分，所以这不是一个en

puissance［潜在的］无限物，而是一个实在地、现实地存在着的无限物。——可分性本身不如说只是诸部分的一种可能性，不是诸部分已经存在，而多在连续性中也只被建立为环节，被建立为扬弃了的环节。——亚里士多德就知性的敏锐说，诚然是无匹的，可是敏锐的知性并不足以把握和判断亚里士多德的思辨的概念；[(15)] 用前面引证过的粗劣的感性表象来反驳芝诺的论证也同样不行。那种理解的错误，在于把这样的思想物，抽象物，如无限多的部分，当作某种真的、现实的东西；但是这种感性的意识却不会超出经验而达到思想的。

康德对二律背反的解决，同样只在于：理性不应该飞越到感性的知觉之上，应当如实地看待现象。这种解决把二律背反本身的内容搁在一边，没有到达二律背反的规定的概念的本性；这些规定，假如每一个都自身孤立起来，便都是虚无的，并且在它本身那里，只有到它的他物的过渡，而量则是它们的统一，它们的真理也就在这种统一之中。

乙、连续的和分立的大小

1.量包含连续性和分立性两个环节。它要在作为它的规定的这两个环节里建立起来。——它已经立刻是两者的直接统一，这就是说它首先只是在它的一种规定中，即连续性中建立起来，所以是连续的大小。

或者说连续性固然是量的环节之一，它却要有另一环节，即分立性，才会完成。但是量只有当它是有区别环节的统一之时，才是具体的统一。因此要把这些环节也当作有区别的，但是并不重又分解为吸引与排斥，而是要就它们的真理去看，每一个都在与另一个的统一之中，仍然是整体。连续性只有作为分立物的统一，才是联系的、结实的统一；这样建立起来，它就不再仅仅是环节，而是整个的量，即连续的大小。

2.直接的量就是连续的大小。但是量本来不是直接的；直接性是一种规定性，量本身就是规定性的扬弃。所以量就是要在它的内在的规定性中建立起来，这种规定性就是一。量是分立的大小。

[(16)] 分立性和连续性一样，都是量的环节，但是本身又是整个的量，正因为它是在量中、在整体中的环节，所以作为有区别的环节，并不退出整体，不退出它与另一环节的统一。——量是自在的彼此外在，连续的大小是这种彼此作为无否定的自身继续，作为自身相等的联系。分立的大小则是这种彼此外在的不连续或中断。有了这许多的一，却并不就是当前重又有了这许多的原子，和虚空或一般的排斥。因为分立的大小是量，所以它的分立本身就是连续的。这种在分立物那里的连续性，就在于诸一是彼此相等的东西，或说有同一的单位。这样，分立的大小是多个的一作为相等物的彼此外在，不是一般的多个的一，而是被建立为一个单位的多。

注释

连续的和分立的大小的通常观念，忽视了这些大小每一个都在自己那里有两个环节，连续性和分立性，并且它们的区别之所以构成，只是由于两环节中一个是建立起来的规定性，另一个只是自在之有的规定性。空间、时间、物质等都是持续的大小，是对自身的排斥，是超出到自身以外的奔流，同时这个"到自身以外"又不是到一个质的他物的过渡或关系。它们有绝对可能性，以致在它们那里到处建立起一，——不是像一个仅仅是他有的空洞可能性（比如人们说，一棵树可能代替这块石头的位置），而是在它们自身那里包含着"一"这个根本，这是它们所以构成的规定之一。

反过来，在分立的大小那里，也不可以忽视连续性；这个环节，如已经指出过的，是作为单位的一。

只要大小不是在任何外在规定性之下建立的，而是在自己的环节的规定性之下建立的，那么连续的和分立的大小就可以看作是量的类。从种（Gattung）到类（Art）的普通过渡，可以依照任何外在的分类基础，使外在的规定适用于那些大小。连续的和分立的大小还并不由此而就是定量；它们只是这两种形式之一的量本身。它们之所以被称为大小，是因为它们与定量一般有这样的共同之处，即是在量那里的一种规定性。

丙、量的界限

分立的大小第一是以“一”为根本，其次是诸一的多，第三本质上是持续的；它是一，同时又是作为扬弃了的，作为单位的一，是在诸一分立中的自身连续。因此它被建立为一个大小，而这个大小的规定性就是一，这个一在这个建立的有和实有那里是进行排除的一，是在单位那里的界限。分立的大小本身不应当直接有界限；但是作为与连续的大小不同，它就是一个实有和某物；这个实有和某物的规定性是一，并且在一个实有中，又是第一次的否定和界限。

这种界限，除了它与单位相关并且在单位那里是否定以外，作为一，又与自身相关，所以它是包容统括的界限。界限在这里并不是与其实有的某物先就有区别，而是作为一，它直接就是这个否定点本身。但是这种有了界限的“有”，本质上是连续性，它借这种连续性便可以超出界限和这个一，并且对界限和这个一都漠不相关。所以实在的、分立的量是一个量或定量，——是作为一个实有和某物的量。

既然这个一是界限，它把分立的量的多个的一都统括于自身之内，那么，界限就是既建立了多个的一而又在是界限的一中扬弃了它们；这是在一般连续性本身那里的界限，所以连续的和分立的大小之区别，在这里就漠不相关了，或者更确切地说，这个界限是在连续的大小和分立的大小两者的连续性那里的界限，两者都是在这种连续性中过渡为定量。

【注释】

(1) 见贺麟译本，商务印书馆版，第17页。黑格尔所引系拉丁文。——译者注

(2) 参看第119页。

(3) 以上引号中的文字，是黑格尔对原文作了概括增损，并非逐字征引。参看康德：《纯粹理性批判》，蓝公武译本，第328更；厄尔德曼（Erdmann）德文本第六版，第357—358页。——译者注

(4) 参看康德：《纯粹理性批判》，蓝公武译本，第334页；厄尔德曼德文本，第366页。——译者注

(5) 参看康德：《纯粹理性批判》，蓝公武译本，第334—335页；厄尔德曼德文本，第336页。括弧内的文字是黑格尔添注的话，但是“因为没有单纯部分”这句话，康德本来加了括弧，而黑格尔却把它去掉了。重点（改排黑体字，下同）是黑格尔加的。——译者注

(6) 除证明本身的累赘而外，这里还添上语言的累赘，——如：因为在后者（即实体）那里，复合只是实体的一种偶然的关系。——黑格尔原注

(7) 参看康德：《纯粹理性批判》，蓝译本第334—335页；德文本第366—368页。括弧是康德原有的。重点是黑格尔加的。——译者注

(8) 参看康德：《纯粹理性批判》，蓝译本第335页；德文本第368页，中有省略，重点是黑格尔加的。——译者注

(9) 参看第119页。

(10) 参看康德：《纯粹理性批判》，蓝译本第334页；德文本第367页。重点是黑格尔加的。——译者注

(11) 参看康德：《纯粹理性批判》，蓝译本第334—335页；德文本第367页。最后一段稍有省略。——译者注

(12) 原素，指空间。——译者注

(13) 参看康德：《纯粹理性批判》，蓝译本第50页；厄尔德曼德文本第69—70页。这里黑格尔的引文，也是前后加以概括，并非逐字征引。——译者注

(14) 参看第119页。

(15) 这是指贝尔对亚里士多德的责难，虽聪敏而不辩证。——译者注

(16) 参看第119页。

第二章　定量

[1] 首先，定量是具有规定性或一般界限的量，——它在具有完全的规定性时就是数。

第二，定量先区别自身为外延的定量，界限在那种定量里就是实有的多的限制；——随后由于这种实有过渡为自为之有，定量又区别自身为内涵的定量，即度数（Grad），这种内涵的定量，作为自为的，并且在自为中作为漠不相关的界限，都同样是直接在一个自身以外的他物那里有自己的规定性。作为这样建立起来的矛盾，定量既是单纯的自身规定，又在自身以外有其规定性，并且为这规定性而指向自身以外，所以

第三，定量作为自己在自身以外建立起来的东西，便过渡为量的无限。

甲、数

量是定量，或者说，不论作为连续的或分立的大小，它都有一个界限。这两类的区别，在此处并没有什么意义。

量作为扬弃了的自为之有，自身本来已经对它的界限漠不相关。但是界限（或说成为定量），对量说来，却又并不因此而不相关；因为量自身中包含着一，这个绝对被规定了的东西，作为量自己的环节；这个绝对被规定了的东西，在量的连续性或单位那里，就被建立为它的界限，但界限仍然又是一般的量所变成的一。

所以这个一是定量的根本，但它又是作为量的一。因此，一首先是连续的，它是单位；其次，它是分立的，是自在之有的（如在连续的大小中）或建立起来的（如在分立的大小中）诸一的多，诸一彼此相等，都具有那种连续性，即同一的单位。第三，这个一作为单纯的界限，又是多个的一的否定，把他有排除于自身之外，是它与别的定

量相对立的规定。所以一是（1）自身关系的界限，（2）统括的界限，（3）排除他物的界限。

在这些规定中完全建立起来了的定量，就是数。这个完全建立起来了的东西就在作为多的界限的实有之中，因而也就是在多与单位的区别之中。因此，数好像是分立的大小，但数在单位那里也同样有连续性。所以数也是有了完全规定性的定量；因为在数中，界限就是被规定了的多，而多则以一，这个绝对被规定了的东西为根本。一在连续性中，仅仅是自在的，是被扬弃了的，而连续性被建立为单位，则只有不曾规定的形式。

定量只是就本身说，才一般有了界限；它的界限就是定量的抽象的、单纯的规定性。但是定量既然又是数，这个界限便在自身中建立为杂多。这个界限包含着那些构成其实有的多个的一，但并不是以不曾规定的方式去包含它们，而是界限的规定性就在界限之内；界限排除别的实有，即排除别的多；而界限所统括的诸一则是一定的数量，即数目（Anzahl）。数目在数中是分立性，而它的他物则是数的单位，是数的连续性。[(2)] 数目和单位构成数的环节。

关于数目，还必须仔细看看构成数目的多个的一，在界限中是怎样的；说数目由多而成，这种关于数目的说法是对的，因为诸一在数目中并未被扬弃，而只是在数目之内，和排他的界限一同被建立起来，诸一对这个界限是漠不相关的。但是界限对诸一却不是漠不相关的。在实有那里，界限和实有的关系首先是这样树立的，即实有作为肯定的东西仍然留在实有界限的里边，而界限、否定却处在实有的外边，在实有的边沿；同样，多个的一的中断，出现在多个的一那里，而其他诸一的排除，作为一种规定，则是落在被统括的诸一之外。但是那里已经发生这种情形，即：界限贯穿实有，与实有同范围，并且某物因此依据其规定有了界限，即它是有限的。比如对量中的一百这样一个数，可以设想唯有第一百的一才成了多的界限，使其为一百。一方面这是对的，一方面在这一百个一之中，又并无一个有特权，因为它们都是相等的；每一个都同样可以是第一百个；它们全都属于所以为一百之数的界限；这个数为了它的规定性，任何一个也不能缺少；从而与第一百个一相对立的其他诸一，并不构成界限以外的实有，或仅仅在界限之内而又与界限不同的实有。因此，数目对进行统括和进行界划的那个一来说，并不是多，而是自身构成了为一个规定

了的定量的界限；多构成一个数，如一个二，一个十，一个一百等等。

进行界划的一，现在就是与他物相对的、被规定了的东西，是一个数与另一个数的区别。但是这种区别不会变成质的规定性，而仍然是量的区别，仅仅归属于进行比较的、外在的反思。数仍然是回复到自身的一，并且与其他的数漠不相关。数对其他的数这种漠不相关，乃是数的基本规定；它构成数的自在的、被规定的有，同时又构成数自己的外在性。这样，数就是一个计数的一，作为被绝对规定的东西，它又具有单纯直接性的形式，所以与他物的关系，对这样的一说来，完全是外在的。作为一，它就是数，因为规定性是对他物的关系，一就从自身中的环节，即从它的单位和数目的区别中，有了规定性，而数目本身又是一的多，这就是说这种绝对外在性又是在"一"本身之内的。数或一般定量这种自身矛盾，就是定量的质；这种矛盾在定量的质进一步的规定中发展了。

注释一

空间大小和数的大小，时常被认为同是很确定的两类大小，其区别只是由于连续性和分立性规定之不同，但是作为定量，它们都处在同一阶段。几何学在空间大小方面，一般以连续的大小为对象；而算术则在数的大小方面，以分立的大小为对象。但是这两者以对象之不同，它们之被界限和被规定，也就没有相同的方式和完满性。空间大小只有一般的界限；在它应当被认为是绝对的规定的定量时，它才需要数。几何学本身并不测量空间的形象，它不是测量术，而只是比较那些形象。即使在几何的定义那里，一部分规定也是由等边、等角、等距离取来的。因为圆只依靠圆周上一切可能之点都对圆心有同等的距离，所以圆的规定并不需要数。这些基于相等或不相等的规定，是道地几何的规定。但是这些规定还不够；对其他的东西，例如三角形、四边形，数仍然是需要的；这个数在它的根本中、即在一中，包含着自为的、规定的东西，不包含借助于他物、即借比较而被规定的东西。空间的大小，就点而言，固然具有与一相应的规定性；但是当点超出到自身以外时，点就变为一个他物，变成线；因为点本质上只是空间的一，所以点在关系中，就变成连续性，在连续性中，点的性质，那个自为的规定的东西，那个"一"，便被扬弃了。既然那个自为的规定的东西应当在自身以外的东西中保持自身，那么，线就必须被

设想为诸一的一个数量，而界限也必然在自身中获得多个的一的规定，这就是说线的大小也必须和其他空间规定的大小一样，被认为是数。

算术考察数及其符号，或者不如说算术并不考察它们，而是用它们来运算。因为数是漠不相关的规定性，是漠然不动的；必须从外面使它活动并发生关系。关系的方式也就是算法。算法在算术中将逐一出现，而它们的相互依赖，也是很明显的。但是引导它们前进的线索，却并没有在算术里提出来。另一方面，从数的定义本身，也很容易得到系统的排列，教科书中对这些事物的讲说，正要求有这样的排列。我们将在这里简略地指出这些主要的规定。

数的根本是一，因为这个缘故，一般说来，它是一个外面凑合起来的东西，是一个纯粹分析的符号，并没有内在的联系。因为数只是外在的产物，所以一切计算都是数的产生，即计数，或更确切地说，综计。这种外在的产生永远只是做同样的事，它的差异唯有在于应当被综计的诸数互有区别；这样的区别一定是从别的地方和外在规定得来的。

我们已经看到，构成数的规定性那种质的区别，就是单位和数目的区别；因此，一切可以在各种算法中出现的概念规定性，都归结到这种区别。作为定量的数，也有其适宜的区别，这种区别就是外在的同一和外在的区别，即相等和不相等；这些反思的环节[(3)]，要在后面本质规定中区别那一章里加以讨论。

此外还须预先提一下的，就是数一般可以用两种方式产生，或是统括，或是分开已经统括了的东西——因为两者的发生都用了以同一方式来规定的计数法，所以相当于数的统括的东西，人们可以称之为正面算法；而数的分开，人们可以称之为反面算法；算法本身的规定却并不依赖这种对立。

1.在这些解释之后，我们在这里随着举出计算的方式。数的最初产生，是多个本身的统括，即其中每个都被当作一——这就是计数。因为诸一彼此都是外在的，所以它们以感性的形象来表现自己，数由之而产生的运算，便是数指头、数点等等。什么是四、五等等，那是只能够指陈的。由于界限是外在的，所以这个连续过程中断的地方，毕竟是某种偶然的、随意的东西。在各种算法的进程中，出现了数目

与单位的区别，这种区别为二进位、十进位等数的系统奠立基础。大体说来，一个这样的系统依靠采用什么数目作为经常反复的单位的那种随意性。

由计数而生的数，又将再被计数。数既然是这样被直接建立起来的，所以它们彼此间还没有任何关系，就被规定了；它们对相等和不相等是漠不相关的；它们相互间的大小是偶然的，因而一般是不相等的——这就是加法。人之所以体会到7与5构成12，那是由于用指头或别的东西对7再加上5个一；以后，人们就要把这种结果死背牢记，因为那里没有任何内在的东西。7×5 = 35，也是如此，人们由于用指头等等来计数而知道对一个七再加一个七，如此五次就成功了，而其结果也同样要死背牢记的。现成的一数加一数，或一数乘一数，都只有硬记才能学会，由此便可以省掉去找出总和或乘积的计数之劳了。

康德曾在《纯粹理性批判》的导言第五节中把7 + 5 = 12这一命题看作是一个综合的命题。他说："人们起初固然会设想（确是如此！）这个命题仅仅是一个分析命题，它根据矛盾律由七与五之和这一概念来的。"和的概念不过是抽象的规定，即：这两个数应当统括起来，而且作为数，就应当是用外在的、即无概念的方式加以统括——那就是从七再数下去，直到数完需要加上的其数目被规定为五的那些个一为止；结果就带来了人们从别处知道的名词，即12。康德接着说道："但是假如仔细考察一下，就会发现7与5之和这一概念所包涵的东西，不过是联合这两个数为一个单一的数，丝毫不因此而想到这统括两数的唯一之数是什么；"——他又说，"我对这样可能的总和概念，尽管分析，也在其中遇不着十二。"但是那种课题之获有结果，却与总和的思维，概念的分析毫不相干；"必须超出概念，用五个指头等等帮助来取得直观，于是便将在直观中给予的五的单位加到七的概念上去。"[(4)] 五诚然是在直观中给予的，即是在思想中随意重复的一完全外在地联结起来了；但是七也同样不是概念；当前并没有人们所要超出的概念。5与7之和就是指两个数无概念的联结；这样无概念地从七继续数起，直到把五数尽为止，正如从一数起一样，都可以叫做一种联结，一种综合，——但这种综合完全是分析性质的，因为这种联系完全是造作出来的；本来在其中或引入其中的，都没有不是外在的东西。7加上5这一设准与一般计数设准的关系，也正如延长一直线的设准与画一直线的设准关系一样。

综合这一名词既是如此空洞，综合先天出现——这一规定也是同样的空洞。计数当然不是感觉的规定，根据康德对直观的规定，只有感觉规定留下来给后天的东西。计数当然是基于抽象直观的活动，这就是说它是由一的范畴来规定的，并且在那里，一切其他感觉规定以及概念都被抽去了。这样的先天，总之是模糊不清的东西；作为冲动、意向等等的情绪规定里面有同样先天性的环节，正如空间和时间被规定为存在物，而时间的东西和空间的东西被后天地规定那样。

与此有关的，还可以再说康德关于纯几何基本命题的综合性质的主张，同样很少根本的东西。由于康德以为较多的基本命题都真的是分析的，所以对那种综合观念，单单举了两点间最短者为直线这一基本命题。"我对于直的概念，并不包含大小，而只包含一种质；最短的这个概念是完全添加上的，并不能从直线概念的分析得出来；所以这里必须用直观帮忙，综合只有借助于直观才可能。"[(5)] 但是这里所涉及的，也不是一般的直的概念，乃是直线的概念，而直线却已经是空间的，有了直观的东西。直线的规定（假如人们愿意的话，也可以说是直线的概念），当然不外是绝对单纯的线，就是在超出自身以外之中的（所谓点的运动）绝对的自身关系，在这种线的延伸中，并没有建立任何规定的差异，任何在它以外的点或点的关系，——这是绝对在它自身中的单纯方向。这种单纯性诚然是它的性质，假如说直线似乎很难分析地下定义，那么，这也仅仅是为了单纯性规定或自身关系的缘故，并且仅仅因为反思在规定时，面前首先便有了多，或说由另外的多而进行规定；但是，干脆就自身说，要把握延伸自身中的单纯性这种规定，或延伸由他物并无规定的这种规定，却并不难；——欧几里得的定义所包含的，也不外是这种单纯性。但是现在这种由质到量的规定（最短）的过渡，这种应该构成综合的东西的过渡，却全然只是分析的。线，既然是空间的，就是一般的量；最单纯的东西，从定量来说，那就是最少的；从线来说，那就是最短的。几何可以接受这些规定作为定义的附款；但是阿基米德在他关于圆球体和圆柱体的书籍（参看豪伯尔〔Hauber〕译本第4页）里，作了最适宜的事情，把直线的那种规定树立为原理，这与欧几里得将关于平行线的规定列入原理之内同样是正确的，因为这种规定的发展，要成为定义，同样不是直接属于空间性，而是属于抽象的质的规定，和上面的单纯性一样，要求方向之类东西的等同。这些古人对他们的科学，给了突出的

特性，其表述严格限于材料的特征以内，因此，与这些材料性质相异的东西就被排除了。

康德所提出的先天综合判断这一概念，是他的哲学中伟大和不朽之处。这个概念表示区别与同一不可分离，同一在自身那里也就是不曾分离的区别。因为这个概念就是概念本身，并且一切自在的东西都是概念，所以这种概念当然也在直观中同样呈现，但是在那些例子中所得到的规定，却并不表现概念；数和计数倒不如说是一种同一性或同一的发生，它绝对仅仅只是外在的，是仅仅表面的综合，是这样一些一的统一，即这些一并不被当作是彼此同一的，而是外在的、各自分离的。至于直线为两点间最短之线的规定，倒不如说只以抽象同一物这个环节为基础，在抽象同一物那里并没有区别。

我由这段插话再回到加法本身。与加法相应的反面算法，即减法，是数的分离，它也同样完全是分析的。和在加法里一样，数在减法中，也一般被规定为彼此不相等的。

2.第二种规定是需要计数的数相等。那些数由于这种相等而是统一体，于是在数那里便出现了单位与数目的区别。乘法的课题是总计单位的数目，而单位本身也是一个数目。至于两数中，哪一个被当作单位，哪一个被当作数目，如说四乘三，即以四为数目，三为单位，或倒过来说三乘四，那都是一样的。——前面已经说过乘积的原始发现，是用简单的计数，即用指头等等数得来的；后来依靠那些乘积的累积，即九九表，及对九九表的熟记，便可以直接说出乘积了。

除法是依据同样的区别规定的反面算法。两个因素、除数与商数中哪一个被规定为单位，哪一个被定为数目，同样是无所谓的。假如将除法的问题表述为要看在一个已知数中包含一个数（单位）的多少倍（数目），那么，除数就被规定为单位，而商数便被规定为数目；反之，假如说要把一个数分成一定数目的等分并找出这些等分（单位）的大小，那么，除数就将被当作数目，而商数则被当作单位。

3.相互规定为单位和数目的两个数，仍然还是彼此对立的数，因而完全是不相等的数。相等是以后得到的，它是单位和数目本身的相等；这样，在数的规定中的诸规定，其趋于相等的过程便完成了。根据这种完全相等的计数，就是乘方（反面的算法就是求方根），——当然，首先就是把一个数提高到平方，——这种计数，完全是自身规

定的，在那里，（1）要相加的许多数是同一的，（2）这些数的多，或说这些数的数目，与那要被乘多少倍的数，即单位，是同一的。此外，在数的概念中，既没有能够提供区别的规定，也不能把数中所含有的区别求得进一步的一致。提高到比平方更高的幂方，那只是一种形式的继续；——一方面，幂数为偶数时，那就只是平方的重复；——另一方面，方幂为奇数时，不相等又出现了；因为新的因数虽然对于数目和单位二者在形式上仍是相等的（例如首先在立方那里），但是这个因数，作为单位，却与数目是不相等的（平方，3对3）；（3）至于四的立方，那就更加不相等了，那里的数目3，与应该根据这个数目自乘的单位之数本身就不同。数目和单位这两个规定，本身就构成了概念的本质区别，以致凡走出自身以外的都可以完全回复到自身上来，它们是必须变为相等的。上面所说，也含有更进一步的理由，即：一方面，为什么解较高的方程式，一定要归到平方的二次方程式；另一方面，为什么有奇数幂的方程式只能有形式的规定，而恰恰在方程式之根是有理数时，可以找到的只不过是虚数的表示，这正是根所以为根及其表现的反面。——根据以上所说，似乎只有算术的平方才包含绝对的自身规定的东西，因此具有其他形式的方幂的方程式必须归回到平方；正如几何中的直角三角形，包含着毕达哥拉斯定理所指出的绝对的自身规定性，所以一切其他几何形体的全部规定也都必须还原到直角三角形那里去。

根据逻辑地构成的判断而进行的课程，要在讲比例学说之先，讲方幂的学说。比例诚然与单位和数目的区别相关联，这种区别就成第二种算法的规定，但是单位和数目又是超出了直接定量的一以外，而在直接定量中，它们却只是环节；根据定量而来的进一步的规定，对于那个定量本身仍然是外在的。在比例中，数不再是直接的定量；定量有了规定性作为中介。质的比率，我们将在以后加以考察。

关于所谓算法进一步的规定，可以说这种规定并没有关于算法的哲学，也没有指明其内在意义，因为事实上，它并不是概念的内在发展。哲学必须知道区别一种自身是外在的质料，按其本性说是什么；因为概念的进展，在这样的东西那里，只有以外在的方式来表现，而其环节也只能是特殊的外在形式，如此处的相等和不相等。要对实在的对象进行哲学思考，使外在的、偶然的东西的特殊性不致被观念扰乱，而这些观念也不致由于质料的不适当而受到歪曲和流于形式；那

么，区别概念的一定形式（或说概念作为当前的存在）所属的范围，便是进行这种哲学思考的基本要求。在外在的质料那里，比如说在数那里，概念环节是在外在性中出现的，但是那种外在性在那里却是适当的形式；因为那些环节是用知性表现对象，并不包含思辨的要求，所以显得容易，值得在初级教科书中应用。

注释二

(6) 大家都知道毕达哥拉斯曾用数来表示理性关系或哲学问题；即使在近代，为了根据数来整理思想或用数来表现思想，哲学中也曾使用数及其关系的形式如因次等。——就教育的观点而言，数被认为是内在直观的最适宜的对象，对数的关系的运算也被认为是精神的活动，精神在这种活动中就把它最特有的关系，一般地说，本质的根本关系，显现给直观。数的这样高的价值，能达到多少程度，是由数的概念产生的，正如概念自身所发生的那样。

我们曾经看到数是量的绝对规定性，而数的原素则是变成了漠不相关的区别——即自在的规定性，它同时又完全只是外在地建立起来的。算术是分析的科学，因为在它的对象中出现的一切关联和区别，都不是在对象本身之中，而完全是从外面加之于对象的。它并没有具体的对象；具体对象有自在的内在关系，起初隐藏着不被知道，不是在有关对象的直接观念中就呈现出来，而是要由认识的努力才可以获致。算术不仅并没有包含概念以及由概念而来的概念思维的课题，而且是概念思维的反面。因为有关联的东西对这种缺少必然性的关联漠不相关的缘故，思维在这里的活动也就是思维自身的一种极端的外在化；这种活动强使思维在无思想性之中运行，它把毫不能够有必然性的东西联系起来。这种对象是外在性本身的抽象思想。

既然是这种外在性的思想，同时也就抽掉了感性的丰富多彩；它从感性的东西所保留下来的，不过是外在性本身的抽象规定；感性的东西由此而在数中最近于思想；数是思想自己外在化的纯思想。

精神是超出感性世界并认识自己的本质的，由于精神要为它的纯观念、为它的本质表现寻找一种原素，它可以因此而在将思想本身当作这种因素来把握，并为这种思想的陈述获得纯精神的表现之前，就陷于这样的情况，即选择了数，这种内在的、抽象的外在性。所以我们在科学史中，看到很早便用数来表示哲学问题。数构成用带着感性

的东西来把握共相这种不完善的情况的最后阶段。数是处于感性的东西和思想的中间，古人对于这一点也曾经有过明确的意识。亚里士多德引证柏拉图（《形而上学》I，5）说：在感性的东西和理念以外，其间还有事物的数学规定；它与感性的东西有区别，因为它是不可见（永恒的）、不动的；它与理念不同，因为它是一个杂多的东西并具有相似性，而理念则绝对只与自身同一并且自身是一。卡地斯的莫德拉图（Moderatus aus Cadix）[7] 关于这个问题更详细而透彻的想法，曾在马尔可的《论毕达哥拉斯的生活》（Malchi Vita Pythagorae，里特胡斯版［ed.Ritterhus］第30页以下）中有过引证，他认为毕达哥拉斯派抓住了数，他们还不能够明白地用理性来把握根本理念和第一原理，因为这些原理是难于思维的，也是难于说出的；数在授课时，供口讲指画之用却很好。毕达哥拉斯派在这里和别的地方，都摹仿几何学家，后者不能以思想来表现具形体的东西，便使用图形，说这是一个三角形，但在这样说的时候，他们却不是要把眼前看到的图画就当作三角形，而只是用以设想一个三角形的思想。毕达哥拉斯派把统一、同一和相等的思想，把一致、联系、一切事物的保持和与自身同一的事物等等的根据，都说成是一，也是如此。——这里用不着再说毕达哥拉斯派也曾从数的表示过渡到思想的表示，即过渡到相等和不相等、界限和无限等显著的范畴；至于这些数的表示，也已经有过引证（见同上书第31页左边的注释，摘自福千［Photius］所编毕达哥拉斯的传第722页），即：毕达哥拉斯派曾区别一元（Monas）和一；他们认为一元是思想，而一则是数；同样，二是算术的东西，而二元（Dyas）（这好像应该如此说法）则是不确定之物的思想。——这些古人很正确地首先察觉到数的形式对于思维规定的不足之处，他们也同样正确地更为思想要求特有的表现，来代替这种应急解法。今天有些人又用数的本身和数的规定，如方幂，然后用无限大和无限小，一被无限来除，以及诸如此类本身常常是颠倒错乱的数学的形式主义的规定，来代替思想的规定，并且以为退回到那种奄奄无力的儿戏是某种值得赞美的，甚至是根本的、深刻的东西，古人的思考比起这些人来，前进了该有多远啊。

上面引过这种说法，即数是处于感性的东西和思想之间，由于数又从感性有了多，那个在数那里相互外在的东西，所以要注意到多本身，那个被纳入思想中的感性的东西，就是在多那里的外在物的属于多的范畴。进一步的、具体的真思想，这种最有生气的、最活动的、

只能在关系中去理解的东西，移植到那种自身外在的原素里，就变成了僵死不动的规定。[8] 思想愈是富于规定性，也就是愈富于关系，那么，用数这样的形式来表述它，也就愈是一方面含糊混乱，另一方面则任意独断而意义空洞。一、二、三、四与元（或一元）、二元、三元、四元还与完全简单的抽象概念接近；但是当数应该过渡到具体关系时，还要使数仍然与概念接近，那便是徒劳的。

假如思维规定通过一、二、三、四便被称为概念的运动，好像概念只有通过这些数才成其为概念，那么，这将是对思维所要求的最困难的东西。思维将在它的对立物中，即在无关系中活动；它的事业将是一种发疯胡闹的工作。譬如要理解一就是三，三就是一，其所以是困难的要求，因为一是无关系的东西，这就是说它在自己本身那里并不表现出规定，不由规定而过渡到它的对立物，反倒是绝对排除并拒绝这样的关系。恰恰相反，知性却利用这点来反对思辨的真理（例如反对在被称为三位一体说中所立下的真理），并且用数字来计数那些构成一个统一体的思辨真理的规定，以便指出它们的明显荒谬，——就是说知性本身陷入了荒谬，它把绝对是关系的东西造成无关系的东西了。在用三位一体这个名词的时候，当然料想不到一和数会被知性看成内容的本质规定性。这个名词就表现了对知性的轻视，而知性执着于一和数本身，还坚持它的虚妄，并有这种虚妄来与理性对立。

数、几何形状，如圆、三角形等，常常被当作是单纯的象征（例如圆是永恒的象征，三角形是三位一体的象征），一方面这是某种天真无邪的东西，另一方面，假如以为因此就比思想所能够把握和表现的还表现得更多，那却是发了疯。这样的象征和其他在各民族的神话和一般诗歌艺术中由幻想产生的象征，无幻想的几何形状与它们相比，是绝对贫乏的；假如说在那些象征之中，含有深刻的智慧、深刻的意义，那么，与思维唯一有关的事，就正是要把在那里还不过是隐含的智慧发掘出来，并且不仅要把在象征中的，也要把在自然和精神中的这种隐藏着的智慧发掘出来；在象征中，真理还是被感性的因素搅昏了、遮蔽了；它只有在思想形式里才对意识是完全开朗的；意义只是思想自身。

数学公式如其有思想和概念区别的意义，那也不如说这种意义首先需要在哲学中加以指出，加以规定和加以论证，所以采取数字的范畴，想从而为哲学的科学的方法或内容规定什么东西，这根本是糊涂

的事情。哲学在它的具体科学中，是从逻辑、不是从数学，采取逻辑的东西；为了取得哲学中逻辑的东西而采取逻辑的东西在其他科学中所采取的形态，那只能是哲学软弱无力时一种应急的办法，这些形态许多只是对逻辑的东西朦胧的预感，另一些则是它的退化。简单应用这样借来的公式，无论如何都是一种肤浅的态度；在应用这些公式以前，必须先意识到它们的价值和意义；但是这样的意识只有由思考产生，而不是出于数学给予这些公式的威信。对这些公式这样的意识乃是逻辑本身，这种意识刷除掉它们的特殊形式，使这些形式成为多余无用的东西，并纠正这些公式。唯有这种意识才能对它们提供校正、意义和价值。

使用数和计算应当构成教育的主要基础，在这种情况下，它的重要性，从以上所说就很显然了。数是一个非感性的对象，研究数及其联系是一件非感性的作业；于是精神便停留在自身的反思和内在的抽象工作上，这也有很大的、但却是片面的重要性。因为另一方面，数既然只是以外在的、无思想的区别为基础，那样的作业便只是无思想的、机械的作业。它用力之处，主要在于坚持无概念的东西，无概念地把它们联系起来。内容是空洞的一；而伦理的、精神的生活及其个别形态的丰富价值，这正是教育应该用来作为最高贵的营养培养青年心灵的，就会被这无内容的一挤掉了。假如那样的练习成了主要的宗旨和主要的业务，其结果除了使精神在形式和内容上变得空虚而迟钝以外，不可能有别的东西。因为计算是这样外在的，然而也就是机械的作业，以至可以制造出机器来极其圆满地完成算术的运算。假如人们关于计算的性质只知道这种情况，那么不管他对一件事所设想的是什么，其中就会包含这样的决定，即把计算造成对精神的主要教育手段，对精神加以桎梏，把精神十全十美地变为一架机器。

乙、外延的和内涵的定量

1.这两种定量的区别

1.如前所说，定量以数目中的界限为规定性。定量自身就是分立的，是一个多，它不具有和它的界限不同而界限在其外面那样的东

西。所以定量连同界限（这个界限在它自己那里就是一个杂多的东西）就是外延的大小。

必须把外延的大小和连续的大小区别开；外延的大小并不直接与分立的大小对立，而是和内涵的大小对立。外延和内涵的大小都是量的界限本身的规定性，但是定量则与它的界限是同一的；另一方面，连续和分立的大小是自在的大小的规定，即量本身的规定，因为在定量那里，界限抽掉了。由于外延大小的多，一般就是连续的，所以它在本身及其界限都有连续性这个环节；这样，作为否定的界限便在多的这种相等中，出现为统一体的划界。连续的大小是不管界限而自己连续下去的量；假如要想象它有一界限，那么，这种界限也只是一般的划界，在那里并未建立起分立。定量若只是连续的大小，它就还不是真正自身有了规定，因为它缺少一（在一中就含有自身规定的东西），也缺少数。同样，分立的大小只是一般直接地有区别的多，既然多本身应该有一界限，那么，这个多只是一堆或一些，即是一个不曾规定界限的东西；它若要成为规定的定量，就需要把多总括为一，从而使这些多与界限同一。使定量完全规定并成为数，有两个方面；连续和分立的大小，作为一般定量，都各自只建立了一个方面。数是直接的外延的定量，——是单纯的规定性，主要作为数目，但却是作为一个并同一的单位的数目；外延定量与数的区别，唯在于规定性在数中明白地被建立为多。

2.可是，某物由数而有多大那样的规定性，却不需要与有其他大小的某物相区别；因为一般的大小是自为规定的、无分别的、单纯自身相关的界限，所以这样大小的事物本身和其他大小的事物都属于那个规定性。在数中，规定性被当作封闭在自为之有的一以内，并且具有外在性，即在自身中有与他物的关系。界限本身的这个多，和一般的多一样，不是自身不相等的，而是连续的。多中的每一个都是他物之所以为他物那样的东西；因此，它们每一个作为多的相互外在或分立，并没有构成规定性本身。于是这个多便自为地消融为它的连续性，变成单纯的统一体。数目只是数的环节，它作为一堆可计数的一，并不构成数的规定；而这些一作为漠不相关的、外在于自身的东西，却在数返回到自身时被扬弃了。外在性构成多中的诸一，它在作为数的自身关系的那样的一中便消失了。

定量若是外延的，它便以自身外在的数目为它的实有的规定性，于是它的界限便过渡为单纯的规定性。在界限的这种单纯的规定中，定量便成了内涵的大小，于是与定量同一的界限或规定性，现在便被建立为单纯的东西，——即度数（Grad）。

这样，度数便是一个规定的大小或说定量，但在自身以内又不是数量（Menge）或多数（Mehreres）[(9)]，它只是一种多数性（Mehrheit），多数性是把多数统括为一个单纯的规定，是回到自为之有的实有。它的规定性固然必须用数来表现，作为定量完全规定了的规定性，但又不是作为数目，而是单纯的，只是一个度数。假如我们说10度数，20度数，那么，有这样多度数的定量只是第十度数，第二十度数，而不是这些度数的数目与总和；假如是那样，它便会成了外延的定量；所以它只是一个度数，即第十度数、第二十度数。这个度数所包含的规定性，是在十、二十数目之中的，但并不是把这种规定性作为多数来包含它，而是度数作为扬弃了数目的数，作为单纯的规定性。

3.在数中，定量是以完全的规定性建立起来的；但是作为内涵定量，它却是在数的自为之有中建立起来的，无论就它的概念说，或就它的自在说，都是如此。这就是说，定量在度数中所具有的自身关系的形式，同时也是度数自身的外在的东西。数、作为外延定量，是可计数的多，所以在数自身之内具有外在性。这种外在性，作为一般的多，便消融于无区别之中，并且在数的一之中，即在数的自身关系中扬弃了自身。但是定量又具有作为数目的规定性，如上面所指出的，它之包括数目，就好像数目在它那里并不再建立起来似的。所以度数，作为单纯的自身，其中并不再有这个外在的他物[(10)]，度数是在自己之外，具有这个他物，并且以和这个他物的关系作为与自己的规定性的关系。一个外在于度数的多，构成单纯的界限的规定性，这个界限是度数所以为自为的。由于数中的数目应该是处在外延限量之内，数目就在那里扬弃自身，从而因为在数之外被建立起来，便规定了自身。由于数作为一，就是建立了反思自身的自身关系，所以数把数目的漠不相关和外在性排除于自身之外；并且是作为通过自身与外物的关系那样的自身关系。

在这里，定量便有了与它的概念相适应的实在。规定性的漠不相关，构成定量的质，即是说这种规定性在它本身那里是自身外在的规

定性。因此，度数就是在许多这样的内涵之下的一个单纯的大小规定性，这些内涵每一个只是单纯的自身关系，它们互不相同而又彼此有重要的关系，所以每一个内涵都是与其他内涵一起在这种连续中有其规定性。度数这种由自身而有与他物的关系，使度数表中的升降，成为一种持续的进行，一种流动，这种流动就是不断的、不可分割的变化。在变化中有了区别的多数，其中每一个都不与其他多数脱离，而只是在其他多数中才有规定。作为自身关系的大小规定，每一度数对其他的度数都是漠不相关的，但是它又自在地与这种外在性相关，只有借助于这种外在性，它才是它之所以为它；它的自身关系，是在一个度数中与外物并非漠不相关的关系，在这种关系中，度数便有了它的质。

2.外延的和内涵的大小之同一

度数不是一个在度数以内而外在于自身的东西。不过，它不是不曾规定的一，一般数的根本；这种一不是数目，只是否定的数目，所以并非数目。内涵的大小首先是多数的一个单纯的一，这个一是多数的度数，但是这些度数却既不被规定为单纯的一，也不被规定为多数，而只是被规定为在这种自身外在的关系中，即在一与多数性的同一中。所以，假如多数本身诚然是在单一的度数以外，那么，这个单一度数的规定性就在于它与那些多数的关系；于是度数包含数目。正如作为外延大小的二十，——自身便包含着二十个分立的一那样，被规定了的度数也包含这些一作为连续性，这种连续性就是单一地规定了的多数；这个被规定了的度数便是第二十度，并且只有借助于这个数目才成为第二十度，而这个数目本身又在度数之外。

因此必须从两方面来考察内涵大小的规定性。它是由其他内涵定量来规定的，并且是与它的他物一起在连续性中，所以它的规定性在于这种与他物的关系。第一，现在这种规定性既然是单纯的规定性，它就是相对于其他度数而被规定的；它把其他度数排除于自身之外，并且以这种排除为它的规定性。第二，它又是在自己本身那里被规定的，它之在数目中被规定，是在它自己的数目中，不是在它的已被排除的数目中，或说不是在其他度数的数目中。第二十度在它本身那里包含着二十；它之被规定，不仅区别于第十九度数、第二十一度数等

等，而且它的规定性就是它的数目。但是数目既然是它的数目，——同时规定性在本质上也就是数目，——所以度数也是外延的定量。

这样，外延和内涵大小就是定量的一个并且是同一的规定性；它们之所以有区别，只是因为一个所具有的数目是在它自身以内，而另一个所具有的同一的东西，即数目，则是在它自身以外。外延大小过渡为内涵大小，因为它的多自在而自为地消融为统一体，多退出到统一体之外。但是反过来，这个单一的东西只是在数目那里，并且诚然是在它的数目那里，才有规定性；作为对其他规定了的内涵漠不相关，它就在自身那里具有数目的外在性；所以内涵大小在本质上，也同样是外延大小。

某种有质的东西随着这种同一性出现了，因为同一性是由否定其区别而与自身相关的统一；但是这些区别却构成实有的大小规定性；所以这种否定的同一性是某物，而这个某物却又是对它的量的规定性漠不相关的。这个某物是一个定量；但现在这个质的实有，却像它是自在的一样，被建立为对实有漠不相关。我们可以谈论定量、数本身等而不涉及载负它们的某物。但是现在某物却与它的这些规定[(11)]对立，由于否定这些规定而以自身为中介，好像是自为地实有的东西，并且因为这个某物之有一定量，就像这个某物具有一个外延兼内涵的定量似的。它所具有的作为定量的一个规定性，是在单位和数目这两个不同环节中建立起来的；这个规定性不仅自在地是一个和同一的，而且它在作为外延和内涵定量等区别中的建立，就是回复这种统一体，这种统一体，作为否定的统一体，就是对这些区别漠不相关的某物。

注释一

在通常观念中，外延和内涵定量常被区别为大小的种类，好像一些对象只有内涵大小，而另一些对象只有外延大小似的。此处又加上哲学的自然科学的观念，它把多数，即外延，例如在充填空间这一物质的基本规定中以及在其他概念中，以这样的意义转变为内涵，即：内涵作为动力的东西，是真的规定，并且在本质上必须把这种内涵，譬如密度或特殊的空间充实程度，不当作在一个定量空间中的物质部分的某个数量和数目来把握，而当作充填空间的物质的力的某一度数来把握。

这里必须区别两种规定。在所谓力学观点转变为动力学观点之时，就出现了表面上联系在一整体之内而各自独立存在的部分的概念和与此不同的力的概念。在充填空间之中，一方面被认为仅仅是一些相互外在的原子那样的东西，另一方面会被看作是基本的单纯的力的表现。整体与部分，力及其外现等关系，在这里互相对立，但还不是这里要说的事情，将在以后加以考察。现在要提到的，只是力及其外现的关系（这种关系相应于内涵），与整体和部分的关系相比，固然较为真实，但是力并不因此而比内涵较少片面性；外现，即外延的外在性，也同样离不开力，所以在外延和内涵两种形式中，都呈现一个并且同一的内容。

这里出现的另一规定性，是量的规定性本身；它作为外延定量，是被扬弃了，并且作为真正应有的规定，将转化成度数；但是以前已经指出过，度数也包含量的规定性，所以这一形式对另一形式也是重要的，于是每一实有都把它的大小规定既表现为外延定量又表现为内涵定量。

因此，一切东西，只要是表现为一个大小的规定，都可以为这种情况作例子。即便是数，必然也在它那里直接有这样的双重形式。由于数是外延大小，它就是一个数目；但是假如它过渡到内涵的大小，因为杂多在这种统一体中消融为单纯，它就也是一、一十、一百。一是自在的外延的大小，它可以被设想为任何数目的部分。所以十分之一、百分之一都是这种单纯的、内涵的东西，它是在它以外的多数那里，即在外延的东西那里，有它的规定性。一个数是十、百，同时在数的体系中，它也是十分之一、百分之一；两者都是同一的规定性。

圆中的一叫做度数，因为圆的部分本质上是以在它以外的多数为其规定性，被规定为一个封闭的数目的诸一的一个。圆的度数，作为单纯的空间大小，只是一个普通的数；作为度数来看，它是内涵的大小，这个大小只有由圆所划分的度数的数目来规定，才有意义，正如一般的数只是在数的系列中才有意义一样。

一个较具体的对象的大小，在其实有的双重的规定里，表现了既是外延的又是内涵的两个方面，对象在一个方面，出现为外在的，在另一个方面出现为内在的。譬如一质量（Masse），作为重量，它是外延的大小，因为它构成斤、百斤等数目；它又是内涵的大小，因为

它施加一定的压力，而压力的大小是一个单纯的东西，是一个度数，在压力的度数表上，有它的规定性。质量施加压力，就像是一个内在之有（In-sich-Sein），一个主体，它宜于有内涵的大小区别。反过来说，施加这种压力度数的东西，能够将斤、两等一定数目移动位置，并且以此来测量它的大小。

也可以说，热有一个度数；温度无论是第十度、第二十度等，它总是一个单纯的感觉，一个主观的东西。但是这个度数同样也是作为一种外延大小而呈现的，是一种液体（如寒暑表中的水银）、气体或声音等等的广延。较高的温度表现为较长的水银柱或较狭的透气筒；它加热于较大的空间，正如较小的度数以同样方式只加热于较小的空间。

较高的声音，作为较强的声音说，同时也是较大数量的振动；或者说较响的声音（我们说它有较高的度数）使它自己在较大的空间可以听到。同样，用较强的颜色，可以比用较弱的颜色染更大的面积；或者较鲜明的东西，这个另一种强度［内涵］，比较不鲜明的东西在更远的地方可以看见等等。

同样，在精神的事物中，品格、才干、天才等很高的内涵也有包罗宏富的实有，广泛的影响，多方面的接触。最深刻的概念也有最普遍的意义和应用。

注释二

康德搞了一种独特的办法，把内涵定量的规定应用于灵魂的形而上学的规定。在批判灵魂的形而上学的命题时（他把这些命题叫作纯粹理性之误谬推理），他考虑到从灵魂的单纯性来推论灵魂不灭。他反对这种推论，说（见《纯粹理性批判》第414页）[(12)]："即使我们因为灵魂并不含有相互外在的杂多的东西，也就是并不含有外延的大小，承认了灵魂有这种单纯的本性，但是对于灵魂，却仍然和对任何存在着的东西一样，不能否认其有内涵的大小，即不能否认有关灵魂一切能力的实在性，甚至构成其存在的一切都具有一种度数，这种度数可以通过一切无限多的更小的度数而减少；所以这种臆想的实体，虽然不是由于解体，而是由于它的力量的消散（衰退remissio）可以转变为无。因为纵使是意识，它也在任何时候都有一个度数，这个度数总还是可以减少的。有其自觉的能力既是如此，一切其余的能力也

是如此。”[(13)] 在理性的心理学中，正如这种抽象的形而上学过去那样，灵魂将不被看作精神，而被看作只是一个直接有的东西，一个灵魂事物（Seelending）。所以康德有权利把定量的范畴，即内涵定量的范畴，对它应用，就“和对任何存在着的东西一样”，只要这种有的东西被规定为单纯的。当然，“有”（Sein）也是属于精神的，但是精神这种“有”的内涵，却与内涵定量的内涵完全不同；仅仅直接的有及其一切范畴的形式，在精神的内涵之中，不如说都扬弃掉了。这不仅必须承认要除去外延定量的范畴，而且要除去一般定量的范畴。还有一点必须要认识的，那就是实有、意识、有限性等在精神的永恒本性中是怎样的，而且是怎样从那里发生而精神却并未因此而变成一件东西。

3.定量的变化

外延与内涵定量的区别，对定量规定性本身，是漠不相关的。一般说来，定量就是建立起来的规定性又被扬弃了，是漠不相关的界限，这种规定性同样也是自身的否定。这种区别在外延的大小中发展了，但是内涵的大小却是这种外在性的实有，这种外在性就是在自身中的定量。这种区别被建立为自身的矛盾，即：必须是单纯的自身关系的规定性（这种规定性就是自身的否定），并且不是在这个规定性那里而是在另一定量中有其规定性。

所以一个定量，按照它的质，是在绝对连续性中与它的外在性，即与它的他有一齐建立起来的。因此不仅是定量可以超出任何大小规定性，不仅是大小规定性可以变化，而且定量之所以建立起来，就是因为大小规定性必须变化。因为大小规定只是与一个他物同在连续性中才具有它的有，所以它是在它的他有中继续自身；它不是一个有的界限，而是一个变的界限。

“一”是无限的，或说是自身相关的否定，因此是自己对自己的排斥。定量也同样是无限的，被建立为自身相关的否定性；它自己排斥自己。但定量是一个规定了的一，是那个过渡为实有和界限的一，所以是规定性自身的排斥；这种排斥不像一的排斥那样产生自身相等的东西，而是产生它的他有；于是定量在它自身那里建立起来，超出自

身，变成他物。定量之构成，就在于自身的增加或减少；它是在它自身那里的规定性的外在性。

于是定量自己超出自己；它所变成的他物，首先本身也是一个定量；但这个定量也同样不是一个有的界限，而是推动自己超出自己的界限。这个超出而重又产生的界限，绝对只是一个这样的界限，即它重又扬弃自身，走向另一个更远的界限，如此以至于无限。

丙、量的无限

1.量的无限概念

定量自身变化并变成另一定量；这种变化前进到无限的进一步规定，就在于定量是作为自身矛盾被提出来的。——定量变成一个他物；但又在它的他有中继续自身，这个他物仍然是一个定量。但是这个定量不仅是一个定量的他物，而且是定量本身的他物，是它作为一个立了界限的东西的否定物，从而也是它的没有界限，它的无限。定量是一个应当（Sollen）；它包含着必须是自为的规定，这种自为的规定又不如说是在一个他物中被规定的；反过来说，它是在一个他物中扬弃了的规定，是漠不相关的自为的持续存在。

有限和无限两者，都同样由此而保持在自身那里的双重的、并且诚然是对立的意义。定量是有限的，第一，它是作为一般的立了界限的东西，第二，它是作为对自身的超出，作为在一个他物中的规定。而定量的无限，则第一是它不曾立界限，第二是它回复到自身，是漠不相关的自为之有。现在我们将这两种环节互相比较，便可以看到，超出自身而到他物，定量的这种有限性的规定，同时也是无限的规定，定量的规定就在这种超出之中。界限的否定与超出规定性是同一回事，所以定量以这种否定、这种无限，为它的最后的规定性。无限的另一环节是对界限漠不相关的自为之有；但定量是这样的立了界限的东西，即：定量对它的界限说来，从而也是对其他定量和对自己的超出说来，都是自为的、漠不相关的东西。有限和（应当与有限分离的、坏的）无限，就定量说，每一个都已经在自身那里有了另一个的环节。

质和量的无限物，其区别是由于在前者，有限物和无限物的对立是质的对立，而且从有限物到无限物的过渡，或说两者的相互关系，只是在自在中，即在它们的概念中。质的规定性是直接的；它与他有的关系，本质上是与它自己的另一个“有”的关系；它不是要在自身那里有其否定或他物而建立的。反之，大小本身则是扬弃了的规定性；它之建立是与自己不相等，并且对自己漠不相关，因而是可变化的东西。因此，质的有限物和无限物是绝对对立的，即抽象对立的；它们的统一是以内在关系为基础；因此，有限物之继续自身，只是在自己之中，不是在自己那里，在自己的他物中。反之，量的有限物，在自身那里与自身的关系，却是在它的无限物那里；它在无限物那里，有它的绝对规定性。它的这种关系，首先表现了量的无限进展。

2.量的无限进展

无限进展，一般说来，是矛盾的表现，而这里则是量的有限物或一般定量所含矛盾的表现。这种进展是有限物和无限物在质的范围内曾经考察过的相互规定；不过却有区别，正如方才说过，在量的事物中，界限本身超出并继续超出自身之外，所以反过来，量的无限物也是在自身那里具有定量而建立的；因为定量在它的自身外在之中，同时就是它本身，它的外在性也属于它的规定。

不过，无限进展只是这种矛盾的表现，不是这种矛盾的解决；但是由于从一个规定性连续到另一规定性的缘故，无限进展以这样两个规定性的联合，导致了一个似是而非的解决。正如无限进展首先被建立起来那样，它只是无限物的课题，并不是无限物的达成：它是无限物的不断产生，而没有超出定量本身，并且这个无限物也不会变成肯定的、当前现在的东西。定量在它的概念中就有着一个自己的彼岸。这个彼岸第一是定量的非有（Nichtsein）这一抽象的环节；定量自在地消解了；这样，定量就对立的质的环节说来，它自身与它的彼岸相关也就正如它自身与它的无限性相关那样。其次，定量又是与这种彼岸一起在连续之中的；定量之构成，正在于它是自己的他物，对自己本身是外在的；于是这种外在的东西，也不是别的，而正是定量；所以彼岸或无限物本身就是一个定量。彼岸就是以这种方式，由逃跑而被召唤回来，而无限物也就达到了。但是因为这个变成此岸的东西仍

又是一个定量，现在建立起来的不过是一个新的界限；这个新界限，作为定量，又从自身那里逃跑；作为定量，它就超出自身，并排斥自身，到自己的非有中，自己的彼岸中去，彼岸之不断变成定量，也和定量之不断自己排斥自己到彼岸去一样。

定量在它的他物中的连续，使两者[(14)]的联合，表现为无限大或无限小。因为无限大和无限小在自身那里仍然有定量的规定，它们还是可变化的，没有达到可以是自为之有的那样绝对的规定性。在这种双重性的、依据较多和较少而对立的无限物中，即无限大和无限小中，规定的这种外在的有（Aussersichsein）建立起来了。定量无论在无限大或无限小那里，都与彼岸不断对立而保持下来了。大，无论怎样扩张，都将缩小到微不足道；因为它与无限物的关系就和与它的非有的关系一样，这种对立是质的对立；所以扩张了的定量并未从无限物取得什么东西；无限物在以前和以后都同样是定量的非有。或者说，定量的增大并不更接近无限物；因为定量及其无限性的区别，本质上有一个不是量的区别的环节。这只是使矛盾的表现更加突出；无限大作为大，应该是一个定量，而无限又应该不是定量。同样，无限小，作为小，也是一个定量，因此对无限物说来，它仍然是绝对地太大了，即就质而言，是太大了，并且与无限物是对立的。无限进展的矛盾在无限大和无限小两者之中都保持下来，进展应该在两者那里找到它的目标。

这种无限性，作为有限物的彼岸而被牢固地规定了，它应该被称为坏的量的无限性。它和质的坏的无限性一样，从长在的矛盾的一环到另一环，从界限到界限的非有，又从这个非有回到同样的东西——即又回到界限，这样不断地往返交替。在量的进展中，那个向着这种进展而前进的东西，固然不是一般的抽象的他物，而是不同的、建立起来了的定量；但是它却以同样的方式，与它的否定对立。因此，进展也同样不是什么前进和进展，而是建立、扬弃、再建立、再扬弃的循环往复，是否定物的软弱无力；它所扬弃的东西，由于它的扬弃，又作为连续的东西回来了。两件事物是这样联结起来的，即它们绝对彼此逃避开，并且因为彼此逃避开而不能分离，却在彼此逃避开之中联结起来了。

注释一

坏的无限，尤其是量的无限进展的形式，——即继续飞越界限而无力扬弃界限，并不断回到界限，——常被认为是某种崇高的东西，一种神圣的供献；在哲学中，这种进展同样也被看作是一个最后的东西。这种进展曾多方面供浮夸词藻之用，这些词藻每每被惊叹为崇高的作品。但是这种时髦的崇高，事实上并没有使对象伟大，倒不如说使对象逃掉了，它只是使主体吞噬掉这样巨大的量。这种在量的阶梯上升的高扬，仍然是主观的；在劳而无功之中，它自己承认并不更接近于这个无限的目标，它的贫乏也由此可见，若要达到目的，当然须另作打算。

在下面这类浮夸词藻里，立刻就表现出这样的崇高会走到那里，止于何处。譬如康德所谓的崇高（《实践理性批判》结束语），[(15)]

“假如主体以思想使自身高扬于它所占据的感性世界的地位之上，将联系扩张到无限大，——联系到星辰以外的星辰，世界以外的世界，天体体系以外的天体体系，而且它们的周期运动，它们的开始和延续，在时间上也是无涯无际的。最远的世界总也还有一个更远的世界，无论回溯到多么远的过去，后面也总还有一个更远的过去，无论前推多么远的将来，前面也总还有一个更远的将来；想象穷于这样不可测度的遥远的前进，思想也穷于这样不可测度的想象；像一个梦一样，一个人永远漫长地看不出还有多远地向前走，看不到尽头，尽头是摔了一跤或是晕倒下去。”

这种表达除了把量的高扬的内容压缩为描绘的丰富而外，值得称赞的地方，主要是它真实地指出了这种高扬如何终结：思想是穷了，终结是摔了一跤或晕倒下去。使思想穷而至于摔了一跤或晕倒下去的，不是别的，只是一个界限消灭了，又起来，又消灭，这种重复的厌倦，彼和此，彼岸和此岸，相互不断生灭，有的只是无限物想要主宰有限物而又不能主宰有限物那种软弱无力之感。

康德所称使人战栗的，哈莱（Haller）对永恒的描写，也常常特别受人惊叹，但是受到惊叹的却恰巧每每不是真正值得惊叹的那一方面：

“我将时间堆上时间，世界堆上世界，

将庞大的万千数字，堆积成山，

假如我从可怕的峰巅，

晕眩地再向你看，

一切数的乘方，不管乘千来遍，

还是够不着你一星半点；

而我剥掉一切乘积，

你便全然现在我的面前。”

假如把数和世界堆积成三山五岳，以为这就够得上描绘永恒，那就会忽视了诗人自己已经说出这种所谓使人战栗的超越，是某种白费事而空洞的东西，也忽视了他因此结论说：只有放弃这种空洞的无限进展，才能使真正的无限物呈现在他的面前。

有些天文学家之所以为他们的科学的崇高而高兴，是因为这门科学研究不可测度的繁多的星辰，研究那样不可测度的空间和时间，——距离和周期无论本身已经怎样大，用为单位，在这样的空间和时间之中，即使乘上多少倍，仍旧是缩小到微不足道的。他们对这种情形流连于惊诧，他们希望从一个星球旅行到另一星球那样的生活，以及从不可测度的地方去获得那一类不可测度的新知识。他们以为这种浅薄的惊诧和这种无聊的希望，构成了他们的科学主要优越之点，——这个科学之所以值得惊异，并不是因为这样的量的无限，而是恰恰相反，因为理性在这些对象中认识到尺度关系和规律，并且这些对象就是理性的无限与那非理性的无限相对立。

康德用另一种无限来与那种有关外在感性直观的无限相对立，即，假如“个体回到他的看不见的自我；他的意志的绝对自由，作为纯粹的自我，与命运和暴政的一切恐怖对立；从纯粹自我最近的周围一开始，这些恐怖便自行消失；这个自我也同样使那似乎牢固的东西，世界复世界，毁为废墟，并且孤独地认识自己等于自己。”(16)

自我在这种自己的孤独中诚然就是那个已达到的彼岸；它到了自己那里，是在自己那里，在此岸；绝对的否定性，在纯粹自我意识中，成了肯定和现在，而它在超过感性定量的前进之中却只是逃跑。但是这种纯粹自我既然是抽象而无内容地把自己固定起来，那么它也就是把一般的实有，即把自然和精神宇宙的充实内容作为彼岸，和自

己对立起来。它表现了为无限进展之基础同样的矛盾，即回复到自身而同时又直接外在于自身，对它的他物的关系也就是对它的非有的关系；这种关系终于仍旧是一种企望，因为自我一方面把自己的无内容而又站不住的虚空固定下来，另一方面又把在否定中仍然现在的充实内容固定为它的彼岸。

康德对这两种崇高加了注解，他说："对（第一种外在的）崇高的惊叹和对（第二种内在的）崇高的敬畏固然能激起研究，但不能代替研究的缺乏。"[(17)] 所以他说那些高扬的情绪是不能满足理性的，理性不能停留在那些情绪及其相连的感觉上，也不能把彼岸和虚空当作是最后的东西。

但是这种无限进展主要是应用在道德上，被当作最后的东西。方才所举的第二种有限与无限物的对立，作为丰富多彩的世界与提高到自由的自我之间的对立，首先是质的对立。自我在规定自己时，既要规定自然，又要使自身摆脱自然而自由；所以它是由自身而与他物有关；这个他物，作为外在的实有，既是丰富多彩的，也是量的。对量的东西的关系，自身也将变成量的东西；因此，自我对量的否定关系，自我对非我、即对感性和外在自然的威力，将被设想成这样，即道德可以并应当愈加增大，而感性的威力则愈加减小。但是意志对道德规律之完全适合性却将被移到无限进展之中，即被想象为一个绝对到达不了的彼岸，正因为它是到达不了的东西，它才是真正的归宿和安慰；因为道德应该是斗争；而斗争又是在意志不适合规律的情形之下才有的；因此规律绝对是意志的彼岸。

自我与非我，或说纯意志和道德规律与自然和意志的感性，在这种对立中，被假定为彼此完全独立、漠不相关的。纯意志有它的特殊规律，这种规律与感性有本质的关系；另一方面，自然和感性也有其规律，这些规律既不是从意志得来，不符合意志，而且虽然与意志不同[(18)]，本身也与意志并没有本质的关系，它们根本是为自己而规定的，自身是完成而完满的。但这两者[(19)]又都是同一个单纯事物（自我）的环节；意志被规定为与自然对立的否定物，意志之所以是意志，仅仅是因为有一个与它不同而又被它扬弃的东西，但是意志扬弃自然之时，也接触到、甚至感受了自然。对自然说来，对它作为人的感性说来，对它作为独立的规律体系说来，由于他物而有的限制，与它是不相干的；即使在它有了界限的时候，它仍然保持自身而独立地

进入关系之中，它之为规律的意志立界限，也和意志之为它立界限一样。意志规定自己而扬弃自然这个他有，后者被当作是实有的，在被扬弃之中自身仍然延续而没有扬弃；意志的规定和扬弃，是一个动作。其中所含的矛盾不会在无限进展中解决，而相反地被表现为并被认为不曾解决，并且不能解决；道德与感性的斗争将被设想为自在而自为的绝对关系。

无力主宰有限和无限物的质的对立，无力把握真正意志的理念或说实质的自由，便会逃往大小那里去，用大小作中介；因为大小是扬弃了质，变成了漠不相关的区别。但是对立的两端既然根本上仍有质的不同，那么，由于它们彼此的关系犹如定量的关系，因此，每一个也就被当作是对这种变化漠不相关。自然被自我规定，感性被善良意志规定，由此而产生的变化只是量的区别，这样的区别让自然和感性仍旧是自然和感性。

费希特的《知识学》，对康德哲学，至少是对它的原则，作了更抽象的表述，在那里，无限的进展同样成了基础和最后之物。随着这样表述第一条原则，自我 = 自我，而来的，是与第一条各自独立的第二条原则，非我的对立；自我和非我两者的关系也立刻被认为是量的区别，非我一部分是由自我规定，一部分则不是。非我以这样的方式仍然在它的非有中继续，以致它在它的非有中仍然是未被扬弃而对立的。因此，在这里所含矛盾发展成为体系之后，最终的结果也就是曾经是开始的那种状况；非我仍然是一个无限的抵触（Anstoss），是一个绝对的他物。非我和自我彼此间的最后关系是无限进展，是企望和向往，是开始就有的同一矛盾。

因为量的东西是被当作扬弃了的规定性，所以当对立一般被降低到一个仅仅是量的区别时，人们以为这样便为绝对的统一，为一个实体性，获得了许多东西，甚至一切的东西。凡对立都只是量的对立，这在某些时候成了近代哲学的主要命题；对立的规定具有同一的存在物，同一的内容，它们是对立的实在的两方面，因为每一方面都具有对立的两种规定，两种因素，只不过一种因素在一方面占优势，另一种因素在另一方面占优势，或者说一种因素、物质或活动在这一方面比在另一方面有较大的数量或较强的度数。既然假定有不同的诸多物质或活动，那还不如说量的区别证实并完成了这些物质或活动的外在性与它们彼此间和它们对自己的统一都漠不相关。绝对统一的区别应

该只是量的区别；量的东西固然是扬弃了的直接规定性，但却是不完全的，才是第一次的否定，不是无限的否定，不是否定之否定。有和思维既然被想象为绝对实体的量的规定，所以它们作为定量，也就彼此是全然外在而无关系的，像在低级范围的碳和氮等一样。一个第三者，外在的反思，抽掉它们的区别，认识它们的（仅仅是自在之有的、还不是自为之有的）那种内在的统一。因此，这种统一事实上将仅仅被设想为最初的、直接的统一，或说是有，它在量的区别之中仍然与自身相等，但不是由自身而建立为与自身相等；于是它并未被理解为否定之否定或无限的统一。[(20)] 只是在质的对立中，才出现了建立起来的无限，出现了自为之有，而量的规定本身也就过渡到质的东西，这在下面将有较详细的讨论。

注释二

前面已经提到过，康德的二律背反，是表达有限物和无限物的对立在较具体的形态中，被应用到想象的特殊负荷者。前面所考察的二律背反，包含着质的有限与无限的对立。在另一个，即宇宙论的四个二律背反的第一个，所考察的，则是在有限与无限的冲突中的量的界限。因此我愿在这里对这个二律背反加以研究。

这个二律背反涉及世界在时空中有没有界限。这种对立也可以就时空本身方面来考察，因为时空究竟是事物本身的状况或者是直观的形式，这对于在时空中有没有界限的二律背反，毫没有改变什么。

仔细分析这个二律背反，也同样表现出它的两个命题及其证明（这些证明也和前面考察过的证明一样，是用的反证法），不过是两种简单的对立的主张，即：有一个界限，和：必须超越界限。

正题是：

[(21)] “世界在时间上有一开始；就空间说，它也是封闭在界限之内的。”

证明中涉及时间的那一部分，先假定了反面，

“就时间而言，假如世界没有开始，那么，达到每一已知的时间点，一定都已经过了一个永恒时间，因而在世界中已经流过了事物彼此继续状态的无限系列。但一个系列之所以是无限，又恰恰在于它永远不能由继续的综合来完成。所以说已经流过了一个无限的世界系列

是不可能的，因而世界的开始是世界存在的必要条件——这就是所要证明之点。”[(22)]

证明中涉及空间的另一部分也归结到时间。一个在空间中是无限的世界，综合它的部分需要一个无限的时间；由于在空间中的世界不被看作是一个正在变的东西，而是一个已经完成了的东西，所以这个时间就必须被认为是已经流过去了。但是关于时间在证明中第一部分已经指出，把一个无限的时间当作已经过去了，是不可能的。

[(23)] 但是人们立刻看到这并不需要用反证法来作证明，甚至根本不需要证明，因为应当证明的东西，已直接包含在证明本身之内，作主张的基础了。这就是假定到任何或每一已知的时间点已经过了一个永恒时间（永恒在这里只有坏的无限时间的琐屑意义）。一个已知的时间点不过是时间中一定的界限。于是一个时间的界限在证明中被假定为真实的界限，而这正是应当证明的东西。因为正题是：世界在时间上有一开始。

那里只有一个区别，即被假定的时间界限是作为以前流过去的时间的终结那样的一个现在，而待证明的时间界限则是作为一个未来的开始这样的一个现在。但是这一区别是不重要的。现在被假定是一个点，在这一点，应该有世界中事物彼此继续的状况的一个无限系列流过去，即被假定是终结、是质的界限。假如这个现在只被看作是量的界限、是流动的，不仅要超出界限，而且界限正是这个要超出自身的东西；那么，在这界限里的无限时间系列就不是流过去了，而是向前继续流动，而证明的论据也就垮了。另一方面，假如这个时间点被认为是对过去的质的界限，但是这样一来，它同时又是对于未来的开始——因为每一时间点，本身就是过去和未来的关系，——对于这个未来，它甚至是绝对的或抽象的开始，那就是应该加以证明的东西。至于在这个时间点的未来和未来的开始以前，便已经有了一个过去，那倒是与事实并不相干的；因为这个时间点是质的界限——假定它是质的界限，这就含有已经完成，已经过去，即自身不再延续的那种规定，——所以时间在那里便中断了，那个过去便与这个时间并无关系，这个时间只有从那个过去看来，才能够叫做未来；因此，没有这样的关系，它便只是一般时间，便有了绝对的开始。但是，假如情形是这样，即时间通过现在这一已知的时间点而与过去有了关系，那么，它就会被规定为未来，于是从另一方面看来，它便不是界限，无

限的时间系列还在所谓未来中继续着，而不是如假定的那样已经完成。

真正说来，时间就是纯量，证明中所用的时间点，时间应该到那里中断的时间点，倒不如说只是现在的扬弃自身的自为之有。证明所做的事，不过是把正题所主张的时间绝对界限描绘成一个已知的时间点，并且干脆把它假定为完成了的、即抽象的点，——这是一个通俗的规定，感性的想象容易把它当成界限；这样一来，[(24)] 以前提出来要加以证明的东西，却在证明中当作假定了。

反题说：

“世界没有开始，在空间中也没有界限，无论就时间看或就空间看，都是无限的。”

证明也同样假定了反面：

“假如世界有一个开始。开始既然是一种存在，而在那以前，先有一个时间，其中并没有事物，那么，这就必须已经先过了一个时间，其中并不曾有过世界，这就是一个空虚的时间。但是任何事物都没有在空虚的时间中发生的可能；因为这样的时间，没有一部分比另一部分本身具有与非存在条件不同的任何存在条件。世界中事物的某些系列固然可以有开始，但是世界本身却没有开始，而就过去时间看来是无限的。”[(25)]

[(26)] 这个反证法的证明，与其他证明一样，也包含着对它所应证明的东西，作直接而未经证明的主张。它先假定一个世界存在的彼岸，即一个空虚的时间，然后这个世界的存在又同样超出自身进入这个空虚的时间而延续自身，因此扬弃了这个空虚的时间，又无限地继续这个存在。世界是一个存在；证明假定：这个存在发生了，并且发生又有一个在时间上先行的条件。但是反题本身就恰恰在于：并没有无条件的存在，没有绝对的界限，世界存在总是要求有一个先行的条件。于是需要证明的东西便在证明中已经是假定了。以后又在空虚的时间中找寻条件，这个过是说条件被认为是有时间性的，也就是存在，并且是有限制的存在。总之，假定是这样造成的，即：世界作为存在须以另一在时间中的有条件的存在为前提，如此等等以至无限。

关于世界在空间中的无限性，其证明也是一样。用反证法先说世界空间的有限；“于是世界便处在一个空虚的、没有界限的空间之中，并与这个空间有了关系；但是世界和没有对象的这样的关系只是虚无而已。”[27]

[28] 这里应该证明的东西，同样也在证明中直接成了前提。这直接假定了：有界限的空间的世界应当处在一个空虚的空间之中并与它有关，这就是说必须超出这个世界，——一方面进入到空虚，到彼岸和世界的非有，但是另一方面，世界又与那里有关系，即是世界在那里仍然继续，从而必须想象那个彼岸是用世界的存在来充实的。反题所主张的世界在空间中的无限性，不外一方面是空虚的空间，另一方面是世界与空虚空间的关系，即世界在空虚空间中的继续，或说是空虚空间的充实；空间是空虚的、同时又是充实的，——这种矛盾就是存在在空间的无限进展。世界与空虚空间的关系，这种矛盾就在证明中直接成了基础。

正反命题及其证明因此不过是代表相反的主张，一是说有界限，而这界限也同样只是一个扬弃了的界限；一是说界限有一彼岸，但它又与彼岸有关系，必须超出界限去向那里，但是在那里一个不是界限的界限又产生了。

这些二律背反的解决，像前面的一样，是先验的，就是说解决在于主张空间和时间作为直观形式，是观念性的；这意味着世界本身并不自相矛盾，也不扬弃自己，只有直观中的和在直观与知性、理性的关系中的意识才是一个自相矛盾的东西。这种看法是对世界的柔情太过，要使矛盾远离世界，并将它移到精神中去，移到理性中去，任它在那里悬而不决。事实上，精神是如此其强，必然能够经得起矛盾，也懂得解决矛盾。但是所谓世界（它叫做客观的、实在的世界，或者依照先验观念论的说法，是主观的、直观和由知性范畴规定的感性），却无时无地免得了矛盾，但又经不起矛盾，所以便把自身付托与发生和消灭。

3.定量的无限

1.无限的定量，作为无限大和无限小，本身就是无限的进展。作为大或小，它是定量，同时又是定量的非有。因此，无限大和无限小只是想象的形象，仔细观察起来，那不过是虚无缥缈的朦胧阴影罢了。但是在无限进展之中，这种矛盾便在当前明显出现了；因此定量的本性，这个作为内涵大小而达到了实在性的东西，便和在它的概念中一样，在它的实有中建立起来了。必须加以考察的，就是这种同一性。

定量作为度数是单纯的、自身相关的、自身规定的。因为在定量那里的他有和规定性，都由于这种单纯性而被扬弃了，所以规定性对于定量是外在的；定量在它之外有它的规定性。它的这种外在的有，首先就是一般定量的抽象的非有，是坏的无限。但是进一步看来，这个非有也是一个大小；定量在它的非有中仍在继续，因为它正是在外在性中有其规定性；所以它的这种外在性本身也是定量；它的那个非有、那个无限之将变为有了界限，是这样的，即那个彼岸将被扬弃，本身也被规定为定量，于是这个定量便是在它的否定之中而仍旧在它自己那里。

但是这一点正是定量本身之所以是自在的东西。因为通过它的外在之有的，正是它自己；外在性所构成的东西，使定量在自己那里仍是定量。于是在无限进展中，定量的概念便建立起来了。

假如我们先如实地就定量的抽象规定来看定量，那么在定量中，当前既有定量的扬弃，又有它的彼岸的扬弃，即是既有定量的否定，又有这种否定的否定。定量的真理就是它们的统一，但是它们在这统一中却只是环节。这个真理就是进展所表现的矛盾之解决，其最确切的意义就是又树立了大小的概念，即大小是漠不相关的或外在的界限。在无限进展本身中所想到的，常常只是：每一定量无论多大或多小，都要消灭，即定量必须能够被超过；但却不想到定量的这种扬弃，或彼岸，或坏的无限，本身也要消灭。

定量是由第一次的扬弃，即一般的质的否定建立的，这种扬弃本身也已经是否定的扬弃，——定量是扬弃了的质的界限，所以也是扬弃了的否定，——但定量也只有自在地是这样；被建立起来，它便是实有，然后它的否定被固定为无限物，即定量的彼岸，而彼岸站在那里又作为此岸，作为直接的东西；所以这个无限物只被规定为第一次

的否定，这样，它就表现为无限的进展。我们已经指出过，在这个无限进展中，呈现着更多的东西，即否定之否定或真的无限物。前面已经注意到定量的概念由此而恢复；这种恢复首先意谓定量的实有得到了更确切的规定；这就产生了依它的概念而规定的定量，与直接的定量不同；现在外在性成了它自己的对立物，被建立为大小本身的一个环节，——定量也这样建立起来了，即：定量借它的非有，无限为中介，在另一定量中有了它的规定性，即在质方面是定量所以是定量的那种东西。但定量的概念和它的实有相比较却是属于我们的反思，属于那种在这里还不是当前现有的比率。最切近的规定是定量回复到质，尔后在质方面被规定了。因为它的特性、它的质就是规定性的外在性和漠不相关；现在它之被建立，与其说是在它的外在性中，不如说就是它自身，它在它的外在性中与自身相关，与自身有了单纯的统一，即在质的方面被规定了。这个质的东西还被更确切地规定，即被规定为自为之有，因为它所达到的自身关系，是由中介、由否定之否定而发生的。定量不再是在它之外，而是在本身那里有了无限，有了自为的规定。

无限物在无限进展中，只有一个非有、一个被寻找而到达不了的彼岸的空洞意义，但事实上它不是别的，正是质。定量作为漠不相关的界限，超出自己，进入无限；它在那里所寻求的，不是别的，正是自为的规定，正是质的环节，但是这个自为的规定，这样却只是一个应当。定量对界限的漠不相关，因而缺乏自为之有的规定性并要超出自己，这就是使定量成为定量的那种东西；它的这种超出应该被否定而在无限中找到它的绝对规定性。

极其一般地说来：定量是被扬弃了的质；但定量又是无限的，它超出本身，是它自己的否定；所以这种超出，本身就是被否定了的质的否定，是质的恢复；而建立起来的是这样的东西，即外在性出现为彼岸，并被规定为定量自己的环节。

于是定量被建立为排斥自身的，从而有了两个定量，但是这两个定量却被扬弃了，只是一个统一体的环节，这个统一体就是定量的规定性。——定量这样在它的外在性中作为漠不相关的界限而与自身相关，于是便在质的方面被建立起来，这就是量的比率。——在比率中，定量是外在于自身的，与自己不同的；它的这种外在性是一个定量对另一定量的关系，每一定量都只是在与它的他物的关系中才有价

值；这种关系构成定量的规定性，定量就是这样的统一体。定量在那里所具有的，不是漠不相关的规定，而是质的规定，它在它的这种外在性中回复到自身，在这种外在性中，定量就是它之所以是定量的东西。

注释一　数学无限的概念规定性。

(29) 数学的无限一方面是很有兴趣的，因为它将引入数学，导致了数学的扩张和伟大的结果；另一方面又是很奇怪的，因为这门科学还没有能够用概念（真正意义的概念）来论证无限物的使用。论证到底是要依靠（用别的根据来证明的）借助于那种规定所得结果的正确性，而不是依靠对象和获致结果的运算的明显性，甚至运算本身倒被认为是不正确的。

这一点本身已经很糟糕；这样的一个办法是不科学的。这个办法也带来害处，即：当数学因为对于它的这个工具的形而上学和批判方面并不擅长，以致不认识这个工具的本性之时，数学就既不能规定其应用范围，也不能保证其不被滥用。

但是从哲学的观点看来，这个数学的无限之所以重要，因为事实上它是以真正无限的概念为基础，比通常所谓形而上学的无限高得多，人们就是从形而上学的无限出发，对真无限作了许多责难。面对这些责难，数学常常只晓得用抛弃形而上学的权威来自救，认为只要它一贯在自己的地基上行动，就与形而上学这门科学毫不相干，也不用理睬形而上学的概念。数学似乎无须考虑事物本身是什么，而只考虑事物在数学的领域内真的是什么。形而上学在与数学的无限相矛盾的时候，无法否认或取消使用数学无限的辉煌结果，而数学也搞不清自己的概念的形而上学，因此也搞不清那种使无限物的使用成为必须的方法的由来。

假如这是数学遭受到的一般概念的唯一困难，那么，它尽可不必多费周章，把这个概念放在一边好了，这就是说，由于概念比仅仅列出一事物的基本规定性、即知性规定要更多一些，而且数学对这些规定性并不缺少严密性；因为它这一门科学既不是和它的对象的概念打交道，也不是由于概念发展（即使仅仅是由于推理）而产生它的内容。但是在数学无限的方法里，数学对自己特有的方法本身，却发现了根本矛盾，而它之所以是科学，就依靠这种方法。因为对无限的计

算，允许而且要求数学在有限大小运算时所必须完全抛弃的解法，同时数学又对这些无限的大小和有限的定量都一样处理，想应用对它们都有效的同样方法。为超经验的规定及其处理取得普通的计算形式，是这门科学成长的一个主要方面。

数学在不同运算的冲突中，表现出它由此而找到的结果，与用真正数学的、几何的、解析的方法所找到的，是完全一致的。但一方面并非一切结果都是这样，而引入无限的目的，也不仅仅在于缩短通常的路程，而是要达到用这些方法所不能导致的结果。另一方面，成果自身并不就验证了所采取的途径的方式有道理。但是无限的计算方式显出了以它被卷入貌似的不精确而遭到困难，因为它先以一个无限小量来增加有限的大小，而在以后的运算中，对这些大小又保留一部分，省略一部分。[(30)] 这种解法的古怪之处，就是尽管承认了这种不精确，而所得的结果，却不仅是误差可以无须注意的大概或近似，而是完全精确。我们在结果以前的运算时，总不免想象有些定量不等于零，但是微不足道，可以不加注意。但是在我们所了解的数学规定性那里，一切精确性较大或较小的区别都完全抛掉了，正如在哲学中，所能谈到的，只有真理，而不是较大或较小的概然性。假如无限的方法及使用由于成果而得到辩护理由，那么，不管这个成果而要求对方法的辩护理由，这并不像问鼻子要使用鼻子的权利证明那样多余。因为数学知识之所以是科学的知识，主要就在于证明，至于结果，其情况也是如此，因为严格的数学方法并不是对一切都提供了成果的标记，而这种标记，无论如何，也只是外面的标记。

值得费些力量去仔细考察无限的数学概念，和有些很可以注目的尝试，那些尝试的意图在于论证这种概念的使用，消除方法所感到的很难受的困苦。在这个注释里，我要较广泛地从事考察对数学无限的论证和规定，这种考察将对其概念的本性投下最好的光明，也将指出这个概念如何浮现在这些论证和规定的面前并为它们立下基础。

数学无限的通常规定是：它是一个这样的大小，假如它被规定为无限大，那么在它以上就没有更大的；假如它被规定为无限小，那么在它以下也没有更小的；或者说在前一种情形，它比任何大小都更大，在后一种情形，它比任何大小都更小。这个定义当然并没有表现真概念，倒不如说是像以前已经说过的无限进展中的那个同样矛盾。但是我们还是看看那里所包含的东西本身是什么吧。数学为一个大小

所下的定义是：大小是某种可以增加和减少的东西，——一般说来，这就是一个漠不相关的界限。现在无限大或无限小既然是这样一个不再能增加或减少的东西，那么，事实上它也就不再是定量本身了。

这一结论是必然的、直接的。但是定量（我在这个注释中如实地称一般定量为有限的定量）被扬弃这种不常有的想法，却为普通理解造成困难，因为定量既然是无限的，那就要求设想它是被扬弃了的，是一个已非定量而仍然留有它的量的规定性那样的东西。

这里我们引证一下康德对这种规定是如何判断的。[(31)] 他发现这种规定与人们所了解的无限的整体并不一致。"根据普通概念，一个大小，假如不可能有更大的超过它时（即超过其中所包含的一定单位的数量），它就是无限的；但是没有一个数量是最大的，因为总可以再加添上一个或多个的单位。——另一方面，通过一个无限的整体，也不会想象出它有多么大，所以它的概念不是一个最大限度（或最小限度）的概念，而是通过无限的整体来设想它与一个任意采取的单位的关系，就单位而言，无限的整体比一切数都更大。无限物随着所采取的单位较大或较小而较大或较小；但是无限物，因为它的存在仅仅由于与这种已知单位的关系，却永远仍然是一样的，尽管整体的绝对大小当然完全不会由此而知道。"[(32)]

康德斥责把无限整体看作一个最大限度，看作一定单位的已完成的数量。最大限度或最小限度本身总还像是一个定量或数量。这样的观念无法避免康德所举出的后果，会引致较大或较小的无限物。一般说来，既然把无限物想象成定量，那么，较大或较小的区别也就仍然会对无限物有效。但是这种批评，对于真的数学无限物的概念，无限差分的概念，却是无的放矢，因为无限差分已不再是有限的定量了。

康德的无限概念，恰恰与此相反。他所谓的真的、先验的概念，是"测量一定量时永远不能完成单位的继续综合"。[(33)] 这是假定了一个一般的定量作为已经给予的；它应该由于单位的综合而成一个数目，一个被确定指明的定量，但是这种综合又永远不能完成。[(34)] 这里所表示的，显然不过是无限进展，只是被想象为先验的，即本来是主观的、心理的罢了。就本身说，定量诚然应该是完成了的，但是就先验的方式说，即在主观中（主观给它一个与单位的关系），却只发生了一个这样的定量的规定，它没有完成而绝对带着一个彼岸。所以

这仍然是停留在大小所包含的矛盾里，但是这个矛盾却被分配给对象和主体了；对象得到的是订立界限，主体得到的是超出主体所把握的每一规定性而进入坏的无限。

另一方面，前面已经说过，数学无限物的规定，如高等分析中所使用的，诚然与真的无限概念符合，现在却应当对这两种规定的比较，作更详细的阐释。关于真的无限的定量，首先就是它自己规定本身是无限的。它之所以如此，因为正如以前看到过的，有限的定量（或者说一般定量）和它的彼岸，即坏的无限，都同样被扬弃了。扬弃了的定量因此回复到单纯性和自身关系，但是这不仅仅像外延定量那样，因为当外延定量过渡到内涵定量之时，内涵定量只是本身在外在的杂多中才有其规定性，但对于规定性既应当漠不相关，又应当有差异。无限的定量则是在它那里含有（1）外在性，（2）这种外在性的否定；所以它不再是任何有限的定量，不再是一个以定量为实有的大小规定性，而是单纯的，因此只是环节。无限的定量是一个在质的形式中的大小规定性；它的无限性必须是一个质的规定性。这样，作为环节，它本质上是在和它的他物统一之中，只有通过它的这个他物，才是被规定了的，即它只在对一个同它处于比率中的东西有关系时，才有意义。在比率之外，它就是零；——因为定量本身对比率应当是漠不相关的，而在比率中却应当是一个直接的、平静的规定。它在比率中只作为环节，便不是一个自为的漠不相关的东西；由于它同时又是一个量的规定性，所以它在作为自为之有的无限性中，只是一个为一（Für-Eines）的东西。

无限物的概念，这里还只是抽象地展示出来；假如我们把定量当作一个比率环节，观察它所表现的各个阶段，从它同时还是定量本身这一最低的阶段起，直到它获得无限大小的真正意义和表现这种较高的阶段为止，那么，无限物的概念就将显出是为数学的无限物奠立基础，它的本身也将更为明白。

我们试先取一个比率中的定量，如一个分数。例如$\frac{2}{7}$这个分数，它并不像1，2，3等等定量，它固然是一个普通的有限的数，但不是一个直接的数，如整数那样，而是由两个其他的数间接规定的分数；那两个数互为数目和单位，而单位也是一确定的数目。但是假如将这两个数相互的密切规定抽掉，只就现在它们在质的关系中恰巧是定量这一点来观察，那么，2和7在另外的地方就是漠不相关的定量；但是在这里，由于它们仅仅出现为彼此的环节，从而第三者（即被称为指数的定量）也出现了，所以它们并不是立刻被当作2和7，而只是依照它们的相互规定性才能有效。因此可以同样用4和14，或6和21等等以至无限来代替它们。这里，它们开始有了质的特性。假如它们被当作只是定量，那么2和7便是：一个绝对只是2，另一个绝对只是7；4，14，6，21等等也都绝对与这个数不同，而以上等等数既然只是直接的定量，它们也就不能够彼此代替。但是2和7既然依照规定性，不被当作是这样的定量，那么，它们的漠不相关的界限便扬弃了。于是从这一方面看来，它们便包含了无限性的环节；因为它们不仅不再是它们本身，而且它们的量的规定性仍然保留，但是又作为一个自在之有的质的规定性而保留——即依照它们在比率中的值。可以用无限多的别的数来代替这两个数，而分数则由于比率所具有的规定性，其值并不改变。

但是分数所表现的无限性仍然还不完全，这是因为分数的两项2和7可以从比率中取出来，而它们这样便是普通的漠不相关的定量；至于它们既是在比率中又是环节，这种关系对它们说来倒是某种外在的、漠不相关的东西。它们的关系本身也同样是一个普通的定量，即比率的指数。

普通算术运算所用的字母，是提高数到普遍性的第一步，字母并没有一定数值的那种特性，只是每一确定值的一般符号和不确定的可能性。因此分数$\frac{a}{b}$像是无限物的较适合的表现，因为a和b从它们的相互关系取出来，仍然是不确定的，即使分离以后，它们也没有自己的特殊的值。这两个字母固然被当作不确定的大小，但其意义却是它们可以是任何一个有限的定量。这样，它们诚然是一般的想象，但又只是确定的数的想象，既然如此，它们之在比率中这一点，于它们说来，是不相干的；它们在比率外，也保持这个值。

我们更仔细观察一下比率中所呈现的东西是什么，那么，在比率中就有两个规定，一是一定量，二是这个定量不是直接的，而是其中有质的对立；它之所以在比率中仍然是确定的、漠不相关的定量，因为它从它的他有、从对立回复到自身，从而是无限物。这两种规定，以下面的大家熟知的形式来表现它们的相互区别的展开。

$\frac{2}{7}$ 这个分数可以表示为0.285714……，$\frac{1}{1-a}$ 这个分数可以表示为 $1+a+a^2+a^3+$……等等。这样，分数就是一个无限的系列；分数本身意谓着这个系列的总和或有限的表现形式。比较一下这两种表现形式，那么，无限系列那一种表现形式就是不再把分数表现为比率，而是依照这样的方面来表现它，即分数作为一定数量的彼此相加的东西，作为数目，是定量。至于这些大小应该把分数作为数目来构成，而本身又是由十进位的分数、即由比率而成，那却与这里的问题无关；因为这种情况所涉及的，只是这些大小的特种单位，而不是构成数目那样的大小；正如由多数符号构成的十进位系统的一个整数，本质上被当作数目，而并不管它是由一个数和十这个数及其方幂的乘积所构成的那样。所以这个问题也不在于除我们所举的例 $\frac{2}{7}$ 以外，还有其他造成十进位分数的分数，并没有发生无限的系列；每一个分数都可以用与此不同的单位的数的体系来表示。

无限的系列应该把分数表现为数目，现在分数的比率方面既然在这个无限系列中消失了，那么，以前指出过的，分数从比率得到无限性的那一方面也就消失了。但是这样无限性却以另一种方式进来了；系列本身就是无限的。

系列的无限属于哪一类，现在也是很明显的；这是进展的坏的无限。系列包含并表现着矛盾，那就是它要把比率和其中具有质的本性这样的东西，表现成一个没有比率的东西，一个单纯的定量或数目。其结果是：系列中表现的数目总是缺少了一点什么东西，以致为了达到所要求的规定性，总是必须超出已经建立的东西。进展的规律是大家熟知的，它就在分数所包含的定量规定中和应当表现这种规定的形式的性质中。数目固然可以由系列的继续延长，使其需要多么精密便有多么精密；但是由系列所表现出来的，仍然永远只是一个应当；这

种表现总是带着一个扬弃不掉的彼岸，因为把一个依靠质的规定的东西表现为数目，就是一个永存的矛盾。

无限系列中现实当前的那种不精密，在真的数学无限里却只是表面现象。这两类数学的无限，和两类哲学的无限一样，绝不可以混淆。表现真的数学无限物，早就开始用过系列的形式，甚至近来也重又引用。但是这种形式对它并不是必要的；恰恰相反，下面将会指出无限系列的无限物与那种真的数学无限物有本质的区别。无限系列不如说是比分数的表现形式甚至还要低下一些。

无限系列包含着坏的无限，因为系列所应该表现的东西，仍然是一个应当，而它所表现出来的东西，又带着一个不会消失的彼岸，与它所应该表现的东西不同。无限系列之所以是无限的，并非为了被建立起来的各项的缘故，而是因为这些项不完全，因为有一个本质上属于这些项的他物，是它们的彼岸；建立的项无论愿意怎么多，便怎么多，而系列中实有的东西却仍然只是一个有限物，就真正的意义说来，是被建立为有限物，即它不是它应该是的那样的东西。与此相反，这种系列的所谓的有限的表现形式或总和却并没有欠缺；它所包含的值是完全的，而系列却只是在寻找这个值；彼岸从逃跑中被召回来了；这种表现形式是什么和它应该是什么并没分离，而是同一的东西。

这两者区别所在，较确切地说，就是：在无限系列中，否定物是在它的各项之外的，这些项仅仅由于被当作数目的部分而当前现在。与此相反，有限的表现形式是一个比率，否定物在这个形式中，作为比率两端的相互规定，是内在的，这个相互规定回归到自己，是自身相关的统一，是否定之否定（比率两端都是环节），于是在自身中也就有了无限性的规定。——这样，寻常所谓总和，如 $\frac{2}{7}$ 或 $\frac{1}{1-a}$，事实上就是一个比率；而这个所谓有限的表现形式就是真的无限的表现形式。反之，无限系列倒真的是总和；它的目的是要把本身是比率的东西，以一个总和的形式来表现，而系列现有的各项不是一个比率的项，而是一个总积（Aggregat）的项。另一方面，系列还不如说是有限的表现形式；因为它是不完圣的总积，本质上仍然是有缺憾的。系列就其实有的东西而言是一定的定量，但同时又是一个较少于本身应该有的定量；而系列所缺少的东西也同样是一个一定的定量；所缺少

的部分事实上正是系列中称为无限的那个东西，就仅仅形式方面说，这个部分是一个缺少的东西，一个非有；就它的内容说，它是一个有限的定量。在系列中实有的东西连同所缺少的一起，就构成了分数那样的东西，这是系列应该是而又不能够是的一定的定量。无限这个字，即使在无限系列中，也常常被人以为一定是某种高尚尊严的东西，这是一种迷信，知性的迷信；我们已经看到了它倒不如说是要归结到有缺憾的规定上去。

还可以说，其所以有不能总和的无限的系列，就系列形式而言，那完全是由于外在而偶然的情况。它们比能总和的无限系列，含有较高级的无限性，即不可通约性（Inkommensurabilität），或者说不可能把其中所含的量的比率表现为定量，即使是表现为分数也不可能。但是它们所具有的系列形式，本身却含有与能总和的系列中相同的坏的无限规定。

数学的无限物——不是方才所说的，而是真的数学的无限物——被称为相对的无限物；通常的形而上学的无限物——这该是被了解为抽象的、坏的无限物——却反而被称为绝对的无限物；这里也就有了以前在分数和分数的系列那里所看到的名词的颠倒。事实上，这个形而上学的无限物倒只是相对的，因为它所表现的否定仅仅是与一个界限对立，即界限仍然在它之外长留，并不被它扬弃；数学的无限物则与此相反，真的把自身中的有限的界限扬弃了，因为界限的彼岸与界限联合了。

一个无限系列的所谓总和或有限的表现形式，在方才陈述过的意义之下，倒应该被认为是无限的，尤其是斯宾诺莎曾树立真的无限概念来与坏的无限概念对立，并用例子加以说明。当我将他关于这方面的说法和我的这种解释联系起来时，他的概念就极其明白了。

他首先把无限物定义为任何性质的存在的绝对肯定，相反地，有限物却是规定性、是否定。[(35)] 当然，一种存在的绝对肯定必须认为是它的自身关系，而不是由于有一他物；反之，有限物则是否定，是与一个他物的关系的终止，这个他物是在它以外开始的。一种存在的绝对肯定，当然没有穷尽无限的概念。这个概念之包含无限，即肯定，并不是作为直接的肯定，而只是通过他物在自身中的反思而恢复的肯定，或说是否定物之否定。但是在斯宾诺莎那里，实体及其绝对

统一还只有不动的，即不是自己以自己为中介的统一形式，是一种僵硬的形式，其中还没有自身的否定的统一这样概念，还没有主观性。

他说明真的无限物所用的数学例子（《书信集》，Epist.XXIX），是两个不相等的圆之间的空间，一个圆落在另一个圆之内而又不碰到它，并且这两个圆不是同心的。他似乎很看重这个几何形状和用这形状为例的概念，以致把它作为他的伦理学的公则。[(36)] 他说："数学家结论说，在这样的空间中可能的不相等是无限的；那些不相等，不是由于无限数量的部分（因为这样的空间的大小是确定的、立了界限的，而且我可以建立较大的或较小的这样的空间），而是因为事物的本性超出了任何规定性。"可是斯宾诺莎抛弃了把无限物想象为没有完成的数量或系列的那种设想，提醒人们这里所举的空间的例子，无限物不是彼岸，而是当前现在、已经完成了的；这个空间是一个立了界限的，但它所以是无限的，是"因为事物的本性超出了任何规定性"，因为其中所包含的大小规定不能表现为定量，或依照上述康德的说法，把它综合为一个分立的定量是不能完成的。——连续定量和分立定量的对立如何一般地导引出无限物，这应该在下一注释中讨论。那种在一个系列中的无限，斯宾诺莎称之为想象的无限物；另一方面，他称自身关系的无限物为思维的无限物或现实的无限物（infinitum actu）。它之所以是现实的（actu）无限，是因为它是已完成的和现在的。这样，0.285714……或$1 + a + a^2 + a^3$ ……等系列便仅仅是想象的、或意见的无限物，因为它们没有现实性，总是缺少点什么；反之$\frac{2}{7}$或$\frac{1}{1-a}$都是现实的无限物，不仅有系列中现在各项的东西，并且还有系列所缺少而只是应该有的东西。$\frac{2}{7}$或$\frac{1}{1-a}$同样是一个有限的大小，就像斯宾诺莎封闭在两个圆之间的空间及其各种不相等那样，并且也像这个空间那样可以使其较大或较小。但是并不因此而发生较大或较小的无限物那种荒谬事情；因为这个整体的定量与它的环节的比率，与事物的本性、即与质的大小规定无关；那在无限系列中实有的东西，同样是一个有限的定量，但除此之外，它还是一个有缺憾的东西。想象对于它仍然停留在定量本身那里，并不曾反思质的关系，而质的关系却构成现存的不可通约性的基础。

斯宾诺莎例子中所包含的不可通约性，其中一般地包含了曲线函数，更确切地说，导致了数学在这样的函数里，或一般地说，在变量的函数里所引用的无限，这是真的数学的、质的无限，也就是斯宾诺莎所想的无限。我们在这里要详细说明这种规定。

首先是关于可变性这样重要的范畴，函数中相关的大小就是在这个范畴下被把握的。这些大小之可变化，其意义并不应该是像分数$\frac{2}{7}$中2和7两个数那样，因为同样可以用4和14，6和21等等以至无限的其他的数来代替而不改变这个分数中所定的值。对$\frac{a}{b}$同样也可以用任何数代替a和b而不改变$\frac{a}{b}$所应该表现的值。现在的意义是：对于一个函数中的x和y，也可以用一个无限的、即不可穷尽的数量的数来代替，a和b是与那x和y同样可变化的大小。因此，为大小规定选择了变量这一名词是很含糊而不幸的，这种大小规定的有兴趣之处及其处理方式，是在与单纯可变性完全不同的地方。

数学高等分析满怀兴趣地从事于研究一个函数的环节，为了弄明白这些环节的真正规定何在，我们必须再经历一遍前面已经注意过的阶段。在$\frac{2}{7}$或$\frac{a}{b}$中，2和7每一个本身都是规定了的定量，关系对于它们是不重要的；a和b也同样代表这样的定量，它们在比率之外也仍然是它们原来的样子。此外，$\frac{2}{7}$和$\frac{a}{b}$也是一个固定的定量，一个商数；比率构成一个数目，分母表示数目的单位，分子表示这些单位的数目，或倒过来说也可以；即使4和14等等代替了2和7，比率作为定量仍然是同一的。但是这一点在譬如$\frac{y^2}{x}=p$的函数中却有了本质的改变；这里x和y固然有可以是确定的定量的那种意义，但x和y却没有确定的商数，而只是x和 y^2 才有。所以这个比率的两端不仅第一、不是确定的定量，而且第二、它们的比率也不是一个固定的定量（这里也不意谓着它是像a和b那样的一个固定的定量），不是一个固定的商数，这个商数作为定量也是绝对可变的。这一点的含义，唯在于：不是x对y有比率，而是只有x对y的平方才有比率。一个大小对方幂的比率，不是一个定量，而在本质上是质的比率；方幂比率是一种情况，

这种情况必须看作是基本规定。——但是在直线函数y = ax之中$\frac{y}{x}$ = a却是一个普通的分数和商数，因此这个函数只在形式上是一个变量的函数，或说这里的x和y就和在$\frac{a}{b}$中的a和b那样，没有微积分计算中所考虑的那种规定。从微积分的观点看来，由于变量的特殊性，倒是宜于为它们采用一个特殊名称，并且采用与有限的（无论确定或不确定的）方程式中普通所用的未知数符号不同的符号，因为它们与那些单纯未知数有本质的差异，那些未知数本身是完全确定的定量或有一个确定定量的确定范围。——只是因为对于构成高等分析的兴趣和对引起需要和发明微分计算的东西的特殊性缺乏意识，才把一次方的函数，如直线方程，也纳入这种计算本身的处理之内；另外一种误解也有助于这样的形式主义，即这种误解以为一个方法的普遍化这一本来正当的要求，将由于省略掉为这种需要基础的特殊规定性，便会实现，以致认为这个领域内所处理的，好像只有一般的变量了。假如懂得这种形式主义所涉及的不是变量本身，而是方幂规定，那么在考虑以及处理这些对象时，便会省去许多形式主义了。

但是数学无限的特殊性之出现，还在后一阶段里。在把x和y首先当作是由一个方幂比率来规定的方程式中，x和y本身仍然应该有定量的意义；这种意义在所谓无限小的差分中却完全丧失了。dx，dy不再是定量了，也不应该有定量的意义，它们的意义只在于关系，仅仅意味着环节。它们不再是某物（被当作定量的某物），不再是有限的差分；但也不是无，不是无规定的零。在比率之外，它们是纯粹的零，但是它们应该被认为仅仅是比率的环节，是$\frac{dx}{dy}$微分系数的规定。

在这个无限概念中，定量真的成了一个质的实有；它被建立为现实地无限的；它不仅是作为这个或那个定量，而是作为一般定量被扬弃了。但是，作为定量原素的量的规定性，仍旧是根本，或者如以前所说，仍旧是定量的第一概念。

对这种无限的数学基本规定，即对微积分的基本规定所作的一切攻击，都针对着这一概念。假如这个概念不被承认，那也是数学家本身不正确的观念所引起的；尤其是要归咎于在这些争论中，不可能把对象当作概念来论证。但是前面已经说过，数学在这里也避免不了概

念；因为作为无限的数学，它并不把自己限制于对象的有限的规定性，像在纯粹数学中空间和数及其规定只是就有限性方面来观察并相互有关系那样，而是把一个从那种研究得来并加以处理的规定，移植到与此对立的规定的同一中去，例如把一条曲线作成直线、把圆作成多角形等等。所以数学采用的微积分的运算，与单纯的有限规定的性质及其关系相矛盾；因此，唯有在概念中，这些运算才会得到论证。

假如无限的数学坚持那些量的规定是正在消失的大小，即既不再是任何定量，又不是无，而仍然是一个与他物对立的规定性；那么，在有与无之间，并没有所谓中间状态，这似乎是再明白不过的了。——这种责难以及所谓中间状态自身是怎么回事，这已经在前面变的范畴第四个注释中说明过了。有和无的统一，当然不是什么状态；状态只是有和无的一种规定，有、无等环节只是偶然由于错误的思维才陷入这种规定之中，就好像陷入疾病或外在的影响之中那样；倒不如说唯有中项和统一、消失或变才是它们的真理。

人们还说过：无限是什么，并不能以较大或较小来比较，所以按照无限的行列或品级，并不能够发生有限和无限的比率，像出现在数学科学中的无限差分的区别那样。以上所说的非难，是以如下的观念为基础，即这里所谈的是定量，它们是作为定量而被比较的；假如那些规定不再是定量，那么，它们彼此间也就不再有比率了。但是，那个仅仅在比率中的东西，倒不如说并非定量；定量是一个这样的规定，即它在比率之外，有一个完全漠不相关的实有，它与一个他物的区别应该是漠不相关的；与此相反，质的东西恰恰只是在它与一个他物相区别那样的东西。因此，那些无限的大小不仅是可以比较的，而且只有作为比较或比率的环节。

我再列举一下数学中关于这种无限所给予的最重要的规定；很显然，关于事实的思想虽然为这些规定立下基础并与此处所阐释的概念一致，但是这些规定的创始者并没有把这种无限当作概念来探讨，而在应用时又不得不找与其更良好的宗旨相矛盾的办法。

(37) 对这种思想的正确规定，莫过于牛顿。我在这里把属于运动和速度（他主要是从速度采用了流数Fluxion这一名词）观念的规定分开，因为这里出现的思想，不是在份所应有的抽象之中，而是具体的，夹杂着非本质的形式。牛顿解释这些流量说（《自然哲学之数学

原理》第一卷，第十一补助命题注释）[38]，他并不把它们理解为不可分的东西（这是以前数学家们，如卡伐里利[39]等所用的形式，含有自在地规定了的定量的概念），而是正在消失的可分的东西。再者，流量也不是一定部分的总和和比率，而是总和和比率的极限（limites）。可以责难说，正在消失的大小并没有最后的比率，因为在消失以前就还不是最后的，而当其消失，便也再不是什么比率了。但是对于正在消失的大小的比率，必须理解为这样的比率，即大小不是在比率以前，也不是在以后，而是连同比率一起消灭的（quacum evanescunt）。正在发生的大小的最初比率，也同样是连同比率一起发生的。

牛顿只是按科学方法的当时水平，说明了一个名词所指的是什么，但是一个名词所指是这样或那样的东西，这原本是主观的意向或历史的要求，那里并没有表现出这样一个概念是自在而自为地必然的，具有内在的真理。但是从上所引，也表明了牛顿所提出的概念，与上述无限大小如何由对定量自身的反思而产生，是相符合的。这就是从大小的消失来了解大小，即是说它们已不再是定量；此外，它们也不是一定部分的比率，而是比率的极限。所以无论定量本身（即比率的各项），或是比率本身（只要这个比率也是定量），都应该消失；大小比率的极限，就是在那里既有比率，又没有比率，——更精确地说，就是定量在那里消失了，从而比率只是作为质的量比率而被保留，其各项也同样只是作为质的量环节而被保留。——牛顿又说，不可以从有正在消失的大小的最后比率，推论出也有最后的或不可分的大小。那样就会又是从抽象的比率跳到这种比率的各项上去，这样的各项本身在其关系之外另有一种值，它们是不可分的，像是某种是一或无比率的东西。

针对这种误解，他还提醒我们说，最后比率不是最后大小的比率，而是极限；无限地减少着大小的比率，比任何已有的、即有限的差分都更接近极限，但是这些比率却不可越出那个极限，那样就会成了无。如前所说，最后的大小可以被了解为不可分的大小或一。但是在最后比率的规定中，无论是漠不相关的一，即无比率之物的概念，或是有限的定量的观念，都除掉了。另一方面，假如所要求的规定，已经发展成为纯粹仅仅是比率的环节这种大小规定的概念，那就既不

需要牛顿把定量移植其中而仅仅表现为无限进展的那种无限的减少，也下需要在这里并不再有直接意义的那种可分性的规定。

[40] 至于在定量消失中保留比率，在别处也有表现（例如卡尔诺[41] 的《关于微分计算的形而上学的一些思考》），即正在消失的大小，由于连续规律，在消失之前仍然保持它们来源所自的比率。——这种观念只要不被了解为定量的连续，就表现了事物的真正本性，因为这种连续在无限进展中仍有定量，定量在消失中仍然这样继续自身，即在它自己的彼岸中所发生的，仍然只是一个有限的定量，一个系列的新项；一个连续的过程总是被想象为这样的，即：它所经过的值，全都仍然是有限的定量。反之，在被造成真正无限的那种过渡中，连续的却是比率；因为这种过渡倒是恰恰在于把比率提出使其纯粹，使无比率的规定（即一个定量是比率的一项，它被放在这种关系之外，也还是一个定量）消失，所以这种比率是很连续的，保持自身的。在这样的情况下，量的比率的这种纯净化不过是好像一个经验的实有物被概念掌握那样。这种实有物之所以高出自身，是由于它的概念含有与它自身同一的规定，但这是以这些规定的本质性和概念的统一性来把握的，在这之中，规定也就失去了漠不相关的、非概念的持久存在了。

同样有兴趣的，是牛顿对现在所就的大小所表述的另一形式，即发生的大小（erzeugende Grösse）或根本（Prinzipien）。一个已经发生的大小（genita）是一个乘积或商数、方根、长方形、正方等——总之是一个有限的大小。"这种大小在继续运动和流动中增减而被认为是可变的，所以他对它的暂时增量（Inkrement）或减量（Dekrement）用了瞬刻（Moment）这个名词。但是这些瞬刻不应该被看作是一定大小的细小部分（particulae finitae）。这样的细小部分自身不是瞬刻，而是由瞬刻所发生的大小，这里所指的，倒不如说是有限大小正在发生的根本或开始。"定量在这里便以它是一个产物或实有物和以它是在发生中、在开始或根本中、即在它的概念中（或说在它的质的规定中在这里也是一样）而与自身有区别；在质的规定中，量的区别，即无限的增量或减量，只是环节；唯有已变成的东西，才是已经过渡到实有的漠不相关和外在性中的东西，才是定量。——真概念的哲学虽然必须承认上述关于增量或减量的无限规定，但是同时也必须注意到增量等形式本身也是归于直接定量和已经说过的连续进

程的范畴之内的；而且x有了dx或i等的增量、增长、增添这样的观念，倒不如说应当看作是方法中存在着根本毛病，对于把质的量环节的规定从普通定量观念纯净地提出来，是一种长久存在的障碍。

无限小量的观念远比上述的规定落后，这种观念本身就掩藏在增量或减量里面。按照这种观念看来，这些大小应该有这样的情况，即不仅是它们对有限的大小说来，可以省略掉，就是它们的较高序列对较低序列，或多数的乘积对个别乘积也都可以省略掉。[(42)] 莱布尼兹突出地强调了这种省略的要求，有关这种大小的方法以前的发明者也同样使这种省略发生。这种省略主要是在运算过程中对计算赢得方便而有了不精密和显著不正确的外貌。——沃尔夫曾以他自己的方式，企图使这种省略问题通俗化，这就是说使概念不纯洁，用不正确的感性表象代替概念，而使其易于了解。他把较高级的无限差分对较低级的省略，比作一个几何学家进行测量一座山的高度时，有风吹掉了峰巅的一粒尘沙，或计算月蚀时省略了房屋、塔院的高度，都不会减少其精密。（《普通数学初阶》，第一卷，《数学分析初阶》，第二部分，第一章注释。）

假如说常识承认这种不精密可以容许，那么，一切几何学家相反地，都会抛弃这种想法。在数学科学中完全谈不到这样的经验的精密；而数学测量由于运算或由于几何构造及证明也与田野丈量，经验的线、形等的测量完全有区别；这是很显然的事。除此而外，前面已经说过，数学分析家由于比较，也指出如何用严密几何学方法和如何依无限差分的方法所得的结果，彼此都是一样的，完全没有较多或较少的精密性可言。很显然，一个绝对精密的结果不能来自一个不精密的处理方法。可是另一方面，这种处理方法自身又以无足轻重为理由，不管前面所举的辩解遭到抗议，仍避免不了那种省略。要把这里所包含的荒谬情况弄明白并加以消除，这正是数学分析家们勉力以赴的困难所在。

[(43)] 对这一方面，首先要举出尤拉[(44)]的观念。由于他以牛顿的一般定义为基础，他坚持微分计算要考虑一个大小的增量的比率，但是又须把无限的差分本身完全当作零（《微分计算教程》第一部分，第三章）。——对此须如何了解，前面已经谈过了；无限差分只是定量的零，不是质的零，或不如说作为定量的零，它仅仅是比率的纯粹环节。它不是一个就量而言的区别；所以在一方面把被称为无限小量的

那些瞬刻也说成是增量或减量，并且是差分，那就简直是偏向了。这种规定首先是以把现存的有限大小加上或减去一点东西为基础，先有一种减法或加法，即算术的、外在的运算。但是从变量函数到它的微分的过渡，却必须看作是完全另外一种性质的过渡，如以前已经说明过的，这种过渡必须被认为是把有限的函数归结到其量规定的质的比率。——另一方面，假如说增量本身是零，要考虑的只是其比率，那么这一方面的偏向也是很显然的；因为一个零简直就不会再有什么规定性了。这种观念固然达到了定量的否定物并且表示了这个否定物，但是并没有同时以质的量规定这种肯定意义来把握否定物，这些规定若是从比率中摘取出来而被看作定量，那便会只是零。——[45] 拉格朗日[46]（《解析函数论》，导言）判断极限或最后比率的观念说，假如两个量仍然是有限的，那就立刻可以很容易设想它们的比率，一旦这个比率之项同时成了零时，那么这个比例所给予的概念，对于知性说来，就不明白、不确定了。[47] ——事实上，知性必须超出比率各项作为定量是零这种单纯否定的方面，而要去把握它们是质的环节这种肯定的方面。——尤拉在以后（见前引书§84以下）又说两个所谓无限小量虽然不过是零，却有一个相互的比率，所以对它们不用零的符号而用别的符号；他为了此种证明而对有关的上述规定所增补的说法，是不能令人满意的。他想用算术比率和几何比率的区别来论证这一点；在算术比率中我们所看到的是差分，在几何比率中我们所看到的是商数，算术比率虽然等于两个零之间的比率，但几何比率却不因此而也是那样；假如说2：1＝0：0，那么，就比例的本性而言，第一项既然比第二项大两倍，第三项也就必须比第四项大两倍；所以0：0就比例说，应该被当作是2：1之比。——即使就普通算术说，n·0＝0，所以，n：1＝0：0。——但是正因为2：1或n：1是定量的比率，所以既没有一个0：0比率，也没有一个0：0记号是符合于这个定量比率的。

我不再多事引证，因为以上的考察已经足够指明其中固然包含着无限的真概念，但是没有在概念的规定性中使概念突出并把握住它。因此在运算本身进行时，就不能使真的概念规定在运算中发生效力；反而回到有限的量规定性，运算避免不了一个仅仅是相对小的定量观念。计算使所谓无限的大小必须服从基于有限大小的本性的那些普通算术运算，如加法等，并且从而把这些无限的大小暂时当作有限大小

来处理。计算一方面把这些无限的大小贬低到这样的范围，并把它们当作增量或差分来处理，另一方面又在把有限大小的形式和规律应用于它们之后，立刻将它们当作定量而加以省略；关于这一点，计算是需要为自己找辩护理由的。

关于几何学家们消灭这些困难的尝试，我只举其最主要的。

古代数学解析家对此并不曾感到有多大顾虑，但是近人的努力却在于使无限的计算有几何方法特有的自明性，并在数学中达到古人在几何方法中证明的谨严（拉格朗日的说法）。可是因为无限的分析原理比有限大小的数学原理有较高的性质，所以前一类必须自行放弃后一类的自明性，就像哲学不能要求有感性科学，例如博物学那样的自明性，——吃和喝也比思维和概念理解应该是更容易懂的事儿。现在且谈要达到古人证明的谨严的那些努力。

许多人曾经试图完全避免无限的概念，不用这个概念来实现与使用这个概念密切相关的东西。——譬如拉格朗日就谈论过兰登[(48)]所发明的方法，并且说那种方法纯粹是分析的，不用无限小的差分，而是先则引用了变量的不同的值，然后又使其相等。此外，他又断言微分计算所特有的特点，即方法简单、运算容易等，都在这里失去了。这种办法与我们以后还要细谈的笛卡尔切线方法的出发点，很有符合之处。这里所能指出的是，这一点至少是明显的：这种办法，先假定变量不同的值，以后又使其相等，这一般是属于微分计算方法本身以外的另一种数学处理范围，并且这种计算自身的现实具体的规定所归结的那种单纯比率，即推导出来的函数与原始函数的单纯比率，其特性也没有得到强调；这种特性，我们以后还要详细说明。

[(49)]近人中的较老一辈，如费尔马[(50)]、巴罗[(51)]等人都在后来发展成为微积分计算的应用中，用过无限小，后来莱布尼兹及其后继者，还有尤拉，都总是坦率相信无限差分的乘积及其较高级方幂可以略去，其理由只是因为这些差分与较低的序列相对比便消失了。他们的基本命题唯有依靠这一点，即依靠一个乘积或方幂的微分是什么的规定，因为他们的全部理论学说都归结到这一点。其余一部分是展开［函数或系列］的作用，一部分则是应用；可是有较高兴趣的、或者说唯一有兴趣的东西，却实际上是在应用那一部分里，这以后还要加以考察。——与现在问题有关的，我们在这里只是要举出初步的东

西；关于曲线的主要命题，也同样以无足轻重为理由而被采用，曲线的原素，即纵横坐标的增量，具有次切线（Subtangent）和纵横坐标的相互比率；为了取得相似三角形的目的，便将弧（它与以前有理由称为特殊的三角形的两个增量构成一个三角形而是其第三边）认为是一条直线，是切线的一部分，从而被认为是增量之一达到了切线。[(52)] 这些假定一方面使那些规定高出于有限大小的本性，但另一方面却又对现在称为无限的瞬刻应用了只适用于有限大小的处理办法，在这样的办法里，没有东西可以因其无足轻重而省略掉。方法所遭受的困难，在这样的办法里，仍然很厉害。

这里需要举出牛顿的一个值得注意的办法（《自然哲学的数学原理》，第二卷，第七命题后面的第二补助命题），——为了消除这种情况，即在求微分时算术上不正确地省略无限差分的乘积或其较高级的乘积，便发明了一种很有意思的把戏。从乘积的微分，便很容易推导出商数、方幂等的微分，而他是用以下的方式找到乘积的微分的。假如x，y每个的无限差分都小一半，其乘积就成为$xy-\frac{xdy}{2}-\frac{ydx}{2}+\frac{dxdy}{4}$；假如让x和y有同样的增加，其乘积就成为$xy+\frac{xdy}{2}+\frac{ydx}{2}+\frac{dxdy}{4}$。现在再从第二个乘积减去第一个乘积，仍然剩余下ydx + xdy，而这是增长了整个dx和dy的剩余，因为这两个乘积就是以这个增长而有区别的；所以这就是xy的微分。——人们可以看出在这种办法中，构成主要困难的那一项，即两个无限差分的乘积dxdy，由它本身而消除了。但是虽然以牛顿的鼎鼎大名，也必须说这样的运算，尽管是很初级的，却仍旧不正确；说$(x+\frac{dx}{2})(y+\frac{dy}{2})-(x-\frac{dx}{2})(y-\frac{dy}{2})=(x+dx)(y+dy)-xy$，这是不正确的。只有为流量计算重要性找理由的这种需要，才能够使一个像牛顿那样的人自己受到这种证明的欺骗。

牛顿用来推导微分的其他形式，是与原素及其方幂的具体的，和运动有关的意义联系着的。使用系列形式也是他的方法的特征，在这里，其含义是说永远能够用增添更多的项来取得所需要的精密的大小，而省略掉的项则是相对地无足轻重的，结果一般只是一种近似；在这里，好像他也不以这种理由为满足，正如他在解高等方程时，用近似的方法，以较高方幂（这些方幂是在替代已有方程中每一个找到

了的但仍不精密的值之时所发生的）很微小这样粗疏的理由而将它们省略掉那样；参看拉格朗日《数字方程》第125页。

牛顿用省略重要的高级方幂来解决问题，他所犯的这个错误，使他的反对者有机会用他们的方法战胜他的方法，拉格朗日在近著中（《解析函数论》，第三部分，第四章），也指出了这种错误的真正根源；这种错误证明了在使用那种工具时，还有徒具形式的和靠不住的东西。拉格朗日指出牛顿之所以犯错误，是因为他所略去的系列的那一项，含有一定问题关键所在的方幂。牛顿执着于各项因其相对微小而可以省略那种形式的、肤浅的原则。大家知道在力学中，若一运动的函数在一个系列中展开，这个系列的各项便被给予一定的意义，于是第一项，或第一个函数，是关于速度的瞬刻，第二个函数是关于加速力，第三个函数是关于诸力的阻力。于是系列各项在这里被认为不仅是一个总和的部分，而且是概念的一个整体的质的环节。因此，省略其余属于简单无限系列的各项，与以各项相对微小为理由的省略，是具有全然不同的意义的。[(53)] 牛顿的解决，错误不在于其系列各项只被当作是一个总和的部分，而在于没有考虑到含有问题所在的质的规定的那一项。

在这个例子里，处理办法要依赖质的意义。这里也可以连带提出一般主张，即：假如指出原则的质的意义并使运算附属于这种意义，——而不要形式主义地只是在为微分起名称的任务中才提出微分的规定，只是在一个函数的变量得到增长之后才提出这个函数与它的变化的一般区别，——那么，原则的全部困难便会消除。在这种意义之下，很明显，由展开 $(x+dx)^n$ 而发生的系列，用它的第一项便可以完全穷尽 x^n 的微分。其余各项之不被考虑，并不是由于它们的相对微小；——这里并不曾假定有不精密之处、缺点或错误，被另一错误抵消了或改善了，——卡尔诺主要就是从这种观点来为无限小的普通计算方法辩护的。既然所处理的不是一个总和，而是一个比率，那么，这个微分便完全可以由第一项找到；假如需要更多的项，即更高级的微分时，其规定也不包含作为总和的一个系列之继续，而包含人们唯一想要有的同一比率之重复，而这个比率却在第一项中已经完备了。对一个系列及其总和的形式上的需要，以及和它有关的东西，都必须与那种对比率的兴趣分别开。

卡尔诺关于无限大小的方法的种种解释，最明显地揭示了它含有上面引证的想法中的一切最为动听的东西。但是，在转到运算本身时，通常的关于被省略之项相对于其他项说来是无限小的想法，多少又出现了。卡尔诺是用下述事实来辩解他的方法的，那就是，计算结果是正确的，引进这种不完整方程（他是这样称呼这些方程的——就是那些作了这种算术上不正确省略的方程）对于简化计算具有便利：他并不是从事物自身的性质来辩解它的。

大家都知道拉格朗日为了跳出无限小观念以及最初、最后比率和极限的方法所引起的困难，重又采用了牛顿原来的方法，即级数法。他的函数计算，在精确、抽象、普遍等方面的优点都已经得到足够的承认，这里所要举出的，只是这种计算依靠一个基本命题，即差分虽不成为零，却可以认为是如此微小，以至系列的每一项，在大小方面，都超过了一切后继各项的总和。——这个方法也是从增长和函数差分的范畴开始，函数的变量得到增长，于是便从原来的函数得到使人厌烦的系列；而在后来，系列的被省略的各项，同样也只是鉴于它们构成了一个总和，才被考虑，省略它们的理由也是建立在它们的定量的相对性上。所以一方面这里的省略一般也并不是回到前面曾经提过的、在某些应用中出现的那种观点，以为系列各项应当有确定的质的意义，而被忽略的各项并不是因为它们在量上不重要，而是因为它们在质上不重要；另一方面，这种省略本身在所谓微分系数那种很重要的观点中便消除了，这是拉格朗日在所谓计算应用中才确定地加以强调的观点，我们在下一注释里还要对此详细讨论。

这里所谈的那种被称为无限小的量的形式，其一般质的特性已经证明；这种质的特性在上述比率极限的范畴中，可以最直接地找到，而且极限在计算中的使用成了特殊方法的标记。拉格朗日对这个方法的判断是：它在应用中并不简便，极限这一名词也没有明确的概念；在这里我们愿意接受判断的第二点，并仔细看看，关于极限的解析的意义提出了什么。在极限观念里，当然包含着变量的质的比率规定这一以前说过的真正范畴；因为这些变量所采取的dx和dy的形式，应该直接地只被看作是$\frac{dy}{dx}$的瞬刻，而$\frac{dx}{dy}$本身则应该被认为是唯一而不可分的符号。就计算的运用说，尤其是就计算的应用说，计算由于微分系数的两端分开而取得的好处，因此便失去了，这一点可以暂时置之

不理。那个极限现在应该是某一函数的极限，——它应该标出与此函数有关的某一个值，这个值是依导数（Ableitung）的方式而规定的。但是，用单纯的极限范畴，我们并不能比用这个注释中所涉及的东西前进更远；这个注释要指出在微分计算中出现为dx和dy的无限小，不仅具有一个非有限的、非已知的大小那种否定的、空洞的意义，如人们所说的一个无限的数量，或无限进展之类，而是具有量的、一个比率环节本身的质的规定性那种明确意义。但是这个范畴却对一个已知函数那样的东西，还没有比率，与这个函数的处理和那种规定在函数中的使用都没有牵涉；所以极限观念若是停留在为它所已经证明的规定性里，便什么也引导不出来。但是极限这一名词本身已经包含着它是某物的界限这种意思，即是说它表示了变量函数中所包含的某一个值；这就必须看一看这种具有极限的具体情况是如何发生的。——极限应该是两个增量互相具有的比率的极限；在一个方程式中，有关的两个变量，被当作是互为函数，它们被认为是以这两个增量而增加；这里的增长被认为是本来不确定的，所以也并没有使用无限小。但是，首先，这种寻找极限的道路，也招致了和其他方法所包含的同样的前后不一贯。这条道路如下。假如y = fx，当y变为y + k时，则fx应变为fx + ph + qh^2 + rh^3 ……等等，所以k = ph + qh^2 + ……等，而kh = p + qh + rh^2 ……。假如现在k和h消失了，那么，除p之外，第二项也消失，于是现在那个p就是两种增长比率的极限。可见h作为定量是被当作 = 0，但是 $\frac{k}{h}$ 却不因此而是 = $\frac{0}{0}$ ，它还仍然应该是一个比率。免去这里所包含的不连贯，应该是极限观念所获得的好处；同时p不是一个现实的比率，如 $\frac{0}{0}$ 的比率，而仅仅是一定的值，比率可以无限的接近它，以致其差别可以比任何已有的差别更小。下面将考察一下就彼此应该真正接近的事物而论，接近有什么更确切的意义。一个量的差别，不仅可以而且应该比任何已有的差别都更小，一个量的差别假如有了这种规定，就不再是量的差别了，这一点本身是很明显的，其自明性和任何能够在数学中是自明的东西一样；但是这样便没有超出 $\frac{dy}{dx}$ = $\frac{0}{0}$ 以外。另一方面，假如 $\frac{dy}{dx}$ = p，即被认为是一定的量的比率，这个比率事实上也是如此，而以h = 0的假定（只有用它才找得出 $\frac{k}{h}$ = p），它却反倒陷于困境了。另外，假如承认 $\frac{k}{h}$ = 0，——而有了

h = 0，那么事实上自然也就有k = 0；因为k增长为y，只有在这个增长是h的条件下才会出现，——于是要问p，这个完全确定的量的值，究竟是什么。对此自然立刻有一个简单枯燥的回答，说它是一个系数，由什么导数发生的，——即以一定方式由原始函数所导出的第一个函数。假如对此可以满足，拉格朗日就实质而论，对此实际上也是满足的，那么，微分计算科学的一般部分，紧接着那种称为极限理论的形式部分，免掉了增长，然后又免掉了增长的无限小或任意的小，也免掉了这样的困难，即：除首项而外，或不如说只是除首项的系数而外，要把因引入那些增长而不可避免地出现的一系列的其他更多之项，重行销去，此外，也清除了与此相关的其他东西，首先是无限、无限接近等形式的范畴，以及在这里是同样空洞的连续量[(54)]范畴，而这些范畴在别处是像一个变化的倾向、发生、机缘等，同样被认为是必需的。就完全可以满足理论的枯燥规定而言，p不过是由展开一个二项式而引导出来的一个函数，但是除此而外，现在必须指出，p还有什么更多的意义和价值，即对以后的数学上的需要，还有什么关联和用处；关于这一点，将在注释二中讨论。这里接着首先要讨论的，是：问题主要所在的比率，对于它本来的质的规定性的理解，由于在表述中流行使用的渐近观念，引起了混乱。

我们已经指出过，所谓无限差分就是表示作为定量的比率的两端之消失，而留下来的只是两端的量的比率，比率之所以纯粹，因为它是以质的方式规定的；质的比率在此并没有丧失什么，倒不如说它正是有限的量转化为无限的量的结果。我们已经看到这里正是事物的全部本性所在。——譬如纵横坐标的定量便消失于最后比率之中；但是这个比率的两端在本质上仍然一端是纵坐标的原素，另一端是横坐标的原素。当人们用想象使一纵坐标无限地接近另一纵坐标之时，从前有区别的纵坐标便过渡为另一纵坐标，以前有区别的横坐标也过渡为另一横坐标；但是本质上，纵坐标不过渡为横坐标，横坐标也不过渡为纵坐标。我们仍然就这个变量的例子来说，这里并不是要把纵坐标的原素看作是一个纵坐标与另一个纵坐标的区别，而要看作是对横坐标的原素的区别或说质的大小规定；一个变量的根本对另一变量的根本有相互的比率。当区别不再是有限大小的区别时，它在本身以内，也就停止其为杂多的东西，而消融为单纯的内涵，是一种质的比率环节对另一种质的比率环节的规定性了。

但是事物的这种状态之所以被弄得很模糊，是因为前例中所说的纵坐标的原素被了解成差分或增量，即它仅仅是一个纵坐标的定量与另一纵坐标的定量之间的区别。于是这里的极限便没有比率的意义，只被当作最后的值，与另一同类的大小经常接近，以至其区别愿意怎样微小，便可以怎样微小，而最后的比率便成了一个相等的比率。这样，无限差分便是一个定量与另一定量的区别之荡漾不定，而质的本性便在观念中退后了，就这种本性说来，dx在本质上并不是对x的比率规定，而是对dy的。与dx对比，dx^2 固然可以消失；但dx与x对比，却更会消失；这就真正意谓着：dx只是对dy才有一比率。——几何学家们在这样的表述中主要该做的事，就是使一个大小对它的极限的接近，明白易晓，把握住定量与定量的区别如何是区别而又不是区别这一特点。但是"接近"这一范畴，却本身简直什么也没有说，也不曾使任何东西明白易晓；dx已经把接近抛在背后，它既不是近，也不是更近；而无限近本身就意味着邻近和接近的否定。

由于现在事情是这样，即增量或无限差分，假如只就定量方面来看，它们便只是定量的极限，而定量却在它们之中消失了，这样，它们便被理解为无比率的瞬刻。从这里会得出不能容许的观念，即在最后比率中，如横坐标、纵坐标、或正弦、余弦、切线、反正弦以及一切等等都可以被认为彼此相等。假如一条弧线将被当作一条切线处理，那么，这种观念好像就会占上风；因为弧与直线当然也是不可通约的，它的原素比直线的原素有另外不同的质；假如有圆的方（quadrata rotundis），假如弧的一部分，尽管是无限小，却被认为是切线的一段，从而被当作直线来处理，这似乎比混同纵横坐标、反正弦、余弦等还更荒谬，更不能容许。——但是这种处理，与方才斥责过的那种混同，有本质的区别，理由是：在一个以一个弧的原素及其纵横坐标的原素为边的三角形里，其比率与那条弧的原素好比是一条直线的原素，即切线的原素，是同一的；诸角 (55) 所构成主要比率，仍然就是这些原素的比率，由于那个比率把属于这些原素的有限大小都抽掉了，所以那些角仍是同一的。 (56) ——人们对此也可以说，作为无限小的诸直线是过渡为曲线了，并且它们在无限中的比率是一个曲线的比率。直线就定义说，既然是两点之间最短的距离，那么，它与曲线的区别，其根据就在于数量的规定，在于这段距离上可区别的较小的数量，所以那是一种定量的规定。但是当这种规定被认

为是内涵的大小，是无限的环节，是原素时，它就在数量中消失了，于是它与曲线的区别也消失了，这种区别仅仅依赖定量区别。——所以直线和曲线，作为无限，并没有量的比率，从而根据已经承认的定义，也彼此不再有质的差异，而是直线过渡为弧。

说同一整体的无限小部分彼此相等，这样的假设本身是不确定而全然漠不相关的，它与把异质的规定等同起来，相近而又毕竟不同。但是，这种假说应用到一个自身中就有异质的对象，即带有大小规定本质的不均性的对象，却引出高等力学中一个命题所含的奇特的颠倒，这个命题说：一个曲线的各无限小部分，是以匀速运动在各个相等的、并且诚然是无限小的时间通过的；同时关于这个运动，又作这样的主张，即曲线的各有限的、即存在看的、不相等的部分，是以这样的运动在各个相等的、有限的、即存在着的时间部分通过的；这就是就，这种运动是、并且被认为是存在着的、不匀速的运动。这个命题是用文字来表现一个解析的项应当意味着什么，这种项是由前面已经引用过的不匀速而又符合某一规律的运动公式之展开而发生的。新发明的微分计算，永远总是和具体对象打交道，较早的数学家对它的结果，企图用词句来述说，用几何图表来表现，主要是为了把这些结果，依照普通证明方式，用于定理。解析的处理，把一个对象，例如运动的量，分解为一个数学公式的各项，这些项便在公式那里获得了对象的意义，例如速度、加速力等等；根据这样的意义，这些项便应该给出正确的命题，物理的规律，而它们的客观联系和比率也应该依照解析的关联来规定，正如在一个匀加速运动中，存在着一个特殊的、与时间成比例的速度，但是除此之外，还总是要添上重力的增长。这一类的命题，在近代力学的解析的形态中，常常是被当作计算的结果来引用，而不理会它们是否本身有实在的意义，即与一存在物相符合的意义，也不理会这样意义的证明。假如用显明的实在的意义去看待这些规定，要使其联系——譬如从那种简单的匀速度到一种匀加速度的过渡——明白易晓，有了困难，那么用解析的处理也就可以完全消除这种困难，因为在解析处理中，这种联系只是现今已有牢固权威的运算的简单结果。仅仅用计算，便会超出经验，找到规律（即没有存在物的存在命题），这被说成是科学的胜利。但是在微分计算最初的幼稚时期，应该指出那些用几何图线来表示的规定和命题本身的实在意义，使其可通，并且在这样的意义之下，将那些规定应用于有关的主要命题之证明。（参看牛顿在《自然哲学的数学原理》第一

卷第二部分第一命题对他的万有引力论基本命题的证明，与舒伯特[57]的《天文学》——第一版，第三卷§20——比较，那里承认，在证明的关键之点，情况并不严格地像牛顿所假定的那样。）

不能否认，在这个领域里，许多东西主要靠无限小的帮忙而被满意地当作证明，其理由不外是所得结果总是先前已经知道的，而这样安排得来的证明，至少也能带来一种证明架子的假象，——比起单纯的信仰或经验的知识来，人们总是更喜欢这种假象一些。但是我毫不犹豫，认为这种方式丝毫不比对证明单纯变戏法、卖假药好一些，其中甚至也要算上牛顿的证明，尤其是方才引过的、属于他的那些证明，人们为此把牛顿捧上天，说他高出克卜勒之上，因为克卜勒仅仅是由经验找到的东西，牛顿却对它加以数学的证明。

为了证明物理的规律，这些证明的空架子便架起来了。但是，由于物理的量的规定就是那些以环节的质的本性为基础的规律，数学对它们根本不能够证明；理由很简单，因为这门科学不是哲学，不是从概念出发，并且质的方面，由于不是以辅助证明的方式从经验取来，因此便在数学的范围以外了。说数学中出现的一切命题都应该有严格证明，要维持数学的这种荣誉，使它常常忘记了它的界限；于是简单承认经验是经验命题的源泉和唯一证明，便似乎是触犯了数学的荣誉。后来关于这种情况的意识变得较为有修养了；但是在这种意识没有区别清楚什么是数学可证明的和什么是只能从别处取得证明的以前，以及区别清楚关于什么只是解析展开的项和什么是物理存在物以前，科学性是不能达到严格而纯净的态度的。但是牛顿的那种证明架子，无疑也将和牛顿从光学实验得来的另一无根据的构造以及与其有关的推论，遭到同样公正的命运的。应用数学至今还是充满着这类经验和反思的酿制品，但是和那种光学自长时期以来就已经开始一部分接着一部分在科学中实际上被忽视了一样（这里仍有不彻底处，即剩余的部分尽管其中有矛盾，却还是被保留下来了），那些骗人的证明，事实上也同样已经有一部分被忘却或被其他证明代替了。

注释二　微分计算从它的应用所引导出来的目的

前一注释中所考察的，一部分是微分计算所用的无限小的概念规定性，一部分是将无限小引入微分计算的基础；两种规定都是抽象的，所以本身也是容易的。但是所谓应用，却既提供了较大的困难，

又提供了较有趣的方面；这个具体方面的原素，应该是本注释的对象。微分计算的全部方法只用一个命题便毕业了，即$dx^n = nx^{n-1}dx$，或$\frac{f(x+i)-fx}{i} = P$，即等于依dx或i的方幂而展开的x + dx，x + i，这个二项式的首项系数。再不需要学更多的东西；以后的形式，如乘积的微分、指数的量等等推演，都可以机械地由此得出；用很少时间，或许用半点钟，便可以学会全部理论——因为求得微分，其反面，积分也就有了，即微分的原始函数也就求得了。不过，在以解析的方式，即以完全算术的方式，由变量函数的展开而求得那个系数之后，在这个变量由增长而获得一个二项式的形式之后——在课题这一情况很容易办好之后，而其另一情况，即正在发生的系列，除首项外，其余诸项都被省略，仍有其正确性；要懂得这一点并使其可以理解，却须费较长的工夫。假如情况是：唯有那个系数才是必要的，那么，这就会正如我们所说，只要有了系数的规定，一切与理论有关的东西，用不了半点钟便完结了，而省略系列的其余各项也并不成为困难，它们之作为系列各项（作为第二、第三等函数，它们的规定已经与第一项的规定一起解决了），倒是完全谈不到的，因为这里的事情与它们毫不相干。

这里可以首先提说一下，人们当然立刻可以看出微分计算不像是只为自己而发明、建立的；它之创立另一种解析办法，不仅不是为它自己，而且勉强干脆省略掉展开一个函数所产生的各项，那倒简直是与一切数学原理完全矛盾，因为这一展开的整体却仍然被认为完全属于有关的事情，——这个事情被看作是一个变量（在给予这个变量一个二项式形态以后）的展开了的函数与原始函数的区别。需要这种办法，而在这种办法本身那里又缺少论证，这就立刻显出了它的来源和基础必定是在别的地方。在别的科学中，也曾出现过同样的事，那首先树立起来的、作为基本的东西，并且许多科学命题都应该从那里演绎出来，却是一个不明不白的东西，它的理由和根据反而要在后来才得显明。微分计算史中的演进，说明了尤其在各种切线法，也同样是以人工制造品做事情的开始；在方法扩展到更多的对象以后，它的方式才渐渐被意识到，而被纳入抽象的公式，并被试图提高为原则。

我们已经指出过，那些被安置在相互比率中的定量，其质的量规定性就是所谓“无限小”的概念规定性，这里联系着想用关于无限小的

描写和定义来证明那种概念规定性的经验的研究，在这种情况下，无限小是被当作无限差分以及诸如此类的东西。——这种情况之发生，其兴趣只在于抽象的概念规定性；更进一步的问题则是从这种抽象的规定性过渡到数学的形成和应用，情况是怎样的。为此目的，首先须更进一步着手理论方面、即概念规定性，它本身将证明并非是完全无益的；然后就要考察这种概念规定性与应用的关系，并就这里范围所及，在这两方面都要证明，一般结论对于微分计算所需要做的事，以及做成它的方式如何，都同样是适宜的。

这里首先需要提一下，现在所谈的概念规定性在数学方面的形式，已经附带讲过了。量的事物，其质的规定性，首先一般地表现为量的比率，但是在说明所谓各种计算方式时（参看有关的注释），也曾经预示在方幂比率（将来在适当的地方还要加以考察）中，数由于它的单位和数目这两个概念环节之相等被当作是回复到自身，从而在自身那里获得无限性、自为之有、即由自身规定的有这一环节。于是，正如已经提到过的那样，显明的质的大小规定性，主要是与方幂的规定有关，既然微分计算的特点就是用质的大小形式来运算，那么，它的特殊的数学对象，就必定是对方幂形式的处理，而且有关使用微分计算的全部课题及其解答，都指出唯有方幂规定本身的处理，是其兴趣所在。

这种基础虽是如此重要，并且立刻把某种确定的东西提到顶点，代替了徒具形式的范畴，如可变的、连续的或无限的大小之类，也代替了仅仅是一般函数的范畴，却仍然太一般了；其他的运算也同样与此有关；先是乘方和开方根，然后是指数大小、对数、系列的处理，较高级的方程式，其兴趣和努力都只是在于以方幂为基础的比率。这些比率无疑必须共同构成一个处理方幂的体系，方幂规定可以在各种比率中建立起来，但在那些比率之中，这个体系却是微分计算的特殊对象和兴趣所在，它只是由微分计算本身，即由所谓微分计算的应用，才可以取得。这些应用实际是事物本身，是数学解决一定范围内的问题的实际办法；这种办法比理论或一般部分为时较早，它只是后来由于以后创立了理论的关系，才被称为应用；理论想要提出办法的一般方法，并给予方法以原则，即给予它以论证。至于曾经白费过什么样的努力，要为以前对这种办法的观点找出原因，来真正解决出现的矛盾，而个是仅仅用那种就数学办法说来虽属必要，但在这里却须

省略掉的无足轻重的东西，或走相同的路用无限或任意接近的可能性以及诸如此类，来宽恕或掩盖这种矛盾：这在前一注释中已经指出过了。假如从被称为微分计算的这一数学的现实部分用与以前不同的方式，抽掉这种办法的一般东西，那么，那些原则和搞那些原则的努力，本身既然表明是某种歪斜的、仍陷于矛盾的东西，所以也就大可省去了。

假如我们简单地接受数学这一部分现有的这种特点，加以研究，那么，我们所发现的对象就是：

（1）方程式，任何数目的大小（这里一般可以以二这一数目为限）在这些方程式中就联系为规定性的这样一个整体，即，第一，这些大小以作为固定界限的经验的大小为其规定性，然后以这些大小与经验的大小的联系方式以及它们自身间的联系方式为其规定性，这一点在一个方程式中的情况一般都是如此；但是因为两个大小只能有一个方程式（相对地说来，较多的大小当然就会有较多的方程式，但是方程式永远要比大小的数目少），所以这类方程式属于不确定的方程式；——第二，这些大小之所以在这里有其规定性，因为它们的一种情况就在于它们（最少是它们中之一）之出现于方程式中有比一次方幂较高的方幂。

对此需要先说几句话，第一，依据上述第一种规定，这些大小完全只有像在不确定的解析课题中出现的那些变量的特性。它们的值是不确定的，但是，情况却是这样的，即，假如一个大小从别处得到了一完全确定的值，即一个数值，那么，另一大小也就确定了，这样，一个大小便是另一个大小的函数。变量、函数以及诸如此类的范畴之所以对这里所谈的特殊的大小规定性，仅仅如我们以前所说，是形式的，那是因为这些范畴所具有的一般性还不包含微分计算全部兴趣所在的那个特殊方面，从而也不能用解析来解释。这些范畴原本是简单的、不重要的、容易的规定，只因为要把本来不在其中的东西，即把微分计算的特殊规定，放到它们里面去，以便从它们那里又把这种东西引导出来，这才造成麻烦。至于所谓常数，可以说常数先是作为漠不相关的经验的大小，它对变量进行规定，也只是关于变量的经验的定量方面，作为变量的最低或最高的极限；但是常数与变量的联系方式，对于特殊函数（这个函数就是那些变量）的本性说来，本身也是它的环节之一。但是反过来说，常数本身也是函数；例如一条直线假如有它是一条抛物线的参数这种意义，那么，它的这种意义也就在于它是 $\frac{y^2}{x}$ 这个函数；一般和展开二项式那样，常数是展开的首项系数，为各方根之和，第二项系数是这些方根两个与两个等等乘积之和，所以这些常数在这里一般都是方根的函数；在积分计算里，常数也由一定的公式来规定，在这种情况下，它是被当作这一公式的函数来处理的。我们以后将用一种与函数不同的规定，来考察这些系数，其全部兴趣所在，只是系数在具体方面的意义。

但是现在考察变量用以区别它们在微分计算中的自身和它们在不确定的课题中的状态这一特点，那在前面所述已经提出了，即这些变量，最少是一个或全部都有比一次方幂较高的方幂，至于那些变量全部是否都有同一较高的或不等的方幂，却是不相干的；它们在这里所具有的特殊不确定性，在于它们以这样的方幂比率，互为函数。变量的变化因此是在质方面被规定了的，从而是连续的；连续性本身不过又是一个同一性（即在变化中自身仍然保持，仍然同一的规定性）的一般的形式的范畴，但在这里却有其确定的意义，当然这只是在方幂比率中，因为这个比率不是以定量作它的指数，也不构成变量比率的量的、不变的规定性。因此也须注意反对另一种形式主义，即一次方幂只是与较高的方幂相比，才是方幂；x本身只是任何一个不确定的定

量。所以就直线方程：y = ax + b，或简单的匀速度方程：s = ct本身加以区分，并无意义；假如从y = ax或也从y = ax + b变为a = $\frac{dy}{dx}$，或从s = ct变为$\frac{ds}{dt}$ = c，那么，同样地，a = $\frac{y}{x}$ 就是切线的规定，或$\frac{s}{t}$ = c就是简单速度的规定。后者作为$\frac{dy}{dx}$ 是表现于与被称为匀加速运动的展开那种东西的关联之中；但是单纯的、简单匀速的（即不由运动诸能率之一的较高方幂规定速度的）一个能率，出现于匀加速的运动的系统之中，那就正如前面说过的，本身是空洞的假定，只是以方法的习惯成规为基础。方法既然从变量应有增长这一观念出发，那么，只是一次方幂的函数这样的变量当然也有增长。假如现在为了求出微分而必须认为由此而发生的第二个方程式与已知的方程式有区别，那么这种运算的空虚就表现出来了；因为前面已经讲过，在运算以前和以后，对于所谓增长和对于变量本身，方程式都是相同的。

（2）以上所说，明确了需要处理的方程式的本性，现在要举出来的，是这种处理的兴趣所在是什么。这样的考察所能给予的，只是已知的结果，就形式说，这些结果尤其是像拉格朗日所理解的那样；但是我为了剔除那里混杂着的异质的规定，所以提出的说明，完全是很基本的。——上述种类的方程式的处理的基础，显示出方幂在它自身之内被认为是一个比率，是一个比率规定的系统。方幂在以上被表述为数，它之所以能够如此，是因为它的变化是由它自身规定的，它的环节、即单位与数目，也是相同的，——如以前所指出的，方幂在平方中也就很完全了，而在更高的方幂中，不过是更形式的，在这里无关宏旨。现在方幂作为数（虽然人们较喜欢用"量"这一名词，以其较为一般，但是方幂本身总之仍旧是数），既然是一个数量，也表现为总和，那么，它在自身之内可以被除为任何数量的数，这些数除了一共等于它们的总和而外，其彼此之间和对总和便都没有别的规定了。但是方幂也可以被除为那些由方幂形式规定的差分的总和。假如方幂被当作总和，那么，它的方根数，或说方根，也被当作总和，至于除它的倍数也是任意的，但是这种倍数却是漠不相关的、经验的、量的东西。方根应当是总和；总和归到它的单纯规定性，即它的真正普遍性时，就是二项式；一切更多的项的增加都仅仅是这个同一规定的重复，因此也就是某种空虚的东西。[58] 问题所在，只是这里由被

认为是总和的方根乘方而生的诸项之质的规定性，这种规定性完全包含在乘方这一变化之中。于是这些项便完全是乘方和方幂的函数了。把数表现为这样的诸项（它们就是乘方的函数）一定数量的总和，然后兴趣就在于找出这些函数的形式，并随即从这些项的数量找出总和，因为要找出总和唯一必须依靠函数的形式，——这就构成大家知道的特殊的系列论。但是这里重要的是，把更有兴趣之点区别出来，即作为基础的大小本身（因为它是一复合体，在这里就来，即是一个方程式，其规定性自身就包括了一个方幂）与其乘方函数的比率。完全除去了前面所说的对总和的兴趣，这种比率就将表现出它是真正科学所产生的唯一观点，微分计算便是把这种观点放在最前列的。

但是对以上所说，还必须先加上一种规定，或者不如说必须除去其中所包含的一个规定。我们曾经说过，变量（方幂就在它的规定之中）在它自身以内被认为是一个总和，而且是各项的系统，由于各项是乘方的函数，所以方根也当然被认为是一个总和，其形式被简单地规定为一个二项式：

$$x^n = (y+z)^n = (y+ny^{n-1}z+\ldots\ldots).$$

这种表达，对于方幂的展开，即对于达到方幂的乘方函数，是从总和本身出发的；但这里问题所在，既不是总和本身，也不是由总和所产生的系列，那必须从总和取来的东西，只是关系。大小的关系本身，一方面是在抽去一总和本身加多（plus）之后所剩余的东西。但是这样的关系之已经被规定，就在于这里的对象是$y^m = ax^n$方程式，已经是较多的（变）量的复合体，它包含了这些量的方幂规定。在这个复合体中，每一个量都直接被当作是与另一个量有关系，其意义可以说是对它自身的加多，——被当作是另一量的函数；它们互为函数的特点，给了它们加多这一规定，正因此，这个加多是完全不确定的，而不是增长、增量以及诸如此类的东西。但是我们也可以把这种抽象观点放在一边；事情可以完全简单地停留在这样的一点，即已知在方程式中互为函数的变量，以致这种规定性包含了方幂的比率，在这之后，每一个乘方的诸函数也就可以互相比较——这第二类的函数，除了由乘方本身规定而外，并无其他规定。把一个方程式从它的变量的方幂移到它的展开函数的比率，起初可以就是随意的，或是可能的；这种转变的用处必须在以后的目的、益处、使用中显示出来；所以要做这种改移，只是由于它的有用。假如上面是从表达一个量（它作为

总和，在自身中是被认为有不同的部分的）的这种方幂规定出发，那么，这种用处便只是一部分为了指出这些函数是什么种类，一部分在于求出这些函数的方式。

这样，我们便到了普通解析的展开，它为了微分计算之故，将被理解为这样，即变量有了dx或i的增长，而现在二项式的方幂也由属于二项式的各项系列而表现出来。但所谓增长不应是一定量，只是一形式，它的全部价值就在于帮助展开；人们对以前提到的极限观念所愿意承认（而以尤拉和拉格朗日最为坚决）的东西，只是由变量产生的方幂规定，即增长及增长的方幂的所谓系数，系列依照这些方幂规定而安排自身，不同的系数也属于这些规定。这里还可以说只是为了展开的缘故，才假定有一增长，它不是定量，所以对此用1（一），是最合宜的，因为这种增长在展开中永远只出现为因数，正是一这个因数完成了虽有增长而无量的规定性和变化这一目的；另一方面，带着量的差分这种错误观念的dx，以及带着在此处无用的普遍性假象的其他符号，如i，总是有定量及定量方幂的外貌和假托；而后这种假托又惹起必须将它取消和省去的麻烦。为了维持一个依方幂而展开的系列形式，指数的符号作为指标（indices）同样也可以加在一的后面。但是无论如何，必须抽掉系列和按系数在系列中地位而有的系数规定；这一切之间的比率都是同一的；第二函数之从第一函数导引出来，也正如第一函数从原始函数导引出来那样，假如一个函数被算作第二函数，那么第一函数，虽然也是导引出来的，而对于第二函数说来也就又被算作原始函数了。重要之点是兴趣不在于系列，而唯一在于从展开所发生的方幂规定，这种规定与对方幂是直接的量有比率。所以这些方幂并不被规定为展开的首项系数，因为一项是以与系列中其他后继各项的关系而被称为首项，但是一个作为增长方幂这样的方幂以及系列本身，却与此无关，假如宁愿要导出的方幂函数，或如以前说的量的乘方函数这样单纯的名词，那么，它就已经被假定为已知的，“导数”就以这种方式被认为是包括在一方幂之内的展开了。

假如说现在数学在这一部分解析中的真正开始，不过是求出由方幂展开而规定的函数，那么，也还有一个问题，即从这里得到的比率该怎么办呢，这个比率在哪里有应用和使用之处呢，求这些函数，到底是为了什么目的呢。求出具体对象的比率，可以将它们归结到那些抽象的、解析的比率；微分计算由此得到很大的兴趣。

关于能否应用问题，借助于指出过的方幂环节的形态，首先从事情本性出发，还不要从应用事例去推论，也就自然产生如下的结果。方幂大小的展开（其乘方的函数由此产生），抽掉了较细密的规定，首先便一般地包含着将大小降低到最近的较低方幂。于是这种运算便可以应用到同样有着这种方幂区别的那些对象上去。假如我们现在考虑到空间规定性，那么，我们便发现它含有三维，我们为了把这三维与长、宽、高等抽象的区别相区别，可以称它们为具体的区别，即线、面和整体的空间；我们以最简单的形式，从自身规定，也就是从解析因次的关系去看待它们时，便有了直线、平面、作为平方的平面和立方。直线有一经验的定量，但是随着平面，便出现了质，即方幂的规定；至于较细密的变形，例如随着平面的曲线也出现了质，我们可以置之不理，因为这里所涉及的，首先只是一般的区别。这里也产生了从较高的方幂规定到较低的过渡以及相反的过渡之需要，因为，例如直线规定便应当从已知的平面等等方程式导出，或是相反。——此外还有运动；对它所要观察的，就是它通过的空间及因此所用去的时间的大小比率；运动表现为各种不同的规定，如简单的匀速、匀加速、匀加速和匀减速的交替、回到自身等运动；由于各种运动，都是依照其空间、时间两环节的大小比率来表示的，于是为了这些运动，便从不同的方幂规定，产生了方程式；在这种情况下，可能需要从另一种运动或另一种空间大小来规定一种运动或与运动相连的一种空间大小，于是也同样引起运算从一个方幂函数到一较高或较低的方幂函救的过渡。——这两种对象的例子应当可以满足引用这些对象的目的了。

微分计算在应用中所呈现的偶然外貌，会因为意识到应用所能有的范围的本性和这种应用真正的需要与条件而大为简化。但现在的问题是需要进一步知道，在这些范围内，数学课题的对象的哪些部分之间有像微分计算特地建立起来的那样的比率。必须立即提出来说，这里有两种比率须加注意。一个方程式开方的运算，依其变最所导出函数来考察这一方程式时，所得的结果，本身真的不再是一个方程式而是一个比率；这个比率是真正微分计算的对象。正因此也就有了从较高方幂规定（原来的方程式）本身到较低方幂规定（导出的方程式）的第二种比率。我们在这里先把第二种比率放在一边；那在以后将是积分计算的特殊对象。

我们先来考察第一种比率，并且对于从所谓应用取得的环节的规定（这是运算兴趣所在），举一个最简单的曲线例子，这些曲线是由一个二次方幂的方程式所规定的。大家都知道坐标线的比率是由一个有方幂规定的方程式所直接给予的。基本规定的结果是与坐标线有关联的其他直线，如切线、次切线、垂直线等规定。但是这些线与坐标线之间的方程式，却是直线方程式；整体（这些直线被规定为某部分）就是直线的直角三角形。从包含方幂规定的基本方程式到那些直线方程式的过渡，现在就包含着上述的从原始函数（即是一个方程式）到导出的函数（即是一个比率，而且当然是被包含在曲线中的某些直线之间的比率）的过渡。现在需要找出来的，就是这些直线的比率和曲线方程式之间的关联。

最早的发现者只知道用完全经验的方式来陈述他们的发现，对于仍然是完全外在的运算不能加以评价，在这里提到一些历史方面的事，并不是没有兴趣的。我对此暂时满足于举牛顿的老师巴罗为例。他在《光学与几何学讲义》中，按不可分的方法来处理高等几何的问题，这种方法首先与微分计算的特点不同，他也说明了他规定切线的办法，“因为朋友们敦促过他”（第十讲）。这种说明的情况如何，这种办法如何被陈述为完全像外在的规则那样，——用的是和以前算术教科书中讲授算法的，“三数法”[(59)]或更恰当些的所谓“弃九法”同样的笔调：要对此有适当的概念，须读他的原书。他划出一些细微的线（这些细微的线后来被称为一条曲线的特殊三角形中的增量），于是立下章程作为单纯的规则，要把随方程式的展开而出现的那些增量的方幂或乘积诸项当作是多余的，加以省略（因为这些项所值是零，etenim isti termini nihilum valebunt）；同样，假如一些项只含有原来方程式所规定的大小，它们也必须扔掉（——这就是后来从以增量构成的方程式中减去原来的方程式）；最后，必须用纵坐标本身来代替纵坐标的增量，用次切线来代替横坐标的增量。假如这样说可以容许，那么，我们就要说这种办法不能以小学教师的方式来说明；——后一种代替是假定了纵横坐标的增量与纵坐标和次切线有比例，这种假定在普通微分方法中，成了切线规定的基础；而这个假定在巴罗的规则中，却赤裸裸表现其幼稚。一个规定次切线的简单方式，是已经发现了的；罗伯伐尔[(60)]和费尔马[(61)]方法也达到了相似之点，——求出最大值和最小值的方法（最小值便从这种方法出发），是依靠同

样基础和同样办法的。要找到所谓方法，即那一类的规则，而又把它们搞成神妙莫测，这在当时曾经是数学的狂热病，这种神妙莫测的东西不仅很容易，而且在某种情况看来，也是必要的，其理由也同样是它很容易，——这是因为发明者只找到了一种经验的、外在的规则，而不是方法，即不是从公认原则演绎出来的东西。这些所谓方法，莱布尼兹从他的时代，牛顿也同样从同一时代并且从他的老师那里，直接承受下来了；这些所谓方法，由于形式的普遍化和可以应用，为科学开辟了新路，但也就从而有需要使办法冲破单纯外在的规则形态，并且有了对它作必要修正的企图。

我们若仔细分析这个方法，那么，真正的过程就是下面这样。首先，方程式中所包含的方幂规定（这当然是指变量的方幂规定），降低到它们的最初导数。但是这样一来，方程式各项的值便有了变化；因为再没有方程式剩下来，只是在一变量的最初导数与其他变量的最初导数之间产生了一个比率；代替$px = y^2$有了$p : 2y$，或是代替$2ax - x^2 = y^2$有了$a - x : y$，这就是以后常常被称为$\frac{dy}{dx}$的那个比率。这方程式是一个曲线方程式，那个比率完全依靠这个方程式，从那里（这在上面就是按照一个单纯的规则）导出的，却反而是一个直线的比率，某些直线以此而有比例；$p : 2y$或$a - x : y$，本身是从曲线的直线，即从坐标线，参数而来的比率；但是人们从这里还是没有知道什么东西。有兴趣的事，是要知道关于其他在曲线那里出现的直线，求出适合于它们的那个比率，即两种比率相等。——其次，问题是：由曲线本性所规定的，而又有这样比率的直线，是什么？——但这是久已知道的东西，由那种方法所获得的比率，就是纵坐标与次切线的比率。古人曾经用聪敏的几何方法求出这个；近代发明者所发现的东西，只是经验的办法，把曲线方程式如此安排，以便提供已经知道的那个第一种比率，它等于那包含它所要规定的直线（这里就是次切线）的比率。方程式的那种安排，一部分是有方法地去理解并造成的，即取导数（Differentiation），一部分却是发明了想象的坐标增量以及由这两个增量与切线的一个同样想象的增量所构成的想象的特殊三角形，于是由方程式的开方而找到的比率和纵坐标与切线的比率两者的比例性质，不仅不被表述为是经验地从旧知识得来的某种东西，而且是经过证明的东西。但是旧知识却以上述规则的形式，一般地，极其明白地

证明自身假定是特殊三角形和那种比例性质的唯一的起因和有关的理由。

拉格朗日抛弃了这种假冒的货色，开创了真正科学的道路；理解问题所在，须归功于他的方法，因为这种方法就在于把为了解决问题而必须作出的两个过渡分开来，把每一方面都分别加以处理和证明。——在对过程作较详细的说明时，我们仍然用求出次切线这样初步问题的例子。这个问题的解决，一部分，即理论的、或一般的部分，即从已知的曲线方程式求出第一函数，这由它本身就可以调整就绪；这一部分给了一个线的比率，即直线的比率，这些直线出现于曲线规定的系统之中。问题解决的另一部分，是求出曲线中有这种比率的那些直线。现在可以用直接的方式（《解析函数论》第二部分第二章）办到这一点，即没有特殊三角形，这就是说无须假定无限小的弧和纵横坐标，也无须给它们以dx和dy（即那种比率的两端）的规定和那个比率立刻直接与纵坐标及次切线相等的意义。一条线只有在它构成一个三角形的边之时，它（一个点也如此）才有它的规定，正如一个点的规定也只是在这样的三角形中那样。顺便可以提一下，这是解析几何的基本命题，它之引入坐标线就像它把力的平行四边形引入力学中那样（这本来是同一回事），正因此，平行四边形才完全不需要费许多气力去找证明。——现在以次切线为一个三角形的一边，纵坐标及有关的切线为三角形其他的边。切线作为直线，其方程式便是p = aq（加上 + b对于规定并无用处，那只是为了癖好普遍性的缘故才添上去的）；$\frac{p}{q}$ 比率的规定便归在q的系数a之内，它又是方程式的有关的第一函数，但一般只需要把它看作是a = $\frac{p}{q}$ ，如以前所说，这是应用于曲线被当作切线的那种直线的规定。再者，现在既然假定了曲线方程式的第一函数，那么，它同样也是一条直线的规定；进一步说，既然假定了第一条直线的坐标线p与曲线的纵坐标y是同一的，那么，第一条直线被当作是切线与曲线相交的一点，也就是由曲线第一函数所规定的直线的起点，所以应该要指出的是：这第二条直线与第一条重合，即它是切线；用代数来表示，即因为y = fx，和p = Fq，现在设y = p，所以fx = Fq，而f′x = F′q。现在被当作切线来应用的直线，与由方程式而来并被其第一函数所规定的直线，是重合的，所以第二条直线是切线；证明这一点将由横坐标的增量i和被函数展开的规定的纵坐标

增量来帮忙。于是这里也同样出现了那个声名狼藉的增量；但是为了方才所说的目的而引入增量，以及依增量而展开函数，都必须与以前提到过的为求出微分方程式和为特殊三角形而使用增量，很好地区别开来。现在这里的使用是有理由而必要的；这种使用是在几何范围之内，因为切线与曲线有一共同的相交之点，在这切线与曲线之间，并没有另外的直线能够同样落在这一点上并通过其间，这是属于切线本身的几何规定的事。于是切线或非切线的质，便以这种规定而归结到大小的区别，那条线既是切线，绝对较大的小[(62)]便因与此有关的规定而加于这条切线之上。这种似乎是相对的小，丝毫不包含经验的东西，即不包含依赖定量本身的东西；假如需要比较的大小是依赖于环节的区别，而环节的区别就是方幂的区别，那么，这种小便是由公式的本性在质的方面建立起来的；由于这种区别归结于i和i^2而且这个i归根到底应当意谓着是一个数，于是便须设想i是一个分数，而i^2本身便比i小；这样，可以把i当作是一个随意的大小的这种观念，在此便是多余的，甚至用得不是地方。对较大的小的证明，因此也与无限小毫不相干，在这里丝毫不须引用无限小。

对于笛卡尔的切线法，即使是仅仅为了它的美妙和它的今日已被遗忘但却是值得享有的荣誉，我也还愿意介绍它；此外，它与方程式的本性也有关系，关于这一点，以后在另一注释里还要谈到。笛卡尔在他的对别方面也很有益处的几何学中（第二册，第357页以下，全集第五卷，古冉版），讲述了这种独立的方法，在那里，所求的直线规定，也是从同样的导出函数里找到的，由于他在这种方法中，教授了方程式本性的伟大基础及其几何的结构，从而在很大程度上把解析推广到一般的几何。在他那里的问题，具有课题的形式，那就是画一条直线垂直于一条曲线的任何地点，由此而规定次切线等等；他的发现涉及当时有普遍科学兴趣的对象，这种发现是如此其几何式的，并由此而远远高出他的竞争者的单纯规则的方法（这种方法，前文已经提到过）；人们可以体会他在那本书里对这种发现也踌躇满志，他说："我敢说这在几何学中，不仅是我所知道的，而且是我从来想要知道的最有用、最一般的问题。"[(63)]他为解决直角三角形的解析方程式奠定了基础，这个三角形的形成，由于：（1）曲线上一点的纵坐标，而问题中所要求的直线应当在这一点上垂直，（2）这条直线本身，即垂直线，（3）被纵坐标和垂直线所切断的轴的一部分，即次

垂直线。从一条曲线的已知方程式，无论是纵坐标或横坐标的值，现在都将在那个三角形的方程式中得到代替，于是便有了一个二次方程式（笛卡尔并且指出含有较高次的方程式的那些曲线，也怎样还原为这种二次方程式），在这个方程式中，那些变量只有一个出现，它或是平方，或是一次方幂；——一个平方的方程式[(64)]，它起初看来像是所谓不纯的方程式。于是笛卡尔有了这样的想法，即：假如在一条曲线上所取之点，被设想为这条曲线与一圆相切之点，这个圆便将还在另一点与这条曲线相切，于是对于两个由此产生而不相等的x，便将发生两个方程式，它们具有相同的常数和相同的形式；——或者说只有一个方程式，但具有不同值的x。但是为那一个三角形，却只有一个方程式，在那个三角形中，垂直于曲线的，是弦，或说垂直线；被设想的是：曲线与圆相切的两点是重合的，所以曲线可以与圆相交。但是这样一来，平方方程式的不相等的方根x或y的这种情况也就消失了。但是在一个有两个相等方根的平方方程式中，未知的方根含有一次方幂，其所含之项的系数，就是那仅仅一个方根的两倍；这就有了一个方程式，所求的规定便可由这个方程式找到。这种步骤必须看作是一个真正解析头脑的天才的把握，反之，次切线和纵坐标与纵横坐标的所谓应当是无限小的增量之间全然臆断的比例，与上述步骤相比，便完全落后了。

由上述方式所获得的最后的方程式，它使平方方程式第二项的系数与双重方根或未知方根相等，这个方程式与用微分计算办法所找到的方程式是相同的。假如对$x^2 - ax - b = 0$求微分便会有一个新方程式$2x - a = 0$；或从$x^3 - px - q = 0$得到$3x^2 - p = 0$。这里也可以说这样导出的方程式，其正确完全不是自明的。在一有两个变量的方程式中，变量之所以不失其为未知数的这种特色，正因为它们是可变的，如上面考察过的，其所发生的结果，只是一个比率；这是由于已经指出过的很简单的理由，因为用乘方函数来代替方幂本身的地位，方程式两项的值便会变化，至于在这样变了值的两项之间是否还有一个方程式，这件事就本身说来，却仍然是未知的$\frac{dy}{dx} = P$这个方程式不过表示P是一个比率，对$\frac{dy}{dx}$此外并没有赋予什么实在的意义。从这个比率 = P，还是同样不知道它与什么其他的比率相等；只有这个方程式，或说比例性，才对这个比率给了一种价值或意义。——如前所说，这种

意义，即被称为应用的那种东西，是从别处，即从经验得来的，所以对于这里所谈的由求微分而导出的那些方程式，必须从别处知道它们是否有相等的方根，以便知道所得到方程式是否还正确。但是教科书中并没有明白注意到这种情况；当然这种情况是被消除了的，因为一个带有未知方根的方程式被归结为零，使其直接 = y，于是求微分时，结果当然就只有 $\frac{dy}{dx}$ 这一比率了。函数计算固然应该是和乘方函数打交道，微分计算固然应该是和微分打交道，但是绝不能由此得出结论，说取了微分或乘方函数的大小，它们本身也应该只是其他大小的函数。在理论的部分，只指示要导出微分或说乘方函数，还并没有想到那些被教导要按这样导出而处理的大小，本身也应该是其他大小的函数。

关于在求微分时省略常数，也还可以注意，取微分在这里意谓着常数在方根相等时，对于方根的规定是不相干的，因为那种规定由于方程式第二项的系数便已经穷尽了。和前引的笛卡尔的例子一样，常数本身就是方根的平方，所以方根从常数来规定，同样也可以从系数来规定，——因为常数也一般和系数同样是方程式的方根的函数。在普通表述中，所谓常数只是用加号（+）减号（-）与其余各项联系，省略这个常数，只是依办法的单纯机械作行的，为了求出一个综合表现的微分，便只对变量给予一并从原来的表现减去由此而形成的表现。常数的意义及它们本身在什么程度上是函数，依照这种规定，它们是有用有用：这些都没有谈到。

与常数的省略联系起来，关于求微分和求积分这两个以作类似于以前对有限和无限的名词所作的说法，即它们所包含的东西，倒是名词所说的反面。求微分是指建立差通过求微分，一个方程式反而降到较低的因次，[(65)] 而省略是去掉了规定性的一个环节；如前所说，假定变量的方根么，方根间的差分也就取消了。反之，求积分时，却应该再数；方程式固然因此而得到积分，但是这意谓着恢复了以前的方根的差分，而被假定相等的东西将再取微分。——普词也增添了对事物本质的含混朦胧，一切都是用次要的、甚题风马牛不相及的观点来提出的，这种观点一部分是无限分、增量以及诸如此类，另一部分是一般已知的和导出的函的单纯差分，而并没有标明其特殊的，即质的区别。

另一个使用微分计算的主要部门，是力学；关于它的对运动——的基本方程式所发生的不同的方幂函数，其意义带提到过；在这里，我愿意直接从这些意义谈起。简单匀速表示，即$c = \frac{s}{t}$或s = ct方程式，其中所经过的空间依一个单位c，即速度的大小，与所经历的时间成正比例，这个方用而进个增长，其省略，或是没名词，可的规定分；但是常数，又相等，那加上常取消过通的名至与主小的差数之间象——已经附的数学经验的程式对于求微分，并没有提供什么意义；系数c是完全规定了的，已知的，不能再有更多的方幂展开。——如何解析落体运动方程式$s = at^2$，在这以前也已经提到过；——$\frac{ds}{dt} = 2at$解析的首项、假如翻译为语言并连带地移植为存在物，那就是：一个总和（这个概念，我们久已去掉了）的项应该是运动的一部分，并且这一部分应该这样地加到惯性力（即简单匀速运动）里去，那就是：运动在无限小的时间部分中是匀速的，但在有限的、即事实上存在着的时间部分中，是不匀速的。当然，fs = 2at，并且a和t的本身意义，都是已知的，这样也就一同建立了运动匀速的规定；既然$a = \frac{s}{t^2}$，于是$2at = \frac{2s}{t}$就是普遍的；但是人们丝毫不因此而多知道什么。只是错误的假定，即2at是作为一个总和的运动的一部分，给予了一个像是物理命题的错误假象而已。a这个因数本身，是一个经验的单位，是一个定量本身，它需要归到重力上去；假如要用重力这一范畴，那倒不如说$s = at^2$这一整体是结果，或更确切地说，是重力的法则。——从$\frac{ds}{dt} = 2at$导出的命题也是一样，这命题说：假如重力停止发生影响，那么，物体便将以坠落终止时所达到的速度，在相等于坠落所费的时间内，通过它所曾经过的空间的两倍。——这里包含着一个本身很歪曲的形而上学；坠落的终止，或说物体坠落所终止的时间部分，它本身总之还是一个时间部分；假如它不是时间部分，那就是假定了静止，从而也就没有速度；速度的提出，只能按照在一定时间内，而不是在时间的终止部分所经过的时间。假如现在毕竟要把微分计算应用于完全没有运动的物理部门，例如光的情况（除了它在空间中的所谓传播之外）和颜色的量的规定，而将这里一个平方函数的第一导数也叫做速度，那么，这就必须认为是冒充存在物更要不得的形式主义。

拉格朗日说，我们在物体坠落的经验中找到$s = at^2$ 方程式所表示的运动。在这个运动之后，最简单的运动将是其方程式为$s = ct^3$ 的运动，但是自然界并没有表现过这类的运动；我们还不知道c这个系数能意谓什么。对系数c说，虽然是如此；反之，却有一个运动，其方程式是$s^3 = at^2$，这就是太阳系天体运动的克卜勒规律；——这里第一个导出的函数$\frac{2at}{3s^2}$等等应该意谓着什么，以后用直接求微分来处理这个方程式，从这个出发点来阐释那种绝对运动的规律和规定：这些就恰恰相反，一定显得是很有兴趣的课题，解析在这种课题中会露出最可贵的光彩。

所以微分计算对运动基本方程式的应用，就本身说，并没有提供什么实在的兴趣；至于形式的兴趣，那却是从计算的一般机械作用来的。但是就运动轨道的规定的关系来解析运动，这却包含另一种意义；假如这是一条曲线，并且它的方程式也包含了较高的方幂，那么，这就需要从作为乘方函数的直线函数到方幂本身的过渡；由于获得那些直线函数，须从原来包含时间因数的运动方程式去掉时间，所以这个因数也须同时降到较低的展开函数，从这些展开函数，可以得到直线规定的方程式。这个方面引起对微分计算另一部分的兴趣。

以上所说的目的，在于强调并明确微分计算简单的特殊规定，用一些粗浅的例子来说明这种规定。这种规定之所以产生，在于：从一个方幂函数的方程式，求出展开项的系数，所谓第一导数；这个函数是一个比率，它在具体对象的诸环节中得到证明；如此由这个函数得来的方程式，便在那两个比率之间规定了这些环节本身。同样也需要简短考察一下积分计算原理以及这原理应用于积分计算特殊具体规定所发生的东西。这种计算的观点之所以已经简化并得到更正确的规定，因为它已不再被认为像与求微分对立时被称为累加法（Summations Methode）那样，在那时，增长还被当作是重要的成分，从而计算还好像与系列的形式有本质的联系。——这种计算的任务，起初也和微分计算的任务一样，是理论的，或者不如说是形式的；但是大家也都知道，它正是微分计算的反面；——这里是从一个函数出发，这个函数被认为是导数，并且是从一个还未知的方程式的展开而产生的次一项的系数，从这个导数应该找出原来的方幂函数；在展开的自然序列中必须被看作是原来的函数的，这里却是导出来

的；而以前被认为是导出的函数的，这里却是已给予的，或一般开始的函数。但是这种运算的形式部分，似乎已经由微分计算实现了，因为一般由原来的函数到展开的函数的过渡及其间的比率，在那里已经确定了。假如一方面为了应用我们必须从那里出发的函数，另一方面又为了实现从这个函数到原来函数的过渡，在许多情况下，都必须采用系列形式作避难所，那么，首先便必须坚持这种形式本身与求积分的特殊原则并不直接相干。

但是这种计算的另一部分任务，就形式运算的关系看来，现在就是这种运算的应用。现在这种应用本身就是任务，即是要认识上面所指出的意义，一个特殊对象的已知的、被认为第一导数的原来函数所具有的意义。这种理论本来似乎也可以在微分计算中完全了结的；但是出现了另外一种情况，使得事情不这样简单。因为在这种计算中，发生了这样的事，即是由一个曲线方程式的第一导数得到一个是直线的比率，所以从而就知道求这个比率的积分，也便有了在纵横坐标的比率中的曲线方程式；或者说，假如有了一个关于曲线平面的方程式，那么，微分计算便应该已经告诉人们关于这样方程式的第一导数的意义，即这种函数表示纵坐标为横坐标的函数，于是也就表示了曲线方程式。

但是现在问题所在是：对象的规定环节哪一个本身在方程式中是已知的，因为解析处理只能以已知的作出发点，并从那里过渡到对象其余的规定。例如已知的，既不是曲线的一个平面空间的方程式，也不是由曲线旋转而发生的某种立体，也不是曲线的一段弧，而只是在曲线本身的方程式中的纵横坐标的比率。因此，从那些规定到这个方程式本身的过渡，是不能够在微分计算中已经得到处理的；求出这些比率是要留给积分计算来做的。

但是从前又曾经指出过的，有较多变量的方程式，求它的微分，所给予的展开方幂或微分系数，不是作为一个方程式，而是作为一个比率；于是任务就是要为这个是导出函数的比率，在对象的环节中，指出与它相等的第二个比率。另一方面，积分计算的对象，是原来的函数对导出的（这里应该是已知的）函数的比率本身，并且任务是在已知的第一导数的对象中，指出那种需要去求得的原来函数的意义；或者不如说，由于这种意义（例如一条曲线的平面，或要使其变直的、被想象为直线的曲线等），已经被宣布为问题，任务就是要指出

这样的规定将由原来的函数找到，并且指出什么是对象环节，什么就在这里必须被当作是（导出）函数的开始函数。

把差分观念当作无限小的观念来使用的那种普通方法，现在却把事情弄得很容易；对于求曲线的平方，它就把一个无限小的长方形，即纵坐标和横坐标的原素（即无限小）的乘积当作不等边的四边形，这个不等边的四边形以对着横坐标无限小部分的那个无限小的弧为它的一边；于是乘积便在以下的意义有了积分，即积分给予了无限多的不等边四边形的总和，即平面，而这个平面所需要的规定，就是它的那种原素的有限的大小。同样，这个平面，由弧的无限小以及属于此种无限小的纵横坐标，形成了一个直角三角形，在这个三角形中，那个弧的平方须等于其他两个无限小的平方之和，求后两者的积分所得的弧，是被当作一个有限的弧的。

这种办法，以那种一般发现为前提，那种发现为解析的这一部门奠定了基础，它在这里的方式，就是：成了平方的曲线，变直了的弧等等，对曲线方程式所给予的某一函数，有着所谓原来函数对导出函数那样的比率。因此现在所要知道的，是：假如一个数学对象（例如一条曲线）的某一部分被认为是导出的函数，那么，它的哪一另外的部分是由相应的原来函数来表示呢？人们知道，假如由曲线方程式给予的纵坐标函数被认为是导出的函数，那么，相对的原来函数就是这个纵坐标所切的曲线面积大小的表现；假如某一切线规定被认为是导出的函数，那么，它的原来函数就表现为属于这个切线规定的弧之大小等等；现在这些比率构成一个比例，它们一个是原来函数对导出函数的比率，另一个是数学对象两个部分或两种情况的大小比率；但是使用无限小并以它作机械运算的那种方法，却省掉了对这一点的认识和证明。它特殊的聪明功绩，是从别处已经知道了的结果里，找出一个数学对象的某些和哪些方面，与原来函数和导出函数有比率。

在这两个函数中，导出的函数（或说它既是已被规定的，那就是乘方的函数），它在这里的计算中，相对于原来函数而言，是已知的，而原来函数却应该通过求积分，从那个导出的函数找出来。但是这个导出的函数既不直接是已知的，而数学对象的哪一部分或规定，应该被看作是导出的函数，以便把它还原为原来的导数，求出对象的另一部分或规定（它的大小就是问题所要求的），这个部分或大小，本身也不是已知的。普通的方法，如已经说过的，是立刻以导出函数

的形式，把对象的某些部分想象为无限小；这些部分，一般可以从对象原来已经给予的方程式，通过求微分而规定（——正如无限小的纵横坐标是为了使一条曲线变直）。这种方法为此便采用这样的部分，它们可以与同样被设想为无限小的问题对象（这在前一例中，就是弧）有联系，这种联系是初步数学中已经确定的；因此，假如这些部分是已知的，那么，问题所要求得的那一部分的大小，也就被规定了；所以为了求曲线的长，上述的三种无限小便与直角三角形的方程式联系起来；为了求曲线的平方，纵坐标和无限小的横坐标便联系在一个乘积之中，因为平面在算术上，一般被认为是直线的乘积。于是从平面、弧等等这样的所谓原素到平面、弧等等的大小之过渡，其本身只被当作是从无限多的原素的无限表达过渡到有限表现，或说是它们的总和；所求的大小，应该是由这些无限多的原素构成的。

因此，说积分计算单纯是微分计算倒转过来的、但一般较为困难的问题，只能是肤浅的说法；积分计算的真实兴趣，倒不如说是唯在于具体对象中原来函数和导出函数的相互比率。

拉格朗日既不用那些直接假定的便易方式来免除任何问题的困难，也不同意在这一计算部门那样做。用少许几个例子，来指出他的办法的细节，这同样有助于说明事物的本性。他的办法正是以这一点为自己的任务，即，要本身证明在一个数学整体（例如一条曲线）的特殊规定之间，有着原来函数与导出函数的比率。但是，由于这种比率的本性，这一点在这个范围内，是不能用直接的方式来完成的；因为在数学对象中，这个比率把曲线和直线，把直线的因次及其函数和平面的因次及其函数等不同质的东西联系起来了；所以其规定只可以看作是一较大和一较小的东西之间的中项。这里当然又出现了带着加减号（plus und minus）的增长形式，而那个活泼有力的“展开”（Développons）也就在它的位置上了；但是正如以前所说，这里的增长只有算术的、有限的意义。需要规定的大小，它比一个易于规定的极限大些，比另一极限又小些，假如展开这种条件，便将引导出这样的事：例如纵坐标的函数，对面积的函数而言，就是导出的第一函数。

拉格朗日对求曲线的长的说明，由于他从亚基米德原理出发，其饶有兴趣之处在于理解亚基米德方法之翻译为近代解析原理，这使我们对于用另一种方法去机械地搞的事业，可以洞见其内在的、真正的

意义。这种办法的方式与方才所举的办法[66]，必然类似；亚基米德原理并没有给予直接的方程式，这个原理是说一条曲线的弧比包的弦较大，比在弧的终点及其交点间所做的两条切线之和较小。那种亚基米德的基本规定翻译成近代解析形式，就是发明一种表现法，其本身是一个简单的基本方程式，而那种亚基米德的形式却只是提出要求，要在每时每刻本身都是规定了的一个太大者和一个太小者之间无限进展，这种进展永远总是又有一个新的太大者和一个新的太小者，但它们的界限总是愈来愈紧密地接近。借助于无限小的形式主义，立刻便立下了$dz^2 = dx^2 + dy^2$这一方程式。拉格朗日的解说，由上述基础出发，却相反地指出弧的大小，对一个导出的函数说来，是原来的函数，其特殊之项，本身就是一个函数，这个函数是由一个导出函数与纵坐标的原来函数的比率构成的。

因为在亚基米德的办法中，也像以后在克卜勒立体几何学对象的讨论中那样，都出现了无限小的观念，所以这一点常常被当作权威来引用，在微分计算中便使用了这个观念，而不去强调特殊的和有区别的东西。无限小首先意谓着这样的定量的否定，即所谓有限表现或完成了的规定性之否定，这样的规定性即是定量本身。同样，在后继的伐勒里乌斯[67]、卡伐列里[68]等人的著名方法中，都是以对几何对象的比率之考察为基础，各种规定也首先是只从比率方面来考虑，因此之故，那些规定的定量本身这一基本规定被放在一边，从而那些规定就认为应该是非大小的东西。但是一方面在这里并没有认识和注意到潜藏在单纯否定规定后面的一般肯定的东西，这在前面曾抽象地表明为质的量规定性，而这种规定性在方幂比率中便更加确定；——另一方面，因为这种比率自身又包括一定数量的更确定的比率如方幂的比率及方幂的展开函数等，所以它们又应该以那个无限小的一般的和否定的规定为基础，从那里引导出来。在方才举出的拉格朗日的解说中，找到了包含在亚基米德阐明问题的方式中的那种确定的肯定方面，因此对于那种受无界限的超越之累的办法，也就给了一个正确的界限。近代发明的本身伟大处，和它解决以前无法驾驭的问题，以及用简单方式处理以前可解决的问题的能力，这些都完全是由于发现了原来的和所谓导出的事物间的比率，以及发现一个数学整体中具有这种比率的那些部分。

大小比率的特殊方面，是现在所谈论的特种计算的对象，对于需要强调这一点的目的，以上引证大概可以满足了。这些引证曾经能够限于简单的问题及其解决方式；要着手检查微积分计算所谓应用的全部范围，并且以所发现的原理为应用的基础，将一切应用的问题及其解决都还原到原理那里来完成归纳：这对于此处唯一有关的概念规定既不适宜，也非著者能力所及。但是以上的论述，也足够指出每一特殊的计算方式，都以大小的一种特殊的规定性或比率为对象，而这样的比率便构成了加、乘、乘方、开方根、计算对数、系列等等，和这一样，微积分计算也是如此；就属于这种计算的东西而言，方幂函数及其展开或乘方的函数的比率这个名词，或许是最合适的，因为这个名词对事物的本性含有最确切的见解。不过，既然依据其他大小比率的运算如加法等，一般都在这种计算中使用，于是对数、圆、系列等比率也同样应用了，这特别是为了使那些从展开函数导出原来函数所必需的运算有更加可以驾驭的表达。微积分计算固然共同具有较确切的兴趣，要用系列形式来规定展开的函数，这些函数在系列中叫做各项的系数；但是因为这种计算的兴趣仅仅涉及原来函数和它的展开的最近的系数，于是系列便想要依照具有那些系数的方幂而排列的众多的项，表现为一个总和。在无限系列中出现的无限物，就是一般定量的否定物的不确定的表现，它与包含在这种计算的无限物中的肯定规定，毫无共同之处。同样，无限小作为增长，展开借助于它才变为系列的形式，它对于展开，只是一种外在的手段；而它的所谓无限性，除了作为那种手段的意义而外，并没有任何其他的意义；因为所要求的东西，事实上并不是系列，所以系列引出的东西太多，要费多余的努力再把它去掉。拉格朗日虽然由于他的方法，在所谓应用中突出了真正的特殊性，因为它无须将dx，dy等强加于对象，直接指出了属于对象的导出（展开的）函数规定的那一部分，从而表现出系列形式与此处所讨论的问题无关；但他却又喜欢采用系列的形式，所以他的方法也就同样遭到上述的麻烦。[(69)]

注释三　其他与质的大小规定性有关的形式

微分计算的无限小，就它的肯定意义说，就是质的大小规定性，对于这种规定性，我们曾较详细地指出它在这种计算中，不仅出现为一般的方幂规定性，而且是一方幂函数与展开方幂的比率那种特殊的方幂规定性。但是这种质的规定性所呈现的形式，还更为广泛，也可

以说更为微弱；这种形式以及与此有关的无限小的使用和无限小在这种使用中的意义，还应该在这个注释中加以考察。

因为我们从以上所说的出发，在这方面便须首先记住，从解析方面看来，各种方幂规定之所以出现为仅仅是形式的，并且完全是同质的，那是因为它们意谓着数的大小，本身没有彼此间质的不同。但是解析的比率应用于空间对象时，就完全显出了它的质的规定性，那就是从线到面、从直线到曲线等等规定的过渡。这种应用自身又带来这样的事情，即：空间的对象，就其本性说，是以连续大小的形式给予的，现在却要用分立的方式来把握它。所以面就是一定数量的线，线就是一定数量的点等等。这种解决唯一有兴趣之点，在于它本身规定了线分解为点，面分解为线等等，以便从这种规定出发，能够以解析的方式进展，真正说来，即是以算术的方式进展；对于需要找出来的大小规定而言，这些出发点就是原素；具体物（即连续大小）的函数和方程式应当从那些原素导引出来。对使用这种办法显得极有兴趣的问题，要求在这些原素中有一个自为地规定的东西作出发点；这与那种间接过程相反，因为那种过程只能相反地以极限开始；那个自为地规定的东西就处在极限之间，是那种过程所趋向的目标。纵使可以找到的，只是继续向前规定的规律，而不能够达到所要求的完全的规定、即所谓有限的规定，然而两种方法所得的结果是一样的。第一个想到那种倒转过来的过程，而将分立的东西作为出发点，这项荣誉应归于克卜勒。当他说明他对亚基米德测量圆的第一定理如何了解时，他以很简单的方式表达了这一点。亚基米德的这第一定理是大家都知道的，那就是：假如一个直角三角形的勾等于一个圆的半经，股等于圆的圆周，那么这个圆便等于这个直角三角形。因为克卜勒把这一定理的意义当作是圆周所有的部分和它所有的点同样多，即无限多，而每一部分都可以看作是一个等腰三角形的底线等等，所以他就把连续物的分解表现为分立物的形式。这里出现的无限这一名词，与它在微分计算中应该有的规定，还离得很远。——假如现在为这些分立物已经找到了一种规定性或函数，那么，以后还又应该把它们总括起来，本质上作为连续物的原素。但是既然点的总和不能给予线，线的总和不能给予面，那么，这就是点立刻已经被认为有线的性质，线也有面的性质了。但是那些有线的性质的东西还不就是线（假如它们被当作定量，那就会是线了），所以它们被想象为无限小。分立物只能够是一个外在的总括，在总括中的环节，保持着分立的一的意味；从这些

一所出现的解析的过渡，只是到它们的总和，同时，这种过渡并不是由点到线或由线到面等几何的过渡；所以对于那些以点或线为其规定的原素，同时也就给予了（对以点为规定的原素）以线或（对以线为规定的原素）以面的性质，从而像是由细小的线的总和便成了一条线，由细小的面的总和便成了一个面。

需要取得质的过渡这一环节并为此而以无限小作避难所，这一点必须看作是一切想要消除上述困难而本身却成了最大困难的观念的来源。要避免这种救急的应付，那就必须能够指出似乎是单纯加法的解析法，事实上本身已经含有乘法。但是在这方面，又出现了一个新的假定，它构成把算术比率应用于几何形状的基础；那就是算术的乘法对于几何规定，也是一种到较高因次的过渡，——一些大小，按照其空间的规定而言，是线；它们的算术的乘法，同时就是线成了面的规定那样一个乘积；3乘4（直线的）尺，是12（直线的）尺，但3（直线的）尺乘4（直线的）尺却是12（平面的）尺，而且当然是平方尺，因为两者既是作为分立的大小，其单位是同一的。直线与直线相乘，起初显得似乎有些荒谬，因为乘法只涉及数，是数的变化，这些数与其由过渡而成的东西，或说乘积，是完全同质的，不过大小变化了而已。另一方面，所谓线本身与线之相乘——这被称为积诸线为线（ductus lineae in lineam），就像积诸面为面（plani in planum）那样，积诸点为线（ductus puncti in lineam）也是如此——这不单纯是大小的变化，而是线作为空间的性质的规定性、作为一维（Dimension）的变化；必须把线过渡为面理解作线超出自身之外，正如点超出自身之外为线，面超出自身之外为立体那样。说点的运动就是线等等，其所想象的，与上面所说，是同一的东西；但是运动包括时间规定，并且在那种观念中，更像仅仅是情况的偶然的、或外在的变化；而需要采取的，却是表现为自身超出的概念规定性，——即是质的变化，并且在算术方面，它就是（如点等等）单位与（线等等）数目的相乘。这里还可以注意到在面超出自身时，便会出现面与面相乘，而发生算术乘积与几何乘积有区别的假象，因为面的超出自身，作为积诸面为一面（ductus plani in planum），在算术方面，会得出两个二维规定的相乘，从而会得出一个有四维的乘积，但这乘积却由几何的规定而降低到三维。假如说在一方面，数因为以一为根本，所以对外在的量的事物给予了固定的规定，——那么，它的相乘也同样是很形式的；把3·3当作数的规定，其自乘便是3·3×3·3；但是

同一的大小，作为面的规定，其自乘却在3·3·3那里便被遏止住了，因为空间虽然被想象为从点，这个仅仅是抽象界限出发前进，但它却以第三维为它的真实界限，即从线出发的具体规定性。上述区别，对于自由运动，可以证明是很有效果的；在自由运动中，其空间的一方面是受几何规定（s^3 ：t^2 的克卜勒定律）支配的，其时间的另一方面，是受算术规定支配的。

这里所考察的质的方面，如何与前一注释中的对象不同，可以无须更加解说便自然明了。在前一注释中，质的方面包含在方幂规定性之内；在这里，它却像无限小那样，仅仅在算术方面对乘积而言是因数，或者对线而言是点，对面而言是线等等。那个必须从分立物（连续大小被想象分解为这种分立物）到连续物的质的过渡，现在将作为加法来完成。

但是这个似乎单纯的加法，事实上自身却包含着乘法，即包含从线的规定到面的规定之过渡，例如一个等边四边形的面积等于两条相互平行线之和与其高之半的乘积，就最简单地表现了这一点。这个高被想象为一些应该加在一起的一定数量的分立的大小的数目。这些大小是线，它们是在那两条作为界限的平行线之间并与其平行；它们的数量是无限多的，因为它们应该构成面，但又是线，为了成为有面的性质的东西，便必须随着否定而建立。为了避免从线的总和须得出面这样的困难，便立刻把线当作面，但同时却当作是无限细窄的面，因为它们只是以不等边四边形平行界限的带有线的性质的东西为其规定。它们是平行的，并且以不等边四边形另外两条直线的边为界限，于是它们就可以被想象为是一个算术级数的诸项；各项的差分，一般是相同的，但并不需要规定，而级数的首项和末项就是不等边四边形的那两条平行线；这个级数的总和，就是大家知道的那两条平行线与全项数目之半的乘积。后一定量只是完全对无限多的线这一观念而言，才被叫做数目；它是一个连续物，即高的一般大小规定性。很明显，所谓总和，同时就是积诸线为一线（ductus lineae in lineam），即线与线相乘，按照上面的规定，就是带有面的性质之物的发生。在长方形这种最简单的情况下，a，b两因数中每一个都是一个单纯的大小；但是以后即使在不等边四边形这样最初步的例子中，便已经只有一个因数是其高之半这样单纯的东西，而另一个因数，则相反地是由一个级数来规定的；后一因数也同样有线的性质，但是它的大小规定

性较为复杂；因为这种规定性只能由一个系列来表示，这就是说要解析地、即算术地把这个系列总加起来；其中几何的因素是乘法，是从线维到面的过渡的质；前一因数只是为了后一因数的算术规定才被认为是分立的，就本身而言，它也和后一因数一样，是一个有线的性质的东西的大小。

把面想象为线之总和这样的办法，当乘法本身与结果的目的无关时，也常常被使用。假如所从事的，是要指出在一方程式内的大小不是定量，而是一个比例，上面所说的情况便出现了。这是人所共知的证明方式，例如一个圆的面积与一个以此圆的直径为大轴的椭圆面积之比，正如大轴与小轴之比，因为这两种面积，每一个都被认为是与它有关的纵坐标的总和；椭圆的每一纵坐标与圆的相应的纵坐标之比，也正如小轴与大轴之比：所以得出结论说，纵坐标的总和（即面积）的比例也是一样的。那些想要避免面为线之总和这一观念的人，使这些纵坐标成为宽度无限小的不等边四边形，这种救急的应付是很普通而完全多余的；因为方程式只是一个比例，所以平面的两个线的原素，只有一个得到比较。另一原素、即横坐标轴，在椭圆和圆里被认为是相等的，是算术的大小规定的因数，即是等于1，因此，这个比例完全只依靠一个进行规定的因素的比率。对于面的观念必须要有两维；但是在这个比例中所应指出的大小规定，却仅仅只涉及一个因素。对这一因素加上总和的观念，使其顺从或帮助这观念，真正说来，这是误解了此处问题所在的数学规定性。

这里所讨论的，也包含了前面提到过卡伐列里不可分方法的理由根据，所以它也同样得到论证，无须逃难到无限小那里。当他考虑到面时，不可分的东西就是线，当他考虑到梭锥体或圆锥体时，不可分的东西就是平方或圆面等等；他称那些被认为已确定的底线或底面为准尺（Regel）；这是一个常数，对一个系列的关系说，那就是系列的首项和末项；有了常数，那些不可分的东西就将被认为是平行的，即从形状看来，它们是有同一规定的。现在，卡伐列里的一般原理是（《几何习题》第六卷；后来的著作《习题》第一卷，第6页）："一切形状，无论平面的或立体的，都与它们的一切不可分的东西成比例，并集体地（collective）加以比较，假如在这些不可分的东西中有一共同的比率，就分配地（distributive）加以比较。"为此目的，他以有同底同高的形状，来比较那些与底线平行并与底线有同等距离这样

作出的诸线的比率；一个形状的一切这样的线，都有一个同一的规定，并构成形状的全部内容。例如他以这样的方式，也证明了诸同高的平行四边形与其底线成比例这一基本的命题；在两个形状中所作出的每两条与底线有同等距离并与底线平行的线，是有两底线的同一比率的，所以那两个形状全部也如此。事实上，这些线不是构成作为连续的形状的内容，而是构成在算术上应该被规定了的内容；有线的性质的东西是这种内容的原素，必须通过这种原素，内容的规定性才可以掌握。

这里我们便被引导去思索一种区别，这种区别之发生，是关于一个形状的规定性究竟在哪里，即：规定性的情况或者是像这里的形状之高那样，或者是外在的界限。假如它是外在的界限，那么，就须承认形状的连续性，可以说是随着界限之相等或比率而来的；例如相互重合的形状之相等，是依靠作界限的诸线相互重合。但是在同高同底的平行四边形那里，只有底这一规定性才是外在的界限；至于引出对外在界限作规定的第二原则的却是高，而不是一般的平行性，形状的第二主要规定，即它的比率，就依靠高。欧几里得关于平行四边形有同高同底者相等之证明，便是把它们还原为三角形，即外在被界限的连续物；在卡伐列里的证明中，首先是关于平行四边形的比例性之证明中，界限一般地是大小规定性本身，它被解说为可以应用到每两条以相等距离在两个形状中作出的线。这些与底线相等或有相等的比率之线，集体地看来，便给予了有相等比率的形状。线的堆集观念与形状的连续性相抵触；但是仅仅对线的考察，已经完全穷尽了问题所在的规定性。不可分这种观念是否会引到需要依照数目来比较无限的线或无限的平面，对于这种困难，卡伐列里也常常给了答案（《几何学》第二卷，第一命题，注释）；他作了正确的区别，他不比较我们所不知道的无限的线或平面的数目（如已经提到过的，那不如说是被当作辅助手段的空洞观念），而是只比较大小，即等于那些线所包括的空间那种量的规定性本身；因为这空间被封闭在界限里，所以它的大小也就封闭在同一界限之内；他说，连续物不是别的，正是不可分之物本身；假如连续物在不可分之物以外，那么，它就是不可比较的了；但是要说有了界限的连续物不能相互比较，那是不合情理的。

可见卡伐列里想把属于连续物外在存在的东西，与其中含有连续物的规定性并单单为了比较和为了关于连续物的定理的缘故而必须强

调的东西区别开。他为此而使用的范畴，如连续物由不可分之物综合而成或由其构成之类，当然是不够满意的，因为这同时需要连续物的直观，或如上面所说，需要连续物的外在存在；假如不说“连续物不是别的，正是不可分之物本身”，而说：连续物的大小规定性不是别的，正是不可分之物本身的大小规定性，那倒会是更正确，从而也会立刻更明白些。有些学派从不可分之物构成连续物这一观念，得出有更大和更小的无限物这样坏的结论，卡伐列里却并不这样做，他在以后还表现更明确地意识到（《几何学》第七卷前言）他并不由于他的证明方式而被迫要有连续物由不可分之物综合而成这样的观念；连续物只是随不可分之物的比例而来的。他之采用不可分之物的堆集，并不是说它们似乎为了无限数量的线或平面的缘故而陷入无限规定之中，而是由于它们自身有了划出界限的明确状态和本性。但是为了搬走这块绊脚石，他到底不辞辛苦，还在专门为此而增加的第七卷中，用不杂有无限性的方式，来证明他的几何的主要命题。这种方式把证明归结到以前引过的普通的形状重合形式，即以前说过的作为外在空间界限这种规定性的观念。

关于这种重合形式，首先还要加上一个评语，即它对于感性的直观，简直可以说是一种很幼稚的帮助。在关于三角形的基本命题中，设想有两个三角形并列着，它们每一个都有六个部分，假定一三角形有三部分与另一三角形相应的三部分相等，那么，就将证明这两个三角形是彼此相合的（kongruent），即这一三角形的其余三部分也与另一三角形的那三部分的大小相等，——因为它们借前三部分相等便彼此重合。假如更抽象地来把握事物，那么，正是因为在两形中每一对彼此相应部分之相等，现存的才只有一个三角形[(70)]；在这个三角形中，有三部分是被假定为已经规定的，于是其余三部分的规定性也随之而来。规定性以这种方式将被证明在这三部分中已经完全了，所以对规定性本身说来，其余三部分是多余的，是感性存在，即连续性的直观的多余。用这种形式来说，质的规定性便与直观中所呈现的东西，即与作为一个自身连续的整体，有了区别；而重合则使人意识不到这种区别。

随平行线而来和在平行四边形那里，如以前说过的，却出现了一种新的情况，一部分是仅仅角的相等，一部分是形状的高，而形状的界限，即平行四边形的边，却与高不同。这里突出了含糊不清之点，

就是在这些形状中，除了作为外在界限的底边这一个边的规定性而外，必须在什么程度上来把另外的外在界限，即平行四边形的另一个边或高，当作另外的规定性呢。在两个有同底同高的形状里，一个是直角的，一个却有很锐的角，因而其相对的角是很钝的角；对直观说来，后者可以很容易显得比前者更大些，因为直观将后一形状现有的大边当作是规定性的，并依照卡伐列里的想法，将两个面积按可以通过它们的平行线的数量加以比较；较大的边可以看作是比长方形垂直的边可能有较多的线。可是这样的设想并不曾有助于对卡伐列里的方法提供非难，因为在这两个平行四边形中为了比较而设想的平行线的数量，同时就已经假定了它们彼此距离相等或与底线距离相等，从而得出结论说：规定性的另一因素，是平行四边形的高，不是它的另一边。假如两个平行四边形有同高同底，但不在一个平面上而与一第三平面造成不同的角时，若加以比较，上面的情况就改变了；假如人们想象第三平面通过那两个平面并与自身平行而向前运动时，那么，由此而产生的平行截面，其相互的距离便不再是相等的，而那两个平面也就不相等了。卡伐列里仔细注意过这种区别，他将它规定为不可分之物的垂直移动（transitus rectus）与偏斜移动（transitus obliquus）的区别（见《习题》In.XII以下，并且在《几何学》第一、二卷中也已经有了），于是便截断了可能在这方面发生的肤浅的误解。巴罗在前面引过的他的著作中（《几何学讲义》第二卷第21页），也同样用过不可分的方法，可是他已经把这方法和一个假定纠缠不清；这个假定就是：一个曲线三角形（如所谓特殊的三角形）与一直线三角形，假如两者是无限的，即很小的，便可以相等。这个假定由他传到他的学生牛顿和别的同代数学家，其中也有莱布尼兹。我记得他在前书中引证了达盖[(71)]对此的责难，达盖也是当时从事研究新方法的聪明几何学家。达盖所提出的困难也同样是关于在计算圆锥体和圆球体的面积时，对于以应用分立物为根据的考察，应该把什么线当作是规定的基本因素。达盖斥责不可分的方法说，假如需要计算一个圆锥体的面积，那么，按照那种原子主义的方法[(72)]，就将想象圆锥体三角形是由与底线平行、与轴垂直的直线综合而成的，这些直线同时又是圆的半径，圆锥体的面积就是由这些半径构成的。现在假如这个面积被规定为各圆周之总和，而这总和又是由各圆周的半径的数目，即由轴的大小，或说由圆锥体之高所规定的；那么，这个结果却与亚基米德以前所教导的、所证明的真理相矛盾。于是巴罗与此相反，指出为了规

定面积所必须采用的那条线，不是轴而是圆锥体三角形的边，它的旋转产生了面积，因此必须用这个边，而不是轴，作为对圆周数量的大小规定性。

这类的责难和犹疑不定，其根源唯在所使用的观念不明确，以为线由无限数量的点构成，面由无限数量的线构成等等：这种观念使线或面的本质的大小规定性暗昧不明。——这些注释的用意就在于要指明那些肯定的规定，由于无限小在数学中的各种使用，可以说是被留在后台了；它们被包裹在单纯的否定范畴之中，必须把它们从那层云雾里抉发出来。在无限的系列那里，和在亚基米德的圆测量法那里一样，无限物只是意味着进一步规定的法则是已知的，不过所谓有限的、即算术的表现不曾给予而已，所以把曲线归结为直线是办不到的；这种不可通约性是它们的质的不同。分立物与连续物，其质的不同，一般也同样含有否定的规定，使其像是不可通约的，并且以如下的意义引来了无限物，即连续物（被当作是分立的），就它的连续的规定性而论，不应该再有定量。连续物，在算术方面被当作是乘积，因此自身被当作是分立的，即分解为原素，这些原素就是连续物的因数；连续物的大小规定性就在这些原素之中；正因为它们是原素或因数，它们才属于一较低的维；并且，它们是一个大小的原素或因数，只要有了方幂规定，它们就是属于比这个大小较低的方幂。就算术而论，这种区别似乎是单纯的量的区别，像方根与方幂或任何方幂规定性的区别那样；可是当这种表现的式子仅仅涉及量的事物本身时，例如$a : a^2$，或$d.a^2 = 2a : a^2 = 2 : a$或$t : at^2$的引力律，那么，它就给予了什么也没有说的$1 : a$，$2 : a$，$1 : at$等比率；这些比率的各项，对它们的单纯的量的规定来说，必须用不同的质的意义使它们相互分开，譬如$s : at^2$，作为一种质的大小，因此而被表现为另一种质的大小的函数。于是呈现于意识的，便只是量的规定性；用这种规定性，按它的方式去运算，毫无困难；要用一条线的大小与另一条线的大小相乘，也不会有麻烦；但是这些大小相乘，立刻便产生了从线过渡为面这样质的变化；在这种情况下，一个否定的规定出现了；这种规定引起了困难；理解了它的特点和事物的简单本性，困难是可以解决的；但是用无限物来帮忙，想由此消除困难，却反而只是陷于混乱，使困难完全悬而未决。

【注释】

(1) 参看第120页。

(2) 参看第120页。

(3) 反思的环节，指同一与区别。——译者注

(4) “必须……概念上去”一句，黑格尔说得较为简括，并非逐字征引。参看蓝译本第36页。——译者注

(5) 参看蓝译本第36页，重点是黑格尔加的。——译者注

(6) 参看第120页。

(7) 莫德拉图，新毕达哥拉斯派，尼罗王时代人。——原编者注

(8) 参看第120页。

(9) 前面的多（Vieles），是定量以前的环节，与一相对，这里所说多数（Mehreres），是定量已经规定为数以后的环节。黑格尔在抽象概念发展中，往往用寻常的字眼而又附加一些独特的意义，因而更增加了晦涩。——译者注

(10) 他物，指数目。——译者注

(11) 这些规定，指定量、数等。——译者注

(12) 参看蓝公武中译本第277页。——译者注

(13) 引文中的重点，都是黑格尔加的。——译者注

(14) 两者，指定量及他物。——译者注

(15) 以下一段引文，与现在流行的各版本不同，尤其后半出入很大。黑格尔引用的版本现已无从查考，引文中重点是黑格尔加的。关于这一段可参看伏尔兰德本第186页，商务印书馆中译本，1960年，第164页。——译者注

(16) 《实践理性批判》，伏尔兰德本第186页，商务印书馆版第164页。这一段文字仍与现在流行版本差别很大。重点是黑格尔加的。——译者注

(17) 《实践理性批判》，伏尔兰德本第186页，商务印书馆版第164—165页，词句仍略有出入。重点和括弧内的词句是黑格尔加的。——译者注

(18) 黑格尔曾多次阐述"不同""区别""差异"等都是关系，这里是指康德的自然规律，即使与意志不同，也与意志没有本质关系。——译者注

(19) 两者，指意志与自然。——译者注

(20) 参看第120页。

(21) 参看第120—121页。

(22) 参看《纯粹理性批判》，蓝译本第330页。重点是黑格尔加的。——译者注

(23) 参看第120—121页。

(24) 参看第120—121页。

(25) 《纯粹理性批判》，篮译本第330页。重点是黑格尔加的。——译者注

(26) 参看第120—121页。

(27) 《纯粹理性批判》，蓝译本第331页。此处黑格尔是概括大意，并非逐句征引原文。——译者注

(28) 参看第120—121页。

(29) 参看第121页。

(30) 参看第121页。

(31) 见《纯粹理性批判》中对宇宙论第一个二律背反正题的注释。——黑格尔原注

(32) 《纯粹理性批判》，蓝译本，第332页，中间删略了关于世界和时空的几句话。——译者注

(33) 《纯粹理性批判》，蓝译本，第333页，重点是黑格尔加的。——译者注

(34) 参看第122页。

(35) 见斯宾诺莎《伦理学》第一部分，命题八，附释一。贺麟译本第7页。——译者注

(36) 按指《伦理学》第一部分，公则（五），贺麟译本第4页，以下引文，仍是《书信集》中语。——译者注

(37) 参看第122页。

(38) 参看《自然哲学之数学原理》，郑太朴译，商务印书馆版，第60—61页。——译者注

(39) 卡伐里利（Cavalieri，1598—1647），博洛尼亚（Bologna）的数学教授，著有：《不可分的连续的新几何学》，1635年；《几何学习题》，1647年。——原编者注

(40) 参看第122页。

(41) 拉萨尔·尼古拉·马格里特·卡尔诺伯爵（Graf Lazare Nicolas Marguerite Carnot，1753—1823），共和国军"胜利的组织者"，一直到1815年被放逐时，在政治上和军事上都同样是重要人物，死于马格德堡。他的《关于微分计算的形而上学的一些思考》出版于1797年。——原编者注

(42) 参看第122页。

(43) 参看第122页。

(44) 尤拉（Leopold Euler，1707—1783），彼得堡、柏林的教授，以后又在彼得堡。著有《无限的分析引论》，1748年；《微分计算教程》，1755年，《积分计算教程》，1768—1794年。——原编者注

(45) 参看第122页。

(46) 拉格朗日（Jos Louis Lagrange，1736—1812），尤拉的柏林后继者，以后又任巴黎综合工艺学院教授。著有《解析函数论》，1797年出版。——原编者注

(47) 数学中0：0这个比率的值是不确定的。——译者注

(48) 兰登（John Landen，1719—1790），英国数学家，著有《数学夜思集》，1755年，等书。——原编者注

(49) 参看第122页。

(50) 费尔马（Pierrede Fermat，1601—1665），著有《数学运算的变数》，1679年。——原编者注

(51) 巴罗（Isaac Barrow，1630—1677），剑桥大学教授，著有《几何学讲义》，1669年，《光学讲义》，1674年。——原编者注

(52) 意思是说：弧本是曲线，但在无限小的情况下，却被当作了直线。——译者注

(53) 拉格朗日在应用函数论于力学，即直线运动一章中，把这两种观点以简单的方式并列起来（《解析函数论》，第三部分，第一章，第四节）。经过的空间被看作是流过的时间的函数，这就是x = ft方程式，后者作为f（t + θ）展开时，便有：

$$ft+\theta f't+\frac{\theta^2}{2}f''t+\cdots\cdots$$

于是在这段时间所经过的空间，便以

$$=\theta f't+\frac{\theta^2}{2}f''t+\frac{\theta^3}{2\times 3}f'''t+\cdots\cdots$$

的公式来表示。于是借以通过空间的运动，可以说是由于各个部分的运动综合而成的（这就是说因为解析的展开，给了多数的，并且诚然是无限多的项），这些运动的与时间相应的各段空间，便是 $\theta f't,\frac{\theta^2}{2}f''t,\frac{\theta^3}{2\times 3}f'''t$ 等……。当运动已知时，第一部分运动在形式上是匀速的，有一个由f′t规定的速度，第二个是匀加速的运动，它是由一个与f″t成比例的加速的力而来的。“其余各项现在既然不与任何简单的、已知的运动有关，所以就不需特别考虑它们；我们并且将指明对于规定运动时间的开始之点，它们是可以抽掉的。”这一点随后便有了说明，但当然只是用一切项对于规定在一段时间经过的空间大小都属需要的那种系列，来和第三节表示落体运动的方程$x = at + bt^2$ 比较，因为那里只有这样两项。由于解析展开而产生了各项，这个方程便有了说明，只是由于假定了这种说明，这个方程才获得它的形态；这个假定是匀加速运动由一个形式上匀速的，以在先前时间部分所达到的速度而继续的运动，和一个被付与重力的增长（它在$s = at^2$ 中就是a，即经验的系数）综合而成，——这一个区别在事物本性中并不存在，也无根据，而只是对着手解析处理时所得的东西，作了错误的物理的表现。——黑格尔原注

(54) 连续量或流量这个范畴，是由观察外在的和经验的大小变化而提出的，——这些大小由一个方程式而有了互为函数的关系；但是微分计算的科学对象，既然是一定的（通常用微分系数来表示的）比率，而这样的规定性很可以称为规律；于是对这种特殊的规定性说来，单纯的连续性一方面已经是一种外来的东西，另一方面，这种连续性在一切情况下都是抽象的，而在这里则是空洞的范畴，因为它关于连续规律，什么也没有说。在这里将会完全堕入什么样的徒具形式的定义，这从我的可尊敬的同事狄克孙教授先生* 对微分计算演绎时使用的基本规定，联系到对这门科学一些新著的批评所作的敏锐的、一般的论述，便可以看出，这种论述见《科学评论年鉴》1827年，153号以下；在同上年鉴1251页甚至引证这样的定义：“一个经常的或连续的量，连续物（Kontinuum），是每一个被设想为在变的状况之下的

大小，以致这个变的出现不是以跳跃的方式，而是由于不断的前进。”这到底不过是被下定义的事物的同语反复而已。——黑格尔原注

*狄克孙（Dirksen，Enno Herren，1792—1850），柏林数学教授。著有《变数计算的解析表述》，1823年。——原编者注

(55) 诸角，指上面所说的三角形内的三个角。——译者注

(56) 意指即使弧被当直线处理，它所构成的三角形，仍然是同一的。——译者注

(57) 舒伯特（Schubert，Friedrich Theodor von，1758—1825），彼得堡天文台长，著有《理论天文学教科书》，1798年；《通俗天文学》三卷，1804—1810年。——原编者注

(58) 假如对于方幂的展开，拿$(a+b+c+d+\ldots)^n$来代替$(a+b)^n$，那也不过是解析所必须要求的普遍性那种形式主义而已。别的许多地方也是这样做的；维持这样的形式，可以说仅仅是为了卖弄普遍性的假象；事情其实在二项式便已经穷尽了，由二项式的展开，便找到了规律，而那个规律却是真正的普遍性，不是规律的表面的、仅仅空洞的重复，这种重复完全是由那个$a+b+c+d+\ldots$所引起的。——黑格尔原注

(59) 指算术中从一比例的三个已知数求第四未知数之法。——译者注

(60) 罗伯伐尔，Personne，Gilles，Sieur de Roberval，1602—1675年。——原编者注

(61) 费尔马，法国数学家，是应用微分量来找出切线的第一人。参看本书第284页原编者注。——译者注

(62) 较大的小，即更小；绝对较大的小，即在一定条件下，没有比它更小的，这是指上文所说的增量。——译者注

(63) 上面的引句原为法文。——译者注

(64) 平方的方程式，即二次方程式。黑格尔这里要强调这种方程式的几何性质，故用此不习见的名词。——译者注

(65) 微分方程式的项，皆比1小，故数的大小与其因次高低成反比例。——译者注

(66) 即规定所要求的大小，是在一较大者和一较小者之中。——译者注

(67) 伐勒里乌斯（Valerius，Lucas），1618年死于罗马，伽利略称他为当时的亚基米德，著有《从简单的错误论求抛物线平面法》。——原编者注

(68) 卡伐列里（Cavalieri，Bonaventura Francesco，1598—1647），意大利的数学家，著有《几何学》、《几何习题》等书。——译者注

(69) 在以前所引的批评中（《科学评论年鉴》第二卷，1827年，第155—156号以下），有一个精通本业的学者史泊尔先生* 的很有趣的说法，这是从他的《流量计算的新原理》（布朗施维格，1826年）引来的，这些说法涉及一种情况，微分计算的晦涩而不科学，主要需溯因于它，这也很符合于我们以前关于这种计算的理论的一般情况所说的。他说："纯算术的研究当然比一切类似的研究，都更与微分计算有关，人们不曾将它与真正的微分计算分开，甚至像拉格朗日那样，把它认为是事物本身，而人们却把这种研究仅仅看作是微分计算的应用。这种算术研究包括求微分的规则，泰勒定理的导数等，甚至各种求积分的方法也在内。情况完全相反，那些应用才正是构成真正微分计算的对象，从解析出发的微分计算是以一切那些算术的展开和运算为前提。"——我们曾经指出，在拉格朗日那里，将所谓应用与从系列出发的那种一般部分的办法分开，怎样恰恰提供了突出微分计算本身特性之用。上述的那位著者说，正是所谓应用构成真正微分计算的对象，但是可惊异的，是他有了这种饶有兴趣的见解，怎样会让自己进入（见上引的书）那种连续大小、变、流动等等形式的形而上学，想在那些废物之上再添上新的废物；那些规定之所以是形式的，因为它们只是一般的范畴，没有举出事物的特点，而事物却是要从具体学说，从应用去认识和加以抽象的。——黑格尔原注

* 史泊尔（Spehr，Friedrich Wilhelm，1799—1833），布朗施维格的数学家，著有《纯组合论的讲义大全》。——原编者注

(70) 意思是说，既然两个三角形完全相等，便实际只是一个三角形。——译者注

(71) 达盖（Tacquet，Andr.，1611—1660），安特威普耶稣教公学教授，著有：《圆柱体与环形》五卷，1651—1659年。——原编者注

(72) 原子主义的方法，即指不可分的方法。——译者注

第三章　量的比率

定量的无限被规定为定量的否定的彼岸，但定量在自身那里有这个彼岸的。这彼岸是一般的质。无限的定量，作为质的规定性与量的规定性这两个环节的统一，就是比率。

在比率中，定量不再具有漠不相关的规定性了，而是在质的方面被规定为对它的彼岸绝对相关。定量在它的彼岸中延续自己；这彼岸首先是另外一个一般的定量，但是，从本质上看，它们并不是作为外在的定量而彼此相关，而是每一个都以这种对他物的关系为其规定性。这样，它们就在这种他有中回复到自身；每一个都是在他物中所是的东西；他物构成每一个的规定性。——所以定量对自身的超越，现在就有了这种意义，即：定量既不仅仅变为一个他物，也不变为它的抽象的他物，它的否定的彼岸，而是在彼岸那里达到它的规定性；它在它的彼岸中找到了自己。这个彼岸是另外一个定量。定量的质，它的概念规定性，乃是它的一般的外在性。在比率中，定量被建立为这样：在它的外在性中，在另外一个定量中，定量具有它的规定性，并且，定量在它的彼岸，就是它所是的那个东西。

相互具有上述关系的东西，就是定量。这种关系本身也是一种大小；定量不仅在比率中，而且它自己被建立为比率；那是在自身中含有质的规定性的一般定量。这样的定量，由于它在自身中包含着它的规定性的外在性，并且在这种外在性中只与自身相关，因为它在自身那里是无限的，所以，就作为比率而言，这种定量便把自己表现为自身封闭的总体，对界限漠不相关。

比率一般是

（1）正比率。在正比率中，质的东西本身还没有自为地出现；它还不曾比定量有进一步的方式，而定量是被当作以它的外在性为其规定性的。量的比率本身就是外在性与自身关系的矛盾，是定量的持续与其否定的矛盾；这矛盾扬弃自身，首先是由于

（2）在反比率中，一个定量本身的否定，随着另外一个定量的变化而被建立，并且，正比率本身的可变性也被建立起来，但是

（3）在方幂比率中，那个在它们的区别中自身与自身相关的统一，却把自己造成定量的单纯自身乘积；这种质的东西在单纯规定中最后建立起来，与定量同一，变成了尺度。

关于下列各比率的真正性质，在以上涉及量的无限，即在量那里的质的环节的注释中，已有许多预示；因此，剩下来的就只是要分析这些比率的抽象概念了。

甲、正比率

1.比率作为直接的比率，是正比率，在正比率中，一个定量的规定性与另一个定量的规定性彼此蕴含。两者只有一个规定性、或界限，它自身也是定量，即比率的指数。

2.指数可以是任何一个定量；但是，由于它在自身那里含有它的区别、它的彼岸和他有，它才是一个在外在性中自身相关的、在质方面规定了的定量。在定量本身那里的这种区别，是单位与数目的区别；单位是自为地规定；数目则是在规定性那里漠不相关的往返摆动，是定量的外在的漠不相关。单位和数目最初是定量的环节；现在，在比率（比率在这样情况下就是实在化了的定量）中，它的每个环节都好像是一个独特的定量，是它的实有的规定，是对大小规定性划立界限，否则大小规定性将仅仅是外在的、漠不相关的。

指数是作为单纯规定性这样的区别，这就是说，它在自身那里直接含有两个规定的意义。首先，指数是定量；所以，指数是数目；如果比率的一端，作为单位，表示可计数的一——而且单位只有被当作这样的一，——那么，比率的另一端，即数目，便是指数的定量本身了。第二，指数是作为比率两端的质的东西那种单纯规定性；如果一端的定量规定了，那么，另一端的定量便也就由指数规定了，至于前者如何规定那是完全不相干的，就自为地规定的定量而言，它再无任何意义，并且，它可以是任何一个别的定量而不改变比率的规定性，这种规定性完全依靠指数。作为单位的这一个定量，无论它变得怎么

大，总永远是单位；而另一个定量，无论它以此而变得怎么大，也必须永远是那个单位的同一个数目。

3.因此，比率的两端实际上只构成一个定量；一端的定量对于另一端的定量只有单位的值，而没有一个数目的值；另一端的定量则只有数目的值；因此，按照它们的概念规定性来说，它们本身并不是完满的定量。但是，这种不完满性是在它们那里的否定；这一点并不是依据两个定量一般的变化，按照一般变化，一个定量（每个定量都是这两个定量的一个）可以采用一切可能的大小，这一点却是依据以下的规定，即，假如一个定量变化，另一个定量也按比例增减：如已经说过的，这意味着只有一端、即单位能改变其定量，而另一端、即数目则仍然是单位的同一个定量，但前者作为定量，尽管愿意如何变化便如何变化，它也同样只能当作单位。因此，每一端只是定量的两个环节之一，属于它的特有的独立性，自身被否定了；在这种质的联系方面，这两个环节必须建立为彼此否定的。

指数应该是完满的定量，因为在指数中，两端的规定性合而为一了；但实际上，指数作为商数，本身只有数目的值，或单位的值。在这里，没有任何规定性表明比率的哪一端必须当作单位，哪一端必须当作数目；如果一端、定量B，被作为单位的定量A来测量，那么，商数C便是这样的单位的数目；但假如A本身被认为是数目，那么，商数C就是数目A为定量B所要求的单位；因此，这个商数作为指数，并没有被建立为它应该是的东西，——即比率的规定者或说比率的质的统一。它之能被建立为那样，只有由于它具有成为单位与数目这两个环节的统一那样的值。因为这两端，固然就像在外现的定量中、即在比率中所应该是的那样呈现为定量，但同时也只在它们作为比率两端所应该具有的值之中，即是不完满的定量，只能算做这些质的环节之一；所以，它们必须以它们的这种否定而建立。这样，便发生了一个对规定较符合、较实在的比率，在这个比率里，指数具有它们的乘积的意义；按照这种规定性，这个比率便是反比率。

乙、反比率

1.现在达到的比率是被扬弃了的正比率；它曾经是直接的，因而还不是真正规定的比率；现在，规定性是用这样的办法增补起来的，即：把指数算作乘积，算作单位与数目的统一。就直接性而言，指数曾经漠不相关地既可以被当作单位也可以被当作数目，如以前所指出的那样；因此，指数过去也只是一般的定量，因而，宁可说是数目，一端曾经是单位，须当作一，对于这一端说来，另一端便是固定的数目，同时也是指数；所以指数的质曾经只是这个被认为是固定的定量，或者不如说，这个固定的东西只有定量的意义。

现在在反比率中，指数作为定量，同样被当作是直接的，并且可以是任何固定的定量。但这个定量对于比率中别的定量的一，并不是固定的数目；这个以前的固定的比率，现在倒是被当作可变化的；如果别一定量被当作一端的一，那么，另一端就不再是前者的单位的同一个数目了。在正比率中，这单位只是两端所共同的；它在另一端中，即在数目中延续自身；自为的数目本身或指数，对单位是漠不相关的。

但是，在比率现在的规定性中，数目对于一说来，构成了比率的另一端，它本身相对于这个一而变化；每当另外一个定量被采用为一时，数目也就变成另外一个数目。因此，虽然指数现在只是直接的，只是被任意地当作固定的定量，然而指数并没有作为这样的定量在比率的一端中保持自身，这一端是可变化的，因而两端的正比率也是可变化。所以在现在的比率中，指数作为进行规定的定量，便被建立为否定自己的比率的定量，是质的东西，是界限，以致质的东西突出了自己对量的东西的区别。——在正比率中，两端的变化只是两端共同的单位所采用的定量的变化；一端增减多少，另一端也同样增减多少；比率自身对这种变化漠不相关，变化对比率是外在的。在反比率中，变化尽管就漠不相关的量的环节说，也同样是任意的，但是，变化保持在比率之中，并且这种任意的量的超越，也被指数的否定的规定性、被界限给限制住了。

2.反比率的这种质的本性，必须在其实在化中进一步加以考察；其中所包含的肯定的东西与否定的东西的错综复杂情况，必须加以分析。——定量被建立为在质方面的定量，这就是说，它自己规定自己，它自身表现为自己的界限。因此，第一，定量是作为单纯规定性的一个直接的大小，是作为有的、肯定的定量的整体。第二，这种直

接的规定性同时又是界限，因此区分为两个定量，它们首先是互为他物的；但是，作为它们的质的规定性，而且是完满的规定性，这就是单位与数目的统一，是乘积，而它们则是乘积的因数。一方面，它们的比率指数在它们之中是自身同一的，是单位与数目的肯定物，就此而言，它们便是定量；另一方面，作为在它们那里建立起来的否定，指数又是在它们那里的统一，按照这种统一，它们每一个都是直接的、有界限的一般定量，而且是这样的有界限的东西，即，它只是自在地与它的他物同一。第三，作为单纯的规定性，指数是它所区分的两个定量的否定统一，并且是两定量互相划界的界限。

依据这些规定，指数内的两个环节便相互划界限，并互为否定物，因为指数是它们的规定的统一，一个环节大多少，另一个环节便小多少；在这种情况下，每一个环节所具有的大小就像在自身那里具有另一环节的大小那样，就像具有另一环节所缺少的大小那样。因此，每个大小都用这样否定的方式在另一个大小中延续自身；无论它是多大的数目，在另一个大小中作为数目，它都扬弃了，而它之所以为大小，仅仅是由于否定或界限，这个界限乃是在这个大小那里由另一大小建立的。每一个大小都以这种方式包含着另一个大小，并且在另一个大小那里被测量，因为每个大小都应该是其他的大小所不是的那样的定量；另一个大小，对每个大小的值来说，是必不可少的，因而，对每个大小也是不可分离的。

每个大小在另一个大小中的这种连续性，构成了统一的环节，由于这种统一，两个大小才成为一个比率——这种统一是一个规定性或单纯界限，即是指数。这个统一、这个整体，构成每个大小的自在之有，与其当前的大小不同；其所以依照当前大小而有每一环节，只是由于这种大小从共同的自在之有、或整体中另一大小那里退出了。[(1)] 但是，它只有在它与自在之有相等时，它才能够从另一大小那里退出，它在指数那里有它的最大值，这个指数按我们已经指出的第二个规定来说，就是它们相互划界的界限。由于每个大小只有就它对另一个大小划界，因而也被另一个大小划界而言，才是比率的环节，所以当它与它的自在之有相等时，它就丧失了它的这种规定；在这里，另一个大小不仅变成了零，而且自身也要消失，因为它不是单纯的定量，而是只有作为那样的比率环节，它才是它所应该是的那样的东西。于是，每一端都是作为它们的自在之有，即整体（指数）的统一

这种规定与作为比率环节的另一个规定的矛盾；这个矛盾又是一个有新的特殊形式的无限性。

指数是比率两端的界限，在界限中，比率的两端彼此相互消长；照肯定的规定性——作为定量的指数——来说，比率的两端不能等于指数。作为它们相互限制的极限，指数是：（甲）它们的彼岸，它们无限地接近这个彼岸，但不可能达到。它们在这种无限中接近彼岸，这种无限是无限进展的坏的无限；这种无限本身是有限的，在它的对方、在比率的两端和指数的有限性中，有其限制；因此，它只是接近而已。但是，（乙）坏的无限在这里同时被建立为它真正是什么，即只是一般否定的环节，根据这个环节，指数对比率的不同定量，是作为自在之有的这种单纯的界限；这些不同定量的有限性，作为单纯可变的东西，与这个自在之有是有关的，但是自在之有作为它们的否定，又绝对与它们有差异。于是，这个为它们只能接近的无限的东西，同时又是肯定的此岸，是当前现在的——即指数的单纯定量。在这里，便达到了比率两端所带有的彼岸；它自在地是比率两端的统一，因而，自在地是每一端的另一端；因为每一端都仅仅具有另一端所没有的值，所以，每一端的全部规定，都包含在另一端之中；它们的这种自在之有，作为肯定的无限，就单纯是指数。

3.结果便发生了反比率到另一个规定的过渡，与它最初所具有的规定不同。这个规定就在于：一个直接的定量，同时又对另一个定量有关系，它增大多少，另一个定量便减小多少，这个定量之所以为这个定量，乃是由于它对另一定量的否定态度；同样，一个第三个大小，就是它们这种变大的共同限制。在这里，这种变化与作为固定界限的质的东西相反，是它们的特殊性；它们具有变量的规定，那个固定的东西对于变量说来，就是无限的彼岸。

但是，已经表现出来和我们必须加以概括的规定，不仅仅在于：这个无限的彼岸同时又是现在的定量，是任何一个有限的定量，而且在于：它的固定性，——它通过这种固定性，对于量的东西，就是这样的无限的彼岸，并且这种固定性，就是仅仅作为抽象的自身关系的有的质，——把自己发展为它自身在它的他物中的中介，即比率的有限物。这里所包含的普遍的东西，就在于：作为指数的整体，一般就是两个项彼此划界的界限，即否定的否定，因而无限，这种对自身的肯定关系，被建立起来了。更精密的规定是：指数作为乘积，已经自

在地是单位与数目的统一，而两项的每一项只是这些环节之一；因而，指数自身包含单位与数目，并在它之中自在地自己与自己相关。但在反比率中，区别发展为量的事物的外在性；质的东西不单纯是固定的，也不仅是直接在自身中包含着诸环节，而且在外在之有的他有中，自己与自己聚集在一起。这种规定在业已出现的环节中，把自己突出为结果。指数既然是作为自在之有而产生的，其环节也就实在化为定量及其一般变化，它们的大小在变化中的漠不相关，表现为无限进展；在它们的漠不相关中，它们的规定性，就是在另一个定量的值中，有它们的值，这就是建立无限进展的基础。因此，（甲）在它们的定量的肯定方面，它们自在地是指数的整体。同样，（乙）对它们的否定环节，对它们彼此的立定界限来说，那就是指数的大小；它们的界限就是指数的界限。它们的实有和划界的无限进展，以及任何特殊的值的否定，都意谓着它们再没有别的内在界限或固定的直接性。因此，这否定是指数的外在之有的否定，这个外在之有是表现在它们之中的；指数作为一般的定量并分解为诸定量，被建立为在它们漠不相关的持续的否定中的自身保持和自身融解，因而是对这样超越自身进行规定的东西。

因此，比率被规定为方幂比率。

丙、方幂比率

1.定量在它的他有中建立自身同一，规定其自身超越，便到了自为之有。由于质的总体建立自身为展开的东西，它便以数的概念规定（即单位和数目）为其环节；数目在反比率中还不是由单位本身规定的一个数量，而是从别的地方，由一第三者规定的一个数量；现在，它被建立为只由单位规定的了。这就是方幂比率中的情况；单位是它自身那里的数目，它对作为单位的自身，同时也是数目。他有、即单位的数目，就是单位自身。方幂是一定数量的单位，每一个单位本身都是这个数量。定量作为漠不相关的规定性变化着；但是，由于这种变化意味着提高到方幂，定量的这种他有纯粹是由它自身加以界限的。因此，在方幂中，定量被当作回复到自身；定量直接是它自身，也是它的他有。

方幂比率的指数，再不像在正反比率中那样，是一个直接的定量了。在方幂比率中，指数完全具有质的本性，是这样的单纯规定性：数目就是单位，定量在他有中与自身同一。这也含有它的量的方面，即：界限或否定不被建立为直接的有的东西，而是实有被建立为在他物中的延续；因为质的真理就在于这样一点，即：量是作为扬弃了的直接规定性。

2.方幂比率首先表现为应用到任何定量上的外在变化；然而，它与定量的概念有较密切的关系，因为定量在方幂比率中发展到实有，它在这个实有中达到了概念，而且完全把这个概念实在化了；方幂比率表现定量自在地是什么，而且表明它的规定性或质，定量通过质便与他物相区别。定量是漠不相关的，建立为扬弃了的规定性，这就是说，作为界限的规定性同样又不是界限，它在它的他有中延续自身，所以仍然与自身同一。在方幂比率中，定量就是这样被建立起来的，而它的他有，即超越自身为其他定量，乃是由它自身规定的。

如果我们把这种实在化的进展与以前的比率加以比较，那么，定量的质，作为自己建立的自己的区别，便正在于它是比率。就正比率说，定量作为这样建立起来的区别，仅仅是一般的和直接的，所以，它的自身关系被当作是单位的一个数目的固定性，这种自身关系是定量作为指数对其区别所具有的。在反比率中，定量对自己的关系是在否定的规定之中，——是对自己的否定，但是定量在否定中却有了它的值；作为肯定的自身关系，定量是一个指数，指数作为定量，只自在地是它的环节的规定者。然而在方幂比率中，定量在区别里呈现，因为区别是一个与自身的区别。规定性的外在性是定量的质；这种外在性，按照定量的概念，被建立为定量的自身规定、自身关系和质。

3.但是，因为定量被建立为合乎它的概念，所以定量已经过渡为另外一个规定；或者也可以说，定量的规定现在就是规定性，自在之有也就是它的实有。它之作为定量，是由于规定的外在性或漠不相关（如人们所说，它是那种可以增大或减小的东西），只算作和只被建立为单纯的或直接的；它变为它的他物，即质，因为那个外在性现在被建立为由定量自身而有了中介，被建立为这样一个环节，即正是在外在性中，定量才与自身相关，才是作为质的有。

起初，量本身似乎是与质对立的。然而，量本身就是一个质，是自身相关的一般规定性，区别于它不同的规定性，区别于质本身。但是，量不仅是一个质，而质本身的真理就是量；质表明自己要过渡为量。另一方面，量在它的真理中是回复到自身的量，并非漠不相关的外在性。因此，量就是质本身，以致在这个规定[(2)]之外，质本身就不会还是什么东西了。为了可以建立总体，双重的过渡是必需的；不仅需要这一规定性向它的另一规定性的过渡，而且也需要另一规定性回到前一规定性的过渡。由于第一个过渡，质与量两者的同一才自在地呈现；——质被包含在量中，不过量因此还是一个片面的规定性。反之，量也同样被包含在质中，这个量同样只是扬弃了的，这种情况发生在第二种过渡之中——即回复到质。关于这种双重过渡的必然性的考察，对整个科学方法来说，是很重要的。

现在，定量再不是漠不相关的、外在的规定了，因此，定量作为这样的外在规定，是扬弃了，并且是质，并且是那个由此而是某物的东西，这就是定量的真理，就是尺度。

注释

在前面关于量的无限的注释中，已经讨论了量的无限和它所引起的困难，其根源在于量中出现的质的环节；并且进一步阐明了特别是方幂比率的质如何消失在繁多的发展过程和错综复杂的情况里。我们已经指出，阻碍把握概念的根本缺点，就在于仅仅依据否定的规定（定量的否定）而停留在无限那里，不进展到单纯的规定、肯定的东西（这是质的东西）。在这里，就只剩下对哲学中量的形式掺杂到思维的纯粹质的形式里去的那种现象，还要加以考察。最近，方幂比率特别被应用到概念规定上。概念在其直接性中，曾被称为一次方；在他有或区别中，即它的环节的实有中，被称为二次方；就其回复到自身或作为总体说，被称为三次方。很明显，这样使用的方幂主要是属于定量的一个范畴，这种方幂的意思并不是亚里士多德的潜在性（potentia，δύναμις）。因此，方幂比率表现规定性为达到了真理的区别，就像在定量这个特殊概念中的区别那样，然而却不像在概念本身中的区别那样。定量包含着否定性，这种否定性属于概念本性，不过还没有在概念的特有的规定中建立起来；定量所具有的区别，对概念本身说，是肤浅的规定；这些区别还远远没有被规定为像它们在概念中那样。在哲学思维的童年时期，数被用来表示普遍的、本质的东西，如毕达哥拉斯，在这里，一次方、二次方等等并没有什么高出于数的地方。这是纯粹思维把握的初步阶段；思维规定本身在毕达哥拉斯之后才被发现，才自为地被意识到。但是，离开这些思维规定，再倒退回数的规定去，本来是一种自觉无力的思维，它和当今惯于思维规定的哲学教养相对立，想把那些缺点奉为某种新奇的、高尚的东西、奉为一种进步，这只是自添笑话而已。

(3) 只要方幂一词仅仅被用作符号，那便是无可反对的，就如同对于数或别种概念符号无可反对那样；但是，符号，也是有可反对的，正如要以符号来表达纯概念或哲学的规定的一切符号论是可以反对的一样。哲学既无须求助于感性世界，亦无须求助于想象力，更无须求助于哲学的特殊部门，这些特殊部门是从属于哲学的，因此，其规定是不适合于高级领域和整体的。当有限的范畴一般应用于无限的事物时，这种不适合的情况便发生了；(4) 力、实体性、原因和结果等流行的规定，用来表示例如生命的或精神的关系，也同样只是一些符号，也就是说，对于这些关系来说，乃是一些不真的规定，定量的方幂和可计数的方幂，对于这些关系和一般思辨的关系来说，就更是如此

了。如果数、方幂、数学的无限之类，并不应该用来作符号，而是应该用来作哲学规定的形式，因而它们本身便是哲学的形式；那么，[(5)] 它们的哲学意义，即它们的概念规定性，就必须首先加以证明。如果这一步做到了，那么它们本身也便是多余的标记了；概念规定性表示自己，它的表示是唯一正确的，适合的。因此，那些形式的使用，除了作为一种方便的工具，以省掉对概念规定的把握、揭示和论证之外，就再不是任何别的东西了。

【注释】

(1) 这里是说在反比率中每一项应有的大小，和它本身的具体大小不同，它的具体大小是就离开了比率另一项说的。——译者注

(2) 这个规定，指量。——译者注

(3) 参看第122页。

(4) 参看第123页。

(5) 参看第122—123页。

第三部分　尺度

[1] 抽象地说，在尺度中质与量是统一的。有本身是规定性的直接与自身相等同。规定性的这种直接性已经扬弃自身。量是已经回复到自身的有，以致它是单纯与自身等同，对规定性漠不相关。但这种漠不相关只是外在性，自身没有规定性，而在他物中有规定性。第三者现在是自身关系的外在性；作为对自身的关系，它同时是被扬弃了的外在性，在自己那里具有与自己的区别。这种区别，作为外在性是量的环节；作为回复到了自身，则是质的环节。

[2] 由于在先验唯心论的范畴中，在"量"与"质"之后插入"关系"，然后举出"样式"，所以，这里也可以提一下"样式"。这种范畴在那里的意义是对象对思维的关系。按这种唯心论的理解，思维在本质上是在于自在之物以外的。假如别的范畴只有先验的规定，它们都属于意识，但是作为意识的客观的东西，那么，样式，作为对主体关系，便相对地包含着自身反思的规定；这就是说，在样式范畴中缺少属于别的范畴的那种客观性；用康德的话说，样式范畴对作为客体规定的概念，丝毫不增加什么，而是仅仅表示对认识能力的关系（《纯粹理性批判》，第二版，第99页，266页[3]）。康德综括在样式中的可能性、现实性和必然性范畴，以后将在有关地方加以论述；[4]极为重要的三分式[5]，在康德那里，只是形式上闪耀了一下，他没有把它应用到他的范畴的类（量、质等等）上，就连三分法这个名称也只被应用到范畴的种[6]上。因此，他不可能为质与量找到第三者。

在斯宾诺莎看来"样式"同样是实体与属性之后的第三者；他把它解释为实体的"分殊"，或在他物内，通过他物而被理解的东西。按这个概念说，这第三者只是外在性本身，如我们在别处论述过的，在斯宾诺莎那里，僵硬的实体性一般缺乏向自身的回复。[7]

这里所作的考察，可更普遍地推广到泛神论的体系上，从这些体系，思想曾得到某种修养。有、一、实体、无限、本质是第一义的东西；与这种抽象物相反，一切规定性是第二义的东西，它们同样可以

被抽象地综括为仅仅是有限的、偶然的、生灭无常的、在本质以外的和非本质的东西等等，就像在完全形式的思维中常见而首先见到的那样。但是，第二义的东西与第一义的东西的联系是这样的明显，以致两者不得不同时被认为是一个统一；就像在斯宾诺莎那里，属性就是整个实体，不过是由知性来把握的，而知性本身也就是一种限制或样式；但是，只有由他物才能把握的样式、即一般非实体的东西，却因而构成了实体的另一极端，即一般的第三者。抽象地看来，印度的泛神论在它全部的怪异幻想中，也获得了这种修养；这种修养通过自己的无尺度的东西，作为一条有尺度的线索，把自身引到一致之感，[8] 于是梵、这个抽象思维的一，便通过毗湿奴（Vishnu）的形象，特别是讫里斯那（Krishna）的形式，进展到第三者，即大自在天（Siva）。这第三者的规定，是样式、变化、发生与消灭等一般外在性的范围。如果把印度的三位一体与基督教的三位一体加以比较，那么，固然要认识到在印度的三位一体那里有一个概念规定的共同原素，但重要的是要去把握那关于区别的较确定的意识；这种区别不仅仅是无限的，而且是真正的无限构成了区别自身。印度的第三原则，根据其规定，是实体的统一体分裂为它的对立面，而不是到自身的回复；不如说这第三原则是无精神的东西，不是精神。在真正的三位一体[9] 中，不仅有统一，而且有一致，即结束导致了富有内容的和现实的统一，这个统一，在它的全部具体规定中，就是精神。那种样式和变化的原则当然并不一般地排除统一；正如斯宾诺莎的看法，样式本身是不真的东西，而只有实体是真的东西，万物都归结于它，这就是把一切内容都沉没在虚空中，沉没在仅仅是形式的、无内容的统一中；同样，大自在天重新是大全，与梵没有区别，就是梵本身；这就是说，区别和规定性又消失了，既没有被保持，又没有被扬弃；统一没有回复到具体的统一，分裂没有回复到和解。对于处在生灭领域、处在一般样式领域中的人来说，最高的目的就是沉没在无意识的状态中，与梵统一，即毁灭；这和佛教徒的寂灭、涅槃是一样的。

如果一方面说样式一般是抽象的外在性，对质和量的规定漠不相关，并且在本质上不应该取决于外在的、非本质的东西，而在另一方面又经常承认一切都取决于方式和样式，从而声言样式在本质上是属于事物的实质的东西，那么，在这种很不确定的关系里至少包含这样一点，即这种外在的东西并不是十分抽象的外在的东西。

在这里，样式有确定的意义，即是尺度。斯宾诺莎的样式，像印度人的变化原则一样，是无尺度的东西。希腊人关于万物皆有尺度的意识，虽然还不明确，但比起实体及其与样式的区别所包含的意识来，却是一个高得多的概念的开端，所以连巴门尼德也在抽象的有之后，引进了必然性，作为对万物所立的老界限。

较多发展的和较多反思的尺度，就是必然性；命运，纳米西斯[(10)]，一般都自限于尺度的规定性，这就是说，凡是过渡的东西，把自身弄得过高、过大的东西，就会归结到另一极端，即降低到乌有，从而树立尺度的中项、适中的尺度。——"绝对、上帝是万物的尺度"，比起"绝对、上帝是有"的定义来，并不更是泛神论的，而是无限更真的。——尺度固然是外在的方式，是较多或较少，但是，它也同时是自身反思的，它不仅仅是漠不相关的外在的规定性，而且是自在之有的规定性。[(11)] 所以，尺度是有之具体真理；因此许多民族把尺度当作某种神圣不可侵犯的事物来尊敬。

在尺度中，即在被规定之有与自身同一的直接性中，已经包含本质的观念，所以那种直接性由于这种自身同一而降为一个有中介的东西，正如这种同一也只是由于这种外在性才以自身为中介那样，但这是一个自身中介——即反思；反思的规定有，但在这种有中，这些规定绝对只作为它们的否定的统一的环节。在尺度中，质的东西是有量的；规定性或区别是漠不相关的，因此，这是一个不是区别的区别，它已被扬弃了；有量性作为到自身的回复（在这种回复中，有量性是作为质的东西的），构成了自在自为之有，即本质。但是，尺度最初只是自在的或概念中的本质，尺度这种概念还未建立起来。就尺度还是这样的情况而言，它本身是质与量的有的统一体；它的诸环节是作为一个实有，是一种质和这种质的各种定量，这些环节只在最初才是自在地不可分的，还没有这种反思规定的意义。尺度的发展包含着这些环节的区分，但同时也包含着它们的关系，所以它们自在地是同一，这种同一性将成为、即将被建立为它们的相互关系。这种发展的意义就是尺度的实在化；在这种实在化中，尺度建立自己为对自己的比率，因而同时建立自己为一个环节。尺度由于这种中介，便被规定为被扬弃了的东西；它的直接性和它的环节的直接性消失了，它们是被反思的东西；[(12)] 于是这个按照它的概念而显现出来的尺度，就过渡为本质。

尺度首先是质与量的直接统一，于是，

第一，尺度是这样一个定量，即它具有质的意义，并且作为尺度。这种定量的进一步规定就是：在定量那里，即在这个自在地被规定的东西那里，出现了它的环节的区别，即质与量的被规定之有的区别。这些环节进一步规定各自为尺度的整体，在这种情况下，整体就是独立的东西；而这些环节既然在本质上彼此相关，所以尺度就变成

第二，作为独立尺度的特殊定量（比量）之间的比率。但同时这些特殊定量的独立性根本依赖于量的比率和大小上的区别，所以它们的独立性变成一种交互过渡。因而尺度消逝在无尺度之中。但尺度的这种彼岸，只在尺度自身中，才是尺度的否定性，因此，尺度就被建立为

第三，尺度规定的无差别性；并且，尺度是以在这种无差别性中所包含的否定而作为实在的，被建立为诸尺度的反比率，这些尺度作为独立的质，根本依赖于它们的量和它们彼此的否定关系；因而证明它们仅仅是它们真正独立的统一体的环节，这个统一体是环节的自身反思及其建立，是本质。

在以后探讨的尺度的发展，是最困难的事物之一。由于发展从直接的、外在的尺度开始，所以发展一方面应该前进到量的抽象的进一步规定（一门自然数学），另一方面，至少应该一般地指出这个尺度的规定与自然事物的质的联系；因为确切证明具体对象的概念所产生的质与量的联系，是属于具体事物的专门科学的，在《哲学全书》第三版第267节和270节中，关于万有引力定律和自由天体运动定律的注释，可以看到这类例证。在这里，可以一般地注意一下尺度在各种不同形式中实在化了，这些形式也属于自然实在的不同领域。已发展的尺度的完全抽象的无差别性，即尺度的规律的无差别性，只能在机械性的领域中发生，因为在这个领域中具体的物体只是抽象的物质本身；它的质的区别主要是以量为其规定性；时间和空间是纯粹的外在性本身；物质、质量的数量，重力的强度，也同样是外在的规定，它们也在量那里具有它们的特殊规定性。与此相反，在物理的领域中，这样的抽象物质的大小规定性已经被质的繁多、从而被质的冲突打乱了；而在有机领域中，甚至被打乱得更厉害。但在有机界中，不仅出现了质本身的冲突，而且尺度也将从属于更高级的比率，而尺度的内

在的发展倒是要归结到直接的尺度的单纯形式。动物有机体的肢体都有一种尺度，这种尺度作为单纯的定量，与其他肢体的其他定量成比率；人体的比例是这样的定量的固定比率；自然科学对这些大小及其所依赖的有机功能之间的联系，还必须作更多的了解。但假如说内在的尺度下降到仅仅是外在规定的大小，那么，运动就是其头一个例证。天体运动是只被概念规定的自由运动，因此运动的大小也同样只依赖于那个概念（见上引《哲学全书》章节）；但它从有机体的运动降低到任意的或机械的有规则的运动，这就是说，降低到一般抽象的、形式的运动了。

在精神王国中，一种特殊的自由的尺度的发展，还更少出现。人们当然看得很清楚，例如雅典的共和宪法，或是像掺杂着民主的贵族宪法，只有在一定大小的国度中才能有地位；[(13)] 在发达的市民社会中，从属于各种不同行业的人群，彼此处于一定的比率中；但是这既没有产生尺度的规律，也没有产生尺度的特殊形式。假如说在精神本身中，出现了人格的强度、想象、感觉和观念的强度等等区别，但规定并未超出强或弱这样不确定的东西。树立关于感觉、想象等等强弱比率的所谓规律，结局将会是多么贫乏，多么空虚，这只要考察一下努力从事于这类东西的心理学，就会明白。

【注释】

(1) 参看第124页。

(2) 参看第124页。

(3) 蓝公武中译本，第84页，193页。——译者注

(4) 见本书第二编“本质论”第三部分，第二章。——译者注

(5) 三分式，指康德范畴表，每一类都分为三项，第三项为对立的一二两项的结合。——译者注

(6) 以上是说康德只把三分法应用于范畴的类下的种，如量之下的一、多、全，而不用于范畴的类如质、量等，所以也没有质、量的过渡。——译者注

(7) 见前第一编第二章“实有”关于“质”的注释。——译者注

(8) 参看第124页。

(9) 真正的三位一体，指基督教的三位一体。——译者注

(10) 纳米西斯（Nemesis），希腊司天谴的女神。——译者注

(11) 参看第124页。

(12) 参看第124页。

(13) 参看第125页。

第一章　特殊的量

首先有质的量是一种直接的、特殊的定量（比量）。

其次，这种特殊的定量，与别的定量相比，成为一种量的特殊化，是漠不相关的定量的扬弃。于是这个尺度是一个准尺（Regel），并包含了两个有区别的尺度的环节，即自在之有的量的规定性和外在的定量。但在这种区别中，这两个方面变成质，准尺变成质的比率；因此尺度表明自己为

第三，质的比率；这些质首先具有一个尺度；但后来这一个尺度又把自己特殊化为尺度的一种内在的区别。

甲、特殊定量（比量）

1.尺度是定量的单纯自身关系，是定量特有的自在的规定性；所以，定量是有质的，首先，作为直接的尺度，定量是一种直接的定量，因而是某种规定了的定量；同样，属于定量的质，也是直接的，是某种被规定了的质。定量不再是漠不相关的界限，而是自身相关的外在性，这样的定量本身就是质，而与质又有区别，它之超不出质，正如质超不出它。所以定量是回复到与自身相等的单纯规定性；定量与规定的实有合而为一，正如规定的实有与它的定量合而为一那样。

如果人们愿意把已获得的规定造成一个命题，那么，人们可以说："一切实有的东西都有一个尺度。"一切实有都有一个大小，这个大小属于某物自身的本性；这种大小构成某物被规定的本性和内在之有。某物对这个大小并不是漠不相关的，并不是这种大小改变了，某物仍然是某物，而是大小的变化会改变某物的质。定量作为尺度，已不再是非界限的界限；它现在是事物的规定，以致这个定量的增减会毁灭事物的规定。

一个尺度作为通常所谓标准，是一个定量，这个定量对于外在的数目而言，是任意采取的自在地规定的单位。这样一个单位事实上也

诚然能够是自在地规定的单位，如足[1]和类似的原始的尺度；但由于这样的单位同时也被用作别的事物的标准，所以它对那些事物说来，便只是外在的尺度，而不是它们原有的尺度。所以地球的直径或钟摆的长度可以当作是自为的特殊定量（比量）。但是，人们想把地球直径或钟摆长度的多少分之一，以及在哪个纬度上的钟摆长度的多少分之一，用作标准，则是任意的。对别的事物来说，这样一个标准更是某种外在的东西。这些事物已经以特殊的方式，把一般的特殊的定量（比量），再加以特殊化，因而使自身成为特殊的事物。所以，说有一种天然的事物标准是愚蠢的。况且，一般标准仅供外在比较之用；从一般标准被认为是一般尺度这种最肤浅的意义上说，什么被用作标准乃是完全无所谓的事情。对于基本尺度的意义，不应该这样了解，即：特殊事物的天然尺度，借这种基本尺度而表现，并从而根据一种准则被认为是一个一般尺度的特殊化，即各特殊事物的一般物体的尺度的特殊化。但是，一个绝对的标准，假如不具有上述这种意义，那便只有一个共同的东西那样的意味和兴趣了，而这样的共同的东西并非自在地是普遍的，而是由于约定俗成，成为普遍的。

直接的尺度是一个单纯的大小规定，例如有机物的大小，它们的肢体的大小等等。但是每种存在物之所以成为存在物，或一般地说，它之所以具有实有，就由于有一个大小。这个存在物，就定量而言，是漠不相关的大小，是可以接受外在的规定的，是可以反复增减的。但是，作为尺度，它又与它自身作为定量不同，即与漠不相关的规定不同，并且对于那种在某个界限内漠不相关的反复增减的东西，是一个限制。

因为在实有中量的规定性是双重的，一方面是它与质相连，另一方面是它可以反复增减，而于质无损；所以，若某物具有尺度，当其定量改变时，某物便趋于消失。就定量能够变化，而质与尺度不变而言，这种消灭一方面似乎是出人意料的，但另一方面又是完全可以理解的，因为这种消灭是由于渐变。[2]用渐变范畴来想象或说明一种质或某物的消失，是很方便的，这是由于人们好像对于这种消失几乎能用眼睛看到；因为定量既被建立为外在的，就其本性说是可变化的界限，那么这种变化之仅仅作为定量的变化，就极易了解了。但事实上任何东西都没有由此得到说明；变化本质上同时就是从一种质到另一种质的过渡，或者说从一个实有到一个非实有的较抽象的过渡。这里

包含着一种与在渐变中不同的规定；渐变只是增多或减少，是对大小作片面的坚持。

2. [3] 但是，从一种似乎仅仅是量的变化也会转化为一种质的变化，古代人已经注意到这种联系，并且用通俗的例子，说明由于对这种联系的无知所产生的混乱，叫做秃头和谷堆的著名悖论，就属于这种情况。据亚里士多德的解释，这些办法是用来强迫人们说出与他先所主张的相反的话。人们问道：从头上或从马尾巴上拔掉一根毛发，是否会造成秃子？如果拿走一粒谷，一堆谷是否会停止其为一堆谷？既然这样的拔掉仅仅造成一种完全不重要的量的区别，人们便可以毫不踌躇地同意这样做；于是，再拔掉一根毛发，再拿走一粒谷，并且这样重复下去，结果，每一次都根据大家的同意，只拿走一根或一粒，最后出现了质的变化，头和尾巴变得光秃秃的，谷堆消失了。在同意时，人们不仅仅忘记了重复性，而且忘记了自身不重要的量（像财产中一笔本身不重要的支出那样），积聚起来，其总和就构成质的整体，以致这整体最后消失了，头光了，钱袋空了。

由此而来的困惑、矛盾，并不是通常所谓的诡辩。这样的矛盾并不好像是故弄玄虚。上述假设的对方所犯的错误，即常识所犯的错误，在于假定一个量仅仅是漠不相关的界限，即正是用量的规定意义来看待量。这种假定被量所导致的真理推翻了，量是尺度的一个环节，并与质相联系。[4] 被驳倒的东西，是对抽象的定量规定性作片面的坚持。——因此，[5] 那些曲折之谈并不是空洞的和咬文嚼字的游戏，而是本身正确的，是对思维中出现的现象感到兴趣的那种意识的产物。[6]

由于定量被认为是一种漠不相关的界限，定量便成了这样一个方面，即实有从这个方面受到攻击，并且趋于消失。从质好像不起作用的这一方面来把握实有，这乃是概念的狡狯；——以至于一个国家、一笔财富等等的增大，虽导致该国家和财主于不幸，而初看起来却好像是幸运。

3.尺度在其直接性中是一个规定了的、与质相连的大小的一种普通的质。一方面，定量是一个漠不相关的、可以不改变质而自身或增或减的界限，另一方面，定量是有质的、特殊的，于是这两方面也就有所区别。两方面都是同一个尺度的大小规定；但既然尺度首先是出

现在直接性里的，那么进一步说，这种区别也应该认为是一种直接的区别，而因此两方面也各有一个存在。尺度的存在，是自在地规定的大小，现在既与外在的可改变的方面的存在发生关系，就成了对规定大小的漠不相关的一种扬弃，就成了对尺度的一种特殊化。

乙、特殊化的尺度

特殊化的尺度

首先是一个准尺，一个外在于单纯定量的尺度；

第二，是特殊的量，它规定外在的定量；

第三，双方作为特殊的量规定性的两个质而彼此相比，合为一个尺度。

1.准尺

准尺或已经说过的标准，首先是作为一个自在地规定的大小；它对一个定量来说，是单位，这个定量是一个特殊的存在，存在于与准尺所是的某物不同的另一某物上，而为准尺所测量，即被规定为那个单位的数目。这种比较是一种外在的活动，那个单位本身是一个任意的大小，这个大小同样也能被建立为数目（尺就是寸的一个数目）。但尺度不仅仅是外在的准尺，而且作为特殊的尺度，它必定在其自身就与一个他物即一个定量相比，它才是特定的。

2.特殊化的尺度

尺度是外在的，即漠不相关的大小的特殊规定；这种大小现在是在尺度的某物中，被另一个一般存在建立起来的；尺度本身虽然是定量，不过由于与定量有区别，它是质的东西，对仅仅是漠不相关的、外在的定量进行规定。这个某物本身中具有为他之有这个方面，漠不相关的增减变化就属于这个方面。这种内在的进行测量的东西是某物的质，与另一某物中的这种同样的质相对立；但是这种质在另一某物

中就相对于前一某物之被规定为测量者的质而言，其定量是相对地无尺度的。

就某物是一个尺度自身而言，其质的大小变化在它那里便是外在的；某物并不由此而成了算术的数量。但是，某物的尺度在对待这种数量时，却是以一种内涵的东西自居而又以一种特殊的方式吸取数量的；尺度改变了外在地建立起来的变化，把这种定量造成另一种定量，并通过这种特殊化，在这种外在性中表现自身是自为之有。这种被特殊吸取的数量自身是一个定量，这个定量也依赖于别的数量，后者对它来说，仍只是外在的数量。因此，特殊化了的数量也是可变的，不过它因此并不是一个定量本身，乃是一个外在定量，以一种继续不断的方式特殊化了。所以，尺度以一个比率为其实有，而一个尺度的特殊之处，一般说来，就是这个比率的指数。

从上面这些规定里可以看到，内涵定量与外延定量，乃是同一个定量，在一方面以内涵的形式出现，在另一方面则以外延的形式出现。在这种区别中，奠定基础的定量并不遭受任何变化，区别只是一种外在的形式。反之，在特殊化的尺度中，定量一方面是在它的直接的大小中，但另一方面则由于比率指数而被认为是在别的数目中。

构成特殊之点的指数，首先可能像是一个固定的定量，作为外在之项与质方面被规定之项的比率的商。但这样一来，指数便不过是一个外在定量；指数在这里只意谓着那个使定量本身特殊化的质的环节本身。定量真正内在的质的东西，像我们早先看到的，只是方幂的规定。这样一个方幂的规定，必定是那种构成比率的规定，并在此作为自在之有的规定而与作为外在状态的定量相对立。这个定量是以可计数的一为根本，这个可计数的一构成定量的自在地被规定之有，而可计数的一的关系是外在的，这样仅由直接定量自身的本性所规定的变化，就在于这样一个可计数的一的相加，加一个又加一个，如此等等。如果这样一来，外在的定量就以算术级数而改变自身，那么，尺度的质的本性所作的特殊化反应，便产生另外一个系列，这个系列与前一算术级数联系着，随它而增减，但这增减并不是以一个由数的指数所规定的比率来进行的，而是以一个依据方幂规定的、与一个数不可通约的比率来进行的。

注释

引一个例子来说，温度便是一个质，在这个质中，定量作为外在的与特殊化了的这两个方面，是有区别的。作为定量，温度是外在的温度，甚至于是作为一般媒介物的一个物体的温度，关于这个温度，它的变化是被假定为按算术级数的阶梯进展的，并且是均匀地增多或减少的；与此相反，温度将为各种不同的现存于温度中的个别物体以各种不同的方式来吸收，因为这些个别物体由它们的内在尺度而规定从外边所接受的温度，这些个别物体的温度变化，与媒介物的温度变化或与它们之间的温度变化相适应，并不是成正比例的。以同一温度来比较不同的物体，便会给出它们的特殊的温度（比热）及热容的比率数值。但是，物体的热容随不同的温度而变，从而连系着一个特殊形态变化的出现。于是，一个特别的特殊化表现于这些温度的增减之中。温度被设想为外在的，它与一个特定物体的温度（特定物体的温度同时也是依赖于前一种温度）的比率，并没有一个固定的比率指数；这种热的增减并不随着外在的热的增减而继续均匀地进行。在这里的温度被假定为完全外在的，它的变化也仅仅是外在的，或纯粹是量的。然而，它本身却是空气的温度，或某种别的特殊温度。因此，更详密地看来，比率到底不可看做是一种单纯的量的定量对一种质化了的定量之间的比率，而是两种特殊定量（比量）的比率。尺度的环节不仅是由同一个质的两方面（即一个量的方面和一个质化的定量的方面）构成，而且是由两个自身就是尺度的质的比率构成，特殊化的比率就将直接以这种方式进一步规定自己。

3.作为质的两方面之间的比率

1.定量的质的自在规定方面，仅仅是作为对外在的量的关系；定量的这一方面，作为定量的特殊化，是它的外在性的扬弃，定量之所以为定量就是由于这种外在性。于是定量的这一方面以定量为其前提，并且从定量开始。不过，定量与质本身仍有质的区别；两者的这种区别，必须在一般有的直接性中建立起来，而在这种直接性中也还有尺度，因此，这两方面在质上彼此相对，每一方都自为地是这样一个实有，并且是一个仅仅作为形式的、自身不确定的定量，是一个某物及其质的定量，同样又是这些质的特殊大小，因为它们的彼此关系现在已被规定为一般的尺度。这些质就尺度规定（这种规定是它们的指数）来说，是彼此有比率的；不过在尺度的自为之有中，它们已经

自在地彼此相关；定量在它的双重性中，既是外在定量，又是特殊定量（比量），所以每一个不同的量本身都有这种双重的规定，同时绝对与其他的量相交叉；唯有在这个意义上，质才是被规定的。因此，它们不仅被建立为彼此依存的一般实有，而且不可分离；联结在它们那里的大小规定，是一个质的统一，是一个尺度规定，在这种规定中，按其概念说，它们是自在地联结在一起的。因此，尺度是两个质的内在的量的彼此相比。

2.变量这样重要的规定在尺度中出现了，因为尺度已是被扬弃了的定量，即是说，尺度已经不再是它作为定量时的那个东西，而是既为定量，同时又是某种他物；这个他物就是质的东西，并且如同曾经规定过的那样，只不过是尺度的方幂比率。在直接的尺度中，这种变化还没有建立起来；在那里，只有任何一个定量（而且诚然是一个个别定量）与一个质相联结。在尺度的特殊化中，在以前的规定中，像在单纯外在定量由于质的东西而有的变化中那样，两种大小规定性的区别被建立起来，因而在一个共同外在定量那里，尺度的多数也一般被建立起来；定量只有在与自身这样的区别中，才表现自己为实有的尺度，因为它表现为同一实有（例如媒介物之同一温度），同时又表现为不同的实有而且是量的实有（即媒介物中所含的各个物体的不同温度）。定量在不同的质、即不同物体中的这种区别性，给予尺度另外一种形式，在这种形式中，作为有质的规定的定量的两方面，彼此相比，就是那个可以叫做实在化了的尺度的东西。

作为一般大小的大小是可变的，因为它的规定性作为是一个界限，同时又不是一个界限；就此而言，变化只涉及到一个特殊的定量，该定量将由另一定量来代替；但是，真正的变化是定量本身的变化；这就导致高等数学中如此理解的、有趣的变量规定，在这里既无须停留在一般可变性的纯形式上，亦无须在概念的单纯规定之外，另导出任何别的规定来，而按这种概念的单纯规定来说，定量的他物不过是质的东西。因此，实在的变量的真正规定就在于它是在质上被规定了的大小，这里像充分证明过的那样，它就是由方幂比率所规定的大小；在这种变量中建立起来的东西，是：定量并不被当作定量本身，而是按照与它不同的规定，即质的规定而被当作定量的。

这种状况的两个方面，按它们的作为质的抽象方面说，都具有某种特殊的意义，如空间与时间。它们在尺度的比率中，一般首先被当

作是大小规定性，它们之中的一个方面是一种按照外在的级数即算术级数而增减的数目，另一方面是以前一数目为其单位而被特殊规定了的一种数目。如果就每一个数目只是一个特殊的质而言，那么，两者之间就没有什么区别可据以从它们的大小规定上认定哪一个是单纯外在的量的数目，哪一个是在量的特殊化中变化着的数目。例如，假使它们是方根与平方的关系，那么，在哪一个数目那里，增减被看成仅仅是外在的，按算术级数进行的，哪一个数目却相反地被看作在这种定量中特殊地规定自身，这倒是无所谓的。

但是，诸质间的相互差异也并非不确定，因为作为尺度的环节，它们包含尺度的质化。质本身的一个首要规定性，就一个质而言是外延，或者说是在它本身那里的外在性，就另一个质而言，是内涵，是内在之有的东西，或说是对外在性的否定物。这样，就量的环节而论，数目便属于外延，单位便属于内涵；在简单的正比率中，外延被当作被除数，内涵被当作除数，在特殊化的比率中，前者被当作幂，或说将变为他物，后者被当作根。由于这里还在计数，即还在对外在的定量反思（这个定量便是完全偶然的、经验上所谓的大小规定性），从而变化也始终被认为是按照外在算术级数进行的，所以这个定量就落到单位或内涵的质那一方面去了；至于外在的、外延的方面，则必须表现为在特定的序列中进行变化。但是，正比率（如一般速度 $\frac{s}{t}$ ）在这里便归结为形式的、非现存的，而只属于抽象反思的规定了；如果在根与平方的比率中（如在$s = at^2$ 中）还必须把方根认为经验的定量，并且是按算术级数开展的，而另一端则必须认为是特殊化了的定量；那么，量的质化相应于概念的较高的实在化，乃是这样的实在化，即：两端在幂的较高规定（如$s^3 = at^2$ 的情形）中相比。

注释

这里关于一个实有的质的本性与其在尺度中的量的规定的联系所讨论到的，在已经提过的运动的例子中，有其应用；首先，在作为被通过的空间与消逝的时间的正比率这样的速度中，时间大小被当作是分母，空间大小被当作是分子。如果速度一般只是运动的时、空一个比率，那么，两个环节的哪一个应被当作数目或单位，就是无所谓的；但是，空间正如在比重中的重量那样，是外在的、实在的一般整体，因此就是数目；而时间却相反地，像体积那样，是观念的、否定

的，是单位那个方面。但从本质上说，属于这个应用范围的，下面的比率更重要，即自由运动的比率；首先，在还是有条件的落体运动中，时间量与空间量（前者是根，后者是平方）是互相规定的，再或者说，在天体的绝对自由运动中，运行周期和距离（前者比后者低一次幂，前者作为平方，后者作为立方）也是互相规定的。这类的基本比率，都依赖于比率中时空的性质，依赖于它们所处的关系的种类，究竟是机械运动（这就是说，不自由的运动，不是由其环节的概念所规定的运动）呢，还是落体运动，即有条件的自由运动呢，还是绝对自由的天体运动。这些运动的种类及其规律都依赖于它们的环节、时间和空间的概念的发展，因为这些质本身证明了它们自在地（即在概念中是不可分的，而它们的量的比率，乃是尺度的自为之有）只是一个尺度规定。

关于绝对的尺度比率，可以提醒一下，自然数学，如果它想要值得称为科学的话，那么，它在本质上就必定是一门关于尺度的科学；这门科学虽然在经验方面已有许多贡献，但在真正科学、即哲学方面，还做得很少。自然哲学之数学原理（像牛顿称其著作那样），如果要在哲学与科学的意义上，比牛顿和整个培根的同时代人更深刻地满足这种规定，那么这些数学原理就必定会包含着完全不同的东西，以便为这些尚属黝暗、但最值得沉思的领域带来光明。[7] 知道自然的经验数字，如星球彼此间的距离，是一个巨大的功绩；但是，使经验的定量消失，并把它们提高到量的规定的普遍形式，以至成为一个规律或说一个尺度的环节，则更是不朽的功绩；这正是伽利略关于落体，克卜勒关于天体运动所获得的。他们对他们所发现的规律，是这样证明的，即指出规律的全部细节与观察符合。但是，还需对这些规律有更高的证明，而这无非是从相关的质或确定的概念（如时间与空间）去认识它们的量的规定。无论在自然哲学的数学原理中，或这一类的其他著作中，都一点找不出这种证明的踪影。在以前谈到基于滥用无限小而对自然比率所作的虚假的数学证明时，我们就已提到：用一专门数学的方法，即既非用经验亦非用概念为出发点，来进行这样的证明的试图，是一种荒谬的做法。这些证明已从经验预先假定了它们的定理，即上边那些规律；他们所完成的，就是把这些定理纳入抽象的说法和方便的公式。毫无疑问，牛顿比克卜勒固然在一些相同对象上成就较多，而牛顿的全部真实的功绩，如果撇开他那些证明上的虚构，一旦通过比较纯净了的反思而认清什么是数学所能做的与什么

是数学所已经做的，那么牛顿的功绩就将仅限于他在表达方式上[8]和他在从事所使用的那种分析处理法上所做的改变了。

丙、在尺度中的自为之有

1.在刚才讨论过的特殊化了的尺度形式中，双方的量的东西，在质上是规定了的（两者在幂的比率中）；因此，它们是质的尺度规定性的诸环节。但是，诸质在那里最初还仅仅被建立为直接的、仅仅是各殊的，它们本身并不在那个比率之中，而它们的大小规定性却在那个比率之中，这就是说，它们在那样的比率之外，便既无意义，又无实有，而那样的东西就是包含在大小的方幂的规定性之中的。因此，质的东西掩盖着自己，好像不在特殊化自己，而在特殊化大小规定性似的；它只是在这种大小规定性中才被建立成自为而直接的质本身，这种质除了大小被当作与它不同这一点而外，除了它对它的他物的关系而外，还有一个自为的、长在的实有。因此，时间和空间，除了它们的大小规定性在落体运动中或绝对自由运动中所包含的那种特殊化而外，还被当作一般空间、一般时间，即当作在时间之外和没有延续的时间而自为地长在的空间，和不依赖于空间而自为地流逝的时间。

质的事物，对它的特殊的尺度关系而言，是有其直接性的，但是这种直接性却与量的直接性和质中一个量的事物对它的这种比率[9]之漠不相关，都同样是联系着的；直接的质也有一个同样只是直接的定量。因此特殊的尺度也有一个首先是外在变化方面；这种变化的进展仅仅是算术的，并不被尺度扰乱，而外在的、从而也就只是经验的大小规定性便归入这变化方面之内。当质与定量在特殊的尺度之外出现时，它们也同样与这个尺度有关系；直接性是作为本身属于尺度这样的事物的一个环节。因此，直接的诸质也属于尺度，它们也有关系，并且依大小规定性而处在一种比率之中，这种比率在特殊化的比率，即幂的规定之外，自身只是正比率与直接的尺度。这个结论及其关联须更详细地加以说明。

2.直按规定的定量本身，当它作为尺度的环节而又自在地以一个概念的关联为基础时，在它与特殊的尺度的关系中，便是一个外在的已给予的定量。但是，以此而建立起来的直接性，是质的尺度规定的

否定；这种直接性，在上面曾显示在这种尺度规定的两个方面，因而这两方面曾各表现为独立的质。这样的否定与向直接的量规定性的回复，便包含于在质方面被规定了的比率之中，因为一般有区别的东西的比率包含着它们作为一个规定性的关系。这个规定性因而在此处是在量的事物中，与比率的规定有区别，是一个定量。作为有区别的和在质上被规定了的方面的否定，这个指数是一个自为之有，是绝对被规定了的；但是，指数这样的自为之有只是自在的；作为实有，它是一个单纯的、直接的定量，或者说是尺度的双方面的一个比率的商或指数；这个比率被当作是一个正比率，但一般说来，它是以尺度的量的事物在经验上出现的单位。——在落体中，通过的空间与消逝的时间的平方成正比（$s = at^2$）；这是特定的时空比率，时空的一个幂的比率；另一个比率或正比，也属于时空这种作为彼此不相关的质；它应该是空间对最初时间瞬刻的比率；在以后全部的时间点中，同一系数a都仍然是作为对数目的单位，这个单位，对于那另外由特殊化的尺度所规定的数目而言，乃是一个通常的定量。同时，这个单位又算是那个正比率的指数，那个比率属于想象的、简单的速度，即形式的速度，而不属于概念特殊规定了的速度。在这里，这样的速度并不存在，与上边提到的在一个时间的终点的那个物体所获得的速度，同样无嵇。前一速度归因于落体的最初时间瞬刻，但这个所谓时间瞬刻只是一个自身被假定的单位，并且作为这样的原子式的点，并不实有；运动的开端——被当作运动开端的那种微小性，并无关宏旨——立即是一个大小，并且是一个由落体定律特殊化了的大小。这个经验的定量归因于重力，以致这个重力本身与当前的特殊化（幂的规定性）无关，与尺度规定的特点无关。直接的瞬刻，——即在落体运动中，譬如下落15个被当作尺的空间单位的数目的那一个时间单位（即一秒，并且是所谓第一个一秒）——乃是一种直接的尺度，犹如人类四肢的尺度大小，星球的距离、直径等等。这样一个尺度规定并不属于质的尺度规定范围之内，即不属于这里的落体定律本身；但是对于这样的数依赖于什么，具体科学尚未给我们提供任何线索，因为它们只是一个尺度直接地、也就是在经验上出现的事物。在这里，我们只需要考虑这个概念规定性；这个概念规定性是说，那个经验系数构成尺度规定中的自为之有，但它只构成自为之有的环节，因为那个环节是自在的，因而是直接的。另一环节是这个自为之有的发展了的环节，是两方面的特殊的尺度规定性。在落体的比率中（这个运动诚然还有一半

是有条件的，只有一半是自由的），重力按照这第二个环节必须被当作是一个自然力，所以它的比率是由时空的本性决定的，因而这个特殊化，即幂的比率，便归入重力之中，前一个简单的正比率只表示时空的力学的状态，即外在地发生和规定的形式的速度。

3.至此，尺度已经规定自己是一个特殊化的大小比率，这个比率在它那里把通常的外在定量作为质，但这个定量并不是一个一般的定量，而根本是比率本身的规定环节；因此，它是指数，并且现在作为直接被规定的，是一个不变的指数，因而是那些已经提到过的质的正比率的指数，那些质彼此间的大小比率也同样由这一比率而特殊地规定了。在我们应用过的落体运动的尺度的例子中，这个比率好像已被预示出来，并且被认为是当前现在的了；不过，像我们看到的，这个比率在这种运动中还不存在。但是这个比率还构成进一步的规定，即：尺度现在以这种方式实在化了，它的双方面都是尺度，区分为一个直接的、外在的尺度和一个自身特殊化了的尺度，它们的统一就是尺度。作为这样的统一，尺度包含着比率，在这比率中，大小被质的本性所规定，并被建立为有差别的，因此，比率的规定性完全是内在的、独立的，并同时消融为直接定量的自为之有，即一个正比率的指数；在这里，比率的自身规定被否定了，因为它以它的这个他物为其最后的、自为之有的规定性；反过来说，直接的尺度自身应该是质的，而实际上它要在比率中才有质的规定性。这个否定的统一是实在的自为之有，是一个某物的范畴，这个某物是作为在尺度比率中的诸质的统一，是一个完全的独立性。这两者已经表明自己为两种不同的比率，直接产生了一个双重的实有；或者更确切地说，这样一个独立的整体，即是一个一般的自为之有的东西，同时又分裂为有区别的独立物，它们的质的本性与持续存在（物质性），就在于它们的尺度规定性。

【注释】

(1) 英德的尺的名称均由“足”来，故同是一字；法国的旧尺亦然。——译者注

(2) 参看第125页。

(3) 参看第125页。

(4) 参看第125页。

(5) 参看第126页。

(6) 参看第126页。

(7) 参看第126页。

(8) 参阅《哲学全书》，第270节注释，关于克卜勒 $\frac{s^3}{t^2}$ 到 $\frac{s^2 \cdot s}{t^2}$ （牛顿）的转换，$\frac{s}{t^2}$ 部分叫做重力。——黑格尔原注

(9) 比率，指尺度关系。——译者注

第二章　实在的尺度

尺度被规定为诸尺度的关系，这些尺度构成有区别的、独立的某物的质，用更熟习的话来说，构成事物的质。我们刚才考察过的尺度比率，属于抽象的质，如时间与空间；有待于考察的是比重以及化学特性等例子，它们都是物质存在的规定。空间与时间也就是这样的尺度的环节；这些环节现在既然隶属于进一步的规定，便不再是仅仅按它们的概念规定而彼此相比。例如，在音响中，一定数目的震动所产生的时间，就是在规定环节下震动物体的长度和密度的空间因素，但这些观念的环节的大小是用外在的方式规定的；它们彼此不再把自己表现为一个幂的比率，而是表现为通常的正比率；并且，和声把自己归结到完全外在的数的单纯性上，它的比率是最容易把握的，因而提供了一个完全属于感性的满足，因为精神并没有找到想象、幻想、思想以及类似的东西来充实它。由于构成尺度比率的两个方面既是尺度本身，同时又是实在的某物，所以这些方面的尺度首先是直接的尺度，而且作为在这些尺度中的比率，又是正比率。它是这些比率彼此间的比率，须在以后的规定中加以考察。

(1) 尺度现在是实在的尺度，因此，尺度

首先是一个物体性的独立的尺度，与别的尺度相比，并且在相比中把那些别的尺度特殊化了，因而也把独立的物质性特殊化了。这种特殊化，一般作为对其他许多尺度的一种外在关系，乃是别的比率的产物，因而是别的尺度的产物；特殊的独立性并不在一个比率中仍然停留，而是过渡到特殊的规定性，即过渡到尺度的系列。由此产生的正比率，

第二，是自在地规定的和排他的 (2) 尺度（选择的亲和性）；但是因为它们彼此的区别也只是量的区别，所以现存着一种比率的进展，这种进展一部分是单纯的外在的量的进展，但也将被质的比率打断，形成特殊独立物的交错线。在这种进展中，就尺度而言，出现了

第三，一般的无尺度性，或更确定地说，出现了尺度的无限性；在这种无限性中，相互排除的独立物彼此都是一，而独立物则进入一

种对自身的否定关系。

甲、独立的尺度比率

尺度，现在意谓着不再是单纯直接的，而且是独立的尺度；因为它们本身现在变成特殊化了的尺度比率；因此，在这种自为之有中，它们是某种物理的、特别是物质的东西。但是，作为这些尺度的一个比率的整体，自身

（1）首先是直接的；因此，被规定为这样的独立尺度的两个方面，分别在特殊的事物中持续存在，并建立起外在的联合。

（2）不过，独立的物质性之所以为质的事物，只有通过它们所具有的作为尺度的量的规定，也就是由于自身与他物有量的关系，而被规定为与那些他物不同（所谓亲和性），被规定为这样的量的相比的一个系列的项。

（3）这种漠不相关的多方面的相比，同时把自己归结为排他的自为之有，即所谓选择的亲和性。

1.两个尺度的联合

某物在自身中被规定为定量的一个尺度比率，而这些定量又具有质；某物就是这些质的关系。一种质是某物的内在之有，使某物成为自为之有物，一种物质的东西（譬如从内涵方面看，它是重量，或者从外延方面看，它是数量，但这是物质部分的数量）。但另一种质却是这内在之有的外在性（抽象的、观念的东西或空间）。这些质在量上被规定，它们的相互比率构成物质的某物的质的本性——重量对体积的比率，即特定的比重。体积这个观念的东西，须被当作单位，而内涵作为数目，在量的规定性中，在同体积的比较中，倒像是外延的大小，即自在之有的诸一的数量。——以上两种大小规定性，依照一个方幂比率，其纯质的相比便消失于这个比率之中了，因为直接性回到自为之有（物质之有）独立性中了。在这种独立性里，大小规定性

被规定为一个定量本身，这样一个定量对另一方面的比率，也在一个正比率的通常指数中被规定了。

这个指数是某物的特殊定量（比量），但它又是直接的定量；而且，这个直接的定量（因而这样一个某物之特性）只有与这样的比率的其他指数比较，才能规定。指数构成某物的特殊的自在规定的有，即某物内在的、特有的尺度；但因为某物的这种尺度依赖于定量，因而尺度只是外在的、漠不相关的规定性；因此，不管内在的尺度规定如何，这样的某物是可变的。可以与可变的某物相比的他物，并非物质的数量，一个一般的定量（因为它的特殊的自在规定的有能经受住变化），而是一个这样的定量，即这定量同时又是这些特殊比率的一个指数。这是具有不同的内在尺度的两件事物，有了关系，起了化合，就像不同比重的两种金属那样；为了使这样的化合成为可能，还需要它们的本性有何种同质性（因为这里所谈的，举例说，不是一种金属同水的化合），这里无须考察。现在，一方面，两个尺度的每一个都在变化中保持了自己（变化应该通过定量的外在性达到尺度），因为它就是尺度；但是另一方面，这种自身保持又是对这个定量的一个否定的相比，是这个定量的特殊化；并且因为这个定量是尺度比率的指数，所以它是尺度本身的一个变化，是一个相互的特殊化。

按照单纯的量的规定来说，化合似乎就会是一种质的两个大小与另一种质的两个大小的单纯的总和，例如，在不同比重的两种物质化合时，两个体积的总和与两个重量的总和；所以，不仅仅混合物[(3)]的重量仍然等于那两种重量的总和，而且它所占据的空间，也等于那两个物质的空间的总和。但是，事实上只有重量才等于化合以前所具有的重量的总和；物质的重量（或者从量的规定性的观点，说它是物质诸部分的数量，也是一样），这方面是相加起来了，它作为自为之有的方面，已变成固定的实有，因而有了常住不变的定量。但在诸指数中，却有了变化，因为作为尺度比率，指数是量的规定性的表现，是自为之有的表现；既然定量本身由于所加的增添而经历了偶然的、外在的变化，这种自为之有也就同时表明自己对这种外在性是否定的。量的东西的这种内在规定，既然如前所说，不能出现在重量中，因而便将自己表现在另一种质那里，即比率的观念方面。对于感性的知觉来说，可以感到惊讶的是：在两个不同种的物质混合之后，相加起来的体积出现了变化，通常是减小了。空间本身构成彼此外在的物质的

持续存在，但这持续存在与含有自为之有的否定性相反，是非自在之有的，是可变的东西；以这种方式，空间被建立为它真的是什么，即观念的东西。

但这样一来，不仅质的一个方面被建立为可变的，而且尺度本身以及基于尺度的某物的质的规定性，也表明在自己那里不是固定之物，而是在别的尺度比率中有其规定性，像一般定量那样。

2.作为尺度比率系列的尺度

1.如果某物与他物合一，而且这个他物也同样仅仅由于单纯的质而规定其所以为他物，那么，它们在这联合中便只会扬弃自己。但是，作为尺度比率自身的某物，是独立的，不过它又因此而可以与一个同样是独立的他物联合；由于某物在这种统一中被扬弃了，所以，它通过它的漠不相关的、量的持续存在来保持自己，并同时把自己当作一个新的尺度比率的特殊化的环节。某物的质在量中隐蔽起来了；因此，这个质对别的尺度亦是漠不相关的，并在这个其他的尺度和新形成的尺度中延续自己。新的尺度的指数本身只是任何一个定量，是外在的规定性；因为特殊规定了的某物与其他同样特殊规定了的尺度，达到了两方面尺度比率的类似的中和，所以新的尺度的指数便表明自己的漠不相关；当它与别的指数形成只是一个时，它的特殊的特性便表现不出来了。

2.与更多的本身亦是尺度的东西的这种联合，产生了不同的比率，这些不同的比率当然也有不同的指数。独立物只有在与别的独立物比较时，才有它的自在规定的指数；但是它与别的独立物的中和构成了它与它们的实在的比较；它是通过自己与它们比较的。不过，这些比率指数是不同的，因此，它将它的质的指数表现为不同的数目的系列（对这些数目来说，它就是单位），即与他物特殊相比的系列。质的指数作为一个直接的定量，表现了一个个别的关系。通过指数的特有系列，独立物才真正有了区别，它被当作为单位，与其他这样的独立物形成这个系列，而这些独立物的一个他物，作为单位，也同样与它们有了关系，形成另外一个系列。现在，这样的系列自身的比率便构成独立物的质的因素。

现在，这样的独立物既然与一系列的独立物形成一个系列的指数，乍一看，它似乎在和一个在这系列以外的他物相比较，从而与这个他物有了区别，因为这个他物与这些对立物形成了另一个系列。但这两个独立物用这样的方式，又似乎是不可比较的，因为在这里每一个独立物都被看成是对它的指数的单位，并且，由这种关系所产生的两个系列，是不曾规定的别的系列。作为独立物而加以比较的两个实体，只就作为定量而言，才彼此有区别；为了规定它们的比率，这本身就需要一个共同的自为之有的单位。这种规定了的单位，如前所说，只有在被比较的诸实体有其尺度的特殊实有那里去找，即在系列的比率指数相互之间的比率那里去找。只有系列的诸项之间对两个独立物都有同一的固定比率时，指数的这种比率才是自为之有的单位，而且事实上是规定了的单位；这样，它就能够是这两个独立物的共同单位。所以，被认为彼此无关、互不中和的独立物，唯有在共同单位中，才可以比较。把每一个独立物抽出比较之外，它便是相对各项的比率的单位，这些项是相对于单位的数目，因而表示指数的系列。但反过来说，这系列对于那两个彼此比较、互为定量的独立物，又是单位；这样的独立物本身就是方才陈述过的它们的单位的不同数目。

但是，再者，那些东西与两个（或不如说，一般是许多个）相互对立和比较的实体，一起产生了它们相比的指数系列，它们本身也同样是独立物，每一个都是一个自在地具有适当的尺度比率的特殊某物。它们既然每一个都须被当作单位，那么它们便在前面提到的、自己单纯比较的两个（或不如说，不确定的多个）实体那里，有一个指数系列；这些指数是刚才提到的实体彼此比较的数；反过来说，如果这些实体现在个别地被当作独立的，那么，它们本身的比较的数，对前一系列的项来说，也同样是指数系列。于是，双方都是系列，第一，它们之中每一个数对于与它对立的系列，是一般的单位，并且，这个数在单位那里以一个指数系列作它的自为规定的有；第二，就对立系列的每一项而言，这个数本身是指数之一；第三，对它的系列的其余的数来说，它是比较的数；作为这样一个数目（这数目作为指数，也属于它），它在对立的系列中有其自为地规定了的单位。

3.在这种相比之中，又回复到像定量被建立为自为之有，即像度数那样单纯的方式，但这又是在它之外的一个定量（这个定量是一堆定量）那里有着它的大小规定性。不过，在尺度中，这外在的东西不

仅是一个定量和一堆定量，而且是一系列的比率；尺度的自为地被规定的有就在这些比率数全体之中。正如作为度数的定量的自为之有的情况那样，独立的尺度的本性，把自己转变为它自己的这种外在性。首先，它的自身关系便是直接的比率；因而它对他物的漠不相关就只是在于定量。所以，它的质的方面归入这种外在性中，它对他物的相比也将变为那个构成这种独立物的特殊规定的东西。这种特殊规定全然在于这种相比的量的方式，这种方式既被他物所规定，也同样被这种独立物自身所规定，并且这个他物是一系列的定量，而独立物自身却相反地是一个定量。在这种关系中，两个特殊事物相对于某物、第三者、即指数而特殊化自己；这种关系还包含着这样一点，即：一个特殊事物在这里不过渡为另一个特殊事物，所以这里建立起来的不只是一个一般的否定，而是两者都在否定中被否定地建立起来了，因为每一个都在这里漠不相关地坚持自己，它的否定又被否定了。这样，它们的这个质的统一就是自为之有的、排他的统一。指数最初是在它们之间的比较数，只是在排他的环节中，才有它们相互间真正的特殊规定性，这样，它们的区别立刻就变成质的区别。但是，它们的区别是建立在量的基础上的：首先，独立物之所以与其质不同的多数方面相比，只是因为它在这种相比中同样是漠不相关的；其次，现在的中和关系由于包含着量的性质，不仅是变化，而且作为否定之否定建立起来，又是排他的统一。因此，一个独立物对其他多数方面的亲和性，就再不是一个漠不相关的关系了，而是选择亲和性。

3.选择的亲和性

(4) 和先前中和与亲和性等名词一样，这里所用的选择的亲和性这一名词，也牵涉到化学的比率。因为在化学领域中，物质的东西主要是以与它的他物的关系为其特殊的规定性；它只是仅作为这种区别而存在。再者，这种特殊关系又与量相连，同时，这不仅是对一个个别的他物的关系，而且是对一系列与它这样对立的有区别之物的关系；与这一个系列的诸化合，是依靠与系列中每一项的所谓亲和性；这种亲和性对系列中各项虽然一视同仁，但每一种化合又同时排斥另一种化合；其对立规定的关系，还需要考察。(5) 不过，特殊物在一大堆化合中表现自己，这不仅在化学领域中是如此，一个单音也只有在与另一个音和一系列其他的音相比及联合中，才有其意义；在这样一大堆

的联合中的和谐或不和谐，构成这个单音的质的本性，同时这种质的本性是要依靠量的比率；这些比率形成指数的一个系列，并且是两个特殊比率的比率；每一个相联合的音本身就是这些比率。一个单音是一个系统的基音，但同样又是每一个其他基音系统中个别的项。和谐是排他的选择亲和性，但其质的特色同样又消解为单纯量的进展的外在性。——那些亲和性（不论它们是化学的、音乐的或其他的），就是在它们自己之间和与他物之间的选择的亲和性，对它们说来，一个尺度的原则何在，这问题在以后涉及化学亲和性时还要考察；但是，这种高级的问题是与特殊的质的特殊事物密切联系的，并且属于具体的自然科学的特殊部门。

既然一个系列的项以它与一个对立的系列的全体相比，为其质的统一，而对立的系列的诸项又仅由于定量而彼此不同，根据这个定量，它们把自己与前面所说的那一项中和了，于是，在这多方面的亲和性中的更特殊的规定性，同样只是量的规定性。这种相比，在选择的亲和性中，即在作为排他的、质的关系中，便去掉了这种量的区别。这里所呈现的下一个规定，就是这一项对别的系列（对这个系列的一切项，它都有亲和性）各项的选择的亲和性，依赖于数量（即外延大小）的区别，这种区别是一方的诸项为了中和另一方的一项而在诸项之间发生的。排他性，面对别的可能的化合，表现为一个较坚固的结合，这可以由下面一点来论证，即就前面证明过的外延和内涵的形式的同一性（因为在这两种形式中，大小规定性是同一的）而言，排他性似乎转变得比这种情况有较大的内涵。但是，从外延大小的片面形式到它的别的形式、即内涵大小的形式这一转化，其为同一定量的基本规定的本性，并未有任何改变；所以，实际上在此建立起来的，并不是排他性，而是：或者只能有一种化合，或者是为数不定的诸项的一种化合（只要诸项所产生的分量，按照它们彼此间的比率，与所要求的定量相应），这都是无所谓的。

但是，化合（我们也将它称为中和）却不仅是内涵的形式；指数本质上是尺度的规定，因而是排他的，在排他的相比这一方面，各数已丧失其连续性，彼此间不复能相互流通；多一点或少一点，就获得一个否定的特性，一个指数比其余的指数所具有的优越性，便不停留在大小的规定性上面了。但是，另一个方面也同样出现了，依照这个方面，一个环节或从与它对立的较多的环节获得中和的定量，或按其

特殊规定性来说，从与另一个环节对立的每一个环节获得中和的定量，都是无所谓的；同时，排他的否定的相比，也遭到量的方面的这种侵入。——这样，就建立了从漠不相关的、单纯的量的相比到质的相比的转化，反过来说，也建立了从特殊的规定的有到单纯的外在的比率的过渡，那是一系列的比率，它们有时属于单纯的量的性质，有时又是特殊的质和尺度。

注释

化学元素是这样的尺度的最特别的例证，是尺度的环节，它们唯有在与他物相比中，才有构成它们的规定的东西。一般的酸与碱（或盐基）似乎是直接规定的自在的事物，但倒不如说是不完善的物体的元素，是本来不能自为地存在的组成部分，而只有扬弃了它们的孤立的组成，并与别的组成部分化合，才有其存在。再者，使它们成为独立物的区别，并不在于这种直接的质，而在于相比的量的种类和方式之中。这种情况不限于酸和碱（或盐基）的一般化学上的对立，而是特殊地化为一种饱和尺度，并且构成相互中和的物质的量的特殊规定性。这种有关饱和量的规定，构成一种物质的质的本性；它使一种物质成为那种是自为的东西，而表示那种东西的数，本质上是与一个单位相对立的若干指数之一。——这样的物质与一种别的物质有所谓亲和性；只要这种关系仍然是纯粹质的性质，那么，一个规定性，如磁极的关系或两种电的关系，便只是对别的规定性的否定，而且双方也不会同时表明彼此是漠不相关的。但是，因为关系也有量的本性，所以这些物质的每一个都能与多种物质中和，而不限于与它对立的那一种。不仅一种酸和一种碱（或盐基）彼此相比，而且多种酸与多种碱（或盐基）也相互相比。它们各依以下的情况而自具特色，例如，一种酸为了用碱来饱和自己，比另一种酸所需要的碱更多。但自为之有的独立性，却表现于亲和性之相互排除，一种亲和性比其他亲和性占优势，因为一种酸能自为地与一切的碱进行化合，反之亦然。因此，一种酸是否比另一种酸对一种碱有更密切的亲和性，即所谓选择的亲和性，就造成了它与另一种酸的主要区别。

关于酸与碱的化学亲和性，发现了一条规律，即：如果两种中和溶液混合了，那么，便会由此产生一种分解，因而产生两种新的化合物，而这些产物同样是中和的。由此得知，饱和一种酸所要求的两种碱基的数量，与饱和另一种酸所需要的数量，有同一比率；一般说

来，如果为了被当作单位的一种碱而规定了使其饱和的各种酸的比率数的系列，那么，这个系列对每一种别的碱来说，都是一样的，只不过对不同的碱须采用不同的数目罢了；——这些数目在它们的一方面，对每一种对立的酸，又形成一个同样固定的指数系列，因为它们对每一种个别的酸，也和对每一种其他的酸一样，都有同一比率的关联。费舍[(6)]第一次从雷西特尔[(7)]的著作中强调了这些系列的单纯性；参看他对伯多勒[(8)]《关于化学的亲和性规律的研究》译本的注释，第232页，与伯多勒的《化学静力学》，第一部分，第134页以下。从这一问题的最初写作以后，我们关于化学元素混合比率数的知识，在一切方面已经非常完备，在这里若要对这些知识加以考查，未免离题太远，因为这种经验的、一部分还只是假设性的扩张，仍然限于同样的概念规定之内。不过，对在这里使用的范畴，进而对于化学的选择的亲和性本身及其对量的关系等观点，以及要把这种亲和性建立在某些物理的质的基础上的尝试，还可以补充若干考察。

伯多勒以一个化学质量的作用的概念，改变了通常的选择亲和性的观念，是很出名的。必须分辨清楚，这个改变并未对化学饱和规律之量的比率本身有任何影响；但是，排他的选择亲和性本身的质的环节，却不仅是被削弱了，而且不如说是被扬弃了。如果两种酸对一种碱起作用，假如说那种酸对碱有更大的亲和性，并且具有足以中和碱基的定量的那种定量，那么，按选择亲和性的观念，则所发生的只是这种饱和，而另外的那种酸却完全不起作用，被排除在中和了的化合物之外。假如依据与此相反的一个化学质量的作用概念来看，则两种酸的每一种都是以一个比率而起作用的，这个比率是由它们的现存的数量及其饱和容量或所谓亲和性综合而成的。伯多勒的研究已经指出化学质量作用被扬弃的详细情况，及一种亲和性较强的酸像是要驱除另一种亲和性较弱的酸，排除其作用，因而按照选择亲和性的意义来活动。他曾经指出：这种排除发生所在的环境，如内聚力的强度或精盐在水中的不可溶性，并非这些试剂自身的质的本性；这些情况还可以用别的情况（如温度）来取消其作用。当这些障碍祛除之后，化学质量便无阻挠地发挥出作用，而那似乎是纯粹质的排他的东西，那似乎是选择亲和性的东西，也就表现为只是外在的变态了。

关于这一问题，[(9)]柏采留斯[(10)]是主要应该听取的另一个人。但在他的《化学教科书》中，他对这个问题却并未提出任何较有特色的

和更确定的东西。他采取了伯多勒的观点，逐字逐句加以重复，只不过用了一种非批判的思考的特别形而上学，将其装饰打扮起来而已，所以需要较详细考察的，就只是这种形而上学的范畴。理论超出了经验，一方面它捏造了本身不见之于经验的感性观念，另一方面，它又使用思想规定；理论就是以这两种方式，使自己成为逻辑批判的对象。因此，我们愿意详论这本教科书中关于理论方面所讲述的东西（渥勒译《化学教科书》，卷三，第一部分，第82页以下）。现在，人们在这里读到："人们必须设想，在一种均匀地混合的溶液中，分解了的物体的每个原子，都被溶剂的同一数目的原子包围着，当较多的实体一起分解时，它们必定各自分有溶剂原子之间的空间间隙，以致在均匀地混合的溶液中，便产生了这样一种原子位置的对称性，即：个别物体的一切原子与别的物体的原子都有一种位置均匀的关系；因而，人们可以说分解以原子排列及地位之对称性为特征，正像化合以确定的比例为特征那样。"以硫酸加到氯化铜溶液里去所发生的化合，可以为说明此点的一例。但在这个例子里，既没有证明原子存在，也没有证明分解物之一定数目的原子围绕在溶液的原子的周围，而两种酸的自由原子则环绕在仍与氯化铜化合的原子周围；既没有证明有任何排列和位置的对称性，也没有证明有任何原子间的空间间隙存在，当然尤其没有证明分解物各自分有溶剂原子之间的空间间隙。这将意味着分解物的原子所占的位置，是在没有溶剂的地方，——因为溶剂的空间间隙是空无溶剂的空间，因此，纵使分解物包围和环绕在溶剂周围，或溶剂包围和环绕在分解物周围，但分解物却不是在溶解物之中，而是在它之外，所以也一定不是被溶剂所分解的了。在这里看不出何以必须造成这样的观念，即它们在经验上并不曾证明，既是直接在本质上自相矛盾，而又另外不能以别的方式站得住脚。出现这样的事只是由于对这些观念本身的考察，即由于形而上学（它就是逻辑）；但是，恰恰相反，这些观念之不能由形而上学来证实，也和它们之不能由经验来证实一样！此外，柏采留斯也承认上边所说的东西，即：伯多勒的命题并不违反确定比例的理论；当然，他又说，这些命题也不与微粒说、即上述关于原子的观念以及由固体的原子来充塞溶液的间隙等观点相违反，但是，上述的毫无根据的形而上学在本质上与饱和比例毫不相干。

所以，在饱和规律中所表现的特殊的东西，只涉及一个物体之量的单位本身（不是原子）的数量，另一个与前者化学性不同的物体之

量的单位（同样不是原子）便用这个数量来中和自己；不同唯在于这些不同的比例。柏采留斯的比例理论尽管完全是一个数量的规定，然而他却也谈亲和性的度数（例如，他的书第86页），因为他把伯多勒的化学质量，解释为由起作用的物体的现存之量而来的亲和性度数的总和，而不像伯多勒那样彻底使用"饱和容量"的说法，所以他自己便陷入内涵大小的形式中去了。但是这就是构成所谓动力哲学特点的形式，他在前面（同书，第29页）称之为"某些德国学派的思辨哲学"，并且为了卓越的"微粒哲学"的利益而着重地竭力排斥了它。关于这种动力哲学，他指出它假定了元素在化学化合中彼此渗透，而中和就在于这种相互渗透；这不外是意谓着化学性不同的微粒，彼此间只是数量关系，它们消融为一个内涵大小的单纯性；这同时亦表现为体积的缩小。另一方面，在微粒说中，化学化合的原子应该是在间隙中，即彼此相对地保持自身（并列，Juxtaposition）；在一种仅仅作为外延大小和数量持续的相比中，亲和性度数是没有任何意义的。如果说在上面所引那本书的同一地方，陈述了确定的比例现象的来临，对于动力的观点，是完全出乎意料之外的，那么，这也只能是一种外在的历史情况，且不用说依照费舍排列法的雷西特尔化学量法的系列已为伯多勒所知，并在拙著《逻辑学》第一版中加以引证，拙著曾指出，旧的以及想要成为新的微粒说所依靠的范畴，都是空洞无物的。但是，柏采留斯却错误地断定说，在动力观的统治下，确定的比例现象似乎仍旧是不可知的，他以为那种观点与比例规定性是不相容的。无论如何，这种规定性只是一种大小规定性，至于它的形式是外延的或内涵的，那倒是无所谓的。因此，柏采留斯虽然极其依恋第一种（数量的）形式，他本人也使用了亲和性度数的观念。

因为亲和性在这里被归结为量的区别，所以它作为选择亲和性是被扬弃了；其中排他性的东西，则被归之于环境，即归之于好像是外在于亲和性的某些规定，如已出现的化合物的内聚力、不可溶性等等。这种观念有可以与考察重力作用的办法相比较之处：在那里，那自在地属于重力本身的东西，如摆动的钟摆由于重力必然过渡到静止状态，却只被当作是同时呈现的空气、线索等外在阻力的环境所致，并且不归之于重力，而只归之于磨擦。在这里，对于在选择的亲和性中的质的本性来说，这种质的东西是否在作为它的条件的这些情况的形式中出现，并且被如此来理解，那是没有多大关系的。质的事物本身开始了一个新的序列，其特殊化再不仅仅是量的区别了。

[(11)] 化学亲和性的区别，假如现在因此而以一系列量的比率，针对选择的亲和性，严密确定自身，作为正在出现的质的规定性的一种区别，而这种规定性的行为绝不与那个序列重合，那么，近来把电与化学行为结合起来的方式，却又使这种区别陷入完全的混乱，而希望从这种据说更为深刻的原则出发获得关于最重要的原则（尺度比率）的启发，却完全失望了。这种将电和化学现象完全同一起来的理论，因为涉及物理方面，而不仅是尺度比率，所以在这里无须详加考察，而只要提一下尺度规定的区别性由它而混乱，就可以了。可以说这种理论本身是肤浅的，因为其肤浅就在于把有差异的事物的差异之处省略掉，而把它看作是同一的。至于亲和性，由于化学过程与电以及火和光现象同一起来了，所以被归结为"相反的电之中和"。电与化学性之同一，甚至几乎是可笑地以下列方式来表述的（同前书，第63页），即："电的现象固然说明了物体在或大或小的距离中的作用，它们在化合之前的吸引（这就是说，行为还不是化学的），以及由这种联合而产生的火（？）；但是，在相反的电的情况消失以后，物体仍以这样大的力量继续联合，关于这样的事件的原因，电的现象却没有给我们以启发；"这就是说，这种理论启发我们：电是化学行为的原因，但电不能启发我们在化学过程中什么是化学的东西。一般化学的区别既然归结为正负电的对立，所以，属于这一方面与属于那一方面的试剂之间的亲和性的区别，就被规定为正电和负电两系列物体的序列。当电与化学性按照它们的一般规定而同一时，下边这一点便已经被忽视了，即：电的本身及其中和是瞬息即逝的，对于物体的质仍然是外在的，而化学性在其作用中，特别是在其中和中，它所需要并加以改变的，则是物体的整个质的本性，在电的范围中，正负电的对立同样是瞬息即逝的，它是这样的不稳定，以致它依赖于最微小的外在环境，这与酸和（譬如说）金属等等的对立的确定不移是不能比较的。通过极剧烈的作用（如温度之升高等）所表现的化学行为中的变化，与电的对立的肤浅是不能相比的。最后，在双方每个系列之内，有较多或较少的正电状态，或是有较多或较少的负电状态，这其间进一步的区别，既是完全不可靠的，也是未经证实的。但是，从物体的这些系列出发（柏采留斯同上书，第84页以下），"按照它们的电位，应该产生电学化学系统，这个系统最适合于给出一个化学观念。"这些系列现在将要得到说明，但关于它们实际状况究竟如何，在第67页上却又说道："这一点大约就是这些物体的序列；但这些材料的研究是如

此之少，以致关于这个相对的序列还没有任何完全确凿的东西可以确定。”——无论是（首先由雷西特尔造成的）那些亲和性系列的比率数，或是柏采留斯所提出的、极其有趣的、将两个物体的化合归结为少数量的比率的单纯性，这对于那些应该是电化学的制造品，都完全用不着依靠的。如果在这些比例及其自雷西特尔以来的全面推广中试验的方法曾经是真正的指路明星，那么，这些伟大的发现与脱离经验道路的所谓微粒说的那种芜杂无聊的混合，便越发造成了明显的对照；只有开始抛弃经验原则，才能使得早先主要为雷特尔[(12)]所创始的那个想法，再被接受，即建立起正负电的物体的固定序列，而这些序列同时又有化学的意义。

正负电的物体的对立，其实并不像想象的那样真实；如果这些对立被当作化学亲和性之基础，那么，用试验方法就会证明这个基础的空虚，并导致进一步的扞格不通。在同上书第73页，也承认了两个所谓负电的物体，如硫与氧，会以一种比氧和铜紧密得多的方式化合在一起，虽然铜是带正电的。因此，就亲和性而言，基于正负电一般对立的基础，比起电规定性的同一系列中单纯增多或减少来，必然是相形见绌的。由此可以得出结论，物体的亲和性度数不仅依赖于它们的特殊的单极性（在这里，这种规定与什么假设有联系，是不相干的，它只意谓着非正即负）；亲和性度数主要必须从物体的一般两极性的强度中引导出来。因此，仔细观察亲和性，便过渡到我们所主要关心的选择亲和性的比率；于是我们看到，现在就选择亲和性而言，得出的是什么东西。同书第73页又承认：即使两极性不只是在我们的想象中存在，两极性的度数也好像并没有固定的质，而在颇大程度上依赖于温度；于是，在这一切之后，被宣告为结果的，不仅是每种化学作用就其原因而论，是一种电的现象，而且那好像是所谓选择亲和性的作用的东西，也只是由于电的两极性呈现在某些物体中比在另一些物体中更强所致。在假设性的想象中，兜圈子一直兜到现在，归结仍旧是较大强度这一范畴，那和一般的选择亲和性同样是形式的东西；选择亲和性既然建立在电极的较大强度之上，它就像从前那样，在物理基础上丝毫没有前进一步。但是，即使这里应被规定为有较大的特殊强度的东西，后来也只是归结为前面已经引过的、伯多勒所证明的变态而已。

柏采留斯由于把比例学说推广到一切化学关系上而获得的功绩和名誉，本身并不能成为阻碍讨论上述理论之缺点的理由；而必须这样做的更确切的理由，那是因为这样的情况：这样的功绩，在一门科学中（像在牛顿那里那样），往往为了与此有关联的坏范畴的毫无根据的虚构更变成了权威，恰恰是这样的形而上学，却被以最大的装腔作势来宣布，而且得到传诵。

除了有关化学亲和性及选择亲和性的尺度比率的形式以外，也还有其他的尺度比率将自己化为质的系统那样的形式，可以从量的方面来考察。化学物体在对饱和的关系上，形成了一个比率系统；饱和自身依靠一定的比例，彼此具有个别物质存在的两方面的数量，就是以这个比例化合的。但也有些尺度比率，其环节不可分，也不能表现为一个特殊的、各有差异的存在。这些尺度比率就是在前面被称为直接的独立的尺度那样的东西，它们是以物体的比重来代表的。——它们是在物体以内的重量对体积的比率；比率指数表现一种比重规定性与其他比率不同，它只是在比较中的一个确定的定量，是在外在反思中外在于那些比率的一个比率，并不以它自己与一个对立物的质的相比为基础。这就会有从一个准尺把比重系列的比率指数作为一个系统来认识的任务，这个准尺把一个单纯的算术的多特殊化为一个和谐的交错点的系列。——对于认识上述的化学亲和性系列，也有同样的要求。但是，科学对这一点要达到像以一个尺度系统来把握太阳系星球距离的数字那样，还很遥远呢！

虽然诸比重最初好像并无彼此间的质的比率，然而，它们却同样有质的关系。当物体有了化学的化合时，即使只是汞合化或同体化，比重的中和也同样出现了。在上边已经提到过这样的现象，即：即使在化学上本来无关的物质，其混合后的体积与它们在混合前的体积之和，大小是不相等的。在混合中，它们交互地改变了它们用以发生关系的规定性的定量；以这种方式，它们表明彼此之间有了质的相比。在这里，比重的定量不仅表现为一个固定的比较数，而且是一个可变动的比率数；混合物的指数给出尺度的系列，其进展被不同于彼此化合的比重的比率数的另一原则所规定。这些比率指数不是排他的尺度规定；它们的进展是连续的，但自身包含着一个特殊化的规律，这规律与数量在其中化合的、形式地进展的比率是不同的，并且使前一进展与后一进展不可通约。

乙、尺度比率的交错线

尺度比率的最后规定是：尺度比率是特殊地排他的；这种排他性适合于作为不同环节的否定统一的中和。选择亲和性，就它对别的中和的关系看来，并没有为这种自为之有的统一，产生更多的特殊化原则；特殊化只是仍然停留在一般亲和性的量的规定之中，依据这种规定，便有了彼此中和的一些数量，因而与它们的环节的别的有关选择亲和性相对立。但是，由于量的基本规定，排他的选择亲和性，即使在与它不同的中和里，也延续自身；这种连续性不仅仅是作为比较的各种中和比率的外在关系，而且中和本身也有一种可分离性，因为可分离性由事物的统一而成，这些事物，作为独立的某物，每一个与对立系列的这一个或那一个事物发生关系，都是无所谓的，尽管它们是以各种特定的数量相化合的。于是，这个依赖自身中这样一种比率的尺度，便带有自己的漠不相关性；尺度在自己那里是一种外在的东西，并且在它对自身的关系中，是一种可变化的东西。

尺度比率对自身的关系，是与它作为量的方面的那种外在性和变化性不同的；与那种外在性和变化性相反，尺度比率作为对自身的关系，乃是一个有的、质的基础，是一个常存的、物质的基质，这个基质必须在它的质中包含这种外在性的特殊化原则，连同自身作为外在性中尺度的继续。

按照这种详密的规定，排他的尺度在其自为之有中是外在于自身的；它排斥自身，既建立自身为他物、仅仅是量的东西，又建立自身为一个同时又是别的尺度那样的别的比率；它被规定为本身自在地特殊化的统一，这个统一在自身那里产生了尺度比率。这些比率与早先那种亲和性不同，在那种亲和性中，一个独立物与不同的质的独立物相比，并且与一系列这样不同的独立物相比；在相同的中和环节之内，这些比率是在同一的基质那里出现的；尺度却规定自身，要排斥自己去到别的、仅仅是量的不同的比率（这些比率同样形成亲和性与尺度），与那些仍然只是量的差异的比率交互更替。它们用这种方式，形成在较多和较少的阶梯上的一条[(13)]尺度交错线。

在这里，呈现着一个尺度比率，即一种独立的实在，它在质上与别的尺度比率不同。一个这样的自为之有是可以容纳外在性和定量变

化的，因为它在本质上也是一个定量的比率。它有一个幅度，在这个幅度内，它对于变化仍然是漠不相关的，它的质也不改变。但是，在这种量变中，出现了一个点，在那个点上，质也将改变，定量表明自己在特殊化，以致改变了的量的比率转化为一个尺度，因而转化为一种新质、一个新的某物。代替了前者的位置的比率，是被前者所规定的，一方面这是按照亲和性中诸环节的质的同一性，另一方面，则是按照量的连续性。但是，由于区别归入这种量的东西之中，所以新的某物就对先行者漠不相关；它们的区别只是定量的外在区别。所以，新的某物不是从先行者产生的，而是从自身直接产生的，即从内在的、还不曾实有的特殊化的统一中产生的。——新的质或新的某物又受自己的同一变化进程支配，如此以至无限。

(14) 就一个质的进程是在经久不绝的量的连续性中而言，接近一个质变点的各比率，从量方面来考察，便只是由较多和较少而有区别。从这方面看，变化是逐渐的。但是，渐进性仅涉及变化的外在方面，而不涉及变化的质的方面；先行的量的比率，纵使无限接近于后继者，却仍然是一个不同的质的实有。因此，从质的方面来看，自身无任何界限的渐进性的单纯量的进展，被绝对地中断了；因为新生的质按其单纯的量的关系来说，对正在消失的质是不确定的另外一种质，是漠不相关的质，所以过渡就是一个飞跃；两者被建立为完全彼此外在的。——人们喜欢通过过渡的渐进性试图理解一种变化；但是，渐进性倒不如说恰恰是单纯的漠不相关的改变，是质变的对立面。在渐进性中，两种实在被当作状态或独立的事物，它们的联结倒是被扬弃了；建立起来的并不是这一实在为别的实在的界限，而是这一实在绝对外在于别一实在；纵然理解在这里所要求的东西很少，而这样一来，却恰恰取消了理解所需要的东西。

注释

自然数体系已经表明是这样一个质的环节的交错线，而这些环节是在单纯外在的进程中出现的。这个体系一部分是单纯量的往复进退，是连续的相加或相减，以致每一个数对它的先行者及后继者都具有同样的算术比率，而这些先行者和后继者对它们各自的先行者与后继音也是如此类推。但是，由此产生的各数也对别的先行或后继的数具有一种特殊的比率，或者将那些数之一的倍数表现为一个整数，或者是幂与根。——(15) 在音乐的各种比率中，一种和谐的比率由于一

个定量而出现在量的进展的音阶中，而这个定量本身，在音阶上对它的先行者与后继者，除了具有这些先行者与后继者对其各自的先行者与后继者的同样比率之外，就再没有别的比率。当后继的音符与主音符像是越离越远时，或数通过算术级数像是越来越变成别的数时，却反而一下子出现了回复或惊人的一致，它在质的方面并不是由直接的先行者所准备的，反而好像是一种actio in distans［距离作用］，好像是对远离的东西的关系；单纯漠不相关的比率并不会改变先行的特殊实在，甚至根本不能形成这种实在；这些比率的进展一下子中断了，并且因为这种进展是以同一方式在量的方面继续的，所以由于飞跃，一种特殊的比率便闯入了。

(16) 在化学化合中，当混合比率不断改变时，这样的质的交错与飞跃便发生了，即：在混合程度的特殊点上，两种物质形成各具特质的产物。这些产物不仅以较多或较少而相互区别，也不是在与这些交错比率相近的比率中就已经现成地存在，不过程度较弱而已；它们乃是系于这些点本身。例如，氧与氮的化合，产生了各种不同的氧化氮和硝酸，它们只出现在混合的一定的量的比率中，并且根本具有不同的质，所以，在那些混合比率的中间，没有产生特殊存在物的化合。——金属的氧化物，例如氧化铅，是在氧化的某个量的点上形成的。并且以颜色及其他的质而相互区别。它们并不是相互逐渐过渡；处于那些交错点中间的比率，不产生任何中和的、特殊的实有。一个特殊的化合物的出现，不须通过这些中间阶段，而是依靠一种尺度的比率，并且有它自己的质。——又如，(17) 当水改变其温度时，不仅热因而少了，而且经历了固体、液体和气体的状态，这些不同的状态不是逐渐出现的；而正是在交错点上，温度改变的单纯渐进过程突然中断了，遏止了，另一状态的出现就是一个飞跃。一切生和死，不都是连续的渐进，倒是渐进的中断，是从量变到质变的飞跃。

(18) 据说自然界中是没有飞跃的(19)；普通的观念，如果要想理解发生和消逝，就会像前面讲过的那样，以为只要把它们设想为逐渐出现或消失，那就是理解它们了。但在上面已经说过："有"的变化从来都不仅是从一个大小到另一个大小的过渡，而且是从质到量和从量到质的过渡，是变为他物，即渐进过程之中断以及与先前实有物有质的不同的他物。水经过冷却并不是逐渐变成坚硬的，并不是先成为胶状，然后再逐渐坚硬到冰的硬度，而是一下子便坚硬了。在水已经达

到了冰点以后，如果仍旧在静止中，它还能保持液体状态，但是，只要稍微振动一下，就会使它变成固体状态。

(20) 发生的渐进性的是根据这样的观念，即：正在发生的东西，已经是感性的存在着或根本在现实中存在着的，仅仅由于太小，还不能被人感知；正如消逝的渐进性，也是根据这样的一种观念，即：代替正在消失着的东西的非有或他物也是同样存在着的，只是还看不出来。——而且，这里所谓存在着并不是指：在现存的某物中已经在自身中包含他物，而是指：他物作为实有，是现存的，只是还看不出来而已。因而，发生和消逝一般地都被扬弃了，或者换句话说，自在的东西、内在的东西（某物在实有以前就在其中）转化为微小的外在实有，而本质的或概念的区别则转化为外在的、仅仅是大小的区别。——用变化的渐进性来理解发生和消逝，就是同语反复所特有的无聊；那意谓着：正在发生或消逝的东西，预先就已经是现成的了，而变化则成了外在区别的简单改变，这样，实际上就是同语反复。这种想要理解的知性所碰到的困难，就在于某物在质的方面过渡为与自己有别的一般的他物以及自己的对立面；为了避免这种困难，知性便自欺欺人地把同一和变化当作是量的漠不相关的、外在的变化。

(21) 在道德方面，只要在"有"的范围内来加以考察，也同样有从量到质的过渡；不同的质的出现，是以量的不同为基础的。只要量多些或少些，轻率的行为会越过尺度，于是就会出现完全不同的东西，即犯罪，并且，正义会过渡为不义，德行会过渡为恶行。——同样，国家也是如此，假使其他条件都相同，但由于大小的区别，国家就会有不同的质的特性。法律与宪法，当国家的领域与公民的数目增长时，会变成某种别的东西。国家有它的大小尺度，如果勉强超出这个尺度，国家便会维持不住，在同一个宪法之下分崩离析，这个宪法只有在另一领域范围中才会造成国家的幸福与强盛。

丙、无尺度之物

排他的尺度，在其实在化了的自为之有中，本身仍然带有量的实有的环节，因而能够在定量的标尺那里升降，比率就是在标尺上改变的。某物或一种质，若是依靠这样的比率，便会被迫超出自己而成为

无尺度的东西，并以其大小的单纯改变而毁灭。大小是一种状态，在这个状态里，一个实有可以好像无害地被卷进去，从而被毁灭了。

抽象的无尺度之物是一般定量，自身无规定，并且只是漠不相关的规定性，尺度并不由它而变化。在尺度的交错线中，这种规定性，同时被建立为特殊化的；那抽象的无尺度之物扬弃自己，成了质的规定性；最初，呈现的尺度比率过渡为新的尺度比率；这个新的尺度比率，就前一比率来看，是一个无尺度之物，但它在自己那里正是自为之有的质；于是，特殊存在物彼此的交替及其与仍然只是量的比率的交替，便建立起来，如此以至无限。在这过渡中呈现的东西既是特殊比率的否定，也是量的进展本身的否定，即自为之有的无限物。质的无限性，像在实有中那样，曾经是从有限中迸发出来的无限，是此岸在其彼岸中的直接过渡和消失。反之，量的无限性，就其规定性说，已经是定量的连续性，是定量超出自己的一种连续性。质的有限物变成无限物；量的有限物则是在自身那里的彼岸，并且超出于自身。但是，尺度特殊化的无限，把质的东西与量的东西都建立为相互扬弃，因而把它们最初的、直接的统一（这统一是一般的尺度）建立为到自身的回复，于是这个无限自身也就建立了。质的东西是一种特殊的存在物，它之所以过渡为另一存在物，只是因为比率的大小规定性发生了变化；因而质到质本身的变化被当作是外在的、漠不相关的变化，被当作是与自身的消融；此外，量的东西又自己扬弃了自在自为的规定的有，转化为质的东西。在尺度的交替中，这样连续自身的统一，就是真正常住的、独立的物质或事情。

这样呈现的东西便是：（甲）同一的事情，被建立为区别中的基础和常住的东西。有与其规定性的这种分离，在一般定量中已经开始；某物具有对其“有的”规定性漠不相关的大小。在尺度中，事情自身已经是质与量的自在的统一；质与量这两个环节，在“有”的一般范围内造成区别，从而使一个东西在另一个东西之外；常住的基质首先以这种方式在自身那里具有“有的”无限性的规定。（乙）基质的这种同一性，是在这样的情况中建立起来的，即尺度规定的统一破裂为质的独立性，这种质的独立性只是由量的区别构成，因此基质在这一区别中连续自己；（丙）在交错系列的无限进展中，质的事物在量的进程中之连续，即在漠不相关的变化中之连续，被建立起来；但是其中所包含的质的事物的否定，因而单纯的量的外在性的否定，也都同样

建立起来了。量超出自身，到一个他物，作为别一量的事物，在一个尺度比率或质出现时，这种超越便消失了，并且，质的过渡也在其中扬弃了自己，因为新质自身仅仅是一个量的比率。质与量的这种彼此过渡，是在它们的统一的基础上发生的，而这个过程的意义就是实有、表现或建立，即以质与量的统一这样的基质为基础。

在独立的尺度比率的系列中，这些系列的片面的项是直接的质的某物（如比重，碱基或碱、酸等化学物质）；其次，这些项的中和（在这里，也须把这些中和理解为具有不同比重的物质之化合）是独立的，甚至是排他的尺度比率，即自为之有的实有彼此漠不相关的总体。现在，这些比率只被规定为同一基质的交错点。于是，尺度与从尺度建立起来的独立性却降低为状况了。变化只是一种状况的改变，而过渡的东西却被当作在其中仍然是同一的。

要考察尺度所经历的规定的进展，便须将进展的环节这样综合起来：首先，尺度本身就是质与量的直接统一，它既是一种通常定量，但又是特殊的。尺度既然不是与他物相关而是与自己相关的一个量的规定性，于是，从本质上看，尺度就是比率。其次，尺度自身所包含的环节，因此是被扬弃了的、不可分的；在尺度中的区别像在概念中的区别那样，它的每个环节本身，总是质与量的统一。由此而来的实在的尺度，产生了一些尺度的比率，它们作为形式的总体，自身是独立的。形成这些比率的各方面的系列，对于每个属于一方面而与整个对立的系列相比的个别项来说，乃是一个固定的序列。这个统一，作为单纯的序列，还是完全外在的；它作为一个自为之有的尺度的内在的特殊化的统一，当然表现与尺度的各个特殊化有区别；但特殊化的原则还不是自由概念，唯有自由的概念才对尺度的区别给予内在规定；而这个特殊化原则却首先仅仅是基质或一种物质；为了使其区别成为总体，即具有不变的基质之本性，那么，现存的便只是外在的量的规定，这种规定同时又表现为质的差异。在基质与自身的这种统一中，尺度规定是一个扬弃了的规定，它的质是一个由定量所规定的、外在的状况。——这个过程既是尺度的实在化的、进一步的规定，而且这个规定也正是尺度的被降低为一个环节。

【注释】

(1) 参看第127页。

(2) 参看第127页。

(3) 混合物，即化合物，黑格尔这里的用词不像现在精密。下文还有几处称混合，亦同指化合。——译者注

(4) 参看第127页。

(5) 参看第127页。

(6) 费舍（Fischer，Ernst Gottfried，1754—1831），柏林物理学教授，科学院院士。——原编者注

(7) 雷西特尔（Richter，Jeremiah Bejamin，1762—1807），柏林副矿长。——原编者注

(8) 伯多勒（Berthollet，Claude Louis，1748—1822），伯爵，巴黎工艺学校教授。——原编者注

(9) 参看第127页。

(10) 柏采留斯（Berzelius，Johann Jakob，Baron von，1779—1848），自1807年以后，即在斯德哥尔摩为化学教授，著有《化学教科书》三卷，1808—1828年出版。——原编者注

(11) 参看第127页。

(12) 雷特尔（Ritter，Johann Wilhelm，1776—1810），慕尼黑科学院院士，著有《物体的电系统》，三卷，1805—1806年。——原编者注

(13) 参看第127页。

(14) 参看第127页。

(15) 参看第128页。

(16) 参看第128页。

(17) 参看第128页。

(18) 参看第128页。

(19) “自然是不飞跃的”（Natura non facit saltum），见莱布尼兹《人类知性新论》Ⅳ，16。——译者注

(20) 参看第128—129页。

(21) 参看第129—130页。

第三章　本质之变

甲、绝对的无区别

有是抽象的漠不相关，在那里还不应该有任何规定性，其所以用了无区别这一名词，是因为它自身被认为是有；纯量是无区别，对一切规定都可以，但其所以如此，是因为一切规定对纯量都是外在的，它自己与这些规定并无联系；无区别而可以称为绝对的无区别，则是：它通过有、质、量及其直接统一（尺度）的一切规定的否定，成了单纯的统一，以自身为中介。在它那里，规定性只不过是状况，即以无区别为基质的一种质的外在的东西。

但是，这样被规定为质的外在的东西，只是正在消失的东西；质的东西，由于外在于有，作为它自己的对立面，只是自身扬弃的东西。以这种方式，规定性在基质那里只不过是被建立为一种空洞的区别物。但这空洞的区别物却是作为结果的无区别自身。所以这种无区别当然是具体的东西，是通过有的一切规定的否定而自身中介的东西。无区别作为这种中介，包含着否定与比率；所谓状况那种东西就是它的内在的、自身相关的区别；正是外在性及其消失使"有"的统一成了无区别，因此，它们是在无区别之中，所以这种无区别已不再只是基质，而在它自己那里也不再只是抽象的了。

乙、无区别作为它的因素的反比率

现在，必须看看无区别的这种规定如何在自身那里建立起来，以及它如何因而被建立为自为之有的。

1.尺度比率首先被当作是独立的，它们的还原是以一个基质为基础的；这个基质是它们的相互连续，因而是完全在其各种区别中呈现的、不可分的、独立的东西。基质中所包含的质与量的规定是为这些

区别而出现的，这些规定在基质中如何建立起来乃是问题的全部关键所在。但这是由下列情况决定的：基质首先是结果，并且自在地是中介，但中介本身还没有在基质那里建立起来；所以这首先是基质，而从规定性方面看来则是无区别。

因此，区别在无区别那里，本质上首先只是量的、外在的区别；同一的基质有两种不同定量，基质以此方式便是它们的总和，因而好像把自己也规定为定量了。但无区别只有在与那些区别有了关系时，才是这样固定的尺度，才是自在之有的绝对界限，因此，无区别本身又好像不是定量，而且无论如何不能作为总和或指数，来与别的总和或无区别对立。无区别仅仅包含着抽象的规定性，两种定量，为了它们可以被建立为在无区别那里的环节而彼此相对，是可变的、漠不相关的、较大或较小的。但是，由于受到它们的总和的固定界限的限制，它们的相比，同时又不是彼此外在的，而是彼此否定的；——这就是它们共处其中的质的规定那样的东西。据此，它们彼此同是在反比率中。这种反比率与先前的形式的反比率之所以不同，是因为整体在这里是一个实在的基质，而两方面的每一方面都被建立为应当自在地是这种整体。

依照上述质的规定性，区别又呈现着两种质的区别，一种质被另一种质扬弃，但彼此又不可分，因为两者都留在统一之中，并且构成统一。基质本身，作为无区别，同样也自在地是两种质的统一；比率的每一方面因此都在自身中包含着这两种质，只是由于一种质较多而另一种质较少及其相反的情况而有区别；一种质只是由于它的定量才在一方面占优势，另一种质在另一方面也是如此。

因此，每一方面本身都是一个反比率；这个比率作为形式的比率，又转回到有区别的方面那里。这些方面于是也按照它们的质的规定而各自在另一方中连续，每一种质都在另一种质中与自身相比，都只是以一个不同的定量而在双方的一方之中。它们的量的区别就是那种无区别，按照这种无区别，它们各自在另一方中连续，这种连续作为质的同一，是在两种统一体的每个之中的。——然而，每一方面都作为规定的整体，从而包含着无区别自身，所以两个方面同时被建立为彼此对比的独立的东西。

2.有，现在作为这种无区别，是尺度的被规定的有，不再在直接性之中，而是以方才说过的、发展了的方式，和无区别一样了，因为它自在地是“有”的规定的整体，那些规定消解于统一体之中；实有也是如此，因为它是被建立起来的实在化的总体，在这种实在化中的环节，自身也是无区别的自在之有的总体，无区别作为环节的统一体而负荷这些环节。但因为这一统一体被固定下来，只是作为无区别，因而只是作为自在的，并且环节还没有被规定为自为之有，即还没有在它们自身中和它们相互间自行扬弃而达到统一；因此，便呈现着环节自身对自身的漠不相关作为发展了的规定性。

这种如此不可分离的独立物，现在须进一步加以考察。这个独立物在它的一切规定中是内在的；在规定中，它仍然与自身统一，不受规定干扰；但是，（甲）因为它是自在的总体，所以其中已经扬弃的规定性仍然留存，不过在它那里只是无根据地出现而已。无区别的自在及其实有并不是联系着的；规定性直接表现在无区别那里；在每个规定性中，无区别都是整个的；所以规定性的区别首先被建立为扬弃了的区别，即量的区别；但正因为这样，规定性不是对自身的排斥，不是自身规定，而只是作为外在地规定了的有和变。

（乙）两个环节处于量的反比率中；这就是在大小上的反复增减，但这种反复增减不是由无区别（无区别正是这种反复增减的漠不相关）规定的，而在这里只是外在地被规定的。反复增减是指向一个在无区别之外的他物，而规定便在这个他物之中。从这方面看来，绝对物作为无区别，具有量的形式的第二个缺点，即区别的规定性不是由绝对物自身规定的；因此，绝对物也同样有了第一个缺点，即：区别在绝对物中只是一般出现的，即绝对物之建立，是某种直接的东西，而不是它自身的中介。

（丙）现在比率的两方面是环节，它们的量的规定性构成了它们的持续性的这种方式；它们的实有是由于这种对质的过渡漠不相关而取得的。但是，它们之所以有不同于它们的实有，并且是自在之有的持续性，那就是因为它们自在地是无区别，每一个都是两方面的质的统一体，质的环节分裂成这样的统一体。两方面的区别只限于：一种质之建立在一方面较多，在另一方面较少，另一种质则因而与此相反。于是，每一方面自身都是无区别的总体。——两种质的每一个，就个别看来，仍然同样是无区别的同一总和；每一种质从一个方面到

另一方面中连续自身，并且不受在这方面中所建立的量的界限的限制。于是规定便到了直接的对立，而对立又发展为矛盾，现在须对此加以考察。

3.因为每种质都是在每个方面之中与另一种质有关系，而且，如已经规定了的，这种关系只应该是量的区别。如果这两种质是独立的，譬如被认为是互不依赖的、感性的物质，那么，无区别的全部规定性便都破碎了，它的统一体及总体也会只是空名。但是，两种质倒不如说是被规定为综括在统一体中而不可分离，每一种质只有在与另一种质的这种质的关系中，才有意义和实在性。但是因为两种质的量的本性完全属于这种质的本性，所以，每种质只能达到另一种质所达到的范围。如果两种质作为定量而彼此不同，那么，一种质就会超出另一种质，而且在其较多部分中，便具有为另一种质所没有的漠不相关的实有。但是，在它们的质的关系中，每种质只是在有另一种质的情况下才能有。——由此可知，两种质是均衡的，因为一种质增减多少，另一种质便同样增减多少，并且它们的增减是按同一比率进行的。

因此，根据它们的质的关系，既不能达到量的区别，也不能产生质的增多。有关环节之一超过另一环节的增多只是一个维持不住的规定，换句话说，这个增多只会又是另一个他物本身；但是，在两个环节相等时，便连一个环节也没有了，因为它们的实有只是依靠它们的定量的不相等。两个应有的因素的每一个，当它超出另一个因素时，便要消失，当它等于另一个因素时，也是这样。这种消失表现为：从量的观念来看，平衡破坏了，一个因素被认为比另一因素更大；于是，另一个因素的质的扬弃与其无法站住脚的情况被建立起来了；第一个因素占了优势，另一个因素以加速度减小，并被第一个因素克服了，这第一个因素于是把自己造成唯一独立的东西；因此，便不再有两个特殊的东西和两种因素，而只是一个整体。

如此建立为规定之总体的这个统一体，像总体自身在这里被规定为无区别那样，是一个全面的矛盾；因此，这个统一体之建立，必须像这个自身扬弃的矛盾之规定为必须是自为之有的独立性那样；这种独立性的结果与真理不再是仅仅无区别的统一体，而是自身内在的、绝对否定的统一性，这就是本质。

注释

一个整体的比率以从质上彼此规定的诸因素之间的大小区别为其规定性，这样的比率曾应用于天体的椭圆运动。这个例子表明彼此处于反比率中的，起初只是两个质，而不是那样的两个方面，即它们的每一方面本身都是两方面的统一体及其反比率。人们往往因经验基础的坚实而忽视理论应用到经验基础上所导致的后果，这后果就是：或者必须毁掉作基础的事实，或者因为坚持事实（这是分所应有的）而必须证明与事实相对比的理论的空虚。这种对后果的无知，使事实及与事实相矛盾的理论安然共处。——简单的事实是：在天体的椭圆运动中，它们的速度随着天体接近近日点而增加，随着天体接近远日点而减小。孜孜不倦的努力观察，已经精确规定了这件事实的量的方面；这件事实已进一步被归结到它的简单的定律和公式里，因而实现了一切须真正向理论要求的东西。但对反思的知性来说，这似乎是不够的。为了给现象及其规律以一个所谓解释，便假定了向心力与离心力是在曲线上运动的两个质的环节。这两种力的质的区别就在于方向相反，就量的方面看，则在于它们被规定为不相等，一个增加时另一个便减少，反之亦然；以后，它们的比率又被倒转过来了，在向心力递增、离心力递减了一段时间之后，便到了这样一点，在那里向心力递减而离心力递增。[(1)] 但这个观念与那两种力的主要的质的规定性的彼此比率是矛盾的。由于这些规定性，那两种力完全不能分离；每种力只有同另一个力相关，才有意义；因此，在一种力超过另一种力的情况下，在一种力与另一种力没有关系的情况下，这种力便不存在。如果一种力对另一种力的关系就像较大的力对较小的力的关系那样，假定它一旦比另一种力更大，那么，上边所说的情况便出现了，即：这种力获得了绝对优势，而另一种力便会消失；后者被当作是正在消失的和无法维持的东西；消失只是逐渐进行的，在大小方面一种力的所减即另一种力的所增，——这都对上述规定丝毫没有改变什么；后者与前者一起消灭，一种力之所以是力，只是由于有另一种力才有它。这是一个非常简单的考察；例如，像以前所说的，如果物体的向心力当物体接近近日点时增多少，离心力便相反地减多少，那么，后者便不可能再从前者把物体夺过来，并使其再一次离开中心物体；恰恰相反，向心力既然一度占优势，那么离心力便被克服了，物体将以加速度趋向中心物体。反过来说，如果离心力在无限接近远日点的地方占优势，那么，说它现在在远日点要被较弱的力所克服，这也同样

是矛盾的。——再者，很明显，招致这种转化的是一种外力，这就是说，运动速度的时而加速、时而减速是不能从那些因素的假定的规定来认识或（所谓）解释的，尽管这些因素恰恰是为了解释这种区别而被假定的。这种或那种趋向消失的后果，从而椭圆运动也根本消失的后果，因为椭圆运动仍旧延续和从加速过渡到减速这一事实的确立，就被忽视和掩盖起来了。向心力在远日点对离心力由较弱而转化为占优势，在近日点则与此相反，这种假定，部分地包含着上边阐释过的东西，即：反比率的每一方面自身都是这样整个的反比率；因为从远日点到近日点（即向心力应占优势）的运动的这一方面，还应当包含离心力，但向心力增大时离心力却减小；在减速运动方面，一个愈来愈占优势的离心力对向心力也有着同样的反比率，因此，没有任何一方消失在另一方里，而只是愈来愈小，直到转化为对另一方占优势时为止。因此，回到每个方面的东西，只不过是这种反比率的缺陷，即：或者，像在力的平行四边形中那样，每个力都被认为是自身独立的，这些力只以单纯外在的会合成了运动，而概念的统一、事实的本性都被取消了；或者，两种力都通过概念在质上相比，没有一种力能对另一种力保有漠不相关的、独立的持续，这种情况是由一个“较多”而给予它的。强度的形式或所谓动力的东西，也丝毫没有改变什么，因为它以定量为其规定性，所以，它也只能发出与它对立的力所具有的同样多的力，即只在这样的情况下存在。但是，就部分而言，这种优势到其对立面的转化，包含着关于肯定与否定的质的规定的交替，一个增长多少，另一个便丧失多少。这种质的对立的不可分的关联，在理论上被分解为前后相续，但理论仍不能因此而说明这种更替，尤其不能说明这种分解。当一种力增加多少而另一种力也减少多少时，还有统一的假象，而在这里这种假象却完全消失了；这里所说的，是单纯的外在的相续，它只与那种有关的结论相矛盾，据那种结论说来，只要一种力变为优势，另一种力便必定消失。

为了理解物体的不同的密度，同样的比率也已应用于引力与斥力；感受性与刺激性的反比率，也要被用于生命的这些因素的不相等，来理解整体、健康的各种规定，以及生物种类的不同。这种解释本来应该成为生理学、病理学以及动物学的自然哲学基础，但是，由于非批判地使用这些概念规定所夹杂的混乱与荒谬，结果很快地就放弃了这种形式主义，虽然它在科学中，特别是在物理天文学中还是极其广泛地继续着。

因为绝对的无区别似乎可以是斯宾诺莎实体的基本规定，所以还可以说，无区别当然是从这样的观点而是实体的，即："有"的一切规定，以及思维与广延等一般更具体的每个区别，在无区别和实体这两者中都被当作已经消失。如果仍然要停留在抽象上，那么，在这深渊中毁灭了的东西，其实有的面貌如何，根本是不相干的。不过，实体作为无区别，部分地与规定的需要及对规定的观点有联系；它不应该仍然是斯宾诺莎的实体，这种实体的唯一规定是否定的，即一切都被吸收到它里面去了。在斯宾诺莎看来，区分——属性、思维与广延，还有样式、分殊以及其余一切规定——是完全经验地引导来的；这种区分是在知性之中，知性本身也是一种样式。除了属性完全表现实体，并且属性和内容作为广延与思维的事物的序列是同一的实体之外，属性对于实体以及属性彼此之间便更没有别的规定性了。但反思通过作为无区别这样的实体规定，便达到了区别；区别，那在斯宾诺莎那里是自在的东西现在被建立起来了，即外在的区别，因此更确切地说，就是量的区别。因此，在区别中，无区别当然像实体那样，自身仍然是内在的，但这是抽象的，仅仅是自在的；区别对无区别不是内在的，作为量的区别，倒不如说它是内在性的反面，量的无区别也不如说是统一体的外在的有。因此，区别也没有从质的方面来把握，实体没有被规定为自行区分的东西，即没有被规定为主体。关于无区别的范畴本身，下一步的结果就是：在这一范畴那里，量或质的规定的区别分裂了，正像在无区别的发展中所发生的那样；无区别是尺度的消解，在尺度内两个环节直接合而为一。

丙、到本质的过渡

(2) 在有变为本质之前，绝对的无区别是"有"的最后一个规定；但是，它还没有达到本质。它表明自身仍然属于有的范围，因为，它被规定为漠不相关，在它那里仍然有外在的量的区别。这种区别就是无区别的实有；它以此而与自身处于对立之中，对于这个实有，无区别只被规定为自在之有的绝对，而不被设想为自为之有的绝对。换句话说，外在的反思停留在这样的观点上，即：特殊物是自在的或在绝对中是同一的，它们的区别是漠不相关的，不是自在的区别。这里还有的缺点，在于这种反思并不是思维的、主观意识的外在反思，而是区

别必须扬弃自身的那种统一所特有的规定；那种统一表明自己是绝对的否定，对它自身漠不相关，对它自己的漠不相关也和对他物同样的漠不相关。

但是，无区别的规定的这种自身扬弃已经产生了；在建立这个规定的发展过程中，它已经在一切方面表现为矛盾。它是自在的总体，在这个总体中，扬弃了并包含了"有"的一切规定；因此，它是基础，但只是在自在之有的片面规定中，它才有，于是区别、量的差别和诸因素的反比率在它那里都是外在的。它自身和它的规定的有相矛盾，它的自在之有的规定和它的建立起来的规定性相矛盾，所以，它是否定的总体，这个总体的规定性在自身那里扬弃了自身，因而扬弃了无区别的基本片面性，它的自在之有。这里所建立的是无区别真的是什么那样的东西，它是对自身单纯的、无限否定的关系，与自身不相容，是自己对自己的排斥。规定和被规定既非过渡，亦非外在的变化，又非在无区别那里的规定的产生，而是无区别的自身相关，这种自身相关是它自己的和它的自在之有的否定性。

但是这样被排斥出来的规定，现在却不属于自己，不在独立性或外在性中出现，而是作为环节，首先属于自在之有的统一体，不曾被统一体释放出来，而被作为基质的统一体负荷起来，并且唯一地被这个统一体充实起来；其次，作为规定，对于自为之有的统一体是内在的，并且这些规定只是由于统一体的自身排斥才有的。它们不像在整个有的范围内那样，是有的事物，现在绝对只是被建立起来的事物，即绝对具有规定和意义，它们关系到它们的统一体，因而每个规定都关系到它的另一规定和否定；——它们以它们这种相对性为标志。

(3) 于是，一般的有和不同的规定性的有或直接性，以及自在之有都消失了，而统一体就是有，是直接的、作为前提的总体，因此，它只是这种单纯的自身关系，由于扬弃这种前提而有了中介，而这种前提之有与直接之有自身，则只是这种统一体的排斥的一个环节；原始的独立性与自身同一性只是终结的、无限的自身融合，因此，有被规定为本质；有，通过有的扬弃，是与自身在一起的单纯的有。

【注释】

(1) 第一版此处接着有下列句子，“我曾在一篇早期论文中，说明了这一主题，并指出这种区分及基于这种区分的说明之空洞无物。”——原编者注

(2) 参看第130页。

(3) 参看第130页。

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

逻辑学

下卷

〔德〕黑格尔 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
第一部 客观逻辑——第二编 本质论
第一部 客观逻辑——第二编 本质论——第一部分 作为反思自身的本质
第一章 映象
甲、 本质的与非本质的
乙、 映象
丙、反思
第二章 本质性或反思规定
甲、同一
乙、区别
丙、矛盾
第三章 根据
甲、绝对的根据
乙、被规定的根据
丙、条件
第一部 客观逻辑——第二编 本质论——第二部分 现象
第一章 存在
甲、事物及其特性
乙、事物由物质组成
丙、事物的消解
第二章 现象
甲、现象的规律
乙、现象的和自在之有的世界
丙、现象的消解
第三章 本质的对比
甲、整体与部分的对比
乙、力及其外在化的对比
丙、外与内的对比

第一部 客观逻辑——第二编 本质论——第三部分 现实
第一章 绝对物
甲、绝对物的展示
乙、绝对属性
丙、绝对物的样式
第二章 现实
甲、偶然或形式的现实，可能和必然
乙、相对的必然或实在的现实，可能和必然
丙、绝对的必然
第三章 绝对的对比
甲、实体性的对比
乙、因果对比
丙、相互作用
第二部 主观逻辑——第三编 概念论——前言
第二部 主观逻辑——第三编 概念论——概念通论
第二部 主观逻辑——第三编 概念论——分类
第二部 主观逻辑——第三编 概念论——第一部分 主观性
第一章 概念
甲、普遍的概念
乙、特殊的概念
丙、个别的东西
第二章 判断
甲、实有判断
乙、反思判断
丙、必然判断
丁、概念判断
第三章 推论
甲、实有推论
乙、反思推论
丙、必然推论
第二部 主观逻辑——第三编 概念论——第二部分 客观性
第一章 机械性
甲、机械的客体

乙、机械的过程
丙、绝对的机械性
第二章 化学性
甲、化学的客体
乙、过程
丙、化学性的过渡
第三章 目的性
甲、主观目的
乙、手段
丙、实现了的目的
第二部 主观逻辑——第三编 概念论——第三部分 理念
第一章 生命
甲、有生命的个体
乙、生命过程
丙、类
第二章 认识的理念
甲、真之理念
乙、善之理念
第三章 绝对理念
译后记
页码对照表
返回总目录

下卷

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治•法律•社会学、经济、历史•地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

第一部 客观逻辑——第二编 本质论

有之真理是本质 [1]

[2] 有是直接的东西。由于知要认识真的东西，即**自在和自为之有**那样的东西，所以知并不停留在直接的东西及其规定上，而是透过直接的东西深入里面，认定**在** 这个有的**后面** ，还有某种不同于有本身的他物，认定这种背景构成了有之真理。这种认识是间接的知，因为它不是直接在本质那里、在本质之中，而是从一个他物、从有开始，并且要通过一条先行的道路，即超出有之外，或者不如说进入有之内的道路。由于知先从直接的有使自身内在化，它才通过这个中介找到了本质。语言用**有** Sein这个助动词，把本质Wesen保留在过去式"曾有"“gewesen”里；因为本质是过去的有，但非时间上过去的有。

[3] 这一运动被设想为知的道路，即从有开始，进而扬弃有，达到一个有了中介的东西、即本质的道路，便似乎是认识的活动；这种活动，对有说来，好像是外在的，并且与有自己的本性不相干。

[4] 然而这一过程正是有自身的运动。有在这一过程里表明它由于它的本性把自身内在化了，并且由于进入自身而变成了本质。

所以，假如说绝对物以前曾被规定为**有** ，那么，它现在就被规定为**本质** 了。认识总之不能停留在繁复多样的**实有** 上，而且也不能停留在**有** 上，停留在**纯有** 上；这就立刻促使反思，说这个**纯有** 、即一切有限物之否定，以一种**内在化** 和运动为前提，这一内在化和运动把直接的实有纯化为纯有。有因此将被规定为本质，被规定为一个这样的有，即一切被规定物及有限物在它那里都被否定了。这样，它就是**无规定的** 、单纯的统一体，有了规定的东西便以外在的方式从它那里被拿掉了；对这个统一体说来，那有了规定的东西本身就是一个外在物，并且在拿掉之后，仍然与这个统一体相对立；因为它并非就其自

身说，而是相对地、即仅仅就其与统一物的关系说，被扬弃了。——前面已经说过，假如纯本质被规定为**一切实在物的总体**，那么，这些实在物便仍然隶属于规定性和进行抽象的反思之下，而这一总体便归结为空洞的单纯性。就这种方式而言，本质便只是一个产物，一个被造出来的东西。**外在的** 否定乃是抽象，它只是从那个剩余下来作为本质的东西里**抽掉** 有之各种规定性，这似乎总之只是把那些规定性安置在另一个地方，让它们始终是有之规定性。但是就这种方式说来，本质自身既非自在的，也非自为的；它乃**由于一个他物**、即外在的、进行抽象的反思而有的，并且是**为一个他物**，即为被抽象过的事物，总之，是为那个仍然与它相对立的有的事物而有的。因此，本质在它的规定中，就是自身僵死的、空洞的无规定性。

但是本质之所以是本质，如它在这里所成为的那样，不是由于对它说来是外来陌生的否定性，而是由于它自己的运动，即有之无限运动。它是**自在自为之有**：——绝对的**自在之有**，因为它对有之一切规定性都漠不相关，干脆扬弃了他有及对他物的关系。但是它又不仅是这个自在之有；作为单纯的自在之有，它便会仅仅是纯本质的抽象；然而它在本质上又是自为之有；它本身就是这个否定性，是他有及规定性的自身扬弃。

本质，作为有之完全回归到自己，首先是不曾规定的本质；有之规定性在本质中是被扬弃了；本质**自在地** 包含着规定性，而并非规定性像是**在本质那里** 建立起来似的。和自己的这种单纯性在一起，绝对的本质并**没有实有**。但是它必须过渡为实有；因为它是**自在自为之有**，即是说它把它**自在地** 包含着的各种规定，**区别开来**；因为它是它对自己的排斥或对自己的漠不相关，即对自身的否定关系，于是它把自己和自己对立起来了，并且只是在这种情况下，即本质在自己与自己相区别之中而又和自己统一时，它才是无限的自为之有。——这样来进行规定，与在有之范围中进行规定，性质就不相同；而本质之各种规定也有比有之规定性不同的特性。本质是自在〔之有〕[5] 和自为之有的绝对统一体；它之进行规定，因此仍然在这个统一体之中，既不是变，也不是过渡，至于规定本身则既不是一个作为他物那样的**他物**，也不是**对他物** 的关系；那些规定是独立物，但又只是这样的独立物，即它们彼此又是在统一之中的。——由于本质最初是**单纯的** 否定性，那么，为了给与自己以实有，然后给予实有的自为之有，本

质便必须在**自己的** 范围内，把它原来只是**自在地** 包含着的规定性建立起来了。

本质**在整体中** ，就是**量** 在有之范围中所曾经是的东西，即对界限绝对漠不相关。但是量之成为这样漠不相关的东西，是在**直接的** 规定之中，在量那里的界限是直接的外在规定性，它**过渡** 为量；外在的界限对量是必需的，并且在量那里是**有的** 。反之，在本质那里，却没**有** 规定性，它只是由本质自身**建立起来** 的，不自由，而只是在对它的统一物的**关系** 之中。——本质的否定性即是**反思** ，而规定即是**曾被反思的** ，由本质自身建立起来，并在本质中作为被扬弃者而存留下来。

本质处于**有** 和**概念** 之间，构成两者的中项和本质的运动，即从有到概念的**过渡** 。本质是**自在一自为之有** ，但这是在自在之有的规定之中；因为本质的一般规定必须是从有而来，或者说，必须是**有之第一个否定** 。本质的运动就在于要在有那里建立否定或规定，从而给自己以实有，并把它自在地所是的东西，变成无限的自为之有。于是它给予自己的**实有** ，就**等于** 它的自在之有，并且变为**概念** 。因为概念是绝对物，正如本质在其实有中是绝对的，或说是自在自为的那样。但是本质给予自己的实有，还并非像自在自为那样的实有，而是像本质所给予它自己的那样的实有，或者说像本质所建立的实有，因此它还与概念的实有相区别。

本质首先**在自身中映现** scheint**自己** ，或者说是**反思** ；其次，它显现erscheint；第三，它**启示** 自身。它在它的运动中给自己建立以下规定：

I. 作为在本身以内的规定中的**单纯的** 、自在的本质，

II. 作为实有而出现，或者说，按照其存在和**现象** 而出现，

III. 作为与其现象合一的本质，即作为**现实** 。

---

[1] 此系《黑格尔全集》1833年德文版页码，罗马字系指卷数，阿拉伯字系指页数。（下同）——编者

[2] 参看《列宁全集》第38卷，人民出版社1959年版，第133—134页。以下只注页码，不重列书名和卷数。

[3] 参看《列宁全集》第38卷，人民出版社1959年版，第133—134页。以下只注页码，不重列书名和卷数。

[4] 参看《列宁全集》第38卷，人民出版社1959年版，第133—134页。以下只注页码，不重列书名和卷数。

[5] 方括弧内文字系拉松版编者添补的，下同。——译者注

第一部 客观逻辑——第二编 本质论——第一部分 作为反思自身的本质

本质从有出来，在这种情况下，它并非直接是自在自为的，而是那种运动的**结果** 。或者说，本质首先被当作是一直接物，于是它便是一个规定了的实有，与另一实有对立；它只是对**非本质的** 实有才是**本质的** 实有。但是本质又是自在自为扬弃了的有，而与它对立的却只是**映现** 。然而映现又是本质自己的建立。

本质首先是**反思** 。反思规定自身；它的规定是建立起来的有，这个建立起来的有同时又是自身反思；

其次要考察的是这些**反思规定** 或**本质性** 。

第三，本质作为进行规定的自身反思，把自己造成为**根据** ，并且过渡为**存在** 和**现象** 。

第一章 映象

从有发生出来的本质，映现为与有对立；这个直接的有**首先** 是**非本质的** 。

其次 ，然而它又不止于仅仅是非本质的东西，它是无本质的有，是**映象** 。

第三 ，这个映象不是一个外在的、不同于本质的东西，而是它自己的映象。本质自身中的映象是**反思** 。

甲、 本质的与非本质的

本质是**扬弃了的有** 。它是单纯的自身等同，但在这种情况下，它是有之范围的一般**否定** 。这样，本质就与直接性对立，它是从这样的直接性里变出来的，而且直接性在这种扬弃中保存和维持了自己。在这种规定中，本质自身是**有的** 、直接的本质，而有在与本质的**关系** 中，则只是一个**否定物** ，本质并非自在自为的，于是本质乃是一种**规定了的** 否定。有与本质以这种方式，一般相互作为他物而彼此相关，因为两者都各自具有**一个有** 、一个**直接性** ，而又各自漠不相关，并且都依照这个有而具备同等的价值。

但是，有在与本质的对立之中，同时又是**非本质的东西** ，它以被扬弃了这一规定与本质对立。由于它毕竟不过一般地作为一个**他物** 而与本质相关，所以本质也不真正是本质，而只是另一规定了的实有，即**本质的东西** 。

由于本质像最初那样，作为直接的、有的东西，从而只被规定为与有对立的**他物** ，于是本质的和非本质的东西之区别，就使本质重又

回到**实有** 的范围里去了。实有的范围因此便有了基础，而且那个在此实有中的有就是自在自为之有，它是进一步的规定，外在于实有本身；反过来说，本质固然是自在自为之有，但这也只是就**规定的** 场合对其他的自在自为之有而言。——因此，由于一个**本质的东西** 和一个**非本质的东西** 是在一个实有那里而相区别的，所以这个区别是一种外在的建立，是把实有的一部分从另一部分隔离出来而不触及实有本身，是归入一个**第三者** 的分离。哪一个是属于本质的或非本质的东西，在那里却并不曾规定。造成本质或非本质东西的，是任何一种外在的场合或考察，因此必须把同一内容时而看作是本质的，时而看作是非本质的。

假如更确切地考察一下，则本质之所以变为仅仅是与一个非本质的东西对立的一个本质的东西，是由于本质仅仅被当作是扬弃了的有或实有。本质就这种方式说，便只是**第一次** 否定，或说是**规定性** 那样的否定；通过这种否定，有只会变成实有，实有只会变成一个**他物** 。但是本质却是有之绝对否定性；它就是有本身，但不仅被规定为一个他物，而且是有，这个有无论是作为直接的有，或是作为直接的否定，作为带着一个他有那样的否定，都是把自身扬弃了的。因此，有或实有并不把自身保持为他物，因为有了本质，那个与本质还相区别的直接物也不仅仅是一个非本质的实有，而且是**自在自为的** 、无的直接物；它只是一个**非本质** ，只是**映象** 。

乙、 映象

1.**有是映象** 。映象之有全在于有之被扬弃，在于有之虚无。有在本质中便有了这种虚无，而在有之虚无以外，在本质以外，便没有映象。映象是作为否定物而建立的否定物。

映象是从有之范围里还剩下来的全部余留。但映象映现得还有独立于本质的、直接的一面，并且总是本质的一个**他物** 。**他物** 一般包含实有和非实有两个环节。非本质的东西，由于它不再具有一个有，所以对它说来，从他有那里留下来的，便只是**纯非有环节** ；映象在有之规定性中之所以是这种**直接的** 非实有，是因为它只是在对他物的关

系中，即在它的非实有中，才具有实有，即仅仅在它的否定中才有的那个非独立物。于是在它那里只留下了**直接性** 的纯粹规定性；这却是作为**反思的** 直接性，即仅仅**以** 直接性的否定**为中介** 才有的，这种直接性与它的**中介** 对比起来，除了非实有的直接性这种空洞规定而外，便什么也没有。

这样，**映象** 便是**怀疑论** 的现象，或者说唯心论的现象也是这样一个**直接性** ，它既非某物，也非事物，总之不会是在其规定性和对主体的关系以外那样一个漠不相关的有。怀疑论不容许自己说"**有** 物"；近代唯心论不容许自己把认识看作是关于"自在之物"的知识；怀疑论的映象总之不该具有一个有的基础，在近代唯心论的认识里，不应出现自在之物。但是，怀疑论同时又容许它的映象有多种多样的规定，或者不如说它的映象以整个世界的丰富多彩为内容。同样，唯心论的现象把全部多种多样的规定性都掌握在现象自身之内。前者的映象和后者的现象被**直接** 规定得如此多种多样。这种内容尽管可以没有有、没有事物或自在之物作基础，它对自己说来仍然是原来的样子，它只是从有转移为映象，以致映象便在本身之内有了那些多种多样的规定性，它们是直接的、有的、互为他物的。所以映象本身便是直接规定了的东西。映象可以具有这样、那样的内容，但是无论它具有什么样的内容，却都不是由它本身建立起来的，而是它直接就具有的。不论莱布尼兹、或康德、费希特的唯心论，或者唯心论的其他形式，也和怀疑论一样，极少超得出作为规定性那样的有，极少超得出那种直接性。**怀疑论** 使映象的内容对它是**现成的** ，对怀疑论说来，无论映象具有什么内容，那都是**直接的** 。莱布尼兹的单子是从本身发展出它的表象，但是单子并非创生的和融化的力量，那些表象在单子里正像泡沫那样升腾；表象互相间都是漠不相关的、直接的，即使对单子本身也如此。**康德的** 现象也同样是一个**现成的** 知觉内容；这种内容以主体的感受、规定为前提，这些感受、规定对自身和对主体都是直接的。**费希特** 唯心论的无限冲动当然会没有自在之物作基础，以便它在自我中纯粹成为一种规定性。自我把这种规定性变成自己的并扬弃其外在性，但是这种规定性对自我说来，同时又是**直接的** ，是自我的一个**限制** ，自我能够超越这个限制；但是这个限制却在自身中具有漠不相关的一面，依据这一面，限制尽管在自我之中，却包含着自我的**直接的** 非有。——

2. 所以映象包含着一个直接的前提，一个独立于本质的方面。但是，由于映象与本质相区别，关于映象便无法指明它是扬弃自身并回归到本质，因为有是整个儿回归到本质的；映象是自在的无的东西；可以指明的，只是：把映象从本质区别开的规定，就是本质自身的规定，再者，**本质** 的这种**规定性** ，即映象，是在本质自身中被扬弃的。

构成映象的，是**非有** 的直接性；这个非有不过是在它本身中的本质的否定性。有就是本质中的非有。它的自在的**虚无** 就是**本质自身的否定的本性** 。但是这个非有所包含的直接性和漠不相关性，就是本质自己的绝对的自在之有。本质的否定性是它的自身等同，或说它的单纯的直接性和漠不相关性。由于本质在它的无限否定性中具有这种自身等同，有就在本质中保持着自身；因此，本质自身就是有。直接性在那与本质对立的映象中具有规定性，因此它不过是本质自己的直接性，但不是有之直接性，而完全是有了中介的、或说反思的直接性，这就是映象，——有不作为有，而只是作为有之规定性，与中介对立：有作为环节。

虚无，但是作为长住不灭；有，但是作为环节，或者说是自在之有的否定性和反思的直接性：这两个环节构成**映象的环节** ，因而也就是**本质自身的环节** ；当前现在的，并不是在本质中的有之映象或在有中的本质之映象；本质中的映象不是一个他物的映象，而是**自在的映象** ，即**本质自身的映象** 。

映象是在有之规定性中的本质自身。本质所借以具有一个映象的那个东西，就是本质自身**规定** 并从而与其绝对统一体区别开来的那个东西。但是这种规定性在统一体本身中也同样全然被扬弃了。因为本质就是借其否定而**有** 的那个独立物，它本身就是那个否定，以自身为中介；所以本质就是绝对否定性和直接性的同一统一体。——否定性是自在的否定性；它是它对自身的关系，所以它自在地是直接性；但它又是对自身的否定关系，是它自己的排斥否定，所以自在之有的直接性就是对否定性的否定物或**规定物** 。但这种规定性本身就是绝对的否定性和这种规定；后者直接作为规定就是其自身的扬弃，就是回归到自身。

映象是否定物，这个否定物具有一个有，但映象又是在一个他物中，在自己的否定中；映象是非独立性，它在自身中被扬弃并且是虚无的。所以映象是回到自身的否定物，是作为在其自身中非独立物那样的非独立物。否定物或非独立性的这种**对自身** 的**关系** ，是它的**直接性** ；直接性是**不同** 于否定物自身的一个**东西** ；直接性是否定物对自身的规定性，或者说直接性是对否定物的否定。但是对否定物的否定就是只与其自身相关的否定性，是规定性本身的绝对扬弃。

所以在本质中的映象是一种**规定性** ，而这种规定性是无限的规定性。它是那种只与自身消融的否定物；所以它是这样的规定性，即它是独立性而又不曾被规定。——反过来说，独立性作为自身相关的**直接性** 也同样完全是规定性和环节，并且只是与自身相关的否定性。——这个否定性与直接性同一，这样，直接性也与否定性同一，这个否定性和直接性就是**本质** 。因此，映象就是本质自身，但这是在一种规定性中的本质，这样，这种规定性就只是本质的一个环节，而**本质** 则是其在自身中的映现（Scheinen）。

在有之范围内发生了非有，它同样是**直接物** 而与作为**直接物** 的有对立，两者的真理就是变。在本质的范围内首先对立的，是本质和非本质的东西，然后是本质和映象；而非本质的东西及映象则是有之剩余。但是这两者以及本质和它们的区别都不过是以下一点，即：本质将首先被当作是一个直接物，而不是像它是自在的那样，就是说不是作为纯中介或绝对否定性那样的直接性。于是那一个直接性仅仅是直接性的**规定性** 。因此，本质的这种规定性之扬弃，不过显示出非本质的东西仅仅是映象，而本质则不如说是在其自身中就包含着映象，作为自身中的无限运动，这个运动规定本质的直接性为否定性，本质的否定性为直接性，这样，这个运动也就是本质自身中的映现。本质在它的这个自身运动中就是**反思** 。

丙、反思

映象是和**反思** 同一个东西，但映象却是**直接的** 反思；映象进入自身，因而就其直接性说，是异化了的；对于这个映象，我们用了一

个外来语，即**反思** Reflexion。

本质是反思，即变和过渡的运动，它在自身中仍然存留下来，其中被区别开的东西完全被规定为只是自在的否定物，即映象。——在有之变中，有为规定性作基础，而规定性则是对**他物** 的关系。反之，进行反思的运动则是作为**自在的否定** 那样的他物；这种否定只是作为自己与自己相关的否定时，才具有一个有。或者说，由于这种对自身的关系正是否定的否定，所以这里便有了**作为否定的否定** ，它作为这样一个东西，即在其被否定中具有其有，即作为映象。所以他物在这里不是**连同否定** 或界限在一起**之有** ，而是**连同否定** 在一起**之否定** 。但是，与这个他物对立的**最初的东西** ，即直接物或有，只是否定与自身的这种等同，即否定了的否定，即绝对否定性。这种与自身的等同或说**直接性** ，因此就不是一个**最初的东西** ，可以从它那里出发并过渡为它的否定；它也不是一个现有基质，会通过反思而运动；不如说，直接性只是这个运动本身。

因此，本质中的变，即本质的反思运动，是一种**从无到无并从而回到自己本身的运动** 。过渡或变在其过渡中便扬弃了自身；在这过渡中变的他物，不是一个有之非有，而是一个无之无，后者必定是一个无的否定，却构成了有。——有仅仅作为无到无的运动，这样，它就是本质；本质并不**在自身中具有** 这个运动，而就是这个运动，作为绝对的映象本身，即纯否定性，在它以外没有什么东西可以否定它，而它则只否定其否定物本身，那个否定物是只在这种否定中才有的。

这种纯粹的绝对反思是从无到无的运动，它对自身作了进一步的规定。

它首先是**建立的反思** ；

其次，它造成**事先建立的直接物的开端** ，并且这样它就是**外在的反思** 。

但是，第三，它扬弃这种事先建立，并且由于它在扬弃事先建立之中，同时又在进行事先建立，所以它是**进行规定的** 反思。

1. 建立的反思

映象是无物或无本质；但这个无物或无本质并非在一个它借以映现出来的**他物** 中具有其有，而它的有却是它自己与自己的等同；否定物和自身这样的交换，曾把自己规定为本质的绝对反思。

所以这个自己与自己相关的否定性便是它本身的否定。因此，它之是**扬弃了的** 否定性，也总与它之是否定性一样。或者说，它本身是否定物，是单纯的自身等同或直接性。所以它之存在就在于**它自身** 和**非它自身** ，而且是在**一个统一体** 中。

反思首先是无到无的运动，即是与自身消融的否定。这种与自身的消融总之是与自身的单纯等同，是直接性。但是这种融合不是否定过渡为与自身的等同像否定之过渡为它的**他有** 那样，而反思则是过渡作为过渡之扬弃；因为反思是否定物**与它本身** 直接的融合；所以这种消融第一是与自身的等同或说直接性；但是，其次，这种直接性又是**否定物** 与自身的等同，即自身否定的等同；直接性自在地是否定物，是它本身的否定物，它是这个它所不是的东西。

所以否定物对自身的关系就是它到自身的回归；这种关系是作为否定物之扬弃那样的直接性；但是直接性绝对只是作为这种关系，或说作为从**一个否定物的回归** ，即自身扬弃的直接性。——以上所说就是**建立之有** ，直接性纯粹只作为**规定性** ，或作为自身反思。这种直接性只是作为否定物到自身的回归，它是那样的直接性，即：它构成映象的规定性，而且以前反思运动就像是从它开始的。从这种直接性开始，并不能够，不如说它不过作为回归或作为反思本身。由于反思是回归，所以它是运动，而运动就唯在于是能开始或能回归那样的东西。

由于反思是作为回归那样直接性，**它就是建立** ；这就是说，当前并没有一个他物，既没有反思从那里出来，也没有反思回到那里去的那样一个他物；所以反思只是作为它自己的回归或否定物。但是还有一点，即这种直接性是扬弃了的否定和扬弃了的自身回归。反思，作为否定物的扬弃，是**它的他物** 的、即直接性的扬弃。由于它是作为一种回归，作为否定物与自身消融那样的直接性，所以它也是作为否定物那样的否定物之否定。这样，它便是**事先建** 立。——或者说，直接性作为回归，只是它本身的否定物，只是这个并非直接性的东西；但反思却是否定物本身的扬弃，它是与自身的消融；所以它扬弃它的建

立，而且由于它在其建立中是建立的扬弃，它便是事先建立。在事先建立中，反思把自身回归规定为它自身的否定物，规定为其扬弃就是本质的那个东西。后者是它对自身的态度，但它对自身也和对它的否定物一样；只有这样，它才是自身长在的、自己与自己相关的否定性。总之，直接性只是作为回归而出现，并且是那样一个否定物，即开始的映象，而映象则将被回归所否定。本质的回归因此就是映象自己对自己的排斥。或者说，自身反思本质上就是某个东西的事先建立，反思从这个东西出来就是回归。

那某个东西就是它与自身等同的扬弃，只有通过这种扬弃，本质才与自身等同。它把自身事先建立起来，而这种事先建立之扬弃就是它本身；反过来说，它的事先建立的这种扬弃也就是事先扬弃本身。——于是反思**面对着** 一个直接物，反思超出它并从它那里出来，便是回归。但这种回归仅仅是面对之物的事先建立。这个面对之物仅仅在于它之将被**离开**；它的直接性是被扬弃的直接性。——反之，被扬弃的直接性又是回归自身，是本质在自身那里的**到达**，是单纯的、自身等同的有。因此，这种在自身那里的到达就是这个到达自身的扬弃和自己排斥自己的、事先建立的反思，而反思的自身排斥就是在自身那里的到达。

依据上述的考察，反思运动便必须看作是自身中**绝对的反推动**。因为自身回归的事先建立，——本质就从那样的东西里**出来**，尔后才**是** 这种回归，——只在回归本身之中。反思从之开始的那个直接物的超越，毕竟是由于这种超越才有的；对直接物的超越就是到达直接物那里。作为前进的那种运动直接倒转入自身之内，并且这样便只是自身运动——出自本身的运动，在这种情况下，**建立的反思** 就是事先**建立的**，而作为**事先建立的反思** 又恰恰是**建立的**。

所以反思既是自身，又是自己的非有，并且由于它是自己的否定物，它就只是它本身，因为只有这样，否定物之扬弃才同时是与自身的消融。

直接性作为扬弃，便事先建立自身，它完全只是作为**建立起来之有**，作为**自在的已被扬弃的东西**，与自身回归并无差异，并且本身只是这种回归。但它同时又被规定为**否定物**，直接与一物**对立**，即与一他物对立。这样，反思就**被规定了**；由于反思依据这种规定而**具**

有 一种事先建立，并且从直接物，即从自己的他物开始，它就是**外在的反思** 。

2. 外在的反思

反思作为绝对的反思，是在本身中映现着的本质，并且把自身只事先建立为映象，为建立起来之有；它作为事先建立的，就直接方面说，仅仅是建立的反思。但外在的或实在的反思又把自身事先建立为被扬弃之物，即自己的否定物。它在这一规定中二重化了，一方面作为事先建立的东西或说自身反思，即直接物。另一方面，它又是自己与自己否定地相关的反思；它与自身的相关，就像与自己的那个非有之相关一样。

因此，外在的反思**事先建立** 一个有，但**首先** 并不是这样的意思，即：这个有之直接性只是建立起来之有或环节，而不如说，这种直接性乃是自身关系，而规定性则仅仅作为环节。外在反思与其事先建立之相关，是这样的，即：这种事先建立乃是反思的否定物，但这样一来，这个否定物作为否定物又被扬弃了。——反思在其建立中直接扬弃其建立，于是它便有了一个**直接的事先建立** 。它所**面对的** 建立是这样一个东西，即它从那里开始，并从那里它才是自身回归，是它的这个否定物之否定。但是，因为事先建立的东西只是一个否定物或建立起来的东西，上述的东西便毫不相干；后者的规定性只属于建立的反思，但在事先建立的东西中，建立起来之有却只作为被扬弃的东西。外在反思在直接物中所规定和建立的东西，在这种情况下，对直接物说来，便是外在的规定。——在有之范围里，反思曾是无限物；有限物被当作是第一位的、实在的，它作为基础，并且作为长留的基础，从那里开始，而无限物则是与此对立的自身反思。

这种外在反思就是推论，在此推论中，两端是直接物和自身反思，推论的中项便是两端的关系，即被规定的直接物；于是中项的一部分，即直接性，只适于一端，另一部分，即规定性或说否定，也只适于另一端。

但是，较仔细考察一下外在反思，它**其次** 便是直接物之建立，后者在这种情况就将是否定物或规定物；但外在反思又直接是它这种建立的扬弃，因为它**事先** 建立直接物，它在否定中便是它的这种否定之

否定。但它又因此便直接同样是其否定的直接物之建立、扬弃，它从这个直接物开始映现，就像从一个异己之物开始映现那样，而这个直接物也只是以反思开始才有的。直接物以这种方式，不仅**自在地**，即为我们或在外在反思中与反思是**同一的东西**，而且直接物也是**建立起来的**，因为它是同一的。它就是由于反思而被规定为否定物或反思的他物。但否定这一规定的，就是反思本身。——反思的外在性因此与直接物对立，被扬弃了；其自身否定的建立就是它与它自己的否定物，即与直接物的消融，而且这种消融基本上就是直接性本身。这样，当前外在的反思，就并不是外在的，而同样是直接性本身的内在固有的反思；或者说，当前由于建立的反思而有的那个东西就是自在自为之有的本质。所以，它是**进行规定的反思**。

注释

反思通常是以主观的意义被认为是判断力的运动，判断力超出某一个直接的表象，为这个表象寻找普遍的规定，或者把那些规定与表象进行比较。康德把**进行反思的判断力**与**进行规定的判断力**对立起来（见《判断力批判》导论XXIII及以下）[1]。他所下的定义是：判断力一般是**把特殊包涵在普遍之下来思维的机能**。假如**已有了普遍的**（规则、原理、规律），那么把特殊包括在它之下的判断力就是**进行规定的**。但已有的若只是特殊的，**判断力还要为它去寻找那普遍**的，那么这判断力就是**进行反思的**。反思在这里因此也同样超出一个直接物而到达普遍的东西。直接物一部分只是由于它与它的普遍的东西的关系才被规定为特殊的；它自为地只是个别的东西或直接的有物。但另一部分它相关的东西，即它的普遍的东西、它的规则、原则、规律，则是自身反思的、自己与自己相关的东西，即本质或本质的东西。

但是这里所谈的，既不是意识的反思，也不是以特殊与普遍为其规定的那种较确定的知性反思，而是一般反思。康德把为已有的特殊去寻找普遍，归之于一种反思，那种反思显然同样也只是**外在的**反思，它与直接物相关，就像与一个已有的东西相关那样。——但是绝对反思的概念也包涵在那里面；因为普遍的东西、原则或规则和规律（反思在进行规定中就是要到它那里而前进的），被当作是用以开始的那个直接物的本质，因此那个直接物被当作是虚无的，而从直接物

的回归，即反思进行规定，才被当作是直接物依据其真正的有之建立；所以反思对它进行活动的那个东西以及由反思而来的规定，对那个直接物说来，并不被当作是一个外在的东西，而被当作是它自己的有。

近代哲学有一时期谴责反思的一切毛病成了时髦，反思及其进行规定都被认为是绝对观察法的完全反对物、世世代代的敌人，这虽然是说一般的反思，但也指外在的反思。事实上这也涉及进行思维的反思，因为它所持的态度是外在的，完全从一个已有的、异己的直接物出发，并且认为自己只像是一个徒具形式的行动，从外面接受内容和质料，而就自身说，则只是被内容和质料所制约的运动。——再者，如在下面进行规定的反思一节所将更详细陈述的，**经过反思的规定**，比起仅仅是有之直接规定来，另是一种。后者较容易被承认为暂时的、仅仅相对的、处于与他物的关系之中，而经过反思的规定则具有自在自为之有的形式，因此后者把自身主张为**本质的**，不唯不过渡为自己的对立物，反而表现为绝对的、自由的、相互漠不相关的。经过反思的规定因此顽强抗拒自己的运动；它们的**有** 是它们在其规定性中与自身的同一；依据这个同一性，尽管它们相互事先建立，而在这种关系中，它们仍各自全然保持分离。

3. 进行规定的反思

进行规定的反思总之是**建立的** 和**外在的** 反思的统一体。这一点须要更仔细考察一下。——

1. **外在的** 反思从直接的有开始，**建立的** 反思从无开始。外在的反思变为进行规定的，它建立一个他物（但这他物即是本质）来代替扬弃了的有；建立并不建立其规定以代替一个他物，它并没有事先建立。但因此它就不是完成的、进行规定的反思，它所建立的规定因此**只** 是一个建立起来的东西；后者是直接物，但不等同于自身，而对自身加以否定；它具有与自身回归的绝对关系；它只是在自身反思之中，但不是这个反思本身。

因此，**建立起来的东西** 是一个**他物**，但这样却须绝对保持反思与自身的等同；因为建立起来的东西只是作为扬弃了的东西，作为与自身回归的关系。——**在有之范围中**，**实有** 曾是在自己那里具有否定

的那种有，而有则是这个否定的地盘和要素，所以这个否定也曾是直接的。**在本质范围中**，与实有相应的，是**建立起来之有**。它同样是一个实有，但它的地盘是作为本质或作为纯否定性那样的有，它是一个规定性或否定，不是作为有的，而是直接作为被扬弃的。**实有只是建立起来之有**；这是关于实有的本质的命题。建立起来之有一方面与实有对立，另一方面与本质对立，并且必须被看作是中项，它把实有和本质联结起来，反之，它又把本质和实有联结起来。——假如说一个规定**只**是一个建立起来之有，那么这个建立起来之有因此便能够具有双重意义；规定是这个建立起来之有在与实有的对立之中或在与本质的对立之中。在前一意义之中，实有被当作比建立起来之有较高的某种东西，而建立起来之有则被归之于外在的反思，或说主观的东西。但事实上建立起来之有却是较高的东西；因为作为建立起来之有，实有便作为是自在的那样的东西，作为否定物，是一个全然只与自身回归曾经相关的东西。因此，就本质的观点说，建立起来之有**只**是一个建立起来之有，作为已回归到自身之中的否定。

2. 建立起来之有还不是反思规定：它只是作为一般否定那样的规定性。但建立现在却是在与外在反思的统一之中；外在反思在这个统一中是绝对的事先建立，即反思的自身排斥，或规定性**本身**的建立。建立起来之有作为一个这样的东西，因此就是否定；但作为事先建立的东西，否定就作为自身反思的了。这样，建立起来之有就是**反思规定**。

反思规定是与有、质的规定性相区别的；规定性是对一般他物的直接关系；建立起来之有也是对他物的关系，但那是对自身反思之有的关系。否定作为质，是作为**有**那样的否定；有构成否定的基础和要素。反之，反思规定却以自身反思之有作这种基础。建立起来之有之所以把自身固定为规定，恰恰因为反思在其否定了的有中是与自身的等同；它的否定了的有因此本身就是自身反思。规定的保持，在这里并不由于有，而是由于它与自身的等同。因为负荷着质的有，与否定的有并不等同，所以质自身并不等同，因而是正在过渡的、消逝于他物的一个环节。反之，反思规定是作为否定那样的建立起来之有，否定以被否定了的有为其基础，它本身并非不等同的，因此便是**本质的**、不过渡的规定性。**反思的自身等同**所具有的否定物只是作为否定物，作为被扬弃的或建立起来的东西，这种反思的自身等同便对否定物提供了持续的存在。

反思规定**由于这种自身反思** 而表现为各种自由的本质性（Wesenheit），相互没有吸引或排斥，在虚空中荡漾。规定性在那些本质性之中，由于对自身的关系便牢固了，并且无限地固定下来了。正是被规定的东西把它的过渡和它的仅仅是建立起来之有屈服于自身之下，或者把它的在他物中的反思颠转为自身反思。因此，这些规定便构成被规定了的映象，而这个映象既然是在本质之中，这些规定也就构成了本质的映象。由于这个理由，**进行规定的反思** 便是到了自身以外的反思；本质与自身的等同便消失于否定之中，而否定则是占统治地位的。

于是在反思规定中便有了两个首先互相区别的两个方面。**第一**，反思规定是建立起来之有，即否定本身；**第二**，反思规定是自身反思。就建立起来之有那个方面说，反思规定是作为否定那样的否定；建立起来之有因此就已经是反思规定与其自身的统一。但反思规定仅仅**自在地** 才是建立起来之有，换句话说，它是这样的直接物，即作为在建立起来之有中扬弃自身或作为其自身的他物，在这种情况下，反思就停留在自身中进行规定。本质在那里并不走出自身以外；各种区别都绝对**建立起来** 并退回到本质中去。但是就另一个方面说，那些区别却并未建立起来，而是在自身中反思；作为否定那样的否定是在与它自身的等同中反思，而不是在它的他物中、在它的非有中反思。

3. 现在由于反思规定既是反思的自身关系，又是建立起来之有，这样，它的本性便从而立刻得到更确切的明了。作为建立起来之有，它就是否定本身，是与一个他物对立、即与绝对的自身反思或说本质对立那样的一个非有。但作为自身关系，它又是自身反思的。——它的这个反思和那个建立起来之有是差异的。它的建立起来之有不如说是它的被扬弃之有；但它自身反思之有却是它的持续存在。由于现在建立起来之有同时又是自身反思，所以反思规定性就是**在自身中对它的他有的关系。** ——它不是作为一个有的、静止的规定性来与一个他物相关，以致相关者及其关系也各自差异；而相关者乃是一个内在之有的东西，一个某物，它把它的他物和与这个他物的关系都从自身排斥出去。与上述的相反，反思规定乃是在它自身中规定的方面和这个规定方面作为规定方面的关系，即对它的否定的关系。——质由于它的关系而过渡为他物；在它的关系中，它的变化就开始了。反之，反思规定却把它的他有撤退到自身中去了。它是**建立起来之有**，是否定，但这个否定又把对他物的关系折回到自身中去，而且否定是自身

等同的，是它自身及它的他物之统一，而且只有这样一来，它才是**本质性** 。所以反思规定是建立起来之有，是否定；但作为自身反思，它又是这个建立起来之有的扬弃，是无限的自身关系。

---

[1] 见宗白华译本，商务印书馆版第16—17页。——译者注

第二章 本质性或反思规定

反思是被规定了的反思；所以本质也就是被规定了的本质，或者说，它是**本质性** 。

反思是本质**在自身中的映现。** 本质，作为无限的自身回归，不是直接的，而是否定的单纯性；它是通过有区别的环节的一种运动，是绝对的自身中介。但是它映现在自己的环节里；因此，这些环节是自身反思的规定。

本质**首先** 是单纯的自身关系，是纯粹的**同一性** 。这一点是本质的规定，就这一规定说，本质不如说是无规定性。

其次 ，真正的规定是**区别** ，诚然，它一方面是外在的或漠不相关的区别，即一般的**差异** ，但另一方面则是对立的差异或说**对立** 。

第三 ，对立作为**矛盾** ，便在自身中反思自身，并且回到它的**根据** 里去。

注释

反思规定以前通常是以命题的形式而被接受的，说它们可以**对一切都适用** 。这些命题被当作是**普遍的思维规律** ，为一切思维的基础，就它们本身说，是绝对而又无法证明的，但每一个把握到它们的意义的思维又都立刻毫无反对地承认并接受其为真。

同一性 这一本质的规定，在命题里，便是这样说的：**一切事物都是与它自身等同的** ，A = A。或者从反面说：A不能同时既是A又不是A。

一下子并看不出为什么只有这些简单的反思规定才该被包括到这些特殊形式中去，而其他范畴，如有之范围内的一切规定性，却不曾也包括进去。假如是后一种情况，那就会出现例如：**一切皆有**，一切皆具有一**实有**等等，或**一切**皆具有一个**质**、**量**等等命题。因为有、实有等等，作为一般逻辑规定，是**一切事物**的宾词。范畴，就其字源和亚里士多德的定义说，是关于"有"之事物有所述说、有所主张那样的东西。——然而"有"之一个规定性，本质上是到对立物的一个过渡；每一规定性的否定规定性，也和它本身同样是必要的；作为直接规定性，每一个都与另一个直接对立。因此，假如这些范畴被包括到这样的命题里，那么，对立的命题也就会同样出现；两者都以同等的必然性把自己提供出来，它们至少有同等权利作为直接的断言。这样一来，这一命题就会对那一命题要求证明，因此这些断言都不能再适合于各思维规律的直接真实和无可反对的特色。

与此相反，反思规定并不属于质的一类。它们是自身相关的规定，从而同时也是摆脱了对他物的规定性那样的规定。再者，由于这样的规定性本身就是自在的关系，所以它们在这种情况下已经在本身中包涵了命题形式。因为命题之所以区别于判断，主要是由于：在命题中，**内容**本身构成了**关系**，或者说，内容就是一种**规定了的关系**。判断则与此相反，它把内容移到宾词里，作为普遍的规定性；这种规定性是自为的，并且与其关系、即简单的系词相区别。假如一个命题要转化为一个判断，那么，被规定了的内容，譬如一个动词，便会转化为过去分词，用这种方式以便使规定本身与它和一个主词的关系**分开**。命题形式本身则与此相反，最接近反思规定，后者是作为自身反思的建立起来之有。——不过由于那些反思规定被说成是**普遍的思维规律**，所以它们还需要其关系的主体，而这个主体就是：**一切事物**或一个A，这既是指一切的有，也是指每一个有。

这种命题形式一方面是某种多余的东西；反思规定必须就其本身来考察。再者，这些命题又有歪曲的一方面，即以**有**、以**一切的某物**为主词。因此，这些命题在心目中重新唤起了有，而说出来的却是作为一种质那样的某物的反思规定、同一性等等，一种质是某物自身中所具有的；这不是用思辨的意义，而是说某物仍然是在这样的质中的一个主体，作为**有之事物**，不是说某物之过渡为同一性等等，正如它之过渡为自己的真理、自己的本质那样。

最后，反思规定固然具有自身等同的形式，因此与他物无关，也没有对立；但是，正如对它们较仔细观察所得的结果那样，——或者说，正如它们作为同一、差异、对立而即刻很明白的那样，——它们是**相互规定的**；由于它们的反思形式，它们是不免于过渡和矛盾的。因此，**一些** 作为**绝对的思维规律** 而提出来的**命题**，更仔细地看来，便是**相互对立**、相互矛盾、相互扬弃的。——假如一切事物都是和自身**同一的**，那么，它们就没有**差异**，没有**对立**，也就没有**根据**。或者，假定说**没有两个相同的事物**，即是说一切都是互相**差异的**，那么，A就不等于A，那么，A也就没有对立等等。假定了这些命题的一个，就不能再容许假定另一个。——对这些命题作无头脑的考察，将它们**逐一** 列举，以致它们的出现，彼此毫无关系；这种考察，心目中仅仅只有命题的自身反思之有，不注意它们的别的环节，即建立起来之有，不注意它们的进入到过渡和自己的否定那样的规定性。

甲、同一

1. 本质是作为扬弃了的直接性那种单纯直接性。它的否定性就是它的有；它在它的绝对否定性中与自身等同，通过这种否定性，他有和与他物的关系，本身都干脆消失于纯粹的自身等同之中。所以本质就是单纯的自身同一。

这种自身同一就是反思的**直接性**。它不是那种是**有** 或也是**无** 的自身等同，而是把自身造成是统一体那样的自身等同，不是从一个他物的恢复，而是纯粹从自身和在自身内构成，即**本质的** 同一。在这种情况下，它不是**抽象的** 同一，也不是由相对的否定而产生，那样的否定是在它外面进行的，而且被区别开的东西不过是和它分开而已，此外，这个被区别的东西始终还是作为**有之事物**，留在它的外面。恰恰相反，有和有之一切规定性不是相对地，而是自在地扬弃自身：而自在之有的这种单纯否定性就是同一性本身。

注释一

在上述情况下，同一性还总之和本质是同一个东西。

停留于外在反思的思维，除了外在反思而外，不知有其他思维，它认识不到如上所述的同一，或说本质，那也是一回事。这样的思维心目中总是只有抽象的同一，而在这种同一以外和与同一并列的就是区别。这种思维以为理性不过就像一架织布机，在那上面，它把经线——譬如那就是同一——和纬线——譬如那就是区别——外在地相互连接交织起来：或者也可以说，它先是分析地把同一性单独抽出来，**然后又在其旁** 保持着区别；先是一个等同的建立，**然后又** 是一个不等同的建立，——当**抽去** 区别时便建立了等同，——当抽去等同时，便建立了不等同。必须把关于理性所作所为是什么的这些说法和意见放在一边，因为它们在某种程度上不过是**历史的** ，我们不如说，对一切有的事物本身的考察表明：它在它的自身等同中就是不等同而矛盾的，并且在它的差异中、在它的矛盾中，又与自身同一；它本身就是其一个规定过渡为另一个规定的运动，其所以如此，是因为每一规定都在自身中是自己的对方。同一性是单纯的自身相关的否定性，这个概念不是外在反思的产物，而是在有本身中自己产生的。与此相反，那种在区别以外的同一和在同一以外的区别却是外在反思和抽象的产物，它们把自身任意固定在漠不相关的差异那一点上了。

2. 这种同一最初是本质本身，还不是本质的任何规定；它是整个的反思，不是反思的已区别开的一个环节。同一作为绝对否定性足直接否定自身的那种否定，是一个非有和在发生中便消失了的区别，或说是这样进行区别，即没有任何东西被它区别开来，而它却直接融合于自身。进行区别就是建立作为他物的非有那样的非有。但是他物的非有就是他物的扬弃，从而是进行区别这件事本身的扬弃。但是，这样一来，当前这里进行区别就是作为自身相关的否定性，作为它自身的非有那样的非有，那样一个非有不是在一个他物中，而是在本身中，有其非有。所以当前便是自身相关的、反思的区别，或说纯粹的、**绝对的区别** 。

或者说，同一就是自身反思，自身反思只有作为内在的排斥才是这样；而这个排斥，作为自身反思，是把自己直接收回自身之内的排斥。因此，同一是作为自身同一的区别那样的同一。但区别又只因为它不是同一，而是绝对的非同一，它才是与自身同一的。但是非同一是绝对的，因为它毫不包含它的他物，而只包含自身，即是说，因为它是绝对的自身同一。

所以，同一**本身** 就是绝对的非同一。但另一方面，它又是同一的**规定** 。因为作为自身反思，它把自身建立为它自己的非有；它是整体，但它作为反思，却把自身建立为它自己的环节，作为建立起来之有，它从那里转回到自身。所以，只有作为它的环节，它才是这样的同一，即与绝对区别相对立的单纯与自身等同的**规定** 。

注释二

我将在这个注释中仔细考察作为**同一命题** 那样的同一，那个命题通常被称为**第一思维规律** 。

这个命题的正面说法A = A，不过是**同语反复** 的空话。因此，说这条思维规律**没有内容** ，引导不出什么东西，是对的。空间的同一也是如此，那些死抓住这样同一的人，以为它本身是某种真的东西，老是提出来说同一不是差异，而同一与差异是有差异的。他们看不到他们在那里自己也已经在说，**同一是一个有差异的东西了** ；因为他们说，**同一是** 和差异**有差异** 的；既然必须承认这一点是同一的本性，那么，这里便含有这样的意思，即：同一并非外在地，而是在它本身，在它的本性中是有差异的。——而且还有一层，由于他们死抓住以差异为其对立面的这个不动的同一，所以他们看不到他们这样做时，就是把同一造成了片面的规定性，而这样的规定并不具有真理。人们也承认同一性命题只表达了片面的规定性，只包含一个**抽象的、不完全的真理** 。——但是在这个正确判断中，直接便包含这样的意思，即：**真理只有在同一与差异的统一中，才是完全的** ，所以真理唯在于这种统一。既然断言前一种同一不完全，那么，在人们心目中，就已经浮现着全体这样的完全的东西，而同一在和它衡量之下，便是不完全的了；但是另一方面，由于固执同一和差异绝对分离，而在这种分离中，同一又被认为是一个本质的、有效的、真的东西，那么，人们在这些冲突的断言中所看到的，无非是这样的欠缺，即不曾把以下的两种想法联系起来，一是同一作为抽象的同一是本质的，一是它作为这样的同一又是不完全的：这是意识不到否定运动那样的欠缺，而同一本身却在上述断言中表现为那个否定运动。或者，由于对同一这样来表述，即：同一作为与差异的分离，或在**与差异的分离中** ，是**本质的同一** ，那么，下面一点就直接是同一所表达的真理，即：这种真理就

在于这样的**分离**，或本质上是在**分离**中，这就是说，它丝毫也不是**自为的**，而只是**分离的环节**。

关于同一**命题**的绝对**真理**其他证明所涉及的东西，那就是，因为每个人的意识都援引**经验**，所以这种真理也根据经验；当人们对意识说出A是A，**一棵树是一棵树**这样的命题时，意识立刻就会承认这些命题，并且满足于说它们由于其自身就是直接明白的，不需要任何其他的论证和证明。

一方面，这样诉之于经验，说每个人的意识都普遍承认这种命题，不过是空洞的说法而已。因为这并不是要说人们曾经用A=A这个抽象命题，对每个人的意识都做过试验。进一步说，这也并非严肃地诉之于真实作出过的经验，而只是**断言**假如作出了经验，便会发生普遍承认的结果。——但是，假如这不是指这样的抽象命题，而是指**具体应用**中的命题（抽象命题应该也是从具体应用才**发展出来的**），那么，关于命题的普遍性和直接性之主张，就在于每个人的意识，甚至在每一意识的表现中，都以这个命题**为基础**，或者说，这个命题**暗中**被包含在每一意识表现之内。然而**具体物**和**应用**又正是单纯的**同一性的东西**与**一个**和它**有差异的多样性的东西的关系**。当具体物被表达为命题时，那就是综合命题。抽象固然能够用分析从具体物本身或它的综合命题，抽出同一命题，但实际上这种抽象并没有听任**经验**仍旧是原样子，而是**改变了**它；因为**经验**宁可说是包含了与差异统一的同一，并且**直接驳斥**了说抽象同一本身是某种真事物的主张，因为在每一经验中总是出现了上述主张的反面，即同一总是与差异联合的。

但是，另一方面，和纯粹的同一命题所作出来的经验，又极其频繁；在经验中，表现得很够明白，人们是怎样看待这个命题所包含的真理。假使对例如**什么是一株植物**这样的问题给予**一株植物**是——**一株植物**这样的回答，那么，受到这种考验的全班人员，都会立刻承认这一命题的真理，但也同样会立刻同声齐说这样的回答**什么也没有**说。假如一个人开了口，答应要述说什么是上帝，而说：上帝是——上帝，那么，期待便上了当，因为所期待的是一个有差异的规定；假如这种命题是绝对的真理，那么，这样的绝对废话是极少受重视的；再没有比一个只是反复咀嚼同一事物的谈话，比这个据说还是真理的言论，更讨厌和腻烦的了。

仔细考虑一下这种真理使人厌烦的效果，那么，“植物是——”这一开端，是准备**有所** 言说，作出进一步的规定的。但是，当只有同一事物重复时，便反而出现了相反的东西，即**什么也没有** 发生。所以，这样的同一说法，**本身** 是**矛盾** 的。因此，同一本身不唯不是真理和绝对真理，反倒是相反的东西；它不是不动的单纯东西，而是超出自身进入自身的消解。

所以在同一所表述的**命题形式** 中，含有比单纯的、抽象的同一更多的东西，含有纯粹的反思运动，在这个运动中，他物只是作为映象、作为立刻消逝而出现的。**A是** ，是一个开端，在它面前，浮现着一个有差异的东西，它要向这个有差异的东西走出去，但是达不到；**A是-A** ；差异只是一种消逝；运动转回到自身去。——必须把那种运动的多出来的东西附加到抽象的同一上去，而命题形式则可以看作是这种被掩盖了的必要。这样，一个A，或一株植物，或其他任何基质也都附加了这样的东西，即它作为无用的内容并没有意义；但内容却构成差异，而差异则好像是偶然联结在那里的。假如不用A或任何其他基质，而用同一本身，——同一是同一，——那么，同样也必须承认，不用同一，照样也可以用其他任何基质。因此，假如一旦要求助于现象所表现的东西，那么，现象所表现的，就是这样，即：在表现同一时，立刻也出现了差异，——或者依照上述更确切地说，这种同一就是无，是否定性，是和自身的绝对区别。

同一命题的另一种说法：**A不能又是A又非A** ，它具有否定的形式，叫做**矛盾命题** 。这个命题由于否定的形式，才与同一命题相区别，而否定的形式怎样达到了同一，却常常没有说出理由。——但是，这种形式的含义却在于：同一作为纯粹的反思运动就是单纯的否定性，上述命题的第二种说法以较发展了的形式，包含着这种否定性。在矛盾命题里，说出了A和一个非A，即A的纯粹他物；但是这个非A只是为了要消逝才出现的。所以，在这个命题中，同一表现为——否定之否定。A和非A是有区别的，这些有区别的东西，又都与同一个A有关系。所以，同一在这里表现为**一个关系中** 的**区别性** ，或者说，表现为**在A和-A本身中单纯的区别** 。

由此很显然，同一命题本身，尤其是矛盾命题，都不仅仅是**分析性的** ，而且是**综合性的** 。因为矛盾命题在它的表述中，不仅包含空洞的、单纯的自身等同，也不仅包含这个同一的**一般他物** ，更包含**绝**

对的不等同，自在的矛盾 。但是同一命题，如关于它所指出过的，也包含反思运动，即同一乃是他有之消失。

所以，从这种考察所得的结果，就是：第一，既然同一命题或矛盾命题只是把与区别对立的抽象同一作为真的事物来表述，它便不是思维规律，而不如说是思维规律的反面；第二，这两个命题包含着比它们**所指的** 东西**更多** 一些，即这个对立面，即绝对的区别本身。

乙、区别

1.绝对的区别

区别是具有自身反思的否定性，是用同一语言说出来的无，是同一本身的本质的环节；而这个同一既把自身规定为自己的否定性，又和区别有着区别。

1. 这种区别是**自在、自为的** 区别，**绝对的** 区别，**本质的区别** 。——它是自在、自为的区别，不是由于一个外在物而来的区别，乃是**自身相关的** 、即**单纯的** 区别。——把绝对的区别作为单纯的区别来把握，是极为重要的。在A和**非A** 彼此绝对区别之际，有**单纯的非** ，这样的非构成了区别。区别本身是单纯的概念。人们说，两个事物之**有区别** ，**在于** 它们……。——**在于** ，这就是说，在一个同样情况下，在同一的规定根据里。区别是**反思的区别** ，不是**实有的他有** 。一个实有和另一个实有被建立为彼此分开的东西；相互规定的实有，每一个都各自具有一个**直接的有** 。反之，**本质的他物** 则是自在、自为的他物，不是在它自身以外的他物那样的他物，是在自身中的单纯规定性。在实有的范围内，他有和规定性也显示了这种性质，即单纯的规定性、同一的对立；但这种同一只表现为一个规定性**过渡** 为另一个规定性。这里，在反思范围里，区别出现为反思的区别，它像它是自在的那样建立起来。

2. 自在的区别是自身相关的区别；所以它就是它自己的否定性，不是由一个他物而来的区别，乃是**由它自身** 而来的区别；它不是它本

身，而是它的他物。但是和区别相区别的东西就是同一。所以区别既是它本身，又是同一。两者一起构成区别；区别既是整体，又是其环节。——同样也可以说，作为单纯区别那样的区别，并不是区别；它要在与同一的关系中才是区别；但不如说，作为区别，它既包含同一，又包含这种关系本身。——区别是整体，又是它自己的**环节**，正如同一之既是自己的整体，又是自己的环节那样。——这一点必须看作是反思的本质的本性和**一切活动** 及**自身运动的确定根源**。——区别以及同一都把自身造成**环节** 或**建立起来之有**，因为它们作为反思，是对自身的否定关系。

所以，区别作为它自己和同一的统一，是**自在地被规定了的区别**。它不过渡为他物，不是对它以外的他物的关系；它在自身里具有自己的他物、即同一；同一也是如此，当同一进入区别的规定时，它并没有在区别中，即在作为自己的他物中，丧失了自己，而是在区别中保持了自己，是区别的自身反思和环节。

3. 区别具有同一和区别这两个环节；这样，两者都是一个**建立起来之有**，是规定性。但在这个建立起来之有中，每一个环节都是**自身关系**。同一这个环节，本身直接是自身反思的环节；而另一环节则同样又是区别，是自在的区别、反思的区别。区别由于具有这样两个都是自身反思的环节，它便是**差异**。

2. 差异

1. 同一本身**分裂** 为差异，因为它作为自身的绝对区别，把自己建立为它自己的否定物，并且因为它本身及自己的否定物这两个环节是自身反思、与自身同一的；或者还因为同一本身直接扬弃其否定，并且在其**规定** 中**是自身反思的**。有区别之物作为彼此漠不相关的有差异之物而**长在**，因为它与自身同一，因为同一构成它的地盘和要素；或者说，差异物恰恰只有在其对立面中，即在同一中，才是它所是的那个东西。

差异造成反思的这样的他有。实有的他物以直接的**有** 为根据，否定物即在这个有中长在。但在反思中，自身同一、即反思的直接性却构成了否定物的长在及其漠不相关。

区别之环节是同一和区别本身。这两个环节作为自身反思、自身相关，是有差异的；所以它们**在同一性规定中**，是仅仅对自身的关系；同一不与区别相关，区别不与同一相关；这两个环节既然每一个都只与自身相关，那么，它们便**不**是相互**规定**的。——因为它们现在以这样的方式，并不是本身有区别，所以**区别**对于它们是**外在的**。差异物彼此之间并不是作为同一与区别，而是仅仅作为一般**差异物**看待，它们彼此之间和对其规定性都是漠不相关的。

2. 在作为区别之漠不相关中，即在差异中，**反思**一般地变成**外在的**了；区别只是一个**建立起来之有**，或作为扬弃了的区别，但区别又是全部的反思。——仔细考察这一点，那么，同一与区别两者，如方才它们规定自身那样，都是反思，每一个都是它本身和它的他物之统一；每一个都是整体。规定性或者**只**是同一，或者**只**是区别，但是有了上述情况，规定性便是一个扬弃了的东西。因此，同一和区别并不是质，因为它们的规定性，由于自身反思，都同样仅仅是作为否定。于是我们便面临着这样二重化了的东西，即**自身反思**本身和作为否定那样的规定性或说**建立起来之有**。建立起来之有是外在于自身的反思；它是作为否定那样的否定；——因此它便是**自在的**，而且诚然是自身相关的否定和自身反思，但这仅仅是就它是"自在的"这一点而言，它在那里的关系仍然是作为对一个外在物的关系。

因此，自在的反思和外在的反思是两个规定；区别的两个环节，同一与区别，曾在这两个规定中建立自己。它们就是这两个环节本身，在这种情况下，它们现在便规定了自身。——**自在的反思**是同一，但却是被规定了的，与区别漠不相关，它并非丝毫不具有区别，而是把自己与区别相对立，作为与自身同一那样来对待；它就是**差异**。同一之对自身的反思，是这样的：即它自身本来是两个环节的**一个**反思；而两个环节都是自身反思。同一是两个环节的这一种反思，即它在自身中所具有的区别只作为漠不相关的区别，它并且是一般的差异。——另一方面，**外在的反思**是两个环节的**被规定了的**区别，不是作为绝对的自身反思，而是作为规定，而自在地有的反思对上述区别是漠不相关的；所以区别的两个环节，即同一和区别本身，是外在地建立起来的，不是自在、自为地而有的规定。

于是，这种外在的同一就是**等同**，外在的区别就是**不等同**。——**等同**诚然是同一，但仅仅作为一个建立起来之有，是一个并非自在、

自为的同一。——同样，**不等同** 就是区别，但作为外在的区别，便是不等同物本身的自在、自为的区别。某物之与另一某物等同或不等同，是既不与这一某物相干，又不与另一某物相干的；它们每一个都只与自身相关，都自在自为地是它本身所是的那个东西；同一或不同一，和等同与不等同一样，是一个第三者的观点，而这个观点是出乎它们两者之外的。

3. 外在的反思使差异物与等同和不等同有了关系。这种关系，即**比较**，从等同到不等同，从不等同到等同，来回往复。但是等同与不等同的这种往复相关，对于这些规定本身却是外在的；这些规定也不是相互有关的，而是每一个规定都自为地与一个第三者相关。每一个规定都在这种交替往复中自为地直接出现。——外在的反思，作为这样的反思，本身是外在的；**规定了的** 区别是否定了的绝对区别；于是，它不是单纯的，不是自身反思，而是它在它以外具有这种反思；因此，它的环节彼此分开了，其相关也就如同彼此外在的、与它们对立的那些自身反思之相关一样。

所以，在这个自身异化的反思里，等同和不等同是作为本身互不相关而出现的，当这个反思通过**情况、方面、观点** 使它们**与同一个东西** 相关时，便**分离了** 它们。有差异之物是同一个东西，等同和不等同以这同一个东西而相关；于是有差异之物，**就一方面看**，彼此是等同的，就**另一方面看**，它们是不等同的；**在这种情况下**，它们是等同的，**在这种情况下**，它们不是不等同的。**等同** 只与自身相关，而**不等同** 则同样也只是不等同。

但它们通过这种彼此分离，只是扬弃了自己。恰恰是这种要使它们免于矛盾和消解的东西，即是说某物**从一个观点看** 与另一物是**等同的，但从另一观点看** 又是**不等同的**，——这种使等同与不等同彼此分开，正是它们的毁灭。因为两者是区别的规定；它们是相互的规定，这一个是那一个所不是的东西；等同不是不等同，不等同不是等同；两者本质上具有这种关系，而在这关系以外便没有意义；作为区别的规定，它们每一个都是它所是的东西，与它的他物**有区别**。但是由于它们彼此漠不相关，等同便只是与自身相关，不等同也同样是一个自己的观点和自为的反思；所以每一个都是与自身等同的；区别消失了，因为等同与不等同没有相互规定性；或者说，这样一来，每一个都只是等同。

于是这种漠不相关的观点或外在的区别，便扬弃了本身，是它的自在的否定性。这区别是那个在比较中属于比较者的否定性。比较者从等同走到不等同，又从不等同回到等同，使一个消失于另一个之中，事实上就是**两者的否定的统一** 。这个否定的统一首先是超出被比较者以外，也超出比较的环节以外，作为在它们之外的主观行动。但这个否定的统一，如上所说，事实上就是等同和不等同本身的本性。它们每一个都是一个独立的观点，这个独立的观点正不如说是扬弃了它们的区别性、从而也就是扬弃了它们本身的那种自身关系。

就这一方面看，等同和不等同，作为外在反思的环节，作为外在于自身，便一齐消失在它们的等同里。但是它们的这个否定的统一，也还是在它们那里**建立的** ；它们就是在它们以外具有**自在地有的** 反思的，或者说，它们是**一个第三者** （即一个与它们本身不同的他物）**的** 等同和不等同。这样，等同物便不是它本身的等同物；而不等同物，因为并非其本身的不等同物，而是一个不等同于它的东西的不等同物，便是本身的等同物。所以等同物和不等同物便**是其本身的不等同物** 。于是，每一个都是这样的反思，即：等同既是它本身，又是不等同；不等同也既是它本身，又是等同。

对被比较物或差异物的等同和不等同，构成了**建立起来之有** 那个方面；差异物与它们相对立，把自己规定为**自在地而有的** 反思。但差异物也正因此而丧失其与它们相对立的那种规定性。等同和不等同这两个外在反思的规定，恰恰只是自在地有的反思，差异物本身应该就是这种反思；等同和不等同就是差异物的仅仅不曾规定的区别。**自在地有的** 反思是没有否定的自身关系，是抽象的自身同一，从而正是建立起来之有本身。——于是，单纯的差异物，通过建立起来之有，过渡为否定的反思。差异物单纯是建立起来的区别，即并非区别的区别，即它自身中的否定。于是，等同和不等同本身，这个建立起来之有，由于漠不相关，或说由于自在地有的反思，转回为与自身否定的统一，转回为这样的反思，这种反思本身自在地是等同和不等同的区别。差异，其**漠不相关的** 方面同样只是**一个** 否定的统一的环节，便是**对立** 。

注释

差异和同一一样，也可以用一个自己特有的命题表达出来，此外，这两个命题彼此仍然留在漠不相关的差异之中，以致每一命题都各自发生效用而下管另一个命题。

一切事物都是有差异的，或者说：**没有两个彼此等同的事物**。——这个命题确实是与同一命题对立的，因为它说：A是一个差异物，所以A又不是A；或说A不等同于一个他物，所以它不是一般的A，而不如说是一个规定了的A。每一个其他的基质都可以代替同一命题中A的位置，但是A作为不等同物，便不再能够与任何他物替换了。它诚然不应该是一个**与自身**有差异的东西，而只是**与他物**有差异；但这种差异却是它自己特有的规定。A，作为与自身同一，是不曾规定的东西，但它作为规定了的东西，便是前者的对立面了；它不再只有自身同一，自身中也有了一个否定，也就是有了一个自己对自己的差异。

说一切事物都是彼此有差异的，这是一个很多余的命题，因为多数和完全不曾规定的差异都直接包含在事物的复数之中。——但是，没有两个事物完全彼此等同：这个命题却表述了更多的东西，即**规定了的**差异。两个事物不仅仅是两个，——数字的多是毫不相干的，——它们乃是**由于一个规定**而有差异。没有两个事物是彼此等同的：这个命题很激动人的想象，——据一个宫廷轶事，说莱布尼兹提出了这命题，使得宫女们去找树叶子是否有两片等同的。——形而上学的幸运时代！那时宫廷也从事形而上学，那时除比较树叶子而外，就不需要别的努力去验证形而上学的命题！——那个命题之所以动人，理由就在于所说的**二**或数字上的多数还并不包含**规定了**的差异，而这样的差异在其抽象之中，对等同和不等同，最初却是漠不相关的。想象，当它也过渡到规定时，便把这两个环节当作彼此漠不相关的环节来接受，以致一个环节没有另一个环节，或说事物的**单纯等同没有不等同**，也足够达成规定；或者说，即使事物只是数字上的多，只是一般地有差异，并非不等同，它们也是有差异的。另一方面，差异命题也表达了：事物通过不等同，是彼此差异的，而不等同的规定和等同的规定同样适合于它们，因为要有这两者在一起才会构成规定了的区别。

然而不等同的规定适合一切事物这一命题，却需要一个证明；它不能当作直接命题提出来，因为通常的认识方式，为了把有差异的各规定联结到一个综合命题里来，本身就需要一个证明，或说要求指明

使这些规定有中介那样一个第三者。这个证明必须说明同一过渡为差异，然后差异过渡为规定了的差异以及不等同。但是这一点常常没有做到，其结果就是：差异或外在的区别实际上是自身反思的、或说自身中的区别；而差异物漠不相关的长在，仅仅是建立起来之有，并因此不是外在的、漠不相关的区别，而是两个环节的**一个** 关系。

这里也包含着**差异命题** 的消解和虚无。两个事物不是完全等同的；这样，它们便既是等同的，同时又是不等同的；等同，这在于它们是事物，或一般他说是二，——因为每一个也和另一个同样是一个事物和一个**一** ，所以每一个也是另一个所是的同一的东西；——但它们又由于假定而是不等同的。于是当前便有了这样的规定，即：等同和不等同这两个环节在**同一个** 事物中，是有差异的，或者说，彼此分开的区别同时又是**同一个** 关系。于是，这个规定便过渡为对立。

诚然，两个宾词的**同时一起** ，是由**情况** 而彼此分开的：两个事物**在这种情况下** ，是等同的，**在这种情况下** ，不是不等同的；或者就一个**方面** 和**观点** 看，是等同的，就另一**方面** 和**观点** 看，又是不等同的。这样便从事物里勾销了等同和不等同的统一，而把应该是事物自己固有的反思和等同与不等同的自在的反思那样的东西，当作是一个外在于事物的反思来坚持。但正是这个反思，它**在同一个活动里** ，区别出等同和不等同两个方面，从而在**一个** 活动中包含着两者，使一个方面在另一方面里映现并反思。——通常对事物的温情只担心事物不要自己矛盾，它在这里也和在其他地方一样，忘记了矛盾并不以此而解决，只是被推到别处，即推到一般主观的或外在的反思里，并且也忘记了这种反思实际上把两个由于这种勾销和推移而被说成仅仅是**建立起来之有** 的环节，包括在一个统一之中，作为扬弃了的、彼此相关的环节。

3. 对立

在对立中，**被规定了的** 反思，即区别，便完成了。区别是同一与差异的统一；它的环节在**一个** 同一中是有差异的；这样，这些环节便是**对立的** 。

同一 与**区别** 是在区别自身之内所保持的区别的环节。但**等同** 与**不等同** 都是外在化了的反思；两者的自身同一，不仅是每一个对与其

有区别的东西漠不相关，而且也对自在、自为之有本身漠不相关；一个自身同一与自身反思的同一是对立的；所以这个同一是非自身反思的**直接性** 。因此，外在反思的两个方面的建立起来之有是一个**有** ，正如它的两个方面的非建立起来之有是一个**非有** 。

对立的环节假如被仔细考察，那么，它们便是自身反思的建立起来之有，或说一般的规定。建立起来之有就是等同和不等同；它们两者各自反思，便构成对立的规定。它们的自身反思就在于：每一个在自身中都是等同和不等同的统一。只有在依据不等同来比较的反思中，才有等同，于是等同便由于与它不同的、漠不相关的环节而有了中介；同样，不等同也只是在同一个反思关系之中，在那个关系里也有等同。——所以这两个环节，每一个在其规定性中，都是整体。它是整体，因为它也包含它的其他环节；但它的这个其他环节是一个漠不相关的**有之物** ，所以每一个都包含着与其非有的关系，并且只是自身反思，或说只是作为本质上与其非有相关那样的整体。

这种自身反思的自身**等同** ，本身包含着与不等同的关系，是**肯定物** ；这样，**不等同** 本身也包含着与其非有、即等同的关系，便是**否定物** 。——或者说，两者都是建立起来之有；现在，有了区别的规定性，既然被认为是建立起来之有的具有区别的、**规定了的自身关系** ，那么，对立一方面是在其与**自身等同** 中反思的**建立起来之有** ，另一方面是在其与自身不等同中反思的建立起来之有，即是既**肯定** 又**否定** 的东西。——**肯定物** 是在自身等同中反思那样的建立起来之有；但被反思之物就是建立起来之有，即是说作为否定那样的否定；所以这种自身反思是以与他物的关系为自己的规定。**否定** 物是在不等同中反思那样的建立起来之有；但建立起来之有就是不等同，所以这种反思就是不等同的自身同一和绝对的自身关系。——两者就是这样的：那在与自身等同中反思的建立起来之有，本身就具有不等同；那在与自身不等同中反思的建立起来之有，本身也具有等同。

所以，肯定物和否定物是对立的两个方面，变成独立的了。它们是独立的，因为它们是**整体** 的自身反思；它们并且是属于对立的，因为**规定性** 是作为整体来自身反思的。由于它们的独立性之故，它们构成了自在地规定了的对立。每一个都是它自身，又是它的他物；因此，每一个都不是在一个他物里，而是**在自身里** ，具有**其规定性** 。——每一个都只是与它的他物相关，才与自身相关。这就有了双重化

的方面；每一个都只是与其非有的关系，作为这个非有的自身扬弃；这样，它的非有便只是在它之中的一个环节。但另一方面，这里建立起来之有，变成了一个有，一个漠不相关的长在；每一个所包含的他物，因此也是它的非有，非有被包含在它之中，只是作为一个环节。因此，每一个只是在**有了** 它的**非有** 这种情况下，才有，并且只是在一个同一的关系之中。

所以，那些构成既肯定又否定的东西的规定，就在于：**第一，** 肯定物和否定物是绝对的对立**环节** ；其长在不可分地是**一个** 反思；这种长在是**一个** 中介，每一环节都是由于它的他物之非有，因而也是由于它的他物或说它自己的非有而在这个中介之中的。——所以它们总是**对立物** ；或者说，**每一个** 都只是另一个的对立物，前者还不是肯定的，后者还不是否定的，两者乃是相互否定的。总之，**第一** ，每一个是**在有了另一个的情况下才有的** ；它由于他物，由于它自己的非有，才是它所是的那个东西；它只是**建立起来之有；第二，** 它只是**在没有他物的情况下** 才有的；它由于他物的非有，才是它所是的那个东西；它是自身**反思** 。——但这两者总之是**一个** 对立的中介，它们在这个中介内，总之只**是建立起来的东西** 。

但是，**其次，** 这个单纯的建立起来之有总之是自身反思的；就**外在反思** 的这个环节说，那既肯定又否定的东西对从前那种同一，是**漠不相关的** ，在那种同一中，肯定物和否定物只是环节；或者说，由于以前那种反思是肯定物和否定物特有的自身反思，它们每一个都是它自身中建立起来之有，所以它们每一个对在其非有中的自己的这种反思，对它特有的建立起来之有，是漠不相关的。于是这两个方面就仅仅是差异的，并且由于它们被规定为肯定的和否定的，便构成它们相互的建立起来之有，所以每一个方面就不是在自身中被这样规定的，而只是一般规定性；因此，肯定物和否定物的规定性之一诚然可以适于每一个方面，但它们是可以相互代换的，每一方面都同样既可以认为是肯定的，也可以认为是否定的。

但是，**第三，** 那既肯定又否定的东西，既不只是建立起来的东西，也不仅是漠不相关的东西，而是它们的**建立起来之有** ，或者说是**那和他物在一个统一中的关系，它们本身并不就是那个关系，那个关系却是缩退到它们每一个里面去了** 。它们每一个在自身中都既是肯定的，又是否定的。那既肯定又否定的东西是自在、自为的反思规定；

只有在对立物的这种自身反思中，它才既是肯定的，又是否定的。肯定物在自身中具有与他物的关系，肯定物的规定性就是在这个关系之中；同样，否定物不是像与一个他物对立那样的否定物，而是在自身中同样具有使其成为否定的那种规定性。

所以，［无论肯定物或否定物］[2]，每一个都是独立的，是自为地有的自身统一。肯定物固然是一个建立起来之有，但情况却是这样的，即：对它说来，建立起来之有只是作为扬弃了的建立起来之有。它是**非对立物**，是扬弃了的对立，但却是对立本身的一个方面。——某物诚然是在与一个他有的关系中而被规定为肯定的，但所以如此，是因为某物并非一个建立起来的东西，这一点乃是它的本性；它是否定他有的自身反思。但它的他物，即否定物，本身也不再是建立起来之有或环节，而是一个独立的**有**；于是，肯定物的否定的自身反思便被规定要把它的这个非有从自身中**排斥出去**。

这样，否定物作为绝对的反思，便不是直接的否定物，而是作为被扬弃了的建立起来之有那样的否定物，是自在、自为的否定物，它肯定地依靠它自身。作为自身反思，它否定它与他物的关系；它的他物是肯定物，是一个独立的有；——因此，它与他物的否定关系，就是把他物从自身排斥出去。否定物是自为的、长在的对立物，与肯定物对立，肯定物是扬弃了的对立之规定，——即依靠自身的、**整个的对立**，它与自身同一的建立起来之有相对立。

这样，那既肯定又否定的东西就不仅**自在地**，而且自在并自为地是肯定的和否定的。肯定物和否定物自在地是那样的东西，因为它们是从它们的排斥他物的关系中抽了出来，并且它们被认为是按照它们的规定的。某物**自在地** 是肯定的或否定的，当它被如此规定时，并不仅仅是与**他物对立**。肯定物或否定物不是作为建立起来之有，从而不是作为对立物时，它们每一个便是直接物，是**有** 和**非有**。但肯定物和否定物是对立的环节；它们的自在之有只构成其自身反思之有的形式。某物**自在地** 是肯定的，是在与否定物的关系之外；而某物**自在地** 是**否定的**，也是在与否定物的关系之外：固执在这种规定中的，仅仅是这个自身反思之有的抽象环节。可是**自在地有的** 肯定物或否定物，在本质上是指：成为对立的，那不仅仅是环节，也不属于比较，而是对立面**特有的** 规定。所以它们并非在对他物的关系以外而**自在地** 是肯定的或否定的，而是**这种关系**，固然是作为排斥性的，构成了它们

的规定或说自在之有；所以它们就自在而又自为地是肯定物或否定物。

注释

这里需要说一下，**肯定** 和**否定** 的概念在**算术** 中是怎样出现的。这个概念在那里被假定为已知的；但因为不是在它的规定了的区别中去把握它，所以它便逃脱不了不能解决的困难和麻烦。方才已经得出肯定和否定物的两个**实在的** 规定，——在其对立的单纯概念之外，——那就是，**一方面** ，一个仅仅有差异的、直接的实有，为对立本身提供了基础，这个实有的单纯的自身反思与它的建立起来之有相区别。对立因此被当作仅仅是非自在、自为之有的东西，它又诚然适于差异物，以致肯定物和否定物每一个都总之是一个对立物，但又对对立物漠不相关而自为地长在，至于两个对立的差异物中，哪一个被当作肯定的或否定的，在它看来，却都是一回事儿。——但是，**另一方面** ，肯定物是自在的肯定物，否定物是自在的否定物，以致差异物对此并非漠不相关，而这一点又是其自在、自为的规定。——肯定和否定这两种形式同时在最初的规定中出现，它们以这些规定而被引用到算术中去。

+a和-a首先是两个**对立的一般的大小** ；a是**自在地有的单位** ，为两者的基础，是对对立本身漠不相关的东西，它在这里是僵死的基础，没有更进一步的概念。-a诚然被标为否定（负），+a固然被标为肯定（正），但**这一个** 和**那一个** 都同样是**一个对立物** 。

再者，a不仅是为基础的**单纯的** 单位，而且作为+a和-a，它便是这两个对立物的自身反思，这里面临着**两个有差异的a** ，人们要把两个中哪一个标作正的或负的，那是无所谓的；两个都具有一个特殊的长在，都是正的。

+ y-y = 0就是按照上述第一个方面 [3]；或者说，在-8 + 3中，正3在8中就是负的了。对立物以联合而互相扬弃。向东走一个钟点的路程，又面向西走同样多的路程，这便把以前走过的路程扬弃了；债务有若干，资产便少若干；而当前有若干资产，便扬弃若干债务。向东一个钟点的路程既非自在的、正的路程，向西的路程也非自在的、负

的路程：这两个方向对于对立的这种规定性，乃是漠不相关的；只有在两者以外的第三者的观点，才把一个方向造成正的，另一方向造成负的。所以债务也并非自在、自为地是负的；债务只有在与债务人的关系中才是负的，对于债权人说来，那却是他的正的资产；它是一笔钱，或者是有一定价值的什么东西，它按照它本身以外的观点而成为债务或资产。

对立物诚然在其关系中相互扬弃，以致结果等于零；但在它们中也呈现着**它们的同一关系**，对于对立本身漠不相关；这样，它们便构成了**一**。正如方才提过的钱那样，它只是**一**笔钱，或者那个a，它只是在+a和-a中的**一**个a；路程也只是**一**段路程，并非两个，其中一个向东，另一个向西。一条纵坐标线y也是如此，它无论在横坐标线的这一边或那一边，都是同一个东西；在这种情况下，+y-y=y；它**只是这条**纵坐标线，这就是它仅有的**一个**规定和规律。

但是，其次，对立物不仅是**一个**漠不相关的东西，而且是**两个漠不相关的东西**。这就是说，它们作为对立物，也是作为自身反思的，并且作为差异物而长是如此。

这样，在-8+3中，便总共呈现着十一个单位；+y，-y，是在横坐标线相反的两侧的纵坐标线，那里每一条纵坐标线都是一个实有，对于这条界限以及对于它们的对立，都漠不相关；于是+y-y=2y。——那条向东又折回向西的路程，也是一个双重努力的总数，或两个时刻的总数。同样，在国家经济中，一定量的钱或价值，不仅是这**一**定量作为资生手段，而且它是一个双重性的东西；它无论对债权者和债务者，都是资生手段。国家资产并不单纯以现金和国家现有其他的动产、不动产价值的总数来计算，更不是以正额资产减去负额资产后所余数额来计算，而是，第一，资本，即使它的正账和负账的规定互相抵除为零，它仍然是正账的资本，就像+a-a=a那样；但是，第二，由于资本的负额是以多重的方式，借而又借的，因此它是一笔很多重化了的资金。

但是，对立的大小，不仅一方面是单纯和一般地对立的，另一方面又是实在和漠不相关的。而且，尽管定量本身是漠不相关地划了界线的**有**，在它自身中还是出现了自在的肯定物和自在的否定物。例如a在没有符号时，假如要加上符号，便可以被当作正的。假如它总之只

是一个对立物，那么，它也同样可以被当作是-a。但是也会立刻加给它正号，因为自为的肯定物，作为自身同一，与对立相对立，具有直接物的特殊意义。

其次，当正量和负量相加或相减时，它们便被当作自为地是正的和负的，而且并非以外在方式单纯通过加或减的关系而是这样的。在8-（-3）里，第一个减号指**对** 8对立，而第二个减号（-3）则被当作是在关系以外**在自身中的** 对立。

在乘法和除法那里，这种情况尤其显然；那里的肯定物被当作**非对立物** ，反之，否定物则被当作对立物，并非两种规定都以同样方式被认为只是一般对立物。由于教科书对符号在这两种算法中关系如何的证明，还停留在一般对立的大小这个概念上，所以这些证明并不完善，而且纠缠于矛盾之中。——但是在乘法和除法里的正号和负号获得了更确定的自在的肯定物和否定物的意义，因为因数的关系是互为单位和数目，不像在加法和减法里那样是增多和减少的关系，而是一种质的关系，正号和负号也因此获得了肯定物和否定物的质的意义。——没有这种规定而单纯从对立的大小这一概念出发，很容易得出歪曲的结论，即：假如$-a\cdot+a=-a^2$,倒过来，便是$+a\cdot-a=+a^2$ 了。由于一个因数指单位，另一个因数指数目，而且前面的一个因数通常是指单位，这样，$+a\cdot-a$和$-a\cdot+a$这两个式子之所以有区别，是因为在前一个式子中，+a是单位，-a是数目，而在第二个式子中，则恰恰是倒过来的。在第一式子里通常说，假如我要采取 + a 的-a倍，那么，我并不单纯采取+a的a倍，而是以与它相反的方式，采取+a乘-a；既然它是正号，我便必须否定地采用它，而乘积便是$-a^2$ 。但是，假如在第二个式子里，必须采取的，是-a的+a倍，那么，同样也不是要采用-a的-a倍，而是用与它相反的规定，即+a倍。依照第一种情况的推理，结果就是：乘积一定是$+a^2$ 。在除法那里亦是如此。

如果正号和负号只被当作一般的对立的大小，这种结果就是必然的；在前一种情况下，负号被赋予以改变正号的力量；但在第二种情况下，正号对于负号却不具有同一的力量，尽管它和负号同样是一个**对立的** 大小规定。正号实际上也并不具有这种力量，因为，当因数具有相互的质的规定时，这里的正号，依照它的质的规定，便必须被当作是与负号对立的。所以在这种情况下，这里的否定物是自在的对立

物本身，但肯定物却是一般不曾规定的、漠不相关的东西；它固然也是否定物，但却是他物的否定物，而不是自身的否定物。——所以一个规定，作为否定，唯有由否定物而来，不是由肯定物而来的。

$-a \cdot -a = +a^2$ ，其所以如此，也是因为负a不仅应该被认为是用对立的方式，（假如是那样，它就必须被认为是用-a去乘），而且也应该被认为是否定的。但否定之否定却是肯定的。

丙、矛盾

1. **区别** 一般包含它的两个方面作为**环节** ；在**差异** 中，这些方面彼此分离，各**不相关** ；在**对立** 本身中，它们是区别的方面，一个环节只有通过另一环节才是规定了的，因此它们只是环节；但是它们在自身中也同样是规定了的，彼此漠不相关，互相排斥：是**独立的反思规定** 。

这两个规定，一个是**肯定物** ，另一个是**否定物** ；但前者是在自身中的肯定物，后者也是在自身中的否定物。它们每一个之所以具有各自漠不相关的独立性，是因为它之具有对其另一环节的关系，是在它自身之中的；所以它是自身封闭的完整的对立。——每一个都是作为这种整体，**通过它的他物** 而以自身为中介，并且**包含了** 他物。但它又进一步**通过它的他物的非有** 而以自身为中介；所以它是自为地有的统一体，并且把他物**排斥** 出自身之外。

由于独立的反思规定，在同样的观点之下，当它包含其他规定，从而是独立的之时，又排斥其他规定，所以它就在它的独立性中把它特有的独立性排斥出自身之外了；因为这种独立性就在于自身中包含其他不同于自己的规定，并且唯有因此才不是对一个外物的关系，——但它同样也直接在于是它本身，并且把对于它是否定的规定从自身排斥出去。这样，它就是**矛盾** 。

区别一般已经是**自在的** 矛盾；因为它是那些由于并**不是一** 才有的东西之**统一** ，——又是那些只作为**在同一关系中** 被分离才有的东西

之**分离** 。但肯定物和否定物却是**建立起来的** 矛盾，因为它们把自身建立为否定的统一，而在建立之中，它们每一个都扬弃自身而建立自己的对立面。——它们把进行规定的反思造成是**排斥的** 反思；因为排斥就是**一个** 区别，而且每一个排斥者，作为区别者，本身就是整个的排斥，所以每一个都是在自身内排斥自己。

假如将这两个独立的反思规定各自就其本身来观察，那么，肯定物便被反思为**在自身等同中** 的**建立起来之有** ，这个建立起来之有并不是对一个他物的关系，所以肯定物在建立起来之有**被扬弃** 和**排斥** 的情况下，就长在了。但是这样一来，肯定物便把自身造成是**一个非有的关系** ，——是一个**建立起来之有** 。——所以肯定物就是矛盾，因为当它通过**排斥** 否定物来建立自身同一时，却把自己造成是一个东西的**否定物** ，即把自己造成是它所要从自身排斥出去的他物。这个他物被建立为摆脱了排斥者那样的被排斥者，从而是自身反思的，并且本身在进行排斥。于是排斥的反思之建立肯定物而排斥他物是这样的，即：这种建立在排斥他物时，直接就建立了它的他物。

上述的这种情况是肯定物的绝对矛盾，而这个矛盾也直接是否定物的绝对矛盾；建立肯定物和否定物两者的，是**一个** 反思。——否定物就其自身看来，是与肯定物对立，被反思为**在与自身不等同中** 的建立起来之有，是作为否定物那样的否定物。但否定物是与一个他物不等同的东西，或说是一个他物之非有；所以在它的不等同中的反思，不如说就是它与它自身的关系。——**一般的** 否定是像质那样的否定物，或说是直接的规定性。——但**作为否定物那样的** 否定物，却是与它的否定物相关，即与它的他物相关。假如这个否定物被认为仅仅与前一个否定物 [4] 是同一的，那么，它也就如同前一个一样，仅仅是直接的；这样，它们就将不被认为是互为他物，也就不被认为是否定物了：否定物总之不是一个直接物。——但是还有一层，正是由于每一个否定物都是像他物一样的东西，所以这种不等同的关系也就恰恰是它们的同一的关系。

所以，这一点也就和肯定物的情况一样，是同一个矛盾，即作为自身关系那样的建立起来之有或否定。但肯定物仅仅**自在地** 是这种矛盾，否定则正相反，是**建立起来的** 矛盾；因为否定物在其自身反思中，是自在、自为的否定物，或说作为与自身同一那样的否定物，它具有这样的规定，即：它是非同一的东西，是同一性的排斥。它是这

样的否定物，即**与同一性对立而与自身同一**，从而通过其排斥的反思把自己从自身排斥出去。

所以否定物是整个的对立，像对立那样依靠自身，是绝对的区别，自身**不与他物相关**；这种绝对区别，作为对立，它把同一性从自身排斥出去，——但这样也就把自己一起排斥出去了；因为作为**自身关系**，它正是把自身规定为它所排斥的同一性。

2. **矛盾自身消解**。

在上面考察过的自身排斥的反思之中，肯定物与否定物每一个都在其独立性中扬弃自身；每一个都干脆过渡为它的对立面，或不如说把自身移植到它的对立面里去。对立物在自身中的不断消失，是通过矛盾而出现的**紧接着的统一体**；这个统一体是**零**。

但矛盾不仅仅包含**否定物**，也包含**肯定物**；或者说，自身排斥的反思同时也是**建立的**反思；矛盾的结果并不仅仅是零。——肯定物与否定物构成独立性的**建立起来之有**；它们通过自身的否定扬弃独立性的**建立起来之有**。这就是在矛盾中真正消灭了的东西。

对立面通过自身反思，把自己造成是独立的自身关系，这个自身反思首先是对立面作为**有区别的**环节的独立性；那些对立面仅仅**自在地**是这样的独立性，因为它们还是对立的，而且它们自在地是这样，这就构成它们的建立起来之有。但是它们的排斥的反思又扬弃了这个建立起来之有，把它们造成是自为之有的独立物，把它们造成不仅是**自在的**，而且通过其与他物的否定关系，也是独立的；它们的独立性也就以这种方式建立起来了。其次，它们通过这种建立，把自身造成是一个建立起来之有。当它们把自身规定为与自身同一的东西之时，它们便**毁灭了自己**，但是在那里，它们不如说是否定物，是一个与自身同一的东西，而这个东西又是对另一物的关系。

但是仔细看来，这种排斥的反思并不仅仅是这样徒具形式的规定。它是**自在之有的**独立性，又是这个建立起来之有的扬弃，并且通过这种扬弃才是自为之有的、事实上独立的统一。通过他有或说建立起来之有的扬弃，固然又面临着建立起来之有，一个他物的否定物。但是，这种否定，事实上不再仅仅是前一个与他物的直接关系，不再仅仅是作为扬弃了直接性那样的建立起来之有，而是作为扬弃了建立

起来之有那样的建立起来之有。独立的排斥的反思，由于它是排斥的，便把自己造成是建立起来之有，但也同样是其建立起来之有的扬弃。它是扬弃的自身关系；它在那里**第一** 是扬弃否定物，**其次** 是把自身建立为否定物，这个否定物正是它所扬弃的前一个否定物；在扬弃否定物之中，它既建立、又扬弃那个否定物。**排斥的规定，本身** 便以这种方式而是与自己不同的**他物** ，并且是这个他物的否定；因此，这个建立起来之有，不再是作为一个他物的否定物那样的建立起来之有，而是与自身消融，是肯定的自身统一。这样，当独立性通过**它的** 建立起来之有的否定而转回到自身之时，它便是那通过它自己的否定而转回到自身去的统一。它是本质的统一体，这个统一体不是通过一个他物的否定，而是通过它本身的否定，才与自身同一的。

3. 就肯定的这方面说，对立中的独立性，作为排斥的反思，把自己造成是建立起来之有而又扬弃它，于是对立不仅是**消灭** 了，而且也转回到**它的根据里** 去了。——独立的对立之排斥的反思把对立造成是一个否定物，造成仅仅是建立起来的东西；这种反思由此而将它的本来独立的规定，即肯定物与否定物，降低为**仅仅** 是**规定** ；而且当建立起来之有这样被造成建立起来之有时，它便总是转回到它的自身统一中去；它是**单纯的本质** ，但却是作为**根据** 那样的本质。扬弃了本质的自在矛盾的规定，本质便恢复了，可是有了规定，本质便是排斥的反思的统一，——即单纯的统一，它把自身规定为否定物，但在这个建立起来之有中，它又与自身等同，与自身消融了。

所以独立的对立首先便通过它的矛盾**转回** 到根据里去；那个对立是最初的、直接的东西，要从那里开始；而扬弃了的对立或说扬弃了的建立起来之有，本身却是一个建立起来之有。因此，**作为根据那样的本质，是一个建立起来之有，一个已变成的东西** 。但反过来说，建立起来的也仅仅是这样的东西，即：对立或建立起来之有，仅仅是作为建立起来之有那样一个被扬弃的东西。所以本质作为根据，是这样的排斥的反思，即：本质把自身造成是建立起来之有；以前构成开端并且曾是直接物那个对立，仅仅是本质的建立起来的、被规定了的独立性；对立仅仅是自在地进行扬弃的东西，但本质则是在其规定中自身反思的东西。本质，作为根据，它把**自己** 从自身中排斥出去，它建立**自己** ；它的建立起来之有，——这是被排斥出去的东西，——只是作为建立起来之有，作为否定物与自身的同一。这个独立物就是否定

物，**被建立** 为否定物；这是一个自身矛盾的东西，因此它仍然直接留在作为它的根据那样的本质之中。

于是消解了的矛盾就是根据，是作为肯定物与否定物的统一那样的本质。在对立中，规定开展为独立性，而根据则是这完成了的独立性；否定物在根据中是独立的本质，但又是作为否定物；所以根据既是肯定物，又同样是那个在此否定性中与自身同一的东西。因此，对立及其矛盾在根据中既被扬弃掉了，又被保存下来。根据就是作为肯定的自身同一性那样的本质，但这个同一性却同时作为否定性而与自身相关，于是便规定了自身，并且把自身造成是被排斥出去的建立起来之有；但这个建立起来之有却是整个的、独立的本质，而且本质就是根据，因为它在其否定中与自身同一，并且是肯定的。所以自身矛盾的、独立的对立，本身已经是根据，只不过要加上与自身统一这一规定而已；这个统一之所以发生，是因为独立的对立物每一个都扬弃自身，把自己造成是自己的他物，于是毁灭了，但在毁灭中又不过只是与自身消融，所以不如说，每一个对立物要在其没落中，即在其建立起来之有中或说否定中，才是自身反思的、与自身同一的本质。

注释一

肯定物与否定物是同一的东西 。假如对这两个规定提出**比较** 的是**外在的反思** ，那么，上面那个说法也就属于外在的反思。但是在这两个规定之间，正如在其他范畴之间一样，应该提出来的，并不是外在的比较，而应该就其本身去考察，这就是说，必须考察它们自己特有的反思是什么。但是，在这种反思中，就表现出：它们每一个本质上都是在它自己在他物中的映现，并且本身就是它自己作为他物那样的建立。

表象，假如它并不去考察肯定物和否定物是怎样自在、自为的，但总也该能够加以比较，以便注意到表象所认为的这些牢固地相互对立的有区别之物并站不住。[5] 稍有反思思维的经验就会察觉到：假如某物被肯定地规定了，从这一基础前进下去时，它便直接转化为否定物，反之，被否定地规定了东西也会转化为肯定物，以至反思思维在这些规定中把自己弄混乱了而且自相矛盾。不熟知这些规定的本性，便会以为这种混乱有些不对头，不应该出现，把它记在一种主观

的错误账上。假如没有意识到转化的必然性，这种过渡也的确仍旧仅仅是一种混乱。——但即使对外在反思而言，以下的一点也不过是很简单的考察，即：首先，肯定物并不是一个直接的同一物，而一方面是与否定物对立的一个对立物，它只是在这种关系中才有意义，所以**在它的概念中** 就包含了否定物本身；但另一方面，它在自身中又是单纯建立起来之有或否定物的自身相关的否定，所以它本身是**绝对的** 自身**否定** 。——同样，与肯定物对立的否定物，也只是在与它的这个他物的关系中才有意义；所以它**在它的概念中** 也包含着他物。但是否定物即使没有与肯定物的关系，也还是有**自己特有的长在** ；它与自身是同一的；但这样一来，它本身又成了肯定物所应该是的东西了。

人们主要以这样的意义来看肯定物与否定物之对立，即：肯定物（虽然从名称上看，它是指**被肯定了的有，建立起来之有** ）应该是一个客观的东西，但否定物则应该是一个主观的东西，它只属于外在的反思，与自在、自为之有的客观物毫不相干，并且对那个客观物说来，是完全不存在的。的确，假如否定物不过表示主观任意的抽象或外在比较的抽象，那么，它对于客观的肯定物当然就是不存在的，这就是说，客观的肯定物本身并不与这样一个空洞的抽象相关；但这样一来，它是一个肯定物这一规定，对它也同样只是外在的了。——为了从这些反思规定的僵硬对立中举一个例子，如**光明** 一般都认为只是肯定物，而**黑暗** 则只是否定物。但光明在其无限伸张中，在其焰耀和苏生的活动力中，却在本质上具有绝对否定的本性。黑暗则正相反，作为非多样的东西，作为还没有自相区别的生产的子宫，它是单纯与自己同一的东西。黑暗只有在这种意义下，才被认为只是否定物，即它是光明的单纯的不在；对光明说来，它是完完全全不存在的，——光明也是如此，当光明与黑暗相关时，它并不是与一个他物相关，而是纯粹与自身相关，所以光明当前，黑暗便只有消逝。但是，大家都知道，光明由于黑暗，会阴沉而变灰色；除了这种单纯的量变而外，光明还遭受一种质变，由于这种质变的关系而被规定成颜色。——没有无斗争的**德行** ，也是这样的例子；德行不如说是最高的、完成了的斗争；所以它不仅是肯定物，也是绝对的否定性；它不仅在与邪行**比较** 中是德行，而且**在它自身中** 也是对立和斗争。或者说，**邪行** 并不只是德行的**欠缺** ，——天真无邪也是这种欠缺，——不只是对于外在反思来说与德行相区别，而且自在地与德行对立，它是**恶** 。恶在于依靠自身与善对立；它是肯定的否定性。但天真无邪则既是善的欠缺，又是恶的欠缺，对这两种规定都漠不相关，既不是肯定的，也不是否

定的。但这种欠缺也必须认为是规定性，一方面必须把它看作是某物的肯定的本性，另一方面它又与一个对立物相关，而且一切天然本性都要走出它们的天真无邪，走出它们的漠然的自身同一性，通过自身与它们的他物相关，从而毁灭自身，或者用肯定的意义说，转回到它们的根据里去。——**真理**，作为与客体符合的知，也是肯定物；但真理之所以是这种自身等同，只是因为知否定地对待他物，渗透了客体，并且扬弃了就是客体的那个否定。**谬误** 也是肯定物，它作为对并非自在、自为之有的东西的一种意见去知和坚持。无知则或者是对真理和谬误都很漠然的东西，因此既不能被规定为肯定的，也不能彼规定为否定的，而无知的规定，作为一种欠缺，便属于外在的反思；或者它作为客观的，作为某一个天然本性特有的规定，它便是一个反对自身的冲动力，是自身包含着肯定趋向的否定物。——极端重要的一个认识，就是要认清和把握住以上所考察的反思规定的本性，即：反思规定的真理唯在于它们的相互关系中，因而也就唯在于以下一点，即：每一反思规定在其本身的概念中都包含其他规定；没有这种认识，在哲学中就真会寸步难行。

注释二

对立的规定又同样被造成为一个命题，所谓**排中命题**。

某物或者是A，或者是非A；第三者是没有的。

这个命题的含义，首先是：一切事物都是**对立物**，都是要么肯定地、要么否定地**规定了的东西**。——这是一个重要命题，它的必要性在于：同一过渡为差异，差异又过渡为对立。 不过这个命题往往不是在这个意义下被了解的，而通常只是指从一切宾词中，或者是这个宾词本身，或者是它的非有，适合某一事物。对立物在这里单纯意谓着缺少，或不如说**无规定性**；这个命题是如此不重要，以至不值得费事去说它。假如采用甜、绿、四方等规定，——而且这样会要采用一切宾词——来说精神要么是甜的，要么不是甜的，要么是绿的，要么不是绿的，如此等等，那就是什么也引导不出来的废话。规定性、宾词是要和某物相关的；命题说某物被规定了，那么，这个命题在本质上就应当包含这一点，即：规定性要更确切地规定自己，变成**自在的** 规

定性，变成对立。但它不这样做，却只是在那样无聊的意义，从规定性转到规定性一般的非有，回到不规定上去了。

其次，排中命题又区别于前面考察过的同一命题或矛盾命题，矛盾命题这样说：**既是A又是非A** 的东西是没有的。它的含义是：**没有既不是A、又不是非A** 的东西，没有对于对立漠不相关的一个第三者。但在这个命题本身中，的确就有对于对立漠不相关的第三者，那就是已在那里的A本身。这个A既不是+A，也不是-A,同样也可以既是+A，又是-A。——那应该要么是+A、要么是-A的某物，因此便和+A及-A都相关了；再者，某物既然和A相关，它就应该**不** 与非A相关，同样，它既然与非A相关，就应该**不** 与A相关。所以某物本身就是那个应该被排除的第三者。由于对立的规定既是在某物中建立起来，同样又是在这一建立中被扬弃掉；所以第三者这里具有僵死的某物的形态，而更深刻地看来，它却是反思的统一；对立之转回为这种统一，正如它之转回为根据。

注释三

同一、差异和对立之过渡为矛盾，正像它们之过渡为它们的真理一样； 假如同一、差异和对立这几个最初的反思规定都用了一个命题来提出，那么，**矛盾** 这一规定就更加应该用"**一切事物本身都自在地是矛盾的** "这一命题来包括和表达，并且诚然是以这样的意义，即：这个命题比其他命题更加能表述事物的真理和本质。矛盾出现于对立之中时，它不过是发展了的无，无已经包含在同一之中并且表明了同一命题**什么也没有** 说。这个否定进一步把自己规定为差异和对立，而这现在就是建立起来的矛盾。

但是，矛盾似乎并不像同一那样是本质的和内在的规定，这是自古以来的逻辑和普通的观念的根本成见之一；是呀！假如要谈到高低的次序，并把这两个规定分别固定下来，那么，就必须承认矛盾是更深刻的、更本质的东西。因为同一与矛盾相比，不过是单纯直接物、僵死之有的规定，而矛盾则是一切运动和生命力的根源；事物只因为自身具有矛盾，它才会运动，才具有动力和活动。

通常人们总是首先把矛盾从事物、从一般有的、真的东西中去掉，断言**没有任何矛盾的** 东西；然后又反过来把矛盾推到主观反思之

中，似乎主观反思通过关系和比较才建立了矛盾。但即使在这种反思中，矛盾其实也不存在。因为矛盾的东西是不可**想象的** 、无法**思维的** 。总之，不论在现实的事物中或在思维的反思中，矛盾都被认为是偶然，好像是一种不正常的现象或一种暂时的病态发作。

但是，至于有人主张没有矛盾，主张矛盾不是当前现有的东西，那么，我们倒不需为这样的断言去操心；一个本质的绝对规定必定在一切经验中、一切现实事物中、一切概念中都找得到的。以前在**无限物** 那里，我们已经谈过同样的事情，无限物就是在有之范围内显露出来的矛盾。普通经验本身也表明，至少**有一大堆** 的矛盾的事物、矛盾的结构等等，其矛盾不仅仅呈现于外在反思之中，而且也呈现在它们本身之中。其次，矛盾不单纯被认为仅仅是在这里、那里出现的不正常现象，而且是在其本质规定中的否定物，是一切自己运动的根本，而自己运动不过就是矛盾的表现。外在的感性运动本身是矛盾的直接实有。某物之所以运动，不仅因为它在这个"此刻"在这里，在那个"此刻"在那里，而且因为它在同一个"此刻"在这里又不在这里，因为它在同一个"这里"同时又有又非有。我们必须承认古代辩证论者所指出的运动中的矛盾，但不应由此得出结论说因此没有运动，而倒不如说运动就是**实有的** 矛盾本身。

同样，内在的、自己特有的自身运动，一般的**冲动** （单子的欲望或冲力Nisus，绝对单纯物的隐德来希Entelechie），不外是：某物在同一个观点之下，既是**它自身** ，又是**它自身的** 欠缺或**否定物** 。抽象的自身同一，还不是生命力；但因为自在的肯定物本身就是否定性，所以它超出自身并引起自身的变化。某物之所以有生命，只是因为它自身包含矛盾，并且诚然是把矛盾在自身中把握和保持住的力量。但是，假如一个存在物不能够在其肯定的规定中同时袭取其否定的规定，并把这一规定保持在另一规定之中，假如它不能够在自己本身中具有矛盾，那么，它就不是一个生动的统一体，不是根据，而且会以矛盾而消灭。——思辨的思维唯在于思维把握住矛盾并在矛盾中把握住自身，不似表象那样受矛盾支配，而只是让矛盾把它的规定消解为其他规定，或说消解为无。

假如在运动、冲动以及如此等类中，矛盾对于表象说来，是在这些规定的**单纯性** 中掩盖住了，那么，在**对比** 规定中就正相反，矛盾就会直接显露出来。上与下、左与右、父与子等等以至无穷最琐屑的

例子，全都在**一个事物** 里包含着对立。上**是** 那个**不** 是下的东西；上被规定为只是这个而不是下，并且只是在**有** 了一个下的**情况下** 才**有** 的，反过来也是如此；在每一个规定中就包含着它的对立面。父亲是儿子的另一方，儿子也是父亲的另一方，而每个另一方都是这样另一方的另一方；同时每一规定只是在与其他规定的关系中才有的，这些规定之有是**一个** 长在。父亲除了对儿子的关系以外，就其自身说，也还是某种事物，但那样他便不是父亲而是一个一般的人；正如上与下、左与右除了关系而外，也还是自身反思的，也是某种事物，但那样就仅仅是一般位置了。——对立物之所以包含矛盾是因为它们在同一观点下，既彼此相关或说**互相扬弃** 而又彼此**漠不相关** 。当表象转到各规定漠不相关的环节时，它忘记了其中否定的统一，因此只记得它们是一般的差异物，在这样的规定之下，右就不再是右，左就不再是左，如此等等。但是，由于表象面前的确有右与左，所以它仍旧面临着这些相互否定的规定，一个规定在另一个规定之中，同时它们在这种统一中又不相互否定，而每一个都是漠不相关的、自为的。

因此，表象固然到处都以矛盾为其内容，但不曾意识到矛盾；它仍旧是外在的反思，这种外在的反思从等同转到不等同，或者说从有区别物的否定关系转到它们的自身反思之有。这种反思使这两种规定外在地彼此对立，它所注意的，**只** 是这两种规定而不是**过渡** ，但这过渡却是本质的东西并包含矛盾。——这里也要提一下**机智** 的反思，那倒是把握并表达了矛盾的。的确，机智的反思虽然没有表述出事物及其关系的概念，并且只以表象规定为它的材料和内容，可是它毕竟将事物纳入一个包含其矛盾的关系之中，并**完全** 通过矛盾使**事物的概念映现出来** 。——但**思维的** 理性则可以说是使差异物变钝了的区别锋利起来，使表象的简单多样性尖锐化，达到**本质的** 区别，达到**对立** 。多样性的东西，只有相互被推到矛盾的尖端，才是活泼生动的，才会在矛盾中获得否定性，而否定性则是自己运动和生命力的内在脉搏。

关于**上帝存在的本体论的证明** ，我们已经谈到过其中的根本规定就是**一切实在的总体** 。关于这个规定，人们通常总是首先指出它是可能的，因为它不包含**矛盾** ，而实在则仅仅被当作是没有限制的实在。我们曾经谈到过，这样一来，那个总体就将变成单纯的、不曾规定的有了，或者，假如实在的确被当作是许多被规定了的东西，那个总体也就将变成一切否定的总体。假如更仔细地看待实在的区别，那么，

区别就将从差异变为对立，并从而变为矛盾，一切实在的总体也总之将变为绝对的自身矛盾。表象的、非思辨的思维之对矛盾，就像自然对**空虚** 那样，通常怀着**恐怖** ，这种恐怖使人抛弃上述结论；因为这种思维停留在矛盾**消解** 为**无** 这种片面观察上面，并不认识矛盾的肯定方面，就这个肯定方面说，矛盾就将变为**绝对的能动性** 和绝对的根据。

总之，从观察矛盾的本性，就会出现这种情况，即：假如在一件事情中能够指出矛盾，这就其本身而言，可以说还并不是这件事情的损害、欠缺或过错。每一规定、每一具体物、每一概念在本质上倒不如说是有区别的和可区别的环节之统一，这些环节通过**规定了的、本质的区别** 而过渡为矛盾的环节。这个矛盾的东西当然要消解为无，它回到它的否定的统一。事物、主体、概念，本身都正是这种否定的统一；它本身是一个自在的矛盾物，但又是**消解了的矛盾** ：它是根据，这个根据包含并担负其规定。事物、主体、概念在自己的范围内自身反思，就是自己的消解了的矛盾，但它的整个范围又是一个**规定了的、有差异的** 范围；所以它是一个有限的范围，而这就意谓着是**矛盾的** 范围。这个范围本身并不是这种较高级矛盾的消解，而是有一个较高的范围作它的否定的统一，作它的根据。因此，有限的事物在其漠不相关的多样性中，总是这个自身矛盾、**自己破裂** 的东西**并且转回到它们的根据里去** 。——正如以后还将考察的那样，从一个有限和偶然的东西到一个绝对必然的本质的真的推论，并不在于要把有限和偶然的东西当作一个**奠立根据并始终在奠立根据** 那样的有从那里出发来推论，而在于把那直接包含于**偶然** 的东西，从一个正在崩溃、**本身自在矛盾的有** 出发到绝对必然的有那样来推论，或者说，要证明的毕竟是：偶然的有自在地回到它的根据，它在根据中扬弃自己，——其次，它只是这样来通过回归而建立根据，即它反而把自己造成是建立起来的东西。在通常的推论中，有限物之有，出现为绝对物的根据；因为**有** 有限物，所以有绝对物。但真理却是：因为有限物是自在的自身矛盾的对立，因为**没有** 有限物，所以有绝对物。就前一意义说，推论的命题是这样的：有限物之**有** 就是绝对物之**有** ；就后一意义说，即是：有限物之**非有** 就是绝对物之**有** 。

---

[1] 方括弧内文字系拉松版编者添补的，下同。——译者注

[2] 意指y无论正、负，本身都是同一定量。——译者注

[3] “这个否定物”指作为否定物那样的否定物，“前一个否定物”指像质那样的否定物。——译者注

[4] 参看第141-142页。

第三章 根据

本质规定自身为根据。

正如**无** 首先是和**有** 在单纯的、直接的统一中那样，本质的单纯同一在这里也首先是和它的绝对否定性在直接的统一之中。本质只是它的这个否定性，这个否定性就是纯粹的反思。本质作为有之自身回归，就是这种纯粹否定性；所以它就**自在** 而言或对我们而言，都是**被规定** 为根据，在根据中有就自己消解了。但这种规定性并不是**由本质自身** 建立的；或者说，正因为本质自身不曾建立它的这种规定性，它就不是根据。但它的反思却在于把自身**建立** 并**规定** 为本质**自在地** 就是的那个东西，即否定物。肯定物和否定物构成本质的规定，本质在这个规定中像在它的否定中一样消失了。这两个独立的反思规定扬弃自身，而那个消灭了的规定就是本质的真的规定。

因此，**根据** 本身是本质的**反思规定之一** ，但却是最后的，或不如说，只是这样的规定，即：它是扬弃了的规定。反思规定，当它消灭时，就获得了真的意义，是它本身中的绝对反动，即那个适合于本质的建立起来之有，只是作为扬弃了的建立起来之有，反过来说，唯有那个自身扬弃的建立起来之有，是本质的建立起来之有。本质，当它规定自身为根据时，就把自己规定为不被规定的东西，并且唯有它的规定之有的扬弃才是它的规定。——在这个规定之有中，亦即在自身扬弃中，它不是从他物发生的，而是在其否定性中与自身同一的本质。

假如把规定当作最初的、直接的东西，从那里出发前进到根据（通过规定的本性，它是要由自身而消灭的），那么，根据就首先是由那个最初的东西而规定的。不过这个规定，一方面作为规定的扬弃，只是恢复了的、净化了的或启示了的本质同一性，这个同一性就是**自在的** 反思规定；——另一方面，这个否定运动，要作为规定，才是那个反思规定性的建立，那个规定性表现为直接的规定性，但它只

是由排除自身的根据的反思建立起来的，并且在这里只作为建立起来的或被扬弃的东西。——因为本质把自身规定为根据，所以它只是从自己发生出来的。它作为**根据**，就把自己**建立为本质**，而它的规定也就在于它把自己建立为本质。这种建立是本质的反思，反思在其**规定**中**扬弃**自身，就前一方面说是**建立**，就后一方面说是**本质**的建立，所以两者都是在一个活动之中。

反思是一般的**纯粹中介**，根据是本质同自身的**实在中介**。前者即无通过无而回到自身的运动，是一个事物在一个**他物**中的映现，但因为对立在这个反思中还不具有独立性，所以那第一个，即映现的东西，并不是肯定物，而那第一个在其中映现的他物，也不是否定物。两者都是基质，但毕竟不过是想象力的基质；它们还不是自身相关的。纯粹中介只是纯粹关系，没有关系者。进行规定的反思诚然建立了这样与自身同一但同时又只是**被规定的关系**。反之，根据是实在的中介，因为它包含作为扬弃了的反思那样的反思；它是那个**通过其非有回到自身并建立自身的本质**。依照扬弃了的反思的这个环节，建立起来的东西就获得了这样一个东西的**直接性**规定，这个东西在关系或自己的映象之外与自己同一。这个直接物是那通过本质而恢复的**有**，即反思的非有，本质通过它便有了自身中介。本质作为否定的本质，转回到自身；所以它在回归到自身中便给予自己以规定性，这个规定性正因此而是自身同一的否定物，是被扬弃的建立起来的东西并且作为本质的自身同一，作为根据，又同样是**有的物**。

根据第一是**绝对的根据**，在这个根据中，本质对于根本关系说来，首先是**基础**；但更确切地说，它是把自身规定为**形式**和**质料**，并且给予自己一个**内容**。

第二，根据作为一个规定了的内容的根据，是**被规定的内容**，由于根本关系在其实在化之中总是外在于自身的，它便过渡为**有条件的**中介。

第三，根据事先建立一个条件；但条件也事先建立根据；无条件的东西是条件的统一，是**自在的事实**，它通过有条件的关系的中介，过渡为存在。

注释

根据也像其他反思规定一样，曾经用一个命题来表达：**一切事物都有其充分的根据** 。——这一命题通常不外是说：**有了** 什么东西，就必须不把它看作是**有的直接物** ，而要看作是**建立起来的东西** ；它并不停留在直接的实有或一般的规定性上，而是要从那里回到它的根据里；在这样的反思里，它就作为被扬弃的东西，并且是在它的自在、自为之有中。所以用根据命题就说出了自身反思与单纯的有对立那种本质性。——对根据加上**充分的** 这几个字眼，确是很多余的，因为这是不说自明的事；假如对某个事物说来，根据不充分，那么，那个事物便没有根据，但一切事物都应该有一个根据。然而莱布尼兹却主要是专心致志于充分根据的原理，甚至把它作为他的全部哲学的根本命题；比起通常对这个命题所联系的意义和概念来，他对这个命题所联系的意义更深刻，概念更重要，因为人们还仅仅停留在直接的表述上；尽管这个命题即使仅仅在这样的意义上，也已经必须被认为是重要的，即：在其直接性的这样的有被宣称为是不真的，并且本质上是一个建立起来的东西，而根据则被宣称为是真的直接物。但是莱布尼兹却主要把根据之**充分** 和严格意义的因果性，即机械的作用方式对立起来。当**有了** 这一外在的、就其内容说只限于**一种** 规定性的活动时[6] ，那由此活动而建立的各种规定便**外在地** 并**偶然地** 进入一种**联系** 之中；部分的规定将通过其原因来理解；**关系** 构成一个存在的本质的东西，但它们的关系却不包含在机械性的原因之内。这种关系，作为本质的统一那样的整体，只是在**概念** 中，在**目的** 中。就这种统一而言，机械的原因是不充分的，因为没有像规定之统一那样的目的作它们的基础。莱布尼兹把充分根据了解为这样的根据，即它对于这种统一也是充分的，因此它自身不止包括单纯的原因，而且也包括**最终的原因** 或目的的原因。但这种根据规定不是这里的事；**目的论的** 根据属于**概念** 和通过概念那样的中介、即理性的范围。

甲、绝对的根据

1. 形式与本质

反思规定在回到根据时，它就是最初的、直接的、一般实有，要作为开端。但实有还只具有建立起来之有的意义，并且在本质上**事先**

建立 了一个根据，——这是在如下的意义上，即：它不如说是并未**建立** 根据，而这种建立就是它自身的扬弃，直接物倒是建立起来的东西，根据却是非建立起来的东西。正如以前所看到的那样，这种事先建立就是退回到建立者身上去的那种建立；根据作为扬弃了的规定之有，就不是不曾规定的东西，而是那种通过自身来规定的本质，但又是作为不曾规定的、或扬弃了的建立起来之有那样**被规定的东西。根据是那种在其否定性中与自身同一的本质** 。

因此，本质的**规定性** ，作为根据，就变成**根据 和有根据的东西** 的双重化的规定性。它**第一被规定** 为作为根据那样的本质，必须是与建立起来之有对立、作为**非建立起来之有** 那样的本质。**第二** ，它是有根据的东西，是直接物，但这直接物不是自在、自为的，是作为建立起来之有那样的建立起来之有。因此，这个有根据的东西或直接物同样是自身同一的，但却是否定物的自身同一。自身同一的否定物和自身同一的肯定物于是就成为**一个并且是同一个同一性** 。因为根据是肯定物的自身同一，或者甚至是建立起来之有的自身同一；有根据的东西是作为建立起来之有那样的建立起来之有，但它的这种自身反思却是根据的同一。——这种单纯同一本身并不是根据，因为根据是本质**建立** 为非建立起来的东西**与建立起来之有对立** 。它作为这种被规定的同一性的（根据的）和否定的同一性的（有根据的东西的）统一，是与其**中介** 相区别的**一般本质** 。

这种中介和它所由发生的先行的反思比较起来，它第一不是纯反思，因为纯反思与本质不相区别，并且在纯反思中也还没有否定物，因而也还没有各种规定的独立性。但在作为扬弃了的反思那样的根据中，这些规定却具有一个长在。——这种中介也不是进行规定的反思，那种反思的各种规定都具有本质的独立性；因为独立性在根据中就消灭了，那些规定在根据的统一中只是建立起来的。根据的这个中介因此是纯粹的和进行规定的反思的统一；它的规定或说建立起来的东西具有长在。反之，那些规定的长在也是一个建立起来的东西。因为它们的这个长在本身是一个建立起来的东西，或说具有规定性，所以它们便和它们的单纯同一相区别，并构成与本质**对立** 的**形式** 。

本质具有一种形式和形式的规定。作为根据，它具有一个牢固的直接性或说是**基质** 。这样的本质本身是与它的反思合而为一的，并且与这个反思的运动不相区别。因此它并不是那种为反思所经过的本

质；它也不是反思可以当作一个最初的东西来开始那样的本质。这种情况使一般反思的表述很困难；因为人们毕竟不能说**本质** 回到自身，**本质** 自身映现，因为它并不是在它的运动**之前** 或之中，因为它的运动并无反思可以在其中经过的基础。一个相关的东西要在被扬弃的反思的这个环节之后才在根据中出现。但本质作为相关的基质，却是被规定的本质；它由于这个建立起来之有便本质上具有在它之中的形式。——另一方面，形式规定现在则是作为**在本质中** 的规定，**本质为这些规定的基础** ，像不曾规定的东西那样，它在其规定中对这些规定是漠不相关的；这些规定在它之中具有自身反思。反思规定应该在本身中具有其长在，并且是独立的；但它们的独立性就是它们的消解，所以它们是在一个他物中具有它们的独立性；但这种消解本身是这样的自身同一或说是它们给自身的长在的根据。

总之，一切**被规定的东西** 都属于形式；被规定的东西是形式规定，因为它是一个建立起来的东西，所以与它是**其** 形式**那样的** 一个东西相区别；规定性，作为**质** ，是与其基质，即有，合而为一的；有是直接被规定的东西，它与它的规定性还不曾区别开，——或者说它在规定性中还不曾自身反思，正如这种规定性因此是一个有的规定性，还不是一个建立起来的规定性那样。再者，本质的形式规定，作为反思规定性，就其较确切的规定性而论，就是以前考察过的**同一** 和**区别** 两个环节，而区别则一方面作为差异，一方面作为**对立** 。但是还有一层，**根据关系** 也属于形式，在这种情况下，根据关系固然是被扬弃的反思规定，但本质同时也因此作为建立起来的东西了。另一方面，根据自身所具有的同一，却不属于形式，即是说：扬弃了的建立起来之有和建立起来之有本身，——根据和有根据的东西，——是**一个** 反思，它构成作为**单纯基础** 那样的**本质** ，而这个基础则是形式的**长在** 。不过这种长在是在根据中**建立的** ；或者说这个本质本身是本质上作为被规定的；它因此又一次成为根据关系的环节和形式。——这种长在是形式和本质绝对的相互关系，即：这种本质是根据和有根据的东西单纯的统一，但正是在这个统一中，本质本身是被规定的或说是否定物，并且自身作为基础而与形式相区别，可是这样它本身又同时成为根据及形式的环节。

形式因此是完成了的反思的整体；它也包含反思的这种规定，即是被扬弃了的；因此，当形式是它的规定的统一时，它也同样是与它的扬弃了的有、即**与一个他物相关** ，这个他物本身不是形式，而是形

式**在它之中** 。形式作为**本质的** 自身相关的否定性，与这个单纯的否定物对立，是**建立的** 和**规定的** 形式；反之，单纯的本质则是不规定的、**不活动的** 基础，反思规定在基础中具有长在和自身反思。——外在的反思常常停留在本质和形式的这种区别上面；这种区别是必要的，但进行这种区别，本身就是本质和形式的统一、正如这种根据的统一就是排斥自身并把自身造成为建立起来之有的那个本质。形式就是绝对否定性本身或说是否定的绝对自身同一，本质正因此就不是有而是本质。这种同一，抽象地看来，是与形式对立的本质；正如否定性被抽象地看作是建立起来之有，就是个别的形式规定。但是规定，正如它自身表明过的那样，在其真理中就是全部的自身相关的否定性；这个否定性作为这种同一，就是在它本身中的单纯本质。因此，形式在其自己特有的同一中具有本质，正如本质在其否定的本性中具有形式。所以不能问**形式怎样附加到本质上去的** ，因为形式只是本质在自身中的映现，是本质自己特有的内在反思。形式在它本身中同样是回到自身的反思或同一的本质；在它规定时，它把规定造成是作为建立起来之有那样的建立起来之有。——所以形式并不规定本质，好像它真是事先建立，与本质分离似的，因为这样，它就是非本质的、不断消灭的反思规定；这样它本身倒更加是它的扬弃的根据或它的各规定的同一关系。所以形式规定本质，是指形式在其区别中就扬弃这种区别本身，并且是自身同一，这个同一作为规定的长在，就是本质；形式就是要在其建立起来之有中被扬弃而又要在被扬弃之有中具有长在的这种矛盾，——因此它就是作为在被规定或被否定之有中与自身同一的本质那样的根据。

形式和本质这些区别因此只是单纯形式关系本身的**环节** 。但必须仔细考察并把握住它们。进行规定的形式就像被扬弃的建立起来之有那样自身相关，这种形式从而自身与它的同一就像与一个他物那样相关。它建立自身像被扬弃了一样；因此它**事先** 建立它的同一；按照这一环节，本质就是不曾规定的东西，对它说来，形式就是一个他物。这样，本质就不是成为在它自身中的绝对反思的那个本质，而是**被规定** 为无形式的同一；它就是**质料** [7] 。

2. 形式与质料

当本质的反思规定自身对待本质和对待无形式的不曾规定的东西一样时，本质就变成质料。所以质料是单纯的、无区别的同一，它是

带着这样规定的本质，即是形式的他物。因此，质料是形式的特殊**基础** 或基质，因为它构成形式规定的自身反思或说独立物，它与这个独立物相关正如对它的肯定的长在一样。

1.假如抽掉一个某物的一切规定、一切形式，那么，余留下来的就只是不曾规定的质料。质料是一个绝对**抽象物** 。（——质料是看不见、摸不着的、如此等等，——人们看到、摸到的东西，是一个**被规定了的质料** ，即一个质料和形式的统一体。）但质料由之而发生的这个抽象，不仅是外在地拿走和扬弃形式，而是形式通过它本身还原为自身，如上面已经看到过的，是还原为这种单纯的同一。

其次，形式**事先建立** 质料，它自身与质料相关。但因此两者自身都**发现** 彼此并非外在地和偶然地相对；质料或形式都不是出于本身，换句话说，都不是**永久的** 。质料是对形式漠不相关的，但这种漠不相关却是自身同一的**规定性** ，形式回到这个规定性就像回到它的基础一样。形式之**事先** 建立质料，恰恰在于：它把自身当作被扬弃了的东西那样来建立，从而自身与它的这种同一相关也和与一个他物相关一样。反过来说，形式也是被质料事先建立的；因为质料不是那个本身直接成为绝对反思的单纯本质，而是本质被规定为肯定物，即这个肯定物只是作为扬弃了的否定。——但是从另一方面看，因为形式只有在它扬弃自身从而**事先建立** 质料的情况下，形式才把自身建立为质料，于是质料便也被规定为**无根据的** 长在。同样，质料并不规定为形式的根据；而由于质料建立自身为被扬弃的形式规定的抽象同一，它便不是作为根据那样的同一，在这种情况下，形式对质料也是无根据的。形式和质料因此是彼此同样被规定的，不是相互建立的，不是彼此互为根据。质料不如说是根据和有根据的东西的同一，作为基础而与形式关系对立。形式和质料这种共同的漠不相关的规定，是质料本身的规定，并且构成两者的相互关系。同样，形式的规定，它成为这两个有区别的东西的关系，也是两者相互对待的另一环节。——质料被规定为漠不相关的，与形式之被规定为能动的对比，便是**被动的** 。形式作为自身相关的否定物，是自身矛盾，是自己消解、自己排斥并规定自己的东西。它自身与质料相关，它并且被**建立起来** 与它的这个长在 [8] 相关就像与一个他物相关那样。反之，质料则被建立起来只与自身相关，而对他物漠不相关；但它却**自在地** 与形式相关；因为它包含扬弃了的否定性，并且只是由于这一规定才是质料。它之所以对形式相关就像对一个**他物** 相关那样，只是因为形式不是在它之中建立

的，因为它仅仅**自在地** 是形式。它包含形式，把形式禁锢在自身之中，并且对形式绝对可以接纳，它之所以如此，只是因为它在它之中绝对具有形式，因为这一点是它的自在之有的规定。因此，**质料** 必须**形式化** ；而**形式** 自身也必须**质料化** ，形式必须在质料中给予自身同一或说长在。

2. 因此，形式规定质料，而质料也将被质料规定。——因为形式是绝对的自身同一，所以把质料包含在自身之中；同样，因为质料以其纯粹的抽象或说绝对否定性而在它本身中具有形式，所以形式对质料、以及由形式而规定质料的能动性，不如说只是两者**漠不相关** 和区别性那种**映象的扬弃** 。规定的这种关系，就是两者每一个都通过自己的非有而以自身为中介，——但这两个中介是**一个** 运动和它们的原始同一的恢复，——即它们的外在化的内在化。

第一 ，形式与质料互相**事先** 建立。如以上看到过的，这不过是说：**一个** 本质的统一，本身是否定的自身关系，所以它自身便分裂为二，一是本质的同一，被规定为漠不相关的基础，一是本质的区别、或说否定性，作为进行规定的形式。本质与形式作为形式与质料是相互对立的，而本质与形式的那种统一，就是**绝对的根据** ，这个根据**规定** 自身。当那种统一把自身造成是差异物之时，关系由于差异物的根本同一也就变成相互的事先建立。

第二 ，形式作为独立的，无论如何也是本身扬弃的矛盾；但形式也被建立为这样的矛盾，因为它既是独立的，又是本质上与一个他物相关的；——所以它扬弃自己。形式本身既然是两方面的，那么，这种扬弃也就有两面，**第一** ，形式扬弃**它的独立性** ，它使自身成为一个**建立起来的东西** ，成为一个在一个他物中的东西，而它的这个他物就是质料。**第二** ，形式扬弃它与质料对立的规定性，扬弃它与质料的关系，从而扬弃它的建立起来之有，并因此给予自身以**长在** 。由于形式扬弃它的建立起来之有，所以它的这种反思就是自己的同一，形式便过渡为这种同一；但是，由于形式同时把这种同一外在化了，并且当作质料而与自身对立起来，所以建立起来之有的那种自身反思便与一种质料联合为一，形式就在质料中获得长在；于是形式就既是消融于与作为**一个他物** 那样的质料联合之中，——依照第一方面，形式把自身造成是一个建立起来的东西，——又同时消融于**与它自己的同一** 联合之中。

质料被**形式的能动性** 所规定，这种能动性在于形式否定地对待自身。但反过来，它因此也否定地对待质料；然而质料之被这样规定，也同样是形式自己本身的运动。形式摆脱了质料，但它扬弃了它的这种独立性；但它的独立性本身就是质料，因为在质料中，它具有它的本质的同一。当形式这样把自身造成是建立起来的东西时，这与它把质料造成是一个被规定的东西，是同一回事。——但从另一方面来考察，形式自己特有的同一同时也外在化自身，并且质料是它的他物；在这种情况下，质料也不会被规定，因为形式扬弃了它自己特有的独立性。不过质料只在与形式相对，才是独立的；当否定物扬弃自身时，肯定物也扬弃自身。所以当形式扬弃自身时，质料所具有与形式对立的那种规定性就消逝了，那种规定性就是不曾被规定的长在。

其次，那表现为**形式的活动** 的东西，同样也是**质料本身特有的运动** 。质料的**自在** 之有的规定或"应当"，就是它的绝对否定性。由于这种否定性，质料绝对不仅是自己与形式相关像与一个他物相关那样，而且这个外在物就是形式，质料本身就包含形式，把形式禁锢在自身之中。质料是形式所包含的同一个自在的矛盾，并且这个矛盾和它的消解一样，只是**一个** 矛盾。但质料是自身矛盾的，因它作为不曾规定的自身同一，同样是绝对否定性；它因此在自身中扬弃自身，而它的同一便崩溃于它的否定性之中，并且这个否定性在同一中获得了它的长在。所以当质科被作为一个外物那样的形式所规定时，它便因此达到了它的规定；无论是就形式或质料说，它们对待关系的外在性就在于：两者每一个的统一、尤其是它们的原始统一在其建立中，同时也是**事先建立的** ，因此，自身关系同时也是对被扬弃的东西的关系或说对他物的关系。

第三 ，通过形式和质料的这种运动，它们的原始统一，一方面是恢复了，另一方面现在又成为一个建立起来的统一了。质料既规定自身，而这种规定对它说来，又是形式的一个外在的行动；反过来说，形式也只规定自身，或说它在它本身中就具有它所规定的质料，好像它在其规定中对待一个他物那样；形式的行动和质料的运动是同一回事，不过前者是一种行动，就是说像建立起来的那样的否定性，后者则是运动或变，即像**自在之有的** 规定那样的否定性。结果因此是自在之有和建立起来之有的统一。质料被规定为这样的质料，或说必然有一个形式，而形式则总是质料的、长在的形式。

形式，假如它事先建立一个质料作为它的他物，便是**有限的** 。同样，假如质料事先建立形式作为它的非有，它便是**有限的** 质料；它也不是它和形式统一的根据，而只是为形式作基础。但无论这种有限的质料或有限的形式，都不具有真理；每一个都与另一个相关，或说只有它们的统一才是它们的真理。这两个规定转回到这种统一之中，并且在其中扬弃它们的独立性；这种统一因此表明自身是它们的根据。所以质料不是作为质料那样的质料，而是本质与形式的绝对统一，只有在这种情况下，质料才是它的形式规定的根据；同样，形式只有在它也同是一个这样的统一的情况下，才是它的各规定长在的根据。但这一统一作为绝对否定性，更确切地说，作为排除的统一，是在它的反思中事先建立的；或者说，这是一个行动，它在建立中作为建立起来的东西而在统一中保持自身并排斥自身，与作为自身那样的自身相关并与作为一个他物那样的自身相关。或者说，质料被形式所规定，就是本质作为根据、通过它本身、并通过它本身的否定而与自身统一的中介。

形式化的质料或具有长在的形式，现在不仅是那种根据与自身的绝对统一，而且也是**建立起来的** 统一。这就是上面所考察的运动，在这个运动中，绝对根据表明了它的各环节既是自身扬弃的，从而又是建立起来的。换句话说，恢复了的统一，在它与自身消融之中，自身既排斥了自身，又规定了自身；因为统一既然由否定而发生，便也是否定的统一。因此它是形式和质料的统一，作为两者的基础，但却是**规定了的基础** ，这基础是形式化的质料，但对形式和质料却作为对被扬弃的和非本质的那样，都漠不相关。这个规定了的基础就是**内容** 。

3. 形式与内容

形式首先与本质对立；所以它是一般根据关系，并且它的规定是根据和有根据的东西。然后它与质料对立；这样，它就是进行规定的反思，它的规定就是反思规定本身及其长在。最后，它与内容对立；这样，它的规定又是它本身和质料。那以前与自身同一的东西，最初是根据，然后是一般长在，最后是质料在形式的支配之下，并且又是形式的规定之一。

内容**第一** 具有一个形式和一个质料，它们属于内容并且是本质的；内容是它们的统一。但由于这个统一同时是**规定了的** 或说**建立起**

来的 统一，所以内容与形式对立；形式构成**建立起来之有** ，和内容相对比，就是非本质的。因此，内容对形式是漠不相关的；形式既包括形式本身，又包括质料；而内容也具有一个形式和一个质料，它构成两者的基础，而两者对它说来则仅仅是建立起来之有。

第二 ，内容在形式和质料中都是同一的，以致这两者都只像是漠不相关的、外在的规定。它们是一般的建立起来之有，但这个建立起来之有却在内容中转回到统一或根据去。因此，内容的自身同一就一方面是那对形式漠不相关的同一，而另一方面它又是**根据** 的同一。根据首先是在内容中消失；但内容同时又是形式规定的否定的自身反思；因此，最初对形式仅仅漠不相关的那个内容的统一，也是形式的统一或者说**根据关系** 本身。因此，内容就以这个根据关系为其**本质的** 形式，而根据则反过来具有一个**内容** 。

根据的内容就是回到与自身统一中去的根据；根据首先是那个在其建立起来之有中与自身同一的本质；本质作为对其建立起来之有相差异并且漠不相关，便是不曾规定的质料；但本质作为内容，便同样是形式化的同一，而且这种形式将成为根据关系，因为它的对立的规定在内容中也都被建立为被否定了的。——其次，内容在自身中不仅被规定得像一般漠不相关的东西、即质料那样，而且被规定为形式化的质料，以至形式的规定都具有一个质料的、漠不相关的长在。内容一方面是根据在其建立起来之有中本质的自身同一，另一方面是与根据关系对立的建立起来的同一；这个建立起来之有，在后一个同一中作为形式规定，是与自由的建立起来之有相对立的，就是说，与作为根据和有根据的东西的整个关系的那个形式相对立；这个形式是全体的、自身回归的建立起来之有，而那个形式则因此仅仅是直接的建立之有那样的建立起来之有，即**规定性** 本身。

这样，根据就总是使自身成为被规定的根据，而这个规定性本身是双重的，即：第一是形式的，第二是内容的。前者是根据的规定性，对于内容，总之是外在的，内容对这种关系是漠不相关的。后者则是根据所具有的内容的规定性。

乙、被规定的根据

1. 形式的根据

根据有一个被规定的内容。内容的规定性，如上面所看到的，为形式的**基础**，是与形式的**中介**对立的单纯**直接物**。根据是否定地与自身相关的自身同一，这种同一从而把自身造成是**建立起来之有**；它否定地与自身相关，因为它在其否定性中与自身同一，这种同一是基础或内容，内容以这种方式便构成根据关系的漠不相关的或肯定的统一，并且是这个统一的**进行中介的东西**。

在这个内容中，首先是根据和有根据的东西彼此对立的规定性消失了。但再进一步，中介却是**否定的**统一。否定物既然在那个漠不相关的基础中，便是那个基础的**直接规定性**，根据由于这个规定性便有了一个被规定的内容。但否定物尔后却是形式对本身的否定关系。建立起来的东西，一方面扬弃自身并回到根据；但根据，即本质的独立性，又否定地与自身相关，并把自身造成是建立起来之有。根据和有根据的东西的这种否定的中介，是形式本身特殊的中介，即**形式的中介**。形式的这两个方面现在因为彼此相互过渡，便共同**在一个**作为扬弃了的那样的**同一中**建立自身；它们从而也同时**事先**建立了这个同一。这个同一就是被规定的内容，形式的中介通过自身而与这个内容相关就像与那肯定的进行中介的东西相关一样。内容是这两个方面同一的东西，并且由于两者相区别，而每一个在其区别中都是与他物的关系，内容就是它们**每一个**都作为**整体**本身的长在。

由此而来的结果是，在被规定的根据中，面临着如下的事情：**第一**，一个被规定的**内容**要从**两方面**去考察，一方面是内容被建立为**根据**的情况，另一方面是内容被建立为**有根据的东西**的情况。内容对这种形式漠不相关；它在两方面中总之都只是**一个**规定。**第二**，根据本身既是形式的环节，又是被根据建立的东西；后者**就形式看来**，就是两者[9]的**同一**。从建立起来的东西过渡到他物、即到根据，或从根据过渡到他物、即到建立起来的东西，这两个规定中哪一个被造成是第一个，那是无关轻重的。有根据的东西，就其自身来考察，是它本身的扬弃；因此，它一方面把自身造成是建立起来的东西，同时又是根据的建立。根据把自己造成是建立起来的东西，从而将成为某物的根据，在某物中，根据既是建立起来的东西，又只有这样才呈现为根据：根据本身就是这样的同一个运动。因为有了一个根据，所以建立起来的东西就是根据，或反过来说，于是根据就是建立起来的

东西。中介也同样既从这一个、又从另一个开始，每一方面都既是根据，又是建立起来的东西，并且每一方面都是整个的中介或整个的形式。——其次，这整个的形式，作为自身同一的东西，又是根据和有根据的东西这两个方面的规定的**基础**，所以形式和内容是一个并且是同一个同一性。

由于根据和有根据的东西这种同一性之故，无论就内容说，或者就形式说，根据都是**充分的**（所谓充分，就是限于这种情况而言）；**在有根据的东西中**所**没有**的东西，**在根据中**也**丝毫没有，同样，在根据中所没有的东西，在有根据的东西中也丝毫没有**。假如要问一个根据，那就是要看到**同一个**规定、即**内容**的双重化：一个方面是以建立起来的东西的形式，另一个方面是以自身反思的实有、即本质性的形式。

假如现在根据和有根据的东西两者在被规定的根据中，是整个的形式，而且它们的内容固然是一个被规定了的内容，但却是一个并且是同一个内容，那么，根据在其两个方面中便是还不曾实在地被规定，这两个方面并不具有差异的内容；规定性才只是单纯的、还没有到两方面去的规定性；这是被规定的根据才在其纯形式中、即**形式的根据**中呈现。——因为内容只是这种单纯的规定性，这个规定性在它本身中不具有根据关系的形式，所以这个规定性是与自身同一的内容，对形式漠不相关，形式对他也是外在的；内容是一个不同于形式的他物。

注释

假如关于被规定的根据的反思，在以上所看到的那个根据的形式那里止步不前，那么，一个根据的说明便仍旧是单纯的形式主义和空洞的同语反复，它用自身反思、即本质性的形式来表达同一个内容，这个内容已经呈现在直接的而被当作是建立起来的实有的形式中了。伴随这样一个根据说明而来的，因此就是和按照同一命题说话同样空洞。科学，尤其是物理科学，充满着这一类的同语反复，仿佛同语反复是科学的特权似的。——例如要说明行星绕日运动，就以地球和太阳的相互引力作根据。就内容而论，这无非是仅仅用自身反思的规定、即力的形式，说出了现象，即这些物体在运动中的相互关系，所

包含的东西。假如再问引力是什么样的力，那么，回答就是：那是使地球绕日运动的力，这就是说，它具有和它应该成为其根据的那个实有完全同样的内容；从运动的观点看来，地球和太阳的关系是根据和有根据的东西同一的基础。——假如一个结晶形态之说明，是以分子相互的特殊排列为根据，那么，实有的结晶就是被说成是根据的那个排列本身。这一类探本求源之学，科学对于用它们具有特权，而在日常生活中，却如实地被当作是同语反复的废话。假如对为什么这个人在城市中旅行问题，说明的根据是：因为城市有一种引力促使他去到那里，那么，这一类在科学中被批准的回答方式，就被当作是无聊乏味的。——莱布尼兹非难过**牛顿** 的引力，说那就像经院学者为了说明而使用的那样的隐秘的质。对于引力所必须作的非难，倒是恰恰相反，即，那是太**熟知的** 一种质；因为引力除了现象本身而外，并无别的内容。——这种说明方式之所以被推荐，正是由于它极为明白易晓；因为再没有比植物以一种生长力、即使植物生长的力为根据这类例子更明白、更好懂了。——那种力只有在这种意义下，才能够被称为一种**神秘的** 质，即，它作为根据，应该具有比待说明的东西不同的**其他内容** ；这样一个内容并没有提出来；在这种情况下，那为了说明而用的力当然是一个隐秘的根据，因为那个为人们所要求的根据并**不**曾提出来。用这种形式主义，什么也说明不了，正如要认识一个植物的本性，而我却说：一个植物的本性就是植物，或说：一个植物的本性就是以使一个植物生长的力为根据那样；因此，这句话尽管极其明白， 人们却可以称它为一个很神秘的说明方式。

其次，**就形式看来** ，在这种说明方式中，出现了**根据关系** 的两种**对立的方向** ，不曾在它们被规定的情况中被认识。根据一方面是作为它所根据的实有的自身反思的内容规定那样的根据，另一方面它是建立起来的东西。根据是实有应该从而被理解的东西；但是，**反过来**也**将从实有推论到根据** ，并且根据将从实有而被理解。这种反思的主要业务，就在于：从实有找出根据，这就是说，把直接的实有转化为反思之有的形式；所以，根据与其说是自在、自为和独立的，不如说是建立起来和引申出来的。因为根据现在通过这种办法依照现象来树立，它的规定也依靠现象，所以现象就当然一路顺风地从根据流出去了。但认识由此却一丁点儿也得不到；认识在一种形式的区别中兜圈子，而这种办法则颠倒并取消这种区别。被这种办法支配的科学，其中常见的主要困难之一，就在于这种位置的颠倒，把那事实上是引申出来的东西，先摆出来作根据，而在要前进到结果之时，才在实际上

用这些结果来说明以前那些据说应该是根据的根据。这样，在表述中就将以根据开始，而那些根据，作为原理和最初的概念，就将悬在空中；它们是单纯的规定，本身没有自在自为的必然性；后继的东西却要靠它们作根据。因此，谁愿意深入这一类的科学，谁便必须以牢记那些根据来开始，一件对理性说来是很苦的行业，因为这要让理性把无根据的东西当作根据。有人不费多少寻思便满足于**现成的** 原理，并从此就使用这些原理作为他的了解的根本规则，这种人是最优哉游哉的了。没有这种方法，他就无法开始；没有这种方法，他也同样前进不了一步。但是由于在前进中出现了这种方法的反动，前进也就立刻停顿了，这种方法要以后继的东西来展示引申出来的东西，而这后继的东西才是实际上包含着那些前提的根据。其次，因为后继的东西表明自身是实有，根据就是从实有引申出来的，所以现象在其中演出的那种情况，就引起对现象表述的疑虑；因为现象并不用它的直接性那样显然来表明自身，而是根据的保证。但因为根据又是从现象引导出来的，人们就更加要求用它的直接性来看到它，以便能够从它那里去判断根据。因此，在那真正树立根据的东西作为引申出来的东西而出现的表迹中，人们既不知道拿根据怎么办，也不知道拿现象怎么办。犹豫不定还会增加，——尤其是假如论说并不严格彻底，而是更多**诚实** 的话，——因为现象的痕迹和景况到处泄露了自己，它们暗示有比仅仅被包含在原理中更多的和常常完全不同的东西。最后，当反思的和仅仅是假设的规定与现象本身的直接规定混杂起来时，假如把前一类规定以一种方法说成是似乎属于直接经验，混乱还会更大。有人带着诚实的信念走向这些科学，当然可以认为分子、空隙、离心力、以太、个别的光线、电磁**物质** 以至一大堆如此等类，都像人们把它们说成是直接的实有规定那样，是实际上**在知觉中** 呈现的事物或关系。它们为其他事物提供最初的根据，被说成是现实，被信赖地应用；人们在体会到它们原来是从那个它们本应该为之树立根据的东西推论出来的规定，原来是从无批判的反思中引申出来的假设和臆造以前，人们就以善良的信心让它们充当根据的效用。实际上人们是处在一种巫婆的迷魂阵里，在那里，实有的规定和反思的规定，根据和有根据的东西，现象和幻影都乱作一团，混而不分，尽都享受同等的级别。

在从形式上用**根据** 来说明的这种方法的事业那里，不管一切说明都在用众所周知的力和物质，人们又听到说：我们并**不认识** 这些力和物质本身的**内在本质** 。人们在这句话里所看到的，只不过是承认这样来树立根据，本身是完全不够的，树立根据本身要求某种完全不同于

这样的根据的东西。然而并看不出在这种说明上劳心费力作什么用，为什么不去寻找别的东西，或至少为什么不把这样的说明放在一边，不停留在单纯的事实上面。

2. 实在的根据

根据的规定性，如前面所指明的，一方面是**基础** 或内容规定的规定性，另一方面是在**根据关系** 本身中的他有，即根据关系的内容与形式的区别性；根据和有根据的东西的关系，作为在内容中的一种外在形式而消逝，内容对那两个规定都漠不相关。——实际上，两者并不是互相外在的；因为内容要成为这样的东西，即**根据在有根据的东西中** 和**有根据的东西在根据中的** 自身**同一** 。根据的一方面表明了本身是一个建立起来的东西，有根据的东西的一方面则本身是根据，每一方面在其本身中都是这种整体的同一。但因为它们同样属于形式，并构成它们被规定的区别性，所以每一方面**在其规定性** 中都是整体的自身同一。因此每一方面都具有一个与另一方面相**差异的内容** 。——或者从内容方面来考察，因为内容是作为**根据关系** 的同一那样的自身同一，它就在本身中本质上具有这种形式区别，并且作为根据，就是不同于作为有根据的东西那样的另一内容。

现在因为根据和有根据的东西具有一个差异的内容，根据关系在这个内容中就不再继续是一个形式的根据关系了；退回到根据和从根据前进到建立起来的东西，都不再是同语反复；根据是实在化了。因此，当人们询问一个根据时，他们其实是在为根据要求另一个内容规定，而与他们要询问其根据的那个内容规定不同。

现在这种关系又进一步规定自身。这就是，在关系的两个方面是差异的内容的情况，它们是彼此漠不相关的；每一方面都是一个直接的、自身同一的规定。再者，当它们作为根据和有根据的东西彼此相关时，根据就是那在他物中像在其建立起来之有中一样的自身反思的东西；所以根据这个方面所具有的内容，也同样是在有根据的东西之中；有根据的东西，作为建立起来的东西，也只是在根据中，才有其自身同一和长在。但有根据的东西，除了根据的这个内容以外，现在也具有其特殊的内容，并且因此是一个**双重** 内容的统一。现在这个统一，作为有区别的东西的统一，诚然是它们的否定的统一，但因为它们是彼此漠不相关的内容规定，这个统一就是空洞的、本身没有内容

的关系，不是它们的中介，——只是一个**一** 或**某物** 作为它们的外在的联系。

所以在实在的根据关系中，便面临着这样双重的东西，**一方面** ，成为根据的那个内容现定，是在建立起来之有中自己延续的，这样，它便构成了根据和有根据的东西的单纯同一的东西；于是，有根据的东西自身便完全包含了根据；它们的关系是无区别的、本质的坚实。那在有根据的东西中附加到单纯**本质** 上去的东西，因此只是一个非本质的形式，或只是外在的内容规定，这样的内容规定本身摆脱了根据并且是直接的多样性。所以那个本质的东西既不是这个非本质的东西的根据，又不是在有根据的东西中两者的相互**关系** 的根据。它是一个肯定的同一物，住在有根据的东西之内，但它在其中并没有用形式区别来建立自己；但它作为自身相关的内容，却是漠不相关的**基础** 。上面所说的那个双重的东西，**另一方面** 是：那和这个基础在某物中联系的东西是一个漠不相关的内容，但是作为非本质的方面。主要的事情是根据和非本质的多样性的关系。但因为这两个相关的规定是漠不相关的内容，这个关系也就**不** 是**根据** ； 一个规定固然被规定为本质的内容，另一个东西则仅仅被规定为非本质的或建立起来的内容；但这个形式，作为自身相关的内容，则对于两者都是外在的。**某物的一** ，它构成两者的关系，因此便不是形式关系，而只是一个外在的纽带，它之包含非本质的、多样的内容，不是作为**建立起来的** 内容那样来包含；所以它同样只是基础。

根据，正如它作为实在的根据来规定自身那样，这里为了构成其实在的内容差异的原故，就分散为外在的规定。1.作为根据和有根据的东西的单纯、**直接同一** 的那个**本质的内容** ， 2.作为有区别的内容的那个**某物** ： 这两种关系是**两个有差异的基础** ； 因为同一个东西一次作为本质的东西，另一次作为建立起来的东西，所以根据的自身同一的形式便消失了，而根据关系本身也就变成**外在的** 了。

因此，现在那同一个东西只是外在的根据，这个外在的根据把有差异的内容引入联系之中，那同一个东西并且规定哪一个内容是根据，哪一个内容是由根据建立起来的东西；这种规定却并不在那个双方面的内容本身之中。因此，实在的根据是**对他物的关系** ， 一方面是内容对其他内容的关系，另一方面是根据关系本身（形式）对他物、即对一个**直接** 而不由根据关系建立起来的东西的关系。

注释

形式的根据关系只包含**一个** 作为根据和有根据的东西的内容；在这个同一中，有它们的必然性，但同样也有它们的同语反复。实在的根据包含一个差异的内容；但根据关系的偶然性和外在性也一起进入那里去了。一方面，那被看作是本质的东西并因此是根据规定的东西，不是与此根据规定联系着的其他规定的根据。另一方面，从一个具体事物的许多内容规定中，哪一个应该被当作是本质的内容规定和根据，又是不曾规定的；因此在它们之间的选择是自由的。所以在第一个观点 [10] 中，例如一座房子的根据是房子的地基；地基从何而是根据呢，是由于感性物质中内在的**重力** ，它在根据中和有根据的房子中都是完全同一的东西。至于在有重量的物质中一个区别，如一个地基和一个与地基相区别并使地基成为住宅的修建那样，是对重力本身完全漠不相关的；重力对房子的目的、结构等其他内容规定的关系，于自身是外在的；因此它固然是基础，但不是那些内容规定的根据；重力对房子立住是根据，对石头坠落也同样是根据；石头自身具有这个根据，即重力，但石头还有进一步的内容规定，使它不仅仅是一个重物，而是石头，这对于重力却是外在的；再者，如果石头先从它要坠落于其上的那个物体搬开，这种情况也是由一个他物建立起来的，正如时间、空间及其关系、即运动，都是不同于重力的另一内容，并且没有重力也是（如人们所常说的）可以设想的，因此也就在本质上不是由重力建立的。——如果一发炮弹作了一个与落体运动相反的抛物运动，重力也同样是根据。——从重力是各种各样规定的根据看来，这种情况显然同样是要求一个他物，这个他物使重力成为这个或那个规定的根据。——

假如说**自然** 是**世界的根据** ，那么，一方面，被称为自然的东西，便与世界是**同一的** ，而世界也无非是自然本身。但另一方面它们又有区别，这样，自然便是较为不规定的，或至少只是在那些成为规律的普遍区别中被规定的、自身同一的本质，而且为了成为世界，还要对自然外在地附加上形形色色的规定。但是这些规定并非在自然本身中具有其根据；自然反倒是对作为偶然性的这些规定漠不相关的东西。——假如**上帝** 被规定**为自然的根据** ，情况也是一样。上帝作为根据，就是自然的本质，自然本身包含这个本质，并且是一个与这本质同一的东西；但是自然还更具有一个与根据相区别的多样性；自然是

第三者，这两个有差异的东西在其中联系着；那个根据既不是与根据有差异的那个多样性的根据，也不是根据和自然的联系的根据。因此，从作为根据的上帝那里认识不到自然，因为假如是那样，上帝就只是自然的普遍本质，它不包含像既是被规定的本质又是自然那样的自然。

由于根据的这种内容差异、或真正说来是基础的内容差异以及那在有根据的东西中与根据相连结的东西〔之故〕[11]，实在的根据的提示便既是一种形式主义，又是形式的根据本身。在形式的根据中，有对形式漠不相关的自身同一的内容；在实在的根据中也同样有这种内容。由此而来的情况是，内容本身并不包含这样一点，即，形形色色规定，哪一个应该被当作是本质的规定。**某物** 是这些形形色色规定的一个**具体物**，这些规定在这个具体物身上表现得同等经常和长久。因此，这一规定和那一规定都同样可以被规定为根据，即**本质的** 规定，而别的规定和它比较起来，不过是一个建立起来的东西。于是这一点就和上面所说的联系起来了，即：假如当前有一个规定，它在一种情况中被认为是另一个规定的根据，由此并不能得出结论说，这另一个规定，在另一情况，或无论什么情况，都会随前一规定而建立起来。——例如**刑罚** 就有多种多样的规定，——它是赔偿，又是威慑的例子；它是法律用来威慑的一个恐吓者，也是使一个罪人觉醒和改善的东西。这些不同的规定，每一个都会被看作是**刑罚的根据**，因为每一个都是本质的规定，从而其他与此相区别的规定，和它相对，便被规定为偶然的东西。但那个被当作根据的规定，还不是全部刑罚本身；这个具体物[12]也包含其他规定，它们在这个具体物中和那个本质的规定仅仅是连结着而已，并不以那个规定为它们的根据。——又如一个**官员**，他有公务的干练，有个人的亲属，有这样、那样的熟人，有一个特殊的性格，曾经在这样、那样的环境和机会去表现自己，等等。每一个特点都可以是或可以被认为是他所以具有这一官职的根据；那些特点是在一个第三者之中联系着的不同内容；形式，被相互规定为本质的和建立起来的东西，对于内容是外在的。每一特点对于这位官员都是本质的，因为他由于那些特点而是他所是的那个被规定的个人；假如说那个官职可以看作是一个外在的、建立起来的规定，那么，上述的规定中的每一个，对那个官职说来，都可以被规定为是根据；但也可以倒过来，认为那些规定是建立起来的，而那个官职则是它们的根据。它们**现实地**，即在每一个别情况中，关系如何，

这对根据关系和内容本身都是一个外在的规定，是一个第三者，这个第三者把根据和有根据的东西的形式分给那些规定。

所以每个实有都总能够有一些根据；它的每一个内容规定，作为自身同一的东西，都渗透了具体的整体，因此使自身被看作是本质的；对于在事情**以外** 的一些**观点** ，即是说规定，由于联系方式的偶然性，门户是无限敞开着的。——因此一个根据是否有这个或那个结论，也是同样偶然的。例如道德的动机 [13] ，是伦理性质的**本质规定** ，但从这些规定发生出来的东西，却是一个与这些规定相差异的外在性，这个外在性可以从这些规定发生，也可以不发生；它要通过一个第三者才会附加到这些规定之上。更确切地说，必须把这一点这样看，即：**假如** 一个道德的规定是根据，那么，它之具有一个结果或一个有根据的东西，便**不** 是偶然的；但它究竟是否被造成为根据，那却是偶然的。不过还有一层，假如那个规定被造成是根据，那么，成为其结果的那个内容，也仍然具有外在性的本性，那个内容也仍然可以通过另一外在性而被扬弃。所以从一种道德的动机，可以发生、也可以不发生一种行为。反过来说，一种行为也可以有几个根据；它作为一个具体的东西，包含多种多样的本质的规定，因此每一个规定都可以被提出来作根据。**论证** 主要在于寻找并提出根据，因此这是无穷尽的盘旋周折，不会包含最后的规定。从一切事物和每个事物都可以提一个或多个的好的根据，也同样可以提出根据的反面来；并且也可以当前有一大堆根据，而从那些根据并得不出什么结果。苏格拉底和柏拉图称之为**诡辩** 那样的东西，无非是从根据来论证；柏拉图把理念的考察，即自在自为的、或说在**概念** 中的事情的考察与那样的论证对立起来。只有**本质的** 内容规定、关系和观点才被当作根据，而每件事情以及它的对立面都有较多个本质的内容规定、关系和观点；在它们的本质性形式中，这一个规定和那一个规定都同样有效；因为它不包含事情的全部范围，它便是片面的根据；其他特殊的方面又具有特殊的根据，其中没有一个根据穷尽了那构成各根据的连结并包含一切根据的事情；没有一个根据是**充足的** 根据，即概念。

3. 完全的根据

1. 在实在的根据中，作为内容和作为关系那样的根据只是**基础** 。前者只是**被建立** 为本质的并作为根据；关系是有根据的**某物** ，作为一个有差异的内容的不曾规定的基质，是这个内容的连结，它不是这

个内容自己特有的反思，而是一个外在的、从而只是一个建立起来的反思。因此，实在的根据关系，不如说是作为扬弃了的根据；从而不如说它是构成了**有根据的东西** 或**建立起来之有** 那个方面。但作为建立起来之有，根据本身便回到它的根据；它现在是一个有根据的东西，具有**另一个根据** 。后一根据之规定自身，是通过以下之点，即：**第一** ，它是与作为它的有根据的东西那个实在的根据**同一的东西** ；就这个规定而言，两个方面是一个并且是同一个内容；两个在某物中的内容规定及其连结，都是同样处于新的根据之中。但**第二** ，那个只被建立为外在的连结，在新根据中被扬弃了；这个新根据，作为那个连结的自身反思，就是两个内容规定的**绝对关系** 。

实在的根据本身回到它自己的根据，因此它重建了在它之中根据和有根据的东西、或说形式的根据的同一。这样发生的根据关系因此就是**完全的** ，它自身同时包含了形式的和实在的根据，并且使在实在根据中互相直接的内容规定有了中介。

2. 根据关系于是便以下面的方式更确切地规定自身。**第一** ，其物具有一个根据；它包含那成为**根据** 的**内容规定** ，还包含由这个根据**建立的第二个** 内容规定。但作为漠不相关的内容，一个规定本身不是根据，另一规定本身也不是前一规定的有根据的东西，而是这种**关系** 在内容的直接性中便作为一个被扬弃的或建立起来的规定，并且作为这样的规定便在**另** 一规定中有其根据。第二种关系只是形式上相区别，却具有第一种关系的同一内容，即具有上述两个内容规定，但又是其**直接的** 连结。不过由于被连结的东西总是有差异的内容，从而是彼此漠不相关的规定，所以这种关系并不是那两种规定的真的绝对关系，即不是：一规定是在建立起来之有中自身同一的东西，另一规定则只是这同一的东西的这个建立起来之有；而是：一个某物负荷着那两种规定，并构成它们的不反思的、仅仅是直接的关系，这种关系对在另一他物中的联结，只是相对的关系。所以这**两个某物** 就是内容所发生的两种相区别的关系。它们处在形式的同一的根据关系之中；它们都是一个并且是同一个的**全部内容** ，即两个内容规定及其关系；它们只是由于这种关系的种类而相区别，即在一个某物中关系是直接的，在另一某物中关系是建立起来的；因此，一个某物只是**就形式上说** 与另一某物相区别，即作为根据与有根据的东西。——**第二** ，这种根据关系不仅是形式的，而且也是实在的。如前面已经看到过的，形式的根据过渡为实在的根据；形式的环节在本身中自身反思；它们是

一个独立的内容，而且根据关系也包含一个特殊的**内容作为根据** 和**一个** 特殊的内容**作为有根据的东西** 。内容最初构成形式的根据的两个方面**直接的** 同一；所以它们具有同一个内容。但内容本身也具有形式，而这样便是双重化的**内容** ，它把自身作为根据和有根据的东西来对待。因此，两个某物的两个内容规定之一被规定为，不仅就外在比较说，对它们是共同的，而且是它们的同一的基质和它们的关系的基础。这一规定，对另一规定说来，是本质的规定，并且是作为建立起来的另一规定的根据，后一规定即在有根据的内容规定就是其关系的那个某物之中。在那成为根据关系的第一个某物之中，这第二种内容规定也**是** 直接的，并且**自在地** 与第一种规定连结。另一某物只在作为这样的东西时，即它在其中与第一个某物直接同一时，才**自在地** 包含第一种内容规定，但却包含另一规定作为在它之中建立起来的规定。第一种内容规定之所以是另一规定的根据，是因为它在第一个某物中**原来** 就是与另一规定连结的。

所以第二个某物中内容规定的**根据关系** ，是通过第一个某物的第一种自在之有的关系而**有了中介** 。这个推论就是：因为在一个某物中，规定乙与规定甲自在地连结着，所以在第二个某物中，只有规定甲直接属于它，而那里也连结着规定乙。在第二个某物中，不仅第二种规定是间接的，而且它的成为根据的那个直接的规定，由于这个规定在第一个某物中与规定乙的原来关系，也就有了中介。因此，这种关系是根据甲的根据，而在第二个某物中的**全部** 关系都是作为建立起来的、或有根据的东西。

3. 实在的根据表现为根据的**外在** 于自身**的反思** ；根据的完全的中介是其自身同一之恢复。但由于这个同一因此也同时获得了实在根据的外在性，所以在它本身和实在根据的这种统一之中，形式的根据关系就既是自身建立的、又是自身**扬弃的** 根据；根据关系**通过其否定** 而以自身为中介。第一，根据作为**原来的关系** ，是直接的内容规定的关系。根据关系作为本质的形式，以被扬弃者或环节这样的东西为它的方面。因此，作为**直接** 规定的形式，它是自身同一的关系，同时又作为**它的否定** 关系；所以它不是自在自为的根据本身，而是作为对**扬弃了的** 根据关系的关系。——第二，扬弃了的关系或直接物，它在原来的和建立起来的关系中是同一的**基础** ，是实在的根据，但同样也不是自在自为的，而是被那个原来的连结建立起来作根据的。——

所以根据关系，在它的圣体中，本质上是**事先建立的** 反思；形式的根据事先建立**直接的** 内容规定；而这种规定作为实在的根据，又事先建立形式。所以根据是作为直接连结那样的形式；但这样它就被自身排斥自身，而直接性就毕竟是事先建立了，它在自身中与自身相关正如与一个他物相关一样。这个直接物是内容规定，是单纯的根据；但它作为这样的东西，即作为根据，同样是被自身排斥，并且与自身相关也正如与一个他物相关一样。——所以全部根据关系规定自身为**有条件的中介** 。

丙、条件

1.相对地无条件的东西

1. 根据是直接物，有根据的东西是有了中介的东西。但根据是建立的反思。根据作为这样的反思把自己造成是建立起来之有并且是事先建立的反思；这样，它与自身相关就像与一个被扬弃了的东西、即与一个直接物相关那样，它因此本身便有了中介。这种中介，作为从直接物到根据的前进，不是一个外在的反思，而是像以前所看到过的，是根据自己特有的行动，或者说，根据关系作为自身同一中的反思也同样在本质上是外在化自身的反思，那与前一个说法是同一回事。直接物，根据与它相关正如与自己本质的事先建立相关那样，它就是**条件** ；因此，实在的根据本质上是有条件的，根据所包含的规定性就是根据本身的他有。

所以条件**第一** 是一个直接的、多种多样的实有。**第二** ，这个实有在与一个他物、即与其个是根据的东西相关时，便不是这个实有，而是在另一观点中了；因为实有本身是直接的，并且没有根据。按照这种关系说，它是一个**建立起来的东西** ；直接的实有，作为条件，不应当是自为的，而应当是为他的。但同时情况又是这样的，即：它既然是为他的，它本身便只是一个建立起来之有；它既然是一个建立起来的东西，它便在其直接性中被扬弃了，而一个**实有则与此相反** ，它**对于成为条件，是漠不相关的** 。**第三** ，条件是一个直接物，以致它构成根据的**事先建立** 。它在这个规定中是根据的形式关系回到自身同

一之中，从而是根据的内容。但这样的内容又只是作为根据在形式中漠不相关的统一，——没有形式便没有内容。当根据关系在**完全的** 根据中变成对其同一性是外在的关系时，内容还要摆脱形式，从而获得直接性。因此，假如条件是那样的东西，即根据关系在其中具有其自身**同一** ，那么，条件便构成那个东西的内容；但因为内容是对这种形式漠不相关的东西，它便仅仅**自在地** 是形式的内容，这样的东西才**应该** 成为内容，从而也构成了根据的**物质的** 东西。实有被建立为条件时，依照第二个环节，便具有丧失其漠不相关的直接性并变成一个他物的环节那样的规定性。它通过其直接性而对这种关系漠不相关；但假如它进入这种关系，它便构成根据的**自在之有** ，并且是根据的无条件的东西。要成为条件，它便要在根据中具有它的事先建立（前提），并且本身是有条件的；但这个规定对它是外在的。

2. 某物并非由于它的条件才有的：它的条件不是它的根据。它是根据的无条件的直接性那个环节，但本身并不是运动和建立，这种建立是否定地与自身相关并把自身造成是建立起来之有。因此，条件是与根据关系对立的。某物在其条件之外具有一个根据。——这个根据是空虚的反思运动，因为这个运动以在它之外的直接性为事先建立（前提）。但它是整个的形式和独立的中介；因为条件不是它的根据。当这个中介作为建立而与自身相关时，它就这一方面说，也同样是一个直接的和**无条件的** 东西；它诚然事先建立了自身，但是作为外化了的或扬弃了的建立；另一方面，它又是依照其规定的东西，即它本身是自在自为的。——所以，假如根据关系是独立的自身关系并且本身具有反思的同一，那么，它便具有一个与条件的内容相对立的**特殊内容** 。这个特殊内容是根据的内容，并且因此而在本质上形式化了；条件的内容则正相反，只是直接的质料，当它同时也构成根据的自在之有时，那与根据的关系，对它说来，也同样是外在的；因此，它是不具有与根据规定的内容的关系那个独立的内容和进入到根据规定中并应当作为其质料而是其环节的那个内容的一种混合物。

3. 整体的两个方面，**条件与根据** ，因此一则是彼此**漠不相关** 和**无条件的** ，一个作为不曾相关的东西，它在其中成为条件的那种关系，对它是外在的，另一个作为关系或形式，被规定的条件的实有，对它说来，只是作为质料，作为一个被动的东西，它在自身中自为地具有的形式是一个非本质的形式。再则两者也都是**有中介的** 。条件是根据的**自在之有** ；它之所以是根据关系的本质的环节，因为它是根据

的单纯的自身同一。但是这个环节也被扬弃了；这个自在之有只是建立起来的；另一方面，直接的实有则对于成为条件，是漠不相关的。条件是根据的**自在之有**，这种情况构成了条件的方面，依照这个方面，条件就是有中介的。同样，根据关系在其独立性中也有一个事先建立（前提），并且在自身以外有其自在之有。——因此，两个方面每一个都是漠不相关的直接性和本质的中介的**矛盾**，两者都在**一个**关系之中，——或者说，独立的长在和仅仅成为环节那一规定的矛盾。

2. 绝对的无条件的东西

两个相对无条件的东西，首先每一个都在另一个中映现，作为直接物的条件，在根据关系中映现，而根据关系则在直接的实有中映现为它的建立起来之有；但每一个都在它的他物的这种映象之外，是独立的，并且有其特殊内容。

首先，**条件** 是直接的实有；它的形式有两个环节：一个是建立起来之有，实有依照这个建立起来之有，作为条件，就是质料和根据的环节；一个是**自在之有**，依照这个自在之有，实有便构成根据的本质性或根据的单纯的自身反思。形式的两个方面，对于直接的实有，都是外在的；那是被扬弃的根据关系。——但是，**第一**，实有本身只是在其直接性中扬弃并消灭自身这样的实有。**有** 总之只是到本质的**变**；使自身成为建立起来之有和成为同一，乃是这个有的本质的本性，这个同一通过其否定而成为直接物。所以建立起来之有和自在之有的形式规定，乃是直接的实有由之而成为条件的那种形式，因此对于实有都不是外在的，而是这种反思本身。**第二**，有作为条件，现在也被建立为它在本质上所是的那个东西，即因此作为一个他物的环节并同时作为同样是一个他物的自在之有；但它只有通过自己的否定，即通过根据并通过根据的自身扬弃并从而事先建立的反思，才是**自在的**；因此，**有** 之自在的有只是建立起来的。条件的这个自在之有，具有两个方面，一方面是条件的本质性作为根据的本质性那样，另一方面则是条件的实有的直接性。或者不如说，两者是同一回事。实有是一个直接物，但直接性则在本质上是有中介的东西，即通过自身扬弃的根据。实有作为这个以自身扬弃为中介而有了中介的直接性，同时是根据的自在之有和根据的无条件的东西；但这个自在之有本身又同样只是环节或建立起来之有；因为它是有中介的。——因此，条件是根据

关系的全部形式；它是根据关系事先建立的（前提的）自在之有，但它本身也就因此成为一个建立起来之有，并且它的直接性是要使自身成为建立起来之有，因此便要把自身从自身中排斥出去，以致它既返本归根（消灭），又是根据；根据把自身造成是建立起来之有并从而把自身造成是有根据的东西，两者是同一回事。

同样，在有条件的根据中，自在之有不仅是作为一个他物在根据中的映象。根据是建立起来的独立的、即自身相关的反思，并因此是自身同一的东西，或者说，根据在它本身中，是自己的自在之有和自己的内容。但根据同时又是事先建立的反思；它否定地与自身相关，并且把它的自在之有作为不同于它的他物和自身对立起来，而条件则无论就其自在之有的环节或就其直接实有的环节说，都是根据关系自己特有的环节；直接的实有，仅仅由于其根据，才是本质的，并且才是它的作为事先建立的环节。因此，根据本身同样是整体。

因此，当前只有**一个形式** 的整体，但同样也只有**一个内容** 的整体。因为只有在内容是形式中的反思的自身同一的情况下，或者在内容作为这种直接的实有，本身就是根据关系的情况下，条件的特殊内容才是本质的内容。再者，这种直接的实有，仅仅由于根据的事先建立的反思才成为条件，它是根据的自身同一或是其内容，根据自身却与其内容是对立。因此，实有不单纯是根据关系的无形式的资料，而因为它本身具有这个形式，它便是形式化的质料，并且它作为那在与形式同一中对形式漠不相关的东西，又同样是内容。最后，它是根据所具有的同一个内容，因为它作为那在形式关系中与自身同一的东西，正是内容。

所以整体的两个方面，即根据与有根据的东西，就是**一个** 本质的统一，既作为内容，又作为形式。它们通过自身而相互过渡，或者说，由于它们是反思，所以它们建立自身为被扬弃的东西，自身与它们的这种否定相关，并且**相互事先建立** （互为前提）。但这种情况同时又只是两者的**一个** 反思，因此它们的事先建立也只是一个；这种情况的相互性毕竟过渡到以下的状况去，即：它们事先建立它们的**一个** 同一，作为它们的长在和它们的基础。这个同一，即两者的**一个** 内容和形式统一，是**真的无条件的东西** ，是**自在的事情本身** 。——条件，如以上所看到的，只是相对地无条件的东西。因此，人们常常把它看作是有条件的东西，并且追问新的条件：通常从条件到条件的**无穷进**

展级数 就是借此导引出来的。为什么要在一个条件那里追问一个新的条件，即是，为什么要把它认为是有条件的东西呢？因为它是任何一个有限的实有。但这个实有是那不在其概念中的条件进一步的规定。不过因为条件是建立起来的自在之有，所以这样的条件就是一个有条件的东西；它因此就在绝对无条件的东西中被扬弃了。

现在，这个绝对无条件的东西自身包含两个方面，即条件与根据，作为它的环节；它是那两个方面回转到其中去的那个统一。两者一齐构成它的形式或建立起来之有。无条件的事情是两者的条件，但它是绝对的条件，即是说，本身就是根据那样的条件。——作为**根据**，这个条件现在就是否定的同一，这个否定的同一曾经排斥自身到那两个环节中去，——**第一** 是到被扬弃的根据关系那种形态中去，即到一个直接的、无统一的、自身外在的多样性中去，这个多样性自身与根据相关就像与一个他物相关一样，并同时构成根据的自在之有；**第二** 是到一个内在的、单纯的形式那样的形态中去，这个形式就是根据，但它自身与那个自身同一的直接物相关就像和一个他物相关那样，并且这个直接物被规定为条件，这就是说，形式的这个自在被规定为形式自己特有的环节。——这两个方面以这样的方式来**事先** 建立整体，以至整体就是它们的建立者。反过来说，因为它们**事先建立** 整体，所以这个整体便映现为由于它们而成了有条件的，并且事情似乎就是从它们的条件、从它们的根据发生出来的。但由于这两个方面表明它们自身是同一的，所以根据和有关系的东西的关系便消失了；它们降低为一个**映象** ；绝对无条件的东西，在其建立和事先建立的运动中，不过是**映象** 在其中扬弃自身的运动。事情的活动是使自身有条件并将自身作为根据提出来与自己的条件对立；但事情的关系，作为条件与根据的关系则是**自身中** 的一个映象，而事情对条件与根据的对待也就是**它与它本身的消融** 。

3. 事情在存在中的发生过程

绝对无条件的东西是与其条件同一的绝对根据，是直接的事情作为真的本质的事情。作为根据，事情便否定地与自身相关，使自身成为建立起来之有，但却是这样的建立起来之有，即它是在其两个方面中都完全的反思，并且是在其两个方面中都自身同一的形式关系，正如它的概念所发生的结果那样。——这个建立起来之有因此**第一** 是被扬弃了的根据，是作为无反思的直接物那样的事情，——即条件的方

面。这个方面是事情各规定之**总体**，——是事情本身，但被抛掷在**有**的外在性之中了，在重建起来的有的范围之中了。在条件中，本质把它的自身反思的统一作为一种直接性那样解除了，但现在这个直接性却具有这样的规定，即：成为**条件的** 事先建立（前提）并且仅仅构成本质的一个方面。因此，条件是事情的整个内容，因为它们是在无形式的有那种形式中的无条件的东西。但由于那种形式之故，条件还具有不同于内容规定的另一形态，正如内容之在事情本身中那样。条件表现为无统一的多样性，与本质以外的东西和不属于实有范围的其他情况相混杂，至于实有，则是构成这个**被规定的** 事情的条件的。——就绝对的、不受限制的事情说，**有的范围本身** 就是条件。回到自身的根据，把这个条件建立为最初的直接性，根据与这个直接性相关就像与它的无条件的东西相关一样。这个直接性，作为扬弃了的反思，是在**有** 的原素中的**反思**，这样的原素自身就形成一个整体；形式向前增长为有的规定性，这样就表现为一个多样的、与反思规定相差异的并对反思规定漠不相关的内容。有的范围中所具有的非本质的东西，亦即在有的范围成为条件时所去掉的东西，就是直接性这一规定性，形式的统一沉没在这个直接性之中了。这个形式的统一，作为有之关系，在有中首先是作为**变**，——有的一个规定性过渡为另一个规定性。但有之变进一步又是成为本质的变和回到根据。那构成条件的实有，在真理中不会被一个他物规定为条件和被当作质料来使用，而是它通过本身使自身成为一个他物的环节。——再者，它的变也不是从自身作为真的最初者和直接物来开始；而是它的直接性仅仅被当作是事先建立的（前提），并且它的变的运动是反思本身的活动。因此，实有的真理是要成为条件；它的直接性只是由于根据关系的反思，这种反思把自身建立为被扬弃了的反思。由于无条件的东西事先建立自身并在其中具有自己的形式，所以像直接性那样的变就只是无条件的东西的映象；因此，有的直接性在本质上只是形式的**环节**。

无条件的东西这种映象的另一方面，被规定为这样的根据关系，即与条件和内容的直接性对立的形式。但这个形式却是绝对事情的形式，这个绝对事情本身具有其形式与自身的统一，或说具有其**内容**，并且此时它就把内容规定成条件，在这种建立的本身中扬弃了内容的差异，使内容成为环节；并且反过来，作为这种自身同一中的无本质的形式，它就给予自己以长在的直接性。根据的反思扬弃条件的直接性，并且与各条件之相关，就像它们是事情统一中的环节那样；但条件是绝对事情事先建立（作为前提）的东西；因此，事情便扬弃了它

自己特有的建立，或者说，它的建立同样是直接使自身成为**变** 。——因此，两者是**一个** 统一；条件本身的运动就是在根据中的变和回归到根据的建立；但根据作为建立起来的，即作为被扬弃的根据，就是直接物。根据否定地与自身相关，把自身造成是建立起来之有并使条件有了根据；但所以如此，就在于：直接的实有被规定为一个建立起来的东西，这样，根据便扬弃它，才使自身成为根据。——所以这种反思就是无条件的事情通过其否定而以自身为中介。或者不如说，无条件的东西的反思首先是事先建立，——但它本身的这种扬弃就是直接进行规定那样的建立——；其次，在上述建立中的反思就是事先建立的东西的直接扬弃，并且是出于自身的规定；因此，这种规定本身就是建立的扬弃并且自在地是变。在这里，作为通过否定而回到自身的那个中介便消失了；它是单纯的、自身映现的反思和无根据的、绝对的变。事情的运动，**一方面** 通过其**条件** ，另一方面通过其根据而建立起来，不过是**中介映象的消失** 。事情之被建立起来，因此是一个**发生** ，是**在存在中** 单纯的自身表露，是事情到自身的纯粹运动。

假如当前有了一个事情的一切条件 ，那么，这个事情便进入存在了。事情**在它存在以前** 就**有** 了；而且它诚然第一是作为本质或作为无条件的东西；第二，它具有**实有** ，或说是被规定了，而这个实有，从以前考察过的双重化方式看来，就一方面是在事情的条件中，另一方面是在事情的根据中被规定的。在条件中，事情赋予自己以外在的、无根据的有的形式，因为它作为绝对的反思，是对自身的否定关系，并且使自身成为自己的事先建立（前提）。因此，这个事先建立的无条件的东西，就是无根据的直接物，这个直接物之有，除了作为无根据的东西而实有之外，便什么也没有。所以，假如当前有了事情的一切条件，就是说，假如事情的总体作为无根据的直接物建立起来了，那么，事情本身中散乱陆离的多样性就**内在化了** 。——整个的事情必须在其条件中实有，或者说，一切条件都属于事情的存在；因为**一切** 构成反思：换句话说，实有，因为它是条件，是被形式所规定的，它的规定因此是反思规定，并且在本质上随着一个规定之建立，其他规定也就都建立起来了。——条件的**内在化** ，首先是直接实有的消灭和根据的变成。但根据因此是一个建立起来的根据，这就是说，只要它是作为根据，那么，它之作为根据，便是被扬弃了的，并且是直接的有。所以假如当前有了事情的一切条件，那么，条件便作为直接的实有和事先建立（前提）而扬弃自身，并且根据也扬弃自身。根据表明自身只是一个直接消失的映象；这种情况的发生因此就是事情

到自身的重复运动，而且事情通过条件和通过根据的中介就是两者的消失。因此，存在中的发生是这样直接，以致它只是由于中介的消失而有中介。

事情从根据发生 。它之由于根据而有了根据或建立起来，并不是像根据仍然停留在下面底层那样；而是，建立就是根据到自身的运动和根据的单纯消失。根据通过与条件的联合，获得了外在的直接性和有之环节；但根据既不把它们作为外在的东西，也不通过外在关系去获得；而是根据作为根据，使自身成为建立起来之有，它的单纯的本质性在建立起来之有中与自身一齐消融了，并且在它自身的这种扬弃中，是它与它的建立起来之有的区别的消失，因此就是单纯的、本质的直接性。所以根据并不仍然停滞到作为一个与有根据的东西相差异的东西，而有根据的东西的真理却是：根据在其中与自身合而为一，并且根据在他物中的反思，因此就是根据的自身反思。事情因此便像它是**无条件的东西** 那样，也同样是**无根据的东西** ；并且只有在根据消灭、不成为根据的情况下，事情才从根据发生，这就是说，事情是从无根据的东西、即从自己特有的本质的否定性或纯形式发生的。

这个由于根据和条件而有中介、并由于中介的扬弃而与自身同一的直接性，就是存在。

---

[1] 指严格意义的因果或机械作用。——译者注

[2] 这里的质料Materie，和“物质”是同一个字，但因照顾到自亚里士多德以来的传统用语，故采用“质料”这一译法。——译者注

[3] 指“质料”。——译者注

[4] “两者”指根据所建立的东西和根据。——译者注

[5] 指上文第一方面的情况。——译者注

[6] 〔之故〕二字，据拉松本补。——译者注

[7] 指刑罚。——译者注

[8] “动机”，黑格尔所用的德文是Beweggrund，直译就是“使事物动起来的根据”。——译者注

第一部 客观逻辑——第二编 本质论——第二部分 现象

本质必须表现 。

有是绝对抽象；这种否定性对有不是一个外在的东西；是有，唯有有而更无其他，才作为这种绝对否定性。由于这种绝对否定性之故，有仅仅是作为自身扬弃之有，并且是**本质** 。但本质作为单纯的自身等同，反过来又同样是**有** 。有论包含第一个命题：**有是本质** 。第二个命题：**本质是有** ，构成了本质论第一篇的内容。本质把自己造成有，但这个有却是**本质的有** ，是**存在** ；这是一个从否定性和内在性发生出来的有。

这样，本质就**表现出来** 了。反思是本质**在自己本身中的映现** 。反思规定被封闭在统一中，完全只是作为建立起来的、扬弃了的规定；换句话说，反思是在其建立起来之有中直接与自身同一的本质。但当本质是根据时，它就通过其自身扬弃或回到自身的反思来规定自身是实在的；当更进一步，根据关系的这种规定或他有，在根据的反思中扬弃自身并变为存在时，那么，形式规定便在这里具有一个独立长在的因素。它们的**映象** 完成了自身，成为**现象** 。

进到直接性那样的本质性，**首先** 就是**存在** 和**存在物** 或**事物** ，——作为本质与其直接性相区别的统一。事物诚然包含反思，但反思的否定性却首先在事物的直接性中熄灭了；不过因为事物的根据在本质上是反思，它的直接性便扬弃自身；它把自身造成是一个建立起来之有。

这样，本质**其次** 就是**现象** 。现象是自在之物所是的那个东西，自在之物的真理。但这个仅仅是建立起来的、在他有中反思的存在，

却同样超出自身而进入它的无限里；自身反思的、**自在之有的世界** 把自身和现象世界对立起来。

但现象的和本质的有完全处于相互关系之中。这样，**第三** ，存在就是本质的**关系** ；现象物表明了本质的东西，而本质的东西又是在其现象之中。——那个关系是在他有中的反思和自身反思还不完全的联合；两种反思的完全渗透，就是**现实** 。

第一章 存在

正如根据所说：**一切是某个事物的东西，都具有一个根据或说是一个建立起来的东西、一个有中介的东西**，这样就必须也提出一个存在命题，并且这样来表述：**一切是某个事物的东西，都存在。有** 的真理不是要成为一个最初的直接物，而是要成为在直接性中发生的本质。

但假如又还要说：**存在着的** 某个事物**具有一个根据并且是有条件的**，那么，就必须同样也说：**它没有根据并且是无条件的**。因为存在是从扬弃由根据与条件相关的中介而发生的直接性，这个直接性在发生中就同时扬弃了这种发生本身。

在这样的情况下，可以谈到**关于上帝存在** 的证明，这里首先要提醒一下，除了第一种直接的**有** 和第二种**存在** 的有、即从本质发生的有以外，还更有一种有，它是从概念发生的，即**客观性**。——证明总是**有中介的**（间接的）**认识**。有之不同种类要求，或者说包含它们的中介的特有种类，所以证明的性质也以每一种类而差异。本体论的证明想要从概念出发；这个证明以一切实在的总和为基础，然后把存在也包括在实在之下。所以这个证明是那个成为推论的中介，这里还不须加以考察。康德反对这个证明所提到的东西，上面 [1] 已经对它采取了观点并注意到康德把**存在** 了解为**被规定的实有**，某物通过存在便进入全部经验的结构之中，即进入一个**他有** 的规定和对**他物** 的关系之中。所以某物作为存在着的东西是由于他物而有了中介，一般的存在则是某物的中介的方面。现在某物的中介并不在康德所谓概念那样的东西之中，即不在被认为是仅仅单纯地**自身相关** 的某物中或表象本身中；对立在抽象的自身同一中被去掉了。本体论的证明倒是必须陈述绝对的概念，即上帝概念会达到被规定的实有，达到中介，或单纯的本质怎样以中介而使自身有了中介的。这一点的实现，是通过上述情况，即把存在总括在它的普遍的东西、即实在之下，实在被认为是在概念中的上帝一方面和存在另一方面之间的中项。——关于这

种中介，因为它具有推论形式，如前所说，在这里还不能谈到。但至今的陈述却已包含了这样一点，即，本质的中介和存在真的是怎样发生的。这个证明本身的性质必须在认识论中去考察。这里只提出与中介的一般性质有关的东西。

关于上帝实有的证明，为这个实有提出了一个**根据** 。这根据不应该是上帝实有的客观根据；因为这个实有本身是自在自为的。所以它仅仅是一个**认识的根据** 。因此，这个根据把自己说成是这样一个东西，即它在对象中**消失了** ，对象首先由于根据而表现为有根据的。从世界的偶然中摘取出来的根据，现在就包含着这样一点，即：世界退回到绝对本质中去；因为偶然的东西就是本身**无根据** 和自身扬弃的东西。因此，绝对本质实际上就是以这种方式从无根据的东西里发生的；根据扬弃自身，一个事物在另一事物中成为有根据的东西那样的关系（这关系也曾赋予给上帝）的映象也连同一起消失了。这种中介因此是真的中介。不过进行证明的反思不知道它的中介的这种本性罢了；它一方面认为自己只是一个主观的东西，因此把它的中介从上帝本身那里去掉；但另一方面它又因此不认识中介运动在**本质** 中**本身** 是什么和怎样的。它的真正关系就在于：它兼是一事物中的两个方面，是中介本身，但当然同时又是一个主观的、外在的、即外在于自身的**中介，它在其本身中又扬弃自己** 。但在上述的陈述中，存在却获得了歪曲的关系，只表现为**有中介的** 、或建立起来的东西。

所以存在也可以从另一方面来考察，不单纯作为**直接物** 。从一种直接性的规定看来，对上帝存在的了解就是某种无法证明的东西；而对上帝存在的知，便被说成**只** 是一种直接的意识，一种**信仰** 。知会达到这种结果，即：它什么也不知，这就是说，知重又**放弃了** 它的中介运动和在此运动中出现的规定本身。这一点在前面已经看到过了；不过还要加上：反思，当它以自身扬弃而告终，它并不因此便以无为结果，以致关于本质肯定的知，作为与本质的**直接** 关系，便和那种结果**分离开** ，而且是一种自己固有的发生、一种只从自身开始的行动似的；恰恰相反，这种终结本身，这种中介的**消灭** ，同时就是**根据** ，直接物便是从根据发生的。如以前所说，语言把**没落** 和**根据** 的意义联起来了 [2]；人们说，上帝的本质对于有限的理性，是**无底的深渊** Abgrund。假如理性在这里放弃其有限性并沉没其中介运动，那么，无底深渊倒的确是上帝的本质；但这个**无底的深渊** ，即否定的根据，同时又是有之物的发生和自在的直接的本质的**肯定的** 根据；中介是**本**

质的环节 。中介由于根据而扬弃自身，但并非让根据仍留在下面，以致从根据发生的东西好像是一个建立起来的东西，在别处、即在根据中有其本质似的；正相反，这个根据，作为无底深渊，就是消失了的中介；反过来说，唯有那消失了的中介才同时是根据，并且唯有通过这种否定，那个中介才是自身等同的和直接的东西。

所以这里便不是把存在当作一个**宾词** 或本质的**规定** ，以致一个关于本质的命题说：**本质** 存在，或**具有** 存在；——而是本质过渡为存在；存在是本质的绝对外在化，本质也不停留在外在化的彼岸。所以这个命题就会说：本质是存在，它与它的存在并不相区别。假如本质作为根据，与自身作为有根据的东西并不再相区别，或者那个根据扬弃了自身，那么，本质就**过渡** 为存在。但这种否定同样在本质上也是肯定，或说完全是肯定的自身连续；存在是**根据** 的自身反思，是根据在其否定中所发生的自身同一，所以就是中介，这个中介把自身建立为自身同一，从而是直接性。

现在因为存在本质上是**与自身同一的中介** ，所以它**在自身中具有** 中介的**规定** ，但这样，规定又同时是自身反思的，并且具有本质的和直接的长在。存在作为那个由扬弃而建立自身的直接性，是否定的统一和内在之有；因此，它直接规定自身为一个**存在物** 和**事物** 。

甲、事物及其特性

存在作为**存在物** ，是在否定的统一的形式中建立的，它本质上就是这个否定的统一。但这个否定的统一首先只是**直接的** 规定，从而是一般**某物** 的一。但存在的某物却与有的某物相区别。前者本质上是一个这样的直接性，它由中介的自身反思而发生。所以存在的其物是一个**事物** 。

[3] **事物** 要和它的**存在** 相区别，正像**某物** 可以和它的**有** 相区别那样。事物和某物直接是一个和同一个东西。但因为存在不是有的最初的直接性，而在自身中具有中介的环节，所以它成为事物的规定以及两者 [4] 的区别，并不是一种过渡，而真正是一种分析；存在本身

就在其中介的环节中包含着这种区别——即**自在之物** 与**外在存在** 的区别。

1. 自在之物与存在

1. **自在之物** 是存在物作为那由扬弃中介而呈现的**本质的直接物** 。中介在这里对于自在之物，同样是本质的；但这个区别，在这种最初的或直接的存在中，却分散为**漠不相关的规定** 。一个方面，即事物的中介，是事物的**不反思的直接性** ，也就是事物的一般的有；这个有，因为它同时被规定为中介，便是一个**不同于** 自身的、自身**多样的、外在** 于自身的**实有** 。但它不仅仅是实有，而且与被扬弃的中介和本质的直接性相关，因此它是作为非本质的、作为建立起来的东西那样的实有。——（假如事物要和它的存在相区别，那么，它便是**可能的东西** ，是想象物或臆造之物，同时这样的东西并不应该存在。可能性这一规定和事物与其存在之对立，将在以后谈到。）——但自在之物及其有中介的有两者都被包含在存在之中，并且两者都是存在；自在之物存在，并且是事物的本质的存在，但有中介的有则是事物的非本质的存在。

自在之物 ，作为存在的单纯的自身反思，并不是非本质的实有的根据；它是不动的、不被规定的统一，因为它恰恰具有必须成为扬弃了的中介这一规定，因此只是那个实有的**基础** 。反思，作为自身由他物而有中介的实有，因此也落**在自在之物以外** 。自在之物本身不应有规定的多样性，只是由于**被引入外在反思** 的缘故，它才获得那种多样性，但仍旧对多样性漠不相关。（自在之物要被引入眼睛里才有颜色，要被引入鼻子里才有气味等等。）自在之物的差异，是一个其他者所采取的观点，是这个其他者所给予的自身与自在之物的规定的关系，并不是自在之物自己特有的规定。

2. 这个其他者现在就是反思，它被规定为外在的，**首先** 是**对自己本身** 是**外在的** ，并且是规定的多样性。**然后** 它对本质的存在物是外在的，并且它自身与存在物的相关，正像与存在物的**事先建立** （前提）相关那样。但是，外在反思的这两个环节：它自己特有的多样性和它对不同于它的自在之物的关系，是一个和同一个东西。因为假如这个存在 [5] 自身对本质的同一和对**一个他物** 同样相关，那么，它就只是外在的。因此，多样性并非在自在之物以外具有自己特有的独立

长在，而只是在它与自在之物的必然关系中作为与自在之物对立的映象，作为碰到自在之物折射出来的反光。所以差异是作为一个他物对自在之物的关系而呈现的；但这个他物丝毫不是自为地长在的，而只是作为对自在之物的关系；但它同时又只是自在之物的排斥；所以它是它自己不停地退回到自身中去。

现在既然自在之物是存在的本质的同一，那么，这个无本质的反思就并不适宜于自在之物，而是对它是外在的，并与自身融合。这个反思消灭了，并且本身成为本质的同一或成为自在之物。——这一点也可以这样来看：无本质的存在在自在之物中有其自身反思；它首先与自在之物相关就像与**它的他物** 相关那样；但它作为他物与那个是自在的东西对立，又只是它自身的扬弃并且是成为自在之有的变。因此，自在之物与外在的存在是同一的。

这一点在自在之物中是这样表现的：自在之物是**自身相关的** 、本质的存在；只有在它包含自身反思的否定性的情况下，它才是自身同一；那对它表现为外在存在的东西，因此就是它本身中的环节。它因此也是自身被自身排斥的自在之物，所以它**对待自身就像对待一个他物那样** 。于是现在便呈现了**多个** 自在之物，它们都处于外在反思的相互关系之中。这个非本质的存在是自在之物彼此之间以及对他物的关系；但它对于自在之物本身又是本质的，——换句话说，这个非本质的存在，由于它与自身融合了，就是自在之物，但却是一个**不同于** 前一个的自在之物，因为前一个是直接的本质性，而这一个却是从非本质的存在发生出来的东西。不过这另一个自在之物却只是一般的**另一个** ；因为它作为自身同一的事物，并不比前一个有更进一步的规定性；它和前一个同样是非本质的存在的自身反思。因此，互相差异的自在之物的规定性便都落入外在反思之内。

3. 这个外在反思现在就自在之物的彼此对待，是**它们彼此** 作为他物**的中介** 。这样，自在之物便是一个推论的两端，推论的中项构成它们的外在存在，它们通过这个存在而互为他物并相区别。它们的这种区别只是落在**它们的关系** 之内；它们好像只是从它们的表面把规定派送到关系中去，而它们作为绝对自身反思的东西，却对关系仍然漠不相关。——于是这个关系构成了存在的总体。自在之物处在对一个外在于它的反思的关系中，它在其中具有多样性的规定；它是在另一个自在之物中自己被自己排斥；由于每一个从他物重又映现出来时，只

是一个他物，这种排斥便是它自己退回到自身中去；它不是在自身中，而是在他物中，有其建立起来之有，它只是被他物的规定性所规定；这个他物也同样只是被前一个的规定性所规定。但这**两个** 自在之物既然不是在它们本身中具有差异，而是每一个都只在另一个中具有差异，它们便是不相区别的；当它对待另一端应该像是对待另一个自在之物时，它却是在对待一个与自己不相区别的东西，而应该构成两端间的中介关系的那个外在反思却只是自在之物在对待自己，或者说，在本质上是自在之物的自身反思；因此，外在反思是自在之有的规定性，或自在之物的规定性。所以，自在之物之有这种规定性，不是在对另一个自在之物的、外在于它的关系中，也不是在另一个自在之物对它的关系中；规定性不仅仅是它的表面，而是它与自己和与另一个自在之物的本质的中介。——两个自在之物应该构成关系的两端，当它们自在地不具有彼此对立的规定性时，它们**实际上就融合为一**；只有**一个** 自在之物，它在外在反思中自己对待自己，它是它**对自身的特有关系，正如** 它**对另一个** 构成其规定性的**自在之物的关系** 那样。

自在之物的这种规定性就是**事物的特性** 。

2. 特性

质 是某物的**直接** 规定性，是否定物本身，有由于它而是某物。同样，事物的特性就是反思的否定性，一般存在由于它而是存在物，作为单纯的自身同一，就是**自在之物** 。但反思的否定性，即扬弃了的中介，本身又在本质上是中介和关系，不是对一个像作为不反思的规定性、即质那样的一般他物的关系，而是**对自己** 像对一个他物那样的关系，或者说是那个**同样** 直接成为**自身同一** 的**中介** 。抽象的自在之物本身就是从他物出来转回自身的状态；它因此便**自在地规定了**；但它的规定性是**性状**；这样的性状，本身就是**规定**，并且作为对他物的对待，不**过渡** 为他有，也**免去了变化** 。

一个事物具有特性；那些特性**第一** 是事物对**他物** 的规定了的关系；特性只是作为彼此对待的方式而呈现的；因此它是外在反思和事物的建立起来之有那个方面。但**第二**，事物在这种建立起来之有中是**自在的**，它在对他物的关系中保持自身；它因此当然只是一个表面，存在便以这个表面而投身于有的变和变化之下。一个事物具有特性，

要在他物中起这样或那样的作用和以特殊方式在其关系中外在化自身。它只是在其他事物相应的性状的条件之下，才证明这种特性，但这种特性对这个事物说来，又是**特殊的**，并且是这个事物自身同一的基础；——这样反思的质因此就叫做**特性**。事物这里便过渡到外在性之中，但特性在其中还保持着。事物由于它的特性就变为原因，而原因则是这样的东西，即作为结果而保持自身。事物在这里最初毕竟只是有许多特性的静止的事物，还没有被规定为现实的原因；它最初只是其规定的自在之有的反思，还不是建立的反思。

所从**自在之物**，如上面所看到的，在本质上不仅是这样的自在之物，即它的特性是一个外在反思建立起来之有，而是那些特性乃是它自己特有的规定，它以规定的方式通过那些规定来对待自身；它不是一个在其外在反思以外的、无规定的基础，而是在其特性中作为根据而呈现，这就是说，它是那在其建立起来之有中的自身同一，——但同时又作为有条件的根据，这就是说，它的建立起来之有同样也是外在于自身的反思；它只有在它是外在的情况下，才是自身反思和自在的。——自在之物由于存在而进入外在的关系，而存在也就在于这种外在性；外在性是有的直接性，事物也由此而投身于变化之下；但外在性也是根据的反思的直接性，事物也因此而在其变化中是**自在的**。——这里提到根据关系，却并不意谓着事物总是被规定为它的特性的根据；事物性本身作为这样的事物性，是根据规定，特性并不和它的根据相区别，也不单纯构成建立起来之有；而是过渡到事物的外在性中去的根据，因此又是真正自身反思的根据；特性本身作为这样的特性，就是根据，是自在地有的建立起来的有，或者说，这个根据构成特性的自身**同一**的**形式**；特性的**规定性**是根据的外在于自身的反思，而整体就是其排斥和规定中、在其外在直接性中自身与自身相关的根据。——于是**自在之物**在本质上存在，而且它存在也就反过来意谓着：存在作为外在的直接性同样又是**自在之有**。

注释

以前在实有的环节自在之有、即自在之物那里[6]，已经提到并注意过这样的自在之物无非是抽掉一切规定性的空洞抽象，正因为它应当是抽掉一切规定的抽象，所以从它那里当然**什么也不**能**知道**。——按照这样说来，自在之物就被假定为不曾规定的东西，一切规定

就落在它以外，落入一个与它陌生的反思之中，它对这个反思是漠不相关的。在**先验唯心论** 看来，这种外在的反思就是**意识** 。由于这个哲学体系把事物的一切规定，无论就形式或就内容说，都挪移到意识之中，按照这一立场，那么，我看树叶不是黑的，而是绿的，太阳是圆的，不是方的；我尝味糖是甜的，不是苦的；我规定钟鸣一响和二响是前后相续，不是彼此并列的，第一响既不是原因，第二响也不是结果等等便都归在**自我** 之内，归在主观之内。——自由的意识与这种鲜明的主观唯心论的陈述直接矛盾，按照自由的意识看来，自我毕竟知道自我是那普遍的和不被规定的东西，自我把那些多样性的和必然的规定从自我那里割裂开来，认识它们是一种外在于自我的、只适宜于事物的东西。——自我在其自由的这种意识中，就是那个真正的自身反思的同一，这种同一就应该是自在之物。——我在别处曾指出那种先验唯心论超不出自我所受到的客体的限制，总之，超不出有限世界，而唯有改变限制的**形式** ，这个限制对于那种先验唯心论仍然是绝对的，因为那种先验唯心论只是把限制的形式从客观的形态搬到主观的形态里去，又把寻常意识认为是外在于意识而只属于事物的多样性和变化那样的东西，造成是自我的规定性，并且使上述外在的多样性和变化在这个作为一件事物的自我中，与自我的规定性发生狂乱的颠倒。——在现在的考察中，自在之物和最初于它是外在的反思只是对立；反思还没有规定自身是意识，自在之物也同样没有规定自身是自我。从自在之物和外在反思的本性所得的结果是：这个外在的东西要规定自身是自在之物，或反过来，那前一个自在之物要变成自己特有的规定。那种哲学所持的立场，其主要不行之处，就在于它死抓住**抽象的自在之物** 作为**终极的** 规定，并把反思，或说特性的规定性和多样性，与自在之物对立起来，而实际上自在之物却本质上在自身中具有那种外在的反思，并把自身规定为一个具备**自己特有** 规定、具备特性的自在之物，从而证明自身之成为事物的抽象、成为纯自在之物，是一个不真的规定。

3. 事物的相互作用

自在之物本质上**存在** ；外在的直接性和规定性属于它的自在之有或说它的自身反思。因此，自在之物是一个具有若干特性的事物，并且因此有较多的事物，它们不是由一个于它们是外来的观点而相区别，而是由其自身来相区别。这些较多的相差异的事物。由于它们的特性，就处在本质的相互作用之中；特性就是这种相互作用本身，而

事物在相互作用之外便什么也不是；相互规定，即那些作为端项应该对其这种关系漠不相关的自在之物的中项，这个中项本身就是自身同一的反思和那些端项所应该成为的自在之物。因此，事物性便降低为不规定的自身同一的形式。这种形式只是在它的特性中，才具有它的本质性。因此，假如涉及一个事物，或一般涉及若干事物，而不谈规定的特性，那么，它们的区别便仅仅是一个漠不相关的、量的区别。那被看作是**一个事物** 的同一个东西，也可以被造成是较多的事物，或可以被看成是较多的事物；这样就是一种**外在的分离** 或**联合** 。——一本书是一个事物，它的每一页也是一个事物，如此等等以至无限。**一个** 事物只有通过规定性，才是**这个** 事物，而规定性则唯在于事物的特性。事物由于特性而与其他事物相区别，因为特性就是否定的反思和进行区别；所以事物只是以其特性才在自身中具有它与其他事物的区别。特性是自身反思的区别，事物由于特性就在其建立起来之有中，即在其对别的事物的关系中，同时又对他物和对自己的关系漠不相关。所以对于事物说来，没有它的特性，所留下的便不过是抽象的自在之有，一个非本质的容量和外在的统括。真的自在之有是在其建立起来之有中的自在之有；建立起来之有就是特性。这样，**事物性** 就**过渡为特性** 。

事物应该把自身作为与特性对立的自在之有的端项来对待，并且应该把特性造成是处在关系中的事物之间的中项。不过这种关系是这样的东西，即事物在其中作为自己被自己排斥的反思而接触，它们在其中既区别、又相关。它们的这种区别和关系是它们的**一个** 反思和**一个** 连续。事物本身这里便只是落入这种就是特性的连续之中，而作为在这个特性以外具有存在的那些长在的端项便消失了。

应当构成独立端项的**关系** 的那种**特性** ，因此就是**独立物本身** 。反之，事物却是非本质的。事物只有作为自身区别、自身相关的反思，才是一个**本质的** 东西；但这却是特性。所以特性不是在事物中被扬弃的东西或其单纯的环节；另一方面，事物却真的只是那个非本质的容量，那个容量诚然是否定的统一，但仅仅像某物的**一** ，即一个**直接的一** 那样。假如说以前事物由于外在的抽象，去掉了它的特性，因此曾被规定为非本质的容量，那么，这个抽象现在就由于自在之物过渡为特性本身而出现，但价值却倒转过来，以致假如说这个抽象的事物，没有它的特性，在进行抽象的面前，还浮现为本质的东西，而特性则浮现为一个外在的规定，那么，这样的事物在这里便由它自己把

自身规定为特性的一个漠不相关的外在形式。——因此，特性现在就摆脱了不定和无力的**联系**，这个联系就是事物的**一**；它是那构成事物**长在**的东西，是**独立的物质**。——由于它是单纯的自身连续，所以它在自身中最初只具有作为**差异**那样的形式；因此便有了**各种各样**这类独立的物质，而**事物**就是**由这些物质组成**的。

乙、事物由物质组成

特性过渡为一种**物质**或一种**质素**，当化学试图把颜色、嗅觉、味觉等**特性**，说明为**光素、色素、味素**、酸、苦等**质素**，或干脆假定其他质素如**热素**、电、磁等物质，从而确信掌握了特性的真实性之时，化学便在感性的物质中造成了众所周知的过渡。——事物由不同的物质或质料**组成**：这种说法也同样很流行。——人们小心地不把这些**物质**或质素叫做**事物**，尽管也会承认例如一种颜料是一个事物；但我不知道例如光素、热素、或电这个物质等等是否也会被叫做事物。人们区别事物及其组成部分，并不确切说明这些组成部分是否事物，或到什么程度上它们也是事物，或许仅仅是半事物；但它总之至少是**存在物**。

从特性过渡到物质的必然性，或说特性是真正的物质，由此而得出的结果是：特性是本质的东西，从而是事物的真正独立物。——但特性的自身反思，又仅仅构成整个反思的一个方面，即区别的扬弃和特性自身的连续，这种特性的连续应当是一个为他物的存在。事物性，作为否定的自身反思和被他物排斥的区别，因此就降低为一个非本质的环节；但它又因此进一步规定自身。这个否定的环节**第一**保持了自身，因为只有在**扬弃了**事物的区别的情况下，特性才变成自身连续的和独立的物质；这样，特性在他有中的连续，本身就包含否定的环节，特性的独立性，作为这种**否定的统一**，同时又是重建的事物性的**某物**；否定的独立性与质素的肯定的独立性是对立的。**第二**，事物因此便从它的不规定性进而为完全的规定性。作为**自在之物**，它是**抽象的**同一，是**单纯否定的**存在，或者说，存在**被规定为不规定的东西**；然后事物由于它的特性而被规定，它应该由于特性而与其他事物相区别；但由于它通过特性毕竟是与他物一同连续，所以这种不完

全的区别便扬弃自身；事物因此便转回到自身，并且现在**作为被规定那样** 被规定；它是**自在地被规定** ，或说是**这个** 事物。——

但**第三** ，这种回到自身诚然是自身相关的规定，但它同时又是非本质的；自身连续的**组成** ，构成了独立的物质；事物的区别，即事物的自在自为之有的规定性，在物质中被扬弃了，并且是一个外在的东西。所以事物作为**这个** 事物，诚然是完全的规定性，但这却是非本质因素中的规定性。

这是从特性的运动方面看所得的结果。特性不仅是**外在的** 规定，而是**自在之有的** 存在。这种外在性和本质性的统一，因为它包含自身反思和在他物的反思，便自己被自己排斥，并且一方面是作为单纯自身同一、自身相关的独立物那样的规定，在这个独立物中，否定的统一，即事物的一，被扬弃了，但另一方面，那个与他物对立的规定，同样也是作为自身反思的和自在地规定的**一** ，——就是**物质** 和**这个** 事物。这是自身同一的外在性或说自身反思的特性的两个环节。——特性曾经是事物应该由于它而相区别的那个东西；当它摆脱了它的否定方面，即不再固着于一个他物中时，事物因此也就由于其他事物而摆脱了自己的规定，并从对他物的关系回到自身；但事物同时又只是**那变成了他物的自在之物** ，因为多种多样的特性就它们方面说，是变成独立的了，这样，**它们的否定关系在事物的一中** 也就变成只是一个扬弃了的关系；因此，事物只有在与质素的肯定的连续**对立** 时，才是自身同一的否定。

所以"**这个** "就构成了事物的完全规定性，因为完全的规定性同时又是外在的规定性。事物由独立的物质组成，那些物质对其在事物的关系是漠不相关的。这种关系因此只是事物的非本质的联系，而一个事物与其他事物的区别就依靠在这个事物中是否有较多的特殊物质和有多大数量。那些物质**超出这个** 事物，在其事物中连续自身，它们属于这个事物，并不是它们的限制。再者，它们也不是互相限制，因为它们的否定关系只是那无力的"这个"。因此，当它们在这个事物中联系起来时，它们并不扬弃自身；它们作为独立物，是彼此不可侵入的，它们在其规定性中只自身相关，并且对组成的多样性彼此漠不相关；它们只能够有一个量的界限。——事物作为"**这个** "，是物质的这种单纯量的关系，是物质的单纯汇集和"**亦同** "。事物由一种质素的某

一定量**组成，亦同** 是由另一质素的某一定量组成，**亦同** 是由其他质素的其他定量组成；唯有事物构成这种并无关联的关联。

丙、事物的消解

这个 事物，正如它作为自由质素单纯量的关联而规定自身那样，是完全可变化的。它的变化就在于：一种物质或多种物质从汇集中分离出来，或对这个"亦同"附加上去，换句话说，它们彼此间的数量比率变化了。**这个** 事物的发生与消逝，就是这样的外在联系的外在消解，或是它对其联系与否漠不相关这样的东西的联系。质料不停地周转，出入于**这个** 事物，它本身是绝对的多孔性，没有自己特有的度量或形式。

这样，事物就在它的绝对规定性之中，它由此而是**这个** ，是绝对可消解的。这种消解是外在地成为被规定的，事物的有也是如此；但事物的消解和事物之有的外在性，却是这个有的本质的东西；它只是那个"**亦同** "，它仅仅在外在性中组成。但它也由它的物质组成；不仅这样的抽象"**这个** "，而且**整个这个事物** 都是它自身的消解。事物即是被规定为独立物质外在的汇集；这些物质不是事物，它们不具有否定的独立性，而是作为独立物、即被规定之有那样的特性，这样的被规定之有是自身反思的。物质因此诚然是单纯的，并且只与自身相关；但**它们的内容** 却是一种**规定性** ；自身反思只是这个内容的**形式** ，这样的内容并不自身反思，而是**自身** 依照其规定性，**与他物** 相关。事物因此不仅是物质的"**亦同** "，——即彼此漠不相关的物质的关系，——而同样又是物质的**否定的** 关系；物质由于它们的规定性之故，本身就是它们的这种否定的反思，这种反思就是事物的质点性。就物质相互对立的内容的规定性说，一物质便不是另一物质所是的**那个东西** ；就物质的独立性说，假如另一物质是这样情况，一物质便不**是** 这样情况。

因此，由物质组成的事物便是物质的相互关系，这样，在事物中，一物质**亦同** 其他物质**长在** ；但同时假如在其中另一物质长在，前一物质便**不** 长在。所以假如一物质是长在事物，那么，另一物质便

由此被扬弃了；但事物同时是另一物质的**亦同** 或长在。因此，在一物质的长在中，另一物质便**不** 长在，它并且又在前一物质中**亦同** 长在，而且一切这些不相同的物质相互间都是如此。因为从同一个观点看来，一物质长在，其他物质亦同长在，物质的这**一个** 长在就是事物的质点性或否定的统一，所以物质便完全互相渗透；并且因为事物又只是物质的"**亦同** "，物质也是在其规定性中反思的，所以物质彼此漠不相关，在其互相渗透中彼此也**不触动** 。因此，物质在本质上是**多孔的** ，以致一物质在**孔** 中、或说在其他物质不长在中长在；但其他物质本身也是多孔的；在它们的孔中或它们的不长在中，也长在着前一物质或一切其余的物质；它们的长在同时也是它们的**被扬弃** 和**其他** 物质**的** 长在；其他物质的这个长在同样是它们的被扬弃和**前一物质的长在** ，一切其他物质也是如此。因此，事物是独立长在由于其对立面或说由于其否定而自身矛盾的自身中介，或说，事物是**一** 独立物质由于**另** 一物质的**长在** 和**不长在** 而自身矛盾的自身中介。——存在在**这个** 事物中达到了它的完全，即**在一中** 成为自在地有的有或**独立的长在** 和**非本质的** 存在；存在的真理因此就是它在非本质性中的自在之有，或它在一个他物中、而且诚然是在一个绝对的他物中的长在，换句话说，就是以**它的虚无** 为基础。它因此就是**现象** 。

注释

最流行的想象规定之一说：**一事物由许多独立的物质组成** 。一方面，事物被认为具有**特性，事物** 就是特性的**长在** 。另一方面，这些不同的规定被当作物质，事物并不是它们的长在，而反过来，**事物** 倒是由它们**组成** 的；事物只是它们的外在联系和量的界限。特性和物质两者是**同一的内容规定** ，不过内容规定在特性那里，是在其否定的统一中，也就是在作为一个与它们本身相区别的基础中，即**事物性** 中反思的环节；而在物质那里，则是每一个都在其自己特有的自身统一中反思的那些独立的差异物。这些物质现在更把自身规定为独立的长在；但它们也同在一个事物之中。这个事物有两个规定，第一是"**这个** "，第二是"**亦同** "。"**亦同** "是那出现在作为**空间广延** 的外在直观中的东西；而"这个"，即否定的统一，则是事物的**质点性** 。物质是同在质点性中，它们的"**亦同** "或广延到处都是这种质点性；因为作为事物性的"亦同"，本质上也被规定否定的统一。因此，哪里有这些物质之一，**在一个和同一点上** 就有另一物质；事物不是在另一地点有其颜

色，在另一地点有其嗅素，在第三个地点有其热素等等，而是在它是热的那一点上，它也是有色的、酸的、电的等等。因为现在这些质素并非彼此外在，而是在**这一个** 中，所以它们就被假定为**多孔的** ，以便一物质在另一物质的空隙中存在，但那处在另一物质的空隙中的物质，本身也是多孔的；因此，反过来，另一物质也在它的孔中存在；而且不止这两个，还有第三个、第十个等等也是如此。一切都是多孔的，每一物质的空隙中都有一切其他的物质；正如这一物质和其余的物质也都在每一其他物质的孔中一样。因此，它们是一些互相渗透的物质，即进行渗透的物质同样要为其他物质所渗透，因此，它们每一个自己被渗透，也再进行渗透。每一个都被建立为自己的否定，而这个否定就是另一个的长在；但这个长在同样又是另一个的否定和前一个的长在。

较多的物质在一个事物中的独立长在，或它们在其互相渗透中彼此漠不相关 ，为了防止这个矛盾，**表象** 常用这样著名的遁词，即物质的部分和孔的**微小** 。哪里出现了自在的区别、矛盾和否定之否定，总之，哪里应该**理解** ，表象便在哪里坠落入外在的区别中，坠落入量的区别中；至于发生和消逝，表象就托庇于渐进性，至于有，表象就乞灵于**微小性** ，在其中，正在消失的东西便成了**看不出来** 的东西，矛盾被降低为混乱，真的关系被摆弄成模糊不定的表象，表象的含混朦胧拯救了自身扬弃的东西。

但是假如把这种含混朦胧更切近地照耀一下，那么，它就表明了是矛盾，一方面是表象的主观矛盾，一方面是对象的矛盾；表象本身则完全包含矛盾的因素。表象本身所做的第一件事，就是如下的矛盾：表象自身停留在**知觉** 上，并要在自己面前有**实有** 的事物，另一方面却把感性的实有归于**不可知觉的** 、由反思规定的东西那里；——微小的部分和孔同样应该是感性的实有，谈那些东西的建立起来之有也和谈那属于颜色、热等等的**实在** 的同一方式那样。——其次，假如表象更切近地考察这种**对象的** 云雾，即孔和微小部分，那么，表象就会不仅对一种物质及其否定**亦同** 认识到，以致发现**这里** 是物质，**其旁** 是它的否定，孔，**其旁** 又是物质等等，而且还认识到：在**这个** 事物中，有1.**独立的** 物质，2.它的**否定** 或多孔性和**在一个及同一个点上的其他独立的** 物质，物质在彼此之中作为在**一个** 东西之中的这种多孔性和独立长在，是一个相互的否定和渗透的渗透。——近代物理关于水蒸气在大气层的空气和各种混杂的气体中的扩张的说明，着重提

出了这里关于事物本性所得的概念的一个方面。那些说明指出：譬如一定体积，无论充满着大气的空气或是空的，都可以容纳同样多的水蒸气；各种气体也这样在彼此之中扩散，以致每一气体对其他气体竟好像是真空似的，至少那些气体相互间并没有化学的化合，每一气体不断通过其他气体，仍然**自身连续**，并**在渗透其他气体之中**，对它们**漠不相关**而保持自身。——但在事物概念中更进一步的环节，是：一物质在**这个**中，另一物质也在那里，在同一点中的渗透者也被渗透，或者说，独立物直接就是另一物的独立性。这是矛盾的；但事物又无非就是这个矛盾本身；因此，事物是现象。

在精神界中，**灵魂力**和**灵魂能力**等观念和这些物质有类似的境况。精神是在深刻得多的意义上的"**这个**"，即否定的统一，精神的规定在此统一中互相渗透。但精神被设想为灵魂时，却常常被当作是一个**事物**。正如人们让一般的人由灵魂和**身体组成**，而无论灵魂或身体，每一个都被认为是一个自为的独立物那样，于是人们也让灵魂由所谓**灵魂力**组成，每一种灵魂力都具有一个自为的、长在的独立性，或者是一种直接的、自为的、按照其规定性而起作用的活动。人们于是设想，这里知性在自为地起作用，这里想象力在自为地起作用，以致人们把知性、记忆等等各自训练，有时竟让其他的力量停止活动、放在一边，直到或许轮到也或许轮不到它们的时候。由于这些力量被移放在物质的一单纯的**灵魂事物**中，而灵魂事物又作为是单纯**非物质的**，这样，这些能力虽然不被设想为特殊的物质，但作为**力**，它们却被认为彼此**漠不相关**，和那些物质一样。事物自身消解，并过渡为现象：事物就是这样的矛盾，但精神却不是这样的矛盾，而是精神在它本身中已经是回到其绝对统一，即回到概念的矛盾；在概念中，区别必须不再作为独立的区别，而只是作为主体中、即单纯个体中的**特殊**环节那样去思维。

---

[1] 指存在及事物。——译者注

[2] 指以前所说德文中"走到根据"zugrund gehen意即消灭。中文有时也用"返本归原"指死亡。——译者注

[3] （请注意《列宁全集》38卷中此处所谓"实存"，即本书中的"存在"，而全集38卷中的"存在"，即本书中的"有"。——译者注）

[4] 指外在的反思。——译者注

[5] 指外在的反思。——译者注

[6] 德语规律Gesetz和建立起来之有Gesetztsein，语根都同出setzen，即建立、肯定之意。——译者注

第二章 现象

存在是有的直接性，本质曾经恢复自身为这种直接性。这种直接性**自在地** 是本质的自身反思。本质作为存在，是从它的根据出来的，根据本身则过渡为存在。在存在本身是绝对否定性的情况下，它就是这种**反思的** 直接性。现在当存在规定自身为**现象** 时，它也是这样**被建立** 的。

因此，现象首先是在其存在中的本质；本质直接在存在里呈现。因为现象不是作为直接的存在，而是**反思的** 存在，这种情况就构成了本质在现象里的环节；或者说，存在作为**本质的** 存在，就是现象。

某物**只** 是现象，——这意思是说，这样的存在只是一个建立起来的东西，不是自在自为之有的东西。这种情况构成了存在的本质性，在存在本身里也有了反思的否定性，本质的本性。这不是本质所属的陌生外在的反思，也不是通过本质与存在比较就宣布存在为现象那样的反思。而是如从前所看到的，要成为现象，这一存在的本质性就是存在自己特有的真理。存在由于反思而是这样，反思则属于它自身。

但假如说某物**只** 是现象，其意思正相反，好像**直接的存在** 倒是真理似的；那么，就不如说现象是更高的真理；因为现象是作为**本质的** 存在那样的存在，相反地，存在则是还没有本质的反思，因为它本身只有现象的一个环节，即存在作为直接的存在，还没有它的否定的反思。假如**现象** 被称为**无本质的** ，那么，对它的否定性这个环节就会这样设想，即直接物比起这一环节来，似乎是肯定的、真的东西了；但这个直接物自身中毕竟还不包含本质的真理。在存在过渡为现象时，存在便不再是无本质的了。

本质首先在它本身中，在它的单纯同一中**映现** ；这样，它就是抽象的反思，是从无通过无而回到自身的纯粹运动。当映象的环节具有存在时，本质就**显现** 了，这样，本质现在就是**实在的** 映象。如以前

所看到的，现象是作为否定的自身**中介** 那样的事物；那样的事物所包含的区别，是**独立的** 物质；那些物质有这样的矛盾，即：要成为一个直接的长在，同时又只有在一个外来的独立性中，即在其自己的否定中，才具有其长在，并且还因为正是只有在那个外来独立性的否定中，或说在其自己的否定之否定中，才具有其长在。映象是这同一个中介，但它的不休止的环节在现象中却具有直接独立性的形态。反之，属于存在的直接独立性，就它的一方面说，却降低为环节。因此，现象是映象和存在的统一。

现在，现象更确切地规定自己。它是本质的存在；存在的本质性与非本质的存在相区别，这两个方面都在相互关系之中。——因此，现象**第一** 是单纯的自身同一，同时又包含不同的内容规定，它本身及其关系，是在现象交替中自身等同、长留不变的东西，——即**现象的规律** 。

第二 ，但那在差异中的单纯的规律，又过渡为对立；现象的本质的东西与现象本质对立起来，**自在之有的世界** 与**现象世界** 对立起来。

第三 ，这对立回到它的根据里去；自在之有的东西是在现象中，反过来，显现的东西被规定要在它的自在之有中被吸收；现象变成**对比** 。

甲、现象的规律

1. 现象是那由于其**否定** 而有中介的存在物，它的否定构成它在**长在** 。它的这个否定诚然是**另** 一个独立物；但这独立物在本质上同样是一个被扬弃的。因此，存在物是通过它的否定并通过它的这个否定的否定而**回归** 到自身；所以它具有本质的**独立性** ；正如它直接就全然是**建立起来之有** 那样，这个建立起来之有也以一个**根据** 和一个他物为其组成。——所以，现象首先是存在连同它的本质性，建立起来之有连同它的根据；但这个根据是**否定** ，而另一独立物，即前者的根据，也同样只是一个建立起来之有。或者说，存在物作为显现的东

西，是在一个他物中反思的，并且以这个他物为其根据，它本身只有在一个外物中反思才是这样。因为它回归到自身，属于它的**本质的** 独立性，也就由于环节的否定性的原故，是无由无而回归到自身；因此存在物的独立性不过是**本质的映象** 。所以互为根据的存在物的连系，就在于这种相互的否定，即：一个存在物的长在不是另一个存在物的长在而是其建立起来之有，唯有建立起来之有的那种关系构成关系的长在。根据是当前现在的，正如根据在其真理中那样，即必须成为第一个，那第一个只是一个**事先建立的** 东西。

这种情况构成现象的**否定** 方面，但存在物**肯定的** 自身**同一** 也直接包含在这个否定的中介之中。因为存在物不是与**一个本质的根据对立的建立起来之有** ，或说**不** 是**在一个独立物里的映象** ，而是与一个**建立起来之有** 相关的**建立起来之有** ，或说是只**在一个映象中** 的一个**映象** 。它在它的这个否定中，或说在一个本身被扬弃的他物中，**与自身相关** ；所以它是自身同一的或肯定的本质性。——这个同一的东西不是**直接性** ；直接性属于存在本身，并且只是非本质的东西，在一个他物中才有其长在。这个同一的东西乃是现象的本质的内容，这内容有两个方面，**一** 是在**建立起来之有** 或外在直接性的形式中，二是作为自身同一的建立起来之有。就第一方面说，内容是一个实有，但却是一个偶然的、非本质的实有，按照其直接性而隶属于过渡、发生和消逝之下。就第二方面说，内容是单纯的、免除了上述更迭变换的内容规定，是其**长留不变** 的东西。

除了这个一般内容是可消逝之物的**单纯的** 东西而外，它也是**更有规定的、自身有差异的** 内容。它是现象的、即否定的实有的自身反思，所以在本质上包含**规定性** 。但现象是**有的** 多方面的差异，这个差异到处把自身抛掷到非本质的多样性里去；反之，现象的反思的内容则是其多样性被还原到**单纯的区别** 。规定的、本质的内容，更确切说来，就不仅是一般被规定，而且作为现象的本质的东西，还是完全的规定性：**一个** 及其**他物** 。在现象中，这两者每一个之所以在他物中有其长在，是由于它同时也只是在他物的**不长在** 之中。由于**一个的建立起来之有也是他物的建立起来之有** ，这个矛盾便扬弃了，并且矛盾的自身反思就是现象的两个方面的长在的**同一** 。它们构成**一个** 长在，同时又作为**差异的** 、互相漠不相关的内容。因此，在现象的本质的方面里，非本质的内容的**否定物** 便要扬弃自身，回到同一中去；这

个内容是一个漠不相关的**长在**，这长在不是被扬弃之有，而是**他物的长在**。

这个统一就是**现象的规律**。

2. 所以规律就是显现的东西的中介的**肯定物**。现象所以首先是作为**否定的**自身中介那样的存在，因为存在物由于它**自己特有的非长在**，即由于一个他物，并再由于**这个他物的非长在**而自身有了中介。其中包含**第一**是两者的单纯映现和消失，即非本质的现象，**第二**是**长留不变的**东西；或说**规律**；因为两者**每一个**都在他物的扬弃中**存在**，并且它们的建立起来之有，作为它们的否定性，同时又是两者的**同一的、肯定的**建立起来之有。

现象在规律中所具有的长留不变的长在，因此就像它自身所规定的那样，**第一**与存在所具有的有的**直接性**对立。这种直接性虽然**自在地**是反思的直接性，即回到自身的根据；但是在现象中，这种单纯的直接性现在却与反思的直接性相区别，两种直接性只是在事物中才开始分离。存在的事物在其消解中就变成这种对立；其消解的**肯定物**就是作为建立起来之有的现象物在它的另一建立起来之有中的那个自身同一。——**第二**，这种反思的直接性本身被规定为**建立起来之有**，与存在的有的直接性对立。这个建立起来之有现在是本质的东西和真的肯定的。德语的**规律**[7]同样也包含这种规定。规律所包含的区别两个方面的本质关系，就在这个建立起来之有中，两个方面是一个差异的、互相直接[8]的内容，并且作为属于现象的、正在消失的内容的反思而是这一点。差异的东西，作为本质的差异，是单纯的、自身相关的内容规定。但同时这些规定没有一个是自为地直接的，每一个都在本质上是**建立起来之有**，换句话说，每一个规定都**只是在有了其他规定时才有的**。

第三，现象和规律有同一个内容。规律是现象在自身同一中的**反思**；这样，现象就作为虚无的**直接物**而与**自身反思的**东西对立，它们依照这种形式而相区别。这个区别由现象的反思而有，但现象的反思也是现象本身及其反思的本质的同一，这总之是反思的本性；它是在建立起来之有与自身同一的，并且对上面这个区别漠不相关，这个区别是形式或建立起来之有；所以它是一个出自现象入于规律而**连续**自身的内容：规律和现象的内容。

因此，这个内容构成现象的**基础**，规律就是这个基础本身，现象也是同一的内容，但包含更多的东西，即它的直接的"有"的非本质内容。这样的现象由于形式规定而与规律相区别，而形式规定也同样是一个**内容**，并且是与规律的内容相区别的内容。因为存在，作为一般直接性，同样是质料与形式的一个自身同一的东西，它对其形式规定漠不相关，并因此是内容；存在是事物性连同它的特性和物质。但存在又是内容，而内容的独立的直接性同时又只是一个非长在。但内容在它的这个非长在中的自身同一，却是其他的、本质的内容。这个同一，即现象的基础，构成规律，它是它自己的环节；这环节是本质性的肯定方面，存在由此而是现象。

规律因此不在现象以外，而在现象中直接**现在**；规律王国是存在的或现象的世界**静止的** 反映。但两者不如说是**一个** 总体，而且存在的世界本身是规律的王国；规律，作为单纯的同一的东西，同时又是作为在建立起来之有中或在存在的本身消解的独立性中与自身同一的。存在回到规律中去，就像回到规律的根据中去一样；现象包含这两者，一是单纯的根据，一是现象宇宙的消解运动，根据就是这个运动的本质性。

3.所以规律是**本质的** 现象；它是这个现象在其建立起来之有中的自身反思，是这个建立起来之有和非本质存在的**同一的** 内容。**第一**，现在这个规律的同一只有连同它的存在一起，才是**直接的** 单纯同一；并且规定对它的存在是漠不相关的；现象还有一个内容，不同于规律的内容。前者诚然是非本质的，并且要回到后者里去；但对于规律说来，它却是第一个，不由后者而建立；因此，它作为内容，是**外在地** 与规律**连结着** 的。现象是一些较详细的规定，那些规定属于"**这个** "事物或具体物，并不包含在规律之内，而是由一个他物来规定的。——**第二**，现象所包含的与规律相差异的东西，规定自身为一个肯定物或另一**内容**，但它本质上却是一个**否定物**；它是形式及其属于现象的那个运动本身。 规律王国是现象的**静止的** 内容；现象是同一内容，但却表现为不静止的更迭交替并且是在他物中的反思。现象是规律作为否定的、自身绝对变化的存在是过渡为对立物、自身扬弃和回到统一的**运动** 。这个不静止的形式或否定性的方面并不包含规律； 因此现象与规律对比起来，就是总体，因为它包含规律，但还多一些，即自身运动的形式这一环节。——**第三**，上述在规律中所缺少的环节，是这样呈现的，即：它的内容还不过是一个**差异的** 、从而对

自身漠不相关的内容，因此它的方面的互相同一不过是一个**直接的**、从而是**内在的**、还不是必然的同一。在规律中，两个内容规定是在本质上连结起米的（例如在落体运动规律中的空间大小和时间大小；所经过的空间与经过的时间的平方成正比）；它们**是** 连结着的；这种关系不过是一种直接的关系。它因此同样不过是一种**建立起来的** 关系，就像一般直接物在现象中所获得的建立起来之有的意义那样。规律的两个方面的本质的统一，似乎应该就是它们的统一，即似乎一个方面在本身中就应该包含它们的另一方面；但这个本质的统一还不曾在规律那里出现。（——所以时间的平方与空间相应这一点，并未包含在落体所经过的空间这一概念之内。因为落体是一个感性的运动，它是时间与空间的关系；但是，第一，时间与空间相关，反过来，空间也与时间相关，这一点并不在时间规定——即是说，像按照其表象所认为的那样的时间——以内；人们说，尽可以设想没有空间的时间和没有时间的空间；所以一个是外在地附加到另一个上去的，那样的外在关系就是运动。第二，空间和时间在运动中按照哪些大小而彼此相比，这样较详细的规定是无关紧要的。关于那些情况的规律，将会从经验去认识到；在这种情况下，规律便**只是直接的**；它还要求一个**证明**，即一个认识的中介，以至规律不仅**有了地位**，而且是**必然的**；规律本身并不包含这个证明和它的客观必然性。——）因此，规律只是现象的**肯定的** 本质性，不是其否定的本质性；按照这个否定的本质性，内容规定就是形式的环节，它们本身过渡为它们的他物，并且在它们本身中也同样不是它们而是它们的他物。所以在规律中，规律一个方面的建立起来之有诚然是另一方面的建立起来之有；但它们的内容却对这种关系漠不相关，内容本身并不包含这个建立起来之有。因此，规律虽然是本质的形式，但还不是作为内容在其各个方面反思的、实在的形式。

乙、现象的和自在之有的世界

1. 存在的世界把自身静静地提高为规律的王国；它的丰富多彩的实有的虚无的内容，在一他物中有其长在；它的长在因此是它的消解。但在这他物中，现象物又**与自身** 消融；所以现象在其流转中也是一种长留不变，而它的建立起来之有就是规律。规律是现象的这种单

纯的自身同一，因而是现象的基础，不是现象的根据；因为它不是现象的否定的统一，而作为现象的单纯的同一，乃是直接的统一，——因为是抽象的统一；与这个统一**并列** 的，因此**亦同** 有其他内容的地位。内容是"**这个** "内容，是自身联系的，或说在它本身之内有其否定的反思。它是在一个他物中反思的；这个他物本身是一个现象的存在；现象的事物在其现象的事物中有其根据和条件。

但规律实际上也是**现象本身的他物** 和现象作为在它的他物中的否定的反思。现象的内容，与规定的内容差异，是那以其否定性为其根据，或在其非有中反思的存在物。但这个**他物** 也是一个**存在物** ，它同样是这样一个在其非有中反思的东西；所以它是**同一个** 东西，而且现象物在其中实际上不是在一个他物中反思，而是**自身反思的** ；这种建立起来之有的自身反思，正是规律。但作为现象物，它本质上是**在其非有中反思的** ，或者说，它的同一本身在本质上同样是它的否定性和它的他物。现象的自身反思，即规律，所以也不仅是现象的同一的基础，而且它在规律中也有它的对立，规律是它的否定的统一。

因此，规律的规定在规律本身中，就有了变化。规律首先只是一个差异的内容和建立起来之有的形式的自身反思，这样，它的一个方面的建立起来之有就是另一方面的建立起来之有。但因为它又是否定的自身反思，所以它的两个方面互相的对待，不仅作为差异的，而且作为否定地彼此相关的。——或者说，假如单纯就规律自身看来，那么，它的内容的方面是彼此漠不相关的；但那些方面同样是由于它们的同一而被扬弃的；一个方面的建立起来之有是**另一个方面的** 建立起来之有；所以每一方面的长在也是**它本身的非长在** 。一个方面在另一个方面中的这个建立起来之有，是它们的否定的统一，每一个建立起来之有都**不仅是它一个方面的、而且也是另一个方面的建立起来之有** ，或说每一个本身都是这种否定的统一。两个方面在规律本身中所具有的肯定的统一，只不过是它们的**内在的** 统一，还需要证明和中介，因为那个否定的统一还没有在它们中建立起来。但由于规律的两个差异方面现在被规定为在其否定的统一中是差异的，或者作为这样的东西，即每一个本身中都包含它的他物，同时又作为独立物而把它的这个他物从自身中排斥出去，所以规律的同一现在也是一个**建立起来的** 和**实在的** 同一了。

这样，规律也因此同样获得了其两个方面的否定形式所缺少的环节；这一环节，它以前还属于现象；存在因此也完全回到自身，并且在其绝对的、自在自为之有的他有中自身反思。因此，曾经是规律那样的东西，就不再只是整体的**一** 方面，（其另一方面则是现象本身），而本身就是整体了。这个方面就是现象的本质的总体，以致它也包含那还属于现象的非本质性的环节，但这个非本质性却是作为反思的、自在之有的非本质性，这就是说，作为**本质的否定性** 。——规律，作为直接的内容，总是**有规定的** ，与其他规律相区别，而其他规律的数量则是无法规定的。但由于规律本身中现在就有本质的否定性，它就不再包含这样一个仅仅无关紧要的、偶然的内容规定；而它的内容却总是在本质的、使自身成为总体的关系中的一切规定性。这样，自身反思的现象现在便是一个**世界，它** 作为**自在自为之有的** 世界，超出**现象世界** 之上而展示自身。

规律王国只包含存在世界的单纯的、无转化的、但又差异的内容。但由于它现在是存在世界的全部反思，它也包含其无本质的多样性的环节。可变化性和变化这一环节，作为自身反思的、本质的，就是绝对的否定性或一般形式本身，但其环节在自在自为之有的世界中具有独立的、但是反思的存在的实在，——反过来也如此，这个反思的独立现在本身中就具有形式，它的内容并且因此不仅仅是一个多样性的内容，而且是一个在本质上与自身联系的内容。

——这个自在自为之有的世界也叫做**超感性的世界** ；在这种情况下，存在的世界就规定为**感性的** ，即这样的世界，是为了直观的，为了意识的直接对待的。——超感性世界同样有直接性，有存在，但却是反思的、本质的存在。本质还不具有实有，但它**有** ，而且比**有** 的意义更深刻；事物是反思的存在的开始；它是一个直接物，这个直接性还没有**建立** 为本质的或反思的；但事物却不真的是一个**有的** 直接性。事物，作为另一个超感性世界的事物，才被建立为：第一是真实的存在，第二是真的东西与"有"的东西对立；——在这些事物中，可以承认有一种有，与直接的有相区别，是真实的存在。在这个规定中，一方面，感性的表象被克服了，这种表象只是把存在归到感觉和直观的直接的有上面去；另一方面，无意识的反思也被克服了，它诚然具有**事物、力、内心的东西** 等等表象，但并不知道这样的规定不是感性的、或有的直接性，而是反思的存在。

2. 自在自为之有的世界是存在的总体；在这个世界以外，别的什么也没有。但由于它在它本身中是绝对的否定性或形式，所以它的自身反思就是**否定的** 自身**关系** 。它包含对立，并且排斥自身到自身中去作为本质的世界，又排斥自身到自身中作为他有的世界或现象的世界。它所以如此，因为它是总体，而又只作为总体的**一个方面** ，并在这个规定中构成一个与现象世界差异的独立性。显现的世界在本质的世界中有其否定的统一，在本质世界中，它消灭了，并且它回到本质世界中就像回到它的根据中那样。再者，本质世界也是显现的世界的建立的根据；因为本质世界包含着它的本质性的绝对形式，它的自身同一便扬弃了，使自身成为建立起来之有，并且作为这个建立起来的直接性就是显现的世界。

再者，本质世界不仅是显现的世界的一般根据，而且是它的**规定的** 根据。本质世界，作为规律的王国，已经是多样性的内容，并且诚然是显现的世界的本质的内容；而作为有内容的根据，它又是**另一** 世界的**规定的** 根据，但只是按照这种内容；因为显现的世界还有不同于规律王国的别的多样性内容，因为否定的环节还特殊适合于显现的世界。但由于规律王国在自身中现在也同样有这个环节，所以它是显现的世界的内容的总体，并且是显现的世界一切多样性的根据。但本质世界又是显现的世界的否定物，所以它是与后者**对立的** 世界。——就在两个世界的同一之中，并且由于一个世界就形式说，被规定为本质的，另一个世界也是同一的，但作为建立起来的、非本质的；这样，**根据关系** 诚然恢复了，但同时却作为**现象的根据关系** ，即不作为一个同一内容的关系，也不作为一个单纯差异的内容、像规律那样的关系，而是作为总体的关系，或说作为否定的同一和**像对立那样的内容的本质关系** 。——规律王国不仅是这样一点，即，一个内容的建立起来之有就是另一内容的建立起来之有；而且这种同一，在本质上如以上所看到的，也是否定的统一；规律的两个方面，在否定的统一中，每一个**在本身内** 都是**它的他物的** 内容；因此，他物不是一个不规定的一般他物，而是**那个方面的** 他物，或者说，这个他物也同样包含那个方面的内容规定；所以两个方面是对立的。由于规律王国现在本身具有这个否定的环节和对立，因此作为总体，自己便排斥自己而进入一个自在自为之有的世界和一个显现的世界，所以两个世界的同一就是**本质的对立关系** 。——根据关系本身是在其矛盾中消灭了的对立，存在是**与自身** 消融的根据。但存在变成现象；根据在存在中被扬弃了；根据作为现象回归到自身便恢复了，但同时又作为扬弃了的根

据，即作为对立的规定的根据关系；但以上这样的东西的同一在本质上就是变和过渡，不再是根据关系本身。

所以自在自为之有的世界本身是一个在多样性内容总体中自身区别的世界；它与显现的或建立起来的世界同一，在这种情况下，它就是后者的根据；但它们同一的联系，同时又被规定为对立，因为显现的世界的形式，是这世界在它的他有中的反思，当自在自为之有的世界是它的对立的世界时，它在后一世界中便真正回到自身了。所以关系被规定为这样的关系，即，自在自为之有的世界是显现的世界**颠倒过来的** 。

丙、现象的消解

自在自为之有的世界是显现的世界的**规定的** 根据，并且它之是这个根据，只是由于以下的情况，即：它在本身中就是否定的环节，并从而是内容规定及其变化的总体，这个总体与显现的世界相应，但同时又构成它的完全对立的方面。所以两个世界彼此对比，是这样的，即：什么东西在显现的世界中是肯定的，它在自在自为之有的世界中便是否定的，反过来，什么东西在前一世界是否定的，它在后一世界中便是肯定的。在显现的世界中的北极，就**自在自为地** 是南极，反之亦然；正电**自在地** 是负电等等。什么东西在显现的实有中是恶、不幸等等，就自在自为地是善和幸福 [9] 。

实际上，**两个世界的区别** 恰恰是在它们的这种对立中**消失了** ，而那应该成为自在自为之有的世界的东西，本身却是显现的世界，后者反过来，在它本身中又是本质的世界。——显现的**世界** 首先被规定为在他有中的反思，以致它的规定和存在都在一个他物中有其根据和长在；但由于这个他物同样是一个**在一个他物中反思的** 他物，所以它这里只是与一个自身扬弃的他物相关，从而是**与自身** 相关；显现的世界因此**在本身中** 就是自身等同的规律。——反过来，自在自为之有的世界也首先是自身同一的、免除了他有和交替更迭的内容；但这个内容，作为显现的世界完全的自身反思，或因为它在自身反思的和绝对的区别中的差异，它就包含否定的环节和对自身与他物一样的关系；

它因此就是自己对立的、自己颠倒的、无本质的内容。其次，自在自为之有的世界的这个内容，因此也获得了**直接存在** 的形式。因为它首先是显现的世界的根据；但由于它在本身中具有对立，它便同样也是被扬弃了的根据和直接的存在。

显现的和本质的世界因此每一个在本身中是自身同一的反思和在他物中反思的总体，或说是自在自为之有和显现的总体。它们两者都是存在的独立整体；一个只应该是反思的存在，另一个则是直接的存在；但每一个都在它的他物中**连续** 自身，并且因此在本身中都是这两个环节的同一。所以当前呈现的东西，就是这个总体，它自己把自己排斥到两个总体中去，一个是**反思的总体** ，另一个则是**直接的总体** 。两者首先都是独立物，但它们只有作为总体才是独立的，并是在这种情况下，即：每一个总体本质上都在自身中具有另一总体的环节。因此，每一个被规定为**直接的** 或**反思的** 总体的有区别的独立性，现在就这样建立起来，即只是作为对另一总体的本质关系和**在两者的这种统一中** 有其独立性。

这是从**现象的规律开始的** ；规律是一个有差异的内容和另一内容的同一，所以一个内容的建立起来之有就是另一内容的建立起来之有。在规律中，还面临着这种区别，即：区别的两个方面的同一，只不过是一个内在的同一，两个方面在本身中还不具有同一；因此（1），那个同一并未实在化；规律的内容不是作为同一的，而是漠不相关的、有差异的内容；——（2），这个内容因此只有这样，才是**自在地** 规定的，即，一个内容的建立起来之有就是另一内容的建立起来之有；这一点在规律中还没有呈现出来。但现在**规律** 却**实在化了** ；它的内在的同一，同时就是实有的，反过来，规律的内容也提高到了观念性；因为由于每一方面在自身中有它的另一方面，从而真正与另一方面和与自身都是同一的，于是内容在本身中就是扬弃了的、自身反思的内容了。

这样，规律就是**本质的对比** [10] 。非本质世界的真理首先就是一个**与它不同的** 自在自为之有的世界；但由于后一世界既是它本身又是前一世界，它便是总体；这样，两者便都是直接的存在，从而都是在他有中的反思，它们也正因此而真正是自身反思的。**世界** 总是表示多样性的无形式的总体；由于多样性不再是一个单纯有差异的多样性，这个世界，无论作为本质的或现象的，都消灭了；这样，它还是总体

或宇宙，但是作为**本质的对比** 。有两个内容总体在现象中发生；它们首先彼规定为互相漠不相关的独立物，并且虽然具有每一个自身中的形式，但却没有它们相互的形式；可是这个形式却表明了也是它们的关系，而本质的对比就是它们的形式统一的完成。

---

[1] 德语规律Gesetz和建立起来之有Gesetztsein，语根都同出setzen，即建立、肯定之意。——译者注

[2] “互相直接”，即以前所说两个方面都是独立物之意。——译者注

[3] 参看《精神现象学》，黑格尔原注。见商务印书馆版第107页以下。——译者注

[4] “对比”Verhältnis，是与前卷论量中的“比率”是同一个字，比普通所谓关系，意义较确定些。黑格尔显然受当时自然科学规律都采用某种数字比率即等式的影响，故在数量及存在，现象等场所用“对比”这一名词。另一方面，在比率中正反关系，也有助于黑格尔所谓“颠倒了的”世界的说明。他认为本质、存在等还是较低的“反思范畴”，其环节还有“独立性”，故用“对比”。——译者注

第三章 本质的对比

现象的真理就是**本质的对比** 。它的内容具有直接的独立性，并且诚然有**有的** 直接性和**反思的** 直接性或说自身同一的反思。同时，内容在这种独立性中是一个相对的内容，完全只作为在它的他物中的反思或作为与它的他物的关系的统一。在这个统一中，独立的内容是一个建立起来的、被扬弃的东西；但也正是这个统一构成了它的本质性和独立性；这个在他物中的反思就是自身反思。对比有两个方面，因为它是在他物中的反思，所以它在自身中就有它自己的区别，并且两个方面都是独立的长在，由于两个方面都以其彼此漠不相关的差异在自身中折射，所以每一方面的长在都只是在与另一方面的关系中或在两个方面的否定的统一中，才有其意义。

因此，本质的对比诚然还不是对**本质** 和对**存在** 的真正**第三者** ，但已经包含两者规定的联合。本质在自身中是这样实在化的，即，它以独立存在物为其长在；并且这些存在物是从它们的漠不相关而回到它们的本质的统一中去的，所以这些存在物便只是以这种统一为其长在。肯定物和否定物的反思规定，同样是自身反思的，但只不过作为在其对立物中那样反思，它们除了它们的这个否定的统一便没有任何别的规定；本质的对比则以被建立为独立总体这样的东西为其两个方面。它是和肯定物与否定物同样的对立，但同时又作为一个颠倒过来的世界。本质的对比的方面是一个总体；这个总体作为一个对立物，在本质上具有一个它自己的**彼岸** ；这个彼岸只不过是现象；它的存在毕竟不是它的，而是它的他物的存在。因此它是一个自身折射的东西；但它的这个被扬弃的有，就在于：它是它本身和它的他物的统一，即是整体，它正因此而具有独立存在，并且是本质的自身反思。

这就是对比的**概念** 。但对比所包含的同一，最初还不完全；每一相对者在本身中都是总体，这总体才只是一个内在的东西；对比的方面最初在否定的统一的规定之**一** 中建立；每一方面自己特有的独立性就是那构成对比形式的东西。因此，它的同一只是一种**关系** ，每一方

面的独立性是落在这种关系之外，亦即是落在每一方面之内；那种同一和独立存在的反思的统一还没有呈现，**实体** 也没有呈现。——因此对比的概念虽然结果是反思的和直接的独立性的统一，但这**概念** 本身最初还是**直接的** ，它的环节因此也是相互直接的，其统一是本质的关系，然后这个关系才是与概念相应的真正统一，在这种情况下，它就实在化了，即是通过其运动而**被建立为** 那种统一。

本质的对比因此，直接是**整体** 与**部分** 的对比，——即反思的与直接的独立性的关系，这样，两者都同样是互为条件、互为前提才有的。

在这个对比中，还没有一个方面被建立为另一方面的环节，因此它们的同一本身是一个方面，或者说，这个同一还不是它们的否定的统一，对比因此，**其次** ，便过渡到这种情况，即，一个方面是另一方面的环节，并且在另一方面中就是在它的根据中，即在两方面的真正独立物之中，——**力及其外在化** 的对比。

第三 ，这种还未呈现的不等同扬弃了自身，最后的对比就是**内** 与**外** 的对比。在变为完全形式的区别中，这个对比本身消灭了，**实体** 或**现实的** 东西，作为直接的和反思的存在的**绝对** 统一，出现了。

甲、整体与部分的对比

1. 本质的对比，**第一** 包含存在**自身反思的** 独立性；所以对比是**单纯的形式** ，其规定虽然也是存在，但同时又是被建立为——保留在统一中的环节——那样的存在。这种自身反思的独立性同时是在其对立物中的反思，即直接的独立性，它的长在，正如它是自己特有的独立性那样，本质上同样是与其对立物的同一。——**第二** ，正因此，另一方面也建立起来了：被规定为**他物** 的那个直接独立性，在自身中是一个多方面的多样性，但这个多样性本质上在自身中**亦同** 具有另一方面的关系，即反思的独立性的统一。那个方面，即**整体** ，是构成自在自为之有的世界的独立性；另一方面，即**部分** ，是那曾经成为现象世界的直接存在。在整体与部分的对比中，两个方面都是这种独立性，

但情形是这样的：一个方面在自身映现另一方面，同时又只是作为两者的这种同一。因为现在本质的对比才只是最初的、直接的对比，所以否定的统一和肯定的独立性是通过"**亦同** "而连结起来；两个方面诚然被建立为**环节** ，但也**同样** 是存在的**独立性** 。——由于两个方面被建立为环节，因此有这样的分配，即，首先，**整体** ，即反思的独立性，是作为存在物，而另一独立性，即直接的独立性，在它之中则是作为环节；——在这里，**整体** 构成两个方面的统一，即**基础** ，而直接的存在则是作为**建立起来之有** 。——反之，在另一个方面，即**部分** 那方面，直接的、自身多样的存在则是独立的基础；至于反思的统一，或说整体，就只是外在的关系。

2. 因此，这个对比包含两个方面的独立性及其被扬弃之有，并且两者都完全在**一个** 关系之中。整体是独立物，部分只是这个统一的环节；但部分也同样是独立物，而它们的反思的统一只是一个环节；每一个在其**独立性** 中都完全是相对于一他物的东西。因此，这个对比在自身中是直接的矛盾，并且扬弃自身。

假如更切近地考察这一点，那么，**整体** 就是反思的统一，它自有其独立的长在；但它的这个长在同样也被它排斥；整体作为否定的统一，是对自身的否定关系；这样，它就把自身外在化了；它在其对立物中、即多样的直接性中，即**部分** 中、有其组成。**因此，整体是从部分组成的** ；以致没有部分，它便什么也不是。所以它是整个对比和独立的总体；但正是由于同样的理由，它只是一个相对的东西，因为把它造成是总体的东西，毕竟是它的**他物** ，即部分；它不是在本身、而是在它的他物中，有其组成。

所以部分也同样是整个的对比；它们与反思的独立性**相对立** ，是直接的独立性，它们不是在整体中组成，而是自为地组成的。再者，它们也在它们中具有这个整体作为它们的环节；这个整体构成它们的关系；没有整体，便没有部分。但因为它们是独立物，所以这个关系只是一个外在的环节，它们对此环节是自在自为地漠不相关的。但同时部分作为多样性的存在又自身融合在一起，因为这个存在是无反思的有；部分只是在反思的统一中才有其独立性，这个独立性既是这种统一，又是存在的多样性；这就是说，部分只是在**整体** 中才具有独立性，但整体同时又是**不同于** 部分的独立性。

因此，整体和部分是互为**条件的**；但这里所考察的对比，又比前面所规定的**有条件的东西** 和**条件** 的关系更高。这种关系这里**实在化**了，即**建立** 了这样的情况：条件由于有条件的东西而**事先建立** （成为前提），所从条件是有条件的东西的本质独立性。条件本身只是**直接物** 并且只是**自在地** 事先**建立的** 。但整体虽然是部分的条件，然而它本身同时也包含这一点，即，它只是在以部分为事先建立（前提）的情况下才是整体。由于这两个方面都这样互为条件而建立，所以每一方面在自身中都是一个直接的独立性，但它们的独立性同样是由于另一方面而有中介的或建立的。**整个的对比** 由于这种互相性而是条件转回自身，即非相对的、**无条件的** 东西。

现在由于对比的两方面每一个都不在本身中、而在它的另一方面中有其独立性，所以只呈现两者的**一个** 同一，在这个同一中，两方面都是环节；但由于每个方面在本身中是独立性，所以它们是两个独立的存在，互相漠不相关。

按照前一个观点，即按照这两个方面本质的同一，**整体就等于部分，而部分也等于整体** 。在整体中，没有不是在部分中的东西；在部分中，也没有不是在整体中的东西。整体不是抽象的统一，而是作为一个**差异的多样性** 的统一；但这个统一，作为**多样性的东西** 在其中彼此相关的东西，是这多样性的东西的**规定性** ，它由此而是部分。所以对比具有一个不可分离的同一并且只具有**一个** 独立性。

但其次，整体又等于部分，不过作为部分来说，这不是**同一的** 部分；整体是反思的统一，但部分却构成统一的规定的环节或**他有** ，并且是差异的多样性的东西。整体不等于作为这种独立的差异物的部分，而等于它们**总共一起** 。但它们这种**总共一起** ，不外是它们的统一，即整体本身。所以整体在部分中只是与自身相等，而整体和部分的等同，只表示了同语反复，即：**整体作为整体** ，不等于部分而**等于整体** 。

反过来说，部分又等于整体；但因为它们在它们本身中是他有的环节，所以它们不是等于作为统一那样的整体，而是这样的，即：整体的多样性规定之**一** 达到了部分，或者说，它们等于作为多样的东西的整体；这就是说，它们等于**分为部分的整体** 、即作为**部分** 那样的

整体，于是这里呈现着同样的同语反复，即：**部分作为部分**，不等于**整体** 本身，而是在整体中等于**自身**，即**部分**。

整体和部分以这样的方式而漠不相关地彼此分开；每一方面都只是自身相关。但彼此这样分开，它们便毁灭了自己。整体，它对部分漠不相关，便是**抽象的**、自身不曾区别的**同一**；这个同一只有作为**自身区别的** 东西，才是整体，而且是这样的自身区别，即：这些多样的规定是自身反思的，并且有直接的独立性。反思的同一由于它的运动，表明了这种**反思** 以**它的他物** 为它的真理。——同样，部分作为对整体的统一漠不相关，便只是无关的多样性的东西，或**自身即他物**，它本身就是自己的他物，并且自身仅仅是被扬弃的东西。——每一方面这种对自身的关系就是它的独立性；但每一方面**各自** 具有的这种独立性，毕竟是它本身的否定。因此，每一方面都不在本身中而在它的另一方面中有其独立性；这另一方面构成长在，是它的事先建立的直接物，这个直接物**应该** 是第一个和它的开始；但每一方面的这个第一个，本身又是这样的东西，即它并不是第一个，而是在他物中有其开始。

所以对比的真理就在于**中介**；它的本质是否定的统一，在这统一中，无论反思的或有的直接性都被扬弃了。这个对比是回到其根据去，即回到统一中去的矛盾；这个统一，作为回归的，便是反思的统一，但由于它同样把自身建立为被扬弃的，它便是否定地与自身相关，扬弃自身，把自身造成是有的直接性。但它的这个否定关系，由于它是第一个和直接物，便只是由于它的他物而有中介，并且是一个建立起来的东西。这个他物，即有的直接性，同样只是作为被扬弃的直接性；它的独立性是第一个，但只是为了要消失而已，它有一个实有，而这个实有是建立起来的和有中介的。

在这种规定中，对比不再是**整体** 和**部分**；对比两方面所具有的直接性，过渡为建立起来之有和中介。在每一方面都是直接的这种情况下，每一方面都建立为自身相关的，并且过渡到另一方面去；在它本身是否定关系的情况下，它同时又是通过另一方面像通过它的肯定物那样而成为有条件的；正如它的直接过渡同样是一个有中介的东西一样，扬弃也正是通过另一方面而建立起来的东西。——这样，整体和部分的对比就过渡为**力及其外在化** 的对比。

注释

以前（上卷201页以下）在量的概念那里，已经考察过**物质无限可分性的二律背反**。量是连续与分立之统一；量在**独立的**一中，包含一与其他的一**一起合流**，并且在这个不间断的自身**连续的**自身**同一**中，也包含**这个同一的否定**。当量的这些环节的直接关系表现为整体与部分的对比，量的**一**是**部分**，一的连续则是**整体**，整体由部分综合而成时，那么，二律背反就组成了这个矛盾，这个矛盾在整体与部分的对比中出现并消解。——即，整体与部分同样在本质上彼此相关，并且只构成**一个**同一，正如它们是彼此漠不相关并有独立的长在那样。对比因此是这样的二律背反，即，其中一个环节，在摆脱了另一环节时，也就直接引来了那个环节。

于是存在物在被规定为整体时，它便具有部分，而部分也就构成整体的组成；整体的统一只是一个建立起来的关系，一个**外在的综合**，与独立的存在物毫不相干。假如这个存在物现在是部分，那么，它便不是整体，不是综合物，从而是**单纯的东西**。但由于对一个整体的关系，就这存在物说来，是外在的，所以这关系与它毫不相干；因此，存在物也不自在地是部分；因为只有由于对整体的关系，存在物才是部分。但由于它现在不是部分，所以它是整体，因为这里只呈现了整体与部分的对比，独立物在两者中必居其一。但由于它是整体，所以它又是综合的；它又是由部分组成，**如此以至无限**。——这个无限无非是以对比的两个规定永恒交替而组成的，在每一规定的交替中，另一规定便发生了，所以每一规定之建立就是其自身之消失。假如物质被规定为整体，那么，它便由部分组成，而在部分中，整体将变为非本质的关系并消失。但部分就其自身说也是如此，它也不是部分而是整体。——这个结论的二律背反，很概括地说，本来就是这样：因为整体不是独立物，所以部分是独立物；但因为部分只有在**没有整体**时才是独立的，所以它**不**是作为部分，而毕竟是**作为整体**，才是独立的。前进级数所发生的无限，是无力调协中介所包含的两种思想，即两种规定每一个都由于它的独立性和它与另一规定的分离而过渡到不独立性和另一规定中去。

乙、力及其外在化的对比

力 是否定的统一，在这个统一中，整体与部分的矛盾消解了，力也是那前一对比的真理。整体与部分是无思想的对比，想象在这个对比上首先便衰落了；换句话说，这个对比是僵死的、机械的集合体，它虽然具有形式规定，它的独立的质料的多样性借这些形式规定而在一个统一中相关，但这统一对于它的质料是外在的。——**力** 的对比则是较高级的自身回归；在这一回归中，构成独立的他有的关系的那个整体的统一，对于这种多样性 [11] 不再是外在的、漠不相关的东西了。

正如本质的对比现在规定自身那样，直接的和反思的独立性在上面那个统一中就建立为被扬弃的独立性或环节，它们在以前的对比中曾经是各自长在的方面或端项。在那个统一中所包含的，**第一** 是：反思的统一及其直接的实有，在两者都是最初的和直接的之时，便自身扬弃并过渡到他物中去；前者，即**力** ，过渡为**它的外在化** ，并且这外在的东西是一个正在消失的东西，它回到力中去，就像回到它的根据去那样，并且只是作为被力负荷的和建立的。**第二** ，这个过渡不仅是变和消失，而且它是对自身的否定关系，换句话说，**那改变其规定的东西** ，在这关系中，同时又是自身反思并自身保持的；力的运动与其说是一种**过渡** ，不如说力自身**移动** ，力在通过本身所建立的这种变化 [12] 中，仍然是它本来的东西。——**第三** ，这种**反思的** 、自身相关的统一，本身亦是被扬弃的，并且是环节；它由于它的他物而有中介，并以这个他物为**条件** ；它对自身的否定关系是最初的，并且**从自身** 开始它的过渡运动，这个关系同样有一个前提和一个他物，它被这个前提**推动** ，并且从这个他物开始。

1.力的有条件之有

考察一下力的较确切的规定，力**第一** 在自身具有有的直接性环节；反之，它本身则被规定为否定的统一。但这个统一在直接的有的规定中，是一个**存在的某物** 。这个某物，因为它是作为否定的统一那样的直接物，便显现为最初的东西；反之，力因为它是反思的东西，

便显现为建立起来之有，并且在这种情况下，显现为附属于存在的事物或一种物质的东西。并非力是这个事物的形式，事物通过它而被规定，而是事物作为直接物对它漠不相关。——按照这种规定，在事物中，并没有根据必须要有一种力；反之，力作为建立起来之有的方面，本质上要以事物为其事先建立（前提）。因此，假如要问事物或物质是怎样**具有** 一种力的，那么，力就是显现为外在地与事物连结着的，或以外来的强力**压进** 事物里去的。

力作为这种直接的长在，是一般**事物的静止的** 规定性，不是一个外在于自身的东西，而直接是一个外在的东西。所以力也被称为物质，假定了磁、电等物质来代替磁、电等力，或以抟合一切的微细的**以太** 来代替著名的**引力** 。——在前面考察过的物质中，事物的不活动的、无力的、否定的统一便消解了。

但力包含直接存在作为环节，作为这样一个东西，它诚然是条件，但要过渡并扬弃自身，所以并不作为一个存在的事物。再者，它不是作为规定性那样的否定，而是否定的、自身反思的统一。力应该是在事物中，事物这里就再没有什么意义；力本身不如说是外在性的建立，这个外在性显现为存在。所以力也不单纯是一个规定的物质；这样的独立性久已过渡为建立起来之有和现象。

第二 ，力是反思的和直接的长在的统一，或说是形式统一和外在独立性的统一。它是二者合一的，它是这样的两者的接触，即假如一个是自身同一的、肯定的和被否定了的反思，另一个便不是。所以力是自己被自己排斥的矛盾；它是**能动的** ，或说它是与自身相关的否定的统一，反思的直接性或本质的内在之有在这个统一中建立起来，只是作为被扬弃的东西或环节，即是在这样的情况下：力与直接的存在相区别并过渡到存在中去。所以力作为整体的反思统一的规定被建立起来，要**从本身** 变为存在的、外在的多样性。

但**第三** ，力只不过是**自在之有的** 和直接的活动；它是反思的统一，并且在本质上也同样是**这个统一的否定** ；但由于它与这个否定差异，而只是作为它本身的同一及其否定，所以它对这个否定在本质上相关就像是对一个于它是外在的直接性那样，并且以这个否定为**前提** 和**条件** 。

这个前提现在不是一个与力对立的事物；这种漠不相关的独立性在力中已经扬弃；作为力的条件，事物是**一个不同于力的独立物** 。但在这里，因为它不是事物，同时，独立的直接性又规定自身为与自身相关的否定的统一，**所以它本身是力** 。力的能动性由于它本身就像由于对自身不同的他物，即由于力而有了条件。

在这样的方式上，力就是对比，在这个对比中，每一方面都是和另一方面同一的。在对比中有一些力，并且诚然在本质上彼此相关。——再者，它们最初只是一般的差异；它们的对比的统一才不过是**内在的、自在之有的** 统一。所以由于另一种力而有条件之有，**自在地** 是力本身的行动，或者说，力在这种情况下才是**事先** 建立的（成为前提的）、只否定地**与自身** 相关的行动；另一种还在它的**建立** 活动**以外** ，即在其进行规定中直接**回到自身** 的反思以外。

2. 力的推动

力是有条件时，因为力所包含的直接存在的环节，只是一个**建立起来的东西** ，——但因为这个建立起来的东西同时又是直接物，一个**事先建立的东西** ，力在它之中便否定了自身。因此，那对于力呈现的外在性就是力**自己特有的事先建立的活动本身** ，它首先彼建立为**另一种力** 。

这种**事先建立** 又是互相的。两种力中每一种都包含作为被扬弃的那样的自身反思的统一，因此便是事先建立的；它把自身建立为外在的；这个外在性环节是它**自己特有的** ；但因为它同样是自身反思的，它就同时建立了它的这个外在性，**不是在它本身中** ，而是作为另一种力。

但这样的外在物是自身扬弃的外在物；再者，自身反思的活动本质上是与那个外在物相关就像与它的他物相关那样，但也同样是像与一个**自在的虚无的** 并**与它同一的东西** 相关那样。事先建立的活动既然同样是自身反思，那么，这种活动便是它的那个否定的扬弃，并把那个否定建立为自身或说建立为**它的** 外在物。这样，力作为互为条件，在它对之进行活动的其他的力看来，便是一种冲击。它的对待不是被规定的被动性，以致某种他物因此进入它里面去，而是冲击只是**推动了** 它。它在本身中是它的否定性；它之被自己排斥就是它自己特

有的建立。所以它的行动就在于要扬弃那成为一个外在物的冲击；它使这个外在物成为一个单纯的冲击，并把这个外在物建立为自己特有的自身排斥，建立为**它自己特有的外在化** 。

所以自身外在化的力，与那最初只是事先建立的活动的东西，是同一个东西，即使自身成为外在的；但力作为自身外在化，却又是否定外在性并把外在性**建立** 为它自己的东西的那种活动。现在在这种考察中，由于从力开始，它就是它本身的否定的统一并从而是事先建立的反思，那么，假如在力的外在化中，从推动的冲击开始，情况也是一样。这样，力**在其概念中** 首先被规定为自身扬弃的同一，并且**在其实在中** ，两种力之一种被规定为推动的，另一种被规定为被推动的。但力的概念总之是建立的和事先建立的反思的同一，或反思的和直接的统一的同一，并且这些规定每一个在统一中都全然只是环节，从而通过另一规定成为有中介的。但在两种有相互关系的力之中，哪一种力是推动的，哪一种力是被推动的，当前却并没有规定，或者不如说两种形式规定都以同等的方式属于每一种力。但这个同一不仅是比较的一种外在的同一，而且是两者的一种本质的统一。

这就是，一种力首先被规定为**推动的** ，另一种力被规定为**被推动的** ；这些形式规定以这种方式显现为两种力的直接的、自在地呈现的区别。但它们在本质上是有中介的。一种力被推动；这个冲击是一个从**外面** 在它之中建立起来的规定。但力本身是事先建立的东西；它在本质上是自身反思的并且扬弃那成为一个外在物的冲击。因此，它在被推动时，那就是它自己的行动；或者说，另一种力之成为另一种和推动的力，那是由它本身规定的。推动的力否定地与自身相关，所以它在扬弃其外在性时，它也是在建立；但它只有通过事先建立（前提），即具有一种与它对立的力，才是如此；这就是说，它只是在自身中具有一个外在性，即只有在被推动的情况下，它才是推动的。换句话说，它只有在它被推动去成为推动的情况下，才是推动的。因此，反过来说，那第一种被推动的力，也只有当它推动另一种力去推动它，即那第一种力时，它才是被推动的。所以两者每一个都从另一个获得了冲击；但那作为能动的、给予冲击的力，就在于它从另一种力获得了冲击；它所获得的冲击是从它本身推动的。给予和接受冲击，或能动的外在化和被动的外在性两者，因此便不是一个直接物，而是有中介的，并且两种力的每一种诚然因此本身便是另一种力对它

所具有的那个规定性，是由于另一种力而有中介，并且这个中介的他物就是它自己进行规定的建立。

所以情况就是这样：一个由于另一种的冲击在一种力上出现，在这种情况，这种力对待自身是**被动的**，但又从这种被动过渡到能动——，即是力回到自身。它外在化**自身**。外在化是在这样的意义下的反动，即：一种力把外在性建立为它自己的环节，从而扬弃它被另一种力推动的这一情况。因此，两者就是一个，即力的外在化；借这个外在化，力由于它的否定的活动，便给予自身以一个为他的实有，并且它在这外在性中无限回归到自身，也就是在外在性中只是与自身相关。因此，有条件之有和冲击所附属的事先建立的反思，也直接是自身回归的反思，活动在本质上就是**对自身**反动的活动。冲击或外在物的建立，本身就是其扬弃，反过来说，冲击的扬弃也就是外在性的建立。

3. 力的无限

在力的环节还具有直接性形式的情况下，力是**有限的**；它的事先建立的和它的自身相关的反思，在这一规定中，是相区别的；前者显现为一个自为地长在的外在的力，后者在对力的关系中显现为被动的。所以，力就形式说，是有条件的，就内容说，是有限制的；因为一个规定性，就形式说，也包含一个内容的限制。但力的能动性在于必须**外在化自身**，即像以上所看到的，必须扬弃外在性，并且把力规定为这样的东西，即力在其中与自身同一。所以那被力真正外在化了的东西，就是：它对他物的关系就是它对自身的关系，它的被动就在于它的能动。力借冲击而被推动到活动，冲击即是它自己的推动；到达力中的那个外在性，并不是一个直接物，而是一个由于力而有了中介的东西；正如它自己的本质的自身同一不是直接的而是由于其否定便有了中介那样；或者说，力外在化了这一点，即：**它的外在性与它的内在性是同一的**。

丙、外与内的对比

1. 整体和部分的对比是直接的；因此，反思的和有的直接性每一个在此对比中都具有一自己特有的独立性；但当它们处在本质的对比中时，它们的独立性便不过是它们的否定的统一。这一点现在是在力的外在化中建立起来了；反思的统一在本质上是变为他物，像力本身移置到外在性中去那样；但这种外在性也同样直接退回到那种统一中去；独立的力的区别扬弃了自身；力的外在化只不过是反思的自身统一的一个中介。当前只有一个空虚透明的区别，即映象，但这映象是中介，中介就是独立的长在本身。不仅那些在自身中扬弃自身的对立规定，不仅它们的运动，是一过渡；而且，一方面，从直接性开始过渡到他有中去，这个直接性本身只是作为建立起来的直接性，另一方面，每一规定在其直接性中因此已经是与它的他有的统一，并且过渡也同样因此全然是建立自身而回归到自身。

内 被规定为**反思直接性** 的或本质的形式，与被规定为**有** 的形式的**外** 对立；但两者只是**一个** 同一。——这个同一**第一** 是两者的坚实的统一作为内容充实的基础，或**绝对的事情** ，两个规定在这统一中都是漠不相关的、外在的环节。在这种情况下，这个同一是内容和总体，总体是**内** ，内也同样将成为外在的，但它在这里并不是一个已变的或已过渡的东西，而是自身等同的。按照这个规定，**外** 不仅就内容说，**等同** 于内，而且两者只是**一个事情** 。——但事情作为**单纯的** 自身**同一** ，与**其形式规定** 是差异的，或者说，这些规定对于它是外在的；在这种情况下，它本身是内，与它的外在性相差异。但这外在性又在于：这两个规定，即内与外，构成了它。但事情不外是两者的统一。因此，这两个方面，就内容说，又是同一的。但在事情中，它们是作为互相渗透的同一，作为内容充实的基础。但在外任性中，作为事情的形式，它们对那个同一，从而也对彼此间，就漠不相关了。

2. 它们以这种方式就是差异的形式规定，这些规定不是在它们自身中，而是在一个他物中，具有一个同一的基础，即反思规定，这些反思规定是自为的，内就作为自身反思的形式、即本质性的形式，而外则作为在他物中反思的直接性形式，或说非本质性的形式。不过对比的本性表明：这些规定完全只构成一个同一。力在外在化中是这样的情况，即事先建立的和回到自身的规定是一个并且是同一个。因此，假如内与外被看作是形式规定，那么，它们**第一** 只是单纯的形式本身，**第二** ，因为这里它们被规定为对立物，所以它们的统一是纯粹**抽象的中介** ，在这个统一中，一个规定**直接** 是另一规定，而它之**所**

以 是另一规定，就因为它是这一规定。这样，内就直接**只是** 外，而它之所以是**外在性的规定性** ，就因为它是内；反过来说，外**只** 是一个内，因为它**只** 是一个外。——这就是，当形式统一把它的两个规定作为对立的规定而包容起来时，它们的同一便只是这样的过渡，即在过渡中，只有两者的**他物** ，而没有它们的**富于内容** 的同一。或者说，这种对形式的坚持，总是**规定性** 的方面。按照规定性建立的东西，不是整体的实在的总体，而只是在形式规定性中的总体或事情本身；因为这个总体是两个对立规定干脆捆在一起的统一，这样，当基础或事情的一个规定被采用为第一个规定时，——至于是哪一个规定，却无关紧要，——可以说它正**因此** 在本质上是在另一规定性之中，但它同样也**只** 是在另一规定性中，正如它以前被说成**只** 是在第一个规定性之中那样。

所以，某物**只不过** 是一个**内的** 某物，它正因此**只** 是一个外的某物。或者反过来，某物**只** 是一个**外的** 某物，它正因此**只** 是内的某物。或者，当内被规定为**本质** 、外被规定为**有** 时，那么，一个事情，假如它只是在它的**本质** 之中，它就正因此只是一个直接的**有** ；或者说，一个事情仅仅**有** ，它就正因此还只不过是在它的**本质** 之中。——外与内是这样建立的规定，即：每一规定不仅事先建立另一规定 [13] ，过渡到另一规定中像过渡到它的真理中去那样，而且在它是另一规定的这种真理的情况下，它仍然**作为建立起来的规定性** ，并且指向两者的总体。——因此，**内** 就形式说，是本质的完成。这就是说，当本质被规定为内时，它包含着它的欠缺，只是作为对它的他物的、即外的关系；但外也同样不仅是有或甚至是存在，而且与本质或内相关。但是不仅有两者的相互关系，而且有两者绝对形式的规定的关系，即：每一个都直接是其对立面，呈现着两者**对其第三者** 、或不如说**对其统一** 的共同关系。但是它们的中介还缺少这个包含两者的同一的基础；它们的关系因此是一个直接颠倒转为另一个，而这个把它们纽结在一起的否定的统一，是单纯的、无内容的点。

注释

本质的运动总是**成为概念的变** 。在内与外的对比中，出现了概念的本质环节，即对比的规定是在否定的统一中建立起来的，所以每一规定不仅直接作为它的另一规定，而且也作为整体的总体。但这个总

体在概念本身中就是**共相**，——一个在内与外的对比中还不曾呈现的基础。——内与外的否定的统一，是这一规定直接颠倒转为那一规定，在这种否定的统一中，还缺少前面所谓的**事情** 这一基础。——

无中介的**形式的同一**，正如它在这里还没有事情本身富有内容的运动而被建立起来那样，是极为值得注意的。它在事情里出现，正当事情在其**开始** 之时。这样，**纯有** 就直接是**无** 。一切实在的东西在其开始时，总不过是这样一个直接的同一；因为它在其开始时还没有使环节对立并发展，一方面还没有从外在化使自身**内在化**，另一方面还没有从内在化通过其活动使自身**外在化** 并发生；因此，它只是作为与外对立的**规定性** 的内，和只是作为与内对立的**规定性** 的外。所以它一方面只是一个直接的有；一方面由于它同样是那应当成为发展活动的否定性，它本身便**只** 不过一个内的东西。——在一切自然的、科学的和精神的发展中，总是呈现出这一点，而且认识到这一点是很重要的，即：当某物最初只不过是**内在的** 或只不过是在其**概念** 中时，这个最初的东西正因此只是其直接的、被动的实有。所以，——我们立刻试举一最近的例子，——这里所考察的**本质的对比**，在它由于中介、即由于**力** 的对比而完全动起来和实在化以前，只是**自在的** 对比，是它的概念或不过是**内在的** 。因此，它**只** 是**外在的** 、直接的对比、**整个** 与**部分** 的对比，在对比中，两个方面彼此相对，都有一个漠不相关的长在。在它们本身中还没有同一，这种同一还不过是**内在的**，因此它们彼此分开，具有一个直接的、外在的长在。——所以，一般**有的范围** 还绝对地不过只是**内在的** 范围，因此它是有的直接性或外在性的范围。——**本质** 还只不过是内在的，因此它也被当作是一个完全**外在的**，无系统的共同的；人们常说**学校事务** Schulwesen、**报纸事务** Zeitungswesen [14]，是指一项公共事务，由一些存在的对象外在地拼合而成，在这种情况下，那些对象是没有一切本质的连结，没有有机组织的。或者就具体对象说，那么，植物的种子、胎儿只不过是**内在的** 植物、**内在的** 人。但因此作为种子的植物或人，是一个直接的东西，一个外在的东西，它还不曾给予自身以对自身的否定关系，是**一个被动的东西**，是**委身于** 他有的东西。——这样，即使**上帝** 在其**直接** 的概念中也不是精神；精神不是直接物，不是对立物的中介，而不如说是永恒建立其直接性并永恒从直接性回归到自身的那个本质。因此，上帝**直接只** 是自然。或者说，自然**只** 是内在的上帝，不是作为精神的那个现实的上帝，从而不是真正的上帝。——换

句话说，在作为**最初的** 思维那种思维中的上帝，只是纯有，或者也是本质，是抽象的绝对，但不是作为绝对精神那样；唯有作为绝对精神，才是上帝的真正本性。

3. 上面所考察的内与外的两种同一，**第一种** 是对这两种规定的区别和对一个外在于它的形式都漠不相关的基础，或说它是作为**内容。第二种** 是这两种规定的区别无中介的同一，是每一规定直接颠倒转为其对立的规定，或说它是作为纯**形式** 。但这两种同一只是**一个总体的两方面** ；或说这个总体只是一个方面颠倒转为另一方面。总体，作为基础和内容，是这种仅仅由于事先建立的形式的反思而是自身反思的直接性，这种直接性扬弃了两个方面的区别，并把自己建立为对区别漠不相关的同一，或反思的统一。或者说，假如形式规定自身为差异，并把自身造成是作为外在性那样的一个方面，但又把自身造成是作为自身反思的直接性那样的另一个方面，或说成为内，那么，内容就是形式本身。

反过来说，形式的区别，内与外，因此每一个在本身中都被建立为它自己和它的他物的总体；**内** ，作为单纯的自身反思的同一，就是直接物，并且因此也同样是有和作为本质那样的外在性；**外** ，作为多样的、规定的有，只是**外在的** ，即被建立为非本质的并回到其根据里去，从而作为内在的。两者这样的互相过渡，就是它们的直接同一作为基础；但也有它们的有中介的（间接的）同一；即每一个正是由于它的他物（这个他物，就是它自在地所是的那个东西）而是对比的总体。或者反过来说，每个方面的规定性由于它在自身中是总体，便以另一规定性而有中介；所以总体是由于形式或规定性便以自身为中介，规定性则由于它与自身的单纯同一而有中介。

所以，什么是某物，它就完全在其外在性之中；它的外在性是它的总体，总体又是它的自身反思的统一。它的现象不仅是在他物中的反思，而且是自身反思，因此它的外在性就是它自在地所是的那个东西的外在化；所以当它的内容和它的形式全然同一时，它自在自为地无非**就是这个外在化自身的东西** 。它是它的本质的启示，以致这个本质正是仅仅在于成为自身启示的东西。

本质的对比规定自身在现象与内或本质的这种同一中成为**现实** 。

[1] 即是“有”或“本质”。——译者注

[2] “这种变化”，指移动。——译者注

[3] 即以另一规定为前提。——译者注

[4] 德语中一切公共事务均可用Wesen，即与“本质”同是一字。这种用法很独特，为欧洲其他语言所无。——译者注

第一部 客观逻辑——第二编 本质论——第三部分 现实

现实是**本质与存在的统一；无形态的** 本质和**无休止的** 现象，或无规定的长在和无长在的多样性以现实为它们的真理。**存在** 诚然是从根据发生的直接性，但它在自身中还没有建立起形式；当它规定并形式化自身时，它便是**现象** ；当这个仅仅被规定为在他物中反思的长在进一步形成为自身反思时，它就变成**两个世界** ，两个**内容总体** ，一个被规定为**自身反思的** ，另一个被规定为**在他物中反思的** 。但是本质的对比表现了它们的**形式关系** ，这种关系的完成就是**内与外的对比** ，即：两者的**内容** 只是**一个同一的基础** ，并且同样只是**一个形式的同一** 。因此，这种同一，就形式看来，其结果是：两个世界的差异的形式规定扬弃了，而**建立起来的** 则是：它们是**一个** 绝对的总体。

内与外的这种统一是**绝对的现实** 。但这个现实，——假如它被建立为统一，而形式在这统一中扬弃了自身，并使自身成为一个内与外**空洞的或外在的区别** ，——它**首先** 就是**绝对** 本身。**反思** 对这个绝对物对比自身说来，好像是**外在的** 反思，与其说反思是这个绝对物自己的运动，不如说反思只是静观这个绝对物。但当反思在本质上是这个绝对物时，反思便作为绝对物的否定的自身回归。

第二 ，特殊的**现实** 。**现实、可能** 和**必然** ，构成绝对物或绝对物的反思**形式的环节** 。

第三 ，绝对物及其反思的统一，是**绝对的对比** ，或不如说是作为对本身对比的绝对物，——**实体** 。

第一章 绝对物

绝对物的单纯的、坚实的同一，是不规定的，或不如说，无论**本质** 和**存在** ，或无论一般的**有** 和**反思** ，其一切规定性都在这个同一中消解了。在这种情况下，规定**什么是绝对物** ，其结果就是否定的，而且绝对物本身就仅仅表现为一切宾词的否定和空无。但当绝对物又必须说成是一切宾词的肯定时，它就表现为最形式的矛盾。当那种否定和这种肯定都属于**外在反思** 时，那么，这便是一种形式的、非系统的辩证法，它不须费多少力就可以在这里、那里摘取一些规定，并且同样不须费多少力就可以一方面证明那些规定的有限性和单纯相对性，另一方面，由于绝对物在这种辩证法心目中浮现为总体，便把它说成是一切规定的归宿所在，——而并不需要能够把这种肯定和那种否定提高到真正的统一。——但绝对物是什么，又应该加以说明；但这种说明不能还是外在反思进行规定，用外在反思进行规定，便只会有规定，而这里却是绝对物的**展示** ，并且诚然是它**自己特有的** 展示，仅仅**指出它是什么** 。

甲、绝对物的展示

绝对物不仅是**有** ，也还是**本质** 。前者是最初的不反思的直接性，后者是反思的直接性；再者，每一个在本身中都是总体，但却是被规定了的总体。在本质中，有作为**存在** 出现；有和本质的关系进一步形成为**内** 和**外** 的对比。**内** 是**本质** ，但作为在本质上具有规定的**总体** ，与**有相关** ，并直接成为**有** 。**外** 是**有** ，但连同本质的规定而与**反思相关** ，同样也直接成为无对比的与本质的同一。绝对物本身是两者的绝对统一；它是那构成本质对比根据的一般东西，这个东西不过作为对比，还没有回到它的这个同一里去，其根据也还没有**建立** 。

由此所得的结果是：绝对物的规定是成为**绝对形式**，但同时又不作为其环节只是单纯规定性那样的同一，——而是作为其环节每一个在本身中都是**总体**，从而作为对形式漠不相关，是整体的完全内容。但反过来说，绝对物就是这样的绝对内容，它作为本身是漠不相关的多样性，在自身中具有否定的形式关系，由于这种关系，它的多样性只是**一个** 坚实的同一。

绝对物的同一因此是绝对的同一，它的每个部分本身都是整体，或每一规定性都是总体，即规定性总是变成一个全然透明的映象，一个**在其建立之有中消失** 的区别；**本质、存在、自在之有的世界、整体、部分、力** 等——反思的规定，对于表象就显现为被当作自在自为的、真的有；但绝对物对这些规定说来，就是根据，它们都在这个根据中沉没了。——因为形式在绝对物中现在只是单纯的自身同一，所以绝对物并不**规定** 自身；因为规定是一个形式区别，它最初被当作是区别本身。但因为绝对物同时又包含一切区别和一般的形式规定，或说因为它本身是绝对的形式和反思，所以**内容的差异** 也必须在它之中出现。但绝对物本身是**绝对的同一**；当自在之有的和显现的世界、或内在的和外在的总体的一切多样性都在绝对物中扬弃了的时候，这种情况就是绝对物的**规定**。——在绝对物本身中没有**变**，因为它不是有；它也不是自身**反思的** 规定，因为它不是那只在自身中规定自身的本质；它也不是一种自身外在化，因为它是作为内与外的同一。但这样，反思的运动就与绝对物的绝对同一相**对立**。反思运动在绝对同一中被扬弃了，所以它只是这个同一的**内在的东西**；但它也因此而对于这种同一是**外在的**。——因此，它最初就只在于在绝对物中扬弃它自己的行动。它是多样性的区别和规定及其运动的彼岸，这个彼岸就**在**绝对物的**背后**；因此，反思运动诚然是区别和规定及其运动的容纳，但同时也是它们的消亡；所以它是以前所说的绝对物的**否定的展示**。——这种展示的真正说明，就是**有和本质的** 范围直到现在的全部逻辑运动，其内容不是一个从外面摘拾来的现成的和偶然的内容，也不是由于一个外在于它的反思而沉入绝对物无底深渊那样的内容，而是在自身中由于它的内在必然性而规定自身，并且作为**有** 自己特有的**变** 和作为本质的**反思** 而回到绝对物中就像回到它的根据里去那样。

但这种展示本身同时也有**肯定的** 方面，即，当有限物消灭时，它就证明了与绝对物相关或本身中包含着绝对物那种本性。但这个方面与其说是绝对物本身的肯定的展示，不如说是**规定的** 展示，即规定以

绝对物为其无底深渊，但同时又以绝对物为其根据，或者说，那给予规定、即映象以长在的东西，就是**绝对物** 本身。——映象不是无，而是对绝对物的反思、对绝对物的**关系** ；或者说，当绝对物在它 [1] 之中**映现** 时，它就**是** 映象。所以，这种肯定的展示是在有限物消失之前还保持有限物，并把它看作是绝对物的表现和反映。有限物只有通过绝对物才能看透自身，但它的这种透明性终于全然消失；因为在有限物中，没有任何东西能够使它对绝对物保持一种区别；它只是一个媒介，被那通过它而映现的东西所吸收。

因此，绝对物这种肯定的展示，本身只是一种映现；因为这种展示和展示的内容所包含的东西就是绝对物本身。进一步规定所发生的东西，即绝对物在其中映现的形式，是一个虚无的东西，它是展示**从外面** 接收来的，并且**展示** 在那里获得了行动的**开始** 。这样一个规定 [2] ，不是以绝对物为其开始，而只是以绝对物为**其终结** 。因此，这种展示由于它和绝对物的关系，诚然是**回到** 绝对物的绝对行动，但这不是就它的出发点而言，这个出发点是外在于绝对物的一个规定。

但事实上绝对物的展示是绝对物**自己特有的** 行动，它**在自身那里开始** ，正如它**在自身那里到达** 。绝对物，仅仅作为绝对的同一，它是被规定了，即作为**同一物** ；它通过反思而**这样建立起来** ，与对立和多样性对立；或说它是反思和一般规定的**否定物** 。——因此，不仅那种绝对物的展示，而且这个绝对物本身，也都是一个不完全的东西，展示不过**到达了** 绝对物而已。或者说，这个绝对物，它仅仅作为绝对的同一，不过是一种**外在反思的绝对物** 。因此它不是绝对的绝对物，而是在一个规定中的绝对物，或者说它是**属性** 。

但绝对物不仅是属性，因为它是外在反思的**对象** ，并且因此被反思所规定。——或者说，反思对绝对物，不仅是**外在的** ，而且也是**直接的** ，因为它对绝对物是**外在的** ，所以它对绝对物是**内在的** 。绝对物只是绝对物，因为它不是抽象的同一，而是有与本质的同一，或内与外的同一。所以它本身是绝对的形式，这个形式使它自身映现，并规定它成为属性。

乙、绝对属性

绝对的绝对物 这个说法，是用来指那在**其形式** 中**回转到** 自身的绝对物，或说其形式与其内容是等同的。属性则只是**相对的绝对物** ，是一种连结，它不外是意谓着在一个**形式规定** 中的绝对物。形式最初在其展示完成以前，才**不过** 是**内在地** （或说**不过** 是**外在地** ，也是一样）最初一般**被规定** 的形式或说一般的否定。但因为它同时又是作为绝对物的否定，所以属性就是绝对物的整个内容；属性是总体，它以前显现为一个**世界** ，或**本质对比** 的一个**方面** ，每一个方面本身都是整体。但显现的和自在自为之有的两个世界都应该以它们的本质而互相**对立** 。本质对比的一个方面诚然等同于另一方面，整体和部分一样多，力的外在化和力本身是同一内容，外和内也总是同一个东西。但同时每一方面又应该有一个自己特有的**直接的** 长在，一个方面作为有的直接性，另一方面作为反思的直接性。反之，在绝对物中，这些相区别的直接性都降低为映象，成为属性的那个**总体** 被**建立为绝对物的真的和唯一的长在** ，但绝对物在其中的这一**规定** 却是**非本质的东西** 。

绝对物之所以是属性，是因为它在同一的规定中是作为单纯的绝对同一；现在对一般的规定，可以联结上其他规定，譬如也有**较多的** 属性。但因为绝对同一只意谓着不仅一切规定被扬弃，而且也是扬弃了自身的反思，所以一切规定在它之中都作为**扬弃了的** 那样而被**建立起来** 。或者说，总体被建立为绝对的总体，换句话说，属性以绝对物为它的内容和长在；它由于形式规定而是属性，因此，形式规定也直接被建立作为单纯映象，——作为否定物那样的否定物。展示由于属性给予自身以肯定的映象，当展示把在限制中的有限物不当作是一个自在自为之有的东西，而当作是其长在在绝对物中消解并扩大成为属性时，肯定的映象本身便扬弃成为属性的那一点；展示便把属性和展示的区别行动都沉没入**单纯绝对物** 之中。

但当反思这样从它的区别回到绝对物的**同一** 时，它同样不是从它的外在性走出而来到真正的绝对物。它只达到了规定的、抽象的同一，即在同一**规定性** 中的那个同一。——或者说，反思，当它作为**内在形式** ，规定绝对物为属性时，那么，这种规定还是一个与外在性相差异的东西；内在规定并不渗透绝对物；它的外在化，作为一个单纯建立起来的东西，是要在绝对物中消失的。

所以，通过形式而有绝对的属性，形式无论是外在的或内在的，同时也是建立起来，成为一个自在的本身虚无的东西，一个外在的映象，或单纯的**方式式样** 。

丙、绝对物的样式

属性**第一** 是作为在单纯自身**同一** 中的绝对物。**第二** ， 它是**否定** ；这个否定，作为否定，是形式的自身反思。当属性既是绝对物又是规定性之时，这两个方面最初便构成属性的两个端项，其**中项** 就是属性本身。——第二个端项是**作为否定物那样的否定物** ， 是**外在** 于绝对物**的** 反思。——或者说，假如它被当作是绝对物的**内** ， 并且是它**自己特有的** 规定把自身建立为样式Modus的；那么，它就是绝对物的外在之有，是它在有的可变化性和偶然性中丧失了自己，是它过渡为对立物而**没有回归到自身中去** ； 它就是形式和内容规定无总体的多样性。——

但样式，即绝对物的**外在性** ， 却不仅是如此，而且是作为外在性那样**建立起来的** 外在性，是一个单纯的**方式和式样** ， 从而是作为映象那样的映象或**形式的自身反思** ， ——从而是**自身同一** ， **这个同一就是绝对物** 。所以事实上在样式中，绝对物才被建立为绝对的同一；它只是它本来**是** 的东西，即自身同一，作为自身相关的否定性，作为**映现** ， 这个映现被**作为映现那样** 建立起来。

因此，假如绝对物的展示从它的绝对同一过渡到属性，又从属性过渡到样式，那么，这种展示便完全通过了展示的环节。但**第一** ， 展示在这过程中，对这些规定，不是单纯否定对待，而**它的行动就是反思运动本身，绝对物** 只有作为这个运动，**才真正** 是**绝对同一** 。——**第二** ， 展示在这里不仅涉及**外在的东西** ， 样式也不仅是最外在的外在性，而且因为样式是作为映象那样的映象，所以它就回归到自身中，是本身消解的反思；绝对物作为这样的反思，就是绝对的有。——**第三** ， 展示的反思似乎从它自己特有的规定并且从外在的东西开始，把属性的样式甚至规定都当作是在绝对物本身以外的什么地方**现成的东西** 接收过来，反思的行动也似乎在于把那些样式或规定都只归

结为无区别的同一。但反思实际上在绝对物本身中有规定性，它就从那个规定性开始。绝对物，作为**最初的**、无区别的同一，本身只是**规定的绝对物**或属性，因为它是不动的、还不反思的绝对物。这种**规定性**，因为它是规定性，就属于反思运动；只有通过反思运动，绝对物才被规定为**最初的同一物**，同样只有通过反思运动，它才有绝对形式，并且不是自身**有等同自身的东西**，而是自身**建立等同自身的东西**。

所以样式的真正意义是：它是绝对物自己特有的反思运动，是**进行规定**，但绝对物并不由于进行规定而成为一个他物，而是它已经**是**的那个东西，是透明的外在性，这个外在性**表明了**它自身，是从它自身**出来的**运动，但这样向外的有同样又是内在性本身，并且也是一种建立，这种建立不单纯是建立起来的有，而且是绝对的有。

因此，假如要问展示的**内容**，绝对物表明了什么？那么，形式与内容的区别，在绝对物中，无论如何都是消解了的。或者说，**要表现自身**，这一点正是绝对物的内容。绝对物是绝对的形式，这个形式，作为它自己的分裂为二，是全然与自身同一的，是**作为**否定物那样的否定物，——或者说是与自身消融的否定物，并且只有如此，才是绝对的自身同一，这种同一，**对它的区别**同样**漠不相关**，或说是绝对的**内容**；因此，这个内容不过是这种展示本身。

绝对物，作为这种负荷自身的展示运动，作为**方式**和**式样**，（方式和式样就是绝对物的绝对自身同一），是外在化，不是内在物的外在化，也不是与一个他物对立的外在化，而只是作为绝对的、自为的、自身表现；这样，绝对物就是**现实**。

注释

斯宾诺莎的实体概念与以上所说明的绝对物概念相符合，也与反思对绝对物的对比相符合。**斯宾诺莎主义**在这一点上是一个有欠缺的哲学，即：反思及其多样性的规定是**一种外在的思维**。——这个体系的实体，是**一个实体**，**一个**不可分离的总体；没有一个规定性不是包含并消解于这个绝对物之中；够重要的是：一切作为独立物而在表象或进行规定的知性面前显现和浮现的东西，都在那个必然的概念中降低为单纯建立起来的有了。——**规定性即否定**——是斯宾诺莎哲学

的绝对原则；这个简单的真知灼见，使实体的绝对统一有了基础。但是斯宾诺莎停留在作为**规定性** 或质那种**否定** 上面：他不进一步去认识作为绝对的、即**否定自身的否定** 那样的否定；因此**他的实体本身不包含** 绝对形式，对实体的认识也不是内在固有的认识。诚然，实体是**思维** 与存在或广延的统一；所以它包含思维本身，但只是在思维和广延的**统一** 之中，即不是作为与广延相**分离** ，从而总之不是作为进行规定和形式化，也不是作为回到自身并从自身开始的运动。因此，一方面，实体缺少**人格** 的原则，——引起对斯宾诺莎体系反感的，主要就是这个缺点，——另一方面，认识又是外在的反思，它对那显现为有限物的东西，即属性的规定性和样式，也像对那东西本身一样，不从实体去把握和推导，而是像一个外在的知性那样活动，把规定当作现成的来接受，并且把规定**归结** 到绝对物，而不是从绝对物取得反思的开始。

斯宾诺莎所给予的实体的概念，是**自因** 的概念，——实体是这样的东西，它的**本质自身即包含存在** ，——即：绝对物的概念，**不需要一个他物的概念** 来形成，——这些概念，尽管多么深刻、正确，却是在科学一开始就**直接** 假定了的**界说** 。数学和其他低级科学必须以一个**作为前提的东西** ，这前提构成它们的要素和基础。但绝对物不能是最初的、直接的东西，反之，绝对物在本质上却是**这样的东西的结果** 。

在绝对物的界说之后，在斯宾诺莎那里，又**出现了属性的界说** ，属性被规定为那样的东西，即**知性对绝对物的本质** 有怎样**的理解** 。**知性** 就其本性而论，比属性的被采用要在后一些，——因为斯宾诺莎规定知性为**样式** ，——除此而外，属性，作为绝对物的规定那样的规定，又被造成是**依赖于一个他物** ，即知性，它外在地并直接地出现，与实体对立。

以后，斯宾诺莎又把属性规定为**无限的** ，并且诚然也在**无限多** 的意义上是无限的。后来又只出现**两种** 属性，即**思维与广延** ，并且不曾指出无限多怎样必然地归结为思维与广延的对立，而且诚然是两者的被规定的对立。——这两种属性因此是**在经验上** 被接受的。思维与存在代表在一个规定中的绝对物；绝对物本身是它们的绝对的统一，所以它们只是非本质的形式，事物的秩序和观念或思想的秩序是同一的，而且这**一个** 绝对物只是从外在反思、即从一个样式、在两种

规定之下来考察，即一方面作为观念的总体，另一方面作为事物及其变化的总体。正如造成这个区别的是外在的反思那样，把这个区别归结并沉没于绝对同一中的，也是外在的反思。但这整个运动是在绝对物之外进行的。诚然，这个绝对物本身也是**思维** ，并且在这一情况下，这个运动也只是在绝对物之中，但如以前所说，它在绝对物中只是作为与广延的统一，从而不是作为在本质上也是对立环节那样的运动。——斯宾诺莎对思维作了崇高的要求，要把一切都**放在永恒的形态之下** sub specie aeterni来考察，这就是说，要考察事物在绝对物中是怎样的。但绝对物只是不动的同一；属性也像样式一样，在那个绝对物中，都仅仅作为**正在消失的** 东西，而不是作为**正在变** 的东西，所以这种消失也只有从外面去取得它的肯定的开始。

在斯宾诺莎那里，**第三者，样式，** 就是实体的**分殊** Affektion，即规定了的规定性，那是**在一个他物中并通过这个他物** 而被认知的东西。各属性毕竟只以不曾规定的差异为其规定；每一属性都**应该** 表示实体的总体并从它本身来理解；但假如它是作为被规定了的绝对物，那么，它便包含他有，并且不只是**从它本身** 来理解。因此，属性的规定在样式中才真正被建立起来。再者，这个第三者仍然单纯是样式，一方面，样式是直接**已有的** 东西，另一方面，它的虚无性不被认以为自身反思。——因此，斯宾诺莎对绝对物的展示，在这种情况下，就既是完全的，又是从绝对物开始，属性跟随着来，而以样式为终结；但这三者都只是**一个接一个地** 先后列举，没有内在的发展线索，第三者也不是**作为** 否定那样的否定，不是否定地与自身相关的否定，而通过这个否定，绝对物的展示就会**在自身中** 回到第一个同一中去，而这个同一就会是真正的同一。因此就欠缺从绝对物到非本质性的过程的必然性，同样也缺少非本质性本身自在自为地在同一中的消解；换句话说，既欠缺同一的变，又欠缺同一的规定的变。

在**东方的流出** Emanation观念中，绝对物以同样的方式而是自身照耀的光明。不过这种光明不仅照耀自身，而且还**流出** 。光明的流出的东西，与光明自己的不曾被模糊的明亮有**距离** ；后来产生的东西，比先前它们从而发生的东西较不完全。流出只被认为是一种**迹象** ，变只被认为是一种不断上升的损失。所以**有** 总是愈加阴暗，而黑夜，即否定物、是这条路线上最后的东西，不会回到最初的光明里去。

斯宾诺莎对绝对物的说明，正如流出学说一样，本身欠缺**自身反思**，这个欠缺在**莱布尼兹的单子** 概念中得到弥补。——一个哲学原理的片面性往往把自身和相反的片面性对立起来，并且在一切场合，使自身至少是作为**分散的完全性** 而呈现的总体。——单子只是**一**，是一个自身反思的否定物；它是世界内容的总体；差异的多样性的东西不只是作总体中消失，而且以否定的方式**保存下来了**；（斯宾诺莎的实体是一切内容的统一，但这个多样性的世界内容，不是作为在统一中的内容本身，而是作为在那外在于统一的反思中的内容）。因此，单子在本质上是**观念的**；但它尽管是一个有限物，它却没有**被动性**，它的变化和规定都是它本身的表现。它是**隐得来希** Entelechie；启示是它自己特有的行动。——在这里，单子也**被规定了**，**与其他单子相区别**；规定性落入特殊内容和表现的方式和式样之内。因此，单子就其**实体** 说，是**自在** 的总体，而**不** 是**在其表现中** 的总体。单子的这种**限制** 必然不归在**自身建立的** 或**观念的** 单子之内，而是归在它**自在之有** 以内，或说是绝对界限，是一个**前定的命运**；这个界限，由于**有** 另一个不同于它的本质而建立。再者，有界限的东西只是作为与其他有界限的东西相关才有的，但单子同时又是一个自身封闭的绝对物，那么，这些界限的**和谐**，即单子的相互关系，便落在单子之外，并且同样又是从另一本质或**自在地** 先天成立的。

很明显，**自身反思的原则** 构成**单子** 的根本规定，虽然由于这一原则，他有和外来影响总之是去掉了，单子的变化也是其自己特有的建立，——但另一方面，由他物而来的被动性只是转化为一个绝对的限制，转化为一个**自在之有** 的限制。**莱布尼兹** 把**某** 种自身完备或某一**类** 的独立性，归之于原子；原子是**创造出来的** 本质。——仔细考察一下原子的限制，结果表明：那属于原子的本身的表现，就是**形式的总体**。最重要的概念是：原子的变化被设想为无被动的行动，为它本身的表现，并且自身反思的或**个体化** 的原则突出为本质的原则。还必须使有限性在于以下一点，即：内容或**实体与形式相区别**，然后实体受到限制，但形式则是无限的。但在**绝对的单子** 的概念中，现在不仅要发现那种形式与内容的绝对统一，而且也要发现反思的本性，作为自身排斥的、与自身相关的否定性，反思是通过这个否定性来建立并创造的。在莱布尼兹的体系里，固然还有其他的东西，如：**上帝是单子的存在和本质的源泉**，即单子在自在之有的那些限制，不是自在自为地有的，而是在绝对物中消失。但这些规定表明不过是通常的观念，没有加以哲学的发挥就放下了，也没有提高到思辨的概念。所以

个体化原则并没有获得较深刻的钻研；关于差异的、有限的单子的概念，关于单子与其绝对物的状况的概念，不是从这种本质或不是以绝对的方式发生的，而是依附于论证的、独断的反思，这些概念因此并没有达成内在的融会贯通。

---

[1] “它”指“映象”。——译者注

[2] “这一规定”指上述的形式。——译者注

第二章 现实

绝对物是作为**最初的、自在之有的** 统一那样的内与外的统一。**展示** 显现为**外在的** 反思，这种反思在它的一方面具有像一个现成东西那样的直接物，但同时又是这东西对绝对物的运动和关系；作为这样的反思，它就把这东西引回到绝对物之中，并且被规定为单纯的**方式和式样** 。但这个方式和式样是绝对物本身的规定，即绝对物的**最初的同一** ，或说是**它的单纯自在之有的统一** 。由于这种反思，诚然不仅是那个最初的自在之有被建立为无本质的规定，而且因为这种反思是否定的自身关系，才通过它而有那个样式。这种反思，当它在其规定中扬弃自身，并且作为自身回归的运动时，它才是真正的绝对同一，并且是绝对物的规定或模式。因此，样式是绝对物的外在性，但也同样只是作为绝对物的自身反思；——换句话说，样式是绝对物**自己特有的表现** ，所以这种外在化是绝对物的自身反思，从而是它的自在自为之有。

因为绝对物除了是它自己的表现而外，便什么也不是，也没有任何其他内容，所以绝对物作为**表现** ，就是**绝对的形式** 。**现实** 必须被认为是这种反思的绝对性。**有** 还不是现实的：它是最初的直接性；因此它的反思是变和**过渡为另一种有** ；换句话说，它的直接性不是自在自为之有。现实也比**存在** 立于更高的地位。存在诚然是从根据与条件、或说从本质及其反思发生的直接性。因此，现实就**自在地** 是那成为现实的东西，是**实在的反思** ，但还不是反思与直接性的**建立起来的** 统一。由于存在发展了它所包含的反思，因此它便过渡为现象。存在是消灭了的根据；它的规定是这一根据的恢复：所以它变成本质的对比，并且它的最后的反思是这样的，即它的直接性被建立为自身反思，反过来，自身反思也被建立为它的直接性；这种统一现在就是现实，在这种统一中，存在或直接性和自在之有，根据或反思的东西，完全都是环节。因此，现实的东西是**表现** ；它将不被它的外在性牵引入**变化** 的范围，它也不是它在**一个他物** 中的**映现** ，而是它表现自

己；即，它在其外在性中是**它本身**，并且唯有在其**外在性** 中，即作为自身与自身相区别并规定自身的运动，它才是**它本身** 。

在这种绝对形式现在作为现实之中，环节只是作为扬弃了的或形式的环节，还没有实在化；所以它们的差异最初属于外在的反思，不被规定为内容。

因此，现实本身作为内与外**直接的** 形式统一，是在**直接性** 的规定之中，与自身反思的规定对立；换句话说，它是**一个现实** 性，与一个可能性对立。两者的相互关系是**第三者**，即那个现实的东西既被规定为自身反思的有，而这个自身反思的有同时又被规定为直接存在的有。这个第三者就是**必然** 性。

但**首先**，由于现实的和可能的东西是**形式的区别**，它们的关系便同样是**形式的**，并且唯在于这样一点，即：这一个和那一个同样是一个**建立起来之有**，或说是在**偶然** 之中。

现实的和可能的东西，现在既然在偶然之中都同样是**建立起来之有**，因此它便在自身中获得了规定；这样一来，**第二** 便有了**实在的现实**，而**实在的可能和相对的必然** 也同样随之发生了。

第三，相对必然性的自身反思给予**绝对的必然**，后者是绝对的**可能** 和**现实** 。

甲、偶然或形式的现实，可能和必然

1. 现实作为最初的现实，只是**直接的、不反思的** 现实，从而只在这种形式规定之中，但不是作为形式的总体，在这种情况下，现实是形式的。这样，它不过是一个**有** 或一个一般的**存在** 。但因为它**在本质上** 不是单纯的、直接的存在，而是作为自在之有或内在性和外在性的形式统一，所以它直接包含**自在之有** 或**可能** 。**什么是现实的，就是可能的** 。

2. 这种可能就是自身反思的现实。但这个最初的**反思的有**，同样是形式的东西，从而总之只是**自身同一的** 或一般自在之有的**规定** 。

但是，因为规定在这里是**形式的总体**，这个自在之有就被规定为**扬弃了的** 或作为本质上只在对现实的关系之中，这就是说，它作为现实的否定物，**被建立** 为否定物。可能性因此包含两个环节：**第一** 是**肯定的** 环节，即它本身是一个自身反思的有；但当它在绝对形式中降低为一个环节时，那么，它就不再被当作是**本质** 而是有了**第二** 种**否定的** 意义，即可能是一个多样性的东西，指向一个他物，即现实，并在现实中完成自己。

所以就第一方面看，即就肯定方面看，可能性是单纯的**自身同一**的形式规定或是本质性的形式。所以可能性是无对比的、不规定的、总包一切的贮藏者。——就这种形式的可能性意义上说，**一切不自相矛盾的东西，都是可能的**；可能性的王国因此是无边无际、花样繁多的。但每一个多样性的东西都是**在自身中** 和**对其他多样的东西** 而被规定的，并且在自身中具有否定；总之，漠不相关的**差异** 过渡为**对立**；但对立就是矛盾。因此，一切事物都同样是一个矛盾的东西，因此也都是**不可能的东西** 。

——这句关于某物的纯形式的话，——**它是可能的**，——因此也和矛盾命题和在这命题中所容纳的任何内容，同样肤浅而空洞。A是可能的，不过是说A是A。假如不深切注意内容的发展，内容便只有**简单** 的形式；要通过内容分解为它的规定，**区别** 才会在内容中出现。当人们死抓住那种简单形式时，那么，内容便仍旧是一个自身同一的东西，因此也是一个**可能的东西** 。但是这里也和那个形式的同一命题一样，**什么也没有** 说出。

可能的东西所包含的东西，毕竟要比单纯的同一命题更多一些。可能的东西是**反思的自身反思之有**，或说是同一物全然作为总体的环节，从而也被规定不**自在地有**；因此它具有两个规定，一**仅仅** 是一个可能的东西，一是形式的总体的**应当** 。没有这个应当，可能性便是**本质性** 本身；但绝对形式包含这样一点，即：本质本身只是环节，若是没有**有**，它便没有它的真理。可能性是这个单纯的本质性，被**建立为** 这样，即：它只是环节，与绝对的形式不相应。它是自在之有，被

规定为仅仅是一个**建立起来的东西**，或者同样也可以说，**不是自在的**。——因此，可能性在它本身中也有矛盾，或者说，它是**不可能**。

其次又表现出这样一点，即：可能性，作为**被扬弃了而建立起来的形式规定**，在它本身中具有一个一般的**内容**。这个内容，作为可能，是一个自在之有，同时又是一扬弃了的有或**他有**。因为它只是一个可能的内容，所以**另**一个内容和它的反面都同样是**可能的**。A是A，同样，-A是-A。这两个命题，每一个都表示了它的内容规定的可能性。但它们作为这种同一命题，彼此是漠不相关的；随着一个命题，并**不肯定**也要附加上另一命题。可能性是两者进行比较的关系；它作为总体的一个反思，在其规定中包含这样一点，即：反面也是可能的。可能性因此就是相关的根据，即：因为A = A，所以也有-A = -A；在可能的A中，可能的非A也被包含了，这种关系本身就规定了两者都是可能的。

但它的他物也被包含在一个可能的东西中这样的关系，却是一个自身扬弃的矛盾。这个关系现在按照其规定说，是反思的东西，如以前所表明的，并且是自身扬弃的反思的东西，那么，它因此也是直接物，并从而变为**现实**。

3. 这个现实不是最初的，而是反思的，**被建立为**它本身和可能性的统一。现实的东西本身是可能的；它是与可能性的直接的、肯定的同一；但这个同一规定自身**只是**可能性；因此，现实的东西也规定自身**只是一个可能的东西**。因为可能性是**直接**被包含在现实之内，所以可能性在现实中便直接作为被扬弃的，作为**只是**可能性。反过来说，现实在与可能性的统一中也只是被扬弃的直接性；——或者说，因为形式的现实只是**直接的**、最初的现实，所以它只是环节，只是被扬弃的现实，或只是**可能性**。

这里同时也更确切地表示出这样的规定，即在什么程度上，**可能性**是**现实**。可能性还不**全**是现实，——还谈不上实在的和绝对的现实；——它只是那第一个最初出现的、即形式的可能性，这种可能性规定自身**只**是可能性，所以就是形式的现实，这种形式的现实只是**有**或一般的**存在**。因此，一切可能的东西都总有一个**有**或一个**存在**。

这种可能与现实的统一，就是**偶然** 。——偶然的东西是一个现实的东西，它同时只被规定为可能的，同样有它的他物或对立面。这种现实因此是一单纯的有或存在，但是被建立为有或存在的真理，具有一个建立起来之有或可能性的价值。反过来说，可能性是作为**自身反思** ，或**自在之有** 被建立为建立起来之有；某个是可能的东西，就在现实的这种意义上，是一个现实的东西；它只有作为偶然的现实那样多的价值；它本身是一个偶然的东西。

因此，偶然的东西提供了两个方面；**第一** ，当它在自身中**直接** 具有可能性时，或说当可能性在它之中被扬弃时也是一样，那么，它就**不是** 还有中介的**建立起来之有** ，而是**直接的** 现实；它**没有根据** 。——因为这种直接的现实也属于可能，所以它既是被规定为现实的东西，又是被规定为一个**无根据的东西** 。

但**第二** ，偶然的东西又是现实的东西作为一个**仅仅** 可能的东西，或作为一个**建立起来之有** ；所以可能的东西作为形式的自在之有，也只是建立起来之有。因此，两者本身都不是自在自为的，而是在一个他物中有其真正的自身反思，**或说它有一个根据** 。

因此，偶然的东西，因为它是偶然的，所以没有根据；同样也因为它是偶然的，所以有一个根据。

偶然的东西是内与外或自身反思之有与有的**建立起来的** 、非中介的互相**转化** Umschalgen，——它的**被建立起来** ，是由于可能与现实各在本身中有这种规定，即由于它们都是绝对形式中的环节。——所以现实在它与可能性**直接的** 统一中，只是存在，并且被规定为无根据的东西，这个无根据的东西**只是一个建立起来的东西** 或**只是** 可能的东西；——或者现实作为反思的和规定的而与可能**对立** ，那么，它就与可能分离，与自身反思之有分离，因此也同样直接**只是** 一个可能的东西。——同样，可能性作为**单纯的** 自在之有，也是一个直接的东西，**仅仅** 是一个一般的有的东西，——或说可能**与** 现实**对立** ，可能便同样是一个无现实的自在之有，只是一个可能的东西，但正因此就又只是一个不自身反思的一般存在。

这两个规定 [3] **这种变的绝对不静止** ，就是**偶然** 。仍因为每一规定都直接转化为对立的规定，所以它在另一个对立的规定中又同样全

然**与它本身消融**，两个规定每一个在另一个中的这种**同一**，就是**必然**。

必然的东西是一个**现实的东西**；所以它是作为直接的、**无根据的**东西；但它同样**由于一个他物**或在其根据中有其现实，而同时又是这个根据的建立起来之有和这个根据的自身反思；必然物的可能性是一个扬弃了的可能性。因为现实的东西被规定为可能的，从而它的直接性被扬弃了并且被排斥到**根据**或**自在之有**里和到**有根据的东西**里去，又因为它的这种**可能性**，即**根据关系**，是全然扬弃了的并且被建立为有，所以偶然的东西就是必然的东西。必然的东西**有**，这个有的东西**本身**就是**必然的东西**。同时它是**自在的**；这种自身反思是一个**他物**作为有的那种直接性，有的东西的必然性也是**一个他物**。这样，有的东西便不是必然的东西；但这个自在之有本身只是建立起来之有；它是扬弃了的，并且本身是直接的。所以现实在与它相区别的东西中，即可能中，是与自身同一的。它作为这个同一，就是必然。

乙、相对的必然或实在的现实，可能和必然

1. 以上得的结果，是：必然性是**形式的**，因为它的环节是形式的，即那些环节是单纯的规定，它们只是作为单纯的统一或作为一个环节直接转化另一环节那样的总体，从而不具有独立形态。——在这种形式的必然中，统一首先是单纯的，对其区别漠不相关。这种必然，作为形式规定的**直接**统一，就是**现实**；但却是这样的一个现实，它——因为它的统一现在**被规定为**对形式规定的**区别**，即对它本身和可能性的区别**漠不相关**，——具有一个**内容**。这个内容，作为漠不相关的同一，也包含形式，作为漠不相关的、即作为单纯差异的规定，并且是一般**多样性的**内容。这个现实就是**实在的现实**。

实在的现实**本身**首先是有许多特性的事物，是存在的世界；但它不是自身消解为现象那样的存在，而是它作为现实，同时既是自在之有，又是自身反思；它在单纯存在的多样性之中保持住自身；它的外在性是只**对自己**本身的内在的对比。什么是现实的，便**能够起作用**；某个事物**通过它所发生的东西**来**宣布**它的现实。它对他物的对

待，就是它自身的表现：既不是一过渡——假如是过渡，现有的某物便与他物相关，——也不是一现象，——假如是现象，事物便只是在与他物的对比之中，而是一个独立物，但这个独立物又在另一个独立物中有其自身反思，有其规定的本质性。

实在的现实**在它本身中**，现在同样直接有了**可能性**。它包含自在之有的环节；但它在**一个**形式规定中，作为只不过是**直接的**统一，从而作为有的东西，与自在之有或可能相区别。

2. 这种可能，作为**实在的**现实的自在之有，本身是**实在的可能**，首先是**富于内容的**可能。——形式的可能是仅仅作为抽象同一那样的自身反思，即某物自身在自身中不矛盾。假如人们深入一件事情的规定、环境、条件，以便从而认识其可能，那么，人们便不会停留在形式的可能上，而要考察其实在的可能了。

但这个实在的可能本身之所以是**直接的存在**，不再是因为可能本身，作为形式的环节，直接是它的对立面，即一个不反思的现实，而是因为它是**实在的**可能，它在它本身中即刻就有这个规定[4]。因此，一件事情的实在可能，就是与这事情相关的环境的实有的多样性。

这个实有的多样性诚然既是可能、又是现实，但它的同一只不过是**内容**，对这些形式规定漠不相关；因此这些规定构成形式，**被规定**与其同一对立。——或者说，**直接的**实在现实，因为它是直接的，所以被规定与其可能性对立；作为这个有规定的、从而是反思的可能性，它就是**实在的可能**。这个可能现在诚然是建立起来的形式的**整体**，但却是在其规定性中的形式的整体，即作为形式的或直接的现实那样的现实的整体，也就是作为抽象的自在之有那样的可能性的整体。这个现实，它构成一件事情的可能，因此不是**它自己特有的可能**，而是**另**一现实的东西的自在之有；它本身是现实，应当被扬弃，是作为**只是**可能性那样的可能性。——所以实在的可能性构成**条件的整体**，是一个不自身反思的、分散的现实，但却有规定；是自在之有，但却是一个他物的自在之有，并且应该返回到自身中去。

所以，什么事物是实在可能的，就其**自在之有**说，是一个形式的同一的东西，它就其**单纯**的内容说，不自相矛盾；但它就其发展的和

有区别的环境以及一切与它相联系的事物说，作为自身同一的东西，也必须不自相矛盾。但**其次**，因为它是自身多样性的，并且与他物有多方面的联系，而差异本身又过渡为对立，所以它是一个矛盾的东西。假如所谈的是一个可能，并且应该指出其矛盾，那么，必须注意的，只是这个可能所包含的作为内容或作为它的有条件的存在的那个多样性，从那里便容易发现其矛盾。——但这个矛盾不是一个比较的矛盾，而是这个多样性的存在，**自在地** 是这个自身扬弃、自身消灭的矛盾，并且本质上在它本身中具有**只是一个可能的东西** 这样的规定。——假如一件事情的一切条件都完全具备，那么，这件事情就进入现实了；——条件的完全，是就内容说的总体，**事情本身** 就是这个内容，它既被规定为现实的，又被规定为可能的。在有条件的根据范围之中，条件**在它们以外** 具有形式，即根据或自为之有的反思，这个形式，即根据或反思，把条件作为事情的环节而与它们相关，存在也就在它们中发生了。反之，直接的现实在这里不是由一个事先建立的反思规定为条件，而是被建立为这样，即它本身也是可能性。

在自身扬弃的实在的可能之中，有一个要被扬弃的二重性的东西，因为这个可能本身就是成为现实与可能这个二重性的东西。1. 现实是形式的现实，或说是一个显现为独立的、直接的存在，并通过其扬弃而变为反思的有，变为一个他物的环节，并从而在自身中获得**自在之有** 。2. 那个存在也曾被规定为**可能** 或**自在之有**，但却是一个他物的可能或自在之有。所以当它自身扬弃时，这个自在之有也就被扬弃并过渡为**现实** 。——自身扬弃的实在可能这种运动，使**已经当前现在的同一环节** 发生出来，不过每一环节都是从另一环节变出来的而已；那个存在因此在这个否定中也不是一个过渡，而是一个**与自身的消融** 。——按照形式的可能而言，因为某物曾是可能的，所以——不是它**本身**，而是——它的**他物** 也曾是可能的。实在可能性便不再有一个**这样的他物** 与自己对立，因为在它本身也是现实的情况下，它便是实在的。所以当实在可能性的、即条件范围的**直接存在** 扬弃自身时，这个可能性便把自身造成它本身已经是的那个**自在之有**，即一个他物的**自在之有** 。反之，当它的自在之有这一环节因此而扬弃自身时，它就变为现实，即变为它本身同样已经是的那个环节。——在这里一起消失的东西，是曾被规定为可能性的那个现实，或一个**他物** 的自在之有，反之，可能性作为一个现实，这个现实却不是**那个** 现实，这个可能性是那个现实的可能性 [5] 。

3. 实在的可能性的**否定**，因此就是**它的** 自身**同一**；由于这一可能性在其扬弃中就是这种扬弃返回到自己本身里去，所以它就是**实在的** 必然。

什么是必然的，它就**不** 能够**是其他任何东西**；但它当然总是**可能的**；因为可能性是自在之有，而这自在之有却只是建立起来之有，因此在本质上是他有。形式的可能性是作为全然过渡为他物这样的同一；但实在的可能性，因为它在自身中具有另一环节，即现实，它本身便已经是必然。因此，什么是实在可能的，它便不再能够是任何别的东西；在这些条件和环境之下，某物不能有其他结果。因此，实在可能性和必然性相区别，只是**貌似的**；必然不是一种方才变成的同一，而是**事先建立** 并成为基础的。所以实在的必然是**富于内容的** 关系；因为内容是那对形式区别漠不相关的自在之有的同一。

但这个必然同时又是**相对的**。——这就是，它有一个**事先建立**（前提），它从那里开始，它以**偶然的东西** 作它的**出发点**。实在的现实物本身就是**被规定的** 现实物，它是存在环境的一个多样性，在这多样性中，它有其**规定性** 作为**直接的** 有；但这个直接的有作为规定性，也是它自己的**否定物**，它就是自在之有或可能；所以它是实在的可能。这个必然，作为两个环节的统一，就是形式的总体，但还是**外在于自身** 的总体；这样，它就是可能与现实的统一：1. 多样性的存在，**直接** 或**肯定** 是可能性，——一个可能的东西，即一般自身同一的东西，其所以如此，因为它是一个现实的东西；2. 在存在的这个可能性建立起来时，它就被规定为**只是** 可能性，作为现实直接转化为其对立面，——或说作为**偶然**。因此，这个可能，由于它是条件，自身中具有直接的现实，它只是作为一个**他物** 的可能性那样的自在之有。如已经指出过的，这个他有扬弃了自身，并且这个建立起来之有本身建立起来，因此，实在的可能诚然就变为必然，但这个必然性是从可能和现实那个还没有自身反思的统一开始的；——这个**事先建立** 和自身**回归的运动** 还是分离的；——或说**必然还未从自己本身规定自己成为偶然**。

实在必然性的相对性在**内容** 中这样来表现自身，即：内容只不过是对形式漠不相关的同一，因此与形式相区别，并且是一个一般**被规定的** 内容。实在的必然的东西因此是任何一个有限制的现实，这个现实，由于限制的原故，从另外的观点看来，又只是一个**偶然的东西**。

所以**实在的必然**，事实上又**自在地** 是**偶然**。——这一点是这样表现的：实在的必然物，**就形式看**，诚然是一个必然物，但就内容看，却是一个被限制的东西，并由于内容而有其偶然性。不过偶然也包含在实在必然的形式之中；因为如已经指出过的，实在可能性只**自在地** 是必然物，但它又被建立为彼此相互的现实的**他有** 和可能。实在必然性因此包含偶然；它是从彼此相互的现实的那个不静止的**他有** 和可能性回到自身，但不是从自身回到自身。

所以这里当前就**自在地** 有了必然和偶然的统一；这个统一必须叫做**绝对的必然**。

丙、绝对的必然

实在的必然性是**有规定的** 必然；形式的必然在自身中还没有内容和规定性。必然的规定性在于：它在自身中具有其否定，即偶然。它所发生的结果就是如此。

但这个规定性**在其最初的单纯性中** 是现实；**有规定的** 必然因此直接是**现实的必然。这样本身是必然的** 这个现实，由于它包含必然性作为它的**自在之有**，它就是**绝对的现实**；——不再能是任何别的东西的现实，因为它的**自在之有** 不是可能性，而是必然性本身。

但这样一来，这个**现实**，——因为它被建立为**绝对的**，即**本身是它自己和可能性的统一**，——只是一个**空洞的** 规定，或说它是**偶然**。——它的规定之**空洞** 使它成为一个**单纯的可能**，成为一个既可能是**别的东西**，又同样可能被规定为可能的东西。但这个可能本身是**绝对的可能**；因为它正是这样的可能性，即，既被规定为可能，又同样被规定为现实。它对自己本身漠不相关，因此它被建立为**空洞的、偶然的** 规定。

所以实在的必然不仅**自在地** 包含偶然，而且偶然在必然中也**变**；但这个**变**，作为外在性，本身只是必然的**自在之有**，因为它只是一个**直接的、有规定的有**。但这个变不仅如此，它并且是**必然性自己的** 变，——或者说必然所具有的**事先建立**（前提），就是必然自己的

建立。所以作为实在的必然，它就是现实在可能中被扬弃之有，反之，〔也是可能在现实中被扬弃之有〕；[6] ——当必然就是一个环节到另一环节的**单纯转化** 时，它也是这两环节的单纯的、**肯定的统一**，如已经指出过的，这时每一环节在另一环节中都只是**与自己本身消融** 。但这样，必然就是**现实**，不过它却是这样一个现实，即只是形式与自己本身这样单纯的消融。必然性把这些环节否定地建立起来，这种建立本身就是**必然本身作为被扬弃的必然** 或**直接性** 的**事先建立** 或建立。

但这里正是这个现实被规定为否定物；它是从曾经是实在可能的那个现实里出来而与自己消融的；所以这个新的现实只是从它的自在之有、从**它本身** 的**否定** 那里**变成的** 。——因此，它直接就规定为**可能**，即作为由于它的否定而**有了中介** 。但这个可能因此就直接无非是**这个中介**，在这个中介里，自在之有，即这个可能本身和直接性两者都以同样的方式而是**建立起来之有** 。——所以这个建立起来之有就是必然，必然也同样是这个建立起来之有的扬弃或**直接性** 和自在之有的建立，并且正因此而是这个扬弃的规定作为**建立起来之有** 。因此规定自己为**偶然** 的，就是必然本身，——它在它的有中自己排斥自己，而在排斥中又只是回归到自身，并且把自己排斥到这种回归中就像到它的有中去那样。

所以**形式** 在其实在化中，渗透了它的一切区别，使自身透明可见，并且作为**绝对的必然**，就只是这种有**在其否定中** 或在**本质** 中**与自身** 的单纯**同一** 。——**内容** 和形式本身的区别也同样消失了；因为可能在现实中的统一，以及反过来〔现实在可能中的统一〕，[7] 是那在其规定性中或建立起来之有中对自身漠不相关的**形式**，是**富于内容的事情**；必然的形式对这个事情只是外在地经过。——但这样它就是两个规定的**反思的** 同一，作为对两者漠不相关，因此就是**自在之有** 的形式规定，与**建立起来之有** 对立，并且这个可能性构成内容的限制，而这个内容是实在的必然所具有的。但这个区别的消解就是绝对的必然，而绝对必然的内容就是这个在必然中渗透自身的内容。

所以绝对的必然性是真理，现实和一般可能以及形式的和实在的必然，都回到这个真理中去。——这个真理，如它所得的结果那样，是有，有在其否定中，在本质中，与自身相关，并且是有。它既是单纯直接性或**纯有**，又同样作为单纯的自身反思或**纯本质**；它是这两

者同一的东西。——绝对必然的东西只是**有**，因为它**有**，它此外既无条件，也无根据。——但它也同样是纯**本质**；它的**有** 就是单纯的自身反思；它有，**因为** 它有。作为反思，它具有根据和条件，但它只具有自身来成为根据和条件。它是自在之有，但它的自在之有是它的直接性，它的可能性是它的现实。——**所以它有，因为它有**；作为有与自身的**消融**，它是本质；但这个单纯的东西同样是直接的单纯性，它便是**有**。

所以绝对的必然性，是**绝对物的反思或形式**；有与本质的统一是单纯的直接性，它就是绝对的否定性。**一方面**，它的区别因此不是作为反思规定，而是作为**有的多样性**，作为有区别的现实，这个现实具有相互独立的他物的形态。**另一方面**，它的关系既然是绝对的同一，那么，它就是它的现实绝对颠倒转为它的可能和它的可能绝对颠倒转为它的现实。——绝对的必然因此是盲目的。被规定现实和可能这两个有区别的东西，具有作为**有** 那样的**自身反思** 的形态；它们因此作为**自由的现实，没有一个在另一个中映现**，没有一个要在自身中表现它对另一个的关系的痕迹；根据自身，每一个在本身中便是必然的东西。必然性作为本质，就禁锢在这个**有** 之中；因此，这些现实的相互接触也显得只是空虚的外在性；**一个事物在另一事物** 中的现实，**只** 是可能，**偶然**。因为**有** 被建立起来，作为绝对必然的，作为自身中介，它是以他物为中介的绝对否定，或说作为有，它只与有同一；因此，在**有** 中具有现实那样的一个**他物**，被规定为全然**只是可能的东西**，空虚的建立起来之有。

但这种**偶然**，不如说是绝对的必然；它是那些自由的、自在必然的现实的**本质**。这个本质**畏避光亮**，因为在这些现实中，没有映现，没有反光，因为这些现实纯粹根据自身，自为地形成，只是**自己** 表现**自己**，——因为它们只是**有**。——但它们的**本质** 将在它们中迸发出来，并启示本质是什么，它们是什么。它们的有和它们对自身的依靠，其单纯性就是绝对否定性，这个否定性是它们无映象的直接性的**自由**。这个否定物在它们中迸发出来，因为有由于它的这个本质，便自相矛盾，——并且诚然是与这个在**有** 的形式中的**有** 对立的，即作为这些现实的否定，这个否定与它们的**有** 是**绝对差异** 的，是作为它们的**无**，作为一个同样**自由的** 他有与它们对立，这个他有作为它们的有。——可是这个他有在这些现实中是不容看不出的。这些现实在它们的依靠自身的形态中，对形式漠不相关，是内容，从而是**有区别**

的 现实并且是**有规定的** 内容：这内容是标记，它把这些现实打上必然——由于必然在其**规定** 中绝对回归到自身中去，让这些现实自由作为绝对现实的东西，——的烙印，必然借助于这个标记作为必然的权利证书，并且掌握这些现在消灭了的现实。那个是真理中的**规定性** 的东西，它的这种表现，即对自身的否定关系，就是在他有中**盲目地** 消灭；迸发出来的**映象** 或反思，在**有** 的东西中作为有到无中去的**变** 或**过渡** 。但**有** 反过来也同样是**本质** ，**变** 也是**反思** 或**映象** 。所以外在性就是这些现实的内在性，它们的关系就是绝对的同一；现实的东西到可能的东西之**过渡** ，有到无的过渡，是一个与**自身的消融** ；偶然是绝对的必然，它本身就是那最初的，绝对的现实的事先建立（前提）。

有 在其否定中**与自身的这种同一** ，现在就是**实体** 。实体是作为**在其否定中** 或作为**在偶然** 中的这个统一，所以它是**作为自身对比的实体** 。必然的**盲目** 过渡，不如说是绝对物的**自己特有的展示** ，是绝对物的自身运动，绝对物毕竟在它的外在化中表明了自己。

---

[1] 指可能与现实。——译者注

[2] 指直接的存在。——译者注

[3] 这是指现实都可能变为新的现实。原来的现实作为可能性，是“一个他物的自在之有”，而可能性成为新的现实时，就不是原来那个现实了。——译者注

[4] 括弧内的短句是为了补足语气，说明原意而添上去的。——译者注

[5] 括弧内的短句是译者添上的。——译者注

第三章 绝对的对比

绝对的必然并不是必然的东西，更不是**一个** 必然的东西，而是**必然** ，——即全然作为反思那样的有。因为它进行区别，它就是对比，对比的环节本身是必然的整个总体，所以这些环节绝对**长在** ，但这里只有**一个** 长在，而区别也只是展示的**映象** ，这映象就是绝对物本身。——本质本身是反思或映象；但本质作为绝对对比却是**作为映象那样建立起来的映象** ，映象作为这种自身相关，就是**绝对的现实** 。——绝对物，最初**由外在反思** 来展示，现在则自身展示为绝对的形式或必然；它本身的这种展示是它的自身建立，并且它也只**是** 这种自身建立。——正如自然界的**光** 不是某物，也不是事物，而是光的有只是光的映现，所以映现就是自身等同的绝对现实。

绝对对比的两端，因此并不是**属性** 。在属性中，绝对物只在它的一个环节中映现，这个环节作为一个**事先建立的** 环节并为**外在反思** 所容纳。但绝对物的**展示者** 却是**绝对的必然** ，它作为自身规定，与自身同一。绝对的必然既是作为映象那样建立起来的映现，那么，这个对比的两端就是**总体** ，因为它们是作为映象的；因为这些区别作为映象，就是它们自己和它们的对立物，或者说是整体；——反过来说，因为它们是总体，所以它们是映象。所以绝对物的这种区别或映象不过是它本身的同一的建立。

这个对比在其直接的概念中，是**实体** 与**偶发** Akzidenz的对比，是绝对映象在自身的直接消失和变。当实体规定自身为**自为之有** 与一个他物对立，或绝对的对比作为实在的对比时，就是**因果对比** [8] 。最后，当因果对比作为自身相关的东西而过渡为相互作用时，那么，绝对对比也就按照它所包含的规定而**建立起来** ；它的**规定作为整体** 本身也同样**是** 作为规定而**建立起来的** ，于是绝对对比在其规定中**这样建立起来的统一** 就是**概念** 。

甲、实体性的对比

绝对的必然是绝对的对比，因为绝对的必然不是作为有那样的**有**，而是"它有，**因为** 它有"这样的**有**，是作为它与自身的绝对中介这样的有。这个有就是**实体**；作为有与本质最后的统一，实体就是在**一切**有中的有，既不是不反思的直接物，又不是一个抽象的、站在存在和现象背后的东西，而是直接的现实本身，并且这个现实是作为绝对自身反思的有，作为自在自为之有的**长在**。——实体，作为有与反思的这种统一，在本质上是它们的**映现** 和**建立起来之有**。映现是**自身相关的** 映现，所以它**有**；这个有就是作为实体的实体。反之，这个有只是与自身同一的**建立起来之有**，所以它是**映现的总体**，是**偶发性**。

这个映现是作为形式的同一那样的同一，——即可能与现实的统一。这个统一最初是**变**，是作为生灭范围的偶然；因为按照**直接性**的规定，可能与现实的关系就是这两者作为**有的** 东西相互的**直接转化**，即每一个都直接转化为它的（**对它** 说来只是）他物。——但因为有是映象，所以它们的相互关系也就作为相互同一和相互映现的关系，也就是反思。因此，偶发性的运动，在它的每一环节里，都表明了有的**范畴** 和本质的**反思规定** 相互映现。——直接的**某物** 具有一个**内容**；它的直接性同时又是反思的对形式的漠不相关。这个内容是有规定的，并且由于这是有的规定性，某物就**过渡** 为一个他物。但质也是反思的规定性；所以质是漠不相关的**差异**。但差异使自己活跃起来，成为**对立**，走回到根据里去，根据就是无。但也是**自身反思**。自身反思扬弃自身；但它本身却是反思的自在之有，所以自身反思是可能性，而这个自在之有在其同样是自身反思的过渡中，便是**必然的现实的东西**。

偶发性的这个运动是实体**本身静静发生时的主动状态**。它不是**对**某物，而只是对作为单纯的无抵抗的原素的自身进行活动。一个**事先建立的东西** 的扬弃就是正在消失的映象。在**扬弃** 直接物的动作中，才将有这个直接物本身，或才有那种映现；从自己本身的开始，才是由之而开始的这个本身的建立。

实体，作为映现的同一，是整体的总体，并且把偶然性包括在自身之内，而偶发性就是整个实体本身。实体在**有的单纯同一中** 和在这同一里**偶发事态的更迭变化中** 的区别，是实体的映象的一个形式。前者是**表象** 的无形式的**实体** 。对于表象说来，这个映象并不曾规定自身为映象，而是死抓住这样不被规定的同一作为一个绝对物，这个同一并不具有真理，只是**直接** 现实的规定性，或者同样可以说**自在之有** 或可能性的规定性，——即落在偶发性之内的形式规定。

另一规定，即**偶发事态的更迭变化** ，是偶发性的绝对的**形式统一** ，是作为**绝对威力** 那样的实体。——偶发事态的消逝，是它作为现实回到自身就像回到它的自在之有或回到它的可能性里去那样；但它的这个自在之有，本身只是一个建立起来之有，从而也是现实，并且因为这些形式规定同样是内容规定，这个可能的东西，就内容说，也是一个另有规定的现实的东西。实体把可能的东西移置到现实中去，通过现实及其内容，实体把自身表现为**创造的** 威力；实体把现实的东西引回到可能中去，通过可能性，实体把自身表现为**毁灭的** 威力。但两者是同一的，创造是毁灭的，毁灭也是创造的；因为否定物与肯定物，可能与现实，在实体的必然中都合而为一了。

偶然事态 作为偶发事态，——而且有**较多的** 偶发事态，当这多数是有的规定之一时，——彼此并**不具有威力** 。它们是有的或自为之有的某物，是有各种各样特性的存在的事物或由部分组成的整体，是独立的部分，是需要彼此推动和互为条件的力。假如一个这样偶发的东西似乎像在对另一个施加威力，那么，这也是把两者包括在自身之内的实体的威力，它作为否定性，建立了一个不相等的价值，把一个偶发的东西规定为消逝的东西，把另一个带着另一内容的偶发的东西规定为发生的东西，或说规定前者过渡为自己的可能，规定后者从可能过渡为现实，——即自身在形式与内容的区别中永远分裂为二，并且永远自身清除这种片面性，但在清除之时又落回到规定和分裂为二之中去了。——一个偶发事态之所以是另一偶发事态，只因为它自己的**维持** 就是形式和内容的总体本身，它和它的另一偶发事态都同样消灭于这个总体之中。

由于实体在偶发事态中**直接同一** 而现在的原故，当前还没有**实在的** 区别。在这种**最初的** 规定中，实体还没有按照它的整个概念来表现。假如实体作为自身同一的**自在自为之有** 而与它本身作为**偶发事态**

的总体 相区别，那么，它就是作为**威力** 的**进行中介的东西** 。这个**威力** 就是**必然** ，是实体在偶然事态的否定性中的肯定的**持久** 和它在其长在中的单纯的**建立起来之有** ；因此这个**中项** 是实体性和偶发性的统一本身，而它的两个**端项** 并没有特殊的长在。因此，实体性只是像正在直接消失的对比，它不是**作为否定物** 那样与自身相关，而只是在**它的同一的形式** 中、不是在**它的否定的本质的形式** 中，作为威力与自身的直接统一；只有一个环节，即否定物或区别，是全然消失的，但另一环节，即同一的东西，却不如此。——这个同一的东西必须作如下的考察。映象或偶发事态，由于威力，虽然**自在地** 是实体，但它却不是**建立** 为这个与自身同一的映象；所以实体只是以偶发性或建立起来之有、而不是以它自己为它的形态，不是作为实体那样的实体。实体只是在**启示** 自身为**形式的威力** ，而形式的威力的区别又不是实体性的区别时，实体才是实体性对比；事实上它只是作为偶发事态的**内在的东西** ，而这些偶发事态也只**在实体中** 才有。换句话说，这种对比只是作为**变** 那样的映现的总体；但实体也同样是反思；那**自在地** 是实体的偶发性，正因此也**建立起来** 作为这样的偶发性；这样，偶发性**被规定** 为自己对自己相关的**否定性** ，与自身对立，——即**被规定** 为自己对自己相关的单纯的自身**同一** ，并且**是自为之有的、有威力的实体** 。这样，实体性对比便过渡为**因果对比** 。

乙、因果对比

实体是威力，并且**自身反思** ，不仅仅是过渡的，而且是建立**规定** 并**与自己相区别的** 威力。当它进行规定而对自身相关时，**它本身** 就是它所建立的否定物或它所造成的**建立起来之有** 那样的东西。因此，这个建立起来之有总之是扬弃了的实体性，是仅仅建立起来的东西，即**结果** ；但自为之有的实体则是**原因** 。

因果对比首先只是这种**原因** 和**结果** 的对比，这样，它就是**形式的因果对比。**

1. 形式的因果性

1. 原因对结果说，是**原始的东西** 。——实体作为威力，**是映现** ，或说**有** 偶发性。但它作为威力，同样又是在其映象中的自身反思；这样，它就**展示** 它的过渡，**并且这种映现被规定为映象** ，或说偶发事态**建立起来** ，作为仅仅是一个**建立起来的东西** 。——但实体在它进行规定时，并个离开偶发性，好像偶发性**事先** 竟是一个**他物** ，现在才建立为规定似的，而是两者是**一个** 能动状态。实体作为威力，**规定自身** ，但这种进行规定，本身就直接是扬弃规定和回归。**它规定自身** ，——**它** ，这个进行规定者，这样就是**直接物** ，并且是本身已经被规定者；——当它规定**自身** 时，它就把这个本身已经**被规定者** ，建立为**被规定的** ，这样便扬弃了建立起来之有并且回归到自身。——反过来说，这个回归，因为它是实体对自身的**否定** 关系，本身就是**进行规定** 或自身排斥。回归从被规定者开始，这个被规定者由于回归而**变** ，它作为现成的被规定者，而现在则是好像要建立起来作为这样的被规定者。——这样，绝对的能动状态就是**原因** ，是实体的威力表现**它的真理** ，它是那个成为**自在的** 东西，是那个成为建立起来之有的偶发事态，也直接在偶发事态的变中**展示** ，把这个偶发事态**建立** 为**建立起来之有** ，——即**结果** 。——所以结果**第一** 与实体性对比的偶发性，是同一的东西，即作为**建立起来之有** 的实体；但**第二** ，偶发事态只有通过自己的消失，才是作为实体性的偶发事态，即作为过渡的东西；但作为结果，偶发事态却是作为与自身同一的建立起来之有；原因在结果中却表现为整个的实体，即表现为在作为建立起来之有那样的建立起来之有本身中的自身反思。

2. 实体作为并**非建立起来的** 、原始的东西，与这个自身反思的**建立起来之有** ，即作为被规定者那样的被规定者对立。因为这实体作为绝对的威力，是自身回归，但这个回归本身就是**进行规定** ，所以它不再单纯是它的偶发事态的**自在的** 东西，而且也**被建立** 为这个自在之有。因此，实体才有**现实** 作为原因。但这个现实，它的**自在之有** 、即它在实体性对比中的规定性，现在却被建立为**规定性** ，这个现实便是**结果** ；因此，实体所具有作为原因的现实，**只是在它的结果之中** 。——这种情况就是**必然** ，必然则是原因。——它是**现实的** 实体，因为实体作为威力规定自身，但同时又是原因，因为它展示这种规定性，或建立这种规定性为建立起来之有；所以它建立它的现实为建立起来之有或说结果。结果是原因的他物，是与原始的东西对立的建立起来之有，它由于这个原始的东西而**有了中介** 。但原因作为必然，同样又扬弃它的这个中介，并且在它本身**进行规定** 中，作为原始的自身

相关的东西而与有中介的东西**对立**，就是自身回归；因为建立起来之有被规定**为** 建立起来之有，从而是与自身同一的；因此，原因在其结果中才是真正现实的和自身同一的东西。——结果之所以是**必然的**，因为它正是原因的表现，或说就是那个成为原因的必然。——只有作为这种必然，原因本身才运动，才是从自身开始，不受一个他物的推动，并且是**从自身发生的独立的源泉**；——它必须**起作用**（有结果）；它的原始性在于：它的自身反思就是进行规定的建立，反之，两者又是一个统一。

因此，结果总之一点也不包含原因所不包含的东西。 反过来说，**原因也一点不包含不是在其结果中的东西**。原因只有在它发生了一个结果时，才是原因，而且**原因无非是具有一个结果这样的规定，结果也无非是具有一个原因这样的东西**。结果就在作为原因那样的原因中，而原因也就在结果中；假如原因还没有起作用或停止起作用，那么，它就不是原因；而结果，假如它的原因消失，便不再是结果，而是一个漠不相关的现实。——

3. 在原因和结果这样同一之中，形式现在就被扬弃了，原因和结果作为自在之有的东西和作为建立起来之有，由于形式而相区别。原因在它的结果中**熄灭了**，因而结果也同样熄灭了，因为它只是原因的规定性。这个在结果中熄灭的因果性，因此是一个**直接性**，它对原因和结果的对比漠不相关，并且在自身中只是外在地具有这种对比。

2. 被规定的因果对比

1. 原因在其结果中与自身的**同一**，是它的威力和否定性的扬弃，因此是对形式区别漠不相关的统一，即**内容**。——内容因此只是**自在地** 与形式相关，这里即是与因果性相关。它们因此被建立为**差异的**，而与内容对立的形式，本身只是一个直接现实的因果性，即是一个**偶然的** 因果性。

其次，内容这样作为被规定者，在本身中是一个差异的内容；原因就其内容说，是被规定的，所以结果也是如此。——反思之有在这里既然也是直接的现实，那么，内容在这种情况下就是**现实** 而**有限的实体**。

现在这种情况就是**因果对比在它的实在和有限性之中**，作为形式的对比，它是绝对威力的无限的对比，绝对威力的内容就是纯粹的表现或必然。反之，它作为有限的因果性，便具有一个**现成的** 内容，在这个同一的东西作为一个外在的区别而把自身消耗尽了，这个同一的东西在它的各规定中是同一的实体。

这种因果性，由于这个**内容的同一**，便是一个**分析** 命题。**同一个事情**，此时表现为原因，彼时表现为结果，那里表现为特殊的长在，这里表现为在一个他物里的建立起来之有或规定。既然这些形式的规定是**外在的** 反思，那么，要把一个现象规定为结果，从而上溯其原因，以便理解它、说明它，**就事情而论**，这是**主观** 知性的同语反复的考察，只是重复同一个内容而已；人们在原因中所具有的东西，无非是在结果中所具有的。——譬如下雨是潮湿的原因，潮湿是下雨的结果；——**雨湿**，这是一个分析命题；同一的水，它就是雨，就是潮湿；这个水，作为雨，只是在一个自为的事情的形式之中，反之，作为水性或潮湿，它就是一个形容词，一个建立起来的东西，它不应该再在它本身中有其长在；而一个规定，也和另一规定一样，对它都是外在的。——所以**这个颜色** 的原因便是一个着色的东西，一种**颜料**，它是同一个现实，这一时是在一个能动者外在于它的形式中，即与一个和它相差异的能动者外在地相连结，而那一时又在一个结果的形式中，即在一个对它同样是外在的规定的形式之中。——一个**行动** 的原因，是在一个能动的主体中的内心，心内由于行为而获得外在的实有，行动作为外在实有，是同一的内容和价值。假如一个物体的**运动** 被看作是结果，那么，运动的原因便是一种**推动** 力；但推动以前和以后，所面临的是同一的运动量，推动的物体所包含的和传达给被推动的物体的，是同一的存在；这个物体传达了多少，它本身也就失去了多少。

原因，譬如画家或推动的物体，画家除了颜色及颜色连结成画的形式而外，推动的物体除了一定的强度和方向而外，当然**还** 有**一个别的内容**。不过这种其他的内容是一个偶然附带的东西，与原因毫不相干；画家还拥有其他什么品质，便都从他是这幅画的画家这一点抽掉了，——其他什么并不在这幅画里出现；只有从他的特点表现于结果中的东西，才在他身上**作为原因** 而呈现，按照他的其余的特点，他就不是原因。所以，推动的物体是否石头或木头，绿、黄等等都不牵涉到它的推动里去；在那些情况，它不是原因。

关于因果对比**这种同语反复** 的观点，要注意假如提示出来的结果的原因，不是近因而是**远因** ，那就似乎并不包含同语反复。基本的事情在其经过中通过较多的中间环节所经受的形式变化，掩盖了它在其中所保持的同一。在这个事情和最后结果之间，出现了多重的原因，事情在原因多重化之中便把自身与其他事物和环境连结起来了，所以不是那个最初的被说成是原因的东西，而是只有较多的原因**在一起** ，才包含完全的结果。——所以假如一个人由于在各种环境之下，得以发展他的才能，譬如他的父亲在一次战役中弹，他便失去了他的父亲，那么，这颗子弹的射击（还可以更远地推到战争或战争的原因，如此等等以至于无穷）也可以作为这个人的才能的原因提出来。不过很显然，例如那一次射击，就其自身说，并不是上述情况的原因，而只是射击和其他起作用的规定有连结。或者说，射击毕竟不是原因，而只是一个属于**可能环境** 的个别**环节** 。

更加主要的事，是还必须注意**不容许** 把因果对比**应用** 到**生理-有机的和精神的生活的关系** 上去。那被称为原因的东西，在这里当然表明了与结果不同的内容，**但其所以如此** ，是因为那对有生命者起作用的东西，被这个有生命者独立地规定、变化并转化，**因为有生命者不让原因达到它的结果** ，即把作为原因那样的原因扬弃了。所以不容许说：食物是血的**原因** ，或某些菜肴或寒冷、阴湿是发烧的**原因** 等等；同样也不容许提出伊阿尼的气候是荷马诗作的**原因** ，或恺撒的野心是罗马共和制度灭亡的**原因** 。在**历史** 上，精神的度量和个人总是互起作用、互为规定的。精神的本性毕竟是在比一般有生命者的特性更高得多的意义上，不**在自身中接受** 一个**另外的原始的东西** ，或说不让一个原因在精神中连续下去，而要使原因中断和转化。——但这些情况属于**理念** ，要在理念那里才去加以考察。——这里仍然可以注意在这种情况下，即使用不恰当的意义，采纳了因和果的对比，结果还是不可能大过原因；因为结果不过是原因的表现。让**巨大的结果从微小的原因** 发生，引用一件**轶闻奇事** 作为广泛而深刻的事件的第一原因，这在历史上已成了常见的笑话。这样一个所谓的原因，看来不过是一种**机缘** ，或**外在的激发** ；事件的**内在精神** 并不需要这种机缘，或者也可以使用无数的其他机缘，从而在现象中开始透露并表现自己。这样就其自身说是微小而偶然的东西，不如说恰恰相反，**仅仅是被精神规定** 为精神的机缘的。所以历史的那种阿拉伯式彩画，让一幅巨大的形象从一根细柔的麦管发生，虽然是聪明的、但也是极肤浅的办法。在这大生于小之中，固然总是呈现着把精神当作外在物那样

的颠倒，但这个外在物正因此而不是**精神中的原因**，或者说，这个颠倒本身就扬弃了因果性的对比。

2. 但是，内容与形式差异而漠不相关，这个因果对比的**规定性**还更加延伸了。**形式规定**也是**内容规定**；对比的两面，原因和结果，因此也是一个**另外的内容**。或者说，内容，因为它只是作为一个形式的内容，在自身中就具有形式的区别，并在本质上是差异的。但由于它的这个形式是因果对比，因果对比在原因和结果中是同一的内容，所差异的**内容**，一方面**外在地与原因**连结，另一方面**与结果**连结；内容本身因此并**不进入起作用和对比之中**。

所以这个外在的内容是无对比的，是**一个直接的存在**；或者说，因为它作为内容，是因与果**自在之有的**同一，所以它也是**直接的、有的**同一。因此，这个内容是某一事物，具有其实有的各种各样的规定，**在其他情况下**并且是规定，即这个事物在**某一观点**看来是原因或在另一观点看来又是结果。原因和结果，这两个形式规定，以事物为它们的**基质**，这个基质叫做它们的本质的长在，并且每一个都有它的特殊长在，——因为它们的同一就是它们的长在；——但同时这个长在又是它们的直接的长在，而不是它们的作为形式统一或对比那样的长在。

但这一事物不只是基质，而且也是实体，因为它仅仅**作为对比的**长在，才是同一的长在。再者，实体是**有限的**实体，因为它被规定为直接的实体，与它的原因性质**对立**。但它同时又有因果性，因为它同样也是作为这种对比的同一的东西，才是同一的东西。——现在这个基质，作为原因，就是否定的**自身**关系。但它与自身相关，它本身**第一**是一个建立起来之有，因为它被规定为**直接的**现实物；这个建立起来之有，作为内容，总是某一规定。——**第二，因果性**对它是**外在的；因果性因此构成它的建立起来之有**。当它现在是原因性的实体时，它的因果性就在于与自身否定地相关，即与它的建立起来之有和外在因果性否定地相关。因此，这个实体的作用从一个外在物开始，又摆脱这一外在的规定，并且它的自身回归就是它的直接存在的保持和它的建立起来的存在的扬弃，从而也是它的一般因果性的扬弃。

运动的石头之成为原因，就是如此；石头的运动是它所具有的一个规定，除此而外，它还有许多其他规定，如颜色、形状等都不涉及

它的原因性质。因为石头的直接存在离开了它的形式关系，即因果性，所以因果性是一个**外在的东西**；石头的运动和在运动中属于石头的因果性，对于石头说来，仅是**建立起来之有**。——但因果性也是**它自己的**，这一点呈现在下面的情况中，即，它的实体的长在是它的同一的自身关系，但这关系现在被规定为建立起来之有，所以这关系同时又是**否定的** 自身**关系**。——它的因果性指引自身就像指引建立起来之有或一个他物那样，因此它的因果性就在于要扬弃建立起来之有，并通过**去掉** 建立起来之有而回到自身，从而在这种情况下，就**不** 是**在它的建立起来之有中** 与自身同一的，而只是恢复**它的抽象的原始性**。——或者说，雨是湿的原因，而湿和雨是同一的水。这水之所以具有成为雨和原因的规定，是因为这规定被一个他物在水中建立起来了；——另一种力或不管是什么东西，把水提到空中，聚积为一定质量，其重力便使它下落。它从地上的距离，对于它的原始的自身同一，即重力说来，是一种外来的规定；它的原因性质就在于要去掉这一规定而恢复那个同一，但这样一来，也就要扬弃它的因果性了。

现在考察的因果性的**第二个规定性**，涉及**形式**；这种对比是作为**外在于自身的因果性**，作为在自身中同样又是**建立起来之有** 或**结果** 那样**原始性**。当对立的规定**在有的** 基质**中** 这样合而为一时，就构成从原因到原因的**无限** 追溯**的后退**。——这将从结果开始，结果作为结果，具有一个原因，这个原因又具有一个原因，如此等等。为什么原因又复有一原因呢？即是说，为什么以前曾被规定**作为原因** 的**同一方面**，现在被规定作为**结果**；并从而追问一个新的原因呢？——其理由是因为原因总是一个**有限的、被规定的东西**，被规定为形式的**一个** 环节，与结果对立；这样，它便在自身以外有其规定性或否定；但正因此它本身便是**有限的，在自身以内** 有**其规定性**，从而是**建立起来之有** 或**结果**。它的这个同一，也是建立起来的，但这个同一却是一个**第三者**，即直接的基质；所以因果性对自身说，是外在的，因为这里它的**原始性** 是一个**直接性**。因此，形式区别是最初的**规定性**，还没有**建立起来作为** 规定性那样的规定性，它是**有的他有**。有限的反思，一方面停留在这个直接物上面，从那里去掉了形式统一，并且让这个直接物**在一个观点** 看来是原因，**在另一观点** 看来又是结果；另一方面，反思又把形式统一搬到**无限** 中去，并通过永恒的前进表示它无力能够达到并坚持形式统一。

至于**结果**，情况也立即是相同的，或不如说，**从结果到结果的无限进展**，和**从原因到原因的后退**，完完全全是同一个东西。在后退追溯中，**原因** 变成了**结果**，它又复有**另一** 原因；反过来，**结果** 也将同样变为**原因**，它又复有**另一** 结果。——上述被规定的原因从一个外在性开始，并且转回到它的结果中去，不是作为原因回到自身，而不如说是在其中失去了因果性。反之，结果也达到了一个基质；这个基质是实体，是原始的自身相关的长在；因此，在基质中，这个建立起来之有才**变成建立起来之有**；即，这个实体，当一个结果在它之中建立起来时，它**对待自身就像原因那样**。但那第一个结果，那**外在地** 达到实体的建立起来之有，比起**它所发生** 的第二个结果来，却是一个**他物**；因为第二个结果被规定为**它的自身反思**，但那第一个结果则在它之中作为**外在性**。——但因为因果性在这里对自身是外在的原因性质，所以它也同样转回到它的结果中去，**不回到自身**，在结果中变为自身**外在的**：**它的** 结果重又变为在一个基质中的建立起来之有，——这基质作为**另一个实体**，但它同样使这个建立起来之有成为建立起来之有，或说使自身表现为原因，重又从自身里排斥了它的结果，如此以至于坏的无限。

3. 现在必须看一看由规定的因果对比的运动而变成了什么。——形式的因果性在结果中熄灭了，因此就**变成了** 这两个环节同一的东西，但这样却只是**自在地** 作为原因和结果的统一，形式关系在这个统一里是外在的。——因此，这个同一的东西也是**直接的**，按照直接性的两个规定说，**第一** 作为**自在之有**，是一个**内容**，因果性在其中外在地消亡了，**第二** 作为**存在的** 基质，原因和结果**固着** 在那里，作为有区别的形式规定。在那里，这些规定**自在地** 合而为一，但每一个规定，由于这个**自在之有** 或形式的外在性的原故，对自身都是外在的，从而在它与另一规定的**统一** 中也被规定为另一规定而与它对立。因此，原因诚然有一结果，**并且本身同时又是结果**；结果也不仅有一原因，而且**本身也是原因**。但**具有** 原因的结果和就**是原因** 的结果，——同样，**具有** 结果的原因和就**是结果** 的原因，——两者是不同的。

但是，现在由于被规定的因果对比的运动，却变成了这样的情形，即：原因**不仅** 在结果中**熄灭**，从而结果也一起熄灭，——像在形式的因果性中那样，——而且原因**在它的熄灭中**，在结果中，也又在**变**，结果在原因中**消失**，但在原因中也同样又在**变**。每一规定**在它的建立中扬弃自身**，又**在它的扬弃中建立自身**；这里所呈现的，不

是因果性从一个基质到另一基质**外在的过渡**，而是因果性之**变为他物**同时就是它**自己的建立**。所以因果性**事先建立**自身，或使**自己有条件**。因此，以前仅仅是**自在之有的**同一，即基质，现在却**被规定为事先建立**（前提），或说**被建立起来**与**起作用的**因果性**对立**；以前对同一的东西仅仅是**外在的反思**，现在却处于对同一的东西的**对比之中**。

3. 作用与反作用

因果性是**事先建立**（前提）**的**行动。原因是**有条件的**；它是否定的自身关系，作为事先建立的、即外在的他物，但这个他物**自在地**，而且仅仅是**自在地**，就是因果性本身。如以前所看到的，形式的因果性过渡为**实体性的同一**，这个同一现在规定自身**与形式的因果性对立**，作为它的否定物。或者说，形式的因果性的否定物与因果关系的实体，是同一个东西，但偶发性的威力本身作为**实体的能动性**，却与因果对比的实体是对立的。——后者是**被动的实体**。——被动的是那并非也是**自为的**直接物或自在之有，是那仅仅在这种**抽象的自身同一**的规定性中的纯有或本质。——否定地与自身相关的实体，即**能动的**（起作用的）实体，与被动的实体对立。这个能动的实体通过它本身的否定，在被规定的因果性中，从结果里恢复了自己；一个在它的他物中〔反思〕[9]的东西，或作为直接物在本质上**进行建立**那样来对待自己，并通过它的否定以自身为中介；在这种情况下，这个能动的实体就是原因。因此，这里的因果性就不再有它所**固着**于其上的**基质**，也不是与这个同一对立的形式规定，而是本身即是实体，或者说，那原始的东西只是因果性。——**基质**就是那事先建立自身（以自身为前提）的被动的实体。

现在原因**起作用**（能动）；因为它是**对自身**否定的威力；同时它又是自己的**事先建立的东西**；所以它对自身就像**对一个他物**、即对**被动的实体**那样起作用。——因此，它**第一**扬弃了被动实体的**他有**，并且在这被动实体中回到自身；**第二**，它建立它的他有这种扬弃或说自身回归作为一个**规定性**。这个建立起来之有，因为它同时又是原因的自身回归，首先便是原因的**结果**。但反过来说，因为它作为事先建立的，把自身规定为自己的他物，所以它在**别的**实体中、即被动实体中建立了结果。——或者说，因为被动实体本身是**双重的**，即一个独立的**他物**同时又是一个**事先建立的东西**，并且自在地已经是与能

动的原因**同一的东西**，所以实体的作用本身也是双重的；这个双重的东西是以下两种情况合而为**一** 的，一是实体的**规定之有** 即它的条件的扬弃，或说被动实体独立性的扬弃，——一是它扬弃了与它的同一，从而把自身**事先** 建立，或作为**他物** 那样建立起来。——被动的实体由于后一环节而**保持下来**，它的前一种扬弃，与这里相关的，同时也显现为这样，即：在它之中，被扬弃的，**只是某些规定**，它与前一实体的同一，却在结果中外在于它而显现出来。

在这种情况下，它经受了**强力**。——强力是威力的**现象**，或说**作为外在物那样的威力**。原因的实体在它起作用中，即在它本身的建立中，又同时是事先建立的、即把自身作为被扬弃者那样来建立，只有在这种情况下，外在物才是威力。反过来说，强力的行动因此也同样是威力的行动。强力的原因只对一个由它本身事先建立的他物起作用，原因对它所起的作用（所生的结果），是否定的**自身** 关系或说**原因本身** 的表现。那被动的是独立的东西，它只是**一个建立起来的东西**，一个自身折射的东西，——一个现实，它是条件，并且现在诚然是在其真理中的条件，即一个现实，它只是一个可能，或反之，即一个**自在之有**，它只是**自在之有的规定性**，只是被动的。因此，强力所加的那个东西，不仅要可能承受强力，而且强力也**一定** 要加于它；那对他物具有强力的东西之所以具有强力，只是因为它是他物的威力，这威力在那里**表现** 它自身和他物。被动的实体。由于强力，将仅仅**建立** 为它**在真理中** 所**是** 的那个东西，即，正因为它是单纯肯定的或直接的实体，所以仅仅是一个**建立起来的东西**；作为条件，它是**事先的东西**，这就是起作用的因果性从实体所去掉的直接性的映象。

因此，另一强力对被动的实体所加的影响，不过是实体份所应有的事。实体所失去的东西，就是那个**直接性**，就是那**对它陌生的** 实体性。它作为一个**陌生物所获得的**、即作为一个**建立起来之物** 所规定的东西，就是它自己特有的规定。——但现在由于它在它的建立起来之有中或说在**它自己特有的** 规定中要被建立起来，所以它毕竟不会被扬弃，而**只是与自身消融在一起**，并且**在它变为被规定者之时** 是**原始的东西**。——因此，被动的实体一方面将由能动的实体而**获得** 或**建立**，即在能动的实体使自身成为被扬弃的实体时是如此；——但另一方面，与自身消融并从而使自身成为原始的东西、成为**原因** 的，又是**被动者本身的行动**。由于一个他物而**变为建立起来的东西** 和自己特有的**变**，是同一个东西。

因为现在被动的实体本身转为原因，所以**第一**，结果便在实体中被扬弃了；它的一般的**反作用** 也就在于这种情况。它作为被动的实体，**自在地** 是建立起来之有；当它在自身中得到另一实体的**作用**（结果）时，这个建立起来之有也是由于另一实体而在它之中**建立**的。因此，它的反作用同样包含双重的东西，即1，它**自在地** 所是的东西，将**建立起来**；2，它作为**建立起来的** 东西时，那东西就表明自身为它的自在之有；它**自在地** 是**建立起来之有**：因此，它由于另一实体而在自身中获得一种作用；但这个建立起来之有又反过来是**它** 自己特有**的** 自在之有：所以这是**它的** 结果，而这结果又表明自身为原因。

第二，反作用**与第一个起作用的原因相反**。以前被动的实体在自身中所扬弃的结果（作用），恰恰就是第一个原因的那个结果。但原因只是在它的结果中才具有它的实体性的现实；当结果被扬弃时，它的原因的实体性也就被扬弃了。当原因使自身成为结果时，这种情况第一便**自在地由自身** 而出现了；它的否定的规定消失于这个同一之中，并且它将变为被动的东西；第二，这种情况是**由于以前被动** 而现在起反作用并扬弃其结果的实体而出现的。——在**被规定的因果性**中，受到作用的实体，虽然又变成原因，而它因此却起**相反** 的作用，即在它之中建立了一个结果。但它并不是**对以前那个原因** 起反作用，而是在**另一** 实体中建立它的结果，结果的无限进展便出现了；因为这里在其结果中的原因只不过**自在地** 与自身同一，所以它一方面在它**静止** 时便消失于它的**直接的** 同一之中，另一方面它在另一实体重又苏醒了。——反之，在有条件的因果性中，原因在结果中是**与自身相关的**，因为它是自己的他物，作为条件，作为**事先建立的东西**，而且它起的作用因此也同样是像**他物的** 建立和**扬弃** 那样的**变**。

再者，它对待自身作为被动的实体那样，但如上面所发生的情况，这个被动的实体是那作为原因的实体对它起作用（发生结果）而**发生** 的。那最初的原因先起作用，并在自身中获得作为反作用那样的作用，因此它重又出现为原因，于是那在有限因果性中的作用又**折回**到坏的无限进展里去，并且变成一个自身回归的**相互作用**，一个无限的相互作用。

丙、相互作用

在有限的因果性中，有相互起作用的实体。这种**机械作用** 就在于因果的**外在性** ，即：原因在其结果中的**自身反思** ，同时又是一个排斥的**有** ，或者说，原因的实体在其结果中具有**自身同一** ，它在这个同一中仍然是直接的、**外在** 于自身**的东西** ，并且在**另一实体** 中**过渡** 为结果。现在这种机械作用在相互作用中被扬弃了；因为相互作用包含（一）**直接** 实体性原来的**牢固之消失** ，（二）**原因之发生** ，从而**原始性** 也像由于它的否定而以自身**为中介了** 。

相互作用首先表现为互**为前提** 、互**为条件** 的**实体** 的相互的因果性；每一个对另一个都同时是能动的、又是被动的**实体** 。当两个实体这样既是能动的、又是被动的之时，那么，它们的任何区别便已经自身扬弃了；区别成为一个完全透明的映象；它们之所以是实体，唯在于能动和被动的同一。因此，相互作用本身还只是**空洞的方式和式样** ；所还需要的，不过是把那已经既是**自在的** 又是**建立起来的东西** 外在地抟合起来。首先，处于相互关系之中的，不再是**基质** ，而是实体；在有条件的因果性的运动中，还留下来的**成为前提的直接性** 扬弃了，原因的能动性**成为条件的东西** ，还只是**影响** 或**自己特有的** 被动性。但是，其次，这种影响并非从**另一** 原始的实体中来的，而正是从一个由于影响而有条件的或**有中介的** 原因性中来的。因此，这个有中介的东西，最初是**外在的** ，它属于原因并构成原因的被动方面，是**由于原因本身** 而有中介的；它是由于原因自己特有的能动性而发生的，从而是**由于原因的能动性本身而建立的被动性** 。——因果性是有条件的并且成为条件；**成为条件的东西** 是**被动的东西** ，但**有条件的东西** 也同样是**被动的** 。这种成为条件或被动性，当它使自己成为结果时，它就是原因通过自身的**否定** ，正因此也就是原因。所以**相互作用** 只是因果性本身；原因不只**具有** 一个结果，而是在结果中，它作为原因而与自身相关。

这样一来，因果性就转回到**它的绝对概念** ，同时也达到了**概念** 本身。因果性首先是实在的必然，绝对的自身**同一** ，所以必然的区别和在必然中彼此相关的各规定，就其相互之间说，都是实体或**自由的**

现实 。就这种方式说，必然性是**内在的同一** ； 因果性是这种同一的表现，它的**实体性的他有** 的映象在这同一中扬弃了自身，必然便提高为**自由** 。——在相互作用中，原始的因果性表现为从它的否定、即从被动性**发生的** ， 并且**消逝** 于被动性之中，表现为**变** ； 但其所以如此，是因为这变同时又只是**映现** ； 到**他物** 的过渡就是自身反思；那成为原因的根据的**否定** ， 就是原因与自身**肯定的消融** 。

于是必然和因果性就在这种消融中消失了；它们包含作为**关联和关系** 那样的**直接同一** 与**相区别的东西的绝对实体性** 两者，从而包含相区别的东西的绝对**偶然** ， ——即实体的**差异** 的原始的**统一** ， 于是也包含绝对矛盾。 必然性是有，**因为** 有这个有， —— 即有与自身的统一，这个有以自身为**根据** ； 但反过来说，因为它有一个根据，它便不是有，全然只是**映象、关系** 或**中介** 。因果性是原始的有、即**原因** 被**建立起来** ， 过渡为映象或仅仅是**建立起来之有** ， 反过来，建立起来之有也过渡为原始性；但有与映象的**同一本身** ， 还是**内在的** 必然。这种**内在性** 或这个自在之有，扬弃了因果性的运动；因此，处于对比中的各个方面的实体性便失去了自身，必然性也揭露了自身。必然之变为**自由** ， 并非由于必然消失了，而只是由于它的还是**内在的** 同一将会**表现出来** ， ——这个表现是有区别者在自身中的同一的运动，是作为映象那样的映象的自身反思。——反过来，**偶然** 同时之所以变为**自由** ， 是由于必然的各方面具有自为地自由的、并不彼此映现的现实形态，现在却**被建立为同一** ； 这样，那些自身反思的总体在它们的区别中，现在也**映现为同一的** 总体，或被建立为只是一个并且是同一个反思。

绝对的实体，作为绝对形式自己对自己相区别，因此便不再作为必然而自身排斥自身，它也不作为偶然而分散于漠不相关的、外在于自身的实体之中，而是**区别** 自身为： **一方面** 是这样的总体，——即以前的被动实体——，它是原始的东西，作为从规定性出来的自身反思，作为单纯的整体，在自身中包含它的**建立起来之有** ， 并且**在其中被建立为与自身同一** ， 即**普遍的东西** ， ——**另一方面** 又是这样的总体，——即以前的原因的实体——，同样作为从规定性出来到否定规定性的自身反思，这样，它作为与自身**同一的规定性** ， 也同样是整体，但被建立为**与自身同一的否定性** ： 即**个别的东西** 。但因为**普遍的** 东西，当它把**规定性** 作为**扬弃了的** 而包含在自身中时，即作为否定物那样的否定物之时，它只是与自身同一，所以它就直接和那**个别**

性 是**同样的否定性**； ——而个别性，因为它同样是被规定的被规定者，是作为否定物那样的否定物，所以它直接和**普遍性** 是**同样的同一性** 。它的这个**单纯的** 同一就是**特殊性** ， 它把个别东西的**规定性** 环节、普遍东西的**自身反思** 环节，包含在直接统一之中了。因此，这三个总体是一个、并且是同一个反思，这反思作为**否定的自身关系** ， 把自身区别为前两个总体，但这是作为一个**完全透明的区别** ， 即**规定的单纯性或单纯的规定性** ， 这是它们的**一个** 并且是同一个同一。——这就是**概念** ， 即**主观** 的或**自由** 的王国。

---

[1] 我们通常都习惯说"因果关系"，这里因顾及黑格尔用"对比"以区别较泛泛的"关系"，为使前后一贯，不得已而采用多少有些别扭的"因果对比"一词。——译者注

[2] 〔反思〕一词是据拉松本增补的。——译者注

第二部 主观逻辑——第三编 概念论——前言

逻辑的这一部分包含**概念论**，并构成整体的第三部分，它用了特殊的标题：**主观逻辑的体系**，以便利这门科学的那些朋友，他们习惯于对这里所讨论的、在普通所谓逻辑的范围内的材料，比前两部分中所讨论的其他逻辑对象，有更大的兴趣。——关于前两部分，因为很少有前人的工作能够对我提供支持、材料和进行的线索，我可以要求公平的评判者的鉴谅。至于现在这一部分，我倒是以相反的理由要求这样的鉴谅，因为就**概念**的逻辑而言，有完全现成的、牢固的、甚至可以说是僵化的材料，而任务就在于要使这些材料流动起来，把在这样陈死材料中的生动的概念燃烧起来；假如在一个荒漠之乡要修建起一座新的城市，有其困难，那么，假如对一座建筑牢固而一直保有住所和居室的古城，要给予一个新的规划，材料固然很够，但其他的障碍却更多；在某些情况下，也必须决心一点也不使用许多在别处被重视为很有价值的储备。——

但主要是对象本身的伟大可以导致对论述不完备的原谅。因为还有什么认识对象比**真理本身**更为崇高！但是，假如人们还记得皮拉图斯以什么意义——根据一位诗人——说出**什么是真理**这一问题：

“……用一副宫廷臣僚的面孔，

短视而微笑地，判决严肃的事情；”[1]

那么，这个对象是否并不需要原谅，却不是无关宏旨的。那个问题的含义，可以被看作是彬彬有礼的一个因素，而提起对这种情况的回忆，即：认识真理这一目标成了某种众所周知被放弃的、久已被杀掉的东西，甚至在职业的哲学家和逻辑学者中，也承认真理是达不到的！——但是，**宗教**关于事物、见解和行为的价值的问题，就内容而

言，有相同的意义[2]，假如宗教的问题今天重又要求它的权利，那么，哲学当然一定希望：假如它首先使其真正的目标在它的直接领域内重又生效，并且在它沉沦在其他科学的方式、方法之中而对真理无所要求之后，努力使自身重又提高到真正目标，人们将会不再以为怪。关于这种尝试，本不允许请求原谅；但关于这种尝试的实施，我还可以提一下我的职守的情况和个人的环境只容我对这一科学做零星工作而请求原谅，而这一科学却需要并值得专心致志的努力的。

1816年7月21日，纽伦堡

---

[1] 克洛卜司托克，《诗歌集》第七篇，《救世主》。——原编者注。皮拉图斯是杀耶稣基督的罗马总督。——译者注

[2] 这里所谓“相同的意义”，指宗教问题与真理问题有相同的意义。——译者注

第二部 主观逻辑——第三编 概念论——概念通论

什么是**概念的本性**，很难直接指明，正如任何一个其他对象的概念很难直接提出那样。为了指明一个对象的概念，似乎要以逻辑的东西为前提，而这个逻辑的东西并不因此能够又有某个东西在它以前，也不能够是一个推演出来的东西，正像几何学中的逻辑命题之被应用于大小而且以**公理** 的形式、即以**并非推演出来的并且不能推演的** 认识规定在几何学中被用为前提那样。现在概念固然不仅被看作是主观的前提，而且是**绝对的基础**，但除了概念把自身**造成** 是基础而外，它就不能够是基础。抽象的直接物固然是一个**最初的东西**；但它作为这种抽象的东西，毕竟是一个有中介的东西，假如要就其真理去把握它，便必须首先从这个有中介的东西那里去找寻它的基础。这个基础诚然必须是一个直接物，但其所以如此，是因为它由于扬弃了中介而使自身成了直接物。

从这一方面看，概念总之必须首先被认为是对于**有** 和**本质**，或对**直接物** 和**反思** 的**第三者**。在这种情况下，有和本质是概念的**变** 的环节；但概念是它们的**基础** 和**真理**，作为同一，它们就沉没并包含在这个同一之内。它们包含在概念之内，因为概念是它们的**结果**，但它们又不再作为**有** 和**本质**，当它们还没有返回到这种统一时，它们才具有这种规定 [1]。

因此，考察**有** 和**本质** 的客观逻辑，真正构成了**概念发生史的展示**。更详细一点说，**实体** 就已经是**实在的本质**，或说是在与**有** 合而为一并进入现实时的那个**本质**。因此，概念以实体为其直接前提，实体**自在地** 是那概念所**表现出来的** 东西。因此，**实体** 通过因果性和相互作用**的辩证运动**，是**概念的** 直接**发生史**。概念的**变** 是由这个运动来表现的。但它的**变** 和一切地方的变一样，具有这样的意义，即：这个变是过渡到它的根据中去的反思，以前的东西过渡为他物，这个随

即出现的**他物** 构成以前的东西的**真理** 。所以概念是实体的**真理** ； 而且当实体的规定的对比方式是**必然** 时， **自由** 就表明自身是**必然的真理** 和**概念的对比方式** 。

实体自己特有的必然的进一步规定，就是那**自在自为地有的** 东西的**建立** ； **概念** 现在是**有** 与**反思** 的绝对统一，即， **自在自为之有** 之所以有，正因为它也是**反思** 或**建立起来之有** ， 而**建立起来之有** 也是**自在自为之有** 。——这种抽象的结果由于它的具体发生史的陈述而自身得到说明；这种陈述包含了概念的本性，但必须在讨论概念之前，先作这种陈述。所以这种阐释（在客观逻辑第二部中已经详细讨论过）的主要环节要在这里简短概述一下：

实体**是绝对物** ， 是自在自为地有的现实的东西，——说它是**自在的** ， 是说它是作为可能和现实单纯的同一，是作为那**在自身中** 包含了一切现实和可能的绝对的本质的单纯同一，——说它是**自为的** ， 是说这个同一作为绝对的**威力** 或完全与自身相关的**否定性** 。——实体性由这些环节而建立，它的运动就在于：

1. 实体作为绝对的威力或自身相关的**否定性** ， 把自身区别为一种对比，在此关系中，那些最初只是简单的环节便作为**实体** ， 作为原始的**前提** 。——它们的规定的关系是一个**被动的** 实体和**能动的** 实体的对比，——被动的实体即单纯的**自在之有** 的原始性，这个自在之有并无威力，并不建立自身，只是原始的**建立起来之有** ， 能动的实体即**自身相关的** 否定性，它作为这样的否定性，把自身像他物那样建立起来，并**与这个** 他物相关。这个他物正是被动的实体，能动的实体在其威力的原始性中，**事先建立** 这个被动的实体作为条件。——这种事先建立必须这样来了解，即：实体本身的运动首先是在其概念的一个环节的形式，即**自在之有** 的形式之下进行的，处于对比之中的**实体** 之一的规定性也就是这种**对比** 本身的规定性。

2. 另一环节就是**自为之有** ， 或说就是把**自身** 建立为**与自身** 相关的否定性的那个威力，它从而又扬弃了**事先建立的东西** 。——能动的实体就是**原因** ； 它**起作用** ， 这就是说，它现在即是**建立** ， 正如它以前曾是**事先建立** 那样，即： （一）威力现在有了威力的**映象** ， 建立起来之有也有了建立起来之有的**映象** 。那在事先建立中曾经是**原始的东西** ， 在因果性中**由于与他物的关系** ， 就变为自在的东西；原因发

生结果，而且诚然是在另一实体里发生的；它在**与一个他物的关系中**，现在就是威力；在这种情况下，它就**显现** 为原因，但也仅仅由于这种**显现**，它才**是** 原因。——（二）结果进入到被动的实体里，从而它现在只显现为**建立起来之有**，但它也要在这种显现里才是被动的实体。

3. 但这里所呈现的，比仅仅这种**现象** 更多，即：（一）原因对被动的实体起作用，它**改变** 其规定；但这个被动的实体是建立起来之有，否则在它那里就没有什么可以改变的了，而它所获得的另一规定就是原因性，于是被动的实体就变成原因、威力和能动性了，——（二）在被动的实体中，结果将由原因而**建立**；但那由原因建立起来的东西，就是在起作用之中与自身同一的原因本身；以自身来代替被动实体的，就是这个原因。——至于能动的实体，也同样是：（一）把原因移置到结果中、即移置到它的**他物** 中的作用，即建立起来之有和（二）在结果中的原因，表明自身是它所是的东西；结果是与原因同一的，不是一个他物；所以在起作用之中，原因表明了建立起来之有就是它在本质上所是的东西。——两个方面**彼此** 既是同一地、又是否定地**相关**，就此而论，每一方面都变为它自身的反面；但每一方面之变为反面，却是这样的，即，另一方面，也就是每一方面，却仍然**与自身同一**。——但同一地和否定地相关两者是一回事；实体只是在其反面中才与自身同一，而这个反面就构成了那作为建立起来的两个实体的绝对同一。能动的实体，通过作用，即当它把自身建立为它自己的反面并且是扬弃其**事先建立的他有**、即被动的实体那个东西时，就表现为原因或原始的实体性。反过来，作为建立起来之有那样的建立起来之有，由于受到作用，就表现为**作为** 否定物那样的否定物，也就是表现为作为**自身相关的** 否定性那样的被动的实体，而原因在它自己的这个他物中完全只是与自身消融而已。所以由于这种建立，那个**事先建立的**（作为**前提** 的）或**自在地有的** 原始性就变为**自为的**；但这个自在自为之有之所以有，仅仅由于这种建立同样又是事先建立的东西的扬弃，或者说，绝对的实体唯有**从它的** 和**在它的建立起来之有中** 才回到自身，并且唯有因此才是绝对的。这种相互作用因此就重又是扬弃自身的现象，是因果性**映象** 的启示，在那里，原因便**作为** 原因，**因为映象就是映象**。自在自为之有，由于它是建立起来之有才有的，因此这种无限的自身反思就是**实体的完成**。但这种完成已经不再是**实体** 本身，而是一个更高级的东西，即**概念、主体** 了。实体性关

系由于自己特有的内在必然而出现的过渡，不过是它本身的表现，即：概念是它的真理，自由也是必然的真理。

以前在客观逻辑第二编注释中，已经提到那种站在**实体** 的立场并停留在这一立场上的哲学，即**斯宾诺莎的体系** 。在那里同时又指出了这一体系就形式而言、就实质而言的**欠缺** 。但要**驳斥** 这一体系，却是另外一回事。关于驳斥一个哲学体系，在另一地方，也一般地提到要避免歪曲的观念，把一个体系说成似乎完全虚假的，而真的体系与虚假的体系似乎**只有对立** 。从这里所涉及的斯宾诺莎的体系，自然就发生了它的真的立场和它究竟是真是假的问题。实体性对比由**本质** 的本性而产生，因此，这种对比以及它被扩张为一个整体，用一个体系来陈述，就是一个**必然的立场** ，绝对物就是安置在这个立场上的。因此，必须不把这个立场看作是一个人的意见和主观任意的设想和思维方式，是思辨的错乱；思辨不如说是必然要走上这条路，并且在这种情况下，这一体系是完全真的。——但它**不是最高的** 立场。它不过在上述情况下，才可以不被认为是**假的** 、不被认为是需要并能够加以**驳斥** 的；只有在说它是最高的立场时，它才必须看作是**假的** 。所以**真的** 体系也不能对它只有**对立的** 关系；因为假如是那样，这个对立物本身也就成了一个片面的东西了。不如说，作为较高的体系，它就必须在自身中包含低级的体系。

再者，驳斥一定不要从外面来，即不要从那些在所驳斥的体系以外的、与它不相应的假定出发。它所需用的，只是不承认那些假定，而**欠缺** 只是对于那个从以那些假定为根据的需要和要求出发的人，才是欠缺。在这种情况下，人们曾经说，谁要是自己不坚决以自觉主体的自由和独立为前提，谁就无法驳斥斯宾诺莎主义。无论如何，像实体性关系这样高和自身已这样**丰富的** 一个观点，不会忽略那些假定，而是自身中也包含它们；斯宾诺莎实体的属性之一，就是**思维** 。这个立场毕竟懂得要把那些假定借以和它争论的规定，加以消解，并把它们吸取到自身之中，于是它们便以适于这种立场的样态，出现于**这个立场** 之中。外在的驳斥的关键唯在于就它的方面僵硬地坚持那些假定的相反的形式，例如进行思维的个人本身的绝对长在，与思维在绝对实体中被建立起来和广延同一时的形式对立。真的驳斥必须在对手方强有力的范围内，和他角力较量；在他以外的地方去攻击他，在他不在的地方去主张权利，对于事情是没有进益的。因此，对斯宾诺莎主义唯一的驳斥，只有首先承认他的立场是本质的并且是必要的，而其

次又把这一立场**从它本身** 提到更高的立场。实体性对比，完全**就其自身** 来考察，会引导到它的反面，即**概念** 。在前一部中所包含的对实体的阐释，就引导到了概念，因此它是斯宾诺莎主义唯一而真正的驳斥。它是实体的**剥露** ，这种剥露也就是**概念的发生史** ，其主要环节已在上面列举出来了。——实体的**统一** 是它的必然的关系；但这样，它只是**内在的必然** ；当它由于绝对否定性的环节而建立自身时，它就变为**表现出来的** 或说**建立起来的同一** ，从而变为**自由** ，自由就是概念的同一性。概念，这个从相互作用而发生的总体，是相互作用的**两个实体** 的统一；但这样，那两个实体现在就属于自由了；因为它们不再具有像一个盲目的、即**内在的东西** 那样的同一，而是主要具有作为**映象** 或反思环节那样的规定了，由于这种映象，它们每一个都直接与它的他物或建立起来之有消融，并**在自身中** 包含它的建立起来之有，从而在它的他物中所建立的，也完全只是与自身的同一。

因此，在**概念** 中，**自由** 王国打开了。概念是自由的，因为**自在自为之有的同一** 构成实体的必然，同时又作为被扬弃了的或作为**建立起来之有** ，而这个建立起来之有，作为自己与自己相关，就正是那个同一。相互处于因果对比中的实体的黝黯消失了，因为它们的自身长在的原始性过渡为建立起来之有了，从而变成自身透明的光明；当**原始的** 事情仅仅是**它本身的原因** 时，它就是**这样的东西** ，而这样的东西就是**成了概念的、有了自由的实体** 。

由此便得出概念以下较详密的规定。因为自在自为之有直接作为**建立起来之有** ，概念以其单纯的自身关系，便是绝对的**规定性** ；但这一规定性，作为自己仅仅与自己相关，同样也直接是单纯的同一。但规定性的这种**自身关系本身** ，作为规定性与自身的**消融** ，同样是**规定性** 的**否定** ，而概念作为这种与自身的等同，就是**共相** 。但是这个同一也仍然具有否定性的规定；这个规定是否定或规定性，它与自身相关；这样，概念就是**个别** 。概念与个别两者，每一个都是总体，每一个都在自身中包含另一个的规定，这两个总体并且因此就全然只是**一个** ，正如这个统一就是它们本身在自由映象中的二重性的分离那样，——这种二重性，在个别与共相的区别中，显现为完全的对立，但当把握并说出一个时，另一个也立刻在其中被把握并说出了，所以这种对立也仍然是**映象** 。

以上所陈述的东西，必须看作是**概念的概念** 。假如说这种概念与普通所了解的概念显得有歧异，那么，可以要求指明一下，这里所得出的概念，它被包含在其他设想或说明中，又是怎样的吧。可是，一方面，这绝不能是根据常识的**权威** 而得到证实的事；在概念的科学中，概念的内容和规定，唯有通过**内在固有的演绎** ，才能得到保证，这种演绎就包含在那已经留在我们的背后的概念发生史之中。另一方面，在这里演绎出来的概念，当然从别处自在地呈现为概念之概念那样的东西之中，必定会认识到。但要找出别人所说的概念的本性，却并不容易。因为大多数人对这种寻求毫不关心，都假定一谈到概念，每个人都自然懂得。近来人们自信能够免掉关于概念的麻烦，尤其是因为有一时期曾经流行对想象力，尔后又对记忆，说尽一切可能的坏话，正如在哲学中长时期以来，并且直到现在一部分还是如此，对**概念** 堆积一切恶骂，使这个思维中最高的东西成为可轻侮的事物，而另一方面，又把**不可理解的东西** 和**不加理解** ，看得最高，既是科学的、又是道德的顶峰。

我这里只限于一个注解，它对了解此处所阐释的概念，可能有所补益，并且使其较易于各得其所。当概念成长为本身自由那样的一个**存在** 时，它便不外是**自我** 或纯粹自我意识。**自我** 诚然**具有** 概念，这就是说，具有某些概念；但**自我** 又是纯概念本身，这个纯概念是作为到达了**实有** 那样的概念。因此，假如提到那些构成自我本性的根本规定，那么，就可以假定这是提到某种熟知的东西，即对于观念说来是很熟悉的东西。但**自我第一** 是这种纯粹的、自己与自己相关的统一，并不是立即如此，而是当自我抽掉了一切规定性和内容，并转回到无限制地与本身等同的自由时才是直接的。这样，自我就是**共性** ；统一，它只有通过那作为进行抽象而出现的**否定的** 对待，才是与自身的统一，并且因此才包含一切在自身中消解了的被规定之有。**第二** ，自我作为自身相关的否定性，同样直接是**个性** ，是**绝对的被规定之有** ，它自身与他物对立，并且排除他物，即：**个人** 。那绝对的**共性** ，它同样直接是绝对的**个体化** ，而一个自在自为之有又全然是建立起来之有，并且只有通过与**建立起来之有** 的统一，才是这个自在自为之有：以上两者同样构成作为**概念** 那样的**自我** 的本性；假如不对上述两个环节，同时从它们的抽象、并且同时从它们的完全统一去把握，就会对这一个和那一个都丝毫不理解。

假如依照通常方式来谈**自我所具有的知性**，那么，人们所指的，就是一种与自我有关的**能力** 或**特性**，像事物的特性之对**事物** 本身，即对一种基质那样，——这基质并不是事物特性的真正根据和规定者。依照这种观念，**自我** 之**具有** 诸概念和概念本身，就像我有一件上衣、肤色和其他外在特点那样。——康德超出了作为诸概念和概念本身的能力那样的知性对自我的这种外在关系之上。认识到那构成**概念本质** 的**统一**，是**统觉的原始-综合的** 统一，是"**我思** "或自我意识的统一：这属于理性批判中最深刻、最正确的见解。——这个命题构成所谓范畴的**先验** 演绎；但它至今仍被认为是康德哲学最困难的部分之一，——其理由诚然不外是因为它要求应该超出**自我** 和**知性** 或**诸概念** 对一件事物及其特性和偶性所处

的关系这种单纯**观念** 之上，而达到**思想** 。康德说，《纯粹理性批判》第二版137页，**客体** Objekt是这样的东西，即一定直观的**杂多的事物** 在其**概念** 中**联合起来** 了。但凡是表象的联合就要求在表象**综合** 中**意识的统一** 。因此，这种**意识的统一** 就是唯一构成表象与一个对象Gegenstand的关系、从而构成表象的**客观有效性** 的那个东西，甚至**知性的可能性** 也依靠它。[2] 康德把意识的**主观统一**，从上述情况区别开，即我意识到一个杂多的东西是**同时并存** 或**前后相继** 这样的表象的统一，是依赖于经验的条件的。反之，表象的**客观** 规定的原则，却全然是从**统觉的先验统一** 这个根本命题推演出来的。范畴就是这些客观规定，一定的表象的杂多的东西，是这样被范畴所规定的，即它被引导成为**意识的统一** 。——依照这种说法，某物之所以不仅是单纯的**感觉规定** 、**直观** 或单纯的**表象** 而是**客体**，就是由于概念的统一，而这个客观的统一也是自我与自己的统一。——**形成** 一个对象的**概念**，实际上不外是自我使对象成为**己有**，渗透对象，并使对象在**其自己特有的** 形式之中，即在**共性** 之中，这个共性直接就是**规定性**，或说在规定性中，这个规定性也直接就是共性。对象在直观中或在表象中，还是一个**外在的、外来的东西** 。概念在直观和表象中所具有的**自在自为之有**，将由于形成概念而转化为**建立起来之有**；自我以**进行思维** 而渗透对象。但对象是在思维中，这样，**它才是自在自为的**，正如对象之在直观或表象中而是**现象** 那样；对象最初以其直接性而出现在我们之前，思维扬弃了它的直接性，这样就把它造成为**建立起来之有**；但它的这个**建立起来之有**，就是**它的自在自为之有**，或说它的客观性。所以，对象是在**概念** 中而具有这种客观性的，而概念就

是自我意识的统一，对象就是被纳入这个统一之中的；因此，对象的客观性或概念，本身不外是自我意识的本性，除了自我本身而外，就没有别的环节或规定。

这样，为了认识什么是**概念** 而要提到自我的本性，便由于康德哲学的一条主要命题 [3] 而得到论证。但反过来说，这里也有必要像上面所引述那样来把握自我的**概念** 。假如停留在单纯的自我**表象** 上面，像那个表象在通常意识之前浮现的那样，那么，自我便只是一件简单的**事物** ，它也被叫做**灵魂** ，概念为它**所固有** ，就像一笔财产或一种特性那样。这个表象既不使自我形成概念，也不使概念形成概念，它对于概念之形成概念，并不能有助于使其较为容易或较为切近。

上述康德的说法，还包含着两个方面，它们都涉及概念，并且使我们作几个进一步的考察成为必要。首先，**感觉和直观的阶段** ，被摆在**知性阶段** 之前；而**概念没有直观** ，就是**空洞的** ，并且唯有作为由直观所给予的**杂多物** 的关系，才有效用：这是康德的先验哲学一条重要的命题。其次，概念被宣称为认识的**客观的东西** ，从而也被宣称为**真理** 。但另一方面，概念又被当作仅仅是**主观的东西** ，从它那里**挑不出** 实在来，既然实在与主观性对立，实在就必定是指客观性；总之，概念和逻辑的东西被说成只是**形式的东西** ，因为它抽掉了内容，它也就不包含真理了。

现在，第一，关于**知性或概念与在它以前的各阶段的那种关系** ，关键在于：为了规定这些阶段的**形式** 而被研讨的科学，是哪一种科学。在我们的科学中，即在纯**逻辑** 中，这些阶段是**有** 和**本质** 。在**心理学中** ，处于知性以前的，是**感觉** 和**直观** ，然后是一般**表象** 。在精神**现象学** 、即关于意识的学说之中，是经过感性意识、尔后经过知觉这两个阶段而上升到知性的。康德却仅仅把感觉和直观放在知性前面。这个阶梯是怎样的**不完全** ，连康德本人也认识到了，所以他才对先验逻辑或知性学说再添上一个关于**反思-概念** 的**研讨** 作为附录 [4] ；——这一领域是介于**直观** 和**知性** 、或说**有** 和**概念** 之间的。

关于事情本身，首先要注意：诸如直观、表象等类的形态，都属于**自我意识的精神** ，这样的精神并不要在逻辑科学中加以考察。有、本质和概念的纯规定，诚然也构成了精神诸形式的基础和内在的简单

格架：精神作为**直观的**、乃至**感性的**意识，是在直接的有的规定性之中的，正如精神作为**表象的**、以及**知觉的**意识，是把自身从有提高到本质或反思阶段那样。不过这些具体形态也和逻辑规定在自然中所采取的具体形式（这些形式会成为**空间**和**时间**，尔后是充满了的空间和时间作为**无机的自然**，并且会成为**有机的自然**）一样，与逻辑科学很少相干。同样，在这里，概念也该被看作不是自我意识的知性的行动，不是**主观的知性**，而是自在自为的概念。它构成既是**自然**又是**精神**的一个**阶段**。生命或有机的自然是自然的一个阶段，概念就出现在这个阶段上，但只是盲目的，并不会把握自己，即不是进行思维的概念；作为进行思维概念那样的概念，只属于精神。那样的概念的逻辑形式，既不依赖概念的前者非精神的形态，也不依赖后者精神的形态；关于这一点，导论中已经作了必要的引言；这样一种意义不能在**逻辑**以内去论证，而是要**在**逻辑**以前**就把它弄清楚。

但是，**第二**，现在不管在概念以前的形式怎样形成，而关键却在于关系，**概念**是在**对这些形式**的**关系**之下而**被思维的**。这种关系，无论是在普通心理的表象中，或是在康德的先验哲学中，都被认为是这样的，即：经验的**材料**、直观的杂多和表象，最初都**自为地实有**，然后知性**去到**那里，在它之中带来**统一**，并且通过**抽象**把它提高为**普遍形式**。知性以这种方式，便是一个本身空洞的形式，这个形式一方面只有由于上述的**现成的**内容才获得实在，另一方面又**抽去了**内容，这就是说，内容作为某种东西，不过对于概念用不着而被**去掉了**。概念在以上两种活动中，都不是独立的，不是那先行材料的本质的和真的东西，可是材料倒是自在自为的实在，它是不容从概念摘出的。

总之，现在必须承认**这样的概念**还不完全，而必须把自身提高为**理念**，理念才是概念和实在的统一，它必然以对概念本性的追索而自然发生。因为概念对自身所给予的实在，不可被认为是一个外在的东西，而是必须按照科学的要求从概念本身推导出来。但这诚然不是那个由直观和表象所给予的材料，而材料却可以与概念对立，被主张为实在的东西。当人们不仅把理念，而且把在空间和时间上用手摸得到的感性实有当作某种比概念更优越的东西而与概念对立时，人们就常常说，“**这不过是概念而已**”。于是**抽象物**就被认为比**具体物**低微，因为据说从抽象物中丢掉了这样多的这类材料。在这种意见看来，抽象所具有的意义，就是：只是为了主观的需要才从具体物取出**这种或**

那种特征，而对象的许多其他**特性** 和**状态** 并不以这样的被抛弃而丝毫有损其价值和荣誉，它们仍旧是实在的、保有其全部价值的东西，只不过被放在一边而已；所以，不能容纳这样的丰富性而不得不满足于贫乏的抽象，便只是知性的**无能** 了。但是，假如现成的直观材料和表象的杂多，被认为是实在的东西而与思维的东西和概念相对立，那么，摈弃这一种观点，不仅是进行哲学思维的条件，而且早已为宗教的前提；假如感性的、个别的东西转瞬消逝的、表面的现象都被当作真的东西，那怎么可能有宗教的需要和意义呢？哲学对具备感性之有的实在性那种情况，提供**概念的** 洞见；当感觉和直观、感性意识等阶段在概念之变中成为条件时，哲学又把那些阶段安置在知性之前，但其所以如此，只是因为概念**从那些阶段的辩证法** [5] 和**虚无性** 中出现为它们的**根据**，而不是因为概念受到它们的**实在性** 的制约。因此，进行抽象的思维不应被看作是感性材料简单地被放在一边，从而材料的实在性并未遭到伤损；进行抽象的思维倒不如说是作为简单现象那样的感性材料之扬弃和被归结为只在**概念** 中显现的**本质的东西**。当然，假如那取自具体现象而纳入概念的东西，只可用作标志或符号，那么，它总之也是对象的某一仅仅为感性的、个别的规定，这种规定由于某种外在的兴趣，从其他规定中被选拔出来，并且和其余规定，就种类和性质说，是一样的。

这里盛行一种主要的误解，即：在**自然的** 发展中或在正在形成的个人的**历史** 中用来作出发点的**自然** 原则或**开端**，似乎就是**真的**，并且在**概念** 中也是**第一的东西**。直观或有，就自然而论，固然是第一的东西，或对概念说，是条件，但它们并不因此而是自在自为的无条件的东西，倒不如说，它们的实在性在概念中扬弃了自身，从而同时扬弃了它们曾经具有的作为条件的实在物那个假象。假如问题不在于**真理**，而在于观念中和现象思维中怎样发生的**历史**，那么，当然便可以停留在叙述上面，即我们以感觉和直观开始，并且知性从它们的杂多中抽出普遍性或抽象物，显而易见，这就必须在进行抽象时具有仍然保持其全部实在性的那个基础，那个基础最初以实在性来表示自己而停留于表象之中。但是哲学不应该是发生了什么东西的叙述，而是对其中什么是**真的** 东西的认识，它还应该进一步对那在叙述中出现为单纯发生的东西，用真的东西来形成概念。

假如就关于什么是概念的肤浅观念说来，一切多样性都处于**概念之外**，并且唯有抽象的普遍性或空洞的反思同一性那种形式，才属于

概念，那么，对此已经首先可以提醒一下，即使就一个概念的说明或定义而言，也明明要求对自身本来已不纯粹的抽象普遍性那样的类，加上**专门的属的规定性** [6] 。只要用一点思考，思索一下这里所要说的是什么，那就会很自然地把**区别** 看作是概念的一个同样重要的环节。康德由**先天综合判断** 这一极其重要的思想而引导到上述的看法。对于思辨的发展，这个原始的统觉综合是最深刻的原则之一，它包含着真正把握概念本性的开始，并且与自身并非综合的那种空洞的同一或抽象的普遍性相对立。——可是以后的发展却与这个开端很不相应。——"**综合** "这个词，就已经容易重又引回到这样的表象，即**本身分离的** 东西的外在统一和简单联结。以后，康德哲学便仅仅停留在概念的心理反映上面，并且又回到概念经常受到直观杂多物的制约这一主张来了。这个主张之所以把知性认识和经验说成是**现象的** 内容，并非因为范畴本身只是有限的，而是出于心理学的唯心主义的理由，因为范畴**只是** 来源于自我意识的规定。概念，尽管它据说先天就是综合，没有直观的杂多，它就是**无内容的** 和**空洞的** ： 这一点也属于以上所说的情况；当概念是这样的综合时，它在自身中就具有规定性和区别。当综合是概念的规定性，从而是**绝对的规定性** ， 是**个别性** 之时，概念便是一切有限的规定性和多样性的根据和源泉。

概念作为知性所保持的形式的立场，在康德对什么是**理性** 的说明中，就完成了。在理性这一最高的思维阶段中，人们应该期待概念将失去它出现在知性阶段时所在的那种有条件状态，并且达到完全的真理。但是这种期待落空了。其所以如此，因为康德把理性对范畴的关系，规定为仅仅是**辩证的** [7] ，并且把这种辩证法的结果绝对只当作**无限虚无** 来把握；这样，理性的无限统一也甚至丧失了综合，从而丧失了一个思辨的、真正无限的概念的上述开端，这种统一变成了习知的、完全形式的、**系统的知性使用的** 单纯**规整的** [8] **统一** 。逻辑据说只应该是**判断法规** ， 它如果被当是产生作**客观** 洞见的**工具** ， 这就被称为是一种滥用。人们一定会料想理性概念中有更高的力量和更深刻的内容，而范畴还具有的**构成的东西** [9] ， 理性概念却一点也不再具有了；理性概念**仅仅** 是理念；使用它们，当然是完全可以允许的；全部真理本应当在这些理智的事物 [10] 中完全启开的，但是以这些理智的事物而言，它们却只不过意谓着**假设** ； 把自在自为的真理加在假设上，那会是极端的任性和疯狂的大胆，因为在任何经验中也不可能遇

到这些理智的事物。——难道可以设想；因为这些理智的事物缺乏空间和时间的感性材料，于是哲学就否认其真理吗？

这里直接联系着一种观点，概念和一般的逻辑规定也要照顾到这种观点来考察，它在康德哲学中也以和普通方式同样地被采用，这就是：**概念** 及**其科学对真理本身的关系** 。我们在上面曾经从康德的范畴演绎，引用过这一点，即：依照这种演绎，当直观的杂多在**客体** 中**联合起来** 时，客体唯有**通过自我意识的统一** ，才是这样的统一。 在这里明确说出了**思维的客观性** ，概念和事物的同一，它就是**真理** 。用同样的方式，也一般地承认了：当思维具有一个现成的对象时，对象因此便遭受了变化，并且从一个感性的对象变成了被思维的对象；但这种变化不仅丝毫不改变它的本质性，而且对象倒是在它的概念中才是在它的**真理** 中；但对象若是在直接性中，便只是**现象** 和**偶然** ；形成对象概念那种关于对象的认识，就会是关于怎样是**自在自为的** 对象那种认识，概念也就会是自己的客观性本身。但另一方面，却又仍然主张：**我们终究不能认识自在自为之物是怎样的，真理是认识的理性所达不到的** ；真理在于客体和概念的统一，而那个真理却只是现象，其理由又一次是因为内容仅仅是直观的杂多。关于这点，已经讲过：假如说这种多样性属于直观，与概念对立，那么，它倒不如说恰恰是在概念中将被扬弃，而对象也会通过概念回到自己的非偶然的本质性中去；本质性在现象中出现，所以现象恰恰不单纯是无本质的东西，而是本质的显现。但那完全变成了自由的对象的表现，就是概念。——这里所提到一些命题之所以不是武断的主张，是因为这些命题都是从**本质** 的全部发展通过它们本身所发生的结果。这个发展引导到现在的立场，这个立场是：比有和本质更高的绝对物形式，就是**概念** 。在其他的出发点那里，感觉和直觉及表象也属于有和本质，而有和本质又表现为概念的先行条件；——假如就上述那个方面 [11] 说，概念曾使有和本质从属于它，那么，现在就还剩下**第二个** 方面，本书第三编就是研讨它的，这就是要说明概念怎样在自身内外形成了曾消失于它之中的那个实在。因此，总之承认了：仅仅停留在纯粹像这样的概念上的认识，还是不完全的，才不过达到了**抽象的真理** 。但是这种认识的不完全，并不在于它缺少那种呈现在感觉和直观中的想当然的实在，而在于概念还没有给自身以**自己特有的** 、由自己本身产生的实在。概念的绝对性是对经验材料和在经验材料中证明了的，更确切地说，也是在它的范畴和反思规定里证明了的，这种绝对性在于：经

验材料当它**在** 概念**之外** 和**以前** ，并不具有真理，而唯有在它的观念性中，或说在它与概念的同一中，才具有真理。把实在物从概念**引申**出来，假如愿意把这叫做引申的话，首先本质上就在于：概念在其形式的抽象中，表明了自身是不完全的；概念之通过以概念本身为根据的辩证法而过渡为实在，是这样的，即：概念从自身产生出实在，但这并不是说，概念重又回到它所面临的现成的实在里，也不采用某种已表现为现象的非本质的东西作它的避难所，因为它在周围寻觅更好的东西以后，它还是找不到那样的东西。——有一点是永远值得惊讶的：康德哲学怎么会既然认识到它所停留于其上的那种思维对感性实有的关系，只是简单现象的相对关系，并且很乐于承认和宣称两者的更高统一是在一般**理念** 中，例如在直观知性的理念中，而又终究停留在那种相对的关系和这样的主张上，即，概念与实在是、并且始终是完全脱离的，——于是，那个被康德哲学说成是有限认识的东西，被认为是真理 [12] ；而这个被它作为**真理** 而认识的，并从而提出了明确概念的东西，却又被宣称为过分的、不可容许的和想象的事物 [13] 。

由于这里所谈的与真理的关系，首先是逻辑的，而不是一般科学的，所以还必须承认：逻辑作为形式的科学，不可能、也不应该包含成为哲学其他部门、即自然科学和精神科学的内容的那种实在。当然，这些具体科学比逻辑更突出了理念的较实在的形式，但它们这样做，却并非又转向那个被意识超出现象而提高到科学时放弃了的实在，或是又回到那些在逻辑中已说明其有限和不真的范畴和反思规定等形式的使用。倒不如说，逻辑表明了**理念** 提高到这一阶段，从那里理念变成了自然的创造者，并超越而达到具体直接性的形式，但它的概念又打破了这种形态，以便作为**具体的精神** ，变成它自己。但这些具体科学 [14] 具有并保持逻辑的东西或概念作为内在的塑造者，正如它们曾以逻辑的东西为型范者那样；当然，逻辑本身与这些具体科学相反，是**形式的** 科学，但却是**绝对形式** 的科学，这个绝对形式自在地是总体，并且包含**真理的纯理念本身** 。这个绝对形式在自身中具有其内容或实在；概念并不是无聊、空洞的同一，因此它就在它的否定性或绝对规定的环节中具有相区别的规定；内容总之不外是绝对形式的这些规定；内容是由绝对形式本身建立的，因此也适合于它。——所以这种形式与普通所认为的逻辑形式性质完全不同。当这种内容适合自己的形式，或这种实在适合自己的概念时，这种绝对形式本身已是**真理** ；因为内容的规定还不具有绝对他有或绝对直接性的形式，这

种绝对形式又是纯粹真理。—— 当康德在《纯粹理性批判》第83页[15] 关于逻辑谈到"**什么是真理** "这一古老而著名的问题时，他**首先** 把真理是认识与其对象一致——这一具有伟大的、甚至最高价值的定义——当作某种无足轻重的名词解释**奉献** 出来[16] 。假如对**理性认识** 没有本领来把握**自在之物** ， **实在** 又**全然** 在**概念** 之外——这一先验唯心论的根本主张，提醒一下上述的名词解释，那就立刻表明了：这样一个**不** 能够**建立** 自身与其对象——自在之物——的**一致** 的**理性** ，不与理性概念一致的**自在之物** ，不与实在一致的概念，不与概念一致的实在，都是**不真的观念** 。假如康德对一个**直观的知性** 的理念还坚持上述的真理定义，那么，他就会对于这个表现了所要求的一致的理念，不当作一个想象的事物，而倒是要当作真理来处理了。

康德往下解释说："人们所要求知道的东西，乃是对**每一认识普遍** 而**可靠** 的真理标准；它是一个这样的标准，即对一切认识都有效，**不管认识的对象有什么区别；** 但是既然在这种标准那里**抽去了认识的一切内容（认识对它的客体的关系）** ，而**真理** 又**恰恰牵涉到这个内容** ，那么，要追问**这个** 认识**内容** 的**真理** 标志，便是**不可能** 和**没有道理的** 。"[17] ——这里很确定地说出了关于逻辑形式功能的普通观念，上述的论证似乎也很明白。但首先要注意，这样的、形式的论证，往往在谈说中把它当作基础并从那里开讲的事情忘记了。论证说，要追问认识**内容的真理** 标准，是没有道理的；——但依照定义说来，并非内容构成真理，而是内容与概念的**一致** 构成真理。一个内容，如这里所说的那样，**没有概念** ，便是一个无概念的东西，从而是无本质的东西；对一个这样的东西，当然不能去追问真理，但这却是出于相反的理由；其所以不去追问，就因为内容由于无概念的原故，不是**所要求的一致** ，而不过只能是属于毫无真理的意见的那样的东西。——内容在这里引起混乱，而形式主义则总是堕入这种混乱，每当它开始说明时，这种混乱就使它说出它想要申述的东西的反面；让我们暂且不提内容，并且停留在抽象观点上，说逻辑的东西只是形式的，而且终究抽去了一切内容吧；——这样，我们便有了一个并不包含任何对象的片面认识，一个空洞的、无规定的形式，——因为**一致** 必须有**二** ，所以这种片面的认识或空洞的形式就既不是一致，也不是真理。——对概念的**先天综合** ，康德曾有过较高的原则，在那里本来可以认识到统一中的二，从而认识到那个为真理所要求的东西；但对他说来，感性

材料、直观的杂多是太强有力了，以致无法从那里脱身去考察**自在自为的** 概念和范畴并达到思辨的哲学的思维。

既然逻辑是绝对形式的科学，那么，这个形式的东西，**它要以此而是一个真的东西** ，就必须在它本身中有一个适合其形式的**内容** ；尤其因为逻辑的形式的东西是纯形式，所以逻辑的真的东西更必须是**纯粹真理** 。因此，必须设想这个形式的东西自身中的规定和内容，比普通所认为的更丰富得多，对具体物的作用也更无比的大。逻辑规律本身（不算那无论如何是杂质的东西，如应用逻辑及其他心理学的、人类学的材料等），除矛盾命题而外，通常只限于一些涉及判断换位、推论形式等贫乏的命题。在这里出现的形式本身，以及它们的其他规定，好像只是从历史上接受下来的，至于它们是否自在自为地真，却不曾经受过批判。例如肯定判断的形式被当作某种自身完全正确的东西，而这样一个判断是真与否，却完全要靠内容。至于这种形式是否**自在自为地** 是真理的形式，这种形式说出"**个别的东西是一个一般的东西** "这一命题是否自身就不是辩证的：对这种研究并没有去想。对此只是直截了当地认为：这种判断本身能够包含真理，那个说出任何肯定判断的命题可以是真的命题；尽管那个命题之缺少真理定义所要求的东西，即概念与其对象的一致，是一目了然的；这里的宾词即一般的东西，它被当作概念，主词即个别的东西，它被当作对象，所以二者彼此并不一致。但是，假如抽象一般的东西是宾词，因为概念总之要有更多的东西，它便还没有构成概念；——这样的主词也同样还是不比一个文法上的主词多过多少；既然这个判断的概念和对象并不一致，或者说，这个判断甚至缺少概念，当然也缺少对象，它怎么能包含真理呢？——因此，想要以像这类的形式的肯定判断或一般判断来把握判断，这倒是**不可能** 和**没有道理的事** 。康德哲学不就范畴本身而从歪道理去考察范畴，因为范畴据说是自我意识的主观形式，就宣布它们是有限的规定，不能够包含真的东西；和上述情形一样，康德哲学也更没有使那些成为普通逻辑内容的概念形式经受批判，反而采纳了这些形式的一部分，即判断对范畴规定的功能，并且把它们当作有效的前提。 即使把逻辑形式看作不过是思维的形式功能，那么，就因此也已经值得研究它们本身在多大程度上符合于真理。一个逻辑办不到这一点，它顶多只能要求有按思维现象现有的样子作自然史式的描述那样的价值。首先着手这种描述，乃是**亚里士多德** 一件了不起的功绩，它使我们对这种精神的强力不得不充满着赞

叹。但是必须更往前进，一方面要认识系统的关联，但另一方面也要认识形式的价值。

---

[1] 即是“有”或“本质”。——译者注

[2] 见商务印书馆蓝公武译本第103页。后半稍有省略。除首句的“客体”及“联合”外，重点都是黑格尔加的。——译者注

[3] 指康德的“统觉的先验统一原则”。——译者注

[4] 见商务印书馆蓝公武译《纯粹理性批判》，第223—241页。——译者注

[5] 此处的辩证法，是用康德所谓“假象逻辑”或“似是而非的逻辑”（Logik des Scheins）的意思，不是辩证法的一般意义。——译者注

[6] 这是指普通逻辑下定义的方法，即对一概念用一较广的类加专门的属性。如人是制造工具的动物，动物即较广的类，制造工具即专门的属性。——译者注

[7] 这里的“辩证的”，也是引用康德的意思，见本卷注 。——译者注

[8] 康德所谓“规整的”regulativ，指没有直观与其相应。——译者注

[9] 康德所谓“构成的东西”，Konstitutives指其有相应的直观。——译者注

[10] 理智的事物即指理念。——译者注

[11] 上述方面，指概念高于有和本质。——译者注

[12] 指康德哲学的“现象界”。——译者注

[13] 指康德哲学的“本体界”。——译者注

[14] 具体科学，即指上文所说逻辑表明理念经历的自然阶段和精神阶段。——译者注

[15] 见商务印书馆蓝公武译本第74页。——译者注

[16] 古老而著名的问题，名词解释，奉献，皆康德的原语，黑格尔的引用，含有嘲讽的意思。——译者注

[17] 商务印书馆蓝公武译本第74—75页。首句稍有出入，重点是黑格尔加的。——译者注

第二部 主观逻辑——第三编 概念论——分类

上面所考察的概念，表明自身是**有** 与**本质** 的统一。本质是**有** 的**第一个否定** ，有因此变成了**映象** ，概念是**第二个** 否定，或说前一个否定之否定；于是恢复了有，但这却是作为有本身无限的中介和否定性。**有** 和**本质** 在概念中因此就失其为**有** 和**本质** 那样的规定，也不是在仅仅彼此互相**映现** 那样的统一之中。所以概念并不把自身区分为这些规定 [1] 。概念是实体对比的真理；在这种对比中，有和本质通过彼此交互而达到它们的完成的独立和规定。**实体的同一** 证明自身为实体性的真理，这个同一也仍然是、并且仅仅是作为**建立起来之有** 。建立起来之有是**实有** 和**区别** ；自在自为之有因此便在概念中达到了一个与自己适合的、真的实有，因为那个建立起来之有就是自在自为之有本身。这个建立起来之有构成了概念本身中的区别；因为建立起来之有直接是自在自为之有，它的**区别** 本身就是**整个的概念** ；这些区别**在其规定性中** 是**共相** 并**与其否定** 是**同一的** 。

现在这个建立起来之有就是概念的概念本身。但它**只不过** 是自己的概念；——或者说，概念本身也**只** 是概念而已。因为概念是自在自为之有，当自在自为之有是建立起来之有时，或者说，当绝对实体把有区别的诸实体的必然性启示出来作为同一性时，（概念就是绝对实体，所以，）这个同一性必须自己建立它所是的那个东西。概念是通过实体性对比的运动的环节而**变成的** ，这些环节和由它们展示出来的实在，都不过是在达到概念的过渡之中；实在还不是作为概念**自己特有的** 、从概念发生的规定；它落入必然的领域之中；概念的规定只能是概念的自由的规定，只能是概念在其中就与自身同一那样的一个实有，这个实有的各环节也是概念，并且是由概念本身建立的。

第一 ，于是概念仅仅**自在地** 是真理；因为它只是一个**内在的东西** ，所以它也同样只是一个外在的东西。它**最初** 总是一个**直接的东**

西，而且在这种形态里，它的环节就具有**直接、固定的规定** 的形式。它显现为**被规定了的概念**，为单纯**知性** 的领域。——因为概念既然是只与自身相关的**自由的东西**，这种直接性形式便是一个与概念的本性还不适合的实有，所以它是一个**外在的** 形式，概念在这个形式中不能被当作是自在自为的东西，而**只** 是**建立起来的** 或**主观的东西**。——**直接的** 概念形态构成一种立场，概念依照这一立场便是一个主观的思维，一个外在于**事情** 的反思。因此，这个阶段便构成**主观** 性或**形式的概念**。这种概念的外在性出现在这个概念**诸规定** 的**固定的有**之中；由于外在性，每一规定本身都表现为一个孤立的、质的东西，这样的东西只是在与它的他物的外在关系。但概念的同一性正是那些规定的**内在的** 或**主观的** 本质，使它们进入辩证的运动；它们的孤立连同概念对事情的分离，都由于这个运动而扬弃了；**总体**，作为它们的真理，发生了，这总体就是**客观的概念**。

第二，概念在其**客观性** 中是**自在自为的事情本身**。形式的概念通过它的必然的进一步的规定，使自身成为事情，从而失去了主观性和外在性对事情的关系。或换句话说，客观性是从其**内在性发生的** 并过渡到实有中去的**实在的概念**。——因此，概念在这个与事情的同一中是**自己特有的** 和**自由的** 实有。但这还是一个**直接的**、还不是**否定的** 自由。概念**沉浸** 于事情之中，与事情合而为一；它的诸区别是客观的存在，它在这些存在中本身重又是**内在的东西**。它作为客观实有的灵魂，必须**给予** 自己以它作为**形式的概念** 时曾**直接** 具有的**主观性形式**；这样，它就在自由的形式中与客观性对立，（它在客观性中时还不曾具有自由的形式，）并且在自由形式中把与客观性的同一造成是一个**建立起来的** 同一，而与客观性的同一则是它**作为客观的** 概念时**自在自为地** 具有的。

在这一完成中，**充足的概念** 就是**理念**，那里的概念在其客观性中也同样具有自由的形式。**理性** 是理念的领域，它是自身**揭露的真理**；在那里，概念具有与它合适的实在化，并且当概念在其主观性中认识到它的客观世界和在其客观世界中认识到它的主观性时，就是自由的。

---

[1] “这些规定”即指有与本质。——译者注

第二部 主观逻辑——第三编 概念论——第一部分 主观性

概念最初是**形式的** 概念，即在**开始** 时的概念或作为**直接的** 概念。——**第一** ，概念的区别或建立起来之有本身最初是单纯的，并且只是**一个映象** ，所以区别的环节都直接是概念的总体，并且只是**概念本身** 。

第二 ，但是，因为概念是绝对否定性，所以它分裂自己，并把自身建立为自己的**否定物** 或自己的**他物** ；诚然，因为概念才不过是**直接的概念** ，这种建立或区别就具有下列的规定：环节彼此漠不相关，各为自己；概念的统一在这种**划分** 中还只是外在的**关系** 。这样，概念作为其被建立为**独立的** 和**漠不相关的** 环节的关系，就是**判断** 。

第三 ，判断固然包含着那个消失于其独立环节中的概念的统一，但这个统一并非**建立起来的** 。这个统一将通过那个由此而成为**推理** 的判断的辩证运动，变为**建立** 起来的而达到完全建立起来的概念；因为在推理中既把它的环节建立为**独立的** 端项，也同样建立了**为** 这些端项的**中介的统一** 。

但是，当**这个统一本身直接** 作**为联合的中项** ，而环节作为**独立的** 端项最初彼此对立的时候，这种在**形式推理** 中的矛盾的关系便扬弃自身，而概念的完成便过渡到**总体的统一** 之中，概念的主观性也过渡到它的客观性之中。

第一章 概念

一般概念能力通常由**知性** 来表现，在这种情况下，知性是与**判断力** 和推理能力、即形式的**理性** 相区别的。但它主要是与**理性** 对立的；可是在这种情况下，知性并不是指一般概念能力，而是指表象所统治的**被规定的** 概念的能力，好像概念**只** 是一个**被规定的东西** 似的。假如知性在这种意义下与形式的判断力和形式的理性相区别，那么，它就必须当作是**个别** 被规定的概念的能力。因为当判断和推论（或理性）是在抽象的概念规定性形式之下时，它们本身就不过是形式的东西，只是一个**知性的东西** 。但概念在这里原本不是被当作单纯抽象被规定的东西；因此，知性与理性相区别，只是这样的，即：知性只是一般概念的能力。

现在这里所要考察的这种普遍的概念，包含三个环节：**普遍** ，**特殊** 和**个别** 。概念在进行区别中对自己所给予的区别和规定，构成了上面叫做**建立起来之有** 那个方面。因为这个建立起来之有在概念中与自在自为之有同一，所以那些环节每一个都既是**整个的概念** ，即**被规定的概念** ，又是概念的**一个规定** 。

第一 ，概念是**纯概念** 或**普遍性** 的规定。但纯粹的或普遍的概念也只是一个**被规定的** 或**特殊的** 概念，它自己与其他概念并列。因为概念是总体，即在其一般性或纯粹的自身同一关系中，本质上是进行规定和区别，所以它自身中就具有标准，由标准而具有自身同一的形式；当这个形式渗透一切环节，并在自身中包括一切环节时，同时又直接把自身规定为**仅仅** 与环节的区别相对立的**普遍的东西** 。

第二 ，这样一来，概念就是作为**这种特殊的** 或**被规定的** 概念，即被建立为与其他概念相区别的概念。

第三，个别 就是从区别出发而在绝对否定性中自身反思的概念。这种概念同时又是环节，它在环节中从它的同一过渡到它的**他有** ，变

成**判断** 。

甲、普遍的概念

纯概念是绝对无限的、无条件的和自由的东西。在这以概念为其内容的研讨时，必须再一次回溯概念的发生史。**本质** 是从**有变成的** ，概念又是从本质变成的，因而也是从有变成的。但这个变却具有它本身的**反作用** 的意义，所以那**变成的东西** 反倒是**无条件的** 和**原始的东西** 。**有** 在其到本质的过渡中变成了一个映象或**建立起来之有** ，而**变** 或过渡到**他物** ，也变成了**建立** ；反之，**建立** 或本质的反思又扬弃了自己，并且把自己恢复成为一个**非建立起来的、原始的** 有。概念是以下环节的互相渗透，即：质的和原始的有的东西只是作为建立，只是作为自身回归，而这个纯粹的自身反思也完全是**成为他物的变** 或**规定性** ，它因此也同样是无限的、自身相关的**规定性** 。

因此，概念最初是**绝对的自身同一** ，这个同一只有作为否定之否定，或说作为否定性与自身的无限统一，才是这样。概念的**纯粹** 自身**关系** 由于通过否定性来建立自己而是这种关系，它就是概念的**普遍性** 。

既然**普遍性** 是顶**单纯的** 规定，它好像就不能够有任何说明；因为说明必须卷入规定和区别并对要说明的对象加以宾词，而单纯的东西用这种办法则与其说是被说明了，不如说是被改变了。然而成为一个这样单纯的东西，正是普遍的东西的本性，这样单纯的东西由于绝对否定性，**自身中** 包含着最高的区别和规定。**有** 作为**直接的有** ，是单纯的；因此它是一个仅仅**被意谓着的** 有，不能够说出它是什么；所以它直接与它的他物，即**非有** ，合而为一。成为一个这样单纯的东西而直接消失于其对立面中，这正是有的概念：这个概念就是**变** ；另一方面，**普遍的东西** 是**单纯的东西** ，后者**自身** 同样又是**最丰富的东西** ；因为它是概念。

因此，**第一** ，它是单纯的自身关系；它只是**在自身中** 。但是，**第二** ，这种同一自身是绝对的**中介** ，而不是一个**有中介的东西** 。一

个有中介的、即**抽象的**、与特殊及个别相对立的普遍的东西，要在被规定的概念那里才会谈到。——但**抽象的东西**也已经包含以下一点，即：为了保持它，便要**丢掉**具体物的其他规定。这些规定，作为规定，本来就是**否定**；再者，**丢掉**它们也同样是在**进行否定**。所以在抽象的东西那里，也同样出现了否定之否定。但要设想这个双重化的否定像是在那个抽象的东西之外似的，并且其他被丢掉的具体物的特性既似乎与成为抽象的东西的内容的那个被保持的特性有差异，而实施丢掉其余特性和保留一个特性也似乎是在特性之外进行的。普遍的东西还没有把自身规定为对那一运动这样的**外在性**；它本身还是那个绝对的中介，而那个中介正是否定之否定或绝对的否定性。

依照这种原始的统一，第一个否定物或**规定**，最初并不是对于普遍的东西的限制，而是普遍的东西**在其中保持自身**，并且肯定地与自身同一。有的各范畴曾经作为概念，本质上是这些规定在其限制或他有中与自身的同一；但这个同一仅仅**自在地**是概念，还不曾表现出来。因此，这样的质的规定便沉没于它的其他规定之中，并以一个与它**有差异的**规定为其真理。普遍的东西则与此相反，即使它把自己建立为一个规定，它在规定中也**仍然**是它所是的东西。它是它所在的具体物的**灵魂**，不受障碍，在具体物的多样性和差异性中仍等同于自身。它将不被一起卷入**变**中，而不被扰乱地通过了变仍旧**继续自己**，并且有保持自身不变、不朽的力量。

但它也不仅在它的他物中**映现**，像反思规定那样。反思规定作为一个**相对的东西**，不仅与自身相关，而且是一种**对待**；它在它的他物中**宣告**自己，而仅仅在他物中才会映现；这一个在另一个中映现或相互的规定，在其独立性那里具有一个外在活动的形式。——反之，**普遍的东西**则被建立为其规定的**本质**，是规定**自己特有的肯定的本性**。因为构成普遍的东西的否定物的那个规定，在概念中完全只是作为**建立起来之有**，或本质上同时只是作为否定物的否定物，而且那个规定只是作为否定物与自身的同一，这个同一就是普遍的东西。在这种情况下，普遍的东西也是其规定的**实体**，所以那对于这样的实体是**偶然的**东西，却是概念的以自身为**中介**，是概念自己特有的**内在反思**。这种中介把偶然的东西提高到**必然**，是**表现出来了**的关系；概念不是无形式的实体那种无底深渊，也不是相互差异并限制自身的事物和状况的**内在**同一，而是作为绝对否定性在制作形式，进行创造，

并且因为规定不是作为限制，而全然既是作为已扬弃的规定，又是作为建立起来之有，所以映象是作为**同一的东西** 的现象那样的现象。

因此，普遍的东西是**自由的** 威力；它是它本身并且侵占了它的他物，但不是作为一个暴力的东西，反而是暴力震荡之中安静地留**在自己那里** 。正如它被称为自由的威力那样，它也可以称为**自由的爱** 和**无限制的天福** ，因为它自己对待**相区别的东西** 就只是像对待**它自己** 那样，在相区别的东西中它就回到自身了。

方才提到过**规定性** ，尽管概念才仅仅作为普遍的东西，仅仅与自身**同一** ，还没有进到规定性。但谈到普遍的东西，就不能不谈到规定性，规定性更确切地说，即特殊和个别；因为普遍的东西在其绝对否定性中自在自为地包含着规定性；所以假如在普遍的东西那里谈到规定性，那并不是从外面加进去的。普遍的东西，作为一般的否定性或按照**第一个直接的** 否定说，就在自己里面具有作为特殊性那样的一般规定性；作为**第二次** 普遍的东西，作为否定之否定，它就是**绝对的规定性** ，或说**个别性** 及**具体化** 。——因此，普遍的东西是概念的总体，它是具体的东西，不是空洞的东西，倒是由于它的概念而有**内容** ，——不仅它在这一内容中保持着自己，而且这一内容对它说来，也是固有的和内在的。它当然也可以抽去内容；但这样所获得的，就并非概念的普遍的东西，而是**抽象的东西** ，是概念一个孤立的、不完全的环节，并不具有真理。

普遍的东西之作为总体，较详细地说，就是这样发生的。当它自身具有规定性时，规定性就不仅是**第一个** 否定，而且也是这个否定的自身反思。普遍的东西连同那就其自身而论的第一个否定，就是**特殊的东西** 。下面即将加以考察；但它在这一规定性中，本质上还是普遍的东西，这里还必须了解到这个方面。——即是：这种规定性，作为概念中总体的反思，是双重的映象，一方面是**向外** 的映象，即在他物中的反思；另一方面是**向内** 的映象，即自身反思。那个外在的映现造成一个对**他物** 的区别；普遍的东西依此区别就有了**特殊性** ，这个特殊性在一个更高的普遍的东西中便消解了。在这种情况下，普遍的东西现在也只是一个相对普遍的东西，它并未失去它的普遍特性；它在其规定性中保持自身，不止于是在与规定性的连结中仅仅对规定性仍然漠不相关而已，——假如是那样，它便只是与规定性**综合起来的** ，——而且它还是上面所称为**向内的映现** 那样的东西。规定性作为被规

定的**概念**，是从外在性**折回**到自身；它是固有的、内在的**特性**；由于这个特性为普遍性所接纳、所渗透，以同等的范围与普遍性同一，并同样渗透普遍性，所以特性是一个本质的东西；特性属于**类**，它是作为与普遍的东西不相分离的规定性。在这种情况下，特性便不是一个还向外去的**限制**，而是**肯定的**，因为它由于普遍性而处于自由的自身关系之中。所以即使是被规定的概念，它自身也仍然是无限自由的概念。

类依据另一方面，通过其被规定的特性而划出界限；关于这另一方面，我们曾经注意过：类作为较低的类，会在一更高的普遍的东西中消解。这个更高的普遍的东西也可以再被了解为类，但却是更抽象的类，不过这仅仅始终属于被规定的概念向外去的那个方面。那向外去的方面在真正更高的普遍的东西中，就回转来向内；这个更高的普遍的东西就是第二否定，规定性在第二个否定中完全只是**作为**建立起来的东西或**作为**映象。生命、自我、精神、绝对概念都不是仅仅作为更高的类那样的普遍的东西，而是具体的东西，其规定性也不是属或较低的类，而是在其实在中就全然只是在自身中并为自身所充实。在这种情况下，生命、自我、有限的精神当然也只是被规定的概念，所以它们就在被了解为真正绝对的概念、无限精神的理念那个普遍的东西中，绝对地消解了，绝对概念的**建立起来之有**是无限的、透明的实在，概念在这个建立起来之有中直观其**创造物**，而在那无限透明的实在中直观它自身。

真正无限的普遍的东西，自身既是特殊性，又是个别性；它作为**特殊性**，是首先要仔细考察的。它自由**规定**自身；它的有限化不是过渡，过渡只是在"有"的领域才有地位；作为自身相关的绝对否定性，它是**创造的威力**。作为这种威力，它自身是在进行区别，而进行区别又是在**进行规定**，因为进行区别是在与普遍性合而为一的。因此，它是本身作为普遍的、自身相关的区别之建立。那些区别由此而变为固定的、孤立的区别。有限物的孤立的**长在**，以前把自身规定为它的自为之有，也规定为物性、实体，这种长在在其真理中就是普遍性，无限的概念就是用普遍性形式来笼罩其区别，——这一形式正是概念自己的诸区别——。概念的**创造**，对于它，只有从概念本身这一最内在的核心去理解。

乙、特殊的概念

规定性 本身属于有和质的东西；它作为概念的规定性，就是**特殊性** 。特殊性不是界限，所以它对待一个**他物** 并不像对待它的一个**彼岸** 那样，如上面所指出的，它倒是普遍的东西自己特有的内在环节；因此，普遍的东西在特殊性中，并不是在一个他物那里，而是完全在自己本身那里。

特殊的东西包含普遍性，普遍性构成特殊的东西的实体；类在其属中是**不变的** ；各属并不与普遍的东西相差异，而只是**彼此互相** 差异。特殊的东西和它所对待的**其他的** 特殊的东西，具有同一个普遍性。同时，它们的差异，由于它们与普遍的东西同一之故，**本身** 也是普遍的；差异就是**总体** 。——所以特殊的东西不仅**包含** 普遍的东西，而且也**通过它的规定性** 展示了普遍的东西；在这种情况下，普遍的东西构成一个领域，特殊的东西必须穷尽这一领域。当特殊规定性被认为是单纯的**差异** 时，这个总体就显现为**完全性** 。就这种观点而言，假如不再**有** 更多的属，那些属就是完全的。对它们说来，并不存在什么内在的标准或**原则** ，因为**差异** 正是无统一的区别；普遍性就其自身说，是绝对的统一，而在无统一的区别里，它却仅仅是外在的反映，是一个不受限制的、偶然的完全性。但差异又过渡为**对立** ，过渡为差异物的一个**内在的关系** 。可是特殊性却并非由于过渡而是这样的内在关系，作为自在自为的普遍性；特殊性是在自身中的总体，是**单纯的** 规定性，本质上是**原则** 。特殊性除了由普遍的东西本身所建立的规定性而外，并没有**别的** 规定性，它并且是以下列的方式从普遍的东西里发生的。

特殊的东西是普遍的东西本身，但它是后者的区别或说对一个**他物** 的关系，是自己的**向外映现** ；不过除了普遍的东西本身而外，并不存在什么他物，使特殊的东西会有区别。——普遍的东西规定**自己** ，所以它本身就是特殊的东西；规定性是**它的** 区别：它只是与自己相区别。它的属因此只是：1）普遍的东西本身，2）特殊的东西。普遍的东西作为概念，是它本身及其对立面，这个对立面重又是普遍的东西本身作为自己建立起来的规定性；普遍的东西侵占了它的对立面，

并且在对立面中也就是在自己那里。所以普遍的东西是其差异的总体和原则，差异完全只是由普遍的东西本身规定的。

因此，除了概念把自己放在旁边，作为**直接的**、不曾规定的普遍性而外，就没有别的真正的分类；正是这个不曾规定的东西造成了概念的规定性，或者使概念成为**特殊的东西。两者**都是特殊的东西，因此也是**同列的**。两者作为特殊的东西，又是与普遍的东西**对立**的**被规定的东西**；在这种情况下，两者就称为**隶属于**普遍的东西。但是，特殊的东西被规定为与普遍的东西**对立**，因此，这个普遍的东西本身毕竟也恰恰**只**是对立物之**一**。假如我们谈起**两个对立物**，那么，我们也必须又说：它们两个之构成特殊的东西，不仅是它们就外在反思看来在特殊的东西中是**等同的**，**一起**成为特殊的东西而已，而且它们的**相互的**规定性在本质上同时也只是**一个**规定性，即否定性；这个规定性在普遍的东西中是**单纯的**。

区别正如这里所表明的那样，它是在其概念中，从而是在其真理中。以前的全部区别在概念中就具有这种统一。正如它在有中是直接的区别时，它是作为一个**他物**的**界限**；正如它在反思中时，它是相对的区别，被建立为与自己的他物本质上相关；同样，概念的统一在这里也开始**建立**，但这个统一最初只是在一个他物中的**映象**。——以前诸规定的过渡和消解，其真的意义只是它们达到它们的概念，它们的真理；有、实有、某物、或整体与部分等等，实体与偶性、因与果，就其自身说，都是思想的规定；当它们每一个被认识到是在与它的他物或对立物的统一之中时，它们就被了解为被规定的**概念**。——例如整体与部分、因与果等等，就还不是差异的，即还不是相互规定为**特殊的东西**，因为它们固然**自在地**构成**一个**概念，但它们的**统一**还没有达到**普遍性**形式；在这些关系中的**区别**，也同样还不具有这样的形式，即：区别是**一个**规定性。例如因与果不是两个差异的概念，而只是**一个被规定的**概念，即因果性，正如每一概念都是一个**单纯的**概念那样。

就完全性而论，这里也发生以下的情况：特殊性的被规定的东西，是**完全**在**普遍**和**特殊的东西**的区别之中，并且只有这两者才构成特殊的属。**在自然界中**，一个类当然不止有两个属，而这许多属也同样在彼此间不能有上面所指出的关系。这就是自然界的无力，不能够坚持并展示概念的严密性，就把自己在无概念的、盲目的多样性消

耗完了。我们尽可以从自然的类、属之繁多，从其形态之无限差异去**惊叹** 自然，因为惊叹是**没有概念的** ，惊叹的对象也是无理性的东西。因为自然是概念的外在之有，它就自由驰骛于品态万殊之中，正如精神虽然有具备概念形态的概念，却也使自身进入表象，在表象的无穷花样中打转转。许多自然的类或属，除了精神在其想象中的肆意奇想而外，必须认为是没有更高的类或属了。自然和精神两者固然到处现出概念的痕迹和预感，但并未展示概念的真相，因为它们是概念自由的外在之有那个方面；概念之所以是绝对的威力，正因为它能够自由解脱其区别而进入独立的差异、外在的必然、偶然、臆断、意见等形态，但这种形态却必须认为不过是**虚无** 的抽象**方面** 而已。

如我们所看到的，特殊的东西的**规定性** 是**单纯的** ，作为**原则** ，但它虽是原则，却也作为总体的环节，作为与**其他** 规定性对立的规定性。概念，当它规定或区别自己时，它就是否定地指向它的统一，并给予自己以其**有** 的观念环节之一的形式；作为被规定的概念，它就具有一个一般的**实有** 。但这个有不再意味着单纯**直接性** ，而是指普遍性，即通过绝对中介而与自身等同的直接性，它也同样包含其他环节，如本质或自身反思。这种普遍性就是**抽象的** 普遍性，被规定的东西就是用它来加以笼罩的。特殊的东西在本身中具有普遍性作为它的本质；但当区别的规定性**建立起来** 从而具有**有** 时，普遍性就是在区别中的形式，而规定性本身就是**内容** 。当区别作为本质的东西时，普遍性就变成形式；正如在相反的情况下，当区别在纯粹的普遍的东西之中时，它就只作为绝对否定性，**不作为** 像**建立起来的** 那样的区别。

现在，规定性诚然是与**另一** 规定性对立的**抽象的东西** ；但另一规定性只是普遍性本身，所以它也是**抽象的** 普遍性；而概念的规定性，即特殊性，也仍然不过是被规定的普遍性。概念在这种规定性中是**外在于自身的** ；当**概念是这样** 在规定性中而外在于自身时，抽象普遍的东西便包含了概念的一切环节；它是1）普遍性，2）规定性，3）两者的**单纯** 统一；但这统一是**直接的** 统一，特殊性因此也不是**作为** 总体。特殊性**自在地** 是这种**总体** 和**中介** ；它本质上是对**他物排除的** 关系或**否定** 、即**另一** 规定性的**扬弃** ，——但这另一规定性只是想当然地浮现着，因为它立即消失，并且表明自己是它的**他物** 所应该是的东西。所以，把这种普遍性造成抽象普遍性的，是这样的情况，即：中介仅仅是**条件** ，或中介不曾**在本身中建立** 。因为它不曾**建立**

，抽象的东西的统一就有了直接性的形式，内容也有了对其普遍性漠不相关的形式，因为这个内容并不是作为绝对否定性的普遍这样的总体。因此，抽象普遍的东西诚然是**概念**，但却是作为**无概念的东西**，作为本身不曾建立起来的概念。

假如谈起**一定的概念**，那么，通常纯粹仅仅是指这样一个**抽象普遍的东西**。对于一般的概念，大多数人所了解的，也只是这种**无概念的** 概念，而**知性** 则指这样的概念的能力。当**证明** 在**概念** 里，即是说仅仅在**规定** 里**进行** 时，证明就属于这种知性。因此，在概念里这样进行超不出有限性和必然之上；其最高的东西就是否定的无限的东西，是最高的本质 [1] 的抽象，这个最高的本质本身就是**无规定性** 的规定性。即使绝对的实体诚然不是这种空洞的抽象，就内容说，倒是总体，但因为它是没有绝对形式的，它的最内在的真理并不构成概念，所以它是抽象的；尽管它是普遍与特殊或思维与相互外在 [2] 的同一，而这个同一并不是概念的**规定性**；倒是在概念的规定性之外，有一个知性，而且正因为这个知性在上述规定性之外，它当然是一个偶然的知性；在这个知性中，对这个知性说来，绝对实体就是在各种属性和样式之中了 [3]。

此外，抽象并不像普通所说的那样**空洞**；它是**被规定的** 概念；它以某一规定性为内容；如以前提到过的，即使是最高的本质这个纯粹抽象，也具有无规定性的规定性；但是，一个规定性，因为它应该与规定的东西**对立**，便是无规定性。但是，当人们说出它 [4] 是什么时，它应该是的那个东西 [5] 就扬弃了自身，它被说出是与规定性合而为一，并以这种方式用抽象来造成概念和它 [6] 的真理。但是，每一被规定的概念，当它不包含总体而只包含片面规定性时，它就总之是空洞的。即使它也另有具体内容，例如人、国家、动物等，当它的规定性不是它的区别的**原则** 时，那么，它就仍然是空洞的；原则包含了概念发展及实在化的开端和本质；而任何另一种的概念规定性都是无结果的。假如概念因此而总是被斥责为空洞，那么，概念的绝对规定性就被误解了，这种规定性就是概念的区别和概念因素中唯一真的内容。

这里要提到一种情况，知性就由于这种情况近来受到轻视，比理性靠后多了，这就是知性分给规定性从而也分给有限性的那种**僵硬**。

这种僵硬就在于上述抽象普遍性的形式，规定性由于这种形式就成为**不变的** 了。因为质的规定性以及反思规定，在本质上都是**有界限的**，并且由于限制而具有对**他物** 的关系，从而具有过渡和消逝的**必然性**。但它们在知性中所具有的普遍性，给予它们以自身反思的形式，它们因此被剥去对他物的关系，变成**不消逝的** 了。假如在纯概念中，这种永恒乃是属于它的本质，那么，它的抽象规定也只就**其形式** 说，是永恒的本质性而已；但其内容则不适合这个形式；因此，那些抽象规定不是真理，也不是不消逝的。它们的内容不适合于形式，因为这个内容不是规定性本身作为普遍的，即不是作为概念区别的总体，或说并非本身就是整个形式；有限制的知性的形式，因此本身就是不完备的、即**抽象的** 普遍性。——但是再进一步，就必须重视知性的无穷力量，它把具体物分离为抽象的规定性，掌握了区别的深度，同时，它也是使各规定性过渡的唯一的威力。**直观** 的具体物也是**总体**，但却是**感性的** 总体，——一个实在的材料，它在空间和时间中**相互外在地**、漠不相关地长存；具体物在这样杂多而无统一之中，就是直观的内容；这种杂多而无统一，当然不应该算作是具体物的功绩和对可了解之物的优点。具体物在直观中所表明的可变性，已经暗示了普遍的东西。从普遍的东西那里来到直观中的，只是**另一个** 同样可变的东西，即只是同样的东西；进入它的位置并显现的，并不是普遍的东西。几何、数学等科学的材料，把**直观的东西** 一齐带来，但最不应该把这个直观的东西算作对那些科学有功绩，也不应该设想那些科学的命题由此而有了根据。那些科学的材料倒是因此而性质较低；对形象和数字的直观，无助于它们的科学，只有对它们的**思维**，才能够产生一门这样的科学。——但是，直观并不单纯被了解为感性的东西，而且也被了解为**客观的总体**，在这种情况下，它就是**知性的** 直观，即它并不以那在其外在存在中的实有为对象，而以在实有中不消逝的实在和真理那样的东西为对象，——实在，只是当它本质上在概念中并为概念**所规定** 时，才是理念[7]，其更详细的性质将在以后看到。直观本身在概念以前就应该先有的东西，是外在的实在，无概念的东西，要通过概念才会获得价值。

因此，由于知性展示了无穷的力量，它规定普遍的东西，或换句话说，它通过普遍性形式，分给本身立足不牢的规定性以僵硬的长在，所以，假如现在没有更往前进，那并不是知性的过错。放任那些规定性如以上的状态，不能够通过与抽象普遍性对立的辩证力量、即

通过那些规定性自己特有的本性、也就是通过它们的概念，把它们归结为统一：这乃是**理性** 的主观的**无力** 。知性诚然通过抽象普遍性形式，给予它们这样一个姑且说是**有** 的**坚硬** ，为它们在质的领域和反思领域里所不具有的；但是知性通过这一单纯化，同时使它们**有了精神** 并磨砺它们，以致它们恰恰是在这一顶点上才获得消解自己并过渡为它们的对立物的那种能力。任何事物所能达到的最高成熟状态或阶段，就是它在其中开始没落的那个状态或阶段。知性对规定性的僵硬，似乎碰了壁，但这种僵硬，或说不会消逝的形式，就是自身相关的普遍性。但这普遍性却是属于概念所特有的；因此，有限物的消解就明显处在消解本身之中和在无限的邻近之中。这种普遍性直接与有限物的规定性**争辩** ，并且**表示** 有限物与它不适合。——或者说，有限物的适合倒是已经呈现了；抽象的被规定的东西被建立为与普遍性合而为一；因此恰恰不是作为自身，而只是作为它和普遍性的统一，即作为概念，假如作为自身，它就会仅仅是被规定的东西。

因此，把知性和理性分开，像通常所实行的那样，从任何方面看，都必须加以谴责。假如概念被当作是无理性的，那么，倒不如说必须把理性看作是没有能力在概念中去认识自己。被规定的和抽象的概念是**条件** ，或不如说是**理性的本质的环节** ；有限物在普遍性中与自身相关，概念是有了精神的形式，有限物通过普遍性在这一形式中把自己燃烧着了，辩证地建立起来，从而是理性现象的**开始** 。

以上所说，展示了在其真理中的被规定的概念，剩下来的就只是要指出概念已经以此而被建立为什么了。——区别是概念的本质的环节，但在纯粹的普遍的东西中还没有建立为概念，它在被规定的概念中获得了自己的权利。在普遍性形式中，与普遍性结合而成为单一的东西；这个被规定的普遍的东西是自身相关的规定性；被规定的规定性或绝对否定性自为地建立起来了。但自身相关的规定性就是**个别性** 。正如普遍性已经自在自为地直接是特殊性，特殊性也同样自在自为地直接是**个别性** ，在后者坚持与前两者**对立** 的情形下，它就是概念的第三个环节，但却又被看作是概念的绝对回归到自身中去，同时也作为建立起来的概念本身的丧失。

注释

假如要对概念**计数**，那么，按照以上所说，**普遍、特殊** 和**个别** 就是**三个** 被规定的概念。前已指出要把握概念规定，数是一个不适当的形式，而对于概念本身，就更加顶不适当；数既然以**一** 为根本，它就使被计数者成为完全隔离、完全彼此漠不相关的东西。从以上所说就发生这样情况：各种不同的被规定的概念，与其说是各自分散于数中，不如说只是**一个** 和同一个概念。

在其他普通逻辑书中，出现了好多的**分类** 和**种** 。说："按照**质、量** 等等，**有** 下列概念"，这样来介绍属，其支离抵牾是一目了然的。这个"**有** "所表示的道理，不外是：**找到了** 这些属，它们按照**经验** 来表明自己。以这种方式，便得到一门**经验的逻辑** ，——一门古怪的科学，一种对**理性的东西非理性的** 认识。逻辑从这里对于遵守自己的学说，给了一个很坏的榜样；它容许为了自己，可以去干与它颁布的"概念必须演绎，科学命题（有这许多、那许多种概念，这一命题也是）必须证明"这一规则相反的事。——康德哲学在这里还犯了更大的支离抵牾的毛病，它为**先验逻辑** 从主观逻辑**借来** 范畴，作为所谓根本概念，这些范畴是从经验上被纳入主观逻辑的。康德哲学既然承认上述一点，所以就看不出为什么先验逻辑决定要这样的科学去借而本身不立即从经验上着手。

这里试引几点，如概念首先是就**明白** 状况分类的，即分为**明白** 与**晦涩** ，**清楚** 与**不清楚** ，**充分** 与**不充分** 。这里也可以采用**完全的** 、**多余的** 以及其他等类废话。——关于按**明白状况** 的分类，很快就表明了这个观点及其有关的区别，是从**心理的** 、不是从**逻辑的** 规定取来的。所谓**明白** 的概念，应该使一个对象区别于另一对象；这样一个东西还不能叫做概念，它不过是**主观的表象** 。一个**晦涩的** 概念是什么，始终必须靠自己，否则它就会不晦涩，变成一个清楚的概念了。——**清楚的** 概念应该是一个这样的概念，即从它可以举出若干**标志** 。就此而论，它原本是**被规定的概念** 。标志，假如了解到其中的正确的东西，就不外是**规定性** ，或者当概念与普遍性形式相区别时，它就是概念的单纯的**内容** 。但**标志** 最初并不恰巧具有这种更确切的意义，而一般地只是一个**第三者** 借以把一个对象或概念标识出来的规定；因此，它只是一个很偶然的状况。总之，它并没有把规定的内在和本质性表示出来，而是表示了规定与一个**外在的** 知性的关系。假如那个外在的知性真是一个知性，那么，它就面临着概念，而且唯有用**在概念中的东西** 来标识概念。假如标志与这里的概念相区别，那么，它就是

一个**记号** 或别的什么属于**事情表象** 而不属于其概念那样的规定。——**不清楚的** 概念是什么，可以作为多余而省略过去。

但**充分的** 概念却是较高的东西；在那里原本浮现着概念与实在的一致，这样的东西不是概念本身而是**理念** 。

假如清楚的概念的**标志** ，确实应该是概念规定本身，那么，逻辑遇到按另一分类而与**复合的** 概念对立的那些**单纯的** 概念，就会陷于困境。因为，假如从单纯概念举出一个真的、即内在的标志，那么，就不是要把它看作单纯概念，但假如从它举不出标志，那么，它就不是清楚的概念。于是，**明白的** 概念就来帮忙。统一、实在之类的规定应该是**单纯** 概念，其理由当然不过是逻辑家无法找到那些概念的规定，因此只好满足于一个仅仅**明白的** 概念，也就是说毫无概念。对于**定义** ，即对于概念的说明，一般都要求举出类和属差。因此，定义所给的概念，不是作为什么单纯的东西，而是在数得出来的**两个组成部分** 之中。但这样的概念毕竟不应因此而是一个复合的概念。——在单纯概念那里，似乎浮现着**抽象的单纯性** ——一种统一，它自身不包含区别和规定性，因此它也不是属于概念的那种规定性。只要一个对象是在表象中，尤其是在记忆中，或者甚至是抽象的思想规定，它就可以是完全单纯的。即使本身最丰富的对象，例如精神、自然、世界、甚至上帝，完全无概念地用精神、自然、世界、上帝等单纯名词的同样单纯的表象去把握，当然就是某种单纯的东西；意识可以停留在那里，不更去突出特殊的规定或标志；但意识对象不应当始终是这些单纯规定和表象或抽象的思想规定，而是应该**形成概念** ，即它们的单纯性应该以它们的内在区别来规定。——但**复合的** 概念却不比一块木头的铁更好一点。对于某个复合的东西，当然可以有一个概念，但一个复合的概念却是比**唯物论** 还更糟糕的东西，唯物论只是把**灵魂的实体** 当作是一个复合的东西，然而却把**思维** 了解作**单纯的** 。不曾受教养的思考，一开头总是落在复合上，作为完全**外在的** 关系，它是可以用来观察事物最坏的形式。即使最低级的自然物，也一定是一个**内在的** 统一体。顶出乎意料的，是把最不真的实有形式，移栽到自我上、到概念上，这必须看作是不像样的、野蛮的。

此外，概念还主要分为**相反的** 与**矛盾的** 。——假如在研究概念时所要干的，是举出有什么**被规定的** 概念，那么，这就会引出一切可能的规定，——因为一切规定都是概念，从而也都是被规定的概念，

——并且也会在概念的种类之下，把**有** 的一切范畴，以及**本质** 的一切规定，都列举出来。正像在各家逻辑中那样，据说有**肯定的、否定的、同一的、有条件的、必然的** 等等概念，而各随所好，这一家扯得多一些，那一家扯得少一些。这些规定既然对于概念自身的本性说来，已经落在背后，因此，即使它们在概念那里被引用，也不会出现在它们所特有的位置上，所以它们只可容许肤浅的字面上的说明，在这里是完全没有兴趣的。——**相反的** 与**矛盾的** 概念，——这一区别主要将在这里加以注意，——是以**差异** 和**对立** 的反思规定为基础。上述概念被看作是特殊的**两种** ，即每一个概念自身都是僵硬的，对另一个漠不相关的，对其区别的辩证法和内在的虚无，没有任何思想，似乎那成为**相反的** 东西，并不必须同样被规定为**矛盾的** 。它们所表示的反思形式的本性和本质的过渡，已经在它们自己的地方 [8] 考察过了。在概念中，同一发展为普遍，区别发展为特殊，回到根据的对立发展为个别。那些反思规定之在这些形式 [9] 中，也正如它们之在其概念中那样。普遍的东西证明自身不仅是同一的，同时又是差异的，或者，对特殊的和个别的说来，是相反的，进而与这两者 [10] 对立，或也说是矛盾的；普遍的东西在这种对立中与两者同一，是它们的真正根据，它们在这根据中被扬弃了。关于特殊和个别，情况也与此相同，它们也同样是反思规定的总体。

此外，概念也分为**隶属的** 和**同列的** ；——这一区别与概念规定相关较为密切，即普遍与特殊的关系，在那里，这两个名词也曾附带提到过。不过，它们也习惯地经常同样被认为是固定的关系，由此也提出了许多关于它们的毫无用处的命题。关于此点最冗长的讨论，又是涉及相反和矛盾与隶属和同列的关系。当**判断** 是**被规定的概念的关系** 时，在判断那里才会发生真的关系。要**比较** 这些规定而不去想想它们的辩证法和其规定的连续改变，或不如说在它们呈现着的对立规定的连结：这样的方式只会使——关于它们间**有** 否**一致的** 东西，好像这种一致或不一致是什么孤立长存的东西似的——整个的考察成为某种毫无益处、毫无分量的东西。——伟大的、对于掌握并组合较深刻的代数的量的比率有无限成绩和锐敏的**尤拉** 、尤其是枯燥的、理智的**郎伯尔** 以及其他的人，都曾尝试用线、形状之类来**标示** 这种概念规定关系；总之，人们指望把逻辑的关系方式**提高** 到——或不如说，实际上降低到一种**计算法** 。假如把符号的本性和符号所应该标示的东西相互比较一下，这种标示的尝试就立刻现出本身是藐不足道的。普遍、特

殊、个别等概念规定，当然是**差异的**，和线或代数的字母一样；——再往前进，它们又是**对立的**，并且在这种情况下也容许**加** 号和**减** 号[11]。但它们本身，尤其是它们的关系，——即使停留在**蕴含** 和**附属** 那样的关系里，也比字母和线及其关系、大小的相等和差异、**加** 和**减**、相互重叠的线的位置或线连结所成的角和线所包括的各空间的位置等，其性质有本质的不同。那一类对象，与上述概念规定对比，其特点就是：它们是互相**外在的**，具有一个**僵硬的** 规定。假如以概念与那些符号相应的方式来采用概念，那么，概念就不再是概念了。所以概念规定不是一个死气沉沉的东西，像它们的关系本身所不属的数和线那样；它们是生机活泼的运动；一个方面有区别的规定性，对于另一个方面，也直接是内在的；在数和线那里是全然矛盾的东西，对于概念的本性，却是本质的。——高等数学，它也进展到无限物，并且容许矛盾，为了表达这样的规定，便不能再使用以前的符号；为了标示两纵座线**无限接近** 这样还很没有概念的表象，或者，假如它要使一条弧线与无数的无限小的直线相等，它所做的事，不过是画两条**互相外在的** 直线，或在一条弧线中画直线但与弧又**有差异**；至于那里问题所在的无限物，它却付之于**表象**。

最初引起那个误入迷途的尝试的东西，主要是以为**普遍、特殊、个别** 应该相互处于**量的** 比率之中；普遍的东西被称为比特殊的和个别的东西**更广泛**，特殊的东西又比个别的东西**更广泛**。概念是**具体的** 并且是**最丰富的** 东西，因为它是以前规定、即**有** 的范畴和反思规定的根据和**总体**；因此，那些规定当然也是在概念中发生的。但是，假如在概念中还用那种抽象来坚持它们，假如普遍的东西**较广泛的范围** 被认为是这样，即普遍的东西是一个比特殊的和个别的东西**更多的东西** 或**更大的定量**，那就完全误解了概念的本性。概念作为绝对的根据，是**量** 的、但也同样是**质** 的**可能性**，即它的诸规定，就质而论，也同样是有区别的；因此，假如这些规定单单在量的形式下建立起来，那就已经违反了它们的真理去观察它们。所以反思规定也还是一个**相对的东西**，其对立面也映现在这一规定中；它不是在外在比率中。像一个定量那样。但概念比这一切都更多；它的规定是被规定的概念，在本质上自身就是一切规定的**总体**。在数和空间的比率中，一切规定都各自分散，因此，想应用这些比率来把握上述内在的总体，是全然不适当的，这些比率不如说是能够使用的最后的和最坏的媒介。自然界比率，如磁性、颜色等比率，与上述不适当的应用相比，

还会是无限更高、更真的符号。人既然有语言作为理性所特有的关系媒介，而还要去寻找一个不完全的表达方式，并以此吃苦头，那不过是闲来无事的奇想而已。概念自身在本质上只能以精神去把握，它不仅为精神所有，而且是精神的纯粹本身。想要通过空间形体和代数记号来帮助**外在的眼睛** 、一个**无概念的、机械的办法** 或**计算** ，以牢固地执着概念，那是白费气力的。任何其他用作符号的东西，也最多能像为上帝本性的符号那样激起概念的预感和回声罢了；但假如要认真地用符号来表示并认识概念，那么，一切符号的**外在的本性** 对此都是不相宜的，而其关系倒是反过来的，即：那在符号中是一更高规定的回声的东西，要通过概念才会被认识，并且唯有**抽掉** 那原定要表示概念的感性附加物，才能接近概念。

丙、个别的东西

如上面所看到的，**个别** 已经由特殊建立了；特殊是**被规定的普遍** ，因而是自身相关的规定性，**被规定的被规定的东西** 。

1. 因此，个别最初显现为概念从其规定性出来的**自身反思** 。当概念的**他有** 重又使自身成为一个**他物** ，概念由此而恢复为与自身相等的东西但却在**绝对否定性** 的规定中时，个别就是概念通过自身的**中介** 。——普遍的东西由于自身中的否定物而成为**特殊的东西** ，那个否定物以前曾被规定为双重的映现；当它是**向内** 映现时，特殊的东西就仍然是一个普遍的东西，通过**向外** 映现，特殊的东西就是一个被规定的东西；后一方面到普遍的东西中的回归，是双重的回归：**或者** 通过**抽象** 丢掉特殊的东西，上升到**更高** 和**最高的** 类；**或者** 通过**个别** ，普遍的东西本身在规定性中下降到个别。——这里出现了歧途，抽象离开了概念的道路，迷失于歧途，抛弃了真理。抽象把自身升到它的更高和最高的普遍的东西，而这样的东西不过是愈来愈变得没有内容的表面：为抽象所轻侮的个别，却是深度，概念在这个深度中把握自身并建立自身为概念。

普遍 与**特殊** 一方面显现为个别之**变** 的环节，另一方面，又如已经指出过的，它们本身又都是总体的概念，因此在**个别** 中不过渡为一

个他物，而只是在个别中被建立为它们自在自为地所是的东西。**普遍的东西是自为的**，因为它在自身中是绝对的中介，是仅仅作为绝对否定性那样的自身关系。当这种扬弃是一种**外在的** 活动从而**丢掉** 规定性时，普遍的东西就是**抽象的** 普遍的东西。因此，这个否定性虽然在抽象物中，但又在其外，作为抽象物的单纯的**条件**；它就是抽象本身，这个抽象保持其普遍的东西与自身**相对**，普遍的东西因此自身没有个别性，仍然是无概念的。——因为抽象离开其产物，即个别性、个体原则和人格，就无非达到了那些没有生命和精神、没有光色和分量的普遍性，所以它不能够把握生命、精神、上帝——以及纯概念。

但概念的统一是如此其不可分，以至抽象产物，当它们要丢掉个别性时，本身反倒是**个别的**。当概念的统一把具体物提高到普遍性，而又把普遍的东西仅仅了解为被规定的普遍性时，这就正是个别性，它是作为自身相关的规定性而发生的。因此，抽象是具体物的**分离** 及其规定的**个别化**；通过抽象所了解的，只是**个别的** 特性或环节；因为抽象的产物必定包含抽象本身所是的东西。但抽象产物的这种个别性与概念的个别性的区别，就是：在抽象产物中，作为**内容** 的个别的东西和作为**形式** 的普遍的东西，是彼此差异的；——正因为内容不是作为绝对形式，作为概念本身，而形式也不是作为形式的总体。——但这一较详细的观察，也表明了抽象的东西本身是个别内容和抽象普遍性的统一，因此也就是**具体的东西**，即它所想要是的东西的反面。

出于同一的理由，**特殊的东西** 也是**个别的东西**，因为它是被规定的普遍的东西，反过来说，个别的东西也同样是特殊的东西，因为它是被规定的普遍的东西。假如坚持这种抽象规定性，那么，概念便有了三个特殊的规定，即普遍、特殊和个别；按前面所说，只有普遍和特殊被提出来作为特殊的属。当个别性就是概念作为否定物而回归到自身时，那么，抽象便真正在这种从抽象的回归中扬弃了，而这种从抽象的回归本身便能够与其他环节**并列**，算作一个漠不相关的环节。

假如个别被提出作为**特殊的** 概念规定之一，那么，特殊便是把一切规定都概括在自身中总体；它作为这个总体，又正是一切规定[12]的具体物，即个别性本身。它是具体物，但就以前注意过的方面说，又作为**被规定的普遍**；所以它是**直接的** 统一，在这个统一中，这些

环节 [13] 没有一个被建立为有区别或进行规定的东西，它就以这种形式来构成**形式推论** 的**中项** 。

很显然，在以上对概念的说明中所作出的每一规定，都直接消解了，并且消失于它的其他规定之中。每一区别都在它所要孤立并坚持的那种观察中融混了。区别为了单纯的**表象** ，曾把抽象的进行孤立起来，唯有这种表象才能够分别坚持普遍、特殊和个别；所以它们是可以计数的，而为了进一步的区别，表象便抓住了"**有"的全然外在的区别** ，即最最与这里不相干的**量** 。——在个别中，概念规定的**不可分离性** 那种真关系**建立起来了** ；因为这种不可分离性，作为否定之否定，既包含概念规定的对立，也包含在自己的根据中或统一中的概念；每一规定都与它的另一规定一齐消融了。因为普遍性在这个反思中是自在自为的，它本质上不仅是概念规定的否定性，即不仅是一个对概念规定有差异的第三者，而且这个有差异的东西现在**被建立** 为这样，即：**建立起来之有** 就是**自在自为之有** ，这就是说，那些属于区别的规定自身每一个也都是**总体** 。被规定的概念的回归到自身，就是概念具有在**其规定性中成为整个概念** 那样的规定。

2. 但个别不仅是概念回归到自身，而且是概念的丧失。概念在个别中既是**在自身中** ，而由于个别性，它又将**在自身外** ，并进入现实。**抽象** ，作为个别的**灵魂** ，是否定物对否定物的关系，如已指出过的，它对于普遍和特殊的东西，丝毫不是什么外在的东西，而是内在的；普遍和特殊的东西通过抽象，也是具体物、内容和个别的东西。但个别作为这种否定性，却是被规定的规定性，是**区别** 本身；通过其自身反思，区别就成为固定的；通过个别才有对特殊的进行规定；因为**个别** 是这样的抽象，这抽象现在作为个别，正是**建立起来的抽象** 。

于是，个别的东西，作为自身相关的否定性，是否定物与自身的直接同一；它是**自为之有的东西** 。或者说，它是抽象，抽象按照概念的**有** 的观念的环节而把概念规定为一个**直接的东西** 。——所以个别的东西是一个有质的**一** ，或说是**这个** 。它按照这种质说来，**第一** 是**自己** 对自己的排斥，由于这种排斥，许多**其他的** 一就事先建立起来；**第二** ，它现在对这些事先建立起来的**其他的** 一，是否定的关系，在这种情况下，个别的东西是**排他的** 。普遍折回到这些作为漠不相关的诸一那样的个别，——因为普遍是个别性概念的环节，它便必须折回

到个别那里，——它只是那些个别者的**共同的** 东西。假如普遍的东西是指那对较多个别者有**共同性的** 东西，那么，它就将从那些个别者**漠不相关的** 长在状态中走出来，而在概念规定中与**有** 的直接性混合在一起。对普遍的东西所能有的最低级的表象，如在与个别者的关系中的普遍的东西，就是个别者作为单纯**共同性的东西** 的这种外在关系。

个别的东西在存在的反思领域中，就是**这个** ，它不具有对其他属于质的自为之有的诸一的**排除的** 关系。**这个** 作为自为的、**自身反思的一** ，是没有排斥的；或者说，排斥在这种反思中与抽象合而为一，并且是进行反思的**中介** ，中介在"这个"中的情况就是："这个"是一个**建立起来的** 、被一个外在物**指出来的** 直接性。**"这个"有** ，它是**直接的** ；但当它**被指出** 时，它只是**"这个"** 。"指出"是进行反思的运动，这个运动把自己集聚在自身里并建立直接性，但却作为一个外在于自身的东西。个别的东西现在作为从中介里恢复起来的直接物，固然也是"这个"，但它并不在它以外去具有中介，它是自身排斥的分离，是**建立起来的抽象** ，不过在其分离中本身却是肯定的关系。

个别的东西这种抽象，作为区别的自身反思，首先是作为**独立的** 、自身反思的相区别者那样的建立。相区别者直接地**有** ；再者，这种分离却又是一般反思，是**一个在另一个中的映现** ；所以它们处于本质的关系之中。它们彼此相对还不是单纯**有的** 个别的东西；这样的多属于有；那个把自身建立为被规定的**个别** ，不是在一个外在区别中，而是在概念区别中建立自己；于是它把**普遍的东西** 从自身排除出去，但普遍的东西既然是它自身的环节，所以在本质上同样与它相关。

概念，作为它的**独立** 规定的这种关系，自身消失了，于是它就不再是这种关系的**建立起来的统一** ，这个统一也不再作为概念的**环节、映象** ，而是作为自在自为、持续长在的统一。——作为个别，概念在规定性中，回归到自身，从而被规定者本身变成了总体。因此，它的回归到自身，就是**它的** 绝对的、原始的**划分** ；或者说，作为个别，它被建立为**判断** 。

---

[1] "最高的本质"即指神。——译者注

[2] 这里的“相互外在”，即指物质或存在，但黑格尔在自己体系中极力避免使用带有物质意味的术语，如以前不用“事物”而用“事情”亦同此类。——译者注

[3] 以上对绝对实体的批评，是指斯宾诺莎。——译者注

[4] “它”指“无规定性的规定性”。——译者注

[5] “应该是的那个东西”指“无规定性”。——译者注

[6] “它”指“无规定性的规定性”。——译者注

[7] 理念，即指上文知性直观的对象中的真理。——译者注

[8] 指本质论中同一、差异、对立、矛盾等的讨论。——译者注

[9] 指反思形式。——译者注

[10] 两者指特殊和个别。——译者注

[11] 即正负号。——译者注

[12] 即上文所指普遍、特殊、个别三规定。——译者注

[13] 即上文所指的三规定。——译者注

第二章 判断

判断是在**概念** 本身中**建立起来的** 概念的**规定性** 。概念规定，或如以前曾指出过的与它是同一个东西的被规定的概念，已经各就它们自身考察过了；但这种考察曾经比一个主观反思或主观抽象更多一些。但是，概念本身就是这种抽象，其规定的相互对立就是它自己特有的进行规定。**判断** 就是被规定的概念通过概念本身而建立。

在进行判断即概念通过自身而**进行规定** 的情况下，进行判断与形成概念相比，是**另一种** 功能，或不如说是概念的**另一种** 功能；判断在判断差异性中的进展就是概念进一步的规定。**有** 什么被规定的概念，概念的这些规定又是怎样必然发生的，这都要在判断中来表明。

因此，判断可以叫做概念最近的**实在化** ，在这种情况下，实在就是指作为**一般被规定之有** 进入**实有** 。更确切地说，这种实在化的本性是这样发生的，即：**首先** ，概念的环节通过概念的自身反思或它的个别性而成为独立的总体；**其次** ，但概念的统一却又作为这些总体的关系。自身反思的规定是**被规定的总体** ，即是本质上在漠不相关的、无关系的长在中，又是通过彼此的互为中介。当进行规定就包含着这些总体及其关系时，进行规定本身也只是总体。这个总体就是判断。——于是，判断**第一** 包含两个叫做**主词** 和**宾词** 的独立的项。每项是什么，毕竟还说不出；它们还**不曾被规定** ，因为它们要通过判断才会被规定。当判断是作为被规定的概念那样的概念时，那么，当前便只有相互的一般区别，即：判断包含**被规定的** 概念对还**不曾被规定的** 概念。于是，主词对宾词首先可以被认为是个别对普遍，或也是特殊对普遍，或个别对特殊；在这种情况下，它们总之只是作为更加被规定的和更普遍的东西而互相对立。

因此，判断规定之具有**主词** 和**宾词** 这些**名词** ，是适当的、需要的；作为名词，它们是某种还有待于获得其规定那样的不曾规定的东西；因此它们还不过是名词。概念规定本身一方面出于这种理由而不

能用来作判断的两端；但另一方面，其所以不能，更因为概念规定的本性表露出自身不是一个抽象的、固定的东西，而是在自身中具有并自在地建立其对立物；由于判断的两端本身是概念，亦即概念的规定的总体，所以两端必定贯穿全部规定并在自身中表明全部规定，不论这是以抽象的或是以具体的形式。为了在其规定的变化里仍旧以一般的方式保持判断的两端，最合用的名词是在变化中仍然相同的名词。——但名词与事情或概念是对立的；这种区别出现于判断本身；由于主词总是表示被规定的东西，因此也更是直接的**有的** 东西，但宾词则表示**普遍的东西** ，本质或概念，所以主词本身最初只是一种**名词** ；因为宾词才会表示出主词**是** 什么，宾词包含着在概念意义上的**有** 。这是什么，这是一株什么植物？等等，所追问的"**有** "，常常仅仅是指**名词** ，假如得悉名词，人们也就满足，并且知道那是怎么一回事了。这是在主词意义上的**有** 。但是要**概念** ，或至少要本质和一般普遍的东西，才会给予宾词，它在判断中的意义是就宾词去询问的。——上帝、精神、自然、或不论什么东西，作为一个判断的主词，因此只不过是名词；这样一个主词**是** 什么，就概念而言，是要在宾词中才呈现的。假如要找出一个适合于这样的主词的宾词是什么，那么，对于进行判断，就必须已经有了一个**概念** 作基础，但只有宾词才会说出概念。因此，构成主词的事先建立的意义并导致宣布一个名词的，毕竟是一个单纯的表象；在表象那里，一个东西，无论是否以一个名词来了解，都是偶然的，并且是一个历史的事实。关于一个宾词是否适宜于某一主词的许许多多的争论之所以不过是字眼上的争论，是因为这些争论是从这种形式出发；那作基础的东西（Subjectum，ὑποκείμευου） 还不过是名词而已。

现在**第二** 要更仔细考察一下，主词和宾词在判断中的关系是怎样规定的，它们本身又怎样正是首先由判断规定的。判断总是有总体作它的两端，这些总体最初是作为在本质上独立的。因此，概念的统一才只是独立物的一种**关系** ，还不是**具体的** 、从这种实在回归到自身的、实现了的统一，而是**在** 这个统一**之外** ，独立物作为并**不在此统一中被扬弃的两端** 而长在。——对判断的考察可以从概念的原始统一出发，也可以从两端的独立性出发。判断是概念通过自身的分离；因此，这个统一是根据，判断从这根据出发来考察其真正的**客观性** 。在这种情况下，判断是原始的**一** 的**原始的剖分** ；判断这个字眼 [14] 因此自身就与那个是自在自为的东西相关了。但是**表象** 却更多地抓住这

个**外在性** 的方面——即概念在判断中作为现象的那个东西，因为概念的环节在现象中达到了独立性。

因此，主词和宾词都将按照这种**主观的** 考察来考察，即每一个都在另一个之外，各自都是现成的；主词作为一个对象，即使它不具备这个宾词，也还会有它；宾词作为一个普遍的规定，即使它不属于这个主词，也还会有它。按照这一点说来，与判断相联系的，是这样的考虑，即：**头脑中** 的这个或那个宾词，能不能和应该不应该**加到** 本身**在外面的** 对象上去；进行判断本身在于：通过判断，一个宾词才会与主词**联系** ，假如不发生这种联系，那么，主词和宾词就始终是原来的样子，前者是一个存在着的对象，后者是一个在头脑中的表象。——但加到主词上去的宾词，也应该**适合** 于主词，这就是说，应该自在自为地与主词同一。通过这种**加上去** 的意义，进行判断的**主观** 意味和主词与宾词漠不相关的外在的长在，便又被扬弃了。“这行为**是** 好的”，这个系词指出了宾词属于主词的**有** ，不仅仅外在地与它联系着。在**文法的** 意义上，那种从主词和宾词漠不相关的外在性出发的主观关系，也完全有效；因为这里外在地联系着的是**词** 。——这里也可以趁便提一提：一个命题固然在文法的意义上有一个主词和宾词，但因此还不就是**判断** 。一个判断要求宾词按照概念规定与主词相关，即像一个普遍的东西与一个特殊的或个别的东西相关那样。假如那关于个别的主词所说的东西，本身也仅仅表示某种个别的东西，那就只是一个命题。例如亚里士多德是在115 届奥林比亚节第四年、73 岁时死的 [15] ，——就是一个单纯的命题，不是判断。假如上述环境之一，如那位哲学家的死年或年岁被提出怀疑，但又出于某一理由而使上列数字得以维持，只有这样，对主词所说的东西，其中才有某种判断的因素。因为在这一情况之下，上述数字就认为是某种普遍的东西，即：没有亚里士多德之死那个被规定的内容也还长在的、以其他内容来充实的、甚至是空虚的时间。这样，“我的朋友某是死了”这一消息，便是一个命题，只有当他是真死或只是假死成为问题时，这才是一个判断。

假如判断像通常被解释为**两个概念的联系** 那样，那就当然可以让**联系** 这个不确定的词适用于外在的系词Copula，也还可以让被联系的项至少**应该** 是概念。但另一方面，这种解释当然是极其肤浅的，不仅是例如在选言判断里就有多于**两个** 所谓的概念被联系着，而且所解释的情况比事情本身倒是好得多；因为根本没有所意谓的概念，也很难

说有什么概念规定，实际上只有**表象规定**；在一般概念那里和在被规定的概念那里，我们已经注意过通常叫做概念的东西，一点也不配用概念的名词；那么，在判断中，概念又从何而来呢？——在那种解释中，判断的本质的东西，即概念规定的区别，首先被跳过去了；至于判断对概念的关系，就更加没有顾及。

关于主词和宾词进一步的规定，已经提到过，它们毕竟要在判断中才会获得它们的规定。但当判断是概念的建立起来的规定性时，那么，这个规定性便**直接地** 和**抽象地** 具有所说的区别，作为**个别** 和**普遍** 。——但是，在这种情况下，判断总之是概念的**实有** 或**他有** [16]，概念自身还没有又恢复为统一，它要通过统一才**作为概念**，所以也出现了无概念的规定性，**有** 和反思或**自在之有** 的对立。但是，由于概念构成判断本质的**根据**，所以这些规定之漠不相关，至少是这样的，即：当一规定属于主词，另一规定属于宾词时，把这种关系颠倒过来，同样也很是可以的。**主词** 作为**个别的** 东西，最初按个别的被规定的规定性，表现为**有的** 或**自为之有的** 东西，——为一个现实的对象，即使它只是观念中的对象，——例如勇敢、法、和谐等等，——关于它，将加以判断；——反之，**宾词** 作为**普遍的** 东西，则表现为关于对象的**反思**，或不如说对象的自身反思，它超出那种直接性，扬弃了像单纯有的那样的规定，——**为对象的自在之有** 。——在这种情况下，将是从作为最初的、直接的东西那样的个别物出发，而个别物通过判断便**提高** 到**普遍性**，以及反过来，那在个别物中仅仅是**自在之有的** 普遍的东西则降低到实有，或说变为一个**自为之有的** 东西。

判断的这种意义必须看作是判断的**客观的** 意义，同时也是以前过渡形式的**真** 形式。"有的"物**变** 并且**变化**；有限物**没落** 在无限物里；存在物从**根据** 出来在现象中**出现** 并且**走到根据去** [17]；偶性**表现** 了实体的**丰富** 及其**威力**；在有中，有到他物里去的**过渡**；在本质中，有在一个他物里的映现，**必然的** 关系通过这种映现来启示自身。这种过渡和映现，现在过渡为**概念** 的**原始剖分**，当概念把个别物归结为概念的普遍性的**自在之有** 时，它也同样把普遍物规定为**现实的** 东西。个别性被建立在其自身反思中和普遍物被建立为被规定的东西：这两者是一回事。

但现在属于这种客观意义的，当然也还有以下情况：当所说的区别在概念规定性重又出现时，它们同时仅仅被建立为现象的东西，这

就是说，它们丝毫不是固定的，而是同样可以很好地适用于这一个和那一个概念规定。因此，主词固然同样可以看作是**自在之有**，另一方面，宾词也可以看作是**实有**。**主词没有宾词**，便是那个在现象中**没有特性之物**，即**自在之物**，是一个空的、不曾规定的根据；这样，它便是**在自己本身中的概念**，这个概念要在宾词里才会获得区别和规定性；这样一来，宾词便构成了主词的**实有** 方面。通过这种被规定的普遍性，主词便处在与外物的关系中，向其他事物的影响开门，从而进入对其他事物的活动。什么**实有**，什么便走出它的**内在之有**，进入联系和关系的普遍因素，进入否定的关系和现实的交互作用，那是个别物在他物中的**继续**，并因此是普遍性。

方才指出过，主词的规定同样也适用于宾词，反之亦然，这种同一却不仅是在我们的观察之内，它不仅是**自在的**，而且也是在判断中建立的；因为判断是两者的关系；系词表示**主词** 即是**宾词**。主词是被规定的规定性，宾词是主词的这种建立起来的规定性；主词只是在它的宾词中才被规定，或者说，它只有在它的宾词中它才是主词，它在宾词中是回到自身去，并且在那里是普遍的东西。——但是，当主词现在是独立物时，那个同一便具有这种关系，即：宾词本身并不具有独立的长在，而只是在主词中有其长在；宾词**附属** 于主词。当宾词尔后与主词相区别时，宾词就只是主词的一个**个别化了** 的规定性，只是主词的特性之**一**；但主词本身是**具体物**，各种各样规定性的总体，而宾词所包含的，只是其中的**一个**；主词是普遍的东西。——但另一方面，宾词也是独立的普遍性，反之，主词则仅仅是宾词的一个规定。在这种情况下，宾词**蕴含** 主词；个别和特殊不是自为的，而是在普遍的东西有其本质和实体。宾词以主词的概念表述主词；个别和特殊的东西是在宾词里的偶然的规定，宾词是它们的绝对可能性。假如在**蕴含** 那里，想到主词与宾词的一个外在关系，并设想主词为一独立物，那么，蕴含便涉及上述的主观判断，其出发点是**两者** 的独立性。蕴含尔后只是把普遍的东西**应用** 到个别或特殊的东西上面去；个别或特殊的东西，按照一种不确定的表象，作为品质较低的东西而被安置**在** 普遍的东西之**下**。

假如这样来考察主词和宾词的同一，即：**一方面**，这个概念规定适合于主词，那个概念规定适合于宾词，但**另一方面**，反过来也是如此，同一性因此才始终还是一个**自在自为的东西**；由于判断两端独立的差异之故，它们的**建立起来的** 关系也有这最初作为相差异的两端。

但**无区别的同一** 毕竟构成了主词对宾词的**真** 关系。概念规定本身在本质上就是**关系** ， 因为它是一个**普遍** 的东西，所以主词和宾词所具有的规定，与它们的关系本身所具有的规定是同一的。概念规定是**普遍的** ， 因为它是主词和宾词两者的肯定的同一；但它又是**被规定的** 同一，因为宾词的规定性就是主词的规定性；再者，它也是**个别的** 同一，因为独立的两端在它之中都作为在自己的否定的统一中那样被扬弃了。——但是，在判断中，这个同一还不是建立起来的；系词是作为一般的**有** [18] 还不曾规定的关系：A 是B；因为概念或端的规定性的独立性，是在判断中的**实在** ， 概念在判断中具有这个实在。假如系词的"**是** "已经被建立为主词和宾词被规定的和实现了统一，为它们的**概念** ， 那就已经是**推论** 了。

判断的**运动** 的目的，就是恢复，或不如说，**建立** 概念的这种**同一** 。已经在判断中**当前呈现** 的东西，一方面是主词和宾词相互的独立性、但也是规定性，而另一方面则是它们的**抽象的** 关系。**主词是宾词** ， 这就是判断首先说出的，但因为宾词**不** 应该是主词所是的东西，所以当前便有了矛盾，这矛盾必须在**过渡** 到一结果之中而消解自身。但不如说，既然主词和宾词**自在自为地** 是概念的总体，判断又是概念的实在，那么，判断的向前运动就只是**展开** ； 那已经在判断中当前呈现的东西，就是在判断中发生的东西，在这种情况下，**证明** 只是**指陈** ， 是已经**当前呈现** 在判断两端中的东西的反思作为**建立** ； 但这种建立，本身也已经是当前呈现的；它是两端的关系。

如其判断是**直接的** ， 它**第一** 就是**实有** 判断；它的主词直接是一个**抽象的** 、**有的** 、**个别的** 东西；宾词是主词的一个直接的规定性或特性，是一个抽象的普遍的东西。

当主词和宾词的这种有质的东西扬弃自身时，一端的规定便**映现** 在另一端中；现在判断**第二** 就是**反思** 判断。

但这个较多是外在的包括，却过渡到一个实体的、**必然的联系** 的**本质同一** 中去；所以判断**第三** 是**必然** 判断。

第四 ， 当主词和宾词的区别在这种本质的同一中变成一个**形式** 时，判断就将是**主观的** ； 它包含**概念** 及其**实在** 的对立和两者的**比较** ； 它是**概念判断** 。

这样的概念的发生，是**判断过渡到推论** 的基础。

甲、实有判断

在主观判断中，人们是要使**同一个** 对象**双重化** ，对象一方面是在其个别的现实中，另一方面是在其本质的同一中或说在其概念中；个别的东西被提高到它的普遍性之中，或者说，普遍的东西在其现实中个别化了，两者是一回事。在这种方式之下，判断是**真理** ，因为它是概念和实在的一致。但判断的状况**最初** 并不如此；因为**最初** 它是**直接的** ，当其时在它那里还没有发生规定的反思和运动。这种直接性使最初的判断成为一个**实有判断** ，这种判断也可以叫做**质的** 判断，不过只是在以下的情况才可以，即，**质** 不仅属于**有** 的规定性，而且抽象的普遍性也包括在其中，这种普遍性，由于它的单纯性之故，也同样具有**直接性** 的形式。

实有判断也是**附属** 判断；因为直接性是它的规定，但在主词和宾词的区别中，主词是直接的东西，从而在判断中是第一和本质的东西，所以宾词具有非独立的形式，以主词为基础。

1. 肯定的判断

（一）如已经提到过的，主词和宾词最初是名词，其真实的规定要在判断的过程中才会获得。但判断是**建立起来的** 、被规定的概念；作为判断的两端，主词和宾词便具有概念的环节的规定；但由于直接性之故，它们还完全是**单纯的** ，一方面是不曾通过中介而丰富起来，一方面是按照抽象的对立而作为**抽象的个别性** 和**普遍性** 。——先说宾词，它是**抽象的** 普遍的东西；但因为抽象物通过扬弃个别或特殊的东西的中介而是有条件的，所以中介在这种情况下只是**前提** 。在概念的领域内，除了**自在自为地** 包含中介的**直接性** 而外，就没有别的直接性，这种直接性并且是由扬弃中介而发生的，即**普遍的** 直接性。所以**质的** 有本身**在它的概念里** 也是一个普遍的东西；但直接性作为**有** ，却还没有这样建立起来；它只有作为普遍性，才是概念规定；在概念规定中，它才**建立起来** ，即，否定性在本质上属于它。这种关系呈现

在判断中，它在判断中就是一个主词的宾词。——主词同样是一个**抽象** 的个别的东西，或说是**直接的** 东西，它应该是**其本身** ，因此它总之应该是作为一个**某物** 那样的个别的东西。主词在这种情况下构成判断中的抽象方面，按照这个方面，概念在判断里就过渡到**外在性** 中去了。——正如两个概念规定之被规定那样 [19] ，它们的关系，即系词“**是** ”，也是如此；它同样也只能具有一个直接的、抽象的**有** 的意义。从这个还不包含中介或否定的关系，这种判断就被称为**肯定的** 。

（二）因此，肯定判断其次的纯粹表述，就是：“**个别的东西是普遍的** ”这一命题。

一定不要把这个表述了解为：“甲是乙”；因为甲和乙是完全无形式的、因此也是无意义的名词；但一般判断、因此即使是实有判断，也已经以概念规定为其两端。“甲是乙”既可以设想为每个单纯**命题** ，也同样可以设想为一个**判断** 。但在每一**判断** 中，即使是其形式有较丰富的规定的判断中，有这种规定内容的命题还是说：“**个别的东西是一般的** ”；即是在这种情况下，每一判断也是一般抽象判断。关于否定判断，它在多大程度上也同样属于这种表述之下，这将立刻在下面谈到。——每一判断，至少首先是肯定判断，都作了“个别的东西是一普遍的东西”这种主张，假如正是这一点常常不被人想到，那么，这种情况的出现，一方面是因为主词和宾词借以相区别的那个**被规定的形式** 被忽视了，——由于以为判断不外是**两个** 概念的关系，——一方面也或许因为“**卡尤斯是博学的** ”或“**玫瑰花是红的** ”这种判断的其他内容浮现于意识，意识忙于卡尤斯等等表象，不去思考形式，——尽管这样的内容，至少像通常拿来作例子的**逻辑的卡尤斯** ，是一个很少兴趣的内容，不如说，恰恰是为了不要把注意力引到那上面去而离开了形式，才选择了这样无兴趣的内容。

如以上附带提到过的，“**个别的东西** 是**普遍的** ”这一命题一方面标示着个别事物的可消逝，另一方面标示着个别事物在一般概念中的肯定长在。概念本身是不朽的，但由概念分出来的东西却从属于变化和到其**普遍** 本身中的回归。反过来，普遍的东西也给自身以**实有** 。正如本质出来而进入其规定中到了**映象** ，根据进入存在的**现象** ，实体进入启示、进入其偶性那样，普遍的东西也**开启** 自身到了个别的东西，判断也是这种自己的**启发** ，是已经自在地有的否定性的**展开** 。——后一种情形是用倒过来的命题：“**普遍的东西是个别的** ”来表述

的，这个命题也同样是以肯定判断说出的。主词最初是**直接的个别物**，在判断本身中与它的他物、即普遍的东西相关；它因此被建立**具体物**；——就有而论，它是被建立为一个**有许多质** 的某物；或者作为反思的具体物，是**一个有多种多样的特性的事物**；一个有多种多样**可能性** 的**现实的东西**，一个同样有多种多样的**偶性** 的**实体**。因为这些多种多样的东西在这里都属于判断的主词，所以某物或事物等等是在其质、特性或偶性中自身反思的，或者说，是通过了它们而**连续** 自身的，是在它们之中保持自身而又在自身之中保持它们。建立起来之有或规定性，属于自在自为之有。主词因此在本身中是**普遍的东西**。——反之，宾词作为这种并非实在的或具体的、而是**抽象的普遍性**，是与主词对立的**规定性**，并且只包含主词这一总体的**一个环节** 而排除其他环节。这种否定性同时作为判断的端而与自身相关，由于这种否定性之故，宾词是一个**抽象的个别的东西**。——例如"**玫瑰花是香的**"这个命题只表述了玫瑰花**许多** 特性之**一**，那个在主词中和其他特性一起生长的特性就个别化了，正如在事物的消解中，当那些附属于事物的多种多样的特性独立化为**物质** 时，它们便**个别化** 了。因此，判断的命题就这方面便说：**普遍的东西是个别的**。

当我们把主词和宾词这种相互规定列比一下，就发生了这样双重的东西：1）主词诚然直接是作为有的或个别的东西，而宾词则是普遍的东西。但因为判断是两者的**关系**，主词又通过宾词而被规定为普遍的东西，所以主词是普遍的东西；2）宾词是在主词中被规定的；因为它不是一个一般的规定，而是**主词** 的规定；玫瑰花是香的，这种香气不是任何一种不曾规定的香气，而是玫瑰花的香气；所以宾词是**一个别的东西**。——因为主词和宾词现在处于判断关系之中，它们便应该仍然依照概念规定而对立；正如在因果性的**相互作用** 中那样，在因果性达到其真理之前，两个方面 [20] 对它们的规定之等同说，仍然应该还是独立和对立的。因此，假如主词被规定为普遍的东西，那并不是要从宾词那里把它的普遍性规定也接受下来，——那样就会不成其为判断，——而是只要接受它的个别性规定；当主词被规定为个别的东西时，宾词便必须当作是普遍的东西，情况也是如此 [21]。——假如对那种单纯的同一性思考一下，便会发生以下两个同一性的命题：

个别的东西是个别的东西，

普遍的东西是普遍的东西，在这两个命题中，判断规定全然各自分离，只表述了它们的自身关系，但它们的相互关系却消解了，从而判断也扬弃了。——至于两个命题，“**普遍的东西是个别的**”这一命题所表述的判断，是就其**内容**说，那个内容在宾词中是个别化了的规定，在主词中是规定的总体；“**个别的东西是普遍的**”另一命题表述了形式，形式是由命题本身直接提供的。——在直接的肯定判断中，两端还是单纯的，因此，形式和内容也还是联合起来的。换句话说，判断不是由两个命题组成；在判断中所发生的双重关系直接构成**一个**肯定判断。因为它的两端是：1)作为独立的、抽象的判断规定，2）借助于使它们相关的系词，每一方面都被另一方面规定。但因此其结果就是，形式和内容的区别在判断中**自在地**呈现着，而且“个别的东西是普遍的”这前一命题所包含的东西属于形式，因为这命题表述了判断的**直接规定性**。反之，“**普遍的东西是个别的**”，或说，主词被规定为普遍的，而宾词则被规定为特殊或个别的东西，这另一命题所表述的关系，却涉及**内容**，因为它的规定由于自身反思才得提高，直接规定性由于自身反思也被扬弃，从而形式把自身造成是一个进入自身与形式区别对立而长在的同一，即内容。

（三）现在，假如形式和内容这两个命题：

（主词）　（宾词）

个别的东西是普遍的

普遍的东西是个别的

因为它们都包含在**一个**肯定判断中而联合起来，那么，无论主词和宾词两者便都被规定为个别和普遍的统一，这样，两者都会成为**特殊的东西**，必须承认特殊的东西**自在地**就是两者的内在规定。不过这种联系一方面只是由于外面反思而来，另一方面由此而来的结果：“**特殊的东西是特殊的东西**”这一命题，正如前已发现的命题：“**个别的东西是个别的，普遍的东西是普遍的**”那样，不再是判断，而是空洞的同一性命题。——个别和普遍还不能联合为特殊，因为它们在肯定判断中还是作为**直接物**而建立的。——或者说，判断还必须按照其形式和内容而区别，因为主词和宾词还恰恰是作为直接性和有中介的东西而

相区别，或者说，判断就其关系说，同是两者，即关系者的独立性反其互相规定或中介。

于是，判断**第一** 就其形式看来，就是：

“**个别的东西是普遍的** ”。但不如说，这样一个**直接的** 个别的东西**不** 是普遍的；它的宾词有更广的范围，所以宾词与它不符合。主词是一个**直接的自为之有的东西** ，因此是由中介建立的普遍性那种抽象的**对立面** ，这个普遍应该关于主词有所述说。

第二 ，判断就其内容来看，即“**普遍的东西是个别的** ”这一命题，这样，主词就是各种质的一个普遍的东西，一个无限地被规定的具体物，并且由于它的规定性才只是质、特性或偶性，所以它的总体是质、特性或偶性等的**坏的无限的多** 。因此，这样一个主词毕竟不是如像它的宾词所述说的那样一个个别的特性。因此，两个命题必须**合而为一** ，而肯定判断反倒被建立为**否定的** 。

2. 否定的判断

1. 上面已经谈到普通观念以为由于逻辑的真理所涉及的不过是形式，所要求的不过是内容不得自相矛盾，所以判断之真与不真，只系于判断的内容，对于判断形式本身，所要估计到的，不过是**两个** 概念的关系而已。但是已经发生以下情况，即这两个概念不单纯具有一定**数目** 的无关系的规定，而是作为**个别** 和**普遍** 的东西那样地相关。这些规定 [22] 构成真正逻辑的**内容** ，而且在这种抽象中构成肯定判断的内容；至于在一判断中出现的**其他内容** （**太阳** 是**圆的** ，**西塞罗曾** 是**罗马城中** 一个**伟大的演说家** ，**现在** 是**白天** 等等），却与判断本身毫不相干；判断只说出这样一点：**主词** 是**宾词** ，或者说，既然这些都是名词，更确切地，即：**个别的东西是普遍的以及反过来说** 。——由于这种纯**逻辑的内容** 之故，肯定判断便**不** 是**真的** ，而是在否定判断中有其真理。——人们所要求的，只是内容在判断中应该不自相矛盾；但在肯定判断中，却表明了内容是自相矛盾的。——把那种逻辑的内容也称为形式，而对于内容则仅仅指其他的经验的充实，那到底是完全无关宏旨的，这样的形式并不仅仅包含空洞的同一，而内容规定则处于这种同一之外。于是，肯定判断由于它作为肯定判断那样的形式，便不具有真理；谁要是把一个**直观** 或**知觉** 的**正确** ，表象和对

象的一致，也都叫做真理，至少是对于那成为哲学对象及目的的东西，便再无法表达了。人们至少是不得不称后者为理性的真理，并且当然还得承认"西塞罗曾是一个伟大演说家"，"现在是白天"等等并非理性的真理。但这些命题之所以不是，并不因为它们好像偶然具有一个经验的内容，而是因为它们只是肯定判断，肯定判断除了能够并且应该以一个直接的个别物和一个抽象的规定性为内容而外，就更无别的内容。

肯定判断之有其真理，首先是在否定判断中，即：**个别的东西不是抽象地普遍的**，——**而是** 个别的东西的宾词本身是一个被规定的东西，其所以如此，因为它是这样的宾词，或者说，因为它只就自身而不就对主词的关系看，是一个**抽象** =普遍的东西；所以**个别的东西首先是** 一个**特殊的东西** 。再者，就包含在肯定判断中的另一命题说，否定判断即**普遍的东西** 不是**抽象地** 个别的，**而是** 这个宾词已经因为它是宾词，或者说因为它处于对一个普遍的主词的关系之中而是一个比单纯个别性更广泛的东西，并且**普遍的东西** 也因此同样**首先** 是一个**特殊的东西** 。——由于这个普遍的东西，作为主词，本身是在个别性的判断规定之中，所以两个命题都归结为一个命题：**个别的东西是一个特殊的东西** 。

这里可以注意，1）**特殊性** 在这里表明了是宾词，这一点以前也已经谈到；不过它在这里不是由外在反思建立的，乃是借助于判断中得到证明的否定关系而发生的。2）这种规定在这里表明只是为了宾词的。在**直接** 判断中，即实有判断中，主词是作基础的东西，因此，**规定** 似乎最初在**宾词** 中便**消耗尽了** 。但实际上这第一次否定 [23] 还不能是规定，或说毕竟还不能是**个别物的建立**，因为后一种情形，只有第二个否定，即否定物之否定才是的。

个别的东西是一个特殊的东西，这是否定判断的**肯定** 表述。这种表述由于以下情况，并不是肯定判断本身，即，肯定判断由于它的直接性之故，只具有抽象的东西作它的两端，但特殊的东西却恰恰是通过把判断关系建立为第一个**有中介的** 规定而产生的。——但是必须把这种规定不仅当作是判断一端的环节，而且也把它当作是**关系的规定**，像它最初本来所是的东西那样；换句话说，必须把判断也看作是**否定的** 。

这种过渡根据两端的对比及其在一般判断中的关系。肯定判断是**直接的** 个别的和普遍的东西的关系，所以这两者中一个同时**不** 是另一个所是的东西；关系因此在本质上也同样是**分离** 或**否定的** ；肯定判断因此就必须建立为否定的。因此逻辑学家也不曾起来抗议把否定判断的"**不** "连到**系词** 上去。那在判断中是端的**规定** 的东西，同时也是很**有规定的关系** 。判断规定或端并不是**直接的** "有"的纯质的规定，后者仅仅和**在** 它**之外** 的一个**他物** 相对立。它也不是反思规定；反思规定依照其普遍形式而肯定地或否定地对待自身，其每一项都建立为排他的，仅仅**自在地** 与其他规定同一。判断规定作为概念规定，在本身中就是一个普遍的东西，被建立为在自己的他物中**连续** 自身的东西。反之，判断的关系也是和判断两端所具有的同样的规定，因为它正是两端的普遍性及其在彼此中的自身连续；由于两端是相区别的，它也就在自身中有了否定性。

上述从**关系** 形式到**规定** 形式的过渡，造成以下的**直接后果** ，即：既必须把系词的"**不** "加到宾词上去，同样也必须把宾词规定为**非普遍的东西** 。但非普遍的东西也由于一个同样直接的后果而是**特殊的东西** 。——假如**否定的东西** 按照直接**非有** 完全抽象的规定而固定下来，那么，宾词便只是**完全不曾规定的** 非普遍的东西。关于这种规定，在逻辑中将在**矛盾** 概念 [24] 那里加以讨论，并且作为某种重要的东西加以强调，即：就一个概念的**否定物** 而论，应该仅仅在否定物上固定下来，并且应该认为它单纯是肯定概念的**他物** 的**不曾规定的** 范围。所以单纯的**非白** 既可以红、黄、蓝等，也可以是黑。但**白** 本身是**无概念** 的直观规定；白的"**非** "也同样是无概念的**非有** ，在逻辑一开始 [25] 就考察了那种抽象，并认识到其最近的真理就是**变** 。假如在考察判断规定时，使用从直观和表象里拿来的这样无概念的内容作例子，把**有** 和**反思** 的规定当作判断规定，那么，这和依照康德那样，把知性概念应用到无限的理性理念或所谓**自在之物** 上面去，是同样**非批判** 的办法；**概念** ，从概念出发的**判断** 也属于概念，它是真正的**自在之物** 或**理性的东西** ，但那些规定则属于**有** 或**本质** ，而且就其状态而论，还不是发达了的形式，像在它们的真理中、即在**概念** 中那样。——假如停留在白、红等**感性的** 表象上面，那就会像通常一样把仅仅是表象规定的某种东西叫做概念，于是非白、非红当然也不是肯定的东西，至于非三角便尤其是一个完全不曾规定的东西；因为依靠数和一般定量的规定，本质上就是**漠不相关的、无概念的东西** 。这样的感

性内容，和**非有** 本身一样，也应该**形成概念** ，并失去那种漠不相关和抽象直接的性质，这种性质是感性内容在盲目的、无运动的表象中所具有的。那个无思想的无已经在实有中变为**界限** ，**某物** 由于界限而毕竟与一个在它以外的**他物相关** 。但某物在反思中却是**否定物** ，**在本质上** 却与一个**肯定物相关** ，从而**被规定了** ；一个否定物已经不再是那个不曾规定的非有，它只有在一个肯定物与它对立时才建立起来，一个第三者便是两者的**根据** ；否定物因此便保持在一个封闭的范围之内，在这个范围里，那个**非** 有的东西便是某种**被规定了的东西** 。——但在概念及其规定绝对流动的连续性中，这个"不"还更加直接是一个肯定物，**否定** 也不仅是规定性，而且被接受到普遍性之中，并被建立起来与普遍性同一。因此，非普遍的东西也就是**特殊的东西** 。

2. 由于否定涉及到判断的关系，**否定判断** 还被看作是这样的判断，所以它**首先还是一个判断** ；因此这里呈现着主词和宾词或个别和普遍的对比以及它们的关系，即**判断的形式** 。主词作为基础那样的直接物，依然不被否定所摇动，所以它保持着它具有一个宾词那样的规定，或说保持着它对普遍性的关系。那因此而被否定的东西，并不是宾词中的一般普遍性，而是宾词的抽象或规定性，这种抽象显现为**内容** 而与那个普遍性对立。——所以否定判断不是全面的否定；宾词所包含的普遍范围还仍然长在；主词与宾词的关系因此在本质上还是**肯定的** ，还余留下来的宾词**规定** 也同样是**关系** 。——假如说玫瑰花**不** 是红的，这样被否定的，只是宾词的规定性，并且与那也同样属于宾词的普遍性分离了；普遍的范围，即**颜色** ，仍旧保持；假如玫瑰花不是红的，那就是假定了玫瑰花有一种颜色，而且有另一种颜色；就这种普遍的范围说，判断还是肯定的。

个别的东西是一个特殊的东西 ，——否定判断的这种肯定形式，直接表述了这样一点，即特殊的东西包含着普遍性。它此外也表述了宾词不仅是一个普遍的东西，而且也还是一个被规定了的东西。否定的形式也包含同样的东西；因为例如玫瑰花虽然不是红的，它却应该不仅保持颜色这一普遍范围为宾词，而且也应该有**某一其他被规定的颜色** ；所以只是红这一**个别** 规定性被扬弃了，不仅普遍的范围留了下来，而且规定性也保持下来了，但却成了一个**不曾规定的** 、一个普遍的规定性，从而成了特殊性。

3. **特殊性**，其结果是作为否定判断的肯定规定，是在个别与普遍之间进行中介的东西；这样，否定判断现在便总之到了第三步[26]，是**实有判断自身反思本身** 进行中介的东西。就其客观意义说，它只是偶性变化的环节，或者在实有中，它就只是具体物个别化了的特性的环节。由于这种变化，便出现了宾词的完全规定性或作为建立起来的那样的具体物。

个别的东西是特殊的东西，依照否定判断的肯定表述这样说。但个别的东西又**不** 是特殊的东西；因为特殊比个别的范围更广；所以它是一个与主词不符合的宾词，在宾词中，主词还不具有其真理。**个别的东西只是个别的东西**，即否定性无论肯定地或否定地，都不与他物相关而只与自身相关。——玫瑰花**不** 是**任何一个** 有颜色的东西，而是它只有规定了的颜色，即玫瑰色。个别的东西不是一个不曾规定的被规定的东西，而是规定了的被规定的东西。

从否定判断的这种肯定形式出发，判断的这个否定重又仅仅显现为**第一个** 否定。但它又不是这样的。否定判断不如说已经自在自为地是第二个否定、或否定之否定，这个自在自为的东西须要建立起来。就是说，它**否定了** 肯定判断宾词的**规定性**，即这个宾词的**抽象** 普遍性，或者说，它所包含的主词的个别的质看作是内容。但规定性的否定已经是第二个否定，即个别性无限的自身回归。这样一来，便出现了主词的具体的总体之**恢复**，或者不如说，它现在才被建立为个别的东西，因为它通过否定和否定的扬弃，变成以自身为中介了。宾词就它的方面说，因此是从第一个普遍性过渡到了绝对规定性，并且自身与主词相等了。在这种情况下，判断即是：**个别的东西是个别的**。——从另一方面说，当主词同样被假定为普遍的东西时，并且在否定判断中宾词与主词的那种规定对立而是个别的，又扩大为特殊的情况下，而现在这种**规定性** 的否定也同样是宾词所包含的普遍性的**纯净化** 时，那么，这样的判断也就是说：**普遍的东西是普遍的东西**。

上述的两个判断，是以前外在反思的结果；在这两个判断中，宾词已经在它的肯定性中表述出来。但否定判断的否定，本身必须首先在一个否定判断的形式中显现出来。上面指出过，主词与宾词的一种**肯定** 关系以及宾词的**普遍范围** 还是在否定判断中留下来了。所以从这方面说，宾词所包含的普遍性，比起肯定判断来，是清除了限制性的，因此宾词更加要被那作为个别东西的主词所否定。以这样的方

式，宾词的**整个范围** 就被否定了，在宾词和主词之间也不再有肯定的关系。这就是**无限判断** 。

3. 无限判断

否定判断和肯定判断一样，并不是真的判断。但无限判断应该具有它的真理，就其否定的表述而论，它是**否定的 无限的** ；这一判断，其中连判断的形式也扬弃了。——但这是一个**荒谬的判断** 。它应该是一个**判断** ，从而应该包含一个主词与宾词的关系，但**同时** 在这个判断里又**不** 应该有一个这样的关系。——无限判断这个名词诚然经常在普通逻辑书中被提出来，但它是怎么一回事却并不清楚。——假如各规定是否定地联结到主词和宾词上面去的，一个规定不仅不包含另一规定的规定性，而且也不包含自己的普遍范围，那就很容易有关于否定的无限判断的例子；譬如精神不是红的、黄的等等，不酸、不咸等等，玫瑰花不是一头象，知性不是桌子以及诸如此类。——尽管人们也把这些判断叫做是**正确的** 或**真的** ，但这样的真理并不受重视，这些判断也是荒谬的、无聊的。——或者不如说，它们并**不** 是**判断** 。——无限判断较实在的例子，就是**恶的** 行为。在**民事诉讼** 中，某物只有作为另一方的财产时才被否定；假如另一方对此物有权利，便必须承认此物是另一方的，但此物也只是在法的名义下才被提出要求的；所以普遍的范围，即法，在上述的否定判断里也是得到承认和保持的。但**犯罪** 却是无限判断，它不仅否定了**特殊的** 法律，而且同时否定了普遍的范围，即否定了**作为法那样的法** 。它也诚然具有正确性，因为它是一桩现实的行为，但因为这一行为是完全否定地与构成其普遍范围的伦理相关，所以它是荒谬的。

无限判断即否定之否定，其**肯定的东西** 就是**个别性的自身反思** ，个别通过自身反思才被建立为**被规定了的规定性** 。“**个别的东西是个别的** ”，就曾是个别的东西按照那种反思的表述。在实有判断中，主词是**直接的** 个别的东西，在那种情况下，仅仅作为一般的**某物** 。通过否定的和无限的判断的中介，主词才**建立** 为个别的东西。

这样，个别的东西就**建立为** 在**其** 与它同一的**宾词** 中**连续** 自身；因此，普遍性也同样不再作**直接的** 普遍性，而是作为相区别之物的**总括** 。肯定 = 无限判断也同样是说：**普遍的东西是普遍的** ，所以它也同样是建立为自身回归。

通过判断规定这种自身反思，判断现在便扬弃自身；在否定=无限判断中，就它仍然还是一个判断说来，区别可以说是**太大** 了；主词和宾词毫无相互的肯定关系；反之，在肯定=无限判断中，又只呈现着同一，并且它由于完全缺乏区别之故，就不再是判断了。

更确切些说，扬弃自身的，就是**实有判断** ；由此而**建立起来的** ，就是判断**系词** 所包含的东西，即：质的两端在其同一中扬弃了。但由于这种统一就是概念，所以它同样又直接分离为两端，而作为判断，其规定就不再是直接的，而是自身反思的了。**实有判断** 就过渡为**反思判断** 了。

乙、反思判断

主词在现在发生的判断中是个别的东西本身；同样，普遍的东西也不再是**抽象的** 普遍或**个别的特性** ，而是建立为这样的普遍的东西，即它通过相区别之物的关系把自身统括为**一** ，或者说，就一般相差异的规定的内容看来，它是自身与各种各样的特性和存在之**融合** 。——假如要提供反思判断宾词的例子，那么，它们就必须与实有判断另是一种。一个**规定了的内容** ，即总而言之成其为一个内容，要在反思判断中才会呈现；因为内容是在同一中反思的形式规定，与成为区别的规定性的那种形式不同，——后一种形式那时还是作为判断。在实有判断中，内容只是一个直接的、或说抽象的、不曾规定的内容。——因此，“人是**会死的** ”，“事物是**可消逝的** ”，“此物是**有益的** 、**有害的** ”等可以用来作反思判断的例子；物体的**硬度、弹性，幸福** 等都是这类特别的宾词。它们表述了一种本质性，但这个本质性是在**对比** 中的一个规定，或一个**总括的** 普遍性。这个普遍性将在反思判断的运动中进一步被规定，它与**概念** 本身**的普遍性** 还有区别；它虽然不再是质的判断的抽象的普遍性，但仍然具有它由之而来的直接物的关系，并且以直接物为其否定性的基础。——概念最初把实有规定为**对比规定** ，规定为那些规定本身在各种各样的存在中的继续，——这样，真正的普遍的东西固然是那些规定的内在本质，但又是**在现象之中** ，而且这种**相对的** 性质，或者说亦即那些规定的标志，还不是它们的自在自为之有的东西。

反思判断似乎很显然可以规定为**量** 的判断，就像实有判断曾被规定为**质的** 判断那样。但正如**直接性** 在质的判断中曾经不仅是**有的** 、而且在本质上也是有中介的和**抽象的** 直接性，在这里被扬弃的直接性也同样不单纯是被扬弃的质，即不单纯是**量** ；正如质是最外在的直接性，这里被扬弃的直接性倒不如说也以同样方式是属于中介的**最外在的规定** 。

关于**规定** 在反思判断中怎样显现于它的运动里，还须要说一说：在实有判断中，规定的**运动** 表现在**宾词** 里，因为这种判断曾经是在直接性规定之中，所以主词显现为基础的东西。在反思判断中，也出于同样的理由，进行规定的向前运动在**主词** 里就耗竭了，因为这种判断以**反思的自在之有** 为其规定。所以本质的东西在这里是**普遍的东西** 或说宾词；因此，它构成了**作基础的** 东西，主词必须在这个作基础的东西里来衡量，并必须规定得与它符合。——然而宾词也由主词形式更加发展而获得进一步的规定，但却是**间接的** 规定；反之，主词的形式则出于上述理由，表现为**直接的** 进一步的规定。

至于判断的客观意义，那就是个别的东西通过其普遍性而进入实有，但这却是作为进入一个本质的对比规定之中，即进入一个通过现象的多样性而保持自身的本质性之中；主词**应该** 是自在自为地规定了的东西；它在它的宾词中具有这种规定性。另一方面，个别的东西反思成为它的这样的宾词，即宾词是个别东西的普遍本质；主词在这种情况下就是存在的和现象的东西。宾词在这种判断中不再**附属** 于主词；它不如说是**自在之有的东西** ，那个别的东西作为一个偶然物而在这自在之有的东西之下被**蕴含着** 。假如实有判断也可以被规定为附属判断，那么，反思判断就不如说是**蕴含判断** 了。

1. 单称（个别）判断

直接的反思判断现在又是：“**个别的东西是普遍的** ”；——但主词和宾词却是在上述意义之中，因此可以更确切地这样来表述这种判断，即：“**这个是一个在本质上普遍的东西** ”。

但一个“这个”却并**不** 是一个在本质上普遍的东西。那个就其普遍形式说是一般的**肯定** 判断，却必须认为是否定的。但由于反思判断不单纯是肯定的，所以否定不直接涉及这样的宾词，即它并非附属而是

自在之有的东西 。主词不如说是可变化和需要规定的东西。所以这里的否定判断必须这样来把握，即：**并非一个这个** 是反思的普遍的东西；一个这样的**自在的** 东西，比仅仅在一个这个中，具有更普遍的存在。这样，单称判断就在特称（特殊）判断中具有其最近的真理。

2. 特称（特殊）判断

主词的非个别性就是**特殊性** ，它必须在最初的反思判断中代替主词的单一性（个别性）。但个别性在反思判断中被规定为本质的**个别性** ；所以特殊性不能是**单纯、抽象的** 规定，而只是个别的东西在外在反思中的扩大（在单纯、抽象的规定中，个别的东西就会扬弃，存在的东西就会消灭）；因此，主词是：**一些这个** 或**一特殊数量的个别的东西** 。

"**一些个别的东西是一个反思的普遍的东西** "——这一判断首先表现为肯定的判断，但又同样是否定的；因为"**一些** "包含着普遍性；按照这个普遍性，它可以被看作是**总括的** ；但在这种情况下，它就是**特殊性** ，与普遍性又不适合。主词由于单称判断的过渡所获得的**否定的** 规定，如以前指出过的，也是关系、即系词的规定。在"**一些** 人是幸福的"这个判断中，就隐含着"**一些人不** 是幸福的"这一**直接后果** 。假如**一些** 事物是有用的，那么，**一些** 事物正因此而**不** 是有用的。肯定和否定的判断不再各自分立，而是正因为特称判断是一个反思判断，它就同时直接包含两者。——但特称判断却因此而是**不曾规定的** 。

我们再在这样一个判断的例子里，考察"**一些人、兽** "等等主词，那么，主词除了"**一些** "这个特称形式规定而外，也还包含"**人** "等等内容规定。单称判断的主词可以说：**这个人** ，一个本来属于外在标示的单称；它因此倒是应该譬如说：**卡尤斯** 。但特称判断的主词却不能再是：**一些卡尤斯** ；因为卡尤斯应该是一个个别的本人。因此，一个普遍的**内容** ，譬如**人、兽** 等等要附加到"**一些** "上去。这不单纯是一个经验的，而且是通过判断形式来规定的内容；即它是一个**普遍的东西** ，因为"**一些** "包含普遍性，并且因为反思的个别性作了基础，同时就必须使普遍性与个别的东西分开。更确切地说，普遍性也是**普遍的本性** 或**类** ，人、兽；——那种普遍性是反思判断的结果，它**预示着** 成为实有判断的结果那种规定，正如肯定判断以**个别** 的东西为主词时所曾预示的那样。

个别的东西的关系成为特殊，主词包含这些个别的东西和对特殊性的关系及普遍的本性，在这种情况下，主词已经被建立为概念规定的总体。但这种观察毕竟是一个外在的观察。在主词中已经通过主词形式而在相互**关系** 之内首先建立的东西，是“**这个** ”**扩大** 成为特殊，但这个普遍化对“这个”并不适合；“**这个** ”是一个完全规定了的东西，“**一些这个** ”则是不曾规定的。扩大应该适用于“这个”，即与“这个”相符，是**完全规定了的** ；这样一个扩大就是总体，或首先是一般**普遍性** 。

这一普遍性以“**这个** ”为基础，因为这里个别的东西是自身反思的东西，所以它的其他规定对它是外在地经过的；并且特殊性因此而规定自身为“**一些** ”，这样，达到了主词的那个普遍性就是**全称** ，特称判断就过渡为**全称** 判断。

3. 全称（普遍）判断

当普遍性在全称判断的主词中时，它就是外在的反思普遍性，即**全称** ；**全** 是全个别的东西；个别的东西在**全** 中并不曾改变。因此，这种普遍性只是各自长在的个别的东西的**总括** ；它是**共同性** ，这个共同性只是在**比较** 中才适用于个别的东西。——当谈起普遍性时，首先来到主观**观念** 中的，却常常是这个共同性。为什么一个规定应该被看作是一个普遍的规定？“**因为它适用于多数** ”，就被举出来作为最明显的理由。在**数学解析中** ，主要也是这种普遍性概念在浮现着，例如在展开一个**多项式** 中的一个函数时，就认为这比展开一个**二项式** 中的一个函数**更普遍些** ，因为**多项式** 比**二项式** 表示出**更多的个别的项** 。要求函数以它的普遍性来表示，这实际上是在要求一个**全项式** ，即穷尽了的无限；但那种要求的限制在这里自动插进来了，表示**无限的** 数量便不得不满足于数量的**应有** ，从而满足于一个**多项式** 。但在那些情况下，即，**方法** 或**规则** 只涉及一项对另一项的依赖，而更多的项对其先行诸项的依赖也并未使这种依赖特殊化，而是同一个函数仍然在作为基础，那么，二项式在事实上已经就是全项式。**方法** 或**规则** 被看作是真正**普遍的** 东西；它只是在继续展开中或在展开一个多项式中**重复** 而已，所以它通过增多了的项对于普遍性丝毫没有赢得什么。已经谈到过坏的无限及其幻影；概念的普遍性是**达到了的彼岸** ；但那个无限当它始终是单纯无限**进展** 时，它就始终带着一个达不到的彼岸。假如在普遍性那里，心目中只浮现着**全** ，这种普遍性又应该穷尽

于作为个别物那样的个别物之中，那就是倒退到那个坏的无限里去了；或者说，那只是把**多** 当作了全了。然而多，无论它多么大，始终也完全只是特称，不是全称。——但在那里也朦胧地浮现着**概念** 的自在自为的普遍性；是概念强烈地超越出表象所抓住的僵硬个别之外，超越出个别的反思的外在之外，把全称暗中换作**总体** 或不如说是直言的自在自为之有。

在别处，以上这一点也在**全** 那里表明了，全根本就是**经验的** 普遍性。假如个别的东西作为一个直接物事先建立起来，从而是**现成的** 并且外在地**被接受** ，那么，反思把它总括为**全** ，这种反思对它也同样是外在的。但因为个别的东西作为"这个"，对这种反思全然漠不相关，所以普遍性和这样的个别的东西不能联合成为一个统一。因此，经验的**全仍然** 是一个**课题** ，一种**应当** ，所以它不能表现为**有** 。一个经验的普遍命题，因为这终究是要提出来的，它现在便依靠默许，即：只要不能举出相反的**情况** ，**多数** 的事例便应该当作是**全体** ，或者说，**主观的全体** ，即**已经知道的** 事例，可以被认为是**客观的** 全体。

较仔细地观察一下我们现在来到的**全称判断** ，那么，主词就如以前曾说过的，包含着自在自为的普遍性作为**事先建立** 的普遍性，它现在也在自身中具有普遍性作为**建立起来的** 普遍性。**第一** ，"**一切人** "表述人这个**类** ，**第二** ，这个类是在其个别化之中 [27] ，但这样一来，诸个别就同时扩大为类的普遍；反之，普遍由于与个别的连结，也同样是完全规定了的，即是个别；这样一来，**建立起来的** 普遍性就变成和**事先建立的** 普遍性**相等** 了。

但需要事先考虑的，毕竟不是**事先建立的东西** ，而需要就其自身加以观察的，却是形式规定中的结果。——个别，当它把自身扩大为全体时，就被**建立** 为否定性，这个否定性就是同一的自身关系。它因此就不仍然是那个最初的个别，譬如一个卡尤斯那样的个别，而是与普遍同一的规定，或普遍的绝对规定性。——单称判断**最初的** 个别，不曾是肯定判断**直接的** 个别，乃是由于一般实有判断的辩证运动而发生的，它已经被规定为实有判断诸规定的**否定的同一** 。这一点是反思判断中的真正的事先建立（前提）；个别的**最初** 规定性，对在反思判断中进行的建立说来，曾是个别的**自在** ；所以，个别**自在地** 是的东西，现在通过反思判断的运动，就是**建立的** 了，即作为被规定者同一

的自身关系那样的个别。把个别扩大为全体的那种反思，因此对于个别就不是一个外在的反思，只不过个别已经**自在地** 是的东西，由于反思就变成**自为的** 而已。——所以结果真正是**客观普遍性** 。在这种情况下，主词便抹去了反思判断经过的从"**这个** "由"**一些** "而到"**全体** "的形式规定；现在不说"**一切人** "而说"**人** "。

由此而产生的普遍性就是**类** ；这种普遍性本身就是具体的东西。类不**附属** 于主词，或说不是主词的一个**个别的** 特性或任何一种特性；类所包含的一切个别化的规定性，都消除在它的实体性的坚实之中了。——它之所以在本质上是主词，是因为它被建立为否定的自身同一；但它也不再**被蕴含** 于它的宾词之中。于是反思判断的本性总之现在就起了变化。

反思判断在本质上也曾是**蕴含** 判断。宾词对于它的主词说来，也曾被规定为**自在之有的** 普遍的东西；就它的内容说，它曾可以被认为是本质的对比规定或标志；——这一规定，主词依照它，便只是一个本质的**现象** 。但被规定为**客观普遍性** 之时，主词就不再是在这样的对比规定之下，或说不再为总括的反思所蕴含；这样的宾词对于这种普遍性，反倒是特殊的东西。主词与宾词的关系于是便颠倒了，在这种情况下，判断首先就扬弃了。

这种判断的扬弃和**系词规定** 变成的东西消融在一起，系词规定以后还要考察；判断规定的扬弃和它们的过渡为系词，是同一回事。——即当主词把自身提高为普遍性时，它在这一规定中就变为和宾词相等了，宾词作为反思的普遍性，自身也包括特殊性；因此，主词和宾词是同一的，即它们都消融于系词之中了。这个同一就是类，或说是一事物自在自为之有的本性。当这个本性又在一判断中分裂时，主词和宾词彼此借以相关的，就是**内在的本性** ，——即**必然** 的关系；在这关系中，那些判断规定只是非本质的区别。**那适合于一个类的一切个别者的东西，由于类的本性也适合于类** ，——这是以前发生的情况（即主词，例如"**一切人** "，抹去了它的形式规定而改为说"**人** "）的一个直接后果和表述。——这个自在自为之有的关联，构成一种新的判断——**必然判断** 的基础。

丙、必然判断

普遍性自身发展而成的规定，如它自己所表明的那样，是**自在自为之有的** 或**客观的普遍性** ，相当于本质领域中的实体性。它与实体性的区别，由于它属于**概念** ，也由于它不仅是它的诸规定的**内在的** 必然，而且也是**建立起来的** 必然，或者说**区别** 对于它是内在固有的；反之，实体只是在其偶性中有其区别，而不是在自身中以其区别作为原则。

现在这个客观普遍性在判断中**建立** 了，因此，**第一** ，它所具有的这个本质的规定性，对于它是内在固有的，**第二** ，这个规定性对于作为**特殊性** 的它，又是差异的，那个普遍性以这一特殊性来构成其实体性的基础。它以这种方式就被规定为**类** 和**属** 。

1. 直言判断

类分为属 ，或说类在本质上把自身排斥为属；类只有在它把属包括在自身之下时，它才是类；属只有在它一方面存在于个别中，另一方面又在类中是一较高的普遍性时，它才是属。——于是**直言判断** 就以这样一个普遍性为宾词，在这宾词里，主词有其**内在固有的** 本性。但它本身还是最初的或**直接的** 必然判断；因此，主词的规定性在这种情况下就属于外在存在的直接性，主词由于这种规定性，对于类或属说来，就是特殊或个别的东西。——但客观普遍性同样只是在这里才具有它的**直接的** 特殊化；一方面，它因此本身是一规定了的类，对此还有更高的类；——另一方面，它并不恰好就是**最近的** 类，即这个类的规定性并不恰好就是主词的属差原则 [28] 。但在那里的**必然的** 东西，就是主词和宾词的**实质的同一** ；主词借以区别于宾词的特有的东西，和这种同一相比，就只是一个非本质的建立起来之有，——或者说，只是一个名词而已；主词在它的宾词中，就反思成为它的自在自为之有。——一个这样的宾词不应当和以前各种判断的宾词列在一起；假如把

玫瑰花是红的，

玫瑰花是一种植物，
或，这只指环是黄的，
这只指环是金的，

等判断都混为一谈，并且把一个如此外在的特性，如一朵花的颜色，也认为等于一个具有花的植物本性的宾词，那就会忽视了连最庸俗的观点也不得不加以注目的区别。——因此，直言判断与肯定和否定判断，是有明确区别的；在后者中，关于主词所说的东西，是一**个别的、偶然的内容**，在直言判断中，内容是自身反思的形式的总体。因此，在直言判断中，系词具有**必然**的意义，而在肯定和否定判断中，系词便只有抽象的、直接的**有**的意义。

主词的**规定性**最初还是一个**偶然的东西**，由于这个规定性，主词和宾词相比，便是一个**特殊的东西**；主词和宾词不是通过**形式**或**规定性**而必然相关；必然性因此还是**内在的**。——但主词只有作为**特殊的东西**，才是主词，当它具有客观普遍性时，它也只是依照那种直接规定性，才会具有这种普遍性。客观普遍的东西，当它**规定**自身时，即建立自身为判断时，它本质上就是在与这个从它排斥出去的**规定性**本身的同一的关系之中，即这个规定性在本质上必须不是作为单纯偶然的东西来建立。直言判断要通过它的直接的"**有**"的这种**必然**，才符合它的客观普遍性，并且以这种方式就过渡为**假言判断**。

2. 假言判断

假如有甲，那么就有乙；或者说，**甲的有不是它自己的有，而是另一个、即乙的有**。——在这个判断中所建立的东西，是直接规定性的**必然关联**，这种关联在直言判断中还没有建立。——在这里有**两个**直接的存在，或说外在的偶然的东西，而在直言判断中却只有**一个**，即主词；但当一个对于另一个是外在的之时，这另一个对于前一个也直接是外在的。——按照这种直接性说来，两方面的**内容**还是一个彼此漠不相关的内容；因此，这个判断最初还是一个形式空洞的命题。现在直接性虽然**第一**本身是一个独立的、具体的**有**，但**第二**那个**有**的关系却是本质的东西，那个有因此同样是作为单纯的**可能性**；假言判断不包含"**有**甲"或"**有**乙"，而仅仅指：**假如**有一个，**那么**就有另一个；被建立为有的，仅仅是两端的关联，不是两端本身。在这种必然中，倒不如说每一个都同样被建立为**另一个的有**。——同一命题

说：甲只是甲，非乙；乙也只是乙，非甲；在假言判断中，则正相反，有限物的有依照它们的形式的真理，由于概念而建立，即：有限物是它自己本身的有，但同样又不是**它的** 有，而是一个他物的有。在“有”的领域里，有限物自身**变化** ，它变为一个他物；在本质的领域里，有限物是现象并且这样建立起来，即：它的有在现象中长在，一个他物在它那里映现，**必然性** 则是**内在的** 关系，本身还没有建立起来。但概念却是这样，即：这样的同一**建立起** 来了，“有”的东西不是抽象的自身同一，而是**具体的** 同一，并且在本身中又直接是一个他物的有。

假言判断在更详细的规定性，通过反思对比，可以被认为是**根据** 和**结论** 、**条件** 和**有条件的东西、因果性** 等等的对比。正如直言判断里的实体性是在其概念形式中那样，假言判断里的因果关联也是在它的概念形式之中。这个对比和其他各对比全都在因果关联之下，但在这里却不再作为**独立方面** 的对比，而是在本质上仅仅作为一个和同样的同一性的环节。——然而那些对比在因果关联里还不是依照像个别或特别与普遍那样的概念规定对立起来，而只不过是**一般环节** 。假言判断在这种情况下倒更多地具有一个命题的形态；正如特称判断具有不曾规定的内容，假言判断也具有不曾规定的形式，因为它的内容并不在于主词和宾词的规定。——可是，有既然是他物的有，正因此，有就**自在地** 是**它本身** 和**他物的统一** ，从而是**普遍性** ；有因此同时也毕竟只是一个**特殊的东西** ，因为它是被规定的东西，并且在其规定性中不单纯是自己与自己相关的东西。但建立起来的，并不是**单纯的** 抽象的特殊性，而是由于**各规定性** 所**具有** 的**直接性** ，特殊的环节便是相区别的；同时，特殊的统一构成那些环节的关系，由于这个统一，特殊性又是那些环节的总体。——因此，在这一判断中真正建立起来的东西，是作为概念的具体同一那样的普遍性；概念的规定并没有自为的长在，而只是在普遍性中建立的特殊性。所以这个判断是**选言判断** 。

3. 选言判断 [29]

在直言判断中，概念是作为客观普遍性，并且是一外在的个别性。在假言判断里，概念以其否定的同一性出现于这种外在性中；通过这个同一，概念的各环节便获得了现在选言判断中建立的规定性，而它们在假言判断中却是直接具有这种规定性。选言判断因此是客观

普遍性，同时是在与形式的联合中建立的。于是它**第一** 包含在**单纯** 形式中的具体普遍性或类，作为主词；但**第二** ，这个**具体普遍性** 或**类** 又作为自己的有区别的规定的总体。甲或是乙，或是丙。这是**概念的必然性** ，在这个必然性中，**第一** ，两端无论在范畴、内容和普遍性上，都是同样的；第二，它们依照概念规定的形式而有区别，但这样，形式便以那种同一性之故而是**单纯的形式** 。第三，同一的客观普遍性与非本质的形式相比，因此便显得是自身反思的东西，是**内容** ，但这内容在本身里具有形式的规定性，一方面作为**类** 的单纯规定性，另一方面正是这种规定性发展为它的区别，——它以这种方式就成为**属** 的特殊性和**总体** ，成为类的普遍性。——特殊性在其发展中构成了**宾词** ，因为特殊性包含主词的整个普遍范围，但又以特殊的各自分立来包含这个普遍范围，在这种情况下，它就是较普遍的东西。

更仔细地考察一下这种特殊化，那么，**第一** ，类就构成了属的实质的普遍性；主词因此**既** 是乙，**又** 是丙；这个"**既** 此**又** 彼"标示着特殊和普遍的东西**肯定的** 同一；这个客观普遍的东西，在其特殊性中，完全获得了自己。**第二** ，诸属**互相排除** ；甲**或者** 是乙，**或者** 是丙；因为它们是普遍范围的**规定了的区别** 。这个"**非** 此**即** 彼"是诸属的**否定** 关系。但它们在这种关系中也和以前在肯定关系中一样是同一的；类是它们作为**规定了的** 特殊的东西的**统一** 。——假如类像在实有判断中那样是一个抽象普遍性，那么，诸属便会认为仅仅是**差异的** ，彼此漠不相关的；但类不是那种外在的、仅仅由于**比较** 和**省略** 而发生的普遍性，而是诸属的内在固有的和具体的普遍性。——一个经验的选言判断是没有必然性的，甲或是乙、或是丙、或是丁等等，因为乙、丙、丁等属是**现成的** ；究竟不能够因此便说出一个"**非** 此**即** 彼"来，因为这样的属仅仅构成某种主观的完整性；**一个** 属虽然排除**另一个** 属，但"**非** 此**即** 彼"却排斥**任何其他的** 属，并且在自身之内封闭了一个总体的领域。这个总体以客观普遍的东西否定的统一为其必然性，这个客观普遍的东西把个别的东西消解在自身中，并把它作为内在固有的单纯的区别**原则** ，诸属由此原则而**规定** 并**相关** 。反之，经验的属则以某一偶然性为其区别，这种偶然性是一个外在的原则，或者说，因此并不是**诸属** 的原则，从而也不是类的内在固有的规定性；因此诸属也并非按照其规定性而彼此相关。——但诸属又通过它们的规定性的**关系** ，构成了宾词的普遍性。——所谓**相反的** 和**矛盾的** 概念，本来应该是在这里才找到它们的位置，因为本质的概念区别是在选言判断中建立的；但概念在这判断中同时也有了它们的真理，即：

相反和矛盾的东西本身既是相反地、又是矛盾地相区别的。当诸属仅仅是**差异的**，即它们通过类作为它们的客观本性而具有一个自在自为之有的长在时，它们便是相反的；当它们相互排除时，它们便是矛盾的。但这些规定每一个就其自身说，都是片面而没有真理的；在选言判断的"**非** 此**即** 彼"中，它们的统一建立为它们的真理；那个独立的长在作为**具体的普遍性**，依照它们的真理，本身也是否定统一的**原则**，它们借这一原则而相互排除。

方才指出，主词和宾词依照否定的统一，便同一了；通过这个同一，类在选言判断中便被规定为**最近的** 类。这种说法最初是指一个普遍的东西，与一个在它之下的特殊性相比，所包含的规定**较多** 或**较少** 这样单纯的量的区别。就此而论，究竟什么是最近的类，仍然是偶然的。但当类被认为是一个单纯由省略规定而形成的普遍的东西之时，它毕竟不能形成选言判断；因为是否在类中还剩下什么规定性来构成"**非** 此**即** 彼"原则，是偶然的事；类就根本不会依照它在诸属中的**规定性** 来表现，诸属也只能具有一个偶然的完整性。在直言判断中，类最初只是以这种抽象的形式与主词对立，因此并不必然地是主词的最近的类，在这种情况下，类就是外在的。但当类作为具体的、在本质上**规定了的** 普遍性之时，那么，它作为单纯规定性，就是**概念环节** 的统一，这些概念环节只是在那种单纯性中被扬弃了，但在诸属中却具有自己的实在区别。因此，当一个属在一个类的本质规定性里有其属差，一般诸属又在类的本性中有它们的区别规定作为原则，在这种情况下，这个类就是那个属的**最近的** 类。

方才考察过的那个方面，构成了主词和宾词依照一般**被规定之有** 的方面之同一；这个被规定之有的方面是由假言判断建立的，假言判断的必然性是直接的和差异的东西的同一，因此在本质上是作为否定的统一。分裂主词和宾词的，根本就是这个否定的统一，但它现在本身也被建立为有区别的东西，在主词中作为单纯规定性，在宾词中作为**总体** 。主词和宾词的那种分裂，就是**概念区别**，但宾词中**诸属** 的**总体** 正因此便不能够是**任何其他的** 区别。——于是**分离** [30] 的诸项的**规定** 便相互由此而发生。这种规定归结为概念的区别，因为只有这种区别才会分离自身，并以它的规定来启示它的否定的统一。此外，"属"在这里只有就其单纯的概念规定性，而不是就它从理念出来而进入其他独立**实在** 那样的**形态** 来考察；这个形态总之是在类的单纯原则中**丢掉了**，但**本质的** 区别的进行却必须是概念的环节。在这里所

考察的判断中，概念的分离本身是由概念**自己的** 进一步规定而**建立的**，即在概念那里作为它的自在自为之有的规定那样的东西，结果却把它区别为规定了的诸概念 [31] 。——因为概念现在是普遍的东西，是特殊的东西肯定的和否定的总体，所以它本身正因此也直接是**它的分离的诸项之一**；但**别的项** 则是这种普遍性消解为**它的特殊性**，或说是概念的规定性**作为规定性**；正是在这种规定性中，普遍性把自身表现为总体。——假如一个类分离为属，还没有达到这种形式，那就证明了这个类还没有把自身提高到概念的规定性，并且不是从概念发生的。——**颜色** 不是紫、靛蓝、浅蓝、绿、黄、橘黄，就是红；——对于这样的分离，必须立即看到它的经验的混杂不纯；从这一方面就其自身来考察，已经需要叫它是野蛮的。假如颜色作为光明与黑暗的**具体统一** 而形成概念，那么，这个**类** 便在自身中具有这样的**规定性**，这规定性构成类特殊化为诸属这一**原则** 。但这些属中必须有一个属是全然单纯的颜色，这颜色所包含的对立物同样浮现，被包括在这颜色的内含之中并且被否定了；和这颜色相比，光明与黑暗的对比的对立，必须表现出来，因为这里涉及自然界的现象，还必须加上对立的漠不相关的中和。——把混合的颜色如紫和橘黄、色度区别为靛蓝和浅蓝，都当作属，其理由只能是处理时毫不思考，即便是对于经验主义说来，这也是表明太不用脑筋了。——此外，这种分离依照它在自然或精神的因素中所表现而具有的相区别的和更详细规定的什么形式，这里却不须加以阐释。

选言判断最初在它的宾词中具有分离的各项；但这个判断本身也同样分离了，它的主词和宾词是分离的项，它们是概念环节，在它们的规定性中建立起来，同时又被建立为**同一的**：1）在客观普遍性中，它们是同一的，这个客观普遍性在主词中即作为单纯的类，在宾词中又作为普遍的范围及概念环节的总体；2）在**否定的** 统一中，即在发展的必然关联中，它们是同一的；按照这种关联，主词中的**单纯规定性**，分离为**各属的区别** [32] ，并且恰恰是在区别中，这种规定性便是各属的本质关系和自身同一的东西。

两端由于它们的同一，便消融于这种统一之中，即这种判断的**系词** 之中，所以这种统一就是概念本身，并且是**作为建立起来的**；于是单纯的必然判断便把自身提高为**概念判断** 。

丁、概念判断

懂得发出"**玫瑰花是红的** "、"**雪是白的** "之类的**实有判断** ，这很难说是表现了很大的判断力。**反思判断** 还不如说更是**命题** ；在必然判断中，对象诚然是在它的客观普遍性中，但要在现在所考察的判断中，才会**呈现对象与概念的关系** 。概念在其中是基础，并且因为它在与对象的关系中是作为一个"**应当** "，实在对这个"应当"可以适合，也可以不适合。——因此，只有这样的判断才包含一个真正的判断；善、劣、真、美、正确等宾词表示事情在其普遍**概念** 里，即在全然事先建立的"**应当** "里，**得到衡量** ，是与概念**一致** 或不是。

人们曾经称概念判断为**模式** 判断，并且认为它所包含的形式，即主词和宾词的关系在一个**外在的知性** 中的情况怎样，它所涉及的系词的价值也只是**在对思维的关系之中** 。照这样看来，**或然** 判断就在于人们认为它的肯定或否定是**随意的** 或**可能的** ；——**实然** 判断在于人们认为它是**真的** ，即**现实的；确然** 判断在于人们认为它是**必然的** 。——很容易看出，为什么在这种判断里，判断很明显地要退出判断本身，并且它的规定也必须看作是某种单纯**主观的东西** 。即在这里重又出现于判断中并与一直接现实相关的，是概念这个主观的东西。不过这个主观的东西却必须不要和**外在的反思** 相混，外在反思当然也是某种主观的东西，但其意义却与概念本身不同；从选言判断那里重又出现的概念，不如说是单纯**方式方法** 的反面。以前的判断，就这种意义说，便只是主观的东西，因为它们依靠抽象和片面性，概念在其中消失了。和那些判断相比，概念判断倒是客观的，是真理，这正是因为概念之为这种判断的基础，是以它作为概念那样的规定性，而不是以**外在的反思** 或以**对** 一个主观的东西、即偶然的**思维的** 关系。

在选言判断中，概念曾被建立为普遍的本性及其特殊化的同一，于是判断的关系扬弃了自身。普遍性和特殊化的这个具体物最初是单纯的结果；它现在必须进一步发展成总体，因为它所包含的环节首先在其中消失了，并且还没有以明确的独立性来相互对立。——这个结果的缺点，也可以更明确地这样来表述：在选言判断中，客观**普遍性** 诚然是在**其特殊化** 中变成完整的，但特殊化的否定的统一却只是退回

为**普遍性**，还不曾规定自身为第三者，即**个别性**。但当结果本身就是**否定的统一**时，那么，它固然已经是这个个别性，但它却只是这样**一个**规定性，即现在必须建立自己的否定性，把自身分裂为**各端**，并且终于以这种方式发展为推论。

这统一的第一个分裂，就是判断，它在判断中先把自己建立为主词，为**直接个别的东西**，尔后又建立为宾词，为它的环节的规定了的关系。

1. 实然判断

概念判断最初是**直接的**，这样，它就是**实然**判断。主词是一般的具体个别的东西，宾词表述主词，作为它对其**概念**的**现实关系**、规定性或**状态**。（这所房子是**坏的**，这种行为是**好的**。）更仔细看来，它包含：1）主词**应该**是某物；它的**普遍的本性**把自身建立为独立的概念；**特殊性**不仅由于它的直接性，而且由于与它的独立的普遍本性显明的区别之故，是作为**状态**和**外在的存在**的；后者由于概念的独立性之故，就自己方面说，也是对普遍的东西漠不相关的，对它可以适合，也可以不适合。——这种状态是**个别性**，它超出了普遍的东西在选言判断中的必然**规定**，这一规定只是作为**属**的特殊化和作为类的否定原则。在这种情况下，从选言判断里发生的具体普遍性，便分裂为实然判断中的**各端**；就各端而言，还缺少概念本身作为**建立起来的**、使它们相关的统一。

所以判断才只是**实然的**；它的**保证**是一个主观的**断言**。某物之是好或坏、正确、合适与否等等，都以一个外在的第三者为其关联。但这个关联之是**外在建立的**，和它之只不过是**自在的**或**内在的**，是同一回事。假如某物是好或坏等等，当然不会有人因此而以为：它只在**主观意识中**是什么好的，但本身也许是坏的，或者说：好和坏、正确、合适等等不是对象本身的宾词。所以，这个判断所断言的单纯主观的东西就在于：主词和宾词**自在之有的**联系还没有**建立**，或者说，这个联系只是**外在的，系词**还是一个直接的、**抽象的有**，也是一样。

因此，相反的断言有同等的权利和实然判断的断言对立。假如断言：这个行为是好的，那么，相反的断言：这个行为是坏的，也有同

等的正当权利。——或者**就其自身** 看来，因为判断的主词是**直接个别的东西** ，它在这种抽象中**自身** 还没有建立起包含它与普遍概念的关系那样的规定性，所以它还是一个偶然的东西，无论它对概念是否符合。因此，这判断在本质上是或然的。

2. 或然判断

当实然判断必须认为既是肯定的、又是否定的之时，**或然** 判断就是实然。——就质的这一方面说 [33] ，**特称** 判断同样是一个或然判断，因为它适用于肯定，又适用于否定；——同样，在**假言** 判断里，主词和宾词的有，也是或然的；——通过以上事例，也建立起这样的情况，即：单称和直言判断还是某种单纯主观的东西。但在或然判断本身里，这种建立比在上述判断中还更是内在固有的，因为在或然判断里，**宾词的内容是主词对概念的关系** ，从而在这里**当前呈现着像一个偶然物那样的直接物的规定** 。

无论宾词应否与某一主词连结，判断最初只显现为或然的，在这种情况下，不规定性便落在系词之内。就宾词而论，从那里是不能发生什么规定的，因为它已经是客观、具体普遍性。于是或然的东西涉及**主词** 的直接性，从而这个直接性被规定为**偶然** 。——但不因此就要抽掉主词的个别性；清掉了个别性，就会只有一个普遍的东西；宾词恰恰包含这一点，即主词的概念应该建立在对它的个别性的关系之中。——不能说"**这房子** "或"**一所房子** "是好的，而是要**按照其状态如何** 。——主词的或然的东西在本身里构成其**偶然性** 作为环节，即与其客观本性或概念对立的**事情的主观性** ，亦即单纯的**样式和方式** 或说**状态** 。

因此，**主词** 本身区别为它的普遍性或客观本性、即它的"**应当** "和实有的特殊状态。于是它便包含着**它是它所应该是那样的根据** 。它以这种方式便与宾词均等了。——主词已经**自在地** 是作为普遍和特殊的东西的统一，当或然的东西的**否定性** 指向**主词** 的直接性时，这个否定性就只意谓着主词的原始的剖分为**它的环节** ；——这一剖分就是判断本身。

还可以说，主词的**两个方面** ，即它的概念和它的状态，每一方面都可以叫做它的**主观性** 。**概念** 是一事情的进入自身的普遍本质，是

它与自身的否定统一；这个统一构成事情的主观性。但一事情在本质上也是**偶然的**，并具有**外在的状态**；状态也同样意谓着事情的单纯主观性，与那种客观性对立。——事情本身也正是这样的，即它的概念作为概念本身否定的统一，否定了概念的普遍性，并把自身转移为个别的外在性。——判断的**主词** 在这里便建立为这个双重的东西；那种主观性的对立意义，就其真理而言，便成为**一个** 了。——主观的东西的意义因此便本身变成了或然的，即：它**失去了** 它在直接判断中所具有的直接**规定性** 和它与**宾词** 的明确**对立**。——同样也出现于普通思考的论据中那种主观东西对立的意义，就其自身说，至少可以注意到在**一个** 这样的意义中并没有真理。双重意义来自这样的现象，即每一种意义，单独就其自身而论，都是片面的。

或然的东西，这样被建立为事情的或然的东西，被建立为事情连同其**状态** 时，那么，判断本身就不再是或然的，而是**确然的** 了。

3. 确然判断

确然判断（这房子在状态如何如何时是**好的**，这行为在**状况** 如何如何时是**对的**）的主词，自身具有**第一**，普遍性，即它**应该是** 的东西，**第二**，它的**状态**；状态包含这样的**根据**，即，一个概念判断的宾词为什么适用或不适用于**整个主词**，这就是说，主词是否符合它的概念。——这个判断现在是真正客观的；或者说它是一般**判断的真理**。主词与宾词符合，并具有相同的**内容**；这个内容本身就是建立起来的**具体普遍性**，即它包含两个环节：一是客观普遍的东西或**类**，二是**个别化的东西**。所以这里是这样的普遍的东西：它是**它本身**，并通过**它的对立面** 来延续自身，而且要作为与对立面的统一才是普遍的东西。——一个这样的普遍的东西，如好、适合、正确等宾词，具有一个"**应当**"作基础，同时又包含**实有的符合**；不是那个"应当"或类本身，而是这个**符合** 是**普遍性**，这种普遍性构成确然判断的宾词。

主词在作为**事情** 的那个**直接** 统一中，也同样包含这两个环节。但这个统一的真理却是这样的，即它自身**破裂** 为它的"**应当**"和它的"**有**"；这就是**超出一切现实** 之上的**绝对判断**。——这个原始的剖分是概念的万能，它也同样是回归到概念的统一和"应当"与"有"彼此的

绝对关系，所以它使现实的东西成为**一个事情**；它的内在关系，即具体的同一，构成事情的**灵魂**。

从事情的直接单纯性过渡到**符合**，这种符合是事情的应当和有**被规定了的**关系——或说**系词**；这个过渡现在更确切地表明是在事情的特殊的**规定性**之中。类是**自在自为之有的**普遍的东西，它在这种情况下显现为不曾相关的东西；但规定性则是这样的东西，即它在那个普遍性中把自身既反思**为自己**，同时又反思**为一个他物**。因此，判断在主词状态里有其**根据**，从而是**确然的**。所以当前便呈现着**规定了的**和**充实了的系词**，它以前在于抽象的"**是**"，但现在则进而发展为一般的**根据**。系词首先在主词那里作为**直接的**规定性，但又同样是对除了**符合**以外更无其内容的那个宾词的**关系**，或说主词对普遍性的关系。

所以判断的形式便消灭了，第一，因为主词和宾词**自在地**是相同的内容；但第二，因为主词通过它的规定性指向自身以外并与宾词相关；而第三，这种**相关**又同样过渡为宾词，唯有它构成宾词的内容，这样并且是**建立起来的**关系或说是判断本身。——这样，概念的具体同一性便**整个儿**恢复了，这个同一性曾经是选言判断的**结果**，而且构成概念判断的基础，这基础最初只是在宾词中建立的。

更仔细地观察一下使判断过渡为另一形式这种结果的肯定的东西，那就如我们所曾看到的，在确然判断中的主词和宾词，每一个都表明自身是整个的概念。——概念的**统一**，作为构成使主词和宾词相关的系词的那种**规定性**，同时又与主词和宾词**相区别**。最初，系词只是站在主词的另一方，作为它的**直接状态**。但当系词在本质上是**相关的东西**时，它就不仅是这样的直接状态，而且是**贯通**主词和宾词的和**普遍的**东西了。——另一方面，由于主词和宾词具有相同**内容**，所以**形式关系**就由那个规定性建立了，即**作为一个普遍的东西**或**特殊性**那样的**规定性**。——所以它自身包含两端的形式规定，并且是主词和宾词的**规定了的**关系；它是**充实的或有内容的判断的系词**，是曾经消失于判断两端之中而又从**判断**发生的概念的统一。——**通过系词的这样充实**，判断就变成了**推论**。

---

[1] 德语判断Urteil，就字面说，即原始的剖分。——译者注

[2] 按亚里士多德卒年，史家公认为公元前322 年63 岁时，黑格尔的《哲学史讲演录》所说亦同（见商务印书馆版第2 卷第278 页）。此处当系黑格尔故意多说十岁，以表明这句话只是命题而非判断。——译者注

[3] 即上文所说一个人之死是真或假。——译者注

[4] 德语走到根据去zu grunde gehen，即消灭之意，见前本质论中对“根据”的阐述。中文的“返本归原”有时也指死亡。——译者注

[5] 黑格尔这里利用“有”和“是”在德语中同是一字来解释系词。——译者注

[6] “两个概念规定”，指主词和宾词，“被规定”，指被规定为抽象的。——译者注

[7] 两个方面指因与果。——译者注

[8] 意谓否则不成其为判断。——译者注

[9] 规定指个别和普遍的东西。——译者注

[10] 指上文的规定。——译者注

[11] 这是指形式逻辑的矛盾概念。——译者注

[12] 这个逻辑的开始，指本书“有论”中对“有”“无”的论述，不是指上文的普通形式逻辑。——译者注

[13] 第三步，指由个别、普遍而到达特殊。——译者注

[14] 指在人类中仍是一个个的人。——译者注

[15] 属差是亚里士多德以来形式逻辑下定义的一条重要原则，如“人是会造工具的动物”，“动物”是最近的类，即属；“会造工具”是人所独有的特性，即差。——译者注

[16] 选言判断，就disjunktiv 字义说，应为“分离”判断，故下文许多地方都就“分离”意义上发挥，兹因选言判断习用已久，故不另译。——译者注

[17] 分离，见前关于选言判断注。——译者注

[18] 按黑格尔曾反复阐明过概念是总体，概念的环节也是总体，即也是概念。——译者注

[19] 即属差。——译者注

[20] 形式逻辑通常以肯定、否定为判断的质，单称、特称、全称为判断的量。——译者注

第三章 推论

推论 使自己成为**在判断中的概念** 的恢复，从而是判断和概念两者的统一和真理。概念本身仍抓住它的已**在统一中** 扬弃了的环节；在判断中，这个统一是一个内在的东西，或说是一个外在的东西，都是同一回事；环节诚然曾经是相关的，但它们被建立为**独立的端** 。在**推论** 中，概念规定被建立为像判断的端那样，同时，它们的规定了的**统一** 也建立起来了。

推论因此是完全建立起来了的概念；它从而是**理性的** 。——知性被认为是**规定了的** 概念的能力，概念由于抽象和普遍性形式而**自为地** 坚持着。但在理性中，**规定了的** 概念便在它们的**总体** 和**统一** 中**建立起来了** 。因此不仅**推论** 是理性的，而且**任何理性的东西** 也都**是一个推论** 。长期以来，进行推论就被归之于理性；但另一方面，谈到自在自为的理性、理性的原则和规律时，又不明了那个进行推理的理性和这个是规律以及其他永恒真理和绝对思想之源泉的理性，彼此是怎样关联的。假如前者只应该是形式的理性，而后者却应该产生内容，那么，按照这种区别，恰恰在后者那里一定不能缺少理性的**形式** ，即推论。尽管如此，两者还是经常彼此隔离，在一个那里就不提起另一个，以致绝对思想的理性仿佛以推论理性为可羞，而推论也几乎好像仅仅因为流传下来之故，才被介绍为一种理性的活动。但是如方才所说，假如逻辑的理性被看作是形式的，那就显然必须认识到它在本质上也是与内容有关的理性，甚至一切内容毕竟只有通过理性的形式，才能够是理性的。在这里不能指望很普通的关于理性的谈论，因为这种谈论拒绝说出所谓理性是什么；这种应该是理性的认识，多半如此其忙于自己的对象，以致忘记了去认识理性本身，仅仅通过它所具有的对象去区别和标示理性。假如理性应该是关于上帝、自由、权利和义务，无限、无条件、超感性的东西有所知，或者甚至只有表象和感觉那样的认识，那么，一方面上述的东西只是否定性的对象 [34] ，另一方面，在一切那些对象使它们成为理性的东西是什么？这第一问题

仍然留下来了。——情况是这样的，即：那些对象的无限的东西，不是有限物的空洞抽象和无内容、无规定的普遍性，而是充实了的普遍性，即概念；概念是**规定了的**，并且自身在以下的真正方式里具有其规定性，即：概念区别自身并作为它的这些知性的和规定了的区别之统一。只有这样，理性才把自己**提高**到超于有限、有条件、感性的东西之上，而不管这些东西在别处可以是怎样规定的，理性在这种否定性中在本质上是**充满着内容的**，因为它是作为规定了的各端的统一那样的统一；但这样，**理性的东西**便只有是**推论**。

推论现在和判断一样，最初都是**直接的**，所以推论的规定（项）是**单纯、抽象的**规定性；这样就是**知性推论**。假如停留在这种推论形态上，那么，合理性尽管在推论中当前现在并建立了，也当然显不出来。推论的本质的东西，是各端的**统一**，即联合各端的**中项**和保持各端的**根据**。当抽象坚持各端的独立时，它也把这个**统一**建立为一个同样固定的、**自为之有的**规定性，与各项对立；它以这种方式来把握统一，与其说是统一，不如说是**不统一**。中项（medius terminus）这个词是取自空间的表象，并且对于帮助各规定仍然停留于**互相外在**，也有它的一份。现在，假如推论就在于**各端的统一**在它之中**建立起来**，但假如这个统一一方面被认为是一个全然自为的特殊的东西，另一方面又仅仅是外在的关系，并且使推论的本质对比成为**不统一**，那么，虽然推论是理性，理性也无助于成为合理性。

第一，各规定在**实有推论**中是这样直接而抽象地规定的，因为这种推论和判断一样是各规定的**关系**，它便在本身中表明了这些规定不是这样抽象的规定，而是每一规定都是**对另一规定的关系**，中项所包含的特殊性不仅与各端规定对立，而且也是在中项里**建立起来的**。

推论由于它的这种辩证法，便把自己造成为**反思推论**，成为**第二种**推论，——连同这样的规定，即在每一个这些规定中，本质上**映现着其他的规定**，或者说它们被建立为**有中介的**规定，即它们按照一般推论所应当是的东西。

第三，当这种**映现**或有中介之有自身反思时，推论就被规定为**必然推论**；在这种推论中，进行中介的东西是事情的客观本性。当这种推论把概念的两端同样规定为总体时，**推论**便达到了其概念或说中

项与其实有或说两端的区别相符合，达到了它的真理，因此，它便从主观性转入**客观性** 。

甲、实有推论

1. 推论，当它是**直接的** 时，就以像**直接** 规定那样的概念规定为它的环节。所以这些规定是形式的抽象规定性，它们还没有由中介形成**具体** ，而只是**个别的** 规定性。因此**第一种** 推论原本是**形式的** 。进行推论的**形式主义** ，就在于停留在这第一种推论的规定上面。概念分裂为自己的抽象环节，它以**个别** 和**普遍** 为其两端，并且本身显现为处于两端之间的**特殊** 。它们由于自己的直接性之故，作为只与自身相关的规定性，合起来成一**个别的内容** 。特殊在自身中**直接** 把个别和普遍两环节联合起来，在这种情况下，特殊便首先构成了中项。特殊由于它的规定性之故，一方面被包括（蕴含）在普遍的东西之下，另一方面，特殊对个别的东西也具有普遍性，又把个别的东西包括在自己之下。但这种**具体性** 最初只是**两面性** ；直接推论里的中项是在直接性之中，它由于这种直接性之故是作为**单纯的** 规定性，它所构成的那个**中介还没有建立起来** 。于是，实有推论的辩证运动，就在于在其环节中建立起中介，唯有中介才构成推论。

1. 推论第一式

个别特殊普遍，是规定的推论的普遍格式。个别通过特殊，把自己和普遍连在一起；个别的东西不直接是普遍的，而要通过特殊；反之，普遍的东西同样不直接是个别的，也要通过特殊才使自己下降到个别。——这些规定 [35] 作为端而相互对立，而在一个**差异的** 第三者中合而为一。它们两个都是这种规定性，在这种规定性中，它们是**同一的** ；它们的这种普遍规定性就是**特殊** 。但它们既与特殊对立，又彼此相互对立，因为每一端都是在其直接性之中。

这种推论的普遍意义是：个别的东西本身是无限的自身关系并因此只是一个**内在的东西** ，它通过特殊转入为**实有** 正像转入为普遍那样，它在这里不再属于它本身，而是处于**外在关联** 之中；反之，当个

别的东西分割自身为其像特殊那样的规定性时，它在这种分离中就是一具体的，并且作为规定性的自身关系，就是一**普遍的** 、自身相关的、从而又是一真正个别的东西；它在普遍那一端中就从外在性出来而返回**为自身** 。——在第一种推论中，推论的客观意义只不过是**肤浅地** 呈现着，因为各规定在其中还没有建立为统一，而这统一却构成推论的本质。在这种情况下，推论还是一个主观的东西，还是它的各项所具有的那种抽象意义，不是自在自为的，而仅仅是孤立于主观意识之中。——此外，个别、特殊与普遍对比，如已经看到的，是推论规定的**必然的** 和**本质的** 形式对比；缺点不在于这种形式的规定性，而在于每一个别规定并**不** 是**在这种形式之下** 同时**更丰富** 些。——当亚里士多德对推论本性这样说明："**假如三个规定彼此这样相关，即：一端是在整个的中间规定中，而这中间的规定又在整个另一端中，那么，这两端就必然连结在一起** "，他不过只是抓住了单纯的**附属** 关系。这里与其说是表述了三项相互的规定性，不如说只是表述了一端和中项、中项和另一项的**同等** 附属**关系** 的重复。——现在，当推论依靠三项上述相互的规定性时，也立刻表明了，其他推论式所给予的诸项的其他关系，只有在那些关系可以**归结** 为上述的原始关系的情况下，才能够具有像知性推论那样的效用；那并不是**不同种类** 的推论式与**第一式并立** ，而是一方面在它们应该是正确推论的情况下，它们只有依靠一般推论的本质形式，即第一式；但另一方面在它们与第一式有分歧的情况下，它们又是第一种抽象形式所必然过渡的变形，并从而进一步把自身规定为总体。这里是怎么回事，下面立刻就可以看到。

于是，个别特殊普遍就是推论在其规定性中的普遍格式。个别包括（蕴含）在特殊之下，特殊又包括在普遍之下，因此个别也包括在普遍之下。另一方面，特殊附属于个别，普遍又附属特殊，**因此** 普遍也附属于个别。特殊就一方面说，即对普遍说，是主词；而它对个别说，又是宾词；或者说，特殊对普遍而言，是个别；它对个别而言，又是普遍。因为在它之中，两个规定性联合起来了，两端就由于它们的这个统一而结合在一起。那个"**因此** "显得是在**主词** 中出现的结论，它由主观的洞见演绎为两个**直接** 前提的关系。当主观的反思把中项对两端的两种关系作为特殊的、并且虽然是直接的**判断** 或**命题** 说出时，那么，结论，作为**有了中介的** 关系，总之也是一个特殊的命题，而"因此"或"所以"就表示它是有中介的命题。但这个"因此"必须不要看作是一个外在于这个命题的规定，仅仅在主观反思中有其根据和地位

似的，而不如说是以两端的本性为基础，两端的**关系** 只是为了并由于进行抽象的反思，才又作为**单纯的判断** 或**命题** 说出来，但它们的**真正关系** 却建立为中项。——**所以，个别是普遍** ，当这是一**判断** 时，它就是一个单纯主观的情况；推论正在于这一点，即这不单纯是一个**判断** ，即不是一个由**单纯的系词** 或空洞的"**是** "而是由有规定、有内容的中项造成的关系。

假如因此便把推论单纯看作是由三个判断组成，那么，这就是一种形式的观点，它不提推论中唯一关键所在的各规定的关系。根本就是单纯主观的反思，把各项分开为两个分散的前提和一个与它们相差异的结论，如：一切人都是要死的，

卡尤斯是一个人，
所以他是要死的。

假如人们听到这样的推论在招引，便会立刻感到厌倦；——这是由于那种无用的形式，它以分散的命题来给予一个差异的假象，而这个假象很快便在事情本身中消解了。进行推论，首先由于这种主观的形态，显得是一种主观的**不得已的办法** ，理性或知性在无法**直接** 认识的地方，便以这个办法为避难所。——事物的本性，即理性的东西，总之不是这样进行工作的，即：最先树立一个大前提，即一个特殊性对一个长在的普遍性的关系，然后，第二出现一个个别性对殊性的分散关系，从而终于第三，一个新命题出世了。——这样通过分散的命题来进行的推论，无非是一个主观的形式；事情的本性却是：事情的相区别的概念规定在本质的统一中联合起来。这种合理性并不是一个不得已的办法，它对于在判断中还找得到位置的那种关系的**直接性** 说来，倒是**客观的东西** ，而那种认识的直接性倒是单纯主观的东西；与那主观的东西相反，推论却是判断的真理。——一切事物都是**推论** ，是一个由特殊而与个别结合在一起的普遍的东西；但一切事物当然不是由**三个命题** 组成的整体。

2. 在**直接的** 知性推论中，各项具有**直接规定** 的形式，按照这一方面，各项就是**内容** ，现在必须从这一方面来考察推论。在这种情况下，推论可以看作是**质的** 推论，正如实有判断具有同样的质的规定方面。这个推论的各项，正如实有判断的各项那样，由此便是**个别的** 规定性，因为规定性通过它的自身关系，被规定为对形式漠不相关，从

而是内容。**个别的东西** 是某一直接具体的对象，**特殊性** 是对象的规定性、特性或关系的一个个别的特殊性，**普遍性** 又是在特殊的东西里更抽象、更个别的规定性。——主词既然作为一个**直接** 规定的主词还没有在它的概念中建立起来，那么，它的具体性也就没有归结为本质的概念规定，它的自身相关的规定性因此便是不曾规定的、无限的**多样性** 。个别的东西在这种直接性中具有无穷数量的属于它的特殊性的规定性，因此，其中每一规定性都可以在一个推论中构成对于这个别的东西的中项。但它通过**任何其他** 中项又与**另一普遍的东西** 结合在一起；它通过它的每一特性就在实有的另一接触和关联之中。——再者，中项在与普遍的东西比较之下，也是一个具体的东西；它本身包含较多的宾词，个别的东西就可以通过同一的中项再与较多的普遍的东西结合在一起。因此，把握一事物许多特性中的哪一种，并用它来使这事物与一宾词结合，这原本是**完全偶然** 和**随意的** 事；其他的中项是到其他宾词的桥梁，甚至同一中项自身也可以是到不同宾词的桥梁，因为它作为特殊的东西比普遍的东西包含更多规定性。

然而不仅是一个不确定数量的推论对于一个主词都是同等可能的，也不仅是一个个别的推论就其内容是**偶然的** ，而且这些涉及同一主词的推论一定也过渡为**矛盾** 。因为一般区别最初是漠不相关的**差异** ，它同样又在本质上是**对立** 。具体物不再单纯是一个现象的东西，而是通过在概念中对立物的统一，它才是具体的，对立物把自身规定为概念环节。现在，当具体物按照形式推论中各项的质的本性，按照适合于它的规定的一个个别的规定来把握时，那么，推论便分配给它以符合这个中词 [36] 的宾词；但当从另一方面推论出相反的规定性时，那么，以前的结论便因此表明是错的，尽管它的前提乃至它的结果就其自身都是对的。——假如从"一堵墙刷蓝了"这一中项推论出这堵墙从而是蓝的，那么，这种推论是正确的；但假如这堵墙加刷了黄，那就不管上述推论，墙也可以是绿的；从加刷黄这一情况本身，也可以得出结论说墙是黄的。假如从感性这一中项推论人既不善，也不恶，因为无论善或恶，都不能作关于感性的东西的宾词，那么，这个推论是正确的，但结论是错的；因为关于作为具体的人，精神性的中词同样也适用。——从行星、卫星和彗星对太阳的重力这一中项，可以正确地结论说：这些天体都要落到太阳里；但它们并不落到太阳里，因为它们同样各自是自己的重力中心，或如人们所称的被离心力所推动。与此同样，从社会性这一中词可以得出公民共产的结论；从个体

这一中词，假如同样抽象地追随这一中词，也会得到国家解体的结果，譬如由于执着个体，德意志帝国 [37] 便得到解体的结果。恰恰是再没有比这样一个形式的推论被认为更不充分的了，因为它之使用哪一个中项，是靠偶然或随意。不管这样的演绎如何美妙地通过了推论，它的正确性也完全得到承认，这也引不出丝毫东西，因为总还剩下其他的中项可以找到，从那些中项可以同样正确地演绎出恰恰相反的东西。——康德的理性的**二律背反** 不外是：一个概念一方面以它的一个规定为基础，另一方面又同样必然地以另一规定为基础。——在这种情况下，必须不要把一个推论的不充分和偶然单纯推到内容上去，好像这种不充分和偶然都与形式无关，而唯有形式才牵涉到逻辑似的。不如说，内容之所以是这样片面的质，其故正在于形式推论的形式，内容是由于那种**抽象的** 形式而被规定为这样片面的。这就是说，内容是一具体对象或概念的许多质或规定的一个个别的质，因为它**就形式而言** ，应该不过是一个如此直接的、个别的规定性而已。个别性那一端，作为**抽象的个别性** ，是**直接的** 具体物，因此也是无限的或无法规定的多样性的东西；中项同样是**抽象的特殊性** ，因此是这种多样的质的一个**个别的** 特殊性，同样，另一端也是**抽象的普遍的东西** 。因此，形式的推论在本质上由于它的形式之故，就它的内容说，是一个完全偶然的东西：假如是**这个** 或**那个** 对象被置于推论之下，这诚然对于推论并不是偶然的；逻辑抽掉了这样的内容；但假如是一主词作基础，推论从这主词推出什么概念规定，这却是偶然的。

3. 当推论的诸规定是直接、抽象、自身反思的规定时，推论的规定就这方面说，就是内容规定。但它们的本质的东西不如说是：它们并不是这样自身反思的、彼此漠不相关的，而是**形式规定** ，在这种情况下，它们是本质的**关系** 。这些关系**第一** 是两端对中项的关系，——这些关系是**直接的** ，即前提命题propositiones praemissae，一方面是特殊对普遍的关系，即大前提propositio major，另一方面是个别对特殊的关系，即小前提propositio minor。**第二** ，两端的相互关系也呈现着，这样的东西是**有了中介的** ，即结论conclusio。那些**直接的** 关系，即前提，是一般的命题或判断，并且**与推论的本性相矛盾** ，按照推论的本性说，有区别的概念规定并不直接相关，而是同样也应该建立起它们的统一；判断的真理是推论。前提尤其不能停留在直接关系上，除非它们是纯粹同一的命题，即什么也引导不出来的、空洞的同

语反复，它们的内容总直接是**有区别的** 规定，所以它们并不直接是自在自为地同一的。

因此，对前提的要求通常说：**它们应该被证明** ，即**它们也同样应该被表现为结论** 。于是两个前提提供了两个另外的推论。但这**两个** 新的推论一共又提供了**四个** 前提，后者又要求**四个** 新的推论；这四个推论有**八个** 前提，它们的**八个** 推论又为其**十六个** 前提提供了**十六个** 推论，**如此等等以至于** 一个**无穷** 的几何级数。

所以这里又发生了**无限的进展** ，它以前在较低的"有"的领域中曾经出现过；而在概念范围中，即从有限物的绝对的自身反思范围中，在自由的无限和真理区域中，却不再能够期待它出现。在"有"的领域里就指出过：什么地方发生了到坏的无限的进展，什么地方便呈现着一个**质的"有"** 和一个要超出那里的**无力的"应当"** 之间的矛盾；进展本身就是重复着对质的东西所发生的统一的要求，而又经常回到与要求不适合的限制里去。现在形式推论中，**直接** 关系或质的判断是基础，而推论的**中介** 则是建立起来的东西，作为比基础更高的真理。前提的证明无限前进，并不解决上述矛盾，只是永远重新恢复矛盾，重复同一个原始的缺欠而已。——无限进展的真理倒是要扬弃这种进展本身以及那种由它规定的、已经被认为有缺欠的形式。——那个形式就是像**个别-特殊-普遍** 那种中介形式。**个别-特殊** 和**特殊-普遍** 这两种关系应该有中介；假如这一点以相同的方式实现了，那就仅仅是**个别-特殊-普遍** 这一有缺欠的形式分而为二了，并且如此以至于无穷。特殊对个别说来，有一**普遍的** 形式规定，对普遍说来，又有一**个别的** 形式规定，因为这些关系总之都是判断。它们因此需要**中介** ，但通过那种中介形态，不过重又发生那应该扬弃的关系而已。

因此，中介必须以另一种方式来实现。就**特殊-普遍** 的中介而言，个别是当前呈现着的，因此中介必须获得

特殊-个别-普遍

这一形态。要对**个别-特殊** 进行中介，**普遍** 是当前呈现着的；因此，这个中介就变成

个别-普遍-特殊

的形态。

假如对这种过渡，按照其概念仔细考察一下，那么，**第一**，形式推论的中介，就推论的**内容** 说，如以前所指出，是**偶然的**。直接的**个别的东西**，在其规定性里，有无法规定数量的**中项**，而这些中项又总有同样之多的规定性；所以推论的主词应该与一个什么普遍的东西结合在一起，那完全在于外在的**随意性** 或总之在于**外在的** 环境和偶然的规定。因此，中介就内容说，既不是必然的，又不是普遍的，它不是以**事情的概念** 为根据；推论的**根据** 不如说是外在于中介的、即**直接的** 东西；但直接的东西在诸概念规定中就是**个别的东西**。

从形式上看，**中介** 也同样以**关系的直接性** 为它的**前提**；中介本身因此是有中介的，并且是通过**直接的**，即**个别的东西** 的。——更确切些说，个别的东西通过第一种推论的结论而变成了进行中介的东西。结论是个别普遍；**个别** 由此而建立为**普遍**。在前提之一、即**个别-特殊** 这个小前提中，它已经作为**特殊**；因此它就作为这样的东西，即这两种规定在其中联合起来了。——换句话说，结论自在自为地把个别表现为一般，并且不是以直接的方式，而是通过中介，所以是作为一个必然的关系。**单纯的** 特殊性曾经是中项；这个特殊性在结论中**发展了，建立起来了**，作为**个别的东西与普遍性的关系**。但普遍的东西还是一个质的规定性，是**个别的东西** 的宾词；当个别的东西被规定为普遍的东西时，它就**建立** 为两端的普遍性或说是中项；它就自身说，是个别性这一端，但因为它现在被规定为普遍的东西，它同时又是两端的统一。

2. 第二式：特殊-个别-普遍

1. 第一种质的推论的真理，是：某物与一质的规定性、即一个普遍规定性之结合，并不是自在自为的，而是通过一种偶然，或是在一个别性之中。推论的**主词** 在这样的质中，就不回归为它的概念，而只是在它的**外在性** 中形成概念；直接性构成关系的根据，从而构成中介；在这种情况下，个别的东西真正是中项。

但推论关系进而是直接性的**扬弃**；结论不是一个直接的关系，而是通过一个第三者；它因此包含一个**否定的** 统一；中介因此现在被规定要在自身中包含一个**否定的** 环节。

在这第二种推论中，有两个前提：特殊-个别，与个别-普遍；只是第一个前提还是直接的；第二个前提个别-普遍，则已经是有中介的，即通过第一种推论；第二种推论因此以第一种推论为前提，正如第一种反过来也以第二种推论为前提那样。两端在这里作为特殊与普遍而相互规定；普遍假如还有它的**地位**，它便是宾词；但特殊却换了它的地位，它成了主词，或者说**建立** 在**个别性那一端的规定** 之下 [38]，正如**个别** 以**中项** 或特殊的**规定** 来建立那样 [39]。两者因此不再是它们在第一种推论中所曾经是抽象直接性。不过它们还没有建立为具体物；因为每一个都处在另一个的地位之中，所以每一个既是在自己特有的规定中，同时又在**另一个** 的规定之中，虽然仅仅是**外在的**。

这种推论的**明确的** 和**客观的** 意义是：普遍的东西，因为它毕竟是它的特殊的东西的总体，所以并不自在自为地是一个规定了的特殊的东西，而是**通过个别性** 才是它的诸属 [40] 之**一**，它的其他诸属通过直接外在性便从它那里排除出去。另一方面，特殊的东西同样也并非直接地和自在自为地是普遍的东西，而是否定的统一剥去了它的规定性，从而把它提高为普遍性。——当个别性应该是特殊的东西的宾词时，它是**否定地** 对待特殊的东西的；它**不** 是特殊的东西的宾词。

2. 但各项最初还是直接的规定性；它们由本身发展不成什么客观意义；其中两项所获得的改变了的**地位**，最初还只是外在于它们的形式；它们因此也和在第一种推论中那样，总之还是一个彼此漠不相关的内容；即两种质本身不是自在自为地，而是通过一偶然的个别性联结起来的。

第一式的推论曾经是**直接的** 推论，或者说，当它在其概念作为在规定里自身还没有实在化的**抽象形式** 中时，它也同样是推论。当这个纯粹的形式过渡为另一格式时，这从一方面看，就是概念已开始的实在化，其时，在各项最初的直接的、质的规定性里，中介的**否定** 环节，从而一个其他形式规定性就将建立起来。——但同时这又是推论的纯形式之**变为他物**；推论不再完全符合这个纯形式，并且那个在推论各项里建立起来的规定性也与原始的形式规定相差异。——当推论仅仅被看作是在一种外在反思中出现的主观推论时，它就被当作是推论的一个**属**，这个属应该与类，即与"**个别-特殊-普遍**"这一普遍格式相符合。但这一推论最初并不与这一普遍格式相符合；它的两个前提

是"**特殊-个别** "或"**个别-特殊** "和"**个别-普遍** "；中项因此两次被蕴含，或者说两次是主词，于是其他两项都附属于它；所以这个中项并不一次是在进行蕴含或说是宾词，而另一项又是被蕴含或说是主词；或一项附属于它，而它本身又附属于另一项。——这个推论不符合推论的普遍形式，其真正意义就是：当普遍形式的真理在于成为一个主观偶然的联结时，它就过渡为这个推论。假如第二式的结论（即不借助于就要提到的、使结论成为某种不曾规定的东西的那种限制性）是正确的，那么，其所以正确，是因为结论就其自身说是正确的，而不是因为它是这种推论的结论。但在第一式的结论那里，情况也正相同；它的结论的真理，是由于第二式而建立的真理。——说第二式只应该是一个**属** ，在这样的观点之下，会忽视第一种形式之必然过渡为第二种形式，并且把第一种当作真正的形式而停留在那里。因此，假如在第二式（它由于老习惯，并无别的理由，被介绍为**第三式** ）中，一个在这种主观意义上**正确的** 推论应有其地位，那么，它就必须与第一式相适合，这样，既然一前提"**个别-普遍** "具有中词在一端之下的蕴含关系，那么，另一前提"**特殊-个别** "就必定会获得与它所原有的相反的关系，并且可以把**特殊** 蕴含在**个别** 之下。但一个这样的关系会成为"个别是特殊"这一规定的判断之扬弃，并且只能在一不规定的、即一特称的判断中有其地位；因此，在这个式中的结论只能是特称的。但特称判断，如前所说，既是肯定的，又是否定的；——正因此这样的结论不能算是有多大价值。——在这种情况下，特殊和普遍也成为两端，并且是直接的、彼此漠不相关的规定性，所以它们的关系本身也是漠不相关的；可以随意把这一个或那一个规定性当作大项或小项，因此也可以随意把这一个或那一个前提当作大前提或小前提。

3. 当结论既是肯定的又是否定的之时，它就是一个对这些规定性漠不相关的关系，从而是**普遍的** 关系。仔细考察一下，那么，第一种推论的中介曾经**自在地** 是偶然的中介；在第二种推论中，这种偶然性便是**建立起来的** 。所以它是自身扬弃的中介，这中介具有个别和直接的规定；由这种推论联结起来的东西，终究必须是**自在** 和**直接地** 同一；因为那个中项，即**直接的个别** ，是无限多样的、外在的被规定之有。所以在那个中项里建立起来的，不如说是自身**外在的** 中介。但个别性的外在性就是普遍性；那个中介通过直接的个别东西，便超出自身，指向**它的另一中介** ，从而另一中介通过**普遍的东西** 便实现了。——换句话说，那由第二种推论联合起来的东西，必须直接结合；通

过为这种推论的基础的**直接性**；并不能够得到一个规定的结合。这种推论所指向的直接性，与它自己的——“有”的扬弃了的、最初的直接性——不同，所以是自身反思的或**自在之有的** 直接性，即**抽象的普遍的东西** 。

这种推论的过渡，就上面所考察的方面说，和“有”的过渡一样，曾经是**变为他物** ，因为作这过渡的基础的，是质的东西，并且诚然是直接的个别性。但是，就概念而言，当个别性**扬弃** 了特殊的东西的**规定性** 时，个别性就把特殊和普遍的东西结合在一起；这种情况表现了这种推论的偶然性；两端并不会通过它们所具有的中项那个规定的关系而结合起来；因此，这种推论并**不** 是两端的**规定的统一** ，而且那还适合于这种推论的肯定的统一也只是**抽象的普遍性** 。当中项在这种成为它的真理的规定 [41] 中建立时，这已经是推论的另一种形式了。

3. 第三式：个别普遍特殊

1. 这第三种推论再也没有一个直接的前提了；“个别-普遍”关系是由第一种推论，“特殊-普遍”关系是由第二种推论而变得有中介的。因此它以前两种推论为前提；但前两种也反过来以它为前提，正如任何一种推论都以其余两种为前提那样。于是在这种推论中，推论的规定总之就完成了。——这种相互的中介也正包含以下一点，即每一种推论尽管就其自身说，都是中介，同时在它本身那里又不是这种中介的总体，而是在自身中具有一种直接性，这种直接性的中介又是处于推论之外的。

“**个别-普遍-特殊** ”这种推论，就其本身看来，是形式推论的真理，它表述了这一点，即它的中介是抽象普遍的中介，两端不是按照其本质的规定性，而是仅仅按照其普遍性被包含在中项之内的，所以不如说，那应该有中介的东西，恰恰不是在中项里结合起来的。所以这里建立的东西，就是推论的形式主义之所在，推论的各项具有一个直接的、与形式漠不相关的内容，或者说各项是还没有自身反思成为内容规定那样的形式规定，两种说法都是同一回事。

2. 这种推论的中项诚然是两端的统一，但在其中抽掉了两端的规定性，它就成了**不曾规定的** 普遍的东西。但假如这个普遍的东西，作为被抽出来的东西，与作为**被规定了的** 两端，同时又相区别，那么，

它对两端说来，本身也还是一个**规定了的东西**，并且这个整个也是一个推论，这个推论与它的概念的关系也必须考察。中项作为对它的**两**端加以蕴含的普遍的东西或说宾词，连一次也不被蕴含或说连一次也不是主词。因此，假如这种推论作为推论的**一个属**而与推论相应，那么，这样的情形只有当一种关系"**个别-普遍**"有了应有的关系，而另一关系"**普遍-特殊**"也获得同样的关系时，才会实现。这样的情形在一个判断中，即在一个**否定的**判断中实现了；在那个判断中，主词和宾词的关系是漠不相关的。所以推论是合法的；但结论必然是否定的。

因此，这个命题的两个规定，哪一个被当作主词，哪一个被当作宾词；在推论中哪一个被当作个别一端，哪一个被当作特殊一端，即被当作小项或大项，现在也都是无所谓的。假如以上的情况，按照习惯的假定看来，有赖于前提中哪一个是大前提或小前提，那么，在这里这一点就变得无所谓了。——这就是通常的**第四式**的根据，第四式为亚里士多德所不知，它所涉及的区别尤其是全然空洞、毫无兴趣。其中各项的直接位置就是第一式中的位置的**颠倒**；按照判断的形式的考察，既然否定的结论的主词和宾词并没有主词和宾词的规定了的关系，而是这一个也可以占据那一个的位置，那么，哪一项当作主词，哪一项当作宾词，便无所谓了，因此，哪一个前提被当作小前提或大前提，也同样无所谓了。——特称的规定（尤其是当注意到这种规定可以在广泛意义下采用时）也助长了这种无所谓状况，这种状况使那个第四式成为某种完全无聊的东西。

3. 在一种推论里，普遍的东西是中项；这种推论的客观意义是：进行中介的东西，作为两端的统一，**在本质上**是**普遍的东西**。但由于普遍性最初只是质的或抽象的普遍性，所以两端的规定性并不包含于其中；它们的结合，假如有结合的话，也必定同样在一个处于这种推论以外的中介里有其根据，并且就这个根据看来，这种结合也和在以前的各种推论形式那里一样，是完全偶然的。但现在由于普遍的东西被规定为中项，并且其中不包含两端的规定性，所以这个规定性被建立为完全漠不相关的和外在的规定性。——从这种单纯的抽象，当然首先就发生了推论的**第四式**，即**无关系的**推论式："**普遍-普遍-普遍**"，这种推论抽掉了各项的质的区别，从而以各项单纯外在的统一、即各项的**等同**为其规定。

4. 第四式：普遍-普遍-普遍或数学的推论

1. 数学的推论说：**假如两个事物或规定等于一第三者，那么，它们彼此之间也相等** 。——在这种推论中，各项的附属或蕴含关系都消亡了。

一般的**第三者** 是进行中介的东西，但它对它的两端却又丝毫没有什么规定。因此，三者中每一个都同等可以是那第三个进行中介的东西。哪一个用来进行中介，从而三种关系中哪两种应该被当作直接的，哪一种应该被当作有中介的，那要依靠外在环境和其他条件，——即依靠它们中哪两个是直接**给予的** 。但这样的规定与推论本身毫不相干，完全是**外在的** 。

2. 在数学中，数学的推论被当作是一个**公理** ，——**一个本身自明的第一命题** ，既不能够、也不需要证明，即不能也不需有中介，不以任何其他东西为前提，也不能从任何其他东西引导出来。——假如仔细考察一下它是直接**自明的** 这一优点，那就会表明这个优点在于推论的形式主义，抽掉了各规定的一切质的差异，只接受其量的相等或不相等。但这种推理正是出于这个理由而没有前提或没有中介；在这种推理中唯一被考虑的量的规定，只是**由于抽掉了** 质的区别和概念规定才有的。——线、形彼此相等，仅仅是就其大小来了解的；一个三角形被建立为与一个四边形相等，但不是因为三角形等于四边形，而是唯一就大小说的，如此等等。概念及其规定也同样不会在这样推论的进行中出现，因此也根本不会**形成概念** ；甚至连知性面前也没有形式的、抽象的概念规定；因此，这种推论的自明的东西就仅仅依靠推论对于思想规定是如此贫乏而抽象。

3. 但**实有推论的结果** ，不单纯是一切概念规定性的抽象，从那里所发生的直接的、抽象的规定的**否定性** 还有另一个肯定的方面，即它的**其他规定性建立为** 抽象规定性，它因而变成了**具体的** 。

首先，全部实有推论都互为**前提** ；在结论中结合起来的各端，也只有在它们**以别的方式** 由一个在别处有了根据的同一而联合时，才是真正地和自在自为地结合起来了；中项，像它在以前考察过的推论中的状态一样，**应该** 是各项的概念统一，但却只是一个形式的规定性，这个形式规定性并没有建立为各项的具体的统一。但每一中介的这种

事先建立的东西 不单纯是一个一般**现成的直接性**，像在数学推论中那样，而是这个东西本身就是一个中介，即对于每一这样的东西都有两个其他的推论。所以真正呈现着的东西，不是以一个现成直接性为基础的中介，而是以中介为基础的中介。所以这不是量的、抽掉中介形式的中介，倒是**与中介相关的中介**，或说是**反思的中介**。相互的事先建立（互为前提）的范围，即这些推论相互进行推论的范围，是这种事先建立的自身回归，事先建立在这范围中形成一个总体，而每一个别推论所指向的**他物**，并不借抽象而**在** 这范围**之外**，而是包括在这范围之内。

其次，从**个别的形式规定** 方面，已经表明了在形式推论的这个整体中，每一个别的形式规定都得到了**中项** 的**地位**。中项曾直接地被规定为**特殊**，它从而通过辩证运动被规定为**个别** 和**普遍**。这些规定每一个也同样经历过**两端的位置**。**单纯否定的结果**，是质的形式规定在单纯量的、数学的推论中的消亡。但真正呈现着的东西，却是**肯定的结果**，即：中介不是通过一**个别的**、质的形式规定性来实现，而是通过这些形式规定的**具体同一性** 来实现。以上所考察的三种推论式的缺点和形式主义就在于：这样一个个别的规定性却要构成它们的中项。——所以中介把自身规定为直接的或抽象的形式规定的漠不相关，和一个规定在另一规定中的肯定的**反思**。于是直接的实有推论就过渡为**反思推论**。

注释

在这里对推论的本性及其各种形式所提出的阐明之中，也附带考虑到普通考察和讨论推论时构成主要兴趣的那种东西，即在每一式中怎样就能够作出正确的推论；不过那里只提出了主要环节，而略去了假如牵涉到肯定和否定判断以及量的规定（尤其是特称）之区别时所发生的情况和纠缠。——关于逻辑推论的通常观点和处理方式的一些观察，将在这里仍有其位置。——大家都知道这门学说已发展到如此细致，以致它的所谓精巧变成了众人厌烦和唾弃的东西。当**天然的知性** 在一切精神修养方面出头来反对毫无实质性的反思形式时，它也起来反对那些矫揉造作的理性形式的知识，并且以为由于以下的理由可以免去这样的科学，因为知性对于这种科学中所汇录的个别的思维运用，不须专门学问，就出于天然地自己办好了。假如合理思维的条件是要对推论公式辛苦研究，人们在实际上就会对于这样的思维很讨

厌，就像（序言中已经说过的）他们假如不曾研究解剖学和生理学就不能走路和消化，也同样会对此很讨厌。正如这些科学的研究可以对饮食营养法不无用处，理性形式的研究也无疑会对思维的正确性会有更重要的影响；这里即使不须细究那涉及主观思维修养，即真正关于教育学的方面，但也不得不承认以理性的运用方法及规律为对象的研究，本身必定有最大的兴趣，——至少不低于对自然规律及其特殊形态的知识的兴趣。假如发现了大约六十种鹦鹉和一百三十七种水苦荬等不会受到轻视，那么，发现理性形式就更加不可以轻视；一种推论式比一种鹦鹉或一种水苦荬不是更要高得无可比拟吗？

因此，愈是把对理性形式的根本鄙视看作不过是野蛮，就愈是要承认对推理及其特殊形态的普通说明，不是一种**理性的** 认识，不是把这些形态作为**理性形式** 那样的说明；三段论式的智慧所经受的轻蔑，是由于这种智慧毫无价值招来的。它的缺点在于它不论好歹总是推论的**知性形式** 上面，概念规定就按照这种形式而被认为是**抽象的** 、形式的规定。死抓住这些规定作为抽象的质，就更加没有道理，因为在推论中，这些规定的**关系** 构成了本质的东西，并且它已经包含了附属和蕴含。即：个别本身就是普遍，因为普遍附属于个别；普遍本身就是个别，因为普遍蕴含着个别；更确切地说，推论正是把这种**统一** 显明地建立为**中项** ，而推论的规定也恰恰是**中介** ，这就是说，概念规定不再像在判断中那样以这些规定的相互外在性为基础，倒是以它们的统一为基础。——于是通过推论的概念就道出了形式推论的不完善；在形式推论中，中项不作为两端的统一，而被固执为一个形式的、与两端有质的差异的、抽象的规定。——因为连这样的关系或判断也仍然被当作是完善的关系，尽管其中的形式的规定就像在否定的和特称的判断中那样漠不相关，从而这些关系或判断更与命题相近，所以上述的看法就更加空无内容。总之，由于质的形式"个别-特殊-普遍"被当作最后的和绝对的东西，推论的辩证观察就完全垮了，从而其余的推论就不被看作是那个质的形式的**必然变化** ，而被看作是**属** 。——至于第一种形式推论本身是否将被看作仅仅是与其余各种**并列** 的一个属，抑或将被看作同时是**类** 又是属，在这里是无关宏旨的；当其余各种推论还原为第一种时，便出现了后一情况 [42] 。即使这种还原实现得不明显，那么，第一式所表示的外在蕴含的同一的形式关系也始终是基础。

这种形式的推论是矛盾，即：中项应该是两端的规定的统一，但却不作为这样的统一，而作为与那应该成为统一的两端有质的差异的规定。因为推论是这样的矛盾，它本身就是辩证的。它的辩证运动表现它在完全的概念环节之中，即：不仅那个蕴含关系或特殊，而且否定的统一和普遍，都**同样在本质上** 是结合的环节。在这种情况下，它们每一个就其自身说，都同样只是特殊性的一个片面的环节，它们都同样是不完全的中项，但它们同时又构成它们的发展了的规定；通过三种格式的整个过程，次第在这些规定每一个中来表现中项；从那里所发生的真结果是：中项不是这些项定的一个个别的规定，而是它们的总体。

因此，形式推论的缺点不在**推论的形式** ，——形式倒是合理性的形式，——而在于它仅仅作为**抽象的** ，因此是无概念的形式。以前曾经指出过，抽象规定由于它的抽象的自身关系之故，同样也可以看作是内容；在这种情况下，形式推论的成就下外是：**仅仅从这个中项** 推出或推不出一个主词对一个宾词的一种关系。这并无助于用这样一个推论来证明一个命题；中项是一个无概念的质，由于中项的抽象规定性之故，照样也可以有其他中项，从它们推出相反的东西，甚至从同一个中项也可以再通过其他的推论来演绎出相对立的宾词。——此外，因为形式推论的成就不多，它便也是某种很简单的东西；发明出来的许多规则之所以已经使人感到累赘，因为它们与事情的单纯本性的对比如此强烈，但也因为在它们所牵涉的事例中，推论的形式的内含，由于外在的形式规定，尤其是特称的形式规定以此之故不得不主要在广泛意义下采用时，便终于减少了，就形式而言，所带来的结果也完全没有内含。——三段论式所陷入的不利，其最有理由和最重要的方面就是：一个如此迂阔而**无概念的** 事业，其对象的唯一内容却是**概念** 本身。——许多三段论式的规则使人想起算术家的方法，他们关于算术运算同样提供了一大堆规则，一切那些规则都以人们没有运算的**概念** 为前提。——但数字是无概念的材料，算术运算是外在的总括或分离，是一种机械的方法，已经发明了计算机器来完成这些运算；与此相反，推论的形式规定是概念，假如把它们当作无概念的材料来对待，那就有了最强烈和最鲜明的抵牾。

这样无概念地对待推论的概念规定最极端的例子，当然是莱布尼兹（全集，二卷，I页），他把推论置于错列变数的计算之下，并用这种计算算出可能有多少推论排列法；——即先考虑肯定和否定，然后

考虑全称、特称、不定、单称判断的区别，找出了2048 这样的结合法是可能的，其中除去了不能用的之后，剩下24个可用的格式。——莱布尼兹为了不仅要找出推论的形式，而且也要找出其他概念的结合法，大量利用了错列变数的分析。用来发现这种情况的运算，和用来计算一组字母有多少字母结合法，在一次骰子戏中可能有多少掷法，在一次西班牙纸牌戏中可能有多少分牌法等等的运算是相同的。所以这里找出的推论的规定和骰子、纸牌的点数被列成一类；理性的东西被当作是僵死的和无概念的东西；概念的特征的东西及其规定作为精神性的东西**彼此相关**，并通过这种相关而**扬弃** 其**直接的** 规定，它们却被放在一边了。——莱布尼兹这样应用错列变数的计算于推论以及其他概念的结合，与**陆路士** [43] 声誉不佳的**艺术** 毫无区别，莱布尼兹对计算的应用除了从**数目** 方面看较有方法而外，其余的无意义的地方却和陆路士的艺术相等。——这里与莱布尼兹所钟爱的一种思想有关联，他少年时就怀着这种思想，尽管它不成熟而浅薄，以后也未放弃，这是关于概念的**普遍特征**，——即关于一种书面语言 [44] 的思想，在这种书面语言，每一概念都表现出它是怎样从其他概念演绎出来的一种关系，或怎样与其他概念相关——好像在那本质上是辩证的、即理性的连结中，一种内容即使自身固定下来，它也仍然保持着相同于它曾经具有的那些规定。

卜鲁盖 [45] **的计算** 无疑抓住了使推论关系能以隶属于计算之下最彻底的办法。这种计算依靠抽去判断中关系的区别，即个别、特殊和普遍的区别，并坚持主词和宾词**抽象的同一**，使它们都在**数学的相等**之中；——这样的关系使进行推论成为命题的完全空无内含和同语反复的铸造。——在"**玫瑰花是红的**"这个命题中，宾词不应该指普遍的红，而只是意谓着被规定了的**玫瑰花的红**；在"一切基督徒是人"这一命题中，宾词应该仅仅指那些是基督徒的人；从这个命题和另一命题："犹太人不是基督徒"，便推出结论："**所以犹太人不是人**"（即那些不是基督徒的人），这样的结论使那种三段论式的计算在**门德尔森** [46] 那里得不到好的推荐。——卜鲁盖说他的发明的一个结果，是 posse etiam rudes mechanice totam logicam doceri，uti pueri arithmeticam docentur，ita quidem，ut nulla formidine in ratiociniis suis errandi torqueri，vel fallaciis circumveniri possint, si in calculo non errant〔**能把全部逻辑机械地教给没有文化的人**，就像把算术教给小孩子那样，而只要在计算中没有错，他们就可以不用害怕在推理

中为错误所折磨，或为谬妄所欺骗〕。——通过计算，就能**机械地** 把全部逻辑教给没有文化的人，——这样的推荐是对一种有关逻辑科学表示的发明所能说的最坏的东西。

乙、反思推论

质的推论的过程扬弃了推论规定的**抽象的东西** ，各项因此把自身建立为这样一个规定性，即在这规定性中也**映现着** 其他规定性。除了抽象的各项而外，在推论中也呈现着这些项的**关系** ，并且在结论中这个关系被建立为一个有中介的和必然的关系；因此，每一规定性并不真的建立为一个别的、自为的规定性，而是建立为其他规定性的关系，即**具体的** 规定性。

中项曾经是抽象的特殊，是自为的单纯规定性，并且中项对于独立的两端仅仅是外在的和相对的。现在它建立为各规定的**总体** ，所以它是两端的**建立起来的** 统一，但最初只是它在自身内所包括的反思的统一，——这种包括，作为直接性**第一次** 扬弃和各规定第一次相关，还不是概念的绝对同一。

两端是反思判断的规定，即真正的**个别** 和**普遍** 作为关系规定，或说是一个把多样性的东西统括在自身之内的反思。但像在反思判断那里所表明的，个别的主词除了属于形式的单纯个别性而外，也包含作为全然自身反思的普遍性，作为事先建立的、即在这里还被假定为直接的**类** 那样的规定性。

从这属于判断规定过程的两端的规定性，就发生了**中项** 更进一步的内容，中项在推论那里至关重要，因为它使推论与判断相区别。它包含1）**个别** ，但2）扩大为普遍，即**全** ，3）作为基础的、把个别和抽象的普遍完全联合在自身之内的普遍性，即**类** 。当中项**建立** 为各规定的总体时，反思推论才以这种方式具有形式的**真正规定性** ；因此，直接推论和它相比，便是**不曾规定的** 推论，因为中项还不过是抽象的特殊，其概念的环节在这种特殊中还没有建立。——这第一种反思推论可以称为**全称推论** 。

1. 全称推论

1. 全称推论是在其完全性中的知性推论，但也还不比这更多。中项在推论中不是**抽象的** 特殊，而是发展为它的环节，因此是具体的：——这对于概念诚然是一项基本的要求，不过**全称** 的形式最初仅仅外在地把个别的东西统括为普遍，反过来说，它把个别的东西还作为一个直接自为地长在的东西包含在普遍性之中。各规定的直接性曾经是实有推论的结果；这种直接性的否定，只是**第一次** 否定，还不是否定之否定或绝对的自身反思。因此，各规定还在作为那个把个别规定包括在自身以内的反思普遍性的基础，——或者说，全称还不是概念的普遍性，而是反思的外在普遍性。

实有推论之所以曾经是偶然的，因为它的中项作为具体主词的一个别规定性，容许有不能加以规定的数量的其他这样的中项，从而主词可以与无法规定的其他宾词以及相反的宾词结合在一起。但由于中项现在包含**个别** ，并因此本身是具体的，所以只有一个宾词能够通过中项与主词连结，这个宾词属于作为具体的东西那样的主词。——譬如要从"**绿** "这个中项推论出一幅画是惬意的，因为绿对于眼睛是惬意，或者一首诗、一所建筑物等等是美的，因为它具有**规则性** ，那么，这幅画等等尽管如此，也可以是丑的，它由于其他规定之故，也可以从那些规定推论出"丑"这一宾词。另一方面，当中项具有**全称** 规定时，它就包含绿、规则性等作为一个**具体的东西** ，这个东西正因此而不是单纯的绿、规则性等的抽象；现在只有适合于这个**具体的东西的总体** 那样的宾词，才能和这个**具体的东西** 联结。——在"**绿** 或**规则性的东西** 是惬意的"这个判断中，主词只是绿、规则性的抽象；在"**一切绿的或规则性的东西都是惬意的** "这个命题中，主词则恰恰相反，是：一切是绿的或规则性的现实具体的对象，所以它们被认为是带着**它们** 除绿或规则性以外还具有的**一切特性那样的具体对象** 。

2. 但恰恰是推论的这种反思＝完全性，在这里使推论成为单纯的障眼法。中项有"**全** "这个规定性；大前提中与主词结合的宾词**直接** 属于"**全体** "。但"**全体** "是**全体个别的东西** ；所以个别的主词在其中已经直接具有那个宾词，并**不要通过推论才会获得它** 。——或者说，主词通过结论获得一个宾词作为一个结果，但大前提已经在自身中包含了这个结论；**所以大前提就自身说，并不就是正确的** ，或者说并不是

一个直接的、成为前提的判断，它应该是结论的根据，而**本身** 又**已经以结论为前提** 。——在人们常常爱用的全称推论：

一切人都是会死的，
卡尤斯是一个人 ，
所以卡尤斯是会死的，

之中，大前提只有在**结论正确** 的情况下，才所以是正确的；假如卡尤斯偶然不是会死的，那么，大前提就会不正确。那个应该成为结论的命题，必须就其自身说已经直接是正确的，因为否则大前提便不能包括全体个别的东西；在大前提能够被当作是正确的**以前** ，就有那个结论本身是否是一个与大前提相反的**事例** 的问题。

3. 在实有推论那里，从推论的概念发生了这样的结果，即：前提作为**直接的** 前提，与结论相矛盾，即与推论的概念所要求的**中介** 相矛盾，因此，第一个推论以其他推论为前提，反之，这些其他的推论又以第一个推论为前提。在反思推论本身中，也建立了这样的情况，即：大前提以它的结论为前提，因为大前提包含着个别的东西与一个宾词的连系，而这个连系又恰恰应该就是结论。

所以当前实际上呈现的东西，可以这样表述：反思推论只是一种空洞的**推论外貌** ，——因此，这样进行推论，其本质只足依靠主观的个别性，这个别性于是构成了中项，并作为这样的个别性而建立；——个别性，它作为这样个别性，自身中仅仅外在地具有普遍性。——换句话说，就反思推论更确切的内容看来，表明了：个别的东西与它的宾词，是处在**直接的** 关系中，而不是处在推论出来的关系中；大前提，即一个特殊的和一个普遍的东西的连结，或更确切地说，一个形式上普遍的和一个自在地普遍的东西的连结，通过个别性的关系而有了中介，这一个别性在那形式上普遍的东西中是呈现着的，——即作为**全体** 那样的个别性。但这又是**归纳推论** 了。

2. 归纳推论

1. 全称推论是在第一式"**个别-特殊-普遍** "这个格式之下归纳推论则在第二式"**普遍-个别-特殊** "这个格式之下，因为它又以个别为中项；不是**抽象的** 个别，而是作为完全的、即和它的对立的规定——普

遍——一齐建立起来的个别。——**一端** 是任何一个为一切这些个别东西所共同的宾词；这个宾词对它们的关系构成直接的前提，这些前提之一应该是以前的推论中的结论。——**另一端** 可以是直接的**类** ，像它在前一推论的中项里或全称判断的主词里所呈现的那样，并且那个类就穷尽于中项的全部个别的东西或属之中。因此，推论便具有这种形态：

个别

个别

普遍—　　—特殊

个别

个别

以至无限。

2. 形式推论的第二式"**普遍-个别-特殊** "之所以与上述格式不符合，因为在**个别** 构成中项的那一个前提中，个别并不进行蕴含或曾是宾词。这个缺点在归纳中去掉了；这里中项是：**一切个别的东西** ；"普遍=个别"这样的命题，包含着分裂为端、即主词那样的客观普遍的东西或说类，这命题所具有的宾词，与主词至少范围相等，从而就外在反思看来，是同一的。狮、象等等构成四足兽**类** ；因为**同一个** 内容一方面在个别中、另一方面在普遍中建立，所以区别便仅仅是**无差别的形式规定** ，——这个无差别性是形式推论在反思推论中建立的结果，而在这里则是由范围的相等建立的。

因此，归纳不是单纯**知觉** 或偶然实有的推论，像与这种推论相应的第二式那样，而是**经验** 的推论，——即个别的东西在主观上统括为类，而因为类在一切个别的东西中都遇得到，类又与一个普遍规定性相结合那样的推论。它也有客观的意义，即：直接的类通过个别的总

体把自身规定为一个普遍的特性，在一个普遍的关系或标志中有其实有。——不过这种推论的客观意义，和其他推论的客观意义一样，才只是它们的内在概念，在这里还没有建立起来。

3. 归纳在本质上毕竟还是一种主观的推论。各中项是在直接性中的个别的东西；个别由全体而统括为类，这种统括是外在的反思。由于个别的东西长在的直接性和由此而流露的外在性之故，普遍性只是完全性或不过仍然是**一个课题** 。——因此在普遍性中重又显出坏的无限**进展** ；个别性应当建立为与**普遍性同一** ，但当**个别的东西** 同样又建立为**直接的东西** 时，那种统一 [47] 就仍然只是一个永久的"**应当** "；它是一个**等同** 的统一；统一中的各项应该同一，同时又**不** 应该同一。只有甲、乙、丙、丁、戊等等以至**无限** ，才构成类并提供完全的经验。归纳的**结论** 在这种情况下，仍然是**成问题的** （或然的）。

但当归纳表达了这样一点，即：知觉为了变成经验，**应当无限** 继续时，归纳就是以类和它的**自在自为的** 规定性相结合为前提。归纳因此真正是以它的不如说是一个直接物那样的结论为前提，正像全称推论以把结论当作它的前提之一为前提那样。——一种依靠归纳的经验，**尽管** 承认知觉**不完全** ，也被假定为有效；但也不过假定：在那种经验**自在自为地** 是真的情况下，便不能发生任何与那种经验**相反的事例** 。因此，推论通过归纳，固然是根据一种直接性，但不是它所应该根据的直接性，即**个别性** 的**有的** 直接性，而是根据**自在自为之有的** 直接性，即**普遍的** 直接性。——归纳的基本规定即必须是推论；假如个别被认为是中项的本质的规定，而普遍仅仅是其外在的规定，那么，中项就分散为两个不相连结的部分，当前也就会没有什么推论，这种外在性到底属于两端。**个别** 只有**作为直接与普遍同一** ，才能够是中项；这样一个普遍性毕竟是**客观的** 普遍性，即**类** 。——这一点也可以这样来看：个别性是归纳的中项的基础，普遍性对于个别性规定是**外在的** ，**但** 却是**本质的** ；这样一个**外在的东西** 同样又是自己的反面，即**内在的东西** 。——归纳推论的真理因此是这样一种推论，它以一个个别性为中项，这个中项又**自在地** 直接是普遍性，——即**类比推论** 。

3. 类比推论

1. 这种推论以直接推论的第三式——“**个别-普遍-特殊**”——为其抽象的格式。但它的中项不再是任何一种个别的质，而是一种普遍性，这种普遍性是一**具体物的自身反思**，从而是其**本性**：——反之，因为它是作为一具体物的普遍性那样的普遍性，它本身就同时是这个**具体物**。——所以这里一个个别的东西是中项，但要按照其普遍的本性才是；再者，另一个别的东西是一端，它与前一个别的东西具有相同的普遍的本性。例如：

> **大地**有居民，
> 月亮是**一大地**；
> 所以月亮有居民。

2. 两个个别的东西在普遍的东西中合而为一，并且按照这个普遍的东西，一个个别的东西变成另一个别东西的宾词；假如两者在普遍的东西中的同一被认为是一种单纯的**类似**，那么，这一普遍的东西愈是一种单纯的**质**，或者如质在主观上被认为的那样，是这种或那种**标志**，类比也就愈是肤浅。一个知性或理性形式由于降低到单纯表象领域里而至于这样肤浅，但这一类的肤浅绝不应该引进到逻辑里去。——把这种推论的大前提表述成这样，也是不适宜的，即它应该说是：**什么东西在某些标志上与一个客体相似，它就在其他标志上也与这个客体相似。推论形式**以这样的方式便表现为一个内容的形态，并且这个经验的、真正该这样称呼的内容一起都移置在小前提之内了。譬如第一种推论的整个形式可以表述为它的大前提：**什么东西被蕴含在一个第三者所附属的另一东西之下，这第三者也就附属于这一东西**；而现在……如此等等。但在推论本身那里，关键不在经验内容和把它自己特有的形式造成一个大前提的内容，所以是否也在那里采用任何其他内容是无所谓的。但在这种情况下，类比推论那里问题并不在于那个除推论的特殊形式以外什么也不包含的内容，所以就第一种推论说，问题也同样不在那里，即不在于那使推论成为推论的东西。——问题所在，始终是推论形式，现在推论可以用这种形式本身或别的什么东西作它的经验的内容。这样，类比推论便是一种特殊的形式；不愿把类比推论看成这样的特殊形式的，是一种完全空洞的理由，说：因为它的形式可以被造成是一个大前提的内容或材料，但材料又与逻辑的东西不相干。——在类比推论那里，或许也在归纳推论那里，可以错误地引导到上述思想的东西，是：在这些推论中，中项以及两端都比单纯形式推论中，有更进一步的规定，从而形式也必定

好像是**内容规定**，因为它不再是单纯和抽象的了。但形式是这样把自己规定为内容的，这第一是形式的东西的必然进展，从而在本质上涉及推论的本性；但**第二**，这样一个内容规定因此不能看作是像其他经验内容那样的内容规定，也不能加以抽象。

假如类比推论的形式以它的大前提的表述来看，即："**假如两个对象在一个或几个特性中也都一致，那么，一对象所具有的一个其他的特性也属于另一对象**"，于是这种推论就似乎可以包含**四个规定**，即四项或四名词；——这一情况为使类比成为一个形式推论的形式，带来了困难。——这里有两个个别的东西，**第三** 是一个直接被认为是共同的特性，**第四** 是一个个别的东西直接具有的另一特性，而另一个别的东西则是通过推论才获得它。——这一点因此牵涉到如以前所看到的那样，在类比推论里，**中项** 被建立为个别，但**又** 直接建立为这一个别的真的普遍。——在**归纳** 中，在两端以外的中项是无法规定数量的个别物，因此，在这种推论中，会数出无穷数量的项来。——在全称推论中，普遍在中项那里才不过是作为全称的外在的形式规定，在类比推论中却正相反，中项是作为本质的普遍。在前面的例子里，"**大地**"这个中项被当作是一个具体物，按照它的真理说，它既是普遍的本性或类，又同样是一个别的东西。

就这一方面看来，四项并不使类比成为一个不完全的推论。但就另一方面看来，推论却又由于四项而不完全，因为这一主词尽管与另一主词具有相同的普遍本性，至于适合一主词的规定性，是否借这一主词的**本性** 或借它的**特殊性**，也将会推论到另一主词上去，例如地球是作为**一般** 天体，或是作为这个特殊天体而有居民，那却是不定的。——在个别与普遍在推论中项里直接联合的情况下，类比就还是一种反思推论。由于这种直接性之故，还呈现着反思统一的**外在性**；个别的东西仅仅**自在地** 是类，它没有在这种否定性中建立起来，即它的规定性由于这种否定性就会成为类自己特有的规定性。适合于中项的个别的东西那个宾词，并不因此也已经是另一个别东西的宾词，尽管两个个别的东西都属于同一个类。

3."**个别-特殊**"（月亮有居民）是结论；但一个前提（大地有居民）也正是这样一个"**个别-特殊**"；在"**个别-特殊**"应该是一个结论的情况下，那么，其中便含有那个前提也是这样一个结论的要求。这个推论因此自身就是它对它所包含的直接性的要求，或者说，它以它的

结论为前提。一个实有推论以**其他的** 实有推论为它的前提；在方才考察过的推论中，前提已经进入它们之内，因为它们是反思推论。所以当类比推论是它的中介对其带来的直接性的要求时，它所要求的，就是扬弃**个别性** 这一环节。这样，对于中项说来，留下来的就是清除了直接性的客观的普遍的东西，即**类** 。——类在类比推论中曾经是中项的环节，仅仅作为**直接的前提** ；当推论本身要求扬弃前提的直接性时，个别性的否定，从而普遍的东西就不再是直接的，而是**建立的** 了。——反思推论才包含直接性**第一次** 否定，现在第二次来了，从而外在的反思普遍性被规定为自在自为的普遍性。——从肯定方面看，结论就表明了自身与前提同一，中介和它的前提一齐消融，从而有了一个反思普遍性的同一，普遍性由于这个同一变成了较高的普遍性。

假如我们观察一下反思推论的过程，那么，中介一般就是两端的形式规定**建立起来的** 或**具体的** 统一；反思就在于一个规定在另一规定中的建立；所以进行中介的东西是**全体** 。但**个别** 却表明自身全体的本质的根据，普遍也仅仅是个别中的外在规定，是**完全性** 。但普遍性对于个别的东西是**本质的** ，即个别的东西是进行结合的中项，因此这个别的东西必须看作是**自在地** 有的普遍的东西。但个别的东西与中项并不是以这样单纯肯定的方式联合起来，而是在中项中扬弃了，并且是否定的环节；这样，普遍的东西，这个自在自为地有的东西，就是建立起来的类，而作为直接物那样的个别东西则终究是类的外在性，或者说，它是**端** 。——反思推论一般看来，是在"**特殊-个别-普遍** "格式之下的，其中个别的东西本身还是中项的本质规定；但当它的直接性扬弃了自身，中项又把自身规定为自在自为地有的普遍性时，那么，推论便进到"**个别-普遍-特殊** "这一格式之下，反思推论也就过渡为**必然推论** 了。

丙、必然推论

进行中介的东西现在规定自身1）作为**单纯的** 、规定的普遍性，像特殊性在实有推论中那样；但2）作为**客观的** 普遍性，即它包含有区别的两端的全部规定性，像反思推论的全称那样，是一个**充实的** 、但又**单纯的** 普遍性，是事情的**普遍本性** ，即**类** 。

这种推论是**富于内容的**，因为实有推论的**抽象**中项把自己建立为**规定了的区别**，像它作为反思推论的中项那样，但这区别重又把自身反思为单纯的同一。——所以这种推论是**必然**推论，因为它的中项不是什么别的直接内容，而是两端的规定性的自身反思。两端在中项里有它们的内在同一性，这个同一性的内容规定就是两端的形式规定。——这样一来，各项借以相区别的那个东西就作为**外在的、非本质的**形式，各项也作为**一个必然的**实有的环节。

这种推论最初是直接的，并且在以下的情况又是形式的推论，即：各项的**关联**是**本质的本性**，是作为**内容**，这个内容仅仅以相差异的形式而在相区别的各项之中，各端自身则仅仅作为一个**非本质的**长在。——这种推论的实在化，把推论规定成这样：中项首先是总体，**两端**也同样**被建立为**这种**总体**；关系最初仅仅是实体性的**内容**，关系的必然性是**建立起来的形式**的一种关系。

1. 直言推论

1. 直言推论以直言判断为它的一个或两个前提。——这里，推论的中项即**客观普遍性**这一更确定的意义是与这种推论连系着的，也与判断联系着的。肤浅地看来，直言推论也不过是一单纯的附属推论而已。

直言推论就其富于内含的意义看来，是**最初的必然推论**，其中一个主词通过**其实体**而与一个宾词连结在一起。但提高到概念领域中的实体，就是普遍的东西，这样建立成为自在自为的，即：实体不是像在它的特殊情况中那样以偶然为形式，而是以概念规定为形式，为它的"有"的方式。它的区别因此是推论的两端，并且确定是普遍和个别。普遍与更详细地被规定了的**中项**，即**类**相比，是抽象的普遍性或普遍的规定性——即实体的偶性总括为单纯的规定性，但这规定性又是实体的本质的区别，即**属差**。——但个别却是现实的东西，自在地是类和规定性的具体统一，但在这里的直接推论中却还是直接的个别，是被总括为**自为之有的**长在形式那样的偶性。——这一端对中介的关系构成一个直言判断；但当另一端按照上述规定，也表现了类的属差或它的规定原则时，那么，这另一前提也是直言的。

2. 这种推论作为第一种亦即直接的必然推论，最初是在第一种形式推论"**个别-特殊-普遍** "的格式之下的。——但因为中项是个别的东西的本质**本性** ，不是它的**任何一种** 规定性或特性，普遍这一端也同样不是任何一个抽象的普遍的东西，或又只是一种个别的质，而是普遍规定性，类的**区别的独特的东西** （**属** 的东西）；所以主词仅仅通过**任何一个** 中词而与**任何一种质** 结合在一起那种偶然性便消失了。——因此，当两端对中项的**关系** 不像在实有推论中那样具有外在直接性时，证明的要求也不是以在实有推论里有过并引到无限进展的那种意义而出现了。

这种推论也不像一个反思推论那样，把它的结论事先建立为它的前提。各项按照实体的内容，处于相互同一的、作为**自在自为** 之有的关系之中；当前呈现着一个贯穿三项的本质，在这本质里，个别、特殊、普遍诸规定都**只** 是**形式的** 环节。

因此，直言推论在这种情况下不再是主观的；在那种同一中，客观性开始了；中项是两端的富于内容的同一，两端依照其独立性而被包含在中项之内，因为它们的独立性是那个实体的普遍性，是类。推论的主观的东西就在于两端对概念或中项的漠不相关的长在。

3. 但在这种推论里也还有这样主观的东西，即那个同一还是作为实体的同一或说作为**内容** ，还不是同时作为**形式的同一** 。因此，概念的同一还是**内在的** 纽带，亦即作为关系还是**必然** ；中项的普遍性是**其两端** 的坚实的、**肯定的** 同一，并不又作为它们的**否定性** 。

这种推论的直接性还没有**建立** 为直接性**自在地** 所**是** 的东西，这个直接性呈现为如下的样子。推论的真正直接的东西是**个别** 。这一个别的东西是蕴含在它的作为中项的那个类之内的；但在那个类之内还有其他**许多数目不定** 的个别东西；因此只有**这一** 个别的东西被安置在那个类之中作为蕴含在那里，就是偶然的。——但这偶然又不单纯属于**外在的反思** ，这种反思通过与其他个别东西的**比较** ，找出这一安置在推论中的个别东西是偶然的；不如说，因为这一个别东西本身与作为它的客观普遍性那个中项相关，它就被建立为**偶然的** ，为主观的现实。另一方面，当主词是一**直接的** 个别东西时，它就包含着那些并不被包含在中项内、即普遍本性内的规定；从而它也有了一个对中项漠不相关并且自为地规定的存在，具有特别的内容。因此，另一项

也有与前一项漠不相关的直接性和相差异的存在。——在中项与这另一项之间也有同样的关系，因为这另一项同样有直接性规定，对它的中项说来，也就是一个偶然的"有"的规定。

在这里直言推论中所建立的东西，**一方面** 是两端对中项在这样的关系之中，即它们**自在地** 具有客观普遍性或独立的本性，并且同时又作为直接物，即彼此**漠不相关的现实** 。但**另一方面** ，它们又同样是**偶然的** ，或者说它们的直接性被规定为在它们的同一中**扬弃了** 。但这种同一性由于现实的独立和总体之故，只是形式的、内在的同一；于是必然推论把自身规定为**假言** 推论。

2. 假言推论

1. 假言判断只包含必然**关系** ，没有相关者的直接性。**假如有甲，那么，就有乙** ；或者说，甲的有也就同样是**一个他物** 乙的有；这里还既没有说**甲是** 什么，又没有说**乙是** 什么。假言推论添上了这种"有"的直接性：

假如有甲，那么，就有乙，
现在**有** 甲
所以有乙。

小前提自身说出了甲的直接的有。

但添加到判断上去的，并不单纯是这一点。推论所包含的主词和宾词的关系，不是作为抽象的系词，而是作为充实的、**进行中介的** 统一。**甲的有** 因此**不** 是要**作为单纯直接性** ，而是从本质上、要作为**推论的中项** 。这一点须要仔细考察。

2. 假言判断的关系最初在各存在的外在差异或显现的"有"的漠不相关那里，是**必然** 或内在的、**实体的同一** ，——一个同一的**内容** ，它内在地是基础。判断的两端因此不是作为一个直接的有、而是保持在必然中的有，所以又同样是**扬弃了的** 、或说仅仅是显现的有。它们彼此的关系又作为判断的两端，即作为**普遍** 和**个别** ；一个因此作为**条件的总体** 那样的内容，另一个则作为**现实** 。不过究竟哪一边用作普遍，哪一边用作个别，那倒是无关宏旨的。即，当条件还是一种现

实的**内在、抽象的东西** 时，它们便是普遍的东西，并且由于它们**统括为** 一个别，它们就进入了**现实** 。反过来说，条件是一**个别化的、分散的** 现象，它要在**现实** 中才会获得**统一** 和意义以及一个**普遍有效的实有** 。

这里两端之间较密切的对比，曾被假定为条件和有条件者的对比，不过也可以认为是原因和结果、根据和论断等，在这里那是无所谓的；但由于条件在本质上作为一个漠不相关的存在，而根据和原因则与此相反，是通过本身相互过渡的，所以条件的对比就与呈现在假言判断和推论中的对比更密切地符合；因为结果、论断等同样是原因、根据等的条件，亦如原因、根据等是结果、论断等的条件，——所以当条件把那些对比的两端形成概念时，条件也是一更普遍的规定。

甲现在是**进行中介的** 有，在这种情况下，它**第一** 是一个直接的有，一个漠不相关的现实，但在这种情况下，它第二又同样作为一个**自在地偶然的** ，自身扬弃的有。什么把这些条件移植为新形态的现实（它们就是这个现实的条件）呢，那就是：它们不是像抽象直接物那样的有，而是**在其概念中的有** ，首先是**变** ；但因为概念不再是过渡，更明确地说，它们就是**个别性** ，即自身相关的**否定的** 统一。——条件是零散的、期待并要求使用的材料；这种**否定性** 是进行中介的东西，是概念的自由统一。它把自身规定为**活动** ，因为这个中项是**客观普遍性** 或同一内容的总体和**漠不相关的直接性** 的矛盾。——因此，这个中项不再单纯是内在的、而是"**有"的必然** ；客观普遍性包含自身关系作为**单纯直接性** ，作为有；——在直言推论中，这个环节首先是两端的规定；但它与中项的客观普遍性对立，把自身规定为**偶然** ，从而作为一个只是**建立起来** 的，也是扬弃了的东西，它就是返回为概念或作为统一那样的中项的东西；中项本身现在其客观性中也是有。

"**所以有乙** "这个结论也表达了同样的矛盾，即：乙是一**直接** 有的东西，但同样又通过一个他物，或说**有了中介** 。就其形式说，结论和中项是同一个概念，仅仅作为**必然的东西** 和**必然** 相区别，——即以极其肤浅的个别形式与普遍相对立。甲和乙的绝对内容是同一个内容；当表象死抓住实有的不同形态的现象，并把实有的必然性和必然的东西区别开时，甲和乙对于表象说来，就只是同一个基础的两个不同的

名称；但是，当必然性要离开乙时，乙也就不成其为必然的东西了。因此，这里呈现着**进行中介** 和**有了中介** 的东西的同一。

3. 假言推论首先通过**形式** 或**否定的统一** 来表现作为关联那样的**必然关系**，正像直言推论通过肯定的统一来表现坚实的**内容**，即客观普遍性那样。但**必然性** 消融为**必然的东西**；把成为条件的现实移植为有条件的现实那种**形式活动，自在地** 是统一；在这统一中，以前得自由成为漠不相关的实有的那些对立的规定性**扬弃了**，甲和乙的区别只是空洞的名称。这统一因此是自身反思的统一，——亦即一个**同一的** 内容；并且这不仅仅是**自在的**，也是由这个推论**建立的**，因为甲的有也不是它自己的，而是乙的有，反过来说并且一般地说，这个的有就是那个的有，并且在推论中的直接的有或漠不相关的规定性必定是作为一个有中介的规定性，——所以外在性便扬弃了自身，而它的**进入自身的统一** 便**建立了**。

推论的中介由此便规定自身为**个别性、直接性** 和**自身相关的否定性**，或作为有区别的、并从这区别把自身抟在一起的同一，——作为绝对的形式，并正因此而作为客观**普遍性**，与自身同一的"有"的**内容**。推论在这种规定中就是**选言推论**。

3. 选言推论

像假言推论一般都在第二式"**普遍-个别-特殊**"的格式之下那样，选言推论也在形式推论第三式"**个别-普遍-特殊**"的格式之下。但中项却是**用形式充实了的普遍性**；它规定自身为**总体**，为**发展了的** 客观普遍性。中项因此既是普遍，又是特殊和个别。作为中项，它第一是类的实体的同一，但第二又作为这样一个中项，它**容纳特殊**，但又**作为与它相等**，所以便作为包含其全部特殊化那样的普遍的领域，——即分散为各属那样的类；**甲**，它**既** 是**乙**，**又** 是**丙**、**又** 是**丁**。但特殊化作为区分，又同样是乙、丙、丁的**非此即彼**，是各规定的**否定**的统一，即**相互的** 排除。——这种排除现在又不仅是一个相互的排除，规定也不单纯是一个相对的规定，而在本质上也同样是**自身相关的** 规定；特殊的东西，作为**个别**，就排斥**其他** 的个别。

甲或是乙、或丙、或丁，
　　但甲是乙；

所以甲不是丙，也不是丁。

也可以说：

甲或是乙、或丙、或丁，
但甲不是丙，也不是丁；
所以它是乙。

甲不仅在两个前提中，而且在结论中也是主词。在第一前提中，它是普遍的，并且在它的宾词中是特别化为其"属"的总体那个**普遍** 领域；在第二前提中，它作为**被规定的东西** ，或说作一个属；在结论中，它建立为排除性的、**个别的** 规定性。——或者也可以说，它在小前提中已经建立为排除性的个别，并且在结论中肯定地建立为它所是的东西，即被规定的东西。

在这里显现为**有中介的** 东西的，就是**甲的普遍性** 连同**个别性** 。但**进行中介的** ，是这个甲，它是它的特殊化的普遍领域和一个作为**个别** 那样被规定的东西。那个是假言推理的真理的东西，即进行中介的和有中介的东西的统一，它因此就在选言推论中**建立了** ，这一推论由于这一理由又再**不** 是什么推论了。中项在这一推论中建立为概念的总体，即它本身包含着在其完全规定性中的两端。两端在与这个中项的区别中，仅仅作为一个建立起来之有，再没有与中项对立的什么特别规定性属于这建立起来之有了。

假如还要以对假言推论更明确的观点来考察这一点，那么，在这种推论中就曾经呈现一个**实体的同一** 作为必然的**内在** 纽带，和一个与它相区别的**否定的统一** ——即把一个实有移植为另一实有的活动或形式。选言推论总之是在**普遍性** 规定之中，它的中项是那个作为**类** 和作为完全**被规定的东西** 的**甲** ；通过这种统一，以前是内在的那个内容也**建立了** ，反过来说，建立起来之有或形式，不是与一个漠不相关的实有对立的外在的否定的统一，而是与那个坚实的内容同一。概念的整个形式规定是在其规定的区别中，同时也在概念的单纯同一中建立起来的。

因此，现在**推论的形式主义** ，从而推论和一般概念的主观性就扬弃了。这个形式的或主观的东西曾经在于：两端的进行中介的东西即作为**抽象** 规定的概念，这种规定是两端的统一，并从而与它们相**差异**

。反之，在推论的完成中，进行中介和有中介的东西的区别却消逝了，其中客观普遍性也同样建立为形式规定的总体。那个有了中介的东西，本身就是其进行中介的东西的本质环节，而每一环节又作为有了中介的东西总体。

推论的各式把概念的每一规定性**个别地** 表示为中项，这中项同时又是作为"**应当** "那样的概念，要求进行中介的东西是它的总体。但各类推论表示出中项的**充实** 或**具体化** 阶段。在形式的推论中，中项只是由于一切规定性，但每一规定性都**个别地** ，经历了中介的功能，才建立为总体。在反思椎论中，中项是作为**外在** 地统括两端规定那样的统一。在必然推论中，中项规定自身为统一，这统一既是发展了的和总体的，又是单纯的；而推论又曾经在于中项对其两端的区别，因此推论的形式便自己扬弃了。

因此，一般的概念便实在化了；更明确地说，概念获得了是**客观性** 那样的实在。**以前的实在** 曾经是：**概念** 作为自身否定的统一而分裂自身，并且作为**判断** 而建立其规定为被规定的和漠不相关的区别，并且在推论中自身和这些规定对立起来了。当概念这样还是它的这种外在性的内在东西时，这种外在性通过各推论的过程就和内在的统一得到均衡了；相差异的规定在中介里最初只是在一个第三者中合而为一，它们由于中介便回转到这种统一，外在性因此便在本身里表现概念，概念在这里也同样不再作为内在的统一而与外在性相区别了。

但是，曾被看作是**实在** 的那种概念规定，反过来也同样是一个**建立起来之有** 。因为不仅在这一结果中，概念内在和外在的同一性表现为概念的真理，而且在判断中，概念的环节也已经在其彼此漠不相关之中，仍然是其意义唯在于关系那样的规定。推论是**中介** ，完全的概念是在它的**建立起来之有** 。在这个中介中，没有什么是自在自为的，而是每一个都借另一个而有了中介，概念的运动就是这种中介的扬弃。结果因此是一个通过**扬弃中介** 而出现的**直接性** ，是一个同样与中介同一的**有** ，是从它的他有并以它的他有来恢复自身那样的概念。这个**有** 因此是一个**事情** ，**这事情** 是**自在自为的** ——即**客观性** 。

---

[1] 黑格尔这里沿用了康德的意思，即自由等理念不能在感性中有相合的对象，所以是否定性的。——译者注

[2] 这些规定，指普遍及个别，下文第三者指特殊，即推论中的中项。——译者注

[3] 中词即指那个适合于具体物的个别规定。——译者注

[4] 德意志帝国建立于奥托大帝（962年），以奥地利佛郎茨二世皇帝（1806年）退位而告终。——译者注

[5] 指在第一式中居主词地位者是个别，而现在第二式中居主词地位者是特殊。——译者注

[6] 指第一式中以特殊为中项，而第二式中则以个别为中项。——译者注

[7] 德语Art（属）及das Besondere（特殊）都是拉丁文species之意。——译者注

[8] 规定指普遍性，下面第三式即以"普遍"为中项。——译者注

[9] 指第一式既是类，又是属。——译者注

[10] 陆路士，Raymundus Lullus，约1232-1315 年，《伟大的艺术》亦名《普遍的艺术》ars magna s.generalis。——原编者注。陆路士，西班牙炼金术者，有"名人"的诨号，《伟大的艺术》，世称奇书。——译者注

[11] 这里所谓"书面语言"，即后世所谓符号逻辑。——译者注

[12] 卜鲁盖，Gottfried Ploucquet，1716-1790 年，《实体与现象原理，附同一著者所发明的逻辑计算法》，《Principia de substantiis et phenomenis,accaedit methodus calculandi in logicis ab ipso inventa》，1753 年。——原编者注

[13] 门德尔森，Mendelssohn，1729-1786年，德国唯心主义哲学家，曾努力于犹太人与基督徒之和解，他本人又是犹太人，故黑格尔云云。——译者注

[14] "统一"即指前面所说个别与普遍的同一。——译者注

第二部 主观逻辑——第三编 概念论——第二部分 客观性

在客观逻辑第一编里，说明了**抽象的有** 过渡为**实有** ，但又转回为**本质** 。在第二编中，指出了本质规定自身为**根据** ，从而进入**存在** ，并把自身实在化为**实体** ，但重又转回为**概念** 。现在关于概念，首先指出了它规定自身为**客观性** 。很显然，最后这一过渡，就其规定说，与以前曾在**形而上学** 中出现为**概念推论** 的，是同一回事；那个推论就是从**上帝的概念** 推到**它的实有** ，或说是关于**上帝实有** 的**本体论的证明** 。——大家也都知道笛卡尔最崇高的思想：上帝是**其概念自身包括其存在** 那样的东西，尔后这个思想堕入形式推论的坏形式之中，即那个证明的形式之中，终于屈从于"理性批判"之下， 即屈从于"**实有不** 容许**从概念摘出来** "这一思想之下。以前在本书上卷第74 页以下，已经说明了有关这个证明的几点，当**有** 在它最初与**非有** 对立中消失，而**变** 表明为两者的真理时，就曾注意到这种混乱，即：假如在某一实有那里，不是去抓住它的**有** ，而是去抓住它的**规定的内容** ，并且因而以为假如**这个规定的内容** ，例如一百块钱，与另一**规定的内容** ，例如我的知觉关联或我的财产状况相比较，并在那里会找出区别，好像前一内容对于后一内容有所增添或无所增添似的，——好像这样就说出了有与非有的区别，甚至有与概念的区别似的。以后在本书上卷第104 页和本卷第69 页里说明了出现于本体论中**一切实在的一个全体** 规定。——但方才结束的关于概念及概念规定自身为**客观性** 所经过的全部过程那种考察，却涉及上述证明的本质的对象，即**概念和实有的关联** 。概念作为绝对与自身同一的否定性，是对自身进行规定的东西；已经注意过，当概念在个别性中把自身开展为**判断** 时，它就已经把自身建立为**实在的、有的** 东西；这个还是抽象的实在，在**客观性** 中完成自身。

假如现在概念过渡为客观性，看起来似乎与从上帝的概念过渡到上帝的实有，好像有些不同，那么，从一方面来考察，规定的**内容**，即上帝，在逻辑过程中并没有造成什么区别，本体论的证明也不过是这种逻辑过程应用到那个特殊内容而已。但另一方面，记住上面作过的观察，又是很重要的，即：主词要在它的宾词中才会获得规定性和内容，内容在主词之前尽管对于感觉、直观和表象说来，可以无论是什么，而对于形成概念的认识说来却仅仅是一个名词；但在宾词中，**实在化** 又总是和规定性一齐开始的。——但对于宾词却必须这样来把握，即它们本身还包括在概念之内，从而是某种主观的东西，和概念在一起还没有走出来达到实有；在这种情况下，一方面当然概念的**实在化** 还没有在判断中完成。但另一方面，一个对象的单纯规定，通过宾词，而不同时又是概念的实在化和客观化，它就仍然是这样主观的东西，即它甚至连对象的**概念** 真的认识和**规定** 也不是，——一个在抽象反思和不形成概念的表象这样的意义上的主观的东西。——上帝作为生动的上帝，甚至作为绝对精神，只会在它的行动中认识到。以前人们被指引在上帝的**制成品** 中去认识上帝；从这些制成品里才会发生被称为上帝的**特性** 的那些规定，乃至他的**有** 也包含在其内。这样，对于上帝的作用，即对于他本身的形成概念的认识，就把上帝的**概念** 包括在他的**有** 之内，也把他的有包括在他的概念之内。自为之**有**，甚至**实有**，是一个如此可怜而有局限的规定，要在概念中找到它所发生的困难，只能是由于不曾去考察**有** 或**实有** 本身是什么。——**有**，作为完全**抽象的、直接的自身关系**，无非是概念的抽象环节，这环节即抽象的普遍性，这个普遍性也是人们对"有"所要求的东西，即它实现了要**在** 概念**之外** 这一点；因为这个普遍性尽管是概念的环节，当概念自身与自身对立时，它又同样是概念的区别或抽象判断。概念，即便是形式的概念，当它作为自身与自身相关的否定性、即**个别** 时，也已经以一种**更真、更丰富的** 形式直接包含着**有**。

但是，假如**有** 应该是一个**在外在经验的关联中** 或**在感性的知觉的形式中** 出现的东西，**像我的财产状况中的一百块钱** 那样，只是一个用手、而不是用精神去捉摸的东西，主要是肉眼、而不是心眼看得见的东西；——假如感性的、时间的、可消逝的事物所具有的那种有，也被称为实在、真理；——那么，要在一般概念中，甚至在上帝概念中找到**有**，困难就诚然将是不可克服的了。——假如一种哲学思维在有那里不把自身提高到超出感官之上，那么，伴随着这种情况

的，就是它在概念那里也离不开单纯的抽象思想；这种思想和有是对立的。

把概念仅仅当作是某种片面的东西，像抽象思想那样，——这种习惯要承认以前所作的建议，——即把从**上帝概念** 到上帝的**有** 之过渡看作是以前说明过的概念客观化的逻辑过程的一种**应用** ，——已经会感到犹豫。但是，假如像普通所实行的那样，承认逻辑的东西，作为形式的东西，对于每一规定内容的认识说来，都构成形式，那么，就至少必须承认上述的对比，除非恰恰把概念与客观性的对立，把不真的概念和一个同样不真的实在总当作最后的东西而停留那里。——不过在说明**纯概念** 时，已曾进一步指出，这种概念就是绝对的、上帝的概念本身，所以真正说来，在那里出现的，并不是一种**应用** 的关系，而是那种逻辑过程就是上帝本身规定为有的直接表现。但这里要注意，当概念要表现为上帝的概念时，就必须像它已经被容纳为**理念** 那样去掌握它。那个纯概念之所以遍经判断和推论的有限形式，因为它还没有建立为自在自为的，与客观性合而为一，而是要在变中才被理解（形成概念）为客观性。所以这种客观性也还不是上帝的存在，还不是在理念中映现的实在。不过，客观性毕竟比本体论证明的**有** 或**实有** ，丰富得多，高得多，正如纯概念比那种形而上学空洞的一切**实在** 的**全体** ，丰富得多、高得多。——不过，我将留待别的机会来更详细地说明由逻辑的形式主义而在本体论证明中和在其余关于上帝的所谓证明中所引起的多方面的误解，以及康德对那些证明的批判，并且通过恢复它们的真的意义而把其中的根本思想引回到它们的价值和荣誉之中。

如曾经提到过的那样，已经出现较多的直接性形式，但却在各种规定之中。在"有"的领域里，直接性就是有本身和实有；在本质的领域里，它是存在，然后是现实和实体性；在概念的领域里，除了作为抽象普遍性那样的直接性以外，它现在就是客观性。假如不是涉及哲学概念区别的精确性的话，这些名词尽可以当作同义语来使用；那些规定是从概念的必然性发生的；——**有** 一般是**最初的** 直接性，**实有** 是这个最初直接性连同最初的规定性。**存在** 连同事物是从**根据** ——即从本质的单纯反思的扬弃自身的中介——发生的直接性。但**现实** 和**实体性** 是这样的直接性，它是从那作为现象还是非本质的存在和它的本质性之间的区别被扬弃而发生的。最后，**客观性** 是这样的直接性，即概念通过扬弃它的抽象和中介，把自身规定为直接性。——日常生活

的语言是为表象世界而制造的，哲学有权利从这种语言中去选用那些**看来很接近** 概念规定的言词。哲学为了一个概念而使用一个从日常生活语言选出来的字眼，要去**证明** 在日常生活中这个字眼也结合着同一概念，是不能成什么事的，其所以如此，因为日常生活并无概念，但有表象；哲学本身就是要去认识那在别处只是单纯表象的东西的概念。因此，假如在为哲学规定而被使用的表象名词那里，有某种和它们的区别差不多的东西浮现于表象，对此只好满足；正如在这些名词那里也可以有这种情形：人们在它们中认识出与相应的概念密切相关的表象的浓淡色彩。——人们或许难于承认某物够能**有** （是）而不**存在** ：但人们至少不会把譬如判断系词"**是** "和"**存在** "这个词混同起来，也不会说：这件货物**存在** 得贵、合适等等，金钱**存在** 着金属或金属的，来代替：这件货物是贵的、合适的等等，金钱是金属 [1]；但是**有** 和**显现** ，现象和**现实** ，以及与现实对立的单纯的**有** 在别处也是相区别的，一切这些名同与**客观性** 的区别尤其大。——即使它们应该用作同义语，哲学也仍然有自由为哲学的区别而利用这些语言上空洞的多余东西。

在作为判断之完成那个确然判断里，主词失去了与宾词对立的规定性，这里使人想起由此而产生的**主观性** 的双重意义，即概念的意义和在别处又与概念对立的外在性及偶然性的意义。对于客观性，也出现了双重意义，既有**与** 独立**概念相对立** 的意义。又有是**自在自为之有的东西** 的意义。当客体在这种意义上与被主观唯心论说成是绝对真的"自我=自我"相对立时，客体就是在其直接实有中的花花世界，自我或概念把自身建立在和这个世界的无限斗争之中。只是为了通过否定它本身最初确定性的**自在虚无的** 他物 [2] 而提供它与自身等同的**现实真理** 。——在较不确定的意义上，客体一般是指主体任何一种兴趣或活动的对象。

但在相反的意义上，客观的东西却是指**自在自为之有的东西** ，没有限制和对立。理性的原则、完美的艺术品等等，在它们是自由的并超出一切偶然的情况下，也称为**客观的** 。虽然理性的、理论的或伦理的原理只属于主观的东西，只属于意识，但主观的自在自为之有的东西却仍然称为客观的；真理的认识将这样来建立，即于客体按照客体的样子而没有主观反思的附加去认识，并且正确行动在于顺从客观规

律；客观规律没有主观根源，不能容许随意专断和违反其必然性的处理。

在我们的研讨现在的立场上，客观性首先具有**概念的自在自为之有** 的意义，具有扬弃了在其自身规定中建立的**中介** 而成为**直接的** 自身关系那种概念的意义。所以这种直接性本身是直接地并且整个地被概念渗透了的，正如概念的总体是直接地与概念的有同一那样。但当概念又再要恢复其主观性的自由的自为之有时，就出现了作为**目的** 那样的概念对客观性的一种关系；在那里，客观的直接性变为对概念的否定的东西，并由概念的活动而变为进行规定的东西，从而获得另一种意义，即在与概念对立的情况下，成为自在自为地虚无的东西。

第一 ，现在客观性在它的直接性中，就是**机械性** ，直接性的环节，由于一切环节的总体之故 [3] ，在独立的漠不相关之中，作为**客体** ，**彼此外在地** 长在，并在它们的关系中具有仅仅作为**内在的** 或作为**外在的概念的主观的统一** 。——但是，

第二 ，当那种统一在机械性中表明本身为**客体的内在固有的规律** 时，那么，客体的关系就变成以其规律为基础的**特殊的差异** ，并变成客体规定的独立性在其中扬弃自身那样一种关系，即**化学性** 。

第三 ，客体的这种本质的统一，正因此被建立为与客体的独立性相区别，它是主观的概念，但被建立为自在自为地与客观性相关，作为**目的** ，即**目的性** 。

当目的是那样的概念，即它被建立为在自身里要与客观性相关并把自身成为主观的这一缺点由自身来扬弃时，那最初的**外在** 目的性就通过目的的实在化变为**内在** 目的性，并且变为**理念** 。

第一章 机械性

概念的总体转回为它的统一，客观性就是这个总体，因此，一个直接物建立起来了，它自在自为地是这样的总体，也被**建立** 为这样的总体，但概念的否定的统一在这总体中还没有从这总体的直接性分割开；——或者说，客观性还没有建立为**判断** 。客观性自身内在固有地具有概念，在这种情况下，概念的区别便在客观性里呈现；但由于客观总体之故，相区别者就是**完全的** 和**独立的客体** ，因此，客体在其关系中也彼此仅仅作为**独立者** 来对待，并且在任何连结中彼此都仍然是**外在的** 。——这一点构成了**机械性** 的特征，即在被连结者之间无论有了什么关系，这种关系对它们都是一种**外来的** 关系，与它们的本性毫不相干，即使这种关系以一个**单一** 的外貌连结着，也仍然不过是**综合、混合、堆积** 等等。和**物质的** 机械性一样，精神的机械性也在于：那些在精神中相关的东西彼此之间，以及它们和精神本身，都仍然是外在的。一种**机械的表象方式** ，一种**机械的记忆** ，**习惯** ，一种**机械的行动方式** 都意谓着：在精神所把握、所做的事物里，缺乏精神的特殊渗透和当前在场。尽管精神的理论的或实践的机械性之出现，不能没有精神的本身活动或没有一种冲动和意识，可是其中毕竟缺乏个性的自由，并且因为自由不在其中显现，这样的行动就显现为一个单纯外在的行动。

甲、机械的客体

像所得的结果那样，**客体是** 其中介得到均衡从而变成直接的同一那样的**推论** 。客体因此是自在自为的普遍的东西；不是在为各特性所共同这个意义上的普遍，而是渗透了特殊并在其中是直接的个别那样的普遍。

1. 因此，客体最初并不把自身区别为**物质** 和**形式** ，其中物质是客体的独立的普遍的东西，而形式则是特殊和个别的东西；个别和普遍这样抽象的区别，就客体的概念说，并未在客观中呈现；假如客体被看作是物质，那么，它就必须被认为是自在地有了形式的物质。它也可以同样被规定为是带有特性的事物，是由部分组成的整体，是带有偶性的实体以及按照其他反思对比来规定；但这些对比在概念中总是已经消灭了；所以客体既没有特性，也没有偶性，因为特性或偶性是都可以和事物或实体分离的；但在客体中特殊却直截了当被反思为总体。在一个整体的各部分中诚然呈现了属于客体的区别的那样的独立性，但这些区别自身在本质上也同样是客体、总体，它们不像部分那样具有和整体对立的这种规定性。

因此，在客体自身中最初没有规定的对立的情况下，它是**不曾规定的** ；因为它是消融为直接同一那样的中介。在**概念本质上** 是**规定了** 的情况下，客体自身中就具有像一个虽然完全但又**不曾规定的** 、即**无比例的多样性** 那样的规定性，这种规定性构成一个最初同样不曾进一步规定的总体；在客体中可以相区别的**方面、部分** ，属于一种外在的反思。那种完全不曾规定的区别因此只是这样，即：有**较多的客体** ，它们每一个所包含的规定性仅仅反思为自己的普遍性，并不**向外** 映现。——因为这种不规定的规定性，对于客体说来，是本质的，客体自身就是这样一个**多数** ，因此必须被看作是**综合、集结的** 东西。——可是它并不是由原子组成，原子还不是客体，因为原子不是总体。**莱布尼兹的单子** 倒还更近于客体，因为它是一个世界观念的总体，但封闭在它的**内含的主观性** 之内，它自身至少在本质上应该是**一** 。不过单子被规定为**排他性的一** ，就仅仅是一个由**反思所假定的** 原则。但单子又是客体，一方面由于它的多种多样的表象的根据，它的单纯**自在** 之有的总体发展了的、即**建立的** 规定的根据，是**在它之外** 的；另一方面由于**与其他** 单子**一起** 去构成一个客体，这对于单子是无所谓的；所以客体实际上不是**排他的** ，或**自为地规定的** 。

2. 当客体现在是**规定之有** 的总体，但由于它的不规定性和直接性之故，又不是这个规定之有的**否定的统一** 时，那么，客体便对那些被规定为**个别的** 、自在自为的规定，也和那些规定彼此之间那样，是**漠不相关的** 。那些规定因此既不是从客体、也不是从它们彼此之间可以理解（形成概念）的；客体的总体是客体多样性一般地被反思为自在的不曾规定的一般个别性那样的形式。所以客体自身中所具有的规定

性虽然属于客体，但那些规定性的、并把它们连结为一个统一体的形式，却是一个外在的、漠不相关的形式；这个形式可以是各部分和方面的一种**混合** 。或者更是一种**秩序** 、某一种**安排** ： 这些连结对于如此连系起来的东西都是漠不相关的。

这里的客体，和一个一般实有一样，它所具有的它的总体规定性，是**在它之外** 而在**其他客体之中** 的，这些其他客体也同样是**在自身之外** 有其总体规定性，如此以至无限。这种无限超出的自身回归，固然同样必须假定，并且被设想为一个**总体** ， 一个**世界** ， 但这个世界也不外是自身由不曾规定的个别性包围隔绝起来的普遍性，是一个**宇宙** 。

所以客体在其规定性中又对规定性漠不相关，它为了它的被规定，便又由自身指向**自身以外** 的客体，但它对这些客体的**进行规定** 又同样漠不相关。因此，并没有任何地方呈现着一种自身规定的原则；——**决定论** ——当认识站在这种立场时，客体像这里所得的结果那样，对于认识说来，就是真的，——说明客体的每一规定，都是另一客体的规定，但这另一客体无论对它自己的规定，或它自己的积极活动都同样是漠不相关的。所以决定本身也是这样不曾规定的，要无限往前进；它可以到处停留并感到满足，因为它所经过达到的客体，是一个自身封闭的形式的总体，并且对被一个其他客体来规定，是漠不相关的。因此，对一个客体的规定的**说明** 以及观念为此目的所作的进展，都只是一句**空话** ， 因为在观念进展所达到的另一客体中，并没有自身规定。

3. 由于一个客体的**规定性处在另一客体** 之中，所以在两者之间并不呈现规定的差异；规定性只是**双重的** ， 一方面是在一个客体中，然后再是在另一客体中，只是一个全然同一的东西，在这种情况下，说明或形成概念都只是**同语反复** 。这种同语反复是外在的、空洞的来往徘徊；因为规定性从对它漠不相关的客体里没有获得什么特殊的区别性，并因此而只是同一的，所以便仅仅呈现**一个** 规定性；它是双重的，这一点就恰恰表现了一个区别的外在性和虚无性。但客体同时又是彼此**独立的** ； 因此它们在那种同一中彼此又是完全**外在的** 。——这里呈现着客体彼此完全**漠不相关** 和它们的**规定性** 的**同一性** 之间的**矛盾** ， 或它们的完全**外在性** 在它们的规定性的**同一性** 的矛盾。因此，

这个矛盾就是在同一性中较多的互相排斥的客体的否定的统一，——即**机械的过程** 。

乙、机械的过程

假如客体只被看作是自身封闭的总体，那么，它们就不能相互发生作用。客体在这种规定中，和**单子** 是一回事，单子正是因此而被设想为彼此全无影响。但单子的概念也正因此而是一个有缺憾的反思。因为**第一** ，单子是它的仅仅是**自在** 之有的总体的一个**规定了的** 表象；作为它的世界表象的发展和**建立起来之有** 的**某一程度** ，它是**规定了的** ；当它现在是自身封闭的总体时，它对这种规定性也是漠不相关的；因此，这不是它自己特有的，而是由**另一** 客体**建立起来的** 规定性。**第二** ，在单子应该仅仅是一个**表象的东西** 的情况下，它就是一个一般的**直接的东西** ；它的自身关系因此是**抽象的普遍性** ，从而它是一个对**其他实有开着门的实有** 。为了要获得实体的自由，把单子想象成一个**自身完备的** 、丝毫不须**从外面** 取得什么那样的总体，这是不够的。无概念的、单纯表象的自身关系不如说正是对他物的**被动性** 。——同样，**规定性** 也是一个**外在的东西** ，它现在可以被看作是一个**有的东西** 或一个**表象的东西** 的规定性，看作是从内在出来的特有的发展的一种**程度** ，——发展所达到的**程度** ，在一个**他物** 中有其**界限** 。把各实体的交互作用推到**预定的和谐** 里去，这不过意谓着把它造成为一个前提，即是从概念抽出来的某种东西。——逃避实体影响的这种需要，是根据曾经作为基础的绝对**独立** 和**原始** 的环节。但因为**建立起来之有** ，即发展程度，并不符合这个**自在之有** ，所以它是在一个**他物** 中有其根据。

在谈到实体性对比的时候，曾经指出这种对比过渡为因果对比。但在这里"有"的东西并不再具有一个**实体** 的规定，而是具有一个**客体** 的规定；因果对比在概念中消灭了；一个实体对另一实体的原始性表明了它自身是一个映象，它的作用过渡为对立物。因此这种对比并没有客观性。因此，一个客体在主观的统一的形式中，建立为起作用的原因，在这种情况下，这个客体不再被当作是一个**原始的** 规定，而只是某种**有中介的东西** ；起作用的客体只是借另一客体为中介才有它的

这种规定。——**机械性** 既然属于概念的领域，它就在自身中建立起证明自身为因果对比的真理那样的东西，即：原因应该是自在自为之有的东西，而在本质上又同样是结果、是建立起来之有。因此，客体的原因性在机械性中，直接是一种非原始性；客体对它的这一规定性是漠不相关的，因此，它是原因这一点对它说来，是偶然的事。——在这种情况下，人们当然可以说实体的因果性**仅仅** 是一个**想象出来的东西** 。但这想象出来的因果性正是机械性，因为机械性是这样的，即：因果性，作为各种实体的**同一的** 规定性，从而作为它们的独立性在这个同一中的消灭，是一个**单纯的建立起来之有** ；各客体对这个统一是漠不相关的，并且与这统一对立而保持自身。但它们的这种漠不相关的**独立性** 也同样是一个单纯的**建立起来之有** ；所以它们能够彼此**混合** 并**累积** ，而且作为**累积物** 而变成**一个客体** 。各实体由于既对其过渡漠不相关，又对其独立性漠不相关，就成为**客体** 。

1. 形式的机械过程

机械过程是包括在机械性这一概念中的东西的建立，即首先是一个**矛盾** 的建立。

1. 各客体所起的作用，从上述概念得出的结果是：各客体**同一** 关系之**建立** 。这种建立唯在于给予那被施加作用的规定性以**普遍性** 形式，——那就是不过渡为对立物的**传达** 。——**精神的传达** 无论如何总是在普遍性形式中普遍物那样的因素里进行的，它自为地是一个**观念的** 关系，**一种规定性** 在其中不受阴翳地从一个人到另一个人**继续着** ，并且没有任何改变地普遍化了，——正如一股香气在无阻力的空气自由散布一样。即使是在物质的客体之间的传达，其规定性也以同样的观念的方式来**推广** （姑且这样说），而人格比客体所具有的**强度** 却紧张得无可比拟了。一般客体的形式的总体对规定性漠不相关，因此不是自身规定；这个形式的总体使客体成为与其他客体不相区别的东西，从而使它所起的作用成为一个客体的规定性在另一客体中不受阻碍的连续作用。

在精神界中，现在能够传达的内容是无限多样的，因为它被纳入智力以内，获得了普遍性**形式** ，它在这个形式里就变为一个可传达的东西。但那不仅由于形式，而且自在自为地是普遍的东西的，无论在精神界中或物质界中，都是客观的东西本身；外在客体的个别性，和

个人的个别性同样，与它对比之下，都是非本质的东西，对它不能有任何抵抗。在精神界中，规律、伦理、一般合理的观念都是这样可传达的东西，它们在不知不觉之间渗透了个人，并且个人中发生效力。在物质界中，可传达的东西就是运动、热、磁、电等类，即使想要把它们设想为原素或物质，也不得不把它们规定为**无法称计重量的** 媒质，——这些媒质并不具有**它们个别化** 所根据的物质性那样的东西。

2. 假如在各客体相互所起的作用，首先要建立它们的**同一的** 普遍性，那么，另一概念环节，即**特殊性** ，也同样必然地要建立，从而客体也证明其**独立性** ，彼此外在地保持自身，并在上述普遍性中恢复个别性。这种恢复是一般**反作用** 。首先不要把它了解为作用和已传达的规定性的**单纯扬弃** ；已传达的东西，作为普遍的东西，在特殊的客体中是肯定的，仅仅在客体的差异中特殊化自己。所以在这种情况下，已传达的东西仍然是它所是的那个东西，它只是**分配自身** 于客体中，或说由客体的特殊性所规定。——原因消逝于它的他物中，即结果中，原因实体的能动性消逝于它的动作之中；但是，**起作用的客体** 仅仅变成一个**普遍的东西** ；它的作用首先不是它的规定性的丧失，而是一种**特殊化** ；客体最初曾是那整个的、而在客体中是**个别的** 规定性，现在由于特殊化，变成规定性的一个**属** ，并且**规定性** 只有由此才会建立为一个普遍的东西。在传达中，个别的规定性提高为普遍性；普遍性曾经仅仅是**一个** 普遍性，在分配中，它特殊化为一个属，或说它降低为一个属：这两种情况都是同一回事。

反作用 现在等于**作用** 了。——这一点**首先** 表现了如下的情况：把整个普遍的东西**纳入** 自身内的那另一个客体，现在是对它起作用的东西了。所以它的反作用与作用是同一的，是**推动的相互排斥** 。**第二** ，已传达的东西是客观的东西，所以它在客体差异性的前提那里，**仍然是** 客体的实体性的规定；于是普遍的东西同时在客体中特殊化自己，每一客体不仅因此把全部作用还回去，而且具有它的特别的份额。但是**第三** ，每一客体通过**其独立的弹性** 把在自身中一个他物的建立起来之有排斥出去，并保持其自身关系，在这种情况下，反作用就是**全部的否定作用** 。已在客体中传达的规定性，其特殊**的特殊性** ，以前曾被称为属，退转回去成为**个别性** ，并且客体仍维持它对已传达的普遍性的那种外在性。于是作用过渡到**静止** 。它表明自己在客体自身封闭、漠不相关的总体中**仅仅** 是一个**表面的** 、短暂的变化。

3. 这种返回构成机械过程的**产物** 。客体**直接地事先建立** 为个别的东西，以后作为对其他事物特殊的东西，第三又作为对其特殊性漠不相关的东西，即普遍的东西。**产物** 就是概念的那个**事先建立的** 总体，现在作为**建立起来的** 总体。概念是结论，其中已传达的普遍的东西，通过客体的特殊性，与个别性结合在一起；但**中介** 在静止中同时又被建立为一个**扬弃** 自身的那样的中介，或者说被建立为这样的产物，即对它的将被规定漠不相关，并且所获得的规定性对于它也是外在的。

这样，产物和那刚刚进入过程中的客体，是同一个东西。但同时它又要通过这一运动才**被规定** ； 机械的客体**总之只是作为产物** 那样的**客体** ， 因为它要**通过** 在自身中的**一个他物的中介** ， 才是它**所是** 的东西。所以，作为产物，它就是它自在自为地所应该是的东西，即诸部分的一个**综合、混合的东西** ， 一定的**秩序** 和**安排** ， 总之是一个这样的东西，即它的规定不是自身规定，而是一个**建立起来的** 东西。

从另一方面看，机械过程的**结果** 又**不是在过程本身以前就已经呈现的** ； 它的**终结不是** 像目的那样在它的**开始** 中。产物是一个规定性在客体中像**外在地** 建立起来的那样。因此，就**概念** 而言，这个产物和从开始已经是客体的那个东西，诚然是同一个；但在开始时，外在的规定性还不是**建立起来的** 规定性。在这种情况下，结果比起客体最初的实有来，**完全是另一个** 实有，并且对那个最初的实有，简直是某种偶然的东西。

2. 实在的机械过程

机械过程过渡为**静止** 。规定性，即客体通过机械过程所获得的规定性，只是一个**外在的** 规定性。这种静止本身对于过程说来，也同样是一个外在的东西，因为这是与客体的**作用** 相对立的规定性，但每一规定性都是对客体漠不相关的；既然要起作用，对于客体说来，是漠不相关的，因此静止也可以看作是由于一个**外在的** 原因所引起的。

现在当规定性又是一个**建立起来的** 规定性，并且客体的概念由于**通过中介** 而**返回到本身** 时，那么，客体自身中所具有的规定性，就作为一个自身反思的规定性。因此，现在机械过程中的客体以及这个过程本身便都具有了较确定的比率。这些客体不是单纯差异的，而且

被规定为 彼此**相区别** 。所以形式的过程的结果，一方面是无规定的静止，另一方面由于自身反思的规定性，又是一般客体自身中所具有的**对立** 在较多的彼此机械地对待的客体之间的**分配** 。客体一方面是无规定的东西，对自身是**非弹性** 和**非独立地** 对待的，另一方面，它对其他客体说来，又具有**不可摧破的独立性** 。客体**彼此间** 现在也有**独立的个别性** 和**非独立的普遍性** 这样较有规定的对立。——更详细的区别可以看作是物体中**质量** 的各种大小单纯**量的** 的区别，或**内含** 的量的区别以及用其他许多方式来看的区别。但区别总之不单纯固定在那种抽象之中，作为**客体** ，它们两方 [4] 都是**肯定的** 独立物。

这种实在**过程** 的第一个环节，现在就和以前一样，是**传达。较弱之物** 只有在吸收了**较强之物** 并与它构成**一个范围** 时，这个较弱之物才能够是被那个较强之物所把握和渗透。正如在物质界中，较弱之物对着无比强的东西反而有安全那样（譬如一块浮系在空中的棉布不会被枪弹射穿，一个有机体微弱的吸收性对强烈的刺激物不像对微弱的刺激物那样会受激动），完全微弱的精神与强烈的精神相对，也比近于强烈的精神较为安全；假如设想一个完全愚蠢的、卑贱的东西，那么，较高的知性，高贵的东西也就不能对它产生印象；**反对** 理性唯一彻底的手段就是干脆不和理性打交道。——在非独立物不能与独立物消融，并且在它们之间又无传达的情况下，甚至独立物也无法提供**抵抗力** ，即是说，得到传达的普遍的东西也无法自为地特殊化。——假如它们不是在**一个** 领域之内，那么，它们的相互关系就是一个无限的判断，它们之间也不可能有过程。

抵抗力 既然是得到传达的普遍的东西之分配和自身相关的否定性或有待于恢复的个别性之建立这一开始的环节，更进一步说，它就是一个客体被另一客体克服的环节。得到传达的普遍的东西应该为客体所容纳并在客体中使自身个别化，在抵抗力的规定性不**适合** 得到传达的普遍的东西情况下，抵抗力就将会**被克服** 。客体的相对独立性表现于它的**个别性** 并不具有**对得到传达的东西的容量** ，从而被这个得到传达的东西炸开了，因为它在这个普遍的东西中不能构成**主词** ，也不能使这个普遍的东西成为它的**宾词** 。——只有就这第二方面说，对一个客体的**强力** 才对于客体是**外来的东西** 。**威力** 之所以变成强力，是因为它这一客观普遍性，与客体的**本性是同一的** ，但它的规定性或否定性并不是客体自己特有的**否定的** 自身**反思** ；客体之是一个别的东西就是依据这种反思。当客体的否定性不在威力中反思自身，或威力

不是客体自己特有的自身关系时，否定性对威力就只是**抽象的** 否定性，其表现就是消逝。

威力作为**客观普遍性** 和**对** 客体的强力，就是所谓**命运** ；当命运被称为**盲目的** ，即它的**客观普遍性** 不曾以它的特殊的特性为主体所认识时，——这一概念就归入机械性之内。——假如对这点简短考察一下，那么，一般生物的命运就是**类** ，类通过有生命的个体可消逝性而表现，个体以其**现实的个别性** ，不是作为类而具有可消逝性。作为单纯的客体，那仅仅有生命的自然物，也和其余较低级的事物一样，并没有命运，它们所遇到的，只是偶然；但它们**作为自身外在的客体** 是在**它们的概念** 之中的，因此命运的外来威力完全只是它们**自己特有的直接的本性** 、外在性和偶然本身。只是自我意识才具有自己特殊的命运；因为它在其自我的**个别性** 中是**自由的** ，从而是**自在自为的** ，并且可以和它客观普遍性对立，而使自身在与客观普遍性对立之下**异化** 。但它由于这种分离本身，便引起一种命运的机械关系与自身对立。于是为了这种命运对自我意识具有强力，自我意识就必须供给自己以某种与本质的普遍性相对立的规定性，必须有所**作为** 。这样一来，自我意识就把自己造成是一个**特殊的东西** ，而且这个实有作为抽象的普遍性，又是对它的与自己异化了的本质的传达敞开的方面；在这个方面里，它就被卷入过程之中。无所作为的民族是无可非难的；它被包藏于客观的、习俗的普遍性之中，并消解于其中，没有使不动的东西动起来的那种个性，给自己以一种向外的规定性和一种与客观普遍性相隔离的普遍性，但主体也以此而变为一个使其本质外化的东西，变为一个**客体** ，并且进入与其本性对立的**外在性** 和机械性的状况之中。

3. 机械过程的产物

形式的 机械性产物是一般的客体，是一个漠不相关的总体，**规定性** 在这总体中是作为**建立起来的** 规定性。由于客体作为**有了规定的东西** 由此而进入过程，所以，一方面，在过程的消逝中，**静止** 作为客体原始的形式性，作为其自为规定之有之否定性，就是结果。但另一方面，规定之有的扬弃，作为**它的肯定的** 自身**反思** ，就是进入自身的规定性或**建立起来的概念总体** ，就是客体的**真正个别性** 。客体，最初在它的不曾规定的普遍性中，尔后作为**特殊的东西** ，现在则

被规定为**客观的个别的东西**，以致仅仅是一个与实体的普遍性相**对立的** 独立性那样的**个别性映现** 就在其中被扬弃了。

现在这种自身反思，正如它所得的结果那样，是诸客体在客观上合而为一，这个合而为一就是个体的独立性——**中心** 。其次，否定性的反思是这样的普遍性，即它不是一个与规定性对立的命运，而是一个自身规定的、合理的命运，——这一普遍性在**它本身中** 自己**特殊化** 了，它是静止的、在诸客体非独立的特殊性中及其过程中固定的区别，是**规律** 。这个结果是机械过程的真理，从而也是其基础。

丙、绝对的机械性

1. 中心

第一，客体的空洞多样性现在聚集到客观的个别性中，到单纯的、本身进行规定的**中心点** 中。第二，客体作为直接的总体，仍旧对规定性漠不相关，在这种情况下，客体中的规定性也就呈现为非本质的，或许多客体的**相互外在** 。反之，第一种本质的规定性则在许多机械地起相互作用的客体之间，构成**实在的中项** ，并且是它们的客观普遍性，它们由于这个中项便**自在自为地** 搏聚起来。普遍性在**传达** 关系中，最初表现为一个仅仅由**建立** 而呈现的普遍性；但作为**客观的** 普遍性，它却是诸客体的渗透的、内在固有的本质。

在物质世界中，那是类、但又是个别客体的**个体的** 普遍性及其机械过程的，就是**中心物体** 。非本质的、个别的客体彼此互相**排挤** ，这样的状况并不见于中心物体和客体之间，中心物体是那些客体的本质，因为它们的外在性不再构成它们的基本规定。所以它们与中心物体的同一，倒不如说是静止，即**它们的中心里的有** ；这个统一是它们的自在自为之有的概念。可是这个统一仍然只是一个**应当** ，因为那同时还是客体的建立起来的外在性并不与这个统一符合。因此，客体所具有的向中心的**趋向** ，是客体的绝对的、不通过**传达** 而建立起来的普遍性；这个普遍性构成真的、本身**具体的** 、不是**从外面建立起来的静止** ，非独立性的过程必须返回到这种静止中去。——所以，如果说

在力学中假定了一个在运动中的物体，假如它不因外在的阻力而丧失其运动，就会直线式地无限地向前运动：这只是空洞的抽象。**磨擦**，或阻力所具有的无论什么形式，都只是**中心性** 的现象；那使阻力绝对地回到自身的，就是这种中心性；因为运动物体与之磨擦的那个东西，唯有由于它与中心合而为一，才具有抵抗力。——在精神界中，中心及它与精神界的合而为一，采取了较高的形式；但概念的统一及其实在也必须在精神界里构成基本规定，这里的实在首先是机械的中心性。

既然在一个单纯**客体** 中的规定性是一个非本质的东西，在这种情况下，中心物体就停止其为单纯的客体，因为它不再只是客观总体的**自在之有**， 而且也是其**自为之有** 。所以它可以看作是一个**个体** 。它的规定性在本质上不同于各部分的**次序** 或**安排** 和**外在联系**； 这个规定性，作为自在自为之有的规定性，是一个**内在固有的** 形式，是本身进行规定的原则，客体隶属于这原则，并通过此原则而连结成真正的**一** 。

但这样的中心个体才只是还没有真正两端的**中项**； 而作为总体的概念否定的统一，它才分裂为两端。换句话说：以前非独立的、各自外在的客体将由于概念的回溯而同样被规定为个体；中心物体与自身的同一，还是一种**趋向**， 它沾染了**外在性**， 既然这种外在性被吸收到中心物体的**客观个别性** 之内，个别性也就传达给外在性了。在那第一个中心以外的个体，通过这种特有的中心性，它们本身对于非独立的客体说来，也是中心。这些第二次的中心和非独立的客体又通过那个绝对的中项而结合。

但这些相对的中心个体本身又构成**一个推论第二式** 的中项，它一方面被蕴含在较高的一端、即绝对中心的客观**普遍性** 和**威力** 之下，另一方面又把非独立的客体蕴含在自身之下，支持其外表的或形式的分散孤立。——这些非独立的东西也是一个**第三种形式推论** 的中项，因为在它们中的相对中心个体性具有它们的外在性，**自身关系** 通过这种外在性同时又是向着一个绝对中心点的**趋向**， 在这种情况下，它们就是绝对和相对的中心个体性之间的纽带。形式的客体以它们的直接中心物体的同一**重心** 为它们的本质，它们隶属于这个本质，——即它们的主词和个别性那一端；通过它们所构成的外在性，这个直接的中心物体被蕴含于绝对的中心物体之下；所以它们是**特殊性** 的形式的中

项。——但绝对的个体是客观普遍的中项，它结合并固执相对的个体的内在之有及其外在性。——所以**政府、市民个人** 和个别人的**需要** 或**外在的生活** ，是三项，每一项都是其他两项的中项。**政府** 是绝对的中心，个别人那一端在其中与个别人的外在长在结合了；**个别人** 也同样是中项，他们使那个普遍的个人活动起来成为外在的存在，把他们的习俗的本质迁移到现实性那一端里去。第三种推论是形式的、貌似的推论，即：个别人通过他们的**需要** 和外在的存在而与这个普遍的绝对个性相连结；这一推论，作为单纯主观的推论，过渡到其他推论中去，并且在那些推论中具有它的真理。

这个总体的环节，本身就是概念的完全关系，即**推论** ；在这些推论中，三个相区别的客体，每一个都遍历了中项和两端的规定，——这个总体构成了**自由的机械性** 。在这种机械性中，相区别的客体以客观普遍性，即以**渗透的** 、在**特殊化** 中保持自身**同一的** 重心为它们的基本规定。**压力、排斥、吸引** 之类的关系以及**积累** 或**混合** 都属于外在性的关系，这种关系是那些并列的推论第三式的基础。**次序** 是客体的单纯外在的规定性，它过渡到内在固有的客观规定里去；这种客观规定就是**规律** 。

2. 规律

在规律中，出现了客观性的**观念的实在** 对**外在的** 实在的较确定的区别。客体作为概念的**直接** 总体，还不具有区别于**概念** 那样的外在性，概念还不是自为地建立起来的。当客体通过过程而进入自身时，就出现了**单纯中心性** 与一个**外在性** 的对立，这一外在性现在被规定为外在性，即**被建立为** 非自在自为的东西。个性的那种同一的或观念的东西，由于与外在性的关系之故，是一个**应当** ；它是概念自在自为地规定了的而又本身进行规定的统一，概念与那个外在的实在不符合，因此只达到一种**趋向** 。但个性**自在自为地** 是**否定的统一的具体原则，作为这样的原则，** 本身就是**总体** ；——这个统一，它自身分裂为**规定了的概念区别** ，并且仍然在它的自身等同的普遍性之中，从而是在概念的纯观念性之中**由区别而扩张的** 中心点。——这种与概念符合的实在，是观念的实在，与那种仅仅是趋向中的实在相区别；这一区别首先是客体的多，它被吸收到它的本质性和纯粹的普遍性中去了。这种实在的观念性是以前阐释过的客观总体的**灵魂** ，是**自在自为地规定了的** 体系的**同一性** 。

由此可见客观的**自在自为之有** 在其总体中，更确定地是中心的否定的统一，这统一把自身分为**主观的个性** 和外在的客观性，在客观性中获得了个性，并且以观念的区别来规定个性。这个本身进行规定的、把外在客观性绝对地引回到观念性之中的统一，就是自己运动的原则；这种灵魂鼓荡的**规定性** [5] 是概念本身的区别，它就是**规律** 。——僵死的机械性曾经是那些考察过的客体的机械过程，那些客体直接显现为独立的，但正因此却真是非独立的，并在它们之外具有它们的中心；这种过渡到**静止** 之中的过程，或者显示出**偶然** 和不曾规定的不等同，或者显示出**形式的一致** 。这种一致当然是一种**规则** ，但不是**规律** 。唯有自由的机械性才具有一个规律，即纯个性或说**自为之有的概念** 自己特有的规定；作为自在的区别，规律是自身激荡的运动永不消歇的源泉；当它在它的区别的观念性中只与自身相关时，它就是**自由的必然** 。

3. 机械性的过渡

可是这个灵魂还沉没在它的躯体中；客观总体**现在规定了的** 但又是内在的概念，是这样；自由的必然也是这样——因为规律还没有和它的客体对立起来；它是**具体的** 中心性，作为直接在其客观性中传播的普遍性。那种观念性因此不以**客体本身** 为其规定的区别；这些客体是总体的**独立的个体** ，或者说，假如我们回顾一下形式的阶段，它们又不是个体的、外在的**客体** 。规律对于它们说来，诚然是内在固有的，并且构成它们的本性和威力；但规律的区别却是封闭在规律的观念性之内，客体本身也并不在规律的观念区别中相区别。但客体又唯有在观念的中心性及其规律中才具有自己的本质的独立性；因此它没有力量对概念的判断加以抵抗，并在抽象的、不曾规定的独立性中和闭关自守中保持自己。通过观念的、它所内在固有的区别，它的实有便是一个**由概念所建立的规定性** 。就这种方式说来，它的非独立性就不再只是一个向**中心点** 的**趋向** ，正因为它的关系只是一个趋向，它对中心点还具有一个独立外在的客体的外貌，而它却是一个向着**与它明确对立的客体** 的趋向，正如中心本身因此而分散，其否定的统一也过渡到**客体化的对立** 之中那样。所以中心性现在就是这种相互否定而紧张的客观性关系。于是自由的机械性便规定自身为**化学性** 。

---

[1] 指有区别的两方。——译者注

[2] 灵魂鼓荡的规定性即自己运动的原则。——译者注

第二章 化学性

在客观性整体中，化学性构成那判断的、在客观上已变为差别的和过程的环节。既然化学性随着规定性和建立起来之有便已经开始，化学的客体同时又是客观的总体，它的最初经过便是单纯的，并且通过它的前提而完全规定了。

甲、化学的客体

化学的客体之区别于机械的客体，是因为后者是一个对规定性漠不相关的总体，反之，在化学的客体那里，**规定性** 、从而**对他物的关系** 以及此关系的方式和样式，都属于它的本性。——这种规定性在本质上同时就是**特殊化** ，即被吸收于普遍性之中；所以它是原则——**普遍规定性** ，不仅是**一个别客体的** 规定性，而且也是**其他** 客体的规定性。因此在客体那里，它的概念就区别自身为两种规定性内在的总体和那个构成在其**外在性** 和**存在** 中的个别客体的本性的规定性。由于客体以这种方式便**自在地** 是概念的整体，所以它在它自身中具有**必然性** 和**冲动** 来扬弃它的对立的、**片面的长在** ，并使自身成为实有中的**实在的整体** ；客体按照其概念说来，就是这个整体。

关于"**化学性** "一词，就以上所看到的客观性的差别关系说，还可以再注意一下，即这里一定不要把它理解成似乎这种关系仅仅表现于本来所谓化学性那种原素性质的形式。就连气象学的关系也已经必须看作是一种过程，其部分比起化学原素来，是具有较多的物理性质的。在生物界中，性别关系也是在这种纲目 [6] 之下的；正如它就爱、友情等精神关系说，也构成了**形式的** 基础。

仔细考察起来，化学的客体，作为一般的**独立的** 总体，是一个自身反思的客体，与它的向外反思之有相区别，——一个漠不相关的**基础** ，还没有规定为差别的个体；即使是个人，也是一个这样只不过自身相关的基础。但构成客体的**差别** 那个内在固有的规定性，**第一** 是这样自身反思的，即：这样的收回向外的关系只是形式的、抽象的普遍性；这样，向外的关系便是客体的直接性和存在的规定。按照这一方面说，客体**在它本身中** 并不转回到个体的总体里去；而否定的统一则具有两个**特殊的客体** 那里的对立的两个环节。就此而言，一个化学的客体是不能从它本身来理解的，而一个客体的有就是另一个的有。——但**第二** ，那个规定性又是绝对自身反思的，并且是整体的个体概念的具体环节，这种概念是特殊客体的普遍本质或**实在的类** 。化学的客体，以此而它的直接的建立起来之有和它的内在固有的个体概念的矛盾，都是一种**趋向** ，要扬弃它的实有的规定性，要为概念的客观总体提供存在。因此，它虽然也是一个非独立的客体，但情况却是，它本身在另一方面又由于它的本性而紧张，并自行规定地开始了过程。

乙、过程

1. 过程以这样的前提开始，即紧张的客体，它们对自身的紧张程度多么大，它们彼此间的紧张程度也正从此而同样地多么大，——这样的一种比率叫做**亲和性** 。当每一客体由于它的概念而与它的存在自己特有的片面性处于矛盾之中，从而趋向于要扬弃这种片面性时，其中也就直接地建立了一种趋向，要扬弃另一客体的片面性，并通过这种相互均衡和连结而要建立适合于包含这两个环节的概念的实在。

在这种情况下，每一客体本身都被建立为自己矛盾、自己扬弃的，所以它们只是由于**外在强力** 才彼此分散，并不互相补充。现在两端借以抟合在一起的中项，**第一** 是两端**自在之有的** 本性，即保持两者于自身中的整体概念。但**第二** ，既然两端在存在中彼此对立，那么，它们的绝对统一也就是与它们**相区别** 的一个**存在的** 、还仍然是形式的原素——**传达** 的原素，它们在其中进入了外在的彼此的**共同性** 。实在的区别既然属于两端，那么，这个中项就只是两端的抽象的中和、即实在的可能性——好像是化学客体的存在、过程和结果的**理论**

的原素 那样；——在物质界中，**水** 具有这种媒介的功用；在精神界中，当这样一个关系的类似的东西见于精神时，那就一般地要看作是**符号** ，更确切地要看作是**语言** 。

具体的概念是客体的本性，由于这种概念在传达中被建立为实在，从而客体的**实在区别** 也归结为概念的统一，所以客体的关系，在这种原素中，作为单纯传达，一方面是静止的消融，另一方面又同样是**否定的对待** 。概念在两个客体中是一个并且是同一个概念，于是它们以前的独立**规定性** 便在适合于概念的联合中扬弃了，它们的对立和紧张也由此而锉掉锋芒；于是在这种互相补充中的趋向便达到了它的静止的**中和** 。

过程就这样**消歇了** ；由于概念和实在的矛盾得到平衡，推论的两端便失去了它们的对立，从而在它们相互间和它们对中项间都终止其为两端。**产物** 是一个**中和的** 产物，即其中的成分不能再叫做客体，不再具有客体的紧张，从而也不再具有属于客体紧张时的特性，但它们以前的独立和紧张的**能力** 就是寄托在那些特性之中的。中和物的否定的统一就是从一个**事先建立的** 差别出发，化学客体的**规定性** 是与其客观性同一的，这个规定性是原始的。这个差别只是由于上面考察过的过程，才**直接** 扬弃了，因此，规定性还不是作为绝对自身反思的规定性，从而过程的产物也只是一个形式的统一。

2. 在这个产物中，对立的紧张和作为过程的活动那样的否定的统一，现在当然是消歇了。但这个统一既然对于概念是本质的，同时本身又达到了存在，那么，它就还在，但是在中和的客体**之外** 而已。当过程只有以差别为它的**前提** ，本身并不**建立** 差别时，它并不从本身就重又活跃起来。——这种在客体以外的独立否定性，即**抽象的** 个别存在，其自为之有在**无差别的客体** 中，有它的实在；这种否定性现在本身对着自己的抽象紧张起来，是一个自身不静止的活动，它消耗自身，转而向外。它**直接** 与客体相关，客体的静止的中和就是它的对立物的实在可能性；客体现在是那以前仅仅是形式的中和的**中项** ，它现在本身具体而有了规定。

仔细看一下，**否定的统一这一端** 对客体的关系，就是：客体由它而被规定，并因而分裂。化学性以紧张的客体的对立来开始，这种分裂可以首先看作是这个对立的恢复。但这个规定并不构成推论的分一

端，而是属于差别化原则对中项的直接关系，在中项里，这一原则提供了自己的直接的实在；它是这样的规定性，即除了它是对象的普遍本性而外，同时在选言推论中又为中项所具有，对象由于这种规定性，便既是客观的普遍性，又是规定了的特殊性。推论的**另一端** 与**外在独立的** 个别性**一端** 对立；它因此就是同样独立的**普遍性** 一端；中项的实在中和在这一端所经验到的分裂，是它并不被分析为互相差别的环节，而是被分析为**无差别的** 环节。所以这些环节一方面是抽象的、漠不相关的基础，另一方面也是**精神鼓荡的原则** ，这个原则由于它与基础的分离，同样也达到了漠不相关的客观性形式。

这种选言推论是化学性的总体，同一个客观的整体，既在这总体中表现为独立的、**否定的** 统一，尔后又在中项里表现为**实在的** 统一，——但最后化学的实在表现于、消解于它的**抽象的** 环节之中了。在这些环节中，规定性不像在中和物里那样，是在一个他物中达到它的**自身反思** ，而是自在地回到它的抽象里去，是一个**原始规定了的原素** 。

3. 这些原素的客体因此摆脱了化学的紧张；通过实在的过程，那个化学性用以开始的**事先建立** 的原始基础，在这些客体中**建立起来了** 。再者，在这种情况下，一方面，这样的客体的内在规定性现在本质上是它们的**单纯的、漠不相关的长在** 与它们作为**规定性** 之间的矛盾，并且是分裂自身的向外的冲动，在它们的客体中和在一个**他物** 中建立起紧张，**以便具有一个这样的东西** ，即客体对着它可以把自身当作差别的客体来对待，在它之中来中和自身并给自己的单纯规定性以实有的实在，这样一来，化学性便回到它的开始里去了，在这开始中，相互紧张的客体彼此寻求，然后通过一个形式的、外在的中项，把自身联合成为一个中和物。另一方面，化学性通过这样回归到自己的概念中去，便扬弃自身，并过渡到一较高的范围里去。

丙、化学性的过渡

普通化学已经指出化学变化的例子，在这些变化中，例如一个物体分给它的一部分质量，以较高的氧化，因此也就低降了另一部分的

氧化程度；它在后一较低程度中，才能够与被带到它那里的另一个有差别的物体进入中和的化合，假如它在前一个直接的氧化程度中，对于这种化合，就不能接受了。这里发生的情况，是：客体不是按照一个直接的、片面的规定性来与另一客体相关，而是按照原始**比率** 的内在总体来**建立** 它对一个实在关系所需要的**事先建立** ，并且因此给予自己以一个中项，它通过这个中项，就把它的概念同它的实在结合了；它是自在自为地规定了的个别性，是两端分立（选言）原则那样的具体概念；这种分立的**重新联合** ，是**同一个** 否定的原则的活动，这个原则因此便转回到它的最初规定，但却是**客体化** 了。

化学性本身是**漠不相关的** 客观性和规定性的**外在性** 的**第一次否定** ，所以它还带有客体的直接独立性并带有外在性。因此就它自身说，它还不是那个自身规定的总体，那个总体是从它那里发生的，或不如说，它在那个总体中扬弃了自己。——由此而来的三种推论构成化学性的总体：第一种推论以形式的中和为中项，以紧张的客体为两端；第二种推论以第一种推论的产物、即实在的中和为中项，以分裂的活动及其产物、即漠不相关的原素为两端；但第三种推论则是自身实在化的概念，这概念为自身建立了前提（事先建立），它的实在化过程由此而有了条件，——这一推论以普遍的东西为其本质。然而化学的客观性却在直接性和外在性的规定之中，**这些推论** 由于这种直接性和外在性之故，**还是彼此分离的** 。第一个过程在它的产物中消歇了，它的产物是紧张的客体的中和，并且是一个外在附加的差别化，这个差别化重又煽起了过程；过程由于一个直接前提而有了条件，它在前提中耗尽了自己。——同样，把有差别的两端割裂出中和物以及把两端分析为它们的抽象原素，这都必须从**外在附加的条件** 和活动的刺激出发。但过程的两个本质环节，即一方面中立化，另一方面分割和还原，又都在同一个过程中连结起来，而且紧张的两端的**联合** 与挫去锋芒也是在这样的两端的一种**分离** ，在这样的情况下，它们便由于还成为基础的那种外在性之故，构成了**两个不同的** 方面；在同一个过程中割裂出来的两端，比起那在过程中联合起来的两端来，是不同的客体或物质；在前两端从过程里重又出现为差别的两端的情况下，它们就必须转而向外；它们的新的中和，比起在前一过程中所见的中和来，是另一个过程。

但这些必然发生的不同过程，同样又是许多**阶段，外在性** 和**有条件的东西** 将通过那些阶段而扬弃，从而概念出现为自在自为地规定

的、没有外在性条件的总体。在第一过程中，构成整个实在的互相差别的两端的外在性，或**自在之有的** 、规定的概念与它的**实有的** 规定性的区别性，扬弃了自身；在第二过程中，实在的统一的外在性，单纯**中和的** 联合那样的联合，将被扬弃；——更确切地说，形式的活动首先在同样是形式的基础或无差别的规定性中扬弃自身，这些规定性的**内在概念** 现在就是作为在本身中自己实在化那样的进入自身的绝对活动，这种活动在自身中**建立** 起规定的区别，并且通过这样的**中介** 把自身构成是实在的统一，——这一中介因此就是概念**自己特有的** 中介，是概念的自身规定，就概念由此而自身反思那个方面看来，这一中介又是内在固有的**事先建立** 。第三种推论，它一方面是先行过程的恢复，另一方面又扬弃了漠不相关的基础还留有的最后环节——全然抽象的、外在的直接性，这种直接性以上述方式就变成了概念**自己特有的** 、自身中介的环节。概念于是便扬弃了作为外在环节那样的它的客观实有的一切环节，并且在它的单纯统一中建立了这些环节，概念因此便从客观外在性那里完全自由了（概念与客观外在性相关，只不过作为一个非本质的实在）；这种客观的、自由的概念就是目的。

---

[1] 指差别关系。——译者注

第三章 目的性

哪里察觉到**合目的性**，哪里就会假定**知性** 为它的创始者，即是为目的而要求概念自己特有的、自由的存在。**目的性** 首先与**机械性** 对立，在机械性里，建立于客体中的规定性，本质上是外在的，这样的规定性，其中并没有表现任何**自身规定**。单纯**作用因** 和**究极因** Causis efficientibus und Causis finalibus 的对立就关系到那种区别 [7]；用具体的形式说，必须把世界的本质当作盲目的自然机械性或是当作一个依照目的而自己进行规定的知性来把握，——这种研究也归结到那种区别。**定命论** 连同**决定论** 与**自由** 的二律背反同样是牵涉到机械性和目的性的对立；因为自由的东西就是在其存在中的概念。

已往的形而上学处理这些概念，也和它处理它的其他概念一样；它一方面先提出一个一个世界观念，再努力指出这个或那个概念适合于此观念，与之相反之概念则是有缺憾的，因为不能用它来说明此观念；另一方面，已往的形而上学在那里并不研究机械因和目的这两个概念哪一个是**自在自为地** 具有真理。假如确立了目的概念，那么，客观世界就可以提供机械因和究极因；客观世界的存在并不是真的东西的尺度，而真的东西倒是这些存在物中哪一个是世界的真正存在物的标准。正如主观的知性在自身也显示了错误那样，客观世界也显示了真理的那些本身不过是片面的、不完全的和仅仅是现象状态的方面的阶段。假如机械性和目的性相互对立，那么，正因此就不能认为它们**同等有效**，其中每一个本身都是正确的概念，和另一概念具有同样多的有效性，而问题只在于哪里可以应用这一个或另一个概念。两者的这种同等有效性只是依靠因为它们**有**，即因为我们**具有** 两者。但必然有的第一个问题是，因为它们对立，两者中哪一个是真的呢；再一个较高的真正问题是，**有没有一个第三者是它们的真理，抑或一个概念是另一概念的真理**。——然而**目的关系** 却证明了自身是**机械性** 的真理。——目的是自由存在中的概念，概念的不自由，概念之沉没于外在性之中，总是与目的对立的，在这种情况下，那表现自身为化学

性的东西，就将和**机械性** 一起被考虑；所以机械性也和化学性一样，两者都包括在自然必然性之下，当其时，在机械性里，概念并不存在于客体之中，因为客体作为机械的客体并不包含自身规定，而在化学性里，则概念或者具有一个紧张的、片面的存在，或者在概念出现为把中和物伸张于两端中那样的统一的情况下，在它扬弃了［两端］这种分离的情况下，它又是外在于自身的。

目的性原则愈是与一个**在世界以外的** 知性这样的概念相连系，并且在这种情况下受到虔敬的赞助，这个原则也就似乎离开真的自然研究愈远，自然研究不把自然的特性作为外来性的，而是作为内在固有的规定性来认识，并且只承认这样的认识可以**形成概念** 。既然目的是在其存在中的概念本身，那么，由客体的概念而来的对客体的认识，倒显得是没有道理地踏入到**异质的** 原素里，而对于机械性说来，一个客体的规定性是作为在客体以外并由一个他物建立起来的规定性，这种机械性反而被当作是一个比目的性**更为内在固有** 的观点，这可能似乎是很奇怪。然而机械性，至少是普通的、不自由的机械性，也和化学性一样，在以下的情况，必须看作是一个内在固有的原则，即：进行规定的**外在物** ，本身**又只是一个这样的客体** ，即一个外在地被规定的并且对这样被规定漠不相关的客体，或在化学性中，另一客体也是一个同样在化学上被规定的客体，总之，总体的一个本质的环节永远寓于一个外物之中。因此，这些原则 [8] 在总体之内仍然是有限的自然形式；但是，尽管它们不愿超出有限物以外，并且对于现象说来，也仅仅引到了本身还要求再向前进的那些有限的原因，毕竟它们仍是一方面以力、原因之类应该标志着**原始性** 的反思规定的概念，另一方面通过各种**力的全体** 、互为原因的**整体** 这样的抽象**普遍性** ，把自身扩张为一个形式的总体。所以机械性表明了自身是一个总体的趋向，即它企图把自然**就其自身** 当作一个**整体** 来把握，这个整体对于它的概念，不需要任何其他的东西，——这一个总体并不见于目的和与目的相连系的、在世界以外的知性。

现在合目的性首先表明自身是一个一般**较高级的东西** ，是**通过一个自在自为之有的统一** 来**外在地** 规定客体多样性的**知性** ，这样，客体的漠不相关的规定性**由于这种关系** ，就变为**本质的** 。在机械性那里，这些规定性由于**单纯的必然性形式** ，就变为本质的，而它们在那里的**内容** ，则是漠不相关的，因为它们应该仍然是外在的，并且唯有知性本身才该满足于认识它的联系，即抽象的同一。在目的性那里却

正相反，内容变得重要了，因为目的性事先建立了一个概念，一个**自在自为地被规定的**、从而是自身规定的东西，也就是**把自身反思的统一、一个自在自为地被规定的东西**，即**内容**，从各种区别及其被互相规定的关系、即从**形式**区别开了。但假如这个内容也是**有限**而不重要的，那么，它就与它应该是的那样的东西相矛盾了，因为目的对于它的形式说来，是一个**自身无限的**总体；——尤其是假如那按照目的而活动的行为被认为是**绝对的**意志和知性的话。目的性所以常常招来自己在胡闹那样的责难，因为目的性所表明的目的，正以所涉及的情况而更加重要或甚至更加琐屑，目的关系也必定那么经常地显得是儿戏，因为这种关系显得是那么外表的，从而是偶然的。反之，机械性对于客体的规定性，则让它们按照内含而有偶然物的价值，客体对这些规定性是漠不相关的，它们无论对于客体或对于主观的知性，都不该具有较高的有效性。这个原则[9]因此在其外在必然性的关联中，提供了无限自由的意识；而目的性则相反，它把它的内容的琐屑鄙贱的东西，都提出来当作某种绝对物，较普遍的思想在这种绝对物中只能感到无限局促，甚至恶心。

这种目的性首先处在形式上的不利之中，这种不利就是，目的性只达到**外在的合目的性**为止。当概念由此而被建立为一个形式的东西时，对于目的性说来，内容也就是一个外在于概念而在客观世界的多样性中的现成的东西，——即在这样的规定性中的现成的东西，这样的规定性正是机械性的内容，但又作为外在的、偶然的东西。由于这种共同性之故，唯有**合目的性的形式**自身构成目的性的本质的东西。从这个方面说，无须再看内外合目的性的区别，目的关系就一般地，自在自为地证明了自身是**机械性的真理**。——目的性在普遍的东西中具有较高的原则，即在其存在中的概念，概念自在自为地是无限和绝对的东西——这一自由的原则，它对它的自身规定，全然确定，对机械性**外在的被规定**，绝对决裂。

康德在哲学上的伟大功绩之一，在于他提出了相对的或**外在的**与**内在的**合目的性之区分；在后者中，他启开了**生命**的概念，**理念**，从而**积极地**把哲学提高到形而上学的反思规定和相对世界之上，尽管理性批判对于这一点，仅仅是不完全地，歪曲缴绕地，而又只是**消极地**作出的。——曾经说过，目的性和机械性的对立，首先是**自由**和**必然**这个更普遍的对立。康德在理性的**二律背反**之下，举出了这种形式的对立，作为**先验理念的第三种争辩**。——我将极其简短地引用

以前提到过的他的阐述，因为这种阐述的本质的东西是那么简单，以致不需要冗长的讨论，而且康德的二律背反的方式方法，在别处也已经更详细地说明过了。

这里要考察的**正题** 是：依据自然规律的因果性，并非 [10] 一切世界现象都能够由此而来的唯一因果性。要说明一切现象，还必须假定一种通过自由的因果性。

反题 ： 并没有自由，而是世界上一切事物都只是依据自然规律发生的。

证明也和在其余的二律背反那里一样，第一，是用反证法进行，假定了每一命题的反面；第二，为了指出这个假定中矛盾的东西，便又倒过来假定了这个假定的反面，即是须要证明的命题，并且作为有效的前提；——所以证明的全部曲折可以省掉；这样进行证明无非是两个对立命题的确言断定而已。

为了证明**正题** ， 就要首先假定：除了依据**自然规律** ，即依据连化学性一起包括在内的一般机械性的必然性而外，并**没有其他的因果性** 。但这一命题之所以自相矛盾，是因为自然规律恰恰就在于，**没有先天被充分规定了的原因** ，即自身包含绝对主动性的原因，便什么也不会发生；——这就是说，与正题对立的假定之所以是矛盾的，因为它与正题矛盾。

为了证明**反题** ， 就**应该** 提出：有一个作为特种因果性那样的**自由** ，一个自由的一系列的结果以此而绝对开始的状况。但现在这一开始既然以一个状况**为前提** ，这个状况又与自由的先行状，**毫无因果性的联系** ，那么，这就与**因果规律** 矛盾了，唯有依照因果规律，现象的统一或任何现象才是可能的；——这就是说，那个与反题相反的自由的假定之所以不能成立，因为它与反题矛盾。

这同一个二律背反在本质上又作为对立，回转到**目的性的判断力批判** 中来了，即：**一切物质事物的诞生是依据单纯机械性的规律** 而发生的，而**某些事物的诞生依据这样的规律又是不可能的** 。——康德对这个二律背反的解决，和对其余的二律背反的一般解决一样，即：理性对这个命题和那个命题都不能证明，因为依据单纯经验的自然规

律，我们就**不能有** 关于事物可能性的**任何先天地进行规定的原则**；——因此，进一步说，便不得不认为两者并**不是客观的命题，而是主观的规范；一方面，我** 应该每时每刻按照单纯的自然机械性的原则来**思索** 一切自然事件，但这并不妨碍**在有时的机缘** 按照**另外的规范**，即按照究极因的原则，来**追索** 某些自然形式；——似乎这**两个规范** 据说只是为**人类理性** 所需要，并不在上述命题所处的同一对立之中。——正如前面所说，在这样的观点之下，根本没有研究哲学兴趣所唯一要求的东西，即在两个原则之中，哪一个自在自为地具有真理；但对于这个观点说来，究竟应该把这些原则当作**客观的** 、即这里所指的外在存在的自然规定，还是当作**主观认识** 的简单**规范**，这是没有什么区别的；——这倒不如说是一种主观的、即偶然的认识，它随**时机** 而应用这个或那个规范，依照它认为哪一个规范适合于现有的客体而定，除此而外，关于这些规定本身的**真理**，这些规定是客体的抑或是认识的两种规定，就不去追问了。

因此，从根本的观点上来看，康德对目的性原则的阐述，虽然那么不满人意，而康德给予它的位置，却始终是值得注视的。当他把这一原则归之于**反思判断力** 时，他就把它造成是一个在**理性的普遍** 和**直观的个别** 之间进行连结的**中项**；——他进一步又把那个**反思的** 判断力从**规定的** 判断力区别开来，后者仅仅把特殊**蕴含** 在普遍之下。这样仅仅**进行蕴含** 的普遍，是一个抽象的东西，它要在一个**他物** 中，即特殊中，才变成**具体的** 。反之，目的则是**具体的普遍**，它在本身中就具有特殊性和外在性的环节，因此是能动的，并且是自己要排斥自己的冲动。概念作为目的，当然是一个客观的判断，在这判断中，一个规定是主词，即由自身而规定的那样的具体概念，而另一规定则不仅是一个宾词，并且是外在客观性。但目的关系并不因此而是在**进行反思** 判断，这样来判断仅仅是按照一种统一来考察外在的客体，**似乎** 有一个知性**为了我们的认识能力的方便** 而提供了那些客体似的；目的关系乃是**自在自为的真**，这个真**客观地** 下判断，并且绝对地规定外在的客观性。所以目的关系不止是**判断**，它是独立自由的概念的**推论**，这个推论由于客观性而自身结合起来。

对机械性和化学性而言，目的出现为**第三者**；它是两者的真理。当目的本身还处在客观性或总体概念的直接性范围内时，它还感受这样的外在性，并且和一个与它相关的客观世界对立着。从这方面看，在这种是**外在性的** 目的关系那里，仍然出现了机械的因果性，化学性

一般也须包括在内，但这因果性却是作为**从属于** 目的关系的，作为本身扬弃了的。至于较密切的关系，那么，机械性的客体，作为直接性的总体，就对它的被规定，从而对它进行规定，都是漠不相关的。这样外在地被规定，现在发展成自身规定，从而现在**概念** 也**建立** 了，它在客体中仅仅是**内在的** ，或说仅仅是**外在的** ，那都是一回事；目的最初正是这种外在于机械的东西的概念本身。这样，目的对于化学性说来，也是自身规定的，它由于外在地被规定而有了条件，自身规定却把外在地被规定带回到概念的统一之中。——客观过程前面的两个形式 [11] 的从属性就由此而发生；那在这两个形式中无限进展的他物，首先是外在于它们而建立的概念，这个概念就是目的；不仅概念是它们的实体，而且外在性对于它们也是本质的、构成它们的规定性的环节。所以机械的或化学的技术，由于它必须外在地被规定这一特性，就不得不把自身奉献与目的关系，现在便要更详细地考察这种关系。

甲、主观目的

主观的 概念在那对规定性漠不相关的客观范围的**中心性** 中，首先重又发现并建立了**否定的统一点** ，而在化学性中则建立了**概念规定** 的客观性，主观概念由于这种客观性，才建立为**具体的、客观的概念** 。现在它的规定性或它的单纯区别就在它本身中具有**外在规定性** ，它的单纯的统一因此也是自身排斥的、并且在排斥中保持自身的统一。目的必须建立外于自身的本质趋向和冲动那样的主观概念。它同时摆脱了过渡。它既不是一种使自身外在化的力，也不是那表现自身于偶然和结果之中的实体和原因。当力不曾使自身外在化时，它便只是一个抽象内在的东西，或者说，它只有在它所必须激起的那种外在化中，才具有实有；原因和实体也如此，因为它们只是在偶然和结果中才具有现实，它们的活动就是过渡，它们面对着过渡，就不能保持自身于自由之中。目的虽然也可以被规定为力和原因，但这些名词仅仅表达了其意义的一个很不完全的方面；假如这些名词要由目的按照其真理来说出，那么，它们便只有用扬弃它们的概念的方式才能如此；即作为一种力，它激起自身的外在化，作为一个原因，它就是自己的原因，或其结果直接就是原因。

假如把合目的的东西归之于一个**知性**，像以前提到过的那样，那也就同时考虑到了**内容的被规定了的东西**。但内容也是一般须当作是**在其存在中的合理的东西**。它之所以表现了**合理性**，因为它是具体的概念，这个概念**在它的绝对统一中**保持着**客观的区别**。因此它本质上是在其自身中的**推论**。它是等同于自身的普遍，并且作为包含着自身排斥的否定性；在它还是**不曾规定的活动**的情况，它首先是普遍的活动；但因为这种活动是否定的自身关系，它就直接**规定**自身，并给予自身以**特殊性**环节，特殊性作为同样是**自身反思的形式总体**，它就是与**建立起来的**形式区别**相对立**的**内容**。这种否定性通过它的自身关系也同样直接是形式的绝对自身反思和**个别性**。这种反思，一方面是**主词的内在普遍性**，但另一方面又是**向外的反思**；而且在这种情况下，目的还是一个主观的东西，它的活动也是指向外在客观性的。

目的就是在客观性中达到了自身的概念；它在客观性中对自身所给予的规定性，是对被规定而**客观地漠不相关**和**外在的**那种规定性；它的自身排斥的否定性因此是这样的否定性，即，当其环节仅仅是概念本身的规定时，这些环节也具有客观地彼此漠不相关的形式。——在形式的**判断**中，**主词**与**宾词**已经被规定为互相独立；但它们的独立性只不过是抽象的普遍性。这种独立性现在达到**客观性**的规定，但这个完全的差异，作为概念的环节，又包括在概念的单纯统一之中了。现在，目的就是这个总体的客观性的**自身反思**，并且**直接**是如此的，在这种情况下，第一，自身规定或作为单纯自身反思那样的特殊性就与**具体的**形式相区别，并且是一个**规定了的内容**。目的就此而言，是**有限的**，尽管它就其形式而言，是无限的主观性。第二，因为目的的规定性具有客观的漠不相关的形式，这种规定性便具有**前提**的形态，而目的的有限性，从这方面说，就在于目的当前有一个**客观的**、机械的和化学的**世界**，它的活动之与这个世界相关，就像与一个**当前现在的东西**相关那样；所以它的自身规定的活动，在它的同一性中，就是直接**外在于自身**，并且它是多么自身反思，也就是多么向外反思。在这种情况下，目的还有一个真正**外在于世界的**存在，即是在这种情况下，客观性与目的是对立的，正如客观性在另一方面作为一个机械的和化学的、还不曾为目的所规定并渗透的整体与目的对立那样。

因此，目的的运动可以这样来表述，即运动的进行是要扬弃目的的**前提**，也就是要扬弃客体的直接性，并且要建立由概念而规定的那样的客体。对客体这样否定的对待，也同样是对自身的否定对待，也就是目的的主观性的扬弃。从肯定方面说，这又是目的的实在化，即客观的有与目的的联合，以致客观的有，作为目的的环节，直接就是与目的同一的规定性，却**好像**是外在的规定性似的，另一方面，客观的东西与其说是由概念规定了的，也不如说是**被建立**为**事先建立**（前提）。——目的在自身中，是它的实在化的冲动；概念环节的规定性是外在性，但在概念的统一中，外在性的**单纯性**又与外在性本来是的东西不适合，因此概念就排斥自身。一般说来，这种排斥是否定的统一的自身关系的决定，这种统一由于这个决定，便是进行**排除**的个别性；但它是通过这种**排除**而**决定**自身的，或者说**展开**了自身，因为这种排除就是**自身规定**或**其自身的**建立。一方面，当主观性规定自身时，它就自身成为特殊性，给自身一个内容，这个内容在概念的统一中还是内在的；但这种**建立**，即单纯的自身反思，如以前所发生过的那样，同时直接又是一种**事先建立**；在一个环节中，目的的主体[12]规定**自身**，在那同一个环节中，主体与一个漠不相关的、外在的客观性相关，这种客观性被目的使它等同于那种内在的规定性，即应该被建立为由**概念所规定的东西**，首先是作为**手段**。

乙、手段

在目的中第一次直接的建立，同时就是一个**内在物**、即像**建立起来的**被规定物之建立，同时又是一个对目的规定漠不相关的客观世界之事先建立。但目的的主观性是**绝对的、否定的统一**，因此，它的**第二次**进行规定是扬弃这个一般的事先建立（前提）；**第一次否定**的那个环节，那个与主体对立的否定物之建立，那个外在的客体，将由此而扬弃，在这种情况下，这种扬弃就是**回归于自身之中**。但与事先建立或与规定的直接性对立的，与客观世界对立的，又只不过是**第一次的**、本身直接的、从而是外在的否定。因此，这种建立还不是实现了的目的本身，而仅仅是其**开始**。被这样规定了的客体，才是**手段**。

目的通过手段与客观性相结合，并且在客观性中与自身相结合。手段是推论的中项。目的为了它的实现，需要手段，因为目的是有限的；——一种手段，即是说中项，它同时又具有——**外在的** 实有的形态，对目的本身及目的的实现都漠不相关。绝对概念之所以本身就具有中介，因为概念的第一次建立并非事先建立，在事先建立的客体中，漠不相关的外在性就会是基本规定，而世界作为造物，却只具有这样的外在性形式，但形式的否定性和被建立，毕竟构成了世界的基本规定。——于是，目的的有限性就在于：它的进行规定，对于自身说来，总是外在的，因此，它最初的进行规定，就如我们所曾见的，分散为建立和事先建立；所以这种进行规定的**否定** 也不过就一方面说，已经是自身反思，就另一方面说，毕竟不过是**第一次** 否定；——换句话说，自身反思本身也是外在于自身并且是向外反思。

因此，手段便是一个**形式** 推论的**形式** 的中项；它对主观目的一端是外在的，从而对客观目的一端也同样是外在的，正如特殊性在形式推论中是一个漠不相关的中项，其他的项也可以代替其位置那样[13]。此外，特殊性之所以是中项，只是因为它在对一端的关系中是规定性，但在对另一端的关系中则是普遍，于是它仅仅相对地由于其他两端而具有进行中介的规定；同样，手段之是进行中介的中项，也仅仅因为第一，它是一个直接的客体，第二，它由于**外在于** 它的、对目的一端的关系而是手段；——这种关系，对手段说来，只是一种形式，手段对它是漠不相关的。

概念和客观性在手段中因此仅仅是外在地连结着的，在这种情况下，手段只是一个**机械的客体** 。客体对目的的关系是一个前提，或说是直接的关系，在目的看来，它如以前指出过的，是**自身反思** 本身。手段是隶属的宾词，它的客观性是蕴含在目的规定之下，这种规定由于它的具体之故，便是普遍性。目的规定是在手段中的，通过目的规定，手段现在也对以前还不曾规定的客观性那一端进行蕴含。——反过来说，手段作为**直接客观性** ，又具有目的的主观个别性所缺少的**实有的普遍性** 而与主观目的对立。——当目的这样最初仅仅作为手段中的外在规定性时，目的本身也就只作为手段之外的否定的统一，正如手段是机械的客体时，它在自身中所具有的目的，只是作为一种规定性，而不是作为总体的单纯具体。但中项作为进行结合的东西，必须本身是目的的总体。前已指出，手段中的目的规定就是自身反思本身；在这种情况下，它就是**形式的** 自身关系，因为**规定性** ，作为**实**

在性的漠不相关，被建立为手段的**客观性** 了。但正因此这个从一方面说来是纯粹的主观性，同时也是**活动** 。——在主观目的中，否定的自身关系与这样的规定性、内容、外在性，还是同一的。但在目的开始客观化之中，即在单纯概念变为一个他物时，那些环节就分离了，或反过来说，变为他物或外在性本身，就在于这种情况。

于是整个中项本身就是推论的总体，抽象的活动和外在的手段，构成其中的两端、客体的规定性通过目的，构成了两端的中项，客体通过中项便是手段。——但**普遍性** 又是目的活动和手段的**关系** 。手段是**客体** ，并且**自在地** 是概念总体；它对目的没有像它对另一直接客体所具有的那样的抵抗力。因此，对于那是建立起来的概念的目的而言，客体是全然可以渗透的，对于这种传达也是可以接受了，因为它**自在地** 是与目的同一的。但它现在对于概念，也被建立为可以渗透的，因为它在中心性中是一个趋向否定的统一的东西；同样，在化学性中，它也变成了既是中和物又是差别物那样一个非独立的东西。——它的非独立性正在于：它仅仅**自在地** 是概念的总体，而概念则是自为之有。因此，客体具有对目的毫无威力而只服务于目的这一特点；目的是客体的主观性和灵魂，它在客体中具有自己的外在的方面。

客体以这样的方式，直接服从于目的，并不是推论的一端，而是这种关系构成了推论的一个前提。但手段也有一个方面，它依照这个方面还对目的有独立性。那在手段中与目的结合的客观性对于目的还是外在的，因为它只是直接地这样结合；故而**事先建立** 仍然长在。所以通过手段的目的活动，仍然是指向着这种事先建立，正是在手段中客观性环节被建立在它的规定性中作为外在的东西，并且概念的单纯统一现在自在地具有**这样的** 客观性之时，目的就是活动，而不再仅仅是冲动和趋向。

丙、实现了的目的

1. 目的在它与手段的关系中，已经是自身反思的，但还未建立起它的**客观的** 自身回归。目的通过其手段的活动，还是指向原始的**事先**

建立 （前提）那样的东西；这种**事先建立** 正是要成对规定性漠不相关的东西。假如活动又是仅仅在于规定直接的客观性，那么，其产物也就又只是一个手段，并且如此以至无穷；这种情况只会出现一个合目的性的手段，但不是目的的客观性本身。因此，在其手段中活动的目的，必须不把直接的客体规定为一个外在的东西，所以客体必须通过自身消融为概念的统一；或者说，目的通过其手段的那种外在活动，必须规定自身**为中介** 并扬弃本身。

目的通过手段的活动之对外在客体的关系，首先是推论的**第二个前提** ——**一种** 中项对另一端的**直接** 关系。这种关系是**直接的** ，因为中项在它那里具有一个外在的客体，并且那另一项正是这样一个客体。手段对这个客体起作用并有威力，因为它的客体与进行自身规定的活动相结合，但客体所具有的直接规定性对客体是漠不相关的。在这种关系中，直接规定性的过程不外是机械的或化学的过程。上述关系在客观外在性中出现，但是在目的统治之下。——但这些过程，如它们自身所表明的，是通过自身而回到目的之中。假如最初手段对有待于运用的外在客体的关系，是一种直接的关系，那么，这种关系就更早地表现出自己已经是一个推论，因为目的证明了自身是这种关系的真正中项和统一。当手段是站在目的一边并自身具有目的和活动那样的客体时，那么，这里所呈现的机械性便是客观性的回归到自身中，即回归到概念中，但这概念是已经事先建立的目的。在这种情况下，合目的的活动对客体的否定的对待，不是外在的，而是客观性本身变化并过渡为目的。

既然目的自身直接与一个客体相关，并使它成为手段，而且通过手段来规定另一客体，这就可以看作是**强力** ，在这种情况下，目的显出与客体完全不同的性质，而这两种客体又同是相互独立的总体。但目的既然把自身建立为与客体的**直接** 关系，并在自身和那个客体**之间插入** 另一客体，这就可以认为是理性的**狡狯** 。合理性的有限性，如前所指出的，具有这一方面，即：目的是关系到事先建立（前提），即客体的外在性。在对客体的直接关系中，目的本身像是进入了机械性或化学性之中，从而像是从属于偶然和它的成为自在自为之有的概念这一规定的没落。所以目的又摆出一个客体来作为手段，让这个客体代替它外在地消耗，把这客体委之于磨损，而面对机械的强力时则躲在这个客体的后面来保存自己。

再者，目的既然是有限的，它就具有一个有限的内容；这样一来，它便不是一个绝对的东西，或全然自在自为地是一个**合理的东西**。但**手段** 是推论的外在中项，而推论则是目的的实现；因此，手段中的合理性在手段那里宣告自己是这样的合理性，即在**这个外在的他物**中并正是通过这种外在性而保存自己。在这种情况下，手段是一个比**外在** 合目的性的**有限** 目的**更高的东西**；——**犁** 是比由犁所造成的、作为目的的、直接的享受更尊贵些。**工具** 保存下来，而直接的享受则会消逝并忘却。人以他的工具而具有支配外在自然界的威力，尽管就他的目的说来，他倒是要服从自然界的。

但目的不仅在机械过程之外保持自身，而且在过程之内保持自身，并且是过程的规定。目的，作为与客体及其过程对立而自由存在并且是进行自身规定的活动那样的概念，它在机械性中只与自身融合，因为它同样又是机械性自在自为地有的真理。目的支配客体的威力就是这种自为之有的同一性；它的活动也是这种同一性的表现。目的作为**内容**，是自在自为之有的**规定性**，这种规定性在客体中是漠不相关的和外在的规定性；但目的的活动则一方面是过程的**真理**，而作为否定的统一，又是**外在性映现的扬弃**。就**抽象** 而言，这是客体的漠不相关的规定性，它同样是由另一个规定性建立起来的；但规定性的单纯**抽象**，在它的**真理** 中，就是否定物——具体的并且把外在性建立在自身中的概念——的总体。

目的的**内容** 是它的否定性作为**单纯自身反思的特殊性**，与它的总体作为**形式** 相区别。由于其规定性自在自为地是概念总体这样的**单纯性** 之故，内容便显现为在目的实在化中**仍然是同一的东西**。目的性的过程是那个显然作为概念而存在的概念到客观性的**转移**；这表明了那样到一个事先建立的他物中的转移，就是概念**通过自己**，**与自己**的融合。于是目的的内容就是在同一东西的形式中存在的同一性。在一切过渡中，概念都保持自己，例如，当原因变为结果时，那在结果中只与自身融合的，就是原因；但在目的性的过渡中，那本身已经**作为原因**，作为对客观性及其可规定性绝对**自由的**、具体的统一而存在的，却是概念。目的把自己转移于其中的那个外在性，如我们曾看到过的，已经本身被建立作为概念的环节，作为它自身区分的形式。因此，目的在外在性中有**其自己特有的环节**；而内容，作为具体统一的内容，是它的**单纯的形式**；这个形式，在目的的有区别的环节中，

作为主观目的，作为手段和中介的活动，以及作为客观目的，不仅**自在地** 都仍然是自身等同的，而且也作为自身仍然等同的东西而存在。

因此关于目的性的活动可以说，在这个活动中，终结即开始，结论即根据，结果即原因；这个活动是已变者之变；在这个活动中，唯有已经存在着的东西才进入存在，如此等等，这就是说，一切属于反思或直接的"有"范围内的关系规定，总之都失去了区别，而被称为一个**他物** 如终结、结论、结果等那样的东西，在目的关系中便不再有一个**他物** 的规定，而不如说是被建立为与单纯概念是同一的。

2. 现在更仔细考察一下目的性活动的产物，那么，当它对于主观目的是绝对的事先建立（前提）时，即当合目的性的活动停留于通过其手段仅仅机械地来对待客体，建立对这一客体同样是外在的**另一** 规定性来代替这一客体的一个漠不相关的规定性时，活动的产物便只有外在于它的目的。一个客体由于目的而具有一个这样的规定性，与另一个仅仅是机械的规定性，一般说来，是有区别的，因为那个客体是一个**统一** 的环节，从而即使这样的规定性对客体是外在的，它本身毕竟还不是一个单纯外在的东西。这样的统一所表明的客体，是一个整体，它的部分、它自己的外在性对它是漠不相关的；这是一个有规定的、**具体的** 统一，它把有区别的关系和规定性都在自身联合起来了。这个统一不能从容体的属性来形成概念，就有规定的内容说，也是一个不同于客体特有内容的内容；这个统一，就其**自为的** 本身说，不是一个机械的规定性，但在客体中，它还是机械的。正如在合目的的活动的产物里，目的的内容和客体的内容是互相外在的那样，在推论的其他环节里，这种活动的规定，也是互相外在的，——这些规定，在进行结合的中项里，就是合目的的活动和那成为手段的客体，在主观目的里，即在另一端里，就是作为概念总体那样的无限形式和概念的内容。主观目的由关系而与客观性结合，就**关系** 而言，无论这一前提，即规定为手段的客体对还是外在的客体的关系，或另一前提，即主观目的对那被造成是手段的客体的关系，两者都是直接的关系。因此，推论总有形式推论的一般缺点，即，推论由关系组成，关系本身却不是结论命题或中介，它们倒不如说是已经事先建立了结论；对于结论的产生，它们应该作为手段来服务。

假如我们考察一个**前提** ，即主观目的与那由此而变成手段的客体的直接关系，那么，主观目的并不能够直接与那个客体相关， 因为那

个客体与另一端的客体，同样是一个直接的东西，而在另一端中，目的就须**通过中介** 来实现。所以在它们被建立为**有差异的东西** 的情况下，就必须在这种客观性和主观目的之间插入它们的关系的一个手段；但这个手段同样又是一个已经被目的所规定的客体，在它的客观性和目的性的规定之间，又要插入一个新的手段，如此以至无穷。这样就建立了**中介的无限进展** 。——从另一前提，即从手段对还不曾规定的客体的关系看来，情形也一样。它们既然是全然独立的，它们便只能在第三者中联合，如此以至无穷。——或者反过来说，既然前提已经事先建立了**结论** ，那么，结论正如它之仅仅由直接前提而是结论那样，只能是不完全的。结论或合目的行动的**产物** ，无非是一个由外在于它的目的所规定的客体；**从而这个客体与手段是同一个东西** 。因此，在这样的产物中出来的，本身**只是一个手段** ，不是**一个实现了的目的** ；或者说，目的在这个产物中并未真正达到客观性。——因此，一个由外在目的所规定的客体，应该看作是实现了的目的或仅仅是手段，那是无所谓的；这是一个相对的、对客体本身是外在的而非客观的规定。所以一切客体都同样是目的的手段，一个外在的目的是在它们中实现的。那为了实现一个目的而使用的、并在本质上被拿来当手段的东西，是就其使命（规定）而被消磨掉的手段。但即使应该包含实现了的目的并表现自身为这个目的客观性那样的客体，也是会消逝的；它同样也并非由于一个静止的、保持自身的实有，而只是在它将被消磨掉的情况下，来完成它的目的，因为只有当它的外在性，即它的客观性，在概念的统一中扬弃自身时，在这种情况下，它才符合于概念的统一。——一所房屋、一架时钟，对为它们的生产而使用的工具说，好像是目的；但石头、梁柱或轮、轴等等构成了目的的现实，而它们之完成目的，又只是通过它们所遭受的压力，通过它们同空气、阳光、水分发生的化学过程并通过它们的磨耗而使人免掉这些过程 [14] 等等。所以它们只是通过使用和损耗来完成其使命（规定），并只有通过它们的否定才符合它们所应该是的东西。它们不是肯定地与目的联合的，因为它们仅仅外在地在它们中具有自身规定，并且仅仅是相对目的，或说在本质上也仅仅是手段。

总之，这些目的如指出过那样，具有一个受到限制的内容；它们的形式是概念的无限的自身规定，而概念则由于目的限制了自身，成为外在的个别性。受到限制的内容使这些目的不适合于概念的无限并

成为非真理；这样的规定性由于必然性范围，由于有，已经把自身付托于变和变化，并且是会消逝的。

3. 这样发生的结果，即外在的合目的性只不过具有目的性形式，它实际上只达到了成为手段，并未成为一个客观目的，——因为主观目的仍旧是一个外在的、主观的规定，——或者说，当它在活动并且即使仅仅在一个手段中完成时，它也还是**直接** 与客观性结合着并沉没于其中的；它本身就是一个客体，而目的在这种情况下，也可以说没有到达手段那里，因为在目的的实现通过手段来完成之前，手段已经先需要目的的实现。

但结果不仅事实上是一个外在的目的关系，而且是这种关系的真理，是内在的目的关系和一个客观目的。目的给自己事先建立的那个对概念独立的客体外在性，在这个事先建立中被**建立** 为一个非本质的映现，并且也已经自在自为扬弃了；目的的活动因此毕竟只是这种映现的表现及其扬弃。——正如通过概念所表明的那样，第一个客体通过传达就变为手段，因为它自在地是概念的总体，而它的不外是外在性本身那样的规定性，也仅仅被建立起来**作为** 外在的、非本质的东西，因而在目的本身中也是作为目的自己的环节，不是作为一个对目的独立的环节。所以客体成为手段的规定，全然是一个直接的规定。因此，对于主观目的说来，为了使客体成为手段，除了目的自己本身的确定而外，并不需要对客体的强力或其他的确定；目的自己本身的规定，如**决断** 、解决，**只是建立起来的** 客体外在性，客体在其中像是直接服从于目的，而除了自在自为之有的虚无这一规定而外，就再没有与目的对立的任何其他规定。

通过客观性的客观性第二次扬弃，其差异是这样的，前一次扬弃，目的是在客观的**直接性** 中，因此后一次不仅是第一次直接性的扬弃，而且也是客观的东西仅仅作为一个建立起来的东西和直接的东西两者的扬弃。否定性就以这种方式回到自身，这样，它便既是客观性的恢复，但却作为是一个与它同一的客观性的恢复，而其中同时又是客观性的建立，即作为一个只由目的来规定的、外在的客观性的建立。由于后者，结果如以前那样，仍然是手段；由于前者，结果就是与概念同一的客观性，即实在化了的目的，在此目的中，那成为手段的方面就是目的的实在本身。手段所以消失于实现了的目的之中，因为它只不过像是直接蕴含于目的之下的客观性，这个客观性在实在化

了的目的中，就作为目的回归到自身里那样；再者，中介本身，作为外在的对待，也随同上述情况而一方面消失于客观目的的具体同一之中，另一方面又消失于实有的那个作为抽象的同一和直接性之中。

这里也包含着那第一个前提，即目的对客体的直接关系所要求的中介。实现了的目的也是手段，反过来，手段的真理也同样是这样的东西，即本身就是实在的目的，而且客观性的第一次扬弃也已经是第二次扬弃，正如第二次扬弃也表明了自身要包含第一次扬弃那样。概念**规定自身**，即它的规定性是外在的漠不相关，这种漠不相关在决断中直接被规定为**扬弃了的**，即**内在的**、**主观的**规定性，同时又是**事先建立的客体**。概念进一步超出自己，就显现为事先建立的客体**直接**传达并蕴含于它之下，这种超出同时也是那种外在性的内在的、包括在概念以内的、即被建立为扬弃了的规定性之扬弃，同时也是一客体的事先建立之扬弃；于是这个貌似第一次漠不相关的客观性的扬弃，也已经是第二次扬弃了，是一个贯通着中介的自身反思和实现了的目的。

概念的规定性在客观性范围内，具有**漠不相关的外在性形式**，当这里概念在客观性范围内是在与自身起相互作用时，这里要说明它的运动，便加倍困难和复杂，因为这个运动本身就直接是双重的，并且第一个也总是第二个。在自为的概念中，即在概念的主观性中，概念与自身的区别，是作为**直接的**、自为的、同一的总体；但这里既然它的规定性是漠不相关的外在性，那么，其中的自身同一也就又是直接自身排斥，因为那被规定为对这个同一是外在的和漠不相关的东西，反倒是这个同一本身，而这个同一，作为它本身，作为自身反思，反倒是它的他物。只有坚持这一点，概念的客观的自身回归，即概念的真正客观化，才会得到了解，——了解到这种中介所贯穿的每一个别环节，本身都是中介的整个推论。所以概念的原始的、**内在的**外在性，就是一个外在的客体的直接建立或事先建立，由于这种外在性，概念就是自身排斥的统一，是目的及其成为客观化的努力；**自身规定**也是一个不曾由概念所规定的**外在**客体的规定，反过来说，这个规定也是自身规定，即扬弃了的、**被建立为内在的**外在性——或说外在客体的**非本质的确定性**。关于第二种关系，即作为手段那样的客体的规定，方才已经指出怎样它在自身中就是目的在客体中的自身中介。——同样，那第三者，或说机械性，是在目的统治下进行的，并且通过客体来扬弃客体，那样的第三者一方面是手段的扬弃，即已被建立

为扬弃了的客体的扬弃，从而是第二次扬弃和自身反思，另一方面又是外在客体的第一次规定。如已经注意过的，后者在实现了的目的中，重又只是一个手段的产生；当有限概念的主观性轻蔑地抛掉手段时，它在它的目的中便不会达到［比手段］更好的东西。但是，说目的在手段中达到了，而且手段和中介都保持在已完成的目的之中，——这样的反思却是**外在的目的关系的最后结局**，这种关系在这个结局中扬弃了自身，并把这个结局表现为它的真理。——上面所考察的第三种推论因此便有了区别，即它第一是先行推论的主观目的活动，但**通过它自身**，又是外在客观性，从而是一般外在性的扬弃，也就是**被建立的外在性的总体**。

在我们看到了概念的**主观性**或**自为之有**过渡到它的**自在之有**或**客观性**以后，那么，更进一步，它的自为之有的否定性便又在后一情况中突出了；概念在这否定性中这样来规定自身，即它的**特殊性**是**外在客观性**，者或说，作为单纯的具体的统一，这个统一的外在性就是这个统一的自身规定。目的的运动现在就达到了这一点，即：外在性环节不仅是建立在概念中，概念不仅是**应当**和**趋向**，而且作为具体的总体，是与直接客观性同一的。这种同一性一方面是单纯的概念和同样直接的客观性，但另一方面同等重要的又是**中介**和单纯直接性，那种直接性唯有通过自身扬弃那样的中介才是的：所以概念在本质上是这样的，即作为自为之有的同一，与它的**自在之有**的客观性区别开，并因此具有外在性，但在这个外在的总体中，又是这个总体的自身规定的同一。所以概念现在就是**理念**。

---

[1] 区别指目的性与机械性的区别。——译者注

[2] 指机械性和化学性。——译者注

[3] 指机械性。——译者注

[4] 参看《纯粹理性批判》蓝公武译本第340 页。——译者注

[5] 指机械性和化学性。——译者注

[6] 这里的"主体"，也兼指具体概念作为推论时的"主词"。——译者注

[7] 指前面所说，普遍性及个别性皆可以为形式推论的中项。——译者注

[8] 指人居室内可免日晒雨淋，而房屋自身则以风日雨水等销蚀而朽坏。——译者注

第二部 主观逻辑——第三编 概念论——第三部分 理念

理念是**充足的概念**、即客观的**真**或**真本身**。假如某物具有真理，它便是由于它的理念而具有真理的，或者说，**某物唯有在它是理念的情况下，才具有真理**。——此外，理念一词，无论在哲学中，或在通常生活中，也都常常被当作概念甚至被当作单纯的表象来使用；“我对于这场官司、这所房子、这个地方，毫无理念（观念）[1]。”康德曾要求理念一词重新用于**理性概念**。——在康德看来，理性概念应该是**无条件的东西**的概念，但就现象而言，则是**超验的**，即是说，从它不可能作出**适合于**它的**经验的使用**来。理性概念应当用于**理解**，知性概念应当用于对知觉的**知解** Verstehen。——但事实上假如知性概念真的是概念，那么，它们就是概念，——理解将由知性概念而有，并且知觉的**知解**也将由知性概念而变为**理解**[2]。但知解假如只是用这样的规定，例如整体与部分、力，原因之类，来规定知觉，那么，这就只意谓着用反思来进行规定；同样，这里的知解也只能是指对于完全规定了的感性内容的一定**表象**[3]；正如对一个人指路，说他在树林尽头必须往左走，他回答“我**知道**了”，这种**知解**不过是指那种在表象和记忆中的把握。——连**理性概念**这个词，也有些拙劣；因为概念总是某种理性的东西；而当理性在与知性和概念本身相区别的情况下，它就是概念和客观性的总体。——就这种意义说，理念就是**理性的东西**；——它之所以是无条件的东西，是因为唯有那个无条件的东西才在本质上具有与一个客观性相关的条件，但这一客观性并不是由那个无条件的东西本身所规定，而恰恰相反，是一个还在漠不相关和外在的形式中那样的客观性，如外在目的还曾有过的那样。

由于**理念** 这个词现在对于客观的或实在的概念，采取保留、拒绝的态度，并且与概念本身、尤其是与单纯表象相区别，所以对往后关于理念的那种评价，更必须加以斥责，根据那种评价，理念仅仅被当作是某种非现实的东西，并且关于真的思想也说那"**只不过是理念**（观念）**而已** "。假如**思想** 只是某种**主观的** 和偶然的东西，那么它们当然没有更多的价值，但是它们也并不因此而落在有时间性的和偶然的**现实** 之后，现实除了偶然和现象的价值以外，也同样没有更多的价值。反过来说，假如理念因为它就现象而言是**超验的** ，因为在感官世界中不可能提供任何符合于它的对象，所以它就不应具有真理的价值，那么，因为理念缺乏那种构成现象、即构成客观世界**非真之有** 的东西，因此就否认理念的客观有效性，这却是奇怪的误解。就实践理念而言，康德认识到"再没有比**庸俗地** 援引那被认为是在和理念争辩的**经验** 更有害和对一个哲学家更不光彩的了。举例说，假如国家设施及时按照理念出现，而不是以**粗糙的概念** 代替理念，那么经验就根本不会存在；其所以如此，就正是**因为那些粗糙的概念出自经验** ，会使一切良好意图落空" [4] 。康德把理念看作是某种必然的东西，是目标，必须把目标树立为一个至高无上的东西的原型，并必须使现实情况永远更加接近它，目标就必须是这种努力 [5] 。

但是，理念是概念和客观性的统一，是真的东西，由于得了这样的结果，所以它不仅仅被看做是一个目标，一个逐渐接近而其本身又永远留在彼岸的目标，而是：一切现实的东西，唯有在它具有理念并表现理念的情况下才**有** 。对象，总而言之，客观的和主观的世界**应当** 不仅是与理念相**符合** ，而是它们本身就是概念与实在的符合；那种与概念不相应的实在，是单纯的**现象** ，是主观的、偶然的、随意的东西，它不是真理。假如说，在经验中找不到任何完全与**理念** 符合的对象，那么，理念就将作为一个主观的尺度和现实的东西对立起来了；但是，一个现实的东西应当真**是** 什么，假如其中不是它的概念，〔假如〕它的客观性与此概念毫不适合，那就无法说出；因为它就会是无。机械的和化学的客体，以及无精神的主体和仅仅意识到有限的东西而不意识到自己的本质那样的精神，虽然按照它们的不同的本性在它们那里存在着，却不具有其**在自己特有的自由形式中** 的概念。但是，它们仅仅在如下的情况时，即作为其概念与实在、其灵魂与其躯体之联合时，便总能够是某种真的东西。整体，如国家、教会，假如其概念与其实在的统一消解了，便也不再存在了；人，有生命的东

西，假如在他之内的灵魂和躯体分离了，便是死的；死的自然界，机械的和化学的世界，——即是说死的东西被当作是无机世界，否则它就会毫无积极意义，——所以死的自然界，假如它被分割为它的概念和它的实在，它就不过是一种被思维的形式和一种无形式的质料之主观抽象。精神若不是理念，若不是概念本身与自己的统一，——即不是以概念本身为其实在那样的概念，就会是死的、无精神的精神，一个物质的客体。

由于理念是概念与实在的统一，**有** 便达到了**真理** 的意义；所以有现在只是理念所是的东西。有限的事物之所以是有限的，那是因为在它们本身那里不完全具有其概念的实在，还需要其他的实在，——或者反过来说，那是因为它们被事先建立为客体，从而在它们那里所具有的概念是作为外在的规定。它们就这种有限性方面所达到的最高的东西，就是外在的目的性。现实的东西所不符合于理念的，就是它们的**有限** 和**不真** 的方面，就这方面看，它们是客体，每个都依其不同的范围和在客观性中的关系而是机械的、化学的，或由外在目的来规定。理念若不曾通彻其实在，不完全地把实在置于概念之下，这种情况之所以可能，就在于理念本身所具有的**内容有限制** ，即理念虽然本质上是概念和实在的统一，它同样在本质上也是其区别；因为唯有客体才是直接的、即仅仅**自在之有** 的统一。但是，一个对象，例如国家，假使与它的理念毫不适合，即不如说并不成其为国家的理念，假使它的实在，即有自我意识的个人，与概念全不相应，那么，它的灵魂和它的躯体便会分离；灵魂遁逃于离散的思想之乡，躯体则溃散为零落的个人；但是由于国家概念如此重要地构成了那些个人的本性，所以这个概念在他们之中作为如此强烈的推动力，使他们不得不纵然以外在目的性的形式也要将这概念转变为实在，或者不得不以它为满足，否则他们就必定走向毁灭。即使最坏的国家，其实在与概念相应最少，只要它还存在，它就还是理念；个人还要服从一个有权力的概念。

但是理念不仅具有**真正的有** 、即**概念** 与**实在** 的统一这种较一般的意义，而且具有**主观概念** 和**客观性** 较确定的意义。概念，作为概念说来本，身就已经是它自己和**实在** 的同一；因为实在这个不确定的词，毕竟不过是指**规定了的有** ，但这个有是概念在它的特殊性和个别性那里所具有的。再者，**客观性** 也同样是那个从其规定性走出来而融合为与自身**同一** 的总体的**概念** 。概念的规定性或区别，在那个主观

性中，是一个**映象**，（这映象立即被扬弃了，并回到自为之有，或者说，否定的统一），是**固有的** 宾词。但在这个客观性中，规定性却被建立为直接的总体，被建立为外在的整体。于是理念又把自身展示为概念，这概念摆脱了它在客体内沉没于其间的直接性又回到了主观性，与其客观性相区别，但这客观性又同样是由概念规定的，并且它唯有在那个概念中才具有它的实体性。这种同一因此有理由被规定为**主体-客体**，即它**既** 是形式的、或说主观的概念，**又** 是作为客体那样的客体。但是这一点还须要更确定地去把握。概念，当它真正达到了它的实在时，它就是这样的绝对判断，其**主体** 作为自身与自身相关的否定的统一，与它的客观性相区别，并且是此客观性的自在和自为之有，但本质上它是通过它自己而与此客观性相关，因此是**自身目的** 和**动力**；——但主体正因此而不是直接在它那里具有客观性，这样，它就只是那消失于客观性中的客体的总体；另一方面，客观性又是目的之实现，是一个由目的活动**建立起来的** 客观性，它作为建立起来之有，仅仅是被它的主体所渗透，才具有其持续存在和形式。作为客观性，它在它那里具有概念的**外在性** 环节，并且因此总之是有限、变化和现象的方面，但其中也就有了它的消亡，必须回到概念的否定的统一；否定性就是概念本身，客观性的漠不相关、彼此外在之有通过否定性，展示了自身是非本质的东西和建立起来之有。理念因此不顾这种客观性而直截了当地是**单纯的** 和**非物质的**，因为外在性只是由概念规定的并且被容纳入概念的否定的统一之中；只要它作为漠不相关的外在性而持续存在，它就总是不仅委弃于机械性，而且只是消逝的和不真的东西。——所以理念纵然在一种物质性中具有其实在，这种实在却并不是一种抽象的、与概念对立而自为地持续存在之**有**，而仅仅是作为**变**，通过漠不相关之有的否定性作为概念的单纯规定性。

从上述就得出理念的下列的较详明的规定。它**第一** 是单纯的真理，是概念和作为**一般的东西** 的客观性的同一，在概念中，对立与特殊东西的长在消解为概念的自身同一的否定性，并作为自身等同。**第二**，它是单纯概念的自为之有的主观性及其与之**相区别** 的客观性的**关系** [6]；主观性本质上是**冲动**，要扬弃这种分离，客观性是漠不相关的建立起来之有，是自在自为的虚无的持续存在。理念，作为这种关系，是一种过程，即自身消散为个体及其无机的自然界，并重新使无机的自然界受主体的支配，而又回到最初的单纯的普遍性。理念的自身**同一**，与这一**过程** 是一回事；思想，它使现实摆脱了无目的的

变化的映象，并使之澄清为**理念**，就必须设想这个现实的真理不是死寂，不是一个简单的图像，灰暗而没有冲动和运动，不是一个精灵，一个数目，或一个抽象的思想；概念在理念中达到了自由，理念也就为了自由之故而在自身中具有**最强烈的矛盾**；理念的静止在于安定和确定，它以此而永恒产生矛盾、永恒克服矛盾，并且在矛盾中与自身融合。

但理念最初又才仅仅是**直接的**，或者说，仅仅在它的**概念**中；客观实在虽然与概念相适合，但还没有获得自由，达到概念，而且概念也不是**自为地作为概念那样**存在着。所以概念虽然是**灵魂**，但灵魂却是在一个**直接物**的方式之中，就是说，它的规定性还不是作为它本身，它没有把自身当作灵魂来掌握，不是在它本身中具有其客观的实在；概念是作为一个还不是**灵魂式的**灵魂。

这样，理念**第一**是**生命**；概念，它与它的客观性相区别，单纯在自身中，渗透其客观性，并且作为自身目的而在客观性中具有它的手段，而且把这客观性建立为它的手段；但在这个目的中，它却是内在的，并且在其中它就是实现了的、与自身同一的目的。——这个理念由于它的直接性之故，以**个别性**为其存在方式。但它的绝对过程的自身反思，却是这种直接个别性的扬弃；概念，它作为一般性，在个别性中是**内在的东西**，通过自身反思，使外在性成为一般性，或者说，它把它的客观性建立为自身等同。这样， 理念就是，

第二，作为**认识**和**意志**那样的**真**和**善**的理念。它最初是有限的认识和有限的意志，真和善在其中还相区别，两者才仅仅是目标。概念最初使自己自由，到了自身，才仅仅给了自己一个**抽象的客观性**作为实在。但这有限的认识和行动的过程，使最初是抽象的普遍性成为总体，从而理念就成为**完全的客观性**。——或者从另一方面来看，有限的、即主观的精神，使自身成为一个客观世界的前提，譬如生命就具有一个这样的前提，但精神的活动就是要扬弃这个前提并且使之成为一个建立起来的东西。所以精神的实在，对于精神来说，就是客观世界，或者反过来说，客观世界就是观念性，在观念性中，精神认识自己。

第三，精神认识理念作为它的**绝对真理**，作为自在自为的真理；它是无限的理念，在那里，认识和行动自相平衡了；并且它又是

理念**对自身的绝对的知 。**

第一章 生命

生命的理念涉及一个如此具体的，假如愿意的话，也可以说是实在的对象，以致按照逻辑的通常观念来看，用这样的理念，似乎就会超出逻辑的领域。当然，假如逻辑所应该包含的，不外是空洞的、僵死的思想形式，那么，在逻辑中，便根本不能谈到像理念或生命这样的内容。但假如绝对真理是逻辑的对象，而**真理** 本身本质上又**在认识之中** ，那么就至少必须讨论**认识** 。——因为人们也通常把一种**应用**逻辑放在所谓纯粹逻辑之后，——这一种从事于**具体认识** 的逻辑，许多心理学和人类学都不把它计算在内，它之掺入逻辑，常常被认为必需。但是认识的人类学和心理学方面涉及认识的**现象** ，在这种现象中，概念就其本身来说，还不是这样的东西，即具有与它相同的客观性，就是说，还不是以它本身为客体。考察这一点的逻辑部分，并不属于**应用逻辑** 本身；那样一来，就会把每一门科学都引进到逻辑里去，因为每一门科学都要以思想和概念的形式来把握它的对象，在这种情况下，每一门科学都是应用逻辑。——主观的概念具有前提，那些前提以心理学的、人类学的和其他的形式展示出来。但是属于逻辑的，唯有纯概念的前提，因为这些前提具有纯思想、抽象本质性的形式，即**有** 和**本质** 的诸规定。同样，关于认识，关于概念的自身把握，在逻辑中所要讨论的，也不是概念的其他形态的前提，而只是那种本身就是理念的前提；但是后者必须在理念中加以考察。这种前提现在就是**直接的** 理念；因为当认识即是概念时，在这种情况下，概念本身是自为的，但又作为主观的东西而与客观的东西相关，所以它自身与作为**前提的** 或**直接的** 理念相关。但直接的理念就是生命。

以上所说，似乎在逻辑中要考察生命理念这种必要性，就会以这里所讨论的认识的具体概念那种别处也承认了的必要性为根据。但是这个理念是由概念自有的必要性导引出来的；**理念** ，这个自在自为的**真** ，本质上是逻辑的对象；既然它最初须要在其直接性中去观察，那么就必须在这种规定性中（它在其中就是生命）去把握并认识它，从而使对它的观察不会成为某种空洞的、无规定的东西。这里须要注意

的，只是：生命的逻辑观点与生命的其他科学观点，区别究竟有多大；可是在非哲学的科学中关于生命究竟怎样讨论，那并不属于这里的事，这里要注意的，只是逻辑的生命，作为纯理念，与**自然哲学** 中所观察的自然生命，以及与**精神** 联结时的生命，是怎样相区别的。最初的是作为自然生命那样的生命，在这种情况下，它被抛出到了**持续存在的外在性** 之中，在无机自然中有其条件，并且正如理念的环节就是形形色色的现实形态。生命在理念中，便没有作为现实形态那样的**前提** ；它的前提就是**概念** ，正如概念一方面被当作主观的、另一方面被当作客观的那样来观察。在自然中，生命显现为最高的阶段，其所以从自然的外在性而达到这个最高阶段，是因为这个外在性进入自身，并在主观性中扬弃了自身。在逻辑中，生命则是单纯的内在之有，这个内在之有在生命理念中达到了真正与它相应的外在性；概念，它作为主观的概念而较早出现，是生命的灵魂本身；它是冲动，这个冲动通过客观性，即透过自己的实在而使自身有了中介。当自然从它的外在性出来而到达这个理念 [7] 时，它便超出了自身；它的终点不是作为它的起点，而是作为界限，在此界限中，它扬弃了自身。——在生命的理念中，生命的实在环节，也同样不再保持外在的现实形态，而仍然是包括在概念形式之中。

但是在**精神** 中，生命却显现为一方面与精神对立，一方面又与它合而为一，并且这种统一仍又纯粹是由于精神而诞生出来的。生命在这里根本是以它的自己特有的意义，即作为**自然的生命** 来看待的，因为那成为**精神的生命** [8] 的东西，将被称为精神，它的特色与单纯的生命正相对立；正如人们也说精神的自然 [9] ，尽管精神丝毫不是自然的东西，不如说倒是自然的对立物。所以这样的生命，对于精神说来，一方面是**手段** ，这样，精神便使自己和生命对立起来；一方面精神又是有生命的个人，而生命便是他的躯体；一方面精神与其有生命的躯体之统一，是由精神本身出来而产生了**理想** Ideal。这些与精神的关系，全都不关逻辑的生命的事，逻辑的生命这里既不是作为一个精神的手段，又不是作为精神的有生命的身体，也不是作为理想和美的环节来考察的。——生命在两种概况下，如它是**自然的** ，又如它**与精神** 有了关系，它都具有**其外在性的一种规定性** ，在前者就是通过它的前提，即自然的其他形态，在后者则是通过精神的目的和活动。生命的理念却是自为的，既从那个事先建立并进行制约的客观性得以自由，又从对这种主观性的关系得以自由 [10] 。

现在若在其理念中更切近地考察生命，它就是自在自为的绝对**普遍性**，它在它那里所具有的客观性，全然被概念渗透了，这个客观性只是以生命为实体。那作为部分或按照别的什么外在反思而与自身相区别的东西，也在自身中具有整个概念；概念是那里**无所不在的** 灵魂，灵魂仍然是单纯的自身关系，并且在适合于客观之有的多样性中也仍然是单一的。这个多样性具有作为外在于自身的客观性那样的一个在空间和时间中的漠不相关的持续存在，假如这里已经可以提到空间、时间的话 [11]，它也是一个全然差异的、独立的互相外在的东西。但是外在性在生命中同时又是生命概念的单纯规定性；这样，灵魂便无所不在地灌注于这个多样性之中，同时又仍然绝对是具体概念与自身单纯合一。——在生命那里，在客观外在性中生命概念的统一那里，在原子物质的绝对的杂多里，对于坚持反思关系和形式概念的规定那样的思维来说，一切生命的思想都绝对消失了；单纯的东西在杂多外在性里之无所不在，对于反思来说，这是一个绝对的矛盾，同时反思又不得不从生命的知觉来把握这种无所不在，从而不得不承认这个理念的现实，于是这就成了一个**不可理解的神秘**，因为反思不了解概念，也不把概念当作生命的实体来了解。——但单纯的生命还不仅是无所不在，而且绝对是其客观性的**持续存在** 和**内在实体**，但却是作为主观实体那样的**动力**，并且诚然是**特殊** 区别的**特有动力**，而在本质上又同样是特有物一个和普遍的冲动，这冲动使它的这种特殊化重新返回到统一中并在其中仍然保持着。生命唯有作为它的客观性和特殊化的**否定的统一**，才是自身相关的、自为之有的生命，才是一个灵魂。于是，生命本质上是个别的，这个个别的东西与客观性相关，就像自身与一个他物、一个无生命的自然界相关那样。所以生命的原始判断 [12] 就在于：它把自己作为个别的主体，和客观的东西分割开了，而当它把自己构成为概念的否定的统一时，它又使自身成为一个直接客观性的**前提**。

因此，生命**第一** 须要被看作是**有生命的个体**，这个体自为地是主观的总体，并且是漠不相关地作为前提以对一个于它也漠不相关对立着的客观性。

第二，它是生命的过程，要扬弃它的前提，把那对它漠不相关的客观性作为否定的而建立起来，并使自身实现为客观的权力和否定的

统一。于是它使自身成为普遍的东西，后者就是它自身和它的他物的统一。生命因此：

第三 是**类的过程** ，要扬弃它的个别化，并把自身对其客观实有作为对自己本身那样来对待。于是这个过程一方面是回到它的概念和最初消散的重复，是一个新的个体性的生成和以前直接的个体性的死亡；另一方面，生命**概念之进入自身** ，又是那自身对待自身、作为普遍而自由、自为地存在着的概念的变，即进入认识的过渡。

甲、有生命的个体

1. 生命的概念或说普遍的生命是直接的理念，是其客观性与之适合的概念；但这客观性只有当概念是这一外在性的否定的统一，即将客观性**建立** 为适合自身时，它才是适合于概念的。概念的无限自身关系，是作为否定性那样的自身规定，是它消散于自身中**作为主观个别性和自身中作为漠不相关的普遍性** 。生命的理念在其直接性中，最初只是创造性的、普遍的灵魂。由于这种直接性之故，这灵魂的理念的最初的否定的自身关系，是作为概念那样它的本身规定，——即自在的**建立** ，这最初是作为回归到自身的**自为之有** ，——也是创造性的**事先建立** 。通过这种自身规定，普遍的生命就是一个**特殊的** ；从而它便把自身分裂为判断的两端，而这判断也将直接变为推论。

对象的规定是**概念** 的普遍**规定** ；因为使这种分裂为二投合于概念的，就是概念；但**完成** 这种分裂的却是理念。一个是概念和实在的统一，它就是作为**直接的** 理念那样的理念，以前曾把自身显示为**客观性** 。不过这里它是在另外的规定之中。在以前那里，它曾经是概念和实在的统一，在这种情况下，概念过渡到理念之中并且是仅仅消失在它之中；概念并不与它对立，或者说，因为概念于理念仅仅是**内在的东西** ，它便只是一种**外在** 于理念的反思。因此，那种客观性就是本身依靠直接的方式的那种直接的东西。这里却正相反，理念只是那从概念出来的东西，以致它的本质就是建立起来之有，而理念也是作为**否定的东西** 。——必须把它看作是**概念的普遍性方面** ，从而是**抽象的** 普遍性，本质上仅仅对主体是**固有的** 并且是以直接之**有** 的形式，这

个有是自为地建立的，对主体漠不相关。那适合于客观性的概念总体，在这种情况下，好像只是一个**借来的** 总体；它对主体所具有的最后独立性，就是那个**有** ，即按照其真理而言，那个有只是概念的那个环节；概念在一个**自在** 之有的**建立** 最初规定性中，是作为**事先建立的** ；这个自在之有的建立，还不是作为建立，不是作为自身反思的统一。所以从理念发生的直接的"有"之独立客观性，只是作为概念自身规定的判断的**宾词** ，——那诚然是一个与主体不同的有，但同时本质上又是建立起来作为概念的**环节** 。

这种客观性，按照内容说来，是概念的总体，但这总体又具有概念的主观性或说否定的统一来与自身对立，这个主观性构成真正的中心性，即概念与其本身的自由统一。这个**主体** 是在**个别** 形式中的理念，作为单纯的但又是否定的与自身的同一，是**有生命的个体** 。

这一个体最初是生命，作为**灵魂** ，作为生命本身的概念（这概念在自身中是完全规定了的），是开始的、自身运动的**本原** 。概念在其单纯性中，包含了被规定的外在性，它作为**单纯的** 环节而包括在概念自身之内。——但往后这个灵魂在**其直接性** 中，又是直接外在的，并且在它本身那里具有一个客观的有，——即置于目的之下的实在，直接的**手段** ，最初作为主词的**宾词** 那样的客观性，但以后它也是推论的**中项** ；灵魂的躯体性就是这个，灵魂通过它而与外在客观性融合。——躯体性最初具有有生命的东西作为直接与概念同一的实在；在这种情况下，它之具有实在，总是从**自然** 来的。

因为现在这种客观性是个体的宾词并且被容纳入主观的统一之中，所以从前的客体规定，机械的或化学的比率，更不用说全体与部分之类抽象的反思对比，都不适合它了。作为外在性，它固然**能够** 有这些对比，但在这种情况下它便不是有生命的实有；假如一个有生命的东西被当作是一个由部分构成的整体，是一个由机械的或化学的原因对之发生作用的东西，是机械的或化学的产物，不管它仅仅是这样的东西或是由一个外在目的所规定的东西，那么，概念于它就将是外在的，它就将是一个**死的东西** 。既然概念于它是内在的，那么，有生命的东西的**目的性** 就应该作为**内在的** 来把握；概念在它之中是作为规定了的、与其外在性相区别的、并在其区别中渗透了外在性的、并且与自身同一的概念。有生命的东西的这种客观性就是**有机体** ；它是目的的**手段** 和**工具** ，完全合于目的，因为概念构成它的实体；但正

因此这个手段和工具本身就是实施了的目的，所以主观的目的在它之中便直接与自身融合了。按照有机体的外在性说，它是一个复杂的东西，不由于部分而由于**肢体**，这些**肢体**本身（1）只在个体中持续存在；如果它们是外在的并且能够按这种外在性来把握，它们便是可以分离的；但是它们如果分离了，它们也就回到普通客观性机械的和化学的比率之下去了。（2）它们的外在性是与有生命的个体性的否定统一相对立的；因此，这个否定的统一是**冲动**，要把概念规定性的抽象环节建立为实在的区别，当这种区别**是直接的**之时，概念就是**每一个别的、特别的环节的冲动**，产生自身，并把其特殊性提高到普遍性，扬弃其他外在于它的环节，以那些被扬弃的环节为代价使自身发生，但又同样扬弃自己本身，使自身成为其他环节的手段。

2. 有生命的个体性的这种过程限于它本身，也还全然落在它本身之内。——在外在目的性的推论中，以前是这样来考察这个推论的第一前提的，即目的直接与客观性相关，并使它成为手段，目的在客观性中诚然自身仍然是等同的并且返回到自身中去，但是客观性**在它本身那里**还不曾扬弃自身，因此，目的在客观性中这样就不是自在**自为的**，要在结论中才会是。如果前提同时又是结论，如果主体对客观性（这客观性因此而变成手段和工具）的直接关系同时又是自在的概念本身的否定的统一，有生命的东西和自己一起的过程，便是那个前提；目的之所以在它的这种外在性中实现自身，是因为它是外在性的主观威力和过程，外在性在这过程中显示出它的自身消解并回到目的的这个否定的统一里去。有生命的东西外在方面的不静止和变化，是在它那里的概念的表现，概念作为自在的否定性本身，只是当客观性的漠不相关的持续存在显出自身在扬弃时，才具有客观性。所以概念通过它的冲动产生自身是这样的，即由于概念是这产物的本质，这产物本身就是那进行生产的东西；它仅仅作为同样否定地建立自身的外在性，或作为生产过程，才是产物。

3. 上面所考察的理念，现在就是**有生命的主体的概念**及**其过程**；处于相互关系中的规定，就是概念自身相关的**否定的统一**和**客观性**，客观性是概念的手段，但概念在客观性中又**回归**到自身。但是由于这是生命**在其概念之内**的理念环节，所以这不是**有生命的个体在其实在中**的规定了的概念环节。个体的客观性或躯体性是具体的总体；那些环节是生命性用以组成自身的方面；因此它还不是这个已经由理念组成的生命性的环节。但是个体的有生命的客观性，既然它由概念赋

予灵魂并且以概念为实体，作为这样的客观性，也就在它那里以**普遍性、特殊性、个别性** 这些概念规定为本质的区别；当这些规定在形态中而外在地相区别时，**形态** 就按照这些规定而分类或划分（昆虫 insectum） [13] 。

它 [14] 于是**第一是普遍性** ，是生命性纯粹只在自身中的战栗，是**感性** Sensibilität。普遍性概念，如它以上所发生的结果，是单纯直接性，这个直接性只有作为自身的绝对否定性，才是概念。这个**绝对区别** 概念，正如它的否定性在单纯性中**消解** 并等同自身那样，是在感性中达到直观的。直观是内在之有，不是作为抽象的单纯性，而是一个无限的、**可规定的** 容受性Rezeptivität，后者在其**规定性** 中将不成为一个多样的和外在的东西，而绝对是自身反思的。**规定性** 在这种普遍性中是作为单纯的**本原** ，那个别的、外在的规定性，一个所谓**印象** ，从其外在的、多样的规定走出来而回到**自身感觉** Selbstgefühl 的单纯性里去。于是感性可以看作是内在之有的灵魂的实有，因为它把一切外在性都容纳到自身之中，但是这外在性也就回到了自身等同的普遍性的完全单纯性之中了。

第二个概念规定是**特殊性** ，是**建立起来的** 区别环节，否定性是关闭在单纯自我感觉 [15] 之内的，或者说，它在这种感觉中是观念的，还不是实在的规定性，它的出口即**感受刺激性** Irritabilität。感觉由于其否定性的抽象之故而是冲动：它规定自身，有生命的东西的自身规定是它的判断或有限化，它据此而使自身与外在物相关就像与一个**事先建立的** 客观性相关那样，并从而处于相互作用之中。——根据它的特殊性，它现在一部分是与生物其他种并列的种；这种**漠不相关的** 自身**差异** 的**形式的反思** 是形式的类及其体系化；但个体的反思则是：特殊性，其规定性作为一个向外的趋向，它的否定性就是概念的自身相关的否定性。

按照**第三个** 规定，有生命的东西是**作为个别的东西** 。这种自身反思较详明的规定自身是这样的：有生命的东西在感受刺激性中，就是它自身对其外在性，即对客观性，它在它那里直接以这个客观性为其手段与工具，并且这个客观性是可以规定的。自身反思扬弃这种直接性，一方面作为理论的反思，即是说，如果否定性作为感性的单纯环节，这环节是在否定性中被考察并且构成感觉的话，——另一方面

又作为实在的反思，——当概念的统一在**其外在客观性中** 将自身建立为否定的统一时，即**再生产** 。——两个最初的环节，感性与感受刺激性，是抽象的规定；在再生产中，生命是具体的东西和生命性；它在作为它的真理那个再生产中，最初也具有感觉和抗力。再生产是作为感性单纯环节那样的否定性，而感受刺激性只是有生命的抗力，即对外在再生产的关系和个体与自身的同一。每一个别环节本质上都是一切环节的总体；它们的区别构成理念的形式规定性，这规定性在再生产中被建立为整体的具体总体。这个整体因此一方面作为第三者，即作为**实在的** 总体与那些规定了的总体相对立，但另一方面它又是那些总体的自在之有的本质性，同时又是这样的东西，即那些总体在其中被统括起来作为环节并具有其主体和持续存在。

有生命的东西以再生产作为个别性环节而将自身建立为**现实的** 个体性，一个自身相关的自为之有，但同时又是**实在的向外关系** ，是**特殊性** 或感受刺激性**对一个他物** 、对**客观** 世界的反思。封闭在个体之内的生命过程之所以过渡到对事先建立的客观性的关系之中，是因为当个体把自身建立为**主观的** 总体时，个体也将成为作为**自己** 对外在性**关系** 那样的**规定性的环节** ，成为**总体** 。

乙、生命过程

因为有生命的个体在自身中自己形成，所以它对它原来的"事先建立"扩张自己，并把自己作为自在自为之有的主体与事先建立的客观世界对立起来。主体是自身目的，概念，它在供它支配的客观性那里，具有其手段和主观的实在性；于是便构成了自在自为之有的**理念** 和本质的独立的东西；事先建立的外在世界和这个独立物对比之下，只具有一个否定的、不独立的东西的价值。有生命的东西在其自身感觉中**确定** 了与其对立的**他有** 的自在之有的**虚无性** 。它的动力便是扬弃这一他有并为自己提供那种确定性的真理之需要。个体作为主体，最初才是生命理念的**概念** ；它在其主观过程中，消耗自身并将直接的客观性建立为适合其概念的自然手段；它的这个自身中主观过程，通过它自身与完全建立了的外在性、与**漠不相关** 和它并立的客观总体相关的过程而有了中介。

这一过程以**需要** 开始，即以这样的环节开始，那就是：生物**第一** 规定自身，于是将自身建立为否定地、从而对一个与自己对立的**他物的** 、漠不相关的客观性相关，——但**第二** 它在这种自己的丧失中，既不丧失而又在其中保持自己，并仍然是与自身等同的概念的同一；于是它就是动力，**自为地** 把那**不同于** 它的世界建立为与自身等同，扬弃那个世界，并使**自身** 客观化。因此，它的自身规定具有客观外在性形式，并且，它既然同时与自身同一，〔因此〕它也就是绝对的**矛盾** 。直接的形态是在自己的单纯概念中的理念，是适合于概念的客观性；所以它从自然本性说，是**好的** 。但是，由于它的否定的环节使自身实在化为客观的特殊性，即由于它的统一的诸本质的环节，每一个都自为地实在化为总体，这样，概念便与自身**分裂** 为自己的绝对不等同；而且由于概念在这种分裂中，同样又是绝对的同一，这样，有生命的东西本身便自为地是这种分裂，并且具有这种矛盾的感觉，这感觉便是**痛苦** 。因此，痛苦是生物的特权；因为它们是存在着的概念，它们便是无限的力的一个现实，即，它们在自身中是自己的**否定性** ，**它们的** 这种**否定性** 是**为它们的** ，它们在它们的他有中保持自身。假如说，矛盾不是不可思议的，那么，矛盾在生物的痛苦中就更不如说甚至是现实的存在。

当生物在自身中的这种消散，被吸收到概念的一般普遍性、到感性中时，这种消散就是**感觉** 。从痛苦开始了**需要** 和**冲动** ，两者构成这样的过渡，即：个体，正如它自为地作为自己的否定那样，也将自为地作为同一，——这个同一仅仅是作为那个否定的否定。——同一，在冲动本身中，就是其主观的确定性，个体按照这种确定性，对待其外在的、漠然存在的世界就像对待一种现象、一种自在的、无概念的和非本质的现实那样。现实要通过是内在目的的主体，才获得自身中的概念。客观世界对规定性、从而对目的的漠不相关，构成它的适合于主体的外在能力；不管它以前在它那里有过些什么特殊化，它的机械的可规定性、它的内在概念自由的缺乏，使它无力对生物保持自身。客体对生物首先是作为漠然外在的东西，在这种情况，它能够机械地影响生物；但它这样并不是作为对一个生物起作用；如果它在对待生物，它也不是作为原因在起作用，而是它在**刺激** 。因为有生命的东西就是冲动，外在性唯有它已经自在而的自为地**在有生命的东西之中** 时，才到达并在有生命的东西之中；对主体所起的作用，唯在于：主体**相应地发现了** 自己呈现的外在性；——外在性也可以不适合主体的总体，那么，它就必须至少相应于主体那里的一个特殊方面，

而这种可能性在于：主体恰恰把自身外在地来对待，是一个特殊的东西。

如果主体在其需要中规定自身与外在的东西相关，从而使本身成为外在的东西或工具时，主体便是对客体施加**暴力** 。它的特殊性质、它的一般有限性落入这种关系较有规定的现象之中。——那里的外在的东西是一般客观性的过程，机械性和化学性。但这过程将立即中断，而外在性也就转化为内在性。外在目的性通过主体的活动，首先将被带进漠然的客观性中，这种外在目的性将由此而被扬弃，以致客体与概念相对，并不是实体，概念因此不能仅仅成为客体的外在形式，而必须将自身建立为它的本质和内在的、渗透的规定，与它的原来的同一相适合。

因此，机械的过程以客体之征服而过渡为内在的过程，个体通过这种内在过程，便这样将客体**据为己有** ，即它夺取了客体的特殊性状，使其成为它的手段，并对客体提供它的主观性以为实体。于是这种同化与上面考察过的个体再生产过程合而为一了；当个体使它自己的客观性成为自己的客体时，个体便在上述过程中消耗自己；它的肢体与外物的机械的和化学的冲突，是它的一个客观的环节。过程的机械的和化学的东西，是生物消解的开始。既然生命是这一过程的真理，从而作为有生命的东西就是这个真理的存在和这个存在的威力，那么，它便侵吞存在，渗透存在作为其 [16] 普遍性，其产物也就通过它而完全规定了。存在这样转化为有生命的个体性，使后者回归到自身，这样，本身会过渡为一他物的生产，就将成为再生产，有生命的东西在再生产中**自为地** 建立自身与自己同一。

直接的理念也是概念和实在直接的、而非**自为** 之有的同一；通过客观的过程，有生命的东西给自己以**自身感觉** ；于是在这感觉中，它把自身**建立** 为那个自在自为的东西，在它的作为漠不相关地建立起来的他有之中，与自身同一的东西成为否定物的否定的统一。在个体与最初于它漠不相关地事先建立的客观性这种融合之中，它既在一个方面把自己构成为现实的统一，又**扬弃它的特殊性** ，并把自己提高到普遍性。它的特殊性在消散中仍持续存在；通过消散，生命把个体的生命和外在于它的客观性建立为它的种。通过外在的生命过程，生命这样就自身建立为实在的、普遍的生命，建立为**类** 。

丙、类

有生命的个体，最初从生命的普遍概念分割出来，是一个还不曾由自身来保持的事先建立。通过与同时于此事先建立的世界的过程，它把自己——**自为地** 建立为它的他有否定的统一，——建立为它本身的基础；这样，它便是理念的现实，所以个体自身现在就从**现实** 出现，正如它以前仅仅从**概念** 出现那样；而且它的发生，曾经是一个**事先建立** ，现在则成为它的生产。

但个体通过扬弃对立而达到的进一步规定，是要成为**类** ，作为它与它的以前漠不相关的他有之同一。既然个体的这一理念是这种本质的同一，它就在本质上是它本身的特殊化。理念是从总体发生的，按照总体来说，理念的这种消散就是个体的二重化，——一是与个体同一的客观性的事先建立，一是生物对自身亦如对另一生物的对待。

如果生命还封闭在它的范围以内，这一普遍的东西便是生命的第三阶段，是生命的真理。这一阶段是个体的自身相关的过程，那里的外在性就是它的内在环节；**其次** ，这种外在性本身作为有生命的总体，就是一种客观性；对于个体来说，个体本身就是这种客观性；个体在这种客观性中，不是作为**已扬弃的** ，而是作为**持续存在的** 客观性中，具有其本身的确定性。

因为类的关系现在是在这样一个东西中的个体自身感觉的同一，即这个东西同时又是另一个独立的个体，这就是**矛盾** ；有生命的东西于是重又是冲动。——类现在诚然是生命理念的完成，但它最初还是在直接性范围之内；因此，这种普遍性在**个别的** 形态中，是现实的，——概念，其实在具有直接客观性的形式。因此，个体诚然**自在地** 就是类，但它不是**自为的** 类；就它所是的东西而言，那仅仅才是另一个有生命的个体；那与自身相区别的概念，不是以自身作为概念，而是以一个作为生物同时具有为概念的外在客观性那样的概念，来作概念与之同一的对象，这一形式因此相互都是直接的。

个体与他物的同一，个体的普遍性，这样便仅仅是**内在的** 、或**主观的** ；它因此有要求，要建立普遍性，并把自身实在化为普遍的东

西。但类的这种冲动只能通过相互还是特殊的、个别的个体性之扬弃而实在化自身。首先，如果那是这样的个体性，即它们**自在** 地、普遍地满足它们所要求的扩张，并在它们的类的普遍性中消解自身，那么，它们的实在化了的同一就是从分裂而自身又进入自身反思的类的否定统一。在这种情况下，这统一就是生命的个体性本身，它不再从生命概念产生，而是从**现实的** 理念**产生** 。它本身最初只是那刚刚要客观化自身的概念，但却是**现实的概念** ，——**一个有生命的个体的种子** 。对于**普通知觉** 说来，在种子中**当前呈现的** ，是概念所是的东西和**主观概念** 所具有的**外在现实** 。因为生物的种子就是个体性的完全具体化；在此具体化中，一切它的不同的方面、特性和器官肢体组织的区别都包括在这一具体化的**整** 个的规定性之中，而且那最初的**非物质** 的、主观的总体是不发达的、单纯的和非感性的；所以种子就是在概念内在形式之中的整个生物。

按照这一方面说来，类的自身反思是这样的，即当否定的统一的环节和个体性在类的自身反思中**建立起来** 时——活着的两性的**繁殖** Fortpflanzung，类的自身反思便由此而保持了**现实** 。理念，作为生命，还处在直接性形式之中，在这种情况下，它便落回到现实之内，它的这种反思只是重复和无限的进展，它在这种进展中并未越出它的直接性的有限性。但是这样回到它的最初概念，也有较高的方面，即理念在直接性之内不仅遍历了其过程的中介，而且恰恰以此便扬弃了直接性，并由此而把自己提高到其实有的一个较高的形式。

在类的过程中，个别的个体交互扬弃它们的漠不相关的、直接的存在，并且在这种否定的统一中死去，类的过程以后便以**实在化了的类** 为其产物的另一方面，这个类建立自身与概念同一。——个体生命分散的个别性在类的过程中没落了；类自身回归于其中的那个否定的统一，一方面是**个别性的产生** ，另一方面又是**个别性的消灭** ，所以它是与自身消融的类，是理念**自为之变的普遍性** 。在延种 [17] 中，有生命的个体性的直接性死去了；这种生命的死亡就是精神的出现。作为**自在的类** 那样的理念，当它扬弃了它的构成生物性别的特殊性，从而给予自己以一个**本身** 即**单纯普遍性** 那样的**实在** 之时，它便是**自为的** ；这样，它便是这样的理念，即**把自身当作理念来对待** ，是以普遍性为其规定性和实有那样的普遍的东西，——即**认识的理念** 。

[1] 理念指生命。——译者注

[2] 我们应当说精神的“生活”，但这里黑格尔利用了德语的“生活”和“生命”都同是Leben。——译者注

[3] “精神的自然”，我们说“精神的本性”，黑格尔这里也是利用了“自然”与“本性”，德语同是Natur。——译者注

[4] 这里所说的“自由”，也指“没有”，如“入场不收费”，说“自由入场”。——译者注

[5] 这是指空间、时间将在以后的《自然哲学》中讨论，它们不是逻辑自身的范畴。——译者注

[6] 这里的判断，含原始划分之意。——译者注

[7] 昆虫（insectum）就字义说，有划分、剪截之意。——译者注

[8] 指上述概念规定。——译者注

[9] 这里的感觉，德语是Gefühl,有时也作感情或情绪解，较偏于主观，与属于客观的另一字Empfindung（感觉）不同。如我有冷的感觉，便只能用Gefühl 而不能用Empfindung，中文过去无此区别，都译作“感觉”，我这里也找不出适合的译名，只好从旧。——译者注

[10] “其”指“存在的”。——译者注

[11] “延种”Begattung，通常指两性交合，按黑格尔的语法，应说“延类”，但中文只好说“延种”。——译者注

第二章 认识的理念

生命是直接的理念，或说是它的还未自在地实在化本身的**概念** 那样的理念。在它的**判断** 中，它是一般的**认识** 。

如果概念作为抽象普遍性或作为类而**自由** 存在，概念便是作为**自为的** 概念。这样，概念就是它的纯粹的自身同一，这个同一在自身中与自身之相区别，是这样的，即：有区别的东西不是客观性，而同样得了自由，到了主观性，或说到了单纯的自身等同的形式，从而是概念的对象，亦即概念本身。它的一般**实在** 是**它的实有** 形式；问题在于这种形式的规定；**自在的** 或作为**主观的** 概念是什么，概念沉没入客观性中，然后沉没入生命理念中是什么，其区别都依据这种形式的规定。在后者之中，概念诚然是与其外在的实在相区别，并且**自为地** 建立起来，不过它之具有它的这个自为之有，却是仅仅作为同一，这个同一是作为它沉没入它的受它支配的客观性中那种自身关系，或者作为内在的、实体的形式那种自身关系。概念超出生命之上的提高，就是：它的实在即得了自由达到摆脱普遍性的那种概念形式。通过这种判断，理念就二重化了——在主观概念中，概念本身就是其实在，在客观概念中，概念就是作为生命。——如果理念以自己本身为对象，并且它的实有、即它的有之规定性是它自己与自己的区别，那么，**思维、精神、自我意识** 便是理念的规定。

精神的 ，或如人们以前谈得更多的，**灵魂的形而上学** ，围着实体、单纯性、非物质性等规定打转，——来自**经验** 意识的精神**表象** [18] ，作为主体，其基础是在上述规定那里，并且还要问对于宾词说来，与知觉符合一致的是什么，——这样一个办法，并不比把现象世界纳于普遍规律和反思规定那种物理学办法能够走得更远些，精神既然也只在它的**现象** 中有基础，那么，这样一个办法甚至必定还更要落在物理的科学性之后。精神既然不仅比自然更是无限地丰富得多，而且**概念中** 对立物的绝对统一构成精神的本质，所以精神在它的现象和对外在性的关系中，显示了它的在最高的规定性中的矛盾，因而对于

每一对立的反思规定列举出一项经验或者经验也必定能够按照形式推论的方式而达到对立的规定。因为在现象那里直接发生的宾词，最初还属于经验的心理学，所以留剩下来为形而上学的考察的，本来就只是全然贫薄的反思规定。——**康德** 在他的**理性灵魂学** 中就坚持这种形而上学，即，它如果应该是一门理性的科学的话，那么，通过对自我意识的**普遍表象附加上** 最少一点知觉的东西，也会把那门科学转变成一门**经验** 的科学，败坏它的理性的纯洁和对一切经验的独立性。——于是剩下来的无非是简单的、自身内容极其空洞的表象：自我，人们关于这个表象甚至不能说它是一个**概念** ，而是一个**伴随一切概念的空洞意识** 。依照康德以后的推演看来，通过这个**自我** ，或者说通过在思想的**它（物）** ，不过是设想一个思想的先验主体 = x而已，这个主体只有通过那些成为其**宾词** 的思想来认识，而我们离开了这些思想，就**永远** 得不到**最小的概念** ；按照康德自己的说法，这个自我有其**不便** ，即我们在每一时为了对自我下某种判断，都不得不**已经使用了自我** ；因为它不是**一个** 用以区别一个特殊客体的**表象** ，而是一个一般表象的**形式** ，如果表象可以称为认识的话。——理性灵魂学所犯的**逻辑谬误推论** Paralogismus，就在于把自我意识在思维中的样式，造成是一个客体的知性概念，把那个"**我思** "当作是一个**在思维的东西** ，一个**自在之物** ，用这种方式就得出：自我在意识中出现，永远是作为**主体** ，并且当然是作为单一的、在一切形形色色的表象里都是同一的；又从表象作为外在的、与我相区别而不合理地推演出：自我是一实体，以后又在质方面上是一个**单纯的东西** ，是一个**一** ，是一个**独立于** 空间、时间的事物而**存在的东西** 。——

我详细地摘引了这种论述，因为从这里可以确切认识 以前**关于灵魂** 的**形而上学** 的、尤其是使形而上学崩溃的"**批判** "的本性。——那种形而上学从事于规定灵魂的**抽象本质** ，它本来是从知觉出发，并把知觉的经验普遍性和在一般现实的个别性那里的**外在** 反思规定转化为上述**本质规定** 的形式。——康德心目中总是只有他当时的形而上学的情景，那主要是停留于这样抽象、片面的规定，全然没有辩证法；对于古代哲学家关于精神概念真正**思辨的** 思想，他不重视，也不研究。在他关于那些规定的**批判** 中，他极其简单地跟着**休谟的** 怀疑论方式走，他坚持这样一点，即自我怎样在意识中显现，但是既然要认识自我的**本质** ——自在之物——，就要从自我那里丢掉一切经验的东西；于是除了伴随一切表象的**我思** 这个现象外，什么也没有剩下，——关于这个我思，人们是**一星半点的概念** 也**没有** 的。——当然必须承认，

如果不**理解概念**，仅仅停留在简单、固定的**表象** 上，停留在**名称** 上，那么，不论关于**自我**，不论关于任何东西，甚至关于概念本身，我们都会毫无概念。——奇怪的是这种思想——假如这也可以称为思想的话，——即，为了对自我下判断，我不得不已经使用自我；为了下判断而把自我意识当作手段来**使用** 的这个自我，却又是一个x，人们对于它以及对于这种使用的情况，连丝毫概念都不能有。但可笑的当然是把这样的自我意识性质，——即：我思维自己，如果没有那个是自我的东西在思维，我就不能被思维，——叫做**不便**，把**兜圈子** 当作某种有缺点的东西，——这种情况，通过它，自我意识和概念的绝对、永恒的性质便在直接经验的自我意识中启示自身，其所以启示自身，乃是因为自我意识正是**实有的**、也就是**经验上可知觉的**、纯粹**概念**，是绝对的自身关系，这种关系作为分离的判断，把自身造成是对象，并且唯有通过这样的东西，才使自己在兜圈子。——一块石头没有那种**不便**，假如它应该被思维，或者假如应该对它下判断，那么，它在那里并不障碍它自己的路；它免除了要对这一事业使用自己的艰难；那必定是在它以外的另一个东西去承担这种劳苦。

缺点，这些该叫做野蛮的观念在那里安置的缺点，即是：在自我思维里，不可能丢掉作为**主体** 的自我；然后又倒过来，即，自我**只是** 作为**意识的主体** 出现，或者说我只能把我自己**用** 作一个判断的**主词**，并且缺少它由之而**呈现** 为一个**客体** 的**直观**；但是一个只能作为主体而存在的东西，其概念还不曾在它自己那里引起任何客观的实在。——假如客观性要求在时间和空间中规定的外在直观，并且直观就是那欠缺的东西，那么，不难看出客观性仅仅是指感性的实在，而又超出自身之上被提高为思维和真理的条件。但是，假如按照我们以日常意识谈自我那样的方式，无概念地把自我当作光秃秃的、单纯的表象，那么，它就是抽象的规定，而不是以自身为对象的自身关系；——这样，它就只是两端的**一个**，纵使在那里没有前面涉及过的不便，即无法使思维的主体离开作为客体的自我，它也只是片面的主体而无其客观性，或者只是客体而无主观性。但是就在前一规定那里，即自我作为主体那里，事实上也仍旧存在着同样的不便；自我思维**某物**、自身或某个他物。它自身对立于其中的两种形式，其不可分离性属于它的概念和概念本身最特有的本性；这恰恰是康德为了坚持那在自身中仅仅与自身不相区别的、从而甚至仅仅是**无概念的表象** 而要拒绝的。这样一个无概念的东西诚然与以前形而上学的抽象的反思规定或范畴相对立；——就片面性而言，它却是与那些范畴站在同一条线

上，虽然那些范畴倒还是思想性较高的东西；与此相反，它和古代哲学关于灵魂或思维的概念较深刻的思想，例如亚里士多德真正思辨的思想对比起来，就更加贫薄和空洞了。假如康德哲学研究一下那些反思规定，它就不得不更多地研究那固执的空洞自我抽象，那个错误设想的自在之物的理念，那个自我正是由于它的抽象之故，更加显出是一个全然不真的东西；被埋怨其不便的那种经验，本身就是一个经验的事实，在那里明明道出了那种抽象之不真。

康德的理性心理学的批判，只提到门德松Mendelssohn 关于灵魂不灭的证明，我引用批判对此证明的驳斥，更是为了提出来与此证明相对立的东西很古怪的缘故。门德松的证明根据灵魂的**单纯性**，由于这种单纯性，灵魂在时间中就不能够变化、**过渡** 为一个他物。质的单纯性就是上述的**抽象** 的一般形式；作为质的规定性，它在有之领域里研究和证明过，质本身是抽象地自身相关的规定性，正因此而不如说是辩证的，并且仅仅过渡为一个他物。但在概念那里，又指出过，假如以对牢固不灭、不可摧毁、不可消逝的关系来看概念，不如说概念之所以是自在自为之有的东西和永恒的东西，是因为它不是**抽象的**，而是**具体的** 规定性，不是抽象地自身相关的、规定了的有，而是**它本身和它的他物的统一**，所以它不能过渡为他物，好像自身在那里变化了似的，其所以如此，正因为它本身就是那个**他物**，那个规定了的有，并且因此它在这一过渡里只是达到自己本身而已。——康德的批判却用**量的** 规定来和概念统一的那个**质的** 规定对立。尽管灵魂不是一个杂多的互相外在的东西，并且不包含**外延的** 大小，那么，意识总还有**一个度**，并且灵魂也和**每个存在着的东西** 一样，有一个**内涵的大小**，因此就提出了由**逐渐消失** 而过渡为无的可能性。——这种驳斥，除了把**有** 之一范畴，即**内涵的大小** 应用于精神而外，还是什么呢？——这一规定，并不具有自在的真理，反而在概念中就扬弃了。

形而上学，——甚至是把自身限于固定不变的知性概念，也不把自身提高到思辨的东西和概念的本性那样的形而上学，也曾以**认识真理** 为其目的，并按照对象是**真** 或不真，是实体或现象来研究其对象。康德批判对形而上学的胜利，不如说在于摧毁以**真** 为目的的研究和这个目的本身；他的批判丝毫不问问那唯一具有兴趣的问题，即，一个规定了的主体，这里就是**表象的抽象自我**，是否具有自在自为的真理。但是，假如停留在现象，停留在日常意识中所发生的单纯表象那样的东西，那就是对概念和哲学实行放弃。越出那里之上，在康德

批判中就叫做某种飞越的东西，理性对它完全无权过问。事实上，概念确是飞越无概念的东西之上了，而越出那里之上首先的理由，一部分是概念自身，另一部分就消极方面说，是现象、表象、以及像自在之物和那个自身不应是客体的主体等抽象之不真。

有关这种逻辑的叙述的，是**生命的理念**，精神的理念便从它那里发生，或者说，后者证明自身是前者的真理。作为结果，这个理念便自在自为地具有其真理，然后也可以拿理念来比较经验的东西或精神的现象，看那是怎样符合一致的；经验的东西本身却也只是通过并从理念才能够把握的。关于生命，我们已看到它是理念，但它同时又展示出还不是它的实有的真正表现或种类和方式。因为在生命中，理念的实在是作为**个别性，普遍性** 或类是**内在的东西**；生命的真理，作为绝对的否定统一，因此是要扬弃那抽象的（或说直接的，也是一样，）统一，并且作为与自身同一那样**同一的东西**，作为自身等同的类。这个理念现在就是**精神**。——但对此还可以注意的，是精神在这里是以适合于作为逻辑的理念那种形式来考察的。理念还具有其他可以暂时在这里引用的形态，它在具体的精神科学中就是以这些形态来考察的，如**灵魂、意识** 和**精神本身**。

以前关于个别的、有限的精神，一般使用了灵魂这个名称，而理性的或经验的**灵魂学** 就正意谓着**精神学**。在**灵魂** 这个名词里，浮现着这样的表象，即它和别的事物一样，是一个**物**；人们要问它的**处所**，它的**力** 从而起作用的**空间的** 规定，还更要问这个物是怎样不可**消逝的**，是怎样支配了**时间性** 的条件，而又在时间性中去掉了变化的。**单子** 的体系把物质提高到灵魂似的性质；灵魂在这个表象中是一个原子，和一般物质的原子一样；原子，像从咖啡杯里升起的蒸气那样，它通过侥幸的环境，能够发展成为灵魂；不过它的表象**较为** 阴暗，使它区别于一个出现为灵魂那样的原子。——那**自在之有的概念** 便必然也在直接的实有之中；在这种与生命实体的同一中，在它沉入它的外在性中，概念就是在**人类学** 中来考察的。但即使对于人类学，那种形而上学也必定是陌生奇异的，在那种形而上学中，这种**直接性** 形式等于一个**灵魂物**，等于一个**原子**，等于物质的原子。——这块阴暗的地方必须让与人类学，在这块地方里，精神是在以前人们所谓**星象的** 和**地上的** 影响之下，作为与自然相**感应** 那样一个自然精神活着，并且在**梦** 中和**预感** 中感知自然的变化，居处在脑、心、神经节、肝等等里；按照柏拉图的说法，神对于那些器官给予了**预言** 的禀

赋，从而那**非理性的** 部分也受到神的仁慈考虑并分有较高的东西，自我意识的人便超乎它们之上。如果这个非理性的方面在个别主体中是受完全偶然的身体状况、外来影响和个别环境的游戏所支配，那么，以后表象和较高精神活动的情况也是属于这个非理性方面的。

这个最低级的具体的形态，那里的精神是沉没于物质性之中的，这个最低级形态在**意识** 中也立即有其较高的形态。在这种形式中，自由概念，作为**自为之有的自我** ，就退出客观性，但自身与客观性作为**它的他物** ，作为对立的对象而相关。当这里的精神不再作为灵魂，而在其自身确定性中，**有之直接性** 对于它反倒是具有一个否定物的意义时，那么，在同一中，精神在对象里与自身在一起，这个同一还又仅仅是一个**映象** ，因为对象也还具有一个**自在之有的** 形式。这个阶段是**精神现象学** 的对象，——这一门科学处于自然精神和精神本身的科学之间，同时又以精神**和它的他物的关系** 来考察**自为** 之有的精神，如已经提到过的，这个他物被规定为既是**自在** 之有的客体，又是被否定了的，——所以精神是作为**现象的** ，表现自身为它自己的对立面那样来考察的。

但这种形式的较高真理，是**自为的精神** ；对这种精神说来，意识的**自在** 之有的对象，具有精神自己的规定、一般**表象** 的形式；这种精神对诸规定所作的活动，就像对它自己的规定、即对感觉、表象、思想等所作的活动一样，在这种情况下，它在自身中和在它的形式中，都是无限的。这一阶段的考察属于原来的精神学，它包括通常**经验心理学** 对象，但为了成为精神的科学，它必须不从经验着手，而是科学地来把握。——精神在这一阶段是**有限的** 精神，在这种情况下，它的规定性的**内容** 是一个直接的、已给予的内容；这种精神的科学要说明精神摆脱了它的这种规定性并进而把握住它的真理、即无限精神那种过程。

反之，**精神的理念** ，它是**逻辑的** 对象，却已经在纯科学之中了；因此它无须去看精神遍历的过程，去看精神是怎样牵缠于自然、直接规定性和质料或说表象的，那是要在以上说过的三种科学去考察；这个过程是在它之后，或不如说在它之前，也是一样，——如果逻辑被当作是最后的科学，过程便是在它之后 [19] ，如果它被当作**最初的** 科学，理念从它那里才过渡到自然，过程便是在它之前。正如自我从自然概念把自身显示为自然的真理那样，在逻辑的精神理念中，

自我就是在其判断中自身即对象那个自由的概念，就是**作为自己的理念** 的**那个概念** 。但是即使在这种形态中，理念也还是没有完成。

当理念诚然是自由的、以自身为对象的概念时，理念这样便是**直接的** ，正因为它是直接的，所以它还是在其**主观性** 中的理念，从而总是在其有限性中。它是应当实在化自身的**目的** ，或者说，是本身还在其**现象** 中的**绝对理念** 。它所**寻找** 的是**真** ，即概念本身和实在的同一；但它仅仅才在寻找真；因为它在这里，如它最初那样，还是一个**主观的东西** 。对象是对概念而言的，因此，它在这里固然是一个已给予的对象，但它不是作为起作用的客体，作为本来面目那样的对象，或者作为表象以进入主体，而是主体把它转变为**一个概念规定** ；在对象中使自身活动的，就是概念，它在对象中自身与自身相关，因而它在客体那里给自身以它的实在，找到**真理** 。

所以理念首先是一个推论的一端，作为概念，这概念作为目的，首先是以自己本身为主观的实在；另一端则是主观的限制，即客观世界。两端在推论中是同一的，即它们都是理念；第一，它们的统一是概念的统一，概念在一端中只是**自为的** ，在另一端中只是自在的；第二，实在在一端中是抽象的，在另一端中则是在其具体的外在性之中。——这个统一现在将由**认识** 而建立；因为认识是主观的理念，这个统一就是作为目的而从自身出发的统一，最初只是作为**中项** 。——进行认识者自身通过其概念的规定性，即通过抽象的自为之有诚然是与一个外在世界相关，但却是在它自己的绝对确定性中，以便把在自身那里的实在，即形式的真理，提高到实在的真理。认识在其概念那里具有客观世界的**全部本质性** ；认识的过程是把客观世界的具体内容自为地建立为与**概念** 同一，并且反过来也将概念建立为与客观性同一。

现象的理念直接是**理论的** 理念，即**认识** 本身。客观世界直接具有对自为之有的概念而言是**直接性** 或说**有** 之形式，正如概念最初只是作为抽象的、还封闭在自身之内的概念那样；概念因此只是作为**形式** ；它在自己那里所具有的实在，只是它的**普遍性** 和**特殊性** 的单纯规定，但**特殊性** ，或**说规定了的规定性** ，则是这种形式从外面获得的内容。

甲、真之理念

主观的理念首先是**冲动** 。因为它是概念的矛盾，以自身为对象并使自身成为实在，然而却没有作为**他物** 、对概念独立的对象，或者说没有自身与自身相区别而又同时具有**差异性** 和漠然实有的本质规定那样的区别。冲动因此具有下述的规定性，即扬弃概念自己的主观性，使它最初的抽象的实在成为具体的实在，并以其主观性事先建立的世界的**内容** 来充实这种实在。——从另一方面说，概念由此而规定自身，是这样的：概念诚然是它自己的绝对确定性，但它事先建立的一个**自在** 之有的世界却与它的**自为之有** 对立，而这个世界的漠然的**他有** 对于它本身的确定性说来，又具有仅仅是一个**非本质的东西** 的价值；在这种情况下，它就是要扬弃这个他有并要在客观中直观其自身同一的那个冲动。如果这种自身反思就是扬弃了的对立和**建立起来的** 、为主体而活动的**个别性** ，它最初显现为事先建立的**自在之有** ，那么，这个自在之有就是从对立而又恢复了的形式的自身同一，——这个同一性被规定为对在其区别性中的形式漠不相关，并且是**内容** 。

这个冲动因此是**真理** 的冲动，如果真理是在**认识** 之中，那么，这冲动也就是在其特有意义下的**理论的** 理念那样的**真理** 的冲动。——假如**客观** 真理作为与概念相应的实在，是理念本身，而一个对象如果在它那里可以有、或者也可以没有真理，那么，对象的真理较确定的意义却相反地在于它之是真理，是**为了** 或在主观概念之中，即在**知** 中。它是**概念判断** 的关系，这种关系自己表现为真理的形式判断；在判断中，宾词不仅是概念的客观性，而且也是事情的概念及其现实有关的比较。——如果概念作为形式，还具有一个**主观的** 规定或为主体的规定成为概念自己的规定，概念的这种实在化就是**理论的** 。因为认识是作为目的或作为主观的理念，所以那事先建立为自在之有的世界的否定，是**第一个** 否定；结论 [20] ，其中客观的东西是在主观的东西中建立的，因此最初只有这种意义，即：自在之有的东西仅仅作为一个主观的东西或仅仅在概念规定中建立起来，但因此便不是自在自为的。在这种情况下，结论就仅仅达到一个**中立的统一** ，或一个**综合** ，即是说原来分离而仅仅这样外在联结的东西的统一。——因此，当概念在认识中将客体建立为**它的** 客体时，理念便给自己仅仅一个这样

的内容，即是内容的基础是**已给予的**，并且在内容那里仅仅扬弃了外在的形式。在这样的情况下，这种认识在其实现了的目的中，还保持它的有限性，同时它在此目的中并**未** 达到目的，并且**在它的真理中** 还**未** 到达真理。因为内容在结果中，假如还具有一个**已给予的** 结果的规定，那么，与概念对立的事先建立的**自在之有** 就没有扬弃掉；从而在此结果中也仍旧不包含概念与实在的统一，即不包含真理。——可怪的是，这个**有限性** 方面在现代仍被坚持，并且被当作是认识的**绝对** 关系，——似乎有限的东西本身就该是绝对的！以这种立场，就将把一个**在** 认识**背后** 的不可知的**自在之物** 性附加到客体上去，并且把这种自在之物性，从而也把真理，看作是对于认识说来，是一个绝对的**彼岸** 。在那里，一般思维规定、范畴、反思规定以及形式的概念及其环节，都获得了这样的地位，即它们并非本身是有限的规定，而是在这样的意义上是有限的，即在和那个空洞的**自在之物性** 对比时，它们是主观的东西；把认识的这种**不真的** 关系当作真的，乃是现今已变成普遍意见的一种谬误。

从有限认识的这种规定来看，便立刻表明这种认识是一个扬弃自身的矛盾，——一个真理同时又不是真理的矛盾，——认识**有** 物而同时又不认识**物自身** [21] 那样的认识，就是说这种认识表明自身是不真的。但是认识却要通过它自己的过程来消解它的有限性，从而消解它的矛盾；我们关于这种认识所作的考察，是一个外在的反思；但这种认识本身就是概念，这概念自身是目的，即它通过其实在化来实现自身，并且恰恰是在这种实现中扬弃了它的主观性和事先建立的自在之有。——因此，认识要在它本身那里，在它的积极活动中去考察。——如已经指出过的，这个理念既然是概念的冲动，要**自为地** 实在化**本身** ，那么，它的活动就是要规定客体，并通过这样进行规定而在客体中与自身同一并与自身相关。客体总是绝对可规定的东西，它在理念中具有这样的本质的方面，即不是自在自为地与概念对立。因为这种认识还是有限的、不是思辨的，所以事先建立的客观性，对于这种认识说来，还不具有这样的形态，即客观性在它本身那里只是概念，毫无自己特殊的东西以与概念对立。但这样一来，它作为一个自在之有的彼岸，其所以具有**可以由概念来规定的** 规定，本质上是因为**理念** 是自为之有的概念，并且是在自身中绝对无限的东西，**自在的** 客体在那里被扬弃了，只还有要**自为地** 扬弃客体的目的；因此，客体诚然被认识的理念事先建立为**自在之有的** ，但本质上却是在这样的关系之

中，即，理念对它本身和这种对立的虚无性，是确定的，在客体中达到了它的概念的实在化。

现在，主体的理念通过推论，自身便与客观性融合了；在推论中，**第一个前提** 是我们在目的关系中所曾见过的概念对客体的直接侵占和关系的同样形式。概念对客体进行规定的活动，是它对客体的直接**传达** 和无抵抗的**扩张** 。在这里，概念仍然是在纯粹的自身同一之中；但它的这种直接的自身反思，同样又具有客观直接性的规定；那**对于概念** 说来是它自己的东西，同样也是一个**有** ，因为那是事先建立的**第一次** 否定。建立起来的规定因此又同样被当作一个仅仅是**被发现的** 事先建立，当作是对一个**已给予的东西** 的**掌握** ，那里的概念活动，不如说仅仅在于否定地与自己对立，对当前的东西退缩，使自身消极，从而这个当前的东西，不是被主体所规定，而是好像它在自身中就是自己本身那样，可以**表现** 自身。

因此，这种认识在这一前提中，显得甚至连逻辑规定的**应用** 都不是，而是把这些规定当作事先发现的规定来接受和掌握；这种认识的活动也显得限于仅仅要去掉一个主观的障碍，一层对象的外壳而已。这种认识就是**分析的** 认识。

1. 分析的认识

人们往往这样来说明分析的和综合的认识的区别，即一个是从已知到未知，另一个则从未知到已知。但假如详细考察一下这种区别，就将很难在这区别里发现确定的思想，更不用说概念了。人们可以说，认识总是以未知的东西开始，因为人们并不要学习去知道某种已经知道的东西。反过来，也可以说，认识以已知的东西开始；这是一个同语反复的命题，——即，认识用以开始的东西，认识之所以真的认识它，正因为它是已知的；那还未被认识而要在以后才会被认识的东西，还是一个未知的东西。在这种情况下，人们不得不说，假如认识一经开始，它总是从已知到未知。

分析认识的相区别的东西，在以下的情况中，已经规定了自身，即它作为全部推论的第一个前提时，中介还不属于它，它乃是概念的那个直接的、还不包含他有的中介，那里的中介的否定性活动，自身外在化了。那种关系的直接性之所以本身是中介，却因为它是概念对

客体的否定关系，但它又毁灭了自身并且以此而使自身成为单纯的和同一的。这种自身反思只是一个主观的东西，因为在它的中介里，区别还仅仅作为事先建立的、**自在之有的** 区别，作为**客体** 的自身差异而呈现的。通过这种关系而达成的规定，就是单纯**同一性** 和**抽象普遍性** 的形式。因此，分析的认识总是以这种同一性为其原则；到他物的过渡、差异的联结，统统都从这种认识、从它的活动里排除出去了。

更密切地考察一下，那么，分析的认识就是从一个**事先建立的** 、从而是个别的、**具体的** 对象开始，这个对象或许对于表象是一个已经**完成的** 对象，或许是一个课题，即它只是在其环境和条件中被给予了，但还没有从这些环境和条件摘取出它本身，还没有表现于单纯的独立性之中。对象的分析不可能在于它仅仅被**分解** 为它所能包含的特殊的**表象** ；对象的这样分解和把握，是一项并不属于认识的行业，而只涉及**表象** 范围之内的一项较详细的知识，一项规定。既然分析以概念为根据，它便是本质上以概念规定为其产物，这些产物诚然又是**直接包含** 于对象之中的。从认识理念的本性，会发生以下情况，即：主观概念的活动，从一个方面看，必须认为仅仅是**那已经在客体中的东西** 的**发展** ，因为客体本身无非是概念的总体。以为对象中似乎没有什么东西不是**放进去的** ，这样来设想分析，是片面的；以为发生的规定仅仅是从对象**抽出来的** ，这种想法也同样是片面的。大家知道，主观唯心论说出了第一种设想，它把认识的活动当作不过是片面的**建立** ，在这个建立的彼岸，仍然隐藏着**自在之物** ；第二种设想属于所谓的实在论，它把主观的概念了解为空洞的同一性，这个同一性**从外面接受** 思想规定到自身之中。——既然分析的认识自身表现了已给予的质料转化为逻辑的规定，两者合而为一，是一个**建立** ，这个建立同样又直接规定自身为**事先建立** ，那么，由于这个事先建立的缘故，那个逻辑的东西便可以显得是一个在对象中**已完成的东西** ，并且由于建立的缘故，又显得仅仅是一个主观活动的**产物** 但是这两个环节却必须不分开；逻辑的东西把分析提高到它的抽象形式之中，它之在抽象形式中当然是在认识中呈现的，正如反过来说，它也不仅是一个**建立起来的东西** ，而是一个**自在之有的东西** 。

如果分析的认识现在是以上所指出的转化，它却并不要通过任何更多的**中项** ，而是在这种情况下，规定就是**直接的** ，并且恰恰具有为对象所特有又自在地属于对象这样的意义，因此也没有从对象去把握主观的中介。——但是以后认识应该**从相区别之物** 更**前进** 、更**发展**

。但因为它按照它在这里所具有的规定说来，是无概念的和非辩证的，它便只具有一个已给予的区别，并且它的前进只是在质料的规定那里出现的。唯有当演绎出来的思想规定可以重新分析时，认识才像是具有**内在的** 行进，在这种情况下，思想规定才是具体的东西；这种分析的最高和最后的东西就是抽象的最高本质 [22] ，或说抽象的同一性——而与这个同一性对立的就是差异。然而这种行进却不外是仅仅重复一个原来的分析行为，即对那已经被接受到抽象形式之内的、又作为一个**具体的东西** ，再说规定，并就此而对它分析，然后又重新是由分析而来的抽象物作为一个具体的东西的规定，如此等等。——但思想规定似乎在其本身中也包含一个过渡。假如对象被规定为整体，那么，从整体当然就进到**部分** 这另一规定，从**原因** 进到**结果** 这另一规定等等。但这种情况在这里并不是什么进展，因为整体与部分、原因与结果都是**对比** ，而且对于这种形式的认识来说，是那样**已完成** 的对比，即一个规定在本质上与另一规定是**现成地** 联结起来的。被规定为**原因** 或**部分** 的那个对象，已经由对比的双方所规定，从而是由**全部** 对比所规定的。至于这种对比是否已经**自在地** 是某种综合的东西，那么，这种关联和认识的质料的其他关联一样，对于分析的认识来说，都只是一个**已给予的** 东西，因此并不属于这种认识的特有的行业。至于这种关联此外是否还要被规定为先天的或后天的，这也是毫无所谓的，因为它被看作是一种**现成的** 关联，或者如人们所说的一件意识的**事实** ，**部分** 这一规定是与**整体** 这一规定联结着的，如此等等。当康德提出关于**先天综合** 原理的深刻的注释，并认识到自我意识的统一，即概念的自身同一 [23] ，是这些原理的根源时， [24] 他却把**规定的** 关联、对比概念和综合原理本身**从形式逻辑那里** 当作**已给予的** 东西接收过来；对它们的演绎本来必须是要去陈述自我意识的那个单纯统一到此统一的上述规定和区别之过渡；但康德却省略了，不去指出这种真正综合的进展，这种自己产生自己的概念。

大家知道，**数学** 和较普遍的**分立的大小的科学** ，是优先地被称为**分析的** 科学和**分析** 的。——这些科学的认识方式，事实上最内在地是分析的，须要简短考察一下，这一点根据何在。——以前的分析认识从具体的质料开始，质料自在地具有偶然的杂多性；内容的一切区别以及到更进一步的内容的进展都依赖于质料。数学和代数的质料则正相反，是已经全然抽象和不规定的造出来的东西，在它那里剔除了一切比率的特色，从而每一规定和联系对它都是一个外在的东西。这

样一个东西就是分立的大小的根本，即**一** 。这个无比率的原子可以增加成**多** ，并且外在地规定和联合成一个数目；这种增加和加以界限是一个空洞的进展和进行规定，它停留在抽象的一的同样原则上。**数** 往下怎样分合，完全依靠认识者的安排。“大小”总之是范畴，在它之内造成了这些规定，——那是变成了**漠不相关的** 规定性，所以对象就没有于它是内在的规定性，即对于认识是**已给予的** 。如果认识给予自己的，最初是数的偶然的差异，那么，现在这些数就为更进一步的制作和各种各样的比率构成了质料。这样的比率，其发明与制作，对于分析的认识来说，诚然似乎毫无内在的东西，而是偶然和已给予的东西；正如这些比率和自身相关的运算，通常是**作为差异的东西前后相继** 来讲述，而不去注意内在的联系。然而一个引导向前的原则，仍是容易认识到的，当然，那就是分析的同一性的内在的东西，这个同一性在差异的东西那里表现为**等同** ；进步是把不等同归结到较大的等同。试举一最初步的例子，如加法是总括完全偶然的**不等同的** 数，乘法则反之，是用**等同的** 数，随着还有**数目和单位** 的**相等** 比率以及方幂比率。

因为对象和比率的规定性现在是一个**建立起来的** 规定性，所以进一步用这些比率来运算，也完全是分析的，因此分析的科学并没有像**课题** 那样的**定理** 。分析的定理包含本身已经解决了的课题，完全外在的区别，它适合于它使其相等的两方，是如此不重要，以致这样一个定理似乎是一个很琐屑无聊的同一性。康德诚然曾宣布5 + 7 = 12这一命题是一个**综合** 命题，因为在一方以5与7多项的形式和在另一方以12一项的形式，所表示的是同一回事。但是，假如分析的东西并不应当意谓着完全抽象的、同语反复的东西，即12=12，而总要在它那里有所前进，那么，当前就必须有某一种区别，然而却是这样的区别，即它并不根据任何质、任何反思规定性，更不用说概念了。5 + 7和12是完完全全的同一内容，在前一边也表示了这样的**要求** ，即5与7都统括在**一个** 表词之内，就是说，像5是一个总计出来的东西，那里计算的中断完全是任意的，还很可以再数下去，现在就该用附加上去的一应该是7这个规定，以同样方式往前数。所以12就是5与7和一个运算的一个结果，这个运算，按照其性质来说，已经假定了也是一个完全外在的、无思想的行动，因此一架机器也可以办到。这里至少并没有什么到他物的过渡，只是徒然的继续，即是说，同一运算的**重复** ，5与7就通过这个运算而发生。

一个这样的定理的**证明** ——假如定理是一个综合命题，它便要求一个这样的证明——就会只是在于从5起而由7规定的往前数的运算，并认识到这一往前数和人们别处称为12的那个东西相一致，而那个12本身也无非同样是那个规定的往前数。因此人们就不用定理的形式而选择了运算的**课题** 和**要求** 的形式，即只说出构成定理的那个等式的**一** 方，而要找到它的另一方。课题包含内容并指示出应着手办理这个内容的运算。运算并不由于任何冷漠的、赋有特种比率的质料而受到局限，而是一种外在的、主观的行动，质料漠然地承受这种行动的规定，这些规定是在质料那里建立的。在课题中作出的条件和**解决** 中的结果，其全部区别只是这样的区别，即：在解决的结果中，就像在课题中所宣示的那样，以规定的方式而**现实地** 联合或分离。

因此，这是一个顶顶多余的格式，这里要应用与综合命题有关的几何方法形式，而对于课题则在**解决** 以外又还随着一个**证明** 。这种证明无非表现同语反复，即解决是正确的，因为运算是照课题所要的做的。假如课题要加较多的数，那么，解决就是加那些数；而证明则指出解决之所以正确，因为课题要加，而人们加了。假如课题包含复合的规定和运算，例如十进位数相乘，而解决也无非是宣告一个机械的办法，那么，证明就会是有用的；但这个证明也不过是那些规定和运算的分析，即解决从那里自行发生而已。由于这样分离了那作为机械办法的**解决** 和作为回忆所办理的对象和运算的本性那样的**证明** ，恰恰就丧失了分析的课题的优点——即**构造** 可以直接从课题引导出来，因此本身能够表示为**可以理解** 的；用其他方式，构造就会明显地表现出缺点，这种缺点是综合方法所固有的。——在高等分析中，那里随着方幂比率而来的，主要是分立大小的质的、依赖于概念规定性的比率，课题和定理当然包含综合的规定；必须把那里的**其他的** 规定和对中项的比率当作是**直接** 由课题或定理**提供的** 。此外，这些用作辅助的规定也必须是这样的，即它们的基础在于考虑和展开课题或定理的一个方面；综合的外观唯一来自课题或定理本身并没有对这个方面指名；例如求一方程式诸根的方幂总和这个课题，其解决要通过对成为诸根的方程式的系数的那些函数之考察然后联结它们。这里用作辅助的系数的函数及其联结之规定，并非在课题中已经表示出来了，——此外，这种展开本身完全是分析的。所以$x^{m-1}=0$这个方程式之解决，借助于正弦，高斯所求得的内在的、著名的代数解决，也借助于考察用m除$x^{m-1}-1$的**余数** 和所谓原始的根，——这是现代分析最重

要的扩张之一，——是一个综合的解决，因为用作辅助的规定，正弦或余数的考察，并不是课题本身的一个规定。

关于考察所谓变量的无限差分的分析的性质，关于微积分计算的性质，已在这个逻辑学的第一部 [25] 中详尽地讨论过了。那里曾指出过， [26] 这是以一个质的大小规定为基础，它唯有用概念才能把握。从大小（量）本身到质的大小规定的过渡，不再是分析的；因此，直到今天，数学还不能够达到使依靠那种过渡的运算，由其自身，即以数学的方式来解释，因为那种过渡不是数学的性质。**莱布尼兹** ，创造使无限差分的算法成为一种**计算** 的荣誉归于他，如以上所介绍的，他以一种最不合适的方式，即既是无概念的、又是非数学的方式来造成那种过渡；但过渡一旦作为前提，——它在科学的目前状况下，不过是一个前提，——那么，以后的进行当然就只是一连串通常的运算。

以前提到过，分析假如达到了不再由课题本身来**建立的规定** ，分析便将成为综合的。但是从分析的到综合的认识之普遍过渡，在于从直接性形式到中介，从抽象同一到区别之必然过渡。分析在其活动中，仍然停留在一般规定那里，在这种情况下，那些规定自己与自己相关；但通过它们的规定性，它们本质上又具有这样的性质，即它们自身与一个**他物相关** 。上面已经提到过，即使分析的认识也在并非外在给予的质料而是思想规定的关系那里向前进行，却因为这些关系对于认识说来是**已给予的** ，所以认识仍然是分析的。但因为这种认以所知的唯一是它自己的东西，就是抽象的同一，这个同一本质上是**有区别的东西的同一** ，所以它本身必须是这种认识的同一，对于主观概念说来，也是作为由概念建立起来的**联系** 并且将与概念同一。

2. 综合的认识

分析的认识是全部推论的第一个前提，——概念对客体**直接的** 关系；**同一** 因此是这样的规定，即分析的认识认识它作为自己的规定，而且认识只是去**把握有** 。综合的认识从事于**有** 什么之**概念理解** Begreifen，即是说以规定的统一性去把握规定的多样性。因此，它是推论的第二个前提，**差异的** 东西本身在推论中有了关系。为此之故，它的目标就是一般**必然性** 。——差异的东西之相联系，一部分是在一个**对比** 中，它们在这对比中既是相关，又是彼此漠然独立；但一部分

它们又是在**概念** 中联结着的；概念是它们的单纯的、但又是规定的统一。因为综合的认识最初只是从**抽象的同一** 过渡到**对比** ，或说从**有** 过渡到**反思** ，所以它不是概念的绝对反思，概念是在它的对象里认识这种反思的；概念对自身所给予的实在，是次一阶段，即差异的东西本身所提示的同一，这个同一因此还是**内在的** ，仅仅是必然性，不是主观的、自为之有的同一，因此还不是概念本身。因此，综合的认识虽然有概念规定为其内容，客体也将在这些规定中建立；但这些规定最初却相互处于**对比** 之中，或者说是在**直接的** 统一中，但也恰恰以此而不是在概念由之而作为主体的那个统一之中。

上述的一点构成了这种认识的有限性；因为理念的这个**实在的** 方面在这种认识里还具有作为**内在的** 同一那样的同一，所以其规定还是作为**外在的** 规定，它 [27] 既然不是作为主观性，便缺少自己的东西，即概念在其对象中所具有的东西，还是**个别性** ，而且认识虽然不再是抽象的、而是**规定的** 形式，即概念的**特殊的东西** ，那个在客体中与概念相应的东西，但概念的**个别的东西** ，还是一个已给予的内容。这种认识虽然因此把客观世界转化为概念，但给予世界的，却只是按照概念规定的形式，并且不得不按照客体的**个别性** ，按照规定的规定性去**寻找** 客体；认识还不是本身在进行规定。同样，认识**找到** 命题和规律并证明其**必然性** ，但不是作为自在自为的事情本身的必然性，即出于概念的必然性，而是这样的认识的必然性；这样的认识在已给予的规定那里，在现象的区别那里前进，并且自为地把命题认识作统一和关系，或者说，从**现象** 认识其根据。

以下将考察综合认识较详细的环节。

（一）定义

最初的东西是：那还是已给予的客观性，将转化为单纯的、作为最初的形式，从而转化为**概念的** 形式；这样把握的环节因此不外是概念的环节，即**普遍性、特殊性** 和**个别性** 。——**个别的东西** 是作为**直接表象** 那样的客体本身，是那个应该下定义的东西。个别客体的普遍的东西在客观的判断或必然的判断的规定中，自身成为**类** ，并且是作为**最近的** 类，即具有这样规定性的普遍性，这种规定性对于特殊的东西的区别说来，同时也是原则。对象在**特殊的差异** 那里具有这个区

别，这个差异使对象成为规定的种，它使这个对象与其余的种之分离有根据。

定义，当它以这样的方式把对象归结到对象的**概念** 时，就把对象为存在所需要的外在性抹掉了；它把概念在其实在化中所适合的东西加以抽象，概念由此迈步，第一成为理念，第二成为外在的存在。**描述** 是为了**表象** ，并且收受以后属于实在的内容。但是定义却把被直观的实有规定之丰富多彩，归结到最单纯的环节；实有是这些单纯原素的形式，正如这些环节是互相规定的那样，实有也是包含在概念之中的。对象，如所揭示的那样，以此而被把握作普遍的东西，它本质上也同时是被规定的东西。对象本身是第三个，即个别的东西，类和特殊化在其中合而为一了，它是一个**直接的东西** ，在概念之外建立的，因为它还不是本身正进行规定。

在那些规定中，在定义的形式区别中，概念找到了自身，并且在那里具有与它相应的实在。但是因为概念环节自身反思在这种实在中还不包含个别性，因为客体在认识中时以此而还未被规定为一个主观的客体，所以认识也就相反地是一个主观的认识，并具有一个外在的开始，或者说它之是主观的，是为了它在个别的东西那里的外在的开始。概念的内容因此是一个已给予的东西，一个偶然的东西。于是具体的概念就两方面说，是一个偶然的东西，一是就它的一般内容说，一是就这样一点说，即：对象在外在实有中所具有的形形色色的质，其中哪些内容规定是要为概念选择出来的，并且构成概念的环节。

这后一方面需要较详细的考察。即是，既然个别性作为自在自为的规定了的有，处于综合认识特有的概念规定之外，当前便没有原则来察看对象的哪些方面是属于对象的概念规定的，哪些只是属于外在实在的。这就构成在定义那里的困难而为这种认识所不能消除的。可是在那里还必须作出一种区别。——**首先** ，从自我意识的目的性的产物，很容易找到定义；因为这些产物应为之服务的目的，是由主观决定所产生的一种规定，它并且构成本质的特殊化，即存在物的形式，它是认识在这里唯一达到的规定。存在物的质料别的本性或其他外在特色假如与目的相应，便是包含在它的规定之内，其余则是非本质的。

其次，几何的对象是抽象的空间规定；作为基础的抽象，所谓绝对空间，失去了一切较具体的规定，并且还仅仅具有被安置在它之内那样的形态和形象；因此那些形态形象本质上仅仅**是** 它们所**应该** 是的东西；它们的一般概念规定，更明白地说，特殊的差异，在它们那里具有其单纯的、不受阻碍的实在；在这种情况下，它们与外在目的性的产物是同一回事，正如它们也和算数的对象符合一致那样，这些对象所以为基础的规定同样也是被安置在它们之中的。——空间当然还有别的规定，它的量向是三，它的连续性和可分性，这些都不是由在空间那里的外在规定才建立起来的。但这些都属于所接受的质料，并且是直接的事先建立；要在那些主观规定与它们所进入的地基的这种特具的本性相联结和纠结时，才发生综合的比率和规律。——在数的规定那里，既然**一** 这个单纯的根本是它们的基础，联结和其他规定便完全只是一个建立起来的东西；反之，空间是自为地是一个连续的互相外在的东西，空间中的规定便还更加散乱，具有与其概念相差异的实在，但这种实在不再属于直接的定义了。

第三，自然的和精神的**具体的** 客体的定义，看起来却完全是另一回事。这些对象，对于表象说来，总是**有许多特性的事物**。这里首先要把握的是：什么是它最近的类，然后什么是它的特殊的差异。因此要规定在许多特性中，哪些对于对象适合作为类，哪些对于它适合作为种，然后在这些特性中规定哪一个是本质的；而对于对象所要认识的，是这些特性相互处于什么样的联系之中，是否一个特性以另一特性而建立。但对此除了**实有** 本身而外，还没有任何其他标准。——特性的本质性，对于定义说来，就是它的普遍性，这个普遍性应该在定义中被建立为单纯的、未发展的规定性。但这个普遍性在实有中，却仅仅是经验的，——在时间中的普遍性，即是否这一特性是经久的，而其他特性则在整体的持续存在中表现为易消逝的，——或者，一个普遍性，由与其他具体的整体比较而发生，并且在这种情况下并不超出共同性。假如比较提供经验上呈现的总的外貌作为共同的基础，那么，反思就须要把这种外貌统括到一个单纯的思想规定里去，并且把握这样的总体的单纯性质。但是，一个思想规定或个别的直接的特性构成对象的单纯的规定的本质，其凭证只能是从具体状态**演绎**出这样的规定。但这一点却要求分析，分析把直接状态转化为思想，并且把直接状态的具体物归结为一个单纯的东西，——这种分析比上面考察过的分析更高级些，因为它不是进行抽象，而在普遍的东西中

还包含着具体的规定的东西，把它联合起来，并指出它倚赖于单纯的思想规定。

但是直接实有的杂多规定与单纯概念的关系，将会是需要证明的定理。但定义作为最初的、尚未发展的概念，由于它应该把握对象的单纯规定性，而这种把握又应该是某种直接的东西，它对此就只能在对象的**直接的** 所谓特性中使用一个特性，——感性实有或表象的一个规定；这种规定通过抽象而出现的个别化，然后构成单纯性；而且对于普遍性和本质性说来，在经验的普遍性那里的概念，就是在变化的环境下的长住不变的东西，并斥逐在外在实有和表象中的反思，即在那里找寻概念规定的反思，在那里概念规定是找不到的。——因此，下定义便自动放弃特有的概念规定，（那些规定将会是对象的原则，）而满足于**标志** ，即这样一些规定，在这些规定那里，**本质性** 对于对象本身是漠不相关的，不如说它们只有这样的目的，即它们对于外在反思说来，是**标记** 。——一个这样个别的、**外在的** 规定性，对于具体的总体及其概念的本性，是很不适宜的，好像它是可以自为地选择出来的并且可以被认为在它之中一个具体的整体会有其真正表现和规定似的。——按照布鲁姆巴赫 [28] 的注解，例如耳垂就是一切其他动物所缺少的东西，所以按照普通关于共同的和区别的标志的说法，完全有理由可以将它用于天然的人的定义。但是这样一个完全外在的规定立即就显出与天然人的总的外貌的表象，与概念规定应当是某种本质的东西的要求，是如何的不适宜！假如被纳入定义的标志，只是这样纯粹应急的办法，或者只是较近于一项原则的本性，那就是某种完全偶然的东西。由于这些标志的外在性之故，也要看到它们是这样的，即，在概念认识中，并不从它们开始；不如说那是一种模糊的感觉，一种不确定而深刻的感性，一种对本质的东西的预感，走在发明自然中和精神中的类的前面，然后才为知性寻找一个规定的外在性。——概念，当它进入外在性中的实有时，它就在其区别中展开了。并且不能绝对束缚于这样的个别特性。作为事物的外在性那样的特性，对自身也是外在的。在有许多特性的事物的现象领域里，曾经指出这些特性为此而甚至本质上成为独立的物质；从同一种对现象的立场来考察，精神也将是有许多独立的力的堆积。个别的特性或力，由于这种立场，纵使它在被建立为与他物漠不相关的地方，就停止其为标识特征的原则，从而作为一般概念的规定性那样的规定性也就消失了。

在具体事物那里，与特性的相互差异并列的，还出现**概念** 及其**实现** 之间的区别。自然中和精神中的概念，具有一个外在的规定性，在那里，规定性表现为对外在的、消逝性和不适宜性的倚赖。某种现实的东西诚然因此自在地表现了它所**应该** 是的东西，但按照否定的概念判断说，它也同样可以表现出，它的现实性只是不完全地相应于这个概念，是**坏的** 。由于定义现在应该是在一种直接的特性中来提示概念的规定性，所以就没有任何特性不能对它给与一个事例；那须要下定义的具体物，诚然可以在整个外貌中去认识，但是被当作是其特征的那种特性，却表现为不成熟的或发育不全的。在一棵坏的植物里，在一个坏的动物类中，在一个可轻视的人中，在一个坏的国家中，存在的方面是有欠缺或完全涂抹掉了，可是它们对于定义说来，仍可以当作一个这样具体物的存在中相区别的东西和本质的规定性。一个坏的植物、动物等等仍然总还是一个植物、动物等等。因此，如果坏的东西也被纳入定义，那么，经验搜寻它想要认为是本质的一切特性，都由畸形的事例而失去了，畸形者正是缺少本质的特性，例如对于天然人说来，由于无头的事例，便缺少脑这个本质性，对于国家说来，由于专制国家和暴君政府的事例，便缺少保护生命和财产这个本质性。——假如对事例坚持概念，而事例用概念来衡量是提供了一个坏的例子，那么，概念便不再在现象那里具有它的凭证了。但是**直接的** 概念所应当是的独立性，是与定义的意义违反的，因此，定义对于对象的规定，只是从实有的直接性接收来的，并且只能在现成事物那里为自己找理由。——至于定义的内容是**自在自为的** 真理，抑或是偶然，这却在它的范围以外，其所以不能构成在定义中主观建立的概念和一个在概念之外的现实对象之符合一致，是因为个别对象也可能是坏的。

定义的内容总是从直接的实有取来的，因为它是直接的，它就没有辩解理由；关于内容的必然性问题，从根本上便消除了；定义既把概念说成仅仅是一个直接的东西，这就放弃了对概念本身作概念理解。定义因此无非表现为在一个已给予的内容那里的概念的形式规定，没有概念的自身反思，即是说，**没有它的自为之有** 。

但是一般直接性只是从中介发生，因此它必须过渡到中介。或者说，定义所包含的内容规定性，因为它是规定性，所以它不仅是一个直接的东西，而且由于它的其他规定性而有了中介；定义因此只能通过对立的规定来把握它的对象，因此也必须过渡到**分类** 。

（二）分类

普遍的东西必须自身**特殊化**；这样，分类的必然性便处在普遍的东西中。但由于定义本身已经以特殊的东西开始，所以它过渡到分类的必然性也就处于特殊的东西中，后者自为地指向另一个特殊的东西。反过来说，由于规定性需要坚持其与它不同的规定性之区别，特殊的东西就正以此而从普遍的东西分割开来；普遍的东西于是为分类而**事先建立**。因此，过程虽然是这样，即定义的个别内容通过特殊性而上升到普遍性的顶端，但普遍性必须当作是客观基础，从这个基础出发，分类表现为普遍的东西的、最初的东西的判分。

于是过渡出现了，既然从普遍的东西到特殊的东西出现了过渡，它便是由概念的形式所规定。定义就其自身说，是某种个别的东西；定义的多数，属于对象的多数。从普遍到特殊这个属于概念的进程，是一个**综合科学**、一个**体系**和**有体系的认识**之基础和可能性。

对此第一个要求，如已经指出的，是以一个在普遍形式中的对象为开端。假如在现实中，不论是自然或精神的现实，具体的个别性，对于主观的、天然的认识说来，是作为最初的东西而给予的，那么，在认识中，在至少是概念理解的认识中，那就恰恰相反，必须以概念的形式为基础，即**单纯的、脱离了**具体物的东西是最初的东西，因为对象只是在这种形式中，才具有普遍的东西自身相关的和按照概念而是直接的东西之形式。与这种行程相反对，在科学事物中也可能意谓着某种东西，因为直观比认识容易，所以可直观的东西，即具体的现实也可以成为科学的开端，这种行程比起那反过来从对象的抽象开始，又从那里进到对象的特殊化和具体的个别化来，是**更自然些**。但由于应该是**认识**，所以比较就已经连同**直观**得以决定并提供了，问题只能是，**在认识以内**，什么应是最初的，后续的状况应是怎样；那就不再要求一条**自然的**、而要求一条**认识的**道路。——假如只要**容易**，那么，对于认识说来，把握抽象的、单纯的思想规定，比把握那成为这些思想规定及其关系复杂地连结起来的具体物，更加容易，这是立即自明的事；具体物应该以这种方式，而不再像它在直观中那样去把握。**普遍的东西**是自在自为的最初的概念环节，因为它是**单纯的东西**，特殊的东西才是后继的东西，因为它有了中介；反过来说，单纯的是较普遍的，而具体的则是作为自在地相区别的东西，从而是有中介的，它已经事先建立了从最初者的过渡。——这个看法不仅涉及在

定义、分类和命题的规定形式中的行程次序，而且也涉及在普遍的东西中或者仅仅看到抽象与具体之一般区别的认识次序。——因此，例如在**学习阅读** 时，合理的方式也不是以读整个字或甚至以读音节开始，而是以字和音节的**原素** ，以**抽象的** 声音符号开始；在书写字母时，具体字的分析已经在字的抽象声音及其符号中完成了；学习阅读正由此而是和抽象对象最初打交道。在**几何** 中，并不用一个具体的空间形状作开端，而是用点和线，然后再用平面的形象，即使是在后者之中，也不是以多边形，而以三角形开始，在曲线中也是以圆开始。在**物理** 中，个别的自然特性或物质也摆脱了它们在现实中多方面的牵缠，而以简单的、必要的条件来表示；即使它们也和空间形象一样，是可以直观的东西；但是它们的直观是这样准备的，即它们首先摆脱了由外在于它们自己规定性的环境而来的一切变态而出现并将坚持不变。磁、电、各种气体等等就是这样的对象，它们在现实那里出现于具体状况之中，认识它们，唯有把它们从那些具体状况取出来把握，才会获得它们的规定性。试验当然是为了直观而把它们表现于一个具体情况之中，但试验必须一方面为了成为科学的而只取用为试验所必需的条件，另一方面为了指出与这些条件不可分的具体物之不重要，又必须试验多次，使它们在一个具体形态里出现，又在另一形态里出现，于是对于认识就只剩下它们的抽象形式了。——为了再举一例，如这种情况可能像是自然的、富于感性的，即观察**颜色** 最初是在动物性的主观感官的具体现象之中，然后在主体之外作为一种幽灵式的、飘浮的现象，最后在外在现实中、在客体那里固定下来。然而对于认识说来，普遍的、在此即真正最初的形式，是上述情况的中间形式，如颜色飘浮于主观与客观之间，为著名的分光带Spektrum，和主观与客观的环境还没有任何纠缠。这些纠缠对于这个对象本性的纯净观察，首先只是扰乱，因为它们自身作为发生影响的原因，致使不能决定颜色的一定变化、过渡和对比是基于颜色自己的特殊本性呢，抑或反过来，要把主体器官的健康的和病态的特殊感受和效果或客体的化学的、植物性的、动物性的力，都归之于那些环境病态的特殊状况呢。——还可以从有机自然和精神世界的认识，再引更多的其他例子；总而言之，必须把抽象的东西造成是开端和原素，在它之中，并且从它出发，便散播出特殊性和具体物的丰富形态。

在分类那里或者说在特殊的东西那里，固然出现了特殊的东西与普遍的东西的区别，但这个普遍的东西本身已经是规定了的东西，从而只是一个分类的一支节。因此对于它便有了一个较高的普遍的东

西；但对于后者又重新有了一个更高的，如此以至于无穷。对于这里所考察的认识，并没有任何内在的界限，因为认识是从已给予的东西出发，并且抽象普遍性的形式是认识的最初的东西所特有的。所以任何一个对象，在它像是具有一个初步的普遍性时，就将成为一定科学的对象，并且是一个绝对的开始，在这种情况下，熟知的**表象** 将和它一起**事先建立** ，并且它就自身说，会被认为毋须任何演绎。定义把它当作是一个直接的对象。

从对象下一步的进程，首先是**分类** 。对于这个进程说来，只要求一个内在的原则，即一个从一个普遍的东西和概念的开端；但这里所考察的认识，却缺少一个这样的东西，因为它所追寻的，只是概念的形式规定，而不去追寻这种规定的自身反思，因此从已给予的东西取得内容规定性。对于那个在分类中出现的特殊的东西，当前却并无自己的根据，既没有构成分类根据的东西，也没有彼此判分的支节所应有的规定比率。从这样的观点看来，认识的事业只能在于一方面安排在经验质料中已找到的特殊的东西，一方面又通过比较去寻找后者的普遍的规定。然后把这些规定当作分类根据；分类根据的规定可以多种多样，正如分类的规定也很多。一个分类的支节的相互关系，种的关系只有这种普遍的规定，即这些支节是**按照已** 采纳的分类根据而相互规定的，它们的差异依靠另一种观点，所以它们不是在一条等同的线上彼此并列的。

由于缺少自为的规定之有的原则，这种分类事业的规律只能在形式的空洞的规则中成立，这些规则什么也引导不出来。——所以我们看到，分类应该**穷尽** 概念，这是作为规则立起来的；但事实上每一个别的分类支节必须穷尽**概念** 。这本来意谓着应该穷尽的，是概念的**规定性** ，不过在种的经验的、自身无规定的繁多那里，这样繁多的发现或多或少，都丝毫无助于概念之穷尽；例如对于67 种鹦鹉，还更又找到一打，这与类的穷尽是毫不相干的。穷尽的要求只能意谓着同语的命题，即：应该**完全** 列举一切种。——在扩充经验的知识时，寻找不合于已采纳的类的规定的种，当然是很有补益的，因为这种规定常常较多是按照整个外貌的朦胧表象，不是依照显著地应为类的规定服务的或多或少是个别的标志而采用的。——在这样的状况，就必须改变类，必须有理由说明须要把另一数目的种，看作是一个新类的种，就是说，人们要以某种观点当作统一，用它来编列事物，类就是由此而规定的；这种观点本身在那里就成为分类根据。反过来说，假如仍旧

坚持最初被接受为类的特征那种规定性，要与以前的种编列在一起的种那些材料就被排斥出去。这种无概念的推动，一次把一种规定性当作是类的本质环节，按照它把特殊的东西列于这个类之下或排斥于这个类之外；另一次却又在特殊的东西那里开始，并且让它的编列由另一规定性来引导，这样的推动就给出一个任意的游戏现象，类要坚持具体物的哪些部分或哪些方面，并据此来进行安排，这都付托与任意。——物理的自然在分类原则上，本身也呈现着这样的偶然，借助于它的不独立的、外在的现实，它处在形形色色的、对于它同样是已给予的联系之中；因此现成有一大堆原则，按照这些原则，它自己很方便地在它的一系列形式里随从这一个原则，在另一系列里又随从另一个原则，甚至发生混杂的半雌雄体的生物，这些生物按照不同的方面又立即消灭。由此便出现这样的情形，有些标志在一系列自然物那里发生，是很具特征和本质的，而在另一系列里，则是不明不白的、无目的的，从而对这种分类原则的坚持便不可能。

经验的种的普遍**规定性** 只能是这样的，即这些种一般地互相**差异**，并不对立。**概念的判分** 以前已在其规定性中指出过；假如特殊性没有概念的否定的统一而被当作一个直接的和已给予的特殊性来接受，那么，区别就仅仅停留在以前考察过的一般差异的反思形式那里。自然中的概念主要在外在性里，这种外在性把区别的全部漠不相关带进来了；因此，对于分类一个常见的规定就是从**数** 取来的。

这里特殊的东西对普遍的东西，从而对一般分类是如此其偶然，假如人们当感性的特性容许时在这种认识里找到自身表现适于概念的分类根据和分类，这也可以归之于理性的**本能** 。例如在动物那里，搏噬工具，爪、牙，在体系中被用为广泛概括的分类根据；它们起初只被当作是于认识主观有利，容易识别的标志那样的方面。事实上，在那些器官里，不仅有适合于外在反思的区别，而且那些器官是动物性的个体生命攸关之点，它在这个点，从外在于它的自然的他物把自身建立为与自身相关的、与他物的连续性分开的个别性。——在**植物** 那里，雌雄蕊部分构成植物生命的最高点，植物由此而暗示到性别、从而到个体的个别性的过渡。体系因此有理由为一个虽不充分、但很足够的分类根据而转向这一点，从而使一个规定性有了基础，这个规定性不仅仅是为外在反思作比较用的，而且是植物所能够有的最高的、自在自为的规定性。

（三）定理

1. 随着概念规定前进的认识的第三阶段，是特殊性到个别性的过渡；这个阶段构成**定理** 的内容。这里所要考察的，是**自身与自身相关的规定性** ，是对象自身中的区别和有区别的规定性的相互关系。定义只包含**一个规定性** ，分类包含**与其他的相对立** 的规定性；在个别化中，对象在自身中分散开了。如果定义停留在普遍的概念里，那么，在定理中，就与此相反，对象是在它的实在中、在它的实在的实有的条件和形式中被认识的。它和定义一起表现那成为概念与实在之统一的**理念** 。但是这里所考察的、还被理解为在寻求中的认识，却没有达到这种理念的表现，因为在这种认识里，实在不是从概念发生的，所以它之依赖于概念没有被认识，从而统一本身也没有被认识。

按照上述的规定，定理就是一个对象本来的**综合的东西** ，因为它的规定性的关系是**必然的** ，即是以概念的**内在同一性** 为基础的。定义和分类中的综合的东西，是一个外在地接受来的联结；现成的东西被带进概念的形式，但整个内容，作为现成的，仅仅是要**指明** 而已，而定理却应该要**证明** 。既然这种认识**不演绎** 它的定义和分类规定的内容，那么，似乎那些表现定理的关系的**证明** 也可以省掉，并且以这种观点而满足于知觉。但是，认识通过什么使自身与单纯的知觉和表象相区别呢，那就是把内容传达给认识的一般的**概念形式** ；这一点在定义和分类中也会办到；但定理的内容既然来源于**个别性** 这个概念环节，它便在实在规定中持续存在，这些规定不再仅仅以单纯的和直接的概念规定为它们的关系；在个别性中，概念过渡到**他有** ，到实在，从而成为理念。定理中包含的综合，于是不再具有为它辩解的概念形式；它像是**差异物** 的一个联结；——还没有于此建立的统一因此才须要指出，——所以在这里对于这种认识本身来说，证明是必要的。

这里首先呈现了困难，即是要确定地**区别对象的规定** ，哪些可以纳入**定义** ，但在**定理** 中却要受非难。关于这点，眼前并不能有什么原则，一个这样的原则好像就在于：某个东西直接适合一对象，属于定义，它要由其余的、但作为一个有中介的东西来指出中介。不过定义的内容是一个规定的内容，从而自身也本质上是一个有中介的内容；它只有一个**主观的** 直接性，即是说，主体造成了一个任意的开端，并把一个对象当作前提。当这个对象现在是一个自身具体的一般对象而且又必须加以分类时，一大堆规定便发生了，这些规定按照它

们的本性说来，是有中介的，并且不是由于一个原则，而是仅仅按照主观的规定被认为是直接的和未经证明的。——**欧几里得** 一直有理由被公认为这种综合认识方式的大师，在他那里，也有以**公理** 为名称的关于**平行线** 的**前提** ，人们认为它须要证明，曾以各种方式试图弥补这一缺欠。在另外一些定理里，人们曾相信须要发现这样的前提，即它们不要直接被假定，而要得到证明。那个关于平行线的公理所涉及的东西，可以这样说，当然，恰恰要在那里去认识欧几里得的正确意义，这种意义恰当地使他的科学的元素以及性质得到荣誉；那条公理的证明本来可以从平行线的概念引导出来，但是这样的证明在他的科学中作为他的定义、公理，以及一般地说，他的对象、空间本身及其最切近的规定、量向之演绎是如此稀少；——因为一个这样的演绎只能从概念引导出来，但概念却在欧几里得科学特征之外，所以这些必要的**前提** 是相对的最初的东西。

如果在这个时机谈到前提，那是为了**公理** 也属于前提同样的类别。公理经常不正确地被认为是绝对最初的东西，好像它们本身不需要任何证明似的。假如事实上是这样，那么，它们就会仅仅是同语反复，因为仅仅在抽象的同一中并找不到差异，所以也就无须什么中介了。但假如公理不止于是同语反复，那么，它们也是从**另外某种科学** 里来的**命题** ，因为它们对于用它们作公理的那种科学说来，应该是前提。因此，它们本来是**定理** ，而且大多数是从逻辑来的。几何公理类似辅助命题Lemmen，是逻辑的命题，再者，因为它们只涉及大小（量），从而质的区别在它们中熄灭了，所以它们也近于同语反复；以上谈到的，是主要公理，是纯粹的量的推论。——因此，公理就其本身来看，也正和定义、分类一样需要证明，而因为它作为相对最初的东西，对于某一立场说来，是被当作前提，所以它们不仅仅被作成是定理。

就**定理的内容** 来看，那需要作出较详明的区别，因为区别在于概念的实在**规定性之关系** ，这些关系可以是对象的多少不完全的和个别的比率，但或者也可以是一个这样的比率，即它包括实在的**整个内容** 并表现其规定的关系。但**完全的内容规定性之统一** ，便等于**概念** ；一个包含这种统一的命题，因此本身就是定义，但这个定义不仅表现直接收纳的概念，而且也表现在其规定的、实在的区别中发展的概念，或者说，概念的完全实有。于是两者合起来就表现**理念** 。

假如更详细地比较一个综合科学的，**尤其是几何学** 的定理，这样的区别就会表现出来，即它的有些定理只包含对象的个别比率，但另一些定理则包含这样的比率，即对象的完全规定性表现于这些比率之中。假如因为每个命题总包含一个真理，并且在形式的过程中、在证明的连系中也像是本质的，便把全部命题的价值都一一同等看待，这却是很肤浅的观点。就定理内容看，区别是与形式的过程最紧密地联系着的；下面关于定理的一些注解，可以用来更详细地说明那种区别以及综合认识的本性。首先这一直在欧几里得几何学那里，它提供了综合方法最完整的模范，应该做这个方法的代表，它安排的定理的先后次序，使每一定理为其结构和证明所要求的命题总是现成的、以往证明过的，这也被赞扬为范例。这种情况涉及形式的后果；这种后果尽管很重要，但这种情况却更多地涉及目的性的外在安排，就其自身说，与概念和理念的本质区别，并无关系，而进程必然性的更高原则却是在这种区别之中。——用以开始的定义，把感性对象只当作直接给予了的来把握，并且按照它的最近的类和特殊的差异来规定它，这种差异同样又是概念的单纯的、**直接的** 规定性，即普遍性和特殊性，其关系并未向前发展。开始的定理现在可以认为自身丝毫不像定义中包含的那样直接的规定；并且这些规定之相互**依存** 最初只能涉及这个普遍的东西，即一规定被另一个一般地**规定了** 。所以欧几里得关于三角形的最初命题，只涉及**重合** ，即是说**需要规定** 一个三角中**多少** 块，以便同一个三角中**其余的** 块或说整个三角形也一般地得到规定。两个三角形相互比较，以**覆盖** 而重合，这是必须使**感性的覆盖** 而不用**规定之有** 的**思想** 那种方法所需要的绕弯的路。否则那些定理，就本身来看，便包含着**两** 部分，一部分可以认为是**概念** ，另一部分则是实在，即那个对于实在说是已完成的东西。完全的、进行规定的东西，例如两个边和封闭的角，**对于知性说来** ，已经是完整的三角；对于三角形的完全规定性而言，已不再需要什么；其余二角和第三个边，是超出概念规定性之上的实在的多余。因此那些定理所做的事，本来是这样的，即它们把那总之需要三个边和三个角的感性三角形，归结到最简单的条件；定义一般只提到三条线，它们封住平面的形状并造成一个三角形。一个定理由于诸边**有了** 规定，才显著地包含着诸角的**有了规定** ，正如其他定理之包含其他三块对这样三块的依存。——但是**毕达哥拉斯定理本身** 就包含了按三角形之边来看三角形的大小（量）的完全规定性；这个定理第一次成为三角形之边的方程，因为以前的边只一般地达到三角形各块的互相**规定性** ，没有完成一个**方程式** 。这个命题因此是三角形的完全的、**实在的定义** ，即首先是直

角的、在其区别中最简单、最有规则的三角形的定义。——由于这个命题事实上是一个达到了完全的规定性，欧几里得便用这个命题来结束第一卷。他结束第二卷也是这样，即在下列情况以后：他以前把带着较大的不等的、非直角的三角形，归结为等形的三角形，用了把长方形归结为正方形的办法，——即在自身相等的正方形和自身不相等的长方形之间的等式，于是在毕达哥拉斯定理中那与直角、即自身相等的角相应的弦，便构成等式的一端，等式的另一端即自身不相等的**两条** 勾股。在正方形和长方形之间的那个等式，以圆的**第二** 定义为基础，——这又是毕达哥拉斯定理，只有在这种情况下，勾股才被认为是变量；圆的第一个等式正是在**感性** 规定性对**等式** 的关系中，作为一般圆锥体切面两个互相不同的定义。

这种真正综合的进程，是从**普遍的东西** 过渡到**个别性** ，即过渡到**自在自为的规定的东西** ，或者说，对象的**自身** 统一，在这种情况下，对象便分散于它的本质的、实在的规定性之中，而且有了区别。但是在其他科学中的全然不完备的、普通的进程，却经常虽然是从一个普遍的东西开始，但这个普遍的东西的**个别化** 和具体化，却只是这个普遍的东西对从别的什么地方来的材料的**应用** ；理念原来的**个别的东西** ，以这种方式，便是一个**经验的** 附加物。

定理内容不管多么不完善或多么完善，总之必须**证明** 。它是一个实在规定的关系，这些规定还不具有概念规定的关系，假如它们具有这种关系，像在我们称为**第二个** 或实在的**定义** 中所能指出的那样，那么，这些规定正因此一方面是定义，但因为它们的内容同时又来自实在规定的关系，并不仅仅在于一个普遍的东西和单纯的东西的关系，它们与这样的第一个定义比较，也需要并且能于证明。作为实在的规定性，它们具有**漠然持续存在** 和**差异的** 形式；因此它们并不直接为一；为了这个原故，必须指出它们的中介。直接的统一，在第一个定义中，是这样的统一，即按照这个统一，特殊的东西便在普遍的东西之中。

2. **中介** ，现在要详细考察一下，它可以是单纯的，或者是通过更多的中介。进行中介的支节与对之进行中介的支节相联系；但是由于中介不是来自概念，并且定理又归结到这种于过渡为对立物很陌生的认识，所以联系的这些没有概念的进行中介的规定，就将是为了证明的格架而从某个地方带来的临时材料。这种准备就是构造。

定理内容的关系，可以很是多种多样的，在那些关系之中，所引进的，必须是只供证明之用的，并且是可以使其成为表象的。材料的这样调配，只有在证明中才有意义；这种调配，在其本身那里，似乎是盲目的，没有概念的。以后在证明时，人们当然看出那是有目的的，例如在几何形状那里引申如构造所提示的更多的线；但在构造本身那里，人们必须盲目服从；因此，这种运用就其自身说并无理解，因为它所引向的目的还没有说出来。——它为之而着手进行的，是一个本来的定理，或是一个课题，这都是无关宏旨的；正如它最初**在** 证明**以前** 出现那样，它是由定理或课题中已给予的规定而来的某种东西，不是演绎出来的东西，因此对于那还不知道目的的人来说，是一种无意义的行为，但总之是一个仅仅受外在目的指挥的东西。

这个最初还是秘密的东西，在**证明** 中便明显了。如以上提示过的，证明包含定理中说是联系着的东西的中介；通过这种中介，这种连结才**出现** 为**必然的** 。正如构造就其自身说，没有概念的主观性那样，证明也是一个没有客观性的主观行为。即是因为定义的内容规定不曾同时被建立为概念规定，而是作为在杂多的、外在的关系中彼此并立的已给予的、**漠不相关的部分** ，所以**必然性** 是在那仅仅**形式的、外在的** 概念中发生的。证明不是那构成定义内容的关系的**发生史** ；必然性只是为了了解，证明只是为了认识的主观利益。由于这个原故，**从外走向内的** ，即是说，从外在环境推论到关系的内在状态的，总是**一个外在的** 反思。构造所展示的环境，是对象本性的**结果** ，这里却反过来成为**根据** 并且成为**进行中介** 的关系。中项，即第三者，定理中诸连结着的东西在其统一中展示自身，就是在这个中项中，而连结着的东西又付给了证明的关键，中项因此就是这样的东西，即连结在它那里**出现** 并且是**外在的** 。因为证明所寻求的**后果** ，不如反过来说是事情的本性，所以那在其中被认为是**根据** 的东西，是一个主观的根据，从那里发生的事情的本性，仅仅是对于认识而言的。

以上说明了很常被误解的那个必然的界限。综合方法的光辉范例是**几何** 学，但它曾以不合适的方式应用于其他科学，甚至哲学。几何是一门**量** 的科学，因此，**形式的** 推论对于它最合适；因为在这门科学中所考察的，仅仅是量的规定，抽掉了质的规定，所以它把自身保持在**形式的同一** 之内，保持在无概念的统一之内，这种同一就是**等同** ，属于外在抽象的反思。对象、即空间规定，已经是这样的抽象对象，它们为了合于目的，必须具有一个完全的、有限的、外在的规定

性。这门科学一方面由于它的抽象对象而具有崇高的东西，即：颜色在空虚寂静的空间中熄灭，其他感性的特性也同样消失，再则是对于更接近有生命的个体所要求的任何兴趣也在这空间沉默了。这个抽象的对象另一方面又还是空间，一个**非感性的感性的东西**；——**直观** 被提高为自己的抽象；——这个对象是直观的形式，但还是直观，——是一个感性的东西，是感性本身的**互相外在**，是感性的纯粹**无概念性**。——人们现今听到从这方面来谈几何学的优越性够多了，——人们把几何以感性直观为基础这一点，宣称并以为是它的最高的优点，甚至它的高度科学性也根据于这一点，而且它的证明也依靠直观。为了反对这种庸俗，不妨庸俗地提醒一下，任何科学不是由直观达成，而唯有**由思维** 来达成。几何由于直观的还是感性的材料而具有直观性，直观性所给予几何的，是自明这个方面；对于无思想的精神说来，自明性是一般**感性的东西** 所具有的。可笑人们竟把材料的感性，算作是几何的一个优点，这种感性倒不如说标识着几何立场的低下。唯有感谢其感性对象的抽象，它才能够有较高的科学性，对人们同样喜欢称之为科学的那些知识的累积有很大的优点，并且以具体的、可感觉的、感性的东西为内容，而仅仅由于它所要引入的次序才呈现出对概念要求的遥远的预感和暗示。

唯有由于几何的空间是相互外在之有的抽象和空虚，才可能在其形状的不规定性之中这样来画进去，即，形状的规定仍然互相外在地长留于不变的静止中，并且在它们中毫无任何东西过渡为对立物。它们的科学因此是**有限物** 的简单科学，这个有限物是按照量来比较的，其统一是外在的统一，即**等同**。但由于形成时是从不同方面和原则出发，而不同形式又是自为地发生的，所以在比较它们时却又表现出**质的** 不等同和**不可通约性**。在那里，几何超出了它在其中如此有规则而安稳前进的那个**有限性**，被推到了无限性，——到了其质相差异而被建立为相等的东西。以前它以坚固不变的有限性为基础，并且与概念及其现象和过渡都毫不相干，它这一方面的自明性，在这里便消失了。有限的科学在这里到了它的界限，因为综合的东西的必然性和中介，不再仅仅是以**肯定的同一**，而是以**否定的同一** 为基础了。

假如几何和代数一样，在它的抽象的、仅仅是知性的对象那里，很快便碰到它的界线，那么，综合的方法对于**其他科学**，一开头便更加不够了，而最不够的，是在哲学那里。属于定义和分类方面的东西，已经有了结果，这里还要谈的，只是关于定义和定理的；定义和

分类的前提已经要求证明并以证明为前提，但除了这种前提而外，不足之处又还在于一般前提对定理的**地位** 。在经验科学，例如物理学那里，假如它们想要给予自身以综合科学的形式，这种地位便尤其古怪。道路是这样，即关于特殊的**力** 或其他内在和本质形式的**反思规定** ，是以分析经验的方式出现的，并且唯有作为**结果** ，才能辩解自身必须**安置到顶端地位上去** ，以便在上述规定那里具有普遍的基础，以后又在**个别物** 上**应用** 此基础并在个别物中指出基础来。由于这个普遍的基础自身并无支柱，所以有时就要让它**摔掉** ；但在演绎出来的**结局** 那里，人们才注意到这些结局却构成了那个**基础** 的本来**根据** 。这表明了对于命题中所使用的具体物之所谓说明和证明，一部分是同语反复，一部分是事物真实情况之混乱，一部分也是把这种混乱用来掩盖认识的虚妄，这种认识片面地接受经验，唯有这样，它才能达成它的简单的定义和原理，它之取用经验并使其有效准，不是从经验具体的总体，而是按照假设和理论所需要的方面，把它作为例子，它以此来消除来自经验的反驳。在具体经验从属于作为前提的规定之下，理论的基础就被蒙蔽，只是从适合于理论的这一方面才显露出来，以致要无拘执地就其本身去考察具体的知觉也很困难。只有当整个过程颠倒过来时 [29] ，整体才获得正确的情况，那里才可以在思想中综览根据和结果的联系以及改造知觉的正确性。因此，研究这些科学的主要困难之一，就是**进入到这些科学中去** ；进去后所能出现的事，只是**盲目地** 让那些前提**垮掉** ，而暂时把已假定的力、物质及其假设的形态、方向、旋转等规定印入记忆，从那里更还不能造出一个概念，甚至常常几乎没有确定的表象，顶多不过是一幅混乱的幻想图。假如要求前提的必然性和概念是为了要假定前提和使其有效准，那么，从开始就出不来。

以上已有机会谈到应用综合方法于严格分析的科学那种不适合之处。通过**沃尔夫** ，这种应用扩张到他引用于哲学和数学里去的一切可能的各种各样的知识——这些知识一部分是完全分析性质的，一部分又是偶然而纯属手工匠式的。这种易于把握的、就其本性说、无法作严格科学讨论的材料与僵硬的科学弯路和覆盖相对比，本身就显露出这样的应用之笨拙，并且丧失了信用。 [30] 这种方法对于**哲学** 中科学的严格性是适用的和本质的，这样的信念可是不能从上述那种滥用来取得；**斯宾诺莎** 哲学表述的例子，曾长久被认为是模范。事实上，以前的形而上学的整个方式连同它的方法，却是由**康德** 和**耶柯比** 一股

脑儿抛掉的。关于那种形而上学的内容，康德曾以他的方式指出：这种内容，通过严格的论证，会引到**二律背反**，这些二律背反其他的情况，已在有关的地方说明过[31]；这种证论是与一个有限的内容连结着的，而一个垮了，另一个也必定随之而垮，但康德对这种论证的性质本身却不去想一想。康德想辩明哲学是像反思科学那样的科学，并须以这样的方法来讨论，在他的《**自然科学原理**》中，他自己给了这样的一个例子。——假如康德是更多地依据物质来攻击以前的形而上学，那么，耶柯比却主要是从它的论证方式这个方式来攻击它，其所达到之点，提高到最光辉、最深刻的程度，就是：这样的论证方法绝对是束缚在有限物的僵硬的必然性圈子里的，而且**自由**，即是说，**概念** 以及**一切是真的东西**，都在这样的方法的彼岸，为它所达不到的。——按照康德的结果说，把形而上学引入矛盾的，是它的特有的材料，而且认识达不到的东西就在于认识的**主观性**，按照耶柯比的结果说，问题却在认识本身的方法和全部本性，这种认识只把握一个**有条件的** 和**依存的联系**，因此，自在自为的东西和绝对真的东西便显露出不适合于这种认识。事实上，哲学的根本是**无限的、自由的概念**，并且哲学的一切内容也唯独依靠这个根本，所以无概念的有限性的方法对它不合适。这种方法的综合和中介，即**证明**，并未使认识除了到达一个与自由对立的**必然** 而外，前进一步，——必然就是依存物的**同一**，只是**自在的**，它可以当作**内在的**、也可以当作**外在的** 同一来把握，在这种同一里，那个构成实在的东西，那个有区别并在存在中分离的东西，仍然绝对是一个**独立的差异的东西**，因此也是**有限的东西**。在那里，这种同一本身并未达**到存在**，并且仍旧是仅仅**内在的东西**，或者由于给予它规定的内容，它便是那仅仅**外在的东西**；——从两方面看，它都是一个抽象的东西，并非在自身那里具有实在的方面，不是被建立为自在自为的**规定** 的同一；概念是唯一有关的，并且是自在自为的无限的东西，这样就排除于这种认识之外了。

所以在综合认识中，理念仅仅在这种程度之内达到了它的目的，即**概念** 按照其**同一性** 的**环节** 和实在的规定，或说按照**普遍性** 和**特殊的区别**，——以后又成为**对于概念来说** 也是**同一性** ——，那是差异的东西的**联系** 和**依存**。但是概念的这个对象，对于概念并不合适；因为概念并未成为**它在它的对象中或它的实在中与自身的统一**；在必然中，它的同一性是为它的，但〔那个同一性〕在必然中本身并不是**规定性**，而是作为外在于那个同一性的，即是说，不是由概念规定的

材料，所以在这个材料中，概念不曾认识自己。总之，概念不是自为的，不是按照其统一而既自在又自为地规定的。由于对象与主观概念不符合，所以在这种认识中，理念还没有达到真理。——但是必然的领域是有和反思的最高峰；它自在自为地过渡为概念的自由，内在的同一转化为它自己的表现，这种表现就是作为概念那样的概念。正如出现这种从必然领域到**自在的** 概念的过渡，是在考察必然时显露的那样，概念也是在本书的开头就表现自身为**概念的发生史** 。在这里，**必然** 具有成为概念的实在或对象那种地位，必然所过渡的概念现在也同样是作概念的对象。但是过渡本身也同样是概念。它在这里也才仅仅是**自在的** ，并且还处于我们的反思中的认识之外，即是说，它是概念的还是内在的必然本身。唯有结果是为它的。既然自为的概念现在是自在而自为的规定的概念，理念就是**实践的** 理念，即**行动** 。

乙、善之理念

由于概念是它自己的对象，是自在自为规定的概念，它便是把自身规定为**个别的东西** 的那个主体。 概念，作为主观的东西，又具有一个自在之有的他有的前提；它是要把自身实在化的**冲动** ，是在客观世界中要**通过自身** 而给予自身以客观性并且要实现自身的目的。在理论的理念中，主观概念，作为普遍的东西，自在自为的**无规定的东西** ，与客观世界是对立的，它从客观世界为自己取得规定的内容和充实。在实践的理念中，它却是作为现实的东西而与现实的东西对立；但主体在其自在自为的规定之有中所具有的自己的确定性，却是自己现实和世界**非现实** 之确定性。不仅确定性的他有，作为抽象的普遍性，对于主体说来，是虚无的，而且这普遍性的个别性和它的个别性规定也是虚无的。主体在这里为自身主张**客观性** 的权利；主体的自身规定性是客观的东西，因为后者是同样绝对规定了的普遍性；以前的客观世界则恰恰相反，还只是一个建立起来的东西，一个以某些方式**直接** 规定的东西，缺乏概念的自身统一，是自为地虚无的。

这种包含于概念中的，相等于概念的，把对个别的、外在的现实之要求包括在自身之内的规定性，就是**善** 。它以要成为绝对这一资格登场，因为它是概念自身的总体，是同时在自由统一形式中的客观的

东西和主观性。这个理念比以前考察过的认识的理念更高，因为它不仅具有普遍的资格，而且具有绝对现实的资格。——如果这个现实的东西还是主观的、自身建立的，不同时具有直接的事先建立的形式，这个理念便是**冲动**；它要实在化自身的冲动，本来不是要给自己以客观性，——它本身具有自在的客观性，——而仅仅给以这种空洞的直接性形式。——因此，目的的活动不是指向自身，以便把一个已给予的规定纳入自身并使其为己有，而不如说是要建立自己的规定，借扬弃外在世界的规定，给自身以外在现实形式中的实在。——意志的理念，作为**自为的** 自身规定的东西，具有自身**内容** 。这个内客现在诚然是**规定的** 内容，在这种情况下，并且是一个**有限的** 和**有限制的东西**；自身规定，本质上是**特殊化**，因为意志的自身反思，作为一般否定的统一，也是在排除和事先建立一个他物的意义下的个别性。然而内容的特殊性，由于概念的形式，首先是无限的；这个内容是概念自己的规定性，它并且是在概念中它自身的否定的统一，于是不仅具有一个特殊的东西，而且具有它的无限的个别性。上述实践理念中内容的有限性，这样就和以下情形是一回事，即：这种有限性最初还是未实现的理念；概念**对于这种内容** 说来，是自在和自为之有的东西；内容这里是在**自为** 之有**本身** 的客观性形式中的理念；一方面，主观的东西因此不再仅仅是一个**建立起来的** 、任意的和偶然的东西，而是一个绝对的东西，但另一方面，这种**存在的形式，自为之有**，又还不具有**自在之有** 的形式。依照形式本身而显现为对立的东西，在概念达到**单纯同一** 的反思形式那里，即在内容那里，便显现为概念的单纯规定性；善，尽管有自在自为的价值，却因此而是某一个特殊的目的，但这目的不是要通过实在化才获得它的真理，而是已经自为地是真。

直接的**实在化** 的推论本身，在这里不需要更详细的叙述；它完全只是以上考察过的**外在目的性** 的推论；只是内容构成区别而已。在外在的、并作为形式的目的性中，内容曾是一个一般不规定的、有限的内容；在这里，它虽然是有限的，但本身同时又有绝对的价值。但是就结论看，即就实现了的目的看，又出现了一种区别。有限的目的，在其**实在化** 中同样只到了**手段**；因为它在其开始时，并非已经是自在自为的规定的目的，作为实现了的目的，也仍旧是一个非自在自为的东西。假如善又变作为一个**有限的东西** 固定下来，并且本质上是一个这样的东西，那么，撇开它的内在的无限性不管，它也逃不掉有限性的命运，——一个以许多形式出现的命运。实现了的善，由于它在主观目的中、即在它的理念中已经是的东西而是善；实现给它以一个

外在的实有；但因为这个实有仅仅被规定为自在自为的虚无的外在性，所以善在这个外在性中只有一个偶然的、可毁灭的实有，不曾达到一个与它的理念相应的实现。——再者，既然就它的内容说，它是一个有限制的东西，那么，也就有多种的善；存在着的善，不仅由于外在的偶然和恶，而且也由于善本身的冲突和争斗而遭受毁灭。善的主观性和有限性在于以客观世界为前提，并且这个前提作为另一世界走它自己的路，从作为善的前提的客观世界这方面看，善的实现本身便是障碍，甚至于不可能。所以善仍然是一个**应当**；它是**自在和目为的**，但是有仍然作为最后的、抽象的直接性，而与它对立，又被规定为非有。完成了的善虽然是一个**绝对的设准** absolutes Postulat，但也不过是一个设准，即带有主观规定性的绝对的东西而已。这就还有两个在对立中的世界，一个是在透明的思想的纯粹空间的主观王国，另一个是在外在杂多现实原素中的客观王国，这个现实是一个还未启明的黑暗王国。这种现实的**限制** 与那个**绝对** 目的**不可克服** 地对立着，其不曾解决的矛盾的完全的完成，已在《精神现象学》中详细考察过了。[32] 由于理念自身包含完全规定性的环节，所以概念在理念中自身相关的另一概念，在它的主观性中，同时也是一个客体的环节；理念因此在这里进入**自我意识** 的形态，并按照这一方面而与自我意识的表现相会合。

但是实践理念所还缺少的东西，就是原来意识本身的环节，即**外在之有** 的规定在自为的概念中所达到的现实性的环节。——这种缺少也可以这样来看，即**实践的** 理念还缺少**理论的** 理念的环节。在后者中，站在主观的、将被概念在自身中直观的概念方面，就只有**普遍性** 的规定； 认识只知道自身作为把握，作为概念就本身说不曾规定的自身同一；充实，即自在自为的自身规定的客观性，对于理论的理念说来，是一个已给予的、**真有的** 东西，是不依赖主观建立而呈现的现实。对于实践理念来说，却恰恰相反，这个作为不可克服的限制与它对立着的现实，同时又作为自在自为的虚无的东西，这个虚无的东西要通过善的目的才取得它自己真的规定和唯一的价值。因此，意志本身成为达到自己目标路上的障碍，只是由于意志与认识分离了，而且外在的现实对于意志说来，并未取得真有的形式；因此，善之理念唯有在真之理念中才能找到它的补充。

但善之理念是由自身造成这种过渡的。在行动的推论中，一个前提是**善的目的对现实的直接关系**，目的占取这个现实，并在第二个前

提中把〔它〕作为手段来反对外在的现实。善，对于主观概念说，是客观的东西；只有当现实还具有**直接实有** 的规定、而不具有按照自在自为之有的意义那样一个客观的东西的规定时，这个在其实有中的现实，才作为不可克服的限制而与善对立；它不如说或者是恶，或者漠不相关，仅仅是自身不具有价值的可规定的东西。但是，在第二前提中与善对立的这个抽象的有，本身已经放弃了实践的理念。实践理念的行动的第一个前提，是概念的**直接客观性** ，按照这方面说，目的没有遇到任何违抗，就把自己传达给现实，并且和它处于单纯的、同一性的关系之中。在这种情况下，须要集合的，只是它的两个前提的思想。对于那在第一前提中已经由客观概念直接完成的东西，在第二前提中只需再加上这样的东西，即通过中介、**为目的** 而建立的东西。正如在一般目的关系中，实现了的目的固然又仅仅是手段，但反过来手段也是实现了的目的，所以在善的推论中，第二个前提同样也已经在第一个前提里**自在的** 直接呈现了；不过这种直接性是不够的，并且第二前提将会已经为第一前提而假定了；——善的实现就是中介，这是和其他与之对立的现实相反的，对于善的直接关系和实现来说，这个中介本质上是必然的。因为它仅仅是第一个否定或说是概念的他有，是一个客观性，它可以说是概念沉没到外在性中去了；第二个否定是放弃这个他有，通过这种放弃，目的的直接实现才将是那作为自为之有的概念那样的善的现实；因为概念在那里是与自身而不是与一个他物同一，从而单独被建立为自由的概念。假如善的目的这样仍然没有实现，那么，这就会是概念退回到在它的活动以前所具有的立场，——即现实被规定为虚无，但又作为实在的前提那种立场，——退回到坏的无限进展中去，并且唯一地以下面一点为根据，即在上述抽象实在的扬弃中，这种扬弃也立刻被忘记了，或者说忘记了这种实在倒是已经事先建立为自在自为的自身虚无的、非客观的现实。重复未实现目的的前提，是按照目的的现实实现这样来规定自身，即：使概念的**主观态度** 永久重生，从而就善的内容及形式来说，善的**有限性** 便显现为长留的真理，而其实现也绝对永远仅仅显现为**个别的** 行为，而不是**普遍的** 行为。——事实上，这种规定性在善的实现中便已把自身扬弃了；还在给客观概念**划界线** 的东西，就是善对自身的**观点** ，通过对善的实现**自在地** 是什么的反思，这种观点便消失了；个别行为本身由于这种观点，只是成为自己路上的障碍，它在那里不是反对一个外在的现实，而是反对自己。

第二个前提中的活动，即仅仅带来片面的**自为之有** 的活动，因此其产物也显现为**主观的** 和**个别的** ，从而在那里也就是第一前提的重复，——这种活动实质上正是客观概念和直接现实**自在之有的同一** 之建立。直接现实由前提规定仅仅具有现象的实在，就自在自为说，是虚无的，并且绝对可由概念规定的。当外在现实由于客观概念的活动而变化，从而它的规定也被扬弃时，它恰恰因此便失去了仅仅是现象的实在、外在的可规定性和虚无性，于是它也就被**建立为** 自在自为之有的。在那里，前提，即作为仅仅是主观的、按其内容说是有限制的目的那样的善的规定，通过主观活动才使目的得以实在化的那种必然性以及这种活动本身，统统扬弃了。在结果中，中介扬弃了自身；这结果不是一个恢复前提的，反倒是一个扬弃了前提的**直接性** 。因此，自在自为地被规定的概念的理念建立起来了，它不再仅仅在活动的主体中，而且也同样作为直接的现实，并且反过来，这种现实，正如它在认识中那样，作为真有的客观性。主体由于它的前提而黏附着的个别性，也随前提而一起消失了；于是现在主体当知道自身被规定为自在自为的概念时，它便是作为**自由的、普遍的自身同一** ；对于这个同一说来，概念的客观性同样是一个**已给予的** 、直接对主体是**现成的** 客观性。从而在这个结果中，认识再树立起来了，并且与实践理念联合了；现成的现实同时被规定为实现了的绝对目的；但是并不像在探索的认识中那样，仅仅作为没有概念主观性的客观世界，而是作为其内在根据和现实的长存就是概念那样的客观世界。这就是绝对理念。

---

[1] 表象Vcrstellung，本是德语对“观念”（idee）的译名。但黑格尔这里主要是对康德的论难，所以采用习惯的康德术语的译名。——译者注

[2] 这里说“在后”，是指过程已经过去的意思。——译者注

[3] “结论”，是指逻辑三段式中的结论。——译者注

[4] 这里的“物自身”即“自在之物”，为较易明白，故不用以前“自在之物”的译名。——译者注

[5] 这个“本质”指非感性的存在物，Wesen 德语的日常用语就指“东西”或“事务”，如“邮政”即“Postwesen”。——译者注

[6] “自我意识的统一”，是康德的说法，“概念的自身同一”是黑格尔的用语。——译者注

[7] 参看第224 页。

[8] 指上卷“有论”中第二部分“量”的第二章“定量”。——译者注

[9] 参看第224页。

[10] 它指实在的方面。——译者注

[11] 布鲁姆巴赫，Blumenbach，Joh.Friedr.,1752-1840，耶拿教授，比较解剖学和生理学的先驱者。——原编者注

[12] “颠倒过来”原文直译应作“立在头上”，即立在思想上，黑格尔《哲学史讲演录》论述法国唯物论时，也有此用法。——译者注

[13] 例如沃尔夫的《**建筑原理** 》，**第八条定理** 说：一扇窗子必须宽到能使两个人舒适地并排倚靠在那里。

[14] 见译本上卷，199 页以下及252 页以下。——译者注

[15] 哲学丛书114 卷388 页以下。——原编者注

第三章 绝对理念

绝对理念，本来就是理论理念和实践理念的同一，两者每一个就其自身说，都还是片面的，理念在自身中把自己仅仅作为一个被寻求的彼岸和达不到的目标，——因此，每一个都是一种**趋向的综合**，自身中既具有理念，又**不**具有理念，从一个思想过渡到另一个思想，但并不使两个思想融会在一起，而仍然停留在其矛盾之中。理性的概念，在其实在中，只与自身融合；绝对理念，作为理性的概念，由于此概念的客观同一的直接性的缘故，一方面回到**生命**；但它[33]又同样扬弃了它的直接性形式，而在自身中具有最高度的对立。概念不仅是**灵魂**，而且是自由的、主观的概念，它是自为的，并且因此具有**人格**，——实践的、被规定为自在自为的客观概念，它作为个人，是不可侵入的、原子式的主观性，——但它又同样不是进行排除的个别性，而就其自身说，是普遍性和**认识**，并且在它的他物中以它自己的客观性为对象。一切其余的东西都是错误、朦胧、意见、趋向、任意和可消逝性；唯有绝对理念是**有**，是不消逝的**生命**，**自知的真理**并且是**全部真理**。

它是哲学的唯一对象和内容。因为它自身包含**全部规定性**，并且它的本质就在于通过它的自身规定或说特殊化而回归到自身，所以它具有不同的形态，哲学的事业也就是要从这些形态中去认识它。一般说来，**自然**和**精神**是表现**其实有**的相区别的方式，艺术和宗教是它了解自身的不同方式，并且给予一个适合于它自身的实有；哲学具有和艺术与宗教相同的内容和相同的目的；但它是了解绝对理念最高的方式，因为它的方式是最高的，是概念。因此，它在自身中把握了实在的和观念的有限性以及无限性和神圣性的形态，并且理解它们和自己本身。这些特殊方式的演绎和认识，是以后特殊的哲学的科学的事业。绝对理念的**逻辑的东西**，也可以称为这些方式中的一种**方式**；但当**方式**标识着一个**特殊的**样式，一个形式的**规定性**时，而逻辑的东西则与此相反，是普遍的方式，在这个方式中，一切特殊的东西都

扬弃了，并且包盖起来了。逻辑的理念是在其纯粹本质中的理念本身，正如它被包括在其概念中的单纯同一里面，还没有进入到一个形式规定性中的**映现** 里那样。因此，逻辑把绝对理念的自身运动，仅仅表现为原始**语言** 那样；这种语言是一种言说，但却是这样的**言说** ，即当有言说时，作为说出来的东西便立即消失了；所以理念仅仅是在这种自身规定中**检察自身** ；它是在**纯思想** 中，区别在那里还不是**他有** ，而是，并且继续是完全自身透明的。——逻辑的理念，于是作为**无限的形式** ，便以自身为其内容，——**形式** ，当它构成与**内容** 的对立，而内容又是进入自身并在同一中被扬弃的形式规定时，那么，这个具体的同一便与那作为发展了的形式相对立；内容具有一个他物和已给予的形态与形式对立，形式本身则绝对在**关系** 中，其规定性同时又被建立为映象。——更确切些说，绝对理念只具有如下内容，即形式规定就是它自己的完成了的总体，即纯概念。理念的规定性和这个规定性的全过程，现在就构成了逻辑科学的对象，绝对理念**自为地** 从这个过程出现了；但它又自为地显露出自身是这样的，即规定性并不具有一个**内容** 的形态，而是绝对地作为**形式** 即理念按照这一情况说，是绝对地作为**普遍的理念** 。这里还待考察的，已不是内容本身，而是其形式的普遍的东西，——即**方法** 。

方法 可以首先表现为仅仅是认识的**样式** ，事实上它也具有这样的性质。但样式作为方法，就不仅是一个**被规定为自在自为之有** 的样式，而且被建立为认识的样式，作为由概念所规定并且作为形式，因为它是全部客观性的灵魂，并且一切其他被规定的内容都唯有在形式中才具有其真理。假如内容对于方法来说，重又被认为是已给予的和具有特别性质的，那么，方法也和一般在这样的规定中的逻辑的东西一样，仅仅是一个**外在的** 形式。但这里的情况却相反，不仅能诉之于逻辑的东西的基本概念，而且概念的全过程也显露出一个已给予的内容和客体在过程中的一形态之过渡和不真，并且代替了可以成为基础那样的一个已给予的客体；绝对的形式把那样的基础只作为外在的和偶然的规定来对待，而表明了自身却是绝对的基础和最后的真理。由此便出现了作为**自知的** 、作为**既是主观的又是客观的** 绝对的东西而**以自身为对象** 那样的**概念** ，从而又作为与概念及其实在纯粹相应的东西，作为概念本身就是那样的存在，这就是方法。

所以这里所要考察的作为方法的东西，只是概念本身的运动，对于这种运动的本性，已经认识过了，但是**第一** ，现在却具有以下的**重**

要性，即，**全部概念** 及其运动是**普遍的、绝对的活动**，是自身规定和本身实在化的运动。所以应该承认方法是没有限制的、普遍的、内在的和外在的方式，并且是绝对无限的力；假如客体呈现为外在的、远隔理性而又不依存理性的客体，那么，就没有任何客体能够对抗上述的力，以一种特殊的本性来与它对立，并且不被它穿透。所以它是**灵魂** 和**实体**；任何事物都只有在**完全受方法支配** 时，才被理解，其真理才被知道；它是每一事情自己的方法，因为它的活动就是概念。这一点也是它的**普遍性** 的真正意义；按照反思普遍性说，它仅仅被认为是**一切东西** 的方法，但按照理念的普遍说，它既是认识的、**主观** 自知的概念的样式，又是**客观的** 样式，或不说**事物** ——即概念的**实体性**，假如事物最初对于**表象** 和**反思** 表现为**他物** 的话。所以它是最高的力，或者不如说不仅是理性的**唯一的** 和绝对的**力**，而且也是理性的最高的和唯一的**冲动**，要**由自己在一切中** 找到并认识自己。——于是，**第二，方法的区别** 也**由概念本身** 提示了方法的**特殊的东西**。如概念就其自身考察过的那样，概念显现在它的直接性中；**反思** 或**考察概念的概念**，落在**我们的** 知之中。方法就是这种知的本身；对于这种知来说，概念不仅是作为对象，而且作为这种知的自己的、主观的行动，作为认识活动的**工具** 和手段而与认识活动相区别，但又作为这种活动自己的本质性。在探索的认识中，方法也同样被列为**工具**，是站在主观方面的手段，主观方面通过它而与客体相关。主体在这种推论中是一端，客体则是另一端，前者通过它的方法而与后者联在**一起**，在那里它只是自为的，并不曾**与自身** 联合。两端仍然是差异的，因为主体、方法和客体没有建立为**一个同一的概念**；因此，推论总还是形式的；主体在前提中把形式建立为在它那一方面的方法，前提则是一个**直接的** 规定，并且为此而包含着形式规定，如我们曾看到过的定义、分类等作为**主观中现成的事实**。在真的认识中则正相反，方法不仅仅是一堆规定，而且是概念的自在自为地被规定，概念之所以是中项，只是因为它同样也具有客观的东西的意义，在结论中的客观的东西，因此不仅是一个由方法所达到的外在的规定性，而且是在它与主观概念的同一性中建立起来的。

1. 方法这样构成的东西，就是概念本身的规定及其关系，这些规定现在要以作为方法的规定那样的意义去考察。——**第一**，那里须要从**开端** 来开始。关于开端，已经在逻辑本身的开端，以及前面的主观认识那里，谈到并指出，假如不是任意地、或直陈式的无意识地来造成开端，开端诚然像是会造成许多困难，然而它的性质是极其简单

的。因为它是开端，它的内容就是一个**直接的东西**，但却是这样一个直接的东西，即它具有**抽象普遍性**的意义和形式。此外，它又是**有**或**本质**或**概念**的一个内容，所以，当它是一个**被接受的、现成的、直陈的东西**时，它就是作为一个**直接的东西**。但**首先**，它不是感性**直观的**或**表象的**，而是**思维**的直接的东西。由于它的直接性，也可以称为超感性的、**内在的直观**。感性直观的直接的东西，是一个**杂多的、个别的东西**。但认识是理解的思维，它的开端也因此不是在**思维的原素**——一个**单纯的**和**普遍的东西**之中。——关于这种形式，以前在定义那里，已经谈过了。在有限认识开始时，普遍性同样被承认为本质的规定，但仅仅被认为是思维和概念规定而与"有"对立。事实上，这**最初**的普遍性就是一个**直接的**普遍性，因此同样具有**有**的意义；因为有正是这种抽象的自身关系。有不需要任何别的演绎，似乎它之所以适合定义的抽象的东西，只是因它是从感性直观或者从别的什么地方拿来的，在这种情况下，它也将被指明。这种指明和引导，涉及一个比单纯开端为多的**中介**，而且是一个这样的中介，它不属于思维的理解，而是表象、经验及推理意识提高到思维的立场。按照思想或概念与"有"流行的对立说来，前者就其自身看，还没有任何"有"适合于它，而后者则具有自己的、独立于思想的根据：好像这成了一条重要的真理。**有**的单纯规定，本身是那样贫乏，以致从那里没有多少可扬弃的；普遍的东西本身直接就是这个直接的东西，因为它作为抽象的东西，也仅仅是抽象的自身关系，这种关系就是"有"。事实上，要求指明"有"，还具有更深远的内在意义，不仅仅在于这种抽象的规定，而总是连带地意谓着一般**概念实在**化的要求，这种实在化不在**开端**本身，而不如说是全部认识向前发展的目标和事业。再者，当开端的内容由于在内在或外在的知觉中指明而得到辩护理由，并且使人相信其为某种真的、正确的东西时，那么，这就不再意谓着普遍性本身的**形式**，而是它[34]的**规定性**，关于这一点，必须立即谈一谈。对造成开端那个**规定的内容**之信念，好像是在这个内容的**后面**，但事实上却必须考虑它是走在前面，假如它是属于理解的认识的话。

这样，对于方法说来，开端除了是单纯的和普遍的东西以外，就更无别的规定性；这一点本身就是**规定性**，开端为此之故，是有缺憾的。普遍性是纯粹的、单纯的概念；并且作为这个概念的意识那样的方法，知道普遍性仅仅是环节和在此普遍性中还不曾自在自为地规定

的概念。但这种意识只是为了方法之故，才愿把开端再引向前进，但以这种意识，方法将仅仅是一个形式的、在外在反思中建立起来的东西。但方法既然是客观的、内在的形式，那么，开端的直接的东西**在它本身那里**，就必定是有缺憾的，并且赋有引自身向前进的**冲动**。但普遍的东西在绝对的方法中不被认为仅仅是抽象的东西，而且是作为客观的普遍的东西，就是说，它**自在地** 是**具体的总体**，但这总体还没有**建立**，它还不是**自为的**。甚至抽象的普遍的东西，本身在概念中，即按照其真理来考察，也不仅是**单纯的东西**，而是作为**抽象的东西**，它已经被**建立** 为黏附着一个**否定**。为此之故，无论在**现实** 中或在**思想** 中，都没有寻常所想象那样单纯、那样抽象的东西。那样单纯的东西，不过是一种**意谓** [35]，这种意谓唯以事实上当前呈现的东西之无意识为根据。——在以前，开始的东西曾被规定为直接的东西；**普遍的东西的直接性** 与这里所表现的没有**自为之有** 的那个**自在之有**，是同一回事。——人们因此很可以说，如果**自在之有的东西** 是概念，那就必须使**绝对的东西** 为一切的开端，并且一切进程都是这个绝对的东西的表现。但因为它才仅仅是**自在的**，所以它恰恰**不** 是绝对的东西，又不是建立起来了的概念，也不是理念；因为概念、理念便都成了这样的东西，即，**自在之有** 仅仅是一个抽象的、片面的环节。因此，进程也不是一种**流溢** [36]；假如开始的东西真的已经是绝对的东西，进程便会是一种流溢；进行倒不如说是在于普遍的东西规定自身并且**自为地** 是普遍的东西，即是说，同样又是个别的东西和主体。它只有在其完成之中才是绝对的东西。

这里可以提一下，开端，它自在地是具体的总体，本身也可以是**自由的**，并且它的直接性可以具有一个**外在实有** 的规定；**生物的种子** 和主观的目的，一般总表现为这样的开端，两者本身因此都是**冲动**。反之，非精神的和非生命的东西仅仅作为**实在的可能性**，才是具体的概念；**原因** 是最高的阶段，具体概念，作为在必然领域中的开端，在这最高阶段中具有一个直接的实有；但原因还不是主体，主体本身也是在它的现实的实在化中获得自身的。例如**太阳** 和一切非生命的东西都是规定的存在，在这种存在中，实在的可能性仍然是一个内在的总体；这个总体的环节不是在那些存在中以主观的形式**建立** 的，并且它们是在这样的情况下实在化自身，通过**其他** 有形体的个体获得存在的。

2. 造成开端的具体的总体，作为这样的总体，在它本身中，就具有进行和发展的开端。它作为具体物**自身中有了区别**；但由于它的**最初的直接性** 之故，最初相区别的东西首先是**差异** 。但直接的东西却是作为自己与自己相关的普遍性，作为主体，也是这些相差异的东西的统一。——这种反思是向前走的第一阶段，——**差异** 的出现，**判断**，一般的**规定** 。本质的东西是：绝对的方法是在普遍的东西的它本身中找到并认识了它的**规定** 。知性的、有限的认识在那里是这样进行的、即它在抽象地产生那个普遍的东西时从具体物所扔掉的东西，现在又同样外在地捡起来。相反地，绝对的方法不是像外在反思那样对待自身，而是从它的对象本身去采取规定的东西，因为这个方法本身就是对象的内在原则和灵魂。——这就是**柏拉图** 对认识所要求的东西，即必须**考察自在自为的事物本身**，一方面从事物的普遍性去考察，另一方面对事物也不要迷失方向，去抓环境、例子和比较，而是要心目中唯有这些事物，并且把它们的内在的东西引入意识。——绝对的认识方法完全单独地在其开始的普遍的东西里，**找到** 它的以后的规定，这个方法就是概念的绝对客观性，是这个客观性的确定性，在这种情况下，这个方法便是**分析的** 。——但当它的对象被直接规定为单纯的、普遍的东西，通过对象在其直接性和普遍性中所具有的规定性而显露自身为**一个他物** 时，这个方法又同样是**综合的** 。——对象这样便是自身中一个差异的东西的关系，然而这种关系却不再像在有限的认识时所意谓的综合那样的东西；因为它是在**概念中** 的关系，通过对象的同样是分析的规定，它已经完全区别于那种综合的东西了。

这个既是分析的、又是综合的**判断** 的环节，通过它，那开始的普遍的东西从自身中把自身规定为**自己的他物**，它应该叫做**辩证的** 环节。**辩证法** 是那些古代科学在近代人的形而上学中以及通过古代人和近代人的流行哲学而最遭到误解者之一。 关于**柏拉图，第欧根尼·拉尔修** 说过，正如泰勒斯是自然哲学的创始人，苏格拉底是道德哲学的创始人一样，柏拉图则是属于哲学的第三种科学即**辩证法** 的创始人，——从古代以来就归尊于他的一件最高功绩，但是对这件功绩口头上谈得最多的人，却常常对它完全忽视。人们常把辩证法看做一种**技艺**，似乎它是靠主观**才能**，而不属于概念的客观性。它在康德哲学中获得了什么样的形态和什么样的结果，这在他的哲学观点的一些例子里已经指出过了。重新承认辩证法对于理性是必然的，这必须看做是无限重要的一步，尽管必须引出相反的结果以反对他的哲学所发生的结果。

辩证法除了通常好像是某种偶然的东西而外，它也常常具有更详细的形式，即对于任何对象，例如世界、运动、点等等，都能指出某一个适合于它的规定，例如按照上述对象的次序说，即空间或时间中的有限性，**在这个地方**，空间的绝对否定等，——但其次，相反的规定也同样是必然的，例如空间和时间中的无限性，不在这地方，对空间的关系，从而有空间性等。古代埃利亚学派主要是应用他们的辩证法以反对运动，柏拉图则常常用来反对当时的、特别是诡辩派的观念和概念，但也反对纯粹的范畴和反思的规定；开明的晚期的怀疑论，不仅把辩证法推广到意识的直接的、所谓事实和通常生活的戒条上，而且也推广到一切科学的概念上。而从这种辩证法所引出的结论，一般是所树立的主张之**矛盾**和**虚无**。但这可以有双重意义，——或者是客观的意义，即**对象**自身矛盾到如此程度，以致扬弃自身并且是虚无的，——例如埃利亚派的结论就是这样，按照这样的结论，世界、运动、点等的**真理性**，都被否认了，——或者是主观的意义，即**认识是有缺憾的**。在后一种结论下，或是作这样的了解，即玩弄骗人假象的把戏的，只就是这个辩证法。这是所谓人的常识的习惯观点，常识执着于**感性的**自明性和**习惯的观念**和**说法**，有时较为平静，——如狗第欧根尼[37]以沉默的走上走下，来揭露运动辩证法的弱点，——但常常戒备起来，或者仅仅是关于一桩蠢事，或者假如涉及伦理上很重要的对象，关于试图动摇本质上牢固的东西那种恶行并且帮助邪恶，教给理由，——一种在苏格拉底反对诡辩派的辩证法中出现的观点，一种愤怒又反过来使他[38]付出了生命的代价。像第欧根尼所作的庸俗的反驳，用**感性的意识**来和思维对立，并且以为在感性意识中具有真理；而当辩证法扬弃伦理的规定时，人们便不得不把自己委托给这种反驳，相信理性懂得把那些规定在真理中、在其正确的意识中、甚至在其限制中重新恢复起来。——或者主观虚无性的结果并不涉及辩证法本身，反而是辩证法所针对的认识，——并且在怀疑论的意义，譬如在康德哲学的意义之下，所涉及的是**一般认识**。

这里的根本成见是，辩证法**只有一个否定的结果**，它在下面立刻便要得到更详细的**规定**。首先要注意辩证法经常在其中出现的上述**形式**：辩证法及其结果，按照这种形式，宣布所着手的**对象**或所涉及的主观**认识**，是虚无的，但在对象那里被指出为**第三者**的那些规定，却相反地未受注意，仍然留下来了，并且本身被当作前提。康德哲学，以这样非批评的办法，注意到并推动了逻辑和辩证法在考察**自**

在和自为的思维规定 这种意义下的重建，是一件了不起的功绩。对象，如其没有思维和概念，便是一个表象，甚至只是一个名称；在思维和概念规定中，对象才**是它所是的** 东西。因此，事实上问题唯在于这些规定；它们是理性的真的对象和内容，人们以往所了解的与规定相区别的一个对象和内容，也唯有通过规定并在规定之中才可以算做对象和内容。因此，如果规定由于状况和外在的连结而显示为辩证的，那就必须不认为是一个对象或认识的过失。这一个和那一个以这种方式被设想为主体，**规定** 以宾词、特性、独立的普遍的东西等形式被纳入主体中是这样的，即：这些规定作为牢固的、本身正确的，是通过在一个第三者中和它的外来的和偶然连结，才被安置到辩证关系和矛盾中去。表象和知性这样一个外在的和固定的主体以及抽象的规定，不能认为是**最后的** 、有可靠基础的长在的东西，反而应该看作是一个直接的东西，也是被当作前提和开始的东西；这样的东西，如以前所指出的，本身就必须隶属于辩证法之下，因为它应该被认为是**自在的** 概念。所以一切被认为很固定的对立，例如有限与无限，个别与普遍，并不是由于外在的连结而在矛盾之中，而是如在考察其本性时所显露的那样，自在自为地就是过渡；这些矛盾所显现的综合与主体，乃是这些对立的概念自己反思的产物。假如无概念的考察仍然停留在对立的外在状况那里，把它们孤立起来，任它们仍旧作为前提，那么，把握它们本身的，作它们的灵魂使它们动起来的并显示它们的辩证法的，就是概念。

这就是以前所标明的立场，依照这一立场，**第一个** 普遍的东西，就其是**自在和自为的来考察** ，便显露其本身就是作为自己的他物。很一般地来把握，这一规定可以这样来看，即这个最初是直接的东西，这里便作为**有了中介的东西** ，与一个他物**相关** ，或者说，普遍的东西是作为一个特殊的东西了。由此发生的**第二个** ，便是第一个的**否定的东西** ，而且当我们对以后的过程做事先考虑时，它便是**第一个否定的东西** 。直接的东西依照这个否定的方面，便在他物中**没落了** ，但这个他物本质上不是**空虚的否定的东西** ，不是**无** ，即习惯所认为的辩证法的结果，而是**第一个的他物、直接的东西** 的**否定的东西** ；所以它被规定为**有了中介的东西** ，——一般说来，**包含第一个的规定** 于自身之中。于是第一个本质上也就在他物中**留藏并保持下来了** 。——把肯定的东西在**它的** 否定的东西中，即前提的内容中，在结果中坚持下来，这是理性认识中最重要之点，同时，仅仅最简单的思索，也会

确信这种要求的绝对真理和必然性，关于证明这一点的**例子** 所涉及的东西，全部逻辑都在那里面了。

现在当前的东西，就是**有了中介的东西** ，首先，或者说，同样直接拿来的，也是一个**单纯的** 规定，因为第一个既然在它里面没落了，那么，当前便只有第二个。 因为第一个又被**包含** 在第二个之中，而且第二个是第一个的真理，所以这种统一可以表现为一个命题；在这个命题中，直接的东西被列为主词，有中介的东西被列为前者的宾词，例如**有限是无限，一是多，个别是普通** 等。一眼就可以看出这样的命题和**判断** 形式之不合适。在**判断** 那里，曾经指出过它的一般形式，尤其是**肯定** 判断的直接形式最不能够把握思辨的东西和思辨中的真理。必须加上最起码的补充，即**否定** 判断。在判断中，第一个作为主词是一个独立长在的东西的假象，因为它在作为它的他物那个宾词中被扬弃了；这个否定虽然包含在那些命题的内容中，但是它们的肯定形式与内容相矛盾；这样，其中所包含的东西并未建立，而这又恰恰是使用命题时的意图。

第二个规定，即**否定的** 或**有中介的** 规定，往后又同时是**进行中介的** 。首先，它可以被当作是单纯的规定，但按照其真理说，它是**一种关系** 或**对比** ；因为它是否定的东西，但却是**肯定的东西的** 否定，并把肯定的东西包括在自身之内。所以它之是他物，并不是它对之漠不相关的一个东西的他物，那样它便会不是什么他物，也不是一个关系或对比，——而本身就是**自在的他物，一个他物的他物** ；因此，它把**它** 自己的他物包括在自身之内，从而是**作为它本身建立起来的辩证法的矛盾** 。——因为第一个或直接的东西，是**自在的** 概念，从而也仅仅**自在地** 是否定的东西，所以在它那里的辩证环节，就在于它自在地包含着的**区别** ，将在它里面建立起来。第二个则正相反，本身就是**规定了的东西** ，是**区别** 或对比；因此，在它那里的辩证环节，就在于建立包含在它里面的**统一** 。——因此，假如否定的东西、规定的东西、对比、判断以及归于这两个环节之下的一切规定，不是自为地已经显现为矛盾和辩证的，那么，这仅仅是思维的缺点，思维没有把它的思想融合起来。因为材料，即在**一个关系** 中的**对立的规定** ，已经建立起来并且摆在思维的面前。但是形式的思维使同一性成为规律，让它面前的矛盾的内容落入表象的领域中，即空间和时间中，矛盾的东西在那里被认为是**互相外在地** 并列着或先后相继，并且就这样**互不接触地** 出现在意识面前。关于这点，形式的思维为自己制定了一个确

定的原则：矛盾是不可思议的；但事实上，矛盾的思维乃是概念的本质要素。形式的思维事实上也思考到矛盾，不过它立即把视线移开，并且从矛盾转到仅仅是抽象否定的那条名言 [39] 。

上面考察过的否定性，构成概念运动的**转折点** 。这个否定性是自身的**否定** 关系的**单纯之点** ，是一切活动——生命的和精神的自身运动——**最内在** 的源泉，是辩证法的灵魂，一切真的东西本身都具有它，并且唯有通过它才是真的；因为概念和实在之间对立的扬弃，以及成为真理的那个统一，都唯一地依靠这种主观性。——**第二个** 否定的东西，即我们所达到的否定的否定，是上述矛盾的扬弃；但是这种扬弃，和矛盾一样，并不是**一种外在反思的行动** ，而是生命和精神**最内在、最客观的环节** ，由于它，才有**主体、个人、自由的主体** 。——**否定的自身关系** 须要看作是全部推论的**第二前提** 。假如规定在对立中可以**分析地** 和**综合地** 使用的话，**第一个** 前提便可以看作是**分析的** 环节，因为直接的东西在那里**直接** 与它的他物打交道，并且因此**过渡** 为、或者不如说已经过渡为他物，——尽管这种关系如已经提到过的，因此也同样是综合的，因为这种关系过渡所成的东西，就是它的他物。这里所考察的第二前提可以规定为综合的，因为这个前提是**区别物本身及其相区别物** 的关系。——正如第一前提是**普遍性** 和**传达** 的环节那样，第二前提是通过**个别性** 来规定的，个别性首先是排斥性的，并且作为自为的和差异的而与他物相关。否定的东西显现为**进行中介的东西** ，因为它把自己和它是其否定的那个直接的东西包括在自身之内。如果这两个规定 [40] 按照某种状况而被认为是外在地相关的，它便只是进行中介的**形式的东西** ；但是作为绝对的否定性，绝对中介的否定环节就是统一，这个统一就是主观性和灵魂。

在方法的这个转折点上，认识过程又立刻转回到自身去了。这个否定性，作为自身扬弃的矛盾，是**第一个直接性** 、即单纯普遍性之**恢复** ；因为他物的他物、否定的否定，直接就是肯定的、同一的、普遍的。这**第二个** 直接的东西，在整个过程中，假如人们总是愿意计数的话，对第一个直接的东西和对有中介的东西说，就是**第三个** 东西。但它对第一个或说形式的否定并对绝对的否定性或说第二个否定来说，也是第三个；如果那第一个否定已经是第二项，那么，那被数为**第三的** ，也可以数作**第四** ；抽象的形式也将不用**三分法** 而被当作是一个**四分法** 。否定的东西或**区别** ，以这种方式，便数作两分。——第三个

或第四个总是第一个和第二个环节、即直接的东西和有了中介的东西之统一。它是这种**统一**，以及方法的整个形式是一个**三分法**，这些虽然只是认识方式完全表面的、外在的方面，但即使仅仅这些，并且虽然在较确定的应用中已经指出——大家都知道抽象的数的形式本身是早已提出过的，但没有概念，因而也没有结果，——仍然是康德的无限功绩。**推论** 连同三段式，总是被认为理性的普遍形式，但一方面，它被当作一个完全外在的、不对内容性质进行规定的形式，另一方面，它既然仅仅在形式的意义上，迷失于**同一性** 这个知性的规定之中，它便缺少本质的、**辩证** 的环节，**否定性**；——但后一环节仍然在规定的三分法中出现，因为第三个是前两个规定的统一，然而前两个既然是差异的，它们在统一中便只能作为**被扬弃的**。——形式主义固然也占取了三分法，并且保持了它的**空洞公式**，近代哲学所谓**构成**，无非是把那个没有概念和内在规定的公式到处悬挂，并用之于外在的次序安排，这种构成之肤浅无聊和空虚贫乏，使得这个形式很讨人厌烦，声名狼藉。但它不会由于这种使用的陈腐乏味而丧失其内在价值，它所找到的理性东西的形态，尽管最初还不曾以概念去理解，但这一点总是应该予以高度评价的。

更详细一点说，但是，现在**第三个，由于中介的扬弃**，便是直接的东西；由于**区别的扬弃**，便是单纯的东西；由于否定的东西的扬齐，便是肯定的东西；是概念，概念由于他有而实在化自身，并且由于这个实在的扬弃而与自身融合，并且恢复了它的绝对实在，它的**单纯的** 自身关系。这个**结果** 因此是**真理**。它**既** 是直接性，**又** 是中介；——但这些判断形式：第三个**是** 直接性和中介，或者说，它**是** 两者的**统一**，都不足以把握它，因为它不是一个静止的第三个，而正是以自身为中介的运动和活动那样的统一。——正如开始的东西是**普遍的东西** 那样，这个结果则是**个别的东西，具体的东西，主体**，那开始是**自在的** 东西，现在这结果就又是**自为的**，普遍的东西在主体中**建立了**。三分法的前两环节是**抽象的**、不真的环节，它们正因此而是辩证的，并且通过它们的这种否定性把自身造成是主体。概念本身，首先**对于我们** 说来，**既** 是自在之有的普遍的东西，**又** 是自为之有的否定的东西，作为第三个、也是自在和自为之有那样的**普遍的东西**，它贯穿了推论的一切环节；但第三个是结论，概念在结论中通过它的否定性，以自身为中介，于是**自为地** 建立为它的环节的**普遍的** 和**同一的东西**。

这个结果作为进入自身并与自身**同一的整体**，重又给予自身以**直接性** 的形式。于是它本身现在是一个如同**开始的东西** 曾经规定自身那样的东西。作为单纯的自身关系，它是一个普遍的东西，而构成普遍的东西的辩证法和中介的那个**否定性**，在这个普遍性中，也同样融合为**单纯的规定性**，这个规定性又可以是开端。这结果的认识，最初可能似乎一定是对这结果的分析，因而必须把那些规定及其过程彼此分开，结果由过程而发生，并且过程已经考察过了。但是，假如真以这种分析的方式来研讨对象，那么，这种研讨就属于上面考察过的理念的阶段，即探索的认识，这种认识关于它的对象，只提示**是** 什么，而没有对象的具体同一性的必然性及其概念。但真理的方法是以概念来理解对象，它虽然如指出过的，本身是分析的，因为它绝对停留在概念之中，但它又同样是综合的，因为通过概念，对象将是辩证的，并且被规定为别一对象。方法在新的基础那里，仍然和在以前的情况一样，是同一的方法，而新的基础则造成作为现在的对象的结果。区别唯涉及基础本身的对比，基础现在虽然同样是对比，但它的直接性只是**形式**，因为它又曾是结果；它的规定性，作为内容，因此不再是仅仅被接受的东西，而是**引申的** 和**证明了的东西**。

认识的**内容** 本身，这里才进入考察的范围，因为内容现在作为引申的内容而属于方法。方法本身由于这个环节便扩张为**体系**。——首先，对于方法来说，开端从内容方面看，必定完全是不确定的；在这种情况下，方法出现为仅仅形式的灵魂，对于它说来，并且通过它，开端是完全唯一地按照自己的**形式** 被规定的，即被规定为直接的和普遍的东西。由于上面指出过的运动，对象为它本身获得了一个是**内容**的**规定性**，因为融合于单纯性中的否定性是扬弃了的形式，并且作为单纯规定性，它的发展，首先它的对立，是与普遍性相对立的。

现在由于这种规定性是不确定的开端最初的真理，它就责备开端是某种不完全的东西，并且责备方法本身从这种开端出发仅仅是形式的。这一点现在可以表现为明确的要求，即：开端，因为它与结果的规定性对立，本身是一个规定了的东西，就应该被当作不是直接的东西，而是有中介的和引申的东西，这可能像是在证明和引申中要求无限**向后** 退走的进展，——正如从已获得的新的开端，通过方法的过程，同样发生了结果，于是进程也同样**向前** 转动以至于无限。

已经指出过多次，无限进展一般属于无概念的反思；以概念为其灵魂与内容的绝对方法，不能引到这种无限进展里去。首先，如**有、本质、普遍性** 这样的开端，已经可能好像具有为一个应该是完全形式那样的开端所要求的完全普遍性和无内容性，因此，作为绝对的最初开端并不要求、也不容许任何后退。由于它们是纯粹的自身关系，是直接的和不曾规定的东西，所以它们当然不是在它们那里具有区别，区别是在一个其他的开端那里，即在这个开端的普遍性和它的内容之间建立的。但是，那些逻辑的开端以不规定性为它们的唯一内容，这个不规定性就是那构成它们的规定性的东西本身；这种规定性就在于作为它们的扬弃了的中介那样的否定性，后者的特殊性也给予它们的不规定性以一个特殊性，从而**有、本质** 和普遍性相互区别开了。现在适合于它们的规定性，如它们为自己所采取的，就是它们的**直接的规定性** ，作为任何内容的规定性都好，并且因此不需要引申；至于规定性是被采用作**形式** 的或是**内容** 的规定性，对于方法说来，倒是无关宏旨的。对于方法说来，如果由于它的最初结果而规定了一个内容，那也并不因此便开始了任何新的方式；它不多不少，仍然和以前一样是形式的。它既然是绝对的形式，是把自身和一切都作为概念来知那样的概念，所以没有任何内容与它对立并把它规定为片面的、外在的形式。正如那些开端的无内容性并未使自己成为绝对的开端那样，所以把方法引入向前或向后的无限进展的，也不是内容本身。方法在其结果中所产生的**规定性** ，从一方面说，是环节，方法通过这个环节，便是以自身为中介，并且使**直接的开端** 成为**一个有中介的东西** 。反过来说，使方法的这个中介迷失自身的，也是由于规定性；方法**通过**一个**内容** ，就像通过一个似乎它自己的**他物** 那样而回到它的开端，以致它不仅仅是把开端，并且是规定了开端重新树立起来，而且结果也同样是扬弃了的规定性，从而也就恢复了它所开始的最初的不规定性。它作为**一个总体的体系** 实施了上述的这一点。它在这种规定中还须考察。

曾是结果的规定性，如前面指出过的，由于它融合于其中的那个单纯性形式之故，本身是一个新的开端；因为这个新的开端正是由于这种规定性而与它的先行者相区别，所以认识是从内容到内容向前转动的。首先，这种前进是这样规定自身的，即：它从单纯的规定性开始，而后继的总是**愈加丰富和愈加具体** 。因为结果包含它的开端，而开端的过程以新的规定性丰富了结果。普遍的东西构成基础；因此不应当把进程看作是从一个**他物** 到一个**他物** 的**流动** 。绝对方法中的概

念在它的他有中**保持** 自身；普遍的东西在它的特殊化中、在判断和实在中，保持自身；普遍的东西在以后规定的每一阶段，都提高了它以前的全部内容，它不仅没有因它的辩证的前进而丧失什么，丢下什么，而且还带着一切收获和自己一起，使自身更丰富、更密实。

这种**扩张** 可以看作是内容的环节，在整体中，也可以看作是第一个前提；普遍的东西**传达** 与内容的丰富，直接在内容中保持着。但这种状况也有第二个、否定的或辩证的方面。愈加丰富化也在概念的必然性那里继续前进，被概念保留下了，并且每一规定都是一个自身反思。**走出自身之外** ，即是**进一步的规定** ，它的每一新阶段也是**走入自身之内** ， 而更大的**外延** 同样又是**更高的内涵** 。因此，最丰富的东西是最具体的和**最主观的** ，而那把自己收回到最单纯的深处的东西，是最强有力的和最囊括一切的。最高、最锋锐的顶峰是**纯粹的人格** ，它唯一地通过那成为自己的本性的绝对辩证法，既把**一切** 都**包摄在自身之内** ，又因为它使自身成为最自由的，——仍保持着单纯性，这个单纯性是最初的直接性和普遍性。

以这种方式，在以后的规定中，每**前进** 一步离开不曾规定的开端时，也是**后退** 一步**靠近** 开端，以致那后退论证开端和前进往下规定开端初看好像是差异的东西，都相互汇合了，并且是同一回事了。但是旋绕成一个圆圈的这个方法，不能够在一个时间的发展里预示出下面这一点，即开端本身已经是一个引申出来的东西了；对于开端来说，只要是在它的直接性中，就足够使它成为单纯的普遍性了。只要它是这样，它便具有完全的条件；并且无需贬低它，说只是让它**临时地** 和**假设地** 充当开端。人们可以提出来反对它的东西，——譬如关于人类认识的限制，关于必须在着手于事实之前，先批判地研究认识工具，——本身也是**前提** ，这些前提，作为**具体的规定** ，和自身一起就引来了对它们的中介和论证的要求。因而它们在形式上，比它们所抗议的从事实的**开端** ，没有丝毫优先的地方，并且为了具体内容故，反而需要演绎之，所以说要对它们比对任何别的东西更多尊重，那只不过是它们的虚伪的佞妄而已。它们具有不真的内容，因为它们使有限的和不真的已知的东西，即一种**有限制的** 、被规定为**与** 其**内容对立的形式** 和**工具** 的认识，成为不可移易的和绝对的东西；这种不真的认识本身也是形式，是向后退的论证。——真理的方法也知道开端是不完满的，因为它是开端，但是同时又知道这个不完满的东西一般是作为必然的东西，因为真理只是通过直接性的否定性而回到自身。**只**

想要超出**规定的东西**，不管它叫开端、客体、有限的东西，或者不管它采取什么形式，而直接进入到绝对的东西的急躁，作为认识，面前除了空洞的否定的东西、抽象的无限的东西——或者说一个**意谓的** 绝对的东西而外，再没有什么了，那是一个意谓的东西，因为它不是**建立起来的**，不是**把握住了的**；它只有通过认识的**中介** 才可以把握，普遍的和直接的东西只是中介的一个环节，但真理本身只是在扩展的过程和在终结中。对于无知及其急躁的主观需要，当然可以**预先** 给予一个**整体** 的鸟瞰，——通过一个反思的分类；这个分类按照有限认识的方式，从普遍的东西把特殊的东西提示为一个现成的和科学中所期待的东西。然而这样体认得来的，不过是一幅**表象** 的图画；因为从普遍到特殊，再到自在自为的规定的整体，在整体中，那第一个普遍的东西按照其真的规定重又是环节：这种真的过渡，对于以上那种分类来说，是陌生的，并且唯一地是科学的中介本身。

凭借上述方法的性质，科学表现为一个自身旋绕的**圆圈**，中介把末尾绕回到圆圈的开头；这个圆圈以此而是**圆圈中的** 一个**圆圈**；因为每一个别的支节，作为方法赋予了灵魂的东西，都是自身反思，当它转回到开端时，它同时又是一个新的支节的开端。这一链条的片段就是各门科学，每一门科学都有一个**在前的** 和一个**在后的**，——或者更精确一点说，只**有在前的**，要在它的结论里才**显露** 出它的**在后的**。

所以，即使是逻辑，也在绝对的理念中回到了这个单纯的统一，这个统一就是它的开端；在有中，最初一切规定都熄灭了，或者说由于抽象，似乎都扔掉了，“有”的纯粹直接性就是通过中介，即中介的扬弃，而达到相应的自身等同的理念。方法是仅仅与自身相关的纯概念；它因此就是**单纯的自身关系**，这个关系即**有**。但这现在又是**充实了的有**，是**以概念理解自身的概念**，是作为**具体的** 同时又绝对**内涵的** 总体那样的有。——从这个理念到结束，还要提醒这一点，即**第一**，**逻辑** 科学是在理念中把握它自己的概念的。在**有** 那里，即在逻辑**内容** 的开端那里，它的概念表现为与主观反思中同样的外在的知。但在绝对认识的理念中，概念变成了理念自己的内容。理念本身是纯概念，这个概念以自身为对象，当它作为对象，贯穿了它的规定的总体之时，它便使自己完成为它的实在的整体，完成为科学的体系，于是要把握它自己的概念理解，从而要扬弃它作为内容和对象的地位，和要认识科学的概念，在此都结束了。——**第二**，这个理念还是逻辑

的，它包括在纯思想之内，只是神的**概念** 的科学。系统的完成虽然本身就是实在化，但仍然保持在同一个纯思想领域以内。因为认识的纯理念如果包括在主观性中，这个理念便是要扬弃这个主观性的**冲动** ，而且纯真理，作为最后的结果，也将成为**另一领域和科学的开端** 。这里只需要还提一下这种过渡。

正是当理念把自身建立为纯概念及其实在的绝对**统一** ，从而使自身凝聚为**有** 的直接性时，理念便作为这种形式 [41] 的总体——**自然** 。——但这种规定并不是一个**已变成的有** 和**过渡** ，正如上面所说，主观概念在其总体中将变为**客观性** ，**主观目的** 也将变为**生命** 。规定性或说概念的实在，在纯理念中本身提高到概念，这个纯理念不如说是绝对的**得到自由** ，对于它说来，再没有任何直接的规定不同样又是**建立起来的** 和概念；因此，在这种自由中，找不到过渡；理念规定自身为单纯的有，这个有对于理念说来，仍然完全透明的，并且是在其规定中仍然停留于自身的概念。所以在这里不如这样来了解过渡，即，理念**自由地解脱** 自身，对自己绝对有把握，并且在自身中宁静。由于这种自由之故，**它的规定性形式** 也同样是绝对自由的，是绝对自为的、无主观性之有的**空间和时间的外在性** 。——如果这种外在性只是按照"有"的抽象直接性和由意识去了解，那么，它就作为仅仅是客观性和外在的生命；但在理念中，它仍然自在自为地是概念的总体，并且是神的认识对自然的关系的科学。纯理念的这个最初的决定，即规定自身为外在的理念，但这样建立自身，却仅仅是中介，概念从这个中介把自身提高为自由的、从外在性出来而进入自身的存在；概念的得到自由，在**精神科学中** ，通过自身完成了，并且发现在逻辑科学中作为以概念理解自身的那个纯概念就是它本身最高的概念。

---

[1] "它"指绝对理念。——译者注

[2] "它"指普遍性。——译者注

[3] 这里的"意谓"Meinung，是《精神现象学》中的"意谓"，即对感性存在物的"意谓"，但一说出来，便成了普遍的东西，所以要把我们所意谓的一个感性存在，用语言说出来，是完全不可能的。（中译本上卷65-68页）。所以这和通常所谓"意见"，是毫不相干的。——译者注

[4] 这里是未指名而引用新柏拉图派普罗提诺认为世界是从神力“流溢”出来的神秘说法。——译者注

[5] “狗”是犬儒派第欧根尼的绰号，上述故事据说是反对芝诺（Zenon）的，他否认运动的论证的。——译者注

[6] “他”指苏格拉底。——译者注

[7] “那条名言”指“矛盾是不可思议的”。——译者注

[8] 两个规定，指第一及第二前提。——译者注

[9] “这种形式”指“有”的直接性。——译者注

译后记

黑格尔的《逻辑学》，通称《大逻辑》，以别于《哲学全书》的第一部分——《逻辑》，即通称的《小逻辑》。《逻辑学》分"有论"、"本质论"和"概念论"三编。前两编合称"客观逻辑"，分别出版于1812 年和1813年。第三编称"主观逻辑"，出版于1816 年。黑格尔晚年曾准备为《逻辑学》出第二版，但只完成了"有论"的修订工作，在"有论"的"量"的部分，增加了许多专门讨论数学问题的篇幅，1831 年11 月他写成第二版序后七天即因霍乱病逝，致使对第二、三编的修改增补工作未及进行，而这也是第一编篇幅较后两编为多的原因。他的弟子如甘斯、霍多等人因黑格尔未能完成对《逻辑学》的修订，因而在第二版中未能增补许多关于科学的新内容而感到惋惜。黑格尔死后不久，他的弟子们为他出全集，《逻辑学》的"有论"出版于1833 年，"本质论"和"概念论"出版于1834 年，仍旧分为三册，这就是通称的米希勒本。拉松所主编的《黑格尔全集》中的《逻辑学》出版于1922年，他做了不少校订工作，改正了米希勒本的一些错字，对黑格尔原稿中少数疏忽漏字或明显笔误，也用方括弧添补进去或加以订正，应该说对于米希勒本是有所改进的。为纪念黑格尔逝世一百周年而出版的格罗克纳本，时间虽较拉松本为晚，但内容却是重印米希勒本，并无改易，只是因为"有论"篇幅特多，自为一册，而将属于"客观逻辑"的"本质论"与属于"主观逻辑"的"概念论"合为一册，沿袭了拉松本的编排方法，而与米希勒本不同。德意志民主共和国出版的《逻辑学》，也采用拉松本而不用格罗克纳本。荷夫麦斯特1963 年在汉堡所出的新版，尚来见到。我看过荷夫麦斯特的文章，夸耀他1931 年编订黑格尔《耶拿时期的实在哲学》的功绩，指责黑格尔的儿子和出版者们在编辑黑格尔早期文稿时的疏虞、错误乃至荒唐，但未见过他自己或别人对这一新版的介绍或评论，因此对于它与以前各本的优劣比较，也就无从置词了。

关于本书的译名，这里只举几个重要的例子，稍加说明。我译为"有"的Sein，有的书译作"存在"。译作"存在"，有很好的理由，如马克

思首创的“社会存在”这一科学概念当然不能译成“社会的有”。但在黑格尔的书中，特别是在《逻辑学》中，似乎仍以译作“有”较妥。因为《逻辑学》中，“有”之外还有“存在”这一范畴。将Sein 译作“存在”，则后面久已固定译为存在的“Existenz”，便无法处理。在“有论”中，“有”、“无”是一对很重要的范畴，“无”nichts 译作“虚无”或“空无”，都不贴切，因为书中另有“nichtig”是虚无，“leer”是空无。用“有”与“无”对照，也较顺适些。中国自老子至魏晋玄学以来，“有”“无”的范畴，已为大家熟知，所以同是Sein 一字，在经典著作中译作“存在”，在《逻辑学》中译作“有”，我觉得不唯没有什么妨碍，反而可使唯物与唯心的对立，更加泾渭分明。“知性”Verstand，也有译作“悟性”或“理智”的。“悟性”，使人容易联想到佛家的习染，似乎不佳。“理智”，对德国古典哲学特有的用语含义说，又似太泛。知性和感性、理性对比整齐，对读者也较方便，所以就采用了。Schein，一般都译作“假象”，这在康德的书中，自然是对的，但在《逻辑学》中却不合适。黑格尔说，Schein 一是非本质的、二是无本质的、三是与反思是同一回事。这里都没有“假”的意思，所以译为“映象”。尤其是“本质首先在自身中映现（scheint）自己，或说反思，其次它显现（erscheint）自己”，这里也不能说映现是“假”现。Wirklichkeit，我译“现实”，别的书也有译“实在”的。Wirklichkeit 和出身拉丁语源的Realität，本是同义字，译作“实在”未尝不可。但《本质论》第三部分第二章的一个小标题Reale Wirklichkeit，若译作“实在的实在”，太嫌别扭，故译作“实在的现实”。现实是本质与存在的统一，是黑格尔的重要范畴；但如“理念是纯概念及其实在的统一”，则这个实在就是普通意义的实在。这样，现实与实在也可略有区别。setzen 译作“建立”，因setzen 和Satz（命题），是同一字根，汉语通常说“立”一命题，“破”一命题，故译“建立”。Reflexion 译成“反思”，黑格尔此处特地引用了一个外来语，是因为他想利用原语兼有“反映”和“思索”两种意义，但翻译时，因久久找不到切合的译名，故只好采用已有的“反思”这一译名，又因黑格尔这里强调知性活动，也便勉强将就了。黑格尔此书内容既极艰涩，所涉及的学科及历史知识又很广博，而他既喜欢采用含有歧义的字眼，又往往对常用的词汇赋以他自己独特的含义，这就更加麻烦。我的翻译尽量采取直译，以求不失原意，这当然会增添阅读的困难，但如只求顺畅，恐怕反使读者易于误解，问题更多。所以对他的引证或暗示，尽量注明出处或加简释。有时译文中，一个代名词出现次数较多，反复标出原名嫌太累赘，不标出又不易明白，便加脚注点明。我深知自己水平有限，谬误不妥之处当不会少，竭诚希望同志们指正。

在“后记”中我原打算用较多的篇幅批判地介绍一下黑格尔《逻辑学》的梗概，这或有助于读者，因年来多病，下卷出版时间也不能久拖，致夙愿未偿，只能留待将来，也请读者原谅。

冯静同志对本书的译成，曾给予莫大的关心和帮助，谨此致谢。

1976年2月

页码对照表

表　一

逻辑学　第一编	1812	1833①	1841	1923② 1932	1963	中文版
第一版序言 ……	III	3	3	3	11	1
第二版序言 ……		10	9	9	18	7
导论 ……	I	26	24	23	35	23
逻辑的一般概念 ……	I	26	24	23	35	23
逻辑的一般分类 ……	1	49	46	41	59	42
第 一 编						
有论 ……	6	59	55	49	67	49
必须用什么作科学的开端 …	7	59	55	51	69	51
有之一般分类 ……	19	74	70	64	85	66
第 一 部 分						
规定性(质) ……	21	77	72	66	89	68
第 一 章						
有 ……	22	77	72	66	90	69
甲、有 ……	22	77	72	66	90	69
乙、无 ……	22	78	73	67	90	69
丙、变 ……	23	78	73	67	91	70

① 1833 年版(表一是第 III 卷,表二是第 IV 卷,表三是第 V 卷)是列宁《哲学笔记》中《黑格尔"逻辑学"一书摘要》所用的版本。

② 1923 年版(表一是第 III 卷;表二,表三是第 IV 卷)是中文译本(表一是上卷;表二,表三是下卷)所依据的版本。

逻辑学　第一编	1812	1833	1841	1923 1932	1963	中文版
1.有与无的统一 ……	23	78	73	67	91	70
注释一　有与无在观念中的对立 ……	23	79	74	67	91	70
注释二　有与无的统一,同一:表述的多样性 ……	33	88	83	75	101	79
注释三　抽象的孤立 ……	38	92	87	79	106	83
注释四　开端的不可思议的性质 ……	40	106	100	90	120	94
2.变的环节:发生与消灭 …	43	108	102	92	122	96
3.变的扬弃 ……	44	109	103	93	123	97
注释　关于扬弃这个名词 ……	45	110	104	93	124	98
第二章						
实有 ……	47	112	106	95	126	100
甲、实有自身 ……	47	112	106	95	127	100
1.一般实有 ……	47	112	106	96	127	101
2.质 ……		114	108	97	129	102
注释　质与否定 ……	54	115	109	98	130	104
3.某物 ……	57	119	113	101	134	108
乙、有限 ……		122	113	103	137	110
1.某物和一他物 ……		122	116	104	137	111
2.规定,状态和界限 ……	60	129	123	110	144	117
3.有限 ……		137	130	116	153	125
(一)有限的直接性 ……		138	131	117	153	126
(二)限制和应当 ……	71	140	133	119	156	127
注释　应当 ……	74	142	136	121	159	130
(三)有限到无限的过渡 ……		146	139	124	163	133
丙、无限 ……	79	147	140	125	164	134

逻辑学　第一编	1812	1833	1841	1923 1932	1963	中文版
1. 一般无限物 ……		148	141	126	165	135
2. 有限物和无限物的相互规定 ……	81	149	142	127	166	136
3. 肯定的无限 ……		155	148	132	172	142
过渡 ……		165	157	140	182	150
注释一　无限的进展 ……	87	165	158	141	183	151
注释二　唯心论 ……		171	163	145	189	156
第 三 章						
自为之有 ……	91	173	165	147	191	158
甲、自为之有自身 ……	92	174	166	147	192	159
1. 实有与自为之有 ……		175	167	148	193	160
2. 为一之有 ……	93	176	168	149	194	160
注释　为一这个名词是什么？ ……	94	177	169	151	195	161
3. 一 ……	101	181	173	153	200	166
乙、一与多 ……		182	174	154	201	167
1. 在自身那里的一 ……		183	175	155	202	167
2. 一与空 ……	101	184	176	156	203	168
注释　原子论 ……	103	184	176	156	203	169
3. 多个的一　排斥 ……	104	186	178	157	205	171
注释　莱布尼兹的单子论 ……	107	189	181	160	208	173
丙、排斥与吸引 ……	108	190	181	160	209	174
1. 一的排除 ……		190	181	160	209	174
注释　一与多的统一命题 ……		192	184	163	212	177
2. 吸引的一个一 ……		194	185	164	213	178
3. 排斥和吸引的关系 ……	114	195	187	165	215	180
注释　康德的物质构造出于引力与斥力 ……	119	200	192	170	221	185

逻辑学　第一编	1812	1833	1841	1923 1932	1963	中文版
1. 一般无限物 ……		148	141	126	165	135
2. 有限物和无限物的相互规定 ……	81	149	142	127	166	136
3. 肯定的无限 ……		155	148	132	172	142
过渡 ……		165	157	140	182	150
注释一　无限的进展 ……	87	165	158	141	183	151
注释二　唯心论 ……		171	163	145	189	156
第 三 章						
自为之有 ……	91	173	165	147	191	158
甲、自为之有自身 ……	92	174	166	147	192	159
1. 实有与自为之有 ……		175	167	148	193	160
2. 为一之有 ……	93	176	168	149	194	160
注释　为一这个名词是什么？ ……	94	177	169	151	195	161
3. 一 ……	101	181	173	153	200	166
乙、一与多 ……		182	174	154	201	167
1. 在自身那里的一 ……		183	175	155	202	167
2. 一与空 ……	101	184	176	156	203	168
注释　原子论 ……	103	184	176	156	203	169
3. 多个的一　排斥 ……	104	186	178	157	205	171
注释　莱布尼兹的单子论 ……	107	189	181	160	208	173
丙、排斥与吸引 ……	108	190	181	160	209	174
1. 一的排除 ……		190	181	160	209	174
注释　一与多的统一命题 ……		192	184	163	212	177
2. 吸引的一个一 ……		194	185	164	213	178
3. 排斥和吸引的关系 ……	114	195	187	165	215	180
注释　康德的物质构造出于引力与斥力 ……	119	200	192	170	221	185

逻辑学　第一编	1812	1833	1841	1923 1932	1963	中文版
第 二 部 分						
大小(量) ……	130	209	201	177	231	192
注释 ……	132	210	202	178	232	193
第 一 章						
量 ……		212	204	179	234	195
甲、纯量 ……	134	212	204	179	234	195
注释一　纯量的观念 ……	136	213	205	180	235	196
注释二　时间、空间、物质不可分性和无限可分性的康德二律背反 ……	138	216	208	183	238	199
乙、连续的和分立的大小 …	151	229	220	193	251	210
注释　这些大小通常的分立 ……	152	230	221	194	253	211
丙、量的界限 ……	154	231	222	195	254	212
第 二 章						
定量 ……	156	232	223	196	255	214
甲、数 ……	157	232	224	196	255	214
注释一　算术的算法。康德的直观的先天综合命题 …	162	235	226	199	258	217
注释二　数的规定应用于哲学概念的表达 ……	163	245	236	207	269	225
乙、外延的和内涵的定量 …	169	252	242	213	276	231
1. 这两种定量的区别 ……	169	252	242	213	276	231
2. 外延的和内涵的大小之同一 ……	174	255	246	216	280	234
注释一　这种同一的例子 ……	176	257	248	217	282	236

逻辑学　第一编	1812	1833	1841	1923 1932	1963	中文版
注释二　康德应用度数规定于灵魂 ……		260	251	220	285	239
3. 定量的变化 ……	179	261	252	221	286	240
丙、量的无限 ……	182	263	253	222	287	241
1. 量的无限概念 ……	182	263	253	222	287	241
2. 量的无限进展 ……	183	264	254	223	289	243
注释一　对无限进展的称颂意见 ……	187	267	257	225	292	245
注释二　世界在时空中有界限和无界限的康德二律背反 ……	194	274	264	231	299	252
3. 定量的无限 ……	200	279	269	236	305	257
注释一　数学无限的概念规定性 ……	206	283	272	239	309	260
注释二　微分计算从它的应用所引导出来的目的 …		327	315	278	357	297
注释三　其他与质的大小规定性有关的形式 ……		365	352	310	398	328
第 三 章						
量的比率 ……	248	379	366	322	414	340
甲、正比率 ……	249	381	368	324	416	341
乙、反比率 ……	253	384	370	326	419	343
丙、方幂比率 ……	258	389	375	331	425	349
注释 ……	261	392	378	333	428	351
第 三 部 分						
尺度 ……	264	395	381	336	431	354
第 一 章						
特殊的量 ……	268	402	388	342	439	361

逻辑学　第一编	1812	1833	1841	1923 1932	1963	中文版
甲、特殊定量(比量) ……	268	403	389	343	439	361
乙、特殊化的尺度 ……		407	393	346	444	365
1. 准尺 ……	271	408	393	346	444	366
2. 特殊化的尺度 ……		408	394	347	445	366
注释 ……		410	395	348	447	368
3. 作为质的两方面之间的比率 ……	278	411	400	352	452	369
注释 ……	281	414	400	352	452	372
丙、在尺度中的自为之有 …		417	402	354	454	374
第 二 章						
实在的尺度 ……		421	406	358	459	379
甲、独立的尺度比率 ……	289	423	408	359	461	380
1. 两个尺度的联合 ……		423	409	360	461	381
2. 作为尺度比率系列的尺度 ……		426	411	362	464	383
3. 选择的亲和性 ……	298	430	415	365	468	387
注释　伯尔托勒关于化学亲和性和柏采留斯关于它的理论 ……	301	433	417	368	471	389
乙、尺度比率的交错线 ……	307	445	430	379	485	399
注释　这样交错线的例子；关于这方面，所谓自然中没有飞跃 ……	311	448	432	381	488	402
丙、无尺度之物 ……	315	452	436	384	492	405
第 三 章						
本质之变 ……	321	456	439	387	496	409
甲、绝对的无区别 ……		456	439	387	496	409

逻辑学　第一编	1812	1833	1841	1923 1932	1963	中文版
乙、无区别作为它的因素的反比率 ……	323	457	440	388	497	409
注释　关于向心力和离心力 ……	328	461	445	392	502	414
丙、到本质的过渡 ……	331	466	450	397	508	418

表　二

逻辑学　第二编	1812	1833	1841	1923 1932	1963	中文版
本质论 ……	1	1	3	3	9	1
第一部分						
作为反思自身的本质 ……	6	7	7	7	15	7
第一章						
映象 ……	7	7	7	7	16	8
甲、本质的与非本质的 ……	7	8	8	7	16	8
乙、映象 ……	9	9	9	9	18	10
丙、反思 ……	16	14	14	13	23	14
1. 建立的反思 ……	17	16	15	14	24	16
2. 外在的反思 ……	21	19	19	17	28	19
注释 ……	23	21	20	18	30	20
3. 进行规定的反思 ……	25	23	22	20	32	22
第二章						
本质性或反思规定 ……	30	26	26	23	36	27
注释 ……	31	27	26	23	37	27
甲、同一 ……	34	30	29	26	39	30
注释一 ……	35	30	30	26	40	30

逻辑学　第二编	1812	1833	1841	1923 1932	1963	中文版
注释二 ……	37	32	32	28	42	32
乙、区别 ……	43	37	36	32	47	37
1. 绝对的区别 ……	43	37	36	32	47	37
2. 差异 ……	45	39	38	34	50	38
注释 ……	51	44	43	38	55	43
3. 对立 ……	54	47	46	40	58	46
注释 ……	59	52	50	44	63	50
丙、矛盾 ……	66	57	55	48	68	55
注释一 ……	72	63	61	54	74	61
注释二 ……	75	66	64	56	78	64
注释三 ……	77	67	65	58	79	65
第 三 章						
根据 ……	84	73	71	63	86	71
注释 ……	87	76	74	65	88	73
甲、绝对的根据 ……	89	77	75	66	90	75
1. 形式与本质 ……	89	77	75	66	90	75
2. 形式与质料 ……	94	82	79	70	95	79
3. 形式与内容 ……	101	88	85	75	101	85
乙、被规定的根据 ……	103	90	87	76	103	87
1. 形式的根据 ……	103	90	87	76	103	87
注释 ……	106	92	89	78	106	89
2. 实在的根据 ……	110	96	93	82	110	93
注释 ……	113	99	96	84	113	96
3. 完全的根据 ……	118	103	100	88	118	100
丙、条件 ……	123	107	104	91	122	104
1. 相对地无条件的东西 …	123	107	104	91	122	104
2. 绝对地无条件的东西 …	126	110	107	94	125	107
3. 事情在存在中的发生过程 ……	130	114	110	97	129	110

逻辑学　第二编	1812	1833	1841	1923 1932	1963	中文版
第 二 部 分						
现象 ……	136	119	115	101	135	115
第 一 章						
存在 ……	138	120	116	102	136	117
甲、事物及其特性 ……	143	124	120	105	141	120
1. 自在之物与存在 ……	143	125	121	106	141	121
2. 特性 ……	148	129	124	109	145	125
注释 ……	150	131	126	111	148	127
3. 事物的相互作用 ……	152	132	128	112	149	128
乙、事物由物质组成 ……	155	135	130	114	152	130
丙、事物的消解 ……	158	138	133	117	155	133
注释 ……	161	140	135	119	157	135
第 二 章						
现象 ……	166	144	139	122	162	139
甲、现象的规律 ……	169	146	141	124	164	141
乙、现象的和自在之有的世界 ……	176	153	148	129	171	147
丙、现象的消解 ……	183	158	153	134	177	152
第 三 章						
本质的对比 ……	186	161	156	136	180	156
甲、整体与部分的对比 ……	189	163	158	138	182	158
注释 ……	194	168	163	143	187	162
乙、力及其外在化的对比 …	197	170	164	144	189	164
1. 力的有条件之有 ……	198	171	165	145	190	165
2. 力的推动 ……	201	173	168	147	193	167
3. 力的无限 ……	204	176	170	149	196	170

逻辑学　第二编	1812	1833	1841	1923 1932	1963	中文版
丙、外与内的对比 ……	205	177	171	150	197	171
注释 ……	209	180	174	153	200	173
第 三 部 分						
现实 ……	213	184	178	155	205	177
第 一 章						
绝对物 ……	215	185	179	157	206	179
甲、绝对物的展示 ……	216	186	180	157	207	179
乙、绝对属性 ……	220	190	183	160	211	183
丙、绝对物的样式 ……	222	191	185	162	213	184
注释 ……	225	194	187	164	215	187
第 二 章						
现实 ……	232	199	193	169	221	192
甲、偶然或形式的现实，可能和必然 ……	235	202	195	171	223	194
乙、相对的必然或实在的现实，可能和必然 ……	241	207	200	175	229	199
丙、绝对的必然 ……	248	213	206	180	235	204
第 三 章						
绝对的对比 ……	252	218	211	184	240	210
甲、实体性的对比 ……	256	219	212	185	241	211
乙、因果对比 ……	261	223	216	189	246	215
1. 形式的因果性 ……	261	224	216	189	246	215
2. 被规定的因果对比 ……	264	226	219	191	249	218
3. 作用与反作用 ……	274	234	227	198	258	226
丙、相互作用 ……	279	239	231	202	262	230

表　三

逻辑学　第三编	1812	1833	1841	1923 1932	1963	中文版
概念论 ……				211	7	235
前言 ……	III	3	3	211	7	237
概念通论 ……	1	5	5	213	10	239
分类 ……	30	31	30	235	37	262
第 一 部 分						
主观性 ……	34	34	33	238	41	265
第 一 章						
概念 ……	36	35	34	239	42	266
甲、普遍的概念 ……	37	36	35	240	43	267
乙、特殊的概念 ……	44	42	41	245	50	272
注释 ……	50	52	50	253	59	281
丙、个别的东西 ……	64	60	58	259	68	288
第 二 章						
判断 ……	71	65	63	264	74	293
甲、实有判断 ……	82	75	73	272	84	301
1. 肯定的判断 ……	83	76	74	273	85	302
2. 否定的判断 ……	89	82	80	278	91	308
3. 无限判断 ……	98	89	87	284	99	314
乙、反思判断 ……	100	91	89	286	101	316
1. 单称(个别)判断 ……	103	94	91	288	103	318
2. 特称(特殊)判断 ……	104	94	92	288	104	319
3. 全称(普遍)判断 ……	106	96	94	290	106	320
丙、必然判断 ……	110	101	98	293	111	324
1. 直言判断 ……	112	101	98	294	111	325
2. 假言判断 ……	113	103	100	295	113	326

逻辑学　第三编	1812	1833	1841	1923 1932	1963	中文版
3. 选言判断 ……	116	105	102	297	115	328
丁、概念判断 ……	122	110	107	301	121	333
1. 实然判断 ……	124	112	109	303	123	335
2. 或然判断 ……	126	114	110	304	124	336
3. 确然判断 ……	128	116	112	306	126	338
第 三 章						
推论 ……	132	118	115	308	129	341
甲、实有推论 ……	132	121	118	311	132	344
1. 推论第一式 ……	136	122	119	311	133	344
2. 第二式：特殊－个别－普遍 ……	148	132	128	320	144	353
3. 第三式：个别－普遍－特殊 ……	153	137	133	324	148	357
4. 第四式：普遍－普遍－普遍或数学的推论 ……	155	139	135	326	151	359
注释 ……	158	139	135	326	151	362
乙、反思推论 ……	165	148	144	333	160	367
1. 全称推论 ……	167	149	145	334	162	368
2. 归纳推论 ……	170	152	148	337	165	371
3. 类比推论 ……	173	155	150	339	168	373
丙、必然推论 ……	179	160	155	343	173	378
1. 直言推论 ……	180	161	156	344	174	378
2. 假言推论 ……	183	164	159	346	177	381
3. 选言推论 ……	178	167	162	349	180	384
第 二 部 分						
客观性 ……	192	172	167	353	185	388
第 一 章						
机械论 ……	202	180	175	359	193	395

逻辑学　第三编	1812	1833	1841	1923 1932	1963	中文版
甲、机械的客体 ……	203	181	176	360	194	396
乙、机械的过程 ……	207	184	179	363	198	399
1. 形式的机械过程 ……	210	186	181	365	200	401
2. 实在的机械过程 ……	214	190	185	368	204	404
3. 机械过程的产物 ……	217	193	188	371	207	407
丙、绝对的机械性 ……	219	194	189	371	208	408
1. 中心 ……	219	194	189	371	208	408
2. 规律 ……	223	198	192	374	212	411
3. 机械性的过渡 ……	224	199	193	376	213	412
第 二 章						
化学性 ……	226	200	195	376	214	414
甲、化学的客体 ……	226	200	195	377	214	414
乙、过程 ……	228	202	197	378	216	416
丙、化学性的过渡 ……	233	206	200	381	220	419
第 三 章						
目的性 ……	236	209	203	383	223	422
甲、主观目的 ……	246	217	211	391	232	430
乙、手段 ……	250	221	215	394	236	433
丙、实现了的目的 ……	254	224	218	396	239	436
第 三 部 分						
理念 ……	267	236	229	407	253	447
第 一 章						
生命 ……	276	244	236	413	261	455
甲、有生命的个体 ……	281	249	241	417	266	460
乙、生命过程 ……	289	255	218	423	273	466
丙、类 ……	293	259	252	426	277	470

逻辑学　第三编	1812	1833	1841	1923 1932	1963	中文版
第 二 章						
认识的理念 ……	298	262	255	429	281	473
甲、真之理念 ……	311	274	266	439	293	483
1. 分析的认识 ……	316	278	270	442	297	487
2. 综合的认识 ……	326	288	279	450	307	495
(一)定义 ……	328	289	280	451	309	496
(二)分类 ……	336	296	287	458	316	503
(三)定理 ……	344	304	295	464	324	509
乙、善之理念 ……	362	320	310	477	341	522
第 三 章						
绝对理念 ……	371	327	317	483	349	529

●中国现象学文库●
现象学原典译丛

哲学作为严格的科学

〔德〕胡塞尔 著

商務印書館

Edmund Husserl

PHILOSOPHIE ALS STRENGE WISSENSCHAFT

© Vittorio Klostermann GmbH Frankfurt am Main 1965

根据维托里奥·克洛斯特曼出版公司1965年版译出

译者前言

“哲学作为严格的科学”是当代德国哲学家、现象学创始人埃德蒙德·胡塞尔（Edmund Husserl，1859—1938年）于1911年发表在德国哲学杂志《逻各斯》（第一期，第289—341页）上的一篇长文（也被简称作“逻各斯文”）。这里的中译本是根据原文译出，同时参照了以后收录在由耐农（Thomas Nenon）和塞普（Hans Rainer Sepp）主编的《胡塞尔全集》第二十五卷：《文章与报告（1911—1921年）》（多德雷赫特等，1987年，第3—62页，以下简称“全集本”）中得到考证校定的同篇文字。胡塞尔本人以后在他的逻各斯文的私人自用本中还附加了一些评注性的文字，它们在全集本中作为“版本注”而得到标出。这些评注性文字在中译本中也一同被译出，作为“作者以后加入的边注和补充”附在正文的后面。同时一并译出的还有《胡塞尔全集》第二十五卷编者所写的与“哲学作为严格的科学”文字产生背景有关的部分引论，题为“全集本编者引论”。

除此之外，中译本还参照了威廉·斯基拉奇（Wilhelm Szilasi）于1965年所编的第一个单行本：《哲学作为严格的科学》（法兰克福/美茵，1965年，共107页，以下简称“单行本”）。斯基拉奇为此单行本所撰写的“内容分析”与“后记”也一同被译出，以“单行本编者内容提要”和“单行本编者后记”（留有海德格尔痕迹的“后记”！）为题附在正文后面。斯基拉奇还撰写了“生平”和“文献选要”附在单行本后，这后两份文字虽然因写得较早而不能反映当今胡塞尔研究的最新状态，但仍然具有一定的参考价值；尤其是作者本人在“生平”中加入了对胡塞尔回忆，从而使之超出了单纯资料的范围。是故在此仍将它们译出。

这样，书后的“附录”便共有六篇，分别涉及：1）作者的修改意图；2）文字的产生背景；3）内容提要；4）内容解释；5）作者生平；6）有关文献。

于是译者的话便不得已而被放到了前面。它不想成为一个导读，充其量只是译者在翻译过程中以及在翻译前后的一些随想，读者尽可以将它放到最后去读，假如那时仍还想读的话。

本世纪初，胡塞尔《逻辑研究》两卷本的发表（1900/01年），使现象学得以突破并得以滥觞。这时胡塞尔在哲学界的声誉斐然，他被看作是一个里程碑式的人物。这从他的同时代人如狄尔泰（W.Dilthey）、那托普（P.Natorp）等以及后一代人如海德格尔（M. Heidegger）、伽达默尔（H.-G.Gadamer）等的评价与回忆中已可见一斑。现象学揭示了一个新的研究领域。如莱维纳斯（E.Levinas）所说，这个领域是德国古典哲学的思辨目光所无法达及的。现象学的意向分析和描述方法几乎使现象学成为一门与逻辑学或心理学相并列的特殊学科。甚至在今天通行的学科分类中还可以清楚地看到这种影响的存在。

在《逻辑研究》发表的同一年，胡塞尔便在一封信中预告说："十年后再出一卷新的！"[1] 果然，在此后的十年里，胡塞尔基本上是歇笔不发。直到1911年，他才应李凯尔特（H.Rickert）之约而拿出"哲学作为严格的科学"。我们在后面斯基拉奇所写的胡塞尔"生平"中可以读到："在《逻辑研究》发表后处在显赫声誉之中的胡塞尔能够沉默十年之久，尔后才认为'哲学作为严格的科学'值得发表，这个事实赋予了这篇论文以无法充分估量的重要意义。"如今它已基本上被看作是一份带有胡塞尔签名的"现象学宣言"。

《哲学作为严格的科学》在当时思想界所产生的影响至少可以概括为以下两个方面：

从批判性的角度来看，在《逻辑研究》完成了对心理主义的有力抨击之后，《哲学作为严格的科学》仍然需要在两条战线上作战：一方面是与自然主义，另一方面是与历史主义。前者主要表现在当时盛行的实验心理学的各种学说之中，后者则主要是指为狄尔泰等人所倡导的历史学派。胡塞尔的批判在很大程度上是《逻辑研究》中对心理主义批判的继续，他仍然在坚持不懈地揭示这些学说的相对主义和怀疑主义之最终结局。而这个结局对于当时的自然主义与历史主义来说并非是不言自明的。对于胡塞尔在这方面的努力，非现象学哲学家科拉克夫斯基（L. Kolakowski）曾确切地评价说："他比任何一个人都更多地迫使我们认清知识的窘迫境况：要么是彻底的经验主义连同其相对主义、怀疑主义的结论，它被许多人看作是一个令人沮丧的、不能被接受的、并且事实上会给我们的文化带来毁灭的立场；要么就是先验主义的独断论，它实际上无法论证自身，并且最终仍然还是一个随

意性的决定。我不得不承认，尽管最终的确然性是一个在理性主义范围之内无法达到的目标，但如果没有那些不断努力试图达到这个目标的人们，我们的文化就将会是贫乏而可怜的；而且，如果我们的文化完全落入怀疑主义者们的手中，那么它将几乎无法继续生存下去。我相信，人类的文化永远不可能达到对它的各个杂多而不统一的组成部分的完善综合。然而，恰恰是它的各种成份的不统一性才有助于它的丰富多彩。而使我们的文化得以保持其生命力的，与其说是各种价值之间的和谐，不如说是各种价值之间的冲突。”[2] 实际上，许许多多的当代人之所以能够从容地游弋于相对主义和绝对主义的夹缝之间，既带有怀疑主义的警觉，又仍抱有对健康的理性的最终信念，恐怕在很大程度上要归功于胡塞尔们的孜孜求索。

除此之外，由于胡塞尔在这篇文章中公开表露了他与狄尔泰思想的分歧，因而这篇文字对后人理解现象学与解释学之间的关系也不无启迪作用。

而从建构性的角度来看，可以笼统地说，在《逻辑研究》中，胡塞尔试图将哲学定位于逻辑学和心理学之间，而在《哲学作为严格的科学》中，他是努力在自然科学与精神科学（历史科学）之间找到哲学的位置。虽然在这篇文章中，现象学尚未带有“先验”现象学的标记——“先验”一词在这里从未出现过——，但胡塞尔的意图在这里已经十分清楚地得到表露：通过对哲学的新的论证，严格的哲学将以构造现象学的形态出现，它将为经验的自然科学和精神科学奠定基础，因为现象学所探讨的不仅是“意识构形的本质联系”（意识的“心理”方面），而且也探讨“与它们相关的本质相属的被意指性”（即被意识所构造的出来的“物理”方面）[3]；这两个研究方向（“所有的意识—被意指者”）在他两年后发表的《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第一卷中也被称作“意向活动”（Noesis）和“意向对象”（Noema）。所以，《哲学作为严格的科学》实际上已含有胡塞尔先验构造现象学的第一次公开预告。正是在这个意义上，海德格尔日后曾合理地指出，这篇文章“通过《纯粹现象学与现象学哲学的观念》才获得了对其纲领性论题的充分论证”[4]。

值得一提的是：对胡塞尔在文章中所宣示出的这种努力趋向，海德格尔既表示赞同，也持有批评：他赞同胡塞尔所提出的“面对实事本身！”的口号，赞同“研究的动力必定不是来自各种哲学，而是来自实

事与问题”的主张[5]，赞同现象学的直观性原则与中立性原则；但他拒绝对“实事本身”作“意识的主体性”的理解，并且认为胡塞尔在此文中表现出向近代哲学，尤其是向康德主义的转向，从而背离了现象学的原则，放弃了对思的实事（原现象、原实事）的真正思考[6]。——对此，读者可以对照胡塞尔的原文而得出自己的评价。

这里无须再重构胡塞尔在上述两个方面（批判性方面和建构性方面）的论述。读者或者可以在正文中完整地读到它们，或者可以在后面的“单行本编者内容提要”以及“单行本编者后记”等附录中获得对它们的大致了解。

需要强调的是胡塞尔的哲学观。根据胡塞尔本人的回忆，他首先是在布伦塔诺（F.Brentano）的讲座中获得一个坚定的信念，这个信念使他有勇气将哲学选择为终生的职业：“哲学也是一个严肃工作的领域，哲学也可以并且也必须在严格科学的精神中受到探讨”[7]。这个信念不仅时常在他的研究手稿中出现：“哲学就是指向绝对认识的意向”[8]，而且也在《哲学作为严格的科学》这篇文章中得到第一次公开的表露：“哲学本质上是一门关于真正开端、关于起源、关于万物之本的科学”[9]。胡塞尔一生从未放弃过这个哲学观。

将这个哲学观加以展开，它便意味着，一方面，向最终论证、最终奠基的回溯被理解为向认识主体的“意义给予”之成就的回溯[10]，这种回溯是直接进行的，是自身负责的，任何间接的中介都必须被排除在外。另一方面，在获得了经过最终论证的真理之后，哲学的任务还在于，将这种真理付诸于实践并且根据这种真理而承担起主体性的责任与义务，这也是一门哲学伦理学和价值论的中心任务。在对哲学的这一理解中无疑包含着胡塞尔对理论与实践的奠基关系的理解。

在20世纪末的今天，凡略晓当今世界“哲学行情”的人都会认为这种哲学观已经属于过去。当代人会乐于坦然地面对怀疑主义和相对主义的指责。虽然各种不同派别的哲学思潮如今还在“理性”或“合理性”的总体标题下进行着各种独白或对话，但“告别原理”，亦即告别逻辑中心主义意义上的理性，已经成为或多或少可以被一致接受的口号；世界不再被视作一个可以根据某个或几个公理而推导出来的统一而有序的系统。笛卡尔曾在他的时代以“有序的”哲思者作为其沉思对话的基本前提对象[11]。时至今日，“有序”本身已经不再成为哲学思考的

公认标准。“有序”连同“无序”一起，被一些哲学家视为人类社会所面临的两大危险[12]。胡塞尔所做的那些对心理主义、自然主义、历史主义等各种形式的相对主义和怀疑主义的批判已经明显与流行意识相背，而他对确然性之苦苦追求更是被视为不明生活形式和价值系统之杂多与间断的真谛。

然而，就像苏格拉底或康德还在对一些当代人产生着活的效应一样，今天仍然有人——译者也算是其中之一——不懈地在胡塞尔留下的博大精深的思想宝库中寻找精神生活的动力或支点，究其原因至少可以找到以下两个方面：

首先，虽然作为严格科学的哲学仍然还是一个“无限遥远的点”，胡塞尔的哲思方法却仍然直接而具体地向我们指示着严格性的实例。就面前的《哲学作为严格的科学》而言，尽管它在胡塞尔的现有文献中属于纲领性的方法论述，本书单行本的编者斯基拉奇因此而将它比作笛卡尔的《方法谈》，但即使在这里也可以处处感受到胡塞尔现象学论述和操作的严格性。另一位非现象学的哲学家施泰格缪勒（W.Stegmüller）也曾公正地承认：“胡塞尔的研究对哲学产生了巨大的影响。对于那些在原则上接受他的思想并将他的方法运用在其研究中的人来说，一个无限广阔的、新的工作领域展现出来。对于对立阵营的哲学家来说则形成了一种必然性，即：更清晰明白地阐明他们自己的立场并使他们的论据的无懈可击性与胡塞尔学说的高度科学水平相吻合。因此，像所有伟大的思想家一样，胡塞尔对朋友和敌人都发挥了促使他们进行创造性活动的影响。”[13]对于施泰格缪勒所做的这个特征描述，读者可以从《哲学作为严格的科学》一文的字里行间获得直接的感受。

但比他的严格方法影响更为深远的或许是胡塞尔在理论研究方面的执着精神。斯基拉奇认为，“胡塞尔的伟大从根本上带有这样一种特征：他能够长达数十年地以一种顽强的精神并且在一种宁静退隐的状态下一再地献身于新的问题。”这种甘于寂寞的个性恐怕是每一个“理论人”都应具备的一个基本素质前提。理论研究者应当可以看到：他们的宿命就在于追求独立的思想而避开流行的时尚。胡塞尔在世纪初所呼吁的“我们切不可为了时代而放弃永恒”与王元化在世纪末一再倡导的“为学不做媚时语”实际上是一而二、二而一的[14]。过强的功利目的和实用心态或许是中国近现代学术困境的一个主要根源。正如文德

尔班（W. Windelband）所说："知识的金果只有在不被寻求的地方才能成熟"[15]；而从近年来学术研究的整个趋势来看，胡塞尔在这篇文章中所做的警告在今天仍然有效："正是在一个实践动机超强地上升的时代里，一种理论的本性也可能会比它的理论职业所允许的更为强烈地屈从于这些实践动机的力量。但在这里，尤其是对我们时代的哲学而言，存在着一个巨大的危险。"[16] 就此而论，《哲学作为严格的科学》可能会给我们的学术研究以一定的启发与教益。

自80年代中期以来，胡塞尔哲学的中译本一直在缓慢而有序地进行着。如果我们将胡塞尔的前现象学时期称作早期，那么，从《逻辑研究》（1900/01年）[17] 和《现象学的观念》（1907年）[18] 到《哲学作为严格的科学》（1911年）、《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第一卷[19] 和"弗莱堡就职讲座"（1916年）[20] 中译本的发表，胡塞尔中期的所有重要著述都已经进入到汉语语境之中。读者通过对这些著作的研读，可以把握到他这个时期思想的基本脉络。

《哲学作为严格的科学》在1988年便由吕祥从英文译成中文出版（中国国际出版公司，1988年）；此后，在1993年选编两卷本《胡塞尔选集》（上海三联书店，1997年）时，我曾将吕祥的译文选入集子并作过大致的校对。此次从德文再译，也参考了吕祥的译文，在此致谢！但吕祥的译文由于各种原因而含有较多的错误，这也是促使译者从原文重译此书的动因之一。当然决定性的动因则来自"哲学作为严格科学"这篇文章本身所具有的重要意义，尤其是对我们这个时代！

借此还要感谢学友陈小文的理解、信任与支持！

译文中有缺失与欠妥之处，还望方家随时指正。

倪 梁 康

1998年6月10日记于南京

【注释】

[1] 《胡塞尔书信集》第五卷，第77页。——《胡塞尔书信集》（Briefwechsel）共十卷，作为《胡塞尔全集——资料》（Husserliana-Dokumente）第三集，由舒曼（K.Schuhmann）编辑出版，多德雷赫特等，1994年。

[2] 科拉克夫斯基：《寻找失落了的确然性》（Auf der Suche nach der verlorenen Gewißheit），斯图加特，1977年，第96—97页。

[3] 参阅"哲学作为严格的科学"，第317页（边码，下同）。

[4] 海德格尔：《面向思的事情》，陈小文、孙周兴译，商务印书馆，1996年，第80页。译文略有更动，下同。

[5] 参阅"哲学作为严格的科学"，第317页；海德格尔，同上书，第65页。

[6] 参阅海德格尔，同上书，第47页、第65—68页、第79页等。

[7] 《文章与报告（1911—1921年）》，《胡塞尔全集》第二十五卷，第305页。

[8] 手稿BII19，第42页。

[9] "哲学作为严格的科学"第341页。

[10] 《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第一卷，《胡塞尔全集》第三卷，海牙，1976年，第55页。

[11] 参阅笛卡尔：《哲学原理》（Principia Philosophiae），I,7,10。

[12] 参阅《今日哲学》（Philosophie heute），法兰克福/纽约，1997年，第51页。

[13] 施泰格缪勒：《当代哲学主流》（Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie），第一卷，斯图加特，1978年，第81页。

[14] 参阅胡塞尔："哲学作为严格的科学"，第337页；王元化，"近思录"，载于：《学人》第十辑，南京，1996年，第37页。

[15] 文德尔班，《哲学史教程》（Lehrbuch der Geschichte der Philosophie），图宾根，1956年，第322页。

[16] “哲学作为严格的科学”，第334页。

[17] 《逻辑研究》第一卷：《纯粹逻辑学导引》，倪梁康译，上海，1994年，台北，1994年；第二卷：《现象学与认识论研究》，上、下部分，倪梁康译，上海，待出，台北，待出。

[18] 《现象学的观念》，倪梁康译，上海，1986年，台北，1987年。

[19] 《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，北京，1994年。

[20] “纯粹现象学及其研究领域和方法”，倪梁康译，载于《哲学译丛》，1994年，第5期。

目录

译者前言
自然主义哲学
历史主义与世界观哲学
附录一　作者以后加入的边注和补充
附录二　全集本编者引论
附录三　单行本编者内容提要
附录四　单行本编者后记
附录五　作者生平
附录六　文献选要
返回总目录

自最初的开端起，哲学便要求成为严格的科学，而且是这样的一门科学，它可以满足最高的理论需求，并且在伦理—宗教方面以使一种受纯粹理性规范支配的生活成为可能。这个要求时而带着较强的力量，时而带着较弱的力量被提出来，但它从未被完全弃过。即使是在对纯粹理论的兴趣和能力处于萎缩危险的时代，或者在宗教强权禁止理论研究自由的时代，它也从未被完全放弃过。

哲学在其发展的任何一个时期都没有能力满足这个成为严格科学的要求。即使是在最后一个时期，当哲学在各种哲学流派杂多而对立的情况下仍然遵循着一个本质上统一的自文艺复兴至当代的发展趋向时，它也未能做到这一点。尽管近代哲学的主导习俗（Ethos）恰恰在于，它不愿幼稚地投身于哲学的本欲，而宁可通过批判性反思的手段，在对方法的日趋深入的研究中，将自己构建成一门严格的哲学。但这些努力的唯一成熟结果是严格的自然科学和精神科学的建立与独立，以及各门新的纯粹数学学科的建立与独立。在这种现在才凸现出来的特殊意义上，哲学本身却仍然一如既往地缺乏严格科学的特征。甚至连这种凸现的意义也始终没有得到科学可靠的规定。哲学与自然科学和精神科学的关系如何，它的那些与自然和精神本质相关之工作的特殊哲学性是否原则上要求有新的观点，特殊的目标和方法是否原则上随这种新观点而一同被给予，哲学是否可以说是将我们引入到一个新的维度，或者仍然与那些关于自然和精神生活的经验科学在同一个层次上游弋:对这样一些问题至今仍有争议。它表明，甚至连哲学问题的真意义都还没有得到科学的澄清。

因此，虽然哲学的历史目的在于成为所有科学中最高的和最严格的科学，它代表了人类对纯粹而绝对的认识之不懈追求（以及与此不可分割的是对纯粹而绝对的评价与意愿之不懈追求），但哲学没有能力将自身构建成一门真实的科学。这位在人性之永恒事业方面具有天职的教师根本不能进行教授：不能以客观有效的方式进行教授。康德喜欢说，人们无法学习哲学，而只能学习哲思（Philosophieren）。这无非是对哲学之非科学性的供认不讳。在科学、真实的科学伸展的范围内，人们可以教授和学习，并且始终是在相同的意义上。科学的学习从来都不是一种对精神以外材料的简单接受，而始终立足于自身的活动，立足于一种内部的再造，即通过创造性精神而获取的、按照根

据与结论而进行的理性明察的内部再造。人们无法学习哲学的原因在于，在这里还没有那种得到客观领悟和论证的明察，而这也就意味着，在这里还缺乏那些在概念上得到明确界定、在意义方面得到完全澄清的问题、方法和理论。

我并不是说，哲学是一门未完善的科学，而是就干脆说，哲学还不是一门科学，它作为科学尚未开始，而我在这里是以那些得到客观论证的理论学说内容的哪怕很小一部分来作为评判标准的。所有科学都是不完善的，即使是那些倍受颂扬的精确科学也是如此。它们一方面是不完备的，面对着众多未解答的问题的无限视域，这些问题使得认识的欲望永远无法得到安宁；另一方面，它们在已经构造出来的学说内容中带有某些缺陷，在这里或那里会表露出在证明的系统秩序和理论方面的不清晰和不完善。但无论如何，一个学说内涵已经形成，它不断地增长并且一再产生出新的分支。任何有理性的人都不会怀疑数学和自然科学的美妙理论的客观真实性或客观论证了的或然性。在这里——从总体上说——没有为私人的"意见"、"观点"、"立场"留下栖身的场所。但只要这些私人的东西还个别地存在着，那么科学就不是、并且一般也不被看作是已经形成的科学，而是、并且一般也被看作是正在形成着的科学。[1]

刚才所描述的这种为所有科学所具有的不完善性完全不同于哲学的不完善性。哲学不仅不具有一个不完备的和仅仅是在个别方面不完善的学说系统，而是根本就不具有任何学说系统。这里的一切都是有争议的，任何一个表态都是个人信念的事情，都是学派见解的事情，都是"立场"的事情。

至于那些古代和现代科学的哲学世界文献为我们所提供的设想，它们或许是建立在严肃的、甚至是宏大的精神工作之基础上；很大程度上是在为科学严格的学说系统在未来的创建做准备：但在这些文献中，暂时还没有任何东西可以被看作是哲学科学的基础，而且还不存在任何希望，诸如用批判的剪刀在这里或那里裁剪出一块哲学的学说。

哲学是严格的科学，这个信念必须再一次得到鲜明而真诚的表述，并且恰恰是在这里，在《逻各斯》的起始阶段[2]，它将会为哲学的一个重要变革提供见证，并且为未来的哲学"体系"奠定基础。

因为，随着对所有至今为止的哲学之非科学性的鲜明强调，一个问题随即被提了出来：哲学是否仍然要坚持这个目的，即成为严格的科学，它是否可以坚持以及是否必须坚持这个目的。这个新的“变革”对我们来说应当意味着什么？例如意味着告别严格科学的观念？而那个为我们所期盼、在我们研究工作的低谷中应当作为理想而先示给我们的“体系”，它对我们来说又应当意味着什么？一个在传统意义上的哲学“体系”，就像是从某个创造性天才的大脑中蹦出来的一个装备齐全的密涅瓦女神——以便在将来与其他同类的密涅瓦女神一起被安放到寂静的历史博物馆中去？或者是一个哲学的学说系统，它在经过几代人的充分准备之后，以一个确定无疑的基础开始，像任何一个出色的建筑物一样，自下而上地耸入高空，因为一块块的砖石乃是依据引导性的明察、作为确定的构形而被砌入到这个稳固的建筑之中？正是在这个问题上，各种精神必定会分道扬镳。

对于哲学的进步来说至关重要的“变革”是这样的一种变革：在这种变革中，通过对以往哲学所遵循的那种被误认为是科学进程的批判，这些哲学要求成为科学的主张便得到瓦解，而在严格科学意义上彻底地重新构建哲学，这个充分被意识到的意愿现在便是主导性的意愿，并且是决定着工作顺序的意愿。所有的思维力量首先都集中在这样一点上，即：通过系统的思考来彻底地澄清为至今为止的哲学所幼稚地忽略了或误解了的严格科学之条件，尔后再去尝试新建一座哲学的学说大厦。成为严格的科学，这样一个充分被意识到的意愿主宰着苏格拉底—柏拉图对哲学的变革，同样也在近代之初主宰着对经院哲学的科学反叛，尤其是主宰着笛卡尔的变革。它的推动力一直延续到17世纪和18世纪的伟大哲学之中，它以极端的力量在康德的理性批判中更新了自己，并且还主宰着费希特的哲学思考。研究的方向一再地指向真正的开端，指向关键性的问题表述与合理的方法。

只是在浪漫主义哲学中才发生了一个变化。尽管黑格尔坚持其方法和学说的绝对有效性，他的体系仍然缺乏理性批判，而正是这种批判才使哲学的科学性得以可能。但与此相关的是，黑格尔哲学与整个浪漫主义哲学一样，它在此后对严格的科学哲学之构造所起的作用就在于，它或是削弱、或是篡改了这个原初的本欲。

就后者而言，即就篡改的趋向而言，如所周知，黑格尔主义随着精确科学的强大而引发起诸多反应，这些反应的结果便是，18世纪自

然主义获得了强有力的推动并用它那放弃一切绝对观念性和有效客观性的怀疑论以风靡一切的方式规定着最近时期的世界观和哲学。

另一方面，在对哲学的科学本欲之削弱的意义上，黑格尔哲学通过它的这样一种学说还在发挥着持续影响，这种学说主张每一门哲学只具有对其时代而言的相对合理性，这种学说在这个被声称的绝对有效性体系之内所具有的意义当然完全不同于它被后代人接受时所带有的历史意义；后代人随着对黑格尔哲学之信念的丧失也失去了对一门绝对哲学的总体信任。黑格尔的形而上学历史哲学反转为一种怀疑的历史主义，这种反转本质上规定了新的"世界观哲学"的兴起，这种哲学如今似乎正在迅速地传播开来，而且，除此之外，这种哲学本身以其常常是反自然主义的、有时甚至是反历史主义的论战而根本无意成为怀疑哲学。然而，只要它在其整个意图与操作中不再表明自身还受到那种成为一门科学学说——即一门构成近代直至康德的哲学之主要特征的科学学说——之彻底意愿的主宰，那么，关于对哲学的科学本欲之削弱的说法便尤其与这种世界观哲学有关。

下面的论述带有这样的思想：人类文化的最高兴趣在于要求造就一门严格科学的哲学；因此，如果在我们这个时代的一种哲学变革是合理的，那么它无论如何必须从这样一个意向中获得活力，即：对一门在严格科学意义上的哲学进行新论证。这个意向对于当代来说绝不是陌生的。它恰恰充分地活跃在流行的自然主义之中。自然主义从一开始便极为果断地遵循着对哲学进行严格科学改造的观念，自然主义甚至始终相信，它已经用其早期的和现代的形态实现了这个观念。但是，从原则上看，所有这些都是在这样一种形式中进行的，这种形式在理论上是根本错误的，正如它在实践上对我们的文化来说意味着一种增长的危险一样。如今，对自然主义哲学进行彻底的批判是一件重要的事情。相对于那些从结论中得出的单纯反驳性的批判而言，这里尤其需要一种对基础和方法的积极批判。只有这种积极的批判才能够不间断地保持对一门严格科学哲学之可能性的信心，而这种信心现在正在受到威胁：受到这种建构在严格的经验科学之上的自然主义背谬后果的认识之威胁。本文第一部分的论述便被用来进行这种积极的批判。然而就我们这个时代的引人注目之变革而言，虽然这个变革——而这是它的权利——本质上具有反自然主义的趋向，但它似乎在历史主义的影响下仍然想偏离开科学哲学的路线而流入到单纯的世界观哲

学中去。本文的第二部分将致力于对这两种哲学之区别的原则性阐释以及对它们的相对权利的思考。

【注释】

[1] 我在此想到的当然不是那些哲学—数学的和自然哲学的争论问题，确切地看，这些问题不但涉及到学说内涵的各个分散点，而且涉及到这些学科的总体科学成就的"意义"。它们可以并且必须始终有别于这些学科本身，就像它们对于这些学科的大多数倡导者来说完全是无关紧要的一样。也许哲学一词在与所有科学的标题相关联时便意味着一种研究，这种研究在一定程度上为所有这些科学提供了一个新的维度，并且因此而提供了最终的完善。但维度一词同时暗示：严格的科学始终还是科学，学说内涵始终还是学说内涵，即使向这个新维度的过渡尚未进行。

[2] 即本文发表于其上的《逻各斯》杂志。——译注

自然主义哲学

自然主义是对自然之发现的结果现象，自然在这里是指一个按照精确的自然规律而在空间、时间存在的统一之意义上的自然。随着这个观念在不断更新的自然科学中、在奠基于大量严格认识上的自然科学中逐步得到实现，自然主义也一再地得到扩展。与此完全相似，在此之后，作为“历史的发现”和不断更新的精神科学之建立的结果现象，历史主义也得以形成。与流行的理解习惯相符，自然科学家趋向于将一切都看作是自然，精神科学家将一切都看作是精神，看作是历史构成物，并且据此来错误地解释那些不能被如此看待的东西。因此，就我们这里尤其所要关注的自然主义者而言，他所看到的只是自然并且首先是物理的自然。一切存在的东西，或者本身是物理的，隶属于物理自然的统一联系，或者虽是心理因素，但却只是依赖于物理因素而发生变化的东西，至多是一种派生的“平行的伴随性事实”。所有存在者都具有心理物理的自然，这是根据确定的规律而被明确规定了的。即使是在实证主义的意义上（无论这是一种依据于受到自然主义解释的康德的实证主义，还是一种对休谟进行改造和贯彻的实证主义），物理的自然以感觉主义的方式消融在感觉复合之中，消融在颜色、声音、压迫等等之中，而且与此相同，即使所谓心理因素也消融在同样的或其他的“感觉”之补充复合之中，以上所说的这种观点也不会发生一种对我们来说根本性的变化。

所有形式的极端而彻底的自然主义，从通俗的唯物主义到最新的感觉主义和唯能主义，它们的特征都在于，一方面是将意识自然化，包括将所有意向一内在的意识被给予性自然化；另一方面是将观念自然化，并因此而将所有绝对的理想和规范自然化。

就后一方面而言，自然主义将会不知不觉地扬弃自身。如果我们以形式逻辑为所有观念性的范例标志，那么，如所周知，形式逻辑的原则被解释为所谓思维规律，即被自然主义解释为思维的自然规律。我在其他地方已经详细地证明[1]，这种解释本身带有那种为所有确切意义上的怀疑理论所特有的背谬。人们也可以对自然主义的价值学、

实践论，包括伦理学，进行类似的彻底批判，同样可以对自然主义的实践进行这种批判。因为在理论背谬性的后面不可避免地会跟随着在现时的理论的、评价的、伦理的行为中的背谬性（明见的不一致性）。总而言之，自然主义者在其行为中是观念主义者和客观主义者。他满怀着这样一种追求，即：以科学的方式，也就是以对每一个理性的人都具有约束力的方式去认识：什么是真正的真、真正的美和善，应当如何根据普遍的本质来规定它，可以根据哪一种方法在个别的情况中获得它。自然主义者相信，可以通过自然科学和自然科学的哲学而大致地达到这个目的，而且，带着由这种意识所引发的兴奋之情，他现在是作为教师和实践改革者来倡导这种"自然科学的"真、善、美。但他是一个提出理论并误以为论证着理论的观念主义者，而这些理论恰恰否定了他在观念主义行为中所预设的东西，无论这种行为是对理论的构建，还是同时对作为最美的和最好的价值或实践规范的论证与推荐。即是说，只要他进行理论活动，只要他客观地提出评价所应遵循的价值，并且只要他同样提出每个人的意愿与行动所应遵循的实践规则，那么他便在进行着预设。自然主义者在教诲，在布道，在训导、在改造[2]。但他否认那些为每一个布道、每一个要求本身按其意义所预设的东西。他只是并不会像古代的怀疑论那样用明确的语词（expressis verbis）来进行布道：唯一理性的事情就是否认理性——无论是理论理性，还是价值理性和实践理性。他甚至会让自己远离这类说法。在他那里，背谬是不公开的；他自己并没有看到，这个背谬就在于他将理性自然化。

就这方面来看，争论实质上已经决出，即使实证主义的洪水以及在相对主义方面超出它的实用主义的洪水还在继续上涨。当然，这个状况恰恰表明，从结论中所得论据的实践有效力量是多么微不足道。成见使人盲目，谁要是只看见经验事实，在内心只承认经验科学的有效性，他就并不感到自己会受到那些背谬结论的干扰，这些结论不能在经验中被证明为是与自然事实相悖的矛盾。他会将这些结论当作"经院哲学"而弃之不顾。但是，从结论中得出的论据在另一方面，即在那些能感受到其冲击力的人那里，却非常容易产生错误的影响。由于自然主义想将哲学建立在严格科学的基础上，并且想将哲学作为严格科学构建起来，而它看起来又显得完全不可信，因此，它的方法目的本身也就显得不可信；而且，另一方面有一种倾向蔓延开来，即认为严格的科学只能是实证科学，并且科学的哲学只能建立在实证科学的基

础上，而这时，自然主义的这个方法目的就尤其显得不可信。然而这也只是一种成见而已，而为此便想要偏离严格科学的路线，这种意图是根本错误的。自然主义竭其精力而试图在自然和精神的所有领域中、在理论和实践中实现严格科学的原则，它竭其精力而追求对哲学的存在问题和价值问题作出科学的——在它看来是"精确科学的"——解决，而自然主义的这些精力也恰恰就是它的功绩所在，同时也是在我们这个时代中它的主要力量所在。也许在整个近代生活中都没有任何观念比科学的观念更强大地、更不可阻挡地向前挺进着。没有什么能够阻挡它的凯旋。事实上，就其合理的目的而论，它是无所不包的。如果设想它得到了理想的完善，那么它也就是理性本身，在它之外、在它之上也就不再可能有其他的权威。因而在这个严格科学的领域中肯定也包含着所有那些理论的、价值的和实践的理想；在对这些理想进行经验的重新阐释的同时，自然主义也歪曲了这些理想。

然而，一般的信念是无足轻重的，如果它们得不到论证的话，对一门科学的希望也是无足轻重的，如果通向其目的地的道路无法被认清的话。即是说，如果作为严格科学的哲学之观念不应对这里所标识的问题以及其他本质相关的问题始终束手无策，那么我们就必须清楚地看到实现这个观念的可能性，通过对问题的澄清、对其纯粹意义的深入，必定会有这样一些方法以完全明晰的方式涌现给我们，这些方法是上述问题的特殊本质所要求的，因而适用于这些问题。我们必须做到这一点，而且，我们必须与此一致地获得对科学的生动—活动的（lebendig-tätig）信任，并且同时获得科学的真实开端。在这方面，只是从结论出发而对自然主义进行这种虽然有用而必要的反驳仍然是远远不够的。与此完全相反，我们还必须对自然主义的基础、它的方法、它的成就进行必要的积极的批判，而且始终是原则性的批判。由于这种批判在进行着区分和澄清，由于它迫使我们去追究那些大都含糊而多义地作为问题而被表述出来的哲学动机之本真意义，因而这种批判可以唤醒我们对更好的目的和道路的想象，并且积极地推动我们的意图。带着这个目的，我们要更详尽地来讨论这门被反驳的哲学所具有的、在上面已经得到特别强调的特征，即：将意识自然化。它与已涉及到的怀疑结论所具有的更为深入的联系将会在下面自行显现出来，同样，我们所提出和论证的第二个指责，即与观念的自然化有关的指责，它所具有的范围也会自行得到理解。

我们当然不会将我们的分析批判与哲学的自然研究者所进行的那些毋宁是通俗的反思联结在一起，相反，我们所要探讨的是在真正科学设施中出现的有学识的哲学。但我们尤其要探讨这门哲学所具有的一个方法和学科，它相信已经通过这个方法和学科而最终攀缘到了精确科学的等级之上。它确信已经可以轻蔑地俯视任何其他的哲学思考。即是说，其他的哲学思考与它的精确哲学思考相比，就像文艺复兴时期的浑浊的自然科学面对某个伽利略的青春勃发的精确力学，或者就像炼金术面对某个拉瓦锡的精确化学。如果我们现在来探问这门精确的、虽然还只是有限地得到扩展的哲学，探问它与精确力学的相似之处，那么人们会向我们指出心理物理的心理学，尤其是实验心理学，没有人能够否认它具有一门严格科学的地位。它被认为就是那门寻找已久，现在终于产生出来的精确科学的心理学；逻辑学和认识论、美学、伦理学和教育学通过它而终于获得了各自的科学基础，它们甚至已经充分地处在一个将自己改建成为实验学科的进程之中。此外，严格的心理学不言而喻地是所有精神科学的基础，同样也是形而上学的基础。当然，就形而上学而言，心理学并非是被偏好的基础，因为物理的自然科学也参与了对这门最普遍的现实性学说的奠基。

对此我们要提出如下的指责：首先，只要略作考虑便可以明察到，心理学作为事实科学根本不能为那些与所有规范化的纯粹原则、即纯粹逻辑学、纯粹价值论和实践论的原则相关的哲学学科提供基础。我们无须进行更为详尽的阐述：这种阐述必定会将我们带回到那些已经讨论过的怀疑的背谬性上去。但就认识论而言——它有别于在纯粹的普全数理模式（Mathesis universalis）意义上的纯粹逻辑学，后者本身与认识无关——，我们可以针对认识论的心理主义和物理主义作出一些陈述，而在这里应当大致地说明以下几点。

所有自然科学就其出发点而言都是素朴的。对它来说，它所要研究的自然是简单地在此存在的。不言自明，事物存在着，作为静止的、运动的、变化的事物而存在于无限的空间之中，并且作为时间性的事物而存在于无限的时间之中。我们感知它们，我们在素朴的经验判断中描述它们。自然科学的目的就在于，以客观有效的、严格科学的方式来认识这种自明的被给予性。类似的情况也适用于在扩展了的、心理物理的意义上的自然，或者说，也适用于那些研究着这种自然的科学，因而也就尤其适用于心理学。心理因素不是一个自为的世

界，它是作为自我或自我体验（此外，这个词的意义有着很大的差异）而被给予的，而从经验上看，这类东西常常表明自身受到某些被称作身体的物理事物的束缚。这也是一个自明的在先被给予性。现在，心理学的任务便在于，在心理因素自明地在此所处的心理物理之联系中，科学地探究心理因素，客观有效地规定心理因素，发现它们的构成与变化、形成与消失的合规律性。所有心理学的规定都显然是心理物理的规定，亦即在最宽泛意义上的心理物理规定（我们从现在起便坚持这个意义），以致于它们具有一个永远不会缺少的物理共同含义。即使心理学——经验科学——的意图在于规定单纯的意识事件，而不在于通常的较为狭窄意义上的心理物理的依赖性，这些事件本身仍然被看作是自然的事件，即被看作是从属于人的或动物的意识，这些意识本身又具有与人的身体或动物身体的自明而共晓的联结。对自然关系的排斥将会使心理因素失去在客观时间上可规定的自然事实的特征，简言之，失去心理物理事实的特征。因而我们坚持：每一个心理物理的判断自身都包含着对物理自然的实存设定，无论这种包含现在是明确的，还是不明确的。

据此而得到表明：如果有这样一些关键性的论据可以证明，物理的自然科学不是特殊意义上的哲学，它们永远不能被用作哲学的基础，并且只有根据先行的哲学才能获得为形而上学目的而进行的哲学评价，那么所有这些论据必定都可以直接运用在心理学上。

而现在我们绝不缺乏这类论据。

只需回忆一下"素朴性"便可；根据以上所述，自然科学是带着一种素朴性而将自然作为被给予的接受下来，这是一种在自然科学中可以说是不朽的素朴性，例如，每当自然科学在其进程中达到一个向素朴经验回溯的地方时，这种素朴性都会一再地重复自己——而所有经验科学的方法最终都恰恰会回归到经验之上。诚然，自然科学在它自己的方式中也是极具批判性的。单纯分散的经验即使众多，自然科学也远远不会满足。在对经验的方法排列和联结中，在经验与思考之间具有逻辑确定之规则的相互作用中，有效和无效的经验得到区分，每一个经验都获得其分等的有效价值，而客观有效的认识、自然认识便得以形成。我们只要还处在自然科学之中，并且还在它的观点中思考，这种经验批判便能够满足我们。但尽管如此，一种完全不同的经

验批判仍然是可能的，而且是不可或缺的，这是一种对整个经验一般提出置疑并且同时对经验科学的思维提出置疑的批判。

作为意识的经验如何能够给予一个对象或切中一个对象；经验如何能够通过经验来相互证明或相互纠正，而不仅仅只是主观地扬弃自身或主观地加强自身；一个经验逻辑意识的游戏如何会意味着客观的有效，意味着对自在、自为存在事物的有效；意识的游戏规则为何对事物并非无关紧要；为什么自然科学应当在任何一个方面都是可以被理解的，只要它以为在其每一个步骤中都设定了并认识了自在存在的自然——相对于意识的主观河流而言的自在存在——一旦反思严肃地朝向这些问题，它们便都变成了谜。如所周知，认识论这门学科想要回答这些问题，但至今为止也没有在科学上清晰地、一致地、决断性地回答这些问题，虽然那些伟大的研究者们在这些问题上已经进行了所有那些思维劳作。

如果我们维持在这个问题的水准上，那么只需要严格地保持前后一致（而所有至此为止的认识论显然缺乏这种一致），我们就可以明察到一门"自然科学认识论"的背谬，也就是说，我们同样可以明察到任何一门心理学认识论的背谬。一般说来，如果自然科学的某些谜是原则上内在的，那么不言而喻，对它来说，根据前提和结果而进行的解谜就原则上是超越的。如果我们想期待自然科学本身来解决任何一个附着于自然科学本身的问题，即一个完全贯穿地、自始至终地附着于它的问题，或者甚至只是认为，自然科学可以为解决这样一个问题提供某些前提，那么这都将意味着我们置身于一个背谬的循环之中。

很明显，在一门应当保持其一致意义的认识论中，任何一种对自然的科学设定与任何一种对自然的前科学设定都必须始终被排斥，并且因此，所有隐含着对事物性连同空间、时间、因果性等等的理论实存设定的陈述也必须始终被排斥。这一点显然也延伸到所有那些与研究者的此在、他们的心理能力等等有关的实存设定上。

此外，如果认识论仍然想要研究意识与存在的关系问题，那么它就只能将存在看作是意识的相关项（Correlatum），看作是合乎意识地"被意指之物"：看作是被感知之物、被回忆之物、被期待之物、被图像表象之物、被想象之物、被认同之物、被区分之物、被相信之物、被猜测之物、被评价之物，以及如此等等。人们尔后便会看到，

研究的方向必须朝向一种对意识的科学本质认识，朝向意识本身在其所有可区分的形态中按其本质之所“是”的东西，但同时也朝向意识所“意指”的东西，以及朝向那些各种不同的方式，意识便以这些方式——根据它的各种形态的本质，时而清晰、时而含糊，时而当前呈现地、时而当前化地，时而符号性地、时而图像性地，时而素朴地、时而经过思维中介地，在这种或那种关注式中，并且如此而在无数其他的形式中——意指着对象之物，并且有可能将它“表明”为“有效”、“现实”的存在之物。

任何一类对象，如果它想成为一种理性话语的客体，想成为一种前科学认识、尔后是科学认识的客体，那么它就必须在认识中，也就是在意识中显示自身，并且根据所有认识的意义而成为被给予性。所有意识种类，只要它们在认识的标题下受到所谓目的论的调整，并且更进一步说，只要它们根据不同的对象一范畴而得到分类——作为与它们特别相符的认识功能类型而得到分类——那么它们就必定可以得到研究，即在它们的本质联系中以及在它们对其所含的各种被给予性意识形式的回溯中得到研究。这样，所有认识行为都会面临的合法性问题的意义便必定可以不言而自明，被论证的合法性证明之本质以及观念的可论证性或有效性的本质便必定可以得到澄清，而且这是对所有认识阶段而言，在最高阶段上则是对科学认识而言。

对象性存在着，并且在认识上表明自身存在着，而且是如此地存在着；这样一种说法必须纯粹从意识本身出发而成为明见的，并因此而成为完全明晰的。为此而需要研究整个意识，因为意识会以它的所有形态出现在可能的认识功能之中。但只要任何一个意识都是“关于……的意识”（Bewußtsein von），那么对意识的本质研究也就包含着对意识之意指和意识之对象本身的本质研究。根据其普遍的本质来研究某一类型的对象性（这种研究可以去关注那些远离认识论和意识研究的兴趣），这就意味着，探讨这些对象性的被给予方式，并且在从属的“澄清”过程中穷尽它们的本质内涵。哪怕这里的观点不是那种朝向意识方式及其本质研究的观点，澄清的方法也会带有这样的结果：即使在这里也无法缺少对被意指方式和被给予方式的反思。但反过来，对于意识的本质分析而言，对所有对象性的基本种类的澄清无论如何是不可或缺的，这种澄清因此而一同包含在意识的本质分析之中；而在认识论的分析之中就更是会包含着这种对象性澄清了，认识

论的分析甚至将相关性的研究就视作自己的任务。据此，我们将所有那些即使是相对可分的研究都纳入到现象学的标题下面。

我们因此而涉及到一门科学——我们的同时代人还无法想象它的巨大范围——这门科学虽然是关于意识的科学，却不是心理学，它是一门与关于意识的自然科学相对立的意识现象学。由于这里所涉及的不是一个偶然的歧义，因而事先就可以预料，在现象学与心理学之间必定存在着密切的关系，只要它们两者都与意识有关，虽然是以不同的方式，以不同的"观点"；我们以此而想表达的是：心理学与"经验意识"有关，与经验观点中的意识有关，这种意识是自然联系中的此在者；相反，现象学则与"纯粹"意识有关，即与在现象学观点中的意识有关。

如果这是正确的，那么就会有这样的结果产生出来：尽管心理学实际上不是哲学并且也不可能是哲学，但出于根本性的原因，心理学必然与哲学相距较近，并且它的命运就在于，它必然始终与哲学最紧密地结合在一起。最后，我们可以预见到：任何一门心理主义认识论之所以得以形成的原因必定在于，在偏离开认识论问题之本真意义的情况下，它对经验意识与纯粹意识作出一种或许是易于理解的混淆，或者换言之，它将纯粹意识"自然化"。

实际上这就是我的看法，在下面还会对它进行若干阐释。

诚然，刚才在泛泛的提示中、尤其是就心理学与哲学之间亲缘性所谈到的那些东西，很少适合于现代的精确心理学，这种心理学对于哲学来说实在不可能更陌生了。但是，纵使这种心理学凭借实验的方法而将自己看作是唯一一门科学的心理学，并且可以自上而下地去俯视那些"书桌一心理学"，我仍然不得不声明：若以为它就是那种心理学，即完全意义上的心理学科学，那么这种看法将是一个有严重后果的错误。贯穿在这门心理学中的基本特征是撇开任何直接的和纯粹的意识分析——即对那些在不同的可能的内在直观方向中呈现出来的被给予性所进行的系统"分析"和"描述"——，只去进行所有那些对心理学的或在心理学上相对重要之事实的间接确定，而这些事实在不经上述意识分析的情况下具有一种至少可以外在地得到理解的意义。就它对心理一物理规则所进行的实验确定而言，这门心理学所依据的恰恰是粗糙的类概念，诸如：感知、想象直观、陈述、计算与误算、测度、

再认、期待、保留、遗忘等等；当然，它们用于操作的这些概念的基础反过来也限定了它所作出的各个确定以及它所能达及的各个确定之范围。

或许可以说，实验心理学与原心理学的关系就类似于社会统计学与原社会学的关系。这样一种统计学收集着珍贵的事实，在它们之中发现珍贵的规则，但却是那种极为间接的事实和规则。唯有一门原社会学才能对它们进行阐发的理解、真实的解释，这种原社会学也就是指一门使社会学现象直接地被给予，并且根据这些现象的本质来进行研究的社会科学。与此相似，实验心理学是一种方法，它可以确定珍贵的心理物理事实和规则，但如果没有系统的、对心理因素进行内在研究的意识科学，这些事实和规则便不可能得到更为深入的理解和最终科学的评价。

精确心理学并没有意识到，这里便是它的运作的一个巨大缺陷所在，而且它越是激烈地反对自身观察的方法[3]，越是竭力想通过实验方法来克服这种方法的缺陷，它也就越是意识不到这一点；但对于这里所要做的工作来说，可以证明，这种实验方法是无能为力的。这里的实事恰恰是心理的实事，然而它的压迫过于强大，以致于这里时而也会有意识分析进行。只是这些意识分析通常带有现象学的素朴性，它与那种无可置疑的严肃性形成奇特的对照，心理学正是带着那种严肃性来追求精确，并且在某些领域中（如果就其目的而言说得谦虚的话）也达到了精确。后一种情况是指：那些实验性的确定涉及到一些主观感性的现象，对这些现象的描述和标识完全可以像对“客观”现象的描述和标识那样进行；即：无须将任何可过渡到本真意识领域之中的概念与澄清纳入进来；此外，后一种情况还意味着：那些实验性的确定关系到一些大致得到界定的本真心理因素的类型，它们无须更为深入的意识分析而从一开始就可以充分地呈现出自身，只要人们愿意放弃对这些确定的本真心理学意义进行追究。

但所有彻底的心理学在偶尔进行分析时都会发生偏差，其原因在于，只有在一门纯粹的和系统的现象学中，这里需要做的工作的意义和方法才会表露出来，同时得到表露的还有在意识差异方面的巨大财富，而对于那些没有方法经验的人来说，这些意识差异是毫无区别地交融在一起的。以此方式，现代的精确心理学恰恰是因为它已经将自己视之为方法上完善的和严格科学的，从而实际上也就成为不科学

的，无论它怎样想去追究那些出现在心理物理规则中的心理因素的意义，也就是说，无论它怎样想努力去获取真实的心理学理解；这一点反过来也表现在所有这样一些情况中，即：在人们努力获取更深入认识的过程中，对心理因素的未澄清的表象之缺陷将会导致含糊不清的提问，并因此而导致单纯的虚假结果。只要涉及对交互主体的事实联系的确立，实验方法便是不可或缺的。但它预先设定了一个无法由实验来完成的东西，即对意识本身的分析。

少数几个心理学家，如施顿普夫（K.Stumpf）、利普斯（Th.Lipps）以及其他一些与他们相近的人，已经认识到实验心理学的缺陷，他们能够尊重由布伦塔诺所作出的在伟大意义上的划时代推动，并且努力去继续由他开始的对意向体验的分析描述研究；但他们或是没有得到实验方法的狂热信徒们的充分承认，或是只有当他们进行实验活动时才仅仅在这方面得到尊重。而且他们还一再被攻击为经院学者。未来的人们将会感到十分惊奇：近代第一次严肃的、以唯一可能的内在分析方式，或者我们可以更明晰地说，以本质分析的方式对内在进行研究的尝试，何以会被斥作是经院学者，并且被撇在一边。这里的原因无非在于，这些研究的自然出发点是对心理的通俗语言标识，尔后，在这些标识的含义得以成活的过程中，问题便会指向那些与此种标识首先是含糊而歧义地相关联的现象。当然，经院论的本体主义也受语言的引导（这并不是说，所有经院论的研究都是本体主义的研究），但它的失误就在于从语词含义中得出分析判断，在于认为以此便获得了对事实的认识。现象学的分析家根本不从语词概念中获取判断，而是看入到那些由语言借助于相关的语词而唤起的现象中去，或是深入到那些构成对经验概念、数学概念等等完全直观之实现的现象中去——难道为此也应被打上经院学者的烙印吗？

需要考虑的是：所有心理因素，只要它们作为心理学以及现象学的第一研究客体是在完全具体的情况中被接受，它们便都具有一个或多或少复合的“关于……的意识”的特征；这个“关于……的意识”具有各式各样的丰富形态；所有那些在研究初始被用来进行自身阐述和客观描述的表述都是流动的和多义的，因此，不言而喻，最初的开端只能是对那些首先可见的、最粗糙的歧义作出澄清。对科学语言的最终确定以对现象的完备分析为前提——这是一个遥远的目标。而只要这个分析尚未完成，那么从外表上看，研究的进步便还是在一个大范围中

进行，并且是以这样一种形式进行，即：证明那些在以往研究中被误认为已确定下来的概念所具有的新的、现在才可见的多义性。这显然是不可避免的，因为它植根于实事的本性之中。尔后便可以去评判，那些心理学精确性和科学性的天职维护者们是带着什么样的理解深度和蔑视方式在谈论"单纯字面的"、单纯"语法的"和"经院的"分析。

在激烈反对经院学说的时期曾有这样的战斗口号：抛弃空洞的语词分析。我们必须探问实事本身。回到经验，回到直观，唯有它们才能赋予我们的语词以意义和合理的权利。这是完全确切的！但什么是实事，什么是我们在心理学中必须回溯于其上的经验？难道我们在实验中通过提问而从受实验者那里获得的陈述就是实事？而对他们的陈述的阐述就是关于心理的"经验"？实验主义者们自己会说，这只是派生的经验；原生的经验是处在受实验者本身那里，而在实验着、解释着的心理学家这方面，原生的经验则处在他们自己以往的自身感知之中，这些自身感知完全有理由不是自身观察，完全有理由可以不是自身观察。实验主义者们非常自豪的是，他们在对自身观察的批判方面以及在对那种仅仅建基于自身观察之上的书桌一心理学的批判方面占了上风，他们如此地构建了实验方法，使它只是"在偶然的、非预期的、非有意引入的经验的形式中"利用直接的经验 [4] 并且将那些受到恶意中伤的自身观察完全排斥出去。撇开这里的强烈夸张不论，即使在这同一个趋向上还无疑地存在着好的东西，但另一方面也必须指出这门心理学的一个在我看来是原则性的失误，即：它将那些在对陌生经验的同感理解中进行的分析，同样也将那些在同时未被注意的本己体验基础上进行的分析，与一种（即使是间接的）物理自然科学的经验分析置于同一个层面上，它以此方式实际上便相信：它在原则相同的意义上是一门关于心理的经验科学，就像物理的自然科学是关于物理的经验科学一样。它忽略了某些意识分析的种类特性，这些意识分析必须先行，这样，素朴的经验（无论它们现在是观察的经验，还是不观察的经验，无论它们是在现时的意识当前范围内进行的经验，还是在回忆或同感范围内进行的经验）才能够成为科学意义上的经验。

让我们来试着说明这一点。

心理学家们认为，他们的所有心理学认识都归功于经验，即归功于那些素朴的回忆或回忆中的同感，据说它们是借助于实验的方法艺术才成为经验推理的基础。然而，对素朴经验被给予性的描述，以及

与此并肩进行的对这些经验被给予性的内在分析和概念把握，这些都是借助于概念基础来进行的，这些概念的科学价值对于所有其他的方法步骤来说是决定性的。略作思考便可以明察到，由于实验性提问的和方法的整个本性所至，这些概念在进一步的操作中始终没有被涉及到，因此可以说，它们是自己进入到最终结果中，即进入到被要求的科学的经验判断中。另一方面，它们的科学价值不可能从一开始便在此，也不可能产生于那些受实验者的和实验引导者的众多经验之中，这种价值根本不可能从经验确定中逻辑地获取：而这便是现象学本质分析所处的位置。对于自然主义的心理学家来说，这种现象学的本质分析听起来是不寻常的和不系统的，即便如此，它也决不是并且不可能是经验分析。

自洛克以来直至今日，有两种信念被混为一谈：一种是从经验意识发展史中获得的信念（它也是心理学的预先设定），即每一个概念表象都"产生于"以往的经验之中；另一种信念是指，每一个概念都是从诸如描述性的判断中获取在其可能使用方面的合法根据；而这一点在这里便意味着：只是在对现实的感知或回忆所提供的东西的观看中，才能找到经验意识之有效性的合法根据，找到它的有本质性或无本质性的合法根据，以及进一步找到它在现有的个别情况中的有效可用性的合法根据。我们描述地运用感知、回忆、想象、表象、陈述等等这样一些语词。这里的任何一个语词都指示着内在构成部分的丰富性，我们并没有在被描述之物中分析地找到这些构成部分，而是以对被描述之物"立义"的方式将这些内在的构成部分纳入到被描述之物中。难道在通俗的意义上，在那种含糊的、完全混乱的意义上——我们不知道这些语词是如何在意识"历史"上获得这些意义的——使用这些语词就足够了吗？即使我们知道这一点，这种历史对我们又有什么用，它不会改变这样一个事实，即：这些含糊的概念是含糊的，并且由于它们自己所具有的这种特征而显然是不科学的。只要我们没有更好的概念，我们便尽可以去使用它们，并且同时相信，为了生活实践的目的已经用它们作出了足够的、粗略的区分。但如果一门心理学没有对那些规定着其客体的概念进行科学的确定和方法的加工，这门心理学难道能够配得上"精确性"的称号吗？当然不能，就像一门满足于重、热、量等等这些日常概念的物理学配不上"精确性"这个称号一样。现代心理学不想成为关于"心灵"的科学，而想成为关于"心理现象"的科学。如果它真想成为这种科学，它就必须在概念的严格性中描

述和规定这些概念。它必须已经在方法工作中获得了这些必要的、严格的概念。可是在“精确的”心理学中，何处曾进行过这种方法工作呢？我们在众多的文献中对此进行寻找，而结果却是徒劳。

自然的、“混乱的”经验如何会成为科学的经验，客观有效的经验判断如何能够得到确定，这个问题是任何一门经验科学方法上的基本问题。它不必以抽象的方式，至少不必以哲学上纯粹的方式被提出和被回答：在历史上，它已经通过行动而得到了回答，确切地说，经验科学的天才开创者们具体地和直观地把握到了必然经验方法的意义，并通过他们在一个可达及的经验领域中进行的纯粹探究而使一部分客观有效的经验规定得以形成，并且因此而使这门科学得以开始。他们并不将这种先行活动的动机归功于某种天启，而是归功于对经验本身之意义的深入，或者说，对在经验中被给予的“存在”之意义的深入。因为，尽管它是“被给予的”，这种被给予也只是在“含糊的”经验中“混乱地”被给予，故而必定会有这样的问题出现：现在真实的情况如何，如何来客观有效地规定它；在这里，“如何”是指：通过哪些更好的“经验”以及哪些纠正性的“经验”——通过哪种方法。如所周知，就外部自然的认识而言，从素朴经验到科学经验，从含糊的日常概念到完全明晰的科学概念，这个关键性的步骤乃是通过伽利略才得以完成的。在心理认识方面，在意识领域的认识方面，我们虽然有“实验—精确的”心理学，它自认为是精确的自然科学的完全合法的对应项——但即使它自己根本没有意识到这一点，它在主要的方面仍然处在前伽利略时期。

诚然，它自己没有意识到这一点，这或许是令人惊讶的。我们的理解是，在科学之前的素朴自然探索术（Naturkunde）并不缺少自然经验，即并不缺少所有那些在自然经验本身之联系中不能借助于自然—素朴的经验概念而被制作出来的东西。他们在其素朴性中只是没有想到，事物是有一个“自然”的，而这个自然是可以通过某些精确的概念而在经验—逻辑的进程中得到规定的。但带着它的那些机构和精密设施，带着它的敏锐地设想出来的方法，心理学完全有理由感觉到自己已经超越出以往时代的素朴的经验心灵探索术（Erfahrungsseelenkunde）的层次之上。尤其是它也并不缺少对方法所进行的一再更新的反思。否则，它怎么会忽略这个原则上最为本质的东西呢？它怎么会忽略这一点，即：为它的那些甚至是不可或缺的

纯粹心理学概念必然地赋予一个内容，这个内容不是简单地取自于那些在经验中真实地被给予之物，而是被运用在这个被给予之物之上？它怎么会每当接近心理的意义时便不可避免地要对这些概念内容进行分析，并且承认相应的现象学联系是有效的，这些联系被它运用在经验上，但却相对于经验而言是先天的？它怎么会忽略这一点，即：只要实验方法真的想进行心理学的认识，它的前提就不能通过它自己来论证，而且它的进程根本有别于物理学，因为物理学原则上恰恰要排斥现象之物，以便去寻找那个在其中展示出自身的自然；而心理学却正想成为一门关于现象本身的科学？

现在，心理学恰恰能够并且必须忽略所有这一切，这是由于它所持的自然主义观点，由于它极为热情地仿效自然科学并将实验进程看作是主要任务。在它对心理物理实验可能性所作的艰苦的、常常是敏锐的思考中，在对实验的试验程序的设想中，在对最细微的设施的构建中，在它对可能的错误源泉的查找中，以及在如此等等的劳作中，它恰恰疏忽了对这个问题的更深入探究：可以通过何种方法来使那些本质上已进入到心理学判断之中的概念摆脱其混乱的状态，达到明晰的和客观有效状态。它疏忽了对此问题的考虑：心理因素在何种程度上不是对一个自然的展示，而是具有一个“本质”，这个本质是它所特有的本质，它可以在所有心理物理学之前便得到严格的并且完全相适的研究。它没有考虑，心理物理经验的“意义”何在，心理意义上的存在会自发地向方法提出何种“要求”。

经验心理学从它18世纪的开始以来便不断地受到困扰，这种困扰来自以物理—化学方法为样板的自然科学方法之欺骗形象。人们十分地确信：原则一般地看，所有经验科学的方法都是同一个，因此，在心理学中的方法也就是在关于物理自然的科学中的方法。正如形而上学长期以来便受困于或是对几何学、或是对物理学的错误效法一样，同一个过程也在心理学这里重复。并非无关紧要的是这样一个事实：实验—精确心理学的父辈都是生理学家和物理学家。真正的方法所追随的是被探究的实事的本性，而不是去追随我们的成见和榜样。自然科学的工作是在素朴—感性现象中将那些客观事物连同其精确的客观属性从事物的含糊主体性中提取出来。于是人们对自己说，心理学也必须如此对素朴见解的心理学—含糊之处作出客观有效的规定，而客

观的方法可以做到这一点，这种方法不言而喻就是自然科学中的实验方法，它已经通过无数次的成功而得到了辉煌的证实。

然而，经验的被给予性如何得到客观的规定，而“客观性”和“对客观性规定”各自具有何种意义，实验方法可以接受何种功能，这些都取决于这些被给予性的本己意义，或者说，取决于有关经验意识（作为一种恰恰对这个而非对那个存在者的意指）根据其本质所赋予这些被给予性的意义。追随自然科学的榜样，这几乎就不可避免地意味着：将意识事物化，而这从一开始就会将我们织入到背谬之中，由此便会一而再、再而三地流露出朝向背谬的提问和错误的研究方向的趋向。让我们来更切近地考虑这个问题。

空间和时间的物体世界是唯一确切意义上的自然。所有其他的个体此在、心理因素都是在第二意义上的自然，而这便规定了自然科学方法与心理学方法的根本本质区别。原则上，唯有物体的此在才可以在众多直接经验中，即在感知中，作为个体同一者而被经验到。当各个感知被看作是由各个“主体”所分别具有时，唯有这个同一者才能被许多主体经验为一个个体同一者，并且被描述为交互主体的同一自身（Selbiges）。同一的事物性（事物、过程等等）处在我们所有人的眼前，并且可以被我们所有人根据它们的“自然”来加以规定。但它们的“自然”意味着：在对多重变换的“主观显现”的经验中展示着自身的同时，它们仍然是作为或持久或变化的各种特性之时间统一而处于此，而且它们是处在一个将它们一切都联结在一起的联系之中，这个联系是同一个物体世界连同同一个空间、同一个时间的联系。它们是它们之所是，但只有在这个统一中，只有在相互的因果关系或相互的联结之中，它们才获得它们的个体同一性（实体），获得这个“实在属性”的载者。所有事物—实在的属性都是因果的。每一个物体此在都服从可能变化的规律，而这些规律涉及到同一个东西，即事物，不是自为的事物，而是在统一的、现实的和可能的同一自然联系中的事物。每一个事物都具有它的“自然”（作为它之所是的总和，它是指：这个同一之物），因为它是在同一个大全自然之内诸因果性的统一点。实在的（事物—实在的、物体的）属性标志着一个同一之物在因果规律上得到先示的变化可能性，也就是说，这个同一之物就其所是而言只有通过向这些规律的回溯才能得到规定。但事物性是作为直接经验的统一、作为杂多感性现象的统一而被给予的。这些在感性上可把握的

不变、变化与变化依赖性始终为认识提供着指引，而且它们对认识来说仿佛就起着“含糊的”媒介的作用，在此媒介中展示着真实、客观、物理—精确的自然，并且在这一切之中都贯穿着思维（作为科学的经验思维）对真实之物的析出规定和析出构造[5]。

所有这一切都不是某些虚构地附加给经验的事物和对事物之经验的东西，而是不可取消地从属于它们的本质的东西，而且是如此地从属，以致于每一个对事物之真实所是——这个事物作为被经验之物始终显现为某物、存在者、被规定者，并同时显现为可规定者——的直观而一致的研究，都必然被引渡到因果联系之中，并且最终在对相应的作为合规律属性的客观属性的规定中得以完成。因而自然科学所坚持探究的只是这样一些东西的意义，可以说，它们也就是作为被经验之物的事物本身所要求的东西。自然科学非常含糊地将此称作：“排斥第二性质”，“排斥在现象上的单纯主体因素”，“坚持剩余下来的第一性质”。然而这不仅仅是一种含混的表达，这是对其好的运行而言的坏的理论。

现在我们要转向“心理”的“世界”并且要限制在那些“心理现象”上，即那些被新的心理学看作是其客体领域的“心理现象”——也就是说，我们首先不去考虑那些与心灵和自我有关的问题。因此我们要问，是否在每一个对心理的感知中也像在每一个物理经验和事物感知的意义上一样包含着“自然”客体性呢？我们马上看到，心理领域中的情况完全不同于物理领域中的情况。心理将自身划分到（这个说法只是比喻，而不是在形而上学的意义上）各个单子之上，这些单子没有窗户，只能通过同感来进行交往。心理存在、作为“现象”的存在，原则上不是一个可以在诸多特殊感知中作为个体同一统一而被经验到的统一体，甚至不是在对同一个主体的诸多感知中的统一体。在我看来，在心理领域中不具有现象和存在的区别，并且，如果自然是一个在现象中显现的此在，那么这些现象本身（心理学家将它们看作是心理的东西）并不重又是一个通过后面的现象而显现出来的存在——任何一个对任意现象之感知的反思都可以明晰地指明这一点。因此可以看出：实际上只有一个自然，即在事物现象中显现着的自然。所有那些被我们在心理学的最宽泛意义上称作心理现象的东西，自在和自为地看，都只是现象，而不是自然。

因此，一个现象不是一个“实体的”统一，它不具有“实在的属性”，它不带有实在的部分，不带有实在的变化和因果性：所有这些话语都是在自然科学的意义上被理解的话语。将自然归诸给现象，探问现象的实在规定部分，研究现象的因果联系——这是一种纯粹的背谬，这无异于想去询问数字的因果属性、联系等等。这是自然化的背谬，自然化在这里是指对这样一个东西的自然化，这个东西的本质排除了作为自然的存在。一个事物就是它之所是，并在它的同一性中永远是它之所是：自然是永恒的。那些实际上归属于一个事物——自然事物，不是实践生活中的感性事物，不是“如其感性地显现出来的”事物——之实在属性或属性变异的东西，是可以得到客观有效规定的，并且可以在不断的新经验中得到证实或纠正。而另一方面，一个心理的东西、一个“现象”则会来了又去，它不表明任何恒久的、同一的存在，不表明那种本身可以在自然科学意义上得到客观规定的存在，例如被规定为在构成部分中客观可分的、在本真的意义上“可分析的”。

心理存在“是”什么，对此我们无法从同一个对物理有效之意义上的经验那里得知；心理甚至不被经验为显现者；它是“体验”，并且是在反思中被直观到的体验，它通过自身而显现为自身，在一条绝对的河流中，作为现在和已经“渐减着的”（abklingend），以可直观的方式不断向一个曾在（Gewesenheit）回落。心理也可以是被再回忆的东西，并因此而可以是以某种变异的方式被经验的东西，而在“被再回忆的东西”中包含着“曾被感知的东西”；并且它可以“一再地”是被再回忆的东西，在各个统一于一个意识的再回忆中，这个意识将这些再回忆又意识为被再回忆的东西，或意识为还在把握之中的东西。在这个联系中，在这个唯一的联系中，作为这些“重复”的同一之物，心理可以先天地“被经验为”并且被认同为是存在着的。这样，我们同样可以明见地说，所有心理，即所有如此被经验到的东西，都可以被纳入到一个包容性的联系之中，纳入到一个“单子的”意识统一之中，一个不再与自然、空间和时间、实体性和因果性相关，而是具有其完全独特“形式”的统一。这是一条两方面无边无际的现象流，带着一条贯穿的意向主线，它可以说就是那个穿透一切的统一的标记，即那个无始无终的内在“时间”主线，这是一种无法用计时器来测量的时间。

当我们在内在直观中追复观看（nachschauen）现象流时，我们从一个现象走到另一个现象（每一个现象都包容着一个在此河流中的

统一并且也包容着在流动中的自身），并且永远只能走向现象。唯有当内在直观和事物经验得到综合时，被直观的现象（即在内在直观中纯粹被直观之物）与被经验的事物才会发生联系。通过事物经验和这种关系经验的媒介，同感便作为一种对心理的间接直观而出现，它的特征在于，它是一种对一个第二性的单子联系自身的看入（Hineinschauen）。

现在，在这个领域中，类似于理性研究、有效陈述这样一种东西究竟在何种程度上是可能的呢？就像我们刚才作为最粗糙的（完全撇开各个维度不论）描述而给出的那样一种陈述究竟在何种程度上是可能的呢？不言而喻，这里的研究将会是有意义的，只要它纯粹地献身于那些作为对"心理"的经验而给予自身的"经验"的意义，只要它在这里如此地接受"心理"，并试图如此地规定"心理"，就像它，这个如此被直观的东西，可以说是要求被接受和被规定的那样。也就是说，只要人们首先不去进行背谬的自然化。我们说过，必须如此地接受现象，就像它们自身给予的那样，即：作为它们之所是的这个流动着的意识到、意指、显现，作为这个前景意识到和背景意识到，作为意识到的当下呈现之物（Gegenwärtiges）或前当下呈现之物（Vorgegenwärtiges），作为被想象之物或被符号化之物或被映像之物，作为直观性的东西或空乏表象性的东西，如此等等。在这里，这些现象也在这个或那个观点的变换中，在这个或那个关注模式的变换中进行着这样或那样的反转和变形。所有这一切都带有"关于……的意识"、"具有"一个"含义"以及"意指"一个"对象之物"的标题，而"对象之物"——无论从某个立场出发将它称作"臆造"还是称作"现实"——可以被描述为"内在对象之物"、"被意指之物本身"，它在这个或那个意指模式中被意指。

人们可以顺应这个"经验"领域的意义，在这里进行研究、进行陈述、在明见性中进行陈述，这是绝对明见的。当然，正是对上述要求的坚持才是困难所在。这里所要进行的研究是一致的还是背谬的，这完全取决于"现象学"观点的一贯性和纯粹性。我们并不容易克服那种原生的习惯，即在自然主义的观点中生活和思考，并因此而对心理进行自然主义的歪曲。此外，明察到这一点也非常重要：事实上，一种对心理（在这里所使用的最宽泛的现象之物的词义上）的"纯粹内在"研究是可能的，这种研究的特征刚才已经得到一般的描述，它对立于

那种对心理的心理一物理研究，这后一种心理一物理的研究尚未被我们考虑过，它当然也有自己的权利。

现在，如果内在的心理本身不是自然，而是自然的对应项，那么我们所研究的心理因素之“存在”究竟又是什么呢？难道它不是那个在“客观”同一性中可以被规定为具有一再可把握、经验科学地可规定和可证实的实在属性的实体统一吗；难道它不是那个可以从永恒之流中被提取出来的东西吗；难道它是一个不能成为交互主体有效性之客体的东西吗——我们如何能够把握到它，规定它，将它作为客观统一确定下来？但对此必须做如下的理解，即：我们始终停留在纯粹现象学的领域以内，并且不去考虑与事物经验的身体和与自然的联系。这样，答案便是：如果现象本身不是自然，那么它们便具有一个在直接的观看中可把握的、并且是全适地（adäquat）可把握的本质。所有那些通过直接的概念来描述现象的陈述都在进行着这种全适的本质把握，只要这些直接概念是有效的，也就是说，只要它们是本质概念，是一些必定可以在本质直观中得到兑现的概念语词含义。

应当正确地把握这个所有心理学方法的最终基础。我们所有人起先都处在自然主义观点的束缚之中，它使我们无法撇开自然不顾，并且因此也使我们无法在纯粹的、而非心理物理的观点中将心理作为直观研究的对象，这种束缚阻碍了通向一门伟大的、有着无比丰富成果的科学的道路，这门科学一方面是一门完全科学的心理学的基本前提，另一方面则是一个真正的理性批判的领域。原生的自然主义的束缚还表现在：它使我们难以看到“本质”、“观念”；或者，由于我们可以说是始终看到这些“本质”、“观念”，因而不如说：它使我们难以承认这些“本质”、“观念”的本己特性，而是相反地对它们进行背谬的自然化。本质直观并不比感知隐含更多的困难或“神奇的”秘密。如果我们在直观上使“颜色”成为充分的清晰性、充分的被给予性，那么这个被给予之物便是一个“本质”，同样，如果我们在纯粹直观中例如从一个感知看到另一个感知，从而使“感知”、感知的自身之所是——在随意的、流动的各个感知单数中的同一者——成为被给予性，那么我们便以直观的方式把握到了感知这个本质。直观、直观性的意识到伸展得有多远，相应的“观念化”（如我在《逻辑研究》中通常所说）或“本质直观”便伸展得有多远。直观在多大程度上是纯粹的，在多大程度上不带有任何超越的共指（Mitmeinung），被直观到的本质便在多大程

度上是一个全适地被直观到的东西、一个绝对的被给予之物。即是说，纯粹直观的统辖区也包容着为心理学家所占据的整个区域，即“心理现象”的领域，只要他是纯粹自为地、在纯粹的内在性中来接受这些现象。这些在本质直观中被把握到的本质可以在坚实的概念中得到确立，至少是在相当大的范围内得到确立，并且，它们因此而为坚实的和以其方式客观而绝对有效的陈述提供了可能；对于每一个无成见的人来说，这都是不言而喻的。最底层的颜色差异、最终的微差或许会嘲笑这种确立，但与“声音”不同的“颜色”是一个如此可靠的区别，以致于在整个世界上没有什么比这更可靠了。而这样一种绝对可区分或可确立的本质不只是感性“内容”和现象（“可见事物”、幻像以及其他等等）的本质，而且也是所有确切意义上的心理因素的本质，是所有自我一“行为”和自我一状态的本质，它们与那些已知的标题相符合，如感知、想象、回忆、判断、感情、意愿，连同它们的所有无数特殊形态。在这里始终被排斥在外的是最终的“微差”，它们属于这条“河流”的不可规定之物，而这种流动的可描述的类别重又具有其“观念”，这些观念被直观地把握到并且被确立，它们使绝对的认识得以可能。每一个心理学的标题，如感知和意愿，都是“意识分析”的最广泛区域，亦即本质研究的最广泛区域的标题。这里关系到一个极为宽泛的领域，在这方面，唯有自然科学能够与这个领域相比拟——无论这听起来是多么奇特。

但这是一个具有决定性意义的认识：本质直观决不是在感知、回忆或相似的行为意义上的“经验”，此外，它也决不是一种经验的普遍化，即在其意义中实存地共设了经验个别性之个体此在的经验普遍化。这种直观将本质把握为本质存在，并且不以任何方式设定此在。据此，本质认识不是实际事情（matter-of-fact）的认识，它不带有丝毫一点与某个个体的（例如自然的）此在相关的主张内涵。一个本质直观，例如对一个感知的本质、回忆的本质、判断的本质等等的本质直观，它的基底，或者更确切地说，它的出发点可以是一个对感知的感知、对一个回忆、对一个判断的感知等等，但它也可以是一个单纯的、只是“清晰的”想象，它本身不是经验，不把握此在。我们通过这种方式还根本没有涉及到对本质的把握，作为本质把握，它是直观着的，而这恰恰是一种完全不同于经验的直观。当然，本质也可能是含糊地被表象，例如以符号的方式被表象，并且错误地被设定——这样，本质便是单纯被意指的本质，带有争执，正如我们在向对本质之

不相容性的直观过渡时可以看到的那样；但通过向本质被给予性之直观的回溯，含糊的设定也可以被证实为是有效的。

每一个判断，只要它在坚实的、全适地构成的概念中全适地表达出：在本质中包含着一些什么，某些种属或分殊的本质如何与某些其他的本质相联系，例如，“直观”和“空乏意指”、“想象”与“感知”、“概念”与“直观”等等如何相互结合在一起，如何根据这个或那个本质构成部分而必然地是“可结合的”，例如作为“意向”和“充实”而相互适合，或者反过来，它们如何会是不可结合的，如何会为一种“失实的意识”奠基，如此等等：每一个这样的判断都是一个绝对的、总体有效的认识，并且是这样一种本质判断：要想通过经验来论证它、证实它或反驳它将会是一种背谬。它确立了一个“观念的关系”（relation of ideas），一个真正意义上的先天，尽管这个意义曾经在休谟眼前浮现过，但他对本质与——作为“印象”（impression）之对立面的——“观念”（idea）的实证主义混淆必然使他无法正确地把握这个意义。然而，即使是他的怀疑论也未敢在这里贯彻到底，也未敢动摇这样一个——就他所看到的程度而言的——认识。倘若他的感觉主义没有使他对“关于……的意识”的意向性之整个领域变得盲目，倘若他将意向性接纳到本质研究之中，那么他将不会成为一个伟大的怀疑论者，而会成为一门真正“实证”的理性理论的创始人。所有那些在《人性论》中如此激烈地推动他，并将他从一个迷惑带向另一个迷惑的问题，所有那些他在其观点中根本无法估测到并纯粹地表述出来的问题，它们都完完全全地处在现象学的统辖区域之中。通过对意识构形的本质联系的探究以及对与它们相关的本质相属的被意指性的探究，这些问题可以得到完全的解决，这种解决是在一种总体直观的理解中进行的，它将会使任何有意义的问题都得到答复。诸如相对于关于对象的印象或感知之杂多性而言的对象之同一性的重大问题。事实上，杂多的感知或显现如何能够使同一个对象“显现出来”，以致于它对它们本身来说以及对那个联结着它们的统一性意识或同一性意识来说可以是“同一个”，这是一个只有通过现象学的本质研究才能得到澄清和回答的问题（我们的研究方式当然已经在先指明了这种研究）。要想用经验的自然科学的方式回答这个问题，这也就意味着，没有理解这个问题并将它误释为一个背谬的问题。一个感知，就像一个经验一样，它恰恰是对这个、对恰恰是如此定向的、如此着色和构形的对象的感知，这是感知的本质的事情，无论这个本质与这个对象的“实存”处在什么样的

关系之中。这个感知顺应于这个感知连续，但不是一个随意的感知连续，在这个连续中，始终是“同一个对象在始终不同的方向上以及如此等等地展示出自身”，这又纯粹是本质的事情。简言之，这里是一片广阔的、在文字上尚未开发出来的“意识分析”之土地，意识这个标题，正如心理的标题一样，无论它是否真的合适，它都必须具有如此宽泛的包容性，以致于它可以标识出所有的内在者，即是说，它也可以标识出所有的意识—被意指者本身以及在任何意义上的意识—被意指者。几百年来被谈论得如此之多的起源问题，一旦摆脱了错误的、背谬地歪曲它们的自然主义，它们便是现象学的问题。例如关于“空间表象”的起源问题，关于时间表象、事物表象、数字表象的起源问题，关于原因与结果之“表象”的起源问题等等。唯有当这些纯粹的问题得到有意义的规定，得到表述并得到解决，这些作为人类意识事件的表象之形成的经验问题才能够获得一个科学上可把握的并且对问题的解决来说可采纳的意义。

但是所有的问题都在于，人们要看到并且完全地学会：就像直接听到一个声音一样，他也可以直接地把握到一个“本质”，直接地把握到“声音”的本质、“事物现象”的本质、“可见事物”的本质、“图像表象”的本质、“判断”或“意愿”的本质等等，他可以直观并且在直观中进行本质判断。但另一方面，问题还在于，人们必须提防休谟式的混淆，并且据此而不要将现象学的直观混同于“自身观察”，混同于内经验，简言之，不要将它混同于那些不是去设定本质，而是去设定与此相应的个体个别性的行为。[6]

只要纯粹现象学是纯粹的并且不去运用对自然的实存设定，那么它作为科学便只可能是本质研究，而根本不可能是此在研究，任何“自身观察”与任何在这种经验基础上进行的判断都是在它的范围之外进行的。在它的内在之中，唯一被设定并且无论如何也要被纳入到那些借助于本质分析而得以严格的本质概念之中去的东西只能是：“这里的这个！”（dies da！）——这个流逝的感知、回忆等等。因为个体虽然不是本质，但它“有”一个本质，这个本质可以被它明见有效地陈述出来。但是，这样一种单纯的归类（Subsumption）显然还无法做到：将这个本质确立为个体，为它提供在个体此在“世界”中的一个位置。对于纯粹现象学来说，单数之物永远是无限之物（απειρου）。纯粹现象学只是将本质和本质联系认识为客观有效的，并且因此而作出、最

终地作出为澄清理解所有经验认识和所有一般认识所需要的一切：澄清所有形式—逻辑的、自然逻辑的以及其他指导性的“原则”的“起源”，并且澄清所有与此密切联系的“存在”（自然存在、价值存在等等）和“意识”的相关性问题。[7]

现在我们要过渡到心理物理学的观点上去。在这个观点中，“心理”连同它所特有的本质都被归附给一个身体，并且被归附给物理自然的统一：这个在内在感知中被把握到的东西以及被理解为本质上是如此类型的东西与感性的被感知之物发生联系，并因此也与自然发生联系。只有通过这种归附，它才获得间接的、自然的客体性，间接地获得一个在空间和自然时间中的位置，我们在这个时间中用钟表来测量它。在一些无法进一步规定的范围内，对物理因素的经验“依赖性”提供了一种手段：一种将心理因素交互主体地规定为个体存在并且同时不断前行地对心理物理关系进行透彻研究的手段。这便是“作为自然科学的心理学”的领地，这门心理学就其词义来看是心理物理的心理学，并且同时当然也是一门与现象学相对立的经验科学。

显然，将心理学，即关于“心理”的科学仅仅看作是关于“心理现象”及其与身体之联结的科学，这种做法并不是无可争议的。实际上它始终受到那些原生的和不可避免的客体化的引导，这些客体化的相关项一方面是人和动物这样一些经验的统一，另一方面是心灵、人格或特征、人格的心境。然而，对于我们的目的来说，我们没有必要去探究对这些统一构成的本质分析，没有必要去探究如何从心理学的任务出发对它们自身进行规定的问题。很快便会表明，这种统一原则上不同于自然的事物性，后者就其本质而言是通过映射的显现之被给予性，而这决不以任何方式适用于这里所说的统一。只有奠基性的基底“人体”，但不是人本身，才是一个这个事物显现的统一，而人格、特征等等就更不是这种统一了。显然，我们带着所有这些统一而被回指到各个意识流的内在生活统一之上，被回指到各种形态学的特殊性上，它们使这样一些不同的内在统一得到区分。据此，所有心理学的认识，即使它们原初是与人的个体性、特征、心境相关联的，它们也看到自己被回指到那些意识的统一之上，并因此而被回指到对现象本身以及它们的相互交织的研究上。

现在，尤其是在作出了所有这些阐述之后，人们无须再费力便可以清楚地并从最深层的根据出发而明察到刚才所揭示的东西：所有在

通常意义上的心理学认识都以对心理的本质认识为前提，而想要通过心理物理的实验并且通过那种无意的内感知或内经验来研究回忆、判断、意愿以及其他等等行为的本质，以便借此来获得那些严格的概念，即那些唯一能够为在心理物理陈述中对心理的标识以及为这些心理物理陈述本身提供价值的概念——这样一种希望将会是谬误的极点。

现代心理学的基本错误阻碍了它自己成为真正的、完全一科学意义上的心理学，这个基本错误在于，它没有认识到并构造出现象学的方法。它受历史成见的影响而不去利用在所有澄清性的概念分析中都包含着的这种方法的起点。与此相关，大多数心理学家都没有理解业已存在的现象学开端，甚至常常将那些在纯粹直观观点中进行的本质研究看作是形而上学一经院哲学的坠落（Substraktion）。但是，在直观态度中被把握和被描述的东西唯有在直观的态度中才能得到理解和检验。

根据所有这些阐述，下面这点便很明显，并且我有充分的理由可以相信，它会很快得到更普遍的承认，即：只有当心理学建立在一门系统的现象学上，也就是说，只有当意识的本质构形以及它的内在相关项在系统的联系中得到纯粹直观的研究和确立，只有当各种现象的概念，即那些被经验心理学家在其心理物理判断中用来表述心理本身的概念的科学意义和内涵得到了规范，只有这时，一门关于心理的经验科学，一门真正充分的、与自然相联系的经验心理学才能成立。只有一门真正彻底的和系统的现象学，一门不是附带地和在分散的反思中进行的，而是在对极为错综复杂的意识问题的完全献身中、在完全自由的、不为任何自然主义成见所迷惑的精神中进行的现象学，只有它才能为我们提供对“心理”的理解——无论是在个体意识的领域中，还是在共同意识的领域中。这时，我们这个时代的巨大的实验工作、那些被收集起来的丰富经验事实以及那些通过充分评价的批判和心理学解释而获得的、部分地是极为有趣的规则性，所有这些才能结出真正的果实。这时，人们也将重又承认这样一个说法，而这个说法就今日心理学而言是无法以任何方式得到承认的，即：心理学处在与哲学的切近联系之中，甚至是最切近的联系之中。这时，反心理主义的悖论，即认识理论不是心理学理论，也会失去所有的动力，因为每一门真正的认识论都必然建基于现象学之上，现象学如此地构成每一门哲

学和心理学的共同基础。最后，那种虚假的哲学文献也不再可能存在，它们在今天还生长得十分昌盛，并且带着最严肃的科学性要求而向我们展示着它们的建立在自然科学基础上以及首先是建立在"实验一心理学基础上"的认识论、逻辑理论、伦理学、自然哲学、教育学[8]。面对这些文献，人们事实上只能对此感到惊异：人类最伟大的心灵曾奉献毕生工作来探讨的那些艰深问题与困难，它们的意义如今已经衰落，而且很可惜，真正的彻底性。即我们在实验心理学本身的范围内——尽管在我们看来它还带有原则性的缺陷——所不得不予以高度尊重的那种彻底性，它的意义如今也已经堕落。我坚信，将来对这些文献的历史评判将会比对已受到诸多指责的18世纪通俗哲学的评判来得更为严厉[9]。

我们现在要离开心理学自然主义的争论领域。也许我们可以说，自洛克时代以来就突进着的心理主义实际上只是一种模糊的形式，在这种形式中必定贯穿着那种唯一合法的哲学倾向，即朝向对哲学的现象学奠基的哲学趋向。除此之外，只要现象学的研究是本质研究，即在真正意义上的先天研究，那么它便同时会考虑到所有那些先天论的合理动机。无论如何，我们的批判可能已经表明，将自然主义认识为一种原则上错误的哲学，这并不意味着，放弃一门严格科学哲学的观念，放弃一门"自下而上的哲学"的观念。对心理学的和现象学的方法的批判区分已经指明，现象学的方法是一条通向科学的理性理论的真正道路，也是一条通向充分的心理学的真正道路。

根据我们的计划，我们现在要过渡到对历史主义的批判以及对世界观哲学的阐释上去。

【注释】

[1] 参阅我的《逻辑研究》第一卷，1900年。

[2] 我们在这里可以将海克尔（Häckel）和奥斯瓦尔德（Ostwald）看作是出色的代表人物。

[3] "自身观察"（Selbstbeobachtung）的方法也被译作"内省法"。——译注

[4] 对此可以参阅冯特（W.Wundt）的《逻辑学》（Logik），第二卷，第二版，第170页。

[5] 在这里需要注意的是，自然科学的直观和思维始终是在现象性这个媒介中活动，而这个媒介并没有成为自然科学思维本身的课题。它现在成为新的科学的课题，成为心理学（也包括相当一部分的生理学）和现象学的课题。

[6] 《逻辑研究》在其系统现象学的各个片断中第一次运用了这里所描述的意义上的本质分析，这些研究一再地被误解为是一种对自身观察方法之恢复的尝试。当然，对此，我在《逻辑研究》第二卷第一研究的"引论"中对方法所做的错误标识也一并负有责任，我在那里将现象学标识为描述心理学。我的第三篇"关于1895—1899年德国逻辑学著述的报告"（Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895—1899）[载于：《系统哲学文库》（Archivfür systematische Philosophie）第九卷（1903年），第397—400页（以后出版于《文章与书评（1890—1910年）》，《胡塞尔全集》第二十二卷，由让克（B.Rang）主编，海牙，1979年，第201页以后。——译注）]已经对此做了必要的阐释。

[7] 我在这里的表述带有某种确定性。实际上，对目前这个时期来说，现象学至多只是一些专门性研究工作的标题，只是在自身观察领域中一些完全有用的细微工作的标题而已，而不是系统的哲学基础科学，不是进入真正的自然、精神、观念的形而上学的入口；而我在这里的表述之所以带有那种确定性，是因为它们所依据的始终是一些多年来坚持不懈的研究。自1901年以来，我的哥廷根哲学讲座便建立在这些不断进展的研究的成果之基础上。鉴于所有现象学的层次以及所有那些与它们相关的研究在功能方面都密切地交织在一起，鉴于对纯粹方法的发展本身带有极大的困难，我不认为发表这些分散的和仍带有问题的成果是有益的。我希望能够在不远的将来将这些在此期间已得到全面确立和达到广泛系统统一的现象学研究和现象学的理性批判交付给更多的公众。

[8] 这些虚假的哲学文献之所以得到鼓励的另一个重要原因还在于这样一种状况，即：心理学——不言而喻是指"精确的心理学"——是科学

的哲学之基础，这种看法至少已经在哲学学科的自然科学群组那里成为坚定的公理，而这些群组屈服于自然科学家的压力，现在正在十分热心地将一个又一个的哲学教席交付给这样一些研究者，这些研究者或许在其各自的领域中是非常出类拔萃的，但他们对哲学的内心感受并不会比例如物理学家和化学家更多。

[9] 在我写作这篇论文时，我偶然得到慕尼黑盖格博士（Dr.M.Geiger）的出色报告"同感的本质与意义"（Ueber das wesen und die Bedeutung der Einfühlung），刊载于"因斯布鲁克第4届实验心理学大会文献"（莱比锡，1911年）。作者以一种富于教益的方式力求对真正的心理学问题进行区分，这些问题在迄今为止关于同感的描述和理论之尝试中有些是明确的，有些则相互混淆。而且他还讨论了人们对这些问题解决的尝试和得到的成果。可以从这份文献（同上书，第66页）中看出，在会议讨论中他并未受到与会者的认可。马汀（Martin）小姐的讲话获得众人的喝彩："我来这儿希望听到在同感领域中的实验。可是我实际上听到的是什么呢？完全是一些过时的、非常过时的理论。这里丝毫没有提到这个领域的实验。这不是哲学学会。在我看来，希望介绍这种理论的人现在应该说明：这种理论是否已经被实验所证实。在美学领域中已经在进行这种实验。例如，施特拉顿（Stratton）关于眼运动的美学意义的实验，而我本人也进行了关于这种内感知理论的研究。"此外，在这份文件中还可以读到，马伯（Marbe）"认为同感学说的意义在于推动人们进行实验研究，而这种研究也已经在这个领域中得到进行。同感学说的倡导者所运用的方法与实验心理学方法的关系在很多方面类似于前苏格拉底学派的方法与现代自然科学方法的关系"。我对这些事实无须再说什么。

历史主义[1]与世界观哲学

历史主义将自己定位于经验的精神生活的事实领域，由于它绝对地设定这种经验的精神生活，而不是恰恰将它自然化（尤其是因为历史思维远离自然的特殊意义并且至少没有受到这种意义的普遍决定性影响），这样便产生出一种相对主义，它与自然主义的心理主义非常接近，并且被纠缠到类似的怀疑困难中去。我们在这里所感兴趣的是历史主义怀疑论的特别之处，我们想更深入地了解它。

所有精神的构形——如果我们在尽可能宽泛的意义上考虑这个词，使它可以包含任何一种社会的统一，在最底层是个体本身，但也可以包含各种文化构形——都具有它们的内部结构，具有它们的类型、它们的各种奇特而丰富的内外形式，这些形式产生于精神生活本身的河流之中，又发生着变化，而在每一种变化本身之中又可以表现出结构的和类型的区别。在直观的外部世界中，有机生成的结构和类别为我们展现着完全相似的东西。在那里不存在任何一个固定的种类，不存在任何一个由固定的有机因素组成的对同一事物的构造。所有貌似固定的东西都是发展之河流。如果我们通过内部直观而生活到一个精神生活的统一中去，那么我们就可以追复感受（nachfühlen）到那些制约着精神生活的动机，并且因此也可以"理解"各种精神构形的本质和发展，理解这些构形对精神的统一动机和发展动机的依赖关系。以此方式，所有历史的东西对我们来说都是在其"存在"特性中"可理解的"、"可解释的"，这种存在就是"精神的存在"，就是一个意义所具有的各个内部自身要求的因素的统一，并且在此同时也是那些根据内部动机而合乎意义的自身构形和自身发展的统一。即是说，以此方式也可以对艺术、宗教、道德等等进行直观的研究。同样也可以对那个与它们相近并在它们之中同时得到表达的世界观进行直观的研究，一旦这种世界观获得科学的形式并以科学的方式提出对客观有效性的要求，它便常常被称作形而上学，或者也被称作哲学。因此，在这些哲学方面便产生出这样一个重大的任务：透彻地研究这些哲学的形态结构、它们的类别，以及它们的发展联系，并且通过最内在的追复生活（Nachleben）而使那些规定着它们本质的神动机得到历史的理

解。狄尔泰的著述，尤其是最新发表的关于世界观类型的论文表明，在这方面有多少极为重要的事情，并且事实上是值得赞叹的事情有待完成[2]。

当然，至此为止所说的是历史，但不是历史主义。只要我们在几句话中追随狄尔泰的阐述，我们便能够以最容易的方式把握住那些涌向他的动机。我们读到："在那些不断为怀疑主义提供新的养料的根据之中，哲学体系的无政府状态是最为有成效的根据"（第3页）。"但与从人类意见的对立性中得出的那些怀疑推理相比，那些随历史意识的进步发展而形成的怀疑要伸展得更为深入（第5页）"。"发展论〔作为自然科学的进化论而与文化构形的发展史认识交织在一起〕是必然与历史生活方式的相对性认识结合在一起的。一旦放眼于地球和所有的过去，生活的基本状态、宗教和哲学的某个个别形式的绝对有效性便不复存在了。因此，历史意识的展开要比对体系间争论的纵观更彻底地摧毁着对任何一门企图以强迫的方式通过一种概念的联系来陈述世界联系的哲学之普遍有效性的信仰（第6页）。"

显然，这个说法的事实真实性是无须怀疑的。但问题在于，这个说法在原则普遍性中是否也能够是合理的。当然，世界观和世界观哲学是文化构形，它们在人类发展的长河中形成并消失，同时，它们的精神内涵是一个在已有历史状态中特定地被引发的精神内涵。但同一个情况也适用于严格的科学。它们因此而会丧失客观的有效性吗？一个完全极端的历史主义者或许会肯定这一点，他会在这里指出各个科学见解的变化，他会指出，那些今天被看作已得到证明的理论，明天会被认作并非如此；一些人所说的可靠的规律，在另一些人那里则只被称作假设，或者被称作含糊的奇想。如此等等。难道我们据此，面对这种科学见解的不停变化，真的无权去谈论那种不只是作为文化构形，而是作为关于客观有效统一的科学了吗？显而易见，如果将历史主义坚定地贯彻到底，它就会导向极端怀疑的主观主义。真理、理论、科学的观念会像所有观念一样失去其绝对有效性。一个观念具有有效性，这将意味着：它是一个事实的精神构成，它被视作有效的并在这种有效性的事实性中规定着思维。这样也就不存在绝然的有效性或"自在的"有效性，不存在那种即使没有人实施，或者，即使没有一个历史的人类曾经实施过，它也仍然是其自身所是的有效性。这样也就不存在对矛盾律和所有逻辑学而言的有效性，反正它们在我们这个

时代已经处在完全流散的状态中。也许这就是终结，无矛盾性的逻辑原则由此而转向其对立面。接下来，我们所陈述的所有那些语句，甚至那些为我们所考虑并且作为有效存在的而为我们所运用的可能性，它们自身也不再具有任何有效性。如此等等。没有必要在这里继续下去并重复那些在其他地方已经给出的阐述[3]。或许只要获得这样一种认可就够了：无论在流动的起效用（Gelten）和客观的有效性（Gültigkeit）之间的关系、在作为文化现象的科学和作为有效理论体系的科学之间的关系会为澄清性的理解造成多大的困难，它们的区别和对立必须予以承认。但是，如果我们承认科学是有效的观念，那么，我们还有什么理由不将那些在历史的起效用和有效因素之间存在着的类似区别至少也看作是悬而未决的呢——无论我们是否能够"理性批判地"理解这些区别？是否可以在作为文化构形的宗教和作为观念的、即作为有效宗教的宗教之间作出区分，是否可以在作为文化形态的艺术和有效的艺术之间、在历史的法律和有效的法律之间作出区分；是否在此者与彼者之间存在着一种关系，一种用柏拉图的话来说观念与其模糊的显现形式之间的关系；这些问题根本不会对历史，不会对经验精神科学一般带来任何影响，无论是在积极的、还是在消极的意义上。而如果精神构形的确可以在这种有效性对立的视点中得到考察和评判，那么对有效性本身以及对其观念的规范原则所做的科学决定便决不会是经验科学的事情。数学家也不会为了获得关于数学理论真理的教益而去求助于历史；他不会想到要将数学表象与判断的历史发展与真理的问题联系在一起。因此，历史学家怎么可以决定已有哲学体系的真理，更有甚者，他又怎么可以决定一门自身有效的哲学科学一般的可能性呢？他怎么能够通过他的教诲来动摇哲学家对他的观念的信仰以及对一门真正哲学之观念的信仰呢？谁否定一个特定的体系，同样，谁否认一个哲学体系一般的观念可能性，他就必须提出根据。发展的事实、也包括各个体系一般之发展方式的最普遍事实，这些可以是根据，可以是好的根据。但是，从历史根据中只能产生出历史的结论。从事实出发来论证或反驳观念，这是背谬——用康德[4]所引用的一句话来说就是：从石中取水（ex pumice aquam）[5]。

据此，正如历史无法对绝对有效性的可能性提出任何重要的反驳一样，它也更不能对一门绝对的，即科学的形而上学以及其他哲学的可能性提出这种反驳。作为历史，它甚至永远不能论证这样一个断

言：至此为止还不存在一门科学的哲学；它只能从另一些认识源泉出发来论证它，而这些源泉显然已经是哲学的认识源泉了。因为很明显，只要哲学的批判提出有效性的要求，它也就已经是哲学了，并且它因此而在其意义中隐含着一门作为严格科学的系统哲学之可能性。那种无条件的断言，即认为任何科学的哲学都是空想，连同这样一个论证，即所谓上千年的尝试已经说明了这种哲学的内在不可能性，这种断言连同这种论证之所以是错误的，不仅是因为一个从高级文化的几千年导向无限未来的推论不是一种好的归纳，而且它的错误还在于，它是一个像2 + 2 = 5一样的绝对背谬。而这是出于已提到过的理由：或者是哲学批判发现了可以进行客观有效反驳的东西，那么这里便存在着一个可以进行客观有效论证的领域。如果这些问题被证明是提"歪"了，那么必定就会有可能的纠正和正的问题存在。如果批判表明，历史地形成的哲学是以混乱的概念在进行操作，是在进行概念的混淆、虚假的推理，那么，如果不想坠落到无意义之中的话，人们在这里便不可否认，理想地说，这些概念是可以得到清晰化、明白化，可以保持区分的，在已有的领域中是可以进行正确推理的，如此等等。每一个合理的、深透的批判本身都给予了进步的手段，都理想地指明着合理的目的和道路，并因此而指明着一门客观有效的科学。对所有这些我们当然还要说，一个作为事实的精神构形的历史的不可成立性与在有效性意义上的不能成立性根本无关；这一点以及至此所述的一切都可以运用在任何一个要求具有有效性的领域上。

历史主义者们其所以误入歧途，原因可能还在于这样一个状况，即：通过对一个历史地被再构的精神构形的熟识，对在它之中起制约作用的意见或意指的熟识，以及对从属的动机联系的熟识，我们不仅能够理解这个精神构形的内部意义，而且也能够评判它的相对价值。如果我们设想自己接受某个历史上的哲学家曾拥有过的前提，那么我们有可能承认甚至赞叹他的哲学的相对"一贯性"，另一方面，我们会原谅那些不一贯性连同那些对问题的推移和混淆，它们在当时的问题阶段以及含义分析阶段上是不可避免的。我们可以将一个科学问题的成功解决评价为一个伟大的成就，而这个问题在今天则属于那种可以为一个中学生所轻易克服的问题类型。类似的情况适用于所有的领域。与此相对，我们不言而喻地还是要坚持这一点：即使是这些相对评价的原则也仍然包含在那些观念的领域之中；历史学家，即那些不仅仅是去理解这个发展、而是也进行着评价的历史学家，他只能预设

这些领域，但他——作为历史学家——无法论证这些领域。数学的规范包含在数学中，逻辑的规范包含在在逻辑学中，伦理的规范包含在伦理学中，如此等等。如果历史学家恰恰是想进行科学的评价，那么他可以在这些学科中去寻找根据和论证方法。如果在这方面不存在严格发展了的科学，那么他就是以自身负责的方式在进行评价，例如作为有伦理的或有宗教信仰的人，但决不是作为科学的历史学家。

即使我据此而将历史主义看作是一种认识论的混乱，它由于其背谬的结论而必须像自然主义一样得到严厉的拒绝，那么我也想明确地强调，我完全承认在最宽泛意义上的历史对于哲学家而言所具有的巨大价值。对他来说，对共同精神的发现与对自然的发现是一样重要的。与对自然的深入相比，向普遍精神生活的深入甚至为哲学家提供了一个更原初，因此也就更基本的研究材料。因为，作为一种本质学的现象学之王国从个体精神出发很快便伸展到整个普遍精神的领域；并且，如果狄尔泰以如此鲜明的方式确认，心理物理的心理学不是那门可以作为"精神科学之基础"而起作用的心理学，那么我要说，唯有现象学的本质学才能够为一门精神哲学提供论证。

我们现在要过渡到对世界观哲学的意义和权利的思考上去，尔后将它与严格的科学相对立。如已暗示过的那样，近代的世界观哲学是历史主义怀疑论的孩子。这种怀疑论通常会在实证科学前面止步，它会像任何一种怀疑论一样前后不一地赋予实证科学以真正的有效性价值。据此，世界观哲学将整个个别科学都预设为客观真理的宝库，而只要它所寻找的目标在于：尽可能满足我们对封闭的和统一化的、包容一切和理解一切的认识之需求，那么它就会将所有个别科学都看作是它的基础。鉴于此，它时而也将自己称为科学的、恰恰建立在坚实的科学之基础上的哲学。然而，按照合理的理解，在一门学科的科学性中不仅仅包含着基础的科学性，而且也包含着给定目标的问题之科学性、方法的科学性，尤其包含着在主导问题的这方面与恰恰是这些基础和方法的另一方面之间的和谐，因此，科学的哲学这个标识还不能说明什么。而事实上它一般也没有得到完全认真的理解。大多数世界观哲学家都非常清楚地感觉到，他们的哲学并没有很好地提出对科学严格性的要求，他们中的一些人至少开诚布公地承认其结论的较低科学水准。尽管如此，他们仍然很高地评估这样一种不想成为科学、而想成为世界观的哲学的价值，而且他们，正是在历史主义的影响

下，越是怀疑那种严格的哲学的世界科学的意图，他们对这种哲学的评价也就越高。他们的那些同时也进一步规定着世界观哲学之意义的动机大致如下：

每一门伟大的哲学都不只是一个历史事实，而是在人类精神生活的发展中也具有一个伟大的、甚至是独一无二的目的论作用，即作为对他们那个时代的生活经验、教化、智慧的最高提升。让我们暂且驻足于对这些概念的澄清。

经验作为个人的习性是一种在生活过程中以往自然经验执态行为的沉淀。它本质上是被这样一种方式所决定的，这种方式是指：人格性（Persönlichkeit）这个特别的个体性是如何通过本己的经验行为而受到在动机方面之引发的；这种方式同样是指：人格性本身是如何以本己的赞同和拒绝的方式而受到陌生的和传习的经验的影响的。至于那些包含在经验标题中的认识行为，它们可以是关于任何一种自然此在的认识，或是素朴的感知和其他直接直观认识的行为，或是建基于其上的思维行为，在不同的逻辑加工和证实层次上的思维行为。但这还不够。我们也可以从艺术作品和其他美的价值中获得经验；同样可以从伦理价值中获得经验，无论是根据我们本己的伦理行为，还是根据对其他人的伦理行为的观入（Hineinschauung）；我们还可以从善、实际的有用性、技术的可用性那里获得经验。简言之，我们不仅在进行着理论的经验，而且也在进行着价值的和实践的经验。分析表明，价值的和实践的经验要回溯到作为基础的评价体验和意愿体验上去。在这些经验的基础上也建立着更高的逻辑层面的经验认识。据此，有全面经验的人，或如我们所说的"有教养者"，不仅具有世界经验，而且也具有宗教的、美学的、伦理的、政治的、实践—技术的等等经验或"教化"（Bildung）。然而，只要教化一词的对立面是非教化（Unbildung），那么我们显然便是在用"教化"这个用俗了的词来表示上述习性所具有的相对较高价值的形式。而"智慧"（世界智慧、世界和生活智慧）这个过时了的词，以及通常还有世界和生活观或绝然的世界观这类现在流行的表述，它们则关系到特别高的价值层面。

我们必须将这个意义上的智慧或世界观看作是那种更有价值的人类习性的本质构成部分，这种习性在完善的德行的观念中浮现于我们眼前，并且它标识着与人类执态的所有可能方向，即与认识方向、评价方向和意愿方向有关的习性上的精明（Tüchtigkeit）。因为，与这

种精明同步发展的是那种不断形成的能力（Fähigkeit），即对这种执态的对象性，对周围世界、价值、善、行动等等进行理性的判断，或对他的执态进行明确论证的能力。但这预设了智慧并且属于智慧的较高形式。

无须再进一步阐述，在这个特定的、尽管包含着杂多类型和价值等级的意义上的智慧或世界观不只是单个的人格性的成就，这种单个的人格性本来就是一种抽象；这种智慧或世界观属于文化的共同体和时代，而就它所具有这些鲜明形式而论，如果我们不仅仅是谈论一个特定个体的教化和世界观，而是谈论这个时代的教化和世界观，那将会具有好的意义。这尤其适用于现在将要探讨的这些形式。

用思维的方式去把握在一个伟大的哲学人格性中活着的、内在最丰富的、但自身仍然含混的、未被理解的智慧，这种把握开启了逻辑加工的可能性；在较高的文化层面上则开启了在严格科学中展开的逻辑方法学。不言而喻，这种科学作为共同生活的有效要求是与个体相对立的，在这个层面上，这些科学的总体内涵属于那种有价值的教化和世界观的下层建筑。由于那些活生生的、因而有说服力的时代之教化动机不仅仅是概念的把握，而且也经历着逻辑的展开和其他的思维加工，并且，那些如此获得的结果在与新产生的直观和明察的相互作用中达到科学的统一化和一致的完善，于是那些原初无法领会的智慧便得到了异常的扩展和提升。这样便产生出一种世界观哲学，它在巨大的体系中为生活和世界的谜提供相对而言最完善的回答，即以最佳可能的方式来解决并令人满意地澄清那些不确定性，那些只能为经验、智慧、单纯的世界和生活观所不完善地加以克服的生活之理论、价值、实践的不确定性。但人类的精神生活带着它的不断更新的教化、新的精神斗争、新的经验、新的评价和目标在不断地前进着；所有新的精神构形都进入到扩展了的生活视域中，随着生活视域的变化，教化、智慧和世界观也发生变化，哲学也发生变化，它在不断向更高的顶端上升。

只要世界观哲学的价值以及随之也包括对这种哲学之追求的价值首先是由智慧的价值以及对智慧之追求的价值所决定的，那么我们几乎就没有必要去特别考虑它们所自设的那个目标。如果人们像我们一样对智慧的概念作如此宽泛的理解，那么它所表达的就是一个本质的构成部分，即根据人类生活各个时期的标准而可达到的完善的精明之

理想的一个本质构成部分，换言之，就是人性观念的一个相对完善、具体映射（Abschattung）的本质构成部分。因此很明显，正如每一个人都应力求成为一个尽可能精明和全面精明的人格性，即在与可能执态的基本种类相符合的所有生活基本方向上都成为精明的，他在每一个这样的方向上也都应是尽可能“有经验的”、尽可能“智慧的”，并且因此也是尽可能“爱智的”。根据这个观念，每一个追求着的人都必然是在原初词义上的“哲学家”。

如所周知，从对达到人性以及随之而同时达到完善智慧的崇高目标之最佳途径的自然反思中已经产生出一门工艺学，一门关于有德行的人或精明的人的工艺学。如果它像人们通常所做的那样被定义为关于正确行为的工艺学，那么这里也就没有什么区别。因为这里所指的前后一致的精明行为要回溯到精明的实践特征之上，而这个特征预设了在价值方面和智性方面的习性完善。对完善性的有意追求重又预设了对全面智慧的追求。在质料方面，这门学科向追求者指明了在科学、艺术、宗教等等中的各种不同的价值类别，每一个行为着的个体都会承认这些价值是超主体的和有约束力的有效性。而这些价值中的一个最高价值就是这个智慧和完善的精明之观念本身。当然，这门或被看作是通俗的、或被看作是科学的伦理工艺学也一同进入到世界观哲学的范围之中，就这门世界观哲学而言，它必定会带着它的所有领域——只要这些领域是在其时代的共同体意识中形成的并令人信服地作为客观有效性而与个体相对立——而成为一种最为重要的教化力量，成为向这个时代最有价值的人格性发射着最有价值之教化力的一个散发点。

在我们完全公正地评判了世界观哲学的崇高价值之后，看起来已没有什么能妨碍我们无条件地建议人们去追求这样一门哲学。但也许还可以表明，就哲学的观念而言，还有其他的价值以及从某些视点来看更高的价值需要得到充分的评判，这是指一门哲学的科学的价值。我们需要考虑下面的问题。我们是从我们这个时代的科学文化之高度出发来进行这些考虑，这个时代是一个客观化的严格科学具有强大力量的时代。对于近代意识来说，教化或世界观的观念与科学——被理解为实践的观念——是被明确分离开来的，并且它们从此开始而将永远是被分离的。虽然我们可以抱怨，但我们必须将它作为一个始终起作用的事实而接受下来，它相应地规定着我们的实践执态。历史上的

哲学肯定是世界观哲学，只要它们的缔造者是处在智慧本欲的主宰之下；但它们同样也是科学的哲学，只要在它们之中也曾活跃着严格科学的目标。这两个目的或是根本没有得到区分，或是没有得到明确的区分。在实践追求中，它们融为一体；尽管追求者感受到它们高高地凌驾于自己之上，它们仍然只处在有限的远处。随着严格科学的超时间普全性的构建，以上情况得到了彻底的改变。一代又一代的人带着激情在为科学的巨大建筑工作着，他们为这个建筑添砖加瓦，并且始终意识到，这个建筑是一个无穷尽的、永远无法完毕的建筑。虽然世界观也是一个"观念"，但却是一个处在有限之中的、在个别生活中以不断接近的方式而原则上可实现的目标的观念；它就像道德一样，如果道德是一个原则上无穷无限之物的观念，那么它就将失去它的意义。世界观的"观念"对每一个时代来说都是不同的，这从前面对它的概念分析中已经可以完全清楚地看出。相反，科学的"观念"则是超时间的，而在这里，这就意味着，它不受任何时代精神的相对性限制。与这些区别相关联的是实践的目的朝向之本质区别。我们的生活目标在总体上有两种，一种是为了时代，另一种是为了永恒；一种服务于我们本己的完善以及我们同时代人的完善，另一种服务于后人的完善乃至最遥远的后代人的完善。科学是一个标识着绝对的、无时间的价值的标题。每一个这样的价值一旦被发现就会马上从属于所有进一步的人类的价值宝库，并且它显然也会立即对教化、智慧、世界观以及世界观哲学这些观念的质料内涵产生规定性的作用。

因此，明确得到区分的是：世界观哲学与科学的哲学，它们是两个以某种方式相互联系、但不能被相互混淆的观念。在这里还需要注意：世界观哲学并不是科学哲学在时代中的不完善实现。因为，如果我们的观点是正确的，那么至此为止还不曾有过这个科学哲学观念的实现，也就是说，在我们时代的研究者共同体的统一精神中还不曾客观地提出过任何一门现时进行着的作为严格科学的哲学，还不曾客观地提出过任何一个哪怕是不完备的"学说体系"。另一方面，世界观哲学在几千年前就已经有了。然而人们可以说，这两个观念的实现（假定它们两者都能实现的话）会在无限中以逼近的方式相互接近，并且，只要我们愿意将科学的无限虚构地想象为一个"无限遥远的点"，它们也会在无限中相互重合。于是，在这里也要对哲学的概念作相应宽泛的理解，这种理解是如此宽泛，以致于除了特殊的哲学科学之

外，哲学的概念还包容着所有那些通过理性批判的启蒙和评估而转变为哲学的个别科学。

如果我们将这两个不同的观念看作是生活目标的内容，那么相对于世界观的追求而言，另一种完全不同的研究追求也就是可能的，它完全地意识到，科学永远不可能是个别人的完满创造，然而科学在尽最大的力量通过与同道者的合作而帮助一门科学的哲学得到突破和逐步的发展。当代的最大问题就在于，在进行明确区分的同时，对这些目标作出相对的评价，同样也对它们在实践方面的一致性作出相对的评价。

从一开始就必须承认，从哲思着的个体的立场出发不可能作出对这种或那种哲思的普遍有效的实践决定。一种人主要是理论人，他们在本性上便趋向于在严格的科学研究中寻找他们的职业，只要这些吸引着他们的研究领域提供前景。在这里，对这个领域的兴趣，甚至是激情般的兴趣，或许是产生于情感的需要，例如产生于世界观的需要。相反，对于美学的和实践的本性来说（对于艺术家、神学家、法学家等等来说），情况则不同。他们将其职业看作是对美学理想或实践理想的实现，即对一个理论以外领域的理想的实现。在这里我们还要算上神学的、法学的、在最宽泛意义上技术的研究者，还有作家，只要他们通过其著述不是在促进纯粹的理论，而是首先想影响实践。当然，这种区分在生活现实中并不是完全纯粹的；正是在一个实践动机超强地上升的时代里，一种理论的本性也可能会比它的理论职业所允许的更为强烈地屈从于这些实践动机的力量。但在这里，尤其是对我们时代的哲学而言，存在着一个巨大的危险。

但这个问题并不仅仅是从个体的立场出发，而是从人类和历史的立场出发而得到提出的，只要我们考虑一下：倘若人们主要是在这个意义上，或是在另一个意义上对此问题作出决断，那么对于文化的发展、对于人类永恒观念的不断进步实现之可能性来说，这将会意味着什么；换言之，倘若对一种哲学的趋向完全地主宰着时代并且使另一种哲学——我们说的是科学的哲学——逐渐消亡，那么对于文化的发展、对于人类永恒观念的不断进步实现之可能性来说，这将会意味着什么。这同样是一个实践问题。因为，我们的历史影响，因此还有我们的伦理责任，一直会伸展到伦理理想的最宽泛的范围上，一直会伸展到那些标识着人类发展观念的范围上。

如果已经存在着哲学学说的无疑开端，那么，这里所说的对一种理论本性的决断将会如何作出，这就很清楚了。让我们来看一下其他的科学。一旦相应的理论学说得到客观有效的论证，所有自然形成的数学的和自然科学的“智慧”以及智慧学说也就随之而丧失了权利。科学说了话，智慧从现在起便只能学习。在严格科学的此在之前进行的自然科学的智慧追求并不是不合理的，这种追求以后并没有被贬低为是它那个时代的产物。受着在实践中必须作出执态这样一种生活渴望的驱使，人们无法等待科学——例如在几千年后——的出现，哪怕假定他们已经完全知道严格科学的观念。

而另一方面，每一门即使是十分精确的科学现在都还是一个仅仅得到有限发展的学说系统，它被包围在一个尚未真正形成的科学之无限视域之中。对于这个视域来说，它的合理目标应当是什么呢，是对严格科学的继续构建，还是“观点”或“智慧”？理论人、职业的自然研究者将会毫不犹豫地作出回答。只要是在科学具有发言权的地方，哪怕是在几百年以后具有发言权的地方，他都会对含糊的“观点”予以蔑视的拒绝。他会认为，对自然“观点”之设想的推荐就是对科学的亵渎。他显然以此而伸张了未来人类的一个权利。严格的科学之所以具有其伟大、连续性和充沛的持续发展力量，恰恰是因为有这样一些极端主义思想倾向存在。当然，每一个精确的研究者都在构建着自己的“观点”，他在进行直观的、预感的、超出坚实的被论证物而猜测着的观看；但这只是在方法方面，为了构想严格学说的新的部分。这种执态并不排除这样一种可能，即：就像自然研究者自己所清楚知道的那样，前科学意义上的经验在自然科学的技术的范围以内起着巨大的作用，虽然这种经验是与科学的明察相联结的。技术的任务想要得到解决，房屋、机器应当得到建造；人们无法一直等待着，直到科学能够为所有相关的东西提供精确的咨询。因此，技术家作为实践者所作的决定不同于自然科学的理论家。技术家从理论家那里获得学说，从生活那里获得“经验”。

在科学的哲学方面，情况则不完全相同，这恰恰是因为连科学严格的学说之开端都还没有得以构成；而那些倡导这种学说的哲学，无论是历史上流传下来的，还是正处在生动发展之中的哲学，至多也只是一个科学的半成品，或者是一个世界观和理论认识的混合物。另一方面，我们在这里可惜也不能等待。作为世界观困境的哲学困境在逼

迫着我们。实证科学的范围越是延展，哲学的困境也就变得越大。实证科学赠予我们以极为丰富的、得到科学“说明”的各种事实，而这些事实却不能为我们提供帮助，因为它们原则上——连同整个科学——都带有一个谜的维度，对这些谜的解答将成为我们的终生问题。自然科学并没有在任何一点上为我们解开当下现实的谜，解开我们生活、活动、存在于其中的现实之谜。人们普遍地相信，自然科学的作用就在于解开这个谜，它只是还没有足够地达到这个程度；人们以为，它——原则上——可以做到这一点；对于目光深刻的人来说，这种看法已经表明自己是一种迷信。对科学与哲学——作为一门虽然在几个领域中与自然科学有关，但原则上带有另一种趋向的科学——的必然区分正在得到贯彻并得到澄清。用洛采（H.Lotze）的话来说：“计算世界的进程并不意味着理解世界的进程”。“理解”人类的精神生活，这肯定是一件伟大而美妙的事情。但很可惜，即使是这种理解也不能够对我们有所帮助，也不允许被混同于那种为我们揭示着世界和生活之谜的哲学理解。

我们这个时代的精神困境事实上已经变得令人无法忍受。如果这只是一种打扰着我们的安宁的理论含糊性，也就是为自然科学和精神科学所探讨的“现实”之意义方面的理论不明晰性——即：在这些现实中，最终意义上的存在得到何种程度的认识，什么可以被看作是这种“绝对的”存在以及这种存在究竟是否可以被认识——，那么也就罢了。但这里所关系到的毋宁是一种我们所遭受的最极端的生活困境，一种在我们生活的任何一点上都不停足的困境。任何生活都是执态，所有执态都服从于一个责任（Sollen）、一个关于有效性或无效性的裁决，都依据于带有绝对有效性要求的规范。只要这些规范是没有争议的，没有通过任何怀疑而受到威胁和嘲讽，生活问题便只有一个，即如何在实践中去满足这些规范。然而现在的情况是，所有的和任何的规范都受到争议，或是在经验上受到歪曲并被剥夺了观念的有效性。自然主义者们和历史主义者们在为世界观而战，但他们是在两个不同的方面从事这项工作：将观念转释为事实并且将所有的现实、所有的生活都转变为一个不可理解的、无观念的“事实”混合物。他们两者的共同之处就在于对事实的迷信。

我们肯定不能等待。我们必须表态，我们必须努力在一种理性的、尽管是非科学的“世界观和生活观”中消除那种在我们对现实——

它是对我们来说具有意义的生活现实，是我们在其中应当具有意义的生活现实——之表态中的不和谐。如果世界观哲学家可以在此帮助我们，我们难道不应当为此而感谢他们吗？

无论在刚才所作的说明中包含着多少真理，无论我们多么不想失去新老哲学为我们所展示的那些褒扬与鼓舞，在另一方面我们还是必须要坚持，我们始终意识到我们对人类所应承担的责任。我们切不可为了时代而放弃永恒，我们切不可为了减轻我们的困境而将一个又一个的困境作为最终无法根除的恶遗传给我们的后代。困境在这里是起源于科学。但唯有科学才能最终克服这个起源于科学的困境。如果自然主义者们和历史主义者们的怀疑批判将所有责任领域中的真正客观有效性消融在背谬之中，如果不明晰的、不一致的、尽管是自然生成的各种反思性的概念会造成阻碍，如果歧义的或错误的问题因此而阻碍着对现实的理解并且阻碍着对现实的理性执态的可能性，如果一种特殊的、但对一大批科学来说是必需的方法观点在习惯的使用中没有能力过渡到另一种观点之中，并且如果与这些成见联系在一起的是对世界之理解的令人伤感的背谬性——那么对这些恶和其他的恶就只有一个手段：科学的批判并且再加上一门彻底的、自下而上的、建立在可靠基础上并向着最严格的方法进步的科学：我们在这里所倡导的哲学的科学。世界观可以争执，唯有科学才能决断，而它的决断带有永恒的烙印。

因此，无论这种哲学的新变革朝向何方，确定无疑的是，它决不能放弃对严格科学的意愿，而是毋宁要作为理论的科学与实践的世界观追求相对立，并且要完全有意识地将自身与这种追求相分离。因为这里也必须拒绝所有中介的企图。新的世界观哲学的赞成者或许会指责说，遵从这种世界观哲学并不一定就意味着将严格科学的观念弃而不顾。正当的世界观哲学家将不仅仅在奠基中是科学的，即是说，他会把所有严格的个别科学的被给予性都作为坚实的砖块来加以使用，他同样也会运用科学的方法，并且乐于把握每一个可能来对哲学问题加以严格科学的促进。他将不会再持有前一时期的形而上学之畏惧和怀疑，而是想带着冷静的胆识去探讨哪怕是最高的形而上学问题，从而获得一个根据时代的状况而能和谐地满足智性与情感的世界观之目标。

只要这些被认作是中介，被用来抹消在世界观哲学与科学的哲学之间的界线，我们就要对此提出我们的异议。它只会导致对科学本欲的软化和削弱，并且会助长那种缺乏智性真诚的虚假文献。在这里不存在任何妥协，就像在任何一门其他科学中不存在任何妥协一样。如果世界观的本欲成为主宰一切的本欲，并且通过它的科学形式也欺骗了科学的本性，那么我们就不再能够期望理论的结果。几千年来，在科学意愿的激情驱使下，一些最伟大的科学心灵也没有能够在哲学中完成纯粹学说的任何一个部分，而他们所完成的所有伟大事业，即使是那些没有完全成熟的伟大事业，都只是出于这种科学意愿才完成的；在这里，世界观哲学家们总不至于认为，他们以顺带的方式便能够完成对科学的哲学的促进和最终论证。他们将目标设在有限的领域，他们想拥有他们的体系，而且他们也有充分的时间，以便根据这个体系来生活，但这些人决不会带有科学哲学的使命。这里只有一件事情要做，即：世界观哲学自己完全诚实地放弃那种成为科学的要求，并且同时停止——这肯定与它的纯粹意向相背——它对人们心灵的迷惑以及对科学的哲学之进展的阻挠。

世界观哲学的理想目的可以始终纯粹地是世界观，而世界观按其本质来说恰恰不是科学。世界观哲学在这里不应受那种科学狂热的误导，这种狂热在我们这个时代实在过于流行，它将所有无法"科学一精确"证实的东西都评价为"不科学的"。科学是在许多其他的、同样合理的价值中的一个价值。我们在前面已经说明，尤其是世界观的价值，它完全是坚定地建立在自身基础上，它应当被认作是个别人格性的习性和成就；但科学则应当被认作是各代研究者的集体工作成就。正如这两者具有不同的价值来源一样，它们也具有不同的功能、不同的作用方式和传授方式。世界观哲学的传授就像智慧的传授：人格性求助于人格性。因此，在传授的过程中，唯有那些通过一种特别重要的特性和特有智慧而带有使命的人，或者是更高的实践兴趣的仆人——宗教的、伦理的、法律等等兴趣的仆人，他们才能在这种哲学的风格中求助于更宽泛的公众圈。但科学是非人格的。它的合作者不需要智慧，而是需要理论才华。他所做的贡献会丰富永恒有效性的宝藏，这个宝藏必定会赐福于人类。但如我们在前面所见，这些事实在极大的程度上也适用于哲学的科学。

只有当这一种哲学和另一种哲学在时代意识中得到透彻的决定性区分，我们才能考虑，使哲学接受真正科学的形式和语言，并且将那种在科学上受到多重赞扬甚至受到效法的东西，即深邃，认作是不完善。深邃是混乱的标志，真正的科学要将它转变为一种秩序（Kosmos），转变为一种简单的、完全清晰的、被阐明的秩序。真正的科学在其真实的学说领域中不包含任何深邃。深邃是智慧的事情，概念的清晰和明白是严格理论的事情。将那种对深邃的预感改变为明确的、合理的构形，这是严格科学之新构造的一个本质过程。精确的科学也曾有过漫长的深邃时期。正如它们在文艺复兴的战斗中一样，哲学——我敢于这样期望——在当前的战斗中将会从深邃的层次挺进到科学清晰的层次。但为此还需要正确的目标确然性以及那种巨大的、完全有意识地朝向这个目标、并且包容着所有可用的科学精力的意愿。人们将我们的时代称作没落的（decadence）时代。我不能认为这个指责是合理的。人们在历史上几乎找不到一个活动着如此多的工作力量和获得了如此多成就的时代。我们可能并不总是赞同那些目标；我们也可能会抱怨，精神生活的花朵开放在更为宁静的、更为舒适的素朴生活的时代里，而在我们的时代中却无法找到和企盼类似的东西。但却不然，即使在我们这个时代中那些一再地被意愿的东西违背了美学的意义，自由生长物的美要更接近这种意义，但是，重大的价值仍然处在意愿的领域之中，只要这些巨大的意愿能找到正确的目标。然而如果人们虚构说，我们这个时代的意愿是一种低下的意愿，那么这便意味着，人们对我们这个时代是极不公正的。谁能够唤起信仰，谁能够激发对一个目标之伟大的理解和热诚，他就可以轻易地找到力量来投向这个目标。我认为，我们这个时代就其使命来看是一个伟大的时代——它只是受苦于怀疑主义，这种怀疑主义正在粉碎着那些以往的、尚未被澄清的理想。而它因此也受苦于哲学的微弱发展和力量，哲学走得还不够远，它还不够科学，因而还不能通过真正的积极主义（Positivismus）来克服那种——自称为实证主义（Positivismus）[6]的——怀疑的消极主义（Negativismus）。我们的时代只愿意相信"合理性"（Rationalität）。现在，它的最强大的合理性便是科学，所以哲学的科学是我们这个时代所最为需要的。

但如果我们在阐释我们时代之意义的过程中转向这个伟大的目标，那么我们也必须说明，我们只能以一种方式来达到这个目标，即：带着那种属于真正哲学科学之本质的极端态度，我们不接受任何

现有的东西，不承认任何传统的东西为开端，并且不为任何哪怕是伟大的名字所迷惑，而毋宁是在对问题本身以及从它们中所产生的要求的自由献身中来试图获取开端。

我们当然也需要历史。但显然不是以历史学家的方式，迷失在伟大的哲学形成于其中的发展联系之中，而是为了让它们本身按其本己的精神内涵来对我们产生推动作用。事实上，如果我们能够观入到这些历史上的哲学之中，能够深入到它们语词和理论的灵魂之中，那么就会有哲学的生命连同整个活的动机的财富和力量从它们那里涌向我们。但我们并不能通过哲学而成为哲学家。一味地沉浸在历史事物上，对它们作出一些历史—批判的证实，并且想在折衷的消化中或在年代错误的修复中达到科学的哲学：所有这些都只能是毫无希望的努力。研究的动力必定不是来自各种哲学，而是来自实事与问题。但哲学本质上是一门关于真正开端、关于起源、关于万物之本（ριζωματα παυτων）的科学。关于彻底之物的科学必须在其运行方面也是彻底的，并且从任何一方面看都是彻底的。首先，它在获得它的绝对清晰的开端之前不可歇息，这种开端是指：它的绝对清晰的问题、在这些问题的本己意义上所预示出的方法以及绝对清晰地给出的最底层工作领域的实事。在任何地方都不可放弃彻底的无前提性，例如不可从一开始就将这样一些“实事”（Sachen）等同于经验的“事实”（Tatsachen），即在那些以如此大的范围在直接的直观中绝对被给予的观念面前佯装盲目。我们所受到成见的束缚过深，它们自文艺复兴以来便产生了。对于一个无成见的人来说，一个确定是源自于康德还是托马斯·阿奎那，是源自于达尔文还是亚里士多德，是源自于赫尔姆霍茨还是巴拉塞尔苏斯[7]，这都是无关紧要的。这里无需要求人们用自己的眼睛来看，而毋宁是要求：不要在成见的压迫下将看到的东西解释为不存在。由于在近代的最有力的科学中，即在数学—物理学的科学中，外在的大部分工作是根据间接的方法进行的，因此我们太多地趋向于过高地评价间接方法，并且误认直接方法的价值。但只要哲学是在向最终的起源进行回溯，它的本质便恰恰在于：它的科学工作是在直接直观的领域中进行；而我们这个时代所迈出的最大一个步伐便是，它认识到，借助于正当意义上的哲学直观，借助于现象学的本质把握，一个无限的工作领域便显露出来，一门科学便显露出来，它不带有任何间接的符号化和数学化的方法，不带有推理和证明的辅

助，但却获得大量最严格的并且对所有进一步的哲学来说决定性的认识。

【注释】

[1] 胡塞尔在"历史主义"概念上所使用的是"Historizismus"，但他用这个概念所指的实际上是我们今天所理解的"历史主义"（Historismus），亦即自19世纪以来由兰克（L.v.Ranke）、德罗伊森（J.Droysen）、狄尔泰（W.Dilthey）等人所代表的"历史学派"观点：强调知识的历史性，主张用历史理性来取代纯粹理性的优先地位（对此尤其可以参阅狄尔泰：《精神科学中历史世界的建构》（Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften），《狄尔泰全集》第七卷，斯图加特，1992年，第191页以后）。在胡塞尔后期所写的"几何学一论文"中，他也仍然不加区分地运用这两个概念（参阅胡塞尔：《欧洲科学的危机与先验现象学》，《胡塞尔全集》第六卷，海牙，1962年，第二版，第381页、第383页等。

在这里还需要提到波普（K.Popper）对"historicism"与"historism"的明确区分：前者是指对历史过程和社会过程的思辩性一一元论解释，即认为历史与社会发展具有绝对必然的规律，这个意义上的"historicism"也被译作"历史决定论"；而后者则是指通常意义上的"历史主义"，亦即上面所阐述意义上的"历史主义"（例如可以参阅波普：《历史决定论的贫困》（The Poverty of Historicism），伦敦，1960年，第二版）。但根据前面的说明，这个划分不能被用在对胡塞尔概念术语的理解上。——译注

[2] 参阅文集：《世界观——狄尔泰等人对哲学与宗教的阐释》（Weltanschauung，Philosophie und Religion in Darstellungen von W.Dilthey usw.），柏林，1911年。

[3] 在我的《逻辑研究》第一卷中。

[4] 参见康德：《实践理性批判》，A 24；康德以此来比喻"从经验定理中提取必然性"之做法的悖谬。——译注

[5] 狄尔泰在前面所引书中同样否认历史主义的怀疑论；但我不理解，他如何会相信，从他对世界观结构和类型的富于教益之分析中，他可以得出反对怀疑论的决定性根据。因为正如在这篇文字中已经阐述过那样，一门还是经验的精神科学既不能对某个提出客观有效性要求的东西提出反对的论证，也不能对它提出赞成的论证。如果将这种旨在经验理解的经验观点换成现象学的本质观点，那么事情自然就会是两样的，而这似乎正是他思想的内部活动。

[6] 胡塞尔在这里运用了“Positivismus”一词所带有的双关意义。——译注

[7] 赫尔姆霍茨（H.L.F.von Helmholtz，1821—1894），德国生理学家、物理学家和数学家；巴拉塞尔苏斯（Ph.A.Paracelusus，1493—1541），瑞士医学家、化学家。——译注

附录一　作者以后加入的边注和补充[1]

第25段中：在“对它来说，根据前提和结果而进行的解谜就原则上是超越的”旁边加注：反心理主义的方法公式

第39段中：在当页下边加注：缺少对自然主义—心理学概念构成和内在心理学概念构成的明确区分，后者只含有一种外在联想的自然化。这是一个重要的方法区别。

第42段中：在“取自于那些在经验中”旁边加注：超越的经验

第42段尾：在“正想成为一门关于现象本身的科学”旁边加注：不准确

在“正想成为一门关于现象本身的科学”之后插入：而不想成为一门关于现象所展示的东西的科学。

第43段尾：在“它没有考虑”旁边加注：不完全准确

第45段中：在“追随自然科学的榜样”旁边加注：方法原则

第46段中：在“各个感知被看作是由各个”之后插入：处在同感联系之中的。

第46段中：在“作为杂多感性现象的统一而被给予的”旁边加注：被给予 = 本原地被给予。

第47段首：在“从属于它们的本质”之前插入：作为事物感知的本质意义

第48段中：在当页下边加注：这里的思路虽有缺陷仍然值得注意。内在的心理虽然受到心理学的-自然的统摄，但它并不因此而含有对它本质的改变，而只含有与自然有关的整理和归类。

第48段中：在“心理将自身划分到”旁边加注：心理（现象）本身不显现

第48段中：在“不是在对同一个主体”旁边补充：不是在对同一个，因而也不是在对不同的主体

第50段首：在“心理存在‘是’什么”旁边补充：在自身中本身是什么

第50段中：在“将这些再回忆又意识为被再回忆的东西”旁边加注：时间构造

第51段中：在“通过事物经验和这种关系经验”旁边加注：心理学的统觉

第55段中：在“‘感知’、感知的自身之所是”旁边加注：感知（Wahnehmung）＝认之为真（Wahrnehmen）

第57段中：在“所有那些他在其观点中根本无法估测到并纯粹地表述出来的问题”旁边加注：因此也包括发生（Genesis）的问题

第57段中：在“相关的本质相属的被意指性”旁边加注：意向相关项（Noemata）

第57段尾：在“关于……起源问题”旁边加注：也就是发生（Genesis）

第58段首：在“可以直接地把握到”旁边加注：需要对“直接”做一个解释

第59段首：在“只要纯粹现象学是纯粹的并且”后面插入：尤其在旁边加注：不清晰

第59段中：在“都是在它的范围之外进行的”旁边加注：现象学纯粹的对立项也就是本质的对立项

第59段中：在“将这个本质确立为个体”后面插入：客观的＝交互主体的

第62段中：在“刚才所揭示的东西”旁边加注：〔参阅〕第314页。在通常意义上的心理学认识预设了对在“现象的”内在意义上的心理之本质认识

第64段中：在“——无论是在个体意识的领域中，还是在共同意识的领域中——”旁边加注：因此，也在共同意识的领域中

第73段首：在“近代的世界观哲学是历史主义怀疑论的孩子”旁边加注：参阅洛采对哲学任务的规定〔洛采（R.H.Lotze），《逻辑学与哲学百科全书》，（Logik und Enzyklopädie der Philosophie）1883年〕，第85页：本质上是世界观哲学

第81段中：在“一代又一代的人带着激情在为”后面插入：作为观念的

【注释】

[1] 译自《文章与报告（1910—1921年）》，《胡塞尔全集》第二十五卷。——译注

附录二　全集本编者引论 [1]

如果撇开几篇书评和为拉兰德（Lalande）的哲学辞典所撰写的短文 [2] 不论，那么“哲学作为严格的科学”是胡塞尔自1901年《逻辑研究》第二部分出版以来发表的第一篇较长的文字。这篇文章刊登在新创办的杂志《逻各斯》1911年第一卷的第三册上。早在1910年初，胡塞尔便答应李凯尔特（H.Richert）的请求而表示愿意“公开地宣告‘参与’” [3] 这份杂志。胡塞尔在此看到了他的决定的一个“不可避免的结果”，即：“撰写某篇文字交付给杂志”。 [4] 根据他本人的说法 [5] ，“哲学作为严格的科学”这篇文章是在1910/11年的圣诞节构思，从1911年1月起到2月中旬完成的。3月付印。这是胡塞尔在《逻各斯》上是发表的唯一一篇文字，而且他以后似乎也没有再参与杂志的进一步构建。

这篇文章用胡塞尔的话来说是一篇做“通俗”考虑的文章， [6] 他本人将这篇文章称之为“对我的意向的一般特征描述” [7] 。由于他在总体上为这种一般的特征描述披上了一件对同时代的自然主义、心理主义和历史主义流派进行批判的外衣，因此他预见到，这些阐述不会得到完全的赞同。1912年，当德国的哲学教席日趋增多地为实验心理学家们所占据时，胡塞尔在给李凯尔特的信中写道：“我在逻各斯文章中已经明确地表达了我对此事的想法，并且完全意识到，我会因此而引来众多的敌意——而现在的确也是不少。” [8]

胡塞尔的自然主义和心理主义批判受到了那些在方法操作上基本依据经验心理学的哲学家们的公开反驳，例如埃尔森汉斯（Th. Elsenhans）和迈瑟尔（A.Messer） [9] 。而在他所做的历史主义和世界观哲学批判方面，胡塞尔只是在私人信件中收到各种表态。例如，西梅尔（G.Simmel）不同意胡塞尔将最终的世界观问题（在“说不可说、解不可解”方面的努力）排除出去的态度。 [10] 然而他并不认为胡塞尔的批判涉及到他。而狄尔泰——在文章中多次被点名称作怀疑的历史主义的开拓者——则认为自己被迫要对胡塞尔的说法提出异议。

他在评注前加了一个说明："坦率地说，这样一种表述给我的第一印象是沉重的，因为您将我的立场描述为历史主义，它的合法结论是怀疑论，这种描述不得不使我感到相当惊奇。我一生的大部分工作都奉献给一门普遍有效的科学，它应当为精神科学创造一个坚实的基础和内在的整体联系。"[11] 胡塞尔在他的回信中保证，他的阐述并非针对狄尔泰而发，他并且承诺："我也会在《逻各斯》上立即发表一个附注，以预防进一步的误解"。[12] 此外，胡塞尔还认为，在他们之间并不存在"严重的分歧"，并且指出他们二人工作的共同点："我们从不同的研究出发，受着不同的历史动机的规定，经历过不同的发展。我们所追求的和研究的东西是一致的和共属的：现象学的基本分析和现象学的总体分析，借助于由您所开辟的大文化构形的形态学与类型学。"[13] 狄尔泰对胡塞尔发表这样一个附注的提议表示欢迎，但同时强调，可以"保留"他们之间的"分歧"，"直到您以后论述的发表"[14]。后来在《逻各斯》上没有发表那样的说明。稍后不久，1911年10月1日，狄尔泰便去世了。[15] 胡塞尔对狄尔泰的矛盾态度还表现在他1928年所作的"现象学的心理学"讲座的引论性说明中。[16] 胡塞尔赞同狄尔泰的历史学识和"天才的直觉"，他认为，狄尔泰反对那种想将自然科学的方法运用在精神科学之中的精神态度，这是合理的。然而，胡塞尔像在逻各斯文章中一样怀疑，狄尔泰的描述—分析心理学是否能够为那些精神科学之科学奠基所要求的问题提供一个实际的答案。

【注释】

[1] 由《文章与报告（1910—1921年）》，《胡塞尔全集》第二十五卷的编者耐农（Thomas Nenon）和塞普（Hans Rainer Sepp）撰写。——译注

[2] 参阅：《文章与书评（1890—1910年）》，《胡塞尔全集》第二十二卷。

[3] 手稿，RIRickert，1910年1月25日。在此杂志直至1933年的所有各卷的扉页上都在参与者中列出胡塞尔的名字。该杂志自1933年起改名为《德意志文化哲学杂志。逻各斯的新系列》（Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie.Neue Folge des Logos）（由格洛克纳

（H.Glockner）和劳伦茨（K.Larenz）主编〕。（在胡塞尔文库中，胡塞尔书信手稿的标号为：R I = 胡塞尔本人写的信；R II = 写给胡塞尔的信。编者在编辑《胡塞尔全集》第二十五卷时，十卷本的《胡塞尔书信集》尚未出版，因而这里引用书信时仍以胡塞尔文库中书信手稿的编号为准。——译者按）

[4] 手稿，RIRickert，1910年1月25日。

[5] 参见胡塞尔本人《逻各斯》文章的藏本封面，文献编号K VIII 15。

[6] 手稿，RIMisch，1929年3月8日。

[7] 手稿，RIHocking，1912年7月7日。

[8] 手稿，RIRickert，1912年11月21日。

[9] 参阅胡塞尔计划发表在《康德研究》（Kant-Studien）副刊上的对他们指责的回应，现在刊载在《胡塞尔全集》第二十五卷的附录中（第226页以后）。

[10] 手稿，RIISimmel，1911年3月13日。李凯尔特在1911年6月28日的一封信中也有类似的表述。

[11] 手稿，RIIDilthey，1911年6月29日。

[12] 手稿，RIDilthey，1911年7月5/6日。

[13] 手稿，RIDilthey，1911年7月5/6日。

[14] 手稿，RIDilthey，1911年75/6日。

[15] 参阅胡塞尔在1929年8月3日给米施（G.Misch）的信中的表述："根据狄尔泰的愿望，计划在《逻各斯》上发表的附注应当纳入到这样一项研究中去，一项与《建构》相联结的、探讨狄尔泰意向与我的意向之内在共属性的研究。"〔米施是狄尔泰的女婿。《建构》是指狄尔

泰于1910年发表的著作《精神科学中的历史世界之建构》。胡塞尔于1910年12月21日收到狄尔泰的赠书。——译注）

[16] 参阅：《现象学的心理学》，《胡塞尔全集》第九卷，由比梅尔（W.Biemel）主编，海牙，1968年，第5页以后。

附录三　单行本编者内容提要 [1]

1.哲学自古以来便致力于成为一门严格的、亦即精确的 [2] 、建立在原理之上的、普遍有效的和绝对明见的科学。

2.这些努力的唯一成熟之结果就是严格的自然科学与精神科学连同各门数学学科的建立与独立。而始终含糊不清并且迄今仍有争议的问题是：哲学是否能够在与经验科学的比较中证明自身具有一个特性并且具有一个特别使命。

3.按照成为所有科学中最高的和最严格科学之意图，带着人类对纯粹的和绝对普全的明察之要求，哲学从来没有成为科学。

4.它并不像经验科学那样是一门"未完善的"科学，它还没有开始成为科学。

5.它并非仅仅拥有一个不完备的并且仅只是在个别方面不完善的学说系统，而是根本不拥有任何学说系统。

6.尽管几百年的劳作提供了诸多伟大的成就，但所有这一切成就都只有在进行了真正的奠基之后才能现实地得到运用，通过对个别学说的批判改造并不能做到这一点。

7.强调这一点是重要的。

8.因为通过这个鲜明的宣言，我们有责任用无可置疑的基础来进行自下而上的哲学奠基。

9.这个责任并非是新的。过去也曾进行过旨在真实开端（原理、起源）、旨在决定性的问题表述、旨在合理方法的研究。

10.只是浪漫主义哲学（首先是黑格尔）才削弱和歪曲了构建一门严格的科学的哲学的欲望。

11.对它的当下反应是自然主义和怀疑主义。

12.另一方面还有历史主义，亦即对任何一门哲学在其自己时代的相对有效性的赞同。正因为此，新的"世界观哲学"得到了有利的传播，虽然这种哲学是反自然主义和反历史主义的，但它也不具有对科学性的彻底意愿。

13.我们所追求的转变来源于新建一门严格科学意义上的哲学之意向的激励。流行的自然主义也在实施着这种意图。但自然主义在理论上是根本错误的，正如它在实践上对我们的文化来说意味着日益增长的危险一样。仅仅检验它的结论是不够的，需要对基础和方法进行积极的批判。本文的第一部分便致力于这种批判；第二部分则检验历史主义与世界观哲学的相对权利。

自然主义哲学 [3]

14.对自然主义哲学的批判。对于这门哲学来说，所有心灵现象都具有心理物理的自然，并且通过一种确定的规律性而得到规定。

15.所有形式的极端的和彻底的自然主义都具有两方面的特征：一方面是对意识的自然化，另一方面则在于对所有观念的自然化，以及随之而对所有理想和规范的自然化。

16.形式逻辑的规律被自然主义解释为思维的自然规律。自然主义者在其态度上是观念主义者和客观主义者。他在教诲，在布道，在训导，在改造。但他否认普遍的明见性和绝对的明察性，而这正是每一个布道、每一个要求本身根据其意义所预设的前提。

17.在整个近代生活中也许没有比科学之观念更为有力深入的观念了。没有什么能阻止它的进军。在理想的完善中它似乎成了理性本身，没有什么权威能够与它相并列并且超越它。在严格科学的领地中因而肯定也包含着所有那些理论的、价值的、实践的理想，它们受到自然主义的歪曲，因为自然主义将它们改释为经验的。

18.对于实现作为严格科学的哲学之可能性而言，仅仅反驳自然主义还不够。我们必须对它的基础、它的方法和它的结果进行积极的批判。

19.自然主义作为实验心理学是根据精确的机械论的方式方法来进行对意识的自然化。

20.对此必须进行指责：一门事实科学不能提供一切规范化的纯粹原则。

21.对心灵与意识的机械化也一同包含着对物理自然之实存的素朴设定。

22.物理自然的科学不能服务于哲学的奠基，并且是出于以下的原因：

23.其一是因为素朴性的缘故，自然科学带着这种素朴性而将自然理解为自明地确定了的和在先被给予的。就个别的经验及其联系来看，自然科学虽然是批判性的，但就经验一般的可能性以及经验一般的条件来看，它却不是批判性的；

24.其二则是由于对反思展现出来的各个问题的缘故：经验逻辑意识的游戏如何把握客观的有效性，并且是在这样的前提下，即：陈述涉及到自在自为地存在着的事物，同时不去检验：意识的进行方式是否并且为何对于事物之认识来说是无关紧要的。这里事关所谓的认识论，它的课题领域和基本状况比以往任何时候都可疑。

25.一门"自然科学的"认识论之背谬是明见的。科学所提的问题对于科学来说是内在的，科学性的问题原则上是超越的。自然科学以及心理学和经验科学一般无法为自己提供本己的论证。

26.自然科学的奠基必须将任何在客观和主观方面的实存设定加括号。

27.研究的目的必须在于对意识的本质认识，亦即必须在于意识活动的所有样式，这样才能看到它在其所有可区分的形态中本身之所"是"。

28.所有意识种类都必须根据被给予方式的形式之主线而得到研究。

29.对于意识之本质分析来说，对被给予方式之基本种类的反思是不可或缺的。

30.相应的反思科学是纯粹意识的现象学。

31.心理学是"自然主义"意识的经验学说。

32.诚然，现代精确心理学也不符合这个要求。它所探讨的至多是心理—物理的规则性。

33.实验心理学与原心理学的关系类似于社会统计学与一门使社会学现象本身成为直接被给予性的社会科学的关系。

34.精确的（实验的）心理学的缺陷之后果。

35.实验方法是必不可少的，但它预设了对意识本身的分析，而这是任何实验都无法提供的。

36.对于一门真正心理学哲学的开端来说，这个被忽略的原则同样有效：不是从语词概念中取出判断来，而是观看到现象之中去。

37.这里所提出的任务并不是可以一举而解决的。首先必须弄清那些最粗糙的歧义性。这些歧义是无法避免的，因为"关于……的意识"具有一批混乱的形态。

38.什么是事实，并且，如果我们以心理学为出发点，那么我们必须回到什么样的经验上去？是否存在着一门描述心理学的哲学可能性？（狄尔泰）必须首先进行某些特殊类型的意识分析，以便能够使素朴的、不可控制的经验成为在科学意义上的经验。

39.对素朴经验被给予性的描述是借助于概念进行的，这些概念的意义与含义并不产生于这种描述并且不能通过经验而来控制。

40.没有那些规定着对象的概念之奠基，心理学不能成为精确的科学，就像一门满足于"重"、"暖"等等日常含义的物理学也不能成为精确科学一样。

41.经验在意识领域中所具有的概念成就还处在前伽利略时期的物理学阶段。缺乏对经验之意义的深入，或者说，对在经验中被给予的"存在"之意义的深入。

42.经验的概念不是从经验之中产生的，而是被运用在经验上。这些概念相对于经验是先天的。

43.因此必须考虑，在心理意义上的存在（意识存在）从自身出发对方法有何种要求。

44.在这个被寻求的方法方面可以说，如果它以物理学的方法为楷模，那么它对于意识现象学来说也不充分的。

45.遵循自然科学的榜样，这几乎就不可避免地意味着：将意识事物化。但是，对于意识来说，关于意识的经验根本不同于事物经验。

46.事物经验的特征：a）同一之物，也是交互主体的同一者；b）事物只是它在一个空间、一个时间的统一之中所是；c）处在与所有其他事物现象的因果关系或联结之中；d）实在特性标示着同一之物变化在因果规律上所预示的可能性。

47.因此，自然科学持之不懈地探讨着事物本身作为被经验之物而从自身中显现为何物的意义。

48.在心理（意识）领域中的状况完全不同。心理存在，即作为现象的存在：a）不是一个可以被经验为同一的统一；b）它不是现象，因为它并不给出现象与存在的区别。只有"一个自然"，即在事物显现中显现出来的自然；但意识现象并不只是显现的现象。

49.一个现象不是一个"实体的"统一，它不具有"实在的特别属性"，它不具有实在的部分、不具有实在的变化，并且不具有因果性。一个现象并不会保持着恒久的、同一的存在。

50.它并不是被经验为显现之物，它是一个在反思中被直观到的体验。心理（意识）的统一与自然、空间和时间、与实体性和因果性根本无关。它的统一是一个通过一个贯穿的意向朝向所构成的河流。

51.在内在的直观中，在追复观看现象之河流的过程中，我们从一个现象走向另一个现象，永远不会走向其他的东西。

52.意识现象在这些行为的流动中具有巨大的变更性，它们既在观点的变换中，也与此相应地在那些关注样式的变换中发生着这样或那样的反转和变形。将行为聚合在一起的是这样一种东西：它们都是"关于……的意识"，它们"意指"一个"对象之物"，这个对象之物可以被描述为"被意指之物本身"，即在某一个意指样式中被意指。

53.现象学研究的彻底性和纯粹性因而取决于：a）对自然主义观点的排斥；b）现象是否完全被还原到自身之上，以便使它们可以在其单纯的单一性中被直观到并且在直接的概念中被描述出来。

54.在如此还原之后，现象便具有一个在直接观看中可把握的、并且是相应地可把握的本质。由于本质概念牢牢地把握住单纯—单一的现象，它们便能够并且必须在直接的直观（本质直观）中得到兑现。

55.因此，本质研究是对意识行为的分析。直观便意味着直接的意识到。它伸展得有多远，相应的"观念化"或"本质直观"之可能性便伸展得有多远。只要直观是纯粹的，完全停留在自身之中，被直观的本质便是绝对明见，并且可以在概念中得到确定，这些概念为单义的、客观的和绝对有效的陈述提供了可能。

56.对这门伟大而全面的科学之建构和扩展要取决于对一种有别于经验的直观之实施。这种纯粹的直观是一种先天的（如已表明的那样）、但也在此意义上超越的直观，即它是对经验之经验、对感知之感知、对意识之意识。

57.在经验方面对经验进行陈述的判断是绝对的、总体有效的认识，要想通过一种新的经验再对它进行论证是背谬的。对休谟的批判。他的怀疑论已经接近了现象学的边缘。但现象学本身无论如何是先天的"意识分析"，通过纯粹的问题，人的意识形成的经验问题才获得一种科学上可把握的意义。

58.但一切都取决于，人们学会"看"，人们在直观中进行本质判断并且不将现象学的直观混同于"自身观察"，即是说，不混同于那些不是设定着本质，而是设定着相符的个体个别性的行为。

59.个别之物在其内在之中只能被设定为"此物"，作为这个流逝的感知、回忆等等。它本身是偶然的，它不是本质，但它"有"一个本质。通过对本质联系的揭示，那些主导性的"原理"以及那些通过它们而被规定的"存在"与"意识"之相关方式便可以被看见。

60."心理"之物被分派给身体以及物理自然的统一。对物理之物的依赖性属于"作为自然科学的心理学"的范围，相对于现象学而言，这门心理学是一门经验的科学。

61.但还要进行一种区分。心理作为身体的自然显现、作为自然的事物性带有一种统一，这个统一不是身体性的，而可以回指到各个意识流的生命统一上，回指到意识的统一之上。

62.这个新的确定证明，每一个在通常意义上的心理学认识都预设了对心理的先天本质认识，或者说，这种本质认识的原理构成了经验心理学的基础。

63.这种奠基关系没有受到重视，即使是当它被预感到时。对于我们的研究来说有效的是："在直观态度中被把握和被描述的东西只有在直观的态度中才能得到理解和检验"。

64.科学心理学的基础因而在于通过一门系统的现象学来进行论证。这门现象学为那些适合于表述经验心理学经验的概念之科学意义与内涵提供规范。这些经验肯定至少要像通俗的自然经验一样丰富。只有在进行了现象学的奠基之后，它们才能够——与自然经验一样——得到科学的运用。

65.现象学的研究是在最好意义上的先天研究。它充分地考虑到先天论的所有合理动机。对心理学方法与现象学方法的批判区分在后者之中指明了一条通向科学的理性理论的道路并且使一门科学的心理学得以可能。

历史主义与世界观哲学

66.历史主义是在经验的精神生活之事实领域中活动。它的相对主义将它与一种特殊的怀疑论结合在一起。

67.所有精神形态都被包容在精神生活的河流中；它们在精神生活的河流中具有其内部的结构，它们的类型学和它们的动机。我们可以去追复感受这些动机。历史的"理解"便是指明这些源自精神的发展动机的个别形态。"理解"或"解释"启示着"精神存在"。在对这个存在的直观研究中得到研究的是艺术、宗教、道德以及其他等等。同样还有在它们之中组成的并且同时也在它们之中得到表述的世界观。那些规定着它的本质的精神动机通过最内部的追复生活而得到理解。

68.在《世界观》文集中，狄尔泰指出，通过那种包纳所有过去的观察，生命状态的某个个别形式、哲学与宗教丧失了绝对的有效性。

69.对科学的历史发展也可以做同样的陈述。尽管如此，区分变动的起效用与客观的有效性、区分作为文化的科学与作为有效理论系统的科学仍然是重要的。在哲学中也是如此。我们以此明察并不能得到

许多收获，因为那些具有历史结果的历史原因只能通过事实的经验而得到说明。但事实并不能为它们的可能性提供任何论证。

70.因此很明显，只要一个哲学的批判确实应当提出有效性的要求，那么它根据其意义也就隐含着作为严格科学的系统哲学之观念可能性。

71.对哲学史与对科学史一样，可以评价它们的个别伟大成就，但这种评价只是出于它们的经验动机和作用。评价的原理，包括那些相对评价的原理，都包含在观念的领域之中，评价着的历史学家无法论证这些领域。

72.狄尔泰曾阐释，为什么心理物理的心理学不能为精神科学提供奠基；对这个阐述还应当做如下补充：唯有现象学的本质学才能够为精神哲学提供论证。

73.世界观哲学的意义与权利。它符合于我们对完备的、统一化的、包容一切和理解一切的认识之欲求。它是对在世界之中的一个支点的采纳，这种采纳看上去要比一门世界科学更为本质，这尤其是因为历史主义的怀疑论在后者那里占了上风。

74.世界观因此具有一个独特的目的论作用，即作为一个时代的最高层次的生活经验、教化和智慧。

75.区分：生活经验、教化、世界智慧、世界观。

76.与人类态度的所有可能方向有关的习性上的精明。与此密切相关的是被出色地培养起来的能力，即能够对这种态度的对象性进行批判的能力，或者说，能够对这种态度进行明确论证的能力。

77.不是谈论一个特定个体的教化和世界观，而是谈论一个时代的教化和世界观，这种做法具有好的意义。

78.从科学的整体内容中以及从具有说服力的共同体之教化动机中产生一个非常的扩展和上升，它们在大体系中对生活与世界之谜提供了相对完善的答案。

79.相对完善的精明，即是说，人性之观念的相对完善之映射符合于可能态度的基本种类，或者说，对自己在世界之中的位置之采纳的基本种类。

80.从对最佳道路的自然反思中产生出一门工艺论，它要求具有超主观的和束缚性的有效性。同样，这门工艺论也进入到世界观哲学之中，世界观哲学便因此而成为最具价值的教育力量的一个发射点。

81.世界观哲学的伟大意义使得那种对建立严格哲学的要求不会成为多余。世界观被局限在个别生活上，每一个时代都局限在不同的个别生活上；科学的观念是超时间的。

82.因而世界观哲学与科学的哲学作为两个以某种方式相互联系，但不能相互混淆的观念便明确地相互区分开来。

83.世界观的追求虽然是一门严格科学哲学的前提，但世界观哲学不能阻碍严格科学哲学的突破。

84.对于这种或那种哲学活动来说，有可能没有给出一个普遍有效的实践决定。在生活现实中的决定不可能是完全纯粹的。在这里存在着一个尤其是对于我们时代哲学而言的危险。

85.因为这个问题必须从人类和历史的立场出发来提出。

86.另一方面，在生命的冲动中，在实践的必然性中，人们过去未能并且现在也不能等待，直到严格科学的观念实现后再作出表态。

87.技术家作为实践家所做的决定不同于科学的理论家。前者从后者中获取学说，从“生活”中获取经验。

88.科学的哲学则不是这种情况，它事先必须克服这样一种状况，即：它是一个由世界观与理论认识所构成的无别混合体。

89.我们时代的困境事实上已经令人无法忍受。这不仅是因为关于自然之存在和历史现实的问题以及关于那些被看作是“绝对”存在的东西之问题没有得到解决。关键是我们的极端的生活困境。生活就是表态。这只能在纯粹原理的基础上才是可能的。相反，自然主义者们和历史主义者们正在将所有现实、所有生活都转变为一种不可理喻的“事实”混合体。

90.我们肯定不能缺少一种理性的、哪怕是非科学的“世界观和生活观”。

91.但由于自然主义者们和历史主义者们通过这些含糊的和错误的问题而妨碍了对现实的理解以及对现实进行表态的可能，我们就必须

追求一门彻底地自下而上地提出的、建立在可靠基础上的、并且根据严格的方法前进的科学：我们在这里所倡导的科学的哲学。

92.尽管世界观哲学不言自明地乐于把握对哲学问题之严格科学要求的每一个可能性，对这两者的分离也必须得到进行。

93.这里不存在妥协，在这里和在所有严格奠基的问题中都是如此。

94.已经得到表明，世界观的价值尤其是建立在特有的基础之上，但它必须被看作是个别人格的习性和成就。相反，科学则是非人格的，并且在最高程度上是作为严格科学的哲学。

95.我们的时代具有其特有的伟大之处；这个时代的困境只是在于，哲学的发展与力量过小，它还不足够严格，以便能够克服怀疑的消极主义。哲学的科学精确性是我们这个时代的最大困境之根源。

96.因此，极为必要的是这样一种唯一可能的哲学态度：不将任何传承之物当作是有效的，而是自由地献身于问题本身并且遵循那些发源于它们之中的指示，由此而试图获得奠基性的原理（开端）。

97.哲学的生活从历史上的各门哲学之中——如果我们能够观入到这些哲学中去——流向我们，带着它们的全部财富和生动的动机之力量。但研究的动力必须起源于事实与问题，而不是源自各门哲学。哲学是原开端的科学，是论证性原理的科学，是关于人类知识和行动之根源的科学（正如笛卡尔也曾强调的那样）。它的彻底的、从根源起而上升的进程要求绝对清晰的开端、方法，它们的标志在于那些主导性的开端原理，以及对这些实事的清晰明见，即在直接直观中大范围地绝对被给予的实事。哲学的真正成就必定在于：它回溯到最终的起源上，它通过哲学直观，即哲学的本质把握，无须推理和证明的辅助，借助于直接的看而获得大量最为严格的奠基性认识。

【注释】

[1] 威廉·斯基拉奇在编辑《哲学作为严格的科学》的第一个单行本（法兰克福/美茵，1965年）时，曾在原文后附有他所撰写的“内容分析”、“后记”等。译者在这里参考这个版本，将这些附录分别以“单行

本编者内容提要”、“单行本编者后记”等标题译出、附上，以供读者参考。——译注

[2] “精确的”一词使用在这里不妥，因为胡塞尔在许多场合都将“精确的”与“严格的”作为相互对立的概念来使用。前者意味着自然科学方法的主要特征；而后者则是哲学方法的本质标识。胡塞尔在早期以自然科学为楷模，后期则意图为自然科学奠基。因此，在术语使用上区分自然科学方法与哲学方法并不是一个无关紧要的问题。——译注

[3] 该小标题出现在前面胡塞尔的原文中，而在原编者的“内容提要”中则缺。但后面在第65—66段落上却列出了原文中的第二个小标题“历史主义与世界观哲学”。为使前后统一，这里补上第一个小标题。——译注

附录四　单行本编者后记 [1]

这篇多年来已几乎无法得到的论文是在半个世纪前，即于1911年发表于《逻各斯》杂志的第一年度上。它的效果是极为巨大的，是对哲学长期迷惘的一个解脱。在此期间，这篇文字虽然已经几乎无法得到，但对它带来的震撼的回忆还一再发挥着影响。这个效果的原因何在，这个振动的起因何在？

这篇论文包含着对哲学研究之新论证的主导定理。它们在胡塞尔一生中都始终是给定着方向的。即使胡塞尔在他生命终结时半途而废地有所屈服 [2]，他仍然如此宏伟地将他最重要的意图加以实施，从而使这些意图在每一个真正哲学的努力上都打上了自己的烙印，并且还将一再地打上自己的烙印。

这个对同时代人发挥如此重大影响的震撼性革命究竟是什么？在伟大的德国古典哲学逐渐枯竭之后，在哲学领域遍地是这样一些出版著述的洪水，一部分是素朴实证主义的著述，一部分是心理学的著述，一部分是世界观的著述。尽管几乎是在任何一个问题上都不存在一致，这一大批完全相互矛盾的著述都使用哲学这个令人敬畏的名称。今天的情况或许还要糟糕。谁还能在那些每星期都发表的连篇累牍的著述中说明，什么是哲学？谁还能帮助学习者们摆脱他们的窘境？看上去真的像康德所说的那样，人们无法传授哲学，只能传授哲思。但哲思又取决于，占主导地位的是哪一种关于哲学之特性的观念。

胡塞尔所提出的勇敢问题在于：人们为什么不能从哲学中发展出一门例如像物理学那样精确的科学：一个知识领域，它含有普遍约束性的公理，在这个领域内没有为不同的意见、个人的信念、随意的提问留下任何位置，并且它为每一个带有普遍约束的明见性之讨论提供了一个普全的基地。寻求这样一门“严格的科学”并且至少勾画出它的轮廓，这便是胡塞尔为自己制定的毕生之任务。

第一个基点在这篇论文中得到了扼要的阐述。毫无疑问，胡塞尔在这里考虑到了自然科学的例子。它们也曾有过混乱的前史，直到伽利略、笛卡尔和莱布尼茨在整整一代研究者的帮助下找到那个概念性的基础，它使得人们能够确定，应当如何理解自然并且应当将自然理解为何物，以及应当从丰富的现象中提取出哪些对于科学而言至关重要的对象。自然已经作为可测要素的可测联系而成为科学的课题。它得以成为严格的数学处理之对象。

但哲学呢？胡塞尔没有去注意，哲学并不像根据初步的、并且肯定有误的印象所表现出来的那样处在一个凄凉的境地。他不关注哲学在科学奠基方面以及除此之外在澄清人类此在方面所作出的巨大成就。他为自然科学的成功，也包括在对人类此在的组织方面的成功所吸引。这种吸引力对于总体事业来说具有重要的、并非始终有利的结果。但我们对此并不感兴趣；对于我们来说，重要的问题首先在于，他的意图是什么，以及他如何实施这些意图。

1.a）对哲学的论证和单义严格的实施绝不能接受自然科学的"严格"论证之模式。哲学不是自然科学，即使将人的心灵生活看作从属于自然的，哲学也不是自然科学。人的心灵、人的意识（胡塞尔在最初的起点上以同样的意义谈论心灵与意识）只能与身体相联结地作为心理—物理的统一出现。但任何一个关于事物的表象都不属于事物的物理发生，任何一个思想、愿望或感受都不是物理现实的一个部分；它们不是这个现实的组成部分。毕达戈拉斯的定理不会在一个三角形被毁时消逝。另一方面。心灵现象是个体的，而自然显现则不是个体的。心灵之物并不像自然客体那样对每一个观察者都是同一的，它不是在所有时空变化中的同一载者，而始终是个体有别的，甚至在同一个个体那里也随他的境况不同而有别。心理不具有那种持恒的、同一的存在，这种存在本身在自然科学的意义上可以得到客观的规定。

b）担更重要的是以下的问题。哲学根本不朝向实在世界联系的事物。它不是那样一种科学，这些科学对应于杂多的显现而各自占有它们自己的部分。哲学所研究的是科学性一般。作为关于存在者之存在的问题，哲学为这样一些问题做好了准备，这些问题应当为不同的对象领域规定：必须如何理解它们的存在。哲学带着什么—存在的问题超越了课题性的被给予之物。它是一种超越的研究。它是所有那些

论证着各门科学的原理之源泉。它不能从科学中可以说是取回它的原理。

c）我们不能抓住显现不放。现象学用其名称便已经说明它突出于显现之上。一个现象如何在特征上突出于显现？自然科学所探讨的是显现，探讨它们的秩序和它们的合规律的联系。自然在显现中展示给自然科学。这就是说，对于科学来说只有在事物显现中显现的自然。但不仅仅有一个在意识显现中显现的意识，而且在此之后还有一个意识，这个意识朝向第一性的显现，它是一个执态的、自身构成的、自身改变的意识。这种双重化引发了一个新的标识。它叫做反思。每一个意识活动、每一个意识体验都与一个反思结合为一。唯有当反思同属于"显现"的组成时，我们才能将这些显现称作现象。

2.出于以上这三个原因，对哲学的严格、单义的论证不可能根据自然科学论证的模式来进行。但究竟又是如何进行的呢？这个任务看上去要比形成着的自然科学所面临的任务要困难得多。无论如何可以从这些被揭示的原因中得出一个暂时的结论（Momento）。哲学的工作领域是人的意识。如果这门应当朝向意识的科学可能会因为对自然过程的一同观察以及因为与自然科学解释的结合而受到干扰，那么意识现象就必须首先得到纯化，从而摆脱所有那些事物性显现解释的要素。胡塞尔将这种纯化称作还原。意识现象必须还原到它们的纯粹性上。在所有还原之后留存下来的便是本质，现象与现象流的本质。在真正的意义上，人们只有在现象学中，并且即使在这里也是在进行了还原之后，才能合理地使用"本质"这个术语。

还原的实施有多么困难，应当采取哪些预防措施，这些都表现在：还原必须在四个阶段上得到重复，直至一个意识现象可以得到完全纯粹的把握。[3]

还原并不意味着放弃意识与对象世界的所有关系。如果哲学想使意识在其纯粹性中得到明察，那么对它来说，这便是一个基本命题，即意识始终是关于……的意识。这个"关于什么"并未被宣告无效，它只是首先"被加括号"，以便可以进一步地将对"关于什么"的指示纳入到"功效意识"的可能性之中。研究者首先中止任何执态。胡塞尔将这种中止称作悬搁，它是对哲学所必须具备的苦行主义之严格性的表达。

生存存在论——哲学的成果一一证明，尽管有这种严格性，哲学仍然能够得到意外丰富的繁荣。

3.我们在这里无法阐述，这四个纯化过程如何发现纯粹意识的不同层次。主要的任务在于，在如此的纯粹性中直观意识，这样，在意识本身上进行的一种比个别科学之奠基更为严格的哲学奠基便得以可能。

纯粹意识是一个永不枯竭的、无法预见的行动序列，也被称作"行为"序列。迄今为止，哲学在其整个历史中都将意识看作是"实体"，它的个别要素应当得到研究。胡塞尔是第一个将意识看作行动序列而非实体的人。形象地说：取代意识解剖学的是意识生理学，取代统计学的是动力学。这个自身运动的意识行为之宇宙一直伸展到无限之中，这样，通过活动性的每一个波浪都既可以引发向后作用的动机，也可以进行向前作用的预先规定；这个意识行为的宇宙对于哲学来说是一个如此令人鼓舞的景象，一个如此令人醉心的发现，以致于它可以被用来建立一个新的、具有统一方向的哲学开端。这篇论文本身便是开端。胡塞尔还没有像稍后（1913年）的《纯粹现象学与现象学哲学的观念》（《胡塞尔全集》第三卷，第一册）中所做的那样深入到个别性之中。但纵使是在对几个准则的预告中，这篇论文也是一篇独特的文献，它可以与笛卡尔的《方法谈》具有等同地位。

最重要的方法预告在于将意识行为的特征描述为意向的。意识行动之流既非无方向，也非无联结点和各个重要的中心。这个意识行动之流具有其唯一的形式，带着"一条贯穿的意向主线，它可以说就是那个穿透一切的统一的标记"（第313页）。我们可以思考这一确定的重要性。对于康德来说，意识的统一（在纯粹统觉的综合统一之中）是由"我思"来保证的；对于胡塞尔来说则是这条贯穿的意向主线。不仅意识之实体性的想法已经成为多余，而且它的主体性的作用也只是名存而实亡。一个领域被获得，这是一个无限的连续（就像空间和时间对于物理学的理论论证一样），它可以用纯粹的运动概念来把握。实体概念与主体概念不再是真正的思想的工具。它们应当在一个对基本意向行为之关系的先天奠基内找到其位置。意向性与行为几乎是不可区分的；行动所追随的意向之素朴意义已不复存在。在实施行动之前的意向也已经是体现（Präsentation）的行动。由于每一个意识行动都是意向的，因而它在内容上是相关的。如果还原步骤得到实施，那么

这些行动便不是我的行动，而是可以在不带主观从属性之标识的情况下得到纯粹的把握。

现在的任务在于，在这个先验先天的、经过纯化而摆脱了所有事物性要素的领域内发现意识的最简单行动。简单性不是一个次要的要求。它意味着摆脱任何一种综合。撇开综合所带有的对先天纯粹性的危险不论，简单性是为下两个方面提供了保证：一方面它保证，被把握到的是最基本的形象，另一方面它保证自身被给予的明见性。这个简单—最简单的东西只能是基本现象。如果还有可能进行一个分析的划分，那么我们所涉及的便肯定不是基本现象。亚里士多德便曾如此地寻找过简单之简单（απλου ζαπλουν），并且将它作为真理的标准。因而第一性的任务始终是分析。亚里士多德所涉及的不是纯粹现象，因为他首先感兴趣的是已知之物，是表象性的被获悉之物，而不是知识的行动。很明显，简单—单一的现象实际上也是明见的。它所展示的无非是它自身，并且可以抵御任何怀疑主义。胡塞尔可能受到笛卡尔在完全简单的明见性中对理论物理学之构建（《哲学原理》，第二部分）以及他所赞赏地提到的费希特的知识学的影响。明见性标准对于胡塞尔一生来说都是一个比"真"的标准更为严格，也更无问题的标准。

简单—单一的意识行动是纯粹"意向的"行动。它对于胡塞尔来说是一个如此根本的"重要性"，就像那些在理论物理中承载着对理论物理之论证的"重要性"一样。将意向性称作意识行动之特性的说法是草率的。意识行动是意向。谈论一个联系，即在意向与所向（Worauf）之间的联系会使人迷惑。（貌似）同一之物出现在不同的意向中，例如在感知、回忆、期待、想象、猜测等等，这当然是正确的。这似乎表明，可以谈及两个可分的要素，可以谈及在所向保持相同的情况下意向的变换。但这个保持相同是一个幼稚的自身欺瞒。一块被感知的蛋糕并不与被回忆、被想象或被渴望得到的蛋糕是同一块蛋糕。人们可以试着想象一下康德所说的单纯被表象的一百塔勒[4]。不仅意向有所不同，而且对象也各不相同。下面还将继续谈及这一点，因为在胡塞尔本人那里，对此问题的阐述也含糊不清。

更为重要的是第二个明察。纯粹的意向统一是在进行了还原之后的现象，但这时已经摆脱了所有的事物性。对一块蛋糕的直观、对蛋糕的表象或对蛋糕的欲求是素朴生活的显现。它们在其构建联系方面

是经验意识的对象，但绝不是在那个已阐述的意义上的现象。意向的纯粹的意识行为被打上了一个空乏的所向之印记：关于……的直观、关于……的表象、关于……的欲求等等。纯粹的关于……规定性的标记、所有意识行为的这个最重要特征必须始终得到关注。它只能在纯粹的直观中被达及。几何学家便是如此地在纯粹的直观中看到他的图形的简单可读数，而物理学家则看到时间、空间、量的状况。胡塞尔显然常常依据于在这些科学的理论奠基中的原理（开端）和方法。纯粹的直观已经足以能够把握个别的、孤立的、纯粹意向的统一。对它们之间联系的重要展开则要求有一种动态的直观，胡塞尔将它称作内在的直观。内在直观展示着基本砖块的纯粹联系模式（意识的游戏规则，第300页），一方面将它展示为这样的样式：如关于……的直观、关于……的表象、关于……的想象，另一方面则将它展示为一个意向统一的样式，例如在不同"观点"中的关于……的直观。我们由此而可以得知，即使是最简单的意向统一自身也具有一个生命，它们可以置身于不同的样式之中，同时却并不丧失其简单和统一。这个单纯理论设想的前进之最初可能性得以展现出来。一个纯粹意向统一的样式变更构成了一个严格封闭的统一。胡塞尔非常恰当地使用了亚里士多德的标识：埃多斯（Eidos：本质）。埃多斯是一个事态的形象，但却是这样的一种形象，即：它将作为变更的形象构成之规则包容在自身之中。一棵树的本质并不是瞬间的、可以摄影的形象，而是关于树在不同的观点中（在方式、种类、季节、场所等等方面）可能显示的形象。埃多斯是各种共属于一个个别现象的同一范围的可能性之统一。胡塞尔将此视作哲学的伟大进步之一，即：对各个规定着研究方向的埃多斯的坚持以及对"本质变更"的划界。这个任务实际上要比看上去更难。在日常熟悉的领域中坚持"本质变更"是简单的，例如对苏格拉底一形象的变更。但如果要在变更可能性的未知范围中进行研究，那么就必须逐一地把握那些将一个现象与另一个现象联结在一起的结合点。作为辅助手段而起作用的是，现象具有一条自然流，它可以摆脱可能的偶然性。"当我们在内在直观中追复观看现象流时，我们从一个现象走到另一个现象"（第313页）。

我们追复地观看什么？每一个现象都是孤立自为的。一个现象追随另一个现象的过程是一种什么类型的过程？这难道不正是那个应当被加括号并且应当被搁置的具体事物世界？这种误解是很容易发生的。但对此必须说，先天一先验的奠基不是一个自身目的，并且不是

在一个真空着进行的。不言而喻，这种奠基的成就在于纯粹的意识行动连同对实在世界之显现的观向（Hinblick）。胡塞尔的主张在于：自然显现的实在河流只能在联结一模式中被经验为河流，也正是在这种形式中，纯粹造就着的（leistend）意识将现象相互结合在一起。这个确定要比它听上去更为困难。我们在事实生活中只看见我们每次将观点所对准的东西。观点（对意向的素朴标识）是极为重要的。我们的观点未至之处，我们也就根本看不到。一个无观点的、普全包容的观察是无法实施的。这一点在人们想描述某些被看到的东西时便可以注意到：在这种情况下，不仅描述会是主观的，而且它也丝毫不严格。相反，对先天唯一可能的结合方式的展示则使得在实事上具体的、科学的显现如此易读，就像一篇文字对于那个喑熟各个字母并掌握它们联结可能的读者一样。纯粹现象学会使我们熟悉那些通过意识行动而为我们所达及的字母和它们的联结可能。通过它，我们的具体—实事的生活世界便会变得可读。还要说明的是：这里所说的是由意识行动本质所构成的先天规定性，而不是历史的相对性或产生于世界观之中的习惯、成见等等。这里所涉及的是绝对的本质必然性。胡塞尔甚至使用"绝对语法"这个表述；这是合理的，只要我们考虑一下那些字母以及那些句法的形式便可，在这些字母中并且通过这些句法形式，世界变为"可读的"或可讨论的。如果逻辑学或思辩语义学摄取了这个表述，那么它将会是令人迷惘。内在直观利用被直观到的先天意识成就，从而在追随现象之流的过程中使世界变得可读。

这样便可以理解这句难懂的话（第313页）："唯有当内在直观和事物经验得到综合时，被直观的现象（即在内在直观中纯粹被直观之物）与被经验的事物才会发生联系"。这个联系便是"世界文本"的"可读性"。它的形成与胡塞尔在本真意义上称作构造的东西相符合。它的成就在于，所有起先是超越的东西都是可以内在地被把握的。（参阅我在《埃德蒙德·胡塞尔现象学引论》第92页和第115页上对"自发被动性"的论述。）

这个新设想的科学之构建当然还只是在大致的特征方面得到扼要的阐述。这里的主线在于坚持：现象学的直观不是在素朴意义上的经验，而是朝向经验的经验，即是说，它使经验的规则成为一个新的、先验经验的对象。这种内在的、先天的规则制约着这样一些方式方法，例如：某些种属的本质如何与另一些种属的本质相联系，概念与

直观如何相互结合，或者说，如何能够相互结合，如此等等。这些指示描述着现象学的分叉并且暗示着现象学的范围。它们无法做得更多。想以教条的方式坚持它们，并且想在它们那里看出更多的东西，那甚至将是错误的。

对那些为胡塞尔以巨大的努力在所有领域中实施的个别"程序"之阐述并不属于这篇论文的范围。在这里引起我们兴趣的只是一个唯一的意图：通过意识行为并且就意识行为本身的整个成就范围而言对意识行为的存在规定进行先天的、不可动摇的奠基。

4.在世界观哲学方面的境况则不同。尽管它始终是带着对一个绝对有效性的最高要求而出现的，但在其历史的变化进程中从未获得过一种明见性。就那些大的时代而言，世界观哲学要比那些经过理性论证的体系更为杂多。如果人们考察整个人类，那么一个世界理解、世界阐释、世界充实的前提绝不能被纳入到一个在实事上得到论证的次序中去。尽管如此，世界观与那种被寻求的对哲学之严格论证之间有着密切的联系。在世界观中得到表达的是意识主动性对所有那些它所遭遇到的东西和所有那些遭遇到它的东西的执态。胡塞尔虽然说明，对世界的阐释依赖于科学的总体内容，这个总体内容作为共同精神的有效要求与个体相对立。就此而论，世界观依赖于一个时代和一个社会所具有的科学的和科学—技术的明察。很容易提出这样一个命题，即：这种超越出当前科学境况的丰富构成之外的世界观是一种幻想。但事情并非如此简单。因为，什么叫做：世界观？在其总体性中的世界对我们来说永远不会是现前的，并且它绝不会直接地为一个直观所达及。

胡塞尔从狄尔泰的伟大论文中获得最初的启发。这些论文之所以能打动他，其一是因为它们与一门自然科学的、机械论的心理学正相反对。其二是因为狄尔泰将世界观看作在一种特殊的、独立于科学的内心态度中的哲学之起源地。对于狄尔泰来说，世界观的基本要素是具体的生活经验，它们聚集为一个综合，一个由人们自己以及与他人所获得的不同个别"经验"之总和。这些经验规定着各个个体的生平。在各个生平的联结和统一化中形成图像，它们使"世界"这个在其存在方式上不确定的联系作为世界图像得以被看见。这些世界图像根据那些应当具有引导作用的生活理想来向人提出要求。

任何人的生存都不能没有世界观，世界观可以说具有一个被动的和一个主动的方面。被动的方面是指，生活经验是人所承载的命运，并且作为接受性而不给自由留下余地。主动的方面是指人在其生活中致力于实现的理想。世界图像联结着这两个因素；一方面是生活经验，另一方面是生活理想；这是意向的自由产物，但还不独立于日常生活对每一个人所施加的强制力。这种联系没有为狄尔泰所看到；他滞留在对世界观类型的描述之中，没有对现象本身进行先验的研究，胡塞尔用世界理解、世界解释和世界充实的因素来界定这种现象本身。生活经验、世界图像、生活理想奠基于理解、解释和充实之中。世界观因此是对一个支点的保证，正是这个支点才给予意识活动以严格的束缚性；与此支点相对立的是一种无支撑性，意识在世界中的境况自身总会隐藏着诸多诱惑。世界观是意识的自身主张，没有世界观，意识的整个先验—先天的顺序排列（Schematismus）都是无法确定的，都是松散、松弛的并且受偶然支配，不具备必然明见的绝对性。这样，世界观便具有一个双重的角度，一方面它在被给予的世界中为纯粹先天性的可能性奠基；另一方面它又通过这个贯穿的先验—客观先天性而得到奠基。[5]

据此，胡塞尔非常有把握地超越了狄尔泰之阐释的相对性，并且第一个将问题提到了正确之处。这样，在一种本质必然性中确定意识行为的先验客观性的困难便会增大，以致于那些个体—主体的因素在这里始终是第二级的、派生的因素；整个同时代的哲学都没有理解这些问题；所有这一切除此之外还表现在，胡塞尔直至生命之终结都始终关注着这些问题。在《欧洲科学的危机与先验现象学》（《胡塞尔全集》第六卷）一书中，他对这些问题进行了最为详细的探讨；在这部书的最后附录中所表露出的意向最为强烈。这里表明，在经验科学的事实进程方面确定先验—先天的前提要比在意识行为一般方面关注先验—先天之前提的相同任务要容易得多。胡塞尔的成功之处在于，他出色地揭示了“生活世界”在其自由的束缚性中作为基础和作为奠基的统一，作为自由的意识创造和作为一个必然性的产物的统一，正是在这种必然性中有着生成的习俗、生成的人类组织、宗教、艺术和纯粹的精神意向性的超主体根源，并且它们只有在这时才有能力构造其一个立足于纯粹明见性基地上的人类。

世界观是一种表达，它表达着对超出人之上而起支配作用的东西之分析。正是这种不断的分析才为超越着的意识主动性提供了空间。（参阅：《胡塞尔全集》第六卷，第35节，第182页）如果按照胡塞尔的观点，这种分析是在世界理解、世界解释、世界充实中进行的，那么他便将奠基的严格性与人类此在所服从的命令之严格性的前提联结在一起。对意识主动性的批判与对世界观的批判得以相互补充。哲学的"严格性"从两个方面得到了保证，一方面是生活世界的严格被构造性以及另一方面是为这种分析所要求的奠基之严格性。在胡塞尔的阐述中，这种进程之严格性的一个标志就在于他完全偏离开狄尔泰。在这里发挥作用的不是那种会导向各种世界观之类型学的内容杂多性，而是在构造标题下它们的结构。在"世界观"的不明晰标题下同样隐藏着一种奠基，它不是主观的设想，而是先验被迫的构造。

胡塞尔的这个设想涉及到先验主体性现象学与那种每一个主体性所超越的引导性的先验必然性的联结。在他的许多个别阐述中都表露出先验的历史性问题，可惜只是在个别的[6]、但极为重要的考察中。尽管关于胡塞尔的文献不断增多，对一个伟大任务的这个最终英勇的努力既未得到关注，也未得到解释。[7]

无论如何，重要的一点在于，在对《欧洲科学危机与先验现象学》所做的最后笔记中，胡塞尔在其为问题所充实的一生之结尾又回到了他25年前对这些问题的第一次阐释上。在这些笔记的结尾处，胡塞尔写道："哲学作为科学，作为严肃的、严格的、甚至是绝然严格的科学，这个梦已经破灭了"（《胡塞尔全集》第六卷，第508页，写于1935年）[8]。这个屈服以特殊的方式使人们看到了胡塞尔对哲学事业的巨大献身；但这种屈服是没有得到论证的。这个梦并没有破灭，只是在那些无比丰富的、不断更新的研究中，阿莉阿德尼的线[9]从胡塞尔的手中脱落了出来。因此，这样一个任务也就变得更为迫切了，即：始终以胡塞尔在开始时所把握到的那些"第一性原理"为主导线索，将它们贯穿在对他的整个事业的解释之中。

【注释】

[1] 献给格哈特·胡塞尔七十寿辰。（由《哲学作为严格的科学》单行本的编者斯基拉奇撰写。格哈特·胡塞尔是胡塞尔的长子，法学家。

——译注）

[2] 单行本编者的这一说法有误。根据胡塞尔本人在1935年期间所做的一个笔记"哲学作为科学，作为严肃的、严格的、甚至是绝然严格的科学——这个梦已经破灭"〔胡塞尔，《欧洲科学的危机与先验现象学》，《胡塞尔全集》第六卷，海牙，1962年（第二版），第508页），许多人认为胡塞尔在其后期放弃了对哲学的科学性之要求。关于这方面的批评除了斯基拉奇在后面所做的之外例如还可以参阅施特拉塞尔（St.Strasser）："埃德蒙德·胡塞尔后期哲学中的上帝问题"（Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls），载于：《哲学年刊》（Philosophisches Jahrbuch），第67期，1959年，第132—133页；霍尔（H.Hohl）：《生活世界与历史。埃德蒙德·胡塞尔后期哲学的基本特征》（Lebenswelt und Geschichte.Grundzüge der Spätphilosophie Edmund Husserls），弗莱堡/慕尼黑，1962年，第78页，以及其他等等。但伽达默尔早已指出这个解释是错误的，对此可以参阅伽达默尔："现象学运动"（Die phänomenologische Bewegung），载于：《哲学环顾》（Philosophische Rundschau），第11期，1963年，第25页；此外还可以参阅江森（P.Janssen）：《历史与生活世界。关于胡塞尔后期著作讨论的一篇论文》（Geschichte und Lebenswelt.Ein Beitrag zur Diskussion um Husserls Spätwerk），海牙，1970年，第XX页以后，注16和注142；奥尔特（E.W.Orth）："胡塞尔与黑格尔。关于哲学中历史研究和系统研究之关系问题的一篇论文"（Husserl und Hegel.Ein Beitrag zum Problem des Verhältnisses historischer und systematischer Forschung in der Philosophie），载于：比梅尔（主编）：《人的世界—哲学的世界——帕托施卡纪念文集》（Die Welt des Menschen-Die Welt der Philosophi Festschrift für Jan Patocka），海牙，1976年，第217页，注10；尤其参阅兰贝克（K.-H.Lembeck）：《历史对象——胡塞尔现象学中的历史科学》（Gegenstand Geschichte.Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie），多德雷赫特等，1988年，第54页，注18；他在这里指明，胡塞尔于1935年7月10日写给R.英加尔登的信〔参阅胡塞尔：《致英加尔登书信》（Briefe an Roman Ingarden），海牙，

1968年，第92—93页〕提供了一个清楚的证据，说明胡塞尔的这个笔记只是对当时流行观点的一个短评，而非自己的观点。——译注

[3] 参阅我的《埃德蒙德·胡塞尔现象学引论》（Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls），图宾根，1959年，第二章。

[4] 塔勒：18世纪的德国银币。——译注

[5] 尤其参阅胡塞尔：《欧洲科学的危机与先验现象学》，载于《胡塞尔全集》第六卷，第144页。第三部分，A."基本明察：客观—逻辑层次的普全先天建基于更早的普全先天之中，即建基于纯粹生活世界的普全先天之中"。

[6] 从迄今发表的胡塞尔著述来看，这个说法已经可以被证明是错误的。——译注

[7] 这个缺陷在近年的胡塞尔研究中已在相当大的程度上得到克服。——译注

[8] 这个说法已经在胡塞尔研究中得到纠正，参阅前面译注中的说明。——译注

[9] 阿莉阿德尼（Ariadne），希腊神话中的人物，克里特王弥诺斯和帕西淮的女儿。雅典英雄忒修斯杀死弥诺陶洛斯后，她用小线团帮助忒修斯逃出迷宫。"阿莉阿德尼的线"常被用来比喻解决问题的办法。——译注

附录五　作者生平[1]

埃德蒙德·胡塞尔直至1900年的生平和学术发展曾由阿斯本（A.D.Osborn）作过阐述：《埃德蒙德·胡塞尔与他的〈逻辑研究〉》（Edmund Husserl and his logical investigations），两卷本，1949年（附有详细的传记）；以后的年代可以参阅普莱斯纳（H.Plessner）："胡塞尔在哥廷根。1959年在胡塞尔诞辰百年庆祝会上的讲话"（Husserl in Göttingen.Rede zur Feier des hundertsten Geburtstags 1959）；关于他在弗莱堡期间的讲座，《胡塞尔全集》（Husserliana）的各个编者在他们的"引论"中作过介绍。

最后，在《哲学家》（Philosophes）丛书中出版了：《胡塞尔，他的生活，他的工作》（Husserl，Sa vie，son oeuvre），作者：凯克尔和舍尔（L.Kelkel et Schérer），巴黎，1964年。

胡塞尔于1859年4月8日出生在摩拉瓦地区的普罗斯捷耶夫镇；在奥洛穆茨市上高级文科中学；1876年中学毕业考试。大学学习：莱比锡三学期，柏林六学期，随魏尔斯特拉斯（C.Weierstraß）学习数学，随保尔森（F.Paulsen）学习哲学。自1881年起在维也纳，1882/83年冬季学期完成博士论文答辩。布伦塔诺（F.Brentano）的影响。1887年在哈雷以"论数的概念；心理学的分析"完成教授资格论文答辩。

同年与马尔文娜·卡洛特·施泰因施奈德（Marvine Charlotte Steinschneider）结婚；生三个子女：伊丽莎白（Elisabeth），与雅各布·罗森贝格（Jakob Rosenberg）教授（哈佛大学）结婚；格哈特（Gerhart），退休法学教授，名誉教授，弗莱堡；沃尔夫冈（Wolfgang），在一次大战中阵亡。

在哈雷，胡塞尔与心理学家施顿普夫（K.Stumpf）关系密切，并与他结下了终生友谊。施顿普夫的《声音心理学》（Tonpsychologie）和他的论文"论空间表象的心理学起源"（Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung）影响了胡塞尔

1891年发表的《算术哲学——心理学和逻辑学研究》。如胡塞尔所说，在这部关于数学的非常含糊之基础的论著中（它是胡塞尔教授资格论文的继续）包含着他在心理学和逻辑学之间寻找第三条道路的最初努力。与此同时，一批重要的数学基础研究得以产生：施罗德（E.Schröder）1891年发表的《逻辑代数讲座》（Vorlesungenüberdie Algebra der Logik）（逻辑斯蒂的第一次尝试），以及福格特（E.Voigt）1893年发表的《基础逻辑学》（Elementare Logik)（即逻辑运算），它们受到胡塞尔的批判讨论。尤其还有弗雷格（G.Frege）1894年的《算术基础》（Die Grundlagen der Arithmetik）和1893年的《算术原理》第一卷（Grundgesetze der Arithmetik）（带有对胡塞尔的"质料"逻辑学的批判）。直到1900年发表《逻辑研究》止，胡塞尔一直在运用这些研究（参阅他的"关于德国逻辑学著述的报告"（Bericht über deutsche Schriften zur Logik），a）1894年，《系统哲学文库》（Archiv für systeematische Philosophie），第三卷；b）1895—1899年，《系统哲学文库》，第九卷和第十卷），除了这些研究外，他的讲座活动一直延伸到所有哲学问题上。在哈雷的第一次讲座是："认识论和形而上学引论"。他常常开设关于休谟，尤其是关于休谟的伦理学的讲座。奇怪的是，在这些年的著述中几乎找不到关于那些在1900年的《逻辑研究》中，尤其是在第二卷中仿佛是突如其来地得到突破的巨大工作的任何迹象。胡塞尔的伟大从根本上带有这样一种特征：他能够长达数十年地以一种顽强的精神并且在一种宁静退隐的状态下一再地献身于新的问题。胡塞尔全集的各卷就是他的这一态度的见证，只有在笛卡尔那里才能找到相似的东西。人们无法排除这样一个印象：一种较为深入的交往对于这个事业的完成来说是有好处的。在弗莱堡时期，胡塞尔得到了由他亲自允准的几位助教的支持：首先是海德格尔，然后是兰德格雷贝（L. Landgrebe），最后是芬克（E.Fink）。芬克在1933年后的艰难年代里仍然以极大的无私精神为他服务。

1901年，胡塞尔作为编外教授受聘于哥廷根。从此他的生活进入到正常的学院轨道，尽管他并没有能够避免开一些令人沮丧的失望。他于1906年在哥廷根成为私人编内教授，于1916年作为李凯尔特的后任成为弗莱堡的哲学教席持有者。1923年他曾受邀去柏林任教，1933年又受邀去加利福尼亚任教，但两次均被他拒绝。1928年他于弗莱堡退休之后，直至1938年4月27日逝世，——尽管极为孤独——始终在进

行深入的研究。他与妻子一同葬在君特斯塔尔（Günterstal）乡村教堂旁的墓地里。

我曾听过他的许多讲座，这些讲座并不特别成功。他仿佛是在自言自语，没有激情，没有文学渲染，以一种动人的方式，就好像思想在自己陈说着，独立于所有顾忌，独立于所有现实，眼里只有"无限的任务"（他最喜欢的一句话）。在陈说中，他确立一个"无限"远的点，他可以暗示这个点的可见性，即使他并不为通俗易懂的可解释性作努力。他能够作出忘我的献身，极为专一地关注他的事业，这便是他的尊严和威严所在，这种尊严和威严也从他的遗稿中透射出来。

他本人一生中发表文字极少，这恰恰证明，他是如何认真地看待他的任务的无限性。关于他在1900年至1910年的工作，他的遗稿新近提供了一个令人惊异的解答。（《胡塞尔全集》第二卷，《现象学的观念》，附有比梅尔所做的重要事实陈述。[2]）

在《逻辑研究》发表后处在显赫声誉之中的胡塞尔能够沉默十年之久，尔后才认为"哲学作为严格的科学"值得发表，这个事实赋予了这篇论文以无法充分估量的重要意义。

他也始终如一地忠实于自己。任何外在的东西都未能够动摇过他。他的泰然自若的开朗和他的毫无所求的诚挚使得每一个能够接近他的人都感受到他的形象的金壁辉煌。人们经验到，什么才是伟大；这种经验之光感动着那些在艰辛的努力中忠实地管理着他的遗稿的人们。

【注释】

[1] 由《哲学作为严格的科学》单行本的编者斯基拉奇撰写。——译注

[2] 中译本参阅胡塞尔：《现象学的观念》，倪梁康译，上海，1986年，台北，1987年。斯基拉奇所说的"令人惊异的解答"，是指胡塞尔并非像人们此前所认为的那样是在1913年的《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第一卷中才完成了向先验现象学，即构造意识的现象学的突破，而是早在1907年期间便已进入到先验领域之中。详细的说明可以进一步参阅该书中由比梅尔撰写的"编者引论"。——译注

附录六　文献选要[1]

这里只给出那些会更清楚地说明从胡塞尔的这篇论文到他的主要著作之过渡的著述。一份完整的文献目录对最初的研究来说是多余的。最近的和相对丰富的概论包含在布洛克曼（J.M. Broekmann）的著作中：《现象学与本我学》（Phänomenologie und Egologie），1963年。

胡塞尔的著作连同全部遗稿发表在一个宏伟而异常仔细的版本中：《胡塞尔全集》（Husserliana，Gesammelte Werke），在梵布雷达（H.L.van Breda）的领导下由胡塞尔文库（卢万）根据胡塞尔遗稿自1950年起出版。

尚未收入全集的有《算术哲学》（Philosophie der Arithmetik），1891年；《逻辑研究》（Logische Untersuchungen），1922年和1924年第四版；《形式的与先验的逻辑学》（Formale und transzendentale Logik，1929年；《内时间意识现象学讲座》（Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins），由海德格尔出版，1928年；[2]《经验与判断。逻辑系谱学的研究》（Erfahrung und Urteil.Untersuchungen zur Genealogie der Logik），由兰德格雷贝编辑出版，1948年。

特别要推荐对以下著作做进一步研究：

《胡塞尔全集》第一卷，1950年，《笛卡尔的沉思》（Cartesianische Meditationen）和《胡塞尔全集》第六卷，1954年，《欧洲科学的危机与先验现象学》（Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendentale Phänomenologie）[3]。

关于这里的论文可以参考：

劳尔（Qu.Lauer）：《哲学作为严格的科学——导言》（La philosophie comme science rigoureuse，Introduction）（50页），翻译与注释（65页），附有详细的文献资料，1955年。

同一作者：《胡塞尔的现象学——关于意向性发生的论文》（Phénomenologie de Husserl.Essai sur la genée de l'intentionalité）

迪默（A.Diemer）：《现象学与作为严格科学的哲学观念》（Die Phänomenologie und die Idee der Philosophie als strenger Wissemschaft），1956年。

同一作者：《埃德蒙德·胡塞尔——对他的现象学进行系统论述的尝试》（Edmund Husserl.Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie），1956年。

其他的全面论述：

布洛克曼：《现象学与本我学》，《现象学丛书》（Phaenomenologica）第十二卷，1963年。

冯克（G.Funke）：《论先验现象学》（Zur transzendentalen Phänomenologie），1957年。

兰德格雷贝：《现象学与形而上学》（Phänomenologie und Metaphysik），1949年。（尤其论述胡塞尔的方法。）

莱维纳斯（E.Levinas）：《埃德蒙德·胡塞尔现象学中的直观理论》（La thérie de l'intuition dans la phénomenologie Edmund Husserls），1959年。

米施（G.Misch）：《生命哲学与现象学》（Lebensphilosophie und Phänomenologie），1931年。

穆勒（W.H.Müller）：《埃德蒙德·胡塞尔的现象学》（Die Philosophie Edmund Husserls），1956年。

斯基拉奇：《埃德蒙德·胡塞尔现象学引论》（Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls），1959年。

德维伦斯（A.De Waelhens）：《现象学与真理》（Phénomenologie vérité），1953年。（尤其论述意向性和明见性。）

纳托尔普（P.Natorp）："胡塞尔的纯粹现象学观念"（Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie），《逻各斯》（Logos），

1917/18年。

个别论述：

阿道尔诺（Th.W.Adomo）：《认识论的元批判》（Zur Metakritik der Erkenntnistheorie），1956年。（对《逻辑研究》至关重要。）

布鲁门贝格（H.Blumenberg）："从现象学角度看生活世界和技术化"（Lebens-welt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie），《哲学》（filosofia），1964年（对世界观哲学与胡塞尔主要著作的联系至关重要）。

还可参阅荷尔（H.Hohl）：《生活世界与历史，埃德蒙德·胡塞尔后期哲学的基本特征》（Lebenswelt und Geschichte，Grundzüge der Spätphilosophie Edmund Husserls），1962年。

芬克：《处在当前批判中的埃德蒙德·胡塞尔的现象学哲学》（Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserl's in der gegenwärtigen Kritik）（附有胡塞尔的一个前言），1934年。

伽达默尔：《真理与方法》[4]，1961年。（对狄尔泰—胡塞尔的关系至关重要。）

吕贝（H.Lübbe）："现象学柏拉图主义的终结"（Das Ende des phänomenologischen Platonismus），《哲学杂志》（Tijdschrift voor Philosophie），1954年。

罗特（A.Roth）：《埃德蒙德·胡塞尔的理论研究》（Edmund Husserls ethische Untersuchungen），《现象学丛书》第七卷，1961年。

在论文集中的重要文章：《胡塞尔与近代思维》（Husserl und das Denken der Neuzeit），由梵布雷达出版，《现象学丛书》第二卷，1959年；以及《胡塞尔：1859—1959年》（Husserl 1859-1959），《现象学丛书》第四卷，1959年。

现象学出版的喉舌《哲学与现象学研究年刊》（Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung）（尼迈耶出版社，自1913年起）曾经持续了多年。在这个年刊中曾出版过诸多文献，其

中有：胡塞尔：《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第一卷[5]。（附有瓦尔特（G.Walther）的"详细的概念索引"，共60页；由兰德格雷贝做了缩减，《胡塞尔全集》第三卷，第420以后）。海德格尔：《存在与时间》[6]；舍勒（M.Scheler）：《伦理学中的形式主义与质料的伦理学》；此外还有莱纳赫（A.Reinach）、普范德尔（A.Pfänder）、盖格（M.Geiger）、贝克（O.Becker）等人的著述。

自1940年以来便在布法罗出版了一份现象学研究的杂志：《哲学与现象学研究》（Philosophy and Phenomenological Research），由法伯（M.Faber）主编。

关于学派的传播与发展，施皮格伯格（H.Spiegelberg）提供了出色的咨询：《现象学运动——一个历史的导引》（The Phenomenological Movement.A Historical Introduction），两卷本，1960年，附有21张图片。（《现象学丛书》第五、六卷，1950年。）

【注释】

[1] 由《哲学作为严格的科学》单行本的编者斯基拉奇撰写。——译注

[2] 以上四书现在已经收入《胡塞尔全集》（迄今已出版三十卷），分别作为第十二卷，第十八—十九卷，第十七卷和第十卷。其中，《逻辑研究》已译成中文：第一卷：《纯粹逻辑学导引》，倪梁康译，上海，1994年，台北，1994年；第二卷，上、下部分：《现象学与认识论研究》，倪梁康译，上海，待出，台北，待出。——译注

[3] 中译本参阅胡塞尔：《欧洲科学的危机与超验现象学》（第一、二部分），张庆熊译，上海，1988年。——译注

[4] 中译本参阅伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海，1992年，台北，1993年。——译注

[5] 中译本参阅胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，北京，1992年。——译注

[6] 中译本参阅海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映等译，北京，1987年。——译注

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

纯粹理性批判

〔德〕康德 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
梵罗拉美之倍科：大革新 序文
与国务大臣男爵瑞特立芝书
第一版序文
第二版序文
导言
一 纯粹知识与经验的知识之区别
二 吾人具有某种先天的知识，乃至常识亦绝未缺乏此类知识
三 哲学须有一种规定先天的知识之可能性、原理及其范围之学问
四 分析的判断与综合的判断之区别
五 理性之一切理论的学问皆包含有先天的综合判断而以之为原理
六 纯粹理性之概要问题
七 名为“纯粹理性批判”之一种特殊学问之理念及区分
一 先验原理论
第一部 先验感性论
导言
第一节 空间
第二节 时间
第二部 先验逻辑
导言 先验逻辑之理念
第一编 先验分析论
第二编 先验辩证论
二 先验方法论
导言
第一章 纯粹理性之训练
第一节 关于纯粹理性独断的使用之训练
第二节 关于纯粹理性争辩的使用之训练
第三节 纯粹理性关于假设之训练
第四节 纯粹理性关于其证明之训练

第二章 纯粹理性之法规
第一节 吾人所有理性纯粹使用之终极目的
第二节 视为纯粹理性终极目的之决定根据之最高善理想
第三节 意见、知识及信仰
第三章 纯粹理性之建筑术
第四章 纯粹理性之历史
译者后记
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

梵罗拉美之倍科：大革新 序文

余对于余自身不欲有所言。唯关于今之所论究之事项，则余愿人人不以之为一私见而以之为一重要之事业，且对于余之所尝试者不以之为创设一宗派或一私见，而确信为创设人类之福利及威权。尤愿人人考虑自己之利益——且为普法之福利计——以参与此事业。人人宜各有所期望。且愿不以余之革新学问为渺茫无限超越人间之事。盖今之革新，实终结无限之谬妄而为学问之正当限界者也。〔1〕

〔1〕此为第二版所增加者。

与国务大臣男爵瑞特立芝书

勋爵钧鉴：

就吾人职分之所在，以促进学问之发展，实即尽力于明公所爱护之事业，此不仅因明公地位崇高，众望所归，乃因明公与学问关系密切，爱护如恋人、明察如贤明之法官耳。辱蒙奖饰，以仆为有助于学问之进展，特掬胸臆，以伸谢忱。

钧座前对于第一版关垂逾恒，今谨进呈此第二版以仰答厚意，并祈对于仆生平著作，大力维护，毋任感荷。谨肃。〔1〕

康德再拜

〔1〕在第一版此段文字如下：

凡排遣俗虑耽于思辨之生活者，其得明察老练之法官之鉴识，所以奖掖其前进者甚大，其利益至深且远，且非流俗之所能知者也。

仆今进呈本著，以仰答此一类法官之关垂厚意，且乞其庇护仆之一切其他著作……

第一版序文

人类理性具有此种特殊运命，即在其所有知识之一门类中，为种种问题所困，此等问题以其为理性自身之本质所加之于其自身者，故不能置之不顾，但又因其超越理性所有之一切能力，故又不能解答之也。

理性如是所陷入之烦困，非由理性本身之过误。理性初以"唯能运用原理于经验过程，同时经验充分证明理性使用此等原理之为正当者"一类原理开始。以此等原理之助，理性穷溯（盖此亦由理性本质所规定者）事物更高更远之条件，唯立即自悟以此种方法进行则问题永无尽期，理性之事业，势必无完成之日；乃迫不得已求之于"超越一切可能之经验的使用且又似不能拒斥即常人亦易于接授"之原理。但由此种进程，则人类理性实陷入黑暗及矛盾之境；斯时理性固推测此等黑暗及矛盾，必起于某种隐藏之误谬，但不能发现之。盖因其所使用之原理，超越经验之限界，已不受经验之检讨。此等论争无已之战场即名为玄学。

玄学固曾有尊为一切学问之女王一时代；且若以所愿望者为即事功，则以玄学所负事业之特殊重要，固足当此荣称而无愧。但今则时代之好尚已变，以致贱视玄学；老妇被弃诚有如海枯拔（Hecuba）之所自悼者：昔我为人中之最有权力者，因有无数之子婿儿女而占支配者之地位，而今则为流离颠沛之身矣。

玄学之政权，初则在独断论者 统治之下而为专制的 。但因其立法仍留有古代蛮野之痕迹，故其帝国渐由内乱而陷入完全无政府之状态；而游牧种族之怀疑派 ，则厌弃一切安定生活，时时破坏一切社会之组织。所幸此类人数不多，不能阻抑玄学之时时重建——虽无齐一及一贯之计划。在最近时期因有一种关于人类悟性之说明学问——声望卓著之洛克所著之悟性论——似将终结一切论争，且关于玄学自身所主张之地位，似亦受有最后之判决。

但其结果则适相反。盖虽推寻玄学之世系，谓其出自“通常经验”之卑贱门地，以图动摇其所谓女王之僭称，但以事实言，此种世系表实为妄造，故玄学仍继续固执其自身所主张之地位。因而玄学后退至古朽之独断论，复复忍受其所已振拔之鄙视地位。今则信为一切方法俱已用尽无效，对于玄学之态度，皆成为倦怠而冷淡——在一切学问中，玄学力混乱及黑暗之母，所幸在此种事例中，实为一切学问未来革新及更生之源泉，至少亦为其序幕。盖玄学至少已终结其所妄用之勤劳，此种妄用之勤劳，乃使玄学陷于黑暗、混乱及无效用者也。

但对于此种研究，貌为冷淡之人，实无聊之极，盖此等研究之对象，在人类本性，绝不能等闲视之者也。此等貌为冷淡者，不问其如何以日常用语代学术语，期掩饰其自身，但在彼等有所思维之限度内，则势必复归其向所宣称为极度鄙视之玄学主张。顾此种冷淡，显现于种种学问发达之时，且实影响于此等学问——此等学问之知识，如能得之，吾人至少应爱护之——实为务须注意及熟虑之一种现象。此非由轻率所致，乃由时代之成熟的判断力[1]所致，彰彰明甚，盖时代之判断力，已不再为虚妄之知识所欺矣。且此为对于理性之一种要求，令其重行从事于理性所有之一切事业中最艰巨之事业（即理性自知之明），及组织法庭不以独断的命令，而依据理性自身所有之永恒不变法则，以保证理性之合法主张而消除一切无根据之僭妄主张。此种法庭实唯纯粹理性之批判足当之。

我之所谓批判非指批判书籍及体系而言，乃指就理性离一切经验所努力寻求之一切知识，以批判普泛所谓理性之能力而言。故此种批判乃决定普泛所谓玄学之可能与否、乃规定其源流、范围及限界者——凡此种种皆使之与原理相合。

我已进入此种途径——此为今所留存尚未开辟之唯一途径——且自以为遵从此种途径，我已发现一“防免一切误谬”之方法，此等误谬在理性离经验使用时，使理性自相矛盾者。我并不借口人类理性能力之不足而避免理性所有之问题。反之，我依据原理，将此等问题，一一列举详尽；且在发现理性自相矛盾所在之点（由于误解而起）以后，我已圆满解决此等问题。所解答者固不能如独断的幻想的主张在知识上之使吾人所期待者——此种期待仅能由魔术的计谋以迎合之，而我则非熟习魔术者也。盖以此种方法解答问题，实不在吾人理性本质所有之意向以内，且因此等方法，乃由误解而来，故哲学之任务，

唯在消除其惑人之影响，固不顾及“足值欣赏之幻梦”将因而消失也。在此种研究中，我以“周密”为主要目的，我敢断言玄学之问题，已无一不解决、或至少已提供解决此问题之关键。纯粹理性实为一完成之统一体，故若其原理不足以解决其自身所发生之问题之一时，吾人应即弃置此原理不用，盖因斯时吾人已不信赖此原理足以处理其他任何之问题矣。

当我言此时，我能想象读者对此令人感及其骄慢浮夸之自负，现有不悦而杂以轻侮之面容。但此等自负，较之所有在其通常之纲领上宣称证明心灵之单纯性及世界起源之必然性者等等著作者之夸张温和多矣。盖此等著作者承当能扩大人类知识于可能经验之限界以外，顾我则谦卑自承此实为我之能力所不及者。我之所论究者，唯在理性本身及其纯粹思维；欲得其完备知识，固无须远求于外，盖理性及其纯粹思维实在我自身中见及之也。至理性之一切单纯活动，如何能详备举示，且列为系统，普通逻辑已提示其例证。今所论究之主题，则为除去经验所有之一切质料及助力时，吾人由理性所能希冀成就者究达何种程度之问题。

吾人规定所论究之每一问题时，务极注意其周密，而于规定所须论究之一切问题时，则务极注意其详备。盖此等问题并非任意采择者，乃知识自身之本质所加之吾人为批判研究之主要论题者。

至关于吾人研究之方式，则正确及明晰二点，为二大基本要求，凡企图尝试此种精微事业者，自当令其充备此等条件。

关于正确，我对自身所制定之格率则为：在此类研究中，绝不容许臆断。故一切事物凡有类“假设”者，皆在禁止之列，一经发现，立即没收，固不容其廉价贩售也。任何知识，凡称为先天的所有者，皆要求被视为绝对必然者。此更适用于“一切纯粹先天的知识之任何规定”，盖因此种规定，实用为一切必然的（哲学的）正确性之尺度，因而用为其最高之例证。在我所从事之事业中，是否有成，自当一任读者之判断；著者之任务唯在举示其根据而不陈述判断者对此等根据所当有之结果。但著者以不欲自身减弱其论据，自当注意足以引人疑虑（虽仅偶然的）之处。其所以有时参以己见者，实欲用以消除“所有对于不甚重要之点所生无谓疑惑，以致影响读者对于主要论点之态度”之一类影响耳。

我知"关于探讨吾人所名为悟性之能力，及规定其使用之规律、限界"之论究，实无逾于我在先验分析论之第二章名为纯粹概念之演绎中所论述者。此等论述亦实为尽我最大之劳力者——如我所望，非无报偿之劳力。此种颇有甚深根据之论究有两方面。一方面与纯粹悟性之对象有关，意在说明其先天的概念之客观的效力，而使吾人能理解之。故此为我之目的根本所在。至其他一方面则为研讨纯粹悟性之本身，即其可能性及其所依据之认知能力，因而在主观方面论究之。此后者之说明，就我之主要目的言，虽极重要，但并不成为其基本部分。盖主要问题常为：悟性及理性离一切经验所能知者为何，及所知之程度如何？而非：思维自身能力之如何可能？后者乃追寻所得结果之原因，性质颇近似假设（我虽在他处将另有所说明，实际本不如是）；故在此种事例中我似只任意陈述意见，读者当亦可自由发表其不同之意见。以此之故，我自必在读者批判之前，预有一言奉告，即我之主观的演绎，就令不能产生如我所希望之充分确信，而我主要所从事之客观的演绎，则仍保有其完全力量。关于此一点，在九十二页至九十三页（第一版）中所论究者，足以尽之矣。

至关于明晰，读者首先有权要求由概念而来之论证的（逻辑的）明晰，其次则要求由直观而来之直观的（感性的）明晰，即由于例证及其他具体之释明。关于第一点我已充分具备。盖此为我之目的根本所在；但亦为不能满足第二要求（此虽非十分重要但亦为合理的）之旁因。在我著作之进展中，关于此一点，我每彷徨不知应如何进行。例证及释明固常视为所必需者，在我初稿中，凡需及时，常采入之。但我立即悟及我事业之宏大及所论究事项之繁复；且又见及我即纯然以学究的干枯论法论究之，而其结果在量上亦已充分过大，故再以例证及释明增大其数量，我殊觉其不宜。且此等例证及释明，仅为通俗起见所必需；而本书则绝不适于常人之理解。凡真纯研究学问之人无须乎此种例证释明之助，况例证释明虽常令人快适，实足以自弱其所论之效果。僧院长德勒森（Terrasson）曾有言，书籍之分量，如不以页数为衡，而以通晓此书所需之时间为衡，则有许多书籍可谓为若不如是简短即应较此更大为简短。在另一方面，吾人如就"思辨的知识之全体（此虽广泛多歧，但具有自原理之统一而来之有条不紊始终一贯）能使人理解"而论，亦正可谓许多书籍若未曾如是努力使之明晰，则当较此更为明晰也。盖凡有助于明晰者，在其细密部分，虽有所补益，但常足妨吾人体会其全体。读者因而不容急速到达概观其全体之点；盖释明所用材料之鲜明色彩，每掩蔽体系之脉络及组织，顾

此种体系吾人如能就其统一及巩固判断之，则为吾人所首应注意之主要事项也。

我敢断言，当著者按今所立之计划，努力以成就一伟大而重要之事业至极完备之程度，而期垂之久远，读者自必大为感奋，悠然生愿随协作之感。玄学就吾人所采纳之见解而言，实为一切学问中之唯一学问，敢期许以微小而集中之努力，且在短时期中到达极完备之程度，其所遗留于后人之事业仅为各就其所择之教学方法采用之，不能有所增益其内容。盖玄学不过吾人由纯粹 理性所有一切财产系统的排列之目录 耳。在此领域中无一能自吾人遗漏。凡纯由理性本身所产生者，绝不能掩藏，在共通原理已发现以后，立即由理性本身呈显于吾人之前。此种知识之完全统一及其完全来自于纯粹概念而绝不为任何经验或特殊直观（此种直观可引达其能扩大及增进知识者之确定经验）所影响之事实，乃使此种绝对完备不仅能实行，且亦成为必然的。汝其详审汝家，则知汝之财产之如何简单矣。——普西乌斯（Persius）。

此种纯粹（思辨的）理性之体系，我期望在我自然之玄学 一书中成就之。此书较今所著批判一书，页数不及其半，但其内容之丰富，则远过于批判一书，盖批判一书以发现"批判所以可能之源流及条件"为首先要务，殆所以清除平整迄今尚在荒芜之土地者也。在本著中我乞求读者以法官 之忍耐公正临之，在其他一著作（自然之玄学），则乞求以协作者 之仁爱援助临之。盖在批判 一书中所呈现之体系，其所有之一切原理 即极完备，但体系本身之完备，则尚须引申而来之概念无一欠缺。顾此等引申 而来之概念，绝不能由先天的计算列举之，而必须逐渐发现之者。唯在此批判一书中，概念之全部综合 已申说详尽，所留存之工作唯在分析概念至同一程度之完备而已，此一种事业与其谓之劳役，毋宁谓之娱乐。

关于印刷事项我尚有数言附述。因印刷开始已愆期，故我所校刊者不及半数，我今见有若干误排之处，所误排者除三百七十九页自下上数四行，"特殊的"（Specifisch）误为"怀疑的"（Skeptisch）以外，尚不致令读者误解其意义。纯粹理性之二律背驰，自四百二十五页至四百六十一页，排列成一表式，凡属于正面主张者列左，属于反面主张者列右。我之所以如是排列者，盖欲命题与相反之命题易于互相比较耳。

[1] 吾人尝闻有慨叹现代思想浅薄及实学衰微者。但我实未见建立于坚实基础之学问，如数学、物理学等丝毫有如其所责难者。此等学问之成绩足以维护其旧日之声望不坠，且如物理学则实超绝既往者也。在其他种类之学问中，如首唯注意于其原理之确定，则数学等所具之同一精神亦自能显现。在原理未确定以前，则冷淡、怀疑及苛刻之批判（最后之结果），实为思维深密之证。现代尤为批判之时代，一切事物皆须受批判。宗教由于其神圣，法律由于其尊严，似能避免批判。但宗教法律亦正以此引致疑难而不能得诚实之尊敬，盖理性唯对于能经受自由及公开之检讨者，始能与以诚实之尊敬。

第二版序文

论究属于理性领域内知识之方法，是否由学问之安固途径进行，此由其结果而极易断定之者也。盖若在艰苦准备以后时行更易，此乃在将达目的之时突行中止；或时时迫不得已却步旋踵，别择新途；又或各个参与此同一事业之人，于进行程序之共通计划未能一致，吾人于此可断言其离进入学问之安固途径尚远，实仅冥行盲索而已。在此等情状中，吾人如能发现所能安全进行之途径，则吾人对于理性实已有所贡献——虽以此故，而令包含在原有之目的中者无数事项（此类目的乃未经详审即行采纳之者）皆应视为无益而废弃之。

逻辑自古代以来即已在安固之途径中进行，此由以下之事实即可证明之者，盖自亚里士多德以来，逻辑从未须后退一步，且吾人之所视为改进者，亦仅删除若干无聊之烦琐技巧，或对于所已承认之教诲，更明晰阐明之而已，此等事项与其谓之有关学问之正确性，毋宁谓之有关学问之美观耳。其亦可令人注意者，则降至今日逻辑已不能再前进一步，在一切外表上，已成为完善之学问。近代如或有人思欲加入关于种种知识能力（想象力、理智等等）之心理学 数章以及关于知识起源，或关于由不同种类之对象而有不同种类之正确性（观念论、怀疑论等等）之玄学 数章，或关于偏见（其原因及救济方策）之人类学 数章，以图扩大逻辑之范围，此仅由于其不知逻辑学问之特有性质故耳。吾人若容许各种学问之疆域可互相混淆，此非扩大学问，实为摧毁学问。逻辑之范围久已严密规定；其唯一之职分，在对于一切思维——不问其为先天的或经验的，其起源如何，其对象为何，以及在吾人心中所可遇及之阻障（不问其为偶然的或自然的）——之方式的规律，详密说明之及严格证明之而已。

逻辑之所以有如是成就者，其便益全在其制限，逻辑因此能有正当理由抽去——实亦其责务使然——知识之一切对象及对象所有之差别，所留存于悟性者，仅为论究其自身及其方式。但在理性，其进入学问之安全途径，自当艰难异常，盖因理性之所论究者，不仅其自

身，且又及于其对象。故逻辑为一准备之学问，殆仅构成各种学问之门径；当吾人论究特殊知识时，在批判的评衡此种知识之际，虽必以逻辑为前提，但为欲实际获得此种知识，则吾人应求之于各种专门学问、即种种客观的学问是也。

今若理性为此等学问中之一因子，则此等学问中之某某部分必为先天的 所知者，且此种知识能以两种方法中之一与对象相关，即或纯为规定 此对象及其概念（此种对象及概念必为他处所提供者）或又使之成为现实 者。前者为理性之理论 知识，后者则为其实践 知识。在二者中凡理性所完全先天的 规定其对象之部分，即纯粹 部分（不问包含此部分多寡），在与由他种源流而来之知识相混时，必须首先分别论究之。盖若吾人浪费其所收入，而不能在收支不相应时，辨别其收入之某部分确能正当支出，某部分必须节减，则为不善经营生计者也。

数学及物理学（此为理性在其中产生理论的知识之两种学问）皆先天的规定其对象者，前者之规定其对象完全纯粹的，后者则至少其中有一部分应视为由理性以外之其他知识源流而来者也。

数学在人类理性史所及范围之极早时代，已在希腊之伟大民族中进入学问之坚实途径。但不可因此而即推断数学之能发现——或宁谓之构筑——荡荡大道，一如逻辑（在逻辑中理性仅论究其自身）之易。就我所信，数学曾长期停留于盲索之阶段中（在埃及人中尤为显著），其转变实由于其中一人之幸运创见所成就之革命，彼所设计之实验，标示此学所必须进入之一种途径，遵由此种途径始得其所有一切时代及其无限扩张之确实进步。此种智力革命（其重要远过于发现回航好望角之通道）及其幸运创造者之历史，并未留传于世。但第喔干尼斯·拉尔的乌斯（Diogenes Laertius）所留传关于此类事项之记述，曾举一发现几何学论证中不甚重要事项（由常人判断实为无须此种证明者）之人名，至少足以指示此种新途径第一瞬间所成就之革命记忆，由数学家观之，实异常重要，以其足以使湮没之事复彰也。新光明实在论证二等边三角形性质之第一人（不问其人为泰莱斯（Thales）或其他某人）心中显露。彼所创建之真实方法，并不在检验彼在图形中或在图形之概念中所见及之事物，以及由此以理解图形之性质；而在发现所必然包含于"彼自身先天的所构成之概念"中之事物，由彼所呈现此先天的事物于彼自身之构成方法，以表现之于图

形。彼若以先天的正确性知任何事物，则除必然由彼自身依据彼之概念所加入于图形者之外，绝不附加任何事物。

自然科学进入学问之大道，为时甚晚。自培根（Bacon）之天才建议以来——一方面创始此种发现，一方面则鼓励已在研究途中之人——实仅一世纪有半耳。在此种自然科学之事例中所有发现，亦可谓为智力革命之突变结果。唯我今所指之自然科学，仅限于建立于经验的 原理者而言。

当伽利略（Galileo）使具有预先由彼规定一定重量之球在斜面下转时；当笃立散利（Torricelli）使空气载有预先由彼计算"与水之一定容量之重量"相等之重量时；或在更近时期，当斯他尔（Stahl）以撤去金属中之某某成分及再加入之方法，使金属变为氧化物，氧化物再变金属时；[1] 一线光明突在一切研究自然者之心中显露。彼等乃知理性之所能洞察者，仅限于理性按其自身之计划所产生之事物，又知理性不容其自身机械的为自然所支配，必以依据固定法则之判断原理指示其进行途径，而强抑自然以答复理性自身所规定之问题。凡偶然之观察不遵从所预行设定之计划者，绝不能产生必然的法则，而理性则唯以发现此必然的法则为任务者也。理性左执原理（唯依据原理相和谐之现象始能容许为等于法则）、右执实验（依据此等原理所设计者），为欲受教于自然，故必接近自然。但理性之受教于自然，非如学生之受教于教师，一切唯垂听教师之所欲言者，乃如受任之法官，强迫证人答复彼自身所构成之问题。即如物理学，其泽被久远之思想革命，完全由于以下之幸运见解，即当理性必须在自然中探求而非虚构事实时，凡由理性自身之源流所不能知而应仅自自然学习之者，则在其探求中，理性必须以其自身所置之于自然者为其指导。如是，自然研究在数世纪之冥行盲索以后，始进入学问之坚实途径。

玄学为完全孤立之思辨的理性学问，高翔于经验教导之外，且在玄学中，理性实为其自身之学徒。玄学唯依据概念——非如数学依据概念之适用于直观者。顾玄学虽较一切学问为古，且即一切学问为破坏一切之野蛮主义所摧毁而玄学依然能存留，但玄学固尚无幸运以进入学问之安固途径者也。盖在玄学中，即令理性所寻求之法则，一如其所宣称为具有先天的所洞察者，为吾人最通常之经验所证实之法则，理性亦常遇绝境。以不能引吾人趋向所欲往之途程，在玄学中吾人屡屡却步旋踵。又以玄学之学徒在彼等之论辩中远不能展示有一致

之点，故玄学宁视为特适于欲练习武术者之战场，在此战场中无一参与者曾能获得盈寸之地，且绝无术以确保其永久之所有。由此观之，以往玄学之进程，仅在盲索之中，绝不容疑，其尤为恶劣者，则仅在概念中盲索耳。

在此方面，到达学问之正确途径，至今尚未发现，其理由果安在？其发现殆为不可能乎？如为不可能，则何以自然又以探求此种途径毫无已时之努力赋与吾人之理性，一若此为理性最关重要事项之一者。且若在吾人所深愿对之得有知识之最重要领域之一中，理性不仅使吾人一无成就，且以欺人之期许引诱吾人进行，及至终途，乃大反吾人之所期，则吾人尚有理由信赖吾人之理性耶！又或仅为过去择术未精，致未能发现真实之途径，则以更新之努力，吾人或较前人幸运，但有否任何征候以证实此期望之正当？

数学及自然科学由一突发革命以成今日繁荣之例证，由我观之，实足指示吾人应考求在其改变之观点中，此等学问受益如是之大者，其主要方面为何。此等学问之成功，自必使吾人倾向于（至少以实验之方法）模拟其进行程序——以其同为理性知识，就此等学问能类推及于玄学之限度内。吾人之一切知识必须与对象一致，此为以往之所假定者。但借概念，先天的关于对象有所建立以图扩大吾人关于对象之知识之一切企图，在此种假定上，终于颠覆。故吾人必须尝试，假定为对象必须与吾人之知识一致，是否在玄学上较有所成就。此种假定实与所愿欲者充分相合，即先天的具有关于对象之知识（在对象未授与吾人以前，关于对象有所规定）应属可能之事是也。于是吾人之进行正与哥白尼（Copernicus）之按其基本假设而进行相同。以"一切天体围绕观察者旋转"之假定，不能说明天体之运动，哥白尼乃更假定观察者旋转，星球静止不动，以试验其是否较易成功。关于对象之直观，此同一之试验，固亦能在玄学中行之。盖若直观必须与对象之性质相合，则我实不解吾人关于对象何以能先天的有所知；但若对象（所视为感官之对象者）必须与吾人直观能力之性质相合，则我自易思及此种可能性。诚以直观成为所知，我即不能止于此等直观，而必须使成为表象之直观与为其对象之某某事物相关，且由直观以规定此对象，故或我必须假定为我借以得此规定之概念与对象相合，或假定为对象或经验（此为同一之事物盖对象唯在经验中始为所与之对象而能为吾人所知）与概念相合。在前一假定，我仍陷于"关于对象我如何能先天的有所知"之烦困中。在后一假定，其观点较有期望。盖经验自

身即为包括悟性之一类知识；而悟性则具有此种规律，即我必须预行假定，在对象授与我之前，此种规律即存在我之内部，盖即先天的存在者。此等规律在先天的概念中表现经验之一切对象，必然与此等先天的概念相合，且必须与之一致。至关于"仅由理性所思维，且实为必然的，但绝不能在经验中授与"（至少在经验中非理性所思维此等对象之形相）之对象，则在思维此等对象之企图中（盖此等对象必须承认为所思维者），关于吾人所采用之新思维方法（即吾人关于事物所能先天的知之者，仅限于吾人自身之所置之于事物者）实提供有一卓越之检验标准。[2]

此种实验有所成就亦即吾人之所能愿欲者，且对于玄学期许其在第一部分中——此为论究其相应之对象（与之适相符合）能在经验中授与之先天的概念之部分——有进入学问之安固途径之望。盖新观点足使吾人说明何以能有先天的知识；且关于"成为自然（所视为经验之对象之总和者）之先天的基础"之法则，复与之以满足之证明——此二者遵由以往之方法，皆不能有所成就者也。但关于吾人所有先天的认知能力之此种演绎，在玄学之第一部分中，实具有惊人之效果，但似与第二部分中所论究玄学之全部目的，大为背驰。盖超越一切经验限界，虽正为玄学所唯一企求之事，但吾人之所断言者，则为吾人绝不能超越可能的经验之限界。但此种情状适足以产生此种实验，即吾人间接能证明第一部分中所评判吾人所有先天的理性知识之真实，盖即此种先天的知识仅与现象相关，至事物自身则一任其自身为实在之物，但视为吾人所不能认知者耳。诚以势必迫使吾人超越经验及一切现象之限界者，乃此不受条件制限者，此为理性以必然性及正当权利对于物自身所要求者，盖欲以之完成条件之系列者也。故若假定为吾人之经验的知识与所视为物自身之对象相合，则思维此不受条件制限者自不能无矛盾，但若假定为"吾人所有事物之表象"（如事物之所授与吾人者）并不与"所视为物自身之事物"相合，乃"所视为现象之对象"与吾人之表象形相相合，则此种矛盾即消失矣；故若吾人发现此不受条件制限者，在吾人认知事物之限度内，即在事物授与吾人之限度内，不能在事物中见及之，而仅在吾人所不知之一类事物限度内，即在此等事物为物自身之限度内寻求之，吾人始能正当断言吾人最初以实验之目的所假定者，今则确已证实之矣。[3] 但在超感官之领域中，一切进行皆不容思辨的理性有之之时，亦尚有吾人所能论究之问题，即在理性之实践知识中，是否能发现资料足以规定理性所有"不受

条件制限者之超验的概念”，因而能使吾人依据玄学之愿望，借先天所可能之知识，以超越一切可能的经验之限界（虽仅自实践的观点而言）。思辨的理性至少留有此类扩大之余地；同时思辨的理性若不能实行扩大，必须任此种余地空闲，但吾人固有自由借理性之实践的资料以占领此余地（设属可能），且实为吾人使命之所在也。[4]

依据几何学者物理学者所立之例证，使玄学完全革命化，以改变玄学中以往所通行之进行程序，此种企图实为此批判纯粹思辨的理性之主要目的。本批判乃一方法论，非即学问自身之体系。但在同时亦已规划学问之全部计划（关于其限界及其全部之内部构造）。盖吾人之思辨理性具有此种特质，即按理性所由以选择其思维对象之种种不同方法，以衡量其能力，又能一一列举理性所由以提出其问题之种种方法，因而能（或势所必然）推寻一玄学体系之完备纲要。关于第一点，除思维的主观由其自身而来者以外，先天的知识中绝无能归之对象者；至关于第二点，纯粹理性在其知识之原理有关之限度内，为一完全独立自存之统一体，其中与有机体相同，一切部分皆为一切其他部分而存在，全体为各部分而存在，故除在其与纯粹理性之全体运用相关之全部 关系中，详密审察之以外，无一原理能就任何一种 关系安全采用之者也。因之玄学又具有论究对象之其他学问所无之独特优点（逻辑 仅论究普泛所谓思维之方式），即若玄学由此批判以进入学问之安固途径，则自能网罗此全部领域之详尽知识是也。玄学应仅论究原理及此等原理自身所规定之使用限界，故能完成其事业，且以之为完全无缺不能有所增益之资产而传之后世。盖玄学乃根本之学，自负有臻此完全境域之义务。吾人对于玄学自必能作是言：尚有应为之事留存时，不能以之为有所成就者也。

但将有人间，吾人所欲留传于后人者果为何种宝藏？其称为批判所纯化，及最后告成所建立之玄学，其价值如何？凡粗知本著之大略者，自将见其效果仅为消极的，唯在警戒吾人绝不可以思辨理性越出经验之限界耳。此实为批判之主要效用。但当吾人承认思辨理性所以之越出其固有限界之原理，其结果并不扩大 理性之运用而适足缩小其运用时（如吾人在严密审察之下所见及者），则此种教导立得其积极的价值。盖此等原理，本不属理性而属于感性，在其用之于超越经验时，势必迫使感性之范围与实在者等量齐观，于是在理性之纯粹（实践的）运用中，乃取理性而代之矣。故在吾人之批判制限思辨理性之限度内，固为消极的；但因其由此除去实践理性运用之障碍，乃至其

势欲毁灭实践理性之运用者，则实具有积极的 及极重要之效用。至少其结果如是，吾人因而立即确信有纯粹理性之绝对的必然的实践运用（道德的），理性在此运用中，自必超越感性之限界。实践理性，在如是进展中，虽无须思辨理性之助力，但亦必严防其有相反之处，使理性不致陷于自相矛盾。凡不以批判为有积极 之贡献者，实等于谓警察无积极之益处，以其主要职务仅在防免足使公民互相恐惧之暴乱，而使各人得安居乐业耳。空间时间仅为感性直观之方式，故为"所视为现象一类事物"之唯一存在条件；且除有直观能授与吾人，以与悟性概念相应以外，吾人并无任何悟性概念，因而亦无事物知识之要素；故吾人不能有关于"视为物自身之任何对象"之知识，所有知识仅限于其为感性直观之对象即现象是也——凡此种种皆在批判之分析部分中证明之。故其结论，自当为"理性之一切可能的思辨知识，唯限于经验之对象"。但吾人进一步之论议，自亦当切记在心，即吾人虽不能认知"所视为物自身之对象"，但吾人自必亦能思维 此等"视为物自身之对象"[5]，否则吾人将陷于背理之论断，谓无显现之者而可有现象矣。今任吾人假定并不设立"所视为经验对象之事物"与"视为物自身之事物"间之区别（吾人之批判已说明此区别为必然的）。则在此种情形中，一切普泛所谓事物，在其成为"因果相乘之原因"之限度内，皆将为因果原理所规定，因而为自然之机械性所规定矣。故我对于同一事物，例如人之心灵，谓其意志固自由，但又服属自然之必然性，即不自由云云，则不能无明显之矛盾。此盖我以同一意义 ——即视为普泛所谓事物，易言之视为物自身——解说两命题中之心灵；故除先经批判以外，实不能有所说明者也。但若吾人之批判所教导者为不谬，即对象应以"视为现象及视为物自身"之二重意义解释之；又若悟性概念之演绎有效，因而因果原理仅适用于前一意义之事物，即限于其为经验之对象（此等同一之对象，如以另一意义解释之，则不从属因果之原理）则假定为同一之意志，在现象中（即在可见之行为中），必然服属自然之法则，因而极不自由，但同时又以其属于物自身，此为不服属自然法则者，故又自由 云云，实无矛盾。自后一观点所言之我之心灵，实不能由思辨理性知之（更不能由经验的观察知之），故所视为此一种存在所有性质之自由（我以感性界中种种结果为由彼所发生者），亦不能以任何此种方法知之。盖我若能以此种方法知之，则我应知此种存在一若其存在已受规定而又不在时间中规定矣。顾此为不可能者，盖因我不能由任何直观以支持我之概念。但我虽不能认知自由，尚能思维自由；易言之，若顾及两种表象形相——感性及智性

——间吾人之批判的区别，及纯粹悟性概念与由此等概念引申而来之原理等所有之制限，则自由之表象至少非自相矛盾者也。

吾人若承认道德必然以"所视为吾人意志所有性质"之自由（最严格之意义）为前提；盖即谓吾人如承认道德产生"所视为理性之先天的所与"之实践原理（此为吾人理性所固有之根本原理），且除假定有自由以外，此事将成为绝对不可能；又若同时吾人承认思辨理性已证明此种自由不容人思维之者，则前一假定（此为道德而假定之者）将退让别一主张（译者按：即自然之机械性），与此主张相反者含有明显之矛盾。盖因仅在假定有自由之前提下，否定道德始含有矛盾，今若以自由为不能思维之事，则自由及道德皆将退让自然之机械性矣。

道德并不要求必须以容认自由为前提，仅须吾人具有自由云云不致自相矛盾，及至少须容人思维之，且因自由为吾人所思维者，自不妨阻其为自由行动（此自别一关系言之则为自由行动）而又与自然之机械性相合。于是道德学说及自然学说各能改进其位置矣。但此仅限于批判已先行证明吾人对于物自身绝不能知，且一切能为吾人理论上所知者又仅限于现象而始可能者也。

此种对于纯粹理性之批判的原理所生积极利益之论究，自亦能在神 及"吾人心灵之单纯性 "之概念中发展之；但为简便计，一切皆从略。但就吾人之所已言者证之，神 、自由 及灵魂不灭 之假定（此为我之理性所有必然的实践运用而假定者）若不同时剥夺"思辨理性自以为能到达超经验的洞察"之僭妄主张，则此种假定亦属不可能者。盖理性为欲到达此超经验的洞察，则必须使用实际仅能推用于经验对象之原理，若复应用之于所不能成为经验之对象时，则此等原理实际又常转变此等对象为现象，于是使纯粹理性之一切实践的 开展成为不可能。故我发现其为信仰 留余地，则必须否定知识。玄学之独断论（即不经先行批判纯粹理性，在玄学中即能坦然进行之成见）乃一切无信仰（此常为异常独断的而与道德相背反者）之根源。

以依据纯粹理性批判所构成之系统的玄学，传之后世，虽非难事，但不可轻视此种遗产之价值。盖不仅理性将因而能遵由学问之安固途径，不似以往无审察、批判之冥行盲索；且性耽研究之青年，亦将因而费其时间于较之独断论更有实益之处，彼等受独断论之影响，往往及早时期即大为其所鼓动，沉溺于轻率思辨彼等所绝不能理解且

亦无一人能洞知之事物——此乃鼓励彼等创制新观念新意见而置实学之研究于不顾者也。且其中尚有一不可衡量之利益，即今后一切对于道德及宗教之反对论，将永远沉寂，此盖以苏格拉底之方法使之然者，即以最明晰之证据，证明反对者亦无所知耳。是以在世界中常存有某种玄学，今后亦常能继续存在，玄学存在，则纯粹理性之辩证性质自亦同在，盖此为纯粹理性所自然发生者也。故杜绝玄学所有误谬之源流以期一举铲除玄学中之有害影响，实为哲学之第一及最重要之任务。

在学问之领域中，虽有此重大较变，思辨理性虽必忍受其幻想的所有之损失，但人类之普泛关心事项，则一如以往永处人所尊重之特有地位，世界在以往自纯粹理性之教导所得之利益，亦绝不消失。其受损失者仅为学派之独占权，与人类之关心事项无关。我今将质之最冥顽之独断论者，自实体之单纯性所推得吾人死后继续存在之证明，又如由主观的实践必然性与客观的实践必然性之间所有烦琐而无效用之区别所到达其与普遍的机械性相对立之意志自由之证明，又如由实在的存在体之概念（变化体之偶然性及第一主动者之必然性之概念）所演绎之神之存在之证明等等，是否能离学派而教导公众之心或稍能影响于公众之信仰？此皆绝不能有之者，且以通常人类理解力不适于此种烦琐之思辨，故绝不应如是期待之。此种流布广泛之信仰，在其依据合理的根据之限度内，实全由他种考虑而起者。来生之期望，起于吾人所有绝不能为现世所满足（以现世不足尽人类完成其全使命之智能）之特性；自由之意识，则完全根据于"义务明显展示于吾人之前，与一切由利害好恶所生之要求相对立"而起，聪明伟大之创世主之信仰，则纯由自然中随处展示之光荣秩序、美及神意所产生者也。当其已使学派承认彼等在普遍的人类有关之事项中，不能自以为较大多数人所到达者（此为吾人所极度重视者）有更高更圆满之洞察，以及彼等（作为哲学之学派）应限于研究此种普遍所能理解之事，且在道德的见地上阐发其证明之充分根据时，则不仅以上之所有（译者按：即灵魂不灭、意志自由、神之存在等）不因思想革命而有所动摇，且因改革而更获得较大之权威者也。其受转变之影响者，仅学派之僭妄要求，盖学派皆切望被视为此种真理之唯一创作者及所有者（一如彼等在许多其他知识之部门中所能要求者），由彼等自身掌握此种真理之关键，而仅传布真理之用途于公众——其不知与我等耳，乃切望被视为唯彼一人知之者。顾同时对于思辨的哲学者之较平妥要求，亦承认其要求切当。即思辨的哲学者关于有益于公众而非公

众所知之学问，即理性之批判，依然具有唯一之权威。盖批判绝不能使之通俗化，且亦无使其通俗化之必要。诚以拥护有益真理所精炼之论据，既非诉之于常人，故在公众一方亦无精妙之驳难能反对之也。然在到达思辨高度之人，则主张与反驳二者皆为绝不能免者；且由彻底研究思辨理性之权利所在，以期永能防免为人所轻侮，实为学派之义务，盖此种轻侮，由于玄学者因其教说趋入歧途所必须陷入之论战（后则僧侣亦陷入此论战中）迟早必在公众间发生者也。唯有批判能铲除唯物论、定命论、无神论、无信仰、狂信、迷信 （此皆能普遍有害于公众者）及观念论、怀疑论 （此则主要有害于学派而尚难传达于公众者）等等。政府如以干学者之事业为适当，则鼓励批判自由（盖唯由批判，理性之劳作，始能建立于坚实基础之上）实较之维护学派之可鄙专横，更合于对学问对人类之贤明爱护，盖此等学派对于公众所绝不关心，且其损失亦绝非公众所能感知之蛛网（体系）毁灭，大声疾呼谓为公众之危害者也。

此批判并不反对理性在其所视为学问之纯粹知识中之独断的 进程，盖因此种进程必须常为独断的，即自正确之先天的原理以产生严格之证明是也。其所反对者，仅为独断论 ，即反对其自以为依据原理纯自（哲学的）概念即能促进纯粹知识，一如理性所久已习行之者；且以为最初无须研讨理性究以何种方法，由何种权利而获有此等概念，即能从事于此等等之专横独断。故独断论乃未经预行批判其自身所有能力 之纯粹理性之独断的进程。但在反对独断论时，吾人绝不因而宽纵假借通俗名义之浅薄浮辞，及颠覆一切玄学之怀疑论。反之，此种批判实为一根据完密之玄学所必须之准备，此种玄学，以其为学问，故必须依据体系之严格要求，独断的发展，不以满足平凡的公众之方法行之，唯在满足学派之要求。盖此为玄学所务须遵行之要求而不可忽视者，即玄学应完全先天的成就其事业，而使思辨理性完全满足是也。故在实行批判所制订之计划中，即在未来之玄学体系中，吾人应遵由一切独断的哲学家中之最伟大者完尔夫（Wolff）之严密方法。彼为首先以例证（由彼之例证警觉在德国至今尚在之彻底精神）指示：学问之坚实进展，如何仅由原理之秩然建立，概念之明晰规定，以及依据严密之证明而主张，且避免推理中有轻率突飞之步骤等等而到达之者也。彼如曾思及预行批判“机官”即批判纯粹理性自身以准备其基础，则彼实为最适于使玄学进达学问之尊严地位之人。彼之不能为此，其咎并不多在彼自身，而在当日所通行之独断的思维方法，关于此一点，完尔夫当时及其以前时代之哲学家皆无相互责难之

权利。至反对完尔夫之治学方法而又反对纯粹理性之批判者，其目的所在，仅欲脱离一切学问 之束缚而变业务为游戏，正确性为意见，哲学为偏护私见耳。

至关于此第二版 ，我曾利用机缘，尽力之所能，以除去足以引人误解书中所有费解及晦昧之处（此或为我之过误），盖即思想敏锐者，当其批判吾书时，亦尝陷入此种误解也。顾命题自身及命题之证明，乃至结构计划之方式及其详密之点，我皆未见其中有应改变之处。此乃一方由于我在公之于公众以前，已经长期审察，一方则由于吾人所论究之主题之性质。盖纯粹思辨理性具有"一切事物在其中成为一官品之一种结构"，全体为一切部分而存在，一切部分为一切其他部分而存在，故即至微小之缺点，不问其为过误（误谬）或缺陷，亦必在行使之际显露也。我所期望者，此体系将通彻未来保持此亘久不变之点。盖使我具此确信者实非自欺，乃经验所得之证明，即或自最小之要素以进达纯粹理性之全体，或自全体（盖此亦由实践领域中之终极目的所呈现于理性者）以达各部分，其结果皆相等是也。故凡企图变更之者，即令变更其最小之部分，亦立即发生矛盾，其矛盾不仅在体系中，且在普泛所谓人类理性中发生。至关于阐释 方法，则未尽之处尚多；在本版中我所修正者意在除去（一）关于感性论，尤其关于时间概念之误解；（二）关于悟性概念演绎所有晦昧之处；（三）在纯粹悟性原理之证明中，外观上缺乏充分证据；最后驳难合理的心理学之推理错误一章内所有之错误说明。自此点以外，即自先验辩证论第一章以下，我皆未有所变更。[6] 盖时间过促，不容再有所更改；且关于其余各部分，我皆未见精辟公平之批判有任何误解之处也。我虽未便列举此等批判者之名，奉之以其所应得之赞辞，而我之注意彼等之评论则在以上所举之新修正之各部分中，自易见及之。此等修正虽含有小损失，但除使卷页繁重以外，实为不可避免者，盖我曾删节若干部分，此于全体之完善固不关重要，但在许多读者或以其别有所裨益而深惜其失去也。然唯删节我始能如我所期望留有修正为更易理解之释明之余地，此等新修正者对于命题之基本事项或命题之证明，虽绝对无所变更，但与以前之论究方法则随处有十分相异之点，盖此等处非仅以新者杂入旧者中所能了事者也。此种损失（损失微小且参考第一版即能补救之者）我期望将以新版之大为明晰补偿之。在种种刊物中——评论及论文——我见及彻底精神在德国并未消灭，仅为一时流行之虚伪自由思想所掩蔽；以及批判途径之艰难曾不沮丧笃学明

智之士之通读我书，不胜欣慰之至——此一种著作乃引达学术的（且唯其为学术的始能持久存在，故为最需要者）纯粹理性之学问。在释明中，随处缺陷之处颇多，完成之业，我将期之富有洞察力而又具有说明畅达之天才之人士（我实自觉未具有此种天才）；盖关于此一点，其危险不在为人所论驳而在不能为人理解。自今以往，我虽不能容许自身加入论战，但我将严密注意一切提示，不问其来自论友或论敌，以为将来依据此准备的学问以缔造其体系之用。在此等等劳作之进展中，我年事已甚高（本月已达六十四岁），故我若欲成就"我所提议提供一自然玄学及道德玄学之计划"（此种自然玄学及道德玄学足以证实我在思辨理性及实践理性两领域中所批判之真理者），则我必节省我之时间。故清除本著中晦昧之处（此为新事业之所不可避免者）及为本著全体辩护，我必期之以我之教说为彼自身所有之人士。哲学著作不能如数学论文防卫谨严，故触处可受人驳击，但其体系之结构，自统一之全体观之，则固无丝毫危及之虞也。具有通达无碍之精神通晓新体系者甚鲜；且因一切革新，通常不感兴趣，故抱从事于此新体系之志趣者更鲜。吾人如随处择片段文字，截去其前后联络，比较考订，则外观上之矛盾自必不少，尤其在以自由表达方法所著作之书籍。在以耳为目之人士观之，此种矛盾有损著作之价值；但在通晓全体理念之人士观之，则此种矛盾极易解决者也。故如学说之本身坚强，则凡其初似足以伤及此学说之偏重过度之处，经历时日，适足以使学说中向之精粗轻重不平衡者因而平衡；且若有公正、明察、性易通欲之人士，殚其心力为之阐释，则短期间内，此学说之叙述文辞，亦必斐然可观者也。

一七八七年四月 堪尼希堡

---

[1] 在我所选择之例证中，我并非推溯其实验方法史之正确径路，盖关于实验方法之起始，吾人实无精确之知识。

[2] 此种方法乃模拟自然研究者之方法，即在为实验所肯定或否定者之中探求纯粹理性之要素 。顾纯粹理性之命题，尤其在越出可能的经验之一切限界时，不能与在自然科学中者相同，以关于其对象之任何实验检验之也。论究吾人先天所采用之概念及原理，吾人之所能为者，唯自二种不同观点用此等概念及原理以观察对象耳——即一方面与经验相联结，视为感官及悟性之对象，另一方面则视为努力欲超

越一切经验限界之孤立的理性之对象，即纯为所思维之对象。如以此二重观点以观察事物，吾人自见与纯粹理性之原理相一致，但若以单一之观点观察事物，则理性实陷于不可避免之自相矛盾，实验即所以决定此种区别之为正当者也。

[3] 纯粹理性之此种实验，极似化学中之实验所名为还原法，即通常之所名为综合法 者是也。玄学之分析 乃分纯粹先无的知识为二种极不相同之要素，即视为现象一类事物之知识及物自身之知识被复以辩证的方法 联结二者以与理性所要求之"不受条件 制限者之必然的理念"相调和，且见及除由以上之区别以外，绝不能得此种调和，故此种区别乃必须承受者也。

[4] 与此相同，天体运动之根本法则，对于哥白尼最初仅假定为一种假设者，与以已证实之正确性，且在同时又产生不可见的宇宙联结力（牛顿之引力）之证明。但若哥白尼不敢以"与感官相反但亦真实"之方法，即不在天体内探求而在观察者中探求所观察之运动，则不可见的宇宙联结力将永为不能发现之事物。与哥白尼之假设相类似，在批判一书中所说明之转变观点，我在序文中仅视为一种假设提出之而已，盖欲使人注意在此种转变中（此常为假设的）最初所尝试之性质耳。但在批判本文中，则将自吾人所有空间时间之表象之性质及悟性之基本的概念，以证明其为必然的而非假设的。

[5] 认知一对象必须我能证明其可能性，或自其为经验所证实之现实性，或先天的由理性证明之。但仅须我不自相矛盾，即我之概念若为一可能的思想，我即能思维 我之所欲思者。即令我不能在一切可能性之总和中保证是否有一对象与此概念相应，但此（译者按：即不自相矛盾及为可能的思想）自足为此概念之可能性。顾在我能赋与此种概念以客观的效力，即实在的可能性以前，尚须有其以上之事物，盖前一可能性纯为逻辑的。此以上之事物无须在知识之理论的源流中求之；此盖能存在实践的源流中者也。

[6] 严格言之，所增加者（虽仅改变其证明方法）仅为心理学的观念论之新驳论（197页以下）及外的直观之客观的实在性之严格的（亦为我所信为唯一可能者）证明。观念论就玄学之主要目的言之，固可以为无害（实际虽并非无害），但其以外物之存在（吾人所有知识之全部质料及至内感之质料皆自此而来）必须纯视为信仰上之所假

设者，且以为若有人怀疑外物之存在，吾人绝不能以满足之证明解其疑云云，故观念论仍为哲学上及人类理性上之污点。自第三行至第六行在证明中所用之表现文字，间有晦昧之处， 我已改易之如下： 但此持久者不能为我内部中之直观 。 盖在我内部中所见其规定我之存在之一切根据 ， 皆为表象 ， 若以表象言 ， 则其自身自必要求一与表象有别之持久者 ， 表象之变易 及我在时间中 （表象皆在此时间中变易 ）之存在 ， 皆与此持久者相关 而被规定者也 。对于此证明或尚有反对之音，以为我仅直接意识在我内部中之事物，即仅意识"我之关于外物之表象"，因而在我以外是否有与表象相应之任何事物，仍为不能决定之事。但由内的经验，我意识我在时间中之存在 （因而亦意识及我之存在能在时间中受规定），此点即为"仅意识我之表象"以上之事实。此与关于我之存在之经验的意识 符合此经验的意识，仅由其与在我以外而与我之存在相联结之某某事物相关而被规定者。我在时间中存在之意识与"其与在我以外某某事物有关之意识"相联结（合二者为一），故使外物与吾人之内感联结而不可分者，乃经验而非空想，乃感官而非想象力。盖外感在其自身中已为直观与实际在我以外之某某事物之关系，而外感之实在性，就其与想象有别之点而言，纯依据目前之所发现者，即依据"与内的经验联结不可分离而为内的经验所以可能之条件之事物"。故若在"我在"之表象中（此为伴随一切我之判断及悟性活动者）我之存在之智性的意识 我同时能使之与"由智性的直观所得我之存在之规定"相联结，自无须与在我以外某某事物相关之意识。但即智性的意识先在心中发现（按即"我在"之意识），而我之存在所唯一能由以决定之内的直观则为感性的，且与时间之条件相联结者。故此种规定及内的经验自身，依据"不在我内部中之持久的某某事物"，因而仅能依据在我以外之某某事物，对于此某某事物我必以我自身为与之有关者。故若普泛所谓经验而成为可能，则外感之实在性必与内感相联结，易言之，我意识"在我以外与我感官相关之事物"，其确实正与我意识我自身之存在一如在时间中所规定者相同。欲决定所与直观中孰为"在我以外之对象"实际相应者，即孰为属于外感 者（此等直观应归于外感不应归之于想象力），吾人必须在每一个别事例中诉之于"普泛所谓经验乃至内的经验所由以与想象相区别"之规律而决定之——此际乃以实有所谓外的经验之一类事物之命题为其前提者也。此外尚须附加一言，存在中所有持久的 某某事物之表象与持久的表象 非同一之物。盖持久的某某事物之表象虽与吾人所有之一切表象相同，常为变易的交代的（物质之表象亦复如是），但仍与持久的某某事物相关。故此持久的某某事物必为外的事物，与吾人之一切表象

不同，且其存在亦必包括在我自身存在之规定 中，二者合成一单一之经验，此种经验若不同时为外的（部分的）则亦不能在内部发生者也。至此事如何可能，吾人之不能更有所说明，正与吾人不能说明吾人何以能思维时间中之常住者相同，常住者与变易者之同时存在，即产生变化之概念。

导言

一 纯粹知识与经验的知识之区别

吾人所有一切知识始于经验，此不容疑者也。盖若无对象激动吾人之感官，一方由感官自身产生表象，一方则促使吾人悟性之活动，以比较此类表象，联结之或离析之，使感性印象之质料成为"关于对象之知识"，即名为经验者，则吾人之知识能力，何能觉醒而活动？是以在时间次序中，吾人并无先于经验之知识，凡吾人之一切知识，皆以经验始。

吾人之一切知识虽以经验始，但并不因之即以为一切知识皆自经验发生。盖即吾人之经验的知识，亦殆由吾人所受之于印象者及吾人之知识能力（感性印象仅为其机缘）自身所赋与者二者所成。设吾人之知识能力对于经验的知识有所增益，则非勤加注意，使吾人善于离析此所增益者以后，吾人殆不能辨别知识之质料与知识能力之所增益者。

是否有离经验乃至离一切感官印象而独立自存之知识，则为一至少须严密审察之问题，而不容轻率答复者。此类知识名为先天的，以与来自后天的即来自经验之经验的知识有别。

但此"先天的"名词并未精确指示吾人所有问题之全部意义。盖通常有许多自经验所得之知识，亦常谓为吾人先天的具有之，或谓为先天的能具有之者，其意义所在乃指吾人并不直接自经验得之而自普遍的规律得之耳——但此类规律乃吾人自经验所假借者。故吾人对于一掘其居室屋基之人，谓能先天的知此屋之将倾覆，即彼无须俟此屋之

实际倾覆即知之。顾彼仍未能完全先天的知此。盖彼由经验始习知物体之有重量，及当其支持者撤除以后，即将倾覆耳。

是以在本书以下所述所谓先天的知识非指离某某个别经验而独立自存之知识，乃指绝对离开一切经验而独立自存之知识。与此相反者为经验的知识，此仅后天的可能，即仅由经验而可能之知识。当先天的知识未杂有经验的事物在内，则名为纯粹的。例如"一切变化皆有其原因"之命题，虽为先天的但非纯粹的，盖因变化乃仅能得自经验之概念。

二 吾人具有某种先天的知识，乃至常识亦绝未缺乏此类知识

吾人此处所需乃一能用以正确辨别纯粹知识与经验的知识之标准。经验教示吾人某某事物之情状如是如是，而非某某事物必须如是不能别有其他情状之谓。于是第一，设吾人有一命题，在思维时，被思维为必然者，则此命题为先天的判断；此命题设更非由任何命题引申而来（除亦具有必然的判断之效力者），则此命题为绝对的先天的判断。第二，经验从未以真实严格之普遍性赋与其判断，而仅由归纳与之以假定的、比较的普遍性。是以吾人仅能谓在吾人迄今所观察之限度中，某某规律未见有例外耳。今如有一判断以严格的普遍性思维之，即不容其有例外之事可能者，则此一判断非来自经验而为绝对先天的有效。经验的普遍性，仅以在最多数事例中所视为有效力者任意扩而充之，以之为对于一切事例皆有效力，例如"一切物体皆有重量"之命题。反之，当严格的普遍性为一判断之本质者时，则此一判断乃指示知识之一种特殊源流即指示一种先天的知识能力。因之，必然性与严格的普遍性，为先天的知识之正确标准，且二者有不可分离之关系。唯因行使此等标准时，判断之偶然性有时较判断之经验制限更易于显示，或因判断之无限制的普遍性，有时较判断之必然性更易明显证明，故分别行使此二种标准较为合宜，盖每一标准就其自身言，皆确实无误者。

在人类知识中有必然而又普遍（自最严格之意义言之）之判断，即纯粹的先天的判断，此固极易显示者也。如欲从学问中求一实例，则吾人仅须取数学之任何命题即见之；如须从常识中求一实例，则"一切变化必有一原因"之命题，即足以尽之矣。在后一例中，此原因概念显然含有与结果相连之必然性及规律所有之严格的普遍性等之概念，所以吾人若如休谟（Hume）所为，欲从"所发生事象与前一事象之重复联想"，及"连结表象之习惯"（此习惯由重复联想所发生，而仅成为主观的必然性者）以引申此原因概念，则原因概念将因而丧失无余矣。今即不征之此种实例，亦能展示纯粹的先天的原理为使经验可能所不可缺者，因而证明此类原理乃先天的存在者。盖若经验所依以进行之一切规律，其自身常为经验的，因而为偶然的，则经验又何从得其正确性？盖此等规律固不能视为第一原理者也。唯吾人今则以证实吾人之知识能力有一种纯粹运用及提示此类运用之标准为何，即已满足矣。

此种先天的起源，不仅判断中有之，即概念中亦有之。盖若吾人从一物体之经验的概念中，将其中所有一切经验的形象，如色、刚、柔、重乃至不可入性等等，一一除去，但仍留有一物体（此物体今已消灭无余）所占之空间，此空间固不能除去者也。又若吾人从任何对象（物质的或非物质的）之经验的概念中，将经验所教示吾人之一切性质除去，但仍不能将"对象所由以被思为实体或被思为属于实体者"之性质除去（此实体之概念，虽较之普泛所谓对象之概念更为确定）。故由于实体概念所迫使吾人承服其为实体之必然性，吾人唯有承认此必然性之基础在吾人所有先天的知识之能力中耳。〔1〕

〔1〕在第二版中，导言共分五节，而第一版则为两节。第二版中之第一第二两节，在第一版中则为首二段，其文如下：

先验哲学之理念

经验为吾人悟性在改造感性印象之质料时所首先产生之产物，此无可疑者也。因之，经验为最初所授与吾人之知识，且在经验之进展中新知无穷，所以在一切未来时代之连续生活中所能采集之新知识，绝无缺乏之虞。但经验绝非限定吾人悟性之唯一领域。经验教示吾人以事物之所有情状，而非事物之必然如是不容别有其他情状者。是以经验不与吾人以真实之普遍性；而理性则因其坚执此类普遍性之知识，故为经验所刺激而非经验所能满足。此类普遍的知识（同时具有内的必然性之

性质），因其自身离去一切经验，必应明晰而正确。因之，此类知识名为先天的知识；反之，仅自经验假借来者，则通常名之为后天的或经验的所知。

其尤为显著者，即在经验中，吾人亦见含有"其作用唯在连结种种感官表象"起自先天之一类知识。盖即吾人自经验中除去属于感官之一切事物，仍见其留有若干本源的概念及自此类概念引申而来之判断，此类概念与经验无关，必纯由先天的发生，盖以其能使吾人对于所显现于感官之对象，更能有（或至少使吾人信以为能有）较经验所能教示者以上之主张耳——此类概念对于吾人之主张与以真实之普遍性及严格之必然性，此皆非经验的知识所能提供者。

三 哲学须有一种规定先天的知识之可能性、原理及其范围之学问

较之以上所述更为逾越常度者，乃有某类知识离去一切可能的经验之领域，貌似扩大吾人之判断范围于一切经验限界以外，至其所以实行之者，则唯赖"经验中不能有其相应对象"之概念。

正赖此类知识，吾人之理性乃得在感官世界以外经验所不能导引不能较正之领域中，从事于"吾人所视为较之悟性在现象领域中所习知者更为重要其目的更为高贵"之研究。对于此类切要研究，吾人因其性质可疑，则宁愿冒误谬之危险以尝试之，而不愿就此作罢或轻视淡漠此种为纯粹理性自身所设定绝不能回避之问题，为神、自由、灵魂不灭三者。其最后目的唯在解决此类问题之学问（以及其所有一切准备）为玄学；玄学之方法，最初为独断的，此乃并未先行审察理性之能力是否适于如是伟大之事业即贸然从事者。

当吾人离去经验根据以后，对于吾人所设计建造之建筑物基础，应由绵密之研究，自行保证，凡吾人所有之知识，非先确定其由来，绝不使用，所有之原理，非先知其起源，绝不信赖，此固极自然者也。质言之，应先考虑悟性因何而能到达此先天的知识，及此先天知识所能有之范围、效力、价值如何等等问题，实极自然。唯此"自然"一词，吾人若指正当合理所应有者而言，则自然诚莫过于此。若吾人以"自然"一词指习见者而言，则适得其反，此类研究之所以久被忽

视，乃成为最自然而最易明之事矣。盖因属于此类知识之一部分即数学久已证实其可信赖，因而对性质上与之不同之其他部分，亦有乐观之期望。况吾人一旦出乎经验范围之外，即无为经验所否定 之虑。而引使吾人扩大知识之诱惑，又如是之强烈，非遭遇直接矛盾，绝不能阻止吾人之进行；且此类矛盾，吾人若在所有之空想构造中加以审慎，即能避免——唯矛盾虽能避免而其为空想之构造则如故。数学关于吾人离去经验在先天的知识中所能进展之程度，实与吾人以光辉之例证。顾数学所研究之对象及知识，唯限于其能表现于直观中者。但此种情形易被忽视，盖因在思维中直观自身即能先天的授与吾人，因而难与纯然概念相区别。为此种所已证明之理性能力所误，渴望知识扩大之心遂不知有所制限。轻捷之鸽翱翔空中，感遇空气之抗阻，遂悬想在真空中飞行，当更畅适。柏拉图（Platon）以感官世界制限悟性过甚，遂鼓观念之翼，轻率离感官世界以入纯粹悟性之真空界中，其情正同。顾彼未见及竭其所有之力，实未尝有所寸进——良以未遇“彼所可据为支点能应用其能力而使悟性活动”之抗阻耳。竭其力之所能，急遽完成其思辨的结构，唯在完成后始研讨其基础之是否可恃者，比比皆是，此诚人类理性共通之运命。当其欲使吾人确信其基础之巩固，或意在使吾人废弃能危及其基础之最新研讨，乃借种种文饰之辞自解。但当实际经营此思辨的结构时，吾人何以能无所疑惧而傲然自以为贯通一切者，盖由于此种情形，即理性之大任务（或许最大任务）在分析吾人关于对象所已有之概念。此种分析，予吾人以相当数量之知识，此类知识虽仅在阐明吾人概念中之所含有者（虽在混淆状态中），但至少就其方式而言，尚足视为创见。然若就其质料或内容而言，则并未扩大吾人所已有之概念，仅分析之而已。唯因此种程序产生真实之先天的知识，理性遂深为所惑，于不自觉中，潜引入性质完全不同之主张于其内——即以完全相异之其他概念加于所与概念，且先天的加于其上。至理性何以能如是，则尚未为人所知。且此一问题亦从未为人所思及。故我即将进论此两种知识间之异点。

四 分析的判断与综合的判断之区别

在含有主宾关系之一切判断中（今仅考虑肯定的判断，至以后适用于否定的判断，则极易为之）此种关系之所以可能共有二种方法。

或乙宾词属于甲主词而为包含于甲概念中之某某事物，或乙与甲虽相联结而乙则在甲概念之外。前一类我名之为分析 判断后一类则名之为综合 判断。分析判断（肯定的）其中宾主连结，视为相同之事物；凡其连结，不以宾主二者为相同之事物者，则应名为综合判断。前一类，因宾词对于主词之概念一无所增益，唯将主词之概念分剖成"所含在其中构成此一概念之若干概念"（虽属混淆），故亦可名之为说明的判断（Erlaüterungsurtheil）。后一类则对于主词之概念加以一"其所绝未含有，且即分析亦不能自其中抽绎"之宾词；故又名之为扩大的判断（Erweiterungsurtheil）。例如"一切物体皆为延扩的"，此即一分析的判断。盖若求"与物体相连结之延扩"，则固无须逾越物体概念以外。诚以欲觅此宾词，仅须分析此物体概念即得，即我自身能意识我常在此物体概念中所思维之杂多足矣。故此判断为分析的。但若云"一切物体皆有重量"，则此宾词与我在普泛所谓物体概念中所思维者有极不同之点；故加有此类宾词，即产生综合的判断。

经验判断〔1〕就其自身而论，皆为综合的。欲在经验上建立一分析的判断，则为背理。盖当构成此分析的判断，我不必越出我之概念以外，即无须经验之证明以维持之者。因之，"物体为延扩的"之命题，乃先天的有之而非经验的。诚以在诉之经验以前，此物体概念中已具有我之判断所需之一切条件。我仅依据矛盾律，自此概念中抽绎此所需之宾词，同时且能意识此判断之必然性——此为经验所绝不能教示吾人者。反之，在普泛所谓物体之概念中，虽不能包含"重量"一宾词，但此物体概念乃由经验所有部分之一部分以指示经验之对象者，故我能将此同一经验之其他部分加于此一部分，而使之同属于此概念。其初我能由延扩、不可入性、形体等等之属性，自分析方面以了解此物体概念（所有此种属性已包含在物体概念中）。但当还顾我所由以得此物体概念之经验，而见及"重量"常与上述云云之属性相连结，于是我将此"重量"作为一宾词而系附于此概念；唯我之系附此宾词，乃综合的，因而扩大我之知识。故"重量"宾词之所以能与物体概念综合，乃依据经验。盖一概念虽不包含在其他之概念中，但仍互相联属（虽为偶然的），成为一经验全体所有之部分，此经验自身即为直观之综合的连结。

但在先天的综合判断中，则绝无此类经验之后援（在此种判断中，并无在经验领域中探求之便益）。当我欲出甲概念之外以知乙概念与甲概念相连结，则我所依据者为何？综合之由以可能者，又为

何？今以“一切发生之事物皆有其原因”一命题而言。在“发生之事物”之概念中，我实思维“有一时间在其前之一种存在”，以及等等，因而从此概念能得一分析的判断。但原因概念乃在此概念之外而指与此“所发生者”不同之某某事物而言，故绝不能包含于“所发生事物”之表象中。然我何以能以“与之完全不同者”为此“所发生事物”之宾词，且何以又知原因概念虽不包含其中而又隶属于此概念，且为必然隶属之者？当悟性信其能在甲概念以外，发现与此概念性质绝异而同时又视为与之相连结之乙宾词时，悟性所依恃之“不可知等于X 者”果为何？此X绝非经验，盖因使第二表象与第一表象相连结，所提示之原理不仅具有经验以上之普遍性，且又具有必然性之性质，故完全为先天的，且以纯然概念为其基础者。所有一切吾人之先天的思辨知识最后之所依据，必为此综合的即扩大的原理；分析的判断固极重要而又必须，但仅在使此种确实而广大之综合（即对于固有之知识能增加真实之新知识者）所必须之概念明晰时，始重要而必须耳。〔2〕

〔1〕自经验判断至此段之末，皆为第二版所改易者，至第一版之原文则如下：

由以上所述显然如下：（一）吾人之知识由分析的判断绝不能扩大，仅我所已有之概念提示于前，而使我易于理解耳；（二）在综合的判断中，如欲知一实词不包含于此概念中而又隶属之者，则必须于主词概念之外，别有为悟性所依据之某某事物（X）。

在经验的判断即关于经验之判断之事例中，欲适合此种要求，绝无所谓困难。此X即我由甲概念所思维之“对象之完全经验”——甲概念乃构成此经验之一部分者。盖因我在普泛所谓物体之概念中虽不能包括“重量”一宾词，但此物体概念，乃由经验之一部分以指示此完全经验；所以我能将同一经验之其他部分加于此一部分作为隶属之者。先由分析，我能由延扩、不可入性、形体等等以理解此物体概念（所有此种属性已包含在物体概念中）。欲扩大我之知识，我还顾我所由以得此物体概念之经验，而见及“重量”常与以上云云之属性相连结。经验即甲概念以外之X，而为乙“重量”宾词与甲概念间之综合所以可能之所依据者。

〔2〕第一版此下尚有一段：

此处尚伏有一种神秘[1]，纯粹悟性所生知识之能进入于无制限之领域，端赖此神秘之解决，始能确实可恃。吾人今所必须从事者，乃在就先天的综合判断所固有之普遍性，以发现此种判断所以可能之根据，而得洞察所以使此类判断可能之条

件，以及将此种自成一类之知识，按其来源、部类、范围、限界，组成一完备而足供一切使用之体系。关于综合判断之特点，今姑以此为限。

五 理性之一切理论的学问皆包含有先天的综合判断而以之为原理

（一） 一切数学的判断绝无例外皆为综合的 。此一事实虽确实不可动，其结果虽极重要，但向为从事分析人类理性之人所忽视，且彼等所有一切推断，亦正与此事实相反。彼等见及一切数学推理依据矛盾律进行（此为一切必然的正确性之性质所要求者），遂以为数学之基本命题，亦能由矛盾律知其真确。此实一谬见。盖综合的命题虽能依矛盾律认知之，然须在"别有一综合的命题为其前提，而视为自此别一命题所推论来者"之时始然耳，至综合的命题自身则绝不能由矛盾律认知之也。

首宜注意者，所严格称为数学的命题，常为先天的判断而非经验的；盖因其具有不能自经验得来之必然性。设此点为人所否认，则我之论述愿限于纯粹数学，盖即此纯粹数学之概念，已含有不包含经验的知识而纯为纯粹先天的知识之意义。

吾人最初能以7 + 5 = 12 之命题视为纯然分析的命题，以为由矛盾律自"七与五之和"一概念中推演而来。但吾人若更详加审察，则将见及此"七与五之和"一概念中，只含有二数连结为一之一事实，其中并未思及连结此二数之单一数为何数。仅思七与五之连结，绝不能谓为已思及十二之概念；且即尽我之能以分析我所有此可能的和数之概念，亦绝不能在其中得十二之数。吾人须出此等概念之外而求助于"与二数中之一相应之直观"，例如吾人之五指，或（如昔格内尔之算术中所为）五点，即以此直观中所与之五单位，逐一加于七之概念上。盖吾人先取七数，又以"成为直观之五指"代五之概念，于是将我先所聚为五数之各单位，逐一加于七数上，借此手指形象之助，而后能成十二之数。至五之必须加于七上，我已在和数等于七加五之概念中思及之，但其中并不含有和数等于十二之意义。故算术的命题常为综合的。

吾人如采用较大数目，则此事当更明显。盖在较大数目时，愈见吾人任令如何穷究概念，若仅分析而不借助于直观，则绝不能发现和数之为何数。

纯粹几何学之基本命题，同一非分析的。“两点间之直线为最短线”一命题，乃综合的命题。盖因“直”之概念并不包含“量”，而只表示其“质”。此最短之概念，纯为所加增者，任令如何分析，亦不能自直线之概念中得之。故必须求之直观；唯由直观之助，综合始可能。使吾人通常信为“此种必然的判断之宾词已包含在概念中，因而此判断为分析的”云云者，其原由全在所用名词之意义含混。在思维中，吾人必须加某一宾词于所与概念，此种必然性乃概念自身所固有者。但问题则不在吾人在思维中应 以何者加之于所与概念，而在吾人实际 在概念中所思维者为何（即令其意义不甚显著）；是以宾词虽必须系附于此概念，但系附之者，乃由于所必须附加于此概念之直观，而非在概念自身中思维而得，此固彰彰明甚者也。

几何学家之所以为前提者若干基本命题，实际固为分析的而依据矛盾律者。然此类命题有类同一律命题，仅用为方法上连锁之环节，而非作为原理；例如甲 = 甲，即全体等于其自身；又如（甲+乙）> 甲，即全体大于其部分，等等。即使此类命题，其有效乃本之纯粹概念，但其所以能在数学中容受者，则仅因其能在直观中表现之耳。

（二） 自然科学 （Physics）包含有作为其原理之先天的综合判断 。我仅须引两种判断 即“在物质界之一切变化中，物质之量仍留存不变”及“在运动之一切传达中，动与反动必常相等”。此两种命题显然不仅为必然的，因而其起源为先天的，且亦综合的。盖在物质概念中，我并不思及其永存性，而仅思维其在所占空间中之存在。我越出此物质概念以外在思维中，先天的加入所不包含在物质概念中之某某事物于物质概念。故此命题非分析的而为综合的，且为先天的所思维者；凡属于自然科学纯粹部分之其他命题，亦皆如是。

（三） 玄学 即令吾人视之为尚无所成就，但由于人类理性之本质，仍为必不可无之学，而应包含有先天的综合知识 。盖玄学之任务，不仅在分析吾人关于事物先天的所自行构成之概念，以之分析的究明此类概念，而在扩大吾人之先天的知识。职是之故，吾人须用“以不包含在概念中之某某事物加于所与概念”之原理，且由先天的综合判

断，越出所与概念，直至经验所不能追随之程度，例如在"世界必须有一最初之起始"等类命题中。故玄学，——至少就其目的而言，——纯由先天的综合命题而成者也。

六 纯粹理性之概要问题

吾人如能将许多研究，归纳在一单一问题之方式下，则所得已多。盖精密规定吾人之事业，不仅轻减吾人自身之工作，且使审察吾人事业之结果者，亦易于判断吾人之所从事者是否有成。今以纯粹理性之固有问题归摄于下一问题中：即先天的综合判断何以可能？

玄学之所以尚留存于虚浮及矛盾之动摇状态中者，全由于从未先行考虑此一问题，甚或分析的判断与综合的判断间之区别，亦从未考虑及之。故玄学之成败，实系于此一问题之解决，或充分证明实际上绝无此问题所欲说明之可能性。在哲学家中，休谟最为近接此问题，但远未以充分精确及普遍性考虑此问题。彼专致力于因果关联（principium causalitatis）之综合命题，自信已揭示此类先天的命题之完全不可能者。吾人今如容认其结论，则一切吾人所名为玄学者，纯为幻想，而吾人所自以为理性之所洞察者，实际仅得之经验，且在习惯力之下始有此貌似必然性之幻想。休谟如曾就问题所有普遍性以观察吾人之问题，则彼绝不致有此种毁弃一切纯粹哲学之言论。盖彼将见及以彼之所论证，则所视为确实包有先天的综合命题之纯粹数学亦将成为不可能；以休谟生平之卓识，自当无此种主张矣。

解决以上问题，同时吾人亦决定在建立及发展含有"对象之先天的理论知识"之一切学问中纯粹理性运用之可能性，因而须解答以下之问题：即

纯粹数学何以可能？
纯粹自然科学何以可能？

此类学问本实际存在，今究问其因何可能，实极适切；盖此类学问之必然可能，已由其存在事实而证明之矣[2]。但在玄学，则因其

自来无所进步，且其所有体系，就玄学固有之目的而观，无一可以称为实际存在者，所以使人有充分根据怀疑玄学之可能性。

顾在某种意义中，此类知识可以视为已有；盖即谓玄学已实际存在，即不视为学问，亦当视为自然倾向（metaphysica naturalis）。盖人类理性不仅为博学多识之虚荣所促动，且实为自身内部之要求所鞭策，热烈趋向"理性之经验的运用或由引申而来之原理所不能解答之问题"。是以无论何人当其理性成熟至可以思辨之时，即常有某种玄学存在，且常继续存在。

于是吾人即有以下一问题：

视为自然倾向之玄学何以可能？

盖即纯粹理性对于其自身所提呈，及为其自身之要求所驱迫，而欲尽其所能以解答之问题，因何从普遍的人类理性之本质发生？

但因迄今所以解答此等自然的问题——例如世界是否有一起始，或无始以来永恒存在——之一切尝试，常遇不可避免之矛盾，故吾人不能以玄学之自然倾向为已足，即不能以纯粹理性自身之能力为已足，此一种能力乃某种玄学（不问其为何种）常由以发生者。理性必须能确定吾人能否知玄学之对象，即吾人能否决定所研究之对象，以及有无能力判断此等对象，因而吾人或一任纯粹理性之发展，或加以确定之制限。由以上概要问题所发生之最后一问题，应采以下方式：即

视为学问之玄学何以可能？

是以理性之批判，终极必引入于学问的知识；反之，理性之独断的运用，则使吾人陷入于独断的主张——常能有同一貌似真实之他种主张与之相反对立——因而陷入怀疑论。

此种学问绝不能繁复至令人却步，盖因其所论究者，非繁复无尽之理性对象，而只理性自身及纯由理性自身中所发生之问题，且此类问题乃由理性本性所加于理性，而非与理性相异之事物性质所加于理性者。理性一旦如已完全了解其关于对象（在经验中所能呈显于理性

者）之自身能力，则对于理性超越一切经验限界之尝试行动，自易决定其范围及限界至完备正确之程度。

于是吾人能（且必须）以历来独断的建立玄学之一切尝试，为无益之举。盖在此种所尝试之任何体系中，分析的部分，——即仅分析吾人理性先天的所固有之概念，——绝非玄学之目的所在，而仅为扩大其先天的综合知识之真实玄学之一种准备。对于此扩大先天的综合知识之目的，分析概念毫无用处，盖分析仅能示吾人以此等概念中所包含者为何，而不能示吾人如何先天的到达此等概念。故必须解决此如何先天的到达此类概念之问题，吾人始能决定此类概念对于"一切普泛所谓知识之对象"之有效应用。苟一见及此不可否定之理性自相矛盾（即在理性之独断过程中，亦不可避免者），久已将现今所有一切玄学体系之权威颠覆无余，则废弃此类玄学上之主张，正无须过自抑制而后能者。吾人如不为内部困难及外部反对所沮丧，则其努力须有坚韧不拔之心，运用与历来所用者全然不同之方法，使此人类理性所不可欠缺之学问，最后达到繁荣丰盛之发展——盖此一种学问，其支系即能割裂以尽，而其本干则绝不能消灭者也。〔1〕

〔1〕五、六两段乃第二版所增加者。

七 名为"纯粹理性批判"之一种特殊学问之理念及区分

由上所述，吾人到达可名为纯粹理性批判之一种特殊学问之理念。〔1〕盖理性乃提供"先天的知识之原理"之能力。故纯粹理性含有吾人由以绝对先天的能知任何事物之原理。一种纯粹理性之机官（Organon），殆为一切纯粹先天的知识所依据之始能获得始能实际存在之一类原理之总汇。尽此种机官之用，殆能产生一种纯粹理性之体系。但因成立此种体系，所应研究者颇多，且在此处能否扩大吾人之知识，即能扩大，又在何种事例中，尚多可疑，故吾人能以纯为审察纯粹理性之源流及限界之学问，视为纯粹理性体系之预备学问。是以此类学问应名之为纯粹理性批判，不应名之为纯粹理性学说。至其在思辨中之功用，应仅为消极的，盖非扩大吾人之理性，而仅在究明吾人之理性，使之得免于误谬——即此一端，所获已极大。凡一切知

识不与对象相关，而唯与吾人认知对象之方法相关，且此种认知方法又限于其先天的可能者，我名此种知识为先验 的。此一类概念之体系，可以名为先验哲学 。但即此类体系，在现今阶段，仍为过大之事业而力有所不足者。盖此种学问，必须完全包有分析的与综合的两种先天的知识，但就现今吾人所有之目的而言，则此实过于庞大。吾人所应分析之程度，仅以在其全范围中，因欲了解吾人所唯一须要论究之先天的综合原理所必须者为限。此种不应名为学说，而只能名为先验的批判之研究，正吾人现今所从事者。其目的不在扩大知识而在校正知识，以及对于一切先天的知识提供一检验其有无价值之标准。故此种批判，如机官可能，乃机官之准备；如或不可能，则至少乃纯粹理性之法规之准备，此种法规或机官乃纯粹理性哲学之完善体系在适当途程中（不问此体系在扩大理性知识中成立或在制限理性知识中成立）所由之而能实现者（分析的与综合的）。至此种体系之可能，以及其范围不能过大至使吾人有不能全部完成之感，则就以下之事实，已能推而知之，盖此处所成为吾人研究之主题者，非无尽之事物性质，而为判断事物性质之悟性；且此悟性又仅关于其先天的知识之部分。此类悟性之先天的所有，因其无须求之于外，故对于吾人终不能有所隐蔽，且其范围殆亦小至足容吾人详知悟性之先天的所有，从而判断其有无价值，因即加以正当之评衡者。唯读者于此不能期待有批判书籍及纯粹理性体系等事；吾人所批判者仅为纯粹理性自身之能力。盖吾人唯有建立于此种批判基础之上，始有一可恃之标准以评衡此一领域中古今著作之哲学价值。否则将如浅陋之史家、评论家，以其自身同一无根据之主张而评判他人之无根据主张矣。

先验哲学、仅为纯粹理性批判对之设立其全部建筑计划之一种学问之理念。盖即谓纯粹理性批判应本之原理，保障此种建筑物所有一切部分，皆完密而精确。此乃纯粹理性全部原理之体系。至此批判之所以不自名为先验哲学者，仅因欲成一完善体系，则自须亦包含全部先天的人类知识之详密分析。吾人之批判当然须详举一切所由以构成此类纯粹知识之基本概念。但固无须详密分析此等概念，且亦无须一一评衡由此等概念引申而来之概念。盖此类要求殆无理由，半因此种分析不合吾人之主要目的，盖在分析中，并无吾人在综合（吾人之全部批判唯为此综合而从事者）中所遇之不确定性，半因使吾人负分析、引申、务须完善之责，则将与吾人之一贯计划相背悖（此种责任，苟一念及吾人之目的，即有辞可以谢绝者）。至分析此等先天的概念（吾人以后所欲列举者），及由此等先天的概念以引申其他概

念，则在一旦证实此等先天的概念实包括一切综合原理，且在其主要方面又无缺陷时，固易使之完善者也。

故纯粹理性批判，包含有先验哲学中所有之一切主要部分。唯纯粹理性批判虽为先验哲学之完善理念，但非即等于先验哲学；盖其所行分析，仅以详密审察先天的及综合的知识时所必须者为限。

在区分此种学问时，所首须深切注意者，即不容其自身含有任何经验的要素之概念杂入其中，易言之，此种学问纯由先天的知识所成者也。因之，道德之最高原理及其基本概念，虽为先天的知识，但不属于先验哲学，盖因此类原理及概念，虽不以苦乐、愿欲、性向，等等起自经验之概念为其教条之基础，但在构成一纯粹道德之体系时，则此等等经验的概念必然引入义务概念中，或以之为吾人所欲克制之障碍，或视为绝不容加入动机中之诱惑。

是以先验哲学乃纯粹的及全然思辨的理性之哲学。所有一切实践方面，在其包有动机之限度内与感情相关，而此等感情则属于知识之经验的起源者也。

吾人如对于现所从事之学问，欲成一体系的分类，则必须第一，为纯粹理性之原理论；第二，为纯粹理性之方法论。此主要之二大分类，又各有其细目，唯其分类之理由，今尚不能申说。姑置一言以为先导，则吾人仅须举此一点，即人类知识之两大分干为感性与悟性（此二者殆由共通而不能为吾人所知之根干所生）。由于前者（感性），有对象授与吾人；由于后者对象为吾人所思维。顾在感性能含有——构成对象所由以授与吾人之条件之——先天的表象之限度内，感性始属于先验哲学。且因"人类知识之对象"所由以授与之条件，必须先于对象所由以思维之条件，故先验感性论成为原理论之第一部分。

〔1〕在第一版中尚有以下两句：

知识如不杂有外来的任何事物，则名为纯粹的。知识若无任何经验或感觉杂入其中，且又为完全先天的可能者，则名之为绝对纯粹的。

[1] 古人中设已提及此问题，则此问题本身即有充分力量以反对古来所有一切纯粹理性体系而使吾人得免种种无益之尝试，盖皆知其所必须从事者为何而贸然尝试者也。

[2] 关于纯粹自然科学怀疑者仍多。但吾人只须考虑（经验的）物理学发端所有之种种命题，例如物质量之不灭、惰力性及动与反动平衡等等，立即确信此等命题足以构成一纯粹（或合理的）自然科学（Physica pura），不问其范围广狭何如，总之就此等命题全部，足以单独论究而成为一种独立学问。

一 先验原理论

第一部 先验感性论

导言

一

知识不问其以何种式样何种方法与对象相关，其所由以直接与对象相关，及一切思维所由以得其质料者，为直观 （Anschau-ung）。但直观仅限在对象授与吾人之限度内发生。对象授与吾人，又仅在心有所激动之限度内始可能，此点至少就人而言（译者按：意盖谓人之直观而外，尚有其他思维的存在者之直观，此点康德既不肯定亦不否定，以为吾人对之毫无概念所不能判断者）。“由吾人为对象所激动之形相以接受表象”之能力（感受性），名为感性 。对象由感性授与吾人，仅有此感性使吾人产生直观；直观由悟性而被思维 ，且自悟性发生概念 。但一切思维，不问其直接间接，由其性格最后必与直观相关，故在吾人人类，最后必与感性相关，盖因舍此以外别无其他方法能使对象授与吾人也。在吾人被对象激动之限度内，对象所及于“表象能力”之结果，为感觉 （Empfindung）。由感觉与对象相关之直观，名为经验的 直观。经验的直观之对象（未规定其内容者）泛称为现象。

在现象中与感觉相应者，我名之为现象之质料 （Materie）；其所以规定现象中之杂多使之能在某种关系中整理者，我名之为现象之方式 （Form）。感觉所唯一能由以设定，唯一能由以在某种关系中整理者，其自身绝不能亦为感觉；故一切现象之质料仅后天的授与吾人，而现象之方式则必先天的存于心中以备整理感觉，故必容许离一切感觉而考虑之也。

凡一切表象其中绝无属于感觉之成分者，我名之为纯粹的 （此就先验的意义而言）。普泛所谓感性直观之纯粹方式（直观中之一切杂多皆以某种关系在此方式中被直观者）必须先天的存于心中。此种感性直观之纯粹方式，亦可名之为纯粹直观 。今如在物体表象中，取去悟性关于物体所思维者，如实体、力、可分性，等等，又取去其属于感觉者，如不可入性、坚、色，等等，顾自此经验的直观尚有留存之事物，即延扩与形体。此延扩与形体二者属于纯粹直观，纯粹直观者即无感官或感觉之现实对象而先天的存于心中为感性之纯然方式者也。

一切先天的感性原理之学， 我名之为先验感性论 （transcendental aesthetic）。[1] 必须有此种学问成为先验原理论之第一部分，以与论究纯粹思维之原理名为先验逻辑者相对待。

是以在先验感性论中，吾人第一，须从感性中取去悟性由其概念所思维之一切事物，使感性单独孤立 ，于是除经验直观以外无一物留存。第二，吾人又须从经验直观中取去属于感觉之一切事物，于是除感性所能先天的唯一提供之纯粹直观及现象之纯然方式以外，无一物存留。在此种研究途程中，将发现有两种感性直观之纯粹方式，用为先天的知识原理，即空间与时间。吾人今将进而考虑空间与时间。

第一节 空间

二 空间概念之玄学的阐明

吾人由外感（心之一种性质），表现对象为在吾人以外之事物，且一切对象绝无例外，皆在空间中表现。对象之形状、大小及其相互关系皆在空间中规定，或能在空间中规定者。至"心所由以直观其自身或其内部状态"之内感，则不能产生"所视为对象之心自身"之直观；但内感中尚有一种一定的方式（即时间），而心之内部状态之直观，则唯在此方式中始可能，故凡属于心之内部规定之一切事物，皆在时间关系中表现。时间之不能直观为外部的，亦犹空间之不能直观为在吾人内部中之事物。

于是空间与时间果为何物？此二者是否真实存在？或仅事物之规定或关系，且即不为吾人所直观，但仍属于事物者欤？抑或空间与时间仅属直观之方式，因而属于心之主观性质，离此主观性质则将无所归宿者欤？欲究明此等问题，首宜阐明空间概念。至所谓阐明（expositio），乃指"使属于概念者，有一明显清晰之表象"（虽无须周密详尽）；其含有"展示概念为先天的所与者"，则为玄学的阐明。

（一）空间非由外的经验引来之经验的概念。盖某种感觉之与"在我以外之某某事物"（即占有"我自身所在之空间"中别一部分之某某事物）相关，及我之能表现某某事物之在外而又相互并存（即不仅相异而又在不同之位置），皆必须以空间表象为其前提。故空间表象非自外的现象关系由经验得来者。反之，此一外的经验自身，乃仅由空间表象而始可能者也。

（二）空间乃存于一切外的直观根底中之必然的先天表象。吾人固能思维空间为空无对象，然绝不能想象空间之不存在。故必须视空间为"所以使现象可能"之条件，而不视之为"依存于现象"之规定。空间乃必然的存于外的现象根底中之先天的表象。〔1〕

（三）空间非普泛所谓事物关系之论证的或吾人所谓普泛的概念，乃一种纯粹直观。盖因第一，吾人之所能表现于吾人自身者，仅有一空间；至若吾人所言及之种种空间，意盖指"同一之单一空间"之各部分。第二，部分空间绝不能先于包括一切之唯一空间而有类乎能构成此唯一空间之成分；反之，此等部分空间仅能在唯一之空间中思维之。空间本只有一；至空间中之杂多，以及种种空间之普泛概念，则唯依据其所加入之制限耳。由是言之，在一切空间概念之根底中，乃一种先天的而非经验的之直观。准此以推，例如"三角形中两边之和大于其第三边"之几何命题，绝不能从线及三角之普泛概念引来，乃仅自直观得来，至此种直观实为先天的，且具有必然的正确性者。

（四）〔2〕空间被表现为一种无限的所与量。今因一切概念必须思维为包含于"无数不同之可能的表象中"之一种表象（为此种种不同的表象之共同性质），故能将此种种不同表象包摄在此概念自身之下；但无一概念（就其自身而论）能思维为包有无限表象在其自身中者。唯空间表象则能思维为包含有无限表象在其自身中，盖空间之一

切部分固能同时无限存在 者也。故空间之本原的表象，乃先天的直观，而非概念。

〔1〕在第一版中此段下为：

（三）一切几何命题之必然的正确性，及此等命题所有先天的构成之可能性，皆根据此种空间之先天的必然性。故若空间表象为后天所得之概念，及由普泛所谓外的经验得来者，则数学的规定之第一原理，殆仅为知觉矣。于是此类第一原理将同具知觉所有之偶然性；"两点之间仅能有一直线"之命题，殆非必然的而仅为经验所常教示吾人者矣。凡自经验引来者，仅有比较的普遍性，即由归纳得来者。于是吾人仅能谓限于迄今观察所得，尚未见有具有三向量以上之空间耳。

〔2〕在第一版中（四）下为以下一段：

（五）空间被表现为一种无限的所与量。在一尺及一埃尔中所共有之普泛空间概念，不能对量有任何规定。故在直观之进展中，若非有无限性存在，则空间关系之概念，无一能产生空间无限性之原理者也。

三 空间概念之先验的阐明

我之所谓先验的阐明，乃说明一概念为"其他先天的综合知识之可能性由此始能理解"之原理。为达此目的计，须（一）此类先天的综合知识，实由此所与概念来者，（二）此种知识仅在假定有一说明此概念之方法而后可能者。

几何学乃综合的且又先天的规定"空间性质"之学。于是为使此类空间知识可能，吾人所有之空间表象，应为何种表象？此种空间表象，其起源必为直观；盖由纯然概念绝不能得"超越概念以外之命题"——如在几何学中所见者（导言五）。且此直观必须为先天的，即必须在知觉任何对象以前预行存在吾人心中，故必须为纯粹的而非经验的之直观。盖因几何命题皆为必然的，即必联结有"关于此等命题之必然性之意识"；例如空间仅有三向量之命题。故此类命题绝不能为经验的，换言之，即不能为经验判断，且不能由任何经验判断引来者（导言二）。

顾先于对象自身且对象之概念又能先天的在其中规定之外的直观，何以能存在心中？显见，此直观仅在主观中而为主观之方式的性

质，即以此故为对象所激动，始得对象之直接表象 （即对象之直观）；故其存在，仅限于其为普泛所谓外感 之方式。

是以吾人之说明，乃使人理解"纯为先天的综合知识之几何学"所以可能 之唯一说明。任何说明方法，凡不能说明此点者，虽在其他方面与此说明方法相类似，但以此标准即能与之严为区别者也。

自以上概念所得之结论

（甲）空间并不表现物自身之性质，且不表现物自身之相互关系。盖即谓空间并不表现"属于对象自身，且即令抽去直观所有之主观的条件，依然留存"之规定。盖事物所有规定不问其为绝对的或相对的，绝不能先于其所属事物之存在而直观之，故不能先天的直观之者也。

（乙）空间实仅外感所有一切现象之方式。故空间乃感性之主观的条件，唯在此条件下，吾人始能有外的直观。盖主观感受性，即为对象所激动之主观能力，必须先于对此等对象之一切直观，故极易了解一切现象方式如何能先于现实知觉而先天的存于心中，以及一切对象所必须在其中规定之纯粹直观如何能先于一切经验而包含有规定对象关系之原理。

是以唯从人类立场，吾人始能言及空间，言及延扩的事物，等等。设吾人离外的直观之主观条件（唯在此条件下吾人始能有外的直观），即离此易为对象所激动之倾向，则所谓空间表象绝无表现之意义可言。盖此宾词之所以能归之事物者，仅在事物之能表现于吾人之限度内，即仅归之于感性之对象。此种感受性（吾人名为感性）之永恒方式，乃对象在其中始能被直观为在吾人以外之一切关系之必然条件；吾人设抽去此等对象，则此方式为纯粹直观而负有空间之名。唯以吾人不能将感性之特殊条件视为事物所以可能之条件，而仅能视为事物现象所以可能之条件，故吾人诚能谓空间包括一切对吾人表现为外物之事物，但非一切物自身——不问此等事物为何种主观所直观，或此等事物是否为其所直观。盖吾人关于其他思维的存在者之直观，其是否同一受"所以制限吾人直观及对吾人普遍有效"之条件之束缚，吾人固不能有所判断者也。吾人如以判断所受之制限加于判断中主词之概念，则此判断即为无条件的适用有效。例如"一切事物并存空间"之命题，乃限于将此等事物视为感性直观之对象，始能有效。故若以

此制限条件加于概念而谓"所视为外的现象之一切事物并存空间中"，则此规律乃普遍的适用有效，且无制限矣。是以吾人之阐明，关于所能表现于吾人外部为对象者，在证明空间之实在性 （即空间之客观的适用效力），同时关于事物，在理性就物自身考虑，即不顾及吾人之感性性质时，则证明空间之观念性。于是吾人关于一切可能之外的经验，则主张空间之经验的实在性；但同时又主张空间之先验的观念性——易言之吾人如撤去以上之条件，即撤去受制于可能的经验之制限，而视空间为存于物自身根底中之事物，则绝无所谓空间。

除空间而外，实无与外物相关之主观的表象能名之为客观的及先天的者。盖〔1〕其他之主观的表象，无一能由之引申先天的综合命题，一如吾人能从空间中直观之所为者（导言三）。故严密言之，其他之主观的表象，并无观念性，就其仅属于感性之主观的性质而言，例如在色、声、热感觉中之视、听、触等，虽与空间表象相符合，但因其仅为感觉而非直观，故其自身不能产生任何对象知识，至于先天的知识，则尤非其所能矣。

以上所言，意仅在防免有人臆断此处所主张之空间观念性，能以绝不充分之例证如色、味等说明之。盖此色、味等等不能正当视之为事物之性质，而仅为主观中之变化，且此变化实因人而异者。在此类色、味等例证中，例如蔷薇，其自身本仅现象，乃为经验的悟性视为物自身，但关于其色，则固以视者之异而所见不同。反之，空间中现象之先验的概念，乃批判的使人警觉凡空间中所直观者绝非物自身，空间非属于物自身为其内部的性质之一类方式，对象自身纯非吾人所能知，凡吾人所称为外的对象，只为吾人之感性表象，而空间即此感性表象之方式。至于感性相应之真实事物，即物自身，则不能由此种表象知之，且亦不能知之者；况在经验中从未有关于物自身之问题发生也。

〔1〕自此以至本段末，第一版之原文如下：

故此种一切外的表象之主观的条件，绝不能与其他任何事物相比较。盖酒味并不属于酒之客观的规定（即令吾人不以酒为对象而以之为现象），而属于饮者感官之特殊性质。色非物体直观中所属物体之性质，而仅为光在某种状态中所激动之视觉变状。反之，"为外的对象之条件"之空间，则必属于对象之现象，或对象之直观。味与色，非对象所唯一由之而能成为吾人感官对象之必然的条件。其与现象相联结

者，仅为感官之特殊性质所偶然附加于其上之结果。因之，味、色等非先天的表象，乃根据于感觉者，且在味，乃根据于感觉结果之感情（苦乐）。且亦并无一人能具有色、味等之先天的表象；而空间则因其仅与直观之纯粹方式相关，故不包含有丝毫感觉，且绝无经验的成分，故若形象及空间关系之概念发生，则空间之一切种类及规定，皆能先天的表现，且必须先天的表现之者。事物对于吾人之为外的对象者，唯由空间而后可能者也。

第二节 时间

四 时间概念之玄学的阐明

（一）时间非自任何经验引来之经验的概念。盖若非先假定时间表象先天的存于知觉根底中，则同时或继起之事即永不能进入吾人之知觉中。唯在时间之前提下，吾人始能对于自身表现有一群事物在同一时间中（同时的）或在不同时间中（继起的）存在。

（二）时间乃存于一切直观根底中之必然的表象。吾人能思维时间为空无现象，但关于普泛所谓现象，则不能除去此时间本身。故时间乃先天的所授与者。现象之现实性唯在时间中始可能。现象虽可一切消灭；唯时间（为使现象可能之普遍的条件）本身则不能除去者也。

（三）关于时间关系或"普泛所谓时间公理"所有必然的原理之所以可能，亦唯根据于此先天的必然性。时间仅有一向量；种种时间非同时的乃继续的（正如种种空间非继续的而为同时的）。此等时间原理，绝不能自经验引来，盖因经验不能与以严密之普遍性及必然之正确性者。盖吾人仅能谓通常经验之所教示吾人者乃"如是"而非"必须如是"。至此等时间原理乃适用为经验所唯一由以可能之规律；此等规律非由经验而来，乃关于经验训示吾人者。

（四）时间非论证的概念即所谓普泛的概念，乃感性直观之纯粹方式。种种时间乃同一时间之部分；仅能由单一之对象所授与之表象，为直观。且"种种时间不能同时存在"之命题，非由普泛的概念引

来。此命题乃综合的，其源流不能仅起于概念。故直接包含于时间直观及时间表象中者。

（五）时间之无限性，意义所在，仅指一切规定的时间量，唯由于其根底中所具之唯一时间有所制限而后可能者耳。故时间之本源的表象，必为无制限者。唯当对象授与时，其各部分及其一切量，仅能由"制限"确定表现之者，则其全体表象绝不能由此等概念授与，盖因此等概念仅包含部分的表象；反之，此等概念之自身，则必须依据直接的直观。

五 时间概念之先验的阐明

此处我参照以上一节之第三项，盖本有属之先验的阐明者已列入玄学的阐明中，为简便计，此处则从略。我今所增益者，乃变化概念及与之相联之运动概念（即位置变化）仅由时间表象及在时间表象中始能成立；且此时间表象若非先天的（内的）直观，则无一概念（不问其为何种概念），能使人理解变化之所以可能，即不能使人理解矛盾对立之宾词何以能在同一对象中联结，例如同一事物在同一处所之存在与不存在。唯在时间中，矛盾对立之宾词始能在同一对象中见及，即彼此继起 。故说明运动通论中所提示之先天的综合知识之所以可能（此等知识绝非无用之物）者，即吾人之时间概念。

六 自此等概念所得之结论

（甲）时间非自身存在之事物，亦非属于事物为一客观的规定，故当抽去其直观之一切主观条件，则并无时间留存。设时间为独立自存者，则殆成为现实的事物而又非现实的对象矣。设时间为属于物自身之规定或顺序，则不能先于对象而为对象之条件，且不能由综合命题先天的知之而直观之矣。但若时间仅为直观所唯一由以能在吾人内部中发生之主观的条件，则即能先天的知之而直观之。盖唯如是，此种内的直观之方式，庶能表现在对象之先因而先天的表现之。

（乙）时间仅为内感之方式，即直观吾人自身及内的状态之方式。时间不能为外的现象之规定；盖与形体、位置等无关，而唯与吾人内的状态中所有"表象间之关系"相关。今因此种内的直观不产生形

体，吾人今以类推弥此缺憾。试以一进展无限之线表现时间连续，在此线中，时间之杂多，构成"仅为一向量"之系列；吾人即从此线之性质，以推论时间之一切性质，但有一例外，即线之各部分乃同时存在者，而时间之各部分则常为继续的，此则不能比拟推论者。从一切时间关系亦容在外的直观中表现之事实观之，则此时间表象自身之为直观，益为明显矣。

（丙）时间乃一切现象之先天的方式条件。空间限于其为一切外的现象之纯粹方式，仅用为外的现象之先天的条件。但因一切表象，不问有无外的事物为其对象，其自身实为心之规定而属于吾人之内的状态；又因此内的状态从属内的直观之方式条件，因而属于时间，故时间为一切现象之先天的条件。盖时间为（吾人心之）内的现象之直接条件，因而为外的现象之间接条件。正如吾人先天的能谓一切外的现象皆在空间中，且先天的依据空间关系所规定者，吾人自内感之原理亦能谓一切现象，即感官之一切对象，皆在时间中，且必须在时间关系中。

吾人如抽去吾人所有"内部直观吾人自身之形相"（以直观形相之名称意义而言，吾人自亦能将一切外的直观列入吾人之表象能力中）而将对象视为其自身所应有之形相考虑之，则无时间矣。时间仅关于现象始有客观的效力，而现象则为吾人所视为"感官对象"之事物。吾人如抽去吾人直观之感性，即抽去吾人所特有之表象形相而言及普泛所谓事物，则时间已非客观的。故时间纯为吾人（人类）直观之主观的条件（吾人之直观常为感性的，即限于其为对象所激动），一离主观则时间自身即无矣。但关于一切现象，以及关于能入吾人经验中之一切事物，则时间必然为客观的。吾人不能谓一切事物皆在时间中，盖因在普泛所谓事物之概念中，吾人抽去事物之一切直观形相以及对象所唯一由之而能表现其在时间中之条件。但若以此条件加之于其概念，而谓所视为现象之一切事物，即为感性直观之对象者，皆在时间中，则此命题具有正当之客观的效力及先天的普遍性。

是以吾人所主张者，为时间之经验的实在性，即关于常容授之于吾人感官之一切对象，时间所有之客观的效力。且因吾人之直观常为感性的，凡不与时间条件相合之对象，绝不能在经验中授与吾人。在另一方面，吾人否定时间有绝对的实在性之一切主张；易言之，吾人否定"以时间为绝对的属于事物，为事物之条件或性质，而与吾人感性

直观之方式毫不相关”之说；诚以此属于物自身之性质，绝不能由感官授与吾人者也。此即所以构成时间之先验的观念性者 。吾人之所谓先验的观念性，意盖指吾人如抽去感性直观之主观的条件，则时间即无，不能以之为实质或属性而归之对象自身（离去对象与吾人直观之关系）。但此种时间之观念性与空间之观念性相同，绝不容以感觉之误谬类比说明之者 [2] ，盖斯时常假定感性的宾词（译者按：如色、味等等）所属之现象，其自身有客观的实在性者。在时间之事例中则除其仅为经验的以外，即除吾人将对象自身仅视为现象以外，绝无此种客观的实在性。关于此一点，读者可参考前一节终结时之所论及者。

七 辩释

我尝闻明达之士尝同声反对此“容认时间之经验的实在性而否定其绝对的及先验的实在性”之说，因之我乃推想及凡不熟知此种思维方法之读者自亦反对此说。至其反对之理由则如下。“变化乃实在的，此盖以吾人自身所有表象之变化证明之者——就令一切外的现象以及现象之变化皆被否定。顾变化仅在时间中可能，故时间为实在的事物”。答复此种反对，并非难事。盖吾人固承认其全部论证。时间确为实在的事物，即内的直观之实在的方式。即时间关于内的经验具有主观的实在性；易言之我实有时间表象及“在时间中我所有规定”之表象。故时间之被视为实在的，实非视为对象，而只视为我自身（所视为对象之我自身）之表现形相。设无须此种感性条件，我即能直观我自身，或我自身为别一存在者所直观，则吾人今在自身中所表现为变化之一类规定，将产生一种不容时间表象因而不容变化表象加入之知识矣。故对于“为吾人所有一切经验之条件”之时间，应容许其有经验的实在性；在吾人理论中所拒斥者，仅为其绝对的实在性。盖时间仅为吾人内的直观之方式 [3] 。吾人如从内的直观中取去吾人所有感性之特殊条件，则时间概念即消灭；诚以时间并不属于对象而仅在直观此等对象之主观中。

至此种反对之所以如是同声一致，且亦出于并不十分反对空间观念性学说之人者，其理由如是。彼等并不期望能绝无疑义证明空间之绝对的实在性；盖彼等已为观念论所困，以观念论之所教示者，谓外的对象之实在性，不容有严密的证明。顾在另一方面，吾人所有内感对象之实在性（我自身及我所有状态之实在性），则由意识所直接证明者（据彼等之所论证）。故外的对象或许仅为幻相，而内感之对

象，则以彼等之见解，实为不能否定之实在的事物。唯彼等之所未见及者，则此内外二者地位实相等；盖二者就其为表象而言之实在性，固皆不容有所疑者，且二者皆仅属于现象，而现象则常有两方面，一则视对象为自身（不顾及直观此对象之形相——故此对象之性质，常为疑问的），一则考虑此对象之直观方式者。此种方式不能求之于对象自身，唯求之于显现此对象之主观中，但此方式仍真实的必然的属于此对象之现象。

是以时间空间为种种先天的综合知识所能自其中引来之二大知识源流（纯粹数学乃此类知识之光辉的例证，其中尤以关于空间及空间关系者为著）。时间与空间，合而言之，为一切感性直观之纯粹方式，而使先天的综合命题所以可能者。但此二类先天的知识源流，仅为吾人所有感性之条件，亦即以此点规定其自身所有之限界，即此二者之应用于对象，仅限于对象被视为现象而非表现事物为物自身。此一点乃时空二者适用效力之唯一领域；吾人如超越此点，则时空二者即不能有客观的效用。顾空间时间之观念性，则并不影响及于经验的知识之确实性，盖不问此二种方式必然的属于物自身，抑仅属于吾人所有"事物之直观"，吾人固同一保证此经验的知识之确实。反之，在主张空间时间之绝对的实在性者，则不问其以时空为实质或仅以之为属性，必然与经验本身所有之原理相抵触。盖若彼等采取以时空为实质之说（此为数学的研究自然者通常所采取之观点），则是彼等容认有（自身非实在的）包有一切实在的事物之永久、无限、独立自存之二种虚构物（空间与时间）矣。又若采取以时空为属性之说（此为某某玄学的研究自然者之所信奉），而视空间时间为互相并存或互相继续之现象关系——自经验抽象而来之关系，且在此种孤立状态中混杂表现者——则彼等不得不否定先天的数学理论关于实在的事物（例如在空间中）有任何适用效力，至少亦须否定其必然的正确性。盖因此类正确性非能求之于后天者。且由此种观点而言，空间与时间之先天的概念，仅为想象力之产物，其来源必须求之经验中，盖想象力以自经验抽象而来之关系，构成"包有此等关系中所有普泛性质"之事物，但离去自然所加于此等关系之制限，则此等事物即不能存在。凡主张前一说者，至少有使现象领域公开于数学命题之利益。顾当彼等欲以悟性超越现象领域时，则彼等即为此等等条件（空间与时间、永久、无限及独立自存等）所困矣。而主张后一说者，当其判断对象，不以之为现象，而欲就"对象与悟性之关系"判断之之时，空间与时间之表象，能不为之妨，此则为其所有之利益。但因彼等不能陈诉于真实的

及客观的有效之先天的直观，故既不能说明先天的数学知说之可能，亦不能使经验命题必然与先天的数学知识相合。唯在吾人所有关于"感性之两种本源方式之真实性质"之理论中，此二种难点全免矣。

最后，先验的感性论，除空间时间二要素以外，不能再包有其他要素。此就"属于感性之一切其他概念"，甚至如联结空间时间二要素之运动概念，皆以经验的事物为前提者一事观之即明矣。盖运动以"关于某某运动事物之知觉"为前提。第就空间本身而言，则在空间中并无运动者其物；因之，此运动之事物必为仅由经验始在空间中发现 之事物，故必为经验的质料。据此同一理由，先验感性论，不能将变化概念列入其先天的质料中。盖时间本身并不变化，所变化者仅为时间中之事物。故变化概念乃以某某事物之存在及其规定之继起等知觉为前提者；盖即谓变化概念以经验为前提者也。

八 先验感性论之全部要点

（一）欲避免一切误解，则必须说明（务极明晰）吾人关于"普泛所谓感性知识之根本性质"所有之见解。

吾人所欲主张者乃为：吾人之一切直观，仅为现象之表象；凡吾人所直观之事物，其自身绝非如吾人之所直观者，而物自身所有之关系亦与其所显现于吾人者不同，且若除去主观，或仅除去普泛所谓感官之主观的性质，则空间与时间中所有对象之全部性质及一切关系，乃至空间与时间本身，皆将因而消灭。盖为现象，则不能自身独立存在，唯存在吾人心中。至对象之自身为何，及离去吾人所有感性之一切感受性，则完全非吾人之所能知者。吾人所知，仅为吾人所有"知觉此等对象之形相"——吾人所特有之一种形相，一切人类虽确具有，但非一切存在者皆必然具有者也。吾人所与之有关者，唯此吾人所特有之形相。

空间与时间为此形相之纯粹方式，感觉则为其质料。仅此纯粹方式为吾人所能先天的知之者，即先于一切现实的知觉知之；故此类知识名为纯粹直观。至于质料则在吾人知识中，乃引达其名为后天的 知识，即经验的直观者。纯粹方式，不问吾人感觉之为何种性质，其属于吾人之感性，乃具有绝对的必然性者，至质料则可在种种状态中存在。即令吾人能使吾人之直观极度明晰，吾人亦不能因而接近对象自身所有之性质。吾人因此所知者，仍仅吾人之直观形相，即仍仅吾人

之感性。吾人自能详知此直观形相，但常须在空间与时间之条件下知之——此种条件乃根本属于主观者。故对象自身为何，即令于对象所唯一授与吾人者即现象有极其阐发详明之知识，亦绝不能使吾人知之者也。

吾人如以以下之见解为善，即以为吾人之全部感性，仅事物之杂驳表象，只包含属于物自身之事物，唯在"吾人意识上尚未区分之种种性质及部分的表象"之集合状态下所成之表象，则感性及现象之概念，将因之而成虚妄，且吾人关于此类概念之全部教说，亦将成为空虚而无意义矣。盖杂驳表象与明晰表象间之区别，仅为逻辑的，而非关于内容者。正义概念（就常识所习用之意义而言）确包含精密思辨能自此发展之一切事物，顾在通常实践的使用时，则吾人实未意识及此种思想中所含有之杂多表象。但吾人不能因而谓通常概念乃感性的，仅包含纯然现象。盖"正义"绝不能成为现象；此乃悟性中之概念，而表现属于行为自身之一种"行为性质"（道德的性质）。反之，直观中所有物体之表象，则绝不包含能属于对象自身之事物，而仅包含某某事物之现象，及吾人为此事物所激动之形相，吾人之知识能力所有此种感受性，名为感性。故即令此现象能完全为吾人知悉其底蕴，而此类知识与对象自身之知识，固依然有天渊之别者也。

莱布尼兹及完尔夫（Leibnitz-Wolfian）之哲学，以感性事物与悟性事物间之差别，仅为逻辑的差别，故对于一切研究知识之本质及起源者，与以极误谬之指导。盖感性事物与悟性事物间之差别，固极明显为先验的。此非只关于二者之逻辑的方式，明晰或杂驳。乃关于二者之起源及内容。故非吾人由感性所能知之物自身性质，仅有杂驳状态；乃吾人以任何方法绝不能知物自身。今如吾人之主观的性质被除去，则所表现之对象，及感性的直观所赋与此对象之性质，将无处存在，且亦不能存在矣。盖规定对象形式之为现象者，即此主观的性质。

吾人通常在现象中，区分为本质的属于其直观，且一切人类之感官，皆感其为如是者，及仅偶然属于其直观且其能表现不在其与普泛所谓感性相关，而仅在其与某一感官之特殊位置或其构造之物质相关。于是前一种类之知识，被称为表现对象自身，而后一种类，则称为仅表现其现象。但此种区别仅为经验的。吾人如即此而止（此为通常所习见者），不再前进（再进一步乃吾人所应为者），而将此经验

的直观之本身视为现象（在现象中绝不能发现属于物自身者），则吾人之先验的区别因而丧失。故虽在感官世界中，吾人即深究感官之对象，仍仅与现象相涉，而斯时吾人则自信为知物自身。如乍雨乍晴时之虹可称为现象，而雨则称为物自身。此雨为物自身之概念，若仅在物理的意义言之则正当。盖斯时雨仅被视为在一切经验中，及一切与感官相关之位置中，皆规定其在吾人之直观中常如是而非别一形相者。但若吾人对于此经验的对象，第就其普泛的性质，不考虑一切人类之感官对此经验的事物，所感是否相同，而研讨此经验的事物是否表现对象自身（所谓对象自身不能指雨点而言，盖雨点已为经验的对象，乃现象），则此表象与对象相关之问题，立成为先验的。于是吾人知不仅雨点纯为现象，即雨点之圆形，乃至其所降落之空间，皆非物自身而仅为吾人感性直观之变状或其基本的方式，至先验的对象，则永为吾人所不能知者。

吾人之先验感性论之第二要点，则为此理论不应成一博人赞美貌似真实之臆说，乃应具有"凡用为机官之任何理论"所必须之正确性，且不容有怀疑之者。欲完全证明此种正确性，吾人当择一能使其所占地位之确实效力因而明显，及使第一节第三段中所言者，愈益彰明之事例。

今姑假定空间时间其本身为客观的，且为物自身所以可能之条件。第一，关于空时二者，有无数先天必然的综合命题，乃事之显然者。此关于空间尤为真确，故吾人在此研讨中首宜注意空间。今因几何学之命题为先天综合的，且以必然的正确性知之者，我特举一问题相质，——公等自何处能得此类命题，且悟性在其努力以达此种绝对的必然及普遍的有效之真理时，其所依据者又为何？除由概念或直观以外，当无其他方法；而此概念及直观之授与吾人，则或为先天的，或为后天的。在后天的授与吾人时，则为经验的概念，及为此种概念所根据之经验的直观，而此类概念与此类直观之所产生者，除其自身亦为经验的以外（即经验命题），绝不能产生任何综合的命题，即以此故，此类命题绝不能具有必然性及绝对的普遍性，故此二者乃一切几何命题之特征。至关于到达此类知识之唯一方法，即由概念或直观先天的以达此类知识，则仅由纯然概念之所得者，仅为分析的知识，而非综合的知识，此又事之显然者也。今举"两直线不能包围一空间且无一图形能成"之命题，公等试就直线及两数之概念以抽绎此命题。今又举"有三直线能成一图形"之命题，公等试以同一态度就此命题所包

含之概念以引申此命题。公等之一切努力，皆为虚掷；乃见及不得不依恃直观，一如几何学中之所习为者矣。于是公等唯在直观中，授自身以对象。但此种直观，果为何种直观？其为纯粹先天的直观，抑为经验的直观？如为经验的直观，则普遍的有效之命题绝不能由之而生——更无必然的命题——盖经验绝不能产生此种命题者也。于是公等必须在直观中，先天的授自身以对象，而公等之综合命题亦即根据于此。故若无先天的直观能力存于公等内部；又若主观的条件就其方式言，同时非即外的直观之对象所唯一由以可能之先天的普遍的条件；又若对象（三角形）为某某物自身而与公等之主观无关，则公等如何能以必然的存于公等内部构成三角形之主观的条件，谓亦必然属于三角形自身？盖此对象（就此种见解言）乃先于公等之知识授与公等，非因公等之知识而得，故公等不能以任何新事物（图形）加于公等所有之概念（三直线）而以之为在对象中所必然见及者。是以空间（关于时间亦同一真实）若非纯为公等直观之方式而包含先天的条件——事物唯在此先天的条件下，始能成为公等之外的对象，若无此主观的条件，则外的对象之自身亦无——则公等关于外的对象，不能有任何先天的综合的规定。因之"为一切外的内的经验之必然条件"之空间时间，纯为吾人所有一切直观之主观的条件，一切对象皆与此种条件相关，故为纯然现象，而非其现存形相之物自身云云，不仅可能或大致如是，实为真确而不容疑者。职是之故，关于现象之方式，自能先天的多所陈述，至对于现象根底中之物自身，则绝不能有所主张者也。

（二）欲确证外感内感及感官所有一切对象（仅视为现象者）之观念性之理论，则尤宜详察以下之点，即在知识中属于直观之一切事物（若乐之感情及意志，非知识，故剔除）仅包含关系；即直观中之位置（延扩）、位置之变化（运动）、及此变化所由以规定之法则（动力）等等之关系。凡存在各特殊位置中之事物为何、即与位置变化无关之"物自身"中之活动，非直观所能授与。盖"物自身"不能仅由关系知之；故吾人所可断言者，"以外感所能授与吾人者，仅有关系，是以在外感之表象中，仅包含对象与主观之关系，而非对象自身之内部性质"。此在内感，亦同一真实，盖不仅因外感之表象，构成吾人所以之占有我心之本有质料，乃因吾人设置此等表象于其中之时间——时间在经验中，先于"表象之意识"，且在表象之根底中，为吾人所由以设定表象在心中之一类形相之方式的条件——其自身仅包含继起、同在及与继起并存之延续等等之关系。为表象而能先于"思维任何事物之一切活动"者，乃直观，直观而仅包含关系者，乃直观之方式。今因此

种方式除有某某事物被设定于心以外，绝不表现任何事物，故仅能为“心由以经其自身所有活动所激动”（即由此种设定其表象之活动）之一类形相，亦即“心由以为其自身所激动”之一类形相，易言之，此不过就内感方式而言之内感耳。由感官所表现之一切事物，即以此故常为现象，因之吾人只有二途，或否认内感，或容认所视为感官对象之主观，其由内感所表现者，仅为现象而非判断其自身之主观（设其直观纯为自我活动即智性的直观，则当判断其自身）。此全部困难，实系于主观如何能内面直观其自身之一点；顾此种困难实为一切学说所同具。自我意识（统觉）乃“我”之单纯表象，凡主观中所有一切杂多，如由自我活动 所授与，则此内的直观当为智性的。在人类则此种自我意识需要关于杂多（此为以先在主观中所授与者）之内部知觉，至此种杂多所由以在心中授与之形相，以其非自发的，则必须名之为感性的。意识一人自身之能力，如探求（认知）其所存在于心中者，则必激动此心，且亦唯由此途径始能发生心自身之直观。但先行存在心中所有此种直观方式，在时间表象中，规定杂多所由以集合心中之形相，盖彼时所直观之自身，非自我活动直接所表现之自身，而为由其自身所激动之状，即为其所显现之状，而非其如实之状。

（三）当我谓外的对象之直观及心之自身直观，在空间时间中同为表现“对象及心”如其所激动吾人感官之状，即如其所显现之状时，其意并非以此等对象为纯然幻相 。盖在一现象中，对象乃至吾人所归之于对象之性质，常被视为现实所授与之事物。但因在所与对象与主观之关系中，此类性质有赖主观之直观形相，故视为现象 之对象，与“所视为对象自身 ”之自身有区别。是以在我主张空间与时间之性质（我之设定物体及我心，皆依据空间时间，盖空时为物心存在之条件）存在吾人之直观形相中，而非存在对象自身中时，我非谓物体仅似所见 在我以外，我心仅似所见 在我所有自我意识中所授与。如以我所应视为现象者，而使之成为幻相，则诚我之过误。[4] 但此绝非由感性直观之观念性原理而来之结果——事正相反。仅在吾人以客观的实在性 归于此二种表象方式（即空间时间），吾人始无术制止一切事物因而转为幻相 。盖若吾人以空间时间为必在物自身中所有之性质，又若吾人反省吾人所陷入之妄诞悖理，——即此二无限的事物，既非实体，又非实际属于实体之事物，而乃必须存在，且必须为一切事物存在之必然的条件，甚至一切存在事物虽皆除去，而比则必须连续存在者——则吾人当不能责巴克莱（Berkeley）之斥物体为幻相矣。不仅如是，甚至吾人自身之存在，在依据时间一类虚构物之独立自存之实在

性时，则亦必随之化为纯然幻相——顾此种妄诞谬论尚未闻有人犯及。

（四）在自然神学中，思维一对象［神］，彼不仅绝不能对于吾人为直观之对象，即在彼自身亦不能成为感性直观之对象，吾人乃绵密从事，从彼［神］之直观中除去时间空间之条件——盖因彼（神）所有知识必为直观，而非常常含有制限之思维。但若吾人已先将时间空间为物自身之方式，且以此种方式为事物存在之先天的条件，即令物自身除去，而此方式尚须留存，则吾人果有何权利以除去彼（神）直观中之时间空间？时间空间若普泛为一切存在之条件，则自必亦为神之存在条件。又若吾人不以时间空间为一切事物之客观的方式，则自必以之为吾人内外直观之主观的方式，此种直观，名为感性的，亦即为此故，此直观非本源的，即非由其自身能与吾人以对象存在之直观——此一种能与吾人以对象存在之直观，就吾人之所能判断者，仅属于第一存在者所有。而吾人之直观形相则依赖对象之存在，故仅在主观之表象能力为对象所激动时，始可能。

此种在空间时间中之直观形相固无须仅限于人类感性。一切有限之具有思维存在者，关于此点，自必与人类相一致，（吾人虽不能判断其实际是否如是。）但此种感性形相任令其如何普遍，亦不能因而终止其为感性。故此种直观形相为由来的（intuitus derivativus）而非本源的（intuitus originarius）即非智性的直观。

据以上所述之理由，此种智性直观似仅属第一存在者，绝不能归之依存的存在者——在其存在中及在其直观中皆为依存者，且仅在与所与对象之关系中，始由此种直观规定其存在者也。唯此点必须仅视为感性论之注释而不可视为感性论之论证。

先验感性论之结论

关于解决——先天的综合判断何以可能？——之先验哲学问题所必须之关键，吾人今已有其一，即先天的纯粹直观（时间与空间）是。在先天的判断中，吾人欲超越所与概念以外时，唯有在先天的直观中，吾人始能到达——概念中所不能发现而确能在"与概念相应之直观"中先天的发现之，且又能综合的与概念相联结——之事物。但此类基于直观之判断，绝不能推广至感官对象以外；仅对于可能的经验之对象，始适用有效耳。

[1] 仅有德人习用（Aesthetik）一字以名他国人之所称为趣味批判者。此种用法起于彭茄顿（Baumgarten）之无谓尝试，彼为一卓越之分析思想家，欲以美之批判的论究归摄于理性原理之下，因而使美之规律进而成为一种学问。唯此种努力毫无成效。盖此类规律及标准，就其主要之源流而言，仅为经验的，因之不能用为吾人趣味判断所必须从属之确定的先天法则。反之，吾人之判断正为审察此等规律正确与否之固有标准。职是之故，或不以此名词用于趣味批判之意义，而保留为真实学问之感性论之用——此种用法庶近乎古人分知识为所感者与所思者（αἰοΘητα κ北 νμοητα）二类之语意——又或用此名词与思辨哲学中所用之意义相同，半为先验的而半为心理学的。

[2] 时间与空间之观念性，绝不容与"感觉之观念性"相混。

[3] 我固能谓我之表象互相继起；但此仅谓吾人意识此等表象在时间继续中，即依据内感之方式耳。故时间非某某事物自身，亦非属于事物之客观的规定。

[4] 现象之宾词，在与吾人感官之关系中，能归之对象自身例如红色或香之归之蔷薇。[但属幻相则绝不能以之为宾词而归之对象（盖因吾人乃以仅在与感官关系或普泛与主观关系中所属于对象之事物，归之对象自身），例如往日归之土星之二柄]凡与对象之表象不可分离者，非对象自身所有，而常存于对象与主观之关系中，此即现象。空间时间之宾词，即属此类性质，故正应归之感官之对象，且其间并无幻相。反之，我若以红归之蔷薇自身［以柄归之土星］，或以延扩归之外的对象自身，而不顾及对象与主观之一定关系，且不限定吾人之判断在此关系中，于是幻相始生。（译者按：两［ ］中之句原英译者史密斯以为与其主要谕旨不合，疑后来重版时误列入者，［ ］即为彼所加。）

第二部 先验逻辑

导言 先验逻辑之理念

一 泛论逻辑

吾人之知识，发自心之二种根本源流：第一，为容受表象之能力（对于印象之感受性）；第二，为由此等表象以知对象之能力（产生概念之自发生）。由于前者，有对象授与 吾人，由于后者，对象与所与表象（此为心之纯然规定）相关，而为吾人所思维 。故直观及概念，乃构成吾人一切知识之要素，无直观与之相应之概念，或无概念之直观，皆不能产生知识。此直观与概念二者，又皆有纯粹的与经验的之分。当其包含感觉（感觉以对象之现实存在为前提）时，为经验的。当其无感觉杂入表象时，则为纯粹的。感觉可名为感性知识之质料。故纯粹直观仅包含"事物由之而被直观"之方式；纯粹概念仅包含普泛所谓对象之思维方式。唯纯粹直观与纯粹概念，乃先天的 可能者，至经验的直观及经验的概念，则仅后天的 可能者。

心之感受性 ，即心在被激动时容受表象之能力，如名之为感性，则心由自身产生表象之能力（即知识之自发性），当名之为悟性。吾人之直观 ，绝不能为感性以外之物，此乃吾人之本性使然；即吾人之直观仅包含"吾人由之为对象所激动"之形相。在另一方面，使吾人能思维 "感性直观之对象"之能力，为悟性。此二种能力实无优劣。无感性则无对象能授与吾人，无悟性则无对象能为吾人所思维。无内容之思维成为空虚，无概念之直观，则成为盲目。故使吾人之概念感性化，即在直观中以对象加于概念，及使吾人之直观智性化即以直观归摄于概念之下，皆为切要之事。此二种能力或性能，实不能互易其机能。悟性不能直观，感官不能思维。唯由二者联合，始能发生知识。

但亦无理由使此二者混淆；实须慎为划分，互相区别。此吾人之所以区分为论感性规律之学（即感性论）与论悟性规律之学（即逻辑）二者也。

逻辑又可分为悟性普泛运用之逻辑，与悟性特殊运用之逻辑二种。前者包含思维之绝对的必然规律，无此种规律则不能有任何悟性活动。故此种逻辑之论究悟性，绝不顾及悟性所指向之对象中所有之差别。而悟性特殊运用之逻辑，则包含"关于某种对象之正确思维"之规律。前者可名之为原理之逻辑，后者可名之为某某学问之机官。后者在学校中通常作为学问之准备课程讲授，但按人类理性之实际历程，则此实为最后之所得者，以其成为机官时，所研究之特殊学问，必已到达仅须略为修正即可完成之完备程度矣。盖在能制定"关于某种对象之学问"所由以成立之规律以前，必须已周密详知所论究之对象也。

普泛逻辑又分为纯粹与应用二种。在纯粹逻辑中，吾人抽去一切吾人悟性所由以行使之经验的条件，即将感官影响、想象作用、记忆法则、习惯力、倾向等等以及一切偏见之来源，乃至特种知识所能从而发生（或视为由之发生）之一切原因，尽行除去。盖此种种之与悟性相关，仅限于悟性在某种情形下活动，而欲熟知此种情形，则须经验。故普泛的纯粹逻辑，仅论究先天的原理，且为悟性与理性之法规（Kanon），但仅就使用悟性与理性时所有方式的事物论究之，固不问其内容之为经验的或先验的也。当普泛逻辑论及在心理学所论究之主观经验条件下所"使用悟性之规律"时，则名为应用逻辑。故应用逻辑具有经验的原理，但此应用逻辑在其论究使用悟性不顾及对象中所有差别之限度内，仍不失其为普泛的。因之应用逻辑既非普泛所谓悟性之法规，亦非特殊学问之机官，仅为清滤常识之药剂。

故在普泛逻辑中，构成"理性之纯粹理论"之部分，必须与构成应用逻辑（虽仍为普泛的）之部分，完全分离。质言之，唯前者始成为学问，虽简约干枯，但此实为学术的阐明悟性原理论之所不得不如是者。故逻辑学者在其论究纯粹的普泛逻辑时，常须注意两种规律。

（一）以此为普泛的逻辑，故抽去一切悟性知识之内容及一切对象中所有之差别，而只论究思维之纯然方式。

（二）以此为纯粹的逻辑，故与经验的原理无关，而不借助于心理学（往往有人以为须借心理学之助者），因之心理学对于悟性之法规，绝无丝毫影响可言。盖纯粹逻辑乃论证之学，其中所有之一切事物，皆必须全然先天的 确实者也。

至我之所谓应用逻辑（此与习用之意义相反，按习用之意义则应用逻辑应包含纯粹逻辑所与规律之某某实用命题）乃悟性及"具体的 必然如是使用悟性"——即在能妨阻或促进其应用之偶然的主观条件下（此等主观的条件皆纯为经验的所授与者）必然如是使用悟性——之规律等之表现。此种逻辑论究注意、注意之障碍及其结果、误谬之由来以及怀疑、迟疑、确信等等之情状。纯粹的普泛逻辑与此种逻辑之关系，正犹仅包含"普泛所谓自由意志之必然的道德律"之纯粹道德学与德行论之关系——此种德行论乃在感情、倾向、及人所难免之情欲等之制限下考虑此等道德律者。此种德行论绝不能成为真实论证之学，盖其与应用逻辑相同，依据经验的及心理学的原理者也。

二 先验逻辑

如吾人所述，普泛逻辑抽去一切知识内容，即抽去一切知识与对象间之关系，而仅考虑知识间相互关系之逻辑方式；即普泛逻辑乃论究"普泛所谓思维之方式"。但如先验感性论所述，直观有纯粹的与经验的之分，关于对象之思维亦当同一有纯粹的与经验的之别。由是而言，吾人当有一并不抽去全部知识内容之逻辑。唯此另一种仅包含"关于对象之纯粹思维"一类规律之逻辑，则当唯一摈斥一切具有经验的内容之知识。且此种逻辑又当论究吾人所由以认知对象之方法之源流，诚以此种源流不能归之于对象者。顾普泛逻辑则不问知识之源流，唯依据悟性在思维中所用以使表象相互关联之法则，以考虑表象——此等表象不问其先天的起源于吾人自身，抑仅经验的所与。故普泛逻辑之所论究，仅为"悟性所能赋与表象之方式"，至表象之从何种源流发生，则固非其所问也。

我今有一言，读者务须深为注意，盖以其影响远及于后之一切所论也。即非一切种类先天的知识皆能称为先验的，仅有吾人以之知某某表象（直观或概念）之能纯粹先天的使用或先天的可能，及其所以然之故者，始能称为先验的。盖此先验的名词，乃指与知识之先天的所以可能及其先天的使用有关之一类知识而言。故空间或"空间之先天

的几何学上规定”，皆非先验的表象；所能唯一称为先验的，乃“此等表象非自经验起源”云云之知识及此等表象能先天的与“经验对象”相关云云之可能性。空间之应用于普泛所谓对象者，亦为先验的，但若仅限于感官之对象，则为经验的。故先验的与经验的之区别，仅属于知识之批判范围内；与“知识与其对象之关系”，固无关也。

在期望有先天的与对象相关之概念，且此先天的与对象相关非由于纯粹的或感性的直观，而仅为纯粹思维之活动（即既非经验的又非感性的起源之概念），吾人乃预行构成“属于纯粹悟性及纯粹理性，吾人由之纯然先天的以思维对象之一类知识”之一种学问之理念。规定此类知识之起源、范围及客观的效力之学问，当名之为先验的逻辑，盖因其与论究理性之经验的及纯粹的二种知识之普泛逻辑不同，仅在悟性及理性之法则先天的与对象相关之限度内，论究悟性及理性之法则。

三 普泛逻辑区分为分析论与辩证论

古来宣传之问题所视为迫逻辑学者于穷地，使之或依恃可怜之伪辩，或自承其无知，因而自承其全部逻辑之为空虚者，即真理为何之问题。真理之名词上的定义，即真理乃知识与其对象一致，已假定为人所公认者，今所研讨之问题，乃一切知识之真理，其普泛及确实之标准为何耳。

凡知其应提何种问题为合理者，已足证其聪慧而具特见。盖若问题之自身悖理而要求无谓之解答者，此不仅设问者之耻，且可诱致盲从者之悖理解答，殆如古谚所云，一人取牡羊之乳，而别有一人以筛承其下之笑谈矣。

真理设成立在知识与对象之一致中，则此对象必因而与其他对象有别；盖若知识不与其相关之对象相一致，即令其包含有对于其他对象适用有效之点，此知识亦为虚伪。顾真理之普泛标准，则必须为对于知识之一切事例皆能适用有效者，固不问其对象之差别何如。而此种标准（为普泛的）之不能顾及知识之个别内容（知识与其特殊对象之关系），则又彰彰明甚。然因真理正唯与此种内容有关，今乃欲求此类内容之普泛的真理标准，则自不可能而为悖理矣。充实而又普泛二者兼全之真理标准，实为不能求得之事。盖吾人既名知识之内容为

其质料，则吾人必预行承认关于知识之真理，在其与质料有关之限度内，实无普泛之标准可求。盖此种标准就其性质言殆属自相矛盾者也。

但在另一方面，就知识之纯然方式（除去一切内容）以论知识，则在逻辑参明悟性之普遍的及必然的规律之限度内，必须在此等规律中提供真理之标准，又事之极明显者也。凡与此等规律相背者皆为虚伪。盖悟性将因而与其本身所有之普泛的思维规律相悖，即与其自身相矛盾。但此类标准仅与真理之方式相关，即仅与普泛所谓思维之方式相关；在此限度内，此类标准，固极正确，但其自身则不充实。诚以吾人之知识，虽能与逻辑要求完全相合，即不致有自相矛盾之事，但此知识固仍能与其对象相矛盾者也。故真理之纯然逻辑的标准，即知识与悟性理性之普泛的方式的法则相一致，乃一不可欠缺之条件（conditio sine qua non），因而为一切真理之消极的条件。越此限度，则非逻辑之所能矣。盖逻辑并无发现"不关方式而仅关其内容之误谬"之检验标准。

普泛逻辑将悟性及理性之全部方式的历程分解为悟性及理性之种种要素，而以之为吾人所有知识之一切逻辑的检讨之原理。故此一部分逻辑可名之为分析论，产生真理之消极的标准。在吾人进而决定知识内容是否包含有关于对象之积极真理以前，必须以此种逻辑之规律审察评衡一切知识之方式。但因知识之纯然方式，无论其与逻辑法则如何完全相合，亦远不足以决定知识之实质的（客观的）真理，故绝无一人敢于仅借逻辑之助，就对象加以判断或有所主张。吾人首须在逻辑之外得有可恃之报告，然后始能依据逻辑法则研讨此种报告之用法，及其在一贯之总体中之联结，盖即以此等逻辑法则审察之耳。顾以具有"使吾人所有一切知识具有悟性方式"（关于其内容任令吾人一无所教导）一类如是名贵之技术，实有令人别有所企图之处，即仅为"判断之法规"之普泛逻辑，被用为一若至少实际产生外表之客观的主张之机官，于是此种逻辑遂被误用。在以普泛逻辑如是用为机官时，此种逻辑名辩证法（Dialektik）。

古人以辩证法为学问技术名称之用者，其意义虽种种不一，吾人就彼等于此名词之实际用法所能断言者，则在古人，此名词绝不出乎"幻相逻辑"（Logik des Scheins）之外。此乃由于模拟逻辑所规定之严密方法，及以逻辑的论题掩藏其主张之空疏，而使其无知及伪辩具

有真理外形之伪辩技术。今当注意下述一点引为安全而有益之警惕，即普泛逻辑若被视为机官则常为幻相逻辑，即辩证的。盖逻辑之所教示吾人者，绝不涉及知识内容，唯在设置与悟性相合之方式的条件；而此类条件之所教示吾人者，又绝与有关之对象无涉，故欲用此种逻辑为推广、扩大吾人知识之工具（机官），则结果终成为空谈而已——在此种空谈中吾人以某种貌似真实之辞旨，可坚持亦可攻击（倘愿如此为之）一切可能之主张。

此种教导实有损哲学之尊严。故辩证法之名词，当别有一用法，已列在逻辑中为批判“辩证的幻相”之一种逻辑。本书中所用之辩证论，即属此种意义。

四 先验逻辑区分为先验分析论及先验辩证论

在先验逻辑中，吾人使悟性孤立——此犹以上先验感性论之对于感性——将纯然起源于悟性之思维部分从吾人知识中析出。此种纯粹知识之使用，依赖一种条件，即此种知识所能应用之对象，乃在直观中授与吾人者。在无直观时则吾人之一切知识即无对象，因而完全空虚。论究悟性所产生之“纯粹知识之要素”及“吾人无之则不能思维对象”之原理者，此一部分之先验逻辑，名为先验分析论。此乃真理之逻辑。盖凡与此种逻辑相背之知识，无不立失其一切内容，即失其与任何对象之一切关系，因而丧失一切真理。但因独立使用此等纯粹悟性知识及此等原理之诱惑甚强，甚至欲超越经验限界以外（仅有经验始能产生纯粹悟性概念所能应用之质料（对象）），故悟性遂致敢于冒险，仅借合理性之幻影，以悟性之纯粹的方式的原理为实质使用，且对于对象不加辨别而加以判断——对于并未授与吾人实亦绝不能授与吾人之对象，亦加判断。盖此先验的分析论，固当仅用作判断“悟性之经验的使用”之法规，今若赖之为悟性之普泛的无限制的应用之机官，又若吾人因而敢于仅借纯粹悟性，对于普泛所谓对象，综合的判断之、肯定之、决定之者，则误用此逻辑矣。于是纯粹悟性之使用，乃成为辩证的。故先验逻辑之第二部分，必须为批判此种辩证的幻相，名为先验辩证论，顾此非独断的产生此种幻相之术（此种技术不幸为玄学术士所通行）乃就悟性及理性之超经验使用以批判悟性及理性者。

先验辩证论乃暴露无根据主张之虚伪妄诞，唯以纯粹悟性之批判的论究，易其仅借先验的原理以发现或扩大知识之夸大要求，而使悟性得免于伪辩的幻相者也。

第一编 先验分析论

先验分析论乃将吾人所有之一切先天的知识分解为纯粹悟性自身所产生之种种要素。在分析时首应注意以下主要四点：（一）此类概念须纯粹的而非经验的；（二）此类概念须不属直观及感性而属于思维及悟性；（三）此类概念须基本的又须严密与引申的或复合的概念有别；（四）吾人之概念表须极完备，包括纯粹悟性之全部领域。当一种学问仅在尝试状态中由概念集合而存立者，则由任何种类之评价亦绝不能保障其有如是之完备程度。此种完备程度仅由悟性所产生之"先天知识之总体理念"而始可能者；盖此种理念能使组成此总体之各概念有一严密分类，以表现此类概念之为组织成一体系者。纯粹悟性不仅须与一切经验的有别，且亦须与一切感性截然不同。诚以纯粹悟性乃自存自足之统一体，非自外部有所增益者。故悟性知识之总和，组织成一体系，由一理念包括之而规定之。此种体系之完备及调整，同时即能产生"其所有一切分子之正确及真纯"之标准。此一部分之先验逻辑，为求完备计，须分二卷，一为包含纯粹悟性之概念，一为包含纯粹悟性之原理。

第一卷 概念分析论

我之所谓概念分析论，非分析概念，即非如哲学的研究中之通常程序，分析"研究中所当呈显之概念"之内容而使此等概念更有区别之谓；乃在分析悟性自身之能力（此事及今罕有为之者），盖欲仅在产生先天的概念之悟性中探求此等概念，及分析悟性能力之纯粹使用，以研讨先天的概念之所以可能耳。此为先验哲学之本有任务；余皆属普泛哲学中概念之逻辑的论究。故吾人将在人类悟性中溯求纯粹概念之原始种子及其最初倾向，此等纯粹概念本在悟性中备有，其后遇有经验机缘始行发展，且由此同一悟性将以后所附加其上之经验的条件解除，而显示其纯粹性者。

第一章 发现一切纯粹悟性概念之途径

当吾人促动一知识能力，视其所缘境遇之异，乃有种种概念之显现，且使其能力显示于吾人之前，此等概念又容许按观察时期之久暂及注意之敏捷，以较大或较小之完备程度集合之。但若在此种机械方法中进行其研究，则吾人绝不能确定其是否完成。且吾人仅随机遇所发现之概念，绝不呈显有秩序及体系的统一，终极仅就其类似之点，排列成偶，或就其内容之量，由简单以至复杂，列成系列——此一种排列在某限度中虽亦可视为以学术方法所创设者，但绝非有体系者。

先验哲学在探求其概念时，具有"依据一单一原理以进行之利便及义务"。盖此类概念，乃纯粹不杂，自绝对的统一体之悟性发生；故必依据一原理或一理念而互相联结。此一种联结，实提供吾人以一种规律，由此种规律，吾人始能使每一纯粹悟性概念各有其适当之位置，且亦以此规律，吾人乃得先天的决定其体系上之完备。否则，此类事情，将依据吾人之任意判断，或仅依据偶然之机缘矣。

第一节 悟性之逻辑的运用

以上仅消极的说明悟性为非感性的知识能力。今因无感性则吾人不能有直观，故悟性非直观能力。但除直观以外，仅有由概念而生之知识形相。故由悟性所产生之知识（至少由人类之悟性），必为由概念而生之知识，因而非直观的而为论证的。但一切直观，以其为感性，故依赖激动，而概念则依赖机能。至我之所谓"机能"，乃指归摄种种表象于一共通表象下之统一作用而言。概念本于思维之自发性，而感性的直观则本于印象之感受性。至悟性所能使用此类概念之唯一用途，则为由此类概念而行其判断。唯因表象除其为直观时以外，无一表象直接与对象相关，故无一概念曾直接与对象相关，仅与对象之其他某某表象相关，——不问此其他表象为直观，抑其自身亦一概念。故判断乃对象之间接的知识，即"对象之表象"之表现。在一切判断中，皆有一适用于甚多表象之概念，在此等表象中，则有一所与表象乃直接与对象相关者。例如在"一切物体皆为可分的"之判断中，"可分的"之概念本适用于其他种种概念，唯在此处则特用之于物体概念，而此物体概念则又适用于所呈现于吾人之某种现象。故此类对象乃由"可分性"之概念间接表现者。因之一切判断乃吾人所有表象间之统一机能；不用直接表象而用"包含有直接表象及其他种种表象"之更高位

置 之表象以认知对象，由是甚多可能之知识集合于一知识中。今以吾人能将悟性之一切作用归之判断，故悟性 可视为判断能力 。盖如以上所述，悟性为思维能力。而思维则为由概念而生之知识。但为"可能的判断之宾词"之概念则与"尚未规定之对象"之某种表象相关。物体概念即指由此概念所能知之某事事物，例如金属。而概念之所以为概念，实因其包含有"由之能与对象相关之其他表象"。故概念为可能的判断之宾词，例如"一切金属皆为物体"。是以吾人若能将判断中之统一机能叙述详尽，自能发现悟性所有之全部机能。顾此极易为者，将于下节述之。

第二节 悟性在判断中之逻辑机能

九〔1〕

吾人如抽去判断之一切内容，而仅考虑悟性之纯然方式，则将见判断中之思维机能可归摄为四项，每一项又各包含三子目。今列表如下：

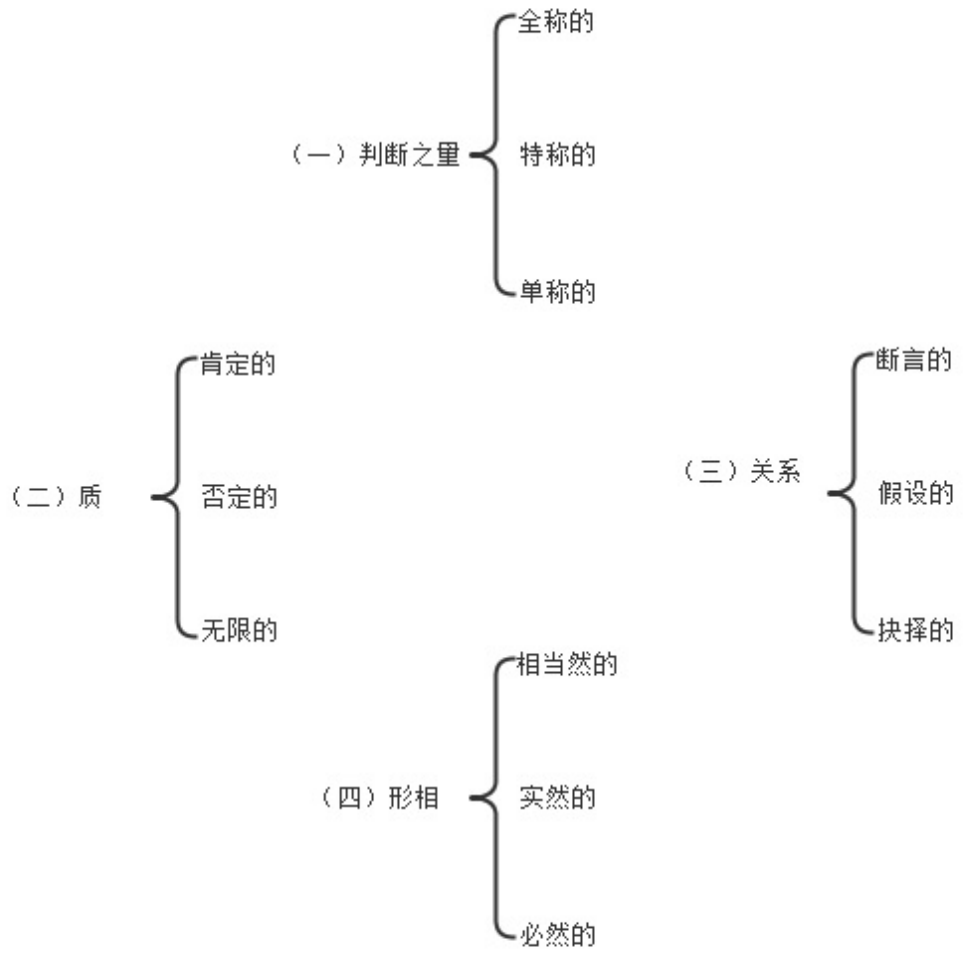

因此种分类，与逻辑学者通常所公认之分类方法，显有不同之点（虽非其主要方面），今特为申说如下，以免有所误解。

（一）在三段推理中，判断之使用，逻辑学者以为单称判断能与全称判断同一处理，其说甚当。盖因单称判断绝无外延，其宾词不能仅与包含在主词概念中一部分之事物相关，而与其余部分不相涉。此宾词乃适用于主词概念全体，绝无除外，一若此主词概念为一普泛概念而具有宾词所适用于其全部之外延者。但若吾人纯然视之为知识，而就量之方面以单称判断与全称判断相比较，则单称与全称之关系，正如单一与无限之关系，本质上固自有异者也。故吾人评衡一单称判断（judicium singulare）若不仅就其本身所有之内部适用效力评衡之，而视为普泛所谓知识，就其量以与其他知识相比较，则单称判断固与全称判断（judicium commune）不同，在思维之完善子目表中，

自应有一独立之位置——在限于判断作用相互间关系之逻辑，固无须乎此也。

（二）在通常逻辑中无限 判断与肯定 判断同归一类而不各占一独立地位，固属正当，但在先验逻辑中，则二者亦必须严为区别。盖通常逻辑抽去宾词（即令其为否定的）之一切内容；仅研讨此宾词之是否属于主词，抑或与之相反。但先验逻辑则对于仅由否定的宾词所成之逻辑肯定，尚须考求此肯定之价值即内容为何，及由之所增益于吾人之全体知识者为何。盖我对于灵魂谓"灵魂不灭"，则由此否定的判断，至少我应无误谬。顾由"灵魂乃不灭事物"之命题，则我实构成一肯定（在就逻辑之方式而言之限度内）。在此命题中我乃以灵魂列之不灭事物之无限领域中。盖可毁灭之事物，占可能的事物全部范围之一部，不灭事物则占其他部分，故"灵魂乃不灭事物"之命题，无异于以灵魂为除去一切可毁灭者以外所留存之无限事物中之一。由此，一切可能的事物之无限领域，仅限于自其中剔除可毁灭者，及以灵魂列入其留存部分中之领域。但就令有此种剔除，其范围仍为无限，且即尚有种种部分可以删除，亦不使灵魂概念因之稍有增益，或因而以肯定的态度规定之。此类判断，就其逻辑范围而言，虽为无限，但就其知识内容而言，则仍为有限，故在判断中思维所有一切子目之先验表中，此实为不能忽略者，盖其所表显之悟性机能，在其先天的纯粹知识之领域内，或亦视为重要者也。

（三）判断中之一切思维关系为（甲）宾词与主词，（乙）根据与结论，（丙）分列的知识及分列的知识中所有各分支（就其全部言）间之相互关系。在第一类判断中所考虑者为两概念间之关系，在第二类中则为两判断间之关系，在第三类中则为种种判断间相互之关系。例如"如有一完善之正义，则冥顽之恶事受罚矣"之假设命题，其中实包含两种命题之关系，即"如有一完善之正义"与"冥顽之恶事受罚矣"之两命题。至此两命题之自身，是否真实，则此处仍属未定之事。由此判断所思维者，仅为逻辑的结论而已。最后，抉择的判断包含两种或两种以上命题间相互之关系，顾此关系非逻辑的根据与结论之关系，而有二重关系，在一命题之范围排除其他命题之范围之限度内，为逻辑的相反对立关系，但同时在会合各命题以成全部知识之限度内，则为交互关系。故抉择判断乃展示此类知识范围所有各部分间之关系，盖每一部发之领域，对于其他部分皆为补充之者，总括之则产生此分列的知识之总体。例如"世界之存在，或由盲目的偶然性或由内

部的必然性或由外部的原因”之判断。其中每一命题各占关于“普泛所谓世界存在”之可能的知识范围之一部；会合一切此类命题，始成此一知识之全部范围。将其一部分摈除于此知识之外，即等于将此知识置于其他部分中之一，将此知识置于其一部分，即等于将其余部分摈除于此知识之外。故在抉择的判断中，所知之各成分间，有某种之交互关系，即各部分固互相排挤，唯又由此以其全体规定真实之知识。盖会合为一，则此种种部分，即构成一所与知识之全部内容。在与以后所论有关之限度内，此处所必须考虑者在此。

（四）判断之形相 全然为一特殊机能。其特质在一无贡献于判断之内容（盖除量、质、关系三者以外，别无构成判断内容之事物），而仅在与“普泛所谓思维有关之系辞”相关。想当然的判断乃以肯定或否定仅视为可能的（任意的）之判断。在实然的判断中，以肯定或否定视为实在的（真实的），在必然的判断中，则视为必然的[5]。两判断间之关系，构成假设的判断之两判断（antecedens et consequens 前项与后项），种种判断间之交互关系，构成抉择的判断之各判断（各分支），皆仅想当然的。在以上所举之例中，“有一完善的正义”之命题，非实然的陈述，乃仅视为可以假定之任意的判断；唯其逻辑的结论，则为实然的。故此类判断或竟显然误谬，但若视为想当然，则仍可为真实知识之条件。例如“世界之存在由于盲目的偶然性”之判断，在抉择的判断中，仅有想当然之意义，即此为暂可假定之命题。同时颇似指示在一切可以遵由之路径中所有一虚伪路径，以为发现真实命题之助。故想当然的命题仅展示逻辑的（非客观的）可能性——容认此一种命题与否，一任自由抉择，容纳之于悟性与否，亦唯任意为之。实然的命题则展示逻辑的实在性，即真理。例如在假设的三段推理中，前项在大前提中为想当然的，而在小前提中则为实然的，此三段推理之所展示者，即在其结论乃依据悟性法则所得者耳。至必然的命题，则思维实然的命题为由悟性法则所规定，因而为先天的所主张者；即以此展示其逻辑的必然性。盖一切事物乃逐渐与悟性忻合者，——初则想当然的以判断某某事物，继则实然的主张其真实，终则主张其与悟性联结不可分离，即必然的及直证的——故吾人以形相之三机能为思维之三子目，实属正当。

〔1〕由九至十二皆第二版中所加，九上接先验感性论中之八。

第三节 纯粹悟性概念即范畴

一○

以上曾时时述及，普泛逻辑抽去知识之一切内容，其由分析过程所转形为概念之表象，则求之于其他来源（不问其为何种来源）。顾先验逻辑则不然，有先验感性论所提呈于其前之先天的感性杂多，为纯粹悟性概念之质料。如无此种质料，则此类概念即无内容，因而全然空虚。空间与时间包含纯粹先天的直观之杂多，但同时又为吾人心中所有感受性之条件——唯在此条件下心始能接受对象之表象，故此条件亦必常影响于此等对象之概念。但若此种杂多为吾人所知，则吾人思维之自发性，须以某种方法审察此杂多，容受之而联结之。此种作用我名之为综合 。

我之所谓综合 ，就其最普泛之意义而言，即联结种种不同表象而将其中所有杂多包括于一知识活动中之作用。其杂多如非经验的所与而为先天的所与（如时间空间中之杂多），则此综合为纯粹 的。在吾人能分析吾人之表象以前，必先有表象授与吾人，故就内容而言，无一概念能首由分析产生。杂多（不问其为经验的所与或先天的所与）之综合，乃首所以产生知识者。此种知识，在其初，当然粗朴驳杂，故须分析。顾集合知识之要素，联结之而使成为某种内容者，仍此综合。故若吾人欲决定知识之最初起源者，首必注意综合。

概言之，综合纯为想象力之结果（以后将论之），此想象力乃心之盲目的而又不可缺之机能，无想象力吾人即不能有知识，但吾人鲜能意识之。至以此种综合加之于概念 者，则属于悟性之机能，由此种悟性机能，吾人始能得真之所谓知识也。

在其最普泛方面中所表现 之纯粹综合，实与吾人以纯粹悟性概念。至我之所谓纯粹综合，乃指依据先天的综合统一之基础者而言。如计数（在大数目中，尤为易见）乃依据概念之综合，盖因其依据共同之统一概据如十进法等而行之者。由此种概念，杂多之综合统一乃成为必然的。

种种不同表象，由分析而摄置于一概念之下——此为普泛逻辑中所处理之程序。反之，先验逻辑之所教示者，非如何以表象加之于概念，乃如何以表象之纯粹综合 加之于概念。以一切对象之先天的知识而言，其所必须首先授与者，第一为纯粹直观之杂多 ； 第二为此种杂多由于想象力之综合 。但即如是，尚不能产生知识。“与此种纯粹综合

以统一，且唯由此必然的综合统一之表象所成”之概念，乃提供一对象知识所须之第三要项；此类概念乃本于悟性者。

“与判断中 所有种种表象以统一”之机能，亦即为“与直观中 所有种种表象之综合以统一”之机能；此种统一，就最普泛之意义表述之，吾人名之为纯粹悟性概念。在概念中经其作用由分析的统一而产生“判断之逻辑方式”之悟性，亦由普泛所谓直观中杂多之综合统一，而输入先验的内容于其表象。以此吾人乃得名此类表象为纯粹悟性概念，且视之为先天的适用于对象者——此为普泛逻辑所不能建立之结论。

因此先天的适用于普泛所谓直观对象之纯粹悟性概念，其数正与前表中所有一切可能的判断之逻辑的机能之数相同。盖此类机能已将悟性列举详尽，且为悟性能力之详备目录。吾人今仿亚里士多德（Aristotle）名此类概念为范畴 （Kategorie），盖实施之方法，吾人虽与亚氏相去甚远，至其根本目的则固相同者也。

范畴表

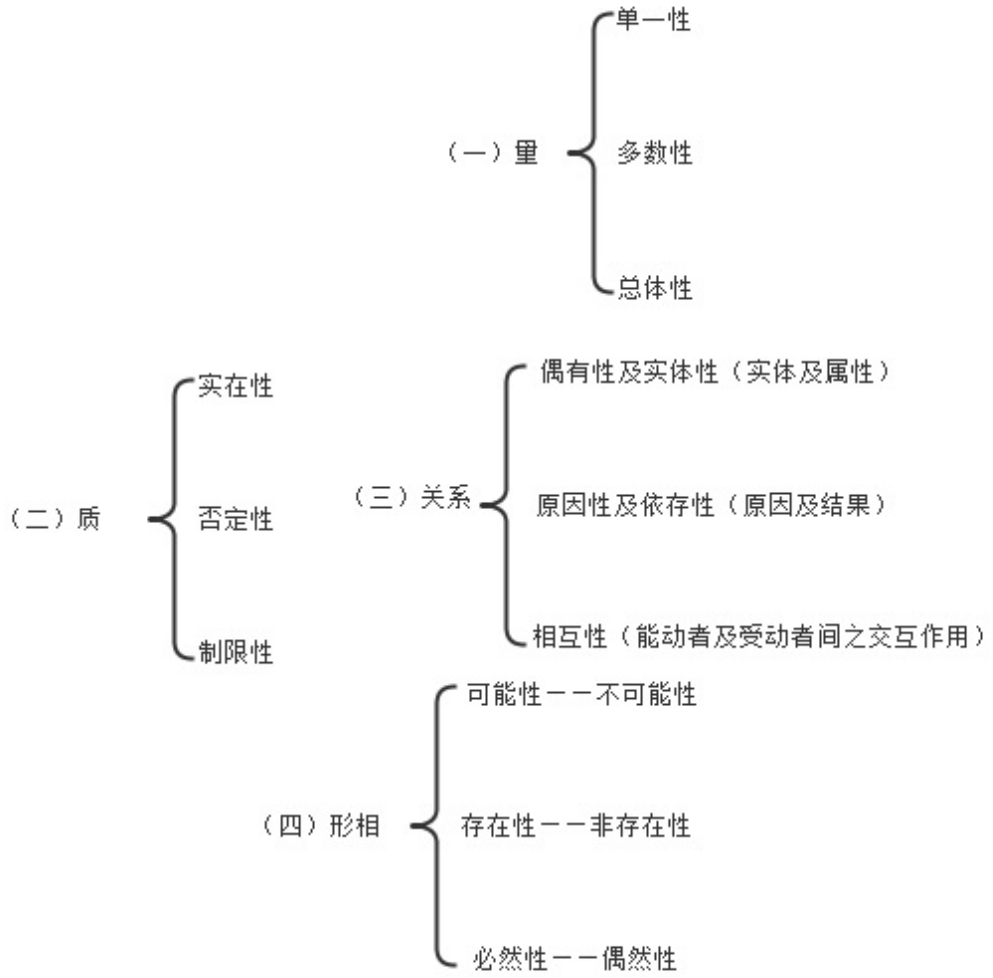

此为悟性先天的包含于其自身中，所有综合之一切基本的纯粹概念表。悟性正以其包含此类概念故名为纯粹悟性；盖唯由此类概念，悟性始能理解 直观之杂多中所有之任何事物，即以此思维直观之对象。此种分类，乃自一共通原理，即判断能力，（此与思维能力相同）体系的发展而来。实非冥搜盲索纯粹概念之结果，支离减裂所成，盖若如是，则此类概念之数目，仅得之归纳，绝不能保证其完备矣。且若如是，则吾人亦不能发现适为此等概念在纯粹悟性中而其他概念则否之所以然矣。收集此类基本概念，实为一足值锐敏思想家亚氏为之之事业。顾亚氏并未贯之以原理，触处检集，最初得其十，名之为范畴 （宾位词）。其后彼自信又发现其五，追加其上而名之为后宾位词。但亚氏之表，仍留有缺陷。且其中有若干纯粹感性形相（时间、处所、状态及前时、同时）及一经验的概念（运动），皆不能悟

性概念表中有任何地位者。此外亚氏又以若干引申的概念（能动受动）列入基本概念中；而若干基本概念则反完全遗漏。

此处所应注意者，“所视为纯粹悟性之真实基本概念”之范畴，亦具有其纯粹引申的概念。此在先验哲学之完善体系中，固不可忽略之，然在纯为批判之论文中，则一言及之即足矣。

我今姑名此纯粹的但为引申的之悟性概念，为悟性概念之副宾位词（predicables）——以与宾位词（即范畴）相区别。我若有基本的第一次概念，则附加引申的第二次概念而列成一纯粹悟性概念之详备系谱，固极易易。唯吾人今所欲从事者，非体系之完备，乃在构成体系时所遵循之原理，故此种补充事业留待其他机缘。盖此类事业，借本体论教本之助，即易成就者——例如置力、运动、受动之副宾位词于因果范畴下；存在、抵抗之副宾位词于相互性范畴下；生、灭、变化之副宾位词于形相范畴下，等等。当范畴与纯粹感性之形相联结，或范畴间之相互联结时，即可产生甚多之先天的引申概念。注意之，且就力之所能以列成此类概念之完备目录，固极有益而颇饶兴趣，唯吾人今则可省略之也。

范畴之定义，我固可有之，唯在此论文中，则从略。俟后述及方法论时，就其所须之程度，我再分析此类概念。在一纯粹理性之体系中，自当有范畴之定义，但在此论文中，定义足以紊乱研究之主要目的，而引致疑虑及驳击，此类疑虑及驳击虽无伤于吾人之主要目的，然固可留待其他机缘者。且就我简略所论及之点，亦可见一完备辞典而附有一切必须之说明者，不仅可能，且亦极易之事。盖分类已备；所须者仅充实其内容而已；而此处所列之体系的位置论（Topik）即足以为各概念得其固有位置之充分导引，同时又复指示此分类尚空虚而无内容也。

——

此范畴表提示若干精美之点，对于由理性所得一切知识之学术方式，或有极重要之效果。盖此表在哲学之理论部分，为用极大，且在“本于先天的概念而又依据一定原理 体系的分门别类之学问”，此表提供一全部学问之完备计划，实为不可缺少者，此就以下之点即知之，盖范畴表不特包含一切悟性之基本概念至极完备之程度，且复包有人

类悟性中所有概念之"体系之方式"，因而提示所拟议中之思辨学问之一切节目以及此类节目 之顺序 ，一如我在他处之所叙述者 [6] 。

由此表所提示之要点：第一，此表虽包含四类悟性概念，但可先分为两组；第一组与直观（纯粹的及经验的）之对象相关，第二组则与此等对象之存在（在对象间之相互关系中，或在对象与悟性之关系中）相关。

在第一组中之范畴，我名之为数学的 ，在第二组中之范畴，则名之为力学的 。前一组之范畴，并无与之相应之事物；唯在后一组中有之。此种区别须在悟性之本质中有其根据。

第二，就概念之一切先天的分类必为两分法而观，则此每一类中所有范畴之数常同为三数之一事，实堪注意。其尤宜注意者，则每一类中之第三范畴，常由第二范畴与第一范畴联结而生。

故一切性 即总体性 实即视为单一性之多数性；制限性 仅为与否定性联结之实在性；相互性 为交互规定实体之因果性；最后必然性 乃由可能性自身所授与之存在性。但不可因此即以第三范畴为仅引申的而非基本的悟性概念。盖联结第一概念与第二概念以产生第三概念，实须悟性之特殊活动，此与悟性在第一概念及第二概念中之活动不同。故（属于总体范畴之）数之概念，并非常仅依据多数性及单一性之概念而可能者（例如在无限之表象中）；又若仅由原因概念与实体概念相联结，则我不能立即理解"其影响作用 "，即不能理解一实体如何能为别一实体中某某事象之原因。在此类事例中，显见须有悟性之个别活动；在其他事例中，事正相同。

第三，范畴中属于第三组相互性 之范畴，其与抉择的判断之方式（在逻辑机能表中与相互性范畴相应之方式）一致，不若其他范畴与其相应之判断机能一致之显著。

欲保证相互性范畴实际与抉择的判断相合，则吾人必须注意，在一切抉择的判断中，其范围（即包含在任何一判断中之全量）表现为"分成各部分（从属的概念）之一全体"，且因其中并无一概念能包摄于其他概念之下，故此等概念皆视为相互同等对立，而非相互从属，因而彼此非在一方向中规定，如在一系列中者然，乃交互规定，如在

一集体中者然——如抉择中之一分支设定为知识，则其余分支尽皆摈除，其他分支被设定，亦如是。

在由种种事物所组成之一全体中，亦见其有与此类似之联结；盖一事物不从属于其他事物，如一为结果而一为其存在之原因者然，乃同时的交互的彼此同等对立，各为其他事物所有规定之原因（例如在一物体中，其各部分互相吸引、反拨）。此与因果关系（根据与归结）中所见之联结，全然不同，盖在因果关系中，归结并不交互的又复规定其根据，故不能与之共组成一全体——例如世界不与创造世界者共组成一全体。悟性在表现一分列的概念之范围于其自身时所遵循之程序，与其思维一事物为可分的之程序相同；正如在前一事例中，各分支互相排除，而又联结于一范围中，悟性表现可分的事物之各部分，各为独立存在（视为实体）而又联结在一全体中也。

一二

在古人之先验哲学中，尚有列——不列入范畴中，而以彼等之见解，则又必须列为对象之先天的概念之——纯粹悟性概念之一章者。但此殆等于增加范畴之数，故为不能实行之事。此类概念见之于僧院派哲学中有名之quodlibet ens est unum，verum，bonum（凡实在之事物为一、为真、为善）之命题中。此种原理之应用，虽已证明其毫无成绩而仅产生循环命题，且近时在玄学中所占之位置，亦不过依例叙述而已，但在另一方面，此原理尚表现一种见解，此见解虽极空虚，顾亦保持有悠久之历史者。故关于其起源，颇值吾人之研究，且吾人亦正有理由推断此种命题乃以某种悟性规律为其根据者，唯此种悟性规律为其所曲解耳（此为习见之事）。此类所假定为事物之先验的属性，实际不过一切事物知识之逻辑的必须条件与标准，及对于此类知识所规定之量之范畴，即单一性、多数性、总体性而已。但此类属于"物本身（经验的对象）所有可能性"之范畴（此种范畴本应视为质料的），在此更进一步之应用中，本仅以其方式的意义使用之，为一切知识之逻辑的必须条件之性质，乃同时一不经意，又由其为思维之标准者窃转变为物自身之性质。盖在一对象所有之一切知识中，第一，具有概念之统一，在吾人唯由之以思维"吾人所有知识杂多之联结"中之统一限度内，此可名为质的统一，例如戏剧、讲演、故事中主题之统一。第二，具有关于其结论之真实。自一所与概念所得之真实结论愈多，则其所有客观的实在性之标准亦愈多。此可名为性格之质

的多数，此等性格乃属于一所视为共同根据之概念（但在此概念中，不能视之为量）。第三，具有完全性，此完全性成立在多数皆还至概念之统一，且完全与此概念一致，而不与其他概念相合。此可名为质的完全性（总体性）。由此可见普泛所谓知识所以可能之逻辑的标准，乃量之三种范畴，在此类范畴中，全然以"量之产生时所有之统一"为同质的；后由于"所视为联结原理"之知识性质，此类范畴乃转而为亦能在一意识中产生异质的知识之联结。故一概念（非对象之概念）所以可能之标准，在其定义，盖在定义中概念之统一、一切能直接从定义演绎而来之事物之真实、及从定义演绎而来之事物之完全性等三者产生"凡欲构成一全体概念所须之一切"。与此相同，一假设之标准成立在其所假定之说明根据之明晰，即一、假设之统一（无须任何补助的假设）；二、能从假设所演绎之结论之真实（结论与其自身及与经验之一致）；三、此类结论之说明根据之完全；至所谓完全，乃结论使吾人还至与假设中所假定者不增不减正相符合之谓，所以后天的分析还至以前先天的综合中所思维者，且与之一致。故统一性、真实性、完全性之概念，对于范畴之先验表，并未有所增益一若弥补其缺陷者然。吾人之所能为者，为使知识与其自身一致，唯在使此类概念在普泛的逻辑规律下使用耳——至此类概念与对象关系之问题，则绝不论究之也。

第二章 纯粹悟性概念之演绎

第一节 先验的演绎之原理

一三

法律学者论及权利与要求时，在法律行为中，分别权利问题（quid juris）与事实问题（quid facti）；且对于二者皆求证明。应陈述"权利或合法要求"之权利问题之证明，法律学者名为演绎（Deduction）。有甚多经验的概念，绝无有人疑问行使之。盖因经验常可用为此类经验的概念所有客观的实在性之证明，故即无演绎，吾人亦自信能有正当理由以一种意义（即所归属之意义）专用之于此类概念。但尚有如幸福、运命等之僭窃概念，此类概念，虽由近乎普遍的宽容，许其通用，然时时为"有何权利"之问题相逼迫。此种要求演绎，实陷吾人于困难之境，诚以从经验或从理性皆不能得明显之合法根据足以证明行使此类概念之为正当也。

在构成人类知识之极复杂组织之杂多概念中，有若干概念，全然离经验而独立，识别为纯粹先天的行使者；至此类概念所以能如是行使之权利，则常须演绎。盖因经验的证明，不足证明此种先天的行使为正当，故吾人须解答"此类概念如何能与其不自任何经验得来之对象相关"之问题。说明"概念所由以能先天的 与对象相关之方法"，我名之为概念之先天的 演绎；以之与经验的演绎相区别，此经验的演绎乃展示"由经验及由经验上之反省以取得概念之方法"，故与概念之合法性无关，而仅与概念事实上 之发生形相相关。

吾人已有两种"不同种类，但在全然先天的与对象相关之一点，则相一致"之概念，此即"为感性方式"之空间与时间概念，及"为悟性概念"之范畴。就此等类型之概念，而求其经验的演绎，皆属劳而无益。盖此类概念之特点，即在其与对象相关，无须自经验中假借"任何能用以表现此等对象之事物"。故若此类概念之演绎必不可缺，则必为先验的。

但吾人对于此类概念，与对于一切知识相同，虽不能在经验中发现其可能性之原理，但至少亦能在经验中发现其产生之缘起原因。感官印象提供最先之刺激，全部知识能力向之活动，于是经验成立。故经验包含有两种不同之要素，即自感官所得之知识质料 ，及自纯粹直观纯粹思维（此二者遇有感官印象之机缘始活动而产生概念）之内的源流所得以整理此质料之方式。研求吾人所有知识能力自特殊的知觉进展至普遍的概念之最初活动，当然获益甚大。开始此新研究者，实为名望卓著之洛克（Locke）。但纯粹先天的概念之演绎 ，则绝不能以此种方法得之；诚以演绎不应在任何此种方向中求之也。盖就此类概念以后全然离经验而独立之运用言之，则自必能出示其与自经验来者完全不同之出生证。且因此种所尝试之生理学的由来论，乃关于事实问题 ，不能严格称之为演绎；故我将名之为"获有 纯粹知识"之说明。关于此种知识所能有之唯一演绎，明为先验的而非经验的。盖关于先天的纯粹知识，经验的演绎实为劳而无益之事，仅为不能理解此类知识之特质之人所从事耳。

但即容认纯粹先天的知识所可能之唯一演绎为先天的演绎，亦不能立即明了此种演绎为绝对的必须。吾人前已由先验的演绎，推溯空间与时间之根源，而说明其先天的客观效力，且规定之矣。顾几何学安然在纯然先天的知识中进行，关于其所有之基本空间概念之纯粹的

合法的由来，固无须乎乞求哲学之保证。但几何学中所用之概念，仅在其与外的感性世界相关（以空间为其纯粹方式之"直观之感性世界"），而在此感性世界中，一切几何学的知识，以其根据于先天的直观，故具有直接的证明。其对象（在与其方式相关之限度内）即由对象之知识先天的在直观中授与吾人。顾在纯粹悟性概念 则大不然；盖在此种纯粹悟性概念，始发生无可趋避之先验的演绎之要求，此不仅关于此等概念之自身如是，即关于空间概念亦有此演绎之要求。盖纯粹悟性概念，并不以直观及感性之宾词叙述对象，乃以先天的思维之宾词叙述对象，故其与对象之关系，乃普遍的，即离一切感性之条件者。且纯粹悟性概念既不基于经验，又不能先于一切经验，在先天的直观中展示"可为其综合根据之任何对象"。以此等理由，纯粹悟性概念不仅关于其自身使用之客观效力及限界有以启人之疑，且因其行使空间概念 超越感性的直观条件以上，以致使空间概念亦复晦昧难明；此吾人前之所以以空间之先验的演绎为必须者也。故读者在进入纯粹理性领域之前，必须坚信此类先验的演绎之绝对必须。否则盲目进行，经种种歧途以后，仍必还至前所出发之无知地点。但同时读者若不悲叹事物性质之隐晦难明，且对障碍之难移除，亦不易于失望，则吾人对于此种事业中所有不可避免之困难必须预有透辟之先见。盖吾人只有二途，或全然放弃"在超越一切经验限界，人所尊为最高领域中构成纯粹理性判断之一切主张"，或完成此种批判的研究。

吾人固已无甚困难，能说明"空间与时间之概念，虽为先天的知识，而必须与对象相关，以及此等概念离一切经验，使对象之综合的知识可能"之所以然之故矣。盖对象仅由此种感性之纯粹方式始能显现于吾人，而为经验的直观之对象，故空间时间乃——先天的包含"所视为现象之对象"所以可能之条件及在"所视为现象之对象"中发生具有客观的效力之综合——之纯粹直观。

顾悟性之范畴则不然，并不表现对象所由以在直观中授与之条件。故对象无须在其必与悟性机能相关之必然性下，即能显现于吾人；因而悟性无须包含对象之先天的条件。于是此处乃有感性领域中所不遇及之困难，即"思维之主观的条件 如何能具有客观的效力 "，易言之，如何能提供"使一切对象知识所以可能"之条件。

盖现象确能无须悟性机能在直观中授与吾人。今姑以原因概念为例，此乃指示一种特殊综合，由此种综合，依据规律，在甲事物上设

定与之全然不同之乙事物。至现象何以应包含此种事物（经验不能引为其论证，盖所欲证明者乃先天的概念之客观的效力），则非先天的所能显示，故此一种概念是否纯然空虚，以及现象中在任何处所并无其对象，乃先天的可疑之事。感性直观之对象必与先天的存在心中之“感性方式条件”相合，事极明显，盖不如是，则此类对象将不能成为吾人之对象。但谓此类对象亦必须与“为使思维之综合的统一悟性所须之条件”相合，则为理由不明之结论矣。现象固可如是组成，即悟性不能发现其与其悟性所有统一之条件相合。现象中之一切事物固可如是混杂，即在现象之系列中，无一事物呈现其能产生综合规律而合于因果概念。于是此因果概念将全然空虚而无意义矣。但因直观无须任何思维机能，故现象仍呈现对象于吾人之直观。

吾人若思避免此等烦困之研究，而谓经验不断呈显现象间所有此类规律性之例证，因而提供“抽出原因概念及确证此种概念所有客观的效力”之无数机缘，则吾人殆未见及原因概念绝不能如是发生者也。原因概念只有二途，或全然先天的根据于悟性，或仅视为幻想摈除不用。盖原因概念严格要求甲事物必为“有其他某某乙事物必然的及依据绝对的普遍规律 继之而起者”。现象固亦呈显种种事例，自此等事例能得“某某事物通常依以发生之一种规律”，但现象绝不证明其继起为必然的 。而因与果之综合，实有一种尊严，非经验的所能表现之者，即结果非仅继原因以起而已，乃由 原因所设定而自 原因发生者也。此种规律之严格的普遍性，绝非经验的规律所有；经验的规律仅能由归纳获得比较的普遍性，即应用极广耳。故吾人若处理纯粹悟性概念一若纯为经验的所产，则吾人将全然变更其使用之途矣。

一四 转移至“范畴之先验的演绎”之途程

综合的表象与其对象之能联结，相互间获有必然的关系及所谓相互适合，仅有二途可能。或唯对象使表象可能，或唯表象使对象可能。在前一事例，此种关系仅为经验的，其表象绝非先天的可能。就现象中所有属于感觉之要素而言，现象正属此类。在后一事例，就对象之存在 而言，则表象自身并不产生其所有之对象，盖吾人今非论及“表象由意志而有之原因性”也。但若在“仅由表象，始能知 某某事物为一对象 ”之事例时，则表象仍为对象之先天的规定。顾对象之知识所唯一由以可能之条件共有两种，第一为直观 ，对象由直观授与吾人（此对象虽仅为现象）；第二为概念 ，与此直观相应之对象，由概念始为

吾人所思维。由以上所述可见第一条件（即对象由此条件始能为吾人所直观）实际先天的存在心中，为对象之方式的根据。一切现象必须与此种感性之方式的条件相合，盖因现象仅由此条件始能显现，即经验的为吾人所直观而授与吾人。于是有问题发生，即：先天的概念是否亦用作先在条件，任何事物唯在此条件下，即不为吾人所直观，亦仍能思维为普泛所谓对象。设令如是，则对象之一切经验的知识必须与此类概念一致，盖因仅以此类概念为前提，任何事物始能成为经验之对象 。盖一切经验在事物所由以授与之感官直观以外，确曾包含"所视为由直观所授与即视为所显现之对象"之概念 。因而普泛所谓对象之概念，实存在一切经验的知识之根底中，而为其先天的条件。故"视为先天的概念之范畴"之客观的效力就思维之方式而言，乃依据"经验由范畴而始可能"之事实。范畴由其必然性及先天的与经验之对象相关，盖因经验之任何对象，仅由范畴始能为吾人所思维也。

于是一切先天的概念之先验的演绎，今乃具有全部研究所必须依据之原理，即先天的概念必须认为使经验所以可能之先天的条件（不问其为经验中所有直观之先天的条件，抑思维之先天的条件）。产生"使经验可能之客观的根据"之概念，亦即以此理由而为必然的。但说明"此类概念在其中见及"之经验，则非此类概念之演绎而仅为其例证。盖在此种说明中，此类概念纯为偶然的。除由先天的概念与可能的经验（知识之一切对象皆在此经验中发现）之本源的关系以外，则凡先天的概念与任何对象之关系，皆为吾人所全然不能理解者也。

名〔1〕望素著之洛克未见及此，彼在经验中觅取纯粹悟性概念乃亦自经验演绎之，但其见解又不一贯 ，又欲借纯粹悟性概念之助，以得超越一切经验限界之知识。休谟则知欲得此超越经验之知识，此类概念之起源，必须为先天的。但因彼不能说明悟性何以能以"其自身既不在悟性中联结"之概念，思维为必然在对象中联结，且因彼未见及悟性自身殆由此类概念即成为——悟性之对象在其中发现之——经验之创造者，故彼不得不从经验——即从经验中重复联想所发生之而厥后误视为客观之主观的必然性（即从习惯 ）——推求悟性概念。但休谟由此等前提所论证者极为一贯。彼谓借此类概念及其所发生之原理以超越经验限界，实为不可能之事。顾此二大哲学者所一致主张之经验的 由来论，绝不能与吾人实际所有学问上先天的知识（即纯粹数学 及普泛的自然科学 ）相容；故此一事实即足以推翻此种由来论也。

其中洛克广开狂热之门，盖若理性一度许其有此种权利，即不复为节制箴规所抑留于其境域内，休谟则全然陷入怀疑论，盖彼信为已发现昔之所视为理性者不过浸染吾人知识能力之一种最有势力之幻想耳。吾人今欲审察人类理性是否能安然度过此二重障壁，与以一定之限界，而又使理性能在其所特有活动之全部领域内活动。

但我对于范畴首先欲简略说明其意义。范畴乃普泛所谓对象之概念，由此类概念，对象之直观乃视为"就判断之逻辑机能之一所规定者"。盖断言的判断之机能，为主词与宾词关系之机能；例如"一切物体皆为可分的"。顾若以悟性之纯然逻辑的使用而言，则两概念之中，孰以主词机能归之，孰以宾词机能归之，仍为未定之事。盖吾人亦可云某某可分的事物为物体。但当以物体概念置于实体范畴之下，立即决定经验中所有物体之经验的直观必须常视为主词而绝不能视为纯然宾词。一切其他范畴，亦与此相同。

〔1〕以下三段为第二版之所修正者，其第一版之原文如下：

有三种基本的源流（心之性能或能力）包含"一切经验所以可能"之条件，且其自身亦不能从其他心之能力，即感官、想象力及统觉三者引来。根据此三者乃有（一）由于感官之"先天的概观（Synopsis）杂多"；（二）由于想象力之"综合（Synthesis）此杂多"；（三）由于本源的统觉之"统一（Einheit）此综合"。所有此类能力皆具有仅关于方式之先验的（亦复经验的）使用，且为先天的可能者。关于感官，吾人已在第一部中论之矣；今将致力以理解其他二者之性质。

第二节 纯粹悟性概念之先验的演绎（此为第二版之修正文）

一五 普泛所谓联结之所以可能

表象之杂多能在纯为感性（即仅为感受性）之直观中授与；而此种直观之方式，则能先天的存在吾人之表象能力中，只为主观在其中被激动之形相。但"普泛所谓杂多"之联结，则绝不能由感官而来，故不能已包含在感性直观之纯粹方式中。盖联结乃表象能力所有自发性之活动；且因此种能力与感生相区别，必须名为悟性，故一切联结——不问吾人意识之与否，或为直观（经验的，或非经验的）杂多之联结，抑为种种概念之联结，——皆为悟性之活动。对于此种活动，

可以名为“综合”之普泛的名称归之，以指示吾人自身若不预行联结，则不能表现事物为在对象中联结，且在一切表象中，联结 乃唯一不能由对象授与者。因其为主观自身活动之一种活动，故除主观自身以外，不能有此种活动。此种活动本只为一，而同一适用于一切联结，即与联结相反之分解，——即分析 ——亦常预以联结为其前提，凡悟性所未预行联结者，即不能有分解，盖唯已为悟性 所联结，始能有容许分析之某某事物授之于“表象能力”也。

但“联结之概念”所包括者，除杂多及其综合之概念以外，尚有“统一杂多”之概念。联结乃“杂多之综合的 统一”之表象 [7] 。故此种统一之表象，不能自联结发生。反之，统一乃加其自身于“杂多之表象”，始使联结之概念可能者。先天的先于一切“联结之概念”之“统一”，非即统一之范畴（参观十）；盖一切范畴皆根据于判断之逻辑的机能，在此类机能中固已预思有联结及所与概念之统一者也。盖范畴预以联结为其前提者。故吾人必须在更高处探求此种统一（为质的，参观十二），即在其自身中包含“判断中各种概念之统一及悟性所以可能——乃至关于悟性之逻辑的使用——之根据”者求之。

一六 统觉之本源的综合统一

“我思”之伴随于我所有之一切表象，必为可能之事，盖不如是，则表现于我心中者乃绝不能思维之某某事物，此殆等于谓表象不可能，或至少表象在我等于无。凡能先于一切思维授与吾人之表象，名为直观。故一切直观之杂多，与此杂多所在之同一主观中之“我思”，有必然的关系。但此种“我思”表象乃自发性 之活动，即不能视为属于感性者。我名此表象为纯粹统觉 ，以与经验的统觉相区别，或又名之为本源的统觉 ，盖因此为产生“我思 ”表象（此表象必须能伴随一切其他表象，且在一切意识中，常为同一不变者）之自我意识，其自身不再能伴有更高之表象。此种统觉之统一，我又名之为自觉意识之先验的 统一，盖欲指示自此统一发生先天的知识之可能性故耳。盖在一直观中所授与之杂多表象，若不属于一自觉意识，则此一切表象即不能皆为我之 表象。如为我之 表象（就令我未意识其如是），则此种种表象必须与“其所唯一由以在一普遍的自觉意识中联结”之条件相合，盖不如是则此种种表象殆不能绝无例外皆属于我矣。自此种本源的联结，有种种结果发生。

“杂多（在直观中所授与者）之统觉”之一贯的同一，包含表象之综合，且此同一亦仅由此种综合之意识而可能者。盖伴随种种不同表象之经验的意识，其自身乃分歧的且与主观之同一并无关系。此种与主观同一之关系，非仅由我所伴随各种表象之意识所成，乃纯由我使一表象与其他表象联结 而意识此等表象之综合所成者。故唯在我能联结所与表象之杂多在一意识 中之限度内，我始能表现此等表象中所有意识之同一 于我自身。易言之，统觉之分析的统一，仅在综合的统一之前提下，始可能者 [8] 。

故“直观中所授与之表象一切皆属于我”云云之思维，正与“我联结表象在一自觉意识中”（或至少能如是联结之）云云之思维为同一之思维；此种思维其自身虽非综合 表象之意识，但以此种综合之可能性为其前提者。易言之，仅在我能总括表象之杂多在一意识中，我始名此等表象一切皆为我之 表象。否则我将有形形色色之自我，一如我所意识之种种表象之数。故视为先天的所产生之“直观杂多之综合的统一”，乃“统觉自身之同一”之根据，此统觉乃先天的先于我所有一切确定之思维者。但联结非存于对象中，且不能得之对象，由知觉取入悟性中。反之，联结实为悟性独有之任务，盖悟性自身亦只“先天的联结所与表象之杂多而置之于统觉之统一下”之能力而已。故统觉之原理，乃人类知识全范围中最高之原理。

此种“统觉之必然的统一”之原理，其自身实为同一律的命题，因而为分析的命题；但此原理启示“在直观中所授与杂多”之综合之必然性，无此种综合，则自觉意识之一贯的同一，绝不能为吾人所思维。盖由单纯表象之“我”，绝无杂多授与吾人；仅在与此“我”不同之直观中，始能有杂多授与；且仅由于联结 在一意识中，此杂多始能为吾人所思维。至于由于自觉意识，一切杂多即能在其自身中授与之一种悟性，殆为直观的 ；顾吾人所有之悟性则仅能思维 ，若求直观必须在感官中求之。我就直观中所授与我之杂多表象，意识此自我为同一的，盖因我称此等表象一切皆为我之 表象，因而以此等表象为构成一 直观。此等于谓我先天的意识此“表象之必然的综合”，此即名为统觉之本源的综合统一，凡所有授与我之一切表象，必须包摄在此本源的综合统一之下，但亦由一种综合，此等表象始能包括在此本源的综合统一之下也。

一七 综合的统一之原理为一切悟性运用之最高原理

一切直观所以可能之最高原理，在其与感性相关者，依据先验感性论，为“一切直观之杂多，应从属空间与时间之方式的条件”。此直观所以可能之最高原理，在其与悟性相关者，则为“一切直观之杂多，应从属统觉之本源的综合统一之条件”[9]。在直观之杂多表象授与吾人之限度内，从属前一原理；在其必须联结在一意识中之限度内，则从属后一原理。盖无此种联结，则无一事物能为吾人所思维，所认知，即因所与表象将不能共同具有“我思”统觉之活动，因而不能包括在一自觉意识中认知之。

泛言之，悟性为知识之能力。知识由“所与表象与对象之一定关系所成”；对象则为“所与直观之杂多在对象之概念中所联结之事物”。顾表象之一切统一，皆需表象综合中之意识统一。因之，构成表象与对象之关系因而构成其客观的效力，及使表象成为知识者，即唯此意识之统一；乃至悟性之所以可能，亦依据于此。

为其余一切悟性运用所根据，同时又全然脱离感性直观之一切条件之“原始的纯粹悟性知识”，乃统觉之本源的综合统一之原理。故外的感性直观之纯然方式之空间，其自身尚非知识；仅为提供先天的直观之杂多于“所可能之知识”者。欲知空间中之任何事物（例如线），我必须引长之于是综合的以成所与杂多之一定的联结，故此种活动之统一，同时即为意识之统一（如在线之概念中）；由于此种意识之统一，对象（一限定的空间）始为吾人所知。故意识之综合的统一，为一切知识之客观的条件。此不仅为认知对象时我所必须之条件，乃一切直观在其成为我之对象时所必须从属之条件。否则，缺乏此种综合，杂多将不能联结在一意识中矣。

此种命题虽以综合的统一为一切思维之条件，但此命题自身则为分析的（如上所述）。盖此命题仅谓在任何直观中所授与我之一切表象，必须从属此种条件，即唯在此条件下我始能将此等表象归之同一的自我而以之为我之表象，因而能由“我思”之普泛名词包括此等表象综合的联结在一统觉中而了解之。

但此种原理不能视为可应用于一切可能的悟性，唯用之于此种悟性而已，即由其纯粹的统觉，即在“我在”之表象中毫无杂多授与者。由其自觉意识，能提供直观杂多于其自身之一种悟性——盖即谓此种悟性，由于其所有表象而表象之种种对象，应即同时存在者——关于

意识之统一，自无须综合杂多之特殊活动。但人类之悟性，则仅思维而不直观，此所以必须此种活动也。此实为人类悟性之第一原理，且为不可缺者，故吾人对于其他可能的悟性，——或其自身为直观的，或则具有与空间时间种类不同之感性直观之基本方式者，——皆不能形成丝毫概念者也。

一八 自觉意识之客观的统一

统觉之先验的统一，乃直观中所授与之一切杂多由之而联结在一"对象之概念"中之统一。故名之为客观的，且必须以之与意识之主观的统一相区别，此主观的统一乃内感之一种规定——由此主观的统一，客观的联结所须之直观杂多始经验的授与吾人。我是否能经验的意识此杂多为同时的或继续的，则一依情状或经验的条件。故由于表象联想之"意识之经验的统一"，其自身乃关于一现象者，且全然为偶然的。但时间中直观之纯粹方式，即纯为包含一所与杂多之普泛所谓直观，乃纯由直观之杂多与唯一之"我思"之必然的关系，即由——为经验的综合之先天的基本根据之——纯粹悟性综合，而从属意识之本源的统一。仅此本源的统一有客观的效力；至统觉之经验的统一（吾人今不欲详论之，且此乃在所与之具体的条件下纯由本源的统一得来者），则仅具有主观的效力。例如某语在某一人暗指某一事物，在别一人又暗指别一事物；在此种经验的事物中意识之统一，对于所与之事物并非必然的及普遍的有效。

一九 一切判断之逻辑方式由其所包含之概念所有"统觉之客观的统一"所成

我绝不能承受逻辑学者对于普泛所谓判断所与之说明。据彼等所言，判断乃两概念间之关系之表现。我今关于此种说明之缺点，并不欲与彼等有所争辩——盖此种说明在任何事例中亦仅能适用于断言的判断，而不能适用于假设的及抉择的判断（此后二者包含判断间之关系，非概念间之关系），见不及此，始有种种烦困之结果发生[10]。我仅须指示此种定义并不能说明其所主张之关系，究因何而成者。

但我若更精密审察判断中所授与知识之关系，以之为属于悟性，以与依据再生的想象之法则而仅有主观的效力之关系相区别，则我发现判断不过所授与知识由之到达"统觉之客观的统一"之方法。此即系

词“为”意向之所在。系词“为”乃用以使所授与表象之客观的统一与主观的统一相区别者。盖系词“为”指示表象与本源的统觉之关系，及表象之必然的统一 。就令判断自身为经验的，因而为偶然的，例如“物体为有重量者”之判断，亦复如是。在此处我非主张此等表象在经验的直观中有必然的相互关系 ，所主张者乃表象之相互关系，实由于 直观综合中统觉之必然的统一 ，盖即依据一切表象所有客观的规定之原理（在知识能由此等表象获得之限度中）——此类原理皆由统觉之先验的统一之基本原理引申来者。仅有如是，始能由此种关系发生判断 ，盖此为客观的有效 之关系，且因而能充分与仅有主观的效力之表象关系（当其依据联想律而联结时）相区别者。在后之事例中，我所能言者仅为“我若支承此物体，我感有重量之压迫”而不能谓“物体为有重量者”。盖所谓“物体有重量者”不仅陈述两表象常在我之知觉中联结而已（不问此知觉之重复程度如何）；乃在主张此等表象在对象中 所联结者（不问其主观状态如何）。

二○ 一切感性直观皆从属范畴，范畴乃感性直观之杂多所唯一由之而能统摄在一意识中之条件

在一感性直观中所授与之杂多，必然的从属统觉之本源的综合统一，盖舍此以外，别无其他“直观统一 ”之方法可能（参观一七）。但所授与表象（不问其为直观或概念）之杂多由之而统摄在一统觉下之悟性活动，乃判断之逻辑机能（参观一九）。故一切杂多，在其在“单一之经验的直观中”授与之限度内，乃就判断之逻辑机能之一而规定之 者，即由此机能而被统摄在一意识中。范畴 则在其用以规定所与直观之杂多限度内（参观一三）正为此类判断机能。故所与直观中之杂多，必然的从属范畴。

二一 注释

包含在“我名为我所有之直观”中之杂多，由悟性综合，表现为属于“自觉意识之必然的 统一”；此事即由范畴而成者 [11] 。故此须有范畴之一点，实显示在一单一直观中所与杂多之经验的意识，乃从属纯粹先天的自觉意识，正与经验的直观从属先天的发生之纯粹感性直观相同。在以上之命题中，即开始纯粹悟性概念演绎 ；顾在此演绎中，以范畴唯源自悟性，而与感性无关，故必须抽去经验的直观之杂多所由以授与之形相，而专注意于以范畴之名由悟性所加入直观中之统

一。以后（参观二六）将自"经验的直观在感性中授与之形相"以说明直观之统一，只为范畴（依据二○）对于所与直观之杂多所规定之统一而已。唯在证明范畴关于吾人所有感官之一切对象，具有先天的效力，则演绎之目的全达矣。

但在以上之证明中，尚有一端不能略去者，即所直观之杂多，其授与必须先于悟性综合，且与悟性无关。至此事原由如何，今尚留待未决。盖吾人若思维一"其自身为直观的"之悟性（例如神之悟性绝不表现所与对象于其自身，乃由其表象对象应即授与即产生），则关于其所有知识，范畴绝无意义可言。范畴仅为"其全部能力由思维所成即由——使由直观所授与悟性之杂多所有综合由之统摄于统觉之统一下之——活动所成之悟性"之规律，此种悟性乃如是一种能力，即"由其自身，绝不能认知事物，而仅联结、整理知识之质料"（即直观，此直观必须由对象授之悟性者）。至吾人悟性所有此种特质，即唯由范畴始能产生统觉之先天的统一，且仅限于如此种类及数目之范畴，其不能更有所说明，正与吾人何以乃有此类判断机能而不能别有其他判断机能，以及空间时间何以为吾人所有可能的直观之唯一方式，同为不能更有所说明者也。

二二 范畴除对经验之对象以外，在知识中别无其他应用之途

思维 一对象与认知 一对象乃截然不同之事。知识包含有两种因素：第一为概念，普泛所谓对象概由概念始为吾人所思维（范畴）；第二，直观，对象由直观始授与吾人。盖若不能有与概念相应之直观授与吾人，则此概念就其方式而言，虽仍为一思维，但绝无对象，且无任何事物之知识能由此概念成立。以我所知，斯时殆无"我之思维"所能应用之事物，且亦不能有者。如先验感性论所述，吾人所可能之唯一直观乃感性的；因之，由于纯粹悟性概念所有"关于普泛所谓对象之思维"，仅在其概念与感官对象相关之限度内，始能成为吾人之知识。感性的直观，或为纯粹直观（空间与时间），或为由感觉在空间时间中直接表现为现实的事物之经验的直观。由纯粹直观之规定，吾人能得对象之先天的知识，如在数学中者，但此仅关于对象（所视为现象者）之方式；至能否有必须在此方式中所直观之事物，则尚留待未决。故除假定容有唯依据纯粹感性直观之方式以表现于吾人之事物以外，即数学的概念，其自身亦非知识。空间与时间中之事物，仅在其成为知觉之限度内，始授与吾人（即有感觉附随之表象）——故仅

由经验的表象授与吾人。因之，纯粹悟性概念，即在其应用于先天的直观时，如在数学中者，亦仅限于此类直观能应用于经验的直观（纯粹概念由此类先天的直观间接应用于经验的直观），始产生知识。故即以纯粹直观之助，范畴亦并不与吾人以事物之知识；至范畴之能与吾人以事物之知识，仅在其能应用于经验的直观耳。易言之，范畴仅用以使经验的知识可能者；此类经验的知识即吾人所名为经验者也。

吾人之结论如是：范畴，就产生"事物之知识"而言，除仅对于能为经验之对象者之事物以外，并无其应用之途。

二三

以上之命题极关重要；盖其规定纯粹悟性概念关于对象之使用限界，正与先验感性论规定感性直观之纯粹方式之使用限界相同。空间与时间，作为对象所唯一能由以授与吾人之条件，仅适用于感官之对象，因而仅适用于经验。在此等限界以外，空间时间绝不表现任何事物；盖空间时间仅在感官中，在感官以外，即无真实性。至纯粹悟性概念则无此种制限，且可推及于普泛所谓直观之对象，仅须此直观为感性的而非智性的，固不问此直观与吾人所有者相似与否也。但扩大概念之用途至吾人之感性直观以外，实于吾人无益。盖作为对象之概念，则此等概念空无内容，且不能使吾人判断其对象究否可能也。诚以斯时吾人并无统觉之综合统一（此为构成思维方式之全部内容者）所能应用之直观，并在其应用于直观时规定一对象，故此等概念仅为思维之方式而无客观的实在性。

故仅有吾人之感性的及经验的直观能与概念以实质及意义。

吾人如假定有一非感性的直观之对象授与吾人，自能由"所包含在此预有前提——即无感性直观所固有之特质——中之一切宾词"以表现此对象；盖即此对象非延扩的即非在空间中者，其延续非时间，以及其中无变化（变化为时间中所有规定之继续）等等。但我若仅就"对象之直观"之所非者言之，而不能就其所包含在此直观中者言之，则实不能成为真之知识。盖斯时我并未明示我由纯粹概念所思维之对象之可能，即不能授与吾人与此概念相应之直观，所仅能言者则吾人所有之直观不能适用于此对象而已。但所应唯一注意者，即无一范畴能适用于此类普泛所谓之某某事物。例如吾人不能以实体概念适用于此种对象，而以之为"仅能作为主词存在而绝不作为宾词存在"之某某事物。

盖除经验的直观能提供此概念所适用之事例以外，我实不知是否能有与此种思维方式相应之事物。但关于此点以后尚须论之。

二四 范畴适用于普泛所谓之感官对象

纯粹悟性概念由悟性与普泛所谓直观之对象相关，仅须此直观为感性的，固不问其为吾人之所有抑为任何其他直观。但即以此故，此等概念纯为思维之方式，仅由此思维方式，则无确定之对象能为吾人所知。此类概念中所有杂多之综合或联结，仅与统觉之统一相关，因而为"使先天的知识所以可能"之根据（在此类先天的知识依据悟性之限度内）。故此种综合，立即为先验的，且又纯为智性的。但因在吾人心中存有先天的感性直观之某种方式，此为依存于表象能力之感受性者（感性），故自发性之悟性，能依据统觉之综合统一，由所与表象之杂多以规定内感，因而思维先天的感性直观之杂多所有"统觉之综合统一"——此为吾人人类直观之一切对象所必须从属之条件。范畴（其自身纯为思维方式）以此种途径得其客观的实在性，即应用于能在直观中授与吾人之对象。但此等对象仅为现象，盖吾人仅能关于现象具有先天的直观也。

此种感性直观所有杂多之综合（乃先天的可能而必然者），可名之为形象的综合（synthesis speciosa），以与关于普泛所谓直观之杂多在范畴中所思维之综合相区别， 此种综合名为由于悟性之联结（synthesis intellectulis）。二者皆先验的，此非仅以其先天的发生而云然，且以其为其他先天的知识可能性之条件故耳。

但此形象的综合，若仅就其与统觉之本源的综合统一之关系观之，即仅就其与在范畴中所思维之先验的统一之关系观之，则因与纯然智性的联结区别之故，应名之为想象力之先验的综合。想象力乃表现"当时并未存在之对象"于直观之能力。唯以吾人之一切直观皆为感性的，想象力由于"唯在其下想象力始能与悟性概念以相应的直观"之主观的条件，故亦属于感性。但因想象力之综合乃自发性之表现，为规定者，而非如感官之仅为被规定者，因而能依据统觉之统一，就感官之方式先天的规定感官，故在此范围内想象力乃先天的规定感性之能力；其所有"综合直观"之综合一若与范畴相符合，自必为想象力之先验的综合。此种综合乃悟性对于感性之一种活动；且为悟性对于吾人所有"可能的直观之对象"之最初应用，因而为其他一切悟性应用之

根据。以其为形象的综合，须与“仅由悟性所行使而无须想象力之助”之智性的综合相区别。在想象力为自发性之限度内，我又名之为产生的想象力，以与再生的想象力有别，此再生的想象力之综合乃全然从属经验的法则即所谓联想律者，故于说明先天的知识之所以可能，毫无所贡献。再生的综合属于心理学领域，实不属于先验哲学也。

* * *

今为说明在吾人说明内感方式时（参观六）令人感为怪诞者最适当之处：即内感表现吾人自身于“我之意识”，亦仅如吾人所显现于吾人自身之相，而非吾人自体之说是也。盖吾人直观自身仅如吾人内部之所被激动者，此说颇觉矛盾，以斯时吾人对于自身应在被动之关系中矣。在心理学之体系中，欲避免此矛盾，通常乃视内感与统觉能力为同一之事物（吾人曾严密区别内感与统觉能力之不同）。

其规定内感者为悟性及悟性联结直观杂多之本源的能力，即使直观杂多统摄于统觉（悟性自身所以可能之所依据者）下之本源能力。在吾人人类中之悟性，其自身非直观能力，即令有直观授与感性，亦不能联结此等直观以之为悟性自身所有直观之杂多而收入于其自身中。故若仅就综合之自身而观，悟性之综合，不过活动之统一而已，所谓活动，乃即令无感性之助，悟性自身亦能意识及之者之一种活动，但悟性由此种活动则又能规定感性。盖即谓悟性关于“依据感性直观方式所能授之悟性之杂多”能内部规定感性。此盖悟性在想象力之先验的综合之名称下，施行此种活动于受动的主观（此种活动即此主观之能力）之上，因而吾人乃得谓为内感由之而被激动也。统觉及其综合的统一实与内感绝不相同。前者为一切联结之根源，应用于普泛所谓直观之杂多，且在改形为范畴时，先于一切感性直观应用于普泛所谓对象。反之，内感仅包含直观之纯然方式，其中之杂多并无联结，故不包含确定的直观，此确定的直观仅由我所名为形象的综合者想象力之先验的作用（悟性对于内感之综合作用）而生“杂多之规定”之意识而可能者也。

此点我常能在我自身中知觉之。盖若不在思维中引一直线，则我不能思维此直线，不作一圆，即不能思维此圆。吾人除自同一之点，设定三线，相互成为直角，即不能表现空间之三向量。乃至时间，吾人除在引一直线时（直线用为时间之外部的形象表象），唯注意吾人

所由以连续的规定内感之“综合杂多之活动”，以及因而注意内感中此种规定之连续以外，绝不能表现时间。视为主观活动，因而视为综合空间中杂多之综合（吾人如抽去此种杂多而唯注意于吾人所由以依据内感方式以规定内感之活动者）之运动（运动非视为对象之规定）[12] 乃最初发生连续之概念者。故“悟性非在内感中发现此种杂多之联结”，乃激动 内感以产生 此种联结也。

何以思维之我能与直观自身之我相区别（盖我尚能表现至少视为可能之他种直观形相），且因其为同一主观，二者又能为同一之我；因而我何以能谓所视为智性及思维之主观认知所思维 为对象之我自身，但在我亦在直观中授与我自身之限度内，我仅认知我自身与其他现象相同，唯为所显现于我自身之我，而非对于悟性存在之我——此等问题与“我如何能为我自身之对象”，尤其与“我如何能为直观及内的知觉之对象”等问题，其难易正自相等。至其何以必属如是，则吾人如容认空间纯为外感现象之纯粹方式，由以下之事实极易说明之，盖吾人除在吾人所引之直线心象下，不能获得非外的直观对象之“时间表象”，且仅由此种引一直线之表现方法，吾人始能知时间向量之单一性；且对于一切内的知觉，吾人必从外的事物中所展示于吾人之变化中，推得其时间长度或时间点之规定，因而内感之规定，应整理为时间中之现象，正与外感之规定吾人在空间中整理之者相同。故若关于外感，吾人容认仅在吾人外部被激动之限度内，始认知对象，则吾人亦必须容认关于内感，亦仅在吾人内部被吾人自身 激动之限度内，始能由内感直观我自身；易言之，就内的直观而言，吾人仅认知吾人之主观为现象，而非其自身。[13]

二五

反之在“普泛所谓表象之杂多”之先验的综合中，以及在统觉之本源的综合统一中，我意识我自身既非所显现于我自身之相，亦非我自体，而仅为“我在”之一事。此种“我在”之表象 ，乃思维 而非直观 。欲知我之自身，则在“使一切可能的直观之杂多，统摄于统觉统一下”之思维活动以外，尚须杂多所由以授与吾人之一定直观形相；是以我之存在虽确非现象（更非幻相），而我之存在 [14] 之规定，则须与内感之方式一致，即依据我所联结之杂多由以在内的直观中授与我之特殊形相，始能发生。因之我关于我自体一无所知 ，所知者仅为所显现于自身之相。虽由联结杂多在一统觉中，一切范畴皆用为构成“关于普泛

所谓对象之思维”顾此种自我之意识（统觉）尚远不能成为自我之知识。欲得“与我相异之对象”之知识，除关于普泛所谓对象之思维（在范畴中）以外，尚须我由以规定此普泛的概念之直观，故欲得关于我自身之知识，除意识（即关于我自身之思维）以外，尚须我由以规定此思维之直观（我内部中所有杂多之直观）。我为智性之存在，仅意识其联结之能力；但关于其所应联结之杂多，则我从属一制限之条件（名为内感），即此种联结仅有依据时间关系（严格言之此全然在悟性概念以外者）始能成为可直观者。故此类智性所能认知之自我，仅为与直观（非智性的且不能由悟性自身授与者）相关所显现之相，非在“其直观为智性时”所能认知之自体。（译者按：智性的直观上文已屡见之，殆为设想之一种直观例如神之直观一类是也。）

二六 纯粹悟性概念在经验中普遍的可能运用之先验的演绎

在玄学的演绎 中，由范畴与思维之普泛的逻辑机能完全一致，已证明范畴之起源为先天的；在先验的演绎 中，吾人亦已展示范畴为“关于普泛所谓直观对象”之先天的知识之所以可能（参观二○、二一）。吾人今须说明“先天的由范畴 以知凡所表现于吾人感官之对象 ”之所以可能，此实非就其直观之方式而言，乃就其联结之法则而言，因而可谓就其对于自然规定法则，甚而使自然成为可能而言。盖除范畴负此机能以外，绝不能说明所能表现于吾人感官之一切事物，何以必须从属“先天的仅起自悟性”之法则。

首先我应注意我之所谓感知之综合 （Synthesis der Apprehension），乃指一经验的直观中杂多之联结而言，知觉即直观之经验的意识（此即所视为现象者），乃由之而始可能者。

在空间与时间之表象中，吾人具有外的及内的感性直观之先天的方式；现象所有杂多之感知综合，则必须常与此种方式相合，盖因舍此以外，别无综合可以发生之途也。但空间与时间所先天的表现者，不仅为感性直观之方式，且表现其自身为包有杂多（空间时间自身所有之杂多）之直观，因而以“此种杂多之统一 之规定”表现之（参观先验感性论）[15]。是以在吾人以外或以内之杂多之综合统一，以及“所表现为在空间或时间中规定之事物必须与之相合”之联结，皆先天的授与吾人，为一切感知 综合之条件——非在此等直观中授与，乃与此等直观同时授与者。此种综合的统一，在其“联结”应用于吾人感性

直观 之限度内，实不过依据范畴，在一本源的意识中普泛所谓所与直观之杂多所有联结之统一而已。故一切综合乃至使知觉可能之综合，皆从属范畴；且因经验为由联结知觉所成之知识，故范畴为使经验可能之条件，因而范畴先天的适用于经验之一切对象。

＊＊＊

例如由于感知一居室之杂多，我使居室之经验的直观成为知觉时，空间及普泛所谓外的感性直观之必然的统一，实存在我之感知之根底中，即我依据空间中杂多之综合统一，以描写此居室之轮廓。但我若抽去空间之方式，则此同一之综合统一，实在悟性中，而为综合普泛所谓直观中同质的事物之范畴，即量 的范畴。故感知之综合——即所谓知觉——必须完全与此种范畴相合 [16] 也。

今再举一例言之，当我知觉水之冰冻时，我感知液体与固体之两种状态，此两种状态乃彼此相互在时间关系中者。但在——我所置于现象（在此现象为内的直观之限度内）根底中之——时间内，我必然表现杂多之综合的统一，无此种综合的统一，则此时间关系不能成为就时间继续所规定在一直观中授与。顾此种综合的统一，乃吾人所由以联结"普泛所谓直观 之杂多"之先天的条件者，我如抽去我之内的直观之常恒方式（即时间），则为原因之范畴，当我应用此原因范畴于我之感性时，则我由此范畴以规定一切所发生之事物 与此范畴所规定之关系相合，即我在普泛所谓时间 中规定之，于是我关于此一类事件之感知，以及所视为可能的知觉之事件自身，乃从属因果关系 之概念，关于其他事例，亦复如是。

范畴乃"对于现象以及对于一切现象总和之自然（natura materialiter spectata 自内容所观之自然）规定先天的法则"之概念。于是有问题发生，盖自然必须依据"非从自然引来且非以自然为范型而模仿之者之范畴"而进行，如何能为吾人所理解；即范畴既非从自然引来，如何能先天的规定自然所有杂多之联结。以下所论即为解决此谜者。

自然中所有现象之法则，必须与悟性及其先天的方式相合，即必须与"悟性联结 普泛所谓杂多之能力"相合，实与现象自身必须与先天的感性直观之方式相合，其事相类，并不足令人更为惊异。盖法则不

存在现象中，而仅与现象所属之主观相关而存在（在主观具有悟性之限度内），正与现象不存在其自身中而仅与其所属之主观相关而存在（在其具有感性之限度内）其事固相同也。物自身自必离认知事物之悟性而与其自身本有之法则相合。但现象仅为事物之表象，至此等事物关于其自身为何，则为不可知者。以现象仅为表象，其所从属之联结法则，除联结能力所规定者以外，自无其他法则。联结感性直观之杂多者为想象力；想象力关于其智性的综合之统一，则依据悟性，关于其感知之杂多，则依据感性。于是一切可能的知觉，皆依据感知之综合，而此种经验的综合又复依据先验的综合，因而依据范畴。故一切可能的知觉，以及所能达于经验的意识之一切事物，——即自然之一切现象——就其联结而言，皆必须从属范畴。自然（仅以之为普泛所谓自然）依据"所视为其所有必然与法则相合之本源的根据" 之范畴（ Natura formaliter spectata 自方式所观之自然）。但纯粹悟性除包含于普泛所谓自然中（即包含在空间时间中所有一切现象与法则相合之合法性中）之先天的法则以外，不能由范畴对于现象规定任何先天的法则。特殊的法则乃与经验的所规定之现象有关，虽皆从属范畴，但就其特殊性质而言，不能自范畴引来。欲得关于特殊法则之任何知识，必求之经验，但关于普泛所谓经验及"所能认知为经验之对象者之为何"，则仅有先天的法则能垂教吾人。

二七 此种悟性概念演绎之结果

吾人除由范畴以外不能思维对象；除由与此类概念相应之直观以外，不能认知所思维之对象。顾一切吾人之直观皆为感性的；在有知识之对象授与之限度内，此种知识皆为经验的。但经验的知识乃经验。故除关于可能的经验之对象 以外，不能有 先天的知识 [17] 。

此种知识虽限于经验之对象，然不能因而谓为一切知识皆来自经验。纯粹直观及纯粹悟性概念为知识中之要素，二者皆先天的在吾人内部中。吾人所能由以说明经验与其对象之概念必然 一致者，仅有二途：或经验使此类概念可能，或此类概念使经验可能。前一假定不适用于范畴（亦不适用于纯粹感性直观）；盖范畴乃先天的概念，因而独立于经验之外，其以范畴为经验的起源者，殆一种自然发生说（generatio aeqivoca）。于是所留存者仅有第二假定——此殆纯粹理性之新生论 （epigenesis）一种体系——即在悟性一方，范畴包有"使一切普泛所谓经验所以可能"之根据。至范畴如何使经验可能，及在范

畴应用于现象时所提供"使经验所以可能"之原理为何，则将于下章论判断机能之先验的运用时详论之。

在上述二途之间尚可提议一中道，即范畴既非吾人知识之"思维自动所得 之先天的第一原理"，亦非来自经验，乃由造物主在吾人存在之最初刹那间所移植于吾人内部之"思维之主观的倾向"，且为造物主所安置就绪使其运用完全与"经验所依据以进行之自然法则"和谐——此乃一种纯粹理性之预定和谐说 （Präformations system）。但根据此假设，则吾人对于此种"属于未来判断之预定倾向"之假定漫无制限不能设定限界，今姑舍此难点不言，对于此提示之中道说，尚有一决定的难点，即属于范畴本质之必然性 ，将由此而牺牲是也。例如原因概念，乃表现一事件在前提的条件下之必然性者，此原因概念如仅依赖所移植于吾人之——按因果关系之规律以联结某某经验的表象力——任意的主观必然性，则此原因概念殆为虚伪。盖我因此不能谓结果与原因在对象中结合，即不能谓其为必然的结合，而仅能谓我之性质不能在如是联结以外以思维表象耳。此正怀疑论者之所大欲也。盖若如是，则一切吾人之知识，依存于所假定为吾人判断之各观的效力者，至此乃全成幻影；且否认此种主观的必然性者亦实不乏其人，盖此为仅能感及之必然性耳。关于仅依据个人自身性质之事物，诚无人能与之争辩者也。

此演绎之要点

演绎乃说明纯粹悟性概念以及一切先天的理论知识为使经验所以可能之原理——此处乃以此类原理为规定普泛所谓 空间时间中现象之规定 ，此种规定因其终极自统觉之本源的 综合统一而来，又复为悟性在与空间时间（即感性之本源方式）相关时之悟性方式。

＊＊＊

我因论究基本的概念，故必须分清段落（自一以至二七）。今将进论此类基本概念之运用，故不再分段落而连续论述之。

第二节 经验所以可能之先天的根据（此为第一版之原文）

一概念，其自身既不包含于可能的经验之概念中，又非由可能的经验之要素所成，而应完全先天的产生，且必须与对象相关云云，此实极为矛盾而不可能者。盖因无"与此概念相应之直观"，则无内容；而对象所能由以授与吾人之普泛所谓直观，则为构成可能的经验之领域——即可能的经验之全部对象。并不直接与经验相关之先天的概念，仅为概念之逻辑方式，并非由之以思维某某事物之概念自身。纯粹先天的概念如存在，自必不能包含经验的事物；但此类概念唯能用为可能的经验之先天的条件。其客观的实在性，亦唯根据此点。

故吾人如欲知纯粹悟性概念因何可能，则必须研究经验所以可能之所依据，及自现象抽去一切经验的事物后尚留存现象之根底中为其根据之先天的条件为何。普遍的充分的"表现此种经验之方式的客观的条件"之概念，当名之为纯粹悟性概念。我一度具有纯粹悟性概念，确能思维所视为不可能或"其自身虽或可能顾不能在任何经验中授与吾人"之对象。盖在联结此类概念时，可以除去其所必然属于"可能的经验条件"之某某事物（如在精神概念中）。又或能推展纯粹概念至经验所不能追随之地（如神之概念）。但一切先天的知识（即令其属于任意想象及不自一致之空想者）之要素，虽皆非自经验引来（因若自经验引来，则不成其为先天的知识），但必须常包有"可能的经验及经验的对象之纯粹先天的条件"。否则，将无"由此等概念所思维之事物"，且此等概念以其缺乏"资料"，其自身亦绝不能在思维中发生。

"先天的包含一切经验中所含有之纯粹思维"之概念，吾人在范畴中见之。吾人如能证明对象之能为吾人所思维，仅由于范畴，即此已足为范畴之演绎，且足证其客观的效力之为正当。但因在此种思维中，所被促使活动者不仅思维之能力（即悟性），又因此种能力之自身，若以之为"与对象相关之知识 能力"，则关于此种关系之所以可能，尚须为之说明，故吾人首须考虑"构成经验所以可能之先天的根据"之主观的源流，此非在其经验的性质中考虑之，乃在其先验的性质中考虑之。

每一表象若与一切其他表象渺不相关，各自孤立，则当无"所谓知识之事"发生。盖知识本为一全体，表象在其中互相比较而互相联结。以感官在其直观中包有杂多，我即以感官为具有概观（Synopsis）。但对于此种概观，必须有常与之相应之综合；感受性之能使知识可能，仅在其与自发性相联结。此种自发性乃一切经验中所必然见及之

三重综合之根据，即直观中"所视为心之变状之表象"之感知，想象力中之表象再生，及概念中之认知表象。此盖指知识之三种主观的源流，此三种主观的源流亦即使悟性自身可能者——因之使一切经验（所视为悟性之经验的所产者）可能。

论究前之预有注意

范畴之演绎，乃一异常困难之事，迫使吾人深入普泛所谓知识所以可能之最初根据，因之可避免一完备学说之经营烦劳，同时在此种研究中又一无所欠缺，故我以以下四项所论，宜为读者准备，非即训教读者。至以下之第三节，始系统的说明此类悟性之要素。读者务必不为此前数节中之晦昧难明所沮丧。在一从未尝试之事业中晦昧难明之点，实所难免。我信在以下一节，晦昧之点终将消失而完全洞彻矣。

一 直观中感知之综合

不问吾人所有表象之起源何如，是否由于外物之影响，或由内的原因所产生，是否自先天的发生，抑为"自经验发生之现象"，总之，一切表象皆为心之变状而属于内感。故吾人之一切知识终必从属时间（即内感之方式的条件）。一切表象必须在时间中整理、联结及使之相互成立关系。此为贯彻以后所论之共通要点，故必须切记在心，视为基础事项。

一切直观皆在其自身中包有杂多，至此杂多之能表现为杂多，仅在心于印象之相互继起中区别时间；盖每一表象，在其包含在单一刹那时，必为绝对的统一。欲自此种杂多发生直观之统一（如空间表象中所需要之统一），最初必须概观此杂多而联结之。此种活动我名之为感知之综合，盖因其向直观活动者，在直观固自提供杂多，但若无此种综合，则此杂多绝不能表现为杂多，更不能表现为包含在单一之表象中者。

此种感知之综合又必能先天的行之，即就非经验的一类表象行之。盖若无此种先天的感知综合，则吾人绝不能先天的具有空间或时间之表象。此种空间时间之先天的表象之所以能产生，仅由于感性在其本源的感受性中所呈现之"杂多之综合"。于是吾人乃有纯粹之感知综合。

二 想象力中再生之综合

常时互相追随或伴随之表象，终则成为联合，设立一种关系，由此即无对象时，此等表象之一，亦能依据一定规律使心转移至其他表象，唯此纯为经验的法则。但此种再生法则乃以二事为其前提者，即现象自身实际从属此种规律，以及在此等表象之杂多中，有依据某种规律之"共在或继起"发生。否则吾人之经验的想象力将永无机缘就其固有能力行使而永藏心中，等于已死且非吾人所知之能力。盖若朱砂时红时黑，时轻时重，人时成此状时成彼状，国土在一永日中有时满复果实，有时满蔽冰雪，则我之经验的想象力，永无机缘见红色而思及有重量之朱砂矣。又如一名，时以之称此物，时以之称彼物，或同一之物，时以此名称之，时以彼名称之，而绝无现象自身所从属之法则，则不能有再生之经验的综合。

故必有某某事物为现象之必然的综合统一之先天的根据者，使现象之再生可能。至此某某事物为何，则吾人苟一思及现象非物自身而为吾人所有表象之活动，终极则归之"内感之规定"，吾人即易发现此某某事物。盖吾人若能展示除直观包有"所以使再生之一贯的综合可能"之杂多联结以外，即吾人最纯粹之先天的直观，亦不产生知识，则此想象力之综合，自亦先于一切经验，根据于先天的原理；于是吾人必须假定一种想象力之纯粹先验的综合为"使一切经验所以可能"之条件。盖经验本身乃必然以现象之再现性为前提者。当我欲在思维中引一线或思维一画时之时间，又或表现某某特殊的数目，显然其中所包含之种种杂多表象，必由我在思维中逐一感知之。但若我在思维中常消失先在之表象（线之首段，时间之先在部分，或在所表现之数目顺序中之种种单位），当转移至以后之表象时，先有表象并不再现，则绝不能得一完全之表象；凡以上所举示之种种思维，乃至空间时间之最纯粹的最基本的表象，皆无一能发生矣。

故感知之综合与再生之综合实为固结而不可分者。又以感知之综合乃构成"使一切知识所以可能"之先验的根据——此不独关于经验的知识，关于先天的知识亦如是——故想象力之再生的综合，应列入心之先验的活动中。吾人因而名此种能力为想象力之先验的能力。

三 概念中认知之综合

吾人若非意识及吾人今之所思维者正与一刹那前所思维者相同，则在表象系列中之一切再生，殆为无益之事。盖若如是，则吾人今所思维者，在其现在状态中将为一新表象，而不属于此表象所由以逐渐产生之活动矣。于是表象之杂多，将永不能成为一全体，盖以其缺乏“唯有意识所能赋与此表象杂多之统一”。在计算中，我若忘所浮于心目之许多单位乃彼此继续逐一所增加者，则我绝不能知总数乃由单位逐一继续增加所产生，因而永为不知数之人。盖数之概念，实不过此种综合所有统一之意识而已。

此“概念”一名词，其自身即提示此种意义。盖此种统一的意识乃所以联结——继续的所直观所再生之——杂多在一表象中。此种意识往往极为微弱，故吾人并不与活动自身相联结，即并不直接与产生表象之事相联结，而仅与由此所表现之结果相联结。其程度虽有此种区别，但此种意识（虽不显著）则必须常在；如无此种意识，则概念以及对象之知识，皆不可能矣。

于此吾人必须说明吾人所谓“表象之对象”为何矣。以上吾人已论及现象自身实不过感性的表象，此感性的表象就其自身言绝不可以之为所能存在于吾人表象能力以外之对象。于是在吾人言及“与吾人知识相应而又与之有别”之对象时，究指何而言？此极显而易见，此对象必为“仅思维为等于x之普泛的某某事物”，盖在吾人知识以外，吾人实无能以之与此知识相应而与之对立之事物。

吾人今发现吾人所有“一切知识与其对象相关”之思维，实附有一种必然性之要素；对象乃视为所以防免吾人知识之妄诞无稽，而先天的以某种确定楷式规定知识者。盖在知识与对象相关之限度内，知识自必彼此必然的互相一致，即必须具有构成“对象之概念”者之统一。

但因吾人所处理者仅有表象之杂多，又因与表象相应之x（对象）在吾人实等于无（此为应与吾人一切表象相异之某某事物），故“对象所使之成为必然的”之统一，实不过在表象之杂多综合中“意识之方式的统一”而已。仅当吾人在直观之杂多中产生综合的统一时，吾人始能谓吾人认知对象。但若直观不能由——所以使杂多之再生成为先天的必然，以及“使杂多在其中联结”之概念可能之——综合机能依据规律而产生，则此种统一实不可能。例如吾人思维一三角形为对象，实由于吾人意识三直线之联结乃依据——三角形之直观所常能由以表现之——

规律。此种规律之统一实规定一切杂多，且制限杂多使从属"使统觉之统一可能"之条件。此种统一之概念乃"等于x 之对象"之表象，此等于x之对象，我由以上所举示三角形之宾词而思维之。

一切知识皆须概念（此概念即极不完备或极晦昧）。但就概念之方式而言，概念常为用作规律之普遍的某某事物。例如物体概念乃由此概念所思维之杂多之统一，用为在吾人所有外的现象之知识中之规律。但概念之能成为直观之规律，仅限于其在任何所与现象中表现其所有杂多之必然的再生，因而表现在吾人所有"现象之意识"中之综合的统一。在"吾人以外之某某事物"之知觉中，物体概念，即所以使延扩表象及附随之不可入性、形状等等表象成为必然者。

一切必然性，绝无例外，皆根据于先验的条件。故吾人所有一切直观之杂多以及普泛所谓对象之概念乃至一切经验之对象等等综合中，皆必有一意识统一之先验的根据，无此种先验的根据，则欲思维吾人所有直观之任何对象，殆不可能；盖此种对象实不过"由其概念表现此种综合之必然性"之某某事物而已。

此种本源的及先验的条件，实仅先验的统觉 。"依据内的知觉中吾人所有状态之种种规定"之自我意识，仅为经验的，且常变易不定的。在内的现象之流转中，实不能有常住不变之自我。此种意识通常名为内感 ，或经验的统觉 。所必然表现为数的同一者（按即种种变易之我即同一之我）不能由经验的资料而思维其为如是。欲使此种先验的前提（按即常住不变之同一我）有效，则必须有一先于一切经验而使经验可能之条件。

如无——先于一切直观之资料及"与之相关，对象之表象始为可能"之——意识统一，则不能有知识，及知识互相间之联结或统一。此种纯粹本源的不变意识，我将名之为先验的统觉 。至其所以堪称此名，则由以下一事即知之，盖最纯粹之客观的统一，即先天的概念（空间与时间）之客观的统一，亦仅由直观与此种意识统一相关而始可能者。故此种统觉之数的统一，为一切概念之先天的根据，正与空间时间之杂多性为感性直观之先天的根据相同。

此种统觉之先验的统一，自——所能共在一经验中之——一切可能的现象中，依据规律，构成一切此等表象之联结。盖若心在杂多之知识中，不能意识及——所由以综合的联结杂多在一知识中之——机能之

同一，则此种意识统一，殆不可能。自我同一之本源的必然的意识，同时亦即一切现象依据概念——即依据不仅使现象必然的再生且亦因而规定"其直观之对象"（此对象，即现象必然在其中联结之"某某事物之概念"）之规律——之综合所有必然的统一之意识。盖心若不见及——所由以使一切感知（此为经验的）综合从属先验的统一，使其依据先天的规律互相联结因而可能之——心之活动之同一，则绝不能在其表象之杂多中思维心之同一，且先天的思维之。

吾人今又能更适切规定吾人所有普泛所谓对象之概念。一切表象，以其为表象而言，皆有其对象，且其自身又能成为其他表象之对象。所能直接授与吾人之唯一对象为现象，其中直接与对象相关者，名直观。但此等现象并非物自身；彼等仅为表象，故又复具有对象——此为非吾人所能直观之对象，故当名之为非经验的即等于x 之先验的对象。

此先验的对象（此对象实际在吾人所有之一切知识中常为同一不变者）之纯粹概念，乃唯一能以"与对象相关"即客观的实在性授与吾人所有之一切普泛所谓经验的概念者。此种概念不能具有任何规定的直观，故仅与知识（与对象相关之知识）之杂多中所必须见及之统一相关。此种与对象之关系实不过意识之必然的统一，故亦为——由于联结杂多在一表象中之心之共通机能——杂多之必然的综合统一。以此种统一必须视为必然先天的（否则知识殆无对象），其与先验的对象之关系——即吾人经验的知识之客观的实在性——实依据先验的法则，故在对象由现象授与吾人之限度内，一切现象必须从属——在经验的直观中，现象间之关系，所唯一由以可能之——综合的统一之先天的规律。易言之，经验中之现象，必须从属统觉之必然的统一之条件，正与在纯然直观中，现象必须从属空间与时间之方式的条件相同。任何知识之能成为可能，唯系于是。

四 先简略说明"所视为先无的知识之范畴"之所以可能

只有一单一之经验，一切知觉皆在其中表现为一贯的规律的联结，正与仅有一空间一时间，现象之一切形相及存在或非存在之一切关系皆在其中显现相同。当吾人言及种种不同经验时仅能指种种知觉而言，盖一切知觉皆属于一"同一之普泛的经验"。此种知觉之一贯的

综合统一，实即经验之方式；经验实不过现象依据概念之综合的统一。

依据经验的概念之"综合之统一"，此等概念若不依据统一之先验的根据，则此种综合之统一殆为偶然的。盖若无统一之先验的根据，则将有"现象纷集心中而又绝不容其成为经验"之事矣。盖以其缺乏依据普遍的必然的法则之联结，故知识与对象之一切关系，亦皆消失无余。现象诚能构成无思维之直观，但非知识，因之其在吾人实等于无。

普泛所谓可能的经验之先天的条件，同时即为"使经验之对象所以可能"之条件。我今主张以上所引之范畴，实不过可能的经验中之思维条件，正与空间时间为此同一经验之直观条件相同。范畴乃吾人"由之对于现象思维其普泛所谓对象"之根本概念，故具有先天的客观效力。此正吾人之所欲证明者。

但此等范畴之所以可能乃至其必然性，依存于"吾人全部感性及随感性而来之一切可能的现象与本源统觉之关系中"。在本源的统觉中，一切事物必与自我意识之一贯的统一之条件必然相合，即与综合——即依据"唯在其中统觉始能先天的证明此事物所有完全的必然的同一性之概念"之综合——之普遍的机能相一致。故原因概念，实不过依据概念之综合（在时间系列中，所随之而起者与其他现象之综合）；如无此种"具有先天的规律而使现象从属其自身"一类之统一，则绝不能有知觉之杂多中所见及"意识之一贯的普遍的必然的统一"。于是此等知觉将不属于任何经验，因而无其对象，仅为表象之盲目活动，甚至与梦无异。

欲自经验引申此等纯粹悟性概念，即以悟性概念归之纯然经验的起源之一切尝试，皆属徒劳无益之举。例如原因概念实包含非经验所能产生之必然性特质，此一事实固无须我特为之主张者。盖经验所示，乃一现象通常继别一现象而起，并不展示此种继起为必然的，更不示知吾人能先天的完全普遍的自所视为条件之前件以推论其后件。但就经验的联想律而言——此联想律在吾人主张"事件系列中之一切事物皆从属规律"时（即除其普遍的所必须继之而起之某某事物先在，绝无事物发生），所必须一贯假定之为基本者——我将问此种规律为一自然法则，所依据者为何？此种联想自身因何可能？杂多之联想所以

可能之根据，在其存于对象之限度内，被称为杂多之亲和性（Affinität）。于是我又将问，现象所由以从属及必然的从属不变法则之“现象之一贯的亲和性”吾人如何能使吾人自身理解？

根据我之原理，此实易解。一切可能的现象，以其为表象，皆属于一可能的自觉意识之全体。但以自觉意识乃先验的表象，故数的同一性（即同一不变性）与之不可分离，且为先天的确实者。盖除由此本源的统觉以外，无一事物能进入吾人之知识。今以此同一性实为必然的进入于现象所有一切杂多之综合中，故在此综合产生经验的知识之限度中，现象从属——现象之感知所有综合必须完全与之一致之——先天的条件。一普遍的条件之表象，某种杂多依据之始能以齐一形相设定者，称为规律，在此杂多必须如是设定时，则称法则。故一切现象乃依据必然的法则以成一贯的联结，即在先验的亲和性中（经验的亲和性仅为其结果）。

自然应依据吾人所有统觉之主观的根据以指导其自身，且就自然所有与法则相合之合法性言，亦唯依据此主观的根据，令人闻之不胜奇异妄诞之感。但当吾人思及此自然非物自身而仅为现象之集合，即心之种种表象，则吾人仅能在吾人所有一切知识之根本能力中发现之，即在先验的统觉中发现之，（自然即因在此种统一中始能被称为一切可能的经验之对象，即自然）云云，自不致惊以为异。正以此故，此种统一始能为吾人先天的所知而以之为必然的云云，自亦不足为异。设统一在吾人所有思维之第一源流以外，而在自然之自身中授与，则此种先天的必然的统一乃绝不可能矣。于是吾人乃不知吾人所能得此“主张自然之普遍的统一”之综合命题之源流何在。盖斯时唯有从自然自身之对象引申此等综合命题；但因此事仅能经验的为之，则所能获得者仅为偶然的统一，此种偶然的统一实远不足当吾人言及自然时所指之必然的联结也。

第三节 悟性与普泛所谓对象之关系，及先天的认知此等对象之所以可能（此为第一版原文）

前一节中吾人所个别说明者，今将在系统的联结中论述之。普泛所谓经验及“其对象之知识”之所以可能，依据于三种主观的知识源流——感官、想象力及统觉。此三者每一项皆可视为经验的，即就其应用于所与现象时言之。但三者又皆为“使经验的使用一事可能”之先天

的要素，即先天的基础。感官 在知觉 中，想象力 在联想 （及再生）中，统觉 在再生表象与现象（再生表象所由以授与吾人者）二者同一之经验的意识中，即认知中，经验的表现现象。

但一切知觉皆先天的根据于纯粹直观（时间，即"视为表象之知觉所有内的直观"之方式），联想则先天的根据于想象力之纯粹综合，经验的意识则先天的根据于纯粹统觉（此即在一切可能的表象中自我之一贯的同一不变性）。

吾人若欲推求此种表象联结之内的根据至表象所集注之点，——盖表象于此始能获得可能的经验所必须之知识统一，——则吾人必自纯粹统觉始。盖若直观不能收入于意识中——不问其为直接或间接——则直观之于吾人，实等于无，且绝与吾人无关。故任何知识之可能，一系于此。吾人关于"所能属于吾人所有知识"之一切表象，先天的意识"自我之完全同一不变"，乃一切表象所以可能之必然的条件。盖表象之能在我内部中表现某某事物者，仅在此等表象与其他一切表象同属一意识，且至少必须能在一意识中联结故耳。此一原理乃先天的确立者，可名之为吾人表象中（因而在直观中）所有一切杂多之统一 之先验的原理。今因一主观中所有此种杂多之统一乃综合的，故纯粹统觉提供"一切可能的直观中所有杂多之综合统一之原理" [18] 。

此种综合的统一乃以综合为前提，或包括综合，故若综合的统一为先天的必然，则综合自必亦为先天的。于是统觉之先验的统一乃与想象力之纯粹综合相关，此为一切杂多联结在一知识中所以可能之先天的条件。但仅想象力之产生的 综合，始能先天的发生；其再生的综合则唯经验的条件是赖。故想象力之纯粹（产生的）综合（先于统觉者）之必然的统一原理，为一切知识所以可能之根据，尤为经验所以可能之根据。

想象力中之杂多之综合，若不问直观种类之区别专向杂多之先天的联结者，吾人名之为先验的，又若此综合之统一在其与统觉之本源的统一相关中表现为先天的必然者，吾人名此种统一为先验的。盖统觉之统一，为一切知识所以可能之基础，故想象力所有综合之先验的统一，乃一切可能的知识之纯粹方式；由此种先验的统一，可能的经验之一切对象，自必先天的表现之。

与想象力之综合相关之统觉统一，乃悟性；与想象力之先验的综合 相关之统觉统一，则为纯粹悟性 。是以在悟性中有纯粹先天的知识，此种先天的知识，包有关于一切可能的现象，想象力之纯粹综合之必然的统一。此等知识乃范畴 ，即纯粹悟性概念。故人类之经验的知识能力，必包有与感官对象相关之悟性——此种悟性与感官对象之关系，虽仅由直观及由于想象力之"直观之综合"间接所成。"所视为可能的经验之资料"之一切现象，皆从属悟性。此种现象与可能的经验之关系，实为必然的，盖不如是，则现象将不能产生知识，且绝不与吾人相关矣。故吾人应承认纯粹悟性由范畴而为一切经验之方式的及综合的原理以及现象具有与悟性之必然的关系 。

吾人今将自经验的事象上溯，以图使悟性由范畴与现象之必然的联结明晰。最先授与吾人者为现象。当现象与意识相联结时，称为知觉。（现象除与意识——最少为可能的——相关以外，绝不能为吾人之知识对象，因而在吾人殆等于无；且因现象自身中并不具有客观的实在性，而仅存在于吾人之所知中，故殆等于无。）今因一切现象具有杂多，又因种种知觉因而个别与单一的发现于心中，故须要"感官自身中所不能具有"之知觉之联结。因之，在吾人内部中，必须存有综合此杂多之活动能力。我名此种能力为想象力。当想象力之活动直接及于知觉时，我名之为感知 [19] 。盖因想象力应使直观之杂多成为一心象，故必须预行收入印象于其活动中，即必须感知印象。

但即此杂多之感知，若不存有一主观的根据，俾心能使先行之知觉再生，与其所转移之"后继知觉"同时并在，而构成知觉之全部系列，则不能由此感知自身产生心象及联结印象，其事甚明。此主观的根据，即想象力之再生能力，纯为经验的。

但若表象在任何顺序中，皆可逐一再生，有类偶然的集合，则不能使之成为任何确定的联结，而仅为偶然的积聚；因而不能发生任何知识。故再生必须与一规律相合，依据规律，在想象力中，一表象与某某表象联结，而不与其他表象联结。依据规律而再生之主观的经验的 根据，即吾人所名为表象之联想 是也。

今若联想之统一，并不亦具有客观的根据——此客观的根据即所以使想象力在"感知之可能的综合统一之条件"以外，不能感知现象者——则现象之能契合于人类知识之联结的全体者，将完全为偶然之事

矣。盖吾人即令具有联合知觉之能力，而知觉自身之是否可以联合，则仍至不确定而为偶然之事；设知觉而为不可联合之事物，则当有一群知觉乃至一感性全体存在，由之有无数经验的意识在我心中发生，但在个别状态中发生，而不属于一自我意识。顾此为不可能者。盖吾人对于一切知觉，能谓为意识之者，仅因我以一切知觉归之于一意识（本源的统觉）耳。故必须有一客观的根据（即先于“想象力之一切经验的法则”，能先天的包括之者），为“推及于一切现象之一类法则”之可能性乃至必然性之所依据者——即使吾人不得不视一切现象为其自身必可联合之感官资料且从属现象再生中所有一贯的联结之“普遍的规律者”之根据。一切“现象联想”所有此种客观的根据，我名之为现象之亲和性 。但此客观的根据，就其属于我之一切知识而言，则除统觉之统一原理以外，实无处能发现之。依据此原理，一切现象，绝无例外，必须与统觉之统一相合以入我心中，或为我所感知。但若无现象联结中之综合的统一，则与统觉之统一相合殆为不可能之事；故此种综合的统一，其自身即为客观的必然者。

一切经验的意识在一意识（即本源的统觉之意识）中之客观的统一，乃一切可能的知觉之必然的条件；因之吾人能证明一切现象之亲和性（近或远）为——先天的根据于规律之——“想象力之综合”之必然的结果。

今因想象力自身为先天的综合之能力，故吾人与之以产生的想象力之名。在其目的唯在“现象所有杂多之综合中”之必然的统一限度内，可名之为想象力之先验的机能。谓现象之亲和性、与其所随伴之联想及由联想所成“依据法则之再生”、乃至包含种种因子之经验自身，皆仅由想象力之先验的机能而可能云云，骤闻之似觉奇异，但实以前所论之明显结论。盖若无此种先验的机能，则对象之概念殆不能集合而成一统一之经验也。

常住不变之“我”（纯粹统觉），在吾人能意识表象之限度中，为吾人所有一切表象之相依者。一切意识之属于一“包括一切之纯粹统觉”，正与一切感性直观（所视为表象者）之属于纯粹内的直观（即时间），同一真实。欲使想象力之机能成为智性的，其所必须加之于纯粹想象力者，即此统觉。盖因“想象力之综合”联结杂多仅如杂多之所显现 于直观中者，例如三角形，虽为先天的所综合，但其自身则常为

感性的。属于悟性之概念，虽由杂多与统觉之统一相关而发生作用，但其与感性直观相关，则仅由想象力。

故"为一切先天的知识之条件"之纯粹想象力，为人类心灵之根本能力之一。吾人由想象力始使一方直观之杂多与他方"纯粹统觉之必然的统一条件"相联结。感性与悟性之两极必须由想象力之先验的机能为媒介，互相必然的联结，盖不如是，则感性虽产生现象，但不能提供经验的知识之对象，因而不能提供经验。由感知、联想（再生）及现象之认知等所成之现实的经验，在认知中（即经验之经验的要素最后最高之综合）包含"使经验之方式的统一及经验的知识之一切客观的效力（真理）可能"之某种概念。此等认知杂多之根据，在其仅与普泛所谓经验之方式 相关时，即范畴 是也。此不仅想象力之先验的综合中所有一切方式的统一基于范畴，即在其由于此种综合与现象联结时所有想象力之经验的使用（在认知、再生、联想、感知中）亦皆基于范畴。盖仅由此类基本概念，现象始能属于知识，乃至属于吾人之意识，因而属于吾人自身。

"吾人所名为自然 之现象"中所有之顺序及规律，乃吾人自身所输入者。若非吾人自身（即吾人心之本性）创始在自然中设立顺序及规律，则吾人绝不能在现象中见及之。盖此种自然之统一，应为必然的统一，即应为现象联结之先天的统一；但若无此种统一之主观的根据先天的包含于吾人心之本源的认知能力中，又若此等主观的条件——因其为认知经验中任何对象之所以可能之根据——非同时客观的有效，则此种综合的统一绝不能先天的建立。

吾人已对悟性加以种种定义：如知识之自发性（此为与感性之感受性相区别者）、思维之力、概念之能力、又或判断之能力等等。凡此等定义，若真切理解之，意义实皆相同。吾人今可标识为规律之能力 。此种识别特征，更有效用，且更近于悟性之本质。盖感性与吾人以方式（直观之方式）而悟性则与吾人以规律。悟性为欲在现象中发现某某规律，故常从事于研究现象。规律在其为客观的限度内即必然的依存于对象之知识之限度内，则名为法则。吾人虽由经验习知甚多法则，但此等法则仅为更高法则之特殊规定，至统摄其他一切法则之最高法则，则先天的自悟性自身发生。此等法则并不假借经验；反之，乃赋与现象以适合法则之性质，因而使经验可能者。故悟性乃仅由比较现象以构成规律之能力以上之事物；其自身实为自然之立法

者。除由悟性以外，自然（即依据规律之"现象杂多之综合统一"）绝不能存在（盖现象本身不能在吾人以外存在，仅存在吾人之感性中）；此种自然（为经验中知识之对象者）及其所包含之一切，仅在统觉之统一中可能。故统觉之统一，乃一切现象在唯一经验中必然适合法则之先验的根据。统觉之此种统一，关于表象之杂多（在统一以外规定之），即为其规律，此等规律之能力，即悟性。是以视为可能的经验之一切现象，先天的存在悟性中，自悟性接受其方式的可能性，正与此等现象仅为在直观之限度内存在感性中，且仅为由感性而可能者（就其方式而言）相同。

谓悟性自身乃自然法则及自然之方式的统一之源流，骤闻之似觉过甚而不合理，但此说实极正确，且与其所相关之对象——即经验——亦极一致者也。经验的法则确不能自纯粹悟性发生。此与现象之无限丰富，仅以感性直观之纯粹方式不能完全理解之者，正自相同。但一切经验的法则，仅为悟性之纯粹法则之特殊规定，经验的法则唯从属此类纯粹法则及依据其规范，始成为可能。现象由此等纯粹法则，引受规律的性质，此正与现象之经验的方式虽各殊异，而现象必须常与感性之纯粹方式一致，固极相同者也。

故纯粹悟性，在范畴中，乃一切现象之综合的统一之法则，首唯由此始使经验（就其方式而言）可能者。吾人在范畴之先验的演绎中所必须证明者尽在于此，盖即使人能理解悟性与感性，及悟性由感性而与经验之一切对象之关系。先天的纯粹概念之客观的效力由是始能了然，其起源及真理亦因而决定之矣。

总述纯粹悟性概念所有此种演绎之正确，及其所以为唯一可能之演绎

吾人知识所应处理之对象，若为物自身，则吾人关于对象绝不能有先天的概念。盖吾人果从何种源流以得此等概念？吾人若自对象以得此等概念（对象如何能为吾人所知之问题，姑置不论），则吾人之概念将纯为经验的，而非先天的。又若吾人自自我以得此等概念，则此等概念仅在吾人内部中不能规定"与吾人表象相异之对象"之性质，盖即不能力"说明何以具有吾人在思维中所有性质之一类事物必须存在，及此种表象何以不完全空虚"之根据。但若吾人仅与现象相涉，则此必须先于"对象之经验的知识"之某种先天的概念，不特可能，且为

必然者矣。盖因仅为吾人所有感性之变状，绝不能在吾人以外见之，故视为现象之对象，实构成"纯在吾人内部中之对象"。今即以此主张一切此等现象以及吾人所能处理之一切对象，皆在我之内部中，盖皆我之同一的自我所有之种种规定，此等于谓现象之完全统一必须在同一之统觉中。但此可能的意识之统一，亦即构成"一切对象之知识"之方式；由此方式，杂多始被思维为属于一单一之对象。故感性的表象（直观）之杂多所由以属于一意识之"形相"，先于对象之一切知识而为此种知识之智性的方式，此智性的方式自身在对象被思维之限度内，即构成一切对象之方式的先天知识（范畴）。由于纯粹想象力之杂多之综合，即与本源的统觉相关之"一切表象之统一"，实先于一切经验的知识。因之纯粹悟性概念乃先天的可能者，在其与经验相关时，实为必然的；此盖以吾人所有知识仅与现象相涉，而现象之可能性则存在吾人内部中，其联结及统一（在一对象之表象中）亦仅在吾人自身中见之耳。故此种联结及统一必须先于一切经验，即为此经验所以可能（就其方式的方面而言）之所必须者。吾人之范畴演绎，实自此观点（此为唯一可能之观点）而进展者也。

第二卷 原理分析论

普泛逻辑乃根据一"完全与高等知识能力分类相合"之基本计划而构成者。此等知识能力即：悟性、判断力及理性 。逻辑依据此等心力之机能及顺序（此等心力通常包括于悟性之广泛名称中），在其分析的部分中论究概念、判断及推理 。

因此种形式逻辑乃抽去知识之一切内容（不问其为纯粹的或经验的），而仅论究普泛所谓思维之方式（即论证的知识之方式），故在其分析的部分中能包含理性之法规。盖理性之方式，具有其所设立之规律，此种规律纯由分析理性活动至其构成分子，即能先天的发现之，无须考虑其所包含之知识之特殊性质者也。

先验逻辑限于特定之内容，即限于纯粹的先天的知识之内容，自不能在此分析部分中追随普泛逻辑。盖理性之先验的使用，殆非客观的有效，因而不属于真理之逻辑 ，即不属于分析论。以其为幻相之逻辑 ，故须在学术的结构中占有特殊地位，而名之以先验的辩证论。

悟性及判断力则在先验逻辑中发现其客观的有效及正确运用之法规；故此二者属于先验逻辑之分析部分。理性则反是，努力以求关于对象先天的有所规定，因而扩大知识于可能的经验之限界以外，故全为辩证的 。其幻相的主张，绝不能在分析论所欲包含之法规中，占有地位。

故原理分析论 纯为判断力之法规，乃教导判断力如何应用——包有先天的规律之条件之——悟性概念于现象者。职是之故，在以悟性原理 为我之论题时，我将用判断力学说 之名，以此较适于指示吾人所有事业之性质也。

导言 泛论先验的判断力

如以普泛所谓悟性为规律之能力，则判断力乃归摄事例于规律下之能力，即辨别某某事物是否从属于一所与规律（casus datae legis 所与规律之事例）之能力。普泛逻辑并不（且不能）包含判断之规律。盖以普泛逻辑抽去知识之一切内容，其所留存之唯一事业，乃在分析的说明概念中、判断中及推理中所表现之知识方式，因而能得一切悟性使用之方式的规律。普泛逻辑若意在与吾人以普泛的教导，使吾人知如何归摄事例于此等规律之下，即如何辨别某某事物是否从属此等规律，则有待于其他的规律而始能者。但此其他的规律，正以其为一规律之故，在适用时又须判断力之指导。于此可见悟性虽为能以规律教导之充足之者，而判断力则为一特殊才能，仅能练习之而不能教导之者。判断力乃吾人所称为天禀之特殊性质；缺此能力，则非学校教育所能补救之者。盖虽有无数规律可假自有特识之人以授之低劣悟性（即所谓注入），但正当使用此等规律之能力，则仍必属之学习者其人；缺此天赋，则凡“对于彼”所已规定正当用途之规律，无一能防免其误用 [20] 。医师、法官、政治家或能洞晓病理学、法律学、政治学之优越规律无算，以至足为此类学问之优秀教师，但在规律之应用上，则每易失挫。盖其悟性虽堪赞称，唯彼缺乏天赋之判断能力。彼能理解抽象之 普遍规律，但不能辨别具体 的一事例是否属此规律。此种过误或由于彼未经由例证及实务以训练其判断力之特殊活动。实例实为增强判断力具有极大之效用者。反之，在智性洞察之正确及精密上，实例殆常为之妨。盖实例罕有严密一如规律之所要求者（as casus in terminis 术语之事例）。且实例又常减弱悟性“离经验之特殊状况按规律之普遍性正当理解规律”之努力，因而使吾人习于以规律为

公式而罕以之为原理用之。实例乃训练判断之工具；为缺乏此天赋才能之人所万不可欠缺者也。

但普泛逻辑，虽不能以规律授之判断力，而先验逻辑则大异于是。先验逻辑殆以"其在使用纯粹悟性时，对于判断力，以一定之规律辅导之巩固之等事"，为其特有之事业。盖若以之为一学说，即企图扩大悟性在纯粹先天的知识之范围，则哲学绝非所必须，且实不适于此种目的，盖及今所有一切尝试，实一无所获。然若志在批判，以防免使用吾人所有甚少之纯粹悟性概念时判断力之误谬（lapsus judicii 判断之误谬），则此事业（其利益虽仅消极的）正须哲学尽其锐利洞彻之全力以从事者也。

先验哲学具有一种特质，即在纯粹悟性概念中所授与之规律（或宁谓之为规律之普遍的条件）以外，尚能先天的举示规律所应用之事例。先验哲学在此一点所以具有优越其他学问（除数学外）之便益，由于其所论究之概念，乃先天的与对象相关者，故其客观的效力不能后天的论证之，盖若如是则属蔑视其特殊之尊严矣。故先验哲学必须以普遍的而充足的特征，构成"对象能由以与概念相合而授与"之条件。否则，概念将空无内容，因而仅为逻辑的方式而非纯粹悟性概念矣。

此种先验判断论分为两章。第一，论究"纯粹悟性概念唯在其下始能使用"之感性条件即论究纯粹悟性图型说。第二，论究"在此等感性条件下，先天的自纯粹悟性概念所生，及先天的存在其他一切知识之基础中"之综合的判断——即论究纯粹悟性之原理。

第一章 纯粹悟性概念之图型说

在对象包摄于概念之下时，对象之表象必须与概念为同质；易言之，概念必包有对象（包摄于此概念下者）中所表现之某某事物。此即所谓"对象包摄于概念下"之实际意义所在。故"盘 "之经验的概念与"圆"之纯粹几何学的概念为同质之事物。盖后者中所思维之圆形，能在前者中直观之也。

但纯粹悟性概念与经验的直观（实与一切感性直观），全然异质，绝不能在任何直观中见及之。盖无一人谓范畴（例如因果范畴）

可由感官直观之，且其自身乃包含在现象中者。然则直观如何能包摄于纯粹概念下，即范畴如何能应用 于现象？其所以必须有此先验判断论者，正因此极自然而又极重大之问题。诚以吾人必须能说明纯粹概念如何能应用于现象。至其他学问则实无一有须此种说明者。盖在其他学问中，所由以就对象之普泛方面以思维对象之概念，与具体表现此对象一如所与之状者，并不如是十分悬殊，品类亦不如是相异，故前者之所以能应用于后者，实无须特殊之论究也。

此必有第三者，一方与范畴同质，一方又与现象无殊，使前者能应用于后者明矣。此中间媒介之表象，必须为纯粹的，即无一切经验的内容，同时又必须在一方为智性的 ，在他方为感性的 。此一种表象即先验的图型 。

悟性概念包含"普泛所谓杂多之纯粹综合的统一"。时间为内感所有杂多之方式的条件，因而为一切表象联结之方式的条件，包有纯粹直观中所有之先天的杂多。至时间之先验的规定，以其为普遍的而依据于先天的规律，故与构成时间统一之范畴同质。但在另一方面，因时间乃包含于"杂多之一切经验的表象"中，故又与现象无殊。是以范畴之应用于现象，乃由时间之先验的规定而成为可能者，此种时间之先验的规定乃悟性概念之图型为现象包摄于范畴下之媒介。

在范畴之演绎中所有证明之后，关于纯粹悟性概念是否仅有经验的使用抑亦有先验的使用之问题；即此等概念是否为可能的经验之条件先天的仅与现象相关，或为使普泛事物所以可能之条件能推及于对象自身，不受感性之制限，我信当无一人再踌躇不决者矣。盖吾人已见及，若无对象授之概念（或至少授之构成概念之要素），则此等概念全然不可能且不能具有任何意义。故概念不能视为应用于物自身者（不问此等事物是否或如何授与吾人）。且吾人亦已证明对象所由以授与吾人之唯一方法，乃由于感性之变状；最后吾人又证明纯粹先天的概念在其所表现于范畴中之悟性机能以外，尚必须包含某种先天的方式的感性条件（即内感之条件）。此等感性条件，构成范畴唯在其下始能应用于任何对象之普遍的条件。制限"悟性概念使用"之方式的纯粹的条件，吾人将名之为概念之图型（Schema）。在此类图型中悟性之进程，吾人将名之为纯粹悟性之图型说（Schematismus）。

图型自身常为想象力之所产。但因想象力之综合，其目的不在特殊之直观，而仅在感性规定中之统一，故图型应与心象有别。今如逐一设立五点，如……形，则我得有五数之心象。但我若仅思维普泛所谓数目，不问其为五为百，则此种思维，实乃"一数量（例如千）依据某一概念在心象中表现"之方法之表象，非即心象自身。盖如此种千数之心象殆不能检验而与概念相比较。在以心象提供于概念之"想象力之普遍进程之表象"，我名之为此概念之图型。

为吾人纯粹感性概念之基础者，实图型而非对象之心象。盖无一心象曾能适合于普泛所谓三角形之概念。心象绝不能到达对于一切三角——不问其为直角、钝角或锐角——皆能有效之"概念之普遍性"；而常限于为此种种三角形中之一形。三角之图型，仅能存在思维中。此乃关于空间中之纯粹图形，想象力之一种综合规律。经验之对象，或对象之心象，从不与经验的概念相适合；盖经验的概念常依据某某特定之普遍概念，与想象力之图型（此为直观所有规定之规律）有直接之关系。犬之概念，即指示一种规律，我之想象力依据之即能普泛描画一四足兽之形态，而不限于经验实际所呈现或"我所能具体的表现之任何可能的心象"实际所呈现之任何个别特定形态。此种悟性之图型说，在其应用于现象及现象所有之纯然方式时，乃潜藏于人心深处之一种技术，自然似难容吾人发现之窥测之者。吾人至多所能言者仅为：心象 乃再生的想象力之经验的能力之所产；而感性概念之图型（如空间中之图形）则为先天的纯粹想象力之所产，有若一种略图，心象自身则由此图型且依据之始成为可能者也。此等心象仅由于其所隶属之图型，始能与概念相联结。至心象自身，绝不能与概念完全相合。而纯粹悟性概念之图型，则亦绝不能还原至任何心象。盖纯粹悟性概念之图型纯为依据"由范畴所表现之概念"之一类统一规律所规定之纯粹综合。此为想象力之先验的所产，盖就一切表象而言——在此等表象应依据统觉之统一先天的联结在一概念中之限度内——此乃依据内感方式（时间）之条件综合"普泛所谓内感之规定"之一种产物。

吾人不必对于纯粹悟性概念之先验的图型所须要之条件，再作沉闷之分析，今将依范畴之顺序且与范畴联结以说明此等图型。

外感所有一切量（quantorum）之纯粹心象为空间；普泛所谓感官之一切对象之纯粹心象为时间。但"量（quantitatis）之纯粹图型 "视为悟性概念者则为数 ，数乃包含"同质单位继续增加"之表象。故数

纯为"普泛所谓同质直观所有杂多之综合"之统一，此一种统一乃由感知直观时，我所产生之时间自身而成者也。

纯粹悟性概念中之实在，乃与普泛所谓感觉相应之事物；故所谓实在其概念自身乃指示"存在"（在时间中）。否定，其概念乃表现非存在（在时间中）者。此二者之相反，乃依据同一时间或充实或空虚之不同。唯以时间仅为直观之方式，亦即"视为现象之一切对象"之方式，故在"与感觉相应之对象"中之事物非"视为物自身（事物、实在）之一切对象"之先验的质料。顾一切感觉皆有其度或量，因之就一对象之感觉的表象而言（除感觉的一点以外余仍相同）感觉能由种种不同之度或量充实同一之时间，即以种种不同之程度充实内感递减以至于无（零或否定）。故实在与否定之间，存有一种关系及联结，或宁谓之自实在移至否定之一种阶梯，此种阶梯所以使一切实在皆能表现为一量者。实在之图型（在其充实时间之限度内，所视为某某事物之量者），实即时间中之实在——如吾人自具有某度之感觉递降以至于消灭点，又或自感觉之否定点上升以至其某量——之连续的齐一的产生行动。

实体之图型，乃时间中实在者之持久性，即——视为普泛所谓时间之经验的规定之基体，亦即在一切其他事象变易时为其常住不变者之——实在者之表象。（所有转变无常者之存在在时间中消灭，非时间自身消灭。在时间，其自身非转变无常，且为常住者，故与现象领域中非转变无常之事物即实体相应。唯与实体相关，现象之继起及共存，始能在时间中规定。）

原因及普泛所谓事物之因果作用之图型乃实在者，当其设定时，常有某某事物随之而起。故此图型由杂多之继起所成——在此继起从属规律之限度内。

相互关系或交互作用，即在实体所有属性方面，实体间互为因果之图型，乃一实体之种种规定与他一实体之种种规定，依据普遍的规律共在。

可能性之图型，乃种种不同表象之综合与普泛所谓时间条件一致。例如相反对立者不能在同一时间存在同一事物中，而仅能相互继起。故此图型乃一事物不论在任何时间所有之表象之规定。

现实性之图型，乃在某一定时间中之存在。

必然性之图型，乃一对象在一切时间中之存在。

由是吾人乃知各范畴之图型，仅包含一时间规定及仅能表现此时间规定。量之图型，乃在一对象之继续的感知中时间本身之产生（综合）。质之图型，乃感觉或知觉与时间表象之综合；即时间之充实者。关系之图型，乃知觉依据时间规定之规律，在一切时间之相互联结。最后形相及其范畴之图型，乃"视为规定对象是否及如何属于时间之所依者"之时间自身。故图型不过依据规律之"时间之先天的规定"而已。此等规律，就一切可能的对象，按范畴之顺序，与时间系列、时间内容、时间顺序及时间范围 相关。

故显然，由想象力之先验的综合，悟性图型说所产生之结果，只为直观之一切杂多在内感中之统一，间接亦即为——视为与内感感受性相应之一种机能之——统觉之统一。于是纯粹悟性概念之图型，乃此等概念"在其下始得与对象相关及具有意义"之真实而唯一的条件。总之，范畴除经验的使用以外，并无其他可能的使用。盖因范畴为先天的必然统一之根据（此种先天的必然统一自"一切意识必然联结在一本源的统觉中"之源流而来），故仅用为使现象从属"综合之普遍的规律"，因之使现象适于一贯的联结在一经验中。

吾人所有之一切知识，皆在可能的经验之范围内，故"先于一切经验的真理而使之可能"之先验的真理，即由此种"与可能的经验之普遍的关系"所成。

感性之图型，最初虽为使范畴成为现实者，但同时又制限范畴，即以"在悟性以外而由于感性"之条件限制范畴，此又极为明显者也。图型，即在其与范畴一致，实亦仅属现象，即对象之感性概念。（*Numerus* est quantitas phaenomenon， *sensatio* realitas phaenomenon，*constans* et perdurabile rerum substantia phaenomenon ——*aeternitas necessitas* phaenomenon，etc.数为现象之量，感觉为现象之实在性，物之常住及连续乃现象之实体性，永恒性乃现象之必然性等等。）吾人如除去制限条件，则似能扩大以前所限制之概念之范围。就此假定之事实而论，吾人结论可谓为范畴在其纯粹之意义中，乃离去一切感性条件，应用于普泛所谓事物，一如此等事物实有之相应用之，非如图型仅表现其所现之相者。因而吾人

推断范畴应在一切图型以外具有一种意义，且更有广大之应用。顾在除去一切感性条件以后，纯粹悟性概念中，固留存一种意义，但此意义纯为逻辑的，仅表示表象之单纯统一而已。纯粹概念不能发现对象，因而不能获得"可以产生某某对象之概念"之意义。例如实体，当除去持久性之感性条件时，则其意义仅指"仅能思维为主词而绝不能以之为其他事物之宾词"之某某事物而已。此一种表象，于我绝无所用，盖其关于此所视为基本的主词之性质，对我一无所示知。故范畴而无图型，仅为悟性对于概念之机能；并不表现对象。此种客观的意义，范畴自感性得之，感性在制限悟性之过程中，乃使悟性成为现实者。

第二章 纯粹悟性之原理体系

在前章中，吾人仅就"先验判断力在其下始能正当使用纯粹悟性概念于综合判断"之普遍的条件，以论究先验的判断力。今将在体系的联结中，展示悟性（在此批判的准备下）实际先天的所成就之判断。在此种论究中，吾人之范畴表，足为其自然而又安全之指导，固不容有所疑者也。盖因一切纯粹先天的悟性知识，应由范畴与可能的经验之关系所构成，故范畴与普泛所谓感性之关系，自当完备的体系的展示悟性所以使用之一切先验的原理。

原理之所以称为先天者，不仅因其包有其他判断之根据，且亦因其不再根据于更高更普遍之知识。但此特征并不足使先天的原理置身于论证之外。唯以此类原理，非依据客观的考虑，乃"一切对象之知识"之基础，故其证明实不能以客观的方法行之。顾此不足以阻吾人自"普泛所谓对象之知识"所以可能之主观的源流中求取证明。故若命题不欲为人疑为论证不足之僭窃主张，则此种证明实不可欠缺者也。

其次吾人所论究，将限于与范畴相关之原理。先验感性论之原理（据此原理，空间时间为一切事物（所视为现象者）所以可能之条件）及此类原理之制限（即此类原理不能适用于物自身）皆不在吾人今所论究之范围中。以此同一理由，数学原理亦不属此体系。盖数学原理，唯得之直观，而非得之纯粹悟性概念者。但因数学原理，亦为先天的综合判断，故其可能性应在本章论证之。诚以数学原理之正确及其必然的确实性，固无须为之证明，但其可能性则以其为明显之先天的知识之事例，故必须说明之而论证之也。

吾人在分析判断与吾人所专行论究之综合判断对比之限度中，亦将论究分析判断之原理。盖由于二者之对比，吾人始能使综合判断之理论得免除一切误解，且使其特有之性质呈显于吾人之前也。

第一节 一切分析判断之最高原理

一切普泛所谓判断之普遍的（虽仅消极的）条件，（不问吾人所有知识之内容如何，及与对象之关系如何）为不自相矛盾；盖若自相矛盾，则此等判断之自身，即不就其与对象之关系而言，亦为空虚不实者。但即令吾人之判断不包含矛盾，而其联结概念之方法不与对象相合，或无"先天的或后天的根据"足证此判断之正当，则即无一切内部之矛盾，此判断仍为虚伪或无根据者。

"凡与事物矛盾之宾词，绝不能属于此事物"之命题，名为矛盾律，乃一切真理之普遍的（虽仅消极的）标准。以此之故，此原理仅属于逻辑。其所适用之知识，仅普泛所谓之知识，与其内容无关，其所主张即：矛盾乃完全取消知识及使之无效者。

但矛盾律亦容有积极的使用，即不仅排除虚伪及误谬（此等虚伪及误谬，限于由矛盾而来者），且亦以之认知真理。盖若此判断为分析的，则不问其为否定或肯定，其真理固常能依据矛盾律真切认知之。凡与"包含在对象之知识中及在其中所思维"之概念相反者，当然常为吾人所摈除。但因与此概念相反者，当与对象矛盾，故此概念自身自当必然为对象所肯定。

故矛盾律必须认为一切分析的知识之"普遍的而又完全充足的原理"；但在分析的知识之范围以外，此矛盾律就其为真理之充足标准而言，实无其使用之权威及领域。凡与矛盾律相背之知识，绝不能免于自己否定之事实，乃使矛盾律成为不可欠缺之条件（conditio sine qua non），但非吾人所有"非分析的知识之真理"之决定根据。顾在吾人之批判的研究中，所论究者仅为吾人所有知识之综合部分；关于此种知识之真理，吾人固须时常注意不与矛盾律相背（因矛盾律为不可背者），但绝不能自矛盾律求取任何积极之指导。

此著名之原理，虽无内容而仅为方式的，但有时由于疏忽，以含有极不需要之综合要素之糅杂成分之方法形成公式。其公式为：某某

事物同时属有属无乃不可能者。此公式，姑不论以"不可能"一词所表现之必然的确实性为辞费，——因命题之性质已足明其为必然的确实者——且此命题乃受时间条件之影响者。故可改为：甲等于乙，同时即不能为非乙，但在时间继续中固能兼为乙与非乙二者。例如某人为青年，同时不能又为老人，但在某一时期中为青年，在别一时期中为非青年（老人）固自可能也。但矛盾律纯为逻辑的原理，其主张不容受时间关系之制限。故以上公式，完全与矛盾律之原意相背。其误解乃起于吾人先将事物之一宾词与此事物之概念脱离，以后又以此宾词与其相反之宾词联结故耳——此一进程，绝不发生与主词之矛盾，仅与"已与主词综合的联结之宾词"相矛盾，即令如是亦仅在两宾词同时肯定时始发生矛盾。今如谓不学之某人为无学问者，则必须加以"同时"之条件；盖此人一时虽为不学之人，而在其他时期则固可成为有学问之人。但若谓凡不学之人皆非有学问者，则此命题为分析的，盖不学之属性今已成为主词之概念，而此消极的判断之真理，亦已明显其为矛盾律之直接的结论，无须"同时"云云之补充条件。此即我以上改变其公式之理由，盖可使分析的命题之性质由之显然呈露也。

第二节 一切综合判断之最高原理

说明综合判断之所以可能，非普泛逻辑所论究之问题。甚或并此问题之名，亦无须知之。但在先验逻辑中，此为一切问题中之最重要者；且在其论究先天的综合判断之所以可能时，吾人又须顾及其效力之条件及范围，故此实为先验逻辑所论究之唯一问题。盖唯完成此种研究，先验逻辑始能完全达其决定纯粹悟性之范围、限界之最后目的。

在分析判断中吾人唯限于所与概念，求自其中抽绎某某事物而已。设此分析判断为肯定的，则我仅以其中所已含有者归属之。又若其为否定的，则我仅排除其所相反者。但在综合判断中，则我必须超越所与概念以外，以完全与其中所含有者相异之某某事物视为与此概念具有关系。因之，此种关系绝非同一或矛盾之关系；且其关系之真伪，亦绝不能就判断自身发现之也。

今姑假定为欲以所与概念与其他概念综合的比较，吾人必须超越所与概念以外，须有一第三者，以唯在此第三者中，两概念之综合，始能成就。然则为一切综合判断媒介之第三者，又为何物？仅有一唯

一之全体，吾人之一切表象皆包含其中，此即内感及其先天的方式、时间。表象之综合依据想象力；其为判断所必须之"表象之综合的统一"，则依据统觉之统一。故综合判断之所以可能，吾人必须在内感、想象力及统觉中求之；且因此三者包有先天的表象之源泉，故纯粹之综合判断之所以可能，亦必以此三者说明之。以此之故，此三者实为完全依据表象综合而成之任何对象知识所绝对必须者也。

知识如具有客观的实在性，即与对象相关而获有关于对象之意义及价值，则其对象必能以某种方法授与吾人。否则此等概念空无内容；吾人虽由之有所思维，但在此思维中实际一无所知；仅以表象为游戏而已。所谓授与一对象云云（此语若非指某某间接的纯然进程，而指直观中之直接表象而言），意义所在，纯指"所由以思维对象者"之表象，与现实的或可能的经验之相关而言。即如空间时间，其概念绝不含有任何经验的事物，其完全先天的表现于心中亦极确实，但若不证明其必然应用于经验之对象，则空间时间亦不能有客观的效力，而无意义价值之可言。空间时间之表象，乃常与"引起——及集合——经验对象"之再生想象力相关之纯然图型。一离经验之对象，空间时间即失其意义。至关于其他一切种类之概念，亦复如是。

是以经验之可能性乃对于吾人所有一切先天的知识授以客观的实在性者。但经验凭借现象之综合的统一，即凭借"依据普泛所谓现象之对象概念以综合杂多之一种综合"。一离此种综合，经验即不能成为知识而仅为知觉断片，不适于依据"完全互相联结的（可能的）意识"之规律之任何联结，故亦不合于统觉之先验的必然的统一。故经验依存于经验的方式所有之先天的原理，即依存于现象综合中所有统一之普遍的规律。至此类规律之客观的实在性，为经验及经验所以可能之必然的条件者，则常能在经验中举示。一离此种关系，则先天的综合原理绝不可能。盖斯时先天的综合原理，并无某某第三者事物即并无综合的统一所能由以表现其概念之客观的实在性之对象。

吾人在综合判断中，关于普泛所谓空间及产生的想象力在空间中所描画之图形，虽能先天的知之甚多，且实际无须任何经验即能获得此类判断，但若不以空间为——构成外的经验质料之——现象之条件，则此种知识亦仅以幻想为戏而已。故此等纯粹综合判断与可能的经验或宁谓与经验之可能性相关（虽仅间接的），且此等判断之综合之客观的效力，亦唯建立于此。

盖因所视为经验的综合之经验，在此种经验可能之限度内，乃其能以实在性赋与任何非经验的综合之唯一种类之知识，故视为先天的知识之非经验的综合，在其仅包含"普泛所谓经验之综合统一所必须者"之限度内，始能具有真理，即与对象相合。

故一切综合判断之最高原理为：一切对象从属"可能的经验中所有直观杂多之综合统一之必然的条件"。

是以在吾人使先天的直观之方式条件、想象力之综合、及"此种综合在先验的统觉中之必然的统一"，与普泛所谓可能的经验知识相关时，先天的综合判断始成为可能。于是吾人主张一切普泛所谓经验所以可能之条件亦即经验之对象所以可能之条件，且此等条件，亦即以此故，在先天的综合判断中具有客观的效力。

第三节 纯粹悟性所有一切综合原理之体系的叙述

凡成为原理者，皆由于纯粹悟性。纯粹悟性不仅为"关于所发生事象之规律能力"，且其自身为原理之源泉，依据此等原理凡一切事物对于吾人呈现为对象者必须与规律相合。盖若无此类规律，则现象绝不能产生"与之相应之对象"之知识。即如自然法则，所视为悟性之经验的使用之原理者，负有必然性之名，故至少包含预示有自其先天的有效而先于一切经验之根据而来之一种规定。自然法则绝无例外，一切皆从属悟性之更高原理。盖自然法则不过应用悟性之更高原理于现象领域中之特殊事例而已。唯有此类更高原理能提供其包含普泛所谓规律之条件者（即其解释）之一类概念。经验所授与吾人者，仅为从属规律之事例耳。

其误以纯粹悟性原理为经验的原理，或误以经验的原理为纯粹悟性原理之危险，则固不能有者。盖依据概念而来之必然性，乃纯粹悟性原理所特有，在一切经验的命题中，则不问其应用如何广泛，显见其无此种必然性，此足以防二者之混淆也。但尚有先天的纯粹原理为吾人所不能适切归之于其为概念能力之纯粹悟性者。盖此类纯粹原理虽由悟性所媒介，但非来自纯粹概念，乃来自纯粹直观。此类原理，吾人在数学中见及之。但关于此类原理应用于经验——即其客观的效力——之问题，乃至此等先天的综合知识所以可能之演绎，则必须使吾人常还溯之于纯粹悟性。

故我虽不以数学原理列入我之体系中，但数学之先天的客观效力及其可能性所根据之更为根本的原理，则仍归入我之体系中。此更为根本的原理，必须视为一切数学原理之基础。此类原理乃自概念以达直观，非自直观以达概念者也。

在纯粹悟性概念应用于可能的经验时，其使用悟性之综合或为数学的或为力学的；盖综合，一部分与普泛所谓现象之直观相关，一部分则与现象之存在相关。直观之先天的条件，乃任何可能的经验之绝对必然的条件；而"可能的经验直观之对象"之存在条件，则其自身仅为偶然的。故数学的使用之原理，乃无条件的必然者，即自明的。至力学的使用之原理，固亦具有先天的必然性之性格，但仅在某某经验中所有"经验的思维之条件"下而成为必然者，故仅为间接的。故后者虽具有遍一切经验毫无疑义之正确性，但无前者所特有之直接自明性。但关于此点，在原理体系之结论中当更能批判之。

在构造原理表时，范畴表天然适合为吾人之指导。盖原理纯为范畴之客观的应用之规律。故一切纯粹悟性原理为：

（一）直观之公理文本

（二）知觉之预测

（三）经验之类推

（四）普泛所谓经验的思维之公准

我之所以选用此等等名称者，盖欲使人特注意于原理之证明及应用之有所不同耳。在依据量与质之范畴（仅就量与质之方式方面言之）所有现象之先天的规定中所包含之原理，就其证明能力及先天的应用于现象二者而言，皆容有直观的确实性。因之此类原理与其他二组之原理有别，盖其他二组之原理仅能有论证的确实性。即令吾人承认两方之确实性皆极完备，亦能适用此种区别。故吾人名前一类原理为数学的，后一类为力学的[21]。但所应注意者，在一方既与数学之原理无关，在他方亦与普通物理学的力学之原理无涉。吾人所论究者仅为与内感（所与表象中之一切差异皆置之不问）相关之纯粹悟性原理。盖数学及力学之特殊原理，乃由此等纯粹悟性原理而始成为可能者。故我之以数学的力学的名之者，非就其内容而言，乃就其应用而言耳。今将就上列表中之顺序进论此类原理。

一 直观之公理 [1] （Axiome der Anschauung）

其原理为：一切直观皆为延扩的量。

证明

现象在其方式方面，包含先天的为一切现象之条件之“空间时间中之直观”。除由“一定的空间时间表象所由以产生”之杂多综合以外，——即由同质的杂多之联结及其综合的统一之意识以外——现象绝不能为吾人所感知，即不能收入经验的意识中。普泛所谓直观中所有杂多及同质的事物之综合统一之意识，在对象之表象由此意识始成为可能之限度中，即量（quantum）之概念。乃至对象（所视为现象者）之知觉，亦仅由“所与感性直观之杂多”之综合的统一而可能，此种综合的统一，即“杂多及同质的事物之联结之统一由之始能在量之概念中思维之综合的统一”。易言之，现象绝无例外，一切皆量，且实为延扩的量。又以其为空间时间中之直观，故现象必须由“普泛所谓空间时间所由以规定”之同一综合而表现之也 [2] 。

在其部分之表象使其全体表象可能因而部分之表象必然先于全体之时，我名量为延扩的。盖我欲表现一直线，若不在思维中引长之，即由一点逐次产生其一切部分，则无论其如何短小，我亦不能表现之。仅有此种方法，始能得此直观。关于一切时间，不问其如何微小，其事亦正相同。盖在此等时间中，我仅思维自一刹那至别一刹那之继续的进展，由之经由其一切之时间部分及其所增加者，始产生一定之时间量。以一切现象中所有纯粹直观之要素为空间时间二者，故一切现象（视为直观者）皆为延扩的量；仅由直观之感知进程中，部分至部分之继续的综合，此现象始能为吾人所知。因而一切现象皆被直观为集合体，即被直观为以前所与部分之复合体。但并非一切量皆属如是仅吾人在延扩的方法中所表现所感知之量，乃如是耳。

空间之数学（几何学）乃根据于产生的想象力在产生形象中所有此种继续的综合。此为形成先天的感性直观条件（外的现象之纯粹概念之图型，仅在此条件下始能发生）之公理之基础——例如“两点之间仅能作一直线”，“两直线不能包围一空间”等等。凡此两点之间云云，严格言之，皆仅与量（quanta）本身相关之公理。

至关于量（quantitas）即关于答复"某物之量若干"之问题者，则虽有许多命题乃综合的且为直接的确实者（indemonstrabilia 不可证者），但并无严格意义所谓之公理。如以等数加于等数，其和数亦皆相等，又如以等数减等数，则其余数亦皆相等一类之命题，皆分析的命题；盖我直接意识一方之数量与他方之数量正相同也。故此等命题非公理，盖公理应为先天的综合命题。在另一方面，数的关系之自明的命题，则实为综合的，但不若几何命题之普泛，故不能称之为公理，而仅能名之为算式。如七加五等于十二之命题，非分析的命题。盖在七之表象中，或五之表象中，以及两数联结之表象中，我皆未思及十二之数（至二数之和中我必思及十二之一事，则非论点所在，盖在分析命题中，问题所在，仅为是否我在主词表象中实际思及宾词耳）。但此命题虽为综合的，亦仅单独的。盖以吾人今所注意者，仅为同质单位之综合，故此等数目虽能普泛的使用，但其综合，则仅能有一种方法行之。如我谓"由二者相加大于第三者之三直线，能成一三角形"，则我所言者，仅为产生的想象力之机能，由此机能，能将直线引之较大或较小，而使之适于任何可能的角形。反之七数仅能在一种方法中成立。由七与五综合而生之十二数目，亦复如是。故此等命题不可称之为公理（否则将有无量数之公理矣），而仅能称之为算式。

现象所有此种数学之先验的原理，扩大吾人之先天的知识甚广。盖唯有此种原理，始能使纯粹数学以其极精确之度，应用于经验之对象。如无此种原理，则其应用必不能如是之自明；且关于其应用思维当极混乱。盖现象非即物自身。经验的直观则仅由空间时间之纯粹直观而可能者。故几何学对于纯粹直观所主张者，对于经验的直观，能绝对的有效。谓感官之对象不适于空间中形象构成之规律（如线或角之无限可分性之规律等）之无聊反对论，应即摈除。盖若此种反对论有效，则吾人否认空间及一切数学之客观的效力，而将不明数学何以能应用于现象及其应用之程度矣。空间时间之综合，以其为一切直观之本质的方式之综合，乃所以使现象之感知可能，因而使一切外部的经验，及此种经验对象之一切知识可能者。凡纯粹数学关于"感知方式之综合"所证明者，亦必对于所感知之对象有效。一切反对论仅为陷于虚伪之理性之伪辩，此种伪辩妄称使感官之对象自吾人感性之方式条件脱离，在其本纯为现象者，乃以之为授与悟性之对象自身。在此种假定上，关于对象自无任何种类之综合知识能先天的得之；因而即由空间之纯粹概念，关于对象亦不能综合的有所知也。于是规定此等概念之几何学，其自身亦将不可能矣。

〔1〕在第一版之原文如下：

直观之公理

纯粹悟性之原理：一切现象，在其直观中，皆为延扩的量。

〔2〕此第一段乃第二版所增加者。

二 知觉之预测（Anticipationen der Wahrnehmung）

其原理为：在一切现象中，其为感觉对象之实在者，皆具有强弱的量，即具有强弱之度。〔1〕

证明

知觉乃经验的意识，即感觉所在之意识。为知觉对象之现象，与空间时间不同，非纯粹的，（纯为方式的）直观。盖空间时间之自身，乃不能为吾人所知觉者。现象在包含直观以外，尚包含普泛所谓某某对象之质料（空间时间中存在之某某事物，由此质料而表现）；盖即谓现象包含仅为主观的表象感觉之实在者，此实在者仅与吾人以主观被激动之意识，及使吾人与普泛所谓某某对象相关者。顾自经验的意识至纯粹意识，其间能逐渐转移，以至经验的意识中之实在者完全消失，仅留存"空间时间中所有杂多之纯然方式的先天意识"。故产生感觉量，"自其初等于零之纯粹直观，上达至任何所需要之量"之进程中所有之综合，亦属可能之事。但因感觉自身非客观的表象，且空间或时间之直观不应在其中见及之，故其量非延扩的，而为强弱的。此种量乃在感知之活动中所产生者，因之此种量之经验的意识，由感知活动能在某一时间中自等于零之无，增进至所与之尺度。故与感觉所有此种强弱性相应，必须有一强弱之量——即影响于感官之程度（即其所含之特殊感官）——归之于知觉之一切对象（在知觉包含感觉之限度中）〔2〕。

一切知识凭借之我能先天的认知及先天的规定属于经验的知识之事物者，可名之为预测，此为伊壁鸠鲁斯（Epicurus）所用πρόληψις名词之意义，固无疑也。但以现象中有一要素（即感觉亦即知觉之质料）纯不能为吾人先天的知之，且为构成经验的知识与先天的知识间之截然区别者，故可谓感觉乃此种不能预测之要素。顾在另一方面吾

人固能名"空间时间中之纯粹规定"（就其形乃至量而言）为现象之"所预知者"，盖因此等纯粹规定先天的表现常能在经验中后天的授与之事物。但若在普泛所谓感觉之一切感觉中（即离特殊之感觉而言），有某某事物能为吾人先天的知之者，则此某某事物在特殊意义中，自足当预测之名。吾人适在此关于仅由经验所得之事物（即经验之质料），乃能先于经验预测之，骤闻之似足惊人。但实际则如是。

纯借感觉之感知，仅占一刹那（盖若我不计及种种感觉之继续）。以感觉在现象领域中，其感知非含有自部分以达表象全体之继续的综合之一类要素，故感觉并无延扩量。一刹那缺乏感觉，则此刹那之表象，即表现为空虚，因而表现为等于零。故在经验的直观中，与感觉相应者，为实在（Realitas phaenomenon），与缺乏感觉相应者，为等于零之否定。但一切感觉皆能消减，故感觉能递减逐渐消失。在现象领域中实在与否定之间，有种种可能的中间感觉之一种连续，中间感觉中所有二者间之差异，较小于所与感觉与零（即完全否定）之间之差异。易言之，现象领域中之实在者常有一量。但因纯借感觉之"量之感知"，在刹那中行之，而非经由种种感觉之继续的综合，即非自部分以进至全体者，因而其量仅在感知中见及之。故实在者皆有量，但非延扩量。

一种量吾人感知其仅为单一性者，在此量中仅由所与量渐近等于零之否定而始能表现其量之增多者，我名之为强弱量。故现象领域中之一切实在皆有强弱量，即度。如以此实在视为感觉或现象领域中某某其他实在之原因，例如变化，则所视为原因之实在者之度，当名之为力率（Moment），即如重力之力率。其所以如是名之者，盖因"度"仅指示此一种量，即其感知非继续的而为刹那的。但关于此点，我仅一言及之而已，盖以此处尚非论究因果作用之时也。

故一切感觉以及现象领域中之一切实在，不问其如何微小皆有其度，即皆有一常能消减之强弱量。在实在与否定之间，有可能的种种实在及可能的种种更小知觉之一种连续。一切色（例如红）皆有其度，不问其度之如何微小亦绝非最小者；此外关于热、"重力之力率"等等，亦皆如是。

其中无一部分能为最小者，即无一部分为单纯者，此一种之量之性质，名为量之连续性。空间时间皆为连续的量（Quanta

continua），盖因空间时间除其视为包围于限界（点或刹那）内者以外，不能得其部分，因而仅以此种情形得之即所得之部分，其自身仍为一空间一时间。故空间唯由无数空间所成，时间由无数时间所成。点与刹那，仅为限界，即纯为限制空间与时间者之位置而已。但位置常预想有其所限制或其所欲限制之直观；纯由位置视之，为能先于空间时间授与吾人之成分，则绝无空间时间能构成者也。此种量亦可名之为流转的（Fliessend），盖在量之产生中所包含之"产生的想象力之综合"，乃时间中之一种进展，而时间之连续性，通常皆以流转（Fliessen）或流逝（Verfliessen）名之也。

故一切现象在其直观中为延扩的，在其单纯知觉中（感觉及其随伴之实在性）为强弱的，要皆为连续的量。若现象杂多之综合中断，则吾人所得者乃为种种不同现象之集合体，而非"所视为一真纯量"之现象。此一种集合体，非由连续不断某种产生的综合所产生，乃由中断的综合重复行之所发生。我如称十三"塔拉"为金钱之量，我意苟指纯银一马克容量之价值而言，则其义甚当。盖此为一连续量，其中无一部分可视为最小者，且其中一切部分皆可成为货币之一片，此一片常含有分为种种更小片之材料。但若我以此十三塔拉之名，称十三枚货币，不问银量如何，则所用"塔拉量"之名，实不适当。此应名之为集合体，即金钱枚数之数目。但以一切数目中皆须预想有其统一，故"视为统一之现象"为一量，为量者则常为连续体。

因一切现象不问在其延扩方面及强弱方面，皆为连续量，故以数学的确定，证明一切变化（一事物自一状态转移至别一状态）之为连续的云云之命题似极易事。但普泛所谓变化之因果作用，实皆以经验的原理为前提，此完全在先验哲学之范围以外者。盖在"一原因是否能变更一事物之状态，即是否能规定此事物成为某某所与状态之相反状态"云云问题，先天的悟性实未尝有所启示；此不仅因先天的悟性不能洞察事物变化之所以可能，（在先天的知识所有其他种种事例中，吾人实缺乏此种洞察），实因变化仅在现象之某某规定状态中见及之，且因此等规定状态之原因，虽存在"不变者"中，但唯经验始能教示此等规定状态为何。在吾人现今之研究中，以吾人除一切可能的经验之纯粹基本的概念（其中绝无经验的要素）以外，别无可以使用之资料，故非破坏吾人体系之统一，即不能预测根据于某某基本的经验之泛论的自然科学。

顾同时吾人所有原理——在其使吾人能预测种种知觉，且在某种程度内阻止自离绝知觉以推论之虚伪推理以修正离知觉而有实在之说——并未缺乏伟大价值之证明。

如知觉中之一切实在皆有其度，在其度与否定之间，存有度量常递减为更小度量之无限阶段，又若一切感官亦必具有感觉所有感受性之特殊度量，则无一知觉因而无一经验能直接或间接证明（不问其推理之如何纡远）现象领域中之一切实在完全消失。易言之，一虚空空间或一虚空时间之证明，绝不能自经验得之也。盖第一，一完全缺乏实在，其缺乏云云之自身绝不能为自感性直观知觉之；第二，绝无任何现象，及任何现象所有实在之度量差异，能借以推论实在之完全缺乏。且即为说明任何差别，亦不容假设此完全缺乏实在之一点。盖即某某一限定空间或一限定时间之全部直观，为彻底实在者（即无一部分为虚空者），但以一切实在皆有其度，度则能经由无限阶段递减至无（空隙），而绝不变更现象之延扩量，故必有无限相异之度量以充实空间时间。故直观之延扩量虽同一不变，而其强弱量则固能在种种现象中或大或小也。

吾人今举一例言之。一切自然哲学者类皆见及——半由重力之力率或重量，半由对于其他"运动之物质"抵抗之力率——具有同一容积之物体，以其种类之殊而量乃大异，故一致断言此种构成现象延扩量之容积，其在一切物体内必有种种程度相异之虚空。此等自然研究者（其大部分乃专心研究数学及力学之问题者），完全以其推理根据玄学的预想之上（此为彼等竭力申言所欲避免者），孰能梦想及之乎？彼等假定空间中之实在者（此处我之不以不可入性或重量名之者，以此等等皆为经验的概念故耳），触处相同，其相异者仅其延扩量，即仅数量不同耳。此种预想，以其不能为经验所支持，故为纯粹玄学的，我今以先验的证明反对之，此种先验的证明并不在说明充实空间之种种差异，唯在完全破坏以上预想——此种预想即以为此种差异应在虚空的空间之假定下始能说明之者——所设想之必然性。我之证明，至少有使悟性自由之效果，盖若发现有须要其他假设以说明自然现象之时，悟性自能自由以其他方法思维此种差异之理由。盖吾人因此乃能知相等之二空间，虽完全能以不同种类之物质充实之，因而两方皆无一点无物质存在，但一切实在，就其性质言，皆有其特殊度量（抵抗或重量之度），此种度量并不减弱其延扩量即数量，而能在其转入空隙及消灭以前，无限成为更小更小之度。故充实一空间之膨胀

物（例如热及现象领域中之一切其他实在），能无限递减其度量，而不使此空间之最小一部分丝毫有成为虚空之处。其充实空间，完全以此等更小度量充实之者，正与其他现象以较大之度量充实之者相等。我绝无意主张此即物体所有特殊重量相异之实际情形，所欲主张者仅为自纯粹悟性原理证明，吾人知觉之性质容许如是说明，以及吾人不能假定"现象之一切实在者度量同一，所异者仅为其集合及延扩量"，以及吾人如以此种度量同延扩量相异之说明为能根据于悟性之先天的知识，则尤为误谬等等耳。

但知觉之预测，在习于先验的思索之人及由此种教示而习于慎重周密之自然研究者闻之，必常觉其奇异。主张悟性预知此种综合的原理，对于现象中之一切实在者，皆归之于度，即主张感觉自身中有内的区别之可能性者（抽去感觉之经验的性质），将引致疑虑及难点。故悟性如何能先天的对于现象综合的有所主张，以及悟性如何能预测其自身纯为经验的而仅与感觉相关之事物，此诚足值吾人解决之一问题也。

感觉之性质，例如色、味等等，常为经验的不能先天的表现之。但与普泛所谓感觉相应之实在者（所视为与"等于零之否定"相反对立者），仅表现为"其概念包括存在"之某某事物，且仅指普泛所谓经验的意识中之综合而已。经验的意识在内感中能自零升至任何更高之度，故直观之某一延扩量，例如发光之表面，其所引起感觉量之大小，正与同一大小许多不甚发光者所引起之感觉集合量相等（今以现象之延扩量大小相异与强弱量无关）。故吾人完全抽去延扩量，仍能在任何一刹那之纯然感觉中表现一种综合，此种综合乃自"零"齐一的进展至所与之经验的意识。故一切感觉本身虽仅后天的授与吾人，而其具有度量之性质，则能先天的知之。今应注意之点，普泛就量而言，吾人所能先天的知之者，仅为一单一性质，即连续性；在一切性质中（现象中之实在者），吾人所能先天的知之者，仅为其强弱量，即彼等皆有度量。至此外一切事物则皆委之经验矣。

〔1〕第一版之原文如下：

知觉之预测

预测一切知觉本身之原理如下：在一切现象中，感觉及"在对象中与感觉相应之实在者"（Realitas phaenomenon）皆有一强弱量，即度量。

〔2〕此为第二版所增加者。

三 经验之类推（Analogie der Erfahrung）

类推之原理为：经验仅由"知觉之必然的联结之表象"而可能者。〔1〕

证明

经验为经验的知识，即由知觉规定一对象之知识。故经验乃知觉之综合，并不包含在知觉中，其自身在一意识中包含知觉所有杂多之综合的统一。此种综合的统一，构成感官对象之任何知识之本质事物，即在经验中与纯然直观或感官之感觉有区别者。顾在经验中，知觉仅在偶然之顺序中集合，故在知觉自身中，并不——且不能——启示其有规定知觉联结之必然性。盖感知，仅集合经验的直观之杂多而已；吾人在其中不能发现"规定所联结之现象应具有在空间时间中联结的存在"之任何必然性表象。但因经验乃经由知觉之对象知识，故"杂多之存在"中所包含之关系，应在经验中表现为非适在时间中所构成之关系，乃客观的存在时间中之关系。然因时间自身不能为吾人所知觉，故对象在时间中存在之规定，仅能由对象在普泛所谓时间中所有之关系而成，因而仅由"先天的联结对象"之概念而成。因此等概念常带有必然性，故经验仅由知觉之必然的联结之表象而可能者也。〔2〕

时间之三种形相为延续、继续及同时存在。故时间中所有现象之一切关系，亦当有三种规律，且此等规律自应先于一切经验而使经验可能者。一切现象之存在，由此等规律始能就一切时间之统一形相规定之。

三种类推之普泛的原理，依据——就一切经验的意识，即就一切知觉在时间之一切刹那——统觉之必然的统一。以此种统一先天的为经验的意识之基础，故以上之原理依据一切现象——就其时间中之关系而言——之综合的统一。盖本源的统觉与内感（一切表象之总和）相关，且先天的与内感之方式相关，即与"杂多之经验的意识之时间顺序"相关。一切此种杂多，就其时间关系而言，必须联结在本源的统觉中。此为统觉之先天的先验统一所要求者，凡属于我之知识（即属于我之统一的知识者）之一切事物即能为我之对象者，皆须与此要求相

合。一切知觉在时间关系中所有此种综合统一（以其为先天的所规定者），乃一种法则，即"一切经验的时间规定，必须从属普遍的时间规定"。故吾人今所论究之经验之类推，必须为如是叙述之规律。

此类原理具有此种特质，即并不关涉现象及其经验的直观之综合，乃仅与现象之存在及与其存在相关"现象相互间之关系"有涉。顾某某事物在现象中所由以被吾人感知之方法，固能先天的规定之，即其综合之规律能立时授与吾人，盖即谓能在一切呈显吾人目前之经验的事例中，展示此种先天的直观之要素。但现象之存在，则不能先天的知之；且即容吾人以任何此种方法设法推断某某事物存在，吾人亦不能确定的知之，盖即不能预测"其经验直观与其他直观所由以区别之形状"。

以前二种原理乃所以使数学能应用于现象者，我名之为数学的原理，此等原理与现象之所以可能有关，且教示吾人现象（就现象之直观及其知觉中之实在者二者而言）如何能依据数学的综合之规律产生。此二种原理皆所以使吾人使用数量，以及能规定"现象为量"。例如我能先天的规定（即能构成）太阳光之感觉度量，由二十万倍月光之发光度量结合而成。故此类第一原理可名之为构成的原理（Konstitutiv）。

但在欲使现象之存在，从属先天的规律之原理，则大异于是。盖因存在不能为吾人所构成，故此类原理仅能应用于存在之关系，且仅能产生规整的原理（Regulativ）。是以吾人不能期望其有公理或预测。但若一知觉在"与其他知觉相关之时间关系"中授与吾人时，则即此其他知觉并不确定，因而吾人不能断定此其他知觉为何及其量如何，但吾人仍能主张在此其他知觉之存在中，必然与此一知觉在此种时间形相中联结。在哲学中之类推，与在数学中所表现之类推，异常不同。在数学中类推乃表显两种量的关系相等之公式，而常为构成的；故在比例式中，若已得其三项，则第四项即可由之而得，盖即能构成之者也。但在哲学中，其类推非两种量的关系之相等，乃两种质的关系之相等；故自已知之三项，吾人所能先天的获得之知识，仅为其与第四项之关系，而非第四项自身。但此关系能产生"使吾人在经验中寻求第四项"之规律，及"由之而能探索第四项"之标识。故经验之类推，仅为依据之则经验统一能自知觉发生之一类规律。并不教示吾人纯然知觉或普泛所谓经验的直观之自身如何发生。故此经验之类推，

非对象（即现象）之构成的原理，而仅为规整的原理。关涉纯然直观之综合（即现象之方式之综合），知觉之综合（即知觉之质料之综合）及经验之综合（即此类知觉之关系之综合）等等之"普泛所谓经验的思维之公准"，亦能适用此同一之主张。盖此类公准纯为规整的原理，至其与数学的（构成的）原理区别之点，则不在确实性——盖两方皆具有先天的确实性者——而在其证明之性质，即因直观的性质（以及直观的证明之性质），乃后者所特有者也。

就今所论之点，凡关于综合的原理所言者，尤宜特别注重之，即此等类推之有意义及效力，仅以其为悟性之经验的使用之原理，而非以其为先验的使用之原理；而此等原理之能被证明者亦仅在其经验的使用；故现象非只应包摄在范畴下，乃应包摄在范畴之图型下。盖若此等原理所应与之相关之对象而为物自身，则对于对象欲先天的综合的有所知，殆完全不可能。但此等对象仅为现象；且关于对象之完全知识——先天的原理之唯一机能，最后必须在促进此类知识——纯为吾人关于对象之可能的经验。故此等原理除为现象综合中经验的知识之统一条件以外，不能有其他目的。但此种统一，仅能在纯粹悟性概念之图型中思维之。至范畴则表现其不为感性条件所限制之一种机能，且包含此种图型之统一（在此种图型仅为普泛所谓综合之图型之限度内）。由此等原理吾人始有正当理由仅依据——不过与概念之逻辑的普遍的统一相比附之——一种类推以联结表象。在原理自身中，吾人固使用范畴，但在应用范畴于现象时，吾人则以范畴之图型代范畴，以之为范畴运用之关键，或宁使图型与范畴并立，为范畴之制限条件，一若成为可称之为范畴之公式者。

〔1〕第一版

经验之类推

类推之普泛的原理为：一切现象，就其存在而言，皆先天的从属"规定现象在一时间中彼此间相互关系"之规律。

〔2〕第二版所增加者。

甲、第一类推 实体永恒性之原理

在现象之一切变易中，实体乃永恒者；其在自然中之量，绝无增减。[1]

证明[2]

一切现象皆在时间中；唯在视为基体（Substrate）之时间中（为内的直观之永恒方式），始能表现同时存在或继续。故"现象之一切变化皆应在其中思维"之时间，留存不变。盖时间乃"继续或同时存在"唯在其中或以之为其规定始能表现于吾人。顾时间自身为吾人所不能知觉者。因之，在知觉之对象中，即在现象中，必须有表现普泛所谓时间之基体；一切变易或同时存在，在其被感知时，必须在此种基体中，及由现象与此基体之关系而知觉之。但一切实在者之基体，即"一切属于事物存在者"之基体，为实体；而一切属于存在之事物，仅能思维为实体之一种规定。故永恒者——现象之一切时间关系唯与此永恒者相关始能规定之——乃现象领域中之实体，即现象中之实在者，且为一切变易之基体，永为同一而不变者。以实体在其存在中为不变者，故其在自然中之量，绝不能有所增减。

吾人对于现象所有杂多之感知常为继续的，故常为变易的。故若仅由感知，则吾人绝不能规定此种杂多（视为经验之对象者）是否同时存在，抑或继续的。盖欲规定同时或继续，吾人须有存在一切时间之基本的根据，即须有常住而永恒者之某某事物，一切变易及同时存在，则仅为此永恒者存在之种种方法（时间之形相）而已。同时及继续，乃时间中之唯一关系，故时间关系仅在此永恒者中始成为可能。易言之，永恒者乃"时间自身之经验的表象"之基体；时间之任何规定，唯在此基体中始成为可能。永恒性为现象之一切存在、一切变易、及一切并存之"常住不变之所依者"，表现普泛所谓之时间。盖变易并不影响时间自身，仅影响时间中之现象。（同时存在并非时间自身之形相；盖时间无一部分为同时存在者；一切时间皆互相继起者。）吾人若以继续归之于时间自身，则吾人必须思维尚有使继起在其中成为可能之别一时间。在时间系列种种不同部分中之存在，仅由永恒者始获得，可名为延续之一种量。盖在仅仅继续中，存在常生灭无已，绝不具有丝毫之量。故无此永恒者则无时间关系。顾时间为不能知觉其自身者；故现象中之永恒者乃时间所有一切规定之基体，因而又为"使知觉即经验之一切综合的统一所以可能"之条件。于是时间中之一切存在及一切变易，应纯然视为持久永存事物之存在形相。在

一切现象中，永恒者乃对象自身，即视为现象之实体；反之，变易或能变易之一切事物，则仅属于实体或种种实体之存在途径，即属于此等实体之规定。

以我所见，一切时代中，不仅哲学家即常识亦皆承认此永恒性为现象所有一切变易之基体，且常以此为不容疑者。关于此点，哲学家与常识间之不同，仅在哲学家申说更为明确，谓通贯世界之一切变易中，实体永存，所变者仅其属性耳。但我实未见有企图证明此明显之综合命题者。且实罕有以此命题列在此等纯粹的完全先天的自然法则之首列者（此为此命题所应属之位置）。实体乃永恒者之命题，诚为意义重复之命题。盖此永恒性为吾人应用实体范畴于现象之唯一根据；吾人首应证明现象中有某某永恒者之事物，以及转变仅为此永恒者存在之规定。但此种证明因其与先天的综合命题有关，故不能独断的发展，即不能自概念发展。然以绝未有人见及"此类命题唯与可能的经验相关，始有效力，因而仅由经验所以可能之演绎始能证明之者"，故以上之原理虽常假设为经验之基础（盖在经验的知识中始感有此基础之必要），而其自身乃绝未证明，诚不足以为怪矣。

一哲学家在人询以烟重若干时，答以："自所焚材木之重量中减去所留存残灰之重量，即得烟之重量。"如是彼实以"物质（实体）在火中亦不灭，仅其形式受有变化"为不可否定之前提。至不能自无生有之命题，亦仅永恒性原理之别一结论，或宁谓为现象中"固有主体"之持久存在之原理之别一结论。盖若现象领域中吾人之所名为实体者，应为一切时间规定所固有之基体，则一切存在不问其在过去或未来，自必唯由实体及在实体中始能规定之。故吾人之能以实体名词名一现象者，正因吾人以其存在通贯一切时间为前提故耳，且因永恒性之名，尚不能适切显示其义，盖此名词乃专用之未来时间者。但因永久之内的必然性与常存在之必然性，乃固结而不可分者，故用永恒性原理之名，亦自无妨。Gigni denihilo nihil，in nihilum nil posse reverti（无绝不能生有，有绝不能成无）之二命题，在古人常联结不分，顾今日则有误为分离之者矣，盖由于其误信此二命题为应用于物自身者，且以第一命题为有背于世界——即令就其实体而言——依存于最高原因之说。但此种疑惧，实为无须有者。盖吾人今所论究者，仅为经验领域中之现象；且若吾人容认新事物——即新实体——可以发生，则经验之统一，将绝不可能矣。此盖因吾人将失去唯一能表现时间统一之事物，即将失去基体之同一性耳，一切变易唯在此基体之同一性中始具

有一贯之统一。但此永恒性纯为吾人由之表现现象领域中事物存在之形相。

一实体所有之种种规定——此不过实体存在之种种特殊形相——名为属性。属性常为实在的，盖因其与实体之存在有关（否定仅为断言实体中某某事物不存在之规定）。吾人若以特殊种类之存在，归之于此实体中之实者在（例如为物体属性之运动）则此存在名为偶有性，以与名为实体性之实体存在相区别。但此足引起种种误解；不如以属性纯视为实体存在在其中积极被规定之形相较为精密而正确。但由于吾人悟性之逻辑的使用之条件，自将"实体存在中之能变易者"分离，同时实体仍常住不变，以及自变易者与"真实永恒及为根本者"之关系，以观察此可变之分子，实为不可避免之事，故此实体范畴应列入于关系之范畴中，但与其视为实体自身中包含关系，则毋宁视实体为关系之条件。

正确理解变化之概念，亦唯根据于此永恒性。生灭并非生灭者之变化。变化乃继同一对象之某种存在形相而起之存在形相。一切变化者皆常住，仅其状态变易而已。唯以此变易仅与能生灭之种种规定相关，故吾人亦可谓（用此有类反说之语）仅永恒者（实体）受有变化、转变者（das Wanderbare）不受变化（Veränderung）而仅有变易（Wechsel），盖因某某规定灭而有其他规定生耳。

故变化仅能在实体中知觉之。"非纯为永恒者之规定而为绝对的"之生灭，绝不能成为可能的知觉。盖此永恒者乃唯一所以使"自一状态转移至别一状态及自无转移至有之表象"可能者。至此等转移，经验上仅能知其为永恒者所有种种变易的规定耳。吾人今如假定某某事物绝对的开始存在，则吾人必须有一此事物尚未在其中发生之时间点。但此时间点若非与先已存在之事物连属，则将与何物连属？盖在先之虚空时间乃不能成为知觉之对象者。然若吾人以此新发生之事物与"先已存在而存留至新发生一刹那"之事物相联结，则此新发生之事物必纯为先于此者之事物中所有永恒者之规定。关于消灭亦复如是；盖消灭以"某一现象已不存在之时间"之经验的表象为前提者。

实体在现象领域中，乃时间所有一切规定之基体。盖在此等实体中，有某某实体能生，某某实体能灭，则时间之经验的统一之唯一条件消失矣。于是现象将与二种不同之时间相关，存在将在二种平行流

中流转——此乃极误谬者。盖仅有一时间，一切不同之时间皆必须位置在其中，其位置情形则非同时存在，乃互相继续者。

是以永恒性乃现象唯在其下始能在可能的经验中能被规定为事物或对象之必然的条件。至关于此必然的永恒性之经验的标准——即现象之实体性之标准——则俟以后遇有机缘再加以所视为必须论及之种种注释。

〔1〕第一版

一切现象包有视为对象自身之永恒者（实体），及视为对象之纯然规定——即视为对象在其中存在之形相——之转变者。

〔2〕第一版

第一类推之证明

一切现象皆在时间中。时间能规定现象存在两种方法中，或为互相继续或为同时存在。就前者而言，时间被视为时间系列；就后者而言，时间被视为时间容量。

乙、第二类推 依据因果律，时间中继续之原理

一切变化皆依据因果联结之法则发生。〔1〕

证明

（前一原理已证明时间中继续之一切现象，皆仅变化，即常住之实体所有种种规定之继续的存在及不存在；故实体继其不存在而起之存在，或继其存在而起之不存在，皆为不能容许者——易言之，实体自身并无生灭。顾尚别有表现此原理之方法，即现象之一切变易（继续）皆仅变化。而实体之生灭，则非实体之变化，盖因变化之概念，以具有两种相反规定而存在——因而视为常住的——之同一主体为前提者。吾人即预行提示此点，即以此种见解进入于此第二类推之证明。）

我知觉现象相互继起，易言之，知觉某一时间之事物状态，其相反状态在前一时间中。如是我实联结二种知觉在时间中。顾联结非纯然感官及直观之功用，乃想象力之综合能力之所产，此想象力乃就时

间关系以规定内感者。但想象力能以二种方法联结此二种状态，即在时间中或甲在乙先，或乙在甲先。盖时间自身乃不能知觉之者，故孰在先孰在后，不能由其与时间相关经验的规定之于对象中。我仅意识我之想象力设置一状态在先，别一状态在后，并非对象中一状态先于别一状态也。易言之，互相继起之"现象之客观的关系"，不能由纯然知觉决定之。欲使此种关系使人知为确定不易，则两状态间之关系，何者必在先，何者必在后，不能置之于相反关系中云云，必须思维为由此必然确定其如是者。但伴随有"综合的统一之必然性"之概念，仅能为存于悟性中之纯粹概念，而非在知觉中者；在此事例中，此概念乃因果关系之概念，前者决定后者在时间中为其结果——非仅在想象力中所能见及（或绝不能知觉之者）之继续。是以经验自身——易言之现象之经验的知识——仅在吾人使现象之继续以及一切变化从属因果律之限度内而可能者；因而视为经验对象之现象，其自身亦仅依据法则而可能者。〔2〕

"现象杂多"之感知，常为继续的。部分之表象，相互继起。在对象中其部分是否亦相互继起，此须更为深思之点，非以上所述能决定之者也。一切事物，乃至一切表象，凡吾人意识及之者，皆可名为对象。但当此等现象不在其为（所视为表象者）对象之限度内视之，而仅在其表现对象之限度内视之，则此对象之名词，就现象而论，应指何而言，此为更须深究之问题。现象在纯以其为表象之故而成为意识对象之限度内，则绝不与其感知——即在想象力之综合中所受容者——有所区别；故吾人必须承认现象之杂多，乃常继续在心中所产生者。顾若现象为物自身，则因吾人所处理者仅为吾人所有之表象，故吾人绝不能自表象之继续，以决定现象之杂多如何能在对象中联结。至物之自身为何——与"事物由以激动吾人"之表象无关——完全在吾人之知识范围以外。然现象虽非物自身，但为唯一能授与吾人使知之者，感知中所有现象之表象，虽常为继续的，但我应说明现象自身中之杂多，属于时间中之何种联结。例如在我目前之房屋现象，其中所有杂多之感知，乃继续的。于是即有疑问，此房屋之杂多，其自身是否亦继续的。顾此则无人能容认之者也。在我阐明我之对象概念之先验的意义时，我立即认知房屋并非物自身而仅为一现象，即仅为一表象，至其先验的对象，则为不可知者。然则"杂多如何能在现象自身（顾此又非物自身）中联结"之问题，其意义果安在？存在继续的感知中之事物，在此处被视为表象，同时所授与我之现象虽不过此等表象之总和，则视为此等表象所有之对象，而我自感知之表象中所得之概念，

则与此对象相一致。因真理存在“知识与对象之一致”中，故立即见及吾人今所能研究者，仅关于经验的真理之方式的条件，而现象在其与感知之表象相反对立能表现为“与表象不同之对象”者，则仅在现象从属——所以使现象与一切其他感知不同，且使杂多之某种特殊联结形相成为必然的之——一种规律耳。故对象，乃现象中包含“此种感知之必然的规律之条件”者。

今请进论吾人之问题。某某事物发生——即以前并未存在之某某事物或某某状态之发生——除有一其自身中并未包含此种状态之现象在其前，不能知觉之。盖继一虚空时间而起之“事件”——即“并无事物之状态在其前”之发生——其不能为吾人所感知，与虚空时间自身之不能为吾人所感知正相同。故一“事件”之一切感知，乃继别一知觉而起之一种知觉。但因此种继续亦在感知之一切综合中发生，一如我上举房屋现象所说明者，故一“事件”之感知，并不能因此而与其他之感知相区别。顾在一包含“发生”之现象中（知觉之前一状态吾人可名之为甲，后一状态名之为乙），乙仅能感知为继甲而起者；而甲知觉则不能继乙而起，仅能在其前，此亦我所注意及之者。例如我见一下驶之舟。我关于舟在下流位置之知觉，乃继其上流位置之知觉而起，在此种现象之感知中，先知觉舟在下流位置而后及其在上流位置，实事之不可能者。感知中所有知觉在其中互相继起之顺序，在此种事例中乃确定者，感知即为此种顺序所束缚。顾在以上房屋之事例中，则我之知觉既能自屋顶之感知始，而终于地基，亦能自下部始而终于上部；且我感知“经验的直观之杂多”，自右而左，或自左而右，皆无不可。盖在此等知觉之系列中，为欲经验的联结杂多，并无一定顺序指示我所必须开始之点。但在一“事件”之知觉中，则常有“使知觉（在此种现象之感知中）在其中互相继起之顺序成为必然的顺序”之规律。

故在此种事例中，感知之主观的继续，必自现象之客观的继续而来。否则感知之顺序，全不确定，一现象不能与其他现象相区别矣。盖因主观的继续，全然任意向为之，故由其自身对于杂多在对象中所由以联结之方法，绝无所证明。因之客观的继续，由现象杂多之此种顺序所成，即依此顺序所发生事物之感知，乃依据规律继先一事物之感知而起者。唯有如是，我始有正当理由不仅对于我之感知，乃对于现象自身主张其中应见有继续之事。此仅等于谓除在此种继续中以外，我不能排列我之感知耳。

依据此种规律，在事件前之先一事物中，必存有“此事件必然继之而起所依据之规律”之条件。我不能反此顺序，自“事件”后退，由感知以规定在其先之事物。盖现象虽确与以前之某某时间点相关，但绝不能自后继之时间点，退行至以前之时间点。反之，自所与之时间点前进至继起之一定时间点，乃必然的进行之道。故因确有继起之某某事物（即所感知为继起者），我必以此继起事物必然与在其前之其他某某相关且为“依据规律继之而起”即有必然性者。是以为条件所规制之“事件”对于某某条件与以可信赖之证明，此种条件即所以规定此事件者。

吾人今姑假定一“事件”之前，并无此“事件”所必须依据规律继之而起之先在事物。是则知觉之一切继续，将仅在感知中，即仅为主观的，绝不能使吾人客观的决定某某知觉实在先，某某知觉为继起矣。于是吾人仅有与对象无关之表象游戏；易言之，即不能由吾人之知觉就时间关系使一现象与其他现象相区别。盖吾人感知中之继续，常为同一的，因而在现象中殆无规定现象使其后继之事成为客观的必然之事矣。于是我不能谓现象领域中有二种状态相互继起，仅能谓一种感知继其他感知而起耳。此则纯为主观的事物，并不规定任何对象；故不能视为任何对象之知识，甚至不能视为现象领域中之对象之知识。

是以吾人若经验某某事物发生在如是经验时，常以在其先之某某事为前提，发生之事物，乃依据规律继以先之事物而起者。否则我将不能对于对象，谓其为继起矣。盖纯然在吾感知中之继续，如无规律以规定此继续与“在其先之某某事物”相关，则我实无正当理由主张对象中有任何继续。我使感知中所有我之主观的综合成为客观的，仅由其与规律相关耳，依据此规律，则现象在其继起中——即视为此等现象发生——乃为前一状态所规定者。一“事件”之经验（即所视为发生之任何事物之经验），其自身仅在此假定上始成为可能。

此似与迄今关于悟性进程所教示者相反。迄今所共同接受之见解乃仅由屡以齐一方法继先一现象而起之“事件”之知觉及比较，吾人始能发现一种某某事件常继某某现象而起所依据之规律，以及此为吾人由之最初引达构成原因概念之途径。顾此概念若如是构成则纯为经验的，其所提供之规律“凡发生之事物皆有一原因”云云，将一如其所依据之经验，同为偶然者矣。盖因此规律之普遍性及必然性，非根据于先天的而仅根据于归纳，故纯为空想的而非有真实之普遍的效力。此

种情形与其他纯粹先天的表象之情形相同——例如空间时间。盖吾人能自经验中抽引此等表象之明晰概念，仅因吾人将此等表象置之经验中，又因经验其自身乃仅由此等表象而成者。规定"事件系列"之规律，其表象之逻辑的明晰，固唯在吾人使用之于经验中以后而始可能。但此种规律（为时间中所有现象之综合的统一之条件者）之认知，实为经验自身之根据，故先天的先于经验。

吾人在所考虑之事例中，应指示除其时有一基本的规律迫使吾人在一切知觉顺序中务遵从知觉之此种顺序而不遵从其他顺序以外，即令在经验中，吾人亦绝不能以继续（即以前并未存在之某某事件之发生）归之于对象，而使此种继续与在吾人感知中之主观的继起相区别；且不仅如是，此种强迫实为最初使对象中继续之表象可能者。

吾人具有在吾人内部中之表象，且能意识之。但不论此意识所及范围如何之广，且不问其如何精密及敏锐，其为纯然之表象则如故，盖此为在某一时间关系中，吾人"心"之种种内的规定耳。顾吾人何以能对于此等表象设定一对象，即在其所视为"心之状态"之主观的实在性以外，何以能以某某神秘一类之客观的实在性归之。客观的意义，不能由其与（吾人所欲名之为对象者事物之）别一表象之关系而成，盖在此种事例中仍有问题发生，即此别一表象如何能超越自身，于其主观的意义——此乃视为心的状态之规定属于此表象之意义——以外，获得客观的意义。吾人如研讨"与对象相关所赋与吾人表象之新性质为何，表象由此所获得之尊严为何"，则吾人发现其结果仅在使表象从属规律以及使吾人必然以某一种特殊方法联结此等表象；反言之，仅在吾人所有表象必然在此等表象所有时间关系之某种顺序中之限度内，此等表象始获得客观的意义。

在现象之综合中，表象之杂多常为继续的。顾并无对象能由此表现，盖此种继续为一切感知所通有，由此种继续，任何事象不能与其他事象有所区别。但我知觉（或假定）在此种继续中尚有"对于以前状态之一种关系"，此表象乃依据规律继前状态而起者，则我立即表现某某事物为一"事件"，即表现之为发生之事物；盖即谓我感知一"我必以时间中某一确定位置归之"之对象——此一种位置，自先在之状态言之，乃固定而不可移者。故当我知觉某某事物发生时，此种表象首应包含有某某事物在其先之意识，盖仅由与"在其先者"相关，现象始能获得其时间关系，即获得存在于"其自身并未在其中之前一时间"后之

时间关系。但现象之能在时间关系中获得此种确定的位置，仅在其预行假定有某某事在以先状态中为此现象所必然继之而起即依据规律继之而起之限度内始然。由此得两种结果。第一，我不能反乎系列，将所发生者列于其所继起之者之前。第二，先在之状态如一旦设定，则此确定之事件必然继之而起。于是其情形如是：在吾人之表象中有一种顺序，在此顺序中现在之状态（在其为所发生者之限度内）使吾人与某某先在之状态相关，一若此所与事件之相依者；此相依者固未确定为何，但与"视为其结果之事件"则有确定之关系，使此事件以必然的关系在时间系列中与其自身相联结。

故若"先在时间必然的规定后继时间"（盖因我不能不由先在时间进入后继时间）为吾人感性之必然的法则，因而为一切知觉之方式条件，则"过去时间之现象规定后继时间中之一切存在"以及此等后继时间中之存在，所视为事件者，仅在过去时间之现象规定其在时间中之存在，即依据规律规定之限度内始能发生云云，自亦为时间系列之经验的表象所不可欠缺之法则。盖仅在现象中吾人始能经验的感知"时间联结中所有此种连续性"。

一切经验及其所以可能，皆须有悟性。悟性之主要贡献，并不在使对象之表象明晰，而在使对象之表象可能。悟性之使对象可能，则由于其输入时间顺序于现象及其存在中。盖悟性对于所视为结果之每一现象，由其与先在现象之关系，各与以先天的在时间中所规定之位置。否则，现象将不能与时间自身一致，盖时间乃先天的规定其所有一切部分之位置者。今因绝对的时间不能为知觉之对象，故此种位置之规定，不能由现象与时间之关系而来。反之，现象必须互相规定彼等在时间中之位置，而使彼等之时间顺序成为必然的顺序。易言之，所继起者——即发生之事物——必须依据普遍的规律继所包含在前一状态中者之事物而起。于是有现象之系列发生，此种系列以悟性之助，在可能的知觉之系列中，产生与先天的在时间中所见及者同一之顺序及连续的联结，且使之成为必然的——时间为一切知觉必然在其中占有位置之内的直观之方式。

故所谓某某事物发生，乃属于一可能的经验之一知觉。当吾人视现象为已规定其在时间中之位置，因而视为一对象常能依据规律，在知觉之联结中发现之时，则此经验即成为现实的。此种规律吾人由之依据时间继续以规定某某事物者，乃"一事件在其下绝对必然继起者之

条件，应在先在状态中发现之”云云。故充足理由之原理，乃可能的经验之根据，即就现象在时间继续中所有之关系而言，乃现象之客观的知识之根据。

此种原理之证明，依据以下之点。一切经验的知识，皆包含由于想象力之“杂多之综合”。此种综合，常为继续的，即其中之表象常互相继起。在想象力中，此种继起关于孰必须在先，孰必须在后，其顺序绝不确定，且继起的表象之系列，或前进或后溯，皆能行之无别者。但若此综合而为“所与现象之杂多”之感知之综合，则其顺序乃在对象中规定者，或更适切言之，此顺序乃“规定一对象者所有继续的综合之顺序”。依据此种顺序，则某某事物自必在先，且当先在事物设定时，别一某某事物自必继之而起。我之知觉，如包含一事件之知识，即包含所视为实际发生之某某事物之知识，则此知觉必为经验的判断，在此判断中吾人思维其继起为已确定者；即以时间中别一现象为前提，此知觉乃依据规律必然继之而起。设不如是，设我设定先在事物，而事件并非必然继之而起，则我应视此继续纯为幻想之主观的游戏，设我对于我自身仍表现之为客观的事物，则我应名之为梦。故现象（所视为可能的知觉者）之关系——依据之后继事件，即所发生之事物，就其存在而言，乃必然为先在事物依据规律规定其在时间中之存在者——易言之，即因与果之关系，就知觉之系列而言，乃吾人所有经验的判断之客观的效力之条件，亦即此等知觉所有经验的真理之条件，盖即谓此乃经验之条件耳。故在现象继起中所有因果关系之原理，对于经验之一切对象（在此等对象在继续之条件下之限度内）亦适用有效，盖因此原理自身，即为此种经验所以可能之根据耳。

在此点，有一吾人必须立即处理之困难发生。盖现象中因果联结之原理，在吾人之公式中，本限于现象之系列的继续，但当因与果同时存在时，则亦应用之于同时存在。例如室内甚暖，同时户外则甚寒。我寻究其原因，乃见一暖炉。顾此为其原因之暖炉与其结果之室内温暖，同时存在。此处因与果之间，实无时间上之系列的继续。因果同时，但其法则仍能适用有效。有效果之自然原因，其大部分与其结果同时并在，至结果之所以在时间中继起者，仅由于其原因不能在刹那间完成其全部结果耳。但在结果最初发生之一刹那间，常与其原因之原因作用同时并在。设原因在一刹那前终止，则其结果绝不能发生。吾人今所必不可忽视者，吾人应顾及之点乃时间之顺序，非时间之经过；盖即无时间经过，其因果关系依然存在。原因之原因作用与

其直接结果间之时间，殆间不容发，为一消灭量，且因果可如是同时并在；但一方与他方之关系，则依然常在时间中规定者。我若以压迫垫褥成为凹形之铅球为原因，则原因与结果同时并在。但我仍能由因果之力学的联结之时间关系，以区别此因果二者。盖我若置球于垫褥上，凹形自能继以前之平坦形状而起，但若（以任何理由）垫褥上先有凹形，则铅球固不能继之而起者也。

故时间中之继起，乃结果在其与先在原因所有原因作用之关系中之唯一经验的标准。盛水之杯乃使水上升至水平线以上之原因，此二种现象固同时并在者。盖我自较大器皿注水杯中，立见有继起之某某事象，即水自以前所有之水平位置，变形而成杯中所占之凹形。

因果作用引达运动之概念，运动概念又复引达力之概念，力之概念又复引达实体之概念。顾以我之批判的计划，唯在论究先天的综合知识之源流，务不掺入——目的仅在概念之明晰而不在扩大之——分析以紊乱此计划，故我将概念之细密说明留于将来之纯粹理性体系。且此种分析，在现存之教本中，固已发展极为详密。概念之说明固可期之将来，但我必不将实体之经验的标准亦置之不问——在实体似不由现象之永恒性表现其自身，唯由运动乃更较为适切较易表现之限度内。

凡有运动之处——因而有活动及力——即亦有实体，而现象之富有效果的源流之所在，则唯在实体中求之。此固持之有故，言之成理；但若吾人寻究实体应作何解，且在说明时务须避免循环论之误谬，则发现其答案诚非易事。吾人如何直接自运动以推断运动作者之永恒性？盖永恒性乃实体（所视为现象者）之本质的完全特有的特征。在依据"其以纯粹分析的方法论究概念"之通常进程，此问题固为完全不能解决者，但自吾人所形成之立足点而言，则未见其有如是之困难。运动即指示"原因作用之主体"与其结果之关系。今因一切结果皆由所发生之事物所成，因而在转变中（转变乃指示其有继续性质之时间）其所有终极的主体所视为一切变易之基体者，乃永恒者即实体。盖依据因果作用之原理，运动常为"现象所有一切变易"之第一根据，故不能在其自身有变易之主体中见之，盖在此种事例中欲规定此变易，则又须另一运动及别一主体。以此理由，证明主体之实体性运动乃充分之经验的标准，毋须吾人首先由比较知觉以探求主体之永恒性。况以此种比较方法，吾人不能到达对于量所需要之完全性及概念之严格普

遍性。故"一切生灭原因之第一主体，在现象领域中其自身不能有生灭"云云，乃引达经验的必然性及存在中永恒性之概念，因而引达实体（视为现象者）之概念等等之一种保障的论断。

当某某事物发生时，姑不问关于此所发生者为何之一切问题，即此发生一事，其自身已成为一研究问题。自一状态之未存在转移至此状态，即令假定此状态当其在现象领域中显现并不展示任何性质，其自身亦实须研究。如以上第一类推中所已说明者，此发生并不关于实体（盖实体并不发生），唯关于其状态耳。故发生仅为变化，而非自无生有。盖若自无生有视为一异类原因之结果，则当名为创造，而不能容认为现象中之一事件，盖即此自无生有之可能性，已足破坏经验之统一。顾当我视一切事物非现象而为物自身，且为纯然悟性之对象时，则此等事物虽为实体，但就其存在而言，固能视为依存于一异类原因者。但吾人所用之名词，斯时则将因之而附有完全相异之意义，不能应用于"视为经验之可能的对象"之现象矣。

任何事物何以能变化，一所与时点中之一状态，其相反状态能在次一时点中继之而起云云，如何必属可能之事——关于此点，吾人先天的并无丝毫概念。对于此点吾人需要现实的力之知识，此仅能经验的授与吾人，例如动力之知识，或与此相等者某某继续的现象（即视为指示此等力之存在之运动）之知识。但置变化之内容为何——即所变之状态为何——之一切问题不问，一切变化之方式，即变化——视为别一状态之发生——唯在其下始能发生之条件，以及此等状态自身之继续（发生），固仍能依据因果律及时间条件先天的考虑之也[22]。

一实体如自一甲状态转移至一乙状态，则第二状态之时点与第一状态之时点有别，且继之而起。是以所视为现象领域中之实在者之第二状态与"此实在并未存在其中之第一状态"之相异，殆如乙与零之相异。盖即谓乙状态与甲状态之相异，即令仅在其量，其变化当为乙—甲之发生，此为并未存在以前状态中者，就此新发生者而言，则前状态等于零。

于是一事物如何能自等于甲之一状态转移至等于乙之一状态之问题发生。在两刹那间常有一时间，在两刹那中之任何两状态间，常有具有量之差异。盖现象之一切部分，其自身常为量。故一切自一状态转移至别一状态之转变皆在"包含于两刹那间之时间中"显现其中第一

刹那规定事物自此而生之状态，第二刹那则规定事物所转变之状态。于是此两刹那乃一变易所有之时间限界，亦即两状态间之中间状态之限界，故此两刹那之本身各形成全体变化之一部分。顾一切变化皆有一原因，此原因乃在变化所发生之全部时间中展示其因果作用。故此原因并非突然（立即或在一刹那间）产生变化，乃在一时间中产生者；因之实在（乙—甲）之量，与时间自发端之刹那甲增进至其完成之刹那乙相同，经由"包含于最初及最后者之间一切更小度量"而产生者。是以一切变化仅由因果作用之连续的运动而可能者，此种运动在其齐一速度之限度内名为力率。但变化非由力率所成，乃力率所产生而为其结果者也。

此为一切变化之连续性法则。此法则之根据为：时间或时间中之现象，皆非由其所谓最小可能者之部分所成，但一事物之状态，在其变化中，则经由"为其要素之一切此等部分"而达其第二状态者。在现象领域中，并无其为最小者之实在者之差别，此正与在时间量中并无其为最小者之时间相同；因之实在之新状态，自此种实在并未在其中之第一状态进展经由所有一切无限度量，至此等中间度量相互间之差异常较零与甲间之差异为小。

此种原理在研究自然上有何效用，非吾人所欲研讨之问题，所迫使吾人必须研讨者乃此种颇似扩大吾人所有自然知识之原理如何能完全先天的可能耳。虽由直接检点即能明示此原理之真实以及在经验上之实际有效，因而此原理如何可能之问题，将见其为多余之事，但此种研讨，仍绝不可废。盖因有许多主张由纯粹理性以扩大吾人知识之无根据主张，故吾人必须以以下之点为一普遍的原则，即此种主张其自身即常为不可信赖之理由，且在无严密的演绎提供证据时，则不问其独断的证明外观如何明晰，吾人固不能信任及假定其主张之正当。

经验的知识之一切增进，知觉之一切进展——不问其对象为何或现象或纯粹直观——皆不过内感规定之扩大，即时间中之进展。此时间中之进展，规定一切事物，其自身不再为任何事物所规定。盖即谓此进展之各部分，仅在时间中，且仅由时间之综合而授与吾人者；非在综合之前授与者也。以此理由，知觉中转移至在时间中继起事物之一切转变，乃经由产生此知觉所有之时间规定，又因时间及其所有各部分常为量，此种转变亦即产生所视为量之知觉，经由其中无一最小者之一切度量自零以上达其所有一定度量。此乃启示先天的认知变化

法则（就其方式而言）之所以可能者。吾人仅预测吾人自身所有之感知，其方式的条件，因其先于一切所与之现象在吾人内部中，故必能先天的知之。

故正与时间包含"自存在者进展至继起者连续的进展所以可能之先天的感性条件情形相同，悟性由于统觉之统一，乃经由因果系列规定现象在此时间中之一切位置"之连续的规定所以可能之先天的条件，此因果系列中之因，必然的引达果之存在，因而使时间关系之经验的知识，普遍的对于一切时间适用有效，因而客观的有效。

〔1〕第一版

产生之原理

所发生之一切事物——即开始存在之一切事物——皆以其所依据规律继之而起之（先在的）某某事物为前提。

〔2〕第二版所增加者。

丙、第三类推 依据交相作用或共同相处之法则之共在原理

一切实体，在其能被知觉为在空间中共在者，皆在一贯的交相作用中。〔1〕

证明

在经验的直观中，当事物之知觉能彼此交相继起时——按第二原理之证明中所说明者，此为现象之继续中所不能见及者——此等事物乃同时共在者。例如我之知觉，固能首向月，次及于地，亦能反之，首向地，次及于月；因此等对象之知觉能彼此交相继起，故我谓彼等乃同时共在者。顾同时共在，乃杂多在同一时间中之存在。但时间自身不能为吾人所知觉，故吾人不能纯由设定在同一时间中之事物以推断此等事物之知觉能彼此交相继起。感知中想象力之综合，仅启示一知觉在主观时，其他知觉即不在其中（反之亦然），而非启示对象之同时共在，即非启示在同一时间中如一方存在他方亦存在以及仅因对象之如是共在，知觉乃能彼此交相继起云云。故在事物彼此外部共在

之事例中，吾人如欲断言知觉之交相继起乃根据于对象，因而表现其共在为客观的，则必须有一关于事物规定之交相继起之纯粹概念。但“一方所有种种规定，其根据乃在他方中者”之实体关系，乃势力影响之关系；各实体交相包含他方实体中所有种种规定之根据者，此种关系方为共同相处或交相作用之关系。故空间中实体之同时共在，除根据此等实体交相作用之假定以外，不能在经验中认知之。此即“所视为经验对象之事物自身”所以可能之条件〔2〕。

事物在其存在同一时间中之限度内为同时共在。但吾人何以知其在同一时间中？在感知杂多之综合中所有顺序，不关重要时，即自甲经乙、丙、丁以达戊固可，而自戊以达甲亦可之时，吾人即知其在同一时间中。盖事物若在时间中互相继续时即在始于甲而终于戊之顺序中之时，则吾人欲知觉中之感知，始自戊而还溯于甲，实为不可能者，盖甲属于过去之时间已不能为感知之对象矣。

今姑假定杂多之实体（所视为现象者）中各实体皆完全孤立，即无一实体能在任何其他实体上活动亦不返受其交相作用之影响，则彼等之同时共在，殆不能成为可能的知觉之一对象，而一实体之存在，亦不能由经验的综合之任何步骤，引达其他实体之存在。盖若吾人以为此等实体为一完全虚空的空间所隔离，则在时间中自一实体进向别一实体之知觉，由于继续的知觉，固能规定后一实体之存在，但不能辨别其是否客观的继前一实体而起，抑或此乃与前一实体同时共在者。

故除甲与乙纯然之存在以外，必须有甲对于乙及乙又对于甲所由以规定其在时间中位置之某某事物，盖唯在此种条件下，此等实体始能经验的表现为同时共在。顾此唯一能规定任何其他事物在时间中之位置者，即为此事物——或其所有种种规定——之原因。故各实体（盖因实体仅就其所有规定而言，始能成为结果）必须在其自身中包含其他实体中所有规定之原因作用，同时又须包含其他实体所有原因作用之结果；即实体之同时共在，若在任何可能的经验中为吾人所知时，则此等实体直接或间接必在力学的共同相处之关系中。顾在与经验之对象有关时，则凡此等对象之经验无之而其自身即不可能之事物，实为所必须者。故现象领域中之一切实体，在其同时共在之限度中，应在彼此交相作用之彻底的共同相处之关系中云云，实为所必须者。

共同相处之一字，在德语中意义颇晦昧。解之为相互关系（Communio）固可，解之为交相作用（Commercium）亦可。吾人今则以后一意义用之，指力学的共同相处而言，盖无此力学的共同相处，则即位置的共同相处（Communio spatii），亦绝不能经验的为吾人所知。吾人可自吾人之经验容易认知：仅有在空间一切部分中之连续的影响，始能引吾人之感官自一对象以达其他对象。在吾人之目与天体间照耀之光，产生吾人与天体间之间接的共同相处，因之使吾人知此等天体同时共在。除在空间一切部分中之物质使"吾人所有位置之知觉"可能以外，吾人绝不能经验的变更吾人之位置，及知觉此变更。盖仅由此等物质之交相影响，物质之各部分始能证明其为同时存在，因之即最远之对象亦能证明（虽仅间接的）其为同时共在。无此共同相处之关系，则空间中一现象之每一知觉，将与一切其他知觉隔断，而经验的表象之连锁——即经验——每逢新对象，即将完全重行开始，与先前之表象无丝毫联结，且无任何之时间关系矣。但我并不以此论据否定虚空空间，盖虚空空间当能存在于知觉所不能到达因而无"同时共在之经验的知识"之处。但此种空间，在吾人实不能成为任何可能的经验之对象者也。

关于我之论据，以下之点颇有补于更进一步之说明。在吾人心中，一切现象因其包含在一可能的经验中，故必须在统觉所有之共同相处关系中（Communio），且在对象表现为共同存在互相联结中之限度内，对象必须交相规定其在"一时间"中所有之位置，因而构成一全体。此主观的共同相处关系如为依据一客观的根据，即适用之于所视为实体之现象，则一实体之知觉必为使其他实体之知觉可能之根据，反之亦然——盖因常在知觉（所视为感知者）中所见之继续，不能归之于对象，又因此等对象与知觉相反，固可表现为同时共在者。 但此乃交相影响， 即实体之实际共同相处关系（Commercium 交相作用），若无此种交相作用，则同时共在之经验的关系即不能在经验中见及矣。由此种交相作用，种种现象在其各在其他现象之外而又互相联结之限度内，构成一复合体（Compositum reale），此种复合体可以种种不同方法构成之。故有三种之力学的关系——一切其他关系皆由此发生——即属性、结果、合成是也。

＊＊＊

此三种关系即经验之三种类推。此三种类推为依据时间所有三种形相，规定现象在时间中存在之单纯原理，此三种形相即与时间自身之关系所视为量（存在之量，即延续）者、在时间中之关系所视为继续的系列者、及最后在时间中之关系所视为一切同时共在之总和者。此种时间规定之统一，全为力学的。盖时间不能视为经验在其中直接规定"一切存在之位置"者。此种规定，实不可能，诚以绝对时间不能成为知觉（现象能与之对立）之对象。对于每一现象规定其在时间中之位置者，乃悟性之规律，唯由此种规律，现象之存在始能获得关于时间关系之综合的统一；因之此种规律，实以一种先天的方法规定位置，且对于一切时间皆有效者也。

所谓"自然"，就其经验的意义言，吾人指为依据必然的规律，即依据法则之现象联结（就现象之存在而言）。故有最初使自然可能之某种法则，且此等法则皆为先天的。经验的法则仅由经验始能存在，亦唯由经验始能发现之，此实"经验自身由之始成为可能之基本的法则"之结果。故吾人之各种类推实为——在仅表示时间（在时间包括一切存在之限度内）与统觉统一（此种统一仅在依据规律之综合中可能者）之关系之某种典型下——描写在一切现象联结中所有之自然之统一。要而言之，类推之所宣示者乃一切现象皆在——且必须在——一自然中，盖若无此种先天的统一，则经验之统一，以及经验中对象之规定，皆将不可能矣。

至吾人在此等先验的自然法则中所用之证明方法，以及此类法则所有之特殊性质，应有一注释，此注释以其提供欲先天的证明智性的同时又为综合的命题之一切企图所应遵从之规律，自必亦极为重要。吾人如企图独断的证明此等类推；盖即谓吾人如企图自概念以说明以下之点——即一切存在之事物仅在永恒之事物中见之，一切"事件"皆以其依据规律继之而起之前一状态中之某某事物为前提，以及在同时共在之杂多中所有种种状态皆依据规律，同时存在"相互之关系"中，因而在共同相处关系中，——则吾人之一切劳力殆为虚掷。诚以纯由此等事物之概念，则吾人即竭其全力以分析之，亦绝不能自一对象及其存在以进展至别一对象之存在或其存在之形相。但此外有一所可采择之方法，即研讨——所视为"一切对象（此等对象之表象，对于吾人如有客观的实在性）最后必能在其中授与吾人"之知识，即——经验之所以可能。在此第三者之媒介物中（按即经验）——其本质方式由"一切现象之统觉之综合的统合"所成——吾人先天的发现现象领域中一切存

在之“完全的必然的时间规定”之先天的条件，无此先天的条件，则即时间之经验的规定，亦不可能。吾人又在其中发现先天的综合统一之规律，由此等规律吾人始能预测经验。盖因缺乏此种方法，且由妄信“悟性之经验的使用所推为其原理之综合命题”，可以独断的证明之，故时时企图（虽常无效）欲得一“充足理由之原理”之证明。又因范畴之指导线索——此为唯一能启示悟性中所有之一切间隙（就概念及原理二者而言）且使人能注意及之——迄今犹付阙如，故无一人亦曾思及其他之二种类推（此二种类推虽常习用之而不自觉）[23]。

〔1〕第一版

共同相处关系之原理

一切实体，在其同时共在之限度中，皆在彻底的共同相处之关系中，即在彼此交相作用中。

〔2〕此为第二版所增加者。

四 普泛所谓经验的思维之公准

（一）在直观中及在概念中，凡与经验之方式的条件相合者，为可能的。

（二）凡与经验之质料的条件——即与感觉——相结合者，为现实的。

（三）在其与现实的事物联结中，凡依据经验之普遍的条件规定之者，为必然的（即其存在为必然的）。

证明

形相之范畴具有此种特质，即规定一对象时，并不丝毫扩大——此等范畴作为宾词与之系属之——概念。此等范畴仅表现概念与知识能力之关系。乃至当一事物之概念已极完备时，我仍能研问此对象仅为可能的，抑或又为现实的，如为现实的，是否又为必然的。由此在对象自身中，并无新增之规定为吾人所思及；其问题所在，仅为对象

及其所有一切规定如何与悟性及悟性之经验的使用、经验的判断力以及在应用于经验时之理性等等相关系耳。

正以此故，形相之原理，亦不过可能性、现实性、必然性等等概念在其经验的使用中之说明耳；同时此等原理，又限制一切范畴于其纯然经验的使用，而不容许其先验的使用。盖此等范畴若非具有纯粹逻辑的意义，分析的以表现"思维之方式"，而与事物之可能性、现实性、必然性等相关联，则必与——知识之对象唯在其中始能授与吾人之——可能的经验及其综合的统一有关。

事物之可能性之公准要求事物之概念应与普泛所谓经验之方式的条件相一致。但此公准——即普泛所谓经验之客观的方式——包含对象之知识所必须之一切综合。包含综合之一概念，其综合如不属于经验，即或为来自经验者（在此种事例中为经验的概念）或为普泛所谓经验在其方式方面所依据之先天的条件（在此种事例中则为纯粹概念），则此概念应视为空洞而与任何对象无关者。在后一事例中（即为经验所依据之先天的条件者），其概念仍属于经验，以其对象仅能在经验中见之。

盖由先天的综合概念所思维之对象，其可能性之性格，如不在其构成"对象之经验的知识之方式"之综合中求之，试问吾人将从何处求得之？可能的事物之概念，须不包有任何矛盾，固为一必需之逻辑条件；但此绝不足以规定概念之客观的实在性，即绝不足以规定"由概念所思维此一对象"之可能性。例如二直线包围一图形之概念，其中并无矛盾，盖因二直线之概念及此二线连接之概念，皆不包含否定图形之意义。故二直线包围一图形之不可能性，并不起于概念自身，而与空间中图形之构成有关，即其不可能乃起于空间及其规定所有之条件耳。但此等条件，具有其自身所有之客观的实在性，即应用于可能的事物者，盖因此等条件，其自身中先天的包含普泛所谓经验之方式。

吾人今将进而说明此"可能性之公准"之广大效用及影响。我若表现一为永恒之事物，因而其中一切变易之事物皆属于其状态，顾我绝不能自此种概念以知此一种类之事物为可能的。我又或表现某某事物之性质如是，即此事物设定，则常有其他之某某事物必然继之而起，此确思维之而无矛盾者；但此种思维，并无方法使吾人能判断此种性质（因果作用）是否应在任何可能的事物中见之。最后我能表现如是

性质之繁异事物（实体），即一事物之状态常负有其他事物状态中之某某结果，且此种情形交相如是；但我绝不能自此等概念（仅含有任意的综合者）以规定此一种类之关系是否能属于任何可能的事物。仅由此种事实即此等概念先天的表现一切经验中所有之知觉关系，吾人始知此等概念所有之客观的实在性，即其先验的真理，此真理虽不能脱离"普泛所谓经验之方式，及——对象唯在其中始能经验的为吾人所知之——综合的统一"之一切关系，但实离经验而独立者也。

但吾人若欲自所呈显于吾人之知觉质料，以构成实体、力、交互作用等之全然新概念，而无经验自身所产生之联结范例，则吾人殆陷于空想，绝不见其有丝毫可能性之征候，盖吾人既非直接自经验获得此等概念，在构成此等概念时，又不以经验为吾人之训导。此等空想的概念与范畴不同，其能获得可能性之性格并不视为一切经验所依据之条件，以先天的方法得之，乃仅后天的得之，即视为由经验自身所授与之概念。故其可能性或为后天的经验的所知者，或绝不能知之者。一实体当永恒在空间中而不占有空间（如某某等所欲倡议之物质与思维体间之中间物），直观的预知未来（非仅推论）之特殊最高心力，及与他人交换思想（不问其隔离如何之远）之心力云云，皆为"其可能性全无根据"之概念，盖此等概念不能依据经验及经验中所已知之法则；无此种经验的证实，此等概念乃思维之任意联结，虽无矛盾，实不能主张其有客观的实在性之权利，即对于吾人宣称所思维之一类对象并无主张其可能性之权利。至关于实在，吾人不借经验之助，显然不能具体的思维之。盖实在与感觉即经验之质料相结合，而非与吾人对之能一如所欲诉之任意空想之一类关系方式相结合。

但我此处姑置其可能性仅能自经验中之现实性而来，一切事物不问唯就由先天的概念而来之事物可能性言之；我仍主张此等事物之可能性，绝不能自此种概念之自身证明之，而仅在此等概念被视为普泛所谓经验之方式的客观的条件时证明之。

一三角形之可能性似能自其概念自身（其概念确为独立于经验之外者）知之，盖实际吾人固能完全先天的与此概念以对象，即能构成此三角形。但以此仅对象之方式，故仍为纯然想象力之所产，其对象之可能性，仍属可疑。欲规定其可能性，须有较此以上之某某事物，即此种图形除经验之一切对象所依据之条件以外，绝不能在任何条件下思维之。空间乃外的经验之先天的方式条件，以及吾人由之在想象

力中构成三角形之方式的综合，正与吾人自现象在一现象感知中在构成其经验的概念中所行使之综合相同云云，此等意见乃唯一使吾人能以事物可能性之表象与事物之概念相联结者。事与此相同以连续量之概念乃至普泛所谓量之概念皆为综合的，故此种量之可能性绝不能自概念自身明之，而仅在此等概念被视为普泛所谓经验中对象所有规定之方式的条件时始能明之。诚以吾人如欲求与此等概念相应之对象，不在——对象所唯一由之授与吾人之——经验中求之，则将在何处求之？吾人固能先于经验自身，纯由参照经验中任何事物由之始被规定为对象之方式的条件，认知事物之可能性而识别之，故能完全先天的知之。但即如是，亦仅与经验相关及在经验之限界中而可能者也。

与视为现实的事物之知识有关之公准，并不要求——其存在应属已知之——对象之直接的知觉（因而并不要求吾人所意识之感觉）。唯吾人所必需者，乃依据经验之类推（此为设定普泛所谓经验中所有一切实在的联结之范围者）“对象与某某现实的知觉之联结”之感知耳。

在事物之纯然概念中，并无其应发现之存在标识。盖概念虽完备至“以之思维事物在其所有一切内的规定，并无一欠缺不再别有”所需，但存在则与此一切无关，与存在有关者仅在此种事物是否如是授与吾人，即其知觉能先于概念（如须如是时）之问题耳。盖概念先于知觉，指示概念之纯然可能性；“其提供内容于概念”之知觉，实为现实性之唯一标识。但若概念依据其经验的联结（类推）之原理，与某某知觉相结合，则吾人亦能先于此事物之知觉，即在比较的所谓先天的方法，认知事物之存在。诚以事物之存在与一可能的经验中吾人所有知觉相结合，吾人自能在可能的知觉之系列中及在类推之指导下，使自吾人现实之知觉转移至所探究之事物。是以自被吸铁粉之知觉，吾人知贯彻一切物体之磁质之存在，此虽吾人所有机官之组织阻止吾人对于此种磁质媒介体之一切直接知识。吾人之感官如更精美，则依据感性之原理及吾人所有知觉之联结，自亦能在经验中到达关于此物质之直接经验的直观。今以吾人所有感官之粗杂，绝无术决定普泛所谓可能的经验之方式。是以吾人关于事物存在之知识所及者，仅在知觉及其依据经验的法则进展所能及之范围。吾人如不自经验出发，或不依据“现象之经验的联结之法则”进行，则吾人所推度所探究任何事物之存在，仅为浮夸不实之事而已。但观念论则竭力反对此等间接证明存在之规律；故此为驳斥观念论最适当之处。

* * *

驳斥观念论

观念论——此处指实质的观念论而言——乃宣称在吾人以外空间中所有对象之存在，或为可疑及不能证明者，或为虚伪及不可能者云云之理论是也。前者为笛卡尔（Descartes）之疑问的观念论，以为仅有“我在”之唯一经验的主张，为确实不可疑者。后者为白克莱（Berkeley）之独断的观念论。白克莱以为空间及“以空间为其不可分离之条件”之一切事物，乃其自身即为不可能之事物；故视空间中之事物，纯为空想之物。如以空间解释为必须属于物自身之一种属性，则独断的观念论，自为不可避者。盖若如是，则空间及以空间为其条件之一切事物，乃成虚构之物。顾此种观念论所依据之根据，在先验感性论中，已为吾人所倾覆矣。至疑问的观念论则并无如是主张，仅力谓除吾人自身之存在以外，无能力由直接的经验证明任何存在，此种观念论在其未发现充分证据以前，不容有决定的判断之限度内，固极为合理而合于“思维之一贯的哲学的方法”。故所须之证明，必须明示吾人对于外的事物，不仅想象，实具有经验；但除由证明“笛卡尔以为不可疑之内的经验，亦仅在假定有外的经验而可能者”以外，则此种证明殆不能成就者也。

定理

我自身存在之单纯意识（但经验的所规定者），证明在我以外空间中对象之存在。

证明

我意识我自身之存在，为在时间中所规定者。顾时间之一切规定，皆以知觉中某某永恒事物为前提。但此永恒者不能为在我内部之某某事物，盖我在时间中存在，此事自身之能被规定，仅由此永恒者[24]。故此永恒者之知觉，仅由在我以外之事物而可能，非由在我以外事物之表象而可能者；因之我在时间中存在之规定，仅由我知觉其在我以外现实的事物之存在而可能者。今以我在时间中存在之意识，必然与“此时间规定所以可能之条件”之意识相结合；故此意识必然与其为时间规定之条件者在我以外事物之存在相联结。易言之，我之存在之意识同时即为在我以外其他事物存在之直接的意识。

注一，在以上之证明中，可见观念论之所戏弄者，返报之于其自身，且其食报亦极为公平。盖观念论主张唯一之直接的经验为内的经验，吾人仅能由此内的经验以推论外的事物——且此种推论与吾人自所与结果以推论其确定之原因之事例相同，仅在不确实之方法中推论而已。在此特殊之事例中，吾人所误归之外的事物之"表象之原因"，或存在吾人自身之内部中。但在以上之证明中，已说明外的经验实为直接的[25]，以及内的经验——此非吾人自身存在之意识而为吾人在时间中存在之规定——仅由此外的经验而可能者，"我在"之表象——此为表现能伴随一切思维之意识——确在其自身中直接包括一主观之存在，但此表象并不包括关于此主观之任何知识，故亦不包括任何经验的知识，即不包括此主观之经验。盖在经验，则除某某事物存在之思维以外，吾人尚须有直观，在此"我在"之事例中，则尚须有内的直观，此主观必须就内的直观——即时间——规定之也。唯其如是，故欲规定此主观，则外的对象绝不可缺；因而谓内的经验自身之可能，仅为间接的，即仅由外的经验而可能者。

注二，吾人认知能力在经验中即在时间规定中之一切使用，完全与此定理相合。不仅吾人除由其与空间中之永恒者相关之"外的关系中之变易"（运动，例如与地球上之对象相关之太阳运动）以外，不能知觉时间中之任何规定，且吾人所能以实体概念根据其上之永恒者（所视为直观者）亦除物质以外，别无所谓永恒者；且此永恒性，亦非由外的经验得来，乃先天的预行设定之为时间规定之必然的条件，亦即先天的预行设定之为——就其由外的事物之存在以规定吾人自身之存在——内感之规定。在"我"之表象中，关于我自身之意识并非直观，纯为一思维的主观自发性之智性的表象。故此"我"并不具有丝毫直观之宾词，此种宾词所视为永恒者，能用之为内感中时间规定之所依者。正与不可入性用为物质之经验的直观之所依者之方法相类。

注三，关于自我具有一定内容之意识其所以可能，须有外的事物之存在一事，并不自此事实即能推断外的事物之一切直观的表象，即包含此等事物之存在，盖外物之表象，颇能纯为想象力之所产（如在梦中及幻想中）。此种表象纯为以前所有外的知觉之再生，至此外的知觉，则如以上所说明，仅由外的对象之实在而可能者。吾人此处所欲证明者，乃普泛所谓内的经验仅由普泛所谓外的经验而可能之一点耳。至某一经验是否纯为想象的，则必自其特殊之规定及由其与一切实在的经验之标准相合而辨知之者也。〔1〕

〔1〕此一段结论乃第二版所增加者。

＊＊＊

最后关于第三公准，其所关涉者乃存在中之实质的必然性，而非概念联结中之纯然方式的逻辑的必然性。盖因感官之任何对象之存在，不能完全先天的知之，而仅比较为先天的，与其他先已授与之存在相关而认知之；且即如是，又因吾人仅能到达所视为"必须包含在经验之前后联结中某一部分内"（此所与知觉即经验之一部分）之一类存在，故存在之必然性，绝不能自概念知之，而仅由依据经验之普遍的法则与已知觉者相联结而认知之。顾除依据因果律自所与原因而有结果之存在以外，无一存在能知其为必然在其他所与现象之条件下而存在。故吾人所能知其必然存在者，非事物（实体）之存在，仅此等事物所有状态之存在；而事物状态之存在所有此种必然性，吾人仅能自知觉中所与之其他状态，依据因果之经验的法则认知之。因之可谓为必然性之标准，唯存在可能的经验之法则中，此即"一切发生之事物，由其在现象领域中所有之原因，先天的规定之"云云之法则。于是吾人所知之必然性，仅为自然中其原因已授与吾人所有此等结果之必然性，而"存在"中所有之必然性性质，不能推广至可能的经验领域以外，且即在此领域中，亦不能适用于"所视为实体之事物"之存在，盖实体绝不能视之为经验的结果——即不能视之为出现及发生者也。故必然性仅与合于"因果之力学的法则"之现象关系，及根据此法则能先天的自一所与存在（因）推论至其他存在（果）之可能性等相关。"一切发生之事物，假设为必然的"云云，乃使世界一切变化从属一法则——即从属必然的存在之规律——之原理，无此法则，则世界将不能有名为自然者矣。故"无一事物由盲目的偶然性发生"（in mundo non datur casus）云云之命题，乃自然之先天的法则。"自然中之必然性，无一为盲目的，常为条件所规制，故为可以理解之必然性"（non datur fatum）云云之命题，亦同一为自然之先天的法则。二者皆为由之使变化之进行、从属于"事物之本质"（即视为现象之事物之本质），盖即从属于悟性之统一之法则，盖唯在悟性之统一中，事物始能属于一经验，即属于现象之综合的统一。二者又皆属于力学的原理。前者实为因果性原理之归结，即属于经验之类推者。后者乃形相之原理；但此形相当其增加必然性之概念于因果规定之上时，其自身从属悟性之规律。连续性之原理，禁止在现象系列中有任何突飞，即禁止有突变（in mundo non datur saltus）；且就空间中一切经验的直观之总和，

又禁止在雨现象之间有任何间隙或裂痕（non datur hiatus）；因而吾人可表现此命题为：凡证明空隙，乃至容认空隙为经验的综合之一部等事，皆不能入经验中。盖就空隙而言，可视为存在于可能的经验范围以外，即存在世界以外者，故此种问题不属纯然悟性之裁决范围以内——悟性仅裁决使用所与现象以得经验的知识之问题。此为对于——出可能的经验之范围以外以求判决围绕经验及限制经验之事物之——“理想的理性”之问题；故应在先验的辩证论中考虑之。至以上四命题（in mundo non datur hiatus， non datur saltus， non datur casus，non datur fatum）与具有先验的起源之一切原理相同，吾人极易按其顺序展示之，即依据范畴之顺序，各与以适当之位置。但今读者已充分熟练，当能自为之，即当能极易发现如是处理之指导原理。此四命题在以下一点，则完全一致，即在经验的综合中，凡能破坏或阻碍悟性及“一切现象之连续的联结者”——即破坏阻碍悟性概念之统一者——皆在所不容。盖一切知觉必须在其中占有位置之经验之统一，唯在悟性中始可能者也。

研讨可能性之范围是否大于包含一切现实性之范围，包含一切现实性之范围，是否大于其为必然的事物之总数，实引起需要综合的解决颇为微妙之问题，但此等问题，唯属于理性之裁决范围内。盖此等问题实等于探究“视为现象之事物”，是否一切皆属于一“唯一的经验”之总和及其衔接联结，一切所与的知觉皆为其一部分，此一部分，不能与任何其他现象系列相联结，抑或我之知觉在其普泛的联结中能属于“一以上之可能的经验”。悟性依据感性及统觉之主观的方式的条件，对于普泛所谓经验先天的制定“唯一使经验可能”之规律。空间时间以外之其他直观方式，思维（即经由概念而来之知识）之论证的方式以外之其他悟性方式，即令可能，吾人亦绝不能使其能为吾人自身所考虑所理解；且即假定吾人能考虑之而理解之，此等方式仍不能属于经验——经验为对象所由以授与吾人之唯一种类之知识。至属于吾人全部可能的经验之知觉以外之其他知觉，以及全然相异之物质界能否存在，则非悟性所能决断之者。悟性仅能处理所授与吾人之事物之综合。加之，通常所由以开辟可能性之极大疆域——一切现实的事物（经验之对象）仅为其一小部分——之推论，其枯窘无力，彰彰明甚。“一切现实的事物为可能的”；自此命题依据逻辑之换位法，当然随之而有“某某可能的事物为现实的”之特殊命题；顾此命题颇似含有“更有许多非现实之可能的事物”之意义。此根据于“欲构成现实的事物必须增加某某事物于可能的事物之上”，其外观颇似吾人有正当理由扩

大可能的事物之数目在现实的事物以外。但此种增加于可能的事物上之进程，我绝不容许。盖所应增加于可能的事物者，即超越可能的事物，殆属不可能。其所能增加者，仅为与"我所有悟性"之关系，即在与经验之方式的条件一致之上，应增加与某某知觉之联结。但依据经验的法则与知觉相联结者（即令非直接的知觉之者），皆为现实的。尚有其他现象系列彻底与知觉中所与者相联结，因而有一以上之"包括一切"之经验可能云云，绝不能自所与者推论而来；更不能离一切所与者而有此种推论——盖无一切所与者之质料则无所能思维之事物。凡在"某自身亦不过一可能的"之条件下可能者，则此事物非在一切方面皆为可能者也。当研讨事物之可能性是否超越经验所能及之范围时，此种绝对的可能性即成为问题矣。

我举此等问题仅在不欲省略通常所列在悟性概念中之事物耳。但绝对的可能性——即在一切方面皆有可能效力者——实际并非纯然之悟性概念，且绝不能经验的使用之。此专属于——超越悟性之一切可能的经验使用之——理性。故吾人自应以此等等批判为即已满足，非至其更进一步论究之适当机缘，应暂为搁置。

在终结此第四项以及纯粹悟性之一切原理体系以前，我必须说明所以名形相原理为公准之故。我解说此名词与近时某某哲学著作者所用之意义不同，彼等曲解其固有之数学的意义，即以为设准，其意义乃指以一命题为直接正确，而无需以理由使之成为正当或证明。盖处理综合的命题，吾人若应承认其为具有无条件之效力，仅以"其自身所有主张"之明显自明为证明，而无须演绎，则不问此等命题如何明显自明，而悟性之一切批判则已放弃矣。且因不乏狂妄之主张，而此等主张又为共信所支持（虽无保障其为真理者），故悟性易为一切妄想所侵入，对于"虽不正当但以同一确信之口调迫令吾人承认其为现实的公理"之主张，每无术拒绝赞同。是以凡在"先天的规定"综合的加于事物之概念时，即不提供证明，至少亦应提供此种主张所以合法之演绎，此实为绝不可欠缺者。

但形相之原理，并非具有客观性之综合的原理。盖可能性、现实性、必然性之宾词，并不丝毫扩大其所肯定之概念，即对于对象之表象，并不丝毫有所增益。但因此等宾词仍为综合的，唯仅为主观的综合而已，即此等宾词以——概念所自来及其所在处之——认知能力加于（某某实在的）事物之概念，否则此等宾词对于事物概念不能有所陈

述。故若一事物概念仅与经验之方式的条件相联结，即纯在悟性中者，其对象名为可能的。事物概念若与知觉相联结——即与感官所提供为质料之感觉相联结——经由知觉而为悟性所规定者，则其对象为现实的。又若事物概念由依据概念之知觉联结所规定者，则其对象名为必然的。是以形相之原理对于一概念绝无所陈述，唯以——概念所由以生之——知识能力之活动系属于概念。顾在数学中之公准，其意义实为只包含"吾人由之始能授与吾人对象及产生其概念"之综合一类实践的命题，例如以一所与线自所与点在平面上作一圆形等是也。此种命题实不能证明者，盖因其所需之程序正为吾人由之始能产生此一圆形概念之程序。以此同一权利，吾人以形相之原理为公准，盖以形相原理对于吾人事物之概念[26]并不有所增益，而仅在展示概念与知识能力相联结之方法而已。

* * *

原理体系之全部要点〔1〕

一事物之可能性，不能仅自范畴规定之，以及欲展示纯粹悟性概念之客观的实在性，吾人必须常具有直观云云，此为最值注意之事实。今以关系之范畴为例。（一）某某事物如何能只为主体存在，而不为其他事物之纯然规定，即一事物如何能为实体；（二）如何因有某一事物存在，别一事物必须存在，即一事物如何能为原因；（三）当种种事物存在时，如何因有其中之一存在，某某事物乃与其他事物有关，继之而起，反之亦然，即彼此交相继起，且如何以此种方法能有实体之共同相处关系，此皆不能仅自概念规定之者也。此亦同一适用于其他范畴；例如一事物如何能等于事物集合之数，即如何能成为量。在缺乏直观时，吾人并不知是否吾人由范畴思维对象，是否在任何处所实有对象适合此等范畴。由此等等观之，吾人所能确定者，范畴自身并非知识，而纯为自所与直观以构成知识之"思维方式"。

据此同一理由可推断，自纯然范畴不能构成任何综合的命题。例如吾人不能谓在一切存在中有实体（即其仅能为主体存在而不能为宾词之某某事物）；或一切事物为量等等。盖若缺乏直观，则无"能使吾人出所与概念以外，而使此概念与其他概念相联结"之事物。故纯自纯粹概念以证明综合的命题——例如一切偶然存在之事物皆有一原因云云——曾无一人能有所成者也。盖吾人仅能证明无此种关系（按即因

果关系），吾人即不能理解偶然性之存在，即不能先天的由悟性以知此种事物之存在，舍此不能更进一步——但由此证明，并不能推断此种关系亦即物自身所以可能之条件。读者如返思吾人关于因果原理之证明——凡发生之一切事物，即"事件"皆预想有一原因云云——彼即见及吾人仅能就可能的经验之对象，证明此原理；且即如是，亦非自纯粹概念证明之，仅以之为经验所以可能之原理，因而以之为在经验的直观中所与对象之知识之原理。吾人当然不能否认"一切偶然之事物必有原因"之命题，一切人许其纯自概念证明之。但斯时，偶然事物之概念已被解作非包含形相之范畴（即能思维其不存在之某某事物），而为包含关系之范畴（即"其能存在仅为其他某某事物之结果"之某某事物）；此命题斯时当然为——"其仅能为结果存在之事物皆有一原因"——之自同命题矣[27]。就实际言，当吾人须举引偶然的存在之例证时，必常求之于变化，非纯然求之于"能思维其相反方面"之可能性。顾变化乃一种"事件"，就其本身言，仅由原因而可能者；故其不存在，在其自身乃可能之事。易言之，吾人由"某某事物其能存在仅为一原因之结果"云云之事实，以认知偶然性；故若一事物已假定为偶然的，则谓其有原因，实为一分析命题。

为欲理解事物之可能性与范畴相一致，因而证明范畴之客观的实在性，则吾人不仅需要直观，且常需外的直观，此为更堪注意之事。例如吾人就关系之纯粹概念言，吾人发现（一）为欲得与实体概念相应之直观中所有永恒的某某事物，因而证明此实体概念之客观的实在性，吾人需要空间中（物质之）直观。盖唯空间被规定为永恒的，而时间以及在内感中之一切事物，则在永久流转中。（二）为欲展示变化为"与因果概念相应"之直观，吾人必须以运动——即在空间中之变化——为吾人之例证。仅以此种方法，吾人始能得变化之直观，盖变化之可能性，绝不能由任何纯粹悟性领悟之者也。盖变化乃矛盾对立之规定，联结在同一事物之存在中。顾自事物之一所与状态有其相反状态应随之而起云云，此不仅无例证不能为理性所考虑，且若无直观，实为理性所不能理解者。其所需要之直观，则为空间中点之运动之直观。点在种种不同位置中之存在（视为相反规定之继起），乃唯此始对于吾人产生一变化之直观者。盖吾人为欲以后使内的变化同一可以思维，则吾人必须譬喻的表现时间为一直线，及经由引长此直线（运动）之内的变化，于是以此种方法，由外的直观，使吾人自身在种种状态中之继续的存在，可以理解。至其理由，则为一切变化如应知觉其为变化，皆以直观中永恒的某某事物为前提，以及在内感中则并无

永恒的直观可以见及。最后，共同相处关系之范畴之可能性，唯由理性不能理解之；因而其客观的实在性，仅应由直观——实仅由空间中之外的直观——规定之。当种种实体存在时，自一实体之存在，某某事物（所视为结果者），乃能与其他实体之存在有关随之而起，且各实体皆交相如是；易言之，因在一实体中有某某事物，在其他实体中亦必须有——纯由此等其他实体之存在所不能理解之——某某事物，凡此吾人果如何思维其为可能？盖此即共同相处关系之所必需者；共同相处关系不能考虑为保有在其每一事物由其实体性各完全孤立之事物间。莱布尼兹在其以共同相处关系归之视为唯由悟性所思维之"世界之实体"，故不得不乞求神在其间媒介调处。盖正如莱氏之所见及者，实体之共同相处关系完全不能考虑为纯自实体之存在发生。但若吾人在空间中——即在外的直观中——表现此等实体，则吾人即能使——视为现象之实体之——共同相处关系之可能性，完全可以理解。盖表现之空间则在其自身中已先天的包含——为"活动及反动之实在的关系所以可能"之条件，因而为"共同相处关系所以可能"之条件——之方式的外部关系。

所视为量之事物之可能性，及量之客观的实在性，仅能在外的直观中展示，以及仅由外的直观之媒介，始能亦应用之于内感云云，此亦同一易于说明者也。但为避免烦冗计，我不得不任读者自觅其例证耳。

凡此等等所述极关重要，不仅证实吾人以前驳斥观念论之说，且当吾人由纯然内的意识，即由"吾人所有本性之规定"而不借外部经验的直观之助以论自我知识时，尤关重要，——盖以此等等所述乃指示吾人以此种知识可能性之限界者也。

于是本节全部之最后结论如是：纯粹悟性之一切原理，仅为经验所以可能之先天的原理，而一切先天的综合命题，亦唯与经验相关——此等命题之可能性，其自身实完全依据于此种关系（按即与经验之关系）。

〔1〕此一节乃第二版之所增加者。

第三章 一切普泛所谓对象区分为现象与本体之根据

吾人今不仅探检纯粹悟性之疆土，审慎检查其一切部分，且亦测量其广狭大小，而与其中之一切事物以正当之位置。此领土实为一岛，为自然自身所包围，在其不可变动之限界中。此为真理之乡——惑人之名词！——为广阔险恶之海洋所围绕，此海洋实为幻相之出处，其中海市蜃楼幻为远岸惑人，使冒险航海者永抱空愿，从事于其既不能罢，而又不能达之创业。在吾人冒险航海以探检海洋之一切方向及获得此种期望是否有任何根据之保证以前，应先一览所欲离去之乡土之地图，以研讨第一，吾人是否在任何事例，皆不能满足于此土之所有者——是否因无吾所能住居其他地域而不得不满足于此土；第二，乃至此种领土吾人以何种资格保有之且能安全抵拒一切相反之权利要求。对于此等问题，吾人在分析论之论究途程中虽已充分解答，但集注关于目前所有此等问题之种种意见，总合其答案而概论之，颇有助于增强吾人之信念。

吾人已见及悟性自其自身得来之一切事物，虽不假之经验，而在悟性之处理下亦仅用之于经验。纯粹悟性之原理，不问其为先天的构成的，如数学的原理，或纯为规整的，如力学的原理，仅包含所可名为可能的经验之纯粹图型。盖经验仅自——悟性在想象力之综合与统觉之关系中创始的自发的授之"想象力之综合"之——综合统一而得其统一；现象（视为可能的知识之资料），必须先天的与此种综合统一相关而与之一致。但此等悟性规律不仅先天的真实，且实为一切真理之源泉（即吾人知识与对象一致之源泉），盖因此等规律在其自身中包含——所视为一切知识之总和，唯在其中对象始能授与吾人之——经验所以可能之根据，故吾人不以仅说明真实之事理为满足，且亦要求说明吾人之所欲知者。是以自此种批判的研究，吾人若仅习知不过在悟性之纯然经验的使用中所有之事物，吾人固无须此种精密研究，在任何事例中即能实行之，则自批判的研究所得之利益，颇似不足偿其劳。其能确实答复此点者则为：在努力扩大吾人之知识中，好事之好奇心，实较之在研究以前常预求其效用之事前证明一类习惯为害小多矣——此为一种误谬要求，盖在研究未完成以前，效用即在目前，吾人对于此种效用亦不能有丝毫概念。顾此种研究具有一种利益，即最钝感之习学者亦能理解而感其兴趣，其利益即在悟性专注于经验的使用而不反省其所有知识之源泉时，其所从事者，虽即圆满成就，但尚有一极重大之事业为其所不能成就，即规定悟性使用之限界，及认知何者属于其所固有之范围内，何者属于其范围外是也。此正需要吾人所创立之深邃研究。悟性在其经验的使用中，如不能辨别某某问题是

否在其水平线以内，则悟性绝不能保障其所有权利主张，即保障其所有，且必须在其超越固有之领域而汩没其自身于无根据及误谬之意见中时（此为必不可免而常发生者），准备时有消沉之幻灭感想。

“悟性仅能以经验的方法使用其种种原理及种种概念，而不能先验的使用之”云云之主张，如为所能确知之命题，则将产生重大之效果。在任何原理中，概念之先验的使用，乃概念应用于普泛所谓事物及物自身；经验的使用，则为概念仅应用于现象，即应用于可能的经验之对象。故概念之后一使用为唯一能实行之事云云，自以下之论究明显证明之。盖吾人在一切概念中所要求者，第一，普泛所谓（思维之）概念之逻辑的方式；第二，“与概念以其所能应用之对象”之可能性。在缺乏对象时，则概念虽仍包含——“自呈现之资料以构成概念”所需要之——逻辑机能，但并无意义而完全缺乏内容。顾除直观以外，不能以对象授与概念；盖虽纯粹直观能先天的先于对象，但此种直观之能得其对象以及其客观的效力，亦仅由“纯粹直观为其方式之经验的直观”。故一切概念及一切原理，即令其为先天的可能者，亦与经验的直观——即为可能的经验之资料者——相关。概念一离此种关系，即无客观的效力，就其表象而言，则纯为想象力或悟性之游戏而已。例如数学之概念，首应在其纯粹直观中考虑之。如空间有三向量；两点之间仅能有一直线，等等。一切此类原理及数学所论究之一类对象之表象，虽皆完全先天的心中所产生，但吾人若不能常在现象中——即在经验的对象中——呈现其意义，则此等原理及表象即毫无意义。故吾人要求仅仅的概念成为可感知者，即在直观中呈现有一对象与之相应。否则概念将如吾人所谓之无意思，即毫无意义矣。数学家以构成图形适合此种要求，此种图形虽先天的产生，实为呈现于感官之现象。数学中所有量之概念，在数目中求其支持及其感性的意义，而数目又在所能呈显于目前之手指、算珠、条及点中，求其支持及感性的意义。概念自身，其起源常为先天的，故自概念引来之综合的原理及方式，亦皆为先天的；但其使用及其与“所称为其对象”之关系，终极仅能在经验中求之——至经验之所以可能，则概念实包含其方式的条件。

一切范畴及自范畴而来之原理，其情形亦复如是，此自以下之论究见之。吾人如不立即推求之于感性之条件及现象之方式——现象为范畴之唯一对象，因而必须受其限制者——则绝不能以实在形相规定任何范畴，即不能使其对象之可能性为吾人所理解。盖若除去此条

件，则一切意义——即与对象之关系——皆消失；吾人由任何例证亦不能理解此概念究指何种事物而言也。〔1〕

普泛所谓量之概念，除谓之为吾人由之能思维其中所设定者为若干倍单位之"事物之规定"以外，绝不能说明之。但此若干倍乃基于继续的重复，因而基于时间及"时间中之同质者之综合"。与否定相反之实在，仅在吾人思维时间（视为包含一切存在）或为存在所充实或视为空虚时，始能说明之者也。我若除去永恒性（此为在一切时间中之存在），则所存留于实体之概念中者，仅有一主体之逻辑的表象——此一种表象，由于吾人表现某某事物仅能为主体存在，绝不能为宾词，而努力使之现实化者。但不仅我不知此种逻辑上优越一切之事物（按即实体）由之能归属任何事物之"任何条件"；且我亦不能以此概念有任何用处，更不能自此概念有丝毫推论。盖在此等情形下，实无对于此概念之使用所规定之对象，因而吾人不知此概念是否指示任何事物。又若我在原因概念中除去——某某事物在其中依据规律继其他某某事物而起之——时间，则我在纯粹范畴中所见及者，仅有此乃"吾人由之能推断其他某某事物之存在"之某某事物而已。在此种事例中，不仅吾人不能辨别因果，且因作此推论之能力其所需要之条件为吾人所不知，故此概念关于如何应用于对象一点，实不能有所指示者也。所谓"一切偶然的事物皆有一原因"云云之原理，貌似尊大，一若自有其至高之尊严者。但若我叩其所谓偶然者意义究何所指，公等必以"其不存在乃属可能之事"云云相答，我极愿知公等如不表现现象系列中之继续及其中继不存在而起之存在（或继存在而起之不存在），即变易，则公等何以能规定其不存在之可能性。盖若谓事物之不存在，并不自相矛盾，实乃妄引——虽为概念所必需而远不足用之于实在的可能性之——逻辑的条件。我能在思维中除去一切存在之实体而不自相矛盾，但我不能自此点以推实体在存在中所有之客观的偶然性，即不能推论实体之不存在乃属可能之事。至关于共同相处关系之概念，则极易见及因实体及因果之纯粹范畴不容有"规定对象"之说明，故关于实体相互之关系中（Commercium）所有互为因果之事，亦不容有任何此种说明之可能。在可能性、存在性及必然性之定义仅在纯粹悟性中寻求时，则除同义异语重复说明以外，绝不能说明之者也。盖以概念之逻辑的可能性（即概念不自相矛盾）代事物之先验的可能性（即有对象与概念相应），仅能欺思想简单之人而使之满足耳。[28]〔2〕

自以上所论之一切，必然有以下之结论，即纯粹悟性概念绝不容许有先验的使用，而常限于经验的使用，以及纯粹悟性之原理，仅能在可能的经验之普遍的条件下适用于感官之对象，绝不能适用于——与吾人所能由之直观彼等之形相无关之——普泛所谓事物。

因之，先验的分析论引达以下之重要结论，即悟性之所能先天的成就者，至多亦仅预知普泛所谓可能的经验之方式。且因非现象之事物不能成为经验之对象，故悟性绝不能超越此等"对象唯在其中始能授与吾人"之感性限界。悟性之原理，纯为说明现象之规律；其妄以为以系统的学说之形式提供普泛所谓事物之先天的综合知识（例如因果律）之本体论夸耀名称，必须代以纯粹悟性分析论之谦抑名称。

思维为使所与直观与一对象相关之活动。此种直观形相如绝不能授与吾人时，则其对象纯为先验的，而悟性概念亦仅有先验的使用，即仅为"关于普泛所谓杂多之思维之统一"。故由"其中抽去感性直观一切条件——此为吾人所可能之唯一种类之直观——之纯粹范畴"，绝无对象为其所规定。斯时仅按种种形相，表现"关于普泛所谓对象"之思维而已。顾概念之使用包括——对象由之包摄于概念下之——判断作用，因而至少包括——某某事物在其下始能在直观中授与之——方式的条件。如缺乏此种判断条件（图型），则一切包摄之事皆成为不可能矣。盖若如是，则绝无能包摄于此概念下之事物授与吾人。故范畴之纯然先验的使用，实际绝无使用，且亦无确定的对象，乃至在其纯然方式中所能规定之对象亦无之。是以有以下之结论，即纯粹范畴不足为先天的综合原理，以及纯粹悟性之原理仅有经验的使用，绝不能有先验的使用，以及在可能的经验范围以外，不能有先天的综合原理等等是也。

故如以下所言，实最适切。纯粹范畴一离感性之方式的条件，则仅有先验的意义；但又不能先验的使用，以此种使用，其自身即为不可能者，盖在判断中所使用之一切条件，皆为此等范畴所无，即绝无包摄"任何所可称为对象者"在此等概念下之方式的条件。盖因斯时以其纯为纯粹范畴，不应经验的使用，且又不能先验的使用，故当离去一切感性时，此等范畴即绝无使用之处，即不能应用之于任何所可称为对象者。此等范畴乃关于普泛所谓对象之"悟性使用——即思维——之纯粹方式"；但因范畴仅为悟性之方式，故仅由范畴绝无对象能为所思维或为所规定也〔3〕。

但吾人在此处将陷于所难避免之幻想中矣。盖就范畴之起源而言，范畴与直观之方式空间时间不同，并不根据于感性；故范畴似容许有推及感官所有一切对象以外之应用。但就实际言，则范畴仅为思维之方式，包含"先天的联结直观中所与杂多在一意识中"之纯然逻辑的能力；故一离吾人所可能之唯一直观，则范畴之意义尚不如纯粹感性的方式所有之意义。盖由此等感性的方式，至少有一对象授与吾人，而联结杂多之形相（此为吾人悟性所特有之形相）则在缺乏——杂多在其中始能授与吾人之——直观时，竟绝无意义可言者也。同时，吾人如名所视为现象之某某对象为感性存在体（现象），则因斯时吾人辨别"吾人由之直观对象之形相"与属于物自身之性质不同，在此区别中含有吾人将后者——就其自身所有之性质考虑吾人虽并不如是直观之——与前者（感性体）对立，即吾人以"非吾人感官之对象，仅由悟性思维其为对象者之其他可能的事物与前者（感性体）相对立，吾人因名后者为悟性存在体（本体）"。于是问题起矣，吾人之纯粹悟性概念是否关于后者具有意义，因而能成为认知后者之途径。

但在此问题开始之时，即到达足以引起异常误解之晦昧之点。悟性在某关系中名对象为现象，同时离去此种关系，又形成一对象自身之表象，因而表现其自身亦能构成"此种对象之概念"。且因悟性在范畴以外不再有本源的概念，故复假定对象自身至少必须由此等纯粹概念思维之，因而误以悟性存在体之完全不确定概念（即在吾人之感性以外普泛所谓某某事物之不确定概念）为由悟性以某种纯粹直悟的方法可以认知之一类存在体之确定概念。

吾人如指一事物在其非吾人感性的直观对象，因而抽去吾人直观此事物之形相之限度内，名为本体，则此为消极的意义之本体。但若吾人以本体为非感性直观之对象，因而预想一特种之直观形相，即智性的直观，此非吾人所具有，且即其可能性吾人亦不能理解之者，则此殆为积极的意义之本体。

感性论，亦即为消极的意义之本体论，即"悟性必须不与吾人之直观形相相关而思维之，因而以之为物自身而不以之为现象之一类事物"之学说。同时悟性亦深知以此种方法，即离去吾人所有直观形相以观察事物，则悟性绝不能使范畴有任何用处。盖范畴之具有意义仅在与空间时间中直观之统一相关；乃至范围能由先天的普泛的联结之概念以规定此种统一，亦仅因空间时间之纯然观念性。在时间统一所不能

见及之处，即在本体之事例中，范畴之一切使用——即范畴之全部意义——皆完全消失；盖斯时吾人无术规定"与范畴一致之事物"是否可能。关于此一点，我仅须读者参考前章所附录之全部要点之开始部分我所论述者。一事物之可能性，绝不能纯由其概念不自相矛盾云云证明之，唯由其为某某相应之直观所支持，始得证明之。故吾人若企图适用范畴于"所不视为现象之对象"，则吾人须假设一种感性以外之其他直观，于是其对象将为积极的意义之本体。但因此种形态之直观——即智性的直观——不属于吾人之知识能力，故范畴之使用，绝不能推及经验之对象以外。有与感性体相应之悟性体自无疑义，且亦能有与吾人所有感性之直观能力毫无关系之悟性体，但吾人所有之悟性概念，纯为吾人所有感性的直观之思维方式，故绝不能适用于此种悟性体。是以吾人之所名为本体者，必须以之为此种仅属消极意义之事物。

我若从经验的知识中除去（由范畴之）一切思维，则无任何对象之知识存留。盖仅由直观，则绝无为吾人所思维之事物，且此感性之激动在我内部中一事，并不就此即等于此等表象与对象之关系。反之，我若除去一切直观，则尚留存思维之方式，——即对于可能的直观之杂多，规定其对象者之形相尚留存。因之范畴能扩大及于感性的直观以外，盖范畴乃思维普泛所谓之对象而不顾及"对象所由以授与之特殊形相（感性）"。但范畴并不因之规定更大之对象范围。盖吾人若不先假定感性以外其他种类之直观之可能性，则吾人绝不能主张此种对象能授与吾人；顾吾人又绝无资格以假定此种直观。

一概念之客观的实在性，如绝不能为吾人所知，但此概念并不包含矛盾，且同时又与——包含此概念所限制之所与概念之——其他知识相联结，则我名此概念为"想当然"者。本体之概念——即由纯粹悟性所不应思维为感官之对象而思维为物自身之概念——绝不矛盾。盖吾人不能主张感性为唯一种类可能之直观。加之，欲防阻感性的直观扩大及于物自身，即制限感性的知识之客观的效力，本体概念实所必需。此留存之事物为感性的知识所不能适用者，即名为本体，盖在展示此种感性的知识不能扩大其领域及于悟性所思维之一切事物耳。但吾人仍不能因之理解本体之何以能成为可能，且现象范围以外之领域，在吾人实等于空虚。盖即谓吾人虽具有或能推展及于感性领域外之悟性，但并无——对象由之能在感性领域外授与吾人及悟性由之能在此领域外现实的运用——之直观，且此概念亦无之。是以本体概念纯为

一限界概念（Grenzbegriff），其作用在抑止感性之僭妄；故仅有消极的使用。同时，此本体概念并非任意空想之所产；虽在感性领域以外不能积极的有所肯定，但与感性之限界，实固结而不可分离者也。

故以概念别为感性的与悟性的，虽极确当，但若以对象区分为现象与本体，世界区分为感官世界与悟性世界，就其积极的意义言，则全然不能容认者也。盖对于本体及悟性世界之概念，并无对象能为所规定，因而不能主张其成为客观的有效。吾人若离去感官，则如何能使吾人理解吾人所有之范畴——此为对于本体所唯一留存之概念——仍复指示某某事物，盖因范畴与任何对象之关系，在纯然思维之统一以外，尚须有其他之某某事物授与吾人，即尚须有范畴所能适用之可能的直观。但若本体之概念仅用之于想当然之意义，则不仅可以容许，且为限制感性计，亦为万不可缺者。顾在此种事例中，本体实非吾人所有悟性之特种对象——即一直悟的对象；且此种对象所应属之悟性种类，其自身即为问题。盖吾人丝毫不能想象"能知其对象——非由范畴论证的知之，乃以非感性的直观，直观的知之——之一种悟性"之可能性。吾人所有悟性由此种本体概念之所得者，乃消极的扩大；盖即谓悟性不为感性所制限；且适得其反，由其应用本体之名称于物自身（所不视为现象之事物），悟性反制限感性。但在悟性制限感性时，同时亦制限其自身，认为悟性由任何范畴亦不能认知此等本体，故必须仅在"不可知者"之名称下思维之也。

在近代哲学家之著作中，我发现感性世界（mundi sensibilis）与悟性世界（mundi intelligibilis）之名词，其所用之意完全与古人不同——其意义固极易理解，但其结果纯为空费辞说，无当于事者也。据其用法，有若干哲学家以为宜以现象之总和，在其为吾人直观之限度内，名之为感官世界，在其为吾人依据悟性法则以思维之之限度内，名之为悟性世界。教授观察星空之观察的天文学，当说明前者（感性世界）；其依据哥白尼学说体系或牛顿之重力法则所教授之理论天文学，当说明后者（悟性世界）。[29] 但此种曲解之辞，纯为伪辩的遁词；盖此乃由变更其意义适合吾人之方便、以期避免烦困之问题耳。悟性与理性二者固用之于处理现象；但所应解答之问题，则在对象不为现象（即为本体）时，悟性与理性二者是否尚有其他使用；而当对象被思维为直悟的，盖即谓思维为仅授与悟性而不授与感官之时，则对象实作本体解。故问题乃在悟性之经验的使用以外——乃至在牛顿之世界构成说中之悟性使用以外——是否尚有先验的使用之可能，此

种先验使用乃用之于“视为对象之本体”者。吾人对于此一问题，则以否定答复之。

故当吾人谓感官表现对象如其所现之相，悟性则表现对象如其所有之相，后者所有之相云云，不应以此名词之先验的意义解之，仅应以其经验的意义解之，盖指对象必须被表现为经验之对象而言，即对象应表现为在彼此互相彻底联结中之现象，而不应表现为此等对象能离其与可能的经验（及与任何感官）之关系而为纯粹悟性之对象。此种纯粹悟性之对象，永为吾人所不能知者；乃至此种先验的或异常的知识，是否在任何条件下可能，亦绝不能为吾人所知——至少此种知识与属于吾人所有通常范畴之知识，是否同为一类，非吾人所能知。悟性与感性之在吾人，仅在此二者联合行使时，始能规定对象。吾人如分离此二者，则有直观而无概念，或有概念而无直观——在此二种情形中，所有表象，吾人皆不能以之应用于任何确定的对象者也。

在所有一切此种说明以后，如尚有人不愿废弃范畴之先验的使用者，则一任彼尝试自范畴以得综合命题。盖分析命题不能使悟性有所前进；诚以分析命题仅与“已包含在概念中者”相关，至此概念自身是否与任何对象有关，或仅指示普泛所谓思维之统一（完全抽去对象所由以授与吾人之形相），皆留待未决。悟性在其分析的使用中，仅在欲知所已存在概念中者；对于概念所能应用之对象，则非其所问。故其尝试必须以综合的及宣明的先验的原理行之，例如“凡一切存在之事物，或为实体而存在，或为属于实体之一规定而存在”，又如“一切偶然的存在之事物，皆为其他某某事物——即为其原因——之结果而存在”云云。顾此等概念不在其与可能的经验之关系中应用而应用之于物自身（本体）时，试问悟性能从何处获得此等综合命题？综合命题，常须第三者之某某事物为媒介，借以使彼此无逻辑的（分析的）类似之概念能互相联结，今试问在此处所有事例中，此第三者之某某事物果在何处？若不诉之于悟性之经验的使用，借此与纯粹的及非感性的之判断完全脱离，则此命题绝不能建立，且即此种纯粹主张之可能性，亦不能说明之。故“纯粹的及纯然悟性的对象”之概念，完全缺乏所以使其应用可能之一切原理。盖吾人不能思维此种直悟的对象所能由以授与吾人之任何方法。对于此等对象留有余地之想当然之思维，与虚空的空间相同，仅用为经验的原理之限界，其自身并不含有——或启示——经验的原理范围以外之任何其他知识对象。

〔1〕在第一版此段及下段间尚有一段：

在以上论述范畴表时，吾人曾省免对于各范畴定义之责务，盖因吾人之目的仅在范畴之综合的使用，故无需此种定义；且吾人无须对于所能省免者负不必负之责任。在吾人以概念之若干属性，即能达其目的而无须详密列举所以构成完全概念之全部属性时，不从事定义，努力（或宣称）以求规定概念之完备精审，此非有所规避，实为一重要之智巧原则。但吾人今又感知此种审慎态度尚有其更为深远之根据。诚以吾人见及即欲为范畴定义，亦非吾人之所能。[30] 盖若吾人除去——所以标识范畴为可能经验的使用之概念者——感性之一切条件，而视范畴为普泛所谓事物之概念，即先验的使用之概念，则吾人之所能为者，仅有将判断中之逻辑机能视为物自身所以可能之条件，丝毫不能说明范畴如何能应用于对象，即范畴离去感性，在纯粹悟性中，如何能具有意义及客观的效力。

〔2〕在第一版以下尚有一段：

谓应有一种概念具有意义而又不能说明之者，其说颇奇，且不合理。但范畴则具有此种特殊情状，即仅借感性之普泛条件，范畴始能具有一定意义而与任何对象相关。顾在此种条件自纯粹范畴中除去时，则范畴所能包有者，仅为使杂多归摄于概念下之逻辑机能而已。仅由此种机能即概念之方式，吾人绝不能知及辨别何种对象属此概念方式，盖因吾人已抽去"对象由之始能归属此概念方式"之感性条件矣。因之，范畴在纯粹悟性概念以外，尚须有应用于普泛所谓感性之种种规定（图型）。一离此种应用，则范畴即非"对象由之而为吾人所知及与其他概念相区别之概念"，而仅为——思维"可能的直观所有之对象"，及依据悟性之某种机能（在所要求之更进一步之条件下），与对象以意义，即加对象以定义之——如是多形相。但范畴自身乃吾人所不能加以定义者。普泛所谓判断之逻辑机能——单一及多数、肯定及否定、主词及宾词——除陷于循环定义以外，皆不能加以定义者，盖因定义自身必为一判断，故必先已包含此等机能。是以纯粹范畴，在直观所有之杂多必须由此等逻辑机能之一思维之之限度中，不过普泛所谓事物之表象而已。量为仅能由"具有量之判断"（judiciicommune）思维之之规定；实在为仅能由肯定的判断思维之之规定；实体在其与直观相关中，必为一切其他规定之"终极主体"之事物。但"须此等机能之一而不须其他机能"之事物，果为何种事物，则完全悬而未决。故范畴一离感性直观之条件——范畴关于此等条件具有综合力——则与任何确定之对象无关系，因而不能加任何对象以定义，其身亦并不具有客观的概念之效力。

〔3〕以下四段自"吾人在此处将陷于难避之幻想"至"必须以之为此种仅属消极意义之事物"为止，在第一版中则为以下数段：

事象在依据范畴之统一思维其为对象之限度内，名为现象。但若我假设"其纯为悟性之对象，且能授之于'非感性的一种直观'（即作为智性的直观之对象（coram intuitu intellectuali）而授与者）之事物"，则此等事物当名之为本体。

顾吾人必须切记以下之点，现象之概念为先验的感性论所制限，已由其自身证明本体之客观的实在性，而证实分对象为现象与本体，分世界为感性世界与悟性世界（mundus sensibilis et intelligibilis）之为正当，且其相异之处不仅在"关于同一事物吾人所有知识明晰不明晰之逻辑的方式"，乃在"两种世界由之始能在吾人知识中授与吾人"之方法不同，由于此种不同，二者自身乃有彼此种类之不同。盖若感官所表现于吾人之某某事物，纯为其所显现者，则此某某事物之自身亦必为一事物，且为非感性的直观——即悟性——之对象。易言之，其中并无感性，且唯一具有绝对客观的实在性之一种知识，必为可能之事。而对象则由此种知识表现为其所有之相，反之，吾人所有悟性之经验的使用中，事物之为吾人所知者，仅为其显现之相。设果如是，则吾人颇似不能保持吾人以前所有之主张，即不能谓由吾人悟性所生之纯粹知识，除为说明现象之原理以外，绝无他用，亦不能谓其即在先天的使用中，亦仅与经验之方式的可能性相关。反之，吾人应承认在范畴之经验的使用——此为感性的条件所制限者——以外，尚有纯粹的而又客观的有效之使用。盖有一完全与感官世界不同之世界展示于吾人之前，此乃"思维其为在精神中者（甚或直观之），因而为悟性所默想之最高贵对象之世界"。

吾人所有之一切表象确由悟性使之与某某对象相关；且因现象不过表象，故悟性使此等表象与"所视为感性直观所有对象之某某事物"相关。但此某某事物（如是所思维者）仅为先验的对象；所谓先验的对象乃指等于X 之某某事物而言，关于此等于X 之某某事物吾人绝无所知，且以吾人现今所有悟性之性质而言，亦绝不能有所知者，但以其为统觉统一之所依者，仅能为感性直观中杂多统一之用。由于此种统一，悟性联结杂多在一对象之概念中。唯此种先验的对象，不能与感官之资料分离，盖若分离，则无"由以思维此种对象"之事物矣。因之先验的对象其自身并非知识之对象，仅为在普泛所谓对象之概念下现象之表象而已——此一种概念能由此等现象之杂多规定之者。

正以此故，范畴并不表现"唯能授与悟性之特殊对象"，而仅——由感性中所授与之事物——用以规定先验的对象，此先验的对象乃普泛所谓某某事物之概念，盖欲因而在对象之概念下，经验的认知现象也。

吾人不满足感性基体，因而欲以"唯纯粹悟性能思维"之本体加之现象之上之原因，只如以下所述。感性（及其领域即现象界）自身为悟性所制限有一定限界，即并不与物自身相涉，而仅与——由于吾人之主观的性质——事物所显现之形相相关。

此为先验的感性论全部所引达之结论；由普泛所谓现象之概念当然亦能到达此同一结论，即"其自身非现象之某某事物"必须与现象相应。盖现象一离吾人之表象，就其自身言，绝不能成为何物。故除吾人永久陷于循环论以外，现象一语必须认为已指示与某某事物有关，此某某事物之直接表象，自为感性的，但此某某事物即令离去吾人所有感性之性质（吾人直观之方式即依据于此者），亦必为某某事物自身，即独立于感性以外之对象。

于是产生本体之概念。但此本体概念绝非积极的，且亦非任何事物之确定的知识，而仅指关于普泛所谓某某事物之思维，在此思维中我抽去属于"感性直观方式"之一切事物。但欲本体能与一切现象区别，指示一真实之对象，则仅使我之思维解脱感性直观之一切条件，尚嫌不足；必须具有主张——与感性直观不同，此一种对象能在其中授与吾人之——别一种类直观之根据。否则我之思维固无矛盾，但仍属空虚。且吾人从未能证明感性直感为唯一可能之直观，所证明者，仅感性直观之在吾人，则为唯一可能者耳。但吾人亦从未能证明别一种类直观之可能。因之，吾人之思维，虽能抽去一切感性，至本体之概念，是否纯为一概念之方式，抑或在脱离感性以后，尚有任何对象留存，此尚成为一公开之问题。

我所使普泛所谓现象与之相关之对象，乃先验的对象，即关于普泛所谓某某事物完全未规定其内容之思维。但此不能名为本体；盖我关于此事物之自身为何，绝无所知，且除视为普泛所谓感性直观之对象——即对于一切现象其自身常为同一之事物——以外，绝无关于此普泛所谓事物之概念。我不能由任何范畴思维之；盖范畴仅对于经验的直观有效，以范畴使经验的直观归属于普泛所谓对象之概念下故耳。范畴之纯粹的使用，在逻辑上当然可能，即无矛盾，但此并无客观的效力，因范畴在斯时已非应用于任何直观，即非以对象之统一与之直观。盖范畴纯为思维之机能，由此实无对象授与我者，我仅借之以思维"在直观中可授与吾人"之事物耳。

〔4〕第二版之所增加者。

附录 反省概念之歧义

自悟性之经验的使用与先验的使用混淆而起者

反省（reflexio）并非为欲直接自对象引取概念而与对象自身相涉者，乃吾人在其中开始发现"吾人由之始能到达概念之主观的条件"之心理状态。此为所与表象与吾人所有种种不同知识源流间所有关系之意识；且仅由此种意识始能正当规定种种知识源流之相互关系。在一切进论吾人所有之表象以前，首应质询之问题为：吾人所有之表象，

究在何种认知能力中联结？表象所由以联结而比较者，为悟性抑为感官？有无数判断或由习惯而承受之者，或根据于个人倾向而发生者；但因无反省在其前，或至少无批判的反省在其后，乃以此种判断为起自悟性。一切判断固非皆需检验者（即注意于此一判断成为真理之根据），盖若判断为直接正确（例如两点之间仅能作一直线之判断），则证明此判断之具有真理者，殆莫过于判断自身矣。但一切判断，乃至一切比较，皆须反省，即皆须辨别所与概念所属之认知能力。我由以"使表象比较与表象所属之认知能力对立以及我由以辨别所互相比较之表象属于纯粹悟性抑或属于感性直观"之活动，我名之为先验的反省。概念在内心状态中所能发生之相互关系，为同一与差别、一致与相反、内部与外部以及被规定者与规定者（质料与方式）等等之关系。欲规定此种关系适当无误，全依于此一问题之解答，即此等概念主观的完全属于何种知识能力——属于感性抑属于悟性。盖知识能力之彼此相异，实使吾人由以思维此等关系之形相有大不同者也。

在构成任何客观的判断以前，吾人先行比较概念，欲求全称判断者，在其中寻觅（在一概念下数多表象之）同一点；欲求特称判断者，则寻觅差别点；欲求肯定判断者，则寻觅一致点；欲求否定判断者则寻觅相反点等等。以此之故，吾人似应名以上所举之概念为比较之概念（conceptus comparationis）。但若问题不在逻辑的方式而在概念之内容——即事物本身是否同一或差别、一致或相反等等——则因事物与知识能力能有二重关系，即与感性及悟性皆可有关系，故事物所属之位置（即属悟性抑属感性）实决定"事物由之彼此相属"之形相。因之，所与表象相互间之关系，仅由先验的反省——即由表象与两种知识能力（感性及悟性）之何种能力相关之意识——始能决定之。事物是否同一或差别、一致或相反等等，不能纯由比较（comparatio）立即自概念自身决定之，唯借先验的反省（reflexio），由辨别事物所属之认知能力始能决定之。吾人今可谓逻辑的反省纯为比较作用；盖因吾人绝不顾及所与表象所属之知识能力，故其种种表象限于其在心中占有位置，皆应以之为同一等级之事物。先验的反省则异是，盖因其与对象本身有关，包含"表象互相客观的比较"所以可能之根据，故与前一类型之反省完全不同。乃至此二种反省不属于同一之知识能力。此种先验的考虑实为凡对于事物欲构成先天的判断者所绝不能规避之义务。吾人今将从事于此，其关于规定悟性之实际任务，所得实非浅显也。

（一）同一与差别。一对象如常以同一之内的规定（质及量 qualitas et quantitas）在种种机缘表现于吾人，斯时如以之为纯粹悟性之对象，则此对象常为同一之事物，即仅为一物（numerica identitas），而非多数之事物。但若此为现象，则吾人无须比较概念；盖即关于概念，绝无差异，而在同一时间中所有空间位置之差异，即足为对象——即感官之对象——之数的差别之根据。例如雨滴水，吾人能抽去其一切（质及量之）内的差异，仅由此雨滴水同时在不同之空间位置中为吾人所直观之事实，即有充分理由以之为两点而非一点之数的差异。莱布尼兹以现象为物自身，因而视为直悟体，即纯粹悟性之对象（虽因吾人关于此等事物所有之表象、性质混杂、莱氏仍名之为现象），在此种假定上，彼之无差别之同一律（principium identitatis indiscernibilium）确不能反对。但因现象为感性之对象，与之相关之悟性使用，非纯粹的而仅为经验的，故多数及数的差别由空间自身即外的现象之条件已授与吾人矣。盖空间之一部分，虽完全与其他部分相似相等，但仍在其他部分以外，即以此在外之故，为相异之部分，当此相异之部分与其他部分相加时，即构成一较大之空间。此关于同一时间在种种不同空间位置中之一切事物——虽其他之点皆相似相等——皆能以以上所述适用之。

（二）一致与相反。实在如仅由纯粹悟性所表现（realitas noumenon），则实在之间绝不能思及其有相反之事，即绝无"实在联结"在同一主体时彼此相消其结果，而采取如3-3 = 0 之形式。反之，现象中之实在者（realitas phaenomenon），则确能容许相反。当此种实在者联结在同一主体时，一方即可全体或一部分消灭他方之结果，例如在同一直线上之两种动力，在各自相反方向之一点或引或拒，又如快乐与苦痛之对消平衡。

（三）内部与外部。在纯粹悟性之对象中，凡与其自身相异之事物绝无关系者（限于就此对象之存在而言），纯为内的。但空间中之现象的实体（substantia phaenomenon）则大异于是；其内的规定只有关系，且其自身完全由关系所成。空间中实体之所以为吾人所知者，仅由于其在空间中某部分活动之力，或使其他对象接近之（引力），或制止其他对象透入之（拒力及不可入性）。除此以外，吾人实不知构成实体（显现在空间吾人所名为物质者）概念之任何其他性质。反之，若为纯粹悟性之对象，则一切实体必须具有内的规定及"属于其内的实在性"之能力。但除我之内感所能呈现于我者之外，尚有何

种内的属性能为吾人在思维中容纳之？此等内的属性，必其自身为思维或类似思维之事物。以此之故，莱布尼兹以实体为本体，按彼所思维实体之方法，在实体中将凡可指示外的关系因而亦包括合成之一类事物，一律除去，因而使实体乃至物质之成分，皆成为具有表象能力之单纯主体——一言以蔽之，为单子（Monads）。

（四）质料与方式。此二种概念为一切其他反省之基础，与一切悟性之使用密结而不可分离者。其一（质料）指普泛所谓能被规定者，其他（方式）则指其规定者——二者皆为先验的意义，抽去所与事物中所有一切差别及其所由以被规定之形相。逻辑学者以前曾名普遍者为质料，特殊的差别为方式。在任何判断中，吾人皆可名所与概念为逻辑的质料（即判断之质料），概念间所有之关系（由于系辞）为判断之方式。在一切存在中，其构成的要素（essentialia）为质料，构成的要素所由以联结在一事物中之形相为基本方式。就普泛所谓之事物而言，亦复如是，未被制限之实在，被视为一切可能性之质料，其制限（否定）则被视为——一事物依据先验的概念所由以与其他事物相区别之——方式。悟性为使其能以一定形相规定任何事物，要求首先应有某某事物授与（至少在概念中）。因之在纯粹悟性之概念中，质料先于方式；以此之故，莱布尼兹首先假定事物（Monads）及事物中具有表象能力，使以后事物之外的关系及事物状态（即表象）之共同相处关系皆根据于此。在此种观点上，空间时间——前者由实体间之关系，后者由实体自身中所有规定之联结——有类因与果之关系而可能者。纯粹悟性若能直接与对象相关，空间时间若为物自身所有之规定，则实际必如以上所云云。但空间时间若仅为感性直观，吾人在其中规定一切对象纯为现象，则直观之方式（为感性之主观的性质）先于质料（感觉）；空间时间先于一切现象，先于经验所有之一切资料，且实为所以使现象（经验）可能者。以方式为先于事物本身，且为规定事物之可能性者，实为主智派哲学者所不能容受——在其以吾人直观事物（虽在混杂之表象中）如其实在之相之假定上，主智派之反对此说，自极正当。但因感性直观全然为一特殊之主观的条件，先天的存在一切知觉之根底中，为其本源的方式，故方式乃由其自身所授与，质料（即所显现之事物本身）远不能为方式之基础（吾人如仅从概念推论，则必判断质料为基础），反之，质料自身之可能性，乃以"视为先已授与之方式的直观（时间空间）"为前提者也。

关于反省概念之歧义附注

我今姑名吾人所赋与概念之位置——或在感性中或在纯粹悟性中——为先验的位置。按概念用法之不同，判定一切概念所属之位置，及依据规律指导所以规定一切概念所处之特定位置者，则名为先验的位置论（ die transscendentale Topik）。此种理论，在其就每一事例辨别概念正当应属之认知能力，实足提供一"制止纯粹悟性之僭窃使用及由之而起之幻想"之安全保障。吾人可名一切概念，一切论题（许多知识项目包括于其下者），为逻辑的位置。亚里士多德之逻辑的位置论，即根据于此，教师及讲演者皆能利用此逻辑的位置论，为使在所与之思维论题下，以求目前所有材料中之最适合者，于是貌似一贯，论述之雄辩之。

反之，先验的位置论，仅包含以上所举一切比较及区别所有之四项目。此等项目之所以异于范畴者，乃由于其并不依据所以构成对象之概念者（量、实在性）以呈现对象，乃仅用以在对象所有之一切杂多中，叙述表象（此为先于事物概念者）之比较耳。但此种比较，首先需要反省，易言之，需要规定"所比较之事物表象"所属之位置，即此等表象是否为纯粹悟性所思维者，抑为感性在现象中所授与者。

吾人能在逻辑上比较概念，无须顾虑其对象所属之能力，即无须顾虑其对象为属于悟性之本体，抑或为属于感性之现象。但若吾人欲以此等概念进达其对象，则吾人首必求助于先验的反省，以决定此等对象为何种能力之对象，为悟性之对象，抑为感性之对象。缺乏此种反省，则此等概念之用法，极不安全，发生所误想之综合原理，此等原理为批判的理性所不能承认，且纯为根据于先验的意义含混而来者，即以纯粹悟性之对象与现象相混是也。

以无此种先验的位置论，因而为反省概念之歧义所欺，莱布尼兹乃建立一世界之智性的体系，即彼信为纯由悟性及其思维之特殊的方式概念，以比较一切对象，即能获得事物内部性质之知识。吾人之反省概念表（按即同一与差别等等）实与吾人以所未期待之利益，即使莱氏体系所有一切部分中之特征，同时使其特有之思维方法之主要根据（此实根据于误解而来者）皆显现于吾人之目前。莱氏仅由概念以比较一切事物，所见及者当然除由悟性所由以区别其纯粹概念彼此间所有之差别以外，别无差别。感性直观之条件负有其自身所有之差别者，莱氏并不视之为本源的差别，盖在莱氏，感性仅为表象之混杂状态，而非表象之特殊源流。故就彼之见解而言，现象为物自身之表

象。此种表象在逻辑的方式中实与悟性之知识大异，此为彼所承认者，盖由此等表象通常缺乏分析，以致混杂所附随之表象在事物之概念中，此种混杂，悟性知如何自概念中清除之者也。一言以蔽之，莱布尼兹使现象智性化，正与洛克按其悟性论（noogony）（如容我用此名称）之体系，使一切悟性之概念感性化——即将一切悟性概念说明为仅属经验的概念或反省所得之抽象的概念——相类。此两大哲学家并不以悟性及感性为两种不同之表象源流，唯二者联合始能提供事物之客观的有效判断，乃各执其一，视为与物自身直接相关者。至其他一能力则视为仅混乱此种特选能力所产生之表象，或则视之为整理此等表象者。

故莱布尼兹纯就悟性以比较感官对象而以之为普泛所谓之事物。第一莱氏仅在对象应由悟性判断为同一或差别之限度内比较之。且因彼所见及者，仅为对象之概念，而非对象在直观中（对象仅在其中始能授与吾人）之位置，乃完全置此等概念之先验的位置于不顾（对象是否应列在现象中或为物自身），故彼自必以其无差别之同一律（此仅对于普泛所谓事物之概念有效者）推及于感官之对象（mundus phaenomenon），且彼信为由此大为增进吾人所有之自然知识。我如知一滴之水——在其所有一切内的规定中——为物自身，又如任何一滴水之全部概念与一切其他一滴水之概念同一，则我自不能容许任何一滴水与任何其他一滴水有所差别。但若此滴水为空间中之现象，则此滴水不仅在悟性中有其位置（在概念下），且在感性之外的直观中（在空间中）亦有其位置，而物理的位置则与事物之内的规定，固绝不相关者也。乙之一位置能包有"与甲位置中之某事物完全相类相等"之事物，此事之易于令人承受，正与事物内部一若彼此间永久如是相异之易于令人承受相同。位置之相异——无须更有条件——不仅使对象（视为现象者一）之多数及差别可能，且又使之成为必然者。故以上所称之法则（按即无差别之同一律）并非自然之法则。仅为"纯由概念以比较事物"之分析的规律耳。

第二，实在（视为纯粹的肯定）在逻辑上彼此绝无抵触之原理，若就概念之关系而言，固全然为一真实命题，但就自然或任何物自身而言，则绝无意义者也。盖其间实际的抵触，确曾发生；例如甲-乙＝0之事例，即二实在联结在同一之主体中互相消除其效果。此由自然中所有一切障碍及反动之进程不绝呈显于吾人之目前者，因其依据于力，故必名之为实在的现象（real tatis phaenomena）。力学通论实

能以先天的规律指示此种抵触之经验的条件，盖力学通论乃就力之方向之相反以说明之，而此种条件全然为"实在之先验的概念"所忽略者也。莱布尼兹虽未曾以以上之命题（按：即实在在逻辑上彼此绝无抵触）为新法则，但实用之为新主张，而其后继者则明显采人其莱布尼兹、完尔夫学说之体系中矣。依据此种原理，一切害恶纯为"造物"所有制限之结果，即不过否定性而已，盖因与实在抵触者，仅有否定。（此就普泛所谓事物之纯然概念而言，固极真确，但就所视为现象之事物而言，则不然）。莱氏学徒又以联结一切实在在一存在体中而不惧其有任何抵触，不仅视为可能，且视为极自然者。盖彼等所唯一承认之抵触，仅为矛盾之抵触，诚以一事物之概念其自身将因此而消灭者也。彼等并不容认有交相侵害之抵触，在此种抵触中，两实在的根据各破坏其他实在的根据所有之效果——此一种抵触，仅在感性中所呈现于吾人之条件范围内，始能表现于吾人者也。

第三，莱布尼兹之单子论（die Monadologie）除其纯在与悟性之关系中表现"内部及外部之区别"所有彼之表现形相以外，绝无任何根据。普泛所谓实体必有其某种内部性质，故此内部性质解脱一切外部关系，因而亦非他物所合成者。故单纯性为物自身中内部所有事物之基础。但实体之状态中内部所有事物，绝不能由位置、形状、接触或运动所成（以此等规定，一切皆为外部关系），故吾人所能赋与实体之内的状态，除吾人所由以内向规定吾人之感官者——即表象之状态——以外，绝无任何内部状态。故此乃完成单子之概念者，盖单子虽用为构成全宇宙之基本原质，但除仅由表象所成之活动能力以外，并无其他活动动力，严格言之，此等活动力之效能，仅限于其自身中。

以此之故，莱氏之可能的交相作用之实体间共同相处关系之原理，自当为预定调和，而不能为物理的影响作用矣。盖因一切事物纯为局限于内部之事物，即其活动仅限于其自身所有之表象，故一实体之表象状态不能与其他实体之表象状态有任何有效之联结。故必须有第三者原因规定一切实体，因而使其状态彼此相应，且此非在各特殊事例中由偶然之特殊干与为之（systema assistentiae），乃由于——对于一切实体皆有效力——一原因理念之统一，此等实体自必同一在此原因理念之统一中，获得其存在及永恒性，因而亦必依据普遍的法则在此理念中获得其交相作用之相应性。

第四，莱布尼兹之空间时间说，使此等感性方式智性化，此全由于此先验的反省之同一谬见而来也。盖我若纯由悟性表现事物之外部关系，则此仅能由事物交相作用之概念表现之；又若我欲联结同一事物之两种状态，则此仅能在因果之秩序中为之。因之，莱布尼兹以空间为实体共同相处关系中之某种秩序，以时间为实体所有状态之力学的继起。空间时间之所视为具有其自身固有之性质而与事物无关者，莱氏则归之于其概念之混淆，因其混淆，使吾人以纯为力学的关系之方式，视为特殊的直观，独立自存而先于物自身者。故在莱氏，空间时间乃"物（实体及其状态）自身之联结"所有之直悟的方式；事物则为直悟的实体（substantiae noumena）。且因莱氏不容感性有其特有之直观形相，而将对象之一切表象——甚至并经验的表象——皆求之于悟性中，所留存于感官者，仅为紊乱"悟性之表象"而使之畸形等等可鄙之事业而已，故除以智性化之概念对于现象亦有效力以外，莱氏并无其他可遵由之途径。

但即吾人由纯粹悟性对于物自身能综合的有所言说（但此为不可能者），亦仍不能适用于现象，盖现象非表现物自身者。在论究现象时——根据先验的反省——我常不得不在感性之条件下比较我之概念；因之空间时间非物自身所有之规定，乃现象所有之规定。至物自身为何，非我所知，且我亦无须知之者，盖因事物除现象以外，绝不能呈显吾人之目前者也。

至其他之反省概念，亦应以同一之方法论究之。物质为现象的实体（substantia phaenomenon）。其内属物质之事物，我在物质所占据空间之所有一切部分中及物质所发挥之一切效果中求之，至此等事物之为外感现象，固无论也。故我绝不能有绝对的内部性质，而仅有相对的内部性质，且其自身亦为外部关系所构成者。至物质之绝对的内部性质，视为应由纯粹悟性所思维者，实不过幻影而已；盖物质非纯粹悟性之对象，至其能为吾人所名为物质现象之根据之先验的对象，则纯为吾人所不能理解（即令有人能教示吾人）之某某事物。盖吾人之所能理解者，仅为在直观中附随有与吾人言语相应之某种情状之事物。以吾人绝不能洞知事物内的性质 为憾者，其意义如为吾人由纯粹悟性不能理解所表现于吾人之事物其自身为何，则此等抱憾极不合理。盖其所要求者，乃在吾人无须感官即能认知事物，直观事物，因而吾人须有与人类所有全然不同之知识能力，且其相异并非程度之差，就直观而言，实为种类之异——易言之，吾人应非人间而为"吾人

并其是否可能亦不能言，至关于其性质尤非所知”之存在物。由现象之观察及分析，吾人深入自然之内部隐秘，绝无一人能言此种知识在时间中能推展至何种程度为止。但即以所有一切此种知识，且即令自然全部皆为吾人所知，吾人仍绝不能解答此等越出自然以外之先验问题。其理由则以并未授与吾人内感以外之直观，以观察吾人自身之心，而感性来源之秘密，则正在此心中也。感性与对象之关系，及此客观的统一之先验的根据为何，其为甚深隐秘之事绝不容疑，故吾人（关于吾人自身亦仅由内感知之，因而视为现象）绝不能以感性为发现现象以外某某事物之最适合之探讨工具——但吾人固渴望探讨此非感性之原因者也。

纯基于反省活动对于种种论断之批判，其所以有极大效用者，实在显露凡对于“仅在悟性中互相比较之对象”所有论断之绝无意义，同时又证实吾人之主要论点——即现象虽不视为物自身而包括在悟性之对象中，但现象为吾人所有知识对之能具有客观的实在性之唯一对象，易言之，关于现象实具有与其概念相应之直观者也。

吾人如在纯然逻辑形态中反省时，则吾人仅在悟性中比较概念，以观二者是否具有同一内容，二者是否矛盾，某某事物是否包含在概念中者抑或自外部所附加者，二者之中孰为“所与者”，孰仅用为思维“所与者”之形相。但我若应用此等概念于普泛所谓对象（先验的意义）而不规定此对象是否为感性的直观之对象，抑为智性的直观之对象，则在此——禁止其概念之有任何非经验的使用——所谓对象之观念中，立即启示其所有制限，且即由此事实证明“所视为普泛所谓事物之一种对象”之表象，不仅不充分，且当其无感性的规定而脱离任何经验的条件时，实为自相矛盾者。故结论只有二途，或必须抽去一切对象（如在逻辑中）；若容有对象，则必须在感性直观之条件下思维之。盖直悟的对象需要“吾人并未具有之全然特殊直观”，在缺乏此种直观时，则此种对象之在吾人实等于无，且现象之不能为对象自身，则又极为明显者也。顾我若仅思维普泛所谓之事物，则此等事物所有外部关系中之差别，自不能构成物自身之差别；反之，事物所有外部关系之差别，实以物自身之差别为前提者。又若一方之概念与他方之概念间并无内的差别，则我仅在不同之关系中，设定同一之事物。更进一步言之，增加一纯然肯定（实在性）于其他肯定上，实积极的增加肯定；绝不因此而有所消除或妨阻；故事物中之实在者，绝不能自相矛盾——以及等等。

＊＊＊

就以上吾人之所说明者言之，反省概念由于某种误解，在悟性之使用上实有极大影响，甚至使一切哲学家中最优越者之一人陷入于虚妄之智性的知识体系，此种体系乃无须感官之助即欲规定其对象者。正唯此故，说明此等概念之歧义中所以惑人——引起此等误谬的原理——之原因，实有极大效用，可以之为规定悟性限界而使之安固之最可依恃之方法。

凡与一概念普遍的一致或相矛盾者，则亦必与包含于此概念下之一切特别事物一致或相矛盾（dictum de omni et nullo），此命题固极真实；但若变更此逻辑的原理而为：凡不包含在普遍的概念中者，亦不包含于在此概念下之特殊的概念中，则悖谬矣。盖此等概念之所以为特殊概念者，正因其自身中包有"普遍的概念中所含有者"以上之事物。但莱布尼兹之全部智性体系皆根据于此后一原理；故其体系实与此原理及由此原理所发生之一切歧义（在悟性之使用中）同时倾覆。

无差别之同一律实根据于此种假定前提，即凡某种差别在普泛所谓事物之概念中所未见及者，在物自身中亦不见及之，故一切事物在其概念中彼此无分别者（质或量），全然为同一之事物（numoro eadem）。盖因在普泛所谓事物之纯然概念中，吾人抽去其直观之种种必需条件，今乃以吾人所抽去之条件——以奇异的假定——视为绝不存在之事物，除在其概念中所含有者以外，绝不承认为事物之所有。

空间一立方尺之概念，不问在任何处所及任何度数思维之，其自身始终同一。但两立方尺则纯由其位置不同（num ro diversa）在空间中有所区别；此等位置为——此概念之对象在其中授与之——直观之条件；但并不属于概念而全然属于感性。故在事物之概念中除否定的陈述与肯定的陈述相联结以外，绝无矛盾；纯然肯定的概念在其联结时，绝不能产生任何彼此相消之事。但在——实在（例如运动）在其中授与之——感性的直观中，则尚有在普泛所谓运动之概念中所已除去之条件（相反之方向），此等条件乃使抵触可能者（虽非逻辑的抵触），即如自完全积极的事物产生一零（＝0）之抵触。故吾人不能因实在之概念中不见有抵触，即谓一切实在皆自相一致者也[31]。

依据纯然概念而言，内部的事物乃一切关系——即外部规定——之基体。故我若抽去直观之一切条件，而仅限于普泛所谓事物之概念，则我自能抽去一切外部关系，而尚存留有"其绝不指示关系而仅指示内部规定"之某某事物之概念。自此点而言，则似可谓不问事物（实体）在任何状态中皆有绝对内的而先于一切外的规定之某某事物，盖因此乃最初"所以使外的规定可能"者；因之，此种基体以其自身中已不包有任何外的关系，而为单纯的。（物体除关系以外，绝不含有任何其他事物，至少亦为其并存之各部分间之关系。）又因除由吾人之内感所授与之内部规定以外，吾人绝不知其为绝对内部的之规定，故此种基体不仅单纯的，且亦为（以吾人之内感类推之）由表象所规定者；易言之，一切事物实为单子，即为具有表象之单纯的存在物。如在普泛所谓事物之概念以外，别无"外的直观之对象唯在其下始能授与吾人"之其他条件——纯粹概念事实上为已抽去此等条件者——则此种论辩，或全然正当。盖在此等条件下，以吾人所见空间中之常住的现象（不可入的延扩），仅能包含关系，绝无其为绝对内的之事物，但此仍为一切外的知觉之基本基体。纯由概念，若不思维其为内部的之某某事物，我实不能思维其为外部的之事物；此即关系之概念以绝对的（即独立的）所授与之事物为前提，无绝对所授与之事物，关系即不可能云云之充分理由。但在直观中，则包有为事物之纯然概念中所不能见及之某某事物；此某某事物产生"由纯然概念所绝不能知之基体"，即空间、空间及其所包含之一切，皆纯由——方式的或亦实在的——关系所成。因其无绝对内部的要素，事物绝不能由纯然概念表现之，故我不能主张"其包摄在此等概念下之物自身"中及其直观中，亦无"绝不根据于全然内部的事物"之某某外部的事物。吾人一度抽去直观之一切条件，所留存于纯然之概念中者，我承认仅有——外部的事物所唯一由以可能之——普泛所谓内部的事物及其相互间之关系。但此种仅建立于抽象上之必然性，在直观中所授与——具有仅表现关系之规定而无任何内部的事物为其基础——之事物之事例中，绝不发生；盖此种事物非物自身而纯为现象也。举凡吾人就物质所知者，纯为关系（吾人之所名为"物质之内部规定"者，仅为比较的意义之内的），但在此等关系中，有若干为独立自存而永恒者，由此等独立自存而永恒者始能与吾人以确定之对象。我若抽去此等关系，则绝无事物留存为我所思维云云，并不排除所视为现象之事物之概念，亦不排除抽象的对象之概念。所除去者乃"由纯然概念所能规定之对象"之一切可能性，即本体之可能性。以事物为应全由关系所成，闻之固令人惊奇。但此种事物纯为现象，不能由纯粹范畴思维之；其自身即纯为

“普泛所谓某某事物与感官间之关系”所成。故若吾人以纯然概念开始，则除视一事物为别一事物中所有规定之原因以外，绝不能以任何其他方法思维抽象的事物之关系，盖此即为吾人悟性所以思维关系之方法。但因吾人在此种事例中忽视一切直观，故吾人将“杂多之相异分子所由以决定其相互位置”之特殊形相——即在一切经验的因果作用中以为前提之感性（空间）方式——排除不顾。

纯然直悟的对象，吾人如指此等无须感性图型由纯粹范畴所思维之事物而言，则此种对象乃不可能者。盖吾人所有一切悟性概念之客观的使用之条件，纯为吾人所有感性的直观之形相，对象即由之授与吾人者；吾人如抽去此等对象，则概念与任何对象皆无关系矣。即令吾人欲假定一种感性的直观以外之直观，而吾人所有思维之机能，关于此种直观，固依然毫无意义也。但若吾人仅以直悟的对象为“非感性的直观”之对象，为吾人所有范畴所不能适用，因而吾人绝不能有关于此种对象之任何知识（不问直观或概念），则此种纯粹消极的意义之本体，自当容许。盖此不过谓吾人所有之直观并不推及于一切事物，而仅限于吾人所有感官之对象，故其客观的效力有所限制，而留有其他种类直观之余地，即留有“为此种直观之对象之事物”之余地。但在此种事例中，本体之概念乃想当然者，即本体乃吾人既不能谓其可能又不能谓其不可能之事物之表象；盖吾人所知者，除吾人所有之感性的直观以外，不知有其他种类之直观；范畴以外，不知有其他种类之概念，而此二者皆不能适合于非感性的表象者也。故吾人不能积极的推广吾人思维所有对象之范畴在感性条件以外，而主张于现象之外别有纯粹思维之对象（即本体），盖因此种对象实无“其可指示之积极的意义”。诚以就范畴而言，吾人必须承认其不适于物自身之知识，且若无感性之资料，则范畴仅为悟性统一之主观的方式，并不具有对象。至思维自身，固非感官之所产，就此点而言，自亦不为感官所制限；但并不因而即谓思维具有其自身所有之纯粹使用而无须感性之助，盖若如是则思维即无对象矣。吾人不能以本体为此种对象，盖因本体乃指“其与吾人所有之直观悟性完全不同之直观悟性”所有想当然之对象概念，其自身实一问题。故本体之概念，非对象之概念，而为与吾人感性之限界所不可避免必然联结之问题——此即能否有完全在吾人直观以外之对象之问题。此为仅能以不定态度答复之问题，即谓因感性直观不能无差别推及于一切事物，故留有其他不同种类之对象之余地；因之此种对象自不能绝对的否定，但因吾人并无关于此等对象之

确定的概念（盖因无范畴能作此种目的之用），亦不能主张其为吾人所有悟性之对象。

故悟性由此限制感性，但并不因而推广其自身所有之范围。在警告感性不可僭妄主张其能适用于物自身而仅限于现象之过程中，悟性固思维及“为其自身所有之对象自身”，但仅视之为先验的对象，此种对象乃现象之原因，因而其自身非现象，且不能思维之为量、为实在、为实体等等者（盖因此等概念常需“其所由以规定一对象”之感性的方式）。至此种对象是否在吾人内部中见之，抑在吾人以外见之，是否在无感性时，亦立即消灭，抑或在无感性时，尚能留存：凡此种种，皆完全非吾人所知者也。吾人如以其表象为非感性之理由，而欲名此种对象为本体，吾人固可任意为之。但因吾人绝不能应用吾人所有之悟性概念于此种对象，此种表象之在吾人，仍属空虚，除以之标识吾人感性知识之限界而留有吾人所不能以可能的经验或纯粹悟性填充之之余地以外，实无任何其他用处。

故此种纯粹悟性之批判，并不容许吾人在能呈现为现象之对象以外，创造对象之新领域，而趋入直悟的世界之迷途；不仅如是，且即此等对象之概念，亦不容吾人有之者也。其误谬——其明显为此种错误的尝试之原因，以及虽不能证明其尝试为是，但实辩解此等尝试者——实在背反悟性之职分，先验的使用悟性，以及使对象即可能的直观合于概念，而不使概念合于可能的直观，顾对象之客观的效力，实唯依据概念合于可能的直观之一点。至此种误谬，则由统觉及思维先于“表象之一切可能的确定顺序”之事实而来。故吾人之所应为者，在思维普泛所谓之某某事物；同时一方以感性的形态规定之，他方则使直观此事物之形相与抽象所表现之普遍的对象相区别。吾人所应留置不可为者，乃“仅由思维以规定对象”之一类形相——此纯为无内容之逻辑的方式，但在吾人视之，亦可为“与感官所限制之直观无关之对象自身存在（本体）之形相”。

＊＊＊

在终结先验分析论以前，吾人尚须附加数语，虽未见特殊重要，但为体系完备计，实可视为所必需者也。先验哲学所通常以之开始之最高概念，乃可能与不可能之区分。但因一切区分皆以一被区分之概念为前提，故尚须一更高之概念，此即普泛所谓对象之概念，但此乃

以相当然之意义用之，并未决定其为有为无者。以范畴为与普泛所谓对象相关之唯一概念，故辨别对象之为有为无，将依据范畴之顺序及在其指导下而进行。

（一）与总、多、一之概念相反，为抹杀一切事物之概念，即绝无之概念。故无任何可指之直观与之相应之概念，其对象为等于无。此如本体为"无对象之概念"（ens rationis推论的实在）不能列入可能性中，但亦不能即以此故而断言其为不可能；又如某种新基本力，在思维中容受之虽不自相矛盾，但在吾人之思维亦不为自经验而来之任何例证支持之，故不能以之为可能者。

（二）实在为有；否定为无，即"缺乏对象之概念"，如影、寒等（nihil privativum缺乏的无）。

（三）"直观之纯然方式"并无实体，其自身非对象而纯为对象（所视为现象者）之方式的条件，如纯粹空间与纯粹时间（ens imaginarium想象的实在）。此二者乃直观之方式，固为某某事物，但其自身非所直观之对象。

（四）"自相矛盾而不能成立之概念"之对象，因其概念不能成立，故其对象乃不可能者，例如两直线所作之图形（nihil negativum否定的无）。

故此种"无之概念"之区分表，应如下所列。（与之相应之有之区分，因此自明，毋待多述。）

无，为：

（一）无对象之空虚概念
（ens rationis）

（二）概念之空虚对象
（nihil privativum）

（三）无对象之空虚直观
（ens imaginarium）

（四）无概念之空虚对象
（nihil negativum）

吾人观（一）推论的实在与（四）否定的无之区别，盖因前者不列入可能性中，以其纯为空想故（虽不自相矛盾），而后者之与可能性相反，则以其概念即取消其自身故。但二者皆为空虚概念。反之，（二）缺乏的无及（三）想象的实在，则为概念之空虚资料。设无光线授与感官，则吾人不能表现黑暗，又若无延扩体为吾人所知觉，则吾人不能表现空间。故否定及直观之纯然方式，在其缺乏实在的某某事物时，皆非对象。

第二编 先验辩证论

导言

一 先验的幻相

吾人曾泛称辩证法为幻想之逻辑。此非指概括性理论而言；盖概括性乃真理，但以不充分之根据知之耳，且其知识虽不完备，亦不以此而谓为虚伪；故此种理论不能与逻辑之分析部分相分离。吾人更不能有正当理由视现象与幻相为同一之事物。盖真理或幻相不在对象中（在此对象为吾人所直观之限度内），而在吾人关于对象之判断中（在此对象为吾人所思维之限度内）。故谓感官无误谬实极正当——此非因感官常能判断正确，实因感官绝无判断故耳。是以真理与误谬以及引入误谬之幻相，唯在判断中发现之，即唯在对象与悟性之关系中发现之。在完全与悟性法则相合之知识中，并无误谬。在感官之对象中——以其绝不含有判断——亦无误谬。无一自然力由其自身能背反其自身所有之法则。故悟性（不受其他原因之影响），感官皆不能由其自身陷入误谬。悟性之不陷入误谬，盖因悟性若仅依据其自身所有之法则活动，则其结果（判断）自必与此等法则相合；与悟性之法则相合，乃一切真理中之方式的要素。至若感官则其中绝无判断，既无真实之判断，亦无虚伪之判断。今因吾人在悟性、感官二者以外，并无知识源流，故误谬纯由感性于不识不知中影响及于悟性而起，由此种影响乃致判断之主观的根据与其客观的根据混合，而使悟性违反其真实之机能[32]，——适如运动中之物体其自身常继续就同一方向之直线进行，但若受别一方向中活动之其他力量之影响，则顿成曲线运

动矣。欲使悟性之特殊活动与杂入悟性活动中之力量相分别，则必须视误谬判断为二力间之对角线——二力在两种不同方向规定判断，一若各包有一角——而分解此种复合活动为悟性及感性两种单纯活动。在纯粹先天的判断之事例中，此为先验的反省所应尽之职务，由此种反省，一如吾人以上所述，对于各表象皆使之归属其在各自相应之知识能力中所有之位置，因之一方及于他方之影响，亦从而辨别之矣。

吾人今非论究经验的（例如视觉的）幻相，此种幻相在"本为极正确之悟性规律"之经验的使用时所发生，由此种幻相，判断能力遂为想象力之影响所误；吾人所欲论究者仅在先验的幻相，此乃影响于"绝无在经验中行使意向之原理"，故在此种事例中吾人至少应有一种"原理所以正确"之标准。以其缺乏一切批判之警戒，此种先验的幻相遂引吾人完全越出范畴之经验的使用以外，而以纯粹悟性之纯然虚伪扩大，蒙蔽吾人。吾人今名"其应用全然限于可能的经验限界内"之原理为内在的，而名宣称超越此等限界者为超验的。所谓超验的，我并非指范畴之先验的使用或误用而言，盖此种先验的使用或误用，乃判断能力未受批判之正当制抑因而未充分注意纯粹悟性所能唯一容许其自由活动之境遇限界所生之误谬。我所指者乃鼓励吾人破弃一切境界范篱，夺获——不承认有所谓划境限界之——全然新领域之现实原理。故先验的与超验的非可通用之名词。吾人以上所述纯粹悟性之原理，仅容有经验的使用，而不容有先验的使用，即不容有推及经验限界以外之使用。反之，一原理撤废此等限界甚或实际指挥吾人超越此等限界者，则名之为超验的。吾人之批判如能显露以上所指一类原理中之幻相，则仅限于经验的使用之原理，与此等超验的相对立，可名之为纯粹悟性之内在的原理。

由纯然模拟推理方式所成之逻辑的幻相（方式的误谬推理之幻相）。全由不注意于逻辑的规律而起。苟一旦注意吾人目前之事例，则此幻相立即完全消失。反之，先验的幻相则即在已发现其为幻相及由先验的批判明知其无实效以后，亦不终止（例如"世界必须有一时间上之起始"云云命题中之幻相），其原因则在吾人所有理性（主观的所视为人类知识之能力）之使用，本有基本的规律及格率，以及此等规律及格率皆具有客观的原理之外形。于是吾人乃以吾人所有概念互相联结之主观的必然性（此乃胜于悟性者），视为物自身之规定中所有客观的必然性。此为不能避免之幻相，亦犹吾人观海终不免视天际水

平高于海岸（此因由较高光线视天际水平耳）；更引一较适之例，则天文学家亦不能免视月初升时较大于常时，彼固不为此幻相所欺者。

故先验辩证论以能显露超验的判断之幻相即已足，而同时又注意不为其所欺。至此幻相应如逻辑的幻相，实际消失而终止其为幻相云云，则绝非先验辩证论之所能成就者也。盖今所论究者乃自然的而不可避免之幻相，此种幻相本依据主观的原理，而欺蔽吾人貌似客观的；至逻辑的辩证论，则在其摘发虚妄推理时，仅论究其应用原理时之误谬，或论究其模拟此种推理时所有人造之幻相。故实有一种纯粹理性之自然的不可避免的辩证法——此非愚者因缺乏知识而惑乱其自身之辩证法，亦非伪辩之士欲惑乱有思虑之民众特意发明之辩证法，乃与人类理性不可分离之辩证法，且即显露其为欺妄，亦不能终止其惑乱理性而仍继续陷理性于一时迷妄，时时须更正之者也。

二 纯粹理性为先验的幻相之所在处

甲、论理性

吾人一切知识始自感官进达悟性而终于理性，理性以外则无"整理直观之质料而使之隶属于思维之最高统一"之更高能力矣。顾我欲说明此种知识之最高能力，颇感困难。盖理性与悟性相同，能用之于纯然方式的方面（即逻辑的形态），理性在其中抽去知识之一切内容。但理性又能有实际的使用，盖因理性在其自身中具有某种概念及某种原理之源泉，而此种概念及原理，理性皆非自感官或悟性假借来者。前一能力（按即方式的使用）久为逻辑学者所规定为间接推理之能力（以与直接推理consequentiis immediatis 相区别）；但后一能力（即其自身产生概念之能力）之性质，则就此定义不能理解之。今因吾人分理性为逻辑的能力与先验的能力，故吾人不得不推求关于此"包含此两种概念若隶属于其下者之知识源流"之一种更高概念。由悟性之概念类推，吾人固可期待逻辑的概念能为先验的概念之关键，而逻辑概念之机能表，能立即与吾人以理性概念之系谱者也。

在先验逻辑之第一卷中，吾人以悟性为规律之能力；今名理性为原理之能力以之与悟性相区别。

“原理”一名词，意义甚含混，通常指凡能用为原理之任何知识而言（即令此种知识就其自身及就其本来之起源言，本非原理）。一切普遍命题，乃至由归纳自经验得来之普遍命题，皆能在三段推理中用为大前提；但其自身并不因此而为原理。数学公理（例如两点之间仅能作一直线）乃先天的普遍知识之例证，故对于所能包摄于其下之事例，自当名为原理。但我不能因此谓我自原理以知普泛所谓直线之性质及此直线之自身，盖此直线我仅能在直观中感知之也。

故由原理所得之知识，仅为我由概念以知“普遍中之特殊”之一类知识。因之，一切三段推理皆为“由原理演绎知识”之形相。盖大前提常授与一概念，凡包摄于此概念下——一若包摄于一条件下——之一切事物，皆依据原理而自此概念知之。今因任何普遍的知识皆能用为三段推理中之大前提，且因悟性以此种普遍的先天命题提示吾人，故此等命题就其可能之使用而言，亦能名之为原理。

但若吾人就此等命题之由来以考虑命题之自身，则纯粹悟性所有之基本命题，殆非根据概念而来之知识。盖若吾人不为纯粹直观（在数学中）或“普泛所谓可能的经验之条件”所支持，则此等命题即非先天的所可能。“一切发生之事物皆有一原因”云云之命题，不能仅自“普泛所谓发生之概念”推论而得；事正与之相反，此种命题乃指示——关于所发生之事物，吾人如何能在经验中获得任何实际确定之概念——之基本命题。

是以悟性绝不能提供“自概念而来之任何综合知识”；此种自概念而来之综合知识应毫无制限，当然名之为原理者。但一切普遍的命题亦能以比较的意义称之为原理。

此为久所期望之事——在某时期（谁知其为何时！）或能实现——即吾人应能返溯之民法所有之普泛原理以免民法之无限增加。盖唯在此等原理中，吾人始能期望发现吾人所欲称为立法简易化之秘密。在此领域中，法律仅为“欲使自由能完全与其自身调和”（按即不自相抵触）所加于吾人所有自由之制限；盖因法律之目的在——完全吾人自身所建立，且由此等概念吾人自身即能为其源因之——某某事物（按即完全自津之道德）。但对象自身即事物之本性应从属原理，且应依据纯然概念规定之云云，此一种要求即非不可能，至少亦与常识大相违反。顾不问其如何（此为吾人仍应研讨之问题）自原理引来之知

识，与仅由悟性所得之知识，其绝不相同，至少今已明证之矣。悟性知识自亦能采取原理之形式而先于其他某某知识，但就其自身言，在其为综合的知识之限度内，悟性知识并不仅依据思维，且在自身中亦不包有自概念所得之普遍事物。

悟性可视为由规律以保持现象统一之能力，理性可视为在原理下保持悟性规律之统一之能力。故理性绝不直接应用于经验或任何对象，而仅应用于悟性，盖欲借概念与"悟性之杂多知识"以先天的统一，此种统一可名之为理性之统一，与悟性所能成就之统一，种类绝不相同也。

此为完全不用例证即能使人明晓关于理性能力之普遍概念。至此等例证，则待论究进展时提示之。

乙、理性之逻辑的使用

通常在直接所知与间接推论所得之二者间，设有区别。三直线所包围之图形，其中有三角，此为直接所知者；但此等三角之和等于二直角，则纯自推论得之者。唯因吾人常用推论，积久成习，不再注意此种区别，此如在所谓感官之错觉中，履行实际仅自推论所得者视为直接所知觉之事物。在一切推理之进程中，皆先有一基本命题，其次有一其他命题，即自基本命题引得之结论，以及最后复有"结论之真理所由以与基本命题之真理不可分离的"联结之推理法（逻辑的归结）。推论所得之判断如已如是包含于先在之判断中，即此判断可无需第三表象之媒介而自"先在判断"中引得之，此种推理法名为直接的推理（consequentia immediata）——我则宁名之为悟性推理。但若除基本命题中所包有之知识以外，尚需其他判断以产生其结论者，此种推理法应名为理性推理（Vernun- ftschluss）。在"人皆有死"之命题中，已包含"若干人必有死""若干必有死者为人""绝无不死之道者为人"等等之命题；故此等命题乃自"人皆有死"命题之直接结论。反之，"一切有学问者必有死"之命题，并不包含在基本命题中（盖有学问者之概念绝不在此基本命题中发现），仅能由一间接判断自基本命题推论得之也。

在一切三段推理中，我最初由悟性思维一规律（大前提）。其次我由判断力包摄所知之某某事物于规律之条件下（小前提）。最后，由规律之宾词，即先天的由理性以断定由此所知者（结论）。故视为

规律之大前提，在所知者与其条件之间所表现之关系，乃各种不同三段推理之根据。因之，三段推理与判断相同，依据判断在悟性中所由以表现"所知者之关系"之不同方法共有三种：即断言的、假设的、抉择的三者是也。

一如通常所习见，构成结论之判断如成为问题——审察其是否由已授与之判断推论而来，以及是否由之思维一绝不相同之对象——则我在悟性中探求此结论之所主张，以发现其是否依据普遍规律从属某某条件。我若发现此一种条件，又若结论之对象能包摄在所与之条件下，则其结论乃自对于知识之其他对象亦能有效之规律演绎而来者。由此观之，理性在推理中努力使由悟性所得之种种杂多知识，规约至最小数目之原理（普遍的条件），由是以达其中之最高可能的统一。

丙、理性之纯粹使用

吾人能否使理性孤立，如视之为孤立则理性是否为"纯自理性发生且理性由之与对象相关之概念及判断"之独特源流；抑或理性仅为以"所谓逻辑的之某种方式"加于所与知识之一种附属的能力——此一种能力乃由以规定"由悟性所知者之相互关系"，在其能由比较以完成此事之限度中，使低级规律包摄于高级之规律下者（即此等规律其条件乃包括低级之条件在其所有之范围内者）？此为吾人今所准备论究之问题。就事实言，规律之增多及原理之统一，乃理性之要求，其目的在使悟性彻底自相一致，正与悟性使直观之杂多从属概念，由是而联结杂多相同。但此一种原理对于对象并不规定任何法则，且不包含认知或规定对象本身所以可能之任何普泛的根据；仅为有条理的整理吾人悟性所有之主观的法则，即由悟性概念之比较，此种原理能规约此等概念至最少可能的数目；且此种原理并不能使吾人有正当理由要求对象具有适于悟性之方便及开展悟性等类之齐一性；故吾人不能以任何客观的效力归之于其格率。一言以蔽之，其问题为：理性自身——即纯粹理性——是否先天的包有综合的原理及规律，且此等原理以何而成？

关于"纯粹理性在其综合知识中所有之先验原理"所依据之根据，理性在三段推理中之方式的逻辑的进程，实与吾人以充分之指导。

第一，理性在三段推理中并不“为欲使直观从属规律”而与直观相关，唯与概念及判断相关。因之，即令纯粹理性与对象有关，亦非与对象及对象之直观有直接关系，仅与悟性及悟性之判断有关耳——悟性及悟性之判断最初直接处理感官及其所有直观，目的在规定其对象。故理性之统一非可能的经验之统一，根本与此种统一不同，盖此种统一乃悟性之统一。“凡一切发生之事物皆有一原因”之命题，非由理性所知亦非由理性所规定之原理。此种原理乃使经验统一可能者，绝不借助于理性，理性则以其脱离此种与可能的经验之关系，纯自概念绝不能设置任何此种综合的统一者也。

第二，理性在其逻辑的使用中，唯在发现其判断（结论）之普遍的条件，而三段推理之自身亦不过由“包摄其条件于普遍的规律（大前提）下”所成之判断而已。今因此种规律之自身亦复从属理性之同一要求，故凡在实行可能时必须推求条件之条件〔由上溯推理（Prosyllogismus）推求之〕，因此普泛所谓理性所特有之原理在其逻辑的使用中明为：——对于“由悟性所得受条件制限之一类知识”推求其不受条件之制限者，由此使受条件制限者之统一完成。

但此种逻辑的格率仅能由吾人假定以下之点而成为纯粹理性之原理，即若有受条件制限之事物授与时，则其互相从属所有条件之全部系列——此一种系列因其为互相从属之全部系列，故其自身为不受条件之制限者——亦同一授与，即此等条件系列包含在对象及其联结中。

此一种纯粹理性之原理明为综合的；盖受条件制限之事物分析的仅与某种条件相关而不与“不受条件制限者”相关。由此种原理自必亦随而发生种种综合命题，关于此等命题，纯粹悟性——盖因悟性仅与可能的经验之对象相关，此种对象之知识及综合则常为受条件制限者——绝无所知。此不受条件制限者如容认其现实性，则应就其与一切受条件制限者相区别之一切规定中特别考虑之，由此自必产生许多先天的综合命题之质料。

但自此种纯粹理性之最高原理所发生之原理，其与一切现象相关，殆为超验的；即此种原理绝不能有任何适切之经验的使用。故此种原理与一切悟性原理全然不同，悟性原理之使用纯为内在的，盖因悟性原理所有之主题，仅为经验之所以可能。今试就“条件系列（不问

其在现象之综合中或在普泛所谓事物之思维中）推及于不受条件制限者”之原理而言。此种原理是否具有客观的应用性？关于悟性之经验的使用，此种原理所包含之意义如何？抑或并无此种客观的有效之理性原理，而仅为一逻辑的教条，由其上溯层层更高条件以趋向完成，因而与吾人知识以最大可能之理性统一？其殆误以理性此种必然要求视为纯粹理性之先验原理，以及吾人过于草率从事，在对象本身中设定完成无止境之条件系列欤？在此种情形中，是否有其他误解及幻想潜入三段推理中，盖其大前提（与其谓之假设，毋宁视为主张）自纯粹理性而来，顾乃自经验以上溯其条件？解答此种问题实为吾人在先验辩证论中之事业，此种辩证性质，吾人今将努力自其在人类理性中所深密隐藏之源流以阐明之。今分辩证论为两章，首章论究纯粹理性之超验的概念，次章论究其超验的及辩证的三段推理。

第一卷 纯粹理性之概念

不问吾人对于自纯粹理性而来之概念其所以可能应如何决定，至少此种概念之非由反省得来而仅由推理得来则甚确。悟性概念亦为吾人在经验之先，“且为经验故”而先天的思维之者，但悟性概念仅包含“对于现象所有反省之统一”而已（在此等现象必然属于可能之经验的意识之限度内）。对象之知识及规定，唯由悟性概念而可能者。悟性概念乃最初提供推理所必需之质料者，且无对象之任何先天的概念——悟性概念能自其推得——在其前。在另一方面，则悟性概念之客观的实在性，唯建立在以下之事实上，即因悟性概念构成一切经验之智性的方式，自必常能展示其在经验中之应用。

“理性概念”之名称已预行指示吾人之所论究者，不容局限于经验之某某事物，盖因理性概念所与之有关之知识，乃任何经验的知识（乃至“可能的经验或知识之经验的综合”之全体）仅为其一部分之一类知识。无一现实经验曾完全与之适合，但一切现实经验皆隶属之。理性概念能使吾人思考（Begreifen），悟性概念则使吾人领悟（Verstehen）（用以与知觉相关时）。理性概念如包有不受条件制限者，则与一切经验所隶属但其自身绝不为经验对象之某某事物相关——此某某事物乃理性在其推理中自经验以引达之者，且依据之以评量衡度其经验的使用之程度，但其自身则绝不成为经验的综合之一连锁。顾若此等概念具有客观的效力，可名之为推理所得之概念（conceptus ratiocinati 正当推理所得之概念）；设无此种效力，以其

貌似推理所得而窃得承认者， 则可名之为推论之概念（conceptus ratiocinantes 伪辩的概念）。但因此事仅能在纯粹理性之辩证的推理一章中证明之，故吾人今尚不能论究之。同时，正与吾人名纯粹悟性概念为范畴相同，吾人对于纯粹理性概念应与以一新名称，而名之为先验的理念。吾人今将说明此名称而申述其所以正当之理由。

第一节 泛论理念

吾人之言语虽极丰富，但思索者常觉其自身缺乏严格适合其概念之名词而致惶惑，且因缺乏名词故，彼不能实际使他人——甚或其自身——理解其概念。制造新名词乃在言语中立法，其事鲜能有成；且在吾人求助于此最后方策以前，不如在古语陈言中检讨，审察其中是否已备有此概念及其适切之名词。即令一名词之旧日用法，由引用此名词者之疏忽以致意义晦昧，但固执此名词之特有意义（是否与本来所用之意义相同，虽仍可疑）较之因不能使他人理解吾人之概念而致摧毁吾人之目的者，固远胜多矣。

以此之故，如仅有一名词，其设定之意义完全与某一概念相合，则因使此概念与其类似之概念相区别，乃极重要之事，故应善用此名词，不可仅为辞藻富赡计，用为其他名词之类同语，而应严密保持其自身固有之意义。否则此名词极易令人不注意其唯一特有之意义，而湮没于意义相远之其他一群名词中，且唯此一名词所能保持之思想亦因而丧失矣。

柏拉图所用理念（Idee）一名词，其意义所在，异常明显，不仅绝不能自感官得之，且远超（亚里士多德所论究之）悟性概念，诚以在经验中从未见及与此理念相应之事物。盖在柏拉图，理念乃事物本身之原型，非以范畴之型态仅为可能的经验之枢纽者。以柏拉图之见解言之，理念乃自最高理性发生，自此最高源流成为人类理性所分有，人类理性今虽已非其本有之状态，但由还忆之进程（此即名为哲学）刻苦努力以还忆今已晦昧之旧日理念。我今不欲在文字上论究柏拉图所系属于此名词之意义。我仅须提示以下一点，即比较一著作者在日常谈话中或在著作中，关于其论题所表现之思想而发现吾人理解其思想实远过于彼自身，此为屡所见及之事。如柏拉图因并未充分确定其概念，故有时彼之言说甚或思维，与其自身之志向相反。

柏拉图极知吾人之知识能力，在“仅依据综合的统一以缀合现象，俾吾人能领悟此等现象为经验”以外，尚感有遥为深远之需要。彼知吾人之理性自然崇高其自身以形成远超经验领域，即并无一所与之经验对象能与之相应，但仍须认为具有其自身之实在性，而绝非空想之知识。

柏拉图在实践的[33]领域，即在依据于自由——自由又复依据于理性所特产之知识——之领域中，发现其理念之主要例证。凡欲自经验引申德行之概念，而使（如多数人实际之所为者）至多仅能用为极不完全一类说明之例证者，成为由此以引申知识之范型，则将使德行成为依时代环境而变迁之事物，此乃一种不容构成任何规律意义晦昧之怪物。反之，吾人皆知如以某人为德行之范型，则“吾人所以之与所指为范型者相比较而唯一由之以判断其价值之真实原型”，仅在吾人心中发现之。此真实原型乃德行之理念，至经验之可能的对象对于此理念则仅用为例证（证明理性概念之所命令者，在某程度内能实行之）而非视作原型。谓世无一人其行动曾切合于所包含在德行之纯粹理念中者云云，亦绝不足以证明此种思想之为空想。盖对于“道德价值或违反道德”之任何判断，其所以可能，亦仅由此理念；故理念实用为一切行为趋向道德完成所不可欠缺之基础——人类性质中所不可测知之障碍，虽使吾人离道德之完成甚远。

柏拉图之共和国已成为谚语，视为仅能存于无聊思想家脑中之幻想的完成之显著例证，白罗克（Brucker）曾以此哲学家所云“君主唯在参与此等理念始能统治完善”为笑谈。但吾人则与其借词于不能实行（此为最无聊而最有害之借口）视为无益而置之不顾，不如追求此种思想，至此大哲学家所不能领导吾人之处，则当更益努力阐发其原有意义。容许——依据“使各人之自由与一切他人之自由相调和之法则”——最大可能的人类自由之宪法（我之所以不言最大幸福者因幸福自必追随自由而来耳）实为一必须有之理念，不仅在初次制定宪法时且在一切法律中皆必奉为根本原理者也。盖在制定宪法及法律之始，吾人务须将现实存在之一切障碍置之不顾，盖此等障碍并非不可避免自人类之本性发生，乃起于一种极可矫正之原因，即在制定法律时忽视此等纯粹理念故耳。世实无较之庸俗陈诉于所谓与理想相反之经验云云，在哲学家更为有害更为无价值者。盖若此等制度在适当时期已依据理念建立，且若此等理念不由消除一切善意之粗朴概念（正因其自经验引来）所更替，则此种与理想相反之经验绝不存在。立法行政愈

与以上所举之理念相调和，则刑罚愈希，故主张（如柏拉图所主张者）在一完善之国家绝不需要刑罚，实为至理名言。此种完善国家固绝不能实现；但无碍于此理念之为正当，理念欲使人类之法律制度日近于最大可能的完成，乃提此极限为其范型耳。盖人类所能到达之最高境域为何，理念与实现之间所有间隙之程度若何，乃无人能答——或应答——之问题。盖其结果一以自由为断；且超越一切特殊之制限者，即在此自由之权能中。

但此不仅在人类理性展示真实因果作用之处，在理念成为（行为及其对象之）主动的原因之处，即在道德领域中，即就自然自身而言，柏拉图亦正确见有"自理念起源"之明显证据。一植物、一动物以及宇宙之整然有序——乃至全自然界——皆明显展示彼等唯依据理念而可能者，且虽无一生物在其个体存在之情形中与此一种类中之最完全之理念相合，正如任何人不能与其心中所有视为其行动模范之"人性理念"相合，但此等理念仍完全在最高悟性中规定每一理念为一个体、为一不变之事物以及为种种事物之根本原因。仅有事物之总体——在其构成宇宙之交相联结中——完全适合于理念。吾人若就柏拉图之表现方法，去其已甚，则此哲学家之精神自反省"物质的世界秩序"之模写方法飞至依据目的——即依据理念——之世界秩序之有计划有体系的布置，实为足值尊敬及师法之一种创业。但唯关于道德、立法、宗教等之原理，——此处经验自身（在关于善之事例中）乃由理念而可能者，（至理念之经验的表现，自必常为不完全者）——柏拉图之教导始展示其异常特殊之功绩。此功绩之所以不得人之承认者，正由依据经验的规律以判断之耳，顾所视为原理之经验的规律，其无效力已由其自身证明之矣。盖在与自然有关之范围内，经验固提供规律而为真理之源泉，但关于道德法则，则经验不幸为幻相之母矣！世无较之自"所已为者"引申规定"所应为者"之法则，或以局限"所已为者"之制限加于"所应为者"之上，更为可责难者也。

但追求此种种意见，虽所以与哲学以特殊尊严，但吾人同时必须从事于平淡无奇而有实绩之事业，即平整地基使其足以支持此等宏壮无比之道德殿宇是也。盖此地基已为理性——在其自信而无效果之搜寻秘藏中——在各方实施之地下工作所腐蚀，而危及上层建筑之安固矣。故吾人现今之任务，在得洞察纯粹理性（其原理及理念）之先验的使用，俾吾人能规定——及评衡——纯粹理性之势力所及，及其真实的价值。但在此等导言终结以前，我恳求有哲学兴趣者（此较通常多

数人所谓有哲学兴趣者意义更为深远）如信任我所论述，则当严密保持“意典”（Idee 理念）一名词之本有意义，庶不致成为通常杂乱无章用以指示各种表象之名词之一，而使学问有所损失。至关于各种表象，并不缺乏其可适合之名词，吾人固无须侵犯其中任何名词之领域。今举示其“系列的排列”如下。纲乃普泛所谓之表象（repraesentatio）。隶属于纲者为具有意识之表象（知觉 perceptio）。仅与主观相关视为“主观状态之变状”之知觉为感觉（sensatio），客观的知觉为知识（cognitio）。知识则或为直观，或为概念（intuitus vel conceptus）。前者直接与对象相关乃单一的，后者以种种事物所共有之形态间接与对象相关。概念或为经验的概念，或为纯粹的概念。纯粹概念在其纯然原始于悟性之限度内（并非感性之纯粹心象），名为悟性概念。“自悟性概念所成而超越经验可能性”之概念，为理念（Idee），即理性概念。凡熟知此等区别者，如闻将赤色之表象称为“意典”（Idee），必不能忍受。盖此赤色表象即名之为悟性概念，亦所不许者也。

第二节 先验的理念

先验分析论已明示吾人，知识之纯然逻辑的方式，其自身中如何能包有本源的纯粹的先天概念，此种概念能先于一切经验表现对象，更切实言之，即指示“唯此能使对象之经验的知识可能”之综合的统一。判断之方式（转变为“综合直观”之概念）产生“指导悟性在经验中一切使用”之范畴。吾人自亦能假定：三段推理之方式，当其应用于在范畴指导下直观之综合统一时，自含有产生特殊的先天概念之根源，此特殊的先天概念吾人可名之为纯粹理性概念，或先验的理念，此等理念依据原理以规定“悟性在处理经验全体时应如何使用之道”。

理性在其推理中之机能，乃理性依据概念所产生之“知识之普遍性”所成，三段推理之自身即为一种判断，此种判断乃在其所有条件之全部范围内先天的所规定者。“卡乌斯必有死”之命题，我固能仅由悟性自经验得之。但我则推求包含“判断之宾词（普泛立言）所由以授与之条件”之一类概念（在以上之例中则为人之概念）；且在我归摄宾词于此条件下（此条件乃就其全部范围言之，例如人皆有死）以后，我依据之，进而规定我所有对象之知识（卡乌斯必有死）。

因之，先在一所与条件之下，就大前提之全部范围思维其宾词以后，在三段推理之结论中，即限制此宾词属于某一对象。与此一类条件之关系，其完全外延量，名为普遍性（universalitas）。在直观之综合中，吾人具有与此相应之总体性（universitas）即条件全体。故理性之先验的概念实不过——对于任何所与之受条件制限者之——条件全体之概念。今因唯不受条件制限者始能使条件全体可能，反言之，条件全体其自身常为不受条件制限者，故纯粹理性概念吾人能普泛以不受条件制限者之概念说明之，而视为包有综合受条件制限者之根据。

纯粹理性概念之数，殆等于悟性由范畴所表现之"关系种类"之数。故吾人第一应推求一主词中所有断言的综合之不受条件制限者；第二，应推求一系列中所有各项之假设的综合之不受条件制限者；第三，应推求一体系中所有各部分之抉择的综合之不受条件制限者。

于是适有同一数目之三段推理种类，每一种类之三段推理由上溯推理以推演至不受条件制限者：第一，推演至其自身绝不能作为宾词之主词；第二，推演至其自身不再有任何前提之前提；第三，推演至完成其分类不再需要任何事物之"分类所有项目之集团"。纯粹理性概念（条件综合中所有全体性之概念）至少在其以"扩大悟性之统一（苟为可能者）至不受条件制限者"之任务加之吾人时，乃必须有之概念，且为根据于人类理性之本质者。但此等先验的概念并无与之适合之具体的使用，故除以"虽推穷至极限，同时亦完全自相一致"云云指导悟性以外，实无其他效用。

但当吾人言及条件全体及"不受条件制限者"视为一切理性概念之通用名称时，吾人又遇及一不能废去之名词，且此名词亦由于长期误用，以致意义晦昧，而不能安全使用之者。绝对的（Absolut）之名词即为此种——就其本有之意义言乃适用于一概念，此一概念在同一国语中绝无其他名词能正确适合之者——少数名词之一。故若丧失此名词，或随意使用此名词（此等于丧失），则必随而丧失此概念自身。且因在此种事例中其概念为理性所最注意之概念，丧失此概念自必大有害于一切先验哲学。绝对的之名词今屡用以指示"某某事物之为真实乃就其自身即就其内部的性质考虑之者"。以此种意义言之，则绝对的可能乃指其自身（Interne）可能而言——实际，自身可能乃对于一对象所能言及之最小限度。在另一方面，此一名词有时又用以指示"某某事物在一切方面皆有效，毫无制限"，例如绝对的独裁政治，以此种意

义言之，则绝对的可能乃指在一切关系中（一切方面）可能而言——此为关于事物可能性所能言及之最大限度。吾人常见此两种意义联合为一。例如凡内部不可能者乃在任何关系中之不可能者，即绝对不可能者。但在大多数之事例中，此两种意义相去甚远，我绝不能断言因某某事物自身可能，故在一切关系中亦可能，即绝对可能者。如我以后所欲说明者，绝对的必然性绝不能常依据内的必然性，故不能以此二者为同义异名之事。设某某事物之相反方面，就其内部之性质言，为不可能者，则此相反之事物自亦在一切方面中不可能，因而此事物自身为绝对的必然。但我不能反用此推理，而断为某某事物如绝对的必然，则其相反方面为内部的不可能，即以事物之绝对的必然性为内部的必然性。盖此内部的必然性在某某事例中乃一异常空虚之名词，吾人绝不能以任何概念系属之者，而一事物在一切关系中（对于一切可能的事物）之必然性概念，则包有某种十分特殊之规定。今因丧失在思辨学问为最重要之概念，绝非哲学家所漠不关心之事，故我信确定概念所依存之名词而谨密保存之，当亦哲学家所不能等闲视之者也。

我就广义用此"绝对的"之名词，以与仅比较的——即在某种关系内——适用有效者相对立。盖后者为条件所制限而前者则无制限适用有效者也。

顾理性之先验的概念，唯在指向条件综合中之绝对的全体，除到达绝对的——即在一切关系中——不受条件制限者以外，绝不中止。盖纯粹理性以一切事委之悟性——仅有悟性直接应用于直观之对象，或宁谓为应用于想象力所综合之对象。理性自身则专与悟性概念使用中之绝对的全体相关，而努力使在范畴中所思维之综合统一到达完全不受条件制限者。吾人可名此种"现象之统一"为理性之统一；由范畴所表现之统一，则名之为悟性之统一。因而理性仅与"悟性之使用"相关，但此并非在悟性包有可能的经验根据之限度内（盖条件之绝对的全体之概念，不能应用于任何经验，诚以无一经验为不受条件制限者），乃仅欲规定悟性趋向——悟性自身关于此种统一并无概念之——某种统一之方向，以及联结"悟性关于一切对象之种种活动"成为一绝对的全体耳。故纯粹理性概念之客观的使用，常为超验的，而纯粹悟性概念之使用，则依据其性质且因其仅应用于可能的经验，自必常为内在的。

我所谓理念乃指理性之必然的概念，对于此概念，无相应之对象能在感官之经验中授与者。故今所研讨之纯粹理性概念，乃先验的理念。此等理念乃纯粹理性之概念，盖因其视经验中所得之一切知识为由条件之绝对的全体所规定者。但此等理念非任意所制造者，乃由理性自身之本质所设置，故与悟性之全体使用有必然的关系。最后，理念乃超验的且超越一切经验之限界；无一适合于先验的理念之对象，能在经验中见及。我若言及理念，顾就其对象而言，则又视为纯粹悟性之对象，则我言之过大，即超越对象之范围，但就其与主观之关系而言，即就其在经验的条件下之现实性而言，则以同一理由我又言之过狭，即其实现性甚小，盖因理念乃一"最大限度之概念"，绝不能具体的与之符合以授与吾人者也。今因在理性之纯然思辨的使用中，后者（即在经验的条件下规定理念之现实性者），方为吾人之全部目的，且因接近于绝不能实际到达之概念，即令接近亦使吾人所处之地位无异于此种概念之全然无效，故吾人谈及此种概念，谓——此仅一理念耳。一切现象之绝对的全体——吾人亦可谓为——仅为一理念，盖因吾人绝不能表现之于心象，故此永为一不能解决之问题。但因另一方面，在悟性之实践的使用中，吾人之唯一任务在实行规律，故实践理性之理念常能具体的实际授与吾人（虽仅部分的）；此实一切理性之实践的使用所不可欠缺之条件。理念之实现，固常有制限及缺陷，但并无一定范围以限制理念，即常在"绝对的完成之概念"之影响下实现之。故实践的理念常有绝大的效果，且因其与吾人现实行为相关，实为绝对所必需者。理性在此处确行使"其为事物原因"之力，以实现其概念中之所包含者；故对于此种智慧，吾人不能轻视之而谓此仅一理念而已。反之，正因其为"必然统一一切可能的目的"之理念，故必视为根本的——最少为制限一切事物之——条件，而用作一切实践行为之标准。

吾人对于先验的理性概念，虽谓此等概念仅为理念，但此绝不能视为其意义乃指此等概念为多余而空虚。盖即此等概念不能规定任何对象，但在一根本的及不为人所觉察之形相中，仍能对于悟性尽其职务而为悟性之扩大使用及一贯使用之法规。悟性并不因此较之由其自身之概念所当有之对象知识，获得更多任何对象之知识，但为获得此种知识计，悟性实因此而得更良好更广大之指导耳。加之——吾人在此处仅须提及而已——理性概念或能使自然概念转移至实践概念，且在此种途径中能维护道德理念而使道德理念与理性之思辨的知识相联结。凡此种种，吾人必俟之以后之说明。

依据吾人之计划，姑置实践的理念不问，而仅在其思辨的方面考虑理性，或更限制吾人自身，仅在先验的使用方面考虑之。就此点而言，吾人必须遵由吾人在范畴演绎中所采取之步骤；必须由考虑"自理性而来之知识"之逻辑的方式，以审察理性是否因此或亦能为——使吾人能视对象自身为"与理性机能之一相关"而先天的综合的所规定者之——概念之源泉。

若以理性为知识之某种逻辑的方式之能力，则理性实为推理之能力，即间接判断（由于包摄可能的判断之条件于所与判断之条件下）之能力。所与判断乃普遍的规律（大前提）。包摄其他可能的判断之条件于规律之条件下者为小前提。"应用规律之主张于所包摄之事例"之实际判断为结论。规律从属某种条件，普遍的有所立言。规律之条件乃见其在实际的事例中实现之。凡在此条件下所主张为普遍的有效者，在包含此条件之实际的事例中应亦视为有效。故理性由"构成一条件系列之悟性活动"以到达知识，极为明显。如是我到达"一切物体皆为可变者"之命题，仅由较远之知识（其中未见有物体之概念，但固包含此概念之条件者），即由"凡复合之一切事物皆为可变者"开始；我由此进达较近而包摄在第一命题之条件下之命题，即"物体为复合者"之命题；最后我由此命题转移至联结较远知识（可变者）与实际在吾人目前之知识之第三命题，因而结论为"物体乃可变者"——以此种进程，我由一条件系列（前提）到达知识（结论）。凡其例证已授与吾人（在断言的或假设的判断中）之一切系列，皆能连续进行；因之此种理性之同一活动成为复合推理（ratiocinatio polysyllogistica），此为在条件方面（per prosyllogismos 上溯推理） 或在受条件制限者方面（per episyllogismos 前进推理）能延长至不知所止之推理系列。

但吾人立即觉知上溯推理（即在所与知识之根据或条件方面所推得之知识，易言之，三段推理之上升系列）之连锁或系列，其与理性能力之关系，与下降系列（即理性由前进推理在受条件制限者之方向中进展）之连锁或系列与理性能力之关系，大有不同者也。盖因在前一事例中，其所与之知识（结论）仅为受条件制限者，故吾人除假定其在条件方面所有系列中之一切项目（前提系列中之全体）皆授与吾人以外，不能由理性到达此种知识（结论）；仅在此种假定上吾人目前所有之判断乃先天的可能者；反之，在受条件制限者一方面，吾人关于其结果，仅能思维其在转化进程中之一系列，无一结果为吾人所曾预想者或已完全授与者，故纯为具有潜在力量之进展。是以若以知

识为受条件制限者，则理性不得不视上升方向中之条件系列为已完成，为已全体授与者。但若同一知识以之为其他知识之条件，而此知识又为构成下降方向之结果系列者，则理性对于此种进展在下降方面（a parte posteriori）应进至何种程度，以及其系列全体是否可能，皆可完全置之不问者也。盖此种知识为推得结论计，实为需此种系列，由其上升方面之根据已充分决定其结论而确保之矣。至条件方面之前提系列，则或能有第一项目为其最高之条件，或者无此种项目（在此种事例中，其条件系列在上升方面乃无制限者）。但不问如何，乃至即承认吾人绝不能总揽条件之总体，顾系列则仍必包有此种总体，且若以"所视为自条件系列所得结果"之受条件制限者为真实，则全部系列亦必无条件真实。此实为理性之必然要求，理性宣告其知识为先天的所规定且为必然的，或以知识自身为先天的必然的，在此种事例中，知识无需根据，又若此知识为引申而来之知识，则以之为根据系列之一项目，至此种根据系列之自身，就其为系列而言，乃无条件真实者也。

第三节 先验的理念之体系

吾人现今并不论究逻辑的辩证（此乃抽去一切知识内容，限于显露在三段推理之方式中所隐藏之误谬者），唯论究先验的辩证，此应完全先天的包含"自纯粹理性而来之某种知识以及推理所得之某种概念"之起源所在者，此种知识及概念之对象绝不能经验的授与吾人，因而完全在纯粹悟性能力之范围以外。自吾人所有知识之先验的使用在推理中及在判断中必与其逻辑的使用有关之自然关系观之，吾人推定仅能有三种辩证的推理，与理性所能由之以原理到达知识之三种推理相应，且在一切辩证的推理中，理性之任务，乃自"悟性永为所局限"之受条件制限者之综合，上达悟性所绝不能到达之不受条件制限者。

在一切吾人所有之表象中，普遍所见及之关系为：（一）与主观之关系；（二）与对象之关系，对象则或为现象，或为普泛所谓思维之对象。吾人如总合主要分类与细目二者而言，则表象之一切关系（吾人对之能构成一概念或一理念者）共有三种：（一）与主观之关系；（二）与现象领域中"对象之杂多"之关系；（三）与一切普泛所谓事物之关系。

一切普泛所谓纯粹概念与表象之综合的统一有关，但其中纯粹理性概念（先验的理念），则与一切普泛所谓条件之不受条件制限之综合统一有关。故一切先验的理念可列为三类，第一类包含思维的主观之绝对的（不受条件制限之）统一；第二类包含"现象之条件系列"之绝对的统一；第三类则包含"普泛所谓思维之一切对象所有条件"之绝对的统一。

思维的主观为心理学之对象，一切现象之总和（世界）为宇宙论之对象，而包含"一切吾人所能思维者所以可能之最高条件"之事物（一切存在之本源存在）则为神学之对象。是以纯粹理性对于先验心灵论（psychologia rationalis）、先验宇宙论（cosmologia rationalis）、最后对于先验神学（theologia transzendentalis ）提供理念。悟性对于此三类学问任何一类计划亦不能有，且即有理性之最高逻辑的使用为之后援，即由"吾人所由以自其对象（现象）之一，推进至其他一切，以达经验的综合之最远项目"所能思及之一切推理支持之，对于此三种学问亦不能有所计议；盖此三种学问纯为纯粹理性之纯粹本有产物或问题。

纯粹理性概念果以何种精密形相包括在此一切先验的理念之三种项目下，则将在下章详述之。此等纯粹理性概念遵从范畴之指导途径。盖纯粹理性概念绝不直接与对象相关，唯与悟性关于对象所构成之概念相关。因之，仅由完成吾人论证之进程，始能说明：理性如何纯由断言的三段推理中所用机能之综合的使用，必然的到达"思维的主观之绝对的统一"之概念，如何由假设的三段推理中所用之逻辑进程引达"所与条件之一系列中之完全不受条件制限者"之理念，最后如何由抉择的三段推理之纯然方式，必然包含理性之最高概念，即"一切存在之本源存在"之概念——此一种思想骤视之颇似异常背理者也。

吾人对于范畴所能举行之客观的演绎，严格言之，关于先验的理念则绝不能举示。正因其仅为理念，故实际与——所能授与吾人，视为与理念相合之——任何对象并无关系。吾人实能自理性之本质，主观的抽绎此等理念；此为本章中所已说明者。

此为极易见及者，纯粹理性之意向，唯在条件方面（不问其为属性、依属、或协同之条件）之综合之绝对的全体；而与受条件制限方面之绝对的完成无关。盖欲预想条件之全体系列而先天的呈现之于悟

性，则唯需前者。一度授与吾人以完全（及不受条件制限）之条件，则对于系列之连续，即无需理性概念；盖自条件至受条件制限者前进方向中之一切步骤，皆由悟性自身进行。故先验的理念仅为在条件系列中上溯至不受条件制限者——即上溯至原理——之用。至关于前进至受条件制限者，则理性固使悟性之法则有广大之逻辑的使用，但并无先验的一类之使用；且若吾人构成此一种综合（前进之综合）之绝对的全体，例如世界中一切未来变化之全体系列，则此实想象之事（ens rationis）乃任意所思，而非理性所有之必然的预想。盖受条件制限者之所以可能，实以其条件之全体为前提而非以其结果之全体为前提者。故此一种概念并非先验的理念之一；而吾人今之所论究者，则仅为此等先验的理念也。

最后吾人亦见及先验的理念自身之间显然有联结及统一，纯粹理性则由此种联结及统一始能联结其一切知识成为一体系。自一人自身（心灵）之知识进至世界之知识，更由世界之知识进至存在本源，实极自然，有类理性自前提至结论之逻辑的进展[34]。至此事是否由于逻辑的进程与先验的进程间所有关系相同之隐秘关系，则为留待论究进展时所解答之问题。但吾人对于此问题，实已获得初步的解答，盖因在论究先验的理性概念中——此种理性概念在哲学学说中，通常每与其他概念相混，甚至与悟性概念亦无适当之区别——吾人已能自其晦昧状态，振拔此等理念，决定其起源，同时复确定其精确之数目（吾人对之绝不能有所增加之数目），呈现之于系统的联结中，因而划定纯粹理性之特殊领域。

第二卷 纯粹理性之辩证的推理

纯粹先验的理念虽为——依据理性之本源法则——理性之必然的产物，但其对象则可谓为吾人对之并无其概念之某某事物。盖关于适合理性要求之对象，谓吾人常能构成一悟性概念，即构成一容许在可能的经验中展示及直观之者之概念，则实为不可能之事。但吾人若谓关于其与理念相应之对象，吾人虽不能有任何知识，顾尚有关于此对象之想当然之概念，则较为适宜，似不致令人有所误解。

纯粹理性概念之先验的（主观的）实在性，依属吾人由必然的三段推理曾到达此种理念之一点。故自有不包含经验的前提之三段推理，吾人由此种三段推理，自所知之某某事物以推断——吾人对之并

无其概念且由于不可避免之幻相吾人与以客观的实在性之——其他某某事物。顾此种结论与其名之为合理的，实应名之为伪辩的，——就其起源而论，固亦可名之为合理的，盖因此等结论并非空想且非偶然发生，乃自理性之本质所发生者。此种结论实非某某人等之伪辩，乃纯粹理性自身之伪辩。盖即人中之最聪慧者亦不能自免于此等伪辩。彼在长期努力以后，或能防免实际的误谬；但绝不能解脱时时烦扰彼之幻相。

于是共有三种辩证的推论——其数正与其结论所由以产生之理念之数相等。在第一种类之推理中，我自"绝不包有杂多之主观"之先验的概念，以推断此主观自身之绝对的统一——我虽如是推断，但关于此主观则绝无其概念。此种辩证的推理，我将名之为先验的误谬推理（Paraloyismus）。第二种类之伪辩的推理，目的在指向"关于任何所与现象之条件系列之绝对全体"之先验的概念。由于我在某种方法中所思维之"系列所有不受条件制限之综合统一"之概念，常自相矛盾，我乃推断实有与此种统一相反种类之一种统一——关于此一种类之统一，我对之虽亦并无其概念。理性在此种辩证的推理中之位置，我将名之为纯粹理性之二律背驰（Antinomie）。最后，在第三种类之伪辩的推理中，自"普泛所谓对象应在其下思维"之条件全体（在其能授与我之限度中），我乃推断普泛所谓事物所以可能之一切条件之绝对的综合统一，即自我所不知之事物，仅由其先验的概念，以推论——由任何先验的概念亦绝不能知，且关于其不受条件制限之必然性我绝不能构成任何概念之——"一切存在者之本源存在"（ens entium）。此种辩证的推理，我将名之为纯粹理性之理想（Ideal）。

第一章 纯粹理性之误谬推理

逻辑的误谬推理不问其内容为何，乃方式误谬之一种三段推理。至先验的误谬推理，则为其中具有先验的根据迫使吾人形式的推断无效结论之一类误谬推理。故此一类误谬推理乃根据于人类理性之本质而发生，虽无所害，但实为不能避免之幻相。

吾人今到达一并不包含在"先验的概念之总括表"中，但必视为属于此表（但丝毫无须变更此表或宣称其有缺陷）之一概念。此即"我思"之概念，或宁名之为判断。此为吾人所极易见及者，此种"我思"之概念，乃一切概念——亦即先验的概念——之转轮，因而在思维先验的

概念时，常含有此种概念，且其自身亦为先验的。但此“我思”概念绝不能特有所指，盖因仅用以为引导吾人一切思维之属于意识耳。同时“我思”概念即令其不杂经验成分（感官之印象），但由吾人所有表现能力之性质，仍能使吾人区别之为两种对象。思维之我，为内感之对象，名之为“心”。其为外感之对象者，则名之为“肉体”。因之，“我”之一名词，所视为思维的存在者，乃指其可名为合理心灵论者一种心理学之对象，盖因关于“心”，我今所欲知者，仅为离一切经验（经验更特殊的具体的规定我之内容），自此“我”之概念（在其存在一切思维之限度内）推理所能及者耳。

合理心灵论实从事此种论究；盖在此种学问中，若有丝毫关于我之思维之经验的要素，或我内部状态之特殊知觉与其“知识之根据”交杂，则即非合理的而为经验的心灵论矣。于是吾人在此处乃见有宣称建立于“我思”之单纯命题上之学问。不问此种主张是否有正当根据，吾人固可依据先验哲学之性质进而论究之。读者不必以表现“关于自我之知觉”之此种命题实包有内的经验，以及建立于此命题上之合理心灵论，绝非纯粹的（即在此种程度内以经验的原理为其基础者）而反对之。盖此内的知觉不过纯然统觉之“我思”而已，乃至先验的概念，即由此统觉而使之可能者；诚以吾人在先验的概念中所主张者，乃“我思实体、原因”等等。盖普泛所谓内的经验及其可能性，或普泛所谓知觉及其与其他知觉之关系（其中并无特殊识别，或经验的规定授与吾人），并不视为经验的知识，而唯视为普泛所谓经验之知识，且应以之为研讨一切经验之所以可能者，此确为一种先验的探讨。如有丝毫知觉之对象（乃至如快或不快等）加入“自觉意识之普遍的表象”内，则立即使合理心理学转为经验的心理学。

故“我思”为合理心理学之唯一主题，其教说全部即由此主题而发展者。此种思维如与对象（我自身）相关，则仅能包含此对象之先验的宾词，盖因杂有丝毫经验的宾词，则将破坏此种学问之合理的纯洁及其离一切经验之独立性也。

此处所要求者仅为吾人唯以此种相异之点遵从范畴之指导，即因吾人之出发点为一所与事物，即所视为思维的存在之“我”，故吾人自实体范畴开始（物自身所由以表现者），经由范畴之系列退溯，但无须另行变更范畴表中所采用之顺序。因而合理心理学之主要论题（其所包含之其他一切事物，皆必由此等论题引申而来者）如下：

（一）心为实体。	
（二）就其性质言，心为单纯的。	（三）就心在种种时间存在中言，心为数的同一，即单一（非多数）。
（四）心与空间中可能的对象相关[35]。	

纯粹心理学之一切概念皆纯由联结方法自此等要素发生，绝不容认任何其他原理。此种纯为内感对象之实体，与吾人以非物质（Immaterialität）之概念；视为单纯的实体，则与吾人以不朽（Incorruptibilität）之概念；实体之同一，所视为智性的实体者，则与吾人以人格（Personalität）之概念；此三者联结为一，则有精神（Spiritualität）之概念；当其与空间中之对象相关时，则与吾人以"与物体有交相关系"之概念，因而使吾人表现思维的实体为物质生活之原理，即表现为心灵（Anima）及表现为动物性（Animalität） 之根据。动物性为精神性所制限又复发生灵魂不灭（Immortalität）之概念。

与此等概念相关联，吾人乃得先验的心理学（有人误以此为纯粹理性之学问）关于"吾人所有思维的存在之本质"之四种误谬推理。吾人对于此种教说，仅能以"单纯的且其自身完全空虚"之"我"之表象为其基础，不能别有所根据；此种表象吾人且不能谓之为一概念，仅能谓之为伴随一切概念之单纯意识而已。由此能思之我、或彼、或其物所表现者，除等于X 之"思维之先验的主体"以外，不能再有所表现。此种主体仅由为其宾词之思维知之，一离此等宾词，则吾人关于此主体绝不能有任何概念，仍能永在循环中徘徊，盖因关于此种主体之任何判断，无论何时，皆先已用此主体之表象而下判断者。至主体之所以有此固结不解之不便，实因意识自身非标识一特殊对象之表象，乃普泛所谓表象之方式，即在其称为知识之限度内所有表象之方式；盖仅关于知识，吾人始能谓为我由此思维某某事物。

我所唯一由以思维之条件，即纯为我主观之性质者对于一切能思之事物应同一有效，且吾人敢于以必然的普遍的判断建立于此种貌似经验的命题上，即凡能思者，在一切事例中，其性质必与自觉意识所

宣告在我自身中所有之性质相同，此点骤一思之未有不觉其可惊奇者也。至其理由则如下：吾人必须必然的先天的以“构成我所唯一由以思维事物之条件之一切性质”附与种种事物。顾关于“思维的存在”，我由任何外的经验，亦绝不能有丝毫表象，仅由自我意识始能表现之。故此类对象不过以我所有之此种意识转移至其他事物，此等其他事物仅能由此种方法始表现为“思维的存在”。但“我思”之命题，今仅想当然用之，并不在其能包含“存在之知觉”（如笛卡尔之我思故我在）之限度内言之，唯就其纯然可能性言之而已，盖欲审察自如是单纯一命题推理而来所能应用于此命题主体之性质（不问此主体实际是否存在）究为何种性质耳。

设吾人由纯粹理性所得关于“普泛所谓思维存在”之知识，根据于“我思”以上之事物，又若吾人亦采用“关于吾人之思维作用及自此等思维而来所有思维的自我之自然法则”等等观察，则将成立一种经验的心理学，此种经验的心理学殆一种内感之生理学，或能说明内感之现象，但绝不能启示“绝不属于可能的经验之性质（例如‘单纯’之性质）”，亦不能产生“关于普泛所谓思维存在之性质”之任何必然的知识。故此种心理学并非合理心理学。

今因“我思”（想当然用之）之命题，包含悟性之一切判断方式，且伴随一切范畴而为其转轮，故自此命题之推理，仅容许悟性之先验的使用，实显然易见者也。且因先验的使用不容有任何经验之参杂，故吾人关于其论究进程之方法，除以上所述者以外，不能更容任何颇有便益之预想。故吾人拟以批判之目光就纯粹心理学所有之一切宾词论究此命题。但〔1〕为简洁计，宜不分段落检讨之。

〔1〕自此“但为简洁计……”以下至第313页第16行皆第二版之所修正者，至第一版之原文将附录于其后，见313页。

以下之通论，在论究之始，颇足辅助吾人检讨此种论据。我并不纯以我所思维者认知对象，仅在我——与一切思维由以成立之意识之统一相关——规定所与直观之限度内认知之。因之，我并不由于意识我自己正在思维而认知我自己，仅在我意识——所视为与思维之机能相关所规定——“关于我自身之直观”时认知之。思维中所有自觉意识之形相其自身并非对象之概念（范畴），纯为——并不以应知之对象授与思维，因而亦不以我自己为对象而授与思维——之一种机能。对象

非“规定者之自我”之意识，仅为“被规定者之自我”之意识，即我所有内的直观之意识（在其杂多能依据思维中统觉统一之普遍的条件而联结之限度内）。

（一）在一切判断中，“我”为规定“构成判断者之一类关系”之“规定者主体”。故必须承认常能以“我”——即思维之我——为主体及视为非“属于思维之纯然宾词”之某某事物。此乃一自明的且实为自同的命题；但此命题之意义，并非谓所视为对象之“我”对于我自己乃独立自存之存在者，即实体。后一见解（按即实体之见解）过于前一见解（按即常视为主体不属于任何宾词之见解）远甚，须有“非思维中所应见及之证明事实”或（在我以思维之自我仅视为其在思维之限度内）须有我在思维中所见及者以上之证明事物。

（二）统觉之“我”以及在一切思维活动中之“我”乃一我不能分解为多数之主体，因而指逻辑上单纯之主体而言云云，乃已包含在“思维本身之概念”中者，故为分析命题。但此命题之意义并不指思维之“我”乃一单纯的实体。盖此种关于实体之命题，当为综合的。实体概念常与直观相关，直观之在我内部中者，除感性的以外，不能别有其他，故完全在悟性及悟性所有思维之范围以外。但当吾人谓“我”在思维中乃单纯的之时，则吾人之所云云者乃就此思维之范围而言者也。在其他事例中须以多大劳力决定之者——即关于一切所表现于直观中者，何为实体，此种实体能否为单纯的（例如在物质之各部分中）——而在一切表象中之最空虚表象内，一若由于天启即能直接授与我，自当令人惊奇。

（三）“在我所意识之一切杂多中我常同一不变”之命题，亦已包含在此等概念之自身中，故亦为分析命题。但此种主体之同一（关于此种同一，我能在我所有之一切表象中意识之者），并不与主体之任何直观相关（由主体之直观即能以主体为对象而授与吾人），故若人格之同一指在主观所有状态之一切变化中“一人自身所有实体（所视为思维的存在者）之同一”之意识而言，则此种主体之同一不能即指为人格之同一。仅分析“我思”之命题，不足以证明此种命题；故证明此种命题，吾人尚须有“根据于所与直观之种种综合判断”。

（四）我以我自身之存在为思维的存在者之存在，以与“在我以外之其他事物”（肉体亦在其中）相区别，亦为分析命题；盖其他事物即

我所思维为与我自身相异者。但我由此并不能知离去——表象所由以授与我者之——在我以外之事物，此种“关于我自身之意识”是否可能，即我是否能仅为一思维的存在者而存在（即非以人间形体而存在）。

是以分析普泛所谓思维中关于我自身之意识，绝不产生“所视为对象之我自身”之知识。此盖误以关于普泛所谓思维之逻辑的说明为对象之玄学的规定也。

如有先天的证明“一切思维的存在其自身为单纯的实体，因而（自同一之证明方法推论所得者）人格与思维的存在不可分离，以及思维的存在者意识其存在与一切物质相分离而有区别”等等之可能性，则对于吾人之全部批判诚为一极大之障碍，殆为吾人所不能答复之一种反对论。盖由此种进程吾人应超越感官世界而进入本体领域；无人能反对吾人有权在此种领域中更进一步乃至居住其中，且如幸运相临当有权永久占有之。“一切思维的存在就本身言，为一单纯的实体”云云之命题，乃一先天的综合命题；此命题之为综合的，盖以越出其所由以出发之概念，而以其存在之形相加之于普泛所谓思维之上（即加之于思维的存在之概念之上）；此命题之为先天的，盖以所不能在任何经验中授与之宾词（单纯性之宾词）加之于其概念耳。于是由此所得之结论当为：先天的综合命题，不仅如吾人以前所主张，乃与可能经验之对象相关及以之为此种经验所以可能之原理，而后可能而后可以容许；今乃以之为能应用于普泛所谓事物及物自身者——此一种结论将断送吾人之全部批判而使吾人不得不默认旧日之推理进程矣。但在严格考虑之下，吾人固未见其如是之严重危险。

合理心理学之全部进程为一误谬推理所支配，此种误谬推理在以下之三段推理中展示之：

凡除以之为主体以外所不能思维之者，亦即除为主体以外不能存在之事物，因而此为实体。

一思维的存在——纯就其为思维的存在考虑之——除以之为主体以外不能思维之。

故思维的存在亦仅为主体存在，即为实体存在。

在大前提中吾人所言者，乃在一切关系中所能普泛思维之者之存在，因而亦能以之为可在直观中授与者。但在小前提中吾人所言及者，仅在思维的存在之以其自身为主体，纯就其与思维及意识之统一之关系言之，并不亦就其与——思维的存在所由以成为思维对象之——直观之关系言之之限度内。故其结论及由误谬推理——中间概念意义含混之误谬推理（per sophisma figurae dictionis）——所到达者[36]。

吾人如忆及在原理之系统叙述一章所有之概括注解中及本体一节中之所论述者，则将此有名之论证归之于一种误谬推理，自见吾人之充分正当。盖在以上两处中所证明者，其自身能为主词存在而绝不能为宾词之一类事物之概念，并不具有客观的实在性；易言之，吾人不能知是否有此概念所能应用之任何对象——关于此种存在形相之可能性，吾人并无方法决定之——故此概念绝不产生知识。"实体"之名词如指"所能授与之对象"言，又若实体为产生知识之事物，则必依据一永恒的直观成为吾人所有概念之对象，唯由此实体始能授与，即为概念之客观的实在性之不可欠缺条件。顾在内的直观中并无永恒者其物，盖"我"仅为"我所思维之意识"。故吾人若不越出纯然思维以外，吾人即无应用实体概念（即独立自存的主体之概念）于"所视为思维的存在之自我"之必然的条件。与实体概念联结之单纯性概念，因实体概念之客观的实在性丧失亦随而消灭；转变为普泛所谓思维中所有自觉意识之逻辑上之质的单一性，此种单一性不问主词是否为复合，皆应呈现。

驳斥孟但森（Mendelssohn）心灵永存之证明

此锐敏之哲学家立即见及通常所以之证明心灵——如容认其为单纯的实体——由分解不能终止其存在之论据，不足以达证明心灵之必然的连续存在之目的，盖因心灵固可假定其由消灭以失其存在者也。在其Phaedo 一书中，彼由说明单纯的实体不能终止其存在，以图证明心灵不能陷于此种"消灭进程（殆为真实之绝灭者）"。彼之论据如下：因心灵不能减弱，即不能渐失其存在所有之某某部分，逐渐转变至无（盖因心灵无部分心灵自身中无多数），故无"心灵在其中之刹那"及"不在其中之刹那"之间之中间时间——盖此为不可能者。但彼未见及即令吾人承认心灵之单纯性质，即承认心灵不包有杂多彼此并立之组成分子，因而无延扩量，顾吾人仍不能否定心灵（为任何其他存在以上之事物）有强弱量，即具有"关于心灵所有一切能力"之实在性

度量，亦即关于构成其存在之一切事物之实在性度量，以及此种实在性度量，经由一切无数更小之度量而可减弱者。所假定之实体——其永恒性尚未证明之事物——能以此种情状转变至无，此固非由分解，乃由逐渐丧失（衰退nemissio）其能力，即由衰弱（如容我用此名词）以至于无。盖意识自身常有一度量，而度量则常容减弱者[37]，此同一之事例自必亦适用于其意识自我之能力及一切其他能力。故仅视为内感对象之"心灵永存"仍未证明，且实为不可证明者。心灵在生存中之永恒性，诚为自明之事，盖因思维的存在（如人）其自身亦为外感之对象也。但此远不能满足合理心理学者，彼纯自概念以从事于证明心灵在此生以外之绝对永存[38]。

吾人如以以上各命题综合的联结之，一如合理心理学之体系中所必须采用者，视为对于一切思维的存在皆有效力， 且以"一切思维的存在，就其自身言，皆为实体"之命题，自关系之范畴出发，由命题之系列退溯，直至周行已毕，最后到达此等思维的存在者之存在。顾在此种合理心理学之体系中，此等存在者不仅视为意识彼等之存在独立于外物之外，且亦能由其自身就永恒性（此为实体之必然的特征）规定此种存在。故此种唯理论者之体系，必然为观念论，至少亦为怀疑的观念论。盖若规定一人自身在时间中之存在，绝不需要外物之存在，则假定外物之存在，实一无益之假定，且不能证明之矣。

在另一方面，吾人若分析的进行，自——所视为已包含一"所与存在"在其其身中之——"我思"命题出发，进达形相，分析之以辨知其内容，因而发现此"我"是否及如何仅由此种内容以规定其在空间或时间中之存在，于是合理心灵论之命题，将不以普泛所谓思维的存在之概念开始，而以实在性开始，吾人将自此实在性所由以思维之方法，以推论在除去一切经验的事物以后，所属于普泛所谓思维的存在果为何种事物。此如下表所列：

（一）我思。

（二）为主体。　　（三）为单纯的主体。

（四）为我所有思维之一切状态中之同一的主体。

在第二命题中是否我能存在并未规定，唯仅思维为主体而不亦视为其他存在者之宾词，因而此处所用之主体概念，仅为逻辑的意义，至其是否作为实体解，则仍未规定者也。至第三命题亦然，关于主体之性质或其实体性绝无所证明；但在此命题中，统觉之绝对的统一，即"所以构成思维之一类联结或分离"与之有关之"表象中之单纯的'我'"具有其自身所有之重要意义。盖统觉乃实在的某某事物，其单纯性已包含在其可能性之事实中。顾在空间中并无能成为单纯的之实在的事物；点（此为空间中唯一之单纯的事物）仅为限界而已，其自身并非能视为"用以构成空间"之部分。由此言之以唯物论者之见解说明——纯为思维的主体之——自我之性质，实为不可能者。但因在第一命题中我之存在视为已定者——盖第一命题非谓一切思维的存在者存在（此则将主张其绝对的必然性，故言之过度），而仅谓"我在思维"——此命题乃经验的，其能规定我之存在者，仅与我在时间中所有之表象相关。但为规定我之存在计，又复须永恒的某某事物，而此永恒者在我思维我自身之限度内，绝不能在内的直观中授与我者，故由此单纯的自我意识以规定我所由以存在之状态（不问其为实体或为属性），实为不可能者。故若唯物论无资格说明我之存在，精神论亦同一不能说明之；其结论则为在心灵独立存在之可能性所关之范围内，吾人绝不能知心灵之任何性质者也。

由意识之统一——此仅因吾人不得不用之为经验所以可能之所不可缺者而知之——以越出经验（吾人在此生中之存在）甚至由——经验的但全未为各种直观所规定其内容之——"我思"命题，以吾人所有之知识，推及于一切普泛所谓思维的存在之性质，此岂可能者耶？

合理心理学之存在，不可以之为有所增益于吾人所有关于自我之知识之学说，仅以之为一种训练耳。合理心理学在此领域中对于思辨

的理性，设立一不可超越的限界，一方阻抑吾人投身于无心灵之唯物论，他方则禁阻吾人没身于吾人在现世生活中所必须视为毫无根据之精神论。合理心理学虽未提供积极的理论，但实警觉吾人使吾人应以“理性对于吾人探讨现世生活限界以外之问题拒绝满足返答”，视为理性之默示，使吾人所有之自我知识自无益及浮夸之思辨转移于有益之实践的使用耳。在此种实践的使用中，固常指向经验之对象，但其原理则自更高之源流而来，规定吾人应规整吾人之行为，一若吾人之运命到达经验以外无限遥远，因而远超现世生活以外者也。

由此观之，合理心理学之起源纯由于误解明矣。为范畴基础之意识统一，今误为主体（所视为对象者）之直观，于是乃以实体范畴应用其上。但此统一仅为思维中之统一，仅由此统一则无对象授与，故“常以所与直观为前提”之实体范畴不能适用于其上。因之，此种主体乃不能知者。范畴之主体不能由思维范畴而得“其自身为范畴对象”之概念。盖欲思维范畴，则主体之纯粹自我意识（此为应说明者）必须预想其自身之存在。时间表象所（本源的）根据之主体，不能即由时间表象以规定其自身在时间中之存在，其理亦正相同。且若此后者（按即由时间表象以规定主体）不可能，则前者即由范畴以规定自我（所视为普泛所谓思维的存在）自亦不可能。[39]

是以获得“推广至可能的经验限界以外，同时又促进人类所有最高利益”之知识之期望，在思辨哲学自以为能满足此期望之限度内，诚见其根据于欺妄，且在努力实现时即丧失其自身者也。但吾人批判之严格，在证明关于经验之对象独断的规定有某某事物在经验限界以外云云之为不可能，所贡献于理性者至大。盖若如是，则能保障理性防免一切相反之可能主张。顾除以下二途以外，不能保障理性。即吾人应绝无疑义必然证明吾人之命题；如不能证明之，则探究此种无力之原由，此种原由如属吾人理性之必然的限界，则必迫使一切反对者皆服属此种“拒斥——就一切主张权能而言——独断的主张之同一法则”。

但关于依据理性之实践的使用原理（此与理性之思辨的使用密切联结）以假设来生之权力乃至必然性，并不因此而有所损失。盖纯然思辨的证明，绝不能有所影响于通常之人间理性。诚以此种证明实建立于毛发尖端其危孰甚，乃至种种学派所以维持其不坠，亦仅在使之旋转不已有类一独乐；且即在彼等之目中亦未见其有能建立任何事物于其上之持久基础。凡有益于人世之证明，皆能保持其全部价值，不

使失坠，且在消除独断的矫妄主张，实获得使之明晰及自然的势力。盖斯时理性安居其自身所有之特殊领域即同时亦为自然秩序之目的秩序中；且因其自身不仅为理论的能力，且亦为实践的能力，而不为自然的条件所束缚，故有正当理由扩大"目的秩序以及吾人存在"在经验及现世之限界以外。吾人如依据世界中生物性质之类推以判断之，则在论究生物性质时，理性必须承认此一种原理，即任何官能、能力、冲动、乃至一切事物，无一为多余或与其使用不相称者，故无一事物为无目的者，正与其生存中之运命相一致——吾人如就此种类推以判断之，则吾人应以"唯一能在其自身中包有一切此种秩序之终极目的"之人，为唯一能超越此种生物性质之造物。人之天赋——不仅其才能及享受此等才能之冲动，且在彼内部中所有超越其他一切事物之道德法则——远超越彼在现世中能自天赋所得之效用及利益，由是彼乃习知离一切功利效果，乃至身后名誉虚酬，以评衡"正值意志之纯然意识"为高出其他一切价值之上者；因而感有内部之要求，由彼在现世之行为及牺牲许多现世之利益，使彼自身适合于"彼在理念中所保有之善良世界"之一员。此种有力而不可争之证明，由吾人在周围一切事物中所见日益增加之关于目的性之知识而益增强，并由关于创造无限量吾人所有之默思，且亦由在吾人所有知识之可能推广中有其不受制限之处之意识及与之等量之努力之意识而益增强。凡此种种仍留存于吾人，但我必须摈弃"纯自关于吾人自身之理论的知识以理解吾人存在之必然的连续"之希望。

关于解决心理学的误谬推理之结论

合理心理学中之辩证的幻相，起自以理性之理念——纯粹智力之理念——与普泛所谓思维的存在之完全未规其内容之概念相混淆。我思维我自己，由于一可能的经验，同时又抽去一切现实的经验；乃就而推断谓即离经验及其经验的条件，我亦能意识"我"之存在。其结果我以"抽去我所有经验所规定之存在"之可能的抽象与"我之思维的自我之可能的单独存在"之假定的意识相混淆，以致信为我能知在我内部中为实体者，即为此先验的主体。但实际我在思维中所有者，仅为——一切规定所以之为基础之"纯然知识方式"之——意识之统一而已。

说明心灵与肉体交相关系之任务，本不属于吾人今所论究之心理学。盖此种心理学目的在证明"心灵之人格虽离此种交相关系（即在死后）亦尚存在"，故就此名词之本有意义言之，乃超验的。此种心理学

固亦论及经验之对象，但其所论者仅为终止其为经验对象之方面。顾在另一方面，吾人之教示对于此种心灵与肉体交相关系之问题，曾有充分之解答。此问题所特有之困难（为普泛所承认者），在假定内感对象（心）与外感对象之为异质一点，此等直观之方式的条件，在前一事例中，仅有时间，而在后一事例中，则又有空间。但吾人苟思及此二种对象之相异，不在其内的本质，仅在一方在他方之外显现之限度内，且在物质现象之根底中所视为物自身者，其性质上或未必如是之异质，则此困难立即消失，所留存之唯一问题，仅为泛论实体之交相作用如何可能之问题耳。顾此为心理学领域以外之问题，读者在分析论中关于基本的力量及能力所有种种述说以后，自不迟疑以此问题为在一切人类知识之领域外也。

关于自合理心理学转移至宇宙论概言

“我思”或“我在思维”之命题乃一经验的命题。但此类命题乃以经验的直观为条件，故亦以对象——即在其视为现象方面所思维为自我——为其条件。其结果则在吾人之理论中，心灵——即在思维中——完全转变为现象，因而吾人所有意识之自身在此种情形中因其纯为幻相，实际上必毫无所联属。

思维，就其自身而言，仅为逻辑的机能，因而纯为联结一“可能的直观所有杂多”之纯粹的自发力，并不展示意识之主体如现象所有；此即思维绝不顾及直观形相（不问其为感性的或智性的）之充分理由。我由思维所表现之我自身，既非我本有之相，亦非我所现之相。我思维我自身，一若我思维“我抽去其直观形相之任何普泛所谓对象”相同。此处我若呈现我自身为思维之主体或思维之根据，则此等表象形态并无实体或原因等范畴之意义。盖范畴乃已应用于吾人感性直观一类之思维（判断）机能，——我若欲认知我自身，则须此种直观。但在另一面我若意识我自身纯为思维，则因我并不考虑我自身所有之“自我”如何能在直观中授与，故“我自身”，在思维之我视之，固纯为现象，但在我思之限度中，则绝非纯然现象；盖在纯然思维中所有关于我自身之意识内，“我”即存在自身——在我自身中，虽并不因之对于思维与以任何内容。

“我思”之命题，在其等于“我在思维”云云之限度内，非纯然逻辑的机能，乃就其存在规定主体（斯时主体同时又为对象）者，故若无内

感（其直观非表现对象为物自身，仅表现之为现象）则不能发生。于是此处不仅有思维之自发性，且亦有直观之感受性，即关于我自身之思维应用于关于我自身之经验的直观。如思维之自我不仅由“我”以识别其自身为对象自身，且又规定其存在之形态，即认知其自身为本体，则此思维之自我应在关于我自身之经验的直观中，探求其视为实体原因等范畴之逻辑的机能之使用条件。顾此为不可能者，盖因内部的经验直观乃感性的，仅产生现象之资料，此种资料对于认知“纯粹意识所有对象”之独自存在，绝无所裨益，仅能用以获得经验耳。

如容认吾人能由适当途径，非在经验中，而在理性纯粹使用之某种法则中——此非纯然逻辑的规律，乃同时亦先天的适用于吾人存在之法则——发现“以吾人自身为对于吾人自身存在之完全先天的立法者，且为规定此存在者等等”之根据，则将因此而启示一种自发力，吾人之实在将由此自发力——离一切经验的直观之条件——成为可规定者。吾人又应知在“吾人之存在之意识”中包含一先天的某某事物，此先天的某某事物能用以规定吾人之存在（其完全的规定仅在感性范围中可能者）——就某种内部能力而言——为与非感性的直悟世界有关。

但此丝毫不足以促进合理心理学之企图。在此可惊之能力中——此种能力乃道德法则最先所启示于我者——我实应有规定我之存在之纯粹智性的原理。但此种规定应以何种宾词成之？此等宾词仅能为必须在感性的直观中授与我者之宾词而已；于是我发现我自身正与以前（就合理心理学而言）之地位相同，即仍须感性的直观赋与——我由之始能认知我自身之——悟性概念（实体原因等等）以意义；而此等直观则绝不能助我超越经验之领域以外者也。顾就实践的使用（常指向经验之对象）而言，我自有正当理由依据其在理论的使用时所有类推之意义，应用此等概念（按即实体原因等概念）于自由及自由之主体。但若如是，则我将以此等概念（按即实体原因等概念）仅作为主词与宾词、理由与结论之纯然逻辑的机能解，依据此等逻辑的机能，行为或结果乃被规定与道德法则相合，而容许其与自然法则相同，皆能依据实体原因等范畴说明之者——道德法则与自然法则虽各根据完全不同之原理。凡此种种见解，意在防阻吾人所有视为现象之自我直观说最易陷入之误解。吾人以后更有机缘应用此种见解。

＊＊＊

第〔1〕一误谬推理：关于实体性者

其表象为吾人判断之绝对的主体因而不能用为其他事物之宾词者，为实体。

所视为思维的存在之"我"，乃我所有一切可能的判断之绝对的主体，此种关于我自己之表象不能用为任何其他事物之宾词。

故所视为思维的存在（心）之我为实体。

纯粹心理学之第一误谬推理之批判

在先验的逻辑之分析部分中，吾人曾说明纯粹范畴以及其中实体范畴除依据直观以外，其自身并无客观的意义，乃应用于"直观杂多"之综合统一机能。在缺乏此种杂多时，范畴仅为判断机能，并无内容。我能对于一切事物皆谓其为实体，其意义所在，仅为我以之与"事物之纯然宾词及规定"相区别耳。今在吾人所有之一切思维中，我为主体，思维仅为规定而从属此"我"；此"我"不能用为其他事物之规定。故一切人皆必以彼自身为实体而仅以思维为彼之存在之属性，即彼所有状态之规定。

但我以此种实体概念将作何用？所视为思维的存在之"我"，就我自身言，永恒存在，并无任何生灭之自然状态云云，绝不能自实体概念演绎之。顾除此以外，并无我能适用"我之思维的主体之实体性概念"之其他用法，故若失其用途，则我实无须此种概念。

因远不能纯自纯粹之实体范畴以演绎此等性质，故吾人必须自——经验中所授与所视为永恒者之——"对象之永恒性"出发。盖实体概念仅对于此种对象，始能以经验的有效用之方法应用之。但在以上之命题中，吾人并未以任何经验为吾人之基础；其推论仅自"一切思维与——所视为思维所属之共同主体之——'我'之关系"之概念而来。即依据经验，吾人亦不能以任何确实之观察，证明此种永恒性。此"我"固在一切思维中，但在此种表象中，并无丝毫使此"我"与"直观之其他对象"相区别之直观痕迹。是以吾人固能见及此种表象必然存在一切思维中，但不能见其为常住的连续的直观，而有思维（此为转变无已者）在其中互相起伏。

故其结论为：先验的心理学之第一推理，在其以“思维之常恒不变之逻辑的主体”为思维所属之实在的主体时，乃以貌似创见之说欺妄吾人者也。吾人并未有——且不能有——关于任何此种主体之任何知识。意识实为唯一使一切表象成为思维者，故吾人之一切知觉必须在“所视为先验的主体”（我）之意识中；但在此“我”之逻辑的意义以外，吾人对于在此“我”根柢中为其基体（如“我”在一切思维之根柢中为其基体）之主体自身，并无任何知识。顾若承认“心为实体之概念”，不能使吾人前进一步，因而不能产生伪辩的心灵论通常演绎所得之任何结论，“例如人之心灵在一切变化中乃至死后永恒存在云云等”——盖即谓吾人如承认此种概念所指之实体仅在理念中非在实在中——则“心为实体”之命题固可容许其成立者也。

〔1〕以下至第348页“即推广……之外”为第一版原文接第299页“故吾人……论究此命题”下。

第二误谬推理：关于单纯性者

其活动绝不能视为种种事物所有活动协同而成者，为单纯的。

今心（即思维的我）乃此种存在体。故等等。（按即心为单纯的云云。）

先验心理学之第二误谬推理之批判

此为纯粹心理学中一切辩证的推论之最有力者。此非独断论者欲使其主张博得表面赞同所设之伪辩的欺人作用，乃似足以经历严厉检讨深密论究之一种推论。如下所述。

一切复合的实体乃种种实体之集合体，复合体之活动或属于复合体之任何复合事物之活动，乃分配于多数实体中之种种活动，或种种属性之集合体。自种种活动的实体协同所发生之结果，在此结果仅为外部的时（例如一物体之运动乃其所有一切部分之联合运动）实为可能者。但在思维，则以其为属于思维的存在之内部属性，乃大不同。盖若假定思维者为复合体：则复合体之一切部分皆为思维之一部分，仅有联结所有一切此等部分，始能包含全体思维。但此为不能一贯主张之者。盖分配于种种存在者之种种表象（例如一诗句之各单字）绝不能构成一全体思维（一诗句），故谓一思维应属于本质上所谓复合

体者，实为不可能之事。是以思维仅在单一的实体中可能，此种实体非种种实体之集合体，乃绝对的单纯者[40]。

此种论证之所谓主要论据（nervus probandi）实在以下之命题中，即欲构成一思维，则种种表象必须包含在思维的主体之绝对的统一中。但无一人能自概念以证明此命题。盖彼将如何从事证明此命题？“一思维仅能为思维的存在绝对的统一之结果”云云之命题，不能以之为分析的命题。盖由种种表象所成之“思维之统一”，乃集合的，在其为纯然概念所能说明之限度内，其能与种种实体之联合活动之集合的统一相关，（如一物体之运动为其所有一切部分之复合运动）正与其能与主体之绝对的统一有关相同。因之，在复合的思维之事例中，必须以单纯的实体为前提之必然性，实不能依据同一律证明之。且亦无人敢于主张能纯自概念，容许综合的且完全先天的知此命题——至少彼若了解前所说明先天的综合命题所以可能之根据，自不致有此种主张。

自经验以引申——其为一切思维所以可能之条件——此种主体之必然的统一亦为不可能者。盖绝对的统一之概念，姑不问其完全在经验领域以外，而经验则并不使吾人产生必然性之知识。然则吾人将自何处以得此种全部心理学的推论所依据之命题？

我如欲表现一思维的存在，则我必设身处地以我自身之主观为我所欲考虑之对象（此为任何其他种类之研究所无者），以及吾人之所以要求思维主体之绝对的统一者，则仅因不如是，则不能谓之“我思”（杂多在一表象中），此皆显而易见者也。盖思维之全部虽能分割以及分配于种种主体，但主观的“我”则绝不能如是分割分配，而吾人在一切思维中所以之为前提者，即为此“我”。

此处与前一误谬推理相同，当合理心理学敢于扩大其知识时，所留为其能依恃之唯一根据，仍为此统觉之方式的命题“我思”。但此命题其自身并非经验，乃属于——及先于——一切经验之统觉方式；故就其本身言，仅在其与某种可能的知识相关时，必常以之为此种知识之纯然主观的条件。吾人并无权利使此主观条件转形为对象之知识所以可能之条件，即转形为普泛所谓思维的存在之概念。盖除以吾人所有之意识公式设身自处于“一切其他智性存在”之地位，吾人绝不能表现此种存在者也。

且我自己（所视为心者）之单纯性，实际亦非自“我思”之命题推论而得；盖我之单纯性已包含在一切思维中。“我为单纯的”之命题必须视为统觉之直接表现，正与所引用笛卡尔推论之“我思故我在”（cogito ergo sum）相同，实为一重复语，盖我思（cogito）——我在思维（sum cogitans），即直接主张我之存在。“我为单纯的”之意义，仅等于谓此“我”之表象其自身并不包含丝毫杂多，以及其为绝对的（虽仅逻辑的）统一耳。

故著名之心理学的证明，仅建立于一表象之不可分割的统一上，此种表象仅在其与一人有关时，为管理其动词者（按如“我思”，我即管理思之动词者）。在以“我”与吾人之思维相联属时，吾人仅先验的指示属性之主体，并不注意其中之任何性质——实际关于此种主体之性质不问直接间接吾人皆绝无所知者也。此主体乃指普泛所谓某某事物（先验的主体）而言，如仅就其中并无规定之理由而言，则其表象之必为单纯的，自无疑义。实无事物较之由纯然某某事物之概念所表现者更为单纯。但主体表象之单纯性，并非即为主体自身单纯性之知识，盖当吾人仅以“我”之完全空虚名词（此一名词我能应用于一切思维的主体者）指示此主体时，已完全抽去其一切性质矣。

我常由“我”而抱有“主体之绝对的（但仅逻辑的）统一”之思想（单纯性），此则极为确实者。但并不因之即谓由此我知“我之主体”之现实的单纯性。“我为实体”之命题，如吾人以上所见及，所指仅为纯粹范畴而已，此种纯粹范畴我实不能有具体（经验的）使用；故我自能正当谓“我为单纯的实体”，即“其表象绝不含有杂多之综合”之实体。但此概念及此命题，关于“为经验对象之我自己”，对于吾人丝毫无所告知，盖因实体之概念，其自身仅用为综合之机能，并无为其基础之任何直观，故亦无对象。此仅与吾人所有知识之条件相关，并不应用于任何所能指示之对象。吾人今将以实验方法检讨此命题所假设之效用。

无论何人必须承认心之单纯性质之主张，其所有价值，仅在我能由此以此主体与一切物质相区别，因而使主体能免于物质所常归宿之分解作用。严格言之，此实以上命题意向所在之唯一用途，故通常以“心非物质”云云表现之。我若能说明：“吾人对于合理心理学之基本命题（即一切思维之事物为单纯的实体），虽容许其有完全客观的效力——此效力为唯自纯粹范畴而来之纯粹理性判断所特有——而吾人关于

心与物质相异及与物质关系之问题，仍不能丝毫使用此命题”，此则与我前此将此假定之心理学的创见放逐于理念之领域而无任何实际之客观的效用相同。

在先验感性论中，吾人已毫无疑义证明物体仅为吾人外感之现象，而非物自身。吾人因而有正当理由谓吾人之思维的主体非物质的；易言之，以思维的主体由吾人表现为内感之对象，故在其思维之限度内，不能为外感之对象，即不能为空间中之现象。此等于谓思维的存在就其本身言，绝不能在外的现象中见及之，以及其思维、意识、欲望等等皆不能外部直观之。凡此种种皆属于内感。此种论证实际如是自然，如是通俗，即庸众之常识亦常依持之，故自远古以来常以心与肉体为完全不同者也。

但延扩、不可入性、凝结及运动——总之凡外感所能授与吾人之一切事物——虽非思维、情感、欲望或决心，且亦不包含此等等，顾“在外的现象之根底中，激动吾人感官，使之获有空间、物质、形象等等表象”之某某事物，当其被视为本体时（视为先验的对象更佳），同时亦能为吾人所有思维之主体。至吾人外感所由以被激动之形相，并不授与吾人以表象、意志等等之直观，而仅授与空间及空间规定之直观云云，并非证明与以上云云相反。盖此某某事物非延扩的，亦非不可入的，或复合的，诚以此等宾词在吾人为某某（除此以外非吾人之所能知）对象所激动之限度内，仅与感性及感性之直观相关。据此种种而论，吾人固不能知此某某事物之为何种对象，仅认为如就其自身考虑之，即脱离外感之任何关系，则此等外部的现象之宾词皆不能加于其上者也。反之，内感之宾词，如表象及思维等皆与此某某事物之性质不相矛盾。因之，即令容认人之心灵其本质为单纯的，而此种单纯性，就物质之基体而言（按即为先验的对象之某某事物）亦绝不足使心与物质相区别——盖即谓吾人若以物质为纯然现象（吾人应作如是观）。

设物质为物自身，则以其为复合体自与为单纯体之心灵完全不同。但物质仅为外部的现象，其基体不能由“吾人所能归属物体之任何宾词”知之。故我自能容认“物自身为单纯的”之可能性——虽由于其所以之激动吾人感官之形态在吾人内部中产生延扩的即复合的之直观。我固可进而主张其与吾人外感相关具有延扩之实体，其自身为具有思维者，且此等思维能由其自身所有之内感，意识的表现之也。由此观

之，凡在一种关系中所名为物的存在者，同时在其他关系中则为思维的存在，其所有之思维，吾人不能直观之，然吾人固能直观其在现象领域中之符号。因之"仅有心灵（为特殊种类之实体）思维"之主张，应即废弃；吾人应复归于"人思维"之习用言词，即延扩的所视为外部的现象之同一事物，在内部（在其自身中）则为主体，非复合的而为单纯的且思维。

但吾人固无须此种假设，能概言之如下。盖若我以"心灵"为思维的存在自身，则其是否与物质为同一种类之问题——物质非物自身，仅为吾人内部中所有表象之一种——就其名词而言已不合理。盖物自身之与"仅构成其状态之规定"性质不同，本极明显者也。

在另一方面吾人如不以思维之"我"与物质比较，而以之与"在吾人所名为物质之外的现象根底中"之直悟体相比较，则吾人对于此直悟体绝无所知，即不能谓"心灵"在其任何内部方面与此直悟体有所不同也。

故单纯的意识，非即关于"所视为主体之自我"之单纯性（此即使吾人能以之与物质区别，一如以之与复合体区别）之知识。

是以在此种概念能有效用之唯一事例中，即在以我自己与"外的经验之对象"相比较时，此种单纯性之概念，若不足规定自我性质中之特征，则吾人虽仍自以为知"思维之我，即心灵（此为内感之先验的对象之名称）为单纯的"，但其所言绝不能应用于实在的对象，即丝毫不能扩大吾人之知识者也。

于是全部合理心理学以丧失其主要基础，尽行倾覆。此处与任何处所相同，在缺乏与可能的经验之任何关系时，吾人不能期望纯由概念以扩大吾人之知识，更不能期望仅由吾人所有一切概念之主观的方式即意识，以扩大吾人之知识。诚以单纯性之根本概念，以吾人所知即为在任何经验中所绝不能见及者，故无法以之为客观有效之概念而到达之也。

第三误谬推理：关于人格性者

凡意识其自身在不同时间中为数的同一者，在此限度内为人格。（译者按：数的同一即历无穷次数其自身仍为同一之事物）

今心意识其自身等等。

故心为人格。

先验心理学之第三误谬推理之批判

我如欲由经验以知外部的对象数的同一，则应该注意现象中之永恒的要素（此为现象之主体，一切其他事物皆与之相关而为其规定），且注意其在一切时间中（即"所有规定"在其中变易之时间）之同一。今"我"为内感之对象而一切时间则仅为内感之方式。因之，我指一切"我之继续的规定"皆与"数的同一之自我"相关，且在一切时间内（即在"关于我自己之内的直观"之方式中）皆如是。以此之故，心灵之人格性不应视为推论所得，应视为与"时间中之自觉意识"完全同一之同一命题；此即其所以先天的有效者也。盖此命题实等于谓在"我意识我自己"之全部时间内，我意识此时间属于我自己之统一；故我或谓此全部时间在我（所视为个别之统一体者）之内部中，或谓我在此一切时间中为数的同一，其事则相同也。

故在我自身所有之意识内，必见及人格之同一。但若自他人之立场以观察我自身（视为他人之外的直观之对象），则此外部观察者首先在时间中表现"我"，盖在统觉中（严格言之）时间仅在我内部中表现。故彼虽承认在我之意识中，此"我"完全同一在一切时间中伴随一切表象，但彼并不由此以推论"我自己之客观的永恒性"。盖正类观察者设定"我"在其中之时间，非我自身所有之时间，乃彼之感性之时间，故必然与我之意识固结之同一性，并不因之而与观察者之意识固结，即不与"包有关于我主观之外的直观"之意识固结。

是以我在不同时间中所有意识，我自己同一之意识同一，仅为"我之思维及其一贯联结"之方式的条件，绝非证明我之主观之数的同一者。即令有"我"之逻辑的同一，其中自能发生此种"不容保留我之同一"之变化，但仍能以"同一音调之我"称之，此"我"在一切不同之状态中，乃至在包含思维的主体变化之状态中，仍能保留前一主体之思维而传之于后继之主体[41]。

"世界中之一切事物皆在流转中绝无永恒及常住者"云云某某古代学派之命题，虽不能与容认实体之说调和，但由自我意识之统一而言，则并不否定此命题。盖吾人不能自吾人自身所有之意识以断定吾

人——就心灵而论——是否永存。盖因吾人所视为属于吾人之同一自我者，仅为吾人所意识之自我，故吾人自必判断为在吾人所意识之全部时间内，吾人为同一之自我。但吾人不能谓以外部观察者之立场而言，此判断亦当有效。诚以吾人在心中所见及之唯一永恒的现象，乃伴随一切表象及联结此等表象之"我"之表象，故吾人不能证明此我（即纯然一思维）能不与——由我使之互相连结之——其他思维相同，而不在同一之流转状态中也。

心灵之人格性及为其前提之永恒性，乃至实体性，应在此处证明而不早为证明，事诚奇异。盖若吾人能以永恒性及实体性为前提，则其推论所得者，固非意识之连续性，但至少亦为在常住之主体中有一连续的意识之可能性，即此已足证明人格性矣。以人格性非因其活动有时被阻而立即终止者。但此种永恒性绝不能在——吾人自同一的统觉所推论之——吾人自身之数的同一以前，授与吾人，反之永恒性乃自数的同一推论而得者（此种论证如以正当顺序进行，则在数的同一证明以后，首应推及仅能经验的应用之实体概念）。唯因以数的同一为前提之人格同一，绝不能自"我在一切时间（我在其中认知我自己）所有之意识中之我之同一"推论而来，故吾人不能在论证之初，即将心之实体性建立于人格同一性之上也。

同时吾人仍能保持人格性之概念——正与吾人保持实体及单纯之概念相同——唯在其仅为先验的之限度内，即与主体之统一有关之限度内，否则非吾人所能知，盖在主体所有之规定中自有"其由统觉而来之一贯的联结"。由此而言之人格性，其概念乃实践的使用所必需，且充分足供此种用途之用；但吾人绝不能因之自命为由纯粹理性以扩大吾人之自我知识，及误以为能自"同一的自我之纯然概念"以主体继续不断之相展示吾人。盖此种概念永在循环中徘徊，关于志在综合的知识之任何问题，对于吾人并无裨益。物质究为何物，就物自身（先验的对象）而言，完全非吾人之所能知，但由于其表现为外部之某某事物，其所视为现象之永恒性，吾人固能观察及之也。但我若欲观察在一切表象之变化中所有之单纯"我"，则我所与之与我所有意识之普遍的条件相比较者，除仍为我自身以外，实无其他相应之事物可用。故对于一切问题，我仅能与以义同语异之重复答复而已，盖即我以"我之概念及其统一"以代属于我自身（所视为对象者）之性质，因问者所欲询知者乃以之为已容认者也。

第四误谬推理：关于观念性者（就外部的关系而言）

凡其存在，仅能推论为“所与知觉”之原因者，仅有可疑的存在。

今一切外的现象，即具有此种性质，其存在非直接为吾人所知觉，吾人仅能推论其为“所与知觉”之原因耳。

故一切外感对象之存在，乃可疑者。此种不确实性，我名之为外部的现象之观念性，此种观念性之学说名为观念论，以与“以外感对象为具有可能的确实性”之相反主张所名为二元论者相区别。

先验心理学之第四误谬推理之批判

吾人今当首先审察其前提。论证所及，吾人自有正当理由主张“仅有在吾人内部中者，始能直接的知觉之，以及吾人自身之存在，为纯然知觉之唯一对象”。故在我以外现实对象之存在（此“我”之一字以智性的意义用之，非以经验的意义用之），绝不能直接在知觉中授与吾人。知觉乃内感之变状，外部的对象之存在，仅在思维中始能加之于知觉，视为其外部的原因，即视为推论所得者。以此同一理由，笛卡尔限制一切知觉（就此名词之最狭意义而言）在“我（所视为思维的存在者）在”之命题中，固极有正当理由者也。盖因所谓在外者乃不在我之内部中，我即不能在我之统觉中遇及之，故亦不能在任何知觉中遇及之，质言之，知觉仅为统觉之规定耳。

故我不能知觉外物，仅能自我之内部的知觉以推论外物之存在，盖以内部的知觉为结果，某某外物乃此知觉之近因耳。顾自所与结果以推论一决定的原因之推论常不确实，诚以结果可由一以上之原因发生。故就知觉与其原因之关系而言，其原因为内部的抑或外部的，即所名为外部的知觉者，是否仅为吾人内感之作用，抑或与“——为其原因之——现实的外的对象”有关系，仍为可疑之事。总之外部的对象之存在，仅为推论所得者，具有一切推论所具不可恃之点，而内感之对象（具有我之一切表象我自身）则为吾人直接所知觉者，其存在实不容疑。

故观念论者之名词，并不适用于否定感官所有外部的对象存在之人，仅适用于“不承认外部的对象之存在由直接知觉知之，因而断言吾

人对于外部的对象之实在性绝不能由任何可能的经验完全确定之”云云之人。

在展示误谬推理之一切欺人的虚幻以前，我首先注意及吾人必须辨别观念论之两种形态，即先验观念论与经验观念论。所谓先验观念论，我指“以现象皆仅为表象，非物自身，以及以空间时间仅为吾人直观之感性的方式，而非视为自身独立存在之所与规定，亦非所视为物自身者一类对象之条件”等等之学说而言。与此种观念论相对立者，为先验实在论，先验实在论以空间时间为离吾人感性而自身独立存在之某某事物。是以先验实在论者解释外部的现象（其实在性乃先验实在论者所以为前提者）为物自身，此物自身离吾人及吾人之感性而存在，故在吾人之外——“吾人之外”一名词乃依据纯粹悟性概念（按即实体原因等之概念）解释之者。以后成为经验观念论者，实即此先验实在论者，在误行假定“感官对象如为外部的必须离感官而自身存在”以后，彼复发现自此种观点判断之，则一切吾人之感性表象皆不适于证明外的对象之实在性。

反之，先验观念论者亦为经验实在论者，即被称为二元论者，盖彼能不出彼之自觉意识以外，承认物质之存在，即假定在“彼之表象”之确实性——即我思故我在——以外，尚有某某事物。盖彼以物质乃至物质之内部的可能性，仅视为现象；现象如与吾人之感性分离，则无。故物质之在彼，仅为表象（直观）之一种，其所以称为外部的，并非以其与外部的对象自身相关，乃因此等表象使知觉与——一切事物在其中相互外在之——空间相关耳，顾空间自身则仍在吾人之内部中者。

在论究之始，吾人已公言赞同此种先验观念论：吾人之理论由是除去“以吾人所有自觉意识之单独证据承认物质之存在，即由是其证明物质存在之方法与证明我自己（所视为思维的存在者）存在之方法相同”之途径中所有一切难点。我意识我之表象固绝无问题；故此等表象及具有此等表象之我自己皆存在。但外部的对象（物体）仅为现象，即仅为我之表象之一种，故其对象为仅由此等表象所表现之某某事物。一离此等表象，对象即无。故外物之存在与我自己之存在相同，二者皆依据“我之自觉意识”之直接证明。其唯一不同之点，则为“表现我自己（所视为思维的存在者）之表象”仅属于内感，而“标识延扩体之表象”则又属于外感耳。欲到达外部的对象之实在性，正与关于我之

内感对象之实在性——即关于我所有思维之实在性——相同，无须求之推论。盖在两方，其对象皆不过现象而已，其直接的知觉（意识）同时足为二者所有实在性之充分证明者也。

故先验观念论者乃经验实在论者，容许物质（所视为现象者）具有"不容推论唯直接知觉之"一类之实在性。反之，先验实在论，则必然陷于困难，而发现其自身不得不遁入经验观念论，盖先验实在论视外感对象为与感官自身相异之某某事物，而以现象为存在吾人以外之独立自存物。依据此种观点，则不问"吾人意识吾人所有关于事物之表象"，如何明晰，仍远不能确定表象如存在则亦有与之相应之对象存在云云。反之，在吾人之体系中，此等所名为物质之外物（在其所有一切形态及变化中），皆不过现象而已，即不过吾人内部中之表象而已，其实在性吾人直接意识之。

就我所知，一切采用经验观念论之心理学者皆为先验实在论者，故彼等一致趋重经验观念论而视为人间思想所无可如何之问题之一，实势所必然者也。盖若吾人以外部的现象为由其对象在吾人内部中所产生之表象，又若此等对象，为其自身存在吾人以外之事物，则除自果推因以外，吾人实无能知对象存在之道；且即自果推因，所成为问题之因，在吾人以内，抑在吾人以外，必仍成为疑问。吾人固能承认其能在吾人以外（先验的意义）之某某事物，为吾人所有外部的直观之原因，但此非吾人在物质及物体的事物之表象中所思维之对象；盖此等对象皆仅现象，即仅为除在吾人内部以外绝不能见及之表象一类，其实在性正与"关于我自身所有种种思维之意识"相同，皆依据直接意识。至先验的对象，则就内部的及外部的直观而言，皆为不可知者。但吾人此处所欲论述者，非此先验的对象，乃经验的对象，其在空间中表现者则名为外部的对象，若在其时间关系中表现者，则名为内部的对象。但空间时间则除吾人之内部以外，固无从见及之也。

"吾人以外"之名词，其意义自必含混，有时指离吾人而存在所视为物自身者而言，有时则指仅属于外部的现象者而言。故欲使此概念以后一意义之用法——"关于外部的直观所有实在性"之心理学问题所应采用之意义——而绝不含混，吾人应使经验的外部对象与先验的意义所谓之外部对象相区别，明显的名前者为"应在空间中所见及之事物"。

空间时间实为先天的表象，在任何实在的对象（由感觉以规定吾人之感官者）能使吾人在此等感性的关系之下表现此对象以前，空间时间即在吾人之内部中，为吾人感性直观之方式。但质料的要素，即实在的要素——即应在空间中直观之某某事物——必以知觉为前提。知觉展示空间中某某事物之实在性；在缺乏知觉时，则绝无想象力能杜撰或产生此某某事物。故就其与"感性直观之一"相关而指示空间或时间中之实在性者，为感觉。（感觉若一度授与吾人——如与普泛所谓对象相关而非规定此对象者，则名为知觉——赖有感觉所有之杂多，吾人能在想象中描写种种对象，此等对象在想象以外，并无其在空间或时间中之经验的位置）。此固不容疑者；吾人或就苦乐而论，或就外感之感觉色、热等等而言，知觉乃由之以得使吾人思维感性的直观对象之知觉所必需之质料，故必须首先授与吾人。故此知觉（今仅就外部的直观而言）乃表现空间中之实在的某某事物。盖第一，空间乃共在之纯然可能性之表象，而知觉则为实在性之表象。第二，此种实在性在外感中即在空间中表现。第三，空间自身不过纯然表象，即除其中所表现者以外并无能视为实在之事物[42]，反言之，则凡在其中所授与者（即由知觉所表现者）亦即其中之实在者。盖若知觉非实在者，即非由经验的直观直接授与吾人者，则知觉绝不能在想象中描写，诚以直观中之实在者，固不能先天的杜撰之也。

故一切外部的知觉，乃空间中实在的某某事物之直接证明，或毋宁谓为即此实在者自身。在此种意义中，经验实在论固不容有疑者，盖有空间中实在的某某事物与吾人之外部的直观相应。空间自身以及其所有之一切现象（所视为表象者）固仅在我内部中，但实在者——即外部的直观所有一切对象之质料——则与一切空想无涉，实际在此空间中授与吾人。谓在此空间中应有吾人以外之某种事物（就先验的意义言之）授与吾人，此又不可能者，盖空间自身非在吾人感性之外。故即极端之观念论者对于"其在吾人以外（"以外"二字乃就严格之先验的意义言之）与吾人知觉相应之对象"云云亦不能要求证明。即令有任何此种对象，亦不能表现为——及直观为——在吾人以外，盖因此种表象及直观，乃以空间为其前提者，而空间中之实在者以其纯为表象之实在者，故不外知觉自身。故外部的表象之实在者，仅为知觉中之实在者，绝不能以其他途径成为实在者。

对象之知识能自知觉产生，或纯由想象力之作用，或由经验之途径；在其进程中能发生不与对象相应之虚伪的表象，自无疑义，此种

惑人之事，有时可归之于想象力之幻想（如在梦中）有时则起于判断力之错误（如在错觉中）。欲避免此种惑人的幻想，吾人应依据规律进行，即凡依据经验的法则与知觉相联结者为现实的 。但此种幻觉错觉及所以防免此幻觉错觉者，于二元论、于观念论实有同一之影响，盖吾人所与之有关者，仅在经验之方式。经验观念论及其对于吾人之外部的知觉所有客观的实在性之错误的疑问，当说明"（一）外部的知觉乃空间中实在的某某事物之直接证明，以及此空间——其自身虽仅为表象之纯然方式——在其与一切外部的现象（此亦不过纯然表象而已）相关时，具有客观的实在性；（二）在缺乏知觉时，幻想梦想皆不可能，以及吾人之外感——就经验所能自之发生之资料而言——自有其在空间中现实相应之对象"等等时，即已充分驳斥之矣。

独断的观念论者殆为否定物质存在之人，而怀疑的观念论者，则为怀疑物质存在之人，盖以物质之不能证明故耳。前者之见解自必根据于彼在物质一类事物之可能性中所假定之种种矛盾——吾人今尚无须论究此种见解。在以下一节论及辩证的推理时，关于"属于经验联结之一类事物之可能性"理性所自行构造之概念，展示理性之自相矛盾，即足除去此种困难矣。但怀疑的观念论者，则仅驳击吾人主张之根据，以为吾人所思维为根据于直接知觉之物质存在，殊不足为确信物质存在之正当理由，在此种观念论者迫使吾人在日常经验之微细进展中，亦须注意周密（否则吾人将以不合理所得之知识视为应有之知识矣）之限度内，诚为有益于人类之理性者。吾人今则能评衡此等观念论者所反对吾人之价值。盖除吾人指为使吾人在最通常主张中自相矛盾以外，观念论者实以全力迫使吾人以吾人所有一切之知觉（不问其为内部的或外部的）视为仅依属吾人感性之一类事物之意识。此等观念论者又迫使吾人不以此等知觉之外部的对象视为物自身，而仅视为表象，关于此等表象则与一切其他表象相同，吾人能直接意识之，至其所以名为外部的，则因其依属吾人所称为外感其直观为空间之故。但空间自身不过——某某知觉在其中互相联结——表象之内部的形相而已。

吾人若以外部的对象为物自身，则完全不能理解吾人如何能到达"在吾人以外之外部的对象所有实在性"之知识，盖吾人之所依恃者仅为在吾人内部中之表象，诚以吾人不能感及在吾人自身以外者，仅能感及在吾人之内部者，故吾人之全部自觉意识除纯为吾人自身所有之规定以外，绝不产生任何事物。于是怀疑的观念论迫使吾人不得不趋

赴今尚留存之唯一趋避所，即一切现象之观念性学说是也，此一种学说在先验感性论中已不问其结果而建立之矣，盖此等结果在先验感性论中实不能预见之者。斯时若有人询以其结果是否在心灵论中仅有二元论可以保持，则吾人必答之曰"然"；但此二元论仅为经验的意义。盖即谓在经验之联结中，物质——所视为现象领域中之实体者——实授与外感，正与思维的"我"——此亦视为现象领域中之实体者——授与内感相同。更进一步言之，内外两方领域中之现象，必须依据规律——此种规律乃实体范畴所引入于吾人所有外的及内的知觉之联结中，使此知觉由之构成一全体之经验者——互相联结。但若（如通常所见及者）吾人欲扩大二元论之概念，用之于先验的意义，则二元论及两种互相更迭之相反主张——一方为精神论（Pneumatismus）一方为唯物论——皆无任何根据，盖因斯时吾人已误用吾人之概念，以表现对象（关于对象之自身固仍非吾人之所能知者）之形相中所有之差别视为物自身中之差别。由内感在时间中所表现之"我"，虽与在我以外空间中之对象，完全力有区别之现象，但并不以此理由而视为不同之事物。在外部的现象之根底中或在内部的直观之根底中之先验的对象，其自身既非物质亦非思维的存在，乃——其以"关于物质及思维的存在之存在形相之经验的概念"提供吾人——现象所有之根据（此根据乃吾人所不能知者）。

是以（乃此种批判的论证明显迫使吾人为之者）吾人若固执以上所建立之规律，而不推及吾人之问题于"可能的经验能在其中以其对象呈现于吾人之前"之限界以外，则吾人绝不梦想探知吾人之感官对象之自身，即离其与感官之一切关系所本有之相。但若心理学者以现象为物自身，视为其自身独立存在者，则彼若为唯物论者，在其体系中，自仅承认物质；若为精神论者，则在其体系中又仅承认思维的存在（即具有吾人内感方式之存在）；若为二元论者，则承认物质与思维的存在两方，顾彼由于此种误解，对于非物自身仅为普泛所谓事物之现象，如何能自身独立存在之点，常陷入伪辨的思辨中。

就此等误谬推理以论纯粹心理学之全体

吾人如以——为内感之自然科学之——心理学与——为外感对象之自然科学之——物体论相比较，吾人见及二者之能由经验的知之者甚众，但其间尚有其显著之异点。在物体论中能先天的自"延扩的不可入性之存在物"之概念综合的知之者甚众，但在心理学中则绝无事物能先

天的自思维的存在之概念，综合的知之。其原因如下。盖二者虽皆为现象，顾外感之现象，有其固定（即常住）之某某事物，此固定的某某事物提供一基体为其转移无常之种种规定之基础，因而提供一综合的概念，即空间及空间中现象之概念；反之时间——此为吾人内部的直观之唯一方式——则并无常住之事物，因而仅产生"种种规定之变化"之知识，而不产生"能由此种种规定所规定之任何对象"之知识。盖在吾人所名为"心"者之内，一切事物皆在连续流转之中，除"我"（吾人如必须如是表现吾人自身）以外，并无常住之事物，至"我"之所以为单纯者，仅因其表象并无内容，因而无杂多故耳，即以此理由，乃若表现——（以更正确之名词言之）或指示——一单纯的对象。为欲使其由纯粹理性以得普泛所谓思维的存在之本质之知识，此"我"应为一直观，此直观——以其在一切思维中所以之为前提者（先于一切经验）——又应为先天的能产生综合命题之直观。但此"我"之不能为直观，正与其不能为任何对象之概念相同；盖此"我"乃意识之纯然方式，此种意识方式能伴随此内外两类表象，仅在有其他某某事物在——对于"对象之表象"提供质料之——直观中授与之限度内，始能使此等表象侪于知识之列。于是全部合理心理学，以其为超越人类理性所有一切能力之学问，证明其绝无所成就，其所遗留于吾人者，仅有在经验指导之下以研究吾人之心，及限定吾人之问题不能超出"由可能之内部的经验所能提供其内容"之限界而已。

但合理心理学虽不能用以扩大知识，且在其用以扩大知识时乃完全由误谬推理所成者，但若仅以之为对于吾人辩证的推理（此等辩证的推理起于人类所有共同的及自然的理性）之批判的论究，则吾人仍不能否走其相当之消极的价值也。

吾人何以须仰赖完全建立于纯粹理性原理之心理学？毫无疑义，其主要目的在维护吾人之思维的自我，以防免唯物论之危险耳。此则由——吾人适所授与之——思维的自我之纯粹概念成就之。盖由此种教义，吾人能脱然无虑，不再有"物质消失，一切思维乃至思维的存在者之存在，皆将因而毁灭"之恐惧，且适与之相反，其所明显说明者，则为我若除去思维的主体，则全体物质界将因而消灭耳，盖物质不过吾人主观所有感性中之现象及主观所有表象之形相而已。

我承认此说并未与吾人以"思维的自我性质"之较进一步之知识，且亦不能使吾人规定此思维的自我之永存性，乃至离吾人所推测为外

部的现象之先验的基体之独立存在；盖此先验的基体正与思维的自我相同，皆为吾人所不能知者。但我仍能发现“思辨的根据以外”之原因，以期望我之思维的本质——通彻我所有状态之一切可能的变化——之独立的连续的存在。在此种事例中，当坦白自承关于此点我之无知时，设尚能驳斥思辨的反对者之独断的攻击，而示之以在彼否定我所期望之可能性中，对于“自我之本质”其所能知者绝不能较之我固执此种期望之所能知者为多，即此所得已甚多矣。

其他三种辩证的问题——构成合理心理学之实际目标者——皆根据于吾人心理学的概念中所有此种先验的幻相，除由以上之论究以外，绝不能解决之者：即（一）心与肉体交通团结之可能性，即关于在生存中动物性及心灵状态之问题；（二）此种交通团结之开始，即关于心在生前及临生时之问题；（三）此种交通团结之终止，即关于心在死后及临死时之问题（灵魂不灭之问题）。

我今所主张者则为：在此等问题中所共有之种种难点以及有人欲由此等难点（以之为独断的反驳）能得“对于事物本质较之常识更得深密洞察之信证”等等，皆仅依据幻想而然耳，彼等依据幻想，使仅在思维中所存在者实体化，而以之为存在（以真实性质）于思维的主体以外之真实的对象。易言之，彼等以“延扩”（此不过现象而已）为即令离吾人感性而亦独立自存之外物之性质，且以运动为起于此等事物，且离吾人之感官，实际由其自身所发生者。盖物质（其与心之交相作用引起以上之种种问题）不过一方式而已，即由吾人所名为外感之直观，以表现不可知之对象之特殊方法而已。在吾人以外，自能有此现象（吾人所名之为物质者）所相应之某某事物；但在其为现象之性格中，自不在吾人以外而仅为吾人内部中之一思维——此种思维，虽由于以上所言之外感，表现之为存在吾人之外者。故物质并非指与内感之对象（心）完全不同而异质之一类实体而言，乃仅指“此等对象——其自身为吾人所不能知者——之现象”所有之不同性质而言，吾人之称此等表象为“外部的”，则以与吾人所列为属于内感之表象相比较故耳，此等表象固亦与其他一切思维相同，仅属于思维的主观者也。此等表象固有此种惑人的性质，即表现空间中之对象，一若与心相离而浮动于心之外。但此等表象在其中被直观之空间（即不过一表象而已），在心以外实未见有与此表象同一性质之对应部分。因之，此问题已非心与“在吾人以外其他不同种类之所知实体”之交相关系，而仅为内感之表象与吾人所有“外部的感性之变状”联结之问题——即此等表

象如何能依据一定法则，相互如是联结，以展示一贯联结的经验之统一。

在吾人以内部的外部的现象皆视为经验中之纯然表象时，则两种感觉之联合，吾人并未见其中有何背理及奇异之点。但当"吾人以外部的现象实体化，不视之为表象而视之为其自身存在于吾人以外之事物，具有此等事物在吾人内部中所有之同一性质，且视为此等事物以其——展示为现象在彼此交相关系中之——活动加于吾人之思维的主体之上"云云之时，则存在吾人以外之有效原因，立即具有"与吾人内部中所有此等原因之结果不能调和"之性质。盖原因仅与吾人之外感相关，其结果则与内感相关——此两种感觉虽在一主体中联结，彼此乃极不相同者也。在外感中除位置之变易以外，吾人未见有其他之外部的结果，除在——为其结果之——空间的关系中所发生之动向以外，吾人未见有任何动力。反之，在吾人内部中，其结果为思维，在思维中并不见有位置之关系、运动、形象以及其他空间的规定等等，吾人在结果中完全失去其与原因之联系（此等结果乃假定为由此等原因在内感中所发生者）。但吾人应思及物体非呈现于吾人之对象自身，乃吾人"所不知为何之不可知的对象"之现象；以及运动非此不可知的原因之结果，而仅为其影响于吾人感官之现象。物体、运动皆非吾人以外之事物；二者同为吾人内部中之纯然表象；故产生吾人内部中之表象者非物质之运动；运动自身仅为表象，如其以运动而使其自身为吾人所知之物质，亦仅为表象相同。于是，吾人所自造之全部难点，终极归摄在以下之点，即吾人感性之表象如何——及何以——能如是互相联结，即吾人之所名为外部的直观者，能依据经验的法则表现为在吾人以外之对象——此一问题绝不与"自吾人以外完全异质之有效原因以说明吾人表象起源"所假定之难点相联属。此种难点乃起于吾人以"不可知的原因之现象"为在吾人以外之原因自身，此一种见解仅能惑乱吾人而已，绝无其他结果可言。在由长期习惯误解已深之判断事例中，自不能立即以"在其他事例中因无不可避的幻相以惑乱概念所能到达之清理明晰程度"更正之。故吾人自伪辨的理论中解脱理性，固不能在此阶段中具有理性完全脱离伪辨的理论自由运用时所必须之清理明晰程度。

以下所评论之点，我以为大有助于趋向此终极之清理明晰。

一切反驳可分为独断的、批判的及怀疑的。独断的反驳直向命题反驳，而批判的反驳，则反驳命题之证明。前者要求洞察对象之本质，因而使吾人能主张"此一命题关于此对象所云云"之相反方面。在彼自以为较之相反主张更为深知对象之性质，此其所以为独断的也。批判的反驳则因其不问命题之有效力与否，仅攻击其证明，故并不预想较之对方更深知对象或迫使吾人自命为关于对象更具有优越之知识，盖此反驳仅在指示此主张之无根据，而非指示此主张之为谬妄。至怀疑的反驳，则以主张与相反主张彼此对立，视为各有同等之重量，依次交替，以其一为立论，而以其他为反驳。且以二者之矛盾不相容（因对立之两方、外观皆为独断的）视为所以指示"一切关于对象之判断"皆为空虚无意义者。故独断的及怀疑的反驳，皆以为关于对象有所主张或否定时，必须洞知对象之性质。唯批判的反驳则不然，仅在指示其所反驳者唯在其构成主张时所以为前提之某某事物之空虚无意义及纯为空想而已；故铲除其所谓根据者，以倾覆其学说，并不主张建立直接与对象之性质有关之任何事物。

在吾人执持——关于思维的主体与外物之交相作用——吾人所有理性之通常概念时，吾人为独断的，盖其视外物为独立存在于吾人以外之实在对象，与某种先验的二元论相合，此种先验的二元论并不以此等外的现象为属于主观之表象，而以之为——正如其在感性直观中所授与吾人者——在吾人以外之对象，完全与思维的主体相分离者也。此种虚伪陈述为一切关于心物交相作用之理论之基础。其所归属于现象之客观的实在性，彼等从未以之为问题。且反以之为已承认之前提；其所思辨研讨者，仅在应如何说明之及理解之等等之形相而已。就以上之见解关于心物关系所规划之说明理解之体系，通常共有三种，实为关于此问题所有可能之体系：即物理的影响说，预定调和说，及超自然的干预说是也。

说明心物交相作用之后二种方法，乃根据于反驳第一种常识之见解者。其所以为论据者，即以为凡显现为物质者，不能由其直接的影响成为表象之原因，盖此等表象乃与物质完全种类不同之结果。顾凡持有此种见解者即不能以"仅为现象之物质"之概念——即其自身仅为某种外部的对象所产生之表象——加之于彼等之所谓"外感对象"者之上。盖在此种事例中，彼等将谓外部的对象（现象）之表象不能为吾人心中所有表象之外部的原因；顾此实为毫无意义之驳论，盖因无人能梦想有人以彼一度曾承认为表象者为其外部的原因也。依据吾人之原

理，彼等仅能由指示外感之真实（先验）对象不能为“吾人包括在所名为物质之下一类表象”（现象）之原因，以建立其理论。但无人能有权利自称为彼关于吾人外感表象之先验的原因有所知；故彼等云云实毫无根据。在另一方面，凡自以为改良物理影响说者，其说如与先验的二元论之通常见解相同，以物质（就其本身言）为物自身（非不可知的对象之现象），则彼等之论驳，殆在指示此种外部的对象（其自身除运动之因果作用以外，绝不显示任何之因果作用）绝不能为表象之有效原因，而须有一第三者干与其间以建立——即非两者之交相作用，至少亦为——心物二者间之对应及协和。但以此种方法论证时，彼等实在其二元论中容有物理影响说之根本谬妄（πρῶιονψεῦδος）以开始其驳难者，故彼等之驳论，与其谓为驳斥物理影响说，毋宁谓为适所以颠覆其自身所有之二元论的前提耳。盖关于吾人之思维的本质与物质联结之难点皆起于谬妄之二元论的见解，以物质本身为非现象——即非不可知的对象与之相应之心之表象——而为离一切感性存在于吾人以外之对象自身耳。

故关于反驳通常所容受之物理影响说，不能以独断之形态出之。盖凡反对此说者，容受以下之见解，以物质及其运动仅为现象，即其自身仅为表象，则彼之难点仅在“吾人感性之不可知的对象，不能为吾人内部中表象之原因”一点。但彼绝无丝毫正当理由能主张此点，盖因无人能决定不可知的对象之所能为或其所不能为者也。故此种先验的观念论（如吾人以上之所证明），为彼所不能不同意者。于是彼之唯一趋避方法殆在公然使表象实体化，而以之为在彼自身以外之实在的事物。

顾物理影响说（在其通常之形态中）为极有根据之批判驳论所克服。所谓两种实体——思维体与延扩体——间之交相作用乃依据粗朴之二元论，而以延扩的实体——此实思维的主体之表象而已——为自身独立存在者。物理影响说所有此种误谬的解释，能如是有效处置之，即吾人已说明其证明之空虚而背理矣。

关于思维体与延扩体间交相作用所讨论不已之问题，吾人若去其空想，则仅为：外部的直观——即空间以及充实空间中之形象及运动等之直观——如何在思维的主体中可能之问题。此为无人能解答者。吾人知识中所有此种缺陷，绝不能弥补；所能为者仅在以外的现象归之——为此种表象之原因，但吾人绝不能有所知且绝不能得其任何概

念之——先验的对象，以指示有此种缺陷耳。在能自经验领域内发生之一切问题中，吾人以现象为对象自身，固无须劳吾人心力以研讨其可能性（所视为现象者）之第一根据。但若一越此等限界，则先验的对象之概念自成为所必需者矣。

解决"关于在心物交相作用以前（生前）或在其终止以后（死后）思维的本质之状态"所有之一切争辩及驳击，实依据"关于思维体及延扩体间交相作用所有之种种意见"。"以思维体在与物体交相作用以前即能思维"之意见，今殆成为此种主张，即以为在——某某事物所由以在空间中显现于吾人之前之——感性发生以前，能以完全不同之方法直观此等先验的对象（在吾人之现状态中所表现为物体者）。"心在与物体界一切交相作用终止以后仍能继续思维"之主张，今殆成为此种见解，即以——现今吾人绝不能知之先验的对象所由以显现为物质界之——感性，即一旦终止，而关于先验的对象之一切直观，亦不因此而即被消灭，此等同一之不可知的对象仍能继续为思维的主体所知（固已非就其物体之性质知之）云云。

顾在思辨的原理上，无人对于此种主张能与以丝毫之根据。乃至其所主张之可能性，亦不能证明之；仅能假定之而已。但欲以有效之独断的驳论驳斥之，亦为任何人之所不可能者。盖不问其人为何，彼之不能知外部的物质现象所有之绝对的、内部的原因，正与我及其他任何人相同。以彼不能呈示任何正当理由，主张其能知"在吾人现今状态中（生存之状态中）外部的现象所真实依据者为何"，故彼亦不能知一切外部的直观之条件——即思维的主体自身——将与此种状态同时终止（死时）。

故关于"思维的存在之本质及其与物质界联结"之一切争辩，仅由"以理性之误谬推理充实吾人知识所不能到达之间隙，而以吾人之思维为事物，且以之实体伦"而起。于是发生一种空想之学问，在彼所肯定之事例或彼所否定之事例，二者皆属空想，盖因争辩各派或以为"关于无人能具有概念之对象"颇有所知，或则以其自身所有之表象视为对象，因而永在晦昧及矛盾之循环中徘徊无已。唯有冷静之批判（立即严肃公正）能自——以想象之福祉诱使多人困于学说及体系中之——此种独断的幻想中解脱吾人。此种批判，严格限定吾人一切之思辨的主张在可能的经验范围以内；且其限定吾人之思辨的主张，并非由于讥刺既往之失败，或慨叹理性之限界，乃依据确定之原理欲以有效的方

法规定此等限界耳，至此种确定之原理乃自然欲使理性之航海不可远及经验自身所到达之连续的海岸以外，在其自身所设立之海古莱斯（Hercules）柱上，揭示“不可越此”（Nihil ulterius）之禁条——此种海岸吾人若一旦离之远去，则必漂流于茫无涯际之海洋，此种海洋在屡以幻影诱惑吾人以后，终则迫使吾人视为绝望而放弃其烦因厌倦之努力者也。

＊＊＊

吾人关于纯粹理性之误谬推理中所有先验的而又自然的幻相，对于读者应有明晰之总括的说明，以及关于依据范畴表之顺序，系统的排列此等误谬推理，亦应有所辩释。在本节之初，吾人之所以不作此等说明及辩释者，惧其因而使吾人论证晦昧，或使人预有粗朴之成见耳。吾人今将践此责务。

一切幻相可谓为皆由于“以思维之主观的条件为对象之知识”而起。且在先验辩证论之导言中，吾人已说明纯粹理性之自身，唯与“所与受条件制限者之条件”所有综合之全体有关。今因纯粹理性之辩证的幻相不能成为经验的幻相（如经验的知识之特殊事例中所见及者），故与思维条件中之普遍者相关，于是纯粹理性之辩证的使用，仅有三种事例。

一、普泛所谓思维所有条件之综合。

二、经验的思维所有条件之综合。

三、纯粹思维所有条件之综合。

在此三种事例中纯粹理性之自身唯从事此种综合之绝对的全体即其自身为不受条件制限者一类之条件。三种先验的幻相实建立在此种分类上，此种先验的幻相，即所以发生辩证论之重要三书及纯粹理性之似是而非之三种学问——先验的心理学，先验的宇宙论，先验的神学。吾人今所论者，仅在第一种。

就普泛所谓之思维而言，因吾人抽去思维与任何对象（不问其为感官之对象或纯粹悟性之对象）之一切关系，故普泛所谓思维所有条

件之综合（第一），绝非客观的，而纯为思维与主观之综合，此种综合被人误为对象之综合的表象。

由此观之，对于“一切普泛所谓思维之条件”——其自身为不受条件制限者——之辩证的推理并不犯有实质上之误谬（盖因其已抽去一切内容或对象），而纯为方式中之缺陷，故必称之为误谬推理。

更进一步言之，以伴随一切思维之唯一条件，为“我思”之普遍的命题中之“我”，故理性应论究此种条件——在此种条件自身为不受条件制限之限度内。此仅为方式的条件，即一切思维之逻辑的统一（我抽去其中之一切对象）；但此仍表现为我所思维之对象，即“我自己”及“我之不受条件制限之统一”。

设有人以“其在思维之事物之性质为何？”之问题相质询，则我实无“以之答复其人”之先天的知识。盖此答复应为综合的——盖分析的答复虽或能说明思维之意义为何，但除此点以外，不能产生关于此思维由以可能之所依据者之任何知识。诚以综合的解决，常需直观；而此问题则由于其高度之普泛性质，已完全置直观于不顾矣。“成为可移动者其物必为何种事物？”之问题，同一无人能就其普泛性质答复之。盖此问题并未含有可以答复之痕迹，即其中并未含有不可入性的延扩（物质）。但我对于前一问题虽不能有概括的答复，颇似我仍能就表现自觉意识之“我思”一类命题之特殊事例答复之。诚以此“我”为基本的主体，即实体；故我为单纯的云云。顾若如是，则此等命题应为由经验引来之命题，且在缺乏表现“普泛的先天的思维所以可能之条件”之普遍的规律时，此等命题即不能包有任何非经验的宾词。于是对于最初颇为我所赞同之意见——即吾人对于思维的存在之本质能构成判断且能纯由概念构成之等之意见——有所怀疑矣。但此种思维方法中所有之误谬，尚不能发现之也。

更进而研讨我所以之归属于我身（视为普泛所谓思维的存在）之属性（按即单纯性等等）之起源，则能说明其误谬之所在。此等属性不过纯粹范畴而已，我并不能以之思维一确定的对象，仅能以之思维“表象之统一”——为欲规定表象之对象。在缺乏为其基础之直观时，范畴不能由其自身产生对象之概念；盖对象仅由直观授与，在直观授与对象以后，始依据范畴思维之。我如宣称一事物为现象领域中之实体，则首必有其直观之宾词授我，且我必能在此等宾词中分别永恒者

之与转变无常者基体（事物本身）之与附属于其中者。我若称现象领域中之一事物为单纯的，乃指其直观虽为现象之一部，唯其自身则不能分割为各部分等等而言耳。但我若仅在概念中而非在现象领域中知某某事物之为单纯的，则我关于对象实一无所知，仅对于我所自行构成"不容直观之普泛所谓某某事物之概念"有所知耳。故我谓"我思维某某事物完全为单纯的"，实际仅因除谓为某某事物以外，不能再有所言耳。

顾纯然统觉之"我"，为概念中之实体，概念中之单纯的以及等等；凡在此种意义中所有此等心理学的学说，自属正确。但此并不以吾人所欲探知之"心之知识"授与吾人。盖因此等宾词绝无用之于直观之效力，故不能具有适用于经验对象之效果，因而全然空虚无意义。实体概念并不示我以心由其自身延续，亦不示我以心为外部的直观之一部分其自身不能分割因而不能由任何自然的变化而有所生灭等等。凡此其自身延续不能分割等等，乃"所以使心在经验联结中为我所知"之性质，且对于心之起源及未来状态能有所启示。但若我谓——就纯然范畴言——"心为单纯的实体"，则显然因实体之纯然概念（为悟性所提供者）所包含者，不出一事物应表现为主体自身而不更为其他任何事物之宾词之逻辑的规定以外，故由此命题，并不能得关于"我"之永恒性之任何事物，且此"单纯的"属性，即增加于永恒性之上，实亦无所裨益。故关于"心在自然界之变化中遭遇如何"之点，吾人由此种源泉绝无所得。吾人若能假定"心为物质之单纯的部分"，则吾人能使用此种知识，更以经验关于此一部分所告知者之助，以演绎心之永恒性及——在其"单纯的性质"中所包含之——不可灭性。但关于此种种，在"我思"之心理学的原理中所有"我"之概念实一无所告知吾人。

其所以以吾人内部中所有思维之存在者为能由此等——在各类范畴中表现绝对的统一之——纯粹范畴，知其自身，则由于以下之理由。统觉自身为范畴所以可能之根据，在范畴一方则仅表现"直观所有杂多"——在杂多在统觉中具有统一之限度内——之综合而已。故普泛所谓自觉意识乃"为一切统一之条件者"之表象，其自身则为不受条件制限者。于是吾人对于思维的"我"（心）——其视自身为实体，为单纯的，为一切时间中数的同一者，及为一切其他存在必须由之推论而来之一切存在相依者——能谓为非由范畴知其自身，乃在统觉之绝对统一中，即由其自身以知范畴，且由范畴以知一切对象。我之不能以我欲知任何对象时所必须以为前提者，认为对象，以及规定者之自我

（思维）与被规定者之自我（思维的主体）有别，正与知识与对象有别相同，此皆极为显然者也。但世无较之"使吾人以思维综合中之统一视为思维主体中所知觉之统一"之幻相，更为自然，更为惑人者。吾人应称之为实体化的意识之欺妄（apperceptionis substantiatae 实体的统觉）。

吾人对于合理心灵论之辩证的推理中所包含之误谬推理，如欲与以逻辑的名称，则以彼等之前提皆正确，吾人应名之为中间概念意义含混之误谬（sophisma figurae dictionis）宾词形态之误谬。盖其大前提在论究条件时所用范畴，纯为先验的用法，而小前提及结论，在其论究包摄于此条件下之"心"时，则又经验的使用此同一的范畴。例如在实体性之误谬推理中，实体概念为纯粹智性的概念，此在缺乏感性直观之条件时仅容先验的用法，即不容有丝毫用处者也。但在小前提中，则此同一概念乃应用于一切内部的经验之对象，且并不预先确知及建立此种具体的用法之条件，即并未确知此种对象之永恒性。如是吾人乃以范畴经验的用之，但在此种事例中实为不能容许者。

最后欲展示伪辨的心灵论之一切辩证的主张，系统的在纯粹理性所规定之顺序中互相联结，即展示吾人对于此等主张网罗详尽，吾人应注意统觉通彻各类范畴仅与"每类范畴中在可能的知觉中形成其他范畴之基础者即实体性，实在性，单一性（非多数性）存在等等之悟性概念"相关。此处理性表现所有此等范畴为思维的存在所以可能之条件，至此等条件之自身，则为不受条件制限者。于是心知其自身为——

（一）关系之不受条件制限之统一，即其自身非附属于其他事物乃独立自存者。

（二）性质之不受条件制限之统一，即心非一实在的全体，而为单纯的[43]。

（三）时间中多数个别时间不受条件制限之统一，即心非种种不同时间中之无数不同者，而乃同一之主体。

（四）空间中存在之不受条件制限之统一，即心非"心以外种种事物"之意识，乃仅其自身存在之意识，及其他种种事物仅为其表象之意识。

理性为原理之能力。纯粹心理学之主张并不包含心之经验的宾词，仅包含“其意义在于经验之外，即纯由理性规定对象自身”之一类宾词（设有任何此等宾词）。故此等主张应建立于“与普泛所谓思维的存在之本质有关”之原理及普遍的概念之上。但实际并不如是，吾人之所发现者，则为“我在”之单一表象，支配其全部主张。此一表象正因其表现“我所有一切普泛所谓经验之纯粹公式”，故即宣称其自身为对于一切思维的存在皆有效之普遍命题；且因其在一切方面为单一的，故又附随有普泛所谓思维所有条件之绝对的统一之幻相，即推广其自身于可能的经验所能到达范围之外。

第二章 纯粹理性之二律背驰

吾人在先验辩证论之导言中已说明纯粹理性之先验的幻相起于辩证的推理，此种推理之图型乃由逻辑在其三种形式的推理中所提示者——正与范畴在一切判断之四种机能中发现其逻辑的图型相同。此等伪辨的推理之第一类型，乃论究（主体或心之）“一切普泛所谓表象所有主观的条件之不受条件制限之统一”，与断言的三段推理相符合，其大前提为主张“宾词与主词关系”之原理。辩证的论证之第二类型，则为比拟假设的三段推理而来。以现象领域中所有客观的条件之不受条件制限之统一为其内容。第三类型（此将在以下一章论究之）其方法相同，以“普泛所谓对象所以可能之有客观的条件之不受条件制限之统一”为其主题。

但有须特殊注意之一点。先验的误谬推理产生——关于吾人所有思维主体之理念——纯然片面的幻相。凡稍能支持相反主张之幻相，皆非理性概念所引起之幻相。因之，先验的误谬推理（虽有其所适合之幻相）虽不能否认——在批判的研究之严厉审讯中，先验的误谬推理，由之消灭其效力至化为纯然外观形式——之根本的缺陷，但此种先验的误谬推理所能提供之利益，则全然偏于精神论一面。

当理性应用于现象之客观的综合时，则情形大异。盖在此领域中，不问其如何努力建立其不受条件制限之统一原理，且即有伟大（虽属幻相）成就之表面现象，亦立即陷入其所不得不陷入之矛盾中（在此宇宙论之领域中），以终止其任何此种僭妄主张。

吾人今以人类理性之新现象呈现于吾人之前——此为一全然自然的矛盾，无须故为设问或乘隙陷之，理性由其自身不得避免所必然陷入者也。此确为防护理性为纯粹片面的幻相所产生之空幻信念所麻醉，但同时又陷理性于此种诱惑，即或倾于怀疑的绝望，或以顽固态度固执某种主张，而不愿虚心倾听相反主张之理由。有一于此，皆足致健全哲学于死亡，而前者（按即怀疑的绝望）固可名之为纯粹理性之无疾而终（euthanasia）。

在考虑由纯粹理性法则之矛盾（即二律背驰）所发生之"种种相反背驰之方式"以前，吾人应提示若干注意点，以说明辩释"吾人所欲用为论究此主题之方法"。在一切先验的理念与"现象综合中之绝对的总体"相关之限度内，我名之为宇宙概念，一则因此绝对的总体亦为"世界全体"概念（其自身仅为一理念）之基础；一则因此等概念唯与"现象之综合"（即仅与经验的综合）相关。反之，当绝对的总体为"综合一切普泛所谓可能的事物所有条件之绝对的总体"时，则将发生一种纯粹理性之理想，虽与宇宙概念有关，但实与之完全不同者也。因之，纯粹理性之二律背驰将以虚伪的纯粹合理的宇宙论之先验的原理展示吾人，正与纯粹理性之误谬推理为辩证的心理学之基础相同。但合理宇宙论之展示其先验的原理，并不在示证此种学问之有效力及欲采用之。顾名思义，理性之矛盾，其名称已足证此种虚伪的学问仅能在眩惑而又虚伪之幻相中，展示其为一绝不能与现象调和之理念耳。

第一节 宇宙论所有理念之体系

在进而以"依据原理之体系的精密"，列举此等理念时，吾人必须注意两点。第一，吾人必须承认纯粹的及先验的概念仅能自悟性发生。理性实际并不产生任何概念。理性之所能为者，充其量唯在使悟性概念超脱可能经验之不可避免之制限耳，即努力推广此概念于经验的事物之限界以外（虽仍与经验的事物相关）。此以以下之方法成就之。理性对于所与之受条件制限者要求在其条件方面——此为悟性以一切现象归摄于其下所视为综合统一之条件者——之绝对的总体，在此要求中，即以范畴转变为先验的理念。盖仅由使经验的综合远及于不受条件制限者，始能使经验的综合绝对的完成；顾此不受条件制限者绝不能在经验中见及之，而仅在理念中见之。理性之为此要求，实依据以下之原理，即——若受条件制限者授与 时，则其条件总和及其不受条件制限者 （受条件制限者，唯由此不受条件制限者而后可能）

亦授与。此等先验的理念第一、纯为推及不受条件制限者之范畴，且能归约之于“依据范畴四类项目所排列之表中”。第二，非一切范畴皆适于此种用法，仅为综合由之构成“互相从属（非同等并列）之条件系列及所与受条件制限者之发生的系列”之范畴。绝对的总体仅在其与所与受条件制限者相关之条件上升系列之范围内，始为理性所要求。关于条件所有结果之下降系列或与“此等结果所有同等并列条件之集合体”相关者，皆不要求此绝对的总体。盖在所与受条件制限者之事例中，实以其条件为前提，且视为与受条件制限者连带授与者。反之，因结果并非使其条件可能，乃以条件为前提者，故当吾人进展至结果，即自条件下达所与受条件制限者之时，实无须考虑此系列是否终止；盖关于此种系列总体之问题，绝不能为理性所预想者也。

故吾人必须思维时间为到达此“所与刹那”中，“过去时间”已完全经过，且视为时间自身以此完全方式所授与者（按即过去全部时间）。此种完全经过之时间，即非吾人所能规定，但此说则甚真确。但因未来并非吾人到达现在之条件，故在吾人理解现在时，不问吾人如何思维未来时间，或以之为有尽，或以之为无穷，皆为绝不相关之事。今设吾人有*m*，*n*，*o*，之系列，其中*n*乃受*m*条件之制限所授与者，同时又为*o*之条件。此系列自受条件制限者*n*上升至*m*（*l*，*k*，*i*，等等），又自条件*n*下降至受条件制限者*o*（*p*，*q*，*r*，等等）。为使能以*n*视为所与者，则我必以第一系列为前提。依据理性及理性对于条件总体之要求，*n*仅由此种系列而可能者。其可能性并不依据其后继之系列*o*，*p*，*q*，*r*，等等。故此后者系列不能视为所与者，而仅能视为所可授与者（dabilis）。

我议以“在条件方面，自切近所与现象之条件开始，还溯更远条件之系列综合”名为追溯的（regressiv）综合；以“在受条件制限者一方自第一结果进展至更远结果之系列综合”，名为前进的（progressiv）综合。前者在前提（antecedentia）中进行，后者在结果（consequentia）中进行。故宇宙论的理念乃论究“追溯的综合”之总体，在前提中进行，非在结果中进行。总体之前进的方式所提示之纯粹理性问题，乃无益之事，且为无须有者，诚以设立此种问题非为完全理解“现象中所授与之事物”所必需者。盖吾人所须考虑者仅为其根据，而非其结果。

在排列"依据范畴表之理念表"时，吾人首先列入吾人所有一切直观之二种本源的量，即时间与空间。时间自身即为一系列，且实为一切系列之方式的条件。在时间中，就一所与的现在而言，所视为其条件之前项（过去），自能先天的与其后项（未来）相区别。故"任何所与受条件制限者所有条件系列之绝对的总体"之先验的理念，仅与一切过去时间相关；且依据理性之理念，过去时间乃"所与刹那"之条件，必须思维为在此刹那中已全部授与者也。顾在空间中，就空间之自身而言，前进与后退之间，并无区别。盖以空间之各部分乃同时共在者，为一集合体而非系列。"现在一刹那"仅能视为受过去时间条件之制限者，绝不能视为过去时间之条件，盖因此一刹那仅由过去时间始能存在，或宁谓为经由其先在之时间而存在者也。至若空间则各部分同等并列，并非互相从属，一部分非其他部分所以可能之条件；且与时间不同，空间自身并不构成一系列。但吾人所由以感知空间之"空间杂多部分之综合"，乃继续的，在时间中进行的，且含有一系列。且因在所与空间之此种"集合的种种空间之系列"中（例如丈中之尺），所有在所与空间之延扩中所思维之种种空间，常为"所与空间"之限界条件，故空间之测定，亦应视为一所与受条件制限者之条件系列之综合，其所不同者，仅为其条件方面本身并不与受条件制限者相异耳，故在空间中前进与后退，吾人见其实相同也。然因空间之一部分并非由其他部分授与，仅由其他部分限制之，故吾人必须视各空间——在其被限制之限度内——亦皆为受条件制限者，以各空间乃预想其他空间为其限界之条件，而其他空间亦复如是。是以关于设定限界，空间中之前进，亦为追溯的，因而"条件系列中所有综合之绝对的总体"之先验的理念，亦复适用于空间。我之能有正当理由探讨关于空间中现象之绝对的总体，正与我之能探讨过去时间中现象之绝对的总体相同。对于此种问题，是否有解答可能，将在以后解决之。

第二，空间中之实在（即物质）乃受条件制限者。其所有内部的条件乃其所有之各部分，此等部分之部分则为其更远之条件。于是此处发现有一追溯的综合，其绝对的总体乃为理性所要求。此种绝对的总体仅由完全分割而得之，由此完全分割，物质之实在或消灭至无，或成为已非物质之事物——即单纯的事物。是以此处吾人亦有一条件系列及进展至其不受条件制限者。

第三，关于现象间实在的关系之范畴，即实体与其所有属性之范畴并不适于为先验的理念。盖即谓理性在其中并不发现追溯的进向条

件之根据。属性在其内属于同一之实体时，彼此同等同列，并不构成一系列。即在其与实体之关系中，此等属性实际亦非从属实体，乃实体自身存在之形相。所有在此种范畴中其仍可视作成为先验的理性之理念者，厥为实体的事物之概念。但因此种概念仅指普泛所谓对象之概念而言，此种普泛所谓对象在吾人在其中离一切宾词，唯思维先验的主体之限度内始作为实体存在，顾吾人此处所论究之不受条件制限者，仅视为其能在现象系列中存在者，故实体的事物之不能为此种系列之一员，极为明显者也。此点对于交相关系中之种种实体，亦极真确。此等实体纯为集合的，并不包含一系列所依据之事物。吾人对于此等实体，不能如对于空间之所云云，盖空间之限界，绝不由其自身规定，而仅由其他空间为之规定，故空间彼此从属，为彼此所以可能之条件。于是所留存者，仅为因果之范畴。此范畴呈现"所与结果"之原因系列，因而吾人能自"视为受条件制限者之结果"进而上升为其条件之原因，以解答理性之问题。

第四，可能的、现实的及必然的之概念，除在以下之限度内并不引达任何系列，即偶有的事物在其存在中必须常视为受条件制限者，且须视为依据悟性规律指向其所由以成为必然者之条件，而此条件又复指向其更高之条件，直至理性最后到达系列总体中之不受条件制限之必然性。

当吾人选择此等在杂多综合中必然引达系列之一类范畴时，吾人发现仅有四种宇宙论的理念，与四类范畴相应：

一、"一切现象合成一所与全体"
其合成之绝对的完成
二、分割现象领域中一所与全体
其分割之绝对的完成
三、推溯一现象之起源
其推溯之绝对的完成
四、现象领域中变化事物之存在皆有其由来依属，
推源其由来依属之绝对的完成。

此处有种种务须注意之点。第一，绝对的总体理念仅在说明现象，因而与"悟性关于普泛所谓事物之总体所能形成之纯粹概念"无关。现象在此处乃视为所与者；而理性之所要求者则为此等现象所以

可能之条件——在此等条件构成一系列之限度内——之绝对的完成。故理性之所命令者，为绝对的（盖即谓在一切方面）完全之综合，由此种综合现象始能依据悟性法则展示之。

第二，理性在此系列的，继续追溯的，条件之综合中实际所寻求者，唯此不受条件制限者。其目的所在，殆为前提系列之完成，即到达无须再预想其他之前提者。此不受条件制限者常包含于想象中所表现"系列之绝对的总体中"。但此绝对的完全之综合，又仅为一理念；盖吾人不能知（至少在此论究开始之际）此种综合在现象之事例中是否可能也。吾人如专由纯粹悟性概念表现一切事物而与感性的直观之条件无关，则吾人自能对于一所与受条件制限者，立即谓其互相从属之全部条件系列亦已授与之矣。盖前者仅由后者而授与吾人者。但在其就吾人所论究之现象而言时，则吾人发现有一种特殊制限，此种制限起于"条件所由以授与"之方法，即经由"直观所有杂多"之继续的综合——此种综合由追溯而完成者。至此种完成在感性是否可能，乃更进一步之问题；唯其理念则存在理性中，与吾人能否以此种理念与任何适当之经验概念相联结之事，固不相关者也。今因不受条件制限者必然包含于"现象领域内所有杂多之追溯的综合之绝对的总体"中——此种综合乃依据"表现现象为所与受条件制限者之条件系列"之范畴而行之者——故此处理性采用自"总体理念"开始之方法，其实际目的所在，则为不受条件制限者，固不问其全部系列之为不受条件制限者或其一部分之为不受条件制限者也。同时此总体是否——及如何——能到达，则又任其悬而未决。

此不受条件制限者可在两种途径中择其一考虑之。其一，可视为由全部系列所成，其中一切项目毫无例外皆为受条件制限者，仅其总体为绝对的不受条件制限者。此种追溯应名为无限的。至另一可选择之途径，则绝对的不受条件制限者仅为系列之一部分——其他项目皆从属此一部分，其自身不再从属任何其他条件[44]。自第一种观点言之，上升方向（A parte priori）之系列，毫无制限且无起始，即为无限的，同时又为以其全部授与者。但其中之追溯，绝不能完成，仅能名之为潜在之无限的。自第二观点言之，则有"系列之最初一项目"，其就过去时间而言，名为世界之起始，就空间而言名为世界之限界，就一所与有限全体之部分而言，名为单纯的，就原因而言名为绝对的自己活动（自由），就生灭事物之存在而言，名为绝对的自然必然性。

吾人有两种名词，世界及自然，二者有时意义相同。前者指一切现象之数学的总和及其综合——在大数中及小数中，即由合成进展及由分割进展——之总体而言。但当视世界为力学的全体时，则此同一之世界即名为自然[45]。斯时吾人不与空间时间中之集合体（所欲规定之为量者）相关，而与现象之存在中所有之统一相关矣。在此种事例中，所发生事物之条件，名为原因。现象领域中之不受条件制限之原因作用，名为自由，其受条件制限之原因作用，则名为自然的原因（就其狭义而言）。普泛所谓存在，其受条件制限者名为偶然的，其不受条件制限者则为必然的。现象所有不受条件制限之必然性，可名之为自然的必然性。

吾人今所论究之理念，我前已名之为宇宙论的理念，一则因世界一名词，吾人指一切现象之总和而言，专用于吾人理念所向之“现象中之不受条件制限者”；一则又因世界一名词在其先验的意义中，乃指一切存在的事物之绝对的总体而言，吾人注意所在，唯在其综合之完成（此种完成虽仅能在追溯其条件中到达之）。故虽有人反对谓此等理念皆超验的，且谓此等理念就种类言之，即非超越对象（即现象），而专与感官世界相关与本体无涉，但其综合仍到达超越一切可能经验之程度，顾我则仍以名之为宇宙概念为最适当。但关于“追溯目的所在”之数学的及力学的不受条件制限者间之区别，我可称前二种概念为狭义之宇宙概念（因其与大小两种世界相关），至其他两种概念则名为超验的自然概念。此种区别并无特殊之直接价值；其意义则将在以后知之。

第二节 纯粹理性之背驰论

如以正面主张为一切独断论之名，则反面主张并非指相反之独断的主张而言，乃指两种外观上独断的知识（Thesis cum antithesis 正面主张与反面主张）之理论冲突，其中并无一种主张能证明其胜于另一主张者。故背驰论并非论究片面之主张。其所论究者仅为理性所有学说彼此相互间之冲突及此冲突之原因耳。先验背驰论乃探讨纯粹理性之二律背驰及其原因与结果之一种研究。在使用悟性原理时，设吾人不仅应用吾人之理性于经验对象，且推及此等原理于经验限界之外，即发生辩证的学说，此种学说既不能希望其为经验所证实，亦不惧为经验所否定。其中每一学说不仅其自身能免于矛盾，且在理性之

本质中发现其必然性之条件——所不幸者，则其相反主张，在彼一方面所有之根据，亦正与之同一有效而必然耳。

与此种纯粹理性之辩证性质相关联自然发生之问题如下：（一）纯粹理性在何种命题中不可避免必然陷于二律背驰？（二）此种二律背驰所由以发生之原因为何？（三）虽有此种矛盾，理性是否尚留有到达确实性之途径，且其方法如何？

故纯粹理性之辩证论必须与两端可通之一切伪辩的命题相区别。其有关之问题，非因特殊目的所任意设立之问题，乃人类理性在其进展中所必然遇及之问题。其次，正面主张与其反面主张二者之所包含者，非发现以后立即消失之人为的幻相，乃自然而不可避免之幻相，此种幻相即令已无人为其所欺，亦仍能继续的惑人（虽不致再欺吾人），且即能无害于人，但绝不能消灭者也。

此种辩证的学说非与经验的概念中所有之悟性统一相关，乃与纯然理念中所有之理性统一相关。盖因此种理性统一包括依据规律之综合，自须与悟性相合；但以其尚要求综合之绝对的统一，故同时又须与理性融洽。但此种统一之条件则如是：在其与理性相适合时，对于悟性似嫌过大，在其与悟性适合时，对于理性又嫌过小。于是乃发生吾人无论如何所不能避免之冲突。

于是此种辩证的主张，展示一辩证的战场，其中凡容许其取攻势之方面，必为胜者，限于守势之方面，常为败者。因之，勇敢的斗士，不问彼等所拥护之事项为善为恶，彼等如仅设计保有最后攻击之权利而无须抵御敌方之新攻击，则常能获得胜利之荣誉。吾人自易了解此种争斗场必时时争斗不已，两方必已获得无数次胜利，最后一决之胜负，常使拥护战胜理由之斗士支配战场，此仅因其敌人已被禁止再参与战役耳。吾人欲为一公平之审判者，必须不问争斗者所各为其争斗之事项为善为恶。此等争执必须任彼等自决之。在彼等力尽而并不能互相伤害以后，彼等或能自悟其争执之无益成为良友而散。

此种旁观——或宁激励——彼此主张冲突之方法，其意并不在偏袒一方，唯在研讨所争论之对象是否为一欺人的现象，两方争欲把持而卒归无效者，且关于此种欺人的现象，即令并无反对论与之相抗，亦不能到达任何结果者——此种方法我谓可名之为怀疑的方法。此与怀疑论——此为否定"技术的学问的知识"之原理，此种原理破坏一切知识

之基础，努力以一切可能的方法毁弃知识之信用及其坚实性者——全然不同。盖怀疑的方法目的在确实性。欲在两方忠实奋勉所奉行之争论事例中发现其误解之点，正类贤明之立法者就法官在诉讼事件中所感之惶惑，努力获得关于法律上所有缺陷及晦昧之处之教训。在应用法律中所显现之二律背驰，对于吾人有限之智慧实为产生法律之立法事业之最良标准。理性——在抽象的思辨中不易觉悟其误谬——由此二律背驰，乃注意及在规定其原理时所有应考虑之因子。

但此种怀疑的方法仅对于先验哲学始为主要之方法。在其他一切之研究范围中，怀疑的方法虽或能废而不用，唯在先验哲学中则不然。在数学中而用怀疑方法则谬矣；盖在数学中绝无虚伪主张能隐藏而不为人所发现，诚以其证明必常在纯粹直观指导之下，且由常为自明的综合方法进行。在实验哲学中由怀疑所引起之迟延，自极有益；但其中不能有不易除去之误解；且其决定争论之最后方法（不问发现之迟早）终必由经验提供之也。道德哲学至少亦能在可能的经验中具体的呈现其一切原理与其实践的结果；因而亦能避免由抽象所发生之误解。但在先验的主张，则大不然，其所称有权主张者，为洞察"超越一切可能的经验领域之事物"。此等主张之抽象的综合，绝不能在任何先天的直观中授与，故就其性质言，则凡此等主张中之误谬，绝不能由任何经验方法发现之。故先验的理性，除努力使其种种主张调和以外，不容有其他检讨之标准。但欲此种检讨标准（按即观察其种种主张是否能调和）行之有效，首先必使此等主张交相陷入之矛盾，自由发展而不为之妨。吾人今试罗列此种矛盾[46]。

先验理念之第一种矛盾

正面主张

世界有时间上之起始，就空间而言，亦有限界。

证明

吾人如假定为世界并无时间上之起始，则达到一切所与时间点，必已经历一永恒无始之时间，因而在世界中已经过事物继续状态之无限系列。顾系列之无限，由此种事实所成，即系列由继续的综合绝不能完成之者。故谓已经过一无限的世界系列，实为不可能者，因而世界之起始，乃世界存在之必然的条件。此为所需证明之第一点。

至关于第二点，则任吾人又复自其相反方面言之，即假定为世界乃一共在事物之“无限的所与全体”。顾“不在直观[47]中（即在某种限界内）所授与之量”，其量之大小，仅能由其部分之综合思维之，至此种量之总体，则仅能由“以单位逐一重复增加而使之完成之综合”思维之[48]。故欲以充满一切空间之世界思维为一全体，必须以“一无限的世界所有各部分之继续的综合”为已完成者，即在列举一切共在事物时，必须视为已经历一无限时间者。但此为不可能者。故现实事物之无限的集合体不能视为一所与全体，故亦不能视为同时授与者。是以就空间中之延扩而言，世界非无限的，乃包围在限界中者。此为争论中之第二点。

反面主张

世界并无起始，亦无空间中之限界，就时空二者而言，世界乃无限的。

证明

盖若吾人假定为世界有起始。则因起始乃以“其中事物尚未存在之时间”在其前之一种存在，故必有其中世界尚未存在之先在时间，即虚空时间。顾在虚空时间中并无事物发生之可能，盖因此种时间除“非存在”云云外，无一部分较之其他任何时间具有特异之存在条件（不问事物假定为由其自身发生或由某种其他原因发生，此点皆适用之）。在世界中固能开始种种事物系列；但世界自身则不能有起始，故就过去时间而言，乃无限的。

至关于第二点，任吾人自其相反方面出发，假定为空间中之世界为有限的且有限界者，因而世界存在“毫无限界之虚空空间”中。于是事物不仅在空间中交相关系，且亦与空间有关系矣。顾因世界为一绝对的全体，世界之外并无直观之对象，即无“世界与之具有关系”之相应者，故世界与虚空空间之关系，殆为世界与空无对象之关系。但此种关系以及由虚空空间所包围之世界限界，实等于无。故世界不能在空间中有限界，即就延扩而言，世界乃无限的[49]。

第一种二律背驰注释

一、注释正面主张

在陈述此等矛盾的论证时，我并非意在畅肆伪辩。盖即谓，我并不依赖特殊辩护人乘隙攻人之方法——此种辩护人先姑承认诉之于所误解之法律，盖便于其能否定此种法律以成立其自身之不法要求耳。以上所列正反两种证明皆由所争论之事实自然发生，并无可以利用任何一方独断论者到达之误谬结论所授与对方之间隙。

我自能外表虚饰自"所与量之无限性"之错误概念出发，以独断论者之通常方法证明正面主张。我能论证如较大于其自身之量——为此量所包含之"所与单位之数量"所限定者——不可能时，则此量为无限的。顾无一数量能为最大者，以一或以上之单位常能加之于其上。因之无限的所与量以及无限的世界（就经过的系列而言或就延扩而言之无限）乃不可能者；在时空两方皆必须有所限界。此即为我之证明所可遵循之途径。但以上之概念并不适合于吾人之所谓无限的全体。盖此无限的全体并不表现其如何之大，因而非极量之概念。吾人仅由之以思维其与任何所有单位之关系，就单位而言，则无限的全体自必大于一切之数。按所择单位之大小，此无限者当随之而大小。但以无限性仅以"其与所与单位之关系"而成，自常为同一。故全体之绝对量不能以此种方法知之；以上之概念实并未涉及此绝对量也。

无限性之真实的先验概念，如是即"在计算一量所需要此种单位之继续的综合，绝不能完成"是也[50]。由此而得以下之结论自完全正确，即引达一所与（现在）刹那所有（过去之）现实的继续状态之永恒无限性，不能尽行经过，故世界必须有一起始点。

在正面主张之第二部分中，并不发生所包含在"无限而又已经过之系列"中之困难，盖因无限世界之杂多，就延扩而言，乃视为同时存在而授与吾人者。但若吾人欲思维此种数量之总体而又不能诉之于"由其自身在直观中构成一总体"之限界，则吾人必须说明此一种概念即在此事例中乃"不能自全体进达部分之规定的数量，而必须由部分之继续的综合以证明全体之可能性"。顾因此种综合构成一绝不能完成之系列，故我不能先于此综合或由此综合以思维一总体。盖总体概念在此事例中，其自身乃所有部分之综合已全部完成之表象。唯因此种完成乃不可能者，因而"完成"之概念亦不可能。

二、注释反面主张

“所与世界系列及世界全体”之无限性之证明，乃依据此种事实，即就其反面而论（按即以世界为有限的），即必须有一虚空时间及虚空空间以构成世界之限界。我知主张有限说者亦已努力避免此种结论，谓吾人无须设立此种——先于世界起始之绝对时间，或在世界以外之绝对空间——不可能之假定，世界在时间空间中之限界，自极可能。对于莱布尼兹学派所主张此种学说之后一部分，我自十分满意。盖空间仅为外部的直观之方式；非能为吾人外部所直观之实在的对象；非现象之相应者乃现象自身之方式耳。且因空间非对象而仅为可能的对象之方式，故不能视空间为规定事物存在——其自身为绝对的——之某某事物。所视为现象之事物规定空间，即就空间所有“量及关系”之一切可能的宾词，此等事物特规定其中特殊之一宾词，属于实在者耳。反之，若以空间为独立自存之某某事物，则空间自身并非实在的事物；故不能规定现实的事物之量或形象。更进言之，空间不问其为充实或虚空与否，能由现象制限之，但现象则不能由“现象以外之虚空的空间”制限之。此点对于时间，亦复正确。但即令承认此种种之说，亦不能否定“吾人如欲假定空间时间中之世界具有限界，则不能不假定世界以外之虚空空间及世界以前之虚空时间之两种虚构物” [51] 。

所自以为能使吾人避免以上所言之结果（即应假定如以世界为有时间空间中之限界，则必须有无限的虚空规定“现实的事物存在其中之量”）之论证方法，乃窃以吾人绝无所知之直悟世界替代感性世界而成立者；即以不再预想任何其他条件之“普泛所谓存在”代最初之起始（有一“非存在”之时间在其前之存在）；以世界全体之范围代延扩之限界——于是可置时间空间于不问矣。但吾人今所欲论究者仅为现象界及其量，故若抽去以上所言之感性条件，则不能不破坏世界之存在本质。感性世界如有限界，则必存在无限之虚空中。如除去虚空以及“所视为现象所以可能之先天的条件”之普泛所谓空间，则全部感性世界立即消灭。顾在吾人之问题中所授与吾人之世界，则仅有此感性世界。直悟的世界不过普泛所谓世界之普泛概念而已，其中已抽去其直观之一切条件，故关于此直悟世界并无综合的命题——或肯定的或否定的——能有所主张者也。

先验理念之第二种矛盾

正面主张

世界中一切复合的实体乃由单纯的部分所构成者，故除单纯的事物或由单纯的事物所构成者以外，任何处所并无事物之存在。

证明

姑任吾人假定为复合的实体非由单纯的部分所构成。于是如在思维中除去一切复合，则无复合的部分，且亦无单纯的部分（因吾人不容有单纯的部分）留存，盖即谓绝无留存之事物，因而将无实体授与矣。故或在思维中除去一切复合之事为不可能，或在其除去以后必须留存并不复合而存在之某某事物，即单纯的事物，在前一事例中则复合事物非由种种实体所成；盖复合以之应用于实体则仅为偶然的关系，实体则离去此种偶然的关系，仍必保持其为独立自存者而永存。今因此点与吾人之假定矛盾，故仅存留本来之假定，即世界中实体之复合者乃由单纯的部分所构成者也。

由此所得直接的结论，即世界中之事物绝无例外皆为单纯的存在物；复合仅为此等存在物之外部状态；吾人虽绝不能自此种复合状态中析出此等基本的实体，而使之孤立存在但理性必须思维此等实体为一切复合之基本的主体，故以之为先于一切复合之单纯的存在物也。

反面主张

世界中复合的事物并非由单纯的部分构成，故在世界中并无处所有任何单纯的事物之存在。

证明

假定为复合的事物（所视为实体者）由单纯的部分所成。则因一切外部的关系，以及实体之一切复合仅在空间中可能，一空间必为占据此空间之实体中所包含之同一数目之许多部分所成。顾空间非由单纯的部分所成，乃由种种空间所成。故复合的事物之一切部分皆必须占据一空间。但一切复合的事物之绝对的原始部分皆为单纯的。故单纯的事物占据一空间。今因占据空间之一切实在的事物，其自身中包有"并列之构成分子所成之一种杂多"，故为复合的；且因实在的复合体非由种种属性所构成（盖属性在无实体时，不能并列存在），乃由

种种实体所构成，故单纯的事物殆为种种实体之复合体——此实自相矛盾。

相反主张之第二命题，谓世界无处存有任何单纯的事物云云，其意所在，仅属如是，即绝对单纯的事物之存在，不能由任何经验或知觉（或内部的或外部的）证明之；因而绝对的单纯事物仅为一理念，其客观的实在性绝不能在任何可能的经验中展示，且以理念并无对象，不能应用于说明现象。盖若吾人假定为对于此种先验的理念能在经验中发现一对象，则此种对象之经验的直观，应被人认知为并不包有"并列之杂多因子"而联结为一统一体者。但因吾人不能由于未意识此种杂多，即推断此种杂多在一切种类之"对象之直观"中皆 不可能；且因无此种证明，则绝不能建立绝对的单纯性，故此种单纯性不能由任何知觉推论而得之。一绝对单纯的对象绝不能在可能的经验中授与吾人。且所谓感官世界吾人必须指为一切可能的经验之总和，故在感官世界中任何处所皆不能见及有任何单纯的事物。

此种相反主张之第二命题较之第一命题，应用范围广大多矣。盖以第一命题仅在复合体之直观中排除单纯的事物，而第二命题则在自然之全体中排斥单纯的事物。因之不能由引用（复合体之）"外部的直观之所与对象"之概念，证明此第二命题，仅能由引用此种概念与普泛所谓可能的经验之关系而证明之也。

第二种二律背驰注释

一、注释正面主张

当我言及所视为必然由单纯的部分所构成之全体时，我仅指复合之（就"复合的"名词之严格意义言之）实体全体而言，即指杂多之偶然的统一而言，此为使各自单独授与之杂多（至少在思维中如是）互相联结，因而构成一统一体者。空间本不应名之为复合体，而应名之为总体，盖因空间之各部分仅在全体中可能，非全体由各部分而可能者也。此固可名之为观念的复合体，但非实在的复合体。顾此仅为一种巧辨而已。盖因空间非由实体（更非由实在的属性）所构成之复合体，故我若自空间除去复合，则将无一物——乃至无一点——存留。盖一点仅以其为空间限界而可能，即以其为复合体之限界而可能者。故空间与时间并不由单纯的部分所成。凡仅属于实体之状态者——即令其具有量，即具有变化——皆非由单纯的事物所构成；盖即谓变化之

某种程度并非由多量单纯的变化累积而成。吾人自复合体以推论单纯体，仅能用之于独立自存之事物。顾事物状态之属性，并非独立自存之事物。故单纯的事物（所视为实体的复合体之构成部分者）之必然性之证明，如推及过远，无制限应用之于一切复合体——此所常见之事——则此证明自必易为人所倾覆，因而正面主张之全部理论，亦同时倾覆。

加之，我今所言之单纯的事物，仅限于其必然在复合体中所授与者——复合体能分解为所视为其构成部分之单纯的事物。单子之一字在莱布尼兹所用之严格意义中，应仅指直接授与吾人，所视为单纯的实体（例如在自觉意识中）一类之单纯的事物而言，并非指复合体之要素而言。此复合体之要素宁名之元子较佳。今以我所欲证明单纯的实体之存在仅为复合体中之要素，故我可名第二种二律背驰之正面主张为先验的元子论。但以此字久已专指说明物体现象（分子）之特殊形相而言，因而以经验的概念为前提者，故名正面主张为单子论之辩证的原理，较为适当也。

二、注释反面主张

物质之无限分割说，其证明纯为数学的，单子论者反对之。但此等反对论，立即使单子论者为人所疑。盖不问数学的证明如何自明，单子论者殊不欲承认此等证明——在空间实际为一切物质所以可能之方式的条件之限度内——乃根据于洞察空间之性质者。单子论者视此等证明纯为自"抽象而又任意的概念"而来之推论，因而不能应用之于实在的事物。顾如何能发明一"与空间之本源的直观中所授与者"不同种类之直观，及空间之先天的规定如何不能直接应用于"仅由其充实此空间而成为可能之事物"！吾人如注意此等反对论，则在数学点（虽为单纯的，但非空间之部分，仅为空间之限界）以外，吾人应以物理点为同一单纯的而又具有能（视为空间之部分）由其纯然集合以充实空间之特殊性质。对于此种谬论，固无须重述许多熟知之决定的驳论——盖欲借纯然论证的概念之肆行伪辩以论破数学之自明的证明真理实为无益之举——我仅举一点已足，即当哲学在此处以诈术掩蔽数学时，其所以如是者，实因其已忘在此论证中吾人仅与现象及其条件相关耳。此处对于"由悟性所成复合体之纯粹概念"发现单纯体之概念，实嫌不足；所应发现者乃对于复合体（物质）直观之单纯体直观。但就感性法则而言，以及在感官之对象中，此事乃绝不可能者。当实体

所构成之全体，唯由纯粹悟性以思维之之时，则吾人在其所有一切复合之前，必先有其单纯体，此固极为真确者，但此点并不适用于现象之实体的全体，盖此种全体以其为空间中之经验的直观，具有"并无一部分为单纯的事物"之必然的特性，盖因空间并无一部分为单纯者也。顾单子论者实极灵敏，求避免此种困难，乃不以空间为外部的直观之对象（物体）所以可能之条件，而以此等对象及"实体间之力的关系"为空间所以可能之条件。但吾人仅有"所视为现象之物体概念"，而此等物体就其本身言，则必然以"空间为一切外部的现象所以可能之条件"为其前提者。此种遁词实无所益，在先验感性论中已详辨之矣。故唯以物体为物自身，单子论者之论证始能有效。

第二之辩证的主张则具有此种特点，即与之相对立者乃一切辩证的主张中仅有之独断的主张，即此种主张乃欲在经验的对象中，明显证明"吾人仅以之归之于先验的理念即实体之绝对的单纯"之实在性——我所指者乃内感之对象，即思维之我，为绝对的单纯实体之主张。今毋须深论此问题（此为以上已充分考虑之者），我仅须申述如有（例如在全然单纯无内容之我之表象中所发现者）任何事物仅思维之为对象而绝无其直观之任何综合的规定加之其上，则在此种表象中自无任何杂多及任何复合能为吾人所见及。此外则因我所由以思维此对象之宾词，纯为内感之直观，故在此对象中并无"要素并列之杂多"以及实在的复合能为吾人所发现。自觉意识即属此种性质，以思维之主体同时即为其自身所有之对象，故此主体虽能将其中所属之规定分割，而其自身则为不能分割者；盖就其自身而言，一切对象皆为绝对的统一者。顾在此主体外部的被视为直观之对象时，则必须在其现象中展示某种复合情形；故若吾人欲知其中是否具有"要素并列之杂多"，必须常以此种方法观察之也。

先验理念之第三种矛盾

正面主张

依据自然法则之因果作用并非一切世界现象皆自之而来之唯一因果作用。欲说明此等现象，必须假定尚有他种因果作用，即由于自由之因果作用。

证明

吾人今姑假定除依据自然法则以外并无其他之因果作用。设果如是，则一切发生之事物，自必预想有“此事物所依据规律必然随之而起之先在状态”。但此先在状态其自身亦必为发生之某某事物（在“其中尚未有此事物之时间中”发生）；盖若此先在状态为常在者，则其结果自亦常在，而非仅为适所发生之事物矣。于是某某事物由以发生之原因之因果作用，其自身即为所发生之某某事物，此某某事物又复依据自然法则预想有一先在状态及其因果作用，以此类推则更有一较先之状态，于是追溯无已。故若一切事物仅依据自然法则发生，则常为相对的起始，绝无最初的起始，因而在原因方面依次相生之系列，亦绝无完成之事。但自然法则适又如是，“若无一先天的充分决定之原因，则无一事物能发生”。于是除依据自然法则以外并无因果作用可能云云之问题，就其绝对的普遍性而言，则自相矛盾矣；故此种因果作用不能视为唯一种类之因果作用。

于是吾人必须假定某某事物由以发生之一种因果作用，此种因果作用之原因，其自身非依据必然的法则而为在其先之其他原因所规定者，盖即谓原因之绝对的自发性，由此种自发性依据自然法则进行之现象系列，即能由其自身开始。此为先验的自由，若无此种自由，则即在自然之通常过程中，其原因方面之现象系列亦绝不能完成也。

反面主张

并无自由；世界中之一切事物仅依据自然法则发生。

证明

假定有先验的意义之自由为一种特殊之因果作用，世界中之事件乃依据此种因果作用而发生者，即此为绝对的开始一状态之力量，因而亦为绝对的开始“此状态之结果系列”之力量；于是所得结论不仅一切系列之绝对的起始在此种自发性中，且即此种创始系列之自发性规定，易言之，此种因果作用自身亦将有一绝对的起始；于是在发生时，将无依据一定法则以规定此种活动之先在状态矣。但一切活动之开始，皆预想有一尚未活动之原因所有状态；活动之力学的开始，如以为最初的起始，则必预想有与先在之原因状态毫无因果关联之一种状态，盖即谓绝不自先在状态发生者。于是先验的自由与因果法则相反；先验的自由所假定为适用于种种活动的原因之继续的状态间之一

种联结，使经验之一切统一成为不可能。此种先验的自由在任何经验中皆不能见及之，故为思维上之虚构物。

故宇宙所有事件之联结及秩序必须仅在自然中寻求（非在自由中寻求）。离自然法则之自由无疑自强迫中解放，但并一切规律之指导亦放弃之矣。盖不容谓自由法则进入"自然过程中所展示之因果作用"内，因而以之代自然法则。诚以自由如依据法则所规定，则不成其为自由，仅为另一名目之自然而已。自然与先验的自由之所以异，在合法则与无法则之别耳。自然固以此种规定之事业加之悟性之上，即令悟性常在原因系列中寻求事件之更高起源，故此等原因之因果作用常为受条件制限者。但其报偿，则为自然预许有"经验依据法则之一贯的统一"。反之自由之幻相，则对于在原因连锁中寻求不已之悟性，提供一休止点而引之到达"自其自身开始活动"之不受条件制限之因果作用。但此种因果作用乃盲目的，且撤废"完全联结之经验"所唯一由以可能之种种规律。

第三种二律背驰注释

一、注释正面主张

自由之先验的理念，无论如何不能构成此名词之心理学的概念之全部内容，盖此等内容大部分为经验的。先验的理念仅表显行动之绝对的自发性而已（此为行动应自负其责之固有根据）。顾在哲学上此实为真实之难点；盖在容认任何此种类型之不受条件制限之因果作用时，其中实有不可逾越之困难。在论究意志自由之问题时所常烦扰思辨理性者，即在其严格之先验方面。质言之，此问题仅为如是：吾人是否必须容认有一种自发的创始"继续的事物（或状态）系列"之力量。至此种力量如何可能，在此事例中，其为无须解答之问题，正与依据自然法则之原因性如何可能之无须解答相同。盖就吾人所见，吾人应永以"必须以自然法则之因果作用为前提"云云之先天的知识为满足，不再深求；诚以吾人丝毫不能理解"由一事物之存在而其他事物之存在即为其所规定"云云之如何可能，以此之故，此必仅由经验所指导。现象系列中由自由而来之最初的创始之必然性，吾人仅在使世界起源能为人所考虑所必需之限度内证明之；至一切后继状态，则皆能视为依据纯粹之自然法则而产生者。但因自发的创始"时间中一系列"之力量由此被证明（虽不能理解之），自亦能容许吾人容认在世界过

程内种种不同系列，就其因果作用而言，可视为能自其自身开始者，即以一种自自由而来之活动力量归之于此等系列所有之实体。且吾人必不容吾人为“由误解所得之结论”所阻，即其结论谓世界中所发生之系列仅能有相对的最初起始，盖因在世界中常有其他某种事物状态在其前，故在世界之过程中实无系列之绝对的最初状态可能。盖吾人此处所言之绝对的最初起始，非时间中之起始，乃因果作用中之起始。例如我若在此刹那时自椅起立，完全自由，并无自然的原因之影响必然规定其为如是，故一新系列以及其所有无限之自然结果，在此事件中自有其绝对的起始，至就时间而言，此一事件固为一先在系列之继续者也。

盖我所有此种决意及行动，并不构成“纯粹自然的结果之继续系列”之部分，且非此等结果之纯然继续事象。关于此一事件之发生，自然的原因并无任何“决定影响”作用于其上。此一事件在时间上固继此等自然结果而起，但非由此等自然结果所发生，因之，就因果作用而言（虽非就时间而言），应名之为一现象系列之绝对的最初起始。

理性所有此种要求，即在自然的原因之系列中，吾人诉之于其由自由而来之最初起始，就以下之事观之，固能充分证实之者，即一切古代哲学家除伊壁鸠鲁派以外，在说明世界之运动时，皆觉彼等不得不假定一“原始运动者”，即最初由其自身创始此种状态系列之自由活动的原因是也。彼等并不企图由自然自身所有之资源以说明最初起始也。

二、注释反面主张

“自然万能”之拥护者（先验的自然主义）在其反对自由说之辩证的论证时，其所论证者如下。就时间而言，公等如 不容认有世界中所视为数学的最初之任何事物，则就因果作用而言，固无寻求“所视为力学的最初之某某事物”之必要 。公等果有何种权威制造世界之绝对最初的状态，以及“流转无已之现象系列”之绝对的起始，因而对于“无限之自然”设定一限界为公等想象之止境？盖因世界中之实体永久存在——至少经验之统一使此种假设成为必然者——故假定实体状态之变化即实体变化之系列亦常存在，并无困难，因而不应寻求一最初的起始（不问其为数学的或力学的）。此种无限引申之可能性并无一切其余事物仅为其后继者之最初项目云云，就其可能性而言，固为不能令人

理解者。但公等即以此故否认此种自然中之继，则将见公等自身不得不否定许多不容理解之综合的基本性质及势力。甚至并变化自身之可能性亦将否定之。盖公等若不由经验确证"实际有变化发生"，则绝不能先天的构思思及"存在及不存在"之不绝继起也。

即令容许有"自由之先验的力量"以提供"世界中所有发生事项之起始"，但此种力量无论如何应在世界之外（虽有某种主张谓在一切可能的直观总和之上，存在"任何可能的知觉中所不能授与"之一对象，但此仍为一僭妄之主张）。但以此种力量归之于世界中之实体自身，则为绝不能容许者；盖若如是，则"依据普遍法则以必然性互相规定"之现象联结，即吾人之所名为自然者，以及"经验所由以与梦幻相区别"之经验的真理之标准，皆将全然消失矣。与此种毫无法则之自由能力并存，其有秩序的体系之自然，殆不能为吾人所思维；盖以前者之影响将不绝变化后者之法则，因而在其自然过程中常为整齐一致之现象，将成为支离灭裂者矣。

先验理念之第四种矛盾

正面主张

有一绝对必然的存在属于世界，或为其部分或为其原因。

证明

视为一切现象总和之感性世界，包含一变化系列。盖若无此种系列，则即"视为感性世界所以可能之条件之时间系列之表象"亦不能授与吾人[52]。但一切变化皆从属其条件，此种条件在时间中乃先于变化而使之成为必然者。一切所授与之受条件制限者，就其存在而言，皆预想有"种种条件以至不受条件制限者之完全系列"，唯此不受条件制限者始为绝对必然者。变化之存在乃此绝对必然者之结果，故必容认有绝对必然的某某事物之存在。但此必然的存在之自身，乃属于感性世界者。盖若存在世界以外，则世界中之变化系列将自"其自身并不属于感性世界之必然的原因"起始。顾此为不可能者。盖因时间中系列之起始，仅能由时间中在其先者规定之，变化系列起始之最高条件必须在"此系列尚未发生"之时间中（盖以起始乃有一"此起始之事物尚未存在其中之时间"在其前之一种存在）。因之，变化之必然的原因之因果作用以及原因自身必须属于时间，因而属于现象——时间仅以其为

现象方式而可能者。此种因果作用实不能离构成感官世界之现象总和思维之。是以绝对必然的某某事物包含在世界自身中，不问此某某事物为世界中变化之全部系列或变化之一部分也。

反面主张

世界中绝不存有绝对必然的存在，世界之外亦无视为其原因之绝对必然的存在。

证明

吾人如假定为：或世界自身乃必然的，或有一必然的存在在世界之中，则仅有两种可择之途径。或在变化系列中有一起始乃绝对必然者，因而并无原因，或此系列自身并无任何起始，且此系列之所有一切部分虽为偶然的及受条件制限者，但就其全体而言，乃绝对必然的及不受条件制限者。但前一途径与在时间中规定一切现象之力学的法则相背反；后一途径则与此命题自身相矛盾，盖若非系列中有单一项目为必然的，则系列之存在绝不能为必然的。

在另一方面，吾人若假定世界之绝对必然的原因在世界之外，则此种原因以其为世界中变化之原因系列之最高项目，必须创始使"变化及变化系列"等之存在[53]。顾此原因必须自身开始活动，则其因果作用当在时间中因而属于现象之总和，即属于世界。于是所得结论，则为原因自身不应在世界以外——此点与吾人之假设相矛盾。故世界中及世界外（虽与世界有因果的联结）皆不存有任何绝对必然的存在。

第四种二律背驰注释

一、注释正面主张

在证明一必然的存在者之存在时，我应（在此关联中）专用宇宙论的论证，此种论证即自现象领域中之受条件制限者上升至概念中之不受条件制限者，此种不受条件制限者乃吾人所视为系列之绝对的总体之必然的条件。欲自一最高存在之纯然理念以求证明此不受条件制限者，乃属于另一理性原理，应在以后别论之。

纯粹宇宙论的证明，在证明必然的存在者之存在时，对于此种存在者是否世界自身或与世界有别之事物，则应置之不为决定。欲证明其为与世界有别之事物，则吾人应需"已非宇宙论的且并不在现象系列中继续进行"之种种原理。盖吾人应使用普泛所谓偶然的存在者之概念（唯视为悟性对象）及能使吾人由纯然概念联结此等偶然的存在者与一必然的存在者之原理。但此种种属于超验的哲学；吾人今尚不能论究之。

吾人若自宇宙论上开始吾人之证明，以"现象系列及依据经验的因果律在其中追溯"为根据，则吾人以后必不可突然脱离此种论证形相，飞越至不属系列中所有项目之某某事物。凡以之为条件之任何事物，必须严密以"吾人所由以观

察系列中（此系列乃假定为由继续的前进使吾人达最高之条件者）受条件制限者与其条件之关系"之同一方法观察之。此种关系如为感性的及在"悟性之可能经验的使用之领域"中者，则最高条件或原因仅能依据感性法则而使追溯达一终点，即仅限其自身乃属于时间系列者。故必然的存在者必须视为宇宙系列之最高项目。

但某某思想家容许其自身有此种突飞（μετὰβασι s εί s ἄλλο γένο s 转变至其他种类）之自由。彼等自世界中种种变化推论变化之经验的偶然性，即变化依存于经验的规定变化者之原因，因而获得经验的条件之上升系列。在此范围内彼等固完全正当。但因彼等在此种系列中不能发现最初的起始或任何最高项目，故彼等突自偶然性之经验的概念飞越，执持纯粹范畴，于是发生严格所谓之直悟的系列，此系列之完成乃依据一绝对必然的原因之存在。以此种原因不为感性条件所束缚，故超脱"其所有因果作用自身应有一起始"之时间条件之要求。但此种推论进程极不合理，可自以下所论推知之。

在范畴之严格意义中，其所以名为偶然者，因其有矛盾对立者之可能耳。顾吾人不能自经验的偶然性以论证直悟的偶然性。当任何事物变化时，此事物状态之相反者，乃别一时间中之现实者，因而为可能的。但此现在状态并非先一状态之矛盾对立者。欲得此种矛盾对立者，吾人须设想在先一状态所在之同一时间内，其相反者即能存在其位置中，故此点绝不能自变化之事实推论之者。在运动中之物体（等于甲）进而静止（等于非甲）。今自"与甲状态相反之一状态，继甲状

态而起”之事实，吾人不能即此推论谓甲之矛盾对立者可能，因而甲为偶然的。欲证明此种结论，应说明在运动之位置中及在运动发生之时间中，已能有静止之事。就吾人之所知者而言，静止在继运动而起之时间中实现，故亦为可能的。运动在某一时间中，静止又在别一时间中，其关系并非矛盾对立。因之“相反的规定”之继起（即变化），绝不能证明在纯粹悟性概念中所表现之一类偶然性；故不能使吾人到达——同一在纯粹直悟的意义中所思维者之——一必然的存在者之存在。变化仅证明经验的偶然性；即在缺乏“属于先一时间之原因”时，新状态绝不能由其自身发生者也。此乃因果律所制定之条件。此种原因即令视为绝对必然的，亦必为能在时间中见及之原因，因而必须属于现象系列。

二、注释反面主张

在主张绝对必然之最高原因（此乃吾人所假定为在现象系列中上升时所遇及者）存在之途径中所有之困难，绝非与“普泛所谓事物之必然的存在”之纯然概念相联结时所发生之一类困难。故此等困难非本体论的，而必为与现象系列之因果联结有关者，盖对于现象系列应假定一“其自身为不受条件制限者”之条件，因之必为宇宙论的而与经验的法则相关。此必须说明：原因系列中（在感性世界中者）之追溯绝不能在经验上不受条件制限之条件中终止，以及自世界状态之偶然性（为变化所证明者）而来之宇宙论的论证，并不足以维持其系列之最初的绝对的本源原因之主张。

在此种二律背驰中实呈示一奇异景象。自同一根据在正面主张中由之以推论一本源的存在者之存在，而在反面主张中则由之以推论其不存在，且以同一之严密性推论之。吾人首先则主张一必然的存在者之存在，盖因全部过去时间包有一切条件之系列，因而亦包括不受条件制限者（即必然的）；今则吾人主张并无必然的存在者，其理由正因全部过去时间包有一切条件之系列，盖此一切条件其自身皆为受条件制限者。自同一理由何以所得之结论不同，今说明之如下。前一论证仅注意时间中相互规定之条件系列之绝对的总体，因而到达其不受条件制限者及必然者。反之，后一论证则考虑时间系列中所规定之一切事物之偶然性（以一切事物皆有一“条件自身在其中必须仍被规定为受条件制限者”之时间在其先），自此种观点而言，则一切不受条件制限者及绝对的必然性皆完全消失矣。但在两方之论证方法皆完全与通

常之人间理性相合，盖通常之人间理性因屡以两种不同观点考虑其对象，致陷于自相矛盾者也。梅伦（M. de Mairan）以二著名天文学者间所有之争论（亦由选择立场之困难而起者）为足成一特别论文之极可注意之现象。其一谓月球自转，因月球常向地球之同一方面旋转。其另一人则就此同一理由得反对之结论谓，月球非自转，因月球常向地球之同一方面旋转。就各人观察月球运动时所择之观点而言，则两方之推论皆极正确者也。

第三节 理性在此等矛盾中之实际利害关系

吾人今已将宇宙论的理念之辩证的播弄全部呈显于吾人之前矣。此等理念在任何可能的经验中绝不能有与之相合之对象授与吾人，且即在思维中理性亦不能使此等理念与普遍的自然法则相调和。但此等理念并非任意所制造者。盖在经验的综合之继续进展中，理性苟欲超脱一切条件期在其不受条件制限之总体中认知——依据经验之规律仅能规定为受条件规约者之——事物之真相时，则理性必然到达此等理念。此等辩证的主张乃期欲解决理性之必然而不可避之四种问题之种种尝试努力耳。问题之数其所以仅止于四者，实因先天的加制限于经验的综合之上者，正为此综合的所以之为前提之四种系列。

当理性努力扩大其领域于一切经验之限界以外时，吾人仅在——只包含彼等合法主张之根据之——干枯方式中表现理性之越权主张。以适合于先验哲学之故，此等主张尽失其经验的形态，——此等主张之美满光辉，固仅在与经验的事物联结，始能显示之者。但在此经验的使用中，及理性使用之进展的扩大中，哲学——始于经验领域，逐渐飞越至此等高贵理念——，实显示一种尊严及价值，如哲学能改善其越权主张，则此种尊严价值固能俯视其他一切之学问者也。盖哲学对于——一切理性之努力，终极所必须集中之终极目的之——吾人之最高期待，预许以巩固之基础。世界是否有时间上之起始，其空间中之延扩是否有任何限界；在任何处所，或在我所有之思维的自我中，是否有不可分割不可毁灭之统一，抑或仅有可分割者及转变无已者；我在我之行动中是否自由，抑或与其他存在者相同，为自然及运命所支配；最后是否有一世界之最高原因，抑或自然之事物及其秩序为吾人思维所终止之终极对象（此种对象即在吾人之思辨中亦绝不能超越之者）。凡此种种皆为问题，数学家极愿以其全部学问交换以解决此等问题者也。盖数学关于"与人类关系最密之最高目的"，不能使之有所

满足。但数学之尊严（人类理性之所以自夸者）乃依据以下之点，即数学引导理性“在自然之秩序与规律性中（不问在自然中之大者及其小者同一如是）及在自然动力之极度统一中”，到达自然知识，是以其洞察程度升高至远超任何“以日常经验为基础之哲学”所能使吾人期待者；因而鼓励理性推广其使用于一切经验以外且与以机缘，同时又由适当的直观对理性提供最优越质料（在其研究之性质所许之限度内）以支持其研究。

理性在其最高期待之中，发现其自身为相反论证之矛盾所困，则为其荣誉计，为其安全计，皆不容退缩而以此等争论为儿戏，冷淡视之；且以其自身直接与所争之事实有利害关系，更不能沉默了事，此为人类之实践利益计或属幸事，但为思辨计则极不幸者也。因之，除“研究此种矛盾（由之而使其自身分裂者）之起源是否纯然起于误解”以外，理性已无事可为。在此种研究中，两方或能牺牲其自以为是之主张；但理性永久而平和支配悟性及感性之事，则由之而开始矣。

顾在目前吾人姑置此彻底研究不问，首宜考虑吾人如不得不在相反两派中有所选择，则究应偏袒何方。设立此种问题——即吾人若仅顾虑吾人之利害关系，而不顾及逻辑之真理标准，则吾人应如何进行之问题——关于两方所争执之权利，自绝无所决定，但具有此种利益，即此问题能使吾人了解何以参与此种争论者，虽并未因所争论之事实有任何透辟之见解受其感动而仍愿偏袒一方之故。关于许多偶然情形，此问题亦有所启发，例如一方之激越的热情，他方之冷静的坚持；且能以之说明世人何以热烈赞同一方而故挟偏见以反对他方之故。

比较其构成正反两方出发点者之原理，即所以使吾人能（如吾人以后所见及者）决定——此种初步的研究唯自此立场能以“所须之一贯论点”成就之者之——立场。在反面主张所有之种种主张中，吾人观察思维方法之完全一致及定理之彻底统一，即一种纯粹经验论之原理，不仅应用之于说明世界内之现象，且亦应用之于解决“关于世界自身（在其总体中）之先验的理论”。反之，正面主张所有之种种主张，在现象系列内所用之经验的说明方法以外，尚预想有直悟的起始；在此范围内，其定理乃复杂的。但以其主要及显著之特质乃以“直悟的起始”为前提，我将名之为纯粹理性之独断论。

在宇宙论的理念之规定中，吾人在其独断论方面即正面主张之方面所发现者如下：

第一，有某种实践的利益，凡一切正常思维之人，若深知彼所有之真实利益者皆热烈参与之。即世界有其起始，我之思维的自我为单纯的因而有不灭的本质，自我之有意行动实为自由而超出于自然强迫拘束之上者，以及构成世界之种种事物中所有之一切秩序皆起于一"原始存在者"，一切事物皆自此原始存在者而得统一及合乎目的之联结，等等，——凡此种种皆为道德宗教之柱石。顾反面主张则尽夺吾人所有此种柱石，至少亦似欲夺去之者。

第二，在正面主张方面，理性有一思辨的利益。当先验的理念以正面主张所规定之方法设定及使用时，条件之全部连锁，及受条件制限者之由来皆完全能先天的总揽之。盖斯时吾人自不受条件制限者出发。此非反面主张之所能为，因而反面主张实处不利之地。对于其综合条件之问题，反面主张之所能解答者，无一非使同一论究重复无已。依据反面主张，一切所有起始，皆迫使吾人更进至更高之起始；一切部分更剖分至更小之部分；一切事件皆有一为其原因之其他事件在其前；且普泛所谓存在之条件又常依据其他条件，永不能得不受条件制限者之止境，及以所视为原始存在者之独立自存之事物为其最后支持点也。

第三，正面主张又有通俗之便益；此点确为其主张受人欢迎最得力之处。盖常识在"一切综合所有不受条件制限之起始"之理念中，并不见有任何困难。且以常识下推结果较之上溯理由尤为熟习，故对于绝对的第一者之可能性，并无所疑虑；且以此种概念为得安身立足之所，同时又为常识由以引导其行动之导线所能系属之固定点。在由"受条件制限者至条件"之上溯无已中，一足常悬空中，故不能与人以满足者也。

在宇宙论的理念之规定中，吾人在经验论方面即反面主张之方面所见者如下：第一，并无此种（由于理性之纯粹原理而来之）实践的利益，如道德宗教对于正面主张之所提供者。反之，纯粹经验论似欲剥夺道德宗教所有之一切权能及势力。盖若无"与世界有别"之原始存在者，世界若无起始因而无创世主，吾人之意志若不自由，又若心灵

如与物质相同为可分割而能消灭者，则道德理念及其原理将尽失其效力，而与“为其理论的基础之先验的理念”同其命运矣。

但第二，足为此种损失之报偿者，经验论对于理性之思辨的利益确大有所贡献，此种贡献实极动人，远过于独断论在理念方面之所能提供者。依据经验论之原理，悟性常在其自身固有之根据上，即常在真纯可能的经验之领域内研讨其经验之法则，且由此种法则对于悟性所提供之“确定及易能理解之知识”，使之无穷扩张。在此处，一切对象（其自身及其所有关系二者）皆能——且应——在直观中表现，或至少在——与之相应之心象能在所与之类似直观中明显清晰提供之者之——概念中表现。并无离自然秩序之连锁而求之于理念之必要，盖理念之对象乃不可知者，以其仅为思维上之存在物绝不能授与吾人。悟性实不容离其本有之职务或借口于使职务完成而突入观念化的理性及超验的概念之领域——此一领域悟性在其中已无依据自然法则以观察及研究之必要，而仅在不能为自然事实所否定之保障下思维及空想而已，盖以其不为自然事实所产生之证据所束缚，唯以为应超越之，甚或使此等事实从属一更高之权威，即从属纯粹理性之权威。

故经验论者绝不容许以自然之任何时期为绝对的最初之时期，或以其所洞察自然范围之任何限界为最广大之可能极度。且经验论者又不容许自“自然之对象”——此为彼由观察及数学所能分析且能在直观中综合的规定之者（延扩的）——转移至“非感官或想象所能具体的表现”之事物（单纯的）。亦不承认此种假定为正当，即假定自然自身中有任何力量能离自然法则独立作为（自由），因而侵入悟性之职务，盖悟性之职务乃依据必然的规律以研讨现象之起源者。最后经验论者并不容认“应在自然以外原始存在者中探求”之一种原因。吾人所知者仅有自然，盖唯有自然能使对象呈现于吾人，且以其法则教示吾人也。

经验哲学家提呈其反面主张时，如无其他目的，仅在克服——曲解理性之真实任务，在真实之洞察及知识所终止之处，乃自夸其有洞察及知识，在仅与实践的利益相关始能有效之事物，乃以为在促进思辨的利益（为彼等之便益计，切断物理的研究之线索，借口扩张知识而以之与先验的理念相连结，由此等理念吾人实际之所知者仅为吾人一无所知耳）云云人士之——粗率及僭妄；又若经验论者以此为满足，则我敢断言经验论者之原理殆为抑制吾人僭越及中和吾人主张之一种格率，但同时又为由教师（即由经验）适切所付与吾人扩大悟性

之最大可能范围。吾人之进行程序如为以上云云，则吾人自不应割弃为吾人实践利益计所用之种种智性的预有假定及信仰；唯不容此等假定及信仰袭用学问及合理的洞察等之名称及尊严耳。知识（其自身本属思辨的）除经验所提供之对象以外，并无其他对象；吾人如超越此种所设置之限界，则脱离经验以求新型知识之一类综合，实缺乏"其所唯一能由以行使其综合"之直观基体。

但当经验论自身（此为所屡见及者）对于理念之态度成为独断的，坚决否定"在其直观的知识范围以外之一切事物"时，则亦显示其同一缺乏中庸之道；且此点因理性之实践的利益受有莫大之损害，故更宜责难之者也。

以上之正反两种主张实构成伊壁鸠鲁 [54] 派与柏拉图派之对峙。

此两种类型之哲学所言者皆过于其所知者。伊壁鸠鲁在实践方面固挟持偏见，然其奖进知识之功甚巨；柏拉图提供优越之实践原理，但容许理性对于自然现象肆行观念的说明（关于此种说明实仅有思辨知识为吾人所唯一可能者），而忽视物理的研究。

最后关于吾人在此相反两派间预行抉择时所应考虑之第三因素，则经验论之普遍不为人所欢迎，实足令人大为惊异者也。吾人应以为通常悟性自当热烈采用"期许专由经验的知识及其所启示之合理联结以满足彼之悟性"之纲领，而不愿采用"迫彼飞越至远超越大多数实际思想家所有洞见及其推理能力之概念"之先验的独断论。但此点正所以使独断论为通常悟性所欢迎之处。盖通常悟性自觉其所处之地位，虽最有学问之人亦不能高过于彼。通常悟性对于此等独断论所主张之事项若所知甚少或绝无所知，自无一人能夸示其博学多识；顾通常悟性关于此等事项虽不能如专门人士以学术的正确形态表示其自身，但彼所能提呈之似是而非之论证则实滔滔无已，以其仅在理念中徘徊，而理念则无一人对之能有所知者，故就理念而言，一任其所欲言者畅言之；然当论究含有研究自然之事项时，则彼寂然无语而自承其无知矣。故怠惰与虚荣二者相联结，实所以使通常悟性顽强拥护此等独断论所有之原理。除此以外尚有一点，亦为拥护此等原理之理由，盖哲学家欲容受一"彼所不能以正当理由确证之原理"固极困难，欲使用一"彼所不能证明其客观的实在性之概念"自更困难，顾在通常悟性则为屡见不鲜之事。通常悟性坚持有"为彼所确信之出发点"之某某事物。

乃至即欲思索此“以为前提之出发点”亦感有困难之一事曾不能使之有所不安。此因通常悟性并不知思索实际为何事，绝无有反省其所假定者；凡由彼时时使用习以为常者，遂视为已知之事而容受之。盖在通常悟性，一切思辨的利害，在实践的利害之前，实卑不足述；凡“彼之恐惧或希望所驱之假定或信仰之事物”在彼则自以为知之理解之。经验论则完全无此等“先验的观念化之理性”能受人欢迎之点；故不问经验论对于最高之实践原理挟有如何偏见，若谓其能超越学术社会而在通常生活上有相当势力，或为群众所欢迎，则实杞忧，可无须置虑者也。

人类理性，就其本质而言，本类于建筑。盖即谓理性以吾人之一切知识为属于一可能的体系，故仅容认此等原理，即其绝不使吾人所能到达之任何知识不能在一体系中与其他知识相联结者。但反面主张所有之种种命题则为“使知识之建筑物绝不能完成”之一类命题。此等命题所主张者为：在世界一切状态以外常发现有更古之状态，一切部分中仍含有同一可分割之其他部分，一切事件以前更有其他之事件，而此事件自身复为另一事件所产生者，以及普泛所谓存在中之一切事物，皆为受条件制限者，不受条件制限及最初之存在，实无处可以见及之云云。因反面主张否认能用为建筑基础之第一或起始之任何事物，故在此种经验论之假定下“知识之建筑物”之完成，实完全不可能者。是以理性之建筑的实际利益——非要求经验的统一，乃要求理性之纯粹先天的统一者——自足为正面主张所有种种主张之推荐书也。

人若能超脱所有一切此种实际利害关系，不问其结果如何，唯就其根据之真实力量以考虑理性所有之种种主张，又若就相反派别择一而从，为避免彼等烦困之唯一方法，则彼等将常在动摇不定之状态中矣。在今日，人类之意志自由为彼等所确信；迨至明日，则又思及自然之不断连系而以自由仅为自欺之谈，谓一切事物纯为自然而已。但若彼等一旦趋赴行动，则此纯为思辨理性之播弄，殆如一梦，立即消失，彼等将专就实践的利害关系以选择其原理矣。然因思索及研究之人应费其相当时间以检讨彼自身所有之理性，完全脱离一切偏见，公表其所观察，一任他人之判断，为最适当之事，故无一人因其出席于审判相反两派之法庭而可受责，更不能禁止其出席，一任彼等在与彼等立场相同之法官前（即易陷错误微弱人间之立场）不为任何威迫所劫持，尽彼等之所能，以辩护其自身也。

第四节 纯粹理性所有之先验问题、其解决之绝对必然性

自称能解决一切问题及解答一切疑问，实为不知愧怍之自夸，及立即丧失其一切自信之极度自欺。顾有若干种学问，就其本质而言，实要求在其领域内所发生之一切问题，应在所知范围内完全为能解答之问题，盖因解答必自问题所由以发生之同一源泉出发。在此等学问中，不容借口于势所难免之不可知；皆能要求其解决。吾人必须在一切可能之事例中，能依据一种规律以知何者为正，何者为谬，盖因此事有关于吾人之责任，凡吾人之所不能知者，吾人即无责任可言。反之，在说明自然现象时，必有许多说明为不确实者，许多问题为不能解决者，盖因吾人关于自然之所知者，绝不能在一切事例中足以充分说明所应说明之事。于是问题为：在先验哲学中是否有与"呈显于纯粹理性之对象"相关之任何问题为此理性所不能解决者，以及是否吾人能振振有词以辩解吾人自身不与以决定之解答。在如是辩解吾人自身时，吾人应说明吾人所能获得之任何知识，关于所应归之于对象者吾人仍完全无确实之见解，又应说明吾人固具有充分足以设定问题之概念，但吾人又完全缺乏质料或能力以解答之。

顾我则主张先验哲学在思辨知识之全体范围内乃一独特无比之学问，盖因并无关于"所授之于纯粹理性之对象"之问题，不能为此同一之人类理性所解决，且不能借口于势所难免之不可知或问题之艰深难测，以解除完全彻底解决此问题之责任。使吾人能提呈此问题之概念，亦必使吾人有资格能解答此问题，盖因其对象不应在此概念以外见及之（如在正、谬之事例中）。

但在先验哲学中，关于对象之性质，吾人有权要求充分解答且不容哲学家借口艰深难测以避免解答之问题，仅为宇宙论的问题。此种关于对象性质之问题，必须专与宇宙论的理念相关。盖对象必为经验上所授与，其问题仅在其与理念之相合耳。反之，对象若为先验的，因而其自身为不可知者；例如问题若为"其现象（在吾人自身中）为思维（心）"之某某事物，其自身是否为单纯体，以及一切事物是否有一绝对必然之原因，等等，斯时吾人之所为者乃在每一事例中为吾人之理念探求对象；且吾人亦极可自承此种对象为吾人之所不可知者，虽非因而谓其不可能[55]。唯有宇宙论的理念乃有以下之特质，即此等

理念能先行假定其对象及其概念所需要之经验的综合，乃已行授与吾人者。自此等理念所发生之问题仅与此种综合中之进展相关，即是否进展至包含绝对的总体之程度——此种总体，因其不能在任何经验中授与，故已非经验的矣。今因吾人在此处仅论究"视为可能的经验之对象"之事物，而非物自身，故对于超验之宇宙论的问题之解答，除理念以外，实无处可以求之。吾人并非质询对象自身之性质为何，亦非关于可能的经验，研究"在任何经验中所能具体的授与者为何"。吾人之唯一问题乃在其存在理念中者为何之一点（经验的综合对于此种理念竭其所能亦仅接近之而已）；故此问题必完全能自理念解决之者。盖因理念纯为理性之产物，故理性不能谢绝其责任而委之于不可知之对象也。

谓一种学问应能要求——及期待——其领域中一切问题（quaestiones domesticae）之确实解答云云（其解答或至今尚未能发现），其意义实不如吾人初闻时之极端。先验哲学以外，尚有两种纯粹理性之学问，其一为纯粹思辨的，其一则具有实践的内容者，即纯粹数学及纯粹道德学是也。曾闻有人提及，因必然不知其条件，故直径之于圆周在有理数中或无理数中所有之正确关系，必永为不定者乎？盖因在有理数之款项内无适当之解决，本为可能，而在无理数之款项中之不能解决，亦已发现，故其结论至少谓此种解决之不可能性，吾人能正确知之，且此种不可能性，郎巴脱（Lambert）已与以所需之证明矣。至在道德之普遍原理中，则无一能以之为不确定者，盖因此种原理非全然空虚无意义，即必自吾人理性概念而来者。反之，在自然科学中，则有无穷之臆测，不能以之为有正确性者。盖自然现象乃与吾人之概念无关所授与之对象，解决此等现象之关键，不在吾人内部及吾人之纯粹思维中，乃在吾人之外者；故在许多事例中，以不能发现其关键，因而不能期待其有确实之解答。此处我当然非指先验分析论所有之种种问题（先验分析论乃从事于吾人纯粹知识之演绎者）；今所论者仅为关于对象之判断所有之确实性，非就吾人所有概念之自身论其根源也。

理性对于自身所提呈之问题，至少应有一批判的解决之责任，故吾人不能由悲叹理性之狭隘限界，及依据自知之明，谦卑自承非吾人理性能力所能解决云云，以规避此种责任，至所谓理性对于自身提呈之问题，即世界是否自无始存在，抑有一起始；宇宙的空间是否以无限之存在事物充实之，抑包围于一定之限界中；世界中是否有任何事

物为单纯的，抑一切事物皆为无限可分割者；是否有自由所产生及创造之事物，抑一切事物皆依存于“自然秩序中所有之事件连锁”；最后是否有完全不受条件制限及其自身为必然者之任何存在者，抑或一切事物在其存在中皆为受条件制限者，因而依存于外部的事物而其自身为偶然的。凡此等等问题皆与“除吾人之思维以外无处能见及之对象”相关，即与现象综合之绝对不受条件制限之总体相关。设自吾人自身所有之概念不能确实有所主张及决定，则吾人必不能转责对象谓其隐蔽自身不令吾人有所知。诚以此种对象除吾人理念以外，无处能遇及之，故此非能授与吾人者。其不能主张及决定之原因，吾人当求之于吾人之理念自身。盖在吾人固执以为有一“与理念相应之现实对象”时，此问题因其见解如是，固不容有解决者也。明晰阐明吾人概念自身中所有之辩证性质，立即使吾人对于此种问题应如何判断，有十分确定之态度。

吾人关于此等问题不能获得确实知识云云之借口，立即遇及确须明晰答复之以下问题，即：使吾人陷于难解决之理念，果自何而来？所要求说明者是否为现象，吾人是否依据此等理念仅须探求说明此等现象之原理或规律？即令吾人假定自然全体展开于吾人之前，以及凡呈显于吾人之直观者皆为吾人之感官及意识所及，无隐遁遗漏，但仍无任何经验能使吾人理念之对象，具体为吾人所知。为达此目的计，在此尽量竭知之直观以外，吾人尚须有“由任何经验的知识所不能获得”之事物，即一种完全之综合及其绝对的总体之意识是也。因之，吾人之问题，并非在说明任何所与现象时所须有者，故不能视为由对象自身所加于吾人之问题。此种对象绝不能呈显于吾人之前，盖因其由任何可能的经验亦不能授与吾人。在一切可能的知觉中，吾人永为条件所围绕（不问其在空间或时间），绝不能到达不受条件者，故无须吾人决定此不受条件者是否位置在综合之绝对的起始中，抑在无始系列之绝对的总体中。“全体”之名词在其经验的意义中，常为比较的。量之绝对的全体（宇宙），分割、由来、及普泛所谓存在条件等之全体，以及关于其是否由有限的综合所成，抑由“需要无限扩大”之综合所成等等问题，皆与任何可能的经验绝无关系。例如吾人即假定物体由单纯的部分或由无尽之复合的部分所成，其所说明物体之现象，亦绝不能较善于未假定之时，乃至别有不同之说明；盖既无单纯之现象亦无无限复合之现象曾能呈显于吾人之前者。现象之要求说明者，仅限于其说明之条件在知觉中授与吾人者；但一切此等条件，即能由此种方法授与吾人，顾在其集合成为一绝对的全体时，则此绝对的全体

之自身，即非一知觉。然此“全体”正理性之先验的问题所要求说明者也。

是以此等问题之解决，绝不能在经验中求之，此点正为吾人对于“所应归之于吾人理念之对象者”不应谓其不确实之理由所在也。盖以吾人之对象仅在吾人脑中，不能在脑以外授与吾人，故吾人仅须注意“与吾人自身一致”而避免其意义含混，此种意义含混，乃使吾人之理念转形为一种“经验的授与吾人因而能按经验法则以知之者之对象”之推想的表象。故独断的解决，不仅不确实，实为不可能者。批判的解决（此种解决容许有完全确实性者）并不客观的考虑问题，唯就其与“问题所依据之知识根据”之关系而考虑之耳。

第五节 四种先验的理念中所有宇宙论的问题之怀疑的论究

吾人如开始即了解凡所有独断的解答之结果，仅增加吾人之无知，而使吾人自一不可理解者投入于别一不可理解者，自一晦昧者投入于晦昧更甚者，甚或陷身于矛盾之中，则吾人自当自身摈斥独断的解答此等问题之要求。又或吾人所有问题之目的所在，仅为肯定或否定，则吾人宜置所假定之解答理由于不顾，首先考虑吾人依据肯定的或否定的解答所获得者为何，实为最善之方法。吾人如在肯定否定两种情形中发现其结果皆纯为无意义者，则有极强理由对于吾人之问题创始批判的检讨，以决定此问题自身是否依据一毫无根据之前提，盖因其以理念为戏，故其虚妄，由研究其应用及其结果，较之就其所有个别之表象，更易于发现之也。此乃论究“纯粹理性所提呈于纯粹理性”之问题，所有怀疑方法之极大效用。由此种方法吾人始能以最小牺牲自无数无益之独断论中振拔，而以清醒之批判代之，批判乃一种真实泻剂，极能使吾人防免此种无根据之信仰及其所引人陷入之杂驳知识也。

故在论究宇宙论的理念时，我若能预行评衡所有“关于现象之继续综合中之不受条件制限者，不问所持见解为何，其必对于任何悟性概念非过大即过小”，则我自能了解以下之点，即因宇宙论的理念唯与经验之对象相关，而经验之对象则必与悟性之可能的概念相一致，故宇宙论的理念必完全空虚无意义；盖其对象无论吾人如何观察之，皆不

能与理念相合者。此为一切宇宙概念之实际情形；亦即理性在其执持宇宙概念时所以陷于必不可免之二律背驰之故也。盖因：

第一，若假定世界并无起始，则此世界对于吾人之概念实过大，以吾人之概念乃由继续之追溯所成，绝不能到达"所已经过之无始全体"。又若假定世界有一起始，则在必然之经验的追溯中，对于悟性概念又嫌过小。盖因起始仍以"在其前之一时间"为前提，仍非不受条件制限者；故悟性之经验的使用之法则，迫使吾人探求更高之时间条件；于是时间中所制限之世界，其对于此种法则之为过小，彰彰明甚。

此点对于"空间中所有世界量之问题"之二重答复，亦复同一真确。世界如为无限而无限界，则对于任何可能之经验的概念实为过大。世界如为有限而有限界，则吾人有权质询所以决定此种限界者为何。虚空空间非"事物之独立自存之相应者"，不能为吾人所能终止停留之条件；更不能为经验的条件，以构成可能的经验之部分。（盖如何能有此种绝对的虚空之经验？）但欲得经验的综合中之绝对总体，此不受条件制限者必须常为经验的概念。因之，有限的世界对于吾人之概念又嫌过小。

第二，空间中之一切现象（物质）如由无限多之部分所成，则分割中之追溯，对于吾人之概念常为过大；又若空间之分割，停留在分割之任何一项目（单纯者）时，则其追溯，对于不受条件制限者之理念，又嫌过小。盖此一项目仍容许追溯"包含其中之更可分割之部分"也。

第三，吾人如假定世界中除依据自然法则以外，绝无事物发生，则原因所有之因果作用其自身亦常为"所发生之事物"，自须追溯更高之原因，于是上升方面条件系列之连续，将永无止境。以自然常由有效之原因工作，故对于吾人在宇宙事件之综合中所能运用之任何概念，实为过大。

在某种事例中，吾人如承认有自发事件之发生，即由自由所产生者，则由不可避免之自然法则，仍有"何以故"之问题追寻吾人，迫使吾人依据"统制经验之因果律"越出此种事件追寻因果；故吾人发现此种联结之总体（按即由自由概念所联结之总体）对于吾人所有必然的经验概念，又嫌过小也。

第四，吾人如容认一绝对必然的存在者（不问其为世界自身，或世界中之某某事物或为世界之原因），吾人自必在“与任何所与时间点无限相远之时间”内设定此存在者，盖不如是，则此存在者将依存于其他先在之存在者矣。但此种存在，对于吾人之经验的概念，实为过大，且由任何追溯，不问其所及如何之远，终不能到达之也。

吾人又若以属于世界之一切事物（不问其为受条件制限者，抑为条件）皆为偶然的，则一切所与之存在，对于吾人之概念，又嫌过小。盖吾人常不得不探求“此种存在所依存之其他某种存在”。

吾人已言及在一切此等事例中，宇宙理念对于经验的追溯，以及悟性之任何可能的概念，非过大即过小。于是吾人主张理念对于其所指向之事物，即可能的经验过大或过小，其咎实在理念。顾吾人何以不以相反态度言之，谓在前一事例中经验的概念常对于理念过小，在后一事例中则过大，故其责任应归之经验的追溯？其理由实如是。可能的经验为唯一能授与吾人概念以实在性者；在缺乏经验时，则概念仅为理念，并无真实性，即与任何对象无关。故可能之经验的概念，实为吾人所必须由以判断“此理念是否仅为理念及思维上之事物，抑能在世界中发现其对象”之标准。盖吾人之所以对于某某事物谓其较之其他某某事物过大或过小者，仅在前者特为后者设立而必须适应于后者耳。古代辩证学派所设之惑人难题中，有一问题，谓若一球不能通过一穴，吾人应否谓球过大，抑谓穴过小。在此一事例中，吾人任择何说，皆不关重要，盖吾人并不知二者之中，何者为其他一事物而存在也。但在人与其衣服之事例中，则吾人不能谓人对于衣服过长，只能谓衣服对于人过短耳。

于是吾人引达一“至少极有根据之疑点”，即此种宇宙论的理念以及其所有一切互相矛盾之辩证的主张，其或依据——关于此等理念之对象所由以授与吾人之方法之——一空虚而纯然空想的概念欤，此种疑点实使吾人趋赴正道者，盖以其显露“使吾人久在迷途之幻相”也。

第六节 先验的观念论为解决宇宙论的辩证论之关键

在先验感性论中吾人已充分证明空间或时间中所直观之一切事物，以及吾人所可能之“任何经验之一切对象”，皆仅现象，即仅为表象而已，在此等事物所由以表现之形态中，或为延扩的事物，或为变

化之系列，此等表象非在吾人之思维以外，有独立之存在者也。此种学说我名之为先验的观念论[56]。实在论者（就此名词之先验的意义而言）则以吾人所有此等感性之变状为独立自存之事物，即以纯然表象为物自身。

若以久为人所责难之经验的观念论加之吾人，则实厚诬吾人矣，盖经验的观念论虽承认空间之真纯实在性，但否定空间中之延扩的事物之存在，或至少以此等事物之存在为可疑，因而在此方面，于真实与梦幻之间乃不容有任何适切可以证明之区别。至对于时间中内感之现象，则经验的观念论以之为实在的事物并无困难；甚至主张此种内部的经验为"其对象（对象自身及所有一切此种时间规定）之现实存在"之充分的且又唯一的证明。

反之，吾人之先验的观念论，则承认空间中所直观之"外的直观之对象"，及由内感所表现之时间中一切变易之对象同一实在。盖因空间为吾人所名为外部的直观之方式，又因无空间中之对象，则将无任何经验的表象，故吾人能——且必须——以其中之延扩的事物为实在；此点对于时间亦同一真确。但此空间此时间以及时空中之一切现象，其自身皆非事物，彼等仅为表象，不能在吾人之心以外存在。乃至吾人之心所有之内部的感性的直观（为意识之对象者）——表现为由时间中种种不同状态之继续所规定者——亦非自身独立存在之自我本身（即非先验的主体），而仅为对于此种存在者（非吾人所能知者）之感性所授与之现象而已。此种内部的现象不能承认其以任何此种独立自存之形态存在；盖因其以时间为条件，而时间则不能为物自身之规定。但空间时间中所有现象之经验的真实性，固充分足以保全之者；盖若梦幻与真纯之现象，二者确实完全在一经验中联结，则依据经验的法则，现象自能确切不移与梦幻相区别也。

是以经验之对象绝不以其自身授与，而仅在吾人之经验中授与，故在经验以外绝不存在。月中能有居民，虽无一人曾见及之，顾必须确承其为有者。但其意义，仅谓在经验进展中吾人或能遇及之耳。盖一切事物之为实在者，皆依据经验进展之法则而与吾人之知觉相联结。故若此等事物与吾人之现实意识，有经验的联结，则彼等为实在者——彼等固不能以此理由谓其本身为实在者，即不能在经验之进展以外，为独立自存之实在者。

除知觉及自此知觉至其他可能的知觉之经验的进展以外绝无实际授与吾人之事物。盖现象纯为表象，其自身仅在知觉中为实在者，此种知觉只为经验的表象（即现象）之实在性而已。在吾人知觉现象之前，名此现象为实在的事物，其意义或为在经验之进展中吾人必遇及此种知觉，或则绝无意义可言。盖若吾人言及物自身，则吾人实能谓为离吾人感官及一切可能的经验之一切关系而自身独立存在者。但吾人此处所言者，仅为空间时间中之现象，此种现象非物自身所有之规定，仅吾人所有感性之规定耳。因之，在空间时间中之事物乃现象；非任何物自身，纯由表象所构成，此等表象若非在吾人内部中——盖即谓在知觉中——授与，则实无处可以遇及之。

感性的直观之能力，严格言之，仅为感受性，即在某种形态中被激动而伴随有表象之一种能力，至表象之相互关系，则为空间时间之纯粹直观（吾人感性之纯然方式），此等表象在其以空间时间中所有此种形态联结之，及依据经验之统一法则能规定之限度内，即名为对象。此等表象之"非感性的原因"，完全非吾人之所能知，故不能为吾人所直观之对象。盖此种对象不能在空间或时间中表现之（空间时间纯为感性的表象之条件），顾一离此种条件，则吾人不能思维有任何直观。吾人可名"普泛所谓现象之纯粹直悟的原因"为先验的对象，但纯为因此能有与"视为感受性之感性相对应"之某某事物故耳。吾人能以吾人可能的知觉之全部范围及联结，归之于此先验的对象，且能谓此先验的对象先于一切经验而以自身授与者。但现象虽与先验的对象相应，并非以其自身授与，乃仅在此经验中授与吾人者，以其纯为表象故耳，此等表象乃知觉——仅在知觉依据经验统一之规律与其他知觉相联结之限度内——能标识其为一实在的对象者。故吾人能谓为过去时间之实在的事物，乃在经验之先验的对象中授与；但此等事物之为"我之对象及过去时间中之实在者"，则仅限于我依据经验的法则，对于我自身表现之为（或由历史之指导或由因果之迹象）"可能的知觉之追溯的系列"，（一言以蔽之，世界之进行过程）引导吾人到达"为现在时间条件之过去时间系列"——但此种系列之能被表现为现实者，非在其自身，仅在联结于一可能的经验中耳。因之，在吾人自身存在以前无量时期中之一切事件，实际仅指"自现在之知觉还至规定此知觉之种种条件（就时间而言）"所有推展经验连锁之可能性而言耳。

故若我对于自身表现一切时间中一切空间中所有感官之"一切现实存在之对象"，我并不将此等对象设立在空间时间中一若先于经验而存

在者。此种表象仅为吾人就其绝对完全所思维之可能的经验而已。盖以此等对象只不过表象而已，仅在此种可能的经验中始能授与吾人。谓此等对象之存在先于我之一切经验者，其意仅谓若自知觉出发，进展至此等对象所属之经验部分，则必当遇及之耳。至此种进展之经验的条件之原因（即决定吾人所将遇及之项目为何及我追溯至何种程度始能遇及之者）乃先验的，自必为我之所不能知者。但我并非论究此种先验的原因，所论究者仅为对象（盖即谓现象）所由以授与我之"经验中之进展规律"耳。且我或谓"在空间中之经验的进展中，我能见及较现今我所见最远距离之星尚有百倍之远之星"，抑或谓"此等星座以前虽无人见及之，以后或永无人见及之，但或能在宇宙中遇及之"云云，其结果乃无关重要之事。盖即假定此等星座所授与者为物自身与可能的经验无关，但此等事物之在于我，实等于无，即非对象（除包含于经验的追溯之系列中以外，不能成为我之对象）云云，仍为极真实者也。仅在另一种类之关系中——当"此等现象将用之于绝对的全体之宇宙论"的理念时，即在吾人论究超越可能的经验限界之问题时，——辨别"吾人所由以视此等感官对象为实在"之形相，始成为重要，盖用以防免吾人误解经验的概念时所必然发生之欺妄的误谬也。

第七节 批判的解决理性之宇宙论的自相矛盾

纯粹理性之二律背驰，全部依据以下之辩证的论证，即：若受条件制限者授与，则其所有一切条件之全部系列自亦授与，而感官对象之授与吾人则为受条件制限者；故等等（按即其所有一切条件之全部系列自亦授与）。由此种三段推理，其大前提在吾人所见如是自然的自明的，则以构成系列之条件之不同（在现象之综合中），即有如是多之宇宙论的理念。此等理念基本设定此等系列之绝对的总体；因之此等理念乃使理性陷于不可避免之自相矛盾。吾人如首先校正其中所用之若干概念及加以定义，则吾人自较能显露此种辩证的论证中所有欺妄之点。

第一，以下之点十分明确，绝无疑义，即若受条件制限者授与，则追溯其所有一切之条件系列乃吾人应负之任务。盖某某事物与条件有关云云，即包含在此受条件制限者之概念中，此一条件其自身如仍为受条件制限者，则自必与更远之条件有关，如是经由系列之一切项目。故以上之命题为分析的，绝不畏惧先验的批判。吾人由悟性尽其所能以推寻——及扩大——一概念与其种种条件（直接由此概念自身所

产生者）之联结，实为理性之逻辑的基本假设。其次，若受条件制限者与其条件皆为物自身，则在受条件制限者授与时，追溯条件不仅为应负之任务，且实际亦随之已授与吾人矣。且因此点适用于系列之一切项目，故条件之完全系列以及不受条件制限者随此受条件制限者之授与而授与，若自受条件制限者之授与仅由完全系列而可能之事实而言，则毋宁谓为以条件之完全系列及不受条件制限者为前提者也。受条件制限者与其条件之综合，在此处则纯为悟性之综合，悟性表现事物如其所有之相，并未顾虑吾人是否能——及如何能——获得此等事物之知识。但若吾人所论究者为现象——以其纯为表象，故除吾人到达此等现象之知识（或宁谓之到达现象之自身）以外，（按即知觉之）现象不能授与吾人，盖现象仅为知识之经验的形相而已——则我不能以同一意义谓若受条件制限者授与，其所有一切之条件（为现象者）亦同一授与，因而不能以任何方法推论其条件之绝对的总体。现象在其感知中，其自身仅为空间时间中之经验的综合，且仅在此种综合中，授与吾人。故不能因而谓"在现象领域中若受条件制限者授与，则构成其经验的条件之综合亦随而授与，及以之为前提"。此种综合在追溯中始发生，在追溯以外绝不存在。吾人之所能言者则为：追溯条件（即在条件方面继续之经验的综合）乃强使必行之事或应负之任务，且在此种追溯中不容遗漏任何所与之条件耳。

就以上所述，显见宇宙论的推论之大前提，以"纯粹范畴之先验的意义"视此受条件制限者，而小前提则以"仅适用于现象之悟性概念之经验的意义"视之。故此论证犯"名为sophisma figurae dictionis（立言方式之误谬）"之辩证的误谬（按即中间概念意义含混之误谬）。但此种误谬非人为故意之误谬；乃吾人所有共通理性之十分自然之幻相所引使吾人陷入之误谬，即当任何事物为受条件制限者授与吾人时，并不思索或疑问即在其大前提中假定其条件及此等条件之系列。此仅"吾人对于任何结论，应有适切前提"之逻辑的要求而已。且在受条件制限者与其条件之联结中，亦并无时间顺序可言；盖此二者已先行假定其为同时授与者。加之，在小前提中，既视现象为物自身，又视为"对于纯粹悟性所授与之对象"，非如吾人在大前提中之所为者——即吾人在大前提中抽去"对象所唯一由之始能授与吾人"之一切直观条件——实未见其有所不自然。顾若如是，吾人实忽视概念间所有之一种重要区别。受条件制限者与其条件（及条件之全部系列）之综合，在大前提中并不附随有——经由时间或任何继起概念之——任何制限。反之，经验的综合，即包摄于小前提内之"现象中之条件系列"，则必为继起的

系列中之种种项目，其授与吾人，仅为在时间中相互继起；故在此种事例中，我实无权假定“综合及由综合所表现之系列”之绝对的总体。在大前提中，系列之一切项目，皆以其自身授与，并无任何时间条件，但在此小前提中，则此等项目，仅由继续的追溯始能成立，而此种追溯则仅在其现实的实行之进程中授与吾人者。

当已明示正反两派所同一以为“其宇宙论的主张之基础”之论证中皆含有此种误谬时，则正反两方皆应排斥，以其不能提呈任何充分之正当理由以维护其主张也。但此种争论并不因此终结——即不能视为“正反两方或其一”在彼等所主张之实际的学说中（即彼等论证之结论中）已被证明为错误者。盖彼等固不能以有效之证明根据维护其主张，但因二者之中，一为主张世界有起始，一为主张“世界无起始乃自无始以来存在者”，则二者之中必有一是，其事甚明。顾二者之中虽必有一是，唯因两方论证同等明晰，故不能决定孰是孰非。正反两派在理性法庭之前，固可使之息争言和；但此种相反之争论，则仍继续存留。故除使两方皆确信彼等之能如是有力互相排斥，即足证明“彼等所争，实际乃子虚乌有之事”，以及使之确信有先验的幻相以“虚无缥缈之实在”愚弄彼等以外，实无一劳永逸解决其争端，而使两方满足之方法。此为吾人在解决至难解决之争执时所欲遵由之途径。

* * *

芝诺（Zeno）为一精密之辩证论者，大为柏拉图所责难，视为一恶劣之伪辩家，彼欲显示其技能，初由使人可信之论证以证明一命题，继则以其同一有力之论证立即颠覆之。例如芝诺主张神（以芝诺之见解言，神殆即世界）既非有限亦非无限，既不在动亦不在静，既不与任何其他存在者相类似，亦非不相类似。在批判彼之论证程序者观之，彼殆有否定“互相矛盾的命题之两方”之误谬的意向。但此种责难，在我视之，实不正当。彼所有命题之第一部分，我将更详细论究之。至关于其他部分，若彼之所谓“神”即指宇宙而言，则彼确应谓宇宙既非永久存在于其场处（即静止），亦非变更其场处（即运动）；盖一切场处皆在宇宙中，而宇宙自身则不能在任何场处中者。又若宇宙包括一切所存在之事物在其自身中，则自不能与任何其他存在者类似或不类似，盖因并无其他事物——即在宇宙以外并无任何事物——能与宇宙相比较者。故若两种相反之判断，皆以不可容认之条件为其前提，则即二者相反（此种相反并不等于严格所谓之矛盾），若其条件

（两方主张皆由此种条件始能维持者）之自身倾覆，则两方自亦同时倾覆矣。

若谓"一切物体或有香味或有恶臭"，则以能有第三者之情形，即无味之一种物体，故相互矛盾之两命题，皆可为伪。但若我谓："一切物体或有香味或无香味"（Vel suaveolens vel non suaveolens），此二种判断乃直接互相矛盾者，仅前者为伪，其矛盾之对立，即某某物体并无香味之命题，实亦包含此等无味之物体。盖因在以前之对立中（per disparata）"为物体概念之偶然条件之味"并未由其相反之判断除去，而仍留存其上，故此两种判断并非矛盾对立之关系。

故若吾人谓世界就延扩而言，或无限或非无限（non est infinitus），且若前一命题为伪，其矛盾之对立即"世界并非无限"必为真实。于是吾人唯否定无限世界之存在，而并不肯定一有限世界以代之。但若吾人谓世界或无限或有限（non infinite），则二说可皆为伪。盖在此种事例中，吾人乃视世界自身为已限定其量者，且在其相反之判断中，吾人不仅除去其无限性（及除去无限性以后，世界之完全单独存在性殆亦同时除去），实乃以一种规定加之世界而视之为其自身实际存在之事物（按即有限世界）。但此种主张同一为伪；盖所授与吾人之世界并非物自身，亦不以其量或无限或有限示吾人。今乞容我名此种对立为辩证的，名此种矛盾为分析的。故两种辩证的对立之判断，二者皆可为伪；盖其中之一并非另一判断之纯然矛盾者，乃在单纯矛盾所需以外，尚有所陈述者也。

吾人若以"世界之量无限"及"世界之量有限"两种命题视为矛盾的对立，则吾人乃假定世界（即现象之完全系列）为物自身，即令我终止其现象系列中无限或有限之追溯，亦仍能留存者。但我若摈斥此种假定（或宁谓之摈斥此种所伴随之先验的幻相），而否定世界为物自身，则此二种主张之矛盾对立，乃转变为纯然辩证的对立矣。盖因世界非离我所有表象之追溯系列，自身独立存在，故世界自身之存在既非无限的全体，亦非有限的全体。世界仅存在"现象系列之经验的追溯中"，并不见及其为某某物自身者也。故若此种系列常为受条件制限者，因而绝不能以其完成系列授与吾人，则世界并非一不受条件制限全体，且并不如此种无限量或有限量之一种全体而存在者也。

吾人在此处对于第一种宇宙论的理念（即对于现象领域中量之绝对的总体）所言者，亦适用于其他之宇宙论的理念。条件系列仅在追溯的综合自身中遇及之，并非在现象领域中所视为在一切追溯以前，以其自身授与吾人之一种事物。故吾人必须谓一所与现象中所有部分之数量，其自身既非有限，亦非无限。盖现象并非自身独立存在之某某事物，其所有部分，乃由分解的综合之追溯，及在此追溯中始授与吾人者，至追溯则绝不以有限或无限之绝对的完成授与吾人者也。此点亦适用于"原因互相隶属（向上追溯）之系列"，及自受条件制限者进至"不受条件制限之必然的存在"之系列。此等系列皆不能视为以有限或无限之总体自身独立存在之事物。以其为"表象互相隶属之系列"，故此等系列仅存在力学的追溯中，在此种追溯之前，吾人绝不能有"所视为独立存在之事物系列"自身独立存在者也。

当说明"宇宙论的理念中所有纯粹理性之二律背驰，仅为辩证的，且为由于幻相而起之矛盾，此等幻相乃因吾人以仅能用为物自身之条件之绝对的总体之理念，适用于——仅存在吾人表象中因而在其成为系列之限度内，只存在继续的追溯中之——现象而起"之时，此种二律背驰，立即消灭。但吾人由此种二律背驰，能得实非独断的而为批判的学理的利益。盖此种二律背驰提供"关于现象之先验的观念性"之间接的证明——此种证明应使任何不满于先验感性论中所有之直接证明之人信服。此种证明乃由以下彼此相消之二重论证（Dilemma）所成立者。世界如为自身独立存在之全体，则世界或有限或无限。顾有限或无限之二者皆伪（如反面主张及正面主张之证明中各自所说明者）。故世界（一切现象之总和）为自身独立存在之全体亦伪。由此可谓为普泛所谓现象皆不外吾人之表象——此正为彼等所有先验的观念性意义之所在也。

此点颇为重要。能使吾人见及四种二律背驰中所有之证明，非纯为无根据之欺妄。在假定以"现象及包括一切现象之感性世界"为物自身时，此等证明固极有根据者。但由此等命题（由此等证明所得者）所发生之矛盾，乃显示此种假定中实有虚妄背理之点，因而使吾人进而发现"其为感官对象之事物"之真实性质。先验的辩证论虽绝不容受怀疑论，但实容受怀疑的方法，此种怀疑的方法实能指此种辩证论为其有极大效用之一例证。盖当理性之论证，容许其以无制限之自由互相对立，则虽不能成为吾人之所欲寻求者，亦常能产生某种有益之点，且为更正吾人判断之助者也。

第八节 适用于宇宙论的理念之"纯粹理性之统制的原理"

因感性世界中之条件系列并无最高项目（所视为物自身者）能由宇宙论的总体原理授与吾人，而仅能以之为"吾人在条件系列中务须追溯"之应负职务而已，故纯粹理性之原理，应就此种意义范围内修正之；夫然后此种原理始保存其原理之效力，不视为"吾人思维其总体为实际在对象中"之公理，而视为悟性之问题，因而为主观之问题，使悟性依据理念所制定之完全程度，进行"任何所与受条件制限者之条件系列"之追溯。盖在吾人感性中（即在空间时间中），吾人在阐明所与现象时所能到达之一切条件，仍为受条件制限者。诚以此等现象，非对象自身——如为对象自身则绝对不受条件制限者自能在其中发现——而仅为经验的表象，此等经验的表象则必常在直观中寻求在空间时间中规定彼等之条件。故理性之原理，质言之，仅为一种规律而已，命定"所与现象之条件系列"之追溯，以及禁阻其以所能到达之任何事物为绝对不受条件制限者而使追溯终结。此非"经验及感官对象之经验的知识所以可能"之原理；盖一切经验与其"所与直观之方式"相合，皆包围于限界之内者。且亦非理性之构成的原理，能使吾人扩大吾人"感性世界之概念"越出一切可能的经验以外者。此宁谓为"经验最大可能之继续及扩大"之原理，不容以任何经验的限界为绝对的限界者也。故此乃用为规律之理性原理，设定吾人在追溯中之所应为者，而非在追溯以前预知其所视为自身之对象中之所有者 。因之吾人名之为理性之统制的原理，以与"所视为实际存于对象中（即在现象中）条件系列之绝对的总体"之原理相区别，此种原理殆为构成的宇宙论的原理。我已试就此种区别指示实无此种构成的原理，因而以之防阻"由先验的窃自转变其意义"所必然发生之事，（苟不指出其无构成的原理，则情形必至如是），即以客观的实在性归之于"仅用为规律之理念"是也。

欲适当规定此种"纯粹理性规律"之意义，吾人必须首先观察此种规律不能告知吾人对象为何，而仅能告知欲到达对象之完全概念，经验的追溯应如何进行。设此种规律企图前一任务，则此规律殆为构成的原理，顾此为纯粹理性所绝不能提供者。故不能以此种规律为主张"受条件制限者之条件系列，其自身或有限或无限"。盖若此，则是以仅在理念中产生之绝对的总体理念，为等于思维一——在任何经验中所不能授与之——对象矣。诚以在此意义之范围内，吾人应以"离经验

的综合而独立之客观的实在性”归之于现象系列。故此种理性之理念之所能为者，不过对于条件系中之追溯的综合，规定一种规律而已；依据此种规律，则综合必须自受条件制限者，经由一切互相隶属之条件，进行至不受条件制限者，但此种综合绝不能到达此种标的，盖以绝对不受条件制限者，绝不能在经验中遇及之也。

故吾人必须首先在其中综合绝不能完成之事例中，规定吾人所谓系列综合之意义为何。在此方面，通常有两种表达之法，其意在标识一区别，——虽未正确的予以其区别之根据。数学家仅言无限前进。哲学家则以任务在检讨概念，不以此种表达法为合理，而以不定前进之名词代之。吾人无须停留此点，以检讨此种区别之理由，或详述其用法之当否。吾人仅须以吾人特殊目的所需之精确程度规定此等概念。

关于直线，吾人固能正当谓为能无限延长之者。在此事例中，无限前进与不定前进之区别，殆过于苛细。但当吾人谓“引一直线”，则冠以不定二字，实较之冠以无限二字，更为正确。盖后者之意，乃指公等务须延长此直线不已（此非意向之所在），而前者之意，则仅在延长此直线一唯公等之所欲；且若吾人仅指吾人力之所能为者而言，则此不定前进之名词实极正确，盖吾人固常能使此线更长而无止境者也。在吾人仅就前进而言，即仅就自条件以至受条件制限者之进展而言之一切事例，皆如是：即此可能的进展，在现象系列中进行，实无止境。自一对父母所生之子孙，其世系之下降线，进行实无止境，吾人自能以此线为在世界中实际继续之情形。盖在此种事例中，理性绝不要求系列之绝对的总体，盖因其并未预行假定以此总体为一条件及为所授与者（datum），而仅以之为可以授与（dabile），且递行增加无止境之受条件制限之某某事物耳。

当系列中自视为受条件制限者所授与之某某事物上溯时，其应进展至何种程度之问题，则情形大异于是。吾人能谓此种追溯为无限上溯乎；或仅能谓为推广至不定之程度乎？例如吾人能自现今生存之人经由其祖先系列无限上溯乎，抑或仅谓为在吾人还溯之限度内绝未遇及“以此系列为限于某点终止”之经验的根据，故吾人应——同时又不得不——就每一祖先更推寻其更远之祖先（此等祖先虽非预以为前提者）乎？

吾人之答复如是：当其全部在经验的直观中授与时，其内部的条件系列中之推溯乃无限进行者；但当仅有此系列中之一项目授与时，自此项目出发，其追溯应进至绝对的总体，则此追溯仅有不定的性质。因之，一物体之分割，即在一定限界内所与物质之部分之分割，必谓为无限进行。盖此物质乃以视为一全体，因而以其所有一切可能的部分在经验的直观中授与者。今因此种全体所有之条件乃其部分，此种部分所有之条件乃部分之部分，准此以至无穷，又因在此种分解之推溯中，此种条件系列之"不受条件制限之（不可分割的）项目"绝未遇及，故不仅在分割中，绝无使其中止之任何经验的根据，且任何继续的分割之更远项目，其自身乃在分割继续之前，经验的已授与吾人者也。盖即谓分割乃无限进行者。反之，因任何人之祖先系列，并未以其绝对的总体在任何可能的经验内授与，故其追溯乃自血统相承之世系系列中之每一项目进行至更高项目，绝不遇有"展示一项目为绝对的不受条件制限者之经验的限界"。且因提供为其条件之种种项目，并非在追溯之前已包含在"全体之经验的直观"中，故此种追溯实非由"所授与者之分割"无限进行者，乃仅以不定的程度探求更远之项目以加增于所与项目之上，而此种更远项目之授与，其自身仍常为受条件制限者。

在此二种事例中，不问其为无限的追溯或不定的追溯，其条件系列皆不能视为其授与吾人在对象中为无限者。此种系列，非物自身，仅为现象，以现象乃相互为条件者，仅在追溯之本身中授与吾人。故此问题已非此种条件系列之自身如何大小、有限或无限之问题，盖此种系列绝无所谓自身；所成为问题者乃吾人如何进行此种经验的追溯，以及吾人继续此种追溯应至如何程度耳。此处吾人发现关于统制此种进行程序之规律，有一重要的区别。当其"全体"经验的授与吾人时，则其内部的条件系列之无限推溯，自属可能。顾非全部授与，仅由经验的追溯，始能授与吾人之时，则吾人仅能谓为"探求系列之更高条件乃无限可能者"。在前一事例中，吾人之所能言者为：较之我由分解的推溯所能到达者，常有更多之项目，经验的已授与吾人；但在后一事例中，吾人之所能言者则为：吾人常能进行至追溯中之更远者，盖以无一项目可视为绝对不受条件制限者经验的授与吾人；且因更高项目常属可能，故探讨此种更高项目乃视为必然之事。在前一事例中，吾人必然发现系列之更远项目；在后一事例中，则因无一经验为有绝对的限界，故吾人探讨此等项目乃成为必然之事。盖或吾人并无"对于经验的追溯设定一绝对的限界"之知觉，在此种事例中，吾人必

不以追溯为已完成者，又或吾人有限止吾人系列之知觉，则在此种事例中，知觉不能为所经过系列之一部分（盖制限者当与受制限者有别），故吾人对于此条件亦必继续推溯其条件，于是推溯又复继续进行。此等见解，在以下一节论述其应用时，自当适切阐明之也。

第九节 就一切宇宙论的理念而言，理性之统制的原理之经验的使用

在种种机缘中，吾人已说明：悟性或理性之纯粹概念皆不能有先验的使用；而感性世界中条件系列之绝对的总体之主张，则为依据理性之先验的使用者，在此种先验的使用中，理性自其所假定为物自身者以要求此种不受条件制限之完成，又因感性世界并不包含此种完成，故吾人关于感性世界中系列之绝对量，绝无正当理由论究其为有限的或其自身为无制限的，所能探讨者仅在"吾人就经验追溯其条件，遵从理性之规律，因而除与其对象一致者以外，所有解答皆不能使吾人满足"之时，吾人应在经验的追溯中进行至何种程度一事耳。

故所留存于吾人者仅有——视为统制"可能的经验之继续及量"之规律之——理性原理之效力之问题，至不能以理性原理为现象（视为物自身者）之构成的原理，则已充分证明之矣。吾人如能严格注意此等结论，则理性之自相冲突自当全部终止。盖此种批判的解绝不仅铲除"使理性自相冲突"之幻相，且在更正其为矛盾唯一源泉之误解时，以"其使理性自相一致之教义"代幻相。于是在其他情形下殆为辩证的之原理，今则转变为学理的原理矣。实际，此种原理如能确立为"依据其主观的意义，且又与经验之对象相合，以规定悟性所有最大可能之经验的使用"，则其结果殆与"其为——纯粹理性之所不可能者——先天的规定对象自身之公理"相等。盖仅与"此种原理能有力指导悟性之最大可能之经验的使用"相比例，此种原理始能"关于经验之对象"有任何影响以扩大及更正吾人之知识。

一 解决关于"宇宙全体现象所组成之总体"之宇宙论的理念

在此处与其他之宇宙论问题相同，理性之统制的原理所根据者为：在经验的追溯中，吾人不能有任何绝对的限界之经验，即不能有

所视为经验上绝对不受条件制限者之任何条件之经验。其理由如是：此种经验当包含以无或虚空围绕之现象限界，且在继续追溯中，吾人应能在知觉中遇及此种限界——顾此为不可能者。

此种命题实质所言者，乃吾人在经验的追溯中所能到达之唯一条件，必其自身仍须视为经验上受条件制限者，此命题实含有以下之制限的规律，即不问吾人在上升系列中进展如何之远，吾人常须探讨系列之更高项目，此种项目或能由经验为吾人所知或不能为吾人所知者也。

故对于第一类宇宙论的问题之解决，吾人仅须规定"在追溯宇宙（空间或时间中）之不受条件制限之量时，所绝不能制限其上升者"是否能名之为无限的追溯，抑或名之为不定的继续追溯。

"世界一切过去状态之系列，以及在宇宙的空间中同时存在之一切事物"之完全普泛的表象，其自身仅为我所思维之"可能之经验的追溯"（此虽以不定态度思维之者）。仅以此种方法始能对于一所与知觉发生"此种条件系列之概念"[57]。顾吾人仅在概念中始能以宇宙为一全体，此全体绝不能在直观中有之。故吾人不能自宇宙全体之量以论证追溯之量，依据前者以决定后者；反之，仅就经验上所追溯之量，我始能对于我自身构成关于世界量之概念。但关于此种经验的追溯，吾人之所能知者，至多仅为自条件系列之一切所与项目，吾人常在经验上更进展至其更高及更远项目耳。现象全体之量，并不由此以绝对的态度决定之；故吾人不能谓此追溯乃无限前进者。盖若谓其为无限前进，则吾人应预知追溯所尚未到达之项目，表现此等项目之数为任何经验的追溯所不能到达之大数，因而应在追溯之前决定世界之量（虽仅消极的），——顾此为不可能者。盖世界非由任何直观以其总体授与我者，亦非先于追溯以其量授与我者。是以关于世界之量绝不能有所言论，即谓其中能有无限追溯，亦所不可。吾人之所能为者，仅依据"规定世界中所有经验的追溯"之规律，以探求"世界所有量"之概念耳。此种规律之所规定者不过谓：不问吾人在经验的条件之系列中能到达如何之远，吾人绝不能假定一绝对的限界，应以所视为受条件制限之一切现象从属于视为其条件之其他现象，且吾人必须更向此条件进展。此为不定的追溯，以其并未决定对象中之量，故此种追溯显足与无限的追溯相区别者也。

故我不能谓世界在空间中或关于过去时间为无限的。任何此种量之概念，以其为"一所与之无限量"，在经验上乃不可能者，因而关于视为感官对象之世界，无限云云之量之概念，亦为绝对不可能者。且我亦不能谓自一所与之知觉向"系列中（不问其为空间或过去时间）一切制限此知觉之条件"之追溯，为无限进行；盖若如是则是以世界具有无限量为前提矣。我又不能谓追溯乃有限的，盖此种绝对的限界同一在经验上为不可能者。故我关于经验之全体对象（即感官世界），不能有所言说；我必须以"规定如何获得与对象相合之经验及推展此经验"之规律，制限我之主张。

于是关于世界量之宇宙论问题，其为最初而消极之解答为：世界并无时间上之最初的起始，空间上之极限的限界。

盖若吾人假定其相反方面，则是时间上为虚空的时间所限制，空间上为虚空的空间所限制矣。但因世界为现象，其自身不能以此两种方法限制之（以现象非物自身），故此等世界之限界应在可能的经验中授与，盖即谓吾人应要求能得"为绝对的虚空时间或虚空空间所限制"之限界知觉。但此种经验以其完全空无内容，乃不可能者。因之，世界之绝对的限界，乃经验上不可能者，故亦为绝对不可能者 [58] 。

至其肯定的解答亦直接由之而来即：现象系列中之追溯，以其为世界量之一种规定，故为不定的进行。此等于谓感性世界虽无绝对的量，而经验的追溯（仅由此追溯，感性世界始能在其条件方面授与吾人）则自有自身之法则，即必须常自所视为受条件制限者之一切项目进展至更远之项目，其所以行之者，则或由吾人自身之经验，或由历史之线索，或由因果之连锁。且以规律常有进一步之要求，故吾人唯一及恒常之目的，必为"悟性之可能的经验使用之扩大"，此即理性在应用其原理时所有唯一之固有任务。

此种规律并不命定——必须在某一种现象中进行无止境之——确定之经验的追溯，例如自一现时生存之人物向其祖先系列追溯，吾人绝不能期望遇及最初一对之配偶，又如在天体系列中，吾人绝不容许有一极限之太阳系等等。所有此规律所要求者，仅为自现象进展至现象而已；即令此等进展所向之现象，不产生任何现实知觉（例如因其度量过微对于吾人意识不能成为经验时）然以其为现象，故仍属于可能的经验也。

一切起始皆在时间中，延扩体之一切限界皆在空间中。但空间时间仅属感官世界。因之，世界中之现象固受条件之制限，而世界自身则既非有条件为其制限，亦非以不受条件制限云云为其限界者也。

理与此同，因世界绝不能以其视为已完成者授与吾人，又因"所与受条件制限者之条件系列"以其为宇宙系列，亦不能以其所视以为已完成者授与吾人，故"世界量之概念"，仅由追溯授与吾人，非先于追溯在一集合的直观中授与者也。但追溯仅以进行规定世界之量而成，并不以任何一定的概念授与吾人。故追溯并不产生任何其与某种单位量相关时所能称为"无限"之量之概念。易言之，追溯并非无限进行，（一若"此无限"能授与吾人者）乃仅进行至不定之远度耳，盖欲由追溯以得——在此追溯中且即由此追溯而始成为现实之——经验的量，则其进行自属不定者也。

二 解决关于"直观中所与一全体所有分割之总体"之宇宙论的理念

吾人如分割直观中所与一全体，则吾人自受条件制限之某某事物进至其所以可能之条件。部分之分割（细分或分解）乃此等条件系列中之追溯。此种系列之绝对的总体，仅在追溯设能到达其单纯的部分时，始能授与吾人。但在继续前进的分解时，所有其一切部分若其自身仍为可分割者，则分割——即自受条件制限者至其条件之追溯——乃无限进行者。盖种种条件（种种部分）其自身本包含于受条件制限者之中，且因此受条件规约者在一包围于限界内之直观中以全体授与吾人，故其一切部分皆与受条件制限者一同授与。是以，追溯不能仅名之不定的追溯。此种不定的追溯唯关于第一种宇宙论的理念，始可容许之，盖因第一种宇宙论的理念之所要求者，乃自受条件制限者进展至其条件，而此等条件以其在受条件制限者之外，故非由受条件制限者授与，且亦随同授与，乃在经验的追溯中始增加其上者。但吾人不能对于一"能无限分割之全体"谓为由无限多部分所构成者。盖一切部分虽包含于一全体之直观中，但其全部分割则并不包含其中，而仅由继续的分解所构成，即仅在追溯本身所构成，由此追溯，此种系列始成为现实者也。今因此种追溯乃无限者，故其所到达之一切项目（即一切部分）皆包含于"所视为一集合体之所与全体中"。但其全部之分割系列并不包含其中，盖分割系列乃无限的继续，绝不成为全体，故不能展示一"无限的多量"或展示全体中所有"无限多量之任何总括"。

此种泛论显能应用于空间。所直观为“在限界内之一切空间”，皆为此种全体，凡由分解所得此种全体之各部分，其自身仍为空间。故一切有限界之空间，乃无限可分割者。

自此发生此说之第二种应用，即应用之于包围于限界内之外部的现象即物体，自极自然。物体之可分性，乃根据于空间之可分性，此种空间之可分性构成“所视为一延扩的全体之物体”之可能性。故物体乃无限的可分，但非由无限多部分所构成者也。

诚以物体在空间中应表现为实体，故就空间可分性之法则而言，物体自与空间有别。吾人确能容认分解绝不能自空间除去其一切复合性；盖若如是，则是谓空间（空间中并无独立自存之事物）已终止其为空间，顾此乃不可能者。反之，若谓排遣物质之复合性将绝无一物留存，则显见其与实体之概念不合，所谓实体即指一切复合之主体而言，即令除去其在空间中之联结（物体之要素由此空间中之联结始构成一物体），实体亦必永存于复合事物所有之要素中。但此说对于由纯粹悟性概念所思维之物自身则然，但不能适用于吾人所名为“现象领域中之实体”。盖此种实体，非绝对的主体，仅为感性之常住心象；除视之为一直观（其中绝不见有不受条件之性质）以外，绝无所有。

此种无限前进之规律，其能应用于“所视为纯然充实空间之现象”之再分，固无疑义，但不能应用于——其中所有部分在授与时即已如是确定的截然有别，以构成相互有别之区别量之——一全体。吾人不能谓一有机的全体之一切部分，其自身仍如是组织，即在分解其部分至无限时，仍能常见有其他之有机的部分，一言以蔽之，全体为无限之有机组织者。盖此非吾人所能思维之假设。在物质之无限分解中所发现之部分，能成为组织，自极真实。“空间中所与现象”之分割无限性，仅根据于此种事实，即由此无限性所与者，仅有可分性（至可分性之自身，即关于其部分之数目，则为绝对的不定者）——至部分之本身，则仅由再分所授与所规定者也。一言以蔽之，全体自身非为已分割者。故部分之数目（分割能在一全体中规定此种部分数目）将依据吾人在分割之追溯中所注意之进展程度何如。反之，在所思维为组织无限之有机体事例中，其全体表现为已分割成种种部分，且在一切追溯之前，以确定的而又无限的部分数目授与吾人。但此乃自相矛盾。盖此种无限之内部错综，乃吾人所视为一种无限的（即绝不完成者）系列，同时又视为在与他有别之一复合体中之已完成者。无限可

分性之属于现象，仅限于现象为继续的量；此与占有空间不可分离者，盖占有空间实为无限可分性根据之所在耳。其视任何事物为与他有别之区别量者，乃以其中所有单位之数目视为已确定者，因而以之为在一切事例中常等于某某数目。一有机体中所有之有机组织究能到达何种程度，此仅经验能示知；就吾人经验之所及者，虽不能正确到达任何无机的部分，但至少必须容认经验此种无机的部分之可能性。顾当吾人在普泛所谓现象之先验的分割时，则其分割究推展至如何程度之问题，并不待经验之解答；此乃由理性之原理所决定者，此种理性原理命定"在分解延扩体时，其经验的追溯，依据此种现象之性质，绝不能视为绝对完成者"。

解决数学的先验理念之结论点，与解决力学的先验原理之出发点

"经由一切先验的理念，在图表形式中，表现纯粹理性之二律背驰，以及展示此种矛盾之根据所在，及其铲除之唯一方法，在宣布正反二者皆属虚伪"之时，吾人曾以条件与受条件制限者之关系为皆在空间时间中者。此乃通常悟性平常所有之假定，顾所有矛盾则皆由此而起者也。就此种见解言之，则"受条件制限者之条件系列"中所有总体之一切辩证的表象，彻底皆为同一性格。条件随同受条件制限者常为系列中之一项目，因而与受条件制限者同质。在此种系列中，其追溯绝不能思维为完成者，盖若思维其为完成，则必谬以"其自身本为受条件制限者之一项目"为最初的项目，因而以之为不受条件制限者；故对于对象（即受条件制限者）不应常仅就其量考虑之，但至少对于其条件之系列，乃就其量考虑之者。于是发生以下之困难——此一种困难由任何调和方法皆不能处理之，唯有直截了当解决之耳——即理性使系列对于悟性过长或过短，因而悟性绝不能与理性所制定之理念相等而适合之也。

但在此所有种种中，吾人曾忽视在对象间所得之本质的区别，即在"理性努力使之跻于理念之悟性概念"间所得之本质的区别。据吾人以前所举之范畴表，其中二组概念包含现象之数学的综合，其他二组则包含现象之力学的综合。迄今为止，固无须顾及此种区别；盖正类在一切先验的理念之普泛表象中，吾人已与现象领域中之条件相合，在此二种数学的先验理念中，吾人心中所有之唯一对象，乃所视为现象之对象耳。但吾人今进而考虑力学的悟性概念适于理性之理念究至

何种程度，则此种区别即成重要，关于理性所陷入之争讼，以一完全新观点展示吾人。此种争讼在吾人已往之裁决中，曾以两方主张皆依据误谬之前提而排弃之者。但因在力学的二律背驰中，或能发现与理性要求相合之前提，且因法官或能修正其诉状中之缺点（盖两方之诉状皆犯有陈述不当之过），故或能解决此争端使两方满足，此种情形在数学的二律背驰之事实中，实为不可能者也。

吾人如仅考虑条件系列之推展，以及考虑此系列是否适于理念抑或理念对于系列过大或过小，则所有系列在此等方面实皆为同质。但为此等理念基础之悟性概念，则能包含或仅同质（一切量之复合及分割皆以同质为前提者）之综合，或为异质之综合。盖至少在力学的综合之事例中（在因果之连结中及在必然者与偶然者之连结中事皆相同），能容许有异质者也。

故在现象系列之数学的连结中，所能容许者仅有感性的条件，盖即谓条件自身无一非系列之一部分。反之，在感性的条件之力学的系列中，能容许有其自身非系列之一部分而在系列以外，纯为直悟的之异质条件。理性以此种方法获得满足，在现象之先设立不受条件制限者，但同时现象之永为受条件制限者之性质，并不因之而有所妨，且在破坏悟性所制定之原理时，现象之系列亦不因而中断。

因力学的理念容许有"在现象系列以外现象所有之条件"，即容许有"其自身非现象"之条件，故吾人到达一与"数学的二律背驰中所可能之任何结论"完全不同之结论。在数学的二律背驰中，吾人不得不摈斥对立之辩证的主张二者皆为误谬。反之，在力学的系列中，完全受条件制限者（此与所视为现象之系列不可分离）与"虽为经验上不受条件制限者但又非感性的"之条件相连系。于是吾人乃能一方使悟性满足，他方使理性满足[59]。凡以某种方法在纯然现象中寻求"不受条件制限之总体"所有之辩证的论证，皆扫地无余，而理性之命题在其与以如是更正确之说明时，正反两方皆能同为真实。顾此在仅与"数学上不受条件制限之统一"有关之宇宙论的理念之事例中，则绝不能如是；盖在此等宇宙论的理念中，无一现象系列之条件能发现其自身非现象，顾既视为现象，则自为系列中所有项目之一也。

三 解决关于"宇宙事象皆自其原因而来其所有总体"之宇宙论的理念

当吾人论究所发生之事象时，吾人所可考虑者，仅有两种因果作用；或为依据自然之因果作用，或自自由所发生之因果作用。前者为感性世界中一种状态与“其所依据规律继之而起之前一状态”之连结。因现象之因果作用依据时间条件，且若先在状态常存在，则先在状态绝不能产生“时间中为最初成立”之结果，故所发生或成立之事象，其原因之因果作用自身，亦必为有所自来而成立者，且依据悟性之原理，此原因之自身亦复须有一原因。

反之，所谓自由就其宇宙论的意义而言，我指为“自发的创始一种状态”之力量而言。故此种因果作用其自身非如自然法则所要求，在时间中有其他原因规定之者。就此种意义言之，自由乃纯然先验的理念，第一，此等理念绝不含有假自经验之任何事物；第二，与“任何经验中所不能规定或授与”之对象相关。凡发生之一切事物皆有一原因云云，乃一普遍的法则，实为一切经验所以可能之条件。故凡原因之因果作用，其自身为所发生所成立者，则其自身亦必复有一原因；于是经验之全部领域，不问其推展如何之远，皆转变为一“纯然自然的事物之总和”。但因在此种情形中，绝不能得——规定因果关系之——条件之绝对的总体，故理性自行创造一自发性之理念，此种自发性之理念能由其自身创始行动，而无须依据因果律，由先在原因以规定其行动者也。

所尤须注意者，自由之实践的概念乃以此先验的理念为基础，且“自由所以可能之问题常为其所包围烦困之种种难点”之真实原由实在此种先验的理念中。自由就其实践的意义而言，乃脱离任何感性的冲动所加压迫之意志独立。盖意志在其受动的被激动时，即为感性的动机所激动时，为感性的；若受动的使意志成为机械的必然时，则为动物的（arbitrium brutum）。人类意志确为感性的（arbitritm sensitivum），但非动物的，而为自由的。盖感性并未使其行动成为机械的必然。故在人中实有一种脱离感性的冲动所加任何压迫之自决力量。

感性世界之一切因果作用若仅为自然，则一切事件自当依据必然的法则在时间中为其他事件所规定。现象在规定意志时，自当在意志之行动中发生现象所有之自然的结果，且使此等行动成为机械的必然。故否定先验的自由，必因而消减一切实践的自由。盖实践的自由预行假定某某事象虽未发生，但应发生，以及在现象领域中所发现此

种事象之原因并非决定的，即非排斥“吾人所有意志”之因果作用——此一种因果作用超然于自然的原因之外，甚至与自然的原因之势力及影响相反抗，能产生“依据经验的法则在时间顺序中所规定之某某事象”，故能创始“完全自其自身所发生之事件系列”。

于是此处之问题，一如理性在超越可能的经验限界自相矛盾时所常见者，其问题实非生理学的，而为先验的。至关于自由所以可能之问题，实与心理学有关；唯因其依据纯粹理性之辩证的论证，故其论究及解决，完全属于先验哲学。在企图此种解决之前（此种解决之任务，乃先验哲学所不能辞谢者），我必须对于论究此问题时先验哲学所有之进行程序更精密的规定其范围及界线。

现象如为物自身，空间时间如为物自身存在之方式，则条件自常为与受条件制限者属于同一系列之项目；故在现今之事例中与其他之先验的理念相同，自当发生二律背驰，即系列对于悟性必过大或过小。但理性之力学的概念（吾人在此节及以下一节所论究者）则具有此种特质，即此等概念并不与“所视为量者之对象”相关，而仅与其存在相关。因之，吾人能抽去条件系列之量，仅考虑条件与受条件制限者之力学的关系。在论究关于自然与自由之问题时，吾人所遇之困难乃自由究否可能，设属可能，则自由能否与因果关系之自然法则所有普遍性并存。谓世界中一切结果，非由自然发生即由自由发生云云，果为一真实之抉择命题乎；抑或吾人必须如是言之方可，即谓在同一事件中，以不同之关系，二者皆能在其中发现乎？感性世界中之一切事件依据自然之不变法则，彻底互相联结，云云，乃先验分析论之确定原理，而绝不容有例外者。故问题仅在自由是否完全为此种不可犯的规律所排斥，抑或一种结果虽依据自然而如是规定之，同时又能根据于自由。以现象为有绝对的实在性之通行而又误谬之前提，在此处实显示其有混乱理性之有害影响。盖若现象为物自身，自由即不能维持。斯时自然将为一切事件之完全而又充分之决定的原因矣。“事件之条件”将为仅在现象系列中所见及之一类条件；现象及其结果二者，皆将依据自然法则而成为机械的必然者。反之，若不以现象为具有其实际所有以上之意义，即若不以现象为物自身而仅视为依据经验的法则所联结之表象，则现象自身必具有“其非现象一类之根据”。此种直悟的原因（按即非现象一类者）之结果显现于吾人，因而能由其他现象规定之，但其因果作用则不能如是规定之者。其结果虽应在“经验的条件之系列中”发现之，顾其直悟的原因以及其因果作用，则在系列以

外。故就其直悟的原因而言，则此结果可视为自由者，同时就现象之方面而言，则又可视为依据自然之必然性自现象所产生者。此种区别在以极普泛的及抽象的方法言之，自不得不见其造作晦昧，但在其应用之过程中，立即明显而使人能理解者也。我之目的，仅在指出因在自然之关联衔接中，所有一切现象之一贯的联结乃一不易的法则，故固执现象之实在性，其结果必毁弃一切自由。是以凡随从流俗之见者，绝不能调和自然与自由者也。

其与自然的必然性之普遍法则相调和"由于自由之因果作用"之可能性

凡在感官对象中"其自身非现象"之事物，我名之为直悟的事物。故若在感性世界中所必须视为现象之事物，其自身具有"不为感性直观之对象"之能力，且由此种能力又能为现象之原因，则此种存在体之因果作用能自两种观点视之。视为物自身之因果作用，此乃就其行动而言为直悟的；视为感官世界中现象之因果作用，此乃就其结果而言为感性的。故吾人关于此种主体之能力，应构成经验的及智性的两种因果作用之概念，而视二者为指同一之结果而言。此种考虑"感官对象所有能力"之二重方法，并不与吾人应自现象及可能的经验所构成之任何概念相矛盾。盖因现象非物自身，故必须依据一先验的对象，此先验的对象乃规定现象为纯然表象者；因而并无事物足以妨阻吾人在先验对象所由以表现之性质以外，以一种非现象之因果作用（其所有结果虽应在现象中见之）归之于此种先验的对象。一切有效力的原因必有一种性格（即其所有因果作用之法则），无此种性格，则不能成为原因。故按以上之假定，吾人在属于感性世界之主体中，第一应有一经验的性格，由此种性格，"所视为现象之主体"之行动，依据不变之自然法则与其他现象彻底联结。且因此等行动能自其他现象而来，故此等行动与此等现象相联结，构成自然秩序中之单一系列。第二，吾人亦应容许主体有一种直悟的性格，由此种性格，主体实为"此等（就其性质而言）所视为现象之同一行动"之原因，但此种性格，其自身并不从属任何感性之条件，且其自身亦非现象。吾人名前者为"现象领域中之事物"之性格，后者为"所视为物自身之事物"之性格。

顾此种行动的主体在其直悟的性格中，殆不从属任何时间条件；盖时间仅为现象之条件，而非物自身之条件。在此种主体中无一行动有所谓始终者，故此种主体不从属"规定时间中所有一切可变的事物之

法则”，即“凡发生之一切事物，必在发生以前之现象中有其原因”之法则是也。一言以蔽之，在此主体为直悟的之限度内，则其因果作用并不在此等经验的条件之系列内占有位置，盖由此等经验的条件，乃使事件成为感官世界中之机械的必然者也。此种直悟的性格，绝不能直接知之，诚以事物除其所显现者以外，绝无能为吾人所知觉者。此应依据经验的性格思维之——正与吾人关于先验的对象之自身，虽绝无所知，而不得不以先验的对象为现象之基础相同。

故在其经验的性格中，此种所视为现象之主体应从属一切因果规定之法则。在此范围内，主体不过感官世界之一部分，其所有结果与一切其他现象相同，必为自然之必然的产物。就“所见外的现象之影响于主体及其经验的性格（即其因果作用之法则）由经验始为吾人所知”之比例范围内，一切主体之行动必须容许有依据自然法则之说明。易言之，关于完全及必然的规定其行动所需之一切事物，必须在可能的经验内求之。

在其直悟的性格中（吾人关于此种性格仅有一普泛的概念），此同一之主体必须视为解脱一切感性之影响及“一切由于现象之规定”。以其为本体，其中绝无所谓发生之事象；故不能有“需要时间中力学的规定”之变化，因而亦非依存现象有任何之因果隶属关系。其结果，因自然的必然性仅在感性世界中见之，故此种行动的存在体，在其行动中必独立于一切此种必然性之外而解脱之也。无一种行动乃在此种行动的存在体自身中开始者；但吾人谓行动的存在体自其自身创始“其在感性世界中之结果”，亦极正确。但即如是，吾人不应谓感性世界中之结果，能自其自身开始；盖此等结果常为先在之经验的条件所预行规定者，——此固仅由其经验的性格（此不过直悟的性格之现象而已）使然——因而仅为自然的原因系列之继续而始可能者。故自然与自由，就此二名词之充分意义而言，能在同一之活动中并存，而不相矛盾，盖或为自然，或为自由，就此等活动之就其直悟的原因而言，抑或就其感性的原因而言耳。

在自由与普遍的自然必然性相联结中所有关于自由之宇宙论的理念之说明

我曾以概论吾人所有先验的问题之解决为宜，盖如是则吾人自较能概观理性到达解决时所采取之途径。我今将进而陈述此种解决中所

含有之种种因子，逐一详细考虑之。

一切发生之事象皆有一原因，乃自然之法则。今因此种原因之因果作用（即此原因之活动）在时间中先于所随之而起之结果，故此种原因其自身不能永存，而必为所发生者，且在现象中必有此种原因之活动又复被其规定之原因。因之，一切事件皆为在自然秩序中经验的所规定者。仅由此种法则，现象始能构成一自然而成为经验之对象。此种法则乃悟性之法则，绝不容许有背反此种法则者，且无一现象能脱离此种法则。设容许有脱离此种法则者，则将使一现象立于一切可能的经验之外，而与一切可能的经验之对象有别，因而使此一现象成为纯然思维上之事物，即纯为脑中之幻影矣。

此殆指有原因连锁之存在，此种连锁，在追溯其条件时，不容有绝对的总体者也。但此不足以烦扰吾人。盖此点在泛论"理性在现象系列中向不受条件制限者进行时所陷入之二律背驰"，已论及之矣。设吾人为先验实在论之幻想所惑，则自然与自由将无一留存。此处所有唯一之问题为：若容许事件之全体系列中仅有自然的必然性，则是否尚能对于同一之事件一方仅视为自然之结果，他方又视为由自由而来之结果；抑或在此两种因果作用之间，有直接的矛盾？

在现象领域中之所有原因中，确不能有绝对的及自其自身能创始一系列之任何事物。所视为现象之一切活动，在其发生一事件之限度内，其自身即为一事件（即所发生者），而以"能在其中发现其原因之其他状态"为前提者也。于是凡发生之一切事象纯为系列之继续，而此种系列之可能项目，则绝无自其自身创始者。故在时间继续中，自然的原因所有之活动，其自身即为结果；此等结果皆以时间系列中先于彼等之原因为前提。至本源的活动即能自其自身发生"以前所未存在者"，则不应在因果的联结之现象中求之。

今容认结果皆为现象，其所有原因亦为现象，则是否其原因之因果作用，必须全为经验的？抑或宁可谓为现象领域中之一切结果，虽必须依据经验的因果法则与其原因相联结，但此经验的因果作用（丝毫不破坏其与自然的原因相连结）之自身，则为"非经验的而为直悟的"因果作用之结果？此种直悟的因果作用殆为一种本源的（对于现象而言）原因之活动，故就此种能力之归属而言，则非现象而为直悟

的；但就其为自然连锁中之一节结而言，则自必视为完全属于感官世界者也。

在欲使吾人能探求及规定“自然的事件之自然的条件”（盖即现象领域中自然的事件之原因），自须有现象之因果联结之原理。设承认此种原理且无任何例外以减弱其效力，则悟性所有之一切要求——即在悟性之经验的使用中，在一切发生事象中所见者，只有自然，且当如是为之者——完全满足；而物理的说明，自能直前进行，一无所阻。今吾人如假定（即令其假定为一纯然空想）自然原因中，有某种原因具有纯为直悟的一种能力，此等悟性之要求，亦绝不因之有所障碍，盖此种能力之规定活动，绝非依据经验的条件，而仅依据“悟性之根据”者也。吾人自必同时能假定此等原因在现象领域中之活动乃与一切经验的因果法则相合者。于是行动的主体（所视为现象之原因者），由其一切活动之不可分解的依存性，自必与自然相系属，仅在吾人自经验的对象上溯先验的对象时，吾人乃发现“此种主体以及其在现象领域中所有一切因果作用，在其本体中，具有必须视为纯然直悟的一类条件”。盖若在规定现象以何种方法能成为原因时，吾人从属自然之规律，自无须顾虑此等现象之根据为何，以及必须以此等现象之连结为存于先验的主体（此为吾人经验上所不可知者）中与否也。此种直悟的根据不应在经验的论究中考虑之；此仅与“纯粹悟性中所思维者”相关；且此种思维之结果及纯粹悟性之活动，虽应在现象中见之，但此等现象必仍能依据自然法则以其他现象为其原因，完全因果的说明之。吾人以此等结果之经验的性格为说明之最高根据，完全置其直悟的性格（即其经验的性格之先验的原因）于不顾，而视之为完全所不可知者，唯在以经验的性格为此种直悟的性格之感性的记号之限度内始一顾虑之。

吾人今试应用之于经验。人为感性世界中现象之一，在此限度内，即为自然的原因之一，其因果作用必须遵从经验的法则。与自然中其他一切事物相同，彼必须有一经验的性格。此种性格吾人由彼在其活动中所启示之力量及能力而知之。在无生命或纯然动物之自然中，吾人绝不见有任何根据以思维其在纯然受感性状态之条件所制限者以外，尚有其他任何能力。但人则由感官以知自然之其余一切事物，又由纯粹统觉以知其自身；此实在“彼所不能视为感官影像之活动及内的规定”中认知之。故彼对于自身，一方视为现象，他方就其不能以其活动归之“感性之感受性”之某种能力言，则视为纯粹直悟的对

象。吾人名此等能力为悟性及理性。尤其在理性，吾人以十分特殊而特有的方法以之与一切经验的受条件制限之能力相区别。盖理性专就理念以观察其对象，且依据理念以规定悟性，悟性则进而以其自身所有与理念类似之纯粹概念用之于经验。

吾人之理性具有因果作用云云，或吾人至少表现理性于吾人自身为具有因果作用云云，乃自"吾人在一切实践的行为事项中所以之为规律而加于吾人之行动力量之命令"而证明之者。"应当"表显一种必然性及与——在自然全体中任何处所不能见及之——某种根据之一种联结。悟性在自然中所能知者仅为：此为何、此曾为何、此将为何而已。吾人不能谓自然中之任何事物，在其一切时间关系中实际为何之外，"当为某某"。当吾人仅就自然过程而言时，"应当"绝无意义。问自然中当发生者为何，正与问圆周所当有之性质为何，同一背理。吾人所能有正当理由询问者仅为：自然中发生者为何，圆周之性质为何而已。

此种"应当"表现一种可能的活动，其根据除纯然概念以外，不能别有其他；反之，在纯然自然的活动之事例中，则其根据必常为现象。"应当"所适用之活动，自必在自然的条件下可能者。但此等条件就规定意志自身而言，并无任何作用，仅规定意志之效果及其在现象领域中之结果耳。不问自然根据或感性冲动迫使我意欲者如何众多，此等自然根据及感性冲动绝不能发生"应当"，仅发生一种意欲，此种意欲虽远非必然的，顾常为受条件制限者；由理性所宣布之"应当"，则以"制限及目的"加之此种意欲——且更禁阻之，或委任之也。不问所意欲者为纯然感性之对象（快乐）或理性之对象（善），理性对于经验上所与之任何根据，绝不退让。理性在此处并不遵从"事物在现象中所呈现之事物秩序"，而以完全自发性自行构成一种其与理念相合之理性自身所有之秩序，使经验的条件适应于此种秩序，且依据此种秩序宣告行动为必然的——即令此等行动从未发生，且或将来亦绝不发生。同时理性又预行假定对于此等行动能具有因果作用，盖不如是则不能自其理念期待有经验的结果矣。

今任吾人就此等见解采取吾人之立场，且至少亦以理性具有"关于现象之因果作用"为可能者。理性虽自有其理性之本质，但仍必展示一种经验的性格。盖一切原因皆以——为其结果之某种现象依据之继之而起之——规律为前提；而一切规律皆要求"结果之整齐划一"。此种整齐划一实为原因概念（所视为一种能力者）之所以为基础者，在此必

须由纯然现象所展示之限度内，可名之为原因之经验的性格。此种性格乃持久不变者，但其结果则按其“所伴随及部分的制限之者之条件”之变化不居，在种种可变之形式中显现。

故一切人之意志皆有一种经验的性格，此种性格不过彼之理性之某种因果作用而已，在此种因果作用在现象领域内所有之结果中展示一种规律之限度内，吾人可自此种规律就其所有种类及程度推断理性之行动及此等行动之根据为何，因而关于彼之意志之主观的原理能形成一种评判。今因此种经验的性格之自身，必须自为其结果之现象中发现之，又必须自经验所显示现象与之相合之规律中发现之，故现象领域中，人之行动由其经验的性格及与此种性格合作之其他原因，被规定为与自然秩序相合者；且若吾人能就人之意志所有之一切现象研究详尽，则无一人之行动，吾人不能正确预言之，而认为自其先在条件所必然的进行而来者也。是以在就此种经验的性格而言之限度内，并无自由；且亦仅在此种性格之范围内，“人”始能为吾人所研究——盖即谓吾人若只观察之，及按人类学之方法以求创立一种研讨“人之行动之发动的原因”之自然科学的研究。

但当吾人就其与理性之关系考虑此等行动时——我非指吾人由之以说明此等行动由来之思辨的理性，乃指限于其自身为“产生此等行动之原因”之理性——盖即谓吾人如就其实践的关系，以此等行动与理性之标准相比较，吾人即发现完全与自然秩序相异之规律及秩序。盖可成为如是，即凡在自然过程中所发生者，及依据经验的根据所不得不发生者，皆为不当发生者。但有时吾人发现（或至少信以为如是）理性之理念，在实际事实中，证明其有“关于人之行动（所视为现象者）之因果作用”，且此等行动之发生并非因其为经验的原因所规定，乃因其为理性之理由所规定者也。

于是容认对于理性可主张其具有关于现象之因果作用，则即其经验的性格（为感官之形相）完全一一详细规定且规定其为必然者，但其行动仍能谓为自由者也。盖此经验的性格之自身，又完全在直悟的性格（为思维之形相）中所规定者。顾此直悟的性格非吾人之所能知；吾人仅能由现象以指示其性质；而此等现象实际仅产生关于感官形相（即经验的性格）之直接知识[60]。行动在能以思维形相（直悟的性格）为其原因之限度内，并不依据经验的法则随此原因发生；盖即谓此种行动并非有纯粹理性之条件在其先，乃仅有此等条件在内感

之现象领域内所有之结果在其先耳。纯粹理性以其为纯粹直悟的能力，不从属时间方式，因而亦不从属时间中继起之条件。理性之因果作用在其直悟的性格中，并不以产生结果而在某某时间上发生或起始。盖若在时间上发生或起始，则理性自身乃从属——因果系列在时间内被规定时所依据之——“现象之自然法则”；且其因果作用将为自然而非自由矣。故吾人所能有正当理由言之者仅为：理性关于现象如能有因果作用，则此因果作用乃一种能力，“凡结果之经验的系列所有之感性条件”，由此种能力而开始者也。盖存于理性中之条件并非感性的，因而非其自身开始。于是吾人所不能在任何经验的系列中发现者，至此乃见其可能，即继续的事件系列之条件，其自身能为经验上不受条件制限者。盖此处之条件乃在现象系列之外（在直悟的事物中），故不从属任何感性条件以及从属“经由先在的原因之时间规定”。

此同一原因在其他关系中则属于现象系列。人之自身即为一现象。彼之意志具有一种经验的性格，此种经验的性格乃彼之一切行动之经验的原因。并无依据此种——不包含在自然结果之系列内，或不遵从此等系列所有法则（依据此种法则，则不能有时间中所发生事物之经验上不受条件制限之因果作用）之——性格以规定“人”之条件。故无一所与行动（盖此种行动仅能知觉其为现象）能绝对自其自身开始。但就纯粹理性而言，吾人不能谓为决定意志之状态，有某某其他状态在其先，其自身为此其他状态所规定者也。盖以理性自身非现象，不从属任何感性条件，故即关于其因果作用，其中亦无时间上继起之事，且依据规律规定时间中继起之力学的自然法则，亦不能适用于理性。

理性为“人所由以显现之一切意志行动”之长住条件。此等行动在其发生之前，皆在经验的性格中所预定者。至关于直悟的性格（关于此种性格、经验的性格乃其感性的图型），则不能有时间先后；一切行动，凡与“其在时间中与其他现象之关系”无关者，乃纯粹理性之直悟的性格之直接结果。故理性自由活动；非由时间中先在之外的或内的根据，力学的在自然的原因之连锁中规定之者也。因之，此种自由不应仅消极的视为超脱经验的条件而已。盖若仅消极的视为如是，则理性之能力将终止其为现象之原因矣。必须又以积极之意义归之于创始事件系列之力量。在理性自身中绝无起始之事；盖以其为一切有意行动所有不受条件制限之条件，不容有时间中先于其自身之条件。至

理性之结果，则实有“在现象系列中之起始”，但在此种系列中绝无绝对最初之起始。

欲以理性经验的使用之例证，说明此种理性之统制的原理——但非确证此原理，盖以例证证明先验的命题，乃无益之举——吾人姑举一有意之行动，例如能使社会发生混乱之恶意虚言。第一，吾人宜尽力发现此种虚言所由来之动机；第二，既明此等动机之后，吾人进而决定此种行动及其结果所能归罪于犯者，究为如何程度。关于第一问题，吾人就行动之经验的性格追溯其根源，发现其根源在受不良教育及多损友，其一部分又在其不识羞耻之气质恶劣及轻率浮躁等等，乃至其间所能参入之一时的原因，亦不能置之不顾。吾人进行此种研讨，正与吾人对于所与之自然的结果探求其决定的原因之系列相同。唯吾人虽信此种行动乃如是被决定者，顾并不以彼之不幸气质之故，亦不以影响于彼之环境之故，乃至以彼已往之生活方法之故，吾人能宽免此行为者而不责罚之也；盖吾人预行假定，吾人能不问其生活之方法如何，且能以过去之条件系列视为并未发生，而以行动为完全不受任何以前状态之条件制限，一若行为者在此行动中由其自身开始一完全新有之结果系列者然。吾人之责罚，乃根据于理性之法则，斯时吾人视理性为一原因，此种原因与以上所举之一切经验的条件（按即不良教育等等）无关，能规定——且应规定——行为者不如是行动而另行行动。此种理性之因果作用，吾人并不仅视为协助之动力，而完全视为动力之自身，乃至当感性冲动与之直接相反时，此种因果作用亦仍为行动之主动力；此种行动乃归之直悟的性格者；当彼捏造虚言之刹那间，其罪即完全在彼。理性与一切行动之经验的条件无关，完全自由，虚言完全由于理性之玩忽义务。

此种督责，显见吾人以理性为不为感性的势力所动摇，且不易受变化。至理性之现象——理性由以在其结果中表显其自身之形相——自有变化；但在吾人所视为理性之自身中，则并无先在状态决定其后继状态之事。盖即谓理性并不属于感性的条件系列，此种系列乃依据自然法则使现象成为机械的必然者。理性在一切时间中，一切环境下，呈现于人之一切行动中，常为同一不变者；但其自身非在时间中，因而并不陷入以前理性并未在其中之任何新状态中。关于此等新状态理性乃规定之者，非为其所规定者也。故吾人不能问“理性何以不另行规定其自身与此相异”，仅能问“理性何以不由其因果作用另行规定现象与此相异”耳。但对此问题，并无解答可能。盖不同之直悟的性格将有

不同之经验的性格。当吾人谓不问彼过去之全部生活过程如何，行为者固能自制其虚言，其意乃指“在理性直接支配下之行动，及理性在其因果作用中不从属现象或时间之任何条件”而言。时间相异，虽使现象在其相互关系中有根本之不同——盖现象非物自身，因而非原因自身——但不能使行动与理性之关系因而有何相异之处。

是以在吾人关于“自由行动之因果作用”之判断中，吾人能推溯至直悟的原因，但不能超越此原因之外。吾人之所能知者，直悟的原因乃自由的，即在感性之外所规定者，且以此种情形，直悟的原因能为现象之感性的不受条件制限之条件。但欲说明何以在所与环境中，直悟的性格所应授与者，适为此等现象，及此种经验的性格，何以超越吾人所有理性之一切能力，且实超越理性所有一切之推究权利，此正与吾人研讨何以吾人外部的感性直观之先验的对象，仅授与空间中之直观，而非其他形态之直观相同，皆不能解答者也。但吾人所应解决之问题，则无须设置任何此种论题。吾人之问题仅为：自由与自然的必然性是否能存于同一之行动中而不相冲突，此则吾人已充分解答之矣。吾人已说明因自由能与“与自然的必然性之条件完全不同种类之条件”相关，故后者之法则并不影响于前者，且二者能各自独立存在而不相互有所妨阻者也。

* * *

读者应十分注意观察在以上所述之种种中，吾人之意旨并不在建立自由之实在性为含有“吾人感性世界所有现象之原因”之能力之一。盖此种研讨以其非仅论究概念，故非先验的。加之，此种论究不能有所成就，盖吾人绝不能自经验以推论“不依据经验法则所思维之任何事物”。甚至吾人之意旨亦不在证明自由之可能性。盖此种证明，吾人亦不能有所成就，诚以吾人不能自纯然概念先天的以知任何实在根据及其因果作用之所以可能也。自由在此处仅视为一种先验的理念，由此种理念乃导理性思维能由感性之不受条件制限者开始现象领域中之条件系列云云，因而理性乃陷入与其自身对于悟性之经验的运用所制定之此一类法则相背反之二律背驰中。吾人之所唯一能说明，且为吾人唯一之所欲说明者乃：“此种二律背驰实根据于纯然幻相”，以及“由于自由之因果作用，至少不与自然不相容”之二点耳。

四 解决"普泛就现象之存在而言所有现象依存性之总体"之宇宙论的理念

在上一小节中，吾人曾就其构成力学的系列，以考虑感性世界之变化，每一项目皆隶属其他项目，一若果之于因。吾人今将以此种状态系列仅用为吾人探求"可以之为一切可变的事物之最高条件"之一种存在之导引，即以之为吾人探求必然的存在者之导引。吾人此处所论究者，非不受条件制限之因果作用，乃实体自身所有不受条件制限之存在。于是吾人意向所在之系列，实为概念之系列，而非"一直观为其他直观条件"之直观系列。

但因现象总和中之一切事物，皆为可变之事物，因而在其存在中，皆为受条件制限者，故在"依存的存在之全体系列"中，不能有以其存在视为绝对的必然者之任何不受条件制限之项目。故若现象为物自身，又若（由上一假定之所推得者）条件与受条件制限者皆属同一之直观系列，则绝无其所视为感官世界中现象存在条件之必然的存在者存在之可能性。

力学的追溯，在一重要方面与数学的追溯有别。盖因数学的追溯仅限于联结部分形成一全体，或分割一全体为部分，故此种系列之条件，必常视为系列之部分，因而必视为同质的且必视为现象。反之，力学的追溯，吾人并不与"所与部分之不受条件制限之全体"之可能性，或与"所与全体之不受条件制限之部分"相关，而仅与"一状态来自其原因"，或"实体自身之偶然的存在来自必然的存在"之由来相关。故在此后一种追溯中，条件应与受条件制限者同构成经验的系列之部分云云，实非所必需者也。

于是吾人有避免此种表面的二律背驰之方法。盖若各就不同之方面言之，则此等矛盾之命题两方皆可谓为真实。感官世界中之一切事物皆可谓为偶然的，因而仅有经验上受条件制限之存在，但同时亦能有全体系列之非经验的条件；即能有不受条件制限之必然存在者。此种必然的存在者，以其为系列之直悟的条件，故非系列之一项目，不属于系列，乃至亦非系列之最高项目，且亦不能使系列之任何项目成为经验上之不受条件制限者。全部感性世界在其所有一切项目经验上受条件制限而存在之限度内，殆不受此必然的存在者之影响，一仍其原有情状。此种考虑"不受条件制限之存在者如何能用为现象根据"之

方法，与吾人在前一小节中论究“自由所有经验上不受条件制限之因果作用”时所遵循之方法不同。盖在论究自由之因果作用时，以事物本身为其原因（substantia phaenomenon 现象的实体），且以之为属于条件系列，仅其因果作用被思维为直悟的耳。反之，在此处论究以不受条件制限之存在者为现象之根据，则必以必然的存在者为完全在感性世界之系列以外（ens extramu danum 视为超世界的实在者），且以为纯然直悟的。除此以外，必然的存在者实无其他方法能免于从属“使一切现象成为偶然的及依存的之法则”。

故理性之统制的原理在其与吾人现有问题有关之范围内，则如下：感性世界中之一切事物，皆具有一种经验上受条件制限之存在，且其所有之性质，无一能为不受条件制限之必然者；以及对于条件系列中之一切项目，吾人必须期待有——且须尽力探求——某种可能的经验中之经验的条件；以及吾人绝无正当理由自经验的系列以外之条件引申一种存在，或视“此种存在”在系列范围内为绝对的独立自存者。顾同时此种原理绝不妨阻吾人承认全体系列能依据——脱离一切经验的条件，其自身包有一切现象所以可能之根据之——某某直悟的存在者。

在以上所述之种种中，吾人并无证明“此种存在者之不受条件制限之必然存在”之意向，且亦无建立“感性世界中现象存在之纯粹直悟的条件”可能性之意向。正如吾人在一方面限制理性不使其脱离经验的条件之线索以免误入超经验的之歧途，而采用不能有任何具体的表现之说明根据，故吾人在另一方面亦必限制悟性之纯然经验的使用之法则，使其对于普泛所谓事物之可能性，不致贸然有所决定，且使其不致仅以“在说明现象时毫无用处”之理由，而以直悟的事物为不可能。故吾人之所说明者仅为：一切自然的事物及其所有经验的条件之彻底的偶然性与吾人任意所假定之必然的（但纯然直悟的）条件，乃并行不悖者；且其间并无真实之矛盾，二者皆可谓为真实者也。此种由悟性所思之绝对的必然存在者，其本身或为不可能，但此种不可能绝不能自“属于感性世界一切事物之普遍的偶然性及依存性”推论而得，亦不能自“禁阻吾人停留在其所有偶然的项目任何之一，以及禁阻乞助于世界以外之原因”之原理推论而来。盖理性之进行，一方之途径在其经验的使用，而另一方之途径则在其先验的使用也。

感性世界所包含者只有现象，此等现象纯为表象，表象则常为感性的受条件制限者；在此领域中物自身绝不能为吾人之对象。故在论究经验的系列之项目时，不问此项目为何，吾人绝无权能突飞于感性之关联衔接以外，实不足惊异。盖若突飞于感性之关联衔接以外，则是以现象为——离其先验的根据而存在，且当吾人在现象以外探求现象之存在原因时，仍能保持其地位之——物自身矣。此点确为偶然的事物最后所归宿之点，但非所以论于事物之纯然表象者，盖纯然事物表象所有之偶然性，其自身仅为现象体，除能引达"规定现象体"之追溯（即仅引达经验的追溯）以外，并无其他追溯可言。反之，思维有一现象（即感性世界）之直悟的根据，且以之为超脱现象之偶然性者，则既不与现象系列中无限之经验的追溯相矛盾，亦不与现象之彻底偶然性相抵触。此实吾人欲除去表面的二律背驰所应为之一切；且亦仅能以此种方法为之。盖若一切事物在其存在中受条件之制限，其条件又常为感性的，因而属于系列，则此条件自身必仍为受条件制限者，如吾人在第四种二律背驰之反面主张中之所说明者。故或"理性由于其要求不受条件制限者之故，仍必自相矛盾"，或"必须以此不受条件制限者置之系列以外之直悟的事物中"。直悟的事物之必然性，斯时并不需要——或容许——任何经验的条件；故在与现象有关之限度内，此直悟的事物乃不受条件制限之必然者也。

理性之经验的使用在与感性世界中存在之条件相关涉时，并不因容认一纯粹直悟的存在者而有所影响；依据彻底的偶然性之原理，自经验的条件进至"仍常为经验的之更高条件"。但当吾人所注意者为与目的有关涉"理性之纯粹使用"时，则此种统制的原理并不拒绝假定一种不在系列中之直悟的原因，此亦极为真实者也。盖斯时直悟的原因仅指"纯粹先验的，而非吾人所知"之普泛所谓感性系列所以可能之根据而言耳。直悟的原因之存在于一切感性条件之外，且就此等条件而言乃不受条件制限之必然者云云，并不与现象之无限制的偶然性不相容，盖即谓并不与经验的条件中绝无止境之追溯不相容也。

关于纯粹理性所有全部二律背驰之结论要点

当理性在其概念中专注意于感性世界中之条件总体及考虑理性在此方面对于条件能获得如何满足时，吾人之理念立为先验的及宇宙论的。但以不受条件制限者（吾人实际所论究者即为此不受条件制限者）置之"完全在感性世界以外之事物"中，因而在一切可能的经验以

外之时，则此等理念又立为超验的。斯时此等理念已非仅用以完成"理性之经验的使用"——此一种"完全理念"虽绝不能完全到达，但必须永远追求之者。反之，此等理念完全脱离经验而自行构成绝非经验所能提供其质料之对象，此种对象之客观的实在性并不根据于经验的系列之完成，乃根据于纯粹先天的概念者。此种超验的理念有其一种纯粹直悟的对象；此种对象自可容认之为先验的对象，但在吾人容认以下之两点方可，即第一，吾人对于此种对象绝无所知；其次，此种对象不能思维为"以辨别内心之宾词所规定之事物"。以此种对象在一切经验的概念之外，故吾人断绝一切所能建立此种对象所以可能之理由，丝毫无主张此种对象之正当理由。此种对象纯为思维上之存在物。但发生第四种二律背驰之宇宙论的理念，则迫使吾人采此步骤。盖现象之存在，绝不能根据其自身而常为受条件制限者，故要求吾人探求与一切现象完全不同之某某事物，即探求偶然性在其中终止之直悟的对象。但吾人一度容许吾人自身假定独立自存之实在完全在感性领域以外，则仅能以现象为——其自身为智性一类之存在事物所由以表现直悟的对象之——偶然的形相。因之，关于直悟的对象所留存于吾人之唯一推求资源，仅在使用类推方法，吾人由类推方法以经验概念构成某种直悟的事物之概念——所视为物自身一类之事物，吾人固绝无所知者也。今因偶然的事物除由经验以外，不为吾人所知，而吾人此处所论究者又绝不成为经验之对象，故吾人必须自"其自身乃必然的之事物"即自"普泛所谓事物之纯粹概念"以引申关于此等事物之知识。是以吾人所用以超越感官世界所采取之第一步，乃迫使吾人在探求此种新知识时，即以研究绝对必然的存在者为起始，自"此绝对必然的事物之概念"以引申一切事物之概念（限于此等事物为纯粹直悟的）。此点吾人欲在次章论述之。

第三章 纯粹理性之理想

第一节 泛论理想

吾人在以上论述中已见及离感性条件则无对象能由纯粹悟性概念所表现。盖斯时缺乏概念之"客观的实在之条件"，其中除思维之纯然方式以外，绝不见有任何事物。顾若以纯粹悟性概念应用于现象，则能具体的展示此等纯粹悟性概念，盖因在现象中，纯粹悟性概念获得经验概念所专有之质料——经验概念不过具体之悟性概念而已。但理念之离客观的实在则较之范畴更远，盖以不能见有"理念在其中能具体

的表现”之现象。理念含有一种完全性，无一可能之经验的知识曾到达之者。在理念中，理性之目的仅在系统的统一，而欲使经验的可能之统一接近此种统一，顾从未能完全到达之也。

但我所名为理想者则似较之理念去客观的实在更远。我之所谓理想，非仅指具体的理念而言，乃指个体的理念而言，即视为仅由理念所能规定或已为其所规定之个体的事物。

人性（以之为一理念）在其完全完成之程度内，不仅包有属于人之天性及构成吾人所有“人性概念”之一切基本性质——此等基本性质推展至完全与其所有之目的相合，此等目的乃吾人关于“完人”之理念——且在此种概念之外，尚包有其理念之完全规定“所必需之一切事物”。盖一切矛盾的宾词，每组之中仅有其一能适用于“完人”之理念。在吾人所谓理想，以柏拉图之见解言之，则为神性之理念，为“神性所有纯粹直观之个体的对象”，为“一切可能的存在中之最完善者”，为“现象领域中一切模本之原型”。

吾人即不冥想如是高远，亦必自承人类理性不仅包有理念，且亦包有理想，此等理想虽非如柏拉图之理念具有创造力，但亦具有实践力量（以之为统制的原理）而构成“某种行动之可能的完善”之基础。道德概念以其依据经验的某某事物（快或不快），非完全之纯粹理性概念。但就理性所由以制限自由（自由自身并无法则）之原理而言，则此等道德概念（当吾人仅注意其方式时）极可用为纯粹理性概念之例证者也。德及其所伴随之人类智慧（此就其十分纯洁者言之）皆为理念。顾（斯多噶派之所谓）哲人则为理想，盖仅思想中所有，完全与“智慧之理念”相一致之人物。此犹理念授与吾人以规律，理想在此种事例中，则用为模拟人物之完善规定之原型；吾人之行动，除吾人心中所有此种“神人”之行谊以外，并无其他标准可言，吾人唯与此种“神人”之行谊相比较，以之判断吾人自身，因而改进吾人自身，——吾人虽绝不能到达其所命定之完全程度。吾人虽不能容认此等理想具有客观的实在（存在），但并不因而视为脑中之空想；此等理想实以理性所不可或缺之标准授之理性，以“在某种类中乃十分完全事物”之概念提供于理性，因而使理性能评衡其不完全事物之程度及其所有之缺陷。但欲在一实例中（即在现象领域中）实现其理想，例如欲在一故事中描述哲人之性格，乃事之所不能行者。此种尝试实有背理之点，且远不足以增进德性，盖以自然的制限（此常破坏理念之完善），使

目的所在之幻相完全不可能，且使由理念而来之“善行”类似空想，以致善行自身蒙有疑点。

此乃理性所有理想之性质，此等理想必常依据一定概念而用为吾人在行为中在批判的判断中之规律及原型。至想象之所产，则性质完全不同；无一人对于想象之所产能说明之或与以可理解之概念；每一想象产物为一种草图（Monogram），即纯然一列之特殊性质，并非由“可以指示之规律”所规定者，与其谓为构成一定的心象，毋宁谓为成一“由杂驳经验而来之暗昧速写图形”——此一种表象殆如画家、相士自承其脑中所载之事物以之为彼等所有想象事物或批判的判断等所不能传达之影像。此种表象可名之为感性之理想（虽不确当），盖因此等表象乃被视为“可能的经验直观之模型”（不能实现者），但又绝不提供可以说明及检讨此等表象之规律。

反之，理性在其理想中，目的在依据先天的规律之完全规定。因之，理性自行思维一种对象，且以此种对象为能完全依据原理规定之者。但此种规定所需之条件，不能在经验中求之，故此概念之自身乃超经验的。

第二节 先验的理想（先验的原型Prototypon Transcendentale）

一切概念就其所不包含其内者而言，则为未被规定者，而从属“能受规定之原理”。依据此种原理，则凡二矛盾对立之宾词，仅有其中之一能属于一概念。此种原理乃根据矛盾律，故为纯粹逻辑的原理。以其为纯粹逻辑的原理，故抽去知识之一切内容，而仅与知识之逻辑的方式相关。

但一切事物就其可能性而言，则又从属“完全规定之原理”，依据此种原理，凡事物所有之一切可能的宾词若与其矛盾对立者集合，则每组矛盾对立者之中必有其一属于此事物。此种原理非仅依据矛盾律；盖除“就各事物与二矛盾的宾词之关系以考虑之”以外，此原理尚就各事物与“一切可能性之总和”（即事物之一切宾词之总和）之关系以考虑之。此原理预行假定此种总和为一先天的条件，故进而表现各事物，一若自其在一切可能性之总和中“所有之分”而来引申其自身所有之可能性 [61] 。故“完全规定之原理”与内容有关，不仅与逻辑的方

式相关者也。此为意在构成一事物之完全概念所有一切宾词之综合之原理，非“仅与二矛盾的宾词之一相关”之分析的表现之原理。此种原理含有一先验的前提，即预行假定含有“一切可能性之质料”，此种可能性又复被视为包有“各事物之特殊的可能性之先天的资料”。

“凡存在之一切事物为受完全规定者”之命题，其意义并不仅指每组所与矛盾的宾词之一，必常属于事物而言，乃指一切可能的宾词每组之一必常属于事物而言耳。在此命题之意义范围内，不仅宾词以逻辑的方法相互比较，乃事物本身以先验的方法与一切可能的宾词之总和相比较。故此命题所主张者如是：凡欲完全知一事物，吾人必须知一切可能的宾词，且必须由之肯定的或否定的规定此事物。是以完全规定，乃一概念就此概念之全体而言，则绝不能具体展示之者。此概念乃根据一理念，而此理念则仅存在理性能力中——此种能力乃对于悟性制定其完全使用之规律者也。

所谓“一切可能性之总和”之理念，在其用为“一切事物之完全规定之条件”之限度内，其自身虽为未被规定者（就其能构成此理念之宾词而言），吾人仅视为一切可能的宾词之总和，但若严密审察之，则吾人将发现此种理念乃一根本概念，摈除一切由其他宾词所已授与之引申的宾词或与其他宾词不相容之宾词；且实明确以其自身为一完全先天的所规定之概念。于是，此种理念成为一“个体的对象”之概念，此种个体对象乃完全由纯然理念所规定，故必须名之为纯粹理性之理想。

当吾人不仅逻辑的且实先验的——即与其能先天的所思维为属于此等宾词之内容相关——考虑一切可能的宾词时，发现吾人由某某宾词以表现存在，由其他宾词以表现纯然“不存在”。逻辑的否定（此纯由“不”字所指示者）本不与概念相关，乃仅与“概念在判断中与其他概念之关系”相关，因而远不足以规定一概念（就其内容而言）。“不死”之名词并不能使吾人宣称由之表现对象中之纯然不存在；盖此名词使一切内容悉仍其旧，毫无所影响。反之，先验的否定，所指乃“不存在”自身，与先验的肯定相对立，此先验的肯定乃“其概念自身即表现一种存在”之某某事物。故先验的肯定名为实在，盖因唯由此种肯定，且仅在此种肯定所到达之范围内，对象始为某某事物（物），反之，其相反之否定所指则为“纯然缺乏”，且在仅思维此种否定之限度内，始表现一切物性之被撤废。

顾除根据相反之肯定以外，实无一人能确定的思维一否定。凡生而盲者不能有丝毫黑暗观念，以彼等并无光明之观念故。野蛮人绝不知贫穷，以彼不知有财富故。无知者并无“彼等无知”之概念，以彼等绝无知识故，以及等等[62]。是以一切否定之概念，皆为引申的；其包有“一切事物之完全规定及可能性所有之资料以及所谓质料或先验的内容”者乃实在。

故若理性在事物之完全规定中用一先验的基体，此种基体一若包有——事物之一切可能的宾词必须自其中探取之——全部质料，则此种基体不外一“实在总体（Omnitudo realitatis）之理念”。一切真实之否定，不过制限而已——此一名称若不以无制限者即“所有一切”为基础，则不能应用之也。

但“具有一切实在性者”之概念，正为“所完全规定之物自身”之概念；且因在矛盾的宾词之一切可能的各组中，其中之一即绝对属于存在之宾词应在“存在之规定”中发现之，故“一实在的存在体”（Ens realissimum）之概念，为一“个体的存在者”之概念。是以此存在者乃——用为必然属于一切存在事物之“完全规定”之基础——之一种先验的理想。此种理想乃一切存在事物所以可能之最高而完全之实质的条件——此种条件乃关于对象之一切思维（在与其内容相关之限度内）所应推根寻源之所在。且亦为人类理想所能之唯一真实之理想。盖一事物之概念——此一概念其自身乃普遍的——仅在此唯一之事例中，始完全由其自身及在自身中所规定，而被认知为“一个体之表象”。

由理性所成“概念之逻辑的规定”，根据抉择的三段推理，其中大前提包含一逻辑的分列（一普遍的概念所有范围之分列），小前提限制此范围于某一部分中，结论则以此一部分规定此概念。普泛所谓实在之普遍概念，不能先天的分割之，盖若无经验，则吾人实不知“所包摄在此总纲（Genus）下之任何一定种类之实在”。故在一切事物之完全规定中所预想之先验的大前提，不过“一切实在性之总和”之表象而已；此不仅力一“包摄一切宾词在其自身下之概念”（此就其先验的内容而言）；且亦包含此等宾词在其自身中；而一切事物之完全规定则以制限此“总体实在性”为其基础，盖以此总体实在性之一部分归之此事物，而摈除其他部分故耳——此一种程序与“抉择的大前提中之二者择一，及小前提中以分列部分之一分支规定对象”极相合。因之，理性在使用先验的理想为其规定一切可能的事物之基础（即理性规定一切

可能的事物皆与此理想有关）时，乃以比拟理性在抉择的三段推理中之进行程序之方法而进行者——此实我所依据为"一切先验的理念之系统的分类之原理"，视为与三种三段推理平行及相应者。

理性在进达其目的之际（即表现事物之必然的完全规定之际）并不以"与此理想相应之存在者"存在为前提，而仅以此种存在者之理念为前提，其事甚明，此种理念则仅欲自完全规定所有不受条件制限之总体引申其受条件制限之总体（即有限者之总体）而设定之耳。故理想乃一切事物之原型（Prototypon），一切事物皆为不完全之模造品（Ectypa），其所有可能性之质料皆自此原型而来，且虽以种种不同之程度接近此原型，但常离现实到达此原型甚远。

故事物所有之一切可能性（即就事物之内容而言，为综合杂多之可能性）必须视为引申的，唯有一例外，即其自身包有一切实在性者之可能性。此后一种类之可能性，必须视为本原的。盖一切否定（此为任何事物所能与"实在的存在体"（Ens realissimum）相区别之唯一宾词）乃一较大实在性之纯然制限，终极则为最高实在性之纯然制限；故此等否定皆以此实在性为其前提，且就其内容而言，皆自此实在性而来者也。事物所有之一切杂多仅为制限——构成事物之共通基体之——"最高实在性之概念"之相应的种种不同形相，正与一切图形仅能为"制限无限的空间"所有如是多种种之不同形相相同。理性之理想所有之对象，乃仅由理性及仅在理性中呈现于吾人之对象，故名为原始的存在者（Ens originarium）。以此原始的存在者绝无事物能在其上，故又名为最高存在者（ens summum）；又以一切受条件制限之事物皆从属此最高存在者，故又名为一切存在者之存在者（ens entium）。

但此等名词并不用以指示一现实的对象与其他事物之客观的关系，乃指示一理念与种种概念之客观的关系。至对于此种"卓越无匹之存在者"之存在，则吾人绝无所知。

吾人不能谓原始的存在者乃由一群支生的存在者所成，盖因支生者必以原始者为前提，彼等自身不能构成此原始者。故原始的存在者之理念必视为单纯的。

因之一切其他可能性自此原始的存在者而来，严格言之，不能视为对于原始者之最高实在性之一种制限，即不能视为原始者之分割。

盖若如是，则是以原始的存在者仅为支生的存在者之集合体矣；如吾人适所说明，此为不可能者——在吾人最初之粗略陈述中，虽曾使用此制限之名词。反之，最高实在必为一切事物所以可能之条件，为事物之根据，非事物之总和；故事物杂多性之所依据者，实非原始的存在者自身之制限，乃自原始者而来之一切事物，其中包括吾人之一切感性及现象领域中之一切实在——此类存在不能视为成分属于最高存在者之理念。

在追求吾人所有此种理念之际，吾人如进而以此理念实体化，则吾人应能由"最高实在之纯然概念"以规定原始的存在者为"唯一、单纯、一切充足、永存等等之存在者"。要之，吾人应能由一切宾词就其不受条件制限之完全性规定此原始的存在者。此种存在者之概念，就其先验的意义而言，乃神之概念；故如以上之所定义，纯粹理性之理想，为先验的神学之对象。

但在先验的理念此种用法中，吾人应越出先验的理念之"目的及效力"所有之种种限界。盖理性在其以理念为事物之完全规定之基础时，仅以理念为"所有一切实在之概念"，并非要求"所有一切此种实在必须客观的授与，其自身必须为一事物"。盖此种事物乃纯然一种想象，吾人由以联结及实现"吾人所有理念之杂多"在一"所视为个体的存在者之理想"中者。但吾人并无权利以行此事，即假定此种设想之可能性，亦有所不能。且自此种理想而来之任何结果，皆与事物之完全规定无关，亦不能对之有丝毫影响；至以上所述，理念乃事物规定之所必需者云云，在事物之规定中亦仅有辅助作用耳。

但仅叙述吾人理性之进行程序及其辩证性质实有所不足；吾人又必须努力发现此种辩证性质之来源，吾人始能以之为一悟性之现象，而说明其所发生之幻相。盖吾人今所言及之理想，其所根据之理念乃自然的而非任意设置者。故所应有之问题为：理性何以能以事物所有之一切可能性为自一唯一之根本的可能性（即最高实在之可能性）而来，因而预行假定此种根本的可能性包含于一"个体的原始存在者"之中？

对于此问题之答复，显然出于先验的分析论中之论究。感官所有对象之可能性，乃此等对象与吾人所有思维之关系，在此关系中能先天的思维某某事物（即经验的方式），但构成质料之事物，即现象领

域中之实在（与感觉相应之事物），则必须授与吾人，盖以不如是则不能思维此实在，且即其可能性亦不能表现之也。顾感官之对象，仅在其与"现象领域中所可能之一切宾词"相比较，始能完全规定之，且由此等宾词始肯定的或否定的表现之。但因构成事物本身之事物（即现象领域中之实在者）必须授与吾人——否则绝不能思及此事物——且因"一切现象之实在者"在其中授与吾人者，乃所视为单一而拥抱一切之"经验"，故感官所有一切对象所以可能之质料，必预行假定为在一全体中授与者；经验的对象之一切可能性及其彼此相互之区别完全之规定，仅能根据于此全体所有之制限。就事实言，除此等感官所有之对象以外，实无其他对象能授与吾人，除在一可能的经验之关联衔接中以外，绝无其他处所能授与吾人对象；因之除预行假定一切经验的实在之总和为其可能性之条件以外，绝无事物能为吾人之对象。今由于一自然的幻相，吾人乃以此种仅适用于"为吾人感官对象之事物"之原理，为必对于普泛所谓事物有效力之原理。因而，除去此种制限，吾人乃以"关于所视为现象之事物之可能性吾人所有概念"之经验的原理，视为普泛所谓事物之可能性之先验的原理矣。

吾人若因此而以此种"一切实在之总和"之理念实体化，则因吾人辩证的以"视为一全体之经验"之集合的统一，代悟性之经验的使用之分配的统一；于是以此种现象之全部领域思维为一"包含一切经验的实在在其自身中"之个体事物；又复由以上所言之先验的易置以——为一切事物所以可能之本源及对于一切事物之完全规定提供其实在的条件者——一类事物之概念代之[63]。

第三节 思辨的理性证明最高存在者存在之论据

为悟性所有概念之完全规定计，理性须预行假定有能与悟性以充足基础之某某事物，固极迫切需要，但理性极易意识及此种预想之为观念的及纯然空想的性质，仅在此种根据上，则不易使理性以其自身所有思维之纯然产物信为真实之存在者——设理性不为其他方向所迫，在"自所与之受条件制限者进至不受条件制限者"之追溯中寻求一止境。此种不受条件制限者实非以其自身为实在者而授与吾人，且亦不以其为具有"纯自概念而来之实在性"而授与吾人；唯在吾人推寻此等条件进至其根据时，则此不受条件制限者即为唯一能完成条件系列之事物。此为人类理性由其本质引导吾人全体（即极无反省之人亦然）所采用之途径，——虽非人人能在此途径中继续追寻。此种途径

不以概念开始，乃以通常之经验开始，故其自身乃以实际存在之某某事物为根据。但若此种根据不建立于绝对的必然者之不可动的磐石上，则必有倾覆之惧。顾若在绝对的必然者以外及其下，而有任何虚空的空间，又若其自身非具备一切事物使无复有疑问之余地，——盖即谓除其实在性为无限的以外——则此种不可动的柱石之自身，又将以无所支持而倾覆矣。

吾人如容认某某事物现实存在，则不问此某某事物为何，吾人又必容认有必然的存在之某某事物。盖偶然的事物仅在"为其原因之其他偶然的存在"之条件下存在，且吾人又必须自此原因以推求其他原因，直至到达"非偶然的且为不受条件制限之必然者"之原因为止。此即理性"推本穷源进展至原始的存在者"所依据之论据。

理性今寻求其与"存在所有此种最高形相即不受条件制限之必然性之形相"相合之概念——其意非欲先天的自概念以推求"此概念所表现之事物"之存在（盖若此点为理性之所要求，则理性之探讨应仅限于概念，殆不要求一所与存在为其基础矣），仅欲在理性所有之种种概念中寻求"绝无任何方面与绝对的必然性相矛盾"之概念耳。盖必须有"以绝对的必然性而存在"之某某事物云云，乃视为由论据中之初步过程已建立之矣。故若除去一切与此必然性不相容之事物，所留存者仅有一种存在，则此种存在必为绝对必然的存在者，不问其必然性是否能为吾人所了解，盖即谓不问是否能纯自其概念演绎之也。

凡其概念中包含对于一切何以故质询（allem Warum）之解答（Das Darum），在各方面无丝毫缺陷，在一切事例中皆足为其条件者，此即最适于以绝对的必然性归之之存在者。盖此存在者虽包含一切可能的事物之条件，顾其自身则并不需要任何条件，且亦不容其有任何条件，故能满足（至少在此一方面）"不受条件制限之必然性"之概念。在此方面，一切其他概念自必不足与言此；盖因此等概念皆有缺陷而需其他条件以完成之，故此等概念不能有超脱一切更进一步之条件之特征。吾人固不当论证凡不包有最高及一切方面完备之条件者，其自身在其存在中即为受条件制限者。但吾人能谓此种存在者并不具有——理性所唯一由之能由先天的概念关于任何存在者以知其为不受条件制限者之——一种特征。

故“一实在的存在体”之概念，在可能的事物之一切概念中，乃最与“不受条件制限之必然存在者之概念”相适合；此虽不能完全与之适合，但以在此事中吾人无选择余地，故不得不固执此概念。盖吾人不能无必然的存在者之存在；一度既容认其存在，则在可能性之全部范围内，吾人不能发现有任何事物能较之“一实在的存在体”对于“存在形相中此种卓越无匹之形相”具有更有根据之要求也。

此为人类理性之自然进程。此种进程由其使理性自身确信有某某必然的存在者之存在开始。理性对于此种存在者，认为具有不受条件制限之一种存在。于是理性探求超脱任何条件者之概念，而在“其自身为一切其他事物之充足条件者”之中即在包含所有一切实在性者之中发现之。但包含一切而无制限者，乃绝对的统一体，且包括“唯一的存在者又为最高存在者”之概念。因之，吾人结论谓其为一切事物本源根据之最高存在者，必以绝对的必然性而存在。

若吾人之目的在到达一种决定——盖即谓某种必然的存在者之存在若以之为已容认者，又若更进一步人皆赞同吾人必须对于此存在者为何到达一种决定——则必容许以上之思维方法具有一种力量。盖在此种情形中，不能善为选择，或宁谓为绝无选择之余地，唯觉吾人不得不决定以“完全实在之绝对的统一”，为可能性之最后源泉耳。但若并无事物要求吾人有所决定，且直至其证据之重量足以迫使吾人同意为止，对此论点宁可置之不顾时；易言之，吾人之所为者，若仅在评衡吾人实际之所知者究有几许，自以为有所知者又究有几许，则以上之论据，实见其极为薄弱，须有特殊之深厚同情为之后援，以弥补其主张之缺陷。

盖若吾人以其论点为如此处所论述者，即第一，吾人能正确自“任何所与存在”（此或为我自身之存在）推断一“不受条件制限之必然存在者”之存在；第二，吾人必须以包含一切实在性因而包含一切条件之存在者，视为绝对不受条件制限者，以及吾人在关于实在的存在体之此种概念中因而发现“吾人又能以绝对的必然性加于其上之存在者”之概念——顾即容认此种种，亦绝不因之而即推断“并不具有最高实在性之有限的存在者”之概念，即以此故，与绝对的实在不相容。盖吾人在有限的存在者之概念中，虽未发现不受条件制限者（此不受条件制限者乃包含于条件总体之概念中者），但吾人并不因之即可推断有限存在者之存在，即以此故，必为受条件限制者；正与吾人在假设的三段

推理中，不能谓“凡无某种条件（在所论究之事例中乃依据纯粹概念之“完全性条件”）之处，受条件制限者亦不存在”相同。反之，吾人能完全自由主张任何有限的存在者，（不以其为有限之故）亦能为不受条件制限之必然者——吾人虽不能自吾人关于此等存在者所有之普遍概念推论其必然性。故以上之论据，丝毫不能与吾人关于必然的存在者性质之概念，实为一无所成就者也。

但此种论据仍继续具有其重要性，且赋有一种权威，吾人不能仅以其客观上不充足之故，立即进而剥夺之。盖若容认在理性之理念中，有完全有效之人类责任，但除假定有最高存在者对于实践的法则与以效力及确证以外（在此种情形中，吾人应有遵从此等概念之责任，盖此等概念自客观言之，虽不充足，但依据吾人理性所有之标准，则仍为优越之法则，且吾人绝不知有更善及更可信奉者能与之比较），则其应用于吾人自身，殆缺乏一切实在性，即为并不具有动机之责任。故吾人所有决定此事之义务，将借实践的增加之力，使思辨之悬而未断所微妙保持之平衡偏重一方。盖为此种实践的切迫动机所迫促时，理性若不能（不问其理论上之洞察如何不完备）使其判断与此等——至少较之吾人所知之其他任何事物更为重要之——要求相合，则理性将受其自身所有判断谴责（再无较之此等判断更为审慎周密者）。

此种依据“偶然性事物内部不完备”之论据，实际虽为先验的，但以其如是单纯而自然，故在其提出以后，立为常人所容受。吾人见事物之变化生灭；故此等事物（或至少此等事物之状态）必须具有原因。但关于所能在经验中授与之一切原因，亦能以此同一之问题加之，更探讨其原因所在。故除最高因果作用所在之处，——即在“本源的其自身中包含一切可能的结果之充足根据，且其概念由包括一切之圆满充足一属性，吾人极易容纳之者”之存在者中——实无吾人更能适当安置其终极的因果作用之地。于是吾人进而以此最高原因视为绝对必然者，盖因吾人发现吾人追溯之必达此点，实为绝对必然之事，且发现更无可以超越此点之根据。故一切民族在其最愚昧之多神教中亦见有一神教之微光，彼等之到达此点，非由反省及深远之思辨所致，乃纯由通常悟性之自然倾向所致，盖以其逐渐进展至认知其自身所有之要求也。

由思辨的理性证明神之存在仅有三种可能的方法

引达此种目标（按即神之存在）之一切途径，〔第一〕或由一定的经验及由经验所知之感性世界之特殊性质开始，依据因果律，自此上推至世界以外之最高原因；〔第二〕或自纯然不定的经验即自普泛所谓存在之经验开始；〔第三〕最后或抽去一切经验，完全先天的自纯然概念，论证一最高原因之存在。第一证明为自然神学的，第二证明为宇宙论的，第三为本体论的。此外并无——且不能有——其他之证明矣。

我意在说明理性之不能在经验一途径有所进展，亦犹其在先验的一途径之不能进展，以及理性纯由思辨能力欲展其双翼翱翔于感性世界之上，实为无益之举。至关于吾人所必须由以论究此等论据之顺序，则与理性在其自身发展之前进中所采取之途径（即吾人在以上之叙述中所采取之途径）正相反。盖在此种探讨中，经验虽为最初所授与之机缘，但在其所有一切此种努力中，揭示理性欲使自身到达之目标，及在其努力进达此目标时为其唯一之领导者，实为先验的概念。故我将先自检讨先验的证明开始，然后再论究"增加经验的因子，在增进论据之力量上果有何种效果"。

第四节 关于神之存在本体论的证明之不可能

由以上所述观之，显见绝对必然的存在者之概念，乃一纯粹理性之概念，即纯然一理念，其客观的实在性，远不能自"为理性所要求"一事证明之。盖理念之所训导吾人者，仅关于某种不能到达之完全性，故其效用与其谓为用以推展悟性至新对象，毋宁谓为用以限制悟性之为愈也，但吾人在此处遇及奇异而又烦困之事，即在"自所与之普泛所谓存在推论至某某绝对必然的存在者"时，虽见其为势所必至，且正当合理，但悟性所能唯一由以构成此种必然性概念之一切条件，则多为吾人推论此绝对必然的存在者之障碍。

在一切时代中，人皆谈及绝对必然的存在者，顾谈及此事时之所努力者，多不在理解此种事物是否及如何容许为吾人所思维，而唯在证明其存在。对于此种概念与以文字上之定义，即谓"此为不能不存在之某某事物"云云，自无困难。但此种定义，在使"以其不存在为绝对不可思维"云云，成为必然的之种种条件，则绝不使人有所洞见。顾吾人欲决定"依恃此种概念吾人是否确思维任何事物"，则此等条件正为吾人所欲知之条件。仅由引入不受条件制限一语，而除去"悟性欲以某

某事物为必然的时所不可欠缺之一切条件”之策略，实远不足以显示在此不受条件制限之必然者之概念中，是否我仍思维任何事物，抑或全然空虚无物。

不特此也，此种概念初则盲目尝试，久则完全习熟，假定有无数例证展示其意义；以此之故乃以为无须更进而探讨此概念之能否为人理解矣。于是一切几何学上之命题，例如“一三角形具有三种角乃绝对必然的”云云之事实，以为足以使吾人陈说“完全在吾人之悟性范围以外之对象”一事之为正当，一若吾人已完全了解吾人由此对象之概念意向所指之事物为何也。

至其所谓例证，绝无例外，皆自判断得来，非自事物及其存在得之者。但判断之不受条件制限之必然性。非即事物之绝对的必然性。判断之绝对的必然性，仅为事物所有受条件制限之必然性。即判断中宾词所有受条件制限之必然性。以上命题并非声言三角乃绝对的必然者，仅谓在“有一三角形”之条件下（即授与一三角形），其中必然发现三角。此种逻辑的必然性所有之惑人影响，实如是之大，故由包括“存在”于其意义范围内之一种方法，以构成事物之先天的概念一类之单纯计划，吾人即自以为已能使以下之推断为正当，即因“存在”必然属于此种概念之对象——常在吾人设定此事物为授与者（视为现实存在）之条件下——吾人依据同一律亦必然需要设定其对象之存在，因而此种存在者之自身乃绝对必然的——重言以声明之，此种存在者之为绝对必然的，乃因此种存在者之存在，已包含于所任意假定之概念中，且在“吾人设定此概念之对象”之条件下包含之也。

在同一律之命题中，我若摈除其宾词而保留其主词，则有矛盾发生；故谓宾词必然属于主词。但吾人若将主词宾词一并除去，则无矛盾；盖斯时并无能矛盾之事物留存。若设定一三角形而又除去其三角，则为自相矛盾；但将一三角形与其所有之三角一并除去，则无矛盾。此点同一适用于绝对必然的存在者之概念。如除去此种存在者之存在，吾人乃除去此物本身与其所有之一切宾词；则斯时并无矛盾之问题可以发生。斯时在此存在者之外，绝无能矛盾之事物，盖以事物之必然性并非以之为自“外部的任何事物”而来者；且亦无能与之矛盾之内部的任何事物，盖在除去事物本身时，吾人同时除去其所有之一切内部的性质也。“神为全能”乃一必然的判断。吾人若设定一神性（即一无限的存在者），即不能摈除全能性；盖此二概念乃同一者。

但吾人若谓“无神”，则既无全能性，亦无神之其他任何宾词授与；此等宾词皆与其主词一并除去，故在此种判断中并无丝毫矛盾。

于是吾人见及一判断之宾词，如与其主词一并除去，则无内部的矛盾能发生，此点不问其宾词为何，皆能适用之也。欲避免此种结论之唯一方法，则在论证有“不能除去且必须永久存留”之主词。顾此不过谓有绝对必然的主词之另一说法而已；且我所置疑者即此假定，而以上之命题则自以为证明其可能性者也。盖我对于除去此事物与其所有这一切宾词而尚能留有矛盾之事物，实不能构成丝毫概念；在并无矛盾时，仅由纯粹先天的概念，我实无“以其不存在为不可能”之标准。

所有此等人人所必须同意之普泛见解，吾人尚能以一种事例指摘之，此种事例乃以之为实际与以上之意见相反之证明，即有一概念，且实仅此一概念，以其对象为不存在或摈除其对象，则为自相矛盾，此即实在的存在体（按ens realissimum 乃指为一切事物之本体之存在体）之概念。盖已声言此实在的存在体具有所有一切实在性，以及吾人有正当理由假定“此种存在者乃可能者”（概念并不自相矛盾之一事，绝不能证明其对象之可能性，但我一时姑容认此相反之主张）[64]。顾此论据进而以“所有一切实在性”包括存在；故存在包含于一可能的事物之概念中。于是若除去此事物，则此事物之内的可能性自亦被除去——此则自相矛盾者也。

我之答复如下。在吾人所自承仅就其可能性所思维之事物之概念中，引入存在之概念时——不问假借何种名称——已有一矛盾在其中矣。如容认其为正当，一时固获得表面之胜利；但实际则绝无所主张：仅同义异语之辞费而已。吾人必须诘问：甲或乙事物（不问此种事物为何，姑容认其为可能者）存在云云之命题，为一分析的命题，抑为一综合的命题？如为分析的，则事物存在之主张，对于事物之思维，绝无所增益；但若如是，则或“吾人内部中之思维即事物本身”，或吾预行假定有一种属于可能的领域之存在，然后据此理由自其内部的可能性以推断其存在——凡此不过一可怜之同义异语之辞费而已。事物概念中之实在一语，较之宾词概念中之存在一语别有意义云云，实不足应付此种反驳。盖若所有一切设定（不问其所设定者为何）名为实在，则事物与其所有之宾词，已设定在主词之概念中，而假定其为现实的矣；宾词中存在云云仅为重复之辞。反之，吾人若容认（一

切有理性之人所必须容认者）一切存在的命题皆为综合的，则吾人何以能公然主张“除去存在之宾词不能不有矛盾”云云。此乃仅在分析命题中所有之情形，亦正所以构成其分析的性格者也。

我若不见及由逻辑的宾词与实在的宾词相混（即与规定事物之宾词相混）所发生之幻相殆在较正范围以外，则我将期望由精确规定存在之概念，以直接方法终止此种无聊之争辩矣。任何事物苟为吾人所欲，皆能用为逻辑的宾词；乃至主词亦能为其自身之宾词；盖逻辑乃抽去一切内容者也。但规定之者之宾词，乃自外加于主词概念且扩大之者之宾词。故此种宾词非已包含于其概念中者。

“存在”（Sein）显然非一实在的宾词；即此非能加于事物概念上之某某事物之概念。此仅设定一事物或某种规定，一若其自身存在者。在逻辑上，此仅一判断之系辞而已。“神为全能”之命题包有二种概念，每一概念皆有其对象——神及全能。“为”之一字并未增加新宾词，仅用以设定宾词与其主词之关系而已。吾人今若就主词（神）与其所有之一切宾词（全能宾词在其中）总括言之，谓“神在”或“有神”（按以上“为”“在”“有”三字德文为Sein 英文为Being），吾人并未以新宾词加于神之概念，仅设定此主词自身与其所有之一切宾词，且实设定为“与我之概念有关之一种对象”。对象与概念二者之内容必皆同一；由我思维其对象（由于“此为”二字）为“绝对所授与者”云云，对于仅表现其为可能者之概念，绝不能有所增益。易言之，实在者之所包含者，不过纯然可能者而已。一百实在的“泰拉”（译者按货币名）之所包含者，较之一百可能的“泰拉”并未稍增一毫。盖以可能的泰拉所指为概念，而实在的泰拉则所指为对象及设定此对象，故若实在者之所包含者较之可能者为多，则在此种情形下，我之概念将不能表现其对象之全部，殆非此对象之适合概念矣。顾一百实在泰拉影响于我之财产状况，较之一百泰拉之概念（即一百泰拉之可能性之概念），全然不同。盖以对象现实存在，非分析的包含于我之概念中，乃综合的增加于我之概念（此为我之状态之规定）之上者；但所述之一百泰拉则并不因存在我之概念之外，其自身有丝毫增加。

不问吾人以何种宾词及几多宾词思维一事物——即令吾人完全规定此事物——在吾人宣称有此一事物时，对于此事物并未丝毫有所增加。否则此存在之事物殆非吾人在概念中所思维之同一事物，而为较之所思维者以上之事物；因而吾人不能谓我之概念之确实对象，实际

存在。吾人如就一事物思维其实在之一切形态而遗其一，此所失之实在性，非因我言"此缺陷之事物实际存在"，而即增加于其上也。反之，此事物即以我所思维之同一缺陷而存在，盖以不如是，则实际所存在者与我所思维者，殆为不同之事物矣。故即我思维一存在者为最高实在而毫无缺陷时，此存在者是否实际存在，仍为一问题。盖在我之概念中，关于一普泛所谓事物之可能的实在内容，虽一无缺憾，但在其与我之全部思维状态之关系中，则仍有所欠缺，即我不能谓此种对象之知识在后天（按即在现实经验中）亦属可能是也。吾人在此处乃发现吾人现今所有困难之原由。吾人之所论究者，若为感官之对象，则吾人自不能以事物之存在与事物之纯然概念相混。盖由对象之概念所思维者，仅思维为合于"普泛所谓可能的经验知识之普遍条件"，反之，由事物之存在所思维者，乃思维为属于"所视为一全体之经验之关联衔接"中者。是以在其与"所视为一全体之经验"之内容相联结时，对象之概念固并未丝毫扩大，但其所有结果，则为吾人之思维由之获得一增加之可能的知觉。故若吾企图唯由纯粹范畴以思维存在，则吾人不能举一标识使存在与纯然可能性相区别，此实不足惊异者也。

不问吾人关于一对象之概念所包含之内容为何及如何之多，吾人如欲以存在归之此对象，则必须越出概念以外。在感官对象之事例中，此种越出概念以外之事，由此等对象依据经验的法则与吾人所有知觉之某一知觉相联结而发生。但在论究纯粹思维之对象时，吾人绝无知此等对象存在之何种方法，盖此种对象应以完全先天的方法知之也。吾人所有关于一切存在之意识（不问其直接由于知觉，或间接由于使某某事物与知觉相联结之推论），皆专属于经验之统一；任何在此领域外之所谓存在，虽非吾人所能宣称为绝对不可能之一类，但亦为吾人所绝不能证实其正当之一种假定性质。

最高存在者之概念在许多方面诚为一极有实益之理念；但正以其为一纯然理念，故仅由其自身绝不能扩大吾人关于实际所存在者之知识。乃至关于"由经验所知者及在经验中所知者以外任何存在之可能性"，此种理念亦不能有所启示吾人。可能性之分析的标准，以其由"仅仅肯定（实在性）绝不发生矛盾"云云之原理所成，故不能否定此最高存在者。但因此等实在性非在其特殊性格中授与吾人；又因即令其在特殊性格中授与吾人，吾人仍不能加以判断；且因综合的知识所以可能之标准，除在经验中以外绝不能在他处求之——而理念之对象

则为不能属于经验者，——故在一事物中所有一切实在的性质之联结，皆为综合的，其可能性则为吾人所不能先天的决定之者也。是以莱布尼兹远不能成就彼所自负之事业——即先天的理解"此种至高无上之理想的存在者"之可能性。

故企图欲以笛卡尔之本体论的论据证明最高存在者之存在，仅丧失如是多之劳苦及努力耳；吾人之不能由纯然理念以增进吾人关于神学的识见之积聚，亦由商贾之不能在其资产簿上加上若干单位以增进其财富也。

第五节 关于神之存在宇宙论的证明之不可能

企图自纯为任意设定之理念抽绎"与此理念相应之对象之存在"，乃极不自然之过程，且纯为复兴昔日僧院派所有之技巧。在吾人之理性一方，若非先有"以某种必然的事物（吾人之追溯以此为终点者）为普泛所谓存在之基础"之需要；又若理性非迫而探求"能满足（如可能时）此种要求且使吾人能以完全先天的方法认知一种存在"之概念时（因此种必然性必须为不受条件制限且为先天的确实者），则此种企图绝不能发生。此种概念被假定为应在实在的存在体（ens realissimum）之理念中发现之；故此理念仅用为此必然的存在者之更为确定之知识，至其必然的存在，则吾人已在其他根据上确信之，或为人所说服者。顾此种理性之自然的进程，隐蔽不为人所见，于是以此种概念为止境者乃反企图以之为发端，因而乃自仅适于补充"存在之必然性"者演绎"存在之必然性"矣。于是乃有失败之本体论的证明，此种证明既不能满足自然而健全之悟性，亦不能满足需要严格证明之学术的要求。

吾人今所欲从事检讨之宇宙论的证明，保有使绝对必然性与最高实在性之连结，但非如前一证明自最高实在性推论存在之必然性，乃自"先已授与某某存在者之不受条件制限之必然性"推论此存在者之无制限的实在性。于是此种证明进入一种——不问其为合理的或仅伪辩的，总之乃自然的，且不仅使常识深信即思辨的悟性亦极信奉之——推理途径。且此种证明又草就自然神学中所有一切证明之初步纲要，此种纲要常为人所追从，且此后亦将常为人所追从者，固不问其以无数多余之饰品粉饰之而掩蔽之也。此种证明莱布尼兹名之为自世界之

偶然性（A contingentia mundi）推论之证明，吾人今将进而说明之并检讨之。

此种证明之推论如下：如有任何事物存在，则亦必有一绝对必然的存在者存在。至少我存在。故一绝对必然的存在者存在。小前提包含一种经验，大前提则包含"自其有任何经验以推论必然者之存在"之推论[65]。故此证明实际乃以经验开始，非完全先天的或本体论的。以此之故，且因一切可能的经验之对象称为世界，故名之为宇宙论的证明。因在论究经验之对象时，此种证明抽去"此世界所由以能与任何其他可能的世界相异"之一切特质，故此名称又可用以使之与自然神学的证明相区别，此种自然神学的证明，乃以"吾人感官所展示于吾人之世界"之特殊性质之观察为基础者也。

于是此种证明进行推论如下：必然的存在者仅能以一种方法规定之，即以每组可能的相反宾词之一规定之。故此必然的存在者完全由其自身所有之概念规定之。顾仅有一可能的概念完全先天的规定事物，即实在的存在体（ens realissimum）之概念。故实在的存在体（ens realissimum）之概念乃所能由之以思维必然的存在者之唯一概念。易言之，最高存在者必然存在。

在此种宇宙论的论据中联结有如是多之伪辩的原理，以致思辨的理性似在此种事例中竭其所有辩证的技巧之力以产生最大之可能的先验幻想。今姑暂缓检讨此种论据，吾人第欲详述"所由以粉饰旧论据为新论据，且由之以陈诉于两种证人——一则具有纯粹理性之信任状，一则具有经验之信任状者——之一致同意"之种种策略。实际唯一之证人，乃以纯粹理性之名所发言者，仅改易其形貌及音调，努力使之转变为第二种证人耳。此种证明欲为其自身设置一坚强基础乃立足于经验之上，因而表示其与——完全置其全部信用于先天的概念之上之——本体论的证明有别。但宇宙论的证明仅以此种经验为论据中简单一步骤之用，即以之推断必然的存在者之存在耳。至此种存在者具有何种性质，则其经验的前提不能告知吾人。于是理性乃完全摈弃经验，努力自纯然概念以求发现绝对必然的存在者所必须有之性质为何，即自概念探求"在一切可能的事物中其自身包含绝对的必然性所必须之条件者"。顾又假定此等条件，除实在的存在体（ens realissimum）之概念以外，无处可以发现之；于是结论为：实在的存在体（ens realissimum）乃绝对必然的存在者。但吾人在此处预行假定最高实在

之概念，完全适合于存在之绝对的必然性之概念，即预行假定存在之绝对的必然性能自最高实在推得之，此则极为明显者也。顾此为本体论的证明所主张之命题；今在宇宙论的证明中复假定之，且以之为其证明之基础；但此种假定乃宇宙论的证明表示所欲摈弃之假定。盖绝对的必然性乃纯自概念所规定之一种存在。如我谓最高实在之概念乃专用于——且适合于——必然的存在者之概念，且实为其唯一之概念，则我自必亦容认必然的存在者能自此种概念推得之。于是所谓宇宙论的证明所能有之任何证明力，实际皆由"纯自概念所推论之本体论的证明"而来。则是陈诉于经验云云，完全为一多余之事矣；盖经验或能引吾人到达绝对的必然性之概念，但不能证明此种必然性之属于任何一定事物。诚以在吾人努力证明此种必然性之属于某一定事物时，吾人必须立即放弃一切经验而在纯粹概念中探求，以发现此等概念中是否有一包含绝对必然的存在者所以可能之条件者。如吾人以此种方法能决定必然的存在者之可能性，则自亦能以之证明其存在。盖吾人斯时所言者乃：在一切可能的存在者之中，有一存在者负荷有绝对的必然性，即此种存在者以绝对的必然性而存在者也。

谬妄之论据，揭之于正确之三段推理之方式中，最易发现之。此为吾人今欲在所论究之事例中行之者。

设"一切绝对必然的存在者亦即一切存在者中之最实在者"云云之命题果属正确（此为宇宙论的证明精髓nervus probandi 之所在），则必与一切肯定的判断相同，至少能由减量法（per accidens）换位。于是乃推论为若干实在的存在体（entia realissima）亦即绝对必然的存在者。但一实在的存在体并无与其他实在的存在体相异之点，凡适用于"统摄于此概念下之若干实在的存在体"，自亦适用于一切实在的存在体。故在此种事例中，我不仅由减量法，即由单纯之换位法，亦能使此命题换位，而谓一切实在的存在体（ens realissimum）乃必然的存在者。但因此种命题唯自其先天的概念规定之，故实在的存在体之纯然概念，必须负荷有此种存在者之绝对的必然性；此则正为本体论的证明所主张而宇宙论的证明之所否认者——宇宙论的证明之结论虽实潜以此种主张为基础。

于是思辨的理性在其企图证明最高存在者之存在时所进入之第二种途径，不仅与第一种途径相同，纯属欺人，且尚具有附加的缺点，即犯有论点不中肯（ignoratio elenchi）之缺点。此种方法本表示以新

途径引导吾人者，乃在略一纡回以后，复引吾人还至吾人遵其命令所已放弃之途径。

我曾谓在此宇宙论的论据中，藏有全部辩证的假定之巢穴，此种辩证的假定，先验的批判极易发现之而毁弃之。此处我仅列举此等欺人的原理，至进一步之检讨及拒斥等事，则一任今已充分熟习此类事业之读者自为之。

宇宙论的证明中所包含者，例如（一）吾人由以自偶然的事物推论一原因之先验的原理。此种原理仅能适用于感官世界；出此世界之外，则绝无意义。盖偶然的事物之纯然智性的概念，不能发生任何此种因果作用一类之综合的命题。而因果律则仅适用于感官世界，此外并无意义，且亦无其所以适用之标准。但在宇宙论的证明中，则此因果律正欲用之使吾人能越出感官世界以外者也。（二）自感官世界中所次第发生之无限的原因系列之不可能以推断第一原因之推论。理性所有使用之原理，即在经验世界中亦不能容吾人作此种推断，至出此世界以外在因果系列所绝不能到达之领域中，则更有所不能矣。（三）理性关于完成此种系列之无正当根据之自满。除去——必然性之概念无之则不可能——之一切条件，在理性斯时根据吾人不能更进有所思，遂以为已完成"系列之概念"。（四）"联结一切实在于一实在中"（并无内的矛盾）之概念之逻辑的可能性与此种实在（按即包括一切实在者）之先验的可能性，二者间之相混。在此种实在之先验的所以可能之事例中，须有一原理以证明此种综合之实际能行，顾此种原理其自身仅能适用于可能的经验之领域——等等。

宇宙论的证明之进行程序乃故意如是规划，使吾人能避免"应先天的由纯然概念以证明必然的存在者之存在"耳。此种证明乃要求以本体论的方法成就之者，此则吾人所感为完全无力承受之事业。因之，吾人以一现实的存在（一种普泛所谓经验）为吾人推论之出发点，就吾人以此种方法推论之所能及，进展至"此种存在"之某种绝对必然的条件。斯时吾人已无需说明此种条件之所以可能。盖已证明此种条件存在，则关于其可能性之问题，实完全为多余之事矣。今若吾人欲更圆满规定此种必然的存在者之性质，则吾人并不努力以其实际所适合之方法为之，即自其概念以发现其存在之必然性之方法为之。盖若吾人能以此种方法为之，则应无需经验上之出发点。不特此也，所有吾人之所探求者为其消极的条件（conditio sine qua non），无此种条件则

一存在者即非绝对必然的。此在“自一所与结果以推论其根据”之一切其他种类之推理中，固极正当；但在现今之事例中，则不幸有以下之情形，即绝对的必然性所需之条件，仅在一唯一之存在者中发现之。故此存在者必须在其概念中包含绝对的必然性所需之一切事物，因而能使我先天的推论此种绝对的必然性。于是我必须亦能相反的推论而谓：凡应用此种（最高实在之）概念之任何事物，乃绝对必然的。我若不能作此种推论（我若避免本体论的证明则我必赞同此种推论），则我在所遵由之新途径中已受顿挫而仍返至我之出发点矣。最高存在者之概念，满足“一切就事物之内的规定先天的所能设立之问题”，故为一种独一无比之理想，盖其概念虽为普遍的，同时亦指示一“列在一切可能的事物中之个体”。但此概念关于其自身存在之问题——此虽为吾人探讨之真实目的——并未与以满足，且若任何人承认一必然的存在者之存在，但欲知在一切实际存在之事物中，何者即此存在者，则吾人不能以“此即必然的存在者”之确定语答之。

欲减轻理性探求其“说明根据之统一”之事业，固可容许吾人设想一“一切充足之存在者”之存在，为一切可能的结果之原因。但在僭妄断言“此种存在者必然的存在”时，则吾人对于此可容许之假设，已非以温和之言辞出之，乃以确信的态度主张其必然的正确矣。盖关于吾人所自称知其为绝对必然之知识，其自身亦必须负荷有绝对的必然性者也。

先验的理想之全部问题归结如下：或授与绝对的必然性而探求具有此必然性之概念，或授与某某事物之概念，而发现此某某事物之为绝对必然者。二者之中如有一可能，则其他一点亦必可能；盖理性仅以自概念而来之必然性认为绝对的必然者也。但此二者皆完全出乎“吾人关于此事所以满足吾人悟性”之最大努力以外，且欲使悟性承服其无力之一切企图亦皆无效。

吾人所必不可缺之“一切事物之最后承托者”之不受条件制限之必然性，在人类理性实为一不可逾越之真实深渊。即如哈拉尔（Haller）就其所有一切森严可畏之崇高性所描述之“永恒”本身，其在精神上之印象，亦远不及此不受条件制限之必然性之烈；盖永恒仅量度事物之延续而非支持之也。吾人所表现为在一切可能的存在者中最高之存在者，一若其一人独语谓：我自永恒至永恒，在我之外，除由于我之意志使之存在者以外，绝无事物存在，顾我自何而来？此种思维，吾人

虽不能摈绝，然亦不能耐受。此处吾人所有一切之支持点，皆丧失无余；最大完成与最小完成相同，在纯然思辨的理性之前亦空虚无实，此思辨的理性绝不以丝毫努力保留此二者之一，即容许此二者完全消失，亦不觉有所损失者也。

由某种结果以显示其存在之种种自然力，永为吾人所难以探究之事；盖吾人推溯此等自然力之原由，不能过于远离观察。在现象根底中之先验的对象（以及吾人之感性何以从属某某最高条件而不从属其他条件之故），亦永为吾人难以探究之事。实有"物自身"授与吾人，但吾人不能洞察其本质。顾纯粹理性之理想则大异于是；此则绝不能谓其难以探究者。盖因关于其实在，除仅在理性一方由之以完成一切综合的统一之需要以外，并不要求与以任何之信任确证；又因其绝非以之为可思维之对象而授与者，故不能以对象所由以存在之方法探究之而致难以探究。事适与此相反，以其纯为理念，故必须在理性之本质中探求其所在及其解决，故必容许研讨。盖吾人应能以客观的根据或主观的根据（在纯然幻相之事例）说明吾人所有一切之概念、意见及主张，此即理性之所以为理性者也。

关于一必然的存在者之存在在一切先验的证明中所有辩证的幻相之发现及说明

以上二种证明皆为先验的，即皆在经验的原理之外所尝试者。盖宇宙论的证明虽以一种普泛所谓经验为前提，但在其应用于——由普泛所谓经验的意识所授与之——一种存在时，非根据于此种经验之任何特殊性质，乃根据于理性之纯粹原理。更进一步则立即放弃此种经验之导引，而以唯纯粹概念是赖矣。于是在此等先验的证明中——联结必然性之概念与最高实在之概念，而使仅能成为理念者实在化实体化之——辩证的而又自然的幻相之原因究何在？吾人何以不得不假定存在之事物间有某一事物其自身乃必然的，同时又对此种存在者之存在退避不前，如临深渊？吾人如何能使理性关于此事保持其自身一致，且使理性自"勉为赞同以后又复撤回之举棋不定之状态"中自拔，而到达确定的洞见？

事实上颇有令人奇异之处，即吾人一度假定某某事物之存在，即不能避免推论此存在之某某事物为必然的。宇宙论的论据即依据此种极自然之（虽非因而即谓为正确）推论。顾在另一方面，我任举任何

事物之概念（不问此事物为何），即见此事物之存在绝不能由我表现之为绝对的必然，且又见此存在之事物，不问其为何，皆不能阻我思维其非存在。是以我虽不得不假定某某必然的事物为普泛所谓存在之条件，但我不能以任何特殊的事物视为其自身乃必然的。易言之，除假定一必然的存在者以外，我绝不能完成关于存在条件之追溯，顾我又绝不能以此种存在者为起始者也。

我若不得不思维某某必然的事物为现存事物之条件，而又不能以任何特殊的事物视为其自身乃必然的，则其结果必为"必然性与偶然性并非与物自身有关"；否则将有矛盾发生矣。因之，此二种原理无一能为客观的。但可视之为理性之主观的原理。其一原理令吾人探求某某必然的事物为一切所与存在者之条件，即探求至到达完全先天的说明为止；其又一原理则永禁阻吾人有此种完成之期望，即禁阻吾人以任何经验的事物为不受条件制限由之以解除吾人更进而求其由来之劳苦。由此观之，此二种原理纯为辅导的及统制的，且为仅与理性之方式的利益有关，故能并行不悖。其一命令吾人使自然哲学化，一若有一"一切存在事物之必然的第一根据"——虽其目的仅在常追求"所视为想象的最后根据之理念"，以使吾人之知识有系统的统一。其另一原理则警戒吾人不可以现存事物之任何规定视为此种最后的根据，即不可以之为绝对的必然者，而常须留有更进一步推求其由来之余地，即以任何规定皆视为"被其他事物所限制之受条件制限者"。但若在事物中所知觉之一切事物，吾人皆必须以之为受条件制限者，则在经验上所容许授与之事物，无一能被视为绝对的必然者矣。

故因绝对的必然者仅意在用为获得现象间最大可能的统一（此为现象之最后根据）之原理，又因——盖以第二种规律，命令吾人常须以统一之一切经验的原因视为有所由来者——吾人在世界内绝不能到达此种统一，故吾人必须以绝对的必然者视为在世界以外之存在者。

古代哲学家以自然中之一切方式皆视为偶然的；其视质料，则步武常人之判断，视为本源的及必然的。但若不相对的以质料为现象之基体，而就质料之自身及其存在考虑之，则绝对的必然性之理念立即消失。盖并无绝对强使理性接受"此种存在"之事物；反之，理性常能在思维中视之为无，而并无矛盾；诚以绝对的必然性，唯在思维中所见之必然性而已。故此种信念必由某种统制的原理而来。实际上延扩及不可入性（二者在古代哲学家间构成物质之概念）构成统一现象之

最高经验的原理，此种原理在其为经验上不受条件制限之限度内，具有统制的原理之性格。但因构成“现象中所有实在者”之质料，其一切规定（包含不可入性在内）乃一种结果（活动），结果则必有其原因，因而其性质常为有所由来者，故质料不合于——所视为一切有所由来者之统一原理之——必然的存在者理念。（盖其所有实在的属性乃有所由来者，皆不过受条件制限之必然而已，因而能除去之者——于是质料之全部存在，皆能除去矣。）设不如是，则吾人应由经验的方法到达统一之最后根据——此则为第二种统制的原理所不许者。故其结果，质料及凡属于世界之任何事物，皆不合于“必然的本源存在者之理念”，即在以此必然的本原存在者仅视为最大经验的统一之原理时，亦复如是。此种存在者或原理，必须置之世界以外，一任吾人以坚强之信念自由从其他现象推求世界之现象及此等现象存在之由来，一若世界中并无必然的存在者，同时吾人又复自由以不断努力趋向此种推溯由来之完成，一若预想有此种必然的存在者为一最后根据。

由此言之，最高存在者之理想，不过理性之统制的原理而已，此种原理寻使吾人视世界中之一切联结，一若皆自一“一切充足之必然的原因”所产生者。吾人能以在说明世界联结时所有之系统的及——依据普遍的法则——必然的统一规律根据于此理想；但此理想并非即主张其自身必然的存在之一种主张。同时吾人不能避免先验的潜行更替，由于先验的更替，此种方式的原理乃表现为构成的原理，此种统一成为实体化。吾人在此处之进行，正类吾人在空间事例中之所为。空间仅为感性之原理，但因其为一切形体之基本源流及条件（一切形体仅为空间自身之种种限制而已），故遂以空间为独立自存之绝对必然的某某事物，及先天的以其自身授与之对象。与此情形相同，因自然之系统的统一，除吾人预想有一所视为最高原因之实在的存在体之理念以外，不能制定其为“吾人理性之经验的使用”之原理，故此实在的存在体之理念应表现为现实的对象，实极自然，此种对象就其为最高条件之性格而言，又为必然的——于是统制的原理一变而为构成的原理矣。在吾人以此最高存在者（其与世界相关为绝对不受条件制限之必然者）为由自身存在之物自身时，此种更替实极显然。盖斯时吾人不能考虑其必然性意义之所在。至必然性之概念，仅存于吾人之理性中，而为思维之方式的条件；并不容许其实体化而为存在之实质的条件者也。

第六节 自然神学的证明之不可能

如普泛所谓事物之概念及任何普泛所谓存在之经验，皆不足以应论证之所要求，则所留存之事，唯有尝试探讨一定的经验，即现存世界所有事物之经验，及此等事物之秩序与性质，是否能提供一种证明之基础，此种证明乃能助吾人到达最高存在者之确定信念者。吾人拟名此种证明为自然神学的。设此种企图亦复失败，则其结果自必为与吾人先验的理念相应之存在者，关于其存在绝不能由纯然思辨的理性与以满足之证明者也。

就以上所言观之，吾人能以极简易直截之词答复此问题，固极显然。盖任何经验如何能与理念适合？理念之特殊性质，正在无一经验曾能与之适合之一点。"必然的及一切充足之本源存在者"之先验的理念，如是过大，如是超绝一切经验的事物之上，而经验的事物则常为受条件制限者，故吾人每彷徨不知所措，一则因吾人绝不能在经验中发现有充分满足此种概念之质料，一则因吾人常在受条件制限者之范围内探求，无术以得不受条件制限者——无一经验的综合法则，曾与吾人以此种不受条件制限者之例证，或至少对于其追寻有所指示也。

最高存在者之自身，若亦在条件连锁之中，则亦为系列之一项目而与在其下之低级项目相同，自当要求更探求其所自来之更高根据。反之，吾人若欲使此最高存在者与连锁分离，而以之为不在自然原因系列中之纯粹直悟的存在者，则吾人理性将以何种桥梁，渡此深渊，以达此最高存在者？盖统制"自结果到达原因"之一切法则，即吾人所有知识之一切综合及扩大唯与可能的经验相关，因而仅与感性世界之对象相关，一离此等对象则绝不能有任何意义者也。

此一世界以——在其无限广大及其部分之无限分割中之所展示者——如是繁复、秩序、目的及美之无量数阶段呈显于吾人之前，故即以吾人之微弱悟性所能获得之知识而言，吾人已遇及如是多无量伟大之奇迹，非言语所能形容，数字所能衡度，使吾人之思维自身失其一切常度，吾人之全部判断陷于无言惊愕之中，此无言惊愕正为其广大之雄辩。触处吾人见有果与因、目的与方法之连锁，及生灭之有规律。无一事物自其自身到达"吾人所由以发现其存在"之情状而常指向"为其原因之其他事物"，同时此一原因又复指向其他原因，使吾人重复同一之探讨。故若非在此种偶然的事物所有无限的连锁之上，吾人假定有某某事物以支持之——此某某事物乃本源的独立自存的为宇宙起源之原因，同时又保持其连续者——则全宇宙必沉入虚无之深渊

中。吾人视此最高的原因，应如何重大——就世界中之一切事物而言，承认其为最高者？吾人并不知世界之全部内容，至如何与一切可能的事物比较以衡度其广大，则更非吾人之所知矣。但因就原果作用而言，吾人不能无一最后及最高之存在者，则有何物能阻抑吾人不以完全程度归之于此存在者，而以之为在其他一切可能的事物之上者？此则吾人由表现此存在者为唯一之实体，集合一切可能的完全性在其自身中——虽仅由一抽象的概念之微弱纲要——而极易为之者也。此种概念极合于理性所有简省原理之要求；并无自相矛盾之处，亦绝不与任何经验相背驰；且又具有此种性格，即使理性由此种概念在探求秩序及目的时所有之指导而得在经验内扩大其使用。

此种证明常足令人以敬意提及之者。此为最陈旧、最明晰、最合常人理性之证明。且极鼓励研究自然，一若其证明自身即由研究自然而来，且由研究自然而常获得更新之活力者。在吾人观察所不及之处，此种证明提示目的及意向，且由一特殊统一之指导概念，即自然以外之原理，以扩大吾人关于自然之知识。此种知识又复反响于其原因，即反响于其所以使其达此知识之理念，因而增强对于"自然之最高创造者"之信仰，使此信仰具有坚强不挠之确信力。

故欲以任何方法消灭此种论据之权威，不仅拂逆人情，且亦完全无效。理性常为此种不绝增进之论证（虽为经验的但极有力）所维持，不易为技巧艰深之思辨所提示之疑点折服，故并非由于一睹自然之伟大及宇宙之庄严，立时自一切忧郁的反省之迟疑不决中自拔，一若自梦幻中觉醒者然——自高处上溯高处直至最高之处，自受条件制限者上溯条件直至最高及不受条件制限之一切有限存在创造者。

吾人固不反对此种进行程序之合理及效用，且宁愿推荐于世人而鼓励之，但有人以为此种论证方法自能进展至必然的正确，且并不基于特殊爱好或为其他方面所支持，即能得人同意云云，吾人仍不能赞同之也。过自尊大之善辩者所有独断的言辞，如以较为温和谦卑之语气出之，以要求一种信仰，（此种信仰虽非令人无条件服从，而实适于祛除吾人之疑点），则殊不见其有损于此经世良谟。故我谓自然神学的证明，绝不能由其自身证明一最高存在者之存在，而必须返至本体论的论证以弥补其缺陷。此种证明不过用为本体论的论证之一种导引而已；故本体论的论证实包含（在思辨的证明能成立之限度内）人类理性所绝不能废止之唯一可能之证明根据。

自然神学的证明之主要点如下：（一）吾人在世界中触处见及“依据一定的意向以最大智慧所成就之秩序”之明显符号；此种秩序乃在“其内容之繁复不可名状，其范围之广大不可限量之宇宙”中。（二）此种有目的之秩序，与世界之事物迥不相同，不过偶然属于此世界之事物而已；盖即谓若非由“一与根本的理念相合之有秩序的合理的原理”，按其终极的意向，加以选择、计划，则繁复纷歧之种种事物不能由其自身借繁复纷歧之种种联结方法，共同合作，以实现一定之终极的意向也。（三）故有一崇高聪睿之原因（其数或不止一）存在，此种原因必为此种世界——即不仅由繁殖而视为盲目工作之无限势力之自然，乃由自由而视为智性之世界——之原因。（四）此种原因之统一，可自世界各部分间（一若技术所布置之建筑物之各部分）所有交相关系之统一推论而得——在吾人之观察足以证实之限度内，以正确性推得之，至在此限界之外，则依据类推原理以概括性推得之。

此处吾人就其“自某种自然的产物及人类技术所产生者——斯时吾人毁损自然强迫自然不依其自身之目的进行而依据吾人所有之目的进行者——之间之类推”所得之结论（此种类推诉之于特殊自然的产物与房屋、舟船、时表等之类似性），吾人无须严格批判此自然的理性。对于“以自然之根底中有一原因之因果作用与人造的产物所有原因之因果作用相似，即此原因乃悟性及意志；以及一种‘自己活动之自然’（此为使一切技术乃至理性自身可能者）所有内的可能性，乃自其他技术即自超人的技术而来者”云云所有类推之结论（此种推理方法或不能敌锐利之先验的批判），吾人在此处无须疑及之。总之，吾人必须承认吾人如必须举一原因，则吾人在此处除就有目的之产物（仅有此类产物其原因及其活动形相完全为吾人所知）类推以外，实无更能安全进行之方法。理性绝不能不以所知之因果作用为说明所不知者及不可证明者之根据。

就此种论证方法而言，在自然中所有如是多合乎目的及和谐适应之事，仅足以证明方式之偶然性，实不足以证明质料之偶然性，即不足以证明世界中实体之偶然性。欲证明世界中实体之偶然性，吾人应证明世界中之事物，若非其实体为最高智慧之所产，则其自身即不能依据普遍的法则，如是有秩序而和谐。但欲证明此点，吾人应在“与人类技术类比所得之证明”以外，尚须有完全不同之其他证明根据。故此论据所能证明者，至多乃一常局限于其工作所用质料之“世界建筑工程师”，而非使一切事物皆从属其理念之世界创造者。顾此点极不合于

“展示于吾人目前之崇高意向”，即不合于证明一“一切充足之原始存在者”。欲证明质料自身之偶然性，吾人应求之先验的论据，但此正为吾人在此处所决欲避免者。

故其推论如是，即遍彻世界触处所可观察之秩序及合乎目的，可视为完全偶然的设置，吾人可由之论证“与此相应之原因”之存在。但此种原因之概念，必须能使吾人对于此种原因确有所知，故此种原因概念只能为具有全能全智等等——一言以蔽之，即具有适合于“成为一切充足之存在者”之一切完成——之存在者之概念。盖非常伟大、令人惊叹、权能不可限量及卓越无匹等等宾词，绝不与吾人以任何确定的概念，实际上并未告知吾人此物之自身究为何也。此等宾词仅为观察者在其默思世界时，与彼自身及彼之理解能力相比较，关于对象之量所有之相对的表象而已，不问吾人使此对象伟大化，抑在观察的主观与此对象之关系中使主观自顾渺小，要之此等宾词皆赞美之辞耳。凡吾人论及事物之（完成之）量之处，除包括一切可能的完成之概念以外，绝无确定的概念；在此概念中所完全规定者，仅为实在性之全量（Omnitudo）。

我信并无一人敢于自承彼了解所观察之世界之量（关于范围及内容二者）与全能之关系，世界秩序与最高智慧之关系，世界统一与其创造者之绝对的统一之关系等等。故自然神学关于世界之最高原因，不能与吾人以任何确定的概念，因而不能用为神学（此神学自身又复为宗教之基础）之基础。

欲由经验的途径进展至绝对的总体，乃完全不可能者。顾此点正自然神学的证明之所企图者。然则所用以渡此广阔之深渊者，其术如何？

自然神学的证明，固能引吾人至赞美世界创造者之伟大、智慧、权能等等之点，但不能使吾人更进一步。因之，吾人放弃自经验的证明根据所得之论据，而返至“吾人在论证之最初步骤中自世界之秩序及合乎目的推论所得之偶然性”一点。以此种偶然性为吾人唯一之前提，吾人唯由先验的概念进达一绝对必然的存在者之存在，及所视为最后一步，即自第一原因之绝对的必然性概念，进至此必然的存在者之确定的——或可以确定的——概念，即进至一“抱拥一切之实在”之概念。是则自然神学的证明（在其失败时）一遇此种困难，立即近至宇宙论

的证明；又因宇宙论的证明，仅为粉饰之本体论的证明，故自然神学的证明实际仅由纯粹理性以达其目的者也——自然神学的证明在出发时，虽否认与纯粹理性有任何因缘，而自以为在“由经验得来之确信的证据”上建立其结论者。

故凡提议自然神学的论证之人，实无根据可以轻侮先验的证明方法，自以为洞察自然而卑视先验的证明为“晦昧的思辨所修饰之人为产物”。盖若彼等愿检讨其自身所有之论证进程，则将发现彼等在自然及经验之坚固根据上进展至相当程度以后，见其自身依然离彼等理性所想望之对象甚远，彼等乃突离此种经验根据而转入纯然可能性之领域内，在此领域内彼等期望鼓其观念之翼以接近此对象——此对象乃不能为彼等一切经验的探讨到达者。在彼等可惊之突飞以后，自以为发现一坚强之根基，乃推展其概念（确定的概念，彼等今始具有之，唯不知如何具有之耳）于创造之全部领域。于是彼等乃引证经验以说明“此种推理所含有完全由纯粹理性所产之理想”（此种说明方法虽极不适当，且远出于其对象所有奠严之下）；彼等始终否认由于“与经验完全相异之途径”以到达此种知识或假设。

故关于本源的或最高的存在者之存在，自然神学的证明实依据宇宙论的证明，而宇宙论的证明则依据本体论的证明。且因在此三者以外，思辨的理性实无其他之途径可觅，故关于超绝“悟性之一切经验的使用”之命题，若果有任何证明可能，则自纯粹理性概念而来之本体论的证明，实为其唯一可能之证明。

第七节 根据理性之思辨的原理之一切神学之批判

我若名“关于本源的存在者之知识”为神学，则神学或唯根据理性（theologia rationalis 合理神学）或根据天启（theologia reve-lata天启神学）。合理神学其由纯粹理性唯以先验的概念（ens originarium，realissimum，ens entium本源的存在者、实在的存在者、一切存在者之存在者）思维其对象者，名为先验神学，其由借自然（自吾人心之本质）所得之概念——以本源的存在者为最高智力之概念——以思维其对象者，则应名为自然神学。凡仅容认先验神学之人，名为有神论者（Deist）；其兼容自然神学之人，则名为信神论者（Theist）。有神论者承认吾人唯由理性能知一本源的存在者之存在，但以为吾人所有关于此种存在者之概念，则仅先验的、即“具有一切实

在性但吾人不能以任何较此更为特殊形相规定之”之存在者之概念。信神论者则主张由于与自然类比，理性能更精密规定其对象，即视为“由于其悟性及自由，其自身中包含其他一切事物之最后根据”之存在者。是以有神论者仅表现此种存在者为世界之原因（其为世界之原因是否由于此种存在者本质之必然性，抑由于自由，则仍为未决定者），而信神论者则表现之为世界之创造者。

复次，先验神学其欲自一普泛所谓经验（并未以任何更为特殊之形相规定“经验所属世界”之性质）推演本源的存在者之存在，名为宇宙论的神学；其信为由纯然概念，无须任何经验之助，即能知此种存在者之存在，名为本体论的神学。

自然神学则自世界中所展示之组织、秩序、统一以推论世界创造者之性质及存在——在此世界中，吾人应认知有二种因果作用与其所有之规律，即自然及自由。自然神学自此世界上推至一最高之智力或以之为一切自然的秩序及其完成之原理，或以之为一切道德的秩序及其完成之原理。前者名为物理的神学，后者则名为道德的神学。[66]

今因吾人不欲以神之概念仅指一切事物根源所在之“盲目工作之永恒自然”，而以之为“由于其悟性及自由，为一切事物之创造者之最高存在者”；且因神之概念仅在此种意义中始能使吾人关心注意，故严格言之，吾人自能否定有神论者有任何神之信仰，而仅许其有关于本源的存在者或最高原因之主张耳。顾因无一人应于拒斥其所不敢主张者受责，故不如谓为有神论者信神，而信神论者则信有生命之神（summa intelligentia 最高悟性），较为温和而公正也。吾人今将进而研讨理性所有此等一切努力之可能的根源为何。

为此种研讨计，理论的知识可释为认知所存在者为何之知识，实践的知识则释为表现应存在者为何之知识。根据此种定义，理性之理论的使用，乃我由之先天的（必然的）知有某某事物；而实践的使用，则我由之先天的以知“所应发生者”。今有某某事物或应发生某某事物，若正确无疑，唯此正确性同时又仅为受条件制限者，则此正确性之某一定条件、或能绝对必然的预行假定之，或任意的偶然的预行假定之。在前一事例中，其条件乃设定为基本要项者（per thesin 由于主张）；在后一事例中，则其条件乃假定之者（per hypothesin 由于假设）。今因有绝对必然之实践的法则即道德律，故其结论自必为：

此等法则如必须预行假定任何存在者之存在为其拘束力所以可能之条件，则此种存在必为设定为基本要项者；此足为——由之以推论此种一定条件——之受条件制限者，其自身吾人先天的知其为绝对必然之充足理由。异时，吾人将说明道德律不仅以一最高存在者之存在为前提，且以道德律之自身在其他方面乃绝对的必然者，故又使吾人有正当理由设定其为基本要项——此固仅由实践的观点设定之者也。今则吾人对此论证方法姑置之不问。

凡吾人仅论究"所存在者为何"（非论究应存在者）之处于经验中所授与吾人之受条件制限者，常被视为偶然的。故其条件不认为绝对必然的，而仅用为相对必然的，或宁用为所需之某某事物；就其自身及先天的而言，则为吾人"企图由理性以知受条件制限者"所假定之任意的前提。故若事物之绝对必然性，在理论的知识之领域内，应为吾人所知，则此必然性仅能自先天的概念得之，而绝不由于设定此必然性为与"经验中所授与之存在"有关之一种原因而得之者。

理论的知识若与任何经验中所不能到达之对象或对象之概念相涉，则为思辨的。其所以如是名之者，欲以之与"自然知识"相区别耳，自然知识乃仅与可能的经验中所授与之对象或对象之宾词相关者也。

吾人所由以自"视为结果之发生事物"（经验的偶然事物）以推论一原因之原理，乃自然知识之原理，非思辨知识之原理。盖苦吾人抽去其所以成为"包含一切可能的经验之条件"之原理者，且除去一切的经验的事物而企图欲就普泛所谓偶然的事物以主张有一原因存在，则此种主张对于其能指示吾人"如何自吾人目前之事物转入完全不同之事物"（名为其原因者）之任何综合的命题，仍无丝毫可以辩释其能正当成立之处。盖在此种纯然思辨的使用中，"凡其客观的实在性容许吾人具体的理解之任何意义"，不仅自偶然性之概念中除去，且在原因之概念中亦无之也。

吾人若自世界中所有事物之存在以推论其原因之存在，则吾人非就自然之知识使用理性，而就思辨运用理性耳。盖前一类型之知识，其以之为经验上之偶然的事物而指其与一原因相关者，非物自身（实体），仅为所发生之事物，即事物之状态耳。至"实体（质料）自身在其存在中乃偶然的"云云，则应以纯粹思辨的方法知之。复次，即令吾

人仅言及世界之方式，即事物在其中联结及变化之途径，及欲自此方式以推论一“完全与世界不同”之原因，则因吾人所推论之对象非可能的经验之对象，故此仍为纯粹思辨的理性之判断。苟如是使用，则“仅在经验领域中有效，在经验以外绝不能应用，且实毫无意义”之因果原理，将完全失其固有之效用矣。

我今主张“凡欲以任何纯然思辨的方法在神学中使用理性”之一切企图，皆完全无效，就其性质而言，亦实空无实际，且理性在自然研究中使用之原理，绝不引达任何神学。因之，所可能之唯一之理性神学，乃以道德律为基础，或求道德律之指导者。理性之一切综合原理，仅容许内在的使用；欲得关于最高存在者之知识，则吾人应以此等原理超验的用之，顾悟性绝不适于此种超验的使用。如经验上有效之因果律能引达本源的存在者，则此本源的存在者必属于经验对象之连锁，在此情形中，此本源的存在者将与一切现象相同，其自身仍为受条件制限者矣。但即由因果关系之力学的法则，超越经验限界以外之突飞视为可以容许之事，顾吾人由此种进程所能获得之概念，果为何种概念？此远不足提供一最高存在者之概念，盖因经验绝不授与吾人——关于提供此种原因之证据所必需之——一切可能的结果中之最大者。吾人如欲以“具有最高完成及本源的心然性之存在者”之理念，弥补吾人概念中所有此种规定之缺陷，此固可以好意容受之者；但不能视为其具有不可争辩之证明力，吾人有正当权利以要求之者。自然神学的证明，以其联结思辨及直观，故或能增加其他证明（如有此种证明）之重量：但就其自身单独言之，则仅为悟性对于神学的知识准备之用，在此方向与悟性以一种自然倾向，其自身则不能完成此工作者也。

凡此种种，实明显指向所得之结论，即先验的问题仅容先验的解答，即仅容“完全根据先天的概念、绝不掺杂丝毫经验的要素”之解答。但今所考虑之问题，明为综合的，要求推展吾人之知识于一切经验限界以外，即推展至一“与吾人所有纯然理念相应（此种理念在任何经验中不能有与之相应者）之存在者”之存在。顾就吾人所已证明者言之，则先天的综合知识，仅在其表现“可能的经验之方式的条件”之限度内可能；故一切原理仅有内在的效力，即此等原理仅能应用于经验的知识之对象（即现象）。是以欲以先验的进程由纯然思辨的理性构造一“神学”之一切企图，皆毫无效果者也。

但即有任何人自择与其丧失彼长期所依恃之“论据坚决之确信”，毋宁怀疑分析论中所授与之种种证明，但彼仍不能拒绝答复吾人所提之要求，即彼自信能借理念之力超越一切可能的经验之上，果如何且以何种内部灵感而可能，至少彼应有一满足之说明。新证明或企图改良旧证明等等，我一律乞免。在此领域中选择之余地实少，盖因一切纯然思辨的证明，终极常使吾人返至同一证明，即返至本体论；故我并无实在理由恐惧“拥护超感性的理性之独断的斗士”之丰富创见。且我不避论战，摘发任何此种企图中之谬见，以挫折其主张；此实我即不以自身为一特殊战士，亦优为之也。但即以此种方法，我亦绝不能消除“习于独断的信仰形相之人士”所有之幸运期望；故我仅限于温和的要求，以为彼等应以普遍的及根据“人类悟性之本质及吾人所有其他知识源泉之本质”等言辞，对于此一问题与以满足之答复，即：吾人如何能如是开始所提议之“完全先天的扩大吾人知识”之事业，又如何能使之进入“吾人经验所不及其中无术证明吾人自身所创设之任何概念之客观的实在性”之领域。不同悟性以何种方法能到达一概念，但其对象之存在，则由任何分析过程亦绝不能在概念中发现之；盖关于对象存在之知识，正以在“关于对象之纯然思维”以外，设定对象自身之事实而成者也。唯由概念以进达“新对象及超自然的存在者之发现”，乃完全不可能者；且此事即诉之于经验，亦属无益，盖经验在一切事例中仅与吾人以现象耳。

但理性在其纯然思辨的使用中，虽远不足以成此伟大事业，即不足以证明一最高存在者之存在，但在其改正“自其他源泉所得关于此存在者之知识”一点，则有极大效用，即使此种知识不自相矛盾而与“所以观察直悟的对象之一切观点”相调和，且使其得免有“与本源的存在者之概念不相容”之一切事物及无一切经验的制限之糅杂其中。

故先验的神学虽十分无力，但就其消极的使用而言，则仍极重要，且在吾人理性仅论究纯粹理念（此理念乃不容有先验的标准以外之标准者）之限度内，先验的神学实用为吾人理性之永久监察者。盖若在其他关系中，或依据实践的理由，所预行假定“视为最高智力之最高的及一切充足的存在者”之前提，已证明其效力确实无疑，则在先验的方面，精确规定此概念为一“必然的及最高实在的存在者”之概念，以免有“属于纯然现象（如广义之拟人论）与最高实在不相容”之一切事物，同时又适当处置一切相反之主张（不问其为无神的、有神的或拟人的），自极为重要者也。此种批判的措置并无任何困难，盖因其

能使吾人证明人类理性无力主张此种存在者存在之同一根据，亦必足以证明一切相反主张之无效力。盖吾人果自何种源泉能由理性之纯然思辨的运用获得此种知识，谓并无"为一切事物最后根据之最高存在者"，以及谓此最高存在者并无吾人就一思维的存在者所有力学的实在性自其结果类推所谓论之种种属性，或谓（如拟人论之所论辩者）此最高存在者必须从属感性所势必加于"吾人由经验所知之智力"上之一切制限云云。

由此观之，最高存在者就理性之纯然思辨的使用而言，虽永为一纯然理想，但为一毫无瑕疵之理想，即为完成"人类全部知识"之概念。此种概念之客观的实在性，固不能由纯然思辨的理性证明之，但亦不能由思辨的理性否定之。是以若有一能补救此种缺陷之道德的神学，则以前仅为"想当然者之先验的神学"，将证明其自身在规定此种最高存在者之概念及不绝检验"其常为感性所欺而屡与其所有理念不能调和之理性"，实为不可或缺者也。必然、无限、统一、世界以外之存在（非以之为世界之心灵）、超脱一切时间条件之永恒、超脱一切空间条件之遍在、全能等等，皆为纯粹先验的宾词，且即以此故，此等宾词之纯化概念（此为一切神学之所不可缺者），皆仅自先验的神学得之。

先验辩证论附录

纯粹理性所有理念之统制的使用

纯粹理性所有一切辩证的尝试之结果，不仅证实吾人在先验的分析论中所已证明者，即吾人所有自以为能引吾人越出可能的经验限界之一切结论，皆欺人而无根据；且亦更进一步教示吾人，人类理性具有逾越此等限界之自然倾向，以及先验的理念之于理性，正与范畴之于悟性相同，皆极自然者——其所异者，则范畴乃引达真理，即使吾人之概念与其对象相合，而理念则产生"虽纯然幻相而又不能拒斥"之事物，且其有害之影响，即由最严刻之批判，亦仅能中和之而已。

一切事物凡在吾人所有力量之性质中有其基础者，自必适于此等力量之正当使用，且与之一致——吾人如能防免某种误解因而发现此等力量之正当趋向。故吾人自能假定先验的理念自有其善美、正当、及内在的用途，顾在其意义为人所误解而以之为实在的事物之概念

时，此等理念的应用之际，即成为超验的，且即以此故而能成为欺人者矣。盖理念之所以能或为超验的，或为内在的（即或列之于一切可能的经验以外，或在经验之限界内发现其使用之道）不在理念自身，而仅有其用处，就其应用于“所假定为与之相应之对象”而言，则为超验的，就其关于悟性所处理之对象仅指导普泛所谓悟性之使用而言，则为内在的。至一切先验的潜行易替之误谬，则应归之判断之失错，绝不能归之于悟性，或理性者也。

理性与对象绝无直接的关系，仅与悟性相关；理性仅由悟性始有其自身所特有之经验的使用。故理性非创造（对象之）概念，仅整理概念而与之以统一，此等概念之所以能有此种统一，仅在此等概念用之于“最广大可能之应用”之际，即其意向欲在种种系列中获得其总体之际。悟性自身并不与此种总体有关，仅与“此种条件系列依据概念所由以成立之联结”相关。是以理性以“悟性及其有效之应用”为其所有之唯一对象。此正与悟性以概念统一对象中之杂多者相同，理性以理念统一杂多之概念，设定一集合的统一，作为悟性活动之目标，否则悟性仅与部分之分配的统一有关耳。

因之，我主张先验的理念绝不容许有任何构成的使用。当其以此种误谬方法视理念，因而以先验的理念为提供“某种对象之概念”时，则此等理念乃伪辩的，即纯然辩证的概念。顾在另一方面，则此等理念有其优越的且实不可欠缺之必然的一种统制的作用，即指导悟性趋向某种目标之使用，凡由悟性所有一切规律所揭示之途径，皆集注此一目标，一若集注于此等途径所有之交切点者然。此交切点实为一纯然理念，即一想象的焦点（focus imaginarius），唯以其在可能的经验疆域以外，悟性概念实际并非自此点而进行者；但此点用以与悟性概念以此种与其最大可能的扩大相联结之最大可能的统一。由此乃发生“此等路线起自经验的可能知识领域以外之实在的对象”之幻相——正与镜中所见反射之对象若在镜后者情形相同。顾若吾人欲导悟性越出一切所与经验（为可能的经验总和之部分），因而获得其最大可能的扩大，则此种幻相乃势所必需者，此正与镜中错觉相同，若在横陈于吾人目前之对象以外，复欲觅远在吾人背后之对象，则所陷入之幻相，乃成势所必需者矣。

吾人若就其全部范围考虑由悟性所得之知识，即见及理性对于此类知识所有态度之特征，乃在制定及求成就此等知识之系统化，即展

示“此等知识所有各部分依据一单一原理所成之联结”。此种理性之统一，常预行假定一理念，即常预行假定一“知识全体所有方式”之理念——此一全体乃先于各部分之限定的知识，且包含先天的规定“一切部分之位置及其与其他部分所有关系”之条件。因此，此种理念在由悟性所得之知识中，设定一种完全的统一为其基本要项，由于此种统一，此种知识乃非偶然的集合而为依据必然的法则联结所成之体系。吾人不能谓此种理念乃一对象之概念，实仅“此等概念所有彻底的统一”之概念耳（在此等统一用为悟性规律之限度内）。此等理性概念非自自然得来；反之，吾人乃依据此等理念以探讨自然者，在自然不能与此等理念适合时，吾人常以吾人之知识为有缺陷。纯土、纯水、纯气等等之不能有，乃普泛所承认者。顾欲适当规定此等自然原因在其所产生之现象中各自所有之分际，则吾人自须要求此等纯土云云之概念（就其完全之纯粹性而言，此等纯土云云其起源固仅在理性中者）。故欲依据一机械性之理念以说明物体间之化学作用，则一切种类之物质皆归原为土（纯就其重量而言），盐、燃烧体（就其力言）以及为媒介体之水、空气等（盖即最初二类即土与盐、燃烧体等所由以产生其结果之机构）。通常所用之表现方法自与此有所不同；但理性之影响于自然科学者之分类，则仍易于发现也。

理性如为由普遍以演绎特殊之能力，又若普遍之自身已正确而为所与者，则实行归摄进程，所须者仅为判断力，由此归摄进程乃以必然的形相规定特殊的事物。我将名此为理性之必然的使用。顾若普遍仅能容许为想当然者，且为一纯然理念，则特殊即正确，但推得“此特殊为正确”之规律其所有普遍性，仍属疑问。种种特殊事例（尽皆正确者）以规律检讨之，观其是否由规律而来。设所能引用之一切特殊的事例皆自规律而来，则吾人以此论证规律之普遍性，由此普遍性复论证一切特殊的事例乃至及于尚未见及之事例。我将名此为理性之假设的使用。

根据所视为想当然的要念之理念所有理性之假设的使用，质言之，并非构成的，即严格判断之，并非吾人能视为证明“吾人所用为假设之普遍的规律”之真实之一类性格。盖吾人何以知实际自所采用之原理得来之一切可能的结果，能证明此原理之普遍性？理性之假设的使用，仅为统制的；其唯一目的在尽其力之所能以“统一”加入吾人所有之细分之知识体中，因而使其规律接近于普遍性。

故理性之假设的使用，其目的在悟性知识之系统的统一，此种统一乃悟性规律之真理所有标准。顾系统的统一（以其为一纯然理念）仅为所计议之统一，不应视为此统一自身已授与者，仅应视为一所欲解决之问题。此种统一辅助吾人在悟性所有之杂多及特殊之使用形相中，发现悟性所有之原理，以指导悟性注意于尚未发生之事例，因而使之更为条理井然。

但吾人自以上见解所能得之唯一结论，仅为悟性所有杂多知识之系统的统一（其由理性所制定者），及一逻辑的原理。此种原理之机能，乃借理念在"悟性不能由其自身建立规律之事例中"辅助悟性，同时对于悟性之纷繁规律与以"在单一原理下之统一或体系"，因而能以一切可能的方法保持其前后一贯。但谓对象之构成性质和认知"对象之为对象"之悟性本质，其自身被规定为具有系统的统一，以及谓吾人能在某种程度内先天的设定此种统一为一基本要项，与理性之任何特殊利益无关，乃至谓吾人因而能主张悟性所有之一切可能的知识（包括经验的知识）皆具有理性所要求之统一而从属一共同原理，悟性所有之种种知识固极纷歧，皆能自此共同原理演绎之——凡此云云殆主张理性之先验的原理，并使系统的统一不仅视为方法，成为主观的逻辑的必然，且亦成为客观的必然者矣。

吾人可以理性使用之一事例说明此点。在与悟性概念相合之种种统一中，实体之因果作用（所名为力者）之统一亦属其内。同一实体所有之种种现象，骤一视之，异常纷歧，以致吾人在最初应假定为有种种不同之结果，即有此种种不同之力。例如人类心中有感觉、意识、想象、记忆、顿智、辨别力、快乐、欲望等等。顾有一逻辑的格率，要求吾人应尽其所能以此等现象互相比较，且发现其所隐藏之同一性，以减除此种外观上之纷歧。吾人应探讨想象与意识相联结是否即与记忆、顿智、辨别力为同一之事物，乃至或即与悟性及理性同一。逻辑虽不能决定根本力是否实际存在，但此种根本力之理念，则为包含于"种种纷歧繁杂之力之系统的表现" 中之问题。理性之逻辑的原理，要求吾人尽其所能使此种统一完备；此力与彼力各自所有之现象，愈见其彼此相同，则此等现象之为"同一力之不同表现"亦愈见其然，此同一力在其与"较为特殊之种种力"有关，应名之为根本力。至关于其他种类之力，亦复如是。

此等相对的根本力又必互相比较，意在探求其一致点，因而使其更近于一唯一的本源力，即绝对的根本力。但此种理性之统一，乃纯然假设的。吾人并非主张必须遇及此一种力，所主张者乃吾人为理性之实际利益计，即对于经验所能提供吾人之杂多规律，为建立某种原理计，必须探求之力耳。凡在可能之范围内，吾人必须努力以此种方法使"系统的统一"输入吾人之知识中。

但在转移至悟性之先验的运用时，吾人发现此种根本力之理念不仅以之为理性假设的使用之问题，且以设定一实体所有种种力之系统的统一为基本要项，及表现理性之必然的原理而要求其具有客观的实在性。盖即无任何企图以展示此种种力之和谐一致，甚或在一切此种企图失败以后，吾人亦尚预行假定此种统一实际存在，此不仅以上所援引事例为实体之统一计如是，即在与普泛所谓物质相关之事例中——其中吾人所遇及之种种力，虽在某种程度视为同质，但实亦异常纷歧繁杂者——亦复如是。在一切此种事例中，理性预行假定种种力之系统的统一，其所根据者为特殊之自然法则应归摄于更为普遍之法则下，且"节约原理"不仅为理性之经济的要求，且亦自然自身所有法则之一。

除吾人亦预行假定一先验的原理——此种系统的统一即由此种原理先天的假定为必然的属于对象——以外，欲了解如何能有一"理性由之制定规律统一"之逻辑的原理，诚属难事。盖理性果以何种权利在其逻辑的使用中要求吾人以"自然中所显示之种种力"为纯然一种变相的统一，以及尽其所能自一根本的力引申此种统一——如任意认为"一切力之为异质，及所引申之系统的统一，能与自然不相一致"等事亦属可能，则理性如何能要求以上云云之事？斯时理性将与其自身所有之职能相背，乃欲以"与自然性质完全不相容"之理念为其目的矣。吾人亦不能谓理性在其依据自身所有之原理进行时，由于观察自然之偶有性质即到达此种统一之知识。盖要求吾人探求此种统一之理性法则，乃一必然的法则，诚以无此种统一，则吾人即无理性，无理性则无悟性之一贯运用，缺乏一贯运用则无经验的真理之充足标准。故欲保持一经验的标准，则吾人不得不预行假定自然之系统的统一，乃客观的有效且为必然的。

哲学家即其自身虽不常承认此种先验的原理或曾意识及用此原理，但吾人固发现此种原理以极可注意之形相暗默包含于彼等所由于

进行之原理中。各个别事物在种种方面之歧异，并不拒绝“种之同一”，种种不同之种必须视为“少数之类所有之不同规定”，此少数之类又必须视为更高类之不同规定，一切循此推进；总之，吾人必须在“可能之经验的概念能自更高更普泛的概念演绎”之限度内，探求一切可能之经验的概念之某种系统的统一——此乃一逻辑的原理（僧院派所建立之规律），无之则不能有理性之任何使用者也。盖吾人仅在以普遍的性质归之于事物，视为其特殊的性质所根据之基础之限度内，始能由普遍以推断特殊。

此种统一之应在自然中见之云云，乃哲学家在“基本事项（即原理）不应无故增多”（entia praeter necessitatem non esse multiplicanda）之著名僧院派格率中所以为前提者。此种格率宣称：“事物就其本性而言，即为提供理性统一之质料者，且其表面上之无限歧异，实不足以妨阻吾人假定在此纷歧繁复之后有根本性质之统一”——此等性质由于其重复之规定，纷歧繁复之状态能由之而来。此种统一虽纯然一理念，乃一切时代所热烈探求之者，故应节制“对于此种统一之愿欲”，实无须鼓励之。化学家能将一切盐类归纳于酸及盐基二大要类，实为极大之进步；彼等复努力说明即令有此二者之区别，亦仅同一之根本物质之变异或不同之显现。化学家逐渐将不同种类之土（石及金属之质料）归纳为三类，最后则归纳为二类；但尚不满意，彼等不能捐弃“在此等歧异状态之后仅有一类”，且在土及盐类之间应有共同原理等等之思想。此自可假定为纯然一种经济的规划，理性由之使其自身免于一切可能的劳苦者，即一假设的企图如能成功，则由于其所到达之统一，对于所设想之说明原理自与以概括性之真理。但此种自私的目的，极易与理念相区别。盖依据理念则一切人皆预行假定理性之统一与自然自身一致，且理性——虽不能规定此种统一之限界——在此处则对于自然非乞求而为命令。

在所呈显于吾人之现象间，若果有如是极大之歧异——我非指其方式，盖在方式中现象自能互相类似；乃指其内容，即就现存事物之纷歧繁复而言——以致最锐敏之人类悟性亦绝不能比较此等现象以发现其极微之类似性（此为极能思及之可能性），则“类”之逻辑原理将完全不能成立；乃至吾人并“类”之概念或任何其他普遍的概念亦不能有之；而此唯一从事此种概念之悟性自身，亦将不复存在矣。故若“类”之逻辑的原理应用于自然（此处所谓自然仅指所授与吾人之对象而言），自当预行假定一先验的原理。依据此种先验的原理，在可能

的经验之纷歧繁复中，必须预行假定有同质之性质（吾人虽不能以先天的形相决定其程度）；盖无此同质之性质，则无经验的概念可能，因而将无经验可能矣。

设定同一性为基本要项之“类之逻辑的原理”，由另一相反之原理使其归于平衡，即“种”之原理，此“种”之原理以事物在同一类之下虽互相一致，但在各事物中则要求其繁复纷歧，且命令悟性对于同一性与差别性应以同等程度注意之。此种（辨别的观察即辨别差异之能力之）原理，对于前一（理智能力Ingenium 之）原理（按史密斯英译小注谓：康德在其人类学中以理智与判断力对立，理智乃吾人由以决定普遍适于特殊之能力，而判断力则为吾人由以决定特殊合于普遍者）所有可能的轻率，加以制限；于是理性展示有自相矛盾之二重实际利益，在一方面为关于“类”之外延的范围之实际利益（普遍性），在另一方面则为关于“种”之繁复之内包的内容之实际利益（规定性）。在外延的事例中，悟性在其概念之下思维更多之事物，在内包之事例中，则在概念之中思维更多之事物。自然研究者在彼等思维方法之分歧中，亦显现有此种二重之实际利益。吾人大概可以断言，凡偏重思辨的研究之人，皆厌恶异质性质，而常注视“类”之统一；在另一方面，则凡偏重经验的研究之人，常努力分化自然直至其繁复程度一若将消灭“其能依据普遍的原理以规定自然现象”之期望。

此种经验的思维形相，实根据“目的在一切知识之系统的完成”之逻辑的原理——制定以“类”开始，吾人以所保持体系之扩大之形相下推所能包含于“类”下之杂多，正与在其他一可择之进程即思辨的进程中上溯其“类”，吾人努力以保持体系之统一者相同。盖若吾人专注意于标示“类”之概念范围，则吾人即不能规定其逻辑的区分究能进行至何种程度，亦犹吾人纯自物体所占之空间不能判断空间所有部分之物理的分割究能进展至何种程度也。因之，一切“类”须有种之纷歧，此等“种”又须有“族”之纷歧；且以无一“族”其自身无一范围（其外延一如普遍的概念），故理性——以其欲进至完成——要求不能以任何“种”为最下级之种。盖因“种”常为一概念，仅包有差别事物所共同之点，非已完全规定之者。故“种”不能直接与个体相关，必常有其他概念（即“族”）包摄于“种”之下。此种特殊化法则可成为以下之原理：繁复不能无故减削（Entium varietates non temere esse minuendas）。

此种逻辑的法则若非根据一先验的特殊化法则，则将毫无意义而不能应用，此种先验的特殊化法则，实非要求在“所能为吾人对象之事物”中实际有无限之歧异——此种逻辑的原理，仅关于可能的分类之逻辑的范围，主张其不定而已，并未与“主张其无限者”以任何机缘——不过以此种任务加之悟性，即使其在一切所可发现之“种”下，探求其“族”，在一切差别之下，探求更小之差别耳。盖若无更下之概念，即不能有更高之概念。今悟性仅能由概念获有知识，故不问分类进程进展至如何程度，绝非由于纯然直观，而常由于更下之概念。现象知识在其完全规定中（此仅由悟性而可能者），则要求吾人所有概念之分化前进不已，常须更进展至所留存之其他差别点，此等差别点在“种”之概念中则为吾人所已抽去者，在“类”之概念中更无论矣。

此种分类法则不能自经验得来，盖经验绝不能以此种广大的远景展示吾人。经验的特殊化若非由先在之先验的特殊化法则为之导引，则在辨别杂多时，不久即到达停止点，此种先验的特殊化法则，以其为一理性原理，常引吾人探求更进一步之差别，乃至在感官不能以此等差别展示吾人之时，亦常疑其实际存在。吸收性土类之分为种种种类（石灰土类及盐酸土类），乃仅在先在的理性规律之指导下所可能之发现——理性在以下之假定下进行，即自然如是纷歧繁复，故吾人能预想有此种差别点存在，因而以探求此种差别点之任务加之悟性。吾人之所以能有任何悟性能力者，实仅在“自然中有差别”之假定下，其事正与仅在“自然之对象显示有同质性质”之条件下，吾人始有悟性能力相同。盖包括于一概念下之纷歧繁复，正所以对于概念使用及悟性发挥与以机缘者也。

是以理性为悟性准备其活动之领域：（一）由于在更高之“类”下所有杂多之同质之原理；（二）由于在更下之“种”下所有同质的事物之歧异之原理；及（三）为欲完成系统的统一，更须有一法则，即一切概念有亲和性之法则——此一法则制定吾人由于繁复纷歧之逐渐增进，自各“种”进展至一切其他之“种”。此等法则吾人可名之为方式之同质性、特殊性、连续性等等之原理。所谓连续性之原理，乃联结其他二者而成，盖因仅由上溯更高之“类”及下推更下之“种”二种进程，吾人乃能获得“完全之系统的联结”之理念。盖斯时一切杂多的差别皆互相有关，以彼等皆自一最高之“类”发生，经由“益复扩大的规定之一切阶段”。

三种逻辑的原理所制定之系统的统一，能以以下之方法说明之。一切概念皆可视为一点，此点作为观察者之停留场，有其自身所有之视阈，即繁复之事物皆能自此立场表现之，自此立场以校阅之耳。此种视阈必能包有无量数之点，每点皆有其自身所有之更狭隘之视阈；易言之，一切"种"依据特殊化之原理皆包有"族"，而逻辑的视阈则专由更小之视阈（族）所成，绝非由"不具有外延（个体）之点"所成者也。但对于种种之视阈，即"类"（每类皆由其自身所有之概念规定之者），能有一共同之视阈，其与此共同之视阈相关一若自一共同之中心，检阅种种之"类"；自此种更高之"类"，吾人更能前进，直至到达一切"类"中之最高者为止，因而到达普遍的真实的视阈，此种视阈乃自最高概念之立场规定之者，且包括一切杂多——类、种、族——在其自身之下。

由同质性之法则引吾人到达此最高之立场，由特殊化之法则引吾人到达一切更下之立场及其最大可能之歧异。且因在一切可能的概念之全部范围内并无空隙，又因出此范围以外并无事物可遇及，故自普遍的视阈及完全的区分之二种前提，发生以下之原理：方式之间并无空隙（non datur vacuum formarum），即种种本源的最初的"类"并非由空隙使之互相孤立分离；一切杂多的"类"纯为一唯一之最高的及普遍的"类"之分化。自此种原理乃得其直接的结论：方式之间有连续性（datur continuum formarum），即"种"之一切歧异皆互相为缘，自一"种"转移至其他之"种"，不容有突飞之事，仅经由介在各种间之更小程度之歧异而成。总之，（自理性而言）"种"或"族"彼此间皆不能为最近之事物：常能有其他中间之"种"，中间"种"之与各种间之差异，常较各种彼此间之差异为小。

第一法则乃使吾人对于无数种类不同之本源的"类"不即以此为止境而满足，令吾人注意其同质性；第二法则则又阻抑此种趋向统一之倾向，而主张在吾人进而应用普遍的概念于个体之前，应先在概念中区分为各族。第三法则制定"即在最繁复之杂多中，吾人亦见及自一'种'逐渐转移至他'种'之间所有同质性，因而认知种种分枝间之关系，一若皆自同一之根干发生者"云云，以联结以上二种法则。

但此种"种之连续性"（就逻辑的方式而言）之逻辑的原理，乃以一种先验的法则（自然中连续性之法则）为前提者，无此种先验的法则，则前一法则仅能引悟性陷入歧途，使其遵循一"殆完全与自然自身

所制定者相反”之途径。故此种法则必须以纯粹先验的根据为基础，而非依据经验的根据。盖若依据经验的根据，则法则之成立将后于体系，顾实际则吾人所有自然知识中之一切体系，皆自法则所发生者也。此等法则之形成，并非由于——提出此等法则为一纯然实验的提案所作之——实验之任何秘密计划。此等预见（按即以上所云之法则）当其证实时，即产生强有力之证据，以维持“假设的所思及之统一乃极有根据者”之见解；因而此种证据在此一方面具有确实之效用。但此则极显明者，此等法则乃以“根本的原因之节约、结果之纷繁、及由此二者而来之自然各部分之互相接近”等等，就其自身言，为与理性及自然二者皆相合者。故此等原理，其自身直接具有令人深信采用之根据，非仅以之为方法上之方便也。

但极易见及此种方式之连续性纯为一理念，在经验中实不能发现有与此理念相合之对象。盖第一，自然中之“种”实际分为种种，因而必须构成一不连续之区别量（quantum discretum）。推溯此等“种”之亲和性，若继续进展不已，则在所与二种间之中间分子，自必确为无限，顾此乃不可能者。且第二，吾人对于此种法则不能有任何确定之经验的使用，盖因其所训令吾人者，仅为“吾人应探求亲和性之阶段”云云，极为宽泛之指示而已，至吾人应探求此等亲和性阶段究至何种程度，及以何种方法探求之，则此种法则绝未与吾人以任何标准。

吾人如以此等系统的统一之原理，置之“适于其经验的使用之顺序”中，则此等原理所占之顺序如下：杂多、亲和、统一，每一项皆视为其完全程度已达最高之理念。理性以由悟性所得及直接与经验相关之知识为前提，依据远越出一切可能的经验以外之理念，以探求此种知识之统一。杂多之亲和性（不问杂多之如何纷歧，乃视为包摄于一统一原理之下者）固与事物相关，但更与事物之性质及其力量有关。例如吾人所有不完全之经验，最初如使吾人以行星轨道为圆形，其后吾人若发现其中与圆形说有所歧异，吾人推溯此等歧异，直至依据一定的法则，经由无限之中间阶段，能改变圆形为所推想之种种歧异轨道中之一。盖即谓吾人假定行星之运行非圆形乃多少近于圆形之性质；于是吾人到达一椭圆形之理念。又因彗星在观察所及之范围内，并非以任何此种轨道回至其先有之位置，故彗星之途径展示有更大之歧异。于是吾人推想彗星乃遵抛物线之轨道进行者，此种轨道近似椭圆，就吾人所有之观察而言，实难与“具有异常延扩之长轴”之椭圆相区别。故在此等原理指导之下，吾人在轨道之“类”的方式中发现有统

一点，因而发现行星运动（即引力）所有一切法则之原因中之统一。于是吾人乃以所得之效果推而广之，努力以同一原理说明一切变异及与此等法则表面上相违反之情形；最后甚至吾人进而增加"绝非经验所能证实"之事物，即依据亲和性之规律，推想彗星之双曲线轨道，在此种轨道中，彗星完全脱离吾人所有之太阳系，自一太阳向一太阳转移，联结宇宙之最远部分——此一宇宙在吾人虽为无限，但由同一之动力一贯联结之。

此等原理之显著形相及其中唯一与吾人有关者，乃在其颇似先验的，以及此等原理虽包含"用为理性之经验的使用之指导"之纯然理念——理性之追从此等理念殆有类于渐近线的，即永益接近而永不能到达之——但此等理念以其为先天的综合命题，亦具有"客观的而又不定的效力"，用为可能的经验之规律。此等理念又能在努力构成经验时，用为辅助的原理而得极大之效用。但此等理念不能有先验的演绎；盖如吾人以上之所说明，关于理念，此种演绎乃绝不可能者。

在先验分析论中吾人已以悟性之力学的原理与数学的原理相区别，以力学的原理为直观之纯然统制的原理，而数学的原理就其与直观之关系而言则为构成的原理。但此等力学的原理关于经验固亦为构成的，盖以此等原理乃使"无之则不能有经验"之一类概念，先天的可能者。顾纯粹理性之原理，关于经验的概念，则绝不能为构成的；盖因不能有"与此等原理相应之感性图型"授与吾人，故此等原理绝不能有具体的对象。然若吾人不容理性原理有此种所视为构成的原理之经验的使用，则吾人如何能保障此等原理有统制的使用，以及使其因而有客观的效力，且此种统制的使用，吾人果指何而言？

悟性乃理性之对象，正与感性为悟性之对象相同。使"悟性所有一切可能之经验的活动之统一"系统化，乃理性之职务；正与"以概念联结现象之杂多及使其归摄于经验的法则之下"之为悟性职务相同。但悟性活动而无感性图型，则为不确定者；正与理性统一就悟性在其下应系统的联结其概念之条件及其所到达之"范围"而言，其自身为不确定者相同。顾吾人虽不能在直观中发现"一切悟性概念所有完全系统的统一"之图型，但必须有类似此种图型者授与。此种类似者乃"悟性在一原理下所有知识之分化及统一"中之最大理念。盖除去其发生不定量之杂多之一切制限条件，则最大及绝对的完全，自能确定的思维之矣。故理性之理念乃感性图型之类似者；其所不同之点，即在应用悟性概

念于理性图型并不产生关于对象本身之知识（如应用范畴于其感性图型中之事例），而仅产生一切悟性运用所有系统的统一之规律或原理。今因"先天的命令悟性所有运用之彻底的统一"之一切原理，亦适用于经验之对象（虽仅间接的），故纯粹理性原理，关于此种对象，亦必有客观的实在性，但此非为其欲在对象中有所规定，仅为其欲指示"悟性之经验的确定的使用所由以能完全与其自身一致"之进程耳。此则由于"使悟性运用尽其所能与彻底的统一之原理相联结及在此原理之指导下以规定其进程"而成就之者。

自"理性关于对象知识之某种可能的完成之所有实际利益"而来非自"对象之性质"而来之一切主观的原理，我名为理性之格率。于是有思辨的理性之格率，此种格率虽颇似客观的原理，但完全根据其思辨的利益者也。

在以纯然统制的原理为构成的原理，因而用为客观的原理时，此等原理自陷于互相抵触。但若仅以之为格率，则无实在的抵触，盖仅理性所有之实际利益不同乃发生种种不同之思维形相耳。就实际言，理性亦仅有唯一之一种实际利益，其格率之互相抵触，仅此种实际利益所欲由以努力获到满足之方法有所不同，及此等方法之互相钳制耳。

故一思想家或偏重于杂多（依据特殊化之原理），而另一思想家则或偏重于统一（依据集合之原理）。各信其判断乃由洞察对象而到达者，实则完全依据其或多或少偏执于二种原理之一而然耳。且因此等原理皆非以客观的根据为基础，而仅以理性之实际利益为基础，故原理之名实不能严格适用之；名之为"格率"，殆较为切当。当吾人见及"有识之士关于人、动物、植物乃至矿物之特性，争执不已，有谓各民族有其特殊之遗传特性，各家族各种族等等亦各有其确定之遗传的特异，与之相反者则又谓在此一切事例中，自然对于一切事物本精确构成其同一之素质，其所有差别实起于外部之偶然的情形云云"之际，吾人仅须考虑彼等之作此等主张，其所指之对象果为何种对象，即可知彼等之于对象障蔽甚深，不容彼等谓由于洞察对象之性质而有所云云也。此种争论纯起于理性之有二重实际利益，一方醉心（或至少采用）于一种利益，他方则倾心于其他一种之利益。故自然中"纷繁"之格率与"统一"之格率间之歧异，本极易调和之。但在以格率为产生客观的洞察之期间，则直至发现有一种方法以调整彼等相反之主张及在

此一方面有以满足理性为止，彼等不仅发生争执，且将成为积极的障碍，使真理之发现长期为之停滞不进也。

关于莱布尼兹所提出，巴奈（Bonnet）所维护，世人所广为论究之"造物之连续的阶段之法则"，其主张或否定，即可以以上所论述适用之。此纯由"根据理性之实际利益之亲和性原理"而来。盖观察及洞察自然之构成性质，绝不能使吾人对于此一法则有客观的主张。经验中所呈显于吾人之此种阶梯，彼此相去甚远；在吾人所见似为微细之差别，在自然本身则常为广大之间隙，故自任何此种观察，吾人对于自然之终极意向皆不能有所决定——吾人如思及在如是多量之事物中发现类似性及接近性，绝非难事，则更见其然。在另一方面，则"依据此种原理以探求自然中秩序"之方法，及命令吾人应以此种秩序为根据于自然本身（至在何处及达何种程度，可置之不问）之格率，确为理性之正当的优越的统制原理。在此种统制的能力中，此种原理远越出经验或观察之所能证实者；且其自身虽无所规定，但实用以揭示"趋向系统的统一"之途径者也。

人类理性所有自然的辩证性质之终极意向

纯粹理性之理念，其自身绝不能成为辩证的，此等理念所引起之惑人的幻相，自必仅由于误用理念所致。盖理念乃自理性之本质发生；此种对于思辨所有一切"权利及主张"之最高法庭，其自身乃为惑人及幻相之根源，实为不可能者。故自当以理念为有"其自身所有之功用及吾人所有理性之自然性质所规定之适切职务"。顾伪辩者流，常大声疾呼，攻讦理性之背理及矛盾，彼等虽不能深入理性所有最深秘之意向，但仍极口非难理性之种种命令。然彼等之所以有自己独立主张之可能性，及使彼等能谴责"理性之所要求彼等者"之教化，实皆理性之所赐也。

吾人非首先与以先验的演绎，则不能正确使用一先天的概念。顾纯粹理性之理念，实不容有如范畴事例中所可能之此种演绎。但若此等理念有丝毫客观的效力（不问此种适用效力如何不确定），而非纯然思想上之虚构物，则其演绎自必可能，固不问其与"吾人所能授与范畴之演绎"相异如何之大（此为吾人所承认者）也。此点将以之完成吾人理性之批判工作而为吾人令所欲从事者。

所授之于我之理性之某某事物，绝对视为对象或仅视为理念中之对象，其间实大有区别。在前一事例中，吾人之概念乃用以规定对象者；在后一事例中，则实际仅有一图型，对此图型并无对象直接授与，甚至并假设的对象亦无之，且此种图型仅能使吾人以间接方法表现其他对象，即由此等对象与此理念之关系，在其系统的统一中表现之。故我谓最高智力之概念为纯然一理念，盖即谓此种概念之客观的实在性，不应视为由其直接与对象相关而成（盖在此种意义中，则吾人应不能以其客观的效力为正当矣）。此仅一图型，依据最大可能之理性统一条件而构成者——此为普泛所谓事物概念之图型，仅用以保持吾人理性之经验的使用中所有最大可能之系统的统一者。是以吾人殆自——"所视为经验对象之根据或原因"之——此种理念之假定的对象，引申经验对象之由来。例如吾人宣称"世界之事物必须视为一若自一最高智力接受其存在"云云。此种理念，实仅为辅导的概念，而非明示的概念。盖此种理念，并未示吾人以对象如何构成，而仅指示吾人在此理念之指导下吾人应如何求以规定经验对象之构成性质及联结耳。是以若能说明三种先验的理念（心理学的、宇宙论的、神学的），虽不能直接与其所相应之对象相关，或规定之，但仍以之为理性之经验的使用之规律，在此种"理念中之对象"之前提下，引导吾人至系统的统一，又若能说明此等理念以此乃有所贡献于经验知识之扩大，绝不能与经验的知识相背反，则吾人自能推断"常依据此种理念以进行云云，乃理性之必然的格率"。此实思辨的理性所有一切理念之先验的演绎，此等理念不以之为扩大吾人知识至"较之经验所能授与为数更多之对象"之构成的原理，乃以之为"普泛所谓经验的知识所有杂多之系统的统一"之统制的原理，此种经验的知识，由此统制的原理，更能在其自身所有之范围内适当保持其安全，且较之缺乏此种理念，仅由悟性原理之运用所可能者，更能有效的改进之。

我将努力使之更为明晰。依据此等所视为原理之理念，第一，在心理学中，吾人在内的经验指导下，联结吾人所有心之一切现象，一切活动及感受性，一若心乃"以人格的同一持久存在（至少在此生中）之一单纯实体"，同时此实体所有之状态（肉体之状态仅为外的条件而属于此等状态），又在连续的变化之中。第二，在宇宙论中，吾人在一所视为绝不容许完成之研讨中，必须推求"内的外的自然现象"两方所有之条件，一若现象系列之自身无穷无尽，并无任何最初的或最高的项目。顾在如是推求时，吾人无须否定"在一切现象以外，尚有现象之纯粹直悟的根据"；但以吾人对于此等根据绝无所知，故在吾人说明

自然时，绝不可企图引用之。最后第三，在神学领域中，吾人必须视“能属于可能的经验之联结衔接”之一切事物，一若构成一绝对的——但同时乃完全依存的及感性的受条件制限者之——统一，但同时又视一切现象之总和（即感性世界自身），一若在其自身之外有一“唯一、最高、及一切充足之根据”，即一独立自存的、本源的、创造的理性。盖唯以此种创造的理性之理念为鉴，吾人始能指导吾人理性之经验的使用，以保持其最大可能之扩大——即由于“视一切现象一若皆自此种原型所发生者”。易言之，吾人不当以心之一切内的现象为来自一单纯之思维的实体，应以心之内的现象为依据一单纯的存在者之理念彼此互相因缘引申而成者；吾人不当以世界之秩序及系统的统一为来自一最高之智力，应视为自最高聪睿的原因之理念获得规律，依据此种规律，理性在联结世界中之经验的因果时，能使之用于最有效用之处，及满足其自身所有之要求。

顾并无任何事物足以妨阻吾人假定此等理念亦为客观的，即使之实体化——唯宇宙论的理念则在例外，以理性在此处若亦以理念为客观的实在，则陷于二律背驰矣。至心理学的及神学的理念，则并不含有二律背驰，且亦无矛盾。于是如何能有任何人争论其可能之客观的实在性？盖凡否定其可能性者，正与吾人欲肯定之者相同，关于此种可能性皆绝无所知。但无积极的障碍以阻吾人如是假定之一事，实不足为假定任何事物之充分根据；吾人不当仅依恃“倾于完成其自身所设立之事业”之思辨的理性权威，即可引入“超越吾人所有一切概念（虽不与此等概念相矛盾），而视为实在的确定的对象”之思想上之存在物。不应以此等理念为自身独立存在，仅能视为具有“图型之实在性”而已——一切自然知识所有系统的统一之规整的原理之图型。仅应以此等理念视为实在的事物之类似者，不应以其自身为实在的事物。吾人自理念之对象除去其条件，此等条件乃制限吾人悟性所提供之概念，但亦唯此等条件，吾人始能对于任何事物具有确定的概念。于是吾人之所思维者，乃——吾人对之绝无概念（就其自身而言），但仍表现其与现象之总体相关，有类现象间之相互关系之——某某事物。

吾人如以此种方法假定此类理想的存在者，则吾人实际并未推展吾人知识于可能的经验对象以外；仅由“其图型由理念所提供”之系统的统一，推展此种经验之经验的统一而已——故此种理念并无权利要求为构成的原理，仅能为统制的原理。盖容许吾人设定与此理念相应之事物，即某某事物乃至一实在的存在者，并非即谓吾人宣称由先验

的概念以扩大吾人关于事物之知识。诚以此种存在者仅在理念中设定，而非设定其自身，故仅以之表现系统的统一，此种系统的统一乃用为理性之经验的使用之规律者。至关于此种统一之根据，即关于“统一所依据为原因”之存在者之内的性格为何，则绝无所决定者也。

故纯粹思辨的理性所授与吾人关于“神”之先验的唯一确定的概念，就其最严格之意义言之，乃有神的；即理性并未确定此一概念之客观的效力，仅产生“其为一切经验的实在之最高的必然的统一之根据”之某某事物之理念而已。此某某事物，除依据理性之法则类推其为“一切事物之原因”之实在的实体以外，吾人不能思维之。在吾人敢于以此事物为一特殊的对象，而不永以“理性之统制的原理之纯然理念”为满足之限度内，乃以完成一切思维条件为远过于人类悟性力之所及而置之，此即吾人必须思维此某某事物之所以然。顾此种思维进程与追求吾人知识中之完全系统的统一之进程（对于此种进程理性至少不加以限制）乃不相容者。

以下之点，即此种假定之理由所在：盖若吾人假定一“神”，对于其最高完成之内的可能性或其存在之必然性，吾人固不能有丝毫概念，但在另一方面，则吾人对于“与偶然的事物有关之一切问题”，皆能与以满意之解答，且关于理性在其经验的使用中所追求之最高统一，亦能与理性以最圆满之满足。至吾人关于此假定自身不能使理性满足之一事，乃显示其为理性之思辨的实际利益，并非——能以其自远超于理性范围以上之点出发为正当之——任何洞见；且即由此实际利益，努力总括理性所有之对象，视为构成一完全的全体者也。

吾人今到达“论究此同一假定之思维进程”上所有之一种区别，此种区别颇似琐碎，但在先验的哲学，则极为重要。即我在相对的意义中固可有充分根据假定某某事物（suppositio relativa），但无绝对的假定此某某事物（supposito absoluta）之权利。此种区别在纯然之统制的原理之事例中应考虑之。吾人认知此原理之必然性，但对于其必然性之由来，则绝无所知；且吾人之所以假定其有最高的根据者，仅以欲更能确定以思维此原理之普遍性耳。例如当我思维一“与纯然理念乃至与先验的理念相应”之存在者为存在之时，我并无权利假定此种存在者自身之存在，盖因并无概念使我由之能思维足以适合此种目的所视为确定之任何对象——凡关于我之概念之客观的效力所需要之条件，皆为此理念自身所摈除矣。实在性、实体、因果作用等之概念，

乃至“存在之必然性”之概念，除其“使关于对象之经验的知识可能”之用途以外，绝无可用以规定任何对象之任何意义。故此等概念能用以说明感官世界中所有事物之可能性，但不能以之说明宇宙自身之可能性。此等说明之根据，应在世界以外，因而不能为可能的经验之对象。但我虽不能假定此种不可思议之对象自身存在，顾仍能假定其为与感官世界有关之“纯然理念之对象”。盖若我之理性之“最大可能之经验的使用”，依据一理念（系统的完全统一之理念，此理念我今将更精密规定之），则此理念自身虽绝不能在经验中适当展示之，但欲接近经验的统一之最高可能的程度，则仍为势所必需者，故我不仅有资格且亦不得不实现此理念，即“对于此理念设定一实在的对象”。但我之设定此种对象，仅以之为我所绝不知其自身之某某事物，且以其为此种系统的统一之根据，在与此种统一有关之范围内，我乃以“与悟性在经验的范围内所用之概念相类似之性质”，归之于此种对象。因之，就世界中之实在性，即就实体、因果作用、必然性等类推，我思维一“具有此种种之最高完全程度”之存在者；且因此种理念仅依存我之理性，故我能思维此种存在者为独立自存之理性，此种独立自存之理性——由最大调和及最大统一之理念——视为宇宙之原因。我之除去“能制限理念之一切条件”者，仅以欲在此种本源的根据支持之下，使宇宙中所有杂多之系统的统一，及由此统一而来之“理性之最大经验的使用”可能耳。我之为此，由于表现一切联结一若及一最高理性之命令（吾人之理性，仅此最高理性之微弱的模拟而已）。于是我进而专由“本仅能适用于感官世界之概念”以思维此最高存在者。但因我不过相对的用此先验的假定，即仅以此假定为授与经验之最大可能的统一之基体，故我全然由“仅属于感官世界之性质”，以思维此与感官世界相异之存在者。盖我不希求——且亦无正当理由以希求——能知此种“我之理念所有之对象”之自身为何。良以并无适用于此种目的之概念；即彼实在性、实体、因果作用等等之概念，乃至“存在之必然性”之概念，当吾人敢于以此等概念越出感官领域以外时，则一切失其意义，而为一种可能的概念之空虚名称，其自身全无内容矣。我仅思维一存在者（其自身完全非我所知）与宇宙之最大可能系统的统一之关系，其目的唯在用之为“我之理性之最大可能经验的使用”之统制的原理之图型耳。

设吾人目的所在为“吾人所有理念之先验的对象”，则吾人不能以实在性、实体、因果作用等等概念之名词，预行假定其自身之实在，盖因此等概念丝毫不能适用于“与感官世界完全相异之任何事物”。故理性关于所以为最高原因之最高存在者所设立之假定，仅为相对的；

此仅为感官世界中之系统的统一而规划者，纯为一理念中之某某事物，至关于其自身，则吾人绝无概念。此即说明关于"授与感官所视为现实存在之事物"何以吾人需要一其自身为必然的之原始存在者之理念，且关于此存在者或其绝对的必然性又绝不能构成丝毫概念之所以然也。

吾人今关于全部先验的辩证论之结果，能有一明晰的见解，且能精确规定纯粹理性所有理念之终极意向，至其所以成为辩证的者，则仅由疏忽及误解耳。纯粹理性，实际除其自身以外，并不涉及任何事物。且不能有其他职务。盖所授与理性者，非——应归摄于"经验的概念之统一"之——对象，乃由悟性所提供——须归摄于理性概念之统一（即须归摄于依据原理之联结之统一）——之知识。理性之统一，乃体系之统一；此种系统的统一，并非客观的用为推广理性之应用于"对象"之原理，乃主观的用为推广理性之应用于"对象之一切可能的经验知识"之格率。顾因理性对于"悟性之经验的使用"所能授与之系统的联结，不仅促进其扩大，且亦保障其正确，故此种系统的统一之原理，在此范围内亦为客观的，但以一种空漠不定之形相（principium vagum）耳。此非能使吾人关于其直接的对象有所规定之构成的原理，乃仅为无限的（不定的）促进、增强、"理性之经验的使用"之统制的原理及格率——绝不与其经验的使用之法则相背而进行，同时又开展"不在悟性认知范围内"之新途径。

但理性除与此种统一之理念以一对象以外，不能思维此种系统的统一；且因经验绝不能以一完全系统的统一之例证授与吾人，故吾人所应赋与理念之对象，非经验之所能提供者。此种对象以其为理性所怀抱（ens rationis ratiocinatae），纯为一理念；非假定其为"绝对实在的及此即对象自身"之某某事物，乃仅设定其想当然如是者（盖因吾人由任何悟性概念皆不能到达之者），盖欲因此吾人能视感官世界中所有事物之一切联结一若根据于此一存在者耳。在此种进程中，吾人唯一之目的，在保持——理性所必不可缺且虽以一切途径促进"由悟性所得之一切经验的知识"而绝不能障碍其统一之——系统的统一。

吾人如以此种理念为"主张或假定一实在的事物"（吾人能以系统的世界秩序之根据归之者），则吾人误解此理念之意义矣。反之，"非吾人概念所及"之此种根据，其本有之性质为何，乃完全未定之事；至设定此理念，则仅以之为观点，唯由此种观点，始能更进而扩大"在理

性如是切要，在悟性如是有益”之统一。总之，此种先验的事物，仅为统制的原理之图型，理性由此种图型，在其能力所及之限度内，推广系统的统一于全部经验领域之上。

此种理念所有之第一对象，乃所视为“思维的自然物”或视为“心”之“我”自身。我若欲研求思维的存在者自身所赋有之性质，则我必质之经验。盖除范畴之图型在感性直观中授与吾人以外，我即不能以任何范畴适用于此种对象。但我绝不因适用范畴而到达一切内感现象之系统的统一。于是理性采用“一切思维之经验的统一之概念”以代不能使吾人前进之（心之现实性质之）经验的概念；且由于以此种统一为不受条件制限，及本源的理性乃自此种统一构成一理性概念，即一单纯的实体之概念，此种实体其自身永无变化（人格的同一），而与此实体以外之其他实在的事物相联结；一言以蔽之，乃单纯的独立自存的智性之理念。但即如是，理性之意向所在，除在说明心之现象时所有系统的统一之原理以外，余皆置之不顾者也。理性努力欲表现一切规定存在于单一之主体中，一切能力（在可能之限度内）自单一之根本能力而来，一切变化属于同一之永久的存在者之状态，一切空间中之现象完全与思维活动相异。实体之单纯性及其他种种性质，殆仅为此种统制的原理之图型，而非预行假定其为心所有性质之现实根据。盖此等性质或依据完全不同之根据，此等根据，吾人绝不能知之。心自身不能由此等所设想之宾词知之，即令吾人以此等宾词为绝对适用于心，亦不能由之以知心之自身。盖此等宾词仅构成一“不能具体表现之纯然理念”。吾人如仅注意以下之点，即“不以之为纯然理念以上之事物，而以之为在规定吾人所有心之现象时，仅与理性之体系化的使用有关，始能有效”，则自此种心理学的理念所能产生者，自仅属有益之事矣。盖因在说明“专属于内感事物”之际，自无物体的现象之经验的法则（此为完全不同之法则）杂入其中。关于心之生灭及再生等之虚妄假设，无一可以容许。故关于此种内感对象之考虑，应完全保持其纯洁，不容有异类的性质混入。且理性探讨之趋向，亦在使此一方面之说明根据，尽其所能归纳于单一之原理。凡此等等，由于“所视为宛若一实在的存在者”之图形而圆满到达之，且除此图型以外，实亦无他途可以到达之。心理学的理念之意义所能指示者，亦不过统制的原理之图形而已。盖若我问及心自身是否为精神的性质，则此问题殆无意义。盖用此种概念（按即心灵）不仅抽去物质的自然，且抽去普泛所谓之自然，易言之，抽去任何可能经验所有之一切宾词，因而抽去思

维“此种概念之对象”所必需之一切条件；顾概念仅以其与一对象相关始能谓其具有意义者也。

纯然思辨的理性之第二种统制的理念，则为普泛所谓世界之概念。盖自然本为理性需要统制的原理之唯一所与对象。此自然为二重，或为思维的，或为物质的。思维此物质的自然，则在关于其内的可能性之限度内，即在限定范畴之适用于物质的自然之限度内，吾人实无须理念，即无须超越经验之表象。且在此一方面亦实无任何理念可能，盖因处理物质的自然，吾人仅受感性直观之指导。物质的自然之事例，与心理学的根本概念“我”之事例完全不同，此种“我”之概念，先天的包含思维之某种方式，即思维之统一。故所留存于纯粹理性者，仅有普泛所谓之自然、及依据某种原理“自然中所有种种条件之完全”而已。此等条件系列之绝对总体，在引申此等条件之各项目时，乃一理念，此种理念，在理性之经验的使用中，绝不能完全实现，但仍用为一种规律，以命令吾人在处理此种系列时应如何进行者，即在说明现象时，不问其在追溯的顺序中或在上升的顺序中，吾人当视此种系列一若其自身乃无限的，即一若其进行乃不定的。在另一方面，当以理性自身视为决定的原因，如在自由之领域内时，盖即谓在实践的原理之事例中时，则吾人应若有一“非感性所有而为纯粹悟性所有”之对象在吾人之前而进行者也。在此种实践的领域内，其条件已不在现象系列中；此等条件能设定在系列以外，因而能以状态之系列视为宛若由于一直悟的原因而具有绝对的起始者。凡此种种，所以说明宇宙论的理念纯为统制的原理，远不能以构成的原理之形相设定此种系列之现实的总体。至关于此种论题之详细论究，可参观纯粹理性之二律背驰一章。

纯粹理性之第三种理念，包含“其为一切宇宙论的系列之唯一的充足的原因之存在者”之纯然相对的假定者，乃神之理念。吾人并无丝毫根据以绝对的形相假定此种理念之对象（假定其自身）；盖能使吾人仅依据其概念而信仰（或主张）最高完成及由其本质为唯一绝对必然之存在者，究为何物，且即吾人能信仰之或主张之，吾人又如何能说明此种进程之为正当？此仅由于其与世界相关，吾人始能企图证明此种假定之必然性，于是事极明显，此种存在者之理念与一切思辨的理念相同，仅欲构成一种理性之命令，即世界中之一切联结皆当依据系统的统一之原理观察之——一若一切此种联结皆自——所视为最高的一切充足的原因之——“包括一切之唯一存在者”而来。是以事极明显，理

性在此处除对于其经验的使用之扩大，制定其自身所有之方式的规律以外，并无其他目的，绝无任何越出一切经验的使用限界以外 之扩大。因之，此种理念在其应用于可能的经验时，并非以任何隐蔽方法含有“要求其性格上成为构成的”之任何原理，此则极为明显者也。

此种唯依据理性概念之最高方式的统一，乃事物之有目的的统一。理性之思辨的实际利益，使其必然以世界中之一切秩序视为一若以最高理性之目的所创设。此种原理在其应用于经验领域时，完全以新观点开展于吾人理性之前，即世界事物可以依据目的论之法则而联结之，因而使其能到达其最大系统的统一。故关于所视为宇宙唯一原因（虽仅在理念中）之最高智力之假定，常能有益于理性而绝不能伤害之。故在研究地球（此为圆形但略带扁平形）[67]、山、海等等之形状时，吾人若假定其为世界创造者之贤明目的之结果，则吾人实能以此种方法获得无数发现。又若吾人以此种原理仅限于统制的用法，则即有误谬，亦不致与吾人以任何大害。盖其所能发生最恶劣之事，殆在吾人所期待有目的论的联结（nexus finalis）之处，仅发现一机械的或物理的联结（nexus effectivus）耳。在此种事例中，吾人仅不能发现其所增加的统一；并未毁损理性在其经验的使用中所主张之统一。但即有此种失望，亦不能影响及于目的论的法则自身（就其普泛的意义而言）。盖当一解剖学者以一种目的归之于某种动物之肢体，而此种目的则显然能证明其为不合者，斯时固能证明此解剖学者之误，但在任何事例中，欲证明自然之组织（不问其为何）绝不适合于任何目的，此则全然不可能者。因之，医学的生理学关于有机体关节所尽其效用之目的，所有极有限之经验的知识，借纯粹理性所唯一负责之原理而扩大之；且由此原理竭其所能扩大至确信的与人人赞同的假定，即动物所有之一切事物，皆有其效用，且合于某种良善之目的。如以此种假定为构成的，则远超过于观察在此程度内所能证明其正当之范围外矣；故吾人必须断言，此种假定仅为理性之统制的原理，以“世界最高原因之有目的的因果作用”之理念，辅助吾人保持最高可能之系统的统一——一若此种依据最高之贤明目的而活动“所视为最高智力之存在者”乃一切事物之原因。

但吾人如忽视“理念仅限于统制的用法”之限制，则将引理性入于歧途。盖斯时理性离经验根据（仅经验能包含“揭示理性正当途径”之目标），冒险越出其外，以趋向不可思议不可究极之事物，及飞越至

令人眩晕之高度，乃发现其自身完全与一切依据经验之可能的行动相断绝矣。

自“吾人以有背理念本质之方法（即构成的而非仅为统制的）使用最高存在者之理念”所发生之第一种误谬，乃理性玩忽怠惰（ignava ratio）之误谬[68]。“凡使吾人以研讨自然（不问任何主题）为已绝对完成，致理性以为其自身所设立之事业一若业已完全成就，而终止更进行研讨”之一切原理，吾人皆可以此名称名之。故心理学的理念，当其用为构成的原理以说明心之现象，因而扩大吾人关于自我所有之知识于经验限界以外（推及其死后之状态）时，确曾使理性之事业简易易为；但实障碍乃至完全毁灭“吾人理性在经验指导下论究自然之用途”。独断的精神论者以彼所信为在“我”中直接知觉之“思维的实体之统一”，说明“在状态之一切变化中”人格之常住不变的统一；或以吾人关于思维的主体非物质性之意识，说明“吾人关于死后始能发生者之所有之利害关系”；以及等等。于是彼对于此等内部的现象之原因，废止一切经验的研讨，（在此种经验原因应在物理的说明根据中探求之限度内）；彼依恃超经验的理性之假定的权威，自以为有权忽视“在经验中为内在的”一类之知识源流，此虽牺牲一切实在的洞察，在彼则固有极大之便利者也。此种有害的结果，在独断的处理吾人所有最高智力之理念中，及误以此理念为基础之神学的自然体系（自然神学）中，尤为显著。盖在此种研讨领域中，吾人若不在物质的机械性之普遍法则中探求其原因，而直接诉之于最高智慧之不可究极的命令，则在自然中所展示之一切目的以及吾人所仅能归之于自然之种种目的，将使吾人探讨原因成为一极易之事，因而使吾人以理性劳作为已完成，实则斯时吾人仅废止理性之使用耳——此种使用乃完全依据自然秩序及其变化系列所展示之普遍法则，以自然秩序及其变化系列为其指导者也。吾人如自目的论的观点，不仅考虑自然之某某部分，如陆地之分布及其构造，山岭之构成性质及其位置，或仅动植物之有机组织等等，而使此种自然之系统的统一与最高智力之理念相关，完全成为普遍的，则自能避免此种误谬。盖斯时吾人以自然为依据普遍法则，以目的性为其基础者，依据此普遍法则欲在任何事例中证明此种目的性固极困难，但无一特殊的布置能在此目的性之外者也。于是吾人有一“目的论的联结之系统的统一”之统制的原理——但此种联结，吾人并不预定其如是。吾人之所能断然行之者，乃在发现“目的论的联结实际为何”之期望下，依据普遍的法则，以探求物理机械的联结耳。仅有此种

方法，有目的的统一之原理，始能常有助于扩大与经验相关之理性使用，而无任何事例与之相仿。

由误解以上系统的统一之原理所发生之第二种误谬，乃理性颠倒之误谬（perversa ratio，ὕστερον πρότερον）。系统的统一之理念，应仅用为统制的原理，以指导吾人依据普遍的自然法则，在事物之联结中探求此种统一；故吾人当信为在使用此种原理时，吾人愈能以经验的形相证实此种统一，则愈能近于完全——此种完全自属绝不能到达者。不用此种方法，则自必采用相反之进程而颠倒矣。有目的的统一原理之实在性，不仅以之为前提且又使之实体化；又因最高智力之概念，其自身完全在吾人理解能力以外，吾人乃以拟人论的方法规定之，因而强迫的专断的以种种目的加之自然之上，而不由物理的探讨途径，以推寻所以探求此类目的之更合理的进程。于是意仅在辅助吾人完成"依据普遍的法则之自然统一"之目的论，不仅趋向于撤废此种统一，且又妨阻理性成就其固有之目的，即依据此等法则，由自然以证明最高智力的原因之存在之理性目的。盖若最完全之目的性，不能先天的在自然中预行假定之，即以之为属于自然之本质，则如何能要求吾人探求此种目的性，及经由目的性之一切阶段，以接近一切事物之创造者之最高完成（此为绝对必然的而必须先天的认知之完成）？统制的原理制定系统的统一，乃——不仅经验的知之且先天的预行假定之者（虽以不确定之态度假定之）之——自然中之统一，应绝对的以为前提，而视为自"事物之本质"而来者也。但若我开始即以一"最高有目的的存在者"为一切事物之根据，则实际上自然之统一性必被委弃，将以之为偶然之事，而与事物之性质完全无关，且视为不能自其固有之普遍的法则知之者。于是发生一最恶之循环论；即吾人正在假定之主要争论之点是也。

以关于自然之系统的统一之统制的原理为一构成的原理，且以仅在理念中用为理性自相一致使用之根据者，使之实体化而预定之为一原因，此仅使理性昏乱而已。探讨自然自有其固有之独立的进程，即依据自然原因所有之普遍的法则，保持自然原因之连锁。即以此种进程进行，实亦依据宇宙创造者之理念而进行者，但非欲由此演绎"所永在探求之目的性"，不过欲自此种目的性以知此种创造者之存在耳。由于在自然所有事物之本质中，及在可能限度内在普泛所谓事物之本质中，探求此种目的性，以求知此种所视为绝对必然的最高存在者之存

在。不问此事是否有成，若以纯然统制的原理之条件制限理念，则理念自身固常真实，且能保证其使用之正当者也。

完全之有目的统一，构成绝对的意义之完成。吾人若不在“构成经验所有全部对象（即构成吾人所有一切客观的有效知识之全部对象）之事物”之本质中，发现此种统一，以及不在自然之普遍的必然的法则中发现此种统一，则吾人如何能宣称自此种统一，直接推论——所视为一切因果作用之根源所在之——本源的存在者之最高及绝对必然的“完成”之理念？最大可能之系统的统一以及其结果之有目的的统一，乃使用理性之训练学校，且实为理性最大可能之使用所以可能之基础。故此种统一之理念与吾人理性之本性，乃固结而不可分者。此种理念，即以此故，在吾人为立法的；故吾人应假定一“与此相应之立法的理性”（intellectus archetypus），实极自然，所视为吾人理性对象之“自然之一切系统的统一”皆自此立法的理性而来也。

在论述纯粹理性之二律背驰时，吾人已言及纯粹理性所提出之问题，应在一切事例中，皆容许答复，且就此等问题而言，不容以吾人知识有限为遁词（此种遁词在关于自然之种种问题，乃不可避者，且为适切之辞）。盖吾人此处所质询者，非关于事物性质之问题，乃仅自理性之本性发生，且仅与其自身所有内部性质相关之问题。吾人今能就纯粹理性最关心之两问题限度内证实此种主张（骤见之，颇似轻率之主张）；因而最后完成吾人关于纯粹理性辩证性质之论究。

在与先验的神学有关之范围内[69]，吾人第一，如问及是否有与世界不同之任何事物，包含“世界秩序及依据普遍法则之世界联结”之根据，其答复则为无疑有之。盖世界乃现象之总和，故必须有现象之某某先验的根据，即仅能由纯粹悟性所思维之根据。第二，如问及是否此种存在者乃最大实在的、必然的等等之实体，则吾人答以此种问题乃完全无意义者。盖吾人所能由以企图构成“此种对象之概念”之一切范畴，仅容经验的使用，当其不用之于可能的经验之对象（即感官世界）时，则绝无意义。出此领域之外，此等范畴仅为概念之空名，吾人固可容许有此等空名概念，但由此等空名概念之自身，则吾人绝不能有所领悟者也。第三，如问及吾人是否至少能以经验对象之类推，思维此种与世界不同之存在者，则其答复为确能思维之，但仅为理念中之对象，而非实在之对象，即仅为世界组织之系统的统一、秩序、目的性等等之“吾人所不可知之基体”——理性不得不构成此种理念

以为其研讨自然之统制的原理。不仅如是，吾人更能自由容许“于其统制的职能有益”之拟人论（Anthropomorphismus）加入此种理念中，而不为人所谴责。盖此永为一理念而已，并非直接与世界不同之存在者相关，乃与世界之系统的统一之统制的原理相关，且仅由此种统一之图型，即由最高智力（此种智力在其创造世界时，乃依据贤明之目的而行动者）之图型，而与之相关者也。至此种世界统一之本源的根据之自身为何，吾人不能自以为由此已有所决定，仅在与“关于世界事物所有理性之系统的使用”相关之范围内，吾人应如何运用此种根据，或宁谓为如何运用其理念耳。

但尚有人以此种问题相逼问者，即：吾人能否依据此种根据假定一世界之聪慧之全能创造者？吾人无疑能之，不仅能之，且必须如是假定之。但斯时吾人是否推展吾人之知识于可能的经验领域以外？则绝不如是。竭吾人之所为者，仅预行假定一某某事物，即预行假定一先验的对象而已，至此先验的对象之自身为何，则吾人绝无概念。吾人若研究自然，则不得不以世界之系统的有目的的排列为前提，而吾人之所以能由一种智力（一种经验的概念）类推，以思维此种不可知之存在者，亦仅在与世界之系统的有目的的排列相关耳；即就根据于此种存在者之目的及完成而言，以“依据吾人所有理性之条件所能视为包含此种统一之根据”之一类性质，赋之于此种存在者。故此种理念，仅在吾人之理性与世界相关之使用范围内，始能有效。吾人如以绝对的客观的一种效力归之于此种理念，则是吾人忘却吾人之所思维者仅为理念中之存在者；且吾人若如是自“非由观察世界所能规定”之根据出发，则吾人已不能以适合于理性之经验的使用一种方法，应用此原理矣。

但尚有人问我能否以最高存在者之概念及前提，用之于“唯理的考虑世界”能，此正理性依恃此种理念之目的所在。但我能否因此进而以外表上有目的布置视为其目的所在，因而以此等目的为自神意（此固间接由于“推广神意所建立之某种自然方策”）而来？

吾人实能如是为之，但有一条件，即不问其主张神之智慧依据其最高目的处理一切事物，或主张“最高智慧之理念”乃依据普遍法则探讨自然之统制的原理，及自然之系统的有目的的统一之原理（乃至在不能发现此种统一之事例中亦然）吾人均视为无足轻重之事。易言之，当吾人知觉此种统一时，不问吾人谓为神以其智慧，愿望其如

是，或谓为“自然”贤明的排列之如是，此在吾人乃一极不相干之事。盖吾人之所以能采用最高智力之理念为统制的原理之图型，正由于此最大可能之系统的有目的的统一耳——此种统一乃吾人理性所要求为一切自然探讨所必须以之为基础之统制的原理。故吾人愈能发现世界中之有目的，则愈能证实吾人理念之正当。但因此种原理之唯一目的，在指导吾人探求最大可能程度之“自然之必然的统一”，故吾人之探求自然统一，在能到达此种统一之限度内，虽有赖于最高存在者之理念，但若吾人忽视自然之普遍的法则（盖欲发现理念所唯一适用之自然），而以此种自然之目的性视为起于偶然的超自然的，则不能不陷于自相矛盾。盖吾人实无正当理由假定一“在自然以上具有此种性质之存在者”，其所以采用此种存在者之理念者，盖欲以现象为依据因果规定之原理，而互相系统的联结故耳。

职是之故，在思维世界之原因时，吾人不仅能就某种微妙之拟人论（无此种拟人论，则吾人对于世界原因绝不能有所思维），在吾人之理念中表现此种世界原因，即以之为具有“悟性、快与不快之感情、及与此等悟性感情相应之欲望决意”之存在者，且亦能以超越“吾人关于世界秩序所有之经验的知识所能归之于此原因之任何完成”，即无限之完成，归之于此世界原因。盖系统的统一之统制的法则，制定吾人研究自然应以“与最大可能之杂多相联结”之系统的有目的的统一，一若触处可无限见及之者。诚以吾人所能发现此种世界之完成，虽极微渺，但吾人所有理性之立法，仍要求吾人必须常探求推度此种完成，且依据此种原理以指导吾人之探究自然，实为有百利而无一害者。但在此种表现原理为包括“最高创造者之理念”之方法中，我并非以此原理根据于此种存在者之现实存在及吾人确知此存在者之知识，但仅根据于其理念，且我实际并非自此种存在者引申任何事物，仅自其理念引申之耳——即依据此种理念自世界事物之本性引申之耳——此则极为明显者也。关于此种理性概念真实用途之不定形式之意识，实促使一切时代之哲学家使用中庸及合理之言辞，盖因彼等语及自然之智慧与用意及神之智慧时，一若自然与神之智慧，乃同义之名词——在彼等专论究思辨的理性之范围内，固愿择用自然之名词，其理由则在能使吾人避免轶出所能正当主张者以外，且又能导使理性专向其固有之领域（即自然）进行也。

是以纯粹理性在最初，其所期许者，似不外扩大知识于一切经验限界以外，若正当理解之，则仅包含统制的原理而已，此种统制的原

理固制定较之悟性之经验的使用所能到达之更大统一，但就其努力目标置之非常辽远之一事言之，则仍能由系统的统一，在最大可能之程度以与其自身一致而不相矛盾。但在另一方面，此等原理若被误解，而以之为超经验的知识之构成的原理，则将由令人迷惑及欺人之幻相而发生偏见及纯然空想的知识，因而发生矛盾及永久之争论也。

* * *

故一切人类知识以直观始，由直观进至概念，而终于理念。吾人之知识，就此三种要素而言，虽具有先天的知识源流（此种先天的知识源流，最初视之，虽似蔑视一切经验之限界者），但彻底的批判，则使吾人确信理性在其思辨的使用时，绝不能以此等要素超越可能的经验领域，且此种最高知识能力之本有职务，目的在依据一切可能的统一原理——目的之原理乃其最重要者——使用一切方法及此等方法之原理，以探求透入自然之甚深秘密，但绝不超越自然之外，盖在自然以外，对于吾人仅有虚空的空间而已。"一切似能扩大吾人知识于现实经验以外之命题"之批判的检讨，如在先验分析论中之所为者，无疑足以使吾人确信此等命题绝不能引至可能的经验以外之任何事物。吾人若不怀疑明晰之抽象的普泛的学说，以及惑人的外观的展望，若不引诱吾人趋避此等学说所加之束缚，则吾人自能省略质询"超经验的理性为维护其越权行为所提出之辩证论的证人"之烦劳。盖吾人自始已完全确知此等越权行为，其意虽或诚实，但必为绝对于根据者，诚以其与"人所绝不能到达之一种知识"有关故耳。但除吾人能通彻"即明哲之士亦为其所欺之幻相"之真实原因以外，不能终止此种论辩。加之，分解吾人所有一切超经验的知识至其要素（视为关于吾人内部性质之一种研究）一事，其自身极有价值，实为一切哲学家应尽之义务。因之，思辨的理性所有一切此等努力，虽无效果可言，吾人仍以穷流溯源至其最初源流，为一至要之事。且因辩证的幻相，不仅在吾人之判断中欺吾人，且因吾人在此等判断中具有利害关系，此等幻相又具有自然的吸引之力，且将永远继续有之，故为防阻此种未来之误谬起见，吾人详述所能叙述者，以之为此种公案之纪录而藏之于人类理性之纪录保存所，实极为适宜者也。

---

[1] 一若思维在想当然的判断中为悟性机能，在实然的判断中为判断机能，在必然的判断中为理性机能。此一点以后将申论之。

[2] “自然科学之玄学的第一原理”一书中。

[3] 表象自身是否同一，即一表象是否能由其他表象分析的思维之，非今所问之问题。当杂多被考虑时，一表象之意识，常与其他表象之意识有别，此（可能的）意识之综合，乃吾人现时所唯一欲论究者也。

[4] 意识之分析的统一，属于一切普泛的概念。例如我思普泛所谓红色，由之我表现能在某某事物中见及或能与其他表象相联结之性质（视为一特征）于我自身，即仅由“以为前提之可能的综合”，始能表现此分析的统一于我自身。被思维为“种种不同表象中之共同表象”，乃视为属于“于共同之外尚具有异点 ”之表象。因之在我能在意识之分析的统一（此即使其成为共同概念者）中思维此共同表象以前，必须先在此表象与其他（虽此等表象仅为可能的）表象综合的统一中思维之。故统觉之综合的统一乃最高点，吾人必须将悟性之一切运用，乃至逻辑全部以及先验哲学皆须归属此点。此种统觉能力实即悟性自身。

[5] 空间时间及其各部分，皆为直观，故与其所包含之杂多同为单一的表象（参观先验感性论）。因之，空间时间并非由之发现“同一之意识包含在多数表象中”之纯然概念。反之，由空间时间乃发现多数表象包含在一表象及此表象之意识中；于是此等表象乃成为复合的。故此意识之统一为综合的而又本源的。此种直观之单一性实发现其具有重要之结果者（参观一五）。

[6] 关于三段推理所有四格之烦冗理论，实则仅关于断言的三段推理而已；此仅为由于窃置直接的结论（consequentiae immediatae）在纯粹三段推理之前提中，而得于第一格以外尚貌似有多种推理之诈术，但若其创作者不能以断言的判断置之绝对的权威之地，视为一切其他判断皆由此而生（此在九中已明示其误矣），则此种理论尚难得人之赞同也。

[7] 此一点之证明，乃依据所表现之“直观之统一”（对象即由此直观之统一而授与吾人者）。此种直观之统觉，在其自身中，常包含一直观中所与杂多之综合，因而其中已包有此杂多与统觉统一之关系。

[8] 空间中对象之运动，不属于纯粹之学问，故不属几何学。盖某某事物能移动，不能先天的知之，仅由经验知之。但视为记述空间之运动，乃由于产生的想象力，在普泛所谓外的直观中继续综合杂多之纯粹活动，此不仅属于几何学且属于先验哲学。

[9] 我实下解容认吾人之内感为吾人自身所激动，何以有如许困难。此种激动在一切注意活动中，皆可得其例证。盖在一切注意活动中，悟性依据其所思维之联结，规定内感使成为"与悟性综合中之杂多相应"之内的直观。至心通常由此所被激动之程度如何，则各人当能自觉之也。

[10] "我思"表现"规定我之存在"之活动。由"我思"我之存在固已授与矣，但我由以规定此存在之形相（即属于存在之杂多），则未由"我想"而授与也。欲得规定此存在之形相，则须自我直观；而此种直观乃以所与先天的方式即——感性的而属于"我中所有被规定者之感受性"之——时间为条件者。今因我并无其他自我直观，即并无在规定活动之前先以我内部所有规定一切者之主体（我仅意识其自发性）授与吾人之一类自我直观，与时间在被规定事物之事例中相类，故我不能规定我之存在为自我活动之存在，我之所能为者，唯在表现我之思维——即规定活动——之自发性于我自身而已；而我之存在仍仅为感性的被规定者，即为现象之存在。至我之所以名我自身为智性者，则以此自发性故耳。

[11] 表现为对象之空间（如吾人在几何学中之所必须为之者）实包含直观方式以上之事物；其中又包有依据感性方式在直观的表象中所授与之杂多之联结，故直观之方式仅授与杂多，而方式的直观则授与表象之统一。在感性论中，我以此种统一为仅属于感性者，纯由注重其先于任何概念而言，但就事实言之，则此种统一实以——不属于感性而空间时间之一切概念由之而始成为可能者之——综合为其前提者也。唯因空间时间由此种统一（由于悟性规定感性）始成为直观授与吾人，故此种先天的直观之统一，属于空间时间，而不属于悟性概念（参观二四）。

[12] 如是已证明经验的之感知综合必然与"智性的且完全先天的包含在范畴中"之统觉之综合相一致。在彼以想象力之名，在此以悟性之名，与直观之杂多以联结者，乃此同一之自发性耳。

[13] 读者欲避免由此说仓促推论所生之恶果，则宜注意范畴对于思维实不为感性直观之条件所限制，而有其无限之领域。仅在吾人所思维者之知识，即对象之规定，始需要直观。在无直观时，对象之思维，就主观之珥性运用而言，仍有其真实有用之效果。盖理性之使用，并非常向对象之规定，即常对知识进行，亦使用于主观及其"意欲"之规定——此一种运用非今所能论究者。

[14] 此一命题极为重要，须绵密考虑。一切表象对于可能 之经验的意识，具有必然的关系。盖若此等表象不具有此种关系，又若吾人不能意识此等表象，则实际等于承认此等表象之不存在。但一切经验的意识，对于先于一切特殊经验之先验的意识（即视为本源的统觉之自然意识），具有必然的关系。故在吾人之知识中，一切意识必须属于一单一意识（即自觉意识），乃绝对的必然者。于是"意识之杂多"之综合的统一，为吾人所先天的所知，因而，为"关于纯粹思维之先天的综合命题"之根据，正与空间时间为"关于纯粹直观方式之命题"之根据相同。经验的意识所有一切繁杂内容必须联结在一单一之自觉意识中之综合命题，乃吾人所有普泛所谓思维之"绝对 第一且为综合的原理"。但不可忽视者，此名为"我"之单纯表象，在其与一切其他表象相关时（此"我"之表象乃使其他表象之集合的统一可能者）即为先验的意识。至此一表象是否明晰（经验的意识）或晦昧，甚至是否实际存在，皆非吾人今所欲论究者也。唯一切知识之逻辑方式之所以可能，则必然以其与"视为能力 之统觉"相关为条件。

[15] 及今心理学者尚不知想象力为知觉本身之必然的成分。此盖半由于人以此种能力限于再生，半由于信为感官不仅提供印象且亦联结之而产生对象之心象。以此之故，自当须要印象之感受性以上之某某事物，即综合印象之机能。

[16] 缺乏判断力乃通常所称之愚昧，实无术补救此缺陷。至天资迟钝之人，若其所缺乏者，仅为适当程度之悟性及悟性特有之概念，则勤勉好学自能助长之，且有成为博学多识之士者。但此类人士通常所缺乏者仍为判断力（secunda Petri），故常遇有博学之士在应用其科学知识时，显露其原有之缺点。此实绝不能补救之者也。

[17] 一切结合（Conjunctio）或为合成（Compositio）或为联结（Nexus）。第一之结合方法为其构成分子并无相互之必然的关系之一

类杂多之综合。例如正方形由对角线分为两三角形，此两三角形并无相互之必然的关系。凡能数学的处理之一切事物中之同质的综合，亦即此种综合。此种综合，其自身又能分为集合（Aggregation）及凝合（Coalition）二者，前者用之于延扩的（Extensive）量，后者用之于增强的（Intensiv）量。至第二之结合方法（Nexus）乃在其构成分子互相有必然的关系之限度内杂多之综合，如属性之于实体，结果之于原因等等。故此种事物之综合虽为异质的，但亦表现为先天的结合。此种结合以其非任意的，且为关于杂多存在之联结，故我名之为力学的。此种联结其自身又能分为现象相互之物理的联结，及其在"知识之先天的能力"中之玄学的联结。（此注乃第二版所增加者）

[18] 此应严密注意，即我非就普泛所谓关系之变化而言，乃就状态之变化而言。故当一物体以齐一速度运动时，绝不变更其（运动之）状态；仅在运动有增减时其状态始有变化。

[19] 一切现象应在其中联结之"世界全体"之统一，其为所默认之"同时共在之一切实体所有共同相处关系之原理"之结果明甚。盖若实体皆成孤立，则此等实体殆不能成为构成全体之各部分。且实体之联结（杂多之交互作用）若非因其同时并在而已成为所必需者，则吾人绝不能自同时共在（此仅为理论的关系）以推论实体之联结（此为实在的关系）。但吾人已在本文说明共同相处关系实为使同时存在之经验的知识所以可能之根据，且纯由此经验的知识以推论"为其条件之共同相处之关系"。

[20] 按康德在第二版序文中所述，此句应改易如下：但此永恒者不能为我内部中之直观。盖应在我内部中见及我之存在规定之一切根据，皆为表象；表象自身则须有一与其有区别之永恒者，表象所有变易以及我在——表象在其变易之——时间中之存在，皆与此永恒者相关而始可规定者也，此为史密斯英译本所附注。

[21] 外的事物存在之直接的意识，在以上之定理中，非以之为假定之前提，乃视为已证明者，固不同此意识之可能性为吾人所理解与否也。至关于此意识之可能性之问题则如是：吾人是否仅具有一内感，无外感，而只为外的想象。但即欲想象某某事物为外的——即呈显之于直观中之感官——吾人必须先已有一外感，且必须由之直接的使外的直观之感受性与"为想象力所有特质"之自发性相区别，其事甚

明。盖若吾人仅应想象一外感，则应为想象能力所规定之直观能力，其自身将被否定矣。

[22] 由事物之现实性，我确设定其在可能性以上者，但不在事物中耳。盖包含在事物之现实性中者，绝不能较之包含在其完全之可能性者以上。但在可能性，纯为设定事物与悟性相关（在其经验的使用中），而在现实性，则事物同时又与知觉相联结。

[23] 吾人能极易思维物质之不存在。但古人并不自此而推论其偶然性。且即自一事物所与状态之存在转移至不存在之变易——此为一切变化所由之而成者——亦并不根据其相反者之实在性而证明此一状态之为偶然性。例如一物体在运动以后之必为静止，并不因与静止状态相反而证明运动之为偶然性。盖此种相反，仅逻辑的与其他事物相反，而非实在的相反。欲证明其运动之为偶然性，吾人应证明在前-运动时点中物体在其时即已有不运动而静止之可能，并非运动后之静止；盖在运动后之静止之事例中，二相反者彼此间固绝无矛盾也。

[24] 一言以蔽之，如除去一切感性的直观——此为吾人所有唯一种类之直观——则此等概念以任何方法亦无一能证实其自身，即不能证明其实在的可能性。斯时所留存者，仅有逻辑的可能性，即仅此概念，或思维可能耳。但吾人之所论究者并不在此，而在概念是否与对象相关，因而指示某某事物与否也。

[25] 吾人绝不可用德国著作沿用之"智的世界"以代悟性世界（Mundus intelligibilis）之名词。盖唯知识始有智的或感觉的。所能成为某一种直观之对象者，则必须名之（虽不顺耳）悟性的或感性的。〔4〕

[26] 此处乃指实在的定义而言，实在的定义并非仅用其他较易理解之语以代一事物之名称，乃包含——所定义之对象常能由之为吾人正确认知及使所说明之概念能实际应用——之明晰性质。故实在的说明，不仅使概念明晰，且亦使其客观的实在性明晰者也。如依据概念在直观中呈现其对象之数学的说明，即属此一种类之说明。

[27] 吾人此处关于实在的本体，如欲借口通常之遁词，主张此等实体至少彼此间无相反活动，则须举示此种纯粹而非感性的实在之例

证，俾可察知此种概念是否表现某某事物。但除引自经验以外，绝无例证可得，而此种自经验所得者，则除现象以外绝不提供其他事物。故此种命题其意义所在，不过凡仅包有肯定之事物，即不包有否定而已——此一种命题吾人固从不怀疑之者也。

[28] 感性当其从属悟性而为悟性行使其机能之对象时，实为真实知识之源泉。但此同一感性在其影响于悟性之作用而规定悟性构成判断之限度内，则为误谬之根据。

[29] 柏拉图实亦扩大其概念以包括思辨的知识——仅规定此种思辨的知识为纯粹的及完全先天的所与者。甚至推及于数学——虽数学之对象除可能的经验以外无处可见及之者。在此点我实不能追随彼矣，盖除此等理念之神秘的演绎及彼由之使理念实体化之夸大以外，别无他事可言——但吾人所必须承认者，彼在此领域中所使用之崇高名词，实能加以中庸之解释而与事物之本质相合者也。

[30] 玄学所视为其研究之固有对象者仅有三种理念：神、自由、灵魂不灭——三者互相联结，盖第二概念与第一概念相联结则必达到为其必然的结论之第三概念。至玄学所能论究之任何其他质料，仅用为到达此等理念及证明其实在之用。玄学并非为适合自然科学而需要此等理念，乃欲以之超越自然耳。洞察此等理念，将使神学、道德及由二者联合所成之宗教，乃至吾人存在之最高目的，完全依恃思辨的理性之能力。在理念之系统的表象中，以上所举之顺序（按即神、自由、灵魂不灭之顺序）为综合的顺序，殆为最适合者；但在研究中则分析的顺序必然先于综合的顺序，即相反的顺序，乃较合于完成吾人大计划之目的，盖以其能使吾人自经验中直接所授与吾人者出发也——自心灵论进至宇宙论，复由宇宙论进至神之知识。（此为第二版所增加之小注）

[31] 读者凡不易推测此等名词（在其用于先验的抽象性者）之心理学的意义，及难发现心之最后一项属性（即第四项）何以属于存在之范畴者，以后自能见及此等名词充分说明之而辩释之者也。此外，我将辩白在本章及本书全体中我之以拉丁名词，代德文名词，致损文辞美观之故。我之辩解则为与其以名词增加读者之困难，毋宁稍损文辞美观之为得也。

[32] 在两前提中所用“思维”一字之意义全然不同：在大前提中以其为与普泛所谓对象相关，即与视为能在直观中授与之对象相关，而在小前提中则仅以之为与自觉意识之关系所成者。在此后一意义中绝无对象为其所思及，其所表现者仅为与“视为主体之自我”（所视为思维之方式者）之关系耳。在前一前提中吾人所言者，为除以其为主体以外所不能思维之事物；但在后一前提中，则吾人所言者非事物而为思维（抽去一切对象），其中之“我”常用为意识之主体。故其结论不能为“我除为主体以外不能存在”，仅能为“在我思维我之存在时，除以之为（其中所包有之）判断之主体以外，我不能使用我自己”。此为一自同命题，对我之存在形相绝无丝毫阐发也。

[33] 明晰并非如逻辑学者所言，为关于表象之意识。即令在许多不明晰之表象中，亦必见有某种程度之意识（此种意识虽微弱不足令人回忆及之），盖若全无意识，则吾人将不能辨别不明晰表象之各种联结，但吾人关于许多概念之性格如正当、公正之性格，仍能辨别之，或如音乐家在立时演奏种种音调时，能辨别此等不明晰之表象。但一表象之明晰，乃在其意识足以意识及此一表象与其他表象之有区别之时。如意识仅足辨别其区别，而不能意识其区别，则此表象必仍名为不明晰者。故有无限之意识阶段，直至于其完全消灭。

[34] 若干哲学家在构成一“新有可能性”之事例时，以为彼等若能拒斥他人提示与彼等之假定相反者，即为已足。此乃一切自以为了解死后思维之可能性者——关于此种思维之可能性彼等仅有人间生活之经验的直观中之例证——之推论进程。但依恃此种论证方法之人，能由引证一并不较之过甚之其他可能性，即足以使之困惑无已。此即单纯的实体分割为种种实体之可能性，及融合（凝结）种种实体为一单纯的实体之可能性。盖分割性虽以复合体为前提但并非必须实体之复合，而仅须同一实体所有（杂多能力之）度量之复合。正如吾人能思维心灵之一切能力乃力量及至意识之一切能力及力量减弱为半，但实体仍能以此种状态留存，吾人自亦能以此消失之一半为保留于心灵以外而不在心灵以内，亦不见其有所矛盾；且吾人又能如是主张，谓因其中所有之实在者，即具有度量者——易言之，其全部存在毫无欠缺——已分割为二，此分割之其他部分斯时当在心灵以外存在。盖以前存在之多数（已分割者）非实体之多数，乃实体所固有一切实在性之多数， 即实体中所有存在量之多数， 故实体之单一性仅为存在之形态，由分割之故，已转变为实体性之多数。理与此同，种种单纯的实

体能融合为一，除多数实体性为一以外，绝无所损失，盖因一实体中总包括有一切以前种种实体之实在性度量。吾人或亦能表现单纯的实体（此为对于吾人产生名为特质之现象者）为产生——实非由彼此之机械的化学的影响，乃由于吾人所不知之一种影响，机械的化学的影响，对于此种影响，仅为其现象——儿女之心灵，即以为由双亲之心灵（所视为强弱量者）之力学的分割以产生儿女之心灵，而此等双亲之心灵则由于与同一种类之新的质料相融合，以补偿其所损失。我实不能容认此种妄想有任何用处及效力，且如分析论之原理所证明者，范畴（包括实体之范畴）除经验的使用以外，无使用之可能。但若唯理论者敢于纯自思维之能力并无"对象所能由以授与之永恒的直观"，以构成一自存的存在，且不承认（此为彼所应为者）其不能说明思维的性质之可能性而仅根据于"思维中统觉之统一不容以复合体说明之"云云，则唯物论者——彼虽不能诉之经验以维持彼所推测之可能性——何以不能有同一权利，大胆以其原理建立相反之结论，同时仍保留其反对派（唯理论者）所依恃之方式的统一。

[35] "我思"如前所述乃一经验的命题，其自身中包有"我在"之命题。但我不能谓"一切思维之事物皆存在"。盖在此种事例中，思维之性质将使一切具有思维之存在为必然的存在。故我之存在不能如笛卡尔之所论究，视为自"我思"之命题推论而来者——盖若此，则将有"一切思维之事物皆存在"之大前提列于其前——此乃与此我思之命题为同一之命题。"我思"表现一未定其内容之经验的直观，即未定之知觉（即提示其自身属于感性而存于此存在命题之根底中之此种感觉）。但"我思"先于"由其与时间有关之范畴以规定知觉对象"所必须之经验，而此处所论及之存在则非范畴。范畴本身并不应用于未定其内容之所与对象，而仅用于——吾人对之具有概念且欲知其是否存在于概念以外之——对象。此处所指之未定的知觉仅为所与之实在的某某事物，乃授之于普泛所谓思维者，因而不视之为现象，亦不以之为物自身（本体），乃以之为现实的存在之某某事物，在"我思"之命题中即指此"我思"而言也。盖必须注意当我称"我思"命题为经验的命题时，我并不因之而谓在此命题中之我为经验的表象。反之，此乃纯粹智性的表象，盖因属于普泛所谓思维耳。无某种经验的表象以提供思维之质料时，则现实的"我思"实不能发生；但此经验的表象仅为纯粹智性的能力之应用或使用之条件。

[36] 此种证明极易使之成为通常习用之正确推论方式。但就我之目的而言，使其证明之根据明晰（虽以通俗方法），即已足矣。

[37] 一弹性之球体在一直线上与别一类似之球体相冲击，则以其全部运动即其全部状态（盖若吾人仅注意其空间中之位置）传之后一球体。如以此种物体类比，吾人假设"实体之情形如是，即一实体传达其表象及此等表象之意识于其他实体，故吾人能思维第一实体传达其状态及状态之意识于第二实体，第二实体则以其自身所有状态并前一实体之状态传达第三实体，第三实体则又以一切以前实体之状态与其自身所有状态以及此等状态之意识传达于其他实体"云云之全部实体系列。是以最后之实体自能意识以前种种转变之实体之一切状态为其自身所有之状态，盖因此等状态已与其意识，转移于此最后之实体矣。但此最后实体并非在一切此等状态中曾为其同一之人格。

[38] 吾人必须深信此"悖理而又正确"之命题，即除空间中所表现者以外，其中并无任何事物是也。盖空间自身不过表象，故凡在其中之任何事物必包含在表象中。是以除空间中现实的所表现者之外，其中实无任何事物。谓事物仅能存在其表象中，此命题固足令人奇异，但以吾人此处所论究之事物非物自身，而仅为现象，即仅为表象，则反对者自息矣。

[39] 此处单纯的如何与实在性之范畴相应，我尚不能说明之。此将在以下一章论及此同一概念为理性用之于其他用途时说明之。

[40] 所与受条件制限者之"条件系列之总体"常为不受条件制限者，盖因在此绝对的总体以外更无能为此绝对的总体之条件者。但此种系列之绝对的总体仅为一理念，或宁为一想当然之概念，其可能性，尤其关于"不受条件制限者（实际所论辩之先验的理念）所由以包含其中"之形态吾人必须研讨之也。

[41] 自然作为形容词而言（方式的）乃指依据因果作用之内部的原理，一事物中所有种种规定之联结而言。反之，以自然作为实体解（质料的），则指——在现象由因果作用之内部的原理互相彻底联结之限度内——现象之总和而言。吾人所谓流质之自然、火之自然（按即本性）等等，即自第一种意义言之。斯时此语乃用之于形容词者。反之，当吾人言及自然之事物时，吾人心中以其为一独立自存之全体。

[42] 此种二律背驰按以上所列举之先验的理念之顺序，逐一排列之。

[43] 一不定量当其成为如是，即虽包围在限界中，吾人亦无须测定，即无须由其部分之综合以构成其总体时，即能直观之为一全体。盖限界在其切断一切其余事物时，其自身已决定其完全性矣。

[44] 总体之概念，在此事例中，纯为其所有部分之完成的综合之表象；盖因吾人不能自"全体之直观"以得此概念——此种直观在此事例中乃不可能者——故吾人仅能由所视为使无限事物进达完成（至少在理念中）之"部分之综合"而感知之。

[45] 空间纯为外部的直观之方式（方式的直观）。并能为吾人外部所直观之实在的对象。空间——以其为先于"规定空间（占据之或限制之）或宁谓为依据其方式授与吾人一经验的直观"者——在绝对的空间之名称下，不过外部的现象所以可能之可能性而已（在外部的现象或自身独立存在或能加之于所与现象之限度内）。故经验的直观并非（知觉及虚空的直观之）空间与现象所合成者。在综合中空间与现象彼此并非对立相应之事物，此二者为直观之质料与方式，在同一之经验的直观中联结者。吾人如使此二者之一在其他之外，例如使空间在一切现象之外，即发生外部的直观之种种虚空规定（但此种规定并非可能的知觉）。例如世界之运动或静止与无限的虚空空间之关系之规定，乃绝不能知觉之规定，故仅为空想事物之宾词。

[46] 故此种量包含一大于任何数目之（所与一切单位之）量，此乃数学上无限之概念。

[47] 此极显然，吾人此处所欲言者，乃虚空的空间在其为现象所限制之限度内（即世界以内之虚空空间）至少不与先验的原理相矛盾，因而能在与先验的原理相关之限度内承认之者也。但此并非即谓主张虚空空间之可能性者。

[48] 时间为变化所以可能之方式的条件，客观的实先于变化；但就主观的而言，在现实意识中，时间表象与其他一切表象相同，仅在与知觉联结中授与吾人者。

[49] “起始”一词有二种意义：一为能动的，指开始一——为其结果之——状态系列之原因而言；二为受动的，指在原因自身中开始作用之因果作用而言。此处我乃自第一种意义以推论第二种之意义。

[50] 伊壁鸠鲁（Epicurus）曾否提呈此等原理为客观的主张，实一问题。抑或此等原理之在伊壁鸠鲁仅为理性所有思辨的使用之格率，则彼在此方面实显示较之古代之任何哲学家更具有纯正之哲学的精神。伊壁鸠鲁所倡导之原理为以下数点，即说明现象时吾人必须一贯进行，一若吾人之研究领域并无世界之任何限界或起始局限之；吾人必须假定组成世界之质料必为吾人自经验所知之质料；吾人必须仅设定一种“事件之产生形相”，此种形相乃能使事件成为吾人所视为“由自然之不变法则所规定”之事物者；最后必须不用任何与世界不同之原因——凡此种种原理今尚保持其所有价值。此等原理在其扩大思辨的哲学之范围言之，极为坚实之原理（虽少为人所见及），同时又能使吾人发现道德原理无须依据相异（即非道德的而为理论的）之资源，且丝毫并不因此即断定“要求吾人在纯然从事思辨时应忽视此等独断的主张”（即世界有限界及起始，神的原因等等）之人，其意实在否定此等主张也。

[51] 对于“先验对象之性质为何”之问题，虽不能有一答案谓其为何，但吾人固能答以此问题自身为无意义者，盖因并无“与之相应之对象”能授与者也。因之在先验心灵论中所论究之一切问题，皆能以此种态度解答之，且实以此解决之者；盖其问题皆与一切内的现象之先验的主体相关，而此先验的主体自身则并非现象，因而不能以之为一对象授与吾人，且无一范畴（此问题实际即专向此等范畴者）能适合其应用所必需之条件者。吾人在此处乃见及俗语所谓“不答之答”之事例矣。关于“不能由任何确定宾词所思及”之某某事物之性质之问题——盖因其完全在“所能授与吾人之对象”之范围以外者——实完全空虚无意义者也。

[52] 我在他处有时又名之为形式的观念论，以与实质的观念论相区别，即与怀疑或否定外物自身存在之通常类型之观念论相区别（第二版中所增加之小注）。

[53] 故此种宇宙的系列，既不能大于其概念所唯一依据之可能经验的追溯，亦不能较之为小。且因此种追溯既不能得一决定的无限，

亦不能得一决定的有限（即绝对有限界之任何事物），故世界之量显为不能以之为有限或无限。盖追溯（世界量由之而表现者）不容有所谓有限或无限也。

[54] 应须注意此种证明与第一种二律背驰相反方面之独断的证明，极不相同。在第一种二律背驰相反方面之论证中，依据通常及独断的见解，乃以感性世界为先于追溯其自身，以其总体授与吾人之事物；故主张除感性世界占有一切时间及一切空间以外，感性世界不能在时间空间上有任何限定的位置云云。故其结论亦与以上所云不同；盖在独断的证明中，吾人乃推论世界之现实的无限性者也。

[55] 悟性并不容许在现象间有任何"其自身能为经验上不受条件制限者"之条件。但若对于现象领域中之某某受条件制限者，吾人能设想一"不属于现象系列而为其项目之一"之直悟的条件，且能丝毫不中断经验的条件之系列而为之，则此种条件可容受为经验上不受条件制限者，且不障碍经验的追溯之继续者也。

[56] 行动之真实道德性质（其功罪），乃至吾人自身所有行为之真实道德性质，永为完全非吾人之所能知者。吾人之所督责功罪者，仅在经验的性格。此种性格所可归之"自由之纯然结果"者究有几何，所可归之"自然"者又有几何，即归之不负责任之气质上之过失或气质上之幸运性质（Merito fortunal幸运之功绩）乃绝不能决定之者也；故对于此点不能加以完全正当之判断。

[57] 依据此种原理，一切事物皆与一共同之相依者（即一切可能性之总和）相关。设此相依者（即一切可能的宾词之质料）应在某一事物之理念中觅之，则由各事物之"完全规定之根据"同一，证明一切可能的事物之彼此亲和性。反之，一切概念之能受规定性隶属排中律之普遍性，而一事物之规定，则隶属全体（universitas），即一切宾词之总和。

[58] 天文学家之观察及计算，教示吾人可惊奇之事甚多；但所教示吾人最重要之教训，则在启示吾人无知之广大无边，此若非天文学家之教示，则吾人绝不能思及吾人无知如是之广大也。反省如是所启示之无知，则在评衡吾人理性使用所应趋向之目的时，必发生极大变化。

[59] 此种"实在的存在体"之理想虽纯为一表象，顾最初使之实现，即使之成为一对象，然后使之实体化，终极则由"理性趋向完成统一"之自然的进展（如吾人今所欲述者）而使之人格化。盖经验之统制的统一并不根据于现象自身（此仅根据于感性），乃根据"杂多经由悟性之联结"（在统觉中），因之，最高实在之统一及一切事物之完全的能受规定性（可能性），乃见为存于一最高之悟性中，因而存于一智力中。

[60] 若一概念非自相矛盾者，则此概念常为可能的。此乃可能性之逻辑的标准，由此标准，概念之对象能与否定的无（nihil negativum 即无概念之虚空的对象）相区别。但除"此概念所由以产生之综合"之客观的实在性，已被特别证明以外，则此概念仍为一虚空的概念；而此种证明，据吾人以上所述，乃依据可能的经验之原理，非依据分析之原理（矛盾律）者也。此乃警告吾人勿直接自概念之逻辑的可能性以论证事物之实在的可能性。

[61] 此种推论人所习知，无须详为叙述。此乃根据所假定之"自然的因果关系"之先验的法则：即一切偶在的事物皆有一原因，此原因之自身如亦为偶然的，则必又有一原因，直至所有隶属的原因之系列终止于一绝对必然的原因为止，无此绝对必然的原因，则此系列即非具有完全性者也。

[62] 此非神学的道德论，盖神学的道德论包含以世界最高统治者之存在为前提之道德律。反之，道德的神学则为"关于一最高存在者之存在"之一种确信——此一种确信乃以道德律为其基础者。

[63] 自地球之圆形所生之益处，为尽人所知者。但唯地球为扁圆形始能阻止陆地乃至小山（此或为地震所震起）之不断上升，及阻止在较易觉察之较短时期内变更地轴位置，此则知者甚少。地球在赤道下之膨胀，形成如是广大之山，使其他一切山岭之振动，绝不能产生任何可见之结果，以变更地轴之位置。此种构造虽如是贤明，但吾人仍不踌躇以地球过去之液体状态所有之平衡性说明之也。

[64] 此为古代辩证论者对于一种伪辩的论据所加之名称，其辞如下：病愈若为汝之运命，则不问汝就医与否，病自能愈。西采洛（Cicero）谓此种论证方法之所以如是名之者，以吾人若遵从此种论

据，则理性在人生中，将一无所用矣。我据此同一理由，即以此名加之于纯粹理性之伪辩的论据。

[65] 在吾人已言及关于心理学的理念及其本有之职务，乃视为理性之纯然统制的使用之原理以后，我对于——一切内感杂多由以实体化之——先验的幻想，无须更有所言矣。此种进程，与吾人批判神学的理想时所论究之进程，极相类似。

二 先验方法论

导言

吾人如以一切纯粹思辨的理性所有知识之总和视为——吾人至少在吾人自身内部具有其理念之——一种建筑物，则能调为在先验原理论中，吾人已评衡其材料而决定其足以建筑何种建筑物及其高度与强度矣。吾人实见及吾人虽曾默思建筑一高矗云霄之塔，而所供之材料，则仅足以建立一居宅，其广适足以合于吾人在经验水平上之业务，其高仅足容俯视此经验之平野而已。故吾人所计划之勇敢事业，乃由材料缺乏而不得不失败——更不必提及巴别城及其通天高塔矣，此城此塔，因语言混乱，使工匠间关于应依照施工之设计发生争论，终以散遗此等工师于全世界，使各按其自身之计划各自建筑自用之建筑物而无成者也。顾吾人今之所论究者，乃在计划而非在材料；盖以吾人已受警告，不可任意以完全超越吾人能力之盲目计划冒险为之，但尚不能抑遏为吾人自身建筑一安全居宅之心愿，故吾人必须就吾人所有，及适于吾人需要之材料，以设计吾人之建筑物。

故我之所谓先验方法论，乃指规定"纯粹理性所有完全体系之方式的条件"而言。在此方面，吾人应论究理性之训练、法规、建筑术及历史，以提供（在其先验的方面）"僧院派以实践的逻辑之名在其与普泛所谓悟性之使用相关者所曾尝试而未能满意"之事项。盖因普泛逻辑不限于"悟性所使之可能之任何特殊知识"（例如不限于其纯粹知识），且亦不限于某种对象，故除由其他学问假借其所有知识以外，不能在"可能的方法之名称及在一切学问中用以体系化之学术名词"之外，更有所论述；且此种逻辑，仅用以使新学者预先认知名词而已，至此等名词之意义及用法，则非至以后不能学习之也。

第一章 纯粹理性之训练

由于普遍之知识欲，消极的判断（即不仅关于其方式，且亦关于其内容之消极的判断），不为人所重视。且实以此种消极的判断为吾人所有不断努力欲扩大知识之敌，即欲得人宽容，亦须善为辩解，至欢迎及尊敬，则更无论矣。

在与逻辑的方式有关之范围内，吾人固能一如吾人所欲，使任何命题成为何消极的；但关于或为判断所扩大、或为判断所制限，吾人所有普泛所谓知识之内容，则消极的判断之特有任务，唯在摈除误谬。因之，意在摈除虚伪知识之消极的命题，若用之于并无误谬可能之处，即属真实，亦极空虚无意义，盖此种用法，不合于其目的，且正以此故，往往发生不合理之命题，如僧院派所提出"亚历山大若无军队，则不能征服任何国土"之一类命题是也。

但在吾人可能的知识限界极狭之处，亟欲判断之心极强之处，围绕吾人之幻相诱惑力极强而由误谬所发生之害处极大之处，则仅用以防免误谬之消极的教训，较之由以增进吾人知识之无数积极的示知，更为重要。所由以拘束及消灭"违背某种规律之常有倾向"之强制，吾人名之为训练。此与教化有别，教化之目的，仅在授与某种技巧，并不铲除任何已有之习惯的行动方法。就才能之发展而言，则以才能自身本有表现其自身之冲动，故训练之所贡献者乃消极 [1] 的，而启发及学说之所贡献者则为积极的。

天禀及吾人所有之种种天赋才能（如想象力及巧智等），皆倾于容许其自身自由放纵之活动者，自种种方面言之，其须训练，任何人皆以为然。但在理性以对于其他一切努力加以训练为其本有任务者，今谓其自身亦须受此种训练，则人当以为异矣；实则理性迄今之所以免于训练者，仅因自其表面之庄严及既有之地位观之，故无人能疑其窃以空想代概念，以言辞代事物之无聊举动也。

关于理性之在经验上使用，实无须批判，盖以在此方面，理性之原理，常受经验之检讨。在数学中，亦无须批判，以此处理性概念必须进而具体的在纯粹直观中展示，因而其中无根据及任意空想之一切事物，皆立即显露。但在既无经验的直观又无纯粹直观保持理性在明显可见之轨道内时，盖即谓就理性依据纯然概念在其先验的使用中考虑之之时，则须训练以制限其越出"可能的经验之狭小限界"以外之倾向，及防免其放纵、误谬，自极重要，故纯粹理性之全部哲学，亦仅此种严格之消极的效用而已。特殊的误谬，固能由检举而获免，其原因则由批判而更正。但如在纯粹理性之事例中，吾人乃到达"种种幻相与误谬推理密切联结，在共同原理下组织所成"之全部体系，故须有一特殊之消极的立法，根据理性本质及其纯粹使用之对象，在训练之名称下建立一种警戒及自己检讨之体系——在此种体系之前，无一伪辩的幻相能成立，且不问其因要求例外之特殊待遇所提呈之理由为何，立即显露其身身之虚伪者也。

但极须注意者，在此先验的批判之第二主要部分，纯粹理性之训练，并非指向由于纯粹理性所得知识之内容，乃在其方法耳。盖前者已在先验原理论中论究之矣。顾"使用理性"之形相不问其所应用者为何种对象，实极相似，唯同时其先验的使用，与一切其他用法，则又如是根本不同，故若无特别为此种目的所筹划之意在训诫之消极的训练教示，则吾人不能期望避免由所用方法（此种方法在其他领域中实合于理性之用，唯在此先验的领域中则不然）不当，而必然发生之误谬。

第一节 关于纯粹理性独断的使用之训练

数学呈显"纯粹理性无经验之助独自扩大成功"之最光荣例证。例证乃有传染性者，尤其一种能力在一领域中已有成功，自必以为能在其他领域中，期望亦获同一之幸运。是以纯粹理性期望在先验的使用中扩大其领域，亦如在其数学的使用时，能同一成功，尤在其择用"在数学中显有功效之同一方法"时为然。故认知"到达必然的正确性所名为数学的之方法"，与"吾人由以努力欲在哲学中获得同一正确性及在哲学中应名为独断的之方法"是否同一，在吾人实极为重要者也。

哲学的知识乃由理性自概念所得之知识；数学的知识乃由理性自构成概念所得之知识。所谓构成概念，乃指先天的展示"与概念相应之直观"而言。故构成一概念，吾人需要"非经验的直观"。此种直观以其为一直观故，必须为一"个别的对象"，但以其乃构成一概念（一普遍的表象），故在其表象中又必须表显适于"属此同一概念之一切可能的直观"之普遍的效力。例如我之构成一三角形，或唯由想象在纯粹直观中表现"与此种概念相应之对象"，或依据纯粹直观以经验的直观又表现之于纸上——在两种事例中，皆完全为先天的，未尝在任何经验中求取范例。吾人所描画之个别图形乃经验的，但亦用以表现概念而不损及概念之普遍性。盖在此种经验的直观中，吾人仅考虑"吾人所由以构成概念之活动"，而抽去许多规定（如边及角之大小等），此类规定，以其不能改变三角之概念，故极不相干者也。

是以哲学的知识，唯在普遍中考虑特殊，而数学的知识则在特殊中甚或在个别事例中——虽常先天的及由于理性——考虑普遍。因之，正如此种个别的对象为"用以构成此对象之某种普遍的条件"所规定，其概念（与此概念相应之个别对象，仅为此概念之图型）之对象，亦必思维为普遍的所规定者。

故两种"理性知识"间之本质的相异，实在此方式上之不同，而不在其质料或对象之不同。凡谓哲学仅以质为对象，数学仅以量为对象，以区别哲学与数学者，实误以结果为原因耳。数学知识之方式，乃其"专限于量"之原因。盖仅有量之概念容许构成，即容许先天的在直观中展示之；至"质"则不能在任何"非经验的直观"中表现之。因之，理性仅能由概念获得"质"之知识。除由经验以外，无一人能获得与实在之概念相应之直观；吾人绝不能先天的自吾人自身所有之源泉，及在"实在之经验的意识"之先，具有此种直观。圆锥物之形状，吾人固能无须任何经验之助、仅依据其概念自行在直观中构成之，但此圆锥物之色彩，则必先在某种经验中授与吾人。我除经验所提供之例证以外，不能在直观中表现普泛所谓原因之概念；关于其他概念，亦复如是。哲学与数学相同，实曾论究量之问题，如总体、无限等等。数学亦论究质之问题，如以线、面之不同视为不同性质之空间，及以延扩之连续性视为空间性质之一等等。但即哲学与数学，在此等事例中，有一共同对象，而理性所由以处理此种对象之形相，则在哲学中者与在数学中者全然相异。哲学限于普遍的概念；数学仅由概念则一无所成，故立即趋赴直观，数学在直观中具体的考虑其概念（虽

非在经验的直观中而仅在先天的所呈现之直观中，即在其所构成之直观中考虑之），在此种直观中，凡自“用以构成此对象之普遍的条件”而来者，对于其所构成之“概念之对象”必普遍的有效。

设令以一三角形概念授与哲学家，而任彼以其自身之方法寻究三角形所有各角之和与直角之关系。则彼所得者，仅有“为三直线所包围而具有三种角之图形”之概念而已。不问彼默思此概念如何之久，绝不能产生任何新事物。彼能分析直线、角及三之数字等等之概念，而使之明晰，但绝不能到达“不包含于此等概念中之任何性质”。今试令几何学家处理此等问题。彼立即开始构成一三角形。因彼知两直角之和正等于自直线上之一点所能构成之一切邻角之和，故彼延长三角形之一边而得两邻角，此等邻角之和等于两直角。于是彼引一对边平行线以分割外角，而见彼已得与内角相等之外邻角——以及等等。以此种方法，经由直观所导引之推理连锁，彼乃到达关于此问题之圆满证明及普遍有效之解决。

但数学不仅构成几何学中所有之量（quanta）；且亦构成代数学中所有之量（quantitas）。在代数中，数学完全抽去“以此种量之概念所思维之对象性质”。斯时数学采用某种符号以代一切此种量（数）如加、减、开方等等之构成。数学一度在量之普遍的概念中区别量所有之种种不同关系以后，即依据某种普遍的规律，在直观中展示量所由以产生及变化之一切演算方法。例如一数量为其他数量所除时，两种数量之符号，依除法之记号而联结之，在其他之数学进程中，亦复如是；故在代数中由符号的构成，正如在几何中由直证的构成（对象自身之几何的构成），吾人乃能到达“论证的知识由纯然概念所绝不能到达”之结果。

哲学家与数学家二者皆实行理性之技术，其一由概念以行之：其一则由彼依据概念先天的所展示之直观行之，顾二者所有之成功乃有如是之根本的差异，其理由何在？就吾人以上阐明先验原理论时之所述各点观之，即能了然其原因所在。吾人在此处并不论究仅由分析概念所能产生之分析命题（论究此种命题，哲学家优于数学家），唯论究综合命题，且实论究所能先天认知之综合命题。盖我绝不可专注意于“我在所有之三角形概念中实际所思维之事物”（此仅纯然定义而已）；必须越出概念之外而到达“不包含于此概念中但又属于此概念”之性质。顾此事除我依据经验的直观或纯粹的直观之条件以规定我之

对象以外，实不可能。依据经验的直观之条件以规定我之对象之方法，仅与吾人以经验的命题（依据各角之测量），此种经验的命题并无普遍性，更无必然性；因而绝不合于吾人之目的。其第二种方法，乃数学之方法，且在此种事例中则为几何学的构成之方法，我由此种方法联结——属于普泛所谓三角形之图型因而属于其概念之——杂多在一纯粹直观中（正如我在经验的直观中之所为者）。普遍的综合命题，必须由此种方法构成之。

故欲使三角形哲学化，即论证的思维此三角形，在我殆为极无益之事。除"以之开始之纯然定义"以外，我不能更前进一步。世自有仅由概念所构成之先验的综合，此种综合唯哲学家始能处理之；但此种综合仅与普泛所谓之事物相关，乃规定"事物之知觉所以能属于可能的经验"之条件者。但在数学的问题中，并无此种问题，亦绝无关于"存在"之问题，仅有关于对象自身所有性质之问题，盖即谓仅在此等性质与对象之概念相联结之范围内成为问题耳。

在以上之例证中，吾人之所努力者，仅在使"理性依据概念之论证的使用"与"理性由于构成概念之直观的使用"之间所存之极大差异，辨别明晰。顾此点自必引达以下之问题，即使理性之二重使用成为必然者，其原因为何，且吾人如何认知其所用者为第一种方法，抑第二种方法。

吾人所有之一切知识最后皆与可能的直观有关，盖知识唯由直观始有对象授与。顾先天的概念（即非经验的概念）或其自身中已包括一纯粹直观（设为如是，则其概念能为吾人所构成）、或仅包括"非先天的所授与之可能的直观"之综合。在此后一事例中，吾人固能用此种概念以构成先天的综合判断，但仅依据概念之论证的，绝非由于构成概念之直观的也。

先天的所授与之唯一直观，乃纯然现象方式之直观，即空间时间。所视为量之空间时间概念，能先天的在直观中展示之，即或自量之性质（形）方面构成之，或仅就其量中所有"数"构成之（同质的杂多之纯然综合）。但事物所由以在时间空间中授与吾人之"现象质料"，则仅能在知觉中表现，因而为后天的。先天的表现"此种现象之经验的内容"之唯一概念，乃普泛所谓事物之概念，此种普泛所谓事物之先天的综合知识，仅能以——知觉所能后天的授与吾人之事物之

——综合之规律授与吾人而已。绝不能产生关于实在的对象之先天的直观，盖以此种直观必须为经验的也。

关于普泛所谓事物（其直观不容先天的授与者）之综合命题，乃先验的。先验的命题，绝不能由构成概念以授与吾人，仅依据先天的概念以授与吾人。此等命题所包含者，仅为吾人依据之在经验上探求"所不能先天的以直观表现之事物（即知觉）所有某种综合的统一"之规律。但此等综合的原理，不能在一特殊事例中，先天的展示其所有概念任何之一；仅借经验（此经验自身仅依据此等综合的原理而始可能者）后天的展示之。

吾人若就一概念，综合的判断之，则吾人必须越出此概念以外，而诉之于此概念所由以授与之直观。盖若吾人限于所包含于此概念中者而判断之，则此判断纯为分析的，就实际所包含于此概念中者，仅用为说明思维而已。但我能自概念转至与其相应之纯粹的或经验的直观，以便具体的在此种直观中考虑概念，因而先天的或后天的认知"此概念之对象"之性质为何。先天的方法由构成概念以合理的数学的知识授与吾人，后天的方法则仅以经验的（机械的）知识授与吾人，此种知识乃不能产生必然的自明的命题者。是以我即能分析我所有关于黄金之经验的概念，而所得者仅为列举我实际以此名词所思维之一切事物而已，此虽改进我之知识所有之逻辑的性格，但绝无所增益于其上者也。但我若探取"世所熟知以黄金所名之物体"，则由此物体获得种种知觉；此等知觉产生综合的、但属于经验的之种种命题。当其概念为数学的，例如在三角形之概念中之时，则我能构成此概念，即先天的在直观中以此概念授与吾人，且以此种方法而得综合的而又合理的之知识。但若所授与我者为实在性、实体、力等等之先验的概念，则其所指示者既非经验的直观，又非纯粹直观，仅为经验的直观之综合，此等直观以其为经验的之故，不能先天的授与吾人。又因此种综合不能越出概念先天的进至其所相应之直观，故其概念不能产生任何有所规定的综合命题，仅产生"可能之经验的直观之综合"[2]所有之原理。故先验的命题，乃由理性依据纯然概念所得之综合的知识；且为论证的知识，盖此种知识虽为唯一所以使经验的知识之综合的统一可能者，但又不能先天的授与吾人直观者也。

于是有理性之二重使用；此二种使用形相在其知识之有普遍性及先天的起源之点，彼此固相类似，但其结果则大异。其相异之理由，

则以在现象领域中（在此范围内一切对象皆为授与吾人者）有二种要素，即直观之方式（空间时间），此为完全能先天的认知之规定之者，及质料（物质的要素）或内容，此指在空间时间中所见及之某某事物，因而含有与感觉相应之一种现实存在。关于此种"除经验的形相以外，绝不能以任何确定的形相授与"之质料的要素，吾人所能先天的具有之者，除"可能的感觉之综合"云云之一类不确定概念（就其在可能的经验中属于统觉之统一限度内而言）以外，实无其他任何事物。至关于方式的要素，则吾人能先天的在直观中规定吾人所有之概念，盖因吾人在空间时间中由同质之综合自行创造对象自身——此等对象乃仅被视为量者。前一方法名为依据概念之理性使用；用此方法时，吾人之所能为者不过按现象之现实内容归摄之于概念之下耳。至其概念，则除经验的即后天的（虽常依据此等概念，以之为经验的综合之规律）规定之以外，不能以此种方法使其内容确定之。另一方法，名为"由于构成概念之理性使用"；且因概念在此处与一先天的直观相关，故此等概念即以此故为先天的、而能无须经验的资料之助，以十分确定之形相在纯粹直观中授与吾人。关于存在空间或时间中之一切事物，凡就以下之问题所考虑者；（一）此种事物是否为量且其程度如何；（二）是否吾人以之为积极的存在者，抑以之为缺乏此种积极的存在；（三）在何种程度内，此种占有空间或时间之某某事物，为原始的基体，或仅实体所有之规定；（四）是否此种存在与其他存在有为因或为果之关系；（五）最后关于其存在是否孤立，抑或与其他存在有相互关系而彼此依存——此等问题亦以其为此种存在之可能性、现实性、必然性，或与此等等相反者之问题，一切皆属于理性自概念所得之知识，此种知识名为哲学的。但（一）空间中之先天的直观所有之规定（形状），（二）时间之区分（延续），（三）乃至"时间空间内同一事物之综合"中所有普遍的要素之知识，及由此所产生之一直观量（数）——凡此种种皆由于构成概念之理性工作名为数学的。

理性在数学的使用中所到达之极大成效，自必发生此种期望，以为理性或至少理性之方法，在其他领域中，亦将与在量之领域中相同，有同一之成效。盖此种方法具有能使其一切概念在先天的所能提供之直观中实现之便益，由此即成为所谓"控制自然"矣；反之，纯粹哲学当其由先天的论证概念，以求洞察自然世界时，实陷于渺茫之中，盖以不能先天的直观此等概念之实在，因而证实之也。且在精通数学之士，一旦从事彼等之计划，对于此种进程，从未缺乏自信，即

在庸众，对于数学家之熟练，亦抱有极大期望。盖因数学家关于其数学，从未企图使之哲学化（此诚一难事！），故理性之二种使用间所有之特殊异点，彼等绝不思及之。自常识假借而来之"通行之经验的规律"，数学家以之为公理。数学家之所从事者，虽正为空间时间之概念（以之为唯一之本源的量），但关于空间时间概念由来之问题，则绝不关心。复次，数学家以研究纯粹悟性概念之起源以及规定其效力所及范围之事，为多余之举；盖彼等仅留意于使用此等概念而已。凡此种种，数学家若不逾越其固有之限界（即自然世界之限界），则彼等完全正当。但若彼等于不知不识间越出感性领域而进入纯粹的乃至先验的概念之不安定根据，则此一地域（instabilis tellus， innabilis unda 不安定地域，浊流）既不容其立足，亦不容其游泳，彼等仓促就道，所经之路程、痕迹，至此立即消失。反之，在数学中，凡彼等所经之路程，皆成为荡荡大道，即后世子孙依然能以确信，高视阔步于其间也。

吾人以精密正确规定纯粹理性在先验的使用中之限界，为吾人之义务。但探求此种先验的知识，实有此一种特点，即虽有极明显极迫切之警戒，吾人仍容其自身为虚妄之期望所惑，因而不能立即全部放弃"越出经验疆域以达智性世界之惑入领域"之一切企图。故必须切断此等迷妄的期望之最后一线，即指示在此类知识中以数学的方法探求，绝不能有丝毫益处（除更明显展示此种方法之限界而外）；以及指示数学与哲学，在自然科学中虽实携手共进，但仍为完全不同之学问，一方所有之进行程序，他方绝不能模拟之也。

数学之精密性基于定义、公理及证明。顾此等定义、公理、证明，就数学家所解说之意义，无一能为哲学家所成就或模拟之者，我今说明此一事即已满足。几何家在哲学中以其方法仅能制造无数空中楼阁，正与哲学的方法在数学中使用，仅能产生空谈相同。哲学之所由以成，正在认知其限界；即如数学家，其才能本为一特殊性格，专限于其固有领域，出此以外，则不能轻视哲学之警告，或旁若无人，一若彼优胜于哲学家者然。

一、定义。下一定义，就此一语本身所指而言，其实际意义，仅在事物概念之限界内，呈现事物之完全的本源的概念而已 [3] 。如以此为吾人之标准，则经验的概念绝不能加以定义，仅能使之明晓。盖因吾人在其中所发现者，仅为某种感性对象之微少特征，故吾人绝不

能保证不以其语在指示同一对象时有时表现较多特征，有时较少特征。是以在黄金之概念中，一人之所思维者，或在其重量、颜色、坚韧性之外，加以不朽之性质，但其他之人则或不知有此种性质。吾人之用某种特征，仅限其能适合于辨别之目的；新有观察，则除去某种性质及增加其他性质；故概念之限界，绝不能确定。且对于经验的概念，例如“水”一类之概念，加以定义，果有何种效用？当吾人言及水与其性质时，并不就其语所思维者，即已终止，且进而实验之。名词其具有吾人所加于其上之若干特征者，与其视为事物之概念，毋宁仅视为一种记号，较为适当；其所谓定义，仅规定字义而已。第二，先天的授与之概念，如实体、原因、权利、平等，等等，严格言之，无一能加以定义者。盖凡所与概念之明晰表象（就其授与而言，或仍混杂），除我知其与对象适合以外，我绝不能保证其已完全成就。顾对象之概念，则因其为所授与者，可包括无数晦昧之表象（此等表象在吾人应用其概念时，虽常使用之，但在分析时，吾人多忽略之），故关于我之概念之分析，其完全程度，常在可疑中，适切例证之多，亦仅足以使其完全程度成为大概正确，绝不能使之成为必然正确。我宁择用阐释之名以代定义之名，盖以阐释之名较为妥善，批判者关于其分析之完备与否，虽尚有所疑，但以此名至某种有效程度而接受之。无论经验的概念或先天的所授与之概念，既皆不容有定义，则所能加以定义之唯一种类之概念，仅有任意制造之概念。我所制造之概念，我常能加以定义；盖因此种概念非由悟性性质或经验所授与，乃我有意自行制造之者，故我必知我用此概念时所欲思维之事物。但我不能谓由此我已对于一真实对象，加以定义。盖若此概念依存经验的条件，例如舟中时钟之概念等类，则此种我所任意制造之概念，关于其对象之存在及可能性，并未有所保证。甚至我自此种概念并不知有否对象，至我之说明与其谓为对象之定义，毋宁谓为表明我之计划。故除包含“容许先天的构成之任意的综合”之一类概念以外，并无任何容许定义之概念留存。因之，数学乃唯一具有定义之学问。盖数学所思维之对象，先天的在直观中展示之，且此种对象所包含者确不能较之概念或多或少，盖因其对象之概念乃由定义而授与者——此乃本源的授与吾人，即无须自任何其他源流引申其定义。对于阐释（exposition）、说明（explication）、表明（declaration）、定义（definition）等等之原拉丁名词，德语仅有（Erklärung）一语，故在吾人要求完全摈除以定义之尊称加之哲学的说明时，实无须过于谨严。吾人之所注意者，仅限于以下一点，即哲学的定义绝不能过于所与概念之阐释，而数学的定义则为构成“本源的由心自身所形成”之概

念，前者虽仅能由分析得之（其完全程度绝不能必然的确实），而后者则综合的所产生者也。故数学的定义，乃构成概念，而哲学的定义，则仅说明其概念而已。由此所得之结论如下：

（甲）在哲学中除纯为试验以外，吾人绝不可模仿数学以定义开始。盖因定义乃所与概念之分析，以概念之先行存在为前提（此等概念虽在混杂之状态中），而不完全之说明，必先于完全之说明。因之，吾人在到达完全的说明即定义之前，能由不完全的分析所得之少数特征，以推论无数事象。总之，在哲学中精密及明晰之定义，应在吾人研讨之终结时到达之，非以之开始者也[4]。反之，在数学中，吾人并无先于定义之任何概念，概念自身由定义始授与吾人。职是之故，数学必常以（且常能）定义开始。

（乙）数学的定义绝不能有误谬。盖因其概念由定义始授与吾人，其所包含者，除定义所欲由概念以指示之者以外，绝不含有其他任何事物。关于数学之内容，虽绝无不正确之事物能输入其中，但其所衣被之方式（即关于其精密），有时亦有缺陷（此种事例虽极少见）。例如圆之通常说明，"圆为曲线上所有之点与同一点（中心）等距离之曲线"，即具有缺点，盖"曲"之规定，实无须加入者也。盖若如是，则必须有自定义所演绎且易于证明之特殊定理，即"线中所有一切点如与同一点等距离，则其线为曲线"（无一部分为直者）云云之特殊定理。反之，分析的定义则陷于误谬之道甚多，或由于"以实际不属于其概念之特征加入之"，或由于缺乏"成为定义主要特征之周密"。后一缺点，由于吾人关于分析之完全程度绝不能十分保证所致。因此种种，定义之数学的方法，不容在哲学中模拟之也。

二、公理。此等公理，在其直接正确之限度内，皆为先天的综合原理。顾一概念不能综合的而又直接的与其他概念相联结，盖因需要越出此二概念之外之第三者，作为吾人知识之媒介。是以哲学因其仅为理性由概念所知者，故其中所有之原理，无一足当公理之名。反之，数学能有公理，盖因其以构成概念之方法，能在对象之直观中先天的直接的联结对象之宾词，例如"三点常在一平面中"之命题是。但仅自概念而来之综合原理，则绝不能直接的正确，例如"凡发生之事象皆有一原因"之命题是。在此处我必须寻求一第三者，即经验中所有时间规定之条件；我不能直接仅自概念获得此种原理之知识。故论证的原理与直观的原理（即公理）全然不同；常须演绎。反之，公理则无

须此种演绎，即以此故为自明的——哲学的原理不问其正确性如何之大，绝不能提出此种要求。因之，纯粹的先验的理性之综合命题，皆绝不能如"二二得四"命题之为自明的（但往往有人傲然主张此等命题有如是性质）。在分析论中，我曾以某种直观之公理加入纯粹悟性之原理表中；但其中所用之原理，其自身并非公理，仅用以标示"普泛所谓公理所以可能"之原理，至其自身则不过自概念而来之原理耳。盖数学之可能性，其自身必在先验的哲学中证明之。故哲学并无公理，且绝不能以任何此种绝对的态度制定其先天的原理，而必须甘愿承受由彻底的演绎以证明其关于先天的原理之权威。

三、明示的证明。一必然的证明，在其为直观的之限度内，能名之为明示的证明。经验教吾人以事物之所有相，并不教吾人以"事物除此所有相以外不能别有其他"。因之证明之经验的根据，无一能成为必然的证明。乃至自论证的知识中所用之先天的概念，亦绝不能发生直观的正确，即直证的自明证据，固不问其判断在其他关系中如何必然的正确也。故仅数学具有"明示的证明"，盖因数学之知识，非自概念得来，乃自构成概念得来，即自"能依据概念先天的授与之直观"得来。乃至具有方程式之代数方式（正确之答案以及其证明，乃自此等方程式由归约所演绎之者），其性质固非几何学的，但仍为构成的（以此种学问特有方法之符号构成其概念）。系属此等符号之概念，尤其关于量之关系者，由符号在直观中呈现之；此种方法在其具有辅导的利益以外，由于使其符号一一呈现于吾人目前而得防免推论之误。顾哲学的知识必不能有此种利益，盖以其常抽象的（由概念）考虑普遍的事物，而数学则能具体的（在个别之直观中）同时又由纯粹先天的表象考虑普遍的事物，因此一切误谬立能自明。故我与其称哲学的知识为明示的证明（此种证明顾名思义乃由对象之直观以进行且在其中进行者），毋宁谓为论述的（论证的）证明，盖因此等证明乃仅借语言文字之力（思维中之对象）以行之者也。

由以上所述之种种，所得结论则为：傲然采取独断的步骤，以数学之名称标识自饰者，实不适于哲学之本质，尤其在纯粹理性之领域内，更不适当，盖哲学虽有种种根据，期望与数学有姊妹的联结，但实不属数学一类之等级。此种矫妄之主张，实为绝不能成就之无聊主张，且实使哲学违反其真实之目的，所谓哲学之真实目的者，即在暴露"忘却限界之理性幻想"，及充分使吾人之概念明晰，以使理性之矫妄的思辨探求，复归于谦恭而彻底之自知之明耳。故理性在其先验的

努力中，不可以热烈期望急速前进，一若所经历之途径，乃直接趋向目标者，所承受之前提，一若能安然依赖，无须时常还顾，无须考虑吾人是否能在推论进程中发现缺点，此等缺点乃在原理中所忽略，且使此等原理必须更为圆满规定或全然变更之者。

我以必然的命题不问其为可明示证明的或直接的正确，分为定说（Dogmata）及定理（Mathemata）两种。直接自概念而来之综合命题为定说；直接由构成概念所得之综合命题为定理。分析的判断，其关于对象，实际所教示吾人者，仅为吾人所有概念之已包含者；此等判断，并不推广吾人知识于对象概念以外，仅在使概念明晰而已。故此等判断不能名之为定说（此一名词或应译为学说Lehrsprüche）。关于此二种先天的综合命题，就通常之用语惯习而言，仅有属于哲学的知识之命题，可名为定说；算术或几何之命题，难以此名名之。故言语之习惯用法，证实吾人关于此名词之解释，即仅有自概念而来之判断，始能名之为定说，而基于构成概念之命题，则不能以此名名之也。

顾在纯粹理性之全部领域中，即在其纯然思辨的使用中，并不见有一直接自概念而来之综合判断。盖就吾人之所论述者言之，理念不能构成"任何客观的有效之综合判断"之基础。纯粹理性固曾由悟性概念建立巩固原理，但非直接唯由概念建立之，常间接由此等概念与全然偶然的某某事物，即可能的经验之关系而建立之。当以此种经验（即为可能的经验对象之某某事物）为前提时，此等原理实为必然的正确；但直接就此等原理之自身而言，则绝不能先天的知之。例如"凡发生之一切事象皆有其原因"之命题，无一人能仅自其所包含之概念洞察此命题。故此一命题，虽自其他观点，即自其可能的使用之唯一领域（即经验），能以完全必然的正确证明之，但此命题非定说。顾此种命题虽须证明，但应名之为原理，不应名之为定理，盖因其具有此种特殊性格，即此种命题，乃使——为其自身所有证明之根据之——经验可能，且在经验中必常以之为前提者。

今若在纯粹理性之思辨使用中，并无定说用为其特殊主题，则一切独断的方法，不问其假自数学或特行自创，皆为不适当者。盖此等独断的方法，仅用以掩藏缺点、误谬、及陷哲学于歧途而已，盖哲学之真实目的，在使理性之一切步骤极明显呈显于吾人之前。顾其方法则常能成为体系的。此乃因吾人之理性自身主观的即为一体系，即在

其"由于纯然概念之纯粹使用"中，亦不过"吾人之研讨所能依据统一原理由以进行"之一种体系而已，至其材料则仅由经验提供之。吾人在此处不能论究先验的哲学所特有之方法；今之所论究者，仅在批判的评衡"自吾人能力所能期待之事物"而已——吾人是否能建筑；如能建筑，则以吾人所能支配之材料（先天的纯粹概念），可期望此建筑物达如何高度。

第二节 关于纯粹理性争辩的使用之训练

理性在其一切事业中，必须从属批判；理性如以任何禁令限制批判之自由，则必害及其身，而以一有害之疑虑加之其自身。实无较之"能自此种检讨幸免"，更为重要（由于其效用）、更为神圣之事，盖以此种检讨，铁面无私，并不知有个人之地位荣誉令其尊敬。理性之存在即依赖此种自由。盖理性并无专断的威权；其裁决，无论何时纯为自由公民之同意所成，至此等公民，则每人必容许其（毫无障碍或嗾使）自由发表其反对意见乃至其否决权。

顾理性虽绝不能拒绝从属批判，但并不常有畏惧批判之理由。理性在其独断的（非数学的）使用中，并不彻底自觉应严格遵守其自身所有之最高法则，即以谦抑态度，乃至完全放弃其一切僭窃之独断的威权，以立于高级裁判的理性之批判的检讨之前而不觉其强迫难堪是也。

但在理性非处理法官之判决事件，而为处理同等公民之要求事件，其反对此等要求，又仅在防卫自身时，则其情形完全不同。盖以此等要求在其自身所有之肯定中，意在成为独断的，正与在否定之者成为独断的相同，故自人的标准言（κατ᾽ ἄνθρωπον），理性能以一种防免一切侵犯之形态及以一种确保所有不惧外来要求之资格赋与之，以保障其自身，唯就真理标准言（κατ᾽ ἀλήθειαν），此种资格，固不能决定的证明之也。

我之所谓纯粹理性之争辩的使用，乃指辩护其命题以反抗"否定此等命题之独断的相反命题"而言。此处之争论，并不在其自身所有主张

能不虚伪，而仅在无一人能以必然的正确乃至以较大程度之近似主张其相反方面一点。吾人在此处并不依据宽容保持吾人之所有；盖吾人对于所有之资格，虽不十分具备，但无一人能证明此种资格之不合法，则固十分确实者也。

纯粹理性之必有矛盾等类事，且以一"为一切争执之最高法庭"之理性，而必与自身争执，此诚可悲之事。在前章吾人已论究此种矛盾；但已知其仅为依据误解之表面冲突。盖理性依据通常偏见，以现象为物自身，乃以两种方法之一，要求其综合之绝对完全（此事在两种方法之任何一方，同一为不可能者）——此一种要求，在现象方面乃绝不能容许者。故所提出之"以自身授与之现象系列有一绝对最初起源"及"此种系列乃绝对的，及就其自身而言，并无任何起源"两命题，其中并无真实之理性自相矛盾。盖此两命题互相一致，可以并存，诚以其为现象之故，就其存在而言（视为现象），则绝非其自身即绝非所视为自相矛盾之某某事物；至以此等现象为自身独立存在之一种假定，则自必引至自相矛盾之推论矣。

但尚有其他事例，吾人不能指摘任何此种误解之，故不能以以上之方法处理其中之理性矛盾——例如一方以有神论的态度主张有一最高存在者，一方则以无神论的态度主张并无最高存在者；又如在心理学中，一方以能思维之事物赋有绝对的常住的统一，因而与转变无常之物质的统一有别，而其反对方面则以心非"非物质的统一"，不能免于转变无常。盖因在此等事例中，悟性仅处理物自身而非现象，故此等问题之对象，不杂有任何与其性质相矛盾之异质的要素。故若纯粹理性在否定方面有所主张，其主张乃等于拥护其所否定的争辩之积极理由，则有真实之矛盾矣。诚以在批判"独断的肯定方面所提呈之证明根据"之限度内，固自由容许批判，但并不即以此故而放弃此等肯定主张，此等肯定主张至少理性之实际利益偏护之——此种利益在反对方面实不能陈诉之者也。

关于"有神"及"有来生"理性所有之两种基本命题，某某思虑深远之士（如苏遂Sulzer 等）见及过去所用论据之薄弱，以为他日吾人或能期望发现其坚强之佐证，在我则绝不抱有此种意见。反之，我实确信此事绝不能有。盖对于此种"与经验之对象及其内的可能性无关"之综合的主张，果从何处获得其根据。唯绝无一人能独断的以丝毫（极少程度）证明，主张其相反方面，则亦十分确实者也。此因彼仅能由

纯粹理性以证明此点，故彼必须从事于证明“所视为纯粹智性之最高存在者及在吾人内部之思维的主体之不可能”。但从何处获得此类知识，使彼有权能就存在于一切可能的经验以外之事物，综合的判断之。故吾人能完全保证永无一人能证明其相反方面，吾人亦无须论究其形式的论据。吾人当能容受此等命题——在理性之经验的使用中，密切与吾人所有理性之思辨的利益相固结不解，且为调和思辨的利益与实践的利益之唯一方策之一类命题。就反驳吾人之反对者（此处之所谓反对者不可仅视为批判者），吾人实准备告以“ 事在疑似尚不能裁决”（Nonliquet），此不能不使彼感受烦困者。同时吾人实不惧彼以此种论调反加之吾人自身，盖因吾人常保有理性之主观的格率，此为反对者之所必无者，在此种格率掩护之下，故吾人对于彼之无效攻讦，能冷静视之也。

由此观之，并无纯粹理性之真实矛盾。盖此种矛盾冲突之战场，应在纯粹神学及心理学之领域中；在此等领域中断无一战士能准备充足，其所持武器，实不足惧。讥笑与大言，为彼之全部武器，此等武器固能视为儿戏，一笑置之者也。此为慰藉理性及鼓励理性之一种见解，盖理性职在扫除一切误谬，若亦必与其自身相矛盾而无平和及静保所有之期望，则理性将何所依恃。

凡自然自身所组成之一切事物，皆适于某种目的之用。乃至毒物亦有其用途。盖此等毒物乃用以对消吾人体液内所产生之其他毒物，在一切完备之药局中，为一不可缺少之物。对于“纯粹思辨的理性之偏信及自负”所有之反对意见，乃自理性自身之本质所生，故必有其效用及目的，不当蔑视之。何以神意设置“与吾人最高利益有密切关联之许多事物”而远非吾人所能到达，仅容吾人以隐约及疑似之态度理会之——在此种情形下吾人之探索目光与其谓为满足，毋宁更受其激刺？关于此种不确定之事欲贸然有大胆辞说，吾人自当疑此种辞说是否有益，甚至疑其是否有害矣。但关于探讨及批判容许理性完全自由，因而不致妨阻理性注意其固有之利益，则常为最善之事，此固不容疑者。此等利益由制限理性之思辨以促进之，实不亚于由扩大思辨以促进之，但当外来影响掺杂其间，使理性逸出其本有之途径，以及由“其与理性本有目的不相容之事物”拘束理性时，则常受损害矣。

故当容许汝之反对者以理性之名发言，且应仅以理性之武器反驳之。此外，对于其结果与吾人实践的利益有关者，实毋庸过虑，盖在

纯然思辨的论争中，此等利益绝不受其影响。凡仅用以展示理性某种二律背驰之矛盾者，以其由理性之本质而来，吾人必须倾听之而审察之。就对象之两面考虑，理性自受其益，有此制限，理性之判断，自能更正。故此处之所论争者，实非理性之实践的利益，乃其表现之形相耳。盖吾人在此处虽不当用知识二字，但在最严正的理性之前，吾人仍有充分根据使用十分正当之坚强信仰一语也。

吾人如询问天性特适于公正判断之冷静的休谟，所以使彼以惨淡苦思之巧辩，颠覆"慰藉人类而于人类有益"之信念——即人之理性具有充分洞察力以到达"关于最高存在者之主张及确定的概念"之信念——者为何，则彼将答以：仅欲增进理性自知之明，且因愤慨有人加理性以危害之故，盖此等人虽夸大理性之力量，但实妨阻理性坦白自承其弱点，此等弱点由理性自行检讨，即行了然者也。在另一方面，吾人若询问专信奉理性之经验的使用对于一切超验的思辨毫无同情之披立斯脱莱（Priestley），所以使彼（彼自身乃一宗教之虔诚教师）推翻宗教二大柱石——自由及灵魂不灭（来生之期望在彼仅视为期待复活之奇迹耳）之动机何在，则彼之所能答者，仅有关于理性之利益一点，盖若吾人欲使某对象逸出物质的自然法则（此为吾人所能知及能精密规定之唯一法则）之外，则理性之利益必大受损害。对于"能知如何使其背理教说与宗教利益联结"而怀有善良意向之披立斯脱莱，加以苛责而与以苦痛，实属不当，盖彼实不能知其行为固已越出自然科学之领域以外者也。对于性情善良、道德品格毫无缺陷之休谟，当其在此领域内主张其巧为辞说之思辨为正当时，亦当予以同一之谅解。盖世人所有信念上之对象，正如休谟之所主张，完全在自然科学之限界以外，而在纯粹理念之领域中也。

然则应何以处之，尤其在吾人见及似将危害人类之最善利益时？当无较之吾人由此所不得不有之决断，更为自然更为合理矣。一任此等思想家自由采择其自身所有之路线。彼等如显展其才能，如发动更新而深奥之论究，一言以蔽之，彼等如显示其理性，则理性必常有所获。吾人如在不受羁勒之理性所有方策以外，依赖其他方策，吾人如对于反对者高呼叛逆，一若欲召集凡庸，共同赴救火灾（此等凡庸之人并不能理解此种精辟之议论）者然，则吾人将成为笑谈矣。盖在此等议论中所争之问题，并不与人类最善利害有益或有害之事相关，仅在理性以"抽去一切利益之思辨"究能进至何种程度，以及此种思辨是否能说明任何事物，或"必须放弃之，以与实践的利益相交换"等等

耳。故吾人且不必执剑赴战，宁愿在批判之安全地位，为一平和之旁观者。此种争斗，在战士方面固极艰辛，但在吾人固能欢迎之者，且其结果（确为完全不流血者）对于吾人理论上之识见，亦必有有益之贡献。盖欲求理性有所启发，而又先行命令理性必须偏袒何方，此实背理之至。且就理性之自身而言，已为理性所抑止而置之于限界之内，故吾人无须召集警卫，意在以市民权力加之于"吾人以其优胜为危险之一方"。在此种辩证的论战中，实无足以引起吾人忧虑之胜利可得。

理性实亟须此种辩证的论战；且极愿此种论战早日开始而在无拘束之公众赞同下行之者也。盖在此种情形下，批判即能早日成熟，一切争论自必立即终止，论战两方乃能认知所以使彼等争执之幻相及偏见。

在人类性质中实有不诚实之点，此与由自然而来之一切事物相同，最后必有所贡献于良善目的，所谓不诚实之点即"掩藏真实情绪而表示所视为善良及可信之假饰情绪"之一种倾向是也。此种掩藏吾人自身而表面粉饰为有所贡献于吾人利益之一类倾向，不仅使吾人开化，且在某种程度内，渐使吾人道德化，固毫无疑义者也。盖在吾人不能由礼让、诚实、谦抑之外表以透视其内部之时期内，吾人乃在围绕吾人之外表善良之真实例证中，发现一改进自身之学校。但此种"表现吾人自身优于吾人所有实际情形及表示吾人并未参有之情绪"之倾向，仅用为临时处置，引导吾人脱离野蛮粗鲁之状态，而容吾人采取至少知其为善良之外表的行动。但当真实之原理已行发展，且成为吾人所有思维方法之一部分时，则此种伪饰必日益为人所猛烈攻击；否则此种伪饰将腐蚀人心，且以虚饰外表之杂草妨阻盖良情绪之成长矣。

乃至在思辨的思想之表现中（此处公正坦白以主张吾人之思想本极少障碍，且以虚伪行之，亦未见有益），不幸乃亦见有不诚实及虚饰伪善等事。世无较之"以虚伪方式传达思想以掩藏吾人对于自身主张所感觉之疑点，或对于吾人自身所认为不充足之证明根据与以决定之外表形相"，对于知识，更为有害，在纯然个人的虚荣孕育此等秘密计划之时期内（此为与特殊利益无关，且为"不易容许其必然正确"之一类思辨的判断之普通情形），此等个人的虚荣乃为其他之个人虚荣<u>在其求取公众接受之进程中</u> 所对抗；于是终局所得之结果，乃亦与完全由正直诚实之进程所得之结果无异（此则得之更速）。常人之见解，

以为“醉心微妙论辩之人，其目的唯在动摇公众福利之基础时，与其静默退让至仅成为一实践的信念，而迫使吾人自承缺乏思辨的必然正确性，使假定之敌得占优胜，毋宁进而以伪辩的论据促进善良主张”，不仅贤明可许，且实堪嘉尚。顾我则不能不以为世无较之奸诈、虚伪、欺骗、与维护善良主张之目的，更为根本不相容者。在纯粹思辨之事项中，吾人评衡理性所引之意见时，吾人应以完全真诚的态度出之，此乃所能要求之最小限度。吾人对于此一小事果能确实如所期望，则关于神、灵魂不灭、自由等之重要问题，早已解决，或立即到达一结论矣。故目的纯洁与主张善良之为反比例，乃常有之事，且正直诚实之人，在攻击一方，较之拥护一方，或更易于得之也。

故我假定为我之读者不愿见以不正之方法辩护正当之主张；且又假定读者因而一致同意以下之点，即依据吾人之批判方法，不顾通常所有之事，而唯注意于所应有之事，其实则不会有纯粹理性之论争也。盖关于一事物，两方皆不能在现实的经验乃至可能的经验中表出其实在性，则两人如何能进行其论争（此一种论争，两方唯熟思事物之纯然理念，欲自此纯然理念以抽绎理念以上之事物，即对象自身之实在性）？彼等既皆不能使其正面主张为人所真实理解及使之正确，唯攻击驳斥其反对者之主张而已，双方究有何种方策以终止其论争？以下之点，乃纯粹理性所有一切主张之运命：即因此等主张超越一切可能的经验之条件（出此条件以外真理之确证绝不可能），同时又须使用悟性法则（此等法则仅适于经验的使用，但无此等法则，则在综合的思维中不能前进一步），故两方皆不能避免各自暴露其弱点，因而各能利用他方之弱点。

纯粹理性之批判，可视为纯粹理性所有一切论争之真实法庭；盖此批判不卷入此等论争（即直接对于对象之论争）之中，而旨在依据其最初所制定之原理，规定及评衡普泛所谓理性之权利而已。

在缺乏此种批判时，理性殆在自然状态中，唯由战争始能建立及维护其主张及要求。反之，批判则按其自身所设定之根本原理，到达其所有之一切断定，无一人能疑及其权威，使吾人保有法律的秩序之平和，在此种秩序中，吾人之争执，唯由所认为法律的行动之方法以行之。在前一状态中，争执以互称胜利而终结，其后仅有调停者所安排之一时休战；在后一状态中，则争执乃以司法的判决而终结，此种判决以适中冲突之根本所在，故能保持永久之和平。独断的理性所有

终止无期之争执，最后迫使吾人求助于批判理性自身及基于此种批判之立法以消灭争端。一如霍布斯（Hobbes）所言，自然状态乃一不正及暴乱之状态，吾人除中止此种状态，服从法律之制裁以外，实无他途可择，至法律之限制吾人之自由，仅欲使其与他人之自由及全体之公益相一致耳。

此种自由，自有权将吾人自觉所不能处理之思想及疑点公开请求评论，而不因之被人斥为危险可厌之市民。此乃人类理性所有基本权利之一，人类理性除认"每人于其中皆有其发言权之普遍的人类理性"以外，不认有其他任何法官。且因所能改善吾人状态之一切改进，必自此种普遍的人类理性之源流得之，故此种权利乃神圣而不可侵犯者。吾人声斥反对或攻击"已为社会大部分及最良部分所赞同之观点"之大胆主张为危险，实不智之甚；盖若如是，则是以此等反对主张所不应具有之重要性归之矣。无论何时，我闻及才智之士有否定人类意志自由、来生期望、及神之存在之证明时，我必热望读其书，盖我期由彼之才能以增进我关于此等事项之识见。顾在我未展读其书之前，已完全确定彼所有之特殊主张无一有正当理由；此非因我自信关于此等重要命题具有决定的证明，实因"以纯粹理性之一切源流展示于我"之先验的批判，已完全使我确信理性在此领域中，固不能到达肯定的主张，且亦不能建立（甚或更有所不能）任何否定的断论。盖自由思想家果从何处获得其所自诩之知识，例如"并无最高存在者"云云之知识？此种命题在可能的经验之外，因而在一切人类之洞察限界以外。至独断的拥护善良主张者之辩解，则我绝不欲读之。盖我已预知彼之攻击其敌人之伪辩的论据，仅欲使其自身之伪辩的论据得人承认耳；且我又知人所熟知之虚伪的论据，实不及新奇及钩心斗角所创建之虚伪的论据，能以如是多材料提供新观察。反对宗教者，就彼自身所有之方法而言，实亦独断的，但彼实与我以应用及改善（在某一方面）我之批判原理之最适机缘，同时我又无须顾虑此等原理有丝毫为其所危及也。

然则青年（至少在其受大学教育时）是否对于此种论著，不可接近，非至其判断能力成熟以后，或宁在吾人所欲灌输彼等之学说在彼等心中已根深蒂固足以抵抗"令其趋向相反见解"之引诱（不问此种引诱来自何方）以前，不可不极力戒勉其不可早知此种危险之命题乎？

吾人如在纯粹理性之事项中固执独断的进程，而以严格抗争的形态处置吾人之论敌，即由吾人自身加入论战，因而自行准备所以维护相反主张之证明，则此程进程在当时确最适切，但就久远而言，则世无较之“在一时置青年理性于保护之下”之愚拙而无效果者也。此固一时能卫护青年抵抗诱惑。但当青年以好奇心或爱时尚而注意及此等著作时，则青年之信念是否能经历试验而不为动摇？无论何人在抵御论敌之攻击时，仅有独断的武器可用，而不能发展所隐藏于彼自身胸中与论敌胸中所有者相同之辩证性质，则彼实处于危险之地位。彼见新奇引人之伪辩的论据与“久已不能动人且反足令人疑其利用青年轻信之伪辩的论据”对抗。以致彼信为欲表示其已脱离幼稚训练而趋于长成，除排弃此等怀有善意之警劝以外，实无较善之方法；且以彼习于独断论之故，乃一口饮尽“以相反之独断论毁灭彼所有一切原理”之毒药。

在大学教法中，吾人应遵循“与现今为人所欢迎者正相反”之途径——常准备以纯粹理性批判中所有之彻底教训为依据之教法。盖欲使此种批判原理务能极早发生作用，且欲表示此种批判原理，即在辩证的幻相发展至最高度之际，亦有其充分力量，则在独断论者所视为可惧之攻击，应使其对于学生之理性发挥充分之力量（学生之理性虽仍微弱，然已由批判启发之）及容许学生获有由自身检讨之机缘，引用批判原理，逐一检讨攻击者所有主张之如何毫无根据，此实为绝对所必需者也。以解决此等论据，使之烟消云灭，在彼实毫无困难，故彼极早即自觉其所有防卫自身抵御此种有害的欺诈之能力，此等欺诈之于彼，最后必完全失其所有之诱惑力。毁灭论敌所有结构之一种痛击，自必同一毁灭彼自身亦或欲建立之任何思辨的结构。顾此点并不丝毫使彼有所不宁，盖因彼已无须此种托庇之所，且在实践方面仍保有极大期望，彼在实践方面，确能期望发现“所能建立彼之合理的有益的体系”之坚强根据。

故切实言之，在纯粹理之领域中，实无争执可言。两方皆凿空蹈虚，皆与自身所有之阴影斗，盖因彼等所争者已出自然界限之外，彼处则绝无事物能为彼等以独断的体会所争夺所把持者也。一任彼等争斗，顾彼等所击破之阴影又复立即团聚为一，恢复常态，此正如天堂之勇士，时以不流血之争斗为消遣娱乐之具。

但吾人亦不能承认有纯粹理性之怀疑的使用，类如所可名为理性一切争论中之中立原理。使理性自相冲突，与正反两方以武器，然后

以冷静讥讽之态度旁观其猛烈之斗争，此自独断论之观点言之，实非佳事，而显见其为幸灾乐祸之恶质。但吾人苟思及独断论者之顽固不化、大言不惭以及其坚拒以任何批判裁抑其主张，则除使另一方与之有同等资格之大言与此一方之大言相冲突以外，实无其他可采之途径，在此冲突中，所期望者，在由论敌之抵抗，至少能使理性爽然自失，对于自身之矫妄主张有所怀疑，而愿倾听批判也。但一任吾人只安于此等疑点，因怀疑理论而推崇信仰及自承无知二者，为不仅对于独断论者之自满对症发药，且又为终结理性自相矛盾之正当方法云云，则实为一无益之举，绝不足以克服理性之不安者也，就怀疑方法而言，最善亦不过为"觉醒理性之美满的独断迷梦，而引之进入更精密的检讨其自身地位"之方策而已。顾因规避令人烦困之理性纷争事务之怀疑方法，其外表颇似吾人到达哲学中永久和平之捷径，即不如是，至少在以"蔑视一切此种研究佯为表示其具有哲学的资望"之人视之，为其所欢迎之途径，故我以阐明此种思维方法之真相为一至要之事。

纯粹理性在其内部冲突时怀疑的满足之不可能

自觉无知之意识（除此种无知同时认为必然的以外），并不以此终止我之探究，宁以其无知正应成为探究之理由。一切无知或为关于事物之无知，或为关于知识之机能、限界之无知。无知若仅为偶然的，则在前一类无知中，必激动我关于事物（对象）之独断的探究，在后一类之无知中，则必激动我关于可能的知识限界之批判的探究。但"我之无知而为绝对的必然，因而放弃一切探究"之一事，不能自观察方面经验的证明之，仅由关于吾人知识之根本源流，批判的行其检讨以证明之。故除先天的根据以外，不能决定吾人理性之限界；顾在另一方面，以吾人之知识范围不能确定不能不有所不知者之理性界限，则由参照吾人虽尽知一切亦尚有应知者留存其后之事可后天的认知之。关于吾人所无知之前一种类之知识（按此指依据先天的根据以决定理性之限界），仅由批判理性自身而可能知之者，故为学问；后一种类（按此指后天的不能尽知）则仅为知觉，吾人不能谓自知觉可推论其所及之程度如何远也。我若就地球所显现于感官者，表现其为具有圆形地平线之平面，则我不能知其延展至如何程度。但经验所教示我者，凡我所往之处，常见有围绕我之空间，我能在此空间中更向前进行；于是，我知在任何所与时间中我所关于地球之实际知识之限界，但不知一切可能的地理学之限界。顾我若进至如是程度，知地球之为球形，其表面之为球面，则我即自其一小部分，例如自其一经纬

度之量，亦能依据先天的原理，确定的知其直径，由直径以知地球之总体面积；故我对于此地球，表面所包括之种种对象，虽属无知，但关于其圆周、大小及限界，则固有所知也。

吾人知识所有一切可能的对象之总和在吾人视之似为一具有明显地平线之平面——即在其周围一望之范围内，包括此平面之所有一切吾人所名为"不受条件制限之总体"之理念。欲经验的到达此种概念，实不可能，且依据一确信之原理欲先天的规定其概念之一切企图，亦已证明其无效。顾由纯粹理性所提出之一切问题，则仍为关于地平线以外、或在其境界线上果有何物之一类问题。

休谟乃关于人类理性之地理学者之一，此等地理学者以为将此等问题置之于人类理性之地平线以外，即已处理之矣——唯此一种地平线，彼尚不能规定之者。休谟尤特详论因果律，所见甚是，以为因果律之真理，乃至普泛所谓有效原因之概念所有之客观的效力，非根据洞察，即非根据先天的知识，故因果律所有之权威，不能归之于必然性，仅能归之于其在经验过程中所有之普遍效用，及自此种效用所得彼所名为习惯者之主观的必然性。由吾人理性无力以超经验之形相使用此种原理之故，休谟乃推断理性所有超越经验的事物之一切越权主张为空虚无效。

此一类进行程序——检讨理性所有之事实，若必须责难，则责难之——可名之为理性之检举。此种检举，自必致疑及"原理之一切超验的使用"。但此仅为第二步，绝不能以此完成研讨工作。在纯粹理性事项中之第一步，标识其在幼稚时期者，乃独断的。第二步则为怀疑的，及指示经验使吾人之判断力较为贤明，较为周密。但尚须有第三步，此为完全成熟之判断力所能采取之步骤，根据"已证明为普遍性之确信原理"，即非检讨理性所有之事实，乃就理性所有能力之全部范围及理性对于纯粹先天的知识之适合倾向，以检讨理性之自身。此非理性之检举，乃理性之批判，由此所证明者，非理性现有之疆界，乃其确定的必然的限界，非关于此或彼某部分之无知，乃关于其某一种类一切可能的问题之不可知，凡此等等，皆自原理证明之，非纯然推测所能到达者也。故怀疑论乃人类理性之休憩所，在此处，理性能反省其独断的漫游旅程，检查理性所在之地域，俾在将来能更正确选择其途径。但此非能永久安居之处。此种永久安居之处，仅能由完全正确

之知识得之，所谓完全正确之知识，乃对于对象自身及“吾人关于对象之一切知识所有之限界”二者之正确知识。

吾人之理性，非如一延展至不知所届，其限界仅能约略认知之平面；此实须以之与一球面相比较，其半径能自其表面上弧形之曲线规定之——盖即谓能自先天的综合命题之性质规定之——由此吾人又能举示其容积及限界。出此球面（经验之领域）之外，绝无能为理性对象之事物；不仅如是，即关于此种设想的对象之问题，亦仅与理性以之图满规定“归摄于悟性概念下及能在经验的范围内见及之关系”者之主观的原理有关。

吾人实际具有先天的综合知识，此由在经验之先预测经验之悟性原理所证明者。任何人若不能完全理解此等原理之可能性，其初彼自倾向于怀疑此等原理是否实际先天的存于吾人内部中；但彼不能即以此故，宣告此等原理在悟性力量以外，因而以理性在此等原理指导下所采取之一切步骤为空虚无效。彼之所能言者仅如是，即：吾人如能洞察此等知识之起源及其真实性质，自能确定吾人所有理性之范围及限界，但在未能有此种洞察以前，则任何关于理性限界之主张，皆任意言之者耳。以此之故，对于一切独断的哲学之彻底的怀疑（此种哲学乃未经批判理性自身而进行者），完全正当；但吾人不能因而完全否定理性有采取向前进展步骤之权利——吾人一度已为理性准备及由更彻底准备之根据使之确保其向前进展之途径。盖纯粹理性所呈显于吾人之一切概念乃至一切问题，其来源不在经验中而完全在理性自身中，故必容许解决，且关于其有效力或无效力亦必容许决定之者也。吾人并无权利忽视此等问题，一若其解决实以事物之性质为断者然，因而吾人不能借口于无能力，拒绝进一步之研讨；盖因此等理念皆理性自身所产生，自有对其效力或其惑人的辩证的性质说明之责任。

一切怀疑的争辩，应专向独断论者，盖独断论者对于彼所以为基础之客观的原理，不挟任何疑虑（即毫无批判），沾沾自得向其所采之途径进行；怀疑的争辩，应计划唯使此种独断论者失其面目，因而使彼有自知之明。顾就此种争辩之自身而言，关于决定何者能为吾人所知，何者吾人所不能知，实不能使吾人有丝毫用处者也。理性所有一切独断的企图之失败，皆属事实一类，使此等理性事实受怀疑论之检举，常为有益之事。但此种怀疑论之检举关于使理性期望在未来之

企图中较有所成就及在此基础上建立其主张之理性期待，绝不能有所决定；因之纯然检举，不能终结关于人类理性所有权利之争执。

休谟殆为一切怀疑论者中最优秀之士，关于“觉醒理性使之自行检讨之怀疑方法”所能及之影响，实无人能与之匹敌。故吾人在合于吾人目的之范围内，究明如是聪明可敬之人所用之推理过程及其错误，自必有以酬吾人之劳——此一种推理过程，在其出发时，确在真理之轨道上者。

休谟殆知在某种判断中，吾人越出吾人关于对象所有之概念（彼虽从未推阐此事）。我名此种判断为综合的。至说明我如何能由经验越出我所已有之概念，则绝非难事。经验自身乃知觉之综合，因此我由知觉所得之概念，因增加其他知觉而亦增加。但吾人假定吾人自身能先天的越出吾人之概念以扩大吾人之知识。此则吾人或由纯粹悟性企图为之，此乃关于至少能为经验之对象者，或由纯粹理性企图为之，此乃关于绝不能在经验中见及之事物，性质乃至此种事物之存在。顾吾人之怀疑的哲学家，则对于此应有区别之两种判断，并不区别，直前径行以概念之此种自行增殖，及所可谓为不由经验受胎，悟性及理性方面之自行生殖为不可能。故彼以此等能力所有一切假定的先天原理为空想，断言此等原理不过由经验及其法则所发生之“习俗所养成之一种习惯”，因而纯然经验的，即其自身乃偶然的一类规律，吾人乃以所假定之必然性及普遍性归之。为欲维护此种惊人的主张，彼乃引用普遍所承认之因果律。盖因无一悟性能力能使吾人自一事物之概念到达“普遍的必然的由此所授与之其他某某事物之存在”，故彼信为彼能断言在缺乏经验时，吾人绝无任何事物能增殖吾人之概念，及使吾人能有正当理由提出先天的如是扩大其自身之一种判断。日光融化白蜡，而又使土块坚硬，彼指出无一悟性能自吾人关于此等事物所已有之概念，以发现此等事实，更不能依据法则以推断此等事实。仅有经验能教吾人以此种法则。顾就吾人在先验逻辑中之所发现者，吾人虽不能直接越出所与概念之内容，但在与第三者事物，即与可能的经验相关时，吾人仍能知其与其他事物联结之法则，且以先天的形相知之。我固不能离去经验先天的以任何特殊的方法自结果以决定其原因，或自原因以决定其结果，但若以前坚硬之蜡今乃融化，则我能先天的知必有某某事物在其前（例如太阳之热）、融化之事乃依据固定法则继此某某事物而来者也。故休谟之误，乃在以吾人依据法则所决定者之偶然性，推论法则自身之偶然性。彼以“越出事物之概念，到达

可能的经验”（此为先天的发生，乃构成概念之客观的实在性者）与“现实的经验对象之综合”（此则常为经验的）相混。故彼以亲和性之原理（此根据于悟性而肯定必然的联结者）与联想之规律（此仅存于模拟的想象力中，且仅能展示偶然的联结而非客观的联结）相混。

就其他之点而言，休谟乃一世罕与匹之锐利思想家，至其所有怀疑论之误谬，主要由于彼与一切独断论者所共有之缺点而来，即彼对于所能归之于悟性之一切种类之先天的综合，并未有一系统的评衡。盖彼若有一系统的评衡，则彼将见及（仅指种种可能的例证之一而言）永久性之原理实即此种性格之原理，且与因果律相同，乃在经验以前“预测经验”之原理。于是彼对于悟性及纯粹理性所由以先天的扩大其自身之种种活动，自能制定其确定之限界矣。顾不如是，彼仅限制悟性而下明定其限界，且虽普遍不信任，而对于吾人所不可避免之无知，则又不能提供任何确定的知识。盖彼虽检举某种悟性原理，彼实未尝企图以批判之评量权衡，就悟性所有之一切力量检定悟性之自身；彼之否定“实际非悟性所能提供者”，固属正当，但彼又进而否定悟性所有先天的扩大其自身之一切力量，且即如是，彼又绝未就悟性之全体而检验之。故一切怀疑论所应有之运命，亦复降于休谟，即彼自身所有之怀疑的教说亦成为可疑之事，以其仅依据偶然之事实，而非根据于“能迫使独断论的主张必然放弃其一切权利”之原理。

加之，彼之攻击，主要虽在理性之辩证的越权主张，但彼在悟性之极有根据之主张与理性之辩证的越权主张之间，并未设有区别。因之，理性要求“放任其自身”之特有热诚，并未稍受影响，仅一时有所妨阻耳。理性并未觉其所欲放纵其自身之场处为人所封锁；因之即在某某特殊方向感受阻塞，理性亦不能完全停止此等冒险事业。反之，此种攻击仅引起敌对准备，而使人更益冥顽固执己见。但对于理性之一切力量有一周密完全之评量——以及“对于理性在最适当之狭小疆域内之所有权所由以获得确实性，且因而又知过大要求之为无益”之信念——即足终结一切争执，而使理性安于“有限的而无争执”之世业矣。

无批判之独断论者，以彼并未测定其悟性之范围，因而并未依据原理规定其可能的知识之限界，故此等怀疑论的攻击，在无批判的独断论者，不仅感有危险，且将毁灭之也。盖独断论者并未预知彼之能力能扩大至如何程度，且信为此等限界仅能由“尝试与失败”之单纯方法决定之。其结果，则当攻击来时，彼所不能辩正之主张，即令仅有

其一，或此种主张含有彼所不能以任何原理说明之幻相，其疑点即遍及于彼所有之一切辩论，不问此等辩论表面如何动听也。

故怀疑论乃一严格教师，督使独断论的推理者发展"悟性及理性之坚实批判"。当吾人已进步至如是程度，则毋庸更惧攻击，盖吾人已知以吾人实际所有与完全在吾人所有以外者，严为区别；且因吾人对于在吾人所有以外之领域，并无任何要求，故吾人不能陷入关于此一领域之争执。是以怀疑的程序就其自身而言，对于理性之种种问题，虽不能有满意之解答，但此种方法由于引起理性趋于思虑周密，及指示适于确保理性之"合法的所有"之根本方策，实为解答之准备途径。

第三节 纯粹理性关于假设之训练

以吾人之理性批判最后所教吾人者，为吾人不能以"理性之纯粹的思辨的使用"到达任何知识，顾是否对于假设有较大之领域？盖在吾人不能有主张之处，是否并最少限度创造理论、表示意见之自由亦无之？

想象力若非纯然幻想的，而为在理性严密监视下之创造的；则必常预有"十分确实而非想象的或仅意见"之某某事物，即对象自身之可能性。此种可能性一度建立以后，关于其现实性，自能容其以意见立论；但此种意见，如非无根据者，则必与现实所授与者相联结，在此种联结内，此意见即为正确，盖因其用为说明现实所授与者也。所以，假定唯在斯时，始能名为假设。

以吾人关于力学的联结之可能性，不能先天的构成丝毫概念，又因纯粹悟性之范畴，不足规划任何此种概念，仅在经验中遇及此种概念时，用以理会之而已，故吾人不能依据此等范畴，以经验中所不容有之任何新性质，创造的想象任何对象；因而吾人不能在任何正当的假设中使用此种对象；否则吾人乃以理性根据于空想，而非根据于事物之概念矣。故发明任何新本源的力量，例如无须感官之助，即能直观其对象之悟性；又如无须任何接触即能吸引之力；又如存在空间中而又非不可入者之新种类实体，皆为不可许者。又如设想"与经验中所

见完全相异”之实体间交通方式，以及非空间的之占居、非时间的之延续，亦皆为不应有者。总之，吾人之理性仅能以可能的经验之条件用为事物可能性之条件；绝不能进而构成完全脱离此等条件之事物概念。盖此种概念虽非自相矛盾，但无对象。

就以前所述，理性概念乃纯然理念，并无“在任何经验中所能见及”之对象。但此种概念并不即以此故而能指其所设想之对象为可能的。此种概念，吾人仅以之为想当然者，盖欲因此吾人能以“经验领域中悟性之系统的使用之规整的原理”建立于其上耳（作为辅导的拟议）。除此种关系而外，此种概念纯为思维上之空想存在物，其可能性不可证明，因而不容以假设之性格用之于说明现实的现象。思维“心”为单纯的，自极可容许，盖欲依据此种理念，以心所有能力之完全的必然的统一，用为吾人说明“心之内部现象”之原理；固不问此种统一绝不能具体的认知之者也。但假定“心”为单纯的实体（一超验的概念），则是提出一种不仅不可证明（如在许多物理的假设之事例中者然），且为十分盲目武断、姑妄言之之命题矣。盖单纯的事物绝不能在任何经验中见及之；且所谓实体，此处若指感性的直观之永久对象而言，则单纯的现象之可能性，乃完全不可理解者。理性并未提供任何充分根据以假定（即作为一种意见亦有所不可）纯然直悟的存在事物，或属于感性世界所有事物之纯然直悟的性质——吾人虽亦不能自称有任何洞察能使吾人有正当理由独断的否定之（以吾人并无关于此种事物可能或不可能之概念）。

在说明所与现象时，除此等已发现其依据现象之已知法则与“所与现象”联结者以外，并无其他之事物或说明根据，可以引证。“以理性之纯然理念用为说明自然的存在事实”之先验的假设，实际并非说明；若由此进行，则是以吾人绝不理解之某某事物说明“吾人就已知之经验的原理所未充分理解之某某事物”矣。且此种“假设”之原理，至多亦不过用以满足理性，而非用以促进悟性关于对象之使用。自然中之秩序及目的性，必须以自然根据及依据自然法则说明之；即最妄诞之假设，如仅为物理的，则较之“仅欲有一说明而假定”之超自然的假设（如诉之于神的创造者一类之假设），可容受多矣。此种超自然的假设，殆为理性怠情之原理（ignavaratio），盖欲以一纯然理念为休止点（与理性十分适合之理念），吾人势必略去一切原因，而此等原因之客观的实在性，至少关于其可能性，则固能在经验过程中认知之者。至此等原因系列所有说明根据之绝对的总体，关于自然的存在事

事自须提示，并未有任何困难；盖因此等存在事实仅为现象，吾人对之，绝无须要求综合条件系列中所有任何种类之完全性。

在理性之思辨的使用中，求之于先验的假设，及以为"吾人诉之于超自然的，即能补正物理的说明根据所有之缺陷"云云，乃绝不能容许者。对于此种进行程序之反对理由有二：一则以理性由此绝不能丝毫有所进展，且断绝其自身所有使用中之一切进路；一则以此种放纵理想之法，终局将夺去理性在其固有领域中（即在经验之领域中）耕耘所得之一切成果。盖凡在说明自然的存在事实发现有困难时，随处常有一"先验的说明根据"，以免除吾人前进探求之困难，于是吾人之研究，非由洞察而终结，乃由——最初即构成为必然包含"绝对原始者之概念"之——一种完全不可理解之原理之助而终结之也。

容许假设之第二要求，乃在其充分先天的说明实际所与之结果。顾吾人若因此种目的须求助于补充的假设，则将令人疑及此等假设纯为空想；盖每一假说需要解释辩正，明其不妄，正与基本的假设之所需者相同，故此等假设不能信任为可恃之证据。吾人若假定一绝对完全之原因，则在说明世界中所展示之目的性、秩序、广大等等，自不致张皇失措；但就明显之变异及害恶而言（至少就吾人概念之所判断者），则欲维护原有之假设，以应付此等变异及害恶所提示之相反事实，自须有其他新假设。若以"人类心灵之单纯的圆满自足"，用为说明心之现象，则为"与物质中所生变化相类之现象"而来之某种困难（成长及衰灭）所反驳，故吾人须求助于新假设，顾此种新假设诚或不无可信，但除求其维持者之一类意见（即基本的假设）与以证明以外，尚不能有可靠之证据。

此处所引"为理性所有主张之例证"——心之非物质的统一及最高存在者之存在等——如非提出之为假设而以之为先天的所证明之教义定说，则我除告以须注意其证明应有明示证明之必然的确实性以外，我今不欲论究之。盖所从事于说明者不过此等理念之实在性为大概如是，其谬正与欲证明一几何命题之纯为大概如是者相同。理性在其离一切经验而使用时，或能完全先天的知其命题以及知其为必然的，或则绝不能有所知。故理性之判断，绝非意见；理性或必须放弃一切判断，或必须以必然的正确性肯定之。至对于"属于事物者等类事项"所有意见及大概如是之判断，仅能在说明现实所授与之事物时提出之，或为"依据经验的法则，由实际所与事物之根底中所有事实而来"之结

果。故意见及大概如是之判断，仅与经验之对象系列相关。在此领域以外形成意见，则纯以思想为游戏耳。盖斯时吾人尚须以其他意见为前提——即由不确实之途径或亦能到达真理之意见是也。

但在论究纯粹理性之纯然思辨的问题时，假设虽不能为建立命题于其上之用，但为拥护命题起见，此等假设固仍完全可容许者；盖即谓假设不可以任何独断的形态用之，仅能以争辩的形态用之。所谓拥护命题，我非指对于其主张增加新根据而言，仅指论破"敌方用以摧毁此种主张之伪辩的论据"而言耳。顾纯粹理性所有一切综合命题，皆有此种特点，即在主张某某理念之实在性时，吾人固绝不能有"足以使吾人命题正确"之知识，但吾人之论敌亦不能主张其相反方面。此种人类理性所有冒险尝试之运命相等，在思辨的知识中并不偏袒一方，此理性之所以常为争斗无已之战场也。但理性关于其实践的使用，则有权设定"在纯然思辨领域中无充分证明绝不容假定"之基本的某某事物。盖所有此种假定，虽破坏"思辨完善无缺"之原理，顾实践的利益，则与此种原理绝不相关。在实践的范围内，理性有种种所有权，关于此等所有权无须提呈证明，且理性亦不能提供之者。因之，证明之责任，厥在论敌一方。但因后者关于所争论之对象在其所欲证明其不存在者，其一无所知，与前者欲主张其实在者相同，故"以某某事物为实践上必然的假定"之人，显然居有利之地位（melior est conditio possidentis 所有者居有利之地位）。盖以彼自卫其所有善良主张，能自由运用敌方所用以攻击此种主张之同一武器，即假设是也。此等假设，意不在增强关于此方主张之证明，仅在显示敌方关于所争论之事实，在彼所自以为关于思辨的洞察优胜于人者，实则更一无所知耳。

故在纯粹理性之领域中，仅容以假设为战争之武器，仅为防卫权利而用之，而非用以建立权利也。但吾人必须常在吾人自身中，探求敌方。盖思辨的理性，在其先验的使用中，其自身即为辩证的；吾人所恐惧之驳论，实在吾人自身中。吾人欲消灭此等反对论，俾能建立永久和平，吾人必须搜寻此等反对论一如吾人在权利诉讼事件中之所为者然，盖此等权利主张虽已陈旧，但绝不成为丧失时效者也。外表之平静，纯为虚有其表之平静。深藏人类理性本质中之扰乱根苗必须铲除之。顾除"吾人与之以自由，乃至与之以滋养，使其滋生长养，以显现于吾人之前，从而完全摧毁之"以外，尚有何术足以铲除之？顾吾人必须自身设想任何论敌所从未思及之反对论，且与论敌以吾人所有之武器而容其处于彼所能渴望之有利地位。在此种种中，吾人绝无所

惧，且有大望，即吾人因之能获得以后不再受人攻讦之一种所有是也。

故为准备完全起见，在其他种种准备事项中，吾人更需纯粹理性之假设。盖此等假设虽以未受任何经验法则之锻炼而为不良之武器，但其尚有效力，正与敌人之所用以攻击吾人之武器相等。故若假定（在某种非思辨的关系中）“心之本质非物质的，不受物质的变化之影响”，而遇及此种困难，即经验似证明“吾人心力之发扬及错乱，同为吾人所有肉体的器官之种种变状”，则吾人能以以下之基本假定减弱此种证明之力，即假定肉体仅为“在吾人现有状态中（在此生中）用为吾人所有全部感性能力以及一切思维之条件”之基本现象，以及假定其自肉体分离，可视为吾人知识能力之感性的使用终结，智性的使用开始。如是见解，肉体始不为思维之原因，而仅视为思维之制限的条件，因而肉体虽实促进感性的动物的生活，但即据此事实，应以肉体为“纯粹的精神的生活”之障。动物的感性的生活之依存肉体的组织，当不能因之证明吾人全部生活依存“吾人所有肉体的器官状态”之上。吾人应更进一步，探求所从未提及或从未充分发展之新反对论。

生育一事，在人与在非理性之生物相同，唯机缘是赖，且常视资生之道，统治者之气质心境，乃至罪恶等等情形而定。此种情形乃使假定人有永久生命十分困难，即假定“其生命在其出生之初，情形即如是无聊，如是完全依属吾人自身选择”之生物，乃能有延展至永久未来之生存之云，自必十分困难。至关于全体种族（在此地上者）之延续，则此种困难可以忽视，盖各个事例中所有之偶然情形，仍从属一普遍法则，唯就各个体而言，则由如是微细之原因以期待如是效力重大之结果，确见其极为可疑耳。顾吾人能提出一种先验的假设以答复此种驳论，即谓一切生命（按即普泛所谓生命），严格言之，仅为直悟的，不受时间变化之影响，既不以生而始，亦不以死而终；且此生仅为现象，即纯粹精神的生活之感性的表象，而全部感性世界，则纯为在吾人现有知识状态中所飘浮于吾人目前之图画，其自身殆如梦幻，并无客观的实在性；又若吾人能直观吾人自身及事物，一如其实有之相，则吾人即能在一精神世界中观察吾人自身，吾人与此种世界之唯一真实之交通，非由出生而始，自亦不由肉体死亡而终——生与死二者纯为现象。

顾关于此种种，吾人实一无知识。吾人仅以假设的形相，借此以抵御反驳；并非实际主张之。盖此尚不能列为理性之理念，仅为自卫起见所规划之概念耳。唯吾人在此处进行，完全与理性相合。吾人之论敌妄以缺乏经验的条件即等于证明吾人所有信念之全部不可能，因而假定彼已竭尽所有之可能性以推论者。今吾人之所能为者，唯在对于此种论敌，指示彼之不能为纯然经验之法则包括可能的事物之全部，正犹吾人之不能在经验以外到达任何足证吾人理性有正当理由所到达之结论。任何人以防卫之假设的方策，抵御其论敌所有粗率矫妄之否定，切勿以其意在采取此等意见为彼自身所有之意见；当彼已能处置其论敌之断独的矫妄主张以后，即置此等意见于不顾。盖对于"他人主张"所采之纯然否定的态度自可视为极中正和平，但若进而以"对于一种主张之驳论"，为其相反主张之证明，则其所云云矫妄幻诞，实不亚于其在积极的肯定的立场之所有者也。

故在理性之思辨的使用中所视为意见之假设，其自身并无效力，仅为敌方之超验的矫妄主张相关时，始有效用可言耳。盖以可能的经验之原理为普泛所谓事物所以可能之条件，其进行过程之为超验的，正与主张超验的概念（其对象除在一切可能经验限界以外，任何处所皆不能见及之）之客观的实在相同。凡纯粹理性之所断言的判断之者（与理性所知之一切事物相同），皆为必然的；不如是则为绝无所主张。因之，纯粹理性实际并不包含任何意见。以上所引之假设，则纯为想当然之判断，此等想当然之判断，虽不容有任何证明，但至少不能拒斥之。故此等假设仅为个人意见。唯吾人不能不以之为抵御"所可发生之疑虑"之武器；乃至欲保全吾人内部之安宁，亦必须有此等假设。吾人必须使此等假设保持此种性格谨慎，避免以其为有独立权威或绝对效力之假定，盖不如是，则此等假设将陷理性于空想及幻想中也。

第四节 纯粹理性关于其证明之训练

先验的综合命题之证明，与"产生先天的综合知识之其他一切证明"所有之区别，唯在以下之点，即在前一事例中，理性不能直接应用其概念于对象，必须首先证明此等概念之客观的效力及其所有先天的

综合之可能性。此种规律不仅为审慎严密起见所必需，且实为“此等证明”自身所以可能之根本所在。我若先天的越出一对象之概念，其所以能如是者，仅由此概念以外所提供之某某特殊引导为之助耳。在数学中引导我之综合者为先天的直观；因而一切吾人所有之结论，能直接自纯粹直观引来。在先验的知识中，就吾人仅与悟性概念相关而言，吾人之引导实为经验之可能性。此种证明，并不显示所与概念（例如所发生之事象之概念）直接引达其他概念（原因概念）；盖此种转移将为一不能辩释其为正当之突飞。证明由于指示“经验自身以至经验之对象无此种联结，则不可能”而进行者。因之，证明在同时又必须指示“综合的先天的到达所不包含于事物概念中之事物知识”之可能性。除适合此种要求以外，证明将如溃决两岸之河流，漫溢四野，随联想潜流之偶然所及，无所不往。此种“依据联想之主观的原因，及所视为洞察自然的亲和性”之信念外表，实不能抵消此种冒险之推论过程必然发生之疑虑。以此之故，凡欲证明充足理由之原理所有一切企图，皆无效果可言，此为识者之所公认；顾以不能放弃此种原理，故在到达吾人所有先验的批判以前，以为更尝试新的独断证明，毋宁大胆诉之人类常识之为愈——求之常识，实为证明理性根据已在绝望状态中之一种征候。

但若所应证明之命题为纯粹理性之一种主张，又若我因而欲以纯然理念越出我之经验的概念，则证明综合中所有此一步骤（假定其为可能的）之为正当，实一切中最要之事，而为“凡欲证明命题自身”所有任何企图之先在条件。故关于吾人所有思维的实体之单纯性质，自统觉统一引申而来之所谓证明，不问表面如何言之成理，实遇及不可避免之困难，盖因绝对的单纯性非能直接与知觉相关之概念，乃为一理念，应推论得之者，故不能了解仅仅意识（此为包含于一切思维中者或至能包含之）——此虽为一单纯表象——如何能引导吾人到达“仅能包有思维在其中之一种事物”之知识及意识。我如表现一“在运动中之物体”之力之表象，此在我自为绝对的统一，我所有此力之表象，自亦单纯；因而我能以“点”之运动表现此种表象——盖物体容积在此处并非有关联应考虑之事，故能毫不损及其运动之力，任意视为极小之物，甚而视为存在一点中。但我不能因此即断言“若除物体之运动力以外，更无其他事物授与我，则能以此物体为一单纯的实体”——仅因其表象抽去容积大小因而成为单纯者。由抽象所到达之单纯者，与视为一对象之单纯者完全不同；抽象所得之“我”在其自身中固能不包有任何杂多，但就其他意义而言，如指心自身而言，则能成为一极度复杂

之概念，以在其自身之中包有异常复杂之事物，且心云者，即指此等复杂事物而言也。于是我在此等论据中，发现有一种误谬推理。但欲防御此种误谬推理（盖若无某种预警，则吾人关于证明不怀抱任何疑念），则常须手际备有"关于意在证明经验以上之事物之综合的命题"之所以可能之标准，实为至要之事。此种标准，由以下之要求条件所成，即"证明"不应直接进达所愿望之断言，而仅由——能论证以先天的形相扩展所与概念直至理念及实现此种理念等等之可能性之——原理到达之。如常遵守此种审慎态度，以及在企图任何证明以前，吾人如熟虑如何及以何种可期待之根据，吾人能期望此种由于纯粹理性之扩展，及在此种事例中"其非自概念发展而来且在其任何可能的经验相关时皆不能预测之者"之洞察，果从何处得来，果如是，则吾人自能省免无数"困难而又无效果"之勤劳，对于理性不再期待其有明显超越其能力之事矣——或宁谓为理性在其被"极欲思辨的扩大其领域之热烈欲望"所袭时，不易使之服从自制纪律，以制止之也。

故第一规律为：吾人为此等证明获得正当之保证起见，非直至考虑"此等证明所根据之原理，果自何种源流得来，及有何种权利能期待吾人之推论成功"等等以后，不企图任何先验的证明。此等原理如为悟性原理（例如因果律），则以此等原理企图到达纯粹理性之理念，实为无益之举；盖此等原理仅适用于可能的经验之对象。此等原理如为纯粹理性之原理，则亦为劳而无益之事。理性诚有其自身之原理；但若以此等原理为客观的原理，则皆为辩证的，除欲使经验系统的一贯联结起见，以之为理性在经验中使用之统制的原理以外，绝不能有何效力。但若提出此种所宣称之证明，则吾人必须以成熟判断力所有"事在疑似尚不能裁决"（non liquet）之词应付其惑人之劝诱力；且吾人虽不能发现其所含之幻相，但吾人固有十分权利要求其中所用原理之演绎；此等原理如仅来自理性，则绝不能应付此种要求。故吾人无须论究一切无根据幻相之特殊性质而一一驳斥之；在固执法律之批判理性法庭之前，此种策略层出不穷之全部辩证性质，固能总括处理之也。

先验的证明之第二特性为：每一先验的命题仅能有一种证明。我若不自概念推论而自"与概念相应之直观"推论，则不问其为数学中之纯粹直观，或自然科学中之经验的直观，所用为推论基础之直观，以综合命题所有之种种材料提供于我，此种材料我能以种种方法联结之，因其能容我自种种之点出发，故我能由种种途径到达同一命题。

顾在先验的证明之事例中，吾人常自一概念出发，依据此种概念以主张对象所以可能之综合的条件。盖因在此概念以外，更无能由以规定对象之事物，故仅能有一种证明根据。此种证明之所能包含者，仅为与此唯一概念相合之"普泛所谓对象之规定"而已。例如在先验的分析论中，吾人自"唯一由以使普泛所谓发生之概念客观的可能"之条件——即由于指示"时间中一事件之规定以及所视为属于经验之事件，除从属力学的规律以外，则不可能"——引申而得"凡发生之一切事物皆有一原因"之原理。此为唯一可能的证明根据；盖事件（在其被表现时）之具有客观的效力（即真理），仅限于由因果律规定一对象合于概念耳。此种原理之其他证明，固亦曾有人尝试及之，例如自所发生者之偶然性证明之。但检讨此种论据，除发生一事以外，即除"先未存在之对象今存在"以外，吾人不能发现有任何偶然性征候，故又还至以前所有之同一证明根据。事与此相同，如应证明"能思之一切事物皆为单纯的"之命题，则吾人置思维之杂多于不顾，唯执持"单纯之、一切思维皆与其相关"之"我"一概念。此点同一适用于"神存在"之先验的证明；盖此种证明，仅根据最实在的存在者与必然的存在者二种概念之一致，而不在其他任何处所求之也。

如是注意绵密，使关于理性主张之批判归约至极小范围。当理性仅由概念行其职务时，设果有任何可能的证明，则仅有一种可能的证明。故若吾人见及独断论者提出十种证明，吾人即能十分确定彼实一无所有。盖若彼有一必然的证明（此常为纯粹理性事项之所必需者），则何以尚须其他证明？彼之目的，仅能与议会中辩士之目的相同，此种辩士意在利用听众之弱点，对于不同之团体陈说其不同之论据——此等听众并不深求事实之真相，极愿从速了事，故获得最初所能吸引彼等之注意者，即决定之矣。

纯粹理性所特有之第三规律，在其服从关于先验的证明之训练之限度内，为：其证明绝不可迂回的（Apagogisch），常须明示的（Ostensiv）。在一切种类之知识中，直接的即明示的证明，乃以"真理之信念"与"洞察真理之来源"相联结之证明；反之，迂回的证明，虽能产生正确性，但不能使吾人就其与"所以可能之根据"相联结，以了解真理。故后者与其视为满足一切理性要求之证明程序，毋宁视为最后所依恃之一种方法。但关于使人信服之能力，则迂回的证明较优于直接的证明，盖矛盾常较最善之联结，更伴有明晰之表象，而接近论证之直观的正确性也。

迂回的证明之用于种种学问之真实理由，殆即以此。当某种知识所由之而来之根据或过多或过于隐秘之时，吾人乃尝试是否由其结果能到达所欲探索之知识。顾此种肯定式（modus ponens 主张的形相）推理即自其结果之真理推论一主张之真理，仅在其所有一切可能的结果皆已知其为真实时，方可用之；盖在此种事例中，对于其所以如是，仅有一种可能的根据，故此种根据亦必真实。但此种过程为不能实行者；诚以欲探求任何所与命题所有之一切可能的结果，实非吾人能力所及。顾在吾人仅努力欲证明某某事物仅为一假设时，则此种推理方法仍可依恃，其须特别加以改变，自不待言。至所加之改变，则为吾人依据类推以主张其结论，其所根据之理由为：吾人所检讨之许多结果，若皆与所假定之根据相合，则其他一切可能的结果自亦与之相合。唯就论据之性质而言，则一假设绝不能以此证据即能转变为已证明之真理，此则极明显者也。至自结果进达理由之否定式（modus tollens 废弃的形相）推理，则不仅十分严格，且亦为极易之证明方法。盖若有一虚伪结果能自一命题引出，则命题之自身即伪。故非如直接的证明所用之方法，须完全洞察命题之可能性，以检点所能引导吾人到达命题真理之全部根据系列，吾人欲证明其相反方面之自身为伪，仅须指示自其相反方面所产生之结果中之一为伪即足，于是吾人所应证明之命题亦因而真实矣。

但迂回的证明方法，仅在不能误以吾人表象中所有主观的事物更替客观的事物（即对象中所有事物之知识）之学问中，方可行之。在能发生此种更替之学问中，则必常有以下之事，即所与命题之相反方面，仅与思维之主观的条件相矛盾，并非与对象相矛盾，或两命题仅在所误为客观的条件之主观的条件下互相矛盾；此条件若伪，则两方皆能为伪，固不能自一方之伪以推论他方之真也。

在数学中此种更替实不可能；因而迂回的证明在数学中自有其真实地位。在自然科学中，吾人所有之一切知识，皆根据经验的直观，此种更替，大抵能由观察之重复校订防免之；但在此领域中，此种证明方法，大都并不置重。但纯粹理性之先验的规划，皆在辩证的幻相所特适之领域内行之，即在主观的事物之领域内行之，此种主观的事物，在其前提中，对于理性表现为客观的，甚或强理性以其自身为客观的。故在此领域中，就综合命题有关之范围而言，绝不容“以否定其相反方面为证实其自身主张为正当”之事。盖此种驳斥或仅为相反方面之意见与“任何事物唯在其下始能力吾人理性所考虑之主观的条件”相

冲突之表现，此种驳斥，固丝毫不足以否定事物自身者——例如一存在者存在之不受条件制限之必然性，完全非吾人所能思议，因而必然的最高存在者之思辨的证明，在主观的理由上自当反对之，但吾人尚无权利否定此种原始的存在者自身之可能性——或肯定方面与否定方面两方同为先验的幻相所欺，而以彼等之主张，根据于一不可能之对象概念。在此种事例中吾人能以"不存在之事物并不具有何种性质"（non entis nulla sunt predicata）之规律适用之，即关于对象所有之一切主张，不问其为肯定的或否定的，皆属误谬，因而吾人不能由驳斥相反方面迂回到达真理之知识。例如今假定感性世界以其自身之总体授与吾人，则谓其非在空间中为无限的，即属有限的制限的，实误矣。此二者皆伪。盖现象（以其为纯然表象）而又以自身（以之为对象）授与，实为不可能之事；且此种想象的总体之无限性，固为不受条件制限者，但此则与概念中所以为前提之"量之不受条件制限之规定"（即总体之规定）相矛盾（因现象中之一切事物皆为受条件制限者）。

迂回的证明方法，具有真实之诱惑势力，独断的推理者常以之博得其赞美之人。此有类一斗士对于怀疑彼党之名誉及权利者，必申请与之决斗，以此扶植彼党之名誉及其不可争之权利。但此种傲慢夸大，于所争事项之是非，实无所证明，仅表示斗士间各自之强力而已，且此仅表示采取攻势者之强力耳。旁观者见及各泒迭为胜败，致常疑及其所争之对象。唯斗争者则无采取此种怀疑的态度之资格， 当告以" 时间本身不需代辩者"（non defensoribus istis tempus eget）已足。各人必须以合法之证明（此种证明伴有其所依据根据之先验的演绎）直接防护其所主张。仅在此点实行以后，吾人始能决断其主张所可认为合理者究至何种程度。若其论敌根据主观的根据，则极易驳斥之。唯独断论者则不能沾有此种利益。盖彼自身所有之判断，通常亦皆根据主观的势力；彼同一能为其论敌所窘迫。但若两方皆由直接的方法进行，则或彼等立即发现对于其主张提示根据之困难，乃至不可能，以致除乞求于"有时效的权威"之某种方式以外，一无所依恃；或吾人之批判极易发现彼等独断的进程所由以发生之幻相，迫使纯粹理性放弃其在思辨领域中之夸大的僭越，而退至其所固有领域（实践原理之领域）之限界中。

---

[1] 我深知僧院派所有之名词学中训练（Disciplin）常与教训（Unterweisung）同义。顾有种种其他事例，其中强迫教练意义之训练与教导意义之教训，实严为区别，且就此等事项之性质而言，亦极须吾人保存适于此种区别之仅有名词，故训练一名词，除消极的意义以外，亦以不用之于其他任何意义为当。

[2] 我由原因概念，实际固越出一事件（所发生之某某事象）之概念以外，但我并非转移至"具体的展示原因概念之直观"，乃转移至普泛所谓之时间条件，此种时间条件在经验中能发现其与此原因概念相一致者。故我纯然依据概念而进行；不能以构成概念之方法进行，盖因其概念乃"综合知觉"之一种规律，而知觉则非纯粹直观，因而不容先天的授与者也。

[3] 所谓完全，指特征之明晰及充分而言；所谓限界，乃指除属于完全概念之种种特征以外，不更有其他特征之严密精确而言；所谓本源的，则指此等限界之规定，非由其他任何事物而来，因而无须证明；盖若须证明，则将使其所假定之说明，不宜居于"一切关于对象之判断"之首矣。

[4] 哲学充满误谬的定义，尤其充满此种定义，即虽含有所需要之若干要素，但仍不完全者。吾人如必在定义以后，始能使用概念，则一切哲学皆陷于艰窘之地矣。但因分析所得之要素，在其所及之范围内，仍能安然用之，故有缺陷之定义，即"本非定义，但亦真实，因而近于定义"之命题，仍能用之而有极大之实益。在数学中定义属于本质事项（ad esse），在哲学中则定义属于更优之本质事项（ad melius esse），到达一适切之定义，固属可喜，但此事往往极为困难。法学家至今关于其权利概念，尚不能有定义。

第二章 纯粹理性之法规

理性在其纯粹使用中一无所成就，且须训练以抑制其放纵而防免其由放纵所生之欺诈，此实使人类理性感受屈辱者也。顾在另一方面，若见及理性自身能够且必须实行训练，以及非强使其服属任何外来的检察，又若见及所强加于其思辨的使用上之限界，亦复制限其所有一切论敌之伪辩的僭妄主张，以及使彼能抵御一切攻击，保持"以前过分要求中之所可留存者"，则自必能使理性意气复振而获得自信。一切纯粹理性之哲学，其所有最大（或为唯一的）之效用，仅为消极的；盖哲学非用为扩大理性之工具，而仅为制限纯粹理性之训练，且其功效不在发现真理，仅有防免误谬之寻常劳绩耳。

但必须有——属于纯粹理性领域其所以发生误谬仅在误解，但实际上仍为理性努力所欲趋向之目标之——积极的知识之某种源泉。否则如何能说明吾人终难抑止务欲在经验限界以外寻求坚固立场之愿望？理性预感有对于彼具有极大价值之对象。但在遵循纯粹思辨之途径欲以接近此等对象时，此等对象即隐匿无踪。大抵理性可在仍留存于彼仅有之其他途径中，即实践的使用中，期望有较大之成功。

我之所谓法规，乃指"某种知识能力正确使用所有先天的原理之总和"而言。故普泛的逻辑，在其分析的部分中，乃普泛对于悟性及理性之法规，唯仅关于其形式，而抽去一切内容。先验的分析论，亦同一显示其为纯粹悟性之法规；盖唯悟性能有真实之先天的综合知识。但在无知识能力之正确使用可能时，则无法规。顾如以前所有之证明所说明者，由纯粹理性在其思辨的使用中而来之综合知识，乃完全不可能者。故关于理性之思辨的使用，并无法规；盖此种使用完全为辩证的。一切先验的逻辑，在此一方面，纯为训练。是以若有纯粹理性之任何正确运用，则在此种事例中必有其使用之法规，故此种法规非处理理性之思辨的使用，乃处理理性之实践的使用者。吾人今将进而研讨此种理性之实践的使用。

第一节 吾人所有理性纯粹使用之终极目的

理性为其本性之倾向所驱，欲越出其经验的使用之领域以外，突入纯粹使用中，仅借理念到达一切知识之最后限界，除完成其在体会一"独立自存之系统的全体"中所有之途径以外，绝不满足。此种努力，是否纯为理性所有思辨的利益之结果？抑或必须以之为其原由专在理性之实践的利益？

我关于纯粹理性在其思辨的发挥中之成就所有一切问题，姑置之不问，仅研讨唯以其解决为理性之终极目的（不问到达与否）及以其他一切目的仅视为其方策之一类问题。此等最高目的必须自理性之本性有某种统一，盖若如是统一，则此等目的能促进人类至高（不附属于其他更高利益之下者）之利益。

理性之思辨在其先验的使用中所指向之终极目的，与三种对象相关：即意志自由、灵魂不灭及神之存在是也。此三者与理性之纯然思辨的利益，关系甚浅；若仅为理性之思辨的利益计，吾人殆不欲从事于先验的研讨之劳——与重重障碍争斗无已令人疲困之一种事业——盖凡关于此等事项所能有之发现，吾人皆不能以任何具体的有益形相用之，即不能用之于研究自然中。设令意志而为自由，此仅在吾人决意之直悟的原因上能有意义而已。盖关于意志外部所表现之现象，即吾人行为之现象，吾人必须依据"吾人无之则不能以任何经验的形相使用理性"之根本的及不可破弃之一种格率以说明其他一切自然现象之同一方法，即依据一不变的法则说明之。第二，吾人即能洞察心之精神的性质，因而洞察其不灭之精神的性质，吾人亦不能以此种洞察用为说明"此生"之现象或"来生"之特殊性质。盖吾人所有非物质的性质之概念，纯为消极的，丝毫未扩大吾人之知识，除纯为空想不为哲学所容许者以外，对于此等推论，并未与以充分材料。第三，一最高智力之存在如被证明，吾人固能借此使"世界之构造及排列中所有之目的"大概可以理解，但绝不能保证能以任何特殊组织及布置为自此最高智力而来或在知觉所不及之处贸然推论有任何如是等事。盖自"完全超越吾人所有一切可能的知识之某某事物"以演绎吾人所知之某某事物，不可超越自然的原因，及废弃能由经验训示吾人之事项，实为理性所有

思辨的使用之必然的规律。总之，此三命题在思辨的理性，则常为超验的，不容有内在的使用（即与经验之对象相关。因而在某种形相中实际为有益于吾人之一种使有），且就命题之自身而言，第加重负于吾人之理性而已，实为完全无益之事。

故此三基本命题，如绝非知识所必需，而吾人之理性仍坚强推崇于吾人之前，则其重要所在，适切言之，自必仅在实践的方面。

我之所谓"实践的"乃指由自由所可能之一切事物。顾在"行使吾人自由意志之条件而为经验的"之时，则理性对之只能有一统制的使用，且仅能用以产生"其在经验的法则中之统一"。例如在处世条规中，理性之全部任务，唯在联结"吾人之欲望所加于吾人之一切目的"在幸福之唯一目的中，及调整"所有到达此唯一目的之种种方策"与此目的相合而已。故在此领域内，为欲到达感性所提呈于吾人之种种目的起见，理性只能提供自由行动之实用的法则；不能与吾人以纯粹的而完全先天所规定之法则也。此后一类型之法则，即纯粹的实践法则，其目的完全由理性先天所授与，且非以"经验的条件所限制之形相"加于吾人，乃以绝对的形相命令吾人者，当为纯粹理性之产物。此种法则，即道德律；故唯道德律属于理性之实践的运用，而容许有一种法规。

在"可名为纯粹哲学之训练"中，理性之全部准备，其实际目的皆在以上所举之三问题。顾此等问题之自身，又复使吾人关涉更远与以下之问题相关，即若意志而自由，有神有未来世界，则吾人之所应为者为何之问题是也。以此点与吾人对于最高目的之态度有关，故自然在其"为吾人所备之贤明准备中"，即在吾人所有理性之本性中，其最后意向，唯在道德的利益，此则极为明显者也。

但在吾人之注意转向"先验的哲学以外之对象"[5]时，吾人务须审慎，不可过为辞费，损及体系之统一，又不可过于简略，以致欠缺明晰而使人不生信念。我竭其所能与先验的因素密接，而完全除去"所能偶然随伴之心理学的即经验的因素"，以期避免此两种危险。

我首先所必须言及者，我今仅以此种实践的意义用此自由概念，"其不能经验的用以说明现象，且其自身对于理性成为一问题"（如前已论及者）之其他先验的意义，则皆置之不顾。除感性的冲动（病理

的）以外不能决定之意志，乃纯粹动物的（arbitrium brutum）。能离感性的冲动而唯由理性所表现之动机决定者，名为自由意志（arbitrium liberum），凡与此种意志相联结者，不问为其原因或结果，皆名为实践的。实践的意志自由之事实，能由经验证明之。盖人类意志非仅由刺激（即直接影响于感官者）决定；吾人具有"以更间接的形相引起其有益或有害等之表象，以克服在吾人之感性的欲求能力上所有印象"之力量。但就吾人全体状态以考虑可欲求者为何（即关于考虑何者为善为有益）之等等考虑，则根据理性。故理性提供成为无上命令之法则，即意志之客观的法则，此种法则告知吾人应发生者为何——虽或绝不发生——因而与"仅与所发生者相关之自然法则"不同。是以此等法则应名为实践的法则。

理性在其由以制定种种法则之行动中，是否其自身复为其他势力所决定，以及在其与感性的冲动相关时，所名为自由者，是否在其与更高更远行动的原因相关时，仍属于自然，此在实践的领域中实为与吾人无关之问题，盖此处吾人之所要求于理性者，仅行为之规律而已；以上所言乃纯然思辨的问题，在吾人考虑何者应为、何者不应为之范围内，固能置之不顾者也。吾人虽由经验知实践的自由为自然中原因之一，即为决定意志之理性所有之因果作用，但先验的自由则要求此种理性——就其开始一现象系列之因果作用而言——离去感性世界所有一切决定事物之原因而独立。故先验的自由颇似与"自然法则以及一切可能的经验"相反；因而留存为一问题。但此种问题不进入"理性在实践的运用中之领域"；故在纯粹理性之法规中，吾人之所论究者，仅有两问题，皆与纯粹理性之实践的利益相关，且关于此两问题，必有一理性使用之法规可能——即是否有神、是否有来生之两问题。先验的自由之问题，则仅属思辨的知识之事，当吾人论究实践的事项之时，自能以之为与吾人无关之争论而置之不顾。且关于此一问题，殆已在纯粹理性之二律背驰一章内充分论究之矣。

第二节 视为纯粹理性终极目的之决定根据之最高善理想

理性在其思辨的使用中引导吾人经由经验领域，因经验中不能发现完全满足，乃自经验趋达思辨的理念，顾此等思辨的理念终极又引吾人复归经验。在此种进行中，理念固已实现其目的，但其达此目的之情形（固极有益），则不足以副吾人之期待。顾尚有一其他之研究方向留待吾人：即在实践的范围中是否能见及纯粹理性，在此范围中纯粹理性是否能引导吾人到达——吾人适所陈述之纯粹理性所有最高目的之——理念，以及理性是否能自其实践的利益立场以其"就思辨的利益而言所完全绝拒斥之事物"提供吾人。

我之理性所有之一切关心事项（思辨的及实践的），皆总括在以下之三问题中：

（一）我所能知者为何？

（二）我所应为者为何？

（三）我所可期望者为何？

第一问题纯为思辨的。对于此一问题，一如我所自负，已竭尽一切可能之解答，最后且已发现理性所不得不满足之解答，且此种解答在理性不涉及实践的事项之范围内，固有充分理由使理性满足。但就纯粹理性"全部努力"实际所指向之其他二大目的而言，则吾人仍离之甚远，一若自始即耽于安逸，规避此种研讨之劳者。是以在与知识有关之范围内，吾人之不能到达其他二大问题之知识，至少极为确实，且已确定的证明之矣。

第二问题纯为实践的。此一问题固能进入纯粹理性之范围，但即令如是，亦非先验的而为道德的，故就此问题自身而言，不能成为本批判中所论究之固有主题。

第三问题——我如为我所应为者，则所可期望者为何？——乃实践的同时又为理论的其情形如是，即实践的事项仅用为引导吾人到达解决理论问题之线索，当此种线索觅得以后，则以之解决思辨的问题。盖一切期望皆在幸福，其与实践的事项及道德律之关系，正与认知及自然法则与事物之理论的知识之关系相同。前者最后到达"某某事物（规定"可能之终极目的"者）之存在乃因某某事物应当发生 "之结

论；后者则到达“某某事物（其作用如最高原因）之存在乃因某某事物发生”之结论。

幸福乃满足吾人所有一切愿望之谓，就愿望之杂多而言，扩大的满足之，就愿望之程度而言，则增强的满足之，就愿望之延续而言，则历久的满足之。自幸福动机而来之实践的法则，我名之为实用的（处世规律），其除“以其行为足值幸福之动机”以外别无其他动机之法则——设有此一种法则——我则名之为道德的（道德律）。前者以“吾人如欲到达幸福则应为何事”劝告吾人；后者则以“吾人为具有享此幸福之价值起见，必须如何行动”命令吾人。前者根据经验的原理；盖仅借经验，我始能知有何种渴求满足之愿望，以及所能满足此等愿望之自然原因为何。后者则置愿望及满足愿望之自然方策等等不顾，仅考虑普泛所谓理性的存在者之自由，及此种自由所唯一由以能与幸福分配（此乃依据原理而分配者）相和谐之必然的条件。故此后一法则，能根据纯粹理性之纯然理念而先天的知之。

我以为实际确有“完全先天规定（与经验的动机即幸福无关）何者应为何者不应为（即规定普泛所谓理性的存在者之自由之使用）之纯粹的道德律”；此等道德律以绝对的态度命令吾人（非以其他经验的目的为前提而纯为假设的），故在一切方面为必然的。我之作此假定，实极正当，盖我不仅能诉之于最博学多闻之道德研究家所用之证明，且能诉之于一切人之道德判断（在其努力欲明晰思维此种法则之限度内）。

是以纯粹理性实非在其思辨的使用中，而在其实践的使用中（此又为道德的使用），包含经验所以可能之原理，即包含“据在人类历史中所可见及与道德的训示符合之行为”之原理。盖因理性命令应有此种行为，故此种行为之发生，必须可能。因之，特殊种类之系统的统一即道德的统一，自亦必须可能。吾人已发现自然之系统的统一，不能依据理性之思辨的原理证明之。盖理性关于普泛所谓自由，虽有因果作用，但关于所视为一全体之自然，则并无因果作用；以及理性之道理的原理，虽能引起自由行动，但不能引起自然法则。因之，纯粹理性之原理，在其实践的使用中（意即指其道德的作用），始具有客观的实在性。

在世界能与一切道德律相合之限度内，我名此世界为一道德世界；此种世界乃由理性的存在者之自由所能成立，且依据必然的道德律所应成立者。此处由于吾人除去一切条件（种种目的）乃至道德所遭遇之一切特殊困难（人类本性之弱点或缺陷），此种世界乃被思维为一直悟的（可想的）世界。故在此程度内，此种世界乃一纯然理念（同时虽为一实践的理念），顾此理念实能具有（且以其亦应有）影响感性世界之势力，就其力之所能，使感性世界与此理念相一致。是以道德世界之理念具有客观的实在性，但非以其与直悟的直观之对象（吾人绝不能思维任何此种对象）相关，乃以其与感性世界有关耳，但此感性世界乃视为纯粹理性在其实践的使用中之对象，即在"每一理性的存在者之自由意志，在道德律之下，与其自身及一切人之自由，完全系统的统一"之限度内，视为理性的存在者在感性世界中之神秘团体（corpus mysticum）。

此为解答纯粹理性关于其实践的关心事项所有两大问题之第一问题：——汝应为"由之汝成为足值幸福者"之事 。其第二问题为：——我若如是行动，即非不足值幸福者，则我能否期望由之获得幸福？答复此一问题，吾人应考虑先天的制定法则之纯粹理性原理，是否必然的亦以此期望与法则相联结。

我以为就理性之观点而言，即在理性之理论的使用范围内而言，假定一切人皆有理由期望能得由彼之足值幸福之行为所致力程度之幸福，以及假定道德体系与幸福体系密结不可分离（虽仅在纯粹理性之理念中），正与"就理性在其实践的使用中而言道德律乃必然的"云云相同，实亦为必然的。

顾在直悟的世界中即在道德世界中（在此世界之概念中吾人抽去道德所有之一切障碍"欲望"），则能以"幸福与道德联结而成为比例之一种体系"视为必然的，盖以一方为道德律所鼓励，一方又为道德律所限制之自由，其自身乃普泛的幸福之原因，此因理性的存在者在此种原理指导之下，其自身乃成为"其自身所有以及他人所有之持久的福祉"之创造者。但此种自食其报之道德体系，仅为一理念，实现此种理念，须根据"一切人为其所当为"之条件，即理性的存在者之一切行动，一若自"包括一切私人意志在其自身内或在其自身下"之最高意志而来。但因道德律在一切人行使其自由时，即令他人之行为不合道德律，亦仍拘束之而务使遵守，故非世界事物之性质，亦非行为自身之

因果关系及其与道德之关系，能决定此等行为之结果如何与幸福相关者也。故以上所谓“幸福之期望”与“锐意致力自身足值幸福”二者间之必然的联结，不能由理性知之。此仅赖“依据道德律以统制一切之最高理性”亦在自然根底中设定为其原因而后能者也。

最完善之道德意志与最高福祉在其中联结之一种智力之理念，乃世界中一切幸福之原因，在幸福与道德（即足值幸福）有精密关系之限度内，我名之为最高善之理想。故理性仅在本源的最高善之理想中，能发现引申的最高善之二要素（按即道德与幸福）间之联结根据（此种联结自实践的观点言之，乃必然的）——此种根据乃直悟的即道德的世界之根据。今因理性必然的迫使吾人表现为属于此种道德世界，而感官所呈现于吾人者只为一现象世界，故吾人必须假定道德世界乃吾人在感官世界（其中并未展示价值与幸福间之联结）中行为之结果，因而道德世界之在吾人，成为一未来世界。由此观之，“神”及“来生”乃两种基本设想，依据纯粹理性之原理，此两种基本设想与此同一理性所加于吾人之责任，实不可分离。

道德由其自身构成一体系。顾幸福则不如是，除其与道德有精密比例以分配以外，别无体系可言。但此精密比例分配，仅在贤明之创造者及统治者支配下之直悟的世界中可能。理性不得不假定此种“统治者”及吾人所视为“未来世界中之生活”；不如是则将以道德律为空想，盖因无此种基本设想，则理性所以之与道德律联结之必然的结果（按即幸福）将不能推得之矣。故一切人又视道德律为命令；但若道德律非先天的以适合之结果与其规律相联结，因而伴随有期许与逼迫，则道德律不能成为命令。但若道德律不存于“唯一能使目的的统一可能，所视为最高善之必然的存在者”之中，则道德律亦不能具有“期许”及“逼迫”之力。

在吾人仅就理性存在者在其中及彼等在最高善之统治下，依据道德律相互联结而言之范围内，莱布尼兹名此世界为恩宠之国（Das Reich der Gnaden）以与自然之国相区别，此等理性的存在者在自然之国固亦在道德律统治之下，但就其行为所可期待之结果而言，则除依据自然过程在吾人之感官世界中所可得之结果以外，别无其他结果可言。故视吾人自身为在恩宠国中之一事——此处除吾人由不值幸福之行为自行限制其所应得之分以外，一切幸福皆等待吾人之来临——自实践的观点而言，乃理性之一种必然的理念。

实践的法则在其力行为之主观的根据（即主观的原理）之限度内，名为格率。关于道德之“纯洁程度及其结果”之评判，依据理念行之，至关于道德律之遵守，则依据格率行之。

吾人生活之全部途径应从属道德的格率，实为必然之事；但除“理性以纯为理念之道德律与——对于依据道德律之行为，规定其有精密与吾人最高目的适合之一种结果（不问其在今生或来生）者——发动的原因相联结”以外，此事殆不可能。故若无“神”及无“吾人今虽不可见而实期望之一种世界”，则光荣之道德理念，乃成为赞美叹赏之对象，而非目的及行为之发动所在矣。盖因此等道德律，不能完全实现——在一切理性的存在者实为自然之事，且为此同一纯粹理性先天所决定而使之成为必然的之——目的。

幸福就其自身而言，在吾人之理性视之远非完全之善。理性除幸福与足值幸福（即道德的行为）联结以外，并不称许幸福（不问个人倾向，如何愿望幸福）。道德就其自身及所伴随之足享幸福之价值而言，亦远非完全之善。欲使“善”完全，则行为足值“幸福”之人，必须能期望参与幸福。乃至毫无一切私人目的之理性，苟处于应分配一切幸福于他人之地位，则除福德一致以外，亦不能有其他之判断；盖在实践的理念中，道德与幸福两种要素本质上联结一致，至其联结之形相，则为道德性情乃参与幸福之条件及使之可能者，而非相反的，幸福之展望使道德性情可能者。盖在后一情形中，此种性情殆非道德的，因而不值完全之幸福——幸福自理性之观点而言，除由吾人之不道德行为所发生之制限以外，不容有任何制限。

故幸福仅在与理性的存在者之道德有精密之比例中（理性的存在者由此精密的比例致力于足值幸福之行为），构成——吾人依据纯粹的而又实践的理性之命令所不得不处身其中——此种世界之最高善。此种世界实仅为一种直悟的世界，盖感性世界并不期许吾人能自事物本质有任何此种“目的之系统的统一”。且此种统一之实在性，除根据于本源的最高善之基本设想以外，亦无其他任何根据。在如是思维之最高善中，备有“最高原因之一切充足性”之自性具足之理性，依据最完备之计划，以建设事物之普遍的秩序，且维持之而完成之——此一种秩序在感官世界中，大部分隐匿而不为吾人所见。

此种道德的神学，具有优于思辨的神学之特点，即道德的神学势必引达"唯一的一切具足的理性的 原始存在者"之概念，而思辨的神学则在客观根据上甚至指示其途径之程度亦无之，至关于其存在，则更不能与人以确信矣。盖在先验神学及自然神学中不问理性能引吾人到达如何之远，吾人皆不能发现有任何相当根据以假定只有一唯一的存在者，此唯一的存在者，吾人极有理由应置之于一切自然的原因之先，且能在一切方面以此等自然的原因依存其下。顾在另一方面，吾人若自所视为世界之必然的法则之"道德的统一"之观点以考虑"所唯一能以其适切的结果授之于此种必然的法则，使此种法则因而对于吾人具有强迫力"之原因，必须为何种原因，则吾人自必断言必须有一唯一的最高意志，此种最高意志乃包括一切此等法则在其自身中者。盖若在种种不同意志之下，吾人如何能发现目的之完全统一。以自然全体及其与世界中道德之关系，从属彼之意志，故此"神"必为全能；以彼可知吾人内部最深远之情绪及其道德的价值，故必为全知；以彼可立即满足最高善所要求之一切要求，故必遍在；以此种自然与自由之和谐，永不失错，故必永恒，以及等等。

但此种智性世界中所有此种目的之系统的统一——此一种世界实仅所视为自然之感性世界，但以之为一自由之体系，则能名之为直悟的即道德的世界（regnum gratiae 恩宠国）——势必引达"依据自然之普遍法则构成此种大全体之一切事物"之有目的的统一（正与前一种统一依据道德之普遍的必然的法则相同），于是实践的理性与思辨的理性相联结。若此世界应与理性此种使用，即无此种使用，则吾人自身将不值其为具有理性者，盖即道德的使用一致——此种使用乃完全根据最高善之理念——则此世界必须表现为起于理念。如是一切自然之探讨，皆倾向采取目的体系之方式，扩而充之，即成为一种自然神学。但此种自然神学，以其渊源于道德秩序，乃根据于自由本质之一种统一，而非由外部命令偶然所组成，故以自然之有目的性与"先天的必与事物内部可能性联结而不可分离之根据"相联结，因而引达先验神学——此一种神学以"最高本体论的圆满具足之理想"为系统的统一之原理。且因一切事物皆起源于唯一的原始存在者之绝对的必然性。故此种原理依据自然之普遍的必然的法则以联结此等事物。

吾人若非自身抱有目的，则即关于经验，其能以吾人之悟性有何用处？但最高目的乃道德目的，吾人仅能知其为纯粹理性所授于吾人者。顾即具备此等道德目的，且用之为一导线，但若非自然自身显示

其计划之统一，则吾人不能用自然知识以任何有益于吾人之形相建立知识。盖无此种统一，则吾人即不能自身具有理性，诚以无此种统一则将无训练理性之学校，且亦无"由其对于必然的概念所能提供质料之对象"而来之培植。但前一种目的的统一，乃必然的，并根据于意志之本质，后一种自然中计划之统一，则以其包含具体的应用之条件，故亦必为必然的。由此观之，吾人知识之先验的扩大（如由理性所保有者），不应视为原因，应仅视为"纯粹理性所加于吾人之实践的目的"之结果。

因之，吾人在人类理性之历史中，发现此种情形即在道德概念未充分纯化及规定以前，以及依据此等道德概念及自必然的原理以了解其目的之系统的统一以前，自然知识乃至在许多其他科学中理性极显著之发展，对于神性亦仅能发生浅薄不一贯之概念，或如某时代所见及关于一切此等事项致有令人惊异之异常冷淡。深入道德的理念（此为吾人宗教所有极端之纯粹道德律，使之成为必然的），使理性由于其所不得不参与之关心事项更锐敏感及其对象（按即神）。此则与一切由更为广博之自然观点或由正确可恃之先验洞察（此种洞察实从未见有）而来之任何影响无关而到达之者。产生吾人今所以为正确之"神之概念"者，乃道德理念——吾人之所以以此种概念为正确者，非因思辨的理性能使吾人确信其正确所在，乃因此种概念完全与理性之道德的原理一致耳。故吾人最后必须以吾人之最高利益与——理性仅能思维而不能证明，因而显示其非已证明的定说，而为就"理性所有最基本的目的"而言，所绝对必需之基本设想之——一种知识相联结之功绩，常归之于纯粹理性（虽仅在其实践的使用一方）。

但当实践的理性到达此种目标，即到达所视为最高善之唯一的原始存在者之概念时，则断不可以为理性自身已超脱其所适用之一切经验的条件而到达新对象之直接知识，因而能自此种概念出发，以及能由此种概念以推演道德律本身。盖引吾人到达"自性具足的原因"或"贤明的世界统治者"之基本设想即此等道德律，此由于此等道德律内部之实践的必然性所致，盖以经由此种主动者（按即神），则能与道德律以结果也。故吾人不可颠倒此种程序，以道德律为偶然的而纯自统治者之意志而来，尤其除依据道德律以构成此一种意志以外，吾人关于此一种意志实无任何概念。因而吾人在实践的理性具有权利指导吾人之限度内，吾人之视某种行为为义务所在，不可不行，非以其为"神之命令"之故，乃因吾人对此等行为，内感其为义务，始以之为神之命令

耳。吾人应依据"规定其与理性原理相一致之目的的统一"以研究自由，且仅在吾人以理性自"行为本身"之性质所教吾人之道德律为神圣之限度内，始信吾人之行为与神之意志相合；且仅由促进"世界中所有在吾人自身以及在他人皆为最善之事项"，吾人始信能为此意志服役。故道德的神学，仅有内在的使用。此种神学由其指示吾人如何适应于"目的之全部体系"，及规诫吾人力避"因欲直接自最高存在者之理念觅取指导，而废弃吾人一生在正当行为中所有道德上立法的理性之指导"等等之狂热（且实非虔诚事神之道），使吾人能在现世中尽其责分。盖直接欲自最高存在者之理念觅取指导，乃以道德的神学为"超经验的使用"；此与纯粹思辨之超经验的使用相同，必使理念之终极目的颠倒错乱而挫折之也。

第三节 意见、知识及信仰

以一事物为真实及吾人悟性中所有之事，此虽可依据客观的根据，但亦需作此判断者个人心中之主观的原因。其判断如对于一切具有理性之人有效，则其判断之根据，自属客观的充分，其以此判断为真实云云名为确信。若其所有根据，仅属主观之特殊性格，则名为"私见"。

"私见"乃纯然幻相，盖以"仅存于主观中之判断根据"，乃视为客观的。此种判断，仅有个人私的效力，其以此为真实云云者不容传达他人。但真理唯赖"与对象一致"，就此点而论，每一悟性之判断因而亦必须互相一致（Consentientia uni tertio， consentiunt inter se 凡与第三者一致者亦互相一致）。吾人所由以决定吾人之以一事物为真实云云，其为确信抑为私见之标准，乃外部的，即传达他人及发现其对于一切人类理性有效之可能性是也。盖斯时至少先有一种假定，即一切判断互相一致之根据（不问个人之性格各个不同），在依据一共同根据，即在对象以此之故，所有一切此等判断皆与对象一致——判断之真实，乃以此而证明者。

故在主观视判断纯为彼心之现象时，"私见"在主观上不能与"确信"相区别。但吾人所由以检验他人悟性之实验，即"对于吾人有效之

判断，其所有之根据，是否对于他人之理性亦如对于吾人之理性，有同一之结果”，乃一种方策，此虽仅属主观的并非产生确信之一种方策，但实为探索判断中所有任何纯然个人私的效力（即其中所有纯然私见之任何事物）之方策。

此外吾人若能列举判断中吾人所以为其客观的根据之主观的原因，因而能说明欺人的判断乃吾人心中所有之一种事象，且无须顾及对象之性格，即能如是说明为之者，于是吾人显露其幻相而不再为其所欺，此虽就幻相之主观的原因本在吾人之本性内而言，固时时仍须多少受其影响者也。

我除其产生确信者以外，不能有所主张，即不能宣称其为必然对于一切人有效之判断。“私见”在我以为然时，自能随我之便而保持之，但不能（且不应）公然以之为足以拘束我自身以外任何人之判断。

以一事物为真实云云，即判断之主观的效力，在其与确信（此乃同时为客观的有效者）有关系时，有以下之三种等级：即意见、信仰及知识。意见乃其主持一判断在意识上不仅客观的感其不充足即主观的亦感其不充足。若吾人所主持之判断，仅主观的充足，同时以为客观的不充足，此即吾人之所名为信仰者。最后，以一事物为真实云云，在主观客观两方皆充足时，则为知识。其主观的充足性，名为确信（对于我自身），其客观的充足性，名为正确（对于一切人）。此种极易了解之名词，固无须我多费时间以解说之也。

若非至少就判断（其自身纯为想当然者）借之与真理相联结（此种联结虽不完备，但非任意空想）之某某事物有所知，则绝不冒昧树立意见。且此种联结之法则，又必须正确。盖若关于此种法则，我亦仅有意见，则一切纯为想象之游戏，丝毫与真理无关矣。复次，在以纯粹理性行其判断时，绝不容有意见。盖因此种判断，非根据经验理由，乃在一切事例中所有一切皆必然先天的到达之者，故其联结之原理，须有普遍性必然性以及完全之正确性；否则吾人将无到达真理之导引矣。故在纯粹数学中欲有意见，实为悖谬；盖非吾人必知之，即终止一切判断耳。此在道德原理之事例中亦然，盖因吾人不可仅以“容许此行为之意见”为根据而贸然行动，必须知其可以容许而后行之。

反之，在理性之先验的使用中，用意见之名词，自属过弱，但用知识之名词，则又过强。故在纯然思辨的范围内，吾人不能有所判断。盖吾人以某某事物为真实云云之主观的根据（如能产生信仰一类之主观的根据），在思辨的问题中，实不能容许，诚以此等根据一离经验之支持，即不能主持，且不容以同等程度传达于他人者也。

以事物为真实云云在理论上并不充足而能名之为信仰者，仅自实践的观点言之耳。此种实践的观点，或与技能有关，或与道德有关，前者与任意的偶然的目的有关，后者则与绝对的必然之目的相关。

凡一种目的，在一度接受以后，则到达此目的之条件，皆假设为必然的。我若不知能自以到达此目的之其他条件，则此必然性乃主观的充足，但亦仅比较的充足而已。反之，我若正确知无一人能知有到达所提示目的之任何其他条件，则此必然性乃绝对的充足而适用于一切人。在前一事例中，我之假定及以某种条件为真实云云，纯为一偶然的信仰；在后一事例中，则为必然的信仰。医生对病势危殆之病人，必有所处置，但不知其病之性质。彼观察种种症候，若不能更发现属于他种病症之症候，则彼断为肺病。顾即以彼自身之评判而言，彼之信仰，亦仅为偶然的；其他诊断者或许能有较为健全之断案。此种偶然的信仰，构成某种行动之实际的行使方策之根据者，我名之为实用的信仰。

检验某人之所主张是否纯为彼一人之私见，抑至少为彼之主观的确信（即彼之坚固的信仰），其通常方法，则为赌赛。常见有某种人以绝无错误之积极的不可妥协的自信态度，提出其主张。与之赌赛，即足以窘迫之。有时显露彼所有之信仰，仅值一"窦开脱"而非十"窦开脱"。盖彼极顾赌一"窦开脱"，当赌十"窦开脱"时，则彼已非先前情形，自觉彼之有误，亦极可能。在某一事例中，吾人若以一生之幸福相赌，则吾人所有意气飞扬之判断，必大为减色；成为极端自馁，始发现召人之信仰，并未到如是程度。故实用的信仰程度不一，常按所赌之利害不同，可大可小者也。

但在许多事例中，当吾人处理一吾人对之不能有所作为之对象，因而关于此对象之判断纯为理论的之时，吾人能想象一种态度，对于此种态度，吾人自以为具有充分根据，但事实上并无到达其正确性之现存方策。故即在纯然理论的判断中，亦有实践的判断之类似者，就

其心理的情形而言，极合于信仰之名词，吾人可名之为学说的信仰。如借任何经验能决定此问题，我愿以一切所有赌此一事，即吾人所见之行星，至少其中之一，有人居住。故我谓其他世界有人居住之一事，非纯然意见，乃一极强之信仰，盖我愿冒大险以赌其正确者也。

吾人今必须承认"神"存在之说，属于学说的信仰。盖因关于世界之理论的知识，我不能引证任何事物必然以此种思想（按即神之存在说）为我说明世界所展示之现象之条件，毋宁谓为我不得不视一切事物一若纯为自然，以使用我之理性。顾有目的的统一，乃应用我之理性于自然之一重要条件，我不能忽视之，尤其在经验以如是丰富之目的的统一例证提供于我，更不能忽视之。但除"最高智力按其最贤明之目的以安排一切事物"之基本设想以外，我不知更有"此种统一能由之在我研究自然时供我以指导"之其他条件。因之，我必须设想一贤明之世界统治者以为"偶然的但非不重要的目的"即指导自然研究之条件。且我在说明自然时所有企图之结果，屡屡证实此种设想之效用，故我谓"我若进而声言仅以此种设想为一意见不足以尽其意"云云，实无任何可引以决定的反对此言之事。即在此种理论的关系中，亦能谓为我坚信神。故此种信仰，严格言之，非实践的；必须名之为学说的信仰，自然之神学（自然神学）必常发生此种学说的信仰。见及人类本性天赋之优越，而生命之短，实不适于发挥吾人之能力，故吾人能在此同一之神的智慧中，发现"人类心灵之有来生"一种学说的信仰之，亦颇有充分根据。

在此种事例中，信仰之名词，自客观的观点言之，乃谦抑之名词，自主观的观点言之，则为吾人自信坚强之表白。我若进而以理论上所有信仰为我有正当理由所假定之假设，则我须因此保证我对于世界原因及另一世界等之性质，较之在我实际所能提供者以上，更有适切之概念。盖我若有所假定，即令纯为一种假设，我至少亦必须知"我所须假定者之性质"，此种性质非其概念，实其现实存在。故信仰之名词，仅与"理念所授与我之指导"及"促进我之理性活动中——此使我坚信理念，且毋须我能与以思辨的说明，即能坚信——理念的主观影响"相关。

但纯然学说的信仰则颇缺坚定性；吾人由于遭逢思辨的困难屡失去此种信仰——吾人终极虽必回复此种信仰。

至道德的信仰则全然不同。盖在此处某某事象之必须发生，即我在一切方面必须与道德律相合之一事，乃绝对必然者。此处目的坚强确立，就我所能有之洞察，“此种目的能由以与其他一切目的联结，因而具有实践的效力之条件”，仅有一种可能的条件，即有“神”及有“未来世界”是也。我又确知无一人能知引达“此种在道德律下之目的统一”之任何其他条件。以道德的训条同时即我之格率（理性命令其应如是者）故我心信有神及来生之存在，且确信绝无动摇此种信仰之事物，盖以我之道德律将由动摇信念而颠覆，我若不成为自身所深恶痛疾之人，则不能废弃此等道德律。

故即在理性所有越出经验限界之一切抱有大望之企图失败以后，在与吾人实践的立场有关之限度内，仍留有足以满足吾人者也。世固无一人能自诩彼知神及来生之存在；设彼果知此事，则彼即为我所历久寻觅未得之人。凡一切知识如与纯然理性之对象相关，则能传达；因而我自能期望在彼教导之下，我自身所有之知识，能以此种惊奇形态开展。否，我之确信，非逻辑的确实，乃道德的确实；且因此种确信依据（道德情绪之）主观的根据，甚至我不可谓“神之存在等等，在道德上确实”，仅能谓我在道德上确信有“神之存在等等”耳。易言之，有神及另一世界之信仰，与我之道德情绪，参伍交织，故绝无能自我夺去信仰之恐惧，正与我无丝毫理由惧有失去道德情绪相同。

其间唯一可疑之点，似为理性的信仰依据“道德情绪之假定”之一事。设吾人置此等道德情绪于不顾，而就一完全漠视道德律之人言之，则斯时理性所提供之问题，纯成为一思辨之问题，且能由类推之坚强根据支持之，而非由此种必须强迫极端怀疑派屈服之根据支持之[6]。但在此等问题中，无一人能超脱一切利害关系。盖由缺乏善良情绪，彼虽可断绝道德上之利害关心，但即在此种事例中，仍留有足以使彼恐有神之存在及有来生。关于此点，仅须彼至少不能自以为有任何确实性断言无神及无来生，即足证明之矣。盖若以无神及无来生为确实，则应纯由理性证明之，因而彼应必然的证明神及来生之不可能，此则确无一人能合理的从事之者也。故此点可用为消极的信仰，固不能发生道德及善良情绪，但仍发生与此二者相类似之事，即一种强有力之抑止，使恶劣情绪不致突发也。

但或有人谓纯粹理性在经验限界以外所有之展望中，所成就者仅有此乎？果不出此二信条（神及来生）以外乎？设果如是则无须商之

哲学家，通常悟性即优为之矣。

我在此处不再欲多论哲学由其批判之惨淡努力所尽力于人类理性之劳绩，乃至最后承认此种劳绩乃纯然消极的；关于此点，在以下一节，当更详言之。我所欲即时答复者，即：公等实际所要求者，是否与一切人有关之知识，应超越通常悟性，而常由哲学家启示公等？是则公等之所以为误者，正为证实以上所有主张之正确无误耳。盖吾人因而发现最初所不能预见之事，即在平等无别与一切人有关之事项中，自然并无使天赋有偏颇之过误，且关于人类本性所有之主要目的，最高哲学之所能到达者，亦不能逾越"在自然所赋与极平庸悟性之指导下所可能之事"。

---

[1] 一切实践的概念，皆与满足或不满足之对象（即快苦之对象）相关，因而（至少间接的）与吾人感情之对象相关。但以感情非吾人由以表现事实之能力，而在吾人所有全部知识能力以外，故吾人判断之要素在其与快苦相关之限度内（即实践的判断之要素），不属于先验哲学，盖先验哲学专与纯粹先天的知识相关者也。

[2] 人心（以我所信，一切理性的存在者必然如是）对于道德，具有自然的利害关心——此种利害关心，虽非不可分割，在实践上虽非占极优越之地位。吾人若确保证此种利害关心而增殖之，则将见理性极易教化，且关于思辨的利益与实践的利益之联结，理性自身更益开展。但若吾人不注意最初使人为善（至少某种程度之善），则吾人永不能使彼等成为信有神及来生之诚实信徒也。

第三章 纯粹理性之建筑术

我之所谓建筑术，乃指构成体系之技术而言。以系统的统一乃最初使通常知识跻于学问等级之事，即自知识之纯然集合构成一体系，故建筑术乃吾人知识中关于构成学问之学说，因而必然成为方法论之一部分。

依据理性之立法的命令，吾人所有之分歧知识不容纯为断片的，必须构成一体系。仅有如是，始能促进理性之主要目的。我之所谓体系，乃指杂多之知识在一理念下之统一而言。此种理念乃理性所提供之概念，即"一全体之方式"之概念——在"此种概念不仅先天的规定其所有杂多内容之范围，且亦决定其所有部分间相互应占位置"之限度内。故理性之学问的概念，包含与此种要求适合之"全体之目的及方式"。目的之统一（所有一切部分皆与此统一相关，且一切部分皆在此统一之理念中相互关联），能使吾人自"吾人所有知识之其他部分"决定是否有任何部分遗漏，以及阻止任何任意增加，或关于其全体之完成，阻止有"与先天的所决定之限界不相合"之任何不确定性。故全体乃一有机组织的统一体（articulatio ） 非一集合体（coacervatio）。此种统一体自内成长（per intussusceptionem 由内摄取），非由外部的增加（per appositionem 由于附加）所致。故有类动物肉体，其成长非由新肢体之增加，乃由各肢体不变本有之比例日益增强，对于其所有之种种目的，更有效用耳。

理念为使其实现，需要一图型，即需要其各部分所有构成分子之繁复，及一种秩序，此二者必须自其目的所阐明之原理先天的规定之。非依据理念即非就理性之终极目的所规划，乃经验的依据其偶有之目的（其数不能预知）所规划之图型，产生技术的统一；反之，自理念所创设之图型（其中之目的乃理性先天的所提出，非俟经验的授与之者）则用为建筑术的统一之基础。至吾人之所称为学问者——其图型必须与理念相合，包含纲领（Monogramma）及全体分为部分之区分，即先天的包含之，及包含此纲领及区分时，则必须以正确性及

依据原理以与一切其他全体相区别——非就其繁复的构成分子之类似性，或为一切任意的外部目的起见偶然使用吾人之具体知识，以技术的形态构成之者，乃就其各部分之亲和性及此等部分之自"其由之始能构成一全体之唯一最高的内部的目的"而来，以建筑术的形态构成之也。

无论何人，除彼具有以为基础之理念以外，绝不企图建立学问。但在缔造学问时，图型乃至彼最初所与此学问之定义，罕能与彼之理念相合。盖此种理念深藏理性中，有一类胚种，其中各部分尚未发达，即在显微镜之观察下，亦仅约略认知之。是以因学问乃自某种普遍的利益之观点所规划者，故吾人不可依据其创立者对于此等学问之叙述以说明之而规定之，其说明规定应与理念相合，此种理念乃根据于理性自身，自吾人所已集合部分之自然的统一。而来者也。盖吾人斯时将发现其创立者及其最近之后继者，皆在探索彼等永不能使其自身明晰之一种理念，因而彼等无力规定此学问之固有内容，以及其结构（系统的统一）限界等等。

仅在吾人按"潜藏吾人心中之理念之暗示"，浪费无数时间，以杂乱情形收集材料以后，且实在吾人以技术的形态长期间集合材料以后，始使吾人能更明晰认知其理念，以建筑术的形态与理念相合规划一全体，此诚不幸之至。体系之构成，其情形颇似下等有机体，由于融合所集合之概念而偶然发生（generatio aequivoca），其初极不完全，渐次达于完成，但此等逐渐发达之体系皆具有其图型，在理性之纯然自行发展中，宛如一本源的胚种。故不仅每一体系结构与理念相合，且此等体系又皆有机的联结在一"人类知识之体系"中，有类全体之一部分，而容许有一种"人类总知识之建筑"，建筑此种人类总知识，就现时所集得材料之多，且能自古代体系之废墟中获得材料之点言之，不仅可能，且实非难事。在此处，吾人以完成吾人现有之业务为已足，即仅概述自纯粹理性所发生一切知识之建筑术之纲要；欲概述此等建筑术，则吾人将自吾人知识能力之共同根干分为二大支之点开始，此二大支之一即为理性。此处我之所谓理性，乃指高等知识能力之全部而言，因而以"理性的"与"经验的"相对立。

我若抽去一切客观的所视为知识内容等物，则一切知识自主观的视之，或为历史的、或为理性的。历史的知识，乃授受所得之知识（cognitio ex datis）；理性的知识，则由原理所得之知识（cognitio

ex principiis）。授与吾人之知识即令为独创的，但具有此知识之人，所知者若权为自外所授与彼者（此即授彼知识之方式），则不问其由直接经验或听闻而来，或由（如在通常知识之事例中）教导而来，在具有此种知识之个人而言，仍仅为历史的知识。故在习得（就此名词之严格意义而言）一种哲学体系（例如完尔夫哲学体系）之人，虽能以此种体系所有之原理、说明、证明及其全部学说之形式的区分，——深印在心，如示诸掌，实亦仅有完尔夫哲学之完全历史的知识耳。彼所知及所判断者，仅为所授之彼者。吾人若驳斥其一定义，则彼殆不知自何处更得其他定义。彼以他人之心意构成彼所有之心意，模仿能力之本身，实非生产的。易言之，彼之知识在彼非自理性发生，就客观言之，此虽亦由理性而来之知识，但就其主观的性格而言，则纯为历史的知识。彼充分体会此种知识而保有之；即彼已完全习得之，而纯为一生人之石膏模型。客观的合理之理性的知识（即最初唯在人类理性中发生之知识），其所以亦能主观的名之为理性的知识者，仅在此等知识自理性之普遍的源泉（即自原理）而来耳——此等源泉亦能自之发生批判，乃至自此源泉驳斥所习得者。

自理性发生之一切知识，或自概念而来，或自构成概念而来。前者名为哲学的，后者名为数学的。我在先验方法论之第一章中，已论究此两种知识间之根本区别。如吾人适所言及知识能客观为哲学的而主观则为历史的，此在大多数之学徒及永不在出其学派以外终身甘为学徒之人皆如是。但数学的知识，则就其主观的性格及适如其所学习者之点而言，亦能视为自理性所发生之知识，因而关于数学，并无吾人在哲学知识中所设立之区别，此则大可注意者也。此由于教师所唯一能引取其知识之源泉，不在他处，唯在理性之基本的本有的原理中，因而学徒不能自任何其他源泉以得知识，且亦不能争论其是非，且此又由于理性在此处之使用，虽亦先天的，但仅具体的，即在"纯粹的因而无误"之直观中使用，排除一切幻相及误谬。故一切自理性发生之（先天的）学问中，唯有数学可以学习；哲学则除历史的以外，绝不能学习；至关于与理性有关之事项，则吾人至多学习哲学化而已。

哲学乃一切哲学的知识之体系。吾人若以哲学指评衡"一切哲学化企图"之原型而言，又若此种原型为评衡各种主观的哲学（此种哲学之结构，往往分歧繁复而易于改变）之用，则此种哲学必须视为客观的哲学。所视为客观的之哲学，乃一可能的学问（非具体的存在）之纯然理念，但吾人由种种不同途径努力接近此种理念，直至最后发现为

感性产物所掩蔽之唯一真实途径，以及迄今无成之心象能与此原型相类（在人力所能及之限度内）为止。非至此种时期，吾人不能学习哲学；盖哲学在何处，何人有哲学，吾人如何认知哲学？吾人仅能学习哲学化，即依据理性之普遍原理在"某种实际存在之哲学上企图"发挥理性之才能，但常保有"理性就此等原理所由来之源泉中，探讨、证实或驳斥此等原理之权利"。

自来哲学之概念，纯为一种学究的形式概念，即专就其所视为学问之性格探索，因而其所见者仅在学问所专有之系统的统一，其结果不过知识之逻辑的完成一种"知识体系之概念"。但尚有哲学之另一概念，即世界概念（Conceptus cosmicus），此种概念常构成哲学名称之真实基础，尤其在此种概念之宛然人格化，及其原型在理想的哲学家中表现时为然。就此种观点而言， 哲学乃一切知识与人类理性之基本目的（Teleologia rationis humanae）相关之学问，哲学家非理性领域之技术家，其自身乃人类理性之立法者。在此种意义中，凡有人自称哲学家而自以为与"唯存于理念中之模型"相等者，实僭妄之至。

数学家、自然哲学家、逻辑家等，不问前二者在理性的知识领域中，后二者尤其在哲学的知识领域中如何成功，实仅理性领域中之技术家而已。有一理想中所拟议之教师，以数学家等等应有之业务加之彼等，用彼等为工具，以促进人类理性之基本目的。吾人所必须称之为哲学家者唯此人，唯以天壤间实际并无斯人，顾彼之立法之理念，则在一切人类所天赋之理性中皆可见及之，故吾人应完全与此种立法的理念相合，依据此种世界概念 [7]，自其基本的目的之立场更精密规定哲学关于系统的统一之所训示者。

基本目的并非即最高目的；就理性对于完全系统的统一之要求而言，仅能以其中之一为最高目的。故基本目的或为终极目的，或为必然与前者联结而为前者方策之附属目的。前者实不外人之全部职分，论究此种目的之哲学，名为道德哲学。以道德哲学高出于理性所有一切其他职务，故古人之所谓哲学家，常特指道德家而言；即在今日，吾人由某种比拟，称"以理性自制之人"为哲学家，固不问其知识之如何浅狭也。

人类理性之立法（哲学），有二大目标，即自然与自由，因而不仅包含自然法则，且亦包含道德法则，最初在两种不同之体系中表现

此二者，终极则在唯一之哲学的体系中表现之。自然之哲学，论究一切所有之事物，道德之哲学则论究应有之事物。一切哲学或为纯粹理性所发生之知识，或由理性自经验的原理所获得之知识。前者名为纯粹哲学，后者名为经验哲学。

纯粹理性之哲学，或为预备的，此乃就理性所有一切纯粹先天的知识，研讨理性之能力，名为批判，或为纯粹理性之体系，即"在系统的联结中，展示自纯粹理性所发生之哲学的知识之全体"（不问真与伪）之学问，此则名为玄学。顾玄学之名称，亦可加于纯粹哲学之全体（即批判亦包括在内），因而包括"一切能先天认知之事物"之检讨，以及"构成此种纯粹哲学知识体系之事物"之阐释——因之与理性之一切经验的数学的使用相区别。

玄学分为纯粹理性思辨的使用之玄学，及实践的使用之玄学，因而或为自然玄学或为道德玄学。前者包含"纯自概念（因而数学除外）而来用于一切事物之理论知识中"之一切纯粹理性原理；后者包含先天的规定吾人一切行动及使之成为必然者之原理。顾道德乃应用于吾人所有"能完全先天的自原理而来之行动"之唯一法典。因之，道德玄学实际乃纯粹的道德哲学，并不以人类学或其他经验的条件为其基础。"玄学"之名称，就其严格意义言之，通常保留为"思辨的理性之玄学"之用。但以纯粹的道德哲学实际构成"自纯粹理性而来之人类知识及哲学的知识特殊部门"之部分，故吾人应为道德哲学保留玄学之名称。顾吾人今则非论究此点，姑置之。

按知识所有种类及其起源之不同，离析种种不同知识而使之得保持其不相混淆（此种混淆由于吾人使用此等知识时通常联结为一而起），实为至要之事。化学家在分析物体时，数学家在其特殊训练中之所为者，在哲学家应以更高之程度为之，于是彼始能在悟性之繁复使用中，正确规定属于各特殊种类知识之部分，及其特殊价值与影响。人类理性自其最初开始思维（毋宁谓之反省）以来，从不能废弃玄学；但又从未能以充分免除一切外来要素之方式获得玄学。此一种学问之理念，其渊源之古，实与思辨的人类理性同时；果有理性的存在者而不以学术方法或通俗方法思辨者乎？顾吾人所有知识之两种要素——在吾人所有力量中完全先天的得来之要素，及仅能自经验后天的得来之要素——从未能充分明晰区别，乃至并职业的思想家亦不能辨别明晰，是以彼等不能决定特种知识之分界，以致盘踞人类理性中

如是之久如是之深之“学问之真实理念”，不能成立。当宣称玄学为“人类知识所有第一原理之学问”时，其意向所在，并非标识玄学为特殊种类之知识，仅以之为“就普遍性而言占某种优越地位之知识”，顾此点尚不足使此种知识与经验的知识相区别。盖在经验的原理中，吾人固能区别某种原理较其他原理更为普遍，因而其等级较高；但在各部分互相隶属之系列中（在此一系列中，吾人并不辨别何者完全先天的、何者仅为后天的所知），吾人应在何处划一界线，使最高或第一部分与较下之隶属部分相区别？如在计算年代时，吾人之能区别世界时期，仅在分之为第一世纪及以后等等之世纪，则吾人对之意将谓何？吾人应问：第五世纪、第十世纪等等，是否与第一世纪同属于世纪？于是我以同一之态度问：延扩之概念是否属于玄学？公等答以是。然则物体之概念是否亦如是？又答以是。然则液体之概念何如？则公等不胜其烦；盖若如是推进，则一切事物皆将属于玄学矣。故（在普遍下所有特殊之）纯然隶属阶段，不能决定学问之限界，极为明显；在今所考虑之事例中，唯规定种类及起源之完全不同始足决定其限界。但玄学之基本理念，尚在其他方面有所晦昧，此由于其显示与数学有某种类似性（以其为先天的知识故）而起。在二者皆属先天的起源之限度内，二者确有关系；但当忆及哲学知识与数学知识间之差异时（即一自概念而来，一则仅由构成概念以到达其先天的判断），吾人应认知其有种类上之决定的差异，此种差异固常感觉之，但从未能以明晰之标准阐明之耳。于是乃有此种情形，因哲学家并彼等所有学问之理念亦不能发展，致彼等在缔造其学问时，不能有确定之目的及安全之指导，因之，在此种任意所思之创业中，以彼不知应择之途径，致关于各人所自以为由其特殊途径所得之发现，常互相争执，其结果，彼等所有之学问，最初为局外人所轻视，终则即彼等自身亦轻视之矣。

一切纯粹的先天知识，由于“此种知识所唯一能由以发生之特别知识能力，其自身具有一种特殊的统一；玄学乃以叙述此种系统的统一中之纯粹先天的知识为其事业”之哲学。“特别占有玄学名称即吾人所名为自然玄学及以先天的概念在每一所有事物（非应有之事物）之范围内，考虑每一事物”之思辨的部分，今分类如下。

玄学就其狭义而言，由先验哲学及纯粹理性之自然学而成。前者在“其与普泛所谓对象有关而不顾及其能授与之对象之原理及概念”之体系中，仅论究悟性及理性（Ontologia 本体论）；后者论究自然即论

究所与对象之总和（不问授与感官或授与其他种类之直观——吾人如愿用此名词），因而为自然学——虽仅为合理的。在此种合理的自然研究中之理性使用，或为物理的，或为超物理的，更以适当之名词言之，即或为内在的或为超经验的。前者论究所能在经验（具体的）中应用之自然知识，后者则论究超越一切经验之"经验对象之联结"。此种超经验的自然学、或以内的联结或以外的联结为其对象，但二者皆超越可能的经验。其论究内的联结者，乃自然全体之自然学，即先验的世界知识；其论究外的联结者，则为自然全体与"在自然之上之存在者"有关之自然学，盖即谓关于"神"之先验的知识。

反之，内在的自然学，视自然为一切感官对象之总和，因而适如自然之所授与吾人者，唯与"自然所唯一能由以授与吾人"之先天的条件相合耳。故此等对象仅有两种。一、外感之对象及其总和，即物的自然。二、内感之对象即心，及与"吾人所有关于心之基本概念"相合之对象，即思维的自然。物的自然之玄学，名为物理学；以其必须仅包含关于物的自然之先天的知识之原理，故为合理的物理学。思维的自然之玄学，名为心理学，以同一理由应仅指心理学之合理的知识而言。

于是玄学之全部体系由四种主要部分所成：（一）本体论；（二）合理的自然学；（三）合理的宇宙论；（四）合理的神学。其第二部分，即由纯粹理性所发展之自然学说，包含二分科，即合理的物理学（Physica rationalis）[8] 及合理的心理学（Psychologia rationalis）。

纯粹理性自身之哲学所本有之理念，制定此种区分，故此种区分与理性之基本目的相合而为建筑术的，非仅与偶然所观察之类似性相合而为技术的，即非漫无方针所创设者。因之，此种区分亦为不变的，而有立法的权威。但尚有某某数点，颇似可疑，且足以减弱吾人关于其主张正当之信念。

第一，在此等对象授与吾人感官（即后天的授与吾人）之限度内，吾人如何能期待具有关于对象之先天的知识（以及玄学）？且如何能知事物之本性及先天的依据原理到达合理的自然学？其答复如是：吾人所取之经验者，除授与吾人以外感或内感之对象以外，不再需要其他任何事物。吾人由物质之纯然概念（不可入性无生命的延

扩）以得外感对象，由思维的存在者之概念（在所谓“我思”之经验的内部表象中）以得内感对象。至其余等等，则在全部玄学的论究此等对象时，吾人必须废弃一切“意在为使吾人对于对象能有更进一步之判断、以任何其他更为特殊的经验加于此等概念上”之经验的原理。

第二，吾人对于经验的心理学应以何种态度视之，此种心理学常要求在玄学中占有位置，且当吾人之时代，在以先天的方法期在玄学有所成就之事失望以后，关于玄学之进步，所期望于经验的心理学者甚大。我答以经验的心理学属于适切所谓（经验的）自然学说所属之范围，即属于应用哲学一方面，至此应用哲学之先天的原理则包含在纯粹哲学中；故纯粹哲学虽不可与应用哲学相混淆，但就此点而言，实互相密切联结。是以经验的心理学完全摈弃于玄学领域以外；此实在玄学之理念中已完全排除之矣。但按僧院派之旧习，吾人必须容许经验的心理学在玄学中占有某种位置（虽仅属枝叶地位），且自经济的动机而言，亦当如是，盖因经验的心理学尚未发达至能以其自身成为研究主题，但若完全摈弃之，或强以之安置于较其与玄学为邻，更不适宜之处，则以其尚属重要，又似不宜。经验的心理学特如一容许其久居家内之异乡人，直至其能在完全之人类学中设置其自身所有之居住区域（即属于经验的自然学说之附属品）为止，吾人当许其一时寄居也。

概言之，以上种种即玄学之理念。最初所期待于玄学者较之所能合理要求者为大，玄学一时颇以种种愉快的预期自娱。但在证明此等期望为欺人以后，玄学遂为世人所蔑视。吾人所有批判之论证，就其全体而言，必已充分使读者确信，玄学虽不能为宗教之基础，但必能常继续为宗教之堡垒，且人类理性就其本质之为辩证的而言，绝不能废弃此种学问，盖玄学抑止理性，且以学问的完全确信的自知之明，以防阻“纵横无法之思辨的理性失其制裁，必然在道德以及宗教之领域内所犯之残毁荒芜之事”。故吾人确信玄学虽为“不就其性质判断学问，而仅就其偶有之效果判断之人”所淡漠轻蔑，但吾人必常复归玄学一若复归曾与仳离之爱人者然。盖在玄学中吾人论究基本目的——玄学必须不断从事此种目的，或努力如实洞察此等目的，或驳斥自以为已到达此等目的之人。

仅有玄学（自然玄学及道德玄学二者，尤以“用为玄学之导论及准备”之尝试的自恃的理性批判）能适切构成所可称为哲学者（就哲学一

名词之严格意义言之）。哲学所唯一首先从事者为智慧，哲学由学问之途径探索之，至学问之途径一旦跋涉以后，即绝不能荒芜而为荆棘所蔽，且不容有迷离彷徨者也。数学，自然科学，乃至吾人所有之经验的知识，其大部分虽为偶然的目的之工具，但其最后结果又为人类之必然的基本的目的之工具而有高尚价值。顾此等学问之能尽此后一种任务，仅借助于"由理性自纯然概念所得之知识"，此种知识吾人虽可任意名之，但其实则不过玄学耳。

以此同一理由，玄学亦即人类理性圆满充足之发展。今姑置其与特殊目的联结视为学问所有之影响不论，玄学亦为一种不可或缺之训练。盖玄学在论究理性时，乃就其成为"某某学问所以可能及运用一切学问"之基础者等等要素及最高格率论究之。故就玄学为纯然思辨而言，谓其用以防止误谬，非用以扩大知识云云，并不伤及玄学之价值。反之，此实予玄学以尊严及权威，盖经玄学之检查，得以保持学术界之共同秩序、和谐以及福祉，而防阻多所尽力于学术界之人有忽视"最高目的，即一切人类之幸福者也"。

---

[1] 此处所谓世界概念（Weltbegriff），乃指与"任何人必有利害关心在其中之事物"相关之概念，因之一种学问若仅被视为"就某种任意选择之目的所规划之训练"之一，则我必依据学究的形式概念规定之。

[2] 我之所谓合理的物理学，不可即以之为指通常所谓物理学通论（Physica generalis）而言；后者与其谓之自然哲学，毋宁谓之数学。自然之玄学与数学极不相同。此种玄学其离"以数学之有效形相扩大吾人之知识"尚远，但在其应用于自然时，则产生关于纯粹悟性知识之批判，此仍极为重要者也。盖若缺乏此种批判，则即数学家亦将固执某种共通概念，（此虽共通，实际仍为玄学的）于不识不知之间，以假设妨阻其自然学说，此种假设在批判其所含有之原理时，立即消灭，且丝毫不损及数学之使用——此种使用乃此领域内所不可或缺者。

第四章 纯粹理性之历史

在此处揭示此一标题，仅为指示今后之从事哲学者在此体系内尚留有彼等必须完成之一部分耳。我自先验的观点，即自纯粹理性之本质，对于在此领域中曾努力从事之人士所有著作予以概括一览，即为已足——此一览中发现无数庄严之结构，顾仅在废墟中耳。

人在哲学之幼稚时代所以之开始者，实为吾人所欲以之为终点者，即以关于神之知识开始，专心从事于另一世界之期望，或宁谓为从事研讨另一世界之特殊性质，不能别有其他途径，此实为极可注意之点。自各民族野蛮时代遗留至今之古代宗教仪式所产生之宗教概念，虽极粗鄙，但此并不妨阻较为开化之人士致力于此等事项之自由研讨；彼等极易认知除度其纯洁善良之生活以外，并无较善根据或较可依恃之方法，以取悦于统治世界之不测威力，因而使彼等至少能在另一世界中获得幸福。因之，神学及道德，及以后人所致力之一切抽象的理性研究之二种动机，或宁谓为二种关联之点。其逐渐以此等以后以玄学著名之劳作委之纯粹思辨的理性者，主要实为神学。

我在此处并不企图区分玄学中所发生种种变迁之历史时期，仅略述在玄学理论中发生主要革命之各种理念。此处我发现在所有种种对立争论之过程中，发生最显著之变迁者，共有三种争点。

（一）关于吾人由理性所得之一切知识之对象，有纯为感觉论者，有纯为智性论者。伊壁鸠鲁可视为感觉论者中之特出哲学家，柏拉图则为智性论者中之巨擘。二派间之区别（虽似不自然），自古己然；至此两派之观点则不断继续保持，直至今日。感觉派主张实在性唯在感官对象中见之，其他一切事物皆为空想；反之，智性派则谓感官中所有不过幻相而已，仅有悟性知真实之事物。感觉派固不否认悟性概念之实在性；但此种实在性之在彼等，纯为逻辑的，反之，在智性派则此种实在性为神秘的。感觉派容认智性的概念，但仅承认感性的对象。智性派要求真实对象应为纯粹直悟的，且主张吾人由纯粹悟

性具有一种不伴随感官之直观——就彼等之意见而言，感官仅使悟性昏乱而已。

（二）关于由纯粹理性所得知识之起源，即此等知识是否自经验而来，抑或与经验无关而起于理性之问题。亚里士多德可视为经验论者之重镇，柏拉图则为理性论者之领袖。在近代，洛克追随亚里士多德之后，莱布尼兹则追随柏拉图之后（莱布尼兹之说，虽多与柏拉图之神秘体系不合），并不能使此种争论到达任何确定的结论。不问吾人对于伊壁鸠鲁之见解如何，至少彼在感觉论之体系中，其彻底一致，远过于亚里士多德及洛克，盖彼从未以推论越出经验限界以外。此点就洛克而言，尤为确实，盖彼在以一切概念及原理自经验引来以后，乃在用此等概念原理时，突越出经验如是之远，乃至主张吾人之能证明神之存在及灵魂不灭，一如任何数学的命题同一坚决确实，——此二者虽完全在可能的经验限界以外。

（三）关于方法。如有任何事物可当方法之名，则必为一种与原理相合之进行程序。吾人可将在此研究领域中今所通行之方法，分为自然论的及学术的。纯粹理性之自然论者所奉以为原理者，乃"彼由通常理性无须学问"，即由彼所名为"坚实之理性"关于成为玄学问题之最崇高问题，能较"由思辨之所可能者"更有所成就。如是彼在实质上乃主张吾人由肉眼决定月之大小及距离，其确实性能远过于用数学的规划所决定者。此纯为蔑视理论，并据以为原理；其中尤为悖谬者，则以"蔑视一切人为的技术"誉为扩大吾人知识之方法。以自然论派之人，缺乏较深洞见，故不应深责彼等。彼等追随通常理性，并未自诩其无知为含有"吾人如何自德谟克利特（democritus）深井汲取真理"之一类神秘。quod sapio，satis est mihi；non ego curo，esse quod Arcesilas aerumnosique Solones（我以我所知者为已足，既不欲为亚尔采西拉斯，亦不欲为忧患孔多之索伦）云云，乃其标语，彼等以此标语可渡其安舒及足值赞美之生涯，既不劳瘁于学问，亦不因彼等之参与而使学问混乱。

至关于采用学术的方法之人，则彼等所择之方法，或为独断的或为怀疑的；但不问其用何种方法，彼等皆须系统的进行。我可以完尔夫为前一种方法之代表，休谟为后一种方法之代表，今为简略计，不再另举他人。此外唯有批判的途径，尚公开于人。读者若有坚忍之心，惠然肯与我携手偕行此径，则彼可自行判断，设若彼小心翼翼竭

其助力，使此小径成为大道，则是否若干世纪以来所未能成就之事业，立能于本世纪终结以前成就；即关于“人类理性始终以其全力热烈从事迄今尚无所获之事”，使之能完全满足是也。

译者后记

本书系据史密斯Norman Kemp Smith 英译本译出，唯其中先验分析论部分第一卷第二章第二节的版次顺序，史氏列第一版的原文在先，第二版的修正文在后，我则列第二版在先，以期与全书体例相符。书中句法有过于繁复难解处，我多加圆括号（ ）、引号“ ”及破折号—— ——，愿能有助于读者了解。

还要说明的是，我开始翻译这部书是在1933 年，于1935 年秋始全部译完。之后，译稿就搁置一边，迄今二十一年，一直没有再去摸它。这次付印，虽自知其中错误与欠妥处难免，奈近年来为病魔所缠，无法用脑，只好照旧未动，请读者指正。

蓝公武

1957年元旦 于北京

汉译世界学术名著丛书

实践理性批判

〔德〕康德 著

Immanuel Kant

KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年至1997年先后分七辑印行了名著三百种。现继续编印第八辑。到1998年底出版至340种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1998年3月

目　录

出版说明

序言
导言　实践理性批判的理念

第一部　纯粹实践理性要素论

第一卷　纯粹实践理性分析论
　第一章　纯粹实践理性原理
　　第一节　定义
　　注释
　　第二节　定理一
　　第三节　定理二
　　系定理
　　注释一
　　注释二
　　第四节　定理三
　　注释
　　第五节　任务一
　　第六节　任务二
　　注释
　　第七节　纯粹实践理性基本法则
　　注释
　　系定理

注释
第八节　定理四
注释一
注释二
一　纯粹实践理性原理演绎
二　纯粹理性在实践应用中的一种拓展权利，这种拓展对于思辨应用中的理性本身乃是不可能的
第二章　纯粹实践理性对象概念
有关善恶概念的自由范畴表
纯粹实践判断力范型
第三章　纯粹实践理性的动力
纯粹实践理性分析论的批判性阐释
第二卷　纯粹实践理性辩证论
第一章　纯粹实践理性辩证论概论
第二章　纯粹理性在决定至善概念时的辩证论
一　实践理性二律背反
二　实践理性二律背反的批判扬弃
三　纯粹实践理性在与思辨理性联结中的优先地位
四　纯粹实践理性公设之一：灵魂不朽
五　纯粹实践理性公设之二：上帝存在
六　概论纯粹实践理性公设
七　如何能够思想：在实践意图下拓展纯粹理性而不因此同时拓展理性的思辨认识
八　出于纯粹理性需求的认可
九　人类认识能力与人类实践决定的明慧比配

第二部　纯粹实践理性方法论

结论
索引
译后记
返回总目录

序　言

这个批判为什么不题名为纯粹 实践理性批判，而是简单地题名为一般实践理性批判，虽然它与思辨理性批判的对应关系看起来需要前一个名称，对此这部著作做出了充分的说明。这个批判应当单单阐明纯粹实践理性是存在的，并且出于这个意图批判理性的全部实践能力。如果它在这一方面成功了，它就无需批判纯粹能力本身，以发现理性是否以这样一个过分僭越的要求，超越 了自己（一如发生在思辨理性那里的情况）。因为如果它作为纯粹理性是现实地实践的，那么它就通过事实证明了它的实在性和它的概念的实在性，而反驳它有可能具有实在性的一切诡辩便是徒然的了。

凭借这种能力，先验自由从现在起也就确立了起来，而且这里所谓自由是取其绝对意义而言的，思辨理性在应用因果性概念时需要这种意义上的自由，为着当它要在因果联结的系列中思维无条件者 时，将它自己从它不可避免地陷于其中的二律背反中挽救出来；但是思辨理性只能将自由概念以或然的，即并非不可思维的方式树立起来，而不能确保它的客观实在性，而且思辨理性如此办理，只是以免将那些它至少必须承认可以思维的东西，假定为不可能，从而危及了理性的存在，使它陷入怀疑主义的深渊之中。

自由概念的实在性既然已由实践理性的一条无可争辩的法则证明，它就构成了纯粹的、甚至思辨的理性体系的整个建筑的拱顶石，而所有其他概念（上帝的概念和不朽的概念）作为单纯的理念原来在思辨理性里面是没有居停的，现在依附于自由概念，与它一起并通过它得到安定和客观实在性，这就是说，这些概念的可能性 已由自由是现实的这个事实得到了证明，因为这个理念通过道德法则展现了自己。

但是，在思辨理性的所有理念里面，自由是我们先天地知道 其可能性却仍然不理解的唯一理念，因为它是我们所知道的道德法则的条件。[(1)]不过，上帝 和不朽 的理念不是道德法则的条件，而只是被这条法则所决定的意志的必然客体的条件，这就是说，是我们纯粹理性的单纯实践应用的条件。于是，对于这些理念，不仅我不想说及现实性，而且甚至我们也不能断言认识 和理解 它们的可能性。然而，它们却是道德上受决定的意志运用于其先天所与的客体（至善）时的条件。因此，在这种实践的关联里，它们的可能性是能够而且必须被认定 的，虽然并未从理论上认识它们，理解它们。因为就实践的意图而言，这些理念不包含任何内在的不可能性（矛盾），对于后一个要求就足够了。这里与思辨理性相比较，现在有一个信念的单纯主观的根据，不过这个根据对于一个同样纯粹却又实践的理性来说则是客观 有效的，而且这个根据凭借自由概念还使上帝和不朽两个理念获得了客观实在性和权限，甚至还带来非认定这些理念不可的主观必然性（纯粹理性的一种需要）。但是，理性并不因此在理论知识方面有所拓展，只是被给予了一种可能性，后者先前只是一个问题 ，而现在成了一个断言 ，这样，理性的实践应用就和理论理性的原理结合起来了。这个需要并不是思辨的一个任意意图的假设性的需要：如果人们想把思辨中的理性应用推进至圆满地步，就必须认定某种东西；这种需要乃是一种法则的 需要：认定某种东西，而假若没有它，那么人们应当谨严地树立为自己所作所为的意图的那种东西就不会发生。

如果不用如此迂回寻绎就可以解决那些课题，而把它们保存为供实践应用的洞见，这当然会令我们的思辨理性更为满意；然而我们的思辨能力却没有这么良好的禀赋。自诩有这种高妙认识的人，不应该藏而不露，而应该将它公开呈现出来，以便检验，让人赞叹。他们想来证明 ；那好！就让他们来证明罢，而且批判将全副武装放在作为胜利者的他们的脚下。为什么还站着 ？ 他们不肯 。他们原是可以幸福的 （Quid statis? Nolunt. Atqui licet esse beatis）[(2)]。——由于事实

上他们也不肯，所以估计因为他们不能，那么，我们只得将那些武器重新拾起，为着在理性的道德应用中寻找并在其上建立上帝 、自由和不朽 这些概念，而思辨无法为这些概念的可能性 觅得充分的保障。

在这里，批判之谜的确也就首次解开了：为什么我们能够在思辨里面否定各种范畴 超感性应用 时的客观实在性，而鉴于纯粹实践理性的客体却又承认 这种实在性 ；设若我们只依名称来认识这样一种实践的应用，那么这一点初看起来必定是前后不一贯的 。但是，现在通过详细分析理性的实践应用我们就会明白：这里所想到的实在性并不涉及范畴的理论规定和知识向超感性界的拓展，而只是因此指出，这些概念在这种关联中毕竟有一个客体 ，因为这些概念或者包含在先天必然的意志决定之中，或者与意志的对象不可分割地联结在一起；这样，那个前后不一贯就便消失了，因为我们是以异于思辨理性所要求的方式应用那些概念的。相反，现在关于思辨批判的前后一贯的思想方式 ，出现了一个出乎意料而令人十分满意的证明：这种思辨原来谆谆告诫说，经验对象本身，包括我们的主体在内，只可承认是现象 ，但同时将物自身置为它们的基础，这样，一切超感性的东西才不至于被看作是虚构，它们的概念也才不至于被看作是空无内容的：现在实践理性自身并未与思辨理性约定，就独自给因果性范畴的超感性对象，也就是自由提供了实在性（虽然作为一个实践概念还只供实践的应用），而且实践理性通过一个事实也证实了在思辨理性那里只能够思维 的东西。于是，思辨批判里面那个虽然令人惊奇却无可争辩的主张，即连思维的主体 **在内直观里面** 对于它自身也只是一个现象 ，在实践理性批判之中也得到其完全的证实，这个证实如此有说服力，以至于我们必须接受它，尽管第一批判根本没有证明这个命题。[(3)]

由此我也就理解了，为什么我迄今所遇到的针对批判的驳难恰好都围绕着如下两点：一方面 ，在理论知识中被否定，而在实践知识中却又受肯定的那些用于本体的范畴的客观实在性；另一方面 ，那个自

相矛盾的要求，即既把自己看作自由的主体，使自己成为本体，又同时因自然的意图使自己成为自己经验意识中的一个现象。因为只要他们对于德性和自由还没有构成任何明确的概念，那么他们就不能猜测，一方面人们会取什么作为本体构成所谓现象的基础，而在另一方面也不能猜测，究竟是否有可能形成有关它的任何概念，因为我们先前已经把理论应用方面的纯粹知性的一切概念都归于现象了。只有对实践理性的详尽批判，才能消除所有这些误解，并使构成它最大优点的那种前后一贯的思维方式明白地显示出来。

到此为止，我所要辩护的就是：那些业已经过特别批判的纯粹思辨理性的各个概念和原理，在这里又经一番考察，而这种做法原本不符合建立一种科学时所应采取的系统程序（因为业经判定的事情只须加以引证便可以了，不必再予以讨论）。不过在这里，这种做法不但允许，甚至是必要的：因为我们在这里看到理性及其概念已经转移到另外一种应用，而与理性在那里应用这些概念的方式完全不同了。但是，这样一种转移就使得比较新旧两种应用成为必要，以便区分新旧两条路径，同时观察出它们之间的联系。于是，人们就不会将这类考察，其中包括再度针对自由但在纯粹理性的实践应用之中的考察，视为只应当用于补苴思辨理性批判体系罅漏的补衬（因为这个体系就其意图而言是完整无缺的），也不会视为通常是给匆忙建筑起来的屋宇后加的支撑和扶垛，而是视为使体系的连结明显起来的真实环节，以使我们洞察到，在前面只能够被表象为成问题的那些概念是实在的。这个提醒尤其适合自由概念，关于这个概念我们惊奇地注意到，居然那么多的人只是从与心理学的关联之中来看待自由概念，而自诩完全领会了它，并且能够解释它的可能性；然而如果他们先在先验的关联之中准确地思考自由概念，那么他们就会认识到，它作为一个成问题的概念在思辨理性的完整应用中是不可或缺的，而且也是完全不可理解的，并且如果他们后来进入这个概念的实践应用，那么他们必定达到他们现在如此不情愿同意的、就其原理决定其实践应用的地步。自

由概念对于一切经验主义者 都是一块绊脚石，但对于批判的 道德学家却是打开最崇高的实践原理的钥匙，后者通过这个概念领会到：他们不得不以理性的方式 行事。出于这个缘故，我请求读者不要忽略我在分析论结尾关于这个概念所做的论述。

这样一个体系，一如它在这里从经过批判之后的纯粹实践理性之中所发挥出来的那样，尤其为着不致错失这个体系的整体所由以勾勒出来的正确观点，是否花费了或大或小的工夫，我必须听由了解这样一种工作的人来判断。这个体系虽然以《道德形而上学基础》为前提条件，不过这仅限于那部著作使人暂先认识职责原则，诠释一个确定的职责公式并证明其正当的理由[(4)]；至于其他方面，这个体系是独立自足的。这里附加的所有实践科学的分类 没有像思辨理性批判所做的那样完整 ，这一点可以在这个实践理性能力的性质之中找到有效的根据。因为决定作为人类职责的职责，以便将它们分类，只有在作为这个决定的主体（人）依照其性质的实际面目，哪怕只是在一般职责所必需的范围以内，首先被认识之后，才是可能的。但是这个任务不属于一般实践理性批判，后者只应该详尽阐明它的可能性、范围和界限，而与人性没有特别的关系。因此，职责分类在这里只属于科学的体系，而不属于批判的体系。

某位爱好真理、头脑敏锐、因此也就永远值得尊重的评论家驳难《道德形而上学基础》说，善的概念在那里没有先于道德法则确立起来 （按照他的意见这是必需的）[(5)]；对此我在分析论的第二章，如我所希望的那样，做了充分的答辩。我也同样重视来自那些真心要查明真理的人的驳难（因为那些眼里只有自己的陈旧体系，并且已经预先决定赞许什么，不赞许什么的人，对于任何可能会妨碍他们的个人见解的探讨，都会掩耳却步的）；并且我还要继续这样做。

当事关决定人类心灵一个特殊能力的源泉、内容和界限时，依照人类认识的本性，人们唯有从心灵的各个部分开始，从对这些部分 的精确而（就我们已经获知的要素的现状而言）详尽的描述开始。但是

还有第二个更具哲学意味 和建筑学意味 的应行注意之点：这就是说，要正确地把握整体的理念 ，并且从这个理念出发，在所有那些部分的彼此交互关联里面，借助于从那个整体的概念将它们推导出来的方式，在同一个纯粹理性的能力之中考虑这些部分。这种检视和保障只有在具有对于那个体系的真知灼见之后才有可能；那些对第一步的探索已经厌烦的人，那些以为无需劳精敝神去获得那种真知灼见的人，达不到第二阶段，即综览的阶段；这个阶段就是以综合的方式返回到先前以分析的方式被给予的那些原理。于是难怪他们处处都发现不一致，虽然这种漏洞他们可以推测出来，但他们不是在体系本身，而是在他们自己不一贯的思路中找到的。

我并不担心人们责难这部论著说，这种知识既然近于通俗，又何必引进一套新的语言 来呢？即便就第一部批判而言，这种责难也不会有人赞同，如果他们不是浏览了一下，而是业经彻底思考的话。在语言足以表达所与的概念时造作新词语，就是不用新颖真实的思想而以新补丁缝在旧衣裳上的方式来显示自己与众不同的幼稚努力。因此，如果那部著作的读者知道有比在我看来更通俗的措辞同样切合书中的思想，或者他们甚至敢于证明那些思想的空洞无物，从而同时证明每一个说明这种思想的措辞的空洞无物，那么，在第一种情形下，我就非常感激他们，因为我只求为人理解，但在第二种情形下，他们就有功于哲学了。但是，只要那些思想还站得住脚，我就很怀疑能够给它们找到既更切合又更通用的措辞 。[(6)]

于是在这种方式之下，心灵两个能力，即认识能力和欲求能力的先天原则从现在起就被查明了，它们应用的条件、范围和界限也就得到了规定，不过，稳固的基础也因此为作为科学的、成体系的理论哲学和实践哲学奠立起来了。

但是，如果有人竟然出乎意料地发现，根本就不存在先天知识，而且也不可能存在先天知识，那么这番辛苦所能遭受的噩运就莫甚于此了。但是这种危险并不存在。这就犹如有人想通过理性证明理性不

存在。因为当我们意识到某种东西即使不像在经验里面那样呈现出来我们也能够知道它时，我们才说，我们通过理性认识了它；因此，理性的知识和先天的知识是一样的。要从经验之中榨取必然性（ex pumice aquam〈石中取水〉），并想借此给一个判断谋得真正的普遍性（没有普遍性，就没有理性的推理，因而也就没有类比推理，后者至少具有一种推测的普遍性和客观必然性，并且因而始终以此为先决条件），是一个不折不扣的矛盾。用主观必然性，即习惯，来代替只发生于先天判断之中的客观必然性，就是否认理性有判断对象的能力，亦即否认理性有认识对象以及属于对象的东西的能力；这就是不能说，譬如对于某种常常或者始终随着某种在先的状态而来的东西，人们能够从前者推论 后者（因为这就意指客观必然性和先天联结的概念），而只能说，人们可以期待（就像动物一样）相似的情形，这也就是说，人们把原因概念看作是完全虚假的并且只是一种幻觉而抛弃了。有人为了补救客观的和由之而来的普遍的有效性的这种缺乏，就说：人们并没有看到给另外一种理性存在者赋予另外一种表象方式的根据；如果这个推论是有效的话，那么我们的无知就会比所有的沉思更有助于拓展我们的知识了。正是因为我们除了人类以外不再认识其他种类的理性存在者，所以我们有权利假定他们具有我们在自己身上认识到的那种性质，这就是说，我们会现实地认识他们。我在这里并未说及：普遍同意并不证明一个判断的客观有效性（即这个判断作为认识的有效性），而是提到：如果这种普遍同意偶尔切合实际，这仍然不能证明它与客体符合一致；相反，只有客观有效性才构成必然的普遍一致的基础。

休谟会相当满意在原理方面的这种普遍的经验主义体系；因为众所周知，他所要求的无非是，在原因概念方面认定一个单纯主观意义的必然性即习惯来替代客观意义的必然性，以剥夺理性对于上帝、自由和不朽的所有判断；并且他非常清楚，一旦人们只承认他的这些原理，如何以全部的逻辑准确性从中推出种种结论来。但是甚至休谟也

没有使经验主义包罗一切，以致将数学也纳入其中。他认为数学的命题是分析的，而如果这种主张有其正确性的话，它们在事实上就是必然的；但同时人们并不能由此推论说，理性也有在哲学里面作出必然判断的能力，因为这样一种判断是综合的（犹如因果性命题）。但是，假使人们认定经验主义的原则是普遍的，那么数学也会被纳入其中。

现在倘若数学陷入与单单承认经验原理的理性的冲突，比如，这一点在二律背反里面就是不可避免的，在那里数学无可争辩地证明空间的无穷可分性，而经验主义却不能允许这一点，那么数学证明的最大可能的明证性与来自经验原则的所谓结论就是明显矛盾的；于是现在人们就和切斯尔登的盲人一样不得不问：什么在欺骗我，视觉还是触觉？（因为经验主义建立在一种感觉到的必然性上面，而理性主义建立在一种领会到的必然性上面。）这样，普遍的经验主义就表现为地地道道的怀疑主义了；人们曾在这样一种毫无限制的意义上把怀疑主义诿于休谟，这是错误的[(7)]，因为他至少在数学上留下了一块有关经验的可靠试金石，而彻底的怀疑主义根本不承认任何有关经验的试金石（它始终只是在先天的原则里面才能被发现的），虽然经验不单是由情感，而且也是由判断组成的。

因为在这样一个哲学和批判的时代，很难说有人能够认真地对待这种经验主义，而且它们之所以被提出来，或许只是为了练习判断力，并且通过对比使先天理性原则的必然性更加清楚地显示出来，所以我们对于那些甘愿劳心费神于这种原本并无教益的工作的人们，只能感激而已。

---

(1) 当我现在把自由称为道德法则的条件，而在随后的著作里面又声称道德法则是我们能够最初意识到自由所凭借的条件时，为了使人们不误以为在这里遇到了前后不一贯，我只想提醒一点：自由诚然是道德法则的存在理由（ratio essendi），道德法则却是自由的认识理由（ratio cognoscendi）。因为如果道德法

则不是预先在我们的理性中被明白地思想到，那么我们就决不会认为我们有正当理由去认定 某种像自由一样的东西（尽管这并不矛盾）。但是，假使没有自由，那么道德法则就不 会在我们内心找到 。

(2) 贺拉斯：《讽刺诗集》（Horaz：*Satir*），第一卷，第一节，十九行。

(3) 通过道德法则确立的作为自由的因果性和通过自然法则确立的作为自然机械作用的因果性，除非将与前者相关的人表象为纯粹 意识中存在者本身，而将后者表象为经验 意识中的现象，就不可能统一于同一个主体，即人之内。否则，理性的自我矛盾是不可避免的。

(4) 一个想对本书有所非难的评论家说道，在这本书里所制定出的不是一种新的道德原则，而只是一个公式，他这句话比他原本想要表达的意思中肯一些。但是，谁想介绍一种所有德性的新原理，并且仿佛他首次发明了这些德性？似乎世界在他之前不知道什么是职责，或者完全弄错了。但是，谁要是知道一个十分准确地规定了该如何解题而不容出错的公式，对数学家意味着什么，他就不会认为一个就所有一般职责起同样作用的公式是毫无意义的，可有可无的。

(5) 人们还可以驳难我说：为什么我也不先解释欲求能力 的概念或快乐情感 的概念；虽然这个非难是不公平的，因为人们应该能够合理地假定这个解释，就如心理学里面所做的那样。不过心理学中的定义自然是这样建立的：快乐情感构成欲求能力决定的基础（就如实际上人们一般习惯于做的那样），但是通过这个方式实践哲学的最高原则必定会降为经验的 了；这一点是首先要予以证明的，并且在这部批判里面被完全驳倒了。因而，我在这里将如其必定所是的样子给出这个解释，以便在一开始公平地将这个聚讼之点搁置起来。——**生命** 是存在者依照欲求能力的法则去行动的能力。**欲求能力** 是这个存在者通过他的表象而成为这些表象的对象现实性的原因的能力 。**快乐** 是对象或行为与生命的 **主观** 条件相互契合的表象 ，也即与一个表象就其客体的现实性而言的因果性 （或者决定主体的各种力量行动起来，以产生这个对象的）能力相互契合的表象 。为了批判从心理学借来的种种概念，我不再需要别的；其余的这个批判自身会提供。人们很容易看到，快乐是否必须始终构成欲求能力的基础，或者它是否在某些条件下只是随欲求能力的决定而出现，这个问题并未通过这个解释得到确定；因为它只是由纯粹知性的一些标志，即不含任何经验成分的范畴组成的。这种谨慎在全部哲学中都是非常可取的，然而却常常被忽略了，这就是说，在概念未经详细解析（这常常只是在很晚才达到的）之前，就不应该用一个草率的定义提出对它的判断来。人们在（理论理性和实践理性）批判的整个进程将注意到：在这个进程中存在着许多机缘，去弥补哲学的陈旧独断方式的一些缺陷并且改正错误，这些错误在人们从理性上应用这些概念之前是未被注意到的，而理性的应用关涉这些概念的整体 。

(6) 这里，（比起那种不理解来）我更为担心的是对于若干措辞没完没了的误解，这些措辞我曾极其小心地加以选择，以免人们错过它们所指的概念。于是，在实践理性范畴表中，模态标题之下的可允许的 和不允许的 （实践-客观地可能的东西和不可能的东西）两个范畴与紧随其后的职责 和违反职责 两个范畴，在日常的语言惯用法里面几乎具有同样的意义；但是在这里，第一对范畴意指与单纯可能的实践 规矩符合或不符合（有如几何学和力学的一切问题的解决）的事情，第二对范畴意指与现实地 存在于一般理性中的法则有这样一种关联的事情；意义的这种差别与日常的语言惯用法也并不是格格不入的，虽然有些不同寻常。譬如，一个身为演说家的人去造作新词或新的语词搭配，这是不允许的，而对于一个诗人，这则在一定程度上是可允许的；在这两种情况下人们都没有想到职责。因为谁要想抛弃演说家的名望，是没有人能够阻拦他这样做的。这里的问题是将命令 区分为或然的 、实然的 和必然的 三种决定根据。我在比较不同哲学流派的实践完满性的道德理念的那个注解中，也同样把智慧理念与神圣性理念区分开来，虽然我立刻把它们解释成甚至在根据方面和客观上是同一的。不过在那里，我所谓的智慧就是指人们（斯多亚派）自命的那种智慧，所以它被主观地 错归于人的品性。（或许德行 一词能够更好地标示斯多亚派的特点，而这个学派也可以借德行炫耀于世。）但是纯粹实践理性公设一词仍然最可能引起误解，倘使人们把它与带有必然可靠性的纯粹数学公设所具有的意义相混淆的话。但是数学公设设定一个行为的可能性 ，人们能够预先从理论上以完全的可靠性先天地认识到这个行为的对象是可能的。但是纯粹实践理性的公设根据必然的实践 法则设定了一个对象 （上帝和灵魂不朽）自身的可能性，所以只是为了实践理性而已；因为这种设定的可能性完全不具有理论的可靠性，从而也不具有必然的可靠性，这就是说，不是就客体而言已认识到的必然性，而只是就主体遵守它客观的然而实践的法则而言乃必然的认定，因此，它只是一个必然的假设。我不知道如何为这种虽然主观的然而却真正的和无条件的理性必然性找到更好的措辞。

(7) 标志学派信徒的名称总是自身带有许多曲解；当有人说，某某是一个唯心主义者 ，或许就是如此。因为虽然他不仅承认，而且强调，我们关于外在事物的表象符合于外在事物的现实对象，他仍然要承认，这种对象表象的形式不依赖于它们，而只是依赖于人类的心灵。

导言　实践理性批判的理念

理性的理论应用处理单纯认识能力的对象，并且着眼于这种应用的理性批判根本上只涉及纯粹的 认识能力，因为这个能力激起疑虑，这个疑虑后来也得到证实：这个能力容易逾越它的界限而迷失于不可达到的对象或者甚至相互冲突的概念之中。至于理性的实践应用，情形就完全不一样了。在这种情形下，理性处理意志的决定根据，而意志或者是产生与表象相符合的对象的一种能力，或者竟然就是决定自身而导致这些对象（不论自然的能力是否足以胜任）的能力，亦即决定其自身的因果性的能力。因为在这里理性至少足以决定意志，并且如果只是事关愿欲的话，那么理性总是具有客观实在性的。于是，这里第一个问题就是：纯粹理性是否自身就足以决定意志，抑或它只有作为以经验为条件的理性才能成为意志的决定根据呢？现在这里出现了一个已由纯粹理性批判证明其有正当理由然而无法经验地描述的因果性概念，这就是自由 概念；现在倘使我们能够找到根据证明，这个特性事实上属于人类意志（并且因而也属于一切理性存在者的意志），那么这就不但表明纯粹理性能够是实践的，而且还表明，唯有它，而不是以经验为条件的理性才是无条件地实践的。因此，我们无需从事纯粹实践 理性批判，而只需从事一般实践 理性批判。因为纯粹理性一经证明存在，就无需任何批判了。正是纯粹理性自身包含着批判其全部应用的准绳。因此，一般实践理性批判就有责任去防范以经验为条件的理性想要单独给出意志决定根据的狂妄要求。只有纯粹理性的应用，倘若这种理性的存在得到证明的话，才是内在的；相反，自封为王的以经验为条件的理性应用则是超验的，并且表现在完全逾越自己领域以外的种种无理要求和号令之中。这与能够就思辨应用中的纯粹理性所说的，刚好是相反的情形。

不过，因为正是纯粹理性的认识在这里构成了实践应用的基础，所以实践理性批判的布局在大体上仍然必须按照思辨理性的布局来安排。于是，我们必须有实践理性批判的要素论 和方法论 ，而作为第一部分的要素论必须有作为真理规则的分析论 ，以及描述和解决实践理性判断中的假象的辩证论 。不过，分析论之下的布局次序将与纯粹思辨理性批判中的次序相反。因为在当下的批判中，我们将从原理 出发而至于概念 ，随后才从这里，如果可能的话，进到感觉；与此相反，在思辨理性那里我们必须从感觉出发而在原理处结束。其所以如此的根据又在于：我们现在必须处理意志，并且必须不是从与对象的关系中，而是从与这个意志及其因果性的关系中来考虑理性，因为不以经验为条件的因果性原理必须先行，然后我们才能设法确定我们关于这样一种意志的决定根据的概念，确定这些概念在对象上、最后在主体和主体的感性上的运用。源于自由的因果性法则，亦即任何一个纯粹实践原理，在这里不可避免地形成开端，并且决定惟有它才能与之相关联的那些对象。

第一部
纯粹实践理性要素论

第一卷　纯粹实践理性分析论

第一章　纯粹实践理性原理

第一节　定义

实践原理 是包含意志一般决定的一些命题，这种决定在自身之下有更多的实践规则。如果主体以为这种条件只对他的意志有效，那么这些原理就是主观的，或者是准则；但是，如果主体认识到这种条件是客观的，亦即对每一个理性存在者的意志都有效，那么这些原理就是客观的，或者就是实践法则。

注　　释

我们如果认定，纯粹 理性能够在自身就包含一个实践的，即足以决定意志的根据，那么实践法则就是存在的；否则，那么一切实践原理都将是单纯的准则。在理性存在者受本能刺激的意志之中，人们便能够见及准则与他认识到的实践法则的冲突。譬如，一个人能够把受辱必报作为准则，并且同时也能够明白：这不是实践法则，而只是他的准则，倘使相反被当作每一个理性存在者的意志的规则，那么它在同一个准则中就不能自相一致了。在自然知识里面，所发生的事件的原则（譬如，在传递运动时作用力与反作用力相等的原则），同时就是自然法则；因为理性的应用在那里是理论的，是由客体的性质决定的。在实践知识里面，即在单纯处理意志的决定根据的知识里面，人为自己所立的原理并不因此就是他势必服从的法则，因为理性在实践层面只处理主体，亦即欲求能力，而规则会以各种形式取决于欲求能力的特殊性质。实践的规则始终是理性的产物，因为它指定作为手段

的行为，以达到作为目标的结果。但是，对于不以理性为意志的唯一决定根据的存在者，这个规则是一个命令，亦即是以表达了行为的客观强制性的应当为其特征的一条规则；它意指：如果理性完全决定意志，那么行为就会不可避免地依照这个规则发生。命令因而是客观有效的，与作为主观原理的准则完全不同。但是命令或者单单就一个结果和足以达到结果的充分性而言，决定作为现实化原因的理性存在者的因果性条件，或者它只是决定意志，而不论它是否足以达到这个结果。前者是假言命令，单单包含技巧规矩；与之相反，第二种是定言命令和唯一的实践法则。由此可见，准则虽然是原理，但不是命令。但是命令自身如果是有条件的，也就是说，如果它们不是决定作为意志的意志本身，而只是着眼于欲求的结果决定意志，即它们是假言命令，那么它们虽然是实践规矩，但决非法则。法则必须充分决定作为意志的意志．而不待我问：我是否有为达到所欲求的结果而必需的能力，或者为了产生这个结果，我应该做什么。法则因而是定言的，否则它们便不是法则；因为它们缺乏必然性，而如果它们想要是实践的话，这种必然性必须独立于本能的、从而偶然地粘在意志上的条件。譬如对某个人说，他在年青时必须勤劳节俭，以免老来贫困，那么，这是正确而同时又重要的意志的实践规矩。但是我们同时看到：意志在这里被引向人们预先假定它所欲求的别种东西上去了；而这种欲求人们必须托付给他，即行为者本人：或者他除了自己所获财富之外尚可指望其他财源，或者他根本不希望活到老，或者自忖有朝一日身处穷困亦可勉强应付。唯一能够产生一切包含必然性的规则的理性，虽然也赋予这条规矩以必然性（因为没有必然性，它就不是命令），但这种必然性是以主观为条件的，并且我们也不能假设这种必然性以同样程度存在于一切主体之中。但是，至于理性的立法，所要求的就是：理性需要只以它自身为先决条件，因为规则只有在没有那些使理性存在者彼此相异的主观偶然条件而可行时，才是客观地和普遍地有效的。现在告诉一个人说，他决不应当许人虚诺，那么这是一

个只涉及他意志的规则；不论这个人可能怀抱的意图是否能够通过这个规则达到；唯有这个愿欲是应当由那个规则完全先天地决定的。倘使现在人们发现，这个规则是实践地正确的，那么它就是一条法则，因为它是一个定言命令。于是，实践法则单单关涉意志，而并不顾及通过意志的因果性成就了什么，并且人们可以不顾后者（因为属于感性世界）而保持法则的纯粹。

第二节　定理一

凡是把欲求能力的客体 （质料）作为意志决定根据的先决条件的原则，一概都是经验的，并且不能给出任何实践法则。

所谓欲求能力的质料，我是指其现实性为人所欲求的对象。如果对于这个对象的欲望先行于实践规则，并且是后者成为原则的条件，那么我就说（第一 ）：这条原则就始终是经验的。因为意愿的决定根据就是客体的表象以及客体与主体的关系，而欲求能力是通过这种关系而被决定去实现那个客体的。但是与主体的这种关系就是对于对象现实性的快乐 。这样，我们必须设定这种快乐乃意愿之决定的可能性条件。但是，我们对于任何一种对象的表象，不论它是什么，都不能够先天地知道：它是与快乐 或不快 联结在一起的还是了无相干 的。那么，在这种情形下，意愿的决定根据就必定时时都是经验的，从而那以此为先决条件的实践的质料原则也必定时时都是经验的。

现在（第二 ）一个以对快乐与不快（这时时只能以经验的方式被认识，并且对一切理性存在者是不能同样有效的）的接受性这种主观条件为基础的原则，虽然成为具有这种接受性的主体的准则，但是甚至也不能用作这个主体自身的法则 （因为它缺乏那必须被先天地认识的客观必然性），由此可见，这样一个原则决不能给出实践法则。

第三节　定理二

一切质料的实践原则本身皆为同一种类，并且从属于自爱或个人幸福的普遍原则。

出自一个事物实存的表象的快乐，在它应当是对这个事物的欲求的决定根据范围内，是以主体的接受性 为基础的，因为它依赖于 一个对象的此在；从而它属于感觉（情感），而不属于知性，后者依照概念表达表象与一个客体 的关系，而不依照情感表达表象与主体的关系。于是，只有在主体期待于对象现实性的那种愉悦感受决定欲求能力的范围之内，这种快乐才是实践的。但是，现在一个理性存在者有关贯穿他整个此在的人生愉悦的意识就是幸福 ，而使幸福成为意愿的最高决定根据的那个原则，正是自爱原则。于是，一切质料的原则，既然将意愿的决定根据置于从任何一个对象的现实性那里感受到的快乐与不快之中，便在它们一并属于自爱原则或个人幸福的范围以内，皆为同一种类 。

系　定　理

一切质料的 实践规则都把意志的决定根据置于低级的欲求能力之中，倘使没有足以决定意志的单纯形式 的意志法则，那么任何高级的欲求能力 都可能会得不 到承认了。

注　释　一

人们不免奇怪，有些原本敏锐的人竟然能够相信：只要分清那与快乐联结的表象是发源于感觉 ，抑或发源于知性 ，便可以找到低级欲求能力 和高级欲求能力 之间的区别。因为当我们追问欲求的决定根据，而把它置于对任何一种事物所期待的愉悦里面时，那么问题就非关令人愉快的对象的表象 源自何处，而只是它使人如何愉快 了。一个表象纵然居于并且发源于知性，但是它只有通过设定主体中的快乐情感才能决定意愿，那么这个表象之所以是意愿的决定根据，就完全取决于内感觉的性质，也就是取决于后者能被它刺激起愉快来这一

点。各种对象的表象无论如何不同，无论是知性表象，甚至是与感觉表象相对立的理性表象，它们所借以从根本上成为意志的决定根据（正是人们期望于对象的那种愉悦、那种愉快，促发了产生出这个对象的活动）的那种快乐情感皆为同一种类，这不仅在于它时时只能在经验中被认识，而且也在于它所刺激的是在欲求能力中表现出来的同一个生命力，并且在这样一种关系中，它与其他决定根据无非只能有程度上的差异而已。否则，我们如何能够比较两个依其表象方式完全不同的决定根据的大小，以便优先选择那最能刺激欲求能力的决定根据呢？同一个人能够将一部不可再得的富有教益的书，不经阅读而还给他人，以免耽误打猎；能够中途离开一场绝妙讲演，以免迟赴饭局；能够从自己平时相当赞赏的话语澄明的谈局中抽身出来，去参加牌局；甚至能够因为他当时手头的钱仅够用来买一张喜剧门票，而斥退自己原本乐意周济的穷人。如果意志的决定依赖于他出于随便什么原因而期待的愉悦或不愉悦，那么他是通过何种表象方式受到刺激的，对他来说都完全是一样的。他在作出选择时所要考虑的就是，这种愉悦有多强烈，有多久长，是否容易得到，是否经常复现。与此相同，需金钱开销的人，只要金钱处处原值通用，那么金钱的质料，即金子是从山里挖出，还是从沙里淘出，则都是无所谓的；所以，如果一个人只求人生愉悦，那么他就不问那些表象是知性表象还是感性表象，而只问在最长的时间内它能够为他带来多少 和多大 的愉快 。唯有那些乐意否认纯粹理性具有不以某种情感为先决条件就决定意志的能力的人，才能远离他们自己的观点而误入迷途，以致把他们自己先归在同一个原则之下的某种东西，随后却解释为是完全不同的。譬如，我们发现，人们能够仅仅因施展力量 而愉快，能够因意识到在排除妨害下决心的障碍时心灵刚毅而愉快，能够因修养心智而愉快；我们有理由称它们为雅兴高致，因为它们比别种欢愉更受我们支配，也不劳精敝神，反而涵养更多享受这类乐趣的情感，而且既可令人其乐融融，又可修身养性。但是，因此就把它们冒充为不同于仅仅通过感

觉来决定意志的另一种方式，同时为了那种愉快的可能性，它们却还要假设我们心中有一种着意于此的情感，作为这种惬意的首要条件，这就有如一些乐意在形而上学里面滥竽充数的不学无术者，他们想象物质是那样的精微，乃至过分精微，以至自己就为此神思恍惚，因而相信他们已经照这种方式捏造出一种精神的 但仍然有广延的存在来。如果在德行方面，我们也与伊壁鸠鲁 一样听凭德行所允诺的愉快来决定意志，那么我们就不能随后又指责他说，他把这种愉快与最粗俗的感觉愉快完全混同为一了；因为人们绝无理由诿过于他说，他把刺激起我们心中情感的那些表象仅仅归于肉体感觉。他一如人所猜测的那样，也在高级认识能力的应用之中找到许多表象的源泉；但是，这并没有妨碍他，也不能妨碍他依照上述原则认为，那些充其量系理智的表象给予我们的、并且这些表象只有借之才能够成为意志的决定根据的愉快本身，也完全是一样的。前后一贯 是哲学家的最大责任，却极少见及。古希腊各个学派给我们提供的有关榜样，多于我们在我们这个折衷主义 的时代所见及的；在我们这个时代，某种相互矛盾的原理的结盟体系 极尽虚伪和浅薄之能事，因为它更迎合那些满足于样样都懂而一知半解，因而万事通式的读者。个人幸福原则，不论其中运用了多少知性和理性，对于意志而言除了那些适合于低级 欲求能力的决定根据之外，仍然不包含其他的决定根据；于是，或者根本没有高级欲求能力，或者纯粹理性 必定是独立而自为地实践的，这就是说，通过实践规则的单纯形式决定意志，而毋需设定任何情感、从而毋需愉悦与不愉悦的表象作为欲求能力的质料，后者时时是原则的经验条件。只有当理性能够自为地决定意志（而不服务于禀好）时，它才是那可以受本能决定的欲求能力委质其下的一个真正高级的 欲求能力，并且确实与受本能决定的欲求能力不同，甚至有种类上 的不同，这样，它与后者的些许混合就会摧毁它的力量和优越性；这犹如在数学证明中用作条件的些许经验就会降低和取消了数学的尊严和确定性。理性在实践法则中直接决定意志，而不必借助于偶然生发的快乐与不

快的情感，甚至不必借助于对这个法则的快乐与不快的情感，这只是因为，如果使理性能够立法，那么它作为纯粹理性是能够实践的。

注　释　二

求得幸福，必然是每一个理性的然而却有限的存在者的热望，因而也是他欲求能力的一个不可避免的决定根据。因为对他自己整个此在的满足不是某种天然的禀赋和洪福，后者当以他自己的独立自足的意识为先决条件，而是一个由他自己的有限本性强加在他头上的问题，因为人们有所需求；而这种需求涉及人们欲求能力的质料，也就是说，它涉及某种与构成主观基础的快乐或不快的情感相关联的东西，而这种情感决定了人们为满足于他们的状态所必需的东西。但是，因为这个质料的决定根据只能在经验中被主体认识到，所以我们就不可能把这样一个任务看作一个法则，因为法则客观地在一切场合和对于一切理性存在者包含着意志的同一个决定根据。因为虽然幸福概念处处构成了客体与欲求能力的实践关系的基础，它仍然只是种种主观决定根据的一个通名，并不专门决定某种东西，因此后者仍然是要在这个实践任务中单独处理的，并且若无那个决定，这个任务便完全不能够得到解决。因为每个人应该将他的幸福置于何处，取决于每个人自己独特的快乐与不快的情感，而且甚至在同一主体之中，也取决于随他的情感而变化的不同需求；因而一个主观的必然法则（作为自然法则）在客观上也就是一个完全偶然的实践原则，而且能够并也必然随着主体的不同而大相径庭，因而决不能充任一个法则；因为在追求幸福的欲望方面，关键之点不在于合乎法则性的形式，而只在于质料，也就是说，取决于我是否可以因遵循法则而期待愉快，以及可以期待多少愉快。自爱原则诚然能够包含一般的技巧规则（就是寻求达到目标的手段）；不过它因而就是单纯理论的原则[(1)]，譬如，一个人喜欢吃面包，他就必须设计一盘磨子。但是建立在这些原则上面的实践规矩始终不能是普遍的，因为欲求能力的这个决定根据是立足

于快乐与不快的情感的，而后者决不能被看作是普遍地指向同样的对象的。

但是，即便假定一切有限的理性存在者，对于什么是他们不得不认定为他们愉快与痛苦的情感的客体，甚至对于他们必须用以达到愉快与防止痛苦的手段，都有彻底一致的想法：他们的自爱原则 仍然完全不 能冒充为实践法则 ；因为这种异口同声本身无非偶然而已。这种决定根据始终只是主观有效的，是单纯经验的，并且也不具有在每条法则中为人所想到的那种必然性，即没有来自先天根据的那种客观必然性；我们完全不能把这种必然性冒充为实践的，而是把它当作仅仅是自然的，也就是说，行为是通过我们的禀好无可规避地强加给我们的，就如我们看到他人打呵欠时也不由自主地打呵欠一样。但是，与其把单纯的主观原则提升至实践法则之列，还不如我们就主张根本没有实践法则，而只有旨在于欲望的劝告 ，因为实践法则具有完全客观的而非单纯主观的必然性，并且必定是由理性先天地认识到，而非通过经验认识到的（不论这种经验在经验中是如何的普遍）。甚至相互一致的现象的规则之所以被称为自然法则（例如力学法则），也是因为我们或者实际上先天地认识到它们，或者认定（就如在化学法则那里）：倘若我们的洞见更深入一层，它们也会从客观根据上先天地被认识到。唯有在单纯主观的实践原则那里，明明白白地产生了如下一个条件：必定不是客观的而是主观的意愿条件构成了它们的基础；从而，它们始终只许被表象为单纯的准则，但决不允许被表象为实践的法则。最后这个阐释初看起来似乎只是咬文嚼字；然而它却定义了一个只有在实践研究中才会被考虑的极其重要的区别。

第四节　定理三

如果一个理性存在者应当将他的准则思想为普遍的实践法则，那么，他只能把这些准则思想为这样一种原则，它们不是依照质料而是依照形式包含着意志的决定根据。

实践原则的质料是意志的对象。这个对象或者是意志的决定根据，或者不是。如果它是意志的决定根据，那么意志的规则就会委质于经验的条件（起决定作用的表象与快乐和不快情感的关系），从而就不是一条实践法则。但是倘若我们抽去法则的全部质料，即意志的每一个对象（作为决定根据），那么其中就剩下普遍立法的单纯形式了。于是，一个理性存在者或者完全不能把他主观 的-实践的原则，亦即准则同时思想为普遍法则，或者他就必须认定，它们据以使自己适应普遍立法 的那个单纯形式，就可以使它们自为地成为实践法则。

注　　释

准则之中的哪些形式适合于普遍立法，哪些不适合，这一点极其庸常的知性不经指教也能区别。譬如，我已经把采用一切可靠的手段来增加我的财富树立为准则。现在我手头有一笔存款，其所有者已经过世，没有留下有关此事的片言只语。这自然是我的准则之下的一个例子。现在我只想知道，那个准则是否也能够作为普遍实践法则而有效。因此，我把那个准则运用到当下的例子上，并且问道，它是否能够采取一个法则的形式，从而我是否能够用我的准则同时给出这样一条法则：每个人都可以否认一笔存款，只要无人能够证明他有此存款。我立刻发觉，这样一条原则作为法则将会自行消灭，因为它使得不再有人存款了。我为此而承认的实践法则必须具有普遍立法的资格；这是一个同一性命题，因而是自明的。倘使我现在说：我的意志从属于一条实践法则 ，那么我就不能引用我的禀好（譬如，在当下的例子中，我的贪婪）作为适合于普遍实践法则的意志的决定根据；因为这种禀好不但远远不足以用作普遍法则，它在普遍法则的形式下反而必定会自行瓦解。

于是，因为追求幸福的欲望，以及每个人借以将此欲望作为自己意志的决定根据的那个准则，是普遍的，所以聪明人居然想起将它们据此冒充为普遍的实践法则 ，便是令人奇怪的了。因为本来一条普遍

的自然法则使一切都谐和一致，那么在这里当人们要把法则的普遍性给予这个准则时，结果恰恰是与一致性正好相反，恰恰是最严重的冲突，恰恰是准则自身及其意图的彻底瓦解。因为所有人的意志并不就有同一个对象，而是每个人都有他自己的对象（他个人的福利），后者与其他人同样追求的个人的目标虽然也能够偶尔符合，但是远不足以成为法则，因为人们有权时而做出的例外是无穷无尽的，并且是不能够确定地纳入一个普遍规则之中的。以这种方式达成的和谐，就有如一首讽刺诗中描述的那对决意自尽的夫妇的心心相印：哦！绝妙的和谐，男之所欲，亦女之所愿等等，或者仿佛人们所说的国王弗朗西斯一世对皇帝查理五世的发誓：我兄弟查理之所欲（米兰），亦我之所欲。经验的决定根据不适用于外在的普遍立法，但同样也不适用于内在的普遍立法；因为每个人都以自己的主体作为禀好的根据，但另外的人以另外的主体作为禀好的根据，而且即便在每一个主体自身，禀好的影响也是随时而异，互有消长的。要想发现一条将这些禀好一概统制在使它们普遍一致这种条件下的法则，是绝对不可能的。

第五节　任务一

设定惟有准则的单纯立法形式是意志充足的决定根据：试发现那只有通过它才能被决定的意志的性质。

因为法则的单纯形式只能由理性来表象，从而不是感性对象，因而也不从属于现象：那么，作为意志决定根据的这种形式的表象，就区别于在自然中依照因果性法则的事件的所有决定根据，因为在这些事件方面，这些起决定作用的根据自身就必定是现象。但是如果除了那个普遍的立法形式之外，并没有其他的意志决定根据能够用作这个意志的法则，那么这样一个意志必须被思想为在相互关系上完全独立于现象的自然法则，亦即因果性法则。但是这样一种独立性在最严格的意义上，亦即在先验的意义上称为自由。因此，一个只有准则的单纯立法形式能够用作其法则的意志，是自由意志。

第六节　任务二

设定一个意志是自由的：试发现唯一适宜于必然地决定它的那个法则。

因为实践法则的内容，亦即准则的客体，是决不能以经验之外的方式被给予的，但是自由意志必须既独立于经验的（即属于感性世界的）条件，又是可以决定的：因此，一个自由意志必须既独立于法则的质料，又在法则之中觅得其决定根据。但是在一条法则里面，除了法则的质料而外，无非就只包含着立法的形式。因此，这个立法形式，就其包含在准则之中而言，是唯一能够构成意志的决定根据的东西。

注　　释

由此可见，自由和无条件的实践法则乃是互相呼应的。现在我在这里并不问，它们在事实上是否也各不相同，更确切地说，也不问，一条无条件的法则是否只是纯粹实践理性的自我意识，而无条件的法则与肯定的自由概念是完全一样的；我只问，我们关于无条件的一实践的事情的认识从何开始，是从自由开始，抑或从实践法则开始？它不能从自由开始；因为我们既不能直接意识到自由，盖缘自由的最初概念是消极的，也不能从经验中推论出自由概念，因为经验只让我们认识到现象的法则，从而认识到自然的机械作用，自由的直接对立面。因此，正是我们（一旦我们为自己拟定了意志的准则，立刻就）直接意识到的道德法则首先展现在我们面前，而且由于理性把它呈现为不让任何感性条件占上风的、确实完全独立于它们的决定根据，所以道德法则就径直导致自由概念。但是那个道德法则的意识又是如何可能的呢？我们之所以能够意识到纯粹实践法则，犹如我们能够意识到纯粹理论原理，乃是因为我们注意到理性借以给我们颁行纯粹实践法则的必然性，注意到如理性所指示我们的那样将所有经验条件都排

除了出去。纯粹意志的概念从前者产生出来，就如纯粹知性的意识从后者产生出来一样。这就是我们概念的真正的从属关系，并且德性首先给我们揭示了自由概念，而实践理性 以这个概念首次向思辨理性提出了最难解决的问题，因此使它陷入最大的困境：由此可见，因为在现象里面，任何东西都不能由自由概念来解释，而在这里自然的机械作用必须始终构成向导；此外，当纯粹理性想在原因的系列中上升到无条件的东西时，纯粹理性的二律背反在两方面都陷入无可理喻的地步；与此同时，后者（机械作用）至少在解释现象时有其适用性，所以倘使没有道德法则和与之偕行的实践理性出来，把这个自由概念强加给我们，就没有人敢于冒险将自由引入科学之中。但是，经验也证实了我们心中各种概念的秩序。假定有一个人，他伪称自己有淫欲的禀好，如果有可爱的对象和行淫的机会出现在他面前，这种淫欲就是他完全不能克制的：如果在他遇到这种机会的那所房屋的门前树起一座绞架，以作在他宣泄了淫欲之后将他吊在上面之用，这样他是否还不能抑制他的禀好？人们毋需费时猜测他将如何作答。但是，倘若问他说，如果他的君主以立刻将他处死相威胁，要他提出伪证以控告一位这个君主想以堂皇的口实处死的正人君子，那么在这种情形下他是否认为有可能克服他的贪生之念，而不论这个念头是多么强烈呢？或许他不敢肯定，他会这样做还是不会这样做；但是他必定毫不犹豫地承认，这对于他原是可能的。因此他就判定，他之所以能够做某事，乃是由于他意识到他应当做这事，并且在自身之中认识到自由，而如无道德法则自由原本是不会被他认识到的。

第七节　纯粹实践理性基本法则

这样行动：你意志的准则始终能够同时用作普遍立法的原则。

注　　释

纯粹几何学有其作为实践命题的公设，但是这些公设所包含的无非是如下设定：人们能够 做某事，如果某事已经被要求，人们应当做此事；这些就是仅有的关涉一个此在的命题。因此，它们也是在意志的或然条件下的实践规则。但是在这里这条规则说：人们应当绝对地以某种方式行事。因此这条实践规则是无条件的，从而是作为实践的定言命题被先天地表象出来的，借此意志绝对地和直接地（通过在这里也是法则的实践规则自身）、并且客观地被决定。因为纯粹 而自在地实践的理性 在这里是直接地立法的。意志被思想为独立于经验条件，从而作为纯粹意志，由单纯的法则形式 决定的，这个决定根据也被看作是一切准则的最高条件。这件事情是足够令人诧异的，并且在全部其余实践知识之中都没有与它相似的东西。因为关于可能的、却也单纯或然的普遍立法的先天思想，是作为法则无条件地颁布出来的，而不必从经验或任何外在的意志借来什么东西。但是这个法则不是这样一条规矩：行为应当依此发生，某种所欲求的结果因此成为可能（因为要是这样，这个规则就始终是以自然为条件的），而是就意志准则的形式先天地决定意志的一个规则，因此把一条只服务于原理的主观 形式的法则通过一般法则的客观 形式设想为一个决定根据，就至少不是不可能的了。我们可以把有关这种原理的意识称作理性的一个事实，因为我们并不能从理性先行的材料中，譬如从自由意识（因为这种意识不是预先被给予我们的）中，把它勾稽出来，而且还因为它作为一个先天综合命题把自己自为地强加给我们，而这个命题是既非建立在纯粹直观上面，亦非建立在经验直观上面的；是否如果我们设定意志自由，这个命题就同时是分析的？但是对此，自由作为一个肯定的概念，就需要一种理智的直观，而在这里我们完全不可以认定这种直观。然而，为避免将这个法则误解为被给予的起见，我们还必须注意：它不是任何经验的事实，而是纯粹理性的唯一事实；纯粹理性凭借这个事实宣布自己是源始地立法的（sic volo, sic iubeo[这是我的意志和命令，让我的意志为行为作保]）。

系　定　理

纯粹理性只是自为地实践的，并且给予（人）一条我们称为道德法则 的普遍法则。

注　　释

前面所述的事实是无法否认的。我们只需解析一下人类对自己行为的合乎法则性所下的判断，便会发现，不论禀好在这其间说了些什么，而他们廉洁自守的理性，因为把自己看作是先天实践的，便始终把某一行为方面的意志准则置于纯粹意志，即它自己之前。现在，由于为了立法的普遍性，而后者不顾意志的各种主观差异而使这个德性原则成为意志最高的形式的决定根据，理性就宣称这个德性原则对于一切理性存在者乃是一个法则，只要理性存在者一般具有意志，亦即具有通过规则的表象来决定其因果性的能力，因而只要理性存在者有能力依照原理行动，从而也就是有能力依照先天的实践原则（因为只有它才具有理性所要求于原理的那种必然性）行动。因此，它并非仅限于人类，而且也扩展到一切具有理性和意志的有限存在者，它甚至将作为最高理智的无限存在者也包括进来了。但是在人类这里，这个法则具有一个命令的形式，因为我们虽然设定作为理性存在者的人类具有纯粹 意志，但是我们无法设定作为受需要和感性动机刺激的存在者的人类具有神圣 意志，亦即不可能有任何与道德法则相抵触的准则这样一种意志。因此，道德法则在人类这里就是一个命令，这个命令是用定言方式提出来，因为这条法则是无条件的；这样一个意志与这个法则的关系就是在义务名下的依赖性 ，这种依赖性就意味着对行为的一种强制性 ，尽管是凭借单纯理性和其客观法则的一种强制性，这种行为因此就称为职责 ，因为受本能刺激的（虽然它并不是受此决定的，因而还是自由的）意愿，就身怀一个由主观 原因发生并因而能够常常与纯粹客观的决定根据相抵触的愿望，这样就需要作为道德强制性的实践理性加以抵抗，而这种抵抗能够称为内在的却是理智的约

束。在全足的理智存在者那里，意愿被正确地表象为不可能是一条同时并非客观法则的准则；出于这个缘故而赋予意愿的神圣性概念，纵然不使这种意愿超越一切实践法则，却也使它超越了一切起限制作用的实践法则，因而超越了义务和职责。意志的这种神圣性同时就是一个必定充任榜样的实践理念，无止境地趋近这个理念是一切有限的理性存在者唯一有权做的事情，并且这种神圣性也就把因此而称为神圣的纯粹道德法则持续而正确地置于他们眼前；有限的实践理性能够成就的极限，就是确信他们的准则朝着这个法则的无穷前进，以及他们向着持续不断的进步的坚定不移：这就是德行；而德行自身，至少作为自然地获得的能力，是绝不能完成的，因为在这种情形下确信决不会成为必然的确实性，而它作为一种劝说则是十分危险的。

第八节　定理四

意志自律是一切道德法则以及合乎这些法则的职责的独一无二的原则；与此相反，意愿的一切他律非但没有建立任何职责，反而与职责的原则，与意志的德性，正相反对。德性的唯一原则就在于它对于法则的一切质料（亦即欲求的客体）的独立性，同时还在于通过一个准则必定具有的单纯的普遍立法形式来决定意愿。但是，前一种独立性是消极意义上的自由，而纯粹的并且本身实践的理性的自己立法，则是积极意义上的自由。道德法则无非表达了纯粹实践理性的自律，亦即自由的自律，而这种自律本身就是一切准则的形式条件，唯有在这个条件下，一切准则才能与最高实践法则符合一致。因此，愿望的质料只能是与法则联结在一起的欲求的客体，它如果进入实践法则，**作为实践法则的可能性条件**，那么从中就产生出依从某种冲动或禀好的意愿的他律，亦即对自然法则的依赖，意志给予自己的就不是法则，而只是合理地依从种种本能法则的规矩；但是，准则在这种方式之下决不能在自身之中包含普遍的-立法的形式，它非但不能以这种

方式引起义务，而且甚至与纯粹 实践理性的原则，因而也与德性意向正相反对，即便发源于它的行为是合乎法则的。

注　释　一

因此，自身携有质料（因而经验的）条件的实践规矩就不得算在实践法则之列。因为确系自由的纯粹意志的法则将意志置于一个与经验畛域完全不同的畛域里面，并且它所表达的必然性因为不应当是自然的必然性，所以只能存在于一般法则可能性的形式条件之中。实践规则的一切质料始终依赖于主观条件，这些条件使理性存在者获得的不是普遍性，而仅仅是有条件的普遍性（就如在我欲求 此事或彼事的情况下，为了实现它们，我必须随即做某种事情），并且它们一概都以个人的幸福 原则为转移。现在人们自然无法否认，一切愿望必定有其对象，从而必定有其质料；但是这种质料并不因此就是准则的决定根据和条件；因为如果它是的话，那么这个准则就不是让自己表现在普遍立法的形式之中，因为关于对象现实存在的期望随即就会成为意愿的决定原因，因而欲求能力对于任何一种事物的现实存在的依赖性必定构成愿望的基础；而这种依赖性始终只能在经验条件中找到，因而决不可能充任一条必然和普遍的规则的基础。于是，外在存在者的幸福就可以是一个理性存在者的意志的客体。但是，倘若这种幸福是准则的决定根据，那么人们就必须设定：我们在他人的康宁之中不仅发现一种自然的愉快，而且还发现犹如同情心在人类那里所引起的那种需要。但是，我不能在每一个理性存在者那里都设定这种需要（在上帝那里是完全没有的）。于是，准则的质料虽然能够留存；但它必定不是准则的条件，因为否则这个准则就不可以用作法则。这样，对质料加以限制的法则的单纯形式，同时就是将质料补充给意志但并不以其为先决条件的根据。譬如，这个质料或许是我个人的幸福。如果我把它授予每个人（就如事实上我可以把它授予有限存在者一样），那么只有在我把别人的幸福也包括在它里面的时候，它才能成为客观

的 实践法则。于是，旨在促进他人幸福的法则并不是来自于它是每个人意愿的客体这个先决条件，而只是来自于如下事实：理性为了给予自爱的准则以法则的客观有效性所需要用作条件的普遍性形式，是意志的决定根据；于是，客体（他人的幸福）不是纯粹意志的决定根据，唯有单纯的法则形式才是纯粹意志的决定根据，通过这种法则形式我限制我建立在禀好之上的准则，以为它裁成法则的普遍性，并且使它因此适合于纯粹实践理性；正是出于这种限制，而不是出于附加一个外在的动力，将我的自爱的准则也扩展到他人的幸福上这个义务概念才能够产生出来。

注　释　二

如果使个人 的幸福原则成为意志的决定根据，那么这正是德性原则的对立面；就如我们前面已经指明的那样，凡将应当充任法则的决定根据不是置于准则的立法形式里面，而是置于任何其他地方的做法，都必须归入其中。但是，这种矛盾不仅是逻辑的矛盾，就如那种以经验为条件的、人们却仍然想将其提升至必然的认识原则的种种规则之间的矛盾，而且也是实践的矛盾，并且倘使理性对于意志的呼声不是那么明白，那么激切，甚至最平庸的人都可以清楚听见，这种矛盾就会将德性完全毁灭了；但是一些学派胆敢对于这种上天呼声充耳不闻以维护其不费脑筋的理论，因此唯有在这些学派令人糊涂的思辨之中，这种矛盾才能维持下去。

如果一位你原本喜爱的熟友试图在你面前为自己所做的伪证辩护，他首先借口说，他认为个人幸福是个神圣的职责，随后历数他因此而获得的所有利益，数说他如何机智，以确保不让他人看破，甚至也不让你看破，他现在之所以向你透露秘密，只是为了他能够随时推翻这个伪证；但尔后他以十分的诚意饰言，他已经履行了一个真正的人类职责：那么，你若不是当面嘲笑他，就是心怀厌恶颤抖而去，纵使同时如果某个人把他的原理仅仅对准自己的利益，你没有丝毫的理

由反对这种行事规则。或者假定某个人向你们推荐一个人做管家说，你们可以把你们的所有事务一概托付给他；为了引起你们的信任，他夸他为人聪明，善于牟取他自己的个人利益，且也勤勉不息而从不放过于此有利的任何机会；最后，又为了免除你们对这个人鄙俗自私的顾虑，他夸他如何通晓风雅生活，不以聚敛金钱或粗俗享受为乐，而以增广知识，与甄选过的士大夫交往为乐，甚至于以行善济贫为乐；但是此外，他于手段（手段的有价值或无价值当然只取决于目的）是没有顾忌的，别人的金钱和财物对于他来说犹如他自己的一样，只要他知道，他能够隐秘而顺利地做到这一点。这位推荐人不是在戏弄你们，就是已经神志不清了。——德性与自爱的界限划分得如此清楚，如此分明，以致最平庸的眼光都完全不会分辨不清某种东西是属于这边还是属于那边的。对于这样一个昭然的真理，下面的一些评注可能显得是多余的，然而它们至少有助于为庸常的人类理性的判断求得某种更大的清晰性。

幸福的原则虽然能够提供准则，但是决不能提供可以用作意志的法则的那种准则，即使人们将普遍的幸福当作客体也罢。因为这种客体的知识单单依赖于经验的材料，盖缘关于这种客体的判断全然倚仗其本身因之而变化不定的各人意见，所以这种原则很可以给出一般的规则，但决不能给出普遍的 规则，这就是说，它可以给出通常切合平均数的规则，但不能给出这样一种规则：它必须时时是必然有效的；因此凡是实践法则都不能建立在它上面。正是出于同样的理由，因为在这里意愿的客体必定构成意愿的规则的基础，意愿的客体必定先行于这个规则，这个规则所关联的无非就是人们所感觉的东西，因而也就只关联经验，并且建立在它们之上，于是，判断的歧异必定是无穷无尽的了。所以，这个原则并不给一切理性存在者颁行同样的实践规则，即使这些规则都归聚在一个共同的名称，即幸福的名称之下。但是，道德法则之所以被思想为客观必然的，乃是因为它对每一个具有理性和意志的人应当都有效。

自爱的准则（明智）只行劝告；德性法则颁布命令。但是，在我们受劝告而行之事与我们有义务去行之事之间，确实有着很大的差别。

依照意志自律的原则该做何事，这对于极其庸常的知性也是毋需犹豫就一望而知的；在以意愿的他律为先决条件的情形下该做何事，这是难以把握的，就需要万事通晓；这就是说：什么是职责，每个人都不言而喻；但什么东西会带来真正经久的利益，并且尤其是它应该使人一生受用不尽，人们在此时就如堕五里雾中莫明其妙了，他们需要相当的精明，把与此相配合的规则适度损益，以适应人生目的。道德法则却要求每个人一丝不苟地遵守。因此，根据道德法则来判定什么是该行之事，必定没有多大困难，以致十分庸常未经练历的知性，甚至不必通达世故，也会胸有成竹。

德性的定言命令，每个人的能力在任何时候都足以承受，至于以经验为条件的幸福规矩，则绝少如此，而如果仅就一个单一的意图而言，更远非是每个人力所能及的。原因在于，在前一种情形下，它只取决于必定是真正而纯粹的准则，但在后一种情形下，它还取决于实现一个欲求对象的力量和自然能力。每个人应当自求幸福这样一个命令是愚蠢的；因为人们从不命令每个人去做他已经不可避免地自动要做的事情。人们只须给他规定手段甚或提供手段，因为他并不是愿望什么就能做什么的。但在职责的名义下以德性命令人，则是完全合理的；因为首先道德规矩如果与禀好相冲突，则并非每个人都乐意服从它，其次，关于他如何能够遵守这条法则的手段，在这里是用不着教授的；因为在这样一种关系里面，他愿望什么，他也就能做什么。

赌输了的人很可以对自己及其大意感到恼怒；但是他如果意识到曾在赌博中做了手脚（虽然因此赢了），那么一旦他用道德法则来衡量自己，他必定会鄙视自己。因此，这必定是某种不同于个人幸福原则的东西。因为他不得不对自己说：我是个毫无配当的人，尽管钱

包累累；所以他现在所用的标准，必定就与他自诩我是精明 之人，因为我已经发财致富时所用的标准，完全不同了。

最后，在我们实践理性的理念之中，尚有某种随同违反道德法则而来的东西，亦即违反法则的配当惩罚 。享受幸福与惩罚概念本身实在是毫无干系的。因为施行惩罚的人虽然很可以同时心怀善良意图，而使惩罚指向这个目标，然而惩罚作为惩罚，亦即作为自己的单纯祸害，仍然首先必须是有根据的，这样，倘若事情到此为止，而受惩者也觉察不到隐藏在这种严厉之后的善意，他自己必须承认：他是罪有应得，他的遭受与他的行为恰好相符。在每一种惩罚里面，首先必须有正义，这种正义构成了惩罚概念的本质的东西。善意虽然也能够与惩罚结合在一起，但是受惩者因其行为绝无理由将它筹算在内。于是，惩罚是一种自然的祸害，它虽然不是作为自然后果而与道德上的恶结合在一起，却必定是作为依照道德立法原则的后果而与道德上的恶结合在一起。现在如果一切罪行，即便不计及对于犯罪人的自然后果，是单独地可以惩罚的，亦即损害了（至少部分）幸福，那么如果说罪行之所以成其为罪行，恰恰在于他给自己招致惩罚，因为他妨害了他个人的幸福（依照自爱的原则，一切罪行的根本概念必定如此），就显然是荒唐的了。按照这种方式，惩罚就会成为称某事为罪行的根据，而正义之所以成其为正义相反倒在于废除一切处罚，甚至于阻止自然的处罚；因为随后在行为之中不再有罪恶，盖缘于原本从中而来的祸害以及行为因之而被单单称为恶的祸害，从现在起就会受到遏制。但是此外，把一切惩罚和奖赏都仅仅看作一种无可抗拒的力量手中的机械作用，而这种机械作用应该借此而只用于促使理性存在者趋向他们的终极意图（幸福），就是把理性存在者的意志看作一种取消一切自由的机械作用，这一点是如此明显，我们无需在此赘言。

更加精致然而却同样虚妄的是那样一些人的托辞，他们假定某种特殊的道德感觉，这种道德感觉而非理性决定了道德法则，依照这种道德感觉，德行意识是直接与满足和愉快联接在一起的，罪恶意识是

直接与心灵不安和痛苦联接在一起的，这样他们就把一切都置于追求个人幸福的欲望之上。在这里我不再申说上面已述之言，而只评论在这种情况下出现的一种假象。为了表象一个败德之人因意识到罪过而受心灵不安的折磨，他们就必须首先将此人品格的核心表象为是有几分道德上的善良的，正如他们必须预先将那些因意识到合乎职责的行为而觉得欢乐的人表象为已有德行一样。因此，道德性和职责的概念必须先行于有关这种满足的筹算，而决不能从这种满足中引申出来。人们必须事先估量我们所谓职责的重要性，道德法则的尊严，以及个人遵守道德法则时在他们自己眼里得出的直接的价值，以便在意识到他们与道德法则相契合时感到满足，并且在他们能够自责违反道德法则时感到痛苦的切责。因此，人们在认识这种义务之前不能感到满足或心灵不安，也不能使后者成为前者的基础。人们必须至少已经大体正直，才能够形成这些感受的表象。此外，一旦人类的意志因自由之故能够直接由道德法则决定时，我根本不否定，比照这个决定根据的经常练习最终可以在主观上造成一种对自己满足的情感；相反，建立和培养这个从根本上唯一名实相符的道德情感，甚至属于职责；但是，职责概念不能从这种情感推导出来，否则我们必须思想一种法则情感本身，并且使只能由理性来思想的东西成为感觉对象；这倘若还不成其为一个十足的矛盾，它也会完全取消了职责概念，而较为精致的、时而与粗俗的禀好相冲突的禀好的单纯机械作用就会取而代之。

如果我们现在比较纯粹实践理性（作为意志自律）的无上形式原理与迄今为止的一切质料的德性原则，那么我们就能够将所有其他的质料原则陈列在一个表中，这样，除了唯一的形式原理之外，其他所有可能的情形实际上就能同时展示无遗，我们因此能够一望而知地证明，在现在所提供的原则之外去寻找其他的原则，是徒劳无功的。——意志的一切可能的决定根据或者单纯是主观的，因而是经验的，或者是客观的和理性的；但两者既有内在的又有外在的。

德性原则中实践的、质料的决定根据

如下

主观的

外在的：	内在的：
教育（按照蒙田）	自然情感（按照伊壁鸠鲁）
公民宪法（按照曼德维尔）	道德情感（按照哈奇逊）

客观的

内在的：	外在的：
完满性（按照沃尔夫和斯多亚派）	上帝的意志（按照克鲁修斯和其他的神学道德家）

上边所列各种原则一概是经验的，显然不足以成为普遍的德性原则。但是下边的各种原则建立在理性的基础之上（因为作为事物性质的完满性，以及被表象为实体之中的至上完满性，即上帝，这两者都只有通过理性概念才能思想）。然而，第一个概念，亦即完满性，既可以从理论意义上来领会，而这时它所指的无非是每一种事物在其样式方面的完整性（先验的），或者一种事物单纯作为一般事物的完整性（形而上学的）；这里不能谈论这个问题。但是实践意义上的完满性概念，乃是一种事物趋于形形色色的目的的适宜性或充分性。这种完满性，作为人类的性质，从而作为内在的性质，无非就是天赋，而增强或补充这种天赋的东西就是技巧。实体之中的至上完满性，即上帝，从而作为外在的完满性（从实践意图来观察），乃是这个存在者达到所有一般目的的充分性。这样，如果现在目的必须预先被给予我们，那么完满性（我们自身方面的内在完满性或上帝那里的外在完满性）概念唯有在与这些目的相关联时才能够成为意志的决定根据，但是一个目的，作为一个在实践规则决定意志之前出现并且包含这种决定的可能性根据的客体，从而作为被当作意志决定根据的意志质料，始终是经验的，因而能够用于伊壁鸠鲁派的幸福学说原则，但是决不能用于道德学说和职责的理性原则（就如天赋和对于天赋的

培养之所以能够成为意志的动机，只是因为它们有助于生活的利益，或者就如上帝的意志，如果人们把与它契合一致，而不是把先行的、独立于上帝理念的实践原则当作意志的客体，只有通过我们期望于它的幸福 才能成为意志的动机）。于是这就得出如下结论：第一，这里列举的一切原则都是质料的；第二，它们囊括了一切可能的质料原则，最后，由此得出一个结论：因为质料原则完全不能用作最高的道德法则（就如已经证明的那样），所以纯粹理性的形式的、实践的原则 是适宜用作定言命令，亦即实践法则（它使行为成为职责）的唯一可能的 原则，并且一般而言，是无论在从事判断时，还是在运用于人类意志以便决定它时，适宜用作德性原则的唯一可能的 原则；依照这个纯粹理性的形式、实践的原则，那通过我们的准则而可能的普遍立法的单纯形式必定构成意志无上的和直接的决定根据。

一　纯粹实践理性原理演绎

这部分析论阐明：纯粹理性是实践的，也就是说，它能够不依赖于任何经验的东西自为地决定意志，——而且它通过一个事实做到这一点，在这个事实之中我们的纯粹理性证明自己实际上是实践的；这个事实就是理性借以决定意志去践行的德性原理之中的自律。——它同时指明：这个事实与意志自由的意识不可分割地联系在一起的，甚至与它是二而一的；由此之故，理性存在者的意志，由于属于感觉世界，认识到自己如同其他起作用的原因一样必然从属于因果性的法则，然而同时在自己的另一方面，在实践事务之中，也就是作为存在者本身，它意识到它是一个能够在事物的理智秩序中被决定的此在，虽然这不是缘于有关他自己的一种特殊的直观，而是缘于某种能够决定它在感觉世界中的因果性的动力学法则；因为在别处已经充分证明：自由，倘若它被授予我们的话，就使我们厕身于事物的一种理智秩序之列。

如果我们现在将这部分析论与纯粹思辨理性批判的分析论部分比较一下，那么两者之间一个引人注目的对比就会显示出来。在后者那里，最初的材料不是原理，而是纯粹的感性直观 （空间与时间），后者使知识先天地可能，虽然这种知识只限于感觉对象。出于单纯概念而无直观的综合原理是不可能的，相反，综合原理只有在与乃系感性的直观相关联时，从而只有在与可能经验的对象相关联时才能发生，因为唯有与这种直观相联结的知性概念才使我们称之为经验的那种知识成为可能。——逾越经验对象，因而就作为本体的事物而言，思辨理性就完全正当地被剥夺了知识 的一切肯定的因素。——然而，理性也做出了如下成就：它稳固地建立了本体概念，亦即稳固地建立了思维本体概念的可能性，乃至必然性，譬如，它不顾一切非难，使从消极方面来观察的自由之认定保存下来，而与纯粹理论理性的那些原理和限制完全相容；不过，关于这些对象它并不给出任何规定了的东西或拓展了的东西以供认识，因为它反而完全断绝了往那里去的展望。

在另一方面，道德法则虽然不提供任何展望 ，却提供了一个绝对无法从感觉世界的任何材料和我们理论理性应用的整个范围来解释的事实，这个事实指示了纯粹知性的世界，乃至肯定地决定 了这个世界，并且让我们认识它的某种东西，亦即法则。

这个法则应当给作为感性自然 （关涉理性存在者的东西）的感觉世界谋得知性世界的形式，即超感性自然 的形式，而并不中断前者的机械作用。自然从最一般意义上来理解就是事物在法则之下的实存。一般理性存在者的感性自然就是在以经验为条件的法则之下的实存，因而这种感性自然对于理性而言便是他律 。在另一方面，同一存在者的超感性自然是指他们依照独立于一切经验条件因而属于纯粹理性的自律 的法则的实存。因为一种法则，若事物的此在依赖于以它为根据的认识，就是实践的，所以超感性的自然，在我们能够给自己造成这个概念的范围内，无非就是受纯粹实践理性的自律所支配的一种自然 。但是这个自律法则就是道德法则，因而也就是一个超感性自然和一

个纯粹知性世界的基本法则，这个世界的复本应当存在于感觉世界之中，但同时并不中断这个世界的法则。我们可以称前者为原型 世界（natura archetypa），这个世界我们只能在理性之中加以认识，但是，后者因为包含作为意志决定根据的第一个世界的理念的可能结果，我们称之为摹本世界（natura ectypa）。因为实际上道德法则依照理念把我们移置在这样一个自然之中，在那里，纯粹理性如果具备与它相切合的自然能力，就会造就至善；这个道德法则并且决定我们的意志去授予感觉世界以作为理性存在者的整体的形式。

人对自己稍加注意，就会证实这个理念犹如范本现实地树立了意志决定的一个模范。

当实践理性检验我打算据以作见证的那个准则时，我总要审视，如果它被算作一条普遍的自然法则，它会怎么样。显然，在这样一种方式之下，它会强使每个人说真话。因为既承认证词有证明力量，又听任故意作伪，自然法则的普遍性就无法自持了。同样，至于我在自由处理我的生命时所采取的准则，只要我自问：这个准则必须如何，一个自然才能依照这样一条法则维持下去，它也就立刻被决定了。显然，在那样一个自然里面，没有人会任意 结束自己的生命，因为这样一种体制决不会是经久的自然秩序；至于其他一切，情形也是如此。但是，在实在的自然之中，在它是一个经验对象的范围内，自由意志并不出于自身被决定去遵循这样一些准则：后者能够自为地建立一个依照普遍法则的自然，或者自动地适合于依照这些法则安排成的那样一个自然；相反，它是私人的禀好，这些禀好虽然构成一个依照本能的（自然的）法则的自然整体，但是并不构成一个单单通过我们依照纯粹实践法则的意志而可能的自然。尽管如此，我们却通过理性意识到我们的一切准则都服从的一条法则，仿佛通过我们的意志一个自然秩序必定同时产生出来一样。于是，这条法则必定是一个非由经验给予而因自由可能的、因而乃超感性的自然的理念，我们至少在实践的

范围内给予这个自然以客观实在性，因为我们把它看成作为纯粹的理性存在者的我们意志的客体。

因此，意志所委质 的那个自然的法则与委质于意志 （就意志对其自由行为所具有的关联而言）的那个自然 的法则之间的区别依赖如下一点：在前一种情形下，客体必定是决定意志的那些表象的原因，但在后一种情形下，意志应当是客体的原因：这样，客体的因果性将其决定根据单单放置在纯粹的理性能力之中，这种能力因而也就能够叫做纯粹实践理性。

于是，有两个极为不同的任务：一方面 ，纯粹理性如何能够先天地认识客体，另一方面 ，它如何能够直接（单纯通过思想他们自己的作为法则的准则的普遍有效性）就是意志的决定根据，亦即理性存在者在实现客体方面的那种因果性的决定根据。

第一个任务属于纯粹思辨理性批判，它首先要求解释：直观是如何先天地可能的？因为没有直观客体根本就无法被给予，因而也就没有什么东西能够以综合的方式被认识到；这个任务的解决就在于：直观一概都是感性的，因而逾越可能经验之外的任何思辨知识都是不可能的，并且那个纯粹思辨理性的一切原理所能成就的因而无非就是使经验成为可能，而不论它是被给予的对象的经验，还是那些无止境地被给予但决不完整地被给予的对象的经验。

第二个任务属于实践理性批判，它不要求解释欲求能力的客体是如何可能的，因为这作为理论自然知识的任务留给了思辨的理性批判，它只是要求解释理性如何能够决定意志的准则：无论这是借助作为决定根据的经验表象发生的，还是纯粹理性就是实践的，是一个决不能以经验的方式认识的、可能的自然秩序的法则。这样一个超感性的自然概念同时就可能是这个自然通过人类自由意志而实现的根据，它的可能性并不需要任何（对于一个理智世界的）先天直观，而这种直观作为超感性的东西，即使在这种情形下对于我们来说也必定是不可能的。因为这里只涉及到愿望准则之中愿望的决定根据：这个根据

是经验的，还是一个纯粹理性的概念（即一般准则的合法则性的概念）；并且它是如何能够成为理性概念的。意志的因果性是否足以实现客体，这作为有关愿望客体的可能性的研究，就留待理性的理论原则来判断了，而这些客体的直观在实践的任务中也完全不构成其契机。这里的关键只在于意志的决定和作为自由意志之意志的准则的决定根据，而不在于后果。因为意志只要 对于纯粹理性而言是合乎法则的，那么意志践行的能力究竟如何，就一任其便宜行事；也不论这样一个现实的自然是否依照一个可能的自然的这些立法准则从中产生出来：对于这些，这部批判全不关心，因为它只研究纯粹理性是否以及如何能够是实践的，也就是说，它是如何能够直接决定意志的。

因此，在这个事务里，这部批判能够不受责难地从纯粹实践法则及其现实性开始，并且必须从此开始。但是，这个批判不是以直观，而是以这些法则在理智世界之中的此在概念，亦即自由概念，构成这些法则的基础。因为这个概念并没有别的意指，并且这些法则唯有在与意志自由的关联之中才是可能的，但在设定自由之后就是必然的，或者反过来说：自由之所以是必然的，乃是因为这些法则作为实践的公设是必然的。至于道德法则的这个意识，或者与之二而一的自由意识，是如何可能的，无法有其进一步的解释，然而，它们的可容许性在理论批判里面已经得到了相当充分的辩护。

实践理性的无上原理现在已经得到阐明，也就是说，这里已经指明，第一，它包含什么东西，以及它完全先天地和独立于经验原则而自为存在；其次，它在哪一点上与其他一切实践原理区别开来。至于这个原理客观的和普遍的有效性的演绎 或正当性证明，以及洞察这样一个先天综合命题的可能性，人们不可以希望像处理纯粹理论知性原理那样进展顺利。因为纯粹知性原理与可能的经验对象相关联，即与现象相关联；而且我们能够证明，这些现象是依照那些法则而被置于范畴之下的，只有这样，它们才能作为经验的对象被认识，因而一切可能的经验必须符合这些法则。但是事关道德法则演绎，我便不能采

取这样一个进程。因为这种演绎并不关涉那些可能从别处给予理性的那些对象的性质的知识，而是关涉这样一种认识，这种认识能够自己成为对象实存的根据，通过这种认识理性在理性存在者之中具有因果性；也就是说，它关涉纯粹理性，这个理性能够被看作一个可以直接决定意志的能力。

但是，一旦我们达到基本的力量或者基本的能力，人类的一切洞见就到了尽头；因为它们的可能性是无法把握的，但也同样是不能随意捏造或认定的。因此，在理性的理论运用之中，唯有经验能够向我们证明：认定它们是正确的。但是，就纯粹实践理性的能力而言，用经验的证明来代替出自于先天知识源泉的演绎，是不许可的。因为凡需要从经验那里取得其现实性的证明根据的东西，必须依赖于经验原则以作为其可能性的根据，但是，纯粹的也是实践的理性因其概念不能被认为是这样的。再者，道德法则仿佛是作为一个我们先天地意识到而又必定确实的纯粹理性的事实被给予的，即便我们承认，人们不能够在经验中找到任何完全遵守道德法则的实例。于是，道德法则的客观实在性就不能通过任何演绎，任何理论的、思辨的或以经验为支撑的理性努力得到证明，而且即使有人想根除它的必然的确实性，也不能通过经验加以证实，因而不能后天地加以证明，而且它自身仍然是自为地确定不移的。

道德原则的演绎虽然求之不得，代之而起的却是另外一种反常情形：它反而充任了演绎一个莫测究竟的能力的原则，没有什么经验可以证明这个能力，但是思辨理性必须设定它至少是可能的（为了在它各种宇宙论的理念里面为它的因果性找到一个无条件者，它因此不至于自相矛盾）：这个能力就是自由能力；本身无需任何正当性证明根据的道德法则不但证明了自由的可能性，而且证明了它在那些承认这条法则对自己有强制作用的存在者身上具有现实性。道德法则事实上就是出于自由的因果性法则，因而也就是一个超感性自然的可能性的法则，一如感觉世界之中种种事件的形而上学法则就是感性自然的因

果性法则；于是，道德法则就决定了思辨哲学必须留而不决的东西，也就是说，决定了用于某种在思辨哲学那里只有其否定性概念的因果性的法则，并因而也第一次给这个概念谋得了客观实在性。

道德法则既然被树立为自由演绎的原则，亦即演绎纯粹理性的因果性的原则，那么道德法则的这种信任状就可以充分代替一切先天的正当性证明，以补充理论理性的一种需求，因为理论理性原来不得不至少认定 自由的可能性。因为通过如下一个事实，道德法则甚至相对于思辨理性批判也充分证明了自身的实在性：它给原先仅仅被否定地思维的、思辨理性批判无法把握其可能性然而却不得不认定它的那个因果性增加了肯定的规定，亦即能够（通过意志准则的普遍立法形式这个条件）直接决定意志的一个理性概念；这样，在其从事思辨时始终与其理念一起成为逾界的理性，能够首次领受了客观的、虽然仅仅实践的实在性，并且理性的超验的 应用就能够转变为一种内在的 应用（即理性通过理念自身成为在经验领域中起作用的原因）。

在感觉世界本身之中，存在者的因果性的决定决不是无条件的，然而对于一切条件的系列必然都有一个无条件者，因而必然也有一个完全自己决定自己的因果性。因此，自由的理念作为绝对的自发性，不是一个需要，而就其可能性所关涉的东西 来说，原是纯粹思辨理性的一个分析原理。然而，在任何经验里面都绝对不可能给出一个合乎这个理念的例子，因为在作为现象的事物的各种原因里面，并不能见及任何绝对无条件的因果性决定，既然如此，当我们把关于自由行为的原因的这个思想运用于感性世界的存在者，而后者另一方面又被看作本体时，我们就能够对这个思想加以辩护 ，因为我们已经阐明：在存在者的行为乃是现象的范围内，将他的一切行为看作以自然为条件的，同时在行为的存在者乃是知性存在者的范围内，将行为的因果性看作是不以自然为条件的，从而使自由概念成为理性的规范原则，这并不自相矛盾；虽然由此我确实不认识被赋予这种因果性的对象是一个什么东西，但是却排除了一个障碍，因为一方面在解释世界事件

时，从而也在解释理性存在者的行为时，我让自然必然性的机械作用具有无止境地从有条件者回溯到条件的权利，另一方面，我让思辨理性敞开一个对它而言乃空虚的位置，即理智世界，以便把无条件者移置在其中。但是，我不能令这种思想实在化，也就是说，不能把这种思想转变为对于如此行事的存在者的认识，即便仅仅认识其可能性。现在纯粹实践理性用理智世界中一个确定的因果性法则（通过自由），即道德法则，填满了这个虚位。思辨理性在洞察力上面虽然并不因此而有所增长，但是在它那个有疑问的自由概念的确实性上面确有增长，这个概念在这里获得了客观的并且虽然仅仅实践的、然而却无可怀疑的实在性。这种客观实在性甚至也没有拓展因果性概念，以致把它的应用扩张到所想到的那些界限之外，而因果性概念的运用，从而因果性概念的意义原来只在与现象的关联之中发生，以把现象连接为经验（就如《纯粹理性批判》所证明的那样）。因为思辨理性如果这样逾越经验，它就应该指明，根据和后果的逻辑关系如何能够以综合的方式应用到与感性直观不同的另外一种直观上去，亦即本体的原因（causa noumenon）是如何可能的。理性根本不能成就此事，但它作为实践理性也根本不顾及此事，因为它只把作为感觉存在者的人类的因果性的决定根据（这是被给予的）放置在纯粹理性之中（它因此才称作是实践的）；于是，它运用原因概念本身，不是为了认识对象，而是着眼于一般对象而决定因果性；它在这里能够完全撇开这个概念为了理论认识的意图而在客体上的运用（因为这个概念始终是先天地在知性里面、也独立于直观被发现的）；这样，理性不是为了别的意图，只是为了实践的意图应用这个概念，并且因而能够把意志的决定根据安置在事物的理智秩序里面，因为它同时乐意承认，它根本不理解，原因概念对于认识这种事物有什么样的决定作用。但是，它当然必须以某种方式认识就感觉世界中的意志行为而言的因果性，因为否则实践理性就不能现实地产生任何行为。但是，它无需以理论的方式去决定那个它用它自己的作为本体的因果性制造的概念，以达

到认识它的超感性的实存的意图，从而能够在这个范围内给予它某种意义。因为这个概念不以这种方式，而是通过道德法则获得了意义，虽然只是为了实践的应用。不过，从理论上来考察，它始终是一个纯粹的、先天地被给予的知性概念，它能够运用于对象之上，而不论这些对象是以感性的方式或不是以感性的方式被给予的；虽然在后一种情形下，它没有任何确定的理论意义和运用，而只是知性有关某种一般客体的一种形式的、却仍然本质的思想。理性通过道德法则为这个概念谋得的意义仅仅是实践的，因为（意志的）因果性法则的理念本身就有因果性，或者是这种因果性的决定根据。

二　纯粹理性在实践应用中的一种拓展权利，这种拓展对于思辨应用中的理性本身乃是不可能的

我们已经在道德原则上树立起一条因果性的法则，这条法则又把这个因果性的决定根据放置在超出感觉世界的一切条件以外的地方；我们也已经思考了，意志就其属于理智世界而言是如何可以被决定的，从而我们不仅把意志的主体（人类）推想为属于纯粹知性世界的，虽然在这样一种关联中它是不为我们所认识的（一如依照纯粹思辨理性批判所能发生的那样），而且还在因果性方面凭借一条完全不能算在感觉世界的自然法则之列的法则决定了它，于是就把我们的认识拓展到感觉世界的界限之外，尽管纯粹理性批判宣布这种非分要求在一切思辨之中都是毫无意义的。现在在这里，纯粹理性能力的界限是如何确定而使纯粹理性的实践应用与其理论应用相符合的呢？

我们可以说，大卫·休谟才真正肇始了对纯粹理性权限的全面驳斥，这些驳斥使得彻底研究纯粹理性成为必然。休谟得出如下结论：原因概念乃是这样一个概念，它包含着不同的实存之间连接的必然性，并且只要事物是不同的，那么如果设定了A，我就认识到，某种与它完全不同的东西B也必定存在。但是，一种连接只有在被先天地认识到的范围内，才能被赋予必然性；因为关于联结的经验只能使人认

识到，有一种联结存在，但不能使人认识到，这种联结以必然如此的方式存在。现在他说，一个事物与另一个事物 （或者一种属性与另一种与它完全不同的属性）之间的联结如果没有在知觉中被给予，要将它先天地并且作为必然的加以认识，是不可能的。因此，原因概念本身是虚构的和欺人的，即便最温和地说，也只是一个可以宽宥的幻觉，因为依照某种事物或者其属性常常同时或者先后的实存就将它们知觉为伴随关联的这种习惯 （一种主观必然性 ），被不知不觉地当作一种将这样的连接置于对象本身之中的客观 必然性；并且原因的概念是偷取的，而不是合法地获得的，其实它也是决不可能获得或得到认证的，因为它要求一种本身毫无意义的、空想的、在理性面前站不住脚的连接，任何时候都没有客体能够符合这种连接。——这样，现在首先就一切关涉事物实存的知识（所以数学除外）而言，经验主义 作为种种原则的唯一源泉被引了进来，与之偕来的是针对整个自然科学（作为哲学）的最为严峻的怀疑主义 。因为我们决不可能依照这种原理从实存的事物所与的属性推论 出一个结论来（盖缘为此就需要一个包含这样一种连接的必然性的原因概念），而是只能够依照想象力的规则期待与往常相似的情形；但是，这种期待不论是如何经常地应验，决不是确实无疑的。诚然，对于任何事件人们都不能够说，某种东西必定 先行于它，它必然 随这种东西而来，亦即它必定有一个原因 ，并且即使人们还认识到有某种东西先行的事例是相当常见的事例，以致能够从中抽出一个规则来，人们也并不能因此认定：它永远和必然以这种方式发生；这样，人们就必须给盲目的机会保留权利，而一切理性的应用就此中止了；于是，这种权利就使怀疑主义相对于由结果上升至原因的推论牢固地建立起来，使之颠扑不破。

到此为止，数学未受波及，因为休谟认为，数学命题都是分析的，也就是说，它依照同一性，从而依照矛盾律从一个规定进展到另一个规定（但这是错误的，因为数学命题反而全是综合的，而且譬如说，几何学虽然无关乎事物的实存，而关涉可能直观之中的事物的先

天规定，却仍然犹如通过因果概念那样从规定A进到另一个完全不同然而依旧与之必然连接的规定，B）。但是，这门因其确然的可靠性而大受称道的科学，最终在原理 方面也必定败于经验主义 手下，其缘由在于休谟 用习惯代替原因概念的客观必然性，并且即使它自命不凡，也得降格以求，抑制它那勇敢的、要求先天规定的冀图，并且期待观察者出于好意而同意其命题普遍性，这些观察者作为证人确实不会不承认，几何学作为原理提出来的东西，任何时候都是他们所知觉到的东西，因而虽然它们并不同时就是必然的，他们却仍然相信可以期待它们将来会是必然的。休谟 以这种方式，甚至相对于数学而言，从而在理性的所有理论科学的 应用方面（因为这种应用或者属于数学，或者属于哲学），必不可免地将原理方面的经验主义导至怀疑主义。（在人们经历认识的主要部分这样可怕的覆灭之时）普通的理性应用是否能够较好地渡过此关，是否相反必定更其无可避免地陷入一切认识的同样毁灭之中，从而普遍的 怀疑主义是否必定随着同样的原理而来（但是，这种怀疑主义当然仅仅与学者有关），这一点我将留待各人自行判断了。

至于我在《纯粹理性批判》之中所做的工作，虽然是由休谟的怀疑学说所引起的，却远远超出了这一点，而研究纯粹理论理性的综合应用的整个领域，从而也研究人们一般称作形而上学的东西：对于这位苏格兰哲学家有关因果性概念的怀疑，我以如下的方式予以措置。如果休谟 （就如几乎随处可见的那样）把经验的对象当作物自身 ，宣布原因概念是迷惑人的，是错误的幻相，那么于此他完全做对了；因为人们从物自身及其规定本身并不能洞察到，为什么某物A一被假定，另一物B必然也被假定了，所以他也就完全不能承认关于物自身的这样一种先天的认识。这位头脑敏锐的人物更不能允许这个概念有一种经验的源泉，因为这种源泉恰恰与连接的必然性相矛盾，而必然性构成了因果性概念的本质的东西；于是，这个概念受到了提防，取而代之的是观察知觉过程中的习惯。

但是，我研究的结果表明：我们必须在经验中处理的对象绝非物自身，而仅仅是现象；并且虽然对于物自身，人们完全不了解，确实也无法明白，为什么当A被假定之后，不假定与A完全不同的B（作为原因的A与作为结果的B之间连接的必然性），就会产生矛盾 。然而人们很可以思想：它们作为经验 之中的现象必然以某种方式（譬如在时间关系中）连接起来，不能够分离，否则就会与这个经验所借以可能的那种联结相矛盾，而它们在这种经验里才是对象，才能被认识。这是一个事实，所以我不仅能够着眼于经验对象证明原因概念的客观实在性，而且还因它自身所具备的连接的必然性将它演绎 为一个先天的概念，亦即毋需经验的根源而从纯粹知性阐明其可能性；这样，在排除了这个概念的经验主义根源之后，我便能够首先在自然科学方面，随后因为由同样的根据所产生的完全同样的后果，因而也在数学方面，连根铲除经验主义不可避免的后果，即怀疑主义，而这两种科学都与可能经验的对象相关联；由此之故，我能够连根铲除对于理论理性声明要洞察的一切事情的彻底怀疑。

但是，倘若因果性范畴（并且因此还有所有其他范畴，因为没有这些范畴，关于实存的东西的任何认识都不能实现）运用到并非可能经验的对象、而且在经验界限以外托身的事物之上，情况会怎么样呢？因为我能够仅仅相对于可能经验的对象 演绎了这些范畴的客观实在性。但是，我也唯有在这种情况下才挽救了它们，并且我已经表明，人们借此确实可以思想 客体，虽然不能先天地决定这些客体：这是一个事实，正是这个事实才在纯粹知性之中给予它们一个位置，从这个位置上它们与一般客体（感性的或非感性的）发生关联。如果尚缺乏某种东西的话，那就是这些范畴，尤其是因果性范畴运用 于对象之上的条件，亦即直观；在直观没有被给予的情形下，这个条件就使以从理论上认识 作为本体的对象为宗旨 的这种运用，没有可能，而即便某个人如果敢于尝试，这种认识也是完全受到禁止的（犹如纯粹理性批判里面所发生的那样）；与此同时，这个概念的客观实在性始

终保持不变，甚至能够应用于本体，但丝毫不能以理论的方式决定这个概念，并借此产生认识。因为这个概念即使在与一个客体的关联之中，也并不包含任何不可能的东西，这已通过如下一点得到阐明：尽管在运用于感觉对象的所有情形中，它在纯粹知性中的位置是确实无疑的，并且如果当它随后与物自身（它们不能是经验的对象）相关联时，它无法得到任何规定而可以为了理论认识的目的去表象一个已规定的对象，那么为了任何一种其他的（或许实践的）目的它始终还是能够得到这样一种运用的规定的；如果依照休谟的观点，因果性概念包含着某种根本不可能予以思想的东西，情况就不会是这样的了。

现在为了找到前述概念运用于本体的条件，我们只需回想一下，为何我们不满足于这个概念在经验对象上的运用，而也很想把它应用于物自身。于是，这立刻就表明，不是一个理论的目的，而是一个实践的目的，必然使我们感到不满足。在思辨方面，我们即使取得这种应用的成功，在自然知识方面，以及一般地就能够被给予我们的任何对象而言，我们仍然都不会有任何真正的收获，而是在万不得已时会从以感性为条件的东西（留守在这里并且勤勉地寻绎原因系列，我们已有足够的事情要做）向超感性的东西迈出悠远的一步，以完成我们对于根据层面的认识，并且圈定其界限；然而在那些界限和我们所认识的东西之间，始终有一条填不满的无底鸿沟，并且我们原来与其说听从了有根据的求知欲，还不如说听从了虚荣的好奇心。

但是，知性除了与（理论认识中的）种种对象的关系之外，它还有一种与欲求能力的关系，欲求能力因此称作意志，并且在纯粹知性（它在这种情形下称作理性）通过一条法则的单纯表象是实践的范围内，这个能力称作纯粹意志。纯粹意志或者与之二而一的纯粹实践理性的客观实在性，仿佛是通过一个事实在一条先天的道德法则之中被给予的；因为我们能够把后者命名为一个不可避免的意志决定，即使它不依赖经验原则。但是，在意志的概念之中已经包含了因果性概念，从而在纯粹意志的概念中就包含了具备自由的因果性概念，也就

是说，这种因果性不能是为自然法则所决定的，从而任何经验直观都是不能够作为其实在性的证明的，但是在纯粹理性的先天法则之中，它的客观实在性的正当性仍然得到了完满的证明，然而（很容易明白）这不是为了理性的理论应用，而是为理性的实践应用。现在具有自由意志的存在者的概念是个本体原因（causa noumenon）的概念；并且这个概念并不自相矛盾，对此人们已经通过如下一点获得确信：原因概念由于整个地发源于纯粹知性，同时它相对于一般对象的客观实在性已经由演绎加以保证，此外究其根源它也独立于一切感性条件，于是原本并不局囿于现象（除非它将被施于确定的理论应用），当然就能够运用于作为纯粹知性存在者的事物。但是因为没有任何直观能够构成这种运用的基础，盖缘直观始终只能是感性的，所以本体原因（causa noumenon）相对于理性的理论应用虽然是一个可能的和可以思想的概念，却仍然是一个空虚的概念。但是现在，在存在者具有纯粹意志 的范围内 ，我并不要求借此从理论上认识 存在者的性质；对我来说，借此标明它是这样一种存在者，从而仅仅将因果性概念与自由概念（并且与那个同自由须臾不可分离的东西，即与作为其决定根据的道德法则）联结起来，那就足够了；盖缘原因概念的纯粹而非经验的根源，我当然就拥有这种权利，因为除了在与决定这个概念的实在性的道德法则的关联之中，我无权以此做别的应用，那就是说，我只有权做一种实践的应用。

倘若我与休谟 一样不仅相对于事情自身（超感性的东西）而言，而且也相对于感觉对象而言，剥夺因果性概念在理论应用中的客观实在性，那么这个概念就会失去所有意义，并且作为一个理论上不可能的概念被宣布为完全没有用处的；并且既然从无之中不能造出任何应用来，那么一个理论上无效的 概念的实践应用便是完全荒谬的。但是现在一个不以经验为条件的因果性概念虽然在理论上是空洞的（没有与自身相适应的直观），但永远是可能的，并且与一个不确定的客体相关联，但它并非在这个客体上面，而是在道德法则上面，从而在实

践的关联中被赋予了一种意义；于是，我虽然没有决定其理论的客观实在性的直观，但是尽管如此它仍然具有现实的运用，这种运用具体地表现在种种意向和准则之中，也就是说，它具有能够指明的实践的实在性；上述种种，即便相对于本体而言，都是足以为它辩护的。

但是，这个超感性领域之上的知性概念的客观实在性，一经引进，从此就给予其他一切范畴，虽然始终仅仅在它们与纯粹意志的决定根据（道德法则）处于必然 联结的范围之内，以一种客观的，却无非用于实践的实在性，不过，它丝毫不影响有关这种对象的理论认识，亦即通过纯粹理性洞见到对象的本性，以便拓展这些知识。于是，一如我们随后就要见到的那样，这些范畴永远只与作为理智存在者 的存在者相关联，而在这些存在者那里也只与理性 对于意志 的关系相关联，并且永远只与实践的东西相关联 ，而且逾越这个范围就不再非分要求关于这些理智存在者的任何认识了。但是，至于那些被牵扯进与这些范畴的联结之中的东西，而其原本属于这些超感性的东西的理论表象方式的特性，一概不算在知识之列，而只算作认定并设定这些超感性的东西的权利（但就实践的目的而言完全算作必然性）；甚至在我们依照类比推理，亦即依照我们相对于感性的东西而加以实践应用的纯粹理性的关系，认定有超感性存在者（作为上帝）的情况下，也是如此；这样，我们丝毫不鼓励纯粹理论理性经由这种在超感性事物之上但仅仅出于实践意图的运用，沉溺于逾界的东西。

第二章　纯粹实践理性对象概念

所谓实践理性的对象概念，我理解为一种作为通过自由而可能的结果的客体之表象。于是成为实践认识的这样一种对象，也只意指意志对于行为的关联，通过这个关联对象或其对立面得以现实地造成，并且判断某种东西是否纯粹 实践理性的对象，也仅仅是区分我们愿望如下一种行为的可能性或不可能性：倘若我们具备相关的能力（这必须由经验来判断），通过这种行为一个客体就会成为现实。如果客体被取作我们欲求能力的决定根据，那么在判断这个客体是否实践理性的一个对象之前，这个客体通过我们自由应用我们的力量而具有的自然的可能性，必须先行具备。反之，如果先天的法则能够被看作行为的决定根据，从而这个行为也被看作是由纯粹实践理性决定的，那么判断某种东西是否纯粹实践理性的对象，就完全不必比较我们的自然能力，而问题也就是：在我们力所能及的范围内，我们是否可以愿望一种指向某个客体的实存的行为；因而，行为的道德可能性 必须先行；因为在这种情况下，不是对象，而是意志的法则才是行为的决定根据。

于是，实践理性唯一的客体就是善 和恶 的客体。人们把前者理解为欲求能力的必然对象，把后者理解为憎恶能力的必然对象，但两种能力都是依照理性原则的。

如果善的概念不是从一个先行的实践法则推论出来的，而相反应该充任这个法则的基础：那么这个概念只是某种东西的概念，这种东西的实存预示快乐，并因此决定了主体造成这种东西的因果性，亦即欲求能力。因为既然我们无法先天地洞见到，什么表象伴随着快乐，什么表象相反伴随着不快，那么要辨别什么是直接地善的，什么是直接地恶的，就唯有取决于经验了。在这一方面，经验唯一能够与之连通的主体性质，就是快乐与不快的情感，亦即属于内感觉的一种接受

性，因而有关直接是善的东西的概念，只涉及那与愉快 感受直接联结的东西，而根本的恶这个概念也必定只与直接刺激起痛苦 的东西相关。但是，因为这甚至与语言惯用法相抵牾，语言惯用法把愉悦 与善，不愉悦 与恶 区别开来，它并且要求善和恶任何时候都由理性来判断，从而始终通过可以普遍传达的概念，而不是通过那拘囿于个别主体及其感受性的单纯感受来判断；但是快乐与不快甚至仍然不能自为地与先天的客体的任何表象直接地联接起来：所以相信自己不得不用快乐的情感构成其实践判断基础的哲学家，就很可以把引起愉悦的手段 称作善，把不愉悦和痛苦的原因 称作恶；因为关于手段与目的的关系的判断，确实属于理性。但是，虽然唯有理性能够洞悉手段与其意图的连接，（于是人们也能够将意志定义为目的的能力，因为目的始终是依照原则决定欲求能力的根据），那些从上述善的概念之中仅仅作为手段产生出来的实践准则，并不包含某种自为地对于意志对象乃善的东西，而总是只包含某种由于任何别的原因 而对于意志对象乃善的东西；善就会在任何时候只是有用的东西，而它对之有用的东西，必定总是居于意志之外的感受之中。如果这种感受，作为愉悦的感受，必须与善的概念区别开来，那么根本就不会有直接善的东西，而善必定也只有在用于某种其他东西，亦即某种愉快的手段之中才找得到。

经院的老公式说：任何事物我们若不是认其为善，我们就不贪求它，任何事物我们若不是认其为恶，我们就不憎恶它（nihil appetimus nisi sub ratione boni, nihil aversamur nisi sub ratione mali）；这个公式常常有一种正确却也常常大有害于哲学的用法，因为善（boni）恶（mali）两词包含歧义，而这要归咎于语言的局限，因此之故，它们义涉双关；因此，实践法则不可避免地依违不定，而哲学在应用这些语词时已经清楚地觉察到同一语词有不同的概念，但是仍然不能为这些概念找到特别的措辞，于是被迫造作精细的标识；

不过人们对于此等标识又不能意见一致，因为这种区别无法用合适的措辞直接地表示出来。[(2)]

德语有幸，具备一些不让这些区别忽略过去的词语。对于拉丁文用善（bonum）一个词所指称的东西，德语却有两个颇有差异的概念以及同样颇有差异的词语：相应于善（bonum），德语有善（das Gute）和福（das Wohl），相应于恶（malum），德语有恶（das Böse）和祸害（das übel或das Weh[灾难]）。这样，如果我们对于一件行为考虑其善恶，或者考虑其灾难（祸害），就有两种极为不同的判断。由此可以推论说，如果我们把上述那个[拉丁文]心理学命题移译为：若非考虑我们的福或灾难，我们就不欲求任何东西，那么这个命题就是非常不清楚的；相反，如果我们把它移译为：若非在我们依据理性的指导而把某种东西认作善的或恶的范围之内，我们就不愿欲这种东西，那么这个命题就是表达得确定无疑和十分清楚的了。

福或祸害永远只意指与我们愉悦或不愉悦、愉快或痛苦状况的一种关联，并且如果我们因此欲求或憎恶一个客体，那么这仅仅发生于这个客体与我们的感性以及与它所造成的快乐与不快的情感相关联的范围之内。但是，善或恶任何时候都意指对于意志的一种关联，只要这个意志受理性法则的决定而使某种东西成为它的客体；因为意志决不受任何客体或客体表象的直接决定，相反它是使自己成为充任行为动机的理性规则（一个客体因此而成为现实的）的能力。于是，善或恶在根本上与行为，而不与个人的感受状况相关联；倘若某种东西应该是，或者应该被认为是绝对地（在所有方面无条件地）善的或绝对地恶的，那么它只是行为的方式，意志的准则，因而是作为善人或恶人的行为者本人，而不是任何一种可以称为善的或恶的事情。

一个斯多亚派分子在痛风剧烈发作时呼喊道：疼痛，你尽可以如此厉害地折磨我，我仍然将永不承认：你是一种恶的东西（*kakóv*，malum）；人们可以笑话他，但他的确是对的。他感觉到这是一种祸

害，而他的叫喊就吐露了这一点；但是，他没有理由承认，恶因此就附着于他了；因为疼痛丝毫不降低他人格的价值，而只是降低了他的境况的价值。他当时若意识到曾撒过的一次谎，此谎必定会打击他的勇气；但是如果他当时意识到，他不是因不义的行为招致这种疼痛并且因此使自己配当惩罚，那么这种疼痛只是充任使他升华的肇端。

我们称之为善的东西，在每一个理性存在者的判断之中必定是欲求能力的对象，而我们称之为恶的东西，在每一个人的眼中必定是憎恶的对象；因而对于这样一个判断，除了感觉之外，尚需理性。诚实和与之相反的谎言，正义和与之相反的暴力等等，情形皆是如此。但是有些事情，我们能够称之为祸害，而大家却仍然时而间接、时而甚至直接地承认它是善的。一个要接受外科手术的人，毫无疑问觉得这个手术是一个祸害；但是，凭借理性，他以及每个人都承认它是善的。但是，如果某个人爱嘲弄和骚扰喜爱和平的人们，最终有一次他运气不佳，饱受一顿痛打，那么这诚然是一个祸害，但是，每个人都赞同此事，并且即使没有其他东西从中产生出来，每个人也认为它本身就是善的；甚至遭打的人，凭其理性也必定承认，他是罪有应得，因为他看到，理性势不可免地向他呈现的善行善报之理，已经在此恰如其分地实行了。

在我们实践理性的判断之中，我们的福祸诚然关系极其重大，并且就我们作为感性存在者的本性而言，一切都取决于我们的幸福，如果这种幸福，一如理性所特别要求的，不是依照瞬息即逝的感受，而是依照这种偶然性对于我们全部的实存以及我们对于这种实存的满足所施加的影响，被判断的；但是，一般而言，仍然并非一切都取决于这一点。人属于感觉世界；人的理性当然有一个无可否定的感性层面的使命，即照顾感性的关切，并且为今生的幸福起见，以及可能的话为来生的幸福起见，制定实践的准则，在这两点而言，他乃是一个有需求的存在者。但是，人毕竟不是那种彻头彻尾的动物，以致对于理性向自身所说的一切也都漠不关心，而把理性只是用为满足他作

为感觉存在者的需要的工具。因为，人虽然具备理性，然而倘若理性仅仅有利于人达到本能在动物那里所达到的目的，那么在价值方面这就完全没有使人升华到纯粹的动物性之上；这样，理性仅仅是自然用来装备人以便其达到它规定动物所要达到的那个目标的特殊方式，而不给他规定更高的目标。当然，人在一度赋有这种自然禀具之后，就需要理性，以便随时考虑他的福和灾难，但是除此之外，他还将理性用于一个更高的目的，也就是不仅用于思考系自在善或自在恶的东西，而对此唯有纯粹的、绝无感性关切的理性才能判断，而且把这种判断与前一种判断完全区别开来，使它成为前一种判断的无上条件。

在这样判断自在善和自在恶，而将它们与只因同福祸相关才能被称为善和恶的东西区别开来时，下面几点是至关重要的。或者理性的原则已经自在地被思想为意志的决定根据，而不顾及欲求能力的可能客体（因而仅仅通过准则的法则形式）；于是，实践法则的那个原则是先天的，纯粹理性被认定是自为地实践的。法则于是直接 决定意志，符合法则的行为是自在地善的，一个其准则始终符合这个法则的意志，是绝对地善的，在一切方面善的，并且是一切善的无上条件。或者欲求能力的决定根据先行于意志的准则，这种根据以快乐或不快的客体为先决条件，从而以某种使人愉快或痛苦的东西为先决条件，而趋乐避苦的理性准则决定那些与我们的禀好相关因而仅仅间接地（着眼于另外一个目的而为其手段）善的行为；于是，这种准则决不能够叫做法则，但仍然能够叫做理性的实践规矩。在后一种情形下，目的本身，即我们寻求的愉悦，不是善，而是福，不是一个理性的概念，而是感受对象的一个经验概念。不过，旨在于此的手段的应用，亦即行为（因为这是需要理性的思考的），仍然可以称作善，但不是根本的善，而只是在与我们感性的关系之中，就其快乐和不快的情感而言，才是善的；但是，倘使一个意志的准则是因此而受刺激的，那么这个意志就不是一个纯粹意志，而纯粹意志所关怀的，只是在其上纯粹理性能够是自为地实践的东西。

现在到了阐释实践理性批判的方法悖论的地方：这就是说，善和恶的概念必定不是先于道德法则（从表面上看来，前者甚至似乎必定构成后者的基础）被决定的，而只是（一如这里所发生的那样）后于道德法则并且通过道德法则被决定的。即使我们尚不知道，德性原则是不是一条先天地决定意志的纯粹法则，然而为了避免徒劳无功地（gratis）认定一些原理，我们仍然必须至少先不断定：意志是有单纯经验的决定根据，还是也有纯粹先天的决定根据；因为把人们应该首先予以决定的东西预先认定为已经决定了的，这是违反哲学运思的一切基本规则的。假定我们现在要从善的概念出发，从中推论出意志法则来，那么这个关于某一（作为善的）对象的概念同时就会把这个对象呈现为意志唯一的决定根据。因为现在这个概念没有先天的实践法则以为其标准，所以，检验善或恶的试金石不能置于别处，只能置于对象与我们的快乐与不快情感的契合一致，并且理性的应用只能有如下两方面的内容，即一方面决定与我的此在的全部感受整个相联的这种快乐与不快，另一方面决定为我谋得这种快乐或不快的对象的手段。现在，因为唯有通过经验才能辨认什么是与快乐情感相符合的东西，但是依照前面所述，实践法则应当建立在作为条件的这个情感之上，这样，先天的实践法则的可能性恰好就被排除了；因为人们以为有必要预先为意志找到一个对象，而这个作为善的对象的概念必定会构成了意志的一个普遍然而却经验的决定根据。不过，原来必须首先探讨的是，是否也存在着先天的意志决定根据（这个决定根据不是在任何别的地方，而只是在纯粹实践理性之中，更确切地说，在这个法则无视对象而给准则颁行单纯的法则形式的范围之内，才会被觅得）。但是，因为人们已经依照善恶概念用一个对象构成一切实践法则的基础，但是那个对象因无先行的法则只能依照经验的概念被思维，所以人们已经预先剥夺了仅仅思维一条纯粹实践法则的这种可能性；因为相反，如果人们先已经分析地研究过实践法则，那么人们就会发现，不是作为对象的善的概念决定道德法则并使之可能，而相反

是道德法则在其绝对地配享善的名称的范围之内，首先决定善的概念并使其可能。

这个单纯关涉最高道德研究之方法的注释，是相当重要的。它一下子就说明了哲学家们在有关最高道德原则方面误入歧途的起因。因为他们寻找意志的对象，为了使其成为法则的质料和根据（这个法则因而就不会直接地，而是借助于滋生快乐与不快情感的对象，成为意志的决定根据），而不是首先探求这样一条法则；它先天地和直接地决定意志并且首先按照这个意志决定对象。现在，他们可以将这个据说给出善的无上概念的快乐对象置于幸福之中，置于完满性之中，置于道德情感之中或者置于上帝的意志之中，他们的原理因而总是他律，他们必不可免地遭遇道德法则的经验条件：因为他们只能够依照他们的对象与情感的直接关系，把作为直接的意志决定根据的这个对象称为善的或恶的，而这种关系始终是经验的。唯有形式的法则，亦即唯有那条规定理性只让其普遍立法的形式成为准则的无上条件的法则，能够先天地是实践理性的决定根据。古人由于如下一点公开地透露了这个错误：他们把他们的研究整个地置于对至善 的概念的规定之上，因而置于一个他们想随后使之成为道德法则里面意志的决定根据的对象上；这个客体，只有在很久以后，当道德法则首先自为地得到证明，并且被证明有正当的理由作为直接的意志决定根据时，才能作为对象向此时从其形式上得到先天决定的意志表象出来；这件事我们将在纯粹实践理性的辩证论里试做一下。在近代人那里，有关至善的问题已经过时了，或者至少看起来已经成为第二位的事情了，他们把上述的错误隐藏（就如在其他许多情形下一样）在不确定的词语之后，不过人们依然看见这个错误从他们体系的背后闪现出来，因为它总是透露实践理性的他律，而从后者那里永远不再能够产生一条先天而普遍地发号施令的道德法则。

现在，因为作为先天意志决定的结果的善恶概念确实以一条纯粹实践原则为先决条件，从而以纯粹理性的因果性为先决条件，所以，

这些概念并不像纯粹知性概念或者理性在理论应用中的范畴那样，源始地与（就如将所与直观的杂多的综合统一性规定在一个意识之中）客体相关联，它们相反设定这些客体是所与的；而且它们一概都是一个唯一的范畴，即因果性范畴的种种方式，只要这个因果性的决定根据存在于理性的因果性法则的表象之中，而这个法则，作为自由法则，是理性给予自己的，理性借此先天地证明自己是实践的。但是，行为一方面 虽然从属于一条法则之下，这条法则不是自然法则，而是自由法则，因而从属于理智存在者的行为，但是另一方面 它们作为感觉世界中的事件也从属于现象，于是，唯有在与后者的关联之中，因而虽然按照知性的范畴，但不是着眼于范畴的理论应用，以把（感性）直观 的杂多归在一个先天的意识之下，而只是为了把欲求 的杂多纳入一个在道德法则中发号施令的实践理性的意识统一性，或者纳入一个先天的纯粹意志的统一性，实践理性的决定才会发生。

这些自由范畴 ，我们这样称呼它们以别于那些作为自然范畴的理论概念，比起自然范畴有一种显著的优点：后者只是一些思想形式，它只是通过普遍概念以不确定的方式给每一个对我们可能的直观指明一般客体；与之相反，前者因为涉及一个自由意愿 的决定（对于这种意愿，诚然不能给予任何与之完全符合的直观，但是这种意愿却先天就有一条纯粹实践法则构成其基础，而我们认识能力的理论应用的概念便不是这种情形），作为实践的基本概念，就不以并不存在于理性自身中，而必须从别处即感性那里取来的直观形式（空间和时间）为基础，而是以理性之中、因而在思维能力自身之中被给予的一个纯粹意志的形式 为基础。由此就出现了如下的情形：因为在纯粹实践理性的全部规矩之中，关键只在于意志决定，而不在于（实践能力）实现其意图 的自然条件，所以，与自由的无上原则相关联的先天实践概念立即成了认识，而毋需期待直观以获得意义，更确切地说，这是出于下面这个明显的理由：它们自己造就它们与之关联的东西（意志意向）的实在性，而理论概念的情形就完全不是这样的。人们必须全神

注意，这些范畴仅仅涉及一般实践理性，因而依其秩序从在道德上尚未决定的和以感性为条件的东西，向不以感性为条件而单单受道德法则决定的东西进展。

有关善恶概念的自由范畴表

1．量

主观的、依照准则的（个体的意向）

客观的、依照原则的（规矩）

既先天客观的又主观的自由原则（法则）

2．质	3．关系
举止的实践规则（[praeceptivae]）	与人格的关系
不为的实践规则（[prohibitivae]）	与个人的状况的关系
破格的实践规则（[exceptivae]）	个人与其他个人状况的交互关系

4．模态

许可的与不许可的事情

职责和违反职责的事情

完满的和不完满的职责

人们在这里立刻就会发觉，在这个表里面，自由，就通过它而可能的、作为感觉世界中的现象的那些行为而言，被认为是一种因果性，但它并不委质于经验的决定根据，因而它关涉到这些行为在自然之中的可能性的范畴；与此同时，每个范畴又都有那样一种普遍的解释：那种因果性的决定根据也能够在感觉世界之外自由之中被认定是理智存在者的一个性质；直至模态范畴肇始从一般实践原则到德性原则的过渡，不过仅仅以一种或然的方式，在此以后德性原则才能够通过道德法则以教条的方式表述出来。

这里我不再对本表做补充阐释，因为它本身是足够明白的了。这种依照原则拟定的分类对于一切科学都是十分有益的，有助于其彻底性和以及可理解性。譬如，从上表第一组人们立刻知道，人们在从事实践考虑时必须从何处着手：从各人建立在其禀好上的准则开始，从对某一类在某种禀好上相互一致的理性存在者都有效的规矩开始，最后从对一切理性存在者都有效的法则开始，而不计及其禀好，如此等等。以这样的方式，我们综观了我们务须完成的整个计划，乃至综观了实践哲学务须回答的每个问题，同时综观了理当遵循的秩序。

纯粹实践判断力范型

善恶概念首先给意志决定了一个客体。但是，善恶概念本身委制于理性实践规则，而这个理性如果是纯粹理性，它就相对于意志的对象先天地决定意志。然而，一件在感性之中对于我们来说可能的行为是不是一个从属于这个规则的例子，由实践判断力决定，通过这个判断力，在规则中被普遍地（in abstracto）断言的东西可以具体地（in concreto）运用到行为上去。但是，因为纯粹理性的一个实践规则，第一，作为实践的规则，关涉一个客体的实存，第二，作为纯粹理性的实践规则，自身具备相对于行为的此在而言的必然性，从而是实践法则，虽然不是凭借经验的决定根据的自然法则，而是一条自由法则，依照这个法则，意志应当是能够独立于一切经验的东西（单单通过一般法则的表象及其形式）被决定的，但一切发生的可能行为的事例，都只能是经验的，也就是说，只能从属于经验和自然。因此，要在感觉世界发现一个事例，而这个事例当始终只从属于自然法则之时，又允许一条自由法则应用于其上，并且一个超感性的德性善的理念也能够运用于其上，而这种善可以具体地（in concreto）呈现在这个事例之中，这就显得荒谬了。于是，纯粹实践理性的判断力就陷入了与纯粹理论理性判断力同样的困难，后者却有走出这种困难的手段：这是因为在理论应用方面问题取决于纯粹知性概念能够运用于其

上的直观，而这种（虽然仅仅是感觉对象的）直观的确能够先天地被给予，因而事关直观之中的杂多的连接的东西，乃是能够依据纯粹先天的知性概念（作为图型 ）被给予的。与此相反，德性善依其客体而言是某种超感性的东西，因此在感性直观之中无法找到某种与之相符合的东西，于是纯粹实践理性法则之下的判断力似乎就陷入一种特别的困难，这些困难来源于如下的事实：自由法则应当运用于这样一种行为之上，这种行为是那些发生在感觉世界并因而在此范围内属于自然的事件。

然而这里一个有利的前景却为纯粹实践判断力展现出来。把一件在感觉世界之中对我可能的行为纳于纯粹实践法则 之下，这无关乎这件行为作为感觉世界之中的一件事情的可能性；因为它应该由理性的理论应用依照因果性的法则来判断，而因果性乃是纯粹知性概念，理性对于这个概念有一个感性直观中的图型 。自然的因果性，或者这种因果性借以发生的条件，从属于自然概念之下，而自然概念的图型是由先验想象力勾勒出来的。但是，这里所涉及的不是依照法则的某个事例的图型，而是法则本身的图型（如果这个词用在此处合适的话）；因为单凭法则而毋需其他决定根据的意志决定 （而非与其后果相关联的行为）把因果性概念跟一些与造成自然连接的那些条件完全不同的条件联接了起来。

自然法则，作为感性直观的对象本身所委质的法则，必定有一个图型，亦即想象力的普遍方式（将法则所决定的纯粹知性概念先天地呈现给感觉）与之相符合。但是，自由法则（作为完全不以感性为条件的因果性），从而还有无条件善的概念，并无一个直观，从而并无一个图型，为了它们的具体的（in concreto）运用而成为它们的基础。因此，道德法则除了知性（不是想象力）以外，就没有其他居间促成其运用于自然对象上的认识能力；而知性为理性理念所构成的基础不是感性的图型，而是法则，但却是能够具体地（in concreto）在感觉对象上呈现出来的法则，因而是一条自然法则，但是这仅仅据其

形式而言，而作为法则其鹄的在于判断力，于是，我们能够名之为道德法则的范型 。

纯粹实践理性法则之下的判断力规则是这样的：扪心自问，如果你打算做的那件行为会通过自然法则而发生，而你自己本身是这个自然的一部分，那么你是否能够把它看作乃是通过你的意志而可能的？事实上，每个人都依照这个规则判断行为：它在道德上是善的抑或恶的。于是，人们就说：譬如，如果人人 在认为能为自己谋得好处时就允许自己说谎；或者人人一当感到人生厌烦无极，就认为有权了结生命；或者人人对他人的疾苦熟视无睹；并且倘若你厕身于事情的这样一种秩序，你会同意你的意志安居其中吗？既然人人都很清楚，即使他暗中说谎，并非因此人人也都说谎，或者即使他恬无怜悯之心，并非人人也会立刻同样待他；因而他自己的行为准则与一个普遍的自然法则的这种比较还不是他意志的决定根据。但是，自然法则仍然是依照道德原则评价行为准则的一个范型 。如果行为的准则被构造得经不起一般自然法则的形式的检验，那么它在道德上是不可能的。甚至最为庸常的知性也如此判断；因为自然法则 永远构成了他们所有最为习惯的、乃至经验的判断的基础。于是，他任何时候都据有自然法则，只是在出于自由的因果性应当受评价的情形下，他才把那条自然法则单纯用作自由法则 的范型，因为如果没有某种他能够使之在经验的场合成为实例的东西，那么在运用时，他就无法求得纯粹实践理性法则的应用。

因此，把感觉世界的自然作为理智自然的范型 予以应用，也就是允许的，只要我不将直观和依赖于直观的东西转移到理智自然，而是只把一般合乎法则性的形式 （这个概念也出现在最为庸常的理性应用之中，但它并非为了其他的意图，而单单为了理性纯粹实践的应用才能被先天确定地认识到）与后者关联起来。因为，这样的法则，不论它们要从何处取得它们的决定根据，都是二而一的。

此外，因为所有理智的东西，除了（借助道德法则的）自由之外，对我们都根本没有实在性，而且即使自由也只有在它是一个与那条法则不可分的先决条件的范围之内，才有实在性；再者，理性在那条法则的指导之下，或许还会引导我们而至的所有那些理智对象，除了为这个法则和纯粹实践理性应用的目的之外，对我们也不再有实在性；但是这个理性有权利，甚至被迫将自然（依照其纯粹知性的形式）应用为判断力的范型：于是，当下的这个注释就可以用以防止把单纯属于概念范型的东西算在概念本身之列。这样，这个范型，作为判断力的范型，防范了实践理性的经验主义，后者将善恶的实践概念单单置于经验的后果（即所谓的幸福）之中，虽然幸福和为自助所决定的意志的无限有用的结果，在这个意志同时使自身成为普遍的自然法则的情况下，确乎能够充任道德善的完全合适的范型，但与它还是不一样的。这同一个范型还防范了实践理性的神秘主义，后者使仅仅充任象征的东西成为一个图型，也就是说，以（对于某种不可见的上帝王国的）现实的然而非感性的直观构成道德概念运用的基础，因而就漫游到情胜于实的境域里面。判断力的理性主义单单切合道德概念的应用，理性主义从感性自然所取的东西无非就是纯粹理性也能够自为地思想的东西，亦即合法则性，并且它转移到超感性世界之中的东西，也无非相反是可以依照一般自然法则的形式规则通过感性世界中的行为让自身现实地呈现出来的东西。与此同时，防范实践理性的经验主义是更其重要、更要规诫的，因为神秘主义还与道德法则的纯粹性和崇高性相互一致，此外，如果竭尽想象力以至超感性的直观，也是不自然的，且不合乎一般思维方式的习惯；因此，在这一方面，危险并不是那么普遍。与此相反，经验主义却把意向（正是这里，而不是行为，才是人道能够并且应当通过行为给自己求得的那种崇高价值的立身之所）的德性连根拔掉，并且把一种完全不同的东西，亦即与一般禀好私相交往的经验的关切，代替职责而强加给德性；此外，经验主义也因此就与一切禀好结盟，而后者（不论采取什

么样式）如果被提升到无上实践原则的尊位，就会贬损人道，并且在这种情况下它们对于每个人的性情仍然是如此的怂恿；出于如上原因，经验主义比一切狂热更加危险，因为后者决不能成为多数人的持久心态。

第三章　纯粹实践理性的动力

行为全部道德价值的本质性东西取决于如下一点：道德法则直接地决定意志 。倘若意志决定虽然也合乎 道德法则而发生，但仅仅借助于必须被设定的某种情感，而不论其为何种类型，因此这种情感成了意志充分的决定根据，从而意志决定不是为了法则 发生的，于是行为虽然包含合法性 ，但不包含道德性 。如果动力 （elater animi[灵魂的驱动者]）被理解为存在者意志的主观决定根据，而这个存在者的理性凭其天性并不必然合乎客观法则，那么由此得到如下结论：第一，人们决不能赋予神的意志以动力，[其次]但是人类意志的（以及每一个被创造的理性存在者的意志的）动力决不能是某种与道德法则不同的东西，因而[第三]，如果行为不仅应当实现法则的条文 ，而且还应当实现法则的精神 (3)，那么行为的客观决定根据必须始终同时是行为唯一主观充分的决定根据。

于是，为了道德法则的缘故，以及为了求得道德法则对于意志的影响，人们不得寻求其他任何会抛却道德法则的动力，因为这会产生种种无法持久的伪善；甚至仅仅让其他一些动力（作为利益动力）与道德法则共同起作用，也是有危险的；所以唯一的途径就是谨慎地决定，在什么方式之下，道德法则成为动力，以及因为动力是法则，那么什么东西将作为那种决定根据对人类欲求能力的作用发生于这种能力之前。因为一条法则如何能够自为地和直接地成为意志的决定根据（这也正是全部道德性的本质所在），这是一个人类理性无法解决的问题，而与自由意志如何可能这个问题乃是同出一辙的。于是，我们必须先天地指明的，不是道德法则何以在自身给出了一个动力，而是它作为一个动力，在心灵上产生了（更恰当地说，必须产生）什么作用。

一切通过德性法则的意志决定的本质性东西就是：它作为自由意志，因而不但无需感觉冲动的协作，甚至拒绝所有这种冲动，并且瓦解那能够与上述法则相抵触的一切禀好。因此，在这样一个范围之内，作为动力的道德法则的作用仅仅是否定的，并且这个动力本身是能够被先天地认识的。因为一切禀好和每一种感觉冲动都是建立在情感之上的，所以（通过禀好所遭遇的瓦解）施于情感的否定作用本身是情感。从而我们能够先天地洞见到：作为意志决定根据的道德法则，由于抑制了我们的一切禀好，必定导致一种情感，这种情感可以名之为痛苦，并且在这里我们有了第一个，也许唯一的情形，在这种情形下，我们能够从概念出发先天地规定认识（这里便是纯粹实践理性的认识）与快乐或不快的关系。一切禀好共同（它们也能够归入尚可容忍的体系，而它们的满足便称作幸福）构成利己主义（solipsismus）。这种利己主义或者是自爱的利己主义，这是一种对自己的过度的钟爱（philautia），或者是对自己惬意（arrogantia）的利己主义。前者特别称为自私，后者特别地称为自负。纯粹实践理性只是瓦解自私而已，因为它把这个自然地和先于道德法则活动于我们之中的自爱仅仅拘囿于与这个法则符合一致的条件之内；这时，自私也因而被叫做合理的自爱。但是，纯粹实践理性完全平伏了自负，因为在与道德法则符合一致之前先行出现的自大的主张，都是微不足道和毫无根据的，因为唯有对与这个法则符合一致的意向的确信，才是一切人格价值的首要条件（就如我们立刻就要阐明的那样），一切先于这种确信的非分要求都是错误的和违背法则的。就这种自大单单依据感性而言，自大的偏向属于道德法则所瓦解的禀好之列。道德法则于是瓦解自负。但是，因为这种法则仍然是某种自在地肯定的东西，也就是说，是理智的因果性的形式，亦即自由的形式，所以它同时就是敬重的对象，因为它针对主观的对抗，亦即我们之中的禀好削弱自负，并且因为它甚至平伏自负，亦即贬损自负，它就是最大敬重的对象，从而也就是一种并无经验渊源而被先天地认识的

肯定的情感的根据。于是，对于道德法则的敬重是一种情感，它产生于理智的根据，并且这种情感是我们完全先天地认识的唯一情感，而其必然性我们也能够洞见到。

我们在上一章已经看到，一切在道德法则之先呈现出来作为意志客体的东西，都将由作为实践理性无上条件的这个法则排除于意志的决定根据之外，而后者名为无条件-善。我们也看到，单纯的实践形式就在于准则充任普遍立法的适用性，这种形式首次决定了自在和绝对善的东西，并且建立了唯一在所有方面皆善的纯粹意志的准则。不过，现在我们发现，作为感性存在者的我们的本性具有这样的性质：欲求能力的质料（禀好的对象，无论希望还是恐惧）抢入我们面前，并且我们受本能决定的自我，虽然通过其准则完全不适用于普遍的立法，却仍然仿佛造就了我们整个的自我，而试图首先提出它的要求并且使它们成为首要的和源始的要求。人们可以将这样一种偏向，即使依照其意愿的主观决定根据的自我成为一般意志的客观决定根据的偏向，称作自爱，这种自爱如果使自身成为立法的和无条件的实践原则，便叫作自负。现在，唯一真正（亦即在一切方面）客观的道德法则完全排除自爱对于无上实践原则的影响，并且彻底瓦解将自爱的主观条件颁布为法则的自负。现在凡在我们自己的判断之中瓦解我们的自负的东西，都贬损自负。所以，只要哪一个人比较自己本性的感性偏向与道德法则，道德法则就不可避免地贬损他。某种东西的表象，作为我们意志的决定根据，在我们的自我意识中贬损我们，那么这种东西在其是肯定的和决定根据的范围之内，自为地唤起对它的敬重。于是，道德法则也在主观上是敬重的根据。因为既然在自爱中所见及的一切都属于禀好，但一切禀好都依赖情感，因而一并瓦解自爱之中的所有禀好的东西，出于同样的缘故必然影响到情感；这样我们就领会了，如下一点为什么是能够先天地洞见到的：道德法则因为排除禀好以及使禀好成为无上实践条件的偏向，亦即自爱，而不使其参与最高立法，就能够对情感产生作用；这种作用一方面仅仅是否定的，另

一方面，更确切地说相对于纯粹实践理性的受限制的根据，是肯定的；对于后者，就无需以实践情感或道德情感的名义设定任何一种先行于道德法则并构成其基础的特殊情感。

这种对于情感的否定作用（不悦），犹如对于情感的所有影响以及每一种情感本身，乃是本能的 。但是，作为道德法则意识的作用，从而在与一个理智原因，亦即作为无上立法者的纯粹实践理性主体的关联之中，这个受禀好刺激的理性主体的情感虽然称为贬损（理智的蔑视），但是在与贬损的肯定根据即法则的关联之中，这种情感同时就是对法则的敬重。对于这条法则而言，并无情感发生，但是因为这条法则排除了抵抗，所以依据理性的判断，清除障碍也就等同于对因果性的一种肯定的促进。因此，这种情感现在也可能称为对道德法则的敬重情感；而出于这两个理由，它也可以称为道德情感 。

这样，道德法则，一如它通过纯粹实践理性乃是行为的形式决定根据，一如它乃是善恶名义之下行为对象的虽系质料却纯客观的决定根据，因而也就是这种行为的主观决定根据，即动力；因为它对主体的感性施加了影响，产生了一种促进法则去影响意志的情感。这里在主体之中并非先行 就有或与道德性相称的情感。这是不可能的，因为一切情感都是感性的。但是德性意向的动力必须是超脱一切感性条件的。相反，那构成我们一切禀好基础的感性情感虽然是我们称为敬重的这种感受的条件，但这种情感的决定原因存在于纯粹实践理性之中，并且就其源泉而论这种感受不是本能的，而必定意味着是出于实践的作用的 。这是因为道德法则的表象褫夺了自爱的影响，褫夺了自负的幻想，减少了纯粹实践理性的障碍，而其客观法则 优先于感性冲动的表象就产生了出来，从而依据理性的判断通过摒弃配重，客观法则的重要性相对地（就受到感性刺激的意志而言）实现了。这样，对于法则的敬重不是趋于德性的动力，而是在主观上被视作动力的德性本身，因为纯粹实践理性通过排除与其相对的自爱的一切要求，使现在唯一具有影响的法则获得了威望。于此应当注意，就如敬重是施于

理性存在者的情感之上的作用，从而是施于理性存在者的感性之上的作用，它以道德法则让其承担敬重的这种存在者的感性，从而以这种存在者的有限性为前提；于是，对于道德法则 的敬重不能赋予一个至上的或超脱一切感性的存在者，感性对于它不可能成为实践理性的障碍。

因此，这种（道德名义之下的）情感仅仅是由理性导致的。它并不用来判断行为，更不充任客观德性法则本身的基础，而只是充任使这个法则本身成为准则的动力。但是，人们能够以什么名称比较恰当地授予这个特殊的情感，而它是不能够与任何本能情感相比较的？它是这样一种独特的情感，它看来只听命于理性，并且只听命于纯粹实践理性。

敬重 始终仅施于人，决不施于事物。事物能够在我们心中唤起禀好，或者倘若它们是动物（譬如马，犬等等）的话，甚至可以唤起爱，或者也可以唤起畏惧，如海洋，一座火山，一匹猛兽，但决不能唤起敬重。某种近似这种情感的东西，是景仰，而这种景仰作为情绪，即惊异，也能够施于事物之上，譬如高耸云霄的大山，天体的宏伟、繁伙和辽阔，以及某些动物的强壮和敏捷等等。但是所有这些都不是敬重。一个人能够是我喜爱、畏惧或景仰的对象，甚至惊异的对象，却仍然并不因此就是我敬重的对象。他的性情诙谐，他的勇敢和强壮，他的位高权重，都能引起我这同样的感觉，但我内心始终缺乏对他的敬重。丰特奈尔 曾说，我对贵人鞠躬，但我心灵并不鞠躬。我可以补充说，对于一个我亲见其品节端正而使我自觉不如的素微平民，我的心灵鞠躬，不论我愿意与否，也不论我如何眼高于顶，使他不忽视我的优越性地位。为什么如此？他的榜样将一条法则立在我的面前，当我用它与我的举止相比较时，它平伏了我的自负，并且通过这个在我面前证实了的事实，我看到这个法则是能够遵循和实行的。纵然我可能同时意识到甚至我自己同样程度的品节端正，而这敬重依然不变。因为在人类这里一切善都有欠缺，所以由某个例子呈现出来

的法则总是平伏我的傲慢，为此我眼前所见的这个人指示了一个标准，虽然这个人一直有其过行，却不像我自己的过行那样让我体会到，所以他在我眼里就显得较为清白一些。敬重 是我们对于功业不得不表示的礼赞 ，无论我们愿意与否；我们至多可以在外表上抑制它，但却不能提防在内心感受到它。

敬重远非 一种快乐的情感，因而相对于某一个人时我们仅仅不情愿地让位给它。我们试图找出某种能够减轻敬重的负担的东西，找出某种责难以补偿由这个实例给我们带来的贬损。甚至死者，尤其当他们的实例显得无法仿效时，也并不总是避免了这种批评的。即使庄严崇高 的道德法则本身也落入了对它拒不敬重的企图之中。我们可以想一想，人们情愿将道德法则贬低成亲昵的禀好，可以归咎于其他原因吗？我们不惮费力，使道德法则成为有助于我们已了然于胸的利益的箴言，不是为了摆脱那严厉责备我们微不足道的令人战栗的敬重，还会出于别的什么原因吗？同时，敬重之中的不快 又是如此之微小 ，以致一俟我们捐弃自负而允许那敬重产生实践的影响，我们又会对这条法则的壮丽百看不厌，而且当灵魂看见神圣的法则超越自己及其有缺陷的本性之上时，就相信自己亦同样程度地升华。诚然，伟大的天才及与其比配的事业也能唤起敬重或与之相似的情感，而将这种情感献给他们也完全是合适的，从而在人看来景仰与敬重仿佛是一样的。不过，当我们仔细一看，就会注意到，因为才具有多少归功于天生的能力，有多少归功于来自勤奋的修养，向来是不确定的，所以理性就向我们提出一个设想说，才具乃是培养的结果，因而是功业，后者明显地抑制了我的自负，并就此切责我们或强使我们以适合我们的方式仿效这样一个实例。这个敬重，这个我们向这样一个人（其实向由他的实例呈现给我们的法则）表示的敬重，并非单纯的景仰；这一点又得到如下的证明：当许多一般的仰慕者相信已经从随便什么地方得知这样一个人（如伏尔泰 ）的品格的污点时，所有对他的敬重随之消散，但是真正的学者至少鉴于他的天才仍然一如既往对他怀有敬重，

因为他自己所从事的事业和职责在一定程度上使仿效此人成为他的法则。

于是，对于道德法则的敬重是唯一而同时无可置疑的道德动力，并且这种情感除了仅仅出于这个根据的客体之外就不指向任何客体。在理性的判断之中，道德法则首先客观地和直接地决定意志；而自由，其因果性只能是由法则决定的，恰恰就在于如下一点：它将一切禀好，从而将对人本身的尊重限制在遵守其纯粹法则的条件之上。现在这种限制在情感上发生了一种作用，产生了不快的感受，这是能够依据道德法则先天地认识到的。但是，因为这种限制到此为止单单是否定的作用，由于发源于纯粹实践理性的影响，它首先在禀好乃是主体的决定根据的范围内抑制了主体的活动，从而抑制了有关主体个人价值的意见（这种价值若与道德法则不相契合就变得一无足取），于是，这个法则对于情感的作用就单单是贬损，后者我们虽然能够先天地洞察，但是于此我们不能认识纯粹实践法则作为动力的力量，而只能认识对于感性动力的抗拒。不过，因为这同一个法则客观上，亦即在纯粹理性的表象里，确是意志的一个直接的决定根据，因而这种贬损仅仅相对于法则的纯洁性才发生，于是，在感性方面道德自尊的降低即贬损，就是在理智方面对法则的道德尊重即对法则的实践尊重的提升；一言以蔽之，依据法则的理智原因，对于法则的敬重就是一种可以先天地认识的肯定情感。因为每一次减少某个活动的障碍就是促进这个活动本身。但是，承认道德法则便是意识到出于客观根据的实践理性的活动，实践理性之所以不能将其作用表达在行为之中，只是因为主观的（本能的）原因妨碍了它。因此，对于道德法则的敬重，在这个法则通过贬损自负而弱化禀好障碍性的影响的范围内，必须被看作是法则对于情感的肯定然而却间接的作用；从而它也必须被看作是活动的主观根据，亦即被看作遵守法则的动力 以及一种适合法则的生活的准则的根据。从动力概念生发出了一个关切 概念，关切决不被授予具备理性的存在者之外的存在者，并且在动力是由理性表象 出来

的范围之内，关切意谓着意志的一个动力 。因为法则本身在一个善良意志里面必定是动力，所以道德的关切 是单纯实践理性的一个纯粹非感觉的关切。在关切的概念之上还建立有准则 的概念。因此只有当这个准则依赖于人们对于遵守法则的单纯关切时，它才在道德上是真的。但是，所有这三个概念，动力 概念，关切 概念和准则 概念，只能运用于有限的存在者。因为它们一概以存在者本性的局限性为先决条件，盖缘存在者意愿的主观性质并非自发地符合实践理性的客观法则；它们设定存在者有一种以任何方式被推动而至活动的需要，因为一种内在的障碍遏止这个活动。这些概念因此不能运用于上帝的意志。

实践理性呈现给我们一条纯粹的、脱尽一切利益的道德法则，以供我们遵守，而实践理性的声音甚至使胆大绝伦的罪人战栗恐惧，不得不闻而逃匿；在对于这条法则的无限宝重之中，存在着一种如此独特的东西，以致我们不必对如下的发现感到奇怪：一种单纯理智的理念对于情感的这种影响是无法为思辨理性所解释的，并且我们也不必感到奇怪我们必须满足于如下一点，即我们所能先天地洞察到的确只限于：在每一个有限的理性存在者那里，这样一种情感是与道德法则的表象不可分割地联结在一起的。倘若这种敬重情感是本能的，从而是一种以内感觉为基础的快乐情感，那么想要发现它与任何先天理念的联结，就会是徒劳无功的。但现在它是这样一个情感，单纯关涉实践的东西，并且仅仅依照法则的形式而非由于法则的客体才与法则的表象相联系，从而既不能够算作愉快也不能够算作痛苦，然而产生了对于遵守法则的一种关切 ，这种关切我们称为道德的 关切。于是，对法则采取这样一种关切（或者对于道德法则本身的敬重）的能力其实就是道德情感 。

对于意志自由地 屈服于法则的意识，并且还与一种不可避免的、虽然只是由自己的理性加于一切禀好之上的约束联结在一起，乃是对法则的敬重。这条要求并且也激起这个敬重的法则，如我们所见，无

非是道德的法则（因为没有别的法则排除一切禀好对意志的直接影响）。依据这条法则而排除了一切出于禀好的决定根据的行为是客观地实践的，这种行为称作职责，后者由于这种排除而在其概念里面包含了实践的强制性，亦即包含了对于行为的决定，无论这些行为是如何不情愿地发生的。这个自这种强制性的意识发源的情感并不像由感觉对象所产生的情感那样是本能的，而仅仅是实践的，亦即是通过一个先行的（客观的）意志决定和理性的因果性而可能的。于是，作为对于法则的屈服，亦即作为命令（这个命令宣告了对于感性方面受刺激的主体的约束），这个情感不包含任何快乐，反而在这个范围内包含了附着于行为的不快。但是另一方面，因为这种约束只是由自己理性的立法施加的，所以它也包含着升华，并且这种对情感的主观作用，就纯粹实践理性是其唯一的原因而论，也能够就纯粹实践理性而言单单称作自赞，因为我们认识到自己只是受法则而非任何其他关切的决定，并且从现在起意识到一个完全不同的、由法则在主观上产生的关切，后者是纯粹实践的和自由的；对合乎职责的行为采取这样一种关切不是禀好所劝告的，而是理性通过实践法则所绝对地命令的和实际地产生的，由此之故，它就拥有了一个完全特殊的名称，即敬重。

于是，职责概念对于行为要求它与法则的客观一致，对于行为的准则却要求对法则的主观敬重，作为由法则决定意志的唯一方式。关于合乎职责而发生的行为的意识，与出于职责，亦即出于对法则的敬重而发生的行为的意识之间的区别，就依赖于此；即使单单禀好才是意志的决定根据，前者（合法性）也是可能，但后者（道德性），即道德价值却必须仅仅安置在如下的情形里面：行为出于职责，亦即单纯为了法则的缘故才发生[(4)]。

一切道德判断中最为重要的就是，格外准确地注意一切准则的主观原则，这样，行为的一切道德性才被安置在行为出于职责和出于对法则的敬重必然性之中，而不是安置在行为出于对行为可能产生的东

西的热爱和倾心的必然性之中。对于人和一切被造的理性存在者来说，道德的必然性就是强制性，亦即义务，每一个以此为基础的行为都被表象为职责，而不是表象为自己所中意的或可能会中意的行事方式。这仿佛我们某一天能够做到这一点：我们无需对法则的敬重，因为后者是与畏惧或至少与犯规的担心联结在一起的，而犹如完全独立不依的崇高神性，仿佛通过意志与纯粹德性法则的一种变成我们本性的、永不更移的契合一致，某一天终于能够拥有意志的神圣性 （而德性法则，也由于那时我们决不可能再受诱惑去背弃它，便可能最终对我们完全不复是一道命令）。

这就是说，道德法则对于绝对完满的存在者的意志是一条神圣性的法则，但对于每一个有限的理性存在者的意志则是一条职责 法则，一条道德强制性的法则，一条通过对法则的敬重 以及出于对其职责的敬畏而决定有限的理性存在者的行为的法则。其他的主观原则不应当被看作是动力；因为否则行为虽然能够一如法则所规定它的那样发生，但是，因为它尽管是合乎职责的，却不是出于职责的，所以趋于行为的意向就是不道德的，而这种意向正是这个立法中的关键所在。

出于对人的爱和同情的关怀而向他们行善，或出于对秩序的热爱而主持正义，是非常之好的，但这还不是我们举止的真正的道德准则，即与我们侧身于作为人 的理性存在者的立场相切合的道德准则，如果我们像志愿兵一样，自以为是，假自负傲慢而抛开职责的思想，不受命令，只是想随一已快意去做那些或许任何命令对于我们都是不必要的事情。我们身受理性的节制 ，并且在我们的一切准则之中我们都必须记住屈从这种节制，不要从中掏掉什么，不要以私心妄想减损法则（尽管它是我们自己的理性所给予的）的威望，以至于把我们意志的决定根据，虽然合乎法则，仍然置于别处，而不是置于法则本身和对这个法则的敬重之中。唯有职责和本分是我们必须赋予我们与道德法则的关系的名称。我们虽然是那个因自由而可能、因实践理性而向我们呈现为敬重的德性王国的立法成员，但同时也是其臣民，而非

其统治者；并且误解我们作为创造物的低下等级，由自负而否认神圣法则的威望，已经是从精神上背叛了那个法则，即使这个法则的条文得到了实现。

但是诸如爱上帝甚于一切 和爱汝邻人如爱己 [(5)] 这样一类命令的可能性与法则是完全符合一致的。因为它正是作为命令，要求敬重那条以爱命令人 的法则，而非听任随意的选择使爱成为原则。但是，对上帝的爱，作为禀好（本能的爱）是不可能的；因为上帝不是感觉的对象。这同一种爱对于人诚然是可能的，但不能被命令；因为没有一个人能够仅仅因命令而去爱某人。因此正是实践的爱 在一切法则的那个核心之中才被理解。爱上帝在这个意义上意谓着乐意 执行它的命令；爱邻人意谓着乐意 对他履行所有职责。但是，那个使这件事情成为规则的命令也不能命令人们具有 这种合乎职责的行为中的意向，而只能命令人们努力追求 它。因为一个关于人们应当乐意做某事的命令，是自相矛盾的，盖缘如果我们自己已经知道我们有责任去做什么事了，如果我们此外还意识到乐意去做此事，那么这样的命令就是毫无必要的；假如虽然我们做了此事，但并非乐意，而只是出于对法则的敬重，那么使这个敬重成为准则的动力的命令，就会恰恰与那个被命令的意向相抵触。所以一切法则之中的那条法则，就像《福音书》中的所有道德规矩一样，描述了最为完满的德性意向，然而它作为没有一个创造物能够达到神圣性的理想，仍然是我们应当接近并且在一个不断却无限的进程中为之努力的榜样。如果一个理性的创造物某一天达到了能够完全乐意 去执行一切道德法则的层次，这无非就意指：在他心中，甚至连存在着引诱他去偏离这些道德法则的欲望的可能性都没有。因为克服这种欲望，就总是要主体舍己为人，还要求自我约束，亦即要求从内心强制去做他并不完全乐意做的事情。但是，任何一个创造物决不可能达到道德意向的这个层次。因为它是一个创造物，因而就他为完全满足自己的状况所需要的东西而言，一向不是独立自足的，所以他就决不可能完全祛除欲望和禀好；因为后者依赖于

身体的原因，所以不会自动地符合源泉与其迥然有别的道德法则；因此，鉴于这些欲望和禀好，创造物始终就有必要将其准则的意向建立在道德的强制性之上，而不是建立在甘愿的服从之上，建立在要求 遵守法则的敬重之上，即便这种遵守不是出于乐意，而不是建立在那种并不担忧意志对于法则的内在拒绝的爱之上；但仍然使后者，亦即单纯对法则（它在此时也就不再会是命令 ，而同时在主观上渐入神圣性的道德性，不再会是德行 ）的爱成为他努力的恒常的、虽然达不到的目标。因为对于我们所尊重的、却又（由于意识到我们的软弱）畏惧的东西，由于更加容易适应它，敬畏就变成偏好，敬重就变成爱；至少这会是献身于法则的意向的完善境界，倘使一个创造物某个时候能够达到这一点的话。

这个考察在这里并不注重于达到对于前引《福音书》的命令的明白领会，以遏制对上帝之爱方面的宗教热狂 ，而是注重于直接就人的职责来确切地决定德性的意向，并且控制或可能的话预防那种传染了许多个人的单纯的道德狂热 。人类（按照我们全部的洞见，每一个理性的创造物）所立足的德性层次，乃是对于道德法则的敬重。那个致力于使创造物遵守道德法则的意向就是：应当出于职责，而不是出于自愿的爱慕，以及万不得已时出于无需命令的、自己乐意采取的努力来遵守道德法则；他能够时时居于其中的道德状态，乃是德行 ，亦即处于斗争 之中的道德意向，而不是在臆想拥有 的意志意向的完全纯粹性 之中的神圣性 。人们通过鼓励行为来使心灵具有高尚、崇高、慷慨之感，他们因此而使心灵置于这样一种幻想之中：似乎构成他们行为的决定根据的东西不是职责，即对法则的敬重，而法则的束轭（因为这束轭是理性本身给我们套上的，所以依然是柔软的）不论乐意与否是他们必须 戴上的，并且这个法则始终因为他们遵守它（服从它）而贬损他们；而且仿佛心灵不是期待那些行为出于职责，而是将它们作为单纯的功业来期待——这就是真正的道德热狂和过度自负。因为不仅通过以这样的原则仿效这样的业绩，他们丝毫没有满足法则

的精神，而后者居于委质于法则的意向之中，而不居于行为的合法则性（无论其原则会是什么）之中，他们不仅把动力置于本能层面（同情或自爱里面），而不是置于道德层面（法则里面），而且他们以这样的方式制造了一种依违不定的、过分的和幻想的思维方式，以一种既无需鞭策亦无需控御的心灵志愿的良好来自许，而任何命令对这种心灵也是绝无必要的，于是忘却了他们的本分，正是这种本分而非功业原本是他们应当思考的。其他那些具有极大的牺牲精神并仅仅出于法则的缘故而做出的行为，也很可以在高尚 和崇高的 业绩的名义之下受到称赞，不过只有在存在着某些迹象可让人推测这种行为完全出于对职责的敬重，而不是出于心血来潮的情况下，这才是可以的。但是如果有人把这些行为当作仿效的实例介绍给别人，那么对职责的敬重（作为唯一真正的道德情感）就必须被用作动力：这个严肃神圣的规矩，它不允许我们虚荣的自爱以本能的冲动（在它类似于道德性的范围内）来耍弄它，也不允许以功业的 价值而自豪。只要我们搜寻一下，对于一切值得宣扬的行为，我们就会发现一个发布命令 的职责法则，它不允许听任于那种可能满足我们偏好的东西。这是从道德上塑造心灵的唯一的表述方式，因为只有它才能营造坚固并精确规定的原理。

如果最一般意义上的热狂 是指根据某些原理着意逾越人类理性的界限，那么道德热狂 就是指逾越人类纯粹实践理性所确立的界限，而纯粹实践理性借此界限禁止将合乎职责的行为的主观决定根据，亦即这种行为的道德动力置于别处，而不是置于法则本身之中，禁止将因此而被携入准则的意向置于别处，而不是置于对法则的敬重之中，它因而命令将那摧毁一切傲慢 一切虚荣自爱 的职责思想设立为人类一切道德性的无上生活原则 。

倘若情况就是如此，那么不仅小说家或多愁善感的教育家（即使他们仍然那么竭力地反对多愁善感），而且有时连哲学家，甚至他们之中最严肃的哲学家，斯多亚派，都倡导道德热狂 以替代清醒而明智

的德性纪律，尽管后者的热狂较具英雄特色，前者较为平淡伤感；并且对于《福音书》中的道德学说，我们可以毫不虚伪、实事求是地照样说，它首先凭借道德原则的纯粹性，但同时凭借道德原则与有限存在者 的局限相切合的性质，让人类的一切善行都委制于那放在他们眼前的职责的管教，这种职责不允许人们热中于虚幻的道德完满性；它同时为喜欢无视自己界限的自负和自爱设立了谦卑的限制（亦即自知之明）。

职责呵！好一个崇高伟大的名称。你丝毫不取悦于人，丝毫不奉承人，而要求人们服从，但也决不以任何令人自然生厌生畏的东西来行威胁，以促动人的意志，而只是树立起一条法则，这条法则自动进入心灵，甚至还赢得不情愿的尊重（无论人们如何并不经常遵守它），在这条法则面前，一切禀好尽管暗事抵制，却也无话可说：你尊贵的渊源是什么呢？人们又在何处找到你那与禀好傲然断绝一切亲缘关系的高贵谱系的根源呢？而人类唯一能够自己给予自身的那个价值的不可或缺的条件，就是出身于这个根源的。

这正好就是使人超越自己（作为感觉世界的一部分）的东西，就是将他与只有知性才能思想的事物秩序联结起来的东西，而这种秩序同时凌驾于整个感觉世界之上，凌驾于那与感觉世界一起可以在时间里被经验地决定的人的此在以及所有目的的整体（只有它才切合于作为道德法则的无条件的实践法则）之上。它不是任何别的东西，只是人格而已，亦即超脱了整个自然的机械作用的自由和独立性，而这种自由与独立性同时还被看作是存在者委身于特殊的、即由他自己的理性所给予的纯粹实践法则的能力，于是，属于感觉世界的个人在同时属于理智世界的情况下，委质于他自己的人格。这样，人，由于属于两重世界，在与他自己第二重的和至上的天职相关联时，必定只以尊敬来注视自己的存在，必定以至上的敬重来注视这种天职的法则。

许多依照道德理念来标明各种对象价值的表述都依赖于这个渊源。道德法则是神圣的 （不可侵犯的）。人的确是足够罪恶的，但在

其个人里面的人道对于他必定是神圣的。在全部被造物之中，人所愿欲的和他能够支配的一切东西都只 能被用作手段 ； 唯有人，以及与他一起，每一个理性的创造物，才是目的本身 。所以，凭借其自由的自律，他就是道德法则的主体。正是出于这个缘故，每一个意志，每一位个人都将他个人的、指向他自己的意志限制于这样一个条件：与理性存在者的自律 符合一致，即不该使他委质于任何意图，假使这个意图不是依据由承受的主体本身的意志所产生的法则而可能的；这就是说，决不把这个主体单纯用作手段，若非同时把它用作目的。鉴于这个世界里的理性存在者无非都是上帝的创造物，这个条件我们甚至有权授予上帝的意志，因为这个条件依赖于理性存在者的人格，而唯有凭借这个人格 他们才是目的本身。

这个唤起敬重的人格理念，将我们本性的崇高性（依照它的天职）陈于我们的眼前，同时让我们注意到我们的行动与它有欠切合，并且借此平伏自负，因此它甚至对于最为庸常的人类理性也是自然而然的和容易注意到的。难道不是每一个大致诚实的人都有时会发觉，他原本可以撒一个无关紧要的谎，以便使自己从某种恼人的争执中脱身出来，或者只是为了某个可爱和可敬的朋友从中得益，却为了不致在他自己的眼中暗受鄙视而放弃了吗？一个身陷生活中极大不幸的正直人，只要他能够不顾职责，原本可以避免这个不幸，他之所以昂立不移，不就是意识到，他维护和尊重了他个人的以及他的尊严之中的人道，这样他就没有理由内疚和害怕内省了？这种慰藉不是幸福，丝毫不是幸福。因为没有人希望有如此遭遇，甚至也许不希望在那样的环境中生活一下。但是他活着，并且无法忍受自己在自己的眼里不配生活下去。这种内心的宁静因而对于一切造成生命快乐的东西而言只是消极的。所以在个人状况的价值都已经完全离他而去了之后，它是对于失去个人价值的这种危险的防范。它是对某种全然有别于生命的东西的敬重的结果，经与后一种东西的比较和对照，生命及其一切愉

快反而是全无价值的。他依然活着仅仅出于职责，而非因为他发现生命有一丝一毫的味道。

纯粹实践理性的真正动力就具有这样的性质；它无非就是纯粹道德法则自身，只要后者让我们觉察到我们自己的超感性存在的崇高性，并且从主观方面在人之中产生了对于人自己高级天职的敬重，而这些人同时意识到他们感性的此在，意识到与之连结在一起的对于他们那易受本能刺激的本性的依赖性。因为生活中有如此之多的刺激和惬意让自己与这个动力连结在一起，以致于甚至单是出于这个缘故，一个明智的、对于生活的极大福利反复斟酌的伊壁鸠鲁派 也会做出聪明的选择，赞成德性的善行；并且将这种欢乐地享受生活的前景与那种无上的而自身充分的决定性的动机联结起来，也是可取的；但是，如果说到职责的话，那么这只是为了平衡恶习在另一方面所层见叠出的诱惑，而不是为了将真正的促动力量，那怕其中的一丝一毫置于这种前景里面。因为情况倘使如此，它就会在源头上污染了道德的意向。职责的尊严与生活的享受毫无干系；它有它特殊的法则，也有它特殊的法庭；无论人们仍然多么想把它们搅拌一番，从而将它们的混和物当作药剂递给有疾的心灵，它们却随即彼此分离，并且如果它们不分离，前者就毫无作用；而如果物质的生活因此就强劲起来，那么道德的生活就会无可挽救地萎靡下去。

纯粹实践理性分析论的批判性阐释

所谓对一门科学或其自成体系的一部分的批判性阐释，我是指研究如下一点并证明其正当性：当人们把这门科学与其他以类似的认识能力为基础的体系作比较时，它为什么必定有这样的而非其他的体系形式。现在实践理性与思辨理性，就两者都是纯粹理性 而言，是以同样的认识能力为基础的。因此，两个体系形式之间的区别必须经由两者的比较来决定，而这种区别的根据也必须予以指明。

纯粹理论理性的分析论处理那些可以给予知性的对象的知识，所以必须从直观，因而（因为直观在任何时候都是感性的）从感性开始，不过从这里首先进到（这种直观的对象）概念，并且只有在先行处理这两者之后才可以诸种原理 结篇。与此相反，因为实践理性并不处理对象以求认识 它们，而是处理它自己（根据关于这些对象的认识）现实地实现 这些对象的能力，亦即处理乃系一种因果性的意志，只要理性包含了这种因果性的决定根据；因为实践理性无需指定任何直观的客体，而是（因为因果性的概念任何时候都包含着与法则的关联，而法则决定了杂多在相互关系之中的实存）作为实践理性只需指定这些对象的一条法则：于是，实践理性分析论的批判，在它应当是实践理性（这是根本的任务）的范围内，就必须从各种先天的实践 原理的可能性 开始。唯有从这里出发，它才能继进到实践理性的对象概念，也就是绝对的善和恶的概念，以求依照那些原理初次把它们给出来（因为先于那些原则，它们不可能通过任何认识能力而作为善和恶被给予），并且只有在这时候，最后一章，也就是关于纯粹实践理性与感性的关系，以及它对感性的必然而可先天地认识的影响那一章，亦即关于道德情感 的那一章才结束了这一卷。这样，纯粹实践理性的分析论就以与纯粹理论理性完全类似的方式划分了其运用的所有条件的整个畛域，不过是以相反的秩序。纯粹理论理性的分析论划分为先验感性论和先验逻辑，相反，实践理性的分析论划分为纯粹实践理性的逻辑和感性论（如果允许我仅仅为了类比而在此处使用这个原本完全不适当的名称的话），逻辑在理论理性那里又划分为概念分析论和原理分析论，而在此处则划分为原理分析论和概念分析论。在理论理性那里，由于感性直观的双重性质，感性论又有两个部分；而在此处感性完全不是被看作直观能力，而被单纯看作情感（它能够是欲求的主观根据），而有鉴于此纯粹实践理性不许可进一层的划分。

这种析为两部分的划分以及次一层的划分没有在这里现实地（即使起初人们很可能为前一批判的例子引诱去做这样的尝试）实行，其

理由是很容易明白的。因为这是纯粹理性，它是就其实践的运用，因而是从先天的原理而非经验的决定根据出发而被考察的：这样，纯粹实践理性分析论的这种划分结果必定就类似于三段论，也就是说，从大前提（道德原则）中的一般性的东西出发，经过包含在小前提里面的、把（作为善或恶的）可能的行为归属于那一般的东西之下的活动，继而进到结论，也就是主观的意志决定（对于实践上可能的善以及以此为基础的准则的关切）。这样一些比较会使某个也许已经能够确信在分析论中所出现的各种命题的人，感到惬意；因为它们有理由引起如下的期望：有朝一日使人能够洞见到整个纯粹（理论的和实践的）理性能力的统一性，并且能够从一条原则推论出所有一切来；这是人类理性无法避免的要求，因为理性只有在其各种认识彻底系统的统一性里才会得到完全的满足。

但是，如果我们现在也考察一下我们关于并且通过纯粹实践理性所能已经具有的认识的内容，一如纯粹实践理性的分析论所阐明的那样，那么在实践理性与理论理性之间引人注目的类似之外，我们还会发现同样引人注目的差别。就理论理性而言，先天的纯粹理性的认识能力可以凭借来自科学（在科学里面，人们不必担忧经验的认识根据像在一般的认识那里如此轻易地悄悄混杂进来，因为科学通过方法论的运用以如此之多的方式检验其原则）的实例相当轻易地和不言而喻地得到证明。但是，纯粹理性当是不掺杂任何经验的决定根据而单纯自为地实践的：这一点人们必须能够从最普通的实践理性的运用来予以阐明，因为这样一条人类的每一个自然理性都认识到其乃完全先天的、不依赖于任何感性材料的无上实践原理，被人们确认为他们意志的无上法则。人们必须首先依照这个原理渊源的纯粹性，即使以这种普通理性的判断，确立这个原理并且证明其正当性，然后科学才能掌握它以供应用，仿佛把它当作先行于所有关于其可能性和种种结论的争论的一个事实，而这些结论是可以从这个原理之中推断出来的。但是，这种情形可以由刚才的所述来很好地解释；因为纯粹实践理性必

须从原理开始，而这些原理作为最初的材料必定被做成为一切科学的基础，而不能够首先从这些科学之中发生出来。但是，关于道德原则就是纯粹理性原理的正当性证明，也能够通过单纯诉诸于普通人类知性而妥当又充分可靠地完成，因为一切可能潜入我们准则之中而作为意志决定根据的经验的东西，通过愉快或痛苦的情感让人辨认出来，盖缘这种情感就经验的东西刺激起欲望而言必然附丽于经验的东西，不过，纯粹实践理性断然拒绝将这种情感作为条件采纳进自己的原则。（经验的与理性的）决定根据的异质性就通过在实践中立法的理性对一切彼此干涉的禀好的抵抗让人辨认出来，而这种抵抗依凭一种特殊的感受，但后者并不先行于实践理性的立法，而相反只有通过这种立法，确切地说作为一种约束才产生的，也就是说，通过对法则的敬重才产生的，没有人对无论何种禀好有这种敬重的情感，人们只对法则才有这种情感；这种异质性是如此突出昭著，以致任何一个人，乃至最为庸常的知性在某个陈于面前的例子里都会立即明了：虽然他可能会受愿欲的经验根据的怂恿去依从它们的诱惑，但决不能指望他去服从纯粹实践理性法则之外的任何其他法则。

区别由经验原则构成整个根基的幸福论与毫无经验成份的道德论，是赋予纯粹实践理性分析论的第一的和最重要的任务；这种区分必须像几何学家从事其工作那样精确，如果还可以说什么的话，也必须那样挑剔地进行。但是，哲学家在这里（就如在理性认识里面那样，总是通过单纯的概念，而非概念的构造）却有更大的困难需要克服，因为他不能将直观设置为（一个纯粹本体的）基础；他却也有一种方便之处，他几乎可以像化学家一样，任何时候对每个人的实践理性做一个实验，以将道德的（纯粹的）决定根据与经验的决定根据区别开来；当他把道德法则（作为决定根据）添加到受到经验刺激的意志（比如，那种因为撒谎能够有所获而乐意撒谎的意志）上去时，他就这样做了。这就像化学分析家把碱加入盐酸石灰溶液里面，盐酸立即脱离石灰，而与碱中和，石灰则沉淀到底部。同样，如果把道德法则

持于一个原本诚实的人（或者他这一次仅仅想以诚实人自居）面前，凭这个法则他认识到撒谎者的卑鄙无耻，——他的实践理性（通过判断什么是他应当做的事情）立即就抛弃那种好处，使自己与那种保持他对他自己个人敬重的东西（诚实）符合一致，而那种好处在被从理性（它现在是完全位于职责一边的）的所有附属物那里分离和清洗出来之后，人人都会加以衡量，以让它在别的情形里依然与理性联结起来，只是在它可能不利于道德法则的地方除外，因为理性决不离弃道德法则，而相反使自身与道德法则最为紧密地符合一致。

但是，幸福原则与德性原则的这种区别 并不因此立即就成了两者的对立 ，而且纯粹实践理性并不希望人们应当放弃对于幸福的要求，而只是希望一旦谈到职责，人们应当完全不瞻顾 幸福。从某些方面来考虑，关怀人们的幸福甚至可以是一种职责；这部分是因为幸福（敏捷、健康、财富均在其中）包含着实现人们职责的手段，部分是因为幸福的匮乏（比如，贫穷）包含着使人触犯职责的诱惑。单单对幸福的促进决不能够直接就是职责，更不是全部职责的原则。因为既然除了唯一的纯粹实践理性法则（道德法则）之外，意志的一切决定根据统统都是经验的，并且因此而属于幸福原则，所以它们必须统统从无上的德性原理那里分离出来，决不能作为条件而并入无上德性原理，因为这会取消一切德性的价值，恰如几何学的原理与经验的混和会取消一切数学的明证性一样，而后者乃是（依照柏拉图 的判断）数学本身所具有的最为卓越的因素，它甚至优先于数学的所有功用。

若无纯粹实践理性的演绎，亦即若无对这样一种先天知识可能性的诠释，所能予以诠证的不外就是：如果人们洞见到一个有效原因的自由的可能性，那么人们肯定不仅仅洞见到作为理性存在者的无上实践法则的道德法则的可能性，而且完全洞见到其必然性，而对于这些理性存在者人们赋予以其意志的因果性的自由。因为这两个概念是如此须臾不可分地联结在一起的，所以人们也能够通过意志对于除道德法则以外的任何东西的独立性来定义实践自由。不过，有效原因的自

由就其可能性说是根本无法洞见的，在感觉世界里尤其如此。如果我们只是能够得到充分的保证，这种自由的不可能性无法证明，并且现在又由设定这种自由的道德法则强制去认定这种自由，也同样通过这个法则而得到证明有理由来认定这种自由，那就是万幸了！然而依然还有许多人始终相信他们能够依照经验的原则诠释这种自由，就如诠释任何其他自然能力一样，并且将自由看作心理学的特性，对它的诠释仅仅取决于关于心灵性质 和意志动力的精确研究，而不是将它看作关于位居感觉世界（事实上这就是唯一的关键）的存在者的因果性的先验 断定；这样，他们就取消了纯粹实践理性借助道德法则让我们遭逢的一次壮丽的启示，这就是通过自由这一原本系先验概念的实在化而对一个理智世界的启示；他们因此取消了完全不采纳任何经验的决定根据的道德法则本身：于是，这就有必要再加阐述以防范这个幻象，并把经验主义的浅薄赤裸裸地揭示出来。

与作为自由 的因果性概念不同，作为自然必然性 的因果性概念仅仅涉及物的实存，只要这个实存是可以在时间中规定的 ，从而作为现象与它的作为物自身的因果性相对照。如果人们把时间之中物的实存的规定认作物自身的规定（这是人最为习惯的表象方式），那么因果关系之中的必然性根本就无法与自由结合起来；而且它们是彼此矛盾地对立的。因为从第一种因果性得出的结论是，在某一特定时间发生的每一个事件，从而每一个行为，都必然是以在前一时间之中发生的事件为条件的。既然过去的时间不再受我的支配，每一个我所实施的行为由于那些不受我支配的 起决定作用的根据就是必然的，亦即我在我发生行为的那一个时间点上决不是自由的。的确，即使我同时假定我的整个实存是不依赖于任何外在原因（比如上帝）的，以致于我的因果性的决定根据，甚至我的整个实存都完全不是在我之外的，这仍然丝毫不会将那种自然必然性变成自由。因为在每一个时间点上，我仍然始终居于那种必然性之下，即由不受我支配的东西决定去发生行为，并且部分在先的（a parte priori）事件的无穷系列是一条持续

不断的自然锁链，我始终只有依照一种已经先行决定的秩序继续这个系列，而从不由自己肇始这个系列；这样，我的因果性也决不会是自由。

因此，如果人们赋予一个其此在乃在时间中被决定的存在者以自由，那么他们至少就其实存里面的所有事件而言，从而也就其行为而言，不能将这个存在者排除在自然必然性的法则之外；因为这样做无异于把这个存在者交付给盲目的机运。但是，因为事物的此在 是在时间里 被决定的，在这个范围内，这个法则不可避免地关涉事物的一切因果性，所以如果这是人们不得不据以来表象这些事物本身的此在 的方式的话，那么自由就必定会作为一个虚无和不可能的概念被屏弃。因而，倘若人们还想拯救自由的话，那么只余下一种方法：将只有在时间中才能决定的事物，从而也把依照自然必然性法则 的因果性单单赋予现象 ， 却把自由赋予作为物自身的同一个存在者 。如果人们希望同时保存这两个互不相容的概念，那么这样做便是绝对不可避免的。不过在运用时，如果人们把它们诠释为结合在同一个行为里面，并这样来诠释这个结合本身，巨大的困难就会冒出来，这个困难看起来使得这种结合不可行。

倘若我就一个行过一次窃的人说：这件事依照因果性的自然法则是前一时间中的决定根据的必然后果，所以它不发生是不可能的。那么，依照道德法则的判断在这里如何能够做出改变并且设定：这件事原本是能够放弃不做的，因为法则说，它原本应当放弃不做的，亦即这个人在这个时间点上并且在这件行为上，他的确居于无可避免的自然必然性之下，他在这个时间点就同一行为而言，如何能够被说成是完全自由的？一种可怜的权宜之计是从如下的说法中寻找托辞的：人们只是使他那依照自然法则因果性的这类决定根据适合于一种比较的自由概念（按照这种说法，某种东西，如果其起决定作用的自然根据位于发生效力的存在者之内 ，有时就叫做自由的结果；比如，当一个抛掷物在自由运动时所完成的动作，在这里人们之所以用自由一词，

乃是因为在这个抛掷物飞行期间，它未受到外在东西的推动；又譬如我们把一座钟的走动也称为自由运动，因为它自己推动它的指针，这个指针也无需外力的推动；一个人的行为，不论它是否当下就因在时间中先行于它的决定根据而是必然的，人们仍然称其为自由的，因为这些决定根据是内在的、由我们自己的力量产生的表象，是通过这种表象而在因缘时生的环境中引起的欲望，从而是由我们的喜好引起的行为），总是有一些人借此来敷衍塞责，以为用一种小小的文字游戏就已经解决了这个困难问题，而为求其解决人们已经徒劳无功地工作了数千年，因而这种解决几乎不可能这样整个地从表面得到。事实上，在追问一切道德法则和与之相关的责任必定以之为基础的自由时，问题完全不在于：那个由自然法则决定的因果性，是否因位于主体之内或主体之外 的决定根据而成为必然的，并且在前一种情形下，它是否因天性或因理性思考过的决定根据而成为必然的；如果照这些人所承认的，这些起决定作用的表象自身在时间中，确切地说在前一个状态 中有其实存的根据，但这一个状态又在一个先行的状态里有其实存的根据，如此等等，那么这些决定根据可以始终是内在的，它们可以有心理学的而非机械的因果性，亦即它们可以通过表象而非身体的运动产生行为：这样，它们始终是某个存在者的因果性的决定根据，只要这个存在者的此在是可以在时间中决定的，因而是从属于过去时间里必然形成的条件的，而这些条件在主体要行动时也不再受他的支配；于是，这些决定根据虽然具有心理学的自由（如果人们的确想应用这个关于心灵种种表象的单纯内在连接的字眼的话），但仍然具有自然必然性，从而并未留下任何先验自由，后者必须被思想为对于一切经验的东西因而对于一般自然的独立性，而不论它们被看作是单单在时间中的内感官的对象，还是被看作是既在时间中又在空间中的外感官的对象；没有这种乃系唯一先天实践的先验自由（在后一种真正的意义上），任何道德法则，任何依照道德法则的责任都是不可能的。正是出于这个缘故，我们确实能够把时间中依照因果性的自然法

则的各种事件的所有必然性称作自然的机械作用，尽管我们这里的意思并不是说，委制于这种机械作用的种种事物实际上必定是物质的机器。我们这里所检视的是种种事件在依照自然法则发展时，它们在时间系列中连接的必然性，我们可以把这种过程在其中出现的主体称为物质的自动机（Automaton materiale），因为在这里机器是由物质推动的，或者与莱布尼茨一样，把这种主体称为精神的自动机（Automaton spirituale），因为在这里机器是由表象推动的；倘若我们意志的自由无非就是后一种（比方说，心理学的和比较的，而非同时先验的，亦即绝对的）自由，那么这在根本上就会无异于旋转式烤肉叉的自由，它一旦让人上紧了发条，也会自动完成它的运动。

现在为了扬弃前面例子所述的同一个行为里面自然机械作用与自由之间的表面矛盾，我们必须回想一下《纯粹理性批判》里面所说过的话或从中推出的结论：这种无法与主体的自由并存的自然必然性，单单附着于对那居于时间条件之下的事物的决定，从而仅仅附着于对作为现象的行动着的主体的决定，这就是说，这个主体的每一个行为的决定根据都位于属于过去的时间并且不再受他支配的东西里面（他已经干下的事情，和在他看来因这些事情而可由他决定的品格，作为现象也都必须算在这种过去的时间和不再受他支配的东西之列）。但是，这在另一方面也意识到自己乃是物自身的同一个主体，也在他的此在不居于时间条件之下的范围内考察这个此在，但把自身仅仅看作可以由法则决定的，而这些法则是他自己通过理性给予自己的；在他的这个此在之中，没有什么东西对他来说是先行于他的意志的决定的，而他的此在的每一个行为，以及一般而言，这个此在的每一个依照他的内感官变化的决定，甚至作为感觉存在者的他的实存的整个历史，在他理智实存的意识里面都无非被视为后果，而决不被视为他那作为本体的因果性的决定根据。从这一点来考虑，理性存在者现在能够有权利就他干下的每一个违反法则的行为说：这个行为他原本能够放弃不做，尽管它同时作为现象是在过去的事情里被充分地决定了

的，并且在这个范围之内是无可逃避地必然的；因为这个行为以及决定这个行为的所有过去的事情，都属于他自己所造成的他品格的唯一现象，并且依照这个品格，他把那些现象本身的因果性归于作为一个独立于所有感性的原因的他自身。

我们心中那个我们称为良心的奇妙能力的判决与这一点完全符合一致。一个人可以尽力矫揉以把他耿耿于怀的一件违反法则的事情粉饰为无意之举，粉饰为人们决不可能完全避免的过失，从而粉饰为某种他为自然必然性的洪流裹入其中的事件，因此把自己解释为清白无辜的：不过，如果他意识到他在犯下那过错的当下他原是清醒的，亦即原是正在使用他的自由的，那么他就会发现，为他辩护的律师根本不可能箝制他心中的原告之口；他虽然解释 他的违法行为出于某种不良习惯，后者由于日积月累的疏忽放任竟养成到了这个地步：他能够把这个违法行为看作这个不良习惯的自然后果，但这并不能使他免于他施于自己的责备和警告。人们在每一次回想许久以前所行之事时而起的悔恨之情也是以此为基础的；这是一种由道德意向引起的痛苦感受，由于它无法有助于挽回已经形成的事件，所以在实践上是空洞的，甚至会是荒谬的（就如普里斯特利，一个真正的、始终不渝的宿命论者，也把这个说成是荒谬的一样，并且有鉴于他的坦诚，他比那些在事实上主张机械作用而在口头上主张自由的人更其值得赞许，因为这类人虽然没能让人理解这样一种责任的可能性，却总是希望让人认为他们已经把自由包括在他们折衷主义的体系里面了），但是这种悔恨之情作为痛苦仍然是完全合法的，因为当事关我们理智的实存的法则（道德法则）时，理性并不承认任何时间差别，而只是追问：这个事件是否作为行动而属于我，然后总是从道德上把它与这种感受结合起来，不管这个事件是刚才发生的，或是早已发生的。因为有鉴于对于感官生命的此在的理智 意识（自由意识），感官生命 具有绝对的法象统一性，而法象在它包含关涉道德法则的意向的种种单纯现象（品格的现象）时，是不应当依照那属于作为现象的它的自然必然性

来判断的，而是应当依照自由的绝对自发性来判断的。因此人们可以承认：倘若我们能够对于一个人通过其内在以及外在行为显露出来的思想方式有那样深刻的洞察，以致其行为的每一个动力，即使最细微的动力，以及一切作用于这种动力的外在诱因都会为我们所认识到，从而人们能够像计算月蚀和日蚀那样确定地计算出入的未来举止，我们在这种情况下依然主张：人是自由的。如果我们对于同一个主体还能够有另外一种鉴识（但这当然是完全没有授予我们的，而代替它的，我们只有理性概念），也就是对这个主体的一种理智直观．那么我们就会明了：就那能够始终仅仅关涉道德法则的东西而言，现象的整个锁链依赖于作为物自身的主体的自发性，关于这种自发性的决定并不能够给出任何自然的解释。在缺乏这种直观的情况下，道德法则使我们确信：我们的行为，作为现象，和我们主体的感觉存在的关联，与这个感觉存在自身借此和我们心中的理智基质相连的关联之间是有区别的。——从这个对于我们的理性自然而然却无法解释的考虑来看，那些极其认真地做出然而在乍看之下仿佛完全悖理的判断也就证明自己是正当的了。在某些情况下，有人纵然曾从亦施于他人的同样教育中受惠，却从儿童起就早露恶毒，并且变本加厉，直至成年，以致人们把他们看作天生的恶棍，并认为他们就事关思想方式而言乃是完全无可救药的；人们却仍然按照他们的所作所为来评判他们，依然斥责他们对他们的恶行负有责任，甚至他们（儿童）自己也觉得这种斥责完全有根据，似乎他们与其他人一样依旧是负责任的，而不论他们那被断言为毫无希望的心灵的自然本性如何。这种情形之所以可能发生，乃是因为我们假定，一切由他们的意愿产生的东西（每一个有意实施的行为毫无疑问皆是如此）都有一个自由的因果性作为根据，这种因果性从少年时起就把他们的品格表现在他们的种种现象（行为）里面，而这种行为由于举止的类似性揭示了一种自然联系，但是这种联系没有使意志的邪恶性质成为必然，而相反是自愿服膺的

恶的和不可改变的原理的后果，这些原理只是使这个意志更加卑鄙下流和更其应受惩罚。

但是，只要自由应当在一个属于感觉世界的存在者身上与自然的机械作用结合在一起，它就仍然面临一种困难：这种困难，纵使到此为止所述的一切都已为人认可，它仍然使自由处于彻底毁灭的威胁之下。不过，伴随着这种危险，有一种情况依旧给予了通向断定自由之幸运出路的希望，这就是说，这同一个困难更强有力地压迫（事实上如我们立刻就将看到的，仅仅）如下这个体系：在这里，可以在时间和空间中得到决定的实存被看作是物自身的实存；因此，这个困难并不强制我们放弃我们最紧要的先决条件，即作为感性直观的单纯形式，从而作为那属于感觉世界的主体所特有的单纯表象方式的时间的观念性，也就是只要求把这个先决条件与自由这个理念结合起来。

如果人们向我们承认，理智主体就一个被给予的行为而言仍然能够是自由的，尽管相对于同一个行为而言，它作为也属于感觉世界的主体，又是以机械作用为条件的，然而只要人们认定，上帝 作为普遍的原初存在者也是实体实存的原因 （这个命题是决不容许放弃的，否则作为一切存在者之存在者的上帝概念，以及神学中为一切所依赖的上帝的全足，亦需一起放弃），那么看来人们的确必须承认：人的行为在那种完全不受他支配的东西 里，也就是在一个与他全然有别的、他的此在和他的因果性的整个决定完完全全以之为依靠的至上存在者那里，有其决定根据。事实上，人的行为，在它属于时间之中的人的规定的时候，不但是作为现象的人的规定，而且是作为物自身的人的规定，那么自由便会是无法拯救的了。人就会是由至上匠师（dem obersten Meister aller Kunstwerke）制做和上紧发条的一个木偶或一架沃康松式的自动机，并且自我意识虽然使他成为一架思想着的自动机，但如果自发性被认为是自由的话，那么在这里，关于自动机自发性的意识就会是一个幻觉；盖缘它只是就比较而言配称自由，因为它运动的最近的决定原因以及逐次决定它们的一长系列原因虽然是内在

的，但最终和最高的原因仍旧完全在一只外来的手中。因此，我无法明了，那些仍然始终坚持要把时间和空间视作属于物自身的此在的规定的人，将如何在这里避免行为的宿命；或者，当他们如此直截了当地（如原本敏锐的门德尔松 所做的那样）承认两者是必然属于有限的和派生的存在者实存的条件，而不是必然属于无限的原初存在者实存的条件，我就无法明了，他们将如何为自己辩护，他们从何处获得做出这种区别的权利；甚至我也不明了，当他们把时间之中的此在视作必然依赖于有限的物自身的规定时，他们将如何规避他们造成的矛盾，因为上帝是这种此在的原因，但它仍然不可能是时间（或空间）本身的原因（因为时间和空间必须被设定为物之此在的先天必然的条件），从而上帝的因果性有鉴于这种物的实存甚至必须是以时间为条件的，这样一来，与上帝的无限性和独立性概念的一切矛盾必定都不可避免地登场了。与之相反，将独立于一切时间条件的上帝实存的规定与一个感觉世界的存在者的规定，也就是把一个存在者自身的实存与一个在现象之中的物 的实存区别开来，对我们来说是轻而易举的。因此，如果人们不承认时间和空间的那种观念性，那么所余下的就只有斯宾诺莎主义 了，在后者那里，空间和时间乃是原始存在者本身的本质规定，但依赖于它的物（我们本身也）不是实体，而仅仅是寓于实体之内的偶性；因为如果这种物仅仅作为实体在时间之中 的结果而实存，而时间是这些物的实存本身的条件，那么这种存在者的行为也必定是这个实体在某个地方某个时间内实施的行为了。因此，斯宾诺莎主义的基本观念虽然荒谬，它的推论却远比创造论所能做的推论简明，因为在后者，这个被当作实体的和自在地实存于时间之中 的存在者被视为一个无上原因的结果，却未同时被看作属于它和它的行为，而只是被看作自为的实体。

下述方式简单明了地解决了上面所思考的困难。如果时间之中 的实存是世界之中思维着的存在者单纯的感性表象方式，从而并不关涉作为物自身的这类存在者：那么创造这类存在者就是创造物自身，因

为创造的概念不属于实存的感性表象方式和因果性，而只能与本体相关。因此，当我就感觉世界的存在者说，它们是被创造的时，那么我只是把它们看作本体而已。就如说上帝乃是现象的创造者是一个矛盾一样，说上帝作为创造者乃是感觉世界的行为因而作为现象的行为的原因，而它同时也是行动着的存在者的此在（本体）的原因，也同样是一个矛盾。倘使现在有可能（如果我们仅仅承认时间之中的此在是某种单单作为现象，而不作为物自身的东西）断定自由而无损于作为现象的行为的机械作用，那么行动着的存在者是创造物这个情况，在这里能够丝毫不更动这个断定，因为创造涉及创造物的思维实存，但不涉及它们的感觉实存，并且因而也不能够被视为现象的决定根据；但是，如果世界的存在者作为物自身实存于时间之中，事情的结果便会完全不一样，因为实体的创造者就会同时是这些实体的全部机械作用的推动者。

纯粹思辨理性批判所完成的时间（以及空间）与物自身的实存的分离，就具有这样巨大的重要性。

但是，人们会说，这里所阐述的解决这个困难的方法本身仍旧具有许多繁难，难以有其清晰的表述。然而难道人们曾经尝试过的或可能会尝试的其他解决方法有更容易和更易领会的吗？我宁愿说，形而上学独断的教师们挪移这个难点使之尽可能远离人们的视线，希望他们倘使根本不谈及这个难点，大概也就无人会轻易想到它，他们在这里所表现的与其说是坦诚，毋宁说是滑头。如果科学应当得到促进，那么一切困难就必须揭示出来，甚至那些尚隐藏在科学道路之中的困难也必须搜索出来；因为每一种困难都唤起一种辅助手段，而这种手段不可能被发现而不造成科学无论在规模方面还是在精确性方面的增长，这样一来，甚至连各种障碍都成了科学彻底性的促进手段。相反，如果困难被着意地掩盖起来，或者只是用止痛剂消去，那么它们或迟或早要爆发为无可救药的祸害，后者使科学毁灭于彻底的怀疑主义。

*　　*　　*

因为在纯粹思辨理性的所有理念之中，从根本上来说，正是自由概念独独在超感性领域造成了这样广大的拓展，尽管仅仅是实践认识的扩展，所以我反躬自问：为什么独独给予自由概念以如此巨大的丰衍性，而其余的概念虽然能够标明纯粹可能的知性存在者的空位，但却不能通过任何东西决定那些存在者的概念。我立刻就明白：因为没有范畴我不能思维任何东西，所以我必须首先在我现在所研究的理性的自由理念里找出这个范畴，它在这里就是因果性范畴；我还明白，尽管对于作为逾界概念的自由这个理性概念没有什么相应的直观能够置为它的基础，理性概念对于（因果性的）知性概念的综合要求无条件者，但感性直观仍然必须首先被给予这个知性概念，通过感性直观知性概念才确保有客观实在性。现在，一切范畴都分成了两类，即单单从事于客体表象中的综合统一性的数学范畴，和从事于客体实存表象中的综合统一性的动力学范畴。第一类范畴（量和质的范畴）任何时候都包含齐一的东西的综合，在这类综合里，对于在感性直观里被给予的空间和时间之中的有条件者，决不可能找出一个无条件者来，因为无条件者必须又再从属于空间和时间，并因而又必须始终是有条件的；因此在纯粹理论理性的辩证论里，为它们寻求无条件者和条件总体的两种相互对立的方式都是错误的。第二类范畴（事物的因果性和必然性范畴）完全不要求（有条件者和条件在综合中的）齐一性，因为这里所应当表象的不是直观如何由其中的杂多构成，而仅仅是与直观相应而有条件的对象的实存如何（在知性里面而与知性相连接）增加到条件的实存上去；这样，我们就可以为感觉世界里面彻底的有条件者（既就因果性而言，又就事物本身的偶然的此在而言）设置一个思维世界之中的、尽管未经规定的无条件者，并且使综合成为超验的。于是，因为人们在纯粹思辨理性辩证论里面也发现，为有条件者寻找无条件者的两个表面上相互对立的方式，比如，在因果性的综合中，为感觉世界里面原因和结果系列中的有条件者设想一种不再以感

性为条件的因果性，事实上并不相互矛盾；人们还发现，一个行为在属于感觉世界时始终是以感性为条件的，亦即是机械地必然的，同时，在那行动着的存在者属于理智世界的情形下，而这同一个行为属于这个存在者的因果性时，仍旧能够有一种不以感性为条件的因果性作为其基础，从而能够被思想为自由的。现在重要的事情单单在于，这个能够 会转化成存在 ，亦即在一个现实的事例里，人们仿佛能够通过事实证明，某种行为是以这样一种因果性（理智的、不以感性为条件的）为先决条件的，无论它现在是现实的，还是仅仅是受命的，亦即在实践上是客观必然的。在作为感觉世界的事件而在经验中被给予的现实的行为上面，我们不能期望遇见这种联结，因为源于自由的因果性必定总是在感觉世界之外的理智世界里面找到的。但是，感觉存在者以外的其他事物并未为我们所知觉和观察到。这样，所余留下来的无非就是：一条无可辩驳而且客观的因果性原理被发现了；这条原理从它的决定那里排除一切感性条件，亦即它是这样一条原理，在其中理性就因果性而言不再引证其他东西 以为决定根据，而是理性通过这条原理本身就包含着决定根据，并且在这里理性作为纯粹理性 本身就是实践的。但是，这个原理无需求索无需发明；它长久以来就在所有人的理性之中，与人的存在融为一体，是德性 的原理。于是，那种无条件的因果性和这种因果性的能力，自由，连同既属于感觉世界同时又属于理智世界的存在者（我自己），就不仅以无决定的和成问题的方式被思想（思辨理性查明这个说法是适宜的），而且甚至就 自由的因果性法则而言以有规定的 和确实的方式被认识到 ，这样理智世界的现实性就以决定的方式 被给予了我们，更确切地说是就实践的瞻顾而言被给予我们的，这种决定从理论的目的来看会是超验的 （逾界的），而从实践的目的来看则是内在的 。但是就第二个动力学的理念而论，也就是就一个必然的存在者 的理念而论，我们就不可能迈出这一步。若无第一个动力学理念居间，我们便不能从感性世界来到这个必然存在者上面。因为我们若曾想一试，那么我们必然就已经敢于

一跃，舍去那给予我们的一切，荡入一个任何东西都未给予我们的境地，而借这些东西我们才能够从中促成这样一个理智存在者与感觉世界的联结（因为必然的存在者当被认识到是在我们之外 被给予的）；与之相反，就如当下所阐明的那样，这一点就我们自己的 主体而言是完完全全可能的，只要这个主体一方面 通过道德法则将自己规定（借助自由）为理智的存在者，另一方面 ，它认识到自己是依照感觉世界里面的决定而活动的。唯有自由概念允许我们无需逾出我们之外而为有条件者和感性的东西寻得无条件者和理智的东西。因为正是我们的理性本身通过至上的和无条件的实践法则认识到自身，和那意识到这个法则的存在者（我们自己的人格），属于纯粹的知性世界，更确切地说，甚至连带认识到它作为这样的存在者如何能够活动的决定方式。这样，我们就自会领悟，为什么在整个理性能力里面唯独实践能力 才是这样一种能力：它帮助我们超越感觉世界，为我们谋得关于超感性的秩序和联结的认识，但也正出于同样的原因，这种认识所能扩展的程度自然止限于为纯粹实践的意图所必需的范围。

若蒙允许，我还要借此机会提醒一事，这就是我们在处理纯粹理性时所走的每一步，甚至在我们全不瞻顾精微思辨的实践领域之中，仍旧那么精确并且自发地与理论理性批判丝丝入扣，仿佛每一步都是经过审慎仔细的考虑而单单为理论理性批判求得证明的。实践理性最重要的命题与常常显得太过精微和不必要的思辨理性批判的评论之间这样一种无法寻求、而是（就如只要人们想把道德探索追溯到道德的原则上面，人们自己就能够相信）自发地产生的严密切合，出人意料而使人诧异不已，并且强化了已为别人认识到和称赞过的准则：在每一项科学研究里面，我们当以尽可能的精确和坦诚推进我们的事业，不费神于它在自己领域之外可能遭遇的障碍，而只是尽我们的所能真正和彻底地完成这个研究本身。经常的观察已经使我们相信，当人们完成这样的劳作时，那在中途在我以外的其他学说看来有时显得相当可疑的东西，在我把这种可疑性置之脑后，单单注意我的事业直至这

个事业的完成之时，最终出乎人意料地与毫不顾及那些学说、毫无对于这些学说的偏袒和成见而独自地发现的东西完全符合一致。著作家们如果能够决心以更多的坦诚来从事工作，他们就会免除许多错误，省却许多徒劳的辛苦（因为这些辛苦付之幻觉了）。

---

(1) 数学或自然科学中所谓的实践 命题本来应该称作技术 命题。因为这些学科完全无关乎意志决定；它们仅仅指示足以产生某种结果的可能行为的多样性，因而与表示因果联接的所有命题一样是理论的。谁既然喜欢结果，那么他也就必须容忍原因。

(2) 此外，认其为善（sub ratione boni）这个语词也是义涉双关的。因为它可能是说：我们之所以把某种东西表象为善的，乃是因为我们欲求 （愿望）它；但也可能是说：我们之所以欲求某种东西，乃是因为 我们把它表象为善的 ；这样，或者欲望是作为善之客体的概念的决定根据，或者善的概念是欲求（意志）的决定根据；因为在前一种情形下，认其为善（sub ratione boni）这个词语就会意指：我们愿望某种在善的理念之下 的东西，而在第二种情形下，则会意指：我们根据这个理念 愿望某种东西，而这个理念是必须先行于这个愿望而为其决定根据的。

(3) 对于每一种不是为了法则发生却合乎法则的行为，人们能够说：它只依照条文 ，而非依照精神 （意向）在道德上是善的。

(4) 如果我们准确地思考前面陈述过的对人敬重这个概念，那么就会发觉，这种敬重始终依赖于某个实例持于我们之前的那种职责意识，而且敬重也决不会有异于道德根据的其他根据；无论我们在何处用这个辞语去注意人们在判断道德法则时所取的秘密的而奇妙的、同时却常常出现的瞻顾，总是有益的，从心理学的观点来看，甚至对于知人论事也是非常有用的。

(5) 某些人想定为德性最高原理的自我幸福原则与这个法则形成奇特的对比。这个自我幸福原则的内容是：爱你自己甚于一切 ，但爱神及汝邻人乃为汝自己缘故 。

第二卷　纯粹实践理性辩证论

第一章　纯粹实践理性辩证论概论

无论我们从其思辨的应用或从其实践的应用来考察纯粹理性，纯粹理性任何时候都有其辩证论；因为它对所与的有条件者要求绝对的条件总体，而后者从根本上说只能在物自身那里找到。但是，因为一切物的概念必须与直观相关联，而直观在我们人类身上永远只能是感性的，从而令对象不是作为物自身，而是单单作为现象被认识；在有条件者和条件的现象系列之中，无条件者是决不可能为人见及的，于是，条件总体（从而无条件者）这个理性理念运用于现象时，一个无可避免的假象产生了：仿佛现象是事物本身（因为若无警戒性的批判，它们总是被这样看待）；但是，由于理性在将其为一切有条件者设定无条件者的原理运用于现象时的自相冲突，这个假象自行暴露，倘非如此，它原本是决不会被人看出它的虚假的。不过理性被迫去追究这个假象的根源：它从什么地方产生，它如何能够被消除；这只有通过彻底批判整个纯粹理性能力才能达到，别无他途，所以在理性的辩证论里面彰显出来的纯粹理性的二律背反，事实上乃是人类理性向来所能陷入的最富裨益的困境；因为它最终驱使我们去寻求走出这个迷宫的线索，而这个线索一经发现，还会揭示出我们并不寻求却仍然需要的东西，也就是对于事物的一种更高而不变化的秩序的展望；我们现在已经处于这个秩序之中，而且我们从现在起能够受确定的规矩之命依照至上的理性决定在这个秩序之中继续我们的此在。

在纯粹理性的思辨应用中，那种自然的辩证法如何得到解决，那个出于原系自然假象的错误又如何加以预防，人们能够在那个能力的批判里面实见其详。但是理性在其实践应用时的情况并不稍稍好些。

作为纯粹实践理性，它同样为实践上有条件者（那些依赖于禀好和自然需求的东西）寻求无条件者，虽然不是以其为意志的决定根据，而是在它业经（在道德法则之中）给予之后，以其为纯粹实践理性客体的无条件的总体，而名称是**至善**。

从实践上，亦即为了我们的理性举止的准则，充分地规定这个理念的，是智慧学说，而作为一门科学，这种学说在古人所理解的这个词的意义上便是哲学，后者在古人那里原是对至善借以措身的概念以及对至善借以获致的行为的诠论。倘使我们让这个词维持其古代意义，作为一门至善的学说，这当是不错的，只要理性致力于使其成为一门科学。因为一方面，这个附加的限制条件会切合于希腊文的措辞（它意谓爱智慧），同时也会足以在哲学的名义下包含对科学之爱，从而包含对理性一切思辨认识之爱，只要它有助于理性既达到那个概念又达到实践的决定根据，而且又不让忘却它之所以独独能够被称为智慧学说的主要目的。另一方面，如果我们通过定义向那种胆敢以哲学家自居的人提出将大大挫折他的要求的自尊标准，那么吓阻他的自负也无不利之处。因为做一位智慧教师的含义远胜于做一名学生，后者毕竟尚不足于以达到这么高的目标的确切期待来指导自己，更未遑指导他人；它应当意指智慧知识的大师，这句话所要说的意思，比一个谦虚的人以为自己所具有的东西要多；哲学以及智慧本身还会保持为一个理想，在客观上这个理想只有在理性之中得到完全的表现，但在主观上对于个人来说，仅仅是他无可逃避的奋斗鹄的；而且惟有这样的一个人才有正当的权利在自居的哲学家称号之下宣称拥有这个鹄的：他能够表明智慧不容置疑地作用于（在控制他自己方面，以及他对于普遍的善优先怀有的无可怀疑的关切方面）他的作为榜样的人格，而这也是古人为了能够获得那个尊称所要求的东西。

就纯粹实践理性的辩证论在规定至善概念（这个规定，一俟实践理性辩证论的解决成功，就恰如理论理性辩证论的解决一样，让人期待最为宜人的结果，其条件是，径直托出而不加掩饰的纯粹实践理性

的自身矛盾，迫使人们对其自身的能力予以彻底的批判）这一问题方面而论，我们只有一点尚须预先提醒。

道德法则是纯粹意志的唯一决定根据。但是，因为这个法则是单纯形式的（这就是说，它单单要求准则的形式是普遍立法的），所以它作为决定根据抽掉了一切质料，从而抽掉了愿欲的一切客体。因而，虽然至善始终可以是纯粹实践理性的整个对象，亦即纯粹意志的整个对象，它却仍然不能因此被当作纯粹意志的决定根据；惟有道德法则必须被看作是使至善及其实现或促进成为客体的根据。这个提醒在决定德性原则这样微妙的场合下事关重大，在这里甚至最细微的误解就败坏意向。因为我们从分析论已经看到，倘若我们先于道德法则就在善的名称之下认定随便一个客体作为意志的决定根据，然后从其中推出无上的实践原则，那么这个实践原则随后总是会带来他律，排挤道德原则。

但是，不言而喻的是，倘若道德法则作为无上的条件已经包含在至善的概念里面，那么不单至善是一个客体，而且它的概念和它通过我们实践理性而可能的实存的表象同时就是纯粹意志的决定根据；因为，事实上正是已经包含在这个概念里面并且被一同思想的道德法则，而不是别的对象依照自律的原则决定意志。关于意志决定的概念的这种秩序不应当忽视；因为否则我们会误解自己，并且在一切都处于彼此极其和谐的地方，以为陷入了自相矛盾。

第二章　纯粹理性在决定至善概念时的辩证论

至上 这个概念已经包含歧义，如果人们对此不加注意，这种歧义就能够引起无谓的不休争论。至上既能够意指无上的东西（supremum），也能够意指完整的东西（consummatum）。前者是这样一种条件，它自身是无条件的，亦即不委质于任何其他条件（originarium）；后者是这样一种整体，它不是某个更大的同类整体的一个部分（perfectissimum）。在分析论中已经证明：德行 （作为得到幸福的配当）是所有向我们显现为值得想望的东西的无上条件，从而也是我们对于幸福的全部追求的无上条件，因而也就是无上的善。但是它并不因此就是整个的和完满的善，而作为有限的理性存在者的欲求能力的对象；盖缘为了成就至善，还需要加上幸福，这不仅在将自己当作目的的人那有偏私的眼里是需要的，而且在将世界上一般之人视作目的本身那无偏私的理性判断之中也是需要的。因为需要幸福，也配当幸福，却仍然享受不到幸福，这可能与一个理性而同时全能的存在者的完满愿欲是完全不相符的，即使我们仅仅为了试验而设想这样一个存在者。既然德行和幸福一起构成了一个人对至善的拥有，但与此同时，与德性（作为个人的价值和得到幸福的配当）极其精确地相比配的幸福也构成了一个可能世界的至善： 所以至善意指整体，意指完整的善，在这里德行作为条件始终是无上的善，因为后者在自身之上不再有条件。幸福总是这样一种东西，虽然对于拥有它的人是愉悦的，但就它自身而言并不是绝对地和在所有方面善的，而是在任何时候都以道德上合乎法则的举止为先决条件。

两种必然地 联结在一个概念里的规定必定是作为根据和结果连接在一起的，尽管这种统一性 或者依照同一性法则而被看作分析的

（逻辑的连接），或者依照因果性法则而被看作综合的 （实在的联结）。因此，德行与幸福的这种连接就可以作两种理解：或者成就德行的努力和对幸福的合理谋求原非两种各别的行为，而是完全同一的行为，因为在这里前者无需用与后者所需的准则不同的准则设为根据；或者那种连接被放置在如下一点上：德行将幸福作为某种与德行意识不同的东西产生出来，犹如原因产生结果。

在古希腊各学派中，从根本上说，唯有两派在规定至善概念时遵循同样的方法，但这只限于他们不让德行和幸福被当作至善的两种不同元素，从而依照同一性规则寻求原则的统一性；但是在这里他们却又分道扬镳了：他们在两者之中分别选择了不同的根据概念。伊壁鸠鲁派 说：意识到自己的导致幸福的准则，这就是德行；斯多亚派 说，意识到自己的德行，就是幸福；对于前者来说明智 就等于德性，后者给德行选择了一个尊称，对于他们来说，唯有德性 才是真正的智慧。

我们不得不惋惜，这些人（我们同时也赞叹，他们在那么早的时代就已想尽种种办法以求哲学的扩张征服）的敏锐机智被用来在两种截然各类的概念，即幸福概念和德行概念之间思索同一性。然而，这原是契合他们那个时代的辩证精神的，即着力把原则之本质的和不可调和的差别化为措辞之争，从而从表面上捏造出单单在不同命名之下的概念的统一性，借此扬弃这种差别，这种精神时至今日还在诱惑那些精细的头脑。它通常发生在下列场合：互不相同的根据之间的结合过于深奥或高妙，或者原本为哲学体系采纳的学说需要彻底改造，以致人们不敢深入检视实在的差别，而宁愿把它作为单纯表述方面的分歧来对待。

因为这两个学派都着力思索德行与幸福的各种实践原则之间的同样性，所以他们在如何强致这种同一性上面也不并因此是彼此一致的，相反倒是有霄壤之别的；因为一派把它的原则置于感性的层面，另一派则置于逻辑的层面，前者把原则置于感性需求的意识之中，后

者把原则置于实践理性对于一切感性决定根据的独立性里面。依照伊壁鸠鲁派，德行概念已经居于促进他自己的幸福的准则里面；相反，依照斯多亚派，幸福的情感已经包含在关于他的德行的意识之中。但是，凡包含在另一个概念之中的东西，虽然与能包者的部分相同，但并非与其整体合而为一；再者，两个整体即使由同一种材料组成，倘若两者之中的部分以全然各异的方式联结成一个整体，它们彼此仍然是有特殊的区别的。斯多亚派主张，德行是整个至善，幸福仅仅是意识到拥有德行属于主体的状态。伊壁鸠鲁派主张，幸福是整个至善，德行仅仅是谋求幸福的准则形式，亦即合理地应用谋求幸福的手段的准则形式。

但是，分析论表明，德行的准则与个人的幸福准则就它们的无上实践原则而论是完全各类，远非一致的；它们虽然同属一个至善而使之成为可能，却在同一个主体之中竭力相互限制，相互妨碍。于是，无论迄今为止一切结盟的努力 如何，至善在实践上是如何可能的？这个追问始终还是一个未解决的任务。但是，使它成为一个难以解决的任务的东西是什么，已在分析论里面被给予了，这就是，幸福和德性是至善的两种在种类上完全相异的元素，从而它们的联结是不 可能以分析的方式 被认识到的（犹如一个寻求幸福的人通过单单解析其概念就会在其举止里面发现自己是有德行的，或者一个依循德行的人就会在关于这样一种举止的意识中发现自己鉴于这个事实[ipso facto]已经是幸福的了），而是两个概念的综合 。但是因为这种联结为人认识到是先天的，从而是实践上必然的，而不是从经验里面推论出来的，并且至善的可能性因此也不依赖于任何经验的原则，所以这个概念的演绎 必须是先验的 。通过意志自由产生至善，这是先天地（在道德上）必然的；因此至善可能性的条件也必定单单依赖于先天的认识根据。

一　实践理性二律背反

在对于我们系实践的，亦即通过我们的意志而实现出来的至善里面，德行和幸福被思想为必然地联结在一起的，因此，实践理性若不能够认定其中一项，另一项也就不属于至善。现在这种联结（与每一个一般的联结一样）或者是分析的，或者是综合的。但是，因为这个被给予的联结不能够是分析的，就如前面刚刚指明的那样，所以它们就必须被思想为综合的，甚至思想为原因与结果的连接；因为它关涉实践的善，亦即通过行为而可能的东西。于是，或者追求幸福的欲望必须是德行准则的动机，或者德行的准则必须是幸福的有效原因。第一种情形是绝对不可能的：因为（就如在分析论里面已经证明的）把意志的决定根据置于对幸福的渴求之中的准则，是完全非道德的，不能够为任何德行建立基础。但是，第二种情形也是不可能的，因为世界上一切原因和结果的实践连接，作为意志决定的后果，并不取决于意志的道德意向，而取决于自然法则的知识以及把它们用于这个意志的目标的自然能力，从而通过一丝不苟遵循道德法则[而成就的]幸福与德行之间必然的和足以达到至善的连接，在这个世界上是无法指望的。现在，因为至善在其概念里面包含着这种联接，而促进至善是我们意志的一个先天必然的客体，并与道德法则不可分割地联系在一起，所以前者的不可能性也就证明了后者的虚妄。于是，倘若至善依照实践规则是不可能的，那么命令去促进这种至善的道德法则也必定流于幻想，指向空洞想象的目的，从而本身就是虚妄的。

二　实践理性二律背反的批判扬弃

在纯粹思辨理性的二律背反里面，在世界上事件的因果性的自然必然性与自由之间存在着类似的冲突。这个冲突已由如下的证明消除了：如果人们把种种事件乃至事件在其中发生的世界（一如人们所应当的那样）仅仅视作现象，那么就没有真正的冲突；因为这同一个发生行为的存在者作为现象（甚至在其自己的内感官之前）具有感觉世界之中的因果性，后者在任何时候都是符合自然机械作用的，但是就

同一个事件而论，只要发生行为的个人同时视自己为本体 （作为在他那不受时间决定的此在之中的纯粹理智存在者），他就能包含那种依照自然法则的因果性的决定根据，而后者本身是不受任何自然法则支配的。

当下的纯粹实践理性二律背反的情形也是一样。两个命题中的第一个：追求幸福产生了有德行的意向的根据，是绝对虚妄的；但是，第二个命题：德行意向必然产生幸福，不是绝对虚妄的，而只是在这种意向被视作感觉世界中的因果性形式的范围内，从而在我认定这个世界的此在为理性存在者实存的唯一方式的范围内，才是虚妄的，因而它仅仅是有条件地 虚妄的。但是因为我不仅有权把我的此在思想为一个知性世界中的本体，而且甚至在道德法则上面具有（感觉世界里）我的因果性的纯粹理智的决定根据，所以，意向的德性作为原因与作为结果的幸福有一种若非直接也系间接（借助于一个理智的自然创作者）而必然的联系，这并非是不可能的；这种联结在系单纯感觉客体的自然里面无非是偶然地发生的，而不能够达到至善。

这样，尽管实践理性这种表面上的自相冲突，至善，这个在道德上受决定的意志的必然而至上的目的，是实践理性的真正客体；因为它在实践上是可能的，并且在质料方面与至善相关的这种意志的准则具有客观实在性，而那在德性与幸福依照一条普遍法则联结时的二律背反，使这种客观实在性起初就受到一击，不过这出于一种单纯的误解，因为人们把现象之间的关系当作物自身与这些现象之间的关系。

如果我们发见自己被迫这样遥远地，也就是在与理智世界的连接中寻求至善的可能性，而至善乃是理性为一切理性存在者标定的他们所有道德愿望的目标，那么，古代和现代的哲学家居然能够在今生（在感觉世界里）已经找到了与德行完全比配的幸福，或已经能够让自己相信意识到了这种幸福，这就必定令人诧异了。因为伊壁鸠鲁 以及斯多亚派 都把自德行生活意识里产生的幸福高扬于一切东西之上，而且前者在其实践规矩方面并没有那样卑鄙，即使人们可以从他那些

用于解释而非用于行为的理论原则里面，或者从那些受他以快感一词代替满足一词误导的许多人所解释的理论原则里面，做出如此推论；相反，他把毫不自私的行善算作享受赏心乐事的方式，并且恰如最严格的道德哲学家始终所要求的那样，禀好的知足和节制同属他的愉快（他借此所理解的是经常欢乐的心情）的纲领。他与斯多亚派分道扬镳的主要之点仅仅在于：他在这种愉快里面安置了动机，而斯多亚派正确地拒绝这一点。因为一方面，有德行的伊壁鸠鲁也像目下许多爱好道德却对他们的原则并无足够深入反思的人一样，陷于如下的错误：他设定，他原想要为之指定趋于德行的动力的人具有德行的意向（事实上，品行端正的人如非首先意识到自己的品行端正，他就不可能发觉自己是幸福的；因为由于具有那种意向，他在犯规时他自己的思想方式会迫使他做的自责，以及道德上的自谴，就会剥夺他对愉悦的所有享受，而他的境况原本是可以包括这种愉悦的）。不过，问题是：这样一种意向，这样一种评价他此在的价值的思想方式是如何可能的？因为先于这种意向和思想方式，在主体之中完全不会有任何对于一般道德价值的情感。一个人如果是有德行的，而在每一件行为里面都未意识到自己的品行端正，当然不会感受到生活的乐趣，而无论在生活的物质境况方面他是如何的走运。但是，难道为了首先使他成为有德行的人，便在他尚未如此之高地估价他实存的道德价值之前，人们就能够恰当地向他推荐那从品行端正的意识中产生出来而他对之尚无感觉的宁静心境？

但是，另一方面，这里始终存在着虚报事实的错误（vitium subreptionis）的根据，存在着仿佛这样一种视觉幻象的根据：人们自己意识到他们的所行 有别于他们的所感 ，这是连最富经验的人都无法避免的。道德意向直接通过法则 与意志决定的意识必然地联结在一起。现在，关于欲求能力决定的意识始终是对于由这种决定所产生的行为觉得惬意的根据；但是，这种快乐，这种自得的惬意，不是行为的决定根据，而单单直接通过理性的意志决定才是快乐情感的根据，

并且这一向是欲求能力的一种纯粹实践的决定，不是感性的决定。因为现在这种决定在内心造成的推进活动的结果，恰与所期待于被欲求的行为的愉悦情感会造成的结果一样，所以我们容易把我们自己的所行之事看作我们单纯被动的所感之情，并且将道德的动力当作感性的冲动，就如它每次在所谓（在这里，内）感官的幻觉中发生的那样。直接受纯粹理性法则的决定去行动，乃是人的本性里面非常崇高的东西，甚至把理智对于意志的可决定性的主观因素视作某种感性的东西，视作某种特定的感性的情感（因为理智的情感会是一种矛盾）的结果这样一种幻觉，也是人的本性里面非常崇高的东西。关注我们人格的这种品性，尽可能最好地培植理性对于这种情感的作用，也是相当重要的。但是，我们也必须提防人们将特定的欢乐情感置为这种作为动力的道德决定根据的基础（它们其实只是后果），从而以对这种决定根据妄加过誉，一如借助虚幻的泡沫，来贬低和丑化真实纯正的动力，即法则自身。于是，敬重，而非愉悦或享受幸福才是这样一种东西，对于它不可能存在一种构成理性的基础并且先于 理性的情感（因为这总是感性的和本能的）；敬重作为法则对意志的直接强制性的意识与快乐情感几无类似之处，虽然在与欲求能力的关系之中它造成了同样的情感，却出于不同的源泉；但是通过这种表象方式我们才能达到我们所寻求的东西，也就是说，行为之发生不仅合乎职责（按照适意的情感），而且出于职责，这必须是一切道德教育的真正目的。

但是，人们是否就没有这样一个辞语，它不像幸福这个辞语那样标志一种享受，却仍然指示必然伴随德行意识的一种对其实存的惬意，一种与幸福类似的东西？有！这个辞语就是自足，它就其本义说总是仅仅指示对其实存的一种消极的惬意，在其中人们意识到自己无所需求。自由与自由意识，作为以压倒一切的意向遵循道德法则的能力，乃是对于禀好的独立性，而这个禀好至少是决定（虽然不是刺激）我们欲求的动机；只要我在遵循我的道德准则时意识到它们，它

们就是必然与之联结的、不依赖于任何特殊情感的和不可更动的满足的唯一来源，并且这种满足能够称作理智的满足。感性的满足（这样说法是不合原义的）依赖于禀好的满意，而无论这些禀好被挖空心思地想得多么的精细，它决不能适合于人们关于满足的所思所想。因为禀好随着人们对它们的怂恿变化增长，并且始终留下一个愈填愈大的空洞。因而，它们总是令理性存在者厌烦，并且纵使他不能摆脱它们，它们也逼得他愿意从中脱身出来。甚至某种合乎职责（譬如慈善之举）的禀好，虽然能够便利道德准则的效用，但不产生这种效用。因为如果行为不仅仅应当包含合法性，而且也应当包含道德性，那么在准则中的所有一切都必须指向作为决定根据的法则表象。禀好是盲目而奴颜婢膝的，无论它良好与否；而如果事情取决于德性，那么理性必须不仅仅担任禀好的监护者的角色，而作为纯粹实践理性必须不顾禀好，完全只照顾它自己的关切。即使同情和柔肠怜悯的情感，倘若在关于什么是职责的深思熟虑之前发生而成为决定根据，甚至也令思维健全的人烦难，使他们深思熟虑过的准则陷于一团糊涂，并促使他们愿意从中解脱出来，单单委质于立法的理性。

由此我们便可以理解：关于纯粹实践理性这个能力的意识如何能够通过业绩（德行）产生一种克服自己禀好的意识，因此也产生独立于这些禀好、从而独立于始终伴随它们的不满足的意识，于是产生对自己状况的否定的惬意，亦即满足，而它在源头上就是对自己人格的满足。自由本身因这样一种方式（也就是间接地）就能成为一种享受，这种享受不能够称作幸福，因为它并不依靠情感的积极参与，确切地说它也不能够称作洪福，因为它并未包含对于禀好和需求的完全独立性；不过，至少在其意志决定能够认为自己不受它们的影响的范围内，于是在至少就其起源而论它与人们仅能归于至上存在者的自满自足相类似的范围内，它仍然是与洪福有相似之处的。

这样解决纯粹实践理性的二律背反带来如下结果：在实践原理里面，德性意识和对作为其后果而与之比配的幸福的期望之间一种自然

的和必然的联结，至少可以思想为可能的（但当然并不因此就是可以认识和洞见到的）；另一方面，谋求幸福的种种原理不能够产生德性：于是，无上的 善（作为至善的第一条件）是德性，反之，幸福虽然构成了至善的第二元素，却仍然是如此：它是前者仅以道德为条件的、却依旧必然的后果。只有在这样一种隶属次序之下，至善 才是纯粹实践理性的整个客体，纯粹实践理性必须把这个至善表象为可能的，因为竭尽可能促进至善的实现，是纯粹实践理性的一个命令。但是，因为有条件者与条件的这样一种联结的可能性完全属于事物超感性的关系，并且决不可能依照感觉世界的法则被给予，纵使这个理念的实践后果，也就是以实现至善为目标的行为，属于感觉世界，所以我们将首先就我们直接力所能及的东西，其次就理性为弥补我们无力达到至善（依照实践原则是必然的）的可能性提供给我们而且为我们力所不能及的东西，努力去阐明那种联结的可能性的根据。

三　纯粹实践理性在与思辨理性联结中的优先地位

所谓两件或两件以上经由理性联结起来的事物之中的优先地位，我理解的是其中一件事物成为与所有其他事物联结的首要决定根据的优先权。在较窄的实践意义下面，它意指其中一种关切的优先权，亦即其他的关切隶属于它（它不能居于任何其他关切之后）。人们能够赋予心灵的每一项能力以一种关切 ，亦即一条原则，它包含着唯在其下心灵能力的施行才得到促进的条件。理性，作为种种原则的能力，决定了一切心灵力量的关切，但它自己的关切自己决定。理性思辨应用的关切在于认识 客体，直至最高的先天原则，理性实践应用的关切在于相对于最终的和完整的目的决定意志 。为一般理性应用的可能性所需要的东西，也就是理性的原则和主张必须彼此不相矛盾，不构成它的关切的一部分，而是毕竟具备理性的条件；只有理性的拓展，而非其单纯与自己的一致，才算在理性的关切之列。

倘若除了思辨 理性出于其洞见独自呈献给实践理性的东西之外，实践理性不再可以认定别的什么和将其思想为被给予的，那么思辨理性就占据了优先地位。但是，假定实践理性独自就有源始的先天原则，它们与某些理论的断言不可分割地联结在一起，却仍然落在思辨理性的一切可能的洞见之外（尽管它们与后者必定也不矛盾），那么问题便是，哪一种关切是无上的关切（而非，哪一种必然让步，因为其中一种并不必然与另一种相冲突）：思辨理性不认识所有实践理性提交它认定的东西，它是否必须采纳这些命题并且试图把它们，作为外在的、移交给它的财物，与它自己的概念结合起来，即使它们对它来说是逾界的；或者它是否有正当的理由，顽固地遵循它自己与众不同的关切，并且依照伊壁鸠鲁的逻辑学，将所有不能通过亲历的、在经验里面建立起来的实例认证其客观实在性的东西都当作空虚的巧思予以拒绝，尽管后者同时与理性的（纯粹）实践应用的关切盘根错节，其自身也不与理性的理论应用相矛盾，而单纯因为它由于取消了思辨理性自己设立的界限，使之听任想象力的胡闹和荒唐，因而现实地损害了思辨理性的关切。

事实上，只要以本能为条件的实践理性，亦即单单受幸福的感性原则管束的意向的关切，被安置为基础，那么这个过分要求就决不可以向思辨理性提出来。穆罕默德 的天国，神智学者 和神秘主义者 与神性的融合，都会尽随每人的兴趣所好，以其怪异纠缠理性，因而与其以这种方式将理性交付给各种梦幻，还不如根本没有理性要来得好些。然而，如果纯粹理性能够是自为地实践的，并且它事实上就是实践的，一如道德法则的意识所表明的那样，那么确实始终正是同一个理性在依照先天原则进行判断，无论它是为着理论的意图还是为着实践的意图；于是，这里很清楚：如果为着第一个意图的理性能力不足以肯定地确立某些命题，后者同时也并不与它矛盾，只要这些命题不可分割地 属于纯粹理性的实践关切 ，尽管作为一个不是在它自己园地里生长的、却仍然得到了充分论证的外来贡献，它就必须认定它

们，必须尝试把它们与它作为思辨理性有权把握的东西相比较并且联结起来；但是它必须明白，这些不是它的洞见，而是它的应用为着某个别的意图，也就是实践的意图的拓展，这与它限制思辨过失的关切是毫无抵触的。

于是，在纯粹思辨理性与纯粹实践理性联结成一个认识时，假定这种联结不是偶然的 和任意的，而是先天地以理性自身为基础的，从而是必然的 ，实践理性就占据了优先地位 。因为若无这种隶属次序，理性就会发生自相冲突；盖缘如果它们是并列（协调）的，那么前者就会自为地关紧它的疆界，不让后者的任何东西进入它的领域，但是尽管如此，后者依然会将它的疆界扩展到一切东西之上，并且只要自己有所需要，就会试图将前者纳入自己的领域。但是，我们根本不能向纯粹实践理性提出这样的过分要求：隶属于思辨理性，因而颠倒次序，因为一切关切归根结底都是实践的，甚至思辨理性的关切也仅仅是有条件的，只有在实践的应用中才是完整的。

四　纯粹实践理性公设之一：灵魂不朽

至善在世界之中的实现是一个可由道德法则决定的意志的必然客体。但是，在这个意志里面，意向完全切合 于道德法则是至善的无上条件。因此，这种切合必须像其客体一样是可能的，因为它是包含在促进这个客体的命令里面的。但是，意志与道德法则的完全切合是神圣性 ，是一种没有哪一个感觉世界的理性存在者在其此在的某一个时刻能够达到的完满性。因为与此同时它仍然作为实践上必然的而被要求，所以它只有在一个向着那个完全的切合性而趋于无穷 的前进 中才能见及；并且依照纯粹实践理性的原则，认定这样一种实践的进步作为我们意志的实在客体，乃是必然的。

但是，这个无穷的前进只有以进入无限 延续的实存 和同一个理性存在者的人格（人们称之为灵魂不朽）为先决条件，才是可能的。这样，至善只有以灵魂不朽为先决条件才在实践上是可能的；从而，

与道德法则不可分离地联结在一起的这种不朽，是纯粹实践理性的一个**公设**（所谓公设，我理解的是一种理论的、但在其本身不可证明的命题，它不可分离地附属于无条件有效的先天实践法则）。

这条关于我们本性的道德规定的命题，即唯有在一个趋于无穷的进步中才能够达到与德性法则的完全切合，不仅就目下弥补思辨理性的无能起见，而且就宗教而言，都具有极大的用处。若无这个命题，或者道德法则将被完全褫夺去它的神圣性，盖缘人们过分夸饰道德法则为宽大无拘（宽容的），从而迎合了我们的方便适意，或者它的任务和对它的期待被张大到了一个无法达到的终点，即所冀求的对于意志神圣性的完全获致，并陷入了狂热的、与自知之明相违背的神智学的梦幻之中；这两者都无非妨碍了趋于准确而全面地遵循理性严格而非宽大的、然而却仍非理想而是真正的命令的不懈奋斗。对于一个理性的却有限的存在者来说，惟有趋于无穷的、从低级的道德完善性向高级的道德完善性的前进才是可能的。视时间条件为无的无限存在者，在这个对于我们乃无穷的系列里面看到了与道德法则切合的整体，而神圣性乃是它的命令一丝不苟地要求的，以合乎它派给人手一份应得的至善方面的公正性，这种神圣性在唯一一个对理性存在者之此在的理智直观里一览无余。至于就分享这份至善的希望而言，唯一能够归于创造物的是对于他那经过考验的意向的意识，旨在于根据他迄今为止从恶劣到道德良好的进步，以及根据因此而为他认识到的始终不渝的决心，希望这个进步益发不间断地持续下去，而不论他的实存可以达到多么长久，甚至超出此生[(1)]；这样，虽然决不会在其此在的这里或任一可预见的将来时刻，而只是在（唯上帝能够综观的）他延续的无限性中，达到与上帝的意志（并不宽大或赦免，它们与公正不相称）的完全适合。

五　纯粹实践理性公设之二：上帝存在

在前述的申解里面，道德法则导至无需任何感性动力参与而单纯由纯粹理性指定的实践任务，也就是至善的第一和主要的部分，即**德性** 的必然完整性的任务，并且因为这个任务仅仅在一个永恒里才能够充分解决，所以又导至不朽 的公设。这同一个法则必定也一如先前那样无私地经由并无偏爱的理性导至至善的第二个元素的可能性，也就是与那德性切合的**幸福** 的可能性，它这样做必须以与这种结果相适合的原因的此在为先决条件，这就是说，它必须设定上帝 的实存 ，作为必然属于至善（它是与纯粹理性的立法必然联结在一起的我们意志的客体）的可能性。我们将以令人信服的方式来阐述这种联系。

幸福 是世界上理性存在者在其整个实存期间凡事皆照愿望和意志而行 的状态，因而依赖于自然与他的整个目的、并与他意志的本质的决定根据的契合一致。现在，作为自由法则的道德法则通过一种决定根据颁行命令，这种决定根据应当完全独立于自然以及自然与我们欲求能力（作为动力）的契合一致；但是，与此同时在世界之中发生行为的理性存在者仍然不是世界和自然本身的原因。于是，在道德法则里面没有丝毫的根据说，德性和那个作为部分属于世界并因而依赖于世界的存在者与德性相称的幸福之间有必然联系，而且正是出于这个缘故他不能够通过他的意志成为这个自然的原因，并且他也不能够凭自己的力量使自然，就其涉及他的幸福而论，与他的实践原理彻底协调。然而，在纯粹理性的实践任务里面，亦即在对于至善的必然追求之中，这样一种联系是被设定为必然的：我们应当 设法促进至善（它因此也必定是可能的）。这样，全部自然的而又与自然有别的一个原因的此在，也就被设定 了，而这个原因包含着上述联系的根据，也就是幸福与德性精确地契合一致的根据。但是，这个无上的原因不仅应当包含自然与理性存在者意志的法则契合一致的根据，而且也应当包含自然与这个法则 的表象契合一致的根据，只要他们将这个法则置为意志的无上决定根据 ，从而不仅包含自然与道德形式上的契合一致，而且也与作为他们动机的他们德性契合一致的根据，也就是包含着与

他们的意向契合一致的根据。于是，只有在一个无上的自然原因被认定，并且这个原因具备合乎道德意向的因果性的范围内，这个至善在世界上才是可能的。一个能够依照法则的表象发生行为的存在者正是一个理智存在者 （理性存在者），并且依照这样一种法则表象的这样一个存在者的因果性正是这个存在者的意志 。这样，自然的无上原因，只要它必须为了至善而被设定，就是这样一个存在者，它通过知性 和意志 成为自然的原因（从而是自然的创作者），亦即**上帝** 。因此，派生的至善 （极善世界）可能性的公设同时就是一个源始的至善的现实性的公设，也就是上帝实存的公设。既然促进至善原本是我们的职责，那么设定这种至善的可能性就不仅是我们的权限，而且也是与作为需求的职责联结在一起的必然性；因为至善只有在上帝的此在的条件下才发生，所以这就将上帝的此在这个先决条件与职责不可分割地联结在一起，亦即认定上帝的此在，在道德上是必然的。

这里或应注意：这种道德必然性是主观的 ，亦即是需求，而不是客观的 ，亦即它本身不是职责；因为并不存在任何认定某种事物的实存（盖缘这单纯事关理性的理论应用）的职责。这也不可以做如下理解：认定上帝 的此在作为一个所有一般义务的根据 是必然的（因为一如已经充分证明的，这个根据仅仅依赖于理性本身的自律）。在这里，只有努力产生和促进世界上的至善才属于职责，这种至善的可能性因而也能够被设定，但是，我们的理性发现，若非以至上的理智存在者为先决条件，这种可能性是无法思想的；于是，认定至上的理智存在者的此在与我们的职责意识是联结在一起的，虽然这个认定本身属于理论理性；然而，就理论理性而言，我们的理性将这种作为解释根据的认定视作假设 ，但是，在事关一个确实由道德法则给予我们的客体（至善）的可理解性时，从而在事关具有实践意图的需求时，这个认定能够称作信仰 ，更确切地说，纯粹理性的信仰 ，因为惟有纯粹理性（既依照其理论的应用亦依照其实践的应用）才是这种信仰所从出的源泉。

经过这样一番演绎 之后现在就可以理解，为什么希腊 各学派从来没有能够成功解决他们那个至善的实践可能性的问题：因为他们总是使人的意志应用自己自由的规则成为这种可能性的唯一的和独自充足的根据，据他们看来为此无需上帝的此在。他们独立于这个公设而单单从理性与意志的关系来确定道德原则，并且从而使这个原则成为至善的无上 实践条件，这一点他们的确做对了；但是，这个原则因此不是至善可能性的全部 条件。伊壁鸠鲁派 确实把一个完全错误的道德原则，也就是幸福原则，认定为无上原则，并且将依照每人自己禀好任意选择的准则矫拂为法则；但是，他们这样做法倒是足够前后一贯 的：他们比照他们原理的卑下贬低他们的至善，并且除了通过人们的明智（节制和禀好的克制也在其列）所获致的幸福外，他们不期望更大的幸福，而这种明智一如人所知，是足够贫乏的，并且必定依不同的环境得出不同的结果；他们的准则不断承认的种种例外，而后者使得这种准则缺乏法则的用处，则更不必提起。与之相反，斯多亚派 相当正确地选择了他们的无上实践原则，也就是选择德行作为至善的条件，但是因为他们以为德行的纯粹法则所需要的德行的等级，是可以在今生完全达到的，所以他们不仅把冠有智慧 之名的人的道德能力张大至超越其本性的一切限制的高度，认定它是某种与一切人类知识相矛盾的东西，而且主要的是因为他们完全不愿意让属于至善的第二种因素 ，也就是幸福，作为人类欲求能力的特殊对象，而是使他们的智者 有如意识到他自己人格的卓越的上帝，完全独立于本性（就其满足而论），因为他们虽然使智者遭受生活的磨难，但不使他屈服于它们（同时也把他描述为摆脱了恶）；这样，他们事实上恝然不顾至善的第二元素即个人的幸福，因为他们把它仅仅置于行为和对他们人格的价值的满足之中，并因而把它包纳在关于德性的精神境界的意识之内；但是在这里，他们自己本性的声音就当已经能够充分地驳倒了他们。

基督教的学说[(2)]，即使人们还不把它视为宗教学说，在这一点上给予一个至善（上帝之国的）的概念，惟有这个概念才能满足实践理性最为严格的要求。道德法则是神圣的（不宽容的），并且要求道德的神圣性，虽然人能够达到的一切道德完满性始终只是德行，亦即出于敬重 法则的合乎法则的意向，从而是关于犯规的持续倾向的意识，至少是关于遵循法则的不纯性，亦即混杂许多虚伪的（不道德的）动机的持续倾向的意识，从而也就是一种与自重联结在一起的谦卑；于是，就基督教法则所要求的神圣性而论，剩给创造物的无非就是趋于无穷的进步，但是正因为这样，创造物有理由希望他无穷地永存下去。完全 切合道德法则的意向的价值 是无穷的：因为依据睿智和全能的幸福分配者的判断，一切可能的幸福除了理性存在者缺乏与其职责的切合之外并无任何其他限制。但是，道德法则并不独自预告任何幸福；因为依照一般自然秩序概念，幸福并不与遵循道德法则必然地联结在一起。基督教的道德学说把理性存在者在其中全心全意献身于德性法则的世界描写为上帝之国，在这个国度里通过使派生的至善成为可能的神圣创造者，本性和道德达成和谐，而后者原是外在于两者之中的任何一个的本身的，这种学说凭借这个方式弥补了这种（至善第二种不可或缺的因素的）缺乏。道德的神圣性 被指定为他们甚至今生的准绳，但是与道德相称的福利，即洪福仅仅被表象为在永恒中可以达到的；因为道德的神圣性 必定始终是理性存在者在其每一种状况中的举止的原型，并且趋于这种神圣性的进步就是在今生也是可能的和必然的，但是洪福 在这个世界上，在幸福的名称之下，是完全不能够达到的（在其取决于我们能力的范围之内），并且因此仅仅被做成了希望的对象。尽管如此，基督教的道德 原则本身并不是神学的（从而不是他律），而是纯粹实践理性自身的自律，因为这种道德学说不是以神的知识及其意志为这种法则的基础，而是以它们为在遵循这个法则的条件下达到至善的基础，它甚至把遵循这个法则的根本

动力 不是置于所愿望的遵循法则的后果之中，而只是置于职责的表象之中，盖缘获得这种后果的配当就在于忠实地遵守职责。

在这种方式之下，通过作为纯粹实践理性客体的最终目的的至善概念，道德法则导至宗教，亦即导至一切职责乃上帝的命令而非上帝的制裁的认识，亦即它们不是外在意志任意的、自身偶然的训示，而是每一个自由意志自身的本质的法则；但是这种法则仍然必须被看作最高存在者的命令，因为我们只有从一个道德上完满的（神圣的和仁慈的）、同时也全能的意志那里，从而通过与这个意志的契合一致才能希望达到至善，而把后者立为我们努力的对象，乃是道德法则为我们造就的职责。此外，在这里一切因此都是无私的，仅仅以职责为基础；畏惧或希望作为动力不容许被立为基础，它们如果成为原则，就会摧毁行为的整个道德价值。道德法则命令道，使这个世界上可能的至善对我来说成为一切举止的最终对象。但是，若非仅仅通过我的意志与一个神圣的和仁慈的世界创造者的意志的契合一致，我就不能希望去造成这个至善；最大的幸福被表象为与最大程度的德性（在创造物那里可能的）完满性以最精确的比例联结在作为整体概念的至善概念里，虽然我个人的幸福 也一并包含在这个概念里，那被指定去促进至善的意志决定根据却仍旧不是幸福，而是道德法则（它其实以某些条件严格地限制我对幸福的无度需求）。

因此，道德学根本就不是关于我们如何谋得 幸福的学说，而是关于我们应当如何配当 幸福的学说。只有在宗教参与之后，我们确实才有希望有一天以我们为配当幸福所做努力的程度分享幸福。

倘若某个人拥有某物或某种境况的情形与至善符合一致，他就配当 拥有这种事物或状态。人们现在容易明白，一切配当皆取决于德性的举止，因为这种举止在至善的概念里构成了其余东西（属于境况的东西）的条件，也就是分享幸福的条件。现在由此得出如下结论：人们决不应该把道德学本身当作幸福学说 对待，亦即当作如何享有幸福的指导对待；因为道德学仅仅处理幸福的理性条件（conditio sine qua

non[必要条件]），而不处理获得幸福的手段。但是如果道德学（它单单托付职责，而不提供自私愿望的规则）得到完整的阐述，那么只有促进至善（将上帝之国带至我们中间）这个以法则为基础的道德愿望，这个不能事先从自私的心灵里升腾而起的道德愿望已经被唤醒，并且为此缘故趋向宗教的步子已经迈出之后，这个德性学说才能命名为幸福学说，因为对幸福的希望 首先只是与宗教一起发轫的。

人们从这里也能够明了：如果人们追问上帝 创世的终极目的，那么他们不应该举出世界上理性存在者的幸福，而必须举出至善；至善为这个存在者的那个愿望添加了一个条件，也就是配当幸福，亦即这些理性存在者的德性，因为只有它包含着他们据以能够希望凭借一个智慧的创造者之手享有幸福的标准，盖缘从理论上来考察，智慧意指对至善的认识，而从实践上来考察，它意指意志与至善的切合，所以人们不能够将一个单单以仁慈 为基础的目的赋予至上独立的智慧。因为只有在切合与作为源始至善的上帝意志的神圣性 (3) 符合一致这个限制条件时，人们才能思想这种仁慈（相对于理性存在者的幸福而言）的结果。因而，那些把创世的目的归于上帝的荣誉（假定人们不是以拟人的方式把这个荣誉想成应予称颂的禀好）的人，或许碰上了绝妙的辞语。因为最使上帝荣耀的莫过于世界上最受重视的东西：敬重上帝的命令，遵守上帝的法则托付给我们的神圣职责，如果它的庄严设计还得给如此华丽的秩序冠以合适的幸福的话。倘若后者（以人的口吻来说）使上帝配当爱，那么它就由于前者成为礼拜（崇拜）的对象。甚至人类虽然也能够因善行获致爱，但是决不能够单单因善行获致敬重，因此最大的善行之所以成就人类的荣誉，只是在于它得以依照配当施行。

现在自然就得出如下结论：在目的的秩序里，人（以及每一个理性存在者）就是目的本身，亦即他决不能为任何人（甚至上帝）单单用作手段，若非在这种情形下他自身同时就是目的；于是，我们人格之中的人道 对于我们自身必定是神圣的，因为它是道德法则的主体

，从而是那些本身乃神圣的东西的主体，一般来说，正是出于这个缘故并且与此契合，某些东西才能够被称为神圣的。因为这种道德法则是以他的作为自由意志之意志的自律为基础的，这个意志依照它的普遍法则必然能够同时与它应当委质于 其下的东西相契合 。

六　概论纯粹实践理性公设

这些公设全部肇始于道德性的原理，后者不是公设，而是理性借以直接决定意志的法则，而这个意志，正是由于它作为纯粹意志是如此被决定的，需要遵循它的规矩这个必然的条件。这些公设不是理论的教条，而是必然的实践关怀的先决条件 ，因而虽然并不拓展思辨认识，却赋予一般 思辨理性的理念（凭借它们与实践领域的关联）以客观实在性，并且证明思辨理性有正当理由持有这些概念，而思辨理性原本连主张它们的可能性也是不敢做的。

这些公设是不朽 的公设，从积极层面来检视的（作为存在者在属于理智世界范围时因果性的）自由 的公设，和上帝的此在 。第一个 公设滥觞于与道德法则的完整实现相切合的持续性这个实践的必然条件；第二个 公设滥觞于对于感性世界的独立性、以及依照理智世界的法则决定存在者意志的能力，即自由这个必然的先决条件；第三个 公设滥觞于如下条件的必然性：这样一个理智世界通过设定独立不依的至善，亦即上帝的此在而成为至善。

于是，那个必然因敬重道德法则而趋于至善的意图，以及由此滥觞的至善客观实在性的先决条件，通过实践理性的公设导至思辨理性虽然能够作为任务提出却无法解决的概念。这样，它导至1）这样一个问题，思辨理性在解决它时不能不犯谬误推理 （也就是不朽的概念），因为这里缺乏有关永久性的标志，以给在自我意识里面必然授予心灵的终极主体这个心理学概念，补充实体的实在表象；而持存乃是在作为实践理性的整个目的的至善中与道德法则切合所需要的，实践理性通过这种持存的公设树立了那个终极主体。它导至2）思辨理

性无非作为二律背反包含的概念，思辨理性只能将这个二律背反 的解决建立在一个成问题的、虽然可以设想的概念之上，但这个概念的客观实在性是思辨理性无法证明或规定的；这就是理智世界的宇宙论 理念和关于我们在这个世界中的此在的意识。它之所以导至这个概念，乃是借助于自由的公设（实践理性通过道德法则诠证了自由的实在性．并且与之一起同时诠证了理智世界的法则，而思辨理性只能指点这个世界，却不能决定其概念）。它3）为思辨理性虽然必须思想、却又必须任其作为先验理想 而无规定的东西，即源始存在者的神学 概念提供了意义（为了实践的意图，即作为由那个法则决定的意志之对象的可能性条件），即理智世界里至善的无上原则，后者是凭借在同一世界秉政的道德立法的。

但是，现在我们的认识实际上是否以这种方式通过纯粹实践理性得到了拓展？对于思辨理性系超验的 东西，在实践理性里是否成了内在的 东西？的确如此，但是仅仅在实践的意图方面 。因为就其自身所是而论，我们借此既不认识我们心灵的本性，也不认识理智世界，也不认识至上存在者，我们只是把它们的概念统一在至善 的实践 概念里，后者乃是我们意志的客体；并且我们完全先天地通过理性，但就道德法则所命令的客体而言，却仅仅借助于道德的法则，也单单在与这个法则的关联里，统一了这些概念。但是，自由是如何可能的，以及人们应该如何在理论上和肯定地表象这类因果性，并不因此被洞见了，而所洞见的无非是，这样一种因果性是通过道德法则和为了道德法则设定的。其他理念的情形亦复如此，人类知性永远无法探究到它们的可能性，但是，它们不是真正的概念，这一点是任何诡辩永远也无法从甚至最为庸常之人的信念里夺取去的。

七　如何能够思想：在实践意图下拓展纯粹理性而不因此同时拓展理性的思辨认识

我们要立刻将问题运用于当下情况而予以回答，以免过于抽象。——为了在实践方面 拓展纯粹认识，一个意图 ，亦即作为（意志）客体的目的，必须先天地被给予，这个客体在独立于一切理论原理的情况下，通过一个能够直接决定意志的（定言）命令被表象为实践上必然的；在这里，这个客体就是至善 。但是，若非设定三个理论概念（因为它们是单纯的纯粹理性概念，无法为自身觅得相应的直观，从而无法以理论的方式为自身觅得客观实在性），即自由，不朽和上帝，这个至善就是不可能的。然而，实践法则要求至善能够在世界上实存，通过这个实践法则纯粹思辨理性那些对象的可能性，思辨理性不可能保证的它们的客观实在性，就被设定了；纯粹理性的理论认识借此确实获得增长，但是这种增长仅仅在于：那些对它原本成问题（只可思想的）概念现在被肯定地解释为拥有现实客体的概念，因为实践理性为了它确实在实践上绝对必然的至善的客体的可能性，不可避免地要求这些客体的实存，而理论理性因此被证明有正当理由去设定它们。但是，理论理性的这种拓展不是思辨的拓展，亦即从现在起为了理论的意图 肯定地应用这些对象。因为在这种情形下由实践理性所成就的无非就是，那些概念是实在的，事实上有其（可能的）客体，但是，我们由此并没有得到这些对象的任何直观（这类直观也是不能要求的），所以并没有任何综合命题因这些对象的实在性得到承认而成为可能。因而，这种开放在思辨的意图方面丝毫没有帮助我们，但是就纯粹理性的实践应用而言，却很有助于拓展我们的这类认识。上述三个思辨理性的理念在其本身尚非认识；不过它们仍然是（超验的）思想 ，在其中没有什么东西是不可能的。现在，通过确凿无疑的实践法则，即作为实践法则命令其成为客体 的东西之所以可能的必然条件，它们得到了客观实在性，亦即我们得到指示：它们有客体 ，不过我们仍然不能指明，它们的概念如何与一个客体相关联，并且这也仍然不是关于这个客体 的认识；因为人们完全不能借此对它们做出任何综合判断，也不能规定它们的理论运用，从而完全不能够对

它们施以任何理性的理论应用，而理性的一切思辨认识从根本上说正是在于这种应用。但是，虽然 关于这些客体 的理论认识没有 因此得到拓展，而一般理性的理论认识却因此得到如下程度的拓展：通过实践的公设，客体确实被给予 了那些理念，一个单纯或然的思想因此首次得到了客观实在性。于是，它不是关于所与的超感性对象 的认识的拓展，但是，它仍然是对于一般超感性的东西而言的理论理性及其认识的拓展，只要理性被迫承认：存在这样一类对象 ，却不能更切近地规定它们，从而甚至也不能拓展关于这些客体（它们现在出于实践的根据并且也仅仅为了实践的应用被给予理性）的认识；于是，纯粹理论理性把上述的增长仅仅归功于理性的纯粹实践能力，对它来说，所有那些理念都是超验的和没有对象的。在这里，它们成为内在的 和构成的 ，因为它们是实现 纯粹实践理性的必然客体 （至善）的可能性根据；因为否则它们便是超验的 和思辨理性单纯的规范 原则，后者没有责成思辨理性去认定一个逾越经验的新客体，而仅仅责成它在经验之中的应用趋近完整。但是如果理性一旦拥有这种增长，那么它作为思辨理性（从根本上说，仅仅为了确保其实践应用）就将从否定的方面从事工作，亦即并非拓展那些理念，而是阐释那些理念，以求一方面阻遏作为迷信 之源的拟人论 或那些概念通过臆想的经验而得到的表面拓展，另一方面又阻遏那通过超感性的直观或类似的情感允许这种拓展的狂热 ；两者都是纯粹理性实践应用的障碍，因而提防它们的确就属于我们的认识在实践意图上的拓展，而同时承认理性在思辨意图上并不因此有丝毫的所得，与这种拓展也不矛盾。

对于每一项相对于对象而言的理性应用，纯粹知性概念（范畴 ）不可或缺，倘若没有概念，便没有对象能够为人思想。这些概念只能用于理性的理论应用，亦即只能用于同时以直观（它始终是感性的）为其基础的同类认识，并因而单纯为了通过它们表象可能经验的客体。但是，现在那在任何经验里都不能被给予的理性理念 在这里是我必须通过范畴思想而以求认识的东西。然而，这里所关涉的不是对这

些理念客体的理论认识，而仅仅是它们究竟有无客体。纯粹实践理性成就了这种实在性，在这种情况下理论理性所能做的无过于通过范畴单纯地思想 那些客体；一如我们在别处已经清楚地指明的那样，这种思想无需直观（无论感性的抑或超感性的）就顺利进行，因为范畴，单单作为思想的能力，独立于并且先于一切直观而在纯粹知性之中有其位置和源泉，并且它们始终仅仅意指一般的客体，而无论它会以何种方式被给予我们 。现在，在范畴应当被运用于那些理念的范围内，诚然直观中没有任何对象能够被给予范畴；但是，通过实践理性在至善概念里毫无疑问地呈献的客体，即通过旨在至善可能性的那些概念的实在性 ，这些范畴的确得到了如下的充分保证：这样一个对象是现实地存在的 ，从而作为单纯思维形式的范畴在这里不是空洞的，而是有意义的，尽管这种增长没有造成依照理论原理的认识的一丝一毫拓展。

*　　*　　*

此外，倘若我们要以从我们自己本性中取来的属性规定上帝，理智世界（上帝之国）和不朽的理念，那么我们既不应该把这种规定视为那些纯粹理性理念的感性化 （拟人化），也不应该把它视为对超感性 对象的过度认识；因为这些属性无非就是知性和意志，确切地说是在它们的相互关系中受到如此看待的，一如它们在道德法则里面必定被思想的那样，于是这也仅限于它们被施以纯粹实践的应用的范围。所有其余那些在心理学上依附于这些概念的东西，亦即在我们从经验中观察我们这些施行中 的能力范围内依附于这些概念的东西（譬如，人的知性是推论的，他们的表象是思维，不是直观，又如，这种表象在时间中是彼此相随的，再如，人的意志始终依赖于对其对象之实存的满足，以及等等，在最高存在者那里情况不可能是如此的），都因此被抽象掉了；于是，在我们用以思想一个纯粹知性对象的概念里面，所余的无非就是恰恰为思想一条道德法则的可能性所必需的东西，从而虽然是一种关于上帝的认识，但只是在实践关系中的认识；

如果我们试图把它拓展成一个理论认识，我们由此便得到一种不思想而直观 的上帝的知性，得到一个指向对象而其满足丝毫不依赖于对象之实存的意志（我不必提及那些先验的属性，譬如，实存的大小，亦即持存，但是它不在时间之中发生，尽管后者是我们表象此在大小的唯一可能的手段）：纯净的性质，我们从这些性质那里不能形成任何可用于认识对象 的概念，而且我们由此也得到了一个教导：它们决不能应用于关于超感性存在者的理论 ，因而它们也不能够在这方面成为思辨认识的基础，而仅仅将它们的应用限制在道德法则的施行上面。

最后一点是如此的显而易见，并且能够通过下面的事实得到如此清楚的证明：人们能够放心大胆地敦促一切自以为是的自然神学家（一个奇怪的名称）[(4)]，只是举出一个规定他们对象（超出单纯的本体论属性之外）的性质，无论知性的性质还是意志的性质来，而对于这个性质人们可以并非不容反驳地阐明：如果人们从中排除一切拟人论的因素，剩下给我们的就只是一个辞语而已，而不能将些微的概念联结到它上面，以借此期待理论认识的拓展。但是，就实践的东西而言，在知性性质和意志性质里面依然剩下给我们的尚有关系概念，而实践法则（它恰好先天地规定了知性对于意志的关系）成就了这种关系的客观实在性。倘若这一旦实现，那么，道德上得到决定的意志之客体的概念（至善的概念）也将被赋予实在性，并且与这个客体一起，它的可能性条件，上帝、自由和不朽的理念也将被赋予实在性，但这种实在性始终只是在与道德法则的施行相关联时（而不为思辨的鹄的）被赋予的。

在这些提醒之后，现在就容易为下面这个重要问题找到答案：上帝的概念是一个属于物理学 （从而也属于形而上学，因为后者仅仅包含一般意义上的物理学的纯粹先天原则）的概念呢 ，还是一个属于道德学的概念 ？ 为了解释 自然的安排或其变化，如果人们最后求助于作为万物创造者的上帝，那么这至少不是自然的解释，而是彻底承认，他们已经走到了他们的哲学的尽头：因为人们被迫认定某种他们

原本并无其单独概念的东西，以能够为自己亲眼目睹的东西的可能性构成一个概念。但是，通过形而上学以可靠推论的方式 从这个世界的认识达到上帝的概念及其实存的证明之所以是不可能的，乃是因为我们必须把这个世界作为可能最完满的整体来认识，从而为此目的必须认识一切可能的世界（以便能够把它们与这个世界相比较），从而必须是全知的，以便说，这个世界只有通过一个上帝 （我们必须如此设想这个概念）才是可能的。但是，完全从单纯概念来认识这个存在者的实存，是绝对不可能的，因为每一个实存命题是这样一种命题：它就我形成其概念的存在者说，这个存在者实在存在；这种实存命题是综合命题，而综合命题就是这样一类命题，借此我超出那个概念之外，说到某种有关这个概念而又未在概念里被想到的东西，相应于知性 里面的这个概念还有一个外在于知性 的对象被设置了；这显然是不可能由任何一种推论裁成的。于是，对于理性来说就只剩下唯一的途径以达到这种认识，那就是，作为纯粹理性，它从其纯粹实践应用的无上原则出发（因为这种应用原本单单指向作为理性后果的某物的实存 的）决定其客体。这里，在理性的无可回避的任务里面，也就是在意志必然指向至善的任务里面，不仅这样一种必然性，即认定与这个至善在这个世界上的可能性相关联的这样一种源始存在者的必然性，展现出来了，而且最可注意的是，理性在沿自然途径前进时完全缺乏的某种东西，也就是一个得到精确规定的这种源始存在者的概念 ，也展现出来了。因为我们只是知道这个世界的一小部分，更少有可能把它与一切可能的世界比较，所以我们能够从世界的秩序、合目的性和大小顺利地推论出一位智慧 、仁慈 、强力 等等的世界创造者，但是不能够推论出它的全知 ， 全善 ， 全能 等等。人们很可以承认，他们确实有权以一个既蒙允许又完全合理的假设补充这个无可避免的欠缺，这个假设便是：既然智慧、仁慈等等闪耀在如此众多为我们所切近认识的部分里面，在所有其余的部分里情形也当如此，并且赋予世界创造者以一切可能的完满性，也因而是合理的；但这些不是我们

借以自诩我们的洞见的推论，而仅仅是人们能够放任自己的权限，为了应用它们仍然还需要他方的推荐。于是，在经验的（物理学）途径上，上帝的概念始终只是一个关于第一存在者完满性的未曾精确规定的概念，以致无法认为它切合于神性的概念（但是，形而上学在其先验部分也没有取得任何成就）。

现在我拿实践理性的客体来试验这个概念，我发现，只有在以具有至上完满性的世界创造者为先决条件时，道德的原理才允许它有可能性。它必须是全知的，以在一切可能的情况下和在全部未来中认识我的举止，直至我最内在的意向；它必须是全能的，以判断这种举止的恰当后果；它同样必须是全在的、永恒的等等。这样，道德法则通过作为纯粹实践理性对象的至善概念规定了作为至上存在者的源始存在者概念，这是理性的自然的（以及到了较高的阶段，形而上学的），从而整个思辨的过程所不能做到的。于是，上帝的概念是一个在本源上不属于物理学，亦即不属于思辨理性的、而属于道德学的概念，并且人们也能够对其余的理性概念作如是说，而这些理性概念我们在前面已经将其措置为理性在其实践应用中的公设。

如果人们在阿那克萨戈拉之前的希腊哲学史中未曾遇见纯粹理性神学任何明显的痕迹，那么其缘由不是在于古代哲学家欠缺知性和洞见，以致无法通过思辨之路，至少借一个完全合理的假设，使自己上升到这个层次；认定一个唯一合理而具备一切完满性的世界原因，以替代具有不同程度完满性的种种不同的世界原因，还有什么能够比这个人人都会自动浮现的思想更其容易，更其自然而然的呢？但是，世界上太多的祸害在他们看来是如此严重的异议，以致使他们无法认为这样一个假设是有正当理由的。这样，他们将他们的知性和洞见恰恰展现在如下一点：他们不容许那个假设，反而在种种自然原因里探索他们是否可以在这些原因之中觅得为源始存在者所必需的品格和能力。但是，当这族敏锐的人民深入探索达到如此幽远的地步，甚至从哲学上来措置别族人民至多不过闲谈过而已的种种德性的对象的时

候，他们首次发现了一个新需求，也就是一个必定会给他们提供确定的源始存在者的概念的实践需求；在这里，思辨理性位居旁观，其功绩顶多是修饰并非在其自己园地生长起来的概念，并且不是以来自自然观察的、现在才首次出现的一系列证明，助长这个概念的声威（这已经建立起来了），反而只是凭臆想的理论理性的洞见光大其奢华。

*　　*　　*

根据这些提醒，纯粹思辨理性批判的读者就会充分相信，那个艰难的范畴演绎，对于神学和道德学是如何极端的必要，如何的有益。因为只有通过这个演绎，当我们把范畴放置在纯粹知性之中时，我们才可避免与柏拉图 一样认为它们是天赋的，避免在它们之上建立对超感性事物理论的种种过分要求，这种要求的尽头人们是看不到的，却由此使神学成为充满种种幻觉的魔灯；但是当我们认为它们是后天获得的时，只有通过这个演绎才可避免与伊壁鸠鲁 一样，把它们的全部应用，甚至旨在实践的应用，单单限制在感官的对象和决定根据上。但是，批判已经在那个演绎中证明，第一，它们不是来源于经验的，而是先天地在知性中有其位置和源泉；第二，因为它们独立于它们的直观而与一般对象 相关联，所以虽然它们只有运用于经验的对象 才能成就理论认识，却在运用于通过纯粹实践理性被给予的对象时，仍然还充任关于超感性东西的有规定的思想，然而这也仅限于这种东西是通过这样一些属性得到规定的：它们必然属于纯粹的、先天被给予的实践意图 及其可能性。纯粹理性的思辨限制和它的实践拓展第一次将纯粹理性带入这种均衡关系 里面，在这里，一般理性能够以合目的性的方式得到应用；并且这个实例比其他的实例更好地证明了：通往智慧 之途，如果应当是得到保障的而非死路一条或引向歧途的，那么在我们人类这里就无可避免地必须经过科学才直通无碍；但是，人们只有在那门科学完成之后才得以确信：它引向那个目标。

八　出于纯粹理性需求的认可

纯粹理性在其思辨应用中的需求 仅仅导至假设 ，但是纯粹实践理性的需求则导至公设 ；因为在第一种情形下，我在根据的系列里从派生的东西随我所愿 上升，并且需要一个源始根据，不是为了赋予派生的东西（比如，世界上事物和变化的因果联结）以客观实在性，而仅仅是为了相对于这种派生的东西完全地满足探求的理性。这样，我看见自然之中的秩序和合目的性在我面前，我并不需要为了使自己确信它们的现实性 ，就着手从事思辨，而仅仅为了解释 它们，就设定一种 作为它们原因的神性 ，那么在此时，因为从结果推论出一个规定了的原因，尤其是我们不得不推想像上帝那样精确和那样完整地规定了的原因，始终是不确定的和棘手的，所以这样一个设定只能提升到这样一个程度：它是对我们人类而言最为合理的意见[(5)]。相反，纯粹实践理性的需求建立在如下职责的基础上：使某种东西（至善）成为我意志的对象并竭尽全力促进它；但是，在这件事上我必须设定对象的可能性，从而也必须设定这种可能性的条件，也就是上帝，自由和不朽，因为我不能凭借思辨理性证明这些条件，虽然我也不能否证它们。这个职责建立在一种的确完全独立于这些设定的、自身就必然真实的基础之上，也就是建立在道德法则之上，在这个范围内它就无需另外关于事物的内在品格、关于世界秩序的隐秘目的或关于一个主宰世界的统治者的理论意见以为奥援，而最为完满地把我们联结到无条件合乎法则的行为上去。但是，这个法则的主观效果，也就是那个与它切合并且通过它而必然促进实践上可能的至善的意向 ，至少仍然设定：至善是可能的 ；否则，努力追求一个概念的客体，而这个概念在根本上是空虚而无客体的，这在实践上是不可能的。现在，前述的公设仅仅关涉至善可能性 的自然的或形而上学的条件，一言以蔽之，居于事物本性之中的至善可能性 的条件，但是并非旨在于任意的思辨意图，而是旨在纯粹理性意志的必然的实践目的；这个意志在这里不是选择 ，而是服从毫不宽容的理性命令；后者的根据客观地 存在于事物的品格之中，只要这些事物普遍地必须由纯粹理性来判断，

而不是以禀好 为根据，而这种禀好决不由于那些我们仅仅出于主观根据所希望 的东西的缘故，就有正当理由立即认定其手段是可能的或认定其对象是完全现实的。于是，这是一个有其绝对必然的意图的需求 ，它证明它的设定不仅作为被允许的假设，而且作为具有实践意图的公设是有正当理由的；既然已经承认，纯粹道德法则作为命令（不是作为明智的规则）毫不宽容地与每个人联结在一起，那么品行端正的人就很可以说，我愿欲 ：有一位上帝，我在这个世界的此在，在自然连接之外仍然是一个纯粹知性世界里的此在，最后，我的持存是无穷的，我坚信这些并且决不放弃这个信仰；因为这是我的关切不可避免地决定我的判断而无需在意诡辩的唯一情形，盖缘我不应该让我的关切有一丝一毫的减弱，尽管我也许难以答复那些诡辩，或难以用更其表面的诡辩来反对它们。[(6)]

*　　*　　*

为在应用纯粹实践理性信仰这样一个不同寻常的概念时防范误解，尚请允许我再添一解释。——看起来情形几乎是这样：仿佛这个理性信仰在这里甚至作为一道命令 被颁布出来，这就是认定至善是可能的。但是，一种颁行的信仰乃是无稽之谈。但是，人们如果记得前面关于在至善概念里所要求认定的东西所做的申解，那么他们就会明白，认定这种可能性完全无需命令，承认 这种可能性也不需要实践的意向，而且思辨理性必定无需请求就许可它；因为确实没有人想能够断定，世界上理性存在者与道德法则切合而得到幸福的配当，和所拥有的与这种配当相称的幸福，是不可能 自在地处于联结之中的。现在，就至善的第一种因素，即关涉德性的因素而论，道德法则向我们颁布了一个命令，而怀疑那个因素的可能性也就等于使道德法则本身成为疑问。但是，就关涉那个客体的第二种因素，也就是与那个配当彻底切合的幸福的东西而言，虽然承认一般幸福的可能性完全无需命令，因为理论理性对此毫无异议；惟有我们应当如何 设想自然法则与自由法则和谐一致的方式 ，就法则而论却具有某种我们可以选择 的

东西，因为理论理性对此不做任何具有确凿无疑的确定性的决定，并且就后者而言，一个起决定作用的道德关切是能够存在的。

上面我已经说过，依照世界中单纯的自然进程，与德性价值精确切合的幸福是无法期待的，是被看作不可能的，于是这一方面的至善可能性只有在设定一个道德的世界创造者时才能够得到承认。我原先经过慎重考虑暂时不把这个判断限制于我们理性的主观 条件，为在许可它的方式得到切近的规定之后才应用这个限制。事实上，所谓的不可能性是单纯主观的 ，亦即我们的理性发现，它不可能 在一个单纯的自然进程里面，领会在两种依照迥然有别的法则发生的世界事件之间一种如此精确切合和彻底合目的性的联系；虽然就如其他自然中合目的性的东西一样，理性仍然不能证明这种依照普遍自然法则的联系的不可能性，亦即不能从客观根据来充分说明这种不可能性。

然而现在另外一种决定性根据参与进来，为在思辨理性的依违不定之中下出决定性的一着。促进至善的命令是（在实践理性里面）有客观根据的，至善的可能性一般地说同样是（在对此毫无异议的理论理性里面）有客观根据的。不过，我们应当如何表象这种可能性的方式，无论依照普遍的自然法则而无需主宰自然的智慧创造者的方式，还是仅仅以设定这个创造者的方式，乃是理性不能客观地决定的。现在理性的一种主观 条件在这里露面了：对于理性而言，这是将自然王国与道德王国之间精确的协调一致设想为至善的可能性条件，唯一在理论上可能而又同时有益于道德性（它居于理性的客观 法则之下）的方式。因为促进至善并从而设定它的可能性是客观 （但只是按照实践理性）必然的，但同时我们要以何种方式设想它是可能的，则要由我们选择，不过在这种选择中，纯粹实践理性的自由关切决定认定一个智慧的世界创造者：这样，在这里决定我们判断的原则，虽然主观上 作为需求，但同时也作为促进客观上（实践上）必然的东西的手段，是具有道德意图的认可之准则 的根据，亦即纯粹实践的理性信仰 。但是，这种信仰不是颁行的，而是既有益于道德的（颁行的）意图而

又与理性的理论需求一致的我们判断的自愿决定：认定创造者的实存并使其成为理性进一步应用的基础；这种信仰自发地起源于道德意向；于是它甚至在善良人身上也可能常常动摇不定，但决不可能流于无信仰。

九　人类认识能力与人类实践决定的明慧比配

如果人类本性是注定要追求至善的，那么他们各种认识能力的程度，尤其这些能力彼此之间的关系，必定也被认定是适合于这个目的的。但是，纯粹思辨 理性批判现在证明，思辨理性无力以切合这个目的的方式解决交付给它的这个极端重要的任务，尽管它并不低估这同一个理性的自然的和不应忽视的暗示，同样也不低估它能够迈出的巨大步伐，以接近这个已经为它标志出来的伟大目标，但它即使借最博大的自然知识之助，也决不能达到这个目标。于是，这里自然在我们看来像继母一样，仅仅供给我们为达到我们的目的所必需的能力。

现在假定，自然在这里对我们的愿望百依百顺，授予我们以我们倾心以求的或一些人误以为自己已经现实地具备的洞见力或觉悟，那么由此而来的结果皆从其外表来看会是什么呢？倘若我们全部的本性没有同时改变，那么总是第一个开口的禀好 就会首先追求它们的满足，而一经与合理的思考结合之后，就会在幸福 的名义之下追求它们最大可能的和经久的满足；道德法则随后才发言，以将那些禀好纳入与它们相当的范围之内，甚至将它们一概置于一个较高的、不顾及任何禀好的目的之下。但是，道德意向现在不得不与禀好斗争，在这场斗争中几经失败之后，心灵的道德力量就会逐渐养成，上帝 和永恒 就会以它们令人生畏的威严 取代这种斗争而持续不断地立在我们眼前（因为我们能够完满地证明的东西对我们来说，是与我们因亲眼目睹而确信的东西一样可靠的）。犯规之事当然应予以避免，受命之事要予以施行；但是，因为行为应当所由从出的意向是不能由命令灌注进去的，否则这里对活动的鞭策当下就是在手头的和外在的，这样，理

性首先就无需自行努力，以通过法则尊严的生动表象积蓄力量来抵抗禀好，在这种情况下，大多数合乎法则的行为就会因畏惧而发生，仅有少数合乎法则的行为会因希望而发生，而根本没有合乎法则的行为会因职责而发生；可是，在至上智慧眼中唯一维系个人价值乃至世界价值的行为的道德价值，就根本不会实存了。只要人类的本性维持它现在的所是，那么人类的举止就会变成单纯的机械作用，在那里就如在傀儡戏里一样，一切表演得 惟妙惟肖，但是在人物形象里面不 会遇见任何生命 。然而在我们这里完全是另一种状态，在这里，我们竭尽我们理性的全力也只有一个晦暗和无绪的未来前景，世界统治者只让我们猜测，不让我们瞥见，更不让我们清楚地证明它的此在和它的庄严；在另一方面，我们心中的道德法则确实没有预许我们某种东西或以之威胁我们，而要求我们无私的敬重，但是在这之外，只有在这种敬重活跃起来并居于主导地位之后，并且仅仅通过这一点道德法则才允许我们，而且也仅仅以微弱的视线，对超感性的东西的王国有一个展望：于是真正德性的、直接奉献于法则的意向就能够发生了，理性的创造物能够配当分享至善，后者是与他个人的道德价值而不单单与他的行为相切合的。这样，自然研究和人的研究在别处谆谆教导我们的东西，在这里也是相当正确的：我们借以实存的那个玄妙莫测的智慧应得的尊敬，在它拒绝给予我们的东西方面并不比在它允许我们得到的东西方面小。

---

(1) 确信 他的意向在向善的进步中始终不渝，对于创造物本身似乎还是不可能的。由于这个缘故，基督教的教义让这种确信源自于圣灵，圣灵使人超凡入圣，亦即使人坚定决心，并且使人在怀抱这种决心的同时意识到道德进步中的不屈不挠。但是，一个人意识到，在越来越善的进步之中，他确实本于真纯的道德动机已经坚持了长长的一生直至此生的尽头，他自然很可以为自己造就一个慰藉的希望，尽管仍非坚信：他会在一个超出此生而持续的实存中坚执这些原理，并且即使在他自己的眼里在此地，或随着他所希望的他的自然完满性的未来增长，而且也随着与之相偕的他的职责的未来增长，他决没有充分的理由可以在任何时候希望，拥有一个洪

福的未来前景，却在虽然指向无穷遥远的目标然而对于上帝来说已属拥有的进步里，仍然能够拥有这样一个前景。因为洪福一词理性用来指示一种独立于世界上一切偶然原因的完整福利，它与神圣性一样是一个理念，后者只能够包含在无穷的前进和这样前进的总体之中，因而是决不会为创造物所充分达到的。

(2) 人们通常认为，基督教的道德规矩就其纯粹性而论，并不在斯多亚派的道德概念之上；然而两者的区别的确是十分显著的。斯多亚派的体系使关于心灵刚毅的意识成为一切德性意向绕以转动的枢轴，虽然这个体系的信徒谈到了职责，也相当出色地规定了职责，他们仍然将动力和意志根本的决定根据置于精神境界的升华之中，后者超越卑下的并且只是通过心灵软弱而当道的感性动力之上。于是，德行在他们那里就是某种超越人的动物式本性的智者的英雄气概，后者在智者那里是自足的；智者虽然给别人提出职责，自己却是超越于职责之上并且不委质于任何逾越德性法则的诱惑。但是如果他们曾经像《福音书》的规矩表象这个法则那样，把它表象得纯粹和严格，那么这一切他们便不能够做了。倘若我把理念理解为不能够从经验之中相应地得到任何东西的完满性，那么道德理念也不因此是逾界的东西，亦即不是这样一种东西，我们连一次也不能够充分地规定其概念，或者就如思辨理性的理念一样，究竟是否有与其相应的对象，乃是不确定的；相反，它作为实践完满性的原型，充任德性举止的不可或缺的准绳，同时充任比较的尺度。现在如果我从其哲学方面来检视基督教的道德学，那么比之于希腊诸学派的理念，它就呈现如下形势：犬儒学派、伊壁鸠鲁派、斯多亚派和基督教派的理念就是：素朴，明智，智慧和神圣性。至于达到它们的方式，希腊哲学家们彼此各不相同，犬儒学派发现一般的人类知性已足够，其余的学派则发现科学的途径，于是两方都发现单纯应用自然力量就足以达到这些理念。基督教的道德学因为将它的规矩制定得如此纯粹和不宽容（它也必须是如此），它就剥夺了人们至少在这里在此生完全适合这些规矩的信念，但又通过以下一点重新安慰他们：倘若我们尽我们所能行为善良，那么我们就能够希望，凡我们所力不能及的东西，从别处得到补偿，而不论我们现在是否知道其途径如何。亚里士多德和柏拉图只是在我们德性概念的源泉方面相互区别。

(3) 在这种情形下，并且为了澄清这个概念的特征，我只做如下注释：人们赋予上帝以各种特性，而这些特性的性质人们发现也切合于其创造物，只是这些特性在上帝那里被提升到了极限程度，比如力量，知识，在场，善等等被命名为全能，全知，全在，全善等等；与此同时，还有三种特性专门被赋予上帝，而无大小的修饰，它们一并是道德方面的：它是唯一神圣的，唯一洪福的，唯一智慧的；因为这些概念已经具备无限制性。按照这些概念的秩序，它因而又是神圣的立法者（和创造者），是仁慈的统治者（和维持者）和公正的审判者：这三种特性包含了上帝

借以成为宗教对象的一切，而与这些特性相切合，形而上学的完满性自动地将自己添入理性。

(4) 博学 原本只是历史 学科的极致。因此只有启示神学的教师才能够叫做神学家 [Gottesgelehrter：其词面意义乃"对上帝的事情博学的人"——译注]。但是，如果人们连具备理性科学（数学和哲学）的人也称之为博学的人，尽管这可能已经与词义（它总是把那些完完全全必须学而后知的 东西，和那些人们于是不能通过理性自行发明的东西，归在博学之列）相冲突，那么具有关于上帝的认识而以之为积极科学的哲学家，树立了一个如此恶劣的形象，以致无法让自己称得上博学的人 。

(5) 但是，甚至在这里我们也不能以理性 的需要为托辞，即使我们眼前没有一个成问题的却不可避免的理性概念，也就是一个绝对必然的存在者的概念。这个概念需要加以规定，并且如果拓展的冲动加入其中，它是思辨理性需求的客观根据，这个需求就是切近地规定一个充任其他存在者源始根据的必然存在者的概念，并且也因此标明这个必然存在者。若无这样一些先行的必然的问题，就没有任何需求 ，至少没有纯粹理性 的需求；其余的则是禀好 的需求。

(6) 1787年2月号的《德国博物馆》刊登了相当敏锐和有鉴识却不幸早逝的威岑曼 的一篇论文，在这篇文章里，他主张人们无权从一种需求推论出这种需求对象的客观实在性，他用热恋者 的例子来阐释他的论题：这个人因为痴迷于无非其幻觉的美女观念，便要推断，这样一个客体是现实地在什么地方实存的。凡在需求是以禀好 为根据的情况下，我都承认威岑曼的观点是完全正确的；禀好甚至对为它所纠缠的人也不能必然设定它的客体的实存，更不用说包含对于每个人都有效的要求了，因而它是愿望的一个单纯 主观的根据。但是，这里是一个滥觞于意志的客观 决定根据的理性需求 ，也就是滥觞于道德法则的理性需求 ，它必然地与每一个理性存在者联结在一起，先天地有正当理由去设定自然之中与它切合的条件，并使得后者与理性完整的实践应用须臾不可分。职责就是竭尽全力去实现至善；因而，至善也必定是可能的：这样，世界上每一个理性存在者也都无可避免地要设定为至善的客观可能性所必需的东西。这个设定一如道德法则那样必然，它也只有在与它的关联之中才是有效的。

第二部
纯粹实践理性方法论

所谓纯粹实践 理性的方法论 ， 我指的不是为了纯粹实践原理的科学认识而（不仅在思考时而且也在陈述时）措置这种原理的方式，只有这种措置原本在理论 理性里面称为方法（因为通俗的认识需要一种手法 ， 但科学需要一种方法，亦即依照理性原则的措置，认识的杂多只有借此才能成为一个体系 ）。相反，在这里方法论是指：我们如何能够裁成纯粹实践理性的法则进入 人类的心灵，以及裁成它们对于这种心灵的准则的影响 ， 亦即如何能够使客观的实践理性在主观上也成为实践的。

现在非常清楚，唯一使准则成为真正道德的并且赋予它们以德性价值的意志的决定根据，即法则的直接表象和作为职责而对法则的客观必然的遵守，必须被表象为行为的根本动力；因为否则行为的合法性 虽然可以产生，而意向的道德性 却不会产生。然而，尚不清楚的是，更确切地说，乍见之下必定使每个人都觉得完全难以相信的是，甚至在主观方面关于纯粹德行的那种描述，就能够比一切由愉快的托辞或一切由人们一般算作幸福的东西所产生的诱惑，甚或一切痛苦和祸害的威胁，对于人的心灵具有更大的力量 ， 提供一个更强的动力，以造就行为的那种合法性，以产生更有力的决定，从对法则的纯粹敬重出发选择法则而非任何其他的瞻顾。然而事实上情况就是如此，并且如果人的本性不是这样生成的，那么没有哪一种法则的表象方式会在什么时候通过转弯抹角和劝告的手段产生出意向的道德性来。一切就会是纯粹的伪善，法则就会受到厌恶或者甚至受到蔑视，即使同时人们出于个人利益仍然遵守它。法则（合法性）的条文可以在我们的行为中见及，但法则的精神却全然不会在我们的意向（道德性）中见及；因为我们竭尽全力也不能够在我们的判断中完全摆脱理性，所以我们就必定会不可避免地在我们自己的眼中显得是毫无配当、堕落邪恶之人，即使我们曾同时试图借助如下之举来弥补在内心法官之前所受的这番侮辱：我们让自己沉醉于这样一类愉快，它们被认为已经由一个我们假定的自然的和上帝的法则依照我们的幻想联结到了一架警

察机器上面，后者的运行单单针对人们的所行之事，而不关心人们为什么如此行事的动机。

我们确实不能否认，为了把一个未受过教育的或粗野的心灵带到道德-善的轨道上来，需要一些预备性的指导，或以他个人的利益诱导他，或以损失来威吓他；一当这些机械工作，这种襻带产生了某种效果之后，纯粹道德的动机就必须完全导入心灵；这不仅因为唯有这种动机建立了品格（实践中依照不变的准则前后一贯的思想方式）的基础，而且还因为当它教导人们感受自己的尊严时赋予心灵一种甚至出其望外的力量，以挣脱一切正想占据统治地位的感性依赖性，并且在他理智本性的独立性和心灵的伟大里面，为他所做出的牺牲寻得充分的补偿，而他看到自己是注定具有这种独立性和伟大的。于是，我们将通过每个人都能够进行的观察来证明，我们心灵的这种性质，对于纯粹道德关切的这种接受性，从而德行的纯粹表象的这种推动力量，当被恰如其分置入心灵时，乃是行善的最强大的动力，而当事关遵守道德准则的持久和严格时，乃是行善的唯一动力；与此同时，我们仍然必须记住，倘若这个观察只是证明这样一种情感的现实性，但不证明由此而实现的德性的改善，那么这就无损于单纯通过职责的纯粹表象使纯粹理性客观实践的法则成为主观实践的唯一方法，同样也不证明这个方法乃是一个空洞的幻想。因为既然这种方法尚未行之于世，那么经验也就不能指出它的任何后果来；我们只能要求接受这种动力的证明，我现在将概要地举示这种证明，然后简洁地勾勒出建立和教化真正道德意向的方法。

如果人们留心不仅有学者和辩士，还有商人和妇女等各色人等参加的社交聚会中的交谈，那么就会注意到，除了讲故事和戏谑之外，还有一种消遣，也就是辩难；因为故事如果应当新颖有趣，不久就会讲完，而戏谑却容易乏味。但是，在一切辩难之中，最能引起那些原本对一切论辩很快感到无聊的人来参与，并且使这个聚会活泼起来的，无过于关于这个或那个行为的德性价值的辩难，某个人的品格也

就会由此澄淘出来。当事关澄清一个所说及的善良的或恶劣的行为的道德含义时，原本对理论问题中一切微妙和冥思苦索觉得枯燥和伤神的人，立刻就参与进来，并且以远过于人们在任何其他思辨客体上面所期待于他们的程度，如此精确，如此冥思苦索，如此精细地考虑一切可能减低这个行为意图纯粹性从而减低德行程度的东西，或者甚至只是可能使它们令人生疑的东西。人们常常能够看到对他人做判断的人本身的品格在这类判断中闪现出来。他们中的一些人，尤其当他们在对已故者行使他们的法官职务时，特别倾向于为传说中的这种或那种行动的善辩护，以反驳行为不端的伤人异议，终而为这个人的全部德性价值辩护，以反驳虚伪和阴险恶毒的指责，与此相反，另外一些人更倾向于寻思指控和非难，以攻击这种价值。然而人们不能总是以为后者有要论证一切人类榜样那里完全没有德行的意图，从而使德行成为一个空名，其实这常常只是在依照不容情的法则规定真正德性含义时的善意的严格；在与这个法则而不是与榜样比较时，道德事务中的自负大为降低，谦卑不但得以教授，而且也为每个人在其深刻的自我反省中感受到。尽管如此，我们经常在那些为所与榜样的意图纯粹性辩护的人那里看到，凡在他们推测有端正品行的地方，他们就颇想拭去那怕最微小的污点，他们的动机在于，以此避免在一切的榜样真实性都受到怀疑，一切人类德性的纯粹性都为人否定之后，德行最终被人完全当作一个单纯的幻想，于是一切向着德行的努力都被鄙视为矫揉造作和虚假自负。

理性这种乐意对所提出的实践问题进行极其精细考察的倾向，我不知道为什么教育青年的导师长久以来未曾予以应用；为什么他们给单纯的道德问答手册建立了基础之后，不搜索古今的人物传记，以便现成地证明他们所宣明的那些职责；他们原可以借此首先通过比较不同环境中的类似行为，促使他们的学生启用他们的判断，以注意这些行为或小或大的道德含义；在这里他们会发现，甚至那些原本尚不足以胜任所有思辨的青少年立即变得非常敏锐起来，并且就此发生了不

小的兴趣，因为他们感觉到了自己判断力的进步；但是，最为重要的是，他们确实能够希望，经常练习认识和赞扬有其完全纯粹性的良好举止，又同样练习怀着遗憾或蔑视之情注意甚至对这种纯粹性极其些微的偏离，就会对高度尊重某一方面而厌恶另一方面留下持久的印象，即使在那时这个练习只是一个孩子们可以借以相互竞赛的判断力游戏；这些判断力通过把这些行为看作值得赞扬的或值得谴责的单纯习惯，会为将来生活作风中的端正品行构成一个良好的基础。我只是希望，不用充斥我们那多愁善感的书籍的所谓高贵（超级功业的）行为的例子来扰乱他们，而把一切都单单放置在职责上，放置在一个人能够和必须在他自己眼里通过未违背职责的意识给予自己的价值上，因为凡事一流于空洞的愿望和对于无法攀及的完满性的向往，就只产生那类小说主角，他们由于为自己过度的伟大而自豪，就让遵守普通和平凡的本分给自己蠲免了，因为这在他们看来乃是渺小而无意义的。[(1)]

但是倘若有人问，究竟什么是人们必须以之为试金石来检验每一种行为的纯粹德性，那么我必须承认，惟有哲学才能够使这个问题的决定发生疑问；因为在普通的人类理性那里，它早已经有如左右手的分别一样被决定了，虽然不是通过抽象的一般公式，而是通过习惯的应用决定的。我因而将首先在一个例子上指出纯粹德行的检验标志，并且同时设想这个例子放到了某个十几岁的男孩面前让他来判断，看看他是否不经老师指点自己也必然这样判断。人们讲述了一个正直人的历史，有人想劝这个正直人参与诬告一个无辜又无权势的人（比如，英国亨利八世所控告的安妮·博林）。这些人许以好处，亦即许以重贿和高位，他谢绝了。这只会在那个听者心中引起赞扬和嘉许，因为它是好处。现在这些人开始以损失相要挟。在这些诬告者中间，有他的密友，他们现在宣称要断绝与他的友谊，有他的近亲，他们威胁要剥夺他的继承权（他没有财产），有权贵，他们能够在任何地点任何情况下迫害和刁难他，有君主，他威胁要剥夺他的自由，乃至他的

生命。但是为了使他的苦难达到顶点，也为了让他感受只有德性善良的心灵才能真切感受到的那种痛苦，人们可以设想，他那受到极度困苦贫穷威胁的家庭恳求他顺从，而他本身虽然品行端正，但在这一时刻对于同情和自己的困苦却非情感僵硬和无动于衷，因为此时他正希望不再过那种使他遭受无法言表的痛苦的日子，然而他仍旧维持他正直的决心，并无动摇和怀疑：这样我这位年青的听者就会逐步从单纯的嘉许上升到景仰，从景仰上升到惊异，最终上升到极大的崇敬，上升到一种甚至能够成为这样一个人（尽管当然不是在他的那种情况下）的强烈愿望；在这里德行仍然仅仅因为它付出多大而有多大的价值，而不是因为它带来某种东西而有价值。整个景仰，乃至仿效这种品格的努力在这里完全取决于德性原理的纯粹性，而我们只有从行为的动力之中排除人们只可以算入幸福的东西，这种纯粹性才能真正地呈现出来。于是，德性表现得愈纯粹，它必定对人心愈有力量。由此得出如下结论：倘若道德的法则、神圣性和德行的形象要对我们的心灵处处施行某种影响的话，那么它们只有在作为纯粹而不混杂任何福乐意图的动力被安置在心灵上时，才能够施行这种影响，因为正是在苦难之中它们才显出自身的庄严崇高来。但是，某种东西之清除加强了推动力量的作用，这种东西就必定是一个障碍。因而任何掺杂了取自于自己幸福的动机的混合物，都妨碍道德法则对人类心灵产生影响。——我进而断定，甚至在那种受到景仰的行为之中，如果行为所由从出的动机是对他职责的高度尊重，那么正是对法则的这种敬重，而非自命的内在的慷慨和高贵的功业思想，恰好对旁观者的心灵具有最大的力量，从而职责，而非功业，不仅必定对于心灵具有最为决定性的影响，而且如果它在自己不可侵犯性的澄明中呈现出来，还必定具有最为透辟的影响。

在我们这个时代，人们更希望以顺从柔软的情感，或以轻飏嚣张的并且令人心萎缩而非强健的狂妄要求来调校心灵，而不是通过枯燥而严肃的职责表象来调校心灵，而这种表象切合人类的不完满性及其

向善的进步，所以现在提示一下这个方法就比任何时候更为急迫。把所谓高贵的、慷慨的和求功业的行为树立为孩子们的范本，而其意旨在于通过灌输对于这类行为的热情来收服他们，这全然是南其辕而北其辙。因为他们在遵守最普通的职责上面，甚至在正确地判断这种职责上面，还那样远远地落在后面，所以这就恰好等于及时地把他们造就成幻想家。但是，甚至连在有教养有阅历的人那里，这种臆想的动力对于人心，如果不是有害的作用，至少也没有真正的道德作用，而后者正是人们想要借此实现的。

一切情感，尤其是要产生非同寻常的努力的情感，必须在它激烈的时刻，并且在它耗尽之前发生作用，否则它就不发生任何作用：在这个时候人心自然而然地回复到其自然温和的生命活动，由此衰落到它先前所处的精疲力竭的状态；因为某种刺激它的东西，而非加强它的东西被给与了它。原理必须树立在概念之上，在一切其他基础上面只有心血来潮，后者不能为个人裁成道德价值，甚至还不能裁成对自己的信任，而若无这种信任，他的道德意向和这样一种品格的意识，人类之中的至善，就完全不能够发生。这些概念如果要成为在主观上实践的，它们就不应当保持为德性的客观法则，以便在与一般人类的关联中让人景仰，让人高度尊重，相反必须在与人及其个体的联系中观察它们的表象；因为在这里那条法则虽然出现在配当无上敬重的形式中，却并非出现在那么令人喜欢的形式里：仿佛它属于他已经自然而然地习惯了的因素，相反，它迫使他抛弃这些因素，自我克制，献身于更高的因素，在这种情况下他只有以勤勉、以对退步的不断忧虑才能维持自己。一言以蔽之，道德法则要求对它的遵守出于职责而非出于偏爱，后者是人们完全不能够不应当预先设定的。

让我们在一个例子里面看看，是否在把一个行为表象为高贵的和慷慨的行为的观念里，比当这个行为被单纯地表象为与严肃的道德法则相联系的职责时，动机有更大的主观推动力量。某个人冒着巨大的生命危险奋力从船难事故中救助他人，最后因此献出生命；这个行为

虽然一方面算作职责，但是另一方面并且太半也算作功业的行为，不过我们对于这个行为的高度尊重，或许由于对自己的职责 这个概念而大为减弱，在后一种情况下职责看来罹受了侵犯。为保卫祖国慷慨捐躯是更为重要的，然而它是不是如此完满的职责，以至于无需命令就自动地献身于这个目标，仍然是尚存一些疑虑的；并且这个行为没有模范和促使起而效仿的充分力量。但是，倘若它是无可避免的职责，违反它本身就损害了道德法则而无需瞻顾人类福利，并且似乎践踏了它的神圣性（人们习惯于称这种职责为对于上帝的职责，因为我们把上帝思想为具有实体形式的神圣性理想），那么我们向以牺牲一切对于我们全部禀好最内在的部分始终有价值的东西而遵守职责的做法，奉上最完满的高度敬重；并且当我们就这个例子能够使自己确信，人类的本性能够达到如此高度的升华：超越一切自然可以征募来作为反对它的动力的东西时，我们发现我们的心灵由于这样一个例子而刚健起来，得到了升华。尤维纳利斯 曾经把这样的例子表现到了极致，使读者生动地感受到居于作为职责之职责的纯粹法则之中的动力的力量：

> 战士当勇，监护应善，法官须廉，
> 悬案原为疑情，一旦召为见证，
> 任凭法拉里斯[(2)]亲布铜牛，令尔屈陈伪言，
> 仍然坚信舍荣誉而求生存
> 罪恶莫大，勿为苟全性命抛弃
> 一切使此生变得有价值的本真。
>
> （Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem Integer; ambiguae si quando citabere testis Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis Falsus, et admoto dictet periuria tauro: Summum crede nefas animam praeferre pudori, Et propter vitam Vivendi perdere causas.）

无论任何时候我们把夸耀功业的念头带入我们的行为，动力随后就已经混杂进某种自爱的东西，于是得到了来自感性层面的一些襄助。但是，将所有一切置于职责的神圣性的后面，并且意识到我们之所以能够 这样做，乃是因为我们自己的理性承认这是它的号令，并且说，我们应当这样做，这就仿佛把自己整个地提高到感性世界之上，并且是在关于这样一种法则意识，即作为支配感性的 一种能力的动力的法则意识之中，不可分割地即使并非始终与效果联结在一起；但是通过常常琢磨那个动力和起初些小的应用尝试，这种效果给出了实现自身的希望，以便在我们心中渐渐对它产生最大的，但纯粹道德的关切。

于是这个方法采取了下列的进程。第一步 所要做的是，使依照道德的法则进行判断成为自然的、与我们自己的自由行为以及对别人自由行为的观察相伴随的研习，使之仿佛成为习惯，并且我们通过首先质问：这个行为是否客观地合乎道德的法则，并且合乎哪一种道德法则，而使这个判断敏锐起来；在这里我们注意把单单为义务提供根据的法则与那事实上就是义务的 法则（leges obligandi a legibus obligantibus）区别开来（譬如，人类的需求 所要求于我的东西的法则，与之相对的，人类的权利 所要求于我的东西的法则，后者指定本质性的职责，但前者仅仅指定非本质的职责），从而教授如何区别汇聚在一个行为里的如此不同的职责。另一个必须予以注意之点是如下的质问：这个行为是否（在主观上）为了道德法则的缘故 发生的，因而是否它不仅具有作为行为的正确性，而且还具有作为依照准则的意向的德性价值？现在毫无疑问的是，这个练习和关于由此生发的教化的意识，即关于教化我们单单对实践的东西进行判断的理性的意识，必定会渐渐地甚至对这个理性的法则，从而对德性上善良的行为产生一种关切。因为观察某种东西让我们感受到我们的认识能力得到了拓展的应用，我们最终就喜欢上这种东西，而我们在其中遇见道德正确性的东西就首先促进这种应用；理性与其先天地依照原则规定所应当

发生的东西的能力，在事物的这样一种秩序里感到满意。甚至一个自然观察者得到一个对象，它起初让他感觉到是猥琐的，最后当他发现这个对象的组织极其合乎目的性，因而他的理性以观察这个对象为乐事时，他就喜欢上了它；莱布尼茨 在用显微镜仔细观察一个昆虫后，将它怜惜地放回到树叶上去，因为他觉得自己由于这一回亲眼目睹得到了教益，从它那里仿佛享受到了一种快事。

判断力的这种研习让我们感受到我们自己的认识能力，但它还不是对行为及其道德性本身的关切。它所成就的无非是，人们乐意以这样一种判断为消遣，给予德行或依照道德法则的思想方式以美的形式，后者受到景仰，但因此还不为人追求（laudatur et alget[它受到赞扬并饥寒而死]），犹如所有那样一类事物，对它们的观察在主观上产生了我们想象力和谐的意识，并且在这里我们感受到我们整个的认识能力（知性和想象力）加强了，带来了一种惬意，后者也可以传达给别人，在这里客体的实存对于我们来说仍然是无足轻重的，因为它仅仅被看作领会我们心中高于动物性的那些才具的起因。但是，现在第二 种练习开始它的劳作，也就是在就某些实例生动地描述道德意向时关注意志的纯粹性，后者起初只是作为意志的否定的完满性，只要在一件作为职责的行为里面，完全没有任何禀好的动力作为决定根据影响意志；这样一来，学生的注意就将保持在对他的自由 的意识上面，并且虽然这种放弃引起了开始时的痛苦感觉，然而由于它从那个学生那里抽取了甚至真实的需求，就同时宣告它从所有这些需求将他纠缠在里面的五花八门的不满足中解放了出来，而心灵也被造就得易于接受来自其他源泉的满足的感受。内心确实摆脱了始终秘密地压迫它的重负；并且当在已有实例呈现于前的那些道德决定上面，一个内在的、甚至人们原本从未正确认识的能力，内在自由 ，向他们揭示了出来的时候，内心得以轻松起来，使自己解除了禀好的剧烈逼迫，以致没有任何禀好乃至最令人喜爱的禀好影响一个决定，这种决定现在我们应当利用我们的理性来做出。有这样一种情形，在那里只有我一

人晓得，错误在我这一边，虽然坦白承认和提出赔偿与虚荣、自私、甚至对其权利因我而减损的那个人的原本就不正当的厌恶，大相抵触，我仍旧能够抛开所有这些顾虑，那么一种对于种种禀好和机遇的独立性意识和自足的可能性意识就蕴涵在其中了，这一点即使在各种其他意图方面对我也是有益的。现在凭借因遵守法则让我们感受到的肯定的价值，职责的法则找到了通过对于我们自己的敬重 进入我们自由的意识的方便之门。一旦自由确实奠立之后，当人们深感畏惧的莫过于在内心的自我反省中发现自己在自己的眼中是可鄙而无耻的时候，那么此时每一种德性善良的意向都能够嫁接到这种自由上去；因为我们自由的意识是提防心灵受低级的和使人败坏的冲动侵蚀的最佳的、确实唯一的守望者。

我原先想借上述文字仅仅指明道德教育和练习的方法论的最为一般的准则。因为职责的多样性要求对于每一种职责有特别的规定，而这样一来就会是一件汗漫的事务，所以当我在这样一部仅为引论的著作里只限于诠证这样一些纲要，人们也就会原谅我了。

---

(1) 赞美那些突现出伟大、无私和富于同情的意向和人性，是完全恰当的。但人们在这里不应该过多关心太短暂易逝的灵魂升华，而必须多留意能够期以长久印象的委心职责，因为后者具有原理（但前者只具有冲动）。人们只要稍一反省，他们就总是会发现，他们由于某种原因对于人类负有一种责任（即使这种责任仅仅在于，自己由于公民宪法下人类的不平等享受了一种优越地位，由于这个缘故他人必定更其匮乏），从而不使职责的思想受到自以为是的功业 想象的压制。

(2) 法里拉斯（Phalaris，？-约公元前554年）：西西里的阿克拉加斯的僭主，以凶狠毒辣而臭名昭著。据说他曾经把活人放在铜牛里烧死，把人们的惨叫声当作牛的吼声来听。——译注

结　论

有两样东西，我们愈经常愈持久地加以思索，它们就愈使心灵充满日新又新、有加无已的景仰和敬畏：在我之上的星空和居我心中的道德法则 。我无需寻求它们或仅仅推测它们，仿佛它们隐藏在黑暗之中或在视野之外逾界的领域；我看见它们在我面前，把它们直接与我实存的意识连接起来。前者从我在外在的感觉世界所占的位置开始，把我居于其中的联系拓展到世界之外的世界、星系组成的星系以至一望无垠的规模，此外还拓展到它们的周期性运动，这个运动的起始和持续的无尽时间。后者肇始于我的不可见的自我，我的人格，将我呈现在一个具有真正无穷性但仅能为知性所觉察的世界里，并且我认识到我与这个世界（但通过它也同时与所有那些可见世界）的连接不似与前面那个世界的连接一样，仅仅是一种偶然的连接，而是一种普遍的和必然的连接。前面那个无数世界的景象似乎取消了我作为一个动物性创造物的重要性，这种创造物在一段短促的时间内（我不知道如何）被赋予了生命力之后，必定把它所由以生成的物质再还回行星（宇宙中的一颗微粒而已）。与此相反，后者通过我的人格无限地提升我作为理智存在者的价值，在这个人格里面道德法则向我展现了一种独立于动物性，甚至独立于整个感性世界的生命；它至少可以从由这个法则赋予我的此在的合目的性的决定里面推得，这个决定不受此生的条件和界限的限制，而趋于无限。

然而，景仰和敬重虽然能够刺激起探索，但不能代替探索。现在为了以有用的和与题目的崇高性相切合的方式从事这个探索，应该做什么呢？实例在这里可以充任警戒，但也可以用为模仿。对世界的观察发轫于这样一种壮丽景象，这种景象人类感官总是能够将它呈现在面前，我们知性总是能够克己追寻其广大，而终结于——占星学。道

德学发轫于道德本性的高贵性质，这种性质的发展和教化指向一种无穷的益处，终结于——热狂或迷信。所有尚属粗粝的尝试都流于此；在这些尝试里，绝大部分事务都取决于理性的应用，而这种应用不像脚的应用那样，凭借经常练习就自动发生，当它关涉不会在通常经验里直接呈现出来的性质时，尤其如此。但是，在如下这个准则开始流行之后，即预先仔细地考虑理性准备采取的每一步骤，并且只许它们在预先反复思考过的方法轨道上前行，不论多么迟晏，对世界大厦的判断就进入了完全另外一个方向，并且连它一起得到了一个无可比拟的幸运出路。石头的降落，投掷器的运动，它们之被解析为它们的元素和由此表现出来的力量，以及从数学方面所做的研究，最终产生了对世界结构的那个清楚的、世世代代永无改变的洞见，这个洞见能够随着继续进行的观察有望一直拓展自身，但永远不必害怕倒退回去。

这个例子可以推荐我们在处理我们本性的道德才具时走上同样的道路，并且能够给予我们类似好结果的希望。我们手头毕竟有若干从事道德判断的理性实例。把这些实例解析成它们的元素概念，不过在缺乏数学 的情况下，采用类似于化学 的过程，把存在于其中的经验的东西与理性的东西加以区别 ，在普通的人类知性上面反复试验：这就使我们能够确切地辨别两者的纯粹 状态以及每一种独自能够成就什么；于是，我们将一方面避免尚在粗粝 而不熟练的判断误入歧途，一方面（这是更其急迫的）避免才华横溢 ，通过后者，就如在聪明的点金术士那里常常发生的那样，尚无方法论的探索和关于自然的真正认识，梦想的珍宝就先行许出，而真正的珍宝却被挥霍掉了。一言以蔽之，（以批判的方式觅得的和从方法上导入的）科学是导向智慧学 的狭窄之闼，倘若所谓智慧学不仅是指人们应当做 的事，而且还指应当充任教师们 的准绳的东西，为着他们既顺利又明显地开辟每个人应当行走的通向智慧之路，并确保他人不入歧路：这是一门哲学必须时时保持为它的监护者的科学，公众对于它的精微研究没有兴趣，但对于在这样一个诠证之后才首先使他们豁然开朗的学说 却大有兴趣。

索　引

（本索引按汉语拼音字母顺序排列）

A

阿那克萨克拉（Anaxagoras）。
爱（Liebe）禀好的本能的爱和敬重的实践的爱。
爱邻人（Naechstenliebe）。
傲慢（Arroganz）。

B

柏拉图（Plato）。
榜样（Urbild）。
被造物/创造（Schoepfung）被造物/创造的概念。
本能（Instinkt）与理性相对。
本能的（pathologische[与实践的相对]）；本能的情感；本能的法则；本能的爱；本能的自我；本能的动力；本能的原因；本能的意愿。
本体（Noumena[与**法象** 相对]）；参见**物自身** 。
必然性（Notwendigkeit）主观的和客观的必然性；感受到的和洞察到的必然性；自然的和实践的必然性；道德必然性。
辩难（Räsonieren）。
辩证论（Dialektik）纯粹实践理性的辩证论；在规定至善时的辩证论，纯粹思辨理性的自然的辩证论。
表（Tafel）自由范畴表，见**范畴** ；德性的质料原则表。
禀好（Neigungen）禀好以情感为基础；与理性相对；与职责相对；与实践法则相对；与敬重的情感相对；=本能的爱；禀好的总体；

禀好的剧烈逼迫；禀好总是第一个开口；精致的和粗糙的禀好；禀好是盲目而奴颜婢膝的。
博学/学者（Gelehrsamkeit/Gelehrter）（与理性科学，哲学相对）。
不平等（Ungleichheit）人的不平等。
不朽（Unsterblichkeit）定义不朽；不朽作为理念；不朽作为公设。

C

才华横溢（Genieschwünge）（与方法论的探索相对）。
阐明（Exposition）（与演绎相对）的道德法则的阐明。
超凡入圣（Heiligung）。
超感性的东西（Übersinnliche）超感性的东西；参见**理智的，自然，本体**。
超验的（transzendent）超验的和内在的；理性的超验应用。
惩罚（Strafe）惩罚的概念和目的；惩罚和奖赏。
冲突（Widerstreit）见**二律背反**。
崇高性（Erhabenheit）我们的天职崇高性；神性的崇高性；行为的崇高性；职责的崇高性；道德法则的崇高性；我们本性的崇高性。
创造物（Geschöpf）。
纯粹理性批判（Kritik der reinen Vernunft）。
纯粹实践理性基本法则（Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft）（=道德法则[Sittengesetz]）。
存在/存在者（Wesen）与人相区别的一般的理性存在者。

D

道德法则/道德的法则（Sittengesetz/moraliches Gesetz），道德法则全文；道德法则是神圣的；纯粹的道德法则；道德法则是定言命令；道德法则指示一个理智世界；道德法则是纯粹理性的一个事实；道德法则证明自由概念的正当性；道德法则自身无需正当性证明；道德法则是自由的决定根据；纯粹意志的道德法则；善的概念的道德法则，见善；作为动力的道德法则；法则既贬损；道德法则

的轭是柔软的；道德法则自动进入心灵；=自律；在道德法则面前，一切禀好无话可说；遵守道德法则出于职责而非出于偏爱；道德法则要求道德的神圣性；道德法则的庄严崇高；道德法则的客观实在性；道德法则不承认任何时间差别；道德法则不以畏惧或希望为基础；道德法则导至宗教；道德法则要求至善的实存；道德法则的作用趋于无限；参见（实践的）**法则** 。

《道德形而上学基础》（*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*）。

道德性（Moralität）；道德性和合法性，参见**合法性** 。

道德学（Moral）道德学定义；基督教的道德学。

道德学家（Moralisten）批判的道德学家；神学的道德学家。

道德学说（Sittenlehre[与幸福学说相对]）；基督教的道德学说。

道德原则（Moralprinzip）没有新的道德原则；基督教的道德原则；形式的和质料的道德原则，参见**形式的** 和**质料的** 。

德行（Tugend）=处于斗争之中的道德意向；德行作为斯多亚派的道德原则，见**斯多亚派** ；作为幸福条件的德行；与愉快相对；与神圣性相对；德行是力量；德行不是幻觉；纯粹的德行；德行和美。

德性（Sittlichkeit[参见道德性]）德性的无上原则；至善的第一因素；纯粹德性；德性和幸福。

定义（Definition）草率的定义。

动力（Triebfeder）纯粹实践理性的动力=意志的主观决定根据；最强大的动力。

动力学法则（dynamische Gesetze）。

动物性（Tierheit）人性中的动物性。

对象（Gegenstand），纯粹实践理性的对象；参见（至）**善** 。

多愁善感的教育家或小说家（empfindelnde Erzieher und Romanschreiber）。

E

恶（Böse）与祸害相对的恶；与不愉悦相对的恶。

恶棍（Bösewichter），天生的恶棍。

二律背反（Antinomie）纯粹思辨理性的二律背反；实践理性的二律背反；二律背反的扬弃。

F

法则（Gesetz）与原理和准则相对的（实践）法则；与规矩相对的法则；或规则；无条件的法则；先天的法则；一切法则的法则；道德的法则（moralisches Gesetz），参见**道德法则**（Sittengesetz）；动力学法则；自然的法则（physisches Gesetz），参见**自然法则**（Naturgesetz）。

范畴（Kategorien）1．自然的范畴或知性的范畴，不能运用于本体的范畴；范畴的演绎；范畴区分为数学的和动力学的；纯粹知性的标志；范畴使经验成为可能；2.自由的范畴；自由范畴表。

范型（Typik）纯粹实践判断力范型。

方法（Methode，=依照原则的过程）；应用伦理学的方法；分析的和综合的方法；反复思考过的方法，参见化学的方法（过程）。

方法学说（Methodenlehre）纯粹实践理性的方法学说定义。

分析的（analytische）和综合的方法；分析判断；分析的统一性（连接）；分析的认识。

分析论（Analytik）1．纯粹实践理性的分析论；关于纯粹实践理性分析论的批判性阐释；纯粹实践理性的分析论。

丰特奈尔（Fontenelle）。

伏尔泰（Voltaire）。

福利/祸害（Wohl/übel）见**善**（和**恶**）。

《福音书》（*Evangelium*）《福音书》的学说（规矩），参见**基督教**。

G

感觉/感官（Sinn）内感觉；感觉的欺骗；内感觉和外感觉；与知性相对；道德感觉。

感觉世界（Sinnenwelt）见**知性世界**。

感受（Empfindung）理性相对的感受；瞬息即逝的感受；感受的对象，又见**情感**。

感性（Sinnlichkeit）1．=感觉表象（与知性相对），参见**感觉/感官**；2．感性作为道德动力，参见**禀好**。

感性化（Versinnlichung）。

感性论（Aesthetik）纯粹理论理性和实践理性的感性论。

高贵行为（edle Handlungen）。

个人/人格（Person/Persoenlichkeit）定义个人/人格。

公设（Postulate）与纯粹数学公设相区别的纯粹实践理性的公设；定义公设；三个公设，不朽的公设，上帝存在的公设，自由的公设，参见**自由**；一般纯粹实践理性的公设。

公式（Formel）道德性的新公式。

功业（Verdienstliche）。

古代人，古人（Alten）。

关切（Interesse）关切定义；出于动力的关切；禀好的关切；自由的关切；实践的关切；纯粹的关切；或道德的关切；一切关切最终都是实践的；采取一种关切；思辨理性和实践理性的关切。

关系（Relation）关系的实践范畴。

观念性（Idealität）时间与空间的观念性。

规矩（Vorschrift）实践的规矩（与法则相对）；参见**规则**。

规则（Regel）实践的规则，规则与法则的区别；规则的分类；技巧规则；想象力的规则；一般的和普遍的规则。

H

哈奇逊（Hutcheson）。

合法性（Legalität）与道德性相对。

合乎法则性（Gesetzmäβigkeit）一般理性的普遍合乎法则性；行为的合乎法则性。

合乎目的性（Zweckmäßigkeit）自然的合乎目的性。
贺拉斯（Horaz）。
亨利八世（Heinrich VIII）。
洪福（Seligkeit）。
化学的（chemische）运用于伦理学的化学的过程。
怀疑主义（Skeptizismus）。
悔恨（Reue）。

J

机械作用（Mechanismus）。
基本力量（Grundkräfte）基本能力（Grundvermoegen）。
基督教（Christentum）基督教的宗教学说；基督教的道德原则，参见**福音**（Evangelium）。
几何学（Geometrie），纯粹几何学；参见**数学**。
技术的（technische）数学或自然科学的技术命题。
价值（Wert）个人的道德（内在）价值；直接的价值；道德意向的无限价值；行为的价值；准则的价值；生命的价值，参见**生命**。
假设（Hypothese）=必然的认定（公设）；与公设相区别的假设。
假象（Schein）辩证假象。
教育（Bildung/Erziehung），道德教育；教育原则。
教育学（Padagogik），参见**教育**。
接受性（Empfänglichkeit）对快乐与不快接受性；对德行的接受性。
节制（Enthaltsamkeit）。
结盟体系（Koalitionssystem）；结盟的努力（Koalitionsversuche）。
进步/前进（Fortschritt/Progressus）趋于无穷改善的进步/前进。
经验（Erfahrung）定义经验；与理性相对的经验；与必然性相对的经验；可能的经验；普通的经验；经验的试金石。
经验的（empirische）=属于感觉世界的。

经验主义（Empirismus）一般经验主义的体系；经验主义据以建立的基础；实践理性的经验主义；经验主义的浅薄。

经验主义者（Empiristen）。

精神（Geist）法则的精神（与条文相对）。

景仰（Bewunderung）。

敬重（Achtung）敬重的情感定义敬重；是唯一的先天情感；是真正的道德情感；是既包含快乐又包含不快的情感；否定的与肯定的敬重；与爱相对立。

K

科学（Wissenschaft）科学与哲学；科学与智慧；科学与理性；以批判的方式觅得的和从方法上导入的科学。

科学研究无先决条件（Vorausset-zungslosigkeit wissenschaftlicher Untersuchung）。

可分性（Teilbarkeit）空间的可分性。

可能性（Möglichkeit）行为的自然的与道德的可能性；自由的可能性；对象的可能性。

克鲁修斯（Crusius）。

空间（Raum）参见**时间**。

快乐（Lust）定义快乐；快乐与欲求（愿欲）的关系；参见（快乐与不快的）**情感**。

狂热（Schwärmerei）；道德狂热；具有英雄特色的狂热和平淡伤感的狂热。

狂热（Fanatizismus）。

L

莱布尼茨（Leibniz）。

类比推理（Analogie）。

理念（Idee）自由的理念，神圣性的理念，人格的理念，参见**自由、神圣性**和**人格**；善的理念；上帝和不朽的理念，参见**公设**；智慧

的理念，宇宙论的理念；理智的理念，实践的（道德的）和理论的理念；内在的（构成的）和超验的（规范的）理念；与经验相对；=理性概念。

理想（Ideal）神圣性的理想；源始存在者的先验理想。

理性（Vemunft）=原则的能力；有限的理性；纯粹理性；思辨的（理论的）理性和实践的理性；思辨理性和实践理性是同一个理性；实践理性和纯粹实践理性；客观一实践的与主观一实践的理性；纯粹实践理性；纯粹实践理性的任务；理性的需求；理性的节制，理性的对象；理性批判；理性的自我意识；理性的目的；理性与快乐和不快的情感的关系；理性与感性的关系；理性与意志的关系，理性与科学的关系；理性的整体。

理性必然性（Vemunftnotwendigkeit）。

理性存在者/理性的存在者（Vernunftwesen/vernunftiges Wesen）见**存在/存在者**

理性的应用（Vernunftverbrauch）理性的一般应用；理性的普通应用；理性的纯粹应用；理论理性的应用；实践理性的应用；理论（思辨）的和实践的理性的应用；理性的超验应用；理性的超验应用和内在应用；理性的科学应用。

理性认识（Vernunfterkenntnis）=先天的**认识** 。

理性条件（Vernunftbedingungen）客观的和主观的理性条件。

理性信仰（Vernunftglaube）纯粹实践的理性信仰。

理性主义（Rationalismus），判断力的理性主义。

理智存在者（Intelligenz）定义理智存在者；全足的理智存在者；至上的理智存在者；纯粹的理智存在者。

理智的（intelligibele）理智的存在者；事物的理智秩序；理智主体；理智的基质；理智的创作者；理智的世界；理智的存在者；参见**自由，知性世界，知性存在者** 。

立法（Gesetzgebung）普遍的立法；作为成问题思想的立法的可能性。

立法的普遍性（Allgemeinheit der Gesetzgebung），参见**立法**（Gesetzgebung）；判断的立法的普遍性。

良心（Gewissen）控告的和判决的良心。

量（Quatantät）量的实践范畴。

灵魂升华（Seelenerhebung）。

M

满足（Zufriedenheit）感性的满足和理智的（或自我）满足。

曼德维尔（Mandeville）。

门德尔松（Mendelssohn）。

蒙田（Montaigne）。

迷信（Superstition）。

迷信（Aberglaube）。

明智（Klugheit）。

命令（Imperative）命令定义；在客观上与准则相对，然而不是法则；命令区分为假言的，定言的；命令区分为或然的、实然的和必然的；定言命令；=实践法则（先天命题）。

谬误推理（Paralogismen）纯粹理性的谬误推理。

模态（Modalität）（实践的）模态范畴。

目的与手段（Zweck und Mittel）见**手段**；目的的秩序；目的本身；一切目的的整体。

穆罕默德（Mahomet）。

N

内在的（immanent）参见**超验的**（transzendent）。

拟人论（Anthroporphismus）。

P

判断力（Urteilskraft）实践判断力；判断力的规则；判断力的范型。

配当（Würdigkeit）。
配当幸福（Glückwürdigkeit）。
批判（Kritik）与体系相区别的批判；科学批判；纯粹实践理性批判；纯粹实践理性批判的任务；纯粹实践理性批判的理念；纯粹实践理性批判的区分。
品格（Charakter）定义品格；德性的品格；通过品格产生的；对品格的判断。
普里斯特利（Priestley）。

Q

启示（Offenbarung）。
谦卑（Demut）。
前后一贯的思想方式（konsequente Denkungsart）；前后一贯是哲学家的最大责任；伊壁鸠鲁派的前后一贯。
强制性（Nötigung）道德法则对意志的强制性。
切斯尔登（Cheselden）。
惬意（Wohlgefallen）感性的惬意；对自己的惬意，与钟爱（Wohlwollen）的区别；否定的惬意。
情感（Gefühl）任何时候都是感性的；或是本能的；始终是经验的；理智的情感是一个矛盾；与理智相对；快乐与不快的情感；道德情感；参见（道德的）**感觉**，敬重的情感。

R

热情（Enthusiasmus）。
人/人类（Mensch）作为道德法则主体的人；人的实践规定/性质和人的认识，人与理性存在者的区别；参见**存在者**
人道（Menschheit）人道的理念。
人的理性/人的知性（Menschenvernunft/Menschenverstand）普通人的理性/人的知性。

认识（Erkenntnis）理论的认识；实践的认识；先天的认识；脱离经验的认识的不可能性；为了实践意图的认识拓展。
认识能力（Erkenntnlsvermögen）；纯粹的认识能力。
荣誉（Ehre）上帝的荣誉。

S

善（gut，dasGute）是实践理性的对象；与愉悦/舒适/适意相对，与有用相对，与福利（Wohl）相对；间接的和直接的善；直接的善涉及人，而不涉及物；善的概念只有通过道德法则来决定。
上帝（Gott）上帝不是道德法则的条件，而仅仅是至善的条件；亦即作为德性与幸福契合一致的根据；上帝只是理念，或公设；认定上帝不是职责，而仅仅是必然的需求；上帝的概念属于道德学，而不属于物理学；不能从概念上认识上帝，而只能从道德必然性上认识上帝；上帝的性质；上帝作为普遍的源始存在者；世界的创作者；道德世界的创作者；实体的神圣性理想；上帝是全足的，自足的，无穷的；上帝是幸福分配者；上帝不是我们道德义务的根据；上帝令人生畏的威严；对上帝的爱和礼拜；上帝成为宗教对象的缘由。
上帝的本体论属性（ontologische Pradikate Gottes）。
神秘主义（Mystizismus）实践理性的神秘主义。
神秘主义者（Mystiker）。
神圣性（Heiligkeit）上帝的神圣性，参见**上帝**；道德法则的神圣性；我们个人之中的人道的神圣性，职责的神圣性；道德的神圣性；意志的神圣性；上帝的意志的神圣性；神圣性作为理念，或榜样。
神学（Theologie）神学作为幻觉的魔灯。
神学家（Gottesgelehrte）。
神学家（Theologe）。
神智学者（Theosophen）。
生活/生命/一生（Leben）定义，自然的和道德的生命；单纯的生命和它的价值；欢乐地享受生活，来生。

时间（Zeit）时间（和空间），事物在时间中的规定；在时间条件下。
实存命题（Existentialsatz）。
实践的（praktisch）=足以决定意志的；=通过我们的意志（经由行为）而可能的。
《实践理性批判》（Kritik der praktischen Vernunft）。
实例/例子（Beispiele）实例/例子对德性的作用；警戒性的例子。
实体和属性（Substanzen und Akzidenzen）。
实在性（Realitat）客观的实在性参见**有效性**。
世界（Welt）我们的世界和一切可能的世界；无数的世界；理智的世界，参见**理智的**，参见**知性世界**。
事实（Faktum）纯粹实践理性的事实；仿佛一个事实。
手段（Mittel）手段与目的。
手法（Manier）通俗的认识的手法。
属性（Akzidenzen），参见**实体**（Substanzen）。
数学（Mathematik）；数学的命题是综合的，不是分析的；数学的明证性。
斯宾诺莎（Spinoza）。
斯多亚派（Stoiker）。
宿命（Fatalitat）行为的宿命。
宿命论者（Fatalist）。

T

他律（Heteronomie[与自律相对]）意愿的他律；他律需要万事通晓。
体系（System）批判的体系和科学的体系；批判的体系；陈旧的体系。
天空（Himmel）在我之上的星空。
条件（Bedingung）实践法则的形式条件。
通俗性（Popularität）哲学的通俗性。

同情（Mitleid）。

统一性（Einheit）分析的和综合的统一性；直观杂多的综合统一性；欲求的统一性；认识的系统的统一性。

图型（Schema）定义图型；与法则相对；法则本身的图型。

W

完满性（Vollkommenheit）理论意义上和实践意义上的完满性；实践的完满性；内在的（我们的）和外在的（上帝的）完满性；形而上学的和先验的完满性；实体中至上的完满性=上帝；作为德性的质料原则的完满性。

王国/国（Reich）1．上帝之国；2．道德王国；道德王国与自然王国之间精确的协调一致。

威岑曼（Wizenmann）。

唯我论（Solipsismus）。

唯心主义者（Idealist）。

问答手册（Katechismus），道德问答手册。

我（Ich）参见（思维的）**主体**

沃尔夫（Wolff）。

沃康松（Vaucanson）。

无穷性（Unendlichkeit）世界和我的人格的无穷性。

无条件者（Unbedingte）无条件者作为成问题的概念；无条件者—善（无条件—实践的）。

物理学（Physik）物理学和神学。

物自身（Ding an sich），参见**现象**（Erscheinung）。

X

习惯（Gewohnheit）=主观的必然性。

先天的（a priori）。

先验的（transzendental）先验感性论和先验逻辑；先验想象力；先验自由，参见**自由**；先验理想；上帝的先验属性；形而上学的先验部

分。

现象（Ersheinung）（与物自身相对）；现象是可以在时间中规定的；参见**本体** 。

宪法（Verfassung）公民宪法。

想象力（Einbildungskraft）先验想象力；想象力的过程。

象征（Symbol）。

小说主角（Romanhelden）。

心理学（Psychologie）。

心理学的概念（psychologische Begriffe）。

心灵/灵魂（Seele）作为终极主体的心灵。

心灵不安（Seelenunruhe）。

心灵力量/心灵刚毅（Seelenstärke）。

信仰（Glaube）理性的信仰（vemunftiger Glaube），参见**理性信仰**（Vernunftglaube）。

形而上学（Metaphysik）一般形而上学；形而上学包含物理学的纯粹先天原则，形而上学在其先验部分也没有取得任何成就，形而上学的独断学说。

形式（Form，与质料相对）直观的形式；普遍性的形式；合乎法则性的形式；法则的形式；自由的形式；知性世界的形式；意志的形式；纯粹意志的形式；单纯的或普遍的立法形式；单纯的实践形式；原理的主观形式和法则的客观形式。

形式的（formal）意志的形式法则；德性的形式原则。

幸福（Glückseligkeit）定义幸福；所有人的渴求，幸福以经验为条件；普遍的幸福；个人的幸福；外在的幸福；一般而言并非一切都取决于幸福；与对邻人的爱相对的幸福；幸福与德性（德行）的关系；作为至善的第二种因素。

幸福学说（Glückseligkeitslehre）（与道德学说相对）。

休谟（Hume）。

需求（Bedürfnis）纯粹理性的需求（=主观的必然性）；与权利相对立的需求；与理性相对立的（感性）需求。

许可的与不许可的事情（Erlaubtes und Unerlaubtes）。

学派（Schulen）哲学学派。

Y

亚里士多德（Aristoteles）。

演说家（Redner）。

演绎（Deduktion），定义演绎；1．纯粹实践理性原理的演绎；2．至善的先验演绎；3．范畴的演绎；自由的演绎。

要素论（Elementarlehre）（与方法论相对）纯粹实践理性要素论；要素论的导论。

伊壁鸠鲁（Epikur）。

伊壁鸠鲁派（Epikureer）。

义务（Verbindlichkeit）道德义务；=**强制性**。

意识（BewuBtsein）纯粹的和经验的意识；意识的统一性；我的实存的意识。

意向（Gesinnsung）真正的道德意向。

意志（Wille）定义意志；=实践理性；纯粹意志及其源泉；与受本能刺激的意志相对的意志；自由意志；纯粹自由意志，参见**自由**；自由意志的可能性；绝对善的意志；（上帝的）神圣的意志；意志与我们的意志的关系；意志作为德性的质料的（非真正的）原则；意志的因果性，参见**因果性**；意志和自然的能力；=目的的能力。

因果性（Kausalität）自然的因果性（=自然机械作用[Naturmechanismus]）；心理学的和机械的因果性；休谟对因果性的怀疑，不以经验为条件的意志的因果性或自由（以及作为自由，出于自由，通过自由）的因果性；理智的因果性；自由的因果性；（纯粹）理性的因果性。

应当（Sollen）应当（das Sollen）；应当和能够。

永恒（Ewigkeit）永恒的威严。
优先地位（Primat）定义优先地位；纯粹实践理性的优先地位。
尤维纳利斯（Juvenal）。
有效性（Gultigkeit[实在性{Realität}]）判断的客观有效性；法则的有效性；理念的有效性；范畴的有效性；实践的有效性。
愉快/消遣（Vergnügen）；愉快的时间与程度；精致的和粗糙的愉快，参见**愉悦，快乐**。
愉悦/舒适（Annehmlichkeit），（适意[Das Angenehme]）与善相对立。
语言（Sprache）新的哲学语言。
欲求能力（Begehrungsvermögen）定义欲求能力；低级的和高级的欲求能力；欲求能力的形式和质料；欲求能力与快乐。
原理（Grundsätze）从实践上先天地定义原理；原理的演绎；原理的可能性来自实践理性；原理依赖于概念，而非情感；德性的原理；理论的原理。
原因和结果（Ursache und Wirkung）见**因果性**。
原则（Prinzipien）实践原则；无上原则；规范的原则；理论的原则；先天的原则；形式的原则和质料的原则，参见**形式的** 和**质料的**；道德的原则，参见**道德原则**（Moralprinzip）。
源始存在者（Urwesen）见**上帝**。
源始根据（Urgrund）。
愿欲和能够（Wollen and Können）。

Z

责任（Zurechung）。
折衷主义的（synkretistisches）折衷主义的时代；折衷主义的体系。
哲学（Philosophie）哲学的名称；=作为科学的智慧学；=至善的学说（在古代人那里）；作为科学的系统哲学；实践哲学；独断哲学；哲学和数学；哲学和博学；哲学作为科学的监护者。

哲学的独断方法（dogmatischer Gang der Philosophie）。
哲学家（Philosoph）。
正义/公正性（Gerechtigkeit）惩罚的正义，上帝的公正性。
知性（Verstand）=思想的能力；推论的知性；知性与直观的关系；知性与想象力的关系；知性与理性的关系；知性与意志的关系；纯粹知性；=理性；普通知性，见**人的知性** 。
知性存在者（Verstandeswesen）纯粹知性存在者；=**本体** 。
知性世界（Verstandeswelt）纯粹知性世界；知性世界作为感觉世界的根据和榜样，参见**及理智的** （世界）。
直观（Anschauung）感性的直观；经验的直观；纯粹的直观；内在的直观；理智的（超感性的）直观。
职责（Pflicht）定义职责；职责原则的公式；职责分类；职责与唯一的道德情感，与需求相对；与心血来潮相对；职责与高贵的和功业的行为；职责与禀好，参见**禀好** ；违反职责的；本于职责与合乎职责相对；完满的和非完满的职责，职责的尊严；职责的神圣性，参见**神圣性** ；职责与本分；职责与上帝的命令；康德对职责的顿呼。
至善（das höchstes Gut）至善是道德上受决定的意志的先天客体；古代人和近代人的至善；纯粹实践理性在决定至善时的辩证论，至善是对象，而不是纯粹实践理性的决定根据；至善的必然对象；至善和整个目的；至善对我们意志必然对象的促进；至善凭借意志自由的实践可能性；至善的先验演绎，无上的和完整的至善；源始的和派生的至善；至善整体；又见**上帝之国** （Reich Gottes）。
质（Qualität）质的实践范畴。
质料（Materie[与形式相对]）欲求能力的质料；实践法则的质料；愿欲的质料；准则的质料；动物性的质料。
质料的（materiale）德性的质料原则；德性的质料原则表。
秩序（Ordnung）事物的理智秩序，参见目的的秩序。

智慧（Weisheit）智慧的理念；经由科学通向智慧之途；理论的和实践的智慧；至上智慧。

智者（Weise）斯多亚派的智者。

主体（Subjekt）思维的主体。

准则（Maximen）意志的准则定义；准则依赖关切；禀好的准则。

自爱（Eigenliebe/Selbstliebe）（与德性相对）自爱的原则；理性的自爱。

自爱（Selbstliebe/Eigenliebe[与德性相对]）自爱的原则；合理的自爱。

自动机（Automaton），精神和自动机和物质的自动机（materiale und spirituale）。

自发性（Spontaneität）自由的绝对的自发性。

自负（Eigendünkel）（德性的）自负。

自律（Autonomie）意志的自律或作为德性的无上原则的纯粹实践理性的自律；自由的自律；这个原则的简单性。

自然/本性（Natur）=事物在法则之下的实存；自然区分为感性的和超感性的；超感性自然的概念和可能性；原型的自然和摹本的自然；自然和自由意志；本性和德性。

自然法则（Naturgesetze，与道德法则相对）；普遍的自然法则；自然法则作为自由法则的范型。

自然机械作用（Naturmechanismus[自然必然性]）；自然机械作用和自由，参见**因果性，必然性**。

自然进程（Naturlauf/Naturgang）。

自杀（Selbstmord）。

自私（Selbstsucht）。

自我（Selbst）人的不可见的自我。

自我敬重（Selbstachtung）。

自我立法（Selbstgesetzgebung）见**自律**。

自由（Freiheit）1．与心理学关联的自由；通过内表象产生的自由；=旋转式烤肉叉的自由；2．根本的、最严格的或先验的意义的自由。a）否定意义上的自由；或成问题的自由，=对客体的独立性，本性的自由；意向的自由。b）肯定意义上的自由=意志自律；自由与绝对自发性；自由作为理智存在者的因果性；自由与理智世界的法则；自由授予其他理念以客观实在性。自由本身是道德法则的条件；导至自由的东西，自由构成纯粹理性体系的拱顶石。自由的范畴，参见**范畴**；自由的丰衍性；自由的困难；自由概念的不可或缺和不可理解性；自由概念的可能性是不能够予以解释的；自由作为规范的原则；自由作为事实；自由和自然必然性；实践的自由=意志对于道德法则以外的任何东西的独立性，自由意识；如何拯救自由，参见（自由的）**意志**。

自足（Selbstzufriedenheit）。

宗教（Religion）宗教定义；从道德迈向宗教。

宗教狂热（Religionsschwaermerei）。

宗教学说（Religionslehre）。

综合（Synthesis）齐一的东西的综合；有条件者的综合；综合的概念。

综合的（synthetisch）先天综合的实践命题；理论的综合。

祖国（Vaterland）为国捐躯。

罪行/罪犯（Verbrechen/Verbrecher）。

尊严（Würde）人的尊严；人道的尊严；道德法则的尊严。

译　后　记

康德著作的汉译，无论于译者还是于读者，都是一桩难以轻言撂开手的事情。译者之所以放心不下，乃是因为迄今为止，尚无一部堪称经典的译本出世，其中原因多多，不一而足。但康德研究至今仍是哲学领域的显学；即使在中国，至少康德的三大批判不知为人们逐字逐句地爬梳了多少遍，批评者是一字一句来挑剔译文的遣词造句的，而不必替译者费心全书的照应，更遑论康德整个体系的照应。这可以算作一个主要原因。但是另一方面，康德研究在中国虽然历史不短，然而无论在深入和全面两方面却依旧是大有欠缺的，而此种不足无疑制约了译本水平的提高。读者之所以放心不下，乃是因为中国绝大多数读者是借助汉译来阅读和研究康德的，即使专家中间，单凭原文无需汉译之助研究康德的也在少数。这样，汉译对于多数研究和喜爱康德的读者，便是进入康德哲学堂奥的唯一门径。

鉴于这样的一个事实，人们对于康德著作汉译的不满和期望，不仅其出有自，而且理由也是十分充足的，但是，这同时也使我们明白，今日中国的康德研究，无论它的研究水平如何，大大得益于先前的译本和先驱译者。而新出的译本，无论有多大的改进，总会或在积极意义上或在消极意义上，以直接的方式或间接的方式，受惠于既有译本。

《实践理性批判》是康德三大批判的第二部，1788年初次出版。此著在康德实践哲学中的意义、重要性以及它在整个批判哲学体系中的位置，是一个颇大而且奥衍的题目，笔者已经另有专论[(1)]，这里只拟撮要介绍与移译此书有关的版本、术语和缘起。

在笔者的新译之前，《实践理性批判》有两个中文译本，其一出自关文运先生之笔，这是多少年来大陆的唯一译本，但因为受到许多

批评，已经绝版多时；但大陆研究康德实践哲学的很少有人能够离得开这个本子。另一个汉译是由牟宗三先生完成，在台湾出版的。由于众所周知的原因，大陆上能够读到这个本子的人很少，笔者以前看过这个本子。由于牟宗三先生翻译康德的宗旨，并且由于他的行文在风格上与现代汉语相去较远，而且所用术语与我们现在通行的也有很大的不同，是故实有其不足之处。这样，重新移译《实践理性批判》便有十分的必要。

笔者所据《实践理性批判》德文原本是普鲁士科学院的《康德全集》第5卷，即*Kants gesammelte Schriften* . V, heraus. Von Königlich Preussischen Akadämie der Wissenschaften，1922。为了便于对照，汉译在页边注明上述版本的页码。同时，笔者参考了德国Felix Meiner出版社"哲学丛书"中1993年版的《实践理性批判》。此本原是由著名新康德主义者和康德研究专家卡尔·福兰德（Karl Vorländer）校订的。笔者还参照了贝克（Lewis White Beck）英译本的第三版，以及艾博特（Thomas Kingsmill Abbott）英译本第六版。贝克译文比较注重英文的流畅和可读性，因而对于德文原文的句式结构有较大的改动，而艾博特的译文相对而言较为注意保持康德原文的风格。不过，笔者注意到，贝克的译文实际上受艾博特的影响颇大，在一些较为艰涩的段落，贝克的行文往往与艾博特的几乎一致。牟宗三的汉译主要依据艾博特的英译，同时参考贝克译本。关文运译本从版权页上看是依据卡西尔主编的康德文集本第五卷译出的，但从其译文来分析，其实在相当大的程度上参照了艾博特的英译本。

术语一向是翻译哲学著作的难点。笔者措置术语时遵循如下原则：第一，基本术语的翻译力求一以贯之，而不随意变换；第二，术语尽可能采用哲学界公认或普遍采用的成译，只要所用术语基本切合所译德文原辞的本义及其在具体语境中的语义功能；第三，几乎不生造新词，而采用汉语既有的词汇，尤其是古汉语里面既有词汇。后者

本是一个巨大的宝库，可惜由于文化断代，现代汉语使用者竟大多无力很好地运用其中的资源。

笔者参照Felix Meiner本编制了一个索引，基本术语的汉德对照都可以在其中查到，因而就无需在这里赘言。只有一个概念例外，需要予以专门的解释。这就是“禀好”，此词的德文原文是Neigung，意指一种与生俱来的自然倾向，而非人后天的选择。人的自由体现在抗拒这种禀好，而听从道德法则的决定。在康德实践著作的汉译诸本里面，此词的译法各不相同。牟宗三译为“性好”，这是一个自造的词。如果“性”按其本义，乃指人之本性，那么将Neigung理解为本性之好是不符合康德原意的，因为Neigung至多只是人的禀性的一个方面，即相对于道德来说，是消极的方面。人的本性还包括积极的方面，这就是自由意志及道德法则。苗力田先生译作“爱好”，其缺点一如苗先生自己所说，“减弱了倾向的客观性”[(2)]。关文运则没有通译，由好恶，爱好，喜好，而至情欲等等，从而使康德实践哲学中的一个非常重要的概念消失在毫无定见的随意之中。基本概念译法的不统一，这是关译的最大缺陷之一，而对于像《实践理性批判》这样的著作来说，这往往会产生致命的误解。原因当然在于译者根本缺乏研究。笔者“禀好”之译，也出于自造。“禀”一辞用其本义，表示所受于天或自然，而非人自己的选择，“好”则表示倾向，“禀好”则意指一种自然的、客观的倾向。

康德句式的繁复与诘屈聱牙是读过康德著作的人都深有体会的，有时长长一个段落只有一个句号，其中包括着许多分句和插入语，所谓十个手指不够用的笑话就是指此而言。艾博特的英译较为尊重原文的语势，而贝克译本对康德原文的语势和句子结构作了较大的改动，有流畅简练之美，然而尽管这种更动大多有充分的根据，却也有不少出于主观的推测。笔者的译文以尊重原著句式，语势和风格为准则，而不做过分的改写，同时也力图避免笨拙的欧式句子，遣词造句以符合汉语的规范为准；如果规范尚付阙如的话，就采取汉语的习惯用

法。这自然是一个很高的要求，笔者是否做到了这一点，尚需读者评判。

翻译本书的缘起是笔者在1995-1996年第二学期为北京大学哲学系高年级本科生和研究生开设的“康德实践哲学”讨论班。笔者为讨论班布置了许多阅读材料，接近于欧美大学讨论班的阅读量。虽然参加者都是出于爱好来研读康德实践哲学的，但要求他们完全阅读英译或德文原著，毕竟是不现实的，而学生们也希望有一本方便阅读的汉译本。于是，建议出版社重新刊印关译《实践理性批判》，以解读者之渴。商务印书馆的武维琴和陈小文先生于是希望笔者能够校对一遍。然而历时数月，从头至尾校过之后，改动的文字已经超过原译的四成以上，而且为了照顾原译的风格，许多不尽切合原文意思的美文也未尽数改正过来。这样一个状况自然令大家都不满意，重译就是势所必然的了。笔者从1996年11月动手，至1997年1月底赴加拿大从事政治哲学研究之前，已经译毕全书三分之一强。是年9月回国后，笔者一边同时开设了《纯粹理性批判》和罗尔斯《政治自由主义》两门研究生讨论课，一边开始续译《实践理性批判》。《纯粹理性批判》与康德实践哲学的关系及其重要性自不待言，而罗尔斯受康德实践哲学影响之深，尤其《政治自由主义》所体现的康德实践哲学的精神，是尚少为国人所知的。罗尔斯的《正义论》和《政治自由主义》都是从康德实践哲学出发的，前者采纳的是康德的道德原则，而后者在理性信念，在理论基础和方法方面以现代的视野更加深刻地体现了康德实践哲学的精髓。这样一种研究境域，精神气氛和思想维度为翻译《实践理性批判》创造了一个绝好的状态。全书于1998年2月2日译毕；接着又费时几近一月，至1998年2月26日又校毕一通；然后再行修改润色，至3月26日最后合成定稿。

孙永平先生帮助笔者解决了翻译中的拉丁文疑难问题，杜丽燕先生细心地通读了全部译稿，指出行文中的一些疏漏并提出修改意见，同时核对了所有索引页码，笔者对于两位表示特别的谢意。武维琴和

陈小文两位先生的信任和关心，使此译能够顺利完成和出版，笔者谨表谢忱。北京大学哲学系研究生刘风罡和厉才茂帮助核对了索引页码，于此致谢。

翻译《实践理性批判》这样一部著作，即使在研究康德十余年之后，对于笔者来说，依旧是一个艰难的任务，而使笔者怀有诚惶诚恐之心。因为我们的职业固然有谋生的重负，但学术却恝然置之而颁行自身的法则，它并不承认这个外在的理由可以为一切投机取巧滥竽充数的东西辩护。在《实践理性批判》最后一节，康德写道："一方面（这是更其急迫的）避免才华横溢，通过后者，就如在聪明的点金术士那里常常发生的那样，尚无方法论的探索和关于自然的真正认识，梦想的珍宝就先行许出，而真正的珍宝却被挥霍掉了"。当笔者读到这一段文字时，愈觉康德所引的那句拉丁语，即"它受到赞扬并饥寒而死（laudatur et alget：其意思是，某种东西受到普遍的景仰，却没有人真正地去身体力行）"含义的沉痛。少年时代读到"黄钟毁弃，瓦釜雷鸣"时，大生爱上层楼的情绪；而在今天便能够体会到，它们之所以负载着这样沉重的心境，原来里面蕴涵着遵守职责的决心，更包含着千古的不忍之心。人文学科因其思想和视野的独特性，原本是极其个人性的精神活动，独持己见当是题中应有之义。如果你还要坚持学术本身的原则，那么在我们这个喧哗翻腾的时代里，就有其极大的风险和巨大的压力了。黍离之怀，知我者谓我心忧，不知我者谓我何求，于是，笔者要感谢给我以理解和鼓励的朋友。

译文容有疏漏和错误之处，敬请海内外方家不吝赐教，以便日后改正。

译　　者

一九九八年三月廿六日

识于北京大学燕北园听风阁

(1) 参见拙著《康德传》（河北人民出版社，1997）《意志自由》一章。

(2) 参见康德《道德形而上学原理》，苗力田译，上海人民出版社，1986，169页。

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

判断力批判

下卷

〔德〕康德 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
下卷 目的论判断力的批判
导言
第一部分 目的论判断力的分析论
第1（62）节 纯粹形式的客观目的性不同于质料上的客观目的性
第2（63）节 自然的相对目的性不同于自然的内在目的性
第3（64）节 事物作为自然目的的特殊性格
第4（65）节 认为是自然目的的东西就是有机体
第5（66）节 按照着来鉴定有机体中固有的目的性的原理
第6（67）节 一般自然据以目的论地鉴定为目的的系统的原理
第7（68）节 目的论原理作为自然科学的一条固有原理来考虑
第二部分 目的论判断力的辩证论
第8（69）节 判断力的二律背反是什么
第9（70）节 关于这种二律背反的阐述
第10（71）节 上述二律背反解决的前言
第11（72）节 对待自然目的性的各种思想体系
第12（73）节 上述各体系没有是做到它声言要做的
第13（74）节 不能独断地来处理自然的技巧这个概念，原是由于不能说明自然的目的
第14（75）节 自然的一种客观目的性乃是为反思判断力所使用的一条理性的批判原理
第15（76）节 注解
第16（77）节 使自然目的性这个概念对我们成为可能的人类知性的特性
第17（78）节 关于物质的普遍机械作用原理与自然技巧中的目的论原理的结合

附录： 目的论判断力的方法的理论
第18（79）节 是否必须把目的论作为自然科学的一部分来处理
第19（80）节 机械作用原理在关于一个作为是自然目的的事物之解释中对于目的论原理必须处在比较低级的地位
第20（81）节 我们应用于解释作为自然产物的自然目的的机械作用与目的论原理的联合
第21（82）节 目的论的体系在有机物的外在关系中
第22（83）节 自然最终目的作为一个目的论的体系
第23（84）节 一个世界存在的最后目的，那就是创造本身
第24（85）节 自然神学
第25（86）节 伦理学神学
第26（87）节 上帝存在的道德证明
第27（88）节 道德证明的有效性的限制
第28（89）节 道德论证的用途
第29（90）节 在上帝存在的目的论证明中的保证类型
第30（91）节 实践信念所产生的保证的类型
关于目的论的一般解说
译后记
返回总目录

下卷

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

下卷 目的论判断力的批判

导言 [1]

认为自然在其种种特殊规律上有主观目的性这个假定的充分理由固无须在知识可能性的批判解释以外来寻找。这种目的性是有关于可理解性的——有关于人的判断力的作为判断力——而且是有关于把特殊的种种经验结合为自然的一种联系的系统这种可能性的。那么在这个系统中，我们就可进一步来在自然的许多产物中预测可能有某些产物，其形式是特别适合于人的判断力，好像是完全要照顾到我们的判断力才安放在那里似的。这一类的形式乃是那些形式，通过它们把统一性和异质性结合起来就适合于好像是加强那参加进去判断力的运用而起其作用的种种心理力量而且支持着它们的，于是美的形式 这个名称就以之称谓这一类的形式。

但是自然这个概括性的观念，作为感官对象的集合体意思的，并不给我们什么理由来假定自然的事物是互为手段与目的的，或者说它们的可能性是只由这一种的因果性才成为完全可理解的。因为既然谈到上述的美的形式时，事物的表象是在我们里面的某东西，那么就很容易甚至在验前想到这个表象是很适合而且便利于使我们的种种识知能力倾向于一种内部的有目的的调和的。但是在目的不是我们自己的目的，乃至不属于自然的这种地方（我们本不把自然作为是有理性的），那就绝无理由去在验前假定这些目的可以，或者还是应该构成一特种的因果关系，或者至少构成自然的一种完全特别的秩序。而且这些目的的实在存在是不能由经验证明的——除非假定先就有了一种心理欺骗的过程，把目的的概念曲解为事物所原有的，而且不是从这些事物和经验对它们所知道的东西得出这种概念来而利用这种概念，其意图是要与我们的种种表象借以得到内部联系的主观根据作类比而使自然成为我们可以理解的，而不是要从客观的根据来认识自然的。

而且客观目的性作为自然事物所据以成为可能的原理，远远不是把必然性 隶属于自然这个概念的，而正是为此，人们才引用这点来说明自然与其形式的不必然性。所以在谈到鸟的构造时，例如举出鸟骨

的形成中空，鸟翼的位置的利于飞翔，鸟尾的便于转向，是要告诉我们，如果我们单单看自然中的有效关系（nexus effectivus）而不求助于一特种的因果关系，即目的关系（nexus finalis），上述的一切都是高度不必然的。意思就是，自然作为单纯的机械作用来看，是能在千百种其他不同的方式上出现而不会恰恰碰见基于像这种原理的统一，而且因之我们是要只在自然的概念以外而不在它的里面，才可以指望在验前发现那种统一的小小一点根据的影子。

可是我们把目的性的估计，至少是不断然地，应用于自然的探讨，是正确的；但是只是为着要把这种探讨从服于观察与研究的原理，其方法是和以目的为归依的因果作用作比拟 而并不妄想用这种方法来说明 它，所以这是一种反思判断力的估计而不是确定判断力的估计。然而在自然的纯粹机械的因果作用不能使我们足够前进到远处这种情况下，为目的所确定的自然中的结合与形式这个概念，至少是又一条原理 把自然的现象归结为规则的。因为我们的这样做是提出一个目的性的根据，我们从而赋予对象的概念——好像那个概念是在自然里面而不是在我们自己里面发现似的——以关于这个对象的因果作用，或者应该说，我们从而和这种的因果作用作类比——就是和像我们在我们自己里面所经验的因果作用作类比——来描写这个对象的可能性，而这样就把自然看为是具有它自己在技巧上活动的一种能力；反过来，如果我们不把这样的一种活动的方式归于自然的话，就得要把它的因果作用看为是盲目的机械作用了。但是这不就等于相信自然是具有有目的地 来活动的原因，而且是可以看为在遵照其特殊规律上服从这些原因的。如果是像后一种说法那样，那么目的论所依据的就不只是一条以现象的判定为方向的制约性 原理，而竟以一条足以从其原因而得出自然产物的组织性 原理为依据了：其结果便是，自然目的这个概念，就不再为反思的判断力而存在，而是为确定的判断力而存在了。但是这样一来，这个目的的概念就不真正地特别和判断力联系着，像美这个概念作为一种形式上主观的目的性那样。恰恰相反，这个目的概念就会是理性的概念而把一种新的因果作用引入科学中去——而关于这个因果作用，我们一直是只从我们自己假借过来而以之归于其他的存在者，虽然我们的意思并非认为这些存在者和我们是在素质上相类似的。

---

[1] 这里原文的标题不是“导言”而是“第六十一节，关于自然的客观目的性”。但是，自然的目的性不过是《判断力批判》第二部分的总题，因而这个标题是等于“导言”这个标题的。——英译者注

第一部分 目的论判断力的分析论

第1（62）节 [2] 纯粹形式的客观目的性不同于质料上的客观目的性

一切几何形都是按照一条原理作出而显出许多方面的客观目的性，每每为人所赞赏的。这个目的性也就是几何形的便于按照一单条原理而解决许多问题，而且还能够在无限的各种方式上解决这些每一个问题。这里的目的性显然是客观的，而且是智性的、不单纯是主观的、审美的。因为它表明这种几何形是适合于许多所要产生的图形，而这又是通过理性而认识到的。然而这种目的性并不是使关于对象的想法本身成为可能的，那就是说，我们的看这个对象为可能的，不单纯因为它是可以这样使用的。

在一个像圆这样的简单几何形里面就有了解决一大堆问题的线索，而这些问题的每一个都是分别需要许多种材料，而这种解决，我们可以说，却直接地推断出来作为那几何形无限多的极好属性之一。例如，设有三角形的底边与顶角，而要作出这个三角形来。这个问题是不确定的，就是说：它是可能在无限多的方式上得到解答的。但是圆是把它们都包括在一个方式里作为一切满足这个条件的三角形的几何轨迹。又如两线要相交使得一条线的两段所成的正方形等于其他一线两段所成的正方形。这个问题的解答看来是充满着困难的。但是一个圆的周线通过其两端的而在圆内相交的一切直线都是直接按这个比例划分的。其他的曲线同样地提示给我们其他有用的解答，绝非在它们按照着来构成的规则里面所想到的。所有锥线，分别来看或者相互比较，不管它们的定义是怎样简单，都充满着解决许许多多可能问题的原理。——看到过去的几何学家，热诚地研究这样的线的这些属性，而不为浅见的人所提出关于这种知识是否有用这个问题所困惑，

是实在的快乐。例如他们研究抛物线的种种属性而毫不知道地球引力的定律，这条规律是会替他们说明它对于重抛射体所划的轨道的应用的（因为这些重物体在运动中引力的方向是可以看作和抛物线的曲线平行的）。还有他们研究椭圆形的属性，也是这样。他们丝毫没有想到在天体中也能发现一种引力，并且不知道在从引力点距离有所改变时，还有支配着引力的定律的，而且不知道那是使天体在自由运动中作出这种曲线来的。在一切这些努力中，虽然他们并不知道是为着后人而工作，但是他们是为着一种目的性而喜乐的。虽然这个目的性是属于事物的本性的，而他们却能够把它完全在验前提出来作为是必然的。柏拉图自己就是这门科学的大师。他因为想到各物的原始性质，不必有任何经验就能发现的，想到心的一种能力使之从各物的超感性原理而得出实在各物的谐调（而他是把心灵在音乐中自由运用的数的属性列为实在的东西的），他就觉到激动起来。他有着这种灵感，就超出经验的一切想法而上升到理念上去，这些理念，只有在假定智力和一切实在东西的原始来源有其共通时，才对他是可理解的。难怪他把不懂几何学的人从他的学校驱逐出去，由于他认为从处在人类灵魂深处的纯粹直观，他就能取得阿那克萨哥拉（Anaxagoras）从经验的对象与其有意图的结合所推论出来的一切。因为那看起来像是属于事物本质而对于我们的利益毫无关系的原始属性，还是有目的的，而且好像有意为我们的用处计划而形成似的，这才是我们对于自然的很大赞赏的来源——这个来源与其说是外在于我们的，毋宁说是处在我们的理性里面的。如果这种赞赏由于误解而使之倾向于逐渐上升到高度的狂热，我们当然是可以原谅它的。

这种智性的目的性不过是形式的，而不是实在的。换句话说，这是一种目的性，它并不包含有一种在其基础上的目的这个意思的，因之它并不需要目的论。作为这样看，而且虽然它是客观的，而不像审美的目的性那样是主观的，它的可能性是容易理解的，虽然只在抽象上是可理解的。圆的形是一个直观，知性按照原理所确定的。这种原理，为我们任意地假定而作为一个基本的概念，就用于空间，而空间是直观的形式，也同样只是作为一个表象发现在我们里面，而且是在验前发现的。说明许多从那个概念的构成而产生的规则的统一性的，乃是这个原理的统一性。这些规则从许多可能的观点表现出目的来，但是我们必不可以一个目的 为这种目的性的根据，或者在这以外另求解释。这是不同于在外部包围在一定的界限的东西 的集合体发现其秩序与规则性的，例如发现树的、花坛的、花园中花径的秩序与规则

性，这种秩序与规则性是我不能指望按照我们自己随意选定的规则把空间加以限定而在验前从而推论出来的。因为这种东西都是有其实在存在的东西——要识知它们，就必须在经验上有它们被给予出来的——而不是在验前按照一条原理加以定义在我自己里面的一个单纯的表象。所以后一种（经验的）目的性是实在的，而既然是实在的，它就是依靠一个目的这个想法的。

但是我们也很容易能看到这个赞赏的理由，而且事实上认为它是有正当理由的，即令所赞赏的目的性是在事物的本质里看出来的，因为这些事物，其想法都是我们能够构成的。其统一性是从原理得出而激起这种赞赏的各种规则全都是综合性的，并不从对象的任何概念推论出来，例如从圆这个概念推论出来，而是需要有这个对象在直观中被给予出来的。这就给这个统一性以这个假相，好似它的规则的来源是外在的，不同于我们的表象能力的，正像它是经验性似的。因此，对象满足知性对规则的特别需要，其方式像在本质上是不一定的，因而只是由于一个特别针对它的产生这种目的才是成为可能的。可是既然这种协调，虽然是有了那提及过的目的性，还不是在经验上而是在验前识知到的，这正是使我们确实相信这个事实的东西，就是由于它的限定（即通过想象力按照一个概念的活动而限定）对象才成为可能的那个空间，并不是我以外事物的性质而只是存在于我自己里面的表象方式。所以在我按照一个概念作出一个圆形时，或者换句话说，当我形成在外边给予我的东西的我自己的表象时，不管这个东西自己原来的性质是什么，其实在发生的事情就是我把目的性引入那图形或表象中去。关于这个目的性，我从外面给予我的东西并不得出什么经验性的指示，所以这个图形不是我因着它就需要有任何在我的外边而处于对象里面的特别目的的，但是这种反思是预先假定有理性的批判使用的，因而它就不能是当时就已经包含在对象与其种种属性的估计里面的。因此，这种估计直接对我提示的无非是一些不同质的规则在一条原理里面的合一（乃至在其原本的分歧上统一起来），而这个原理的真谛是我能在验前识知到。无待于某种处在我的概念以外的特别解释，或者用更一般的话语来说，无需在我自己验前表象以外的特别解释。然而惊奇（Verwunderung）乃是人心从一个表象得到的一种震扰而通过它所给予的规则是和心里面原有的基本原理不相容的，而因之那就使人怀疑自己是否看得清楚，判断是否正确；但是赞赏（Bewunderung）乃是一种纵然没有了这种怀疑而仍然不断翻来覆去的惊奇。因之赞赏乃是在事物（作为现象）的本质里观察到上述的目

的性所产生的十分自然的后果，而照这样来说，实在没有什么是对它有所非议的。因为感性直观的上述形式，即称为空间的和概念的能力，即知性的一致，不只是并没有说明何以是这特种的一致形式而不是另外一种，而且并产生心的一种扩张，在其里面，可以说感觉到像是有某东西存在于这种感性表象的范围以外，其中可能有，虽然是我们不知道的，那种一致的最后来源能被发现的。诚然，在我们只关心于我们验前表象的形式目的性的地方，我们也是不必要知道这种来源的；但是我们不得不在那个方向进行展望这个单纯事实，就激起我们对于使我们不得不这样做的对象有着一种随伴而来的赞赏。

美 这个名称在习惯上是给予上面所提到的一些属性的——几何形的属性和数的属性——这是由于它们所具有的某一定的目的性，能在种种方式上用于知识的领域以内的，而这些东西构造的简单性是不会叫我们指望有这种目的性的。例如人们谈到圆的这种或那种美的 属性，在这种或那种方式上呈现出来。但是我们认为这样的属性是有目的的，并不是通过任何审美的鉴别。没有一个使我们注意到在我们的各种识知能力里自由活动的纯然主观的 目的性，就无鉴定之可言。可是清楚地认识到一种客观目的性的，那就是说清楚认识到对于种种目的的适合性的，也就是对于无限多的目的的，乃是一种按照概念所作出的智性鉴定。这种属性与其称为数学图形的美，毋宁称为相对的完善 （relative Vollkommenheit）。我们甚至不能正当地容许用智性的美 这种说法：因为如果我们这样说，美这个词就必然丧失它的一切明确意义，而智力的愉快也就失去它对于感官愉快的优越性了。美的这个名词更好是用于所说的属性的证明；因为在这里知性作为概念的能力和想象力作为在验前把种种概念呈现出来的能力得到一种加强的感觉（加上理性所引入的精确，就为证明的优美）：因为在这种情况下，其愉快虽然是以概念为基础，但是至少也是主观的，而完善是含有客观的愉快的。

第2（63）节 自然的相对目的性不同于自然的内在目的性

只有一种情况是经验引导我们的判断力达到一种客观而又是质料的目的性的，那就是说，达到自然的一个目的这种概念的。这就是在鉴定某原因对于其结果的关系的时候[3]，而在这种时候，只有在结果这个观念引入因果的原理里面去而使之成为因果作用的来源和结果有其可能的基本条件这种情况下，我们才能够看出在这种关系里面的一律性。然而这是能在两种方式上发生的，我们可以简直把结果看为一种艺术作品，又可把它看为其他可能的自然对象用来作它们的艺术材料的。换句话说，我们可以把结果作为目的看，或者作为其他原因达到其目的的手段看。后一种目的性，如果是有关人类的，就称为有用性，如果是有关任何其他的被造物的，就称为适应性。这都是纯然相对的目的性。前一种目的性则与之相反，它是一种内在的目的性，属于作为自然对象的事物本身的。

例如河流在其进程中带有各种有益于植物生长的土，而有时把这土淤积在内地，有时淤积在河口。在有些海岸旁，涨潮就把这种冲积泥带到内地，或者把它淤积在海边。这样就增加了肥沃的土壤，特别是在有人工防止退潮再把碎层涌去的地方，而植物界就在从前鱼虾滋生的处所取得其繁殖之地。这样，自然本身就实现了地面的多半增大，而这种过程还在继续着、虽然是渐渐地，其结果是对人极其有利的。问题就于是产生：是否要把这看为是在自然方面的一种目的呢？我说"对人"，因为不能考虑到对于植物界的利益。由于对于陆地的收获，还有对于海洋的同样多的损失，须予以抵消的。

或者我们可以举一个例子是自然事物适应作为其他的生命形式的手段的——一开始就假定这些生命形式是目的。例如没有比沙土更为对松树是有滋养的土壤。在原始的海洋从陆地退缩以前，它在我们北部各地区留下来许多大片的沙地，其结果就是，在这种一般说来不利于任何耕耘的土壤上面，就能生长出广辽的松林——而这些松林就是我们常常怪我们的祖宗任意毁坏了的。现在我们可以问，这种原始的沙的淤积成为许多大片沙地，是否就是自然的目的、计划到可能在这些沙土上生长的松林的利益的。至少这点是清楚的：如果假定松林是一种自然的目的，那么也得要承认沙是一个目的——虽然只是一个相对的目的——而对这个目的来说，原始海洋的沙滩与其退缩也就是手段了；因为在一个有目的的联系的一系列的相互从属的各项中，必须把每一个中间项作为目的看，虽然不是作为最后的目的看，而对于它来说，其最近的原因就是手段。如此类推，如果世上是要有牲口，有

羊，有马等等，那么地上就得要有草，如果骆驼要繁殖，沙漠上就得要长有含碱的植物。再则，如果狼、虎与狮是要生存，上述的动物以及其他吃草动物也得要有很多。所以，以适应性为基础的客观目的性不是事物的内在客观目的性；恰像沙，作为单纯沙来说，不能看为是它的原因，即海的结果，除非我们使这个原因展望到一个目的，而把其结果，即沙，作为一种艺术产品来看待。它乃是纯然相对的目的性，而对于它以之归之于物本身来说，它只是不必然的；而且虽然在所举的各例子之中，各种的草木，在其原来的状态上来考虑，是要鉴定为自然的有机产物，因而就鉴定为艺术的东西，然而在其对于以它们为饲料的动物的关系来说，是要把它们作为单纯的原料看的。

而且人的因果作用的自由是能使他把物理的东西适应于他心目中的意图的。往往这些意图是无聊的——例如当他用鸟类的华美颜色羽毛来装饰他的衣服，用有色土或植物的有色汁液来涂在自己的身上的时候。有时这些意图是合理的，例如当他用马来骑、用牛或者甚至像在米诺卡（Minorca）[4] 那样用驴或猪来耕田的时候。但是我们在这里不能假定有甚至自然的一种相对的目的——就是对于这种用途说是相对的。因为人的理性告诉他怎样使事物适应于他自己一时任意的兴致——自然并没有预先注定他要有这种一时的兴致的。我们所能说的只是，如果 我们假定人是原要生活在地球上，那么至少他作为动物，而且乃至作为有理性的动物，不管是在怎么低的理性水平上，其生存所不可缺少的那些资料也是必不可没有的。但是在这种情况下，那些对于这种存在不可缺少的自然东西也同样要看为是自然的目的。

从上面所说的，我们就能容易地看到，外在的目的性，那就是一事物对其他事物的适应性，所能因之而被看作外在的物理目的的唯一条件，就是这事物或远或近以其自身来与之适应的另一事物，其存在本身，在其原来的状态来说，乃是自然的一个目的。但是，这是一种事情，绝不能靠任何单纯的自然研究来决定的。因此就可推断出，相对的目的性，虽然在某种假定上是指向着自然的目的性。然而它并不保证能有任何绝对的目的论的判断。

在寒冷的地方，雪保护种子不受冻害。有雪车的使用，雪还促进人与人的往来。拉普兰德（Lapland）[5] 的人在那里发现有动物，即驯鹿，来做这种交通工作。驯鹿只要从雪的底下为自己挖出干苔来，就有足够的饲料靠以为生，可是它们仍然甘于为人所驯服而并不惜于

丧失其很可以自食其力的自由。对于这些极冰封冻着的地区的居民来说，海洋有丰富的动物供应，使他们有烧暖其小屋的燃料；此外，还有这些动物所供给的衣食以及海洋像是为他们冲进来的木料作为他们住处的原料。那么在这里，我们就有了真正叫人难于相信的自然对于目的的许多关系的汇集——这里的目的就是格陵兰岛的人，芬兰北部地区的人，撒摩耶人，摘阔滴人等。但是我们不明白何以要在这些地方生活。所以如果说水汽从大气降下来形成雪，海洋有其潮流把生长在较暖地区的木料冲到这些地带来，以及含有大量脂油的银鲨鱼是在那里的，这些事实是由于有对于某些可怜的被造物的某种利益这个观念构成这个原因的基础，使一切这些自然产物聚集在一起，那就会是一种很冒险而任意的说法。因为如果在自然方面是没有这一切的功用，那么我们也不会因为自然的原因不能适合于这种生存的秩序而感到不便。反之，如果在我们方面要求自然有这种能力或者有这种目的，那就像是过于大胆而轻率的，因为只有人类极端缺乏社会的团结才能使一些人分散到这种荒凉的地区去的。

第3（64）节 事物作为自然目的的特殊性格

必须是一个事物所由之而起源的因果作用不能在自然的机械作用中来寻找，而是要在这种原因来寻找，而这种原因的活动能力是概念所确定的，然后这个事物才可能是一个目的。为要我们可以看出一个事物只有在这种方式上才有其可能，我们所需要的东西就是这个事物的形式按纯然自然的规律是不可能的——那就是说，通过没有其他帮助的知性应用于感官对象，我们所能认识到的自然规律——恰恰相反，甚至要关于它的原因与结果来在经验上知道它，都得要预先假定有理性的概念。在这里，就自然的任何经验性的规律来说，我们就有了这事物的形式对于理性的关系的一种不必然性（Zufälligkeit）。然而理性在任何情况下都坚持要认识到一个自然产物形式的必然性，乃至在它只想要看出包含在这个自然产物的产生的一些条件的地方。因此，上述的不必然性本身就是一种理由使我们把这个事物的起源看作好像正是由于那个不必然性，它只能通过理性才成为可能的。但是这样解释的因果作用就变为按照目的而活动的能力——那就是说，变为

一个意志了；而描述为只从这样一个意志而取得它的可能性的对象，就要表述为只是一个目的才是可能的了。

假如一个人是在一个照他看来是毫无人烟的地方里，而看见一个几何形，譬如说，一个六角形，划在沙土上。在他进行反思想要得到这个几何形的概念时，他的理性就会使他意识到，虽然大概是模糊地意识到，在这种概念的产生过程中是有原理的统一性的。在那时他的理性就不容许他把这沙，这邻近的海，把风，或者乃至把动物的足迹，这些他所熟悉的原因，或者任何其他不合理的原因，作为这样一个几何形可能性的根据。因为这个不必然性和像这样的一个概念的暗合，而这个概念只是在理性里面才是可能的，而且依他看来这个不必然性又是这么无限地大，那么在这个情况下，就很可以说完全没有自然的规律了。因此就好像是这样一个结果的产生，其原因不可能是包含在自然的单纯机械作用里面的，而与此相反，这样一个对象的概念，作为只有理性才能作出而和这对象相比较的一个概念，也必须是唯一含有那个因果作用的东西，根据这些理由就这个人看来，尽可无条件地看这种结果为一个目的，虽然不是作为一个自然的目的。换句话说，他会看它为艺术 的产品——如拉丁语所说Vestigium hominis video（我看见人的痕迹）。

但是，在我们认为一个事物是一个自然的产物的地方，如果虽然它是这样的一个产物，而我们还要鉴定它为一个目的，因而鉴定它为一个自然的目的 ，那么我们还需要有更多的东西，除非我们的鉴定或者确是包含有矛盾的。作为一种假定的说法，我就说，如果一个事物同时是原因而又是它自己的结果 （即令是在双重的意义上），它就是作为一种自然目的的。因为这是包含着一种因果作用的，而这种因果作用是我们不能和一种单纯自然的概念结合在一起的，除非我们使这个自然依据一种在其基础上的目的，然后它虽然是不可思议，但还能够被思维到而没有矛盾的。在分析这种自然目的这个观念的组成因素之先，让我们首先用一个例子来说明它的意义。

首先，一棵树是按照人所熟知的自然规律产生另一棵树的。但是这树所产生的树是属于同一个类的。所以在其类 说来，树是产生树的。就类来说，时而树是结果，时而又是原因，不断地从自己生出来，而又不断地生出自己，于是树以类来说就保持着自己。

其次，甚至作为一个个体 来说，一棵树也是产生自己的。诚然我们只称这种结果为成长；但是在这里，得要在一种意义上来理解成长，使之完全不同于任何按照机械的规律的增大而叫它虽然在另一名称下等于生殖。植物首先备办它所消化的质料而给它以一种特别不同的性质，是自然的机械作用在植物以外不能供给的，而植物的发展是利用一种质料，这种质料在其合成的性格上说来乃是这植物自己的产物。因为，虽然以它从外面自然所取得的组成部分来说，这种质料必须看为只是提出物，然而在这种原料的分开与再结合的过程中，我们在这种自然物方面发现一种选择和构成的原始能力是无限远远超过艺术的一切努力的，所说的努力是当艺术试图用它通过分析而获得的种种要素来重新构成植物界的那些产物的时候，或者是用自然所提供出来为着自然的那些产物的营养的质料来重新构成植物界的那些产物的时候。

再次，树的一部分也是这样来生出其自己，使得一部分的保持是交互依赖着其他各部分的保持的。从一棵树小枝的嫩芽插在另一棵树的枝上，就在异干上长出它本种的东西来，而一个嫩枝接在不同的一棵树的树身上，也是一样的。因此，乃至在同一棵树的情况下，每一个枝或每一片叶，都可以看为是移植或接枝在它里面去的，因而是可以看作有它自己的分开的存在的一棵树的，而只是贴在另一棵树上作为寄生在这树上生活而已。与此同时，叶无疑是树的产物，但是反过来，叶也维持树；因为反复落叶是会使树枯死，而且树的成长是依靠叶对于树干的作用的。在生命的这些形式上，自然在受到损害的情况下，像一部分缺乏其邻近各部分所需要的东西时，是能由其余部分来弥补以帮助自己的；畸形或歪形的生长是由于某种偶然的缺点或障碍，某些部分就采取一种完全新的形成方式以保持其原有的成长，因而也就产出一种不规则的形态：这些只是我顺便想要提到的事情，虽然它们是在有机生命种种形式最令人惊奇的属性之列的。

第4（65）节 认为是自然目的的东西就是有机体

在一个东西是自然的产物，然而作为这样看时又只作为一个自然目的才被认为是可能的这种地方，从它像在上节所陈述的性格来看，

它对于自己一定是处在交相为因果的关系上的。可是这是有些不准确、不确定的一种说法，将要从一个明确的概念推究其起源的。

就因果的联系只通过知性来想这点说来，它乃是构成一个系列，即一个总是前进的原因结果的系列的联系。作为结果而预先假定有其他东西作为其原因的东西，其本身不能反过来又是这些东西的原因。这种因果联系称为有效因的因果联系（nexus effectivus）。然而在另一方面，我们也能够想到一种按照一个理性的概念的因果联系，即目的的因果联系，这种联系，如果作为一个系列来看，除包含有一个前进的从属之外，还包含有一个后溯的从属的。这就会是一个联系，在其里面，现在称为结果的东西，还是配称为在上面说成为结果的东西的原因的，如果我们是把系列在后溯上来看的话。在实践的事情的领域内，即在艺术的领域内，我们很容易找到这类联系的例子，例如房屋的确是作为房租而收入的银钱的原因，但是反过来说，这种可能收入的表象又是房屋建造的原因。这种的因果性联系就称为有目的的联系（nexus finalis），或者前者可以更适当地称为实在原因的联系，而后者则称为理想原因的联系，因为有了名词的这种用法，就会马上理解到不能有多于这两种的因果作用。

然而作为一个自然目的来考虑的一个事物，其首先需要的乃是它的各部分，关于它们的存在与形式，都只能由于它们对于其全体的关系才成为可能的。因为这个事物本身乃是一个目的，因而就是包含在一个概念或观念之下的，而这个概念或观念必然是在验前就确定一切要包含在这个事物里面的东西的。但是就一个事物只是这样被思维到的可能性来说，它只是艺术的作品。换句话说，它是一个有理智的原因的产物，不同于这事物的质料，或者说它的各部分的，而且是一个原因的产物，而这个原因在其把各部分弄在一起而结合起来的过程中，是为其全体的观念所确定，而这个全体又是那个观念所使之成为可能的，所以就不是外部的自然所确定的。

但是，如果一个事物是自然的目的而在这种性格上依然是在其本身而且在其内部的可能性里含有对于目的的关系，也就是说，其成为可能的只是作为自然的目的而并不依靠外部有理性的动因的，那么就包含有这个第二种需要的条件，就是，这个事物的各部分相互为其形式的因果而自行结合成为一个全体的统一。因为只有在这种方式上，全体的观念才可能反过来，或者说交互地，又是一切各部分的形式与

结合，可是不作为一个原因而这样做——因为那就会使它成为一种艺术的作品了——而是作为认识的基础，而包含在所与的质料的一切杂多的形式与结合的系统统一性，其为鉴定者所能认识到的基础就是在于此的。

所以，如果一个物体，在其自身以及在其内部的可能性上，是要被鉴定为一个自然的目的，我们所需要的就是：其各部分一起交互着彼此产生，不只在于形式上来说而且还在于结合上来说，这样也就由于它们自己的因果作用而产生一个全体出来，并且反过来，这个全体的概念，在一个具有按照概念而且适合于这样一个产物的因果作用的存在者里面，又能按照一个原理成为这个全体的原因，其结果就是，有效原因 的联系也同样可以鉴定为目的原因 所发生的作用了 。

在像这种的一个自然产物里，我们是把每一部分都认为是由于 一切其余的部分的作用而有其存在的，而且又是为了其他各部分 以及为了其全部而存在的，也就是作为一个工具，或者说作为一种机件而存在的。但是这还是不够的——因为它可能是一个艺术的工具，而这样它的可能性不过是一般地与一个目的有关而已，与此相反，这个部分必须是产生 其他部分的一个机官——所以每一部分都是交互产生其他部分的。没有艺术的工具是符合于这种说明的，而只有那个自然的工具是符合的，从这自然的资力我们能得到每一个工具的质料——乃至得到艺术工具的质料。只有在这些条件下而且按照这些规定，一个产物才能是一个有组织的 并且是自组织的 物，而作为这样的物，才称为一个自然目的 。

在一个表里面，一个部分是其他部分的运动因而发生的工具，但是一个轮并不是产生其他机件的有效因。一部分诚然是为了另一部分而存在，但是它并不由于那其他部分的作用而有其存在。也是为着这种理由，表和它的形式的产生因不是包含在这种质料的本性里的，而是处在这表以外而在一个能按照全体的观念而行动的存在者里面的，并且这个全体乃是这个存在者的因果作用使之有其可能的。因之这表里的一个轮并不利用或组织别的材料来产生其他一个轮，一个表更不这样来产生其他的表；所以一个表并不自行弥补它所损失的部分，如果有些部分是原来构造所没有的，它也不由其他部分的补助来补足这个缺欠；而且可以说它并不修理它自己偶然碰见的失调。但是这些都是我们有正当理由期待于有机自然的东西。所以一个有机体不是一个

单纯的机器。因为一个机器只是有动力，而一个有机体是具有其本来的形成力量的，而且是能以之给予没有这种力的质料的——以之给予它所组织的质料。所以这是一种自传播的形成力量，不能只以运动的能力来说明，就是说不能以机械作用来说明的。

当我们把这种能力说成是艺术的类似物时，我们关于自然与其在有机产物中的能力所应说的还没说到一半，因为这里在我们心的面前的乃是一个艺术家——一个有理性的存在者——从外面来进行工作的。但是和这完全相反的是自然，它组织自己、而且是在它的每一种类的有机产物里这样做——虽然一般地说，它诚然是照着一单个模型的，但是在特殊形况下，还是有适当的偏倚，计划着来保证自卫的。如果我们称这种不可思议的性质为生命的类似物，可能是更接近于正确的描述。但是这样一来，我们要就是以和物质的本质相矛盾的性质给予物质作为单纯的物质（那就是物活论——Hylozoismus）；要就是把物质和一种异类的原理联合起来而与之有共通的关系的（那就是一个灵魂了）。但是，如果这样一个产物要作为一个自然的产物，那么我们就必须采取两种办法之一而把灵魂带进来。要就是我们必须预先假定有机物质是这样的一个灵魂的工具，而这并不使有机物质丝毫更易理解；要就是我们使灵魂成为这种结构的设计者，而这样一来，我们就必须使这种产物退出有形自然的范围，所以严格说来，自然的有机体和我们所知道的任何因果作用是毫无类似之处的。[6] 自然的美可以正当地称为艺术的类似物，因为以它归之于对象，乃是关于对这些对象的外部直观之反思的，因而只是由于它们的表面形式的，但是只能是自然目的的事物才具有的固有自然完善，因而就称为有机体的，无论和任何我们所知的物理的或者说自然的能力相类比而仍然是不可想象、不可理解的，乃至任何和人类艺术的完全适合的类比这种提议也不是例外，因为在最广泛的意义上，我们自己也是自然的一部分。

所以作为原来就是一个自然目的的事物这个概念不是知性的一个组织性概念，也不是理性的一个组织性概念，但是它仍然是可以为反思的判断力所使用，作为一个制约性概念来指导我们拿我们自己按照一般的目的这种因果作用作一种很间接的类比，来进行这一类对象的研究，而且作为对它们最高来源的反思根据，但是关于这后一点，我们不能用它来增进我们关于自然或者关于那些对象的这种原始来源的

知识，而与此相反，必须只限于恰恰理性的同样实践能力，是我们在它的类比上考虑所说的目的性的原因的。

所以有机体乃是自然中唯一的东西，在其各自的存在上，和其他东西的任何关系分开时，除非作为自然的目的，是不能想象为可能的。那么就是这些有机体首先替那是自然的目的，而不是一个实践的目的的这个目的的概念提供客观的实在性，像这样，有机体就替自然科学提供一种目的论的基础，换句话说，提供按照着来鉴定自然科学的种种对象的方式之一种特别原理，而这种原理在其他方面是绝对没有正当理由以之导入自然科学中去的，因为我们是完全不能够在验前看出这样一种因果作用的可能性的。

第5（66）节 按照着来鉴定有机体中固有的目的性的原理

一说出来就可以用来明确所谓有机体是什么意思的这种原理是这样的：一个有机的自然产物乃是一个产物，其中所有一切部分都是交互为目的与手段的 。在这样一个产物里面，没有东西是无用的，是没有目的的，或者说是要归之于自然的盲目机械作用的。

诚然采取这种原理的根据必须是从经验得来的——就是从按照方法安排好而称为观察的这种经验得出来。但是由于那原理以之陈述这种目的性的普遍性和必然性，那原理就不能只是依靠经验的根据，而必须有其验前就在其基础上的某原理，可是，这种原理可能只是制约性的原理，而且可能其所说的目的只是处在作出鉴定的人的观念里，而不是处在任何有效因的里面的。因此，上面所说的原理可以称为对于有机体固有目的性鉴定的准则 （Maxime）。

大家都知道，科学家解剖动植物，想要研究它们的构造并且要明白其理由，何以它们身体上有如此这般的部分，何以各部分有如此这般的位置以及彼此的联系，何以其内部形式恰恰就是这个样子，于是他们就采用上述的准则作为绝对必然的。于是他们就说，在生命这种形式里面，没有什么东西是无用的 ，而且他们把这条准则与一切自然

科学的基本原理在有效性上并列起来。自然科学的基本原理是说，没有什么东西是偶然发生的 。事实上，他们不能摆脱这种目的论的原理，正如他们不能摆脱一般自然科学的原理一样。因为正如放弃了一般自然科学的原理就会使他们不能有任何经验那样，放弃了这种目的论的原理，也是会使他们毫无线索来帮助他们观察一种类型的自然事物，只要这种事物是在自然目的的概念之下被思维到的。

这个概念实在是把理性导致事物的一个体系，完全不同于自然的单纯机械作用这个体系的，而这种单纯的机械作用 在这个领域里表示为不再是够用的了。在自然产物的可能性的基础上需要有一个观念，但是这种观念乃是表象的绝对统一性，而物质的东西是事物的多数性，这个多数性靠它自己是不能提供组成的一定的统一性的。因之，如果观念的统一性实在是要用作这种形式的组合物因果作用的自然规律的验前确定性根据，就必须使自然的目的扩充到包含在其产物里面的一切东西 。因为，如果我们一经把这样的结果从自然的盲目机械作用的范畴提出来，而又把它作为一个全体 和确定之超感性根据发生关系，那么我们就必须彻底地按照这种原理来鉴定它，我们毫无理由来假定这样一个东西的形式依然是部分依靠着盲目的机械作用，因为有了这样的不同性质的原理混淆在一起，所有鉴定事物的可靠规则就都会变为没有了。

事情无疑是例如在一个动物的身体中，许多部分是可以解释为按简单的机械规律的自然增大（如皮、骨、毛那样）。然而积累适合的材料，变化它和形成它，而又把它安排在其适当的位置，必须是要以目的论来鉴定的。因之身体上的任何东西都必须看为是有机的，而任何东西在其对于这整个东西的关系上本身又是一个工具。

第6（67）节 一般自然据以目的论地鉴定为目的的系统的原理

我们在上面曾说过，自然事物的外部 目的性并不提供什么充分的正当理由，使我们把它们作为自然的目的来说明它们存在的理由，或者把它们不必然的目的性结果，认为是它们存在，按最后原因的原

理，在观念上是其所根据的。例如我们不能因为河流促进离海较远的各国的国际交通，就即时有权来认为它们是自然的目的，或者因为高山包含有河流的水源而且保有积雪为着维持旱季河流的流畅，也就认为它们是自然的目的。同样地，对于引水下流而使陆地干燥的斜坡，也是这样的，因为，虽然地面的这种形状对于动植物界的起源与维持来说是必要的，然而在本质上，它并不含有什么东西，其可能性是应该使我们感觉到不得不假定有按照目的的因果作用的。对于人所利用的植物，或者对于像骆驼、牛、马、狗等动物来说，也是如此；这些动物的使用是有各种不同的方式的，有时是作为人的仆役，有时是人所赖以为生的食物，而多半是觉得完全不可缺少的。我们没有理由来在其原来应该那样看作目的的那种事物外部关系，只能作为假设而鉴定为有目的的。

因为一个事物的固有形式而鉴定它为一个自然目的，和认为这个事物的实在存在是自然的目的，这两者之间是有一个本质上的区别的。为要维持后一种见解，我们所需要的不只是一种可能目的这个概念，而且还需要关于自然的最后目的（scopus）的知识。这就需要自然和某种超感性的东西有关，而这个关系是远远超出我们关于自然所有的任何目的论的知识的，因为要发现自然本身实在存在的目的，我们就必须求诸自然以外。简单一根草的本源，对我们人的评定能力说来，只按目的的规则才成为可能的这一点，由它的内部形式就足以证明的。但是让我们把这种考虑放在一边不去管它，而只看其他自然的东西是如何利用这个东西的，这也就等于说，我们放弃其内部组织的研究而只看其对于目的的外部适应。那么，我们所看到的就是草乃是牲畜所需要赖以生存的手段，而牲畜同样是人需要赖以生存的手段，但是我们并不明白人在事实上要生存，究竟何以是必需的（如果我们心目中的人类实例比方是新荷兰人或者是拉丁美洲岛上的土人〔Feuerländer〕，这个问题就不大容易答复的了），在那时，我们这样就得不到任何绝对的目的。恰恰相反，这一切的适应都是要依据一种条件，而这条件离我们越来越远而一直到可望而不及的天边。这种条件乃是无条件的条件——作为一个最后目的的这个东西的存在——作为这样的一个条件来说，它完全是处在物理目的论世界研究范围以外的。但是，既然是这样，那么这样的一个东西也就不是一个自然目的，因为它（或者说它的整个类）是不得作为自然的产物看的。

所以只就物质是有机的来说，它才必然导致它作为自然目的这个概念的，因为这样它才具有同时是特别的而又是自然产物这种形式的。但是，到了这里，这个概念也就把我们导致整个自然作为按照目的的规则的一个系统这个观念，而按照理性的原理，自然的整个机械作用又得要从属于这个观念——至少是为着以这个观念来考查自然的现象这个缘故。理性的原理乃是理性能够只作为主观的原理来使用的，也就是作为准则来使用的：作为准则的就是，世界上任何东西都是对某东西有用的；世界没有什么东西是无用的；当我们把事物作为整体来看时，自然在其有机的产物中所对我们提供的例子，使我们有权利，其实并鼓动我们，从自然和它的规律只是指望看见有目的的东西。

显然这是一条原理，不是为确定性的判断力所应用，而是为反思的判断力所应用的。它是制约性的而不是组织性的。我们从它所得到的乃是一条线索，在自然事物的研究中来指导我们的。这条原理引导我们考虑事物是在其对于已经给予出来的确定之根据的关系上，而且是在一种新的一律性的光亮下的，并且它帮助我们按照另外一条原理，即最后原因的原理，来推进自然科学，然而并不妨碍物理的因果作用的机械作用原理，而且这条原理对于任何按照着它而被鉴定的东西是否自然故意的 一种目的这一点，是毫无表示的：那就是说，草是否为着牛，为着羊而存在，这些以及其他的自然东西是否为着人而存在，这条原理是毫无表示的。乃至对我们是讨厌的东西，而且在特殊的关系上是反乎目的的东西，我们最好也是从这个观点来考虑。例如我们可以说，在人们的衣服头发和床铺里折磨人的害虫也可能是自然的一种聪明办法，对于清洁的激励，这本身也就是保持健康的一种重要手段。又如使美洲未开化的地方对于那些野蛮人成为这么不可忍受的那些蚊和其他刺人的昆虫，可能是一些刺激物驱使这些不发达的人来把湿地的水排去，使阳光进入塞住空气的密林里，而使他们这样做并使他们耕地，就叫他们的住处变为更合卫生。乃至人看来在他的内部机构里面反乎自然的东西，在这些路线上来对待，也提供对于事物目的性的安排一种饶有兴趣的、并且有时是乃至有益的展望，这是从一种物理的观点而离开这种原理的单纯硬干的研究所不会叫我们得到的，有些人说，有绦虫的人或兽，得着绦虫是作为一种弥补来补偿他们生命器官的某种缺欠的，现在我就同样要问，人孰无梦，虽然我们很少是记得我们所梦的是什么，那么，梦是否也是自然适应目的的一种部署呢？因为在身体的一切膂力都是松弛的时候，就可利用梦来通

过想象力和它所发挥的巨大活动，作为在内部刺激生命器官——想象力所发挥的活动在这种状态中一般是上升到心理的激动的，看来这就是何以在那些晚上吃饱一肚子的东西才去就寝的人，入寐以后，当刺激是最需要时，通常想象力是比较更活跃。所以我认为，如果没有这种内部的刺激力和使我们埋怨做梦的那种令人疲倦的不安，而事实上梦却是大概有医疗力的，那么甚至在健康的一种良好的状态里，梦就会等于生命的完全熄灭的。

一经为有机体里面实际上对我们呈现出来的自然目的所支持的对自然的目的论鉴定，使我们能够形成关于自然目的的一个巨大的系统这个观念，那时我们就可以从这种观点来甚至看自然的美了，这种美乃是自然和我们从事于抓住并且鉴定自然所出现的东西的认识能力的自由活跃的一致。因为那时，我们就可以把自然的美看为自然在其整体作为一个系统（人也就是这个系统的一部分）的一种客观目的性了。我们可以把它看为自然给予我们的一种好意[7]，因为除了给予我们以有用的东西之外，它还这样大量地分送美和魅人的力量，而为着这，我们就可以热爱自然，正如我们由于它的广大无边而以尊重的态度来看它那样，而且我们在这样的静观中不禁觉得自己也崇高起来——正如自然恰恰心中有这种意思才建成它的华丽舞台并加以装饰的。

我们在本节里所要说的不过是这样：一经我们发现在自然里面有一种产生这样产物的能力而这些产物是我们只能按照最后的原因这个概念才能思维的，那时我们就前进一步。甚至（或者关于它们自己，或者关于它们所处的关系，无论是怎样有目的的），但不一定要我们超出盲目有效原因的机械作用而寻求它们靠以成为可能的某其他原理的产物还是可以合理地被鉴定为形成目的系统的一部分的。因为我们从而出发的观念，在我们考虑它的基础时，已经就导致感官世界以外的，而在那时，这个超感性原理的统一性，就必须作为不只对于自然物的某些品种是有效，而是同样对于整个自然作为一个系统有效的。

第7（68）节 目的论原理作为自然科学的一条固有原理来考虑

一门科学的原理可以是这门科学所固有的，那么就称为内属的原理（principia domestica），它们又可依据只能在那门科学以外有其保证的概念的，而就是外来 的原理（peregrina），含有后一种原理的科学是以补助的命题（lemmata补题）为其学说的依据的，那就是说，它们从另一门科学借来某概念而和这个概念一起就有了一种部署的根据。

每门科学都有其自己应有的系统；我们在这门科学里面按照原理来构造，因而按照技术来进行，这还是不够的，我们还须按照建筑术把它作为一座单独独立的大厦来进行工作。我们必须把它作为一个独自存在的整体来对待，而不是作为另一座大厦的一个边房或一部分——虽然我们后来是可以筑一条走廊从一部分到另一部分互通往来的。

所以，如果我们把上帝这个概念引入自然科学的范围里去，为着使自然的目的性可以理解而补充自然科学，而这样作了以后，如果我们又转过来用这种目的性来证明有一个上帝，那么自然科学与神学都同时丧失一切原有的实质了。这种骗人的从一方到另一方的穿来穿去，就使两方都陷入于不明不白，因为这样一来，它们的界线就是重叠的了。

自然的目的这个说法，本身是足以避免这种混乱而防止我们把自然科学或者它所提供为它的对象，有一种目的论的鉴定的机会，来与上帝这种冥想混为一谈的，因而也防止和从神学得出的东西混为一谈。切不可认为这样做是无关大体的，就是把上述的说法和自然的部署中的神的目的混为一谈，或者轻轻混过自然中神的目的这种说法，作为对于一个虔诚的人是更适当、更合宜的，因为以为不管我们是怎样说，归根结蒂我们总得要从一位聪明的宇宙创造者得出自然中这些有目的的形式的。与此相反，我们必须小心谨慎地只限于正正表明我们所知而并不加多不减少的那个名词，就是自然目的这个名词，因为在我们达到自然本身的原因这个问题以前，我们在自然里和在它的种种产生过程的进行里，发现自然中按照已知的经验规律所产生的这些有目的的产物的实例。自然科学必须按照这些规律来鉴定它的对象，因而它必须在它自己里面寻找按照目的的规则的这种因果作用。所以自然科学必不得越过它的范围以外，以致把一条其概念是没有经验能

与之相称而在自然科学还没有尽其所能之先我们没有权来冒险地提出来的原理，作为一条内属的原理引为己用。

验前可以证明，因而无需任何经验的加入而按照普遍的原理就显示其可能性的自然原有的性质可能含有技术上的目的性的。可是由于它们是绝对必然的，就不能以之归于自然的目的论。自然的目的论构成物理学的一部分，而是一种可以用来解决物理学问题的方法。算术的类比和几何的类比，这些也是普遍的机械规律，不管它们把看来是好像完全不相连属的各种规则在一单条原理上统一起来这点是如何不可思议而值得我们赞美的，但是不能因之就算作物理学中解释的目的论根据。在一般自然事物的目的性这种普遍理论中，它们是值得加以检查的，但是，如果是这样的话，这就是一种要归于另一门科学，即形而上学的理论。它不会构成自然科学的一条固有的原理；然而谈到有机体所呈现出来的自然目的的经验规律的时候，使用目的论的判定作为一条关于特别一类的对象的自然科学的原理，就不只是可容许的而且甚至是不可避免的了。

为了严格保持在它自己的范围内，物理学对于自然目的是有意的或无意的 目的这个问题，完全置之不理，因为谈到那个问题就是干涉到与己无关的事情，也就是干涉到形而上学的事情。［事实上确］有一些对象，其唯一的说明 是按照自然规律的，而这些自然规律是我们除了采取目的的观念作为原则外，是无法想象的，有一些对象，就其本来具有的形式来说，而且所看到的只是它们的内部关系，只有这样才是可识知的，那就够了。诚然在目的论中，我们谈到自然，好像它的目的性是有意的东西。但是为要避免丝毫想把什么在物理学里面没有地位的东西即超自然的原因和我们的知识来源混同起来这种嫌疑，凡是在我们谈到计划时，我们都同时把这计划归之于自然，也就是说归之于物质。在这里是没有误解的余地的，因为很明显，没有人会把计划在这词的应有意义上归之于无生命的质料的。所以我们实在的意思乃是要指出在这里所用的计划这个词，只是表示反思的判断力的原理，而不是表示确定的判断力的原理，因而它并不是想要引入因果作用的任何特别的根据，而只是要在按照机械规律进行探讨这种方法之上，加上另一种探讨的方法，使得可以弥补那以自然一切特殊规律为其对象的经验研究的前一种方法所不足之处，这样来帮助理性的使用。所以在我们把目的论应用于物理学时，我们完全正当地谈到自然的智慧，节约，远虑与慈善，但是在这样做时，我们并不把自然变为

一种有理智的东西，因为那是悖理的；我们也不敢把另一存在者，即有理智的存在者，放在自然之上作为它的建筑师，因为那是过分的（Vermessen太过大胆的）[8]。与此相反，我们的唯一意图乃是用这种方法，由我们自己在理性的技术使用上的因果作用作类推而指出一种自然的因果作用，为要不致忘记按照着来探讨某一些自然产物的那条规则。

那么，何以目的论通常又不形成理论的自然科学之一特别部分而归于神学作为一种前序或过渡呢？其所以这样做，是为了使自然机械方面的研究，紧密依附着我们所能使之受到我们的观察或实验的东西，以致我们自己能够像自然那样把它产生出来，或者至少按照与自然相似的规律把它产生出来。因为只对于我们能按照我们的想法作出而完成的东西，我们才是完全看透的。但是作为自然内部目的的有机体，是无限地超出我们通过艺术而作出与有机体相类似的表现之一切能力的，至于被认为是有目的的这种自然的外部调节如风雨等，固然是物理学所研究其机械作用的，但是这些东西对于目的的关系，就这关系是意味着必然附属于一个原因的条件来说，是物理学所完全不能显示出来的。因为连结中的这种必然性，完全和事物的原来所有的性质无关而是关于我们概念的联系的。

---

[1] 括弧内的数字是原文所用的数字。——译注

[2] 纯粹数学绝不能处理事物的存在而只能处理事物的可能性，那就是说符合于事物的概念的直观的可能性。因此，纯粹数学不能触到因果这个问题，其结果就是，所观察到的目的性都得要总是看为只是形式的目的，而绝不能看为自然的目的。——原注

[3] 米诺卡是地中海的一个岛名。——译注

[4] 拉普兰德位在芬兰北部地区。——译注

[5] 另一方面，我们可以利用上述的直接自然目的的一种类比来使人更明白某一种结合，可是这种结合往往是在观念上而不是在事实上碰见的。例如近来曾企图作出一个伟大民族的改变为一个国家。在这种情况下，有机体 这词是常常而且很适当地用来指其法定权力，乃

至指其整个国家的。因为在这种的全体里面，当然没有一个成员应该是一种单纯的手段，而应该同时又是一个目的的，而既然他对于那整体有其贡献，所以他的地位和职务都又应该为那全体的观念予以确定的。——原注

[6] 在审美这部分里曾有过这个说法：我们是以好意来看自然的，因为我们对于它完全是自由的（没有考虑利害关系的）形式是感觉愉快的。因为在这种单纯鉴赏的判断里，并没有考虑到任何目的是这些自然美所为着它而存在的：它们的存在是为着在我们里面引起快感，抑或是不管我们作为目的的。但是在目的论的判断里，我们是注意到这种关系的；因而我们就能看它为自然的好意，它才倾向于显示出这么多的美好形式来促进我们的文化。——原注

[7] 德语Vermessen这词是一个很好的词，意思极为丰富的。我们作出一个判断时，可能忘记了去清查我们知性能力的限度、结果，这个判断可能有时候听起来是很谦虚的，然而它是十分冒昧的，而且实在是很不客气的。大都我们以计划放在创造和保持的工作底下，从而企图抬高神的智慧的这种判断，其实是为着使我们个人的巧妙智力的聪明得到名誉的，是属于这类型的。——原注

第二部分 目的论判断力的辩证论

第8（69）节 判断力的二律背反是什么

确定性 的判断力并不以之作为它自己的独立属性而具有任何原理是对象的概念 所以为根据的。它并不是一种自律（Autonomie）；因为它只在所与的规律或概念之下作为它的原理而进行包摄 。正是为着这个缘故，它并不遭受任何从它固有的二律背反或它的原理的冲突而来的危险。所以包含着在范畴之下进行包摄的条件的先验判断力不是独立有制定规律能力的（nomothetisch），它只详细说明感性直观的条件，而这些条件就是要按照着来给一个作为知性规律的所与概念提供其实在性，也就是使它有其用途的。在履行这种职务时，它绝不至于陷入一种内部不统一的状态，至少是在原理上不致这样。

但是反思 的判断力是要包摄在一条还没给予出来的规律之下的。所以事实上它只有一条对于对象反思的原理，而关于这些对象，我们客观上完全没有什么规律，或者说完全没有对象的概念，足以用为一条原理适合于在我们面前的一切特殊事例的。可是由于没有原理就不容许有认识能力的使用，所以反思的判断力就必须在这样的情况之下作为它自己的原理。然而由于这种原理不是客观的而又不能提出任何对于对象认识的根据，为着包摄而是足够的，所以它就必须在我们认识能力的有目的的使用上，也就是在对于特种对象的反思上，用作一条单纯主观的原理，所以反思的判断力就有它适用于这样一些情况的准则——事实上这些准则是需要来得着关于在经验中发现的自然规律的知识的，而且是意在帮助我们来达到这些概念，即令是理性的概念，只要它们是为着在自然的规律中来得到认识自然单纯这个目的所绝对需要的。在反思判断力这些必需的准则之间可能发生冲突，而其结果就是二律背反。这也就提供了辩证的根据；如果这些互相冲突的

准则之中，每一条都是在我们认识能力的本性里有其基础的，那么这种辩证便可称为一种自然的辩证，而就形成一种不可避免的幻相，揭露它，解决它，使它不致迷惑我们，就是批判哲学的责任。

第9（70）节 关于这种二律背反的阐述

在处理自然作为外感官对象的集合体时，理性所能依赖的规律、其中有些是知性在验前对自然规定的，而又有些是能通过发生于经验中的经验性确定，有其不定的扩充的。因为关于知性验前规定的那些规律的应用，也就是关于一般物质自然的普遍规律的应用，判断力是不需要反思的任何特别原理的；因为在那里，它是能确定的，其客观原理是知性所替它准备好的。但是关于我们只能通过经验而变为熟悉的特殊规律，其多种多样性有这么大的幅度，以致判断力单纯为了追求一条规律或者为了在自然的现象中找出一条规律来这个缘故，就必须成为自己的原理。因为，如果它甚至希望能得到根据于自然的彻底一律性的前后一致的经验知识，也就是希望有自然在其经验规律中的统一性，它就需要这样一条规律作为指导线。然而从特殊规律的这种不必然而然的统一性看来，事情可能是这样发生的，就是判断力在其反思中是按照两条准则而活动的，其一条是它在验前从单纯的知性得来的，而其他一条是为那些按照一条特殊原理而作出对于有形体的自然与其规律的鉴定，因而是引起理性的活动的经验所激起的。那么结果就是，这两条不同的准则显然是完全不能协调的，而辩证就发生了，使得判断力关于它的反思的原理陷入于混乱之中。

这样的反思的第一条准则 就是这个正题 ： 物质东西与其形式的所有产生都是必须按单纯的机械规律鉴定才有其可能的。

其第二条准则 就是这个反题 ： 有些物质自然的产物是不能按单纯的机械规律鉴定为可能的（那就是为了作出它们的鉴定，需要有完全不同的因果律，也就是需要有最后原因的规律）。

如果这两条研究的制约性原理，变为对象本身可能性的组织性原理的话，它们就会读为：

正题： 物质东西的所有产生都是按单纯的机械规律有其可能的。

反题： 这样的东西的有些产生按单纯的机械规律是不可能的。

在这种后面的形式上，作为确定性的判断力的客观原理，它们是相互矛盾的，因而两者之一必然会是假的。但是那就会一定是二律背反，虽然不是判断力的二律背反，而反为是理性的立法中的一种冲突。但是理性是不能证明这两条原理的这一条或那一条的：理由就是我们不能按照自然的单纯经验规律而有什么验前能确定的原理。

另一方面，就反思判断力的那些准则开始摆出来那样来看，我们看到它们事实上并不含有什么矛盾的。因为如果我说：我必须按照单纯的机械规律来鉴定 一切在物质自然里面的事件的可能性，因而也这样来鉴定 一切作为它的产物看的形式，我并不就是肯定它们只在这种方式上才是有其可能 ，就是说，排斥任何其他种的因果作用的。与此相反，这种说法只是要求指出，我在任何时候都应该按照 自然的简单机械作用这条原理来反思 这些东西，因而就应该本着这种原理来尽力推进我的研究，因为除非我把这条原理作为钻研的根据，就完全没有在其真正意义上的所谓关于自然的知识。可是这并不在应该要使用第二条准则的时候而妨碍其使用——那就是说，在有些自然的形式的情况下（而且有了这些实例，也在整个自然的情况下），我们在反思到它们时，是可以跟着一条原理的线索来进行，而这条原理是根本不同于用自然的机械作用来说明事情的，那就是跟着最后原因的原理的线索来进行。因为在这样做时，并没有废除了按照第一条准则的反思。相反，我们是要尽其可能来紧紧地跟着它的。而且也并没有说，所说的那些形式，按照自然的机械作用，是不可能的。它只是主张，人类理性 固执着这条准则而在这些路线上进行，不管它对于自然规律的知识能够增加多少，可是永远不能替构成一个自然目的的特别性格的东西，发现丝毫的基础。这就使得在自然自身的未知的内部基础里，同时存在于同一东西里面的物理机械的联系和有目的的联系，能否在一单条原理里面结合起来这个问题，仍然没有得到解决的；只是我们的理性不能够把这两种联系统一在这样的一条原理里面，以致其结果就是我们的判断力依然是反思的 ，而不是决定性的，那就是说，它是在一种主观的根据上活动，而不是按照一条在事物的固有性质里的事物可能性的客观原理来活动的，因而它就不得不想到另外一条原理，不同于自然的机械作用作为自然中某些形式的可能性的根据的。

第10（71）节 上述二律背反解决的前言

我们是完全不能证明按照自然的简单机械作用是不可能有有机的自然产物的产生的。因为我们关于自然的特殊规律的无限多种多样性，是不能看得到其最初的内部根据的。由于这些规律只是由经验而知道的，所以对于我们来说，它们是可以不必像这样的，因而我们就绝对不能达到一种自然的可能性的内部的彻底充分的原理——这是处在超感性的东西里的原理。但是自然的生产能力对于我们鉴定为按照目的的观念而形成或联系起来的东西，是否也能胜任，正如它对于我们认为在自然方面只需要有机械的作用的东西能胜任一样呢？或者可能是这样的，就是事物在事实上乃是真正的自然目的（像我们必须是这样鉴定它们那样），而就它们是这样的说来，是以完全不同的一种原始的因果作用为其基础的，这种因果作用不能是在物质自然里或者是在它的智性基质里包含着的东西，而是一个知识体系的知性的因果作用？［上面所说的就证明］关于这些问题我们的理性是绝对不能提供任何消息的，因为谈到因果作用的概念，如果这种概念是要在验前详细说明白的话，我们的理性是有很大的限制的。但是，同样是确实而不可置疑的是，对于我们的认识能力来说，自然的单纯机械作用，也不能对于有机体的产生提供任何说明。所以，就反思判断力说来，这条是完全正确的原理：就事物按照最后原因的明白显出的联系来说，我们必须想到一种和机械作用不同的因果作用，那就是按照目的而发生作用的一个世界原因，也就是一个有理智的原因——不管就决定性的判断力来说，这条原理是多么轻率而且不能证实的。第一，这条原理乃是判断力的简单准则。它所含有的因果作用概念乃是一个单纯观念，我们对它是不能让步说它有实在性的，而只是利用它来指导反思，这种反思总是等待着有机械解释的可能而绝不迷失感官世界的道路的。其次，这条原理又是会成为理性所规定的，而判断力得要遵从而以之确定其自己的一条客观原理。但是这样一来，反思就离开感官世界而迷失在超感性的境界里，可能失去其方向的。

所以，严格的物理或机械说明方式的准则和目的论或技艺说明方式的准则，这两者之间的表面上的二律背反是根据这一点的，就是我们把反思判断力的原理和确定性的判断力原理混淆起来。我们把前一

条原理的自律 错作后一条原理的他律 看，而前一条原理只是对我们的理性关于特殊经验规律的使用在主观上有效，其后一条原理是要符合于知性所给予的普遍或特殊的规律的。

第11（72）节 对待自然目的性的各种思想体系

从来没有人对于这条原理的正确性曾发生过疑问的，就是在判定自然中某些东西时，也就是在判定有机体与其可能性时，我们就必须按照最后原因这个概念来进行判定。甚至在我们所需要的不过是一条指导线，用来叫我们通过观察而变为更熟悉这些东西的性格，而并不深入到关于它们的最初来源的研究，［上述的］这样一条原理还是公认为必要的。所以问题只能是，这条原理只是主观上有效，就是说，是判断力的单纯准则，或者是自然的客观原理。依后一种说法，就会还有另一类型的因果作用属于自然而在其机械作用和简单的力学规律以外的，也就是最后原因的因果作用，是自然原因（力学的各种力）所要从属只作为中间的原因的。

我们对于这个思辨的问题或者说课题，尽可不必有什么答案或解决。因为如果我们满足于在自然的单纯知识的范围以内的思辨，就人类的力量所能达到的限度来说，为着自然的研究以及探查其最深邃的奥秘，上述的准则是很够用的。所以事情必须就是，理性叫我们有点觉得到，或者是可以这样说，自然给了我们一种暗示，因而就引起我们认为，借助于最后原因这个概念，我们可否前进一步而超出自然以外，把自然和原因系列的最高点联系起来？何以不放弃自然的研究（虽然我们所研究的还没有进行到那么很远的程度），或者至少暂时把它搁置在一边，而首先试试看、自然科学中这个外来者，即自然目的的概念，把我们引导往哪里去？

正在这一点上，上述的无可争辩的那条准则，就和敞开争论的广大场所的问题结合在一起了。因为有人就可以硬要说，自然目的性的联系证明了 为自然有一特种因果作用的存在。也可能有人要激烈地争论说，就其真正的性质来说，而且按客观的原理来说，这种联系反为和自然的机械作用是同一的，或者是依靠同一个根据的，虽然在许多

自然的产物的情况下，这个根据每每是埋藏得很深，使我们的研究不能发现的。因此，就像所争论的那样说，我们就求助于一种主观的原理，即艺术，或者说按照观念的因果作用，以便按照一种类比，把它引用为自然的根据——这是一种权宜的办法，在许多情况下是行之有效的，在有些情况下像是失败的，但是在任何情况下，都不能使我们有权来把一种不同于按照自然机械规律的因果作用的操作方式引入自然科学中去。现在，在我们由于在自然的产物中发现目的的这种暗示，就拿技术（Technik）这个称号给予这种程序，或者说自然的因果性操作这个时候，我们提议把这种技术分为是故意的 （technica intentionalis）和不是故意的 （technica naturalis即自然的）。其前者是要表达这种意思的，就是要认为自然用最后原因来产生的这个能力，是一特种的因果作用；其后者的意思就是，这种能力归根到底是和自然的机械作用同一的，而和我们人为的概念与其规则的凑巧一致，乃是我们鉴定这种能力的一种单纯主观的条件，而这样就误解为自然生产的特别方式。

现在谈到那些企图在最后原因这点上来说明自然的思想体系时，我们就不会不看到，它们全都是毫无例外地以独立的方式来相互辩驳的。换句话说，它们所争论的乃是关于事物可能性的客观原理，而不问这种可能性是由于故意地或只是无意地活动着的原因的，而且并不辩驳那只凭这所说的有目的性的产物的原因来进行判定的主观准则。在后一种情况下，不同种类的原理是还可以调和的，而在前一种情况下，矛盾对立的 原理是互相取消而且是相互不一致的。

关于自然的技术，就是关于自然按照目的的规则而生产的力量，是属于两类的：自然目的的观念论 （Idealismus）和自然目的的实在论 （Realismus）。前者主张自然方面的一切目的性都是无意的；后者主张有些目的性，即有机体的目的性，是故意的 。从后者可以推论出这个根据假设的后果，就是说，自然的技术，在其关于它一切其他产物对于整个自然说来这点上，也是故意的，也就是说是一个目的。

1.目的性的观念论 （我在这里一直是指客观的目的性说的），要就是偶然性 （Kasualit t）的体系，要就是自然在其产物的最后形式的确定这种宿命论（Fatalit t）。前一种原理是谈到物质对它的形式的物理基础的关系的，就是谈到力学规律的；后一种原理是谈到物质对于物质的超物理基础以及整个自然的关系的。以之归于伊壁鸠鲁和

德谟克利特的偶然性体系，按其字义的解释，显然是这么悖理，我们就无须去讨论它了。宿命论 的体系就不同。它的倡导人一般认为是斯宾诺莎。虽然表面上看来是时代更早的，而其所依据的超感性的某东西，因而我们是不能深入去认识它的。反驳它是不这么容易的：其理由就是，它关于那原始存在者的概念是完全不可理解的。但是这么多是清楚的，就是依这个体系说来，世界中有目的的联系必须看为是无意的。因为，虽然它是从一个原始的存在者得出来，但是它不是从这个存在者的理智得出来的，因而就不是从它的方面的任何计划得出来的，而是从这个存在者的本质的必然性，而且是从那个本质流露出来的世界统一性，得出来的。因之就也很清楚，目的性的宿命论也就是目的性的观念论。

2.自然目的性的实在论 也是：要就是物理的，要就是超物理的。前者把自然目的基于一种有意活动的能力之类似物上，就是基于物质的生命 ——这种生命或是物质所固有的，或是为一种内部有生气的原理，或者说世界灵魂，所赋予它的。这就称为物活论（Hylozoismus）。后者是从宇宙的原始来源取得其这样的目的的。这种来源是它看作一种有计划生产的有理智的存在者——或者说在本质上而且基本上是有生命的。这就是有神论 （Theismus） [9] 。

第12（73）节 上述各体系没有是做到它声言要做的

上述一切体系的目的与对象是什么呢？就是要说明我们关于自然的目的论判断，而因之就采取两条路线之一。一方是否定这些判断的真实性，因而就评述它们为（作为艺术表现出来的）自然的观念论。其他一方则承认这些判断的真实性，而且说是要按照最后原因的观念来证明一种自然的可能性。

1.坚持自然中最后原因的观念论的一些体系可分为两类。其一类确是承认这些原因的原理是有其按照力学规律的因果作用的（自然的东西是因这种因果作用才有其目的性的存在的）。但是它否定这原理是有其有意性（Intentionalität）的——那就是说，它否定这种因果作用是有计划地决定为是为着它的这种有目的的生产的，换句话说，目

的就是其原因。这就是伊壁鸠鲁所采用的解释。它完全否定而且废除了自然的技术与自然的单纯机械作用这两者之间的区别。它承认盲目的机会作为解释，不但是关于所产生的产物和我们的概念相一致，因而是关于自然的技术，乃至关于这种发展的种种原因按照力学规律的确定，因而也关于这种发展的机械作用。于是没有东西得到解释，乃至我们目的论的判断中的幻相也得不到解释，因之其中的所谓观念论也完全没有得到充分的证实。

斯宾诺莎作为其他一类的代表，企图用完全不容许这样的目的被看为是产物这种方法，来使我们免致追求自然目的可能性的根据而剥夺了这种观念的一切实在性。毋宁说自然目的乃是一个原始存在者里面固有的偶性。斯氏说，这个原始存在者乃是自然东西的基质，而关于自然的东西，因之他就不以因果作用归之于它，而只以其潜在归之于它。由于有这个存在者和作为它的固有偶性的一切自然东西这两者的无条件必然性，斯氏才保证自然形式有其一切目的性所需要的根据的统一性，但是在他这样做时，他也就剥夺了那些形式的不必然性，而没有这种不必然性，到达目的的统一性是不可想象的。在取消了这种统一性时，他也就取消了计划 的一切痕迹而使自然东西的原始根据失去一切的理智。

但是斯宾诺莎的学说并没有做到它所要做的。它原来是要提供自然东西有目的的联系以其解释（这种联系是它所不否认的）、而叫我们只去注意那些自然东西所属的主体的统一性。但是即令我们同意它的世界上诸事物都是具有存在的这种方式的，而这样的本体论的统一性也不就是目的的统一性 ，并且丝毫不使它成为可理解的。其实目的的统一性乃是完全特别一种的统一性。它并不从事物在一个主体里面的联系，或者从世界诸事物在一个原始存在者里面的联系，而就能推论出来的。恰恰相反，它强调地意味着对于一个具有理智的原因 的关系。即使一切事物都全在一个简单 的主体里统一起来，然而这样的统一性永远不会显出一种有目的的关系，除非是把这些事物理解为，第一，是这个实体作为原因 的结果 ，而，第二，是它由于它的理智 而作为原因的结果。没有这些形式上的条件，那么一切统一性都是自然的单纯必然性，而且在它还被归之于我们表现为互相外在的事物的时候，一切统一性也都是盲目的必然性了。但是，如果经院哲学家所称为事物的先验完善性（这是对于事物原来应有的本质说的完善性，而按照这种完善性，一切事物都在其里面原来就有了成为它们应该是那

样的，而不成为另外一种样子的东西所需要的一切条件）要称为自然目的性的话，那么我们只是拿名词作儿戏而不是用概念了。因为如果一切的一切都必须认为是目的，那么作为事物和作为目的，就是同一个事情，所以归根到底，就没有什么东西是特别值得表象为目的的了。

这就叫我们看得很清楚，斯宾诺莎把我们自然目的性这种概念，归结为我们自己依存于一个无所不包的，虽然同时也是简单的存在者里面这种意识，而在那个存在者的统一性里面来寻找目的性的形式，其意向所在，必然是要主张目的性的观念论，而不是主张目的性的实在论的。但是乃至这点也是他不能够成功的，因为这个基体的统一性的单纯表象，是绝不能产生这个观念的，纵然这种产生说是非故意的。

2.那些不但主张自然目的的实在论 而且还想要甚至加以说明的人们，认为他们能够发见一种特别类型的因果作用，就是有意发生作用的原因的因果作用，至少是他们认为他们能够看见这种因果作用的可能性——因为除非是这样见到了，他们是不能着手来作出其说明的尝试的。因为甚至最大胆的假设，也必须依靠其所假定的基础的可能性，而这种基础的概念，又必须是为它的客观实在性所能够保证的。

但是一个有生命的物质这个可能性是完全不可想象的。它的概念本身就含有自相矛盾的，因为无生命和惯性 是构成物质的本质特征的。那么，在支持大宇宙中自然的有目的性这个假设，如果是要求助于一种赋有生命的物质的可能性和作为一种动物来看的整个自然的可能性，这种可能性也只能在小宇宙的自然机构中经验所明白显示的限度内，极度谨慎地来使用。这种可能性是绝不能在验前看出的。所以，如果有机体的自然有目的性，得要从物质的生命得来，而这种生命又只能在有机体中被认识到，因而没有这种经验，也就不能形成其可能性的概念，那么在这种说明中必然是有一个恶性循环的了。因此，物活论是没有履行其诺言的。

有神论 毕竟也同样不能独断地奠定自然目的的可能性的基础，作为目的论的解决方法。可是它解释自然目的的根据，却胜过其他的解释根据一筹，就是它以理智归之于原始的存在者，就采用了把自然的

目的性从观念论拯救出来的最好方法，而且引用了一种有意的因果作用，来说明这种目的性的产生。

因为有神论首先得要好好地证明物质中目的的统一性是自然单纯机械作用不可能的结果，而使确定性的判断力得到满足。不然的话，它就没有权利断然地把它的根据放在自然之外而在自然之上。但是最多我们也不过达到这点而已，既然这种机械作用本身的最先的内部根据是我们所看不到的，而我们的认识能力又都是这样的有其原有的性质与限度的，我们就不能在任何方式上想在物质里面来发现确定的目的关系的原理。反之，我们没有其他的方式来鉴定自然的产物作为自然目的，唯有这个方式，就是依靠一个最高的智慧作为世界的原因。但是这却不是确定性的判断力的根据，而只是反思判断力的根据，而且它是绝对不能授权给我们来作出任何客观的断言的。

第13（74）节 不能独断地来处理自然的技巧这个概念，原是由于不能说明自然的目的

即令是把一个概念从属于一个经验的条件的，可是如果我们是把它看作包含在所说的对象的另一个概念之内的，我们仍然是独断地来处理它的，由于这个概念是构成理性的一个原理的，而且是按照着这个原理来确定它的。但是，如果我们只在于它对于我们的认识能力的关系上，因而也就是在它对于我们思维它的种种主观的条件的关系上来看待它，而并不企图关于它的对象作出任何决定，那么我们就只是在批判上来处理这个概念。所以概念的独断处理就是对确定性判断力的有权威的处理，而批判的处理只是对于反思判断力才是有权威的一种处理。

那么，一个事物作为自然目的这个概念乃是一个概念，它把自然包摄在一种因果作用之下，而这只能借助于理性才能着想的，因而这种包摄是为着使我们按照这条原理来判定在经验中关于这个对象所给予出来的是什么。但是为了对于确定性的判断力独断地来使用这种概念，我们首先就得要能确信它的客观实在性，因为不然的话，我们就不能把任何自然的东西包摄于其下。可是，一个东西作为一个自然目

的这个概念，一定是在经验上受着条件限制的一个概念，那就是说，只有在经验中给予出来的某些条件之下才成为可能的一种概念。然而它又不是从这些条件抽象出来的，而与此相反，乃是在估计这个对象之中只是按照理性的原理才有其可能的，既然是这样的一条原理，我们就不能洞悉它的客观实在性，那就是说，我们不能看到与之适应的对象是可能的。我们不能独断地奠定它；而且我们并不知道它是否一个纯然逻辑牵强附会的东西，一个客观上空洞的想法（conceptus ratiocinatus），或者是一个合理的概念，对知识提供其基础而为理性所证实的（conceptus ratiocinatus）。因此，不能为了确定性的判断力来独断地处理它。换句话说，不但是不可能来决定作为自然目的看的自然东西，为它们的产生，是否需要完全特别一种的因果作用，也就是一种有意的因果作用，而且这个问题本身也就是完全不应该提出来的。因为一个自然目的这个概念，以其客观实在性来说，是理性完全不能证明的，意思是说，它并不是确定性的判断力的组织性的东西，而只是对反思判断力的制约性的东西。

从下面的考虑就可以明白它确是不能证明的。它既然是一个自然产物 的概念，它就是含有必然性的。可是它在作为一个目的看的同一个东西里面，又含有在这个对象的形式里面的关于自然的纯然规律的伴随着而来的一种不必然性。因此，它如果想要逃避自相矛盾，就要除了包含着这东西在自然中的可能性的基础之外，还包含着这个自然本身的可能性的基础，以及它涉及到的某一个不是在经验上能识知的自然的东西之可能性的基础，也就是要涉及到某超感性的东西，所以就涉及到我们完全不能识知的东西了。不然的话，在判定它的可能性时，我们就无须在一种不同于自然机械作用的因果作用的那种因果作用的亮光下来估计它了。因之一个作为自然目的的东西，其概念如果是从理性来看，对于确定性的判断力说来 ，是超经验的（原德文 überschwenglich，一般作"过度"讲），虽然对于反思判断力来说，它关于经验的对象可能是内在的（immanent）。因此，不能为着确定性的判断力而替它取得客观实在性。所以我们就能理解，何以一向计划着来对自然目的或者对自然整体的概念进行独断处理的一切体系，其前后一贯性与统一性是通过最后目的而得到的，都不能用它们的客观肯定或客观否定来决定什么。因为如果事物是包摄于一个只是还成问题的概念之下的，那么隶属于这种概念的综合述项——例如在所考虑的这个情况下，我们所认为是为着那个东西的产生的这个自然目的乃是有意的抑或是无意的——必然关于对象产生同样是成问题的判断，

不管所产生的判断是肯定的或者是否定的，由于我们并不知道我们所判定的东西是有抑或是无。通过目的的因果作用的概念，也就是艺术的目的的概念确是有其客观实在性的，正如按照自然机械作用的因果作用的概念有其客观实在性一样。但是一种遵循目的的规则的自然因果作用这个概念，尤其是截然不能在经验中对我们给予出来的这样一个存在者的概念——即被看作自然的原始来源的这个存在者的概念——固然毫无疑问是可以为人所思想而没有自相矛盾的，可是用来作出独断的确定性的论断，是没有好处的。因为既然它是不能从经验抽取出来，而且又是对于经验的可能性不必要的，那么就无从给它的客观实在性以任何保证了。但是，即令能够保证这点，我又怎能把那确定为神的作为的产物，列入自然东西之数？因为使我们需要诉之于不同于自然的一种原因的，正是由于自然的不能按照其原有的规律产生这样的东西出来。

第14（75）节 自然的一种客观目的性乃是为反思判断力所使用的一条理性的批判原理

但是说自然某些东西，乃至整个自然的产生，只是通过某一种原因的作用才有其可能的，这种原因在确定其自身来动作时是有意的，这是一回事。如果说，由于我的认识诸能力的特殊性质，我的能够判定那些东西与其产生的可能性，只是用设想有一个有意动作的原因这个方法，因而所设想的存在者，其生产作用是类于一种知性的因果作用的，这就是完全另一回事了。在前一种情况下，我所要作的乃是关于对象确定某东西，而我就不得不证明我所假定的概念的客观实在性，在后一种情况下，理性按照我的认识诸能力的特别性格和它们的幅度与限度所加上的不可少的条件，确定我的这些能力的用途，如是而已，而无其他。所以其第一条原理乃是为确定性的判断力来使用的一条客观 原理。其第二条原理乃是一条主观原理，只是为反思判断力使用的，因而是理性所规定的反思判断力的一条准则。

其实，如果我们想要用继续不断的观察进行对自然的研究，即令只是对自然的有机产物的研究，我们也无法摈弃一种意图作为其基础这个概念的必然采用。因之在这个概念里面，我们就有了一条准则，

是我们理性在经验上的使用所绝对必需的。但是一经自然的研究的这样一个指导为我们所采取而其适用又已证实，那就很明显，我们至少也得要在自然作为整体看上试用判断力的这条准则，因为自然的许多规律可能在这条准则的亮光下被发现的、而不是这样的话，由于我们深入去了解自然的机械作用受着种种的限制，这些规律就会一直不为我们所发现的。但是，关于这后一种的使用，虽然判断力的这条准则是有用的，然而却不是不可少的。因为自然作为整体看，不是作为有机的给予我们的——所谓有机这词在这里是在其上面所指定的最严格意义上使用的。另一方面，关于那些照它们实在那样，只能鉴定为有意形成的自然产物，而不能用别的方法来鉴定的，上述的那条反思判断力的准则，是在本质上必需的，不说是为着其他的缘故，而只是为要得到关于它们原有性格的一种经验上的知识。因为除非我们把有意产生这个观念和它联系着，认为它们是有机的东西这个观念本身就是不可能的。

可是，如果一个东西的实际存在或者其形式这种可能性，乃是作为受到目的这个条件所制约的而表现出来，那么和这个东西的概念不可分解地联系在一起，就有它按照自然规律的不必然性这个概念。因为这个缘故，我们看为只有作为目的才成为可能的那些自然东西，就构成宇宙的不必然性最重要的证明了。对于一般人的理解和对于哲学家来说，这些自然东西同样也是唯一的有效论证，说明宇宙对于一位世界以外的存在者的依赖而且是从之而来的，而且说明宇宙所从出的存在者，依上述的有目的的形式所说明，是有理性的。这样一来，这些自然东西就指出目的论必须仰赖神学来得到它的探讨的圆满答案。

但是，假定目的论达到完善的最高限度，它到底会证明什么呢？譬如说，它是证明所说的那样的一个有理智的存在者在实际上存在着的吗？并不是；它所证明的不过是这样而无其他，就是由于我们的诸认识能力的性质，因而在把经验和理性的最高原理相接触时，我们绝对不能关于这样一个世界的可能性形成任何一个概念，除非我们是想象到一个有意操作的 最高原因。所以我们不能在客观上证实这个命题，说一个有理智的原始存在者是有的。与此相反，我们只能在判断力反思到自然中的种种目的时，为着我们判断力的使用而主观上这样做，因为这些自然中的目的，除了按照一个最高原因的有意因果作用这条原理之外，是不能按照任何其他原理来思维的。

倘若我们想要从目的论的种种根据来独断地建立其大前提，我们就会变为纠缠在一些不能解决的困难中去了。因为那时，这些推论又得要用这个论题来予以支持：所说的有机存在物除了由于一个有意操作的原因以外，都是无法在世界中成为可能的。但是我们是否要说，因为我们只有遵循目的这个观念，才能把我们的研究推进到这些东西的因果联系而认识到它们的符合于这种因果联系所揭示的规律，因之我们也有权来假定对每一个思维的和知觉的存在者来说，上面所说的都是作为一种必需的条件而同样有效，因而这个必需的条件是作为附属于对象而不是只附属于主体，即附属于我们自己的呢？因为这就是我们得要准备来采取的不可避免的立场。但是我们是不能始终维持这样的一个论点的。因为，严格地说来，我们不能观察到 自然中的目的是有意的。我们只是把这种概念来强解 事实，作为判断力在它反思自然产物时的一个指导而已。可见这些目的并不是对象所对我们给予的。如果我们认为这种概念是具有客观实在性的，我们乃至不可能在验前保证它的适当性。所以，我们从上面的论题只能得出一个纯以主观条件为依据的一个命题，也就是使反思判断力适合于我们认识能力的条件，除此以外绝对不能得出什么。如果把这个命题用客观的名词而且作为独断上有效的来表达出来，它就会是这样的：有一个上帝，但是，在我们人说来，可容许有的只是这个受限制的公式：我们不能设想到，或者说使我们能够理解，我们必须引用乃至作为我们关于许多自然东西的内部可能性的知识的基础的那个目的性，除非是把它，而且一般说来，把世界作为一个有理智的原因的产物，简言之，作为一位上帝的产物。

这个命题是建立在我们判断力的不可缺少的、必需的准则之上的，那么，假定它从任何人类的观点来看，而且从我们不管怎样使用我们的思辨或实践的理性这点来看，都是完全令人满意的，我还要知道，就算是我们对更高级的存在者来说，也不能证明它的有效性，我们是受到什么损失——那就是说，我们按纯粹的客观根据也不能证实它（不幸的是，这样来证实它是我们完全做不到的），那么我们是受到什么损失呢？我的意思就是，十分确定，我们只靠自然的机械作用原理是永远不能关于有机物与其内部的可能性得到足够的知识的，更不必说得到它们的解释了。其实事情是这么确实的，因之我们可以大胆地断言，对人来说，乃至怀着这样做的思想或者这样作指望，都是荒谬的，就是以为会有一天另一位牛顿出来能叫我们了解甚至一根草不是由于有意的安排而从自然规律的作用而发生长成的。我们必须绝

对否认人类能有这样的洞见的。但是，我们是否因之就认为无须依靠目的这个观念而完全足以说明有机体的起源的可能性之来源，在我们能够深入到其根据以详细规定人所熟悉的普遍规律的原理这种情况下，我们还永远不能把它隐藏在乃至自然的秘密中发现出来呢？如果这样着想，在我们方面，又会是一种冒昧的判断了。因为我们关于这点，我们是指望如何来得到任何的知识呢？在这样的一种情况下，问题是以纯粹理性的判断为转移的，可能的事情就完全没有了。所以在我们正当称为自然目的之背后，是否有任何有意行动的一个存在者作为世界的原因，因而也就作为世界的创造者，关于这个问题，我们就不能推出任何客观的判断来，不管判断是肯定的或者是否定的了。可是只有这点是确实的，就是，虽然如此，如果我们是应该根据我们自己固有的本性所容许的来形成我们的判断，也就是从属于我们理性的种种条件和限制来形成我们的判断，我们就完全不能够把这样的自然目的之可能性归之于任何其他的来源，而只能以之归之于一位有理智的存在者。只有这才是和我们反思判断力的准则一致，因而是和一种主观的、可是根深蒂固地安置在人类里面的根据相一致的。

第15（76）节 注解

下面提供的通盘考虑，在先验哲学里是很值得来详细弄个清楚的，但是在这里，只能引入作为一种插入在正文中的解释，而不是作为主要论证中的一步。

理性乃是关于原理的能力，其最后目的所在，乃是不受条件限制的东西。从另一方面来讲，知性是由理性来指挥的，但是总得要在必须给予出来的某条件之下的。然而没有知性的概念（知性概念必须是有其客观实在性被给予出来的），理性就不能作出任何客观的（综合）判断。作为理论的理性来说，它是绝对没有它自己的组织性原理的。与此相反，它的原理都只是制约性的。我们容易看到，理性一经越出知性所能追得上的地方，它就变为超经验的（überschwenglich）了。它就以理念而出现（作为制约性的原理，理念固然是有其基础的），但是它是不以客观有效的概念而出现的。可是知性虽然不能和理性齐步前进，却是理性所必需才能关于对象得到其有效性的，因之

就把理性的种种理念的有效性局限于判断的主体，纵然是局限于广义的主体，涵盖一切属于人类范围的主体，那就是说，它是在这个条件上限制着那些理念的有效性的：从我们人类的知识能力的性质来说，或者一般地说来，乃至按照我们能够为我们自己所能形成的 关于一般有限的具有理智的存在者之能力的任何概念来说，必须是要这样来设想而不能有其他设想的方式的。这个条件并不含有这种肯定，说这种判断的基础是在于对象里面的。我们现在举出某些实例来。这些实例虽然确是具有很大的重要性而且也是有很大的困难的，所以不能立刻作为已经证明的命题强求读者接受的，但是也能提供读者以某些反思的资料，并且是能说明我们在这里所特别从事研讨的问题的。

人类的知性是不能避免必须在事物的可能性与其现实性之间区别开来的。其理由就是在于我们自由和我们认识能力的性质。因为如果为着这些认识能力的运用不是需要两种完全不同质的因素，即适用于概念的知性和适用于与对象适应的感性直观，那么就不会有可能的东西和现实的东西这两者之间的这种区别。意思是说，如果我们的知性是直观性的，它就除了现实的对象之外不会有其他的对象了。那么，只以对象的可能性为其方向的概念以及给我们以某东西然而并不由之而让我们把它作为一个对象来认识的感性直观都会不再存在了。要知我们在只是可能的东西和现实的东西这两者之间所作出的区别完全是依据这种事实的，那就是可能性所指的乃是事物的表象对于我们概念所处的地位，而一般说来，是指事物的表象对于我们思维能力所处的地位，而现实性所指的乃是对事物的离开这种概念而在其直接的自在上的断定。所以可能的东西的不同于现实的东西这种分别只是对于人类的知性在主观上才有效的。它是从这个事实发生的，就是说，即令某东西并不存在，我们还总是在我们的思想中给它一种地位，或者说，如果有什么东西，我们对它是毫无概念的，然而我们仍旧可能想象到它是被给予出来的，所以说事物可能是可能的而不是现实的，因之就说，从单纯的可能性并不能得出关于现实性的任何结论，这就是说出一些对人类理性有效的命题，而这种有效性并不证明可能性与现实性的区别是在事物的本身里面的。从所说出的命题不能得出这种论断来，因而这些命题虽然乃至对于对象是一定有效的，但是就我们的诸认识能力在其受到感性条件的限制上也是从事于感官的对象的这点来说，这些命题对于一般的对象不是有效的。这一点，如果我们看看理性的种种要求，是很明显的。理性总是不断地要求我们采取某一种以无条件的必然性而存在的东西（一种原始的根据），在这东西里面

再不有什么可能性与现实性的区别的，而我们的知性绝对没有什么概念来适合这种理念，那就是说，知性绝无方法来表现任何这样的东西或者形成关于它的存在方式的任何观念。因为如果知性去思想 它——不管它是怎样去思想它——那么这个东西只是作为可能的而得到表现。如果知性是意识到这个东西作为在直观中被给予出来的，那么它就是现实的了，而在这种情况中，是不掺杂有任何可能性这种思想的。所以一个绝对必然存在者这个概念，虽然无疑是理性的不可少的一个理念，但是对于人类知性来说，乃是一个不能达到的成问题的概念。可是按照我们认识能力的特别构造来说，它对于这些能力的使用是有效的；因而对于对象，意思也就是说，对于认识的存在者普遍来说，不是有效的。因为我不能认为思维与直观当然是每一个存在者运用其认识能力时所必须服从的两种不同的条件，因而事物就当然都是有可能性和现实性的。如果这种区别不参加到其认识方式里面去的一种知性，那么这种知性就会这样来表达它自己的：凡我知道的对象都是有的，也就是说，存在的；而某些不存在的东西之可能性，也就是如果它们是存在的话，它们的不必然性，因而用来与这种不必然性相对比的必然性，都永远不会进入这样一个存在者的想象中去的了。可是，使我们带有种种概念的知性难以和理性并驾齐驱的不过是这点，就是理性看为是构成对象而采用为原理的东西正是对知性在其人类知性这种形式上是超经验的，就是说，在其知识的受到的主观条件下是不可能的。在事情的这种情况下，这条准则就总是有效的了，那就是，一经关于对象的知识超出知性的能力，我们就必须总是按照必然在其运用其种种能力时附属于我们人类本性的主观条件来设想那些对象。如果——谈到超经验的概念时不得不是这样的——这样作出的判断不能是确定对象的性格的组织性原理，那就只得是制约性的原理，其功用是内在的、可靠的，并且它也是适合于人类的观点的。

我们曾看到，在自然的理论研究中，理性必须假定自然原始根据的无条件必然性这个理念。同样地，在实践的范围中，它又必须预先假定它自己的因果作用作为关于自然是不受条件限制的，换句话说，它必须预先假定它的自由，由于它是意识到它自己的道德命令的。可是在这里，作为职责的行动，其客观必然性是被看为与它作为一个事件而会有的客观必然性相对立的，如果事件的根源是在自然里面而不是在自由或者说理性的因果作用里面的。这样一来，这种行动带有它的道德秩序的绝对必然性就被看为在物理上是完全不必然的，那就是说，我们认识到应该 必然发生的东西每每是不发生的。因之道德规律

的必须表现为命令，符合于这些规律的行动的必须表现为职责，而且理性把这种必然性不是以一个“是”或者“发生”（即存在或事实）来表达而是以“应该是的”（即义务）来表达，很明显都是出自我们实践能力的主观性格的。如果理性以及它的因果作用是被看作不依靠感性的，就是说，作为不受到其应用于自然对象时所从属的主观条件，因而又作为完全与道德律相和谐的有理智的世界之中一种原因看的，那么就会不是这样的了。因为在这样的一个世界里，不会有义务与行为的分别，不会有关于通过我们的作用而是可能的东西的实践规律和关于我们使之成为现实的东西的理论规律这两种规律之间的分别的。可是，虽然在其里面任何东西只是由于这个事实，就是好的都是可能的这个事实，所以一切都是现实的。这种有理智的世界对于我们来说是一个超经验的概念，正像自由本身作为那世界的形式条件那样，然而这个世界还是有其应有的功用的。因为虽然作为超经验的东西，为要成为一条确定对象与其客观实在性的组织性原理，是无用的，但是它还可用为一条普遍的制约性原理 。这就是由于我们部分是感性的性质和部分是感性的能力这种性质，就使这条原理对我们来说成为有效的，而且就我们所能从我们的理性的性质来想象，对于一切总得要和这种感官世界结合在一起的有理智的存在者都是有效的。但是这条原理并不在客观上决定自由作为因果作用的一种形式的性质：它把行动的规则按照那个理念改变为对每一个人的命令，而这样改变，其有效性并不减于它如果确定那自由的性质所会有的有效性。

同样地，关于我们当前的问题，我们可以承认，如果不是由于我们知性的性质，我们就不应有自然的机械作用与自然的技巧，即自然的目的联系，两者之间的区别的。我们的知性必须是从普遍到特殊的。因之，除非判断力拥有一条可以以特殊包摄在其下面的普遍规律，它关于特殊的东西就不能认识到什么目的性，因而就不能作出任何确定性的判断来。但是特殊的东西按其本性来说，以普遍的东西而论，是含有不必然的某东西的。然而理性要求在自然特别规律的综合中还须有其统一性，因而有对于规律的符合——而验前从普遍的规律得出的特殊东西，在它们的不必然的内容上，用任何对对象的概念加以下定义的方法都是不可能的。上述的对于规律的符合，在不必然的东西来说，就称为目的性。因之，自然在其产物中的目的性这个概念，虽然它并不涉及对象的确定，然而关于自然，对人类的判断力来说，乃是一种必需的概念，所以它为着判断力的使用，乃是理性的一条主观原理，这条原理，如果当作是制约性的而不是当作组织性的，

乃是对于我们人类的判断力必然有效的，正如它如果是一条客观原理那样地有效。

第16（77）节 使自然目的性这个概念对我们成为可能的人类知性的特性

在上面的注解中我们曾看到属于我们认识能力——乃至属于我们认识的高级能力——的种种特性，我们是容易误把这些特性当作客观的述项转移到事物本身去的。但是这些特性是和观念有关系，在经验中不能有与之相应的对象被给予出来的，因而这些特性只能在经验的进行中用为制约性的原理的。自然目的这个概念无疑是和这样一个述项的可能性的来源处在同样的地位的——这种来源只能是在观念中的。但是可以归之于这种来源的结果，也就是产物本身，却在自然中被给予出来的，而自然的因果作用这个概念，即被看为是按照目的而起作用的自然因果作用这个概念，似乎是把自然目的这个观念改变为一条组织性的目的论原理了。在这里就有着这个观念和一切其他观念的差别之点。

但是这种差别是在于这个事实的，即所说的观念乃是理性的一条原理，不是为知性用的，而是为判断力用的，因而是一条原理单独是为抽象的知性对于经验的可能对象来应用的。而且这种应用所影响的范围只是在所作出的判断不能是确定性的而单纯是反思性的地方。结果就是，虽然有关的对象确是可以在经验中被给予出来的，但是不能乃至按照那个观念确定地被判定，更不必说完全适当地被判定，而只能成为反思的对象。

所以这种差别的关键是在于我们（人类的）知性在其反思自然的事物中对于我们判断力的关系。但是，如果是这样，那么在这里我们就必须还有在其基础上的另一个不同于人类知性的可能的知性这个观念了，（而在《纯粹理性批判》一书中也有同样的含义，那就是，如果我们的直观是得要看作一种特别的直观，就是说，对它来说，对象只得列为出现的东西的，我们就不得不在思想中有直观的另一种可能的形式。）如果不是这样，那就不能说，若是我们得要设想到某些自

然产物的产生的可能性，我们由于我们知性的特殊性质就不能不把它们认为 是有意产生出来而且是作为目的产生出来的，然而这样地说，又并不含有任何要求说，事实上应该有一种特殊的原因，在其里面一个目的的表象是作为起决定作用的根据而起作用的，或者说，因而并不含有任何断定是关于一个不同于人类知性的知性之能力的。这就是说，上面关于自然产物所说的。并不否认一种超人类的知性能够在乃至自然的机械作用中，也就是在因果联系的机械作用中，并没有肯定地假定着一种知性作为原因的这种因果联系中，发现所说的，那样的自然产物可能性的来源。

因之我们这里所涉及的就是我们的 知性对于判断力的关系这件事。事实上，我们必须检查这种关系，为的是要在我们知性的性质中去发现某一定的不必然性，以便把它作为我们自己知性的特性从其他各种可能的知性分别开来。

这种不必然性很自然是发现于判断力要以之从属于知性所提供的种种普遍之下的那种特殊 的东西，因为特殊并不是为我们 （人类）的知性的普遍所确定的。虽然不同的东西可能在一种共同的特质上是一致的，但是这些东西能出现于我们知觉中的各种各样的形式是不必一定是这样或那样的。我们的知性乃是关于概念的能力。这就意味着它是一种推论的知性，对于它来说，要在对它在自然中被给予出来而能从属于它的概念的特殊，其中能有的性格与多样性一定必然是不必然的。可是，直观也是在知识中的一种因素，而直观的完全自发 能力就会是不同于感性而且完全是不依靠感性的一种认识能力。因此，它就应该是在其最广义上的一种知性。这样，我们也就能够想象到一种直观性的 知性——所谓想象，是指消极的思维说的，或者是指单纯不是推理的思维说的——这种直观性的知性不像我们用某概念的知性，是不从普遍到特殊的，从特殊到个别的。这种知性就不会经验到在自然产物中自然与知性的按照特殊的 规律相一致协调有什么不必然性。但是，使得我们的知性感到这么困难来把自然的杂多成为知识的统一的，也正是这种不必然性。我们的知性的能做到这个工作，只是通过自然的特征和我们的概念能力的协调——这是一种极其不必然的协调。可是一种直观性的知性就无须做这样的工作。

所以我们的知性对于判断力所处的情况是特别的。因为在通过知性的认识里，其特殊不是为普遍所确定的。因之特殊就不能光从普遍

得出来。然而在自然的杂多中，并且通过概念和规律的中介，特殊不得不与普遍相符合以求其能被包摄在普遍之下。但是在所说的情况下，这种符合必然是很不必然的，而且必须是在没有任何确定的原理来指导我们的判断力这种情况下的。

然而我们能够至少设想到自然事物和判断力的协调之可能性——我们表象这种协调为不必然的，因而只是通过一种指向这种协调的生出的那种目的才是可能的。但是，要这样做，我们就必须同时想象到一种不同于我们的知性的知性，而关于这种知性——而且不但如此，我们还不去把一种目的归之于它——我们可以把上述的自然律与我们判断力的协调表现为必然的，对于我们的知性来说，这种协调只是当目的被引入作为完成这个联系的中介时才是可以想象的。

其实这是我们知性的一种特性，那就是在它的认识中，例如一个产物的原因的认识中，知性是从分析性的普遍（Analytisch-Allgemeinen），即从概念，到特殊的，换句话来说，是从概念到所与的经验直观的。所以，在这个过程中，它关于那特殊的杂多是不确定什么的。与此相反，知性必须等待经验直观的包摄在概念之下（假定对象是一个自然产物）来提供判断力以这种确定。可是我们现在就能形成一种知性的想法，这种知性既然不是推论的，像我们的知性那样，而是直观的，那就是从综合性的普遍（Synthetisch=Allgemeinen），或者说从整体作为整体的直观到特殊，那就是说，从整体到部分。为了使这个整体的明确形式成为可能的，并不在这样的一种知性里或者在其整体的表象里含蕴着各部分的综合之一种不必然性。但是那正是我们的知性所需要的。它必须从作为普遍想到的原理的各部分前进到要包摄在这些原理之下作为其后果的种种不同的可能形式。按我们知性的性质，我们只能把自然的实在整体看为是各部分的并流运动力的结果。那么我们如何可以避免把整体的可能性作为在符合于我们推论的知性之一种方式上依靠着其各部分来表现它呢？我们可否按照直观性的，即原型的（urbildlichen）知性的标准所规定的而把各部分在其形式上以及在其综合上表现为依靠其整体的呢？我们所说的知性的特性不能让我们这样做，叫整体包含着各部分的联系之可能性的根源。在推论类型的知识中这会是自相矛盾的。但是一个整体的表象 可以包含着那整体的形式以及那个形式所包含的各部分的联系的形式之可能性的根源。这就是我们唯一的途径。但是，这样一来，整体便是一种结果（产物），其表象 就被看为

它的可能性的原因 了。可是，其决定性的根据只是其结果的表象的这种原因的产物就称为一个目的。因之我们就得出结论说，只是从我们知性的特殊性格出来的结果，我们才想象到自然产物是按照一种不同于物质的自然规律的因果作用的因果作用才是可能的，那就是说，只按照目的以及最后的原因才是可能的。我们以同样的方法来解释这个事实，就是这条原理并不涉及这种东西本身，乃至作为现象（Phänomene）看，在其这样的产生方式上，是怎样成为可能的这个问题，而只涉及对我们知性来说，关于它们有其可能的那种评价。从而我们同时也看到何以在初级的自然科学中我们远远不以自然产物通过按照目的的因果作用这种解释为满足的。因为在这种的解释中我们所追求的只是适合于我们的判定能力，或者说我们的反思判断力的关于自然的生产，而不是为着确定性的判断力而适合于事物本身的。在这里也完全没有必要来证明像这样的一种原型的理智（intellectus archetypus）是有其可能的。只要说明以我们的推论知性（那是需要意象的，即需要模仿的理智（intellectus ectypus）的）和原型的理智相对比，而且注意到这种形式的能力之不必然性的性格，我们就被引到一个原型理智这个观念，而又注意到这个观念并不含有什么自相矛盾的东西，那就足够了。

可是，当我们考虑一种物质的整体而在其形式上看它为一种产物，由于其各部分以及这些部分的自行结合的力量与能力（包括着原有部分的配合作用所引入的任何外来物质作为其整体的部分的在内）而来的，我们这样想象到的就是那个整体的机械产生。但是这样看事物的整体产生，我们就不能从而得出一个整体作为目的的这个概念——不能得出一个整体，其原有的可能性是绝对要预先假定一个其部分的性质与作用是依靠整体的这种整体的观念的。然而这正是我们关于一个有机体所必须形成的表象。但是，如上面所说明，我们不能从这就断定一个有机体的机械产生是不可能的。因为那就会等于说：在杂多的连结中形成这样的统一的表象而不同时以这个统一的观念作为它的产生原因，那就是不以这个产生表象为有意的，对于任何知性来说 都是不可能的，或者说，都是自相矛盾的。同时，如果我们有理由来把物质的存在者作为自在之物本身来看，我们事实上就应该得出这个结论来。因为这样一来，构成自然塑造可能性的基础的统一性就会只是空间的统一性。但是空间并不是事物产生的实在根据。它不过是事物的形式上的条件——虽然从空间中任何部分除非在其对于整体的关系上都不能确定的这个事实来说（因之整体的表象是在部分的可能

性的基础上的），空间的统一性是有点和我们所追求的实在根据相似的。但是既然这样，至少还有可能把物质世界看为是一种单纯的出现的东西，而把不是出现的某东西，即自在之物，思想为它的基质。而这可能是有与之相应的智性的直观（虽然不是同于我们的直观的）为其基础的。像这样，就能替自然而且替我们自己作为其一部分的自然，找到一种超感性的实在根据，虽然在我们来说，这个根据是不可知的。所以，凡是在这个自然里面是必然的东西作为感官的对象的，我们都应该按照机械的规律进行判定。可是种种特殊规律以及从而产生的附属形式的相互一致与统一性（这些规律与形式对于机械的规律说来，我们必须认为是不必然的），都是在自然中作为理性的对象的，整体自然作为一个系统来看也是这样的，这一切我们也应该按照目的论的规律来考虑。所以我们是应该根据两种的原理来判定自然的。机械式的解释并不为目的论的解释所排斥，好像两者是互相矛盾似的。

而且这又使我们洞见我们从其他方面无疑可以容易猜测得到的，但是我们会有困难来确实断定或证明的东西。这说明纵然从机械地可以得出带有目的性的自然产物来这条原理是和目的论的原理相并立的，但是它并不使我们能够不需要这目的论的原理的。对于我们得要作为自然目的的东西，也就是作为有机的物的，我们可以应用已知的或尚待发现的一切机械产生的规律，我们甚至可以指望在这种研究上能有很好的进展，但是关于这一类的产物的可能性，即关于通过目的的因果作用的可能性，我们却永远不能摆脱对一种完全不同的产生根据的呼吁的。对于任何在性质上相类似于我们的理性的一种有限理性来说，不管它在程度上是怎样高出于我们的，想要从单纯机械的原因来了解乃至一根草的产生，都是就人的理性说来绝对不可能的。因为，如果就一个像这样的对象的可能性来说，尽管只是为着在经验指导下的对它进行研究起见，判断力还是觉得不能完全缺少原因与结果的目的论的联系，并且如果一种含有对目的的关系而和作为出现东西的外界对象相称的根据是我们简直不能碰见的，因之我们就不得不在自然的超感性的基质里来找寻这种根据（虽然它是处在自然里面的），然而我们是和洞悉这种超感性的自然基质的可能性断绝关系的：那么，我们就绝对不可能从自然本身得到说明显示目的性的综合的任何解释。所以按照我们人类知识能力的性质就必须在作为世界原因的一个原始知性里来找寻这种目的性的最高根源了。

第17（78）节 关于物质的普遍机械作用原理与自然技巧中的目的论原理的结合

对于理性来说，无限重要的就是不得忘记自然在其种种的产生中所用的机械作用，而且在理性说明这些产生时，适当地估计到这种机械作用，因为离开那条原理就不能获得对自然事物的了解。即使姑且承认有一位最高的建筑师直接创造出自然在其一向存在着的那样的形形色色，或者说前定了演进过程中所遵照的模型，这也并不丝毫增进我们对于自然的认识。理由就是，［即令是这样，］我们还是完全不知道这个最高存在者动作的方式以及我们认为包含着自然物可能性的原理的那位最高存在者的种种理念，因而我们就不能够从这位最高存在者由上而下地，即验前地来说明自然。另一方面，如果我们依靠着我们相信在经验对象的形式中所发现的目的性，就从这些形式开始，从下至上，那就是按验后的方式，诉诸于按照目的而起其作用的一种原因，指望这样来解释所说的那种目的性，我们的解释就会是同语反复而已。这样一来，我们就是以言词来欺骗理性，更不必说在我们利用这种的解释时，我们势必迷失在超经验的东西的五里云雾中，以致离开了自然科学的途径，理性也就被引到于诗意的狂热，而避免这种狂热正是它的最重要的职责。

另一方面，理性的同样必要的准则就是在自然的产物中不得把目的这条原理视若无睹。因为虽然这条原理并不叫自然产物发生的方式令我们更易明白，然而对于自然特殊规律的探讨来说，它却是一条启发性的原理。即令大家同意，由于我们所谈的只严格地限于自然目的这一词，那么在自然的这种产物明白地显示出一种有意的目的统一性的地方，我们也不打算利用这条原理来说明自然本身——那就是说，我们在谈到自然目的时，并不越出自然的范围来追求那些产物可能性的根源。上面所说的那条原理作为一条启发性的原理，仍然是一样真的。可是，由于这种可能性的问题迟早是必须碰见的，正好就必须对它设想到一特种的因果作用——是在自然中发现的因果作用——作为自然原因的机械作用所有的特种因果作用。因为除了物质由于这种机械作用所能产生的那些形式之外，能接受其他更多而又不同的形式的力量，还得要以某种原因的自发性来予以补充，而这种原因不能就是

物质，因为没有这种原因的自发性那种形式就不能有任何理性。当然，在理性采取这种步骤以先，它必须相当小心，不要去企图把自然的任何一种技巧都解释为是目的论的——所谓自然的技巧，意思是说，自然的形成能力，对我们单纯的理解来说，是像在有规则地构成物体的情况下那样，显出结构的有目的性的。与此相反，它必须继续把这样的技巧看作按纯然机械的原理便是可能的。但是，在这点上，竟然乃至排斥目的论的原理而想要总是墨守单纯的机械作用，甚至当理性在其探讨自然的形式为它们的原因使之成为可能时的方式，发现一种目的性，其性格无疑是和另外一种不同的因果作用有关系的，依然是想墨守着单纯的机械作用，那也就同样是不科学的。这就必然使理性流浪在自然的种种能力之中，而这些自然能力无非是一些幻想，完全不可思议的，正如完全不顾自然的机械作用而全凭目的论的解释方式使理性变为空想那样。

这两条原理不能结合在一起用于自然的同一个事物，来以一个事物说明另一事物，或者从一个事物得出另一个事物来。换句话说，这两条原理不能像独断的、组织性的原理那样联合起来而替确定性的判断力提供对自然的了解的。例如，如果我认为得要把蛆看为是物质单纯的机械作用的产物，那就是说，是由于一种实体不依靠外来的帮助而由它自己的力量当它的要素作为分解的结果而得到游离时所引起的一种新的形成过程而来的，那么我就不能反过来而把这同样的产物从同样的实体作为从目的而起作用的一种因果作用得出来。反之，如果我认为这种产物是一种自然目的，我就因之不能依靠它的机械的产生，或者采用这样的产生，作为判定这个产物关于它的可能性的一条组织性原理，而这样把这两条原理结合起来。因为每一种解释的方式是排斥其他一种的——即令我们认为在客观上这样的一种产物可能性的两种根据同是凭着一单个基础的，如果这个基础不是我们所想的。使上面所说的两条原理作为判定自然所遵照的原理有其可能成为相容的，这条原理必须是处在这两条原理之外（因而是处在可能的自然表象之外），然而是处在含有这自然表象的根据的东西之内，那就是说，必须是处在超感性的东西之内，而这两种解释的方式必须同是和这个超感性的东西有关系的。可是，我们能够对于这超感性的东西有其概念的，只得是一种根据的不确定的概念，那是使对于自然按照经验规律的判定成为可能的。过此我们就不能前进了：我们再不能用什么述项来确定这个概念了。因之结论就是，这两条原理的结合不能凭着解释 （Explikation）的一单个基础，为着满足确定性的 判断力明白

地表示一种产物按所与的规律是怎样成为可能的，而只能凭着阐明（Exposition）的一单个基础，为了反思的 判断力而说明这种可能性。因为所谓解释的意思，就是从一条原理引申出来，因而这原理必须是我们能够清楚地认识到详细陈述的。可是自然的机械作用原理和自然按照目的的因果作用原理，当其应用于同一个自然产物时，必须是在一条更高的原理之内联系着而从它作为它们的共同根源流露出来，因为不然的话，它们就不能并立地处在同一的自然的考虑之中。但是，如果这条是那两条原理在客观上所共同的，因而是使它的自然研究附属诸准则有理由来联合在一起的原理是这样一种的，就是我们能够把它指出来，但绝不能在特种情况发生时，确定把认识到它而为着使用它而详加说明的，那么从这样一条原理就不能引申出任何解释来，那就是说，明白地确定地引申出一种自然产物可能性作为是按那两条异质的原理有其可能的。这样一来，一方面是机械的引申而另一方面是目的论的引申，两者所共同的原理乃是超感性的，这是我们引用为处在作为现象的自然的基础上的。但是关于这超感性的原理，我们从理论的观点是不能形成丝毫积极的确定性概念的。所以，按照这个作为原理的超感性的东西，自然在其特殊的规律说来，如何给我们构成一个系统而按照从物理原因产生的原理和目的原因的原理同是能够认识到的，这是不容许有任何解释的事情。我们只能这样说，如果是有自然的对象呈现出来，其可能性按机械作用的原理是我们不能想象的（按机械作用的原理来想象自然对象是永远对一个自然存在者的要求的），除非我们依靠目的论的原理［才能想象它们］，那么我们就得要假定我们可以有信心地遵照两条原理的路线来研究自然的规律——只要看当前的自然产物是从这条或那条原理对于我们的知性是可认识到的——而不为我们对于这产物而形成的判定所依据的两条原理之间表面上所发生的冲突使之怏怏不安。因为我们至少是有把握，两者的可能性是能甚至在客观上在一单条原理里面得到协调的，由于它们同是处理出现的东西的，而这些东西是预先假定有一个超感性的根据的。

我们已经看到，自然的机械作用和自然的目的论的，或者说有意的技巧这两条原理，关于同一个产物与其可能性，同是可以按照特殊的规律从属于共同的自然更高的原理的。然而由于这条［更高的］原理是超经验的，按照我们知性的狭窄性，上述的那种从属关系不能使我们把这两条原理结合在同一的自然产生的解释里面，即令像在有机的种种实体的情况下，产物的内部可能性是只有通过按照目的的因果

作用才是可以理解的 。所以我们必须保持上述的目的论原理，因之我们就说，由于我们人类知性的性质，除了有意活动的那些原因以外，不能采取任何其他原因作为自然中有机物可能性的根据，而自然的单纯机械作用是完全不足以解释自然的这些产物的；而我们且补充地说，这并不意味着我们想要用那条原理来关于这样的东西本身的可能性作出任何决定。

我们的意思是要说，这条原理只是反思判断力的准则而不是确定性判断力的准则。因之它只是主观上对我们来说是有效的而不是客观上用来解释这类的事物的可能性的——在这类事物的本身里面，两种产生的方式尽可以是从同一个根据一并发生的。不但如此，除非用目的论来设想的产生方式为与之同时提出的自然机械作用所补充，就绝不能判定这种产生为自然的产物。可见上述的准则是直接在事物作为自然目的的判定中包含有那两条原理的必然结合，但是不得以这种结合来完全或部分地用其中的一条原理来代替其他的一条原理。因为在至少为我们所看作只是由于有意才是可能的东西之地位上，不能又假定有机械作用，而在我们认为是按照机械作用必然有的东西之地位上，又不能假定有需要一个目的作为它的决定性根据的这种不必然性。与此相反，我们只能以其中之一个放在其他一个的更低级的位置，就是以机械作用放在有意的技巧的更低级的位置。而按照自然有目的性这条先验原理，完全是需要这样做的。

因为在我们认为目的是某一定事物可能性的根源时，也必须假定有其方法。可是一种方法的有效因果作用的规律，在其自身来说 ，是不需要什么预先假定一个目的的东西的，因而就可以同时既是有意的结果的机械原因，然而又是其更低级的原因。因之在我们看到只是自然的有机产物时，并且如果我们为这种产物的无限杂多所激动而采取有意的这种原理（至少是按一种可容许的假设），在遵照着特殊规律的自然原因的联系中作为反思判断力关于整个自然，（即关于世界）的一条普遍原理 ，我们在自然的生产过程中就可想象到机械规律和目的性的规律的一种庞大的，乃至普遍的相互联系。在这里，我们并不把判定这种种过程所依据的原理互相混淆，或者互相调换。因为在一种目的论的判定中，纵然其质料所采用的形式只能作为是有意来判定才是可能的，但是其质料本身，就其性质来考虑，也可以按照机械规律作为方法而隶属于所表象的目的的。而与此同时，由于这种相容性的基础既不在于这又不在于那（既非机械作用，又非目的性的联

系），而是我们一无所知的自然超感性的基质，所以就我们人类的理性来说，表现这种对象的可能性的两种方式是不得混合为一的。反之，我们判定这些对象的可能性，别无他法，只能把它作为按照目的性的原因的联系而奠基于一种最高的知性。像这样，就不致对目的论的解释方式存有偏见。

但是，自然的机械作用作为方法对自然的每一个目的意图有多少的贡献，这是一个未解决的问题，而在我们的理性说来必须永远是一个未解决的问题，并且，注意到上述关于一般自然可能性的可理解的原理，我们甚至可以假定自然在一切方面都是按两种的规律成为可能的，即按物理的规律以及按目的性原因的规律，作为普遍相互调和的规律，虽然我们是不能够明白这是怎样的。因之我们不知道那对于我们是可能的机械解释方式能进到什么程度。这么多是确实的，就是不管我们用它能够得到多少成绩，而对于我们已经认定是自然目的的事物来说，这种机械的解释方式永远必须还是不足够的。所以由于我们知性的性质我们必须把这种机械的根据全都放在一条目的论的原理的更低级的位置上去。

那么这就是一种权利的根源而由于按照机械作用原理的路线进行自然研究的重要性，这对于我们理性的理论使用来说，也是一种职责的根源。我们可以，而且应该，就我们力之所及，按照机械的路线来解释自然的一切产物和事件，乃至解释其最有目的性的——而对我们来说，在进行只是这种的探讨时，是不可能对我们的力量加以限制的。但是在这样做时，我们永远不能忽略这个事实，就是在这种产物之中有哪些是我们除了在理性的一个目的这个概念之下，是不能乃至以之作为研究的。如果我们顾到我们理性本质上的性质，纵然是有了那些机械的原因，我们也不得不最后以这些所说的产物隶属于按照目的的因果作用。

---

[1] 从而可见，像在纯粹理性的大半思辨的事情上，哲学的学派，在独断的主张上，通常对于摆在它们面前的问题是千方百计来得到解答的。例如在自然目的性这种情况下，时而是试图用一种无生的物质，时而是一个无生的神，时而是一种有生的物质，时而又是一个有生的神。我们唯有在必要时，放弃这一切客观的主张，而在其对于我们的认识能力的单纯关系上，推敲我们的判断。像这样做，我们

就可替它们的原理得到一种有效性，即使不是独断的，还不失其为准则的有效性，而对于我们理性的可靠使用是足够的。——原注

附录：[1] 目的论判断力的方法的理论

第18（79）节 是否必须把目的论作为自然科学的一部分来处理

在科学的完整专科大全里，每门科学都必须有其明确的地位的。如果它是一种哲学的科学，就必须把它的地位归之于理论部门，或者归之于实践部门。其次，如果它的地位是在理论部门里，那么派定它的地位就必须是在自然科学里面——当它所考虑的是能作为经验的对象的那种东西时，这就是它应有的地位——因而就是在物理学里，或者在心理学里，或者在宇宙论里，不然的话，就在神学里——神学是关于世界作为经验的所有一切对象的集合体的原始根源的科学。

那么问题就发生了：目的论合理的地位是什么呢？它是严格说来的自然科学之一支，抑或是神学的一支呢？它必须是这门科学的一支或者是那门科学的一支；因为没有科学能属于从一门科学到另一门科学的过渡阶段的，因为过渡阶段所指的只是体系的关节或组织而不是在这个体系中的地位。

从事情的本身就看得很明显，目的论并不形成神学的一部分，虽然它们能有的用途是极其重要的。因为它的对象乃是自然的产生方式与其原因；而且虽然它是指向着这个处在自然以外而又在自然之上的根据，也就是指向着一位神圣的创造者，但是它这样做时，并不是为了确定性的判断力，而只是为了从事于考察自然的反思判断力作为一条制约性的而适合于我们人类知性的原理，以便通过这样一种根据这个理念来指导我们对于世界上种种事物的判定。

看来，目的论也同样地不会形成自然科学的一部分。因为自然科学关于自然结果所需要来指定其客观根据的乃是确定性的原理而不是单纯反思的原理。事实上，把现象来在各目的的相互关系中进行考虑，对于自然的理论，或者对于以有效的原因来机械地解释自然的现象，也是丝毫没有补助的，关于自然在其种种产物中所追求的目的来进行阐述，就这种目的按照目的论的概念形成一种体系来说，严格说来，只是属于按照某特殊导线关于自然的叙述。在这种叙述中，理性固然有其很好的作用，而且这种作用从多种观点看来，都是充满着实践上的目的意义的，但是谈到这些形式，理性就并不提供任何消息是关于这些形式的起源与其内在的可能性的，然而这正是与自然的理论科学特别有关的。

所以，目的论作为一种科学来说，并不属于什么学说，而只属于批判，而且是属于特殊一种认识能力，即判断力的批判。可是目的论确是包含有验前的原理，所以它就可以，而且事实上必须、详细陈述得要按照目的原因的原理来进行判定自然的这种方法。这样，它的方法论对于理论的自然科学的进程，至少是发生一种消极的影响，而同样地它也影响着理论的自然科学对于神学的形而上学关系，那就是在理论的自然科学对于神学的形而上学关系是作为神学的入门的时候。

第19（80）节 机械作用原理在关于一个作为是自然目的的事物之解释中对于目的论原理必须处在比较低级的地位

我们按着单纯机械的路线来解释一切自然产物这种权利，在其本身来说，是完全不受限制的。但是我们知性的性质既是这样的，在知性从事于作为自然目的的事物时，仅仅依靠机械的解释而无其他的外援，我们的力量不但是很受到限制，而且显然是有其拘束的。因为只按照一条采取上述的步骤的判断力原理来解释自然目的，是不能达到任何目标的。因此，我们对于这种产物的判定，任何时候都得要服从一条同时是目的论的原理。

因之我们是有理由，而且事实上是值得去追求自然的机械作用来解释自然产物，只要这是可以或者得到成功的，而且并不是因为在这个途径上本来 就不能碰见自然的目的性，而只是因为对我们 作为人来说这是不可能的，我们才放弃这个企图，其理由就是，为着在这种路线上要研究得到成功，我们就需要一种不同于我们感性直观的直观而且需要对于自然的智性基质有一种确定的知识，而这种基质是我们从而能够说明出现的东西，按其特殊的规律，是可以有它的机械作用的。

所以，遇有自然目的这个概念毫无疑问是证明适用于一些事物（例如有机体）时，如果自然的研究者不是要白费气力，他就必须总是在判定这些事物时，以某种原始的组织为基础，他必须认为这种组织是利用正是上述的机械作用来产生其他的有机形式，或者从那些原有的结构来演变出新的结构（然而这些新的结构总是从所说的目的出来而且是与之符合的）。

使用比较解剖学，把有机物的庞大世界研究到底，为了去看在它里面能否发现一个体系的某点痕迹，发现一种遵照生产原理的体系的某点痕迹，这是值得颂扬的。因为不然的话，我们就必须满足于单纯判定的原理（这原理不能提供我们任何东西是叫我们洞见这种有机物的产生），并必须沮丧地把在这个领域中洞见自然的 一切要求完全放弃。当我们考虑到这么多的动物种类在某种共同的模型上是一致的时候，这个共同的模型显然不只是它们骨骼的、结构的基础，而且也是它们结构的其余部分的安排的基础，而且当我们发现这里的原始计划的令人惊奇不已的单简性，只由一个肢体的缩短和另一个肢体的加长，由这部分的减缩和那部分的发展，于是就能产生出这么多种多样的种，那就在心里面像有一线纵然是微弱的希望，那条离开它就完全不能有自然科学的自然机械作用原理，或者还可以使我们能够达到有机生命的某种解释，各形式的这种相类似，纵然是有其种种的不同，但是看起来像是按照一个共同的式样产生出来的，那就加强了这个猜测，认为它们是有一种由于从一个共同的祖宗而产生出来的实在亲属关系。我们可以在一个物种逐渐接近另一个物种这种现象找到上述的一点之踪迹，从这也就像是最能证实其中目的的原理，即从人类追踪到水螅，从水螅追踪到乃至藓苔，到地衣，而最后就到自然最低级为我们可察觉得到的种类，在这里我们就达到了粗糙的物质；从这物质以及它按照机械的规律（有似它在晶体形成中所从而起其作用的规

律）就像是发展了自然的整个技巧，这种技巧在有机体的情况下是我们这么不能理解的，于是我们就觉得不得不想象出一条不同的原理来解释它。

在这里，自然的考古学家 就可自由追溯到自然最早变革所留下来的痕迹而根据一切他关于自然的机械作用所知道或所能猜测得到的来追踪生物的那个庞大系族的起源（因为如果上述的一致相互联系的亲属关系有任何的基础，那么它就必须描写为一个系族），自然的考古学家可以把大地的内部，在其刚发生时，看作一个巨大的动物，从它的混沌状态生出种种的活物来，其形状并不显出那么多的类似性的，而这些活物又生出其他的活物来，是更适应于它们的生长环境与其相互的关系的，于是就把那生育母亲的生产局限于确定的、再不能更有变动种类，而形状的多样性就固定下来，由于那多产的形成力量已经停顿了，——可是，虽然如此，自然的考古学家毕竟不能不把一种适合于一切这些生命形状的组织，归之于这个普遍共同的母亲，因为，不然的话，动植物界种种产品的有目的的形式的可能性就成为完全不可想象的了。[2] 但是在他把这一切归之于自然的时候，他只是把解释的根据向后更推进一步，而离开目的原因这个条件，并不能硬说他就已经把那两界的产生弄清楚了。

乃至谈到有机类的某些个体所经过的不知其所以然的变化，我们发现这样变化的性格是遗传的，吸收进生产力量里面去的，在这些地方，我们不能对它形成其他适合的判定，而只能说它是原来存在于物种里面，为了种族的保存的、一种有目的的天禀的一凑巧性发展。因为在一个有机物的完全内部的目的性中，同类产生是和这个条件密切联系着的，那就是，凡在这样的一个目的的体系中不属于它的未发展的原始天禀之一的就不应该吸收进生产的力量中去。一经我们离开这条原理，我们就不能确实知道现在在一个物种中所发现的形式的许多成分是否同样属于不必然而没有目的的根源的了，而目的论这条原理，就是说，任何保存在物种的繁殖里的东西都不应该断定为毫无目的性的，就会变成不可靠的，而只对于原始的祖先才是有效的，然而对于这个原始的祖先，我们的知识是不能追溯得到的。

有人觉得不能不对于一切这种自然目的采取评定的原理就是一种知识体系论的知性。休谟的答复就是提出这种反驳的意见说，我们可以有同样的权利来问，这样的一种知性又怎样有其可能呢？他的意思

就是说，我们同样可以问，在一种同时具有理智能力与执行能力的知性这个概念中所预先假定有各种各样的能力与属性的存在者里面这种目的论的巧合是怎样有其可能的。但是这种抗议只是空谈而已，因为包围着关于一个含有目的的而且唯有通过目的才可为人所了解的东西的产生这个问题的整个困难，乃是基于对于这种产物里面许许多多外在地存在着的 要素的综合其根源的统一性。因为，如果是把这个根源放在作为一种单纯的实体看的产生原因的知性里面，那么上述的问题作为一个目的论的问题来看，就充分地得到解答了，可是，如果只是在作为许多外在地存在着的实体之集合体这个物质中来追求那个原因，那就完全没有它的复杂结构的内在有目的的形式所需要的统一性原理。我们的知性所只能想象为目的的种种产生中的物质的独裁权（Autokratie）就成为毫无意义的名词了。

这就说明何以有些人，一方面想要找到物质客观有目的的种种形式的可能性的最高根源，而另一方面又不承认这个根源有其知性，然而把世界整体或者是变为一个无所不包的实体（泛神论）或者变为不过只是上面的实体的一种较为明确的形式，即依存于一个单一的单纯实体 的许许多多确定性的复杂体（斯宾诺莎主义）。这些人的目标就是要从这种实体得出一切有目的性所作为先决条件的东西，那就是根源的统一性 。事实上，由于他们关于单纯实体的纯然本体论的概念，他们实在也做了某事情来满足问题的一种 条件——那就是，谈到一个目的时所意味着的统一性，但是关于另一条件，他们就没有说到什么，那另一条件就是这个实体对于它的作为目的看的后果的关系，而这个关系也正是问题所要求的给他们的本体论的根源以其更确切的确定的东西。结果就是他们无法解答整个 问题。至于谈到我们的知性，这个问题，除了按下列的条件外，是绝对不能解答的。首先事物的原始根源必须描写为一种单纯的实体。再则作为单纯的实体来说，它的属性，就其对于它就是它们的根源的自然形式的特定性格的关系说来——那就是有目的的统一性这个性格——必须描写为一个有理性的实体的属性。最后，由于我们在我们只能作为目的看才能想象为有其可能的每一个东西里所发现的不必然性，就必须把这个有理性的实体对于自然形式的关系描写为因果作用 的关系。

第20（81）节 我们应用于解释作为自然产物的自然目的的机械作用与目的论原理的联合

从上一节我们曾看到，自然的机械作用不足以使我们能够设想一个有机物的可能性，而在其原始的起源说来，必须是从属于一个有意活动的原因的——也就是说，至少是我们的认识能力其性质是这样，使得我们把它设想为是这样从属的。可是存在物单纯目的论的根源也一样地不能叫我们能够把它同时设想为，而且判定为，一个目的而又为一种自然产物。我们必须再把自然的机械作用和那目的论的根源联合起来，作为一种有意活动的原因的一种工具，而且想到一个目的是自然乃至在其机械性的规律上所从属的。这两种完全不相同的因果作用，即自然在其普遍符合于规律上的因果作用和把自然限定于自然作为自然来说绝不是它的根源的那一种特殊形式的观念的因果作用，这两种完全不相同的因果作用这种结合的可能性，是我们的理性所不能理解的。因为它是处在自然的超感性基质里面，关于这基质，我们不能作出任何明确的断定来，而只能说它是一种自在的（an sich）物，而我们只知道其出现的东西而已。然而，虽然如此，这条原理仍然有其不致减少的力量的，那就是，凡是我们认为形成现象界自然的一部分而且是自然产物的东西必须是按照机械性的规律和自然联系在一起的。因为离开这一种的因果作用，有机物纵然是自然目的，但不会也就是自然的产物的。

现在，假定我们采取了有机物产生的目的论原理（事实上我们是不能不这样做的），我们或者以那原因的时机论（Okkasionalismus）或者以那原因的先定论（Prästabilismus）为这些有机物的内部目的形式的基础。依时机论的说法，在每次两性交合的时机，世界的最高原因就会直接提供有机的组织，把他的观念的烙印盖在生产过程中结合的两种实体上面去。依先定的体系说法，那最高的原因只以那固有的天禀赋予他的智慧的原始产物，而借着这种天禀，一种有机物就按它自己原有的种类生出另一个有机物来，而这物种就保持它的继续存在，通过那同时致力于毁灭这种的个体的自然作用，也一直得到恢复其损失。如果是假定有机物产生的时机论，就完全失去在其过程中的自然一切合作，而在判定这种产物的可能性过程

中，也没有为理性的运用留有任何余地了。所以我们可以认为当然没有爱好哲学的人是采用这种体系的。

先定论也可能有其两种形式之一。这就是说，先定论把每个从与之同类的有机物产生出来的有机物，看为是那先行有机物的析出物（Edukt）或生出物（Produkt），把产生作为析出物看的体系称为个体先成论（der individuellen Präformation）体系，有时也称为进化论；把产生作为生出物看的体系称为新生论（Epigenesis）。后一体系也可称为种属先成（der generischen Präformation）体系，由于它把那个关于是其原始种族的一部分的内部有目的倾向看作双亲的生产能力，因而就把那特定的形态看作事实上已经完成了的。按这种说法，那与之对立的个体先成论也更适当地可以称为进化论，或者称为套入论（die Theorie der Einschaohtelung）。

进化论的提倡者为要把一切个体都直接从创造主的手中得出来，就把它们都从自然的形成力中排除出来。他们不敢照时机论这个假设的路线来描写事情的发生，把两性的交合变成一种无聊的形式，在这种形式上、一个最高有理智的世界原因决定了亲自形成一个胎儿而只把养育的工作交给母亲去做。他们宁可承认先成论，认为把这种形成的超自然的起源放在开始时，或者放在世界进程之中，是无关轻重的事情。他们没有能够看到，在事实上当时机发生时，创造的动作是会省免了一大堆的超自然的筹划的。如果一个在世界的起头时，就形成的胚胎，得要避免自然的各种破坏力而予以保存下来，一直在长久的年代中保持平安无恙到达它发育的时候，而且有不可以数计的许多这样先成的物得要创造出来、比将要长成的多得多，而这些多出来的物，都会这样成为多余的、白费工夫的了。他们想要在这里让自然有点工作可做，而不致使其过程陷入于简直是超自然的，成为按自然的解释，都是不必要的。当然，他们依然还是坚持他们的超自然的立场的；乃至在流产中还发现一种令人惊奇的有目的性（流产是不可能认为是自然的目的的），即令流产的用意所在，不过是一种无意义的目的性，为要使一个解剖学家偶然碰见时，不知所措，意志沮丧地觉到赞叹无已。可是他们绝对不能把混血儿适合于先成的体系，必不得不承认雄性物的种子，在其他情况下只能是养育胚胎的初期资料的功用这种机械性质的，还有一种具有目的的形成力量。但是在他们关于同一物类两个物所产生的产物时，又不承认那两物中任何一个是有一种力量的。

反之，即令我们看不见在新生论 的提倡者方面，在谈到支持他的理论的种种经验上的证明所有的巨大优点，但是理性是已经大大地左袒于新生论的解释的。因为谈到一些东西，其起源的可能性只能是按照一种目的的因果作用才能想象的，新生论至少是关于繁殖这点上，把自然看为本身有生产力的，而不但是只发展某东西的。这样，新生论用了最少的超自然的东西而就让自然去解释最初开始以后的一切步骤。但是它关于这最初的开始并不决定什么，而这最初的开始是使物理学无法解释的，不管它是采取什么一连串的原因。

谈到新生论，没有人比勃卢门伯先生（Herr Hofr. Blumenbach）的贡献更有价值的，他对于建立新生论的正确应用原理（部分是在于使它的大胆使用有其适当的限度）是这样，而对于新生论所提出的证明也是这样。他是以有机实体为那些形成形式的物理解释的出发点的。因为他正确地声明，认为粗糙的物质、遵照机械的规律、原来就是它自己的形成了自己，认为生命能够从绝无生命的自然发生出来，认为物质是自发地采取了自行维持的有目的性这种形式，都是违反理性的。但是与此同时，他又让自然的机械作用，在从属于一种原始的组织，这对我们说来是不可思议的原理 之下，有其一种不可确定但是又不会弄错的功能。在一个有机体的情况下，在这里所需要的物质能力，他称为形成的冲动 （Bildungstrieb），以别于普遍处在物质里面的单纯形成力，这种形成的冲动，可以说是在上述原理的更高级的指导和指示之下的。

第21（82）节 目的论的体系在有机物的外在关系中

我的所谓外在的目的性是指这种的目的性说的，即在自然中一个东西帮助另一个东西作为达到一个目的的手段的。那么，甚至并不具有任何内在目的性的东西，而且它们的可能性并不意味着任何内在目的性的，例如土，风，水等，还是可以外在地，也就是在其对于其他存在物的关系上，很适合于目的的。但是这样一来，那些其他存在物必须总是有机的，也就是必须总是自然的目的，因为除非它们是目的、前者就不能作为手段。所以水，空气，与土不能看为达到大山长成的手段。因就其内部来说，在大山里没有什么东西是需要有山的可

能性按照目的的根源的。因之谈到山的原因时，就不能有这种根源而以有助于这个根源的手段这种述项来表象那个原因。

外在的目的性是一个概念，完全不同于内在目的性的概念的。内在目的性是和对象的可能性联系在一起的，不管那对象的现实性本身是否一个目的。关于一个有机物，我们还可以这样问：它是为了什么目的而存在的？但是关于在其里面我们所认识的是自然机械作用的单纯结果的东西，我们就不好这样问了。原因就是，关于有机物，我们已经是想象到一个按照目的的因果作用——一种有创作性的知性——来说明其内在目的性，而且已经是使这种主动的能力和它的决定性根据，即意图，发生了关系的。只有一个外在的目的性是唯一的例外，而这是和组织的内在目的性紧密地结合在一起的。它并不对这个问题加以解决，就是这样组织着的自然物，其存在是必须为了什么目的的，然而它又是在于一种手段对于一种目的的外在关系的。这就是两性在其相互关系上为着它们种族繁殖的这个组织。因为在这里我们正像在一个个体的情况下那样，可以总是问到：何以这样的一对是必须存在呢？答复就是：在这一对里，我们有了最初形成组织 整体的东西，虽然不是在一个物体里的组成整体。

当问到一个东西的存在是为了什么目的时，其答复可以采取两种形式之一。可以说它的存在与产生对于一个有意活动的原因毫无关系的。那么就总是把它的起源理解为从自然的机械作用而得来的。或者又可以说，它的存在（作为一种不必然的自然物看）是有其含有计划的某种根源的，而这就是一种思想，是我们难得使之和有组织的东西这个概念分开的。因为由于我们不得不把有目的的原因这种因果作用以及在这种因果作用的基础上的一个观念作为那东西的内在可能性的依据，于是我们只得认为这种产物的实在存在也是一个目的。因为凡是一个结果的表象同时也就是决定一个有理性的有效原因来生产的根据，在这种情况下所表象的结果就称为一个目 的。所以在这里我们或者是说，这一类的自然物实在存在的目的乃是内在的，那就是说，它不但是一个目的，而且又是一个最后的目的 （Endzweck）；或者我们是说，其最后的目的是处在它的外边的，是在其他自然物里面的，那就是说，适合于目的的它的实在存在本身并不是一个最后的目的，而由于它同时也是一种手段所使然的。

但是如果我们彻底检查整个自然，我们在它作为自然来看，并不发现任何东西是能要求有作为创造的最后目的这种优越地位的。其实可以甚至在验前证明或者可以作为自然的最终目的（letzter zweck）的东西，尽管尽量赋之以任何可想象得到的性质或属性，毕竟就它作为一种自然的东西来说，它永远还不是一个最后的目的（Endzweck）。

在我们观察植物界时，我们开始可能由于它借以蔓延到几乎每一种土壤上的那种不可估计的丰产力而引起这个思想，认为应该把它看为自然在矿物界中它的各种形成所显出的那种机械作用的单纯产物，但是对于它的不可言喻的聪明组织有了更详细的认识，就使我们不能有这种的看法而引起这个问题：生命的这些形式的存在是为着什么缘故的？假如我们这样回答：是为了动物界的，使得它有其生存的资料，以致它能有多种多样的品类散布在地面上。那么问题又发生了：这些吃草的动物又是为着什么缘故而存在呢？其答复大概是像这样的：是为了食肉的动物，它们只能是靠本身是有动物生命的东西来生活的。最后就有了这个问题：这一切上面的自然各界又是为了什么目的和什么缘故的呢？我们说，是为着人类的，而且是为着人类的理智告诉人如何在许多的用途上来利用这一切的种种生命的形式的。人就是现世上创造的最终目的，因为人乃是世上唯一无二的存在者能够形成目的的概念，能够从一大堆有目的而形成的东西，借助于他的理性，而构成目的的一个体系的。

我们也可以赞成骑士林奈（Linné）而采取像是相反的道路说：吃草动物的存在是为着制止植物界的繁茂生长，这种繁茂生长会干死掉植物界的许多品种的；食肉兽是为着使吃草动物的贪食有其节制的；最后，人的存在是要使之追捕食肉兽而减少其数量，来成立自然的生产力与其破坏力之间的一定平衡的。所以，依这种看法，不管在一定的关系上是如何可以把人看为目的，而在不同的关系上，人又是只能列为一种手段。

如果我们采取客观目的性的原理，这客观目的性是在地上的生命特定的各种形式的多样性中而且又是在它们作为带有一种适合于目的的构造的物之相互外在关系中的，那么只有继续下去而设想在这种外在关系中还有某一定的组织以及整个自然界遵照最后原因的体系，那才是符合理性的。可是在这里，经验就像是和理性的准则相矛盾的，

尤其是关于自然的最终目的这一点上——然而这种最后目的乃是这样的一个体系之可能性所必需，而我们只能把它放在人的里面的。因为自然远远不是把作为许多物种之一来看的人当作一个最终目的，而且并没有使他免于破坏性的力量更多于免受生产性的力量，也并没有在一切服从毫无目的的机械力量上有什么丝毫的例外。

就一个为着地上自然物之有目的的整体而布置的体系来说，其第一件得要故意安排好的东西就是这些自然物的栖息地——即它们要在那里繁茂的土地或活动范围。可是对于一切有机产物这种基本条件的性质之更深入的认识所指出的，并没有任何其他原因的痕迹，其所指出的那些原因都是毫无意图的，其实都是倾向于破坏而不是倾向于为了促进产生形态，秩序与目的的。陆地与海洋不但含有它们和在它们上面或在它们里面滋生的生物所遭遇的古代猛烈灾害的纪念物，而且它们整个结构——陆地的地层和海洋的海岸线——还带有自然在混乱状态中活动着的狂暴而压倒一切的那些威力的结果模样。陆地的地形，高处与斜坡，现在看来不管是怎样适合于接受从空气而来的水，适合于宜于各种产物的，在地的各层之间涌起的泉源的地下水道的，而又适合于江河的河床的，然而对它们仔细的研究就指出它们乃是这样而来的结果，部分是由于火山的爆发，部分是由于洪水的泛滥，而部分乃至由于海洋的侵入。不但关于这种地形的产生是如此，尤其关于以后的变化连同其原始有机的产生物的消灭也是如此[3]。如果生命一切这些形式的住处——陆地的上面和海洋的深处——所指向的都不是别的东西，而完全是没有计划的机械产生，那么我们怎样能够，或者说我们有什么权利，来要求有这些后面所说的产物的一种不同的起源而且断言它们是有这种的起源呢？即令人类不是包括在这样的变革里面，像根据康帕（Camper）的判断那样，是自然的那些劫后余迹经过最详细的考查好像证明的，然而人是这样依赖着地上生命的其他形式的，那么如果我们承认了自然的机械作用，其力量是征服这些其他的东西的，我们也必须把人看为是包括在自然的机械作用的范围之内，虽然他的理智大部分是能从自然的摧毁工作中把他拯救出来的。

但是这种论证像是超出它原来所要证明的限度的。因为它像是要说明不但人不能是自然的最终目的，或者由于同样的缘故，地上自然有机东西的集合体不能是目的的一种体系，而且它还要证明从前认为是自然目的的那些自然产物，都是不能有其他的起源而只能有自然的机械作用为其起源的。

可是我们必须记得上面对于有机自然物机械产生的原理和目的论产生的原理之冲突所作出的解答的结果。像我们所看到那样，这些原理不过是关于形成的自然与其特殊的规律的反思判断力的原理，其系统的相互关系的锁匙并不是在我们的掌握中的。就其内在的性质说来，关于起源的问题，这些原理并没有告诉我们什么明确的东西的。它们所断言的只是按我们的知性和理性的性质，我们不能对于这类的东西设想到其起源而只有按照最后的原因来设想它。在我们根据机械的路线来说明这些东西的努力中，我们是容许有其最大可能的坚毅性，乃至有其冒险性。不但是这样，我们乃至为理性号召去这样做，虽然我们知道这样来解释，我们是永远得不到成功的，不是因为在机械产生和按照目的而有其起源这两者之间有着什么内在的矛盾，而是因为在我们知性的特殊类型与种种限制之中含有的种种主观的缘故。最后，我们曾看到，描绘自然可能性两种方式的一致，可能很容易是在自然的超感性原理里面，这是在我们里面也是在我们的外面的。因为以最后原因为基础的表象方式只是我们的理性运用中的一种主观条件，那是当它不是想要知道对只作为出现的东西而得到安排的对象是应如何形成其判定时，而是当它企图把这些出现的东西，连同它们的原理，和它们的超感性基质发生关系，为的是要找到它们统一性某些规律的可能性，这些规律，除了通过目的以外，是不能想象的，而理性又是掌握有目的的超感性的例子的。

第22（83）节 自然最终目的作为一个目的论的体系

我们在上一节曾指出，按照理性的种种原理，有充分的根据——就反思判断力来说，而当然不是就确定性的判断力来说——使我们把人判定为不只是一种自然目的像一切有机物那样，而是把他判定为地面上的这种存在者，就是自然的最终目的，对于他的关系说来，一切其他的自然东西是构成一个目的的体系的。那么这个在人里面的目的，这个作为目的来说终之是通过人和自然的结合而得到促进的目的，究竟是什么呢？如果这个目的是必须在人里面才能找到的东西，那么它就须或者是这样一种的目的，通过自然与其对人的慈善，人就可以得到满足的，或者是能力的倾向和熟练的技巧对一切目的均可适

用，而这些目的都是人可以因而使用在他以内或他以外的自然的。前一种的自然目的就应该是人的幸福，而后一种就应该是人的文化。

幸福这个概念不是人或许从他的各种本能抽象出来的，因而是从他的兽性得出来的。恰恰和这相反，它是一种光景的理念，是人想要把他现实的光景在当下的纯然经验的条件下与之相称的——这是无法做到的工作。他自行想出这个理念，而由于他的知性与其和感性与想象力纠缠在一起，就把这理念在种种不同的形式想出来，而且甚至常常改变其概念，乃至自然竟是完全服从他自行抉择的意志的，自然也完全不能够采取什么明确的、普遍的，而又固定的规律来适应这种游移不定的概念而与每个个人任意设定的目的相一致。但是即令我们设法把这个概念降低到我们的种类完全而根本与之一致的真正自然需要的水平上，或者从另一方面来说，我们在完成这个想象的目的的努力中，设法提高人的熟练技巧到最高的水平，然而人的所谓幸福与其事实上构成他的特有的最终自然目的（而不是自由的目的）的东西，也是永远不会为他所达到的。因为他原来的本性乃是这样性质的，是能拥有什么或享受了什么时，就停止下来而觉得满足的。外界的自然远不是把人变为它的一种特殊的宠儿，或者是厚待他过于一切其他的动物的。因为我们眼见在自然的毁灭性的作用中——如瘟疫、饥荒、洪水、冷冻、大小动物的攻击，等等——自然却没有使人不遭受到、正如没有使任何其他动物不遭受一样。而且除这一切以外，内部自然倾向的不谐和还使人陷入他的自作之孽，而且使他自己的同类通过统治的压迫，战争的残酷，等等，受到这样的苦难，而人自己反尽其所能来对同类施行毁灭，结果就是，即令外界的自然有着最大的善意，而它的目的，就算它是以我们人的种类之幸福为其目标的，也永远不会在地上的一个系统中达到的，因为我们原来的本性是不能领受这种幸福的，所以人从来只就是自然目的链条的一环。诚然，关于许多自然像是为他而先定了的目的，他是它们的基本原理，由于他是把自己成为这种原理的，可是对于其余的人类里的机械作用中那目的性的保持来说，他又是一种手段。作为世上唯一拥有知性因而具有把他自己有意抉择的目的摆在自己面前的能力的存在者，他确是有资格做自然的主人的，而假使我们把自然看为一个目的论所说的体系，他就生成是它的最终目的的了。但是这总得具备这种条件，就是他具有理智而且决意要使自然和他自己有这种目的的关系，即能不依赖自然而自足，因而能成为一个最后的目的，可是必不可在自然里面去追求这样的一个目的。

但是无论如何，我们是在人的哪里安置自然的这种最终的目的呢？想要找出这个地方，我们就必须找到自然所提供的是什么来准备他自己必须去做的东西使得他成为一个最后的目的，而且我们又必须把他从那一切其可能性是依据人只能期待于自然的条件的目的分离开来，而世上的幸福就是属于后一种的目的的。所谓世上的幸福，就是一切通过在人之内或者在人之内的自然而达到的可能的［人类的］目的的集合体，换句话说，它就是他一切世上目的的质料，如果他把这变为他的整个目的，那就使他不能为他自己的存在设定一个最后的目的而与之完全一致。因之在他的自然中的一切目的之中，只剩下一个，那就是一种形式上的、主观的条件，也就是这种能力的倾向：一般说来能设定目的，而且在他确定目的上，不依靠自然，能一般按照他的自由目的的各准则使用自然作为一种手段。只有留下这个是自然关于处在它以外的最后目的所能完成的，因而是可以看作它的最终目的的。在一个有理性的存在者里面，产生一种达到任何自行抉择的目的的能力，从而也就是产生一种使一个存在者自由地抉择其目的之能力的就是文化 。因之我们关于人类有理由来以之归于自然的最终的目的只能是文化。人在世上的个人幸福，乃至人是在无理性的外界自然中建立秩序与和谐的主要工具这个单纯事实，都不能算是最终的目的。

但是不是每一种文化都是具有自然的这个最终目的的条件的。熟练技巧是一种文化、确定促进各种目的所需的资格之最重要的主观条件，然而它是不足以帮助意志 来确定和选择它的目的的。但是如果要达到目的应有的资格有其充分的意义的话，这就是一种必需的因素。这后一种可以称为经由锻炼而成的文化是资格的消极的条件。它只是在于使我们的意志从一些欲望的专制解放出来，因为由于种种欲望，我们就依恋于某一定的自然事物，而使我们不能进行自由选择。这种情况的发生是当我们为一些冲动所束缚，而自然为我们准备了这些冲动，无非使它们作为一些引线，使我们不致忽略了，乃至损害了在我们本性中的兽性，其实我们很是自由来按照我们理性的目的而给它们收敛或放松，延长或缩短的。

只有通过人们当中的不平均性才能在人类中发展熟练技巧的。大多数人用机械的方式并无需任何特种技术，就为别人供给日常舒适与便利的必需品，而后一种的人是致力于科学与艺术这些不急需的文化部门的。这些人就使广大的群众一直生活在被压迫的情况之下，终日

劳碌，甚少享受，虽然上层社会的文化逐渐也有散布到群众中去的。随着文化的进展——其高峰是在于致力于多余的东西开始变为有害于致力于必需的东西时、那就称为奢侈——双方都同样地越来越多烦恼了。就下层阶级来说，烦恼是从外来的暴行而来的，而就上层阶级来说，烦恼是来自内部的贪求无厌的。然而这种有目共睹的烦恼是和人类中自然体质的发展相联系的，而自然所追求的目的，虽然不是我们的目的，也就从而达到了。自然因之而达到它这种真正目的的唯一的形式上的条件，就是人与人彼此之间有一种状态的存在，规定个人的互相反抗而滥用自由是为集中在称为公民社会 （bürgerliche gesellschaft）的整体里的合法权力所反对的。因为只有在这种状态中，自然的体质才能有其最大的发展的。除此以外，我们还应该需要一个世界公民整体（weltbürgerliches Ganze），如果人们只能有其天才来发明这样的一种组织而且有其智慧自愿地服从其约束的话。这就是一切有危险会互相侵害的国家的系统，没有这种系统，而又有野心，权力欲，贪婪，尤其是当权派，设法阻止乃至这种计划的成为可能，那么战争 是不可避免的。有时其结果就是国家的分裂，变成更小的国家，而有时其结果就是一个国家并吞小的国家而企图建成一个较大的整体。但是在人的一方面，战争是无意识的举动，为放纵的激情所惹起的，可是在那最高的智慧方面，它是一种深深潜藏着的，可能也是深谋远虑的企图，即令不是想建立合法的体系来控制国家的自由，至少是为它准备道路的，而这样来在奠基于道德的系统上完成各个国家的统一。虽然战争使人类受到种种的极其可怕的艰难困苦，而且在和平时期中不断备战，而使人类或者受苦更甚，然而由于持久民族幸福曙光的景色越去越远，它就更成为一种动机，叫我们把举凡有利于文化的才能发展到最高的程度。

我们现在谈谈意向的锻炼。关于意向，我们人的自然性质是旨在适合于我们作为一个兽类的主要机能的，但是对于我们人性的发展来说，这些意向就是一种巨大的障碍。然而关于文化这个第二种的要求，我在这里又看到自然是在有目的的路线上努力于给我们教育，这种教育所提供的目的是高于自然本身所能提供的。欣赏精致化到了成为理想化这种极端和沉迷，在科学中作为虚荣心的粮食，在我们当中散布那些科学所产生的一大堆不可满足的嗜好为其结果，这种坏处的占着上风，是不可置辩的。但是，虽然如此，我们也不能不认识到自然的目的——这目的是越来越压倒那些更是属于我们里面的兽性部分的倾向而对于使我们适合于我们更高的使命的教育是极其有害的倾向

（即对于享乐的那些倾向），而且是越来越让步于我们人性的发展的。如果美术和科学不是确能使人在道德上有进步，但是由于它们带来一种愉快是可以普遍传达的，又由于它们把文雅与教化输入社会中来，它们是能使人变为文明的。它们这样就对于克服情欲偏向的专横大有贡献而因之也就准备了人取得一种统一权，在其中唯有理性才是支配一切的。在这时候，时而自然带来一些灾害，时而灾害是来自人的无情的利己心的，而这些种种灾害就唤起灵魂的力量，使之奋发有为，坚忍不拔，不向灾害低头，而同时使我们感觉到隐藏在我们里面有一种向着更高目的的这种资格 [4] 。

第23（84）节 一个世界存在的最后目的，那就是创造本身

一个最后的目的 就是这样的一个目的，它的成为可能是不需要任何其他目的作为条件的。

如果承认了自然的单纯机械作用为自然的目的性的解释，我们就再不能问：世界上的事物是为了什么目的而存在的？就这样的一种理想主义的体系来说，我们只得要去考虑事物的物理可能性（而把这种事物想象为目的徒然是空洞的，牵强附会而已）。不管我们是以偶然或者以盲目的必然性来说明事物的这种形式，这种问题在两种情况下，同是没有意义的。但是，如果我们假定世界上的有目的的联系是实在的，而且又假定它是有一特种的因果作用的，也就是说有一种按目的而活动 的这种原因的作用，那么我们就不能停顿在这个问题的上面了。世界上的东西，即有机物，具有这种或那种形式是为了什么目的的，这些东西是自然使之和其他东西发生这种或那种关系又是为了什么目的的？可是一经我们设想到一种知性必须是要看作实际上在事物中所发现的这种形式之成为可能的原因时，我们就必须再在这种知性中寻找一种客观的根据，是能决定这种能生产的知性去生出这种的结果来的。那么，那根据就是这种东西存在的最后目的了。

我在上面曾说过，这个最后目的不是自然所能够实现或者按照它的理念所能够产生的一种目的，因为这个最后目的是没有条件的。因

为在作为感官的东西这个自然里面，没有什么东西其能在自然本身所发现的决定性根据不又总是受着条件所限制的。这不但只是对于外部的或者说物质的自然是如此，对于内部的或者说思维的自然，也是如此——当然要懂得，我所考虑的是在我们里面只是自然那个东西。但是一个东西由于它的客观性质是要必然作为一个有理性的原因的最后目的的，它就必须是这样的，就是在目的的秩序中，除单纯它的理念外，它是不依靠任何另外一个别的条件的。

我们现在在世界上只有一类的存在者，其因果作用是目的论的，那就是说向着目的的，而同时它们是这种性格的，就是它们按照着来为它们自己确定其目的的规律是它们想象为无条件的并且不依靠自然的任何东西的，而是在其本身就是必然的。这类的存在者就是人，可是是作为本体（Noumenon）看的人。人乃是唯一的自然物，其特别的客观性质可以是这样的，就是叫我们在他里面认识到一种超感性的能力（即自由 ）而且在他里面又看到因果作用的规律和自由能够以之为其最高目的的东西，即世界的最高的善。

那么在人作为道德的即世上有理性的存在者的情况下，像是在任何世上的有理性的存在者的情况下那样，我们就不能再去提出这个问题：他是为着什么的目的（quem in finem最终是什么）而存在的？他的存在，在其自身，就是含有最高目的的，而这个最高目的，在他能做到的范围内，是他把整个自然使之从属的，至少是在违反这个最高目的时，他是必不可认为他是从属于自然的任何势力的。那么，在我们假定世界的东西，在其真正的存在看来都是有所依靠的，而作为这样的东西，它们就需要一个按照目的而行动的最高目的，这个时候，人就是创造的最后目的。因为没有人，一连串的一个从属一个的目的就没有其完全的根据，而只有在人里面，只有在作为道德律所适用的个体存在者这个人里面，我们才碰见关于目的的无条件立法，所以唯有这种无条件的立法行为是使人有资格来做整个自然在目的论上所从属的最后目的 [5] 。

第24（85）节 自然神学

自然神学 乃是理性的一种尝试，企图从自然的目的 推论出自然的最高原因与其种种的属性，而自然的目的只能是在经验上是可知的。一种道德神学（即伦理学神学），或者是这种尝试，想要从有理性存在者在自然中的道德目的（验前可知的目的）推论出那个原因与其种种的属性。

上面所说的前一种神学自然是先于后一种神学的。因为如果我们想要用目的论的 论证从世上的事物推论出一个世界原因来，我们首先就得要有自然的目的被给予出来。在这以后，我们才替所与的这些目的寻找一个最后目的，而这个最后目的就使我们不得不去追求所说的最高原因的因果作用之原理。

可能是，而且事实上必须是按照目的论的原理进行了许多的自然研究，而我们还没有问到我们在各种的自然产物中所碰见的有目的的活动之可能性的根源的。但是如果我们还想对于这种根源有一种概念的话，那么我们就绝对不能得到深入过于我们反思判断力的单纯准则的这种洞见。设使只有自然的一单个有机产物是给予出来的，那么，按照这条准则，而我们认识能力的性质又是这样的，我们所能设想到这个产物所有的唯一根源只能是自然自身的一种原因（不管是整个自然或者甚至只是自然这一特殊部分），而且这个自然的原因是通过知性而得出这样一个产物所需要的因果作用的。这是一条批评所用的原理，我们通过它确乎是不能得到任何关于自然事物与其根源的解释的。然而这条原理给我们展示一个超出自然界限的远景，并且令我们能够关于一个原始的存在者或者有更细密的一个概念，这概念从别的方面说来是毫无结果的。

可是我说，不管是把自然目的论推进到多么远，它关于创造的最后目的 是永远不能向我们显示什么的；因为它所达到的绝不会是这个问题。所以自然目的论就确乎能够以这样一种概念为正当的，那就是一个有理性的世界原因这个概念作为在主观上即只就我们认识能力的性质来说这点上，关于事物的可能性的解释是适合的而且能使我们按照目的来理解这些事物的可能性的。但是这个概念从理论的观点或从实践的观点，都不能给这个概念再有任何的确定，而它想要奠定一种神学这个企图是没有达到其目的的。对于神学来说，它一直只能是一个自然目的论而已，因为在它里面的目的关系总是要，而且必须总是要，只看为受到自然条件所限制的，因之它就永远不能提出关于自然

本身是为了什么目的而存在这个问题，由于这是一个目的，其根源必须求之于自然以外的。可是这样一个最高的有理性的世界原因的确定概念所以之为转移，结果也就是一种神学的可能性以之为转移的，正是这个目的的确定观念。

世上的东西互相有什么用处？一个东西的杂多对于这个东西有什么用处？我们有什么根据来假定世界上没有任何东西是徒然的？只要我们承认某些东西作为目的看是应该存在的，那么任何东西都是为了自然中 的某种意图的，这一些问题是意味着，对于我们的判断力来说，理性关于它必然要用目的论来判定的那个对象的可能性所能使用的原理，只有是把自然的机械作用从属于一个有理性的创世主的全部计划安排（Architektonik）这条原理，而以之来考虑这些一切问题的对于世界的观察，就显得极其宏大而使人无限赞叹了。但是由于用来确定一个看为是最高艺术家的这样一个有理性的世界原因的材料，因而以及那些原理只是属于经验的，所以它们让我们从而推论出属于这个世界原因的属性，只限于经验在其作用中所对我们显示出来的而无其他。可是因为经验不能把自然一起作为一个系统来把握住，它每每就必须替它的论证寻找支援，这些论证按其表面的样子是和那个概念相冲突而且自身又是相互冲突的。然而经验永远不能把我们提高到自然之上来看到自然实在存在的目的，就是说，把我们提高到这样一个更高的理智这个明确的概念，即令我们在经验上是能够把这整个自然系统在其纯是自然方面加以检阅，也是不能这样的。

如果我们把自然神学所要解答的问题从小处着想，那么问题的解答好像就是容易的了，譬如我们可以想到一个有理性的存在者，具有一些很伟大的属性，可是没有那些需要来建立一个和那最大可能的目的相一致的自然的一切属性的这种存在者，而且对于一切符合这种说法的存在，这种存在者可能只是一个或不只一个，我们都尽可放肆地使用神 这个概念。或者，我们认为是无关重要的事，对于其证明根据不充足的那种理论的证明武断地加上什么东西作为补充；因而如果在我们只有理由来假定许多完善的地方（试问对我们来说什么是许多呢？），我们就以为我们有权来认为一切可能的 完善是当然的：这样一来，自然目的论就有了有力的要求，自许它有了奠定神学的基础这种荣誉的。但是有什么东西叫我们，还要使我们有权来这样把所说的事实加以补充呢？如果我们是要指出这是什么东西，我们在理性的理论使用的原理当中，是找不着任何辩护的根据的。因为这种使用彻底

要求我们，为了说明经验的一个对象，我们以之归于它的属性是不能多于我们在经验的材料中对于这对象的可能性所发现的那些属性的。在审慎的检查中，我们将要看到，其实原来的最高存在者这个观念是依据理性的完全不同的一种使用，即理性的实践使用的，而使我们不得不补充自然目的论所提供的在自然中种种目的的原始根据这个有缺点的表象，而把它补成为一个神的概念的，正是这个观念，而这个观念是验前就存在在我们里面的。在我们看到了这点时，我们不应错误地想象，认为我们，通过理性在对于世界的物理的认识中理性的理论使用，就引申出这个观念，更不必说证明其实在性了。

我们深责古代的人，因为他们认为所有的神，除了神们的元首以外，都是像人那样总是原来就受到限制的，由于古代的神当中是有种种大的不同的，部分是在于他们的能力方面的不同，而部分又在于他们的意义和意向之不同。因为古代的人，在他们观察自然中事物的秩序与其进行时，当然就觉得有充分的理由来假定某东西是超过单纯的机械作用而作为自然的原因的，而且并猜测到某一定的更高原因方面的某些意向的存在，是古代人只能想象为超人类的而且是在这个世界的机器背后的。但是由于他们在自然当中碰见好的东西而又碰见坏的东西，碰见有目的的东西而又碰见反乎目的的东西，散布在许多的地方，至少照我们俗眼所看见的是如此，而他们又不能为了一个尽善尽美的创世主这个武断的观念起见，擅自认为还是有一些隐藏在基础上的聪明慈善的目的，其证据是他们所看不见的，于是他们对于那最高的世界原因的判断很难是不同于当时那样的，那就是说，只要他们始终一贯地遵循理性的纯然理论的使用的准则，他们的判断总不出此途的。其他是物理学家而同时想要做神学家的人，认为为自然东西的原理得到绝对的统一性，那就是理性所要求的，而就会能使理性完全满意了，其方法就是借助于一个存在者的观念，在这个作为唯一的实体的存在者里面，那些自然东西是一起被包含着作为只是其联带附有的型式的。虽然这种实体不因它的理智而为世界的原因，然而它也是一个主体，在其里面是存有世界上一切存在物方面的所有理智的。结果就是，虽然这个实体不是一个按照目的而产生什么东西的存在者，然而是一个存在者，在其里面，所有一切东西，由于它们是其单纯的型式的那个主体的统一性，虽然它们本身是没有目的与意图的，可是必然按照目的而相互联系着的。这样一来，由于这些东西把许多按目的相联系着的实体十分困难得到的统一性，从一种因果性的依靠一个 实体的关系变为依存于一个 实体的关系，而就因之引入了有目的的原因

这种观念主义。从依存的存在者方面看，这种体系就变为泛神论（Pantheismus），而从作为原始的存在者的这个唯一存续的主体方面看，这种体系后来就发展为斯宾诺莎主义（Spinozismus），这样一来，到了最后，并不是解决了自然目的性的最初根源这个问题，而是把整个问题作为无聊的来说明，因为这种有目的性这个概念被夺去了一切实在性之后，就变成一个一般的东西的普遍本体论的概念这种曲解了。

这样我们就看到，能够满足我们对于自然的判定所要求的这样的关于神的概念，是永远不能按理性使用所遵照的单纯理论原理来引申出来的，而这些原理乃是自然神学所依赖的唯一原理。因为，假使我们声明一切目的论都是判断力方面在其判定事物的因果联系之中的一种幻想，而逃避于自然单纯机械作用这条唯一的原理。那么，由于包含着自然不过作为它的型式的杂多这个实体的统一性，自然对我们来说，只是好像含有目的的普遍关系而已。或者我们假定不采取目的性原因这种观念主义而忠诚地依靠着这个特种的因果作用的实在主义的原理。那么，不管我们是以许多有理性的原始存在者，或者只以一单个有理性的原始存在者为自然目的的根据，一旦我们发觉没有什么别的东西来作为基础去建立实在主义这个概念，而只有从世界上目的的实在联系所得出的一些经验性原理，那么，一方面，我们就不得不承认和目的统一性不一致的这个事实，这是自然表现出了许多实例的，而另一方面，只要我们固守着单纯经验使我们有权来抽出的东西，我们关于一单个有理性的原因就永远不能得到一个足够明确的概念来满足任何一种在理论上或在实践上有好处的神学。

诚然自然目的论是催促我们去追求一种神学的。但是它不能产生出一种神学来，不管我们是把自然的研究进行到多么远，或者是用理性的种种观念来帮助在自然中所发现的种种目的的联系（理性的观念对于物理的问题来说，必须是理论的）。我们可以提出这个合理的问题：如果自然从来不，而且又不能，关于那意图中的目的，对我们说什么，那么我们以一个伟大的而对我们来说是不可测度的理智作为这些一切的安排的根据，而且认为它是按照一定的意图来安排这个世界的，这样做法有什么好处呢？因为离开一个目的性的意图，我们就不能把一切这些自然目的联系到一个共同点，或者作出一条充分的目的论原理，无论是为把一个已知的系统中的一切目的联系起来，或者是为想出关于最高理智的这样一个概念作为像这样的自然的原因而且是

能用作我们判断力在其对自然的目的论反思中的标准的。我固然在那种情况之下，对于多方面的种种目的有一种艺术式的理智 而对于一个最后的目的就没有任何智慧 ，虽然严格说来，这种智慧是必须包含着这种理智所从而得到确定的根据的。我需要一个最后目的，而只有纯粹理性才能验前提出这种最后目的来，因为世界上一切目的都是在经验上受到条件限制的而不能包含有任何绝对是好的东西的，凡是它所包含的东西都是对于这种或那种作为不必然看的意图的。只有一个最后目的才会指示我如何去设想自然的最高原因，我要把什么属性归之于它，并且到什么程度，以及我要如何设想它对于自然的关系，如果我是要把自然判定为一个目的论的系统的话。那么，如果没有一个最后目的，我有什么权利或特权来随意把我根据我自己不足道的世界知识所形成的关于那原始理智的这种很有限的概念，或者我关于这种原始存在者实现它的思想的力量的概念，或者关于它要这样做的意志的概念加以扩充而把它扩大成为一个全智而无限的存在者的观念呢？如果我是在理论上能够这样做的话，那就是预先假定在我里面有了全知来使我能够深入看到自然的种种目的在其整个联系在一起的上面，而且还要能够设想到一切其他可能的计划，比较起来，现在的计划，按合理的理由，得要判为是最好的。因为没有这种对于结果的圆满知识，我的论证是不能达到关于最高的原因的任何明确的概念的，而这种概念只有是在任何方面都是无限的这种理智的概念中，只有在神的概念中，才能找到的，也就是成立了神学的基础了。

因此，即令有自然目的论的一切可能的扩大，我们还是可以保持上面所陈述的原理而说我们认识能力的性质和原理既是这样的，我们关于我们熟悉的而显示目的性那些自然的调节方式，只能是把自然认为是自然所从属的一个理智的产物而已。但是这种理智可否也是在自然的产生中以及在自然的整个结构中有其有目的的意图，因而这种意图就不是在作为感官世界的那个自然里面的，这就是自然的理论研究所永远不能揭发的一个事情了。正与此相反，不管我们关于自然的知识是多么大，那个最高的原因是否自然的原始根源，一直就始终按着一个最后目的而起其作用，或者只是一种根源。由于它的本性的单纯必然性，是决定要产生出某一些型式来的（像我们称为下等动物的艺术本能那样的），那就总是一个未决的问题了。这种说法也并不意味着我们要把智慧归之于这样的一种理智，更不必说要把一种最高的、和保证其产物的完善性所需要的其他一切性质联系起来的那种智慧来归之于这样的一种理智了。

可见自然神学乃是为人曲解的自然目的论。除非是作为一种准备（作为一种序论），自然神学对于神学本身来说，是没有用处的，而且作为神学的准备阶段来说，只有当它有了它所能依靠的另一条原理给它补充时，它才是适用的。但是，乃至作为一种序论，顾名思义，在其本身来说，还是不足够的。

第25（86）节 伦理学神学

有一个判断，乃至最通常的理智在其反思到世界上事物的存在以及世界本身的实在存在时，也不能摆脱的。那就是这个判断：生命的形形色色，不管它们的安排是怎样巧妙，不管它们的联系在一起是怎样多种多样的、符合于目的的、甚至它们许多确称为各界的系统的整体，如果人类或者某种的有理性的存在者不存在于其中，就会没理由地存在着的。换句话来说，如果没有人类，整个世界就会成为一个单纯的荒野，徒然的，没有最后目的的了。然而唯一的东西，要世界上其他的东西与之发生关系才能得到其存在的意义的，却不是人的认识能力，不是理论的理性，好像人在世上的意义，就是要有人在世界上来把世界作为他的沉思 对象似的。因为如果人对于世界的沉思所发现的没有别的东西，而只是无最后目的的事物，那么世界的存在也不能从它被知道这个事实而获得其价值。必须预先假定有世界的最后目的，然后与之发生关系，对于世界的沉思才可以有其价值。与之发生关系，我们才认为世界有其最后目的的，也不是什么愉快感或者一切愉快感的总和，也就是说，不是安宁，不是享乐（不管是身体的享乐或者是精神上的享乐），总而言之，不是幸福，这一切都不是我们评价为绝对有价值的。当人是存在时，他把幸福作为他自己的最后目的这个事实并不给我们任何概念，叫我们知道何以他要存在，他自身具有什么价值是使他的实在存在对他是适意的。因之就必须预先假定了人就是世界的最后目的，然后我们才有一种合理的根据，来说明自然作为按照目的的原理的一个绝对整体看时，必须是和人的幸福之种种条件相一致的。据此，所需要与之有关系的东西只能是热望的能力，然而却不是那使人（通过感官的冲动）依靠自然的能力、也就是说，不是那种能力，就它说来，人的生存的价值是依靠着他的所得和他的所享受的，反之，所说的乃是唯有人自己才能给予其自身的价值，而

这种价值是在乎他所做的事情，在乎他不是作为自然锁链的一环，而是在他的热望能力的自由 上，怎样行动，所凭着来行动的是什么原理。换句话说，善的意志是人的生存所能唯一借以有其绝对的价值，而且与之有着关系，世界的存在才能有一个最后目的的。

甚至健康的人类理性的通常的判断，只要它反思到这种问题，因而考虑到它时，都总是和这断定相一致的，认为只有作为一个道德的存在者来说，人才能是世界的最后目的的。人们将要说，如果这个人有这么多的才能，乃至在使用他的才能时又是这么活跃，因而对社会与公共的生活发生一种有用的影响，所以，从他自己的幸福情况关系上来说，以及从他对他人的好处的关系上来说，他都是具有很大的价值，可是他没有一种善的意志，那有什么益处呢？从这个人的内心来看，他是一个可鄙的对象；如果世界不是完全没有最后目的的，那么这个人，作为人来说，是属于这个世界的，却必然是作为一个处在一个服从道德律的世界里的坏人，按照那些道德律丧失其主观的目的（即幸福），而幸福也就是他能有最后目的的生存所必具的唯一条件。

如果我们现在在世界上发现一些适合于目的的安排的实例，并且如果我们照着理性必然要求的那样，把那些只是受条件限制的目的从属于一个无条件的、最高的目的，也就是从属于一个最后目的，那么我们就容易看到，自此之后，我们所与之打交道的就不是自然的目的（包括着在作为存在着的自然里面的）而是包括着一切有秩序的安排的自然的存在的目的。因之我们就看到问题就是世界 的最终的目的 ，而更确切地说来，就是唯有在它的底下才能有一个最后目的的那个最高的条件，也就是决定一个最高理智来产生出世界上的存在物的那个根据。

这样一来，只有作为道德的存在者的人才是我们承认为世界的目的的。因此，我们首先就有一个理由，至少也是最主要的条件，来把世界看为一个按照目的而相互联系着的整体，看为种种最后原因的体系 。可是我们理性的性质原是这样，我们必然是把自然的目的归于一个有理性的世界原因的。那么，最重要的就是我们有了一条 可用于这种关系的原理 ，使我们能够想到这个作为目的王国最高根据的第一原因的本性和它的种种属性，从而对它形成一个明确的概念。这是自然目的所不能做到的，自然目的论只能引起这样根据的一些不明确的概

念，而这些概念是这种不明确性使之在实践的用途上，正如在理论的用途那样，成为无用的。

有了这样一条关于原始存在者的因果作用的明确原理，我们就无须把这原始存在者只看为是理智而且作为替自然立法的，并且是作为在一个目的王国里立法的元首了。关于至善（summum bonum），那只是在这个元首的统治权下才能有的善，也就是有理性的存在者在道德律下的存在，我们将要把这个原始存在者设想为无所不知的，因而乃至我们心术的最深处（这里就是世上有理性的存在者行为的特别道德价值之所在）都不能对他有所隐藏的。我们将要把他设想为无所不能的，这样他就能把整个自然适应于这个最高的目的；又把他设想为既是全善的 而又公正的，因为结合而成智慧 的这两种属性是构成那些条件，在其下面，世界的最高原因就能成为道德律之下的最大的善的根源。同样地，其他还剩下来的超越属性如无始无终性，无所不在性，等等（因为良善与公正是道德属性），一切关于这样一个最后目的所预先假定的属性，都得要看作属于这位原始存在者的。像这样，道德的目的论 就补充了自然目的论的不足而第一次建立了一种神学，因为自然目的论，如果它不从道德的目的论偷偷地有所假借，而只前后一致地前进，由它自身只能建立一种鬼神学（Dämonologie），而鬼神学是不能奠定任何明确的概念的。

但是这条原理，由于世界上某些存在者的道德的目的意义，是把世界和作为神的一个最高原因发生关系的，却并不单纯由于完成自然目的论的论证而建立这种关系的，因而不是由于必然采取自然目的论的论证作为它的基础的。与此相反，它是能够依靠它自己的而叫人注意到自然的目的而且去追求隐藏在自然的种种型式后面的不可思议的伟大艺术，像这样来给纯粹实践理性所产生的理念以一种在自然目的中附带的证实。因为世界上从属于道德律的存在者这个概念，乃是一条验前的原理，是人必然要按照着来判定他自己的。不但是这样，并且如果真有一个世界原因，有计划地而朝向着一个目的活动着的，那么上述的道德关系就必然是像自然律所决定的关系一样为一个世界的可能性的条件（那就是说，当那个有理性的原因也是有一个最后目的的时候）。这是一条原理，理性乃至在验前就看为它对事物存在作出其目的论的判定时所必需的。那么，整个问题就成为这个样的了：我们有什么理由能满足（思辨的或实践的）理性而使我们有正当的理由来把一个最后目的 归之于按照目的而活动的最高原因呢？因为是这样

的，按照我们理性的主观性质，乃至按照我们所能想象到其他存在者的理性，这样的最后目的不能是别的，而只能是从属于道德律的人，这是可以验前认为一定有效的，而我们是完全不能在验前认识到在物理的秩序中什么是自然的目的，特别是不可能看到一种自然没有这样的目的时就不能存在的。

解说

设想一个人正值他对于道德感有着适合的心情的时候。如果在美丽的自然环境之中，他正在安闲地、欢畅地欣赏他的生存的时候，他内心感觉到一种需要，需要为着他的生存而感谢某人。或者在另一个时候，有着同样的心情，他觉得自己是在职责的紧张中，而只能通过自愿的牺牲才能完成而且去完成这些职责；那时，他心中就感觉到一种需要，需要在完成其职责时是遵行了某种命令而且服从了一位上主。或者这个人轻率地逸出了职责的正轨，虽然是不至于要对人负责的；可是严厉自责的话语却要落到他的内部听官上来，而他就要好像听见他所对之辩解的一位审判者的声音。总而言之，他所需要的乃是一种道德的理智；因为他是为着一个目的而生存的，而这个目的是要求有一位存在者，是本着这个目的而形成了他这个人和这个世界的。在这些感觉的后边想要矫揉造作地探求动机出来，是徒劳无功的；因为这些动机都是直接和最纯净的道德感联系在一起的：感恩，服从和惭愧（那就是在应得的惩罚面前屈服）都是对职责的心情之特别的型式。这不过是心灵在这里趋向于让它的道德感得到扩大而自行想象到不在世上的一个对象，以便有可能时，也在这样的一个对象的面前证明他忠于职责的态度。所以这样做至少是可能的，而且这样做是在我们的思想的道德习惯中有其基础的，那就是形成一种表象，描写着对于一位存在者的存在的一种纯粹的道德需要，借以让我们的道德性得到加强，或者甚至（至少在我们的表象方面）得到范围的扩张，就是对它的行使得到一个新的对象，也就是说，承认世界以外有一个道德的立法者是可能的，而且这样做时是没有顾虑到理论的证明，更没有顾虑到私利，而只根据纯然道德的理由，这种理由当然只是主观的，可是不受外来的影响的，只是按照纯由自身立法的纯粹实践理性的单纯推荐的。这样的一种心情可能是少见的或者也不是持久的，而是昙花一现没有持续的效果的，或者它是可能消逝而心灵并没有加以反思到在这样一种映现出来的对象上面去，而又没有费力去把它带到明了的概念底下去。可是这种心情的根源是明白的。那就是我们本性

的原有道德性格，作为一条主观原理在我们观察世界当中，没有通过自然原因而得来的目的性，就不让我们得到满足的，而是引导我们把一个基础上的、按照道德律而管理自然的最高原因输入世界里面去的。除上述的之外，还有这个事实，就是我们觉得道德律促使我们为着一个一般性的最高目的而努力，然而我们觉得我们自己以及一切自然是不能达到它的。再则，只要我们是追求这个目的，我们才能判定我们是和一个有理性的世界原因的最后目的相符合的（如果是有这样一个世界原因的话）。这样，如果没有更好的理由来承认这个原因（因为我们可以承认它而并不自相矛盾），我们还有从实践理性得来的一种纯粹道德的根据，使得我们不致认为把这种努力看作在它的效果上是十分无聊的因而让它松弛下去这种危险。

让我们重述这里说了这么多的所想要传达的意思。虽然惧怕无疑是可以能够产生许多神 （即鬼神）出来的，但是能够产生真神（Gott）这个概念的，只有理性通过它的道德原理，（而虽然关于自然的目的论一般是很无知的，或者由于难以用充分证实的原理来调解自然所呈现的相互冲突的现象而引起的很大怀疑，理性还是能够这样产生出真神的概念来的。）还有这一点，人的生存所要达到的道德目的就弥补了自然知识的不足，由于它指示我们把那个具有种种属性，因而有能力，来把整个自然从属于那单一的目标而且把自然成为只是那个目标的工具的最高原因这个思想和一切事物的存在的最后目的这个思想接合起来，而这个目的的原理就是唯一能使理性从一个伦理的观点得到满意的，换句话说，它是指示我们把这个最高原因作为神 来想的。

第26（87）节 上帝存在的道德证明

我们有一种自然目的论 ，它所提供的证据是足够为我们的理论反思判断力来使我们能够承认一个有理性的世界原因的存在的。但是在我们自己里面，尤其是在一个具有其因果作用的自由的有理性的存在者里面，我们发现一种道德的 目的论，但是，因为我们对于一个目的的关系，连同支配那关系的规律，是可以在验前确定下来的，因而就是为人认识到是必然的，那么道德目的论就毋待于我们自身以外的任

何有理智的原因来解释这种内在的与规律之符合，正如我们在几何形的几何属性（对于一切可能的艺术来说都有其适应性）之中，不必求之于外面的一个以这种适应性授予它们的最高理性一样。但是这种道德目的论在这点上和我们的关系，是就我们作为世界上的存在者来说的，因而是就我们在世界上和别的东西联系起来来说的；而同是这些道德律责令我们要顾虑到世界上一些别的东西或者作为目的或者就它们来说我们是最后的目的。那么，这种道德目的论是有关于我们自己的因果作用对于目的的关系，乃至对于我们必须在世界上意欲提出的最后目的关系，同时也是有关于世界与那道德目的的相互关系以及和在外部条件下实现那道德目的的关系（关于这点，没有什么自然目的论是能给我们任何指导的）——这种道德目的论就提出一个必然的问题了。因为我们必然要问：这种道德目的论是否一定要我们的理性的批评判断越出世界的范围而追求一种有理智的最高原理，那原理是关于自然与我们里面的道德的东西的，像这样我们就可以形成自然的一种表象，显出自然也在其对于我们的内在道德立法权与其可能的行使上是合乎目的的呢？因此，道德目的论确实是有的。它一方面是必然与自由的法理（Nomothetik）相联系，而另一方面又必然与自然的法理相联系的，正如有了公民的立法权，就联系着在那里去找其行政权这个问题那样。其实这里的联系也正是这一种的联系，就是理性在任何东西里面发现有联系时，总是给它以只按照理念才有可能的事物某一定合乎规律的现实性这条原理的。——我们开始就将说明理性是怎样从上述的道德目的论与其对于自然目的论的关系而前进到神学 去。然后我们就将要关于这种推断型式的可能性与有效性作一些观察。

如果我们假定某些事物的存在（甚至只是事物的某些形式）是不必然的，因而只是通过某另一东西作为它们的原因才成为可能的，那么我们就可以去追求这种因果作用的最高的根源，因而去追求受条件限制的东西的无条件的根据，或者是在物理的秩序里，或者是在目的论的秩序里，那就是按照有效的联系（nexus effectivus）或者是按照目的的联系（nexus finalis）。换句话说，我们可以问：哪个是最高有效原因，或者什么是这种原因的最高的（因而也就是无条件的）目的，就是说，一般说来，它产生出这些或它的一切产物是为了什么的最后目的的？在后一个问题里，显然是认为这种原因当然是能形成目的的一种表象的，因而也就是一个有理性的存在者，或者说，至少我们必须把它设想为是按照这样一个存在者的规律而活动的。

现在，设使我们跟着目的论的秩序去，那就是一条基本原理，乃是甚至最寻常的人类理智所不得不马上就同意的。这原理就是：如果理性必须在验前指定有一个最后目的，那么这个最后目的只能是服从道德律[6]的人（或者任何一个世上有有理性的存在者）。因为（这是每一个人的判断）如果世界只是无生命的物所构成，或者甚至是部分有生之物然而是无理性的物所构成的，那么这种世界的存在就会毫无价值的了，因为在它里面不会存在着任何的存在者对于价值是什么有丝毫的概念的。另一方面，如果甚至是有理性的存在者，然而如果他们的理性只能把事物存在的价值寄托于自然对他们的关系，就是寄托于他们的福祉，而不是从原始的根源来为自己得到这种价值，即在自由中得到这种价值，那么诚然在世上是有相对的目的，可是没有绝对的目的，因为这种有理性的存在者的存在仍然总是一直没有目的的。然而道德律的一种特色就是这些道德律替理性所规定的东西其目的的形式是没有任何条件的，因而正是一个最后目的的概念所需要的形式。所以只有像这样的理性的实在存在，也就是能在目的的秩序中作为自己的最高目的的理性的实在存在，换句话说，服从道德律的有理性的存在者的实在存在，才能看为是世界存在的最后目的。但是，如果不是这样的话，那么要就是在处在世界的存在的基础上的原因中没有任何目的，要就是只有没有最后目的的一些目的。

道德律乃是我们使用自由的形式上的理性条件，而作为是这样的东西，单独由它自己就使我们负有责任，而不依靠任何目的作为它的物质上的条件。但是它又替我们决定了一个最后目的，而且是在验前这样做的，并且叫我们负责来努力于这个最后目的的达成。这个目的就是世上 通过自由而成为可能的最高的善 。

人而且，按照我们一切的概念来说，每一个有理性的有限的存在者，能够在上述的规律之下树立一个最后目的所必须具有的主观条件，就是幸福。结果就是，世上最高可能的物理的善，而又是就处在我们里面作为最后目的来推进物理的善，就是幸福 ——幸福也就是在个人和道德 的规律相一致这种客观条件之下，作为配得幸福的性质。

可是，靠我们理性的任何能力，我们都不能把道德律对我们提出的最后目的所需要的这两种东西，在心里，想象为是通过单纯的自然原因而结合在一起 而且又是符合于所想到的最后目的这个理念的。所以，如果我们不把自然以外的任何其他方法的因果作用和我们的自由

结合起来，这样一个目的通过我们各种力量的应用的实践必然 性这个概念，和这目的的实现的物理可能性 这个理论上的概念是不相一致的。

结果就是，如果我们是要树立一个与道德律的需要相符合的最后目的，我们就必须假定有一个道德的世界原因，那就是一位创世主。而就树立这样一个目的是必需的这点来说，那么，照样也必须，就是说，在同样的程度上以及根据同样的理由，必须假定有一位创世主，换句话说，假定有一位上帝 [7] 。

* * *

这种证明是我们很容易给以逻辑精确性的形式的，但是它并不意味着必须要假定上帝的存在，如同必须承认道德律的有效性那样，因之一个不能以上帝的存在来说服自己的人，可以认为他自己无须担负道德律的有效性使之担负的责任。不，并不是这样！在那种情况下所必须要放弃的乃是世界上的最后目的是由遵守道德律而实现的这种预想 ，那就是有理性的存在者的幸福和谐地和道德的遵守相联系着作为世界上的至善这种预想。每一个有理性的存在者都得要继续承认他自己是为道德的教训所严格约束的，因为道德的规律都是以形式出现的而且是无条件地发出命令的，并不理会到目的的（作为志愿的内容的）。但是最后目的的唯一要求作为实践理性对世上的存在者所规定的，就是一种为他们作为有限的存在者的本性所栽在他们里面的难以抵抗的目的。理性绝不承认这种目的，除非是作为 不可违犯的条件而从属于道德律，而且只按照这种条件才把它变为普遍的。这样，它就把幸福的促进之与道德的一致作为最后目的。关于幸福只按我们力之所逮来促进这个所说的目的，就是道德律所命令的，而并不管这种努力的后果是怎样。职责的完成是在于真实意志的形式，而不是在于有助于成功的中间发生的原因。

那么设使有一个人，部分为那些众人所称颂的一切思辨的论证所有的弱点所影响，而部分又为他在自然中以及在道德领域中所发现的许多不正常的现象所影响，而相信没有上帝这个命题；然而，如果他为着那个缘故，他决定把职责的种种规律看为是单纯空想的，无效的，而且是不必遵守的，于是就大胆决心去违反它们，但是在他自己的眼中，他却是一个不足道的东西。我们又设使这样一个人后来能确

信他当初怀疑的真理；如果他依然坚持上述的想法，他就还是不足道的。如果他甚至在实际的行动上，如所要求的那样严格地尽责，但是他这样做，如果是由于惧怕或者希望得到报酬，而内心对于职责并没有尊敬的心情，那么情况还是那样的。反之，如果他作为一个信徒，诚意地、无私地按照他的良心遵守责任，但是遇见他想要考验自己时，他把这种情况摆出来，他也许确信没有上帝，那他就立刻相信他毫无道德的责任了，那么他内心的道德心情只能是坏的。

那么我们可以拿一个诚实的人为例，比方是斯宾诺莎这样的一个人，认为自己是坚决相信没有上帝的（既然关于道德的对象有同样的后果），于是也没有来生。那么他是怎样判定他的从道德律而来的内在目的性而这道德律却是他在实践中所尊敬的呢？他是不需要道德律的遵守来给他任何个人在今生或来生的利益的。与此相反，他的意志是不求个人的利益，而只要建立那神圣的规律把他的一切力量指向到的那种善。但是他的努力是受到限制的。诚然，他在自然中可以指望有时候，却不是总是，有一种按着一定的规则，和他的准则那样而且主观上必须是那样的与那个是他觉得不得不去实现并且被催促着去实现的目的相一致的。欺骗，暴行，与妒忌总是流行在他的周围，虽然他自己是正直、和平和慈善的；而他在世上所遇见的其他虔敬的人，不管他们是怎样配得幸福，可是为那毫不顾及这种美德的自然，使之受到贫乏、疾病、夭折这一切的不幸，正如世上其他的动物一样。而这也就长此以往，直至一个辽阔的坟墓把他们（正直的也好，不正直的也好，因为在坟墓中，是没有分别的）一起都吞噬掉，而那些能自信为世界最后目的的人们，也为自然掷归于他们所从自来的无目的的混沌物质的深渊。这样一来，这个虔敬人在遵行道德律的过程中所持有而又是应该持有的目的，就一定要被他看为不可能的而放弃掉了。但是他或者决意始终忠于他内心道德命令的号召而不愿让那是道德律直接感动他去服从所带来的尊敬心情，因着适合于道德律的高尚要求的唯一理想的最后目的空虚，而被削弱下去，这种事情是不能不损害及道德心情的。如果是这样的话，他就必须假定世界道德 的创造主，即上帝的存在。既然这种假定至少是不含有在其自身中的自相矛盾的，那么他就尽可从实践的观点来作出这种假定，也就是说，至少是为了形成一个在道德上给他规定的最后目的的可能性的概念这种起见而作出这种假定。

第27（88）节 道德证明的有效性的限制

纯粹理性看作一种实践的能力，也就是看作一种通过理念（即纯粹理性概念）来确定我们因果作用的无束缚的使用的能力，不但是在其道德律里具有我们行动的一种限制性的原理，而且同时由于那条道德律并提供另一条从主观的观点看来是组织性的原理，这条原理乃是包含在只有理性才能想到的一个对象的概念之内的，而且是要在世界上通过我们按照那道德律的行动来实现的。所以在按照道德律来使用自由之中一个最后目的这个理念是有其主观实践的实在性的。我们是验前被理性确定了要尽力之所及来促进这个至善的。这种至善乃是在世界上有理性的存在者的最大福祉与他们的善良的最高条件的结合上，即在大众幸福与最严格的道德的结合上而形成的。可是这种最后目的的一个组成部分的可能性，即幸福的可能性，是经验所限制的。它是以自然的本性为转移的，是要看自然是否和这个目的相符合的。因之它从理论的观点来看是成问题的；而其另一组成部分，即道德，关于这部分我们是不为自然与我们合作与否所限制的，所以我们在验前就有了它的可能性的保证，而可武断其为一定的。因之，验前就有一个最后目的摆在我们面前这个事实，并不满足世界上有理性的存在者一个最后目的这个概念的客观的与理论的实在性之一切要求的。还得要创造，即世界本身，在其实在存在方面确有一个最后目的才行。如果我们能够在验前证明它确有这样一个目的的话，那就会有了客观的实在性来补足这个最后目的的主观实在性了。因为如果创造是有一个最后目的，我们就只得想到它必然是和我们的道德能力相符合，而只有这种能力才能使目的这个概念成为可能的。但是现在我在世界上发现确实是目的的东西。其实自然目的论展示出这么多的目的，如果我们让理性来指导我们的判断，我们是有根据来作为研究自然的原理假定在自然中简直没有什么东西是没有目的的。可是在自然自身里，我们寻找它的目的是徒劳无功的。因此，和这种最后目的的理念只处于理性里面那样，我们也只能，而且必须在有理性的存在者里面来寻找这样的目的作为一种客观可能的东西。但是这些存在者的实践理性不只是指出这个最后目的，而且还关于我们能想到创造的最后目的必须具备的一些条件，确定了这个概念。

现在就有这个问题：是否有可能为着满足纯粹理性的种种理论的要求而证实最后目的这个概念的客观实在性？为着确定性的判断力，这是诚然不能显然确实地做到的。然而为着理论上反思的判断力可否充分地做到？这是对于思辨哲学最低的要求，因为思辨哲学是负责来把道德的目的通过一单个目的这个理念和自然目的结合起来的。可是甚至这一点点还是远远多过思辨哲学所能完成的。

我们从理论反思判断力原理的立场来谈谈罢。为了说明自然的有目的的产物，我们是否有理由来假定自然有一个最高的原因，其关于自然现实性的因果作用，或者说它的创造的活动，必须要看为是特别不同于自然的机械作用所需要的，就是说，看为是一种理性的因果作用的？如果是的话，那么，按上述的原理，我们就应该说，我们有充分的理由来以之归之于这个原始的存在者不只是在自然到处都有的目的，而且还有一个最后目的。这并不足以证明这样一个存在者的实在存在，可是，至少像在自然目的论的情况下那样，它能充分地说服我们，为了使这样一个世界的可能性成为我们所理解的，我们必须不只注意到目的，而且还必须把这种可能性的实在存在归之于一个在其基础上的最后目的。

但是一个最后目的单纯是我们实践理性的一个概念而不能从经验的任何材料推论出来去作出自然的理论上的判定的，也不能用来认识自然的。这个概念的唯一可能的用途乃是为着实践理性按着道德律的；而且创造的最后目的就是世界的这样一种性质，它是和我们只能按照规律所确定的东西相符合的，也就是和我们纯粹实践理性在其只在应该是实践的限度内的最后目的相符合的。——那么由于以这种最后目的强使我们接受的那道德律，我们就有理由从实践观点来假定，为着把我们的力量都用于那个目的的实现，它是有其可能的，即有实行的可能性的。因之，我们也就有理由来假定事物的性质是和这样的可能性相符合的——因为这种可能性所受的条件限制不是在于我们的权力的，所以除非自然是和我们协力，这个最后目的的实现是没有可能的。因此，我们就有道德上的理由来假定既有世界，我们也就有创造的最后目的。

然而这并不是从道德目的论到一种神学的推论，就是说，不是从道德目的论推论到世界的道德创造主的存在，而只是推论到在上面那样确定下来的创造的一个最后目的。然而为了说明这个创造，就是说

明符合最后目的 的事物的实在存在，我们是否就必须首先承认有一个有理智的存在者，而其次又必须承认有一个不单纯是有理智的存在者——像是为了说明自然中我们不得不判定为目的 的这样东西的可能性所得要承认的那样——而且必须承认有一个又是道德的 ，作为世界创造主的，因而是主帝 的存在者呢？承认这点也就包含着另一个推断，其性质是这样的，因之我们看出它是单纯为着实践理性的概念性判断力的，而既然是这样，所以是适合于反思的判断力，而不适合于确定性的判断力的。诚然对我们来说，道德的实践理性在原理说来本质上是不同于技术的实践理性的。但是，虽然是这样，我们不能擅自认为谈到最高的世界原因时，同样必须有这种分别的，如果假定那个最高的世界原因是一种理智的话，而且认为这种理智方面对于最后目的来说，也需要一特种的因果作用，不同于单纯自然目的所需要的因果作用的，或者认为我们因之在我们的最后目的里不只是有一种道德的理由 来承认创造的最后目的作为一种结果，而且又有一个道德的存在者 作为创造的原始的根源。但是我们很可以说，按照我们的理性能力的性质 ，如果没有一个世界的创造主和管理者，同时又是一个道德的立法者，我们就完全不能把和道德律 与其对象有关系的合目的性的可能性变为我们所能理解的了。

所以一个最高的道德上的立法创作者的真实性，其充分的证明只是为着 我们理性的实践使用 ，而关于它的存在，在理论上是没有确定什么的。因为理性有一个目的，只是为它自己的特种立法权所规定的。为要使这个目的成为可能的，它需要一个理念足以把一些障碍，就反思的判断力来说是足够地清除掉，而这些障碍的产生是由于我们在单纯有一个关于世界的自然概念的时候不能把这种立法权见之于实行而来的。像这样，这个理念就获得实践的实在性，虽然就思辨的知识说来，它没有任何方法使它从理论的观点为它得到什么实在性来说明自然，或者确定其最高原因的。就理论的反思判断力来说，自然目的论从自然的目的就已经充分证明了一个有理智的世界原因。就实践的反思判断力来说，道德目的论通过一个最后目的这个概念也成就了这点，因为从实践的观点看来，道德目的论是不得不把一个最后目的归之于创造的。上帝作为一个道德的创造主来看，其概念的客观实在性诚然是不能只 通过自然目的来予以证实的。可是，在关于那些目的的知识和关于道德的知识联合起来的时候，那指示我们尽我们力之所逮来追求原理的统一的准则，就使那些目的得到相当大的重要性，为

的是要用上面所说的已经从理论的观点具有的实在性的理念来为判断力加强那个理念的实践实在性。

为了防止一种很容易发生的误解起见，十分有必要来附带指出两点，第一，最高存在者的这一些属性是我们只能按类比来设想 的。因为，既然经验不能指出任何与之相类似的东西，我们怎样去研究它的性质呢？第二，这样一些属性也只能使我们能够设想到一位最高存在者，不是去认识 他或者可以去在理论上把这些属性来称谓他。因为这只是为了我们理性在其思辨方面的确定性判断力起见，才是必要的，而且也是为着要看出最高世界原因在其本身是怎样的 。但是在这里与我们有关的唯一问题就是，按照我们认识能力的结构，我们关于这位存在者得要形成什么概念，而且我们是否得要因为一个目的而假定他的存在，而这个目的是纯粹实践理性，并不联系到任何这样的假定，强要我们尽我们力之所逮来予以实现，而为着这个目的，我们同样也得要设法使之获得单纯的实践实在性，那就是说，单纯要能够把所期待的结果看为是可能的。很有可能，上述的那个概念对思辨理性来说是超出经验的范围的。而且我们用这个概念来以这些属性归之于所说的存在者，在这些属性客观使用上，可能隐藏着有一种神人同形说的。然而我们在使用这些属性时，其目的之所在不是想要这样就确定我们所不能达到的那位存在者的性质，而是想要用它们来确定我们自己和我们的意志。我们可以按我们对于它的结果所有的概念来称一个原因，虽然只关于这原因对于这结果的关系的，而我们可以这样做，但不因之就想要靠我们对于那类的原因所只知道的性质来在内部说明那个原因的原有性格，因为那些性质必须是经验给予我们的。例如我们除其他的性质以外，还把运动力（vis locomotiva）归之于灵魂，因为实际上物体的一切运动都是有其源由的，其原因是处在运动的表象里面的。但是我们这样做时，并不因之就想要把我们所知道的唯一种动力，如吸力、压力、冲力所发生的力，因而是通过连续推动的力，归之于灵魂，因为这些力总是预先假定有在空间有广袤的物的。然而我们正同样地得要假定某东西 ，是包含着一个必然的道德的最后目的的可能性和实践实在性，即可实施性的根据的。但是，按照从这根据期望所得的结果之性质，我们是可以把这个某东西设想为一位按照道德律来管理世界的存在者，而按照我们认识能力的性质，我们就不得不把它设想为不同于自然的东西之一种原因，为的只是要表达出来这位超出我们一切认识能力以上的存在者对于我们 实践理性的对象的关系 。可是在这样做时，我们并不因之想要在理论上以这类为我们熟悉

的唯一因果作用，即一种知性和一种意志，归之于这位存在者。不但如此，甚至谈到我们认为是存在于这位存在者里面的因果作用的关于就我们来说是最后目的的东西，我们在客观上也不是想要把它作为存在于这位存在者里面的，从关于自然与其一切有目的的型式区分开来。与此相反，我们只是假定我们能够承认这种区别作为是我们认识能力的性质所主观上必需的，而且是对于反思的判断力有效，而不是对于客观确定性的判断力有效的。但是一涉及实践问题时，这种的限制性 原理（明智或智慧所遵从的），原是要指导我们按照某东西作为一个目的来行动的，而这个目的的可能性，按照我们认识能力的性质，只能为我们在某一定的方式上设想得到的，也就变为组织性 的了。换句话说，这个原理乃是在实践上能确定的，而同是这个原理，作为按照着来判定事物的客观可能性时，就并不是在理论上能确定的，或者换句话说，它并不是说，我们的思维能力所承认的唯一类型的可能性也可以是属于我们思维的对象的。与此相反，这条原理是一条单纯限制性的原理，为反思判断力用的。

解说

这种道德的证明绝不是一种新发明的论证，而最多也不过是一种旧论证的新形式而已。因为在人的理性开始活动起来的时候，这种道德证明的萌芽就已是在人的心里面了，而只是随着人的理性不断的栽培，就越来越发展罢了。到了人类开始反思到是非的时候，在人们看自然的有目的性像是无关重要的时候，在人们利用这种有目的性而并不想到自然的惯常过程以外还有其他的时候，他们也就不得不发现这种不可避免的判断。不管一个人是行为诚实或行为虚伪，行为合理或行为残酷，然而到了他临终时，至少是人所能看到的，他的善行没有善报，而他的罪行却没受到惩罚，而结果总不能一直是没有分别的。好像人们内心听见一种声音说，必定是有所不同的。因之也必定有一种模糊的观念，有某东西是人们觉得不得不追求的，某东西是所说的结果完全不会与之一致的，如果他们把自然世界的进行看为是事物的唯一秩序的话，那么他们就不能满足他们心里的那种有目的的命运（Zweckbe-stimmung）的。不管人们现在对于矫正这种不合规则的东西所想出的方法所有的许许多多的观念是如何粗糙（而这种方法，和有些人想要使之成为他们对于判定自然的基本原理的那种盲目的命运，必然对于人的心灵要更大大地使之反抗），那么只有一条原理是人们能按照着它而甚至只想到自然有可能来与他们内心的道德律相一

致的。那就是按道德律治理世界的一个最高原因这个原理。因为摆在人们面前作为职责的，处在人们里面的一种最后目的，和外面而没有任何最后目的的自然，而又是在它里面要实现那前面的目的的自然，这两者是处于矛盾的地位的。关于那个世界原因的内部性质，人们固然是能够想出许多无稽的东西来。但是对于世界治理中的道德关系，就那最未受到培植的理性来说，依然总是普遍可理解的，只就那理性把自己作为实践的来对待，虽然思辨理性是远远不能与之齐步前进的。而且首先引起对美和自然目的注意的，大概也就是这种对于道德的兴趣。这是卓越地能加强上面所讲的理念的，虽然它不能给它提供它的基础。它更不能没有这种对于道德的兴趣；因为只有在对于最后目的的关系上，关于自然目的的研究才获得那直接的兴趣，而这种兴趣是在对于自然的惊叹里大大的表示出来，而是没有考虑到从而得到的任何好处。

第28（89）节 道德论证的用途

谈到我们关于超感性的东西的一切理念，理性是局限于它的实践使用的种种条件，这个事实，涉及到上帝这个理念时是有显然的用处的。它防止神学 沉迷于见神论（Theosophie）的五里云雾中，就是说陷入于使理性模糊的超经验的概念中，而又防止神学降落到鬼神论（Dämonologie）底下去，那就是以神人同形论来表象最高存在者的方式。它又使宗教 不致陷入于巫术 （Theurgie），巫术就是一种狂热的幻想，认为一种情感能够从别的超感性的存在者传达到我们，而我们又能对它们发生影响，也就是陷入于偶像崇拜 （Idololatrie），这是一种迷信的幻想，认为一个人能用别的方法来使最高的存在者喜悦他，而不是用通过道德律的方法 [8] 。

因为如果我们让那些要论证到处在感官世界以外的东西的人的虚妄和傲慢去确定理论上乃至最小的一点，因而去扩大我们的知识；如果许可人来妄称对于神的本性的存在与性质，对于它的知性与意志，对于这两者的规律和从而出来的种种属性以及对于世界的影响，都有其洞见；那么我就要知道，在哪里并且正在什么地方来划定理性的僭妄的界线。因为不管这种洞见是从何而来，它还是指望要扩大的，因

为如所想的那样，我们只需尽力去反思就行了。然而这种僭妄，其界限只能是按照某原理来予以设定的，只是根据这个事实，就是我们发现截至现在为止，所有这种企图都失败了，这是不够的；因为那并不反证没有更好结果的可能的。但是在这情况下，唯一可能的原理，或者是承认关于超感性的东西，绝对是不能在理论上确定什么的（除非只是消极地确定），或者是假定在我们的理性里面有一种谁也不知道多么广大而为我们和我们的后代保留着的还未开发的扩展知识的矿藏。但是结果就是，谈到宗教，也就是道德，在其对于上帝作为立法者的关系上，就是如果关于上帝的理论知识必须是在前的话，那就不得不符合于神学了。这样一来，就不但是要把一位最高存在者方面的一种外在的而任意的立法输入来代替了理性的一种内在的必然的立法，而且在这种立法之中，我们对于神性的洞见所有的种种缺点都必然是伸张到道德规范而这样宗教也就与道德脱节而变质了。

那么关于来生的期望又怎样呢？我们固然可以求教于那个最后目的，那是我们按照道德律的指示所必须要完成的，而采用它作为理性对我们的命运所作出的判断之一条引线，因之这种判断只是我们从实践的观点才看为是必须，或者说值得采纳的。可是，如果不是这样做，我们去求教于我们理论知识的能力，那么关于这点心理学的际遇也就和上述情况下神学的际遇一样了。关于我们的思维的存在者不过是一种消极的概念而已。内部感官的操作和出现的东西没有一样是能以物质来说明的；因之不管怎样运用我们理论知识的能力，也不可能在思辨的根据上，关于思维的东西的特殊性质和它死后的人格存续或中止，作出扩展的、确定性的判断。这样一来，刻下来的无非是从实践范围里所必需的观点看的关于我们存在的目的论判定和我们继续存在这种假定，作为由理性绝对交与我们的最后目的所需要的一种条件。所以在我们这种消极的结果里，就也显出一种收益，而这种收益初看起来无疑又像是一种损失似的。因为正如神学永远不能变为扩大我们知识的见神论这种所谓科学那样，理性的心理学 也永远不能变为神灵学 （Pneumatologie）这种扩大我们知识的所谓科学，然而在另一方面，心理学也没有危险会退化为一种唯物论 。与此相反，我们看到心理学始终毋宁是内部感官的一种单纯人类学，也就是在理论认识的形式上始终是单纯经验性的。但是谈到我们永远存在这个问题时，理性心理学就并不是什么理论的科学了。它必须是根据道德目的论的一单个推理，正如它的整个使用是必然由道德目的论所引起作为我们的实践命运那样。

第29（90）节 在上帝存在的目的论证明中的保证类型

无论一种证明是得自所要证明的东西的在经验上直接呈现出来，例如在通过观察对象或者通过实验所得到的证明那样，或者证明是验前通过理性从原理引申出来，所最需要的就是证明不是被动的说服 而是主动的确信 ，或者至少是发生确信的作用。换句话说，论证，或者说推理不应该单纯是同意的主观或者说感性的根据（那是单纯的假相），而应该是客观有效的并且是知识的逻辑根源。不然的话，知性就是诱骗而不是确证了。这一类的假相证明是在自然神学里提出来的——可能用意是极其好的，但是有意掩盖着它的弱点的。关于自然事物的起源按照目的的原理的一大堆的证据都排列在我们面前，却纯然利用人类理性的主观根据，人类理性的偏向，凡是它能这样做而没有矛盾的地方，都是思量到一单条原理而不是思量到几条原理的，而且在这条原理只能对说明一个概念所需要的一个名词或者也许较多的名词的时候，理性就加上其他的名词来予以补充，这样来用一种任意的补足方法去使事物的概念成为完整。因为很自然地，在我们发现这许多自然的产物都是叫我们看到一个有理智的原因的时候，我们何以宁可想到许多这样的原因而不去只想到一个这样的原因呢？那么，又何以在这个原因中只想到一个大的理智、能力等，而不去想到它是全智全能的，总而言之，是拥有对一切可能的事物都是有其足够的属性的呢？何以又不继续下去，不只以自然的规律与产物所需要的理智归之于这个单个的全能的原始存在者，而且把属于一个有道德的世界原因的最高道德的和实践的理性归之于它呢？因为这样来完成了这个概念，我们就有了一条原理能同样满足对自然的洞见和道德的智慧所联合需要的条件——而且不能有稍微有根据的反对意见提出来反对这种理念的可能性，如果现在在这种论证的过程中，一触动那发动心灵的道德弹簧，而以雄辩的力量来补充它的活泼兴趣（这是它完全值得有的），那就从而发生出来这个证明的客观充足性的说服力，而且在使用这种证明的大半情况下，并引起一种健全的幻觉，完全不屑去看它的什么逻辑精确性。其实是反对逻辑的批评的，把它作为好像是出于亵渎神圣的忧虑似的东西而憎恶的。——可是，如果我们只是考虑到大众的便利，实在是没有什么东西可说来反对这一切的。但是这不能

而且也不应该，妨碍我们去把这个证明分析为这种论证所包含着的两种不同质的要素，一种是属于自然目的论的，而另一种是属于道德目的论的。因为把这两种要素混为一谈就使我们不能认识到这个证明的特别关键之所在，认识到这个证明得要在哪一部分并且怎样加工，使得它的有效性可以在最尖锐的考验下能够稳立不动（虽然在部分上我们是不得不承认我们的理性所洞见的是稀薄的）。因此，哲学家觉得他的职责就是要揭露这种混淆所能产生的幻相，纵然这种幻相是健全的，那就是说，如果他乃至全不考虑到诚实对他的要求的话。他必须把单纯属于被动说服的东西从导致主动确信的东西分别开来（这两者不只在程度上而且在种别上是不同的），使得心灵在这种证明中所采取的态度能够在其最大的纯洁性上清楚地呈现出来而使之坦白地受到最严酷的考验。

可是，旨在引起确信的证明可能是属于两类之一的。它可能是为着决定对象在其自身来说 是什么的，也可能是为着决定对我们来说，对象是什么的，那就是说，对一般人来说，按照对象根据着来为我们人所必然加以判定的理性原理、对象是什么。换句话说，它可以是按实在来说（*καί ἀλήθειαν*）的证明或者是就人来说（*καί ἀνθρωπον*）的证明，后的一词是在一般人这种广泛的意义上来理解的。在前一种情况下，它是依据确定性的判断力的充足原理的，而在后一种情况下，它是依据单纯反思判断力的充足原理的，在后一种情况下，证明单纯依据理论的原理；其结果永远不能是确信。但是如果证明是依据理性的实践原理，因而是依据一条普遍而必然的原理的，它就尽可要求一种从实践观点看的充足确信；也就是要求一种道德上的确信。但是如果一种证明只叫我们踏上确信的道路上，它纵然没有产生确信，其结果是要导致确信的。这种情况就是当证明只含有确信的客观根据，这种根据虽然不足以产生确定性，然而它是属于这一类的，就是不是判断的单纯主观根据只能用来说服人的。

可见一切足以成立一种理论的证明的论证，要就是：（1）通过逻辑上严格的三段论式的推理而得到证明的；要就是：（2）如果不是这样，就是按类推 的推理而得到结论的；如果类推的推理都没有，可是还有（3）盖然性的意见，或者最后就是那最微不足道的（4）作为假设 的单纯是解释的可能根据这种假定。——现在我断言，一切倾向于产生理论上的确信的论证，毫无例外都是无力来产生这一类从其最高程度到其最低程度的确信的，那就是在所要证明的命题是关于一

个原始的存在者的存在的时候，就是在原始存在者作为上帝来看的时候，而上帝的意思是适合于这个概念的全部含义，也就是说作为世界有道德的 创造主，因而意思就是，通过他就同时得到创造的最后目的了。

1.这部批判充分地说明了关于证明在其严格的逻辑形式上 ，即从普遍到特殊这种形式上，是怎样的。任何一个相应于必须要在自然以外去寻找的存在者的直观，对我们来说，都是不可能的。所以，只要那个概念是有待于用综合的述项来在理论上确定的，它对于我们来说，一直总是一个有问题的概念。因此，关于上面所说的一个存在者、绝对没有任何的认识是丝毫会扩大我们理论知识的范围的，一个超感性的存在者的特别概念没有可能在任何方式上统摄在事物的本性的普遍原理之下，而使它能够从那些原理的推论而得到被确定，因为那些原理仅只是对于自然作为感官的对象才有效的。

2.关于两个不一样的东西，我们固然可以按其一个和其他一个的类比 [9] 而形成 它的某种概念 ，而且甚至在它们不相同的这点上来这样做；但是从它们是不相同这一点，我们不能按类比来从一个推论到其他一个，就是说，不能把这种特别不同的标志转移到其他一个，例如按照物体相互吸引与排斥的作用与反作用相等这条规律的类比，我就能想象到一个按照法律规定的国家中公民的社会关系；但是我不能把前者的特殊样子，即物理上的吸引和排斥，转移到这些社会关系上来而以之归之于那些公民，这样来构成称为国家的体系。——同样地，原始存在者的因果作用，就是它对于世界事物的关系，即对于这些事物作为自然目的看的关系，尽可按类比被设想为一种理智，看作是我们称为技巧的作品的某一定产物的形式的来源。因为这样做只是为了我们认识能力，在处理世界上事物时，在理论上和实践上利用这个概念，谈到世界上的诸存在者，如果一种结果是认为人为的，就必须把理智归于它的原因。但是从这种事实，我们完全不能按类比来推论说，关于自然，我们在人中看到的同样因果作用也属于那完全不同于自然的存在者。其理由就是，这正是一个就它的结果来说乃是受感性条件限制的原因和一个超感性的原始存在者这两者之间的不相同之点。在这样一个超感性的存在者的概念里是含有这种不同之点的，因而其特别不同之点是不能转移到这超感性的存在者上来的。——我是必须只按知性的类比来设想神的因果作用的，而除人以外，我们不知道有任何其他存在者是有这种知性的能力的，但是人是受感官的种种

条件限制的。这是事实，而由于这个事实，就禁止我们不得以应有意义上的知性来归之于上帝。[10]

3.在验前的判断里，意见是没有地位的。可是这种验前的判断要就是使我们能够认识某东西作为完全确实的，就要是叫我们完全不知道什么。但是乃至当我们从而出发的所与的前提是经验的，像这里所谈的自然目的那样，它们还是不能帮助我们去形成超出感官世界范围以外的任何意见，而对于这种草率的判断，我们是不能给以丝毫要求有盖然性的权利的。因为盖然性乃是可能的确实性分配到一系列的根据的那一部分，而在这个系列里的可能性的根据和确实性的充足根据比较，就是像部分和整体比较一样。这里的不充足的根据必须是能够增进到充足的程度的。但是这些根据，既然是同一个判断的确实性的决定性根据，就必须是同属于一类的。因为不然的话，在它们一起的时候，就不会形成一个有轻重的量（Grösse），像确实性那样。所以不能有一个组成部分处在可能经验范围以内，而另一部分却处在一切可能经验的范围以外，结果就是，既然纯然经验性的前提不能导致任何超感性的东西，那就没有任何东西能补足这样一个经验性的系列之不足的。所以，从这样的前提出发，企图要达到那超感性的东西，或者达到关于它的知识，是没有任何丝毫的接近的；因之在一个关于超感性的东西的判断里，如果它是依据从经验得来的一些论证的话，是没有盖然性的。

4.如果任何东西是用来作一种假设 来说明某一所与的出现的东西之可能性，那么至少那东西的可能性必须是完全确实的。当我们在一个假设的情况下，放弃关于实在性的知识（这种知识在作为盖然的而提出的意见里是肯定的），那就让步够了，我所牺牲的是不能过于此的，我们作为一种说明的根据的东西，至少它的可能性必须是不能置疑的，否则种种空洞的幻想就无止境了。但是，如果我们是假定按照某一定的概念所决定的超感性的存在者之可能性，而没有任何东西作为根据，那就会是一种完全无根据的预先假定，因为按照依据直观的要素来说，认识所需要的条件，没有一种是被给予的。因此，剩下来作为这种可能性的标准的只有矛盾的原理，而这条原理只能证明思想的可能性而不能证明所想的对象本身。

从而得出的结果就是：关于看作一位神的这个原始存在者的存在，或者关于看作不死的精灵灵魂的存在，对于人类理性来说，是绝

对不可能从理论的观点得到任何证明以产生最低限度的保证的。而这是有其完全可理解的理由的，由于我们为要确定超感性的东西这个观念，我们没有任何可利用的材料，因为我们得要从感官世界中的事物来取得这种材料，而这种材料的性质是使它绝对不适合于超感性的东西的。所以，既然完全没有任何确定的东西，我们就只有某包含着感官世界的最后根据的非感性的东西这个概念了，这并不构成关于它的内在性质的认识而能扩大这概念的。

第30（91）节 实践信念所产生的保证的类型

如果我们单纯看某东西能成为我们知识的对象（res cognoscibilis），就是说，只看到我们表象能力的主观性质，我们在那种情况下并不是拿我们的概念和对象来比较而单纯是拿我们的概念和我们的认识能力以及这些能力能够从理论或实践的观点来利用所与的表象的方法来比较。所以某东西是否一个可认识得到的物这个问题，不是涉及事物本身的可能性的，而是涉及我们对它们的知识的可能性的。

可认识得到的 东西有三种：意见的事情 （opinabile对之可有意见的），事实 （scibile可觉知的），和信念的东西 （mere credibile值得相信的）。

1.单纯理性性念的对象，对理论的知识来说，是在任何可能的经验中完全不能被表现出来的，所以就这点来说，也就是完全不可知的东西 ，因而我们关于它们甚至不能有任何意见 的；因为如何在验前有什么意见，在其事情的本身来说，就已经是不合理的；而简直就是到纯粹幻想的道路。所以，要就是我们验前的命题是确实的，要就是它并不含有保证的成分的。因之意见的事情 总是一种至少在其自身有可能的经验知识的对象，即感官世界的对象，可是这种对象，按照单纯我们所具有的经验知识的程度来说，是我们 不可能对之有什么经验的知识的。例如我们现代物理的以太（Äther），即一种渗透一切其他实体而和它们密切地混合起来的有弹性的液体，这单纯是意见的事情，但是它在一切方面是这样一类的东西，就是如果我们的外感官尖

锐到最高的程度的话，它是能够被感觉得到的，然而它总是不能在观察或实验中被表现出来的。假定其他行星有有理性的居住者是一种意见的事情；因为如果我们能够接近这些行星的话（这种事情在其自身说来，是有可能的），经验就会决定是否有这种居住者；但是，由于我们总不能接近这些行星，事情就一直属于意见的了。但是有着这种意见，认为在物质的宇宙中存在着纯粹的没有身体的能思维的精神，那就是讲虚无故事，（就是说，如果我们尽量把某些作为是实在的现象除开掉的话。）这种想法就不是什么意见的事情而单纯是一种观念而已。它就是在我们从一个思维的存在者把一切物质的东西都拿走了而只让它还保持着思维的时候，所剩下来的东西。但是，在我们把一切其他的东西都拿掉了的时候，那只在人里面，即和身体结合在一起，才为我们所知道的思维，是否还是可以剩下来，这是我们不能决定的事情，像这样的东西乃是一种牵强附会的物（ens rationis ratiocinantis [11]），而不是一种合理的物（ens rationis ratiocinatae [12]），关于后者，固然是有可能来证实它的概念的客观实在性的，至少是满足理性的实践使用的，因为这种使用有其特殊的而又在验前无疑是确实的种种原理的，因之事实上是要求有（即设定）那个概念的。

2.如果概念的客观实在性是能证明的，则和这种概念相应的对象就是事实 [13]（res facti 事实的东西），这样的证明可以由纯粹理性或由经验提供出来的，而在前一种情况下，可能是从理性的理论的或实践的材料而来的，但是在任何情况下，必须是借助于和所说的概念相应的直观的。事实的东西的实例就是几何学中大小量的数学属性，因为这些属性是能对于理性的理论使用有其验前的表象的，还有能够为经验所证实的事物或事物的性质，无论所说的经验是一个人自己的经验或者是别人的经验而有证据支持的，都同是事实的东西。可是值得注意的一点就是，说来是奇怪的，在事实的东西之中有理性的一个理念（这个理念在其自身说来是不能有任何在直观中的表象的，因而也就不能有其可能性的理论证明的）；这就是自由 这个理念。自由的实在性乃是一特种的因果作用的实在性（这种因果作用的概念、在理论上来考虑会是超经验的），而作为那种的因果作用说来，它是能够通过纯粹理性的实践规律而且在按照这些规律而发生的实际行动中，因而也就是在经验中得到证实的。纯粹理性的一切理念当中，这是唯

——个，其对象是事实的东西而必须是要列入可觉知的东西（scibilia）之内的。

3.就纯粹实践理性的守本分的使用来说，不管是作为后果或者作为根据，必须在验前想到的对象，但是就理性的理论使用来说，却是起经验的对象，它们纯是信念的事情 。通过自由在现世所实现的最高的善就是这样的；这个概念的客观实在性，对我们来说，是不能在任何可能的经验里证明的，因而是不能满足理性的理论使用的要求的，可是同时是责令我们在最可能的方法上，通过纯粹实践理性，为着实现那目的，而利用它的，因此，它的可能性是必须假定的。所责令要得到的这种结果连同我们可能想象得到的为它的可能性的唯一条件 ，即上帝的存在和灵魂的不死，都是信念的事情 （res fidei），而且是一切对象之中唯一是能这样称谓的 [14] 。因为，虽然我们得要相信我们只能从其他人的经验而来的证据所知道的东西，但是那并不使这样相信的东西本身就成为信念的事情，因为就提供那些证据的人来说，就是个人的经验而且是事实的事情，或者是要认为原本是这样的。除此以外，必定有可能通过这个途径（即历史信念的途径）来得到知识的；历史与地理的对象，像我们认识能力的性质所能使之成为至少是一切知识的一般可能题材的那样，都必须列入事实的事情之内，而不是列入信念的事情之内。只有纯粹理性的对象才能是信念的事情，而且乃至它们也不能看为是单纯纯粹思辨理性的对象；因为这并不使它们能够以任何可靠性列入对我们是可能的知识的事情或对象之内。它们原是理念，即概念，其客观实在性是人们不能在理论上予以保证的。另一方面，我们所要实现的最高的最后目的，那就是所能使我们自己配作创造的最后目的的东西的，乃是一个理念，这个理念，对我们来说，在实践的关系上，是有其客观实在性的，而且又是一种事情。但是，既然我们不能为这个概念从理论的观念使之获得客观的实在性，所以它就是纯粹理性方面的单纯信念的事情，正像上帝和灵魂不死那样，这两者乃是唯一的条件，而由于我们人的理性的性质，我们是在这些条件之下才能设想到我们自由的按照规律的使用所能得到的结果的可能性的。但是在信念的事情中的保证乃是从单纯实践观点看的一种保证。它是一种道德上的信念，对纯粹理性知识作为理论的理性知识来说，是不证明什么的，而只是对它作为实践的理性知识而且是旨在它的责任的完成的，这种信念才有所证明。它并不扩大思辨或按自爱原理的明达规则。如果一切道德律的最高原理是一条设定，

那么这设定是含有它的最高对象的可能性的，因而也就含有我们能够想到这种可能性所要履行的条件的，因为这也是设定的。这并不使那对于后者的认识成为什么知识或者成为对于这些条件的存在或性质的什么意见而作为理论知识的一种类型，而只是一种单纯的假定，限于实践事情的范围，而且这些实践的事情是为着我们理性的道德用途而责令我们为着实践打算去做的。

如果我们即令在表面上，把自然目的论这么丰富地摆在我们面前的自然目的变成一个有理智的世界原因的一种确定性的概念的基础的话，甚至在那时，这种存在者的实在存在也不会是一种信念的事情。因为由于它的假定不会是为着我们职责的履行，而只是为了说明自然起见的，所以它就单纯是最适合于我们理性的意见和假设而已。可是所说的目的论并不导致上帝的一种确定性的概念，与此相反，这种概念只能在世界的有道德的创造主的概念中才能碰见的，因为只有这个创造主才能指定那最后目的，是我们只有在我们按照道德律替我们所规定作为最后目的，因而作为一种天职加在我们头上的东西去生活时，才能把我们自己算为是与之连属的，因此，只有通过和我们的职责的对象的关系，作为使那职责的最后目的得到完成的可能性的条件，上帝这个概念才在我们的确信中获得作为信念的事情这种特别权利。另一方面，同样这个概念不能把它的对象变为作一种事实的东西而有效的，因为对于实践理性来说，虽然职责的必然性是很清楚的，可是它的最后目的之达到，就这并不是完全在我们的权力以内的来说，只是为了理性的实践使用起见而予以假定的，因而就不像职责本身那样是实践上所必需的[15]。

信念作为一种习惯（habitus）而不是作为一种行为（actus）来看，乃是理性在其确信处在理论知识所能达到的范围以外的真理的那种道德思考方式。所以它是人心坚持不变的基本原理，而按照这条原理，那必然得要作为最高的最后目的之为有其可能的条件的东西的真实性，就要由于我们不得不去追求那个目的[16]这个事实而假定为真的了；虽然我们看不到它的可能性，但是同样又是看不到它的不可能性的。信念，在这词的简单明了的意义来说，就是相信能达到一种意图，其促进乃是一种职责，但是其成功却是我们还不能看到它的可能性的东西（因之也就不能看到我们设想为它的成功所必定需要的那些条件之可能性），这样一来，和特别的对象有关的信念完全就是道德

的事情，只要这种对象，不是可能知识或意见的对象，因为在后一种的情况下，尤其是在历史的事情上，信念就得要称为轻信而不称为信念了。它乃是一种自由的确信，不是对于任何替理论的确定性的判断力能找得到独断的证明的事情说的，也不是对于我们认为是义务的事情说的，而是对于我们为了我们按照自由的规律摆在我们面前的意图说的。但是这并不等于说我们采取它是像我们在不充分的根据上形成一种意见那样的。与此相反，信念乃是在理性里有其基础的某东西（虽然是只在理性对于它的实践使用的关系上的），而且这个基础是满足理性的意图的 。因为如果没有这个的话，当道德的思考方式和理论的理性冲突而不能满足理论的理性对于道德对象可能性的证明这种要求，它就失去它的一切稳定性而摇摆在实践的命令与理论的怀疑之间了。所谓不轻信 就是固执一般不信任证据这条准则；但是一个人否认上述理性的理念是有效的，因为它们的实在性没有理论的基础，这个人就是无信念的 。因此，这种人是独断地进行判断的。但是一种独断的无信念是不能和控制思考方式的道德准则并列的，因为理性不能命令一个人去追求一个认为是不过一种幻想的目的。但是带有怀疑的信念 （zweifelglaube）就不同。因为就这种的信念来说，缺乏说服力是由于思辨理性的理由，这只是一种阻碍，这种阻碍是批判地看到思辨理性的限度之后就能祛除其一切对行为的影响而且能以占优势的实践保证来补偿它的。

＊＊＊

如果我们想要引入另一种原理来替代哲学中某些错误的尝试而且为它得到势力，那么看到这种尝试是如何并且何以注定要失败，是令人非常满意的。

上帝 、自由 ，以及灵魂的不死 乃是一些问题，是形而上学的一切辛苦的准备旨在解决它们作为这些准备的最后而独特的标的的。可是人们认为自由这个学说只作为实践哲学的一种消极条件才是需要的，而上帝以及灵魂的性质这种学说，因为是理论哲学的一部分，就得要单独地而且分开地来证明。然后那两个概念的每一个后来又和道德律所命令的东西结合起来（而道德律只是在自由的条件下才成为可能的），而这样就产生了宗教。但是我们立刻就看到这种尝试是注定要失败的。因为从一般事物或者一个必然存在者的存在的单纯本体论的概念，我们绝对不能形成关于一个原始存在者的任何概念，而确定

那原始存在者的述项只能是在经验中才被给予出来，因而是供认识之用的。但是如果这个概念是奠基于关于自然的物理合目的性的经验，那么它又不能提供任何证明，对于道德，因而对于认识一个上帝来说，是充分的。同样地，关于从经验得来的灵魂的知识（这种经验的知识只能是在今生取得的），它也不能提供一个关于灵魂的精神上与不死的性质的概念，因而是能满足道德的一个概念。神学与心灵学（pneumat ologie），作为是思辨理性所研究的科学而形成的问题来看，其概念对于我们的知识能力来说，就是超经验的，因而是不能通过任何经验的材料与述项来得到成立的。——关于上帝和灵魂（就其不死性来说）这两种概念的确定只能是通过这种述项的，也就是这些述项，虽然它们本是完全从一种超感性的来源得到它们的可能性的，可是也必须在经验中证明它们的实在性，因为只有这个方法才能使关于完全超感性的存在者的认识成为可能的。——可是在人类理性中可以找到的唯一个这种概念而这样也就确定我们外面的超感性东西的理念，使得能够构成知识，然而这知识只是从实践的观点才有其可能的。这是必然使单纯的思辨哲学感到灰心的，单纯的思辨哲学，乃至关于自由，也只能提供一个纯是消极的概念。因此，自由这个概念，作为一切无条件实践规律的根本概念，能把理性推广到自然这个（理论的）概念为其限制而无法超越的范围以外。

---

[1] 在第二版中是没有这大段"附录"这个标题的。

[2] 这种假设，在理性说来，可以称为一种大胆的冒险行为；可能乃至在最尖锐的科学家之中，很少人的心中未曾有时想到它的。不能说这是像异质产生 （generatio aequivoca）那样是不合理的，所谓异质产生的意思，是说有机物乃是从粗糙的无机物质产生出来的。从名词的最广泛承认的意义上说来，上述的产生依然还是同质的产生（generatio univoca），因为它所指的意思还是某有机物从另一个有机物产生出来，虽然同是在有机物这一类之内，只是在细节上不同而已。正好像是说，我们认为某些水生动物逐渐变为沼泽动物，而经过某些世代之后，这些沼泽动物又变为陆地动物，这样说法，在单纯的理性的判断中，并无验前自相矛盾之处，只是经验没有提供什么实例出来罢了。反之，就经验的范围来说，我们所知的一切产生都是同类的产生（generatio homonyma）。它不但是同质的（univoca），有别于从一种非有机的实体的产生，而且从它生出来的产物，在其结构

上是和产生它的物品同一类型的，而在我们经验的范围内，并没有碰见过什么异类的产生（generatio heteronyina）。——原注

[3] 如果自然史 这个名词，既然是已经采用，是要继续用来作为自然的描述，那么我们就可用自然的考古学 这个名词以别于艺术的考古学，来称呼"自然考古"按其字面所表示的东西，即地球过去或古代情况的记载——这是一种事情，虽然我们不敢指望能得到确实的知识的，但是我们是有很好的根据来进行猜测的。化石的残余就是自然考古学的对象，正如粗糙雕刻的石头之类可以作为艺术考古学的对象一样。因为在这个部门里，实际上是做了一些工作，那是用地球学的名义的，正如我们所能期望的；不断地、渐渐地、这个名称就不会用来称呼一种纯是想象中的自然研究，而用来称呼一种研究是自然本身邀请我们去参加而且是号召我们去参加的。——原注

[4] 单纯以我们所享受的东西 来衡量，我们生命的价值（那就是以我们的一切爱好的总和这个自然目的来衡量的，也就是以幸福来衡量的）是容易决定的，那是少于一无所有的。因为一切情况不改变，谁愿再次回到生命中来？谁愿再次回到生命中来，乃至按照一种新的，而且是自订的（可是还得要依照自然的过程的）计划的，如果生命还是旨在享受的呢？在上面已经说明，当生命是按照自然对我们抱有的目的的，生命是得到什么价值的，那个自然的目的是在乎我们做的是什么 ，不单纯是在于我们所享受的东西，然而在那种情况下，我们无非总是要作为达到尚没有确定的最后目的的一种手段的。那么剩下来的，只有我们自己分派到我们生命的价值，而这不是只是我们所做的，而是我们有目的去做的，这个目的是不依靠自然的，因之自然的存在只能是从属于所加在它上面的条件才成其为目的的。——原注

[5] 以有理性的存在者在世上的幸福作为自然的目的是没有可能的，如果是的话，它也就是自然的最终的 目的了。至少是验前不明显，何以自然不是这样安排好的，因为就我们所理会到的来说，幸福乃是一种结果，是自然通过它的机械作用，就完全有其可能来产生出来的。但是道德，或从属于道德的按照目的因果作用，是绝对不是自然原因有可能产生的结果。因为决定这种因果作用去活动的原理，乃是超感性的。所以在目的的秩序中，这原理就是唯一可能的关于自然而是绝对无条件的原理，而且唯有这原理是使这样的因果作用的主体有资格成为创造的最后目的，而且成为整个自然所从属的。反之，幸

福，正如在上节根据经验的见证所指出那样，远不是创造的最后目的，而且谈到自然把人作为优于其他创造物这点上，幸福乃至不成为一个自然的目的。可能个人总是要把幸福作为他们最终的主观目的的。但是如果我在追求创造的最后目的时，提出这个问题：人是为了什么而必须存在的呢？那时我的问题是谈到最高理性对于人的创造所要求得到的这种客观的最高目的。那么，如果我们的答复是：为了有物存在使得那最高原因可显其善意，这样一来，我们就和这种条件相矛盾，这种条件是人的理性要甚至他的内心深处对幸福的想望所服从的，那就是得要和他自己的道德立法相一致。这就证明幸福只能是一个有条件的目的，因而人只能作为一个道德的存在者才是创造的最后目的；而谈到他的情况，幸福只是这情况的一附带的后果，按照他和那个目的作为他的存在的目的的一致的程度而定的。——原注

[6] 我故意说：服从道德律。世界的最后目的并不是按照 道德律的人，就是说，并不是按照这种规律而生活的人。因为用后一种的说法就会是断言多于我们所知道的，就是断言世界的创造主有权来保证人总是会遵照道德律的。但是这就预先假定了关于自由和关于自然的一个概念（而我们只能关于自然才想到一个外在的创造主的），这个概念是意味着洞见自然的超感性基质以及这基质和通过自由的因果作用所使之在世上有其可能的东西的同一性的。这种洞见是远远超过我们理性的识别力的，只有关于服从道德律的人，我们才能够肯定他的存在形成世界的最后目的，而不越出我们识别力的界限。这种说法也完全和人类理性在其从道德观点来反思到世界的进程中所判定的结果相一致的。我们相信，乃至在恶人的情况下，如果我们看到无法无天的匪徒，在死以前也受到其罪行的应得惩罚，我们也就看见事物中一种明智的目的关系的痕迹了。按照我们自由因果作用这个概念，善恶行为都是以我们自己为转移的。但是我们认为治理世界最高的智慧就是在于这个事实，即善行的机会以及从善恶行为而生的后果都是按照道德律注定的。正当地说，善恶行为的后果也就是上帝的荣耀，所以神学家很适当地称之为世界的最终目的。——我们还要补充一句，当我们使用造化（Schöpfung）这词时，我们的意思只是这里我谈到的，就是世界存在 的原因，或世界上种种东西，即实体、存在的原因。这也就是这个词严格的意义——实体的现实性就是造化（actuatio substantiae est creatio）。可见这词并不意味着假定有一个自由活动的因而就是有理智的原因。这样一个有理智的原因的存在也就是我们首先要证明的。——原注

[7] 这种道德的验证不是旨在提供上帝存在的一种客观有效的证明。这个论证的意思不是要对怀疑者证明有一位上帝，而是要证明如果这种怀疑者想要在与道德相一致的方式上进行思维，他就必须采取这个命题的假定作为他的实践理性的一条准则。——其次，这个论证也不是旨在肯定为了道德的缘故 是必须假定世界上所有有理性的存在者的幸福是和他们的道德成比例的。与此相反，乃是因道德而需要有这个假定的。因此，它是一种主观上 而且为着道德的存在者足够的论证。——原注

[8] 偶像崇拜（Abgötterei），在实践理性说来，总是这一种的宗教，它认为最高存在者具有一些属性，根据这些属性，人可以不用道德而用任何别的方法作为适宜的条件去符合最高存在者的意志。因为不管那种概念的形式从理论观点来看是如何纯净而不杂有感性的意象，然而从实践观点来看，有了这样的一些属性，它是被描写为一个偶像的——那就是说，最高存在者的意志的性质乃是按照神人同形论来描写的。——原注

[9] 类比，在其质的意义上，就是理由与后果，即原因与结果之间的关系的同一，只要这些东西，或者那些属性，就其自身来说，即离开这种关系来说，虽然是有特殊的不同，但是作为不同后果的根源的真关系的同一仍然存在的。例如在我们把下等动物的技巧动作和人的技巧动作来互相比较时，我们把下等动物技巧动作的未知根源和人的技巧动作的已知根源，即理性来比较，就认为这未知根源是理性的一种类似物。我们在这里的意思是说，虽然下等动物的技巧能力的根源，称为本能的，事实上是特别和理性不相同的，然而比方在拿海狸的建筑和人的建筑来互相比较时，其对于结果来说，是有相同的关系的。——但是这并不使我们有理由来推理说，因为人是运用理性 来建筑的，因之海狸也必具有理性，而且称这为类比 的推理 。但是从下等动物方面的类似操作方式，其根源是我们不能直接看到的，和我们直接意识到人的操作方式的根源来比较，我们就可以完全正确地推论说，按照类比法 ，下等动物，和人一样，是按着表象 而动作的，并不是机器，像笛卡尔所说那样，而且虽然下等动物和人是有其特殊不同之点，但是下等动物也是生物，而作为生物来说是同类的。使我们有权来得出这种结论的原理就是在于这个事实，我们把下等动物在这一方面和人放在同一个类里面，其理由正是像我们在谈到人时，只就人的动作来比较而从这外表上看，就把人都算在同一个类里面那样，

这里是有着同样的理由的（par ratio）。同样地，我们可以把最高的世界原因的因果作用按知性的类比来设想，如果我们是把它在世界中的有目的的产物和人的技巧动作来比较的话，但是我们不能按类比来在世界原因里面来推论出人的这种属性。因为在这里并没有使这种推理成为可能的那条原理； 即把最高存在者与人，在其各自的因果作用的关系上，包括在同一个类里面的理由这一部分（paritas rationis）。世界上诸物的因果作用，像通过知性的因果作用一样，总是在感性上受到条件的限制的，是不能转移到一个与人除作为一般存在者外没有任何在种类的概念上相同的存在者的。——原注

[10] 这样来说，我们在这位存在者对于世界的关系的观念上，就这个概念的理论或实践的后果来说，是没有丝毫的损失的。想要研究这位存在者的在其自身是什么，乃是一种徒然无益的好奇心。——原注

[11] 即凭推理而得到的属于理论的东西。——译注

[12] 即合乎推理的属于理论的东西。——译注

[13] 我在这里把事实这个概念扩充到这个名词的通常意义以外，而我认为是正确的。把这个说法局限于实际上的经验是不必要的，其实也不可实行的，因为在实际上的经验里，我们所谈到的是事物对于我们认识能力的关系，而为了谈到单纯作为一种一定的知识的对象的事物，一种单纯可能的经验就已是足够了。——原注

[14] 信念的事情并不就是信仰的条款，如果所谓信仰的条款是指这样的信念的事情说的，即人们能被责令来在内心或在外行上予以承认的；因之是不包含在自然神学的里面的。因为作为信念的事情来说，它们就不能像事实的事情那样依靠理论的证明的，因之它的保证乃是一种自由的保证，而只有这样，它才和主体的道德是一致的。——原注

[15] 我们为道德责成去追求的最后目的不是职责的基础。因为职责是处在道德律里面的，而这个道德律既然是一条形式的实践原理，它的指示是无条件的，不管欲望能力的对象（意志的内容）是什么，因而是不管任何目的的。我们行动的形式性质（即我们行动的从属于普遍有效性的原理），而只有这种性质才构成我们行动的原有的道德

价值的，那性质是完全为我们自己所掌握的；而且我们是能够很容易地把我们不得不按照那道德律去促进的种种目的的可能性或不可完成性都抽掉（因为这都是只构成我们行动的外在价值的）。我们这样就不去考虑它们，作为完全不是我们能掌握的东西，以便集中注意在我们能做得到的东西上面。但是我们心目中的对象，即促进一切有理性的存在者的最后目的，也就是只要和职责一致的幸福，却也是为职责的规律所加在我们身上的。可是思辨的理性并不看到那个对象的可完成性（不管我们是从我们自己的物理能力方面或从自然和我们合作方面来看它）。反之，就我们能够关于这点作出一种合乎理性的判断来说，思辨的理性不假定上帝的存在与灵魂的不死，就认为指望单纯的自然（我们里面或外面的自然）能从这种原因得到我们善行的这种结果，是一种无根据的、无聊的，纵然是善意的期望，而且若果它关于这种判断能有完全的确信的话，它就会把道德律本身看为我们理性关于实践事情的一种单纯的幻想了。但是思辨理性是完全确信这种幻想是绝不会有的，而其对象是属于自然范围以外的那些理念是可以为人所思想而没有矛盾的。因此，为着它自己的实践规律以及这规律所强使人接受的任务，因而为着道德的顾虑，它就必须承认那些理念是实在的，使得不致陷入于自相矛盾。——原注

[16] 这是对于道德律的应许的一种信任，但是这种应许不是看为道德律本身所包含着的，而是我们放进道德律里面去的，而且是在道德上有充分的根据才这样放进去的。因为一个最后目的是不能为任何理性的规律所命令的，除非理性虽然不十分确定地也应许这最后目的是能达到的，而且与此同时又使我们有权来确信我们的理性能够想象得到这种可到达性的唯一的各种条件的可靠，信念（fides）这词就表明这点；而且这必须像是令人怀疑的，就是这种说法和这个特殊的观念是怎样输入道德哲学中来的，由于它是最初和基督教一起介绍进来的，而它的被接纳可能或许是不过摹仿基督教的言语来谄媚基督教。但是这不是独一的事例，是这个奇妙的宗教在它的陈述的极为平易性这点上用一些比道德本身所能在从前提供出来的远为确切远为纯洁的道德概念来丰富化哲学。但是一经有了这些概念的时候，理念就自动地赞同它们而采用它们作为它自己本来就很能得到而且可以并应该输入的概念。——原注

关于目的论的一般解说

我们要问：道德的论证只证明上帝的存在作为实践的纯粹理性的一种信念的事情，但是何以把它列入哲学中的其他论证之内，使得哲学的其他论证一切都很容易地变为模糊，而其结果就别无其他办法，唯有在一个公平的评判者面前，哲学的理论能力自动地放弃它的一切要求了。

哲学必须把它所有认为确实的东西首先奠基在事实上，否则这样认为确实的东西就是完全没有根据的。因之在证明中只能有这个唯一的分别就是，从事实推论出来的结果，其认为确实的东西是作为理论认识的知识 或者作为实践认识的信念 而能奠基在那事实之上的，一切事实的事情或者是属于自然概念 一类的，自然概念是在一切自然概念之先而在所与的感官对象里或者是在可能给予的感官对象里证明其实在性的；事实的事情或者是属于自由概念 一类的，自由概念充分证实它的实在性是通过理性的因果作用的，而这个就是服从道德律而且同时又服从自由通过这些规律而规定的最后目的的人的自由这个概念。这些规律和这个最后目的就使我们能够把那些包含着两者的可能性的必需条件的属性归之于自然的创造者和人，而道德规律是归之于自然的创造者，最后目的是归之于人的。所以从这个理念就能推论到上帝和灵魂的实在存在与其性质——上帝和灵魂，从别方面来说，是我们全不知道的。

可见想要靠单纯理论的途径来得到上帝和灵魂不死的证明这种企图失败的根源是在于这个事实，就是如果循着自然概念的途径，关于超感性的东西的知识是没有可能的。另一方面，何以在循着道德的途径，也就是循着自由这个概念的途径的时候，证明就成功了，其理由就是：这里在道德的基础上的那超感性的东西（自由），通过从它出来的因果作用的确定性的规律，不只提供关于其他超感性的东西（即它的可完成性的道德最后目的与其各种条件）的知识所需要的材料，而且并证实它自己在行动中的实在性，作为事实的事情。然而也就是

为着那个缘故，它只能从实践的观点提供任何有效的论证，而这也就是宗教所需要的唯一论证。

照目前的整个情况看来，很值得注意就是：纯粹理性的三个理念，上帝，自由和灵魂不死，其中自由是唯一的一个关于超感性的东西的概念，由于在它里面所想到的因果作用，是通过它在自然中的可能结果而证明它在自然中的客观实在性的，而且通过这一点，它乃至使其他两个理念和自然的联系以及三者一起联系着来形成宗教之成为可能。并且这样一来，我们也在我们自己里面有了一条原理，是能够确定我们里面的超感性东西的理念，因果作用是关于通过这因果作用而成为可能的某些在感官世界里的结果的，这个因果作用是理性确定无疑地在道德律里面予以设定的，可是只属于理论认识的自然概念要就是形而上的，完全验前的；要就是物理的，即验后的，只有通过确定的经验，其必然性才是可想象的。因之并不预先假定任何确定经验的自然形而上学概念是本体论的。

可是从一个原始存在者这个概念而得出的关于上帝存在的本体论证明，可以循着两种思想路线之一的。它可以从本体论的述项出发，而只有这种述项才能使那个存在者在思维中完全得到说明的，然后再进行推论出它的绝对必然的存在。或者它是从某一东西存在的绝对必然性出发，不管这是什么东西，而从这就推论出原始存在者的述项。为要使原始存在者的概念不是派生的，所以属于这个概念就有这存在者的存在之无条件的必然性，而为要使这种必然性为人可表象的，所以它的确定性就始终是通过这个概念的，然而人们是认为这两种要求一个最高实在的存在者 的本体论理念这个概念中所有的；所以就发生两种形而上学的论证。

以自然的纯然形而上学的概念为基础的证明（严格上称为本体论证明的）原是从最高实在的存在者这个概念出发，然后从而推论出它的绝对必然存在的，因为论证是说，除非这存在者是存在的，它就缺少一种实在性，即实在的存在。——其他一种证明，又称形而上学宇宙论证明，原是从某东西的实在存在的必然性出发的（我不得不承认那点的，因为在我自己的自我意识中是有一种存在对我给予出来的），然后从而推论出它的彻底确定性作为最高实在的存在者。因为，如所论证的那样，只要凡是有实在存在的东西都是在一切方面被确定的，那么绝对必然的东西（即我们得要作为这样而认识的东西，

因而是在验前认识的东西）就必须完全为它的概念 所确定；但是这样彻底的确定性只有在一个最高实在的东西的概念里才碰见的。在这里无须去揭露这两种推论中的诡辩，由于在别处已经这样做过了。现在我得要说的只是，让他们用尽一切诡辩的巧妙来为这种证明辩护，可是它们永远不会从学派下来而进入到日常生活中去，或者对单纯健康的理智能够发生任何最微小的影响。

这个以一个自然概念为基础，而这概念只能是经验性的，可是要超出自然的范围以外作为包含着感官的一些对象的，所以这种证明只能是从自然的目的 得来的。虽然这些目的的概念无疑是不能在验前被给予出来而只能通过经验的。但是这个证明叫我们期待的乃是这种关于自然的原始根据的概念，在我们能想到的一切概念当中，只有它才适合于超感性的东西的，那就是关于作为世界原因的最高理智的概念。事实上，按照反思判断力的原理，也就是按照我们人的认识能力的性质，它是完全能做得到的，——但是，现在来说，这个证明是否能够为我们提出来关于最高的，即独立而有理智的存在者的概念，而又理解为上帝的，即世界的服从道德律的创造者的概念，因而是足够说明世界存在的最后目的这个理念的呢？这就是一切都要达到的问题，无论我们是想为着我们关于整个自然的知识得到关于这位原始存在者在理论上的一个充分概念，或者是要得到为宗教着想的一个实践概念。

这个从自然目的论得来的论证是值得尊重的。它对于一般常识和对于最精细的思想家是有同样的说服力的；像来马尔斯（Reimarus）这样一个人，用他特有的彻底性和明确性，在他一直还没有为人超过的著作中，来详尽地缕述思想的这条路线，因而博得不朽的荣誉。——但是这种证明对于人心发生的有力影响，尤其是影响着从理性的冷静判断所引起的宁静而完全自愿的同意，其来源是什么，对于自然的奇异所产生的心中那种感触与提高，可以算是从说服力而来的又是什么呢？是否一切都暗示着世界原因里一个不可思议的理智的那些自然目的呢？不是的，因为这些目的是否足以成为一种根源的，由于它们不能满足理性在其探询中的需要，因为理性是问：表示种种技巧型式的自然事物，其存在是为着什么目的的？人自己又是为着什么目的而存在的呢？因为谈到人的时候，既然据我们所能设想得到的，人就是自然最终目的，那么我们就要停下来了。何以这整个自然要存在？它的一切伟大而多彩的技巧的最后目的又是什么？如果说，那是为着

享受或者为着静观，为着观察和赞赏的，如果如是而已，那不过是特别一种的享受，像是享受就是世界和人的创造的终究最后目的似的，这是不能使理性得到满足的。因为理性是以只有人才能给予其自己的个人价值为其预先假定，作为人与其生存能成为一种最后目的的唯一条件的。如果没有这种个人的价值（只有这才能是一个明确的概念），自然目的是不解决问题的。特别是这些自然目的不能提出任何明确的概念来说明最高的存在者作为一个满足一切的（因而是唯一的，而且实在可称为最高的）存在者，而且说明它的理智按照着成为世界的原因的那些规律。

所以自然目的论的证明，正如它又像是一个理论的证明一样，其所以能说服人，不是由于它利用自然的目的这个理念作为一个最高理智的这么多的经验上的证据。反之，它所依据的乃是道德的证据，这里处在每一个人的心中而大大地感动他，因而慢慢地就进入他的理性里面去的。人们并不能止于用这样不可思议的技巧在自然的目的中显现其自己的那个存在者，而且要把一个最后目的，因而又把智慧归之于它，虽然看见这样的自然目的是不能使人们有权利来这样做的，上述的论证是这样在它的原有缺点方面得到任意的补足的。所以唯一能发生说服力的实在是道德的证明，而且甚至这道德的证明也是从道德的考虑才能这样做的，而道德的考虑是每一个人内心感觉到与之同意的。自然目的论的证明的唯一功劳就是它引导人心在考虑世界时采取目的的途径，而这样指引它到世界的一个有理智的 创造者。在这点上，对于目的关系以及世界的像这样的一个立法者和创造者这个理念，在神学的概念形式上，虽然事实上纯是一种额外附加的，就像是很自然从自然目的论的证据发展出来了。

在这里我们很可以让这个问题随着一般惯常的说法了。因为，如果大众健康的理解把两条不同的原理混同起来，而事实上只从其中之一条得出其正确的结论来，但是在这两条原理的分开需要深深反思的时候，那就很难把它们分别开来作为不同质的原理了。但是，不但是这样，上帝存在的道德论证，严格地说来，不但只是好像补充 自然目的论的证明而使之成为一个完整的证明的。反之，它乃是一个不同的证明用来补偿 自然目的论的证明的缺乏说服力的。因为事实上，自然目的论的论证所能做到的不过是在理性判定自然的根源以及自然的不必然的，可是值得令人惊奇的，而对我们来说，只有通过经验才能知道的那种秩序，这个时候，使理性变转其思想方向而注意到一种按照

目的来发生作用的原因，而作为这种原因时也就是自然的根源（这种原因是我们按照我们认识能力的物质所必作为有理智来设想的），而且这样就使理性更易感受到道德的证明的影响。因为道德证明所需要的在本质上是不同于在自然概念中所能发现的或为自然概念所能指示我们的，因之它是需要一特种的前提与证明，完全独立于上面所讲的东西的，如果原始存在者这个概念是要对神学充分地详细说明而推论出这个存在者的存在的话。——道德的证明（它当然在我们估计到理性的实践的方面，虽然也是不可少的方面，才证明上帝的存在的），所以就总是一直保持它的全部力量，如果我们为自然目的论在世界上碰不到任何材料，或者只碰见意义暧昧的材料，我们能想象得到有理性的存在者，是在这种的自然之中的。这种自然完全不显出任何组织的痕迹，而所显出的只是单纯粗糙物质的机械作用的结果，因之看到这些结果以及一些纯然不必然的合目的的型式与关系的变化性，那就像毫无理由来推论出一个有理智的创造者。那么，在这种的自然当中就会没有发生自然目的论的机会。可是虽然在这里，理性从自然概念得不到任何指导，但是在自由的概念和以这为基础的道德观念里，是会找到根据（就实践来说是充分的），来设定一个适合于那些观念的原始存在者作为神的这种概念，而且设定自然（乃至包括我们自己的生活在内）作为符合于自由与其规律的一个最后目的，并且是在考虑到实践理性的不可或缺的命令，才这样设定的。——可是在现实的世界中有自然目的论的丰富材料来使这个世界的有理性的存在者得到令人满意这个事实（虽然是事前不需要的事实）是可以用为道德论证所期望的证实的，这是就自然的能提供什么类似理性的理念（即道德的理念）的范围来说的。因为具有理智的最高原因这个概念（这个概念对神学来说是远远不够的）通过这就获得了对反思判断力是充足的实在性，但是这个概念却不是需要来作为道德证明的基础的；而道德证明也不能用来使前一证明成为完整的。前一证明，就其自身来说，并不指出任何道德性的，而继续按照一单条基本原理推论下去，就使之成为一个完整的证明的。两条这样不同性质的原理，如自然与自由，只能产生两种不同的证明型式，而想要从自然得出道德的证明来这种企图，是会被发现为不足以证明它所要证明的。

如果自然目的论的论证果能达到所追求的证明，其结果是对于思辨的理性非常满意，因为那就会使神学的产生有了希望——神学这个名称是我们要给予一种理论的知识关于神的性质与其存在的而且是足以说明世界的性质和道德律的特别范围的。同样地，如果心理学是足

以使我们达到一种关于灵魂不死的知识，它就使心灵学有其可能，而那也同样是理性所欢迎的。但是，无论无聊的自负的好奇心如何觉得愉快，然而这两种所谓知识，在理论方面，都没有满足理性的愿望，因为那是要根据一种关于事物本性的知识的。但是自然目的论的作为神学，和心理学的作为人类学，当两者都以道德的原理为根据，即以自由为根据，因而是适合于理性的实践使用的这个时候，它们是否更好地满足它们最后的客观意图，这乃是另一问题，我们在这里是无须再行研讨的。

但是何以自然目的论的论证没有达到神学所要求的，其理由就是它关于原始的存在者没有，而且不能提出任何概念，对于那种意图来说是足够明确的。这种明确的概念必须完全从另一方面去求得，至少也得要从另一方面通过是任意加上的东西来弥补这个概念的缺欠。你从自然种种型式与其种种的关系的伟大合目的性，推论一个有理智的世界原因出来。但是这个理智是到了什么程度？无疑你不能认为它是最高可能的理智；因为要这样做时，你就得要看透了，比你在世界上看见有其证据的理智更为伟大的一种理智是不可思议的了；那就是等于把全知归之于你自己了，同样地，你从世界的伟大推论出创世主的伟大力量。但是你将要承认，这只是对于你的理解力才有其比较上的意义的，而既然你不知道一切可能的东西而把那一切可能的来按你所知的与世界的大小进行比较，那么你就不能从这么小的一个标准来推断世界的创造者的全能等等。可见这并不使你得到适合于神学的关于原始存在者的任何明确的概念。因为那种概念只能在与一个理智相协调的种种完全性之整体里才被发现的，而在这点上，单纯经验的材料对你是不能有任何帮助的。但是没有这样的一个确定的概念，你就不能推论出来一个单一的 有理智的原始存在者；无论你的意图是什么，你只能假定这样一个存在者。诚然，人们很愿意让你有自由来任意加上什么（既然理性不提出什么有效的反对意见）而且让你说，凡是遇有这么多完善的地方，也就很可以认为一切的完善都是在一个独特的世界原因里面结合起来； 因为理性在理论上和在实践上都是能把这样一条明确的原理更好地利用的，但是那时，你不能张大其词，把原始存在者这个概念宣传为你曾加以证明的，由于你只是为着理性更好使用的打算，假定了这个概念的。所以为着以你的一连串论证的决定性为可疑的这种号称的大罪而发出悲叹或者表示毫无效果的震怒，都不过是无聊的夸张而已，这种夸张是愿意我们相信，对于你的论证有效

性自由表示疑惑，就是怀疑神圣的真理，而这样在掩护之下，你的论证的弱点也就可以没有被人注意到便溜走了。

道德目的论就不同。道德目的论的基础是不弱于自然目的论的基础的，而且是我们在事实上应该看为更占优势的，因为它是在验前以不能和我们的理性分割的原理为依据的。所以道德目的论导致神学所需要的可能性，也就是导致一个作为世界按照道德律的原因的最高原因这个明确的概念，因而也就导致满足我们道德的最后目的的一个原因这个概念。可是那就是一个原因，其所需要的不少于全知，全能，遍在，等等，作为属于它自然属性。我们必须把这些属性想为是和那个无限的道德最后目的结合在一起的，因而对于那个目的是相称的。所以单独道德目的论就能提供适合于神学的世界的一个唯一的 创造主这个概念。

像这样，神学也就直接导致宗教，也就是认识到我们的职责是神的命令。因为只有认识到我们的职责与其内容，即理性所责成于我们的最后目的，才是能够产生上帝的一个明确概念的。所以这个概念从其根源来说就是和我们对于那个存在者的义务不可分割地联系在一起的。另一方面。如果不是这样，而假定我们循着理论的途径，即令达到关于原始存在者，作为自然的单纯原因的一个明确的概念，我们后来还是有相当大的困难，或者完全不可能，找得有效的证明来把一种按照道德律的因果作用归之于这个存在者而不倚靠任意插入的东西。可是，如果没有这样的因果作用的概念，那个所谓神学的概念就不能形成宗教的根基。纵然能够在这些理论的途径上，建立起一种宗教来，然而关于心术上（这是宗教的最重要的要素），它实在是一种宗教，不同于其上帝的概念以及关于上帝存在的实践信念是从道德的根本观念起源的这种宗教的。因为如果全能、全知等这些创世主的属性是从别处给予我们的概念，而且，如果照这样来看，我们只是为了把我们职责的种种概念用于我们对于这样的创造者的关系而必须假定关于这创造者的属性的那些概念，那么那些概念就不免带有强迫与强令服从的很重色彩了。但是如果不是这样，又是怎么样的呢？如果我们命运的最后目的是很自由地，而且由于我们自己的理性的告诫是以对于道德律的尊重而对我们显示出来的，那又怎样呢？那么，我们只有在我们的道德远景中接纳一种和那个目的与其达成相一致的原因，而且是以最真诚的尊敬来接纳它的，而这种尊敬是完全不同于任何不健全的惧怕的，我们并且是自愿向它屈服的[1]。

但是有一种神学，对我们来说，何以是有兴趣的呢？很明显，我们是不需要它来扩大或更正我们关于自然的知识的，其实关于任何的理论的。我们只是为着宗教，也就是为着我们理性的实践的，即道德的使用，才需要神学的，而且是作为一种主观的需要才需要它的。那么，如果事情是这样，导致神学对象的一个明确概念的唯一论证本来也就是道德的论证，这并不是奇怪的，而且不但是这样，我们还不觉得从这种论证所产生的信念是有什么不足于它所要达到的目的的，只要我们承认这种论证只是在满足我们理性的道德方面，也就是从实践的观点来看才证明上帝的存在的。在这里，思辨并不显出它的力量，也不扩大其领域的范围。而且对于我们在这里肯定一种神学的为可能而觉得稀奇，认为那种肯定是和思辨理性批判 关于范畴所说的相矛盾，一经仔细检查，都会消失的。那部批判所说的是，只用于感性的对象时，范畴才能产生知识，而用于超感性的东西的时候，范畴是无法产生知识的。但是，应该注意，虽然范畴在这里是为着关于上帝的知识而被运用的，但是它们只是为了实践的起见，而不是为了理论的起见被运用的，就是说，它们不是以上帝的原本性质，而是以上帝的对我们来说不可思议的性质为目的的。——让我利用这个机会来结束对于上述的批判中那种学说的误解，那种学说是很必需的，但是它把理性归回到它应有的范围，对于盲目的独断论者是困恼的。为了这个目的起见，我在这里附加下面的解释。

我以动力归之于一个物体，因而就通过因果作用 这个范畴来想到它，然后我也就通过同样的范畴来认识 它；那就是说，我是通过它作为一个感官对象，在它自己来说是应有的东西（作为所说的关系的可能性的条件），来确定这物体作为一般对象的概念。例如，设定我以之归于这物体的动力乃是抗力，那么即令我还没有把另一物体放在它的旁边是它对之发生这种力量的，然而我仍可把空间的一个地位来陈述它，而又以容积即这物体本身所占有的空间来陈述它，而且此外又以通过它的各部分的种种抗力来充满这个空间的这种性能来陈述它，最后还以规定充满空间的规律来陈述它。——我所说的规律是指这种规律说的，即各部分中的抗力的减少是按着这物体的容积的增加的同一比例的，而且也按着这个物体以同样的部分，通过这种力量而加大的同一比例的。——反之，如果我对于一个超感性的存在者作为原始动力 形成一个想法，而这样就使用关于世界上同样作用型式所用的因果作用这个范畴（即物质运动所用的因果作用范畴），这时我必不能设想着这个超感性的存在者是在空间的任何地位上的，或者是有广袤

的，乃至不能设想它是存在于时间之内的，或者是和其他的存在者并存的。所以我没有任何思想的型式能使我了解从这个存在者作为其根源所得到的运动之可能性的条件的。结果就是，从作为原始动力的原因之述项，我是丝毫得不到关于这原因的具体知识的：我所有的表象只是关于包含有世界上的种种运动的根源的某东西而已；而这个某东西作为原因对于这些运动的关系既然并不进一步给我什么是属于作为原因的东西的性质的，所以这个原因的概念就一直是完全空洞的。其理由就是，有了只在感官世界里找到其对象的一些述项，我无疑是可以前进到必须包含着这些述项的根源的某东西之存在，但是我不能前进到关于这某东西作为一个超感性的存在者的概念的确定，这个概念是排除一切那些述项的。所以，如果我是通过一个原始动力 这个概念而使因果作用这个范畴成为确定的，它并丝毫不帮助我来认识上帝是什么。但是如果我从世界的秩序开始而前进，不只把这个超感性的存在者的因果作用设想为 一个最高理智的因果作用，而且又通过所说的概念的这种确定性来认识 它，也许我将得到更大的成功；因为那时空间与广袤这些麻烦的名词就略去了。——毫无疑问，世界上那伟大的合目的性是迫使我们要设想 这个合目的性是有其最高的原因的，而且设想这原因的因果作用是通过理智的。但是这并不使我们有权来把这种理智归之于 那个原因。（例如我们不得不把上帝的长存设想为永远在时间中存在的，因为我们关于单纯的存在，除了作为一个量，就是作为持续以外，不能有任何其他的概念的。同样地，我们必须把上帝的遍在设想为存在于一切地方，使得我们能了解互相外在的东西的直接出现。我们这样做时，并不敢擅自把这些确定性归之于上帝作为是在他里面所认识的东西。）如果我关于某些产品，是只能通过有意的合目的性，因而通过我把这合目的性设想为人的理智，才能了解的，那么我就确定了人的因果作用，但是我不必停止在这里，而是还能够把这个述项归之于人作为人的一种熟悉的属性，并且通过这种属性而认识一个人。因为我知道直观是给予人的感官的，而通过知性，直观是被带到概念之下，从而就被带到规则之下的；我又知道这种概念只包含着共同的标志，其特殊的东西是略去的，因而概念是推论的；我并知道把表象带到意识的一般形式之下的规则都是在直观之先为知性所给予的，等等。因此，我就把这种属性归之于人作为我用来识别 人的一种属性，但是，假使我现在想要想到 一个超感性的存在者（上帝）作为是理智，虽然如果我是要运用我的理性的某些功能，这不但是许可的而且是不可避免的，但是我毫无权利自以为我能够把理智归之于那个存在者，从而就由它的属性之一来认识 它。因为这样一来，

我就必须略去一切上述我从而知道一个理智的种种条件。结果就是，只能用来确定人的述项，对于超感性的对象是完全不适用的。因此，我们完全不能通过任何这种确定的因果作用来认识上帝是什么。谈到一切范畴，亦复如是。除非范畴是用于可能经验的对象，它们对于知识，在理论上是毫无意义的。——但是我按照知性的类比，我是能够甚至关于一个超感性的存在者有一种想法的——其实在我考虑其他的事情的时候，我必须这样做的——然而不能从而就想去在理论上认识它。我所说的就是这个超感性的存在者的因果作用这一种型式，它是和世界上的结果有关，而这种结果是包含着道德上必需的，而对于感官的物是不能达到的一种目的的。因为在这种情况之下，关于上帝与其存在的知识，也就是神学，是通过按照类比而只设想是在他里面的这种因果作用的种种属性与确定性才成为可能的，而这种知识在一种实践的关系上是具有所需要的一切实在性的，可是也只是关于这种关系，即对于道德的关系。——所以一种道德的种学是完全有其可能的。因为虽然没有神学，道德有了它自己的规则诚然也可以维持下去，但是它不能有了这种规则所强使接受的最后意图而维持下去，除非是把关于这种意图的理性看为等闲。但是一种神学的伦理学（即纯粹理性的神学的伦理学）是没有可能的，因为原来不是理性本身所作出的规律，以及遵守这些规律不是理性所作为一种实践的能力的，都不能是道德的。同样地，一种神学的物理会是一种不可能的东西，因为它所提出的不会是什么自然的规律而是一个最高意志的规定，然而一种物理的神学，应该说自然目的论的神学，至少能用为神学本身的一种预备知识，由于通过自然目的的研究，其材料是丰富的，它引起我们对于最后目的的观念，这种最后目的不是自然能显示的，因之它能使我们感觉到一种神学的需要，这种神学应该确定上帝这个概念，对于理性的最高实践使用是足够的，虽然它不能产生一种神学以及足以支持这种神学的证据。

---

[1] 对于美的赞叹和自然的各式各样的目的所激起的感触，这种赞叹与感触是反思的心在有有理智的创世主的任何清楚的表象之先就能感觉得到的，这些感情在它们里面是有某东西和宗教的 感觉相似的。因此，它们就像是首先通过类似道德的批评判断型式影响到感恩以及对于未知的原因的尊敬这种道德感，因而也通过激起道德观念而影响到心。在那时，它们就引起那种赞叹的心情，这种心情所产生的兴趣是远过于单纯理论的观察所能产生的。——原注

译后记

《判断力批判》是康德著名的三部批判的最后一部，人们在读这部批判时，需要和他的前两部批判，即《纯粹理性批判》和《实践理性批判》联系起来，才能看出康德哲学体系的全貌；人们在读本书下卷时，也需要参考本书上卷，尤其是导论，才能弄清康德的美学哲学思想。本书导论与第一部分由宗白华同志译出。第二部分 由我译出。宗白华同志是根据Grossherzog Wilhelm Ernst Ausgabe，Druck von Breitkopf und H　rtel in Leipzig版译出的。由于借书不易，我是根据Karl Vorländer 1922年Leipzig版译出的，该书两部分的中译所根据的德文版本既不相同，而在翻译的过程中，我又未能与宗白华同志好好地当面商榷以求得译文的前后一致，这是要请读者原谅的。

我翻译时，还参照James Creed Meredith 1952年Oxford版的英译本。译文不当之处，敬请读者指正！

韦卓民

1963.4.15.于武昌华中师范学院

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

判断力批判

上卷

〔德〕康德 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
序
导论
一 哲学的分类
二 哲学一般的领域
三 判断力批判作为使哲学的两部分成为整体的结合手段
四 判断力作为一个先验地立法着的机能
五 自然的形式的合目的性原理是判断力的一个超验原理
六 愉快的情绪和自然的合目的性的概念的联结
七 自然的合目的性的美学表象
八 自然的合目的性的逻辑表象
九 悟性的诸立法和理性通过判断力的结合
上卷 审美判断力的批判 第一部分 审美判断力的分析
第一章 美的分析
第1节 鉴赏判断是审美的
第2节 那规定鉴赏判断的快感是没有任何利害关系的
第3节 对于快适的愉快是和利益兴趣结合着的
第4节 对于善的愉快是和利益兴趣结合着的
第5节 三种不同特性的愉快之比较
第6节 美是不依赖概念而作为一个普遍愉快的对象被表现出来的
第7节 依上述的特征比较美和快适及善
第8节 在一鉴赏判断里愉快的普遍性只作为主观的被表象出来的
第9节 研究这问题：在鉴赏判断里是否快乐的情感先于对对象的判定还是判定先于前者
第10节 论合目的性一般
第11节 鉴赏判断除掉以一对象的（或它的表象样式的）合目的性的形式作为根据外没有别的

第12节 鉴赏判断基于先验的根据
第13节 纯粹鉴赏判断是不依存于刺激和感动
第14节 通过引例来说明
第15节 鉴赏判断完全不系于完满性的概念
第16节 若果在一定的概念的制约下一对象被认为美，这个鉴赏判断是不纯粹的
第17节 论美的理想
第18节 一个鉴赏判断的情状是什么？
第19节 我们所赋予鉴赏判断的主观的必然性是受制约的
第20节 一个鉴赏判断所要求的必然性的条件是共通感的观念
第21节 人们能不能有根据假定共通感？
第22节 在鉴赏判断里假设的普遍赞同的必然性是一种主观的必然性，它在共通感的前提下作为客观的东西被表象着
对于分析论第一章的总注
第二章 崇高的分析
第23节 从“美”的判定能力向“崇高”的判定能力的迁移
第24节 关于崇高感研究的区分
第25节 崇高的语义
第26节 达到崇高观念所必要的对自然事物的大的评量
第27节 评赏崇高中愉快的性质
关于自然界的力学的崇高
第28节 作为势力的自然
第29节 就情状来看对自然界的崇高的判断
关于审美反省判断力的解说的总注
纯粹审美判断的演绎
第30节 对于自然界里诸对象的审美判断的演绎不应指向着我们在它里面所称为崇高的东西，而应该只是指向着那美的
第31节 关于鉴赏判断的演绎的方法
第32节 鉴赏判断的第一特性
第33节 鉴赏判断的第二个特性
第34节 鉴赏的一个客观原理是不可能的
第35节 鉴赏原理是判断力一般的主观的原理
第36节 关于鉴赏诸判断的一个演绎的任务

第37节 在一个对于一对象的鉴赏判断里究竟是主张了什么?
第38节 鉴赏诸判断的演绎
第39节 关于感觉的可传达性
第40节 论鉴赏作为一种共通感
第41节 对于美的经验性的兴趣
第42节 关于对美的智性的兴趣
第43节 关于艺术一般
第44节 关于美的艺术
第45节 美的艺术，在她同时好像是自然时，它是一种艺术
第46节 美的艺术是天才的艺术
第47节 对上面关于天才的说明解释和论证
第48节 天才对于鉴赏的关系
第49节 关于构成天才的心意诸能力
第50节 在美术作品里鉴赏力和天才的结合
第51节 关于美术的分类
第52节 在一个和同一个作品里美的诸艺术的结合
第53节 美的诸艺术相互间审美价值的比较
第54节 注解
第二部分 审美判断力的辩证论
第55节
第56节 鉴赏的二律背反的提示
第57节 鉴赏判断的二律背反之解决
注释一
第58节 关于自然的和艺术的合目的性的唯心主义，作为审美判断力的普遍原理
第59节 论美作为道德性的象征
第60节 附录 关于鉴赏的方法论
译后记
附录：康德美学原理评述
一
二
三
四

五

返回总目录

上卷

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

序

第一版——1790年

人们可以把基于先验原理的认识能力唤作纯粹理性，而对于它的可能性及界限的研究，一般称作纯粹理性批判：尽管人们对于这项能力只理解为理性在它的理论的运用里，像在第一部批判著作里在这个名义下所做的那样。而这理性的机能作为实践理性，按照它的特殊诸原理来研究，还不是我们现在所要做的事。因此前者仅是从事于研究我们的先验的认识能力，排除掉它和愉快及不快情绪以及欲求机能的混和；并且在认识能力里面只研究悟性，探究这悟性的先验原理，排除判断力和理性（它们作为属于理论认识的诸能力），因为在这项进行里，除掉悟性外，没有别的认识能力给予我们构成性的先验认识原理。因此这个批判全面地清理出各个部分在认识总体里所占有的，自认为源出于自身根底里的一份，剩下来的没有别的了，只是先验的悟性对于自然（作为现象界的全体）所定下的规律。（它的形式也是先验地被给予着）。一切别的纯粹的概念都被编进观念界里去。这些观念对于我们的理论认识能力是超验的。却又不是无用的或可以缺少的，而是作为调节原理被运用着：作为调节原理，一部分是控制着悟性的非正式的权利，自以为它——当它能够指出一切它所认识的物界的可能性的先验诸条件时——也能把一切物的可能性包括在这范围之内。调节原理却又领导着悟性自己在观察大自然时按照着完整性原则，尽管这个是永不能达到的，却推动一切知识向往着最后的目标。

所以真正的说来，是悟性，它在认识诸能力里具有它自己的领域，那就是在它含有构成性的先验的认识诸原理的限度内。通过一般所称为“纯粹理性批判”，它稳固地保障了它独有的财产。

同样，那个只在欲求能力的领域内具有着构成性先验原理的理性，就是实践理性。

那么，在我们的认识能力的总体的秩序里，介于悟性与理性之间的中间体，判断力，是否也为它自己的领域具有着先验原理呢？

这项先验原理是构成性的呢？还是调节性的——这就是不证明它有自己的领域——呢？它们是否对于愉快或不快情绪（作为介乎认识能力与欲求能力之间的中介体）提供先验的法规呢？（正像悟性对于前者，理性对于后者，先验地定下法规那样）。

我们现在的"判断力批判"正是从事于这些问题的探究。

纯粹理性，这就是我们按照着先验原理来评判的能力，一个对于它的批判分析将会是不完备的，假使判断力的批判不作为它的一部分来处理的话。判断力作为认识能力也自身要求着这个，虽然它的诸原理在一个纯粹哲学的体系内将不构成一个特殊部门介于理论的与实践的部分之间，而是在必要的场合能够临时靠拢两方的任何一方。

因为，如果一个这样的体系在形而上学的一般名义下要想成立的话（全部完整地实现这个目的是可能的，而且对于理性的运用在各方的关系中是极其重要的）：那么，批判就必须对于这个建筑物的基地预先做好那样深的钻探，以便这个建筑不在任何部分沉陷下去，因而使全体不可避免地倒塌下来。这基地就是那不系属于经验的诸原理的第一层的根基。

人们却能够从判断力的本性里——它的正确的运用是这样必然地和普遍地需要着，因而在健全理智的名义下正意味着这个能力——容易知道，寻找出一个这样的原理是伴着许多巨大困难的。（因为它必须含有任何一个先验的东西在自身内，否则它作为一特殊认识能力将甚至于受到最普通意味的批判）这就是说它必须不是从先验诸概念里导引出来的。这些先验诸概念是隶属于悟性，而判断力却只从事于运用它们。所以判断力应自己提供一个概念，通过这概念却绝不是某一物被认识，而只是服务于它自己作为一法规，但又不是成为一个客观的法规，以便它的判断能适应这个法规，因为这样又将需要另一个判断力，来判别这场合是不是这法规能应用的场合了。

这种由于一个原理所感到的困惑（不管它是主观的还是客观的），主要是存在人们所称为审美的，涉及自然界或艺术里的优美与

崇高的审美诸判断里面。因而在它里面批判地研究判断力的原理是这对于该种能力的批判中最关重要的部分。

因为尽管它们自身单独不能对于认识有所贡献，它们仍然只是隶属于认识能力而证明着这个能力对于愉快及不快情绪的直接关系，按照着任何一个先验原理，而不和那能成为欲求机能的规定基础相混合，因为后者的先验原理是存在诸概念里面的。

至于涉及对于自然的逻辑的判断，却因经验在事物中提示一种规律性，理解或说明这种规律性是感性里的一般悟性概念所不能达到的，而判断力能够从自己自身获致一个原理，即自然事物和那不可认识的超感性界的关系的原理 。但这原理它也必须只为自己的企图在对自然的认识 里使用着。这样一个先验原理固然能够和必须运用于对世界本体的认识，并且同时开示着对于实践理性有利的展望：但是它不具有对愉快及不快情绪的直接关系，而这却正是判断力原理中的谜样的东西。这东西必然构成了对于这项判断力的批判里一个特殊的部分，因为按照着诸概念（从这些概念永不能引申出一个对于愉快及不快情绪的直接结论来）的逻辑评判固然能够系属于哲学的理论的部门，带着对于它的批判性的限制。

对于鉴赏能力作为审美判断力，在这里不是以培养和精炼审美趣味为目的，——因为它没有这些探究工作也能照样进行，像迄今所做的——而我只是在先验哲学的企图里。所以我希望，我的研究纵然缺乏该项目标，应仍可获得人们宽容的评判。

在先验哲学的意图里，它必须准备受到极严格的检验。但是就在那里，由于自然界问题异常复杂，解决它时不可避免地将遇到一些暧昧之处。这种巨大的艰难可以使人原谅我仅仅正确地指出了原理，而未能明确地把它表述出来。固然，把判断力的现象从那里面导引出来，人们不能要求全面的明确像人们要求于概念认识那样，关于这一点，我相信，在本书的第二部分里我已经做到了。

我以此结束我的全部的批判工作。我将不耽搁地走向理论的阐述以便我能在渐入衰年的时候尽可能地尚能获得有利的时间。

自然，在理论的阐述里，对于判断力是没留有特殊的部门的。因为它（判断力）是服务于批判的工作代替着理论的建立。而按照着哲

学分别为理论的和实践的，纯粹哲学分别为自然的和道德的形而上学，它们将是构成理论建设的全部工作的。

导论

一 哲学的分类

如果人们把哲学，就其在通过概念包含着事物的理性认识的诸原理的限度内（不仅仅像逻辑那样包含着思想一般的形式的诸原理而没有对象的区别），像通常那样，区分为理论的 和实践的 ： 那么人们是做得完全正确的。但是，这样一来，对于理性认识诸原理指定的属于它们的对象 的诸概念就必须是显然互异的，否则，它们将没有资格来从事分类。这分类经常是以理性认识中属于一门科学不同部分的诸原理的相互对立为前提的。

但是这里只有两种概念容许有一批关于对象可能性的各异的原理，这就是：自然概念 和自由概念 。但前者是使理论 认识按照先验原理成为可能，后者与此相反，已经在它的概念里自身带着消极的原理（只是反命题的），而在另一方面，对于意志的规定性，它建立着扩大意志活动的基本法则，这法则正是因为这个原故才唤作实践的。哲学于是有理由分别为原理完全不同的两个部分，即理论的，叫作自然哲学 ，和实践的，叫作道德哲学 （因为理性按照自由概念对实践的立法是这样命名的）。但是迄今为止，应用这些术语来对待不同原理的分类并和它们一起来对待哲学的分类时，盛行着一种大大的误用，即人们把按照着自然概念的实践和按照着道德概念的实践混淆不分，并且就在同一理论哲学和实践哲学的名称之下作了一种分类，通过这种分类，事实上并没有作出什么分类（因为彼此之间有相同的原理）。

意志，作为欲求的机能，正是世界上许多自然动因之一，它是按照概念而作用着的。一切被认为通过意志才可能的（或必然的）事物

叫作实践地可能的（或必然的）以便和物理学的可能性或必然性区别开来，在后者中，原因不是通过概念（而是像在无生命的物质那里通过机械和在动物那里通过本能）的规定来完成因果作用的。——现在，在实践关系上未加确定的问题是很清楚的：那给予意志的因果作用以规则的概念究竟是一个自然的概念还是一个自由的概念呢？

后一种区分是主要的。因为如果规定因果关系的概念是一个自然的概念，那么这些原理就是技术地实践的；如果它是一个自由的概念，那么这些原理就是道德地实践的。又因为理性科学的分类完全是基于对象之间的歧异性，对于这种歧异性的认识是需要不同的原理的，所以前者属于理论哲学（作为自然的理论），后者就完全单独成为第二部分，即（作为道德理论的）实践哲学。

一切技术地实践的规则（就是那些艺术的和一般技巧的规则，甚至是作深谋远虑的思考的规则，例如，作为一种对于人及其意志发生影响的技巧等），在它们的原理是基于概念的范围内，必须只算作理论哲学的引申。因为它们只涉及按照自然概念的事物的可能性，不仅包括自然界里为此目的所能得到的一切手段，就是意志本身（作为欲求，因而作为自然的机能）在它通过自然的动机遵守那些规则而被规定的范围也包括在内。但这类实践的规则不唤作规律（像物理学的规律那样），而只是诸指示：因为意志不单是立于自然概念之下，也立于自由概念之下，在对后者的关系里，它的原理唤作规律，并且和它们的推论单独地构成哲学的第二部分，即实践的部分。

就像纯粹几何学的问题解答不能算是隶属于它的特殊部分，或者测量技术没有资格获得实践几何学的称号以别于纯粹几何学并作为一般几何学的第二部分一样：实验里或观察里的机械的或化学的技术也不能算是自然理论的实践部分，最后，家庭的、地方的和国家的经济，社交艺术、饮食规范，或是一般的幸福学，甚至那对癖好的克服和对嗜欲的控制等等都不能算到实践哲学里去或把它们构成哲学一般的第二部分；因为在上述的它们全体之中，只包含着技能的法则（因而它们只是技术地实践的），因为技能是按照因果的自然概念产生出可能的效果的。由于这些自然概念隶属于理论哲学，它们仅作为理论哲学（即自然科学）的引申而服从于那些指示的，因此不能要求在任何特殊的、唤作实践的哲学里得到任一位置。与此相反，道德地实践的诸指示完全建立在自由概念上面，完全让意志不受自然动因的规

定，从而是一类完全不同的指示：它们也像自然所遵守的诸规则一样，可以径直地叫作法则，但不是像后者那样基于感性条件，而是基于超感性的原理，在哲学的理论部分之旁，在实践哲学名号之下，为自己单独要求着另一部分。

人们从这里可以看出，哲学所给的实践指示的总和，不是因为它们是实践的，就可以在哲学的理论部分之旁构成一个特殊部分——因为它们可以是实践的，即使它们的诸原理完全是从自然的理论认识中取来的（作为技术地实践的法则）；而是因为它们的原理绝不是从自然概念——这是经常感性地制约着的——借取来的，因而是基于超感性的，它只是自由概念借助形式规律使人得到认识。所以它们是道德地实践的，这就是说，它们不仅仅是这个或那个企图中的指示和规则，而是不以目的和企图为前件的规律。

二 哲学一般的领域

先验概念的运用范围，也就是我们的认识能力按照诸原理和哲学的使用范围。

但那些概念所联系到的并尽可能地成立对之认识的一切对象的总和，是能够按照我们的能力对此企图的能否完成而区分着。

一些概念，当它们联系到对象上时，不管对于这些对象的认识是否可能，这些概念具有它们的领域，这领域完全是按照着它们的对象对我们的全部认识能力所具有的关系而规定着的。这领域中的对我们而言认识是可能的那个部分，就是这些概念和为此所必需的认识能力的地盘（territorium）。这个地盘的一个部分，即这些概念立法于其上的部分，就是这些概念和隶属于它们的诸认识能力的领域（ditio）。经验的诸概念固然在自然界里——作为感官对象的总和——有它们的地盘，但没有领域（只有它们的居住地，domicilium）：因为它们虽是依照规律构成的，但自身不是立法的，在它们上面所建立的诸法则只是经验的，因而是偶然的。

我们全部的认识能力有两个领域，即自然概念的和自由概念的两个领域，因为它是通过这两者提供先验法则的。哲学现在也顺应着这个分类而区分为理论的和实践的两个部分。但是它的领域所依以树立的和它的立法权力所执行的基地却永远限于一切可能经验的对象的总和，即不超过现象的范围，因为若不是这样，悟性在这方面的立法就是不能思维的。

凭借自然的概念来立法的是由悟性 来做并且它是理论的。凭借自由的概念来立法的是由理性 执行着并且它只能是实践的。理性只能在实践范围内立法；对于（自然的）理论认识，它只能（作为由悟性的媒介而知晓规律）从给定的规律里引申出逻辑结论来，而这仍然永远只是停留在自然界里。但与此相反，在法则是属于实践性质的地方，理性并不因此就立刻是立法 的，因为这些法则也可以是技术地实践的。

所以悟性和理性在一个而且是同一个的经验基地之上具有两种不同的立法，而不会相互侵犯。因为自然概念不影响通过自由概念的立法正如后者不干扰自然界的立法一样。——两种立法及其专用的诸能力在同一个主体内并存着，被认为没有矛盾，这种可能性至少在《纯粹理性批判》中已经作了证明，因为它通过揭示矛盾的辩证的假象而摧毁了反对面的意见。

然而，这两个不同的领域，固然不在它们的立法中，但却在它们关于感觉界的诸效用中不断地相互掣肘，不构成一个 领域，原因是：自然概念固然在直观里表述它的对象，但不是作为物自体，而是作为单纯的现象；与此相反，自由概念固然在它的对象里表述一个物自体，却不能使它在直观里表现出来，所以两者中任何一个都不能从它的客体里（甚至于从思维着的主体里）获得一个作为物自身的理论认识，或者，如物自身那样，成为超感性的理论认识，人们固然必须安置这观念作为一切经验对象的可能性的基础，却不能把这观念自身提高和扩大成为知识。

因此对于我们全部认识能力而言，存在着一个没有界限的但也无法接近的地区，即超感觉的地区，我们在那里面找不到一块地盘，即既不能为悟性诸概念也不能为理性诸概念在它上面据有理论认识的领域。这一个地区，我们固然必须为了理性的理论运用一如为了理性的

实践运用拿诸观念来占领它，但是，对于这些观念在联系到自由概念诸规律时，我们除了实践的实在性 以外不能提供别的。因此，我们的理论认识绝不能通过这个扩张到超感觉界去。

现在，在自然概念的领域，作为感觉界，和自由概念的领域，作为超感觉界之间虽然固定存在着一个不可逾越的鸿沟，以致从前者到后者（即以理性的理论运用为媒介）不可能有过渡，好像是那样分开的两个世界，前者对后者绝不能施加影响；但后者却应该 对前者具有影响，这就是说，自由概念应该把它的规律所赋予的目的在感性世界里实现出来；因此，自然界必须能够这样地被思考着：它的形式的合规律性至少对于那些按照自由规律在自然中实现目的的可能性是互相协应的。——因此，我们就必须有一个作为自然界基础的超感觉界和在实践方面包含于自由概念中的那些东西的统一体 的根基。虽然我们对于根基的概念既非理论地、也非实践地得到认识的，它自己没有独特的领域，但它仍使按照这一方面原理的思想形式和按照那一方面原理的思想形式的过渡成为可能。

三 判断力批判作为使哲学的两部分成为整体的结合手段

就诸认识能力能够先验地工作着这一方面而言，它们的批判在客体方面实际上没有领域；因为它自己不是一个教理，而只是具有从事检查我们诸能力的性质，看它是否以及如何使一个教理通过它而后可能。它的地区延伸到一切它们要求达到的地方，以便把这些要求安置在它的正当的权能范围以内。但是，凡是不能进入哲学分类中的，仍可以作为一个主要部分进入纯粹认识能力的一般批判中，如果它包含着自身既不能用于理论，也不能用于实践的诸原理的话。

自然诸概念包含着一切先验的理论认识的根基，同时建基于悟性的立法。——自由概念包含着一切感性地无制约的先验的实践的诸准则的根基，同时建基于理性的立法。因此，两种能力除按照逻辑形式应用于不管来源为何的诸原理外，还按照内容而应用到它自身的每一

立法上，而且在这些立法之上不再有其他（先验的）立法，因此，这就证明了把哲学分为理论和实践两部分的分类法是正当的。

但是，在高级认识诸能力的家庭内，在悟性和理性之间，仍有一个中间分子，这就是判断力 。人们有理由按照类比来猜测它，纵然它不具有自己的立法，仍然具有一个自己独特的原理，据此可以找到诸规律，虽然它只是主观的，先验的原理。这原理，即便在对象方面没有一个地区作为它的领域，仍然能有着具有某种特性的某一地盘，而对于这个地盘，恰巧只是那个原则有效。

对于上述的考察，还有进一步的（按照类比来判断的）根据，把判断力和我们的表象诸能力的另一种秩序联结起来，这似乎比它和认识诸能力这个家庭所具有的亲属关系更为重要。因为心灵的一切机能或能力可以归结为下列三种，它们不能从一个共同的基础再作进一步的引申了，这三种就是：认识机能 ，愉快及不愉快的情感 和欲求的机能 [1] 。 对于认识机能，只是悟性立法着，如果它（像应该做的那样，不和欲求机能混杂着，只从它自己角度来观察）作为一个理论认识 的机能联系到自然界，对于自然界（作为现象）我们只能通过先验的自然概念，实际上即是纯粹的悟性概念而赋予诸规律。——对于欲求机能，作为一个按照自由概念而活动的高级机能，仅仅是理性在先验地立法着（只在理性里面这概念存在着）。——愉快的情绪介于认识和欲求机能之间，像判断力介于悟性和理性之间一样。所以目前至少可以推测：判断力同样地在自身包含着一个先验的原理，并且又因愉快和不快的感情必然地和欲求机能结合着（它或是和低级欲求一起先行于上述的原理，或是和高级欲求一起只是从道德规律引申出它的规定），它将做成一个从纯粹认识机能的过渡，这就是说，从自然诸概念的领域达到自由概念的领域的过渡，正如在它的逻辑运用中它使从悟性到理性的过渡成为可能。

所以尽管哲学只能分别为两个主要部分，即理论的和实践的两个主要部分；尽管我们对判断力自身的一切原理所能谈论的，在哲学里都必须算作理论部分，这就是说，对于按照自然诸概念的理性认识，纯粹理性批判 ——它是我们在从事上述体系之前为了提供它的可能性而必须解决一切问题的批判——却是从三部分构成的，即：纯粹悟性的批判、纯粹判断力的批判和纯粹理性的批判，这些机能之所以被称为纯粹，因为它们是先验地立法着的。

四 判断力作为一个先验地立法着的机能

判断力一般是把特殊包含在普遍之下来思维的机能。如果那普遍的（法则、原理、规律）给定了，那么把特殊的归纳在它的下面的判断力就是规定着的 （即使它作为超验的判断力而规定着那些先验条件使得只有一致于这些条件时才能归纳到普遍下面）。但是，假使给定的只是特殊的并要为了它而去寻找那普遍的，那么这判断力就是反省着的 了。

规定着的判断力在悟性所提供的普遍的超验的规律之下只是归纳着；那规律对于它已经先验地预示了，它无需为自己去思维一个规律从而把自然界的特殊归纳到普遍之下。——但是自然界有那么多的形式，亦即有那么多的关于普遍的超验的自然概念的变形，它们是不被上述的纯粹先验悟性给定的规律所规定的，因为这些规律只涉及一个自然物（作为感官的一个对象）的一般可能性，因此，对于前者也必须有规律。这些规律，作为经验的规律，按照我们 悟性的见地是偶然性的，但是它们既然应该称作规律（如同自然概念所要求的一样）那就仍然必须把它看作一个多样统一的必然的原理，尽管它是我们所不知的。——反省着的判断力的任务是从自然中的特殊上升到普遍，所以需要一个原理，这原理不能从经验中借来，因为它正应当建立一个一切经验原理在高一级的虽然它是经验的诸原理之下的统一，并且由此建立系统中上下级之间的隶属关系的可能性。所以，这样一个超验原理，只能是反省着的判断力自己给自己作为规律的东西，它不能从别处取来（因为否则它将是规定着的判断力了）。它也不能对自然提供规律：因为对于自然规律的反省是以自然为依归的，而自然不是以那些我们据之以求自然概念——一个从自然角度看来完全是偶然性的概念——的条件为依归的。

现在，这个原理只能是：因为普遍的诸自然规律在我们悟性中有它们的基础，悟性把这些规律提供给自然（虽然只是按照它的作为自然的普遍概念），而那些特殊的经验规律就其未被那些普遍规律所规定的部分看来，必须看作是这样一个统一体，好似有一个悟性（纵然不是我们的这个悟性），为了使我们的认识机能构成一个——按照特

殊的自然规律——可能的经验体系而把这统一体赋予了我们。这并不意味着必须真正假定有这样一个悟性（因为这只是反省着的判断力，它使观念作为原理是为了从事反省而不是为了从事规定）；但是，这个机能通过这一举动只是给自己而不是给自然一个规律。

一个关于对象的概念在它同时包含着这个对象的现实性的基础时唤作目的，而一个物体和诸物的只是按照目的而可能的品质相一致时，唤作该物的形式的合目的性：所以判断力的原理，在涉及一般经验规律下的自然界诸物的形式时，唤作在自然界的多样性中的自然界的合目的性。这就是说，自然通过这个概念如此这般地表述出来，好像悟性包含着自然诸经验规律的多样统一的基础。

所以，自然的合目的性是一个特殊的先验概念，它只在反省着的判断力里有它的根源。因为人们不能把任何东西附加在自然的成品上当作自然在它们中的目的，人们只能运用这个概念在涉及自然诸现象的联系时按照经验诸规律来对它反省。进一步说，这个概念和实践的合目的性（在人类的艺术甚至道德中）完全不同，虽然它无疑地是依据类比被思维着的。

五 自然的形式的合目的性原理是判断力的一个超验原理

超验原理就是通过普遍条件而先验地表述出来的原理，只在这样条件下，事物才能一般地成为我们的认识对象。与此相反，一个原理唤作形而上学的原理，如果它先验地表述条件，只在这样条件之下，经验地被给定其概念的对象可以进一步成为先验地规定的。所以，诸物体作为诸实体和作为可变的诸实体时，其认识原理是超验的，如果这个论断是说，它们的变易必须有一个原因；但它是形而上学的，如果它断言它们的变易必须有一个外在的 原因：因为在第一个场合里，这物体只需要通过本体论的宾词（纯悟性概念），例如，作为实体被思维着，从而先验地认识这个命题；在第二个场合里，一个物体（作为空间的一个能动的物体）的经验概念必须用作命题的基础，但是，一旦这样做了之后，物体获得了宾词（只是由于外在原因而运动

的），那么，命题完全可以先验地被认识了。——所以，像我立刻要指出的，自然的合目的性的原理（在它的经验诸规律的多样性中）是一个超验的原理。因为这些对象的概念，处在这个原理之下，只是可能的一般经验认识的对象的纯粹概念，不含任何经验的东西在内。与此相反，那包含在自由意志 的规定性 的观念中的实践的合目的性原理却是形而上学的原理：因为一个欲求机能的概念，作为意志的概念，仍然必须经验地给定的（不隶属于超验的诸宾词之内）。但是这两个原理仍然不是经验的，而是先验的原理；因为把宾词和判断主体的经验概念综合时，不再需更多的经验，这综合是完全先验地取得的。

隶属于超验原理的自然的合目的性概念可以从人们在自然的研究中先验地信赖的判断力的诸原则里充分地看出来，这些原则只涉及经验的可能性，因而只涉及对自然认识的可能性，但不仅是一般而言的对自然的认识，而是通过诸特殊规律的多样性所规定的认识。——它们是形而上学智慧的箴言，是在某些其必然性不能用概念来证明的法则中出现的，这些原则常常在这科学的历程中充分地出现，但却是散在的。“自然采取最短的路程（1ex parsimoniae），它既不在它的变易的序列里，也不在显然不同的形式的结合里飞跃（lex continui in natura，自然中的连续性）；总之，在诸经验规律里，它的在少数原理下的多样变化有其统一性（principia praeter necessitatem non multiplicanda）”等等。

假使人们想指出这些基本原则的根源并试图从心理学途径进行研究，那就同它们的意义完全相反了。因为它们没有说出什么事情发生了，也就是说，没有说出我们的认识诸力实际上按照什么规律活动和怎样作出判断，而是告诉我们应该怎样判断。在这里，逻辑的客观必然性是找不到的，如果诸原理仅是经验的话。所以自然的合目的性对于我们的认识诸机能及其运用是诸判断的一个超验原理，而自然的合目的性从诸机能的运用中得以明了地显现出来；因而还需要一个超验的演绎，通过演绎，判断的依据必须从先验的诸认识源泉里寻找出来。

我们在经验可能性的根据里首先看见到的当然是某些必然性的东西，这就是普遍的规律，没有它们，自然一般（作为感官的对象）是不能被思维的；而这些规律是以诸范畴为基础，并作用于对我们可能

的一切直观的诸形式条件中，因而它们也是先验地被给予的。判断力在这些规律下规定着；因为它能做的就是归属到这些规律下面，例如，悟性说：一切变动有它的原因（普遍的自然律）；所以超验的判断力能做的就是指出那包括在当前所提供的在悟性概念下面的先验条件：这就是同一物诸规定的前后相继。对于自然一般（作为可能经验的对象），那个规律是被理解为绝对必然的。——但是，除了形式的时间条件外，经验认识的对象还在一些样式里被规定着，或者，可以像人们所能先验地判断的那样多地被规定着，所以，特殊地区别开来的诸自然物，除去它们共同具有的属于自然一般的东西以外，还能够在无限多的样式里成为原因；并且，每一种这类样式必须（按照一个一般原因的概念）具有它的规则，这规则是规律，因此，它自身带着必然性；尽管按照我们认识机能的性质和局限性，我们完全不能洞察这个必然性。所以，我们必须在自然界里从它的单纯经验规律方面考虑到一个无限多样的经验规律的可能性，而这些规律对于我们的洞察却是偶然的（即不能先验地认识）；而在这些观点中，我们按照诸经验规律和经验统一性的可能性（作为按照诸经验规律的一个体系）而判定这个自然统一性是偶然的。但是，因为这样一个统一性必然地要作为前提肯定着和假定着，否则就不能在经验全体中出现一个诸经验认识的彻底的结合，自然的诸普遍规律固然在诸物里按照它们的种类赋予我们一个这样的结合，作为诸自然物一般，却不是各别地作为这样特殊的自然物：所以判断力必须为了它自身的用途接受它作为先验的原理，从而在自然诸特殊的（经验的）规律中，对于人的洞察力是偶然的东西仍然在它的多样性综合为一个自身可能的经验中包含着一个对于我们固然不能根究但却可思维的规律的统一性，结果，在我们按照一个必然的目的（悟性的一个需要）但同时其自身仍作为偶然的而被认识的一个综合里的规律的统一性是被表述为诸对象（此处是自然的诸对象）的合目的性：于是，着眼在可能的（尚待去发现的）诸经验规律之下的诸物时，这判断力仅是反省着的，从这个角度来考察时，对于我们的认识机能而言，自然必须被看作是按照一个目的性的原理 的，这个原理就在上述的判断力的诸原则里被表达出来。这个自然的合目的性的超验概念既不是一个自然的概念，也不是一个自由的概念，因为它没有赋予对象（自然）以任何东西，而仅是以唯一的样式来表述我们在关于自然对象的反省里取得一个相互联系的经验整体时必须怎样地进行，结果是判断力的一个主观的原理（原则），所以我们也就会高兴（实际只是摆脱了一个需要），好像那是一个有助于我们企图的好机会，我们在那些单是经验的规律里碰到这样一个系统

化的统一性：纵然我们一定必然地承认在这样一个统一性面前我们是没有能力把握和证明它的存在的。

为了便于我们领悟当前这个概念的演绎的正确性和假定它作为超验认识原理的必要性，人们只要考虑这个任务的重大就行了：把一个包含着诸经验规律的无限多样性的自然所给定的诸知觉构成一个联系着的经验，这个任务是先验地存在于我们的悟性里的。悟性固然先验地据有自然的诸普遍规律，没有它，自然就不能成为经验的对象：除此以外，它需要自然在其诸特殊法则里的某一秩序，这些特殊法则只能经验地认知，并且从它的角度看来它们是偶然的。没有这些法则，则从一个可能的经验一般的普遍类比达到一个特殊类比的进展是不能实现的，悟性必须把它们作为规律，即作为必然的来思维：因为否则它们将不构成一个自然秩序，虽然它不能认识或洞察它们的必然性。虽然它对这些（诸对象）不能先验地规定什么，它却必须为了探究这些经验的所谓的规律而安放一个先验原理作为对它们的一切反思的基础，从而按照着它们，一个可认识的自然秩序才是可能的。这一个原理表示为下面的诸命题：即在它（自然）里面，有一个我们能把握的类和种的层次，诸类又按照一个共同的原理相互接近，于是从一类到另一类的过渡和由此达到上一级的类成为可能；对于自然诸行动的种类不一，假定有同样数目的各异的因果律，对于我们的悟性似乎从开始就是不可避免的事，但它们仍可归属于我们所要寻找的少数的原理之下，等等。判断力 为了按照诸经验规律对自然界反思而先验地假定自然界适合于我们的认识机能，悟性 同时客观地承认它是偶然的而仅仅是判断力 把它作为先验的合目的性（对于主体的认识机能）附加于自然：因为如果我们不以此为前提，就不能有按照着诸经验规律的自然秩序，因而，就不能有一个指导线索使一个经验在一切多样性中和诸经验规律联系起来或对它们进行考查。

因为我们可以设想：完全撇开按照普遍规律的自然诸物的一律性——没有这个，一般的经验知识的形式将是完全不能实现的——自然的诸经验规律和它们的结果之间的种别差异仍会那样大，以致我们的悟性不可能在自然里面发见一个可把握的秩序，把它的诸成品区分为类和种，以便运用对于一方的说明和理解的诸原理来对另一方作说明和理解，并从一个对于我们那样混乱（其实只是无穷的多样形式不适合于我们的把握能力）的材料里构成一个相互联系着的经验。

因此，为了自然的可能性，判断力也有一个先验原理，但仅在主观方面，借助它提供规律以指导对自然的反思，这规律不是给予自然的（作为自律的als Autonomie），而是给予它自己的（作为再归自律的als Heautonomie），人们可以相对于自然的诸经验规律而称这个规律为自然的特殊化规律，这规律不能在自然中先验地识知，而是为了我们悟性能认识的自然秩序，在判断力构成自然诸普遍规律的分类中，当它要把特殊规律的多样性归属于诸普遍规律时，而采用了它。所以，如果人们说：自然为了我们的认识机能、亦即为了人类的悟性和它的必然的作用——为知觉所提供的特殊而寻找普遍的，又对各异的（当然对于各个种又是普遍的）寻找在原理的统一中的联系——相适应，把它的普遍规律按照着合目的性的原理来特殊化，这样，人们既不由此给自然提供一个规律，也不是通过观察从自然学习到一个规律（虽然那原则能通过它得到证实）。因为这不是规定着的 而仅是反省着的 判断力的一个原理；人们想望的只是：不管自然是怎样按照着它的诸普遍规律来组成的，人必须按照那原理来全面研究诸经验规律和建筑在它之上的诸原则，因为我们只在那原理所达到的范围内使用我们的悟性才能在经验里前进和获得知识。

六 愉快的情绪和自然的合目的性的概念的联结

我们所思维的自然在其诸特殊规律的多样性中和我们按照自己洞察力所及为它寻找诸原理的普遍性的要求相和谐必须判定为偶然性的，但它更为悟性的需要所不可缺少的，因而也为自然是按照我们目的这一合目的性所不可缺少的，虽然这仅是指着认识而言的。——悟性的诸普遍规律同时是自然的诸规律，虽然源出于自发性，它们对于自然是那么必要就像诸运动规律应用于物质那样；并且它们产生不以任何关于我们认识机能为前提，因为我们只是借助它们才获得关于诸物的（自然的）知识的任何概念，并且它们必然地应用于作为我们认识一般的对象——自然。但是，在自然的诸特殊规律连同超越我们一切把握能力的，至少是它们的可能的多样性和不同性中，自然的秩序，如我们所看到的，事实上和这些把握能力相称，这却是偶然的；寻找出这个秩序是悟性的工作，这工作的进行带着一个它自己必然的

目的，即是把原理的统一性移入自然里去：因此，判断力 必须把这目的安置于自然里，因为悟性在这里不能对自然提供规律。

一切意图的达成都和快乐的情绪结合着；这意图的达成有一先验表象为其条件，像在这里对于所有反思着的判断力有一个原理一样，快乐的情绪也是被一个先验的和对每个人都有效的根据所规定：并且也仅仅是由客体联系到认识机能，合目的性的概念在这里毫没有涉及欲求的机能，它和自然界的一切实践的合目的性完全区别开来。

事实上，一方面，诸知觉和按照自然的诸普遍概念（诸范畴）的规律相合时，我们在我们内心没有也不能找到对愉快情绪的些微影响，因为悟性在此情形中必然顺着本性的方向进行而无隐蔽的目的；另一方面，当发见两个或数个不同的自然的经验规律结合在一个包括着它们两方的原理之下时是一个很大快感的基础，常常甚至是一个惊叹的基础，而这惊叹在人们和这对象充分熟识时也常不停息。诚然，在自然的可把握性中和它的区分为类及种的统一性中——没有这，按照自然的特殊规律给我们以知识的诸经验概念便不可能，所以，我们不再觉察任何确定的快感：但这快感在相应过程中出现过，这也是真实的，并且只是因为没有它，最普通的经验也是不可能的，所以它逐渐地和单纯经验混合在一起，而不再特别引起注意了。——所以，我们的悟性在判定自然时，使人注意到它的合目的性，有些东西是需要的，这就是尽可能地把自然的不同等的规律纳进较高级的尽管永远仍是经验的规律中，以便当成功时，我们对于它们和我们的认识机能相一致感到愉快，这种相一致我们看作纯粹偶然的。与此相反，自然的一个表象使我们极不满意时，人们将通过这表象预先指出，在我们的研究稍稍超过最普通的经验后，我们将碰到自然诸规律的一种异质性（Heterogereitët），而这异质性使自然诸特殊规律统一在普遍的诸经验规律之下对于我们的悟性成为不可能：因为这是违反自然在它的诸类里的主观合目的性的特殊化原理和我们在这个企图里的反省着的判断力的。

但是，对我们的认识机能而言，自然的那种理想的合目的性应该扩张到怎样范围呢？判断力在这上面的预想是这样的不确定，以致如果人们对我们这样说：一个由观察得来的更深入或更广泛的自然的认识必定最后要碰到规律的多样性，这种多样性人类的悟性不能够把它还原为一个原理。我对此也能感到满足，虽然我们也乐于听到别人对

我们提供这种希望：我们对自然的秘密认识得愈多，或者我们能够把它和外在的、我们目前尚未认识的诸部分比较得愈好，我们的经验愈加丰富，我们将会发现它在它的诸原理里愈显得单纯，并且在它的诸经验规律的显明的差异性里愈加协调。因为那是我们的判断力命令我们按照着自然对我们认识机能相适应的原理来进行的，不管它有没有界限或何处是它的限度（因为这里不是规定着的 判断力给我们提供法则的）：因为当涉及我们认识机能的合理使用时，界限是能够明确地规定的，而在经验领域中，这种界限的规定是不可能的。

七 自然的合目的性的美学表象

一个客体的表象的美学性质是纯粹主观方面的东西，这就是说，构成这种性质的是和主体而不是客体有关；另一方面，在它身上能够供作或用于对象的规定的（为了认识）则是它的逻辑的有效性。在一个感官对象的认识里，这双层关系同时出现。在外物的感性表象里，我们在其中直观着事物的空间的性质只是我们的关于事物表象的主观方面的东西（通过这个，作为客体自身的究竟是什么，仍然是没有决定的），由于这种关系，对象被直观于空间中也只是作为现象被思维着的。但尽管空间是主观性质的，它仍是作为现象的事物的知识的一个组成部分。感觉 （这里是指外在的）也一样只表示了我们关于外物表象的主观方面，但实际上是表象的素材（实在）（通过它，才给出某一存在），就像空间仅仅是直观外物的可能性的先验形式一样，感觉也是被用在对外物的认识上。

但是一个表象的主观方面完全不能成为认识要素的 就是和它结合在一起的愉快或不快 ，因为通过它，我在表象的对象上完全不能有所认识，虽然它很可以是这个或那个认识的作用的结果。一物的合目的性，乃至于它在我们知觉里被表象着，也不是客体自身的性质（因为这样一种性质不能被知觉），虽然它可以从物的认识里推断出来。所以，合目的性是先行于对客体的认识的，甚至于为了认识的目的而不用它的表象时，它仍然直接和它结合着，它是表象的主观方面的东西，完全不能成为知识的组成部分。所以对象之被称为合目的性，只是由于它的表象直接和愉快及不快结合着：而这个表象自身是一个合

目的性的美学表象。——问题只是：是否有这样一个合目的性的表象呢？

如果愉快和直观对象的纯粹形式的把握（apprehensio）结合着，而不联系到一个为了一定认识的目的的概念：那么，表象就不联系到客体，而只联系到主体。在这种情况下，愉快就只是客体对于诸认识机能的一致。这些认识机能就在反省着的判断力中产生活动乃至于在这里面继续活动着，所以它们只是客体的主观形式的合目的性。因为在想象力中诸形式的把握若没有反省着的判断力，将永远不能实现，即便它无意这样做，它至少也把诸形式和它的联结直观和概念的机能作了比较。如果现在在这比较里，想象力（作为先验诸直观的机能）通过一个给定的表象，无意识地和悟性（作为概念机能）协合一致，并且由此唤醒愉快的情绪，那么，这对象就将被视为对于反省着的判断力是合乎目的的。一个这样的判断是一个关于客体的合目的性的审美判断，这判断不基于对象的现存的任何概念，并且它也不供应任何一个概念。当对象的形式（不是作为它的表象的素材，而是作为感觉），在单纯对它反省的行为里，被判定作为在这个客体的表象中一个愉快的根据（不企图从这对象获致概念）时：这愉快也将被判定为和它的表象必然地结合在一起，不单是对于把握这形式的主体有效，也对于各个评判者一般有效。这对象因而唤作美；而那通过这样一个愉快来进行判断的机能（从而也是普通有效的）唤作鉴赏。因为既然愉快的根据仅仅被安置在一般反省中的对象的形式里面，从而不在对象的任何感觉里面，并且也不对任何有意图的概念有任何联系：那么在主体的判断力一般（即想象力和悟性的统一）的经验运用中的规律就只跟在诸先验条件普遍有效的反省中的客体的表象相合致。既然对象和主体诸机能的相合致是偶然的，那么，它就生起了主体诸认识机能的关于对象的合目的性一种表象。

这里是一种愉快，像一切的愉快和不快一样，不是经由自由概念的作用而引起的（这就是说经由高级欲求机能借助于纯粹理性而先行规定的）永不能把概念看作和对象的表象必然地联系着，而是必须只通过反省的知觉经常被认识到是和这个表象相联结着，从而像一切经验判断一样，它不能宣示客观的必然性或要求先验的有效性。但是鉴赏判断只是像每个其他经验判断那样，提出对于各个人有效的要求而不顾它的可能的内在偶然性。令人惊异的和产生纷歧的地方就在于它不是一个经验概念，而是一个愉快的情感（因而完全不是概念），但

它却通过鉴赏判断使每个人都承认它，好像它是一个和客体的认识相结合的宾词，并且它应该和它的表象联结着。

单个的经验判断，例如某人在一水晶里见到一滴流动的水珠，他有权利要求每个人必须同样见到，因为他是按照规定着的判断力的诸普遍条件，在可能经验的诸规律之下来形成这个判断的。同样，人在对象的形式的单纯反思中，心中不也有任何概念而感觉到愉快时，尽管这判断是经验性的并且是单一的判断，也有权利要求每个人的同意：因为这个愉快的根基是存在于普遍的、固然是主观的、反省的判断的条件里面，亦即是存在于一个对象（不管是自然的或艺术的产物）和每一经验里所必需的诸认识机能（想象力和悟性）相互关系的合目的性的谐和里。所以，这愉快在鉴赏判断里固然依赖于一个经验表象并且不能先验地和任何概念结合（人们不能先验地规定某一对象符合或不符合鉴赏趣味，人们必须去试验）；但这愉快只是这判断的规定着的根基，于是我们意识这愉快只是基于反思及其与客体认识一般相合致的普遍的、固然只是主观的条件，客体的形式对于这个是合目的的。

这正是为什么那些鉴赏判断按照它们的可能性服从于一个批判的原因，因这可能性是以一个先验原理为前提的，尽管这个原理既不是对悟性的认识原理，也不是对意志的实践原理，因而完全不能先验地从事于规定的。

从事物的（自然的及艺术的）诸形式的反味里出现的关于愉快的感受性不仅表示着客体方面联系到主体中按照自然概念而反味着的判断力时的合目的性，而且，反过来，表示着主体方面按照自由概念联系到对象的形式乃至无形式的对象时的合目的性；结果是：审美的判断，作为鉴赏的判断，不仅联系到优美，而且作为从高级精神的情感里发生的，也联系到壮美，所以审美判断力的批判必须与此相应地区分为两个主要部分。

八 自然的合目的性的逻辑表象

合目的性能在一个经验给予的对象中以两种方法表述出来：或是出于纯粹主观方面的，在此情况下，对象的形式是被作为存在于一切概念之前的把握 （apprehensio）里的，它和认识诸机能协合一致，从而把直观和诸概念结合起来提升为知识一般并被表述为对象形式的合目的性；或是出于客观方面的，在此情况下，它的形式，按照一个先行于它的并包含着这形式的根据的概念而和物自身的可能性协合一致。我们已经见到：第一种合目的性的表象是建基于单纯对对象形式的反省中而直接感到的愉快上面。而第二种的合目的性的表象却和对于物的愉快情绪毫无关系，因为物体的形式不是和主体在对物的把握中的认识机能相联系，而是在给定概念下和对象的特定认识相联系，和对物判定的悟性相联系。如果物的概念已经给定，那么，判断力的机能，在它运用那概念以从事认识中，就建立在表述（exlibitio）里，这就是说，在概念之旁放置一个与之相符的直观：或是通过我们自己的想象力来进行，像在艺术里那样，我们把一个从对象预想到的概念作为我们的目的来实现；或是通过自然在它自身的技术里（像在有机体里）来进行，如果我们在评判它的成果时把我们的目的概念作为根据。在这一场合，不仅是自然在物的形式里的合目的性 ，而且它的作为自然目的 的成果都被表述出来。——固然我们的关于自然在它的形式里按照经验规律的主观合目的的概念绝不是从客体获致的概念，而仅是判断力的一个原理以便自己在自然的大规模的多样性里获得概念（以便能在这里面不迷失方向）；那么，我们通过这个就好像在自然里面对于我们认识的机能安置下一个类似目的的东西。并且这样一来，我们就能把自然的美 作为形式（仅是主观的）的合目的性的概念来表述 ，而自然的目的 则作为概念的一个实在的（客观的）合目的性来表述。前一种我们通过鉴赏来判定（审美地借助于愉快情绪）后一种通过悟性和理性（逻辑地按照诸概念）来判定。

判断力批判区分为审美的和目的论的判断是建基在这上面的：前者我们了解为通过愉快或不快的情感来判定形式的合目的性（也被称为主观的合目的性）的机能，后者是通过悟性和理性来判定自然的实在的（客观的）合目的性的机能。

在一个判断力的批判里，包含审美判断的部分是本质地隶属于它的，因为只有它包含着判断力完全先验地作为它对自然反省的基础的一个原理，这就是自然按照它的特殊的（经验的）诸规律对于我们认识机能的形式合目的性的原理。没有这个形式的合目的性，悟性在自

然里面里不能安顿自己。至于那必须有自然的客观目的的，亦即只作为自然的目的才有可能的事物，是完全不能提供先验根据的，甚至于不能从自然的概念，不论是作为在一般里或作为在特殊里的经验对象，来阐明它的可能性。而只是那自身不包含先验原理的判断力在（某些成果）出现的场合里包含着法则，以便帮助理性来运用目的的概念，当上述的超验原理已经替悟性把目的的概念（至少是关于它的形式）运用到自然上去作了准备以后。

但是由于超验原理，自然的合目的性在它的主观方面联系到我们的认识机能时，是在物的形式上被表述作评定这形式的原理的，而超验原理完全不规定我们在何处和在什么场合，按照一个合目的性的原理而不仅是按照普遍的自然诸规律，来从事关于对象的作为一个成果的评定。它让审美的判断力在鉴赏里决定这成果（在它的形式中）对我的认识诸机能的一致性（这些机能不是通过和概念的一致，而是通过情感，来决定的）。与此相反，那使用于目的论的判断力明确地指出那些条件，在这些条件下对某物（例如，一个有机的躯体）依照自然的一个目的的观念来评定；但它却不能从自然作为经验对象的概念里对下面的权能获致原则：即先验地把目的赋予自然甚至仅仅从实际经验中在这类成果上不确定地假定有这些目的，因此许多特殊的经验必须搜集起来并在它们的原理的统一性里被考察着，以便在某一对象上仅能经验地认识到客观的合目的性。——所以审美判断力是一特殊的把诸事物按照一个规则而不是按照概念来判定的机能。目的论的判断力不是特殊的机能，而仅是一般反省着的判断力，如它常常按照着概念在理论认识中所做的那样，面对着自然的某些特定的对象，按照着诸特殊原理，即仅仅是反省着的而不是规定对象的判断力的诸特殊原理而进行的时候。所以，就它的运用来说，它是属于哲学的理论部分，并且由于那些不是对客体从事规定的如同属于一个教理中那样的特殊原理，它也必须同样地构成批判的一个特殊部分。另一方面，审美判断力对于它的对象的认识既然无所贡献，因此，必须把它隶属于判断主体和它的认识机能的批判里去，以便这机能可以具有先验原理，不管它们除此以外还有什么用处（理论的或实践的）——这批判是一切哲学入门。

九 悟性的诸立法和理性通过判断力的结合

悟性对于作为诸感官的客体的自然是先验地立法着的，于是我们可以在可能的经验里有理论的认识。理性对于自由和它自身的作为主体里的超感性的因果性是先验地立法着的，于是我们可以有一个无制约的实践的认识。自然概念的领域在前一种立法之下，自由概念的领域在后一种立法之下的一切相互影响，即它们可以各个地（各个按照自己的规律）施加于对方的影响，由于有巨大的鸿沟分开那超感性的东西和诸现象而完全割断了。自由概念对于自然的理论认识不规定任何物；同样自然概念对于自由的实践规律丝毫无所规定：在这范围内，不可能从一个领域到另一领域搭起一座桥梁。——但是，尽管那按照着自由概念（和它所含的实践规则）的因果性的根据不能在自然里指证出来，感性的东西不能规定主体里的超感性的东西：但反过来却是可能的（固然不是对于自然的知识，却是对于由超感性产生的并带有感性的后果），并且已经包含在通过自由的因果性这一个概念里了。因果性的作用可以通过自由并一致于自由的诸形式规律而在世界中产生结果。固然因这个词运用到超感性的方面时，只能意味着下面这根据：即规定自然诸物的因果性一致于它们自身的自然规律的一个结果，但同时也和理性诸规律的形式原理吻合。这根据的可能性固然不能洞察，它仍然可以完全清除提出的有关的矛盾[2]。——按照自由的概念，结果就是最后的目的，这最后目的（或它在感性世界里的表现）是存在的，而它的可能性的诸条件是在自然里（即作为感性世界中一个存在物亦即作为人的主体的自然里）预先肯定它。判断力先验地和不顾实践地预先肯定它。判断力以其自然的合目的性的概念在自然诸概念和自由概念之间提供媒介的概念，它使纯粹理论的过渡到纯粹实践的，从按照前者的规律性过渡到按照后者的最后目的成为可能。因为通过这个，最后目的的可能性才被认识，只有这个最后目的才能在自然里以及在它和自然诸规律的谐合里成为现实。

悟性，通过它对自然供应先验诸规律的可能性，提供了一个证明：自然只是被我们作为现象来认识的，因此，它同时指出自然有一个超感性的基体，但这个基体却是完全非规定的。判断力，按照自然的可能的诸特殊规律，通过它的判定自然的先验原理，提供了对于超感性的基体（在我们之内一如在我们之外）通过知性能力来规定的可能性。但理性通过它的实践规律同样先验地给它以规定。这样一来，判断力就使从自然概念的领域到自由概念的领域的过渡成为可能。就一般的精神机能说来，在它们作为高级的即包含自律的机能来

考察时，悟性对于认识机能 （自然的理论知识）含有先验构成的 原理。愉快和不快的情绪 是判断力在独立于那些和欲求机能的规定性有联系的概念和感觉时所提供的，并且因而能够成为直接地实践的。欲求机能 的先验构成的原理是理性，不需要来自任何地方的快乐为媒介，理性是实践的，并且作为最高的机能，它对欲求机能规定着最后目的，而这最后目的同时带着对于客体的纯粹知性的喜悦。除此以外，判断力的关于自然的合目的性的概念仍是隶属于自然诸概念，但只是作为认识诸机能的一个调节原理，尽管审美判断对于某些产生其概念的对象（自然的或艺术的）在涉及愉快或不快的情感时是一个构成原理。认识诸机能的协合一致包含着愉快的根据，在这些机能的活动中，它们的自发性构成在考虑中的概念，其结果是构成一个联系自然概念领域和自由概念领域的适当的媒介，而这又同时促进了心意对于道德情绪的感受性。下面的表可以便于通览一切上述的在它们系统的统一性中的诸机能 [3] 。

心意机能表：—— 先验诸原理：——

认识的机能 规律性

愉快或不快的情感机能 合目的性

欲求的机能 最后目的

认识的机能：—— 应用：——

悟性 自然

判断力 艺术

理性 自由

---

[1] 对于人们作为诸经验原理来运用的概念，我们有理由猜想它们和先验的纯粹认识的机能极为密切的关系，试图考察这个关系时，值得我们给出一个超验的定义，就是说，一个通过诸纯粹范畴乃至于范畴自身而适当地指出当前概念和其他概念的区别的定义。在这里，我们以数学家为典范，他让所考虑的问题中的经验数据暂时处于未决状态，只把它们的关系按照纯粹算学的概念进行纯粹的综合，由是推广了他的答案。我曾经努力采取一个类似的手续（实践理性批判 。V. 序言第十六页［第五册第一一一页］）而人们曾经指摘我关于欲求机能的定义，即作为一个机能 ， 它是借助它的诸表象而成为这些表象的

对象的现实性的原因，因为单纯的愿望也是欲求，而每个人对此却克制着自己，知道单单由于愿望不能产生出他的对象来。但是这却不外乎证明着：在人的内部有欲求，由于这个，他自己和自己矛盾，当他想单独通过表象产生出他的对象时，他不可能希望有结果的，因为他自己知道，他的机械的力量（如果我能这样称呼这非心理的力量的话）必须受表象的规定，这或者不等于由它直接产生出对象（因而是间接地），或者简直是不可能产生的，就如把已做了的事使它没有做过（O mili praeteritos,etc）一样。或者在不耐烦的心情中希望能够取消达到目的所必须等待的时间。——对于在幻想式的欲求里，这类不能达到或根本不能实现的表象或者甚至是这些表象的琐碎部分，不管我们是否那样地意识到它们是它们对象的原因，仍然在每个欲望里面联系着作为原因的同样的关系，因而就是它的因果性的表象，并且是完全可以识别的，如果这欲望是热情，例如渴望。因为由于下列情况可以得到证明，即这种热情使心脏膨胀及萎颓从而使它的各种力量衰竭下来，心脏的各种力量由于诸表象的存在而一再保持紧张状态，但当心灵回想到不可能性时又不断地恢复原状并衰颓下去。甚至于希望避免巨大的、眼见不可避免的灾祸的祈祷以及用一些迷信的方法企图达到实际上不可能达到的目的等，也证明了诸表象和它们对象的因果关联。这种因果关联甚至在意识到它们的企图的不可能性时也制止不住它的倾向。——为什么在我们的天性里安置着这种自知为空洞欲望的倾向呢?这是人类学的一个目的论的问题。这好像是：在我们确知我们具有实现一个目的的能力以前，如果我们不去使用这些力量，它们将大部分变成无用的。因为一般地讲来，只在我们试用我们的力量时，才认识到我们的力量。 所以这类空洞欲望的幻觉只是我们天赋里一种有利倾向的后果。（按：这段注释是康德在第二版里才加入的）

[2] 在自然因果性和自由因果性的全部区别里，人们设定的许多不同矛盾中的一个矛盾就表现在人们对它的提出的责难中：如果我们说自然对于按照自由诸规律（道德规律）的因果性安置下阻碍，或使它们得到促进，那我们就承认了前者对后者的一个影响了。但是，只要人们愿意理解这句话，误解就很容易防止。这阻碍或促进不是介于自然与自由之间，而是介于前者作为现象和后者的诸作用作为在感性世界里的诸现象之间，甚至于（纯粹理性和实践性的）自由的因果性是自然原因附属于自由的（即主体作为人，因此也即是作为现象的）因果性并且它的规定性的根据是可理解的。这种可理解性是在自由之

下以不能进一步或作其他说明的态度来思考的（正如那可理解性构成自然的超感性基体的情况一样）。

[3] 人们曾经认为我在纯粹哲学里的分类常常使用三分法，是可以怀疑的。但这事的根据是存在于事实之中。如果一种分类要先验地进行，那么，或者它是按照矛盾律来分析 的，这样，这分类就常常是二分法的（quodlibet ens est aut A aut non A）或者它是综合的。假使它在这场合的分类应是从诸先验概念（不是像在教学里那样从对应于概念的先验直观）导出的话，那么就应该按照一般的综合统一的需要，即：（1）条件，（2）被制约的，（3）从被制约的和它的条件的结合里产生的概念。这分类必然是三分法的。

上卷 审美判断力的批判 第一部分 审美判断力的分析

第一章 美的分析

鉴赏判断[1]的第一个契机[2]，即按照质上来看的

第1节 鉴赏判断是审美的

为了判别某一对象是美或不美，我们不是把［它的］表象凭借悟性连系于客体以求得知识，而是凭借想象力（或者想象力和悟性相结合）连系于主体和它的快感和不快感。鉴赏判断因此不是知识判断，从而不是逻辑的，而是审美的。至于审美的规定根据，我们认为它只能是主观的，不可能是别的。但是一切表象间的关系，甚至于感觉间的关系，却能够是客观的（在这场合，这种关系就意味着一个经验表象的实在体）；但快感与不快感就不能是这样了，在这里完全没有表示着客体方面的东西，而只是这主体因表象的刺激而引起自觉罢了。

用自己的认识能力去了解一座合乎法则和合乎目的的建筑物（不管它是在清晰的或模糊的表象形态里），和对这个表象用愉快的感觉去意识它，这两者是完全不同的。在这里，这表象是完全连系于主体，并且是在快感或不快感的名义下连系于主体的生活情绪，这就建立了一种十分特殊的判别力和判断力，但并无助于认识，而只是在主体里使得一定的表象和那全部表象能力彼此对立着，使得心灵在情感里意识到它的状态。在一个判断里面一定的诸表象可能是从经验得来的（因此也是审美的），但是因此而下的那个判断若在判断时只是连系于客体，那么这个判断就是逻辑方面的了。与此相反，如果这些一

定的表象尽管是属于纯理性的，而在一个判断里却只是连系于主体（它的情感），那么它们就因此在任何时候都是审美的了。

第2节 那规定鉴赏判断的快感是没有任何利害关系的

凡是我们把它和一个对象的存在 之表象（译者按：即意识到该对象是实际存在着的事物）结合起来的快感，谓之利害关系。因此，这种利害感是常常同时和欲望能力有关的，或是作为它的规定根据，或是作为和它的规定根据必然地连结着的因素。现在，如果问题是某一对象是否美，我们就不欲知道这对象的存在与否对于我们或任何别人是否重要，或仅仅可能是重要，而是只要知道我们在纯粹的观照（直观或反省）里面怎样地去判断它。如果有人来问我，对于在眼前看到的宫殿我是否发现它美，我固然可以说：我不爱这一类徒然为着人们瞠目惊奇的事物，或是，像那位易洛魁人的沙赫姆 [3] 那样来答复，他在巴黎就没有感到比小食店使他更满意的东西；此外我还可以照卢梭的样子骂大人物们的虚荣浮华，不惜把人民的血汗浪费在这些无用的东西上面；最后我还可以很容易地理解，假使我在一个无人住的岛上没有重新回到人类社会里的希望，即使只要我一想念就会幻出一座美丽的宫殿，我也不愿为它耗费这种气力，假使我已经有了一个住得很舒适的茅屋。人们能够对我承认和赞许这一切，但现在不是谈这问题。人只想知道：是否单纯事物的表象在我心里就夹杂着快感，尽管我对于这里所表象的事物的存在 绝不感兴趣。人们容易看出：若果说一个对象是美的，以此来证明我有鉴赏力，关键是系于我自己心里从这个表象看出什么来，而不是系于这事物的存在 。每个人必须承认，一个关于美的判断，只要夹杂着极少的利害感在里面，就会有偏爱而不是纯粹的欣赏判断了。人必须完全不对这事物的存在 存有偏爱，而是在这方面纯然淡漠，以便在欣赏中，能够做个评判者。

我们对这个很重要的命题不能有更好的说明，除非我们把那和利害感联结着的快感来和这鉴赏判断中纯粹的、无利害 [4] 关系的快感相对立：首先如果我们同时能够确定，除掉现在所应指出的那种利害关系的以外，就没有别种关系了。

第3节 对于快适的愉快是和利益兴趣结合着的

在感觉里面使诸官能满意，这就是快适。关于通常对感觉这一词可能发生的双重意义的混淆，这里就有着一个机会来加以指摘和唤起对它的注意了。一切的愉快（人们说的或想的）本身就是一个（快乐的）感觉。于是凡是令人满意的东西，正是因为令人满意，就是快适的（并且依照着各种程度或和其他快适感觉的关系如：优美、可爱、有趣、愉快，等等），承认了这一点，那么，规定着倾向性的诸感官的印象，规定着意志的理性诸原则，或规定着判断力的单纯的反省的直观诸形式，有关情感上的快乐的效果，——这一切便是全然同一的了。因为这是它的状况的感觉里面的快适，又因为最后我们的一切能力的使用毕竟是为着实践的，而且必须在这里面结合为它们的目的，所以人们就不能期待他们对事物及其价值的品评，除了依凭它们所许的愉快以外还有别的什么。至于以怎样的方式来达到这一点，到底是完全无关重要的。再则，只有方法的选择在这里能有所区分，所以人们能够相互指摘愚蠢和无知而不能指斥卑鄙和凶恶：因为究竟个人照着自己的方式观看事物，都是奔赴一个目的，这对于每人是一种快乐。

如果快乐及不快的情绪的一个规定被称为感觉，那么这个称号是和我把一件事物的表象（经由感官，作为隶属于认识的感受性）命名为感觉是完全两回事。因为在后一个场合表象是连系于客体，而在第一个场合只是连系于主体，而且完全不是服务于认识，也不是服务于使主体所赖以自觉的这种认识。

但是我们在上面的解说里把感觉这名词了解为感官的客观表象；并且，为了避免陷于常误解的危险，我们愿意把那时必须只是纯粹主观的 而且根本不能成为一件事物的表象的感觉，用通常惯用的情感一词来称呼它。草地的绿色是属于客观 的感觉，作为对于感官对象的觉知；而这绿色的快适却是属于主观的感觉，它并不表示什么事物，这就是说它是隶属于情感，借赖它，事物被看作愉快的对象（而不是对于它的认识）。

当我对一对象的判断表白了我把它认为快适时，这里也就表现了我对于它感到有兴趣。这从下面事实可以看出来，那就是经由感觉激起一种趋向这个对象的欲求，说明这种愉快不仅仅是对这对象的判断而且是假定着当我受着这样一个对象的刺激时它的存在 对我的状况的关系，因此对于快适，人们不仅是说它使我满意，而是说它使我快乐。我献给它的不仅仅是一个赞许，而是对于它发生了爱好；至于极其泼辣的快适，就不再容有何等批判它的客体性质的余地，专一从事寻找享受的人们（享受这一词指说快乐的内心化），是乐于放弃一切批判的。

第4节 对于善的愉快是和利益兴趣结合着的

善是依着理性通过单纯的概念使人满意的。我们称呼某一些东西对于什么好 （那有用的），它只是作为工具（媒介）而给人满意；另一些东西却是本身好 ， 它 自身令人满意。在两种里面都含有一个目的的概念，这就是理性对于意欲（至少是可能的）的关系，因此是对于一个客体或一个行为的存在 的一种愉快，这也就是一种利害关系。去发现某一对象的善，我必须时时知道，这个对象是怎样一个东西，这就是说，从它获得一个概念。去发现它的美，我就不需要这样做。花，自由的素描，无任何意图地相互缠绕着的、被人称作簇叶饰的纹线，它们并不意味着什么，并不依据任何一定的概念，但却令人愉快满意。对于善的愉快必须依据着关于一个事物的反省，这反省导致任何一个（不确定那一个）概念，并且由此把它自身和那建立于感觉上面的快适区别开来。

固然那快适 好像和善 在许多场合是一致的。人们通常说着：一切（主要是那经久性的）快乐本身就是善的；这就仿佛是说，作为经久性的快乐或作为善，这是一样的东西。但人们不久便觉察到，这只是一种错误的字义的换置，而隶属于这字上面的概念是不能相互交换的。那快适，本身就表示事物对官能的关系，固然必须通过一个目的的概念而放在理性的原则之下，以致把它作为意欲的对象而称作善。但这对于愉快却完全是另一种关系，如果我把使我快适的东西同时唤作善，从这里可以看出，在善 那里永远有这问题，即是否仅是间接的

善还是直接的善（是有益还是本身好）；而在快适 这里就根本不能有这问题，因为这个字时时意味着那直接使人满意的东西（正因这样它是和我所称为美的相接近）。就在最通常的言谈里人们也把快适同善区分开来。对于一种由于香料和其他作料而提高了口味的菜肴，人们毫不踌躇地说，它是令人快适的，并且同时也承认，它并不是善：因为它直接地能使官能享受，但间接地通过理性而考虑它的后果，它就不使人满意了。甚至于在判断健康时，人们也觉察到这种区别。每个健康的人，他是直接感到快适的（至少是消极地远离了一切身体的痛苦）。但是要说出健康是善，人们必须通过理性而注意到目的，那就是说，健康是一种状态，它能叫我们对于一切事物兴致勃勃。关于幸福，那就人人相信，生活里的最大总数的（就量和持久来说）快适，可以称唤为真实的、甚至最高的善。但是对于这一层，理性还是抗议的。快适是享受。如果仅只是为了享受，那么对于达到目的的手段而有所踌躇，就是愚蠢的了，不论这手段是被动地接受大自然的恩赐，或是经由自动的和我们自己的作用而获得它。至于一个人，只是为了享受而生活着（在这目的之下他那么忙碌着），甚至于他对一切只以享受为生活目的的别人，也作为手段来竭力帮助的，因为他在同情中也同他们享得一切快乐，这种人的生存自身也可能有一种价值。然而理性对这个也是不让自己被说服的。只有人不顾到享受而行动着，在完全的自由里不管大自然会消极地给予他什么，这才赋予他作为一个人格的生存的存在以一绝对的价值；而幸福和着它的快适的全部丰富性还远不是绝对的善。[5]

但不管快适和善中间这一切的区别，双方在一点上却是相一致的：那就是它们时时总是和一个对于它们的对象的利害 结合着，不仅是那快适（第3节），和那间接的善（有益的），它是作为达到任何一个快适的手段而令人满意的，并且还有那根本的在任何目标里的善，这就是那道德的善，它在自身里面带着最高的利害关系。因为善是意欲的对象（这就是一个通过理性规定着的欲求能力的对象）。欲求一个事物和对于它的存在怀着愉快之情，就是说，对它感着利害兴趣，这两者是一回事。

第5节 三种不同特性的愉快之比较

快适和善二者对于欲求能力都有关系，并且前者本身就带着一种受感性制约的（因刺激而生的）愉快，后者带着一种纯粹的实践的愉快，而这不单是受事物的表象，而同时是受主体和对象存在 的表象关系所决定。不单是这对象而也是它的存在 能令人满意。与此相反，鉴赏判断仅仅是静观的，这就是这样的一种判断：它对一对象的存在 是淡漠的，只把它的性质和快感及不快感结合起来。然而，静观本身不是对着概念的；因为鉴赏判断并不是知识判断（既不是理论的，也不是实践的），因此既不是以概念为其基础 也不是以概念为其目的 。

快适、美、善，这三者表示表象对于快感及不快感的三种不同的关系，在这些关系里我们可以看到其对象或表现都彼此不同。而且表示这三种愉快的各个适当名词也是各不相同的，快适 ，是使人快乐的；美 ，不过是使他满意；善 ，就是被他珍贵的、赞许的，这就是说，他在它里面肯定一种客观价值。快适也适用于无理性的动物。美只适用于人类，换句话说，适用于动物性的又具有理性的生灵——因为人不仅是有理性（就是说，有灵魂）的，但同时也是一种动物。善却是一般地适用于一切有理性的动物，这个命题要留待下文才能予以充分地证实和说明。人可以说：在这三种愉快里只有对于美的欣赏的愉快是唯一无利害关系的和自由的愉快；因为既没有官能方面的利害感，也没理性方面的利害感来强迫我们去赞许。因此人们关于这三种愉快可以说：在上述三种场合里，愉快是与偏爱 ，或与惠爱 ，或与尊重 有关系。而惠爱是唯一的自由的愉快。一个偏爱的对象或一个受理性规律驱使我们去欲求的对象，是不给我们以自由的，不让我们自己从任何方面造出一件快乐的对象来的。一切利害关系是以需要为前提，或带给我们一种需要；而它作为赞许的规定根据是不让我们对于一个对象的判断有自由的。

关于快适方面的偏爱心，每个人会说：饥饿是最好的美食，对具有健康食欲的人们一切都有味，只要是能吃的东西；因此一个这样的愉快是不能证明它的选择是照着鉴赏力的。只有在需要满足后，人才能在许多人里面分辨出谁有鉴赏力，谁没有鉴赏力来 [6] 。同样也有无道德的风俗行为，无善意的礼貌，无真诚的绅士风度等等。因为在照风俗的规则而行的场合，客观上对于举止就不让人有自由选择的余地；而在满足时（或在评判别人的满足时）表示你的鉴赏力（口味），和表示你的道德的思想态度，这两者是完全不同的：因为表示

后者是包含着一个命令和产生一个需要，而与此相反，道德的鉴赏却仅仅是玩弄着愉快的对象而已，而并不粘着于任何一个对象。

从第一个契机总结出来的对美的说明

鉴赏是凭借完全无利害观念的快感和不快感对某一对象或其表现方法的一种判断力。

鉴赏判断的第二个契机，即按照量上来看的

第6节 美是不依赖概念而作为一个普遍愉快的对象被表现出来的

这个关于美的说明是能从前面的说明引申出来：即美是无一切利害关系的愉快的对象。因为人自觉到对那愉快的对象在他是无任何利害关系时，他就不能不判定这对象必具有使每个人愉快的根据。因为它既然不是植根于主体的任何偏爱（也不是基于任何其他一种经过考虑的利害感），而是判断者在他对于这对象愉快时，感到自己是完全自由 的：于是他就不能找到私人的只和他的主体有关的条件作为这愉快的根据，因此必须认为这种愉快是根据他所设想人人共有的东西。结果他必须相信他有理由设想每个人都同感到此愉快。他将会这样谈到美，好像美是对象的一种性质而他的判断是逻辑的（凭借概念以构成的对于对象的知识）；虽然这判断只是审美的，并且仅仅包含着对象对于主体的一种关系：然而因为它究竟和逻辑的判断相似，人们能够设定它适用于每个人。但是从概念也不能产生这普遍性来。因为从概念是不能过渡到快感及不快感的（除非在纯粹的实践诸规律里面，而这却自身伴着一种利害关系，这又是和纯粹的鉴赏判断无关）。所以鉴赏的判断，既然意识到在它内部并没有任何的利害关系，它就必然只要求对于每个人都能适用，而并不要求客体具有普遍性，这就是说，它只是和主观普遍性的要求连结着的。

第7节 依上述的特征比较美和快适及善

关于快适，每个人只须知道他的判断只是依据着他个人感觉，并且当他说某一对象令他满意时，也只是局限于他个人范围内，那就够了。所以当他说：加那利香槟是快适的，这时若有别人改正他的说法，说他应该说：这酒对于我 是快适的，他一定是会满意的；这不仅是对于舌、颚、咽喉是这样，对于眼和耳等所感的快适也是这样。对于一种人紫色是温和可爱，对另一种人是无光彩和无生气的。有人爱管乐，有人爱弦乐。在这方面争辩，把别人和我不同的判断认为是不正确，说它是背反逻辑而加以斥责，这真是蠢事。关于快适，下面这一原则是妥当的，即：每一个人有他独自的 （感官的）鉴赏。

在美这方面，那是完全两回事了。如果某人，自满于他自己的鉴赏力，他以下面的话想来替自己辩解：这个对象（我们看着的这建筑，那个人穿的衣裳，我们倾听着的乐奏，正在提供评赏的诗）对于我 是美的。这是可笑的。 如果那些对象单使他满意，他就不能称呼它为美 。许多事物可能使他觉得可爱和快适，这是没有别人管的事；但是如果他把某一事物称作美，这时他就假定别人也同样感到这种愉快：他不仅仅是为自己这样判断着，他也是为每个人这样判断着，并且他谈及美时，好像它（这美）是事物的一个属性。他因此说：这事物是美，并且不是因为他见到别人多次和他的意见相同，而把别人的同意也计算进他的关于愉快的判断之内，反过来他是要求着 别人与他同意。如果他们的判断不相同，他会斥责他们而认为他们没有鉴赏力，而他是要求着他们应该具有鉴赏力的；因此人们不能说：各个人具有他的特殊的鉴赏力，这就等于说：完全没有所谓鉴赏力，那就是说，审美判断是没有权利要求人人都同意的。

但是就在关于快适方面的判断也能在人们里面见到意见的一致，在这意义下人们否认某些人有鉴赏力，肯定另一些人有鉴赏力，并且不是就官能感觉来说，是就关于一般快适的评定能力来说。所以人可以称说某人有鉴赏力，知道怎样拿许多快适的事（各种官能的享受）来款待他的客人们，而使他们全都满意。但是在这里这普遍性也只是从比较里得来的；并且只有一般普通的（像一切经验性的）而不是普

遍性的规律，而关于美的鉴赏判断却是从事于和要求着这种普遍性规律的。就善的方面而言，判断固然也有理由要求着对于每个人的有效性；但善只是经由概念 作为一普遍的愉快的对象被表示出来的，在快适和美的场合却都不是这样。

第8节 在一鉴赏判断里愉快的普遍性只作为主观的被表象出来的

在鉴赏判断里所能见到的直感判断之普遍性的特殊规定，是一件难解之事，这固然不是对于逻辑家而是对于先验哲学家而言，它要求着他付出不少辛劳去发现它的源泉，但是也因此说明了我们认识能力里的一个特性，这种特性若果不经过细密的分析恐怕是终于难以觉察的。

首先我们必须完全相信：人们通过（对美的）的鉴赏判断来断定每个人 对于这一对象都感到愉快时，却不是依据着一个概念（要这样那就是善了）。一个宣称某一事物为美 的判断，本质地包含着这种普遍性的要求。没有人运用这一名词时不想到这一点的，一切不依赖概念而使人愉快的东西便算作快适，而关于快适，每人头脑里可以有他自己的一套看法，不须期待别人同意他的鉴赏判断，在对于美的鉴赏判断里却时时必须这样做。我把第一种称作感官的鉴赏，第二种称作反省的鉴赏：第一种仅是个人的判断，第二种却主张普遍的有效性，而两者都是直观的（不是实践的）判断，是对一个对象仅仅就其表象对于快感及不快感的关系所下的判断。现在却使人诧异的是，关于感官鉴赏，不但是经验表示着它的判断（对于某一事物的快感及不快感）不是普遍有效，而是每个人自己那样谦虚，不期待别人和他取得一致（尽管事实上在这些判断里常常会有很广泛的一致性）。在反省的鉴赏里，如经验所示，其（审美）判断对每个人的普遍性的要求仍往往会被拒绝，尽管它觉得自己能够提出（事实他也是这样做）要求别人与之一致的判断，并且事实上也期待它的每一个鉴赏判断都博得别人的同意，而那些评判的人们不因这种要求的可能性而争吵，只是在特殊场合对于这判断能力的正确运用可能是不一致的。

在这里首先要指出：凡是不基于对事物的概念（哪怕仅是经验概念）的普遍性，绝不是逻辑的，而是审美的，那就是说，它不含有判断的客观的量，而只是含着主观的量，对于这种量我用共同有效性（Gemeingueltigkeit）这一词来称它，这名词不是指表象对认识能力的关系，而是指表象对每个主体的快感及不快感的关系。（人们也可以运用这一个词来指判断的逻辑性的量，只要人们加以说明这是"客观的"普遍有效性，以别于仅仅是主观的普遍有效性，而后者总只是审美的。）

但一个具有客观的普遍有效性的判断也往往是在主观上有效而已，那就是说，假使这判断对于包含在某一概念里的一切是有效的，那么它对于每个用这概念来表示一个对象的人也是有效的。然而，从一个主观的普遍有效性，那就是说，审美的、不基于任何概念的普遍有效性，是不能引申出逻辑的普遍有效性的：因为那种判断完全不涉及客体。正因为这样，这赋予一判断的审美的普遍性，必须是特殊样式的普遍性，因为它[7]不是把美的宾词同客体的概念（就这概念的全部逻辑范围来观察）连结起来，但是它仍然涉及评判的人们的全部范围。

就逻辑的量的范畴方面来看，一切鉴赏判断都是单个的判断。因为由于我必须把对象直接保持在我的快感或不快感上，而且不是通过概念，于是那些判断就不能有像客观普遍有效性的判断的那样的量；尽管，如果这鉴赏判断的对象的单个表象依据规定着这鉴赏判断的条件，通过比较，这单个表象转换为一个概念，也会从这里成功一个逻辑的普遍判断：譬如，我眼前看着这玫瑰，我通过鉴赏判断称它为美。与此相反，那通过比较许多单个判断产生出来的判断：玫瑰花一般地是美的，这就不仅是作为审美的，而且是作为一个基础于审美判断之上的逻辑判断而说出来的了。现在那判断：玫瑰（在香味上）是快适的，固然也是审美的和单个的判断，但不是鉴赏判断，而是官能的判断。它在这点上和第一种判断有区别：鉴赏判断本身就带有审美的量的普遍性，那就是说，它对每个人都是有效的，而关于快适的判断却不能这样说。只是关于善的判断，它虽然也规定着对一个对象的快感，却具有逻辑的、不仅是审美的普遍性；因为它是涉及客体的，作为对它的知识的，而因此对每个人都有效。

如果人只依概念来判断对象，那么美的一切表象都消失了。那么也不会有法则可依据来强迫别人承认某一事物为美。至于一件衣服，一座房屋，一朵花是不是美，就不能用理由或原则来说服别人改变他的评判了。人要用自己眼睛来看那对象，好像他的愉快只系于感觉；但是，当人称这对象为美时，他又相信他自己会获得普遍赞同并且对每个人提出同意的要求；与此相反，每一个人的感觉却只靠这位欣赏者和他的快感来决定了。

从这里可以看出，在鉴赏判断里除掉这不经概念媒介的愉快方面的这种普遍 赞同以外，就不设定着什么；这就是一个审美判断的可能性，能视为同时对于每个人都有效。鉴赏判断本身并不假定每个人的同意（只有逻辑的普遍判断才能这样做，因它能举出理由来）；鉴赏判断只设想每个人的同意，照它所期望的常例来说，这不是以概念来确定，而是期待别人赞同。这普遍的赞同所以只是一个观念 （它基于什么，这里还不加研究）[8]。 至于那个自以为下了鉴赏判断的人，事实上是否符合这个观念 而下判断那是不能断定的。但是他仍然把它联系到这观念上面来，认他的判断应该是一个鉴赏判断，他以美 这词语来表示着。对于他自己，他只须意识到他已经把属于快适和善的东西从剩下的愉快分离开来，那他就会确知的[9]。 使他自信能获得每个人的赞同的就是这一切：在这些条件下他有权利提出这个要求，只要他不常常违反了这些条件以致下了一个错误的鉴赏判断。

第9节 研究这问题：在鉴赏判断里是否快乐的情感先于对对象的判定还是判定先于前者

这个问题的解决是鉴赏判断的关键，因此值得十分注意。如果对于某一物象的快感业先出现了，但是当对此物象下鉴赏判断时却仅仅承认它的普遍传达性，这样的说法就自相矛盾了。因为这样的快感除掉单是官能感觉里的快适而外不是别的，并且因此依照它的本质来说只能具有个人有效性，因为它直接系于对象所由呈现 的表象。

所以某一表象里面的心意状态的普遍传达能力，作为鉴赏判断的主观条件来说，必然是最基本的，并且其结果就必然对这对象发生快

感。但是除知识及属于知识的表象而外，是没有东西能够被普遍传达的。因为只有知识才是客观的，并且以此具有着普遍的对证点，由这对证点一切人的表象能力不得不彼此一致。如果现在我们断定这种表象的普遍传达性的规定根据，仅仅是主观的，即不依存于对象的任何概念的，那么这种规定根据除心意状态外不能是别的了。这心意状态是在各表象能力的相互关系间见到的，在这诸表象能力把一个一定的表象连系到一般认识 的限度内。

这表象所牵涉的各种认识能力，便取得了自由活动之余地，因为没有任何确定的概念把它局限在一个特殊的认识规律里。在这个表象里的心意状态所以必须是诸表象能力在一定的表象上向着一般认识的自由活动的情绪。但是一个表象，如果某对象是赖它而被认识的，那就是说，赖它而达到一般认识——这个表象就必须具有想象力 ，以便把多样的直观集合起来，也必须具有悟性，以便由概念的统一性把诸表象统一起来。这个认识能力的自由活动的状态，在一个对象所赖以被认识的表象里，必须使自己能普遍传达，因为认识作为客体的规定，那些一定的表象（不论在哪个主体里面）必须与之协调，这才是唯一一种的对于每个人都有效的表象。

在一个鉴赏判断里，表象样式的主观的普遍传达性，因为它是没有一定的概念为前提也可能成立，所以它，除掉作为在想象能力的自由活动里和悟性里（在它们相互协调、以达到一般认识的需要范围内）的心意状态外，不能有别的，而我们知道：这种对于一般认识适当的主观关系，必须是对于每个人都有效的，并且因此必须能够普遍传达，就像一切一定的知识，究系常常依据着那项作为主观条件的关系。

这种对于对象或它所凭借的表象只是主观的（直观的）判断，是先于快感而生的，并且它是对诸认识能力之谐和性的快乐的根源，但是，和我们称之为美的对象的表象相结合着的愉快 底普遍主观有效性，只是建筑在判定对象时的主观条件的普遍性上面。

至于人们能够把心意状态传达出来，纵然只是关于诸认识能力的这一点上，这种能力本身就带有快乐，这一层可以从人类爱交际的天然倾向（经验的和心理学的）来说明。但是这对于我们的企图是不够的。我们所感到的快乐，我们就推断它在每个别人的鉴赏判断里必然

具有，好像当我们称为美时，就把它看作是对象的一种属性，这属性是依照诸概念来决定它具有的。因为美若没有着对于主体的情感的关系，它本身就一无所有。但是这问题的说明，我们要留待下列问题解答以后，即：先验的审美判断是否以及怎样可能。

我们现在还是从事于较次的问题，即：我们在鉴赏判断中是怎样觉察诸认识能力彼此之间的主观的协和，是否直感地通过内在感官和感觉，或是知性地通过我们的有计划的活动的意识，依靠这活动把那些诸认识能力推动起来呢?

假使那引起鉴赏判断的一定表象是这样一个概念：它在判断对象时把悟性和想象力结合起来使之成为关于对象的一个认识，那么这种关系的意识将是知性的（像在纯粹理性批判里判断力的客观图式论中所述）。但是这样所下的判断将不是在和快感及不快感的关系中的判断了，因此不是鉴赏判断。然而鉴赏判断在愉快及美的称谓的关系里规定客体时是与概念无涉的。因此那关系的主观统一性只能经由感觉表示出来。两种能力（想象力和悟性）之所以成为不确定的，但经由一定表象的机缘的媒介成为调协的活动，而这活动隶属于认识一般，其推动力是感觉，这感觉的普遍传达性要求着鉴赏判断。一个客观的关系固然只可以被设想，但是，在按照它的条件是主观的这范围内，它[10]仍将在对于心意的影响中被知觉察到；并且在一种不以概念作基础的关系（像表象诸力对一般认识力的关系）里也是除掉因感到下述影响：即在通过相互调协推动着的心意诸力（想象力和知性）的活泼的活动中的影响以外，是没有别项的对于它的意识的。一个表象，它作为单个的及没有和别的比较仍然有着对构成悟性一般的事业的诸条件的一种协合，它把认识诸能力带进比例适合的调协，这种调协是我们要求于一切认识，并且因此对于每个人有效，而每个人是必须结合悟性和感官去判断的。

从第二个契机总结出来的对美的说明

美是那不凭借概念而普遍令人愉快的。

鉴赏判断的第三个契机，按照在它们里面观察到的目的的关系看的

第10节 论合目的性一般

如果人们按照目的的先验的诸规定来解说一个目的是什么（而不以经验的或快乐的情感等为前提）：那么在概念被视为目的的原因（它的可能性的现实根据）的范围内，目的就是一个概念的对象；一个概念 的因果性就它的对象 来看就是合目的性（Forma finalis）。所以当不单是一个对象的认识，而是这对象本身（它的形式或存在）只有作为效果，即通过对它的概念才有可能想象时，这时人们自己便在思维着一个目的。效果的表象在这里是效果的原因的规定根据，并且是先于原因的。意识到一个表象对于主体的状态的因果性，企图把它保留在后者里面，于此就可以一般地指出人们所称为快乐这东西；与此相反，不快感是那种表象：它的根据在于把诸表象的状态规定到它们的自己的反对面去（阻止它们或除去它们）。

欲求能力，在它只通过概念来决定，即符合一个目的的表象而发生作用时，它就是意志。可是，一个对象，或心意状态甚或一个行为，尽管它们的可能性不是必要地以一个目的的表象为前提，也唤作合目的，仅仅因为它们的可能性能够被我们说明和理解，当我们假定着它的根据是依照目的的因果性，这就是说，一个意志，按照着某一定规则的表象来安排它。

要是我们不把这种形式的原因放在一个意志里面，合目的性因此可能没有目的，但是关于它的可能性的解释，又只在我们把它说明是出自一个意志的时候，才能使我们理解。再则，我们对于我们所观察的东西不是常常必要通过理性（依照它的可能性）来领悟的。所以我们对于一个形式上的合目的性，尽管我们对它不设想一个目的（作为目的关系的素质）作为它的根柢，仍至少能够观察到并在一些对象上见到，虽然这只是通过反省。

第11节 鉴赏判断除掉以一对象的（或它的表象样式的）合目的性的形式作为根据外没有别的

一切被视作愉快的根据的目的，总是在本身带着一种利害感，作为判定快乐对象的规定根据。所以对于鉴赏判断不能有主观的目的作为根据。但也没有一个客观的目的表象，这就是说，对象本身依照其目的之联系原则的可能性，能够规定鉴赏判断，从而善的概念也不能来规定它，因为它是一审美的而不是认识的判断。所以，这判断不涉及对象的关于性质的概念 和内在的或外在的可能性，无论是经由此或彼原因，而仅是涉及表象诸力当其被一个表象规定时的相互关系。

规定一个对象为美时的这种关系，现在是和快感结合着的；而鉴赏判断却声明这种快乐是对于每个人都有效；所以绝不是一个伴着表象的快适，也不是对于这对象的完美的表象，也不是善的概念所含有的那种规定根据。所以除掉在一个对象的表象里的主观的合目的性而无任何目的 （既无客观的也无主观的目的）以外，没有别的了。因此当我们觉知一定对象的表象时，这表象中合目的性的单纯形式，那个我们判定为不依赖概念而具有普遍传达性的愉快，就构成鉴赏判断的规定根据。

第12节 鉴赏判断基于先验的根据

把快感或不快感当作是和任何一个作为它的先验原因的表象（感觉或概念）相结合的结果，是绝不可能的；因为这样就会是一种因果关系，而这因果关系（在经验的事物内）只能时时是后天的和凭借经验才能被认识的。固然我们在实践理性批判里实际上曾把敬的感情从先验的普遍道德概念导引出来（这敬的感情作为情感的一个特殊的和独特的情感样式，既不和我们从经验对象得来的快感也不和不快感真正彼此一致）。但是甚至在这里我们也能够超越经验的界限并且把一个筑基在主体的超感性的性质上面的因果性，即自由的性质，导引出来。但是就在这里我们实际上不是把这种感情而只是把意志的规定从道德的观念导引出来作为它的原因的。一个从任何方面规定着的意志的心意状态，本身却已经是快乐情感并且和它同一，所以不是作为结果从它导引出来：后者只能被假定着，假使道德的概念作为一个善的概念通过规律先于意志而被规定；那么，和这概念联结着的快乐就不可能从它仅只作为一个认识而导引出来。

在审美判断里对于快乐也在类似情况中：只是它在这里仅只是静观的，并且不是对于对象发生一种利害感，而在道德判断里却是实践的。

对于主体里诸认识能力的活动中仅是形式的合目的性的意识，在一定的对象的表象上，就是快乐本身；因为在一个审美判断里，它具有一个有关于主体诸认识能力之激动的主体活动的规定根据，从而是具有那有关于一般认识而不是局限于某一种认识的内在因果性（即合目的的因果性），而因此仅具有表象的主观目的性的形式。这种快乐也绝非在任何样式里是实践的，既不像是由于快适的、感官的理由，也不像是由于所代表的善的理智的理由。但这快乐本身仍含有因果性，即维持着表象本身的状态及诸认识能力的活动而无其他意图。在观察美之时我们依依不舍留恋着，因为这种观察不断地自行加强并且反复再现，就类似当对象的表象中的一种［物质的］魅力的刺激反复地唤醒着注意时使你留恋那样，这时你的心情却是被动的。

第13节 纯粹鉴赏判断是不依存于刺激和感动

一切的利害感都败坏着鉴赏判断并且剥夺了它的无偏颇性，尤其是当它不是像理性的利害观念把合目的性安放在快乐的情感之前，而是把它筑基于后者之上；这种情况常常在审美判断涉及一事物给予我们以快感或痛苦的场合时出现。因此这样被刺激起来的判断完全不能要求或仅能要求那么多的普遍有效性；这要看有若干此类感情混在鉴赏的规定根据之内。当鉴赏为了愉快、仍需要刺激 与感动 的混合时，甚至于以此作为赞美的尺度时，这种鉴赏仍然是很粗俗的。

魅力的刺激往往不仅作为协助审美时的普遍的愉快而计算在美之内（美却实际上只应涉及形式），它本身还会被认作美，即愉快的素材被认作形式；这是一种误解，像许多其他的误解一样，常常具有一些真理作根据，而经过细致地分析了这些概念才可以把它们消除。

当刺激和感动没有影响着一个鉴赏判断（尽管它们仍然和这对于美的愉快结合着），后者仅以形式的合目的性作为规定根据时，这才

是一个纯粹的鉴赏判断 。

第14节 通过引例来说明

审美判断恰好像论理的（逻辑的）判断那样，可以分为经验的和纯粹的两类。第一类说明什么是快适及不快适，第二类说明一个对象或它的表象是怎样的美。 前者是感官的判断（质料的审美的［或译直感的］判断），唯独后者（形式的判断）是在固有意义里的鉴赏判断。

一个鉴赏判断所以仅在下述限度里是纯粹的，即当没有单纯经验的愉快混合在它的规定根据里面的时候。如果在一个声明某事物为美的判断里有着魅力的刺激或情感参加其间，这时候混合的情况就发生了。

此处有种种反对意见提了出来，它们表示魅力的刺激毕竟不仅是作为美的必然的成分，而且本身已足够称为美。

一种单纯的颜色，譬如一块草地的绿色，一个单纯的音调（别于音响及噪音），譬如一种提琴的音，被大多数人认为它们本身就是美的；尽管二者仅仅是以表现的资料，即只是以感觉为其基础，并且因此只合称为快适。但是人们仍将同时注意到，颜色和音调的感觉只在下述限度内才能够正当地称为美，即二者是纯粹的。这已经是一个涉及形式的规定 ，并且也是从这些表象里唯一能够确定地普遍传达的。因为不能设想：感觉本身的性质能够对于一切主体里是彼此一致的，或者说，一种颜色的快适超过别一种，或一种乐器的声音的快适超过另一种乐器，凡此判断都能够同样适合于每个人。

如果人们同意欧拉 [11] 所说（我对此仍很怀疑着），颜色是以太的等时相续的振动（脉搏），音响里的声音是波动着的空气，并且，主要地是，心意不仅是由于通过感觉使器官昂进，而且是由于通过反省而达到印象的有规律的活动（因此在不同的诸表象的结合形式）：

所以颜色及声音不单是感觉而已，而且，是感觉的多样统一在形式上的规定，并因此本身也能算入美之内。

但是单纯的感觉样式的纯粹性，意味着这感觉样式的同形性不被别样的感觉扰乱和中断，并且仅是属于形式方面：因为人们在此只能够从那感觉样式的性质概括出来（不论那感觉样式是否能表象和表象着何种颜色及音调）。因此一切单纯的颜色，在它们的纯粹的范围内，被视为美。混合的颜色就没有这优点；正因它们不是单纯的，人们没有评定它们应否称为纯粹或不纯粹的标准。

至于一个对象由于它的形式而具有的那种美，当人们以为凭借魅力的刺激能够提高它，这种想法是一个庸俗的错误，是对于真正的、纯洁的、有根据的鉴赏力很有害的谬误；固然除了美外仍可以加上魅力的刺激，使心意通过对象的表象除了空洞的愉快以外还感兴趣，鼓励着鉴赏和培养趣味，尤其是当鉴赏还是粗俗和未精炼之时。可是，它们实际上破坏了鉴赏，假使它们吸引了注意而以之作为美的判定根据。因它们远不能对此有所贡献，除非在它们不骚扰那美的形式而且当趣味还微弱和未精炼时——它们是被当作异分子而宽大地被容纳而已。

在绘画、雕刻艺术，以至一切造型艺术中，在建筑、庭园艺术，在它们作为美术这范围内，素描是十分重要的，在素描里，对于鉴赏重要的不是感觉的快感，而是单纯经由它的形式给人的愉快。渲染着轮廓的色彩是属于刺激的；它们固然能使对象本身给感觉以活泼印象；却不能使它值得观照和美。它们往往受美的形式的要求所限制，就是在刺激被容纳的地方，也仅是由于形式而提高着它的品格。（译者按：康德深受十八世纪古典主义美术观的影响。）

一切感官对象的形式（外在的感官的及间接的内在感官的）不是形象便是表演，在后一场合是形象的表演（在空间里的模拟及舞蹈），或单纯是感觉（在时间里）的表演。色彩的魅力或乐器的使人快适的音响能参加进来，但在前一场合的素描和在后者的构图形式是构成纯粹鉴赏判断的本然的对象。若果说颜色和音响的纯粹性，或者它们的多样性及其彼此对照，似乎对于美有所增添，那并不意味着：因为它们本身是快适的，所以就仿佛在形式方面同样也增添了愉快，反之，之所以如此，却是因为它们使得形式更精细些、更精确些、明

确些、完整些。并且此外由刺激而使表象生动，唤起和保持着对于对象本身的注意。

就是人们所称作装饰的东西，那就是说，它非内在地属于对象的全体表象作为其组成要素，而只是外在地作为增添物以增加欣赏的快感，它之增加快感仍只是凭借其形式：像画幅的框子，或雕像上的衣饰，或华屋的柱廊。假使装饰本身不是建立在美的形式中，而是像金边框子，拿它的刺激来把画幅推荐给人们去赞赏：这时它就叫作"虚饰"而破坏了真正的美。

感动，这是一种感觉，当快适只由于瞬间的阻碍和接着来的生活力更蓬勃的迸发所引出的，它完全不属于美。

崇高（感动的情绪和它结合着），却要求着另一种和鉴赏所引以为依据的不同的判定标准；所以一个纯粹的鉴赏判断是既不以魅力的刺激，也不以感动，一句话说来，不以作为审美判断的质料 的感觉，为规定根据。

第15节 鉴赏判断完全不系于完满性的概念

客观 的合目的性只能经由多样性对于一定目的的关系，所以只能经由概念，而被认识，单从这点就可以明了：美，它的判定只以一单纯形式的合目的性，即一无目的的合目的性为根据的；那就是说，是完全不系于善的概念，因为后者是以一客观的合目的性，即一对象对于一目的的关系为前提。

客观的合目的性是或为外在的，即有用性，或为内在的，即对象的完满性。我们从上面两章（美的第一及第二契机）可以看到：我们对于一对象所感到的愉快，我们因之称为美的，不能基于它的有用性的表象：因为那样就会不是一直接对于这对象的愉快，而这却是关于美的判断的主要条件。但一客观的内在的合目的性，即完满性，却已接近着美的称谓，因此也被有名的哲学家 [12] 视为就是美，却附带声

明着：在这完满性不是清楚地被思维着的场合。在一个鉴赏批判里确定美是否真正能归入完满性这概念里，这是极端重要的事。

评定客观的合目的性总是需要一目的的概念和一内在目的的概念（如果那合目的性不是外在的［有用性］，而是内在的话），这内在目的包含着对象的内在的可能性的根据。目的一般就是：它的概念能被视作对象的可能性的根据：所以若果我们想在一事物上表出客观的合目的性，那就必须先有一个指明这事物应成为什么的概念。而在这事物里其多样性与概念的协调（这概念赋予它结合的规则）正是一事物的质的完满性 。至于量的完满性，它乃是一事物在它的种类里的完整，所以和它完全不同，这是单纯量的概念（全量性）。在这里，事物应该成为什么是已经是作为预先规定了的，问题只在什么是达到目的所需要的东西。一个事物的表象里的形式方面，即它（不定它是什么）的多样性与一物的协调，它本身完全不给我们看出它的客观的合目的性：因为，若把这一事物作为目的 抽象掉了，那么，留在观照者心意中除掉表象的主观合目的性以外，便没有剩下别的。这种诸表象的主观的合目的性固然指示出在主体内一定的表象状态的合目的性，并且在这主体里把它的一种快适性赖想象力把握到这一定的形式，但是没有指出任何一对象的完满性，这对象在这里不是经由一目的的概念被思维着的。

譬如，我在森林里遇到一块草场，周围树木环立着，而我在此并不想着一个目的，以为这草场可以用作郊外舞蹈场，这就绝少会由于单纯形式而获得完满性的概念。去设想一个形式的客观的 合目的性而没有目的，即一个完满性的单纯形式（没有一切质料及使之协调的概念 ，哪怕仅仅是一个合一般规律的观念），这是一个真正的矛盾。

但是鉴赏判断是审美判断，这就是说，它基于主观的根据，它的规定根据不可能是概念，因此也不能是一定目的的概念。因此若果把美作为一个形式的主观的合目的性，就绝不能设想一对象的完满性作为假定形式的但仍然是客观的合目的性。美与善的概念中间的区别，若以为只是按逻辑的形式区分着，前者只是一个混乱的而后者却是一个清晰的关于完满的概念，此外按内容和起源来说却是同一的，这话是全无意义的：因为这样它们之间就没有特殊的 区别了，而鉴赏判断就会是认识判断，也是用它来指出某事物为善的判断了。就像一个普通人，如果他说道：欺骗是不对的，他的判断的根据是模糊的，而哲

学家的根据却是清晰的，但是两者都是基于同一的理性原则之上。可是，我已经讲过，一个审美判断是判断中独特的一种，并且绝不提供我们对于一对象的认识（哪怕是一模糊的认识），只有逻辑的判断才能提供认识。与此相反，审美的判断只把一个对象的表象连系于主体，并且不让我们注意到对象的性质，而只让我们注意到那决定与对象有关的表象诸能力的合目的的形式。这种判断正因为这原故被叫作审美的判断，因为它的规定根据不是一个概念，而是那在心意诸能力的活动中的协调一致的情感（内在感官的），在它们能被感觉着的限度内。与此相反，假使人们愿意把模糊的概念及以这些概念作为根据的客观判断唤作审美判断，那么，人们必须有凭感性来判断的悟性，或凭概念来表象其对象的感觉，而这两者是相互矛盾的。概念的一种功能是悟性，不管它是模糊的或清晰的。并且纵使审美判断（像一切判断那样）也含有悟性，可是悟性参与在这里面究竟不是作为对于一个对象的认识的功能，而是作为这判断和它的表象（不依赖概念）的规定的功能，依照着这表象对主体的关系和主体的内在情绪，并且在这个判断按照普遍法则而有可能的限度内。

第16节 若果在一定的概念的制约下一对象被认为美，这个鉴赏判断是不纯粹的

有两种美，即：自由美（Pulchritudo vaga）和附庸美（Pulchritudo adhaerens）。第一种不以对象的概念为前提，说该对象应该是什么。第二种却以这样的一个概念并以按照这概念的对象底完满性为前提。第一种唤作此物或彼物的（为自身而存的）美；第二种是作为附属于一个概念的（有条件的美），而归于那些隶属一个特殊目的的概念之下的对象。

花是自由的自然美。一朵花究竟是什么，除掉植物学家很难有人知道。就是这位知道花是植物的生殖器的人当他对之作鉴赏判断时，他也不顾到这种自然的目的。这个判断的根据就不是任何一个种的完满性，不是内在的多样之总和的合目的性，许多鸟类（鹦鹉、蜂鸟、极乐鸟），许多海产贝类本身是美的，这美绝不属于依照着概念按它的目的而规定的对象，而是自由地自身给人以愉快的。所以希腊风格

的描绘，框缘或壁纸上的簇叶饰等等本身并无意义：它们并不表示什么，不是在一定的概念下的客体——而是自由的美。人们也可以把音乐里的无标题的幻想曲，以至缺歌词的一切音乐都算到这一类里。

在判断自由美（单纯依形式而判断）时，那鉴赏判断是纯粹的。这里没有假定任何一目的的概念作为前提，使多样的服务于这一定的客体并且表明这客体是什么，以静观一个形象而自娱的想象力之自由因此受到限制。

一个人的美（即男子或女子或孩儿的美），一匹马或一建筑物（教堂、宫殿、兵器厂、园亭）的美，是以一个目的的概念为前提的，这概念规定这物应该是什么，即它的完满性的概念，因此仅是附庸的美。就像快适（感觉的）和美的结合（美本来只涉及形式）妨碍鉴赏判断的纯粹性那样：善（即多样性，它对于物本身按照它的目的是好的）和美的结合破坏着它的纯粹性。

人们会把在观照里直接悦目的东西装置到一个建筑上去，假使那不是一所教堂。人们会把一些螺状线和轻快而合规则的线状将一个形体美化起来，像新西兰岛人的文身，假使那不是一个人。而这个人可能具有优美得多些和悦人的温柔的面容轮廓，假使这不是表象着一个男子，更不是一个战士。

对于一物的多样性所感到的愉快，和规定它的可能性的内在目的，这两者之间的关系，是筑基于一个概念上的愉快。然而对于美的愉快却是不以概念为前提的，而是和对象所赖以表示的表象直接地（不是通过思想）相结合着的。假使关于后者的审美判断却被做成系于前者的目的而作为理性判断从而被约制着，那么，这一鉴赏判断便不再是一自由的和纯粹的判断了。

固然鉴赏因审美的愉快和理智的愉快相结合而有所增益，因为它变成固定的了；固然它不是普遍的，可是对于一定有目的地规定的客体来说，就能给它指示出法则。但这些法则也不是鉴赏的法则，而仅仅是鉴赏和理性的统一而已，即美和善的统一，通过这统一就能够被运用为后者的企图的工具，使这自己持续着和具有主观普遍有效性的心意情调从属于下述的思想方式，这种思想方式只能经由努力的决心被持续着，但却是普遍有效的。本来完满性并不由于美而有所增益，

美也不由于完满性而有所增益。但是如果我把一对象所赖以表示的表象和这客体通过一概念来比较（说它应成为什么），我们就不免要把它们同时跟主体的感觉一起予以考虑，那么，如果两方心意状态协调的话，想象力的全部能力 就有所获益。

一个关于具有一定内在目的的对象之鉴赏判断，只有在下列情况才是纯粹的，即判定者或是对于这目的毫无概念，或是在他的判断里把它抽象掉。但是这个人，虽然当他把这对象判定为自由美时是下了一个正确的鉴赏判断，他却会被别人谴责，指摘他的鉴赏力是谬误，因为后者把那对象的美作为附庸的属性来看待（从对象的目的来看）虽然这两个人在他们的判断里都是正确的：一个人是依照着他眼前的东西，另一个人是依照着在他思想里面的东西。经过这种区分人们可以消除鉴赏评判者们中间关于美的争吵，人可以指出：这个人是抓住了自由美，那个人抓住了附庸美，前者下了一个纯粹的，后者下了一个应用的鉴赏判断。

第17节 论美的理想

凭借概念来判定什么是美的客观的鉴赏法则是不能有的。因为一切从下面这个源泉来的判断才是审美的，那就是说，是主体的情感而不是客体的概念成为它的规定根据。寻找一个能以一定概念提出美的普遍标准的鉴赏原则，是毫无结果的辛劳，因为所寻找的东西是不可能的，而且自相矛盾的。感觉（愉快或不快的）的普遍传达性，不依赖概念的帮助，亦即不顾一切时代及一切民族关于一定对象的表象这种感觉的尽可能的一致性：这是经验的，虽然微弱地仅能达到盖然程度的评判标准，即从诸事例中证实了的鉴赏之评判标准，这鉴赏是来源于深藏着的、在判定诸对象所赖以表现的形式时，一切人们都取得一致的共同基础。

所以人们把鉴赏的某一些产物看作范例：但并不是人们模仿着别人就似乎可能获得鉴赏力。因为鉴赏必须是自己固有的能力。一个人摹仿了一个范本而成功，这表示了他的技巧，但是只有在他能够评判这范本的限度内他才表示了他的鉴赏力 [13] 。

从这里得出结论：最高的范本，鉴赏的原型，只是一个观念，这必须每人在自己的内心里产生出来，而一切鉴赏的对象、一切鉴赏判断范例，以及每个人的鉴赏，都是必须依照着它来评定的。观念 本来意味着一个理性概念，而理想 本来意味着一个符合观念的个体的表象。因此那鉴赏的原型（它自然是筑基于理性能在最大限量所具有的不确定的观念，但不能经由概念，只能在个别的表现里被表象着）更适宜于被称为美的理想。类乎此，我们纵然没有占有了它，仍能努力在我们心内把它产生出来。但这仅能是想象力的一个理想，正因为它不是基于概念，而是基于表现，而表现的能力是想象力。现在我们是怎样达到一个这样的美的理想的？先验地还是经验地？同样：哪一种的美能成为一个理想呢？

首先应注意的是，美，若果要给它找得一个理想，就必须不是空洞的，而是被一个具有客观合目的性的概念固定下来的美，因此不隶属于一个完全纯粹的，而是属于部分地理智方面的鉴赏判断的客体。这就是说，不论一个理想是在何种评判的根据里，必须有一个理性的观念依照着一定的概念作根据。这观念先验地规定着目的，而对象的内在的可能性就奠基在它上面。

美的花朵，美的家具，美的风景等的理想（典范）是不可想象的。但是一个附庸于一定目的的美，譬如一座美的住宅，一棵美的树，美丽的花园等等也无理想可以表象；大概是因为其目的没有充分经由它们的概念规定着和固定着，因此那合目的性几乎是那么松散自由地像在空洞的美那里一样。

只有人，他本身就具有他的生存目的，他凭借理性规定着自己的目的，或，在他必须从外界知觉里取得目的的场合，他仍然能比较一下本质的和普遍的目的，并且直感地（审美地）判定这两者的符合：所以只有"人"才独能具有美的理想，像人类 尽在他的人格里面那样；他作为睿智，能在世界一切事物中独具完满性 的理想。

这里有两点：第一，是审美的规范观念，这是一个个别的直观（想象力的）代表着我们［对人］的判定标准，像判定一个特殊种类的动物那样；第二，理性 观念，它把人类的不能感性地被表象出来的诸目的作为判定人类的形象的原则，诸目的通过这形象作为它们的现象而被启示出来。一个特殊种类的动物的形象的规范观念必须从经验

中吸取其成分，但是这形象结构的最大的合目的性，能够成为这个种类的每个个体的审美判定的普遍标准，它是大自然这巨匠的意图的图像，只有种类在全体中而不是任何个体能符合它——这图像只存在于评定者的观念里，但是它能和它的诸比例作为审美的观念在一个模范图像里具体地表现出来。

为了能多少理解这个过程（谁能从自然完全诱出它的秘密来呢？），我们试作一心理学的说明。

应该注意的是：想象力在一种我们完全不了解的方式内不仅是能够把许久以前的概念的符号偶然地召唤回来，而且从各种的或同一种的难以计数的对象中把对象的形象和形态再生产出来。甚至于，如果心意着重在比较，很有可能是实际地纵使还未达到自觉地把一形象合到另一形象上去，因此从同一种类的多数形象的契合获得一平均率标准，这平均率就成为对一切的共同的尺度。人都曾经见到过成千的成人男子。如果他要判定用比较的方法以测算的规范的尺寸，那么（照我的意见）想象力让一个大数目的（大概每一千人）形象相互消长，如果允许我在此地运用视觉的表现来类推，在那大多数形象集合的空间里和在那最强色彩涂抹的轮廓线之内，这里就会显示出平均的大小，它在高和阔的方面是和最大的及最小的形体的两极端具有同样的距离，这是对于一个美男子的形体。［人们因此能机械地把它计算出，如果人们测量每一千人，把他们的高和阔（和厚）各自加起后，各把总数用千来除。但是想象力做这事却是凭借一种力学的效果，这效果是由这诸形态的复合的印象对于内在感觉器官生出来的］如果我们现在以同样的方法对于这个平均的人寻找平均的头，对于那个平均的人寻找平均的鼻，那么这样的形体，就可以作为我们进行比较的这个国度的美男子的这个规范观念之基础。一个黑人在这些经验的条件下较之白人必然具有另一种的规范观念。一个中国人比欧洲人也具有另一种。关于一匹美马或狗（一定的种类的）的模范也是这样。这规范观念 不是从那自经验取得的诸比例作为规定的规律 导引出来的；而是依照它（按指规范观念）评定的规律才属可能。它是从人人不同的直观体会中浮沉出来的整个种族的形象，大自然把这形象作为原始形象在这种族中作生产的根据，但没有任何个体似乎完全达到它。它绝不是这种族里美的全部原始形象，而只是构成一切美所不可忽略的条件的形式；所以只是表现这种族时的正确性 。它是规则准绳 ，像人们称呼波里克勒的持戈者那样（米龙的牝牛在他的种类里也可作例

子）。正因为这样它也不能具含着何等种别的特性的东西；否则它就不是对于这种类的规范观念了。它的表现也不是由于美令人愉快，只是因它不和那条件相矛盾，这种类中的一物只在这条件之下才能是美的。这表现只是合规格而已 [14] 。

必须把美的规范观念和美的理想加以区别。美的理想，由于上述的理由，我们只能期待于人的形体 。在人的形体上理想是在于表现道德 ，没有这个这对象将不普遍地且又积极地（不单是消极地在一个合规格的表现里）令人愉快。内在地支配着人的道德观念的可看见的表现固然只能从经验获得；但是它和一切我们的理性与道德的善在最高合目的性的联系中相结合着，即那心灵的温良，或纯洁或坚强或静穆等等在身体的表现（作为内部的影响）中使它表现出来：谁想判定这，甚至于谁想表现它，在他身上必须结合着理性的纯粹观念及想象力的巨大力量。一个这样的美的理想的正确性是这样得到证实的，那就是：自己不允许任何官能刺激混合到他对于对象所感到的愉快里去，但却仍然对它（按：指对象——译者）有巨大的兴趣，这却证明着，按照这样的标准的评判绝不能是纯粹审美的，按照一个美的理想的评判不单单是鉴赏的判断了。

从第三个契机总结出的对美的说明

美是一对象的合目的性 的形式，在它不具有一个目的的表象而在对象身上被知觉时 [15] 。

鉴赏判断的第四个契机，即按照对于对象所感到的愉快的情状上来看的

第18节 一个鉴赏判断的情状是什么?

从每一个表象我可以说：它（作为认识）是和快乐结合着，这至少是可能的。关于我所称之为快适的表象，我说，它在我内心里产生着真实的快乐。至于美，我们却认为，它是对于愉快具有着必然的关系。这种必然性是属于特殊的种类：不是一个理论性的客观的必然

性，在那里能够先验地认为每个人将感到 对于这个被我称为美的对象的这种愉快；也不是一个实践的，在这里，经由一个纯粹的理性意志的诸概念，这理性意志对于自由行为的存在者是作为规则的——这愉快是客观规律的必然结果，并且除掉意味着人们应该（没有其他意图）在一定的方式内行动外没有别的。审美判断里所指的必然性却只能被称为范式，这就是说，它是一切人对于一个判断的赞同的必然性，这个判断便被视为我们所不能指明的一普遍规则的适用例证，因为审美判断不是客观的和知识的判断，所以这必然性不是从一定的概念引申出来的，从而也不是定言的判断。它更不能从经验的普遍性（对某一对象的美的诸判断的彻底一致）推论出来。因为不仅是经验很难提供足够的多量的证据，在经验诸判断的基础上不容建立这些判断的必然性的概念。

第19节 我们所赋予鉴赏判断的主观的必然性是受制约的

鉴赏判断期望着每个人的赞同；谁说某一物为美时，他是要求每个人赞美这当前的对象并且应该说该物为美。所以，在审美判断里的应该 是依照一切为了评判所必需的资料论据而说的，可是仍然仅能是有条件的。人们争取着每个人的同意，因为人们要为它找出人人所共同的根据；人们也能够期待这种同意，只要人们常常确知当前的场合是正确地包含在那个作为赞同的规则的根据之下。

第20节 一个鉴赏判断所要求的必然性的条件是共通感的观念

假使鉴赏判断（像知识判断那样）具有一个一定的客观原理，那么谁要是依据这原理下了判断，他将会宣称他的判断具有无条件的必然性。假使鉴赏判断没有任何原理，像单纯感官的趣味的判断，那么人们就完全不会想到它们的必然性。所以鉴赏判断必需具有一个主观

性的原理，这原理只通过情感而不是通过概念，但仍然普遍有效地规定着何物令人愉快，何物令人不愉快。一个这样的原理却只能被视为一共通感，这共通感是和人们至今也称作共通感（Sensus Communis）的一般理解本质上有区别：后者（一般理解）是不按照情感，而是时时按照概念，固然通常只按照不明了地表示的原理判断着。

所以只在这个前提下，即有一个共通感（不是理解为外在的感觉，而是从我们的认识诸能力的自由活动 来的结果），只在一个这样的共通感的前提下，我说，才能下鉴赏判断。

第21节 人们能不能有根据假定共通感?

知识与判断，连同那伴着它们的确信一起，必须能够普遍传达，否则它们与客体之间便不能一致：它们结合起来将仅仅是表象诸能力的主观的活动，正像怀疑论所要求的。但如果知识能够传达，那么那心意状态必须能够普遍传达，那就是说，认识能力与一般认识之间的一致，以及为了可以从其中获得认识而适合于（对象所赖以表现的）表象的这两者之比例，是必须能够普遍传达的。因为没有这个作为认识的主观条件便不能产生作为结果的知识。这种情形实际上随时实现着，如果一定的对象凭借感官把想象力推动去集合多样的东西，而想象力又把理智推动去统一这多样的东西使之成为概念。但是这认识诸能力的调协依照已知的客体的各异性而具有不同的比例。

但仍然必须有一个比例，以便两种心意力量所赖以彼此推动的这种内在关系，就（一定对象的）认识来说，对于这两种心意力量总是最有利的；而这调协只能经由情感（而不是依照概念）被规定着。

然而现在这调协本身 必须能够普遍传达，从而我们对它的情感（在一定的表象里）也必须能够普遍传达；一种情感的普遍传达性却以一种共通感为前提：所以这共通感是有理由被假定的，而且不是根据心理的观察，而仅仅是作为我们知识的普遍传达性的必要条件，这

是在每一种逻辑和每一非怀疑论的知识原则里必须作为前提被肯定着的。

第22节 在鉴赏判断里假设的普遍赞同的必然性是一种主观的必然性，它在共通感的前提下作为客观的东西被表象着

在一切我们称某一事物为美的判断里，我们不容许任何人有异议，而我们并非把我们的判断放在概念之上，而只是根据情感：我们根据这种情感不是作为私人的情感，而是作为一种共同的情感。因此而假设的共通感，就不能建立在经验的基础上；因为它将赋予此类判断以权利，即其内部含有一个应该：它不是说，每个人都将要同意我们的判断，而是应该对它同意。所以共通感，根据它的判断而提出我的鉴赏判断作为一个例子，并且因此我赋予它范例的有效性，它是一理想的规范，在它的前提下人们就能够把一个与它协合的判断和在这判断里表示出对一对象的愉快颇有理由地对每个人构成法则：因为那原理固然是主观的，却仍然被设想为主观而普遍的（对每个人必然的观念），它涉及不同的诸判断者的一致性，就像对于一客观的判断一样，能够要求普遍的赞同；只要人确信它是正确地包含在那原理之下。

我们确实是设想一个共通感，这种不确定的规范为前提的：我们之敢于下鉴赏判断就证明了这一点。至于实际上是否有一个这样的共通感作为经验的可能性的构成原理，或是有更高级的理性的原理把它对我们仅仅作成节制的原理，以便在我们内部产生一个为了更高目的的共通感；鉴赏力是否原始的和自然的，抑或单是一种获得的和人为的能力的观念，以致鉴赏判断，连同它的普遍赞同的要求，事实上仅是一种理性要求，是一种要求产生感性形式的一致性，而那"应该"，就是说，每个人的情感和每个别人的个别的情感彼此符合的客观必然性只意味着彼此一致的可能性，而鉴赏判断只是这个原理的应用之一个实例：关于这些我们在此尚不愿也不能加以研究，而我们现在只从

事于分解鉴赏能力直到它的成分和最后把诸成分统一于一个共通感的观念中。

从第四个契机总结出来的对美的说明

美是不依赖概念而被当作一种必然的愉快的对象。

对于分析论第一章的总注

从以上的分析引申出来的总结，可以见到一切都归宿于鉴赏的概念：鉴赏是关联着想象力 的自由的合规律性的 对于对象的判定能力。如果现在在鉴赏判断里想象力必须在它的自由性里被考察着的话，那么它将首先不被视为再现，像它服从着联想律时那样，而是被视为创造性的和自发的（作为可能的直观的任意的诸形式的创造者）。固然它在把握眼前某一对象时是被束缚于这客体的一定的形式，而且在这限度内没有自由活动之余地（像在做诗里），而我们仍然可理解：对象正是能给予它这样一个形式，这形式含有多样的统一，正像想象力在自由活动时，在和悟性的合规律性一般协调中可能设想出来的一样。但是说想象力是自由的 却又是本身具有规律的，这就是说，它是自主的，这是一个矛盾。唯独悟性能提供规律。如果想象力却被迫按照一定的规律去进行，那么它的成果将在形式方面被概念规定着，照它所应该的那样。但是这样一来我们上面所述的那种愉快却不是对于美，而是对于善（对于完满性，自然只是形式方面的）的愉快，而这判断不是通过鉴赏的判断了。这将就成为一个没有规律的合规律性和想象力对悟性的主观性的协调一致而并非有客观性的（协调一致），因表象是对于一对象的一定的概念联结着，将能和悟性的自由的合规律性（这也被称为没有目的的合目的性）及和一个鉴赏判断的特异性单独地共同存在着。

几何学合规则的形象，一个圆形，正方形，正六面体等，被鉴赏评判家们通常引来作为美的最单纯的和毫无疑问的例证；但是它们之所以被称为合规则，正因为它们除了这样不能用别的方法表象出来，亦即它们被视为是一个概念的单纯表现，这概念给那形象指定了规律

（唯有依这规律它才有可能）。所以在这里必有一方面是错误的：或是那些鉴赏评判家的判断，赋予所设想的形象以美，或是我们的判断，认为美必须要不依赖概念的合目的性。

没有人能够轻易地下一个判断，说一个具有鉴赏力的人在一个正圆形上较之在一个歪曲的轮廓上，在一个等边等角正方形上较之在一倾斜的，不等边的，即歪曲的四方形上获得更多的愉快；因为对于这只要常识而不需要任何鉴赏力。在企图判定例如一个场所的广大，或明白各部分相互间及对全体的关系时，那就只需要合规律的形象并且要其中最简单的种类；而愉快不是直接基于形象的观照上，而是基于形象对于各项目的有用性之上。一个房间，它的墙壁构成斜角，一个同样的庭园场子，以至一切破坏了形象对称的如在动物（譬如独眼）中，在建筑或花床，是令人不愉快的，因为它违反目的，不仅是实践地在这些动物的一定的应用里，而且也对于在一切可能意图中的评判里；在鉴赏判断的场合就不是这样了，当鉴赏判断是纯粹的时，愉快或不愉快是不顾及用途或目的的，而是直接地和对象的单纯观照接合着。

导向一个对象的概念的合规则性，是不可缺少的条件，来把这对象掌握在一个单一的表象里并将多样性在这表象的形式里来规定。这个规定就认识来说是个目的。在这个关系里它也时时和愉快结合着（这愉快伴随着每一纵然只是可疑的意图的实现）。这却单是对于满足了一个课题的解决的赞许，而不是心意诸力和我们称之为美的东西的一个自由的无规定而合目的性的娱乐，在这里悟性对想象力而不是想象力对悟性服务。

在一个只通过意图才有可能的物件，在一个建筑，甚至于在一个动物，那建立于对称里的合法则性必须表现出观照的统一性来。这观照的统一性伴着目的的概念而同样隶属于认识。但是在一个仅是表象诸能力的自由活动（却在这样的条件下，即悟性在此不受到打击）被持续着的场合，在娱乐园里、室内装饰里、一些有趣味的家具里等，强制的合规则性便尽可能地避免掉；关于庭园的英国趣味，对于家具的巴洛克趣味竟驱使想象力的自由达到光怪陆离的程度，而在这摆脱一切规则的强制中恰好肯定着这场合，在这场合里鉴赏力在想象力的诸设计中能够表示它的最大的完满性。

一切僵硬的合规则性（接近数学的合规则性）本身就含有那违反趣味的成分：它不能给予观照它时持久的乐趣；而是当它若不是显著的以认识或一个一定的实践目的为意图时令人厌倦。与此相反的是，那能使想象力自在地和有目的地活动的东西，它对我们是时时新颖的，人们不会疲于欣赏它。马尔斯顿在他关于苏门答腊的描绘曾指出，在那里大自然的自由的美处处包围了观者，而因此对他不再具有多少吸引力；与此相反，一个胡椒园，藤萝蔓绕的枝干在其中构成两条平行的林荫路，当他在森林中忽然碰见这胡椒园时，这对于他便具有很多的魅力。他由此得出结论：野生的、在现象上看是不规则的美，只对于看饱了合规则性的美的人以其变化而引起愉快感。但是只要他做一个试验，一整天停留在他的胡椒园里，使他内心感到，如果悟性经由合规则性把自己置于他处处所需要的秩序井然的情调里，那对象将不会长久地令他感到有趣，甚至于对他的想象力加上了可厌的强制；与此相反，那富于多样性到了豪奢程度的大自然，它不服从于任何人为的规则，却能对他的鉴赏不断地提供粮食。——甚至于我们不能纳进任何音乐规则的鸟鸣，好像含有更多的自由，并因此比起人类的歌声来是更加有趣，而歌声是按照音乐艺术的一切规则来演唱的。因为这后者，如果多次并长时间重复着，早就会令人深深厌倦。但是此地我们恐怕是把对于一个可爱的小动物的欢乐的同情和它的歌的美互易了。它的歌，如果被人们完全准确地模仿出来（像今日对于夜莺的鸣声所做的那样），这对于我们的耳朵将是十分没趣的。

还要区别美的对象和对于对象的美的眺望（这对象常常因遥远的距离不再能认识得清晰）。在后者里面似乎鉴赏力不单是抓住想象力在这视野里所把握到的；而更多地是在于想象力有机会去做诗，那就是说它把握着真正的幻想；心意保持着这些幻想，当它经由冲击着眼帘的多样性连续地唤起来的时候；就像看见一个壁炉火焰的流动不停的或一小溪潺潺流动的形象，二者并不是美，但对于想象力却带来了一种魅力，因为它们保持着它们的自由的活动。

---

[1] 这里作为根据的关于鉴赏的定义是：鉴赏乃是判断美的一种能力。判定一对象为美时所要求的是些什么呢，这必须从分析鉴赏判断才能发现。至于这种判断力在反省时所要注意的诸契机，我是遵从判断的逻辑功能的指导去寻求的（因为在鉴赏判断里永远含有它对于

悟性的关系）。 我首先探讨关于质的契机，因为对于美的审美判断，首先应该顾到质这方面。——原注

[2] Moment字义是指关键性的，决定性的东西，推动的主体，亦即要点，现依旧译为契机。又Kritik现一般译作“批判”，但康德用此字义着重在“考察，分析，清理”。——译注

[3] 美洲土人酋长。——译注

[4] 一个对于愉快的对象所下的判断，可能是完全无利害感，但却可以很有兴趣，那就是说，它不建立于任何利害感之上而却产生出一个兴趣。一切纯粹的道德判断就是这一类。但鉴赏判断本身也并不建立任何利害兴趣，只是在社会里具有鉴赏力是有兴趣的 事，这理由将在后面指出。——原注

[5] 一个对于享乐的义务是显然地不合理。 同样一个对一切以享受为目的诸行为的所谓义务也必是不合理的：尽管人们如何愿意把它设想或粉饰为什么精神性的东西，以及设想它也是一种神秘的、所谓天上的享乐。——原注

[6] 鉴赏力或可译口味。——译注

[7] 指普遍性。——译注

[8] 观念Idee，亦可译理念或理想目标。——译注

[9] 确定他的判断是鉴赏判断。——译注

[10] 指客观关系。——译注

[11] Euler，1707—1783，德国天才的数学家。——译注

[12] 指鲍谟伽敦。——译注

[13] 关于语言艺术的鉴赏的范本，必须在一种已不通用的和艰深的语言里去寻找：第一，可以不须遭受变化，这是活的语言不可避免要碰到的，高尚的成了平凡，通常的陈旧了，新造的只通行一短时

期；第二，它具有一定的语法，这种语法不因流行风尚而任意转变，但具有它的不变的法则。——原注

[14] 人们将见到，一个完全合规则的脸，画家请他坐着做模特的，通常是无所表现的： 因为这脸不具有特性，亦即较之个性的特殊点更多地表达着种的观念。这种的特性夸张过分，便破坏了标准观念（种的合目的性），这就唤作漫画 。经验也指出，那完全合规则的脸在内心里也通常暴露着一个平庸的人，我猜想（如果假定自然界是在外表表现着内在的诸比例）是由于这原因：因为，假使从心意诸禀赋里没有一种突出所必需的比例，这只能构成一个没有毛病的人，而不能从他期待人所唤作天才的那东西，在天才里自然界好像从心意诸能力的通常的关系中趋向唯一一种能力的优势。——原注

[15] 人们可以反对这个说明而引来作根据说：在那里是有诸物，人在它们身上见到一个合目的性的形式而不能在他们身上见到一个目的，例如常常从古老坟地里掘出来的石器，上面具有一个为了扎捆用的洞，这些石器固然在其形状里明显地暴露出一种合目的性，而人们不知道这目的，因此而不被认为美。但是，人把它们看作一件艺术品，这就已经足够使人必须承认它们的形状是与一些企图和一定的目的有关。因此在对它们直观之时也完全没有直接的欣赏。与此相反，一朵花，例如一朵郁金香，将被视为美，因为觉察它具有一定的合目的性，而当我们判定这合目的性时，却不能联系到任何目的。——原注

第二章 崇高的分析

第23节 从“美”的判定能力向“崇高”的判定能力的迁移

美和崇高在下列一点上是一致的，就是二者都是自身令人愉快的。再则两者的判断都不是感官的，也不是论理地规定着，而是以合乎反省判断为前提：因此那愉快既不系于一感觉，像快适那样，也不系于一个规定的概念，像对善的愉快那样，但是仍然关联到概念，尽管是不确定的任何概念。因此这愉快是连系在单纯的表现上或表现的能力上，而在一给定直观中的表现能力或想象力所作的表现是以悟性的或是理性的概念能力 作为它的促进者，处于协合一致中。因此，两种判断（按：指美的判断和崇高的判断）都是单个的 判断，但却自身对于每个主体具有普遍有效性，尽管它们仅能对快乐的情绪而不能对于对象的知识提出要求。

但是两种判断中间的差异也是显然的。自然界的美是建立于对象的形式，而这形式是成立于限制中。与此相反，崇高却是也能在对象的无形式中发见，当它身上无限 或由于它（无形式的对象）的机缘无限 被表象出来，而同时却又设想它是一个完整体：因此美好像被认为是一个不确定的悟性概念的，崇高却是一个理性概念的表现。于是在前者愉快是和质 结合着，在后者却是和量 结合着。并且后者的愉快就它的样式说也是和前者不同的：前者（美）直接在自身携带着一种促进生命的感觉，并且因此能够结合着一种活跃的游戏的想象力的魅力刺激；而后者（崇高的情绪）是一种仅能间接产生的愉快；那就是这样的，它经历着一个瞬间的生命力的阻滞，而立刻继之以生命力的因而更加强烈的喷射，崇高的感觉产生了。它的感动不是游戏，而好像是想象力活动中的严肃。所以崇高同媚人的魅力不能和合，而且心情不只是被吸引着，同时又不断地反复地被拒绝着。对于崇高的愉快

不只是含着积极的快乐，更多地是惊叹或崇敬，这就可称作消极的快乐。

崇高和美的最重要的和内在的差异是这样的：如果我们在这里正当地把崇高就它在自然对象上来观察（艺术里的崇高常常是局限于和自然协合的条件之下），自然美（那独立性的）自身在它的形式里带着一种合目的性，对象由于这个对于我们的判断力好像预先被规定着了，而这样就自身构成一个愉快的对象；与此相反，在我们内心，不经过思维，只在观赏中激起崇高情绪的，就形式说来它固然和我们的判断力相抵触，不适合我们的表达机能，而因此好像对于想象力是强暴的，但却正因此可能更评赞为崇高。

人们立刻可以看出，如果我们称任何自然的对象 为崇高，这一般是不正确的表达，尽管我们能够完全正确地把许多自然界对象称作美。因为一个本身被认做不符合目的的对象怎能用一个赞扬的名词来称谓它。我们只能这样说，这对象是适合于表达一个在我们心意里能够具有的崇高性；因为真正的崇高不能含在任何感性的形式里，而只涉及理性的观念：这些观念，虽然不可能有和它们恰正适合的表现形式，而正由于这种能被感性表出的不适合性，那些理性里的观念能被引动起来而召唤到情感的面前。所以广阔的，被风暴激怒的海洋不能称作崇高。它的景象只是可怕的。如果人们的心意要想通过这个景象达到一种崇高感，他们必须把心意预先装满着一些观念，心意离开了感性，让自己被鼓动着和那含有更高合目的性的观念相交涉着。

这独立的自然美使我们发现自然的一种技术，这技术把自然对我们表象为一个按照规律的体系，而这些规律的原则是在我们的整个悟性能力里不能见到的；这就是当我们运用判断力于诸现象时涉及一种合目的性，由于这个合目的性诸现象不仅仅隶属那在它的无目的性的机械主义中的自然，而是同时必须判定为隶属于类似艺术的东西。这自然美固然不曾真正地扩大我们对于自然对象的知识，但是仍然扩大了我们对自然的概念，这就是从自然作为单纯的机械性扩大到自然作为艺术的概念。而这就导引我们深入地研究这样一种形式的可能性。但是我们在自然中所通常称为崇高的现象里，却不具有任何东西导引我们到任何种特殊的客观原理和符合这原理的自然界的形式。它们（按指自然里的崇高现象）却更多地是在它们的大混乱或极狂野、极不规则的无秩序和荒芜里激引起崇高的观念，只要它们同时让我们见

到伟大和力量。从这里可以看出，自然界的崇高概念比起它里面的美的概念远远不那么重要和有丰富的引申；而它根本不指示出自然本身里的任何合目的性，而只是在自然直观的可能运用 中在我们内心里激起完全不系属于自然界的合目的性的感觉。关于自然界的美我们必须在我们以外去寻找一个根据，关于崇高只须在我们内部和思想的样式里，这种思想样式把崇高性带进自然的表象里去。这是必须预先加以注意的一点。崇高的观念要和自然界 的合目的性完全分开。关于崇高的理论只应成为对自然界的合目的性的审美评判的一个附录。因为通过它不曾表象出自然里任何特殊的形式，而只从自然的表象发展着想象力的一个合目的性的运用而已。

第24节 关于崇高感研究的区分

在区分崇高感的对象之审美评判的诸契机的场合，分析工作能按照那同样的原则进行，像在分解鉴赏判断那里所已进行的一样。因为，对于崇高和对于美的愉快都必须就量 来说是普遍有效的，就质 来说是无利害感的，就关系 来说是主观合目的性的，就情况 来说须表象为必然的。在这一点上方法是和前一章的很少差别。人们只计算到下列一层，那就是：在前章，审美判断是涉及对象的形式，所以从研究"质"开始，在这里，我们所称谓崇高的，却能够是无形式的，所以将从"量"开始，作为对于崇高之审美判断的第一个契机：理由可以从前节看出来。

但是对崇高的分析需要一种在美的分析那里可无须作的区分，即区分为数学的 和力学 的崇高。因为对美的鉴赏以心意的静观为前提，并须维持着它。

而崇高感觉评判对象时却在它自身结合着心意的运动 ，而这种运动应判定作为主观合目的性的（因崇高使人愉快）：这运动将经由想象力或是连系于认识能力 ，或是连系于意欲能力 ，在两种关系里那当前表象的合目的性却仅就这种能力 的关系而加以判断（没有目的或利害感）：因依着第一种将把数学的 情调，依第二种时将把力学的

情调赋予对象，于是这对象将在所述的两种样式中作为崇高被表象着。

A 论数学的崇高

第25节 崇高的语义

我们所称呼为崇高的，就是全然伟大 的东西。大 和一个伟大的东西 是完全两个不同的概念。与此相等，我们单纯地说 ： 某物是大的，和我们说：它是全然 （绝对地 ）伟大的 ，这是完全两回事。后者是说：它是无法较量的伟大的东西 。而那个表白某物是大，或小，或平常，是意味着什么呢？它所指出的不是一个纯粹的悟性的概念；它更不是一个感官的直观；并且也不是一个理性概念，因它在自身完全不带有任何一认识的原理。所以它必须是判断力的一个概念，或是来源于这个而以——连系到判断力的——一个表象的主观合目的性为基础。某物是一个大小 （量 ），这是可以从这物自身不经过和别物的比较而察看出来，假使它是多数同类的结合而构成一体。至于它多么大 ，就时时需要别一个具有大小（量）的东西作为衡量的尺度。但因为在量的判定中不仅仅系于多量（数），而且也系于（尺度）单位的大小，而后者的大小又需要某一别的作为衡量的尺度：我们于是见到，诸现象的量的规定根本不能从一个量提供一绝对的概念，而在一切时候只是一个比较概念。

假使我只是说，某物大，这就好似我心中完全没有比较的意思，至少没有用客观尺度，因为这话完全没有规定这物是多大。但这衡量的尺度尽管只是主观的，而这个判断并不减少它对于普遍同意的要求。判断：这个人美，和判断：他是大，这些判断并不限制自己于下判断的主体之内，而是像理论判断那样要求着每个人的同意。

因为在一个把某物一般地称为人的判断里，不单是要说这物具有一个量，而且将这大赋予它，超于一切其他同类之物，却又不确定地指出这个优越点：这样对于它固然是拿了一个尺度做基础，这个尺度是推断每个人能够接受的，但这个尺度只能运用在量的审美判断上，

不能用在逻辑（数学规定）上面，因为它仅是一主观地在对于量的反省判断中作为基础的尺度。此外，它（这尺度）可能是经验中来的，例如我们熟识的人，某一种动物、树木、房屋、山等，或是先验 赋予的尺度，由于判断主体的缺陷而被局限于在具体 中表现时的主观条件：例如作为实践里某一品德的大小，或在一国土里公共自由及正义的量，或在理论中正确性的大小，或在一个观察或测量中不准确性的多寡等等。

现在这里可注意的是：尽管我们对于对象没有利害感，这就是说对象的存在我们是不关心的，但单是这对象的大，纵然它被视作无形，能够引起愉快，而这个又是能普遍传达的，这就是包含着在我们认识能力的运用中主观合目的性的意识；但这愉快不是在对象那里（因它可以是无形式的）的一种愉快，而是在于想象力自身的扩大。在美那里，反省的判断力见到自己对于认识一般是合目的地协调着的。

如果我们（在上面的限制下）简单地说某物是大，这就不是一个数学规定着的，而仅是对于这物的表象的一个反省判断，这表象是主观地适合着我们认识能力在对于大的估量中一定的运用。并且结合这种表象时有一种崇敬，而对于我们简单称呼为渺小的东西却是一种轻蔑。此外对于事物作大或小的评判是广泛地应用于一切事物的，连它们的一切性质都在内。因此连美都有大小，理由是：凡是我们依照判断力的指示在直观里所能表现的，（亦即审美地表象着的）都是现象，因而都也是量。

但是假使我们对某物不仅称为大，而全部地，绝对地，在任何角度（超越一切比较）称为大，这就是崇高。那么人们就可以看到：我们对于它是只允许在它内部，不得在它以外寻找适合的尺度。它是一种只能自身相等的大。由此得出结论：崇高不存在于自然的事物里，而只能在我们的观念里寻找。至于是在哪些观念里，就须保留到演绎部分了。

上面的说明也可以这样表达：崇高是一切和它较量的东西都是比它小的东西 。人们在这里容易看到：在自然里不能有任何物，不管我们评它是多么大，在另一关系中观察它，不会降低到无穷小；而反过来，也不能有任何物那么小，在用更小的尺度比较时，对我们的想象

力来说不扩大成为一个世界伟物。望远镜对于前者，显微镜对于后者给我们丰富的资料。所以，凡能成为感官对象的，在这个观点上，没有能够称作崇高的。但是正是因为：在我们的想象力里具有一个进展到无限的企图，而我们的理性里却要求着绝对的整体作为一个现实的观念，于是我们对感官世界诸物的量的估计能力的不适合性恰正在我们内部唤醒一个超感性能力的感觉。

判断力在自然的方式里运用某些事物使成为超感性能力的（感觉），这正是绝对的大，并不是那感官的对象，和它相比，每种别的运用是小。所以应该称作崇高的不是那个对象，而是那精神情调，通过某一个的使"反省判断力"活动起来的表象。

于是我们可以在上述崇高的诸解说公式以外增加下列的公式：崇高是：仅仅由于能够思维它，证实了一个超越任何感官尺度的心意能力。

第26节 达到崇高观念所必要的对自然事物的大的评量

通过数概念的评量（或是它的代数符号的）是数学的，而在单纯直观里（依据眼睛的估量）的却是审美的。我们固然能够通过数字（通过进向无限的 诸数系列以接近着）对于多么宏大 获得确定的概念，在这里数的单位即是尺度。在这范围内一切逻辑的对大的评量是数学的。但是因为在这里尺度的大小必须认为已经是共晓的。那么，如果这尺度的单位又只能通过数字来作数学的估量，而这数量的单位必须又是另一个尺度，我们永远不能具有一个最初的或基本的尺度，因而也不能从一个给予了的大具有确定的概念。所以对于基本尺度的大的估量只能建立于人们在直观里把它直接把握住并且能够经由想象力运用它来表现数概念！这就是： 自然界事物的一切大小的估量最后是审美的（这就是说主观地，而不是客观地被规定着的）。

对于数学的估量固然是没有所谓最大的量，但对于审美的却有一个最大（限度）的量。对于这个量，我说，如果它已被判定为绝对的尺度，越过了它在主观上（即对于主体）不可能更大，那么它就在自

身带有崇高的观念而引起那种感动，这感动是那通过数字的数学的估量所不能引起的，（除非那个审美的基本尺度同时也在构象力里生动地存留着）因为后者须永远是表现着那在和别的同类的比较中的相对的大，又在心情能在一个直观里所把握到的范围内。而前者却是表示着绝对的数量。

直观地把一个量吸收到构象力里来，使它能够用作尺度或用数来估量的单位，必须具有这个机能的两个行动，即把握（Oppre he nsio）和总括（Comprehensio aesthetica）。把握是没有困难的：因为它能无止境地进行着，但把握愈向前进时，综括却愈过愈困难，而不久就将达到它的最高点，即是审美地估量大的最饱和的尺度。因为如果把握过程已经走到那么远，即那构象力里起初在感觉直观里所把握的诸部分表象已经开始熄灭，由于这构象力向前把握着多量的表象：它在这一方面获得多少，就将在那一方面损失多少，在总括里将达到一个不能再逾越的量。

从这里我们可以解释沙法理（Savary）在他的埃及报告里所指出的：人们要想从金字塔的全面的大受到感动，不可走得太近，也不要离得太远。在后面这场合里被把握的各部分（相互积累的石块）只是模糊地被表象着，它们的表象对于主体的审美判断不产生影响了。但是在前面那场合里眼睛需要一些时间才能完成从基础到顶尖的把握，而当构象力尚未把握上面顶尖时，下层却又部分地消失掉了，全面的把握永远不能完成。但是这也足够解释人们第一步踏进圣彼得大教堂时所受到的震惊和一种惶惑，如人们所常述的。这里是一种感觉，感到自己的构象力不再能适合这大全体的观念，来把它表达出，构象力在这观念里达到它的顶点了，而在努力再把它扩张时就会回头沉落到自己里面，却因此陷进一种动人的愉快里。

现在我还不愿触到这种愉快的根源，这根源是连结着一个人们最不曾预期到的表象，它使我们觉察到这表象对于我们的判断力在估计量的大小中的不适应，因此也就是在主观方面不符合目的。我现在只是指出，如果审美判断是纯粹的（不和任何作为理性判断的目的性的判断混合着）并且在它上面给予我以一个完全符合审美判断力批判的模范，人们就应该把崇高（壮美）不是在艺术成品（如建筑，柱子等）里指出，在那里人类的目的规定着形式和大小，也不是在某某自然物，在这些自然物的概念里已经在自身带有一个规定的目的（如具

有已被知悉的自然任务的动物等）而只是在粗糙的自然（并且在这里也只是当它自身没有魅力或由于实际危险的动人性）而仅仅是由于它具有着大。因为在这一类的表象里自然不含有所谓怪异（也不具含所谓华美或丑陋），这个被把握的大，无论它扩张到人们所愿意的多么远，只要它能够经由想象力概括成为一个整体。一个对象可称为过大（ungeheuer），如果由于它的大，已消灭了它自身的目的，而这目的是构成这对象的概念的。但是奇大 （Kolossalich）却可称呼一个概念的表达，这概念几乎对于一切的表达都仍感太大，（邻近到那相对的过大）：因为由于这对象的直观对于我们的把握能力几乎太大了，这个概念表达的目的遇到困难。一个纯粹的对于崇高的判断都必须完全没有对象的目的作为规定的根基，假使这判断应成为审美的而不与任何一个悟性或理性判断相混合。

因为一切对于单纯反省判断力产生愉快而无利害感的对象，必须在它的表象里是主观性的，并且作为这个，它在自身带有普遍有效的合目的性，尽管在这里并没有这个对象的形式 的合目的性来提供批判的根据，那么，我们要问：什么是这个主观的合目的性？并且由于什么它（指主观合目的性）被立为标准，以便在大的估计里把一个根基给予普遍有效的愉快。而且这大的估计会被推高到我们的想象能力在表达一个大的概念中不能再相应的程度。

想象力在表象大所需要的综合里没有任何阻碍时向前进展，自然趋向无限，但是悟性却用数的概念引导着它，那想象力必须对此提供图式：并且在这个属于逻辑性的对大的估量的手续里固然有某些按照一个目的的概念客观的合目的性存在着（如每一测量就是），但并没有某些对于审美判断力愉快的和合目的性的东西。就是在这个有意图的合目的性里也没有任何物逼迫着推动那尺度的量，即总括许多东西于一个直观里达到想象力机能的边界，并且推到那样远，如它在表达里仅能企及的场合。因为在那对于数学的大的悟性的估计中人们只能走那么远，如人们在单位的总括推到数字10（在十进法里），或推到数字4（在四进法里）。这以后的量（大小）的创构却是在集合里，或假使量在直观里被给予着，在把握时只是级进地进行着。无论你是选择着下面这方法：想象力总括着一个量成为单位，使它能在一眼就被把握到，例如一尺或一竿，或那一方法：想象力对一德国里，以至一地球直径，固然能把握着，却不能总合在想象力的直观里，悟性在

这种量的估计里正是同样得到满足。在两个场合里逻辑的 量的估计无阻碍地进向无限 。

但是现在心情向自己内里听取理性的声音，理性对于一切的被给予的大甚至于就是那些永远不能要求着全整体地被把握，却（在感性的表象里）作为全体被判定着的，也要总括在一个 直观里，并且要求对于一个进展着生长着的数的系列能有表达，无限（空间和流逝的时间）也不在例外，甚至于不避免把这个（在普通的理性的判断里）认为是全整地 （按照着它的全体）被给予着 。

无限却根本上是（不仅在比较上）大的。和它相比，一切别的和它同类中的量都小了。但是，最主要的是，能够把它作为一个整体 来思想，这就已表示着心意的一种机能，这机能超越了感官的一切尺度。因为这需要一种总括，这总括提供一个尺度作为单位，这尺度须对于无限具有一个规定的，在数字中来表示的关系：而这却是不可能的。为了能够思想那给予的无限而不至有矛盾，在人的心情里需要有一种机能，这机能是超越着感性的。因为只有通过这个机能和它的一个物的真体（noumenon）的观念，感性世界里的无限才能在纯粹理智的大的估计中在一个概念之下总合起来，尽管在数学的估计中通过数的概念是永不能被思维的。那物的真体的观念自身不能被直观，但仍是替世界观作为单纯现象，赋予着基础的。自身是一种机能，它能够思维那超感性的（在它的理性的根底里）直观的无限性，作为被给予了的。它超越了一切感性的尺度并且是大到超过一切数学估量的机能。固然不是在理论的目的里便利于认识机能，但仍然是作为心情的扩张。这心情感觉着自己能够在另一目的（实践的目的）里超越过感性的局限。

所以自然界是崇高的，在那些观象里，这些现象的直观在自身带着它们的无限性的观念。后者只能在下列情况下实现，这就是经过我们的想象力，在对于一个对象的大的估量中，极尽最大努力仍不能和它相应。但是在数学的 对大的估计里，想象力是能适应每一对象的，以便为这估计赋予一个足够应用的尺度，因为悟性里的数的概念能够通过累进创造适应每一个被给予的大的尺度。所以在对于大的审美的估量里，——它从事综括的努力超越着想象力的功能来把累进着的把握过程升入一个直观的总体，这必须在审美的估量里被感觉到，并且同时觉察到这种无限的累进的能力对于对象不能相应，把握住一个悟

性费最少的努力适应于大的估计的基本尺度，而用来从事于大的估计。但自然界的实际不变动的基本尺度就是它的绝对的全体，这就是它作为现象总括起来的无限。这个基本尺度却是在自身是一矛盾的概念（因为一个级进的绝对全体而没有终点是不可能的）：于是那自然对象的"大"——想象力在把它全部总括机能尽用在它上面而无结果——必然把自然概念引导到一个超感性的根基（作为自然和我们思维机能的基础）。这根基是超越一切感性尺度的大，因此它不仅使我们把这个对象，更多地是把那估计它时候的内心的情调评判为崇高 。

所以，就像那审美的判断力在评定"美"时把想象力在它自由的活动中联系着悟性 ，以便和它（悟性）的一般概念 （不规定着这些概念）相合致，它（审美的判断力）使这同一机能在评定一对象作为崇高时联系着理性 ，以便主观地和它（理性）的观念 （不规定着何观念）相合致，这就是说产生出一种内心的情调，这情调符合着那一种情调 并和它协调着，这就是一定的观念（实践的观念）对情绪发生影响时所产生出来的情调。

从这里人们也可以看出，真正的崇高只能在评判者的心情里寻找，不是在自然对象里。对于自然对象的评判引起了对于它的情调。谁会把杂乱无章的山岳群，它们的冰峰相互乱叠着，或阴惨的狂野的海洋唤作崇高呢？但是心情感到在它的欣赏里自己被提高了，当他在观照这些对象时不顾及它们的形式，而让自己放任着想象力和一种——虽然没有连结着一个固定目的——单是扩张着它们的理性，然而同时却又发见想象力的全部势力仍然不能应合它的诸观念。

自然界的数学的崇高的诸例子在单纯的观赏中，对我们提供了一切这些场合，在这场合里不是一个较大的数的概念而宁是一个大的单位作为尺度（为了缩短数的系列）赋予了想象力。我们按照人的高度估量的一棵树，固然可以对一个山提供估量的尺度，假使这个山有一公里高，它就能够用来做一个单位以表达地球直径的数字，使地球直径具体化。地球直径又可以用于我们知悉的行星体系，后者又可以用来估量星河体系。至于那类不可计量的星河体系，被称为星云群的，这星云群可能自身又构成一个这类的体系，使我们在此不能期望有止境。在审美地评赏这样一个不能测量的全体时这"崇高"不再是存于数量的大，而是存于我们愈向前进时就永远愈益碰到更大的单位。宇宙构造的系统区分提供了这一点，这使自然界的一切大物永远又显得渺

小，实际上是表象我们的想象力在它的全部的无止境中，并且和它一起这大自然面对着理性的观念群时显得消失于无形，当它要想创造一个配得上这观念群的表达的时候。

第27节 评赏崇高中愉快的性质

我们感觉着我们的能力不能达到一个观念——这观念对于我们是规律 ——这个感觉就是崇敬。但是那观念，它总括每一个对我们可能给予的现象进入一全体的直观，这个观念就是这样一个观念，它是通过一理性的规律附加于我们的，这理性是除掉那绝对的全体外不承认任何别的规定着的，对任何人有效和不变的尺度的。但是我们的想象力却证明：即使用最大的努力，在它所企求的总括一个给予了的对象进入一直观的全体（亦即表达理性观念的，对于观念作为一规律的时），也表现出它（想象力）的界限和不合致性，但是同时又见到实现这合致性是它的使命。所以那对于自然界里的崇高的感觉就是对于自己本身的使命的崇敬，而经由某一种暗换赋予了一自然界的对象（把这对于主体里的人类观念的崇敬变换为对于客体），这样就像似把我们的认识机能里的理性使命对于感性里最大机能的优越性形象化地表达出来了。

所以崇高感是一种不愉快的感觉，由于想象力在对大的审美的估量中和那通过理性的估量不合致，然而在这里同时引起一种愉快感，正是由于下列评判：即最大的感性机能的不合致性正是和理性观念相应合。而这对于理性观念的企望和努力，对我们正是规律。这对我们就是（理性的）规律，并且属于我们的使命，一切在自然界里对我们作为大的对象，在和那理性的观念相比较时，将被估量为小。而这在我们心里所激起的超感性的使命的感觉，和那规律恰相应合着。但想象力在表达那估量大的单位时它的最大的企图是联系到某一绝对的大的东西，因此也就是对于理性的规律的一种关联；而单把这个承认作“大”的最高尺度。当我们的内心感觉着一切感性的尺度对于理性中的大的估量不合致时，这个内心里的（不合致的）感觉却正和理性的规律相应合，并且是一种不愉快，这不愉快是我们的超感性的使命的情

感在我们内里激引起的。但按照着这超感性的使命发现感性界的每个尺度不适合理性里的观念，这却正是合目的，因此也就是愉快的。

心情在自然界的崇高的表象中感到自己受到激动；而在同样场合里对于"美"的审美判断中却是处于静观状态。这个激动（尤以在它开始时），能够和一种震撼相比拟；这就是这一对象对我们同时快速地交换着拒绝和吸引。那个对于想象力超绝的东西（想象力在把握直观时被驱至此）就好像是一深渊，想象力害怕自己迷失在它里面，但是它对于理性里关于超绝东西的观念却并不是超绝的，它导致想象力一种这样的企图是合规律的；因此它对单纯的感性在同等的分量里抗拒着又重新吸引着。那判断自身在这里却仍然是审美的，因为它仅是心情诸能力（想象力和理性）的主观活动通过它们的对立表象着和谐，而并无一个对于客体规定着的概念作为根基。因为像想象力和悟性在判定美里通过它们的一致性，想象力和理性却在此通过它们的对立性把心情诸能力的主观的合目的性引导出来。这就是一种下列情绪：感到我们有纯粹的，独立的理性，或具有一估量大的机能，这机能的优越性除掉通过下列的情况是不能使它明朗的：这就是通过那个机能的不足够性，这同一机能在（感性对象的）大的表达里，自身是没有限制的。

对一空间的测量（作为把握它）同时就是描述它，所以即是在想象里的客观运动和一个进展，但总括多样性以入于统一性——不是思想里的而是直观里的——即是把连续地被把握的纳入一个瞬间，这却是一个退回，这一个退回把想象力里的进展的时间条件重复扬弃而使那同时存在形象化。所以测量是想象力的一个主观的活动，由于这活动它对内心意识施行强制。那想象力所纳入一个直观里的"量"愈大，这测量施行的强制必然愈使人感觉到。所以那企图，将一个对于大量的尺度吸收进一个单一的直观里来——把握它是要求着可觉察的时间的——这是一种表象形式。它从主观方面来看，是不合目的的，客观方面对于大的估量却是需求的，因此也是合目的的；但在这场合，这同一的强制势力，这个对于主体通过想象力施行着的，对于心灵的整个的规定却将被判定为合目的性的。

崇高情绪的质是：一种不愉快感，基于对一对象的审美评定机能，这不愉快感在这里面却同时是作为合目的的被表象着：这是因此而可能的，即那自己的"无能"发现着这同一主体意识到它自身的无限

制的机能，而我们心情只能通过前者来审美地评判后者（译者按：即通过无能之感 发现着自身的无限能力 ）。

在逻辑的对大的估量中我们认识到，那种不可能性是客观的，即通过空间时间中感性世界诸物测量的进展以达到绝对的全体。这就是一种不可能性，把无限作为给予了的东西来思维 ，而不仅仅是作为主观的，这就是作为无能力去把握：因为这里全然不是涉及把总括于一个直观里的程度作为尺度，而是一切归结于一个数概念。但是在一个审美的对大的估量中数概念必须去掉或变掉，而只有想象力达到把握一个尺度单位对于它是合目的性的（因此避免那关于相继地产生量概念的一个规律的概念）。假使一个量（一个大）已经几乎达到我们的总括于一直观能力的最高点，而想象力仍被要求通过数字的大小（我们自己知觉我们对此的能力是无限止的），以达到审美地总括于较大的单位，这样我们在心情中就感到我们审美地是包围在局限之内了。但是这个不愉快感究竟将作为合目的性而被表象着，这就是基于想象力必须扩张以企适应我们理性机能里的无限，亦即绝对适应那绝对全体的概念，也就是想象力机能的不合目的性对于理性诸观念和它们的呼唤终于仍表象为合目的性的。正由于这样，审美判断自身对于理性作为诸观念的源泉——这就是说，一个这样的知性的总括，对于它一切审美的事物是渺小的了——将成为主观地合目的性的。于是对象将作为崇高而用愉快来欣赏着，这愉快却是由不愉快的媒介才可能的。

关于自然界的力学的崇高

第28节 作为势力的自然

关于自然作为一种势力，乃是一种对于诸种大的障碍优越的机能。它叫作一种威力，假使它对于那自身具有力量的抵抗也是优越的。自然，在审美的评赏里看作力，而对我们不具有威力，这就是力学的崇高 。

假使自然应该被我们评判为崇高，那么，它就必须作为激起恐惧的对象被表象着。（虽然不是反过来每个激起恐惧的对象在我们审美的判断里被看作崇高）因为在没有概念的审美的判定里，这对于诸障碍的优越性只能按抵抗的大小来判定。但现在我们所努力抵抗的对象是一灾祸。如果我们见到我们的力量对它不相应，它就是一个恐惧的对象了。所以，当它被看作为恐惧的对象的时候，对于审美的判断力自然只能在这范围内作为力量，亦即值得称作力学的崇高。

但是人们能够把一对象看作可怕的 ，却不对它怕——这就是假使我们对它这样地判断着：我们仅是对自己设思 这场合：我们愿意对它实行抵抗，而一切的抵抗都将是无效的。道德君子敬畏着上帝，而不对它害怕，因为反抗上帝和他的训条的想法这是他不必忧虑会有的事情。但是每个这样的场合他却承认是可怕的，这就是他设想这场合在自身并不是不可能有的。

谁害怕着，他就不能对自然的崇高下评判，就像谁被偏爱和食欲支配时，就同样不能对美下评判。前者避开向一个使他恐惧的对象眺望。对于一个叫人认真感到恐怖的东西，是不可能发生快感的。所以从一个重压里解放出来的轻松会是一种愉快。而这愉快，因为它是一

个从危险的解脱，就会同时抱定主意，不再去冒那个险了啊，甚至于不顾再回想到它，更不必说再度去寻找机会了。

高耸而下垂威胁着人的断岩，天边层层堆叠的乌云里面挟着闪电与雷鸣，火山在狂暴肆虐之中，飓风带着它摧毁了的荒墟，无边无界的海洋，怒涛狂啸着，一个洪流的高瀑，诸如此类的景象，在和它们相较量时，我们对它们抵拒的能力显得太渺小了。但是假使发现我们自己却是在安全地带，那么，这景象越可怕，就越对我们有吸引力。我们称呼这些对象为崇高，因它们提高了我们的精神力量越过平常的尺度，而让我们在内心里发现另一种类的抵抗的能力，这赋予我们勇气来和自然界的全能威力的假象较量一下。

因为固然我们在自然界的不可度量性里，和在我们的能力不足以获得一个对它的领域作审美性的"大的"估量相适应的尺度中，发现我们的局限性、但是仍然在我们的理性能力里同时见到另一种非感性的尺度，这尺度把那无限自身作为单位来包括在它的下面，对于它，自然界中的一切是渺小的，因此在我们的心内发现一优越性超越那自身在不可度量中的自然界：所以它（自然在不可度量中）的威力之不可抵拒性虽然使我们作为自然物来看，认识到我们物理上的无力，但却同时发现一种能力，判定我们不屈属于它，并且有一种对自然的优越性，在这种优越性上面建立着另一种类的自我维护，这种自我维护是和那受着外面的自然界侵袭因而能陷入危险的自我维护是不同的。在这里人类在我们的人格里面 不被降低，纵使人将失败在那强力之下。照这样，自然界在我们的审美判断里，不是在它引起我们恐怖的范围内被评为崇高，而是因为它在我们内心里唤起我们的力量（就这些角度来看我们固然是屈服在它们的下面的），对于我们和我们的人格仍然并不看作是下述这样的势力，即：当它牵涉到我们的最高原则，对这些最高原则维护或放弃的时候，我们将要屈服在它的下面。所以，自然界在这里称作崇高，只是因为它提升想象力达到表述那些场合，在那场合里心情能够使自己感觉到它的使命的自身的崇高性超越了自然。

这种自我推重并不因下列原因而有所损失，即我们必须看到我们是安全的，以便能感觉到这使人兴奋鼓舞的愉快，这就是不要因为危险不是认真的，我们精神机能的崇高性也同样好像不是认真的了。因为这个愉快在这里只是涉及在这个场合里所发现的我们和机能的使命

在我们本质里具有着对此的禀赋，对于它的发挥和训练却是我们自己的事和任务。尽管人们，当他的反思达到此点的时候，意识着他当前的其实的无能，在这里面却是真理。

固然这个原理好像是拉得太远并牵强附会，故而对一审美的判断显得太过：但对于人的观察却证明它的反面，并能成为最通常的判断的根据，虽然人对于它不常常自觉到。因为什么才是甚至对于野蛮人成为一最大叹赏的对象呢?这就是一个人，他不震惊，不畏惧，不躲避危险，而同时带着充分的思考来有力地从事它的工作。就是在最文明、最进步的社会里仍然存在着这种对战士的崇敬，不过人们还要求他们同时表示具有和平时期的一切德行，即温和、同情心，以及相当照顾到他自己人格风貌，正因为在这上面见到它的心情在危险中的不屈不挠性。所以人们尽管对于政治家和将军相比较谁更值得尊敬这一点上争论很多，审美的判断却肯定后者。甚至于战争，假使它用秩序和尊敬公民权利的神圣性进行着，它在自身也就具有崇高性，而同时使那用这方式进行战争的人民的思想风度愈益崇高，当它冒的危险愈多而在这里面愈益勇敢地维护着自己时。因为与此相反，一个长时期的和平会使单纯的商务精神低级的自利主义，胆怯和软弱占上风，使人民的思想风度趋于卑下。

反对我这种对崇高概念的解释——在把它隶属于力的范围内——人们会争论道：我们能够设想上帝在狂风暴雨里、在地震里，是他在震怒发威，而这时候我们若设想我们的精神对于这些影响是超越的，甚至于超过这威力的意图，这才是狂妄，同时是冒犯。在这里似乎没有对我们自己本性的崇高感，而基本情调更多的是拜倒，是颓丧和完全无能的感觉，这个基本情调才配合这一对象的表现，并且通常在这些自然现象前是结合着对这对象的观念的。在宗教里面，一般地似乎拜倒，垂头祈祷，带着悔恨和恐怖的面貌表情是在上帝面前唯一合式的姿态，因此大多数的民族采取了它并且至今保持着它。但是这种心意情调却远远不曾和一个宗教的崇高 的观念和它的对象自身必然地结合着。一个人，当他真实地畏惧着，因他在自身里见到畏惧的原因，他自知拿他的可耻的意图来抗拒一种力量，而这力量的意志是不可抵抗又同时将是公正的，这时他是不能处在一种情调状态里去惊叹上帝的壮伟，这需要一个能够静观的情致和完全自由的批评力。只有在那场合，他自觉到他的真诚的意图是合乎上帝的意思的，这时那自然威力的作用才在他内心唤醒对于那对方的本质的崇高性的观念，他认识

到一种与这对方的意志相配合的意图的崇高性在他自己身内，由于这个他克服了对自然界威力的畏惧，而把这些威力不看作上帝发怒的表现。甚至于恭谦作为他的缺点的不留情的自我批判，这类缺点是很能在自觉良善意图中容易拿人的本性里的脆弱性来掩饰的，这恭谦是一崇高的情调，是自己有意地屈服于自我责备的痛苦之下，以便逐步逐步地消灭那原因。只在这个样式里宗教内在地区别自己于迷信，迷信不是对于崇高的敬畏，而是对于威力超越的对象的惧怕与恐怖，骇倒的人基于内心情调看到自己屈服于对方的意志之下，却不是对它作高尚的估价：由于这，自然只会产生谄媚求恩以代替一个善行生活的宗教。

所以崇高不存于自然界的任何物内，而是内在于我们的心里，当我们能够自觉到我们是超越着心内的自然和外面的自然——当它影响着我们时。一切在我们内心引起这类情感的（激动起我们的自然力量的威力属于这一类），因此唤作崇高（尽管不是在原本的意义里）。并且只是在那前提下，即那观念在我们内心和在对这观念的关联中，我们能够达到那对象的崇高性的观念，这就是：那对象不单是由于它在自然所表示的威力激动我们深心的崇敬，而且更多地是由于我们内部具有机能，无畏惧地去评判它，把我们的规定使命作为对它超越着来思维。

第29节 就情状来看对自然界的崇高的判断

美丽的自然有无数的事物，我们要求每个人同意我们对于它们的判断，并且我们期待着这种一致性而不常致于失错。但是关于自然里崇高的判断我们却不能期望那样容易获得一致。因为在这里，好像要求着的不仅是审美判断力，并且也是认识能力的大大的修养，这是基础，以便人们能够对于自然对象的这项优越性下一个判断。

心意对于崇高的情调要求着心意有一对于诸观念的感受性。因为在自然对于观念的不相应性里正是建立着那对于感性可怕的对象——自然对于观念的不相应性是以观念为前提以及想象力的紧张努力，想把自然作为一个图式来容纳观念。——这对象却同时又吸引着人：因

为那是一种强力，理性把它施于感性，以便感性适应着它（理性）的本身的领域（即实践的领域）来扩大，并且让它眺望到那无限，这无限对于那感性是一无底深渊。事实上，若是没有道德诸观念的演进发展，那么，我们受过文化陶冶的人所称为崇高的对象，对于粗陋的人只显得可怖。他将在大自然在破坏中显示暴力的地方，在它的巨大规模的威力面前，他自己的力量消失于虚无时，他看到的将只是艰难、危险、困乏，包围着深陷在里面的人们。所以那好心肠的，此外却很懂事的沙福伊的农夫（如索热尔先生所记述的）毫不思虑地唤雪山的爱好者做傻子。谁能说他是完全没理的，假使那位观察者在这里冒危险，像大多数的旅行家常做的那样，只是由于爱好，或是为了将来能写一篇动人的描述。这一来他的目的，却是给予人们以教导，这教导里具有提高心灵的感觉，这正是这位好人在他的旅行里附带着给予他的读者们的。

但是对于大自然的崇高性的判断，虽然需要文化修养，（且超过对美的判断），却并不因此首先是由文化产生出来的和习俗性地导进社会的，而是它在人类的天性里有它的基础的。那就是对于（实践的）诸观念（即道德的诸观念）的情感是存在天赋里的。具有健康理性的人同时推断每人都禀具着，并且能对他要求着。

在这上面建立着赞同我们对崇高的审美判断的必然性，这种必然性是我们同时包含在这判断之内的。一个人对于我们认为美的自然事物淡漠，我们就怪他没有鉴赏力，这个人对于我所判为崇高的无动于衷，我们就说他没有情感。但这二者我们要求于每个人，并且，假使他有一些文化的话，我们就设定他是具有着这些的；只是有这么一个差别，即：因为在前者里面（译者按：即对美的判断）判断力把想象力只是联系到作为概念的机能的悟性上面的，于是向每个人都要求着（赞同），在后者的场合（译者按：即对崇高的判断）却因为在里面想象力是联系到作为观念的机能的理性上面的，只在下面一个主观性的前提之下要求着（赞同），这就是人类内里的道德情绪，但是这个我们相信有权设定于每个人。

由于这样，我们对于这项审美的判断（译者按：即崇高判断）也赋予必然性。在审美判断的这个"情状"里，——即在它要求着必然性的情状里，——对于判断力的批判存在着一个主要的契机。因为它正在这些审美判断上使一个先验原理显示出来，而把它们从经验心理学

里提升起来，——在经验心理原是它们将埋葬于愉快与痛苦的诸情绪的下面，（只是带着一个无所说明的形容词：精微 的情感而已）——以便由于它们的媒介把判断力放置进以先验原理为基础的一类里去，而作为这一类又把它拖进先验哲学里去。

关于审美反省判断力的解说的总注

在和愉快感情的关系中，一个对象或是属于快适，或是属于美，或崇高，或善（绝对的）（jucundum，pulchrum，sublime，honestum）。

快适作为欲求的动机一般是属于同一种类的，不管它是从哪里来的和这个表象（客观地看来，是感官的或感觉的表象）是怎样相异的种别。因此在评判它对于心情的影响时只顾到那些刺激的量（同时的和相继的）并且有几分只顾到快适感觉的大小：而这个却只能让自己作为量来了解。它也没有教养作用，只是属于单纯的享乐而已。

美却与此相反，它要求着对象的某种一定质的表象，这质是能够被了解的和能被还原于概念的（即使在审美判断里并不引导到这上面去），并且由于它同时教人注意愉快情绪里的合目的性，因而也教养着人。

崇高只存在那个关系中，在那关系里感性的东西在自然的表象里被判定能够从事于可能的超感性的用途。

那绝对的善，主观方面，就它对情感发生的影响来评判（道德情感的对象）作为主体的诸能力的规定可能性通过一个绝对强制的规律的表象——它首先是通过一个基于先验的概念的必然性的情状来区别自己的，这必然性不但包含着要求每个人同意并且是命令，而它本身不是隶属于那对于审美的，而是对于纯粹智性的判断力。并且在一个不是单纯反省的，而是规定着的判断里它不是赋予自然，而宁是赋予自由。主体通过这个观念的规定可能性，并且这个主体也在感性上面遇到阻碍，同时却通过克服超越了他，能把这作为他的状况的变相来感觉，这就是道德的情绪，而这竟同审美的判断力和它的形式的诸条件在这范围内相近似，以至于它能够把那根据义务的行为之规律同时作为审美的，即作为崇高的或也作为美的来表象，而不损及它的

纯洁性；但，假使人们要把它和快适的情感安放在自然的联系里去，那么，这就不会实现了。如果人们从以上对两种审美判断的解释引出结果，就会从那里得到以下的简短的说明：

美 是那在单纯的（即不是依照悟性的一个概念以官能的感觉为媒介的）判定里令人愉快的。由此自身得出结论，即必须是没有一切的利害兴趣而令人愉快的。

壮美 是那个通过它的对于官能的利益兴趣的反抗而令人愉快的。

这二者作为对审美的普遍有效性的判断的解释是归结于主观的根据，即：一方面是感性的根据，当它便利于悟性的静观时，另一方面与此相反 ，当这主观根据逆着这感性而协助实践理性的诸目的，但二者仍是结合于一个主体之内，在对道德情绪的关系中是合目的性的。美替我们准备着，对某一物，甚至于是自然界，爱好；壮美，（崇高）使我们在它反抗着我们的（感性的利害感时），崇敬它。

人们可以这样来描写崇高：它是（自然界的）一对象，它的表象规定着心意 ，认为自然是不能达到诸观念之表现 的。

严格地讲，和逻辑地来考察，诸观念是不能表现出来的。但是如果我们为着直观自然界而扩张我们的经验性的表象能力（数学的或力学的），那么，理性就会不可避免地参加进来，它作为思维绝对总体的不受限制性的机能，而引起那心意的企图，（尽管是无效的）：使感官的表象去适合这个。（译者按：即适合这无限制的大全体）这个企图和那感觉——即感觉到通过想象力不能达到观念——自身是我们的心意里的主观地合目的性的表达，当我们为着心意的超感性的使命运用想象力并且迫使我们，主观地把自然自身在它的整体性里，作为某些"超越性的东西"的表现来思维 ，而不能做到使这个表现是客观性的。

因为我们不久就会觉到，在空间和时间里的自然界是全然没有那个"绝对无待的"，因而也就没有绝对的大，而这却是被最普通的理性所要求着的。正由此，我们被提醒，我们只是和一个作为现象 的自然界有交涉，而这个自然界本身却只被视为一个自然自体（这是理性在观念里所具有着的）的单纯表现。但这个"超感性的东西"的观念，我们固然不能进一步去规定它，因此对自然界作为这观念的表达不能来

识知，而只能去思维，它（这观念）将通过一个事物对象在我们内心里唤醒，对于这对象的审美的评价迫着想象力达到它的极限，或是通过扩张（数学的），或是通过对心意的威力，这想象力基于情绪的一个使命的感觉（道德情绪），完全超越过自然的领域。根据这观点，对象的表象被评价为主观地合目的性的。

事实上一个对大自然崇高的感觉是不能令人思维的，假使不是把它和心情的一种类似道德的情调相结合着。虽然对于自然的美的直接快感也是以某一种思想样式的自由性 为前提和培育着的，这就是说这快感对官能享乐的是有独立性的，但通过这个更多地是自由在活动 多过于在一合规律性的事务 之下所表象着的：这却是人类道德的真正的特质，在这里理性必须对感性施加威力，只是在对崇高的审美判断中这个威力是表象为通过想象力自身，作为理性的一个工具，来发挥着的。

因此对于自然的崇高的愉快只是消极性的，（与此相反，对美的愉快却是积极性的）即一种通过想象力自身，夺去了想象力的自由的感觉，由于不是按照经验的使用法则，而是按照另一规律规定着的。通过这个，它（想象力）获得一种扩张和势力，这势力是大于它所牺牲掉的，这势力的根据是它自己所不识知的，代替着这个，它感觉着这牺牲或这剥夺，并且同时它自己所屈服着的原因。在观看高耸入云的山岳，无底的深渊，里面咆哮着激流，阴影深蔽着的，诱人忧郁冥思的荒原时，观看者被擒入一种状态，接近到受吓的惊呼，恐怖和神圣的战栗，却又知他自身是处在安全之中，不是真实的恐惧，只是一种企图，让我们用想象力达到那境界，以使感觉这同一个的机能的力量把那由此激起的心情的活动和心情的悠静结合在一起，以至于我们自己能对内在的和外在于我们的自然界超越，在它（自然）能影响我们的自觉幸福的范围以内因为依照着联想法则的想象力，那使我们的满意的状态是受着物理法则的支配；但正是它依照判断力的图式主义的诸原理（从而当它属于自由 的支配的限度内）是理性和它的诸观念的工具。但是作为这个，它是一种势力，维持着我们对于自然诸影响的独立：把那按照前者是大的东西，作为小的来蔑视，并且这样把那绝对大的东西只在他自己本身的（主观的）使命里来安置。审美判断力的这种反省，升高自己达到对于理性的适合性，（却没有一个关于理性的规定的概念），表象着那对象自身由于想象力在它的对于理性

（作为诸观念的机能）的最大限度的扩张中的客观的不适合性——却作为了主观的——合目的性。

人们在这里一般地应该注意，如上面所已提醒的，即是在判断力的先验的美学中必须只谈到纯粹的审美诸判断，因此不应从那些自然界的优美及崇高的诸对象里吸取例证，而这些都是以一目的 的概念为前提的。因为这样它将或是目的论的，或是自身只是根基于对一对象的感觉（愉快和痛苦）的，因而在第一场合里不是审美的，在第二场合里不单单是形式的合目的性的。如果人们称呼繁星满天的景象为崇高 ，那么，人们必须在评定它时，不是以诸世界的概念——这些世界被具有理性的东西居住着，我们眼睛所看见的在我们头上布满着空间的点点光亮的是作为那些世界的诸太阳在很合目的性地为它们安置的圈圈里运动着——作根据，而单是，如人所见，作为一广阔的包罗一切的穹窿；而且我们必须只在这个表象之下安放崇高，这是一个纯粹审美判断赋予这对象的。正是如此，我们观看海洋时，不是在用一些（非直接观照里所具有的）知识来丰富它的场合里去思维 它，例如作为一个水族群居的广大的领域，作为大的水库以备蒸发，这些蒸发用云雾充塞空气以便丰饶陆地，或作为一种要素，它虽然使诸大陆隔离，却又使相互间的交通在它们里面成为可能：因为这只是一些目的论的判断。但人们必须把这海洋像诗人所做的那样，当他在静中观看时按照着眼前所显现的，看作一个清朗的水镜，仅只是被青天所界着；但是，如果它动荡了，就会像一吞噬一切的深渊，这就能够发见它的崇高雄伟。同样，我们也能谈人的形体里的崇高和优美，只是我们的判断不是依据目的性的概念，寻问他的肢体各部是为了什么目的，（这就不是纯粹的审美判断了）在我们的审美判断里不包括他们是否符合目的的问题，虽然它们也要不违反那些目的，这也是审美愉快的一个必要的条件。审美的合目的性是判断力在它的自由 中的合规律性。对于对象的愉快是系属于那个关系，在这关系里是我们活跃着想象力的：只是它在自由的活动里 自己为自身维持着这心意。设若与此相反，另一某事物，例如官能的感觉或悟性的概念规定着判断，那么，在这场合它固然是合规律性的，但却不是自由 的判断力的判断了。

若果我们谈到知性的美或壮美，那么，第一点，这些术语是不完全正确的，因为它们是审美的表象样式。假使我们仅仅是纯粹的知性者（或我们只是在思想里把我们看作是这种性质），就会在我们的内

心里根本碰不到它们。第二点，尽管两者（知性的美与壮美）作为一个知性的（道德性的）愉快的对象固然在以下范围内可以和审美的愉快结合着，即当它不是基于 任何利害兴趣 时，但它们在那里面究竟仍然很难同后者结合为一，因为它们应该激动起一种兴趣，这兴趣，如果那表达要和审美评赏里的愉快相适应，这兴趣在这里面除掉作为通过一感性的兴趣外是不能实现的。这感性的兴趣是人们把它结合在那表达里面的。但因此又损伤了知性的合目的性，使它混浊不纯了。

一个纯粹和无条件的知性愉快的对象是那"道德律在它的威势中"，这威势是它在我们内部对于心意的一切和每个在它前面先行的动机所施加的；并且因为这个威势在本质上只能通过牺牲 使自己显示为审美的，（这就是一种掠夺，虽然是为了内在的自由，却又与此相反，在我们内心揭出这超感性的机能的不可窥探的深度和它的伸延到无限制的后果）：所以从审美方面来说，那愉快（在对感性的关系中）是消极性的，这就是说反抗着这利害感，但从知性方面来看，却是积极性的，并且和一种兴趣相结合着。由此得出结论：那知性的，在自身合目的性的（道德的）善，从审美角度来评判，必须表象为并不只是美，而更多的是崇高。因此它唤醒的是尊敬的情绪（这是轻视魅惑力的），更多过于爱与亲切的倾向。因为人的天性不是出乎自身，而是由于理性对感性所施的强迫来协应着"善"的。与此相反，我们在我们的外面或是也在我们内里（例如某些情操）所称呼为崇高的，只是表象为一种心意的力量，通过道德的原则克制了感性界的某些一定的阻碍，并且由此成为有趣味的。

对于后者我要再多谈一下。善的观念和情操结在一起唤作兴奋（Enthusiam），这个心意状态似乎崇高到这样的情况，以致人们认为：没有它，伟大的事业不能完成。但是每一情操在它的选择目的里是盲昧的 [16] 或是它虽是通过理性获得的，而在执行中是盲昧的；因为它是心意的那一运动，它使对原则的自由思考不可能，以便按照这些原则来规定。因此它不能在任何一种形式里值得理性的愉快。就审美观点上来说"兴奋"是崇高的，因它是通过观念来奋发力量的。这给予心意以一种高扬，这种高扬是比较那个经由感性表象的推动是大大地增强了和更加持久。但是（这好像很奇怪）一个心意强调坚持它的原则时所表现的"漠然无情 "也是崇高的，并且是在更加很优越的形式里。因为它同时具有纯粹理性的愉快。只有这样一种心意状态叫作高贵：（这个名词以后也应用到别的事物上去，例如屋宇、衣服、书

法、身体态度等等）。如果这些事物不但引起惊异（超过了预期的新奇事物表象所引起的情操）并且引起惊赞（这是一种惊异，在新奇感消失后仍然存在着）。这一现象的出现，是当观念在它们的表达里无意地和无技巧地和审美的愉快相协应着。

每一属于敢作敢为性质的情操（即是激起我们的力量的意识，克服着每一障碍）是审美上的崇高，例如愤怒，甚至于如绝望（例如愤懑的，而不是失去信心的绝望）。但属于软弱的，溶解的那一类的情操（这情操使反抗的努力自身成为不快的对象，）本身是没有任何的高贵，却能够算进心情态式的美里面去。因此那些能够强烈到成为情操的诸种感动也是很不相同的。人们有勇敢的，也有温柔的感动。后者，当他高升到情操时，是完全无用的；这一类的倾向唤作伤感的态度。一种对人同情的痛苦，它不愿意自己让人安慰，或者这痛苦是系于架空想象的不幸，以至于由空想达成错觉，仿佛成了真实的，如果我们让这样架空的痛苦来在我们心里，这就证明了和造成了一个温柔的，但同时是软弱的灵魂，这灵魂揭示着一个美的灵魂，这固然能称作空想的，却甚至于不能一次称作热情的。某些小说，哭哭啼啼的戏曲，肤浅的道德教条，它们玩弄着（但似是而非的）所谓高贵的意念，实际上使人心萎弱不振，对于严格的义务教条又失去感觉，使人对我们人格里人类庄严的一切尊敬，和人类的权利（这是和他们的幸福完全不同的东西），根本上一切坚固的诸原则，失去能力。又如一个宗教的说教，它宣传匍匐在地，卑鄙地求恩宠和胁肩谄媚，放弃一切对自己能力的信心，以对抗我们内部的罪恶；代替雄壮的决心，来动员我们内部在一切的脆弱中仍然残留的诸力量，以期克服各倾向。假的谦虚，它在自我蔑视里伪善的啜泣的后悔里和一个只是忍苦的心情悲态里，安置那一样式，即人们怎样才能使那最高存在满意！种种这些，是很难和属于美的事物相共处的，更谈不上和那能够列入心意状态的崇高性了。

但即使是那些强烈的诸心情感动，它们或是在教化的名义下和宗教的诸观念，或是作为只是属于文化而和包含一个社会利益的诸观念相结合着，即使它们扩张着想象力，也绝对不能够要求那个荣誉，说它是崇高性的表达，如果它们不留下一心意的情调，这心意的情调，虽然是间接地，却具有着对于那意识的影响，这意识就是那自觉到纯粹知性的合目的性在其自身所带有的——超感性的——东西的强度和决心的意识。因为一般地讲来，一切这类诸感动只是属于人们由于健

康的原因而喜爱的运动。随着情绪活动的震荡后而来的舒适的疲倦，即是从我们内部一切生活精力重新恢复了平衡所产生的健康感的享受。归根结底，这种享乐是和那东方诸国的享乐家通过按摩他的身体，温和地压迫和屈折他的肌肉和关节所得的享受一样。只是在前者那动的原理大部分在我自身之内，而后者却与此相反，完全是从外面来的。所以有一些人自以为通过听一次布道就树立了自己，其实这里面却丝毫没有什么东西（没有任何善的格律的体系）建立起来，或者以为通过看一个悲剧改善了，其实他只是对于幸运地驱散了寂寞无聊而高兴。所以崇高必须和思想的样式 关联着，这就是和诸格律关联着，以便赋予知性和理性诸观念以对于感性优胜的势力。

人们不必忧虑，对崇高的情绪会由于这一类的对感性完全消极性抽剥的表现方式会遭到减损；因为想象，尽管它在超越了感性的境地上见不到什么它能安顿自己的东西，却正是通过这些局限的祛除感到自己的无限制：并且那一游离孤独正是表现无限 ，这无限的表现固然因此除作为单纯消极的表现以外，不能有别的，它却仍然扩张了心灵。在犹太人的法典（出埃及记）里恐怕没有别处比下面的命令更为崇高的："不可为自己雕刻偶像，也不可作什么形象来比拟上天，下地和地底下，水中的百物！"只有这个命令可以理解犹太民族在他的文明旺盛时期，当它把自己和别的民族相比较时，对它的宗教所感的热情，或穆罕默德教里注入自心内的那自尊心。同样，这情况也见于道德法则的表象和我们内心对于道德性的禀赋。那是一完全迷妄的忧虑，假使人们以为把道德性里的一切能赋予感性的东西全部消除掉，这道德性就会只是冷酷的，无生气的赞许，并且在自身不能伴有鼓动力或感动。恰正与此相反，因为，在那里，当诸感官在自己面前不再见到任何物时，而那不可错认的和不可磨灭的道德的观念却仍然留剩下来，这时却更加需要把那无限制的想象力的高扬加以抑制，不让它昂进到激情，这种需要更胜过由于害怕这些诸观念的无力便替它们在形象和幼稚的道具里找帮助。所以许多政府也乐于允许宗教尽量备这一类附属品，用此试图夺去下属把他的精神力扩张到超出界限的努力和能力。这些界限是人任意地设定的，并且通过这个，人们能够对于他，作为被动的，容易对付了。

道德性的纯洁的、高扬心灵的，单纯消极的表现与此相反，不带来何等狂谵幻想的危险，这狂谵幻想是一种迷妄，想超越感性的一切界限去看，这就是，依照诸原则去做梦（用理性来妄诞放肆）；正是

因为在它那里那个表现仅是消极的；因自由观念的不可究性 割断了一切积极表现的道路：但在我们内心里的道德律是在它自身充足的，并且自本源地规定着，以至于绝不允许我们向它以外去找一个规定原理。如果热情能和迷妄，那么妄诞幻想就能和痴呆相比拟，后者（痴呆）是在一切东西里最不能和崇高相容的，为什么?因为它是穿凿可笑的。在作为情操的热情里想象力是无控制的。在作为妄诞的幻想里根深蒂固的偏执的癖性是无规则的。前者是一时的偶然，最健康的知性也会遇到。后者却是一个毁灭他的疾病。

朴素单纯，（无艺术的合目的性）就是自然界在崇高中的，也就是道德性在崇高中的样式，这道德性正是第二个（超感性的）自然，从它我们只知道那些诸规律，而不能通过直观来达到那在我们自己内心里的超感性的机能，这机能是含蕴着这立法的根据的。

还要指出的是，对美的和对崇高的愉快不仅是由于普遍的可传达性从其他的审美性的诸判断中辨别出来，而且由于这社会性的本质（在社会里它能被传达）获得一兴趣，尽管从一切社会脱离能被视作某种崇高，如果这脱离 是基于超越一切感官利益以上的诸观念的，自己满足，即不需求社会，而非不喜社交，逃避社会，这是接近于崇高的，就像那对一切欲求的超脱。与此相反，由于厌世，仇恨人类而逃避人类，或是因为他把人类当作他的仇敌来畏惧，而对人羞怯胆小，一部分是丑恶，一部分是可鄙。尽管这样，仍有一样（所谓非本质地的）厌世，在许多好心肠的人的禀赋里具有这倾向，和年龄俱深，他对人类的善意仍然是充分仁慈的，但由于长期的痛苦经验已经使他对人类的喜悦心大大丧失了。因此倾向于孤独避世，空想的愿望寄托于一个冷静的乡居，或者（在年青的人们）梦想的幸福寄托于一个世人不知的孤岛，想在那里和他的小家庭共度一生。鲁滨逊式小说的作家和诗人正是那样善于利用这种人们心理的，这给我们提供了证据。在我们自己认为重要和伟大的目标的进行中间，人们相互给予一切能够想到的苦恼，是和那个观念：即他们能够是，假使他们意愿的话，正相矛盾，并且对那热烈的愿望，希望见到他们改善，那样地相反，因而，为了不恨他们——人是不能爱他们的——放弃一切社交的快乐，好像还是自己的一个小小的牺牲呢。这种不是对于命运所加于别人的不幸的悲哀（在这场合同情是原因），而是对于人们相互制造不幸（在这场合悲哀是根基于在原则意义里的反感），这悲哀是崇高 的，因为它是根基于诸观念的，而前者（译者按：即基于同情对于别人不

幸而悲哀）却只能看作是美 的。上面所说的既有才气又富于学识的索热尔（Saussure）在他的阿尔卑斯山旅行记里谈到沙福伊的山峰，“好人峰”，他说道：“在那里统治着某种无趣味的悲哀。”那么，他竟是认识到一种有趣味的悲哀了。荒寒寂寥的境界给予人们这种悲哀，人们能够设想自己身入此境，以便从此对世界不闻不问，这境界必须不是那样不可居，对人们只供应一个非常艰辛的活动场所。——我指出这一点，用意在于提醒：悲痛之情（不是气力沮丧的悲哀）也能列入勇敢的情绪，如果它是在道德观念里具有它的根据，如果它是植基于同情心，并且在这场合也表现可爱，那它就是单隶属于融解着的情绪，指出这一点为了使人注意：只有在前一场合的情调才是崇高的。

用现在已经阐述了的，关于审美判断的先验的解释，也可以和柏克（Burke）和我们中间许多思想敏锐的人士所作的生理学的解释作一比较了，看看对崇高和美的单纯的经验的解释将导向何处。[17] 柏克，[18] 在这一类的处理方法里也值得被看作最优越的作者，他在这方向里作出如下的论断：“崇高的情绪植根于自我保存的冲动和基于恐怖，这就是一种痛苦，这痛苦，因为它不致达到肉体部分的摧毁，就产生出一些活动，能够激起舒适的感觉，因它们从较细致的或较粗糙的脉络里净除了危险的和阻塞的涩滞物，固然不是产生了快乐，而是一种舒适的战栗，一种和恐惧混合着的安心”。（原著第223页）美，他认为它是基于爱，（他要把爱和嗜欲分别开来）他把它归结到“身体诸纤维的软弱，弛缓和萎缩，也就是在快乐面前的一种柔化、融解、疲惫、一种消沉、衰减、虚脱。”（原著第251—252页）他继而证实这种解释方式不仅是通过那些场合，在这里面想象力在和知性，并且甚至于和官能感觉的结合中能够在我们心里激起对美和对崇高的情绪。这种对心意诸现象的分析作为心理学的记述是非常美好的，并且对于经验的人类学的人们最喜爱的探究提供丰富的资料。不可否认，我们内心里的一切表象，不论它们是否客观上只是感性的，或完全理性的，在主观上是能够和快乐或痛苦结合在一起的，无论这二者将是怎样地不能觉察。（因为它们刺激着生活的情绪，并且它们中间任何一个，当它作为主体内的变态时，不能是漠然无感的）；甚至于像伊壁鸠鲁派所主张的，快乐和痛苦最后总归是身体的，尽管它们可能是从想象，或竟然是从悟性的表象开始的：因为生活而不具有身体器官的感觉，那只是他自己的存在的意识，而不是舒适或不快的感觉，这就是促进或阻滞生活力的。因为心意单纯在它自身仅只是生活（生活

原理自己）。而阻滞或促进必须在它自身以外又仍在人以内，这就是在和它身体的结合里去寻找。

如果人们把那对于对象的愉快完全只安放在以下这场合，即对象只是通过刺激或通过感动使我们快乐，那么，人们就不能期待别人对我们作下的审美判断同意。因为关于这点，每个人有理由只问问他私自的感觉。但在这场合一切关于鉴赏的检察都停止了。除非把别人由于他们的判断的偶然的吻合的范例，对我们作成赞许的规范。我们都很可能反对这原则而依靠着自然的权利，把那基于直接感情的判断服从着自身的而不是别人的感觉。

所以，如果那鉴赏判断不能被看作是个人私自的，而必然看作是多数人的，按照着它的内在性质，这就是由于自身，不是为了给予别人的鉴赏做标本，如果人们这样地评定它，它可以要求每个人必须对他同意：那么，对这鉴赏判断必须有任何一（无论是客观性的或主观性的）先验原理作根基，人们通过探索心意变化的经验的规律是达不到这先验原理的：因为这些经验规律，只使人们认识如何判断，而不下命令，“应该怎样判断”，而且这命令是绝对的，同样，这命令并且以那种鉴赏判断为前提，即那愉快须直接地和一个表象相结合着。所以审美判断之经验的解释常常可以作为开始，把材料收集起来供给一个较高极的考察。这能力的先验的探讨仍然是可能的，并且是本质地属于鉴赏的批判。因为鉴赏若没有先验的原理，它就不可能评判别人的诸批判，并且对它们也只能是好像具有某些的权利来下赞否的判决。剩下的属于审美判断力方面的分析首先包含着以下的部分：

---

[1] 情操（Affect）是和癖性（Leidennchaften）在种别上相异。前者只关系到情感，后者是属于意欲能力，并是一切这样的倾向，它们使一切想通过诸原则来规定放肆的欲望发生困难或是不可能。前者是爆发的和无思虑的，后者是持续的和考虑过的：所以不快意作为愤怒是一情操，但是作为恨（仇恨）是一癖性了。后者永不能够以及在任何关系中被称作崇高。因为在情操里任何的自由固然被阻滞了，而在癖性里却是被取消掉了。——原注

[2] 依照他的著作：《关于我们的美和崇高的概念之起源的研究》德译本。里加·哈蒂罗黑出版，1773年。——原注

[3] Edmund Burke（1729—1797）英国政治家及经济学者，他的美学著作对康德、莱兴、赫尔德都发生过影响，得到他们的注意和谈论。——译注

纯粹审美判断的演绎

第30节 对于自然界里诸对象的审美判断的演绎不应指向着我们在它里面所称为崇高的东西，而应该只是指向着那美的

一个审美判断对于每个主体关于普遍有效性的要求作为一个基于任何一先验原理的上面的判断，需要一个演绎（这就是审定它的要求的权利），这个演绎必须加入对于它的解说里面去，如果这是涉及对于一个客体的形式方面 的愉快或不快。对于自然界的美的鉴赏判断也是这样。因为那合目的性究竟是在客体和它的形体里面有它的根据的，虽然这合目的性不标示这客体按照着概念（成为认识判断）对于别的对象的关系，而仅是涉及对它的形式 的把握，当这形式在我们心意里表示着既适合着概念机能，也适合着对于它的表现（这就是和对它的把握是一事）的机能的时候。所以人们对于自然界里的美也可以提出一些问题，问问它的诸形式的合目的性的根源是什么?例如，人们怎样解释大自然为什么这样豪奢地处处散布着美，甚至于在大海洋的底层，人眼很少达到的地方等等。（美只是对于人的眼睛才是合目的性呀!）

就是那自然界里的崇高美——当我们对他下一个审美判断时，这判断不和作为客观合目的性的完美性的概念相混合——在这场合里它将会成为一个目的论的判断了——这自然界里崇高美可能看作没有形式，不成形体，却仍然被看作一个纯洁的愉快的对象，而且表示着那对我们给予的表象具主观合目的性。现在的问题是，对于这一类的审美判断，除掉解脱了我们在它里面所思想的东西以外，能不能再对于它的普遍有效性的权利要求一个基于一（主观的）先验原理之上的演绎。

对于这一层我们的回答是：自然界里的崇高美只是非本质地的这样被称呼着，实际上只能把它归属于思想样式，或更妥当些，把它归于人类天性里的思想样式的根基里去。自觉到这一点，那么，对于一个无形式的和不合目的性的对象的把握仅仅是提供了动机，使这对象只是在这个方式里用作主观合目的性的，不是作为一在自身如此的对象，而只是依照它的形式来评定的。（gleichsam species finalis accepta，non data这就是只当作合目的性来受用，而不是事实）因此我们对自然界崇高美的解说同时也就是对它的演绎了。因为，如果我们分解它们（指解说）里面的判断力里的反省，那么，我就见到在它们里面一个认识诸机能的合目的性的关系。这关系必须作为（意志的）目的诸能力先验的基础，并且因此自身是先验的：这样它就立刻包含着这演绎，这就是解明了一个这一类的判断对于普遍必然有效性的要求是合法的。

我们现在来寻找鉴赏判断的演绎，这就是对于自然界事物的美的判断的演绎，我们这样就对全部审美判断力的全面任务给予一个满足。

第31节 关于鉴赏判断的演绎的方法

一种判断，当它提出了必然性的要求时，这时演绎的任务就出现了，这就是要证明它这要求的合法性来。如果它要求的是主观普遍性，这就是说要求每个人的同意，那么，同样这场合也出现：但后者却不是认识判断，而只是对于一个被给予的对象的愉快感或不快感，也即是要求着一种一般地对于每个人有效的主观的合目的性。而这个主观合目的性不应是基于对这事物的概念，因为这里是一鉴赏判断呀！

在这一场合我们需要不是有一个认识的判断，既不是理论的判断，这是以通过悟性被赋予的自然一般的概念的基础的——也不是一（纯粹的）实践的判断——这是以通过理性作为先验地被赋予了的自由的观念作基础的——所以既不是表象一个事物的判断，也不是为了把这事物产生出来，我要去做一些工作，按照它的先验的有效性去辨

明的：于是，一个单个 的判断的普遍有效性 ， 它只是表达出一个对象的形式 的经验的表象之主观合目的性。把它对判断力一般来证明，解说这是如何可能的，即某一事物它单在评判里（没有感官感觉或概念）即能够令人愉快，并且，就好像一般认识判定一个对象时具有普遍的法则一样，个人的愉快对于其他各个人也能够宣称作为法则。这是如何可能的?

现在如果这个普遍有效性不是根据投票表决和向别人周遍询问他们是怎样感觉的，而是好像基于一个对于愉快感觉评判着的主体的自主权，这就是，基于他的自己的鉴赏力，但是又不应当是从概念中引申出来的；那么，一个这样的判断，——像鉴赏判断确是这样的判断——是具有双重的，并且是逻辑的特性：即是这先验的普遍有效性，却不是按照着第一 ，诸概念的逻辑的普遍性，而是一个单个判断的普遍性；第二 ，这里是一个必然性（这是任何时必须基于先验的理由的），但它却不是系于任何一先验论证的根据通过这些根据的表象来逼迫出这鉴赏判断所推断于每个人的赞同。

解释这鉴赏判断把它自己和一切认识判断区分出来的诸逻辑特异性就将能够达到这奇特机能的演绎，如果我们在此地开始时从它的一切内容，即愉快的感觉消除掉，而只是把那审美上的形式和逻辑所规定的客观诸判断的形式相比较。所以我们要把鉴赏的这些特异的诸性质通过一些例证来说明它们。

第32节 鉴赏判断的第一特性

鉴赏判断规定的对象，在关涉到（作为美的）愉快中要求着每一个人 的同意，好像那是客观地一样。

说：这花是美的，就等于说这么多，把她自身对每个人提出愉快的要求重复说一遍。对于她的香味的舒适，她却完全不提出这类要求。对这个人适意的香味，另一人会感到头晕。从这里面人们只能推想，美应该看作花自身的一个特性，不是依照着不同的头脑和那么多的感官，而是后者必须向着她看，如果他们要想评定她的话。但事实

仍不是这样的。因为鉴赏判断正是建立在那里面，即它只是按照那一性质称呼一事物是美的，在这性质里这事物依照着我们吸取它的方式来呈现自己的。

此外我们要求于每个要证明主体的鉴赏力的判断的，就是主体在自己的判断里不需要到别人的判断里去摸索经验，去求教于他们的对于那同一对象的愉快或不快感，所以他的判断不应该作为模仿，依据着一个物件实际上普遍地令人满意的而是先验地说出来的。但是人们应当想，一个先验的判断必须包含一个来自对象的概念，这概念包含着关于对它认识的原理。而鉴赏判断却绝不基础于概念，并且处处不是认识工作而仅是一个审美的判断。

所以一个年青的诗人不肯让公众的，也不让他的朋友们的判断，说他的诗美，来动摇他。假使他听从他们，那就不是因他现在另行评判了，而原因是在于他，纵使全部公众是具有着错误的鉴赏（至少在他的意见里），自己仍然愿去适应庸俗的妄见（甚至于违反着他的评判），以追求人们的赞赏。只有到后来，如果他的判断力由于训练更加锐敏了，他就自愿地放弃他以前的判断，像他完全根据于理性来掌握他的诸判断一样。鉴赏只对于自主性提出要求。把别人的判断来作自己判断的规定根据，这将是他主性了。

至于人们有理由赞美古代的作品推为模范，称呼它们的诸作家为典范，好像是作家里面某一种贵族，这个贵族通过他的行动给予人民以规律：好像指示出鉴赏的源泉是出自经验的，而驳斥着它在每个主体里的自主权的说法。若果这样，人们也将同样可以说：古代的数学家，——他们是直到现在我们被视为综合方法具最高严密性和优美的不可缺的模范——也是证明了我们方面一种模仿的理性和这理性没有能力从自己内部用极大的直觉力通过概念的构成产生出严格的证明来。假使每个主体完全从他那自然素质的粗糙的根底开始，那么，就会完全没有对他的力量的运用，无论这是怎样地自由，甚至于对我们的理性（这理性，它的一切判断是从先验的共同源泉汲取来的），不陷入错误的诸试验里去，假使没有别人用他的试验走在他的前面，这并不是使后来继承者只成为他的模仿者，而是通过他自己的行动历程把别人带上路，以便他们能在自己内部找寻原理，并且这样找着他们自己的，常常是更好的道路。就是在宗教里面，在那里面每个人确是必须把他的行动的法则从他自己内部来获取，因为他对于这层将由自

己负责，不能把他的过错的责任推诿到别人作为他的老师或先验者的身上去，他却又是永远不能够通过一般的训示格言——这些训示格言或是从教士们，或哲学家们，或者也是从自己内部汲取来的——这样多地装备起来，像通过历史里树立起来的一个道德的或圣行的模范那样，而这模范并不使那从自己的和原始的先验的道德的观念置于无用，或把这些变成一种模仿的机械主义。一个示范者对于别人能够具有的一切影响，它的成就的最确当的称呼应是“继承Nachfolgen”，即对于一个行动的继承，而不是模仿。这称呼的意义就等于说：从那同一的源泉里来汲取，像那先进者自己所以汲取的，并且只学习先进者在汲取时是怎样做的。但是在一切机能和才能之中正是鉴赏最需要范例，即那些在文化的进展中获得赞扬最久的，免得不久又成为粗糙的，落回到那些初试验时的粗野状态。因为鉴赏的能力是不能由概念和训示来规定的。

第33节 鉴赏判断的第二个特性

鉴赏判断是完全不能通过论证根据来规定的，好像它只是主观的东西那样。

如果某人见不到一个建筑的、一个眺望的、一首诗的美，他内心里就不让千百口对它们的赞赏来勉强地应承。他固然可以假装满意，免得被人看作没有鉴赏力。他甚至于开始怀疑，他对他的鉴赏力是否已由于足够多的某一类对象的认识充分培养好了。（就像一个人在远距离中自以为认出了远处某些东西是一片森林，而别人却都说是一个城市，他就对自己的眼力怀疑了）。但这个他究竟看得很清楚：别人的赞赏对于美的评定绝不就提供了有效的证明。固然别人能够替他看和观察，如果许多人同样地看到，仍然是可以对他作为足够的证明来服务于理论的，即逻辑的根据，假使他以为他自己看到的是两样的话。但是使别人愉快的，却永不能就拿来作为一个审美判断的论据。对我们不利的别人的判断，固然有理由使我们对我们自己的引起考虑，却永不能就说出我们的不正确来。所以并不存在一个经验性的论证根据，能强制着别人的鉴赏判断。

第二点，更不能有一个依据着规定的法则的先验的证明来规定关于美的判断。如果某人对我宣读他的诗，或把我引进一个终于不符合我的趣味的戏剧。那么，尽管他引证巴托（Batteux）或莱辛，或更早些，更有名些的鉴赏的批评家和从他们设立的一切规律，来证明他的诗的美，或证明某些令我不愉快之点是和美的法则（像在那里所给予的并且普遍被肯定的）很协合着；我会把我们的耳朵闭塞起，不听取任何理由和说教，并宁愿假定那些批评家的规律是错误的，或至少这里不是运用它们的场合。我宁不让我的判断由先验的论证根据来规定，因为这里应是鉴赏判断而不是悟性的或理性的判断。

这似乎正是人们为什么把这审美评判的能力恰恰命名为鉴赏的主要原因之一吧。因为人们可以在我面前把一盘菜的成分一一数说给我听，并且指出每一成分对我是适口的，而且又有理由称赞这食品的卫生，我将不听信这一些理由，却用舌和上颚去亲自尝尝，然后依据这个来下我的评判（不是依据一切的原理），事实上鉴赏判断永远总是作为一个对于对象的单独判断来下的。

悟性可以由于把这对象在它的赏心悦目这一点上和别人的判断相比较而下一普遍的判断，例如：一切郁金香是美的，但这样一来，却不是鉴赏判断，而是一逻辑判断了。这逻辑判断把一个对象对于鉴赏的关系作成了某一类事物的宾词了。

而那个判断，我由于它见到一个单个的郁金香是美的，也就是说，我见到我对于它的欣赏是普遍有效的，这里才是鉴赏判断。这鉴赏判断的诸特征建立在下面，即：虽然它仅仅是具有主观有效性的，却仍然对一切的主体有权提出那样的要求，这项要求的提出，是只能在下列情况常常实现的，即设定那是一个客观的判断，它基础于认识的根据而且能够通过证明来迫使人承认的。

第34节 鉴赏的一个客观原理是不可能的

人们所了解鉴赏的原理是这样一个原理，在它的条件下人们能够把一对象的观念包摄进去，然后导出一个推论，说它是美的。但这却

是不可能的。因为我必须直接地在对象的表象上感觉到愉快，这是没有任何的论证能够对我游说的。像休谟所说的，纵使批评家好像比厨师们更能推理，却和他们具有同样的遭遇。他们的判断的规定根据不能期待于论证的力量，而仅能期待于主体对于他自己的状态（快适或不快适）的反思，排斥一切规定和规则。

至于批评家为了达到修正和扩大我们的诸鉴赏判断仍然能够和应该做的推理工作，这就不是在一普遍可用的公式里陈述出这类审美判断的规定根据，这是不可能的。而是要对于认识能力和它在这种判断里的任务作出探讨和把相互的主观合目的性，如前面所指出的，即它的形式在一给予的表象里，即是这表象的对象的美，在一些举例中来加以分解。所以鉴赏的批判（分析）自身只是主观地涉及那表象，由于这个表象，一个对象给予了我们，即：它是这艺术或科学，在一给予了的表象里把悟性和想象力的相互的关系（无有对先行的感觉或概念的关系），这就是把它们的合致或不合致纳入诸法则，并且就它们的诸条件来加以规定。它是艺术，如果它把这个只在例证里指出来；它是科学，如果它把一个这样的评定从这作为一般认识机能的天性里引申出来。我们在这里处处所从事的只是这后者，作为先验的批判。这先验的批判应当把鉴赏的原理，作为判断力的一个先验原理来展开和证实。批判作为技术仅是寻找生理学的（此地心理学的）亦即经验的法则，鉴赏实际上按照这些法则来进行（而不去思考它们的可能性），运用到对于它的对象的评判上去而评定着美术的诸产品；而前者（按指先验的批判）却是从事于评判它们的机能自身。

第35节 鉴赏原理是判断力一般的主观的原理

鉴赏判断在下列一点上和逻辑区分着；逻辑判断把一个表象包摄到对象的概念之下，鉴赏判断却绝不这样，因为，若是这样，那个必然性的普遍的赞同将能由于论证来强迫执行了。但是它（指鉴赏判断）只在一点上和逻辑判断相似，即它也表示着普遍性和必然性，却不是依照着对象的诸概念，因此仅是一种主观的普遍性和必然性。但构成一个判断里的内容是诸概念（即隶属于认识对象的），而鉴赏判断是不能由诸概念来规定的，所以它只是筑基于一个判断一般的主观

的形式的条件 。一切判断的主观的条件是从事判断的机能本身，或判断力。这判断力在运用一个对象所由给予我们的表象里，要求着两种表象力的协洽。即想象力的（为了直观和直观里多样性的组合）和悟性的（为了作为这个组合的统一性的表象）。现在因为这里没有对象的概念作为这判断依据，那么，它只能建立于想象力自身在一个表象那里，通过它，一对象被给予着，包摄到那悟性一般从直观达到概念的条件之下。由于想象在这里没有概念而型式化着，因而在这里建立着它的自由；于是鉴赏判断必须基础于一个感觉，在这感觉里想象力在它的自由里 和悟性在它的规律性里相互激荡着。这就是基于一种情绪，这情绪使那对象按照着表象的合目的性 ——由于这表象，一个对象被给予着——对于诸认识机能在它们的自由活动里所给予的鼓动来评定 。鉴赏判断作为主观的判断力具含一种包摄原则，但却不是诸直观摄于概念 之下，而是诸直观的机能或（想象力的）表述摄在概念的机能（即悟性）之下，并且是在前者（按即直观的机能）在它的自由里 对于后者（按即概念的机能）在它的规律性里 相协调的范围内。

现在为了通过一个鉴赏判断的演绎来找出这合法根据，只有把这类判断的形式的诸特征——即只在它们身上考察其逻辑形式用来作我们的导引线索。

第36节 关于鉴赏诸判断的一个演绎的任务

和对于一对象的觉知一起，对于一个客体一般的概念——从这概念那个觉知具含着诸经验的宾词——能够直接结合成为一认识判断，并且经由这个产生出一经验判断。但直观里的多样性的综合统一的诸先验概念，以便把它（按即经验判断）作为一客体的规定来思索的，却是那经验判断的基础。而这些概念、范畴，要求着一个演绎，这演绎工作曾在纯粹理性批判里做过了，通过它，下列任务的解决也能完成了，这就是：先验的综合的认识判断是如何可能的?这个任务是关涉着纯粹悟性和它的理论判断的先验诸原理的。

但是和一个觉知直接在一起也可以是一快乐（或不快）的情绪及满意结合着，这满意是伴随着客体的表象而对它当作宾词来服务的，

这里就跳出一个审美判断而不是认识判断了。对于这样一个判断，如果它不仅是感觉的而且是一形式的反省的判断，它推断每个人必然地应有这愉快，必须在根基上具有某物作为先验的原理，这原理固然仅可能是一主观性的，（如果对这类判断一个客观性的原理是不可能的话），但是尽管作为这个，仍然也需要一个演绎（按即论证），以便人们理解一个审美判断怎样能够提出必然性 的要求来的。我们现在所从事的任务就植基在这里面；鉴赏（口味）判断是怎样可能的?这个任务就是关涉纯粹的判断力在这样的诸判断里，它（判断力）不是仅仅把它们归纳到客观的悟性的诸概念并且站立在一个规律之下（像在理论判断里那样），而且在那里，它自己对自身是主观性的对象，同时也是规律。这个任务所以可以这样来表象：

一个这样的判断是如何可能的呢?这判断仅仅是出于自身 的对于对象的快乐的感觉，不受这对象的概念的羁绊，来对这快乐下评判，作为系属在每一个别主体里的这同一客体的表象，先验地，就是不需等待这个别主体的同意。

至于诸鉴赏判断是综合的，这是容易看出来的，因为它们走出了这客体的概念，甚至于它的直观的范围了，并且某一绝不再是知识，即快乐（或不快）的情绪对它作为宾词加了进来。但是至于它们，虽然宾词（那和表象结合着的情绪）是经验的，它们仍然是先验的判断，（在涉及对每个人要求着同意这方面）或须被这样来看待着，这已经包含在它们要求的词语里了。因此这判断力批判的任务是属于先验哲学的普遍问题之内，即：先验综合判断是怎样可能的?

第37节 在一个对于一对象的鉴赏判断里究竟是主张了什么?

至于来自一对象的表象是直接地和一种愉悦结合着，这只能内心里被觉知，并且，如果人们除此以外不再欲指示出什么来的话，那么这就只是一经验判断。因为我不能先验地把一规定的情绪（愉快或不快感）和任何一表象接合着，除非在那一场合，即一个规定着意志的原则先验地在理性里作为基础存在着。又因这里的愉快（在道德的情

绪里）是从这场合引申出的结果，它就绝不能和那鉴赏里愉快相比较，因这种愉快（道德的愉快）要求着一个来自一规律的规定的概念。与此相反，前者（按：指出审美的愉快）却应该是和那先于一切概念 的评判 相结合着的。因此一切鉴赏判断也是单个的判断，因为它们把它们的愉快的宾词 不和一概念而是和一给予了的单个的经验的表象结合着。

所以在一个鉴赏判断里所表象的不是愉快，而是这愉快的普遍有效性 ，这愉快的普遍有效性是被觉知为和那心意里一个对象的单纯评判相结合着，它先验地 作为对于判断力的普遍例则，对每个人有效。我用愉快来觉知和评判一个对象，这是一经验的判断。但是，我若发见它美，这却是一先验的判断，我可以推想那个愉快是对每个人必然的。

第38节 鉴赏诸判断的演绎

如果我们承认，在一纯粹的鉴赏判断里对于对象的愉快是和单纯地对于它的形式 的评判结合着；那么，这就不是别的，这就只是它（按：指那形式）对于判断力的主观合目的性。我在心情里感觉它（这主观合目的性）和对象的表象结合着。但是判断力在评判中的形式的诸例则 ，没有任何质料（既无官能的感觉，也无概念），仅是能指向着判断力一般（这判断力一般既不局限于特殊的感官种类，也不局限于一个特殊的悟性概念）的运用中的主观的诸条件，因此指向着那主观性的东西，这个主观性的东西人们能在一切人里面设定着，（作为对于可能的认识一般所需要的），因此一个表象和这种判断力的诸条件的协合一致必须能够假定作为对每个人先验地有效。这就是我们应能有理由推断每个人会具有着那在评判一感性对象时，表象对于认识诸机能关系的主观合目的性或愉快 [19] 。

注解

这个演绎之所以这样容易，是因为它无须论证一个概念的客观的实在性；因美不是客体的一个概念，而鉴赏判断不是知识判断。它只主张着：我们在任何人的场合里面普遍地肯定那判断力的主观诸条件为前提是正当的，这些主观诸条件是我们在自己内里见到的。关键只在于我们是把那给予了的客体正确地包摄到这些条件之下了。虽然后面这一层具有着不可避免的，不系属于逻辑的判断力的诸困难。（因人们在逻辑判断力这场合是包摄在概念之下，在审美里面是纳在一单纯可感觉的关系——即是在客体的被表象的形式上面想象力和悟性相互协调的关系——之下，在这里那包摄是容易做的）但是由于这个，那判断力提出普遍同意的要求的合法性却不被剥夺，这个要求所指的即是那基于主观的原理的正确性判定为对于每个人有效。

因为关于包摄到那原理之下的正确性所涉及的困难和疑惑，却不使人对那审美判断的有效性的要求的合法，即原理自身，发生疑惑。正像逻辑判断力错误地把后者（这里是客观的）包摄到原理之下时（虽然不常有，也不容易有）不使人对这原理自身疑惑一样。假使这问题是：把自然界作为鉴赏的诸对象的总括概念，先验地来假定，这是怎样可能的？这个课题就涉及目的论，因这就必须把它看作自然的目的，这目的本质地属于自然的概念，自然的目的就是对我们的判断力展开合目的性的诸形式。

但是这个假定的正确性还是很可疑的，虽然自然众美的现实性正公开在我们的经验的面前。

第39节 关于感觉的可传达性

如果感觉作为知觉里的实在的东西联系到认识，那么它就唤作官能的感觉；它的质性里特殊的东西只让我们表象为一般地在同一样式里有传达可能性，如果我假定每个人具有和我们同样的官能的话；但是我们对一官能的感觉却绝不能假定这个作为前提。对于一个缺少嗅觉的人这类感觉就无法传达。即使他不缺乏嗅觉，我也不能断定他从一朵花获得的感觉正是和我一样的。在对同一物件的感到的舒适或不舒适 更须设想是有差异的。绝不能要求每个人对于同一对象承认有同

一的快乐。人们可以称唤这种快乐为享受性 的快乐，因这种快乐是通过感官的道路走进心里来的，我们在这里是被动的。

与此相反，对于行为的道德性质方面的满意却不是享受性的愉快，而是基于自我的活动和这活动对于它的任务的理念的符合。这种唤作道德的情绪却是要求着概念并且不表现为自由的，而是合于规律的合目的性。所以也只能通过理性和通过颇为规定了的实践性的理性概念来传达，假使那愉快满意是同样的话。

对于大自然的壮美的愉快，作为理性化的静观的愉快，固然也提出普遍同意的要求，却已经拿另一种情感，即它的超感性的使命的情感为前提；这情感虽然可能是那样地不分明，却是具有着道德的基础的。至于别的人是否顾虑到这一层并且在观照粗野的大自然时获得愉快（这种愉快实在是不能归功于这粗野大自然的观照，它实是可怕地威胁着人们的），这是我没有权能来肯定作为前提的。不管这些，我仍然能够根据下列的观点推想每个人也会有那种愉快，这观点就是：我们应当在每个适当的因机里回顾到人们道德的禀赋，而人们只是由于这道德规律的媒介才可以有那种愉快，而这道德规律自身又是植基于理性的概念的。

与此相反，对于美的愉快既不是一种享受的快乐，也不是一种合道德规律性的行为，也不是按照着诸理念的理性化的静观，而是单纯的反射的。没有任何目的或行动准绳的原则，这种愉快伴着对一个对象通过想象力——作为直观的机能——的一般的把握，联系到悟性作为概念机能，由于判断力的一种处置手段。这种处置手段是判断力在最通常的经验里也必须执行的；只是它在这场合之所以被迫要进行的，是为了一个经验的概念 ，而在前面（即在审美的评判里 ）单是为了觉知那个表象对于双方认识机能在它们的自由中谐和的（主观的——合目的性的）工作里的相应性，这就是用快乐去感受那表象的状态。这种愉快须在每个人那里必然地筑基于同样的诸条件，因为它们是一个认识可能性的主观诸条件，而这种认识诸机能在鉴赏里所要求的比例，对于普遍的和健康的悟性也是需要的。这悟性也是人们应该在每个人那里作为前提来假定的。正因为这样，具着鉴赏力的评判者（只要他在这意识里不迷误，不把质料当作形式，刺激当作美）可以假定那主观合目的性，这就是说，把他对客体的愉快，推断于每个别人，把他的情感作为可以普遍传达，并且无须概念的媒介。

第40节 论鉴赏作为一种共通感

人们常常对于判断力，当人们不但是注意到它的反思，毋宁注意到它的结果时赋予它一个感觉 的称号，人们会说到对真理的感觉，对礼貌的、正义的感觉等等，尽管人们知道，至少应该知道，这里并不是一种感觉——在这感觉里诸概念能够有着它们的席位——更不是它有微末的能力达到说出普遍法则的程度；而是，假使我们永远不能超越这些感觉而达到高一级认识机能，就永远不有关于真理、礼貌，美或正义这一类的表象走进我们的思想里来。人间的常识，这个人们把它作为单纯的健全常识（未受文化修养）看作极为微末的东西，看作是人既唤作人就必须具备的东西，因此也就获得一个侮辱性荣誉，它被称作普通感觉（sensus Communis）普通（gemein）这一词（不仅在我们的文字里真正含有双重意义，就在别国也是这样）占有着它的含义常常被了解为平凡、庸俗。占有着它绝不是功劳或优点。

但是在共通感觉 这一名词之下人们必须理解为一个共同 的感觉的理念，这就是一种评判机能的理念，这评判机能在它的反思里顾到每个别人在思想里先验地的表象样式，以便把他的判断似乎紧密地靠拢着全人类理性，并且由此逃避那个幻觉，这幻觉从主观的和人的诸条件——这些诸条件能够方便地被认为是客观的——对判断产生有害的影响。这一切由于下面的原因现行出来：人们把他的判断紧密地靠拢着别人的不一定是真实的，毋宁只是可能的判断，把自己置身于别人的地位，当人们只是从那些偶然系在我们自己的评定上面的诸局限性抽象出来。而这些之所以成为这样，又是由于人们把表象状态里的质 ，即感觉，尽可能多地排去，因而只注意它的表象或它的表象状态里的形式的诸特异性。把这种反思的工作赋予我们所称呼为普通 感觉那东西，大概显得太过技巧了，但这种反思工作只是看出来好像这样，如果人们把它在抽象的公式里表达出来。但是，如果人们是寻找一个能够达成普遍法则的判断的话，那么从魅力（刺激）和感动里抽象出来，却是在本身极其自然的事。

普遍人类悟性下面的格律固然不是隶属这里作为鉴赏批判的部分，但仍然能够用来说明它的诸原则。这就是：（一）自己思想；

（二）站到每个别人的地位上思想；（三）时时和自己协合一致。第一个格律即是无有成见，第二是见地扩大，第三个是首尾一贯的思考样式。第一个是一永不消极的理性的格律的倾向，即对于他律的倾向，是唤作成见；一切成见中最大的成见就是：自己认为自然不受诸法则的制约，——这些诸法则是悟性通过它自身本质的规律安放在自然的根基里去的——这就是迷信。从迷信解放出来唤作启蒙[20]；因为，这个称呼虽然也应用于从一般成见的解放，然而迷信仍是优先地（in sensu eminenti）值得称为一种成见，迷信陷入盲目性，啊，甚至于要求着这种盲目性作为义务，即认为必须被别人领导着，因而显著地标示一种消极性的理性的状态。涉及思考样式的第二格律时，我们通常习惯于把那种才能不堪大用（尤其是在强度方面）的人唤作浅陋（即窄狭，和博大相反）但此处却不是谈认识的能力，而是指的那思想样式，如何合目的地来运用它。这思想样式，尽管人的天分的范围和程度如何的小，仍能标示出一个思想样式博大的人来，如果他超脱了判断的主观的和人的诸制约——有那么多的人拘束这在诸制约里面呀！——并且从一个普遍的立场（他设身处地站到别人的立场时，才能规定这个立场）来反思他自己的判断。第三个格律，即首尾一贯的思考样式，是最难以到达的，并且也只能通过前两种的结合和由于时常遵守，熟练成巧以后才能达到。人们可以说：第一格律是悟性的格律，第二个是判断力的，第三个是理性的。

我现在再新拾起由于这段插论中断了的线索，并且说道：鉴赏能够以多种的权利在常识的场合上称唤为健康的悟性；而审美的判断力宁可优先于知的判断力获得共通的感觉这个名称，假使人们把感觉（Sinn）[21]这个字从单纯反思的效果这一意义运用到情感的场合上去；那么，在这里感觉就被理解为快乐的情绪。人们甚至于可以把鉴赏界说为那个评判的机能，它使我们的在一个给予了的表象上的情感没有概念的媒介而能普遍传达。

人们传达他的思想的技能也要求着一种想象力和悟性的关联，以便把直观伴合于概念，又把概念伴合于直观，把它们共流入一知识；但此后这两种心力的协合一致是合规律地强制在特定的诸概念之下。只是在这场合：即想象力在它自由中唤醒着悟性，而悟性没有概念地把想象力置于一合规则的游动之中，这时表象传达着自己，不作为思想，而作为心意的一个合目的状态的内里的情感。

所以鉴赏就是那机能，对于那和一个给予了的表象（没有概念的媒介）相结合着的情感的可传达性，从事先验地的评判。

如果人们假定，他的情感自身的单纯的普遍传达性必须已经在它自身对于我们携带着一种兴趣（但人们没有权利从一个单纯的反思着的判断力的性质里引申出这个结论来）；那么，人们须能对自己说明：把那鉴赏判断里的情感期待于每个人恰恰像是作为义务，这是从何处来的呢?

第41节 对于美的经验性的兴趣

把某物评为美的鉴赏判断必须不以（利益）兴趣为规定根据，这是在前面充分地说明过了。但从这里不得出结论说，既然它是作为纯粹的鉴赏判断而给予的了，就不能有兴趣和它结合在一起。但这种结合却永远只能是间接的，这就是说，鉴赏必须最先把对象和某一些别的结合在一起被表象着以便那单纯对于对象的反射的愉快又能够和一个对于它的存在感到的愉快连接起来（在这愉快里，建立着一切的兴趣）因为在这审美判断里，就像在认识判断（对事物一般）里所说的那样：（a posse acl esse non valet consequentia）。这某一别的东西可能是某些经验的东西，即如人性里本具的某一倾向；或某些智性的东西作为意志的特性，它能够先验地经由理性来规定着的：这两者内含着对于一对象的存在的愉快，因此能为着对于下列事物的兴趣安置下基础：这就是某物自身，不顾及任何一个利益兴趣，它已经使人愉快。

在经验里，美只在社会里产生着兴趣；并且假使人们承认人们的社会倾向是天然的，而对此的适应能力和执著，这就是社交性，是人作为社会的生物规定为必需的，也就是说这是属于人性 里的特性的话，那么，就要容许人们把鉴赏力也看作是一种评定机能，通过它，人们甚至于能够把它的情感传达给别人，因而对每个人的天然倾向性里所要求的成为促进手段。

一个孤独的人在一荒岛上将不修饰他的茅舍，也不修饰他自己，或寻找花卉，更不会寻找植物来装点自己。只在社会里他才想到，不仅做一个人，而且按照他的样式做一个文雅的人（文明的开始）；因为作为一个文雅的人，就是人们评赞一个这样的人，这人倾向于并且善于把他的情感传达于别人，他不满足于独自的欣赏而未能在社会里和别人共同感受。并且每个人也期待着和要求着照顾那从每个人来的普遍的传达，恰似出自一个人类自己所指定的原本的契约那样；所以开始时只是一些刺激性的东西，例如色彩用来文身，（加勒比人用橙黄色染料，易洛魁人用朱红色染料）或花卉，贝壳，美色的羽毛。在时间进展里也有美的形式（在独木舟上，衣服上及其他物上面）这些东西并不在自身携带着快乐，即享受的快乐，却在社会里重要并和大的利益兴趣结合着：直到最后达到最高点的文明，从这里面几乎制造出文雅倾向性的主要的作品来，而诸感觉也只在它们能被普遍传达的范围内被认为有价值。就在那场合，如果每个人对于某件东西的愉快尽管只是微末不足道，又在自身没有可注意的利益兴趣，而关于这愉快的普遍传达性的观念却会把它的价值几乎无限地扩大着。

这种由于对社会的倾向，间接地系于"美"上去的兴趣，因而是经验性的对于美的兴趣，在此地对我们却没有任何重要性。我们的任务只是去考察，什么是和先验的鉴赏判断关系着的，哪怕是间接的关系着。

因为假使在这个形式里一个和它结合着的兴趣发现出来，鉴赏将发见我们的评判机能的一个从官能享受到道德情绪的过渡 。并且不仅是人们通过这个将被更好地导致对于鉴赏力的合目的使用，人类的先验机能的联锁中一个中间环节——一切的立法必须系于这些先验机能——将作为这中间环节而表达出来。关于对诸鉴赏对象的经验性的兴趣和对于鉴赏自身，人们可以这样说：因为鉴赏，尽管它怎样地优雅化了，它仍服从于倾向性，它爱使自己和一切倾向性及癖好融合在一起，而这些倾向性及癖性在社会里达到它们的最大的多样性和最高度的等级。如果对美的兴趣是筑基在这上面的话，那么，它就仅能提供一个从舒适性到善的很可疑的过渡了。但这个过渡是否会通过鉴赏——在这鉴赏是纯洁的场合——推进着，关于这一点我们有理由去探究它。

第42节 关于对美的智性的兴趣

那一些人，他们欢喜把人们由内在的自然禀赋所推动的一切的事业都指向人类最后的目的，即道德的善，而把那对于美一般具有兴趣，也看作是一个好的道德的性格的标志，这真是在好心肠的意图里表现出来的见解。但他们都被别人有根据地反驳掉了。这些别人依据经验，指出鉴赏的练达家们不但是往往，而且经常是虚饰的，固执的，并且委身于一些有害的癖性，大概比别的人更少有资格说他们具有忠于道德诸原则的优点。所以好像是，对于美的情感不仅是和道德的情绪有种别的差异（实际上也是如此），而且这和美能结合的兴趣是和道德的兴趣很难，绝不能通过内部的亲和性结合起来。

我现在固然愿意承认，对艺术的美的兴趣（在这里，我把人工的使用自然的美以从事装点，即是为了浮夸虚饰，也算在内）完全不提供一个忠于道德的善的，或仅仅是有此倾向的思想形式的证据。但与此相反，我却主张：对于自然的美具有一个直接的兴趣 （不单具有评定它的鉴赏力）时时是一个良善灵魂的标志，并且，假使这兴趣是习惯性的，它至少表示一种有利于道德情绪的心意情调，如果这兴趣乐于和自然的静观相结合着。但人们须记着，我在这里实际上是意指着自然的美的形式，而那些能与自然结合在一起的丰富的刺激（魅力）我暂且放置一旁，因对于那些东西的兴趣固然也是直接的，却仍是经验性质的。

谁人孤独地（并且无意于把他所注意的一切说给别人听）观察着一朵野花、一只鸟、一个草虫等等的美丽的形体，以便去惊赞它，不愿意在大自然里缺少了它，纵使由此就会对于他有所损害，更少显示对于他有什么利益，这时他就是对于自然的美具有了一种直接的，并且是智性的兴趣了。这就是不但自然成品的形式方面 ，而且它的存在方面 也使他愉快，并不需一个感性的刺激参加在这里面，也不用结合着任何一个目的。

在这里值得注意的是，假使人们欺骗了他而是把假花（人能做得和真的一样）插进地里，或把雕刻的鸟雀放在树枝上，后来他发见了

这欺骗，他先前对于这些东西的兴趣就消失掉了；但可能另一种兴趣来替代了这个，这就是虚荣的兴趣，他把他的房间用这些假花装饰起来以炫别人的眼睛。自然是产生出那美的；这个思想必须陪伴着直观与反省；人们对于他的直接的兴趣 只建立在这上面。

否则只剩下一种单纯的鉴赏判断而绝无一切的兴趣或只是和间接的，即关系着社会的兴趣相结合着：但后者对于道德上善的思想并不提供确实可靠的指征。

这种自然美对艺术美的优越性，尽管自然美就形式方面来说甚至于还被艺术美超越着，仍然单独唤起一种直接的兴趣，和一切人的醇化了的和深入根底的思想形式相协合，这些人是曾把他们的道德情操陶冶过的。

如果一个曾经充分具备着鉴赏力，能够以极大的正确性和精致来评定美术作品的人，他愿意离开那间布满虚浮的，为了社交消遣安排的美丽事物房屋而转向大自然的美，以便在这里，在永远发展不尽的思想的络绎中，见到精神的极大的欢快，我们会以高度的尊敬来看待他的这一选择，并且肯定他的内心具有一美丽的灵魂，这种美丽的灵魂不是艺术通和爱好者根据他们对艺术的兴趣就能有资格主张他们也具有着。什么是这两种客体不同的评价的相异之点?在单纯鉴赏判断里这两种客体是很难互争优劣的呀!

我们有一单纯的审美判断力的机能，无概念地对诸形式来下评判，并且在这种单纯评判上发见一种愉快，我们同时使它成为每个人的例则，这种判断并且不是建基于一个利益兴趣，也不导致这样一利益兴趣。

另一方面我们也有一种知性判断力的机能，对于实践格律的单纯诸形式（在它们由自身成为普遍立法的范围内）规定一种先验的愉快，我们使它对每个人成为规律，我们的判断也不是建基于一个利益兴趣，却仍然导引出一 利益兴趣。在前一判断里的愉快或不快叫作鉴赏的，后一种是道德情感的。

但是理性对于诸观念——理性在道德情感里对于这些观念具有直接的兴趣——它们（译者按：指诸观念）也具有客观的现实性，是有兴趣的（译者按：即对于观念具有现实性不是不关心的），这就是自

然界至少要标示或给予一暗示，它内在自身里含有着任何一个理由，承认它的诸成品对于我们的摆脱了一切利益感的愉快 有着一种合规律的协合一致（这种愉快我们先验地认识为对于每个人是规律，却不能把它建基于论证之上）；这样，理性就必须对于大自然的每一个具有着类似这样的协调的表示感兴趣：因此人的心意思索自然 的美时，就不能不发见自己在这里同时对于自然是感兴趣 的。

这种兴趣按照它的亲属关系来说是道德的。而谁人在自然身上持有这种兴趣的，他只在这一种范围内对自然持有这种兴趣，即当他的兴趣在这以前已经稳固地筑基于道德的善上面了。所以谁对自然的美直接地感兴趣，我们有理由能够猜测他至少具有着良善的道德意念的禀赋。

人们或将对我们说：这个从它和道德情感的亲属关系来解说审美判断，以便把它看作是大自然在它的美的形式里形象地对我们诉说的语言的正确说明，似乎太过牵强了。但，第一点这个对自然美的直接兴趣实际上不普遍，而只是那些人才具有，他们的思想意识或已对于善发展了，或对此种发展特别容易接受。这样一来，纯粹的审美判断，不依于任何利益兴趣而使人感到一种愉快，并且同时先验地推想及于全人类。道德判断，它基于概念也做同样的事，它对于前一对象也具有一直接的同等的兴趣，而没有清晰的、细致的和预先的思索，在这两种判断之间存在着类比关系。只是审美判断是一自由的兴趣，而道德判断是一止基于客观规律的兴趣。再者，还有那对自然的惊赞，这自然在它的美丽的产品里表示为艺术品，不单是由于偶然，而好像是有意的，按照合规律的布置，并且作为合目的性而无目的；这目的，我们在外界是永不能碰到的，我们自自然然地在我自己内里寻找，并是在那里面，即在那构成我们生存的终极目的，道德的使命。（至于问到这样一种自然合目的性可能的基础却须在目的论里即判断力批判第二部分谈论到它。）

至于对美术的愉快在纯粹的鉴赏的判断里并不这样和一直接的兴趣结合着，像对于美丽的自然那样，这也是很容易解释的。因为它或是一自然的摹本，达到错觉的程度；那么它的作用就像一误认为真的自然美那样，或者它是一个有意的为引动我们的愉快而造作的技术：这时我们对于这一成品的愉快固然直接由鉴赏而生起，但除掉唤醒一个对那植于根基里的原因的间接兴趣而外没有别的，这就是对于这一

种艺术，它只是通过它的目的，永远不是由于自身使我感兴趣。人们或者会说：下面这场合也是和此同样的，这就是，如果一自然对象只是在那限度内使人感兴趣，当它和一道德观念伴合着。但，不是这个，而是这对象能够参加这一伴合的性质自身，即它内在地禀有此一特性，才会直接引起人们的兴趣。

美丽自然的诸魅力，常常和美的形式融合在一起被我们接触到，它们或是属于光（在赋色里面），或是属于声（在音调里面）的诸变相。因为这些是唯一的诸感觉，它们不仅仅是具含着感性的情感，而且也允许我们对于感官的这些变相的形式进行反思，因而它们好像是一种把大自然引向我们的语言，使大自然好像含有一较高的意义。所以百合花的白色导引我们的心意达到纯洁的观念，并且按照着从红到紫的七色秩序，达到：（1）崇高；（2）勇敢；（3）公明正直；（4）友爱；（5）谦逊；（6）不屈；（7）柔和等观念。鸟的歌声宣诉他的快乐和对生活的满足。至少我们这样解释着自然，不管这是不是它的真实的意图。但我们在此处对于自然的美的兴趣，却必须它确实是自然的美。假使我发见这里只是艺术，我发见我是被欺骗了，那时这自然的美就立刻全部消逝了，甚至于鉴赏就不能在那上面发见到任何美，视觉也不能在那上面见到任何魅力了。诗人所赞赏的莫过于夜莺在静悄悄的夏夜，藏在孤寂的丛林里，发出它的动人的美丽的歌唱。但人们虽有这样的例子，即在这场合并不是夜莺的歌唱，而是某一客店主人为了使那些在他客店里歇夏的旅客们高兴，暗中叫一个顽皮的孩子藏在丛林里（用芦管或竹管）模仿着自然的歌唱。当人们一旦发觉这是欺骗时，人们就不再能长久忍耐下去听这先前那样认为多么美的歌声了。这就是每一歌手的场合。所以那必须是自然或被我们认为是真的自然，这才使我们能够对于美作为一种美感到一直接的兴趣，更进一层说，我们将可以推断别人也应在那上面感兴趣；实际上正是这样，我们会把那些人的思想形式看作粗俗或不高尚，假使他们对于大自然没有感觉（我们这样称呼那对于观照兴趣的容受性），而只在膳食杯盘之间紧抓住官能的享乐。

第43节 关于艺术一般

（1）艺术被区别于自然，像动作（facere）被区别于行为或作用一般（agere）一样，而成品，或前者（艺术）所产生的结果，作为作品被区别于后者的结果，即效果（effectus）。

正当地说来，人们只能把通过自由而产生的成品，这就是通过一意图，把他的诸行为筑基于理性之上，唤作艺术。因为，虽然人们爱把蜜蜂的成品（合规则地造成的蜂窝）称作一艺术作品，这只是由于后者对前者的类似；只要人一思考，蜜蜂的劳动不是筑基于真正的理性的思虑，人们就会说，那是她的（本能的）天性的成品，作为艺术只能意味着是一创造者的作品。

当人们探查一沼泽时见到一块被削正的木头，像通常会有的情形，这时人们不会说它是自然的成品，而是一艺术的。产生这一物的原因是自己设想过一个目的，这物的形式 当归原于这一目的。固然人们也在一切事物上见到艺术，只要这事物的构造是这样的：即在它的实现之前必须先在它的因里面先行着一个对于它的表象（甚至于在蜜蜂那里），而正无须真正预想过它的结果；但人们根本上所称为艺术作品的，总是理解为人的一个创造物，以便把它和自然作用的结果区别开来。

（2）艺术作为人们的技巧也和科学 区分着（技能区别于知识），作为实践的和理论的机能，作为技术和理论（像几何学中的测量术一样）区别开来。因此在下列的场合不叫作艺术，即：人能够做，只要人知晓 什么是应该做的，因此只充分地知晓这欲求的结果。只是那人们尽管是已经全部地 知晓了，却还未具备技巧立刻来从事，在这范围内才隶属于艺术。坎伯尔（Camper）曾描写得很仔细，最好的鞋子应该是怎样做的，但他却肯定地做不出一只来 [22] 。

（3）艺术也和手工艺区别着。前者唤作自由的，后者也能唤作雇佣的艺术。前者人看作好像只是游戏，这就是一种工作，它是对自身愉快的，能够合目的地成功。后者作为劳动，即作为对于自己是困苦而不愉快的，只是由于它的结果（例如工资）吸引着，因而能够是被逼迫负担的。至于在行会的级表上是否钟表匠被认为是艺术家，而与此相反，铁匠作为手工艺匠工，这需要和我们现在所探取的观点不同的另一评判观点，即是作为这一事业或那一事业基础的才能的比例。在所谓七种自由艺术里是否有几种可以列入学术，有几种可以和

手工艺相比拟，关于这一点我现在不愿谈论。至于在一切自由艺术里仍然需要着某些强制性的东西，如人们所说的机械性东西，若没有这个那在艺术里必须自由的，唯一使作品有生气的精神就会完全没躯体而全部化为虚空，这是应该提醒人们的（例如在诗艺里语法的正确和词汇的丰富，以及诗学的形式韵律），现在有一些教育家认为促进自由艺术最好的途径就是把它从一切的强制解放出来，并且把它从劳动转化为单纯的游戏。

第44节 关于美的艺术

没有关于美的科学，只有关于美的评判；也没有美的科学，只有美的艺术。因为关于美的科学，在它里面就须科学地，这就是通过证明 来指出，某一物是否可以被认为美。那么，对于美的判断将不是鉴赏判断，如果它隶属于科学的话。至于一个科学，若作为科学而被认为是美的话，它将是一怪物。因为，如果人们在它里面把它作为科学来询及理由和证据，人们会拿美丽的词句来打发我们。至于什么根由产生了通常所称谓的美的科学，无疑不是别的，正是人们完全正确地指示出来的：美的艺术在它的全部的完满性里包含着不少科学，例如对古代文字的知识、熟读古典作家、历史学、古代遗产的熟悉等等，因这些学识构成了美的艺术的必要的准备和根基。另一部分根由也因为对美术的作品的知识（演说学与诗艺）也包含在这里面，由于名词的误用，自己也就称作美的科学了。

假使艺术，适合着一可能对象的认识，单纯为了把它来实现，进行着为这目的所必要的动作，那它就是机械的艺术。假使它拿快感作它的直接的企图，它就唤作审美的艺术。这审美的艺术又可以是快适的 艺术，或是美 的艺术。它是前者，假使它的目的是快乐，伴随着诸表象作为单纯的感觉 ，它是后者，假使这快乐伴随着诸表象作为认识的样式 。

快适的诸艺术是单纯以享乐为它的目的。例如人们在筵席间享受到的一切刺激，有趣地说着故事，诱使坐客们活泼自由地高谈阔论，用谐谑和欢笑造成快乐气氛。在这场合，正如人们所说的，随便说些

醉话，不负任何责任，不停留在一固定题目的思考和倡和里，只为了当前的欢娱消遣。（隶属于这场合的也有筵席的美味陈设或在大宴会里甚至于还有着音乐的演奏：这是一奇怪的东西，它只是作为一种舒适的声响支持着大众愉快的情调，协助他们和邻坐自由地交谈，没有人会丝毫注意到这音乐曲调的结构）。此外属于这场合的还有一切游戏，这些游戏没有别的企图，只是叫人忘怀于时间的流逝。

与此相反，美的艺术是一种意境，它只对自身具有合目的性，并且，虽然没有目的，仍然促进着心灵诸力的陶冶，以达到社会性的传达作用。

一般愉快 的普遍传达性 是在它的概念里已经包含着这事实：即它不是单纯的官能感觉的快乐，而必须是反省里的；所以审美的艺术是这样一种艺术，它是拿反思着的判断力而不是拿官能感觉作为准则的。

第45节 美的艺术，在她同时好像是自然 时，它是一种艺术

在一个美的艺术的成品上，人们必须意识到它是艺术而不是自然。但它在形式上的合目的性，仍然必须显得它是不受一切人为造作的强制所束缚，因而它好像只是一自然的产物。艺术鉴赏里这个可以普遍传达的快感，就是建基于我们认识诸机能的自由活动中的自由的情绪，而不是建基于概念。自然显得美，如果它同时像似艺术；而艺术只能被称为美的，如果我们意识到它是艺术而它又对我们表现为自然。

于是我们能够一般地说：不管是自然美或艺术美，美的事物就是那在单纯的评判 中（不是在官能感觉里，也未曾通过概念）而令人愉快满意的。但艺术却是时时有一确定的企图来创造出某物。假使这单单是感觉（某些只是主观的东西），企图和快乐相偕着，那么这一成品在评定里只是通过官能的感觉而令人愉快。如果这企图是在于产生出某一确定的客体 ，那么，假使它也是经由艺术达到的话，那么，这

一客体只能通过诸概念来令人愉快满意。在以上这两个场合，艺术将不是在单纯 的评判 里，即不是作为美的艺术，而是作为机械的艺术令人愉快满意的。

所以美的艺术作品里的合目的性，尽管它也是有意图的，却须像似无意图 的，这就是说，美的艺术须被看作是自然，尽管人们知道它是艺术。但艺术的作品像是自然是由于下列情况：固然这一作品能够成功的条件，使我们在它身上可以见到它完全符合着一切规则，却不见有一切死板固执的地方，这就是说，不露出一点人工的痕迹来，使人看到这些规则曾经悬在作者的眼前，束缚了他的心灵活力。

第46节 美的艺术是天才的艺术

天才就是那天赋的才能，它给艺术制定法规。既然天赋的才能作为艺术家天生的创造机能，它本身是属于自然的，那么，人们就可以这样说：天才是天生的心灵禀赋，通过它自然给艺术制定法规。

不管这个定义是怎样一回事，它或许只是肆意而谈的，或许符合着人们在天才这名词下所把握的概念，或许不是，（这将在次节里说明），人们仍然能够预先证明，按照着这里所假定的字义，美的艺术必然地要作为天才的艺术来考察。

每一艺术是以诸法规为前提，即在它们的基础上一个能被称为艺术的作品才能设想为可能的。但美的艺术这一概念却又不允许对于它的作品所下的美的判断是从任何一个法规引申出来的。法规是以一概念作它的规定基础的。因此，对于作品下美的判断，是不以一概念作基础的，这概念是说出：它是怎样可能的。所以美的艺术不能为自己想出法规来，他却只能按照着这法规来完成制作。但是没有先行的法规，一个作品是永不能唤作艺术的，因此必须是大自然 在创作者的主体里面（并且通过它的诸机能的协调）给予艺术以法规，这就是说，美的艺术只有作为天才的作品才有可能。

人们从这里看出来，天才（一）是一种天赋的才能，对于它产生出的东西不提供任何特定的法规，它不是一种能够按照任何法规来学

习的才能；因而独创性必须是它的第一特性；（二）也可能有独创性的，但却无意义的东西，所以天才的诸作品必须同时是典范，这就是说必须是能成为范例的。它自身不是由摹仿产生，而它对于别人却须能成为评判或法则的准绳。（三）它是怎样创造出它的作品来的，它自身却不能描述出来或科学地加以说明，而是它（天才）作为自然 赋予它以法规，因此，它是一个作品的创作者，这作品有赖于作者的天才，作者自己并不知晓诸观念是怎样在他内心里成立的，也不受他自己的控制，以便可以由他随意或按照规划想出来，并且在规范形式里传达给别人，使他们能够创造出同样的作品来。（因此"天才genie"这字可以推测是从genius（拉丁文）引申而来的，这就是一特异的，在一个人的诞生时赋予他的守护和指导的神灵，他的那些独创性的观念是从这里来的）；（四）大自然通过天才替艺术而不替科学定立法规，并且只是在艺术应成为美的艺术的范围内。

第47节 对上面关于天才的说明解释和论证

人们在这一点上是一致的，即天才是和摹仿的精神完全对立着的。学习既然不外乎是摹仿，那么，最大的才能，学问，作为学问，仍究竟不能算作天才。假使人们自己也思考或做诗，并且不仅是把握别人所已经思考过的东西，甚至对于技术和科学有所发明；这一切仍然未是正确的根据，来把这样一个（常常是伟大的）头脑 （与此相反，那些除掉单纯的学习与摹仿外不再能有别的东西，将被人唤作笨伯）称作一天才。因为这一切科技仍是人们能学会的，仍是在研究与思索的天然的道路上按照着法规可以达到的，而且是和人们通过勤恳的学习可以获致的东西没有种别的区分。所以牛顿在他不朽的自然哲学原理那一著作里所写的一切，人们全可以学习；虽然论述出这一切来，需要一个伟大的头脑。但人不能巧妙地学会做好诗，尽管对于诗艺有许多详尽的诗法著作和优秀的典范。原因是在于：牛顿把他的一切步骤，从几何学的最初原理达到他的伟大的深刻的发明，不单是能对自己，也能对于每个别人完全直观地演出来并规定下追随的道路。既不是荷马，也不是魏兰能够指示出他们的想象力强而同时思想丰富的观念是怎样从他们的头脑里生出来并且集合到一起的，因为他们自己也不知道，因而也不能教给别人。所以在科学里面最伟大的发明家

和最辛勤的追随者和学徒也只是程度上的差别；与此相反，对美术获得天赋的人是和他们却有种类上的区别，但这些伟大人物（译者按：指科技发明家），人类感荷于他们的是那样多，我们在这里绝没有把他们和那些自然的宠儿——就他们的美术天才而言——相对比而加以轻视。正由于他们把他们的才能用于知识的永恒向前的更大的完满性和一切系于这上面的效用利益，以及把这些知识传递给别人，在这些上面正是他们对于那些获得天才荣誉的人所占有的伟大优越性：因为对于这些天才们艺术或已停止进步，艺术达到一个界限不再能前进，这界限或早已达到而不能再突破；并且这样一种技巧也不能传达，而是每个人直接受之于天，因而人之技绝，等待大自然再度赋予另一个人同样的才能。他（这天才）仅需要一个范本的启发，以便同样地发挥他自己已意识到的才能。

既然天赋的才能必须给予艺术（作为美的艺术）以法规，那么，什么是这法规呢?它不能要约在任何一个公式里，以便成立为规范。因为那样一来，对于美的判断就可以按照概念来规定了。而这法规必须是从实践，即从成果，抽象出来的，在这成果（作品）上别人可以考验他自己的才能，以便使那个范本不是服务于照样重做 而是令人观摩摹仿 ，至于这是怎样可能的，那是不容易解释的。一个艺术家的诸观念激动了他的学徒的类似的观念，假使大自然给他的心灵能力装备了一个类似的比例。所以美术的诸范本是唯一的导引工具，来把美术传递给予后继的人；而这不是单纯通过描述所能做到的（尤其是不能在言语的艺术里），而且在这些里面也只能是那古代的、死的，现在只作为学者的言语保存下来的，得成为典范。

尽管机械的，作为单纯勤勉的和学习的艺术，和美的，作为天才的艺术，相互区别着，但究竟没有一美的艺术里面没有一些机械的东西，可以按照规则来要约和遵守，这也就是说有某些教学规则 构成艺术的本质的条件。因为在艺术里面必须有某物被思考为目的，否则人们不能把它的成品归隶艺术，那将单是一偶然性的产物了。但是要把一个目的放进艺术，就需要确定的法规，人不能从这些法规超脱出来。但天赋才能的独创性是构成天才品质的本质的部分，所以一些浅薄的头脑相信，只要他们从一切规律的束缚中解放了，他们就是开花结果的天才了，并且相信，他们骑在一匹狂暴的悍马上会比跨在一匹训练过的马要威风些。天才仅能为美术的成品提供丰富的素质，这些素质的加工和它的形式要求着一位经过学校陶冶过的才能，以便使用

这素质，能够在批判力面前获得通过。但是假使有人在细致精密的理性探讨的事物中也像一个天才那样来谈论和判决，那就完全可笑了，人们将摸不清，是应该笑这骗子吗?他散布这许多模糊的烟雾，使人们无从获致明白的判断，而因此更好胡思乱想；或是人们应笑那忠厚老实的公众，他们相信，他们不能认识和把握这一具洞见的杰作，他们的无能是由于整个大块的新的真理抛在他们的面前，而细节（通过诸原则的精确说明的和正规的考验）好像只是残缺不全。

第48节 天才对于鉴赏的关系

评定美的对象作为美的对象要求着鉴赏力，对于美的艺术自身，产生美的艺术却要求着天才。

如果人们把天才看作对于美术的才能（含着这名词的特有的意义），并且在这目的之下分析诸机能——这些机能必须集合起来才能构成这才能的——，那么，必须准确地规定出自然美和艺术美的区别。自然美的评定只需要鉴赏力，而艺术美的可能性是要求着天才的（在评判这一类的物品时必须照顾到这一点）。

一自然美是一美的物品；艺术美是物品的一个美的表象。

评定一个自然美作为自然美，不需预先从这对象获得一概念，知道它是什么物品，这就是说：我不需知道那物质的合目的性（这目的），而是那单纯形式——不必知晓它的目的——在评判里自身令人愉快满意。但是如果那物品作为艺术的作品而呈现给我们，并且要作为这个来说明为美，那么，就必须首先有一概念，知道那物品应该是什么。因艺术永远先有一目的作为它的起因（和它的因果性），一物品的完满性是以多样性在一物品内的协调合致成为一内在的规定性作为它的目标。所以评判艺术美必须同时把物品的完满性包括在内，而在自然美作为自然美的评判里根本没有这问题。固然在评判里主要地是考虑到自然界里有生命的诸对象，例如人或马，一般地也涉及客观的合目的性，以便对它们的美来评定；但因此那判断也不再是纯审美的，即单纯的鉴赏判断了。自然不再是按照它显现为艺术来评判，而

是在于它确是作为真实的（固然超人类的）艺术。这种目的论的判断构成审美判断的基础和条件，我们必须顾念到这点。在这样一个场合假使人说道：这里是一美女，人们事实上所思想的也不外于：大自然在她的形体里表象着妇女躯体构造的诸目的；因人须超出那单纯形式眺见一个概念，以便那对象在这方式里通过一逻辑制约了的审美判断而被思考着。

美的艺术正在那里面标示它的优越性，即它美丽地描写着自然的事物，不论它们是美还是丑。狂暴、疾病、战祸等等作为灾害都能很美地 被描写出来，甚至于在绘画里被表现出来。只有一种丑不能照实在的那样表现出来，而不毁灭一切审美的愉快，毁灭艺术的美，这就是那令人作呕 的现象。因为在这一奇异的、纯粹基于想象作用的感觉里，那对象好像是逼迫着我们来容受，而我们却强力地抗拒着，因而对象的艺术的表象和这一对象自身的性质在我们的意识里不能区别开来，从而前者不可能作为美来看待。所以雕塑艺术，因在它的作品上艺术和自然几乎不能区别，它们必须把丑恶的对象从它们的表现范围内屏除出去，因而把死亡（用一美的神灵），战争（用马尔斯战神）通过一个寓意或属性来表达，以便使人乐于接受。这就是说间接地通过理性解释的媒介而不是由于单纯审美的判断力。

关于一个对象的美的表象我们只说到这里，它在本质上只是一个概念的表述的形式，通过它那概念被普遍传达着。把这形式给予美的艺术却需要鉴赏力。这种鉴赏力是艺术家由于许多艺术作品及大自然范本的观摩练习出来和改正过，而运用在他自己的创作里，并且经历一些常常辛勤的试验发见了那个形式 使他的鉴赏力感到满足。所以这形式不是一种灵感的事业或心意诸能力自由飞腾的结果，而是一缓慢的，甚至苦心推敲，不断改正的结果，以便把它（形式）适合着思想而同时仍不使心意诸力活动的自由受到损害。

鉴赏却只是一评判的而不是一创造的机能；所以适合着它的并不因此就是一个美术的作品；那也可能是隶属于有益的和机械的产物，这产物的形成是按照着规定法则，而这些法则人们能够学会并准确地遵守。但那令人愉快的形式——人们所加赋予它的——却只是一传达的工具和演述的手法，在这里面人们尚能在某种程度上保持自由，虽然他是束缚在一规定的目的上面的。所以人们要求那桌上用具或一道德论文，甚至一个说教必须在自身具备着美术的形式，而又不显得是

故意造作 的。但人们并不因此就称它们为美术创作。隶属于后者将是一首诗、一出乐奏、一个画廊等类。这里人们会在一个应该成为美术的作品上面有时见到有天才而无鉴赏，在另一作品上见到有鉴赏而缺天才。

第49节 关于构成天才的心意诸能力

有某些艺术产品，人们期待它们表示自己为美的艺术，至少有部分如此，而它们没有精神 ，尽管人们就鉴赏来说，在它们上面指不出毛病来。一首诗可以很可喜和优雅，但它没有精神。一个故事很精确和整齐，但没有精神。一个庄严的演说是深刻又修饰，但没有精神。有一些谈笑并不缺乏趣味，但没有精神。甚至于我们可以说某一女人是俊俏、健谈、规矩的，但没有精神。这是为什么?人们在这精神里了解的是什么?

精神（灵魂）在审美的意义里就是那心意赋予对象以生命的原理。而这原理所凭借来使心灵生动的，即它为此目的所运用的素材，把心意诸力合目的地推入跃动之中，这就是推入那样一种自由活动，这活动由自身持续着，并加强着心意诸力。

现在我主张，这个原理正是使审美诸观念 （译者按：亦可译审美诸理想）表现出来的机能。我所了解的审美观念就是想象力里的那一表象，它生起许多思想而没有任何一特定的思想，即一个概念能和它相切合，因此没有言语能够完全企及它，把它表达出来。人们容易看到，它是理性的观念 的一个对立物（pendan），理性的观念是与它相反，是一概念，没有任何一个直观（即想象力的表象）能和它相切合。

想象力（作为生产的认识机能）是强有力地从真的自然所提供给它的素材里创造一个像似另一自然来 。当经验对我呈现得太陈腐的时候，我们同自然界相交谈。我们固然也把它来改造，但仍是按照着高高存在理性里的诸原理，（这些原理也是自然的，像悟性把握经验的自然时所按照的诸原理那样）；在这里我们感觉到从联想规律解放出

来的自由（这联想规律是一系于那机能在经验里的使用的）。在这场合里固然是大自然对我提供素材，但这素材却被我们改造成为完全不同的东西，即优越于自然的东西。

人们能够称呼想象力的这一类表象作观念；这一部分因为它们对于某些超越于经验界限之上的东西至少向往着，并且这样企图接近到理性诸概念（即理智的诸观念）的表述，这会给予这些观念一客观现实性的外观；另一方面，并且主要的是因为对于它们作为内在的诸直观 没有概念能完全切合着它们。诗人敢于把不可见的东西的观念，例如极乐世界、地狱世界、永恒界、创世等等来具体化；或把那些在经验界内固然有着事例的东西，如死、忌嫉及一切恶德，又如爱、荣誉等等，由一种想象力的媒介超过了经验的界限——这种想象力在努力达到最伟大东西里追迹着理性的前奏——在完全性里来具体化，这些东西在自然里是找不到范例的。本质上只是诗的艺术，在它里面审美诸观念的机能才可以全量地表示出来。但这一机能，单就它自身来看，本质上仅是（想象力的）一个才能。

如果把想象力的一个表象安放在一个概念底里，从属于这概念的表达，但它单独自身就生起来了那样的思想，这些思想是永不能被全面地把握在一个特定的概念里的——因而把这个概念自身审美地扩张到无限的境地；在这场合，想象力是创造性 的，并且把知性诸观念（理性）的机能带进了运动，以至于在一个表象里的思想（这本是属于一个对象的概念里的），大大地多过于在这表象里所能把握和明白理解的。

有某些形式不是构成一个被给予的概念自然的表达，而只是作为想象力的附带的诸表象，来表现与此联结着的后果，和这概念与别的诸概念的亲属关系，人们称唤这类形式作一个对象的（审美的）状形词（Attribute）这个对象的概念作为理性的观念是不能切合地表述出来的。朱庇特的鹫鸟和他爪里的闪电是这威严赫赫的天帝的形状标志，而孔雀是天后的。它们不表象着我们对天地创造的崇高和威严在概念里面的逻辑的状形词，而是某些别的东西，这些东西给予想象力机椽，扩张自己于一群类似的表象之上，使人思想富裕，超过文字对于一个概念所能表出的，并且给予了一个审美的观念，代替那逻辑的表达。它服务于理性的观念，本质上为了使心意生气勃勃，替它展开诸类似的表象的无穷领域的眺望。美的艺术做此事不仅是在绘画或雕

刻里（在这里状形词常被运用着），而且诗艺和口才把那使他们作品生动活泼的精神也完全从对象的美的状形标志里取过来，这些状形词和逻辑的属性并行着，给予想象力以腾跃，它们在这里面——固然是在未发展的样式里——；让人更富裕地思想着，超过一个概念在一特定的文字表达里所能包括的。我为了简短起见只限于少数的举例里。如果大王（译者按：指普鲁士的腓特烈大王）在他的一首诗这样表现着："让我们没有怨声退出此生，并无所惋惜，此外我们还用善举堆满了这世界留给后人。像太阳那样，当它完成了每天的周转以后，还散布了一层柔光在天上。它穿过云层送来的最后光线，是它对这世界最后的祝福。"他这样地在他生涯终结时仍对他的世界主义的理性观念用一状形词来赋予生命，这个状形词是想象力（在回忆着曾经度过的一个美丽的夏日黄昏在他心情里唤起的一切快感）附加到那表象上的，而这又生起一群感觉和附带的表象，这些自身未寻到表现的。另一方面，与此相反，甚至于一个知性的概念能够用来做感性的一表象的状形词，而把后者通过超感性的观念来生动化。但只是当那主观地附丽于那超感性的意识上的美被用在这里的场合。所以某一诗人在描绘一美丽早晨时说："太阳涌出来，像静穆从德行里涌出来那样。"当人们在思想里设身到一个有德行的人地位去，道德的意识就会在人的心情里散播着一群高尚的镇静的情绪和对于愉快的未来一种无限的展望，对于这一切，是没有一个言词的表现——它只切合着一特定的概念呀——能够完全到达的 [23] 。

一言以蔽之，美的观念是想象力附加于一个给予的概念上的表象，它和诸部分表象的那样丰富的多样性在对它们的自由运用里相结合着，以至于对于这一多样性没有一名词能表达出来（这名词只标指着一特定的概念），因而使我们要对这概念附加上思想许多不可名言的东西，联系于它（这不可名言的）的感情，使认识机能活跃生动起来，并且使言语，作为文学，和精神结合着。

所以在它们的结合里构成天才 的心意能力，就是想象力和悟性。只从事于认识的想象力是在悟性的约束之下受到限制，以便切合于悟性的概念。但在审美的企图里想象力的活动是自由的，以便在它对概念协合一致以外对悟性供给未被搜寻的，内容丰富的，未曾展开过的，悟性在它的概念里未曾顾到的资料，在这场合里悟性运用这资料不仅为着客观地达到认识，而是主观地生动着认识诸力，因而间接地也用于认识；所以天才本质地建立于那幸运的关系里，这关系是没有

科学能讲授也没有勤劳能学习的，以便对于一给予的概念寻找得诸观念，另一方面对这些观念找到准确的表达。通过这表达，那由于它所用的主观的情调，作为一个概念的伴奏，能够传达给别人。后面这才能本质上即是人们唤作精神的。如果要把那心意里不可名言的东西在某一表象里表现出来和普遍地传达着，这个表现方式可以建立于语言文字，或绘画，或雕塑，这都要求着一种机能来把握想象力很快流逝的活动并且结合在一个概念里，这概念可以让人们不受诸规律的约束而传达着。（这概念正因此是独创性的，并且同时展开了一新的规律，这新的规律是不能从任何一个过去的原理或范本里引申出来的。）

如果在这些分析以后回转到我们前面对人所名为天才所给予的解说，我们就见到：第一点，天才是一种对于艺术的才能，而不是对于科学的，在科学里必须是已被清楚认识了的法则先行着，并规定着它科学里面的手续；第二点，天才作为艺术才能是以一个关于作品作为目的的概念为前提的，因而它是一个悟性，但也是一（尽管是未被规定着的）关于材料，即直观 的表象 ，以便表达出一概念，这也就是一种想象力对于悟性的关系 。第三点，不仅是在表现出一规定的概念里实现着那预定的目的，更多地是在表达或表现审美的观念 里显示出来——这些审美观念具含着对此目的的丰富的素材——因而使想象力在它的不受规则束缚的自由活动里仍能对我们显示出它对于表现那给予的概念是合目的的。最后第四点，在想象力对于悟性规律性的自由协和里这没意图的、非做作的主观合目的性是以这些机能的一种这样的比例 和情调 为前提。而这些却不是遵守科学的或机械模仿的规则所能做到，而只有主体的天才禀赋才能产生出来。

按照着这些前提，天才就是：一个主体在他的认识诸机能的自由运用里表现着他的天赋才能的典范式的独创性。

照这个样式，天才的产品（即归属于这产品里的天才而不是由于可能的学习或学校的）是后继者的范例而不是模仿对象，（因为这样那作品上的天才和作品里的精神就消失了）它是对于另一天才唤醒他对于自己独创性的感觉，在艺术里从规则的束缚解放出来，以致艺术自身由此获得一新的规则，通过这个，那才能表现出自己是可以成为典范的。因天才是自然的宠儿，人们把它作为稀有的现象来看待；于是它的型范就对于别的优秀头脑带来学派，这就是说人们从他精神创

作里和它们的特性里所能引申出来的法则就构成教学的方法；那美的艺术成了模仿的对象，大自然通过天才给予了法则。

但这种模仿成了抄袭，如果学徒把一切照样仿制，以至于那畸形的东西也仿制下来，这些畸形的东西是天才在创造过程里由于避免削弱他所要表达的观念而不便去掉的。只有在天才那里这种勇气是功绩，而在表现里某些大胆 和一些违反常规对他是适宜的，但却不能被照样仿制，并且在自身它永远仍是一个缺点，人们必须设法把它去掉，只有天才好像才有此特权，因他的精神飞腾的不可模仿性将由于这些小心翼翼受到损害。矫揉造作是抄袭的另一形式，即单抄袭那些怪癖特点（独特性），以便使自己尽可能地远远离开那些抄袭家，却又没禀有那才能，能够同时成为典范。固然一般有两种方式来组织所陈述的思想，一种方式唤作样式（审美的方式），另一种唤作方法（逻辑的方式），它们中间相互的区别是在于：第一种除了注重表现里统一的情感外没有别的准则。第二种却在这里面遵循着特定的诸原则。对于美的艺术只有第一种妥当。一个艺术作品只在下列情况里唤作矫揉造作的，如果在它里面它的思想的陈述只着重特异的东西，而不是按照切合于观念来处理的。炫耀的（矫饰的）、弯曲的和不自然的，只为了想把自己和平凡的区别开来，（但没有灵魂）这恰似那一类的行动，如人们所说：他说着、走着、站着、指手画脚，好像在戏台上，准备让人们瞧看。他时时暴露出一个小丑来。

第50节 在美术作品里鉴赏力和天才的结合

如果人们提出的问题是：在美术里是显示天才要紧，还是表示鉴赏（趣味）重要，这就等于是问：在美术里面是不是想象力比判断力更重要。但一个艺术就第一点来看宁可以说那只是才气焕发，而就第二点来看，它有资格被称为是一美术品；那么，后者至少作为不可缺的条件在人们评定一个艺术作为美的艺术时首先要被重视的。对于审美观念的丰富和独创性不是那样必要的，而想象力在它的自由活动里适合着悟性的规律性却是必要的。因前者的一切富饶在它的无规律的自由中只能产生无意义的东西，而判断力与此相反，它是那机能，把它们适应于悟性。

鉴赏（口味）和判断力一般是天才的训育（或管束），剪掉天才的飞翼，使它受教养和受磨练。但同时也指导它在那些方面和多么广阔的领域内它能够扩张自己而同时仍在合目的的范围内。又由于它（指鉴赏）把清晰和秩序带进它的思想富饶之内，就会把诸观念结实起来，能够获得持久，同时获得普遍的赞许、后人的继承和永远前进的改善。所以如果在一作品上两种性质的斗争中要牺牲掉一种的话，那就宁可牺牲天才；而这判断力，它在美术事务中从自己的原则有所主张，宁可损及自由和想象力的富饶，而不损及悟性。

所以美的艺术需要想象力、悟性、精神和鉴赏力[24]。

第51节 关于美术的分类

人们能够一般地把美（不论它是自然美还是艺术美）称作审美诸观念的表现：只是在美的艺术里这观念必须通过客体的一概念所引起，而在美的自然里只需单纯地对于一给予的直观的反省——没有关于这对象应该是什么的概念——就是能够唤醒和传达那观念，那个客体将被看作是这观念的表现。

所以我们如果要把美的艺术来分类，我们所能为此选择的最便利的原理，至少就试验来说，莫过于把艺术类比人类在语言里所使用的那种表现方式，以便人们自己尽可能圆满地相互传达它们的诸感觉，不仅是传达他们的概念而已[25]。这种表现建立于文字、表情和音调（发音、姿态、抑扬）。这三种表现形式的联合构成表白者的完满的传达。因思想、直观和感觉将由此结合着，并同时传达给别人。

因此只有三种美术：语言的艺术、造型的艺术和艺术作为诸感觉（作为外界感官印象）的自由游戏。人们也可把这个分类二歧法地立出来，即美术分为表现思想的艺术及表现直观的艺术，而后者又按照它们的单纯形式或它们的内容（感觉）来分类。但这样一来，这分类将显得太抽象而不那样切合一般的诸概念。

（一）语言的诸艺术是雄辩术和诗的艺术，雄辩术是悟性的事作为想象力的自由活动来进行；诗的艺术是想象力的自由活动作为悟性的事来执行。

所以演说家揭示的是一事务，而施行出来却好像只是观念的游戏，使听者乐而不倦。诗人说他只是用观念的游戏来使人消遣时光，而结局却于人们的悟性提供了那么多的东西，好像他的目的就是为了这悟性的事。感性与悟性虽然相互不能缺少，它们的结合却不能没有相互间的强制和损害，两种认识机能的结合与谐和必须好像是无意地，自由自在相会合着的，否则那就不是美的艺术。所以在它里面必须避免一切矫揉造作和令人不快的东西；因美术必须在双重意义里是自由的艺术：它既不是一种雇佣的劳动，这劳动的量是让人按照一规定的标准来评定、强迫或付酬的，也不是在这场合里情感固然也参加了活动，但没有见到一别一目标而感到满足和鼓舞的（不顾酬金）。

演说家固然给予了某些预诺范围以外的东西，即令人乐听不倦的观念的游戏，但他也损害了一点他所预诺的东西和他所预告的事务，这就是：那合目的地鼓动悟性的工作。与此相反，诗人许诺的少，且预告他那里是只单纯的观念的自由活动，但贡献出来的却配得上称为那样一种工作，即游戏似的对悟性提供了营养并且通过想象力给予悟性的诸概念以生命；所以基本上给予前者少过于他所许诺的，而给后者是多过了他所许诺的。

（二）造型的诸艺术或诸观念在感性直观里的表现（不是通过文字所引起的单纯想象力的表象）是或为感性的真实或为感性的假象的艺术。第一种唤作形体的艺术（雕塑），第二种是绘画。两者在空间里创造了表现观念的形象。前者为了两个感官，视觉与触觉，创造形象（虽对于触觉的企图不是在美），后者只为了视觉。在想象力里面两者都植基于美的理念（美的原型），但构成它的表达的形象（模型）是或在形体的扩张里（像对象自身存在的那样子），或像它反映在眼帘里那样（按照它在平面的显示）给予我们，而在前面的场合，或关联到一实在的目的，或仅是这目的的假象构成反思的条件。

隶属于<u>形体艺术</u> 作为美的造型艺术的第一类，是雕刻艺术与建筑艺术。雕刻艺术立体地表现着诸物的概念，像它们<u>在自然里存在的</u> 那样。（作为美术照顾到审美的合目的性）第二类艺术表现着诸物的概

念，这诸物只通过艺术 才可能的，而它们的形式不是以自然，而是以一有意的目的为规定基础的，为了这个企图同时也要审美地合目的性地来表现它们。在后者的场合人工的对象之使用是主要事务，审美的诸观念因靠此为条件而受到局限。在前者的场合里主要事务是审美诸观念的单纯表现。所以人神、动物的雕像等等是属于第一类，而寺院，或宅邸，为了公开的集会，或住宅、凯旋门、圆柱、纪念碑和其他等，为了尊崇纪念，是隶属于建筑。甚至于一切家具（木匠的工作等为了使用的），也能归于这一类；因构成一建筑的本质的是一作物切合着某一用途。与此相反，一单纯地为了观赏而造成的雕刻应自身令人愉快，作为形体的表现只是一自然的模仿，但照顾到审美的观念；所以在这里感性的真实不应走过了头以致不再是艺术而显示为矫揉造作的成品。

绘画艺术，作为造型艺术的第二类，把感性的假象技巧地和诸观念结合着来表现，我欲分为自然的美的描绘和自然产物的美的集合。第一种将是真正的绘画艺术 ，第二种是造园术。因第一种只表现形体的扩张的假象，第二种固然按照着真实来表现形体的扩张，但也只给予了利用的和用于其他目的假象，作为在单纯观照它们的诸形式时想象力的游戏 [26] 。后者不是别的，只是用同样的多样性，像大自然在我们的直观里所呈现的，来装点园地（草、花、丛林、树木、以至水池、山坡、幽谷），只是另一样地，适合着某一定的观念布置起来的。但这些立体物的集合布置也只是为眼睛看的，像绘画那样；感觉的意识不能获致这类形式的一个真观的表象。我要把人们用壁挂，饰物和一切美丽家具来装点房间也列入绘画，服务于观赏；同样，例如切合趣味的服装（指环、小盒等）。满植花卉的坛，粉饰多彩的厅室（包含妇女的盛装在内）在一个节日里像一幅画，这幅画像真正所谓的画（它们不是以教授历史和自然知识为目的），只是为了观赏而存在的，以便想象力在自由活动中拿诸观念来消遣，并且没有任何特定的目的 使审美判断力活动着。一切这些装饰品在机械方面可能很不相同并且需要不同的艺术家；但在这些艺术里什么是美的 ，鉴赏力的判断对于它的规定却是在一种的方式里，这就是对于诸形式（不顾虑到一个目的），在它们呈现于眼的范围内，单个的或在它们的组合里，按照它们对于想象力所产生的作用来评判。至于造型艺术怎样才能算作一种表情的言语，这就有待下列情况来保证：即艺术家的精神通过形象把他所想的和怎样想的给予了表达，而使事实自己来说话和表

情；这是我们的幻想的一种通常的活动，即对无生命的什物按照着它们的形式赋予一个精神，而这精神又从它们诉说出来。

（三）感觉的美的自由活动的艺术（这些感觉从外界产生却必须仍能普遍传达）只能是对于感觉所隶属的感官的不同程度的情调（紧张）间的比例，这就是说那调子的准确把握。在这名词的广义里这种艺术可以分类为听觉的和视觉的诸感觉的自由活动（游戏），从而分类为音乐 与色彩艺术 。可注意的是：这两种感官除掉对于诸印象的感受性而外——它需要那样多的感觉性，以便由于它们的概念的媒介，获得这些外界的诸对象——还要能够有能力感到与此相结合着的一种感觉，对于这种感觉人们不能确定它是以感官还是以反省为根柢。再者这种感受性 有时还能缺去，尽管感官 在用于认识客体方面完整无缺而且非常精致。这就是人不能确定地说：一个颜色或一声音（音调）单是快适的感觉 ，或者自身已经是诸感觉的一个美的游戏 。并且作为这个，在审美评判里它在自身带着对于形式的愉快 。如果人们考虑到光的振动的速度，或，在第二种里，空气振动的速度，它们大概远远超过了我们下面的这机能，即对那通过它们的时间区分的比例在直接知觉它们时来评定。那么，人们就应相信，只有这些颤动对于我们身体弹性部分的影响才被我们感觉到，那通过它们的时间区分不被注意和加以评定，因此和彩色及音调结合着只有快适而不是它们的结构的美。与此相反，人们首先考虑那数学 的关系，即那说明音乐里这些振动的比例和对于它的评定，并且按照着同样的状况评定色彩的对照，其次，人们咨询那些人，——这些人的例子虽少——他们具有最好的视觉却不能区别色彩，具有最锐利的听觉却不能分辨音调。同样，对于能够这样做的人，在对色阶或音阶不同的紧张注意的场合去觉知一个变化的性质 （不仅是感觉程度的变化），同样，对于可把捉的差等，它们的数字关系是规定了的，在这场合，人们将被迫见到，这两类的感觉不应看作单纯的感官的印象，而应当看作多数感觉自由活动（游戏）里的形式 和对于这形式的评赏 所产生的作用。在评定音乐的根基时这一或那一不同的意见，将这样改变着它的定义：即人们或是如我们所已做的，把音乐说明为诸感觉的美的 游戏（通过听觉），或说明为快适的 诸感觉的自由活动。只有按照第一种说明，音乐才完全作为美的 ，按照第二种说明，作为快适 的艺术（至少一部分）被表象着。

第52节 在一个和同一个作品里美的诸艺术的结合

雄辩术能用绘画的表现方式和他的主题和对象在一演剧里，诗和音乐在歌唱里，这歌唱又同时能和一画意的（演剧的）表现在一歌剧里，诸感觉的游戏在一音乐里和形象的游戏在舞蹈里等等结合着。崇高的表现，在它属于美术的范围内时，能在一韵文的悲剧、一教训诗、一圣乐里把自己和美结合起来；并且在这些结合里的美术更是技巧些；至于是否更美些，在某一些场合里是可能的（因有那样多种的愉快相交错着）。但在一切的美术里，本质的东西是成立于形式，这形式是对于观看和评判是合目的地，在这场合快乐同时是修养并调整着精神达到理念，因而使它能容受许多这类的快感与慰乐。不是在感觉（刺激或感动）的质料里单纯地放在享乐上面，在理念里不留下任何东西，使人们精神麻木迟钝，使对象愈过愈令人嫌厌，使人的心意由于意识到对他的理性判断反目的性的情调而使自己不满和生气。

如果美术不是直接或间接结合着道德诸观念，而单独在自身带着一种独立愉快，那么，后者就成为命运的结局了。它们就只供消遣，人们越利用它们来消遣，就越会需要它们，以便驱散心意对于自己的不满，因而人们愈加对自己无益和对自己的不满。一般讲来，大自然对前一企图最适合，如果人们很早就习惯于观察它，评定它和赞美它。

第53节 美的诸艺术相互间审美价值的比较

在一切艺术里诗的艺术占着最高的等级（它的根原几乎完全有赖于天才而是极少通过规范的指导，或受范例的指引），它扩张人的心情，通过它使想象力自由活动，并在一给予了的概念的界限内，在可能的与此相协和的诸形式的无限多样性之下，提供那一形式，这形式把表现这概念和一种思想丰富性结合着，对于这思想的丰富性是没有语言的表达能够全部切合的因而提升自己达到诸理念 。它加强着人的心情，通过它使这心情感觉着它的自由的、自动的，并于自然规定之

外的机能，使它把大自然作为现象按照观察角度来观看和评定，这些观察角度不是大自然从自身提供与感官或在经验中的悟性的，因而把这些观察角度用来作为超感性的东西的图式。诗的艺术随意地用假相游戏着，而不是用这个来欺骗人，因它自己声明它的事是单纯的游戏，虽然这游戏也能被悟性在它的工作里合目的地运用着。雄辩术，在我们了解它是说服人的艺术范围内，这就是运用美的假相来欺骗人的技术，并不单纯是辩才（达辩和文词美妙），它是一种辩论术，它从文学只借用那么多，以便能够笼络人心，使人们在评判之前就对辩者有好感而剥夺了他的评判自由。这是既不能夸荐于法庭，也不能夸荐于说教坛的。因为，如果这里是为了市民的法律，为了每个人的权利或是为了经常的教训，或导引人们正确地认识和严格遵守他们的责任的话，这种辩术就会不符合这些重要任务的庄严性，如果它透露一点点过多的风趣和想象力，令人看出他的游说意图和为了某人的利益来争取人们的话。因为尽管这种辩术自身迄今也常被应用到正当和可赞赏的目的上，仍将由于下列原因它是应被放弃的，即在这样情况里道德原则和人的心术受了损害，虽行为自身客观上是合目的的。做出正当的事，还是不够的，必须从正当的理由来做事。这类人间事务的明晰的概念，和一种在活泼的，举列范例的叙述相结合着，并且不违反语言优美的规则，或理性的观念表达的适当（这些东西合起来构成了辩才），本身已经对人产生足够的影响，不需再加游说的机器了。但是这一切，由于它们也能被使用于丑恶的美化和谬误的隐蔽，不能完全消除人们暗中怀疑它的巧妙安排的策略。在诗的艺术里一切进行得诚实和正直。它自己承认是一运用想象力提供慰乐的游戏，并想在形式方面和悟性的规律协和一致，并不想通过感性的描写来欺骗和包围悟性。[27]

在诗的艺术之后我要安放音的艺术，如果我们从事心情的魅力与活动，这种艺术是在语言的艺术里最接近于诗的，因此也很自然地和它相互结合着。因为它固然没有语言而是通过感觉来诉说，从而不像诗留给我们某些从事思想的东西，但它却更丰富多样地激动我们的心情，虽只是一过即逝的，却更深入内心，它固然是享受超过修养（在这里附带引起的思想活动只是机械地联想的作用），根据理性来评定，音乐比其他的诸艺术有较少的价值。所以它像一切享受那样要求着常常变换，不能多次重演而不引起厌倦。它们的可以普遍传达的魅力（刺激），好像就建基在下面：语言的每一个表现关联里面有一种

适合着它的意义的调子，这调子或多或少地表示着说话人的一种情感并且相互地也在听的人里引动起来，它（这调子）也在听者里面激引起那观念，这观念在语言里是用这调子表现出来的。并且，像音调的变化对每个人好像是诸感觉的一普遍懂得的语言那样，音乐艺术为自己掌握着这些音调的变化在它们的全面的强调中，作为情感的语言而施行着。并且由此按照着联想的诸规律把那和它们在自然形式里结合着的诸审美的观念传达出来。但，由于那些审美诸观念不是概念和一定的思想，仅是运用这些感觉的组合的形式，（和谐与旋律）来替代一个语言的形式，由它们的比例化的情调的媒介。（这种情调，因它在单调里建基于一定时间里空气振动数的关系，在诸音调同时或相续地联结着，也能数学地归引到一定的法则下面来。）表达出一个不可名言的思想丰富，联系着全体里的审美诸观念，切合着某一定的主题，这主题是在这乐曲里构成统治着的情感的。审美的愉快单单就系于这数学的形式，虽然它不是通过一定的诸概念来表象的，这愉快把那对于这一群相偕或相续的诸感觉的反思和这种（形式的）游戏相结合着作为它的对每个人有效的美的条件。鉴赏仅是按照着它这形式敢于认为有权对每个人预先说出那一（审美）判断。

但是对于音乐所产生的魅力和情感活动，这数学确实是没有丝毫的参与。它仅是那诸印象在它们的结合和变化中的比例，通过这个才能综合地把握它们并且阻止它们相互破坏，而协调成为一相连不断的运动，通过和这些相偕合的情感激动着人们的心意，从而成为一舒畅的自己的享受。

与此相反，如果人们把诸艺术的价值按照着它们对人们的心情所提供的修养来评量，并且把人们认识过程里必须集合起来的诸机能的扩张作为评量标准，那么，音乐就将在诸美术中居最低的位置，因它只是用诸感觉游戏着。（但在那些美术里，这些美术是同时按照它们的舒适性来评价的，音乐大概会占居最高位。）在上面这个观点里，造型诸艺术将远列前茅。因它们把想象力安置在一自由的，却同时适合着悟性的活动里。于是它同时从事一种事业，它完成了一个成品，这成品服务于使悟性的诸概念成为一持久性的和自己自荐的媒介，把它们和感性相结合，从而推动诸高级认识能力的优雅性。两类艺术走着不同的道路：第一种从诸感觉达到不规定的诸观念；第二种却从规定的诸观念达到诸感觉。后者给予持久性的，前者只是流转着的印象。想象力能唤回那些持久性的而和它们舒适地会谈；那些流转着的

却会是完全消失掉，或假使它无意地被想象力重复着，它们会使我厌烦多过于舒服。此外，在音乐上系着有某一定的谦让性的缺乏，因它常常按照它们的乐器的性质扩大着它们的影响，超过人们所需求的（例如对于邻人的干扰），因而像是强迫人接受，损害着音乐会以外的人的自由。那些只对人眼睛说话的诸艺术不干这些事。如果人们不愿接受它们的印象，只要把眼睛转开就行了。这里几乎像人们由于一种散播着的香味所感触到的那样。谁把洒了香水的手帕从口袋里取了出来向四周邻人挥动，当他们呼吸空气时，不得不同时被迫享受这个香味。这个作风现在不时髦了。[28]

在造型艺术里我将给绘画以优先位置：一部分因它作为线描艺术构成一切其他造型艺术的基础；一部分因它能深深钻进诸观念的领域，并能把直观的分野适应着这些观念更加扩大，超过其他艺术所能达到的。

第54节 注解

我们已经屡次指出，在单纯的评判 里令我愉快满足的，和使我快乐的（只在感觉里给予满足的）之间，是存在着一本质的差异。后者是不能像前者那样，可以推断别人的同意的。快乐（它的原因可能也存在于诸观念里面）好像时时建立于促进人类整个生活的，因而也是身体的适意，即健康的一种情感里。所以伊壁鸠鲁认为一切的快乐基本上是对于肉体的感觉，在这范围内大概可能不为无理，只是他自己误解了，当他把智性的，甚至实践的愉快也算进快乐之内。如果人们把后面的差异放在眼前，人们就可对自己解说，怎么一个快乐对于感受它的也会令人不愉快（像一个贫乏的，但思想正直的人对于爱他而又俭啬的父亲留给他的遗产）或像一个深沉的苦痛对于感受它的人仍能给予满意（一寡妇对于她的功绩很多的丈夫死亡的悲哀），或一快乐在快乐外仍能令人满意（像我们对于我们所搞的科学），或一痛苦（例如憎恶、嫉妒及复仇欲等）在痛苦之外又令人对此不满。愉快及不快在此是建基于理性而是和认可 与否认 同义。快乐及痛苦都只能建基于情感，或一对于可能的健康或不健康的眺望（不管那是根据什么理由）。

一切感觉的变化的自由的游戏（它们没有任何目的作根柢）使人快乐，因它促进着健康的感觉；不管我们对于它的对象以及这快乐自身在理性的评判里是满意还是不满。而且这快乐可以上升到激情，尽管我们对于这对象自身没有任何兴趣，至少没有和后者的程度比例相称的兴趣。我们可以把它们分类为赌博的游戏，音乐及思想的游戏。第一种要求着一种兴趣，它是虚荣心的或利己心的，这些兴趣根本不那么大，像我们对于怎样获致它们的方式的兴趣那样大。第二种只要求着诸感觉的变化，这些感觉里的每一感觉具有它对激情的关系而又没有一激情的强度和刺激诸审美的兴趣观念。第三种单纯起源于判断力里诸表象变化，通过这个固然没产生任何一自身带来利益感的思想，但心意却仍被兴奋着。

我们一切的晚会指示出：诸游戏节目必须怎样地娱乐我们，而人们在此不需有任何实际利益的意图安置于根柢之上。因没有游戏节目的晚会几乎令人不能消遣。但希望、恐怖、喜悦、愤怒、轻蔑等感情在这里活动着，每一瞬间交换着他们的角色，是那样地活泼，好像通过它们作为内面的运动促进了身体内全部的生活机能。一种由此产生的心情的舒畅证明了这一点，尽管在这些游戏里无所获也没学习到什么。但赌博不是美的游戏，我们在此不去谈它。与此相反，音乐和引起欢笑的资料是两种具有审美诸观念的游戏，或者那些结果没有什么思想收获的悟性诸表象，只是由于它们的变化仍能活跃地娱乐我们。我们可以清楚地看出，在两种场合里的生气刺激仅是肉体上的，虽然它们是由心意里的诸观念引动来的。那通过一种照应着那游戏的内脏活动的健康感构成了这兴奋的晚会所赞赏为那么高尚机智的娱乐。并不是音乐里和谐或机智风趣的评判——这是和着它们的美共同服务于必要的媒介——而是那肉体内被促进的机能，推动内脏及横膈膜的感觉，一句话说来，就是康健的感觉（这感觉在没有这种机缘时是不能察觉的）构成了娱乐。在这里人们也见到精神协助了肉体，能够成为肉体的医疗者。

在音乐里这种活动从肉体的感觉走向审美诸观念（作为情感的诸对象），又从这里走回头，但用集合了的力量对于肉体。在谐谑里（它像音乐一样比起舒适的艺术来宁可算进美的艺术里）从思想的游戏开始，这些思想全部在它们要感性地表现出来的限度内，也关系着肉体。当悟性在这个表现历程里没有见到它所期待的东西，突然停歇

了活动，于是他就在肉体内通过诸脏器的振动感觉到这停歇的效果，从而促进了它们的平衡的恢复而对健康具有一种良好影响。

在一切引起活泼的撼动人的大笑里必须有某种荒谬背理的东西存在着。（对于这些东西自身，悟性是不会有何种愉快的）。笑是一种从紧张的期待突然转化为虚无的感情。正是这一对于悟性绝不愉快的转化却间接地在一瞬间极活跃地引起欢快之感。所以这原因必须是成立于表象对于身体和它们的相互作用对于心意的影响。并且不是在表象客观地是一享乐对象的范围内（因为一个被欺骗的期待怎能享乐？），而只是由于它作为诸表象的单纯游戏在身体内产生着生活诸力的一种平衡。

如果某人述着：一个印第安人在苏拉泰（印度地名）一英国人的筵席上看见一个坛子打开时，啤酒化为泡沫喷出，大声惊呼不已，待英人问他有何可惊之事时，他指着酒坛说：我并不是惊讶那些泡沫怎样出来的，而是它们怎样搞进去的。我们听了就会大笑，而且使我们真正开心。并不是认为我们自己比这个无知的人更聪明些，也不是因为在这里面悟性让我们觉察着令人满意的东西，而是由于我们的紧张的期待突然消失于虚无。或是一位接受了富亲戚遗产的人想替他的出丧大大地庄严一下，而抱怨他未能做到，他说：我给送丧的人夫钱要他们哭丧着脸，不料给钱越多，他们表现得越高兴。我们听了大笑，原因也是，一种期待突然转化为虚无。人们都必须注意，这里不会是期待的东西转化为积极性的对立面——因那总是某物并常常会使人不快——而是必须转化到虚无的。因为如果谁人用他的讲故事引起我们大的期待，而我们在结局里立刻见到它的虚伪性，那就会使我们不满，例如他讲人在一夜之中因忧愁白了头发。与此相反，假使有一位恶作剧者对付这类故事而细致地叙述一个商人从印度携带他的全部商品返回欧洲，海洋里遇到大风暴，眼看他的全部商品不能不一一投到海里去，他这样气愤忧急，以致在当天晚上他的假发变成灰色：我们就会哄堂大笑而且高兴，因为我们把我们自己的对于一个原来与我们并不相干的事件的错误的把握，或甚至于把我们追踪的观念，像皮球那样暂时间打来打去，在这场合里我们单纯地以为抓住了它和紧紧地握住了它。在这里不是对付一个说谎者或一愚人，揭穿了他们的真面目而使我们愉快：因这后面这个装着严肃面孔讲述的故事就会引动一群人的哄笑。而前面那故事通常也不值得人们的注意。

可注意的是：在一切这些场合里那谐谑常须内里含有某些东西能够在一刹那里眩惑着人；因此，如果那假相化为虚无，心意再度回顾，以便再一次把它试一试，并且这样的通过急速继起的紧张和弛缓置于来回动荡的状态：这动荡，好像弦的引张，反跳急剧地实现着，必然产生一种心意的振动，并且惹起一与它谐和着的内在的肉体的运动，这运动不受意志控制地向前继续着，并产生疲乏，同时却也有一种精神的兴奋（适于健康运动的效果）。

因为如果人们认为，和我们的一切的思想在一起同时有任何一在身体诸器官里的运动和谐地结合着，那么，人们将大致这样理解：像那种把心意突然地放置在那一个或这一个立场上来观察它的对象，我们五脏里弹性各部分一种相互间的紧张和放松，传达给横膈膜，能和它照应着。（像怕痒的人们所感到的那样）：在这里肺部把空气用急速的相续的呼吸吐出去，从而生起对健康有益的运动。单独这运动，而不是那在心意所现行的，是对于一思想的愉悦的真正的原因，这思想在根本上不表象什么。伏尔泰说，天曾赋予我们两件东西来抵抗生活里许多的苦难，即：希望 和睡眠 。他应能把笑也列进去；假使在有理智的人那里激引起它（笑）的手段只要那样容易在手边，假使所需的机智或独创气氛不那么缺少，像常常才能那样，伤脑筋 像神秘的瞑想家，伤生命 像天才，或伤心脏 像感伤的小说家（乃至如此这般的道德主义者）那样来做诗。

所以人们可以，我想，承认伊壁鸠鲁的说法：一切的愉快，即使是通过那些唤醒审美诸观念的概念所催起来的，仍是动物性的，即肉体的感觉。然而并不由此损及那对于道德诸观念尊敬的精神 感情，这感情不是愉乐，而是一种自我尊敬（是在我内里的人类性的），它提高我们超出愉乐需求之上去，啊！甚至于对较不高尚的鉴赏趣味也绝无所损。

从二者组合起来的某一物表现在素朴性里面，这是人类本源的天真的正直感抗拒那成了第二天性的伪装术。人们讥笑那不懂伪装自己的单纯性；却仍然喜爱自然界的纯朴性，这纯朴性在这里抹去了那技巧。人们期待着日常的伪装的风习和小心翼翼地为了美的外观而作出的表示；但看呀！那里是无垢的天真的自然，人们猝然无意地遇见它，当人们看到它时，本无意于显露它。而那美丽的，伪装的假相，它通常在我们的判断中颇具意义的，突然化为虚无，好像是我们内心

里的骗子被揭发了，遂引起心情的波动相继地趋向两个相反的方向，而同时有益地震撼着我们的躯体。又由于某些无限优越于一切人为的风习的东西，思想心术的纯真性（至少它的因素）在人类的本性里仍未曾完全绝灭，遂在这一判断力的活动中糅合着严肃性和尊敬。因那只在短时间内突现出的现象，而伪装术很快就被揭穿，所以同时就有一种惋惜混和在里面；那是一种温柔的感动，它作为游戏很能和一种这样好心肠的笑结合起来并且事实上通常也和它结合着，同时也对那位提供了素材而又由于未能按照人的样式来诙谐因而自己感到狼狈不安的人赋予了补偿。所以一技术而表示天真纯朴，这本是一个矛盾。但在一虚构的人物里表现纯朴性，是很可能的，并且是美的，虽然是稀少的艺术。率直的坦诚不可与素朴性混为一谈。他所以未把他的天性伪装，因他尚未懂得社会技术。

使人活泼的，类似笑的愉悦并且属于精神的独创性，——正因此不隶属于美的艺术的才能的——还有洒落的态度 可以列入这一类。在好的意义里的洒落就指的那种才能，它能够有意识地设身处地到某一定的心的倾向里，在此一种心意的情调里一切事物完全异于通常地（甚至于相反地）被评判着，却仍是按照着某一定的理性原理。谁人无意识地服从了这种变化，他就是洒落的。但谁故意并且合目的地（为了一种活泼的叙述运用一种引起哄笑的对照）采取了这个，他和他的表演就是风趣的。这种态度因此宁是隶属于舒适的艺术较多于美的艺术。美的艺术的对象总须在自身显示某种庄严性因而在叙述里有一定的严肃，正如鉴赏趣味在评判里所要求着的那样。

---

[1] 为了有理由能对于一个单纯基于主观根据的审美判断力的诸判断提出普遍赞同的要求，下面的"容许"就足够了：（1）在一切人们那里这个机能的主观诸条件是一样的。这机能就是关于在这个活动里对于一个认识所设定的诸认识能力的关系，而这关系必须是真实的，因为否则人们不能传达出他们的表象以至于他们的认识。（2）那判断只须顾虑到这个关系（亦即判断力的形式的条件），并且要纯净，这就是既不和客体的概念也不和诸感觉作为规定根据来混合。如果在后一点上失错了，那么这只是涉及权能——这权能是一规律赋予我们的——的不正确的运用到一个特殊的场合上，而这权能是不会由于这个而被弃扬的。——原注

[2] 人们将看到，启蒙在理论上容易，在实际应用上是一艰难而缓慢的事件；因为用他的理性不被动地而是时时自己立法着，这固然对这类人是一完全容易的事，这人只想适合着它的主要的目的，而不企求知道超出他的悟性的东西。但是因为对后者的企求是极难防止的，在别的人那里，他们以很多的确信，预期能够满足这种知识欲。在他们那里这种企求是永不会缺乏的：所以在思考样式内（首先是在公众的思考样式内）要保持或成长那消极的东西（而这正是构成那在本来意义的启蒙）是很困难的事。——原注

[3] 人们可以把鉴赏用美的公通感，把人们的常识用理论的公通感来标出。——原注

[4] 在我住的地方普遍人说道，如果人给予他一个这样的任务，像哥伦布和他的蛋那样，这就不是艺术，这仅是一科学；这就是说，人如果知晓了，他就能做。对于变戏法的人的一切所谓艺术，他认为也是这样。但走绳索的艺术他却不能否认是一种艺术。——原注

[5] 大概从来没有人说出过某一更加崇高的东西，或一个思想曾被更崇高地被表达出来过，像在那伊惜斯（Isis自然 母亲）庙上所写的话："我，一切存在的，曾经存在的，将存在的总体，没一个有死的人曾揭开过我的面幕。"赛格耐尔（Segner）曾在他的意义丰富的著作《自然论》书面图版上利用了这观念，以便他准备引入这庙宇的学生先期被这神圣的战栗所充塞，这个战栗调整他的心情进入庄严的注意。——原注

[6] 前三种机能通过第四种才获致它们的结合。休谟在他的历史著作里使英国人理解，他们在他们的作品里涉及前三种特性的证据分开求看时，不逊于任何民族。但涉及那使三种结合的鉴赏力却不及他的邻邦法国人。——原注

[7] 读者不应批评美术的这个可能的分类的设计作为是勉强的理论。它只是人们所能和所应设立的许多试验之一。——原注

[8] 园林艺术能作为一种绘画艺术来看待，好像是令人诧异的，虽然它是立体地来表现它的诸形式的。但它的诸形式既是真实地从自然界里取来的（树木、草、花，从山林及田野取来，至少最初是这样的），因此不像形体艺术只是艺术，也没有关于对象的概念和它的目

的（像建筑）作为它们的集合的条件，只是想象力在观照中的自由游戏；因此它就和那单纯审美的绘画——它没有何等特定的主题（空气、土地、水，由光和影有趣地集合着）——在这限度内相一致。读者根本上将把这评定为一种结合各美术于一原理之下的试验，这原理在这时应是审美诸观念的表现的原理（类似一种语言）——而不看作已经作为决定了的它（园艺术）的演绎。——原注

[9] 我必须承认：一首美丽的诗都会给予我纯粹的愉快，而在阅读罗马的人民或现在议院或教堂里雄辩家最好的演词时，总是时时夹杂着不满的情绪对于他们的欺骗人的技巧。他们把人当作机器，懂得在重大事件里鼓动他们达到一种判断，这种判断经过冷静的思考后将对他们失去一切分量。雄辩术和辩才（合起来演说术）是隶属于美的艺术的。但巧辩的演说家，把他的技巧利用人类的弱点来服务于他的目的（不管这些目的是善意的，或实在是好的，如他们所愿望的那样）是不值得尊重 的。并且它们在雅典也在罗马会提升自己达到最高峰，在那一时期，国家已奔向它的没落，真正的爱国思想已经消失。谁在对事务的清楚认识中有力地掌握着语言的丰富和纯洁，在表现他的有能力的想象力里诸观念时，对真正的善用热情关心着，这是无艺术的演说家，但充满着力量，像西塞罗所愿望的那样，但他自己并没有时时忠于这个理想。——原注

[10] 有人对于家庭的信仰演习也推荐人们唱宗教歌，他没想到他对于公众通过这样一种喧闹 的（正由此一般是伪信的）敬仰加上了一种沉重的负担，他强使邻人参加唱歌或放下他们的事务。——原注

第二部分 审美判断力的辩证论

第55节

一个判断力，如果它应是辩证的话，就须先是论议的；这就是说它的诸判断必须提出对于普遍性[1]，并且是先验地的权利的要求：因为在这类判断的对立中存立着辩证法。所以审美的感性的诸判断（关于舒适的及不舒适的）之间的不协合一致是非辩证的。就是每个人基于他自己趣味所下的诸鉴赏判断之间的对立也不构成鉴赏的辩证法，因没有人想使他的判断成为普遍的法则。所以不余下任何涉及鉴赏的辩证的概念，除非是鉴赏批判的（不是鉴赏自身的）关涉着它的诸原理的辩证法：因在这场合对于鉴赏诸判断的一般的可能性的根据有相互对立的诸概念在自然的及不可避免的样式里出现。所以鉴赏的先验的批判只有在下列范围内包含着领有审美判断力辩证论名称的一部分：如果存在着这个机能的诸原理的一个"二律背反"，这二律背反使这机能的规律性，也就是它的内在的可能性成为可疑的。

第56节 鉴赏的二律背反的提示

鉴赏的第一种的常套语就是下面的一句话：每个人有他自己的鉴赏（趣味），每个没有鉴赏的人常拿这句话来抵抗别人谴责。这就是等于说：这个判断的规定的根据只是主观的（愉快或苦痛）；因而没有权利要求别人的必然的赞同。

第二种常套语是：关于鉴赏，是不能让人辩论的。这就等于说：一个鉴赏判断的规定根据固然可能也是客观的，但它不能纳入一定的概念里面来：从而关于这判断自身不能通过验证来决定，尽管对于它很可以，并且有理由来争吵一下。因争吵和辩论固然在这一点里是一致的，这就是它们想通过相互间的判断的对立来找到一致的意见，但又在下面这点上不同，即后者（辩论）希望按照一定的概念作为论证根据来达成意见的一致，从而假定客观的概念作为判断的根据。在此事被认为不可能的场合，辩论也就不可能了。

人们容易看出，在这两种常套语之间缺少一个命题，这命题固然不是像谚语流行着，但仍是存在每个人的意念中，这就是：关于鉴赏可以容人争吵。（虽然不能辩论）。这个命题却含着第一前提的反对面。因关于争吵的对象，必须希望先能达到一致；从而人们必须能够依凭判断的根据，而这根据不仅仅具有私人的有效性，即不仅仅是主观的；对于这一层另外那个命题和它正相对立，这就是：每个人有他的自己的鉴赏。

所以关涉到鉴赏的原理显示下面的二律背反：

（一）正命题 鉴赏不植基于诸概念，因否则即可容人对它辩论（通过论证来决定）。

（二）反命题 鉴赏判断植基于诸概念；因否则，尽管它们中间有相违异点，也就不能有争吵（即要求别人对此判断必然同意）。

第57节 鉴赏判断的二律背反之解决

放置在每个鉴赏判断的根柢上的诸原理的冲突（它们不是别的，只是在前面的分析里所表象的鉴赏判断的两种特性）没有可能来解决，除非人们指出：人们在这类判断里把对象所联系到的概念，在审美判断的两种原则里不是采取同一的意义；这种双重意义或评判的角度对我们的先验的判断力是必然的；但是那个假相，即：这一种和那一种混和着，作为天然的幻觉，也是不可避免的。

鉴赏判断是必然联系到任何一概念上去的；因否则它就绝不能提出对每个人必然有效的要求。但它又不应从一个概念来证出，因一个概念或是能规定的，或是在自身无规定的，也同时是不能规定的。前一种是悟性概念，它是能通过那感性直观的宾词——这直观能和它相应着——来规定的。第二种却是那超感性界的先验的理性概念——它构成一切那种直观的根柢——所以它是不再能理论地的来规定的。

但鉴赏判断是面向感官的对象，而不是为悟性来规定这感官对象的一个概念；因它不是认识判断。因此它只是一私人的判断，作为联系到愉快的情感的直观的单人的表象。并且在这限度内按照着它的有效性来说将只能局限于下判断的主体之内：对象对于我 是一愉快的对象，对于别人可能是另样的，——每个人有他的鉴赏。

尽管这样，在鉴赏判断里却无疑包蕴着一种客体的（同时也是主体的）表象的扩大了的关系，根据这种关系我们把这类判断放宽到作为对每个人是必然的：所以必须有任何一个概念必然地作它的根基；但这是一概念，它完全不得让人通过直观来规定，不能让人认识，因而也不能用来论证那鉴赏判断。这样一种概念却是那单纯的纯粹的关于超感性界的理性概念，它对于那作为感性客体的对象（并且也对于下判断的主体），因而作为现象，它是根基。因为人们若不回顾到这一点，那么，鉴赏判断对于普通有效性的要求就无法挽救了。假使所根基的概念只是一混乱不清的悟性概念，例如完满性，人们可能赋予一美的感性的直观以与之相照应，那么，至少在本身有可能，把那鉴赏判断筑基于论证，而与正命题相对抗着。

但是一切的矛盾将会消失掉，如果我说：鉴赏判断建基于一个概念（即那对于判断力来说，它是自然界的主观的合目性的一般根据 的概念），但从这里面不能有关于客体的认识和证明，因这概念在自身是不能规定的，不能服务于认识；但正是通过它同时获得对每个人的有效性，（在每个人那里固然是作为单个的，直接陪伴着直观的判断）：因它的规定根据大概存立于关于它的概念里，而这个能被看待作人类的超感性的基体。

二律背反可能解开的关键是基于两个就假相来看是相互对立的命题，在事实上却并不相矛盾，而是能够相并存立，虽然要说明它的概念的可能性是超越了我们认识能力的。至于这个假相也是自然而然

地，它对人类理性是不可避免的，以及何以有这假相，并且停留为这假相——即使在这假相的矛盾解开以后它不再蒙蔽人的时候——是从这里也能被理解的了。

因我们在两个相对立的判断里把这个概念——一个判断的普遍有效性必须建基于这概念上——理解在一个同一的意义里，而从它却说出两个相对立的宾词来。在正命题里因此应该说：鉴赏判断不建基于规定的 概念上；而在反命题里却说：鉴赏判断仍旧是建基于一个——尽管是未规定的 ——概念上（即诸现象的超感性的基体的概念），这样一来，在这两相对立的判断之间就没有矛盾了。

我们对鉴赏里这种要求权和反要求权相对立的弃扬，超过这限度就非我们所能为力的了。鉴赏的一个一定的客观的原理，按照着这原理那些判断能够被领导，被检查和被证明，这是绝对不可能有的。因为在这场合那就不是鉴赏判断了。只有这主观原理，即在我们内心里那超感性的不规定的观念，能够作为解释这对我们隐藏着它的源泉的机能的谜的钥匙。而我们无从再进一步去理解它了。

这里提出来的和解决了的"二律背反"，是以那正确的鉴赏的概念——即作为一个单纯的反省着的审美判断力的概念——为基础。在这里两个似乎相对立的原理相互协合起来，两者都能是真实的，这也足够了。与此相反，假使人们认为鉴赏的规定根据（由于作为鉴赏根基的表象的单个性质）是快适性，像有些人这样做、或像别的人（由于这鉴赏判断的普遍有效性）认为是完满性原理，而按照这个来下鉴赏的定义；于是从这里产生一种绝不能调和的二律背反，以至于人们指出双方相互对抗的命题（而不仅是矛盾的）都是假的，然后证明，每一个命题所根基的概念是自相矛盾的。所以人们看出，审美判断力里二律背反解决的道路是和那纯粹理论理性里的二律背反解决的道路是相似的。并且同样像在这里，在实践理性批判里的诸二律背反违反着意愿迫使人眺望到感性界以上去，在超感性界里寻找我们一切先验机能的结合归一之点：因没有别的出路可以使理性和它自己协合一致。

注释一

在先验哲学里我们既已常有机会区别观念与悟性诸概念，那么，按照着它们的区别引进相适合的技巧的表达，这也将是有益的事。我相信，人们将不会反对我提出几个来。在最广泛的意义里，诸观念是按照某一定的（主观的或客观的）原理联系到一个对象上的诸表象，却在它们永不能成为它（指对象）的一种认识的限度内。它们或是按照着认识诸机能（想象力与悟性）相互间协合一致联系到直观上的单纯主观原理：这就会唤作审美的（诸观念），或是按照着一客观原理联系到一概念，但仍永不能提供对象的认识，并且唤作诸观念。在这场合概念是一先验的 概念，它区别于悟性概念。对于悟性概念时时有一切合地相照应的经验作它的根柢，因此它唤作内在的。

一个审美的观念不能成为认识，因它是一（想象力的）直观，永不能找到一个和它切合的概念。一个理性观念永不能成为认识，因为它包含着一个概念（关于超感性界的），却永不能赋予一个直观能和它相适合。

现在我相信，人们能称呼审美观念为一个不能解说 的想象力的表象，理性观念却为一不能证明的 理性的概念。两者的前提是，它们绝不是无根柢的，而是（按照前面所已说明的观念一般）适合着它们所隶属的认识诸机能的某些一定的原理而产生出来的。

悟性的概念作为悟性概念应随时能予以证明（如果我们理解"证明"像在解剖学里那样只是那表明）；这就是和它们（悟性诸概念）相照应着的对象必须随时能在直观里（纯粹的或经验的直观）被给予着：因为只有通过这个它们才能成为知识。大的概念能在先验的空间直观，例如一条直线等等里被赋予。原因的概念在"不可侵入性"，物体的冲击等等里面被赋予。因此两者能够通过一经验的直观来证实，这就是关于它的那思想将在一范例中得到指证（证明、指出）。而这一层必须做到：否则人们不能确定那思想是否空洞无物，这就是说没有一切的客体。

人们在逻辑里面运用可证的 及不可证的 这些名词一般只在涉及命题的范围内：因前者更好是通过那些只是间接的，后者是直接确定的命题来称呼它们。纯粹哲学也具有这两类的命题，如果我们在它们里面理解为可论证的和不可论证的真实的诸命题。但由于先验的根据它作为哲学固然能论证，但不能证明；如果人们不顾完全离开名词的

意义的话，按照字义证明就是等于说，把他的概念同时在直观里表达出来（不论在论证里或仅是在界说里）。如果那是先验的直观，就唤作它的构成，但是它如果也是经验的，这就是提示客体，使概念通过这个保证了客观的现实性。所以人们说到一个解剖家：他证明了人的眼睛，如果他把他在先前讲述的概念，通过这器官的解剖直观地表示出来。

据此，一切现象里超感性基体的理性概念，或，作为我们的意志联系到道德诸规律的基础的理性概念，即关于先验的自由的，按照它的种类是一不可证明的概念，而理性观念，道德却只是在程度上如此；因对于前者自身完全没有按照性质上在经验界里相照应的东西能够被给予，而在后者里面没有那因果性里的经验产物达到那个程度，这程度是理性观念制定为法则的。

就像在一个理性观念上这想象力和它的诸直观不达到那被赋予的概念一样：在一个审美观念上悟性通过它的诸概念永不能企及想象力的全部的内在的直观，这想象力把这直观和一被赋予的表象结合着。但把想象力的一个表象归引到概念就等于是说把它曝示出来：那么，审美观念就可称呼为想象力（在自由活动里）一个不可表明出来的表象。关于这一类诸观念我在以后还要有机会发挥一下。现在我只提示一下：两种概念，理性观念及审美的观念，都必须有它们的原理，而且两者都在理性里面有它们的运用，前者在客观的，后者在主观的理性里。

据此，人们也可以用审美观念的机能来解释天才：同时由此指出根由，何以在天才的产品里是（主体的）自然（天赋），不是一熟虑的目的给予艺术（产生出美来的艺术）以法则。因美必须不按照概念来评定，而是按照想象力和概念机能一般相一致时的合目的性的情调来评定的。因此，不是法规和训示，而只是那在主体里的自然（本性），不能被把握在法规或概念之下。这就是一切它的诸机能的超感性的基体，（这是没有悟性概念能达到的）从而是那一某物，即我们把一切的认识诸机能在对向它的联系中协调起来，是最后的通过我们的本性里的智性所赋予的目的。它（这某一物）构成那美术里美学的，但绝对合目的性的主观性准则，因而这美术应使人有权利提出每个人都能欣赏的要求。只是这样才有可能，对于美术人们不能制定任

何一客观原则，却有一主观性的，而仍是普通有效的先验原理作它的基础。

注释二

在这里自己引起下列的重要的注意点：即纯粹理性有三类的二律背反，而这三类在下面这一点上是共同一致的，这就是它们强制理性从那极自然的前提——把感官的对象认为是诸物自身——脱开，而且进一步把它们只作为现象来看待，并且在它们的根基上安置下一个智性的基体（某种超感性的东西，对于它的概念只是观念，不提供真正的认识）。没有一个这样的二律背反，理性是不肯下决心承认一个那样限制着它的玄想活动领域的原理并牺牲它的许多灿烂动人的希望。因为甚至在目前这情况里，当它的损失因在实践方面获得更广泛的利用以为赔偿的场合，它（理性）似乎仍未免含痛地放弃它的那些希望和摆脱那古旧的系念。

至于有三类的二律背反，理由是有三种认识机能：悟性、判断力和理性，每一种（作为高级的认识机能）必须有它的先验原理；因理性，当它评判这些原理和它们的运用时，对赋予了的被制约的对象不断地要求着那无制约的（绝对的）东西，而这个却是永不能找到的，如果人们把感性的东西看作是属于物自身，而不是把它看作单纯的现象，把某种超感性的东西（在我们之外和在我们之内的自然界的智性的基体）作为物自体安置在它的根基上。这样一来，就有：（一）对于认识机能一种理性的二律背反在悟性的理论运用中一直高升到无制约的东西。（二）对于愉快及不快的情绪一种二律背反在判断力的审美运用里。（三）对于欲求机能的一种二律背反在自己给自己规律的理性的实践运用里。在限度内一切这些机能有它们的先验的高级原理，并适应着理性的一个不可回避的要求，也必须能够按照着这些原理无条件地来下评判和规定它们的对象。

就理论的和实践的运用中的高级认识机能里两种二律背反来看，它们的不可避免性我们在别处已经指出过了，假使这类判断不回顾到那些所给予的作为现象的客体中一个超感性的基体的话。与此相反，假使回顾到这个基体，也就能解决这二律背反。至于关涉到判断力的运用中适应着理性要求的二律背反和它的解决，就没有别的办法来躲

避它，除非是：或者否认审美的鉴赏判断有任何一先验原理作它的基础，所提出的一切关于普遍同意的必然性的要求是空洞的妄想，一个鉴赏判断只在这下面限度内能够认为是正确的，即（一）因为有许多人对于它一致，而这个一致实际上并不是推测在这一致同意的背后有一先验原理，而是（像味觉那样）由于各主体偶然地在生理上有同样的组织；（二）或是人们必须假设，鉴赏判断实际上是一隐蔽的理性判断对于一事物上的和在它里面的多样性的关系里发见的符合目的的完满性，因而只是为了由于我们这种反思里的混乱性而称它作审美的，尽管它在根基上是合目的性的：在这场合人们就能够认为通过先验的诸观念来解决那二律背反是不需要或空虚的，并且这样就能把感性的诸客体不作为单纯的现象，而也作为物的自体来和那些鉴赏诸规律相结合。这一个和那一个解释是多么地不中用，我们在别处解说鉴赏判断的时候已指出过了。

如果人们对于我们的演绎承认我们至少是走在正确的路上，尽管还没有在一切部分足够明朗的话，那么，就展现了三个观念：第一个是超感性一般的观念，而没有对它作为自然界的基体来进一步作下规定。第二个是仍是这超感性界的观念，它作为对于我们的认识能力的自然界的主观合目的性原理。第三个仍是这一观念，却作为自由的诸目的的原理和它们和道德里诸自由的目的协合一致的原理。

第58节 关于自然的和艺术的合目的性的唯心主义，作为审美判断力的普遍原理

人们能够首先把鉴赏的原理安放在这里面，即：鉴赏时时是按照着经验的规定根据，也就只是后天的通过感官所赋予的。或者人们可以承认：鉴赏是由于先验的根基来下判断的。前者将是鉴赏批判里的经验主义，后者是唯理主义。按照前者我们的愉快的对象将不能从舒适，按照后者——假使那判断是建基于规定的概念上的话——将不能和善区别开来。这样一来，一切的美将从世界里否定掉，而只剩下一特殊的名词来代替它，指谓着前面所称的两种愉快的某一种混合物。但是我们已经指出过，愉快的先验的根基也是有的，这些根基能和唯理主义的原理并存着，尽管它们不能被把握在一定的概念里面。

鉴赏原理里的唯理主义却是与此相反，它或是合目的性底现实主义或是合目的性底唯心主义。现在因一鉴赏判断不是认识判断，美就自身来看不是物的属性，所以鉴赏原理里的唯理主义永远不能建立于：把这判断里的合目的性思考为客观的，这就是说这判断是理论的，因而也是逻辑性的（尽管只是在一混乱的评定里），关涉到对象的完满性。因而它只能是审美性质的，即是关涉到它的表象在主体的想象力里和那判断力的一般主要原理相一致的场合。因此即使按照唯理主义的原理鉴赏判断与它的现实主义和唯心主义的区别只能安置在下述里面：或是在第一种场合里的那个主观合目的性作为实在的（有意的），自然或艺术的目的和我们的想象力协合一致，或是在第二种场合里只是作为一种没有目的而从自身和在偶然的方式里表现出来的对于判断力的需要所假定的一致，就自然和它的按照特殊的诸规律产生出的诸形式的场合。

关于自然界的美的合目的性的现实，那有机性的大自然里的诸美的造型已予表明。人们假定美的产生是有一个美的观念存于产生出它的原因里，即有一个目的作基础，这是适合着我们的想象力的。花、卉，全部草木的形象，那些对于他们的自身的利用上并不需要，而对于我们的鉴赏却好像是挑选出来的各种动物形体构造的优美，尤其是对我们的眼睛那么舒适和有魅力的多样性和颜色的和谐的组合（在雉、壳类，昆虫以至于普通的花草上面）。这些东西，它们只是涉及表皮的，并且就在这上面也还不涉及生物的形体自身——这形体对于内部的诸目的是必要的——它们好像是完全以外面形象的观照作它们的目的——这却给予我们的理解方式，即对于我们的审美判断力，假定着自然界有真实目的这事，增加了大的重量。

与此相反，反抗着这种假定的不仅是理性通过它的原则：在各种场合尽可能地防止诸原理的不需要的复杂化；而是大自然在它的自由的构造里处处表示出那么多的生产诸形式的机械的倾向，这些形式好像是为了我们的判断力的审美的使用而制造的，却不提供最少的根据来使我们推测：在单纯的自然外，还需要某些比它的机械关系更多的东西，按照着这个它也能够没有一切存于它的基础里的观念对于我们的评判仍是合目的性的。我们理解的大自然的一个自由 的构造 就是这个 ： 通过它从一在静止状态中的液体由于它的一部分的发散或解离时（这部分往往单是热质）剩下的东西在凝结之际采取一个一定的形体或组成（形象或组织），这形体是按照物质的种别而相异，在同一

物质里却正准确地是同一形体。但在此场合先要假定的前提是：人们所理解的真正的液体，即物质在它里面完全溶解掉的，这就是说不看作是一单纯的固体和在那里面一些仅是飘浮着的部分的混合物。

这形成的过程是通过急剧的凝固，不是经过一种从液体到固体的逐渐的转移而宁是通过飞跃，这个转移也能唤作结晶化。这类形成过程的通常的例子就是水的冻结，在这里面先产生笔直的冰线，它们在六十度角度里结集起来，每一根这样的冰线结合到另一根的每一点上，达到一切都成了冰，以至于在这时间内介于诸冰线中间的水不是逐渐地变硬，而是那样完全是液体，好像它在更大些的温度的场合里将成为的那样，却仍是具着完全的冰的冷度。那在变硬的瞬间突然散走的解离的物质，是热质的一可观的量，它的散失，——因为只需要它成为液状的——使现在的这冰绝不比以前在它里面的水更寒冷些。

许多盐类，同样有许多矿石类，具有结晶形，也正是由一种在水里溶解的矿质产生的，不知是通过何种的媒介。同样地，许多矿坑里的结晶的形成，如硫化铅矿，硫砒银矿等等，据推测也是在水里通过各部分的集合：它们由于某一种原因被迫离开这溶剂而相互结合到一定的外形里。

但一切物质，当它们单纯通过热度成为液状又通过冷却取得固体的时候，也在破裂地方内部表现着一定的组织。并且由此可以断定，假使不是它自己的重量或空气的接触阻止着，它在外表也会表出它的种别的特异的形态：同样，人们在某一些金属上观察到：它们在溶解后外表凝固了，内里却仍是液状。通过流出了内部的液状部分，剩下的内部残存部分徐徐地晶化。很多那种矿物结晶体，如坭石、血石、霰石等常常表现出非常美的形象，像艺术所梦想追索的；而安提巴洛斯岛上钟乳洞里的光彩只是透过石膏岩壁滴水所成就的呀！

液状的东西看起来一般是古老于固形的东西，植物的和动物的躯体是从液状的营养物质形成的，当这流动物质在静止状态时，固然在后者形态里首先是按照着某种一定的本源上归向目的的因素（这因素，像在本书第二部里所指出的，它不是审美的，而是必须目的论地按照现实主义的原理来制定的）；但此外仍是大概也依着物质间亲属关系的一般规律结晶着，并且在自由里构成自己。就像在一大气里——这是各异的空气种类的混合物——溶解了的诸水分，如果它们由

于热的散放而和大气分离，就产生雪的结晶形，依照着当时空气混和的各异而现出常常是很技巧的并且非常美的形状来：所以不违反着对有机体判定中的目的论原理，我们完全可以设想：关于花卉的、羽毛的、贝壳的美，按照着它们的色彩和形状，这一切我们可以认为是大自然和它的机能，在它的自由中没有特别为此的目的，按照着化学的规律，通过沉淀。即对有机体的构成所必须的物质，也审美地——合目的性地来造型。

关于大自然中的美里面的合目的性的观念性 的原理，作为那我们在审美判断自身中，时时设定为基础的原理，不容许我们把它作为目的的现实性来对我们的表象力当作理解的根据来运用，来证明：它是我们在对美一般的评定中在我们自身里寻找它的先验的准则，而审美判断力在涉及判断里指出是美还是不美时自己立法着，而这是在假定自然的合目的性的现实论的场合所不能有的。因在这场合我们必须从自然学习什么是我们应认为美的，那么鉴赏判断就服从着经验的诸原理。在这样一种评定中要点不是：什么是自然，或什么对我们是目的，而是我们怎样地来受容它。那将永远是大自然的一个客观的合目的性，如果它为了我们的愉快构成它的诸形式，并且不是一个主观的合目的性，这主观合目的性是建基于想象力在自由中的活动。这就不是自然对我们表示的恩宠，而是我们容受自然所表示的恩宠。自然的那种性质，它给予我们机会，在评定某一些成品时知觉到我们的心意诸力的关系里内在的合目的性，并且作为这样一种从内在合目的性，超感性的根原来说明为必然的和普遍有效的，它不能是自然的目的，或宁可说是被我们作为一个这样自然目的来判定着：因为否则那由此规定的判断将是以他律 性，而不是自由的和以自律性为基础，像适合于鉴赏判断那样。

在美的艺术里合目的性的观念论的原理能够更清楚地被认出。因为在这里不能设定它（合目的性）是通过诸感觉的审美的现实主义（在这场合它只成为应用艺术，代替着美的艺术）：这点它是和美的自然共同的。但是至于那通过审美性诸观念的愉快不系于某一定目的的达成（作为机械性的有意图的艺术）从而就在"原理的唯物主义里"是目的的观念性，而不是现实性构成它的基础：这一层也已经通过下列原因极为明朗，即美的艺术作为美的艺术必须看作不是悟性和科学的制成品，而是天才的创作，并且因此是通过审美性观念 获得它的法则，而和那些从理性的诸观念所规定诸目的在本质上区别着。

就像感官的诸对象作为现象的观念性，是唯一的方式，来解释它的诸形式能先验地被规定的可能性：这样那在制定自然和艺术的美里的合目的性的观念论 是唯一的前提，只在这前提下批判（审美判断力批判）才能够解释一鉴赏判断的可能性，这鉴赏判断要求着对于每个人具有先验的有效性（却没有把那在客体上被表象的合目的性建基于概念之上）。

第59节 论美作为道德性的象征

表示我们的概念的实在性，永远要求着直观 。如果是经验的诸概念，那些直观就叫作事例。如果是纯粹的悟性诸概念，这些直观就被命名为图式。如果人们更要求着理性诸概念，即诸观念的客观的实在性，并且是为了表示出它们的理论的认识，那么人们就是要求着不可能的东西，因没有任何直观能适合这些观念。

一切的表现（Hypotypose，Subjectio sub adspectum）作为感性化是在两种场合：或是图式的，悟性所把握的概念有着和它相照应的先验的直观。或是象征的，那是一个概念，只是理性能思索它而无任何感性的直观和它相应，而理性把一个这样的直观放在它的根基上，用这个直观，判断力的手续只类似它在图式化的场合所观察到的，这就是说，用这手续它（判断力）只和这手续的规则，不是和直观，亦只是和反省上的形式而不是和内容相一致。

近代的逻辑家所采用的关于"象征"这个字的运用是意义倒置着的，是不正当的，如果人们把它和直觉的表象对立着；因象征的只是直觉的一种。后者（直觉的）能够分类为图式的 和为象征的表象样式。两者都是Hypotyposen，这就是表现（exhibitiones）：不单是表征（Characterismen）这表征是通过偕伴着的感性的符号对概念的标示，这是完全不含有着属于客体的直观的东西，而只是按照想象力联想规律，即在主观的意图里对于再现的手段服务着；这类的东西或是言语或是可见的符号（代数的以至于是表情的）作为概念的单纯表现[2] 。

人安放在先验概念的基础上的一切的直观，所以或是图式，或是象征，前者直接地，后者间接地包含着概念的诸表现。前者用证明的，后者用类比的方式（对此人们也运用经验里的直观），在这里面判断力做着双层的工作，第一把概念运用到一个感性直观的对象，然后第二，把反省的单纯的法则运用到那对于完全另一对象的直观，第一种的关于这对象的概念是象征。所以一个君主制国家是通过一有灵魂的躯体来统治的，假使它是按照着内在的人民的法律；它是通过一单纯的机器（像一个手挽的磨），假使只由于一绝对的意志统治着。在两个场合都只是象征地被表象着。因在一个专制的国家和一个手挽磨之间固然没有什么类似性，但在那对于二者和它们的因果性的反省的法则之间却存在着这类似性。这个过程至今还很少被人解明，虽然它是值得作深入的研究的。但我们在这里不能停滞在这问题上。我们的语言是充满着这一类按照着一个类比的间接的表现，通过这个，那表现不是对于概念的本来的图式，而仅包含着为了反省的一个象征。所以名词像根据（支柱，基础）依系（从上面被保持着的），从这里像流出 （代替着引申）实体 （像洛克所表达的：偶属性的保持者）和无数其他的非图式性的，而是象征性的对概念的表现和表出，不凭借一直接的直观的媒介，而仅是按照一种和下列的事的类比，即是将对于一对象的直观的反省翻译成完全另一种概念，对于这概念大概永不能有一个直观直接地和它相应。如果人们把一个单纯的表象形式已经可以称作知识，（假使它不是一个原理，从事于对对象自身是什么作理论的规定，而是在实践里规定着：对于我们对象的观念和它合目的的运用将成为什么，这却是被允许的）。那么一切我们关于上帝的知识就只是象征的；而谁把那些属性、悟性、意志等——这些东西只在世界中存在者身上证实着它的客观现实性——认为是图式的，就陷进拟人主义，并且，如果他把一切直觉的排去，就陷入合理主义的有神论，在这个立场上任何方面不能有所认识，也不能在实践的意味里。

现在我说：美是道德的象征；并且也只有回顾这一层（这对每个人是自然的，也要求着每个人作为义务），美使人愉快并提出人人同意的要求，在这场合人的心情同时自觉到一定程度的醇化和昂扬，超越着单纯对于感官印象的愉快感受，别的价值也按照着它的判断力的一类似的规准被评价着。这就是前节所揭示的指向超感性的鉴赏趣味，我们的高级的认识诸机能为此目的协合着，并且没有这一点，在它的性质和鉴赏所提出的要求之间就生长出纯然的矛盾了。在这个机

能里判断力看不到，怎样在经验的判定的场合服从着一种经验诸规律的他律性：它在一个这样纯粹的愉快的诸对象的关系里赋予自己以规律，类似理性在欲求机能的关系里那样做的。并且见到自己由于这种主体内的内在可能性，也由于一个以此和它相协合一致的大自然的外在可能性，和那在主体内部以及外面的某物相关涉——这某物不是自然，也不是自由，却仍是和自由的根柢，即那超感性的相结合着。在这里面，理论的机能和实践的在共同的和不可识知的方式里结合成为统一体。我们愿意举出这种类比里的几点来，我们同时并不忽略它们的相异之点。

（1）美直接使人愉快（但只是在反味着的直观里，不像道德在概念里）。

（2）它使人愉快而没有任何利益兴趣（道德的善固然必然和一兴趣相联结着，但不是这样一个先行于对愉快的判断 的，而是通过这个才生起的）。

（3）想象力（即我们的机能的感性）的自由 将在美的评定中被表象为和悟性的规律性相一致（在道德判断里，意志的自由被思考为意志和自身的协调，按照着普遍的理性诸规律）。

（4）美的评定的主观的原理被表象为普遍的，这就是对每个人有效，但不能通过任何概念来认识。（道德的客观原理也被说明为普遍的，这就是对于一切主体，同时也对于这同一主体的一切行动，在这场合通过一普遍的概念。）因此道德判断不但是能有规定的构成性的诸原理，而且只有通过把规准建基于这些原理和它们的普遍性上面才有可能。

在普通悟性的场合，对于这个类比的回顾，也是通常的事。我们称呼自然的或艺术的美的事物常常用些名称，这些名称好像是把道德的评判放在根基上的。我们称建筑物或树木为壮大豪华，或田野为欢笑愉快，甚至色彩为清洁、谦逊、温柔，因它们所引起的感觉和道德判断所引起的心情状况有类似之处。鉴赏使感性刺激渡转到习惯性的道德兴趣成为可能而不需要一过分强大的跳跃，设想着想象力在它的自由活动里对于悟性是作为合目的性地具有规定的可能性，并且甚至

于教导人在感性的对象上没有任何感性的刺激也能获得自由的愉快满足。

第60节 附录 关于鉴赏的方法论

先行于科学的把批判区分为要素论和方法论，是不能运用在鉴赏判断上的：因为没有美的科学，也不能有。而鉴赏的判断是不能通过诸原理来规定的。涉及每种艺术里的科学性的东西，即是在客体的表现里以真理为目的，这个固然是美的艺术的不可避免的条件，却不是美的艺术的自身。所以对于美的艺术只有手法（modus），没有方法（methodus）。学生应该做到的东西，须老师先做给他看。他的手续最后概括出的那些一般性的法则，关键是帮助学生们记忆，并不是定下规范来。但在这里仍须顾虑到艺术必须放置在眼前的某一规定的理想，虽然这是在他们的实践里永远不能达到的。只有唤起学生的想象力来适合一被给予的概念，注意表现 对于观念 的不可企及性，这观念是概念自身不能达到的，因此观念 是审美性质的。通过尖锐的批评可以防止他把那些摆在他面前的范例立刻就当作原型，而不再有更高的标准和他根据自己的批判所愿摹写的范型，并且不使天才以及想象力的自由在它的合规律性里被窒息；没有这自由 就没有美的艺术，甚至于不可能有对于它正确评判的鉴赏。

一切美的艺术的入门，在它意图达成完满性的最高程度的范围内，似乎不在设立范则，而是在于心的诸力的陶冶通过人们所称的古典学科的预备知识：大概因为人文主义一方面意味着共同感 ，另一方面意味着能够自己最内心地和普通地传达 。这些特质集合起来构成了适合于人类的社交性，以便人类和兽类的局限性区别开来。时代和诸民族，在这些民族里面趋向合法的社交性的冲动——通过这社交性一个民族成为一持久的共同体——和那些巨大的困难斗争着，这困难是包围着那艰难的任务：把自由（并且也就是平等）和强制（这强制是由于责任感的尊敬和服从，超过了由于畏惧）结合起来。这样一个时代和这样一个民族必须首先发明这艺术，使受教育的部分和较粗野的部分相互传达他们的诸观念，把前部分人的博大和精炼与后部分人的自然纯朴与独创性相协调，并且在这方式里寻找到那较高级文化与谦

逊的自然（天性）的中间点，这中间点对于鉴赏作为普遍的人性意识，构成了正确的，不是按照着任何普遍法则所举示的规准。

一个后继的时代很难使那些范型成为不需要的东西：因它对自然的距离愈来愈远，最后，没有了它的永久的范例，不再能具有一个概念关于：最高级文化的合法则的强制与那感觉着自己价值的自由的天性的力量和正确性，俾它们能在这一个同一的民族里幸运地结合着。

鉴赏基本上既是一个对于道德性诸观念的感性化——通过对于两方的反思中某一定的类比的媒介——的评定能力，从这能力和建基在它上面的对于情感的较大的感受性（这情感是出自上面的反思）引申出那种愉快，鉴赏宣布这种愉快是对于一般人类，不单是对于个人的私自情感普遍有效的。这就是使人明了：建立鉴赏的真正的入门是道义的诸观念的演进和道德情感的培养；只有在感性和道德情感达到一致的场合，真正的鉴赏才能采取一个确定的不变的形式。

---

[1] 每一表示自己为普遍性的判断能唤作议论性的判断。因在这限度内它能在一个理性的推理里面用作第一前提。与此相反，一理性判断（indicium raxiocinans）能唤作议论性判断，只当它作为理性推理里一个结论，从而作为具有先验的根据而被思考着的。——原注

[2] 认识里的直觉的东西必须和推理的对立着。前者要么通过演证而是图式的；要么作为按照一种纯然类比的表象而是象征的。——原注

译后记

1781年康德写出了他的名著《纯粹理性批判》，1788年写成了他的《实践理性批判》，接着，他就着手于他的"批判哲学"的第三部主著：《判断力的批判》（1790年出版），完成他的哲学体系。这个哲学体系，在近代欧洲资产阶级哲学里的巨大的影响，是尽人皆知的。

批判地对待这一哲学体系，是我们的一项任务。《纯粹理性批判》和《实践理性批判》在我国已经有了译本。这部《判断力批判》分上下两卷，上卷即"审美判断力的批判"，是欧洲近代美学界一部极为重要的著作，它一直刺激了欧洲近代资产阶级美学界的思考，研究美学的人不能不对这个美学体系作出深入地彻底地批判，来建立唯物主义的美学。我不揣自己的浅陋，翻译了这部素称难译的康德著作，期望不久有更准确，更流畅的译本问世。

康德这部《判断力批判》的下卷是"目的论的判断力批判"，内容是考察目的论的自然观及道德问题，这一部分现由韦卓民同志译出。

本书的"导论"，内容较为深曲难解，也最难用中文译得明白。但是在这篇"导论"里，康德对他的全部的哲学努力，对他的"批判哲学"，作了一次总结性的阐述，要对康德哲学的全部问题有了初步掌握，才能完全理解它和批判它。对于美学感兴趣的同志不妨先翻阅上卷"审美判断力的批判"及下卷"目的论判断力的批判"，然后再来咀嚼这一不太好懂的"导论"。译者在1960年曾草了一篇《康德美学原理评述》，（《新建设》1960年5月）现作为本书"附录"，发表于此，供读者参考。

宗白华

1963年9月

附录：康德美学原理评述

康德（1724—1804），德国资产阶级的学者，德国古典唯心主义哲学中影响最大的哲学家。当时的德国和西欧其他国家比起来是一个落后的国家，德国资产阶级是一个眼光短浅、怯懦怕事的阶级，它的革命虽然是不彻底的，但毕竟在观念上进行了反封建的斗争，马克思曾说康德哲学是"法国革命的德国理论"。康德承认客观存在着"自在之物"，但又说这"自在之物"是我们的认识能力所不能把握到的。康德哲学中有着明显的两重性，他在一定程度上表明他企图调和唯物主义和唯心主义。但是这种调和归根到底是想在唯心主义、即他所称的先验的唯心主义的基础上来进行的。在美学里表现得尤其显著。康德是18世纪末19世纪初的德国唯心主义哲学的奠基人，也是德国唯心主义美学体系的奠基人。

康德的美学又是他在和以前的唯理主义美学（继承着莱布尼兹、沃尔夫哲学系统的鲍谟伽敦）和英国经验主义的美学（以柏克为代表）的争论中发展和建立起来的，所以是一个极其复杂矛盾的体系。

我们先要简略地叙述一下康德和这两方面的关系，才能理解这个复杂的美学体系。

一

康德在他的美学著述里，对于他以前的美学家只提到过德国的鲍谟伽敦（Baumgarten）和英国的柏克（E.Burke），一个是德国唯理主义的继承者，一个是英国经验主义的心理分析的思想家。我们先谈谈德国唯理主义的美学从莱布尼兹到鲍谟伽敦的发展。鲍氏是沃尔夫（Wolff）的弟子，但沃尔夫对美学未有发挥，而他所继承的莱布尼兹却颇有些重要的美学上的见解，构成德国唯理主义美学的根基。

莱布尼兹继承着和发展着17世纪笛卡尔、斯宾诺莎等人唯理主义的世界观，企图用严整的数学体系来统一关于世界的认识，达到对于物理世界清楚明朗的完满的理解，但是感官直接所面对的感性的形象世界是我们一切认识活动的出发点。这形象世界和清楚明朗、论证严明的数理世界比较起来似乎是朦胧、暧昧、不够清晰的，莱布尼兹把它列入模糊的表象世界，这是"低级的"感性认识。但是这直观的暧昧的感性认识里仍然反映着世界的和谐与秩序，这种认识达到完满的境界时，即完满地映射出世界的和谐、秩序时，这就不但是一种真，也是一种美了。于是关于"感性认识"的科学同时就成了美学。Aesthetica一字，现在所谓美学，原来就是关于感性认识的科学。莱氏的继承者鲍谟伽敦不但是把当时一切关于这方面的探究聚拢起来，第一次系统化成为一门新科学，并且给它命名为Aesthetica，后来人们就沿用这个名字发展了这门新科学——美学。这是鲍谟伽敦在美学史上的重要贡献。虽然他自己的美学著作还是很粗浅的，规模初具，内容贫乏，他自己对于造型艺术及音乐艺术并无所知，只根据演说学和诗学来谈美。他在这里是从唯理主义的哲学走到美学，因而建立了美学的科学。美即是真，尽管只是一种模糊的真，因而美学被收入科学系统的大门，并且填补了唯理主义哲学体系的一个漏洞、一个缺陷，那就是感性世界里的逻辑。

同时也配合了当时文艺界古典主义重视各门文艺里的法则、规律的方向，也反映了当时上升的资产阶级反封建、反传统、重视理性、重视自然法则（即理性法则）的新兴阶级的意识。而在各门文学艺术里找规律，这至今也正是我们美学的主要任务。

现在略略介绍一下鲍谟伽敦（1714—1762）美学的大意，因它直接影响着康德。

鲍氏在莱氏哲学原理的基础上，结合着当时英国经验主义美学"情感论"的影响，制造了一个美学体系，带着折中主义的印痕。鲍氏认为感性认识的完满，感性圆满地把握了的对象就是美。他认为：

（1）感觉里本是暧昧、朦胧的观念，所以感觉是低级的认识形式。

（2）完满（或圆满）不外乎多样性中的统一，部分与整体的调和完善。单个感觉不能构成和谐，所以美的本质是在它的形式里，即多样性中的统一里，但它有客观基础，即它反映着客观宇宙的完满性。

（3）美既是仅恃感觉上不明了的观念成立的，那么，明了的理论的认识产生时，就可取美而消灭之。

（4）美是和欲求相伴着的，美的本身既是完满，它也就是善，善是人们欲求的对象。

单纯的印象，如颜色，不是美，美成立于一个多样统一的协调里。多样性才能刺激心灵，产生愉快。多样性与统一性（统一性令人易于把握）是感性的直观认识所必需的，而这里面存在着美的因素。美就是这个形式上的完满，多样中的统一。

再者，这个中心概念"完满"（Vollkommenheit）可以从另一个角度来看。这就是低级的、感性的、直观的认识和高级的、概念的知识之间的关系和分歧点。在感性的、直观的认识里，我们直接面对事物的形象，而在清晰的概念的思维中，亦即象征性质（通过文字）的思维中，我们直接的对象是字，概念，更多过于具体的事物形象。审美的直观的思想是直接面对事物而少和符号交涉的，因此，它就和情绪较为接近 。因人的情绪是直接系着于具体事物的，较少系着于抽象的东西。另一方面，概念的认识渗透进事物的内容，而直接观照的、和情绪相接的对象则更多在物的形式方面，即外表的形象。鉴赏判断不像理性判断以真和善为对象，而是以美、亦即形式。艺术家创造这种形式，把多样性整理、统一起来，使人一目了然，容易把握，引起人的情绪上的愉快，这就是审美的愉快。艺术作品的直观性和易把握性或"思想的活泼性"，照鲍谟伽敦的后继者G.E.Meyer所说：是"审美的光亮"。假使感性的清晰达到最高峰时，就诞生"审美的灿烂"。

鲍氏美学总结地说来，就是：（1）因一切美是感性里表现的完满，而这完满即是多样中的统一，所以美存在于形式 。（2）一切的美作为多样的东西是组成的东西（交错为文）。（3）在组成物之中间是统制着规定的关系，即多样的协调而为一致性的。（4）一切的美仅是对感觉而存在 ，而一个清晰的逻辑的分析会取消了（扬弃 了）它 。（5）没有美不同时和我对它的占有欲结合着，因完满是一好事，不完满是坏事。（6）美的真正目的在于刺激起要求，或者因我所要求的只是快适，故美产生着快乐。

鲍氏是沃尔夫的最著名的弟子，康德在他的前批判哲学的时期受沃尔夫影响甚大。他把鲍氏看作当时最重要的形而上学者，而且把鲍氏的教课书（逻辑）作为他的课堂讲演的底本，就在他的批判哲学时期也曾如此，虽然他在讲课里已批判了鲍氏，反对着鲍氏。

鲍氏区分着美学Aesthetica作为感性认识的理论，逻辑作为理性认识的理论。这名词也为康德在他的《纯粹理性批判》里所运用，康德区分"先验的逻辑"和"先验的美学"即"先验的感性理论"。在这章里康德说明着感觉直观里的空间时间的先验本质。我们可以说，康德哲学以为整个世界是现象，本体不可知。这直观的现象世界

也正是审美的境界，我们可以说，康德是完全拿审美的观点，即现象地来把握世界的。他是第一个建立了一个完备的资产阶级的美学体系的，而他却把他的美学著作不命名为美学。他把美学这一名词用在他的认识论的著作里，即关于感性认识的阐述的部分，这是很有趣的，也可以见到鲍谟伽敦的影响。康德也继承了鲍氏把美基于情感的说法，而反对他的完满的感性认识即是美的理论。康德把认识活动和审美活动划分为意识的两个不同的领域，因而阉割了艺术的认识功用和艺术的思想性，而替现代反动美学奠下了基础。他继承了鲍氏的形式主义和情感论扩张而为他的美学体系。

二

美学思想从意大利文艺复兴传播到法国，在那里建立了唯理主义的美学体系，然后在德国得到了完成。在18世纪的上半期，艺术创造和审美思想的条件有了变动，于是英国首先领导了新的美学的方向。这里也是首先有了社会秩序的变革为前提的，1688年英国资产阶级革命的成功改变了人们的生活情调，也就影响到艺术和美学的思想。在这个工业、商业兴盛和资产阶级在政治上获得自由的英国，独立了的受教育的资产阶级开始自觉它的地位，封建的王侯不再具有绝对的支配人们精神思想的势力。文学里开始表现资产阶级的理想人物和贵族并驾齐驱。在欧洲资产阶级的自由发源地荷兰的17世纪的绘画里，尤其在大画家伦勃朗的油画里直率地表现着现实界的、生活力旺盛的各色人物，不再顾到贵族的仪表风度。荷兰的风俗画描绘着单纯的素朴的社会生活情状。在英国的文学里，这种新的精神倾向也占了上风，和当时的美学观念、文艺批评联系着。英国的新上升的资产阶级需要一种文学艺术，帮助它培养和教育资产阶级新式的人物、新思想和新道德。美学家阿狄生有一次在伦敦街头看着熙熙攘攘、匆匆忙忙的人们感动地说道："这些人大半是过着一种虚假的生活。"他要使他们成为真正的人，这就是不再是通过宗教，而是通过审美和文化教养出来的人。这时在文艺复兴以来壮丽的气派、华贵的建筑和绘画以外，也为新兴的中产阶级产生了合乎幽静家庭生活的、对人们亲切的风景和人物的油画。对于自然的爱好成为普遍的风气。就像在哲学家斯宾诺莎、莱布尼兹、歇夫斯伯尼的哲学里，自然界从宗教思想的束缚里解放出来，成为独立研究的对象一样，绘画里也使大自然成为独立表现的主题，不再是人物的陪衬。在克劳德·洛伦（法）、鲁夷斯代尔、荷伯玛（荷兰）等人的风景画里，人对自然的感觉愈益亲切，注意到细节，和当时的大科学家毕封、林耐等人一致。18世纪这种趣味的转变是和许多热烈的美学辩论相伴着。英国流行着报刊里的讨论，法国狄德罗写文章报

道着绘画展览。德国莱辛和席勒的戏剧是和无数的争辩讨论的文章交织着，歌德和席勒的通信多半讨论着文艺创作问题。这时一些学院哲学以外的思想家注重各种艺术的感性材料和表现特点的研究，如莱辛的拉奥孔区别文学与绘画的界限，想从这里获得各种艺术的发展规律。所以从心理分析来把握审美现象在此时是一条此较踏实的科学地研究美学问题的道路，而这一方面主要是先由英国的哲学家发展着的。

荷姆（Home），生于1696年，苏格兰思想界最兴盛时代的学者。1762年开始发表他的《批评的原则》（*Elements of criticism*）是心理学的美学奠基的著作。一百年后，1876年德国的费希勒尔搜集他自己的论文发表，名为《美学初阶》。在这两本书里见到一百年间心理分析的美学的发展。荷姆的主要美学著作即是《批评的原则》（1763年译成德文，1864年铿里士堡《学术与政治报》上刊出一书评，可能出自康德之手。见Schlapp：《康德鉴赏力批判的开始》），是分析美与艺术的著作。由于他在分析里和美学概念的规定里的完备，这书在当时极被人重视。这是18世纪里最成熟和完备的一部对于美的分析的研究。莱辛、赫尔德、康德、席勒都曾利用过它。他对席勒启发了审美教育的问题。

荷姆的分析是以美的事物给予我们的深刻的丰富印象为对象。他首先见到美的印象所引起的心灵活动是单纯依据自然界审美对象或过程的某一规定的性质。审美地把握对象的中心是情感，于是分析情感是首要的任务。当时一般思想趋势是注意区分人的情绪与意志，审美的愉快和道德的批判。柏克已经强调出审美的静观态度和意志动作的区别。荷姆从心理学的理解来把审美的愉快归引到最单纯的元素即无利益感的情绪，亦即从这里不产生出欲求来的情绪。他因此逐渐发展出关于情绪作为心灵生活的一个独立区域的学说，后来康德继承了他而把这个学说系统化。康德严格地把情绪作为与认识和意志欲望区分开来的领域，这在荷姆还并没有陷入这种错误观点。不过他也以为一个美丽的建筑或风景唤起我们心中一种无欲求心的静观的欣赏，但他认为我们若想完全理解审美印象的性质，就须把一个实际存在的事物所激起的情绪和一个对象仅在"意境"里所激起的情绪（如在绘画或音乐里）区别开来。意境对于现实的关系就像回忆对于所回忆的东西的关系。它（这意境）在绘画里较在文学里强烈些，在舞台的演出里又较绘画里强烈些。荷姆所发现的这"意境"概念是后来一切关于"美学的假相"学说的根源。不过在荷姆这"意境"概念的意义是较为积极的，不像后来的是较为消极性的（即过于重视艺术境界和现实的不同点）。

但这种对美感的心理分析或心理描述引起了一个问题，即审美印象的普遍有效性问题，审美的判断是在怎样的范围内能获得普遍的同意?休谟曾在他的论文里发挥了鉴赏（趣味）标准的概念。这个重要的概念，荷姆在他的著作里继续发展了。康

德更是从这里建立他的先验的唯心主义的美学，而完全转到主观主义方面来。荷姆还有一些重要的分析都影响着后来康德美学及其他人的美学研究，我们不多谈了。

现在谈谈柏克。康德在他的《判断力批判》里直接提到他的前辈美学家的地方极少，但却提到了英国的思想家柏克（1729—1797）。柏克著有《关于我们壮美及优美观念来源的哲学研究》（1756年，在他以前1725年已有赫切森（Hutscheson）的《关于我们的美的及品德的观念来源的研究》）。

英国的美学家和法国不同，他们对于美，不爱固定的规则而爱令人惊奇的东西，在新奇的刺激以外又注意"伟大"的力量，认为"伟大"的力量是不能用理智来把握的。因此艺术的创造和欣赏没有整体的心灵活动和想象力的活动是不行的。

康德在《判断力批判》里简单地叙述了柏克的见解，并且赞许着就："作为心理学的注释，这些对于我们心意现象的分析极其优美，并且是对于经验的人类学的最可爱的研究提供了丰富的资料。"

康德从他以前的德国唯理主义美学和英国心理分析的美学吸取了他的美学理论的源泉。他的美学像他的批判哲学一样，是一个极复杂的难懂的结构，再加上文字句法的冗长晦涩，令人望而生畏。读他的书并不是美的享受，翻译它更是麻烦。

三

1790年康德在完成了他的《纯粹理性批判》（对知识的分析）和《实践理性批判》（对道德，即善的意志的研究）以后，为了补足他的哲学体系的空隙，发表了他的《判断力批判》（包含着对审美判断的分析）。

但早在1764年他已写了《关于优美感与壮美感的考察》，内容是一系列的在美学、道德学、心理学区域内的极细微的考察，用了通俗易懂的、吸引人的、有时具有风趣的文字泛论到民族性、人的性格、倾向、两性等等方面。

康德尚无意在这篇文章里提供一个关于优美及壮美的科学的理论，只是把优美感和壮美感在心理学上区分开来。"壮美感动着人，优美摄引着人"。他从壮美里又分别了不同的种类，如恐怖性的壮美、高贵、灿烂等。可注意的特点是他对道德的美学论证建立在"对人性的美和尊严的感觉上"。这里又见到英国思想家歇夫斯伯尼的影响。

《判断力批判》（1790年第1版，1793年第2版），这书是把两系列各别的独立的思考，由于一个共同观点（即"合目的性"的看法）结合任一起来研究的。即一方面是有机体生命界的问题，另一方面是美和艺术的问题。但是在《纯粹理性批判》里，康德尚认为"把对美的批判提升到理性原理之下和把美的法则提升到科学是一个不可能实现的愿望"。但是他在他所作的哲学的系统的研究进展中，使他在1787年认为在"趣味（鉴赏）"领域里也可以发现先验的原理，这是他在先认为是不可能的事。

这种把"鉴赏的批判"和"目的论的自然观的批判"结合在一起的企图到1789年才完全实现。工作加快地进行，1790年就出版了《判断力批判》，完成康德的批判哲学的体系〔康德所谓批判（Kritik），就是分析、检查、考察。批判的对象在康德首先就是人对于对象所下的判断。分析、检查、考察这些判断的意义、内容、效力范围，就是康德批判哲学的任务〕。康德的《判断力批判》第一部分是"审美判断力批判"。此中第一章第一书：美的分析，第二书：壮美（或崇高）的分析，第二章：审美判断力的辩证法。现在我主要地是介绍一下"美的分析"里的大意，然后也略介绍一下他的论壮美（崇高）。

我们先在总的方面略为概括地谈一谈康德论审美的原理，这是相当抽象，不太好懂的。

康德的先验哲学方法从事于阐发先验地可能性的知识（即具有普遍性和必然性的知识）。美学问题是他的批判哲学里普遍原理的特殊地运用于艺术领域。和科学的理论里的先验原理（即认识的诸条件）及道德实践里的先验原理相并，产生着第三种的先验方法在艺术领域里。艺术和道德一样古老，比科学更早。康德美学的基本问题不是美学的个别的特殊的问题，而是审美的态度。照他的说法，即那"鉴赏（或译趣味）判断"是怎样构成的，它和知识判断及道德的判断的区分在哪里?它在我们的意识界里哪一方向和哪一方面中获得它的根基和支持?

康德美学的突出处和新颖点即是他第一次在哲学历史里严格地系统地为"审美"划出一独自的领域，即人类心意里的一个特殊的状态，即情绪 。这情绪表现为认识与意志之间的中介体，就像判断力在悟性和理性之间。他在审美领域里强调了"主观能动性"。康德一般地在情绪后附加上"快乐及不快的"词语，亦即愉快及不愉快的情绪，但这个附加词并不能算作真正的特征。特征是在于这情绪的纯主观性质，它和那作为客观知觉 的感觉 区别着。在这意义里，康德说："鉴赏没有一客观的原则。"此外这个情绪是和对于快适的单纯享受的感觉以及另一方对于善的道德的情绪有根本的差别。

美学是研究"鉴赏里的愉快"，是研究一种无利益兴趣和无概念（思考）却仍然具有普遍性和直接性的愉快。审美的情绪须放弃那通过悟性的概念的固定化，因它产生于自由的活动，不是诸单个的表象的，而是"心意诸能力"全体的活动。在"美"里是想象力和悟性，在"壮美"里是想象力和理性。审美的真正的辨别不是愉快，愉快是随着审美评判之后来的，而是那适才所描述的心意状态的"普遍传达性 "。这是它和快适感区别的地方。

因这个心意状态绝不应听从纯粹个人趣味的爱好，那样，美学不能成为科学。鉴赏判断也要纳入法则里，因它要求着"普遍有效性"，尽管只是主观的普遍有效性。它要求着别人的同意，认为别人也会有同样的愉快（美的领略）。如果他（指别人）目前尚不能，在美学教育之后会启发了他的审美的共通感，而承认他以前是审美修养不够，并不是像"快适"那样各人有私自的感觉，不强人同，不与人争辩。所以人类是具有审美的"共通感"（Gemeinsein）的。这共通感表示：每个人应该对我的审美判断同意，假使它正确的话（尽管事实上并不一定如此）。因而我的审美判断具有"代表性"（样本性）的有效性。当然按照它的有效价值也只具有一个调节性的，而非构造性的"理想的"准则。一言以蔽之，是一理念（Idee）。对康德，理念（或译观念）是总括性的理性概念，最高级的统一的思想，对行为和思想的指导观念，在经验世界里没有一对象能完全符合它。审美的诸理念是有别于科学理论上的诸理念的，它们不像这些理念那样是表明（立证）的"理性理念"，而是不能曝示的，即不能归纳进概念里去的想象力的直观，没有语言文字能说出，能达到。它是"无限"的表现，它内里包含着"不能指名的思想富饶"。它是建基于超感性界的地盘上的那个仅能被思索的实体，我们的一切精神机能把它作为它们的最后根源而汇流其中，以便实现我们的精神界的本性所赋予我们最后的目的，这就是理性"使自己和自身协合"。超过了这一点，审美原理就不能再使人理解的了（康德再三这样说着）。

创造这些审美理念的机能 ，康德名之为天才，我们内部的超感性的天性通过天才 赋予艺术以规律，这是康德对审美原理的唯心主义的论证 。

四

一个判断的宾词若是"美"，这就是表示我们在一个表象上感到某一种愉快，因而称该物是美。所以每一个把对象评定为美的判断，即是基于我们的某一种愉快感。这愉快作为愉快来说，不是表象的一个属性，而只是存在于它对我们的关系中，因此不能从这一表象的内容里分析出来，而是由主体加到客体上面的，必须把

这主观的东西和那客观的表象相结合。因此这判断在康德的术语里，即是所谓综合判断，而不是分析判断。

但不是每一令人愉快的表象都是美。因此审美判断所表达的愉快必须具有特性。

问题是：什么是美?即审美判断的基础在哪里面?这一宾词所加于那表象的是什么?这些归结于下列问题：审美的愉快和一切其他种类的愉快的区分在哪里?对这一问题的回答就说出了"美或鉴赏判断的性质"，这是"美的分析"的第一个主题。

美以外如快适，如善，如有益，都是令人愉快的表象。康德进一步把它们分辨开来，说它们对于我们的关系是和美对于我们的关系不同的。康德哲学注重"批评"（Kritiik）亦即分析，他偏重分别的工作，结果把原来联系着的对象割裂开来，而又不能辩证地把握到矛盾的统一。这造成他的哲学里和美学里的许多矛盾和混乱，这造成他的思想的形而上学性。

快适表现于多种的丰富的感受，如可爱的、柔美曼妙的、令人开心的、快乐的等等，是一种感性的愉快的表现，而善和有益是实践生活里的表现。快适的感觉不是系于被感觉的对象，而是系于我自己的感觉状况，它们仅是主观的。如果我们下一判断说："这园地是绿色的"，这宾词"绿"是隶属于那被我们觉知的客体"园地"的。如果我们判断："这园地是舒适的"，这就是说出我看见这园地时我的感觉被激动的样式和状态。"快适是给诸感官在感觉里愉快的"，它给予愉快而不通过概念（思维）。对于善和有益的愉快是另一种类的。有益即是某物对某一事一物好。善却与此相反，它是在本身上好，这就是只是为了自身的原因、自身的目的而实现，进行的。有益的是工具，善是目的，并且是最后目的。二者都是我们感到愉快的对象，却是在实践里的满足，它们联系着我们的意志、欲望，通过目的的概念，它们服务于这个目的。有益的作为手段、工具，善作为终极目的，前者是间接的，后者是直接的。康德说："善是那由于理性的媒介通过单纯的概念令人满意的。我们称呼某一些东西为了什么事好（有益的），它只是作为手段令人愉快的，另一种是在自身好，这是自身令人愉快满意的。"善不仅是实践方面的，且进一步是道德的愉快。

但二者的令人愉快是以客体的实际存在 为前提，人当饥渴时，绘画上的糕饼、鱼肉、水果是不能令人愉快的，它们徒然是一种刺激。除非吃饱了，不渴了，画上的食品是令人愉快的，像17世纪荷兰画家常爱画的一些佳作。一个人的善行如果是伪装的，不但不引起道德上的满意，反而令人厌恶。除非我们被欺骗，信以为真（即认为是客观存在着）的时候。这就是说我们对于它们的客观存在是感兴趣的，有着利害关系的。

但在对于美的现象的关系中却不关注那实物的存在，对画上的果品并不要求它的实际存在，而只是玩味它的形象，它的色彩的调和，线条的优美，就是说，它的形式方面，它的形象。康德说："人须丝毫不要坚持事物的存在，而是要在这方面淡漠，以便在鉴赏的事物里表现为裁判者。"总结起来，康德认为美是具有一种纯粹直观的性质，首先要和生活的实践分开来。他说："一个关于美的判断，即使渗入极微小的利害关系，都具有强烈的党派性，它就绝不是纯鉴赏判断。因此，要在鉴赏中做个评判者，就不应从利害的角度关心事物的存在，在这方面应抱淡漠的态度。"

照康德的意见，在纯粹美感里，不应渗进任何愿望、任何需要、任何意志活动。审美感是无私心的、纯是静观的，他静观的对象不是那对象里的会引起人们的欲求心或意志活动的内容，而只是它的形象，它的纯粹的形式。所以图案、花边、阿拉伯花纹正是纯粹美的代表物。康德美学把审美和实践生活完全割裂开来，必然从审美对象抽掉一切内容，陷入纯形式主义，把艺术和政治割离开来，反对艺术活动中的党派性。它成为现代最反动的形式主义艺术思想的理论源泉了。

康德认为人在纯粹的审美里绝不是在求知，求发见普遍的规律，客观的真理，而是在静观地赏玩形象，物的形式方面的表现。审美的判断不是认识的判断，所以美不但和快适、善、有益区分开来，也和真区分开来。他反对在他以前的英国美学里（如柏克）的感觉主义，只在人们的心理中的快感里面寻找美的原因，把美和心理的快适（快活舒适）等同起来。他也反对唯理主义思想家（如鲍谟伽敦）把美等同于真，即感性里的完满认识，或善，即完满。他要把一切杂质全洗刷掉，求出纯洁的美感。他用"批判"即"分剖"的方法来研究人类的认识作用，称作"纯粹理性批判"，研究纯洁的直观，纯洁的悟性，在道德哲学里探讨纯洁的意志等等。他的这种洗刷干净的方法，追求真理的纯洁性，像17世纪里的物理学家、数学家的分析学（数学是他们的，也是康德的科学理想），但却把有血有肉的，生在社会关系里的人的丰富多彩的意识抽空了（抽象化了）；更是把思想丰富、意趣多方的艺术创作、文学结构抽空了。损之又损，纯洁又纯洁，结果只剩下花边图案，阿拉伯花纹是最纯粹的，最自由的，独立无靠的美了。剩下来的只是抽空了一切内容和意义的纯形式。他说："花，自由的素描，无任何意图地相互缠绕着的，被人称作簇叶饰的纹线，它们并不意味着什么，并不依据任何一定的概念，但却令人愉快满意。"

康德喜欢追求纯粹、纯洁，结果陷入形式主义主观主义的泥坑，远离了丰富多彩的现实生活和现实生活里的斗争，梦想着"永久的和平"。美学到了这里，空虚到了极点，贫乏到了极点，恐怕不是他始料所及的吧！而客观事实反击了过来，康德不能不看到这一点，但是他的主观唯心主义和他不能用唯物辩证法来走出这个死胡

同，于是不顾自相矛盾地又反过来说："美是道德的善的象征"。想把道德的内容拉进纯形式来，忘了当初气势汹汹的分疆划界的工作了。

我们以上已经叙述过康德就"性质"这一契机来考察美的判断。他总结着说：

"鉴赏（趣味，即审美的判断）是凭借完全无利害观念的快感和不快感，对某一对象或它的表现方式的一种判断力。"

鉴赏判断的第二契机就是按照量上来看的。这就是问一个真正的审美判断，譬如说这风景是美的，这首诗是美的，说出这判断的人是不是想，这个判断只表达我个人的感觉，像我吃菜时的口味那样。如果别人说：我觉得这菜不好吃，我并不同他争辩，争辩也无益，我承认各人有各人的口味，不必强同。康德认为根据个人的私人的趣味的判断，是夹杂着个人的利害兴趣的，不是像那无利害关系，超出了个人欲求范围的审美判断。因此对于审美判断，我们会认为它不仅仅是代表着个人的兴趣、嗜好，而是反映着人类的一种普遍的共同的对于客体的形象的情绪的反应。因此会认为这个判断应该获得人人公共的首肯（假使我这判断是正确的话），这就是提出了普遍同意的要求，认为真正的（正确的）审美判断应是普遍有效的，而不局限于个人。如果别人不承认，那就要么是我这判断并不正确，应当重新考虑修改。如果审查了仍自以为是完全正确的，那就会是别人的审美修养、鉴赏力不够，将来他的鉴赏力提高了，一定会承认我这个判断的。许多大艺术家发现了新的美，把它表现出来，当时可能得不到人们的承认，他却仍然相信将来定有知音，因而坚持下去，不怕贫困和屈辱，像伦伯朗那样。这是康德所主张的审美判断在"量"的方面是具有普通性的，可以提出普遍同意的要求，不像在饮食里各人具有他自己个别的口味，是不能坚持这个普遍性的要求的（虽然孟子曾说过："口之于味也，有同嗜焉。"）。

康德认为审美判断具有普遍性，因为美感是不带有利益兴趣因而是自由的、无私的。它不像快适那样基于私人条件，因而审美的判断者以为每个人都会作出同样的判断的。但是在审美判断里对于每个人的有效性不是像伦理判断那样根据概念，因此它不能具有客观的普遍有效性，而仅能具有主观的普遍有效性。而这个之所以可能，是因为审美情绪不是先行于对于对象的判断，而是产生于全部心意能力总的活动，内心自觉到理智活动与想象力的和谐，感觉它作为"静观的愉悦"。

在这里见到康德的所谓美感完全是基于主体内部的活动，即理智活动与想象力的谐和、协调，不是走出主观以外来把握客观世界里的美。这和康德的物自体不可知论、和他的主观唯心论是一致的。

就审美判断中的第三个契机，即所看到的"目的的关系"这一范畴来考察审美判断。康德认为美是一对象的形式方面所表现的合目的性 而不去问他的实际目的，即他所说的"合目的性而无目的 "（无所为而为），也就是我们在对象上观照它在形式上所表现的各部分间有机的合目的性的和谐，我们要停留在这完美的多样中统一的表象的鉴赏里，不去问这对象自身的存在和它的实际目的。如果我们从表面的合目的性的形式进而探究或注意它的存在和它的目的，那么，它就会引起我们实际的利益感而使我们离开了静观欣赏的状态了。所以最纯粹的审美对象是一朵花，是阿拉伯花纹等等。这里充分说明了康德美学中的形式主义。但是，康德也不能无视一切伟大文艺作品里所包含着的内容价值，它们里面所表现的对人们生活的影响，它们的教育意义。所以康德又自相矛盾地大谈"美是'道德的善'的象征"。并且说："只有在这个意义里（这是一种对于每个人是自然的关系，这并且是每个人要求别人作为义务的），美给人愉快时要求着另一种赞许，即人要同时自己意识到某一种高贵化和提升到单纯官能印象的享受之上去，并且别种价值也依照他的判断力的一个类似的原则来评价。"后来诗人席勒的美学继承康德发展了审美教育问题的研究（德国18世纪大音乐家乔·弗·亨德尔说得好："如果我的音乐只能使人愉快，那我感到很遗憾，我的目的是使人高尚起来。"）。于是康德又自相矛盾地提出了自由（自在）的美和挂上的（系属着的）美的区分。自由的美不先行肯定那概念，说对象应该是什么；那挂上的美（系属着的美）却先行肯定这概念和对象依照那概念的完满性（例如画上的一个人物就要圆满地表现出关于那个人的概念内容，即典型化）。一个对象里的丰富多样集合于使它可能的内在目的之下，我们对于它的审美快感是基于一个概念的，也就是依照这个概念要求这概念的丰富内容能在形象上充分表达出来。

对于"自由"的美，如一花纹图案、一朵花的快感是直接和那对象的形象联系着，而不是先经过思想，先确定那对象的概念，问它"是什么"，而是纯粹欣赏和玩味它的形式里的表现。

如果对象是在一个确定的概念的条件下被判断为美的，那么，这个鉴赏判断里就基于这概念包含着对于那个"对象"的完满性或内在的合目的性的要求，这个审美判断就不再是自由的和纯粹的鉴赏判断了。康德哲学的批判工作是要区别出纯粹的审美判断来，那只剩有对"自由美"的判断，也即是对于纯粹形式美的判断，如花纹等。而一切伟大的文学艺术作品都是他所说的"系属着的美"或"挂上的美"，即在形式的美上挂上了许多别的价值，如真和善等。在这里又见到康德美学里的矛盾和复杂，和它的形式主义倾向。最后，依照判断中第四个契机"情状"的范畴来考察，即按照对于对象所感到愉快的情状来看。美对于快感具有必然性 的关系，但这种必然性不是理论性和客观性的，也不是实践性的（如道德）。这种必然性在一个审美判断里被思考着时只能作为例证式的 ，这就是说作为一个普遍规律的一个例证，而这

个普遍规律却是人们不能指说明白的（不像科学的理论的规律，也不像道德规律）。审美的共通感 作为我们的认识诸力（理智和想象力）的自由游戏是一个理想的标准 ，在它的前提下，一个和它符合着的判断表白出对一对象的快感能够有理由构成对每个人的规律，因为这原理虽然只是主观性的，却是主观的普遍性 ，是对于每个人具含着必然性 的观念 。康德这一段思想难懂，但却极重要。

如果把上面康德美学里所说的一切对于美的规定总结起来就可以说："美是……无利益兴趣的，对于一切人，单经由它的形式，必然地产生快感的对象。"这是康德美感分析的结果。康德把审美的人从他的整个人的活动，他的斗争的生活里，他的经济的、社会的、政治的生活里抽象出来，成为一个纯粹静观着的人。康德把艺术作品从它的丰富内容，它的深刻动人的政治价值，社会价值，教育价值，经济价值，战斗性中抽象出来，成为单纯形式。这时康德以为他执行了和完成了他的"审美批判力批判的工作"。

所以康德的美学不是从艺术实践和艺术理论中来，而是从他的批判哲学的体系中来，作为他的批判哲学体系中的一个组成部分。

康德美学的主要目标是想勾出美的特殊的领域来，以便把它和真和善区别开来，所以他分析的结果是：纯粹的美只存在"单纯形式"里即在纯粹的无杂质、无内容的形式的结构里，而花纹图案就成了纯美的典范。但康德在美感的实践里却不能不知道这种抽空了内容的美在现实中几乎是不存在的，就是极简单的纯形式也会在我们心意里引起一种不能指名的"意义感"，引起一种情调，假使它能被认为是美的话。如果它只是几何学里的形，如三角形、正方形等，不引起任何情调时，也就不能算做美学范围内的"纯形式"了。

而且不止此，人类在生活里常常会遭遇到惊心动魄、震撼胸怀的对象，或在大自然里，或在人生形象、社会现象里，它们所引起的美感是和"纯粹的美感"有共同之处——因同是在审美态度里所接受的对象——却更有大大不同之处。这就是它们往往突破了形式的美的结构，甚至于恢诡憰怪。自然界里的狂风暴雨，飞沙走石，文学艺术里面如莎士比亚伟大悲剧里的场面，人物和剧情（麦克白，里查三世，李尔王等剧），是不能纳入纯美范畴的。这种我们大致可列入壮美（或崇高）的现象，事实上这类现象在人生和文艺里比纯美的境界更多得多，对人生也更有意义。康德自己便深深地体验到这个，他常说：世界上有两个最崇高的东西，这就是夜间的星空和人心里的道德律。所以康德不能不在纯粹美的分析以后提出壮美（崇高）来做美学研究的对象。何况他的先辈柏克、荷姆在审美学的研究里已经提出了这纯美和壮美的区别而加以探讨了。

“会当凌绝顶，一览众山小”（杜甫《望狱诗》），美学研究到壮美（崇高），境界乃大，眼界始宽。研究到悲剧美，思路始广，体验乃深。

康德认为：许多自然物可以被称为是优美的，但它们不能是真正的壮美（崇高）的，一个自然物仅能作为崇高的表象 （表现），因真正的壮美是不存在感性的形式里的。对自然物的优美感是基于物的形式，而形式是成立在界限里的（有轮廓范围）。壮美却能在一个无边无垠的对象里找到。这种“无限”可能在一个物象身上见到，也可能由这物象引起我们这种想象。优美的快感联系着“质”，壮美的快感联系着“量”。自然物的优美是它的形式的合目的性，这就是说这对象的形式对于我的判断力的活动是合适的，符合着的，好像是预先约定着的。在我的观照中引动我的壮美（崇高）感的对象，光就它的形式来看，也有些可能是符合着我的判断力的形式的，例如希腊的庙宇，罗马城的彼得大教堂，米开朗基罗的摩西石像等古典艺术。但壮美的现象对于我们的想象力显示来得强暴，使我们震惊、失措、徬徨。然而，越是这样，越使我们感到壮伟、崇高。崇高不只是存在于被狂飙激动的怒海狂涛里，而更是进一步通过这现象在我们心中所激起的情感里。这时我们情感摆脱了感性而和“观念”连结活动着。这些观念含着更高一极的“合目的性”。对于自然界的“优美”，我们须在外界寻找一个基础，而对“崇高”只能在内心和思想形式里寻找根源，正是这思想形式把崇高输送到大自然里去的。

康德区分两类壮美，数学的和力学的壮美。当人们对一对象发生壮美感时，是伴着心情的激动的，而在纯美感里心情是平静的愉悦。那心情的激动，当它被认为是“主观合目的”时，它是经由想象力联系到认识机能，或是联系到欲求机能。在第一种场合里想象力伴着的情调是数学的，即联系于量的评价。在第二种场合里，想象力伴着的情调是力学的，即是产生于力的较量。在两种场合里都赋予对象以壮美的性质。

当我们在数量的比较中向前进展，从男子的高度到一个山的高，从那里到地球的直径，到天河及星云系统，越来越广大的单位，于是自然界里一切伟大东西相形之下都成了渺小，实际上只是在我们的无止境的想象力面前显得渺小，整个自然界对于无限的理性来说成了消逝的东西。歌德诗云：“一切消逝者，只是一象征。”它即是“无限”的一个象征，一个符号而已。因此，量的无限，数学上的大，人类想象力全部使用也不能完全把握它，而在它面前消失了自己，它是超出我们感性里的一切尺度了。

壮美的情绪是包含着想象力不能配合数量的无止境时所产生的不快感，同时却又产生一种快感，即是我们理性里的“观念”是感性界里的尺度所万万不能企及的，配合不上的。在壮美感里我们是前恭而后倨。

力学上的壮美是自然在审美判断中作为"力量"来感触的。但这力量在审美状态中对我们却没有实际的势力，它对于我们作为感性的人固然能引起恐怖，但又激发起我们的力量，这力量并不是自然界的而是精神界的，这力量使我们把那恐怖焦虑之感看作渺小。因此，当关涉到我们的（道德的）最高原则的坚持或放弃时，那势力不再显示为要我们屈服的强大压力，我们在心里感觉到这些原则的任务的壮伟是超越了自然之上。达壮伟作为全面的真正的伟大，只存在我们自己的情调中。

在这里我们见到壮美（崇高）和道德的密切关系。

康德本想把"美"从生活的实践中孤立起来研究，这是形而上学的方法。但现实生活的体验提出了辩证思考的要求。只有唯物辩证法才能全面地、科学地解决美的与艺术的问题。

五

康德生活着的时代在德国是多么富有文学艺术的活跃，在他以前有艺术理论家温克尔曼，对我们启发了希腊的高尚的美的境界，有理论家及创作家莱辛，他是捍卫着现实主义的文艺战士。在康德同时更有伟大的现实主义诗人歌德，现实主义的文艺理论家赫尔德尔。（在他以后有发展和改进了他的美学思想的大诗人席勒和哲学家黑格尔。）这些人的美学思想都是从文学艺术的理论探究中来的，而康德却对他们似乎熟视无睹，从来不提到他们。他对当时轰轰烈烈的文艺界的创造，歌德等人的诗、戏曲、小说，贝多芬、莫扎特等人的音乐，都似乎不感兴趣，从来不提到他们。而他自己却又是第一个替近代资产阶级的哲学建立了一个美学体系的，而这个美学体系却又发生了极大的影响，一直影响到今天的资产阶级的反动美学。这真是值得我们注意和探究的问题。深入地考察和批判康德美学是一个复杂的而又重要的工作，尚待我们的努力。

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

人是机器

〔法〕拉·梅特里 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
出版者的声明
献词
人是机器
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治•法律•社会学、经济、历史•地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

出版者的声明 [1]

大家也许会觉得很惊讶，我居然敢把自己的名字放到一本像这样大胆的书上。假如我不是相信一切图谋颠覆宗教的企图都危害不了宗教，假如我能够相信另一位出版家不会心甘情愿地去做我自己凭着良心加以拒绝的事情的话，我是一定不会这样做的。我知道，如果小心谨慎，就最好不要给那些心智薄弱的人任何受引诱的机会。可是就假定心智薄弱的人会受引诱，我把这本书读了一下，觉得也根本用不着为他们担忧。为什么要这样诚惶诚恐地去禁止那些违反神圣观念和宗教观念的言论呢？这样做岂不是反而使人相信自己会受诱惑？岂不是证明人们一开始怀疑，信心就立刻消失，因而宗教也就立刻永别了！如果我们害怕那些不信宗教的人，又有什么办法、什么希望来慑服他们呢？如果禁止他们使用自己的理性，只是一味轻率地斥责他们的行为，而不去考察一下，看看这些行为是否应该受到他们自己的那种思想方式的斥责，又怎样能够把那些人引回正路呢？

这样一种做法反而对那些不信宗教的人有利；他们讥笑宗教，说我们的无知要使我们不能与哲学相调和：他们在他们的壁垒里高唱凯歌，说我们的战斗方法使他们相信自己是不可战胜的。如果宗教没有胜利，那是由于那些保卫宗教的低劣作家们的错误。让优秀的作家们拿起笔来，让他们好好地武装起来，让神学对一个这样脆弱的敌手占上风吧。我把无神论者比作那些意图攀登上天的巨人，他们将永远具有同样的命运。

我认为应当把这些话放在这本小册子的卷首，以预防一切顾虑。驳斥我所印出来的东西对于我是不相宜的，甚至对这本书里的议论表达我的意见也不妥当。内行的人会很容易地看出，这只是由于我们在企图解释心灵与身体的结合时总要发生一些困难。如果作者所得出的那些结论是有危害性的，但愿大家记得那些结论只是以一个假设为基础。难道还用得着再去摧毁它们吗？假如允许我设想自己所不相信的

事的话，就算这结论很难推翻，那也只不过是得到一个较好的机会出出风头罢了。打毫无危险的仗，战胜了也不光荣 。

这位我根本不认识的作者从柏林 给我寄来他的著作，他只是请求我寄六册样本到阿尔让斯侯爵先生的住址去。显然这只能说是他不愿让人知道，因为我深信这个地址本身只不过是开玩笑的。

---

[1] 这声明是1748年作者匿名发表的原版上的。——译者

献词

葛廷根大学医学教授哈勒尔先生 [1]

这里并不是一篇献辞；您比我所能加给您的一切颂扬都要高得多；如果这是一篇学院文章，我就觉得没有更无益、更无味的了。这并不是一篇说明，叙述着我用来重新提出一个屡经讨论的陈旧问题的新方法。您至少可以发现它具有这种价值，您此外也可以评判您的学生和朋友是否很好地完成了他的任务。我要说的是我写这部作品的愉快；我呈献给您的是我本人，而不是我的书，为的是自己弄明白这种崇高的研究欲的性质。这篇文章的主旨就是如此。有些著作家自己没有什么可说的，为了补偿他们的想象力的枯燥，便拿出一篇根本就没有想象力的文章来：我将不会是第一个这样的人。请告诉我，阿波罗 [2] 的双倍的儿子，著名的瑞士人，近代的弗拉卡斯托 [3] ，既善于认识自然，又善于测度自然的您，既要感受自然，更要说明自然的您，身为博学的医师，更是伟大诗人的您，请告诉我：要靠哪些魅力，研究才能把钟点化为顷刻？这些迴导于庸俗快乐的精神快乐，它们的本性是什么？……读了您的那些迷人的诗，我自己太感动了，简直无法说出它们所给我的鼓舞。人，从这个观点去看，是与我心目中的对象毫无阻隔的。

官能的欲望，不管它是多么可爱和可亲，也不管一个青年法国医生的那支看来既知恩又优雅的笔给它作了多少赞颂，它只有一种唯一的享受，这种享受就是它的坟墓。如果极度的快乐不至于把官能的欲望一下杀死的话，它也应当要有一定的时间来复活。精神快乐的源泉是多么不同啊！愈是接近真理，便愈加发现真理的迷人。不但真理的享受可以增进欲望，而且只要一开始寻求享受，就当下得到享受了。人们享受了很久，然而却觉得比闪电还快。假如说像精神高于肉体那样，精神欲望高于肉体欲望，那难道还用得着惊奇？精神岂不是第一个官能，并且是一切感觉的会合？一切感觉岂不是都以精神为归宿，

就像光线都以发光的中心为归宿一样？所以我们不必再追问，一颗由热爱真理而燃烧起来的心，究竟是靠哪些无敌的魅力，可以说一下子就转入了一个最美的世界，在那里享受天神才配享有的快乐。在自然界的一切吸引力中，那最强烈的吸引力，至少对于我，就像对于您一样，亲爱的哈勒尔，就是哲学的吸引力。还有比为理性和智慧引入哲学的殿堂更光荣的事吗！还有比掌握自己的一切精神更愉快的胜利吗！

我们来检视一番庸俗心灵所不知道的这些快乐的全部对象吧。它们究竟没有哪种美，没有哪种宏伟呢？时间，空间，无限，大地，海洋，天宇，一切元素，一切科学，一切艺术，都是这种欲望的对象。精神的欲望在世界的范围内是太局促了，它能想象一百万个世界。整个自然界是它的食粮，想象力是它的胜利。我们再来考察一下细节吧。

使深知醉心的快乐的人们满足的，有时是诗或画，有时是音乐或建筑，歌，舞等等。看看坐在歌剧院的包厢里的黛尔葩（毕戎[4]的妻子）吧，她一会儿苍白，一会儿绯红，她看到勒贝尔时循规蹈矩，看到伊菲格妮时柔肠寸断，看到罗兰时怒发冲冠。乐队给人的每一个印象都表现在她的面容上，就像表现在画面上一样。她的两眼时而温柔，时而狂喜，大笑，或者做出一个勇敢战士的英姿。人们把她当做一个精神错乱的女人。她根本不是精神错乱，有的只是一种感受快乐的癫狂。她只是为千百种我所感受不到的美所感动。

伏尔泰对他的美洛普[5]不能不流泪；这是因为他感受到作品的价值和女演员的价值。您读过他的著作，很可惜他没有能够读您的著作。在谁的手里、在谁的记忆里没有这些著作呢？有什么人的心会硬到不为这些著作所感动呢！他的一切审美观念怎样会不为人所接受呢？他是激动地说出这些观念的。

听一位伟大的画家谈绘画吧，我是在过去读理查孙[6]的序文时注意到的。有什么赞词他没有加给绘画？他崇拜绘画的艺术，把它放在一切之上，他几乎怀疑到如果没有绘画，人们是否还能有幸福。他是多么为他的职业所迷啊！

在读希腊、英国、法国的悲剧诗人的一些美好的台词时，或者在读某些哲学著作时，谁没有领略过与斯卡利杰 [7] 或马尔布朗希神父同样的激动呢？达西叶夫人 [8] 从来没有考虑过她丈夫给她的期许，她的发现却多上百倍。如果我们领略到翻译或发挥别人思想的一种兴奋，那么，我们自己思想时又将如何？由欣赏自然和研究真理而发生那些观念，是怎样产生，怎样造成的呢？心灵凭借着意志的活动或记忆的活动，以某种方式滋生繁衍：它把一个观念联结到另一个同类的迹象上，为了使它们相类似，以及为了使它们结合起来，于是便诞生出第三个观念。怎样描绘这种意志的活动或记忆的活动呢？观摩自然的产物吧。自然的齐一性就是这样，因为它的产物几乎都是以同样的方式造成的。

官能的快乐如果不善加节制，便要丧失它的全部活力，不再成为快乐。精神的快乐在某一点上是与官能的快乐相类似的。应当让它暂时中止，才能使它敏锐。总之，研究是会使人心醉神迷的，就像爱情一样。如果允许我这样说的话，我说这就是一种精神的凝聚，它的发生，是由于精神忘其所以地醉心于夺其心魄的对象，以致有如摆脱了自己的躯壳和周围的一切，整个投入它所追求的东西。由于感受的力量，它什么都感觉不到了。追求真理和发现真理时所尝到的快乐就是这样。估量一下阿基米德心醉神迷时真理的魅力吧，您知道这种力量是要了他的命的。

尽管别的人投身于人群之中，以免认识自己或者怨恨自己，明哲之士则避开大世界而寻求孤独。为什么他只是孤芳自赏，而不乐于与侪辈相处呢？这是因为他的心灵是一面忠实的镜子，他的正当的自爱认为在这面镜子里照看自己是有益的。一个人是正直的，就根本用不着害怕认识自己，只要自爱不包藏那种自鸣得意的危险。

一个人从天上往地下看，别人就都变得渺小不足道了，最宏伟的宫殿就都变成了草棚，千军万马就显得像一群为了一粒谷而拼命打架的蚂蚁——在一位像您这样明哲的人看来，万事万物就是这样。您看见人们的那些无谓的骚动就付之一笑，他们的人数虽然多到大地难容，却是无缘无故地挤来挤去，他们谁也不称心，乃是当然的事。

颇普 [9] 在他的《论人》那本书里表现得真是高明！王公大人们在他面前是多么渺小。您啊，与其说是我的老师，不如说是我的朋

友，您从自然得到的才智同您所瞧不起的那个人是一样多，负心人啊，您是不配在科学中出人头地的：您教我像那位大诗人那样，将帝王们郑重其事地搞的那些不值一文的玩意付之一笑，这毋宁说是教我对它们叹一口气。我的福气是您那里来的。不，征服全世界也抵不上一个哲学家在他的书房里所尝到的那种快乐，他周围环绕着一些哑巴朋友，然而他们却向他说尽了他想听的话。但愿上帝不要剥夺我的需要和健康，这就是我向他要求的一切。有了健康，我就会不厌地喜爱生命。有了需要，我的愉快的精神就会不断地钻研智慧。

是的，研究是任何年龄、任何地点、任何季节、任何时刻都可以得到的一种快乐。西塞罗对哪个有成功的研究经验的人没有妒忌过？这种快乐使年轻时的娱乐减轻了猛烈的肉欲成分；为了充分享受这种快乐，我有一个时候曾经强迫过自己放弃爱情。爱情对于一个明哲的人并不造成任何恐怖，它是善于使两个人结合，使两个人互相尊重的。遮蔽它的理解力的乌云并不使它懈怠；乌云只是指点出应当用什么补救的办法来使乌云消散。当然太阳是不会很快地使大气中的云层离去的。

在老年，在两鬓成霜的年龄，人们已经与青年时代不同，不能给人别的快乐，也不能取得别的快乐了，那时候还有什么比读书和沉思更好的办法！有一天，有个怀着虚荣心开始感到了做作家的快乐的人向我说：成天看见在自己的眼前，在自己的手里有一部可以使后世的人以及当代的人喜悦的著作在成长和形成，是多么快乐！我愿意把我的生命消磨在往来于自己的家与出版者的家之间。他说得不对吗？当受到赞扬的时候，有哪个慈爱的母亲比生了一个可爱的儿子更喜悦？

为什么要这样夸耀研究的快乐呢？谁不知道这是一种不带别种好处所附带的厌倦不安的好处？谁不知道这是一个无尽的宝藏，是一种最可靠的慰藉，可以抵消那种与我们行坐不离，形影相随的剧烈痛苦？打碎了自己一切偏见的锁链的人是幸福的！只有这种人才能完全纯粹地尝到这种快乐吗？只有这种人才能享受这种精神上甜蜜的恬静，才能享受一个勇敢而无野心的心灵的极度愉悦。这种愉悦乃是幸福之父，如果它不就是幸福的话。

让我们停一会儿，把花朵投掷到由明诺娃和你给戴上了不朽的常春藤冠的那些人的道路上吧。花神在这里邀请您和林奈 [10] 一道从新

的小径登上阿尔卑斯山的冰峰，以便在那里观赏另一座雪山下一个由自然的双手种植的花园：这个花园从前乃是这位瑞典教授承袭的全部遗产。从那里你再下山走进这些花圃，花圃中的花草正在等待他整理出一个次序来，因为这些花草显然是被忽视到如今了。

在那里我看到了莫伯都依[11]这个法国的光荣，可是另外一个国家才配享受这个光荣。他离开了一个朋友的餐桌，这位朋友乃是最伟大的国王。他到哪里去？到自然议会去，牛顿在那里等他。

对于化学家、几何学家、物理学家、力学家、解剖学家等等，我将说些什么呢？这些人的考察死人的乐趣，几乎与我们使死人复活的乐趣一样大。

然而一切都要让位于治病的伟大艺术。有人在我面前说过，医生是唯一无愧于祖国的哲学家。医生好像是在生命的暴风雨中的海伦的兄弟[12]。多么奇妙，多么不可思议啊！他只要看一眼，就使血脉平静，就使一个激动的心灵泰然，就使可怜的凡夫们心中甜蜜的希望复活了。他宣告生和死，就像天文学家预报日食一样。每个人都有他照耀自己的火炬。可是，如果精神乐于发现那些指导它的规则的话，当事实证明了它的大胆是正确的时候，是多么大的胜利啊！——这种可喜的经验是您天天有的。

所以科学的第一种功用就是钻研科学；这已经是一种真正的、坚实的好处。有研究的兴味的人是幸福的！能够通过研究使自己的精神摆脱妄念并使自己摆脱虚荣心的人更加幸福。您还在幼年的时候，智慧的双手就已经把您引向令人向往的目的了，可是有多少迂腐的学究，辛辛苦苦了四五十年，被偏见的重荷压得弯腰驼背，比被时间压得还要厉害，看起来什么都学过了，却单单没有学会思想。研究真理的珍贵科学，在学者中间高于一切，然而这种科学至少已经成为一切其他科学的成果了。我从童年起专心研究的，就是这门唯一的科学。请您评判一下吧，先生，但愿我的友情的这件礼物永远为您的友情所眷爱。

人 是 机 器

那是不是最高本体的光芒，

人是机器

那是不是最高本体的光芒，
人们把它描绘得如此辉煌？
那是不是圣灵保存在我们身上？
精神与我们的官能同生同长，同样萎黄：
哎呀！它一样要死亡。

——伏尔泰

一个明智的人，仅仅自己研究自然和真理是不够的，他应该敢于把真理说出来，帮助少数愿意思想并且能够思想的人；因为其余甘心做偏见的奴隶的人，要他们接近真理，原来不比要蛤蟆飞上天更容易。

我把哲学家们论述人类心灵的体系归结为两类，第一类，也是最古老的一类，是唯物论的体系；第二类是唯灵论的体系。

有些形而上学家们曾经暗示过，说物质也很可能具有思想的能力。不能说他们辱没了他们的理性。为什么呢？因为他们有这样一个好处（因为在这里这要算一个好处）：含糊其辞。其实，问物质能不能思想，而除了把物质当做物质本身以外，不作任何别的考虑，这就等于是问物质能不能报告钟点时间。可以预见，我们是要避开这个暗礁的，洛克先生不幸正就是覆灭在这块暗礁上。

莱布尼兹主义者们，以他们的所谓单子 建立了一个谁也不懂的假定。与其说他们物质化了心灵，不如说他们把物质心灵化了。一个存在，如果说它的性质是我们所绝对不知道的，试问我们怎么样给它下定义呢？

笛卡尔以及所有的笛卡尔主义者们（人们把马尔布朗希派也算作笛卡尔主义者是很久的事了），也犯了同样的错误。他们认为人身上有两种不同的实体，就好像他们亲眼看见，并且曾经好好数过一下似的。

那些最明智不过的人是这样说的：只有凭着信仰的光辉，心灵才能认识自己；但是，以理性动物的资格，他们相信可以为自己保留一种权利，来考察圣经上说到人的心灵时所用的精神 这两个字究竟是什么意义；并且，如果说在他们的研究里，在这一点上他们和神学家们是不一致的，在所有的其他点上，神学家们自己之间意见难道就更一致些吗？

用很少几句话来概括他们的一切思想结果，就是：

如果有一个上帝，那么，他就既是自然的创造者，也是启示的创造者；他给了我们一个来解释另一个；他又给了我们理性来使这两者一致起来。

不信任我们从生命体中所能汲取来的各种知识，这就等于视自然和启示为两个互相敌对互相破坏的对立物，因此便胆敢主张这一种谬论：认为上帝在他的各种不同的作品里自相矛盾，并且欺骗我们。

所以，如果有一种启示，它就不能是和自然相矛盾的。只有依靠自然，我们才能明了福音书里那些话语的意义，只有经验才是福音书的真正的解释者。事实上，所有别的注释家们直到现在只是把真理愈搞愈糊涂而已。这一点我们且拿《自然景象》[1] 这本书的作者为例，也就可以想见一斑了。在谈到洛克先生的时候，他说道："真真令人吃惊，一个把我们的心灵贬抑到认为是一个尘土的心灵的人，竟敢把理性当做信仰的各种神秘经验的法官和最高裁判者；"他接着说，"因为，如果你要去听从理性，那你把基督教就不知道会想成什么东西了。"

且不说这些思想对于阐明信仰丝毫没有帮助，并且它对于那些相信有能力解释圣经的人所用的方法所提出来的是这样一些极无意义的反对，使我觉得花时间去驳斥它几乎都是可耻的。

首先，理性的优越并不在于一个大而空洞的名词（非物质性），而在于它的力量，它的广大的应用和它的洞彻的理解力。因此一个尘土的心灵，如果它在无数难以把握的概念中间，一眼便看出了它们的关系和次序，显然这个尘土的心灵比一个任凭用什么最贵重的材料拼起来的但是蠢笨的心灵要好得多。像普林尼[2]那样，对我们出身的微贱感到羞耻，那就不算是什么哲学家了。看起来是低微的东西，在这里却是最可贵的；为了这样的东西，看样子自然却是花费过最大的心机和最大的努力的。但是既然对人说来，并不因为他的起源低微——就算是他的起源再低十倍吧——便因之不是一切存在中最完美的存在，那么管他的心灵是个什么起源呢，如果这个心灵是纯洁的，高尚的，崇高的，它就是一个美丽的心灵，它就使任何赋有它的人都很可敬。

至于布吕希先生的第二种推论方式，我觉得即使在他自己那个有点近乎偏执的体系里，也是很有毛病的；因为如果我们认为信仰与最清楚的原则、最无可争辩的真理是相反的，那么，为了尊敬我们的启示和启示的创造主的荣誉起见，必须让我们相信：这个想法是错误的，我们对于福音书的话语的意义还是一窍不通的！

二者必居其一：或者是不论自然和启示全都是幻觉；或者是只有经验能够解释信仰。难道还有比这位作者的看法更可笑的么？我仿佛听见一位逍遥学派[3]的人说："绝对不能相信托里采利的经验，因为如果我们相信了它，如果我们取消了'自然怕真空'的说法，那我们会有一种什么样的不可思议的哲学呢？"

我已经指出布吕希先生的推论错误到多么严重的程度[4]，这首先是为了证明：如果有一种启示，像一切害怕理性的人所要求的那样，仅仅依靠教会的权威而不用任何理性的检验，那是根本没有充分证明的；其次是为了保卫愿意走我为他们开辟的道路的人所用的那种方法，即用每个人得之于自然的光明，来解释那些超自然的、本身不可理解的东西。

因此在这里指导我们的只有经验和观察。在那些曾是哲学家的医生们的记录里，处处都是经验和观察，但是那些不曾做过医生的哲学家们，却一点经验和观察都没有。前者打着火把走遍了、照亮了人身这座迷宫；只有他们才为我们揭开了那些隐藏在层层帷幕之下的机

栝，这些帷幕遮蔽了为我们所看不到的无数奇迹。只有它们静静地窥视着我们的心灵，曾经千百次地，不论是在它畏葸的时候，或是正遇上它慷慨伟大的时候，突然抓住了它，既不因前一种情况而更轻视它，也不因后一种情况而更夸奖它。再说一次：只有这些医生们在这里才有发言权。至于其他的那些人们，尤其是神学家们，能够告诉我们一些什么呢？听他们恬不知耻地决定一个他们根本没有能力认识的问题，岂不很可笑么？相反地，他们的那些晦涩的学问正好歪曲了这个问题，这些学问把他们引导到千百种偏见上去，总而言之，把他们引导到宗教狂热上去，这就更加重了他们对于人体机械作用的彻底无知。

但是即使我们已经选择了最好的向导，我们还会发现在这条道路上荆棘和障碍是丛生着的。

人是一架如此复杂的机器，要想一开始便对它有一个明确的完整的概念，也就是说，一开始便想给它下一个定义，这样的事是不可能的。就是因为这个缘故，那些最大的哲学家们先天地 、也就是说想借助于精神的羽翼作出来的研究，结果证明都是枉费心机。因此除了后天地 ，是别无办法可想的；也就是说，只有设法，或者说，通过从人体的器官把心灵解剖分析出来，这样我们才有可能——我不说这样便无可争辩地发现了人性本身，但至少是——在这个问题上接近最大程度的或然性。

因此，我们且拿起经验这根指路杖，把历来哲学家们的空谈都扔在一边吧。既是一个瞎子，又相信用不着这根指路杖的，那真是瞎到底了。有一个近代人说，只有虚荣心才使人不能从第二等的原因里得到如同从第一等的原因 [5] 里得到的同样的益处。这位先生说得也真是有道理！是的，人们可以甚至也应该从那些真正百无一用的皇皇巨著去赞美所有一切这些了不起的天才们，去赞美这些笛卡尔们，马尔布朗希们，莱布尼兹们和沃尔夫 [6] 们……等等；但是我请问从他们那些深奥的玄想里，从他们的一切作品里，我们究竟得到了什么益处呢？让我们从现在开始，且不管人们曾经怎么想，而只是看看为了使生命安宁，我们该怎样想吧！

有多少种体质，便有多少种不同的精神，不同的性格和不同的风俗。伽伦 [7] 就早已经认识了这一真理，而笛卡尔——不是希波克拉特

[8]，像《心灵史》一书的作者[9]所说——则更推进了这个真理，进而认为只有医学才能借改变躯体而改变精神、风俗和习惯。这是真的，是黑胆，苦胆，痰汁和血液这些体液按照其性质、多寡和不同方式的配合，使每一个人不同于另一个人。

在有些疾病里，忽然心灵隐而不见了，看不出半点有心灵的征象；忽然大家说心灵加倍了，有一种激动使它非常兴奋；忽然，痴愚消释，一个病愈的白痴成为一个非凡的聪明人；忽然，最了不起的天才一下子变成愚蠢，从此不复自识，无数花费和无数辛苦换来的那些可贵的知识都从此告别了！

这里是一个麻痹症的病人，他问人他的腿是不是在床上；那里是一个士兵，他以为他还有那条已经截去的胳膊。对于原有的知觉的记忆，和对于心灵平时联系这些知觉的那个位置的记忆，造成他的幻觉和他的这种梦呓。只要对他谈到这个失去的部分，便使他重新感觉到这个部分，并且感觉到这一部分的一切动作；这种感觉所引起的说不出的心理上的痛苦，真是无法表达的。

这个人在面临死亡的时候，哭得像个孩子，但是那个人却以诙谐对待死亡。要怎样才能使卡诺斯•尤利乌斯[10]，塞内加[11]，彼得罗纽[12]等变勇敢为畏葸怯懦呢？脾脏、肝脏里有一点故障，门静脉里有一点阻塞就行了。为什么呢？因为想象力和这些内脏一起被阻塞了，因此也就产生了歇斯底里症和忧郁症这一切离奇的病象。

我还用得着再举出有人想象自己变成了人狼，雄鸡，吸血鬼，又有人以为自己被死人吮吸之类新的例子么？还有人以为自己的鼻子或别的肢体是玻璃做的，对这些人最好的办法是劝他睡到稻草上去，免得把鼻子砸碎了；然后在稻草上放一把火，吓着要烧死他，好让他重新发现鼻子的用途和鼻子原是地道的血肉做的。惊吓有时候是治得好风瘫病的。这种例子也用不着多讲了。这些人人都知道的事，只用略略提一下就行了。

同样，我们也不用多细讲睡眠对于人的影响。你看这个困极了的兵，几百尊大炮在轰着，他却在壕沟里打鼾。他的心灵什么也听不见，他的酣睡真是一场十足的中风病。一颗炮弹就要把他炸得粉碎，可是他也许并不比趴在他脚下的一只小虫更感觉到这一击的危险。

另一方面，这一个为妒忌、仇恨、贪欲或野心所吞噬的人，却得不到片刻的安宁。一个人没有把自己的心从各种情欲的折磨中解放出来，最清静的环境，最清凉舒畅的饮料，对他也是无用。

心灵和身体是一同入睡的。跟着血液循环的一步步缓慢，一种平安恬静的感觉便散布在整个机器上；心灵软绵绵地觉着自己和眼皮一起沉重起来，和每一条脑神经的纤维一起低垂下来。于是和身体上所有的肌肉一起，它一点一点地沉入一种麻痹状态。身体的肌肉再载不住头脑的重量，心灵也再承当不住思想的负担，心灵入睡了，好像根本不存在了。

血液循环太快了么？心灵便不能入睡。心灵太兴奋了，血液便不能缓慢下来；它在血管里突突地奔跑，发出一种可以听到的声音：这就是失眠的两个互为因果的原因。梦里的一点点惊恐，使得心脏突突地跳动，把我们从疲困或睡眠的舒适里唤醒，就像尖锐的痛苦或急迫的需要把我们唤醒一样。而且，既然只要心灵的作用一停止便引起睡眠，因此即使在醒着的时候（这种醒也只能说是一种半醒）经常也有各种心灵的小睡状态，各种白日梦 。这些白日梦证明心灵并不是永远要等身体睡了才睡的，因为，如果说心灵并没有完全睡着，它和完全睡着也差不多了，因为心灵不可能说出它究竟还在注意些什么，一团数不清的混乱的概念，可以说就像一团云一样，充塞在我们头脑的大气层里。

鸦片和它所引起的睡眠有太密切的关系，在这里不能不谈一下。这一种药剂，也和酒、咖啡一样使人沉醉，只是方式各有不同，用量的多寡也各不相同。鸦片使人感到一种情境里的愉快，这种情境应该说已经是进入了感觉的坟墓，就像鸦片本身是死亡的象征一样。多么舒适的麻木啊！心灵永远不再想离开这种情境了。过去，心灵受着最剧烈的痛苦的折磨；现在，它只感到一种不感觉痛苦的快乐，并且享受着一种最适意的安静。鸦片甚至改变人的意志；心灵要想醒来，要想振作，它强迫它躺到床上去。至于那些真正的毒药，我就略过不谈了。

咖啡这种解酒剂，是用刺激我们想象力的方法解除我们的头痛和各种病痛的，而不像酒那样，又在明天为我们安排下头痛和痛苦。

我们再从心灵的其他方面的需要来观察它。

人体是一架会自己发动自己的机器：一架永动机的活生生的模型。体温推动它，食料支持它。没有食料，心灵便渐渐瘫痪下去，突然疯狂地挣扎一下，终于倒下，死去。这是一支蜡烛，烛光在熄灭的刹那，又会疯狂地跳动一下。但是你喂一喂那个躯体吧，把各种富于活力的养料，把各种烈酒，从它的各个管子里倒下去吧；这一来，和这些食物一样丰富开朗的心灵，便立刻勇气百倍了，本来一杯白水吃得他要临阵逃跑的那个兵士，这会儿变得慓悍非凡，应着战鼓的声音，迎着死亡，勇往直前了。这就叫做冷水浇得定下来的血，热水又使它沸腾起来。

一顿饭有多么大的力量！快乐又在一颗垂头丧气的心里重生，它感染着一切同桌的人的心灵，他们齐声唱起可爱的歌来表示他们的快乐，在这件事上法国人是头等的。只有患忧郁病的人还是愁眉不展，读书人在这里也没有他的份儿。

吃生肉使野兽凶暴，人吃生肉也会变得凶暴起来。这一点真是的的确确，例如英国人不吃烤得像我们那样熟的肉，而吃红红的、血淋淋的肉，他们似乎多多少少沾上了这种凶暴的性格，这种凶暴的性格一部分是由于这样的食物而来，一部分是由于其他的原因，只有教育才能使它不发作。这种凶暴在心灵里产生骄傲、怨恨，造成对其他民族的轻视、强悍和其他种种使性格变得恶劣的情操，就像粗糙的单调的食物造成一个人迟钝、愚笨一样，后者最常见的表现就是懒惰和马虎随便。

颇普先生 [13] 最懂得饕餮的力量，他说：

“卡修斯永远讲道德，永远正经，

他认为容忍恶棍的人自己就近于恶棍；

只有在吃饭的时候——无疑他要选择

一个有鹿肉的坏蛋，而不要没肉的圣者。”

在另一个地方他说：

“看那同一个人，身体健康，或是犯风湿病，

独个儿，和大伙儿一起；丢了差使，还是正在走运，

早早起来办事，忽然又姗姗来迟；

围狐行猎是个疯子，辩论会上有他的机智；

市议会里喝成烂醉，跳舞厅里文质彬彬；

伦敦街上称朋道友，宫廷里面不讲信义。”

在瑞士有过一位司法官，叫做斯德该•惠蒂霍芬；他在吃斋的时候是法官里面最公正、甚至最仁慈的一个；但是遇上他大嚼一顿之后，可怜那些站在被告席上的不幸的人便要倒霉了！他会把没有一点过错的人判成罪大恶极的人，送到绞刑架上去。

我们想，只有当我们快乐或勇敢的时候，我们才是好人，事实上也真是如此。一切决定于我们这架机器运行得怎样。有时候我们喜欢说心灵住在我们的胃里，房•爱尔蒙 [14] 认为心灵的位置在幽门，除了把部分当成了全体以外，他其实并没有说错。

极度的饥饿能使我们变得多么残酷！父母子女亲生骨肉这时也顾不得了，伸出赤裸裸的牙齿，撕食自己的亲骨肉，举行着可怕的宴会。而在这样的残暴的场合下，弱者又永远是强者的牺牲品。

怀孕症，这个和妇女萎黄病有异曲同工之妙、但却是自己招惹来的病，它不只像普通最常见的那样，只是引起这两种疾病通常具有的那种饮食胃口上的败坏和癖好而已；有时候它还唆使心灵谋犯最可怕的罪恶；这是一种突发的精神病变的影响，这种病变直到窒息住我们的良知。这样，我们便看到我们的头脑，这个精神的子宫和身体的子宫一起也能败坏到什么程度了。

而另一方面，在为贞操同时又为健康驱迫的男女中间，又是怎样另一种猛烈可怕的情形啊！这个胆怯的、腼腆的少女，一下子便失去了全部羞耻和贞节；她把乱伦看得就像一个风骚妇人看通奸一样普通。如果她的需要得不到即时的满足，后果绝不限于一些简单的性生

理上的病变或是精神失常而已；这个可怜的女人会因为一种病而死去的，但是会医治这个病的却有这么多的医生。

只要用眼睛看一看，便知道年龄对于心灵有必然的影响。心灵随着肉体的进展而进展，就像随着教育程度而进展一样。在女性，心灵还受体质柔弱的影响：因之就产生这种柔顺，这种温情和这种凭感情甚于凭理智的多愁善感，以及那些偏见和那些迷信，偏见和迷信在她们生活上的强有力的影响几乎是不可磨灭的。相反地，在男性，他们的脑髓和神经生得比较坚固，具有一切固体的坚实性，因此他们的心灵和他们的面容一样，也比较强壮；而为女性所受不到的教育，又使他们的心灵更增加了新的力量。男人有了这样的天赋的和人为的帮助，怎样会不更爽快、更慷慨，在友谊上更可靠，在困难面前更坚定呢？但是，要是按照《论面相学的书简》这本书的作者[15]的那一种想法，那就是：女性既有精神上的优美和肉体上的优美，又几乎具有一切最温柔、最细腻的内心感情，实在大可不必妒忌我们男人所有的一种双重力量，这种力量之所以赋予男人，似乎只是一方面为了使他能更深地沉潜于美色，一方面为了使他能更好地为女性的快乐服务而已。

我们不必要像这位作家一样是一个大面相学家，也可以从容貌和面型看出一个人的精神品质，只要容貌和面型的特色表现得清楚到一定的程度就行了；这就像诊断一种一切征象都已经十分明显的病，并不必一定要是一个大医生一样。请审视一下洛克、斯蒂尔、波耳哈维[16]、莫贝都依[17]等人的画像，你绝不会因为看到他们的相貌都是这样坚实、目光炯炯都是像老鹰一样而感到惊异的。再看一看无数别人的画像，你也永远分辨得出哪一个是天才，哪一个是人才，有时甚至分辨得出骗子和好人。有人就曾说过，例如，某某著名的诗人（在他的画像上）便结合着普罗米修斯的热情和一个偷儿的神情。

历史上有一个很好的例子，说明天气对人的影响。有名的德•琪司公爵曾经好多次落在亨利第三手里，他认定亨利是绝不敢杀他的，便径自跑到布洛洼去了。枢密大臣希凡尼听到这个消息，失声叫道：这个人完了！等到事情证实了他这不幸的预言，人家问他是凭什么知道的。他说，我认识亨利二十年了，他天生是个好人，甚至是懦弱的，但是我曾经观察到，如果天气一冷，一件极小的事也可以使他变得非常暴躁。

某一个民族的精神笨重而愚钝，另一个民族的精神却活泼、轻快而敏锐。这种不同，如果不是由于他所用的食物，由于他的父系祖先的精子[18]，以及由于浮游在空中的无数元素所构成的混沌大气而来，又是从哪里来的？精神和身体一样，也是有它的瘟疫病和流行症的。

气候对人有极大的影响，如果变换了气候环境一个人便会不由自主地感到水土不服。人是一株能游行的植物，他自己把自己便移植到另一个地方去了；如果气候不是原来的气候，那就难怪他要退化或者进化了。

人还感染和他生活在一起的人的习惯、姿势、语调等等，这就像看到一棒要打下，眼皮自然会闭下来，也就像我们看到一个出色的哑剧演员，整个的身体便会不由己地、机械地跟着他动作起来。

我刚才所说的这些，证明一个聪明人如果找不到和他一样的人，那么最好的朋友还是他自己。智慧遇不着智慧是要发锈的，因为缺乏练习。在打网球的时候，打过来的球不好，打出去的也不好。我宁可喜欢一个聪明的、即使没有受过一点教育的人，只要他还很年轻，而不喜欢一个受过很坏的教育的人。教坏了的精神，就像是一个在外省惯坏了的戏子一样。

因此，各式各样的心灵状态，是和各种身体状态永远密切地关联着的。但是，为了更好地证明整个这种依存关系及其原因，让我们再从比较解剖学来看看，把人和动物的内脏打开来看看吧！要不是因为我们从人和动物的生理构造上看到这样完全相似的情形，还谈得上什么认识人性的方法！

一般说来，四足动物脑组织的形状和组成差不多和人一样。随处我们都可以看到同样的形式，同样的构造，只有一个主要的不同，就是：比照着人体的体积来看，在一切动物里面，人的脑子最大，表面的皱纹也最曲折。其次是猿猴、水獭、象、狗、狐狸、猫等等，这些都是和人最相近的动物；因为就这些动物的胼胝体来说，我们可以看到一系列相同的结构正在逐步发展着，而胼胝体，朗其西[19]在已故的德•拉•贝洛尼[20]先生之前，就已经把它确定为心灵的位置了，贝洛尼先生则更用无数的实际经验证明了这个说法。

四足动物之外，脑组织最发达的是鸟类。鱼类有很大的头部，但是空空的，没有什么知觉，就像颇多的一些人的脑袋一样。鱼类的头脑完全没有胼胝体，也很少有脑髓，昆虫则根本没有脑髓。

我不预备再详细多讲这些自然的无穷变化了，也不预备多讲在这个问题上人们所作的各种推测和假想了，因为大家只要去读一下威理斯[21]的"论脑"和"论兽类的心灵"这两篇著作，就可以知道这些原来是说不完的。

从上面这些无可争辩的事实里，我只是把我们能够清楚地得出的结论提出来：第一，动物愈凶猛，它的脑子就愈小；第二，动物愈驯良，它的这一器官似乎也就以某种方式按比例地愈增大；第三，自然在这里有一条特殊的永恒规律，就是：我们在精神方面获得的愈多，在本能方面失去的也就愈多。是哪一方面重要呢：是得的方面，还是失的方面？

也不要以为我因此便主张单凭脑的大小体积就足以判定动物驯化的程度；必须质量也能和数量相应，固体和液体配合得适当，两者恰好达到一种健康的平衡状态。

如果像我们平常所知道的那样，白痴并不是没有脑子，那么，这个脑子的毛病就很可能是由于它的稠硬度不对。例如说，太稀软了。疯子也是如此，我们并不是永远找不出疯子的脑子毛病在哪里。但是，如果白痴、疯子等病态的原因还不是显而易见的，那么，我们到哪里去把人的各种各样的精神状态的原因都一一找出来呢？这些原因连山猫和野雉的眼睛也很难看到。一点点极细微极细微的东西，一根纤维，一層層即使是最精细的解剖也发觉不到的东西，说不定便使爱拉斯谟和封特纳尔[22]成了两个傻子；封特纳尔在他一篇最好的《对话》里自己便谈到了这一点。

威理斯还指出，婴孩、小狗和鸟类的脑髓，除了特别稀软以外，所有这些动物的脑沟纹也都很平坦模糊，色泽不鲜明，它们的脑纹就像麻痹症患者一样，也很不完整。他还指出——这一点很确实——人有很大的环状突起，猿和以上所说的其他动物便依次一直小下来，小牛、公牛、狼、母羊、猪等等的这一部分都很小，但是它们的上丘和下丘[23]却很大。

从以上这些差别的情形以及从内脏、神经等方面无数其他差别的情形所能得出的那些结论，人们虽然以审慎、保留的态度来对待它，也是徒劳无益的：这么多差别不可能是自然的无目的的游戏。这些差别至少证明了一个健全强壮的身体的必要性，因为在整个自然界里，随着机体的发展而发展巩固起来的心灵，正是随着机体健全强壮的程度而日益获得更多的聪明能力的。

现在让我们停一下看看动物的各种不同程度的驯化情形。毫无疑问，动物和人在生理构造上的这样完全相似的情形，一定会使人以为，我们在上面所谈到的那些差别便是造成动物和我们之间的一切区别的全部原因了：虽然事实上我们还得承认，我们这种薄弱的、限于最粗浅的表面观察的理解，还是看不到那些在原因和结果之间起着制约作用的联系的。这就是哲学家们永远认识不到的一种和谐 。

在动物里面，有一些能学会说话和唱歌；它们懂得节拍和曲调，唱得和音乐家一样准确。而另外一些，例如猴子，其实还更聪明些，可是在这一点上却没有办法。怎么会有这种情形呢——如果不是因为语言器官有一种缺点的话？

但是这个缺点是不是在构造上严重到这样的程度，因此完全没有办法补救呢？总之，是不是绝对不可能使猴子学会一种语言呢？我不相信。

我要在动物里挑选大猩猩来教育，除非我们将来还可以发现一种和我们更相近的其他品种，因为没有任何理由可以说，在某些目前还不为我们所知的地区里一定没有这样的品种存在。这种大猩猩和我们这样相像，因之博物学家把它称为野蛮人 或森林人 。我要按照阿芒[24] 挑选他的学生的同样标准来挑选我的大猩猩，也就是说，我要求它既不太年轻，也不太年老，因为带到欧洲来的大猩猩一般都太老了。我要挑选一个面貌最聪明的，并且要尽可能在千万种细微动作上挑选一个表情最好的。最后，我觉得我自己不足以做它的老师，我要把它送到刚才在上面说到的那位最卓越的老师的学校里去，或者另一个同样卓越的老师也可以，如果有的话。

从阿芒自己的著作，以及从所有介绍阿芒的方法的人 [25] 的著作里，我们看到阿芒对于先天的聋子作出了怎样的奇迹，用他自己的话

说，他是在聋子的眼睛里找到了耳朵；从这些书里我们看到，怎样在极短的时期里他终于教会他们能听、能说、能读、能写。我承认，一个聋子如果不聋，他的眼睛可能没有那么明亮，那么机灵，因为一个肢体或者一种官能的残废，往往可以增强另一个肢体或另一种官能的力量；但是猴子既能看又能听；它懂得它所看见和所听到的；它是那样善于揣摩体会人对它做的手势，我绝不相信在一切别的动作、别的操作上它会输给阿芒的学生。那么，为什么教育猴子就一定是一件不可能的事呢？为什么它不能够像聋子那样，经过细心的训练，终于学会发音所必要的动作呢？我不敢肯定，是否猴子的语言器官本身，无论我们作怎样的努力，也是不可能作任何有节奏的发音的。但是，由于猴子和人在生理构造上这样相近，由于直到现在我们还没有发现过任何一种动物在外表上、内部构造上都这样显著地和人相像，上面所说的这种绝对不可能，使我们实在感到太惊奇了。洛克先生的确是最不容易轻信的人，但是，他却很容易地相信了邓普尔爵士[26]“回忆录”里所讲的那只鹦鹉，这只鹦鹉别人问什么答什么，并且就像我们一样，学会作连续的谈话。我知道有人讥讽过[27]这位大形而上学家，可是如果有一个人向全世界宣布，说有一些生殖作用，用不着女人，也用不着卵子，就可以进行，你想他会找得到很多人捧他的场么？但是特朗勃莱[28]先生就发现了这样的生殖作用，不需要交配，而是仅仅依靠分割进行的。阿芒如果在他的实验还没有成功以前便向人宣传，说能够教育并且能够在这样短的时期内教育他那样的学生，那他还不同样要被人看成是一个疯子？然而他的成功却震动了整个世界，并且和《水螅的历史》的作者一样，已经光荣地一跃而进于不朽之列了。依我的意见，一个凭着他的技巧才能来创造奇迹的人，要远胜过一个凭着任意的偶然来创造奇迹的人。一个人找出了方法来改善万物之灵，以原来没有的完美性赋予万物之灵，他的功绩要远超出于那些闲着没事专门制造无聊的体系，或者虽然孜孜矻矻，却做些百无一用的研究的人。阿芒的功绩是完全不同的：他把一些人从似乎是万劫不复的本能状态里拯救了出来；他把思想、精神，总之把一颗心灵，把这个在另一种情形下他们永远不会有的东西赋予了他们。还有什么比这更伟大的力量！

绝不要限制自然的潜在力量，特别是和一种伟大的技术结合在一起的时候，这种潜在力量是无穷无尽的。

开启了聋子的欧氏管的同一办法，难道就拔不掉猴子耳朵里的瓶塞子么？这些在其他许多动作上能够模仿得这样聪明逼真的动物，它在模仿主人的语言和发音时表露出那样天真的热情，为什么这种模仿的热情不能帮助它有朝一日自由使用它的语言器官呢？不但我不相信有人能提出任何真正肯定的经验，可以决定我这个计划是不可能的、荒谬的；而且猴子的内部构造与动作和我们如此相似，使我几乎毫不怀疑：如果我们能很好地训练这种动物，最后我们一定能教会它发音，并从而教会它一种语言。那时候我们就不能再说它是一个野人，也不能再说它是一个有缺陷的人了：那时候它就是一个完全的人，一个小小的城里人，和我们具有同样的物质或肉体，从而可以来进行思想和接受教育了。

凡是真正的哲学家都会同意，从动物到人并不是一个剧烈的转变。在发明词汇、知道说话以前，人是什么呢？只是一种自成一类的动物而已，他所具有的自然本能远不及其他动物多，因之那时候他并不以万兽之王自命，那时候他之别于猿猴和其他动物也就像今天猿猴之别于其他动物一样，可以说只在于面部更富于不同的表情而已。他是回复到了仅仅具有莱布尼兹主义者的那种直观知识，那时候他所能看到的也就只是一些形象和颜色，对这些颜色完全不能作任何分辨；不管年老的和年少的一律都是各种不同年龄的婴孩，张着嘴呀呀地表示他的感觉和他的需求，就像一只狗感觉饥饿或感觉躺得无聊时要求吃食或是要求走动一下那样。

以后才有了词汇、语言、法律、科学、艺术等等；于是，借助于这些东西，我们的精神，像粗糙的钻石一样，才得到琢磨而光辉闪烁起来。我们训练一个人就像训练一个动物一样，一个人成为作家也和成为一个搬运夫是一样的。一位几何学家学会作最繁难的证明和演算，就像一只猴子学会脱下又戴上它的小帽子，学会如何爬到那只驯顺的狗的背上去一样。所有这一切都是依靠着一些符号进行的：每一种类学会它那一种类所能学会的符号；也就是这样，人们才学会了所谓符号知识，有些德国哲学家直到今天还是这样称呼它。

因此我们看到，没有比我们的教育的方法更简单的了！一切都归结为一些声音或单词，这些声音或单词从一个人的嘴里经过另一个人的耳朵传入后者的脑子，而脑子又经过眼睛接收到一些物体的形象，这些单词便是表示这些物体的任意规定的符 号。

但是谁是第一个说话的？谁是人类的第一个教师？是谁首先发明了这些方法，来利用我们这种驯化的身体组织？我完全不知道。这些幸运的、人类最初的天才，他们的名字在时间的漫漫长夜里已经消失了。但是艺术是自然的产儿，自然本身应该在艺术之先早就存在了。

我们可以相信，那些身体构造最完美、自然对他穷尽了一切恩惠的人，当初也一定启发了别的人。这些人，譬如说吧，当他们听到一个新的音响，感受到一个新的感觉，惊慑地看到这个美丽的大自然里的种种美丽的事事物物的时候，其神情不可能不像伟大的封特纳尔第一个讲到的那个夏特尔地方的聋子四十年来第一次听到教堂的钟声时一样。

由此，为什么我们就不能设想，这些最早的人类也是和这个聋子或动物和哑巴（另一种动物）一样，试图利用他们的想象力所能及的那些动作，然后利用每一种动物所特有的那些自发的声音，亦即它们的惊恐、欢乐、愉快、欲求等等的自然流露，来表达他们的新的感觉呢？因为人从自然赋有更多的感觉，当然也是有更多的能力来表达这种感觉的。

这就是我所设想的：人类怎样通过了他的感觉，亦即他的本能，来获得精神，最后又通过了他的精神，来获得各种各样的知识。这也就是我尽我的能力所能设想的：人类运用了一些什么方法使自己的头脑装满了各种观念——自然之所以制造这个头脑，本来也就是为了接纳这些观念。人们是彼此互相帮助的；一些最微小的开端一点一点扩大起来，直到宇宙间一切事事物物都很容易地判别出来，就像判别一个小圈子一样。

正像提琴的一根弦或钢琴的一个键受到振动而发出一个声响一样，被声浪所打击的脑弦也被激动起来，发出或重新发出那些触动它们的话语。但是，正如脑子这个器官的构造是这样的，只要视觉结构健全的眼睛一接收到事物的形色，脑子便不能不呈现出事物的影像和相互间的区别，同样情形，只要脑子里一刻画出这些区别的符号，心灵也就必然鉴别出这些区别之间的种种关系了；如果没有符号的发现或语言的发明，心灵是不可能作出这种鉴别的。当远古的时候，宇宙间是几乎完全静默的，那时心灵之于一切事物，就像一个毫无比例观念的人面对一幅图画或一件雕塑品一样：他什么都分辨不出来；也可

以说，就像一个小孩子（因为那时心灵还处在它的孩提时期），手里拿着几根草茎或小木棍，一般地只是茫茫然表面地注视着这几个东西，不会去数它们，也不会加以判别。但是，如果我们在这一根小木棍上系上一面小旗或一个标志，可以把它叫做一根桅樯，再在另一根小木棍上同样也系上另一面小旗；同时如果我们又在第一面小旗上注上"一"这个符号，在第二面小旗上注上"二"这个符号或数字；这样，这个小孩子就会数它们了，并且这样一步一步就会学会全部算术了。只要有一个东西他看来在数字 符号上和另一个东西是一样的，他就毫不迟疑地知道这是两个东西，知道一加一是二，二加二是四 [29] ……等等了。

各种形象之间的这种无论是真实的还是表面的相似性，正是一切科学和我们一切知识的根本基础。很明显，在这些科学和知识里，凡是应用的符号不够简单、不够明了的，也就比别的科学和知识难于学习，因为需要有更广大的智力，才能统摄、组织我所说的这些科学在表达它们那一方面的真理时所应用的大量语词。而另一方面，应用数字或其他灵便符号的科学便很容易学会，并且无疑正是这种简易明了性造成了代数演算这门科学的优越地位，这是比代数演算的确实性甚至还要重要的。

把我们傲慢的学究们的脑瓜子鼓成一个气球似的这一切学问，因此不是别的，只是一大堆语词和形象。这些语词和形象在脑子里形成了无数痕迹，我们便是凭着这些痕迹辨别和回忆事事物物。我们的观念在脑子里一个一个地出现，就像一个园丁，一看见花木便记起它们各个阶段的生长情形一样。这些语词和这些语词所指示的形象，在脑子里是极紧密地联系在一起的，因此我们想象一个东西的时候，很少会不联想起附着在这个东西上的名称或符号。

我总是用想象 这个词，因为我认为一切都是想象，心灵的各个部分都可以正确地还原为唯一的想象作用，想象作用形成一切；因此判断、推理、记忆等等绝不是心灵的一些绝对的部分，而是这种脑髓的幕 上的种种真实的变化，映绘在眼睛里的事物反射在这个幕上，就像从一个幻灯里射出一样。

但是如果脑子这个器官的构造使它具有这样奇妙的、不可思议的功用，如果想象作用可以产生一切，如果一切都可以由它来解释，那

么为什么要分割这个在我们人里面起着思想作用的感性原则呢？这对于那些主张精神单一性的人不是一个很明显的矛盾吗？因为一个东西既然我们把它分割了，除非陷于荒谬的自相矛盾，就不能再说它是不可分割的。从这里也就可以看到，滥用语言，滥用精神性、非物质性等等大而无当的名词会产生出怎样的结果了，这些名词是随随便便安上去的，连那些有思想的人也并不明了是什么意义。

没有比证明一个像我这里所说的、建筑在每一个人的内在感觉和亲身经验上的体系更容易的事了。能不能说想象作用或脑的这一狂幻的部分（它的性质和它究竟怎样活动一样，都是我们所不知道的）是天生微弱的，不足道的？那它就不会有那样的力量来比较它那些观念的类似或相似了；那它就除了面对面的、最直接影响它的东西之外，不可能再看到任何东西了，并且所采取的将是一种怎样可怜的方式！但是无可否认的是：只是想象作用在进行认识；是它在表象一切事物，以及表征这些事物的各种语词和形象；因此我们再说一次：想象作用就是心灵，因为它起着心灵的一切作用。由于想象作用的生动的笔触，理性的冰冷的骨骼得到了活跃的鲜红的血肉；由于它，各种科学滋生繁荣，艺术愈益美丽，泉石呜咽，林木低语，回声互相呼应，大理石呼吸着生气，一切无生命的物体都得到了生命。也就是它，使一颗情爱的心除了温存之外，更增添上情欲动人的吸引力。它使情欲在学究和哲学家的书斋里滋生。最后，想象作用不单造成诗人和演说家，而且还造成学者。一些人愚蠢地把它说成一文不值，另一些人则徒然地把它和心灵的其他作用区别开来，这些人全都没有了解它，它不只是诗神和美术的伴侣，它不单描绘自然，它还能度量自然。它推理，判断，分析，比较，深入问题。它能不能这样善于体味呈现在眼前的景物的美丽，而不同时发觉它们之间的比例和关系呢？不能；正如它既体会到各种感官快乐，便不能不同时享受其中的全部完美或快感一样，同样情形，它也不可能对它机械地接受的东西有所反思，而不同时本身便是一个判断。

想象作用这个最软弱的机能，愈经使用，便愈益肥硕；它也就愈益壮大，粗茁，有力，广阔，善于思想。最好的机能也需要这样的经常使用。

机体组织健全是人的首要美德；所有的道德家们都不把我们从自然得来的品质视为可贵的品质，而认为只有经过不断的反思和努力得

来的才能才是有价值的东西，这种做法是徒劳无益的，因为如果不是由于一种气质，使我们能够成为有学问、有道德、有能力的人，我请问你，我们的学问、道德、能力又是从哪里来的呢？而这种气质如果不是来自自然本身，又是从哪里来的呢？我们只是凭借自然，才有可贵的品质，我们之所以是我们这样，一切都是自然之赐。那么，为什么不像尊重那些由于后天获得的、也可以说是赊借来的品质而煊赫的人一样，同样地看重具有自然品质的人呢？不论什么美德，也不论它是从哪里产生的，都是值得珍重的，问题只在于善于节制和利用它。聪明、美貌、富贵、门第固然是幸运的产儿，但也和能力、学问、道德等等一样，各有它自己的价值。凡是得天独厚、享有最可贵的自然禀赋的人，应该怜惜那些不曾从自然得到这样的禀赋的人；但是另一方面，他们也可以自己感到自己的优越，却不是骄傲，而是欣赏。一个美貌的女人总是担心自己丑，就像一个聪明人以为自己傻一样，都是很可笑的。过分的谦虚（的确是一种罕见的缺点），是对于自然的一种忘恩负义。相反地，一种诚挚的自负却正象征着一个美好伟大的心灵，大方坦率的、为这样的感情所陶铸的举止行动，便正是这样的心灵的流露。

如果说机体组织是一种美德，并且是首要的美德，是一切其他美德的泉源，那么教育便是其次的美德。如果没有构造得最好的脑子，这最好的机体组织也是白费的；正像一个体魄最健全的人，如果没有见过世面，终生只能是一个粗鄙的乡下佬。但是另一方面，如果没有一个完全敞开的子宫，可以接纳或孕育观念，单是有第一流的学校又有什么用呢？一个缺少一切官能的人，绝不可能使他得到一个观念，这就像一个女人，如果自然对她不经心到忘了为她造一个阴户，是绝不可能使她生育孩子的。正像我自己就亲眼看见过这样一个女人，既没有阴户，又没有阴道，也没有子宫，为了这个缘故，在结婚十年之后被判决离婚了。

但是如果脑子构造得很好，同时又受到很好的教育，那么它就是一块肥沃的并且很好地播了种的土地，将会百倍地把它所接纳到的又重新生产出来。或者，如果我们不用譬喻的话（虽然譬喻也常常是必要的，它可以更好地表达我们的感觉并且使真理增加风致），那就是说：想象作用当受到艺术和教育的提高，达到一种可贵的、美好的天赋高度的时候，能够准确地把握到它所容纳的那些观念之间的一切关系，能够毫不困难地统摄和掌握一批数量惊人的对象，而从这些对象

里最后　绎出一长串有次序的关系来，这些关系不是别的，而只是原先的那些关系经过排列比较而产生的一些新的关系；这些新的关系心灵觉得和它自己是完全一样的东西。这，照我说来，就是精神产生的过程。我说觉得，也和我在上面说到事物的相似时用表面的这一形容词一样：并不是说，我以为我们的官能总归是一些靠不住的东西，就像马尔布朗希神父硬要主张的那样，也不是说，我们那一双生来有点醉醺醺的眼睛看出来的事物并不是事物本来的样子，虽然显微镜每天都在向我们证明这一点；而是为了尽量避免和那些庇洛主义者[30]发生任何争吵，在这些庇洛主义者里面，贝尔[31]是一个出类拔萃的人物。

我把封特纳尔先生个别地对某些真理所说的话再一般地说一遍，就是：为了迎合社会的口味，应该牺牲一切真理。我是生成这样的好脾气，要不是不得不骂起人来，就避免了一切争吵吧。笛卡尔主义者们将徒然拿着他们的天赋观念跑到这里来吵架，老实说我是不会付出洛克先生四分之一那样的气力来打击这样一些梦想的。真的，值得写一本大书来证明一条被人奉为公理已经三千年的道理吗？

根据我们上面提出来的、同时也被我们认为真实的原则，那么，一个人具有愈丰富的想象作用，也就应该被视为具有愈多的精神或才智；因为这些都是同义词。同时我们再说一遍：人们只是由于滥用名词，才自以为说了许多不同的东西，实际上他只是在说一些不同的词或不同的声音，并没有给这些词或声音任何真实的观念或区别。

因此，最美好、最宽广或最有力的想象作用，不单对于艺术最适合、最需要，并且也对于科学最适合、最需要。我不敢断定，是不是在亚里士多德或笛卡尔们的行业里出类拔萃，一定要比在欧里庇德或索福克里们的行业里需要更多的聪明才智；同样，我很怀疑，是不是自然造出一个牛顿，一定要比造出一个高尔奈依花费了更多的气力。但是有一点是肯定的，就是造成他们个别的成就和他们不朽的荣誉的，只是那个不同地应用的唯一的想象作用。

如果有人认为有一种人具有丰富的想象作用，但却只有很可怜的判断能力，这种情形就是说：想象作用太自由放纵了，总是在自己的各种感觉这面镜子里照自己，而没有充分养成一种习惯来集中注意观

察这些感觉本身；也就是说，过多地注意事物的形迹或形象，而忽视了它们的实际和它们的相似。

的确，想象作用是非常灵活的，如果注意力这一科学的关键或科学之母不参与进来的话，想象作用除了匆匆地浏览和涉猎一下事物，是不能有所作为的。

你看枝头上那只鸟，好像随时要飞起来；想象作用也是这样，不断受血液和精神 [32] 的冲击，一丝波动便刻画下一个痕迹，第二个波动立刻又把它抹去；心灵在后面追赶，往往疲于奔命，眼看着只能埋怨自己有些东西来不及捕捉，来不及把握。想象作用这个真正的时间映象，就是这样不息地生灭的。

我们的观念是这样混乱，一个接着一个飞速地出现；它们互相驱逐，就像后浪推着前浪，因此，想象作用一定要施展（不妨这样说）它的一部分肌肉，在一个转瞬即逝的对象上站住一个时候，就像在脑子的弦上练习平衡一样，不立刻便跌到另一个还没有时间想到的对象上去；如果它不能这样，它是永远不会有资格被称为判断力的。它可以把它所感到的东西生动活泼地表达出来，它会造成演说家，音乐家，画家，诗人，但是绝不会造成哲学家。相反地，如果从孩提时起，便使想象作用养成一种习惯，善于约束自己，不要跟着自己那种只会造成光辉的热情家的一时兴会任意冲动，而要善于捕捉、把握它的各种观念，善于从各个方面去观察这些观念，以便见到一件事物的全体——这样，这个善于判断的想象作用便会借助于推理而统摄最大范围的事物。而它的那种灵活的特性——这本是儿童的祥兆，问题只在于如何经过学习和锻炼而加以节制——便不再是别的，而将是一种洞彻的理解，没有它我们是很难在科学上作出一点成就的。

就是在这样一些简单的基础上，建造起了整个逻辑的大厦。自然为全人类建立了这些基础，但是有些人利用了它，有些人却糟蹋了它。

尽管人对于动物有这一切优越之处，但是把人和动物列入一类对人还是一种荣誉。在未到一定年龄以前，人实在比动物更是一个动物，因为他生而具有的本能还不及动物。

有哪一种动物会饿死在乳汁流成的河里呢？只有人，正像近人根据阿诺勃 [33] 的理论而讲到的那个老婴儿一样，他既不知道什么食物是他可以吃的，也不认识水可以把他淹死，火可以把他烧成灰烬。试把烛火第一次放到婴儿眼前，他会机械地把手指伸到火里去，似乎想知道他看见的究竟是什么新鲜现象；只有等他吃了亏他才认识到这个危险，而第二次就再也不肯上当了。

你再把他和一只动物一起放在山崖边上；只有他才会跌下山谷去！在那只动物由于会游泳而脱险的地方，他却溺死了。在十四五岁的时候，他还不知道在传种活动里有极大的快乐等待着他；已经是成人的时候，还不大懂得怎样去玩那种游戏，但是自然却很快就把动物们教会了。他躲躲闪闪地，似乎享受一点快乐和生就可以享乐是一件可耻的事，但是动物们却正以猥亵 而感觉自豪。没有教育，它们也就没有种种偏见。但是我们再看一看这只狗和这个孩子，一同迷失在大路上，那孩子哭哭啼啼，不知道向哪个菩萨求救好；而狗呢，凭着它的嗅觉，比那一位凭着他的理性有用多了，很快就找到了它的主人。

因此，自然造出我们来，原是为了使我们在动物之下；或者至少是为了这样才更显示出教育的奇迹，只有教育才把我们从动物的水平拉上来，终于使我们高出动物之上。但是我们能不能把这份荣誉给予聋子、先天盲人、白痴、疯子、野蛮人或在森林里和野兽一起长大的人，给予那些由于抑郁成性而丧失想象能力的人，总而言之，给予这一切只表现最低本能的人形兽类呢？不能，所有这些有躯体而没有精神的人，是没有资格在野兽之外自成一类的。

我们并不打算掩饰人们能够提出来的反对意见，他们不赞成我们的想法，认为人和动物是有先天的区别的。人们说，在人里面有一种自然的法则，一种善恶的良知，它是动物的心里所没有的。

但是这种相反的主张，或者不如说这种意见，有没有经验的根据呢？没有这种根据，一个哲学家是可以完全不理睬的。我们有没有任何经验使我们不得不相信，只有人才受到某一种灵明的照耀，这种灵明是其他一切动物所没有的？如果这样的经验根本不存在，我们就没有根据可以知道动物或者甚至别人心里的情况，正像另一方面我们没有法子不感受我们自己的内在感觉一样。我们知道我们在思想，并且知道我们在悔恨：因为一种内在的感觉迫使我们清楚地意识到这一

点。但是要判断别人是不是也悔恨，我们自己心里的这种感觉就是不够的了。就是因为这个，在判断别人的时候，一定要凭着他的说话，或是凭着我们自己在经历同样思想或同样痛苦的时候在我们自己身上所观察到的那些举动和外部表情。

但是要断定根本不说话的动物是不是具有这种自然的法则，那就必须凭着我刚才所说的外部表情，假如有这些表情存在的话。事实似乎证明这些表情是存在的。一只狗，如果在主人的逗弄下咬了主人，会表现出很悔恨的样子；我们看它垂头丧气，不敢见人；一种畏葸退缩的神情似乎表示自己做错了。历史又告诉我们一只狮子的著名例子，有一次在它盛怒之下把一个人放到它面前去，它认出这是它的恩人，不肯撕食他。但愿我们人类也能经常表现这样的感恩，也这样懂得尊重人道！那时候，我们就再不用害怕那些忘恩负义之徒，也不用害怕那些蹂躏人类、真正戕害自然法则的战争了。

但是一种动物，既然从自然得到了一种如此成熟、如此聪明的本能，在它的活动能力所达到和所允许的范围内能够判断、联系、推动和思考；一种动物，受到恩惠会来亲近，受到虐待会避开去找一个较好的主人；一种动物，既然具有和我们的机体相似的机体组织，能做同样的活动，有着同样的情感，同样的痛苦，同样的快乐，只是因为想象能力的大小和神经纤维的精粗不同而在敏锐程度上有所不同：这样的一种动物岂不明白地表示它是知道自己的过错和我们的过错，懂得善恶，总之，是能够对它自己的行为有所意识的吗？它的心灵既然和我们的心灵一样，感受同样的快乐，同样的苦痛，同样的烦恼，当它看到它的同类被杀戮，或者当它自己残忍地杀戮了自己的同类之后，能漠然地丝毫不感觉厌恶和难受么？懂得了这一点，我们就不难懂得这里所说的那种宝贵的天赋绝不是动物们所没有的了，因为既然有很多明显的表情说明动物不单是有心智的，并且也是有悔恨的感情的，那么为什么我们不可以设想：这些动物，这些几乎和我们一样十全十美的机器，也和我们一样是造出来为了思维和感觉自然的呢？

希望大家不要向我提出反对说，动物大多数是些凶恶的猛兽，对于自己所作的恶是漠然无动于衷的；因为难道是所有的人都能很好地分辨善恶？我们人类也有凶恶的品性，情形和在兽类里是一样的。有些人养成了违犯自然法则的野蛮的习惯，就不像初犯的、还没有被习惯的力量弄成残酷无情的人那样感到痛苦。动物和人也一样，动物和

人都可以因为气质不同而凶恶的程度不同，并且会因为四周同类的影响而发生变化，增加或减少凶恶的程度。但是一个和善的、驯良的动物，如果和其他同样和善、驯良的动物生活在一起，并且吃的东西也很清淡，就会极端厌恶屠杀和血食；如果吃了血食它会从内心感到羞惭；所不同的也许只是一点，就是在它们是一切首先服从需要、快乐和生活上的安适，并且在这方面它们的满足和享受也比我们大得多，因此它们的悔恨和羞恶感看来就应该不像我们的那样敏锐、显著；这是因为我们的处境和需要和它们不同。习惯也和快感一样，会麻痹甚至窒息羞恶感。

但是我愿意暂时假定我弄错了；几乎所有的人在这个问题上都犯了错误而唯独我一个人是对的，这似乎说不通吧；好，我同意大家的意见——认为动物，即使最出色的动物，也是不懂得道德上的是非和善恶的，认为动物对于别人对它的关心照顾是丝毫没有记忆的，认为动物对于自身的道德是没有丝毫感觉的，例如我方才讲到的那个大家都讲过的狮子，就一点不记得它在一种比一切狮子、老虎和熊还更不人道的场合里，曾经不愿意吃掉一个在它暴怒时送到它面前来的人；而我们的同胞们互相攻打，瑞士人打瑞士人，兄弟们打兄弟们，彼此认识，互相捕捉，互相杀戮，却一点也没有羞耻悔恨的感觉，因为有个什么王公在给钱叫他们屠杀；总而言之，我假定这个自然的法则是动物们所不曾赋有的——可是这又会得出什么结论呢？人并不是用什么更贵重的料子捏出来的；自然只用了一种同样的面粉团子，它只是以不同的方式变化了这面粉团子的酵料而已。因此，如果说动物能够违犯我所说的那种内在感觉而没有悔恨，或者说动物根本没有这种内在的感觉，那就必须说，人的情形也和它一样；什么自然的法则和关于自然的法则所发表的一切高论，都一起完蛋吧！整个动物界将一律都没有那自然的法则。但是反过来，如果我们人类少不得要承认，只要健康允许、神志清明的时候，我们总分辨得出正直、人道、道德的人和既不人道、又不道德、又不诚实的人；如果我们人类少不得要承认，分辨道德和丑恶并不是一件难事，只要单凭着喜爱和厌恶就行了，这是前两者的自然的效果；那么，我们就可以得出结论：用同一的材料所做成的、也许只是缺少进一步发酵便可以在一切方面和人类相等的动物，也就一定享有为整个动物界所共有的那种特质，也就绝没有一种心灵、一种知觉的实体是没有悔恨羞恶之感的了。下面很多理由更可以加强这个论断。

自然的法则不可磨灭。它的影响这样有力地铭刻在一切动物身上，我完全相信：即使是最凶恶、最残暴的野兽，也会有某些内心痛苦的时刻。我想如果香宾省夏隆地方的那个野蛮女子果真吃掉了她的妹妹，她是会终生为她的罪行受苦的。我相信，一切作过孽、犯过罪的人，情形都是一样，不管他是不由自主地犯罪，还是由于气质使然。例如，奥尔良地方的加斯东就是不由自主地偷窃；有一个女人在怀孕时候也犯这同一的罪行，并且她的孩子也都遗传了这种习性；又有一个女人在怀孕时候吃掉了她的丈夫；还有一个女人扼死了她的孩子，把尸体腌起来，每天吃一点，像吃腌肉一样；又有一个吃人强盗的女儿，到十二岁也就吃人肉，虽然她在一岁上就死掉父母，以后一直由正派人抚养长大。此外，更不用说很多别的例子了，这样的例子充满了我们观察家们的记载，它们证明有千万种遗传性的美德和罪恶，从父母传给儿女，就像乳母的习性传给乳儿一样。因此我说，并且我也这样认为，这些不幸的人在当时大半不会感觉到自己行为的乖谬。譬如神经性饥饿症 或犬饥病就能使人完全丧失情感：这是一种逼迫我们去满足的胃脏变态。但是等到她们——上面所说的那些女人苏醒过来，像醉后醒来一样，回忆起在自己最亲爱的人身上干下了怎样一场屠杀，这些女人会感到多么大的悔痛！对于一种不由自主的、无法抵抗的、并且毫不意识的罪过，这是多么残酷的责罚！然而这却是法官们所一点不了解的。我上面所说的那些女人，有一个就被判处轮刑，并且用火烧了。另一个则被活埋。我懂得这都是为了社会的利益。但是，无论如何我们可以希望只让第一流的医生去做法官。只有他们才懂得哪些人真正有罪，哪些人只是无辜犯法。如果理性被一种败坏了的或在暴怒中的官能所奴役着，它怎能再去控制这个官能呢？

但是如果犯罪本身便负荷着程度不同的对犯罪的严峻的惩罚，如果最长久、最野蛮的习惯并不能完全免除一个最无人性的人内心的悔恨，如果只要一回忆到自己的行为便能使他感到内心撕裂的痛苦，那么为什么还要用地狱、用鬼怪、用火海等等比巴斯加尔的幻觉 [34] 更加无稽的东西来恫吓弱者们的想象呢？为什么还需要借助那些神话，像有一个教皇自己招认的那样，来折磨那些原是被他们陷害的可怜的罪人呢？难道他们觉得这些人受自己的良心那个第一刽子手的惩罚还不够么？我并不是要想说，所有罪犯的惩罚都不公道；我只是说有些罪犯，他们的意志被损坏了，他们的意识被窒灭了，当他们苏醒的时候，他们自己的悔恨已经把他们惩罚得够了。我甚至敢说，依我看

来，对于这些受命定的必然性牵累的罪人，自然甚至应当豁免他们的这种悔恨。

那些罪人、恶棍、忘恩负义之徒，以及对自然毫无感觉的人，恶毒的、人所共弃的暴君，徒然在他们的野蛮行为里寻觅一种残酷的快乐，他们也会有一些安静和反省的时刻；那时候复仇的良心便起来了，站起来控诉，逼迫他们用他们自己的手撕毁自己。折磨别人的人，必定也为自己所折磨；他们的痛苦正可以用来衡量他们给予了别人多少痛苦。

而另一方面，行善、知恩、感恩可以得到这样多的快乐；实践美德、善良、人道、慈善、仁爱、宽宏大度（单单这一点便包括了全部道德）可以得到这样多的满足，因此我认为，如果谁不幸没有生而具有道德，便已经是足够受惩罚的了。

我们并不是生就做学者的，而且说不定正是对我们器官机能的一种滥用，才使我们变成了学者；而对这一点国家是应该负责的，国家豢养了一批四体不勤的人，而虚荣又美其名为哲学家 。自然创造我们全体动物，目的是为了要我们快乐；是的，全体动物，从地上爬的虫子起，直到飞翔在太空的老鹰。正是这样，所以自然给予全体动物以一份适当的自然的法则，一份按照每一个动物的身体组织在正常情形下所能承担的精粗不等的自然的法则。

现在我们怎样来给这个自然的法则下定义呢？我们说，这是一种感觉，它告诉我们"己所不欲，勿施于人"。甚至，在这个一般的概念之上我还敢添加一句：这种感觉不是别的，只是一种害怕或恐惧，但却是一种对于整个的种属和个体都很有益的害怕或恐惧。因为如果不是为了保全自己的财产、名誉和生命，我们也许就不那么尊重别人的钱包和生命了；正像那些基督教的伊克雄们 [35] 一样，如果不是因为害怕地狱，也许就不那么热爱上帝，也不肯遵守那么一大套幻想的道德教条了。

因此，大家可以看到，所谓自然的法则只是一种内在的感觉，它和其他一切内在感觉一样（其中也包括思想），仍然只是一种属于想象作用的作用。因此自然的法则显然是既不需要教育，也不需要启

示，也不需要什么立法者的，除非我们和神学家一样可笑，把自然的法则和社会的法律混为一谈了。

宗教狂热的武器可以摧残坚持这些真理的个人，但是它不能毁灭这些真理本身。

这并不是说我怀疑有一个最高实体的存在；相反地，我倒是觉得它的存在有很大的或然性。但是，既然它的存在并不比任何别的存在更能证明一种崇拜的必要，那么它的存在就只是一种理论上的真理而已，在实际上是毫无用处的。因此，根据无数的经验，我们既可以说宗教不一定就是什么规矩老实，同样的理由也可以完全使我们相信，无神论不一定就不规矩、不老实。

何况，谁能够说人存在的理由不正就在它的自身里面呢？说不定人正就是这样地偶然被抛掷在地面上的一点，谁也不知道他是怎样来的，谁也不知道为了什么原因；只是知道：他应该活着和死去，就像这些朝生暮死的菌子或这些爬满在沟边、长满在墙上的花草一样。

不要在无限里彷徨吧，我们生就不能对无限有丝毫的认识；对于我们，绝没有可能一直追溯事事物物的根源。况且，不管物质是永恒的，还是创造出来的，上帝是存在的，还是不存在的，我们都可以同样地过安静的生活。为了一个不可能认识的东西，为了一个即使认识了也不能使我们更幸福的东西而这样自寻苦恼，这是多么愚蠢的事！

但是有人说，你去念一念费纳隆 [36] 、纽房底 [37] 、阿巴地 [38] 、窦汉 [39] 、依 [40] 等人的著作吧。好极了！可是这些东西会告诉我一些什么？它们又告诉过我一些什么？这不过是一些虔信的作家们的千篇一律的滥调，只是一个比一个加上更多的浮词而已，这些人与其说能损害无神论的基础不如说更加巩固了它。从自然景象中引用的证明的数量，并不能增加这些证明的力量。仅仅一只手指、一只眼睛、一只耳朵的构造、马尔丕基 [41] 的仅仅一个观察便证明了一切，而且无疑地比笛卡尔和马尔布朗希神父的证明更加有力，此外的任何一切就丝毫不能证明什么。因此自然神论者，甚至基督徒们，只需要指出下面一点就足够了，就是：在整个动物界，无数不同的器官实现着各种相同的目的，而且这些不同的器官都是严格地按照几何学构造起来的。因为，要想打倒无神论者，还有比这更有力的武器么？真的，如

果我的理性没有欺骗我的话，人类和整个宇宙的构造似乎都贯穿着这种目的上的一致性。在眼睛里面，太阳、空气、水、物质的组织、形状，这一切构造得就像在一面镜子里一样，这面镜子按照着同样以视觉为目的的无数变化不同的物体所共同需要的规律，把反映在它里面的对象忠实地呈现给想象作用。同样，我们到处看到不同的耳朵，但是人、兽类、鸟类、鱼类的不同构造却没有产生出不同的用途。所有这些耳朵都是按照数学这样精密地构造出来的，它们一律都为了一个同一的目的，就是听。于是，自然神论者就问了：这样说来，所谓偶然岂不该是一个很大的几何学家才行么，如果它能够这样随心所欲地变化那些据说是由它创造的作品，而这样大的庞杂性却并不能妨碍它达成同一的目的？自然神论者还对这样一些包含在动物里面的、显然供将来应用的部分提出非难，例如毛虫里包含的蝴蝶，精虫里包含的人，水螅的每个部分里包含的整个水螅，卵子孔隙里包含的瓣膜，胚胎里包含的肺，臼床里包含的牙齿，液体里包含的骨骼，这骨骼是以一种不可思议的方式从液体里分离出来而渐渐硬化的。主张自然神论的人既然不肯放弃任何机会来宣传他们的系统，他们不断地堆积证明，因此就想利用一切，甚至利用到某些情形下的精神的弱点。他们说：请看那些斯宾诺莎，那些伐尼尼 [42] ，那些德巴罗 [43] ，那些波安登 [44] ——这些与其说侮蔑不如说荣耀了自然神论的使徒们！这些人健康的时候也就是他们不信上帝的时候；事实上，他们说，只要情欲一开始随着身体衰退，就很少有人不背叛无神论了，身体是情欲的工具。

这无疑就是人们所能说出的、最有利于上帝存在的全部理由了，虽然最后的一个论据是很无聊的，因为这些都是信仰上的暂时的转变，精神只要一苏醒，或者说，只要从身体的力量里一恢复它的力量，它几乎总是立刻恢复旧有的见解，并且按照这个见解行动的。这，至少和狄德罗 医生的“哲学思想录”比起来，所说的要多得多了，那是一部说服不了一个无神论者的杰作。试问你能用什么话回答一个人，他说：“我们并没有了解自然；一些隐藏在自然里的力量很可能造成了现有的一切。请看特朗勃莱的水螅！不正是在它自身里面包含一种繁殖的力量吗？因此，为什么不能设想，有一些物理的原因，由于这些原因一切被造成，而这个宇宙的全部环节则都系属和归结到这些原因之上，因此，所发生的一切都是不能不发生的。这样的一些原因由于我们对它的绝对的、不可克服的无知，遂使我们假设了一个上

帝，而按照某些人的说法这个上帝甚至不是一个理性的实体 。因此，消灭偶然，并不等于证明有一个最高的实体，因为此外还可以有另一种东西，它既不是偶然，也不是上帝，我愿称之为自然；从对于这个自然的研究里，不能不产生出不信上帝的人，一切细心观察自然的人在思想方面都证实了这一点。”

因此，任凭是全宇宙的重量 ，也动摇不了一个真正的无神论者，更不必说粉碎 他了；所有这些重复了千万遍的创世主的征象，这些超出像我们这样的人的思想方式很远的征象，尽管人们怎样详加论证，除了反庇洛主义者，或者那些充分信任自己的理性，认为只要根据某些现象就可以下判断的人之外，是没有人把它当做明确的真理的；而对于这些现象，大家都知道，无神论者却可以提出许多别的也许同样有力而完全相反的例子来反证。因为如果我们再倾听一下博物学家们，他们会告诉我们：同样的一些原因，在一个化学家手里，经过各种偶然的配合，造成了第一面镜子，而在自然的手里，便造成了一泓清水，纯朴的牧羊女子也可以把它当做镜子用；维持世界的那种运动，也能创造世界；每一个物体都处在自然给它指定的位置上；空气包围地球的道理，也就是地球内部产生铁和金属的道理；太阳之为自然的产物，也和电是自然的产物一样；太阳并不是专门温暖大地和地上的生物，有时候也灼伤它们，就像雨水不只是助长五谷，常常也损坏五谷一样；镜子和水，也和一切具有同样性质的光滑物体一样，并不是专门给人照的；眼睛实际上是一种镜子，在这种镜子里，心灵可以观看物体所呈现的对象的影子：但是并不能证明眼睛真正是专为心灵观看的，也不能证明眼睛是专为放在眼眶里的，总之，很可能卢克莱修 [45] 、医生拉密 [46] 以及一切古代和近代的伊壁鸠鲁主义者们是正确的，因为他们主张：眼睛之所以能看，是由于它有这样的组织和生长在这样的位置上，只要一旦确定了自然在物体的发生和发展中所遵循的那些运动的规律，眼睛这一奇妙的器官就不可能有别样的组织，也不可能生长在别的位置上了。

这就是赞成和反对两方面的理由，也就是使哲学家们永远分成两派的那些主要论点的概述。我呢，我哪一边都不站。

“你们之间有多大的争辩，都是与我无关的。”

这是我对一个法国朋友常说的话，他是和我一样公开的庇洛主义者，一个极有才能但是很不走运的人。对于这个问题，他给了我一个非常特别的回答。他向我说：赞成和反对，确乎不能丝毫扰乱这样一个哲学家的心灵——因为在他看来，没有一件东西得到足够清楚的证明，可以使他非接受不可，甚至于一方面所提出的认为不可否认的观念，立刻就被另一方面提出的观念驳倒了。他又说：然而，宇宙如果不是无神论的宇宙，就不会是快乐的宇宙。下面就是这个可恶的 人所持的理由。他说，如果无神论得到了广泛的传播，一切派别的宗教就会消灭，就会从根本上铲除了。那就再没有那些神学的战争，再没有那些宗教的战士，那些可怕的战士了！被一种神圣的毒药所毒害的自然也就会恢复它的权利和它的纯洁了。安静的凡夫们就会不理会任何别的声音，只听从出自自己内心的忠告了；只有这种忠告我们是怠慢不得的，怠慢了就要吃亏的，也只有这种忠告能够引导我们经由愉快的道德途径走向幸福。

自然的法则就是这样；谁严守这个法则，谁就是一个诚实的、值得全人类信任的人。谁不忠实遵守它，任凭他披着另一种宗教的外衣，也只是一个骗子，或者是一个我所鄙夷的伪君子。

把这些说清楚之后，就让那些妄人们去存各种不同的想法吧！就让他们去大胆主张，说什么不信启示就是不正直，说什么除了自然宗教以外，不管是什么宗教，总之非有另一种宗教不可吧！多么可怜！多么可悯啊！这就是人们给我们所提出的关于他们所抱持的宗教的宝贵意见！我们并不在这里骗取庸人们的选票。谁在心里供奉着迷信的神坛，就是生就只能崇拜偶像，不能感觉到道德的。

心灵的一切作用既然是这样地依赖着脑子和整个身体的组织，那么很显然，这些作用不是别的，就是这个组织本身：这是一架多么聪明的机器！因为即使唯有人才分享自然的法则，难道人因此便不是一架机器么？比最完善的动物再多几个齿轮，再多几条弹簧，脑子和心脏的距离成比例地更接近一些，因此所接受的血液更充足一些，于是那个理性就产生了；难道还有什么别的不成？有一些不知道的原因，总是会产生出那种精致的、非常容易受损伤的良知来，会产生出那种羞恶之感来，而后者距离物质还没有思想距离物质远，总之，会产生出人们在这里所假定的一切差别。那么组织便足以说明一切么？是的，我再说一遍，组织足以说明一切。因为既然思想是很明显地随着

器官的发展而发展起来的，那么，那造成器官的物质当随着时间的进展而一旦获得了感觉的功能的时候，为什么不同样可以感受羞恶的感情呢？

因此心灵只是一个毫无意义的空洞的名词，一个思想谨严的人使用这个名词时，只是指我们身体里那个思维的部分。只要假定一点运动的始基，生命体便会具有它所必需的一切，来运动、感觉、思维和羞恶悔痛，总之，来做一切身体活动以及以身体为依据的道德行动。

我们不作任何假定；如果有人认为所有的困难还没有一齐解决，那么下面有一些实验，可以最后使他们满意。

（一）动物的一切肌肉在死亡以后都会颤动，愈是冷血的、缺乏皮肤排泄作用的动物，肌肉颤动的时间愈长。乌龟、蜥蜴、蛇等等可以证明。

（二）从身上割下来的肌肉，如果我们用针刺它一下，它会抽搐。

（三）内脏在死亡以后能维持很长时间的蠕动。

（四）根据柯柏 [47] 的试验，仅仅用热水注射，便能使心脏和肌肉恢复活动。

（五）青蛙的心脏从体中摘出以后，特别是曝晒在太阳下，或者，最好是放在一张热的桌子或盘子上，能够继续跳动一小时以上。跳动似乎一停止就不能恢复了吗？只要用针刺它一下，这块凹下去的肌肉又跳起来了。哈维 [48] 也用蛤蟆做过同样的实验。

（六）魏路兰男爵培根在他的论著《林中林》里谈到一个叛国的罪犯，被活活剖腹，心脏摘出来丢在热水里，跳起来好几次，一次比一次低下去，跳得有两尺高。

（七）取一只尚在蛋壳中的鸡雏，把心脏摘出来，在差不多相同的情形下，也可以看到同样的现象。只要用我们呼吸的热气就可以使一只在真空钟里眼看要死去的动物复活。

我们从波义耳[49]、斯德农[50]等人所得到的那些实验，在鸽子、狗、兔子等身上也一样能进行；鸽子、狗、兔子等的心脏的碎片，和整个的心脏一样，也能抽搐。我们在被割下的土拨鼠的脚爪上也看到同样的动作。

（八）我们在蠕虫、蚯蚓、蜘蛛、苍蝇、鳝鱼等身上都可以看到同样的现象；因为热水里含有热力，所以被割下的部分在热水里跳动得更加剧烈。

（九）一个酒醉的兵士一刀砍掉了一只吐绶鸡的头。这畜生起初站着不动，接着大步往前走，并且奔跑起来；它碰到一堵墙，于是转过身来，拍拍翅膀继续向前跑，最后才倒下来，躺在地上，全身的肌肉还在颤抖。这是我亲眼看见的事。在被砍掉头的小猫、狗等身上，也很容易看到类似的现象。

（十）至于说到水螅被切割以后，那就不只是蠕动而已；它被割成多少块，在八天中又还生成多少水螅。这真使我为那些博物学家们的繁殖学说感到恼羞，但也毋宁说感到快乐；因为可以说这个发现给了我们一个教训：即使从一切已知的、最确定的实验中，也绝不要作出任何一般性的结论！

这里举出的事实已经超过需要了，它们足够以无可争辩的方式证明：有机体的每一条小纤维或每一个部分，都是依据它所固有的一个原则而运动，而这个原则的作用和随意的运动不一样，是并不依靠神经的，因为当这些运动进行的时候，表现这些运动的部分和血液循环并没有任何联系。由此可见，如果说这种力量是一直表现到一丝丝细小的纤维上，那么，由很多纤维以特殊的方式交织起来的心脏，当然就更应该具有这种性能了。关于这一点，是无须用培根的故事来说服我的。我很容易地就已经断定了这一点，我是根据人的心脏和动物的心脏在构造上完全一样，同时也是根据人的心脏的体积本身；就人的心脏的体积而论，如果不是因为运动在心脏中被阻塞了，以及因为在尸体里一切器官都冷却和衰退了，它的运动我们是很容易看到的。如果我们在刚行刑的、尸体还温热的犯人身上立即进行解剖，我们可以看到心脏有一种和被砍头的人的面部肌肉同样的运动。

这个推动整个身体或切割为碎块的肢体的始基就是这样的：它并不像有些人所想象的那样，只是产生不规则的运动，而是产生很规则的运动；而且不只在热血的、高等的动物中是这样，在冷血的、低等的动物中也是这样。这就使我们的反对派技穷了，除非他闭着眼睛否认千千万万件每一个人都能很容易地证实的事实。

现在，如果有人问我，我们身体的这一种生而具有的力量，存在的位置是在哪里呢？我说，很明显地，它是位于古人所谓的柔膜组织里，也就是说，位于除开静脉、动脉、神经以外的身体各部分的体质本身里，总之，位于整个身体的组织里面。因此，每一个肢体，都按照它的不同的需要，在它本身里面包括着一些活泼程度不同的机栝。

现在我们再来详细地看看人体机器的这些机栝。一切生命的、动物的、自然的和机械的运动，都是这些机栝的作用所造成的。突然面临一个万丈悬崖，不是大吃一惊，身体机械地向后退缩么？像上面所说的，一棒打下来，眼皮不是机械地闭起来么？瞳孔 不是机械地在日光下收缩以保护网膜，在黑暗里放大以观看事物么？冬天我们身上的毛孔不是机械地闭起来，使寒气不能侵入内部么？胃脏在受毒物、一定量的鸦片、呕吐剂刺激的时候，不是机械地翻扰起来么？心脏、动脉、肌肉在人入睡的时候，不是和人醒时一样机械地不断伸缩么？肺不是机械地不断操作，就像一架鼓风的机器一样么？膀胱、直肠 等等的括约肌，不是机械地发生作用么？心脏不是机械地具有比一切其他肌肉更强大的伸缩力么？在人身上以及在互触腹部的动物身上，甚至在儿童身上，只要阴茎受到刺激，勃起肌不是就机械地使能够勃起的阴茎勃起么？顺便提一下，这就证明在这个器官里面一定有一种特殊的、目前还不大认识的机栝，它产生一些效果，虽然有解剖学所提供的一切知识，我们还没有很好地说明这些效果。

这些人人都知道的、次等的小机栝，我不再多讲了。但是，此外还有一个更奇妙的、更细致的、推动所有这一切机栝的机栝；它是我们一切感觉、快乐、情绪、思想的来源；因为正像我们的腿有它的用来走路的肌肉一样，我们的脑子也有它的用来思想的肌肉。我愿意谈一谈希波克拉特把它叫做ἐνορμ ν [51] 的那个激动的、猛烈的始基。这个始基是存在的，它存在的位置是在脑子里面神经起源的地方，它通过神经，对身体的其余部分行使着权力。这样，一切可以解

释的现象，直到想象作用的病态所引起的种种后果，就都可以得到解释了。

但是为了避免材料过分丰富、过分冗长起见，我们只能限于谈谈少数几个问题和我们的解释。

为什么我们看到或是仅仅想起一个美丽的女人，就会引起我们的一些运动和一些特殊的欲望呢？这些运动和欲望发生在我们的某些器官上，它们是由于这些器官的性质本身而来的么？根本不是；这是由这些器官的肌肉和想象作用之间的关联，以及它们两者之间的那种交互影响而来的。这里是有一个最初的机栝，它受到了古人所谓的美色或美人的形象的刺激，立刻又去刺激第二个机栝，而后者当想象作用去唤醒它的时候，还完全处在沉睡状态中：而所有这些，如果不是因为血液和各种动物精神处在忙碌和骚动中，以惊人的速度奔腾起来，跑去把海绵体膨胀起来，这种情况怎样会发生呢？

既然母亲和儿童之间有着显明的联系[52]，既然要否认杜尔比奥斯以及很多同样可相信的作者（比他更可信的作者是没有的）所提出的事实是很困难的，因此，我们相信，正是由于上面同样的道理，所以胎儿能直接感受母体的想象作用的影响，就像一块柔软的蜡接受各种形状的模印一样；所以母亲的特点、嗜好等等都能模印在胎儿身上，而这些都是尽管勃隆德尔和他的附和者们怎么说都解释不清楚的。这样，我们也使马尔布朗希神父恢复了他的荣誉，很多作者说他轻信，因而尽情地揶揄了他，这些人自己并没有仔细观察过自然，却想使自然迁就他们自己的观念。

让我们看看这位有名的颇普的肖像吧（他至少是英国人中的伏尔泰），他的精神的种种刚毅有力的征象都清楚地刻画在他的容貌上。他的整个容貌在痉挛；眼睛突出眶外，眉毛随着额角的肌肉高耸着。为什么这样呢？这是因为神经起源的地方正在工作，当然整个的身体也必然会感受到一种临盆的紧张。如果没有一条内部的线索在牵动着许多外部的线索，怎么会产生所有这些现象呢？如果假设一个心灵 来解释这些现象，那就等于是说：这是圣灵的作用 。

事实上，如果在我脑子里思想的那个东西不是这个器官的一部分，因而也不是整个身体的一部分，为什么当我静静地躺在床上计划

写一本书，或是思索一个抽象的问题的时候，我的血液会热起来，我的精神的热力会散布到我的血管里去呢？你拿这个问题去问那些富于想象力的人，去问那些诗人，去问那些遇到一个美好的感情便狂喜，遇到一味佳肴、自然界的美丽、真理、道德等等便激动的人吧！从他们那样的热情中，从他们所告诉你的体验中，你便可以从结果来推寻原因了；从这一种和谐，从这一种为所有的莱布尼兹主义者所认识不到，但是一个单纯的解剖学家、一个鲍瑞里[53]却认识得很清楚的和谐，你便会认识到人的物质的统一性了。因为问题是在这里：如果说使人痛苦的神经紧张引起发热，发热能使精神困扰、丧失意志，而反过来精神过度疲劳也能引起身体的不安宁，引起一种耗损性的火气，这种火气使贝尔在这样的早年丧失了生命；如果说这么一点小小的刺激能引起我意欲，迫使我强烈地欲求我在前一刹那还完全不在意中的东西，如果脑子里的某些感触反过来又能激起这种要求和这些欲望，那么，试问为什么我们要把明明只是同一的东西说成是两个呢？如果有人大惊小怪地说这样是抹杀了意志，那是徒然的。意志要发一次号令，就要受一百次制约。在健康的时候，身体真是驯顺极了，因为有一大股血液和动物精神的洪流在控制着它；意志有一个由比闪电还敏捷的各种液体组成的看不见的兵团做它的部下，随时供它驱使。但是正因为它是通过神经行使它的威力的，它也就受到神经的限制和束缚。一个力竭的情人，最好的意志、最热烈的欲望能使他恢复失去的精力么？哎哟！可惜是不能；并且正是这个意志将首先受到责罚，因为在某种情形下，要不要快乐并不是它所能决定的。我在上面所说的那种风瘫病，在这里又出现了。

黄疸病使你非常惊奇！你不知道物体的颜色决定于我们通过什么颜色的玻璃去看它么？你不知道人的体液是什么颜色，外面的事物也就是什么颜色，至少就我们人这个有千万种幻觉的玩意来说，情形就是这样么？可是你把眼睛里的那种体液的色素去掉，让胆汁仍旧流过它的天然的筛管，这样心灵就换上新的眼睛，也就不再尽看见黄东西了。我们消除了白翳，便可以使瞎子重见光明，打通了欧氏管，就可以使聋子听见声音，情形不也正是一样的么？在那些暧昧的世纪里，有多少人也许只是一些聪明的江湖医生，却相传行了许多伟大的奇迹！那美丽的心灵，伟大的意志，只有在身体条件允许它的时候，才能发生作用，并且它的趣味是随着年龄和狂热而变动的！这样，我们难道还用得着奇怪：为什么哲学家们为了保持心灵的健康，总是注意

身体的健康，为什么毕泰戈拉要详细规定饮食，柏拉图要严禁饮酒？如果我们要教育心灵、要培养它对于真理和道德的认识，一个有经验的医生总是提出适合身体健康的饮食，认为这是我们应该服用的一张药方；在疾病干扰、感官混乱的时候，真理和道德都无非是空话而已。如果没有卫生方面的教训，爱比克戴特、苏格拉底、柏拉图等人的说教就是落空的；对于一个生来饮食无节制的人，全部道德学都是不生效的，饮食有节制是一切美德的根源，就像无节制是一切罪恶的根源一样。

是不是还要提出一些理由（可是为什么要无止境地讲那些感性影响呢？希波克拉特用ενορμω v一个字便全都说清楚了）来证明人只是一个动物，或者说只是许多机栝的集合？这些机栝互相推动、互相引发，谁也不能说自然究竟是从哪一点上开始这个人体的循环的。因此，如果说这些机栝彼此有什么不同，那只是位置的不同和力量程度的不同，而绝对没有性质上的不同。因此心灵只是一种运动的始基，或者脑子的一个物质的、感性的部分。这个部分，我们用不着害怕犯错误，可以正确地把它视为整个人体机器的一个主要的机栝，它对其他一切机栝有显明的影响，并且很可能是最先完成的。因此，正像我在下面讲到关于各种胚胎时大家可以清楚地看到的那样，其他的一切机栝都只是这一个机栝的延伸。

我们人这架机器的这种天然的或固有的摆动，是这一架机器的每一根纤维所赋有的，甚至可以说是它的每一丝纤维成分所赋有的，它和钟表的摆动一样，不能永远作用下去。当它松弛下去的时候，就应当使它重新振作起来；当它衰弱下去的时候，就应当给它增添力量；当它由于用力过度而萎缩下去的时候，就应当松放松放它。真正的医学也就在于此。

身体不是别的，就是一架钟表，而它的新的养料就是钟表匠。当养料进入血液的时候，自然的首要任务就是要在血液里引起一种热，这在一心只想着炼炉的化学家们看来，该就是一种发酵作用。这种热使动物精神获得更大的渗透能力，机械地跑去把肌肉和心脏鼓动起来，好像奉了意志的命令似的。

因此，这些就是生命的原因和力量，这些原因和力量就是这样在人生百年之内维持着固体和液体的不断运动，这个运动对于固体和液

体都同样是必要的。但是谁能说固体比液体对于生命更重要，或是液体比固体对于生命更重要呢？我们所知道的只是：没有后者的帮助，前者也就立刻消失。液体以它的刺激唤起和维持了血管的弹性，而血管的弹性又是液体的循环作用所依靠的。由于这种情形，所以在死亡以后，每一种生物体的那种天然的机栝，都按照它享有余生的情形，仍然或多或少地保有着活动的能力，一直维持到最后才死去。生命体各部分的这种活力诚然能够借血液循环的力量而维持和增益，但是却并不是依靠血液循环的力量，因为在上面我们已经看到了，生命体各部分的这种活力，甚至不需要完整的肢体或器官也能存在。

我不是不知道，这种看法很多学者是不喜欢的，特别是施塔尔[54]很瞧不起这种看法。这位大化学家想使我们相信，灵魂是我们一切活动的唯一原因。但这是以宗教狂的身份来说话，而不是以哲学家的身份来说话的。

要摧毁施塔尔的假设，是用不着花费我的前辈们那样大的气力的。我们只要看一看一个演奏提琴的人就行了；多么轻捷！手指多么灵活！他的动作如此迅速，使你几乎看不到有任何间歇和连续。我要向施塔尔主义者们询问，或者毋宁说向他们挑战，要他们告诉我：心灵怎样可能这样迅速地进行这样多的动作，进行这样多远离心灵而且在这样多不同的地方的动作？这等于假定有一个吹笛的人，他能在无数笛孔上吹奏出很多美妙的曲调，但是他不知道这些笛子孔，甚至也不知道怎样去按放他的手指。

让我们还是同海格[55]一道说：并不是人人都能进哥林特城的。为什么施塔尔不曾以人的身份比以化学家、实行家的身份更得到自然的宠爱呢？他（真是个幸运的人！）一定是赋有一个和我们都不相同的心灵，一个至高无上的心灵，它不以控制随意肌为满足，并且能够轻易地控制身体的一切运动，能够随意停止、打消或唤起这些运动！拥有一位这样专制的情妇以某种方式掌握着心脏跳动和血液循环的规律，当然不会有发热，不会有痛苦，不会有倦怠，不会有可耻的不能勃起，也不会有那可恶的勃起不倒的毛病了！心灵怎样想，机栝便怎样活动，就紧张或松弛。但是施塔尔的那些机栝怎么这样快就一下垮台了呢？拥有这样一个大医生的人，应该是不死的了。

再说，施塔尔也不是唯一反对过有机体的振荡原则的人。有很多比他更伟大的人物，在解释心脏的动作、阴茎 的勃起等等时，也都没有应用这个原则。我们只要读一下波耳哈维的《医科教程》，便可以知道，这一位伟大的人物因为不承认一切躯体中的一个这样明显的力量，结果逼得满头大汗，用尽他的巨大的天才，去制造了那些复杂和诱人的学说。

威理斯和贝罗 [56] 是两个天资较低的人，但却是勤勉的自然观察者，而那一位著名的来顿教授对自然的知识，则是从别人那里得来的，可以说是第二手的。他们两个人似乎宁愿假设一个普遍地散布在整个躯体上的心灵，而不采取我们所说的那个始基。但是按照这个原来属于魏吉尔和一切伊壁鸠鲁派的假设，按照这个在初看之下水螅的生活史似乎对它有利的假设，在已死的动物体上继续存在的那些它原有的动作，是由于一种心灵的残余 而来的，那些抽搐着的部分已经不受血液和动物精神刺激的时候，仍然保留着这样一种心灵的残余 。从这里我们看到，这两位的踏实的著作胜过了一切哲学神话的作家，只是和那些曾经赋予物质以思维能力的人一样，犯了同一类型的错误，就是说，错误在于说话含糊，用了一些晦涩的、毫无意义的名词。真的，什么叫做心灵的残余 ，如果它不就是莱布尼兹主义者所谓的推动的力量？它被这样一个名词说得含含混混，但是贝罗却真正窥测到了一些真相。请参看他写的《论动物的机械作用》一书。

和笛卡尔主义者、施塔尔主义者、马尔布朗希主义者以及各种不值一提的神学家们的意见相反，现在已经清楚地证明了物质是能自行运动的，不单是有组织的物质，例如一个完整的心脏，是如此的，甚至当这种组织受到破坏时，也是如此；这样，人们的好奇心也许就想知道，一个物体，如何由于在起初赋有了一口气的生命，接着便得到了感觉的能力，而最后由于感觉的能力便得到了思维的能力。天哪，为了彻底解决这个问题，有些哲学家什么气力没有花过！有什么关于这个问题的废话我没有耐心地读过！

经验所告诉我们的一切是：在一条或几条纤维里，只要还有运动没有完全消灭，无论这运动已经是怎样的微小，只要刺它一下，就可以使濒于消灭的运动重新恢复起来，这一点正是在上面我为了摧毁那些学说而列举的无数事实中所见到的。由此可见，运动和感觉永远是互相激动的，无论在一个完整的机体里面，或是当它的机构已被破坏

以后，都是如此。此外更不必再举出很多植物的例子了，这些植物似乎提供出很多同样的现象，可以说明这种感觉和运动的联系。

再说，有多少杰出的哲学家已经证明，思想原来只是感觉的一种功能，而理性的心灵也只是用来对观念进行思索和推理的感性心灵罢了！这一点由下面一件事就可以得到证明：当感觉熄灭的时候，思想也就熄灭了，例如在癫痫、中风、麻痹等病症中，都是如此。有些人主张在这些昏厥性的疾病里，虽然心灵已经完全记不起它原有的那些观念，但是它仍旧在思想，这显然是一个可笑的主张。

关于这种发展过程，是只有疯子才会花费时间去追究它的机械程序的。对于我们，运动的性质和物质的性质一样，都是不知道的。用什么方法可以解释运动的发生，如果不是又和"心灵史"的作者一样，去复活那个古老的、不可理解的本质的形式 的学说！因此我非常自安于不知道物质如何从一个死的、简单的东西变成一个活的、由许多器官组成的东西，就像我们不能不安于用红色的玻璃来观看太阳一样；同样，我也完全心安理得地来对待自然界的其他一些不可解的奇迹，来对待怎样从一个在我们以前狭隘的目光看来只是一小撮尘土的生物里产生出思想和感情的问题。

我只要求大家同意一点：有机物质赋有一种运动始基，这个始基是有机物体与无机物体的唯一区别（嗳！人们在最无可争辩的观察面前还能否认这一点吗？）；其次，像我已经充分证明过的那样，动物界的一切都取决于物质组织的不同；这就足够可以解释各种事物的谜和人类的谜了。我们看到，宇宙间只存在着一种物质组织，而人则是其中最完善的。人和猩猩相比，和动物里最聪明的动物相比，就像惠更斯的行星运行仪和尤利安•勒罗阿 [57] 的一只表相比一样。如果为了刻画天体的运行，比刻画时间、敲打钟点需要更多的工具、更多的齿轮和更多的机栝；如果服岗松 [58] 为了制造一个吹笛子的人 ，一定比制造他的鸭子 需要更多的技巧，那么，如果他制造一个会说话的人 ，当然就需要应用更多的工具和更多的技巧了：这个机器今天不能再认为是不可能的了，特别是在一位新的普罗米修斯 [59] 的手里。因此自然也同样需要花费更多的技巧和更多的工具，才造成和维持一架在整整百年之间表现心脏和精神的跳动的机器；因为虽然我们从脉搏上看不出时辰来，但是它至少是测量热力和生命力的压力计，凭着这个

热力和生命力，我们就可以判定心灵的性质了。我完全没有弄错，人的身体是一架钟表，不过这是一架巨大的、极其精细、极其巧妙的钟表，它的计秒的齿轮如果停滞不走了，它的计分的齿轮仍能继续转动和走下去；它的计秒和计分的齿轮如果因为腐锈或其他原因受阻不走了，它的计刻的齿轮以及其他种种齿轮，仍能继续转动着走下去。因为，某些血管的阻塞并不能破坏或停止人体运动的中枢力量，这种力量存在于心脏里面，就像存在于一架机器的原动部分里一样；因为，反过来，血液的数量减少了，流通的途径也缩短了，因此愈是心脏由于在血管末端遇到了障碍而增加它的力量，血液就受到新的刺激，愈是以更大的速度在缩短的血管里奔跑起来，岂不正是这样吗？当视神经单独受到阻碍因而限制事物映象通过的时候，视觉的丧失岂不是并不妨碍听觉的应用，就像当柔质部分 的机能被损坏的时候，听觉的丧失并不包含着视觉的丧失一样吗？一个人可以听得见，但是不能告诉人（除非在病症过去以后）他听到的东西，而另一个人什么也没有听到，但是因为他脑子里的语言神经失却控制，便不由自主地叙说着他脑子里发生的一切梦想，岂不正是这样吗？这些现象在那些明智的医生们看来是毫不奇怪的。他们知道该从哪里入手去了解人的性质；再顺便提一下：在两位医生中间，依我看来，更好的、更值得我们信任的那一位，总是对于物理或人体的机械作用更熟悉的那一位，总是把心灵以及心灵这个幻想出来的东西使傻子和无知的人发生的一切不安丢在一边，而只是认真研究纯粹的自然作用的那一位。

让骄傲的沙尔普先生去嘲笑那些主张动物是机器的哲学家吧。我可是和他们的想法不一样！我认为笛卡尔既然生在一个他原来不该去启发的时代里，而能够认识到经验和观察的价值，以及忽视经验和观察的危险，那他就是一个在各方面都很可敬的人。我完全有理由在这里郑重其事地给这位伟大的人物恢复名誉，替那些渺小的丑角式的哲学家和洛克的那些低劣的模仿者向他赔礼。这些人与其不逊地指着鼻子嘲笑笛卡尔，不如好好地想一想：如果哲学的领域里没有笛卡尔，那就和科学的领域里没有牛顿一样，也许还是一片荒原。

的确，这位有名的哲学家有很多的错误，谁也不否认这一点。但是无论如何他把动物的性质认识清楚了；他第一个完满地证明了动物是纯粹的机器。在有了这样一个重要的、需要很大的智慧的发现之后，如果不是忘恩负义，还能不原谅他的这一切错误！

这些错误，在我看来，都由这个伟大的证明而得到补偿了。因为虽然他高唱两种实体，但是显然可见，这是一种手法，一种狡狯的笔法，目的在于使神学家们把隐藏在一种类比下面的毒药吞下肚子去，这种类比任何人都看得清清楚楚，只有神学家们才看不见。因为正是它，正是这种鲜明的类比，使一切学者和真正的法官们不得不承认，这些自大的、虚荣的、与其说以人的称号毋宁说以他们的傲慢著称的生物，任凭他们怎样一心抬高自己，归根结底却只是一些动物和一些在地面上直立着爬行的机器而已。这些生物有这么一种奇妙的本能，教育能使这种本能成为才智。这种本能的位置总在大脑里面，如果大脑有缺陷，例如失去大脑或大脑硬化时，便在延髓里面，但是永远不在小脑里面；因为我曾看到过小脑受到很大的损伤，别人 [60] 也见过小脑患硬化癌肿，但是心灵的机能仍然不停止。

人是机器，但是他感觉、思想、辨别善恶，就像辨别蓝颜色和黄颜色一样，总之，他生而具有智慧和一种敏锐的道德本能，而又是一个动物。这两件事是并不矛盾的，至少不比作为一只猢狲或一只鹦鹉而又能够寻欢作乐更矛盾。因为，既然说到这里也不妨提一下，谁又曾经先天地 料想到过，交媾时射出来的一滴精液竟能使人感到神圣的快乐，并且由此产生出一个小小的动物，这个小动物按照一定的法则，到某一天便也能同样享受这些无上的乐趣呢？我认为，思想和有机物质绝不是不可调和的，而且看来和电、运动的能力、不可入性、广袤等等一样，是有机物质的一种特性。

大家还要求举出一些新的观察么？下面我们就有一些观察，它们都是无可争辩的，并且它们都证明：正像我们在上面认为需要加以比较的那些方面一样，在起源方面，人和动物也是完全相像的。

我谨向我们的观察家们的良心呼吁。请他们告诉我们是不是人最初只是一个精虫，这个精虫变成了人，就像一条毛虫变成蝴蝶一样。许多伟大的作家 [61] 已经告诉了我们，应该用什么方法来观察这些极微小的生物。所有好奇的人，如哈祖克尔 [62] ，都曾在男人的精液里，而不是在女人的精液里，看到了这种生物；对这一点只有蠢人才有过怀疑。我们知道每一滴精液包含着千千万万的精虫，当它们被射向卵巢的时候，只有那最强健、最机灵的一个精虫才有能力进入卵巢并移植到女人所产生的卵子里，卵子也供给了它最初的养料。这个卵

子有时候我们可以在喇叭管里看到，它沿着这输卵的喇叭管进入子宫，在那里生下根，就像一颗麦子在地里生下根一样。这个卵子虽然在子宫里经过九个月的生长，成了一个巨大的怪物，但是除了它的皮（所谓羊膜）永远不会硬化并且能够无限制地延伸以外，它和其他雌性动物的卵是没有任何区别的，这一点如果我们把一个尚在母体中正要出生的胎儿（我有幸在一个临产前死去的女人身上看到过）和其他在种类上和他很相似的小胚胎加以比较，就很容易看出来的；因为那时候我们会看到，这无非是蛋壳里的卵和卵里的动物；这个动物觉得它的活动受了限制，便本能地想要出生；而为了做到这一点，它就用头来攻破那一层膜，它就从那里出来了，就像小鸡、小鸟等等破壳而出一样。我再补充一个观察，那是我在别处从未见过的，就是那羊膜任凭怎样伸展，却不因此而变得更薄；在这一点上它和子宫很相像，子宫壁能够因为养料的渗透而膨胀起来，但和它的一切血管的充血和伸展并没有关系。

我们来看一看人在他的壳里和壳外的情形；让我们用一架显微镜来观察一下最初期的胚胎，四天的、六天的、八天的或十五天的；十五天以上的胚胎肉眼便能看见了。我们看见些什么呢？只有一个头：一个很小的、圆圆的卵，上面有两个很小的黑点，那就表示是眼睛。在这时候以前，一切就更不成形状了，我们只看见一块髓质的东西，那就是脑髓；在脑髓里首先形成了神经的原点，或者感觉的始基，同时也形成了心脏，心脏在这时候已经具有自身的跳动的能力了，这就是马尔丕基所谓的跳动点，它的跳动能力有一部分也许已经是由于神经的影响了。这以后，一点一点地，我们看到头脑渐渐伸展出来成为脖子，脖子又扩大，于是便形成了胸腔，这时候心脏已经下降，在胸腔里固定下来。这以后又产生了下腹部，有一层膜（横膈膜）把它隔开来。这样不断扩展，在一端就产生了胳臂、手、手指、指甲、毛发；另一端就是大腿、小腿、脚等等；大家知道的，手脚的不同只是在于位置，一方面成为身体的支撑部分；另一方面成为身体的平衡部分。这是一种显著的植物性的生长。在这里，是一些头发覆盖着头颅，在那里，是一些草儿和花儿。总之，处处都显示出自然的华美。而最后，在我们心灵所在的地方也同样安置着那些植物的芬芳精髓，这是我们人体的另一个精华。

这也就是大家开始觉察到的自然界的齐一性，以及动物界与植物界、人与植物的相似的情形。是不是也许甚至于还可能存在着一些动

物性的植物，亦即一些具有植物性的生长，而又和水螅一样互相厮打，或者发出另外一些动物性的机能的植物呢？

这就差不多是我们现在所知道的关于生殖作用的一切了。有人认为，像有些伟大的作家们所叙述的那样，有一些互相吸引的部分，这些部分之所以造成，是为了互相结合和占据某个地位，它们根据双方的性质互相结合起来，便造成了眼睛、心脏、胃以至于整个的身体；这种情形也是可能的。但是因为在这些微妙的问题上实验不能帮助我们，因此我不去做什么假设，而只是把我的感官所不能觉察的东西当成一个不可测的秘密。男女交媾的时候双方精液相遇，这是非常罕见的，所以我毋宁相信在生殖作用上女方的精液是不起什么作用的。

但是没有这样一种很方便的男女双方的作用，又怎样去解释某些现象呢，例如这个作用便很方便地解释了子女和父母相似的问题，有时候像父亲，有时候又像母亲。可是另一方面，仅仅为了一个解释上的困难，难道便应当抹杀一个事实么？在我看来，无论在一个睡着的女人身上，还是在一个最狂荡的女人身上，都是男人做了全部的工作。这样说来，那些部分似乎应该是在男人的精子或者精虫里早就安排好了。但是，所有这一切都是大大地超过了最敏锐的观察者的能力之外的。因为他们什么都捉摸不到，因此他们也就像一只鼹鼠不能判明麋鹿所能奔跑的道路那样，不能判明人体的形成和发展的机械作用了。

在自然的范围内，我们也就是一些真正的鼹鼠；我们在自然里，也只是走了鼹鼠的一段行程。只是因为我们的傲慢和不逊，所以才给本来无限的东西加上了很多限制。在这种情形下我们就像一只钟表（有一位寓言家在一篇游戏文章里把它描写成一个了不起的人物），它说，“怎么！是这个蠢钟表匠把我造出来的吗？我，我能划分时间，我能丝毫不错地刻画太阳的行程！我能高声吆喝我所指出的钟点！不，这是不可能的。”我们的情形就和它一样。忘恩负义到这种地步，居然瞧不起这个一切领域（像化学家们所说的一样）的共同母亲了！我们想象出，或者毋宁说假设出一个更高的原因，高于我们从而得到一切的那个原因，高于以不可思议的方式真正地创造了一切的那个原因。不，物质并没有什么不体面；只是在那些愚蠢的、在物质的最辉煌的业绩里仍旧看不见物质的人眼里，物质才是不体面的；并且自然也绝不是一个蠢笨的匠人。一个钟表匠要花很大的力气才能制造一架

最复杂的钟表，但是自然却非常胜任愉快地创造了亿万个人。它的能力既显现在最低微的小虫的产生上，也同样显现在最了不起的人的产生上；动物界并不比植物界需要自然花更大的力量，一个最美好的天才也不比一束麦穗需要自然花更大的力量。因此我们就凭我们所见到的来推知我们好奇的眼睛和我们的学问所看不见的东西吧，而不要越过这个界限以外去作什么想象。我们来观察猴子、水獭和象等等的动作吧。如果说这些动作没有心智是显然不可能产生的，那么为什么不肯承认这些动物也有心智呢？可是如果同意它们也有一个心灵，宗教狂热者们，你们就完蛋了！你们说你们丝毫不肯定这个心灵的性质，同时又剥夺了它的不朽性，但是这是徒然的；谁看不出来这只是一钱不值的废话呢！谁看不出来，管它是不朽的还是有死的，反正它和我们的心灵是一样的，反正它的命运和我们的心灵一样！这真是叫做想避开卡吕布德 岩石，却碰上斯居拉岩石 [63] 了。

把你的偏见的锁链打碎，把经验的火炬高高举起，你就会给自然以应有的荣誉，而不会从自然给你的无知中得出菲薄自然的结论了。睁开你的眼睛，丢掉那些你不可能了解的东西，你就会看到，这个聪明和见识不出他的田亩范围以外的农夫，本质上和最伟大的天才并没有什么区别，如果我们解剖笛卡尔或牛顿的脑子，这一点便可以得到证明；你将会懂得，白痴、傻子只是一些具有人形的畜生，而充满智慧的猴子却是一个具有不同外貌的小小的人儿；最后，既然一切都绝对地是由组织的不同所决定的，所以一个构造得十分完善的动物，如果我们教给它天文学，它就会预测日月食，如果它肯对希波克拉特学派和临床治病花费一点时间的才能和精力，它也就会预期病愈或死亡了。就是凭着这一系列的观察和真理，我们才终于把思维这个可贵的特质联系到物质上去，虽然我们并不能够看见这些联系，因为对具有这个属性的主体的本质我们是什么也不知道的。

我们不要说整个机器或整个动物在死亡以后是完全消灭，或是换上另一形式，因为关于这个我们绝对地一无所知。但是肯定一架不死的机器是一个幻想出来的东西，或是一个理性上的东西 ，这样的推断和一条毛虫的推断是差不多同样荒谬的；毛虫看到它的同类的蜕化，痛楚地悲悼它的种类的命运，认为它消灭了。这些毛虫的心灵（因为每一个动物都有它的心灵）不能够了解自然的无穷变化。从来就不曾有过一条最聪明的毛虫会想象到它一朝会变成蝴蝶。我们的情形也是

一样。我们连自己的来源都不知道，又怎能知道我们的命运呢？让我们安于这个不可克服的无知吧，它是我们的幸福所依托的条件。

一个人如果这样思想，就是一个明智、正直、安于他的命运并因此快乐的人。他接近死亡的时候，既不怕死，也不求死。他热爱生命，不了解在这个充满快乐的世界上憎恶怎样能腐蚀一个人的心；由于从自然得到感情和恩泽，他充满着对于自然的尊敬，充满着感激、爱戴和热情，他乐于亲近自然，喜爱宇宙万事万物的美丽，绝不会损毁自己或别人心里的自然的感情。还不止如此，他充满着人道的爱，热爱人的品格，以至他的仇敌身上所表现的品格。试想他怎样和人相处吧！他怜悯恶人，而并不恨他们；在他看来，这只是一些在构造上有错误的人。但是他一方面原宥精神和肉体构造上的缺陷；另一方面又赞美精神和肉体的优美和德性。在他看来，一个受自然宠爱的人，比一个受自然的后母似的虐待的人更值得我们尊敬。正是这样，所以我们看到，自然禀赋这种一切后天品质的来源，无论在唯物论者的内心或口头上都得到一种尊重，这种尊重，其他一切人都是不公正地加以拒绝的。最后，一个彻底的唯物论者，尽管他的内心的虚荣也许会说：他只是一架机器，或只是一只动物，但是他却绝不会残酷地对待他的同类，他非常明了这样的行为的性质，它的不人道性是和上面叙说的与动物的相似永远成正比例的；用一句话来说，他是凭着整个动物界所共有的自然法则，不愿意对任何人做一件己所不欲的事情的。

因此，让我们勇敢地作出结论：人是一架机器；在整个宇宙里只存在着一个实体，只是它的形式有各种变化。在这里，这个结论绝不是一个由于需要或假想而提出来的假设；它绝不是偏见的产物，甚至也不仅仅是我们的理性的产物。如果不是因为我的感官高举着火炬，照亮了理性的路，并指示我跟着它前进的话，对于理性这样一个我认为不是很可靠的向导，我也许会瞧不起的。因此经验在我面前为理性讲了话；就是这样，我把经验和理性结合在一起了。

但是，大家应该已经看到：我所引用的那些推理，即便是最严格、最直接的推理，也没有一个不是经过大量的物理观察才提出来的，这些观察是没有一个科学家会不同意的；因此也只有这些科学家们，我才承认有资格判断我从观察中所得出的那些结论，一切胸怀偏见的人是没有这个资格的，他们既不是解剖学家，也不懂得这里所讨论的唯一的哲学：人体的哲学。神学、形而上学、经院哲学这些脆弱

的芦苇，怎样能对抗这样一棵牢固、坚实的橡树呢？这些玩具似的武器就像我们客厅里挂的刀剑一样，用来斗剑娱乐是可以的，但是丝毫不能损伤敌人。用不着说，我指的就是那些空洞、烦琐的观念，那些千篇一律的可怜的理论，硬说有两个不断地互相接触、互相影响的实体绝对不相容地对立着；只要偏见或迷信还在地面上留着影子，这样的滥调是不会停止的。这就是我的体系，或者毋宁说这就是真理，如果我没有太错的话。它是简捷的。现在谁愿意辩论就请起来辩论吧！

---

[1] 即修道院院长布吕希（Abbé Noel Antoine Pluche，1688—1762），他硬说各种自然景象是由创世主的智慧和善意而来的。——译者

[2] 指罗马作家老普林尼（Plinius Major），他在所著的《自然史》中说人是无力的，连禽兽都不如。——译者

[3] 即亚里士多德的门徒。——译者

[4] 显然他是犯了丐词的错误。

[5] “第二等的原因”即事物的直接原因，可以感觉得到；“第一等的原因”则是指事物的根本原因，亦即形而上学的原因，是感觉不到的。这两个名词是经院哲学的名词。——译者

[6] Wolf（1679—1754），莱布尼兹的学生。——译者

[7] Galen，纪元二世纪时希腊名医。——译者

[8] Hippocrates，纪元前五世纪希腊名医，号称“医学之父”。——译者

[9] 《心灵史》是拉•梅特里本人匿名发表的一部书。——译者

[10] Canus Julius，罗马贵族，被皇帝加利古拉所杀，临死从容不迫。哲学家塞内加在《心灵的恬静》一书中赞扬了他。——译者

[11] Sénèque，罗马哲学家，著名作家。——译者

[12] Pétrone，罗马作家，为暴君尼罗逮捕，自剖动脉管放血而死。——译者

[13] Pope，英国著名诗人（1688—1744）。——译者

[14] Jan Baptista Van Helmont（1577—1644），比利时医生兼化学家。——译者

[15] 指雅各•裴尔内梯（Jacques Pernetti）。——译者

[16] Hermann Boerhaave（1668—1738），著名的荷兰医生，拉•梅特里的老师。——译者

[17] Pierre Louis Moreau de Maupertuis（1698—1759），著名的法国数学家兼天文学家。——译者

[18] 动物与人类的历史证明父祖的精子对儿女的精神和身体有很大的影响。

[19] Lancisi（1678—1720），著名的意大利医生。——译者

[20] De la Peyronie（1678—1747），著名的法国外科医生，曾经做过路易十五的御医。——译者

[21] Willis（1622—1675），英国医生，第一个发现脑子的不同部分有不同的职能。——译者

[22] Fontenelle（1657—1757），法国文学家，法国科学院秘书，著有《关于世界多元性的对话》一书，甚为流行。——译者

[23] 即脑中的四叠体。——译者

[24] Johann Conad Amman（1669—1730），瑞士盲哑教育家。——译者

[25] 《心灵的自然史》等书的作者。

[26] Sir William Temple（1628—1699），英国外交家。——译者

[27] 《心灵的自然史》的作者。

[28] Abraham Trembley（1700—1784），瑞士博物学家。——译者

[29] 直到今天还存在着一些种族，因为没有更多的符号，所以数目只能数到二十。

[30] 指怀疑论者。——译者

[31] Pierre Bayle（1647—1706），法国哲学家，曾以怀疑为手段向神学作斗争。——译者

[32] 指"动物精神"，这是当时人想象出来的一种物质性的东西。——译者

[33] Arnobius，三世纪末叶的基督教神学家。——译者

[34] 无论和朋友在一起，或是吃饭的时候，他总要在左边挡上几把椅子，或者有一个人靠着他，好使他看不见一个可怕的深渊；明知道这个深渊是幻觉，可是他还是害怕会跌进去。想象作用或脑叶里的一种特殊的血液循环所引起的是多么可怕的结果！一方面是伟大的人物；另一方面是半疯子。疯狂和智慧在脑子里各有自己的地域或脑叶，中间隔着一道镰刀形的沟。是哪一半脑叶使他这样地热衷地倾心于波尔•罗瓦亚尔修道院的那些先生们的呢？上面这些是我从拉•梅特里先生所著《晕眩论》一书的选本中读到的。

[35] Ixion，希腊神话中的拉比特国王。——译者

[36] Fénelon（1651—1715），著名的法国作家。——译者

[37] Nieuwentyt（1654—1718），荷兰数学家。——译者

[38] Abadie（1654—1725），法国新教神学家。——译者

[39] Derham（1657—1735），英国神学家。——译者

[40] Rais（1614—1679），法国红衣主教。——译者

[41] Malpighi（1628—1694），意大利解剖学家兼生理学家和医生。——译者

[42] Lucilio Vanini（1585—1619），意大利的自由思想家，被宗教法庭判处火刑。——译者

[43] Jacques Vallée Desbarreaux（1602—1673），法国自由思想家。——译者

[44] Nicolas Boindin（1676—1751），法国自由思想家，曾为法国科学院排挤。——译者

[45] Lucrèce（公元前95—前51），伟大的古罗马唯物论者。——译者

[46] Guillaume Lamy，十七世纪后半期人，巴黎大学医学院教授，主张世界起源于偶然。——译者

[47] William Cowper（1666—1709），著名的英国解剖学家，外科医生。——译者

[48] William Harvey（1578—1657），英国医生兼生理学家，血液循环的发现者。——译者

[49] Boyle（1627—1691），英国化学家兼医生。——译者

[50] Sténon（1631—1687），瑞典医生，解剖学家。——译者

[51] 指作为运动的始基的灵魂。——译者

[52] 至少有血液上的联系。是不是就一定没有神经上的联系呢？

[53] Giovanni-Alfonso Borelli（1608—1678），著名的意大利医生兼生理学家；应用数学和物理学于生理学的研究，首先试用力学原理解释人体运动。——译者

[54] G.E.Stahl（1660—1734），德国化学家，医生。——译者

[55] Phillippe Hecquet（1661—1737），巴黎大学医学院院长。——译者

[56] Claude Perrault（1613—1688），法国医生兼数学家、建筑师。——译者

[57] Julien le Roi，一个著名的钟表匠。——译者

[58] Jacques Vaucanson（1709—1782），法国著名的活动玩具制造家。——译者

[59] Promethée，希腊神话中创造人类的神。——译者

[60] 哈勒尔在“哲学通报”中所说。

[61] 如波耳哈维在《医科教程》中所说，以及很多别的作家所说。

[62] Hartsoeker（1656—1725），荷兰医生。——译者

[63] Charybdc和Scylla是麦西拿海峡中对峙的两个石壁。——译者

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

人类理解论

〔英〕洛克 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
洛克和他的“人类理解论”简介
献词
赠读者
第一卷
- 第一章 引论
- 第二章 人心中没有天赋的原则
- 第三章 没有天赋的实践原则
- 第四章 关于思辨的和实践的两种天赋原则的一些其他考虑 1 原则中的观念如果不是天赋的，则原则亦不是天赋的——以天赋原则教我们的那些人们，如果不曾笼统地把那些原则拿来，如果曾经分别地考察过组成那些命题的各部分，他们或者不会贸然来相信那些命题是天赋的。因为组织那些真理的诸观念如果不是天赋的，则由这些观念所组成的那些命题亦不能是天赋的，而且人们对这些观念所发生的知识亦不是与生俱来的。因为观念如果不是天赋的，则一定有一时候，心中没有那些原则，因此，它们亦就不是天赋的，而是由别的根源来的。因为观念本身如果不是天赋的，则由观念所发生的知识、同意，以及心理的或口头的命题，都不是天赋的。

第二卷
- 第一章 观念通论以及观念的起源
- 第二章 简单观念
- 第三章 专属于一个感官的观念
- 第四章 凝性（Solidity）
- 第五章 各种感官的简单观念
- 第六章 简单的反省观念
- 第七章 由感觉和反省而来的简单观念
- 第八章 关于简单观念的进一步考察
- 第九章 知觉（Perception）

第十章 把握力（Retention）
第十一章 人心的分辨能力以及其他作用
第十二章 复杂观念（Complex Ideas）
第十三章 论简单情状：第一先论简单的空间情状 1 简单的情状（simple modes）——简单的观念是我们一切知识的材料；这是我在前几部分屡屡提到的。不过我在那里论究它们时，只论到它们进入人心的途径，并不曾把它们同其他较复杂的观念参照对比。因此，我们不妨在这个观点下，重新考察它们，并且再一考察同一观念的各种变状。因为人心可以在实际存在的事物中，看到一个观念的各种变状，而且不借任何外物的帮助，或任何外面的暗示，它自己在自身亦能看到一个观念的各种变状。
第十四章 绵延和其简单的情状
第十五章 绵延和扩延的比较研究
第十六章 数目（Number）
第十七章 无限性（Infinity）
第十八章 别的简单情状
第十九章 思想的各种情状
第二十章 快乐和痛苦的各种情状
第二十一章 能力（Power）
第二十二章 混杂的情状（Mixed Modes）
第二十三章 复杂的实体观念
第二十四章 集合的实体观念
第二十五章 关系
第二十六章 因果同别的一些关系
第二十七章 同一性和差异性
第二十八章 别的一些关系
第二十九章 明白的、模糊的、清晰的、纷乱的等等观念 1 有些观念是明白而清晰的，有些观念是模糊而纷乱的——我已经将我们观念的起源指示出来，并且亦考察过它们的各种类别，我已经考察过简单观念和复杂观念间的差异，并且观察过复杂的观念如何可以分为情状观念、实体观念、关系观念三种。真的，一个人要想完全熟悉人心在了解事物、认识事物时，有什么进程，则这几层工作是必须都要做到的。我既然论究过这几层，因此，人们或

者以为我已经把观念考察够了，不必再多说了。不过我还要求读者允许我把一些别的意见提供出来。第一就是说，有些观念是明白的、有些观念是模糊的、有些观念是清晰的、有些观念是纷乱的。
第三十章 实在的和幻想的观念
第三十一章 相称的和不相称的观念
第三十二章 真实的和虚妄的观念
第三十三章 观念的联络
第三卷
第一章 通论文字或语言
第二章 字眼的意义
第三章 普通名词
第四章 简单观念的名称
第五章 混杂情状的名称和关系的名称
第六章 各种实体的名称
第七章 连词
第八章 抽象的和具体的名词
第九章 文字的缺陷
第十章 文字的滥用
第十一章 前述各种缺点和滥用的改正方法 1 各种改正方法是值得追求的——上边我们详细探究过语言有什么自然的缺点和后加的缺点。语言既是维系社会的大纽带，而且知识之由个人传至个人，由一代传至一代，亦以语言为共同的渠道，因此，我们应该用沉重的思想，来考察我们对于上述这些缺点，有什么改正方法。
第四卷
第一章 知识通论
第二章 知识的各种等级
第三章 人类知识的范围
第四章 人类知识的实在性
第五章 真理通论
第六章 普遍的命题及其真理和确实性
第七章 定理

第八章 无聊的命题
第九章 我们对于“存在”所有的知识
第十章 我们对于上帝的存在所有的知识 1 我们能够确知有一位上帝——上帝虽然没有给予我们以有关他自己的天赋观念，虽然没有在我们心上印了原始的字迹，使我们一读就知道他的存在，可是他既然给了人心以那些天赋官能，因此，他就不曾使他的存在得不到证明；因为我们既有感觉、知觉和理性，因此，我们只要能自己留神，就能明白地证明他的存在。我们亦并不当抱怨自己在这个大问题上全无所知，因为他已经供给了我们许多方法，使我们按照自己生存的目的，和幸福的关怀，把他发现出来。不过这虽是理性所发现的最明显的真理，而且它的明显性亦等于数学的确实性（如果我不错的话），可是我们必须思想它，注意它，而且我们的心亦必须从我们的某一部分直觉的知识，按照规则演绎出它来，否则我们便会不能确知这个真理，亦正如我们不能确知本可以明显地证明出来的那些命题似的。因此，我们如果要想指示出，我们能够认识并确信有一位上帝并且指示出，我们怎样得到这种确知，则我想我们并不必跑出自身以外，并不必跑出我们对自己存在所有的确定知识以外。
第十一章 我们对别的事物的存在所有的知识 1 这种知识只能借感觉得到——我们对自己的存在所有的知识是凭直觉得来的。至于上帝的存在，则是理性明白昭示我们的。这是以前所说过的。
第十二章 知识的改进
第十三章 关于知识的一些附论
第十四章 判断
第十五章 概然性
第十六章 同意的各种等级
第十七章 理性
第十八章 信仰和理性以及其各自的范围 1 我们必须知道它们的界限——我们在前边已经说过，（一）我们如果缺乏观念，则我们必然得不到任何知识。（二）我们如果没有证明，则我们便得不到合理的知识。（三）我们如果缺乏明白的，决定的物种观念，则我们便不能得到概括的知识和确实性。（四）我们如果没有自

己的知识，没有他人的证据，来安立自己的理性，则我们便不能得到概然性，来指导自己的同意。
第十九章 狂热
第二十章 谬误的同意或错误
第二十一章 科学的分类
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治•法律•社会学、经济、历史•地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

洛克和他的“人类理解论”简介

约翰·洛克（1632-1704）是1688年英国“光荣革命”或“不流血革命”、即封建贵族阶级和新兴资产阶级妥协的思想代表和产儿。这在他的哲学观点和政治思想上都有所反映。

从哲学的继承性上看来，洛克是培根和霍布士路线，即知识起源于感觉、经验——而不是来自什么“天赋”——的唯物主义认识论的继承者和进一步发展了感觉主义的一个典型的英国经验主义者。他为自己提出的中心问题是：“我的目的在于研究人类知识的起源，可靠性和范围。”

本来在洛克之前，就有法国哲学家笛卡尔主张的所谓“天赋观念”，即人类最基本的知识或观念并不借助于感觉、经验而是与生俱来的、先天的或天赋的东西，当然，“天赋观念”的说法是唯心主义的；而洛克在哲学上（认识论上）的出发点就是在大力地驳斥“天赋观念”的同时，针锋相对地提出了那个与洛克的名字分不开的、有名的白板（tabula rasa）论。白板的意思是说，人类没有感觉、经验之前（譬如，初生的婴儿）的心理状态就像一张白纸一样，上面并没有任何字迹，这就是说，没有任何观念。洛克说，人类的知识都是以经验为基础的，而且归根到底都是从经验中来的。洛克提出认识论上的白板论是针对“天赋观念”论而发的。

为了理解洛克的白板论在反对认识论上的唯心主义观点“天赋观念”的巨大意义，在这里必须强调指出，关于人类知识是来源于先天的观念还是来源于后天的经验这个问题，历来是哲学史上，特别是认识论史上唯心主义与唯物主义两个营垒斗争最尖锐的问题之一，而洛克在这个问题上一破（“天赋观念”论）一立（白板论）的过程，正是他的唯物主义认识论形成起来的一个重要关键。

洛克驳斥“天赋观念”的斗争是对整个唯心主义认识论的一个严重的打击。他的这个反对知识是天赋的白板论在今天仍然是有现实意义的。根据洛克这一观点，我们可以用来驳斥种族主义者、殖民主义者胡说的什么上帝“选民”以及殖民地人民好像“天生”就是“劣等民族”，从而不能接受知识和文明等法西斯主义谬论。因为就人类知识起源看来，人都是平等的，用洛克的术语说，那就是人生来都是一样“白”的（不是指皮肤的颜色）。同样，我们也不难理解法国十八世纪启蒙思想家们怎样从洛克的白板论，即唯物主义的感觉论，得出他们许多进步的革新要求来。

洛克认真地论证了人类知识起源于经验（而且只有经验）、而经验就是客观世界的事物作用于感官的结果这个认识论上的唯物主义观点，正如马克思和恩格斯所说的，如果说“霍布士把培根的学说系统化了，但他没有更详尽地论证培根关于知识和观念起源于感性世界的基本原则”，那么，“洛克 在他论人类理性的起源的著作中，论证了培根和霍布士的原则”（马克思、恩格斯：“神圣家族”，人民出版社版“马克思恩格斯全集”第二卷，第164页）。

在“人类理解论”一书中，洛克虽然探讨了知识和观念起源于感觉这样一个认识论上的基本原则，而且基本上他是唯物主义地解决了这个问题，然而他没有把认识起源于感觉、经验的唯物主义路线贯彻到底，就是说，洛克的唯物主义是不彻底的、妥协的。这首先表现在他把经验分为两类，即外部经验和内部经验的观点上。洛克所说的外部经验是指客观世界的事物对人类的感觉器官发生作用的结果，他把这种经验叫做感觉，当然，在这里洛克是唯物主义的感觉论者和经验论者；而他所谓内部经验，据说是“心灵的本身活动”，他把这种经验叫做反省。这样，洛克认为内部经验或反省，也像外部经验或感觉一样，是认识的一个独立的源泉，他不知道“反省”阶段的东西是从感性阶段的东西发展来的，在这里洛克不仅是唯心主义的，而且还是形而上学的，因此，他在认识论上陷入了二元主义。

其次，正如他把经验分为两类一样，洛克把客观世界的事物的质也分为两类，即第一性的质和第二性的质，他的唯物主义的不彻底性、妥协性在这里表现得更加突出。据洛克说，第一性的质是指客观事物的广延性、形状、不可入性、运动、静止、体积等等，他认为这类第一性的质是不以人的知觉为转移而客观存在的，是在事物的任何

变化下都会保存着的；而第二性的质是指事物的颜色、声音、气味、口味等等而言的，洛克认为这第二性的质是主观的、即不是事物本身所固有的，它好像是认识的主体通过感官附加到客观世界事物上似的，这样说来，势必得出，如果没有眼睛来看，那么煤就不是黑色，如果没有耳朵来听，那么打雷也就没有声音了。在这里必须指出，英国那个主教和主观唯心主义者贝克莱正是利用了洛克关于第二性的质这个唯心主义的说法，而且用同样的"论据"说第一性的质也是主观的而不是客观事物所固有的，从而陷入了极端荒谬的地步。

从以上所说看来，洛克关于第一性的质和第二性的质的提法，正如他把经验分为感觉（外部经验）和反省（内部经验）一样，都说明洛克哲学观点上的二重性（即唯物主义的不彻底性），所以他的观点后来既启发了唯物主义，又培育了唯心主义。洛克一方面深刻地影响了十八世纪伟大的法国唯物主义者，如爱尔维修、霍尔巴赫和狄德罗等人，他们发展了洛克的感觉论的基本的唯物主义内容，并使它摆脱了唯心主义的倾向。另一方面，洛克的经验论的唯心主义因素又为英国主观唯心主义者所利用，例如我们刚刚讲到的贝克莱就是这样的一个典型。所以列宁说贝克莱和狄德罗都是从洛克出发的。

正是由于洛克作为自由资产阶级的代言人在政治上的妥协性和哲学观点的二重性、局限性，所以直到今天一般资产阶级哲学家和哲学史家还在利用洛克的弱点（阶级上的妥协性和唯物主义的不彻底性）作为依据来进行反动的宣传，用以维护垄断资本摇摇欲坠的统治，例如罗素在他的"西方哲学史"（History of Western Philosophy）一书中在讲到洛克的时候，开宗明义第一句就说："约翰·洛克是所有革命中最温和而且最成功的1688年革命的圣徒。它（1688年的革命。——笔者注）的目的是适度的，而且完全实现了，因而在英国到现在为止再没有革命的必要了。"（罗素著："西方哲学史"，英文版，第604页）罗素说得如此露骨，更足以证明洛克身上的弱点确是为唯心主义者打开了方便之门。

当然，洛克作为1688年所谓"光荣革命"时阶级妥协的产儿，作为唯物主义路线上半途而废的哲学家（我们指的是洛克关于内部经验和第二性的质等等一些唯心主义的漏洞），作为资产阶级自由主义的奠基人之一（正如洛克是认识论上经验主义的奠基人之一一样。这在反对中世纪封建思想上曾发生过积极作用），我们绝不否认、而且很容

易理解洛克对于后来革命思想上（特别是在英国）的腐蚀作用或促退作用，然而，这正是洛克身上消极的一面、妥协的一面，也正是马克思主义创始人得出了洛克是1688年阶级妥协的产儿的根据，而资产阶级学者就在这里称洛克为“1688年革命的圣徒”，从而对他的妥协性加以美化。

如果说西方的唯心主义哲学家，从贝克莱到罗素一直在利用、表扬、夸张洛克身上消极的一面、妥协的一面（贝克莱利用了洛克的经验论中唯心主义的成分，而罗素则片面地夸张了、美化了洛克的阶级妥协性），那么，唯物主义路线的哲学家从狄德罗以来继承了并发展了洛克哲学中积极的一面和战斗的一面：这首先表现在洛克在认识论上促进了培根以来英国唯物主义路线上的感觉论和经验论、驳斥了作为唯心主义重要据点之一的“天赋观念”论上；正是因为唯物主义在洛克的哲学观点上占有主导的地位，所以马克思指出，洛克在哲学史上的贡献在于“洛克论证了 bon sens 的哲学，即健全理智的哲学，就是说，他间接地说明了，哲学要是不同于健全人的感觉和以这种感觉为依据的理智，是不可能存在的。”（马克思、恩格斯：“神圣家族”，人民出版社版“马克思恩格斯全集”第二卷，第165页。）

总之，洛克的哲学观点——集中发表在“人类理解论”一书中——在西方唯物主义发展史上是一个重要环节，它发生过承前启后的作用，而且促进了进步思想的发展；同时，由于洛克身上的阶级局限性和观点上的二重性、即唯物主义的不彻底性（以及机械性、形而上学性），所以洛克的弱点又是向来的一些唯心主义哲学家喜欢片面地利用和歪曲的一个根据。哲学史上的党性原则和两个营垒——唯物主义和唯心主义——的斗争在对待洛克的评价问题上是突出而鲜明地显现出来的。

商务印书馆

1958年10月

献词

献给彭卜罗克和芒特高梅利伯爵托马斯（Right Honourable,Thomas，Earl of Pembroke and Montgomery）男爵何赫巴特（Baron Herbert of Cardiff）、勋爵罗斯（Lord Ross of Kendal，Par，Fitzhugh，Marmion，St．Quintin and Shurland）、今上的枢密院总裁（Lord President of His Majesty’s Most Honourable Privy Council）、兼威尔德、南威尔士两郡民政长（Lord Lieutenant of the County of Wilts and of Sousth Wales）大人：

这部论文的完成是大人亲眼所见的，它之出而问世，亦是受命于大人的，因此，它现在就凭其应有的权利，来要求大人赏给它数年前所允许的那层保障。我并不以为只要在书首署上任何一个大名，就能把书中的错误遮掩了。凡一种出版物之成败，全看它的价值或读者的爱好。在真理方面所最需要的，莫过于让读者摒除成见，平心领略，而能促使舆论给予重视的，又莫过于大人，因为举世都承认大人是洞明事道，深入埋藏的。人人都知道，大人在最抽象最概括的知识方面，有很深的造诣，而且凡所成就，皆是超群绝伦、远离常法，因此，既承大人认可、嘉许此篇之作，这就至少不会使世人在未读之先，就对此书加以鄙弃。不但如此，书中尚有一些部分，倘无大人为之声援，则世人或者只因其稍越常轨，就以为它们是全不值考虑的；因此，大人如能加以印证，则世人将会对那些部分衡量考虑。有的人在判断他人的头脑时，亦同判断假发似的，要以时髦为标准；这些人除了传统的学说以外，一概加以否认。因此，他们如果诬为骜奇，那乃是一件可怖的事。不论任何地方，任何新学说在其出现之初，其所含的真理，都难以得到多数人的同意；人们只要遇到新意见，则常常会加以怀疑、加以反对，而并无任何理由，只是因为它们不同凡俗罢了。不过真理如黄金一样，并不因为新从矿中挖出，就不是黄金。我们只有考验它，考察它才能知道它的价值，而不能专凭是否具有古典的样式来衡量。它虽然不曾印有公共铭印通行于世，可是它仍会同自然一样，并不因此稍损其真。在这方面，大人便可提供一些伟大而令

人折服的例证。因为大人在真理方面有许多深广渊博的发现，倘肯稍稍公之于众，定会惊世骇俗，只是大人恐只许少数知交略测其奥妙。纵使没有别的理由，仅此一端亦足以使我将这部论文献于大人之前。至于拙著，则同大人所拟的那个高贵崇宏的科学系统，（它诚然是新颖、精确、而能启发人的，）亦似有相近之处，因此，大人如能允许我在这里自夸说，我的思想偶有几分同大人的差可比附，那我就觉得很是一种光荣了。大人如果愿意奖进这部书，使之刊行于世，则我可以希望，迟早它会诱发大人做进一步的研究；而且我可以冒昧地说，大人既许此书问世，那不啻是向世人保证：他们如果能接受这部书，他们将会从大人得到不负他们所希望的东西。说到这里，正可以表现出我给大人的赠品是什么样的；我所赠的礼物，恰如贫窭之人对富贵之邻所敬的一样；富人园林虽盛，栽培虽美，可是贫人若以一篮花果见赠，则他亦不能不乐意接受。物品虽贱，可是献者如果出之以尊敬、珍视和感激，则它们也会有了价值。而说到这三层心理，则大人已经给了我许多特别的可靠的理由，使我不能不以极度的热心来向大人把我的仰慕之忱表示出来。这三层心理在赠礼上所加的价值，如果亦能同它们自己一样之大，则我敢自信不疑地夸张说，我现在所给的赠礼，是大人所受过的最富丰的一种。我相信，要找寻一切机会，用来表白我从大人所受过的屡屡不断的恩惠，那正是我的最大义务所在。这些恩惠不但其本身是伟大而重要的，而尤其使它伟大重要的，乃是在赐予这些恩惠时，大人总是伴以勇敢、关切、仁慈和其他可感激的情操。不但如此，大人还又给了我一种恩惠，使其余各种恩惠更觉浓重，这就是始终对我颇示垂青，时加存念。我冒昧一点说，对我似乎屑与为友这一点，从大人的言语和行动中，经常表示出来，即在我不在面前时，大人亦常在别人前如此表示；因此，我如果把人人所知道的事实写出来，那并不能算做虚荣；而且我如果不承认人人所亲见的事实，和我日日所受于大人的恩惠，那正表示我自己的失礼。我其所以提出这些恩惠，不但表示我对于大人应当感激不尽，而且我很希望以此更加增长我的感激之心。我相信，我如果不是分明感觉到那些恩惠，则我在写这部“理解论”时，亦不会提到它们，而且我亦不会抓住这个机会来向世人表示我自己的感激之心，来表示我自己是个大人的最谦抑，最恭顺的仆人。

约翰·洛克（John Locke）

1689年5月24日达赛别墅（Dorcet Court）

赠读者

读者：

我现在要把我在无聊沉闷时所自行消遣的一点玩意儿，置于你的手里；如果我这个消遣的玩意儿，有时亦可以开你的心，而且你在读时，所感的快乐，只要如我在写时所感到的一半，则你便不会怪自己，为什么把钱白花了，亦正如我不会怪自己为什么把辛苦白费了似的。你不要误以为这话是我为自己的作品鼓吹；亦不要以为，我原来做这种工作时，很觉高兴，所以在作成之后，亦十分欢喜这种作品。一个捕百灵和麻雀的人，比从事于高等打猎的人，所猎的对象虽逊，其为快乐则一。人的理解可以说是心灵中最崇高的一种官能，因此，我们在运用它时，比在运用别的官能时，所得的快乐要较为大些，较为久些；因此，人如不知道这一层，则他还不知道本书的题目——理解。理解之追寻真理，正如弋禽打猎一样，在这些动作中，只是"追求"这种动作，就能发生了大部分的快乐。心灵在其趋向知识的进程中，每行一步，就能有所发现，而且所有的发现至少在当下说来，不但是新的，而且是最好的。

因为理解正如同眼睛一样，它在判断物象时，只以自己所见的为限，因此，它对于自己所发现的东西，一定是很喜欢的，至于它所看不到的，它亦并不觉得可惜，因为它根本就不知道有那回事。人如果不愿携丐篮为生，不愿以丐得的意见作为余茶剩饭而度其懒散的日子，他如果愿意运用自己的思想，来追寻真理，则他所猎获的，无论是什么，他亦一定会得到猎人所能有的满意。在追求中，每一时刻都可以给他一些快乐，来报答他的辛苦；纵然他不能自夸得到任何大的收获，而他亦不至于说自己的时光是白费了的。

人们如果在漫思遐想之时，把自己的思想记述出来，则正有上述的这种快乐。这种快乐，你是不必妒忌人的，因为你如果在读时亦运用自己的思想，则它们亦会给你同样的消遣机会。不过我所指的只是

这一类发于你自己内心的思想，因此，人们的思想如果是轻易从他人得来的，则那些思想不论是什么样的，都没有关系，因为他们所追求的不是真理，而是别的卑贱的玩意；真的，一个人所说、所思，如果尽听人支配，则我们何必再过问他所说、所思的是什么呢？反之，如果你能自己为自己判断，我知道你一定会坦白地来判断。因此，你无论如何责骂我，我都不会见怪你或嫌怨你。因为在这部论文中，所有的真理虽然都确是我所深信不疑的，可是我自己亦同你一样易于发生错误；而且这本书的成败，全靠你的同意，不能靠我自己。但是如果在这部书中，你不能找到一些新的东西，或于你有益的东西，则你亦不要责骂我。我这部书原不是为精通这个题目的人写的，原不是为已熟悉自己理解的人写的；我写这部书原是为自己求进益，并且为了满足少数朋友们的，因为他们自认是不曾充分考虑过这个题目。如果你不嫌厌烦，则我可以把这篇论文的来由告诉你。有一次，五六位朋友，在我屋里聚会起来，就谈论到与此题目相距很远的一个题目。谈论不久，我们就看到各方面都有问题，因此我们就都停顿起来。在迷惑许久之后，既然没有把打搅我们的困难解决了，因此，我就想到，我们已经走错了路，而且在我们开始考察那类问题之前，我们应该先考察自己的能力，并且看看什么物象是我们的理解所能解决的，什么物象是它所不能解决的。我向同人提出此议以后，大家都立刻同意；都愿意以此为我们的研究起点。下次聚会时，我就把自己对于自己从来未想过的草率、粗疏的思想写出来，作为这篇谈论的入门。不过这个议论的开始，既由于偶然，其赓续亦由于顿促；写的时候又是东鳞西爪，毫无连贯；又是往往搁置多日，随后兴会所至，机缘所值，乃又重理旧业；最后，避世闲居，摄养康健，此书乃能成就今日的模样。

写的时候，既然作辍无常，因此，就容易产生许多缺点；其中相反的两点，就是：所说的有时太多，有时又太少。如果你觉得有所不足，则我是非常高兴的，因为我所写的已经触动你的心怀，想使我再进一步了。如果你觉得太繁冗，则你应当归罪于这个题目本身；因为我在下笔之初，本拟以一页尽数包括了我对这个题目所要说的话。不过我愈走得远，我所见得亦就愈广；新的发现继续领我向前，所以它就不知不觉成了这么大一部书。我自然承认，它的范围原可以缩小一点，而且有些部分亦可剪裁一些；因为在写时既然全凭凑巧，而且前后往往隔着很长时间，因此，它当然免不了有重复的地方。不过说老

实话，要把这部书再加以删削，那我真有点懒做了，否则亦可以说是忙得来不及了。

最睿智的读者往往是最精细的读者，因此，他们一看见我这种错误，一定会感觉不快，这是于我的名誉有损的；而且我既然分明甘心让这种过错存在，所以我亦不是不知道这个坏结果。不过懒散的人们，只要找到任何口实，就会自慰自安，因此，人们如果能知道这一层，则亦会对我加以原谅，因为我觉得我亦有一种口实，可以满足我这种懒散之感。我所以为自己声辩者，不是说"同一意念因有各种方面，所以我们必须用它来证明、来解释这个谈论的各部分；因此，事实上，在这部书中许多部分亦就实在有这种情形。"我并不这样为自己辩护，我只是坦白地承认，我自己有时在一个论证上，过于费词，而且往往在不同的目标下，在各种途径中，把一个意见表示出来。我所以印行此书，并不敢妄谓要供给思广识锐的人们以知识；对这些博学大师，我自认只是他们的学生，因此，我要预先劝他们不要在这里存什么奢望；因为我所能给人的，只是由我的粗疏思想所织造的，只足以适合于与我天分一样大的人们之用。后边这般人们因为受阻于确立的偏见，或抽象的观念，所以他们对一些真理会不易了解；因此，我如果费些辛苦，使这些真理在他们思想中明白清切起来，那他们是能够接受的。因为有些题目我们必须面面俱到地来考察它们；而且一个意念如果是新的（我自认这里有些意念是新的），或是出乎常轨的（我猜疑人们看那些意念是如此的），则我们如果只是一瞥而过，那一定不能使它深入到理解以内，一定不能使它在那里留下一个深刻永久的印象。我相信，差不多人人都可以看到：自己或他人，在某种方式下陈述一件事情时，往往觉得暧昧晦涩，可是若换一个方式来表示，则觉得很清楚明晰；——自然后来会觉得两种说法并无多大差异；而且会惊异，何以一种说法不易为人了解，另一种则比较容易。不但如此，再说到各人的想象，则同一物象亦不能在各人的想象上产生同一的印象。我们的理解之差异，正如同味觉之差异似的。因此，有人如果以为：同一真理可以同样取悦于读者，则他正可以希望以同一种烹调法来飨宴一切的人们。食物亦许一样，营养品亦许良好，可是你不能以同一种烹调法来取悦于大众。如果你想着使人——甚至健者——食起来能下咽，则你一定得换个方法来烹调它。因此，原来劝我印行此书的人，就因为此种缘故，亦劝我仍以原样印行出来；而且我既然把这部书印行出来，因此，我希望那些肯费辛苦来读此书的人们都了解了它。我原来并不想出版，而我所以出版，乃是因为人们夸

奖我说，这部论文可以有益于人，亦如有益于我自己一样。若非如此，则我只不过让原来怂恿我的几个朋友看看好了。我之印书既然意在力求有益于人，因此，我想我应当竭力使任何读者读起来，都觉得明白晓畅。我并不怕，敏辨好思的人讨厌我在有些地方过于繁冗；我只是怕不惯于抽象思维的人们，或心存其他成见的人们误解，或不解我的意思。

人们一定会责难我说，要擅想来教导我们这个博学的时代，那不能不说是一种虚荣或傲慢；因为当我说，我在印书时希望有益于人，那正含着教导人的意思。不过我们对那些过分谦抑的人们如果敢肆狂论，则我正可以说，他们如果印书时，别有怀抱，那更是一种虚荣和傲慢，因为他们已经矫揉造作，鄙薄自己所写的是全无用的了。一个人在印书时，如果自己承认人们在读了以后，不会得到什么利益，可是同时又想让人来读，那他就对于公众太不恭敬了。我这部论文中，纵然没有一些可取的东西，我的原意亦一定不是不可取的；而且我的意旨既属良善，则我的赠品虽属轻贱，亦就可以原谅过去了。因有这种理由，所以我不畏人的责难；因为我虽然逃不了人的责难，可是较好的作者们亦是一样不能免于讥评的。人的主张、意见、趣味，都各不相同，所以要求一本取悦于一切，或取憎于一切的书，那是不容易的。我承认，我们所处的这时代，不是最无学问的，所以它也不是最易于满足的。因此，我如果不幸不能取悦于人，人们并不必见怪我。我可以分明告诉我的一切读者说，我这书原来不是为他们写的，只是为五六位朋友写的，因此，他们正不必费心来列于后者之数。不过如有人觉得非怒不可、非骂不可，则尽管由他怒骂好了；因为我的消遣方法正多，正不必同人来争论。我已经真诚地来追求真理和效用，所以我将永远满意自己这种做法；虽然我所采取的研究方式是最不足取的。学界的国度当下并非无大宗匠来主持，他们那些促进科学的大企图，很可以留作永久的纪念碑，以为万古所钦仰。不过人人并不必都来当一个波义耳（Boyle）或是施丹汉（Sydenham）。这个时代既然产生了许多大师，如大郝珍尼（Hygenius）同无双的牛顿（Newton），以及其他同类的人；因此，我们只当一个小工，来扫除地基，来清理知识之路上所堆的垃圾，那就够野心勃勃了。现在的聪明勤恳之士，在努力研究时如果不曾受了障碍，则世界上知识之路一定已经有了很大的进步；可是现在的人们竟然自矜博雅，虚伪造作，在各科学中应用了奇怪、荒诞而不可理解的许多名词，建起一大套空中楼阁来；因此，哲学虽以研究真正的知识为职务，可是人们反以它

为不配见称于大雅之前、高谈之中了。暧昧含糊的说法，同牵强附会的言辞，久已被人认为是科学的神秘所在；而且生僻讹用全无意义的文字，好像又因为沿用已久，赋有特权，应被人认为是博学深思的表现。因此，我们很不容易使说者和听者都相信，那些文字只足以掩饰愚陋、阻碍真知。因此，我想，要单刀直入，把虚荣和无明的神龛打破，那一定对于人类的理解，是一种功劳。人们自然不易相信自己在用文字时，自己欺骗了人，或被人所欺骗；他们自然不容易相信，他们宗派中所用的文字，含着任何错误，应当加以考察、加以修正；因此，我在第三卷中论到这个题目的，不免稍为冗长（我希望人们原谅我这一层），而且我还竭力使人相信说，任何牢固的邪说、任何通行的风尚，都不足以辩护人们为什么不当留心自己文字的意义、为什么不当让人来考察自己用语的含义。

我在1688年，曾把这个论文的大纲印行出去。后来据人说，有的人们只因为其中否认有天赋的观念，读亦不读，就加以非难；他们并且仓促断言，如果我们不假设天赋的观念，则对于精神便没有任何意念或证明。别的人们如果在初读之时亦感到同样的愤怒，则我可以请他把这部书读完再说。读完以后，我希望他会相信，要把虚伪的基础拆掉，那对于真理并不是祸患，乃是一种利益，因为真理如果建立在虚伪上，那是最危险不过的。在第二版时，我曾有下述的附言。

书贾曾允许我说，此次第二版已经详为校阅，因此，第一版中所有的许多错误，将来可以在这里加以改正。他既然如此说，因此，我如在这里略而不提，那他是不能原谅我的。他还希望让人知道，在此版内，关于同一性有新添的一章 ，而且在别的地方，亦有许多增益和改正。不过读者应当知道，这些增益和改正并不是新的东西，它们大部分只是进一步来证实我以前所说过的话，并且对那些话加以解释，免得人误解了第一版中的议论。因此，它们并非与原意有所出入。不过我在第2卷第21章内所加的修正，可以说是一个例外。

我在那里关于“自由”和“意志”所说的话，应该受极其严格的复勘。因为那些题目曾经在各时代使世上的学者们发生了许多的问题和困难；而且那些问题和困难又在人所急欲明晓的道德学和神学中，引起了很大的纷扰。我在前已经论到，在一切自愿的运动中，所谓意志究竟以什么为最后决定的动机；不过在进一步考察了人心的各种作用以后，在较精密地观察了支配那些作用的各种动机和观点以后，我觉

得以前的思想有修正的必要。这一点是我所必须向世人承认的，而且我在承认时是很坦白、很爽快的，一如我以前出版时认自己为合理的一样。因为我的任何意见只要有违于真理，我是很愿意抛弃它的，我并不愿意反对他人的意见。因为我所追求的只是真理，不论它何时、何地而来，我总是要欢迎的。

在我所抱的意见中，同我所写的东西中，我只要发现有任何错误，我立刻就可以抛弃了那些意见，取消了那些说词，因为我一向是勇于改过的。不过人们虽然亦印了一些东西，来反对我的书中的各部分，可是我仍得承认，我并不曾有幸运，来从那些反驳中，得到任何光明；而且在反对我的一切文章中，我亦并不曾看到有任何理由，在他们所责难的那几点上，来变更我的原意。也许我所写的题目需要进一步的思考和注意，不是一般散漫的读者的管窥蠡测所能了解的（至少有偏见的散漫读者是不肯思索的）。也许我的用语太于含糊，所以这个题目便罩了一层暗云，使人不易在此种表现形式下来了解这些意念；因此，我的意思常被人误会，而且我亦不曾侥幸到处得到人的正确了解。这一类的例证是很多的，因此我正可以对读者同我自己有所申辩。我或则可以说，我的书是写得很清楚的，人们只要肯费心来读，只要肯以适当的注意和客观的态度来披阅它，他们一定会正确地了解它的。要不如此说，则我可以承认，它是写得很晦涩的，而且我虽想尽心来修改，亦是无济于事的。这两种说法不论那一样是真的，所牵涉的只有我自己一人。因此，人们对书中各节，虽有所反驳，可是我将漠然置之，并不愿以我所应给的回答，来麻烦读者。因为我相信，人们如果能觉得那些反驳是有关重要的，并且必欲知道它们究竟是真、是假，则他们一定会看到，反对者所说的不是没有根据的，就是在互相了解以后，同我的学说不相抵触的。

人们如果觉得，他们旧有的好思想，不应失掉一点，因此，他们就把责难这部论文的理由印行出来，并且恭维我说，我的论文根本就不能叫做论文；那么，我让舆论来评价他们对自己批评的笔锋所负的责任好了。人们既然不假思索，就对我的著述在自己或在人前加以攻击，那我又何必暴躁用事、多费心血，来减低人家的欢心呢？不，我不会以这种无聊的事体来荒费读者的时间。

书贾在为此书预备第四版时，曾经通知我说，我如果有工夫，应该斟酌情形，有所损益变动。因此，我就想到，我应该告诉读者说，

除了各处散见的改正而外，特别有一种改变是值得提叙的，因为它是通行于全书的，而且应更彻底地了解的。那时我曾有下列的附论：——

所谓“明白而清晰的观念”（clear and distinct ideas），虽是人口中所习用的名词，可是我很有理由来相信，应用这些名词的人们一定不能都完全了解它们。只有很少数的人们，才肯费心来想，自己或他人在应用这些名词时，究竟有什么确当的意义。因此，我在许多地方，就用有定的（determinate）、确定的（determined）两个词来代替明白的、清晰的两个词，因为我想在这本书内，这些形容词比较容易指导人的思想，来了解我的真意。我所谓有定的和确定的，乃是指心中确定的一种物象，因为它是看得清楚、知得明白的。这个物象可以适当地称为有定的或确定的观念。任何时候，一个观念如果客观地存于心中，确定在心中，并且无例外地同一个名字或清晰的声音紧相连合，则它便可以说是一个确定的观念，而且那个名字在一提到以后，就会标记心中那个物象，或那个有定的观念。

再较详细地解释一下，则我可以说“有定的”三字，如果应用于一个简单的观念，则我所指的，乃是观念存在于心中时，人心在它目前或在自身所观察到的那个简单的现象。“有定的”三字如果应用于一个复杂的观念，则我所指的，乃是由数目确定的一些简单（或不复杂的）观念合成的一个观念；这些简单观念在心中的组合，有其特殊的比例和情况，而且人心中只要一发生那个观念，就自然会看到这些比例和情况。不过这个比例，应以人在提出名词后心中所应有的标准观念为衡。而我所以说“应有的”，乃是因为人们在说话时，并不先留意在心中考察他们用文字所要表示出的每个精当确定的观念。能这样小心的，不但不能期望于所有的人，而且我想或者竟然就没有这样一个人。人们因为不能这样小心，所以他们的思想中和谈论中，发生了不少的含糊和纷乱。

我知道，任何语言中，都没有充分多的文字，来契合人在谈论中和推论中所发生的一切花样的观念。不过人在应用任何名词时，他的心中仍能确定地意识到那个名词所代表的观念，而且在当下的谈论中，仍可以使观念和名词紧相密合、不稍违离。如果他不曾做到这一层，或竟不能做到这一层，则他休想说自己能有明白、清晰的观念；

他的观念分明不是明白、不是清晰的。因此，人们如果要应用没有确定意义的名词，那只有引起纷乱和含糊了。

因此，我想“确定的观念”这几个字，比“明白的”、“清晰的”这几个字，是比较不易引起错误的；而且人们如果对自己所推论、所探究、所争辩的，都有了所谓确定的观念，则他们会看到，他们大部分的疑惑和争论将完全告终。搅扰人类的大部分问题和争论，既然都起于含糊不定的文字用法，或文字所代表的那些不确定的观念，因此，我就特意使“确定的观念”一词表示着下述的两层意义：第一，它所表示的是人心所看到的一种直接的物象，而且那种物象是同代表物象的那个声音，截然有别的；第二，这个观念是确定在心中的，是为心所知觉、所看见的，它毫无例外地同那个名词确连在一起，那个名词亦毫无例外地同它确连在一起。人们在探讨中和谈论中，如果能应用那些确定的观念，则他们不但会看到，他们所探讨的、所讨论的到了什么程度，而且他们会避免了同他人素日所有的大部分争论和口角。

不过除此以外，书贾或者还希望我告诉读者一件事，就是：我在这一版中，已经增益了全新的两章，一章 是论观念的联合的，一章是论狂热的。这两章以及从前所未曾印过的其他一些较大的增益，书贾把它们单独印行出来；至于增补的方法和目的，亦都与此书第二版所有的增补一样。

在这第六版中，改正增益的地方很少，所有新的增益，大部分都在于第2卷第21章。人们如果觉得不是白费工夫，则他们可以稍费一点辛苦，把所增补的添在前一版书的边缘上。

第一卷

第一章 引论

1 理解的研究是愉快而且有用的——理解 既然使人高出于其余一切有感觉的生物，并且使人对这些生物占到上风，加以统治，因此，理解这个题目确乎是值得研究的；只就理解的高贵性讲，我们亦可以研究它。理解就同眼睛似的，它一面虽然可以使我们观察并知觉别的一切事物，可是它却不注意自己。因此，它如果想得抽身旁观，把它做成它自己的研究对象，那是需要一些艺术和辛苦的。但是在这个研究的道路上不论有什么困难，而且不论有什么东西使我们陷于暗中摸索，不得究竟，可是我确乎相信，我们对自己心灵所能采取的任何看法以及我们对理解所能得到的全部知识，不但会使人愉快，而且在探求别的事物时，也会在指导自己的思想方面给我们很大方便。

2 纲要——我的目的既然在探讨人类知识的起源、确度（certainty）和范围，以及信仰的、意见的和同意的各种根据和程度，因此，我现在不愿从物理方面来研究心理，不愿费力来研究人心的本质由何成立；不愿研究我们所以借感官得到感觉，而且理解力所以有了观念，是凭借于元精的某些运动，或身体的某些变化；亦不愿研究那些观念在形成时是否部分地或全体地依靠于物质。这类的思辨虽然奇异而有趣，可是我要一概抛弃它们，因为它们不在我的纲要之中。现在我们只考究人的辨别能力在运用于它所观察的各种物象时，有什么作用好了。在采用了这个历史的、浅显的方法以后，我如果能稍为解说：我们的理解借什么方式可以得到我们所有的那些事物观念，我如果能立一些准则来衡量知识的确度，并且如果能解说：人们那些参差而且完全矛盾的各种信仰，都有什么根据——我如果做到这几层，则我可以设想我这样苦思力索，没有完全白费了工夫。——自然我在别处亦曾经很自信不疑地说过：人们如果一观察人类的各种意见，以及各种意见的对立和矛盾，同时再一考察人们是怎样钟爱痴迷地接受各种意见时又是怎样果断专横地主张各种意见——他们如果一观察到这一层，或者会有理由来怀疑，世上根本就没有真理，否则就是人类没有充分的方法来获得关于真理的确定知识。

3 方法——因此，我们应当搜寻出意见和知识的界限 来，并且考察我们应当借着什么准则对于我们尚不确知的事物，来规范我们的同意，来缓和我们的信仰。为达此种目的起见，我要追循下述的方法。

第一，我要研究：人所观察到的，在心中所意识到的那些观念 或意念（你可以随意给它任何名称），都有什么根源；并且要研究，理解是由什么方式得到那些观念。

第二，我要努力来指出，理解凭那些观念 有什么知识，并且要指出那种知识的确度、明证和范围来。

第三，我要研究信仰的或意见的本质和根据；在这里，我所说的意见，是指我们把尚未确知其为真的那些命题认以为真的同意而言。这里我们还需要考究同意 的各种根据和程度。

4 知晓理解的范围，是有用的——在这样研究理解的本质时，我如果能发现了理解的各种能力，并且知道它们可以达到什么境地，它们同什么事情稍相适合，它们何时就不能供我们利用——如果能这样，我想我的研究一定有一些功用，一定可以使孜孜不倦的人较为谨慎一些，不敢妄预他所不能了解的事情，一定可以使他在竭能尽智时停止起来，一定可以使他安于不知我们能力所不能及的那些东西——自然在考察以后我们才发现他们是不能达到的。这样，我们或者不会再莽撞冒昧装做自己无所不晓来发出许多问题，使我们自身以及他人都纷心烦虑，来争辩我们理解所不能知悉的事物，来争辩我们心中所不能清楚知觉到的事物，来争辩我们完全意念不到的事物（这些事情或者是很常见的）。如果我们能发现出，理解的视线能达到多远，它的能力在什么范围以内可以达到确实性，并且在什么情形下它只能臆度，只能猜想——我们或者会安心于我们在现在境地内所能达到的事理。

5 我们的才具是同我们的境地和利益相适合的——因为我们理解的识别能力虽然万分赶不上纷纭错杂的事物，可是我们仍有充分的理由来赞扬我们那仁慈的造物主，因为他所给我们的知识的比例和程度，是比尘世上一切其他居民的知识都要高出万倍的。人们实在应该满足于上帝所认为适合于他们的那些事物，因为上帝已经给了人们以“舒适生活的必需品和进德修业的门径”。（就如圣彼得所说（πάντα

πρός ζωήν καὶεῦσέδειαν）），并且使人们有能力来发现尘世生活所需的熨帖的物品，来发现达到美满来世的必然途径。他们的知识纵然不能完全地普遍地来了解所有一切事物，可是他们仍有充足的光亮来知悉他们的造物主，来窥见他们的职责，因此，他们的利益亦就可以得到一层保障。人们如果因为自己太不够伟大，不能把握一切，便冒昧地抱怨自己的天分，并且把他们手中的幸福都抛弃了，那就无话可说了，否则他们一定会找到充分的材料来开动自己的脑筋，来运用自己的两手，并且随时变换花样，妙趣横生。因此，人们如果能应用自己的心思来研究那些本可对我们有用的事物，他们便没有多大理由来诉怨人心的狭窄，因为人心本来就能供他们以这种用途。因此，人们如果只因为尚有一些东西是在我们知识界限以外便来贬抑知识的利益，并且不肯来发挥知识，使之达到上帝赋予知识时所怀的目的，则他们这样暴躁性格就是幼稚十足，不可原谅的了。一个懒散顽固的仆役，如果说：不在大天白日，他就不肯用灯光来从事职务，那实在是不能宽恕的。我们心中所燃的蜡烛已经足够明亮可以供我们用了。我们用这盏灯光所得的发现就应该使我们满意。理解的正当用途，只在使我们按照物象适宜于我们才具的那些方式和比例，来研究它们只在使我们根据能了解它们的条件，来研究它们；倘或我们只能得到概然性，而且概然性已经可以来支配我们的利益，则我们便不当专横无度来要求解证，来追寻确实性了。如果我们因为不能遍知一切事物，就不相信一切事物，则我们的做法，正同一个人因为无翼可飞，就不肯用足来走，只是坐以待毙一样，那真太聪明了。

6 知道了我们的才具，就可以医治怀疑和懒惰——我们如果知道了自己的力量，则我们便会知道，来经营什么事情是有成功希望的。我们如果仔细视察了我们心灵的各种能力，并且估量了我们能由这些能力得到些什么，则我们便不会因为不能遍知一切，就来静坐不动，完全不肯用心于工作上；亦不会背道而驰，因为还有些东西未曾了解，就怀疑一切，并且放弃一切知识。一个水手只要知道了他的测线的长度，就有很大的用处，他虽然不能用那线测知海的一切深度，那亦无妨。他只知道，在某些必要的地方，他的测线够达到海底，来指导他的航程，使他留心不要触在暗礁上沉溺了就够了。在这里，我们的职务不是要遍知一切事物，只是要知道那些关系于自己行为的事物。如果我们能找寻出一些应遵循的准则，以使理性动物，在人所处的现世状况之下，来支配他的意见，和由意见而生的动作；则我们便不必着急，怕有别的事情逸出我们的知识范围之外。

7 这篇论文的缘起——这便是我原来所以要写这部理解论的原因。因为我想，要想来满足人心所爱进行的各种研究，则第一步应当是先观察自己的理解，考察自己的各种能力，看看它们是适合于什么事物的。我们要不先做到这一层，则我总猜疑，我们是从错误的一端下手的。我们如果使自己的思想驰骋于万有的大洋中，以为无限的境界，都是理解的自然的确定的所有物，其中任何事情都离不了它的判断，逃不了它的识别——则我们休想安闲自在确定不移地把握住我们所最关心的真理，以求自己的满足。人们既然把自己的研究扩及于他们的才具以外，使他们的思想漫游在他们不能找到稳固立脚点的海洋中，因此，我们正不必惊异，他们妄发问题，横兴争辩了，而且那些问题和争辩既是永久不能明白解决，因此，我们亦就不必惊异，它们能使人的疑惑，继长增高，并且结果使他们固守住醇乎其醇的怀疑主义。反之，人们如果仔细考察了理解的才具，并且发现了知识的范围，找到了划分幽明事物的地平线，找到了划分可知与不可知的地平线，则他们或许会毫不迟疑地对于不可知的事物，甘心让步公然听其无知，并且在可知的事物方面，运用自己的思想和推论。以求较大的利益和满足。

8 所谓观念代表什么——关于人类理解论写作的缘起，我想必须说的话亦就止于此了。不过在我进而发表我对这个题目所有的思想以前，我在这入门之初，还得请求读者原谅我屡屡应用"观念 ”（idea）一词（下边他就会看到）。这个名词，我想最足以代表一个人在思想时理解中所有的任何物象；因此，我就用它来表示幻想（phantasm）、意念 （notion）、影像 （species）或心所能想到的任何东西。这个名词是我所不得不常用的。

我擅想，人们都容易承认：在人心中是有这些观念 的；而且人人不但意识到自己有这些观念，他们还可以借别人的言语和动作，推知别人亦有这些观念。

因此，我们第一步就该研究它们是如何出现于心中的。

第二章 人心中没有天赋的原则

1 由我们获得知识的方式看来，足以证明知识不是天赋的——据一些人们的确定意见说：理解中有一些天赋的原则，原始的意念（κοιναὶἐγινοια落 同记号，仿佛就如印在人心上似的。这些意念是心灵初存在时就禀赋了，带在世界上来的。不过要使无偏见的读者来相信这个假设之为虚妄，我只向他指示出下述的情形好了。因为我希望我在这部论文的下几部分可以给人指示出，人们只要运用自己的天赋能力，则不用天赋印象的帮助，就可以得到他们所有的一切知识；不用那一类的原始意念或原则，就可以达到知识的确实性。要假设人心中有天赋的颜色观念，那是很不适当的，因为果真如此，则上帝何必给人以视觉，给人以一种能力，使他用眼来从外界物象接受这些观念呢？要把各种真理归于自然的印象同天赋的记号，那亦是一样没理由的，因为我们可以看到，自身就有一些能力，能对这些真理得到妥当的确定的知识，一如它们是原始种植在心中的。我想，这两层是人人都容易承认的。

不过在运用思想来追寻真理时，人们的思想如果稍为逸出通行道路，则他们便容易受人的责难，因此，我要把我怀疑这个意见的理由说出来，对我自己的错误（如果有的话）作为乞恕之辞。不过我所以举出这些理由来，只是供那些虚怀的人们来考虑，因为有些人或者亦同我一样，在什么地方遇到真理，就毫不迟疑地来接受它们。

2 人们以为普遍的同意是一个最大的论证——人们都普遍地承认，有一些思辨的 和实践的 （因为他们两者都说到）原则，是一切人类所一致承认的，因此，他们就说，这些原则一定是一些恒常的印象，一定是人类心灵在受生之初就必然而切实地受之于天，带在世界上来的，就如他们带来自己任何一种天赋的才具似的。

3 普遍的同意并不能证明有什么天赋的东西——不过根据普遍同意而推出的这个论证却有一层不幸，因为事实上纵然真有一切人类所

共认的真理，那亦不足以证明它们是天赋的，因为我擅想，我可以指示出，人们对于自己所同意的那些事物所以能发生了普遍的共许，还有别的途径在。

4 人们并不普遍地共许："凡存在者存在"，"一种东西不能同时存在而又不存在。"——不过更坏的是，因为人们虽然应用普遍的同意作为论证来证明天赋的原则，可是在我看到，这个论证似乎还正可以解证出，根本就没有所谓天赋的原则，因为一切人类并没有公共承认的原则。我现在可从思辨的部分着手，并且可以援引人们所用的那两条崇高的解证原则，来加以讨论。一条原则是说："凡存在者存在，"另一条原则是说："一件事物不能同时存在而又不存在。"这两条原则在一切原则中，我想，算是最有权利配称为天赋原则的，而且它们都被人确认为是普遍承认了的公理，因此，任何人只要似乎来怀疑它们，确乎要被人认为是奇怪的。不过我敢冒昧地说，这些命题不但不曾得到普遍的同意，而且人类大部分根本就不知道这回事。

5 它们不是自然地印于人心的，因为儿童，和白痴等等都是不知道它们的——因为第一点，儿童和白痴分明一点亦想不到这些原则；他们既然想不到这一层，这就足以把普遍的同意消灭了；（可是普遍的同意又是一切天赋的真理所必需的伴条随件）。要说心灵中印有一些真理，同时心灵又不能知觉或理解它们，在我看来，那只近似一种矛盾，因为所谓"印有"二字如果尚有意义，则它们的含义一定在使一些真理为人心所知觉。因为要说把一件东西印在人心上，同时人心又不知觉它，那在我认为是很难理解的。如果儿童的和白痴的灵魂和心理中赋有那些印象，则他们便不能不知觉那些印象，而且必然地会知晓这些真理，同意这些真理。不过他们既然不知觉那些印象，那就证明事实上并没有那些印象。因为那些印象如果不是自然地印入人心中的意念，则它们如何能说是天赋的呢？如果它们是自然印入的意念，为什么人们又不知道它们呢？要说一个意念印入在人心上，可是同时又说，人心不知道它，不曾注意到它，那只是使那个印象一无所有了。人心所不曾知道的命题，所不曾意识到的命题，根本就不能说是在人心中的。如果有一个命题在不被人心所知时，可以说是在人心中的，那么根据同一理由一切真实的命题，人心所能同意的一切命题，都可以说是在人心中的，原来印入的。如果人心所不知道的一个命题，可以说是存在于人心中的，那一定是因为人心有知道它的可能性；不过若是这样，则人心将来所要知道的一切命题，亦都可以说是

人心所能知道的。不止如此，就是人心以前所不曾知，以后永不会知道的真理，亦可以说是原来印在人心中的，因为一个人虽可以活得很久，可是到临死时他亦许仍然不知道他的心理所能确实知道的许多真理。因此，如果认识的能力就是人们原来所争执的那个自然的印象，则人们所能知道的一切真理全都可以因此说是天赋的。不过人们所争的这一点，归结起来，只不过是一种不妥当的说法罢了。这样，则人们虽然妄辩有天赋的原则，实际上就无异于说没有那些原则。因为，我想，任何人都会承认，人心能可以知道一些真理。可是他们说能力是天赋的，知识是后得的，那么他们所以为某些天赋的公理来争辩，究竟有什么目的呢？如果真理在不为理解所知觉时就能印入在理解中，那么我便看不到人心所能知道的一切真理在起源方面，究竟有何种差异。它们或则都是天赋的，或则都是外来的，我们要妄行分别，亦只有徒劳无功罢了。因此，一个人在谈说理解中的天赋意念时，如果他是指着任何一种明晰的真理而言，则他一定不是说，理解所不曾知觉、所完全不晓得那些真理是在理解中的。因为"在理解中"这四个字如果有任何适当的意义，则它们一定是指"被理解的"四字而言。因此，要说"在理解中"而"不被理解"，在"人心中"而"不被知觉"，那就无异于说，一件事物同时在心中或理解中，同时又不在里边。人们虽然说，"凡存在者存在"，"一件事物不能同时存在而又不存在"，可是这两个命题如果是自然印入心中的，则儿童不该不知道它们；而且一切婴儿同有心灵的动物，必然在理解中都有这些命题，必然都知道这些命题、同意这些命题。

6 人们说，"人类在开始应用理性的时候，可以发现出这些命题来。"现在要答复这一点——有人为避免上述驳难起见，就又答复说，"一切人类在开始运用理性时 就可以知道这些命题、同意 这些命题，这就足以证明它们是天赋的"。不过我仍可以加以反驳。

7 人们要预存成见，则往往不肯费辛苦来考察自己所说的话，因此，他们就会把毫无意义的含糊的说法当做清晰的理由。因为他们这个答复如果稍有意义，则我们把它应用在现在这个题目时，则它的含义便不出下述之一；或则说，人们在一能运用理性时，他们就立刻知道，立刻观察到这些假设的天生的印记；或则说，人类理性的运用可以帮助人来发现这些原则，并且使人们确知这些原则。

8 如果它们是被理性所发现的，那亦不足以证明它们是天赋的——他们如果说，借着理性的运用 人们可以发现出这些原则来，而且这就足以证明这些原则是天赋的，则他们的辩论方法是这样的：凡理性所能明白给我们发现的一切真理，凡理性所强迫我们坚决承认的真理，都是自然印入心中的。因为能标记天赋原则的那种普遍的同意，只不过是说，我们借着理性的运用可以确知这些原则、同意这些原则罢了。要照这样，则在数学家的公理，和由公理所推出的定理之间，便没有差别了；我们必须承认它们一律都是天赋的，因为它们都是由理性的运用所发现的真理，而且是任何有理性的动物，在这方面善用其思想时所一定会发现的真理。

9 说理性能发现这些原则，是错的——不过这些人又如何能想，要发现假设的天赋原则，理性的运用是必需的呢？理性这种能力（如果我们可相信他们）不是只能由已知的原则或命题，来演绎它所未知的一些真理么？如果我们不说，理性所教给我们的一切确定真理，都是天赋的，则任何有需于理性来发现的东西，确乎都不能说是天赋的。要说理解借着理性的运用，才能看到原来在自身印入的东西，才能看到在理解中存在而且被理解所知觉的东西，那正如同说，眼睛要凭着理性的运用才能发现可见的物象一样。因此，要说理性能发现原来印入的东西，那就无异于说，理性的运用可以发现人们早已知道的东西。如果人们在运用理性以前，原来已印了那些天赋的真理，可是在不能运用理性的时候，他们常常不知道那些真理，那实际上只是说，人们同时知道而又不知道它们。

10 在这里，人们或者会说，数学的解证以及其他非天赋的真理，在一提出时，并不能得人同意；因此，我们就可以看出它们和这些公理及其他天赋的真理，有所区别。后来我还有机会逐渐详细来讨论，命题在一提出后就引起的那些同意。不过我在这里只可以径直承认，这些公理和数学的解证确有其差别之点。就是说，一种是需要理性和证明才能做出，才能得人同意的；一种是在一了解以后，不用任何推理，就可以被人接受，被人同意的。不过我可以乞恕地说，这一层区别正可以把人们这个遁词的弱点穿揭出来，因为他们虽说，要发现这些普遍的真理，理性的运用是在所必需的，可是我们必须承认，在发现这些真理时，丝毫用不着推理。我想：给这个回答的人们一定不会鲁莽地说，我们所以知道"一件事物不能同时存在而又不存在"这条公理，是由于我们理性的演绎来的。因为他们如果说，我们所以知道这

些原则乃是苦思力索的结果，则他们一定会把他们似乎很喜爱的自然所给的那种赐惠毁灭了。因为一切推论都只是来回追求，四面搜寻，都要需人的辛苦和专心。自然所印入的东西既是理性的基础和指导，那么你如果要假设，在发现这些东西时，理性的运用是在所必需的，那还有丝毫意义么？

11 人们如果肯费力稍一注意，稍一反省理解的作用，则他们便会发现，人心所以能径直同意一些真理，既不是依靠天生的印铭，亦不是依靠理性的运用，而是依靠着和这两种作用完全差异的另一种心理能力；这一点，我们以后就会看到。我们所以能同意这些公理，既然与理性全不相干，那么我们要说，人在开始运用理性时，就能知道这些公理，同意这些公理，那究竟是什么意思呢？如果你的意思是说，理性的运用可以帮助我们来知道这些公理，那就完全错误了，如果真是那样，那又证明它们不是天赋的了。

12 初能运用理性的时候并不就是我们知道这些公理的时候——如果你因此说："我们在能运用理性时，就能知道，能同意这些公理，"意思是说我们在能运用理性时，同时就能注意到这些公理，而且因为儿童们在一能运用理性时，同时亦就能知道，能同意这些公理：那仍然是错误的、不深思的。第一点，这层说法所以错误，乃是因为在人类开始运用理性时，这些公理并不同时就在人心中，因此，你如果说，人类在开始运用理性时同时亦就发现了这些公理，那是很错误的。儿童们在知道"一物同时不能存在而又不存在"的这个公理以前，很早就能运用理性，这些例证亦就多的不可胜数了；大部分文盲和野人，即在其能运用理性的年纪，亦往往过了多少年，还不知道这个命题以及相似的普遍命题。我当然承认，人们在不能运用理性时，不会知道这些所谓天赋的普遍抽象的真理，不过我还可以说，就在开始运用理性时，人们亦不能就知道了这些真理。这是因为人们在不能运用理性时，心中尚未形成抽象的观念，因而那些概括的公理亦不能成立。这些概括的公理，人们虽误认为天赋的原则，可是它们仍是后来发现的真理；而且人心在发现它们时所由的方式和步骤，正同发现那些无人妄认为天赋的其他命题时一样。这一点，我希望可以在下文中把它弄得明白了。因此，我只承认，人们在知道这些普遍真理以前，必须先能运用理性，可是我却否认，人们在开始运用理性时，同时就能发现出这些普遍的原则。

13 要照这样，则普遍的真理和其他可知的真理便无分别——同时我们还当知道，如果你说："人类在能运用理性时，就能知道，能同意这些公理，"那实际上亦只是说：这些公理在理性发动以前，从未被人知道，被人注意，不过以后在人的一生中，有被人同意的可能。不过在这里，我们仍没有确定的时间；因此，这些真理亦就同其他一切可知的真理都一样，因为要说它们在人类能运用理性以后便被人知道，那并不能表示出它们对其他真理所占的上风，所有的差异来，而且它们亦不能因此就被证明是天赋的，因为结果是正相反的。

14 纵然在开始运用理性时同时就能发现这些公理，那亦不足以证明它们是天赋的——第二点，纵然我们知道这些公理，同意这些公理时，却好正是我们开始运用理性的时候，那亦不能证明它们是天赋的。这种辩论方法之为轻浮，正同这个假设之为错误是一样的。因为理性这种心理能力既然属于另一个范畴，则你凭着什么论理方法，只因为理性起始动作时，我们能开始同意于一个意念，就说那个意念是自然原始在人心本质中所印入的呢？如果你只因为人们同意这些公理的时候，亦正是他们开始运用理性的时候，就说这些公理是天赋的，那么，我们如果假定人们开始运用语言的时候，亦正是开始同意这些公理的时候（这个时候亦正可以说是人们开始运用理性的时候），则我们亦可以根据语言的开始运用，来证明这些公理是天赋的了。因此，我虽然可以同主张天赋原则的人们一样承认，人心在不能运用理性时，便不知道这些普遍的、自明的公理，可是我仍然否认，人们在开始运用理性的时候，恰好正是开始注意这些公理的时候；而且我纵然退一步来承认，两个时间恰乎相等，我亦不承认这个就能证明这些公理是天赋的。因此，我们如果说，"人类在能运用理性时，就能承认这些公理，"则这个命题所仅有的真实意义只不过是说，有了推理的能力，我们才可以逐渐地与日俱进地，来形成抽象的观念，并且来了解概括的名词，因此，儿童们往往不能先得到那些普遍的观念，不能先学得代表观念的那些名词，一直等他们在较熟悉较特殊的观念上，把自己的理性运用了好久，人们才能认他们可以理解推理的谈论。如果你所以说，"人类在能运用理性时就能同意这些公理，"乃是因为这条命题有别的意义，那么，我请你把那个意义指示出来好了；至少你亦得在这种意义下，或在别的意义下，来给我指示出，这个命题如何能证明这些公理是天赋的。

15 人心得到各种真理时所由的步骤——感官在一起初就纳入一些特殊的观念来，以装备尚在空虚的那个小室。人心渐渐同它们有的相熟悉了，于是便把它们保存在记忆中，给它们定了名称。随后，人心又可以进一步，来把那些观念抽象化了，渐渐会运用概括的名词。借着这个方式人心便储备了各种观念和语言，并且在这些材料上，来运用它的推理能力；这些能促动理性的各种材料愈加增长，则理性的运用亦日益明显。不过概括观念的获得及概括言语的应用，虽然常和理性在一块生长，可是这个亦万不能证明它们是天赋的。我自然承认，人们对一些真理所有的知识是很早就存在于心中的，不过那种存在的方式仍然指明那些真理不是天赋的。因为我们稍一观察，就会发现，人心所从事的，仍是后得的观念，不是天赋的观念。它所从事的那些观念，仍是由外物所印入的，因为那些外物最初就在儿童们的感官上千反万复印了各种印象。人心大概是在一能运用记忆时在一能保留并且知觉清晰的观念时，或者在这样所得的各种观念中，就能发现出，它们有些是相契的，有些是相差的。不论人心是否是在有了记忆以后，才能有这种分别，我们依然确知，在语言的运用以前，在开始所谓理性的运用以前，这种分别是早已有了的。因为儿童们在不能说话时，已经确知甜觉和苦觉的分别（就是说甜不是苦），正如他们后来会说话时，知道艾草和甜梅不是同一事物一样。

16 一个婴儿如果还不会数七，并且还没有得到"相等"这个名词及其观念，则他便不知道三加四等于七。不过在他会数七以后，在他知道相等观念以后，则你如果解释起这些字（三加四等于七）来，他就会立刻同意那个命题，或者不如说是了然那个命题的真实。不过他现在所以能一直同意，并不是因为那个命题是一个天赋的真理，而他一向所以缺乏这种同意，亦不是因为他不能运用理性。他在自己心中，一确立这些名词所代表的清晰观念，这个命题所包含的真理便立刻呈露给他，他在这里所以得知那个命题的真实，亦正同他以前所以得知棍杆不是樱桃时，所有的根据和方法一样。而他以后所以能知道"一件事物同时不能存在而又不存在"，亦是本着同样根据和方法。这一点我们将在以后加以详细发挥。因此，人如果不具有那些公理中所含的那些概括的观念，如果不知道代表观念的那些概括名词的意义，如果不能把名词所代表的观念在心中加以联络，则他便不能同意于那些公理；因为那些公理同其所含的名词和观念，亦同耗子观念和鼬鼠观念一样，都是待时间和观察才能使他熟悉的。在熟悉了这些以后，他如果一有机会来把那些观念在心中加以联络，并且按照那个命题的含

义，看看它们是否相契或不相契，则他便有能力来知道这些公理所含的真实。因此，一个人所以知道十八加十九等于三十七，则他所根据的自明之理（sfle evidence）亦同他知道一加二等于三时所根据的一样。而一个儿童所以不能如成人立刻知道这条命题，并不是因为他缺乏理性的运用，乃是因为"十八"、"十九"——和"三十七"三个数字所代表的观念，不能如"一"、"二"、"三"三个数字所代表的观念，那样容易获得。

17 人们在一提出公理、一了解公理以后，虽然就能同意那些公理，那亦不能证明它们是天赋的——人们虽然说，人类在能运用理性时所发生的普遍同意，就能证明有天赋的公理，可是这种遁词是不能成功的，而且根据这种遁词说来，则所假设的天赋公理，同后来学得的其他公理，便无所分别。因此，人们就又另想方法，仍然努力来给所谓公理找寻一种普遍的同意；他们说，这些公理一经提出，这些公理所含的名词一被人了解，人们便会同意它们，这就足以证明人们的普遍同意。他们看到，一切人类，甚至于儿童，在一听到，一了解那些名词以后，就能同意，因此，他们就想，那些公理是天赋的。因为人类在一了解了这些文字以后，既然都会承认这些命题是分明的真理，因此，他们就推断说，这些命题是原来就在理解中储蓄着的，而且人心不用任何教导，在它们一提出以后，就能允准它们，同意它们，而且从此以后，亦不再怀疑它们。

18 如果那种同意是"天赋"的标记，则所谓"一加二等于三"、"甜不是苦"等等成千上万的相似命题，都可以说是天赋的——要答复这个意见，则我可以请问，"在一听到、一了解一个命题以后，所发生的那种直接同意，是不是可以作为天赋原则的一个确定的标记？"如果它不是，则他们要根据普遍的同意来证明那些命题是天赋的，那是徒劳的。如果它是"天赋"的标记，则他们应该把一听以后，就能引起同意的那些命题都认为是天赋的，这样，则他们所有的天赋原则亦就太多了。因为人们如果根据一听到名词、一了解名词以后，所发生的那种同意，就来断言那些公理是天赋的，则他们亦必得承认关于数的各种命题是天赋的；照这样，则人们在一听到、一了解各种名词以后，所能同意的各种命题，类如"一加二等于三"、"二加二等于四"，以及其他关于数的无数相似的命题，都可以归在天赋公理以内了。天赋的公理亦并不能只为数目所独占，关于数目所形成的命题亦并不以此为限；不但如此，就是自然哲学同一切其他科学所供给的许多命题，在

一被人理解以后，亦是必然要引起同意的。人们不但相信“两个物件不能同时在一个地方存在”，不但相信“一件事物不能同时存在又不存在”等等真理，而且他们还一样相信“白非黑”、“方非圆”、“苦非甜”等等公理。成千上万的这一类真理，凡我们能清楚观念到的，人们只要尚有理智存在，则他们在一听到、一理解各种名称所代表的观念以后，都是必然要同意的。这些人们如果忠于他们的规则，并且以为一听到、一理解以后，所发生的那种同意，就是天赋的标记，那么他们所承认为天赋的，不独限于人们所能清楚观念到的那些命题，而且各种命题只要其中所含的差异观念是互相排斥的，它们亦都是天赋的。因为含着矛盾观念的任何特殊的命题，在一被人听到并理解其中的名词以后，都一定可以立刻得到人的同意；正如“一件事物不能同时存在而又不存在”这个普遍的命题似的，亦正如“相同的不能是相异的”这个普遍的命题似的（这个命题是一切否定命题的基础，而且比前一个命题还更容易理解）。照这样，则他们单是这一类天赋的命题，就有了无数，再不用说其他的天赋命题了。不过任何命题中所含的观念如果不是天赋的，则那个命题便不能说是天赋的，因此，要照人们现在的假设而论，则我们的颜色观念、声音观念、滋味观念、形象观念等等，都成了天赋了。这样便和理性及经验相反了。在一听到、一理解名词以后人们所发生的普遍的直接的同意，我承认它是“自明之理”的一个标记，不过自明之理却不是依靠于天赋的印象，而是依靠着别的东西（以后就会看到），而且包含自明之理的各种命题，还不曾有人狂妄地来认它们是天赋的。

19 人们先知道了这一类“次”概括的命题然后才知道这些普遍的公理——人们在这里，不要妄说，在一听了以后就得到人同意的那些较特殊的自明命题，所以被人接受，乃是因为它们是较普遍的命题的结果，乃是因为它们是所谓天赋原则的结果。因为任何人只要肯费心来观察理解中的作用，则他一定会看到，这些“次”概括的命题，是在人类还完全不知道那些较概括的公理时，就被人所确知、所坚信的。这些“次”概括的公理既然比那些所谓第一原则较早地存在于心中，因此，人们在一听以后，所以就能同意它们，一定不是因为那些较普遍的原则。

20 人们说：“一加一等于二等等命题，既非概括的，亦非有用的，”现在要答复这一点——人们如果说：“二加二等于四、红非蓝等等命题，既非普遍，又无大用，”则我可以答复说，这亦并不能证明在

听闻理解后所发生的普遍同意，就是天赋原则的根据。因为这种同意如果是“天赋”的标记，则无论任何命题，只要在被人听闻和理解以后，能得到一般的同意，都可以说是天赋的命题，就如“一物不能同时存在又不存在”这个公理是一样的，因为它们在这方面都是相等的。你如果说这个公理是较普遍的，则这种差异更使这样公理同“天赋”一义不相干。因为那些较普遍较抽象的观念，比那些较特殊的自明命题，更是不能一直理解的，因此，它们是在理解逐渐增长以后，才慢慢为人所接受，所同意的。至于说到这些崇高公理的效用性，则我们在后来详细研究它时，或者会看到它不如一般人所想象的那种大。

21 有人说，“这些公理在未提出以前，有时人们是不知道它们的”，不过这亦不能证明它们是天赋的——不过我们还不曾讨论完人们在一听闻、一理解各种名词后，对各种命题所发生的那种同意。我们首先当注意的就是说，这种同意不但不能标志出那些命题是天赋的，而且正证明它们不是天赋的。因为这种意见已经假设了，人们虽然知道虽然理解别的事理，可是这些命题在未给他们提出以前，他们是不知道的，而且他们在未从他人听来这些真理时，他们是不知道这些真理的。因为这些真理如果是天赋的，如果本着自然的原始的印象（如果有的话），存在于理解中，那么，它们就早已被人知道了，还为什么非提出来，才能得到人的同意呢？那么，你能说，提出它们以后，就能把它们印得较“自然”，印入时稍为明显一点么？如果是这样的，则结果只得说，一个人在被人教了这些公理后，要知道得比原来较为清楚一点。因此，我们就得说，人们用教导把这些公理教给人时，比自然用印象把它们印于心中时，还要较为明显一点。照这样说，便与人们对于天赋的原则所怀的意见不符，便不能给那些原则以任何权威，反而使那些原则不能成为人们一切知识的基础，如人们所妄说的那样。我自然不能否认，许多自明的真理在一提出以后，人们就会熟悉它们，不过我们还分明看到，任何人在明白这些真理时，都只是觉得自己开始知道了他以前所不知的一个命题；而且他以后所以不再来怀疑这个命题，并不是因为这个命题是天赋的，乃是因为他在考究和反省这些文字中所含的事物本质时，任何方式、任何时间都不能使他换一种方法来想。如果在一听闻、一理解以后，就被人同意的那些事理，都可以说是天赋的原则，则凡由特殊到一般的各种有根据的观察，都可以说是天赋的。实则我们分明知道，只有少数聪明人（并非一切人）能起初发现了这些现象，把它们归纳为普遍的原则；因此，这些原则不是天赋的，而是在人们认识了殊例，反省了殊例以后，才

总结起来的。善于观察的人们，在已经观察了这些命题之后，是不能不同意的，不善于观察的人们，在听人提出这些命题之后，亦是不能不同意的。

22 人们如果说，这些命题在未提出之前，人类就已含蓄地知道它们；则他们只是说，人心是有知道这些命题的能力，要不然，则他们所说的是毫无意义的——如果人们说："这些原则在第一次提出以前，人们虽不明显地知道它们，可是早已含蓄地知道它们"，（人们如果说这些原则在不被知道时就已存在于理解中，则他们一定会有这种说法，）则我们的解释只得说，人心是有能力来坚定地理解并且同意这些命题的，否则我们便不能存想，所谓一个原则含蓄地印于理解之中是什么意思。照这样说，则一切数学的解证都和第一原则一样，都该认为是人心上的天然印象了；我想这是他们所不容易承认的，因为他们会看到要解证一个命题是不很容易的，要在解证以后来同意一个命题却是很容易的。很少有数学家能大胆地相信说，他们所画的一切图解都只是由自然在人心中所印的那些天赋的标记来的。

23 人们如果根据第一次听闻后所发生的同意来立论，则他们已经谬妄地假设了在听闻以前，人类没有受过教育——前边的论证告诉我们说，凡人们一听以后就能承认的那些公理，都可以认为是天赋的，因为人们所同意的那些命题不是由他人的教导来的，亦不是由任何论证或解证的力量来的，只是在人心解释了理解了各种名词以后，自然而然来的。不过我想这个论证还有其进一层的弱点。在我看来，这个论证的错误似乎在于假设人们不能学得任何新的东西，实则人们是常常在学知他们以前所不知的各种东西的。因为，第一点，他们分明是先学会名词，才知道名词的意义的；而且名词和意义都不是与生俱来的。不过后得的知识还不以此为限，就是命题中所含的各种观念，亦同它们的名称一样，都是后得的，不是天生的。因此，在一听以后人们所能同意的一切命题中，命题的名词、名词和观念的关系，以及名词所代表的那些观念，都不是天赋的；那么我就问，在这一类命题中，还剩有什么是天赋的。我很愿意人们给我指示出，哪一些命题中所含的名词或观念是天赋的。各种观念同名称是我们逐渐所得到的，它们的固有关系亦是我们逐渐所学得的。学习作用完成以后，我们如果看到，一个命题中所含的名词的意义，是我们所熟知的，而且其中所表示的各种观念符合与否，我们亦可以借着比较自己的观念观察出来：则我们一听这个命题，就能立刻同意于它。至于别的命题，纵然

它们亦是很确定很明白的，可是它们所含的观念如果是不容易立刻得到的，则我们在同时亦便不能同意它们。一个儿童如果借着惯熟的认识作用，使苹果同火两种差异的观念明显地印在心中，并且知道了苹果同火这两个名词代表着这两种观念，则他便会立刻同意于"苹果非火"的这个命题。不过说到"一物不能同时存在又不存在"的这个命题，则他或者要在几年以后，才能加以同意。因为这些文字虽或是容易学得的，可是它们的意义，要比那个儿童所常见的那些可感物的名词的含义，要较为宽广，较为含蓄，较为抽象；因此，他要费许多时间才能学得这些文字的确当意义，才能在心中形成这些文字所代表的那些普遍的观念。要不达到这个地步，则你永不会使一个儿童同意于由普遍名词所成的各种命题；不过他要是一得到那些观念，一学知那些名词，则他可以立刻同意于后一个命题，亦正如他同意于前一个命题似的。在同意时，他所根据的理由亦是一样的，因为他看到，他心中所有的各种观念之相契与否，是会按照命题中代表观念的各种名词之相容相斥而变的。不过在人们给他所提出的各种命题中，代表观念的那些文字如果不曾存在于他的心中；则那个命题纵然是很真实的或虚伪的，他亦不能加以同意或加以否认；因为他对于这个命题是全不知所以然的。因为文字（或言语）在超出其标记观念的范围以外，都只是一些空洞的声音，因此，我们在同意它们时，一定要看它们是否契合于我们所有的观念；而且我们的同意，亦是以此范围为限的。不过要指示出知识由何种途径才能进入人心，并且要指示出同意的各种程度都有什么根据，那还是下边的事情。我现在只是略为提到这一点，作为我所以怀疑那些天赋原则的理由之一罢了。

24 这些原则不是天赋的，因为人们并不普遍地同意它们——要求结束普遍同意的这个论证，则我亦可以同辩护天赋原则的人们一致相信说，如果它们是天赋的，它们一定能得到普遍的同意。因为要说一个真理是天赋的，同时又说它是不能得人同意的，那就无异于说，一个人知道一个真理，同时又不知道它是一样的，都是一样不可理解的。不过就照这些人们所说，那些命题亦不能是天赋的，因为不了解这些名词的人们是不能同意这些命题的，能了解这些名词的人们，如果不曾听到或想到这些命题，则他们大部分亦是不能同意它们的；而且我想，人类至少有一半是这样的。不过不能同意的人们纵然占着很少数，而且纵然只有儿童们是不知道这些命题的，这亦足以推翻了普遍的同意，并且从而证明这些命题不是天赋的。

25 这些公理不是最先知道的——不过“婴儿们”的思想既然不是我们所知道的，而且他们理解中所发生的思想来进行推断，也是未曾表示出的，所以要根据这些来进行推论，那就免不了引起人的责难，因此，我其次还可以说，这两个命题亦不是儿童心中原始所有的真理，而且它们亦并不是在一切后得的、外来的意念之前的；而它们要是天赋的，还必须是最先就在那里的。我们能否决定这个问题，并无关系，反正儿童们总是在一定时候已开始思想，他们的语言和行动就使我们相信他们是这样的。他们到了能够思想、能够知识、能够同意的时候，我们还能合理地假设，他们不知道自然所印入的那些意念（如果有的话）么？他们既能从外面知觉到事物的印象，你有任何一点理由，来想象他们同时却不知道自然在其内心所印的那些标记么？他们既然能接受能同意外来的意念，那么他们心中所织入的那些意念，既然印在不可磨灭的字迹内，以为他们一切后得知识和将来推论的基础和指导，你能说他们反而不知道么？倘如是这样的，则自然的辛苦都白费了；至少我们亦得说，它写字写得很糟，因为人的眼虽然能明察其他物象，而对于自然的字迹却是不会读的。它们既然不是最初被人知道的，而且离了它们，人们亦可以对其他事物得到分明的知识，则你要假设它们是最清晰的真理，并且是一切知识的基础，那岂不是最荒谬不过的么？一个儿童确乎知道，奶他的乳母不是同他玩耍的猫儿，亦不是他所怕的黑奴；他亦知道，他所拒绝的土荆芥或芥花不是他所哭着要的苹果或糖。这是他所确实深信的。不过你能说，他所以坚定地同意这些命题以及其他部分的知识，是本于“一物不能同时存在而又不存在”的那个原则么？你能说，一个儿童在达到某种年龄以后，既知道了别的许多真理，就亦意想到那个命题么？人们如果说，儿童们可以把这些普遍的抽象的思辨同乳瓶及鼗鼓结合起来那么他们比起那个年龄的小孩子来，可以说是对自己的意见，更为热情、更有热忱的，不过却不像孩子们那样忠诚和老实。

26 因此，它们不是天赋的——人们如果长大了，并且惯用了较普遍较抽象的那些观念，同代表观念的那些名称，则你把一些较概括的命题一向他们提出来，就永远可以马上得到他们的同意。不过幼年的人们虽然知道了别的事物，却不能知道这些命题，因此，你就不能妄说，这些命题可以得到有智慧的人们的普遍同意，因此，它们亦就不是天赋的。任何天赋的真理（如果有的话，）一定不能不被人知道，至少亦得被知道其他事物的人所知道。因为它们如果是天赋的真理，则它们一定是天赋的思想；人心中没有一种真理，是它没思想过的。

因此，我们分明看到，人心中如果真有天赋的真理，则它们必然是最先被人思想到的，必然是最初在那里出现的。

27 这些命题不是天赋的，因为天赋的命题应该表示得十分明白，而这些命题是最不明白的——我们已经充分证明，儿童们、白痴们、同人类的大部分，是不知道我们所讨论的那些概括的公理的；因此，我们就分明看到，这些公理并不能得到普遍的同意，亦并不是概括的印象。不过我们还可以由此再进一步来证明，它们不是天赋的。因为这些标记如果是天生的原始的印象，则它们便应该在那些人心中显现得特别明了、特别清楚，可是事实上我们并没有看到那些人心中有这些标记的痕迹。此外，那些人们还是最不知道这些标记的，因此，在我看来这就更能证明它们不是天赋的；因为它们如果是天赋的，则它们的作用是应该有很大的强力同活力的。因为儿童、白痴、生番、同大部分文盲，在人类中是最不为习惯和借来的意见所污染的，而且学习和教育亦并不曾把他们的天然思想在新模型里陶铸一番，外来的造作的各种学说亦并没有把自然在他们思想上所写的明白标记混乱了，因此，我们可以很合理地想象，他们心中这些天赋的意念一定是明明白白可以为人观察出的，就如儿童们所有的思想似的。我们还可以想象，天生的白痴们一定可以完全知道这些原则，因为人们假设这些原则是一直印在心灵上的，并不与身体的组织或器官有关系，人们都承认，这正是这些原则同其他原则所有的唯一差异。按照这些人们的原则，我们还可以想，这些自然的光线（如果有的话，）在这些无含蓄无伎俩的人们心中，应该照耀得达于极度的光辉，使我们不能丝毫怀疑它们的存在；就如我们不能怀疑这些人们有喜爱快乐，憎恶苦痛的心理似的。不过可惜得很！在儿童们、白痴人、生番、全不识字的人们心中，究竟有什么普遍的公理呢？有什么普遍的知识原则呢？他们的意念是为数很少而且范围是很狭的，是从他们日常所见的物象借来的，因为只有这些物象在他们的感官上是常常留有最强烈的印象的。一个儿童固然知道他的乳母和摇篮，而且再大一些还可以逐渐知道了各种玩物。一个青年番人的脑中，固然可以按照其种族的风俗，发生了爱情和打猎等等意念。不过任何人如果以为一个未受教育的儿童，或树林中的一个野人，会知道这些抽象的公理和驰名的科学原则，则我恐怕他会发现自己是错误了的罢。这一类的普遍命题，在印第安人的茅舍内是很少提到的，在儿童们的思想中更是少见的，在白痴的心中更是完全没有它们的印象的。文明各国的学校中同学院中，因为不时争辩，习于这一类的谈话或学问，才能发生了这一类言语；因此，

这一类公理只适于巧辩和盲从，却无助于发现真理或增长知识。不过它们亦有一种小功用，可以使知识稍有进步，这一点，我们以后有机会再来详论好了（4卷，7章）。

28 总摄前义——我不知道，在解证大师们看来，我这说法荒谬到如何地步；任何人在一听之下，或者都是不能相信这种说法的。因此，我要请求向偏见暂时休战，请它暂时且不要责难我，请它听我把这篇论文的结论完全说出来。我是很愿意屈从较好的判断的，而且我既然坦白地追求真理，则人们如果能使我相信，我自己太于固执自己的意见，那我亦是不在意的；因为我们在用力过勤，热心已甚时，是常会有这种情形的。

总结起来说，我找不到任何理由可以相信这两条思辨的公理是天赋的，因为它们不是人类所普遍同意的，因为它们所引起的一般的同意是由别的方式来的，不是由自然的铭印来的（这一点，我相信下边可以阐明）。在知识同科学方面这些第一原则如果不是天赋的，则我想，别的思辨的公理亦并没有较大的权利，配称为天赋的。

第三章 没有天赋的实践原则

1 道德的原则都不及前边所述的那些思辨的公理那样明显，那样被人普遍所接受——在前一章中我们所讨论的那些思辨的公理，如果不能得到全人类的切实的普遍同意（我们已经证明这一点），则我们更容易看到，实践的原则 （Practical Principles）亦一样是不能得到普遍的认可的。没有一个道德的规矩可以同"凡存在者存在"这个命题得到同样普遍而直接的同意，没有一个道德的规则可以同"一物不能存在因而不存在"这个命题成为同样明显的真理。因此，我们看到，道德的原则更是不配称为天赋的。因此，我们固然怀疑思辨的原则不是天赋的，可是我们更要怀疑道德的原则不是天赋的。不过这种怀疑并不足以使人来否认这两种原则的真实，它们虽不是一样明显，却是一样真实的。那些思辨的公理，证据是明显的，不过那些道德的原则则需要人心的推论、考察和运用，才能发现它们的真实。它们并不是印入人心的天然标记；如果真有这些标记，则它们一定是很分明的，而且可以借其光亮为人人所切实知道。不过我虽然如此说，可是这并不能贬抑了这些原则的真实和确性；就如"三角形三内角等于两直角"这个定理，虽然不能如"全体大于部分"那个定理那样明显，虽然不能如那个定理一样，在一听之后就能得人同意，可是这亦并不能贬抑其真实和确性。现在我们可以说，这些道德的规则是可以解证出的，如果我们不能确知它们，那只是我们自己的错误。不过许多人既然不知道这些规则，而且人们在接受这些规则时亦有些迟缓的样子，这就足以证明它们不是天赋的，不是不经探求就能自然呈现出的。

2 一切人类并不都承认信心和公道是道德原则——要问到事实上究竟有没有一切人类所共同相信的道德原则，则我可以说，人们只要稍为明白人类的历史并且他们的视线超出于烟囱之烟以外，他们一定会解决这个问题。如果有天赋的实践真理，则它一定会毫无疑义地普遍为人所接受，可是这个真理究竟在哪里呢？公道（justice）和践约似乎是许多人所共同同意的。人们都以为这条原则是扩展及于贼窝中，和元恶大憝的党羽中的，而且就是甘心灭绝人道的那些人们，在

他们相互之间亦是要保持信义（faith）和公道规则的。我亦承认，虽亡命之徒亦不能不遵守这些规则；不过他们并不以为这些规则是自然的天赋法则。他们虽然在他们的社会以内为方便之故来实行这些规则，不过一个人如果一面同其盗党公平行事，一面在随后遇到一个忠实人的时候，却又抢劫杀戮，则我们万不能想象他把公道认为是实践的原则。公道和信义确乎是维系社会的公共纽带，因此，亡命和盗偷虽然与世绝缘，可是他们自身亦必须遵守信义和公平的规则，否则他们便不能互相维系。不过你能说，那些以欺骗和抢劫来度日的人们，有他们所承认所同意的信义和公道的天赋法则么？

3 反驳。有的人说，“人们虽然在实践上否认这些原则，可是他们在思想中却承认这些原则”。现在要答复这一点——有人或者会说，人们的实践虽然否认了这些原则，可是他们心中的默许却同意这些原则。第一点，我可以答复说，我一向想，人的行动是最能解释他们的思想的。不过大多数人们的行动，以及一些人们的自白，既然怀疑或者否认这些原则，因此，我们就在成人方面，亦不能确立起普遍的同意来，没有普遍的同意，则我们便不能断言这些原则是天赋的。第二点，我们要假设天赋的实践原则，只归结于空洞的思维中，那亦是很奇异，很不合理的。由自然得来的实践原则是为行动用的，因此，它们一定可以产生与它们相契的动作，而不能只使人对它们的真理发生思辨的同意；否则它们同思辨公理的区别便是无意义的了。我自然承认，“自然”给了人类一种希求快乐，和憎恶患苦的心理，而且这些心理确乎是天赋的实践原则，确乎可以恒常地继续动作，不断地影响我们的一切行动。我们任何时候都可以看到一切人类具有这些恒常的普遍的倾向（inclination of the appetite），不过这些心理只是趋向善事的一种欲念倾向，而不是理解上的真理印象。我并不否认，人心中印有许多自然的倾向，而且即在感官和知觉的最初例证中，我们亦可以看到，有些东西是适合于它们的，有些东西是不适合于它们的，有些东西是它们所倾向的，有些东西是它们所规避的。不过这亦不能证明人心中有天赋标记，因为这些标记是要成为“规制实行”的知识原则的。因此，这个并不能证实理解力上的自然印象，反而取消了它们，因为自然如果真在理解上印了一些标记，以为知识的原则，我们一定会知觉到它们常常在我们身上起作用，并且要影响我们的知识，正如我们永远知觉到能影响意志和欲念的那另一些原则似的。（后边这些行动的原则是我们一切行动的恒常源泉和动机，而且我们不断地觉得它们很强烈地驱迫我们来从事那些行动。）

4 道德的规则需要一个证明，因此它们不是天赋的——此外，还有一种理由亦使我们怀疑任何天赋的实践原则；因为我想，任何道德原则在一提出来以后，人们都可以合理地请问一个所以然的理由 。可是这些原则如果是天赋的或至少是自明的，则这种问题是完全可笑的、荒谬的；因为任何天赋的原则都是自明的，并不需要任何证明来辨识它的真理，亦并不需要任何理由来给它求得人的赞同。一个人如果要问为什么"一物不能同时存在而又不存在"，或者他如果来给这个问题以一种理由，则他可以说是缺乏常识的。因为这个命题本身就具足自己的光明和证据，并不需要别的证明；任何人只要一理解这些名词，就能一直同意这个命题，要不然则我们便没别的方法使他同意。不过"以己所欲于人者施于人"这个规则，虽是一切社会德性的基础，同一切道德的不能动摇的规则，可是我们如果把这条规则向一个从未听说过它而却能理解它的人提出来，他不是可以很合理地请问一个所以然的理由么？而且提出这个规则的那人不是应该给他解说这个规则之为真实、之为合理么？这就证明这个规则不是天赋的了，因为它如果是天赋的，则它便应该不需要任何证明；而且人们在一听闻、一理解它以后，就应该接受它、同意它、认它为无论如何不能反驳的真理。因此，一切道德规则所含的真理，分明都是依靠于一些先前的理论，而且是由先前的理论所演绎出的；它们如果是天赋的，或则是自明的，当然就不是这样情形了。

5 遵守契约的例子——遵守契约确乎是一个伟大而不能否认的道德规则。不过你如果问一个基督徒，为什么人不可食言，则他因为着眼于来世苦乐之故，就会给你一个理由说：那是因为掌着悠久生死权的上帝需要我们那样做。不过你如果问一个霍布士信徒，则他会答复说：那是因为公众需要那样，如果你不那样行事，巨灵（Leviathan）就会来刑罚你。你如果再问异教的一个老哲学家，则他又会说，因为食言是不忠实的，是不合于人的尊严的，是与人性中的最高优点，即德性相反的。

6 人们所以普遍地来赞同德性，不是因为它是天赋的，乃是因为它是有利的——因此，自然的结果就是人们对于各种道德原则，便按照其所料到的（或所希望的）各种幸福，发生了分歧错杂的各种意见；如果实践的原则是天赋的，是由上帝亲手直接印入人心的，当然不会发生这种情形。我自然承认，上帝的存在是可以由各方面观察到的，而且我们对他所应有的服从亦是同理性的光亮十分相契的，而

且，大部分人类亦是能证实这个自然法则的。不过我们仍然觉得，必须承认人们虽然普遍地赞同各种道德规则，而并不必知道或承认道德的真正根据。道德的真正根据自然只能在于上帝的意志同法律，因为上帝可以在黑暗中视察人的行动，而且他亲手操着赏罚之权，足可以有力量来折服最傲慢的罪人。不过上帝既然以不可分离的联合作用，把德性和公益联结在一块，并且使实行道德成了维系社会的必需条件，并且使凡与有德者相接的人们分明看到德性的利益，因此，我们正不必惊异，人为什么不只要允许那些规则，而且要向别人来赞美，来讴歌那些规则了，因为他确信，他人如果能遵守德性，他是会得到利益的。因此，人们所以赞扬这些规则是神圣的，不但可由于信心，而且可由于利益；因为这些规则如果一被人蹂躏，一被人亵渎，他们自己就会不安全的。这种情形固然无损于这些规则所分明具有的道德的和永久的义务，可是这就足以指示给我们说，人们在口头上对这些规则所表示的外面认可，并不足以证明它们是天赋的。不但如此，这个认可亦并不足以证明，人们在内心中，承认这些原则是不可侵犯的实践原则。因为我们看到，尘世的利益和安全虽使人们在表面上承认这些原则；可是他们的行动很足以证明，他们很不在意建立这些规则的立法者，亦并不在意他为惩罚犯法者所准备的那个地狱。

7 人们的行动可以使我们相信，德性的规则不是他们的天赋原则——如果我们不要过事客气，不要过分承认许多人的自白是诚意的，而且我们如果以为他们的行动就足以解释了他们的思想，则我们将会看到，他们在内心里并不尊敬这些规则，而且亦不很完全相信这些规则的确定性和束缚力。因此，“以所欲于人者施于人”这个伟大的道德规则，虽常有人赞美，却少有人实行。而且你如果真正破坏了这个规则，倒许不是大罪，可是你如果教人说，这个规则不是道德的规则，并且没有束缚力，则人们会以为你这种说法是疯狂的，是与人们自身破坏这个规则以冀求得的那种利益正相反的。或者有人说，我们还有良心 足可以约束我们，不使我们破坏了这个规则，因此，我们仍然可以保存了这个原则的内面的束缚力。

8 良心不足以证明任何天赋的道德规则——要答复这个意见，则我可以说，我确信，许多人心上虽然没有写上任何标记，可是他们却亦逐渐能同意一些道德的原则，相信那些道德的束缚力；亦正如他们逐渐能知道别的事物是一样的。其余的人们则亦可由其教育、交游、同本国的风俗，逐渐得到这种信念。而且这种信念，不论是如何得到

的，总亦可以刺激起人们的良心来；因为所谓良心并不是别的，只是自己对于自己行为的德性或堕落所抱的一种意见或判断。如果你以为良心就是天赋的原则，那么相反的信念亦可以说是天赋的原则，因为有些人们虽亦俱有同样的良心倾向，可是他们所行的事正是别人所要避免的。

9 举例证明，有些人们在犯灭伦大罪时并没有悔恨——那些道德的规则如果是天赋的，印于人心上的，为什么竟有人在违犯这些规则时，不动声色，泰然自若呢？你只要一看军队在劫掠城市时所施的暴行，你就可以看到，究竟他们能遵守、能意识道德的原则不能，究竟他们能有一点恻隐之心不能。在这种情形下，抢夺、殴杀、奸淫，都是极其自由，不受任何惩罚和非难的。就在最文明的国家中，人们不是常把自己的婴儿掷在旷野，一任其饥寒以死，或受野兽的吞噬么？而且人们对那种行为不是毫不非难、毫不见怪，一如其对生育儿女之举是一样的么？在有些国家中，母亲如果因为生育而死，人们不是要把婴儿同母亲葬在一个墓中么？如果一个冒充的星相家申言婴儿的星座不吉，人们不是要把他杀掉么？有些地方，人们在达到某种年龄后，不是要把他的父母杀戮了或弃掷了，而毫不感悔恨么？在亚洲的某一部分，病人到了不可救药的时候，往往在死前就被人抬出置在地上，让它们在风雨寒暑中逐渐灭亡，而毫不加以救助或怜悯。又如明格来良人（Mingrelians）虽然自认为是基督教徒，可是他们往往毫不踌躇地把自己的儿女生埋了。有些地方，人们竟然还要吃自己的儿女们。格律卑人（Caribbs）往往把自己的儿童阉割了，以便养肥了供他们食用。加喜乐叟（Garcilasso de la vega）告我们说，秘鲁有一种人，往往同他们的女俘虏实行交媾以求生产，生产以后，便将其儿女养肥以供食用；他们把这些女俘虏养做妾，专供生产之用，到了她们不能生殖的时候，亦就被杀食了。杜平纳布人（Towoupinambos）以为能报仇，能多吃敌人，就是可以进乐园的德性。他们并不曾有上帝一名，亦没有宗教和信仰。又如土耳其人所奉为圣人的那些人们的生活，说起来亦是无法登大雅之堂的。保姆格腾（Baumgarten）有一部颇为稀奇的游记，其中有很著名的一段记述这一类的事实，因此我可以将其原文详引在下边。

“在那里（就是说埃及白尔伯（Belbes）地方附近），我们见了一个回教的圣人，坐在沙丘间，一丝不挂，就如方出胎的婴儿一样。我们听说，回教中人以为失了知觉的疯人是圣者，而加以供奉。他们相

信，那般人们因为是圣洁的，所以值得他们的敬仰。因为那般人们原来虽然过过很不合适的生活，可是后来他们又自愿地度其忏悔而穷苦的生涯。这一类人可以享有几乎无限的自由权，他们可以随便入人家宅，随便饮食，并且竟然可与别人家的妇人共寝；而且在这样交媾以后，如果有孩子生出来，则人们亦以为他是神圣的。他们对于这般人们，在生时是十分崇拜的，在死后又要给他们建立伟大的纪念碑或柱石。而且他们以为能手摸这般人，或葬埋这般人，那是很幸运的。这个消息是从我们的马克吕乐（Mucrela）得来的，他的文字曾经给我们翻译出来。我们还听说，我们所见的那位圣人所以得人极大的崇拜，所以被人认为是特别神圣的，尤其是因为他同妇人或男孩没有交媾过，只同猴子和骡子交媾过”。

庇错戴乐维（Pietro della valle）1616年1月25日的信中亦曾记载过回教圣人们同样的一些事迹。那么所谓公道、敬虔、感恩、正义和贞洁等天赋的原则在哪里呢？在格斗中的杀戮，如已被习俗所尊崇，则人们在犯这种罪恶时，都毫无良心的悔恨，不但如此，在许多地方，你如果在这方面真不犯罪，反而是最大的耻辱。我们如果放眼观察全人类的真相，则可以看到，此一处人所认为足以引起悔恨的事，正是被一处所认为很有价值的事。

10 各人的实践原则是相反的——人们只要仔细观察人类的历史，一考察各民族的生活，并且以中立眼光来视察他们的行动，则他们一定会相信，在一个地方人们所提到的或想到的道德原则，几乎没有一种不是在其他地方，为其他全社会的风俗所忽略、所鄙弃的，因为后一种人所遵守的生活的实践意见和规则，正是与前一种人相反的。（只有维系社会所绝对必需的那些规则是个例外，不过在各社会相与之间，就是这些规则亦是常被忽略的。）

11 有整个的民族要排斥各种道德的规则——在这里人们或者会说，我们不能因为人们破坏了规则，就说他们不知道规则。这种驳难在某一方面我认为对的，因为有些地方，人们虽然干犯了法律，可并不否认法律；而且人们因为恐怕羞耻、责斥和刑罚，亦可以表示其对于法律的敬畏心来。不过人心中如果自然印有一种法律，则他们一定会确然无误地知道这个法律，因此，我们便不能设想整个民族如何能公然一致把这个法律排斥了、抛弃了。自然，有的人们虽然私心不相信道德规则是真实的，可是他们因为别的人们相信这些规则的束缚

力，因此，他们为在别人面前保持名誉和珍视之故，有时就不得不在表面上承认这些规则。不过整个民族如果心中确乎知道一种法律，则他们一定知道同他们相与的人亦会知道那种法律；因此，他们在互相交与之间，便都恐怕在表示出缺乏人道以后，引起了对方的鄙弃和憎恶；而且一个人如果破坏了共知的自然的是非法度，则一定会被他们认为是他们平安和幸福的公然大敌。因此，我们便不能想象，整个民族如何能公然坦白地否认了、弃掷了这个规则。任何实践的原则如果是天赋的，则人人都一定会知道它是正直的、良善的。因此，人人既然凭着最强烈的证据知道什么是真实的、正直的和良善的，则我们要说整个民族在口头上和实行上，能普遍地一致地对他们所知的那一点来撒谎，那只有自相矛盾了。这就足以证明，任何实践的规则，如果在某个地方普遍地为人所破坏，并且在破坏时得到公众的同意和允许，则它并不能说是天赋的。不过要答复这层驳难，我还有进一步的说法。

12 你说，破坏规则并不能证明人们不知道规则，这一点，我是承认的。不过有的地方既然一致地允许人们破坏，则我可以说，这就足以证明那个规则不是天赋的了。若举例证明，则我们可以说，有许多规则是由理性最明显地演绎出来的，而且是最契合于大部分人的自然倾向的，因此，很少有人鲁莽地来否认它们，很少有人轻率地来怀疑它们。这些规则中如果有一种可以说是自然印入的，则我想最配称为天赋规则的，莫过于说："为父母的人们，你们要保育自己的儿女。"不过你说这个规则是天赋的规则时，究竟有什么意思呢？你的意思，一定不外两种：你或则说它是一个天赋的原则，在任何时候，都可以刺激并指导一切人的行为；或则说它是一切人们心中所印入的一个真理，因此亦是他们所知道、所同意的。不过在这两种意义下，它都不能是天赋的。第一点，我在前已经举例证明它不是影响一切人类行为的一种规则；我们在此，亦并不必远远地从明格来良人或秘鲁人中间，找寻例证，证明人们忽略、虐待甚或至于处死自己的儿女；我们亦不必认这种举动只是野蛮不化的民族中的过甚的凶残行为；因为我们记得，希腊人同罗马人亦是惯把自己的儿女毫无怜悯和懊悔地弃掷了，而无人加以责难的。第二点，要说这个规则是人人所知道的一个天赋的规则，那是不对的。因为"为父母的，你们要保育自己的儿女"这句话，不但不是天赋的真理，而且根本就不是真理，因为它只是一个命令，不是一个命题，因此，亦就无所谓真，无所谓伪。要想人们认这个规则是真的而加以同意，则我们只得把它化为一个命题说："保

育儿女乃是父母的职责。”不过要了解职责的意义，则我们又离不了法律；要了解或假设法律，则又离不了立法者和刑赏。因此，我们如果要假设这个规则或其他实践的原则是天赋的，是当做职责印在人心中的，则我们同时必得假设，上帝、法律、义务、刑罚、来世等等观念都是天赋的。因为我们分明知道，在尘世上，人们破坏了规则以后并不必定有刑罚加于其身，而且在公然允许干犯这种规则的国土内，既没有刑罚，亦就没有法律的力量。不过这些观念（如果职责其物是天赋的，则这些观念一定都是天赋的）完全不是天赋的，因此，且不论说在每一个人心中，就是在爱研究、爱思想的人心中，这些观念亦是不清楚、不明白的。这些观念中，上帝的观念虽然似乎应该是天赋的，可是归根究底，它亦不是。我想在下一章中，任何深思的人们都可以看到这一点。

13 由上边所说的看来，我们可以确乎断言，任何实践的规则如果在任何地方普遍地被人所破坏，而且在破坏时又得了大众的允许，则我们便不能说它是天赋的。因为人们既然确知上帝立了规则，并且要惩罚破坏规则的人，使犯罪者得不能偿失（这个规则如果是天赋的，人们一定会知道这一层，如不知道，则他们便不能确知任何事情是自己的职责），那么他们便不会毫无羞耻（或恐惧）地、自信不疑地安心来破坏这个规则。自然，人们如果不知道法律，或者怀疑法律，或者想逃避立法者的视线和权力，则他们也许会屈服于当下的情欲。不过我请人先比比人的过错同惩治过错的鞭笞、比比犯罪同惩治犯罪的烈火、比比当下惑人的快乐、同全能者为报复起见所举的手掌（职责如果是印在人心中的，一定有这种情形）：比较了以后再来告诉我；人们既然看到这种景象，既然确知这种果报，他们是不是可以放纵地、毫不含糊地来触犯他们心中字迹明显的那种法律，来触犯那一被触犯便要怒目以视的那种法律。他还可以告诉我，人们既然在自己心中觉得全能立法者所印入的命令，那么他们是否能坦然而愉快地忽略和蹂躏他的最神圣的告诫。最后他还可以告诉我，一个人既然干犯了这个天赋的法律和无上的立法者，那么一切旁观者，甚至于为民之牧者，既然亦能充分意识到这个法律和立法者，他们还能默然纵容他，不表示自己地憎恶，不稍加以刑罚么？人的情欲中自然含有一些行动原则，不过这些原则完全不是天赋的，而且你如果听其自由活动，它们会使人们把一切道德都推翻了。道德的法律所以要颁给我们乃是要以约束和限制这些泛滥的欲望，而欲达此目的，则这些法律又必须以刑赏来平压人们在干犯法律时所预期的满足。因此，人心中果真印有

法律其物，则一切人类都会有一种确定而不可免的知识，都会知道，干犯法律一定能引起确定而不可免的刑罚来。因为人们如果不知道或者怀疑什么是天赋的，则所谓天赋的原则，便完全失了作用。照这样，则他们所妄想的真理和确性都是不能由这些原则得来；而且人们不论有这些原则，无这些原则，亦都处于一样不确定的游移状态中。因此，既有天赋的法律，则人们一定可以分明确知有一种不可避免的刑罚，而且这种刑罚亦足可以使干犯法律之举成为可憎恶的；如果不是这样，则人们在假设天赋的法律时。一定亦得假设一种天赋的福音——不过人们在此不要因为我否认天赋的法律，就误会我以为除了成文的法律（Positive laws），就没有别的法律。在天赋法和自然法之间，有很大的差异：一种是原始印在人心上的；一种是我们初不知道，后来渐次应用我们的自然能力才知道的。在我看来，无论人们主张说有一个天赋的法律，或者主张说，不借助于成文的启示，只有自然的光亮并不能知道任何法律：那都是各趋极端，一样离开真理的。

14 人们虽主张有天赋的实践原则，可是并不能告诉我们什么是天赋的实践原则——各人的实践原则是有很大差异的，因此，我想，要以普遍同意的标记，来证实天赋的道德原则，那是不可能的。只这一层就足以使人猜疑，天赋原则的假设是随意采取的一种意见，因为断然主张这些原则的人们无论如何，不能告诉我们说哪些原则是天赋的。着重这个意见的人们，实在应给我们做到这一层。如果人们一面申言上帝已经在人心上印了知识的基础同生活的规则，一面可又不能给邻人以知识，不能给人类以安心，不能给他们指出，在人类所迷惑的一大些原则中，哪一些是天赋的：那么我们在此，正可以怀疑他们的知识或他们的仁心。不过真正说来，如果真有天赋的原则，则人们亦正不必以此教人。如果人们真能看到，自己心上印有天赋的命题，他们一定很容易把这些命题同后来所学的以及由此所演绎的真理，分别清楚；而且要想知道什么是天赋的真理，并且这些真理共有多少：那亦是很容易不过的事。他们一定分明知道这些真理的数目，正如同他们自己知道自己的指头有多少似的；而且各种系统一定可以给我们详细叙述出来。不过据我所知，人们既然不曾冒险把这些原则列出表来，则我们要怀疑这些天赋的原则，他们亦正不必多所非难，因为就是那些以天赋原则教人的人们，亦并不能告我们说，这些原则究竟是什么。不但如此，我们还容易看到，就是各宗派的人们纵然给我们把那些天赋的实践原则的表格列出来，他们所列举的原则，亦只是特别合于他们的假设的，亦只是适宜于证实他们自己教派的学说的。这就

分明证实，没有所谓天赋的真理了。不但如此，大部分人们在自身以内并看不到有任何天赋的原则，因此，他们就否认人类有自由，并且把人看得只成了一架机器。因此，他们不但取消了天赋的原则，而且取消了一切道德的原则；因此，有些人虽然不能存想不自动的主体如何能应用法则，而在这里毕竟不能再相信有任何道德的规则了。道德同机器既然不易调和，不易符合，因此，他们既然采取机械主义：就不得不把一切德性的规则排斥出去了。

15 我们可考察赫巴特勋爵（Lord Herbert）的天赋原则说——在我写这部书时，我曾听说，勋爵赫巴特曾经在其"真理论"（De Veritate）中把这些天赋原则列举出来；因此，我就立刻就商于他的书。因为我很希望，这样大的一位天才家，应该在这一点上解了我们的疑惑，使我的探究告一段落。在论天赋本能（De Instinctu naturali）的那一章中，（76页，1656年版本，）我曾看到公共意念（Notitiae Communes）的六种标记：一为先在性（Prioritas），二为独立性（Independentia），三为遍在性（Universalitas），四为确定性（Cer titudo），五为必然性（Necessitas）（就是说它们能维持人的生存），六为契合的方式（Modus Contormationis）就是说直接的同意（Assensus nulla interposita mora）。在他那篇简短论文——"世俗宗教论"（Religione Laici）——的末了，他又论到这些天赋原理说："这些真理是到处有力量的，并不限于任何一种宗教。因为它们是为上天印于人心中的，并不束缚于任何成文的或不成文的传说"（3页）。他又说，"这些都是在内面法庭中所印的普遍的真理，它们就是上帝所写的不可磨灭的文字。"他既然数出天赋原则（或公共意念）的标记，并且说它们是上帝亲手印在人心中的，因此，他就进而把这些原则列举出来：（一）世上有最高的元宰；（二）这个元宰是必须要尊敬的；（三）能实行德性和虔诚，就算完成了对上帝的教仪；（四）我们必须由罪恶之途，返回光明之域；（五）在经过完此生以后，我们一定会受赏或受罚。我虽然承认，这都是明白的真理，而且在正确解释以后，任何理性动物都是不能不同意的，可是我想，他并不曾丝毫证明它们是内面法庭中所描写出的一些天赋的原则。因为我可以说：

16 第一点，我们如果可以合理地相信有任何普通的意念是由上帝亲手写在人心上的，则这五个命题或则是不能概括了这些意念的，或则是多于这些意念的。因为还有别的许多命题，亦可以按照他的规则，说是导源于上帝而为天赋原则的，（至少亦可以如他所列举的这

五个命题。）类如"以己所欲者施于人"这个原则，以及千百种别的考量好的原则都是。

17 第二点，他所举的标记并不能在所有的五个命题中都找得到，就是说，第一、第二和第三这三种标记，并不与任何命题完全相契；而且第一、第二、第三、第四同第六那五个标记，同第三、第四、第五三个命题亦并不甚合。因为我们不但从历史上知道，有许多人、许多国家怀疑或不信这些原则的全部或一部，而且我亦不知道："德性和虔敬结合起来就是对于上帝的最好礼拜"这第三条原则，如何能成为一条天赋的原则，因为"德性"一名是不易理解的，它的意义是毫不确定的而且它所指示的对象亦是聚讼纷纭，不易知道的。因此这条原则只是指导人生的一种最不确定的原则，在实际上并无大用，因此，它亦并不配称为天赋的实践原则。

18 我们如果再来考究"德性是对上帝的最好礼拜"这个命题的意义（因为原则或普通的意念只在于意义，而不在于声音），则我们又会看到，德性如果是指各国舆论所认为最可夸奖的那些行为，则这个命题一定是不确定、不真实的。如果德性是指契合于上帝意志的种种行为，或指契合于上帝所立规则的各种行为，如果德性是指本性善良的一种品德，而且上帝的规则，是衡量德性的唯一真实的尺度，则"德性是对上帝最好的礼拜"这个命题虽是最真实、最确定的，可是它对于人生是最无用处的，因为这个命题毕竟不过是说，"上帝乐意人们实行其命令"罢了。但是人人虽然都确知这个命题是真的，可是他们在知道时亦并不必知道究竟什么是上帝所命令的，因此，这个命题并不能成为他的行动的规则或原则，这就与他没有这个规则是一样的了。一个命题的含义如果只是说："上帝喜爱人们实行他自己的命令"，则不论它如何真实确定，我们都可以说，很少有人肯定这一命题是一切人心上所共有的一种天赋的道德原则；因为这个命题并不能教人什么。谁要肯这样说，则他一定会以为千百种命题都是天赋的，因为有许多原则，人们虽然一向不以之归于天赋原则之数，可是要照这里的道理讲来，则它们亦可以说是天赋的了。

19 我们如不知道那一些行为是罪恶，则第四个命题（就是说：人一定要悔改他们的罪恶）亦不能教人许多。因为罪恶一词所指的行动既然能使罪恶者受了刑罚，那么我们如果不知道，哪一些特殊的动作可以招致来刑罚，则有什么大的道德原则，可以教我们自悔，立意不

做能给自己招祸的那些事呢？人们如果已经知道，某些行为是罪恶，则这个命题可以说是一个真正的命题，而且我们亦可以用它来指教他们。不过人心上如果不曾印有罪和德的特殊尺度和界限，而且这些尺度如果亦不是天赋的原则（这一层我想当然是很可疑的），则这个命题同前边的命题，都不能想象为天赋的原则，而且纵然是天赋的，亦是没有用处的。因此，我想，上帝一定不能用"罪"与"德"等等意义不确定的文字，把原则印在人心上，因为这些文字所代表的事物是因人而异的。不但如此，而且我们根本就不能假定原则能以文字表现出来，因为文字在大多数原则中都只是一些很普遍的名词，我们如不知道这些名词下所含的特殊事物，就不能理解这些名词。因此，在实践的例证中，我们的尺度一定是根据于我们对各种行动自身而有的知识的，而且行动的规则，一定是可离了各种文字而各自独立的，一定是在我们知道各种名词以前就存在的。因此，一个人无论学什么语言，无论他所学的是英文，是日文，或者根本就不学任何语言，或者根本就不知道名词的用法（如聋、哑之类）——一个人纵然有这些情节，他一定仍会知道这些规则。因此，人们纵然不知道语言、文字，纵然不知道本国的法律、习惯，亦一定会知道为礼拜上帝之故，人们应该不杀人、应该只御一女、应该不堕胎、应该不弃儿女；在自己感受穷乏时，应该不取于人，反之，在人受了穷乏时，应该供给他、救济他；在作了相反的事实时，应该悔改、应该惭愧、应该决心不再为非。一句话说，我们如果真能证明一切人类都知道都承认这一类的规则，而且这一类的规则都包含在上边所述的常用的"德"与"罪"两个字下面，则我们便很有理由来承认这一类的原则是普通的意念和实践的原则。不过归根究底，人类对于真理的普遍同意（在道德原则中如果有这种同意），毕竟不能证明真理是天赋的，因为我们正可以由别的方式来知道真理；这就是我所争执的那一点。

20 人们反驳说，"天赋的原则亦可以堕落。"现在要反驳这一点——人们在这里或者会提供出他们那种很现成、很不关重要的答案来，他们或者会说，天赋的道德原则，可以被教育和习惯，以及同我们常相谈论的那些人的意见所污暗，因此，这些原则就会完全从人心中扫荡出去。不过这个答复是没有什么力量的；因为这个说法如果是真的，则它会消灭了普遍同意的论证，因而人们虽然以这种同意努力来证明天赋的原则亦就无济于事了。因此，他们如果还要想以普遍的同意来证明天赋的原则，则他们必须把自己宗派的信仰或私人的信仰，认为是普遍的原则。这种情形虽然不合理，可是亦不是不常有

的，因为人们每爱妄自尊大为正当理性的主人翁，以为其余人类的投票和意见是不值得过问的。因此，他们的论证就成了下边这样的："一切人们所承认为真的那些原则都是天赋的；一切具有正当理性的人们所承认的原则，亦就是一切人类所承认的原则；我们以及同我们思想一样的人们都是有理性的，因此，我们所同意的原则，亦就是天赋的。"这是一种很巧妙的辩论方法，不愧为达到真理的捷径。要不如此说，则我们便不能了解为什么有些原则是一切人所承认、所同意的，同时这些原则又要被堕落的风俗和恶劣的教育铲除于人心以外。要不如此说，我们便不能了解，为什么一切人们都承认这些原则，可是同时又有许多人否认这些原则。真的，要假设这一类第一原则，那是毫无用处的，而且这一类原则如果可以被任何人力所改移，可以被教师的意志或朋友的意见所转化，则我们有没有这些原则，都一样是无所适从的。照这样，则我们虽然夸张说有第一原则和天赋的光亮，我们亦仍然要处于黑暗和不定之中，一如完全没有这些原则一样。因为我们的规则如果会离正轨，或者我们在各种相反的规则中，不知道那一条是正确的，则有规则亦正和无规则是一样的。不过关于天赋的原则，我很希望人们告我，究竟它们是否可以被教育和习惯所淆乱、所铲除；如果它们不能被铲除，则我们定会看到，它们在一切人心中都是一样的，而且人人都会分明知道它们。如果它们可以因为外来的意念受了变化，则我们定会看到，它们在接近其泉源的时候（就是在儿童和文盲方面），一定是最清楚最分明的，因为儿童和文盲是最不容易从外面的意见接受到印象的。不论他们选取哪一种意见，他们亦一定会看到，他们的意见和明显的事实及日常的观察是互相抵触的。

21 世界中相反的原则——我们还容易看到人们的国籍、教育和性情如果不一样，则他们所认为不容怀疑的第一原则，亦只是许多不相同的意见。这些意见，有的是本身荒谬的，有的是互相对立的，因此，它们许多一定不可能都是真的。不过这一类的真理无论和理性如何违背，可是总有地方会认它们是神圣的，因此，人们在别的方面纵然理解清晰，可是他们宁愿把自己的生命和其最爱的东西牺牲了，亦不愿让自己来怀疑这些原则的真实，不愿让他人诘问这些原则的真实。

22 人们的原则通常都是如何得来的——这种情形看来无论如何奇怪，可是它是被每日的经验证实的，而且我们如果一考察这种情形所由以发生的方式和步骤，则我们或会看到它不是那样奇特的。因为我

们看到，有些学说虽然没有高贵的来源，虽然只是由乳母的迷信和老妇的权威来的，可是因为年深日久，乡党同意的缘故，它们会在宗教中或道德中，上升到原则的地步。因为留心以原理教导儿童的人们（很少有人没有一套自己所相信的原则，来以之教导儿童），往往要以自己所认为合意的学说，灌注在他们那天真而无成见的理解中（因为白纸可以接受任何字迹），使他们仅守勿失，公开宣扬。这些学说既然在儿童们一有理解时就教给他们，而且周围的人们或以公开的承认，或以默然的同意，在他们生长的过程中，又逐渐把这些学说给他们证实了，因此，这些学说就逐渐获得美名，被人认为是不可怀疑的、自明的天赋真理了。这些人们纵然没有这种力量，而他们（儿童们）所奉为聪明、渊博、而虔敬的那些人们，亦会认这些命题为宗教和习俗的基础，不让人加以毁谤和鄙薄，因此，亦会发生出同样结果来。

23 此外，我们还可以说，受了这样教育的儿童们，在长大以后，反省自己的心理时，他们一定觉得那些意见是最早就有的，因为人们拿那些意见教他们时，他们的记忆还是不能记录自己的行动的，还是不能标记什么时候有新事物呈现于自己的。他们既认这些意见是最早的，而且他们亦不知道自己对于这些命题的知识导源于何处，因此，他们便毫不客气地断言，这些命题确乎是上帝和自然在人心上所印的印纹，而不是由别人得来的。因此他们就恭恭敬敬服膺这些命题，服从这些命题，就如许多人们服从自己的父母似的。不过他们所以如此尊敬，并非因为尊敬是自然的，而且人们若不教他们来尊敬，他们亦不会自动地来尊敬。他们所以如此，乃是由于常常受那样的教训；而且因为自己记不清这种恭敬的发端，所以他们想这种恭敬是自然的。

24 我们如果一考究人类的天性和人事的情况，则上述的情形不但是可能的，而且是必然会发现出的；因为人们如果不耗费时光来从事于自己职业中的日常工作，则他们便不能在社会中生活；如果没有一些基础和学说，以使自己的思想有所归着，则他们的心理便不能安息。人们的理解纵然极其游移、肤浅，他们亦总有自己所崇拜的一些命题，他们亦总会把这些命题作为原则，以来建立自己的推论，并且来判断真伪和是非。不过他们有的因为缺乏技巧和工夫，有的因为缺乏研究的爱好，有的因为受人禁止，不得来随便考察，因此，他们便都被自己的懵懂、懒惰、教育或急性所欺，轻于信任这些命题 了。

25 一切儿童和青年显然都是这样的。习俗比自然的力量还大，它只要能教人把自己的心理和理解屈从于某种事理，它就往往能使人崇拜那种事理为神圣的；因此，我们正不必惊异，成年人们为什么不肯认真地坐下考察他们自己的教条；因为他们已经迷惑于人生必需的事务，已经热衷于快乐的追求，尤其因为他们的原则之一就是要使人不能怀疑自己的原则。纵然人们有闲暇、有天才、有意志，又谁敢来把自己过去一切思想和行动的基础都摇动了呢？又谁肯认自己一向完全是在错误中在世人面前丢脸呢？任何人在冒险反对其本国或本党的传统意念时，既然要到处引起人的责难来，谁还敢来干犯众怒呢？人们在稍一怀疑通俗的意念以后，既是必然要被人称为狂想者、怀疑者、无神论者，谁还有耐心甘受人这层诽谤呢？他既然同大多数人一样，以为那些原则是上帝在他心中所建立的标准，是检验他那一切意见的规则和试金石，他当然不敢怀疑这些真理了。他既然看到那些原则是他的最初思想，而且是为他人所最尊敬的，那么有什么东西能阻止他，使他不认那些原则为神圣的呢？

26 人们既然有此种情形，所以我们很容易想象，他们为什么崇拜他们在自己心中所立的偶像，为什么亲爱他们在心中习见的意念，为什么在谬见和错误上加了“神圣”二字的标记，为什么成了牡牛和猿猴的热烈信徒，为什么以争辩、格斗和死亡来卫护他们的意见，为什么相信，只有自己所教化的人们，才是有上帝的。因为在大多数人方面，心灵的推理能力（这种能力虽然不断地要被人运用，可是人们往往不能谨慎地、聪明地运用它）如果没有基础，则它便不知如何进行。可是这些人们又因为懒散和职业、匆忙和寡助之故，并不能来透入知识的原则，把真理的根源和起点，逐步推寻出来。因此，他们便自然地而且不可避免地要采用一些借来的原则；而且因为这些原则又被人妄认为是别的事物的明显证明，因此，它们亦就被人认为是不需要其他证明的，人们如果接受了这些信条，并且恭恭敬敬照着通常的样子来服膺它们，而且在接受了以后不敢妄加考察，只是听说应该相信它们就相信不疑：则他们在受了本国教育和习俗的熏染以后，一定会认任何谬见为天赋的原则。这些人们既然常常沉思同样的对象，因此他们的视觉便模糊起来，把心中所储的妖怪认为是神明的影像，认为是神明手造的作品。

27 各种原则是必须要考察的——由这种过程，我们便容易看出，有许多人都会达到他们所相信的天赋原则；因为一切人类无论哪一等

级，都各有其所主张的五花八门的相反原则。有人如果以为人们所以相信自己原则的真理和证据，并不是由于这种方式，则他一定难用其他方法来解释：人们为什么坚信各种相反的教条，确说各种相反的教条，甚至肯毅然决然以热血来护卫各种相反的教条。如果天赋的原则有其特有的权利，让人根据它们自己的权威不经考察就来相信它们，那么，我亦不知道此外还有什么不可相信的东西，亦不知道还有什么可以被怀疑的原则。如果这些原则亦需要考察和试验，则我可以请问，天赋的第一原则可以如何试验得出。至少我亦该请问，有什么记号和标记可以使真正天赋的原则，和其他原则有所分别；这样我好在许多妄人中间，不至于在这样重要的一点上有了错误。如果人们能做到这一层，我一定可以立刻来接受那些可喜的、有用的命题。不过人们在未做到这一层的时候，我仍然可以谦恭地来怀疑；因为我恐怕，人们所拿出的唯一理由——普遍的同意——并不足以作为一种标记，以来指导我的选择，以来使我相信任何天赋的原则。就以前所说的看来，我想没有任何实践的原则是普遍所同意的，因此，它们亦就不是天赋的；这一点，我想是毫无疑问的。

第四章 关于思辨的和实践的两种天赋原则的一些其他考虑 1 原则中的观念如果不是天赋的，则原则亦不是天赋的——以天赋原则教我们的那些人们，如果不曾笼统地把那些原则拿来，如果曾经分别地考察过组成那些命题的各部分，他们或者不会贸然来相信那些命题是天赋的。因为组织那些真理的诸观念如果不是天赋的，则由这些观念所组成的那些命题亦不能是天赋的，而且人们对这些观念所发生的知识亦不是与生俱来的。因为观念如果不是天赋的，则一定有一时候，心中没有那些原则，因此，它们亦就不是天赋的，而是由别的根源来的。因为观念本身如果不是天赋的，则由观念所发生的知识、同意，以及心理的或口头的命题，都不是天赋的。

2 各种观念，尤其是属于原则的那些观念，都不是与生俱来的——我们如果仔细考察新生的婴儿，则我们便会看到自己没有什么理由来相信，儿童在生来就带有许多观念。因为他们在胎中，虽或对于饥饿、干渴、暖热和痛苦，有一些微弱的观念，可是我们完全看不到

他们有任何确定观念的样子；至于说到能与普遍命题中的名词相应的那些观念，能与天赋原则中的名词相应的那些观念，当然更是没有的。人们都看到，他们的心中如何逐渐可以得到各种观念，并且可以看到，他们所得到的，都是由于他们经验到观察到亲身所经的事物来的。这一层就足以给我们证明，它们不是在人心上所印的原始标记了。

3 如果有所谓天赋的原则，则"一件事物不能同时存在，而又不存在"的这个原则一定是一个天赋的原则。不过人们能想，或者能说，"不可能"和"同一性"是两个天赋的观念么？它们是一切人所具有，是一切人所生来就有的么？它们在儿童中是最初发现，而且先于一切后得的意念么？它们如果是天赋的，它们一定是这样的。不过儿童在未得到"黑"、"白"、"甜"、"苦"等等观念之时，他会得到"不可能"和"同一性"的观念么？他知道了这条原则以后，才来断言说，乳头上擦上艾草以后，则与他一向所感的味气不一样么？他真正是在知道了"一物不能同时存在而又不存在"以后，才能分别他母亲和生人么？才能爱惜母亲而逃避生人么？人心能用它所不曾具有的观念，来规范它自己以及其同意么？理解能从它所不曾知道不曾理解的原则，得出结论来么？"不可能"和"同一性"两个名词所代表的观念，不但不是天赋的，或生来就有的，而且我们要需要极大的细心和注意，才能在理解中把这些观念妥当地造成。它们不但不是我们生来就有、不但不是儿童们所有的思想，而且我相信，在一考察之后，我们还会看到，有许多成年人亦并没有这些观念。

4 同一性不是一个天赋的观念——如果"同一性"（专举这一个观念来说）是天然的印象，而且特别清楚，特别明白，使我们在摇篮中就早已知道了它，那么我很盼望，一个七岁的人或七十岁的人给我来解决一个问题，就是说：人既然是由身体和灵魂组成的一个动物，那么在他的身体变化以后，他是否还是那一个人呢？如果幼福博（Euphorbus）、毕达哥拉斯（Pythagoras）具有同一的灵魂，可是他们所生的时代又不同，则他们是否是一人？不但如此，如果一只公鸡亦具有同一灵魂，则它是否与他两人是相同的？由此看来，同一性的观念 似乎是不很确定、不很清晰、不配称为天赋的，因为那些天赋的观念，如果不是十分清楚明白，如果不是普遍地被人知道、自然地被人同意，则它们便不能成为普遍而分明的真理的成分，而且会必然地引起不断的疑虑的。因为我想，各人的同一性观念和毕达哥拉斯及

其信徒所有的同一性观念并不一样。那么哪一种观念是真的呢？哪一种是天赋的呢？这两种差异的同一性观念都是天赋的么？

5 人们并不要以为我在这里关于人格同一性所提出的问题，只是一些空洞的思辨。（不过纵然这些问题是空洞的思辨，这亦足以证明，人的理解中没有天赋的同一性观念。）人们只要稍一反省复活问题，并且一考究神圣的公道要在末日审判人们，按其在世时所做的善恶，以使之在来生受福或受苦；则他们一定会觉得自己不能解决，究竟所谓同一的人是什么样子，或所谓同一性是什么样子？而且他们还一定不会再冒昧地想象，他们自己同别人以及儿童们都对于同一性自然有一个明白的观念。

6 全体和部分不是天赋的观念——我们可进而考察"全体大于部分"的那个数学原则。我想人们一定会认这个原则为天赋的原则。并且我相信，如果有别的原则可称为天赋的，则这个原则亦一定配称为天赋的。不过人们都会知道这个命题不是天赋的，因为他们都会知道：这个命题所包含的"全体"和"部分"两个观念完全是相对的。能适当地、直接地包含这两个观念的积极观念，不外广袤和数目，所谓全体和部分就是这两种性质中的关系。因此，全体和部分如果是天赋的观念，则广袤和数目一定亦是天赋的；因为要想有一个关系的观念，我们总得观念到关系所寄托的所依据的那种东西。至于要问人心上是否自然地印有广袤和数目的观念，那我可以让主张天赋原则的人们来解决好了。

7 礼拜的观念不是天赋的——"上帝是应当礼拜的"这个原则，可以同人心中任何伟大的真理立于相等的地位，而且在一切实践的原则中，值得占首要的地位。不过"上帝"和"礼拜"两个观念如果不是天赋的，则这个原则也就不能说是天赋的。"礼拜"一词所代表的观念并不在于儿童的理解中，亦不是在人心中原始所印入的一个标记。这一点，我想人们是容易承认的，因为他们会看到，即在成人亦很少对于这一个名词具有清楚明白的观念。要说"上帝是应该礼拜的"这一个原则，是儿童们所有的天赋原则，可是同时他们又不知道自己的责任，不知道"礼拜上帝"作何解释：那乃是最可笑不过的一件事。不过我们且不提这一层。

8 上帝的观念不是天赋的——如果我们可以想象有任何天赋的观念，则我们可以根据许多理由说，上帝的观念 更可以说是天赋的。因为我们如果没有天赋的神明观念，则我们便不能设想有任何天赋的道德原则。因为没有立法者的观念，我们便不能有了法律的观念，便不能有遵守法律的义务。古人在史传上所贬斥的那些无神论者不用说了，即在近代，自航海以来，人们不是曾在色尔东尼（Soldania）海湾，以及巴西（Brazil）、布鸾岱（Boranday）、嘉里伯群岛（Carribee Islands）发现了整个的国家，没有上帝的观念，并且不知道宗教么？尼古拉（Nicholans del Techo）关于开孤路（Caaiguarum）族的归化，曾经写道："我见这个种族，没有表示上帝和人类灵魂的字眼，他们没有神圣的教仪，亦没有偶像。"我们不但见有许多国家，蛮性未除，没有文字和教育的帮助，没有艺术和科学的进步。此外，我们还见到有许多国家虽然已经文明大有进步，可是他们因为在这方面不曾适当地运用其思想的缘故，竟然没有上帝的观念和知识。安南人就是属于这一类的，我想人们亦正可以同我一样，不必惊异这一层。不过关于这一层，我们可参阅法王在安南近来所派代表给我们的记述。据这位代表的记述看来，中国亦正是一样情形。我们纵然不相信乐老波（La Loubere）的话，可是驻华的传教士们，甚至于耶稣教派的人们，一面虽然十分赞美中国，一面亦异口同声地告我们说：中国的统治阶级——士大夫们——都固守中国的旧教，都是纯粹的无神论者。关于这种情形，我们可参阅纳屋雷德（Navarette）"游记集"1卷同"中国仪礼史"（Historia Cultus Sinesium）。我们如果一注意邻近人民的生活和交际，我们亦很有理由来相信，即在文明国家中，许多人心中亦并没有强烈而明显的神明印象。从此我们亦就看到，讲坛上所以责怨人们的无神主义，亦并不是没理由的。现在虽然只有一些浪子无赖腼然自认无神，可是人们如果不是因为恐怕官吏的刀锋、邻人的责骂，结舌不敢出声，则我们一定更会听到无神的论调。因为他们如果到了不必恐怕刑罚或羞耻的时候，他们的口舌一定会公然宣布其无神主义，一如他们的行为一向所表示的那样。

9 纵然一切人类到处都有一个上帝的观念（历史告诉我们以相反的状况），我们亦不能因此就说那个观念是天赋的。因为我们所见的国家，虽然都是上帝一名，而且对他有一些含糊的意念，可是这并不能证明那个意念是人心上自然的印象。这个亦正如火、热、日、数等等名称，不足以证明它们所代表的观念是天赋的一样；我们正不能因

为这些事物的名称和它们的观念是一切人类普遍所承受的，就说那些观念是天赋的。不过在另一方面，人们纵然没有上帝一名，而且他们的心中虽然没有那个意念，那亦不足以否认上帝的存在。这个亦正同我们不能因为人类大部分不知道磁石的观念和名义，就来证明说没有磁石似的；亦正同我们不能因为自己观念不到各种特异的天使（或超于人的灵物），并且不知道他们的名称，就来证明说，没有各种天使似的。因为人们原来虽然没有这些观念，可是他们既然有本国的文字、言语，一定免不了得到那些事物的观念，因为同他们来往的人们一定会以这些事物的名称一再向他们提说。而且假如有一个观念带有"至善"、"伟大"和"奇特"种种意味，而且那个观念又能引起人的忧虑和恐怖，而且人们对于绝对不可抗的权力所有的恐怖又把这个观念明印在心中，则那个观念一定又会进得深一些，展得广一点。这个观念如果是与公共的理性光亮相契合，而且可以由我们知识中任何部分演绎出来，如"上帝"观念之类，则更是这种情形。因为在世界的一切作品中，我们分明看到有极度智慧和权力的标记，因此，一个理性动物只要能认真地考察这些作品，一定可以发现了所谓神明。这种存在被发现以后，人们只要一听到它，就会在心中受了很大的影响，就会发生了严重的思想、有力的感应，因此，我想整个的民族如果野蛮得竟然没有上帝的观念，那比没有数的或火的观念还要奇怪些。

10 在世界上任何一部分，上帝的名称只要一提出来，以表示一种崇高的、聪明的和无敌的存在，则它必然会传得很广很远，继续到万古千秋。因为那个意念是同公共理性的原则相契合的，而且人们常常提说这个名词亦是于自己有利益的。不过一般不思想的人们虽然普遍地接受这个名称，而且他们虽然能得到一种游移不全的意念，可是这亦不足以证明那个观念是天赋的。人们所以有此意念，乃是因为发明这个名称的人们，曾经正确地运用其理性，曾经成熟地思维过事物的原因，并且曾经把事物的根源找寻出来。这个重要的意念既发明出来，所以那些不受思考的人们在一接受了以后，便再也忘不掉。

11 如果上帝的观念真是可以在一切人类中找得到，并且在各国都为成年人普遍地所承认，那么我们从这个观念所能得到的推论亦便限于上节所说的。我所以只提到成年人，乃是因为我想承认上帝的一般人数根本就超不出成年人的限度以外。如果我们可以根据这一点来证明上帝的观念是天赋的，则我们亦可以根据这一点来证明火的观念是天赋的，因为我想，世界上凡有上帝观念的人们一定亦有火的观念。

我相信，我们如果把儿童们移在一个没有火的岛上，则他们一定不会得到火的观念同火的名称，虽然世界上其余的人们亦都一致地接受这个名称和这个观念。不但如此，这些儿童或者亦完全不知道上帝的名称和意念。不过他们中如有一人运思来探究事物的组织和原因，则他们亦容易得到一个上帝的观念。而且这个观念如果一教给人，则人的理性，和其思想的自然倾向，亦会把它推广出去，并且永远继续存在于他们中间。

12 有人说："按照上帝的善意，一切人们应该有一个上帝的观念，因此，这个观念是天赋的。"现在要答复这一点——有的人说，按照上帝的善意说来，他一定要把他自己的标记和意念印在人心上，他一定不使人们在这样大的一件事体上，处于黑暗和犹疑之中。他一定会以此种方法来使有理性的动物如人者，按其本分向他恭敬礼拜。因此，他一定曾把自己的意念印在人心上。

这种论证如果有任何力量，则它在此处所证明的，一定远过于应用这种论证的人们原来所希望的。因为我们如果可以按照上帝的善意来断言说，他一定把人们所认为最好的事给人做了，那么这不止能证明，上帝在人心上把自己的观念印进去，而且还可以证明，他曾以明显字迹，把人关于他所应知应信的东西都印进去，把人应服从他的事情都印进去，而且还可以证明，他曾给了人们以一种契合于自己意志的意志和情感。人人都知道，我们如果在黑暗中追求知识，如圣保罗所说一切国家都在黑暗中摸索上帝那样（见"使徒行传"17章27节），那是不好的；人人还都知道，他们的意志如果同他们的理解相冲，他们的情欲如果同他们的职责相反，那是不好的。因此，上帝如果把我们应有的知识和意欲都准备好，那就很好了。罗马教士说，地球上如果有一个解决一切争执的无误的判官，那不但于人有很大的利益，而且亦契合于上帝的善意，因此地球上就有了这样一个判官。不过我亦可以根据同样理由说，人人应该各自都是一个无误的判官。我并且可以让他们考察考察，他们是不是可以根据这个论证就以为人人都是一个无误的判官。要说"全知的上帝既然如此做，所以这就是最好的"，那实在是一种最好的论证。不过人们如果要说，"我觉得那是好的，所以上帝就那样做，"那在我看来，他们就太于相信自己的智慧了。而且在现在这场议论中，我们要说上帝已经如此做，并且我们根据此来辩论，那是徒然的，因为经验已经暗示我们，他并不曾如此做。不过上帝虽然没有给人以知识的原始印象，虽然没有在人心上印了天赋的观

念，可是他的善意并不因此就缺乏了，因为他所供给人的能力，足可以使人来发现各种必需的事物，以来证实上帝的存在；而且我可以确乎断言，一个人如果能正当地运用其天赋的才具，则他虽没有任何天赋的原则，亦可以得知有上帝存在，亦可以得知关于上帝的其他事物。上帝既然供给人以那些认知的本领，因此，他便不必再把那些天赋的观念印在他心中，正如他给了人以理性、手臂、物材以后，不必再为人建造桥梁和房屋似的。在世界上，有的人种天才虽然优良，可是他们并没有房屋、桥梁，或者有亦是很简陋的，就如有的人种全没有上帝的观念或只有顶鄙陋的上帝观念似的。在两种情形下，人们所以有这种现象，乃是因为他们不曾勤苦地在那方面运用过自己的天才、才具和能力，乃是因为他们甘心自封于本国当下所流行的意见、风尚和事物，而不再远求。如果你或我生于色尔东尼湾（the Bay of Soldania），则我们的思想和意念，一定亦超不过在那里居住的荷坦涂特（Hottentots）番人。如果维金尼亚王亚坡加克诺（Virginia king Apochancana）教养在英国，则他或者亦可以比得上英国任何渊博的神学家和精深的数学家。他同较进步的英人所有的差异只是：他在运用自己的才具时，受了本国风尚、习俗和意念的限制，而不能进一步来探求别的东西。因此，他之所以没有上帝的观念，亦只是因为他不曾致思于能引起上帝观念的那些事物。

13 上帝的观念在各人是不同的——我相信，人心中如果印有任何观念，则我们可以很合理地想，那一定是他对造物者所有的观念，因为上帝会在他的手工上加一个印模，以使人不忘自己的依赖和职责；而且人类的知识亦是一定以此为起点的。不过你知道，这个观念在儿童心中是多么晚才发现出的呢？而且我们在看到他们有了这个观念时，这个观念不是很仿佛他们老师所有的意见和意念，而不见得是表象真正的上帝么？人如果能知道，儿童心理得到知识的方式，则他一定会想到，他们起初所熟习的那些物象，一定是在他们理解上初次所印入的那些物象，除此以外，他一定不会看到，有别的东西的痕迹。我们很容易看到，他们的思想所以逐渐扩大，只是因为他们逐渐熟习了较多的可感物，把它们的观念储于记忆中，并且得到一种技术在各种方式中来组合、来扩大、来合并那些观念。至于说他们如何可以借着这些方式在自己心中，得到所谓神的观念，则我以后再来详论好了。

14 我们既然看到，在同一国土中，人们对于上帝一名字，抱着十分差异，甚至十分相反的观念，那么我们能说，人们所有的上帝观念，是上帝亲手在人心所印的标记和印纹么？因为他们如果只在名词和声音方面相同，那并不能证明他们有天赋的上帝观念。

15 人们既然信奉、崇拜千百个神明，则他们能有真正说得通的神明观念么？他们只要承认了一个以上的神明，这就足以证明他们不知道有上帝，并且证明他们没有真正的上帝观念，因为他们已经把统一、无限和永生排除出去了。不但如此，我们还看到，他们还愚陋地相信上帝是有形体的，并且还以偶像来表象他们的神明，以为他们的神明是有爱情、有结婚、有交媾、有嗜欲、有争吵、有其他鄙贱的性质的。由此看来，我们并没有什么理由来相信，异教的人民（就是人类的大部分），在他们心中有所谓"上帝"的观念；我们亦没有什么理由来相信，上帝把这个观念印在人心上，免得使人对他发生误解。因此，人们如果以为这个普遍的同意，能证明任何天赋的印象，则我们亦只可以说，上帝在说同一方言的人们心中，只把自己的名字印进去，却没有印了自己的观念。因为人们虽同有上帝一名，可是同时他们对那个名词所代表的东西，却各有各的理解。有的人们说，异教的人民虽然供奉着"许多的"神明，可是他们这种做法只是以比喻的方法来表示那个无所不包的上帝的各种德性，和他的意旨的各部分。不过我可以答复说，这些神明的起源，我们并不必在此处过问；任何人都不会断言，在俗人的思想中各种神明都是一种比拟。我们在此，且不用提出别的证据，我们只要一参考白列特主教（Bishop Beryte）的"旅行记"第13章，就可以看到，安南人的神学分明承认多数的神明，在乔色僧长（Abbé de Choisy）的"安南旅行记"中，他亦很聪明地说道，所谓他们的神学，干脆就不承认上帝。人们或者又要说，虽则如此，可是各国的聪明人仍都会对于上帝的统一和无限，得到真正的观念。这一层我是不能不承认的，不过这样一来：

第一，就把别的方面的普遍同意取消了，所剩的只有名词方面的同意；因为那些聪明人是为数很少的，或者千人中只有一人，因此，普遍性就大受限制了。

第二，这种说法还似乎分明证明，人们对上帝所怀的最真最善的观念，不是印入在心中的，而是在妥当地运用其才具以后，凭思想和沉想所获得的。聪明好思之士，因为能正确地、谨慎地、运用其思想

和理性，因此，他们在这方面，便能得到真正的意念，亦正同在别的事物方面一样。至于懒散不思的人们（占着人类的大部分），则只凭偶然，由公共的传说和俗念，得到他们的意念，并不运用脑力来考察它们。如果你因为一切聪明人都有上帝的观念，便说那个观念是天赋的，那么德性亦可以说是天赋的，因为聪明人是常常有德性的。

16 一切异教中，分明有这种情形；不过即在信奉一神教的犹太人，耶教徒同回教徒之间，他们虽然留心在那些国家教人以同一的真正的上帝意念，可是这个学说亦并不曾通行得，使人们对于上帝得到一致的真正的观念。即在我们中间，你如果向人致问上帝是什么样的，他们不是有许多人想象他现出人的形象，坐在天宫么？他们对他不是还有别的许多荒谬支离的概想么？在耶教徒和回教徒方面，常有整个的教派很热烈地争执这一点：他们说，神明是有形体的，是与人同形的。在我们中间，我们虽然不常见人们自认为是主张神人同形论者（anthropomarphites）（自然我亦见有人如此主张），不过我相信，人们如果肯费力考察，则他们一定会看到，无知识的耶教徒们一定多半秉承这种意见。你只要同任何时代的村夫一谈，只要同任何阶级的青年人一谈，则你会看到，上帝一名虽常在他们的口中，可是他们应用这个名词时所代表的意念是很奇特、很鄙下、很可怜的，因此，就没有人能相信，那些意念是为有理性的人所教的，更没有人相信，它们是上帝亲手所写的字迹。据我看来，上帝在给人以心灵时，虽没给了这些意念，那亦并无损其为善，亦正如他只以赤裸裸的身体给我们，而并没给任何天赋的艺术和技能是一样的。因为我们既有了这些才具，则我们如果得不到这些观念，那只是由于我们自己缺乏了勤劳和考虑，并不是因上帝缺了赐惠。自然，上帝之必存在，正如两直线相交所夹的对顶角是必然相等的一样。任何有理性的动物，只要一诚心来考察这些命题的真理，则他们一定不能不同意这些命题；（自然还有许多人们，因为不曾在这方面运用过思想，所以完全不知道这两种命题。）如果有人以为这个就足以称为普遍的同意（这个同意顶多能达到这个程度），则我亦很容易承认这个普遍的同意，不过我可以说，这个普遍的同意并不能证明上帝这一观念是天赋的，亦正如同它不能证明"角"的观念是天赋的一样。

17 如果上帝的观念不是天赋的，则没有别的观念可以称为天赋的——就我方才所说的看来，人类对上帝所有的知识虽是由人类理性最自然地所发现的，可是上帝这一观念仍不是天赋的。上帝的观念既然

如此，因此，我就想任何其他观念更是不配称为天赋的。因为上帝如果真在人的理解上印了任何印象、任何标记，则我们很可以合理地想象那个印象一定是我们对上帝自身所有的一个明白而一律的观念——虽然我们这微弱的才具只足以少分地了解这个无限的、无所不包的对象。不过我们的心灵起初既然没有我们所最关心的那个观念，则别的天赋的观念当然更不用说了。我承认，在我所观察到的范围内讲，我并没有任何天赋的观念，而且我很愿意让别人告诉我究竟什么是天赋的观念。

18 实体的观念不是天赋的——据人们日常的谈话看来，他们仿佛还有另一种观念，而且我想人们如果有了那个观念，亦是有普遍的功用的。这个观念就是所谓实体的观念，它是我们不能借感觉或反省来得到的。如果自然曾费心给我们以任何观念，则我们正可以想象，那个观念正是我们自己才具所不能获得的那个实体的观念。可是我们所见的，正与此相反，因为这个观念，既然不能由别的观念呈现时的方式呈现出来，所以我们根本就没有那样一个明白的观念，而且所谓实体一词亦并没有别的意义，我们在此只是含糊地假定一个自己所不知的东西（就是说我们对这个东西，没有特殊的、清楚的、积极的观念），认它为我们所知道的那些观念的基层同支柱罢了。

19 各种观念如果都不是天赋的，则各种命题亦都不是天赋的——不论我们如何谈说思辨的或实践的天赋原则，我们的说法，正如一个人虽承认自己在钱袋中有一百金镑，而却不承认总数中所含的任何便士、先令、克伦或任何其他钱币似的，因为我们如果不能假设，形成命题的各种观念是天赋的，则我们便不能想那些命题是天赋的。人们的普遍同意和接受，并不能证明那些命题中所含的各种观念是天赋的，因为在许多情形下，不论各种观念是如何来的，而那些观念之相契与否只要表现于文字中，则人们对那些文字就会必然发生了同意。任何人只要能有真正的上帝观念和礼拜观念，则"上帝是应当礼拜的"这个命题只要表示于他所了解的言语中，他就会加以同意。任何有理性的人，纵然今天没有想到这个命题，他明天仍会同意这个命题。不过我们正可以假设，成千上万的人们今天并没有这两个观念。因为我们纵然承认，番人和许多乡人有上帝观念和礼拜观念，（我们一同他们谈话，就很难妄信这一点，）可是我想很少有人能相信，儿童们能有那些观念。因此，这些观念是他们后来才渐渐学到的，学得这些观念以后，他们以后才能同意那个命题，而且在同意以后，永不再怀疑

那个命题。不过在一听以后所发生的这种同意，并不能证明那些观念是天赋的。就以比喻来说，一个生盲（他的翳瞳假定明天可以除去）纵然在明眼以后，能同意于“日是光明的”、“番红花是黄的”，可是我们并不能断言，他有天赋的日同光明的观念，番红花同黄的观念。在一听以后所发生的同意，如果不能证明那些观念是天赋的，则它更不能证明：由这些观念所组成的命题是天赋的。他们如果真有任何天赋的观念，我真愿意知道那些观念是什么，并且它们是从那里来的。

20 记忆中并没有天赋的观念——此外，我还可以说，人心中如果有任何天赋的观念，不是它所实际思想到的，则那些观念一定是在他的记性中的，而且他所以得知它们，一定是他的回忆由记性中把它们追唤出来的；而且它们在被回忆起以后，人一定知道它们是以前在心中存在过的，否则回忆便不成其为回忆了。因为所谓回忆，就是要用记性来瞥见各种东西，而且在回忆时，我们分明意识到那个东西是以前被自己知道或知觉过的。如果没有这种意识，则心中所现的任何观念，都是新的，不是被回忆的；因为回忆作用同其他思维方法，分别之点，就在于回忆时，分明意识到那件东西是曾经在心中存在过的。人心以前所不曾知觉过的东西，都不能说是在心中的。存在于心中的任何观念，如果不是当下的一个实在知觉，就是从前的一个实在知觉，如果是从前的一个知觉，则我们所以说它仍存在于心中，乃是因为它可以借着记性再成了一种实在的知觉。任何时候，如果离了记性，我们能真实地知觉到一个观念，则那个观念一定看来是完全新的，从前不为理解所知道的。如果记性能使人真实地看到一个观念，则人一定会意识到那个观念是曾经在那里存在过的，对于心并不完全是新的。究竟事实如此不是，我只让各人自己来观察好了。不过我现在可希望人们给我一个例证，以来证明事实上有所谓天赋的观念，而且人在未得到它的印象时（方式如后所述），就能把它当做以前早知的一个观念回忆起来。人们如果意识不到以前的一个知觉，则无所谓回忆；而且任何观念在进入人心时如果没有伴着那种意识，则它便不能说是被回忆起的，亦不是由记性中来的，而且在未曾出现以前，亦不能说是在人心中的。因为凡不是当下看见的东西，凡不是存在于记性中的东西，根本就不能说是在人心中的，根本就是不曾在那里的。假如有一个儿童，原来两眼未坏，不过在刚能分辨颜色时，翳瞳就把他的眼窗遮住，而且以后四五十年中，他完全处于黑暗中，完全记不得他以前所有过的颜色观念。曾经同我谈过话的一个盲人就是这样的，据他说，他在幼时曾因痘症失明，后来他竟同生盲一样，毫无颜

色的观念。现在我就问，人们是不是可以说，这个人心中毕竟仍有颜色观念，不如生盲之全无颜色观念？我相信，没有人会说，这两种人心中有任何颜色观念。不过他的翳瞳在拨开以后，则他可以凭其恢复了的目力，在心中又新得到他所不能记得的颜色观念，而且在得到时，亦并不能意识到他以前曾经熟悉那些观念。可是得到这些观念以后，他在后来便可以记忆起它们来，使它们在暗中复现于心中。在这种情形下，这些颜色观念虽不在眼前，它们亦可以再生起来，而且在再生时人还记得是以前曾经认识过的；这些观念既是在记性中的，所以说是在心中的。我所以举此为例，乃是要证明说，任何观念如果不真在眼前，可是同时又在心中，则我所以说它在心中，只是因为它在记性中。它如果不在记性中，则它便不是在心中的，如果它在记性中，则它在被记性所呈现时，人心一定会知觉到它是由记忆中来的；这就是说，那个观念以前是曾为心所知的，现在是又回忆起的。因此，假如有任何天赋的观念，则它们一定是在记性中的，否则便不能说是在人心中的。如果它们是在心中的，则它们没有外面的印象亦可以再生起来；而且任何时候，它们如果呈现于心中，它们一定是被回忆起的，那就是说，它们能使人心知觉到它们不是完全新的。任何观念如果不在记性中，则它在出现于心中时，一定完全是新的，是以前所不知道的。任何观念如果是在记性中或人心中，则它在为记性所提示时，一定不像是新的，人心一定会在自身中找到那个观念，并且知道它是以前在那里的。任何观念究竟是否在人心中或记性中，便完全看这种差异。因为这种差异是恒常的、真能划分界线的。借着这个差异，我们可以试验，人心在未从感觉或反省得到印象的时候，是否含着天赋的观念。我真不知是否有一个人，在能运用理性时，或在其他任何时候，能回忆任何天赋的观念；而且那些观念，自他出生后，在他看来，不是新的。如有这样一个人，我真愿意遇到他。但是如果有人说，有些观念虽在心中，而却不在记性中，则我很希望他自己为自己解释一番，并且使他所说的话稍为有点意义。

21 那些原则不是天赋的，因为它们既没有功用，亦没有确性——我所以怀疑这些原则以及其他任何原则之非天赋，除了我所说的那些理由之外，还有另一种理由。我一向完全相信，全知的上帝在创造万物时，是曾运用其完美的智慧的，因此，我就不解，他既然在人心上印了那些普遍的原则，何以思辨方面的那些天赋原则是没有大用的，何以实践方面的那些原则是不自明的，何以它们同其他非天赋的真理，都不能分辨呢？因为上帝在人心上亲手所印的那些标记，如果比

后来获得的那些观念并不较为明晰，而且亦不能同它们有所分辨，则他将何所图呢？如果有人说，事实上真有那些天赋的观念和命题，而且它们可以凭其清晰性和效用性，同人心中一切后得的，外来的观念和命题有所区别；那么他一定容易告诉我们说，哪一些观念和命题是天赋的，而且人人亦都会要当地来判断，究竟它们是天赋的不是。因为如果真有天赋的观念和印象，而且它们又同一切其他知觉和知识有别，则人人都会在自身中看到这一层。——关于这些假设的天赋公理，我已经论究过它们的明确性了，至于它们的效用性，则我以后有机会再来详论好了。

22 人们所以有不同的发现，只是因为他们运用自己的才具时所由的方式不同——总而言之，有些观念是一直呈现于理解中的；有些真理，是在人心把观念组成命题以后立刻所得到的；还有些真理是借一串有秩序的观念、适当的比较和精细的演绎，才能被人发现，被人同意的。在前一种真理方面，有些因为容易被人普遍所承受，所以就被人误认为是天赋的；不过实在说来，观念和意念都不是天生的，正如艺术和科学似的。有些观念自然比别的观念较为容易呈现于我们的心中，因此，它们是普遍为人所接受的。不过这些仍是看我们运用身体器官和心理能力时的方向而定；因为上帝所给人的才具和本领，虽然能发现、能接受、能保持各种真理，可是它们这些作用，是看我们应用它们的方式而定的。人类的各种意念所以有最大的区别，只是因为他们运用才具时的方式不同。有的人们（自然是大多数）往往轻信各种事情，他们的心亦往往懒散地束缚于他人的命令和统制，因此，他们便在各种学说方面，误用了自己的同意权，实则据他们的职责说来，他们是应当仔细考察各种学说，不应当盲目地、含混地吞咽各种学说的；又有的人们，只是运思于少数的事物，因此，他们便十分熟悉那些事物，对于那些事物亦得到较高的知识；不过他们对于别的事物，却完全不知道，因为他们的思想原来就不曾运用在别的研究中。因此，三角形三内角之和等于两直角的这个真理，虽确定得无以复加，而且我虽想它比配称为原则的别的许多命题都较为明显，可是有成千上万的人们，在别的事情上虽然很精通，而对于这个命题却全无所知，因为他们根本就不曾在这些角子上运用过自己的思想。同样，一个人虽可以确知这个命题，可是他亦许对于数学中其他一样明白的命题的真理全无所知，因为他在探求那些数学的真理时，他的思想亦许停顿起来，而不曾再有所进。关于神明的存在，我们所有的意念，亦正有同样的情形。因为人类所能分明推求到的真理，虽然无过于上

帝的存在，可是他如果自足于世界上现成的各种事物，只求满其欲、快其意，而不稍探求那些事物的原因、效果同可羡的机栝，并且不能勤恳地、专心地来思考它们，则他虽活到高寿，亦许得不到那个"神明"的观念。别人如果同他谈起话来，并且把上帝一观念置在他的脑中，则他亦许会相信那个观念。但是他如果不曾考察过那个意念，则他在这方面的知识一定不是完全的。这个正如一个人因为只听人说了三角形三内角等于两直角，就不经考察那个解证方法，一直来轻信不疑似的；他纵然能同意、纵然能有或然的意见，不过他对于这个命题的真理是全无所知的。但是他如果能审慎地运用自己的才具，则他仍是可以把这个命题弄得清楚、弄得明白的。不过这种方式既是渐进的，这就足以证明，我们所以能获得知识，乃是因为我们能正当地施用自然所给我们的那些能力，而不是因为一切人类有天赋的原则来指导他们，如一般人虚妄地所想象的那样。如果真有天赋的原则，则一切人类都该知道它们；如果人们不知道，则那些原则，便一无所用了。不过人们既不知有这些原则，并且不能把它们同别的后得的真理有所区分，所以我们很可以断言，根本就没有那些原则。

23 人必须自己来思想，自己来理解——我既然这样怀疑天赋的原则，因此，人们一定容易说，我这就无异于把知识和确性的旧基础都摧毁了；因此，我真不知道，人们对我这种怀疑会加以如何重的惩责。不过至少我敢相信，我所遵循的方式，是和真理契合的，因此，它更能把那些基础打得较稳一点。我很知道，我在下边的谈话中，并不曾立意来故违任何权威，或故遵任何权威，我的目的只是在于真理；真理引到那里，我的思想就坦白地跟到那里，我并不管他人的足迹在那一方面不在。我所以如此，并不是对于他人的意见，不表示恭敬，乃是因为我所崇拜的，只在于真理。因此，我可以说，我们如果能在知识的源泉中来探求知识（就是要直接考究事物自身），并且在找寻时，只应用自己的思想，而不运用他人的思想，则我们或者可以在发现思辨的知识时，有较大的进步。我想我这话，并不是傲慢用事，因为在探求知识时，我们如果不运用自己的思想，那正如同欲以他人的眼来视，以他人的理解来知了。我们对真理和事理，能了解到如何程度，则我们所有的真正知识亦到了如何程度。他人的意见纵然是真的，可是它们如果止是浮荡在我们的脑中，则我们并不能因此稍为聪明了一些。如果我们只是同意于一些鼎鼎的大名，而不照他们的样子，来运用自己的思想，以求了解他们所由以成名的那些真理，则在他们为科学者，在我们就会成了模糊影响之谈（Opiniatrety）。亚

里士多德固然是一个有学问的人，不过人们所以如此看他，并不是因为他盲目地、自信地吐露了他人的意见。他如果只采取他人的原则，而不加以考察，则他一定不能成功为一个哲学家，因此，我想任何人亦都不会由此方式能成功为一个哲学家。在科学中，一个人所能得到的，只以他所真知道、真了解的为限，至于仅出于信仰和轻信的东西，只不过是一些碎片。这些碎片整个看来虽极华美，可是人们纵然把它们搜集来，亦并不能在他的知识总量上，有所增益；这样借来的财富，只不过如鬼魅的钱币似的，在授者的手里虽是黄金，可是到了通用的时候，只不过是败叶和粪土而已。

24 天赋原则的学说，是由何而起的——人们既然看到，有一些普遍的命题，只要为人所了解，就不能为人所怀疑，因此，我想，他们就会断言那些命题是天赋的，因为这种说法是最直接而简易的。人们既然承认有天赋的命题，因此，在一切号称为天赋原则的那一方面，懒惰者便省了探求之劳，怀疑者便停了搜索之苦。有的人们既然装作是教师和宗匠，因此，他们如果以"原则是不可追问的"这个原则，作为一切原则的原则，那对于他们是有很大利益的。因为他们既然立了确有天赋原则这样一个教条，他们的门徒们一定不能不把一些原则当做天赋的，而加以接受。这样一来，就使他们的门徒们废弃了自己的理性和判断，并且不经考察就来轻易信仰那些原则了。在这种盲目信仰的情形下，他们的门徒们就更易于受他们的支配，更易于受他们的利用，因为他们正是专以教训人、指导人为能事，为职司的。真的，一个人如果有权威来发布各种原则、来教授不可反驳的真理，并且使他人把他别有存心教人的原则认为是天赋的，那他在别人身上所有的权力亦就真不小了。不过，他们如果一考察人们得到普遍真理的方式，则他们会看到，那些真理所以出现在人心中，乃是因为它们就是适当考察过的事物本身，而且它们所以被人发现，乃是因为人们曾经适当地运用自然所赋的能力，来接受它们、来判断它们。

25 结论——下边谈话的目的，正是要指示出理解在知识方面是如何进行的。不过我们对于自己知识所有的意念，必须建立在真正的基础上，因此，在这第一部书中，为求扫除道路、打定基础起见，我就告人说，我必须把我所以怀疑天赋原则的道理，解释一番。不过反对天赋原则的各种论证，有些只是由通俗传统的意见来的，因此，我就曾被强迫地擅认了一些事物；因为任何人如果立意来指斥任何学说的虚伪和不可能性，都是不能免于此种假定的。因为在交战式的争论

中，正如在攻掠城池中一样；在这里，建立炮台的那个地基只要稳固，则我们正不必过问，它是向谁借来的，是属于谁的，只要它能供我们当下之用，使我们有高可据就是了。不过在这个谈话的后几部分，我既然立意要凭自己经验和观察的帮助，来建立一个体系完整的建筑物，因此，我希望把它立在稳固的基础上，而不依靠任何支柱和倚墙，而不凭借任何借得的、丐得的基础。纵然我的建筑物只不过是空中楼阁，我亦要使它首尾完整、体系一贯。不过我可以警告读者说，他们如果不允许我以一种特权（自然是他人常有的一种特权），使我擅设我的一些原则，则他们是不能向我求得什么不可辩驳的有力论证的。我只要擅立了这些假设，则我确乎相信，我可以做出有力的解证来。关于那些原则，我所说的，亦只是说，我们只有求诉于人们的坦白经验和观察，以决定它们的真假好了。一个人所自期的，如果只是要想对于尚在幽暗中的一个题目，坦白地呈示出自己的猜想来，而且除了无偏颇地探求真理以外，别无他图，则他所能为力的亦只有求诉于他人的经验和观察了。

第二卷

第一章 观念通论以及观念的起源

1 观念是思维的对象——人人既然都意识到，自己是在思想的，而且他在思想时，他的心是运用在心中那些观念上的，因此，我们分明知道，人在心中一定有一些观念，如"白、硬、甜、思、动、人、象、军、醉"，等等名词所表示的。在这里，我们第一就该问，他是如何得到那些观念的？我知道，按传统的学说来讲，人们一定以为，人在受生之初就在心中印了一些天赋的观念和原始的标记。不过这个意见，我已经详细考察过了；而且我想，我们如果能指示出理解如何可以得到一切观念，而且那些观念又由什么方式、什么层次进入人心，则我前边所说的，一定更容易得到人的承认。不过说到观念发生的方式和层次，则我亦只有求诉于各人自己的观察和经验了。

2 一切观念都是由感觉或反省来的——我们可以假定人心如白纸似的，没有一切标记，没有一切观念，那么它如何会又有了那些观念呢？人的匆促而无限的想象既然能在人心上刻画出几乎无限的花样来，则人心究竟如何能得到那么多的材料呢？他在理性和知识方面所有的一切材料，都是从哪里来的呢？我可以一句话答复说，它们都是从"经验"来的，我们的一切知识都是建立在经验上的，而且最后是导源于经验的。我们因为能观察所知觉到的外面的可感物，能观察所知觉、所反省到的内面的心理活动，所以我们的理解才能得到思想的一切材料。这便是知识的两个来源；我们所已有的，或自然要有的各种观念，都是发源于此的。

3 感觉的对象是观念的一个来源——第一点，我们的感官，在熟悉了特殊的可感的物象以后，能按照那些物象刺激感官的各种方式，把各种事物的清晰知觉传达于人心。因此，我们就得到了黄、白、热、冷、软、硬、苦、甜，以及一切所谓可感物等等观念 。我所以说，各种感官能把这些观念传达在心中，亦就是说，它们把能产生知觉的那些东西，传达在心中。我们观念的大部分，既导源于感官，既是由感官进到心中的，因此，我们便叫这个来源为"感觉"。

4 心理活动是观念的另一个来源——第二点，经验在供给理解以观念时，还有另一个源泉，因为我们在运用理解以考察它所获得的那些观念时，我们还知觉到自己有各种心理活动。我们的心灵在反省这些心理作用，考究这些心理作用时，它们便供给理解以另一套观念，而且所供给的那些观念是不能由外面得到的。属于这一类的观念，有知觉（perception）、思想（thinking）、怀疑（doubting）、信仰（believing）、推论（reasoning）、认识（knowing）、意欲（willing），以及人心的一切作用。这些观念都是我们所意识到，都是我们在自身中所观察到的，而我们的理解所以能得到那些清晰的观念，乃是因为有这些心理作用，亦正如我们的理解所以能得到前一些观念，是因为有能影响感官的各种物象似的。这种观念的来源是人人完全在其自身所有的；它虽然不同感官一样，与外物发生了关系，可是它和感官极相似，所以亦正可以称为内在的感官。不过我既然叫前一种为感觉，所以应叫后一种为"反省"。因为它所供给的观念，只是人心在反省自己内面的活动时所得到的。在本书以下的部分，我在用反省一词时，就是指人心对自己活动所加的那层注意，就是指人心对那些活动方式所加的那层注意；有了这种注意，我们才能在理解中有了这些活动的观念。总而言之，外界的物质东西，是感觉的对象，自己的心理作用是反省的对象，而且在我看来，我们的一切观念所以能发生，两者就是它们唯一的来源。此外，我还要补述的，就是，我在这里所用的活动（operations）一词，乃是用的广义，它不但包括了人心对于自己观念所起的一切动作，而且亦包括了有时由观念所起的一些情感，就如由任何思想所发生的满意或不快便是。

5 我们所有的观念总是由两者之一来的——在我看来，我们理解中任何微弱的观念都是由这两条途径中之一来的。外界的物象 使理解得到各种可感性质的观念，这些观念就是那些物象在我们心中所产生的各种不同的知觉。至于心灵 则供给理解以自己活动的观念。

我们如果充分一观察这些观念，同它们的各种情状、结合和关系，则我们便会看到，它们包括了我们所有的全部观念，而且会看到，我们心中所有的任何东西总是由这两条途径之一来的。我们可以先让任何人来考察自己的思想，并且彻底搜索自己的理解，然后再让他告诉我们，他心中所有的全部原始观念，究竟是不是他的感官的对象的观念，或他所反省的心理活动（这些活动当然亦可当做对象）的观念。他无论想象心中存着多少知识，可是在严密考察以后，他一定

会看到，他在心中所有的任何观念，都是由此两条途径之一所印入的，只是人的理解或可以把它们组合、增大，弄出无限的花样来罢了；这一层下边将看到。

6 在儿童方面可以看出这一点——人如果一仔细考察儿童初入世时的状态，则他便不会有什么理由来想象，儿童原赋有许多的观念，以为他将来知识的材料。儿童的观念是渐渐学得的，各种常见的明显性质，虽然在他能记忆时间和秩序以前，早已把各种观念印在他的心中，可是不寻常的各种性质，往往是很迟才出现的。因此，人们大半能记得自己初次认识它们的时候。我们如果愿意试验一下，则我们很可以让一个儿童直至达到成年时候一直具有很少的寻常观念。不过一切人类在入世以后，周围既然有各种物体由各种途径来刺激他们，因此，各种观念不论儿童注意它们与否，都一定能印在儿童的心上。眼只要一张开，则各种光同颜色会不断地到处刺激它们；至于声音以及其他可触的性质，亦都能激起与它们相适合的各种感官，强迫进入人心。虽则如此，但是我们很容易承认，一个儿童如果处在一个地方，到了成年以后，所见的仍是除了黑白以外，再无别的，则他一定不能有了红或绿的观念。这个亦正如同一个人自幼没有尝过牡蛎或菠萝，终不能分辨那些特殊的滋味似的。

7 人类所具的各种不同的观念，是看他们所接触的各种物象而定的——人们从外界所得到的简单观念之或多或少，是看他们所接触的物象之花样繁简而定，至于他们从内面心理活动所得到的简单观念之或多或少，是看他们反省的方式之多少而定。因为人在思维了自己的各种心理作用以后，虽然对它们一定能有清楚明白的观念，可是他如果不曾在那方面运用过自己的思想，并且不曾专心地考察过它们，则他对于自己的心理活动，以及心理活动所附带的一切景况，都不能得到清晰明白的观念。这个亦正如同一个人不曾留心观察过钟表（或风景画），不曾注意过它的各部分，因而不能观念到它的各部分和各种运动似的。那张画或那个表，亦许是他日日要遇到的，但是他如果不运用思想，来考察它们的各个部分，则他对于它们所由以成立的各部分，只不过能得到一个糊涂的观念。

8 反省观念的出现是较后的，因为它们需要人的注意——因此，我们就看到，儿童们可以很晚才能对于自己的心理作用，发生了观念，何以有些人终身对于那些作用的大部分，不能有了很清晰、很完

全的观念。因为那些作用虽不断地在那里经过，可是人的理解如果不能反观自照，反省它自己的作用，使它们成了自己思维的对象，则各种作用只不过如浮游的现象似的，并不能在心上留下清晰、明白、而经久的观念。儿童们在初入世之时，就被一个崭新的世界所围绕，各种事物不断地引动他们的感官，诱使他们注意各种新鲜事物，而且欢喜各种事物的花样变化。因此，儿童初生之年注意往往都消耗在观察外面的事物上。成人对儿童的职责亦正是要使他们熟悉外界所有的事物。因此，他们在生长中精力就全注于外物的感觉，而且在成年以前，很少能仔细反省心中的作用，有的人们根本就难说有过这种反省。

9 心灵在开始知觉时，就开始有了观念——人们如果要问，一个人在何时 才开始有了观念，那正无异于问说，他何时才开始能知觉。因为所谓具有观念亦正无异于说是能知觉。有的人们以为心灵是永远在思想的，它只要存在，则它会不断地在内面真正知觉到各种观念；他们并且以为现实的思想同心灵之不可分离，正同现实的广袤同物体之不可分离一样。这话如果是对的，则我们要问一个人的观念的开始；亦正如问他的心灵的开始一样。因为，照这样解释，则心灵与观念，物体与广袤，是在同时开始存在的。

10 心灵并不永远在思想，因为这一点缺乏证据——不过要问心灵同身体中生命的发端（基形或原始组织），可以假设为是同时，还是一先一后，则我可以让精通这个问题的人来解答好了。我自认我的心灵是迟钝的，它并看不到它自己永远思维自己的观念，而且我想，心灵之不必永远思想，正如身体之不必永远动作似的；因为我想，心灵之知觉观念，正同身体之发为运动似的；知觉并不是心灵的一种本质，乃是它的一种作用。因此，我们虽可以假定，思维是心灵所特有的一种作用，可是我们并不必假定，它是永远思维，永远动作的。这种永久思维的能力，或者是全能的造物者的特权，因为他是"既不打盹不睡觉的"；不过任何有限的存在者，都不能有这种能力，至少人的心灵是不能有此能力的。我们据经验确乎知道，我们有时是思维的，因此，我们就得到一个无误的结论说：我们心中实在有一种能思维的力量；不过要问那个实体是否永远思想，则我们除了听凭经验根据而外，概不能有所解答。因为要说，现实的思想是心灵的本质所在，而且同心灵不可分离，则我们只是把成问题的事情认为是很确定的，并不曾以理性来证明我们的问题。任何非自明的命题都是应当拿理性来

证明的；但是要问，“心灵是恒常思想的”这个命题，是不是一个自明的命题，是不是人们在一听以后就非同意不可，那我只有求诉于全人类了。我们所怀疑的，乃是说昨天晚上我究曾通夜思想与否，那么，我们所问的，乃是一种未知的事实，因此，我们如果把所争论的事情作为假设的论证，来证明这个问题，则我们就犯了窃取论点之过。这个正如同我们只是假设了一切钟摆在摇动时是思想的，就以为自己充分证明我的表昨夜是思想的一样。不过人如果不愿自欺，则他应该把自己的假设建立在事实上，并且以明显的经验，来证明它，不应当先拟就了假设，再来擅拟事实；不应当因为自己假设如此，就以为事实是如此的。因为这种证明方法，只不过是说，我虽然不曾知觉到自己昨夜永远思想，可是我仍然是永远思想的，因为他人假定我是永远思想的。

不过爱护自己意见的人们，不只把成问题的事情认作事实，而且往往会援引来错误的事实。人们在此，一定会根据我的意见推论说，我们在睡中如果不曾意识到某种事物，那种事物就是不存在的么？不过我并不曾主张说：因为人在睡中感觉不到心灵，所以他就没有心灵。我只是说，他无论在睡时或在醒时，如果觉察不到心灵，他就不能思想。我只是说，我们在思想时，是必须意识到心灵的，并不是说心灵是依附于意识的。我们如果在思想时，能不意识到心灵，那就是了，否则思想是离不了心灵的，而且终久亦是不会离开的。

11 心灵是不能恒常意识到自己的——我自然承认，人在醒时的心灵是不能不思想的，因为所谓醒亦就是指能思想而言。至于无梦的睡眠是否是身心合一的整个人的一种状况，则颇值得醒者的研究；不过我们很难想象，一件东西能思想，同时又意识不到那回事。睡者的灵魂如果只能思想，却不能意识到自己思想，则我可以问，它在那样思想时，是否有任何快乐或痛苦，是否能感到幸福或患苦？我相信，那人一定不是这样的，正如他所卧的那个床或那块地似的。因为要说一个人有幸福、有患苦，同时又感觉不到它们，那在我认为是完全不相符而且不可能的。在身体睡了以后，灵魂如果能单独有思想、享受、顾虑、利益或快乐，而且这些感情又是那人完全意识不到的、分享不到的，则我们可以说，睡时的苏格拉底便不是醒时的苏格拉底。他因此就成了两重的：一重是他睡了以后的灵魂，一重是醒时由身体和灵魂所合成的苏格拉底其人。因为醒着的苏格拉底并不知道、并不关心他在睡时灵魂单独所享的快乐或患苦，正如他不曾关心自己所不知道

的一个印度人的幸福或患苦似的，因为他根本就不知道那一回事。我们如果完全意识不到自己的行动和感觉，尤其是意识不到各种快乐和痛苦，以及由此所发生的顾虑，则我们真难确定人格同一性是由何成立的。

12 如果睡者只思想而却不知道自己思想，则人在睡时和醒时，便成了两个人——这些人们说，“在酣睡中，灵魂是思想的。”它既然能思想、能知觉，则它一定亦能有那些快乐的或痛苦的知觉，一如其有其他知觉一样；而且它一定能意识到它自己的知觉。不过它这些知觉都是自成一种境界的。睡者本人分明不能意识到这回事。现在我们可以假定，喀斯德（Castor）在睡时，他的灵魂从他的身体退出去。这种假设在这般人们看来，并不是不可能的，因为他们很坦白地承认，其他动物虽无能思想的灵魂，亦是有生命的。我们既然如此假定，则我们如果说，身体离了灵魂仍然可以生活，他们并不能以为这是不可能的、是矛盾的；不但如此，而且我们还可以说，离了身体，灵魂亦可以存在、可以思想、可以有知觉，甚至可以有幸福或患苦的知觉。因此，我们就可以假定，喀斯德的灵魂在他睡时，同他的身体离开，单独去思想。我们还可以假定，它又选了另一个人的身体以为他的思想的舞台；就如他选了睡着而无灵魂的扑鹿克（Pollux）的身体为他的舞台（选了以后扑鹿克就醒了）。这样假定是可以的，因为喀斯德在睡时，他的灵魂所思想的既是他所不曾意识到的，则它不论选什么地方来思想都可以。因此，我们现在就有一个灵魂在两个人的身体之间，来回移动，因为我们假定这两个身体是一醒一睡，互相交替的。在这里，灵魂便可以常在醒者的身中思想，而且睡者对它所想的，是全无意识、全无知觉的。喀斯德和扑鹿克两人既然只有一个灵魂，而且这个灵魂在此一个人心中所思想，所知觉的，都是彼一个人所不曾意识、不曾关心的，因此，我们就问，他两个人是不是个别的两个人，如喀斯德之与海鸠里（Hercules）苏格拉底之与柏拉图一样？一个人在很痛苦时，另一个人是不是可以很幸福？根据同样理由，人们如果假定，灵魂所思的不是人所意识的，则他们亦把灵魂同人分成两个人格。因为，我想，任何人都不会以为人格的同一性所以成立，乃是由于灵魂同物质的恒常不变的分子结合所致；因为人格同一性如果必然需要这个条件，则我们身体的各分子，既常在变化不居之中，则人人在前后两日或前后两时，都不能是同一的了。

13 人们在睡时如果不做梦，则我们不容易使他们相信，他们是思想的——因此，我想，一场昏沉的微睡，就能把他们的学说推翻了，就能使他们抛弃了"灵魂是恒常思想的"那个教条。人们只要有一时能睡而不梦，则我们便不能使他们相信，他们有时在好几个时辰内，只是忙于思想而却不知道自己是思想。我们纵然在他们睡时，把他们唤醒，把他们睡中的思维打断，他们亦仍不能稍一叙述他们所思想的是什么。

14 要说：人虽做梦，而却不能记忆，那亦是徒然的——人们或者又说，即在酣睡中，灵魂亦是思想的，只是记忆不能把思想保留住罢了。不过要说，一个人此刻在睡时，他的灵魂是忙于思想的；可是在下一刻醒了以后，他不能记得，一点也不能回忆起那些思想来：那在我认为是难以想象的，而且我们如要使这种说法被人相信，还得需要一些较好的证据，单单如此空说是不成的。因为人类的大部分，平生在每日睡的几小时内，既然有所思想，则我们很难想象，你在他们正思想的时候问他们，他们却完全不记得自己所想的是什么？这种事情是难以想象的，我们并不能只因他人如此这样说，就能毫不费事地这样想象。据我看来，多数人在睡时，大部分时间是不做梦的。我曾经遇到一个记忆颇好的学者说，他一向不曾做梦，只有在他得了疟疾以后（他是新近才好的）才有了梦，可是那时候，他已经二十五六岁了。我想世界上还有许多相同的例子。至少，每人的相识都可告诉他，有许多人夜里大部分时间是不做梦的。

15 据这个假设说来，睡者的思想一定是很合理的——如果我们只是思想，可是并不能稍有一时记得它，则那种思想亦就太无用了。在那种思维状况下，灵魂亦并不比镜子的思想好了许多，因为灵魂亦只是不断地接受影像或观念，而却不能保留一点的。它们都是立刻消灭散失了的，并不留一点痕迹；因此，镜子虽有观念亦并好不了许多，灵魂虽有思想亦并好不了许多。有的人或者又会说，醒者在思想时，是要利用身体的材料的，因此，在脑中就留有印象，把思想保存于记忆中，并且在思想以后留下了痕迹。不过人在睡了以后，灵魂的思想是不能为人所觉知的，而且它是独立思想的，因此，他便用不着身体的机关，因此，亦就没有在身体上留下印象，结果亦就记不得那些思想。不过要如此假设，则我们便不得不荒谬地来承认有二重人格；这一层我已经说过了，不过我们不必再提这一层，我们只可以进一步答复说，人心如果不用身体的帮助，就能接受并思维各种观念，则我们

很可以合理地断言，虽不用身体的帮助，它亦可以保留住思想；否则，灵魂或任何分立的精神，并不能因思想得到些小利益。它如果不能记得自己的思想，如果不能把它们保留起来供自己的用处，如果不能在需要时任意把它们唤起来，如果不能反省过去，利用先前的经验、推论和思维，则它又何须乎思想呢？这些人们虽然以灵魂为能思想的东西，可是要照他们这种说法看来，他们并没有把灵魂的地位提得高贵了，因为要如此说，亦正如别的人们主张灵魂是物质的最精微的部分是一样的（可是这些人们还正鄙薄后一种人）。照这样说，则在尘土上所画的字迹（随风可以吹去），在一堆原子上或元气上所印得的印象，都正如旋思旋灭的灵魂的思想似的，亦都是有用的，亦都可以使其寓体高贵起来。不过自然所创造的精美的事物，并不是无用的，亦并不能供卑下的用途。全知的造物者既然造了那样美妙的一种思想能力，而且那种能力的精妙程度又和无限的上帝最相贴近，因此，我们很难以想象，那种能力何以至少在尘世上四分之一的时间以内，会空空地妄用了，何以尽管思想，而却记不得那些思想，而却于己于他都无利益，而却与世界上其他部分都无利益。我们一考察之下，就会看到，虽至宇宙中到处所遇的无知觉的物质运动，亦不至于那样无用，那样完全白费了的。

16 按照这个假设说来，则灵魂所有的观念，不是从感觉或反省来的，不过我们并看不到有这一类观念——自然，我们有时在睡时亦能有知觉，而且能记得那些思想，不过人们只要熟悉梦境，则我们不用告他们，他们自己就会知道，这些观念大部分是狂放的、松散的、而且秩序纷扰、残缺不完、并不能与理性的事物相称合。我现在很愿意知道，灵魂在独立思想时，在仿佛离开身体时，他的思想是不是比它同身体连合时，要较为不合理？如果它的独立思想是较为不合理的，则这般人们一定得说，灵魂所以有完全的合理思想，是由于身体的缘故。如果它们并非不合理，则我们就很奇怪，我们的梦境何以大部分是轻浮的、不合理的，何以灵魂完全记不得较合理的独语和思维。

17 如果我只思想，而却不知道这种思想，则别人更是不知道的——有的人们既然自信不疑地告我们说，灵魂永远现实地在思想着，因此，我很希望他们告知我们：儿童的灵魂在与身体结合以前，或正在结合的时期，既然没有从感觉得到任何观念，那么他所有的观念是什么样的呢？据我看来，睡者的梦多半是由醒者的观念做成的，只是这些观念组织得很奇特罢了。灵魂自身的观念如果不是从感觉或反省

来的（如果它在未从身体接受到印象的时候，就能思想，则它的观念一定不是从感觉和反省来的），则我们很奇怪，它在秘密思想时（秘密地甚至使那人自己也知觉不到它），何以在刚刚醒了以后，亦记不得一点思想，亦不能使那个人以新的发现自喜呢？在睡时灵魂退出以后，既然有许多时的思想，因此我们很难合理地想象，它何以不曾遇到那些非从感觉或反省所得来的观念，何以它所记忆起的观念，都是由身体所引起的，都是精神自然所有的？我们真不解，何以在人的一生中，灵魂不能回忆起它的任何纯洁的、天赋的观念来，何以不能回忆起他在未从身体接受观念时所已有的观念，何以它使醒者所看得到的那些观念，都是带泥土气味，而且分明是从灵肉的联合来的？如果它永远思想，而且它在未同身体联合时，在未从身体接受任何观念时，就已经有了观念，则我们便不得不说，在睡眠时，它一定能记得它的天生的观念，而且在它同身体绝缘以后，单独思想之时，它所运用的观念，应该（至少有时）是它自身所有的那些较自然，较合适而非从身体得来的观念，或者应该是它自己运用那些观念时的各种活动。不过醒者既然记不得这些观念，因此，我们就可以根据这个假设断言，灵魂所记得的一些观念不是人所能记得的，或者说，记性只属于由身体得来的那些观念，只属于人心运用那些观念时的各种作用。

18 人如何能知道，灵魂是永远思想的呢？因为这话如果不是一个自明的命题，则它一定得需要一个证明——这些人们既然自信地主张，灵魂或人是永远思想的，因此，我就很希望他们告诉我，他们如何能知道这回事；如何能知道，自己觉不到自己是思想时，自己确是思想的呢？我恐怕，这就无异于离了证明而还确信，没有知觉，而言知识是一样的。我猜想，这只是一个混淆的意念，用以掩饰自己的假设罢了，它并不是一种清晰的真理，它的明显性亦并不足以强使我们信仰它，而且据普通经验说来，我们如果反对它，那亦并不是鲁莽灭裂。因为在这方面，顶多人们可以说：灵魂可以永远思想，只是记不得它自己的思想；不过我们亦一样可以说，灵魂亦可以不常思想，而且有时它多半是不思想的；因此，我们似乎不当说：它虽然屡屡思想，而且在长时间以内思想，可是它在一时以后，它就意识不到自己有那种思想。

19 要说人虽然在此刻忙于思想，可是在下刻就记不得，那亦似乎未必然——我们如果要假设灵魂能思想，而人却不能知觉这回事，那就无异于使一人具有两重人格，这一点是我们已经说过的；而且人如

一考究这些人们的说法，则他一定会猜疑他们真把人的人格歧而为二。因为我记得，主张“灵魂”永远思想的那些人们，并不曾说过，“人”是永远思想的。但是灵魂在思想时，人能不思想么？人在思想时，他自己能意识不到么？这种说法只不过是一种谵语罢了。他们如果可以说，人虽永远思想，而却不能永远意识到那回事，则他们亦照样可以说，他的身体虽有广袤而却无部分。因为要说任何东西只能思而不能觉其思，那正如同说，一个身体只有广袤而无部分似的，都是一样不可了解的。说这话的人亦可以根据同样理由来说（如果他们的假设需要如此说），一个人永远是饥饿的，而却觉不到它。实则，饥饿除了那种感觉而外便无所有，亦正如思想一样，除了自己意识自己思想而外，别无所有，因此，他们如果说，一个人常常觉得自己思想，则我可以问：他们如何得知这回事。所谓意识就是一个人心中所发生的知觉。我自己如果意识不到任何事情，别的人能知觉我意识到么？在这里，任何人的知识都超不出自己的经验。你可以把酣睡的人唤醒，问问他在那一刻思想着什么。如果他意识不到他那时所想的，则别的人如果告诉他说，他是曾经思想的，则那人亦就太能测夺他人的思想了；那人既能这样说，则他不是更可以说，睡者是不曾睡的么？这种能力委实超过了哲学的范围。因为在我自己觉不到自己心中有思想时，不是除了神圣的启示就不能把我的思想告知他人么？如果在我一方面觉不到自己思想，并且申言自己不曾思想，可是在他们方面，却能分明见到我是思想的，那么他们一定得有洞见的能力了。［可是在犬或象表示出一切能思想的象征以后（只是不能说它自己能思想），那些人们却仍然说它们是不能思想的。］他们既然在人不自觉其思想之时，能见到他人的思想，则他们更超过所谓红十字家（rosicucians）了，因为要把各人的身子隐藏起来，不让别人看见，那还是比较容易的；至于要使他人自己所不能觉察到的思想呈现于我前，那就更难了。我们在这里，亦不能只给灵魂下一个定义说，它是永远思想的一个实体，就算了事。这种定义如果有任何权威，则我想它没有别的功用，只能使人猜疑自己竟然没有灵魂，因为他们看到，自己一生中大部分时间是不思想的。因为我所知道的任何定义，同任何宗派的任何假定，都不能有充分的力量来驳倒恒常的经验。世界上所以有许多无用的争辩同争吵，或者正是因为人们装做自己能知道他们所不能知觉的事情。

20 我们如果一观察儿童们，则我们会分明看到，一切观念全都是由感觉或反省来的。——我并看不到，有什么理由可以使我们相信，

在感官未供给灵魂以所思想的对象——观念——时，灵魂能自己思想。据我所知，各种观念在增加以后，保留以后，灵魂才能在它的各部分，借练习以增进自己的思想能力；后来，它在组合了那些观念，反省了自己的作用以后，它才能增加自己的储蓄，并且使自己在回忆、想象、推理和思想时，更为顺利些。

21 人如果愿意凭观察和经验得到知识，而不把自己的假设作为自然的规律，则他会看到，新生之儿的灵魂并不曾有恒常思想的表征，并不曾有任何推理的表征。不过要说有理性的灵魂虽恒常思想而却完全不能推理，那是难以想象的。初出世的婴儿，大部分时间都消耗在睡眠中，而且不常觉醒，只是在饥饿寻乳时、在受了痛苦时（一切感觉中最乱心不过的）、在身体受了强烈的印象时，他们的心才被强迫得来发生知觉、发生注意。人如果知道这一层，则他或者有理由来想象，母胎中的胎儿和植物的状态是差不多的，它的大部分时间都是无知觉、无思想的，除睡以外，别无所事；它所处的地方，亦无需乎他来觅食；他周围的液体亦是几乎一样柔软的，而且性质亦几乎是一律的；他在那里，眼亦无光可视，耳亦闭起来，无声可听；而且亦没有各种纷纭的物象，来运用它的其他感官。

22 如果你从一个婴儿初出生时观察起，并且逐步来考察他在生长中一步一步的变化，则你会看到，人心中的观念是由感觉逐渐供给来的，婴儿亦是跟着观念的加多逐渐警醒的，而且它愈有思想的材料，它是愈能思想的。在此以后，它就起始知道那些最熟悉的物象，而且那些物象亦就留下了永久的印象。因此，它就逐渐知道它日日所接近的人，并且它把他们同生人分别出来。它所以能如此，正是因为它已经能保留，能区分感官所供给它的那些观念。因此，我们就看到，人心如何逐渐能在这些能力方面有所进步，并且逐渐施展别的能力，来扩大、来组合、来抽象它的观念、来推论它们、来反省它们。不过关于这一层，我们以后还有机会再来深为论究。

23 如果人们要问，一个人什么时候才开始有了观念？则我可以说，真正的答复，一定是说，他在开始有感觉时，才有观念的。因为我们既然看到，感官在未将观念输入于人心的时候，心中并无任何观念，因此，我想，理解中的观念是和感觉同时来的。因为所谓感觉就是身体的一部分受到了印象或运动，因而能在理解中产生出知觉来。

人心在所谓知觉、记忆、考虑和推理等等作用中，来运用自己时，它所处理的似乎就是外界物象在感官上所印的这些印象。

24 一切知识的来源——嗣后，人心又开始反省它自己在感觉观念上所发生的各种作用，因此，它就又得到一套新观念，这套观念便是所谓反省观念。人心以外的物象在感官上先印了一些印象。至于由人心自己的内在能力所发生的各种作用，则在人心反省这些作用时，亦能成了思维的对象。这些作用，同前一种印象，如我以前所说，就是一切知识的起源。总而言之，人心的印象或则是由外物经过感官印于人心的，或则是在反省那些印象时，它所发生的各种作用给它印入的。人类智力的第一种能力，亦就在于使人心把这些印象都接受了。人类在发现各种东西时，便以接受印象为第一步，他后来自然所有的一切观念，亦是建立在这个基础上的。一切耸高的思想虽然高入云霄，直达天际，亦都是导源于此，立足于此的。人心虽然涉思玄妙，想入非非，可是尽其驰骋的能力，亦不能稍为超出感官 或反省 所供给它的那些思维的材料——观念——以外。

25 在接受简单的观念时，理解大部分是被动的——在这一方面，理解只是被动的。它是否要有这些知识的起源或材料，不是它自己的能力所能决定的。因为不论我们甘心与否，而感官的各种对象一定会把它们的特殊观念强印在人心上；既然如此，则我们自己的心理作用一定会使我们对它们至少发生了一种含糊的意念。一个人在思想时，总不能完全不知道自己所想的是什么。这些简单的观念既然呈现于理解，则理解便不能拒绝接受，而且它们既然印在那里，它亦不能把它们改变了，涂抹了，重制造新的。这个正如一面镜子不能拒绝，不能改变，不能涂抹它面前各种物象在它以内所印的各种影像或观念似的。我们周围的物象既然以各种方式来刺激我们的感官，所以心便不能不接受那些印象，便不能不知觉那些印象所引起的观念。

第二章 简单观念

1 单纯的现象——要明白了解我们知识的本质、方式和限度，则我们应当在自己的观念方面，仔细注意一件事；就是说，有的观念是简单的，有的观念是复杂的。

刺激各种感官的各种性质，在事物本身虽然都是联络着、混合着，以至都不能分离，没有距离；不过我们分明看到，它们经过各种感官以后在心中所产生的观念，却是单纯而非混杂的。因为视觉和触觉虽然常从同一物象同时接受到各种观念——就如人同时能看到运动和颜色，手能感到同一蜡块的柔度和热度——可是在同一主体中结合着的那些简单的观念，都是完全清晰的，就仿佛由不同的感官来的那些观念一样。人由冰块所感到的冷和硬，在心中都是独立的观念，正如百合的香气和白色似的，亦正如玫瑰的甜味和香气似的。一个人知觉得最分明的，就是这些清晰明白的简单观念。这些观念本身个个既都是单纯不杂的，因此，它们只含有一种纯一的现象，只能引起心中纯一的认识来，并不能再分为各种不同的观念。

2 这些简单的观念，不是人心所能造的，亦不是人心所能毁的——这些简单的观念，就是一切知识的材料，它们所以得提示得供给于心中，只凭上述的两条途径：就是凭着感觉和反省。理解一贮有这些简单的观念以后，它便有力量来复述、来比较、来结合它们，有时甚至几乎能做出无限的花样来；因此，它就可以任意造出新的复杂观念来，不过人的智解无论如何高超，理解无论如何扩大，它们亦没有能力凭着神速而变幻的思想，在上述途径之外，来发明、造作新的简单观念。而且那些观念只要一在那里存在，则理解便没有任何力量来消灭它们。因为人的支配权在自己理解的小宇宙内，正和在外面可见的大宇宙内一样。他无论有什么奇能妙法，而其力之所及亦只能组合并分离手的下那些现成的材料，却并不能造作若何新物质分子，或毁灭已经存在的一个原子。同样，简单观念之来，亦只有两途：一则是由外物，经过感官而来的；一则是由反省人心观察这些观念时的心理

作用而来的。因此，人如果除此以外，要想在理解中另造一些简单的观念，他是没有那种能力的。我很愿意人试试，自己是否能想象一种未曾刺激过上颚的滋味，或一种自己不曾闻过的香气。他如果能做到这一层，则我亦敢断言，盲人可以有颜色的观念，聋人可以有真正清晰的声音意念。

3 因此，我们虽然不能不相信，上帝除了他所给人的那五个感官而外（人常说是五种），还可以使一种生物具有其他感官，由其他途径使理解注意到有形的事物，可是我想，除了声音、滋味、香气，同可见可触的性质以外，任何人都不会想象 物体中其他任何性质，不论那些物体的组织如何。如果人生下来只有四种感官，则第五感官的对象一定不能为我们所注意、所想象、所概想，正如假定的第六、第七或第八感官所有的对象似的。因为在广大宇宙之内，其他部分的其他生物，或者亦可以有五个以上的感官，这一层不是我们所妄敢否认的。人只要不骄心用事，不妄以自己为至尊无上，只要能考察这个宇宙的伟大，和他所住的这个渺小部分中所能发现的无数花样，则他便容易想到，在宇宙中其他部分，会有他种智慧高超的生物。而且他之不能了解这些高等生物的才能，正如抽屉内一个虫子不能了解人的感官或理解似的。造物者的智慧和权力正可以显现这些花样，这样美妙。我这里只是顺从俗见，以为人只有五个感官，不过事实上或者正可以有较多的感官。但是两种假设都一样可以达成我的目的。

第三章 专属于一个感官的观念

1 简单观念的分类——为了明白设想我们由感觉得来的各种观念，则我们不妨考察它们进入人心时，被人所知觉时，所由的那些不同的途径。

第一点，有些观念进入人心时，只通过一个感官 。

第二点，有些观念进于人心时，要通过两个以上的感官 。

第三点，有些观念是只由反省 来的。

第四点，有些观念所以进入于人心，提示于人心，是通过反省和感觉两种途径的 。

我们将按照这些项目，分别来考察它们。

2 有些观念的通路只经过一个感官，而且那个感官亦就是专接受它的。就如，光和颜色，如白、红、黄、蓝，以及其各种程度、深浅、混合，如绿、朱、紫、海绿等等，都是由眼官来的。至于一切噪声、谐声、乐声，都是由耳官来的。各种滋味和嗅味是通过鼻子和腭来的。这些器官以及各种神经（神经就是传达观念的沟渠，它们可以把观念由外面导入脑中的客厅中），只要有一种失调不能执行其职务，则各种观念并无旁门可以进入人心，为理解所观察、所知觉。

在触觉方面最重要的就是热、冷和凝固。至于其余一切，亦都是很明显的；类如光滑和粗糙几乎是完全在可感的结构方面的，又如软、硬、韧、脆，则是形容各部分黏合的坚固程度的。

3 有名称的简单观念为数不多——我想我们正不必一一列举各个感官所特有的一切简单观念。我们纵然想如此，亦势有所不可能，因为各个感官所有的许多观念很多是我们不曾命名的。就以各种气味来

说，它们纵然比世界上所有的各种物体的数目并不较多，亦可以说是一样多；可是它们大半都没有名称。所谓香和臭普通虽然是表示这些观念的，实则我们这样就无异于含混地称它们为可意的或不可意的。因为玫瑰花和紫萝兰花的两种气味都是香的，可是它们委实是很不相同的一些观念。就是我们凭上颚从各种味觉所接受到的各种观念，亦并没有许多名称。在各种物体中，甚至在同一植物、果实或动物的各部分中，都各有特殊的滋味，而且这些滋味会是无数的；不过我们却只有甜、苦、酸、辣、咸等等形容词，来称呼它们。说到各种颜色和声音，亦是一样。因此，我在下边叙述简单的观念时，只限于那些与我们题旨关系最切，或其本身少为人所注意的各种观念（它们仍是寻常组成复杂观念的一些成分）。我想，凝性这个观念，可以列在这些观念以内，因此，在下一章中，我就要讨论它。

第四章 凝性（Solidity）

1 我们是通过触觉得到这个观念的——我们的凝性观念是由触觉得来的。甲物如果不离开原位，则乙物在进入它的地位时，便发生了阻力（resistance）。因此，我们就有了凝性的观念。由感觉得来的一切观念，最恒常的就是凝性观念。不论我们是运动、是静止，不论我们姿势如何，我们总常觉得有东西在下边支着我们，阻止我们往下落。我们日常所把握的物体亦使我们看到，它们在手中时，能以不可抗的力量，来阻止紧握的手的各部分，使之不能相遇。两种物体相对进行时，能阻止它们接触的，亦是所谓凝性。我现在可不过问，凝固一词的意义如此处所用的，是否比数学家所用的凝固的意义较为接近于原来的本训。我们只可以说，据普通的凝性观念说来，这种用法纵不是很正确的，亦是可通的。不过有人如果以为称它为不可入性（impenetrability），较为合适些，则我亦可以同意于他。只是我觉得，要以凝性一词来表示这个观念，可更为适合一点；因为它不但合于通俗的意思，而且它比不可入性还含着较积极的意义，因为不可入性是消极的，而且多半是凝性的结果，而不见得是凝性本身。这个观念在一切观念中是和物体最紧相连的一个观念，而且物体亦根本以这个观念为其主要的成分，因此，除了在物质块团中以外，我们并不能在别处找到（或想到）这种性质。自然，有了多量的物质，而且其体积足以引起我们的感觉时，我们的感官才能注意到凝性，不过人心一从这些粗重可感的物体得到这个观念以后，则它会进一步来追寻这个观念，并且以为这个观念如同形象一样，亦存在于凡能存在的任何微小的物质分子中，而且以为物体无论如何变化，这种性质总是离不开它的。

2 凝性是占空间的——凝性观念是属于物体的，因此，我们就想象它是能占空间的。所谓"占有空间"，这一个观念，就是说，任何时候，只要我们想象一个凝固的物体代替了一块空间，则我们便以为那个物体占有了空间，并且排斥了其他一切凝固的实体；在这种情形下，它如果和其他两个物体立于一条线上，则那两个物体在互相接近

时，便为它所阻；只有在它的运动方向同它们的运动方向不相平行时，它才失了这种阻止的作用。这个观念是可以由我们日常所把握的各种物体充分得到的。

3 它同空间有所分别——物体凭这种阻力能把别的东西排斥于它所占的那个空间之外，而且这种阻力是最大不过的，因此，任何大的力量亦不能把它克服了。全世界的物体纵然都挤在一个水点的各方面，那个水点亦会（虽然柔弱）抵抗它们，不使它们接触，而且那个水点若非移得离开它们，则它们万不能把那种阻力克服了。因此，凝性观念与纯粹空间大有区别，因为纯粹空间是不能抵抗，不能运动的。此外，凝性观念和普通的坚硬（hardness）观念亦是不同的。我们所以说，凝性与空间有别，乃是因为我们可以想象，距离远的两个物体，在互相走近时，在它们的外层接触以前，并不必接触了，或代替了任何凝固的实体；因此我们就有了无凝性的空间观念。因为（且不用说任何特殊物象的消灭）我可以问，人是否可以观念到只有一种单一物体的运动，而并没有别的物体立刻来代替它所离开的位置？我想他分明能观念到这一层。因为一个物体的运动观念并不含着别个物体的运动观念，亦正如一个物体中正方形的观念并不包含另一个物体中正方形的观念似的。不过我并不问物体的存在方式是否使一个物体的运动可以离了别个物体的运动？因为要解决这个问题，则我们便不得不预先假设虚空，或否认虚空。因此，我只问，一个人是否能"观念到"：只有一个物体运动，其他的物体完全静止？我想这一层是无人否认的；既然如此，则那个物体所离开的地方，便可以给人以一种无凝性的纯粹空间观念，而且别的物体在进入那个空间时，亦可以遇不到任何事物的抵抗或激射（protrusion）。抽水机中的活塞抽起以后，则不论有无别的东西跟着活塞的运动来运动，而它以前在管中所占的空间仍是毫无改变的。而且我们如果要说，在一个物体运动以后，别个靠近的物体不跟着它运动，那亦并不含有什么矛盾。我们所以想象有这种运动的必然性，只是因为我们假设，世界是充满的，并非根据于清晰的空间观念和凝性观念。实则这两个观念之相异，正如阻力和非阻力激射和非激射一样。至于说，人们分明具有无物体的空间观念，则我们可以在别的地方根据他们关于虚空的争辩来证明这一层。

4 同坚硬性亦有别——至于凝性和坚硬的区分，凝性完全是充实的，因此，它便可以把一切物体绝对排除于其所占的空间以外；至于坚硬性，则是指构成体积较大的物体的物质各部分的牢固的黏合而

言，有了这种黏合，它的全部便不容易改变其形象。真的，坚硬（hard）同柔软（soft）两个词所表示的性质，只是同我们的身体相对的。如果一件事物在受了我们身体任何部分的压迫以后，不变更其形象，就先给我们以痛苦，则我们便叫它为坚硬的。反之，如果一件事物，在我们轻触它以后，就变更其各部分的位置，并且不使人感到疼痛，则我们便说它是柔软的。

不过明显的各部分（或全体形象）虽然难变更其地位，可是世上最坚硬的东西亦不能因此就比最柔软的东西具有较大的凝性。一块金刚石亦并不比水稍为凝固些。两片大理石中间如果夹有水或空气，则自然比夹有金刚石时，它们要容易接触些，不过这并不是说，金刚石的各部分比水的各部分较为凝固些，或有较大力，乃是说，水的各部分因为容易互相分离，所以它们可以借着偏侧运动，让开步，使两片大理石互相接近在一块。不过你若是使它不能借偏侧运动离开原位，则它们亦会同金刚石一样，永久阻止两片大理石，使它们不相接触。在这里，我们并不能以任何力量来克服了它们的阻力，亦正如不能克服大理石各部分的阻力似的。世上最柔软的物体，只要置于两个物体中间，而不给它们让开步，则它会绝对地阻止那两个物体的相接，就如我们所能找到的所能想象到的任何最坚硬的东西一样。人如果把空气或水装在柔软的物体内，则他会立刻看到它们的抵抗力。有人如果以为只有坚硬的东西，才能使他的两手不相接触，则他不妨把空气装在足球内来试一试。在佛罗伦萨（Florence）所做的实验更能证明，柔软的物体如水者亦有其凝性。据人说，他们曾把水装在空的黄金球内，紧紧地封起来。在封起以后，那个装满的黄金球便置在榨机下，用极大的力量把螺旋上紧。这样一来，水竟然会从那样结实的黄金的小孔内透露出来。因为它在内面既然没有使它的各部分再相接近的余地，因此，它便跑在球面，如露似的，一滴一滴流出来。流完以后，球的各边才能屈服于榨机的狂暴压力。

5 冲击（impulse）、抵抗和激射，都是依靠于凝性的——借着这个凝性的观念，我们可以分别物体的广袤和空间的广袤。所谓物体的广袤不是别的，就是凝固的、可分的、可动的各部分的黏合和连续。所谓空间的广袤，就是非凝固、不能分离、不能移动的各部分的连续。此外，物体的互相冲击、互相抵抗和激射，亦是依靠于物体的凝性的。有些人们（我自认在内），相信自己对于纯粹空间和凝性，具有清楚明晰的观念，并且相信自己能想象有一个空间，其中并没有任

何能抵抗物体的东西，或为物体所激射的东西。他们以为他们这个纯粹空间的观念，是同我们对物体广袤所有的任何观念，都一样清晰的。凹形各对边间之距离是我们所能清晰地观念到的，而且在观念时，我们是否能观念到它们中间有任何凝固的部分，那都没有关系。在另一方面，他们又相信，除了纯粹空间的观念而外，他们还能观念到，有一些东西充满着空间，而且那些东西可以被其他各种物体的冲击力所激射，或可以抵抗它们的运动。如果有别的人们不能把这两个观念分别清楚，只是把它们混淆了，只是得到一个观念，则我真不知道，在观念同而名词不同，或名词同而观念不同的时候，人们如何能互相谈话。一个人如果不聋不瞎，并且能清晰地观念到朱色和号声，一个人如果是瞎的，并且以为朱色观念同号声相仿（如我在别处所述），则他们如何能谈论朱色呢？上述情形，正复类斯。

6 凝性究竟是什么——如果有人来问我，凝性究竟是什么，则我可以让他求救于自己的感官。他只要把火石或足球置在两手中间，并且努力来捏合两手，他就会知道的。如果他以为这不足以解释凝性，不足以说明它的本质，那么他如果能说出，思想是什么、思想的本质是什么，则我亦可以告他说，凝性是什么、凝性的本质是什么。他如果能做到这一层，如果能给我解释广袤或运动是什么（这是比较容易的），则我亦可以给他解释所谓凝性。我们的简单观念只是如经验所昭示的那样。但是如果你超过这个限度，要以言语来把它们在心中弄得更为明白一点，则我们是不会成功的。这个就如同想拿言语来把盲人心中的黑暗破掉，想借谈论使他知道光和色的观念似的，都一样不能成功。至于这个所以然的道理，则我将在他处加以阐发。

第五章 各种感官的简单观念

至于我们由一个感官以上所得到的观念，则有空间 观念、广袤 观念、形象 观念、静止 观念和运动 观念。因为这些观念在视觉上和触觉上都留有可觉察的印象。而且我们所以能把物体的广袤、形象、运动和静止等等的观念传达在心中，亦是凭借于视和触两者的。不过关于这些观念，我们以后还有机会再来详细论究，所以我在这里，只把它们列举出来。

第六章 简单的反省观念

1 简单的反省观念是人心关于其他观念的各种活动——人心从外面接受了前章所述的各种观念以后，在反省自己时，在观察自己对那些观念所发生的作用时，便又会从内面得到别的观念，而且那些观念亦一样可以为它的思维对象，正如它从外面所接受的那些观念似的。

2 我们的知觉观念，和意欲观念，是得之于反省的——知觉（perception）或思维 （thinking）、意向 （Volition）或意欲（willing）是人心的两种主要作用，它们是最常被人来考究的，而且是常常出现的，因此，人们只要肯注意它们，就能在自身中看到这一层。所谓思想的能力就是叫做理解 （understanding）；所谓意向的能力就是叫做意志 （will）；这两种心理能力或力量就叫做官能（faculties）。关于这些简单的反省观念，我们以后行将借机来论究其一些特殊的情况，如记忆、分辨、推理、判断、知识、信仰 等等。

第七章 由感觉和反省而来的简单观念

1 还有别的简单观念，其进入心中时，是经过感官和反省两种途径的；就如快乐 （pleasure）或喜欣 （delight）以及其反面的痛苦 （pain）或不快 （uneasiness）、又如能力 （power）、存在 （existence）、单位 （unity）。

2 快乐和痛苦——喜乐或不快几乎同一切感觉观念和反省观念是分不开的。感官由外面所受的任何刺激，人心在内面所发的任何思想，几乎没有一种不能给我们产生出快乐或痛苦来。我所谓快乐或痛苦，就包括了凡能娱乐我们或能苦恼我们的一切作用，不论它们是由人心的思想起的，或是由打动我们的那些物体起的。因为我们纵然一面叫前者做满意（satisfaction）、欣乐、快乐、幸福（happiness），一面叫后者做不快、烦恼（trouble）、痛苦（pain）、苦楚 （torment）、惨痛（anguish）、患难（misery），而它们仍是同一作用的各种差异的程度，仍是属于快乐和痛苦、喜欣或不快等等观念的。因此，我将要常用后边这几个名词来称呼那两种观念。

3 全知的造物者不但给了我们一种能力，使我们来支配自己身体的各部分，使我们任意运动或平静各种肢体，使我们借着各部分的运动，来运动自身或其他附近的物体（这些就是所谓身体的各种运动）、上帝不但给了我们这种支配身体的能力，而且在各种情形下，又给了我们以一种支配心理的能力，使人心在它的观念中任意选择一些以为它的思想的对象，并且以慎思和注意来探求这个题目或那个题目——这就是说，他要刺激我们使我们营可能的各种思想和各种运动。不但如此，上帝还又在各种思想和各种感觉上附有一种快乐的知觉，如果我们一切外面的感觉同内面的思想，完全和快乐无涉，则我们便没有理由，来爱此种思想或行动而不爱彼种，或宁爱忽略而不爱注意，或宁爱运动而不爱静止。这样，则我们既不必运动自己的身体，亦不必运动自己的思想；这样，则我们行将使自己的思想漂流无归（如果我可以这样说），一无方向，一无计划；这样，则我们会使

心中的观念如无人注意的影子似的，任其自由现显，而不理会它们。在这种情形下，人虽有理解和意志两种官能，他亦会成了很懒散，很不活动的一个东西，而且他的生活亦将消磨在迟懒昏沉的梦境中。因此，大智的上帝就在一些物象上，在由这些物象所得的各种观念上，并且在一些思想上，附加了一种伴随的快乐，而且所附加的快乐的程度亦视各种物象而定。因为只有这样，他所赋给我们的那些官能，才不致完全无用，散漫无归。

4 痛苦亦同快乐有同样的效能和功用，都能促使我们从事工作。因为我们不但随时可以运用自己的官能来追求快乐，而且亦随时可以运用它们来避免痛苦。不过我们却应当知道，产生快乐的那些物象和观念，亦往往是产生痛苦的。它们因为这紧相联合，因此我们往往在原来本应有快乐的感觉中，却找到了痛苦。不过我们正可以由此更惊羡造物者的智慧和善意。因为上帝意在保存我们的生命，所以他要使许多有害的物体在接触我们的身体以后，发生了痛苦，使我们知道它们会伤害人，并且教我们躲避开它们。不过上帝又不止意在保存我们的生命，而且他意在保存各部分各器官的完整，因此，他在许多情节下，又把痛苦附加在那些本能产生快乐的观念上。就如热在某种程度时，虽然很可我们的意，可是稍一增加，则不免引起非常的苦楚来。又如光本身原是一切可感物体中最可意的一种，可是它如果太强了、如果过了度，同我们的眼力不相称合，则它反能引起痛苦的感觉来。自然在创生这种痛苦的感觉时，是很聪明、很善意的，因此，任何物象如果能借其猛烈的作用，使感觉的工具失调了（这种工具的组织自然是很精妙、很细致的），则我们便可以借痛苦受了警告，退避远处，以免器官的失调，以免它将来不能营其固有的机能。我们如果一考究能产生痛苦的那些物象，则我们很可以相信，痛苦的功用和目的正在于此。因为极度的光虽是眼所不能忍受的，可是极度的暗并不能使它们深感痛苦，因为在暗中并不能引起眼的失调来，而且这个奇异的器官仍可以保存其自然状态，而毫无损害。不过极度的冷和热都一样能使我们感觉痛苦，因为它们都不利于身体的适当状态，而这种适当状态，乃是维持生命所必需的，亦是我们运用身体的各种机能时所必需的（在这里，所谓适当的状态，乃是指一种适宜的温度，或者亦可以说是身体中各渺小部分的中和运动）。

5 除此以外，上帝所以在围绕我们，打动我们的各种物象中，散布了各等级的快乐和痛苦，并且把它们混含在我们思想和感官所遭值

的一切事物中，还有一种理由。因为我们如果在万物所供给我们的一切享受中，感到不完全、不满意，并且感到缺乏完全的幸福，则我们会在慕悦上帝方面来寻找幸福，因为他那里是充满着愉快的，而且在他的右手是有永久快乐的。

6 快乐和痛苦——我在这里所说的，或者不足以使快乐和痛苦的观念，较经验所昭示的，更为清楚一点，因为我们只有凭经验才能得到这些观念。不过我们如果一考察它们何以附加在别的许多观念上，则我们可以适当地观赏到堂皇的造物者的全知和至善，因此，这种考究对于我这些议论的主要目的，并不是不相称的。因为我们思想的主要目的，和理解的适当职务，正是要来知晓上帝、礼拜上帝。

7 存在和单位——存在和单位亦是由外界一切物象和内界一切观念所提示于理解中的两个观念。观念如果存在于心中，则我们以为它们现实存在那里的，就如我们以为各种事物现实存在于外界一样。这就是说，我们以为它们亦是存在的。我们所考究的单一物象，不论它是观念或真正存在，它都可以给理解力提示到单位的观念。

8 能力——能力亦是我们由感觉和反省得来的简单观念之一。因为一面我们既看到，我们自己在思想并且也能够思想，同时自己也可以任意运用自己原来静止的肢体；另一面，每时每刻，自然物体互相产生的各种结果，又呈现于我们的感官；因此，我们便从这两条途径得到能力的观念。

9 连续（succession）——除此以外，还有另一种连续观念；这种观念虽是由我们的感官所提示到的，可是却多半是由我们心中的现象所呈示出的。因为我们如果直接反省自身，并且反省在心中所观察到的现象，则我们会发现，只要我们醒着或有任何思想，我们的观念总会连续而来，随去随来，毫无休息。

10 简单的观念是我们一切知识的材料——这些观念纵然不能包括尽人心所有的那些简单观念，至少（我想）亦构成它们的大部分。人心的其他一切观念都是由这些观念组成的，不过人心所以能接受到这些观念，仍是凭着上述的感觉和反省两种途径。

人们或者以为这些界限太于窄狭，不足以供广大的人心来驰骋，因为人心飞跃得比星宿还远，而且我们不能以世界的边际来范围它；

它的思想可以扩展得到了物质的极度广袤而外，游行于那个不可捉摸的虚空。人们如果这样想，则我亦可以承认他们是对的。不过我很希望人给我指示出，哪一个简单观念不是由上述的进路接受进来的，哪一些复杂观念不是由这些简单观念形成的。我们如果一考究，二十四个字母的变化如何能产生出许多文字来，则我们正可以想（这并不那样奇怪）这些少数的简单观念，已经足以促动我们最迅速的思想和最广大的心量，已经足以供全人类各种知识，各种思想，和各种意见（后二者当然比知识还多）以各种材料。我们如再进一步来反省：只用上述的观念之一数目观念，如何就能做出无数的组合来，则我们更可以如此想象，因为数的组合真是无穷无尽的。再说到广袤，则它所供给于数学家的田地又是如何博大无垠的呢！

第八章 关于简单观念的进一步考察

1 由消极原因所生的积极观念——关于简单的感觉观察，我们应当知道，任何东西的性质只要能刺激感官，在心中引起任何知觉来，就能在理解中引起简单的观念来。这种观念不论其外面的原因如何，只要它为我们分辨的官能所注意，则人心便认为它是理解中一个真正的积极观念，它的原因虽或是主物中一种消极属性，可是它仍同其他任何观念一样是积极的。

2 我们的感官能从各种主物得到各种观念，不过能产生那些观念的各种原因，有的只是主物中的一种消极属性。虽然如此，可是冷和热、光和暗、白和黑、动和静等等观念，都一样是人心中清晰的、积极的观念。理解在考虑它们时，以为它们都是清晰的、积极的观念，并不必过问产生它们的那些原因。因为这种考察并不是涉及理解中的观念，而是涉及存在于我们以外的事物本质。这两件事情是很有差异的，我们应该详细分别才是。因为要知觉，要知晓，黑、白观念是一件事，至于要考察，它们的分子同它们的表层怎样才能使任何物象现成白的或黑的，则那是又一件事。

3 一个哲学家虽然忙于考察白、黑等色的属性，虽然以为自己很知道它们各自的积极原因同消极原因，可是一个画家或染色家虽然不曾考察这些原因，亦一样能在理解中清楚地、明晰地、完全地，观念到白、黑以及其他等等颜色，而且他的观念或者比哲学家还要较为清楚。黑的原因纵然只是外物的一种消极属性，可是在画家的理解中，黑的观念同白的观念是一样积极的。

4 如果我现在的职务意在研究知觉的自然原因和方式，则我亦正可以在此说明，何以消极原因，至少在一些情形下，能产生出一个积极观念的原因来。因为我们的一切感觉所以发生，乃是因为各种外物以各种不同的途径来刺激我们的元精，使元精发生了程度不同，情状各异的运动。因此，先前（任何）的运动如果一有减退，亦必然能产

生出一种新感觉来，正如那种运动有了变化和增加似的。因此，我们就生起一个新观念来，不过这个观念仍是依靠于那个感官中元精的另一种运动的。

5 这种说法究竟是否合理，我现在且不决定，我只希望人们凭着自己的经验观察观察，人的影子是否是由光被剥夺所形成的？是不是光愈缺乏，影子愈显？人在看它时，它是不是如满被阳光的人一样能在心中引起明白的积极的观念来？我们知道，画着影子的一幅画亦一样是一种积极的事物。真的，我们确有许多消极的名词，不是直接代表积极的观念，而是代表着它们的不存在的。就如乏味 （insipid）、寂静 （silence）、空虚 （nihil）等等名词，一面虽表示着积极的观念，如滋味、声音、存在 等等，可是它们是指这些性质的不存在而言的。

6 由消极原因所生的积极观念——因此，人真可以说是能看到黑暗的。因为如果有一个完全黑暗的孔隙，其中一点光亦不能反射回来，则人确乎可以看到它的形象，而且可以把它画出来（至于写字用的墨水，是否能造成另一个观念，那却是另一个问题）。我这里给积极观念所找出的消极原因，是根据于通俗意见的，不过据实说来，我们如果不能决定，静止是否比运动更为消极，则我们便不容易决定是否真正有由消极原因而来的任何观念。

7 心中的观念，物体的性质——要想更妥当地发现观念的本性，并且有条有理加以讨论，则我们可以把它们加以区分。它们可以从两方面来观察，一面可以看做是心中的观念或知觉，一面可以看做是物体中能产生这类知觉的物质的变状。这样区分之后，我们便可以不至如一般人的样子，以为它们是主物中一些性质的精确影像或相似。人心中许多的感觉观念，并不必是外物的真正影像，正如代表它们的那些名词，虽然在一听以后能使我们生起各种观念来，可是那些名词仍不能说是观念的真正肖像。

8 人心在自身所直接观察到的任何东西，或知觉、思想、理解等等的任何直接对象，我叫它们做观念 。至于能在心中产生观念的那种能力，则我叫它做主物（能力主体）的性质 （qualities）。比如一个雪球有能力在我们心中产生白、冷、圆等等观念，则在雪球中所寓的那些能产生观念的各种能力，我叫它们为各种性质；至于它们在理解

中所生的那些感觉或知觉，则我叫它们为观念。我谈到这些观念时，如果是指事物本身，则我所说的，乃是指物体中能产生观念的那些性质。

9 物体的第一性质（primary qualities）——我们所考察的物体中的性质可以分为两种：第一种不论在什么情形之下，都是和物体完全不能分离的；物体不论经了什么变化，外面加于它的力量不论多大，它仍然永远保有这些性质。在体积较大而能为感官所觉察的各物质分子方面讲，“感官”是能恒常感到这些性质的，在感官所感不到的个别微细物质分子方面讲，“人心”亦是恒常能看到这些性质的。你如果把一粒麦子分成两部分，则每部分仍有其凝性、广袤、形象、可动性；你如果再把它分一次，则它仍有这些性质。你纵然一直把它们分成不可觉察的各部分，而各部分仍各个能保留这些性质。因为分割作用（磨、杵或其他物体所能做的，亦只是能把麦子分成不可觉察的部分）并不能把任何物体的凝性、广袤、形象和可动性取消了，它只能把以前是一体的东西，分成两个或较多的单独物团，这些独立的物团，都是独立的实体，它们分割以后，就成了一些数目。总而言之，所谓凝性、广袤、形象、运动、静止、数目等等性质，我叫它们做物体的原始性质 或第一性质 ，而且我们可以看到它们能在我们心中产生出简单的观念来。

10 物体的第二性质（secondary qualities）——第二种性质，正确说来，并不是物象本身所具有的东西，而是能借其第一性质在我们心中产生各种感觉的那些能力。类如颜色、声音、滋味等等，都是借物体中微细部分的体积、形象、组织和运动，表现于心中的；这一类观念我叫做第二性质 。此外，还可以加上第三种性质。这些性质虽然亦同我所称的那些性质（按照普通说法），一样是真实性质，虽然亦同我为分别起见所称的第二性质，一样是真实性质，可是人们往往承认它们只是一种能力。不过这种能力仍是一种性质。因为火所以能在蜡上或泥上产生一种新颜色或新密度，亦正同它所以能在我心中 产生一种新的热的观念，或烧的感觉似的；两种能力都是一种性质，都是凭借于同一的原始性质的，都是凭借于火的细部分的体积、组织和运动的。

11 第一性质产生观念的途径——其次应当考察的，就是物体如何能在我们心中产生观念。这分明是由于推动力（impulse）而然的，因

为我们只能想到，物体能借这个途径发生作用。

12 外物在心中产生观念时，既然不和人心相连接，那么我们如何又能在我们感官面前所现的物象中，知觉各种原始性质来呢？那分明是因为有一种运动能从那些物体出发，经过神经，或元气，以及身体的其他部分，达到脑中（或感觉位置），在心中产生了一些特殊的观念。较大物体的广袤、形象、数目和运动，既能隔着距离为眼官所知觉，因此，我们就可以断言，一定有一些不可觉察的（就其个别情形而言）物体从那里来到眼中，并且把一种运动传在脑中，在那里产生了我们对它们所有的这些观念。

13 第二性质如何产生它们的观念——我们可以设想，第二性质的观念所以能够产生，亦是由于不可觉察的部分在我们感官上起了作用，这和第一性质的观念产生时所由的途径一样。我们既然知道有许多物体，小的程度，竟至使我们的任何感官不能发现出它们的体积、形象和运动来，（就如空气和水的分子，又如比这些分子还小的那些分子——前后两者大小的差异程度，甚至如空气和水的分子比扁豆和雹子，）因此，我们就可以假定，那些分子的各种运动和形象、体积和数目，在影响了我们的一些感官以后，就能使我们从物体的颜色和香气得到不同的感觉。就如紫罗兰就可以借形体特殊，不可觉察的物质分子的推动力，并且借那些分子的各种程度各种方式的运动，在我们心中引生起那个花的蓝色观念和香气观念。我们很容易想象，上帝在那些运动上附加了一些同那些运动不相似的观念。因为他既然把痛苦观念附加在钢片割肉的运动上，而且那个观念同那种运动又不相似，则他为什么不可把各种观念附加在那些分子的运动上呢？

14 关于颜色同香气所说的话，亦一样可以适用在滋味和声音，以及其他相似的可感性质上。这些性质我们虽误认它们有真实性，其实，它们并不是物体本身的东西，而是能在我们心中产生各种感觉的能力，而且是依靠于我所说的各部分的体积、形象、组织和运动等第一性质的。

15 第一性质的观念是与原型相似的，第二性质的观念则不如此：——由此我们可以断言，物体给我们的第一性质的观念是同它们相似的，而且这些性质的原型切实存在于那些物体中。至于由这些第二性质在我们心中所产生的观念，则完全同它们不相似；在这方面，外物

本身中并没含有与观念相似的东西。它们只是物体中能产生感觉的一种能力（不过我们在形容物体时，亦以它们为标准）。在观念中所谓甜、蓝或暖，只是所谓甜、蓝或暖的物体中微妙分子的一种体积、形象和运动。

16 我们说火焰是热的；雪是白的、冷的天粮（传系天所降赐的食物。——译者）是白的、甜的。我们所以如此称呼它们，乃是因为它们在我们心中产生了那些观念。人们在此往往想象，物体中这些性质正是人心中这种观念，并且以为后一种正是前一种的完全肖像，正如它们是在镜中似的。因此，有人如果说不是如此，则平常人们会以为他是很狂妄的。不过人如果知道，同一种火在某种距离下能产生某种热的感觉，在走近时便产生了极不相同的一种痛的感觉，则他应该自己忖度，他究竟有什么理由，可以说，火给他所产生的这个热的观念是真在火中的，而由同一途径所产生的痛的观念却是不在火中的。雪在产生冷和白的观念时，既然亦同产生痛的观念时一样，既然都是凭着它那些凝固部分的体积、形象、数目和运动来的，则我们如何只说，白和冷是在雪中，而痛却不在其中呢？

17 火或雪的各部分的特殊体积、数目、形象和运动，不论任何人的感官知觉它们与否，它们仍是在火同雪中的。因此，它们可以叫做真正的 性质，因为它们是真正存在于那些物体中的。不过光、热、白、冷并不在它们里面，亦正如疾病或痛苦不存在于天粮里边似的。那些感觉如果一去掉，眼如果看不到光或色，耳如果听不到声，上颚如果不尝味，鼻官如果不嗅香，则一切颜色、滋味、香气、声音等等特殊的观念便都消散停止，而复返于它们的原因，复返于各部分的体积、形象和运动。

18 较大的一块天粮可以使我们生起圆形或方形的观念来，而且它在由此地移到彼地以后，又产生出运动的观念来。这个运动的观念实在代表着正在运动中的天粮的运动。至于圆形或方形，不论是在观念中或实在中，不论是在心中或天粮中，亦都是代表着一种真正性质。这种运动和形象真正是在天粮中的，不论我们注意它与否，全无变化。这一点是人人立刻会承认的。不过除此以外，天粮还有一种能力，可以借其各部分的体积、形象、组织和运动，产生出疾病的感觉来，有些还可以产生极端痛苦的感觉来。这些疾病和痛苦的感觉，并不是存在于天粮中的，只是它在我们身上所生的作用，我们如果觉不

到它们，它们亦就不存在。这一层亦是人人所能立刻承认的。不过人虽然承认，由天粮所引起的疾病和痛苦，只是它借其细微部分的体积、运动和形象，在肠胃中所发生的结果，可是你很难使人们相信，甜味和白色不是在天粮中的，实则这两种性质亦是天粮借其分子的运动、大小、形象、在眼和上颚上所发生的影响。他们好像只相信，天粮可以在肠胃中起作用，并且由此产生出它所原来不曾具有的独立观念；可是不相信，它能在眼和上颚上起作用，并且由此在心中产生出它原来不含有的独立观念来。这些观念既然都是天粮借其各部分的大小、形象、数目和运动，在人体各部分上所作用的结果，因此，我们就不解由眼和上颚所生的那些观念何以真正是在天粮中的，而由肠胃所生的那些观念何以便不是。人们既然以为痛苦和疾病，是天粮所生的结果，继而又以为这些观念在不被人知觉时，便不存在，因此，我们就不解，甜和香既然亦是由同一天粮由同一不可知的途径在身体各部分所生的结果，人们为什么，在它们不被看见，不被尝到时，还以为它们是在天粮中存在着的，这个理由需要解释一番。

19 第一性质的观念是肖像，第二性质的观念便不是——现在我们可以考察一下云斑石的红白颜色，你如果不使光照射它，则它的颜色立刻会消逝了，它再不能给我们产生那些观念。不过光如果再照上去，则它又会把这些现象重新现出来。人们在这里能想，光的存在或不存在在云斑石上引起了真正的变化么？它在暗中既然没有颜色，那么那些红白颜色的观念真正是在光下存在的云斑石中么？这块坚石的分子组织，诚然可以不论昼夜，借着各部分反射来的光线，有时产生红的观念，有时产生白的观念。不过白色或红色任何时候都不是存在于石中的，它只是能以使我们生起那种感觉来的那样一种组织。

20 你如果把杏仁捣碎，则它的清白颜色可以变成污浊的，它的香甜气味亦可以变成油腻的。一个杵子的捣击究能使物体发生什么变化呢？不是只能把它的组织变化了么？

21 我们既然这样分别观察过各种观念，因此，我们就可以解说，同一的水，在同一时间内，怎样能在一只手中产生出冷的观念来，在另一只手中产生出热的观念来。如果那些观念真是在水中的，则同一的水万不能在同时又冷又热。不过我们如果想象，手中的热不是别的，只是我们神经中（或元气中）微细分子的某程度的运动，则我们便容易理解，同一的水何以在同时，能在一只手中生出热来，在另一

只手中生出冷来。至于形象，则绝不如此，它如果在这一只手中产生出圆球观念来，在那一只手中便不能产生出方形观念来。由此看来，冷热感觉所以成立，只是因为人体中微细部分的运动或增或减的缘故，而这种运动又是由其他物体的分子所引起的。由此我们就可以知道，外来的一种运动如果在这一只手比在那一只手为大，而且一种物体在接触两只手后，它的微细分子的运动如果比这一只手的微细分子的运动为大，比那一只手的微细分子的运动为小，则它会增加了这一只手的运动，减少了那一只手的运动，并且从而引起各异的冷热感觉来。

22 方才所说纯系物理的研究，这已经略为超出我原来的意思。不过我们必须稍为明白一点感觉的本质，并且使人知道清楚物体中的性质，和它们在心中所产生的观念，有什么差异之点。因为要没有这层区别，则我们谈起这些性质来，便毫无意义。因此，我虽然在自然哲学中稍事勾留，可是我很希望人们原谅这一层。因为在现在这种研究中，我们必须分别物体中常在的原始的真正性质（就是凝性、广袤、形象、数目或静止。这些性质所寓的物体如果体积稍大，足以分别为人所辨认，则这些性质可以为我们所知觉），同第二的，附加的性质。原始性质在起作用时，如果不能清晰地被人分别出，则它们的各种组合所发生的各种能力，便是所谓第二性质。有了这层分别，则我们可以知道，某些观念是真正存在着的外物性质的真正肖像，某些观念不是。（我们在是根据这些性质来称呼外物的）

23 物体中的三种性质——因此在正确地考察之后，我们知道物体的性质可以分为三类。

第一就是物体中各凝固部分的体积、形象、数目、位置、运动和静止。这些性质不论我们知觉它们与否，总是在物体中存在的。物体如果大到足以使我们把这些性质发现出来，则我们便可以由此得到事物本身的观念，就如许多人造的东西便是。这些性质我叫它们做第一性质。

第二就是任何物体中一种特殊的能力，它可以借不可觉察的第一性质，在某种特殊形式下，在我们的感官上生起作用来，并且由此使我们生起不同的各种颜色、声音、气味、滋味等等观念。人们常叫这些性质为可感的性质。

第三亦是任何物体中一种特殊的能力，它可以借第一性质的特殊组织，使别的物体的体积、形象、组织和运动，发生了变化，以异乎先前的另一个方式来影响我们的感官。就如太阳就有能力来使蜡变成白的，火就有能力来使铅变成流动的。这些性质，人都叫做能力 。

这些性质中第一种性质，如前所说，我想可以叫做真实的、原始的，第一的性质，因为不论我们看到它们与否，它们总是在物体中存在的；而且第二性质亦是依靠于它们的各种变化的。

至于其他两种性质，则是在其他物体上能发生各异作用的两种能力，而且这两种能力亦是由那些第一性质的各种变状来的。

24 第一种是真正的肖像，至于第二种，则人们虽以为它们亦是肖像，实则不是的，至于第三种，则实际既不是肖像，而且人们亦不以为它们是肖像——后边这两种性质虽然都只是两种能力，虽然都只是同其他一些物体相关的两种能力，虽然都是由第一性质的各种变状来的，可是人们往往以为它们是各不相同的。人们看第二种性质（就是能通过感官给我们产生观念的那些能力）是影响我们的那些物体中的真正性质；可是他们看第三种性质只是能力，而且亦只叫它们为能力。就如我们以视和触从日所得的光或热的观念，往往被人认为是存在于日中的真正性质，而不止是一些能力。不过我们如果一考究日和它所熔化所漂白的蜡，则我们以为蜡中所生的白色和柔性不是日中的性质，只是日中能力所生的结果。实则，在正确考察之后，我们可以说，我在受日所照所热时，所得到的光和热的知觉，亦并不是日中所含的性质，正如蜡在被漂被熔后所生的变化亦不存在于日中一样，它们都一样是太阳中的能力，都是依靠于第一性质的，因为日在手和眼方面，可以借其第一性质，变化了手眼的一些微妙部分的体积、形象、组织和运动，因而产生出光和热的观念来。而在蜡方面，它亦可以借其第一性质，变化了蜡的微妙部分的体积、形象、组织和运动，因而产生出清晰的“白”的观念和“流动”的观念来。

25 我们平常所以认一种是真正的性质，认另一种只是能力，似乎是因为我们所有的颜色、声音等等观念，并不曾含有一种体积、形象和运动，因此我们就不容易想象它们是这些第一性质的结果，因为这些观念产生时，我们的感官并看不到有这些第一性质作用其间，而且这些观念同这些性质亦并无明显的调和和可想象的联络。因此，我们

就直然想象，那些观念真正是物象中所存性质的肖像，因为在那些观念产生时，感官并没有发现出各部分的体积、形象和运动，而且理性亦并不能指示出，物体如何可以借其体积、形象和运动，在人心中产生出蓝或黄的观念来。不过在另一方面，各种物体在互相作用，变化了性质以后，则我们分明看到，所产生的性质，同能产生的东西，完全无一点相似，因此，我们就认那种性质只是一种能力。因为我们从太阳接受到热或光的观念时，虽然以为它是一个知觉，是太阳性质的一种肖像，不过我们如看到，蜡或美容，因为日光，起了变化，则我们便不容易想象它是一种知觉或太阳中任何性质的肖像。因为我们在太阳本身中，并看不到那些个别的颜色。因为我们的感官，既能在不同的两个外物中察看出可感性质的相似性或不相似来，因此，任何物体中如有任何可感的性质产生出来，则我们便一直断言，那只是一种能力所产生的结果，而不以为是那种真正由能生因的性质来的传递，因为我们在能产生的物体中，并不能看到有那种可感的性质。不过我们的感官既然不能察看出，我们的观念同物体中能产生它的那种性质有什么不相似的地方，因此，我们就容易想象，我们的观念是物体中一些性质的肖像，不是第一性质变化后，一些能力所产生的结果，实则我们的观念同这些第一性质并没有任何相似的地方。

26 第二性质是双重的，第一是直接知觉到的，第二是间接知觉到的——总而言之，物体中除了上述的那些第一性质而外，就是除了它们各凝固部分的体积、形象、广袤、数目和运动而外，我们在物体中所见的其余两种不同的性质，只是依靠于那些第一性质的两种能力。它们借这些第一性质，有时可以直接在我们身上发生作用，产生出各种观念来；有时可以在别的物体上起作用，改变了那些物体的第一性质，使那些物体给我们所产生的观念，异乎以前所产生的。前者我想，可叫做直接知觉到的第二性质；后者我想，可以叫做间接知觉到的第二性质。

第九章 知觉（Perception）

1 知觉是最初的，简单的反省观念——知觉是人心运用观念的第一种能力，因此，知觉这个观念是我们反省之后所得到的最初而最简单的一种观念。有些人们概括地称这个作用为思想（thinking）。不过按照英文的本义说来，所谓思想应该是指人心运用观念时的一种自动的作用；而且在这里人心在考察事物时，它的注意一定是有几分要自动的。——这里所以谈思想是自动的，乃是因为在赤裸裸的知觉中，人心大部分是被动的，而且它所知觉的亦是它所不能不知觉的。

2 人心只有在接受印象时，才能发生知觉——要问什么是知觉，则一个人如果反省自己在看时、听时、思时、觉时，自身所经验到的，就可以知道，并不必再求助于我的谈论。任何人只要一反省自己心中的经验，就会看到什么是知觉。如果他毫不反省，则你虽用尽世界上所有的言语，亦不能使他明白什么是知觉。

3 我们分明知道，身体上不论有如何变化，外边各部分不论有如何印象，只要那些变化不能达于人心，那些印象不能为内面所注意，则便无所谓知觉。火的燃烧运动如果不能连续达在脑中，在心中产生了热的感觉或痛的观念，以使人发生了现实的知觉，则火虽能烧我们的身体，其结果亦同烧弹丸一样。

4 一个人如果专心一意，来思维一些物象，并且仔细观察在那里的观念，则别的发声的物体虽在他的听觉器官上印了印象，并且产生了寻常能发生声音观念的那种变化，而他依然会完全不注意那些印象。这是人所常常在自身中所察看到的。在器官上纵然有充分的刺激，可是人心如果观察不到它，则亦生不起知觉来。因此，耳中虽有平常能发生声音观念的那种运动，他亦不会听到声音。在这种情形下，感觉所以不生，并非因为器官有任何缺陷，亦非因为耳中所受的刺激比平常听声时所有的刺激为小，乃是因为能产生声音观念的那种运动虽被平常的器官传达而来，可是人的理解并未注意到它；因此，

它在心中亦没有印了观念，因而亦就无所谓感觉了。因此，任何地方只要有知觉，那里一定有一些真正的观念，那种观念一定是存在于理解中的。

5 儿童们在母胎中虽有观念，可是并没有天赋的观念——因此，我相信，儿童在母胎中，在刺激它们的物象上，运用自己的感官时，便会在出生以前，得到些许观念，这些观念乃是围绕它们的各种物体，和它们所忍受的各种疾苦，在它们心中所产生的不可避免的结果。如果我们可以对不能十分考验的东西，有所猜想，则我们可以说，饥饿同温暖的两个观念或者是属于这类观念的。它们或许是儿童们原始所有的观念，而且以后是不能再丢掉的。

6 不过我们虽然可以合理地想象，儿童们在入世以前，就接受了一些观念，可是这些简单的观念远不是一些人所主张而为我们所驳斥了的那些天赋的原则。此处所提到的几种观念既是感觉的结果，所以它们是由身体在心中所发生的一些刺激来的，而且是依靠于人心以外的一种事物的。它们同别的由感官而来的观念，产生的方式是一样的，只是在时间上占了先罢了。至于人们所假设的天赋原则，性质便与此相反，人们假设，它们所以来自人心，并非由于身体上发生了偶然的变化或作用，它们乃是在人受生之初在人心上所印的一些原始印象。

7 那一些观念是最初的，还不一定——前边已经说过，儿童们在母胎中时，我们可以合理地想象，他们在受了生活必然性的支配以后心中会发生了一些观念。同样现在我们还可以说，在他们出生以后，他们最初所接受的观念一定是最初呈现于他们的那些可感的性质。在这些性质中，光是比较最重要的，而且力量亦是较强的。在这里，人心是十分贪图得到不含痛苦的那些观念的。这一层容易在新生的儿童们看出来，因为你不论把他们置在什么地方，他们总是爱把眼官转向光的发源地的。不过最熟悉的各种观念，起初既按儿童们初入世时所遇的各种情节而有差异，因此各种观念进入心中的程序，亦是很复杂、很不定的；不过这种程序知与不知并无大关系。

8 感觉观念常为判断所改变——在知觉方面，我们还可以进一步说，我们由感官所得的各种观念在成年人方面常常不知不觉地被判断所变化了。就如我眼前有一个原本一色的圆球（或金的，或石膏的，

或玉石的），则我们心中由此所印的观念本来是一个平面的圆形，而且其颜色亦是参差的，其射入眼中的明暗度数亦有几等。不过我们既然习知凸形物体在我们心中所造成的现象，而且习知物体的各种可感形象，在被光反射时会有什么变化，因此，我们的判断就会借着日常的习惯，立刻把所见的现象变回它们的原因。这样，判断就会把原由种种明暗集合成的一个形图（或影子）认为是一个形象的标记，而且自己构成一个"一色"的"凸形"知觉；实则我们由此所得的观念，只是各种颜色错杂的一个平面，就如在画中所见的那样。为证实这一层起见，我们可插入莫邻诺（Malineux）先生数月前给我的信中叙述的一个问题。莫氏先生是富有学问和令德的一个学者，并且是一个精勤敏慧的真理探求者，他说："假如一个成年的生盲，一向可依其触觉，来分辨同金属，同体积（差不多）的一个立方形和球形，并且在触摸到它们时，能说出那一个是立方形，那一个是球形。再假定我们以一个立方形同一个球形置在桌上，并且能使那个盲人得到视觉。我们就问，他在以手摸它们以前，是不是可以凭着视觉分辨出、指示出，哪一个是圆球，哪一个是立方体？"那位聪明伶俐的发问人就回答说，"不会的。因为他虽然可以凭经验知道，一个立方体怎样刺激其触觉，一个圆球又怎样刺激其触觉，可是他还不曾经验到，在触觉方面是怎样的，在视觉方面一定是怎样的，他还不曾经验到，一个突起的角子（可以在他的手中引起不平衡之感来），在他的眼官前所现的现象亦如在立方体中（在触觉方面。——译者）一样。"这个深思的人（我可以自豪地称他为我的朋友）对这个问题所给的答案，可以说是先得我心的。而且我相信，那个盲人虽然可以借其触觉所感的差异形象无误地指示出、分辨出哪一个是立方形，哪一个是圆球形，可是他在初视之下，一定不能确乎断言，他所见的，哪一个是圆球形，哪一个是立方形。我所以要引证这一段文字，乃是要使读者借此机会想一想，自己虽然常以为自己无需乎经验、进步和后得的意念，实则他是处处离不了经验的。而我所以要引证，尤其是因为，这个善于观察的人，在谈到我这部书时，曾在向许多聪明人提出这个问题来，而他所得到的答案，几乎都是不能满他的意的；一直等他把自己的理由提出来，他们才能相信了这一点。

9 不过判断改正感觉的这种例子，并不常出现于任何观念方面，只是能出现于视觉方面。因为我们的视觉在一切感觉中是范围最广的，它不但能把自己所特有的光色观念传于心中，而且能把极相差异的空间、形象和运动的观念传于心中；后边这些性质的各种变化，既

然可以改变了它的特有对象——光和色——的现象，因此，我们便常以此一种来判断彼一种。在许多情形下，我们可以依照确立的习惯对我们所经验到的事物，进行这种改变，而且在进行时，毫不间断非常迅速，因此，我们就我们判断所形成的观念认为是感觉所引起的一种知觉。因此，在这里，感觉所传来的知觉只足以刺激判断所造成的知觉，而且他们往往注意不到它。就如一个人在用心听时或读时，就不注意那些声音和文字，只注意它们所生起的那些观念。

10 我们如果一考究人心的动作如何之快，则我们正不必惊异；我们何以注意不到前述的转移过程。因为人心既被设想为不占空间，没有广袤，所以它的动作似乎是不需时间的，而且它的许多动作似乎都是挤在一个刹那以内的。我们说的这种心理作用正是和身体的作用相比较的。任何人只要肯费辛苦来反省自己的思想，则他一定会看到这种情形。就如一个很长的解证，我们在用文字逐步来向他人表达它时，则我们必须用较长时间，不过我们的心却能在一刹那以内立刻瞥见那个解证的各部分。第二点，我们所以不必惊异，前述的转移过程何以不为人所注意，还有一层理由。因为我们知道，久做各种事情，则我们可以借习惯之力，熟极生巧，使我们在作时不注意它们。因此，习惯，尤其是很早养成的习惯，就终于能使我们在行动时不注意自己的行动。就如我在一日之内，虽然时时闭上眼皮盖住眼睛；可是我们并觉不到自己处在黑暗之中。又如一个人如果惯用口头语，则他在每句中，要常常发出自己所听不到并且不加以注意的声音，实则别人是能注意到那种声音的。因此，我们正不必惊异，人心为什么会把它的感觉观念变成判断观念，并且不知不觉地使前一种只来刺激后一种。

11 动物和下等生物差异之点正在乎知觉——在我看来，动物界同自然中其他较低的部分所以判然各别，正是因为它们有这种知觉的官能。因为许多植物虽然有几分能运动，而且我们在以各种物体刺激它们时，它们会迅速地变化其形象和运动，并且由此得到所谓含羞草（sensitive plants）的名称（因为它们的运动同动物受感后所发的运动有几分相似），不过我想那只不过是机械作用，其产生的途径正同野燕麦须受了湿气的侵袭以后，转了方向似的，亦正同绳子浇上水以后，缩短了似的。这些动作，并不能在主物上引起感觉来，亦不能使它生起观念来。

12 我相信，一切动物都是有几分有知觉的，不过有些动物的天生感觉通路最很少的，而且感觉所引起的知觉是暧昧含糊的，因此，它们就远不及其他动物所有的感觉之繁多和那样敏捷。不过这些器官和知觉亦仍足以适合那些动物的状况和环境，因此，造物者的善意和智慧，便分明表现于宇宙中一切部分，同宇宙中一切等级的生物。

13 从牡蛎和海扇（cockle）的身体构造看来，我们可以合理地断言，它们的器官并不如人（或其他动物）的器官那样繁多而敏捷。退一步说，纵然它们有那样的器官，它们亦不能因此得到什么益处，因为它们是固着在一地，毫不能来回移动的。一个动物如果能在远处瞥见物象之为祸为福，可是同时它又不能趋或避那个物象，那么它虽有视觉和听觉，又有什么益处呢？一个动物如果偶然把它搁在那里，它就永久停在那里，而且在那里只凭外缘来接受或冷或热，或净或秽的水，那么它如果有了敏捷的感觉，不是更不方便么？

14 不过我仍想，它们同完全的无知觉状态究竟有区别，因为它们仍有一种暗弱的知觉。这种情形，即在人类本身，亦有许多明显的例证。龙钟的老人，完全忘掉其过去的知识，并且消灭尽心中以前所储的观念，而且他的视觉、听觉、嗅觉、味觉，都已消失大半，因此，就把接受新观念的道路几乎全堵塞住；或者纵然有些进口，亦只是半开着，虽有印象亦难以觉察，或竟完全不能记忆。那么这样一个人（不论他如何自夸有天赋的原则），在知识和智慧的能力方面，究竟比海扇或牡蛎高了许多呢？这个问题可让别的人们答复好了。一个人既然能在三天以内过这种生活，则他一定亦可以在六十年内过这种生活，那么我就问，在他和最低级的动物之间，在智慧的高度方面，究竟有什么差异呢？

15 知觉是知识的进口——知觉既是趋向知识的第一步和第一级，而且是知识的一切材料的进口，因此，一个人或动物的感官愈少，它们所接受的印象愈少而愈暗，而且运用那些印象的各种能力亦愈钝：则他们便愈不能达到某些人所有的那些知识。不过知觉的程度既然千差万别（在人方面可以看出），因此，我们就一定不能发现出各种动物具有那么多的知觉程度，更不能发现出某些特殊个体具有那些知觉程度。我现在只说了知觉是一切智慧能力中最初的一种动作，而且是人心中一切知识的进口，那就够了。而且我很爱想象，动物和较低的生物区别之点，正在于最低的知觉程度。不过我所以提到这一点，只

不过作为顺带的猜想罢了，至于学者们如何决定这个问题，那是无关紧要的。

第十章 把握力（Retention）

1 思维（contemplation）——人心在进一步地趋向知识时，还有第二种官能出现。这种官能就是所谓把握，它是能把由感觉和反省得来的那些简单观念加以保留的。保留的途径有二，第一，它能把心中当下所得的观念，现实地在它的眼前保留一时，这就叫做思维。

2 记忆（memory）——至于那些曾经在心中印过的观念，或那些隐而不显的观念，则人心亦有能力把它们回忆起来，这便是第二条把握的途径。就如热、光、黄、甜等等对象不在眼前时，我们亦可以照样构想它们。这便是所谓记忆，它正好像是储蓄观念的仓库。因为狭窄的人心，既然不足以在一时以内来考究，来观察许多观念，因此，它就必须有一个储蓄所来保存那些观念，以便在别的时候，再来应用它们。不过所谓观念既然只是人心的现实知觉，而且我们如果知觉不到它们，则它们万不能存在，因此，我们所以说，人心能把自己的观念储蓄在记忆的仓库以内，意思只不过是说，人心有一种能力，在许多情形下，可以唤起它以前所有的观念，而且在回忆时，还附加着另外一种知觉——知觉到自己以前曾经有过它们。我们所以说，观念存在于心中，正是指着这种意义，实则所谓存在并不是说它们现实存在于那里的，只不过是说，人心有能力来回忆那些观念，或者重新把它们在自己上面描写一下罢了——自然在回忆各种观念时，难易不同，明暗有别。由此看来，有了这种能力，则我们不借助于原来发生印象的那些可感性质，就能把我们并不现实地思维的那些观念唤起来，成了我们思想的对象。我们所以能把那些观念保留在理解中，正是借着这种记忆能力。

3 注意、复述、快乐和痛苦能确定人的观念——注意和复述有很大的力量，来把观念确立在记忆中；不过附有快乐和痛苦的那些观念，原始就能自然地印下最深而最久的印象。感官的最大职务，就在于使人注意到那些有害于或有利于身体的各种东西，因此，自然就安排好（如前所述），使痛苦常伴着某些观念而来，使快乐常伴着另一

些观念而来。痛苦之感可以在儿童方面代替了考虑和推理；而在成人方面，它的动作亦比考虑为较迅速，因此，它便可以使儿童们和成年人都以维持生命所需的速度，来避免痛苦的物象，并且使两种人仅记不忘，在将来发生惊觉。

4 记忆中的观念是会消逝的——各种观念在印于记忆中时，其经久的程度是各不相同的。关于这些经久的程度，我们可以说，有些观念在印入理解中时，物象只打动了一次感官，而且亦只有一次。又有些观念虽屡次呈现于感官，可是它们又不曾为人所注意；因为人心有时如儿童一样不留心，有时（如成人）又专注于一件事，不能把别的事物深刻地印在自身。还有些人，虽用心复述各种观念，可是因为体质关系或别的缺点，他们的记忆仍是很坏的。在这些情形下，心中的观念便很迅速地消逝去，而且完全退除于理解之外，不留一点痕迹和印纹，就如谷田上狂飞的影子似的；这样，则人心会完全忘掉它们，仿佛它们不曾存在过似的。

5 由此看来，儿童心中感觉初生时所有的许多观念，（有些是在他们出生以前获得的，如快乐和痛苦，有些是在他们婴儿时期中获得的，）如果在将来生活中没有复述的机会，就会完全消逝了，不留一点痕迹。要想证明这一层，我们可举一些盲人为例。有些人在很年轻时就不幸地失明；他们的颜色观念既然不曾十分被留意过，而且亦不曾有机会，再来复现，因此，那些观念就完全消逝以尽，并且在几年以后，他们心中完全没了颜色的观念，完全记不得所谓颜色，正如天生的盲人似的。有些人的记忆程度，虽然非常耐久，甚至到了神奇的地步；可是我们的一切观念似乎都在不断地消逝中，就是那些扎根最深，在心中保留最牢固的观念亦不能例外。因此，我们如果不重复运用自己的感官来回忆那些观念，如果不常反省原始发生观念的那些物象，则那个印纹会消灭得终于不留一点余痕。因此，我们青年时代的观念，正如婴儿似的，往往死在我们前边。因此，我们的心就同我们所要走近的那些坟墓一样，在那里，黄铜和大理石，虽仍存在，可是上边的印纹已经为时间所涂删，上边的花纹亦就腐烂已尽了。人心中所画的图画，是用不经久的颜色画的，我们如不常把它们刷新一下则它们会消灭了、散失了。至于要问人体的组织、元气的结构，在这方面，是否有关系，或者要问，有些人的观念所以如大理石上的字迹一样，有些人的所以如沙石上的字迹一样，有些人的所以只如沙上的字迹一样，是不是由于脑子的构造为其主要的原因——要问这一层，则

我可不在此处考究好了。不过我们亦似乎觉得，身体的结构有时亦可以影响记忆。因为我们常见，人在疾病之后，心中会把一切观念失掉了，而且在不几日中，热症的火焰就可以把那些似能经久，似乎刻在大理石上的一切影像都化为灰尘，陷于纷乱。

6 常常复现的观念是不容易消失的——不过关于观念本身，我们容易看到，产生它们的那些物象或动作，如果常常把它们重生起来，则那些观念会确立在记忆中，并且能明白地、长久地存留在那里（在由一个以上的途径传入心中的那些观念就属于此列）。因此，物体的第一性质，如凝度、广袤、形象、运动和静止等等观念，是不容易消失的；而且不断触动我们身体的那些性质，如冷热之类，亦是不容易消失的；而且一切事物的性质，如存在、绵延和数目等等观念，这些乃是一切存在物的变状亦是不容易消失的。因为凡感触感官的各种物体、凡促动人心的各种思想，几乎都可以带来这些观念。人心只要还能保留一些观念，则这些观念以及相似的观念，都是不易失掉的。

7 在记忆时，人心亦往往是有自动能力的——在这种二次知觉中（如果我可以这样说），或者说，在观察记忆中所储的那些观念时，人心常不是仅仅被动的，那些昏沉图画的复现有时是以意志为转移的。人心常常来搜索一些隐藏了的观念并且把灵魂之眼转向那些观念。不过它们有时亦能自动地出现于人心、自动地呈现于理解前；而且常常被一些泛滥猛烈的情感由它们的黑暗洞穴里唤到光明之乡中，因为我们的感情常常把那些蛰伏而不为人所注意的各种观念唤到记忆中。此外还可以说的，就是观念虽储于记忆中，而且有时为人心所唤起，可是它们在被记忆时，不止完全不是新的（“唤起”一词就含着不是新的意思），而且人心注意它们是先前的印象，而且把它们作为自己以前所认识的观念加以再认。因此，以前所印入的观念虽然并不永远在眼底，可是在记忆起来时，人们永久知道它们是早先印入的、是早先在眼底的、是早先为理解所注意过的。

8 记忆方面有两种缺点，一为忘失，一为迟缓——在有智慧的生物中，记忆之为必要，仅次于知觉。它的关系是很重要的，因此，我们如缺少了它，则我们其余的官能便大部分失了效用。因此，我们如果没有记忆的帮助，则我们在思想中、推论中和知识中，便完全不能越过眼前的对象。不过记忆方面却有两层缺点：

第一，它会完全忘失了它所储的观念，使人完全无知。因为我们所以知道一件事物，乃是因为我有它的观念，因此，我如果没有这种观念，当然是一无所知的。

第二，记忆的进程有时是很慢的，并不能把它所保存的各种观念，迅速地唤回，以供人心当下之用。这种迟缓的程度如果很大，就成了愚蠢。人的记忆如果有了这种缺点，如果不能把真正保存起的观念准备好，以供紧急之需，那他就几乎等于没有那些观念，因为它们都一样不能供自己用。一个迟钝的人会因为费心来寻找能供他用的那些观念，以致失掉行为的机会，因此，他虽有那种知识，并不见得比完全无知的人幸福了许多。记忆的职务就在于把那些隐伏的观念供给于人心，以供它的当下用途。我们所谓创作、想象和敏捷，就是由于我们能在任何时候，把那些观念立刻唤起来。

9 这两种缺点，在比较各人的记忆以后，就可以看到。不过我们若同被创造的高等灵物来比较，则一般的人类记忆还有一种缺点，因为那些灵物在记忆方面比人超过了万倍，因此，他们能时常观察过去的全部动作，甚至于他们所曾有过的一点思想亦完全消失不了。我们从上帝的无所不知，就可以相信这种可能性；因为上帝既然知道过去的、现在的、同未来的一切事物，而且能明悉我们心中的思想，那么我们如何能否认，上帝把他自己的才能，在被造物所能接受的范围以内，任意以若干分量分赐予那些光荣的神灵们——他的贴身侍卫——呢？据人说，稀世大才巴斯克（Monsieur Pascal）在他的康健未减以前，他的记忆是很可惊的，在他的清明时期中所做、所读、所想的任何事情，他一点亦不曾忘记。这种特权是人类所罕见的，因此，人们如果以常情来推理、以自己来衡量他人，或者竟不相信这回事。不过我们如果仔细加以考究，则我们的思想正可以因此扩大一点，正可以看到较高神明所具的更完全的记忆力。因为巴斯克的记忆仍不免受普通人心的狭窄性所范围——他的各种观念仍只是前后相续不是同时并陈的。至于各级天使或者有较大的眼界，有些天使的官能或者会把过去的一切知识，如在图画中似的，常常地同时呈现出来。一个能思想的人，他的过去的推论和思想如果不断地呈现在他的心中，则他的知识会得到不小的利益。因此，我们可以设想，高等神灵的知识既然可以在各种方面超过常人，那么他们亦可以在这方面超过我们。

10 畜类亦有记忆——一些别的动物似乎亦同人一样有高等的记忆能力，能把进入心中的观念保持起来。我们且不举别的例子，但就鸟的学习腔调说，我就可以毫无疑义地相信，它们亦有知觉，亦能把观念保存在记忆中，亦能把它们当做模型用。因为我们既见它们努力来配合各种音节，那么它们如果对于那些音节没有一些观念，则它们如何使自己的声音契合于那些音节呢？我自然可以承认，在现实唱一个调所发出的声音或者可以在鸟的脑中机械地引起元气的一种运动来，而且那种运动可以一直继续到鸟翼的筋络内，使鸟机械地被一些声音所追迫以去；因为这种动作是可以保存物种的。不过我们并不能以此理由来解释，在奏乐时，那种音调何以能使鸟的声带机械地发生一种运动，使它的声音契合于外面的一种音调，因为这种模仿对于鸟类的自体保存是毫无用处的；至于在调子奏完以后，鸟类何以亦能模仿，那更是不能解释的。不止如此，鸟类如果没有意识和记忆，则我们万不能想象（更不能证明），它们何以逐渐能把自己的声音契合于昨日所奏的音乐；因为它们对那个曲调如果在记忆中没有观念，则那个曲调便不存在，亦不能作为它们所模仿的模型，而且它们纵然屡屡试验，亦并不能合乎那个曲调。倘或照这样，则我们便不能解释乐管的声音在脑中所留下的痕迹何以在一起初不能产生出相似的声音来，而在它们逐次努力以后，才能产生出来；不但如此，我们亦一样不能解释，它们自己所发的声音，何以不能留一些痕迹，以供它们来模仿，一如他们模仿乐管的声音一样。

第十一章 人心的分辨能力以及其他作用

1 一切知识都离不了分辨（discerning）——在人心中我们还注意到有另一种能力，那就是分辨，辨识它所有的各个观念的能力。它如果只是混乱地一般的知觉到某一事物，那是无济于事的；它如果不能清晰地知觉到各种差异的物象和其性质，则它亦便不能有什么知识。照这样，则打动我们的各种物体纵然仍同现在一样不停地活动，人心纵然仍在不断地继续思维，我们亦不能有什么知识。一般人所认为系天赋真理的一些很普遍的命题，其所以明白确定，亦只是完全凭这种分辨彼此的能力。但是人们因为不考究那些命题所以能获得普遍同意的真正原因，因此，他们就把这个原因完全归之于天赋的单一的印象；其实，人们所以有普遍的同意，完全是因为人心有这种明白的分辨力，完全是因为它能由此分辨出两个观念是相同的，或是相异的。不过关于这一层，我们以后再详为论说好了。

2 机智（wit）和判断的分别——至于要问，人们有时所以不能精确地分辨各种观念，还是因为感觉器官的迟钝或缺陷，还是因为理解不够敏锐、缺少运用和不加注意，还是因为有些人们的天性天然就仓促鲁莽；则我可以不在这里加以讨论。我只可以说，这种作用亦是人心在自身所能反省到、观察到的作用之一。这种作用对于人心的其他知识是有很大关系的，因此，这种官能如果一迟钝，或者我们不能适当地运用它来分辨各种观念，则我们的意念便被混淆，我们的理性便被纷扰，我们的判断便被错领。如果我们可以说，敏捷的才智在于能自由调动记忆中的各种观念，则我们亦正可以说，一个人比他人的判断较为精确其理性较为明白，大部分亦正在于我们能保持清晰的观念，亦正在于我们能精细地分别出各种观念间些小的差别来。这样就可以解释人们常见到的一个现象。就是机智多端、记忆迅速的人们，并不常有最清晰的判断和最深刻的理解。因为机智只在于观念的集合，只在于敏捷地把各式各样的相似相合的观念配合起来，在想象中做出一幅快意的图画、一种可意的内现。至于判断，则正与此相反，它只在于精细分辨各种观念的微细差异，免被相似性所误，错认了各

种观念。这种进程同明喻和暗喻是正相反的；但是机智所以能活跃地打动想象，所以能迎合众意，其动人之点、娱人之处，正在于明喻和暗喻。因为机智所呈现出的美丽，在一看之下，就能动人，并不需要苦思力索其中所含的真理或理性。在这种情形下，人心便不再往前观察，它已经很满于那幅可意的图画、轻快的想象。因此，我们如果以严格的真理规则来考察它，那正是无理取闹。由此我们就看到，机智之为物一定不能完全契合于这些规则。

3 只有明白性能防止混乱——各个观念所以能成为明白的、确定的，只是因为人心能精确地分别它们。观念如果一明白，则感官纵然在不同的情形下，会从同一的物象传来与平常差异的观念（有时是如此的），并且现出错误的样子来，人心亦不至于对它们发生纷乱或错误。因为一个患热症的人虽然尝着他素所食的甜糖是苦的，可是在他的心中，苦的观念仍同甜的观念是一样有分别的，正如同他吃了胆汁一样。一种物体纵然在此时产生了甜味的观念，在另一时产生了苦味的观念，可是这亦并不能使甜与苦两个观念混淆起来，正如同一块糖虽在心中产生了白和甜，或白和圆等等观念，而那些观念仍是清晰的似的。又如浸润了的山葵（lignumnephriticum）在心中所产生的橘黄色和天青色，亦是两种清晰的观念，正如由两个很有差异的物体得来的一样。

4 比较作用（comparing）——人心还另有一种作用，可以把各种观念的范围、程度、时间、空间以及其他情节，加以比较。凡包括在关系 项下的那些观念都依靠于比较作用。至于要问比较作用的范围如何之广，则我在以后还有机会来详细讨论。

5 畜类亦能比较，不过不完全——畜类的比较能力究竟到了什么程度，那是不容易决定的；不过我想它们的比较能力一定不甚高。因为它们或许亦有几个十分清晰的观念，可是在我看来，只有人类的理解有一种特殊之点，就是它在充分分辨了各种差异的观念之后，能看到它们完全不同截然为二，因而可以来辗转考究它们是在何种情形下可以互相比较的。因此，我想，畜类在比较其各种观念之时，一定以物象附有明显情节的范围为限。至于人类所可观察到的另一种比较能力，则是属于概括观念的，它只能用于抽象的推论，因此，我们可以猜想，畜类或者没有这样能力。

6 组合（compounding）——其次，我们还看到，人心对它的观念还有另一种组合 的功能。它借这种功能可以把它由感觉和反省得来的简单观念合拢起来，组织成复杂的观念。至于扩大作用（enlarging）亦可以归在这个组合作用之下。因为在扩大作用中，组合的结果虽不能产生出较复杂的观念来，可是它仍把各种观念互相结合起来；只是所结合的观念，种类相同罢了。就如把一些单位加起来，我们可做成一打；又如把一些派齐（perches）的观念重复起来，我们可以形成一个斐郎（Farlong）的观念。

7 畜类的组合能力是薄弱的——在这方面，我想畜类亦是远不及人的。因为它们虽亦能接受、能记忆各种简单观念的组合体（就如狗的主人的形状、气味、声音，就可以做成狗对于它的主人所有的复杂观念；不过那些性质亦许只能成为它认识主人时所凭的一些标记），可是我并不以为它们自己能组合那些观念，使它们成功为复杂的观念。即在我们想象它们具有复杂的观念时，它们对于几种（相连）事物的知识或者亦只是以一个简单的观念为标准的，而且它们亦不见得能凭视觉清晰地分辨那几种事物，如我们所想象的那样。因为据确实的报告说，你如果使幼狐吃狼子的乳，使它们逐渐成长，则那个狼亦会哺养它们，同它们玩耍，一如同自己的仔畜一样。又如各种动物，如果一次能生产多数仔畜，则它们似乎亦不知道仔畜的数目。你在偷它们的仔畜时，如果被它们看见或听见，它们自然要十分关心，但是你如果在它们不在时偷了一两个仔畜去，而且在偷时，并没有任何声响，则它们似乎觉不到遗失了仔畜亦并觉不到自己的仔畜数目减少了。

8 命名（naming）——儿童们如果借屡屡不断的感觉，把各种观念确立在记忆中，则它们便逐渐学会使用各种标记。因此，他们如果有技术能使言语器官发出清晰的声音来，则它们便开始运用言语把自己的观念表示给人。这些语言的标记，他们有时是从别人借来的，有时是自己造成的。就如我们常见，儿童们在初能说话时对各种事物所用的那些新奇而不寻常的名词便是。

9 抽象作用（abstracting）——我们所以用言语，乃是要把它们当作内在观念的外面标记，乃是要用它们来表示由各种特殊事物所得到的那些观念，因此，我们所接受的各种特殊观念如果各个有一个独立的名称，则名称一定是无穷尽的。为避免这层困难起见，人心便把

由特殊物象得来的那些特殊观念造成概括的。不过在改造时，人心一定得把它们看成是心中独立的现象，同其他事物没有关系，和真正事物的一些情节，如时、空以及其他相连的观念，亦没有关系。这便是所谓抽象作用 借着这种作用，由特殊事物而来的各种观念才能变成同种事物的概括代表；而且这些观念的名称——概括的名称——才可以应用于同这些抽象观念相契合的任何东西。在这里人的理解只把心中这些赤裸裸的确定现象储藏起来（常以名称附在它们上边），并不问它们是如何来的、由何处来的、同着什么别的现象来的。储藏了以后，它便以此为标准，来把真正的事物按照这些模型，分门别类起来，各个授之以名。就如人心今天在白垩中或雪中所见的色同昨日在乳中所见的一样，则它便会单独考究那个现象，并且使它代表其一切同类。后来，它又给这种颜色以白的名称，因此，它便以此音来代表那种性质——不论我们想象它在何处，或在任何地方遇见它。普通的名称或观念就是这样形成的。

10 畜类不能抽象——如果人们要问，畜类是否可以由此途径，亦略能组合（或扩大）它们的观念，则我想我可以肯定地答复说，它们是完全没有抽象能力的，而且人畜之完全分别正在于人有这些概括的观念，而畜类的官能是达不到这种精妙地步的。因为我们显然看不到任何痕迹，可以使我们相信它们能运用代表共相的概括的名词。由此，我们很有理由可以想象，它们并没有抽象能力，或造成普遍观念的能力，因为它们并不能应用言语或其他概括的标记。

11 它们所以不运用，不知道概括的名词，其原因还不能说是在于它们缺乏适当的器官，以致不能发出清晰的声音来。因为我们虽见许多动物亦能形成声音，足够清晰地发出言辞来，可是它们并不能运用这些言辞，来代表概括的观念。而在另一方面，则人们有时虽然因为感官缺陷，不能言语，可是它们仍可以应用别的标记，来代替概括的名词，以表现其普遍的观念；这种能力正是畜类所缺乏的。因此，我想，我们正可以假设畜类和人的分别正是在这方面的；它们（人和畜）所以完全分离，正是因为有这种特有的差异，有了这种差异，才使它们界若鸿沟。因为畜类如果毕竟有一些观念，而不是单纯的机械（如一些人的假设），则我们不能不承认它们稍有一点理性。在我看来，有一些动物似乎在一些情形下，亦能稍行推理，正如它们之有感官是一样的。不过它们的推理只限于感官传入的那些特殊的观念。高

等动物亦受了这些狭窄的限制，而不能借任何抽象作用，扩大那些界线的能力。

12 白痴和疯人——我们如果一观察白痴的不正常的状态，就可以发现它们是缺乏了上述各种能力的。因为人们如果不能有了明晰的知觉，如果不能把心中的观念好好保持住，如果不能迅速地调动各种观念、组合各种观念，则他们便没有什么可以思想的材料。人们如果不能分辨、不能比较、不能抽象，则他们便不能懂得语言、亦便不能应用语言、亦便不能多行判断或推理，他们只能略略地不完全地考察感官最熟悉的那些当前的事物。真的，上述的各种官能如果缺乏了或失调了，则人的理解同知识一定是会发生相当的缺点的。

13 总而言之，白痴的缺点似乎由于在智慧的能力方面缺乏了敏捷、灵活和运动，因而失掉其推理能力。而在另一方面，则疯人似乎又受了另一极端的支配。因为在我看来，疯人们并没有失掉了他们的推理能力；他们只是把一些观念错误地结合起来，并且把错误认为是真理，因此，他们之发生错误，正如一般人们之根据错误的原则发生了错误似的，实则他们的推论是合理的。因为他们虽然借着狂放的想象，把幻想认为实在，可是他们会由此合理地演绎下去。一个疯人如果想象自己是一个国王，则他可以凭着合理的推断，来需要人们的服侍、恭敬和服从；反过来说，如果他以为自己是玻璃做的，则他又会小心谨慎，只怕破坏了那个易碎的东西。因此，一个人如果在忽然受了强烈的印象以后，或在长久想象某种事情以后，使不相干的各种观念紧凑地联合起来，固结不解，则他在别的事情方面，虽然很清醒，虽然很有理解，可是他在那个特殊的方面，会如疯人院中的疯子一样疯狂。不过疯狂亦同愚痴一样，亦是有程度之差的，观念的纷乱堆积，在有些人是很厉害的，在另一些人是差可的。简而言之，痴人和疯人差别之点，似乎在于，疯人只把错误的观念结合起来，做成错误的命题，不过他仍能由此合理地来辩论、来推理；至于痴人，则几乎无所谓命题，亦几乎完全不能推理。

14 我们所采取的叙述方法——我想这就是人心在理解作用中所用的最初的官能和作用。这些官能虽然可以一般地应用于各种观念，可是我在前边所举的例证，大半都限于一些简单的观念。不过我所以在说明了简单观念以后就来说明这些官能，而不等说明了复杂观念以后，再来说明它们，却是为着下述的理由：——

第一，这些能力中有一些起初大部分只运用于简单的观念，因此，我们如果追随自然的常轨，则可以追寻出、发现出，那些能力的起源、进程和逐渐的发展来。

第二，许多人心中，简单的观念比复杂的观念要较为清晰、较为精确、较为明白，因此，我们如果先观察了人心在这方面的作用，则我们在复杂观念方面，便更其容易考察、容易知悉，人心是怎样抽象、怎样命名、怎样比较、怎样施用其他功能的；而我们所以有此次序，亦是因为在复杂观念方面，我们是容易错误的。

第三，人心在感觉观念方面所发生的这些作用，在被反省时，就成了另一套观念系统（它们是从所谓"反省"的那种知识来源来的），因此，在考察了简单的感觉观念以后，我在这地方来考察这些作用是适当的，不过关于组合、比较和抽象等等作用（方才所提到的），我以后还有机会再来详论。

15 这些是人类知识的起源——上边我已经简略地、正确地、（我想是这样的）叙述了人类知识的起源史，叙述了人心的原始对象是由哪里得来的，并且叙述了它用什么步骤，逐渐储蓄了各种观念，然后再用以形成各种可能的知识。至于我的叙述是否正确，则我们必须求助于经验和观察。因为考察真理的最好途径，是要如实地来考察它们，不应该依靠自己所想象的，或依靠他人教我们所想象的。

16 求助于经验——正确说来，事物的观念所以能进入理解，我只发现了这唯一的途径。别的人们如果有天赋的观念，或印入的原则，让他们自己享受那些东西好了，他们如果自己真相信有那些观念，则我们自然不能否认他们享受了他们邻人所不能享受的权利。我所说的，只限于我在自身所发现的，而且是契合于一般人的观念的真相的。我们在考察了各时、各地、各教的人生全部以后，就可以看到，他们的观念都依靠于我们所建立的那些途径，而且契合于这个方法的各个部分和各个等级。

17 黑暗之室——我并不擅敢来教人，我不过来研究罢了。因此，我在这里仍不能不重新自白说，就我看来，知识进入理解的通路，实在只有内外两种感觉。就我们所能发现的，只有这些感觉能成为暗室中的窗子，把光明透进来。因为我想，人的理解正同暗室差不多，与

光明完全绝缘，只有小孔能从外面把外界事物的可见的肖像或观念传达进来。进到那样一个暗室中的画片如果能停在那里，并且能有秩序地存在那里（如有时所见的）则那正同人的理解中一切视觉的对象以及物象的各种观念差不多。

我猜想，人的理解所以能得到并保留各种简单的观念同观念的情状，所以能对它们发生其他作用，就是遵循着这些途径的。现在，我就进而详细考虑一些简单的观念和它们的情状。

第十二章 复杂观念（Complex Ideas）

1 复杂观念是被人心由简单观念造成的——我们前边所考察过的那些观念，人心在接受它们时完全 是被动的。那些观念都只是由感觉和反省得来的简单观念，它们不是人心所能自己造成的，而且人心所有的任何观念，亦无一不是由此组成的。不过人心在接受简单观念方面，虽然是完全被动的，不过在另一方面它亦能施用自己的力量，利用简单观念为材料、为基础，以构成其他观念。人心在把自己的能力施用于简单的观念时，其作用约可分为三种：第一，它可以把几个简单观念合成一个复合观念，因而造成一切复杂观念。第二，它可以把两个观念（不论是简单的或复杂的）并列起来，同时观察，可是并不把它们结合为一；这样，它就得到它的一切关系观念。第三，它可以把连带的其他观念排斥于主要观念的真正存在以外；这便叫做抽象作用，这样就造成一切概括的观念，这就分明表示出，人类的能力同其作用方式，在物质世界方面同理性世界方面，都是一样的。因为在两种世界方面，所有的物质，人都没有能力来支配，亦不能造作，亦不能毁灭；人所能为力的，只是把它们加以联合，或加以并列，或完全分开。不过在考察复杂的观念时，我将先考察第一种作用，以后在适当的地方，我才来考究其他两种。简单的观念既然被观察到能联合成各种集合体，因此，人心就有一种能力，认它们是结合在一个观念中的，而且人心认它们为结合时，不只因为它们在外物中原是结合着的，而且亦因为它本身把它们联合起来。由几个简单观念所合成的观念，我叫它们为复杂的观念；就如美、感激、人、军队、宇宙等等。这些观念虽然都是由各种简单观念复合而成的，虽然是由简单观念所合成的复杂观念复合而成的，可是人心可以任意认它们是整个的一个东西，并且用一个名词来表示它们。

2 它们是由人心随意做成的——说到能重复能联合各种观念的这种官能，则我们可以说，人心有很大的力量，可以变化，并且重复它的思想的对象，而且重复的程度，可以无限地超过感觉或反省所供给的那些观念。不过这些观念仍限于由前两个途径来的那些简单的观

念，因为它们是人心中一切组合的最后的材料。因为简单的观念统统都是从事物本身来的，而人心所有的简单观念，亦不能多于自己所接受的观念，亦不能异于自己所接受的观念。它所有的可感性质的观念没有不是借感官由外界得到的，它对一个思维实体的作用所有的观念亦没有不是由它自身所发现的。不过它一得到这些简单的观念以后，它便不限于单纯的观察，同由外界传来的东西；它会借自己的能力，把它所有的那些观念结合起来，做成新的复杂观念；实则它以前所接受到的那些观念，都不是那样联合着的。

3 复杂的观念不外情状、实体和关系三者——复杂的观念不论如何分合，它们的数目不论如何繁多，它们盘踞人的思想时，不论有如何多的花样，而在我看来，它们毕竟可以分为三大类：一为情状（modes），二为实体（substances），三为关系（relations）。

4 情状——第一，我所谓情状的那些复杂观念，无论是怎样组合成的，亦并不含有自己存在的假定，它们只是实体的一些附性，或性质，就如"三角形、感激心、暗杀"等等名词所指示的那些观念就是。在这方面，我所用的情状一词如果和通俗的含义略有差异，则我亦请求人的原谅。在进行与寻常传统意念相差异的谈论时，我们不得不用一些新字眼，或在旧名词上加上新的意义。在我们现在的情形下，旧字新用或者是较为可取的。

5 简单的和混杂的情状——这些情状可以分为两种，我们应该分别地考察它们。第一，有些观念只是同一简单观念的各种变化或各种组合，其中并没有混杂着其他观念，就如"一打"、"二十"、只不过是把那么多独立的单位观念加在一起；这些情状我叫做简单的情状，因为它们只包含在一个简单观念的范围以内。第二，还有一些别的观念，是由几种不同的简单观念组合成复杂的。就如美，就是形象和颜色所配合成的，并且能引起观者的乐意来；又如偷盗，则是指不经物主的同意，暗中变换了事物的所有权而言，因此，我们看到，它亦是由几个不同观念的组合体。这些观念我叫做混杂的情状。

6 单一的实体和集合的实体——第二，实体观念亦是简单观念的组合体；这些简单观念的组合体代表着独立自存的一些独立的，特殊的事物；而且在这些事物中，那个假设的或含混的实体观念，永远占着首要地位。我们如果在实体上，加了一种暗白色，以及某程度的重

要、硬度、韧性、熔性等等观念，则我们便有了铅的观念。某种形象的观念如果同运动、思想、推论等等能力结合起来，加在实体观念上，则我们便有了寻常的人的观念。不过在实体方面，我们的观念还可以分为两种：一种是简单的实体的观念，它们是单独存在的，就如人和羊便是；另一种是各种简单实体的观念集合而成的，如军队和羊群便是。这些集合的实体观念虽是凑合来的，可是它们本身各个都是一个简单的观念，正如一个人，或一个单位似的。

7 关系——第三，复杂观念中最后一种，就是所谓关系观念。关系的成立由于我们考究和比较各种观念。关于这些观念，我们将按次讨论。

8 最深奥的观念亦是由这两种来源出发的——我们如果逐步考究心理的进程，并且注意观察人心如何复述、如何积叠、如何联合它由感觉或反省得来的那些简单的观念，则我们的结果或者要比原来所希望的要远一些。我们仔细一观察我们观念的起源，便会看到最深奥的各种观念虽然似乎同感官和人心中任何作用都离得很远，可是它们仍是由理解形成的，而且形成的途径，仍不外复述和联合它从感官对象（或从它对那些对象所能起的作用）得来的那些观念。因此，就是那些广大而抽象的观念亦是由感觉和反省来的；亦是人心在运用其普通的官能时，所得到或能得到的；而且人心在获得这些观念时，其官能亦是运用于由感官对象而来的那些观念，或运用于人心对那些观念而起的一些作用的。这一层我将在时间观念，空间观念、无限观念和其他几个似乎与此来源隔绝的观念中指示出来。

第十三章 论简单情状：第一先论简单的空间情状 1 简单的情状（simple modes）——简单的观念是我们一切知识的材料；这是我在前几部分屡屡提到的。不过我在那里论究它们时，只论到它们进入人心的途径，并不曾把它们同其他较复杂的观念参照对比。因此，我们不妨在这个观点下，重新考察它们，并且再一考察同一观念的各种变状。因为人心可以在实际存在的事物中，看到一个观念的各种变状，而且不借任何外物的帮助，或任何外面的暗示，它自己在自身亦能看到一个观念的各种变状。

任何一个简单观念的各种变状（我们叫它们做简单的情状），在人心中，个个都是完全差异，完全独立的一些观念，就如那些最远隔，最相反的观念一样。因为"二"的观念同"一"的观念之互相差异，正同蓝和热之互相差异一样，亦正同它们（蓝、热）和数目之互相差异一样。不过"二"的观念只是由重复简单的单位观念做成的；而且各种简单的情状如一打、十二打、百万等等，亦都是由这些简单的观念复述而成的。

2 空间观念（idea of space）——我现在可从简单的空间观念说起。在前第四章中，我已经说过，我们的空间观念是由视觉和触觉两者得来的。这一点是很明显的，因此，我们并不必再来证明：人可以凭其视觉看到颜色不同的两个物体间的距离，或同一物体的各部分间的距离；因为这一件事情，是同人们能看颜色是一样明显的。再其次，我们还分明看到，人们在暗中亦可以借着触觉或感觉分辨出距离来。

3 空间同广袤（space and extension）——我们如果只思考两个物体间的长度，而不思考其间的任何事物，则这种空间便叫做距离 。如果长、宽、厚都计算进去，则我们可叫那种空间为容量（capacity）。至于广袤 一词，则我们不论如何思考它，都可以应用在空间上边。

4 博大（immensity）——每一种不同的距离就是空间的一种不同的变状，任何一种距离或空间，观察亦是这个（空间）观念的一个简单情状。人们因为惯于计算，所以他们心中就有了一些确定的长度观念，就如一吋、一呎、一码、一哥 （fathom）、一哩、地球的直径等等，（这些都是单由空间［观念］造成的许多独立的观念。）人们的思想既然熟悉了这些确定的空间长度或尺度，因此，他们就能够任意在心中重复这些观念，而且在重复时还无须把任何物体的观念掺杂上去，添加上去。不止如此，他们还可以自己来形成长、平方、立方的呎的观念，码的观念，或哥 的观念，而且所形成的观念，近可以寓于宇宙中的各物体，远可以超乎一切物体的边际之外。因此，他们可以把这些观念进一步加起来，任意扩大其空间观念。我们所以能有博大观念，就是因为我们有一种能力来重复，来加倍我们所有的距离观念，并且可以任意一直把它加在以前的观念上，而且我们纵然尽力把它扩大起来，亦万不能停止住，再不前进。

5 形象（figure）——空间观念还有另一种变状。所谓形象就是有限空间（或有边际的广袤）中各部分间之关系。可感物体的边沿如果可为我们所触摸，则我们可以借触觉发现出这种关系来；物体的界限如果可以为我们所看见，则我们可以借眼官由物体和颜色两者中发现出这种关系来。因此，人心在观察任何物体（或空间）边沿的各部分时，便看到它们的相互关系，便看到那些边端有的终止于直线，成了分明的角子，有的终止于曲线，无角子可寻。因此，它就得到了无数

的形象观念。形象所以无数，不仅因为在有黏合性的物团中，实际存在着多数不同的形象，而且人心自己所做成的形象数量亦完全是数不尽的。因为人心可以任意重复，任意联合它自己的观念，把空间观念变化了，做成新的组织。因为如此，所以它能无限地重叠各种形象。

6 人心有一种能力，可以重复任何直向的长度观念，使它同别的直线在同一方向中接起来，加倍了原来直线的长度；或使它同别的直线以任何倾度相交，任意夹成任何角子。不但如此，它还可以任意把任何线缩短，任意去掉其一半，四分之一，或任何部分，而且一直下去，从无停止缩短的时候。因为如此，所以它可以做成任何大小的角子。至于角子的各边，当然它可以任意变化其长度。这些线因为又可以同别的长度不同的线在不同的角子相连合，围住任何空间，因此，它就可以把各种形象的体量，积叠至于无数。不过这些形象仍然都是许多不同的简单的空间情状。

人在直线方面所能做到的，在曲线方面，或曲直两种线方面亦可以做得到，它在线方面所能做到的，在面方面亦能做得到。因此，我们更可以想到，人心能以做出无数花样的形象来，因而重叠了简单的空间情状。

7 位置（place）——此外，在这个项目下边，还有另一种观念，我们叫它做位置 。在简单空间方面，我们所思考的为两种物体或两点间的距离关系。在位置的观念方面，我们所思考的为一种事物和其他任何静止的，距离不变的两点（或较多的点）的距离关系。因为我们如果在昨天以一个事物同任何两点或较多的点相比较，而且今天又看到它同那些点的距离仍同昨天一样，而且那些点的互相距离亦没有变，那么我们就说它仍占着旧日的位置。不过它如果同那些点中的任何一点，距离明显地变了，则我们便说它的位置有了变化。自然，按照通俗的位置意念说来，我们在观察距离时，并不精确地依据于确定的点，只是依据于可感物象的较大部分。因为我们只是大略地观察所置的物体同那些部分的关系，以及它们中间的距离。

8 棋盘中一些棋子如果仍在原来所置的那些方格中，则我们说它是在旧位置下，没有变动的（实则在那些时候，棋盘亦许由此一室中搬到另一室中），因为我们只把它们同棋盘中各各部分相比较，而那些部分的距离是没有变更的。那个棋盘如果又置于船舱中，而不变化

其位置，则船虽往前航行，我们仍可以说，棋盘的位置不动。又如地球虽或转动，可是那只船如果同邻近陆地的距离不变，则我们亦可以说，它仍占着以前的位置。因此，棋子、棋盘，同船的互相距离虽然没有变，可是它若同较远的物体相较，则它们已经各个变化其位置。不过棋子同棋盘中一些部分的距离，确乎能决定了棋子的位置；棋盘同船舱中一些确定部分的距离，确乎可以决定了棋盘的位置；而且船同地球上确定部分的距离亦确乎可以决定了船的位置。在那几方面讲，这些东西各个可以说是存在于旧有的位置。不过它们同别的东西的距离，仍分明有了变化，因此，它们在那方面又分明变化其位置。但是我们在这里亦不去理会那种变化，只在我们以后把它们同别的东西相比较时，我们才会如此着想。

9 距离的这种限制就是所谓位置；人们所以定位置乃是为的公共用途。定了位置，人们才可以在必要时来指定一些事物的特殊地位。不过人们在决定这个位置时，只参考那些合乎当下用途的邻近事物，至于别的东西，在另一方面，虽亦一样能决定同一事物的位置，可是我们在这方面，并不必考究它们。就如在棋盘中，我们如果要想指定各个棋子的位置，则我们的范围一定超不出那个画方格的木片；我们如果要以别的东西来计算它，那是不合用的。不过如果把这些棋子装在一个袋里边，则人们如果问黑王（Black King）在那里，则我们只当以那个袋子所在的那个室的各部分来决定它的位置，不应当以棋盘来决定它。我们在指定它的现在位置时，同在指定它在棋盘游戏的位置时，所用的方法并不能同，因此，在这里，我们应该以别的物件来决定它。同样，如果有人问，描写尼色（Nisus）和幼恋乐（Euryalus）故事的那些诗句在什么地方，则我们在决定这个位置时，万不当说，它们是在地球的某一部分，或宝得来（Bodley）图书馆内。我们只应当以维琪儿（Virgil）的作品的各部分来指定其确当的位置，而且我们的答复应当是说，这些诗句大概是在他的旖旎（Æneid）第9卷的中部，而且应该说，自从维琪儿的作品印出以后，它们的位置是从未改变的。不论那部书本身移动了几千遍，这种说法总是真的。位置观念的功用只在于求知那个故事是在书中那一部分；这样我们在必需时，便知道在那里找寻它、参考它。

10 前边说过，位置的观念不是别的，只是一件事物的相对地位，这一层我想是很明显而容易为人所承认的，如果我们一思考，我们虽能观念到全宇宙各部分的位置，却不能观念到宇宙本身的位置。我们

所以不能有这种观念，乃是因为超出宇宙以外，我们便没有其他确定的、独立的、特殊的事物观念，因此我们亦就不能想象宇宙和那种事物有任何距离的关系。因为超出宇宙之外，只有一律无分别的空间或广袤；人心在这里，并看不到有任何变化、任何标记。因为要说世界存在于某个地方，那意思只是说它是存在的；这种说法虽然亦含有位置之意，可是它所指的，只是世界的存在，并非指其方位。人如果能在自己心中清晰地看到宇宙的位置，则他一定会告我们说，它在一律不分、无限广大的虚空内，是运动的，还是静止的。不过这是不可能的。（自然位置一词常有一种含混的意义，而且常指一个物体所占的空间，因此，宇宙亦可以说是占位置的。）由此看来，我们所以得到位置观念亦正同得到空间观念所由的途径一样（位置只是特殊考虑下的空间），都是由视觉和触觉来的，因为借着这两种感觉，心中才能得到广袤或距离的观念。

11 广袤和物体不是相同的——有些人们强使我们相信，物体和广袤是二而一，一而二的。他们所以如此说，或者是因为他们把这两个名词的意义改变了；不过我又想他们不至于如此，因为他们所以一向严厉地责难别人的哲学，正是因为别人哲学的意义双关、名词暧昧、语句可疑。但是他们对物体和广袤所加的解释，如果亦同别人的一样；他们如果亦以为所谓物体就是一种凝固而占空间的东西，它的各部分可以由各种途径被人分拆开、隔离开；他们如果亦以为所谓广袤就是在凝固的各部分的边缘间所隔的空间，而且那个空间又为各部分所占据——那么他们就把很不相同的几个观念混淆在一块了，我可以请任何人来思考，空间观念之异乎凝性观念，是不是如其异乎红色观念一样？自然，所谓凝性离了广袤便不能存在，所谓红色，离了广袤亦不能存在。不过这仍然不妨其为各个独立的观念。因为有许多观念虽然必须要别的观念，才能存在、才能想象，但是它们仍个个都是独立的观念。离了空间，则运动亦不能存在、亦不能想象，可是运动仍不是空间，空间亦不是运动。至于空间则离了运动亦可以存在，因此，它们都是个个独立的观念。因此，我想，空间观念和凝性观念亦是各个独立的。凝性观念和物体观念是不可分离的，有了凝性，物体才能充满空间，才能互相推动，才能互相传达运动。因此，我们如果因为“思想”中没有包含着广袤观念，就以此理由来证明精神异于身体，则我们亦可以同样理由来证明，空间不是凝性，因为空间观念中并没有包含着凝性观念。因此，空间和凝性之为独立的观念，正同思

想和广袤之为独立的观念一样，它们都是可以在人心完全隔离开的。因此，物体同广袤显然亦是独立的观念。因为：

12 第一，广袤中不含着凝性，它亦不含有抵抗物体运动的力量，至于物体则正与此相反。

13 第二，纯粹空间的各部分是不能互相分离的；因此，不论在事实方面，或心理方面，它的连续性并不能分离开。因为人们在这里并不能把纯粹空间的各部分互相分离开，甚至于在思想中亦不能如此。在实际上，要想有所分割，我们就得把原来连续的各部分互相隔离开，分成两个面积。在心理方面，要想有所分割，人心就得要在原来本是连续的地方，存想两个面积，而且把它们分离开。（不过人心必须先知道它们可以分割，而且在分割后，还能得到本无而却能有的新面积，然后它才能在思想中想象那种分割。）不过真正的同心理的这两种分割途径都是不能适用于纯粹空间的。人们自然可以只思考与一呎相应的一段空间，而同时并不必思考其他部分。不过这虽是一种片面的思考，却并非是心理的分割或分离。因为人在实际上实行分割时，他不能不使不相系属的两个片段互相分离开；同样，他在心理方面实行分割时，亦不能不存想两个片段互相分离开。因此，片面的思考同心理的分割并不是一回事。一个人自然可以只思考日的光而不思考它的热，自然可以只思考物体的被动性而不思考它的广袤。不过他在这样思考时，却不曾以为它们是能分离的。总而言之，局部的思考，只归结在一方面；至于他在思考分离作用时，则他在同时要思考两方面，而且以为它们是独立存在的。

14 第三，纯粹空间的各部分既然不可分离，所以它们亦是不能动的。所谓运动只是任何两个事物中间距离的变化，因此，各部分如果是不可分离的，则运动是不可能的。因此，纯粹空间的各部分必然是永久静止的。因此，确定的简单空间观念，便和物体有了明显的，厘然的分别，因为它的各部分是不可分离、不能运动、不能抵抗物体的运动的。

15 广袤一词的定义并不能解释广袤——如果有人问，我所说的这个空间究竟是什么样的，那么他如果能告我，他的广袤是什么样的，则我亦可以告他，我的空间是什么样的。要照普通的说法说来，人们自然会说，广袤就是部分之外又有部分（parts extra parts）。不过这

种说法，正如同说广袤是广袤一样。因为人们如果告我说，广袤是在有广袤的部分以外又有有广袤的部分，或者说，广袤成立于有广袤的部分，那么我能对广袤的本质，能有进一步的了解么？一个人如果问我，纤维是什么？我如果答他说，它是由多数纤维合成的一种东西，那么他现在对于纤维的本质，能较以前有了进一步的了解么？他不是会因此想象，我的意思只是同他开玩笑，不是严重地来指教他么？

16 只把事物分为物体同精神两种，并不能证明空间和物体是一样的——主张空间和物体为一致的那些人们，又提出一个难题说，所谓空间是否是一种东西？如果它不是一种东西，则两物之间即无物，它们一定会接触在一块，如果它是一种东西，则他们又会问，它是物体呢？还是精神呢？不过我亦可以另一个问题来答复这个问题说，谁告诉他们说，世界上只有，而且亦只能有不能思维的凝固物体和没有广袤的思维实体呢？（这就是他们所说的物体和精神。）

17 人们并不能用我们所不知道的实体，来反对无物体的空间——如果人们要问（这是常有的），没有物体的这个空间，还是实体，还是附性，则我可以立刻答复说，我不知道。发问的人们如果不给我指出明白清晰的实体观念来，则我亦不觉得我自认不知道是可耻的。

18 人们往往爱把文字当做事物，这实在是一种大错，因此，我就要想尽力使我自己免除了这种错误。因为我们如没有清晰明白的意念，而且只是造作名词，虚声聒人，强装有知，那并不能使自己的愚陋得到救药。我们任意所造作的名词，并不能把事物的本质变了；我们之能了解它们，亦只以它们能标记，能表示确定的观念为限。因此，我很希望那些强调"实"和"体"两个字的人们，来思考思考，我们如果把实体一词应用在无限的上帝、有限的精神和物体三者时，它的意义是不是前后相同的？而且这三种互异的实有既然都叫做实体，那么实体一词所表示的观念，是不是前后一致的？如果是这样的，则我们是否可以说，上帝、精神同物体，三者都具有公共的实体性质，其所差异的只在于那个实体的各种不同的变状，就如树和小石一样，都可以说是物体，都具有公共的物体性质，其所差异的，只在于那种共同物质的变状。如果我们可以这样说，则这种学说真够不入耳了。如果他们说，他们把实体一词用在上帝、精神和物体时，他们有三种不同的意义，而且他们说上帝是实体时，实体代表着一个观念；说灵魂是实体时，实体又代表着另一个观念；说物体是实体时，实体又代表

着第三个观念；——如果实体一词代表着三种各异的观念，他们应该把那些观念弄清楚，或者至少给它们三种不同的名称，以免在这样重要的一个意念方面，因为名词含糊、意义混杂，自然而然引起纷乱和错误。不过这个名词不但不曾被设想有三个清楚的意义，而且在平常用法中，连一个清晰的意义亦没有。退一步说，如果他们能分别实体的三个清晰的意义，则别人何以不能再加上第四个意义呢？

19 实体和附性在哲学中并无多大的功用——有的人们忽然发生了附性 的意念，并且以为各种附性虽是真实的实有，却需要一种寄寓的所在，因此，他们便不得不找出"实体 "一词，来支撑它们。可怜的印度哲学家（他们想象地球需要一些东西，来支撑它），如果想到实体一词，则他便不必费心来找一只象，来支撑地球、再找一个龟、来支撑他的象；只有实体一词就很够他用了。欧洲哲学家如果不知道实体是什么，就说它是附性的支托，则印度哲学家虽不知道实体是什么，亦可以说实体是地球的支托。印度哲学家的解答如果不满人意，则欧洲哲学家的解答亦不能独外。因此，我们对于实体并无任何观念，只是对它的作用有一个含糊的观念。

20 不论有学问的人在这里作何解答，我相信，一个解事的美利坚人，如果要想研究事物的本质，如果要想知道我们的建筑，则我们如果只告他说，柱子是被基础所支撑的一种东西，基础是支撑柱子的一种东西，那他很难满意你这种解释。你这样解释以后，他不觉得你是同他开玩笑，而不是指教他么？照这样说，则我们如果告一个生人说，一切有价值的书籍都成立于纸和字，而且字是寄寓于纸中的，纸是呈现字的，那他亦就很可以明了了书的本质，和其所含的东西了。我们如能由这种途径清晰地观念到字和纸，则这种途径亦就太高妙了。不过拉丁文寄寓（inherentia）和实体（substantia）两词，如翻成英文中的附着 （sticking on）和支撑 （underpropping）两词，则他们便会给我们发现出实体和附性的学说是如何清晰而有理致的，便会给我们指示出，它们在决定哲学问题时，有多大功用。

21 在物体的极限以外，定有虚空——我们可以话归正传，讨论我们的空间观念。我们如果不假设物体是无限的（我想人都不会如此说），则我们可以问，上帝如果把人置在有形事物的边缘上，人是否能够将其手伸在自己的身体以外。如果他能够，那么他就将把他的手臂伸在以前曾有空间而无物体的那个地方；而且他如果把他的手指张

开，则各个手指中间，一定会有无物体的空间存在。如果他不能把他的手伸出去，那一定是由于外面的障碍，（因为我们假设他是生活着的，而且有能力来运用他身体的各分；这种能力，如果上帝愿意的话，人是可以有的，否则我们至少亦可以说，上帝能移动他；）因此，我就可以问，能阻止他的手上升的，还是实体，还是附性，还是一些东西，还是完全虚无？他们如果能解决了这一层，那他们就会自己来解决，相距的两物间，那种既非物体又无凝性的东西毕竟是什么？同时我们还可以说，人们如果可以主张，“两物中间无物阻碍时，则它们必然会接触”，则我们亦可以主张，“在无阻碍的地方（在一切物体的极限以外，就是这样的），一个在运动中的物体，亦一定会继续往前进行。”他们那种论证如果是合理的，则我们这种至少亦是一样合理的。因为纯粹空间足可以使两物不至非接触不可；而且止有空间相隔，并不足以使运动停止。因此，这些人们或则承认自己以为物体是无限的（自然他们不喜如此说），或则断言空间不是物体——总不能逃出这两种途径。我很愿意，一个能思想的人在自己的思想中，试试能给空间下一个限制不能（在时间方面他是不能的），试试能借思想达到两者的尽处不能。不过他的永久观念如果是无限的，则他的博大观念亦一定是无限的：因为两者之为有限或无限，都是相等的。

22 毁灭的能力可以证明有个虚空——再进一步说来，人们如果主张空间离了物质便不能存在，则他们不止把物体认为是无限的，而且不承认上帝有毁灭任何物质部分的能力。我相信，人人都不会否认，上帝能把物质中一切运动停止了，并且能把宇宙中各种物体确立在完全的寂静状态和静止状态，任意使它们继续存在各种长的时间。因此，任何人只要承认，在各种普遍的寂静状态中，上帝能毁灭了 这部书或读这部书的人的身体，则他必得承认虚空 是可能的。因为我们分明看到，被毁灭的那个物体的各部分以前所占的空间，仍然可以存留，仍然可以是一段无物体的空间。因为周围的物体既然完全不动，就如钢筋的墙似的，因此，它们在那种情形下，一定会使别的物体绝对不能进入那个空间。实在说来，人们所以相信，一个物质分子移动后，别个物质分子就非填其地位不行，乃是因为他们假设空间是充满物质的。不过这个实空不能只以假设的事实来证明，它必须要一个更好的证明，可是这种证明，我们是不能以实验来做出的。据我们的清楚明白的观念看来，我们分明知道，空间和凝性并没有必然的联系，因为我们存想空间时，并不必非存想凝性不可。人们只要主张虚空 或否认虚空 ，则他们就已自己承认了，他们能清晰地观念到虚空 同实

空，能清晰地观念到没有凝性的广袤（只是他们不承认它的存在），否则他们所争执的是完全没意义的。因为人们如果把文字的意义改变了，竟然叫广袤为物体，竟然以物体的全部本质就是无疑性的纯粹虚空，则他们谈说起虚空来时，一定会陷于荒谬的，因为无广袤的广袤是不会存在的。因为所谓虚空，不论我们承认与否，它是指着无物体的空间而言；既然如此，则人们只要不承认物质是无限的，只要不否认上帝有能毁灭任何物质分子的能力，则他们一定会承认这种虚空的存在。

23 运动可以证明虚空——不过要想发现虚空 我们且不必远远地超出宇宙中物体的极限以外，亦不必求助于上帝的无限能力，只有我们在邻近所看到的那些物体的运动就能证明这一层。人如不相信，则他可以做一个试验。他可以把任何体积的一个凝固物体分为许多部分，看看如果在各表层中间，不曾有任何大的虚空，甚至不曾有物体分解后最小部分那样大的虚空，那么，他是不是可以把那些凝固的各部分在各表层的范围以内，自由在各方面上下移动。物体所分成的最小分子如果同芥子一样大，而且物体分化后那些分子如果要在各表层的范围以内自由运动，则它们必须要有和芥子体积同样大的虚空才行，同样，物体的分子纵然小于芥子万万倍，它们亦必须要有小于芥子万万倍的无物体的虚空才能运动。这种真理如在前一方面是真的，则在后一方面，亦一定是真的，如是一直可以推至无限。这种虚空无论小至如何程度，它总会把实空的假设取消了。因为只要有一个没物体的空间。同自然中所能存在的最微小的物质分子相等，则它仍会是一个无物体的空间，仍可以使空间和物体大有分别，而且两种分别就如无底的裂缝（měga chásma）似的，成了自然中最远隔的距离。我们纵然假设，运动所必需的虚空，同所分的凝固物质的最小部分不相等，而只等于它的十分之一或千分之一，我们仍会得到相同的结果，仍会有一个无物质的虚空。

24 空间观念和物体观念是互相差异的——不过我们如果要问，空间（或广袤）观念同物体观念是否一体，则我们要解答这个问题，并不必来证明虚空 的真正存在，我们只需证明虚空的观念就是了。人们既然讨论、研究，事实上究竟有无虚空，这就足以证明他们有一个虚空的观念，因为他们如果不曾有"无物体的空间观念"，则他们万不会过问到它的存在。他们的物体观念所包含的，如果不是于赤裸裸的空间观念之外，还另有一些东西，则他们亦不会猜想世界之为实空。倘

或不然，则我们如要问是否有无物体的空间，那正同要问是否有无空间的空间，或无物体的物体一样荒谬，因为这些名词都成了同一观念的各种不同的名称。

25 广袤虽同物体不可分离，亦不能证明它们是一致的——真的，广袤观念同一切可见可触的性质是完全不可分离的，因此，我们在看到或触到任何外界物象时，很少不同时接受了广袤的印象。人们所以认物体的全部本质就成立于广袤，我猜想就是因为广袤太容易同别的观念在一块被人注意。这一点是不足惊异的，因为他们的视觉和触觉已经使广袤观念充满了他们的心，并且完全占据了他们的心，因此，任何东西只要没有广袤，他们就不承认它是存在的。不过人们所以说物体的本质就是广袤，有的只是因为他们在判断事物的可能性时，只依据于自己的狭隘粗疏的想象；有的乃是因为他们说，他们离了广袤，便不能想象物体的任何可感性。前一种人，我是不同他们讨论的，我只可以同后一种人来研究。我希望他们知道，他们如果能反省自己的滋味和嗅味观念，一如其反省自己的视觉观念同触觉观念一样；而且他们如果能考察自己的饥渴观念，以及别的痛苦观念，则他们一定会看到，那些观念完全不包含广袤观念。实在说来，广袤观念亦只是感官所发现的物体的一种性质，正同别的性质一样，而我们的感官在这里是难以足够敏锐地洞见事物的纯粹本质的。

26 各种观念如果只因为同别的观念常常联合在一块就被人认为是别的事物（同那些观念常相联合的）的本质，而且同别的事物不可分离，那么，所谓单一亦一定是任何事物的本质，因为任何感觉对象或反省对象，都带有"一"的观念。不过这种辩论之为脆弱，我已经充分证明过了。

27 空间观念和凝性观念是互相差异的——总而言之，不论人们对于虚空 的存在有何意见，而我们依然看到，我们的空间观念之异乎凝性观念，正如凝性观念之异乎运动观念，运动观念之异乎空间观念一样。我们所有的观念再没有比这两个观念更为分别清楚的；我们很容易想象无疑性的空间，正如同我们很容易想象无运动的物体或空间一样，——虽然我们再切实不过地知道，物体和运动离了空间都是不能存在的。在这方面，人们亦许会认空间只是由远离的一些别的事物的存在而来的一种关系，或者亦许要把最贤明的国王所罗门的话语，同受了灵感的哲学家保罗的更有力的话语，按字面来解释一番。因为所

罗门说过，“天，和众天之天，都不能容纳你”。保罗亦曾说过，“我们在他以内生活、动作、并存在。”是否应当这样认识，我请任何人来思考好了。不过我想，我们的空间观念，如我方才所说，仍是同物体观念有所分别的。因为不论我们在物质中来考察凝固的各部分的距离，并且对那些凝固的部分而言，叫空间为广袤；或者以为空间是在任何物体的各端间存在着的，并且因那些不同的量向，而叫它为长、宽、厚；或者以为空间是在两个物体（或积极实有）间存在着的，而且不考察其中间是否有物质，只叫它作距离——不论我们如何称谓它、考察它，而它仍是由感官所熟悉的各种物象而来的简单一律的空间观念。我们心中对于这些对象有了确定的观念以后，便会屡屡把它们回忆，把它们重叠，把它们增加；而且我们会把这样想象到的空间或距离，认为是被凝固部分所充满的，或不被它们所充满的。如果是充满着的，则另一个物体来时，一定会把原来的物体代替了，或投出去；如果是不充满的，则与那段纯粹空间相等的物体，可以置在那段空间内而并不必把以前存在的任何东西移出去，或排斥开。不过在这回事体方面，要为避免言语的分歧起见，我们不妨把广袤 一词只应用于物质，或特殊物体中各端间的距离；并把扩延 （expansion）一词概括地应用到有凝固物质或无凝固物质的空间上。因此，我们就可以说，“空间是有扩延的，物体是有广袤的。”不过在这方面，人们完全可以随自己的意。我这层建议，亦只是希望人们有一种较清楚，较明白的说法罢了。

28 在清晰的简单观念方面说，人们都无甚差异——我们只要精确地知道了文字代表着什么东西，则我们便可以在这种情形下，同在别的许多情形下，立刻把辩论停止了。因为我相信，人们在互相谈论中，虽或以差异的名称来混淆了他们的简单观念，可是他们如果肯来考察一下，则他们会看到，各人的简单观念大体是可以互相符合的。人们虽然受了各学派的熏染，按各学派的说法，使自己被各种文字所迷乱，可是他们只要能抽象自己的思想，并且能仔细考察自己心中的观念，则他们彼此的思想总不至相差很远。至于在不思想的人们方面，他们当然会兴起不尽的争吵、口角和妄说来，因为他们不能精密地、详尽地、来考察他们的观念，不能把他们的观念由人们所用以表示观念的那些标记中剥脱出来；而且他们如果是有学问的书呆子，笃信一种教派，习于一套术语，模仿他人谈话，则更会有这种情形。不过能思想的两个人，如果竟然真有了互不相符的观念，则我真不知道，他们如何能互相谈话、互相辩论。因此，我可以合理地说，人们

脑中的想象，所以浮游不定，都是因为我们具有我所说的那种纷乱的观念。人心由习惯、忽略和普通谈话习来的那些纷乱的意念和偏见，它很不容易把它们排斥了。只有费着辛苦 和勤劳，人心才能考察它的观念，把它们分化成组成它们的那些简单清晰的观念，才能看到，在它的简单观念中，哪一些是互有必然联系的，那一些没有。在事物的原始意念方面，人如果不能做到这一层，则他的基础一定是建立在浮游不定的原则上，而且他会看到自己将陷于茫然不知所措的地步。

第十四章 绵延和其简单的情状

1 绵延是迅逝的广袤——此外还有一种距离或长度，我们对它所生的观念不是由常存的空间部分，而是由飘忽消逝的连续（succession）的各部分来的。这种距离就叫做绵延 （duration）。绵延的各种简单情状，就是绵延的各种不同的长度。这些长度亦是我们所能观念到的，就如：时辰、日、年、时间、永久 等等。

2 绵延观念是由反省一系列观念来的——有一个人问一个大人物说，时间是什么？那位大人物就答复他说，“你如果不问，我还知道”（Si non rogas intelligo）（译者按系圣奥古斯丁语），这个意思归结起来就是说：我愈思想它，愈不知道它。这个答语或许会使人们相信，时间虽能显现一切事物，而其本身却是不能被发现的。人们所以想时间、绵延和悠久三者的本质是很深奥的，亦正有其理由在。不过这三者虽似乎是我们所不能了解的，可是我确乎相信，我们的知识来源之一——感觉或反省——就可以把这些观念清晰地、明白地供给于我们，一如其供给我们以那些比较不含糊的观念似的。不但如此，而且我们亦会发现，悠久观念亦是同其他观念由同一根源来的。

3 要想正确地来了解时间 和悠久 ，我们应当仔细考察我们对绵延有什么观念，和获得那个观念的途径。人们只要一观察自己心中的现象，就会显然看到，他们只要醒着，则他们的理解中，一定永远有一串连续不断的观念。我们所以发生了连续 的观念，就是因为我们反想到人心中这些前灭后生的观念的现象。所谓绵延就是那个连续中任何两个部分间的距离，或人心中任何两个观念出现时的距离。因为在我们思想时，在我们心中连续地接受各种观念时，我们知道我们是存在的。因此，我们就叫我们自己的存在（或继续存在）为我们的绵延，而且任何东西只要同我们心中观念的连续是相应的，则它的继续存在亦可以叫做它的绵延，这类事物是同我们的思想同时共存的。

4 我们分明看到，我们的连续观念同绵延观念所以生起，乃是因为我们反省自己心中前后相接的那一系列观念；因为我们若非考究我们理解中前后连续的那些观念，则我们便没有绵延的知觉。那些观念的连续如果一停止，则我们的绵延知觉亦跟着就停止。人只要酣睡一度——不论一时、一日一月、一年——他就会在自身明白地试验到这一层。他如果睡着或不思想，则他对于事物在此期中的绵延便无所知觉，便完全不理会；而且在他看来，他停止思想的那一刻和重新开始思想的那一刻，中间似乎没有任何距离。说到醒着的人，他如果真能只把一个观念保留在心中，并没有其他观念的变化和连续，则我确信他亦会有同样的情形。我们常见，人如果专一地把思想集中在一件事物上，而且在潜心沉思时，全不注意他心中那一串观念，则他亦会把那段绵延的大部分溜过去，而且认为时间是较短一点的。而在睡眠时，远隔的两部分所以连合为一，亦是因为在那时候，我们心中没有观念连续下去。因为人在睡时如果做梦，而且各种观念会挨次为他的心所知觉，则他在那段梦境里，亦会有绵延的意识，亦会意识到绵延有多久。因此，我就明白看到，人们之所以获得绵延观念，乃是因为他们反省自己理解中前后连续的那一串观念。他们如果观察不到这一层，则世界上不论有什么事变发生，他们亦不会有了绵延的意念。

5 绵延观念亦可以应用在我们睡眠时的那些事物上——人的绵延观念虽然是由反省自己思想的连续和数目来的，可是这个意念亦一样可以应用在他不思想时仍然存在的那些事物上；正如他借视觉或触觉由物体得来的广袤观念，亦可以应用在无物可视，无物可触的那些距离上一样。因此，人在睡时或不思想时，虽然知觉不到那时期中经过的绵延的长度，可是他既然看到日夜的流转，并且看到，日夜的绵延长度在现象上是恒常而有规则的，因此，他就能假设，在他睡时或不思想时，昼夜的代谢亦是同在别的时候一样照常进行的——因此，他就会想象，会承认，他在睡时亦有绵延地长度。不过亚当（Adam）和夏娃（Eve）（如果世上只有他们）如果不照平常的样子在夜里睡觉，而只是在整个二十四小时内睡下去，则那二十四小时的绵延可以完全不为他所觉察，而且永久脱出于他们的时间记载而外。

6 连续观念并不起于运动——我们的连续观念既是由反省自己理解中前后相承的各种观念的出现来的，因此，有的人就以为我们这种观念所以生起，乃是因为我们能借自己的感官，观察外界的运动。他的意见亦许与我的相同，不过他应当知道，运动所以能在他的心中产

生了一个连续观念，亦只是因为它能在那里产生了一长串继续的清晰观念。因为一个人在观看一个真正运动的物体时，如果那种运动不能产生出不断的一长串观念来，那么他亦完全知觉不到有运动。就如一个人在海上，四无陆地，天气晴朗，水波不兴，则他虽在整个一小时内观察那个日、那个海或那个船，他亦完全看不到哪一样有了运动；实则三种中有两种（或者三种）在那个时间中已经移动得很远了。不过他一见了它们同别的东西的距离变了，而且这种运动一在他心中产生了任何新观念，则他会看到已经有一种运动发生。但是一个人周围的一切东西虽都静止，而且他虽看不到任何运动，可是在那个寂静的时间内，他只要曾经思想，他就会看到自己思想中各种观念在自己心中依次出现，而且他虽看不到有运动，他亦会看到有连续。

7 因此，我们就看到，一些恒常的运动，如果太慢了，为什么就不容易为我们所知觉；因为它们由此一个明显部分移于彼一个明显部分时，它们的距离变化得太慢，不能使我们得到新的观念、只有在经了较长的时候以后，我们才能得到。因此，在我们的心中如果没有一长串新观念继续出现，则我们便没有运动的知觉。运动知觉既在于一种不断的连续，因此，我们如果没有一系列变化不断的观念，我们就看不到那种连续。

8 另一方面，各种物体如果运动得太快，使感官不能清晰地分辨出它们运动的距离来，因而在心中不曾引起任何一系列观念来，则我们也知觉不到它们是运动的。因为任何旋转的东西，如果其旋转的时间比我们心中通常观念的蝉联时间为短，则我们便看不到它的运动，而只看它是那种物质，那种颜色的一个完整的圈子，而不是那个运动之环的一部分。

9 观念的连续有一定的速度——因此，就请别人来判断一下，在醒着时，我们心中观念的互相连续是否有一定的距离，差不多好像灯笼中为烛光之热所打动的那些影像一样。它们在连续着出现时，虽然有时快，有时慢，可是我想在人醒时，它们的快慢程度一定差不了许多，我们心中互相衔接的那些观念的连续，似乎有一定的快慢限度，它们或迟或快总不出这个限度。

10 我所以有这种奇特的猜想，乃是因为我看到，在我们的感官接受印象时，我们只能在某种限度内，来知觉到一种连续，这种连续的

积度如果太快，则在事实上，虽真有连续，我们亦觉察不到这种连续。一个炮弹如果经过一间屋子，并且在经过时，炸去人身上任何一种肢体和有肉的部分，则我们分明知道，它一定曾经连续地打动了屋的两壁，而且它一定先经过肉的一部分，再经过另一部分，如是一直继续下去。这种推断虽同任何解证一样明显，可是我相信，人虽感觉到弹击的痛苦，虽听见弹击两墙的声音，而他在那样快的打击所引起的痛苦和声音中，依然知觉不到有任何连续的时间。在这样的绵延时间中，我们并感觉不到有任何连续，因此，那种连续可以叫做一刹那，因为它所需的时间只是心中一个独立观念（无其他观念与之连续）的时间，在其中我们并看不到有任何连续。

11 运动如果太慢，如果不能按照人心接受新观念时那样的速度，来供给感官以一长串新鲜观念，则亦有上述情形。在这种情形下，在运动物体所呈现于感官的那些观念空隙中间，思想中别的观念就会跑进来，因此，我们就没有运动的意识。那种东西虽是真正运动的，可是它同别的物体间可觉察的距离的变化，既然不能如人心中各种观念互相连续得那样快，因此，它似乎就是静立的，就如钟上的针和日晷上的影子，同别的虽缓而无间断的运动便是。在隔些时候以后，我们虽可以借着距离的变化，看到它已经运动了，可是我们并看不到运动自身。

12 这个系列就是其他一切连续的标准——因此，在我看来，在醒时，观念的有规则的恒常连续就成了其他连续的度量和标准。任何连续或运动如果比我们观念的连续为快，则我们便意识不到一种恒常而继续的连续，那种运动如果慢得赶不上人心中观念的进程（或它们的连续速度），则我们会觉得它在中间是有间断的。两种声音或痛苦如果在连续中只费了一个观念的时间，则发生了前一种太快的情形。在运动物体的各种显著距离所呈现于视觉的各种观念之间，或在互相连接的各声音、各气味之间，如果有别的观念进入人心，则发生了后一种太缓的运动。

13 人心不能长久地确定在一个观念上——我们心中的各个观念既然在不断的连续中经常有所变化、有所移动，因此，人们或者会说，我们并不能很久地来存想任何一件事情。人们说这话时，如果意思是说，我们不能在心中长久地保持单一的一个观念，而无所变化，那么我想，事实亦真是如此的。在这方面，我们并没有可以解释这个现象

的任何理由，因为我们不知道，我们的观念是怎样形成的，是由什么材料做成的，它们的光亮是由哪里来的，它们是怎样出现的。因此，我们只能诉之于经验，只能使任何人来试试，自己是不是可以在心中长久地保持一个无变化的观念，而不让其他观念现出来。

14 要做试验，则人可以试试任何形象，任何度的光或白色，或其他东西。我相信，他一定不能把别的一切观念都排斥于他的心以外。他不论如何提防，别种观念，或前述观念所引起的各种思考（每种思考就是一个新观念），总会常常地在他的心中相连而至。

15 在这方面，人们所能为力的，只有留心观察自己理解中依次出现的那些观念，或者指导它们，或者把自己所喜的，所用的那些观念召唤出来。不过他总不能把新观念的不断连续打断了，虽然他平常可以随意留心观察它们，或不留心它们。

16 观念不论如何做成，都不含有运动的意识——若问人心中这些观念究竟是否是由运动来的，则我可以不在这里来同人争论。不过我确乎知道，那些运动的出现，并不含有运动观念，而且人的运动观念若非是由另一条途径来的，则他便完全不能得到运动观念。这就很足以为我的学说张目，很足以证明，我们所以有连续观念同绵延观念。只是因为我们注意到自己心中那些前灭后生的观念；而且我们如果没有后一种观念，则我们便得不到前一种观念，因此，我们所以有绵延观念，并不是由于运动，乃是由于我们在醒时心中有一长串观念；因为运动所以使我们发生绵延的知觉；亦只是因为它能在我们心中引起不断的一系列观念来（如我方才所说）。不止如此，而且他们心中纵然没有运动观念，只有别的一长串观念前灭后生，则我们亦可以得到清晰的连续观念同绵延观念；而且清晰的程度，正同我们由运动着的两个物体距离的变化，所得到的绵延观念一样，（因为两个物体间距离的明显变化，可以引起一系列观念来，这些观念又可以引起绵延观念来。）因此，我们纵然没有运动意识，我们亦一样可以有绵延观念。

17 时间是由度量划分过的绵延——我们既然得到绵延观念，则我们的心自然会寻求一种度量来计算这种公共的绵延，来判断它的长度，并且来考究各种事物存在的井然的秩序。没有这一层，我们大部分的知识就会纷乱了，大部分的历史亦会成了无用的。我们这样考虑

就把绵延分划成各个段落、各个时期、各种长短。在这种观念下的绵延，我想可以要当地称它为时间 （time）。

18 一种良好的时间计算法应该把时间分划成相等的各周期——在计算广袤时，我们只需把我们的标准或尺度应用在我们所要量的那种事物上。不过在计算绵延时，我们并不能如此，因为我们并不能把两个互相差异的，连续部分合在一块，互相度量。只有绵延能度量绵延，亦正同只有广袤能度量广袤似的。因此，我们在恒常的物质部分方面，虽能以不变的度量来计算广袤的长度，如吋、呎、码等等，可是我们在绵延方面，并不能有恒常不变的度量标准，因为绵延就是一种迅速的连续。因此，适当的时间计算法，必须把绵延的全长，借着屡屡重叠的周期（period），分划成表面上相等的各部分。绵延的任何部分如果不为那些周期所分划，所度量（或者只是被人心认为是如此分划的），则它便不会归在时间的意念之下：就如人们常说，“时间发生以前”（before all time），“时间消灭以后”（when time shall be no more）。

19 日月的循环是计算时间的最好尺度——日的日转和年转自创世以来，就是恒常的、有规则的、为一切人类所观察到的，而且人们假定日转同日转、年转和年转都是前后相等的，因此，人们就很合理地用它们来计算绵延。不过各日的区分和各年的区分，既然依靠于日的运动，因此，人们在这方面就有一种错误，就以为运动和绵延是可以互相度量的。因为人们在计算时间的长度时，既然习于分、时、日、月、年等等观念，而且一提到时间或绵延，他们就会立刻思想到这些观念（时间的这些部分都是由那些天体的运动计算出的），因此，他们就容易把时间和运动混淆了，或者至少以为它们互相有必然的联系，实则各种观念如果能在似乎相等的绵延的各距离间，按照周期恒常地出现（或恒常地有所变化），并且普遍地为人所观察，则亦能分划时间的各种间距，正如所应用的那些标准之能分划一样。因为我们如果假设，日（有人认它为火）可以隔着相等的时间距离，按照它每日到天顶一次时所需的时间距离，在天空燃烧起来，在十二小时以后又熄灭下去，并且假设在一年的旋转期内，它明显地增加其热度和明度，随后又降回来：——我们如果这样假设，则这些有规则的现象，不是可以给能查看它的一切人们度量出绵延的距离来么，而且在度量时，不论有无运动，都无所分别么？因为各种现象如果是恒常的、普

遍为人所观察的，而且是隔着相等的周期的，则虽没有运动，它们亦一样可以给人们计算出时间来。

20 我们之计算时间并非借着天体的运动，乃是借着它们的周期现象——因为不论水的冻结、不论植物的开花，只要能在地球上的各部分，按着相等的时间距离，周而复始，则我们便可依此来计算我们的年季、正如依靠日的运动似的。事实上，我们亦见美洲有些民族就是以鸟的按时来往来计算其时间的。因为不论一阵寒战、一种饥渴意识、一种气味，或一种滋味，或任何其他观念，只要常常能按照相等的时间距离，普遍为人所注意，则它们一定会度量出连续的进程，分划出时间的距离来。因此，天生的盲人们虽然不能知觉运动，虽然不能以运动来分划年季的流转，可是他们亦一样能以年季来计算时间。一个盲人既然能以夏热、冬寒、春花之香、秋实之味，来计算其年季，那么我就问，他是否可以比古代罗马人，以及许多其他民族，有较好的时间计算法。因为罗马人的历法到了恺撒时才加以改正，至于别的民族，虽亦自夸为采用日的运动，实则他们的年季是很不规则的。各国所计算的年季的精确长度，我们是难以知道的，因此，在编年史之间，就发生了不少的困难，因为各种长度虽然说都是由日的精确运动来的，可是它们的互相差异是很大的。我们如果再按着近来那位总明的著作家（Thomas Burnet）来假设，由创世之初到洪水以前，日常在赤道上转动，并且每日的时间都一样长久，而且它又能把自己的热和光平均分配于地球上各部分的居民，而且在整年中它距热带的远近亦毫无变化；则我们便不易想象（虽然有日的运动），洪水以前的人民一起首就会以年来计算，或以他们所不能明白分辨的时段来度量时间。

21 绵延中任何两部分，我们都不能确知是相等的——不过人们或者会问，“没有有规则的运动（如日或其他东西的运动），则我们怎么能知道各个周期是相等的呢？”我可以答复说，我们所以知道任何别的循环现象的距离相等，亦正同我们知道每日的循环现象距离相等一样。我们所以知道它们，只是因为我们借着心中相间出现的一长串观念，来判断它们。借着这串观念，我们可以在自然日（Natural days）中发现出不平衡来，不过在历日（the artificial days）中，却不能发现出来，因为历日已经假设是相等的，因此，它们就可以合乎计算之用。较精确的考察虽然在日的自转方面发现了不平衡，而且我们虽然亦不知道年转是否亦是不平衡，可是我们既然假设这些旋转运动在表

面有相等的时间距离，因此，它们虽不能精确地度量绵延的各部分，可是它们也一样可以来计算时间，正如它们是确乎相等似的。因此，我们必须仔细分别绵延本身同我们判断它的长度时所用的那些标准。所谓绵延乃是由恒常一律，毫无差别的途径，往前进行的。不过我们所用的一切标准，据我们所知，都不是如此的，而且我们亦知道，所量的各部分或各周期，在绵延中，亦并不见得相等；因为绵延中两个连续的长度，无论如何度量，我们都不能解证它们是确乎相等的。日体的运动，世人虽久已确信不疑地用它为绵延的确定标准，可是如我方才所说，它的各部分是不平衡的。近来人们虽然应用摆锤，以为它的运动比日的或者（更正确地说来）地的运动较为稳定，较为规则，不过我们如果问任何一个人，他怎样确知摆锤的两个连续振动是相等的，则他一定很难相信，它们真是相等永无差误的。因为我们不敢确定说，那种运动的微妙原因在动作时永远前后平衡，而且我们确知，摆锤运动所经过的介质（medium）永远是一样的。可是这两方面只要有了变动，就会把这一类周期的平衡性变化了，就会把依运动而行的计算的确定性和精确性消灭了，就如它能把别的现象的周期变化了似的。不过绵延的各标准虽然不能解证出是很精确的，可是我们的绵延的意念仍是很清晰的。但是连续的两个部分既不能重叠在一块，则我们便不能确知它们是否相等。在计算时间的尺度方面讲，我们所能取的尺度只以能在似乎相等的周期间连续出现的那些东西为限。不过说到这种表面的相等性，我们并没有别的计算的标准，我们只能依靠记忆中所储蓄的那一系列观念，连同别的可然的理由，来使自己相信它们的相等性。

22 时间不是计算运动的尺度——一切人们在一面，虽然以世上较大的可见物体的运动来计算时间，可是他们另一面又以时间为计算运动的尺度，这实在是一种奇怪的事情。实则人们只要稍一反省，就会看到，在计算运动时，除了时间以外，空间还是必须要思考的；而且他们如再稍进一步来考察，亦就会发现，人们如要想确当地计算运动，则被运动的事物之大小，是必须计算在内的。至于运动所以能供计算绵延之用，只是因为它能恒常地使某些可以明显感觉到的观念，隔着似乎距离相等的周期重行出现。因为日的运动如果同荡风所吹的船的运动一样不平衡，有时慢，有时又特别快些，则我们万不能依据它来计算时间，正同我们不能依据彗星的表面的不平衡的运动，来计算时间一样。不过日的运动纵然是恒常地相等的，可是它如果不是循

着圈子动，如果不能产生出等距的现象来，则我们亦不能依据它来计算时间。

23 分、时、日、年并不是计算绵延的必需尺度——因此，分、时、日、年等在时间或绵延方面，并不是必需的，正同物质中所标出的吋、呎、码、哩等，在广袤方面，不是必需的一样。在宇宙的这一部分，我们虽然因为恒常应用这些分段，应用日的旋转所标记出的各周期（或这些周期中的各部分），在心中确定了绵延长度的各种观念，并且在衡量时间的长度时，我们要把这些观念应用上去；可是在宇宙中别的部分，人们或者不需要我们这些尺度，就如日本人之不需要我们的吋、呎、哩似的。不过无论如何，人们总得应用一些与此相似的标准。因为我们如果没有一些有规则而按时出现的现象，则世界上虽然仍有各种运动，可是我们亦不能来计算绵延的长度，亦不能向人表示绵延的长度，因为运动的各部分，都不是按照有规则的，表面相等的各种旋转来排列的。不过在计算时间时我们所应用的各种差异的标准，并不能变化了绵延的意念，因为绵延是被度量的，这个亦正同呎和腕尺（Cubit）各种不同的标准不能变化了应用这些度量的人们的广袤观念一样。

24 我们的时间尺度亦可以应用在没有时间以前的绵延上——人心一得到一种时间的尺度以后（如日的年转），它就能把那个尺度应用在那个尺度不曾存在过的绵延上，应用在与它的存在完全无关系的绵延上。因为我们如果说亚伯拉罕（Abraham）生于儒略期的2712年，则在那个儒略期开始时虽无日的运动和他种运动，可是那种说法亦是一样易于了解的，就如从创世之初计算起似的。因为虽在儒略期开始了数百年以后，才有了日的轮转来标记真正的昼、夜、年季，可是我们亦可以照样计算创世以前的绵延的长度，正如那时候日真正存在似的，正如那时候日真能保持它现在所行的日常运动似的。因此，虽在无日体无运动的时候，我们的思想亦可以把与日的年转相等的那种绵延观念应用在真正的绵延上。这个正如在世界以外，我们的思想亦可以把由物体得来的呎码观念应用在没物体的距离上一样。

25 因为我们如果假设由此到宇宙中最远的物体（因为它一定是在某距离以外的）间的距离为5639哩或几百万哩，并且假设由此时到世界初期物体方生时的距离为5639年，则我们便可以在思想中把这些年的标准应用在创世以前的时间上，或应用在超出物体绵延（或运动）

的那种绵延上，并且亦可以把这个哩的标准应用在物体以外的空间上。这样，我们就可以用年的标准来计算无运动时的绵延，用哩的标准来计算（在思想中）无物体的空间。

26 这里人们或者会反对我说，照这样解释，则我已经擅定了我所不当擅定的，已经擅定了世界不是永久的，亦不是无限的。不过我可以答复说，我在这里并用不着援引论证，来证明世界在绵延和广袤两方面，都是有限的。不过我们可以说，世界之有限亦正同世界之无限都是可以想象的，因此，我可以自由来假设世界是有限的，亦正同他人可以自由来想象世界是无限的一样。而且我相信，人只要肯思想一回，就很容易在心中存想运动的起源（自然不是绵延的起源），而且在思考运动时，他会有所停顿而不往前进。同样，他亦能在思想中在物体上和物体的广袤上加一层限制；不过他依然不能在空间上加一种限制，因为空间和绵延的最后边界是超出于人的思想以外的，正如数目的最后界限是超出于人心的最广大的理解似的。它们的理由都是一样的；我们在别处就会看到这一层。

27 永久（eternity）——我们的永久观念和时间观念都是由同一途径，同一源泉来的。我们所以有连续观念和绵延观念，都只是因为我们反省自己的一系列观念；因为我们在醒的时候，有许多观念自然出现于思想中，有许多外界的物体连续地刺激我们的感官，促发起我们的反省来。我们既然由日的旋转得到一些绵延长度的观念，因此，我们就会在自己的思想中把那些绵延长度任意加起来，而且把加起来的长度应用在过去或将来的各种绵延上。这种作用我们可以无边界，无止境地一直继续下去，并且把日的年转长度应用在日的运动或其他运动开始以前的那种绵延上。这种想象并没有什么困难或矛盾，亦正同我可以把今天日晷上影子运动的意念应用在昨晚的一种东西上一样，亦正同把这种意念应用在灯烛的燃烧上一样。世界成立以前的任何绵延部分虽然同现在日的运动不能同时存在，可是这个亦正同昨晚灯烛的燃烧同现在的一切实际运动绝对分离开似的，亦正同昨日晚上一小时的灯光绵延同现在任何运动不能同时存在似的（将来自然亦不会）。不过我们既然由日晷上两个时间标志间那种影子的运动，得到一种观念，因此，我们就可以在自己思想中清晰地来度量昨晚灯光的绵延，亦正同我可以计算现在存在的任何东西的绵延似的。在这样着想时，我们亦只是想：昨晚上，日如果亦一样在日晷上照，而且它的

速度亦同现在一样，则那盏灯光的绵延，一定等于日晷上影子由此一时线到彼一时线所经的时间。

28 时、日或年的意念，只是我们由有规则的周期运动的长度得来的一种观念。但是那些运动永久都不能时时存在，只能在记忆所保有的观念中存在（这些观念亦是由感觉或反省来的），因此，我不但可以把这个意念应用在此刻日的运动以前的一分钟或一日的任何事物上，而且可以因为同样理由，并且同样保险地，把这个意念在思想中应用到一切运动以前的那种绵延上。一切过去的东西都是同样静止的，因此，不论它们是在创世以前的，不论它们是在昨日的，我们都可以一样来考察它们。在以某种运动来计算任何物体的绵延时，我们并不需要那种东西同那种运动真正同时存在。我们心中只要能从周期的运动，或绵延中各种间距，得到清晰的长度观念，并且把那种观念应用在我们所要度量的那个事物的绵延上，就可以计算任何物体的绵延。

29 因此，我们看到，有些人们就想象：世界由初生到现在1698年所经的绵延为5639，或5639个"日的年转"。又有的人们则以为所经的绵延比这长得多；就如古代埃及人在亚历山大时代就已经计算由日初生到那时已经有了二万三千年，又如现在的中国人亦以为世界有了三百二十六万九千年，或较多的年代。他们所说的世界这种较长的绵延，我虽然不相信它是真的，可是我亦可以照样同他们来如此想象，而且我亦真正知道，后一种比前一种长，正如我们知道麦苏乐（Methusalem）的生命比恩纳克（Enoch）的生命较长似的。普通所计算的5639年如果是真的（或者是真的，亦如别的假定的时间一样），则别的人们虽说，世界比此还大一千年，我亦一样可以想象他的意思。因为任何人都容易来想象（我不说信仰）世界有了五万年，亦正同其能想象世界有了5639年一样，而且他们亦都容易存想五万年的绵延，正如其能存想5639年一样。因此，我们在以时间计算任何事物的绵延时，那个事物并不必与我们计算时所用的那种运动同时存在，并不必与其他有周期的运转同时存在。我们只要从任何有规则的周期现象得到长度的观念，并且在心中把这个观念应用在绵延上，则那个现象（或运动）虽同那种绵延不是同时存在，我们亦一样可以计算。

30 在摩西（Moses）所叙述的创造史中，我们只要思想，在日出现以前，光的绵延正等于日的三个日转（如果日在那时亦同现在一样转），则我们便可以想象，光的存在比日的存在，比日的开始运动，早着三天。同样，我们亦可以想象，混沌和天使的创造，比光或继续的运动早着一分、一时、一日、一年或千年。因为我们如果能想象，在任何物体存在以前，运动以前，有等于一分钟的绵延长度，则我可以再加上一分，一直等加成六十分，而且可以照样把分、时或年（就是日的旋转，或其旋转的各部分，或我们所能观念到的任何周期）加起来，一直达到无限，而且可以设想，有一个绵延能超过我所能计算的任何多的周期。这就是所谓永久观念，而且我们之不能观念到它的无限性，亦正同我们之不能观念到数的无限性一样，因为数是可以一直加下去，无有止境的。

31 由此看来，我们分明见到，我们的绵延观念同绵延的尺度，亦是由一切知识的那两个源泉来的，亦是由反省和感觉来的。因为：

第一，我们所以能得到连续 观念，乃是因为我们观察了自己心中的现象，观察了我们的观念如何在一长串中能不断地前灭后生。

第二，我们所以能得到绵延 观念，乃是因为我们观察了这些连续中各部分的距离。

第三，我们所以能得到绵延的长度观念（或绵延尺度 如分、时、日、年等），乃是因为我们借着感官观察了在似乎等距的有规则的一些周期中所现的一些现象。

第四，在没有物体存在的地方，我们所以亦能想到绵延，亦能想象明日、明年或七年以后，乃是因为我们能在心中随意重叠时间的尺度或确定的绵延长度观念。

第五，我们所以有永久 的观念，就如灵魂将来的无限绵延，或亘古存在的无限的造物者的绵延，乃是因为我们能在心中任意重叠任何长度的时间观念，如分、年、纪等等，乃是因为在把它们相加时，从来到不了终点，就如在加数目时，永久到不了终点似的。

第六，我们所以能得到一般的时间 观念，乃是因为我们思考周期的尺度所划分出的无限绵延中的任何部分。

第十五章 绵延和扩延的比较研究

1 两者都是有大有小的——在前几章中，我们虽然已经把空间和绵延讨论了多时，不过它们既是很关重要的观念，而且它们的本质亦有几分深奥而特别，因此，我们如果把它们在一块比较一下，或者亦可以把它们较明显地解证出来，而且我们如果能把它们综合观察，或者亦可以对他们得到较清晰、较明白的观念。不过在抽象考究之下的简单距离或空间，我为免除纷乱起见，特叫它做扩延，以别于所谓广袤，因为有些人用广袤一词所表示的那种距离，只限于物质中的凝固部分，而且包含着，至少亦暗示着，物体的观念；至于纯粹的距离观念便没有包含着那个成分。而我所以用扩延一词，不用空间（space）一词，乃是因为空间一词不但可应用于那些恒常部分间的距离，亦常应用于迅速连续的各部分间的距离，实则那些部分是不能同时存在的。（注：英文space亦可以指时间距离而言。——译者）在扩延和绵延这两方面，人心都可以有一种共同的连续长度观念，而且那个长度亦是可长可短的。因为一时和一日的长短之差，亦正同一时和一呎的长短之差一样，人都可以对之有一个明白的观念。

2 扩延并不能为物质所限制——人心只要从扩延的任何部分，得到长度的观念，则不论那个长度是指一尺，是一步，或是别的尺寸，人心就能够 把那个观念加以重叠；它把那个观念加在前一个观念上以后，便可以扩大了长度观念，并且可以使那个长度等于两指尺或两步，或任何其他尺数；这样，这个长度就可以一直加长，可以等于地球上任何部分间的距离，可以等于日或最远星球的距离。在这样进程中，不论人心从现在的地方出发，或从别的地方出发，它都能够进而超过那些长度，而且不论在物体中或物体外，都可以一直进行，毫无停止。我们的思想自然可以达到凝固广袤的尽处，因为一切物体的边际和界限，我们都容易想象到。不过人心只要是在那个边际，它便会不受任何阻碍；在不尽的扩延里，一直进行；因为它既看不到不尽的扩延会有终点，亦不能想象到不尽的扩延会有终点。因此，人如果不把上帝范围在物质以内，则他便不可以说，在物体的边界以外，完全

没有东西。因此，理解高、智慧广的所罗门便别有见地，因为他说，“天和诸天之天都不能容你。”因此，人们如果以为自己的思想超出于上帝存在的范围以外，或者以为能想象上帝不在其中存在的一段扩延，那他就把自己理解的容量过分夸大了。

3 绵延亦不能为运动所范围——绵延亦是如此的。人心一得到任何长的绵延观念以后，它就可以加倍、重叠，并且加长那个观念，而且在加长时，不独可以超过了它自己的存在，而且可以超过一切有形物体的存在，超过由世上大物体和其运动得来的一切时间尺度。不过人人都容易承认，我们虽可以设想绵延是无限的（自然是如此的），可是我们却不能使它超出一切实有之外。因为人人都容易承认，上帝是充满永久的时间的。而且我们亦不易想象，任何人会怀疑上帝，不能照样充满了无限的空间。他的无限的存在，在绵延和扩延两方面，都确乎是一样的。而且我想：人们如果说，“无物体之处，就一无所有”那就未免太着重物质了。

4 人们为什么承认无限的绵延，而不容易承认无限的扩延——因此，我们就容易知道，人人为什么都坦然地、毫无踌躇地、谈说并假设所谓永久，并且容易给绵延以无限性；为什么在假设空间的无限性时，却带着怀疑不决的样子。这个理由依我看来似乎是这样的，就是：我们既然把绵延和广袤当做差异的两类事物的属性名称，因此，我们就容易假设上帝有无限的绵延，而且不能不如此假设。不过我们既不认上帝有广袤，而只认有限的物质有广袤，因此，我们就容易怀疑无物质的扩延的存在；因为我们以为只有物质有这种扩延的属性。因此，人们在探究自己的空间思想时，便容易停止在物体的边际上；好像以为空间在那里就到了尽处，不能再往前进似的。在思考时，他们的观念纵然使他们更进一步，他们仍然叫宇宙界限以外的地方为“想象的空间”（imaginary space）；好像那里完全没有东西似的，因为他们以为那里是没有物体的。至于在物体以前；在计量绵延的那些运动以前存在的那种绵延，他们永不叫它做想象的，因为他们从不以为绵延中没有其他真正的存在者。此外，我们还可以说，我们如能借事物的名称来追寻人们观念的起源（我想是可以的），则我们可以由（duration）一词看到，古人们以为存在的继续和凝性的继续是相似的。（所谓存在的继续是有反抗一切毁坏力的力量；至于所谓凝性的继续，则最易同硬度相混，而且我们如果一观察物质的微细分子，则两者正是难分别的。）因此，他们就造了十分相近的两个字，如

durare（绵延）同durum esse（硬的）。而且durare一词在硬度观念和存在观念上都可以通用，就如我们在何鸾士（Horace）颂诗，第16节所见的就是。原文为Ferro durabit saecula（意为他用铜铁硬化了那个时间）。事虽如此，可是我们仍然分明知道，人只要能考察自己的思想，则他们一定有时会漫游在物体的范围以外，漫游在无限的空间中或扩延中。空间观念同别的物体和一切事物，仍是清晰而分离的。不过这一层仍得详细思维（如果人们愿意的话）。

5 时间（time）之于绵延，正同场所（place）之于扩延一样——一般的时间之于绵延，正同场所之于扩延一样。它们在那些永久的和博大无限海洋中，正同被界石分开似的，彼此显出明白的区划来。因此，在那些绵延和空间的一律而无限的大海中，我们就用它们来指示有限的真正事物间的相对位置。在正确地思考以后，我们知道，时间和场所只是一些确定距离的观念，而且这些观念之起，只是由于可分别的各可感物中，具有明确的各点，而且我们假设这些点的距离是相等的。我们的计算依靠于明显事物中的已确定的各点，而且我们依据这些点来衡量无限数量中的各部分。这些无限的数量在这样思考以后，就成了我们所说的时间和地方。因为绵延和空间本身既是一律的、无限的，那么世界上如果没有那些确定的各点，则事物的秩序和位置便会完全失没了，而且一切事物都会纷乱错杂，陷于不可收拾的地步。

6 时间和场所表示的数量，正如物体的存在和运动所标志出来的数量——我们已经知道，时间和场所就是表示着空间和绵延的无限深海中那些确定的，可分划的各部分，而且它们和别的时间和场所的真正分别或假设分别，是由标志和已知的界线所分划出的。不过所谓时间和场所仍各有两重含义：

第一，一般的时间就是指宇宙中巨大物体（就我们所知道它们的情形而言）的存在和运动在无限绵延中所标志出来的那一部分而言，而且那段时间同那些存在及运动是共存的。在这种意义下，时间同这个可感世界的结构是同始同终的，就如上述诸句中所表示的那样，类如说，“一切时间以前”、“时间终止以后”等等话。至于一般的场所，则是指物质世界在无限空间中所占据所包含的那部分而言，而且它所以有别于扩延中的其他部分，正在于此（不过这种部分似应叫做广袤，不应叫做场所）。一切有形物体的特殊时间或绵延，特殊广袤或

场所，都是限制在这两个范围以内的，而且是被这两个范围的明显的部分所计算、所决定的。

7 时间和场所所表示的，有时也正如我们以物体的大小和运动在想象中所度量的——第二点，时间一词有时所含的意义较广，而且它亦可以表示不被实在存在所度量出的无限绵延中的各部分。我们前边已经说过，各种物体的真正存在和周期运动原来是分划时间的尺度，而且我们可以把它们当做一些标记，来指示日、月、年、节等等。不过我们除此以外，亦可在无限的、一律的绵延中，假设一些部分与前所量的实在的时间长度相等，而且亦以为它们是确定而有界限的。因此，时间不止可以表示真正的绵延部分，而且亦可以表示想象的绵延部分。因为我们如果假设天使的创造（或堕落）是在儒略期的开始，则我们很可以合理地说，“天使的创造比世界的创造早着764年”。而且我们在说这话时，人们一定易于了解。因此，在那无分别的绵延中，我们就可以按照现在日的运动速度标记出等于764个日转的一段时间来。同样，我们亦常提到世界界限以外无限虚空中的场所、距离和体积，因此，我们就想那个虚空中的某些部分可以容纳（或等于）某种体积的物体（如一方呎大的物体），并且想象其中有多少点和世界中各部分保持某种距离。

8 它们是属于一切事物的——何地（where）和何时（when）是属于一切有限存在的两个问题。我们在决定这两个问题时，往往要依靠这个可感世界的已知部分，同世界中各种运动所标志出的一些时间。倘若没有这些确定的部分和周期，则在那个无限一律的绵延海中、扩延洋中，一切事物的秩序会失没了，不能为我们的有限理解所认识。因为无限的绵延和扩延包括了一切有限的实有，而且只有神明才能了解它们的充分范围。因此，我们就不必惊异，在抽象地来思考它们自身时，或把它们当做无限上帝的两种属性而加以思考时，我们何以不能了解它们，而且我们的思想何以对它们会生了迷乱。不过我们如把它们应用在任何特殊的有限事物上，则我们可以说，（一）一个物体在无限空间中所占的广袤，正等于它的体积所占的。（二）至于所谓场所，就是我们在比较各物体的相对距离时，一个物体所占的位置。（一）任何事物的特殊绵延“（观念）”，就是那个事物正在存在时无限绵延的一部分所经过的时间“（观念）”，（二）至于问要那个事物是何时存在的，则那个时间，就是在已知的一个绵延时期和那个事物的存在中间，所经的绵延长度。前一种指示出同一事物的体积

中或存在中两段间的距离来，后一种指示出那种事物在空时中同别的确定的空间点或绵延点间距离来。关于前一种，我们可以说：一件事物是一方呎，或经了两年等等话。关于后一种，我们可以说，它在林肯法学会方场（Lincoln’s Inn-Fields）的中间，或金牛宫（Taurus）的第一度，或纪元后1671年，或儒略期的第一千年。这些距离都是我们以预先形成的空间长度观念或时间长度观念来计算的：在扩延方面，我们所用的观念，有吋、呎、哩、度，在绵延方面，有分、日、年等等。

9 广袤的一切部分都是广袤，绵延的一切部分都是绵延——此外空间和绵延还有一种最相同的地方。就是，我们虽然可以合理地把它们归在简单观念 的数目中，可是我们所有的清晰的空间观念同时间观念都是由组合而成的。它们的本质正在于它们是由部分组织成的，不过它们的部分既然都是性质一样，而且没有混杂着别的观念，因此，它们仍不妨列在简单观念的数目中。人心在广袤和绵延方面，如果亦同在数目方面一样，能达到不可再分割的微小部分，则那个部分似乎应该是不可分割的单位或观念；而且人心应该可以把这些单位重叠起来，构成较大的广袤观念和绵延观念。不过人心所形成的任何距离（时空）观念，总不能没有含着部分（不能达到最后的单位——译者），因此，它就往往用普通的尺度来代替那些单位，因为人们受了本国的熏染，已经把那些尺度印在记忆中了（就如空间方面的吋、呎、肘尺，扑洛孙（parosangs）［波斯度名］同绵延方面的秒、分、时、日、年等等）。因为如此，所以人心就把这些观念当做简单的观念，并且把它们当做能组成部分，在需要时，把自己所习见的长度加起来，做成较大的观念。在另一方面，人心如果想把两方面寻常最小的度量分成更小的分数，则它亦仍然把那些度量认为是数目的单位。自然，任何人一漫想空间的广大扩延，或物体的无限分割，就容易看到在屡次加减以后，时空两者的观念如果变得太大了或太小了，则它们的精确的大小就会含糊纷乱起来，只留有屡次加的数目和减的数目是明白而清晰的。绵延的每一部分自然仍是绵延，广袤的每一部分自然仍是广袤，而且两方面的加减还都是可以无限进行的。不过在两方面，我们对之有明白清晰观念的那些最小部分，很可以认为是各该方面的简单观念 ，而且我们可以认那些复杂的空间情状和绵延情状是由这些简单观念所组成的，而且是仍可以分化成这些简单观念的。在绵延方面，这种微小的部分可以叫做刹那 （moment），它所经的时间，正等于人心中一个观念在寻常连续中出现时所用的时间。至于空

间方面的最小部分，则没有确当的名称，因此，我姑叫它做一个觉点（a sensible point）。它所表示的，就是我们所能分辨的空间或物体中的最小分子，它往往等于以眼为中心的圜内的一分度，就是在最敏锐的眼看来，亦不能小于三十秒度。

10 它们的部分是不可分离的——扩延和绵延还有另一层共同之点，就是，我们虽然以为它们是有部分的，可是它们的部分是不可分离的，甚至在思想中亦不能分离。只是计算广袤时所用的物体部分和计算绵延时所用的运动部分（或人心中观念连续中的部分），是可以间断，可以分离的；因为前一种可以被静止所间断，后一种可以被睡眠所间断，而睡眠亦正是一种静止。

11 绵延如一条线似的，扩延如一个凝固物似的——不过他们中间却有一层显著的区别，就是，我们在扩延方面所有的长度观念可以转移在各方，成了宽、厚、形象等；而绵延则只是无限进展的一条长线，不能重叠，不能变化、无有形象；不过它却是一切存在的一种公共度量，一切事物只要存在，就离不了时间。因为现在这一刻是现在所存在的一切事物所共有的，而且它之包含各种存在的各部分就如它们是一个单一的存在物似的。因此，我们可以确说，它们都是在同一刹那以内存在的。天使和神灵在扩延这一方面，是否同我们有相似之点，那我是不能知道的。说到我们自己，则我们自己的理解和识见只合于我们的存在和目的之用，并不能窥见其他事物的实在和范围，因此，我们在这方面，并不敢妄加论断。不过要离了一切扩延，则我们亦似乎难以想象任何存在，或观念到任何事物；正如离了一切绵延，我们难以观察到任何真正的实有似的。神灵们在空间方面究竟如何存在，他们在空中间究竟如何传达，那我是不能知道的。我们所知道的只是，各种物体都要按其各自的凝固部分的范围，在扩延中占有相当部分，而且它在那里存在时，要排斥一切其他物体来进入那个特殊的空间部分。

12 绵延不能有两部分在一块，扩延的各部分则都是在一块的——绵延 同其部分——时间——是我们对于时在消灭 的一种距离所有的一种观念；在这个距离中，任何两部分都是不能在一块存在的，都是得前后相承、连续出现的。至于扩延 则是恒常 距离的观念，它的各部分都是在一块存在的，并不能互相连续。不过我们虽然离了连续就不能想象任何绵延，虽然不能把它重叠在思想中，使现在存在的东西在

明天存在，虽然在同时只能有此刻的绵延观念，可是我们可以想象全能者的无限绵延同人或其他有限存在物的绵延委实不一样。因为人在自己的知识和能力范围以内并不能包括了过去或将来的一切事物，他的思想只限于昨天，至于明天将有什么事故出现，他是不知道的。已过的，他是不能追回的、未来的，他是不能提前到现在的。我在人的方面说的话，亦一样可以适用于一切有限神灵上，因为他们的知识和能力虽然十分超过了人，可是它们比起上帝来，仍不过是最可怜的虫子。有限的事物不论如何大，可是同无限的事物总久不成比例。上帝的无限绵延伴着无限的知识和能力，他看到一切过去未来的事物。那些事物是为他所知识到的，是为他所视察到的，一看之下，他都可以遍览无余，而且他可以使任何事物在任何刹那中存在。因为一切事物的存在既然都是依靠着他的善意，所以他愿意让它们何时存在，它们就在何时存在。——总而言之，扩延和绵延是互相涵容、互相包括的，每一部分的空间，都存在于每一部分的绵延中，每一部分的绵延，都存在于每一部分的扩延中。在我们所能想象到的无数观念中，像这样清晰的两个观念之结合，是难以遇到的。因此，这就可以作为我们以进一步思辨的题材。

第十六章 数目（Number）

1 数目是最简单最普遍的观念——在我们所有的一切观念中，单位 观念或单一观念是由最多的途径进入人心的，可是同时它又是最简单的一种观念。它并没有含着任何复杂组织的迹象，可是我们感官所知觉的每一物体，理解中的每一观念，心中的每一思想，都带着这种观念。因此，这个观念是我们思想所最熟悉的一个观念，亦是最普遍的一个观念，因为它同任何事物都可以契合。因为数可以适用于人、天使、行动、思想以及一切现存的和一切能想象到的事物。

2 数目的情状是相加而成的——我们把这个观念在心中重叠以后，并且把这些重叠又加起来以后，就得到复杂的数目情状 的观念。就如以一加一，我们就得到复杂的"一对"观念，又如把十二个单位加起，我们就得到复杂的"一打"观念，至于"二十"、"百万"等等数目观念，亦是相加而成的。

3 每一个情状都是厘然个别的——简单的数目情状在一切情状中是最清晰的。一个数目中只要有一个单位的些小变化，就能使那个组合同最相近的数厘然各别，正如和最远的数之互相差别是一样的。二与一之差，正同二百和一之差一样，而且二的观念与三的观念之差，亦正同全地球的体积和一个微虫的体积之差一样。至于在别的简单的情状中，便不如此，因为在别的简单情状中，我们很不容易，甚或不可能，分辨十分邻近而却真有区别的两个观念。因为谁能分别这张纸的白色和其紧相邻近的白色呢？谁能清晰地观念到广袤中的些小增加呢？

4 因此在数目方面的解证是最精确的——数目中每一个情状同别的情状，甚至于同最相近的情状，既然都是厘然个别的，因此，我想数目方面的解证比起广袤方面的解证来，纵然不是更为明显、更为精确、至少它们在应用方面，亦是更为普遍，更为确定的。因为数目观念比广袤观念是较为确当、较为分明的。因为在广袤方面，各种增加

和相等并不容易观察出来、计算出来，因为在空间方面，我们的思想并不能达到最小而不能再进一步的程度——单位；因此，我们并不能发现出些小增加后的数量和比例。可是在数目方面，这些都是很清楚的，因为在数目中，如方才所说，九十一虽比九十只大一点，可是九十一同九十之差，亦正如同九千之差一样。至于在广袤方面则不如此，在这方面，比一呎或一吋略大些许的东西，并不能同一呎或一吋的标准容易分辨出来；而且我们虽然看到两条线相等，而此一条线仍可以比彼一条线大着无数部分。不但如此，我们亦一样不能在直角以下画一个与直角紧相邻接的最大的角子。

5 数目必须有名称——我们已经说过，把单位观念重叠一次，把它加在另一个单位上，我们便得到所谓"二"的一个集合观念。人们如果能这样一直进行下去，尽管在他所有的最后的一个集合数目观念上加一个单位，并且给新数以一个新名称，则他们便可以计算并且可以观念到那些单位的互相差别的种种集合体，——只要他能给前后相承的那些数目以一系列名称，并且记得那些观念同其名称。一切计数过程都只是多加一个观念，并且给一个观念所包含的整数以一个新的，独立的名称或标记，使我们借以分别以前或以后的数目，使它同较大或较小的单位总体，有所分划。因此，一个人如能在一上加一，并且在二上加一，如此一直往下计算，并且在每一进步以后，都可以有一个清晰的名称；而且在反面，他又可以在每一集合体上减去一个单位，慢慢亦退回来，则他在自己的方言范围内，便可以得到所有的数目观念；他纵然不能有再多的观念，至少亦能得到那些有名称的数目观念。因为在人心中，数目的各种简单情状，只是那么多单位的集合体，而且这些单位又没有别的变化，所差异的只在于数目的或多或少，因此，在数目方面，每一种清晰集合体的名称或标记，比在别的方面，似乎更觉要紧。因为要没有这些名称或标记，则我们在计算时，便难以很好地利用各种数目，尤其在集合体是由很多的单位形成时，更其如此。因为这些大数目在相加以后，如果没有一个名称或标记，来分别那些精确的集合体，则它们难免不是一堆纷乱的数目。

6 因为这种缘故，所以有些美洲人（我前边已经提过）虽亦能数到二十，而且在别的方面，天才亦还敏捷，可是他们无论如何也不能同我们一样能数到一千，并且对那个数目，有了清晰的观念。因为他们的语言是很贫乏的，只能适用于简单穷枯生活的一些必需品，而且他们既没有贸易同数学，所以亦就没有能表示一千的名称。因此，我

们如果同他们谈起那些大数目来，他们就会指着自己的头发，以表示那样大的数目不是他们所能数的。我想他们所以不能数这些大数，正是因为他们缺少相当的名词。陶萍诺堡人（Tououpinambos）对五个以上的数目亦没有名称；凡遇五个以上的数目，他们就以自己的指头，同在场的别人的指头来表示。就以我们自己来说，我们如果能有适当的名称，来表示那些不常见的数目，则我们亦一定能用言语清晰地数出比寻常大了许多的数目来。可是我们现在的说法，只能往下重复，只能说万万万，因此，我们在以十进法住前计算时，在超过了十八位，或至多二十四位以后，就很容易陷于纷乱。不过要表示各种清晰的名称如何能有助于我们的计算，如何能使我们有了有用的数目观念，则我们可将下边各种数字列出来，作为一个数目的标记。

纳尼林	奥克梯林	塞朴梯林	塞克梯林	蒯特虑林
Nonillions	Octillions	Septillions	Sextillions	Quintrillions
857324	162486	345896	437916	423147
括特虑林	特虑林	比林	万	单位
Quatrillions	Trillions	Billions	Millions	Units
248106	235421	261734	368149	623137

在英文中，平常我们称呼这个数目时，只是以万为单位，按照每六位数，把万字重叠起来，叫这个数为万万万万万万万万万。不过要照这样计算，则我们对这个数目很难有任何清晰的观念。至于在给了每六个数字以一个新而有规则的名称以后，这些数目（或者再有较多的数目）是否可以较顺利地较清晰地数出来，它们的观念是否可以较容易地为我们所得到，并且较容易地表示于他人；那我让别人来考究好了。我所以提到这一层，只是要指示出，清晰的名称是计数时所必需的，并不是敢拿出自己新创的名称来。

7 儿童们数数目为什么不能再早一点——因此，儿童们往往不能很早就数数目，往往不能一直顺利地进行下去，因为他们或则缺少各种名称来标记数目的各种级数，或则心理官能尚未发展，不能把那些散乱的观念集合成复杂的，把它们排列在有规则的秩序内，并且把它们记住，以供计算之用。只有在他们得到许多别的观念以后，慢慢地才能数数目，因此，我们常见，他们虽然亦能谈话，亦能推理，亦能对各种事物有了明白的观念，可是他们在很晚以后，才会数二十。因

此，人们如果记忆不良，不能记住数目的各种组合，不能记住清晰有叙的各种数目名称，不能记住一长串数目的互相依属关系，则他们一生亦不能有规则地来计算稍大的数目。因为一个人要想数二十，或对于那个数目有任何观念，则他必须知道，以前还有十九个数，而且那些数又按照秩序各个有一个清晰的名称或标记。他如果不知道这一层，则中间会有一个缺口，连串因以破坏，计算的进程便行中断。因此我们如果想计算正确，第一，需要人心仔细分别相差只一单位的（或由加或由减）两个观念；第二，它得记住各种组合的名称或标记，从单位起一直到那个数目，不能有丝毫纷乱，丝毫任意，而且它的记忆必须合于各数相承的精确秩序。在两方面，它如果稍有误失，则数的全部过程因以扰乱，它只能得到扰乱的"杂多"观念，而得不到清晰计算时所必需的那些观念。

8 数目可以度量一切能度量的东西——在数目方面，我们还看到，人心在度量一切可度量的东西时，它总是要应用数的。可度量的事物主要的就是扩延和绵延，而且我们的无限观念即在应用于这些事物上时，亦似乎只是无限的数目。因为永久观念和博大观念，就不过是我们在绵延和扩延两方面所想象的各部分的观念重复相加的结果，而且在这些观念上还附有加不完的数目的无限性。因为人人都看到，在一切观念中，只有数目观念能供给我们那样无穷的数量。人们不论加了多大一个数，而这个大数依然不能损了他的丝毫力量，使他不能再往前加；他依然不能较接近于无穷数目的终点，因为在那里，还剩有无穷可加的数目，正如他原来在这方面就未加过任何数似的。数目的这种无限的增加或可加性 （addibility）（如果人们乐用这个字）是人心所能分明见到的，而且我想，我们所以能有最清楚，最明晰的无限观念，就是由于这一点。不过关于这一层，我们可在下章再为详论好了。

第十七章 无限性（Infinity）

1 无限的本义原是应用在空间、绵延和数目上的——人们如果想知道，所谓无限观念究竟是什么，则他们顶好来考究人心在什么上边比较直接地把无限性加上去，并且来思考，人心如何能形成那个观念。

在我看来，所谓有限与无限，人心只当它做数量的两种情状，而且它们原来只应用于有部分的事物上，只应用于可以增减的事物上。属于这类的事物，就如前章所考究的空间观念、绵延观念和数目观念；它们都是可以跟着极小分子的增减而增减的。真的，伟大的上帝虽是万物的源泉，因此，我们不能不相信，他的无限性是不可思议的。不过我们在自己狭窄的思想中，在以无限观念应用在至尊无上的主宰时，我们总是要着眼在他的绵延性和偏在性。而且我想，他的能力、智慧、善意，以及其他品德，虽亦是无尽的、不可思议的，可是我们在以无限观念应用在它们上边时，多半含有譬喻性质。因为在我们称它们为无限时，我们的无限观念，同时就使我们反省到、观察到上帝在运用其权力、智慧和善意时，所发生的各种行为同其对象的无限数目和范围；而且这些对象的数目不论如何之大，我们在思想中不论把它们重复到无限的程度，而上帝的品德总是可以永远克服它们、超越它们的。我并不敢妄说，上帝的这些品德究竟是什么样的，因为上帝无限地超出了我们这狭窄的心理能力以外。我们分明知道，上帝的这些品德是完美无缺，普被一切的，不过我可以说，我们只能在这种途径下来存想它们，而且我们对它们的无限性所抱的观念亦就止于如此。

2 有限的观念是易于获得的——人心既然认有限的和无限的存在是扩延和绵延的两种变状，因此，我们其次就可以考究，人心如何能得到这些观念。说到有限观念，则没有什么困难。广袤的明显的各部分只要能触动我们的感官，就能在我们心中引生起有限观念来；至于我们在度量时间和绵延时普通所用的连续分段，如时、日、年等等，

其长度亦是有限的。我们的困难问题乃是我们如何能得到那些无界限的永久观念和博大观念，因为我们日常所熟悉的各种物体离那种大的限度是远的不成比例的。

3 无限的观念是如何得来的——人只要有了一个确定的长度观念——如一呎，——他就会发现，自己能把那个观念重叠起来，而且他在把那个观念加在前一个观念上时，又会形成两呎的观念，而且在加上第三个观念时，又会形成三呎的观念，如是一直可以加到无穷。这种加的单位，不论是一呎观念、二呎观念或任何长度的观念，如一哩、地球的直径、大躔度的直径等，都可以有相同的现象。因为不论他以哪一种为单位，而且不论他二倍或任意加倍那些单位，而他终究会看到，他在思想中这样加倍以后，这样把观念加大以后，他仍然没有理由来停止进行，仍然没有接近了增加的终点，仍然同他初出发时一样，而且他仍同以前一样有能力来加大空间观念。无限空间的观念就是由此起的。

4 我们的空间观念是无界限的——我想，人心所以得到无限的观念，就是由于这个途径。至于要考察，人心所有的无限空间观念，是否有真正的存在，则那完全是另一回事，因为我们的观念并不永远能证明事物的存在。不过我们既说到这里，因此，我想不妨说，我们常常容易设想空间本身是真正无界限的，因为空间观念或扩延观念自然会使我们如此想象。因为不论我们把空间认为是物体的广袤，或者认它为独立存在，没有任何凝固的物质占据其中，（我们不止能观念到这个虚空，而且我想，我已由物体的运动证明虚空是必然的。）而我们的心依然不能看到（或假设）有一个空间的终点，而且人心不论把它的思想扩展得如何远，它在这个空间中的进程终不能被停止了。任何物体（甚至于金刚不坏的墙壁）所形成的界限，都不能使人心在空间中、广袤中，停止住不往前进；不但如此，它反而能加易并加大那种进程；因为那个物体到什么地方，我们就得相信，那地方就有广袤；而且我们纵然能达到了物体的极限，又有什么东西能使我们停止进行呢？又有什么东西能使我们的心相信，它到了空间的尽处呢？因为它分明看不到有什么尽处，而且分明知道，那个物体本身还能进入那个虚空以内。在世界以内的各物体中，物体的运动如果必然需要一个虚空（纵然是很小的），而且物体如果能在那个虚空以内运动并经过（不但如此，而且一切物质分子的运动，都是进入于虚空内的），则我们分明看到，在物体的极限以外，物体亦一样可以跑到虚空以

内，正如其跑到物体以内的虚空中似的。不论在物体的界限以内或界限以外，纯粹虚空的观念在两方面都是确乎一致的，只有体积之差，并无本质之别。在两方面，都没有东西可以阻止物体的进入，因此，人心不论致思于一切物体以内，或一切物体以外，而它在这个一律无差别的空间观念内，却不能找到任何边际、任何终点。因此，它必须根据空间各部分的本质和观念，来断言它是真正无限的。

5 绵延亦是这样——我们因为有能力来任意重叠任何空间观念，因此，我们就得到博大的观念。同样，我们因为有能力在自己心中来无限地重叠任何长度的绵延观念，因此，我们就得到永久的观念。因为我们在重叠这些观念时，看到自己并不能达到一个终点，正如在数目方面，我们不能达到终点一样（人人都知道自己不能）。不过在这里要问，事实上真正曾有任何永久绵延的事物没有，那又是另一个问题，而且这个问题同我们是否有永久观念这个问题全不相干。说到这个观念，我想，人只要一思考现在存在着的一种东西，那他就必然会得到某种永久的东西。不过我们既然在别处讨论过这一点，因此，我们就可略过这一层，进而考究无限观念别的方面。

6 别的观念为什么不能有无限性——如果我们之能获得无限观念是由于我们自己有一种能力来无限地重叠自己的观念，那么人就可以问，我们为什么不认别的观念是无限的，而只认空间和绵延是无限的呢？前一种观念既然亦同后一种一样，都容易在人心中任意重叠起来，而且人们既然能任意重叠甜的观念或白的观念，一如其能重复一码的观念或一日的观念，那么他为什么不能观念到无限的甜或无限的白呢？不过我可以答复说，各种观念只有在具有各种部分时，只有在可以跟着相等部分或较小部分的增加而增加时，才能借着重叠作用，给我们产生出无限观念来；因为有了不尽的重叠，才能有了不断的继续增加。但是别的观念中，便不如此，因为即在我的最大的绵延观念上或广袤观念上，我们只要稍加一点最小的部分，就能使那个大观念有所增加；而在我对于最白的白所有的最完全的观念上，则我如果再加一个次白的观念或等白的观念（我不能加一个更白的观念），而那个观念依然不能增加，不能增大。因此，各种白的观念就只叫做各种程度。因为由数目成立的那些观念，在加上一个最小的部分以后，就能有所增加；可是你如果在心中把昨日之雪所给你的白的观念，同今日之雪所给你的白的观念，一加以比较，则它们便合为一体，而且白的观念仍未增加丝毫。我们如果把较低度的白加在较高度的白上边，

则不但不能使它增加，反而使它减少了。凡非由部分组成的观念，人们不能任意增加其比例，亦不能把它们伸张到自己感官所能见的限度以外。至于空间、绵延和数目，则可以借重叠而增大，并且使心中常留一无限范围的观念，以来接受较多的观念。在这里，我们并不能想象，往前增加的进程如何会停顿住。因此，只有这些观念能使我们发生无限的思想。

7 空间的无限性和无限的空间有什么差别——我们的无限观念之生起，虽然是因为我们思维分量，虽然是因为人心可以任意重叠任何部分，使数量有了无数的增加，可是我们如果把无限性附加于人心中一种假设的分量观念上，并且进而推论无限的数量，无限的空间，无限的绵延，则我想我们的思想在这里便大为纷乱起来。因为我们的无限观念乃是一个可以无限增长的观念，而人心所有的任何量观念在那时候却终止于那个观念中（它不论如何之大，亦只是现在那样大），因此，我们如果把无限性附加在某种数量观念上，那就无异于把一个静止的尺度应用在逐渐生长的体积上。因此，我如果说，我们应当仔细分别空间的无限性和无限的空间观念，则这样微细区别并不是不重要的。在第一方面，人心只是可以任意重叠空间观念，因此，我们只可以假设它在这方面有一种不断的进程。不过（在第二方面）要说人心现实具有一个无限空间的观念，那就无异于假设，人心已经切实观察到无限重叠过程所不能完全表象出的那些已被重叠的空间观念。因此这里就含有一个明显矛盾。

8 我们并没有无限空间的观念——我们如果再在数目方面来思考这一层，则我们或者可以把这一点看得更为明白一点。人们只要一反省，就可以分明看到数目的无限性，因为我们无论如何增加数目，我们依然看不到自己接近了它的终点。但这个数目无限性的观念无论清晰到任何程度，而我们依然看到一个实在的无限数目观念是荒谬得无以复加的。我们心中，对于任何空间、绵延或数目，所有的任何积极观念，不论大到若何程度，而它们依然是有限的。但是我们如果假设仍有余剩的无限数量，而且那个数量并没有任何界限，我们的心在那里只可以有不尽的思想进程，而且永久不能完成了那个观念：则我便可有了无限性的观念。我们只要一反省终点的否定，则无限性的观念似乎是很明白的；不过我们如果想在自己心中形成无限空间（或绵延）的观念，则那个观念是很含糊很错乱的，因为它所由以组成的那两部分，纵然不是互相矛盾的，亦是互相差异的。因为人在心中所形

成的任何空间观念或绵延观念不论大到如何程度，而人心就显然停止在、归结在那个观念中。这与无限的观念是相抵触的，因为所谓无限就是一个假设的不尽的进程。因此，我们在讨论无限空间或绵延时，便容易陷于纷乱的地步。因为那些观念的各部分虽是不相契合的，可是人们并看不到这一层，因此，我们不论从那一造得到结论，而另一造一定会使之陷于矛盾的地步。这个就如一个人根据"不前进的运动"（motion not passing on）观念来推论时，被那个观念所迷乱似的，因为不前进的运动观念亦正无异于静止的运动（motion at rest）观念一样，都是一样不通的。同样，我们的无限空间观念或数目观念，亦是很矛盾的。因为它一面含着人心实在具有的一段空间（或数目），含着人心所观察到、所把握住的一个空间（或数目），另一面又含着人心在恒常无限的扩展进程中所永远不能存想的一个空间（或数目）。因为我心中现在所有的空间观念不论如何之大，而它仍不能大于当下的容积——虽然我在下一刻，仍可以把它倍起来，至于无限。因为只有无界限的东西才是无限的，而在思想中，亦只有无界限的观念才是无限观念。

9 数目可以给我们以最清晰的无限观念——不过在一切观念中（如我方才所说），我想只有数目可以给我们以最明白、最清晰的无限观念。因为即在空间和绵延方面，人心在追求无限观念时，亦应用数目观念，亦要把数目重叠起来，就如万万哩、万万年等等。这些观念所以厘然有别，不至纷乱，乃是借助于数目；没有数目，则人心便会纷乱迷惑起来。人心在任意把某长度的空间或绵延加至多少万倍以后，它就能得到最清晰的无限观念，这个观念不是别的，只是余剩的无限可加的数目，而且那些数目是纷乱错杂、不可想象，使人看不到任何终点或界限的。

10 我们对于数目、绵延和扩延三者的无限性所有的不同的概念——人们通常不以数目为无限的，可是容易认绵延和广袤是无限的；我们如果一思考这一层，则或者稍进一步窥见无限观念的本质，并且发见出它只是在有定部分上（这是我们心中所能清晰观念到的）所加的一种数目的无限性。人们所以不常认数目是无限的乃是因为我们在数目方面好像有一个起点。因为在数目中，单位以下便没有别的，因此，我们便停在那里，不往前进，——自然在增加数目时，我们不能下一个界限，因此，它就如同一条线似的，在这一端虽然终止于我们这里，可是另一端则可以继续伸张到我们不能想象的地步以外。不过

在空间和绵延方面，便不如此。因为在绵延方面，我们以为这条数目之线可以在两方面伸张出去、达到不可思议，不可计度的无限长度。人们只要一反想自己对于“永久性”所怀的意想，就会分明看到这一层，就会分明看到，这个数目的无限性可以在两方面，由前一面（a part ante）并由后一面（a part post）（如人们所说）分别扩展出去。因为我们如果从前一面来思考永久性，则我们必须从我们自身现在起，在心中重叠过去的年纪，以及其他任何可分的绵延部分等观念，而且在重叠时，还分明意识到，这种加的进程是可以数目无限地一直往前进的。我们如果再从后一面来考究永久性，则我们仍照同样步骤来从自身起首，把将来的时段重叠起来，仍照前边的样子把那条数目之线一直扩展下去。这两条线加在一块以后，就成了无限的绵延，就成了我们所说的永久性。不论我们往前观察或往后观察，这种永久性都是无限的；因为我们可以朝着两个方向把数目的无限性扩展出去，而且在两个方向都有继续增加的能力。

11 在空间方面，亦有同样情形。在这里，我们亦以自己为中心点来在各方面追踪那些无限的数目之线。在这里，我们亦从自身起，在各方面把一码、一哩、地球（或大躔度）的直径等等长度，任意无限地增加起来，在这里，我们并不能在那些重叠的观念上加以限制，亦正如我们不能限制数目是一样的，因此，我们就发生了那个不定的博大观念。

12 无限的分割性——一种物质不论其体积为大为小，我们的思想总不能在其中达到最后的可分割性，因此，凡含着无限数目的物体显然亦有一种无限性。所差异的只是，在前面思考空间和绵延的无限性时，我们只是把数目增加了，而在这后一种过程中，则我们只是把单位分划成分子。人心在这种分割的进程中，亦正同在前边增加的进程中一样，它都可以无限地进行下去，因为这种分割作用实则亦就是新数目的增加作用。不过单位虽可增加，我们对于无限大的空间，并不能得到积极的观念，同样，单位虽可分析，可是我们对于无限小的物体，亦不能得到积极的观念。因为我们的无限观念只是方生方长，变动不居的，它的无限进程并不能停在任何地方。

13 我们对于“无限”并不能有积极的观念——数目的无限性只是在于人们有一种能力可以任意把任何单位的集合体加在以前的数目上；在空间和绵延的无限性方面，亦是一样，亦是因为人心有一种能力来

无限地在其空处一直往前增加。不过我虽然想，很少有荒谬绝伦的人们，来夸自己对于真实的无限数目，有一个积极的观念，可是事实上仍然有许多人想象自己对于无限的绵延同空间，有一个积极的观念。不过人们虽说有这个观念，可是我们如果一问他们究竟能在这个观念上再加一些不能，则我想我们一定能把那个积极的无限观念消灭了，因为这个问题很容易指示出那个积极观念所含的错误来。我们所有的任何积极的空间观念或绵延观念，无一不是由呎、码、日、年等重复的数目所构成的，无一不是可以归还于这些单位的，因为它们是我们心中所能观念到的公共尺度，而且我们要根据它们来判断那些数量的大小。无限空间或时间的观念既然一定要由无限的部分组成，因此，它所有的无限性一定只是数目的无限性，一定是可以继续增加的数目的无限性。（不过它却不是一个无限数目的真实的积极观念。）因为我想，一切有限事物在相加以后（就如我们所能积极观念到的那些长度），所以能产生出无限观念来，其所由的途径只同数目产生那个观念时的途径一样。这种增加进程既是由有限单位的相加而来的，因此，它所以能暗示到无限观念，只是因为我们自己觉得自己有一种能力，可以不断地增加其数目，可以把同类的东西相加起来，可以一直往前进行，而并丝毫达不到那个进程的终点。

14 有的人们根据终点的否定（Negation of an end）曾以一种有趣的论证，来证明他们的无限观念是积极的，因为终点是一个否定，而否定之否定则成了积极的。不过人们只要知道，物体的终点乃是那个物体的端和边，则他们或者不至鲁莽地断言，那个终点只是一个否定；而且他们只要看到，他的笔端是黑的或是白的，则他亦会相信，那个端不只是一个否定。因此，这个端如果是绵延的端，则它亦不能说是一种存在的否定，乃是（更妥当地说来）绵延的最后一刹那。但是他们纵然强以为终点就是一种存在的否定，而他们仍不得不承认起点是存在的第一刹那，而不是单单一个否定。因此，就照他们自己的论证说来，倒溯的永久观念，或无起点的绵延观念，仍是一个否定观念。

15 在我们的无限观念中，什么是积极的，什么是消极的——不过我亦可以承认，无限观念在应用于各种事物时，确亦有几分积极的性质。在我们设想无限的空间或绵延时，第一步，我们总是要先构成一些很大的观念（如千百万年，千百万哩）；随后再把它们双倍起来或数倍起来。我们在思想中这样所堆积的观念都是积极的，而且它们就

是一大些积极的空间观念或绵延观念的全体。不过在这个界限以外所余的东西，则我们对它便不能得到一个积极清晰的观念，就如一个水手只把测海线的大部分下在海中，不能确知海底深度似的。他的线并不能达到海底，因此，他虽然知道，海深已有多少哥 ，并且知道它还更深一些，不过究竟还有多么深，他却完全没有清晰的观念。在这里，我可以说，他如果继续增加新线，并且常看到测锤只往下沉，而却不能停止住，则他的心理趋向正同我们追寻完全的、积极的无限观念时所有的心向差不多。在这种情形下，不论这条线是十哥 长或千哥长，它都一样可以发现出它以外还有地方。它在这里只能给我们一种纷乱的比较的观念，使我们觉得，我们并没有达到最后的程度，而且还可以往前进一步。人心在这样考究空间时，它的观念是积极的，不过它在努力使此观念成为无限时，则它便要常常增加，常常前进，因此，它的观念是不完全、不圆满的。在思考伟大性时，人心所能看到的空间确乎是一幅清晰的图画，而且它在理解中是积极的；不过所谓无限更大于此。因此，（一）我们对某种定量的空间所有的观念是积极的、清晰的。（二）至于我们对较大空间所有的观念亦是清晰的，不过它只是一个比较的观念。（三）至于空间太大，不能为人所设想时，则我们对它所有的观念，分明是消极的，而不是积极的。因为人们对一种广袤的范围如果没有一种涵盖的观念，则他们对于那个广袤的大小（这正是我们在无限观念中所追寻的）便不能得到任何积极的、清晰的观念。（不过我想在无限的事物中，人们万不会妄想自己会得到这个范围的观念。）因为要说一个人对于一种数量虽有积极清晰的观念，而却不知道它是多么大，则那正如同说，一个人对于海岸上沙的数目虽有一个积极明白的观念，而却不知道它们有多少，只知道它们比二十多是一样的。同样，一个人如果只说，无限空间大于他所能积极观念到的十、百、千、万哩的范围，无限绵延大于他所能积极观念到的十、百、千、万年的时间（在无限方面我们只有这种观念），则他们对无限空间或绵延所有的完全的积极观念亦正是如此的。因此，在趋向无限的积极观念而外，如果仍有其他东西，则那种东西一定是含糊的，一定如消极观念似的，陷于纷杂错乱的境地中。在这里，我知道自己并不能理会了我们应理会的，因为无限性不是我这有限而狭窄的官能所能体察到的。在一个观念中，我们所应了解的大部分如果没有包括进去，而且我只是含糊地知道那个观念是较大的；则那个观念无论如何不能说是积极的、清晰的。因为要说，在一个数量中，我们已经度量了许久，而却没有达到终点，那只是说，那个数量是比此较大的。因此，在任何数量方面讲，终点的否定就表示

那个数量是较大一点的（比已量的）；至于终点的绝对否定就表示说，你的思想在数量方面的进程，永远伴有这种更大的意识，并且把这个"更有大者"的意识附加在你对于数量所有（或假定为所有）的任何观念上。不过这样一个观念是否可以说是积极的，那我就让人来思考好了。

16 我们对无限的绵延亦没有积极的观念——有的人们说他们自己有一个积极的永久观念，不过我可以问他们，那个绵延观念中是否含有连续作用？如果它没有含着连续作用，则他们可以给我们指示出，他们的绵延观念在应用于永久的存在者和有限的事物时，究竟有什么区别之点。因为有的人们或者亦同我一样，会向他们承认自己的理解在这方面是很暗弱的，并且会自白，他们的绵延观念强迫他们想象，凡有绵延的东西在今天总比在昨天要继续得较长一点。如果他们在永久的存在中为避免连续作用起见，而求助于经院学者们所说的静止点（Punctum stans），则我亦可以说，他们就这样亦不能使事体稍有进步，亦不能使我们对于无限的绵延得到较明白、较积极的观念，因为要说绵延而无连续，那在我认为是再无法想象的。此外，我们还可以说，静止点 （纵然有丝毫意义）既然不是一种数量 则它亦不能说是有限，说是无限。不过在事实上，我们这暗弱的理解如果不能把连续和任何绵延分开，则我们的永久观念，一定是各种事物所经的绵延中各瞬息的无限连续。至于要问人是否可以积极地观念到一个实在的无限数目，则我可以让他自己思考一下，他那个无限的数目是否可以大到不能再加的程度。他只要能继续往前加，我想，他就会看到，他所有的观念未免太于贫乏，不能与积极的无限性相称合。

17 我相信，任何有理性的动物只要一考察他自己的或别人的存在，他就会必然得到一个无始以来就存在的永久的全智神灵的观念。这样一个无限绵延的观念，我相信，我是具有它的。不过这个起点的否定只是一个积极事物的否定，因此，它就难给我一个积极的无限观念。任何时候我在努力把握无限时，我总是茫然的，总不能清晰地来存想它。

18 我们对于无限的空间不能有积极的观念——人们虽然以为自己对于无限的空间有一个积极的观念，可是他们一加思考，就会看到，他们对于最大的空间之不能有积极的观念正如其对最小的空间之不能有积极的观念一样。最小的空间虽然似乎是比较容易设想的，可是我

们在“小”一方面亦只能有一个比较的观念；最小的观念比任何积极的观念永久是更小的。我们所有的一切积极的数量观念，不论在大一方面，或在小一方面，都是有界限的。只有我们的比较观念才是没有界限的，因为我们在这里永远要在大数上加一些，从小数中减一些。因为所余的不论是大是小，都不能包括在我们的积极观念中，都是暧昧含糊的；因此，我们对它并不能有任何观念，只能观念到自己有不断地增加前一种的能力，和减少后一种的能力。数学家最敏锐的思想之不能使任何物质分子达于不可再分的程度，正如一个臼、一柄杵一样，哲学家之不能以遐思远想的心来达到无限的空间（就是说对它有积极观念），正同测量家之不能以绳链来测量它一样。一个人如果一思想直径一吋的一个立体，则他的心中自然可以得到一个清晰积极的观念；同样，他亦可以观念到半吋、四分一吋、八分一吋等等直径的立体，一直到自己思想中有了很小物体的观念。不过他仍然不能达到分割所生的那个不可思议的“小”的观念。他现在之不能思想到所余的“小”，正如他一开始一样。因此，他永久不能清晰地、积极地观念到无限分割后所得到的那种“最小”的分量。

19 在我们的无限观念中，什么是积极的，什么是消极的——我已经说过，任何人在思考无限时，一起初总要把“无限”应用在空间或绵延上，构成一个最大的空间观念或绵延观念；而且他会在自己心中一直重叠那个起初的大观念，以致使自己的思想疲厌起来，不过他就这样，亦不能稍进一步，来对于所余的无限形成一个积极的明白的观念，这个正如那个立在河旁的村人不能积极观念到将来要流来的水似的。

Rusticus expectat dum transeat amnis；at ille

Labitur，et labetur in omne volubilis avum

河水流兮，农夫待兮；

彼河流兮，乃与往古来今俱驰而无尽兮！

20 有的人们以为自己有积极的永久观念，而没有积极的无限空间观念——有些人们把无限的绵延同无限的时间分别得那样清楚，因此，他们都相信，自己能有一个积极的永久观念，而却没有任何积极的无限空间观念。这种错误的原因我猜想是这样的；他们在适当地思

考了各种原因和结果以后，觉得自己必须承认有一个永久的上帝，并且以为上帝的真正存在是和他们的永久观念相契合的。不过在另一方面，他们却又看到物体并不必是无限的，而且要如此主张亦分明是荒谬的，因此，他们就鲁莽地断言说，他们没有无限空间的观念，因为他们不能有无限物质的观念。这个推论是很不一贯的，因为空间的存在并不需要物质的存在，正如绵延的存在并不需要运动（或日）的存在似的（虽然绵延是常被运动所度量的）。我相信，人们虽没有一万方哩大的物体观念，亦可以有一万方哩的观念，亦正同他虽然没有一万年久的物体观念，亦可以有一万年的观念似的。在我看来，要存想无物体的空间观念，正同要思想无谷粒的斗斛容量或无核心的空的果壳一样容易。我们对于空间的无限性虽然有一个观念，可是实际上并不必因此就该有无限伸张开的一个凝固的物体，正如我们虽然有一个无限绵延的观念，世界亦不必一定是永久的一样。我们既然能明白地观念到将来的无限绵延，一如能明白地观念到过去的绵延一样，则我们为什么还想，无限空间的观念非需要实在的物质存在来支持它不可呢？因为任何人都不能想象，在将来的绵延中，现有或曾有物体存在过。我们在此亦不能把将来的绵延观念同现在的或过去的存在联合起来，正如我们不能使昨天、今天和明天三个观念成为同一的一样，正如我们不能把过去的同将来的年纪合在一块，使它们成为同时的一样。不过这些人们如果以为自己对于无限的绵延比对于无限的空间，有一个较明白的观念（因为他们以为上帝是无始以来存在的，至于无限的空间则没有真正的物质与之同时存在），那么别的哲学家如果以为无限的空间亦是为上帝的无限遍在性所充满，正如无限的绵延为他的永久存在所充满一样，则我们便不得不承认，他对于无限空间亦有一个明白的观念，正如他对于无限绵延一样，不过据实说来，他们在两方面，都不能有积极的无限观念。因为人心中所有的任何积极的分量观念，他都可以重复起来，加在以前的观念上，正如他可以把两日或两步的观念（这是他心中所有的积极的长度观念）加起来，或任意增加似的。因此，人们不论在绵延方面或空间方面，倘或有一个积极的无限观念，那他们就可以把两个无限加起来；并且使此一个“无限”无限地大于彼一个“无限”。这种荒谬的程度还值得一驳么？

21 假设的积极的无限观念是错误的原因——不过在说了半天以后，如果仍有人相信，自己有一个明白的、积极的、涵盖的无限观念，那么让他们自己享受他们自己的特权好了。我很愿意（同别的自认没有这些观念的人们）听一听他们的指教。因为我常想，在空间、

绵延或可分性的无限性方面，一切争论既然不断地陷于很大而不可解的各种困难中，那就证明我们的无限观念中有一种缺点，那就证明无限性的本质同我们的狭窄的心理官能是不相称合的。不过人们在谈论无限空间或绵延时，好像他们真有那些完全的，积极的观念似的，正如同他们能积极观念到表示空时的那些名称似的，正如同他们能积极观念到一码、一吋或任何其他有定的分量似的；因此，我们正不必惊异，他们所推论的那种事物的不可了解的本质使他们陷于纷乱矛盾的地步，而且他们的心亦被太伟大的一种物象所困惑压服，而不能加以观察、加以处理。

22 这些观念都是由感觉和反省来的——我在讨论绵延、空间、数目以及由思考它们而得的无限性时，已经说得过于冗长。不过话语虽多，却都是这个题目所需要我说的，因为别的简单观念的情状都不如这些简单观念的情状更能触动人的思想。我并不敢妄说自己把它们都详尽地讨论过；我的计划只在指示出它们如何由感觉和反省进入人心，并且指示出，我们的无限观念，虽然同感官对象等人心作用的任何对象似乎渺不相干，可是亦都是由感觉和反省来的，正如我们的其他观念一样。思想精深的数学家或者可以由别的途径，把无限观念引入到心中，不过他们同别人原始所有的无限观念，仍然不妨是由感觉和反省来的，仍然不妨是由我这里所叙述的途径来的。

第十八章 别的简单情状

1 运动的情状——我在前一章中已经指示出，人心如何由感觉传来的简单观念一直扩张到无限；并且指示出，无限观念虽然在一切观念中同任何可感的知觉离得最远，可是它所含的成分都是由人心借感官得来的那些简单的观念来的，都是由人心的重复能力所构成的那些简单的观念来的。这些例证虽然足以指示出简单感觉的简单情状来，虽然足以指示出人心如何得到它们，可是我为了阐明严格的方法起见，要再略略叙述一些别的简单的情状，然后再进而讨论较复杂的观念。

2 “滑过”、“转动”、“颠覆”、“行走”、“攀缘”、“奔跑”、“跳跃”、“跳舞”、“舞蹈”，以及其他许多有名称的动作等等动词，在懂英文的人听来，心中都可以立刻清晰地观念到它们。这些观念都是运动的各种变状。运动的各种情状正同广袤的各种情状一样。“快”与“慢”是两种不同的运动观念。计算运动的快、慢时，是把时间和空间的距离合在一块计算的。因此，快、慢就成了包含时间、空间同运动的一些复杂观念。

3 音的情状——在声音方面，我们亦有同样的变状。每一个可发音的字都是音的一种特殊的变状。因此，我们就看到，单由听觉的那些变化，人心就可以得到几乎无数的清晰观念。除了鸟鸣、兽呼而外，各种声音还可以被长短不同的各种音调所变化，做成一个复杂观念——就是所谓曲调。一个音乐家只要能在想象中静默地反省那些音乐的观念，则他虽不闻声、虽不发声，他的心中亦可以感到那个曲词。

4 颜色的情状——颜色的情状是很多的；被我们所注意到的，就如同一颜色的各种不同的程度和浓淡便是。不过我们所调和的颜色，无论供实用、无论供欣赏，往往含着形象在里边、往往含着形象的各部分在里边，就如在绘画、纺织、针锈等等作品中便是。因此，我们

所注意到的颜色情状往往属于混杂的情状，因为它们是由形象和颜色数种不同的观念所形成的，就如美和虹等等便是。

5 滋味的情状——一切复杂的滋味和嗅味，都是由这些感官所供给的简单观念所组成的情状。不过它们通常都没有名称，因此，人们亦不大注意它们，并且不容易把它们记载下来。因此，我们亦不必一一列举，只让我的读者自己去思想、去经验好了。

6 有些简单的情状并没有名称——总而言之，各种简单的情状，如果当做是一个简单观念的各种程度看，那么它们本身纵然是一些很清晰的观念，我们通常亦不给它们以个别的名称，而且它们的差异如果很小，则我们亦不容易注意它们，一如注意个别的观念那样。人们所以忽略这些情状，所以不给它们以名称，亦许是因为缺乏精细的度量，不易分辨它们，亦许是因为它们纵然可分别，而这种知识亦没有普遍的或必然的功用。不过究竟如何，我让别人来思考好了，因为我现在的目的，只在于指示出，一切简单的观念只是由感觉和反省进入人心的，而且人心在具有它们以后，是可以按照各种途径，把它们加以重叠、加以组合，做成新的复杂观念的。不过白、红、甜等等，在各种组合的形式下，虽然没有变成复杂的观念，虽然没有单独的名称，虽然没有自成了一种，可是别的简单观念在组合以后〔类如单位、绵延、运动（如上所述）、能力、思想等等〕，则可以变化成许多复杂的观念，而各个带有一个名称。

7 为什么有些情状有名称，有些情状没有——这个缘故我想是这样的：人所关心的就是互相的交与，因此，我们对于人及其行动和表示所有的知识是很重要的。因此，他们就把行动的各种观念分别得很细微，并且给那些复杂的观念以各种名称，以便于在记载和谈论他们日常所习见的事物时，较为顺利，而不至周章曲折；以便于在表示和接受各种思想时，可以迅速地互相了解所说的事物。我们可以说，人在构成各种复杂的观念时，在给它们以各种名称时，常常是被其说话的目的所支配的（这是互相表示思想的一条捷径），因为我们分明看到，在各行业中，人们在谈说或支配自己的行为时，各种艺术中所用的名称，都是为方便之故，应用在各样行为的复杂观念上的。人们如果不熟悉这些作用，则他们心中往往不能发生这些观念。因此，就在言语一致的人们，大部分亦不能了解代表这些观念的那些名称。就如锄头（colshire）、钻穿（drilling）、过滤（filtration）和复蒸馏

（cohobation）就是代表复杂观念的一些名称。这些观念是很少有人知道的，只有各行的人们因为耳濡目染，习见习闻，才能知道它们。因此，只有铁匠和化学家才能懂得它们的名称。这些人们因为心中已经构成这些名称所代表的那些复杂观念，并且给了它们一些名称（亦许是由别人得来的），因此，他们在同人谈论时，一听到这些名称，立刻就能在心中想起那些观念。就如听到复蒸馏一个名称，他就能想到简单的提炼作用，并且能想到把提炼出的液汁回倒在所余的滓渣上，再行提炼。因此，我们就看到，各种简单的滋味观念和气味观念，以及其许多的情状，便都没有名称。它们既不为人充分所注意，而且在人事中它们纵被人所注意，亦并无大用，因此，人们便不以名称给它们，便不认它们是独立的一种。不过关于这一层，我们以后在讨论文字时，还有机会再来详细研究。

第十九章 思想的各种情状

1 感觉、记忆、思维等——人心在反观内照，思维自己的行为时，最初就发现有思想（thinking）。在思想方面，人心可以看到有多数的变化，它并且由此接受到许多清晰的观念。一种知觉，如果现实地伴随着并且附着在外面物体在身体上所加的印象上，并且同其他的思想情状厘然各别，则它所供给于人心的清晰观念，我们叫做感觉 。任何观念所以能由感官进入理解中，亦就是由于这个门径。这个观念复现时，原来的物象如果在外官上并没有起了作用，那就叫做记忆（remembrance）。人心如果先追求它，并且费上辛苦才把它找到，那就叫做回忆 （recollection）。如果人在长时内注意地来思考它，那就叫做思维 （contemplation）。如果各种观念浮游在心中，而且我们的理解并无任何反省或注意，那就是法国人所谓幻想 （rêverie）；英文中对这个作用几乎没有一个确当的名称。自动呈现出的各种观念（因为我在别处已经说过，在醒时，我们的心中永远有一串观念前后相承地呈现出来，）如果被人所着意，并且铭记在记忆中，那就叫做注意 （attention）。人心如果努力不懈，自由地、恒久地观察一个观念，在各方面加以思考，并且思考时不易为其他观念的不急之求所转移，那就叫做专一 （intention）或研索 （study）。睡时如果无梦，则没有这些作用。至于做梦 本身，则亦是人心中一些观念的出现（这时候外官都停顿住，因此，它们不能如平常似的，可以明确地感受外界的物象），不过这些观念的出现，不是由外界的物象或已知的情节所暗示的，亦并不是由于理解的选择或指导而来的。至于我所说的出神 （ecstasy）是否是醒着的梦境，那我就让别人来考察好了。

2 这些就是思想的一些情状：它们是可以为人心所反省到的，所清晰观到的，就如白、红、方、圆似的。我说，我并不妄想把它们都举出来，并且详细论究，由反省得来的这一套观念，因为那种工作是太繁重的。因此，我现在的目的，只在用少数的例证指示出这些观念究竟是什么样子，人心是如何得到它们的。因为我后来还有机会来详

细讨论人心中最重要的动作和思想情状，如推理、判断、意欲、知识等等。

3 在思想时人心的各种注意程度——我们在这里正可以轶出本题来反省上述注意、幻想、梦昧等等，所自然引起的各种心理状态，因为这种枝蔓之论同我们现在的企图并非渺不相涉的。人人的经验都使他相信，人在醒时，自己心中总有一些观念存在。不过人心在运用它们时，注意的程度却是不同的。有时人心在思考某些事物时，集中力特别之强，并在各方面观察那些物象的观念，并且检视它们的关系和情节，而且在思考各部分时，特别精细，特别专一，因此，它就把其他思想关闭出去，并且不注意感官所接受到的寻常的印象，实则那些印象在别的时候一定可以产生出很明显的知觉来。不过在别的情节下，则人心又会只观察理解中连续不断的一串观念，而不指导它们或追求它们。不但如此，它有时还会让它们自由经过，毫不加以注意，就如微弱的影子似的，并没有留下印象。

4 因此，所谓思想或者只是灵魂的动作而不是它的本质——在苦思力索和全不理会中间，确乎有许多等级，因此，人人都经验到，人心在思想时，专一与弛懈确乎是大有差异的。你只要稍进一步来考察，就会看到，人心在睡眠时是与感官绝缘的，而且感官所接受的各种运动，在别的时候虽然可以产生出明显活跃的观念来，可是在睡时却达不到人心中。有些人们在风雨之夜里可以睡得听不到雷声，看不到闪电，感不到屋动：实则这些印象在醒者一方面都是很明显的。不过人心在脱离感官时，有时亦保留一些疏松的散乱的思想，那就是我们所谓梦，至于熟睡则可以把图景完全蔽住，并且可以把一切现象都停止住。这差不多是人人所经验到的，而且亦是人人所容易观察到的。从此我就可以断言，人心既然在不同的时候，能明显地有各种程度的思想，而且甚至在醒时，亦很弛懈，使它的思想模糊暧昧，分别不清；而且在黑暗的沉睡中，它又会完全失掉一切观念；——这既然是一种事实，既然是一种恒常的经验，因此，我就可以问，我们是否可以说思想是心灵的一种动作，而不是它的本质。因为任何主体的动作是可以有专一和弛懈的，可是事物的本质则不能设想有这些变化。不过关于这一层，我可以逐渐来讨论。

第二十章 快乐和痛苦的各种情状

1 快乐和痛苦是简单的观念——在由感觉和反省得来的一切简单观念中，痛苦和快乐是两个很重要的观念。因为在身体方面，感觉既然有时是纯粹的，有时是伴着苦乐的，因此，人心的知觉或思想亦有时是纯粹的，有时是伴着苦乐或忧喜的（随你立名好了）。这些观念亦同其他简单的观念一样，都是不能形容的，而且它们的名称亦是不能定义的。在这里，我们只有借助于经验；正如我们想知道简单的感官观念，只有借助于经验一样，因为你如果以善或恶的存在来定义它们，则仍不外使我们来反省自己心中所感到的仍不外使我们来反省善和恶在我们心上所起的各种作用（这些作用是按我们的感觉和思想而有差别的）。

2 善、恶是什么——事物所以有善、恶之分，只是由于我们有苦、乐之感。所谓善就是能引起（或增加）快乐或减少痛苦的东西；要不然它亦得使我们得到其他的善，或消灭其他的恶。在反面说来，所谓恶就是能产生（或增加）痛苦或能减少快乐的东西；要不然，就是它剥夺了我们的快乐，或给我们带来痛苦。我所谓苦乐是兼指身、心二者的，就如普通所分的那样。不过正确说来，它们只是人心的各种不同的组织；只是这些组织有时为身体的失序所引起，有时为人心的思想所引起罢了。

3 我们的情感是可以为善恶所移动的——快乐和痛苦，以及产生它们的那些善和恶，都是转动我们情感的铰链。我们如果一反省自己，一反省这些事物在各种观点之下，如何在我们心上起作用——就是考究它们能产生什么心理变化或内在感觉——则我们便可以观察到我们的情感。

4 爱情（love）——一件存在的或不存在的东西如果能给人以一种快感，则那人在反省那个快乐之感时，便会得到爱情观念。因为一个人在秋季食葡萄时，或在春季无葡萄时，他如果说，他爱葡萄，则他

的意思只是说，葡萄的滋味能使他高兴。他如果因为康健或身体有了变化，以致感不到那种滋味的可口，则他便不能说是还爱葡萄。

5 憎恶（hatred）——在反面说来，任何存在的或不存在的东西如果能给我们以痛苦，则我们在思想那种痛苦时，便发生了所谓憎恶。在这里我们不妨来思考一下各种情感观念是如何由苦和乐的各种变状所生起的。我们对无生物所以有爱有憎，乃是因为我们的感官同它们接触时发生了快乐和痛苦（它们在用时，损坏与否在所不计），而在反面，则我们对有苦乐的生物所以有爱有憎，只是因为我们思考他们的存在或幸福时，自身常常感到一种不安或愉快。一个人的儿女（或朋友）的存在或幸福，常常能给他以一种愉快，因此，他就可以说是常常爱他们。不过我们可以总括地说，我们的爱憎观念就是一般的快乐和痛苦所引起的一些心向——不论这些苦乐是如何产生的。

6 欲望（desire）——一种事物在我们当下享受它时，如果能产生出愉快的观念来，则它不在时，亦可以引起一种不安来。这种不安之感就是所谓欲望；因此，欲望之或大或小就是看不安之感之或强或弱而定的。在这里，我们正可以说，不安之感纵不是人类勤苦和行为的唯一刺激，亦可以说是它们的主要刺激。因为所提出的任何善的事物，它不存在时如果不能使我们感觉任何不悦或痛苦，而且我们离了它，亦一样可以自得，可以满意：则我们便不会欲望它，亦不会努力追求它。在这种情形下，我们只有一种最低的欲望，就是所谓意想（velleity）。这种欲望差不多等于无；因为在这里，任何事物的不存在并不能引起什么不安来，因此，它只能使人对它发生一种微弱的欲望，并不能使人利用有效的方法来达到它。不过我们如果以为所提出的善事是不能达到的，则我们的不安之感亦可以减轻了、救济了，因此，我们的欲望亦可以停止了或减低了。我们在这方面，本可以多所讨论，不过次序所关，就暂止于此了。

7 欢乐（joy）——在我们已经获得一种善的事物时，或相信将来获得一种善的事物时，则我们在一存想之下，心中就会发生一种愉快，这便是所谓欢乐。就如一个人在饿得将死时，得到一种救济，则他在未曾享用之前，就能有一种欢乐。又如一个为父的，既以儿女之福利为愉快，因此，他的儿女们只要在幸福的情形下，他就会享有那种善事。因为他只要一反想那种状况，他就能得到那种快乐。

8 悲痛（sorrow）——一件善的事物如果丢掉了，致我们不能在可能的长时间中来享受它，则人心在思想它时，便会感到一种不安，这就是所谓悲痛。除此以外，我们如果意识到当下一种祸恶，则亦会发生悲痛。

9 希望——一件事物如果能使人高兴，则我们在思想自己将来能惬意地享受它时，心中便发生了一种快乐，这就是所谓希望。

10 恐惧（fear）——我们如果想到将来自己会遭遇一种不幸，则心中便会发生不安，这就是所谓恐惧。

11 失望（despair）——我们如果想到一种善的事物是不能达到的，就会发生起失望来。失望在人心上的作用是因人而异的，有时它能产生一种不安或痛苦，有时它能使人平静或懒散。

12 愤怒（anger）——在感受到损害时，人心如果纷乱不安，并且有报复之意，这然叫做愤怒。

13 妒忌（envy）——我们所希望的一种善的事物如果被别人所得，可是我们又觉得他们不应该占了上风，则我在思考那个事物时，心中亦会发生一种不安，这就是所谓妒忌。

14 什么情感是一切人所具有的——后边这两种情感（妒忌和愤怒）不是只由苦乐所引起的，在这些情感中，往往混杂着自我观念和他人观念。因此，这两种情感不是人人所具有的，因为有些人并没有赏鉴自己价值和报复他人的能力。至于其余一切情感，既然是纯苦或纯乐的，因此，我想它们是一切人类所具有的。因为我们所以有爱慕、欲望、欢乐、希望等等情感，只是因为快乐的缘故；所以有忧愁、恐惧、憎恶等等情感，完全是因为痛苦的缘故。总而言之，各种事物所以能刺激起这些情感来，只是因为它们（在我们看来）是苦和乐的原因，或与苦乐有间接的关系。因此，我们的憎恶之情感往往扩及于能给我们以痛苦的那种主物（至少亦可以扩及有感觉、有意志的主体），因为它所留给我们的恐惧是一种恒常的痛苦。至于有益于我们的东西，则我们便不能那样恒常地爱它，因为快乐在我们心上的影响并不如痛苦的影响那样大，而且我们亦不容易希望，那件东西将来仍会有益于我们。不过这一层，我们以后再来讨论好了。

15 快乐和痛苦是什么——我所说的快乐和痛苦、愉快和不安，并不但指身体的苦乐而言，乃是指我们所感到的任何愉快或不安而言（如我前边所暗示的）——不论它们是由可意的或恶心的感觉或反省来的。

16 此外，我们还可以说，在情感方面，痛苦的免除或减少，正同快乐有相同的作用，而且人们亦觉得是如此的。至于快乐的失掉和减低，其作用亦同痛苦一样。

17 羞耻（shame）——大多数感情，在大多数人方面，都能在身体上发生影响，使身体有了各种变化。不过这些变化并不常是显明的，因此，它们在各种情感观念中并不能成为一个必然的部分。我们所做的事如果是不体面的，如果能减低别人对我所有的敬仰，则我在思想它时，心中当然有不安之感，当然发生了所谓羞耻。不过羞耻并不常常伴有一种赧颜。

18 这些例证就指示出，我们的情感观念是由感觉和反省得来的——人们在这里不可误以为我已经把各种情感都详细地描写出来。情感的数目比我这里所列举的要多得多；而且就是我在这里所提到的那些情感，亦应该有比此较为详尽的叙述。我所以举这些例证，亦只是为指示明白，我们在各方面考究了各种善恶以后，心中会发生什么苦痛和快乐的情状。我在这里，或者应该列举别的较简单的苦乐情状，类如饥渴所引起的痛苦，以及能驱除饥渴的饮食所引起的快乐；又如刺痛的眼痛，和音乐的快乐；又如挑剔无理的强辩所给人的痛苦，以及友人的合理的谈话所给我们的快乐，又如在探究真理时，有条不紊的研究所给我们的快乐等等。不过上边所述的各种情感因为更为人所关心，所以我要举出它们来，并且指示出，我们对它们所有的观念是由感觉和反省来的。

第二十一章 能力（Power）

1 这个观念是怎样得来的——人心天天借着感官，知道它所见的外界事物中各种简单的观念时有变化，并且注意到现在的观念时时要终止了、消灭了，未存在的观念时时又要开始存在起来。不只如此，它还进而反省自身中所发生的各种现象，还进而观察它的各种观念的不断的变化；这种变化有时来自外物在感官上所印的各种印象，有时来自人心自己的决定作用。因此，它就根据它寻常所观察到的来断言，在将来，用同样执行者和同样途径在同样事物中发生同样的变化。它以为一种事物有变化其简单观念的可能性，另一种事物有引起那种变化的可能性。因此，它就得到所谓能力 的观念。因此，我们就说，火有熔金的能力（就是能把金的不可觉察的部分的密度和硬度毁坏了，使它变为流体的），又说金有被熔的能力，日有漂白蜡的能力，蜡有被日漂白的能力（因此，它的黄色失掉，而代以白色）。在这种情形下，以及在相似的情形下，我们所考察的能力都是就可觉察的各种观念的变化而言的。因为离了任何事物的可感觉的观念之明显的变化，则我们便观察不到它发生什么变化，接受什么作用，而且我们若非先想象它的一些观念有了变化，则我们亦不能想象它本身有了任何变化。

2 自动的和被动的能力——在这样考究之下，能力便有两种：一种是能引起变化的，一种是能接受变化的。前一种可叫做自动的 能力；后一种可叫做被动的 能力。至于要问物质是否全无活动的能力，一如造物者全无被动的能力那样；那是很值得考察的。不但如此，我们还应该考察，能兼有自动和被动两种能力的，是不是只有介于物质和上帝中间的那些被造物的状态。不过我当下且不研究这一层，因为我的职务并不在研究能力的来源，只在于研究我们如何能得到能力的观念。此外，我们还可以说，在我们对自然实体所形成的复杂观念中，自动的能力虽然构成了其中的大部分（如后所说），而且我亦按照通俗的意义，说它们是自动的，可是这种能力并不如我们这匆促的思想所表象的那样，并不能说是真正的自动的能力。因此，我觉得，

我在这里，应该借着这种暗示，使人心来存想上帝和其他精神，以便形成最明白的自动能力的观念。

3 能力中含有关系——我承认，能力中含有一种关系 ——一种动作关系或变化关系。任何种观念若加以仔细考察后，都有一种关系。就如我们的广袤观念、绵延观念、数目观念，都包括着各部分的一种秘密关系。至于形象和运动，则其中更显然含有关系。又如各种可感的性质，如颜色、气味等，它们不亦是各种物体同我们知觉发生关系后所表现出的各种能力么？我们纵然退一步来考察它们自身，它们是不再依据于各部分的体积、形象、组织和运动么？这种观念中既然都含有一些关系，因此，我想，我们的能力观念亦可以列在其他简单的观念里边，被认为简单观念之一，因为它亦在我们的复杂的实体观念中形成一个主要的成分。这一点，我们以后还有机会可以看到。

4 最明白的自动能力的观念是由精神得来的——一切可感物差不多都可以供给我们以一个被动能力的观念。在许多物体中，我们都观察到，它们的明显的性质，甚至于它们的实质，都是在变动不居的，因此，我们就容易想象，它们自身亦要受同样的变化。在自动能力（这是能力的本义）方面，我们亦有不少的例证。因为人心不论观察到什么变化，它总要在到处追寻引起那种变化的能力，同事物中接受那种变化的可能性来。但是我们仔细一考究，就会看到，各种物体借感官所给我们的自动能力的观念，并不如我们反省自己的心理作用时所得的自动能力的观念，那样明白，那样清晰。因为一切能力既然都和动作相关，而且我们亦只能观念到两种动作——思想和运动——因此，我们可以考究，我们对能产生这些动作的那些能力所有的最明白的观念是从哪里来的。（一）说到思想，则物体完全不能供给我们这种观念；我们只是借着反省，才有了那个观念。（二）我们亦不能从物体得到运动起点的观念。一个静止的物体不能使我们观念到一种能运动的自动能力。那种事物如果受了外力，发生运动，则那种运动只可以说是它的被动，不能说是它的自动。因为球虽然跟着球杆的打击来运动，可是那种运动不是球的自动，乃是纯粹一种被动。如果它借着冲击力使它所遇的另一个球运动起来，则它不过把它由别的物体所受的运动传递过去，在这种情形下，另一个球所得的力量正等于这个球所失的力量。照这样，则我们对物体运动的自动能力，只能得到一个很含糊的观念，因为我们只见它把运动传递过去，却不见它产生出运动来。因为我们如果看不到"自动作用"的产生，而只看到"被动作

用”的继续，则我们所得的亦只是一个很含糊的能力观念。一个物体中的运动如果是被另一个物体所推进的，则正有这种情形。只把物体由静止到运动的那种变化继续下去，那并不算一种自动，正如只把物体受了打击后形状中所发生的变化继续下去一样。因此我们所以得到运动起点的观念，只是因为我们反省自己心中的经验，因为在那里，我们看到，只要我们自己愿意动，只要我们心中有那种思想，我们就能运动以前静止着的身体中的各部分。因此，我想，我们如果借感官来观察外界物体的作用，则我们只能得到一种很含糊、很不完全的自动能力的观念，因为它们并不能使我们观念到任何能开始动作的一种能力——不论是运动或思想。但是人们如果以为自己可以从各个物体的互相冲击，得到一个明白的能力观念，那亦仍契合于我的主张，因为我原来主张，感觉是人心获得它的观念的途径之一。只是我觉得，人们在此，不妨顺便考察一下，人心由反省自己作用所得的自动能力观念，是否比由外面感觉所得到的，更为明白一点。

5 意志和理解是两种能力——我想我们至少分明看到，自己有一种能力，来开始或停止，继续或终结心理方面的某些作用和身体方面的某些运动；而且我们之能够如此，只是因为我们借心中的思想或偏向，来支配、来规划某些行为的实现或停顿。人心因为有这种能力，所以它可以在任何特殊的情节下，任意来考察任何观念，或不考察任何观念，并且可以自由选取身体上任何部分的运动，而忽略其他部分的运动。这种能力就是我们所谓意志 （will）。至于那种能力的实在的施展就是所谓意欲 （volition or willing）；在实在地施展这种能力的时候，我们或则指导某种特殊的动作，或则停止某种特殊的动作。那种动作的停顿如果是由于人心的命令，那就叫做随意的 （voluntary）；任何动作的进行如果不伴有人心的那种思想，那就叫做不随意的 （involuntary）。至于知觉的能力就是我们所谓理解 。理解的作用就是知觉，它可以分为三种：一是我们对心中观念所有的知觉，二是我们对符号的意义所有的知觉，三是我们对各种观念的联合、矛盾、契合、不谐等所有的知觉。这三种对象都是属于理解，或属于知觉能力的不过按习惯而论，我们只是常说，我们能理解后两种对象。

6 官能（faculties）——人心中这些知觉能力和选择能力普通还有另一种名称。按照普通说法说来，理解和意志就是人心的两种官能 。说到官能一词，则我们在用它时如果不假设它（我想人们是这样假设

它的）代表着心灵中一些实在的存在，而且假设那些存在又分别起理解和意欲的作用，以至在人心中产生了纷乱的思想，那么，这个名词亦是很恰当的。人们常说，意志是心灵中指挥的、优越的官能，又说它是自由的或不自由的，又说它决定各种较低的官能，又说它服从理解的吩咐等等话。我想，人们只要肯仔细观察自己的观念，并且不以字音而以事理来指导其思想，则他们一定能懂得这些说法的明白清晰的意义。可是我猜想，要照这样来谈说官能，则不免使人发生了错误的意念，不免使人想到，我们心中有那么多各自独立的主体而且它们各有各的范围和权威，各个分别地来命令、服从或执行各种动作。这就在有关它们的问题方面曾引起不少的口角争论、含糊说法和犹疑态度。

7 自由和必然的观念就是由此来的——我想，人人都会看到，自己有一种能力来开始或停止，继续或终结各种动作。人们所以发生了自由 观念和必然 观念，就是由于他们发现了心中这种支配人的各种动作的能力和其范围。

8 自由是什么——我们所能观念到的一切动作，如方才所说，可以分为思想和运动两种。一个人如果有一种能力，可以按照自己心里的选择和指导，来思想或不思想，来运动或不运动，则他可以说是自由的。如果一种动作的施展和停顿不是平均地在一个人的能力以内，如果一种动作的实现和不实现不能相等地跟着人心的选择和指导，则那种动作纵是自愿的，亦不是自由的。因此，所谓自由观念就是，一个主因有一种能力来按照自己心理的决定或思想，实现或停顿一种特殊那样一个动作。在这里，动作的实现或停顿必须在主因的能力范围以内，倘如不在其能力范围以内，倘如不是按其意欲所产生，则他便不自由，而是受了必然性的束缚。因此，离了思想、离了意欲、离了意志，就无所谓自由。不过就有了思想、有了意欲、有了意志，亦不必就有自由。我们只要一考究一二个明显的例证，就可以看到这一点。

9 自由要前设理解和意志——一个网球不论为球拍所击动，或静立在地上，人们都不认为它是一个自由的主体。我们如果一研究这种道理，就会看到，这是因为我们想象网球不能思想，没有意欲，不能选择动静的缘故。因此，我们就以为它没有自由，而且不是一个自由的主体。因此，它的动静都入于我们的必然观念中，而且被人称为必

然的。同样，一个人如果因为桥塌了，跌在水中，则他在这里亦没有自由，亦不是一个自由的主体。因为他虽然有意欲，虽然不想掉下去，可是他并没有能力来停顿那种运动，因此，那种运动便不能跟着他的意欲终止了，因此，他就不是自由的。因此，一个人如果受了自己手臂的拘挛的运动，来打他自己或他的朋友，则他亦没有能力，来借自己心理的意欲或指导，把那种运动停止了，因此，人们亦都以为他在这里没有自由。人人还都要可怜他，以为他身不由己，受了限制。

10 自由不属于意欲——再其次，我们可以假设，一个人在熟睡时被人抬在一个屋内，与他所希望晤谈的一个人相会，并且在抬进以后，便被锁入，再没有出来的能力；他在醒了以后，看到自己同一个可意的伴侣在一块，因此觉得很高兴，并且宁愿意停着，不愿意出去。在这种情形下，我可以问，他的停留不是自愿的么？我相信，人都不会怀疑这点，不过他既然被人锁进，他就非停留不可，并没有出来的自由。因此，自由并不是属于意欲或选择的一个观念；人们在有能力依据心理的取舍，来做一件事或不做一件事时，才有所谓自由。我们的自由观念的范围，正同那个能力的范围一样大，并不能超过那个范围。因为只要有阻力来限制那种能力，只要有强迫作用来取消了自由动作或不动作的那种中立能力，我们的自由，同我们的自由观念，马上就会消失了。

11 “自愿的”是同“不自愿的”相对待，并非同“必然的”相对待——在我们自己的身体中，我们就可以找到用不尽的例证。心脏之跃和血液之流，人们并没有任何能力，可借自己的思想或意欲把它们停止住。因此，在这些运动方面，人并不是一个自动的主体；因为他纵然愿意停止住它们，可是他的选择，和他的心理决定并不能使它们停顿了。又如拘挛的运动在打动他的腿时，他虽然十分愿意停住，可是他亦不能以任何心理能力来停止那种运动（就如名为舞蹈病（Chorea Sancti Viti）的那种奇症），他必须不断地跳跃。他在这种动作方面，并没有任何自由。他是必然得运动的，就如下落的石或被击的网球似的。在另一方面，则他如果心想把自己的身体运在别处，则瘫痪和足枷又会使他的足不能服从心中的决定。在这等等情形下，他都是没有自由的，纵然他爱静坐，不爱迁移，那亦只是自愿的，不是自由的。因此，“自愿的”并不是和“必然的”相对待的，乃是和“不自愿的”相对待的。因为一个人所愿意的亦许是他所能做到的，不是他所不能做到

的；而且必然性虽或使他的环境不能改移，而他亦许正爱那种环境，不爱它的消灭或变化。

12 什么是自由——在人心的思想方面，同在身体的运动方面一样。我们如果有能力，来按照自己心理的选择，把任何一种思想提起来，或放下去，则我们便有自由。一个人在醒时，心中既是必然要不断地发生一些观念，因此，他在思想与不思想中间便不能选择，正如他不能自由使身体同一切事物接触或不接触一样。不过在许多情形下，他在思考各种观念时，却可以自由由此一观念，转移到彼一观念。因此，他在观念方面是比较自由的，正如在他所依靠的物体方面一样；在两方面，他都可以任意由此一个移在彼一个上。不过有些观念，在一些情节下是人心所不能免除掉的，正如有些运动是身体所不能免除掉的一样；在这种情形下，它就用尽力量，亦不能把它们取消了。一个上了刑具的人，并不能把痛苦的观念摆脱开，亦不能借思维别的东西来开心。同样，骚动的感情有时亦可以扰动了我们的思想，就如一场旋风能席卷我们的身体似的，因此，我们在这里就不能自由思维我们所愿意思想的其他事物。不过人心如果恢复其能力，并且按照自己的选择，来停顿或继续，来开始或止息，外而身体的、内而思想的任何运动，则我们又以为他是一个自由的主体。

13 什么是必然——任何事物如果完全缺乏思想、没有能力，按思想的指导，来实现或阻止任何运动，那就叫做必然。任何运动的发端或继续，如果与有意欲的主体的心理选择相反，那就叫做强迫（compulsion）。同样，任何动作所受的阻碍或停顿如果同这种意欲相反，那就叫做束缚（restraint）。凡无思想、无意欲的主体，在任何事情方面，都是受必然所支配的。

14 自由不属于意志——如果是这样的（我想是这样的），则我可以请人来思考，这种说法是不是可以把那个聚讼已久，不可理解的问题结束了，是不是可以把"人的意志是否自由"的那个问题了结了。因为我的话如果不错，则我可以由上述的话来断言说，这个问题本身就是完全不恰当的；而且要问人的意志是否自由，就如要问他的睡眠是否迅速，他的德性是否方形似的，都是一样没意义的；因为自由之不能适用于意志，正同速度之不能适用于睡眠，方形之不能适用于德性一样。人人都会非笑这个问题的荒谬，正如其非笑后两个问题似的。因为我们不但看到，运动的快慢不属于睡眠，形象的方圆不属于德

性，而且任何人只要稍一考究，就会分明看到，自由只是一种力量，只能属于主体，而不是意志的一种属性或变状，因为意志本身亦是一种能力。

15 意欲——单以字音来使人对于内在的动作得到一个清晰的观念，那是很困难的，因此，我在这里必须警告读者说，我虽然应用“指挥”（ordering）、“指导”（directing）、“选择”（choosing）、“偏爱”（preferring）等等动词，可是人如果不反省自己在意志发动时所发生的心理作用，则这些动词并不能清晰地把意欲表示出来。举例来说，偏爱一词虽似乎最能表示意欲的动作，可是它亦并不能精确地表示出来。因为人虽然偏爱飞甚于偏爱走，可是谁能说他的意志在飞呢？我们看到，所谓意欲就是人心的一种动作，在这里，它可以有意识地实施自己的能力，以来控制人的各部分，使它们做某种动作，或不做某种动作。至于意志就是能这样作用的一种官能。不过这个官能实际只是人心的一种能力，它可以决定自己的“思想”，来产生、来继续、来防止任何动作（当然在可能的范围以内）。因为我们不得不承认，任何主体只要有一种能力来思想自己的动作，只要能选择它们的或进行或停止，那他就有一种名为意志的那种官能。因此，意志不是别的，只是那样一种能力。至于自由，则是另一种能力，人们在此，可以按照自己心理的真实选择，亦就是按照他们的意志，来实现或阻止任何特殊的动作。

16 能力是属于主体的——因此，我们看到，意志是一种能力，自由乃是另一种能力。因此，我们如果要问，意志是否有自由，那就无异于问一种能力是否有另一种能力。这个问题一看之下，就是万分荒谬的，并不值得一驳，并不值得一答。因为人都知道，能力只属于主体，只是实体的属性，并非能力本身的属性。因此，我们如果问说意志是否自由，那实际上就无异于问说，意志是否是一个实体、一个主体？至少这个问题亦假设了这层意思，因为自由只能成为实体的属性。我们如果能按照确当的说法，把自由一词应用在任何能力上，则它所指的那种能力一定是按照人的心理选择，来决定身体各部分运动与否的那种能力。（人所以说是自由的，就是由于这种能力，这种能力亦就是自由本身。）不过一个人如果要问，“自由”是否是自由的，则我想他大概没有明白清楚自己所说的话吧！说这话的人正该生起马大（Midas）的耳朵来，因为他知道了“富的”（rich）一词是指财富的占有而言以后，竟然来问财富本身是不是富的。

17 人们在此或者又会以官能一词来称所谓意志的那种能力，并且由此说意志是能发生作用的一种主体。不过这个名词虽然可以剽窃别义、隐蔽真相，略为把上边的荒谬说法掩饰了一些，可是，正确说来，意志所表示的只是一种选择能力。而且我们如果把所谓意志的那种官能只当做是能做某种事情的一种力量（事实正是如此），则我们便容易看到，要说意志是自由的，或不自由的，那是很荒谬的。因为我们如果可以假设那些官能是能自动的一些真正的存在（我们在说"意志如此命令"、"意志是自由的"等等话时，就有这种意思），则我们亦可以说有一个说话的官能、行路的官能、跳舞的官能，来产生那些运动（它们实则只是运动的各种情状），正如我们可以把意志和理解认为是两种官能，能产生选择作用和知觉作用似的（实则这些作用都只是思想的各种差异的情状）。照这样，则我们可以说唱是由于唱的官能、舞是由于舞的官能、选择是由于意志，辨别是由于理解；或者照平常人来说，意志支配理解，理解服从或不服从意志。这样，就同说，说话的能力支配歌唱的能力，歌唱的能力服从或不服从说话的能力似的：都是一样不适当、一样无意义的。

18 这种说法通行已久，而且据我猜想已经产生了不小的纷乱。因为这些都是人心中产生各异动作的各异能力，而且人们虽可以自由运用它们，可是产生此一种动作的能力，并不为产生彼一种动作的能力所影响。因为思想能力并不支配选择能力，选择能力亦并不支配思想能力，正如跳舞能力不支配歌唱能力，歌唱能力不支配跳舞能力似的；（这一点在稍一反省之后，就可以看到）可是我们如果说，意志支配理解，或理解支配意志，则其谬误，正是这样的。

19 我承认，或此或彼的真实思想，可以为意志的起缘（occasion），可以促动人来施展其选择能力；我亦承认，人心的真正选择，可以促动真正的思想，使人来思此物或彼物；正如现实地歌唱某调时，能促动人舞某种舞似的，亦正如现实舞某种舞时，能促动人唱某种调似的。不过在这些情节中，并不是各种能力互相支配，因为能支配它们，施展它们的只有人心，因为只有人能实施行为，只有主体能施展其能力。因为各种能力只是各种关系，并不是各种主体；而且只有具有动作能力或不具有动作能力的主体，可以说是自由的，或不自由的，能力本身并无自由与否之可言。因为自由只是指有动作能力的东西而言，不自由只是指无动作能力的东西而言。

20 自由不属于意志——我们所以有这种说法，就是因为把本不属于官能的东西归之于官能。但是我们如果只是以官能一名，在这篇心理论文内，使人们对于各官能的作用，有了一种似是而非的意念；那在我想来，并不能使研究人心的那种学问有了丝毫的进步；正如在身体动作方面，我们只发明了官能一名，不能使我们的医学稍有进步似的。我并不否认在身心两方面，都有各种官能；它们都一定有动作的能力，否则它们便都不能动作。因为一种东西所以动作，只是因为它能动作，它所以能动作，只是因为它有动作能力。我并且承认，通用的语言既然使这些字眼儿都流行开，因此，它们在普通语言中，亦应有其相当的地位。要把它们完全排斥了，亦似乎有些矫揉造作。哲学本身虽不喜着华服，不过它在出现于公众时，应该和婉礼让，而且只要不伤于真理和明确性，还应该穿着本国的普通服饰——普通语言。人们的大错乃在于把这些官能，都认为是许多独立的主体。因为我们如果问人，什么东西在胃中消化饭食，则人们立刻所给的满意答复就是说，那是消化的官能 。我们如果再问，什么东西能使任何东西由身体中排斥出来，则他们又会回答说，那是排泄的官能 。我们如果再问，什么能运动，则他们又会说，那是运动的官能 。因此，在心理方面，他们又说，智慧的官能 （或理解）来了解；选择的官能 （或意志）来意欲或支配。这就如同说，消化力量来消化，运动力量来运动，理解力量来理解似的。（因为官能、力量和能力，都是一种事物的不同的名称。）这种说法如果再以较明白的文字表示出来，则不外说，消化作用是由能消化的一种东西完成的，运动是由能运动的一种东西完成的，理解是由能理解的一种东西完成的。实在说来，要不如此，倒是很奇怪的，就如说，一个人不能自由，而却自由似的。

21 自由是属于主体或人的——再返回来考察自由，则我想意志 是否自由问题是不适当 的只有人是否自由的问题才是适当的 。因此，我想：（一）任何一个人如果可以借其心理的选择或指导，愿意使一种动作实现，就能使它实现，愿意使它不实现，就能使它不实现：则他可以说是自由的。因为我如果可以借着思想，引导手指的运动，使它由静止而运动起来，或者使它由运动而静止起来，则我在这方面，分明是自由的。我如果凭着心中的思想，自由来说话或沉默，则我在开口和缄默方面，可以说是自由的。人在凭着心中思想的选择，而有所决定时，他的动作能力，或制止能力有多大，则他的自由亦有多大。因为任何一个人如果没有能力来做他所意想的，我们怎能说他是自由的呢？因此，一个人如果在愿意动作时，就能动作，愿意静止

时，就能静止，则他在那种范围内，就能做他自己所意欲的。因为他如果愿意运动而不愿意静止，那他就可以说是意欲那种运动，而且一个人的自由亦以其能做其所意想的为限，超出这个界限，则我们便不知如何还能想象其为自由。因此，各种动作如果是一个人的能力所能及的，则他在这方面，便可以说是完全自由的。

22 在意志方面，人并不是自由的——不过好问的人心又愿意竭力把一切罪恶的思想都给自己排斥掉，因此，他就不满意于我这种说法。他主张，自由若非超过这个限度，则便不能解释许多现象；而且人如果不能自由意欲，一如其自由实行其所意欲的，则人便成了完全不自由的；这样则人们更有了遁词了。（不过他却因此比在致命的必然之下，又陷于更坏的地步。）在人的自由方面，因此就又发生了另一个问题，就是说，人究竟能自由意志不能？我想人在争辩意志是否是自由时，他们的意思亦就在于这个问题。在这方面，我又这样想象：

23 （二）意志或意欲既然是一种动作，而且自由既然就是一种动作的能力或不动作的能力，因此，如果有一种人的能力所能实现的动作提示在他的思想中，要他立刻实现，则他在意志作用方面或意欲作用方面，便不能说是自由的。这个理由是很明显的，因为依靠他的意志的那种动作如果是必然要存在的，或不存在的，而且那种动作的存在或不存在如果又是完全依靠于他的意志的决定和选择的，则他便不能不意欲那种动作的存在或不存在。或此或彼，他绝对地要意欲一种，或此或彼，他绝对地要选择一种。因为两种中总有一种是要跟着来的，而且跟着来的那一种又是完全跟着他的心理的选择和决定的；那就是说，是跟着他的意志来的，因为他如果不意欲，则那件事情便不会实现。因此，在意志作用方面，人在那种情形下，是不自由的，因为自由就在于动作的能力或不动作的能力，而在意志方面，人在思想到那种动作时，他是没有这种能力的。因为人的能力所能及的一种动作只要提示在一个人的思想中，则他便不能不选择那件动作的实现或制止，他必须在两者中选择一种，而且根据他的选择或意欲，那种动作的实现或制止亦就必然地相因而至，而且成了真正自愿的。不过那种意志作用，那种选择彼此的作用，是他所不能免的，因此，他在那种意志作用方面，是受必然所支配的，是不自由的。我们如果能说他是自由的，那就使必然和自由合而为一，而且人亦可以在同时又是自由的，又是束缚的了。

24 因此，我们分明看到，一种当下的动作在提示于人心时，人是没有自由来意欲或不意欲的，因为他根本就不能不意欲，而且所谓自由亦就只在于一种动作的能力或制止动作的能力。一个人在静坐时，可以说是自由的，因为如果他愿意的话，他还可以走动。不过那个静坐的人如果没有移动的能力，则他可以说是不自由的。同样，一个人如果由高岩下坠，则他虽在运动中，亦仍没有自由，因为他虽愿意停止那种运动，势亦有所不能。人在行走时，我们如果提议让他不要走，则他之是否来决定走与不走，亦是没有自由的，他必须要在两者中选择一种，必须要选择走或不走。在我们能力范围以内的一切其他动作都是如此的，而且这类动作为数还是更多的。我们如果一考究在我们一生中，醒时候，一刻一刻继续出现的那么许多自愿的动作，则我们便会看到，许多动作都是在紧要实现的时候，才被人想到，才被提示于意志之前。在这些动作中，人心在意志方面，如我方才所说，并没有动作与否的能力，因此，它亦就无所谓自由。在那种情形下，人心并没有制止意志的能力，它对于它们并不能全不决定。不论人的考虑怎样快，他的思想怎样速，他总要处于他以前那样环境，或变化了那种环境，或者继续那种动作，或者停止那种动作。由此看来，他的思想一定要选择一种，忽略一种，而且那种动作的继续或停顿必然地成了自愿的。

25 意志是受外界东西支配的——我们既然知道，在许多情形下，一个人不能自由来意志，那么其次的问题就是，他在运动和静止两者中，是否可以自由选择他所愿意的一种？这个问题一看就是很荒谬的，因此，人们正可以充分相信，自由与意志是全不相干的。因为要问，一个人是否可以凭着所好，自由来选择运动或静止，语言或沉默，那就无异于问，他是否能意欲他所意欲的，或高兴他所高兴的。这个问题我想是不值一答的。问这话的人们，一定得假设此一种意志可以决定彼一种意志的动作，而且又得假设还有别的一种意志来决定那种意志，如是一直推到无限。

26 要免除这一类荒谬思想，最要紧的是应该在心中对于我们所考究的事物保持一些确定观念。自由的观念和意欲的观念如果在我们理解中划分清楚，并且在我们论究关于它们的一切问题时，使我们心中一直到底，无有纷乱：则我想，扰乱人们思想的那些难题，迷惑人们理解的那些难题，大部分都可以比较容易地解决了。这样，我们就会

看到，使人陷于含混地步的，还是因为名词的意义不清楚，还是因为事物的本性是如此的。

27 自由——第一点，我们应当记得，所谓自由只是指，一种动作的存在或不存在依靠于我们的意志，并不是指，一种动作或其反面依靠于我们的选择。一个站在高岩上的人，可以自由往下跳二十码，落在海中，不过他所以有此自由，并不是因为他有实现相反动作的能力，并不是因为他能往上跳二十码，因为他根本就不能往上跳那样高。他之所以为自由，只是因为他有跳下或不跳下的能力。但是如果有一种比他较大的力量，把他紧缚住，或把他推下去，则他在那种情形下，便没有所谓自由。因为那种特殊动作的实现或制止并不在他的能力范围以内。一个囚犯如果囚在二十呎见方的一个屋内，则他在室的北端时，可以自由向南走二十呎，因为他亦可以走，亦可以不走。不过同时，他却不能做相反的一种事情，却不能往北走二十呎。因此，所谓自由就是说，我们可以按照自己的选择或意志，有执行或不执行的能力。

28 意欲是什么——第二点，我们必须记得，所谓意欲或意志乃是人心的一种动作，在这里，人心要使它的思想来注意于某种动作的产生，并且因此来施展自己的能力来产生那种动作。为避免用字繁多起见，我在这里，可以求读者原谅说，我所用的"动作"一词亦包含着任何动作的制止而言。在提出语言或行走的建议以后，静坐或沉默虽只是运动的制止，可是它们同那些相反的动作本身一样需要意志的决定作用，而且它们的影响亦是一样大的，因此，在这个观点之下，它们亦很可以当做动作看。我所以提到这一层，乃是恐怕我为省字起见，引起了人的误会。

29 什么来决定意志——第三点，所谓意志既是指人心有能力来指导人的各种动作官能使之趋向于运动或静止（在它们能受指导的范围以内），那么我们就该问，"什么是决定意志的？"对这个问题的正确妥当的问答就是，那只有人心。因为能指导普通的能力使之趋向于此种或彼种特殊方向的，只有具有能力的那个主体，因为只有它可以在那种特殊的途径中，来施展其能力。这个答复如果不能满意，那么"什么能决定意志"的这个问题的含义就是说，"什么能促动人心，使它在各种特殊的例证中，指导其可左可右的力量，来趋向或此或彼的特殊运动或静止呢？"要答复这个问题，我们可以说，人心所以要继续其状

态或动作，动机就在于它所感到的当下的快乐；它所以改变的动机总是在于一种不快，因为只有一种不快可以使我们变换自己的状况或采取一种新的动作。促动人心使它发生动作的，不快就是它的最大的动机。这种作用为简便起见，我们就把它叫做意志的决定。这一层我将要详细加以论说。

30 意志和欲望不可相混——在详细论究以前，我们应当先说一下，在上边，我虽然因为缺乏名词的缘故，曾经用能表示欲望兼意欲的"选择"、"取拾"，以及相似的名词来表示兼指欲望的意欲作用（这种心理作用只应叫做意志 或意欲 ），可是这种作用，既是一种很简单的作用，所以任何人如果想了解它，应该先反省自己的心理、应该观察，心在发生意志时，有什么作用，不应该只依靠于任何发为声音的文字。我这种警告乃是要人小心，不要被那些意义含糊的词语错领了，因为那些词语并不足以把意志和其他一些十分差异的心理作用中间所有的差异，完全表示出来。我所以认这个警告是很重要的，尤其是因为我们常见人们把意志和各种情感相混（尤其同欲望 相混）；常见人们将此作彼，而且所见的那些人们还正觉得自己有很清晰的事物观念，还正觉得自己在这方面的著述是很明白晓畅的。在这方面，人们所以含糊其辞，陷于错误，我想这是主要原因，因此，我们应该竭力避免这一层。因为人只要在发生意志时，反观内照自己心中所发生的现象，他就会看到，所谓意志（或意欲的能力）只有关于我们的动作，并且只停在那里，不再前进；至于意欲则只是人心在动作方面的一种特殊的决定作用，因为人心借此可以（只凭自己的思想）努力来发生、继续或停止它所认为自己能力所能及的各种动作。在充分考究之后，这就可以明白指示我们说，意志和欲望是完全有分别的，因为在同一动作中，欲望所有的倾向是可以同意志所促动的倾向，完全相反的。就如我所情不可却的一个人，虽可以强求我劝说另一个人，可是我在说的时候，我亦许正不愿意把他说服了。在这种情形下，我们分明看到，意志和欲望是正相反的。我所意欲的动作朝着一个方向，可是我的欲望可以朝着另一个方向，可以朝着另一个正相反的方向。一个人在四肢得了剧烈的痛风症以后，虽然觉得头不晕了，口胃亦复元了，他仍然要欲望把他的手足之痛除去（有痛苦就有免除痛苦的欲望），但是他如果恐怕痛苦除去以后，那种毒素或者会转移在更关重要的肢体，则他的意志亦许不趋向于任何能免除痛苦的动作。由此，我们就分明看到，欲望作用和意志作用是完全独立的两种心理作用，而且意志既只是一种意欲的能力，所以同欲望更有分别。

31 不快能决定意志——现在我们可以返回来考察，“在动作方面，究竟是什么在决定意志？”在我再思之后，我就猜想，那种东西并不是人所着眼的一种较大的好事，如一般人所假设的那样，它只是人们当下所感到的一种不快（多半是很逼迫人的一种不快）。这种感觉连续不断地决定我们的意志，使我们进行各种动作。这种不快可以叫做欲望，而所谓欲望就是人心对一种不存在的好事所感的一种不快。身体上任何种痛苦、人心中任何种不安，都是一种不快。所感到的痛苦或不快有多大，则连带生起的欲望亦有多大，而且欲望和痛苦甚至分不出来。因为欲望之起，既是由于我们在需要一种不存在的好事时，觉着一种痛苦，感着一种不快，因此，那种不存在的好事就是一种安慰物；在那种安慰达到以前，我们就把它叫做欲望；因为任何人只要感到一种痛苦，他就有一种解除那种痛苦的欲望，而且那种欲望是与那种痛苦相等的，是与那种痛苦不可分离的。除了这个解除痛苦的欲望而外，还有一种获得不存在的积极好事的欲望，因此，在这里，欲望与不快又是相等的。我们需要任何不存在的好事的欲望有多大，则我们对它所生起的痛苦亦有多大。不过一切痛苦虽然都能引起相等的欲望来，可是一切不存在的好事所引起的痛苦，并不能同好事所有的重要性（或人想象它所有的重要性）一样大；因为好事的不存在并不如痛苦的存在那样痛苦。因此，我们在思想不存在的好事时，亦可以没有欲望。不过欲望有多大，我们即可断言，不快一定亦有多大。

32 欲望就是不快——人们只要一反省己身，就能看到，欲望就是一种不快的情状。前哲说过，“希望见阻，则使人心病”（希望和欲望差不多），任何人能感不到这种急迫的欲望么？这种焦心的程度，同欲望的程度一样大。人的欲望有时竟使不快之感陡发起来，使人呼喊：“给我儿子”、“给我所欲的事物”、“要不然，我就死了”。人生同人生的享乐，正是一种负担，如果有了不快之感，永久不移地压住你，那真是难以忍受的。

33 欲望中的不快能决定意志——真的，善和恶，不论其为存在或不存在，总是可以影响人心的。不过能时时直接决定意志，使它做各种自愿动作的，还在于欲望中所含的不快。这种欲望，或则专注于消极的不存在的好事，就如人在苦痛中意爱懒惰；或则专注于积极的不存在的好事，就如快乐的享受便是。据我看来，不断的自愿动作实占着人生中大部分；而促动意志使之做这些动作的，正是所谓不快，而

且我们所以要由不同的途径，来达到不同的目的，亦正是因为这种不快。这一点，我将要根据经验和事理，努力来加以解释。

34 不快是动作的泉源——一个人如果完全安于自己的现状，如果完全感不到一点儿不快，那么他除了想着继续在那种状态下过活而外，还有什么别的勤劳、别的动作和别的意志呢？人在一观察以后，就可以知道这一层。因此，全知的造物主，既然明悉我们的身体组织，而且知道什么能决定意志，所以他就使人发生了饥渴的不快，以及其他种种自然的欲望，使它们接着时候发动起来，以来促进并决定人们的意志，使他们来保持生命，维系种属。因为我想，我们如果只是思维这些不快之感驱迫我们所要达到的那些良好目的，就足以决定我们的意志，并且使我们来从事工作，那么我们便该完全没有这些自然的痛苦，而且在世界上或者根本就没有任何痛苦。圣保罗说："与其欲火攻心，倒不如嫁娶为妙。"从此我们就看到，什么是驱迫人享受伉俪生活的主要原因。我们所感到的一种些小的焦灼，推进起我们来，比我们所看到的一些较大的快乐勾引我们时，要更为有力一点儿。

35 最大的积极的好事并不能决定意志，只有不快能决定意志——据人们普遍的同意看来，他们都说，好事和较大的好事，可以决定人的意志。这个意见好像成了一条颠扑不破的公理，因此，我并不惊异，我在最初印行关于这个题目的著述时，亦随便承认了这一点。而且我想，我那样做法应该比我现在离弃那样确立的一个意见，更容易得到大多数人的原谅。不过在较严密的考究之后，我却不得不断言说，好事和较大的好事，纵然被人认识，被人承认，亦不能决定我们的意志，只有在我们的欲望按照好事的比例，使我们感觉需要，生起不快时，才能决定我们的意志。你纵然能劝说一个人说，富厚优于贫穷，并且使他承认，美好的生活舒适品，优于污浊的穷相，但是他如果仍安于后一种生活，而并感不到不快，则他亦是不会动的；他的意志从不会决定任何动作，使他脱离那种环境。你虽然谆谆告诫一个人说，"德性是有利益的，而且人如果在此生有大企图、在来生有大希望，则德性更如食物之于生命一样重要。"可是他如果不如"饥渴似的，向慕正道"，而且离了正道，他亦感不到不快，则他的意志亦不会被决定了，来追求这个自认的较大的好事；在这里，他所感的别的不快之感，就会来驱迫他的意志趋向于别的动作。在另一方面，则一个醉汉虽然知道他的健康要消耗、财产要浪费，而且照他那样做法，人亦不会再信任他，疾病亦会生起来，并且自己会缺乏了一切物品——

甚至于他所好的酒；可是求友之心所不时引起的不快和贪恋酒杯的习惯倾向，以及日常的规定时间，到时候就会把他驱迫在酒店内，实则他亦明知道，自己的健康和金钱会因此损失了，来生的快乐抑或者会因此丢掉了；而且来生的一点儿快乐亦是不小的幸福，亦比以一杯浊酒来润上腭，亦比同醉醺醺的一伙无赖，作无聊之谈，幸福了许多。他所以如此，亦并非因为看不到所谓较大的好事，因为他分明看到，分明承认那种好事，而且在不喝酒的时候，还会有决心来追求较大的好事。但是他如果再一感到，离了那种习惯的享乐，就是一种不快，则原来所认识的那种较大的好事便失掉了力量，当下的不快又决定他的意志，来追求其素所好的动作。到了下一次，这种动作仍然占了上风，可是他心中又会自许说，“以后再不喝了；违反那些较大好事的动作，这就是最后一次了。”因此，他一刻一刻，正同那个不幸的自怨者一样，“我看到好事赞成好事，而却行坏事。”（Video meliora proboque，deteriora sequor）这句话如果是真实的，而且如果有恒常的经验常证明它，则它一定可以由我们这里所说的途径（恐怕亦没有别的途径）更显得容易了解些。

36 因为驱除不快正是幸福的第一步——如果我们考察经验所明白证实的那种事实，究有什么理由，并且来考察，为什么只有不快能影响人的意志，能决定他的选择，那我们就会看到，我们在一个时候，既然只能对一种动作有一种意志的决定作用，所以我们当下所感到的那种不快自然会决定我们的意志，来追求我们一切动作所要实现的那种幸福。因为我们只要感到任何不快，则我们便觉得自己不是幸福的，而且亦不是往幸福路上走的。任何人都知道，都觉得痛苦和不快是同幸福不相容的，而且一有痛苦，甚至能把我们所有的美好事物的美味污损了。一点痛苦就能消灭了我们所享的一切快乐。因此，我们只要感到痛苦，则在做一种动作之前，我们意志的选择，一定在于痛苦的驱除，并且以此为获得幸福的第一步。

37 因为只有不快是当下存在的——不快所以独能决定意志，似乎还有另一种理由。就是，因为只有它是当下存在的，而且按道理讲，不存在的东西亦是不会发生影响的。人们自然可以说，不存在的好事亦可以借着思维，呈现于人心，变成当下存在的。确实，好事的观念是可以存在于心中，而且可以被认为是现在的；不过心中任何观念如果不能把我们的欲望提起，而且那种欲望所含的不快如果不能在决定意志方面有更大的力量，则那个观念便不能变做现在的好事，并不足

以平衡了把我们当下所感到的那种不快驱除掉的要求。不达到这种程度，则心中对任何好事所有的观念，只同别的观念一样，都只是单纯静止思维的对象，都不能影响意志，使我们从事活动（这个理由，我们可逐渐指示出来）。就如我们常见，人们虽然在心中对天堂的不可言喻的愉快，形成许多活跃的表象，而且他们虽然承认那些愉快是可能的、可靠的，但是他们仍一样安享现世的快乐。因此，我们就看到，人们只是纵欲贪求现世的快乐，而且决定他们意志的，亦只有那些欲望中所含的不快。在这里，他们虽然亦承认来世幸福大得不能比拟，可是他们仍会一步不移，一点儿不动，去追求它们。

38 又因为人们虽然承认天堂的愉快是可能的，可是他们并不来追求那些愉快——在思考时，一切好事如果按照其显现于理解中的或大或小，来影响我们的意志，而且（按传统的意见）我们的意志既被这种不存在的好事所发动，来趋向这种好事，那么我就看不到，天堂的无限永久的愉快既然一度被讲说出来，认为是可能的，为什么我们的意志又弃置了它们呢？因为一切不存在的善如果在一提出、一存想以后，就可以决定意志、就可以使我们来发生动作，那么那个无限大的可能的好事一定会规则地、恒常地来决定我们的意志，使它发生连串不断的一些动作。而且我们亦应当恒常地、稳定地来遵从登天的路程，而不能稍为停留、而不能使自己的动作趋向别的目的。因为来世的永久生涯，无限地超过了我们所希望的一切尊荣财富，同人世间一切的享乐——虽然我们认为这些是较容易达到的。而我们所以恒常有相反的决定，乃是因为一切不存在的好事只是可能的，不是必然的；而且一切将来的事情都非我现在所有的，徒靠希望是足以自欺的。如果真是我们所见的较大的好事来决定我们的意志，那么那样大的一种好事一提出来以后，就该把意志紧紧把握住，使它来追求这个无限大的好事，而不再把它放松。因为意志既然有支配一切动作和思想的能力，它一定该把人心的思考确定在那个好事上。

可是任何大的不快是不曾被人所忽略的：——如果意志是被我们所考究的最大的好事所决定的，那么人心的状态，以及意志在其一切决定中的有规则的倾向，都应该如上所述的那个样子。但是我们据经验知道，它分明不是这样被决定的。因为我们常常忽略了自认的无限的最大的好事，以来追求各种琐屑事物，以来满足欲望所引起的继续不断的不快。但是人所共喻的这种最大的好事，这种永久而不可言说的好事，虽然不常能打动人心，虽然不能稳定地把意志把握住，可是

我们却看到，任何大而有力的不快，只要一抓住意志，就不能再放松它。由此，我们就可以看到，究竟什么能决定意志。任何剧烈的身体痛苦、热恋中任何不可控制的情感、迫不容缓的报复心理，都可以使意志稳定起来、专一起来。意志经了这样决定之后，再不让理解抛弃了它的对象。在这里，那种主宰一切的不快只要存在，意志就为它所决定，而且人心的一切思想、人身的一切能力，都集中在那一方面。因此，我就可以说，我们的意志，或驱迫我们选择各种动作的那种能力，只是被不快所决定的。事实究竟是这样不是，那可让各人来考究自身好了。

39 欲望伴着一切不快——我一向所以常援引欲望中所含的不快，认它为决定意志的原因，乃是因为不快是主要的，而且是最易感到的；乃是因为在意志支配任何动作时，在实现任何自愿的动作时，很少不伴有一种欲望。我想，人们所以常把意志和欲望混淆，亦就是由于这个原故。不过我们应当知道，许多别的情感亦含着不快，至少亦伴着不快，因此，它们所引起的不快，他们亦不当把它除外。嫌忌、恐怖、愤怒、妒忌、羞耻，都各有其不快，都能因此影响人的意志。在实际生活中，这些情感很少是简单的、独立的，很少完全不与别的情感相混杂。只是在谈话中和思维中，有名称的那些情感，在当下的心境中，势力最强罢了。不止如此，而且我想，几乎没有一种情感不与欲望相联合。我相信，只要有不快，就有欲望，因为我们恒常地要希望幸福。我们感到多大不快，就缺乏了多大幸福，（亦许只是我们自己以为如此）——不论我们的状况如何优越。此外，我们的当下状况既不是永久的，所以我们的当下享受不论多大，我们总要往远处看，我们的欲望亦就同着我们的先见一直出发，而且还把意志带去。因此，就在愉快中，能保持发生快乐的那种动作的，亦只有继续享受的那种欲望，和恐怖失掉享受的那种畏惧。但是任何时候，如有较比愉快为大的一种不快出现，意志便又立刻受其决定而趋向一种新的动作，因此就把当下的快乐忽略过去。

40 最逼迫人的不快可以自然地决定意志——不过我们在世上既为各种不快所袭击，又为各种欲望所纷扰，因此，其次的问题自然就是，在决定意志使之趋向其次的动作时，那一种不快最占势力？要答复这个问题，我们可以说，据普通情形看来，能决定意志的是最剧烈而且我们认为可驱除的那种不快。因为意志这种能力既是要求指导活动的各种官能，使之发生某种动作，以求达到某种目的，所以任何时

候，它总不能趋向它当下认为不可达到的东西。倘如是这样的，那就无异于说，一个含灵之物在故意发生某种动作以求达其目的时，只是有心把自己的时光白费了；因为要企图达到自己所认为达不到的事情，正是这种情形。因此，过大的不快，我们如果认为它们是不能遣除的，则它们便不能影响我们的意志，在那种情况下，它们便不能使我们有所努力。不过除了这一层不提以外，在我们一生中，普通能决定我们的意志，使之做不断的各种自愿动作的，仍是我们当下所感到的那些最切要、最紧迫的不快。能刺激动作的就是我们所常感到的当下的最大不快，而且决定意志，使它来发生下一次动作的，多半亦就是这种不快。因为我们必须常常记得，意志的唯一固有对象，就是自己的一些动作，并不是别的；因为我们在意欲它时所产生的结果，只是我们能力所能及的一种动作，因此，意志亦只归宿在那里，不能再往前进。

41 人人都欲望幸福——人们如果再问，什么驱迫欲望，则我可以答复说，那是幸福，而且亦只有幸福。幸福和苦难（misery），是两个极端的名称，它们的最终界限我们是不能了解的，那正如古人所说，“它是眼所不曾看到、耳所不曾听到、人心所不曾想到的。”不过我们对两者的某些程度，却有一些很活跃的印象；因为在幸福一方面，有各种畅快（delight）和欣喜（joy）所生起的印象，在苦难一方面，有苦恼（sorrow）和苦楚（torment）所生起的印象。为简便起见，我将总括地称这些为快乐（pleaure）和苦痛（pain）。至于苦痛和快乐又兼指身、心而言，就如说“他充满着愉快并且有永久的快乐”。不过正确说来，苦痛和快乐都是属于心理方面的，只是有的由于思想出现于心中，别的由于运动的变化发自身体罢了。

42 什么是幸福——因此，极度的幸福就是我们所能享受的最大的快乐；极度的苦难就是我们所能遭受的最大的痛苦。至于幸福的最低限度，则是离苦痛最近的一种安慰，而且是当下所不可缺的一种快乐，因此，离了它，我们便都不能安心。幸福和苦难既是由一些外物的作用在我们身心上所生的（程度亦不同），因此，凡容易给我们产生快乐的物象，我们便把它叫做好事；凡容易给我们产生痛苦的物象，我们便把它叫做坏事。而我们所以如此称呼它们，亦只是因为它们能产生组成幸福的那种快乐并产生组成不幸的那种痛苦。不过能产生任何程度的快乐的，本身虽是好的，能产生任何程度的苦痛的，本身虽是恶的，可是我们亦常见，它们如果同更大程度的一些善、恶相

比较，则我们便不如此称呼它们；因为它们如果互相比较起来，则更大的苦痛和快乐便比较能得势。因此，我们如果正确地考究所谓善、恶，我们就会看到，它们大体是按照比较而定的。因为较小痛苦的原因，亦正同较大快乐的原因一样，都有几分好的本质。反面说来，亦是一样。

43 某些好事是所欲望的，某些不是——这虽是普通所说的善、恶，而且一切好事都是一般欲望的固有对象，可是一切好事，纵然被人看到，被人承认，亦并不能必然地打动了每个特殊人的欲望。各种好事，只有被他认为是他幸福的一个必然部分时，才能打动他。因此，其余一切好事，只要他不认它们是他现在所已满足的（在思想中）幸福的一部分，则那些好事纵然在外表上或实际上是很大的，亦不能打动他的欲望。因此，各个人恒常所追求的，就是这种观点下的幸福，他所欲望的，就是能形成他的幸福的任何部分。至于别的东西，则他虽亦承认其为善，可是他观察起来，并不发生欲望，而且离了那些东西，亦可以心安理得。我想，人们都不至于愚蠢地不承认知识能给人以快乐；至于各种肉欲，则追逐它们的人太多了，所以我们正不必再问，人们受它们的影响不受。现在我们如果假设，一个人的兴趣在于肉欲，另一个人的快乐在于知识；则他们虽然个个都承认，对方所追求的是一种大快乐，可是他们从不能把对方的快乐认为是自己快乐的一部分。他们的欲望并不能因此发动起来，他们个个虽没有对方所享受的，可是他们都能安心；因此，他们的意志都不决定来追求对方的快乐。但是那位好学的人如果受了饥渴，感觉不快，则他的意志原来虽然不曾被美味所决定，来追求佳肴、辣味和旨酒，可是他现在仍会为饥渴所含的不快所决定，来饮、来食；只是他在食时，只要食物合乎卫生，他就不加选择，食下去罢了。在另一方面，一个饕餮之徒，如果因为羞耻，或因为要讨好于情人，觉得自己一无所知，很是不快，则他亦会努力来读书。因此，人们虽然专一地、恒常地来追求幸福，可是他们所清楚看到的最大的好事，如果被他们认为与自己幸福无关，则他们会不关心那种好事，会不为它所动。至于痛苦，则他们是常关心的，他们一受了那种感动，便感觉到不快。因此，他们如果看到有任何好事可以形成其幸福的一部分，并且因为缺乏他们所认为幸福所必需的东西，而感不快，则他们立刻会生起欲望来。

44 为什么最大的好事不是常常为人所欲望的——我想，任何人只要一观察自己或他人，就会看到，任何小的痛苦虽都能驱迫我们，使

我们努力来消除它，可是明显的较大的好事所引起的欲望，并不能与那种欲望表面上的（或我们所认它所具有的）伟大性相称。我们一观察幸福和苦难的本质，就会分明看到这种理由。一切当下的痛苦，都可以形成当下苦难的一部分，可是一切不存在的好事不能常常形成当下幸福的一个必然部分，而且幸福的不存在亦并不能常常形成我们苦难的一部分。倘或不然，则我们将有无限的恒常的苦难，因为有无数等级的幸福，都是我们所不曾享有的。因此，一切不快消除以后，当下只有一种中度的好事就可以使我们满足；而且在日常的一连串享受中，稍有几度快乐，则可以使人安心自足那种幸福。如果不是这样，则我们的意志万不会常被那些显然琐屑而无关紧要的动作所决定，并且在那方面把一生中大部分时间自愿地消耗了。这种怠慢情形实在与追求最大好事的那种意志（欲望）决定，背道而驰。我想这种情形，任何人并不必旁搜冥索，就可以充分相信。的确，在这尘世中，许多人的幸福都是很有限的，并不能供给人以一长串中度的快乐，而无任何不快掺杂其中，可是他们亦都安心常留于此，不思其他。他们虽亦承认，在此生以后，能有一种永久不变的愉快状况，超过尘世上的一切；他们虽亦分明看到，他们现在所追求的些小尊荣、财富、快乐，纵然能暂时达到，暂时维持，亦远不及他们所忽略了的那种永久的状态更为可能，他们虽亦明白在将来状况下，一种完全、永久，而安定的幸福是可能的；他们虽然充分相信，他们如果使自己的幸福限于尘世的些小享受或企图，如果不以天堂之乐来形成幸福的一部分，他们将来便不会得到那种快乐；可是他们虽知道这层差异，而他们的欲望并不为这种较大的明显的幸福所激动，他们的意志亦不会决定了，采取任何动作，来达到这种幸福。

45 为什么不被欲望的东西，就不能发动意志——人生因为受了必然的支配，以致大部分都充满了各种不快；就如饥、渴、热、冷、疲劳、倦睡，都轮流着来侵犯我们。此外，还有偶然的伤害，以及风尚、先例和教育三者养成习惯后所引起的狂想的不快（如希求尊荣、权力、财富等），以及其他习惯成自然的千万种不正常的欲望。因此，我们看到，自己一生中很少有时间能免除了这些不快，使自己自由趋向较远的不存在的好事的吸引力，很少有时间，我们能逍遥自在，摆脱了自然的或养成的各种欲望的苦求，因此，我们那些无数的自然的需要和养成的习惯，便不断地供给一些不快，来轮流着决定我们的意志。一种动作刚被意志决定所完成了，随后立刻就另有一种不快出来使我们来继续工作。因为要脱离患苦，趋向幸福的第一步，既

然在把我们当下所感到的切迫的痛苦免除了，因此，一种不存在的好事，虽然被人思想，被人承认是善的，可是它既不是这个不幸中的一部分，因此，当它不在时，便被排挤出去，以便我们专来努力摆脱当下所感到的那些不快。不过在后来，在经了适当的重复的思维以后，它亦可以较接近于人心，亦可以较有美味，亦可以使我们生起一种欲望来。这种欲望既然亦变成我们当下不快的一部分，则它同别的欲望便立于相等的地位，亦得要求满足，因此，它亦可以按照它的强力和压力，照样来决定意志。

46 适当的考虑能引起欲望来——由此看来，在适当地考察了任何提出的好事以后，我们便有能力来按照那种好事的价值，引起比例相当的欲望来，因此那种好事亦就可以依着次序，决定意志来追求它。因为任何好事，不论我们承认它有多大，可是它如果不先在我们心中引起各种欲望来，使我们对它的不存在感觉不快，则它便不能达到我们的意志，我们亦没有进入那种好事的活动范围中。因为能决定我们意志的那些不快，一定得是现在所感到的，一定得是迫人的，一定得能决定意志的下一次的方向；人心所衡量的（如果它有所衡量），只是在：那一种欲望是应当立刻来满足的，那一种不快是应当先驱除的。因此，我们就看到，人心中只要有不快，只要有欲望，就没有余地来容纳纯粹的好事，使之来接近意志，或丝毫来决定它。因为（如方才所说）追求幸福的第一步，既然在完全脱离苦难的范围，使我们一点儿亦感觉不到它，因此，在各种不快完全摆脱以前，意志就没有工夫来顾及别的东西。可是我们在现世这种不完善的状态中，既然为千万种需要和欲望所侵袭，所以要在尘世上想摆脱不快，那恐怕是不可能的。

47 我们所以能够从事考虑，乃是由于我们有能力来暂停欲望的实现——我们既然有许多种不快，来搅扰意志，决定意志，因此，最大的、最迫人的不快一定会决定人的意志，使之趋向下一次的动作，这一点是很自然的，我们已经提说过了。但是事实上，虽大部分如此，可并不永远如此。因为我们据经验知道，在许多情节下，人心有一种能力，来暂停 动作，不急来满足，不急来实现它的任何欲望，因此，它可以自由来考究那些欲望的对象，自由来考察他们的各个方面，自由来把它们同别的物象互相比较。人之所以有自由，正是由于这一点。而且我们因为不善用自由，所以我们在日常生活中，努力追求幸福时，常陷于许多过错、谬误和失察。因为我们意志的决定作用是太

躁急的，而且在没有妥当考虑之时，我们就早已鲁莽进行了。不过我们都有一种能力，使某些特种的欲望暂不实现，因此，我们亦可以阻止住此处所说的不利；这一点，任何人都可以根据日常经验，在自身看到。在我看来，这就是自由的来源，而且所谓（我看是不正确的称呼）自由意志，亦就是由此成立。因为在任何欲望暂为停顿的时候，我们可以在意志决定以前，在动作（由那种决定而来的）实现以前，有机会来考究、观察、判断我们所将要做的善或恶。在适当的考察之后，我们如果判断出，我们所做的是自己的职责，而且在追求幸福方面，我们所能做的，所应做的，亦就限于此，则我们自然会按照公平考察后所得的最后结果，来欲望、来意志、来动作。这并不是人性的一种过错，乃是它的一种美德。

48 由我们自己的判断来决定，并不是对自由加了限制——这种情形不但不限制自由、减少自由，反而促进了它、加强了它，那不但不缩小自由，而且自由的目的和功用还正在于此。因此我们如果愈不受这种决定的支配，则我们愈会走近苦难和奴役地步。我们如果认为善、恶可以跟着自己判断的选择而来，可是在最后判断以后，我们的心又完全处于中立状态，不受丝毫决定，则这种中立状态不但不是智慧本质的优点和所长，而且它会成了一种极大的缺点，这种缺点，正如在意志未决定以前，我们不能从容中立，乱行乱止是一样的。一个人可以自由举手向头，或让它静垂下去，他在两方面都是中立的；而且他如果没有那种能力，或没有那种中立状态，那一定是一种大缺点。但是他如果在看到有一种打击来到他的头上或眼上时，只是完全漠然，亦不管举手是好，垂手是好，那么，那一定亦是一种大缺点。因此，欲望或选择的能力，如果被善所决定，则正同动作能力被意志所决定一样，都是一种优点；而且决定的程度愈确，优点的程度亦就跟着愈大。不但如此，我们如果不被人心在判断动作的善、恶后所得的最后结果所决定，而被别的事情来决定，则我们便不是自由的。因为自由的目标，正在于达到我们所选择的好事。因此，人既然是一种含灵之物，所以他便受了自己组织的支配，不得不受自己思想和判断的决定，来追求最好的事物。否则，他一定会受别人的支配，那就不是自由了。而且我们如果不承认人的意志在各种决定作用中，受自己判断的指导，那就无异于说，一个人虽有意欲，虽有动作，可是他的意欲和动作的对象不是他所愿意要的。因为在当下思想中，他既然取那个目的，而舍却了别的，这就分明表示，他认那个目的是较好的，而且愿意达到它而不愿达到别的。要不如此，则我们只得说，他在同

时，又能有那个目的，又不能有那个目的，又愿意达到那个目的，又不愿达到那个目的。这种矛盾是显而易见的，我们虽然接受它，亦有所不可能。

49 最自由的主体就是这样被决定的——我们如果一观察比人较高，而且享受完全幸福的那些神明，则我们很可以合理地判断说，他们在选择好事方面，虽比我们更容易被决定些，可是我们并没有理由来断言，他们比我们较不自由、较不幸福。至于要问无限的智慧同善意究竟是什么样的，则我们这样可怜的渺小的动物，如果可以有所言论，则我猜想，上帝一定不能选择不是善的东西。因为全能者虽然有自由，但是他如果被至善来决定，那并不是没有道理的。

50 有恒常追求幸福的决心，并不减少自由——要适当地来观察这个被人误解的自由部分，则我可以问，世上有人因为他不如聪明人考虑得那样周全，而愿意当一个见异思迁的人么？一个人如果只是自由行傻事，使自己蒙羞被难，那配得上说是自由么？脱离了理性的束缚，而且不受考察同判断的限制，只使自己选择最坏的，或实行最坏的，那并不是自由；如果那是自由，是真正的自由，则疯子和愚人可以说是世上唯一的自由人。但是我想，没有人会因为这种自由，而愿做一个疯子；只有已经疯了的，那就无话可说了。追求幸福的恒常欲望，以及追求幸福时这种欲望所给我们的限制，没人会认它们为自由的束缚，或者至少说，没人会认为这种束缚是可抱怨的。全能的上帝自身亦是被幸福的必然性所束缚的；而且任何有含灵之物愈受这种必然所支配，就愈能走近无限的完美和幸福。在我们这种愚昧状态中，我们这近视的生物往往易于错认了真正的幸福，为避免这一层起见，所以上天又赋给我们一种能力，来暂停任何欲望，使它不一直决定我们的意志，一直使我们立刻发生起动作来。这就是所谓静立（standing still）；在这里，我们是还不曾充分相信我们所应走的道路的。所谓考察则是在发现指南针（consulting a guide）。在考究以后，意志的决定作用就是所谓遵从指南针（following the direction of that guide）。一个人如果有能力，按照那种决定作用的方向，来动作或不动作，他就是一个自由人。这种决定作用并不能限制自由所由成立的那种能力。一个人的镣铐如果打掉，狱门如果给他敞开，他就是完全自由的，因为他或行或止，可以一任其心之所好。他亦许因为夜黑、天变、无家可归，决定要留下，他亦许因为贪恋那里的安适，断然决定了意志，要留在那里，不过他仍然是自由的。

51 追求真正的幸福是一种必然性，这种必然性正是一切自由的基础——智慧本质的最高的美点，既然在谨慎地、恒常地、来追求真正坚牢的幸福，所以我们自己如果心存顾虑，谨防自己将想象的幸福认作真实的幸福，那正是我们自由的必需的基础。普遍的幸福就是所谓最大的善，亦就是我们的一切欲望所趋向的。我们如果受了必然性的支配，来恒常地追求这种幸福，则这种必然性愈大，那我们便愈为自由。有了这种自由，则在任何特殊的似乎可意的好事出现时，我们就可以任意先考究它是否有引起真正幸福的趋势，是否与真正幸福相吻合，而不必被我们的意志决定所强迫，来实现某种特殊的动作，并且来顺从那种特殊的好事所引起的欲望。因此，在这方面，我们如果不先按照事体的重要，情节的性质，精详地考察一番，则我们必须在特殊情形下，暂停了欲望的满足，因为要选择，要追求真正的幸福或最大的好事，那亦正是人性中一种必然性。

52 上述的现象究竟有什么理由——含灵之物，在特殊的情节下，往往要考究所提出、所希求的那种特殊事物是不是可以达到他们的主要目的，是不是可以形成他们的最大好事的真正部分；在未充分观察以前，他们往往暂且停止动作，不来追求真正的福祉。确实在恒常地追求真正的福祉时，在稳定地实现真正的福祉时，他们的自由亦就是看他们能不能暂且停止动作以为关键的。因为一切含灵之物，本性都有追求幸福的趋向，而且这种倾向就形成了他们的强烈动机，使他们时常留心，不要把幸福失掉了。此外，特殊的动作既是达到幸福的一些手段，因此，那种倾向又会必然地使他们在指导这些动作时，小心谨慎，顾虑周到。这种必然性不止能决定我们来追求真正的幸福，而且它可以以同样的力量，使我们来考量、来停搁，并且来检查：每一种相继而来的欲望，是否在满足时能干涉了真正的幸福，并且把我们错领了。在我看来，这正是有限的含灵之物的大的特权，而且我愿意人来一考究，他们所已有、所能有、所能利用、所能用以支配动作的一切自由、所以能发生、所以能施展，是不是因为他们在按照事物的重要性，适当地考察了任何动作的善性、恶性以前，他们能暂停自己的各种欲望，使那些欲望不至决定他们的意志立刻来趋向那种动作。这分明是我们所能做到的，而且我们如果已经做到这一层，那我们就把自己的职责尽了、亦就把自己的能力尽了、亦就把应做的都做到了。因为意志既然需要知识来指导它的选择，所以我们所能做的，亦就是在考察我们所欲望的东西之为善、为恶以前，使我们的意志暂不决定。至于以后跟来的动作，则是辗转相承，一线直下的。这些动作

都依靠于判断的最后决定。至于这种决定，则无论其是由仓促粗疏的观察来的，或是由审慎成熟的考虑来的，总是在自己能力以内的。因为经验告诉我们说，在许多情形下，我们是可以暂且停止，不来当下满足任何欲望的。

53 能统治我们的情感，正是助进自由的正当途径——但是我们的心理如果受了极端的搅扰（如日常发生的那样，类如受刑时的痛苦，又如受了爱、怒等狂暴情感的搅动以后，所发生的强烈的不快），而且感情不能自禁、思想不能自由、心理不能自主、考察不能平正；那么我们只有让仁爱、慈悲的天父来审判我们的行为了，因为他知道我们的弱点、怜悯我们的脆弱，不以不可能者强我们，而且分明看到，什么是我们所能做的、什么是我们所不能做的。不过要想使我们的行为能趋向于达到真正幸福的正确方向，则我们委实不能匆促地来俯从我们的各种欲望，而且亦应把自己的情感，加以调理、加以限制，因为只有这样，我们的理解才可以自由考察、理性才可以有了无偏颇的判断。因此，我们关心之点、努力之点，亦应当着重在这一方面。在这方面，我们应当努力来使自己的心理趣味适合于事物中真正的内在的善或恶。而且我们如果思想到所假设的或所承认的伟大而重要的好事，则我们亦不应当让它空空过去；我们应当对它发生欲望、发生贪恋；而且应当考究它的真正的价值，并且在心中对那种价值形成适当的欲念，使我们在缺乏它时感觉不安，在得到它时又怕失掉了。究竟人们有这种自己决断的能力没有，人人都容易试验出来。在这里，人亦不必说，自己不能支配自己的情感，不能防止它们的爆发，不能不随它们来行动，因为他在君王或大人物面前所能做的事，他在独处时，或在上帝面前时，亦一样可以做得到，只看他愿意与否罢了。

54 人们所追求的各种途径为什么又不相同——由前边所说的看来，我们似乎容易解释，为什么一切人类都欲望幸福，可是他们的意志又使他们走着各不相同的方向，而且有些还甚至于引起祸恶来。在这方面，我可以说，人们在世上所有的选择虽然互相分歧、互相矛盾，可是这并不足以证明，他们不是都追求幸福，只足以证明，同样的东西在人们看来，并不都是善的。由人们追求幸福的多种途径看来，我们可以说，人人所认为的幸福的对象并不一样，而且所选的达到幸福的途径亦不一样。人生的顾虑如果只限于今生，则我们可以说，有的人所以爱研读、爱知识，有的人所以爱打鹰、爱打猎，有的人所以爱奢华、爱纵欲，有的人所以爱清明、爱财富，那并不是因为

这些人所希图的不是幸福，乃是因为他们幸福的对象是各不相同的。有一个医生对他的患眼痛的病人说得好，“如果你觉得享用美酒，比利用目力快乐更大，则酒可以说是对你好的；但是你如果觉得看物比饮酒更为快乐，则酒是全无价值的。”

55 人心的嗜好各不相同，正如各人的味觉似的，因此，你如果要以财富同光荣来取悦于一切人，那是徒劳而无功的（自然有些人以此为幸福），就如你不能以牛乳饼或龙虾来疗一切人的饥似的。因为这些东西，有的人们虽以它们为可口的美味，可是在别人看来，它们是完全可憎，而且可厌的，而且常态的人们有的亦竟愿挨饿忍饥，亦不愿以别人所认为美馔的盘餐来充饥肠，因此，古代哲学家虽然问说，所谓至善（summum bonum）究竟在于财富呢？还是德性呢？还是思维呢？还是身体的快乐呢？可是在我看来，这个问题实在是无意义的。要照这样问，则我们亦可以合理地来争辩，所谓至味是在苹果呢？是在酸梅呢？是在核桃呢？照那样，则我们亦可以在这方面有了各种派别了。因为美味不在于事物本身，只在于它们在特殊的或此或彼的上腭上所生的快感，因此，最大的幸福亦在于享有那些能产生最大快乐的事物，而避免那些能产生纷扰和痛苦的事物。不过在各人看来，这些事物的价值是各不相同的。因此，人的希望如果只在于今生，而且他们亦只能在今生有所享受，则我们亦无怪乎人们要尽力免除能触犯他们的事物，并且要尽力追求能娱乐他们的事物，以求得到他们的幸福。因为我们的希望如果超不过坟墓那边，则我们自然可以合理地推断说，“让我们今天且吃、且喝”、“让我们今天且享受我们的快乐”、“因为明天我们就要死的。”不过同时我们还可以说，这些快乐是因人而殊的，因此，我们正不必怪他们所求的各种对象竟然有许多差异。这一层我想可以解释了，人们既然都追求幸福，何以他们又不被同一事物所激动。人们所选择的事物虽然可以各别，可是他们所选择的都是正确的。在这里，我们正可以假定他们如一群昆虫似的。其中有的是蜂，所爱的是花与甜味；又有的是甲虫，所爱的又是别的食品。而且它们在享受了一定的时季以后，便行消灭，而不复存留。

56 人们的选择为什么会错误——要把上述的各种情节加以适当的衡量，则我们可以明白地看到，人类的自由是什么情形。我们分明看到，所谓自由就在于有能力，来照自己的意志，做或不做某件事情，停或不停某件事情。这是无可否认的。不过在这个含义中，我们似乎只提到由意欲而起的动作，因此，我们还可以问，究竟意欲是自由的

不是？我们已经答复过这一点说，在许多情形下，人并不能抑制自己的意志作用，他必须要施展其意志作用，而且所提出的动作，是否将要存在或不存在，亦就要以他的意志为凭。不过在某种情形下，人在意志方面，亦可以说有自由；因为人可以选择一种较远的善，以为自己所追求的目的。在这里，人可以对所提出的对象，暂时停止其或取或舍的选择作用，慢慢来仔细考究，那个对象的本质和所生的结果，是否足以使他幸福。因为他只要一选取那个对象，那个对象就要变成他的幸福的一部分，而引起他的欲望来，这种欲望又要引起相当的不快来，这种不快又能决定他的意志，使他从事工作，在所遇的任何机会中，来追求他的选择。因此，我们就看到，人所意欲，所实现的各种特殊的行动，虽然在自己都判断为合理的，可是他有时还正该加以刑罚。因为他的意志虽然常被他的理解所认为合理的事物来决定，可是我们并不能因此来原谅他。因为他自己的选择既然仓促，所以他的善、恶标准就有了错误；不过这些尺度虽然错误、虚伪，可是它们在他将来行为上的影响，正如它们是正确的、无误的一样。他既然损坏了他的上颚，则他必得对于后来的疾病和死亡负责任。物性的永久法则，并不能稍事改变，以求合于他的错误的选择。如果他本来有选择真正幸福的自由，可是因为他忽略了这种自由，或误用了这种自由，致陷于错误，则后来的谬行，应该归咎于他的选择不当。因为他本有暂停决定的能力，上帝所以赋予他以那种能力，正是要使他考察并关心他自己的幸福，不使自己受了蒙蔽。而且他在这样关切重大的事情上，亦不应觉得，受蒙蔽是应该的。

上边所说的亦可以指示给我们，世人所选择的东西为什么不同，而且他们追求幸福的途径为什么亦各异。不过人们既然恒常地专一地来免苦求乐，因此，我们仍不得不问，人们为什么舍好的而选坏的？为什么竟然选择使他们陷于苦难的那些事物（据他们自白如此）？

57 要解释人们既然都追求幸福，何以又采取了不同的途径，则我们应该考究，使意志能选择其自愿动作的那些不快之感是从哪里来的。

（一）有的是由身体的痛苦来的：——有些不快的来源不是在我们能力范围内的，就如由缺乏、疾病和外伤（如刑具）所引起的身体痛苦便是。这些痛苦，在现实而狂暴时，往往能在意志上起了很强的作用，并且使人们改转了生活方向，离弃了德性、虔敬、宗教以及他

们以前所认为能致幸福的途径。人人都不致力或者不能（因为没有习惯）借着思维较远较迟的好事，使自己心中生起很强的欲望来，以平衡他在身体痛苦中所感到的不快，以使他在选择将来能致幸福的那些行动时，有了定见。在这方面，我们如果需要例证，而且世界各地各代如果不曾供给充分的例证，以证明所谓"不可避免的环境使人堕落"（Necessitas cogit ad turpia）的那句常言，则我们正可举一个可悲的邻地为例，以证明此说之不谬（不过这是没有必要的）。因此，我们可以说，我们所以常常祈祷说，"不要使我们陷于诱惑。"那正有其充足的理由在。〔按此处系指法国的宗教残杀而言。——译者〕

（二）由错误判断而起的错误欲望：——有些不快所以生起，乃是因为我们欲望不存在的幸福。这些欲望是同我们对不存在的善所形成的判断、所发生的爱好成比例的。不过我们在这两方面，都易陷于错误，而且这些错误是由于自己的过失来的。

58 我们对当下的善或恶所形成的判断，常常是对的——第一，我要考究人们对将来善、恶所形成的错误判断，以及其所引起的错误欲望。因为说到当下的幸福和苦难，则人如果只单独考究它，而且它的结果如果亦很远，则人永不会错误了。他知道什么是他所最喜悦的、真正爱乐的。当下所享受的事物，其所表现的正如其本然的样子，在这种情形下，外貌的善和真正的善常常是一致的。因为所谓痛苦或快乐，其程度正如所感到的那样，而且当下的善或恶亦真如其所表现的那样。因此，我们的各种动作如果自身归结于自身，而不能引起以后的结果来，则我们一定会无误地选取最好的目的，如果人们能同时感到忠实勤劳的辛苦，和饥寒冻饿的痛苦，则没有人会怀疑自己的选择；如果人们能同时享到肉欲的满足，和天堂的快乐，则他在决定自己的选择时，亦不会迟疑，不会错误。

59 不过我们在进行自己的自愿的行动时，它们所要引起的幸福和苦难并不能同时出现，它们只能引起后来的善恶来，而且它们所引起的善恶，还是在它们过去以后才能出现的。因此，我们的欲望常常看得超过了当下的享受，并且使自己的心趋向于不存在的那种好事。我们所以如此，乃是因为我们想那种不存在的好事是我们幸福的必需条件，而且那种不存在的好事所以能吸引我们，亦就是因为我们相信那种必然性。如果没有这种必然性，则我们便不能被不存在的好事所激动。因为据我们在尘世上所习惯、所意识到的而论，则我们可以说，

在我们这狭窄的能力范围以内讲，一切悠远的好事，甚至于明显的好事，都不能打动我们；因为我们在同时只能感到一种快乐，而且这种快乐，只要免除了一切不快，则在它存在时就能使我们自己觉得自己是幸福的。因为懒散和享受已经足以成了当下的幸福，因此，我们便不愿意再有变化；因为我们觉得自己已经幸福，而且只要觉得满足，就已经够了。因为谁能满足，谁就是幸福的。但是新的不快如果一来到，则这种幸福便被搅扰，因此，我们就又重新工作，来追求自己的幸福。

60 有时是因为人们判断错误那一些东西是自己幸福的必需部分——人们所以常常不来欲望最大的不存在的好事乃是因为他们往往断言，他们离了那种好事亦可以得到幸福。因为这类思想如果一盘踞他们的心理，则将来的快乐便不足以感动他们；他们对于这些快乐，并不关心，亦并感不到不快。他们的意志亦因为不受那些欲望的决定，所以便来追求较近的满足，而且它要驱除它在贪求时、想念时，所感到的那些不快。但是你如果要把一个人对于这些事物的见解改变了，让他知道德性和宗教是他的幸福的必需条件，让他见到来生的幸福和苦难，并且让他见到正直的判官——上帝——要按各人的行为来报酬各人：则支配他的选择的这些善、恶标准，一定会大有所改变。因为他会看到，“上帝要给追求光荣、尊荣，和不死的人以永生，要给作恶的人以愤怒、刑罚和苦楚”，因为他会看到，来生的完全幸福或祸患要看人们自己在尘世上的行为如何而定。尘世上一切快乐和痛苦既然同永生的灵魂此后将要受的无尽的幸福和极大的苦难，不能相提并论，因此，人在选择自己力所能及的各种行动时，一定不看它们是否能引起暂时的快乐或痛苦而定，一定要看它们是否能引起来生的完全永久的幸福而定。

61 错误判断的一个较详细的叙述——不过要详细地来解释，人们既然诚心追求幸福，何以又会给自己招来祸患，则我们应当考究，各种事物如何可以借虚伪的现象，呈现于我们的欲望之前。在我看来，我们所以有这些错误，乃是因为我们关于那些事物的判断有了错误。因此，要想知道，我们的错误能达到何种程度，并且我们的错误判断是由哪里来的，则我们应当记得，事物的善、恶原有两层意义：

第一，所谓善或恶，只是快乐或痛苦自身；

第二，则除了当下的快乐和痛苦以外，任何东西只要能凭借其结果或效力能由远处将快乐招致来，则它亦是我们欲望的对象，亦可以感动了有先见的任何动物。因此，凡能引生快乐或痛苦的各种东西，亦能被人认为是善的或恶的。

62 判断所以错误，所以能使我们误入歧途，所以能使意志固执于较坏的一面，乃是因为在比较这些事物时，我们得到了错误的报告。（不过我这里所说的错误判断，并非是说由别人所决定的，乃是人人自己会承认是错的。）因为我既然确定地断言，一切含灵之物都在切实追求幸福，而且所谓幸福只在于快乐的享受，其中不能掺杂任何重大的不快，因此，人们从不会自愿地在自己的饮料内加一些苦的成分，而且他只要有能力用一种东西来满足自己的心愿，来完成自己的幸福，则他亦不会省略了那种东西。因此，他倘若竟然不是这样，那一定是由于他的错误的判断。不过我此处所说的错误，并不是指那种根深蒂固的偏执所生起的错误（不信来世）而言，因为那种错误几乎不配称为错误的判断。因此我这里，所说的错误判断，乃是人人所承认的那些错误。

63 在思考当下的和将来的事物时所发生的错误判断——（甲）因此，人人在当下的快乐和痛苦方面，并不能错认了真正的善或恶。因为快乐或痛苦被感觉到有多大，它们实际上就有多大。不过当下的快乐和痛苦，虽然把它们的程度和差异，分分明明表示出来，可是我们在以现在的痛苦或快乐同将来的相比较时（意志的许多重要决定都是这样的），则我们往往对它们形成了错误的判断，因为我们的尺度往往是按照距离的远近而有所变化的。物象如果近了，则它们便似乎较为大些，可是比它们大的东西如果远了，反而似乎小些。痛苦和快乐亦是这种情形。当下的物象亦容易引起苦乐来，至于那些远隔的物象，则在比较时，便有一层不利。因此，许多人就如浪荡子似的，他们以为手中的小数胜过将来的大数，因此，他们往往因为当下的些小所有，失掉了继承时的巨大所有。但是不论人的快乐着重在那一方面，他一定会承认这是一种错误的判断。因为将来终究会变成现在，而且在接近时，它的优势会现出来，会把它自己充分表现出来，而且会把度量错误的人的故意的错误发现出来。饮酒的快乐，在一掷开酒杯以后，如果就伴有呕吐、头痛，如一般人在几点钟以后所必然要感受的那样，则我想，任何人在这些情形下，都不会再以酒沾着自己的口唇——虽然他很爱饮。可是他所以天天仍然要豪饮，乃是因为在选

择时对时间稍有错误，以至于引起坏结果来。快乐或痛苦只距离几点钟的光景，尚足以减了其固有的程度，那么如果隔着较大的距离，而且一个人如果不以正确的判断，来做时间所将要给他实现的事情，就是说不能把它看做是当下的，不能把它的真正分量认识清楚，则他不是更要忽略了将来的痛苦和快乐么？可是在快乐和痛苦方面、在幸福和祸患的真正程度方面，我们的做法往常是这样的。将来的事物总不免失掉其正确的比例，现在的事物总觉得是较大的，总觉得能得我们的偏爱。不过我这里所说的错误判断，却不是那种重大的错误判断，因为人们在那方面，并不是把不存在的事物看轻了，乃竟当做子虚，因为有的人们只享受他们现在所能享的，并且安然不疑地发生了一种错误的结论说，将来是不会有祸患的。这种错误并不发生于比较将来的善、恶之为大为小（这正是我们现在所说的），它乃是关于善、恶本身的另外一种错误判断，人们在这里是不认那些善、恶可以引起以后的快乐或痛苦来的。

64 这种错误的原因——在以现在的苦乐同将来的相比较时，我们的判断所以有错误，乃是因为人心的组织就是微弱而狭窄的。我们不能在同时充分享受到两种快乐的力量，至于在受了痛苦的搅扰时，则我们更不容易享受到任何快乐。当下的快乐如果不是微弱无力，则它便会充满了我们的狭窄心灵，占据了我们的全部心理，使我们几乎不能再想到其他不存在的事物。在另一方面，在我们的各种快乐中，如果有些快乐不很强烈，不足以使我们完全不想远隔的事物，我们就会极端恐怖痛苦，因此，稍有一点儿痛苦就足以把我们的一切快乐消灭了；因为你要把一点儿苦味搅在杯内，就能把甜味取消了。因此，我们无论如何，总要想法把当下的祸害驱除了。而且我们想任何事物的不存在都抵不住这种痛苦；因为在感受当下的痛苦时，我们往往觉得自己便不能享受任何些小的幸福。——日常人们的抱怨，就可以明显地证明这一层。他们觉得现实所感到的痛苦是一切痛苦中最剧烈的，因此，他们便忧戚地喊叫说，“什么就比这好受，什么亦没有这样难过！”因此，我们的全部努力和思想就完全着重在当下祸害的驱除上；而且不论后来有什么结果，我们总觉得先把痛苦驱除了，才能满足了实现幸福的第一个必需的条件。我们很着急地想象，什么亦没有我们现在所感受的痛苦那样厉害。拒享当下所呈现出的一种快乐，既是一种痛苦，而且常是一种大的痛苦，因此，我们的欲望便常被接近的、能动人的物象所刺激。因此，我们正不必惊异，这种欲望为什么在起

作用时亦正同真正的痛苦一样，何以它亦能使将来的事物在自己思想中减了色，何以会使我们盲目地来接受它。

65 此外，我们还可以说，不存在的好事或将来的快乐（二者是一回事），往往不容易平衡了当下痛苦或欲望所引起的不快，尤其在那种快乐为我们所不熟知时，更其是如此的。因为那种快乐的程度既然不能超过我们享受它时所真正尝到的程度，因此，人们便容易看轻它，使它让步于任何当下的欲望；而且他们会说，他们在将来真正尝试那种快乐时，亦不见得真能如一般人所传说、所相信的那样，因为他们看到，不止别人所赞美的东西，就是自己在某一时期所极端欢喜的东西，到了另一个时期就会变成乏味的、可憎的；因此，他们就以为那种快乐并没有什么特点，可以使我们牺牲一种当下的享受。但是他们应当承认，说到来世的幸福，这种判断方法是错误的，因为他们万不能说，上帝不能按照自己的意志使他所爱的人享到幸福。因为来世既是一种幸福的光景，则它一定会适合于人人的心愿和欲望；而且我们纵然假设，他们在将来的口味各不相同，一如现在这样，可是天堂的玛 NC568 一定适合各人的脾胃。——总而言之，我们对于将来的和现在的快乐与痛苦，所以有了错误的判断，乃是因为在比较它们时有了错误（这里我把不存在的好事当作是将来的），关于这种错误，我们的话亦就止于此了。

66 错误的判断有时是在我们考究行为的结果时发生的——（乙）至于在将来能引生善、恶结果的那些东西，则我们对它们的判断所以发生错误，亦有几条途径。

（一）有时我们虽亦以为它们能引起痛苦来，可是我们并不以为它们能引起实际上那样大的痛苦来。

（二）有时我们纵然觉得有很大的坏结果，可是我们以为它并不确定，亦许它不能照着我们所期望的出现，亦许它可以借着别的方法避免了，就如借勤劳、干练、变化、悔改等等。这些判断方法都是很错误的，而且我如果要在各种特殊情节下，加以详尽的研究，则亦很容易指示出这些错误来。不过我现在只可以概括地说，我们如果不按照事物的重要性，与其不可忽视性，先把它加以适当的考察，就一直根据不可靠的猜想，来为较小的好事而把较大的好事牺牲了，那是一种很错误而且很不合理的进行方法。这一层我想是人人必得承认的，

而且人们如果一考究这种错误判断的寻常原因，则他们更得承认这一点。现在我们可列举一些原因如下。

67 这种情形所以发生的一些原因——

（甲）愚昧：一个人在判断时如果不先尽力求得充分的报告，则他的错误判断是不可宽宥的。

（乙）忽略：一个人如果忽略了自己所已知道的，则实际上亦要促成自己当下的愚昧，使我们的判断陷于错误。所谓判断本来就是要衡量事实的各种情节，并且要从而决定优势将落在哪一边。如果我们把一造的情节仓促地凑在一块，而且应列入计算的各种条款也被我们所忽略了，则这种仓促情形所引起的判断，会同完全的愚昧所引起的一样。这种情形所以常常发生，乃是因为当下有一些痛苦或快乐，被我们这微弱而热烈的天性所增强，使我们深深感到现实的力量。不过上天所以要赋予我们以理解和理性，就是要避免这种仓促的举动，而且我们如果能正确地利用它来找寻、来观察、来判断，则我们一定可以达到这种目的。如果没有自由，则理解完全无效，如果没有理解，则自由（如果有的话）全无意义。一个人如果看到了某种事物能为善于他或为恶于他，并且看到了，某种事物能使他享福，或能使他受祸，可是同时如果他又不能向那种东西进一步，或退一步，那么他虽然能看，究有什么好处呢？一个人如果只有在黑暗中行走的自由，则他虽有自由，可是他同被风力所吹的一个忽上忽下的水泡，究有什么区别呢？只要你被盲目的冲动所支配，则不论那种力量是由外发或由内发，都无关系。因此，自由的首要功用就在于能阻止盲目的仓促动作。自由的主要用途就在于张目静立，四面察看，并且按照事体的重要性来考究我们所要做的事情的结果。至于要问，懒散、怠忽、热心、情感、风尚、恶习等怎样能在一些情节下助成这些错误的判断，则我在此地且不加以考究。在下边，我想还应当再叙述另一种虚妄的判断，因为它虽然很有影响，可是（或者）少为人所注意的。

68 对于幸福的必需条件所形成的错误判断——一切人自然都是欲望幸福的，这一层并无可以怀疑之点。不过我们方才说过，一切人在脱离了痛苦以后，往往容易满足于当下的快乐，或习惯给他们养成的快乐；而且他们既感到幸福，则除非有新的欲望使他们不快，搅扰了他们的幸福，并且使他们知道，他们并非幸福：——若非这样，则他

们便不会往远处看，而且他们的意志亦不会决定采取某种行动，以来追求别的已知的或明显的好事。因为我们既然知道，我们不能同时享受各种好事，而且各种好事又是互相排斥的，因此，任何明显的好事，只要我们不认为它是幸福的必需条件，则我们的欲望便不会确定在它上边；因为我们如果觉得自己离了它，亦可以幸福，则它便不能打动我们的心。人们所以常常判断错误，这实在亦是一种原因，因为他们往往把幸福的必需条件，认为是非必需的。这种错误常使我们误选了我们所志向的好事，并且在好事远隔时，又常使我们误选了达到它的方法。但是不论一个人是错认了好事的本身，或错认了达到好事的方法，只要他失掉了大目标（或幸福），则他便会承认自己的判断有了错误。这种错误所以发生，往往是因为能达到目的的那些行动有一种真正的或假设的不快；因为人们觉得，要先使自己经过不幸，然后再达到幸福，那是很荒谬的，因此，他们就往往不采取那样做法。

69 我们可以改变了事物中的可意性或不可意性——在这方面，我们的最后问题，就是："人是否有能力来改变伴行动而来的那种快感或不快？"要答复这个问题，则我可以说，在许多情形下，这是很可能的。人们委实能够，而且亦应该把自己的脾胃改变了，并且对那些无美味的或自认为无美味的东西，发生一种爱好。人心的口味正如身体的口味一样有许多花样，一样可以变化。人们如果觉得行动所引起的不快或乏味不能改变成快乐和欲望，那委实是一种错误，因为这分明是他们的能力所能改变的。在一些情形下，适当的考虑就可以有这种作用；在许多情形下，练习、专心和习惯亦可以有这种作用。面包或烟叶，虽然人们知道它们有益于健康，可是人们会因为寡味或恶味把它们忽略了。不过理性和考虑可以起首认识到它们的价值，并且开始试用它们，而且后来久用或习惯又可以使它们可意于人。说到德性，则我们分明知道，它亦是这样的。各种行动所以可意（或不可意），或则因为它们本身的性质，或则因为它们能达到较大而较可意的目的。一道盘餐如果蒸调好，则它当然可以可人口，而且它在食时所引起的快乐，就能刺激人心，并不必参考着别的目的。不过我们如要再考究健康和强力的快乐（食品当然以这为目的），则我们可以更感到一种美味，使我们吞咽了并不可口的食品。在后边这种情形下，一种行动所以可人意或不可人意，乃是看我们思考它的目的如何而定，乃是看我们是否相信它有能达到目的的趋向而定，乃是看我们是否相信它同目的有必然的联系而定。不过行动本身所给人的快乐，多半乃是由习惯和练习而养成，而增加的。一种东西在远看之下，或者要引起

我们的嫌恶，不过在屡试之后，就可以安之若素；一种东西在初试之时，或者会使我们不悦，可是在屡习之后，就可以使我们发生爱慕。习惯有很大的魔力，凡我们所惯做的事情，都觉得顺利并且高兴，因此，它就有很强的吸引力，因此，惯熟的练习如果使一些行动适合于我们，并且使我们感到兴趣，则我们如果取消了那些行动，便觉难过，便觉不快。这虽是显而易见的，而且是人人所经验到的，可是人们在追求幸福时，十分忽略这一点，因此，我们如果说，“人可以使各种行动或各种事物多少可意起来，并且缓和了人们一向为自己的漫游所借口的原因”，则人们或者会以为那是一个奇论。风尚和俗见确立了错误的意念，教育和风尚又养成了坏的习惯，因此，事物的真价便被误认，人们的口味便渐变坏。我们必须费辛苦把这些改正了，并且使相反的习惯把我们的快乐改变了，对那些必然能产生幸福的东西，感到一种趣味。这一层是人人可以自认能做到的，幸福如果失掉，祸患如果来临，他就会承认，自己的忽略是错误的，并且会自己责怨自己不该如此。我可以问问，人们的一向做法是不是常如此的？

70 取罪恶而舍德性分明是一种错误的判断——我现在且不详论能使人迷途的那些错误的判断，以及对自己能力以内的事情的忽略。因为这样一来，就可以做成一部书，那就不是我的职务了。但是不论人们的意念如何错误，不论他们对于自己能力以内事物的忽略如何可耻，不论这些意念和忽略如何使他们离开了幸福的途径，并且使他们过各种不同的生活（如我们所见的），可是我们分明见到，不论任何人，只要能考究一番，则他在选择时，一定会依据于真正基本上所建的道德，来行判断；而且一个有理性的动物，如果竟然舍了理性，不能认真地反省无限的幸福和苦难，则他将来一定会责怨自己一向不曾按照本分应用其理解。我们只要一思考永久状况的可能性（这自然是无人能怀疑的），则全能者为执行其法律所定的来世的赏罚，便可以有充分的力量，使人在选择时，违反了现世所能呈现出的任何快乐或痛苦。人只要承认，现世的良好生活的可能的结果，一定是无穷无尽的幸福，现世的恶劣生活的可能的结果，一定是无穷无尽的祸患，则他一定会合理地断言说，一个有德性的生活，比一个罪恶的生活好，因为前者可以使我们希望将来有无穷的福乐，后者则徒使我们恐怖将来会有凶恶的祸患情形，期待着有罪者，或者至少亦要使我们犹疑恐怕将来会灭亡了。纵然尘世上有德性的生活只是痛苦，罪恶的生活只是不断的快乐，上述的情形仍分明是真实的。不过大体说来，恶人们即在现世的所有方面讲，亦不见得占得优势；而且总括起来一观察，

我想他们即在尘世上亦是处于最坏境地的。如果人把无限的幸福置于天秤的一端，把无限的祸患置于天秤的另一端，并且他知道，虔诚的人走错时，所得的最坏结果，亦可以抵得住恶人走对时所得的最好的结果，则他如果不是疯了，他肯来冒险么？人们只要有智慧，谁肯使自己陷于无限祸患的可能范围以内呢？因为他纵然不至得到这种祸患，他亦不能由冒险而有所收获。而在另一方面说来，则清醒者的希望如果能实现，则他只是得到那种无限的幸福，却并不曾有什么冒险。因此，善人如果是对的，则他是永久幸福的，如果是错的，则他亦感不到什么祸患。在另一方面，则恶人如果是对的，他亦不是幸福的，如果是错的，则他又是无限地受苦的。既然如此，那么，人们在这方面实行判断时，如果不知该选择哪一方面，那不显然是一种错误么？——我在这里并不是论说来世的确定性或可然性；因为我的意思，只是要指明人的错误判断。我想人如果知道，并且确信，来世至少是可能的，则他不论根据任何理由，来选择罪恶生活中的短促的快乐，他都会根据自己所立的原则承认那是一种错误的判断。

71 总摄前义——在一起初我就恐怕书中论人类自由的这一章不免有些错误，而且在初版以后，有一个很聪明的朋友，亦疑其中有些错误，只是他不能指示出特殊的地方来。因此，在完结这一章时，我就不得不较仔细地重新考察一番。在重新思考以后，我就瞥见一个轻微而不易察觉的忽略，因为我已经把似乎无甚分别的一些字混用在一起。因为有了这种发现，所以我就在这第二版中，又附加了一点儿新的见解，以求学界的批评。我的意思，简单说来，就是：自由乃是按照人心的指导来发生动作或停止动作的一种能力。至于我们所谓意志，则亦是一种能力，它可以在特殊的例证中，指导我们的运动官能来运动或静止。至于在一系列自愿的运动中，能决定我们的意志使之发生各种差异动作的，则是一些当下的不快；这种不快就是欲望所引起的，或者至少说是同欲望的不快相伴而生的。至于欲望则多半是被祸害所激动的一种逃避的倾向，因为能完全免除痛苦，乃能得到幸福。（不过每一种好事，甚至于每一种较大的好事，亦不能常常刺激我们的欲望，因为它不一定是我们幸福的必需部分，或者我们不认它是自己幸福的必需部分。）因为我们所希望的，只是幸福。不过这种贪求幸福的普遍欲望，虽然恒常地、不变地发生作用，可是任何特殊欲望的满足，亦可以暂时不决定意志，使它发生以后的行动；因为我们可以先仔细考究，我们所欲望的这种特殊貌似的好事，是否我们真正幸福的一些部分，是否与我们的幸福互相契合。在考察以后，判断

所得的结果，就是最后能决定人的，因为所谓人的自由，就是不受别物的支配，只受为判断所指导的欲望的支配。我知道，有些人以为自由就是人在意志决定以前那种中立状态，我亦很希望，着重"先前的中立状态"的那些人们明白告诉我们，这种假设的中立状态是不是亦在理解的思想和判断以前一如其在意志的命令以前。因为我们不能说它是在它们中间的，不能说它是直接在理解的判断以后，和意志的决定以前的；因为意志的决定是直接跟着理解的判断来的。在我看来，我们如果认为在理解的思想和判断以前的那种中立状态为自由，那正好像认漆黑的状态（在这里我们便无可见，无可说）为自由一样；至少亦可以说，他们认为不能有自由的主体是有自由的，因为任何主体若不经过思想和判断，便不能说是有自由的。我并不在文字方面吹毛求疵；因此，人们如果主张中立状态就是自由，则我亦可以同意于他们。不过我所谓中立状态乃是指理解发生判断以后的那中立状态而言，甚至于是指意志发生决定以后的那种中立状态而言；而且那种中立状态不属于人（因为他如果一判断了还是做好，还是休好，则他便不会再中立），而属于人的能动作的各种能力。这些能力在意志决定以前，或在意志决定以后，都一样可以来进行或来停止各种动作。因此，它们这种状态或者可以被叫做一种中立状态；而且这种中立状态到什么程度，则一个人的自由亦只到什么程度，再不能超过这个限度。就如我有能力来运动我的手，或静止我的手，则不论来运动我的手，或静止我的手，而我的运动能力都是中立的；因此，不论从哪一方面讲，我亦完全是自由的。我的意志虽然决定那种动作的能力来静止了，可是我仍是自由的，因为我那种动作能力的中立状态还存在着，它仍然可以自由行动或不行动。我的意志虽然当下命令我的手静止住，可是我的手的运动能力并不为意志的决定作用所损坏了，那种能力仍保持其中立状态，它仍可以自由行动或不行动，仍如以前一样；我们如果试一试，使它做相反的运动，就可以看到这一层。但是在我的手静止时，如果它忽然得了瘫痪症，则它的动作能力的中立性就行失掉，而且我的自由亦就跟着失掉；因此，在那方面，我就失掉自由，而且必然要使我的手停顿起来。在另一方面，我的手如果又为拘挛症所运动，则那种动作的能力的中立性便被运动所取消，而且在那方面，我的自由亦就失掉；因为我是不得不运动的。我所以要附带论及这一点，乃是要指示出，自由似乎就是这种中立性，而不是其他任何真正的或想象的中立性。

72 关于自由的本质同范围，我们必须有真正的意念，因为这种真正的意念是十分重要的。因为这种缘故，所以我在前边解释自由时，不免有些枝蔓的议论。这一层，我希望人们会原谅我。在论能力的这一章内，意志、意欲、自由、必然等等观念自然地出现于我的观念中。在此书第一版内，我亦曾经按照自己的眼光，把我对于这些观念的思想叙述出来。不过我现在承认我的意见有些变化，并且我觉得我这层变化是有根据的。我实在是一个爱真理者，并非是一个崇拜自己主义者，所以我敢公然承认自己的变化。在初版中，我自然亦只是不偏不倚地来追求真理，而且我想它走在哪里，我就跟在哪里。不过我既不虚荣用事，想象自己完全无错误，亦不诡谲存心，只恐怕自己的名誉有了玷污，故意装无错误。因此，我在较严格的考察之后所发现的，我仍然敢把它印行出来，而并不感觉羞耻，因为我仍是同前一样诚实的追求真理。有的人们或者以为我以前的意见是对的、有的人们或者以为我现在的意见是对的（我已经见过这类人），有的人们或者以为我前后的意见都是不对的。人们这些差别的意见，我并不觉得可怪；因为在争论的事体上，理性往往不易有公正的演绎，而且在抽象的意念方面，精确的演绎亦是不容易的，尤其在议论冗长时，更是如此的。因此，这个自由的题目如果仍有一些困难存在，而且人们如果根据这些理由或别的理由，把这些困难廓清了，那我就感谢不尽了。

在完结这个题目以前，我们还不妨运用思想来较精确地考察所谓行动，以便对于能力得到更为清晰的观念。我在前边已经说过，我们只有两种动作观念：一为运动，一为思想。不过事实上这两种虽都可以叫做动作，可是我们在进一步考察以后，就会看到它们并不完全永远如此。因为我如果不错的话，则我可以说：在两方面都有许多例证，在适当地考察之后，它们宁可说是被动作用，而不可说是自动作用，而且它们只是客体中被动能力的结果，并不是主体中自动能力的结果，如一般人所想象的那样。因为在那些例证中，能运动能思想的那种实体，只是先由外界得到各种印象，然后才能发生动作，因此，那种能力就其本义而论，不是一种自动的能力，只是客体中一种被动的容受力。不过有时一种实体或主体可以凭其自己的力量发生动作；这就是所谓自动的能力。实体只要能变化自身，产生出任何结果来，那就是所谓动作。就如一个凝固的实体如果凭其运动使别个实体的可感观念发生了变化，则这种运动的变状便可以说是一种动作。不过这个凝固实体的运动如果是由外界的别的主体来的，则在正确思考之下，它便不能说是自动，只是一种被动。因此，任何实体如果不能自

己开始运动，或者使别的静止的实体运动起来，则它便没有自动的运动能力。同样，在思想方面，我们虽有能力来从外界实体的动作接受到任何观念或思想，而且这种能力亦叫做思想的能力，可是它亦只是一种被动的能力或容力。不过我们如能任意把各种观念呼唤出来，并且任意来比较它们，那就可以算是一种自动的能力。这种反省或者可以有一些功用，或者可以使我们免除了关于能力和动作所形成的一些错误观念；因为文法上和言语上往往使我们在这方面有了错误。文法学者所谓自动的动词所表示的作用，实在并不永远表示动作，就如，“我看见月或星”，又如“我感到太阳之热”，这两个命题虽然是被自动的动词所表示的，可是它们并不表示出我凭借任何动作在那些实体上发生了作用，只表示我接受了光、圆、热等等观念，而在这方面，我只是被动的，并非自动的，而且我的眼或身在那种情状下，亦不能不接受它们。不过我要是把我的眼转向别处，或者把我的身体离开日光，则我可以正确地说是自动的。因为我所以发生那种运动，乃是由于自己的选择，乃是由于自身的力量。这种动作乃是由自动的能力所产生的。

73 上边我已经粗略地把一切其他观念所发源的、所由以组成的那些原始观念，加以叙述。我如果要以哲学家的立场来考察一切别的观念发生的原因和组成的成分，则我可以相信，它们都可以还原于几个少数的原始观念，就如我们由感官从外物所接受来的广袤、凝性、被动力等等观念，以及由反省从心中所接受的知觉力（perceptivity）、运动力（motivity）等等观念。我在这里，不得不求读者原谅我这两个新名词，因为我所以用它们，乃是怕人因为惯用双关的名词，致在这里发生了误解。至于存在、绵延、数目等等观念（它们是属于两方面的），我们如果亦把它们加进去，则我们便得到其他一切观念所依靠的一切原始的观念。因为我想，我们可以借这些观念解释了颜色、声音、滋味、气味，以及所有的其他一切观念的本质。产生这些感觉的，原是一些微小的物体，因此，我们如果有敏锐的能力，来察看这些物体的各种广袤和各种运动，我们就可以解释了这些感觉。不过我现在的意思，只是要考察人心何以能凭借天赋的力量从各种观念和现象得到事物的知识，只是要考察人心怎么对那些事物得到那种知识，并不是要来考察各种观念的起源和生产方式，因此，各种物体虽有能力，可以借其特殊的组织和其各部分的形象，把它们的可感性质的观念传给我们，可是我现在并不要从哲学方面来考察那些形象和那些组织，因为那正同我这部论文原来的计划相反。我

现在并不想在这方面，再有所深论。我现在只说，金或番红具有产生黄色观念的能力，雪或乳具有产生白色观念的能力，而且所谓黄和白的观念，我们只凭视觉就可以得到，并不必要来考察那些物体部分的组织，以及由它们射出并使我们产生那些观念的那些分子的特殊形象或运动。自然我们在超过心中单纯的观念，进而研究它们的原因时，我们仍然看到，任何可感物所以能生起各种不同的观念来，所凭的没有别的，只有那些不可觉察的各个部分的不同的体积、形象、数目、组织和运动。

第二十二章 混杂的情状（Mixed Modes)

1 什么是混杂的情状——在前几章中，我们已经论述过简单的情状，并且在重要的观念方面，举了一些例证，指明它们有什么本质，并且我们怎样得到它们。现在我们可以进一步来考察所谓混杂的情状。我们所说的义务、酩醉、谎言等等，都是所谓复杂的观念。这些观念因为是由各种差异的简单观念所形成的，所以我把它们叫做混杂的情状，以别于那些由同类的简单观念所形成的较简单的情状。这些混杂的情状，亦是由简单观念集合成的，那些简单观念，我们并不能认它们是恒久存在的真正事物的特殊标记，它们乃是一些散乱独立的观念，只是为人心所合拢，因而和复杂的实体观念是有分别的。

2 它们是由人心所形成的——经验已经昭示我们，人心在其简单的观念方面，完全是被动的，而且那些观念全是凭感觉或反省由各种事物的存在和作用所得来的。但是我们如果仔细一考察此处所说的那些名为混杂情状的等等观念，则我们会看到，它们的来源，完全与前不同。在形成这些集合体时，人心往往要施用一种自动的能力，因为人心一得到简单观念以后，它就会把它们组合在一块，形成各种差异的复杂观念，并不考察它们在自然中是否如此在一块存在。而这类观念之所以称为意念（notion），在我看来，就是由于这种缘故，因为它们的原始的、恒常的存在，多半是在人的思想中，而不是在实在的事物中。而且要形成这类观念，人心只要把它们的各部分合拢起来，使它们在理解中，自相符合，就算了事，我们并不必过问，它们是否有真实的存在。自然我亦承认，它们的一些观念是由观察得来的，而且一些简单观念的复合的存在亦是正如理解中所见的那样。就如伪善（hypocrisy）观念，原来亦可起因于人的观察，因为我们会看到，人们本没有好性质，有时却偏装作有好性质。不过在另一方面，人心在形成这个观念时，有时亦并不必要有任何模型，以资参考。因为我们分明看到，在社会和语言开始之初，有些复杂的观念（它们是跟着人

类的组织来的），在未存在于别处的时候，已经存在于心中，到后来才有了许多名词来代表这些复杂的观念，因此，那些观念的形成，是在它们所代表的那些组合以前的。

3 有时它们是在人们解释它们的名称时生起的——现在的语言已经十分复杂，代表那些组合的文字亦很多。这类复杂观念的生起，往往是由于我们解释代表它们的那些名词来的。因为它们既是由一群简单的观念所形成的，因此，它们可以借着代表那些简单观念的名词，使了解那些名词的人，亦了解了它们。事物的真正存在纵然不曾把那些简单观念的复杂组合呈现于他的心中，他亦可以得到那些观念。就如渎圣（sacrilege）和谋杀（murder）这两个复杂观念，你只要把这些名词所代表的简单观念，给人列数出来，则他虽然不见人犯了这两层罪，他亦会得到这些观念。

4 一个名称可以把混杂情状的各部分系属于一个观念上——每一个混杂的情状，既是由许多独立的简单的观念所形成的，因此，我们似乎可以合理地问说，它如何能得到统一性，并且为什么恰好某种集合体正能产生一个观念？因为那种组合原来并不是常存在于自然中的。要答复这个问题，则我可以说，那种情状所以能得到统一性，显然是因为人心的作用把那些简单的观念合拢在一块，把它们当成是那些部分组合成的一个复杂观念。至于这种组合的标记，则是那个合体的名称，而且这个名称正可以说是完成了那种组合。因为人们往往只以各种名称来解说各种独立的混杂情状，而且只让有名称的各种集合体来形成复杂的观念，至于无名称的一些简单观念的集体，很少被看成是一个复杂的观念。因此，“杀”“一个”“老”“人”，虽然在自然中亦可以联合成一个复杂的观念，就如“杀”“一个人”的“父亲”一样；可是前者因为没有名称来明确地代表它，后者因为有“弑亲”（Parricide）一名来表示它，因此，前者就不是一个特殊的复杂观念，而且亦不是一种特殊的行动，它仍同杀一个青年人或杀别的人一样。

5 形成混杂情状的原因——我们如果再稍进一步来追问，人们为什么要把某些简单观念的集合体做成独立的而且可以说是固定的情状，同时又忽略了那些在自然中本亦可以形成独立观念的各种集合体，那我们就会看到，这正是言语的功用所在。人们因为要想借语言把自己的思想标志出来，并且要以可能的速度把自己的思想传达出去，因此，各种观念的集合体，如果是日常谈话所用的，则人们便把

它们形成复杂的情状，而以一些名称给以它们。至于人们所不常用的集合体，则人们便任其松散，而不以名称来联系它们。在这种情形下，人们宁愿意用表示种种观念的种种名称，来列举那些观念，亦不愿意增加了复杂观念的数目，使名目分歧、记忆受累，因为这些观念，本来不是人们所常用的。

6 为什么某种言语中的文字，不能在别种言语中，找到它们的相称字眼——这就指示给我们，在每一种语言中，为什么常有一些特殊的文字，不能以别的语言中单独的一个字翻译出来。因为一个民族的风尚、习俗、仪节，使某些观念的组合在此一种语言中成了习用的，和必要的，因此，人们自然要用一些名称附加在它们上边，使人们在日常谈话中，避免来回周折。因此，那些集合体在他们心中就成了一些独立的复杂观念。可是这些观念，在别的民族或者是全无用的，而且甚至于想亦没有想到。就如希腊人的贝壳放逐 （Ostracism），和罗马人的公敌宣告 （proscription），在别的语言中，便找不出精确的对应字来。因为它们所代表的复杂观念，是不曾存在于别的民族的人心中的。因为他们如果没有那种习俗，则他们便没有那一类行动的观念，因此，人们便不需用那一类观念的集合体，便不用那些名词来与它们相联系；因此，在别的国家，它们并没有相当的名称。

7 语言是可以变化的——由此我们亦可以看到，各种语言为什么经常变化，采用了新的名词，而抛弃了旧的名词。习俗和意见变化以后，引起了新的观念组合；这些组合既是日常想到、日常谈到的，因此，我们便从新的名称附加在它们上边，使它们成了新的复合情状，以避免冗长的叙述。人们如果肯试一试，把责斥 （reprieve）和求诉 （appeal）二词所代表的各种观念列举出来，而且他们如果不用这些名称，而用别的迂回说法，向人来表示它们的意义，他们就会看到，借着定名方法，一些大不同的观念可以包括在一个简短的声音里，而且我们的时间和气息，亦可以省了许多。

8 混杂的情状究竟在什么地方存在——在后来论究文字和其功用时，我还要详细考察这一层。不过我现在仍不得不注意考察混杂情状的各种名称。各种混杂的情状既是各种简单观念所成功的迅速变化的集合体，而且这些集合体只在人心中有短期的存在，而且它们亦只在被人思想时才能存在，因此，那些混杂的情状似乎只在其名称方面，有恒常经久的存在，除此以外，再不能在别的地方，有那样存在。因

此，这类名词在这类观念方面，往往容易被人认为就是观念自身。因为我们如果要问，胜利或尊神的观念存在于何处，则我们便会分明看到，它们并不存在于事物本身，因为它们是需要时间来实行的一些动作，而那些动作是不能同时存在的。至于人心，则我们虽然假设那些动作的观念存在于其中，可是它们在那里又只能有一种不确定的存在。因此，我们就容易把它们附着在能引起它们的一些名称上。

9 混杂情状的观念是怎样得来的——由此看来，我们所以能得到混杂情状的复合观念，乃是由于三种途径。第一是由于经验和观察事物自身，就如看见两个人决斗或击剑，则我们便得到那两种观念。第二是由于发明，或自动地把心中的简单观念合拢起来，就如发明印刷和镂刻的人，在这两种艺术未曾存在之时，心中就有了它们的观念。第三是一种最寻常的途径，在这方面，我们的观念所以生起，有时是因为我们解释我们所未见过的一些动作的名称，或我们所不能看到的一些意念；有时是因为我们借着列数，把组成它们的别的简单观念，呈列于想象面前。因为我们的心既由感觉和反省得到许多简单的观念，而且因为习用之故，给它们各个以一些名称，因此，我们就可以用那些名称，来向人表示出我们所希望他了解的那些复杂的观念。这样，则那个复杂观念中所含的简单观念，都是他所知道的，而且他亦有相同的名称来称呼它们。因为我们的一切复杂观念，虽然其直接的组成分子亦许亦是复杂的观念，可是归根究的，它们都可以还原于简单的观念，因为它们毕竟是由简单的观念所组成的。就如"谎言"一词所代表的混杂情状，就是由简单的观念所构成的。（一）为清晰的声音，（二）为说话者心中的一些观念，（三）为标记那些观念的一些文字。第四则是，那些肯定的或否定的标记，是和说话者心中的观念相反的。我想我亦不必再进一步，来分析我们所谓谎言的那个复合观念，我所说的已经足以指示给我们说，它是由复合的观念组成的。而且我想，我如果要再来详尽地列数这个复合观念中的各个特殊的简单观念，那只有徒使读者疲厌不快罢了；因为我们已经说过，这些观念都是他自己可以检查出的。任何别的复合观念，都可以如此还原；这些观念不论如何一再混合，最后都可以分解成简单的观念，因为我们所有的一切知识或思想，都用简单的观念作为其组成的材料。我们在这里，亦不必恐怕人心中的观念数目因此就会减少了，因为我们知道，单单数目和形象，就能供给我们以无量数的简单情状。至于复杂的情状，其中既含着各种简单观念的种种组合，以及其各种情状的种种组合，因此，它更不能说是稀少的；这一点是我们容易想象到的。

因此，在我们完结此篇以前，我们就可以看到任何人亦不必恐怕自己的思想没有广阔的范围，来在其中驰骋——虽然他的思想（如我所说）都只限于由感觉和反省而来的那些简单观念，以及那些观念的各种组合。

10 运动、思想、能力是花样最多的——我们应该研究，在我们的一切简单观念中，那一些观念是花样最多的，最能产生有名称的混杂情状的。这类观念共有三种：一为思想，二为运动（这两种观念包括了一切动作），三为能力（我们想象一切动作由此出发）。思想、运动、能力，这三种简单的观念，是花样最多的，而且它们的花样都产生了有名称的最复杂的情状，因为动作既是人的大事业，而且一切的法律亦以动作为其全体对象，因此，我们正不必惊异，各种思想的和运动的变状要为人所注意，而且它们的观念会储存于记忆中，各个伴有一个名称。没有这些名称，法律亦就不能精详，罪恶和纷扰亦就不能抑制。在人类中，如果没有这些有名称的复合观念，则我们便不能有良好的交通作用。因此，人们对于各种动作的情状，以及合乎那些情状的能力，便定了确立的名称，并且在心中有了假设的固定的观念。动作的各种情状是由它们的原因、方法、对象、目的、工具、时间、空间以及其他情节分划的。至于能力，则我们可以举大胆 、习惯等为例。"大胆"这种能力是在人前从容地、无恐惧地按照自己的意思来说话、来行事。希腊人特称这种敢于说话为（Pa Aresia）；这种做事的能力，如果是因为我们屡屡做一件事得来的，则我们便叫这种观念为习惯 （habit）；这种能力如果一有机会，就容易发为动作，则我们便把它叫做气质 （disposition），就如暴躁就是易于发怒的一种气质。

最后，我们可以考察动作的各种情状，就如"考虑"和"同意"就是人心的动作，跑步和说话就是身体的动作；报复和谋害就是心身两者的动作。一考察之后，我们就会看到，它们都只是简单观念的集合体，而且有名称的复合观念都是由简单观念来的。

11 有些文字虽然似乎是指示动作，实则只是指示结果的——能力是一切动作发生的来源。在施行能力发为动作时，能力所寓的那种实体就叫做原因；至于由此所产生的实体，或者能力施展时在任何实体中所产生的简单的观念，就叫做结果 。至于能产生新实体或新观念的那种功能 （effcacy），在施能力的实体方面，就叫做动作 ，在接受

新简单观念的客体方面，就叫做受动 。这种功能不论有如何多的变化，这些结果不论有几乎无限的花样可是我们在含灵的主体方面。只想它们是思想情状和意志情状，在有形的主体方面，只想它们是运动的变状。我想，我们只能想象它们是属于这两种的；因为除了这两种动作而外，如果还有别的动作可以产生出任何结果来，则我不得不自白，我是不能意念到它，或观念到它的。因此，那种动作是在我的思想、理解和知识以外的。因此，它就如同另一套五官不可捉摸一样，或者如同盲人的颜色观念不可捉摸一样。因此，许多文字虽然似乎表示动作，实则完全不表示动作方式，只表示能作用的原因，或所产生的结果，同被作用的实体的一些情节。就如"创造"和"消灭"，其中便没有含着任何动作的观念，或产生动作的途径，只包含着原因的观念和所做的结果的观念。又如一个乡人说冷得把水冻了，则冻之一字，虽然似乎表示一种动作，可是正确说来它只表示着一种结果。就是说，水原来是流体的，现在成了坚固的、凝结的了，实则它并没有含着产生冻的那种动作的观念。

12 混杂的情状亦可以由别的观念所形成——能力和动作虽然形成了大多数的复杂情状，使我们的心、口都熟习其名称，可是别的简单观念和其各种组合并不能因此就被排斥了。这一层，我想是无须提说的；至于各种有名称的已经确定的混杂情状，当然更是不必一一列数的。因为要一一列举，势必要把神学、伦理学、法律学、政治学，以及其他科学中常用的大部分字都列举出来，做成一个大字典。我现在的计划，只是要指示出，我所谓混杂情状的那些观念是属于哪一类的；人心是怎样得到它们的，此外我还要指示出，它们这些组合体是由感觉和反省所传来的那些简单观念所组成的。这几层，我想我已经做到了。

第二十三章 复杂的实体观念

1 实体观念是怎样形成的——我已经声明过，人心中所接受的许多简单的观念一面是由外物经感官传来的，一面是由人心反省它自己的动作来的。不过人心在得到这些动作以后，它又注意到，有些简单的观念是经常在一块的。这些简单的观念既被人认为是属于一个事物，因此，人们就为迅速传递起见，把它们集合在一个寓体中，而以众所了解的一个名词称呼它。后来我们又因为不注意的缘故，往往在谈起来时把它当做一个简单的观念看，实则它是由许多观念所凑合成的。因为，如前所说，我们不能想象这些简单的观念怎样会自己存在，所以我们便惯于假设一种基层，以为它们存在的归宿，以为它们产生的源泉。这种东西，我们就叫做实体（substance）。

2 概括的实体观念——因此，任何人如果一考察自己的概括的纯粹实体观念，他就会看到，他的观念只是一个假设，因为他只是假设有一种莫名其妙的东西，来支撑能给我们产生简单观念的那些性质（这些性质普通称为附性［accidents］）。你如果问任何人说，颜色或重量所寄托的那种寓体究竟是什么东西，则他亦只能说，那是有凝性、有广袤的一些部分。你如果再问他说，凝性和广袤是在什么以内寄寓着的？则他的情况正有类于前边所说的那个印度人似的。他说，世界是为一个大象所支撑的。可是人又问他说象在什么上站着，他又说，在一个大龟上。可是人又追问他说，什么支撑着那个宽背的大龟，他又说，反正有一种东西，不过他不知道。在这里，亦同在别处一样，我们虽用文字，可是并没有明白清晰的观念。因此，我们的谈话，就如同小孩似的。你如果问他一个他自己不知道的东西，则他会立刻给你一个满意的回答说，那是某种东西。这话不论出于儿童或成人，究其实都不过是说，这种东西是他们所不知道的，而且他们所装为知道，假作谈论的那种东西，实在是他们所不曾清晰地观念到的，实在是他们所完全不知晓，而对之黑漆一团的。因此，我们以概括的实体一名所称的那种观念，只是我们所假设而实不知其如何的一种支托。我们以为它是支撑一切存有着的性质的一种支托，因为我们设想

那些性质"离了支托"（sine re substance）便不能存在。我们叫这种支托为实体 （substantia），而这个名词，在英文中的真正意义，就是支撑（standing under）或支持（upholding）。

3 实体的种类——我们既然形成了含糊的相对的概括的实体观念，因此，我们就渐渐得到特殊的实体 观念。我们既然凭着经验和感官的观察，知道某些简单观念的集合体是常在一块存在的，因此，我们就把这些观念的集合体结合为一实体，并且假设这些观念是由那个实体的特殊的内在组织或不可知的本质中流露出的。因此，我们就得到了人、马、金、水等等观念；至于人们对于这些实体所有的观念，是否除了一些共存的简单观念而外，还有别的明白的观念没有，则我可以求诉于各人自己的经验好了。铁和金刚石的真正的复杂的实体观念，是由铁和金刚石中普通可观察到的性质凑合起来所形成的。这一类观念，铁匠和珠宝商人普通知道得比一个哲学家要清楚。因为哲学家虽然爱谈什么实体的形式，可是他所有的实体观念亦只是由实体中所有的那些简单观念的集合体所形成的。不过我们应当注意，我们的复杂的实体观念，除了具有它们所发源的这些简单观念以外，还永远含着另一种含糊的意念，我们总想，在这里有一种东西是为那些简单观念所依属、所寄托的。因此，在我们谈说任何种实体时，我们总说它是具有某些性质的一种东西。就如我们说物体就是一种有广袤、有形象、能运动的一种东西；精神就是能思想的一种东西；同样，我们也说，硬度、脆性、吸铁的力量，是磁石中的性质。这一类的说法，就暗示说，人们永远假定，实体之为物，除了广袤、形象、凝性、运动、思想或别的可观察到的观念而外，别有所在，只是我们不知道是什么罢了。

4 我们没有明白的概括的实体观念——因此，我们在谈话或思想任何特殊的有形实体，如马、石等等时，我们对它们所有的观念，虽然仍是一些简单观念的集合体，而且这些简单观念仍只是代表着我们在马或石中常见在一块联合着的那些可感的性质，但是因为我们不能存想它们单独存在，或互相依托，因此，我们就假设有一种公共的寓体支撑着它们，为它们所依托。这种支托，我们便以实体一名称之，实则我们就这种假设的支托，切实没有明白的或清晰的观念。

5 我们对精神所有的观念，同对物体所有的观念，有同样的明白程度——在人心的动作方面，亦有同样情形。思想、推理、恐惧等作

用，我们断言它们不能自存，亦不能设想它们可以系属于物体，或为物体所产生，因此，我们便想它们是另一种实体的动作，就是所谓精神的动作。在这里我们分明看到，我们对精神实体所有的观念，同我们对物质实体所有的观念，明白的程度是同样的。我们所以有物质观念只是因为我们假设有一种东西是为打动我们感官的那些可感性质所寓托的，同样，我们所以有精神实体的观念，亦是因为我们假设有一种实体是为思想、知识、怀疑、推动力所寓托的。我们并不知道前一种是什么，我们只是假设它们是外界简单观念的基层，同样，我们亦一样不知道后一种是什么，我们只假设它是我们自身所经验到的那些活动的基层。物质方面的有形实体的观念，和精神方面的无形实体的观念，分明都不是我们所能了解、所能摸捉的；因此，我们不能因为自己没有任何精神实体的观念，就断言精神不存在，亦正如我们不能因为自己没有物质实体的观念，就断言物质不存在一样。如果我们因为自己没有明白清晰的精神实体观念，就断言说，没有精神，那正如同自己因为没有明白清晰的物质实体观念，就断言说，没有物体似的。

6 论实体的种类——概括的实体观念的本质，不论怎样秘密、怎样抽象，可是我们对特殊的单独的实体所有的一切观念，只是一些简单观念的集合体，而且那些观念共同所寓托的那种使它们结合的原因，虽是不可摸捉的，可是仍能使全体独立存在。我们的特殊的实体观念，就只是借这些简单观念的集合体表象给自己的。我们心中对各种物类所有的观念，亦只是这些集合体，不是别的。我们以特殊的名称，向他人所表示的，亦只是这些集合体，不是别的。就如我们一提到人、马、日、水、铁，则凡能了解这种语言的人，心中一定会形成一些简单观念的集合体，而且那些简单观念，亦正是他观察到或想象到常为那些名称所指谓的。他假设这些观念都存在于、固着于一个不可知的公共寓体，至于这个寓体，则不存在于任何物体中。不过人虽假设一个基层，以支撑他日常见在一块儿联合着的那些简单性质或观念，可是显而易见，而且任何人只要一考察他自己的思想，也会看到，他对于金、马、铁、人、硝酸、面包以及任何事物，都不会有任何别的实体观念，他只能对那些简单的性质，有一个观念，只能假设那些性质是在一种基层内存在的。就以日的观念来说，它不只是一些简单观念的集合体么？那些简单观念不就是光、热、圆，恒常的有规则的运动，“与我们隔着某种距离”等等么？而且那些观念之或多或

少，不是要看思想日或谈说日的那人，在观察日中所具的那些明显的性质、观念或特质时，他的观察精确与否为定么？

7 能力是复杂的实体观念中的主要部分——人愈能搜集特殊实体中的各种简单的观念，则他对于那个实体所有的观念便愈完全。在这些简单的观念中，我们可以把自动的能力和被动的容力包括进去。这两种能力原来虽不是简单的观念，可是为了简便起见，我们在这里很可以把它们归在简单的观念以内。因此，吸铁的能力可以说是磁石的复杂的实体观念中的一个观念，被吸引的能力是铁的实体观念中的一个部分。人们认这两种能力亦都是在那些寓体中所本具的一些性质，因为每一个寓体既然能借我们所见到的它自己的能力，把别的寓体中的一些可感的性质改变了，正如它直接能使我们接受到它那些简单的观念似的，因此，它可以借着它在别的寓体中所引进的那些新的可感性质，给我们发现出那些间接打动我们感官的各种能力，因为这些间接能力之打动我们的感官，正同它的可感的性质直接打动我们的感官时，一样有规则。我们可以借感官直接在火中知觉到它的热度和颜色；而热度和颜色在正确思考之下就是火给我们产生那些观念的能力。我们又借自己的感官知觉到木炭的颜色和脆性，因此，我们又知道，火还有另一种能力，可以来变化木的颜色和密度。因此，火在前一方面是直接地向我们表露出它的能力，在后一方面是间接地向我们表露出它的能力。这些能力，我们看它们是火的性质的一部分，并认它们是那个复杂的火的观念的一部分。我们所认识的这些能力，结果既然变化了它们所作用于其上的那些物体中的可感的性质，因而使它们给我们呈现出新的可感的观念来，因此，我就把这些能力列在形成复杂的实体观念的那些简单观念的数目中。实则这些能力在其自身，亦是真正复杂的观念。在我把这些可能列在简单的观念中时，我求人们应以这种粗松的意义来了解它们。在存想任何特殊的实体时，我们心中总要联想起它的各种简单观念来，而我们所以要把能力归在这些观念以内，乃是因为要不把这些必然的观念包括进各自的实体以内，则我们便不能有了真正清晰的特殊的实体意念。

8 解释——我们亦正不必奇异，能力为什么形成复杂的实体观念中的大部分，因为它们的次等性质主要是在于区别各种实体，并且往往形成大部分各种复杂的实体观念。因为物体的真正组织和差异既然在于其渺小部分的体积、组织和形象，而且这些东西既然是我们的感官所不能发见的，因此，我们就爱利用次等的性质以为特别的标志和

记号，在心中对那些物体形成相当的观念，使它们互相有所区别。这些次等的观念，如我以前所说，不是别的，亦只是一些能力。因为鸦片的颜色和滋味，亦同其能催眠的作用一样，亦只是依靠于原始性质的一些能力（而且鸦片之能在我们身体的各部分上发生各种作用，亦就是凭着这些原始性质）。

9 复杂的实体观念是由三种观念所形成的——复杂的有形实体观念是由这三种观念所构成的。第一就是事物的原始性质的观念，这些观念是被我们的感官所发现的，而且即在我们不知觉它们时，它们亦一样存在于实体中。物体各部分的体积、形象、数目、位置和运动，不论我们注意它们与否，它们总是在物体内存在的。第二就是可感觉的次等性质，这些性质是依靠于原始性质的，它们只是实体的一些能力；实体可以凭这些能力通过感官使我们生起各种观念来。不过这些观念之不存在于事物本身，就如任何事物之不存在于其原因内一样。第三就是我们所考究的实体能产生变化或接受变化的一种倾向，这些变化是由原始性质来的，各种实体在经受了这种变化以后给我们所产生的观念，便同它们以前所产生的不一样。这些叫做自动的和受动的能力，不过这些能力，在我们所能注意到、意念到的范围以内讲，都只归结于可感的简单观念。因为不论磁石有什么能力，能在铁的微细分子上发生作用，可是铁的可感的运动如果不给我们把那种能力发现出来，则我们便不会观念到磁有在铁上起作用的任何能力。我相信，我们日常所用的东西，都有能力互相发生千万种变化，只是因为它们没有可感的结果，致使我们猜想不到罢了。

10 能力形成复杂的实体观念的大部分——因此，正确说来能力就形成复杂的实体观念的大部分。人如果一考察自己的复杂的黄金观念，他就会看到，形成这个观念的许多观念都只是一些能力；就如被熔化的能力，在火中不失分量的能力，在王水中能消化的能力，在形成复杂的黄金观念时，都是离不了的观念，正如它的颜色和重量似的。而颜色和重量在适当地考究之后，我们亦就会看到它们亦只是一些不同的能力，因为正确说来，黄色是不在金内存在的；它只是金的一种能力，在金置于适当的光亮下时，能借我们的眼睛产生出那个观念罢了。至于日的观念中所不能离的热，亦不真在日内存在，正如日在蜡上所生的白色是不在日中一样。这两种都一样是日的能力，它们都可以借日的不可觉察部分的运动和形象发生作用，前一种可以在人

身上起作用，使他有了热的观念，后一种可以在蜡上边起作用，使它给人产生了白的观念。

11 我们如果能发现出物体中渺小部分的原始性质，则现在的第二性质亦就会消灭了——我们如果有足够敏锐的感官，足以把物体的渺小分子分辨出来，而且足以发现出可感性质所依靠的那种真正组织来，则我相信，它们所产生的观念一定同现在完全不一样，现在的金黄色一定会消灭了，我们将会看到某种形状，某种体积的各部分的精妙组织。显微镜分明给我们发现出这一点来；因为在感官的敏锐力增加以后，则现在给肉眼所产生的某种颜色会被发现是完全另一种东西；因为寻常目力所见的有色物象，在这种情形下，其微小部分的体积比例，就会发生了变化，产生出同以前相差异的观念来。就如沙或捣碎的玻璃，在肉眼看来，虽是白而不透明的，可是在显微镜下，它就是透明的。又如毛在显微镜下看时，亦就会失掉它的寻常的颜色，大部分成了透明的，其中掺杂着一些发亮的颜色，就如金刚石或其他物体的折光作用中所见的那样。又如血液在肉眼看来完全是红的，可是在精细显微镜下一看，则它的微小部分便呈现出来，并且因此它只显示出少数红色小球，在透明的液体内游泳着。至于我们如果能发明一种镜子，把这些红色小球再增大千倍或万倍，则我们便不能断言，它们将会成了什么样子。

12 我们的发明能力正同我们的生活状况相称——创造我们的和创造我们周围事物的那个造物主，聪明真是无限的，因为他所供给我们的那些感官、能力和器官，已足以合乎日常生活的方便用途，足以使我们从事尘世上的活动。我们可以借着自己的感官，在相当范围内，来知晓事物、分辨事物、考察事物，使它们合乎我们的用途，并且在各种途径中来适应人生的危难。就我们所洞见到的它们的微妙机栝和奇异组织说，它们已经可以使我们惊异，赞美造物者的智慧、能力和仁慈。这种能适合当下情况的知识，我们的官能已经可以得到。不过上帝似乎不愿我们对各种事物具有一个完全的、清晰的、详尽的观念；这种观念或者是在有限存在物的了解能力以外的。不过我们的官能虽然微弱暗钝，可是它们仍足以观察万物，使我们认识自己的造物主，并且认识我们自己的职责；至于我们的各种能力，亦足以使我们得到生活的必需品，我们在尘世上的职责，亦就尽于此了。不过我们的感官如果有了变化，如果变得较为敏锐一些，则事物的现象同外表构造会完全改观，而且我想，在我们所住的宇宙的这一部分，那些现

象会完全不适合于我们的生存，或者至少不适合于我们的幸福。人只要知道，我们的体质很脆弱，在升到平常呼吸所在的地带以外时，就会忍受不住，则他就会相信，在我们所居的这个地球上，全知的设计者已经使我们的器官和纷至沓来的物体可以互相适应。假如我们的听官比现在敏锐一千倍，那不是要有不断的声音来扰动我们么？那样，则我们虽在离群索居时，亦不能睡觉、不能沉思，一如在海战中那样。不止如此，假如我们那种最有启发力的感官——视官——比现在用最精细的显微镜看物时还要敏锐千万倍，则比一个人所见的最小物还要小千万倍的那些东西，亦一定可以为他的肉眼所见，而且他亦容易发现出物质事物的渺小部分的组织和运动来，而且他在许多的事物方面，或者可以得到它们内在结构的观念。不过在这种情形下，他所住的世界便同别人所住的不一样，各种事物在他看来，亦都同别人所见的不一样；他对各种事物所有的可感的观念亦都同别人的不一样。这样则我真怀疑，他同别人是否能在一块儿谈说视觉的对象，是否可以同他人互相交谈各种颜色，因为他们所见的现象完全是那样不相同的。目力既那样敏捷、那样柔嫩，因此，它或者忍受不住灿烂的日光，甚至于白天的天色；而且它同时所见的亦只有任何物体的一小部分，而且只有在很靠近时，才能看见。因此，人纵然借着这种显微镜式的眼（如果我可以这样说），比平常人们更能进一步地看穿物体的秘密组织和根本结构，可是他亦不能因为这层变化得到什么利益，因为他那敏锐的目力并不足以引导他到市场去交易，亦不足以使他看到应该在适当处所躲避的事物，亦不足以使他分辨他日常所接触的那些可感的性质（这些性质是别人日常所接触的）。人的目力如果很敏锐，足以看到钟表机簧中微小分子的形象，并且可以看到，它那种弹性运动是依靠于什么特殊的结构和冲动力，则他自然就发现出很可惊异的东西来。但是他那种组织特殊的眼如果不能立即看到针和盘上的那些记号，并且在某种距离以外看到钟是什么样的，则那个带表的人虽有良好目力亦并不能得到什么益处。因为他的锐目虽使他看到钟表各部分的秘密机栝，可是同时又使他失掉了钟表的功用。

13 关于神灵的一种猜想——现在我要请求读者允许我提出一个狂妄的猜想来。我们既然有理由（如果我们可以相信哲学所不能解释的一些报告）来想象，神灵们可以显现形象不同、体积各异、组织互差的种种身体，因此，我们就猜想，有些神灵所以超越于我们者，是不是因为他们可以按照当下的计划，和其所要考究的对象的情况，能变化各种感觉器官或知觉器官。因为一个人只要能变化自己的眼（但就

这一种感官说）的结构，能看到各种程度的视景，如眼镜（这些眼镜起初原是偶尔发现的）帮助他所见的那样，则他在知识方面，就超过人万倍了。一个人如果能使自己的眼官适应于各种物象，并且能随意看到动物血液中微小分子的形象和运动，而且看得正如他平常看动物本身的形象和运动时一样清楚，则他该会给我们发现出多少奇观来呢？不过在我们现在的尘世状况下，我们的这种可以变化的感官纵然构造得能以察见：我们日常所见的那些可感性质，究竟依靠着物体的微小部分中那些形象和运动，那或者亦于我们无甚益处。上帝分明使我们的器官适合于我们当下的状况。他使我们能够适应我们日常接触的周围的事物；而且我们纵然不能借我们所有的感官圆满认识各种事物，可是它们已经足以使我们达到上述的目的，因为这正是我们的关心所在。在这里，我不得不请读者原谅我这样冒昧地想象高高在上的神明究竟有什么知觉方式。不过这种想象不论如何狂妄，但是我仍怀疑，我们如要猜想天使们的知识，是不是只有这种方法，是不是只能按照自己在自身中的经验，加以比拟、加以推度。我们虽然不得不承认，上帝的全知全能可以创造无数的生物，而且那些生物亦许有千种别的官能和知觉外物的途径，同我们的不一样，可是我们的思想并不能超过自己的官能和途径而外，因为我们根本就不能超出自己由感觉和反省得来的那些观念，而扩大我们的猜想。不过我在这里虽假设天使有时亦要以身体来表现自己，可是这种假设并不必使我们惊异，因为教会中最古最有学问的神父们似乎都相信他们是有身体的。但是无论如何，他们的情形和存在的方式，我们是完全不知道的。

14 复杂的实体观念——不过我们可以返回去考察我们当下的问题，考察我们的实体观念，和获得这种观念的途径。我可以说，我们的特殊的实体观念，只是一些简单观念的集合体，我们只以为它们是联合在一个物体中的 。这些实体观念虽然普通叫做简单的概想（simple apprehension），而且它们的名称虽然叫做简单的名词，不过实际上它们是复杂的、组合的。就如“天鹅”一词所表示的观念来说，它只是一种白色、长颈、红嘴、黑腿、有蹼，而且这些形象，还都有一定的大小，还有在水中游泳的能力，和鸣叫的能力。不过除此以外，别的人们如果常观察这些鸟，则这个观念还可以具有别的特质，不过这些特质仍要归结在可感的简单的观念，而且那些观念仍要联合在一个公共的寓体内。

15 精神实体的观念同物质实体的观念明白的程度一样——上边已经论说过我们对物质的可感的实体所形成的复杂观念。不过除此以外，我们亦可以借自己对于自己日常心理作用所形成的简单观念，对非物质的精神形成一个复杂的观念 。因为我们日日在自身经验到：各种心理作用，如思想、理解、意欲、知识，发生运动的能力，同时共存于一个实体以内。因此，我们在把思想、知觉、自由、自动力、动他力等等观念，集合在一块儿以后，则我们对于非物质的实体亦可以得到一个相当的知觉和意念，而且那种意念的明白程度正如我们对物质的实体所形成的意念一样。因为要把思想、意志（或发生或停止物质运动的能力）等等观念，同我们所不知究竟的实体观念联合在一块儿，我们就会得到一个非物质的精神观念。正如把凝固的部分、受动的能力等等观念，同我们所不能积极观念到的实体观念联合在一块以后，我们能得到相当的物质观念一样。两种观念的清晰程度和明白程度都是一样的。我们对思想和运动物体的能力所形成的观念，同对于广袤、凝性、被动力等等所形成的观念，其清晰程度和明白程度都是一样的。至于我们的实体观念，则它在两方面，都是一样含糊，或是完全不存在的。它只是假设的一种"我所莫名其妙"的东西，它只是假设的一种支持所谓附性的东西。我们所以容易想象，自己的感官只呈现出物质的事物来，乃是因为我们缺乏着反省。每一种感觉作用，在充分考究之后，都可以使我们看到自然中的那两部分：——物质和精神。因为在听着、看见时，我们固然知道，在自身以外有一种物质的东西——感官的对象——可是我们更确乎知道，我自身中有一种精神的实质，在看、在听。这一种动作，我相信它不是由无知觉的物质出发的。而且离了非物质的能思想的东西，它亦是不能存在的。

16 我们没有抽象实体的观念——我们只知道物质实体有广袤、有形象、有颜色，以及其他可感的性质，并借此对它们形成"一个"复杂的观念，可是我们仍然远非得到物质实体的观念，正如我们全不知道这些性质一样。人们纵然想象自己熟习了物质的许多方面，而且他们纵然自信自己知觉到，认识到物体中的许多性质，可是我们在一考察之后，仍会看到，他们对于物体的原始性质，比他们对于非物质的精神的原始性质，并不曾得到更为明白的观念。

17 凝固各部分的黏合和推动力是物体的原始观念——我们在物体方面所有的特殊的 原始观念，就是那些凝固 而可分离的各部分的黏合 ,和借推动力而传达运动的那种能力 。这两种性质正是物体异于精

神的地方，正是物体方面特有的原始观念，因为所谓形象就只是有限广袤的结果。

18 思想和运动力是精神方面的原始观念——我们在精神方面所特有的 观念，就是思想意志 （就是以思想来使身体运动的那种能力）同自由（这是由运动而来的）。因为人心是可以任意使各种物体运动或停止，正如一个物体在遇到别的静止的物体时，不得不把自己的运动传达过去一样。至于存在、绵延和运动性都是二者所共的。

19 精神亦有运动——我想精神是有运动的，对这一点人们亦没有奇怪的理由。因为我们的运动观念既是指一个物体同别的静止物体的距离变化而言，而且我们又知道，精神亦同物体一样，只能在它们所在的地方发生作用，而且精神发生作用时，亦常变化其时间和地方，因此，我就不能不认一切有限的精神都可以变化其地位（至于无限的神灵，我不在这里提说）。因为我们的灵魂亦同我们的身体一样，亦是一种真实的存在物，的确同物体一样，能以变化它自己同别的物体或存在物的距离。因此，它亦是能运动的。一个数学家既然能以思考两点间的距离，同距离的变化，因此，我们亦确乎可以想象两个精神间的距离，和距离的变化，因此，我们亦可以想到它们的运动，和互相接近，或互相远离。

20 人人都可以在自身体验到，自己的灵魂在它所在的地方，能思想、能意欲、能影响自己的身体，不过它却不能影响百哩以外的一个物体或一个地方。一个人在伦敦时，他不会想象，自己的灵魂能在牛津思想或运动。它既同身体联合在一块儿，则它一定在牛津和伦敦间的全路程中时时变化其位置，一如拉人的那个车或马似的，而且在那时候，我想，灵魂可以正确说是在运动中的。我们纵然还不能由此对它的运动得到一个足够明白的观念可是我们仍然知道它在人死时是会同身体分离的，而这一层就使我们对那种运动。得到一个观念因为你既然思考它由身体出去，或离开身体，则你如果同时又说我们观念不到它的运动，那在我认为是不可能的。

21 有人或者会说，灵魂不能变化其地位，因为它原就不占地位，因为精神不是在某处存在的（in Loco），是普遍存在的（ubi），不过我可以说，我们这时代并不十分爱羡慕这类无意义的说法，亦不愿意被这种说法所欺骗，因此，在许多人看来，这种说法是没有多大分量

的。但是如果有人以为这种区别毕竟有一些意义，而且可以应用于现在这个论题上，那么我就请他把这种说法用明白的文字表达出来，并且由此推得一个理由，给我们指示出，非物质的精神是不能运动的。上帝诚然不能说是有运动的，不过那并不是因为他是非物质的精神，乃是因为他是无限的精神。

22 灵魂观念和物体观念的比较——我们现在可以比较比较复杂的非物质的精神观念和复杂的物体观念，并且看看，那一方面是更为含糊或那一方面最为含糊。我们的物体观念是一个有广袤的、凝固的实体，是可以借推动力来传达运动的。至于我们的灵魂（非物质的精神）观念，则是一种能思想的实体观念，这个实体有能力可以借意志或思想刺激起物体中的运动来。这几点，我想就是我们的复杂的灵魂观念和物体观念之差别所在；不过我们可进而研究，哪一方面最为含糊，最难了解。我知道，人们的思想如果沉掉在物质中，并且使自己的心灵完全受感官的支配，以至于很少能反想到感官以外，则他们一定会说，他们不能了解什么是能思想的东西。这亦许是真的，不过我可以说，他们如果仔细一思考，那他们亦一样不能了解什么是有广袤的东西。

23 物体中各个凝固部分的黏合，正同灵魂中的思想一样难以了解——如果有人说，他不知道，什么在他自身以内在思维，则他的意思是说，他不知道那个能思想的事物的实体。不过我可以说，他亦一样不能了解凝固事物的实体。他如果再进一步说，他不知道自己如何思想，则我亦可以答复说，他亦一样不知道他自己是如何有广袤的，他也不知道物体中各凝固部分是怎样集合或黏合在一块儿，成为广袤的。因为空气分子的压力虽然可以解释了物质各部分的黏合（因为物质的各部分比空气的各分子较为粗重，而且物质也有较少的孔隙），可是空气的压力并不能解释空气各分子的黏合，亦不能成为那种黏合的原因。以太的压力或者其他比空气较微细的物质亦许可以黏合空气中分子的各部分，以及别的物体的各部分，不过它仍然不能自己束缚自己，仍然不能黏合那种微细物质 中的各渺小分子的各部分。因此，这个假设虽然指示说，可感物体的各部分是被别的外界的可感物体的压力所维系的，可是这个假设无论解释得如何精妙，亦不能超过以太以外。这个假设纵然能证明别的物体的各部分是由外面的以太的压力所维系的，而且它们的黏合和联合亦再没有别的可想象的原因，可是这个假设亦一样使我们莫名其妙，以太自身各分子的各部分如何黏

合。这个假设愈能证明以太的压力是其他物体黏合的原因，它也就愈使我们莫名其妙以太自身的黏合。因为我们既不能认以太的分子是没有部分的，同时亦不能想象它们的部分是怎样黏合着的。我们所以不能想象它们没有部分，乃是因为它们分明是物体，分明是可分的，我们所以不能存想它们各部分的联合，乃是因为别的一切物体的各部分都有黏合的原因，唯独以太分子的各部分缺乏了联合的原因。

24 不过正确说来，周围流动体的压力不论如何之大，而物质的各凝固部分所以能有联合，一定不是以它为真正可理解的原因。因为一种压力，在同两个光滑的面层处于垂直线时，固然可以阻止那两个面层的分离（就如我们试验两块光滑的大理石时那样），可是它的运动如果同那两个面层处于平行线上，则它并不能丝毫阻止那种分裂。因为在那种侧面的运动使物体把空间剩出以后，周围的流体可以极其自由地把所离开的空间中的各点都依次填起来，因此，那样联合着的两种物体的分离运动，并不能被那种流体所阻止，亦正如同只一个物体四面被那种流体所围绕，而不与其他物体接触时一样（在这种情形下这个物体的运动不能被那种流体所阻止）。因此，物体的黏合如果没有其他原因，则物体的一切部分都容易被那种侧面的运动所分离。因为以太的压力纵然是黏合的固有原因，我们亦得承认，那个原因停止时，黏合当然是不可能的。以太既然不能阻止那种侧面的运动，因此，在任何能分割物质的各种想象的平面中，亦同在两个光滑的面层间一样，都不能有什么黏合；我们纵然想象它们周围有流体的压力，它们亦会互相溜开。因此，我们不论想象自己对物体的广袤（正是凝固部分的黏合）有如何明白的观念，可是人只要一仔细考究自己的心理，则他就会断言，要想明白地观念到物体如何扩延，正同要观念到灵魂如何思想一样，都是不容易的。因为物体的广袤既然在其凝固各部分的联合和黏合，因此，我们如果不能理解清楚它的各部分的联合和黏合由何成立，则我们便不能充分了解它的广袤。可是它的各部分的黏合，在我看来，是同思想的方式和途径，一样不可了解的。

25 大多数人们在看到有人认为他们以为自己日常观察到的某件事情有难以说明之处时，他们一定会奇怪你，我承认这是常见的情形。他们会毫不迟疑地说，我们看不到物体的各部分紧紧贴合在一块么？还有比这事情再常见的么？这有什么可怀疑的呢？不过我在思想和自愿的动作方面，亦可以说，我们不是时时刻刻在自身中经验到思想么？我们还能怀疑它么？我承认，事实是很明白的，不过我们如果稍

进一步加以观察，看看它是如何做成功的，则我想我们在两方面都是莫名其妙的。我们不但不能了解自己怎样知觉、运动，我们亦一样不能了解物体的各部分怎样黏合。我希望人给我清楚地解释金或铜的各部分，为什么在此时只好像水的分子或时计中的沙一样，只是松散地混合着，可是过一时以后，就会联合起来，紧紧地黏合起来，使我们用最大的腕力亦不能把它们分离开。我想一个好思想的人在这里一定会迷离恍惚，不知怎样来满足他自己的理解或别人的理解。

26 组成水的那些微小的物体是十分渺小的，因此，我不曾听人说过，他们曾能以显微镜（虽然我曾听人说，他们能把物体放大一千倍或一万倍）来把那些分子的精确的体积、形象或运动，发现出来。水的各分子在平常是完全松懈的，因此，些小的力量就能把它们显著地分离开；不但如此，我们如再一考察它们的不断的运动，则我们还得承认，它们彼此就无黏合。不过只要有一种酷寒来临，则它们会联合起来、凝结起来；而且这些微小的分子在黏合以后，没有大力量，还是不能分离开的。人如果能发现出有什么纽带来密结地维系那一些松散的分子，并且能知道有什么粘胶能紧紧地使它们互相粘着，则他们当然已经给我们发现了一种伟大而不为人所知的秘密。不过在他们做到这一步以后，他们仍不能使物体的广袤（就是物体各凝固部分的黏合）更可理解一点，因为他们仍然不能指示出，那些纽带、那些黏合物、那些微小的分子，怎样能使其各部分互相黏合、互相凝结。由此我们就看到，物体的这种原始而且假设是明显的性质，在一考察之后，就同人心方面的任何事物一样不可了解，而且一个凝固的扩延的实体，亦同一个能思维的非物质的实体，一样不可存想——不论别人如何在灵魂方面发生种种疑难。

27 因为我们在稍进一步思考之后，就会看到，我们虽用压力来解释物体的黏合，可是那种压力正如黏合自身是一样不可理解的。因为我们如以为物质是有限的（自然是如此的），则我们可以让任何人驰骋其思想到宇宙的尽处，并且看看有什么可想象的箍子、纽带，能把物质紧压在一块儿，能使钢那样密结，能使金刚石的各部分坚硬而不可分解。如果物质是有限的，则它一定有边端，因此，一定有一种东西来防止它的分离。如果为避免这层困难起见，人们便来假设物质是无限的，以自陷于不可挽救的深渊中，则他可以考究考究，他在物体的黏合方面，究竟由此有什么发现。他可以看看，在把这种黏合力还原于这个最荒谬最不可理解的假设以后，他是不是可以使物体的黏合

更为可理解一些。由此看来，我们只要一考究广袤（这只是凝固的各部分的黏合）的本质、原因和途径，我们就会看我，它比我们所观念到的思想亦并不更为明白、更为清晰。

28 借推动力而发生的运动的传递，正如借思想所发生的，一样可以理解——在物体方面，我们还有另一个观念，就是它借推动力来传递运动 的那种能力。在灵魂方面，我们亦有另一个观念，就是它借思想来刺激运动 的那种能力。在物体和心灵方面这两种观念，都是日常经验所明白地供给于我们的。不过我们如果在这里再问它（能力）是如何动作的，则我们在两方面都一样是莫名其妙的。在借推动力传递运动时，这一个物体所得的运动量正等于那一个物体所失的运动量（这是最常见的情形），不过我们在此只知道物体的运动由此及彼，此外并不知道别的；而这种传递是很含糊、很不可想象的，正如我们不能想象我们的心灵怎样借思想来运动或停止我们的身体似的（这是我们刻刻经验到的）。不但如此，而且人们还观察到或相信有时运动也可以借推动力增加起来，这更是难以了解的。日常的经验自然使我们分明见到，运动可以由推动力和思想产生出来，不过它们产生的方式怎样，则是我们难以了解的，我们在两方面，都是茫然无知的。因此，不论我们怎样思考运动，和心或物方面的运动的传递，而精神方面的观念至少亦同物体方面的观念是一样明白的。我们如果一思考自动的运动能力，或能动性（motivity），我们就会看到它在精神方面比在物体方面更要明显。因为两个物体如果并置在一块儿不动，则它们从不能使我们得到此物有运动彼物的能力的那个观念，除非是借助于外来的运动。至于心灵则可以日日使我们得到，它有运动物体的能力的那样一个观念。因此，我们应当考究，自动的能力是不是精神的特性，被动的能力是不是物质的特性。我们亦可以由此猜度，被造的精神是不能完全脱离了物质的，因为他们是一面自动，一面被动的，只有纯粹的精神——上帝——是自动的；纯粹的物质是被动的，至于那些又自动，又被动的东西，则我们可认它们兼具两种性质。但是不论如何，我想我们对精神所形成的各种观念亦同对物体所形成的各种观念，都是一样之多，并且一样明白，两方面的实体都是我们所不知道的。我们不但能明白地观念到物体的广袤，亦一样能明白地观念到精神的思想。至于在精神方面，思想所引起的运动的传递，亦同在物体方面推动力所引起的传递一样，都是很分明的。恒常的经验使我们分明意识到两者，不过我们这狭窄的理解却不能理解两者。因为我们的心灵如果看得超过了由感觉和反省而来的那些原始的观念，并且进一

步来钻研它们的原因和产生的途径，我们就会看到它，只能发现它自己的近视眼。

29 总而言之，感觉使我们相信有凝固的、扩延的实体，反省使我们相信有能思想的实体。经验使我们相信两者的存在，并且使我们相信，一种有能力来借推动力运动物体，另一种有能力来借思想运动物体；这是不容怀疑的。我可以说，经验一时一刻都使我们明白地观念到两者。不过超出由其固有途径来的这些观念以外，我们的官能便不能再进一步。我们如果要进一步来研究它们的本质、原因和方式，则我们不但不能明白地知觉到思想的本质，亦并不能知觉到广袤的本质。我们如果再进一步来解释它们，则它们都是一样困难的。我们固然难以知道，一种我所不知的实体怎样会借思想使物体运动起来，可是我们同时亦一样难以知道，一种我所不知的实体怎样能借推动力使物体运动起来。因此，我们不但不能发现出：属于精神的那些观念由何成立，亦并不能发现出：属于物体的那些观念由何成立。由此，我就似乎觉得，我们由感觉和反省得来的那些简单的观念，就是我们知识的范围。人心不论如何努力，亦不能超过这个范围以外更进一步。它纵然来窥探那些观念的本质和隐秘的原因，它亦不能有任何发现。

30 物体观念和精神观念的比较——简而言之，我们对精神所有的观念若同对物体所有的观念一比较，则我们可以得到这种结论：就是说，精神的实体固然是我们所不知道的，可是物体的实体亦一样是我们所不知道的。物体的两种原始的性质或特性——凝固而黏合的各部分是其推动力——固然是我们所明白清晰地观念到的，可是精神的两种原始的性质或特性——思想和动作的能力（就是能发动能停止思想和运动的能力）——亦是我们所明白清晰地观念到的。我们对物体中所寓的各种性质，不但有各种观念，而且有明白清晰的观念，这些性质亦不是别的，只是凝固而黏合的各部分所集成的广袤的各种变状，和这些部分的各种变状。同样，我们对于思想的各种情状，如信仰、怀疑、意想、恐惧、希望等等，亦有清晰的观念，而这些亦都只是思想的各种情状。此外，我们还可以观念到意志和由意志而起的身体的运动，以及精神同身体的联合运动。（因为我们说过，精神是可以运动的。）

31 精神的意念中所含的困难并不大于物体的意念中所含的困难——最后，我们还可以说，我们不能因为非物质的精神意念中含有一

些不易解释的困难，就来否认或怀疑精神的存在，正如我们不能因为物体的意念中含有一些我们所难以或者不能解释的困难，就来否认或怀疑物体的存在似的。我很愿意人给我举一个例证，证明我们的精神意念比物体意念含着更为难解、更为近于矛盾的成分。在我看来：任何有限广袤的无限分割性，不论我们承认它与否，都使我们陷于不可挽救的结局，或使我们不能自圆其说。这种结局所引起的困难更大，而且它的荒谬更加明显，至于由非物质的能思想的实体意念中所得出的困难和荒谬并没有那样大、那样明显。

32 除了简单的观念而外，我们概无所知——这是我们所不必惊异的，因为我们的少些虚浮的事物观念，只是由感官从外面得来的，或是由人心反省它自身中的经验得来的，而且我们除了这些虚浮的观念而外，再没有其他观念，因此，再超过这个界限，则我们便一无所知，至于事物的内在组织和真正本质，则我们更是不知道的，因为我们根本没有达到这种知识的官能。在自身中我们既然确乎经验到并且发现了自己有知识和自愿运动的能力，亦同我们确乎经验到并且发现了外面事物中各部分的黏合或分离——物体的广袤和运动——一样，因此，我们不但应当相信物体的意念，而且亦应当相信非物质的精神意念。因此，我们不但应当相信物体的存在，亦应当相信精神的存在。因为你如果说凝性离了思想仍能独立存在，那么思想亦可以离了凝性而能独立存在，前者如不矛盾，则后者亦不矛盾，它们都是简单的观念，而且是互相独立的。我们既然对于思想有明白清晰的观念，一如对于凝性一样，因此，我就不知道，我们何以只承认凝固的事物——物质——离了思想仍能存在，而不承认思想——非物质的——离了凝性亦能存在。因为我们固然难以存想，思想离了物质如何存在，可是我们亦一样难以存想物质如何会思想。因为我们如果离了由感觉和反省得来的那些简单的观念，进一步来窥探事物的本质，则我们立刻会陷于黑暗、暧昧、犹疑和困难中；而且只能发现了自己的盲目和愚昧。不过复杂的物体观念和非物质的精神的观念，这两种观念不论哪一种是最明显的，而我们依然明白看到，形成它们的那些简单的观念，仍是从感觉或反省来的；至于别的一切实体观念当然亦是由此来的，甚至上帝自身的观念亦不能例外。

33 上帝观念——因为我们如果一考察自己对于不可了解的崇高的主宰所有的观念，我们就会看到，我们所以得到这个观念，亦是由同一途径来的；而且我们对于上帝和有限精神所形成的复杂观念，亦是

由反省所提供的一些简单观念所形成的。我们根据自身的经验，得到存在、绵延、知识、能力、快乐、幸福等等观念，此外还观念到有别的有胜于无的一些性质和能力。在我们企图对于崇高的主宰，形成最恰当的观念时，我们便以无限观念把这些观念各个都加以放大，因此，把它们加在一块儿以后，就成了我们的复杂的上帝观念。因为我们已经说过，人心在由感觉和反省得到各种观念以后，它还有能力来把其中某些加以扩大。

34 我如果知道自己知道一些事情，而且所知的事物全部或一部是不完全的，则我可以想象自己知道两倍多的事物，而且可以一直往下继续，就如加不完的数目一样。这样我就可以想象我的知识包括了一切存在的或可能的事物，因而使自己的知识观念扩大了（这是就数目方面说的）。至于知识的程度方面亦可有同样情形，我们可以想象自己知道得各种事物较为完全，我们可以想象自己知道它们的一切性质、一切能力、一切原因、一切结果、一切关系，并且完全知道它们自身所含的东西，和与它们有关的东西。这样我们就会观念到无限无边的知识。我们亦可以想象自己的能力逐渐增加到无限的地步，亦可以想象自己的存在无始无终，因而观念到一个悠久的神明。我们认知上的主宰——上帝——有无边无尽的存在、能力、智慧，和一切其他的美德（我们所能观念到的），因此，我们就形成人心所能形成的最完全的上帝观念。而我们所以能得到这个观念，只是因为自己无限地扩大了由反省自己心理作用所得到的那些观念，或借感官由外面所得来的那些观念。

35 “上帝”观念——因为我们所用以尽力表示无上主宰的那个复杂的观念，是由无限性和我们的存在观念、能力观念、知识观念等所集合而成的。因为上帝的本质（这自然是我们所不知道的，因为我们甚至于不知道一块石的，或一个蝇的，或我们自己的真正本质）虽然是单纯而不混杂的，可是我们对他所有的观念，仍只是复杂的，仍只是由存在、知识、能力、幸福等等无限而永久的性质所合成的。这些都是独立的观念，有些甚至于亦是与别的观念相关，而为别的观念所组成的。由此看来，形成“上帝”观念的那些观念，原来都是由感官和反省来的。这一层前边已经说过了。

36 复杂的精神观念中所含有的观念都是由感觉或反省来的——我们还可以进一步说，上帝一词所含的各种观念，除了“无限性”以外，

每一种都是别的精神观念中的一部分。因为除了物体方面的简单观念而外，我们所有的一切简单观念，既然都是由我们反省自己的心理作用来的，因此，我们委于各种精神的各种观念没有一个不是由"反省"方面来的。我们思维他们时，我们认为他们所有的差异只在于他们的知识、能力、绵延、幸福等等的程度和范围不同。不论在事物观念或精神观念方面，我们都一样以由感觉和反省而来的那些观念为限度 。这是很明显的，因为我们的精神观念，比物体观念，纵然完美了若干倍，甚至于完美到了无限的程度，可是我们对于他们互相表示自己思想的方式并无任何观念。我们人类固然爱用有形的标记和特殊的声音，来传达自己的思想，因为这些记号是普遍为人所应用的，而且亦是人类所能发明的最良好的、最简捷的方法。不过较高的神灵们，既然比我们有较完全的知识、较大的幸福，因此，我们不得不断言，他们传达思想的方法比我们的是更完全的。不过我们自身并不能经验到他们这种直接的交接，因此亦就没有这种交接的观念，因此，我们就不能观念到，各种神明既然不应用文字，有的甚至于还没有身体，他们怎样能以迅速地运用自己的思想，并且能任意传达或隐藏它们——虽然我们不能不假设他们有那种能力。

37 总摄前义——我们已经看到，我们对各种实体所有的各种观念，都是什么种类的，由何成立的，并且是怎样获得的。由此，我想我们分明看到：

第一点，我们所有的各种实体观念，只是一些简单观念的集合体；同时，我们还假设有一种东西是这些观念所依属、所寄托的。不过对于这种假设的东西，我们是不能有明白而清晰的观念的。

第二点，各种简单的观念虽然联合为一个共同体，以形成我们的各种复杂的实体观念，可是这些简单的观念仍只是从感觉或反省来的。因此，就在我们所最熟习的那些观念方面，所最了解的那些观念方面，我们亦不能超过那些简单的观念以外。不但如此，有些观念虽然似乎与我们全不相干，虽然无限地超过我们凭反省在自身所知觉到的任何事物，或凭感觉在外物中所发现的任何事物，可是我们在这些观念中所得到的没有别的，只是原始由感觉和反省得来的那些简单的观念；就如我们的复杂的天使观念，尤其是上帝观念便是。

第三点，在正确地思考之后，我们又看到，构成我们复杂的实体观念的那些简单的观念，虽然容易被人认为是积极的性质，可是它们大部分究竟只是一些能力。就如形成复杂的黄金观念的那些大部分观念，如黄金、重量、可展性、可熔性、在王水中的可溶性，虽然都联合在一个不可知的基层中，可是这些观念都不是别的，只是同别的实体所发生的一些关系，并不真正是在孤立的黄金本身中的。——只是它们仍依靠于黄金内部组织中的第一性质，而且黄金所以适于在某些别的物体上起着种种作用，或被某些物体施以种种作用，亦就是凭着这些真实的原始的性质。

第二十四章 集合的实体观念

1 “一”的观念——除了这些复杂的单体观念，如人、马、金、苹果、紫罗兰等等以外，人心还形成复杂的合体观念。我所以称它们为合体，乃是因为那一类观念是由许多特殊的实体所形成的，在这些观念中，各种实体被认为联合成一个观念，而在它们联合起来之后，亦被人认为是一个观念。就如构成军队的许多人的集合体虽然是由大多数独立的实体所形成的，可是那个集合体的观念可以成为“一个”军队的观念，而且它之为“一个”观念，正如一个人的观念一样。又如“世界”一词所表示的一切物体的总集合观念，亦只是一个观念，正如世界中所有的最微小的分子之为一个观念一样。一个观念，不论是由多少特殊事物形成的，可是你只要把它当做一个表象，或一个图画看，则它便足以使那个观念成为一个单位。

2 这个观念是由人心的组织能力所形成的——人心所以能形成这些集合的实体观念，乃是因为它能借自己的组织能力，把各种简单的或复杂的观念联合起来，就如它所以能形成单体的实体观念，亦是借同一能力，把各种简单的观念联合在一个实体内似的。人心既能把单位的观念重复起来，形成数的集合情状或复杂观念，如20或144。因此，它亦可以把一些特殊的实体集合起来，形成集合的实体观念，如一队、一军、一群、一城、一舰队等。人人都会看到，他可以在心中借一个观念，在一个观点下，把这些东西分别表示出来，而且在一个意念下，他可以存想各种事物完全只是一个，就如一只船、一个原子似的。因此，我们固然容易想象一个人是一个观念，可是我们亦一样容易想象，一万人的大队是一个观念。人心既然能把组成一个人的那些各异的观念合拢在一个观念中，把它们当做一个看，因此，它亦一样容易把大多数的人集合成一个观念，当它们是一个看。

3 一切人工的事物都是集合的观念——人为的事物大部分都属于集合的观念，至少由各异的实体所形成的各种事物是如此的。老实说来，我们如果正确地思考“军队”、“星座”、“宇宙”等等集合的观念（集

合成的单体观念），我们就会看到，它们只是人心所构的一些人工草图，只是把互不相关、渺不相涉的一些事物集合在一个观景之下，使它们联合成为一个观念，并且以一个名词来表示它们，以便在思考时和谈论时，较为方便一点。因为任何远隔的事物、任何相反的事物，人心总能借其组织的艺术，把它们造成一个观念，就如“宇宙”一名所表示的，就是很明显的一个例子。

第二十五章 关系

1 什么是关系——观念分为两种，一种是人心对事物本身所形成的（简单的或复杂的），一种是人心由比较各种事物得来的。在研究任何事物时，理解并不恰恰限于那个事物，它能使任何观念超出自身以外，或者至少说，它能看得超过那个观念，看看那个观念同别的观念的关系如何。人心在思考一个事物时，如果把它同别的事物在一块儿考究，并且在两物之间来回观察，这就叫做关系 （relation or respect）。至于指示那种关系的那些积极的事物，如果作为标记使我们的思想进到当下所提到的那种主物以外的另一种独立的事物，则它们便叫做关系者 （relatives）；至于这样集合来的事物，则叫做有关系的 。人心如果只把凯乌斯（Caius），当做一个绝对的对象来考究，则它在这个观念中，便一无所增加，所有的只是凯乌斯所真正具有的性质；那就是说，我们如果只当他是一个人而加以思考，则我的心中所有的，只是"人数"的复杂观念。因此，我如果说，凯乌斯是一个白人，则我所思考的亦只是具有白色的一个人。不过我如果以丈夫一名称凯乌斯，则我又指示着另一个人；我如果说他是较白 的，则我亦指示着另一种别的东西。在两种情形下，我都思想到凯乌斯以外，我所思考的都是两个事物。任何观念，不论其为简单抑为复杂，既都可以当做一个起因，使人心把两件事物合拢起来，并且同时来观察它们（自然仍能分别观察它们），因此，我们的任何观念都可以作为关系的基础。就如在上述的例证中，他同生普隆尼（Sempronia）的婚约和婚礼就是丈夫一名（或关系）的起因，又如白色亦是我们所以说他比砂石白的起因。

2 没有相关名称的关系，是不容易觉察的——父与子、大与小、因与果等等关系，既然都表示于相对的名词中，既然都有相关的东西，互相照应，因此，这些关系是人人可以明显看到的。因为父与子、夫与妻等等相关的名词，既然完全互相依属，而且因为习惯之故，在人的记忆中可以互相迅速地相照应，所以我们只提到一方面，就可以立刻思想到当下所提到的那个名词以外。这种关系是分明指示

到的，因此，没有人会怀疑它。不过语言中如果缺乏了相对应的名称，则那种关系便不易永远为人心所注意。类如"妾"这个名词虽然亦同"妻"一样是相对的名称，不过在我们的语言中，这类字如果缺乏了相关的名称，则人们便不容易认它们有那样关系，因为这里缺乏相关物间那层明显的关系标志，以至于不能互相解释，以至于可以互相独立存在。因此，凡含有明显关系的那些名词，就叫做外称（external denomination）。不过一切名称，只要不是空洞的字音，则它一定表示一种观念。这种观念亦许是在那个名称所指的事物中存在的，在这种情形下，它便是绝对的，而且人们亦当它是同那个名称所表示的事物相联合的，并且是在那个事物中存在着的。如果这种观念不是在事物中的，则它一定是由关系来的，因为人心会看到那种事物同别的另一种独立的事物有一种关系。在这里，这种观念便含有一种关系。

3 有些似乎绝对的名词，亦含着关系——此外还有另一种相关的名称，人们往往不当它们是相关的，甚至不当它们是外称。不过这些名词虽然形式上、外貌上，表示着主物中一种绝对的性质，可是它们确隐含着一种不易觉察的关系。老、大、不完全等等貌似绝对的名称，都是这一类的。不过关于这一点，我在下几章中，还要详为论说。

4 关系与关系中的事物不同——我们还可以进一步说，人对于有关系、有比较的各种事物，虽然所怀的观念各不相同，可是他们的关系观念仍可以是一样的。就如人们对"人类"所有的观念，虽然很不相同，可是他们仍可以有相同的父的观念。因为父这个意念只是在"人"这个实体上所加的，它只指示所谓"人"的那种生物一种行为。不论"人类"是什么，可是他既然生了同类的人，则这种关系是一样的。

5 关系虽变，主物不必亦变——因此，关系的本质就在于两个事物的互相参照、互相比较。根据这种比较，那两种事物（或其中之一）便可以得到相当的名称，两种事物中如果有一种停止了或移去了，则另一种事物虽然完全没有变化，可是它们的关系亦就停止了，结果它们的名称亦就停止了。就如凯乌斯，我今天虽认为他是一个为父的，可是明天他的儿子如果死了，则他本身虽然没有变化，他亦就不是为父的了。不但如此，人心只要以各个物象同一个事物相比，则同一事物可以在同时有了相反的名称。就如凯乌斯如果同数人相比，则他真可以说是较老的、较幼的、较强的、较弱的等等。

6 有了两件事物，才能有关系——凡能存在的任何东西，凡被人认为是一件事物的任何东西，都是绝对的。因此，不只简单的观念和实体是绝对的存在，就是各种情状亦是一样。各种情状所由以成立的那些部分，虽然常是互相对待的，可是它们的整体既被人当做一个事物看，而且在我们心中产生了"一个"复杂的事物观念，因此，那个观念，虽然只是一些部分的集合体，可是它既然只有一个名称，而且在我们心中只产生了一个图像，因此，它是一个绝对的事物，或绝对的观念。就如一个三角形的各部分，在互相比较以后，虽是相对的，可是三角形的全体观念是一个积极的、绝对的观念。一个家庭、一段音乐等等，亦可以有同样说法，因为只有在两个事物中间，而且只有在两个被认为各自存在的事物中间，才有所谓关系。在一个关系中，常有两种事物或观念，而且那两种事物必须本身是真正分立的，或被人认为是独立的；只有如此，它们才能互相计较。

7 一切事物都是可以发生关系的——在一般关系方面：我们可以考察下列几点：

第一点，任何事物，不论它是简单的观念、实体、情状、关系，或其各自的名称，都能够被人在它同别的事物的发生了几乎无数的关系方面加以思考。因此，这种情形就构成人类思想和言语的一大部分。就如一个人可以在同时处于并维持下述的各种关系，以及更多的关系。他可以为父亲、为兄弟、为儿子、为祖父、为孙子、为岳父、为外婿、为丈夫、为朋友、为仇敌、为臣民、为司令、为法官、为顾主、为事主、为教授、为欧人、为英人、为岛民、为仆人、为主人、为物主、为首领、为高的、为低的、为大的、为小的、为老的、为幼的、为相似的、为不相似的、为同时的等等，此外我们还可以有几乎无数的说法。我们只要有机会把他同别的事物相比，则不论他同它们是相契的，或不相契的，或是别的样的，他都可以同它们发生了各种关系，因为我已经说过，关系所以能发生，只是因为我们比较或考虑两种事物，并且根据那种比较给那两个事物（或一个）以一些名称，甚或给关系本身以一种名称。

8 关系的观念比实体的观念更为明白——第二点，关于关系，我们还可以进一步思考，它虽然不是在事物的真正存在以内所包含的，只是外面附加的，可是那些相对名词所代表的观念，往往比它们所从属的那些实体的观念，还要更为清晰、更为明白。我们所有的父的观

念，或兄弟的观念，比我们的“人类”的观念清晰了许多、明白了许多。又如我们对“父职”一词亦是比对“人道”容易有一个明白的观念。又如朋友亦是比上帝容易被人观念到的。因为关于一种行动的知识，或一个简单的观念，往往就足以给我以关系的意念。可是要想知道一种实在的东西，则我们必须精确地搜集若干观念。一个人既然比较两种事物，则我们便不容易想象他不知道他自己是在哪一方面进行比较的。因此，他只要比较任何事物，则他一定对那种关系有一个明白的观念。因此，在我们心中，关系的观念至少比实体的观念，要较为完全、较为清晰。因为我们往常不容易知道真正存在于任何实体中的全部简单的观念，可是我们大部分却容易知道，我们所思想的（或所称呼的）那种关系中所包含的那些简单的观念。就如我们比较有共同父母的两个人，则我们虽然对“人类”一词没有完全的观念，可是我们却容易对“兄弟”一词形成相当的观念。因为有意义的相对文字，亦同别的文字一样，它们只是代表着观念，而且那些观念只是简单的观念，或是由简单的观念所形成的；因此，我们只要明白知道那些关系的基础，就可以知道那个相对名词所代表的观念；并不必先明白地观念到那种关系所归属的那种事物。因此，我们既然观念到有一种东西下了蛋，另一种东西由蛋中孵出来，则我们便明白地观念到圣·詹姆斯公园（St．James’s Park）中两个食火鸡有母鸡和小鸡的关系。

9 一切关系都归结在简单的观念中——第三点，我们虽可以由许多思考途径来比较各种事物，并且可以由此得到多数的关系，可是这些关系仍然要归结于、关系于由感觉或反省而来的那些简单的观念，而这些观念又正是我们知识的全部材料。为阐明这一层起见，我将以我们所能观念到的最重要的一些关系，来加以说明，我将以一些似乎离感觉或反省很远的关系，来加以说明。在一说明之后，我们就会看到这些关系中的观念亦是由那个根源来的，而且会分明看到，我们对那些关系所有的各种意念，都只是简单的观念、都只是由感觉或反省来的。

10 任何名词只要能使人心思及于所提到的实体以外，都是相对的——第四点，我们可以说，所谓关系就是对一物与另外一物的比较观察，因此，显然，任何文字如果不只能使人心思想到那些文字所表示的事物中的那些观念，而且能使人心思想到另一些观念，则那些文字都是相对待的。你如果只说“一个人”、“黑的”、“快乐的”、“好思的”、“渴的”、“怒的”、“有广袤的”，则这些文字以及一切相似的字眼都是绝

对的，因为它们所指示的事物，只是“人”一名词中所真正（或假设）如此含有的事物，此外并不指示别的。不过父亲、兄弟、国王、丈夫、较黑的、较快乐的等等字眼儿，在其所指谓的事物而外，还指谓着另外一些东西，而且那些东西是在那个事物的存在以外的。

11 结论——关于所谓关系，我们既然奠定了这些概括的前提，因此，我们现在就将举一些例证，以求指明，我们对各种关系所有的各种观念，亦同别的观念一样，都是由简单的观念所形成的。此外，我们还要指明，那些观念，不论如何精细，如何与感官离得很远，可是他们结果总要归结于简单的观念。我现在要从最广泛的一种关系说起，就是要从所谓因果 关系说起。在这种关系中，一切现存的，或可能存在的事物，都可以包括进去。不过这个观念究竟是怎样由一切知识的两大来源，即感觉和反省来的，我将在下一章，加以考察。

第二十六章 因果同别的一些关系

1 这些观念是从哪里得来的——在我们的感官注意到变动不居的各种事物时，我们总会观察到有一些特殊的性质和实体开始存在起来，而且它们的存在是由别的事物的适当的作用所引起的。从这种观察，我们便得到因果 的观念。能产生任何简单观念或复杂观念的那种东西，我们便以原因 （cause）这个概括名词称之，至于所产生的，则叫做结果 （effect）。因此，在我们发现，在所谓蜡的那种实体中，一种流动性常常可以为某程度的热所产生，而且发现，流动性这个简单的观念以前是不曾存在于蜡以内的，则我们便叫热这种简单观念是蜡体中流动性的原因 ，并且叫那种流动性为结果 。我们如果看到，木这种实体（是一些简单观念的集合体），在经了火以后，转变成所谓灰的另一种实体（这个复杂观念亦是各个简单观念的集合体，它与所谓木的那些复杂观念十分差异），则我们便认火是灰的原因，灰是火的结果。因此，不论任何事物，我们只要以为它能产生以前不曾存在过的任何简单的观念，或简单观念的集合体（不论是实体或情状），则那种事物便能在我们心中生起原因的关系，而且我们亦以原因一词称它。

2 创造、生殖、造作、变化——我们的感官因为能发现各种物体相互间的种种作用，所以便使我们得到因与果的观念。所谓因就是能使别的事物（简单的观念、实体或情状）开始存在的。所谓果就是由别的事物开始存在的。我们既得到这两种观念，所以我们的心便容易把各种事物的起源分为两类：

第一，一种东西如果完全是新做成的，而且它的任何部分以前都不曾存在过，我们便叫这种东西为创造 （creation）。就如在自然界中，一个崭新的物质分子，以前不存在，后来开始存在的那样。

第二，一件事物所由以造成的各个分子如果都是以前存在过的，可是由先前分子所组成的那个事物本身，如果以前并没有存在（如这

个人、这个卵、玫瑰、樱桃等类），这就形成另一种事物的起源。在这种情形下，以前存在的那些分子，便合拢起来，形成简单观念的集合体。这一类的事物的起源又可以分为三项：第一为生殖（generation），第二为造作（making），第三为变化（alteration）。（一）一种实体如果是在自然的寻常途径中由内在的原则所发展出的，可是在发展前，又先受了外面的主力或原因，而且它的作用亦是由我们所觉察不到的一种途径往前进行的，这就叫做生殖。（二）原因如果是由外面来的，而且结果的产生，亦是由明显各部分的显著的分离或配合来的，这就叫做造作；如一切人造物便是。（三）物体中如果有任何以前不曾存在过的简单性质产生出来，这便叫做变化。因此，我们就说，人是生殖出的，画是造作成的，而且它们如果产生了以前不曾存在过的任何新的明显性质或简单观念，则我们便说它们有了变化。以前不存在，现在开始存在的事物，就叫做结果；至于能使别物存在的，就叫做原因。在这些情形下，以及在一切别的情形下，因果的意念都是由感觉和反省所传来的那些观念来的，而且这种关系不论如何普遍，亦是要归结于这些观念的。因为我们只要知道有任何简单的观念或实体，由于别的观念（或实体）的作用，而开始存在，我们就可以得到因果的观念；并不必知道那个作用的方式如何。

3 时间关系——时间和空间亦是各种普遍关系的基础，而且一切有限的事物至少都是包含在它们里边的。不过我们既在别处提到这些观念的来源，因此，我们在这里只需略为指示说，由时间得来的许多事物的名称大部分都只是一些关系。就如，任何人如果说，“伊丽莎白女王活了六十九年，统治了四十五年”，则这些文字只是指那段时间与别的时间的关系而言，而且这话的意义亦只是她一生的绵延（时间）正等于六十九个“日的年转”，她治世的绵延（时间）正等于四十五个“日的年转”，因此这些文字只表示“多久”的意思。又如说，“胜利威廉约在1066年侵袭英国”，则我们的意思只是把从救主到现在中间的那段绵延认为是一个长时间，并且指示出这次侵袭同两个极端隔着多远。因此，凡表示“何时”的一切时间名词都只是指示某一个时间点，同较长的绵延中某一个时段，有如何距离；因为我们在计算时，是以这个较长的绵延为标准的，而且以为那个时间点同这个标准是相关的。

4 除了那些名词以外，还有别的一些时间名词，虽然普通被人认为表示着绝对的观念，可是我们一经考察，就会看到它们亦是相对的。就如"幼"和"老"就隐隐指示说，有某种东西是和我们心中所观念的某种长度的绵延发生关系的。因此，我们如果在思想中确立了人生的平常绵延长度为七十年，则我们如果说，一个人是年幼 的，则我们的意思就是说，他现在的年龄只是人们普通所活年龄的一小部分；我们如果说他是年老 的，我们的意思就是说，他的绵延已经几乎到了人们平常所活的年龄的尽头。因此，所谓老、幼，只是以此人或彼人的特殊的年龄或绵延，同人类通常所活的年纪（这是我们心中所观念到的）相比较。我们若以这些名词施之于其他的东西，则更觉我们所说的是合理的。因为一个人在二十岁时虽是"幼"的，在七岁时，虽是"很幼"的，可是马在二十岁时，则可以说是老的，狗在七岁时，亦可以说是老的。因为在各个这些情形下，我们要以它们的年纪同这几种动物平常所活的各种年龄（这是我们所观念到的）相比较。至于日和星，则它们虽然经过了多少代人，可是我们亦不说它们是老的，因为我们不知道上帝给这些物体所分配的年纪是多长的。我们如果在事物的日常途径中，看到某些事物因为自然的代谢，在经过某些时期以后，要归于尽：我们才能以"老"这个字应用在那些事物上。因为在这种情形下，我们心中才能有一个标准，来衡量事物绵延的部分；而且按这些部分同那个标准所有的关系，称那些事物为老的或幼的。因为这种缘故，所以我们不能说翠玉或金刚石是老的，或是幼的，因为它们通常的时期，是我们所不知道的。

5 场所和广袤的关系——各种事物彼此间的场所 关系或距离关系，亦是很容易观察到的，就如"在上"、"在下"、"离哲伦广场（Charing Cross）有一哩远"、"在伦敦"、"在英国"等等话。不过在广袤和体积方面，亦同在绵延方面一样，有些观念虽然只是相对的，可是表示它们的那些词字常被人认为是绝对的，就如"大"同"小"实在只是一些关系。因为我们在这里，亦因为常看到某些事物通常的大小，因而心中确立了一些观念，并且以这些观念为标准来指称别的事物的体积。因此，我们如果见了一个苹果比我们平常所见的为大，则我们便说它是一个大苹果。我们如果见了一匹马，比我们心中平常所观念到的马较为小些，则我们便叫它为小马。法兰明人（Fleming）所说的小马，在威尔斯人看来就会成了大马。他们两人在马一方面的长短观念所以不同，乃是因为他们本地所产的马种不同。因此，他们在拿这匹马同其各自的标准相比较时，便有了大和小的的差异。

6 绝对的名词往往表示着关系——同样，弱 和强 亦是能力方面的相对名称，亦是同我们当时所有的一些较大或较小的能力观念相比较的。因此，我们如果说一个弱人，我们的意思是说，他所有的力量不如平常人所有的那样大，或不如同身材的人所有的那样大。我们如果说，“万物都是脆弱的事物”，则我们所谓脆弱 两字亦是一个相对的名称，它是指上帝能力和万物能力那种不成比例而言的。因此，在普通言语中，许多的名词（或者竟然是大部分），虽然在一看之下没有关系的意思，可是实在是表示关系的。就如说“船有了必需的粮食”，则所谓必需 、所谓粮食 ，都是相对的文字，一种是与所计算的那种水程的完成有关系的、一种是与将来的用途有关系的。我们分明看到，这些关系都是限制于、归结于感觉和反省传来的那些观念的，因此，我们亦就不必再为解释了。

第二十七章 同一性和差异性

1 同一性是由何成立的——人心往往还需要来比较事物的存在本身。我们如果把一种事物在某个时间和地点存在的情形，同其在另一种时间和地点时的情形加以比较，则我们便形成同一性 （identity）和差异性 （diversity）的观念。我们如果看到任何事物在某地某时存在，则我们一定会相信（不论它是什么），它就是它，不是别的——虽然别的东西同时在别的地方存在，而且在其他各方面都和它相似。同一性 之所以成立，就是因为我们所认为有同一性的那些观念，在现在同在以前存在时的情况完全一样，没有变化。因为我们既然不曾见到，亦不曾想象到，同性质的两种事物能在同时同地存在，因此，我们就正确地断言，任何时候存在的任何东西，必然排斥与之相同的东西，一定是在那里独自存在的。因此，我们如果发问，某种事物是否仍是同前一样的，则我们总要参照曾在某个时间和空间存在过的一种东西，而且在那时候，那种东西就是那种东西，并不是别的东西。由此看来，一个事物不能有两个存在起点，两个事物亦不能有一个起点，因为在同时同地并不能有两个相同的东西存在，而在不同的各个场所亦不能有同一的东西存在。因此，凡具有一个发端的东西，就是有同一的东西，至于别的东西的发端如果在时、地方面都与此一种东西不同，则那种东西，便与此种东西不相同，而是相异的。人们所以在这种关系方面发生了问题，乃是因为他们缺少注意，不能对于被认为同一的东西，发生精确的观念。

2 实体的同一性，和情状的同一性——我们的实体观念，只有三种：一为"上帝"，二为有限的灵物 ，三为物体 。第一，上帝是无始无终，永恒、不变、无处不在的，因此，我们对于他的同一性是毫无疑问的。第二，有限精神存在的发端，都有确定的时间和空间，而且在他们存在的时候，各种情形与那个时间和空间所发生的关系，就足以决定他们的同一性。第三，在各种物质分子方面，我们亦可有同样说法，物质的分子如果亦无增，亦无减，则它可以说是同一的。因为这三种实体，虽然在同一场所方面并不互相排斥，可是我们不能不设想

同类的实体各自要互相排斥；若非如此，则同一性和差异性的意念与名称，便毫无意义，而且各种实体和别的东西，彼此间亦就无所分别。因为两个物体如果能在同时同地存在，则两个物质分子无论是大是小，都必然合而为一，不但如此，而且一切物体亦将合而为一。因为两个物质分子既可以存在于一个地方，则一切物体亦都可以存在于一个地方。我们如果能这样假设，则同一和差异、一与多，都将无所分别，而且我们如果强事分别，亦就很可笑了。不过要说两个以上的东西可以成为一个，那只是一种矛盾，因此，同一性和差异性，仍是很有根据的关系和比较方法，而且对理解是有功用的。至于其他的东西既然不外情状和关系，而且它们最后又得归结于实体，因此，它们的各自的特殊存在亦都有其同一性和差异性，而且这两种关系亦是由上述的途径决定的。至于前灭后生的一切事物，类如有限精神的动作（运动 和思想），则我们分明知道它们只有差异性而无同一性。因为每一种动作，在开始存在的那一刹那就消灭了，所以它们不能在异时异地仍继续存在。至于永恒的东西，则在不同的时间，远隔的地方亦可存在。因此，任何运动或思想，若当做是在不同时间中存在的，永不能是同一的，因为它的每一部分都各有一个存在的发端。

3 个性原则——从上边所说的看来，我们很容易发现出人们一向所竭力研求的所谓个性原则（principium individuationis），并且发现出，只有事物的存在自身能决定任何事物来占据特殊的时间同空间，而排斥同样的两种事物来占据它们。这层道理，在简单的实体和情状方面，固然是比较容易想象的，可是我们在一反省之后，就会看到，只要我们稍一用心，则在复杂的实体和情状方面，亦一样不难存想这回事。我们如果假设有一个原子，即在确定的时间和空间内继续存在，而且其外貌永不变更的物体，则我们分明看到，不论我们在它的存在中那一刹那来存想它，它在那一刹那总是同它自己相同的。因为在那个刹那，它既然只有自身，不是别的，所以它是同一的，而且它的存在只要继续，则它一定会继续其同一性；因为它亦只有在这种范围中，是同一的、是无变化的。同样，如果有两个以上的原子联合在同一物团中，则其中每一个原子都可以照前边的规则，继续是同一的。它们如果是在一块儿联合存在的，则那个物团既然是由同一的许多原子组成的，则它当然仍是同一物团、同一物体，——不论其各部分是怎样混乱错杂的。不过这些原子中，如果有一个新的加进去，或者取消了一个；则无所谓同一物团，或同一物体了。至于在生物方面，则它们的同一性便非依靠于各同一分子组成的物团，乃是依靠于

别的东西。因为在生物方面，大部分的物质变化并不能把同一性变化了。一棵橡树，自幼苗，至成树，至砍伐，仍是同一的橡树；一匹驹虽然长成大马，虽然有时肥、有时瘦，可是它仍是同一的马。实则在两种情形下，各部分的变化是很显著的，因此，它们虽然一个是同一的橡树，一个是同一的马，可是正确说来，它们都不是同一的物团了。因为在物质的质量方面，和在活动的生物方面，同一性所指的并不是同一的东西。

4 植物的同一性——因此，我们必须考察一下橡树与一团物质究竟有什么差异。在我看来，它们的差异就在于，物团只是一些物质分子的黏合，不论其结合的形式如何，都无关系；至于植物，则各物质分子的排列必须组成橡树的各个部分，而且那些部分的那种组织，必须足以接受养料、分配养料，以继续，以形成橡树的木质、树皮、叶子等，借以维持它的植物性的生命。所谓一棵植物一定得有那样一种分子组织、一定有那样配合起来的躯体，而且其各部分一定要参与着共同的生命。那棵植物只要能继续维持那种生命，它就是同一植物。这种生命虽然传递在新的物质分子上，可是这些物质分子如果与有生命的植物融为一体，而且它们继续发展成的那种组织亦完全契合于那种植物，因此，那种植物仍可以说是同一的。因为这种组织不论在什么时候，不论寓于物质的任何集合体中，而它在那种特殊的具体物中，是和别的组织不相同的。它是一个特殊的生命，它在我们所指的那个时间以前、以后，都是经常存在的，而且不可觉察的前后相承的各部分是和有生命的植物体联合起来，在同一方式中连续下去的。因此，这种组织的同一性，就能使植物成为同一的，就能使它的各部分成为同一植物的各部分——只要那些部分联合存在于那种有继续性的组织以内，把那种共同的生命传达于那样联合起来的各个部分。

5 动物的同一性——在畜类 方面，情形亦差不多，因此任何人也都可以由此看到，动物的同一性究竟在什么地方。在机器方面，很有近似的情形，足以阐明动物的同一性。若以钟表为例，则它分明只是一些部分的适当组织和结构，而且我们若加以充分的力量，它还可以达到某种目的。我们如果假设，这个机器的有组织的各部分，在不断地修理以后，在其不可觉察的各部分不断地增加或减少以后，还能维持其公共的生命，还是一个连续体，那么我们在动物的身体方面亦当有很相似的假设。不过这里却有一种差异，就是，在动物方面，组织的调和同生命所依的那种运动，是一块儿开始的，运动是由内部发生

的。至于在机器方面，则力量显然是由外面来的，而且在机器完整，宜于接受动力时，亦往往没有动力。

6 人的同一性——这亦就表示出，人 的同一性是由什么成立的。人的同一性所以成立，乃是由于不断生灭的诸多物质分子，连续地和同一的有组织的身体具有生命的联系，因而参加着同一的继续的生命。因此，人的同一性就在于一个组织适当的身体，而且这个身体中的各个物质分子虽在不断地变化着，可是那些分子同这个身体都连为一体，形成一种共同的生命组织，而且这个身体不论你从哪一刹那来观察它，它以后仍是要继续着与此刹那相同的组织。这种同一性正和动物的同一性一样。因此，有人如果主张，人的同一性不在于这个有适当组织的身体，而在于别的（灵魂），则他很难说，胎儿、有年岁的人、疯狂者、清醒者，是同一个人，除非他所立的假设，使塞德（Seth）、以斯马尔（Ismael）、苏格拉底（Socrates）、毕莱特（Pilate）、圣奥士丁（Austin）、凯撒保加可以是同一个人。因为人的同一性如果只成立于灵魂的同一性，而且按照物理讲，我们亦可以说，同一个别的精神亦可与多少不同的身体结合起来，那么，那些生于不同时代、性情各异的人们也可以是同一的。这种说法就把"人"这个字用的太奇怪了，因为人字所应用于其上的观念，竟把身体和形象排除出去了。不但如此，而更坏的是这种说法同主张轮回的那些哲学家的意见也是很相契合的；因为他们以为，人的灵魂可以因为人的恶行，堕入畜类的身体中，以为其适当的住所，而且在那种情形下，其所具的感官亦只足以满足它们的兽欲。不过我觉得，一个人如果确知海丽格布拉（Heliogabalus）（罗马皇帝。——译者）的灵魂住在他所养的一个猪的身体内，则他一定不会说那个猪是一个人或是海丽格布拉。

7 同一性是因观念之不同而有差异的——因此，实体的单一性并包含不尽一切种类的同一性，并不足以在各种情形下，来决定同一性。要想作出正确的判断，我们应当考察所谓同一的那种事物的名词所代表的观念是什么样的。实体、人 和人格者 这三个名称如果代表着三个不同的观念，则所谓同一的实体是一回事，同一的人又是一回事，同一的人格者又是另一回事。同为同一性是应当和名称所代表的观念相对应的。我们如果稍一仔细考察这一层，则或者可以防止住人们在这方面所常生起的大部分疑难。这种似是而非的疑难，在人格同一性方面更为有力；因此，我们下边就要把这一层稍加考究。

8 同一的人——一个动物是一个有生命而有组织的身体；因此，所谓同一的动物，如我方才所说，就是分布于各种物质分子中的同一的继续的生命——这些分子是前后相承地同那个有组织、有生命的身体联合着的。不论我们还说有其他任何定议，而精细的观察分明昭示我们，口中所发出的"人"字声音，所标记的心中的观念，只是具有某种形式的一种动物。因为我想，任何人只要看到一个同自己形象和组织相同的生物，则那个活物虽然终生没有理智，正如猪或鹦鹉一样，他亦会叫那个活物为人 。并且我相信，一个人虽然听到一只猫或鹦鹉谈话，推论、推断他亦只会叫它（或以为它）是一只猫 或鹦鹉 。他一定会说，前一种是一个愚昧无知的人，后一种是很聪明、很有理性的鹦鹉。我们只要看一看一位著名作者的叙述，就可以发明我们所假设的有理性的鹦鹉，是实有的。他的话语如下：

"我曾听许多人说，毛虑斯王（Maurice）在统治巴西（Brazil）的时候，曾经有一个老鹦鹉，能说话，并且能提、能答普通的问题，一如有理性的动物一样。因为这种缘故，所以他的从者都说，那一定是受了巫觋，或为邪所乘。他有一位牧师（后来在荷兰久居），后来最讨厌鹦鹉，并且常说，一切鹦鹉都跟着魔鬼。关于这个故事的一些详情，我还听了许多，而且据众人之言看来，亦是难以否认的。不过人人既然都常提到这个故事，而且这个故事亦很有根据，因此，我就立意要从毛虑斯王口中亲自探询这回事。他的答话，仍是简洁而枯燥的，一如其平常时那样。他说，所传说的故事有些地方确乎是真的，不过大部分仍是靠不住的。我因此就请他把真的一方面告诉我听。他就简洁地、冷静地告诉我说；他到巴西的时候，曾听说有那样一个老鹦鹉。当时他虽然不很相信，而且那个鹦鹉又在远处；可是他仍然因为好奇心的缘故，让人把它带来。那个鹦鹉又大又老，它进到屋中时，王子正和一大群荷兰人在那里。它看见他们以后，立刻就说，'这些白人在这里，都是做什么的？'他们就指着王子问它说，它以为这是什么人？它就答说，'大概是司令一类的人物罢。'人把鹦鹉带到王子身边时，王子就问鹦鹉说，'你从哪里来的？'（D'oú venez vous？）它答复说，'从马吕南来的。'（De Marinnau.）王子又问说，'你是谁的？'（A qui estesvous？）它又答说，'我是一个葡萄牙人的。'（A un Portugais.）王子又问它说，'你在那里做什么？'（pue fais tu là？）它又答说，'我在那里看小鸡。'（Je garde les poules.）王子就笑着说，'你看小鸡么？'（Vous gardez les poules？）它又答复说，'是的，我是那样的，我很知道如何看小鸡。'（Ouy，moy，et je

sçay bien faire。）因此，它就咯咯了四五声，效人叫小鸡时的声音。我在这里所记的这段有价值的谈话，仍是照毛虑斯王子向我所说的法文记载下来的。我亦曾问过他，鹦鹉说的什么话。他说，说的是巴西话，我就问他说，‘他懂不懂巴西话？’他说，他不懂。不过他曾留心带了两个翻译员：一个是荷兰人会说巴西话。一个是巴西人会说荷兰话。并且他问他们时，是分别着秘密问的。他们所告他的鹦鹉的话，都是一致的。我所以要叙述这个故事，乃是因为它太奇怪，而且是由亲见的证见来的，是可以作为真事实看的。因为我敢相信，那个王子至少亦相信他的话是真的，因为人们都知道他是一个很忠实、很虔诚的人。至于自然学者们如何解释这回事，别的人们是否相信这回事，那就看各人的高兴了。不过我所以提到这一层，乃是为的要借有趣的闲谈来调剂这个干燥烦嚣的景象。至于插入这个故事是否适宜，那我就不管了。”——“克里斯特丹琐记”（*Memoirs of what passed iu Christendom*），1672—1679。

我很愿意读者把原著者的详文全读一遍，因为在我看来，他并不以为这个故事是不可靠的。因为这个人既然很有才干，而且很有学识，足以保证其所给的一切证据，因此，他如果以为那个故事不可靠，他就觉得它怪可笑了。因此，我们万不能想象，他会费辛苦在一个不相干的地方，把一个荒唐的故事，安插在一个忠实而虔诚的王子身上——还不是朋友身上。声明这个故事的王子，和转述这个故事的作者，显然都称这个说话者为鹦鹉。因此，人们如果以为这个故事值得叙述，则我可以问他，这个鹦鹉和一切鹦鹉如果竟然都常常说话，如王子所保证的那样，那么它们是否可以成为一个有理性的动物，而且假如它们亦是有理性的动物，它们是否因此就成了人，而不复为鹦鹉？因为我觉得，就一般人所意味到的人 的观念说来，其中的构成分子不只限于有理性的（或能思想的）实体观念，此外还有某种形象的身体观念与之联合在一块儿。人的观念如果是这样的，则人的同一性一定是由同一的连续的身体（不至于骤然变了），和同一的非物质的精神，共同合成的。

9 人格的同一性——在作了上述的前提以后，则我们可以进而考究人格同一性是由何形成的。在这里我们必须考察人格 一词所代表的东西。在我看来，所谓人格就是有思想、有智慧的一种东西，它有理性、能反省，并且能在异时异地认自己是自己，是同一的能思维的东西。它在思维自己时，只能借助于意识，因为意识同思想是离不开

的，而且我想意识是思想所绝对必需的，因为人既然发生知觉，则他便不能不知觉到自己是在知觉的。当我们看到、听到、嗅到、尝到、觉到、思维到、意想到任何东西时，我们知觉自己有这些动作。因此，意识永远是和当下的感觉和知觉相伴随的，而且，只有凭借意识，人人才对自己是他所谓自我 。在这种场合下，人们并不思考，同一的自我还是继续在同一的实体中存在的，还是在差异的实体中存在的。因为意识既然常常伴着思想，而且只有意识能使人人成为他所谓“自我”，能使此一个人同别的一切能思想的人有所区别，因此，人格同一性（或有理性的存在物的同一性）就只在于意识。而且这个意识在回忆过去的行动或思想时，它追忆到多远程度，人格同一性亦就达到多远程度。现在的自我就是以前的自我，而且以前反省自我的那个自我，亦就是现在反省自我的这个自我。

10 意识构成人格的同一性——不过人们还进一步说，它是否是同一的实体？如果这些知觉，以及其所引起的意识永远在心中存在，因而使那个同一的能思的东西永远伴着意识呈现于心中，并且我们显然以为它是同它自己相同，则人们将不会怀疑意识是同一的实体。不过在这里却似乎有一种困难，就是这个意识既然永远被“忘却”所间断，而且在一生中，亦没有一个刹那，我们能把过去整个一系列行动一览无余，而且甚至最好的记忆，在观察此一部分时，亦不能不忘掉彼一部分，而且我们既然有时（并且是一生的大部分）亦并不反省过去的自我，因为我们都着重在现在的思想上，而且在酣睡中，竟然完全没有思想（至少我们亦可以说，睡时的意识和标记觉醒思想的那种意识是不一样的）；那么在这些情形下，我们的意识是被间断开的，而且我们亦并看不到过去的自我，因此，人们就怀疑，我们是否是同一的能思的东西，是否是同一的实体？不过这个问题无论合理与否，终究与人格的同一性 完全无关。我们的问题只是，同一的人格是由何成立的？并不是说，在同一人格中永远思想的那种东西，是否是同一的实体？后边这个问题与我们现在的问题全不相干。各种不同的实体，被同一的意识所联合（在这些实体入于意识中时）而成人格，正如各种不同的物体被同一的生命所联合而成动物似的。动物体中的各种实体虽然常变，可是有继续不断的同一生命就保存了动物的同一性。因为人所以自己认识自己，既然是因为有同一的意识，因此，人格同一性就完全依靠于意识——不论这种意识是附着于单一的实体，抑或能在一系列繁多实体中继续下去。因为同一的自我所以成立，乃是因为含灵之物在重复其过去行动的观念时，正伴有它以前对过去行动所生的

同一意识，并伴有它对现在行动所发生的同一意识。因为它所以在当下对自我是自我，既是因为它对当下的思想和行动有一种意识，那么这个意识如果能扩展及于过去的或未来的行动，则仍然将有同一的自我。虽有时间的距离，或实体的变化，他亦不因此成为两个人格者，亦正如同一个人不能因为今天同昨天所着的衣服不同，或者因为在两日之间有长时（或短时）睡眠，而变成两人似的。远隔的各种行动不论是由什么实体产生的，同一的意识毕竟可以把它们连合起来成为同一的人格者。

11 各种实体虽变，人格同一性并不变——这种情形我们还可以在自己的身体方面有几分明白看到。身体的一切分子都是我们的一部分，都是有思想、有意识的自我的一部分，因为它们和同一能思想而有意识的自我，发生了生命的联系，而且它们受了什么感触，我们亦可以受到；它们遇到什么祸福，我们亦可以意识到。因此，一个人的肢体就是他自己的一部分，他能同情它们、关心它们。可是你如果把一只手去掉，并且使他感不到手原来所感到的热、冷和其他感觉，则那只手便不是他的自我的一部分，亦正如同最远的物质部分不是他的一部分一样。这样，我们就看到，人格的自我此时所由以成立的那种实体，在另一时虽可以变化了，可是人格的同一性并不因此亦跟着要变化。因此，各种肢体虽是一个人格者的一部分，可是它们在被割除以后，人格者仍是同一的。

12 能思想的实体变化以后，是不是还有人格的同一性——不过现在的问题是，能思想的同一实体如果变了，是否还能以成为同一的人格？而且这个实体如果不变，它是否能以成为不同的几种人格？

要答复这个问题，我首先可以说，人们如果认“思想”只存于一种纯粹物质的、动物的组织中，而且以为动物的组织中全无非物质的实体，则这个问题将完全不成问题。因为不论这个假设是否真实，而我们依然分明看到，他们想人格的同一性不保存于实体的同一性中，而保存于别的东西中（就如动物的同一性只保存于生命的同一性中，而并非保存于实体的同一性中）。因此，人们如果主张思想只存在于非物质的实体中，则他们必须首先指示出，人格的同一性为什么不能保存于非物质的实体变化以后，为什么不能保存于许多特殊的非物质的实体中（因为我们已经说过，动物的同一性是可以保存于物质的实体变化以后的，是可以保存于许多特殊的物体中的）。他们必须先指示

出这一层，然后才能同主张“思想寓于组织”的人们来讨论。他们亦需会说，不但在人类方面，人格的同一性是由非物质的精神所形成的，就在畜类方面，生命的同一性亦是由非物质的精神所形成的。不过这种说法，至少笛卡尔派是不能承认的，因为这样一来，畜类亦就有了思想了。

13 不过，其次我们可以考察前边问题的第一部分，就是，同一的能思维的实体（假定只有非物质的实体能思想）变化了以后，它是否还是同一的人格？要答复这个问题，则我可以说，人们在解决这个问题之先，必须首先知道，能思想的实体是什么样的一些实体，而且关于过去行动的意识是否能以由一个能思想的实体传到另一个能思想的实体。我承认，同一的意识如果是指同一的个别行动而言，则它是不能传达的。不过这种意识既然只是对过去行动的一个现在表象，因此，我们必须指示出，现在表象于心中的那些行动为什么不能是以前实在不曾存在过的。因此，要决定对过去行动的意识在何种范围内同个别的主体相联合，以至使其他的主体不能发生这种意识，那是很难的。要想决定这一层，我们必须首先知道，某一种行动在进行时，是必然伴有反省的知觉的，而且它是怎样为那种能思想的实体所进行的（这种实体在思想它时，一定不能不意识到它）。不过所谓“同一的意识”既然不是同一的个别的行动，因此，我们实在难以根据事物的本性断言，一个有智慧的实体，为什么不能把自己所未做而或为他人所做过的事情，表象成自己所做过的，为什么这种表象作用不能全然离了实在的事实根据，因为梦中那些表象，我们在梦时，亦会当成它们是真的。我们所以不致有这种情形，我们只好说是因为上帝的慈悲（除非我们对于能思实体的本性有了更明白的认识），因为一切有情的苦乐既然有系于自己的意识，因此，上帝不肯使人有了致命的错误，使他们把此一个人的意识转移到别一个人，因为意识是可以引起惩罚或奖赏的。有的人们主张，思想只存于时在变动的元精系统中；现在我们这种论证究竟能反驳他们不能，那我让别人来考察好了。不过话归正传，我们必须承认，同一的意识（这个，如以前所说，完全不是身体中同一的形象或运动）如果能由这一种思想的实体转移到别一种能思想的实体，那么两种能思想的实体亦仍然可以成为一个人格者。因为同一的意识不论保存于同一的或差异的实体中，它只要能保存，人格的同一性就可以保存。

14 至于第二个问题，即是，同一的非物质的实体如果仍然不变，是否可以有两个独立的人格者出现？这个问题的根据在我看来就是能意识到自己过去行动的那种同一的非物质的东西，是否可以完全失掉其对自己过去存在的一切意识？是否可以完全忘掉那种意识，永不能再记忆起来？是否可以重新开始一个新时期的纪录，而且其意识也超不出这个新的状态以外？主张预先存在（灵魂）的人们多半是这样着想的，因为他们承认灵魂意识不到它在那种先前的情况下所做的事，因为在那种情形下，它或者是全然脱离身体的，或者是指导别的身体的。他们纵然不这样主张，经验亦会反驳倒他们。因此，人格的同一性既不能超出于意识所及的范围以外，而且一个先存在的灵魂既然不能在许多年代蛰伏不动，则它必然已经做过许多不同的人。假如有一个基督信徒，柏拉图信徒，或毕达哥拉斯信徒，在上帝第七天完成其创世之时，以为自己的灵魂一向是存在的，而且以为它已经在多少人体中轮回过，就如我有一次所遇的那个自命为苏格拉底后身的人（他的话是否合理，我且不说，不过我确乎知道，他的职务不是不重要的，而且就他的地位说来，人们都认他是一个很有理性的人，不但如此，我们从其出版品看来，他还是一个有天才、有学识的人），那么我们可以问，他既然意识不到苏格拉底的任何行动或思想，还有任何人会说他同苏格拉底是一个人么？人或者可以反省自己；或者可以断言，他自身有一个非物质的精神，而且这种精神在他身中思想，而且他的身体虽常变化，而这种精神却能使他继续其同一性，却形成他的不变的自我；他或者还可以进而假设，他的灵魂在特罗亚城（Troy）被围时，曾在乃斯德（Nestor）或塞斯德（Thersites）身中（因为据我们所知，灵魂按其本性讲，是不择物质的任何部分的，因此，这个假设并没有含着明显的矛盾，而且要照这样说，亦正如说他的魂灵现在是其他任何人的灵魂一样），不过他现在既然意识不到乃斯德或塞斯德的任何行动，那么他能想象他自己是同其中之一人是一个人么？他能关心他们的行动么？他能认为那些行动是自己的么？（他如果不能认别的古人的行动是自己的，则他亦一样不能认乃斯德或塞斯德的行动为自己的。）因此，曾鼓舞乃斯德或塞斯德的身体的那个灵魂纵然切实就是现在鼓舞他的身体的那个灵魂，可是他的意识既然达不到二者的任何行动，因此，他和他们便不是一个人，正如现在鼓舞他的那个灵魂（或非物质的实体）是从它开始鼓舞他的身体的那时候，才开始存在，开始被创造一样。因为只有这种情形并不能使他同乃斯德成为同一个人，因为这种情形正如一个物质分子以前曾为乃斯德的一部分，现在又为这个人的一部分似的。离了意识，则同一的物质分子

纵然与任何身体相联合，亦不能形成同一的人格者，同样，同一的非物质的实体，如果离了意识，则它虽与任何身体联合，亦并不能形成同一的人格者。不过他只要一意识到乃斯德的任何行动，则他立刻会觉得自己同乃斯德是一个人格者。

15 因此，我们就能够设想，在复活时，灵魂所住的身体虽然同它在世时所住的，结构不同，部分各异，可是人的同一的人格仍不能丧失掉，因为原来的灵魂仍具有其以往的同一的意识。不过在身体变化以后，任何人不能以为只有灵魂就能形成同一的人。只有以为灵魂就是人的人们才如此着想。一个王子的灵魂，如果仍记忆其为王时的生活，而且在一个鞋工的灵魂离开鞋工以后，王子的灵魂入据了鞋工的身体加以鼓舞，则人人可以因为他有王子的动作，认为他和王子是一个人格者，不过谁能说，这就是同一的人呢。所谓人也是离不了身体的，而且在现在这种情形下，人人都应当认为身体能决定他是否是同一的人，因为现在的灵魂，虽具有王子的思想，可是它并不能使鞋工成为另一个人。在人人看来，鞋工仍是鞋工，只有在他自己看来，不是如此。我自然知道，在平常的谈论中，同一的人格者和同一的人是指着同一东西而言，而且人们自然亦可以随便谈话，任意以清晰的声音表示各种观念，并且常常自由改变它们。不过我们现在既然要考察，同一的精神 、人 和人格者 是由何成立的，因此，我们必须在心中把精神、人和人格者三者的观念确立了。在自己既然确定了它们的意义，则我们便不难决定它们何时是同一的，何时不是同一的。说到别的东西，亦是一样。

16 意识造成同一的人格者——我们已经知道，灵魂，或同一的非物质的实体，不论在什么地方，什么状态，并不能单独地形成同一的人。不过我们仍然分明看到，任何时间，不论是过去几世纪，只要能被意识所扩及，则意识便能把距离很久的各种存在或行动联络起来，成为同一的人格者，就如它能把方才过去的存在和行动联络起来一样。因此，不论什么主体，只要能意识到现在的同过去的各种行动，它就是同一的人格，而且那两种行动亦就是属于他的。假如我以同一的意识，在先前看到诺阿（Noah）的小舫和洪水，在去冬看到泰晤士河的泛滥，在现在又在这里作文，则我便会确信现在作文的我去冬观察泰晤士河泛滥的我、和以前观察洪水为祸的我，是同一的自我 ，不论你以为这个自我是由什么成立的。这个正如现在写此论文的我，是和昨天从事写作的我是同一的自我 一样（不论所谓我是否是由同一的

物质的或非物质的实体形成的）。因为说到我是否是同一的这个问题，则现在的我无论是由同一的实体形成不是，都无关系。自我意识只要认为千年前的行动是自己的行动，则我对那种行动，正如对前一刹那的行动，一样关心、一样负责。

17 自我是依靠于意识的——自我就是有意识、能思想的东西（不论它的实体是精神的或物质的、简单的或复杂的，都无关系）；它能感觉到快乐和痛苦、幸温和患难，因此，这个意识扩展到什么地方，则这个自我便对自己关心到什么地方。因此，人人可以看到，自我如果就是意识，则一个小指亦正同一大部分一样，都是自我的一部分。在把小指割去以后，这个意识如果伴着小指俱去，而离弃了身体的其余部分，则小指显然会成了人格者，会成了同一的人格者，而且这个自我与身体的其余部分便全无关系。在各部分互相分离了以后，能形成同一人格的，能形成不可分离的自我的，既然在于那个随着实体一块儿去的意识，因此，在时间距离很远的各种实体方面，亦有同样的情形。现在能思想的东西的意识能同什么实体结合，什么实体就能形成同一的人格者，就同这个意识形成自我，而不是其他任何东西；这个实体因此就能把那个能思的东西的一切行动识为是自己的。不过这种情形，只以意识所及的地方为限，并不能超过意识以外。人只要稍一反省，就可以看到这一层。

18 刑赏的对象——刑和赏之所以合理、所以公正，就是在于这个人格的同一性。因为人人所关心的只是自己的幸福和苦难，至于同那种意识不相连属的任何实体，则不论它变成什么样子，都无关系。因为我们在上述所举的事例中，分明看到，在小指被割去时，意识如果同它一块儿去了，则那个小指意识仍是昨天关心于全部身体的那个自我（因为身体是昨日自我的一部分），而且昨天身体的一切行动，小指那得认为是自己的。至于那个身体，则它纵然继续活着，而且在同小指分离以后，立刻有了自己的一种特殊的意识，可是那个小指既然不知道它，所以小指亦不当它是自己的一部分，去关心它；而且亦不承认此后身体的任何行动是自己的。

19 这就向我们指出，人格同一性只成立于意识的同一性，而不成立于实体的同一性。苏格拉底和皇后市（Queenborough）现任的市长，如果有同一的意识，则他们便是同一的人格者。如果同一的苏格拉底在醒时同在睡时不具有同一的意识，则醒时的苏格拉底同睡时的

苏格拉底便不是同一个人格者。因此，你如果因为睡时的苏格拉底有某种思想，而就加刑于醒时的苏格拉底，则那是很不合理的，因为他在醒时并不意识到他在睡时所思想的。这个正同你因为两个孪生子的外貌相似，不易辨识，就根据此一个人的行动，来刑罚其兄弟，是一样不合理的，因为他的兄弟或者并不知道他的行动。这类孪生子是我们所见过的。

20 不过人们或者会反对说，“假如我完全忘了我的生活中一些部分，并且没有再记忆起的可能性，以致我也许终身不能再意识到它们，那么，我既然忘掉我所行的行动同所有的思想（它们是有一次为我所意识到的），我就同以前不是一个人格者么？”要答复这个问题，我可以说，我们在这里必须注意“我”这个字所指的是什么。在这里，“我”字只指人说。人们既假设同一的人就是同一的人格者，因此，“我”这个字就容易被人认为是指的同一的人格者。不过同一个人在不同的时候如果能有各异的不可传递的个别意识，那么毫无疑义，同一个人在不同的时候，能形成不同的人格者。人类在庄严地宣示自己的意见时，就是本着这种意义，他们说人类的法律并不因为醒时的行动来惩罚疯时的人，亦不因为疯时的行动来惩罚醒时的人，因而就把疯时的人和醒时的人看成两个人格者。平常的说法颇能解释这一层，就如说：“那人不像他自己了，或魂不守舍，”等等话。这些语句暗示给我们说，现在说这些话的人，或至少原来说这些话的人，以为那个自我已经变了，以为同一的人格者是脱离了那个人的。

21 人的同一性和人格的同一性究竟有什么分别——不过我们仍然难想，苏格拉底既为同一的单个的人，如何能成为两个人格者。在这方面，我们要想有进一步的了解，还当考察所谓苏格拉底——同一的单个的人——有什么意义。

第一点，他或者是同一的、单个的、非物质的、能思想的实体，简单说来，他就是同一的灵魂，而不是别的。

第二点，他或者是同一的动物，与非物质的灵魂全无关系。

第三点，他或者是同一的非物质的精神和同一的动物结合而成的。

不论你采取哪一个假设，你都会看到，人格同一性只成立于意识，不能成立于别的，而且不能超过意识以外。因为按照第一个假设说来，我们必须承认，一个人如在不同的时间，为不同的妇人们所产生，则他在前、在后仍是同一的人。任何人只要承认这种说法，那他就得承认，同一个人可以为断然不同的两个人格者，就如两个在不同时代生活的人，互相不知道对方的思想一样。按照第二同第三两个假设说来，今生的苏格拉底和来生的苏格拉底，亦只有借同一的意识，才能成为同一的人。因此，我们如果认为人的同一性和人格的同一性成立于同一的东西，则我们便不难承认同一的人就是同一的人格者。不过人们如果认为人的同一性只在于意识，而不在于别的，则他们必须考察，他们怎样才能使婴儿期的苏格拉底和复活后的苏格拉底成为同一的人。但是不论人们以为"人"的本质由何成立，同一的单个的人由何成立（在这方面，人们是很少一致的），而我们总觉得，人格的同一性只应当存在于意识中（因为只有意识能形成所谓自我），并且我们相信，这种说法不会有重大的错误。

22 不过人们还会反对说，"一个人在醉时同在醒时，不是同一的人格者么？如果不是，则人在醉时所犯的罪，既是他后来所不能意识到的，为什么他还要受刑呢？"不过这个正如同一个人在睡中行走或做别的事情一样。在前后两种情形下，人都是同一的人，而且要对自己所招的灾患负责任。人类的法律很公正地（按照人类的知识），来惩罚他们。因为在这两种情形下，我们分别不清，什么是真的，什么是假的；因此，醉时或睡时的茫然无知，并不能为他们做一种辩护。因为刑罚虽附于人格者，人格者虽附于意识，醉人虽然亦许不意识到他所做的事，可是人类的法律加刑于他，仍是合理的，因为我们只能证明他有这种事实，却不能证明他缺乏实行此事的意识。不过在末日审判之时，一切人心的秘密都会发露无遗，因此，我们很可以合理地想象，将来无人会对于自己所不知道的事情负责，而且人在受刑时，他的良心一定会责难他，或原谅他。

23 只有意识形成自我——只有意识能把远隔的各种存在联合成为同一的人格者；实体的同一性，并不能做到这一层。因为无论有什么实体，无论实体有什么组织，而离了意识是无所谓人格者的。倘或不然，则一个尸体以及其他东西，离了意识亦可以成为人格者了。

如果我们一面假设，有两个互相隔绝的意识支配着同一的身体，一个是在白天、一个是在夜间；另一方面又假设，同一的意识轮流支配着两个独立的身体，那么我就问，在第一种情形下，那个昼夜人是不是独立的两个人格者，一如苏格拉底和柏拉图一样？在第二种情形下，两个独立的身体是不是只有一个人格者，正如一个人前后穿着两套不同的衣服似的？人们或者会说，在上述的两种情形下，这个同一的和差异的意识，是由于同一的和差异的非物质的实体，把它们带在这些身体内的。不过这种说法亦并不济事，而且不论它是真、是伪，都变更不了现在这种情况。因为我们分明看到，不论意识是否和一个单一的非物质的实体相联合，而人格同一性一样是被那个意识所决定的。因为我们纵然承认，人身中那个能思想的实体必然被假设是非物质的，可是我们仍然看到，那个能思想的非物质的实体有时亦会忘掉其过去的意识，而且在忘掉以后亦会复忆起来；就如人们常常忘掉自己过去的行动，而且过去的意识在完全被忘掉二十余年以后，有时仍会被人记忆起来。你如果假设人在白天和夜里轮流着时忘、时忆，则你可以使同一的非物质的精神成了两个人格者，正如前边所举的一个身体有两个人格者似的。因此，“自我”并不是由实体的同一性或差异性所决定的（自我并不能确知其实体是什么），乃是由意识的同一性所决定的。

24 自我诚然可以想象，它现在所由以成立的那个实体是以前存在过的，是和同一个有意识的存在物相联合的。不过意识一去掉，则那个实体便非自我，亦非自我的一部分，正同别的实体不是那个自我似的。这个可以从我们上边所举的例子看出来。一个肢体在割除以后，则我们便意识不到它的冷、热等等感觉，因此，它就不是自我的一部分，正如宇宙中任何其他物质一样。在非物质的实体方面，我们如果没有意识，使自己认识自己，则亦正有相同的情形。我如果不能凭着记忆，把它的存在的某一部分，同我现在的自我意识联合起来，则那个实体在其存在的那一部分便非我的自我 所在，正如别的非物质的实体不是我的自我所在一样。因为任何实体所做的、所想的，如果不能为我所忆起，而且我亦不能借意识使那种思想和行动成为自我的，则那种事情纵然是我的一部分所做过的或所想过的，它亦不是我自己的，因为在这种情形下，那种事情正和被别处存在的非物质的东西所思过、所做过一样。

25 我相信，较可靠的意见应当是，这个意识是附着于单一的非物质的实体的，并且是这个实体的一种性质。不过人们愿意怎样解决这个问题，都让他们按照其不同的各种意见来解决好了。我只可以说，这个有智慧而能感受祸福的生物，一定承认有一种东西（就是他自己）是他所关心的、是他所愿意使之得幸福的。他还会承认，这个自我一定继续地存在过，而且存在的时期较一刹那为久，因此，它亦可以在将来的多少月中、多少年中继续存在（如其先前那样），而且其绵延的程度亦无确定的界限，而且它在继续到将来以后，还会借着同一的意识，仍为同一的自我。这样，他借着这个意识，能知道他自己就是几年前做某些事的那个自我，而且他现在所以有幸福、有苦难，亦就是由于那时候的行动。在以这些说法来解释自我的时候，人们并不以为同一的实体是形成同一的自我的，他们只以为同一的继续的意识是形成同一的自我的。在所谓意识中，一些实体可以或合或分；在这些实体同意识所寓的主体连为一个生命体时，它们便成了那个自我的一部分。因此，我们身体的任何部分，在与我们身中有意识的那种东西，连成一个生命体时，它们就成了我们自己的一部分，而在它们缺乏这种生命联合，使意识不能传达过去时，则前一刹那曾为我们自我的一部分的那种东西，现在就完全不是了，正如别人自我的一部分不能成为我的自我的一部分一样。在这种情形下，那个部分或者可以迅速地成为他人的真正部分，而且那亦并不是不可能的。因此，我们就看到，同一的实体可以成为两个不同人格者的部分，同一人格者也可以在前后相承的各种实体中保存着。我们如果能假设，有一种精神完全记忆不到、意识不到过去的行动（我们常见我们的心往往忘却了自己行动的大部分或全部分），则那个精神的实体无论联合、无论分离，都不能使人格的同一性发生变化，正如任何物质分子的联合或分离，不能使人格的同一性发生变化似的。任何实体只要同当下能思想的那种东西连为一个生命体，它就是现在自我的一部分：任何事物如果借着先前行动的意识（现在的）同这个自我联络起来，它也就是过去和现在都相同的那个自我的一部分。

26 人格者是一个法律名词——所谓人格者，在我看来，就是这个“自我”的名称。任何一个人如果一发现了他所谓的为他自己，则我想别个人可以称“他”为同一的人格者。它是一个法律的名词，专来表示行动和行动的价值。因此，这个名词只能属于有智慧的主体，而且那个主体是能受法律所支配，是能感受幸福或苦难的。这个人格所以能超过现在，而扩及过去，只是因为有意识。借着这种意识，它便可以

关心过去的动作，对过去的动作负责，并且把过去的动作认为是自己的，一如其在现在的动作方面所可能的那样。（这些都与人们关顾幸福的心理有关，这种关心就是意识的一种必然的伴随物，因为能意识到苦乐的那种主体，一定要希望那个有意识的自我得到幸福。）因此，任何过去的行动，自我如果不能借意识把它们同现在的自我联为一体，则他便与它们无关，正如它们不曾存在过似的。因此，他如果因为这种行动而得到快乐和痛苦、奖赏和刑罚，那正如同他在初生时，没有任何功或罪就度其幸福的或患难的生涯似的。因为你如果假设一个人因其前生的行动在现在受刑，而且前生的事情又是他所不能意识到的，则那种刑罚和"生来就受罪"有什么分别呢？（离了意识，刑罚既然不当）因此，圣徒就告我们说，"在末日时，人人都要根据自己的行动受报，一切人心的秘密都要发露出来。"那时的判决一定会因为一切人的意识，而得达其公正的目的。因为一切人们都将意识到，他们自身 不论曾经出现于什么身体中，那个意识不论曾经附着于什么实体中，而他们仍然就是以前发生那些行动的同一 的人，并且该因为那些行动而受惩罚。

27 我颇想，在我研究这个题目时，我所拟的一些假设，或者在一些读者看来是很奇怪的，而且这些假设本身亦许就是很奇怪的。不过我想这些假设都是可原谅的，因为我们虽然认那个能思的东西是自我，可是我们实在不知道它的本性如何。我们如果知道，它是什么东西，它怎样与时在变化的元精系统联合为一，它离了像我们这样组织的身体，是否还能够进行其思想和记忆诸作用；上帝是不是要使任何一个精神所寓的那个身体必然具有某种适当的器官组织，以为它的记忆的基础；我们如果能知道这些，则我们或者会看到，我那些假设不免有些是假的。但是我们如果把人的灵魂认为是一个非物质的实体，独立于物质以外，而且对任何部分的物质都无所取舍（我们平常就是这样想的，实在说来，我们在这些事情方面是全无所知的），则我们如果假设，同一的灵魂在不同的时候，可以与不同的身体相联合，而且在那个联合的时候，就形成一个人，那按道理讲，并不是荒谬的。这个就同我们假设昨天一个羊的一部分，明天成了一个人的一部分一样，亦正同如原来系米利浦的羊的一部分，在那种联合中成了米利浦（Melibæus）的生命的一部分一样。

28 我们在这方面所有的困难是由名词的误用起的——总结起来，我可以说，任何实体只要开始存在，则它在其存在时期，是同一的；

任何实体的组合体只要开始存在，则那些实体只要仍联合在一块儿，则那个具体物是同一的；任何情状只要开始存在，则它在其存在时期亦是同一的。如果组合体是由各种差异的实体和差异的情状两者所组成的，这个规则亦仍然可以适用。由此可见，在这方面一向所有的困难或混淆多半是由名词的误用起的，少半是由事物的混淆起的。因为名词所代表的那个特定观念不论是如何形成的，你只要固守那个观念，则我们很容易想象到何为同一的，何为差异的。在这方面，并没有什么可怀疑的。

29 继续的存在形成所谓同一性——因为我们如果假设人的观念就是一个有理性的精神，则我们便容易知道什么是同一的人；也就是说，同一的精神，不论独立存在或与身体联系，总是同一的人。我们如果以为一个有理性的精神在与具有某种组织的身体合为一个生命体以后，才能形成一个人，则那个有理性的精神只要伴有那样有生命的部分组织，它就是同一的人，至于这个身体虽然时在迅速变化，并无关系。但是如果有人以为人的观念就是各部分在某种形状下的一种有生命的结合，则那个有生命的联合和形状只要存在于一个具体物中，它就是同一的人；而且这个具体物的同一性，虽只是存在于继续不断而时在变化的分子中，那亦并无关系。因为一个复杂观念的组织无论是怎样形成的，只要它的存在能使它成功为一种特殊的东西，得到某种名称，则那种存在只要继续下去，就使那种组织成为同一的个体，具有同一的名称。

第二十八章 别的一些关系

1 比例的关系——在前边我们已经略论过时间、空间和因果关系，并且把一些事物加以比较和参证。不过此外还有别的无数的关系，现在我可以进而略述数种于下。

第一，我所要首先提到的就是说：某种简单的观念如果有部分之差、程度之别，那它便可以使人比较它所寓托的那些实体（就是比较那个简单观念的程度和部分），就如"较白"、"较甜"、"较大"、"相等"、"较多"等等形容词。这些关系是看在各种物体中，同一的简单观念之为相等或较多而定的。因此，我们可以把它们叫做成比例的（proportional）关系。至于这些关系，当然亦是依据于由感官或反省而来的那些简单观念的。这一层似乎是不必再用言辞来证明的。

2 自然的关系——第二，我们可以根据各种事物的起源，来比较它们，而且在考察此一物时，同时亦就把彼一物亦附带着考察了。事物的起源后来既是不可改变的，因此，它们就使依于它们而生的那些关系，同那些关系所寓的主体一样经久。就如"父"与"子"、"兄弟"、"嫡堂兄弟"，就因为有公共血统，发生了关系，而且他们关系的远近，亦看他们与这些血统的亲近程度而定。这些关系，我都称之为自然的（natural）关系。又如同国人（就是生在同国或同土地以内的那些人）亦是这种关系。不过在这方面，我们可以说，人们所形成的观念和文字都是为日常生活用的，并不契合于事物的实况和范围。因为据实说来，在各种动物间，生者与所生者的关系虽然亦同在人方面一样，可是我们并不常说，此一个公牛是那个犊子的祖父，亦不常说，这两个鸽子是嫡堂兄弟。在人类方面，这些关系则确乎应当以个别的名称表示出来，因为在法律方面和人类的互相交往方面，我们有许多机会要提到具有些关系的各种人；而且人类的各种义务所以有束缚力，亦就是因为这些关系。至于在畜类方面，则人类便没有什么原因可以注意这些关系，因此他们就以为不必给这些关系以特异的名目。由此，我们就可以间接地看到，各种语言发生的情况何以会不相同。

各种语言因为只系供传达思想之用，因此，它们只同人们所常用的意念成比例，同人类所有的思想的沟通成比例，而不同事物的实况和范围成比例；而不同它们的各种关系成比例；而不同人们对它们所形成的各种抽象的观察成比例。他们如果没有哲学的意念，则他们便没有名词来表示它们。因此，我们正不必惊异，人们何以对他们所不常谈论的那些事物，不造作各种名称。因此，我们就容易想象有些国家何以竟然没有"马"的名词，而在别的国家，何以人们注意马的宗派比注意自己的宗派还加甚，何以他们于各种马的名称以外，竟然还有其亲属关系的名称。

3 制度的关系——第三，有时我们所考察的事物关系，乃是根据于人们的行动。人的行事有时根据于道德的权利、有时根据于能力、有时根据于义务。就如一个司令就是有权力支配军队的一个人，而司令所统辖的军队就是必须服从某个人的一些武装的人们。又如市民就是在某个地方具有某种特权的一个人，这些关系都依靠于人在社会上的意志和合同而定，因此，我把它们称为制度的（instituted），或自愿的。它们和自然的关系区别之点，就在于它们大部或全部可以同它们所属的那些人分离开——虽然具有这些关系的各种实体仍然存在不变。这些关系虽然都是对待的（亦同别的一样），虽然都包含着两个以上事物的关系，可是这些事物之一，往往因为缺乏相对的名词，不能表示这种关系，因此，人们便不常注意这些关系，而且常常忽略过它们。就如一个恩主和一个食客是容易被人认为有关系的，可是一个"警察"，或一个"执政"，在一听之下，并不容易被人认为是有这种关系的。因为执政和警吏虽然有统治别人的权力，虽然与他们发生了关系，正如恩主与食客，司令与军队似的，可是在他们统治下的那些人们并没有特殊的名称，来表示统治与被统治的那种关系。

4 道德的关系——第四，我们常以一条规则来考察、来判断人类的自愿动作，看看它们同这个规则是否相契，这样就又发生了另一种关系，这种关系，我想可以叫做道德的（moral）关系，因为它可以指示我们的道德的行动。这种关系是很值得我们考验的，因为在知识的各部门中，我们在这种知识方面是极其应当得到确定的观念的，并且极其应当避免混淆和分歧的。人类的各种行动，如果同其各种目的、对象、习俗和环境，形成了独立的复杂观念，它们就成了许多混杂的情状（我们已经说过这一层），而且它们大部分亦往往得到相当的名称。我们如果假设感激之心是指人们敏于承认、敏于答报所受的

恩惠而言；多妻主义是指一个人有两个以上的妻而言；则我们在心中形成这些意念时，便发生了两个确定的混杂情状的观念。不过关于我们的行动，我们只有各种确定的行动观念是不够的，只知道某些观念的集合体有某些名称是不够的。我们除此以外，还有更重大的一层关顾，我们还更该知道，这样组成的各种行动，在道德方面，是善的或是恶的。

5 道德的善或恶——我们已经说过（第2卷，第20章，第2段；又第21章，第42段）。善和恶只是快乐或痛苦，或是能致快乐或痛苦的东西。因此，所谓道德上的善恶，就是指我们的自愿行动是否契合于某种能致苦乐的法律而言。它们如果契合于这些法律，则这个法律可以借立法者的意志和权力使我们得到好事，反之则便得到恶报。这种善或恶、乐或苦是看我们遵守法则与否，由立法者的命令所给我们的，因此，我们便把它们称为奖赏 或刑罚 。

6 道德的规则——人们在判断行动的邪正时所依的这些道德的规则，似乎可以分为三种，而且它们的束缚力（就是赏罚）亦可以分为三种。我们如要给人的自由行动立一个规则，则势不能不强加一种善或恶，以决定他的意志，因此，我们只要假设一种法律，同时就得假设那条法律附有一种赏罚。一个有智慧的主体如果没有能力来以善或恶，赏他人之服从他的规则或罚他人之违背他的规则，则他虽立一条规则，那亦并不能限制他人的行动。因为善和恶并非那种行动的自然的结果。因为善或恶如果是自然的利益或不利，则它们可以自动发生作用，并无需乎法律。我如果不错误的话，则我可以说，这就是一切法律的真正本性。

7 各种法律——在我看来，人们判断行为的邪正时所常依据的那些法律，可以分为三种：一为神法 （divine law）、二为民法 （civil law），三为舆论法 （the law of opinion or reputation）。借着人们同第一种法律的关系，我们可以判断他们的行动是罪恶还是职责；借着第二种法律，我们可以判断自己的行动是犯法的还是无罪的；借着第三种法律，他们可以判断自己的行动是德行还是坏行。

8 神法是罪孽和职责的尺度——第一种神法就是指上帝给人类行动所建立的那些法律而言。这种法律有时是为自然的光亮所发布的，有时是为默示的呼声所发布的。我想人人都不会野蛮不文，竟然否

认，上帝已经给了人们一种规则来约束他们的行动。“他”确乎有权力这样行事；我们都是他所造的。他有慈悲和智慧来指导我们的行动向着最好的方向进行，他并且有权力以来世永久而无限的赏罚，强制其规则的实行；因为任何人亦不能使我们逃出他的手掌以外。这就是试验道德邪正的唯一真正的试金石，而且人们所以能判断他们的行动在道德上是大善，还是大恶，亦就是因为他们把自己的行动同这个法律相比。那就是说，他们要看看，那些行动是罪恶还是职责，是能使他们从全能者手中得到幸福，还是得到苦难。

9 民法是犯罪和无罪的尺度——第二，所谓民法 就是国家所制定的规则，用以支配人民行动的。人们亦可以依据这种规则，来比较他们的行动，并且判断它们犯罪与否。这种法律是人人所不忽略的，因为强制实行这种法律的那些赏罚是如影随形的，是在权力所有者的掌握以内的。因为国家有能力来保护服从其法律的那些人的生命、自由和财产，并且能剥夺破坏其法律的那些人的生命、自由和财产——就是说能刑罚那些犯法的行动。

10 哲学的法律是德性或坏行的尺度——第三就是所谓舆论法 。所谓德行或坏行就其普通含义来讲，是指那些本性为是或为非的各种行为而言。我们如果那样正确地应用它们，则它们在那种范围内，便契合于上述的神法。但是不论人们的假设合理与否，而我们依然看到，“德行”和“坏行”这两个名词在应用于特殊的各种例证时，它们所指的那些行动只是各国家所赞美的，或各社会所讥毁的那些行动。我们亦正不必惊异，人们到处要叫他们所称赞的那些行动为德行，并且要叫他们所惩责的那些行动为坏行，因为他们如以为自身所鄙弃的行动是合理的，以为他们所不加罚的那些行动是错误的，他们就不免自相矛盾了。因此，嘉赏或不悦、称赞或惩责，就是决定一般所谓德行或坏行的一种尺度。这些称、讥、毁、誉，借着人类的秘密的同意，在各种人类社会中、种族中、团体中，便建立起一种尺度来，使人们按照当地的判断、格言和风尚，来毁誉各种行动。因为人们在联合成为政治团体以后，虽然自行恬退，把自己的一切力量让公家来处理，而且在法律所许可的范围以外，不准向其同胞来利用自己的暴力，可是他们仍然有能力来称讥、来毁誉与他们相处的那些人们的行动。因此，他们借这种赞赏和不悦，便在人类中建立起所谓德行和坏行来。

11 任何人一加思考就会看到德行和坏行通常是以毁誉为公共尺度的，因为他会明白，在此国所认为坏行的，在彼国或者会被认为是德行（或至少亦不是坏行），可是不论什么地方，德行和称赞、坏行和惩责，总是相称的。不论什么地方，德性总被人认为是可称赞的，而且只有能得公共赞美的那些行动，才能被称为德行。德行和称赞是十分相关的，因此，人们往往以同一名称称它们。维琪儿（Virgil）说："称赞就是它（德行）的奖品"（sunt sua præmia laudi）。西塞罗（Cicero）亦说，"自然中最可宝贵的莫如忠实、称赞、尊严和光荣。（而且他说，忠实、称赞、尊严和光荣亦正是同一事物的各种名称）。"〔Nihil habet natura præstantius quàm hone—statom，quàm Iaudem，quàm diguitatm，quàm decus．（塔斯库兰论难，第2卷）〕这虽是异教哲学家的言语，可是他们委实知道他们的德行意念和坏行意念是由什么成立的。人类的脾胃、教育、风尚、格言和利益，因有种种不同，所以此地所称赞的，在彼处或者不免于受责难，因此，社会如不同，则德行和坏行或者会易地而处。不过在大体说来，它们大部分到处仍是一律的。因为要以重视和名誉来鼓励于己有益的事，要以责难和藐视来锉抑于己有害的事，那是最自然不过的，因此，我们正不必惊异，在任何地方，重视和轻视、德行和坏行，大部分都和上帝法律所立的那个不变的是非规则相应合。因为只有服从上帝所定的法律，才能直接明显地来获得，来助进人类的普遍幸福，而且要忽略这些法律，亦会招来极大的不幸和纷扰。因此，人们如果还有知识，还有理性，还要顾虑他们时常关切的自己的利益，则他们所称赞的、所责难的，往往是真值得称赞，真值得责难的，而且他们在这方面，并不至于有了普遍的错误。人们纵然在实行上违反了这个规则，他们的称赞亦不会错误了。人们纵然败坏不堪，而在他人犯了他们所犯的那些过错时，亦不至于不会加以鄙弃。因此，纵然风俗败坏了自然法的真正界限，德行和坏行的规则，亦不至于消灭了。因此，甚至于受了灵感的圣徒亦敢求诉于社会的名誉，说："有好名誉的就是可爱的、能得人称赞的、就是有德性的。"（"新约全书"，腓立比书4章，8节）

12 奖励和不信任就是强制实行这个法律的两种力量——人们或者以为我在这里已经忘掉自己的法律意念，因为我认为人类判断德行和坏行时所依据的那种法律，只是无力创造法律的一些私人的同意，尤其因为那些人并没有强行法律的那种能力——这正是法律的必需条件。不过我想，人如果以为奖赞和贬抑不足以成为很强的动机，不足

以使人适应同他们往来的那些人的规则和意见，则他似乎很不熟习人类的天性或历史。他如果一留心观察，就会看到，人类大部分纵不以这种风尚法为规制自己行为的唯一法律，亦以它为主要的法律。因此，有些人们虽在其侪辈间保持令誉，可是并不稍留心于上帝的法律或官吏的法律。破坏了上帝的法律，虽然会遭到刑罚，可是有些人，或者大多数，并不认真反省这回事；至于那些能反省的人，则许多人在破坏那种法律时，总想着将来可以缓和、将来可以补偿那种破坏。至于破坏国法后所应得的刑罚，则人们往往希望或者可以幸免。不过人如想同其侪辈来往，而且欲取好于他们，则在他触犯了他们的风尚和意见以后，并不能逃掉他们的刑罚，并不能逃掉他们的责难和厌恶。万人中亦没有一人会挺着项、厚着颜，在受了交游的不断的憎恶和鄙弃以后，仍有勇气往下过活。一个人如果在其特殊的社会内，受着不断的鄙视和非议，则他如果能安心在其中生活，那就是一个奇怪而不寻常的人了。孤寂是许多人所追求的，而且他们亦竟会安于这种生活。但是任何人只要对于自己还有人的思想或感觉。则他一定不会尽管忍受惯熟的朋友们的厌恶和非难，而安心过活下去。这种担子是太重的，人类并不能负担得起。一个人如果一面又爱朋友，一面又不在意伴侣的鄙弃和轻视，则他可以说是醇乎其醇的矛盾。

13 这三种法律就是判断道德善恶的规则——这三种法律——第一为上帝的法律，第二为政治社会的法律，第三为风尚的法律或私人惩责的法律——就是人们往常用以度量自己的行动的。他们在判断自己道德的邪正时、在称自己的行动为善为坏时，就是以这三种法律中之一为其尺度的。

14 所谓道德就是各种行动和这些规则的关系——我们按照这些规则之一（就如试金石似的），来考察我们的自愿行动、来考验它们的善恶，并且要给它们以相当的名称（这些名称就是我们给它们所定价值的记号）。不论这种规则是由国家的风尚来的，或是由立法者的意志来的，人心总容易看到任何行动同这个规则的关系，并且可以判断，那种行动是否与那种规则相契合。因此，它就得到善的观念和恶的观念。所谓善就是说一种行动同那个规则相契合的、所谓恶就是说一种行动同那种规则不契合的。因此，善恶就被人叫做道德上的邪正。这个规则不是别的，只是一些简单观念的集合体，所谓与规则相契合，就是说，我们要规制自己的行动，使属于行动的各种简单观念，与法律所需要的各种简单观念相应。因此，我们就看到，道德的

存在和意念是建立在，并且归结于感觉和反省所传来的那些观念的。我们如果一思考谋杀 这一个名词所代表的那个复杂观念，并且把它分拆开，观察它的一切特殊情节，我们就会看到，那些情节亦只是感觉和反省传来的一些观念的集合体。第一点，我们借着反省自己的心理作用，可以得到“意志”、“考虑”、“预谋害人”或“欲人之祸”等等观念；还可以得到“生命”、“知觉”、“自动”等等观念。第二点，我们借着感觉，可以得到由“人”传来的那些简单而明显的各种观念的集合体，并且观念到我们借某种行动把他人的知觉和运动消灭了。这些简单的观念是包含在“谋杀”一词以内的。我如果看到这些简单观念的集合体，合乎我的国人的称赞，或不合乎他们的称赞，我如果看到，这个集合体在大多数人看来是值得称赞的，或不值得人称赞的，则我便称它为有德的 （virtuous），或恶劣的（vicious）。我如果以崇高而不可见的上帝的意志为我的规则，并且假设某种行动是为上帝所奖励的，或为上帝所禁止的，则我便称它做善的或恶的、罪孽或职责。我如果再把这种行动同民法——国家的立法权所定的规则——比较，则我便又叫它是合法的或不合法的、犯罪或非犯罪。因此，我们就看到，道德行动的规则不论是由何处得来的，而且我们心中所形成的德性或罪恶的观念，不论是依据于什么标准的，而这些观念仍是由简单观念的集合体所形成的，这些简单观念原来仍是由感觉或反省来的，而且它们的邪正，是看它们是否契合于一种法律所拟的模型而定的。

15 要尽当地来考察道德的行动，则我们应当在两方面来考察。第一就是要考察它们本身，并且在考察时，把它们认为是由简单观念的集合体所形成的。就如昏醉和谎言就是表示号称为混杂情状的一些简单观念的集合体。在这种意味之下，它们就同马之饮水、鹦鹉之说话，一样是积极的、绝对的观念。第二，我们应当考察我们的行动是好的、坏的还是中性的。在这方面，它们都是相对的，因为行动之为好、为坏、为有规则或无规则，就是看它们与某种规则相契合或不相契合。这些行动既和一个规则相比较，而且因此得了名称，因此，它们就进入于关系之中。就如“你同一个人挑战”，这种战争就是一个确定的绝对的情状或特殊的行动，而且它可借其特殊的观念同别的行动有所区别；这就叫做对打（duelling）。这种行动若以上帝的法律为衡，则它便可以叫做罪孽；若以一些国家的风尚为衡，则它可叫做德性和勇敢；若以一些政府的民法为衡，则它又成了大罪。在这种情形下，绝对的情状本身有一种名称，另外在以法律为参考时又有一种名

称。行动方面这种区别亦同在实体方面一样，都是容易看出的（就如“人”这一词是指事物本身的，“父”这一名是指他同别人的关系的）。

16 行动的各种名称往往错领了我们——不过行动的绝对观念和其道德的关系，往往合拢在一个名称以内，而且我们往往用同一个字来表示一种情状（或行动）同其道德的邪正，因此，我们便少注意行动所发生的关系；因此，我们便不常分别行动的绝对观念和它同规则的关系。人们因为常把一个名词中所包括的这两层观察混淆了，因此，那般易于感受声音印象的人们，往往鲁莽地认名称就是事物，并且往往在判断行动时发生了错误。你如果不经别人的允准，就背着他把他的东西拿去，那就叫做偷。不过这个名词又常表示那种行动在道德方面是败坏的，并且常表示那种行动是与法律相抵触的，因此，人们往往在一听到偷字以后，便以为那种行动是坏行动，并且以为它和公道法则相矛盾。但是你如果暗中把一个疯人的刀子偷了，以求避免他的行凶，则这种行动虽然亦正可以叫做偷——偷字是这种混杂情状的名称，可是我们如果以上帝的法律来衡量它，并且以那种崇高的规则来思考它，则它便不是罪孽或过失——虽然偷这个字常含着过失的意义。

17 关系是无限的——关于人类行动同法律的关系，就是关于所谓道德的关系，我的话亦就止于此了。

要把一切关系都数出来，那会写成一大册书。因此，我们正不必把它们在这里一一列举出来。我现在的计划只在于以这些例子指示出，我们对于这种广博的关系所有的各种观念都是什么样的。这种关系既然为数很多，而且它们生起的原因亦很多（我们只要能把各种事物互相比较，则便有所谓关系发生），因此，我们并不容易把这个关系归为纲领，加以分类。我所举的那些，只是一些最重要的，我举它们亦只是意在借此看看，我们的关系观念是由何得来的，依何建立的。不过在我完结这个题目以前，我还不得不再说下边的一些话。

18 一切关系都归结于简单的观念——第一点，我们分明看到，一切关系都是归结在，而在最终建立于，简单观念上的，而且一切简单观念都是由感觉和反省来的。因此，我们如果应用表示关系的一些名词，则我们在自心所有的（如果我们想任何事物，或者有任何意思），或向人所表示的，都不外互相比较的一些简单观念，或简单观

念的集合体。这一点在所谓比例的关系方面，是最明显不过的。因为一个人如果说，“蜜比蜡较甜”，则他的思想在这种关系方面显然归结于“甜”这个简单的观念上。在别的方面，亦有同样的真实情形。（不过各种观念如果一再混合，则人们便比较不容易注意它们所由以成立的那些简单观念。）就如你提到“父亲”一词，第一你就会看到“人”字所表示的那种特殊的意念，或集合的观念；第二你就会看到“生产”那一个词所表示的那些可感的简单的观念；第三你就会看到生产的结果，就是“儿子”一词所表示的一切简单的观念。又如“朋友”一词，你如果把他当做是爱好他人，慨然做好事于他人的一个人，则它便含着下列的一些简单观念：第一就是“人”这一词，或“有智慧的生物”这一词所含的一切简单的观念；第二就是“爱”；第三就是慷慨或意向；第四就是行动的观念——包括思想和运动两者；第五就是好事的观念，这个指着凡能助进他的幸福的一切事情而言；我们如果一考察，就会知道，这个观念归结于一些特殊的简单观念，而且好事这个词可以普遍地表示这些观念中任何一个，不过它如果完全离了这些观念，则它便全无所指。由此看来，一切道德的名词不论远近总要归结于一些简单观念的集合体，人们虽然常以为，相对名词直接所表示的，只是别的一些可知的关系，可是这些关系如果推其根源，则仍然要归结于简单的观念。

19 我们对关系所有的意念，同对其基础所有的意念一样明白，有时还更为明白——第二点，我们在关系方面所有的意念，亦多半可以比得上我们在关系所依据的简单观念方面所有的意念，那样明白。关系所依据的契合或不契合，我们通常能明白地观念到它，正如我们能明白地观念到别的东西一样。（我们在这方面，只是分辨简单的各种观念和其各异的程度；没有这一层，我们就完全不能有清晰的知识。）因为我固然对于甜、光、广袤等，有明白的观念，可是我们在这些方面亦有相等、较多或较少等明白的观念。我如果知道一个人被一个女子〔就如生普伦尼（Sempronia）〕生产是什么事，则我亦一样知道，另一个人被同一女子（仍是生普伦尼）生产是什么事，因此，我们的兄弟观念同生产观念是一样明白的，或者是更为明白的。我纵然相信，生普伦尼把第塔（Titus）由荷兰芹畦中掘出（如人给儿童们所传说的那样），因而变成他的母亲，随后又以同样方法把开义（Caius）从荷兰芹畦中掘出，我亦一样可以对他们的兄弟关系得到一个明白的意念，正如我具有产婆的一切技术时那样。我只要意念到，有一个女人，以母亲的资格，使他们出生，则我纵然不晓得（或错认

了）他们出生的方式，我亦能把他们的兄弟关系建立起来；不论他们出生的方式本身是什么样的，只要他们出生的方式相同，他们就有那种关系。我们只要一比较他们，知道他们是由同一个人所生的，则我们虽不知道他们出生时的特殊情节，亦能意念到他们有那种兄弟关系（或没有）。不过人们在恰当地考察了各种特殊的关系以后，他们心中对这些关系所有的观念，虽然亦如其对混杂情状所有的观念那样清楚，虽然亦可以比他们对实体所有的观念较为确定，可是各种关系的名称，意义往常是可疑而不确定的，就如那些实体的名称，或混杂情状的名称似的；至于比之于各种简单观念的名称，则各种关系的名称更是可疑而不确定的。因为相对的名词只是这种比较的标记，而这种比较又只是在思想中所形成的，又只是人心中的一种观念，因此，人们常常按照自己的想象，把这些名词应用在别的各种事物的比较上，实则他们的想象同应用相同名词的那些人的想象往常是不相符合的。

20 不论我们比较行动时所依的那个规则是真、是假，而关系的意念仍是一样的——第三点，不论我在比较行动时所依的那个规则是真、是假，而在我所谓道德的关系方面讲，我确乎有真正的关系意念。因为我如果以一码来量任何东西，则我所假设的码纵然不确合于标准码，而我仍然会知道，我所量的那东西比那个码是长、是短。码的真、伪，那是另一回事。因为我的规则纵然是错误的，可是我仍然会看到，我所量的那个东西同它是否相契合，因此，我仍然可以看到它们的关系。我虽然会因为利用错谬而不真实的规则，把道德的邪正判断错误，可是我仍然可以确知那种行动同那种规则间的关系如何，仍然可以确知它们是相契的还是不相契的。

第二十九章 明白的、模糊的、清晰的、纷乱的等等观念 1 有些观念是明白而清晰的，有些观念是模糊而纷乱的——我已经将我们观念的起源指示出来，并且亦考察过它们的各种类别，我已经考察过简单观念和复杂观念间的差异，并且观察过复杂的观念如何可以分为情状观念、实体观念、关系观念三种。真的，一个人要想完全熟悉人心在了解事物、认识事物时，有什么进程，则这几层工作是必须都要做到的。我既然论究过这几层，因此，人们或者以为我已经把观念考察够了，不必再多说了。不过我还要求读者允许我把一些别的意见提供出来。第一就是说，有些观念是明白 的、有些观念是模糊 的、有些观念是清晰 的、有些观念是纷乱 的。

2 “明白的”和“模糊的”可用视觉来解释——心中的知觉若用视觉方面的名词来解释，最为恰当，因此，我们如果一反省，在视觉的对象方面，所谓明白的或模糊的有什么意义，则我们便可以在观念方面，充分了解所谓明白的 或模糊的 有什么意义。光明是能给我们发现出

可见的物象来的，因此，一种东西所处的光亮，如果不足以使我们发现出它本身中原可以观察到的那种形象和颜色，不足以使我们发现出在较大光亮下所能发现出的那种形象和颜色：则我们便叫那种东西为模糊的 。同样，能引起简单观念的那些物象，如果在正常感觉或知觉中，把那些观念呈现出来，则那些观念可以说是明白的。记忆如果能把这些观念保存起来，并且人心在需要考察它们时，就能把它们重新生产于心中，它们就是明白的观念。它们如果缺少了原来的精确性、失掉了起初的新鲜性，而且被时间所消磨，它们便成了模糊的。复杂的观念既是由简单观念形成的，因此，形成它们的那些简单观念如果是明白的，而且组成它们的那些简单观念的数目和秩序亦是有定的、精确的，则它们当然亦是明白的。

3 模糊性的起源——简单观念所以模糊的原因，或则由于感官太暗弱，或则由于物象所留的印象太微弱、太暂促，或则由于记忆太薄弱，不足以保持所接受的印象。我们如果再用可见的物象，来帮助我们了解这一层，则我们可以说，知觉器官或官能，如果同受了冷而变得过硬的蜡似的，在平常的推动力之下，不足以接受图章的印象，或者如同太软的蜡似的，在接受了印象以后，不能保持印象，则图章所留的印纹便会模糊起来。其次，蜡质如果不变，可是盖印时，并未加以充分的力量，以至不能刻得明白的印象，则印象亦会模糊起来。我想，这种情形，不用解释，就已经不能再明显了。

4 清晰的和纷乱的观念——所谓明白的观念就是外界物象在配置适当的感官上起了作用后，人心所充分地、明显地知觉到的一种观念。同样，所谓清晰的 观念，就是指人心所见为与别的观念厘然有别的一种观念。至于所谓纷乱的 观念，则是指一种与别的观念本应分别而竟不曾充分分别的观念而言。

5 反驳——有人不免会反对说：如果你说，所谓纷乱的观念就是指那个与其他观念本应分别而竟不曾充分分别的观念而言，则我们在任何地方亦不容易找出一个纷乱的 观念。因为任何观念之为此、为彼，都是以人心所知觉的为断；而且这种知觉就足以充分地把它同别的一切观念分别出来，因此，它们只要有分别，就能被人心知觉其分别。因此，除非你如想使一个观念同其自身有所分别，那么没有观念是会同别的差异的观念互相混淆的。因为它同任何别的观念都是显然有分别的。

6 观念的纷乱是就其名称说的——为了避免这个困难，并且为了帮助我们来正确存想，人们所责怒的观念方面的纷乱性究竟是由何起的，则我们必须考究，各异的名称所分别标志的各种事物，常被人假设为是有足够大的差异可以互相分别的，因此任何时候它们每一种都可以用特殊的名称，分别标志和谈说。因此，人们就以为各种差异的名称大部分都表示着各种差异的事物。不过一个人所有的观念既分明是那个观念，而且与别的一切观念互相差异（除了与它自己无差异），因此，我们就应当研究它所以纷乱的原因。据我看来，观念之所以纷乱，乃是因为表示它的那个名称，不是它所特有的那个名称，而且是因为两种事物（两种名称所表示的那些事物）间所应有的差异被人忽略，并且因此使本应属于此名的事物，反而属于彼名。因为这种缘故，我们原来用这些名称所标记的那层区别，就失掉了。

7 引起纷乱的一些过失——往往引起这种纷乱的，我想是下述的一些过失：——

第一点，由于形成复杂观念的那些简单观念，有时数目太少。——第一点，形成复杂观念（因为复杂观念是最易纷乱的）的那些简单观念，有时数目太少，而且是别的事物所共有的，因此，那个观念的特点就失掉，使原来标记它的那个名称，就失了作用。因此，一个人的豹子观念，如果只是由一种有斑点的动物所呈现出的一些简单观念所形成的，则他的观念不能不是纷乱的。这种观念并不足以同大野猫以及别的有斑点的动物区分开。因此，这个观念虽然有"豹子"一个特殊名称，可是它和"大野猫"一名所标志的那个观念并无分别，它不但可以叫做豹子，而且亦可以叫做大野猫。至于人们常用概括的名词来定义各种名称，那亦能使我们用这些名称所表示的那些观念，纷乱起来、不确定起来。不过这一层可以让别人来考察好了。我们现在只可以说，纷乱的观念是能使文字的用途不确定的、是能消失了各种名称的功用的。我们用各种名词所表示的各种观念，如果没有各自的特点，以与那些名称相应合，则它们一定是纷乱的。

8 第二点，由于复杂观念中那些简单观念次序混杂——观念所以纷乱还由于另一种过失，就是说，形成观念的那些特殊情节虽然数目足够，可是它们又混杂纷乱，使我们不易辨识，它是应该属于它现在那个名称，还是应该属于别的名称。要想了解这种纷乱，我们顶好以常见的一种奇异的图画为例。人们常用铅笔在平面上画一些图画，我

们在一看之下，只觉得各种颜色烘托出一些奇怪荒诞的形象来，并且觉得它们的位置亦是杂乱的。这个图形的各部分虽然没有配合、没有秩序，可是它并不是一个纷乱的东西，正如一张有云彩的天空画一样，其中的颜色和形象，虽然没有秩序，可是无人会以为它是一张纷乱的画片。失了对称、既然不能使图画纷乱了，因此，人就会问说，“那么什么才能使它纷乱呢？”这种情形既然分明不能使图画成为纷乱的，因此，我们如果再照这个图形画一个，亦不能说它是纷乱的。不过我可以答复说，我们所以想它是纷乱的，乃是因为它同标志它的那个名称并没有特别明显的关系，正如它同其他名称一样。我们如果说，这画画得是人或是恺撒，则任何人可以合理地认它为纷乱的，因为它在那种情形下，并没有特殊的标志，使我们称之为人或恺撒，亦正如我们不能称之为狒狒或庞培一样。狒狒或庞培所代表的观念，虽与“人”或“恺撒”所代表的观念不同，可是在这里，这四个名词和那幅图画都一样无明显的关系。但是我们如把一个圆锥形的镜子置在适当的位置，使平面上那些不规则的光线合拢到适当的秩序和比例中，则便无所谓纷乱，而且我们的眼亦立刻会看到它是一个人或是恺撒；亦立刻会看到，它应该有那个名称，而且与狒狒或庞培厘然有别——与这些名称所表示的观念厘然有别。我们的观念亦正是这样的，因为观念亦就是事物的图画。这个心理的图画，不论其各部分如何配列，都不能说是纷乱的，因为它们分明是它们那样子。可是在你以普通的名称称它时，它与那个名称如果并没有特殊的关联，亦正如与别的意义不同的名称没有关联一样，则它当然是纷乱的。

9 第三点，由于它们变化而不确定——第三点，我们的观念所以纷乱，还由于第三种过失，就是，复杂观念中有时不免有一二观念是不确定的。因此，我们可以看到，有的人们因为不确知其平常用语的确当意义，就乱用各种言辞，所以他们在每用那些名词时，就总爱改变他们用这些名词所表示的各种观念。一个人在想到教会（Church）或偶像崇拜（idolatry）时，如果不确知这些观念中应当包含什么，或排斥什么，并且不能固守形成这些观念的那些简单观念的精确的集合体，则他的教会观念或偶像崇拜观念，便是纷乱的。不过他的观念所以纷乱，仍是因为前边的理由，仍是因为一个可变化的观念（如果我们可称为一个）同两个互异的名称有几乎相同的关系，使有差别的名称所表示的差异消失了。

10 离了名称，则所谓纷乱是不可想象的——由前边所说的看来，我们就可以看到，人们既然以为各种名称是事物的确定标记，而且以为它们可以借其差别来代表本有差异的各种事物，使之厘然各别，因此，我们之所以说某些观念是清晰的或纷乱的，正是因为人心秘密地、不知不觉地，把它的各种观念同这些名称联络起来。人们在读了我在第三部中关于文字所说的话以后，或者对此点更能充分了解。不过我们确乎可以说，我们如果不注意各种观念同各种清晰的名称（清晰的各种事物的标记）间的关联，则我们便不容易说，什么是纷乱的观念。因此，一个人如以一种名称来标记厘然个别的一类事物或一个特殊的事物，则他在这个名称上所附加的复杂观念之清晰与否，是看组成它的这些观念如何而定的。那些观念如果愈特殊，它们的数目如果愈大，秩序如果愈确定，则那个复杂观念亦会愈清晰。因为它所含的这些观念愈多，则它愈有了许多可觉察的差异。有了这许多差异，则它便同别的名称所表示的观念（甚至与它极相近的观念）愈可分离，便同它们不至于混乱在一块儿。

11 纷乱永远发生于两个观念之间——所谓纷乱既然常使我们不易分别两个本应分别的东西，因此，纷乱便永远发生于两个观念之间，尤其发生于两个极相近的观念之间。因此，我们如果猜想自己的观念是纷乱的，则我们应当考察，它和哪一个观念最容易相混、最不容易分辨。在考察之后，我们将会看到，那另一个观念当属于另一个名称、当是另一种东西。不过因为它或者与前一个观念是一致的，或者是前一个观念的一部分，或者至少亦可同前一个观念有相同的名称；因此，它们就分别得不甚清楚。因为这种缘故，它同那个别的观念，虽有差异的名称，却与它无所分别。

12 纷乱的原因——我想所谓观念的纷乱，就是指观念和名称间这种秘密的关联而言。纵然除此以外，还有别种纷乱，而我至少亦可以说，这种纷乱是最能扰乱人的思想和谈论的，因为表现于名称中的各种观念，是人类自心推论时大部分所用的，而且亦常是向他人所表示出的。因此，我们如果只假设有两个不同的观念为两个不同的名称所标记，可是那两个观念之分别并不如表示它们的那两种声音那样清晰，则我们便不免于纷乱。反之，两个观念如果是清晰的，一如表示它们的那两个声音观念一样，则它们中间便无所谓纷乱。避免纷乱的途径，就在于把一些富有特征的成分至精极当地联合成一个复杂的观念；使它们有确定数目和秩序，并且恒久不懈地用一个名称来称呼

它。不过这种做法既无补于人的舒适和虚荣，又无助乎其他任何企图，只能把赤裸裸的真理发露出来，因此，这种精确性，我们只好愿望它，却不能希望它，因为人们就不常爱追求真理。不过要把各种名称松懈地应用于变化多的、不确定的，甚或不存在的各种观念上，那不但能掩盖了自己的愚陋，而且足以淆乱人的耳目、迷惑人的视听，使人觉得自己的知识高越、学问广博，因此，我们正不必惊异，许多人一面抱怨他人的用语含糊，一面却又犯那种毛病。不过我虽然想，在人类意念中所见的纷乱情形，大部分都可以借细心和机巧避免了，可是我并不敢妄说，那种纷乱到处是人故意造成的。有些观念是太复杂的，而且是由许多的部分形成的，因此，我们的记忆并不容易精确地保持一个名词所表示的那些简单观念的集合体，因此，我们更不容易精确地猜度，别人用那个名词时，究竟表示着哪一个复杂的观念。因为第一种原因，所以一个人自己的推理和意见往往发生了纷乱，因为第二种原因，所以我们同别人谈话和辩论时，往往发生了纷乱。不过我既然在下一卷中，详细论述过文字，以及其缺点和滥用，因此，我在这里就不再多说了。

13 复杂的观念有时此一部分是清晰的，彼一部分是纷乱的——我们的复杂观念既是由简单观念的集合体错综所形成的，因此，它的此一部分虽是明白清晰的，可是它的另一部分亦许是模糊的、纷乱的。就如一个人说一个千边形时，他的数目观念虽是可以清晰的，可是他的形象观念亦许是纷乱的。因此，一个人在谈论并解证那个复杂观念中属于千数的那一部分时，他往往以为他自己有一个清晰的千边形观念。不过，他显然对于千边形的形象并没有十分精确的观念，借以把千边形，同九百九十九边形分别清楚。人们因为看不到这一层，所以在自己的思想中有不小的错误，在同人谈论中，有不少的纷乱。

14 这种情形，我们一不注意它，就能在我们的辩论中引起纷乱来——人如果觉得自己对于千边形的形象有一个清晰的观念，则他可以把一个组织一律体积相等的物体（如金或蜡），做成一个九百九十九边形，来试试看。我自然相信，他可以借着边的数目，把这两个观念分别清楚，而且他的思想和推论如果限于这些观念中属于数目的那一部分，则他亦会在这两个观念方面，有清晰的推理和辩论，他将会知道，一个形的边数可以分为等数，一个不能，此外，他还可以知道别的情节。但是他如果进而以形象来分辨它们，则他立刻会茫然不知所措，他一定不能只凭这两块金子的形象，在心中形成两个厘然个别的

观念，如他对于一个金六面体，同金五面体所形成的观念那样清晰。在这些不完全的观念方面，我们最易自欺，亦最易同旁人口角；而在那些观念有特殊的、惯熟的名称时，尤其是那样的。因为我们既然熟悉了那个观念中的明白部分，而且我们所熟知的那个名称又应用于全体，而全体又包括了模糊的和不完全的部分，因此，我们就容易用那个名称来表示那个纷乱的部分，并且自信不疑地，根据这个名称，在意义模糊的那一部分方面演绎出一些理论，就如在明白的那一部分方面似的。

15 以永久观念为例——因为我们口头上常提到"永久"（eternity）一名，所以我们常想自己对于它有一个涵盖的积极的观念，常想那个绵延中的任何部分都明白地包括在我们的观念中。真的，爱这样想的人，或者对于绵延有一个明白的观念，或者对于很长的绵延有一个很明白的观念，或者可以明白地观念到那个很长的绵延和更长的绵延的比较；不过他的绵延观念不论如何之大，亦不能包括了他所假设的那个无边绵延的全体，因此，在他的思想中所能表象出的那个很长的绵延边境以外，一定还有别的部分，而且那些部分一定是很模糊、很不确定的。因此，在关于永久以及他种无限方面所有的争执和推论中，我们往往糊涂起来，使自己陷于明显的矛盾中。

16 再以物质的可分割性为例——在物质方面，若远远超过了我们感官所见的最小部分而外，我们便再不能明白地观念到部分的渺小性。因此，在我们谈说物质的无限可分割性时，我们虽然可以明白地观念到分割作用、分割的可能性，以及全体分割后的各部分，可是我们如果已经把一种物体分到很渺小的程度，而且它们的渺小程度远出于我们任何感官所能分辨的范围以外，则我们对于那些行将再被分割的分子或微小物体，便只有很模糊、很纷乱的观念。因此，我们所能明白的对之有清晰的观念的，只有抽象的或概括的分割作用和全体 与部分 的关系。至于经了几度分割，而且行将再被无限分割的那个物体的体积，则我想，我们对它完全没有明白清晰的观念。因为我可以问任何人，他如果取来一粒他从来所见的最小的微尘，则他是否能清晰地观念到那个微尘的万分之一，和十万分之一间的差异（数目本身不计，因为它不关乎广袤）？他如果觉得自己能把这些观念精致化了，并且完全看到它们，则他还可以更进一步，在这些数目上各加十位数字。我们之假设这样小的程度，并非不合理的，因为在这样分割以后，仍没有达于无限分割的最后点，正如一起始我们只把它分为两半

时似的。在我看来，我并不能明白地、清晰到、观念到，那些物体的各种不同的体积或广袤，我对它们只能得到一种很模糊的观念。因此，我想，我们在谈说物体的无限分割性时，我们对于它们的各种体积所有的观念（这正是分割的基础），在进了几级以后，便混淆了，而且几乎完全失没在一片模糊之中。因为一个只表象大小的观念，如果与十倍大的一个观念，除了在数目方面以外，并无别的区分，则它一定是很模糊、很纷乱的；因为我们只能明白地、清晰地观念到十和一，可是并不能清晰地观念到那两种广袤。由此我们分明看到，在我们谈说物体（或广袤）的无限分割性时，我们所能明白地、清晰地观念到的，只是一些数目。至于明白的、清晰的广袤观念，则在几度分割以后，便全形消失。至于那些极微小的部分，则我们根本对它们没有清晰的观念；我们在这方面的观念，亦同别的一切无限观念一样，归来、归去，仍是一些屡加不尽的数目观念，因此，我们并不能清晰地观念到实在的、无限的各部分。真的，只要我们存想分割，我们就会有明白的分割观念。不过我们虽能这样，亦不能明白地观念到物质的无数部分，就如我们不能清晰地观念到无限的数目一样，虽然我们有了一个数目，立刻又可以再加上别的新数。不尽的分割性之不能使我们明白地、清晰地观念到实在的无限部分，正如无限的可加性（addibility）之不能使我们明白地、清晰地观念到实在的无限数目一样。它们两者都在于能无限地增加数目的一种能力——不论这个数目原来有多大。因此，对于后来应加的数目（正是无限的基础），我们便只有一种模糊的、残缺的、纷乱的观念。我们如果根据这个观念，有所推论，有所辩难，则我们便不能达到任何精确和明白的程度；这种情形，在数学方面，亦是一样。我们对于一个数目，如果不能如对四和百一样，有一个清晰的观念，而只是对它有一个相对的、模糊的观念，只知道它比别的任何数目大，则我们的推论万不会精确。因此，我们如果说它大于或多于四万万，则亦正同说它大于“四十”或“四”一样，在两种情形下，我们都不能对它有了明白的、积极的观念。四万万这个数亦并不比四这个数为更近于加的进程（或数目）的尽处。因为你如果在四上加四，如此一直加下去，固然亦不会达到一切加的进程的尽处，可是你纵然在四万万上，再继续加四万万，你亦一样不会达到加的进程的尽处。同样，在永久方面，一个人如只有“四年”的观念，固然不足以有了一个积极的完全的观念，可是另一个人纵然有了“四万万年”的观念，亦一样不能有这种积极的观念。因为在这两个年数以外所余的那些时间，都一样是不明白的；这就是说，他们两人对那个时间，完全得不到任何清晰的、积极的观念。因为一个人

继续在四年上加四年，固然永达不到永久，可是另一个人纵然继续在四万万年上加四万万年，亦一样不能达到永久。他纵然尽量往前加，而所余的深渊仍然远超于这些过程的终点，正如其远超于一日之长或一时之长一样。因为任何有限的东西都不能同无限的东西成比例，因此，我们的观念，既是有限的，当然不能同无限成比例。在我们的广袤观念方面，亦是这样，我们纵然以加法来继增（正如以减法来递减似的），并且把我们的思想扩充至于无限的空间，亦一样不能有了积极的无限观念。把我们所惯熟的最大广袤观念重叠起来几次以后，我们对那个空间，便不能再有明白的、清晰的观念。那个观念会变成一个不清晰的大观念，并且还附有一种更大的观念。我们如依据这个观念来推理、来辩论，则我们将会看到，自己常不知所措。因为辩论中所用的观念如果系纷乱的，而且我们的演绎亦是由观念中的纷乱部分来的，则它们当然要常使我们陷于纷乱中。

第三十章 实在的和幻想的观念

1 实在的观念是和其原型相符合的——在观念方面，除了上述的那几点以外，我们还可以从其所从出的来源，或人们假设它们所表象的那些东西，来考察它们。因此，我想，它们还可以分为三类。就是：

第一，实在的，或幻想的（real or fantastical）。

第二，贴切的或不贴切的（adequate or inadequate）。

第三，真正的，或虚妄的（true or false）。

第一，所谓实在的 观念，就是说在自然中有基础的。凡与事物的真正存在或观念的原型（archetype）相符合的，都属于这一类。所谓幻想的 ，或狂想的 观念，就是指那些在自然中无基础的观念而言，这就是说，它们和它们暗中指向的那个实在的事物——原型——不相符合。我们如果一考察上述的各种观念，我们就会看到：

2 简单的观念是实在的——第一点，我们所有的简单观念都是实在的、都是与实在的事物相契合的。我所以如此说，并不是说，它们都是实在事物的影像或表象；因为除了在原始性质以外，我们在别的性质方面，已经看到有相反的情形。不过白与冷虽然不在雪内，正如痛觉不在雪内一样，可是白、冷、痛那些观念，既是外物能力的一些结果，而且造物者已经指定这些外物，要给我们产生这些感觉，因此，这些观念就是我们的实在观念，而且我们可依据它们来分别事物本身中真正存在的那些性质。因为这些现象既然可以当做一些标记，使我们来知晓、来分辨我们所接触的各种事物，因此，我们的观念不论只是外物的一些恒常的结果，或是外物的精确表象，它们都一样可以成为实在的，能分别的特征；因为所谓"实在"其含义就是各种观念和实在事物的各种差异的组织，是恒常地相对应的。至于那些组织，

对它们或为原因，或为印模，都无关系，它们只要常被那些组织所产生，它们就是实在的。因此，我们的一切简单观念，所以都是实在的、真正的，只是因为它们同能产生它们于人心中的那些事物的能力相契合；因为只要有这个条件，它们就会成了实在的，而不是任意的虚构。因为在简单的观念方面（如前所说），人心完全限于外物所加于它的那些作用，而且它只能接受简单观念，并不能造作简单观念。

3 复杂观念是自愿的集合体——在简单观念方面，人心虽然是完全被动的，可是我们可以说，它在复杂的观念方面，并不如此。因为它们虽只各有一个名称，可是它们仍是简单观念的集合体，因此，我们分明看到，人心在形成这些复杂观念时，不免有几分自由。否则，一个人的黄金观念，或正义观念，如何会同另一个人的不同呢？他们所以如此，只是因为他们在其复杂观念中，所加所减的简单观念，互有出入。因此，我们的问题就是说，这些观念中，哪一些是实在的集合体，哪一些只是想象的集合体？哪一些集合体和实在的事物相应，哪一些不相应？关于这一层，我可以说：

4 复杂的情状如果是由互相符合的一些观念所形成的，则它们便是实在的——第二点，混杂情状和混杂关系的实在性，既在于人心中，因此，只要有可能的存在同我们所形成的那些观念互相契合，那些观念就成了实在的，此外并不需要别的条件。这些观念因为本身就是原型，所以它们亦不能与自己的原型相差异，而且人们若非在其中混杂进去一些互不相符的观念，则它们便不能说是狂想的。不过这些观念如果在普通言语中有其确定的名称，而且心中有这些观念的人在表示它们于人时，亦要需用这些名称，则只有存在的可能性并不足以使它们成为实在的。它们必须同平常表示它们的那些名称的含义相符合，才能不流为幻想的，因为我们如以“正义”一名来应用于普通所谓“宽大”，那正是幻想的。不过这种幻想多半关系于语言的妥当与否，不很关系于观念的实在与否。一个人在危险中，如果能泰然自若，并且能沉默地决定应为的事、沉着地进行其应为的事；则这种情形便是可能的一种行动的混杂情状或复合观念。不过一个人在危险中虽可以泰然自若，可是他亦许全不用自己的理智和勤勉；这亦是一种可能的情状，因此，亦同前一个观念是一样实在的。不过前一个概念既有勇敢一名，所以它在那个名称方面，可以是一个正确的观念，亦可以是一个错误的观念。不过后一个观念，在任何语言中既没有一般公认的

名称，因此，它就无所谓差误可言，因为它并不同别的任何东西互相参考。

5 实体观念如果与事物的存在契合，则它们亦是实在的——第三点，我们所形成的复杂的实体观念，既然完全参照于外物，而且我们原想以它们来表象真正存在的实体，因此，它们所含的各个简单观念必须实在联合在一块儿，必须实在共存于外物中，然后它们才能成了实在的。它们所含的那些简单观念的集合体，如果并没有实在的联合、如果并不存在于任何实体中，则它们便完全是幻想的。你如果说有一个有理性的动物，具着马头人身，如人所说的centaur那样；你如果说有一个物体，色黄、可展、可熔而又确定，可是比普通的水还轻；你如果说，有一种物体，其组织一律，而且其各部分（在感官觉来）亦是相似的，可是它却具有知觉和自愿的运动，你如果这样说，则你的观念显然是幻想的。这些实体究竟能否存在，我们恐怕是无从知道的；但是无论如何，这些实体观念既然不与我们所知道的现存的模型相契合，而且它们所含的观念的集合体，我们在任何实体中都不曾见实在联合在一块儿，因此，我们应当认它们是完全幻想的。至于别种复杂的观念，如果它们的各部分是互不相符的，或矛盾的，则它们当然更是幻想的了。

第三十一章 相称的和不相称的观念

1 相称的观念是完全表象其原型的——在我们的实在观念里边，有些是相称的，有些是不相称的。所谓相称的观念就是完全表象着人心所假设的那些观念的原型的；（人心以这些观念来代表这些原型，并以这些原型为参考。）至于所谓不相称的观念，则只是部分地、不完全地表象它们所参考的那些原型。在这方面，我们看到：

2 简单的观念都是相称的——第一点，我可以说，我们的一切简单观念都是相称的。因为它们既是外物能力的一些结果，而且上帝亦特意使这些外物必然地来产生这类感觉，因此，它们不得不同那些能力相对应、相契合；而且我们确乎知道，它们是和实在的事物相称合的。因为糖既然能给我们产生出所谓白和甜等观念来，因此，我们就确乎知道，糖中一定有一种能力，来在我们心中产生那些观念。每一种感觉既然同作用于我们任何感官上的能力相照应，因此，由此所生的观念一定是一个实在的观念（它不是人心的虚构，因为人心就没有产生任何简单观念的能力），一定不能不是相称的，因为它是同那种能力相照应的。同样，一切简单的观念亦都是相称的。真的，我们在称呼能产生这些简单观念的那些事物时，常以为这些观念就是在外物中存在的，而不常认外物只是这些观念的原因。因为我们在称火能引起痛觉时，固然只是说它有一种产生痛苦观念的能力，可是我们在说它是亮的、热的时，我们总以为光和热真是在火中存在的，并不以为它只是能给我们产生这些观念的一种能力。不过，实在说来，这些性质只是能给我们产生观念的一些能力，因此，我如果说，次等的性质是在事物中的，或是说它们的观念是在能产生它们的外物中的，则人们应该知道我所说的只是一种能力。这类说法完全是为适应通俗的意念而起的，因为没有这些意念，一个人就不能为他人所充分了解。不过这些说法所指的仍是外物中能产生某种感觉或观念的一些能力。因为我们如果没有适当的器官，来接受火在视觉和触觉上所起的印象，而且我们如果没有一个心同那些器官相连，从火或日来的印象，接受到光和热的观念，则世界上便不会有光或热，这个正比如日尽管照、

伊特纳火山（Mount　tna）尽管高喷，若是没有感觉的动物，世界上亦不会有痛苦似的。至于我们所能观念到的凝性、广袤，以及其所形成的形象、运动和静止，则不论世上有无感觉的动物来感觉它们，而它们仍是实在地在世上存在的。因此，我们应当看这些是物质的实在的变状，而且是由物体而来的能引生感觉的一些原因。不过这种研究不属于这个范围，因此，我就不再详论这一点。现在我将要进而指示出，某些复杂的观念是相称的，某些是不相称的。

3 一切情状都是相称的——第二点，我们那些复杂的情状观念，既只是人心随意集合来的一些简单的观念，而并不以任何实在的原型或任何地方存在的模型为标准，因此，它们便不能不是相称的观念。因为人既不打算把它们作为实际存在的事物的摹本，而它们只是人心自造的一种原型，而且人心亦可以自由以这些原型来归类事物，命名事物，因此，它们便不能缺乏任何东西；它们各个所有的观念的集合体，和这集合体的完美程度，正是人心原来所规划的，因此，人心便满意它们，并且感不到任何缺陷。因此，我如果观念到有一个形象，其三边交会于三角，则我便有一个完全的观念，而且这个观念本身就是完全的，并用不着别的东西，再使它来完全。我们所以说，人心完全满意于它的观念的完美性，乃是因为我们分明看到，纵然假设三角形真正存在，而人心亦不以为任何理解可以对于“三角形”一词所表示的那种东西，有一个更完全的观念。它自身所有的那个三边三角的复杂观念就已经完全，而无缺陷。只要有了这个条件，则不论三角形的观念如何存在，或何处存在，它的必需条件就已具备，它就可以自身完成。不过我们的实体观念却不如此。因为在这里，我们既想着模拟事物的实在情形，并且给自己表象出它们的一切特性所依靠的那种结构，因此，我们就看到，自己的观念并不能达到我们所心想的那种完美程度。我们总觉得它们缺少一些我们所以为它们应有的东西，因此，它们都是不相称的。不过混杂的情状和关系，既然本身是原型，而没有另外的模型，因此，它们所表象的，只是自身，并没有别的，因此，它们都是相称的，因为样样事情都是自足而无待于外的。人如果原来想到有一种危险呈现出来，可是看到危险的人，却毫无恐惧，泰然自若，而且能沉着地考虑应付的步骤，并且能镇静地进行一切，不为危险所慑；人如果原来想到这些情形，并且把这些观念合拢起来，则他的心中一定会由此集合体发生一个复杂的观念。他原来所心想的既是那个观念自身，而且那个观念所含的一切简单观念，亦就是他原来所心想的，此外再不需要别的，因此那个观念不能不是一个相

称的观念。随后，他又把这个观念藏在记忆中，以勇敢一名，来向人表示它。因此一种行动如果与这个观念相契，他就称它是勇敢的，因此，他就有了一种标准，来衡量各种行动，并且给以相当的名称。这个观念本身既然是模型，因此，它必然是相称的，因为它并不与别的东西相参照，而且它亦不是由别的元素所形成的，只是由原集合者的乐意和意志形成的。

4 情状若与固定的名称相参照，就可以成为不相称的——另一个人后来在谈话中如果从他学得"勇敢"一词，则那个人所形成的观念，虽亦有勇敢一名，可是那个观念亦许同原作者用此名时，所表示的观念不一样，亦许同他用此名时心中所有的观念不一样。在这种情形下，如果那个人以为他的观念在思想方面正和原作者的观念相契合，亦正如他在说话时，他所用的名称正同原作者所用的名称在声音方面相契一样；则他的观念可以是很错误、很不相称的。因为在这种情形下，他在思想时，既然以原作者的观念为模型，正如在说话时，他的文字（或声音）以原作者的文字为模型一样，因此，他的观念离他所指向的那个原型和模型（这正是他想以名称表示出的）有多远，则它的观念在那种范围内，就是残缺的、不相称的。他既然想以这个名称来标记原作者的观念（这个名称原来是应该附加在这个观念上的）和自己的观念（他以为它是同原观念相契的），因此，他的观念如果与原作者的观念不恰相契合，则他的观念是错谬的、不相称的。

5 因此，这些复杂的情状观念，如果被人心指向于别的有智慧的存在者心中所有的那些观念，则我们所用的名称同原作者的名称纵然一样，而这些观念仍然会很缺陷、很错误、很不相称的。因为在这种情形下，它们不能同人心给它们所指定的那些原型或模型相契合。只有在这方面，一个情状才可以是错误的、残缺的或相称的。因为这种原故，在一切观念中，混杂的情状观念是最易陷于错误的。不过这种情形，关系于说法之当否者多，关系于知识之正误者少。

6 实体观念，如果同实在的本质相参照，则是不相称的——第三点，就要说实体观念，这些观念我们在上边已经说过。它们在人心中具有两个参照对象：（一）有时它们是指示每种事物中假设的实在的本质的；（二）有时人们只以为它们是人心中对实际存在的外物所有的一些图画和表象；至于表象的途径，则借助于那些事物中所发现出

的各种性质在人们心中所生的观念。在这两种情形下，那些原型的摹本都是不完全的、不相称的。

第一点，人们寻常用实体的名称以来表示一些事物，并且以为那些事物所以能成为此种或彼种，乃是因为它们有某种实在的本质。因为惯于这种思想，所以有些名称虽然只表示人心中的观念，并不表示别的，而人们亦往往要把自己的观念参照于那些实在的本质，以为它们是那些观念的原型。我们常见人们假设各种实体都有一种物种的本质，而且以为各个个体都同其物种的本质相契合。这一层是无须证明的，不但如此，而且人们如果不如此假设，别人还觉得他们是奇怪的（人们如果饱受了欧洲的教育，则他们更易如此假设）。因此，他们便常把标志特殊实体的那些物种特有的名称，应用在各种事物上，以为那些事物各个是为其物种的实在的本质所区分的。真的，一个人如果自称为"人"，则他的意思只是说，他有人的实在的本质，因此，你如果怀疑这一点，人们往往会见怪你。但是你如果请问，那些实在的本质究竟是什么，则人们又分明不知道它们。由此我们就得出结论说，他们心中所有的观念，虽然参照于实在的本质，可是那些原型是我们所不知晓的，因此，那些观念便必然不是相称的，因此，我们就不能假设，它们是任何原型的真正表象。我们已经说过，我们所有的复杂的实体观念，只是我们所经常在一块共存的一些简单观念的集合体。不过这样一个复杂观念并不能成为任何实体的实在本质。因为要是如此，则我们在一个物体中所发见的各种性质都当依靠于这个复杂的观念，都可以由这个观念演绎得出，而且它们的必然联系亦应该为我们所知晓；就如三角形的三边围了一段空间，我们可由三边的复杂观念推演出三角形的一切可发现的性质一样。不过我们分明见到，在我们的复杂的实体观念中，并没有任何观念，可以为其中所含的一切其他性质所依托。平常人们所有的铁的观念，只是具有某种颜色、重量和硬度的一个物体；至于可展性则人们认它是属于铁的一种特性。不过这种特性和那个复杂观念，或其任何部分，并无必然的联系。我们之不能说，铁的可展性依靠于其颜色、重量和硬度，正如不能说它的颜色、重量和硬度依靠于它的可展性一样。但是我们虽然不知道这些实在的本质，可是人们却最为寻常不过地认为各种事物都有这类本质。因此，许多人们便径直假设，做成我指上金环的那个特殊的一团物质，一定有一种本质才可以使之成为黄金，而且他们还假设，我在黄金中所发现的一切特性都是由此种本质流出的——就如黄金的特殊颜色、重量、硬度、可熔性、确定性、同接触水银后的颜色的变化等

等。不过这些特性虽然说是由这个本质所形成的，可是我们如一考察它、追求它，则我们分明看到，自己不能把它发现出来。我们所能为力的，顶多亦只能假设说，它既是一种物体，则这些性质所依托的那种实在的本质或内在的组织，一定只是它那凝固的各部分的形象、大小和联系。不过我对于这些既然完全没有清晰的知觉，因此，我亦就不能得到本质的观念（可是黄金所以有光耀的黄色，它所以比体积相等的其他物体都重，它所以一见水银就变了颜色，原因只是因为它有实在的本质）。如果有人说，这些性质所依托的实在的本质和内在的组织，不是黄金中凝固的各部分的形象、大小和联系，而是另一种东西，而是所谓特殊的形式（particular form），则我比以前反而更不能得到实在的本质的观念了。因为我虽然不能观念到黄金的各部分究有何种"特殊的"形象、大小和联系，可以产生出上述的那些性质来（这些性质只存在于我指上那一团特殊的物质，并不存在于我削写字的笔时所用的那一团特殊的物质），可是我还能"概括地"观念到凝固的各部分的形象、大小和联系。但是人如果告我说，那个物体的本质不是它的凝固的各部分的形象、大小和情况，而是所谓"实体的形式"（substantial form），则我敢自白，我完全没有这种形式的观念，我只有"形式"二字的声音的观念；这个观念当然与实在本质（或组织）的观念是全不相干的。我不但对于这种特殊实体的实在本质全无所知，而且我可以自白说，我对于一切其他自然物体的实在本质，亦全无所知。不但我是如此的，而且我敢相信，别的人们如果一考察他们自己的知识，亦会看到自己在这一点上是全无所知的。

7 由此看来，人们在以一个通用的名称，应用于我指上这一团特殊的物质，并且叫它为黄金时，他们通常所给的那个名称，在他们认为（或者别人以为他们如此）是属于某种特殊的物体的，而且那些物体是有一个实在的内在的本质的（有了这种本质，这个特殊的实体才自成一类，才得到那个名称）。那个名称既然是标志出那些事物具有那种本质，因此，那个名称原来就是指向那个本质的；因此，那个名称所表示的那个观念原来亦一定要指向那种本质，而且人们原来亦想用它来表象那种本质。不过应用这些名称的人们既然不知道这种本质，因此，他们的实体观念在这一方面一定是不相称的，因为人心原想，那些观念包含那种实在的本质，而它们却竟然是不曾包含这种本质的。

8 各种实体观念，如果当做实体的各种性质的集合体看，则都是不相称的——第二点，有的人们以为要假设一些不可知的实在的本质，以来区别各种实体，那实在是无用的，因此，他们便忽略了此点，而努力把各种实体中共存的那些可感性质的观念合拢起来，以求模拟各种实体。这些人们确乎比只想象一种己所不知的实在的物类本质的人们，要较接近于实体的真相。不过他们虽然想把实体的观念模拟在心中，可是他们仍不能达到完全相称的观念；而且那些摹本亦并不能精确地、充分地，把它们原型中所有的一切观念都包括进去。因为我们的复杂的实体观念，原是由诸种性质和能力所形成的，可是那种性质和能力，数目太多、花样太繁，任何人的复杂观念亦不能包括尽它们。我们的复杂的实体观念中，并包括不尽事物本身中共存的一切简单观念，因为我们分明看到，人们很少在任何复杂的实体观念中，把他们所知道在其中存在的一切简单观念都加进去。因为他们既然想使他们所用物类名称的意义尽量明白、尽量简便，因此，他们在形成那些物类的实体观念时，往常只用在其中所见的少数的简单观念。不过加进去的这些观念，亦并不比所遗落了的那些观念，有什么原始的特权或权利，可以形成物类的观念，因此，在这两方面，我们的实体观念都是残缺不全的、不相称的。形成复杂的实体观念的那些简单观念，除了某些物体的形象和体积而外，统统都只是一些能力。这些能力既然是同别的实体接触后发生的一些关系，因此，我们永不能确信自己知道任何一个物体中所有的一切能力。因为要想知道它的一切能力，我们必须在各种方式下，试试它和别的实体接触后，能发生什么变化。这种试验既不能行于任何一个事物，更不能行于一切事物，因此，我们从不能根据任何实体的一切特性的集合体，对任何实体形成相称的观念。

9 任何人在初见了号称为黄金的那一团实体时，一定不会合理地推断说，他在那个物块中所见的体积和形象依托于它的真正的本质或内在的组织。因此，他对于那种物体所形成的观念中，从不包含这些性质。他在一起初亦许把那种物体的特殊颜色和重量抽象出来，来形成那种物体的复杂观念。不过这两种性质都只是两种能力：一种在某种方式下，来刺激我们的眼，使我们发生所谓黄的观念；另一种则可以使它在同任何别的体积相等的物体置于相等的天平上时，把那种别的物体强抬高起来。至于别的人或者在这两种性质以外再加上可熔性和固定性两个观念，不过这亦是两种被动的能力，它们是同火在金子上所起的作用相关的。另一个人或者除此以外再加上金的可展性同其

在王水中的可分解性。不过这仍是两种能力，仍是同别的物体的作用相关的，因为它所以改变了外形，并且能分化成不可觉察的各部分，那正是外物同它接触后的作用。可是人心中对所谓黄金的那种物体所形成的复杂观念，通常是由这些性质或其一部分所形成的。

10 但是不论谁只要概括地考察过各个物体的性质，或特殊地考察过这个物体的性质，则他一定会相信，所谓黄金的这种物体，一定有无数别的性质，是那个复杂的观念中所不曾包含的。如果有人曾经较精确地考察过黄金这种物体，则我相信他一定能在颜色和重量而外，再列举十倍多的性质，而且那些性质亦同前两种性质一样，亦是同黄金的内在组织不能分离的。如果再有人熟悉了许多人所知的这种金属的一切性质，则他的复杂的黄金观念所含的各种观念，或者比别人的要多百倍。可是这些性质或者还不够行将在黄金中发现的各种性质数目的千分之一。因为在适当地试验以后，这种金属所加于、所受于各种物体的各种变化，不但不是我们所知道的，亦并非我们所能想象的。任何人只要一反省，他就会觉得，我的话不是一种怪论，因为他会看到，数学家虽然已经把三角形（还不是复杂的形象）的性质发现了许多，可是他们仍丝毫不能说完全知道了它的一切性质。

11 实体观念，如当做是各种性质的集合体看，则都是不相称的——因此，我们所有复杂的实体观念都是残缺的、不相称的。在数学的形象方面，我们对它们所有的复杂观念，如果只是由它们同别的形象相关后所发生的性质形成的，则这些观念亦残缺的、不相称的。对于一个椭圆形，我们如果除了它的少数特性以外，再没有别的观念，则我们对那个形象所有的观念，将是怎样不确定、怎样不完全呢？可是在反面说来，我们只要明白地观念到那个形象的全体本质，则我们会由此发现出那些性质来，并且可以根据解证看到，它们怎样由这种本质流出，怎样与它不能分离。

12 简单的观念是摹本（ëctypa），而且是相称的——因此，人心就有三种抽象观念，或名义的本质：

第一点，<u>简单的</u> 观念都是摹本，都一定是相称的。因为这些观念既然意在表示事物在人心中能产生某种感觉的能力，因此，那种感觉只要一产生出来，一定是那种能力的结果。因此，我在其上写字的这张纸，在有光明（普通所谓光明）时，就有产生所谓“白”的那种能

力，因此，这种感觉一定是人心以外一些事物的能力所生的结果，因为人心自身并没有产生任何观念的能力。这个简单观念既然只是那种能力的结果，因此，它一定是实在的、相称的。我心中白的感觉既然是纸中能力所产生的一种结果，因此，它和那种能力一定完全相称，否则那种能力应该产生另一种观念。

13 实体的观念虽然亦是摹本，可是不相称的——第二点，复杂的实体观念亦是摹本，不过是不完全的、不相称的。因为人心分明见到，它纵然尽力把任何实体的一些简单观念集合起来，它亦不能确信，它所集合的那些观念确当于那个实体中所含的一切观念。因为它既然不曾试验过一切别的实体在那个实体上所发生的一切作用，而且没有见到，那个实体所加于、所受于别的实体的一切变化，因此，人心就不能精确地、相称地集合来那个实体的一切自动的和被动的能力，因此，它就对任何实体的能力和关系，不能形成相称的复杂观念（我们所有的复杂的实体观念正是这样的）。退一步说，纵然假定我们在复杂的观念中，能精确地集合来，或者事实上竟然精确地集合来，任何实体的一切第二性质（或能力），我们亦不能由此对那个事物的本质，得到相当的观念。因为我们所观察到的一切性质或能力，并不是那种实体的实在本质，它们是依靠于那种本质，而且是从那种本质流出的，因此，这些性质的集合体不论是什么样的，总不能成能为那个事物的本质。由此可见，我们的实体观念是不相称的，并不如人心所期望的那样。不但如此，而且人们亦没有一般的实体观念，亦不能知道实体本身是什么样子。

14 情状观念和关系观念都是原型，所以不能不是相称的——第三点，复杂的情状观念和关系观念，都是原本，都是原型。它们不是摹本，不是照着真实存在的模型做成的，人心并不期望它们和一个模型相契合，精确地相对应。这些简单观念的集合体正是人心自身原来所合拢的那样，而且它们个个所含的成分，正恰恰是人心期望它们所含的那么多，因此，它们是一切可能存在的情状的原型和本质。它们原来就指的是那些情状，就只属于那些情状，因此，那些情状只要存在，就和那些复杂观念确相契合。因此，情状观念或关系观念不能不是相称的。

第三十二章 真实的和虚妄的观念

1 真实和虚妄照其本义讲只是属于命题的——顾名思义讲来，虽然只有命题才有真假之分，可是各种观念有时亦被人叫做是真的或假的，因为我们看到，人们在用字时，都很随便，都容易违背了谨严的、本来的意义。不过我仍觉得，我们在称各种观念为真或假时，常有一种秘密或暗中的命题以为那种名称的基础。我们如果一考察有什么特殊的情节，使它们被人如此称呼，则我们可以看到这一点。在这些情节下，我们将会看到，有一种肯定或否定，以为那种名称的根据。因为我们的观念，既然只是心中一些现象或知觉，因此，它们本身不能说是真的或假的，正如任何事物的名称不能是真的或假的一样。

2 哲学上所谓"真的"含着一个秘密的命题——据实说来，"真的"一词如果系指哲学上的意义而言，则观念同文字都可以说真实的，就如我们说一切别的存在的东西是真的，是真如它们存在的那样似的。不过即在哲学意义下，我们所谓真的事物或者亦秘密地参照于我们的观念，并且以观念为真的标准。这种秘密的参照正是一个心理的命题，只是我们不常注意它罢了。

3 任何观念，如果我们只当它是心中一种现象，则无所谓真假可言——不过我们在考究观念之为真、为假时，并不是着眼于这种哲学意义的"真"，乃是着眼于普通意义的真。我可以说，我们心中的观念既只是一些现象或知觉，则它们不会是假的。人马兽的观念在出现于心中时，并不能说是假的，正如人马兽这个名称出诸口，书于纸上时，不能说是假的一样。因为真和假既然只在于心理的或口头的肯定和否定，因此，我们的一切观念都不会成了假的。只有在人心判断它们时，在肯定它们有某种性质，或否定它们有某种性质时，它们才有真、假可言。

4 各种观念如果同别的东西相参照，则可以成为真的或假的——人心在把它的任何观念同观念以外的任何事物相比较时，则那些观念便有真、假可言。因为在比较时，人心要秘密地假设它们同那些事物是否相契。这个假设有真、有假，因此，观念本身，亦就跟着可称为真的或假的。这种情形最常发生于下述诸种状况下。

5 人们常把自己的观念，同别人的观念，真正的存在，和假设的实在的本质相参照——第一点，人心在假设自己的观念，同别人心中名称相同的那个观念相契合时，就有所谓真、假。人心如果以为自己的公道观念、节制观念和宗教观念，同别人以同样名称命名的那些观念相一致，就会有这种情形。

第二点，人心如果假设它自身所有的任何观念同实在的存在相契合，则亦有同样情形。因此，我们如假设人和人马兽这两个观念，是实在的实体的观念，则一个会成了真的，另一个会成了假的，因为一个和实在存在的东西相契合，另一个并不如此。

第三点，人心如果把它的任何观念参照于事物的实在 组织或本质，以为它是那种事物的一切性质所依靠的，则亦有同样情形。我们所有的实体观念纵然不全是虚妄的，亦大部分是虚妄的。

6 人们何以要这样参照——人心最容易默默地在其观念方面作这些假设。不过我们如果一考察它，就会看到，这些假设多半关系于人心中复杂的抽象观念。因为人心的自然趋势，既在于获得知识，而且它既然知道，它如果只从特殊的事物方面努力进行，它的进步就会太慢，它的工作就会无穷，因此，为造成知识捷径的缘故，为使各种知觉更富于涵盖性之故，所以它在加速扩大知识方面所做的第一步基础工作就是把各种事物一束一束集合起来，加以分门别类。这样，则它从这些事物中任何一种所得的知识，都可以妥当地扩展及于同类的东西，因此，人心就可以在其重要的工作方面——知识——有了长足的进步。因为这样集合以后，人心或则借思维事物自身，或则借同别人谈论它们，可以较容易地扩展其知识。我们所以要把各种事物归类在涵盖较广的观念以下，把它们分成属、分成种 、并且给它们以各种名称，就是因为这个缘故。这一层，我在前边已经提过了。

7 我们如果仔细一考察人心的运动，并且观察它在求得知识时寻常所由的途径，我们就会看到，人心如果得到任何观念，而且它以为那些观念可以应用于思维中或谈论中，则它所做的第一件事，就是要把那个观念抽象化了，并且给它一个名称。随后人心又把这个观念储藏在它的储库——记忆——中，以为那个观念就包含着那类事物的本质，而且那个名称就永远是那个本质的标记。因此，我们就常常看到，一个人如果见了自己所不知道的一种新东西，他立刻会问说，那是什么东西。他所问的实则就是名称；好像名称能使人知道那种事物的种类及其本质似的；因为人们用这个名称原就是当做本质的一种标记，并且常假设它和本质是相连带的。

8 人们何以要这样参照——人心中这个抽象观念既然介乎存在的事物和那个事物的名称之间，因此，我们的知识之正确与否、语言之妥当与否、可了解与否，就全在于我们的观念如何。因此，人们就径直不疑地假设，他们心中所有的抽象观念就契合于心外存在的那些事物（观念所参照的），并且亦正是那些名称（根据于语言的常轨）所依属的。因为人们的观念如果没有这两层契合，那他们就会看到，他们在思维事物自身时，会有了错误，在同别人谈说事物时，会毫无意义。

9 简单的观念如果同别的同名的简单观念相参照，则亦可以成了虚妄的，不过他们仍是最不易陷于虚妄的——第一点，我可以说，我们观念的真实与否，如果是看它们同别人用同一名称所标记的那些观念相契与否来判断的，则它们亦都是会虚妄的。不过简单的观念究竟是最不易错误的，因为一个人很容易凭其感官和日常的观念，知道通用的各种名称所代表的那些简单的观念，而且那些观念既然是很少的，所以他纵有疑虑和错误，亦可以借那些观念所寓托的物象改正了。因此，人们很少在简单观念的名称方面发生错误，很少把红的名称应用在绿上，或把甜的名称应用在苦上。至于各种观念如系属于个别的感官，则人们更不容易混淆它们的名称，更不容易以滋味的名称来称一种颜色。由此我们就看到，他们用任何名词所称的那些简单观念，通常就契合于别人用同一名称所指的那些观念。

10 混杂情状的观念，在这种意义下，是最容易虚妄的——在这一方面，复杂的观念是最容易虚妄的，至于混杂情状的复杂观念，亦比复杂的实体观念，容易虚妄。因为在实体中（尤其是任何语言中普通

而非假借的那些名称所指的那些实体），有一些可感的性质，通常可以区分它们，而且人们只要在用字时稍为留心一些，就不至于把各种名称应用在不相干的实体上。不过在混杂的情状中，我们是十分不确定的，因为我们很不容易决定各种行动是否是正义、残忍、慷慨和浪费。因此，我们的观念如果参照于别人以同一名称所称的那些观念，则它们或者是错误的。因为我们以正义一词所表示的自心中那个观念，或者应该有别的名称。

11 这些观念至少亦是容易被人认为虚妄的——不论我们的混杂情状的观念是否较别的观念易于违反了别人以同一名称所标记的那些观念，而我们依然分明知道，人们常认为这一类的虚妄认识多半仍发生在我们的混杂情状方面，而少发生在别的方面。你如果以为一个人的正义观念、感恩观念或光荣观念是虚妄的，则那亦没有别的原因，只是因为他的观念同别人用同一名称所标记的那些观念不相符合。

12 这种情形的原因，我认为是这样的。抽象的混杂情状的观念，只是由人自愿地所集合的一些简单的观念，因此，每一种情状的本质都只是由人所形成的。不过我们对于这个本质，在任何地方亦没有别的明显的标准，所有的只是名称本身，或那个名称的定义。因此，我们就没有外界的标准，以来衡量这些混杂情状的观念，并且使这些观念契合于那个标准。我们所仅有的标准，只是能恰当地应用这些名称的那些人心中所有的观念。我们的观念之为真、为假，亦就是看它们能否契合这些人的观念而定。关于各种观念在名称方面的真、假问题，我们的话亦就止于此了。

13 各种观念若以实在的存在为标准，则除了实体观念以外，都不是虚妄的。第一点，简单的观念在此种意义下，都不是虚妄的。第二点，我们观念的为真、为假，如果以事物的真正存在为参考、为标准，则除了复杂的实体观念以外，都不是虚妄的。

14 第一点，在这种意义下，简单观念不是虚妄的——第一点，我们的简单观念是我们凭天赋能力所接受的一些知觉，而且这些知觉亦是外界事物依其天赋的能力，根据确立的法则和途径给我们所产生的（这些法则是合乎上帝的仁慈和智慧的，虽然我们不知道上帝的这些品德）。因为这种缘故，这些观念的真实性就在于它们给我们所产生的那些现象，因为那些现象必然符合于外物中所寓的那些能力，否则

它们不会产生出来。这些观念既和这些能力相应合，因此，它们就实在是真正的观念。人心纵然认这些观念是在事物自身（我相信人大半如此），它们亦仍不会错误。因为大智的上帝既然把它们作为区分事物的标记，使我们由此分辨各种事物，并且在需要时，任意选择它们，因此，不论我们以为蓝的观念是在紫罗兰以内，或是在人心中，都不能变更简单观念的本质。我们纵然以为紫罗兰本身只有一种能力，可以借其各部分的组织，在某种情形下，反射光的各部分，以产生出蓝的观念来：我们的简单观念的本质仍未变更。因为那个物体中那种组织，既然借其寻常的、有规则的作用，前后一律地给我们产生出同一的蓝的观念来，因此，我们就可以凭视觉所见的那种颜色，把那种物象同别的物象分辨出来——不论那种能分辨的标记真是紫罗兰中各部分的特殊组织，或就是能为我们观念的精确原型的那种颜色本身。这种现象不论是实在的颜色，或是能给我们产生那个观念的一种特殊组织，我们都一样可以叫它为蓝。因为蓝这一名只表示我们眼官在紫罗兰中所见的那种区分的标记，至于"蓝"由何成立，则这个问题不是我们这些才具所能清晰地知晓的，而且我们纵然有才具来了解这一层，那或者对我们亦没有什么用处。

15 此一人的蓝色观念纵然和另一人的不同，亦无关系——我们的器官组织纵然不同，同一物象纵然同时能在各人心中产生出不同的观念来；就如紫罗兰在经过眼官后在此人心中所生的观念，正等于彼人心中金簪花的观念（或反转来说亦是一样）。纵然如此，人们亦不能说我们的简单观念会虚妄了。（这一点是无从知道的，因为此一人的心并不能进于另一人的体内，看看那些器官所生的现象是什么样的。）我们的观念和其名称并不因此稍为纷乱，或者稍为虚妄。因为凡有紫罗兰组织的一切东西，都可以恒常地产生他所谓"蓝"的那个观念；凡有金簪花组织的一切东西都可以恒常地产生他所谓"黄"的那个观念；因此，那些现象不论在他心中是什么样的，他总可以有规则地按照那些现象，来分别那些事物，以合他的用途；他总可以了解并表示"蓝"、"黄"二名所标记的那两层分别，一如他心中所有的那两种花的现象或观念，是同别人心中的观念一样。不过我猜想，任何物象在各人心中所产生的可感的观念，大部分是相近的，而且相似的程度，不易使人分辨其差异。对于这个意见，我倒有许多理由可提出来。不过这既然不是我现在的职务，因此，我就不再以此一层麻烦读者了。不过我仍可以告他说，相反的假设，纵然可以证明，亦并不能助进我们的知识、调理我们的生活。因此，我们就不必费心来考察它。

16 第一点，在这种意义下，简单的观念不是虚妄的——由以前关于简单观念所说的一切话看来，我想我们可以分明看到，我们的一切简单观念，在与外界存在的事物相参照时，都不能是虚妄的，因为这些现象（或人心中的知觉）所以能成为真实的，只是因为它们能契合于产生它们的那些外物的能力，而且事实上，它们在心中亦各个契合于产生（由我们的感官）它们的那些能力，而且它们亦就只表象着那种能力，因此，它们若与这些原型相参照，一定不能是虚妄的。蓝或黄、甜或苦，从不能成为虚妄的观念，因为人心中这些知觉正是本来的样子，正是和受了帝命产生它们的那些能力相应合的；因此，它们真是本来的面目，真合于造物者的意旨。真的，说到各种名称，它们仍是易于误用的。不过这方面的误用并不能使观念成了虚妄的，这个正如不通英文的人，呼紫为红似的。

17 第二点，各种情状是不能虚妄的——第二点，我们的复杂的情状观念，在与任何真实存在的事物"本质"相参照时，并不能成为虚妄的。因为任何复杂的情状观念，都不同任何实在的由自然所形成的"模型"相参照，因此，它所包含的观念，有多少就是多少，它所表象的观念的复合体，亦就是限于那个复合体。比如有一人，论财产、论地位，都可以有较好的食馔、饮料、衣着和其他生活的安适品，可是他故意不肯这样享受，则我对这个人的行动所生的观念，一定不会是一个虚妄的观念。这个观念所表象的行动，正是我所看到的或想到的，因此，它便无真与妄可言。但是我们如果以为这种行动，同节俭一词所正确表示的那个观念相契合，或者以为它和德行标准相契合，则我们在以节俭一名或德性一名称它时，则它便成了一个虚妄的观念。

18 第三点，实体观念在什么时候是虚妄的——第三点，一切复杂的实体观念，既然都和事物本身的模型相参照，因此，它们可以是虚妄的。我们如果认它们能表象事物的不可知的本质，则它们便完全是错误的，这一点是很明显的，并无须乎多说，因此，我就不提这个幻想的假设了。但是我们如果以为这些实体观念是人心中一些简单观念的集合体，以为它们是由外物中常存的简单观念的联合体来的，并且假设它们就是这些模型的摹本：则它们便成了（a）虚妄的观念，或（b）不贴切的观念。（a）它们如果同事物的真正存在相参考，则它们便是虚妄的。（一）这些观念中所含的各个简单观念，如果在实在的事物中并没有联系；就如马的形象和大小，同"犬吠"的复杂的能力观念相联系，则这三个观念虽为人心所联系，可是它们在自然中实在

没有联系。因此，这个观念可以说是一个虚妄的马的观念。（二）其次，如果有常相联系着的一些简单观念，同时又有别的和它们常相联系的任何简单观念，则你如果把后一种观念和前一些观念隔离开时，你的实体观念亦会成了虚妄的。你如果以为黄金有其特殊的广袤、凝性、可熔性、沉重、黄色等等性质，可是以为它有较铅或铜为小的确定性，则你那个复杂的观念可以说是虚妄的，亦正如你以为那些简单观念同"完全的"、"绝对的"确定性观念联系在一块儿似的。因为在两方面，复杂的黄金观念中所包含的那些简单观念，在自然中都无联络，因此，它们都可以说是虚妄的。（b）但是你如果在这个复杂的观念中，完全忽略了确定性观念，在你心中亦不把它同别的性质分离开，亦不把它同别的性质联合起来，则你那个观念可以说是不相称的、不完全的，而不可说是虚妄的。因为它虽然没有包括尽在自然中实在联合着的那些简单观念，可是它所联合起来的观念亦都是实际上在一块儿共存的。

19 真伪问题常前设肯定或否定——我虽然根据普通说法指示出，观念之为真、为假，有何意义，有何根据，可是我们如果再前进一步来观察，则我们又会看到，任何时候，一个观念如被人称为真的或假的，则那种说法一定是根据于人心的一种判断，而且那个观念之为真、为假，就看那种判断是真的，或假的而定。因为所谓真、假既离不了肯定和否定（不论是明白的或隐含的），因此，只有在各种标记依照其所表示的各种事物的相契与否而联合、而分离时，才有所谓真、假可言。我们通常所用的标记或为观念，或为文字，用观念可以形成心中的命题，用文字（或言语）可以形成口头的命题。这些标记的或合或分，如果与它们所表示的各种事物的或契或违成比例，那便是真的；反之，便是假的。这一层，我们后来还要详细地指示出来。

20 观念本身无所谓真假——因此，我们心中所有的任何观念，不论其是否与事物的实在状况相契、是否与别人心中所有的任何观念相契，都不能只因为这一层被人认为是虚妄的。因为这些表象中所有的一切如果真是外界所存在的，则它们固然不是虚妄的（因为它们是一些东西的精确表象），可是它们所包含的纵然和事物的真相不一样，我们亦不能说它们是它们本不表象的那些事物的虚妄的表象或观念。它们所以错误、所以虚妄，乃是因为下述的原因：

21 第一点，人心如果认为它的观念同别人的观念相契合，可是实际上如果并不契合，那么，它的观念是虚妄的——第一点，人心在有了一个观念以后，如果它认那个观念同别人心中同名的那个观念相同，可是实际上如果并不相同，则他的观念是虚妄的。此外，它如果以为那个观念契合于那个名词的普通定义或意义，可是实际上如果并不如此，则它那个观念亦是虚伪的。这种错误，虽然是一切观念都所不免的，可是在混杂的情状方面，是最易发生的。

22 第二点，人心如果以为它的观念符合于实在的存在，可是实际上并不如此，则它的观念是虚妄的——第二点，人心的复杂观念中所集合的那些简单观念，如果在自然中并无联合，可是它以为它们同自然中实在存在的一种事物相符合，则它的观念是虚妄的。就如它把锌的重量加在黄金的颜色、熔性、确性上便是。

23 第三点，它如果以为它的观念是确切的，可是实际上如果并不确切，则它的观念是虚妄的——第三点，它如果在它的复杂观念中，一面虽加进去一些真在事物中存在的简单观念，可是一面又忽略了别的亦一样不能分离的一些观念，则它如果以为这个观念真是实在事物的一种完全无缺的观念，那当然是虚妄的。它如果把黄色、可展性、极大重量、可熔性等等实体的观念，联合起来，并且以为那个观念就是完全的黄金观念，则那个观念当然是虚妄的，因为黄金的特有的确定性，和其在王水中的可溶性，亦正同那个物体中别的观念或性质是不能分离的，正如那些性质不能互相分离一样。

24 第四点，人心如果以为它的观念表象着实在的本质，则它的观念是虚妄的——第四点，我如果以为这个复杂的观念中，包括了一个存在的事物的本质，则我的错误更会大一些；因为它所含的那些性质，只是由事物的实在本质和组织所流出的极少数的性质。我所以说极少数的性质，乃是因为那些性质既然多半成立于此物同别物接触后所发生的各种自动的，或被动的能力，因此，一般人们认为一个物体所具有的那些性质，他们在形成某种物体的复杂观念时所用的那些性质，——比一个人在各方面试验后所认识的那些性质，一定是很少数的。不但如此，就是一个专家所知的一切性质，比起那个物体实际上所含的一切性质来，比起依靠于它的内在（或主要的）组织的一切性质来，亦是很少数的。三角形的本质虽然范围很小，而且亦只是由少数的观念所形成的（三条线围起一段空间来，就形成它的本质），可

是由这种本质所流出的一切性质的数量，不是我们所易想象的，或列数的。在实体方面，我亦有同样想法。它们的本质，只限于很小的范围，可是由那种内在组织流出的一切性质是无穷的。

25 什么时候，观念是虚妄的——总结起来说，一个人所以知道“外界的”物象，既然只凭借于他心中对那个物体所有的观念（这个观念他可以随便称呼），因此，他那个观念亦许同实在的事物不相符，亦许同别人通用的文字所表示的观念不相符。不过一种“内心的”对象，如果不借助于他自己的观念，就会完全不能为他所知晓，则他的观念便不能是错误的，或虚妄的。我如果想到一个人的腿、臂和身体，同一个马的头和颈联合在一块，则我那个观念对任何事物说来不是虚妄的，因为它根本就不表象着外界的任何事物。但是我如果称它为人或鞑靼（Tartar），并且想象它或则表象着外界的一种实在的存在，或则同别人以同一名词称呼的那个观念是相同的，则我在这些情形下，就会有了错误。因为这种缘故，我们可以叫它是一个虚妄的观念，不过它之所以虚妄并不是因为它本身，乃是在于那个默然的心理的命题，因为它本来与别的事物不相契、不相似，而我们在这个命题中，却认它有那种相似性，和相契性，但是我如果只在心中形成那个观念，而并不想它属于人或鞑靼那种存在（或名称），则我在称它为人或鞑靼时，只可以说是自己的命名太古怪，而不能说我的判断错误，或观念虚妄。

26 这类观念若称为正确的，或错误的较为恰当一些——通体说来，人心在考察我们的观念时，如果参照于它们名称的固有意义，或参照于事物的实在情况，则我们很可以按照它们同它们所参照的那些模型之相契与否，叫它们是“正确的”（right）或“错误的”（wrong）。但是如果有人愿意叫它们为真实的，或虚妄的，则他们自然可以随便以这些名称来称呼它们，因为谁都有这种自由权。不过我想，顾名思义说来，只有在这些观念实在包含着一些心理的命题时（不论途径如何），它们才能说是真实的，或虚妄的。一个人心中所有的各种观念，我们如果只考察其自身，则它们便无错误可言；只有复杂观念的各个部分纷杂而不自符时，它们才能成为错误的。一切别的观念在它们本身，都是正确的，而且我们关于它们的知识亦都是正确的、真实的知识。但是我们如果把它们同别的事物——它们的模型和原型——相参照，则它们如果同那些原型不符，它们就成了错误的。

第三十三章 观念的联络

1 有多数人都有一些不可解的地方——差不多人人都会看到别人的意见、推论和行动，有一些似乎很奇特的样子，有一些实在诞妄的样子。别人只要有这种些小的瑕疵（只要同我们稍有差异），则我们人人会禀着慧眼观察出它来，并且会根据理性的权威，鲁莽地来鄙弃它。实则我们自己的教条和行为亦许更不合理，不过我们从看不到这一层，而且从不能相信这一层。

2 这种现象并不全由于自爱——自爱心理在这方面虽然亦很有力量，不过仍不是完全的原因。因为心理公平而且雅不欲过事自夸的人们，亦常犯这种毛病。我们常见人们虽然把理性的证据，明如皎日地置在一个有价值的人面前，而他亦会肆意狡辩、执意不服，这真是不能不令人惊异莫名的。

3 亦不由于教育——人们亦常把这种违反理性的情形归之于教育和偏见。这种说法虽然大部分是很对的，可是仍没有达到病况的底蕴，亦不能清晰地指示出，它是由何处生起的。教育自然常是这种毛病的正当原因，而且偏见亦正是这种情形的一种适当的普遍的名称。但是我想一个人如果想寻根究的地追求这种疯狂心理，并且指示出这种缺点的本质如何，它如何由很清醒、很有理性的人心中生起来，则他应该再稍进一步往前研究。

4 有几分疯狂——如果同理性相反，可以叫做疯狂，而且事实上亦就是疯狂，那么我如果以疯狂这个逆耳的名称，来称这种无理性的情状，那亦是值得人原谅的。在一切情形下，人人辩论起来、行动起来，如果亦同他们在特殊情形下常常表现的那样；则他们宁该入疯人院，而真不配同文明人来接谈。而且我此处所说的，还不是受了强烈情感的人们，还只是在平静生活中过日子的人们。不过我这种说法究系可以原谅的，因为我在第二卷第十一章、第十三节中，顺便考究疯狂的本性时，我已经看到它的根源、它的原因，正和此处所说的这种

情形的根源和原因一样。因此，我虽然以逆耳之名来称呼这种情形，并且背着人情，来污蔑人类的大部分，可是我这种说法亦不是不可原谅的。在那时候，我只是考察疯狂本身，并不曾丝毫想到我现在所研究的这个题目，可是那时候的考察毕竟把现在这种见解暗示出来。我想这种弱点既是一切人所不免的、这种污点既是全人类所具有的，因此，我们不妨以适当的名称来称呼它，以便刺激起人们较大的注意，来防止它、来缓和它。

5 它是由于各观念的错误的联合而起——我们的一些观念相互之间有一种自然的联合；要来推寻这些观念，并按照在它们的存在中有基础的特有的联络和契合，把它们联合起来，那正是我们理性的职务和特长。除了这种联合以外，还有另一种联合，完全是由机会和习惯来的。有些观念原来虽然毫无关系，可是人心竟能把它们联合起来，使人不易把它们再行分开。它们永远固结不解，任何时候只要有一个出现于理解中，则其"与伴"常常会跟着而来。如果它们联合起来的数目在两个以上，则全队观念都不可分离，因而同时呈现出来。

6 这种联合是如何形成的——观念的这种强烈的集合，并非根于自然，它或是由人心自动所造成的，或是由偶然所造成的，因此，各人的心向、教育和利益等既然不同，因此，他们的观念联合亦就跟着不同。习惯在理解方面确立其思想的常径，在意志方面确立其决定的常径，并且在身体方面确立其运动的常径。这些都好像是元精的运动行列，因为这些元精一发动以后，就可以循其惯由的途径，一直继续下去。这些途径因为久踏致平，所以在其中运动起来，亦比较容易而且自然。就我们在思想方面所能了解的而言，各种观念似乎是由此种途径产生于心中的。它们纵然不真是如此产生于心中的，我们亦可以借此种说法来解释：它们在一进入那个途径以后，何以会按照习惯的常轨，一个一个依次而来；正如我们可以借这种说法来解释身体的那种运动似的。一个音乐家如果惯听某个调子，则那个调子只要在他的脑中一开始，各个音节的观念就会依着次序在他的理解中发现出来，而且出现时，并不经他的任何关心或注意。这个正如他在身体方面一样，因为他在风琴键子上开始弹开一个调子时，他的十指亦可按着次序进行，而且在进行时，他的遐想亦是在别处漫游的，并不着意于此。就这个例子看来，这些观念，同十指的有规则的弹动，似乎多半以元精的运动为其自然原因，不过究竟是否如此，那我是不愿在此决

定的。但是这种说法究能稍帮助我们来存想智慧的习惯和观念的联络。

7 有些反感亦是这种情形的结果——人只要仔细一考究自己或他人，他一定会相信，习惯在许多人心中确乎可以形成各观念的联合。许多人所表现出的同情和反感，大部分或者正是由于这种缘故。我们常见这些感应的作用很强，而且能有规则地产生出结果来，好像它们是由于自然作用似的。不过它们虽然被人称为自然的，可是它们的起源不是两个观念的原始联合，而只是它们的偶然的联合。因为两个观念或则由于初次印象的力量，或则由于后来放纵的力量，会固结不解，在人心中常接踵而至，好像它们是一个观念似的。不过我只说，大部分反感是如此的，并不是说一切反感是如此的。因为有些反感确乎是自然的，是依靠于我们的原始组织的，是与生俱来的。不过大部分反感虽被人认为是自然的，可是它们多半是由早年未经注意的一些印象或狂张的幻想来的，因此，我们如果仔细一观察，应当承认这些印象是它们的原因。一个成年人，如果食伤了甜蜜，则他一听到蜜的名称，他的想象就会立刻使他的胃口发生了病情和呕吐，而且他根本就不能想这个观念。他在想起这个观念时，别的厌恶观念、疾病观念、呕吐观念，立刻会相因而至，使他烦心起来。不过他仍然知道这种弱点是由何处来的、这种病况是如何得来的。这种情形如果是他在儿时由食蜜过度得的，则这些结果虽然都一样可以发生，可是他会把原因误认了，会把那种反感认为是自然的。

8 在现在这个论题中，我所以提到这一层，并不是说，我们必须要精细地把自然的和后天的反感分开。我的目的，乃在于另一方面，就是：负有教育儿女之责的人们，应当知道，自己该如何精勤地观察青年心中不适当的观念联合，并且细心地阻止那种不适当的联合。在这个时候，他们所接受的印象是最易经久的。关于身体健康的那些印象，谨慎的人们虽然亦注意到，并且加以防范，可是我觉得，特别关属于人心的那些印象，特别能影响理解和情感的那些印象，人们并不曾予以应有的注意。不但如此，我想纯粹关涉于理解的那些印象，在多数人，是全被忽略了的。

9 错误的一个大原因——要把本不相关、互相独立的一些观念错误地联合在心中，那实在有一种危险的影响。这种联合的力量很大，往往使我们在行动中、在情感中（道德的和自然的）、在推理中、在

意念中，牵强起来、乖错起来。因此，这件事情几乎是世上最值得注意的。

10 举例——幽灵鬼怪的观念和黑暗并无真正的联合，亦正如同和光明无联合似的。可是一个傻姑娘如果常以此渲染儿童的心理，使这些观念常在一块儿发生起来，则他在一生中，或者不能再把它们分离开。黑暗的观念会常把那些可怖的观念带来，它们会紧紧联合起来，因此，他不但不敢想鬼怪，而且亦不敢想黑暗。

11 此人如果受了彼人的明显损害，则他往往会来回思想那个人和那种行动，而且他既然在心中念念不忘这两个观念，所以它就会把它们黏合在一起，使他们几乎成为一体。他一想到那人，则他从前所受的那种痛苦和拂意亦会立刻发生在他的心中，因此，他几乎不能区分他们，而且他不只厌恶那种痛苦，亦厌恶那人。因此，人们往往因为轻微可谅的情节，生起憎恶来，因此，世上常有继续不断的争执。

12 一个人的朋友如果死在某个屋子内，则他在那个地方，往往会感到痛苦和疾病。在自然中，这些观念虽然都各不相关，可是那个地方的观念如果一呈现在他的心中，它就会连带地把那个痛苦和不悦的观念亦带来（如果曾有这种印象），他会在心中把它们淆乱了，并且不但不能忍受那个痛苦的观念，而且亦不能忍受那个地方的观念。

13 为什么理性不能把人心中的纷乱改正了，而时间反能——这种结合一经确立，则它只要仍然存在，我们的理性便没有任何力量来使我们不受它的影响。人心中的各种观念只要在那里存在，它们就会按着它们的本性和情境，发生作用。在这里我们就看到，时间何以能改正了一些情感，而理性反而不能。我们常见，一些人在别的情形下，虽然很容易听从理性，可是在某些情形下，理性纵然正确无误，亦不会影响了他们。儿女是母亲天天眼中的宝贝、心中的安慰，因此，他如果死了，会使他母亲肝肠断绝，会给她以说不尽的苦楚。在这种情形下，你要用理性来安慰她，那正如你向一个上了刑具的人劝其舒适，并且希望以合理的谈论来缓和其骨节分裂时的惨痛似的。那种享有的意识和那种损失的意识，只有在日久弛懈以后，才从时常复现于记忆中的儿女的观念分离开。不到这种程度，则一切理论无论如何合理，都是白费的。在一些人，这些观念的联合是从不能再解析开的，

因此，他们便毕生在悲哀中度日，并且带着不可挽救的悲哀葬于荒丘。

14 观念联合的另一些结果——我有一位朋友知道一个人曾经因为受了极痛苦的手术，完全治愈了自己的疯病。这位先生自从好了以后，毕生中常常感激这次治疗，以为那是他一生所受的最大的恩惠。不过他无论如何感激、无论如何有理性，终久不敢见那位施术者。因为那个人的影像可以把他在他手所受的那种痛苦的观念引起来，而那种痛苦又是太大、太难忍受的。

15 许多儿童把学校中所受的痛苦归罪于他们受责时所研读的书本，因此他们就把这两个观念联合起来，并且很讨厌书本，而且以后一生中从不能再安心来研读书籍。因此，读书就成了他们的一种痛苦，实则他们如果没有这种经验，读书或许是他们的很大快乐。此外，我们还见到，有些屋子虽然亦很舒适，可是有些人竟然不能在其中研读；有些杯碗虽然很洁净、很好使，可是有些人竟然不能在其中饮水。而他们所以如此，亦正是因为有些偶然的观念同那些物象联合起来，使它们成了可厌恶的。我们常见，某甲如果在某种情节下，有时为某乙所胜，则某乙虽在别的方面并不比某甲为优，可是某甲只要同某乙见面或相处在一块儿，就会垂头丧气。因为权威和尊敬的观念同某乙的观念联合在一起，因此，经过失败的某甲便再不能把它们分开。

16 这类的例证是可以到处遇见的，因此，我如果再多叙述一个，那并不为别的，只是为的它奇怪得使人可乐。有一位青年人学跳舞，并且学得极其精到。不过他在学时，屋子里适逢有一个旧箱子。这个很奇特的家具的观念和他的一转一动都混合在一块儿，因此，他虽然在那个屋子里跳得很好，可是只有在那个箱子在那里时，他才能那样，而当他在别的屋子里跳舞时，如没有同样的箱子置在那里，则他亦不会跳好。如果有人猜疑这个故事，修饰太过度、情节太为可笑，则我可以说，我所报告的正是几年前听一个很清醒、很有价值的人说的。我敢说，好问的读者们纵然没有亲遇过相类似的事情，亦听过相类似的传说，因此，他们会以自己所经、所闻的来辩护我的报告。

17 观念联合在智力习惯上的影响——由此种途径所形成的智力的习惯和缺点，虽然不常为人所注意，可亦是最常见、最有力的。“存

在”和“物质”这两个观念如果被教育或反复的思维强烈地联合起来，则它们只要在人心中那样联合着，人们就会对于有限的精神，形成荒谬的意念和推理。儿童在幼时如果因为习惯在上帝的观念上赋了一种形象，则他们的心里会对于神祇形成极荒谬的观念。

你如果相信一个人是不会错误的，则这个人的观念和“不能错误”的观念会联合起来、盘踞了你的心理，而且你所想象的那个完全无错误的人，如果使你相信“一个物体可以同时在两处存在”，则你亦会不经考察，盲目地以毫无保留的信仰，来相信那个命题为确定的真理。

18 在各种教派中，我们可以看到这一点——哲学上或宗教上各教派间那种不可调和的反对，多半就是由这一类错误而不自然的观念的联合来的。因为我们不能想象，他们的信徒个个会故意欺骗自己，并且故意反对明白的理性给他们所呈现出的真理。各人的利益自然在这方面有很大的关系，不过我们仍然不能想它能使全社会人都颠倒是非，使人人都异口同声地公然坚持一种虚妄的说法。我们至少得承认，有些人真是照他们所自夸的去做的，就是说，他们是真心诚意地来追求真理的。既然如此，一定有些原因才能使它们的理解盲目，才能使他们看不到自己所认为实在真理的原是虚妄的。不过在精确地观察之后，我们会看到，人的理性所以受了禁锢，诚实的人所以会盲目地背弃了常识，正是由于我们此处所说的这种情形。就是说，有些互相独立、互不相关的观念，因为习惯、教育和其党派中不断的喧哗，会在人心中密切结合起来，永远出现在一块儿，因此，人们就不能在思想中把它们分开，好像它们是一个观念似的（它们的作用亦真好像是一个观念的作用）。这种情形使谵语有了意义、使谬论得到解证、使胡言得以自符、使世界上最大的（几乎是一切）错误得到基础。它纵不至到了这种程度，至少它亦是最危险的一种东西，因为它只要得势，就会使人们不能观察，不能考察。两个本不相关的东西，如果永远联合着呈现于眼前，如果眼官常看到本来不相属的东西联合起来，那么你从何着手来改正两个观念中的错误呢？因为它们在心中已经有了习惯性的联络，使人们不知不觉地将此作彼了。他们如果受了这种情形的欺骗，则他们便不能有真正的确信，而且他们在为错误而行争辩时，会以为自己是热烈地给真理辩护的。在这种情形下，两个互异的观念既然混杂起来，而且借着它们在人心中的习惯性的联络，实际上结合为一，因此，它们就会使人的脑中充满了虚妄的观念，使人的推论充满了虚妄的结果。

19 结论——我们既然叙述过我们观念 的原始的种类和范围，并且在各方面考察过我们知识的这些工具或材料（我不知是否可以如此称呼它们），因此，按照我原订的计划，我应该立刻来指示出，理解怎样应用这些材料，并且我们由此可以得到一些什么知识 。在我起初约略地观察这个题目时，我亦原想照这样做，不过在我较进一步以后，我又看到，在我们的观念和文字 之间，实在有一层密切的联合，而且在我们的抽象观念和概括的名词之间，还更有一种恒常的关系，因此，我们如果不先来考察语言的本质、功用和意义，则我们便不能明白地、清晰地谈论我们的知识，因为知识成立于命题（命题又是成立于文字的），因此，在下一卷中，我们就要先研究这一层。

第三卷

第一章 通论文字或语言

1 人天生宜于发出音节分明的声音——上帝既然意在使人成为一个社会的动物，因此，他不仅把人造得具有某种倾向，在必然条件之下来同他的同胞为伍，而且他还供给了人以语言，以为组织社会的最大工具，公共纽带。因此，人的器官组织，天然造得易于发出音节分明的声音，这种声音就是我们所谓字眼wordso不过只有声音并不能产生语言，因为鹦鹉和别的鸟类亦可以借着学习，发出十分清晰的声音来，可是它们并无所谓语言。

2 声音必须成为观念的标志——因此，人不仅要有音节分明的声音，而且他还必须能把这些声音作为内在观念的标记，还必须使它们代表他心中的观念。只有这样，他的观念才能表示于人，人心中的思想才可以互相传达。

3 声音还必须是概括的标记才行——不过只有这一层，还不能使字眼尽其功用。欲使字眼尽其功用，我们不能只使声音来表示各种观念，还必须使各种观念各个能包括一些特殊的事物才行。因为每一个特殊的事物如果都需要一个特殊的名称来标记它，则字眼繁杂伙多，将失其功用。为了避免此种不利起见，语言中恰好又有进一层的好处。就是，我们可以应用概括的字眼，使每一个字来标记无数特殊的存在。声音所以有这种巨大的功用，只是因为它们所表示的那些观念是有差异的。因为各种字眼所表示的各种观念如果是概括的，则那些字眼亦就成了概括的，它们所表示的观念如果是特殊的，则它们仍是特殊的。

4 除了表示各种观念的这些名称而外，人们还用别的一些文字，来表示简单的或复杂的观念的不存在，或表示一切观念的不存在。类如拉丁文中的空无Nihil，英文中的无知ignorance，“不毛”barrenness。这些消极名词或缺性名词都不能说是属于观念的，或表

示观念的，因为它们如果表示任何观念，则它们会成了全无意义的声音，因此，它们只是关系于积极的观念，而表示它们的缺如的。

5 各种字眼最后都是由表示可感观念的那些字眼来的——我们如果注意字眼是在多大程度内依靠于普通的可感的观念的，那我们就会稍进一步认识到我们意念的起源，和知识的起源，我们还应当知道，许多文字普通虽然表示远离感官的那些行动和意念，可是它们也都是由那个根源来的，也都是由明显的观念转移到较抽象的意义，并因而表示那些不为感官所认识的各种观念的。就如想象 imagine，体会 apprehend，了解 comprehend，固执 adhere，存想 conceive，注入 instil，厌恶 disgust，纷扰 disturbance，平静 tranguility等等字，都是由可感事物的作用转借而来，应用在一些思想形式上的。精神 的原意为呼吸，天使 的原意为使者。而且我敢说，在各种语言中，许多名称所表示的事物虽然不是被感官所知觉到的，可是我们如果一追溯它们的起源，就会看到，它们亦是由明显而可感的观念出发的。由此我们可以猜想，初创语言的那些人心中所有的意念都是什么样的，都是由那里来的。我们由此并且可以看到，即在事物的命名方面，自然亦于无意中给人指示出他们一切知识的起源和原则来。因为我们看到，人们在用各种名称来表示他们心中的任何作用，或不为感官所察知的任何观念时，他们爱借用普通熟知的各种感觉观念，来使别人较容易地存想他们心中所经验的，而外面却无表现的那些内心动作。他们如果得到众所共知的一些名称，来表示他们心中的各种动作，则他们便因此有充分的材料，来以各种文字，表示他们的一切别的观念，因为他们的观念，不外是外面的明显知觉，或内心对这些知觉所起的各种动作。因为我们已经证明，一切观念不是由外面的可感物来的，就是由我们自己意识到的内心的元气运动来的。

6 分配——不过要想理解清楚，语言在教育和知识方面的功用和力量，则我们还应该来考察：

第一点，在普通用语中，什么是各种名称直接所表示的。

第二点，一切名称（除了固有名称）既然都是概括性的，而且它们所表示的不是特殊的此一事物或彼一事物，而是一类一列的事物，因此，我们其次就应该考察，它们所表示的这些种 和类 究竟是什么东西，并且它们是怎样形成的。这一层如果彻底清楚（这是应当做到

的），则我们便比较容易发现出字眼的正当功用，语言的自然利益和缺点，以及免除字眼意义含糊和游移的矫正方法。如果做不到这一层，则我们讨论起知识来，便不能井井有条。因为知识既成立于命题，而且通常成立于最普遍的命题，因此，知识和文字的关系或者要比人们所想象的较大一些。

下边我们就要考察这些问题。

第二章 字眼的意义

1 字眼是沟通思想的必要的明显标记——人虽有各式各样的思想，而且他们自己或别人虽然可以由这些思想得到利益和快乐，可是他们的思想都是在胸中隐藏不露的，别人并不能看到它们，而且它们自身亦不能显现出来。思想如不能传递，则社会便不能给人以安慰和利益，因此，人们必须找寻一些外界的明显标记，把自己思想中所含的不可见的观念表示于他人。为了达到这种目的起见，最繁多、最迅速的工具只有各种音节分明的声音，因为人的声音不但容易发出，而且花样亦是很错杂的。自然既使语言合于这种目的，因此，我们就容易存想，人们何以要利用它们来标记各种观念。不过语言所以能标记各种观念，并非因为特殊的音节分明的声音和一些观念之间有一种自然的联络，因为若是如此，则一切人的语言应该只有一种。语言所以有表示作用，乃是由于人们随意赋予它们一种意义，乃是由于人们随便来把一个字当做一个观念的标记。因此，字眼的功用就在于能明显的标记出各种观念，而且它们的固有的，直接的意义，就在于它们所标记的那些观念。

2 谁用什么字眼那些字眼就是他的观念的明显标记——人们所以要利用这些标记，一面为的是要把自己的思想记录下来，以便帮助自己的记忆，一面是为的是要把自己的观念表示出来，呈现于他人之前。字眼的原始的或直接的意义，就在于表示利用文字的那人心中的观念 ——不论那些观念是怎样不完全地，疏忽地，由它们所表象（假设如此）的那些事物获得的。一个人如同他人讲话，则他的目的是要人了解它。因此，说话的目的就在于使那些声音，当做标记，把自己的观念表示于人。因此，字眼所标记的就是说话人心中的观念，而且应用那些字眼（当标记用）的人，亦只能使它们直接来标记他心中所有的观念。若非如此，则他一面可用文字来标记他的概想，一面又可以把它们应用到别的观念上，要照这样，则字眼同时是他的观念的标记，同时又可以不是，那就完全无意义了。字眼既是人自己发明的标记，因此，他不能自动地用它们来标记自己所不知道的东西。要是这

样，字眼就不是任何事物的标记，声音亦就全无意义。一个人并不能用字眼来标记事物中的性质，亦不能用字眼来标记他人心中的概想；因为这些都是他们观念不到的。只有他自己有了相当的观念时，他才能假设它们和别人心中的概想相应，他才能用文字来表示它们。因为他若是没有观念，则字眼所标记的是他所不知道的，亦就是毫不存在的。但是他纵然可以用自己的观念来向自己表象别人的观念，而且用同一名称来称呼它们，可是他所称谓的那些观念仍是他自己的，仍不是他所没有的。

3 这种情形，在日常用语中，是很必要的，因此，在这方面，智者、愚人、学士和无学之人的用字都是一样的（只要他们有一点意义）。一切字眼都代表着说话者的观念，而且他用那些字眼，亦就是要表示这些观念。一个小孩只注意到所谓黄金中的辉煌的黄色，而不注意到别的，因此，他只用黄金一词来表示那个颜色观念，并不用它表示别的，并且叫孔雀尾中那种颜色为黄金。另一个人在较进一步观察之后，又会在黄色上加了一种重量，因此，他所用的"黄金"二音，又可以表示具有黄色和重量的一种复杂的实体观念。另一个人又会在这两种性质上，加一种可熔性，因此，黄金一名在他就表示着一种很明亮、很重、可熔而色黄的物体。此外，另一个人亦许除此以外再加上可展性。这些人在表示自己的观念时，都用黄金一词，不过我们看到，各人都只能用它来表示自己的观念，并不能用它来标记他所不具有的一个复杂观念。

4 字眼常秘密地参照一些东西——人们所用的字眼虽然就其本义讲只能直接表示说话人心中的观念，可是人们在用它们时，要在自己心中秘密地参照两种东西。

第一，参照于别人心中的观念——第一，人们假设他们的字眼亦可以标记同他们接谈的那些人心中的观念，因为若不如此，则他们的谈话会全无效果，因为同一种声音，他们如用以代表一种观念，听者又用以代表另一种观念，那他们就等于说两种话了。不过在这方面，人们并不常来考察，他们同他们接谈的人，心中所有的观念是否是同一的。他们以为自己所用的文字只要契合于普通语言的固有意义，那就够了。在这里，他们假设，他们用字眼所标记的那个观念，正确乎是同国中用同一字眼的那些有理解的人心中的观念。

5 第二，参照于事物的实相——第二，人们并不愿意让人想自己只是在谈说自己的想象，而不是在谈说事物的实况，因此，他们永远假设，他们的字眼代替着事物的实相。不过这一层多半又牵涉于各种实体和其名称，正如前一种多半关涉于简单的观念和情状似的，因此，我们可以在后来专门研讨混杂情状和实体的名称时，再来详尽地讨论应用文字的这两条途径。不过我在这里还可以说，我们如果使字眼不代表心中的观念，而代表别的东西，我们就误用了字眼，使它们的意义必然陷于含糊和纷乱。

6 通用字眼可以立刻刺激起观念来——关于字眼我们还可以作进一层的研究。第一，字眼既然直接标记人的观念，并且因为能成为传达观念的工具，使人们互相表示自己胸中的思想和想象，因此，因为恒常习用之故，一些声音同它们所代表的观念之间，便发生强固的联系，使人们一听到那些名称，就会立刻生起那些观念来，好像产生它们的那些物象真正触动了自己的感官似的。

7 人们常用无意义的字眼——第二，字眼的固有的直接的含义，就是说话者心中的观念。可是我们虽从摇篮中起，就因为习惯之故，学得了完全清晰的声音，使我们的舌根可以立刻说出它们来，使我们的记忆永远保存住它们，可是我们并不永远能细心考察它们的完全的意义。因此，我们就常看到，就是那些想仔细思考的人们，其思想亦多半着重在文字上，而不甚着重在事物上。不但如此，而且因为许多字眼是在学得观念以前就学会的，因此，不但是儿童，就是一些成人，说起话来，亦只如鹦鹉一样，因为他们只学会那些声音，并不知道它们的意义，但是字眼只要有功用和意义，则声音和观念之间，必然有恒常的联络，而且可以指示出，此一个就表示着彼一个。我们如不能这样应用它们，则它们只不过是一些无意义的喧声。

8 它们的意义完全是由人调动的——我们已经说过，各种字眼因为习用之故，可以恒常而迅速地在人心中刺激起一些观念来，因此，人们会想象它们中间有一种自然的联系。不过我们很容易看到，它们所指示的是人们的特殊观念，而且它们的含义完全是可以随人意转移的，因为我们虽然以为它们是某些观念的标记，可是有时我们竟然不能用它们来在他人心中刺激起那些观念来。任何人都有一种不可侵犯的自由权利，任意使各个字眼来表示自己心中的观念，因此，别人虽与我们用同一的字眼，可是我们并没有权力来使他们在心中发生那些

字眼所表示的同一的观念，因此，伟大的奥古士都August虽然具有统治世界的权力，可是他承认自己不能创造一个新拉丁字。那就是说，他在他的人民的口中和普通语言中，并不能随便指派某个音应表示某个观念。自然，普通的习惯，可以借着一种默然的同意，在一切语言中，使某些音专表示某些观念；因此，那个音的意义便会大受限制，而且人们说话时，若非用它来表示那个观念，他就会说错话。不但如此，而且我可以说，一个人的字眼在听者心中所刺激起的观念，如果不是他用这些字眼所表示的那些观念，则他的说话会全无意义。因此，一个人在运用字眼时，他的意义如果与普通的意义有别，如果与和他交谈的那个人的特殊意义有别，他一定会有不利的结果。可是无论如何，我们仍然看到，在他运用那些字眼时，那些字眼的意义仍然限于他自己的观念，并不能标记别的事物。

第三章 普通名词

1 字眼的大部分都是概括的——一切存在的事物都是特殊的事物，因此，人们或者会想，字眼既与事物相契，所以它们亦应该是特殊的（据其意义而言）。不过我们所见的，恰与此相反。一切语言中大部分字眼都是概括的名词，这亦并不是疏忽或偶然的结果，乃是理性和必然的结果。

2 每一个特殊的事物万不能各有一名——第一点，每一个特殊的事物并不能各有一个特殊的名称。因为字眼所以有意义和功用，既是因为心中的观念和表示观念的那些声音有一种联系，因此，在应用各种名称于各种事物时，人心必须对各种事物有清晰的观念，而且必须保留各个事物的特殊名称，使那个名称专属于那个观念。不过人类的才具并不能对我们所遇到的一切特殊的事物都形成清晰的观念，并且把它们保留起来。人所见的每一鸟，每一兽，触动感官的一草一木，亦并不能在容量广大的理解中，各个找到一个地方。自然我们听说，有的将领们能对全军兵士，一一指名称呼，不过这虽是一种特殊惊人的记忆，可是我们仍然易于看到，人们为什么不曾想以特殊的名称来称呼羊群中的每只羊，或在他们头上飞翔的每个乌鸦，何以更不曾想用特殊的名称，来称呼自己所遇的每一树叶，每一沙粒。

3 这样亦并无用处——第二点，这纵然是可能的，亦并没有用处，因为这样就不能达到语言的主要目的。各种特殊事物的名称，如果不能供人用以传递彼此的思想，则人们虽有一大堆名称，亦就无济于事了。人们所以学习各种名称，并且用它们同人接谈，原意只是要让人了解自己。不过要想使人了解自己，我们的语言器官所发出的声音必须刺激起他人心中的观念来，而且所刺激起的观念还必须和我发那个音时心中所指的观念是一致的。不过各个名称如果只能用于单我一个人心中对之有观念的特殊的事物上，则这事是不可能的，因为我心中所注意到的特殊的事物，并不必都是别人所熟习的，因此，那些事物的名称，在别人是毫无意义，而不可理解的。

4 第三点，我们纵然承认这是可能的（我觉得是不可能的），可是每一个特殊的事物有了一个特殊的名称以后，亦不能在推进知识方面有多大进步。因为知识虽然建立在特殊的事物上，可是只有借概括的观察，才能有所扩大。既然要有概括的观察，则各种事物必然要分为种类，并且有概括的名称才行。因此，这些事物和其名称，便纳入某种范围中，而且若非人心能以容受，情形在所必需，则它们的数目便不必时时加多。因此，人们大部分便安于普通的事物分类；但是为了方便之故，人们还一样可以用固有的名称，来分辨特殊的事物。因此，人在自己的那一个种内（人类中），便常常应用固有的名称，使各人有各人的特别称呼，因为在人类中，人们常要与同类交往，而且常要提到特殊的人们。

5 什么事物具有固有的名称——除了各人以外，国家、城市、河流、山岳以及相似的地理分划，亦常有特殊的名称，而它们所以如此，亦是因为同一的理由。它们都是人们寻常需要特殊标记出的，而且是要在会议中向对方表示出的。我们如果常常因为某种缘故提到特殊的马，亦如常常提到人一样，则我们在马方面，亦当如在人方面，有很惯熟的名称。因此，并赐福乐Bucephalus（原意为牛头马，是亚历山大的战马）一词亦可以同亚历山大Alexander一名，一样常为人所用。因此，我们常见，赛马者常用固有名称，来区别他们的马，就如他们用固有名称，来区别他们的仆人似的。因为在他们中间，常需要提到此一匹马，或彼一匹马（在它们不在眼前时）。

6 概括性的文字是怎样形成的——其次的问题就是要考察，概括性的文字是怎样形成的，因为一切存在的事物，既都是特殊的，那么我们怎样能得到概括性的名词，或者说，我们在哪里发现它们所表示的（假设如此）那些共同性质呢？字眼之所以成为概括的，乃是因为它们被人作为概括观念的标记。观念之所以成为概括的，乃是因为人们把它们从时间，空间的特殊情节，以及决定它们成为或此或彼的特殊存在的其他观念分离开。借着这种抽象方法，它们便能以表象一个以上的多数个体。其中的各个体既都与那个抽象观念互相契合，因此，我们就说它是属于那一类的。

7 不过要把这一层推论得更为清晰一点，则我们还正不妨追寻我们意念和名称的起源，而且可以察看，我们进行时循着什么次序，我们是用什么步骤，由婴儿时起，扩大了我们的观念。分明不过的是：

儿童们对他们所接谈的那些人所生的观念（我们是专举这一例），亦正同那些人一样，都只是特殊的。乳母这一观念，同母亲这一观念一样，都是他心中所亲切地形成的，而且它们正如图画似的，亦只表象着那些特殊的个人。他们原始给予这些观念的各种名称，亦只限于那些个人自身，而且儿童们所用的乳母，妈妈等名称，亦只限用于那些个人。后来时间长了，认识多了，他们又会看到，世界上还有许多事物，而且那些事物又因为在形象和别的一些性质之间，有共同的契合之处，因而同他们的父母以及和他们惯熟的人们又相似，因此，他们又形成可以包括许多特殊事物的一种观念，他们于是就跟着别人，给那个观念以人类这个名称。因此，他们就得到一个概括的名称和一个概括的观念，不过在这种过程中，他们并未曾有任何新的创造，他们亦只是把彼得Peter，詹姆士James，玛丽Mary，珍妮Jane等复杂观念中的特殊成分省掉，只把它们共同的成分保留下来。

8 儿童们既然渐渐获得了“人”这个概括名称和观念，因此，他们就容易由同一途径，进到更概括的名称和意念上。因为他们看到，许多事物虽然和他们的人的观念不同，而且不能包括在那个名称以内，可是它们仍有许多性质同人相似，因此，他们就把这些性质保留起来，形成另一个更概括的观念。他们又给了这个观念以一个名称，因此，他们又造成一个涵盖性更大的名词。不过这个新观念所以能形成，并非因为他们添了些什么东西，只是因为他们把人这一名称所表示的形象和别的一些性质除去，而把“动物”一名所包括的身体、生命、感觉和自发运动，保留下来。

9 概括性的名称只是抽象的观念——人们在原始形成概括性的观念和概括性的名称时，确乎是由于这种途径的。这一点是很分明的，并不用别的证明，我们只需一考察自己或他人，看看他们在知识方面的心理进程如何就是了。人们如果以为概括性的事物或意念，不是由较特殊事物的复杂观念抽象而得的，割裂而得的，则我恐怕他们再不知向何处去找寻这些观念。人如果不信，则他可以先反省反省，然后再告我，“人”一观念同彼得和保罗等观念怎样分别，马一观念同并赐福乐一观念怎样分别；它们所以有分别，是否因为在前一种观念中把特属于各个体的成分去掉，只把特殊的复杂观念（属于特殊存在的观念）中那些共同的成分保留下来？至于人和马二名所表示的复杂观念，我们如果再把它们所差的地方除去，把它们所同的地方留下，然后以所留下的成分作为一个新的独立的复杂观念，并且给它以动物一

名，则我们便有了一个较为概括的名词，而且这个名词不但包括了人，还包括了别的活物。我们如再把动物观念中的意识和自发的运动去掉，而以所余的身体，生命，营养等等简单观念做成一个复杂的观念，则这个观念更会概括，而且我们亦可以用更涵盖的“生物”一名来称呼它。这一层是很明显的，并用不着再多讲；我们只可以说，人心还可以由此途径进到“物体”，“实体”，“存在”，事物等等表示任何观念的那些普遍的名词。总结起来说，经院中聚讼纷纭的所谓属事类和物种的那个问题（经院以外，人们就不理会注意这问题），只是一些具有名称而含义或宽或狭的抽象观念。在这些观念中，有一种恒常不变的情形，就是，每一个较普遍的名词所表示的观念，只是那个大观念中所包含的任何小观念的一部分。

10 为什么人们常应用“事类”来下定义——我们由此可以看到，人们在给各个字眼下定义时（所谓定义就是表明它们的含义），何以常要用事类，或进一级的概括名词。这种做法并非由于不得已，只是为了省却麻烦，免得一一列举事类（或进一级的概括名词）中所含的那些简单观念，或者因为自己不能列举，故意来避免羞耻。不过以事类和种差differentia（这些学术上的名词虽是由拉丁文来的，可是它们很恰合于它们所表示的这些观念，所以我仍用它们），来下定义，固然是一条捷径，可是我想它或者不是最好的方法。至少我可以相信，它不是唯一的，绝对必需的途径。因为我们所以要给名词下个定义，原是要想借文字使他人了解所定义的那个名词所表示的观念，因此，要下定义，最好是把那个名词中所含的那些简单观念列举出来。人们所以不事列举，而习于应用进一级的概括名词，那并非由于必然，亦不是说由此更为明白，乃是为的迅速敏捷的缘故。我想，一个人如想知道“人”字所表示的观念，而且你又告他说，人是一个有广袤的实体，他有生命，有意识，有自发的运动，有推理能力，则我想，那个人一定会了解人字的意义，一定会明白知道人字所表示的观念，而且了解的程度，至少亦可以比你说人是一个有理性的动物时一样。因为“有理性的动物”一词仍可以借动物一词的各种定义，如生物，实体之类，分化成上边列举的那些观念。我这里解释人字时所用的定义仍是经院中通常的定义，这个定义虽或不是最精确的，可是亦可以供我们现在的用途。在这个例证中，人们可以看到，所谓“定义必含事类和种差”的那个规则是从那里起的，这个例证已经明白地给我们指示出，这个规则并不是必然的，而且我们纵严格地遵守它，亦并无多大利益。因为所谓定义只是用别的一些文字来解释一个文字，使人了解那个文字的

意义或其所表示的观念，可是语言并非按照伦理学的规则创造出的，因此，每一个名词的意义并不能都精确明白地为其他两个名词所表示。经验已经明白指示我们这一点，而且创立这个规则的人们，亦并不能首尾一贯，他们所下的定义很少能够契合这个规则。不过关于定义，我们可以在下一章详为解说。

11 总相和共相只是理解的产品——再返回来说概括的名称，则我们又看到，总相 和共相 不属于事物的实在存在，而只是理解所做的一些发明和产物，而且它所以造它们亦只是为自己的用途，只把它们作为一些标记用，——不论是字眼或观念。我们已经说过，字眼所以成为概括的，只是因为它们是概括观念的标记，而且可以无分别地应用在许多特殊的事物上；我们还说过，观念所以成为概括的，只是因为它们能表象许多特殊的事物，不过各种事物自身并没有普遍性，而且那些字眼和观念的意义虽是概括的，可是各种事物的存在都是特殊的。因此，我们如离了个体，则所余的共相只是我们自己的产物，它们所以有概括的性质，只是因为它们可以被理解所变化，来指示或表象许多个体。因为它们所有的意义，不是别的，只是人心在它们上所加的一种关系。

12 抽象的观念形成了事类和物种的本质——其次的问题，就是要考察，概括性的名词所有的意义是什么样的。因为我们一面看到，它们并不只表示一个特殊的事物，因为要是那样，它们就不是概括的名词，而成了特指的名称。而在另一面，则我们又看到，它们亦并不表示一种复数，因为要是如此，则抽象的人字与人们二字便会表示相同的东西，而文法学者所谓数目的区分，亦就多余而无用了。因此，概括性的名称所表示的，只是一类的事物，而它们所以能够如此表示，却是因为它们各个是人心中抽象观念的标记。许多事物如果都同这个观念互相符合，则它们便归类在那个名称以下，或者也可以说是属于那一类的。因此，我们看到，所谓种差的本质，并不是别的，只是一些抽象的观念。任何事物所以属于某一种，只是因为它有那一个种的本质，而它所以配得到那个名称，亦只是因为它能同那个名称所表示的观念互相契合，因此，具有那种本质，和具有那种契合，就是一回事；因为属于某一个种，和有权利配称为某一个种，那正是一回事。就如说，“要当一个人”，或“属于人种”，正和“有权利配称为人”，是一回事。同样，要当一个人，或属于人种，亦正和具有人的本质是一回事。我们知道，任何事物如果不与人字所表示的那个抽象观念互相契

合，则它不能成为一个人，亦不配有人的名称。同样，任何事物如果不具有人种的本质，则它亦不能成为人，亦不配有人的名称。因此，我们就可以断言，那个名称所表示的那个抽象观念，和那个种的本质是一致的。因此，我们就可以说，物种的本质，和事物的分类，都只是理解的产品，因为只有它能抽象，能形成那些概括的观念。

13 它们虽是理解的产品，可是亦以事物的相似关系做基础——人们并不要以为我忘了，自然在产生事物时，曾经使它们有些互相赘似，更不要以为我否认这一层。这种情形在各方面都是显著不过的，尤其在动物，和以种子来繁殖的一切事物方面，更为显著。不过我们仍然可以说，能给它们进行分类命名工作的，仍是理解，因为理解可以在事物中间发现出相似性来，做成概括的抽象的观念，把它们保留在心中，并且给它们立下名称，以为事物的模型或形式。因为形式的本义正是这样的；各种存在着的特殊的事物如果与那个形式互相契合，则它们便属于那一种，得到那个名称，并且归在那一类里边。因为我们如果说，“这是人，那是马；这是正义，那是残忍；这是表，那是背心，”则我们所做的亦只是把各种事物归在那些不同的种名下面，因为我们看到，它们同那些名称所标记的那些抽象观念正相契合。各种名称所标记的那些种的本质，只是人心中的抽象观念；这些观念就在存在的特殊事物和分类它们的那些名称中间，形成一种纽带。任何时候，概括性的名称如果同特殊的事物发生了联系，则连接它们的媒介，只有这些抽象的观念。因此，我们所分别，所称谓的那些种差的本质，一定不是别的，一定只是我们心中那些精确的抽象观念，因此，人们在实体方面所假设的那些实在本质，如果同我们的抽象观念不一样，则它们便不能成为事类的本质，以供我们分别事物之用。因为两个事类正可以成为一个事类，正如两个不同的本质可以成为一个事类的本质一样。因此，我们可以问，马或铅的变化，有哪一种不可以使它们成为另一个事类，而不再为马或铅呢？我们若以抽象的观念，来决定事物的事类，则这个问题是容易解答的。但是人们如果在这方面，想以假设的实在本质，来指导自己，则我猜想，他们一定会迷惑而不知所可。他们一定不会知道，一种东西在什么时候，确乎已经不是一匹马，或不是一块铅。

14 每一个独立的抽象观念是一个独立的本质——我虽然说，这些本质和抽象的观念（它们是各种名称的尺度，和事类的界限）是理解的产品，可是人们并不必惊异这种说法，因为他们一经考察，就会知

道，至少那些复杂的观念，在各个人都不一样；它们所含的简单观念，在此人和彼人间并不一样。因此，在此人认为是一种贪恋，在彼人就认为不是。不但如此，即在实体方面，抽象的观念虽似乎是由事物本身来的，可是它们亦并不经常是一致的。不但如此，即在我们最习见习知的那些物种间，抽象观念亦是不一致的。因为人们常问，妇人生出的胎儿是不是一个人；而且他们竟然辩论，人是否应该养育它，并给它施洗礼。如果人这一个名称所表示的抽象观念或本质，是自然的产品，而不是理解在不确定的方式下所造成的简单观念的集合体，而不是被理解所抽象所命名的一种东西，则这个问题是不会发生的。因此，在实际上，每一个独立的抽象观念就是一个独立的本质，而且表示那些独立观念的各种名称，亦就是根本不同的一些事物的名称。因此，圆形之本质上同椭圆不一样，正如绵羊和山羊之本质上不一样似的，雨和雪之本质上不一样，正如水和土之本质上不一样似的。因此，任何两个抽象观念，只要在任何部分互相差异，而且各有一个名称，则它们便形成两个物种，而且这两个物种之在本质上互相差异，正如世界上最远隔，最反对的两个东西一样。

15 实在的和名义的本质——但是有些人既然认为事物的本质是完全不能认识的（自然亦不是没有理由），因此，我们正不妨来考究一下本质 一词的各种含义。

第一点，所谓本质可以当做是任何事物的存在看，而且物之所以为物，亦就全凭于它。因此，事物的内在组织（这在实体方面往往是不能被人认识的），就是可感性质所依托的，因此，它就可以称为本质。本质一词的原意亦正是如此的，这由其字源就可以推知。因为本质 essentia一词原意就是存在。我们在谈说特殊事物的本质，而不给它们以任何名称时，则我们所用的本质一词还是指的这种含义。

第二点，经院中因为忙于探究并辩论事类 和物种 的缘故，因此，本质一词几乎失其原义。因此，“本质”一词就不用于事物的实在的组织，而几乎完全用于类 和种 的这种人为的组织。自然，人们也往常假设物种有其实在的组织，而且我们亦分明知道，一定有一种实在的组织，然后共存的简单观念的集合体才有所依托。不过我们分明看到，各种事物所以归在某某“种名”下边，只是因为它们同那些种名所表示的抽象观念相契合，因此，事类或物种的本质，并不是别的，只是那些类名和种名 所表示的那些抽象观念。普通所用的本质一词，

多半指这种含义而言。这两种本质，我想一种正可以叫做实在的 本质，另一种正可以叫做名义的 本质。

16 名称和名义的本质间之恒常联络——在名义的本质和名称之间，有一种很密切的联系，因此，任何物种的名称所指的特殊存在，都有这种本质，而且它正因为有这种本质，才能和那个名称所表示的那个抽象观念互相契合。

17 要假设物种是被实在的本质所区分的，那并没有用处——如果我没有错误的话，则我似乎记得，关于有形实体（单指这些实体）的实在本质人们曾有两种意见。有一些人是用本质一词表示他们所不知道的一种东西，他们假设宇宙间有一定数目的本质，一切自然的事物都依此以生，而且各种事物只因精确地具有这些本质，才能成为此一种或彼一种。这是一种意见。另有一些人以为一切自然事物中的不可觉察的各部分虽有一种实在的，不可知的组织，可是我们所以能分别它们，所以能按照需要把它们分种列属，并给它们以公共名称，只是凭借于由那种内在组织所流出的一些可感的性质。这是另一种意见，是比较合理的。我想前一种意见最能淆乱我们关于自然事物的知识。因为它虽然假设这些本质只是有定数的一些模型或形式，而且假设一切存在的事物都受此模型的陶冶，并且都平均具有这些本质，可是我们看到，在一切种动物中常有妖怪胎产生，而且在人类方面，亦有易子changeling，或别种奇怪的产物，常常难和这种假设相契。因为两种事物如果精确地具有同一的实在本质，则它们便不应该有差异的性质，正如两个形象在共同具有圆形的同一的实在的本质时，不应该有差异的性质一样。我们纵然没有别的理由来反对这个假设，可是它既然一面假设事物的本质是不可知的，一面又假设这些本质能区分事物的种，这就足见这个假设是完全无用的，并不能有助于我们的知识的任何部分。因此，只有这一种理由，我们亦可以废弃这一种假设，而自安于我们知识所能达到的那些物种的本质。不过我们在认真考察之后，就会知道，这些本质，只是我们用独立的概括名称所标记的那些抽象的复杂观念。

18 实在的和名义的本质，在简单的观念和情状方面是同一的，在实体方面是差异的——我们既把本质分为名义的和实在的两种，因此，我们可以进一步说，在简单观念和情状方面，它们永远是同一的，在实体方面，它们是永远差异的。就如空间被三条线所围后所成

的形象，既是一个三角形的名义本质，亦是它的实在本质，它不但是那个概括的名称所表示的那个抽象观念，而且亦正是事物的本身存在，亦正是事物的一切性质所依的那种本质，亦正是那些性质完全不能离开地联合着的那种本质。不过说到我指上这个指环，则形成它的那一团物质便完全同三角形两样，在这方面，那两种本质是显然有别的。因为黄金的颜色，重量，可熔性，确定性，等等性质，所依靠的微妙部分的实在组织，才使那团物质成为黄金，使它有权利得到黄金的名称，这个名称就是黄金的名义的本质所在。因为任何东西的性质如果与那个名称所标记的那个复杂的抽象观念不相契合，就不能叫做黄金。不过特属于实体方面的这些本质的分类，我们在以后考察实体的名称时，还有机会来详细讨论它。

19 本质是不生不灭的——人们说，本质是不能生，不能灭的，因此，我们更能看到，附有名称的那些抽象观念正是本质无疑（如前所说）。如果事物的实在组织是事物的本质，则它便不能是不生不灭的，因为那种实在的组织是和事物同始同终的。除了造物主以外，一切存在的事物都是要变化的。至于我们所熟悉的，所归类的，所命名的那些事物，则更是易于变化的。因此，今天的草明天亦许就成了羊身上的肉，而且在几日以后，亦许就成了人身上的部分。在这些变化中，我们分明看到，它们的本质——就是各种事物所依靠的那种组织——是同它们一同毁坏，一同消灭了的。但是特殊的事物虽然极易变化；可是我们如果把人心中所确立的观念（附有名称的）作为事物的本质，则它们通常被人假设为恒久不变的。因为亚历山大和并赐福乐不论变成什么，而"人"和"马"所表示的那些观念仍被人假设为终久不变的，因此，那些物种中的各个体不论如何变化，可是那些物种的本质仍是完整而无毁坏的。借着这个方法，物种的本质就可以不需要同种中任何个体的存在，而能安全完整，毫无变化。因此，世界上纵然到处找不到一个圆形（这个形象或者并不曾在任何地方精确地画出来），而圆形一名所标记的观念并不能因此失掉其存在，它仍然可以作为一个模型。来决定：我们所遇的特殊形相中，哪一个配称为圆形，哪一个不配，它仍然可以指示出哪一个有哪一种本质，属于哪一个物种。自然中虽无所谓独角兽和人鱼，可是我们既然假设这些名称代表着复杂的抽象观念，而且那些观念并没有含着矛盾，则人鱼的本质和人的本质是一样可以了解的，而且独角兽的观念亦正同马的观念是一样确定，一样稳坚，一样恒常的。由上边所述的看来，我们可以知道，本质的不可变说，就可以证明，本质只是抽象的观念；而且这

种学说是建立在这些观念和标记它们的那些声音间之关系上边的。同一的名称只要仍继续具有同一的意义，则这种学说常常是真的。

20 总摄前义——总结起来说，关于事类 和物种 以及它们的本质，我们一场大辩论的主旨不外是这样：人既然形成抽象的观念，并且把它们确立在心中，各个给以一个名称，因此，他们就可以一堆一簇地来考察它们，谈论它们，因此，人们的知识就较容易进步，较易于传达。人们的文字和思想如果只限于特殊的事物，则知识的进步是很迟缓的。

第四章 简单观念的名称

1 简单观念，情状和实体的名称，各有一种特殊之点——我虽然说过，一切字眼所直接表示的，只有说话者心中的观念，可是我们在进一步观察之后，就会看到，简单观念，混杂情状（各种关系在内），自然实体，等等的名称，都各有一些特点，而且互不相同。例如：——

2 第一点，简单观念的名称和简单实体的名称可以告知我们一种实在的存在——第一点，简单观念和实体两者的名称，不但直接表示心中的观念，而且报告一种实在的存在，因为它们的原始模型正是由这种存在所托出的。至于混杂情状 的名称，则终止于心中的观念，而不使我们的思想再往前进一步，我们在下一章中。就可以较详细地看到这一层。

3 第二点，简单观念和情状两者的名称，常常表示实在的和名义的两种本质——第二点，简单观念和情状的名称不止表示其种属的名义的本质，而且永远表示其实在的本质。至于自然实体的名称，则只表示那些物种的名义的本质，而很少表示别的东西。在第六章专论各实体的名称时，我们将会看到这一层。

4 第三点，简单观念的名称是不能定义的——第三点，各简单观念的名称是不能定义的，一切复杂观念的名称是可以定义的。据我所知，人们向来未曾注意到，某些文字是能定义的，某些文字是不能定义的。人们因为缺少这种注意所以他们在谈论中便发生很大的争执和疑难来。因此，有的名词本来不能定义，可是人们偏要在这方面要求定义。又有的人们以为自己只应当用一个较概括的名称和一种限制（若以学术名词来讲，就是类和种差）来解释一个字，而且他们也就自足于这种解释，实则就按这个规则来形成定义，而听到它的人亦并不能比未听时较明白地概想到这个文字的意义。因此，我想，我们如果指示出，某些文字能可以定义，某些文字不能定义，并且指示出一

个好定义怎样可以成立，则这种做法亦并非与题旨全不相干的；不但如此，而且这种做法很能阐明这些标记和观念的本性，因此，我们正该加以特殊考察。

5 如果一切文字都是可以定义的，则定义的过程将会无限——我们如果承认一切名称都可以定义，则我们必然会陷于无限定义的过程中。因为一个定义中所含的名称如果还得用另一个名词来定义，则我们将在哪里停顿呢？不过我现在并不想用这种理论来证明，一切名称不能都有定义。我只打算根据上观念的本性，和观念的意义，来指示出，什么名称是能定义的，什么名称是不能定义的。并且打算指示出这些名称都是什么样的。

6 什么是定义——所谓定义，“只是以一些不同义字来指示另一个文字的意义。”我想，这一层大家会承认的。文字的意义既然只是应用文字的那个人用它们所表示出的那些观念，因此，说话者如用一些文字把某个名词所标记的自己心中的观念，呈现于他人眼前，使别人看到它的意义，则那个名词的意义可以说是指示出的，那个文字可以说是有了定义的。定义的唯一功用和目的就在于此；而且定义的好坏，亦以此为唯一的尺度。

7 简单的观念为什么不能定义——我们既然立了这个前提，因此，我就可以说，简单观念的名称（只有这些）是不能定义的。因为一个定义所含的各种名词既然表示着“几个”观念，因此，它们万不能在一起表示一个全无组合的“单纯”观念。因此，简单观念的名称是不能定义的，因为所谓定义，就是以一些不同义字来指示一个文字的意义。

8 举运动为例——人们因为在自己的观念和名称方面，未曾看到这层区别，因此，经院中便发生了一种奇特的玩意儿。这一层，我们可以从他们对少数简单观念所下的定义中看得到。（我们所以说少数）因为说到大部分的简单观念，即在那些定义大师们亦是略而不提的，而他们所以如此，亦只是因为那些观念根本是不能定义的。不过就他们已下的定义看来，人的机智还能发明出更好的无意义的定义来吗？他们有一个定义说，“是一个有能力的存在物的现实——只在其有能力的范围以内。”The act of a being in power，as far forth as in power，我想纵然有一个有理性的人，如果不曾熟悉这个著名的谬

谈，则他亦不会猜着这个定义是解释哪一个字的。如果杜莱Tully向一个荷兰人问beweeginge（运动）是什么意思，而且那个荷兰人如果又以自己的语言答他说，运动"是一个有能力的存在物的现实——在其有能力的范围以内"Actus entis in potentiâ quantanus in potentiâ。则我可以问任何人，他是否能想象自己了解了beweeginge一词所表示的意义，他是否能猜着荷兰人在用那个声音时，心中所有的那个观念？或要向人表示出的那个观念？

9 现代的哲学家虽然竭力想摆脱了经院中的胡言，而说较有意义的话，可是他们既借解释简单观念的原因，或借别的方法，来定义简单的观念，因此，他们仍是一样不成功的。原子学者虽然给运动下定义说，"它是由一地到另一地的经过"，可是他们所做的，不是只以一个同义字来代替另一个字吗？因为经过不就是运动么？我们如果再问他说，经过是什么，则他们不是仍得以"运动"来定义它么？因为我们如果可以说，运动是由此处到彼处的一个经过，则我们亦照样可以说，经过是由此处到彼处的一种运动，两个定义是一样不适当，一样无意义的。这只是翻译，并不是定义，因为我们只是把两个同义字互相掉换着。两个同义文字如果有一个是熟知的，则它自然亦可以使我们发现出未熟知的那个字所表示的观念，不过这却不是定义。我们如果说这是定义，则在字典中每一个英国字都可以说是相关的那个拉丁字的定义，因此，motion亦正是mottus的定义。笛卡尔派虽然说一个物体表层的各部分如果继续同别种物体表层的各部分接触，那就是运动，可是我们在仔细考察之后，就会看到，这亦一样不是好的定义。

10 以光为例——逍遥学者对于简单观念还有另一个定义，就是说，"光是一种可见物的现实——只在其可见的范围以内"。这个定义虽然比运动的定义不是更为荒谬，可是我们更容易看明白它的无用和无意义。因为人只要一反省自己的经验，就会相信，这个定义并不能使盲人稍为了解光这个字的意义；至于"运动"的定义，则在乍看之下，并不是那样无用，因为它可以逃了这个试验方法。"不过它仍是无用的"，因为这个简单观念，既是由触觉和视觉两者来的，因此，我们便不能指示出有任何人，可以只借运动一名的定义，来得到这个观念。又有的人们说，光是迅速地打动眼底的一些小粒子，这话自然比经院中人们说得稍为有点意义。不过人们如果原来不知道光，则他们纵然完全了解了这些文字，亦不能明白光这一字所表示的观念。这个正如你告人们说，光不是别的，只是一些小网球，神仙们整日家用拍

子把它们向有些人（在他们经过别人时）的头上打击似的。因为我们纵然承认这种解释是正确的，可是光的原因的观念纵然精确，亦并不能把光本身的观念传达给我们，因为光本身是另一种特殊的感觉。这个亦正同锐利钢片的形象观念和运动观念，不能把它所引起的痛苦观念给我们似的。因为感觉的原因，和感觉自身（在一个感官的简单观念方面），完全是两种观念，而且这两种观念之互相差异，互相远隔，是世界上任何两个观念所不能及的。因为一个人的眼如果受了黑内障而失明，则笛卡尔的小粒虽然尽管打动他的视网膜，而且他虽然亦明白什么是小粒，什么是互相冲击，他亦不能得到任何光的观念，或近似的原东西。因此，笛卡尔派就分别有两种光，一种光就是我们感觉的原因，一种光就是它所生的观念，就是真正所谓光。

11 再继续解释，简单观念为什么不能定义——我们已经说过，简单的观念只能得之于物象经过各自的通路后在人心上所生的印象。如果它们不是这样进入人心的，则人们虽用尽全世界的文字来解释、来定义，任何名称，亦不能使我们生起那个名称所表示的那个观念。因为文字只是声音，因此，它们所产生的简单观念只限于那些声音自身的观念；而且它们所以能刺激任何观念，只是因为它们同它们寻常所表示的那些简单观念间有一种人为的联系。人们如果别有高见，则他可以试试，是否有任何文字可以使他知道凤梨的滋味，使他对于那种精美果实的上味得到正确的观念。他的记忆中如果保存着任何相似的滋味观念，而且那些观念是从他所尝过的可感的物象印在他的记忆中的，则你如果告他说，凤梨的滋味同那种滋味相近，则他在心中亦可以约略体会到那种相似性。不过这并非借定义给我们产生那个观念，这只是用熟知的名称来刺激起别的简单的观念来。而且这些观念同那种果实的真正滋味是十分差异的。在光和颜色，以及其他一切的简单观念方面，亦是同样情形，因为声音所附的意义，并非自然的，只是附加的，任意的。任何光或红的定义亦不足以给我们产生出光或红的观念来，正如光或红这两个字音不能产生出这些观念来一样。因为你如果想用声音（不论如何组织）来产生一个光的观念或色的观念。那正如同想使声音成为可见的，或使颜色成为可闻的一样，那正如同想使耳官来营其他一切感官的职务一样。这就如同说，我们可以用耳来尝味，品香，辨色似的。这种哲学，只可以应用于僧柯磐舍Sancho Panca，因为他只听说达尔生旎。Dalcinea就能看到达尔生旎（——见Cervantes“吉诃德爷传”，按僧柯系吉诃德的侍从）。因此，人如果不曾借着固有的进口在心中接受了一个“文字”所表示的简单观念，则别

的文字和声音虽然按照定义的规则组合起来，亦从不能使他了解那个“文字”的意义。唯一的方法只有使适当的物象同他的感官相接触，并且使他生起那个久已听说过的观念。有一个盲人颇为勤敏，他曾经劳心费力捉摸可见的物象，并且应用书中或朋友们的解释企图来了解他常常听到的光和颜色等等名称。有一天他就自夸说，他了解了朱红的意义。因此，他的朋友就问他说，究竟什么是朱红？那个盲人就答复说，朱红正仿佛号筒的声音！我想，一个人如果想用定义或一些解释的文字，来了解任何其他简单观念的名称，则他所得的结果，亦正和这个盲人一样。

12 在复杂观念方面，正有相反的情形，类如雕像和虹就是——在复杂的观念方面，情形便大不一样，它们既是由一些简单观念所组成的，因此，一些文字如果能表示这个组合中的那些简单观念，则这些文字便可以在心中印入以前不曾存在过的复杂观念，并且使人了解它们的名称。各种观念如果集合在一个名称下，则我们便可以给它下定义，或用一些别的文字，来指示一个文字的意义。而且我们可以由此了解从未触动我们感官的各种事物的名称，而且在他人应用一些文字时，我们亦可以形成一些观念同他们心中的观念相应。如果定义中各名词所代表的各简单观念，没有一个不是听解说的那人的思想中所具有的，则他便可以理解这种定义。就如雕像一词就可以用别的文字解释给盲人听，而画片一词就不能。那正是因为他的感官曾经给了他以形象观念，而未曾给他以颜色观念，因此，他就不能生起颜色观念来。这一层理由正使画家胜过了雕刻家。他们两人都争夸各人艺术的精美；雕刻家说，他的艺术是较优越的，因为它入人较深，甚至于失明之人亦可以知觉到他的艺术的精美。画家亦同意来求助于盲人的判断。因此，他们就把前者的雕像，和后者的画片，置在盲人的面前。盲人先以手摸塑像，摸到身上和面上的外形，便大为惊赏匠人的绝技，不过人们后来又把他领导在画片面前，他的手于是又在画片上摩娑，于是人就告他说，他现在摸到头部，又摸到前额，又摸到眼上，又摸到鼻上，等等。可是他在摸动画布上的各部分时，并感不到些微差异，因此，他就嚷着说，那只有鬼斧神工能在他看不到，感不到任何事物的地方，给他们表象出那些部分来。

13 一个人虽未曾见过虹的现象，可是却知道那些颜色，则我们如果用虹这个字向他说话，并且列举虹的形象，大小，地位，光带，则我们会把虹这个字定义得十分清楚，使他完全了解。不过那个定义无

论如何精确完全，亦不能使一个盲人了解它。因为他既然未曾借感觉和经验，接受过形成这个复杂观念的那些简单观念，所以任何文字都不能在他心中刺激起那些观念来。

14 我们已经说过，某些物象特宜于产生某些知觉，而且简单的观念亦只有借这种经验才能得到。我们的心中如果由此途径储蓄了这些观念，并且知道了它们的名称，则各种复杂观念如果是由它们所形成的，那我们便会定义它们的名称，或以定义来了解它们的名称。但是任何名词所代表的简单观念如果是一个人心中所不曾具有的，则我们永不能以任何文字来使他知道那个名称的意义。一个名词所表示的观念如果是一个人所熟悉的，可是那个人如果并不知道标记那个观念的那个名词，则我们如果用另一个他所熟悉的字来表示那个观念，就可以使他了解那个文字的意义。但是无论如何，任何简单观念的名称是不能定义的。

15 第四点，简单观念的名称是最少疑义的——第四点，简单观念的各名称虽然不能借助于定义，来决定它们的意义，可是它们比那些混杂情状的名称和实体的名称，仍是较少疑义，较为确定的。因为它们所表示的既然只是唯一的简单知觉，因此，人们大部分，可以完全一律地了解它们的意义，并没有余地来错解它的意义，或争辩它的意义。一个人只要一知道了"白"字是他在雪中或乳中所看到的那种颜色的名称，则他只要能保留着那个观念，他就不会误用了那个字。他纵然完全失掉这个观念，他亦不容易误解它的意义，他仍会觉得自己并不了解这个观念。这一类名称并不如混杂情状的名称之多歧义，因为它们各个并没有含着多数的简单观念。它们亦不似实体名称难以了解，因为在这里并没有一个假设的，人所不知的实在本质，以为各种难以计数的性质之所依托。因为在简单观念方面，名称的意义是可以立刻完全知道的。它并不成立于各个部分，因此，它亦就无所谓各部分的或增或减，因此，那个观念就不能变化，因此，它的名称的意义亦不至含糊，而不确定了。

16 第五点，简单观念在范畴系中lineâ praedicamentali并没有多少等级：——第五点，关于简单观念和其名称，我们还可以说，它们在所谓范畴系中，在由最低的进到最高的类时，并没有多少等级。理由是这样的。最低的种既然只是一个简单观念，因此，其中便不能再去掉什么东西，使所异的地方除去，使原来的观念同别的东西合拢于

一个公共观念之下，并且使那个较大观念具有一个名称，成了两个观念的总类。因为我们并不能在白和红的观念中，除掉什么，使它们发生了共同的现象，得到一个公共的名称。（反之，我们如果在人的复杂观念中把理性除掉，则我们会使他成了畜类，并且由此得到一个较概括的动物观念和名称）。不过人们因为一一列举，颇觉麻烦，因此，就以一个概括的名词，把白和红，以及其他简单的观念都包括进去。不过他们虽爱用一个字来包括那些性质，可是那个字往往只表示它们进入人心中的途径。因为人们如果用颜色一类（或名）包括了白，红，黄等等观念，则那个名词所指的观念，都是由视觉产生于心中的，都是由眼官进到人心中的。他们如果再形成一个较概括的观念，把颜色，声音，和其他相似的性质，都包括进去，则他们所用的文字，多半只指示那些由单一个感官进入心中的那些知觉。因此，“性质”这个概括的名词，在其通常的意义下，便包括了颜色，滋味，香气和可感的性质；这些性质是和广袤，数目，运动，快乐和痛苦不一样的，因为后者是由两个以上的感官，把印象印在人心，把观念印在人心的。

17 简单观念的名称所表示的观念不能完全是任意的——第六点，简单观念，实体，混杂情状三者的名称，还有一种差异。就是，混杂情状的名称所表示的观念是完全任意的，实体的名称是不能完全任意的，它们要参照一个模型，不过亦不甚严格；至于简单观念的名称，则完全由事物的存在来的，完全是不能任意的，至于要问它们的名称如何含有不同的意义，则我们可以在下几章中看得到。

至于简单情状 的名称，则和简单观念的名称差不多。

第五章 混杂情状的名称和关系的名称

1 它们同别的概括的名称一样，亦表示着抽象的观念——混杂情状的名称，既是概括的，因此，（如前所说）它们所表示的只是一些物种，而且每个物种亦各有其特殊的本质。这些事类的本质，如前边所说，不是别的，只是那些名称所表示的心中的那种抽象观念。在这种范围内，混杂情状的名称和本质，同别的观念正是一致的。但是我们如果较为仔细观察，则我们会看到，它们有一些特殊的地方，颇值得我们的注意。

2 第一点，它们所表示的观念是由理解所形成的——我们要说的第一个特殊之点，就是：抽象观念，或一些混杂情状的本质，是由理解所形成的。它们所以同简单观念的名称有别，亦正在于此。在简单的观念方面，人心并没有能力来形成任何观念，它只能接受实在的事物所呈现于它的那些观念。

3 第二点，它们是由人心随意形成的，并没有任何模型——第二点，这些混杂情状的本质，不只是由人心所形成的，而且是任意造成的，它并没有任何模型，也并不参照于任何实在的事物。在这方面，它们是和实体的名称有差别的，因为在实体的名称方面，我们假设，有一些实在的事物是为它们所从出的，是为它们所要契合的。不过在混杂情状的复杂观念方面，人心可以自由行事，并不必精确地依照事物实相。它把"某些"观念集合起来，保留起来，并且把这些集合体当做是许多特殊物种的观念；至于"别的"观念，则虽亦一样常发现于自然中，亦一样分明为外物所提示，可是我们会忽略过它们，而不给以特殊的名称和分类。人心在混杂情状的观念方面，并不似在实体的复杂观念方面那样，它在这里，并不用实在的事物来考察它们，亦不用自然中具有特殊组织的模型来确定它们。因此，一个人要想知道自己的通奸观念或亲奸观念是否正确，则他并不必在实在的事物中来找寻它。而且那个观念之为真实，亦并非有人曾经对那种行动做过见证。在这里，人并不必如此，人们在这里只要把一些观念集合成一个复杂

的观念，形成一个原型，或物种观念，则可以形成情状的观念，至于那种行动在“自然”中曾经犯过与否，那都无关系。

4 它是怎样形成的——要想正确地了解这一层，我们应当知道，这些复杂观念是怎样形成的。它们之所以形成，并非因为有任何新创的观念，只是因为人心把自己所已有的观念集合起来。人心在这方面，有三个步骤。第一它要先选择一些观念。第二，它要给它们以一种联合，把它们形成一个观念。第三，它要用一个名称把它们系属起来。我们如果一考察，人心在这方面怎样进行，并且它是怎样自由的，我们就容易看到，这些混杂情状的本质，是人心的产品，而且这些种属自身是由人所形成的。

5 观念往往先于存在，这就证明它是很任意地形成的——在混杂情状方面，在任何个体未存在之时，这一类的复杂观念就可以形成，可以抽象，可以得到名称，可以构成种属。人只要反省这一点，他就会相信，这些混杂情状的观念之所以形成，只是因为人心自动地把一些观念集合起来，并非因为自然中有任何原始的模型。人人都会承认，在人类犯了渎圣，通奸等罪以前，人心就会形成这些观念，并且给它们以名称，因而形成这一类混杂情状。人人都会承认，这些观念只要存在于理解中，人们就可以谈论它们，考察它们，发现出关于它们的一些真理，正仿佛它们有一个实在的存在似的。由此我们就分明看到，各种混杂情状，都只是理解的产物，而且它们亦一样契合于实在真理和智识的目的，正和它们是真正存在的一样。我们分明知道，立法对于各种行动虽立有各种法律，可是那一类行动都只是他们理解的产物，只在他们心中存在，在别处并不存在。此外我想，人人都会承认，“复活”这种混杂情状是在它未存在时，就存在于人心中的。

6 举暗杀、亲奸、刀刺为例——要想看到，混杂情状的这些本质是怎样任意地由人心所形成的，则我们只需观察任何一个例子就是了。我们只要稍一观察它们，就会相信，只有人心能把各种散乱而独立的观念，集合成一个复杂的观念，只有人心能给它们以一个共名，使它们成功为某一事类（或物种）的本质；而且在形成时，并不必用它们在自然中所常有的联系来规范自己。我们并看不到，在自然中，“人”的观念和“杀”的观念之间的联系，比“羊”的观念和“杀”的观念之间的联系为大，我们并看不到，前一种行动何以形成特种行动，使我们用“谋杀”一词来标记它，而后一种行动便不能。我们并看不到，在自

然中，“父”的观念和“杀”的观念间之联系，比子（或邻）的观念和杀的观念间之联系为大；我们并看不到，何以前两个观念会集合成一个复杂的观念，因而形成所谓弑亲那种行动的本质，而后两个便完全不能。不过人们虽认杀父或母为一种特殊的行动，而杀子或女便不是，可是在别的情形下，子和女亦同父和母一样都包括进去，都包括于同一事类中——例如亲奸。因此，在混杂的情状方面，人心只要觉得可以把某些观念集合起来，它就把它们集合成为复杂的观念。至于别的观念，虽然在自然中有同样的联系，可是人心亦会任其松散，不把它们集合成一个观念，那正因为它们不需要那一个名称。因此，我们看到，人心可以借其自由选择，给某些观念以一种联系，而且它所集合的这些观念，在自然中，比它所遗掉的那些观念，亦并没有较大的联系。若非如此，则我们不会解释，人们何以只注意到伤人的那个刀尖，而把那种行动做成一个特殊的事类（或物种），并且以“刺伤”一名称它，同时却忽略了武器的样式和质地。我并不说，这种说法是无理性的（我们渐渐会看到这一层），我只是说，这种做法是人心在求达其目的时自由所选择的。因此，这些事类（或物种）的混杂情状乃是理解的产品。在这里，我们极其分明地看到，在形成这些观念时，人心并不必在自然中来找寻它的模型，亦并不必把它的观念参照于实在的事物。它只按照自己的目的，把各种观念集合来，它自身并不受任何束缚，来精确地模拟任何真正存在的事物。

7 但是它们仍然合于语言的目的——这些复杂的观念或混杂观念的本质，虽然依靠于人心，并且是很任意地形成的，可是它们并不是错乱地形成的，并不是毫无理性地挤在一块的。这些复杂的观念，虽然不是常由自然模拟而来，可是它们仍常常契合于人们原来形成抽象观念时的目的。它们所集合的各观念虽然很松懈，而且本身并无联络，亦正如人心所不曾联合为一的那些观念似的，可是人们所以要形成这些观念，原是为沟通思想起见，原是为达语言的主要目的起见。语言的功用就在于以简短的声音，顺利地，迅速地，来表示概括的观念。在这些概念中，不止包括了一大些特殊的事物，而且把各种互不相属的观念集合为一个复杂的观念。因此，在形成各种混杂情状时，人们所注意的，只是他们常要互相提到的那些集合体。他们只把这一类的观念集合成独立的复杂的观念，并且给它们以名称。至于别的观念，则虽在自然中有相同的联系，人们亦任其松散，不加注意。因为即在人类行动的范围以内讲，我们如果对于我们在行动方面所看到的一切花样，都形成一个独立的复杂的观念，则观念的数目将会无限，

记忆亦会因为繁杂而生迷乱，而且名目分歧，亦会无用。因此、人在日常事故中，如果觉得某些混杂情状的复杂观念，是必须命名的，则他们只形成那些观念，并且给它们以名称就是了。人们所以要在"杀"的观念上，特别加上父的观念，或母的观念，并且因此形成一种特种的"杀"的观念，以别于杀子或邻人那正是因为那种罪恶的可憎程度不一样，而且人们觉得，弑父母所应得的刑罚比杀子或杀邻人所应得的刑罚要当有别。因此，他们就觉得自己必须用特殊的名称来提说它才是；这正是人们所以要形成那个集合体的目的。不过母的观念和女的观念，在杀的观念方面，虽被人另眼相待，而且母的观念和杀的观念虽然相连合而为一个独立的抽象的观念，并且使那个新观念得到新名称，形成新事类（或物种），同时女的观念则又不如此；可是在肉欲方面，则他们都包括于亲奸一词以下。人们所以如此，亦只是想用一个名称，把这些污浊的混合体表示出来，并且把它们当做一个类别（或物种），看认它们比别的行动要特别败坏。这样，他们就可以免避了来回的周折，和厌烦的叙述。

8 各种语言中之翻译不出来的字眼，就可以证明这一层——人只要稍通了各种语言，他就容易相信这个真理。我们很容易看到，一种语言中有许多文字，在别种语言中并找不到其相应的文字。这就分明指示出，一国中人可以因其风俗习惯之所需，而形成一些复杂的观念，并且给它们以各种名称；而在别的国家，则从不把这些观念集合为一个物种观念。这些事类（或物种）如果系自然的恒常的产品，而不是为人心所抽象出的集合体，而不是为命名达意之故而抽象出的集合体，则观念不会因国别而各异。英国法律中的名词虽不是空虚的声音可是在西班牙文中和意大利文中并不易找到相契的名词（这两种文还不是缺少字眼的）；而且我想无人能把它们翻译成克利伯Caribee文和威士陶Westoe文。罗马人的Versura（借上钱还债）和犹太人的Corban（献给上帝的礼物），在别的语言中亦并找不到相应的文字；这种情形亦分明是由上述的原因所致的。不但如此，我们如果稍进一步来观察这回事，并且精确地比较各种语言，我们就会看到，各种语言中虽有各种文字，在翻译中，在字典中，仿佛互相对应，可是在复杂观念的名称方面，尤其在混合情状的名称中，所译出的文字，十个中亦难找到一个，能精确地表示字典中原字所表示的那个观念。时间，广袤，重量，三者的度量是最寻常，最不杂的观念，而且我们亦很容易把拉丁文的hora， pes， libra三字翻译成时、呎和磅三个字。不过我们分明看到，一个罗马人在这三个字上所附加的观念，同英国

人用这三个英国字所表示的观念，实在不一样。两个人中如果有一个人要应用对方的文字所表示的度量，则他的计算会成了错误的。这些明显的证据，是不能怀疑的。在较抽象较复杂的观念的名称方面，更是这种情形；道德学说中大部分名词都是这一类的。人们如果本着好奇心来比较这些名称和它们在别的语言中被译成的名词，他们就会看到，它们很少能在全部意义方面，精确地互相契合。

9 这就分明指示出事类（或物种）之所以形成是为传达意思的——我所以要特别注意这一层，乃是因为要使我们正确地来了解所谓种和类，以及其本质，而不要认它们是自然恒常地而且有规则地，所创造的事物，而不要认它们在事物中有实在的存在。因为我们在较谨慎地观察之后，就会看到，它们只是理解的技巧的产品，理解所以要创造它们，乃是要用一个概括的名称，来较容易地传达它常要表示的那些观念的集合体；因为各种特殊的观念只要契合于那个抽象的观念，它们就可以包括在那个概括的名词之下。有人或者觉得，species（事类或物种）这一个字意义可疑，因此，他们如果听我说，混杂情状的事类或物种是为理解所形成的，则他们或者觉得有些逆耳。不过我想，人人都得承认，事类的名称所表示的那些抽象的复杂观念是由人心所形成的。人心既形成各种模型，来分类，来命名各种事物，则我可以请问，各个事类（或物种）的界限果然是由谁所形成的。（在我看来，拉丁文的species和英文中的sort只不过是语言之差，并无别的意思。）

10 在混杂的情状中，只有名称能把那种组合体系属住，使它形成一个事类或物种：——在事类（或物种）本质，和概括的名称之间，确乎有一种切近的关系（至少在混杂的情状方面是如此的）。因为我们分明看到，能保持那些本质，并使它们有永久存在的，似乎只有名称。因为那些复杂观念中的各个松散部分所以有联系，既然只是由于人心，因此，这种联系在自然中就没有基础，因此，如果没有一种东西，把它们维持住，使它们不至分散，则这种联系仍会消失了。它们虽是人心所集合的，可是能使它们紧缚的，只有它们的名称。就如凯旋 一词就把许多不同的观念维系住，给了我们以一个事类（或物种）的观念。如果人们未曾造了这个名称，或者把它完全失掉了，则他们虽亦可以叙述那种庄严行动中一切的经过，可是我想，只有表示复杂观念的那个字，可以把各种不同的部分维系在一个观念内。如果没有这个字，则我们不会想它的各部分会构成一个东西。因为任何现象，

如果只发现一次，而且并没有集合为一个复杂的观念，亦没有得到一个名称，则它便不会成为一种东西。因此，在混杂情状方面，本质所必需的统一性是依靠于人心的，那个统一性之能继续能确定是依靠于人在其上所加的通名。人们如果认本质和事类（或物种）是自然中确立的实在的东西，则他们可以好好考察这一层。

11 人们的做法正是与此相契的。因为我们看到，人们在谈说混杂的情状时，他们所认为可以成为事类（或物种）的情状，只是那些有名称的情状。因为人们所以要形成它们，既是为的给它们命名，因此，它们如果不附有名称，则人们不会注意到这些事类（或物种）或者竟然不以为它们是事类（或物种），因为有了这名称，才可以标记出人们已经把一些松散的观念集合为一个观念，才可以给各个部分以一种永久的联系。人心如果一放弃那个抽象的观念，并且再不思维它，则其各部分会完全瓦解，而无任何联系。但是我们如给这个观念以一个名称，使那个复杂观念的各个部分有了一个确定的、永久的联系，则所谓本质便会确立，而所谓事类（或物种）亦就会完成。因为记忆所以要使自己多添了这些组合体，并没有别的作用，只是要借抽象作用，使它们成为概括的。因此，我们看到，以刀或斧来杀人，那并不是特种的行动。可是刀尖如果先入了身体，则它就成了一个特种的行动，附有一个独立的名称，因此，我们便叫它为刺。不过在别的国家中，它如果不曾归类到一个特殊的名称下，则它便不是一个特殊的事类（或物种）。至于在有形实体的事类方面，则它们的名义的本质虽亦是由人心所形成的；但是人们既然假设，在这个事类（或物种）中所包括的那些观念在自然中原有一种联系，因此，不论人心结合它们与否，我们亦应当认它们是独立的事类（或物种），并不必借助于人心的任何抽象作用，而且人心亦并不一定要给那个复杂的观念以一个名称。

12 我们不必越出人心以外，就可以追寻出混杂情状的起源，这亦足以证明它们是理解的产品——我们方才说过，各种混杂情状的本质都只是理解的产物，并非自然的作品。现在我们看到，确有一种情状与这个说法相契。因为我们看到，它们的名称只使我们想到人心为止，并不再想到别的东西上。在我们提到"正义"和"感恩"时，我们并不想象有任何存在的事物，可以为我们所存想。我们的思想只归结于那些德性的抽象观念中，并不再往前观察。可是我们如果一提到马或铁，则我们的思想必然会再往前进一步。因为我们不以为这些事类

（或物种）观念，只存在于人心中，我们以为它们是存在于事物自身中的，而且它们是以这些事物为其原始的模型的。不过在混杂情状方面，我们则以为它们大部分（类如道德的性质）只在人心中有其原始的模型；而且我们在以各种名称来区分特殊的事物时，往往要参照这些原型。因此，我想，各个事类（或物种）的混杂情状的本质，应该以意念一词来称呼它们。因为它们是特别属于理解的。

13 理解形成它们时，并无任何模型，这便可以解释它们为什么是那样复杂的——由此我们可以知道，混杂情状的复杂观念何以通常比自然实体的复杂观念，较为复杂。因为它们既是理解的产物，而且理解只是追求它的目的，只是用简便方法来表示它所表示的那些观念，因此，它可以很自由地把本不连属的一些事物合拢在一个抽象观念以内，并且用一个名词来联络住许多一再混合的观念。就以礼拜行列procesion一名而论，则我们会看到，这个复杂的观念是人心任意集合而来的，其中所包含的各种独立的观念，如人，法衣，小蜡烛，命令，运动，声音等，多至不可胜数。至于人对于各种实体所形成的复杂的观念，则通常是由少数简单的观念形成的。而且在动物的种方面，只有形象和声音两者就能形成全部的名义的本质。

14 混杂情状的名称往往能表示它们的实在的本质——由前所说的看来，我们还可以看到另一件事，就是，混杂情状的名称（如果它们有任何确定的意义），往往能表示那些事类（或物种）的实在的本质。因为抽象的观念既是人心的产品，而不与实在存在的事物相参照，因此，我们假设那个名称所表示的，并没有别的，只是人心所形成的那个复杂的观念。而且那个事类（或物种）的一切性质，亦就都依靠于这个观念，而且它们亦都是由此所流出的。因此，在这类名称方面，实在的和名义的本质便合而为一。至于这种情形在我们对于普遍真理所有的某种知识方面，有何种关系，我们以后就会看到。

15 它们的名称为什么往往是在它们的观念之前获得的——这也可以向我们指示出混杂情状的名称之获得，为什么多半是在它们所表示的观念以前的。因为这些事类中之平常被人注意的，既都是有名称的，而且那些事类（或它们的本质）既是人心任意所形成的复杂的抽象观念，因此，我们在获得这些复杂的观念之前，如果就先知道这些名称，那亦是方便的。虽然不是必需的。若非如此，则一个人脑中虽然充满了一大些抽象的复杂观念，他亦得把它们弃置了，忘却了，因

为别人都不知道那些观念的名称。我自然承认，在语言初创时，原是先有了观念，然后才有名称；我自然承认，就是现在，也是先形成了新的复杂观念，然后才有新的名称，然后才有新的文字。不过语言如果已经通行，而且已经供给了许多日常通用的观念，则情形便不一样。在这种情形下，我可以问任何人，儿童们通常是不是先学得了混杂情状的名称，然后才得到那些观念。千人中曾有一人，是先形成了抽象的光荣 观念和野心 观念，然后才听到它们的名称么？不过在简单的观念和实体方面，我承认不是这样的；因为这些观念在自然中既然有其存在和联系，因此，它们的观念是先获得的，它们的名称是后获得的。

16 我何以要再三申论这个题目——我在这里关于混杂情状所说的话，几乎可以无分别地应用在各种"关系"方面。我想，人们都可以看到这一层，因此，我就不再费心来讨论它；——尤其是因为有些人或者觉得我在这第三部中关于文字所说的一切话，已经超过了这个轻微的题目所需要的程度。我承认，我这里所说的话可以再简略一些。不过这个论题既然在我看来似乎有些新奇，而且稍出常轨（我相信，我在起首写此书时，并不曾想到这个题目），因此，我愿意读者在此多停留一时。因为我们如果穷根究底，面面俱到，则有些地方或者能触发了人们的思想，并且使最不爱思想的人也来反省一种普遍的错误；因为这种错误，虽很重要，却是不常为人所注意的。我们如果一考察人们对于所谓本质所起的一切争论，并且一考察各种知识、讨论和谈话，怎样因为文字的误用，发生了许多扰攘和纷乱，则我们会看到，我们委实应该把这种错误完全揭露出来。因此，我如果在这个题目上已经说得太多，则读者可以原谅我；因为我觉得，我应该以此谆谆教人；因为人们在这方面所犯的过错不止是真正知识的最大障碍，而且人们往常竟认错误为真正的知识。人们虽然拿各种文字作为武器，并且自信不疑地拿各种文字来向各方进攻，可是他们如果一观察某些观念是包含在这些文字以内的，某些观念是不包含在这些文字以内的，并且他们考察的范围如果超出了时髦的声音（语言）以外，则他们会常看到，在自己所夸张的一切意见中，所有的理性和真理是很少的，或者竟然就没有。我虽然在这个题目上说得未免太多，可是我亦许能因此在真理方面，和平方面，学问方面，稍微有些效劳。因为我或者因此可以使人来反省自己语言的用法，而且人们或者会因此猜想，别人既然一面在口头上，著述中，会常有很良善，很确当的文字，一面又有很不确定的意义，或者竟然全无意义，因此，他们自己也许亦是

这样的；因此，他们或者会在这方面谨慎一点，不要不愿意让人来考察自己。我将要本着这个计划，进一步来讨论这个问题。

第六章 各种实体的名称

1 普通的实体名称往往表示物种——普通的实体名称，亦同别的概括的名词一样，所表示的都是物种 。这就是说，它们被作为各种复杂观念的标记，使各种特殊的实体在事实上，或在可能上，都同这些观念相契合，因而它们可以包括于一个共同概念之下，并且可以为一个名称所表示。我所以说"在事实上，或在可能上"，乃是因为世界上虽只有一个"日"存在，可是日的观念可以抽象化了，使许多实体（假使有）都同它相契。它正是表示着许多日的一个物种，亦正如星的抽象观念表示着许多星似的。我们如果想，在处于适当的距离时，所谓恒星亦可以同"日"这个名称所表示的观念相契，则我们的想法正是合理的。由此，我们就可以顺便看到，事物的种类只依靠于人所形成的观念的集合体，并不依靠于事物的实在本质。因为顾名思义说来，此一个人所谓星，或者正是彼一个人所谓日。

2 每个物种的本质都是抽象的观念——每个物种所以能有其特有的性质，并且能和别的物种有别，原是因为它有它的尺度和界限；这种界限就是所谓本质 ，这个本质就是附有名称的一个抽象观念；因此，这个观念中所包含的一切事物，都是那个物种所必需的。不过这个本质虽然就是我们所"知道"的一切自然实体的全部本质，而且我们亦以它来分类各个实体，可是我仍叫这种本质为名义的本质 ，以别于实体的实在组织。名义的本质，和物种的一切特性，都依靠于实在的组织，因此，这种组织，如前所说，就可以叫做实在的本质 。类如黄金的名义本质，就是黄金一词所表示的那个复杂观念，例如，就是一个色黄，量重，可熔，而且固定的物体。至于所谓实在的本质，就是那个物体的不可觉察的各个部分的组织，黄金的这些特性，以及别的特性，都依靠于此。这两种本质虽都是叫做本质，可是它们是很差异的，这在一看之下，就可以发现出来。

3 名义的和实在的本质，是有区别的——某种形象的身体，同自愿的动作，同感觉和理性结合以后，我们便形成一个复杂观念；这个

复杂观念，我和别人都叫它做人，因此，它就成了所谓人这一物种的本质。不过没有人会说，那个物种中各个体所有的一切动作，都以这个复杂观念为其实在的本质或源泉。构成那个复杂观念的那些性质，有另一种十分相异的基础；我们如果能知道，人的动作能力，感觉能力，推理能力，都是从什么组织流出的，并且能知道，人的有规则的形象依靠于什么组织（天使大概可以知道这一层，造物主是确乎知道的），则我们对于人的本质所形成的观念将大异于现在人类的定义中所含的一切（不论这个定义如何）。在那时候，我们对于任何人所形成的观念，将大异于现在的观念；亦正如一个明白斯特拉斯堡Strasburg那个大钟的人的观念，大异于一个张目四望的乡下人的观念一样。因为前一个人知道那个著名大钟内一切发条，轮制和机栝，而那个乡下人则只能看到针的动作，听到钟的声响，观察到一些外表的现象。

4 在个体方面，无所谓主要的条件——我们如果把分类和命名各个体时所依的那个抽象观念除去，则我们便不会再想，某一种性质是某一类中任何个体的本质所在。由此显然可见，所谓本质，就其通用意义讲，只涉及于物种，而且特殊的事物只有在其归在物种以内的范围的，我们才考察它们的本质。离了抽象观念，就无所谓本质的条件。这就分明指出它们是有关系的。我自然不得不是我这样子，而且上帝和自然亦把我造就成这样子，不过我所有的一切，并非都是我的本质的条件。一次事故或疾病亦许把我的肤颜和形象大为变换了，一场热症，或一次跌落，亦许把我的理性或记忆完全丧失了；一场中风症亦许把我的知觉、理解，甚至生命取消了。与我形体相同的别的生物，他的各种官能或者比我的多，或者比我的少，或者比我的优，或者比我的劣。至于别的有同样理性和感觉的动物，则其形象和身体或者和我的完全不一样。这些东西对于或此或彼的各个体都不能说是本质的条件。不过人心如果一把个体来同物种互相参照，则我们可以立刻根据那个物种的抽象观念，发现出所谓本质的条件来。任何人只要一考察自己的思想，他就会看到；他只要一假设，一提说，所谓本质的条件，则他的心中一定要思想到一些概括名称所表示的某个物种，或复杂的观念；而且或此或彼的性质所以成为本质的条件，亦只是以这个物种为参考。因此，如果有人问说，理性是不是我或任何其他特殊的有形生物的本质所在，则我说，绝不是的；而且它之不为本质的条件，正如我在其上写字的这个白色之物之不以写有文字为其本质似的。但是我们如果以为那个特殊的东西是属于人类的，并且以“人”一

名给他，理性就成了它的本质条件，因为我们已经假设，理性是“人”字所表示的那个复杂观念的一部分。同样，我如果以论文一名来称呼我在其上写字的这东西，并且把它归在论文那样一个类名之下，则它的本质便在于其含有文字。因此，所谓本质的，或非本质的，只涉及于我们的抽象观念，和观念上所附加的那些名称。这就是说，任何特殊的事物如果不具有抽象观念中所含的有那些性质，则它便不能归在那一个物种中，亦不能得到那个名称，因为那个概括的名称所表示的抽象观念正是那个物种的本质。

5 因此，物体观念，如有些人所主张的，如果只是广袤或空间，则凝性便不是物体的本质所在，别的人如果以为物体一名所指示的观念含着凝性和广袤，则凝性便成了物体的本质所在。因此，任何性质，必须是物种名称所表示的观念的一部分，它才能成为本质所在，如果不是这样，则任何特殊的东西都不能归在那一类，亦不能得到那个名称。如果有一团物质具有铁的别的一切性质，只是不能依从磁石：既不为它吸引，又不因它而改其方向：则有人会问说，它缺少任何本质的性质吗？我们如果要问，一个真正存在的东西是否缺少任何本质的东西，则我们的问题是很荒谬的。我们亦一样不能问，这本质是否形成本质的和种别的差异，因为我们除了抽象的观念，便没有别的尺度来判断本质和物种。我们若不参照于概括的观念和名称，则谈起自然中的物种的差异来，那实在是无意义的。抽象的观念既是物种的本质和标准，则我可以问，抛开抽象的观念，自然中还有什么东西可以使特殊的两个物体有了本质的差异呢？我们如果完全弃置了一切这一类的模型和标准，而只考察各种特殊事物的本身，则它们所有的一切性质都一样是本质的；各个体中所含的任何性质都是那个个体的本质所在，否则毫无意义（这是更重要的一点）。因为我们虽然可以问“为磁力所吸引”是否是铁的本质所在，可是我们如果问这种性质是否是我削铅笔用的这一团特殊物质的本质所在，则这个问题是很不适当，很无意义的。只有我们当它是铁时，或当它是属于某个物种时，我们的问题才有意义。由此看来，附有名称的各抽象观念如果是物种的界限，则所谓本质的条件，一定都是包括在那些观念中的。

6 我已经说过，在各实体方面，其实在的本质，同其名义的本质——它们的抽象观念——是不相同的。所谓实在的本质，就是任何物体的实在组织；包括在名义本质中而与之共存的一切特性都以这种组织为基础。这种特殊的组织是各个物体自身所含的，并不与以外的东

西发生关系。不过就在这种意味下，所谓本质亦与物种相关，亦必然要假设一个物种。因为它既是各种特性所依靠的实在组织，则它必然要假设一个物种。因为所谓特性只属于物种，并不属于个体。因此，我们如果假定黄金的名义本质是一个具有特殊颜色，重量，可展性同可熔性的物体，则所谓实在的本质就是那个物质各部分的组织，而那种组织是这些性质和其联系所依靠的；不但如此，而且黄金在王水 中之可溶性，以及那个复杂观念中所含的其他特性，亦都以那种组织为基础。在这里，是有所谓本质和特性的，可是我们在这里，必须假设一个物种，或概括的抽象观念，以为它们之所依托，因为只有这个观念可认为是不变的。但是说到任何单独的一团物质，则这些性质无论同它有何种联系，亦不能成了它的本质所在，或不可离的条件。自然，一个物体有了本质的条件，才能属于这个或那个物种；但是我们如果不以为它是属于某个抽象观念的名称以下的，则它便无所谓本质的条件或不可离的条件。自然，说到各实体的实在的本质，我们只能假设它们的存在，可是并不确知它们，不过把这些本质系属在某一物种上的，仍是名义的本质，——虽然我们假设实在的本质是名义的本质的基础和原因。

7 名义的本质可以界说物种——其次要考察的问题就是，这两种本质中，哪一种可以决定各种实体，使之属于此一物种，或彼一物种。我们分明看到，这是由名义的本质所决定的。因为名称——事物的标记——所表示的，只是这种本质。因此，只有那个名称所标记的那个观念，能决定各个概括的名称所表示的各个物种。而这个观念并不是别的，只是我们所谓名义的本质。我们为什么说，“这是一匹马，那是一头骡；这是动物，那是野草呢”？任何特殊的事物所以属于此种或彼种，不是因为它有那个名义的本质，不是因为它同那个名称所表示的那个抽象观念相契合吗？我希望，人在听说，或自说各种实体的名称时，可以反省反省自己的思想，看看那些名称所表示的是那一种本质。

8 所谓物种，就是要以各种名称，来分类各种事物；不过这种分类，只是依据于我们的复杂观念，并非依据于它们的精确的，清晰的，实在的本质，因为我们分明看到，同种同名的许多个体，亦竟会从其实在的组织，发生出许多互异的性质来，而且它们差异的程度，亦正和它们同别的异种的个体所差异的一样。凡在自然物体方面做过试验的，都容易看到这一点，而在化学家尤其可以借惨淡的经验，相

信这一点，因为他们虽在某一些硫磺，锑，或硝酸内，发现了一些性质，可是他们在别一些硫磺，锑，或硝酸内有时竟然找不到同样的性质。因为这些物体虽是同一物种，同一名称，而且有同一的名义本质，可是在严格地考察之后，它们会显露出十分相差的种种性质来，使很谨慎的化学家白费劳力，空抱希望。因此，事物的分种如果是按照它们实在的本质，则同种中任何两个实体，不会有相异的性质，正如我们不能在两个圆圈或等边三角形内，发现出相异的性质来一样。所谓本质一定要能决定各个特殊事物，使之成为此族或彼族，使之属于此一个概括的名称，或彼一个概括的名称。但是除了那个名称所表示的那个抽象观念而外，什么东西能有这作用呢？那个名称既表示着那个抽象观念，因此，它只涉及于事物的公共名称，并不涉及于各特殊事物的存在。

9 能界说物种的不是实在的本质，因为我们不知道这种本质——我们并不能依据事物的实在的本质，来分类它们，并命名它们（这正是分类的目的），因为我们根本就不知道它们。我们的各种官能在我们对实体的知识和分别方面所能为力的，只是使我们得到各实体中所观察出的各个可感观念的一个集合体。这个集合体纵然是我们很勤苦地，很精确地所形成的，它亦离那些性质所发源的那种真正的内在组织很远。正如前边所说一个乡下人，只看到斯特拉斯堡大钟的外面形象和运动，不能了解那钟的内部组织似的。世界上最鄙贱的动物或植物，亦可以使识力广大的人迷乱不知所措。我们在习见习闻各种事物以后，虽然可以不再惊异，可是这并不能因此救疗了自己的无知。我们如果一考察我们所践的石头，和日常所运用的铁，我们就会立刻看到，我们并不知道它们的组织，亦不能解释它们所含的各种差异的性质。显然，它们的各种特性所依靠的那种内在的组织，我们是完全不知道的。即以我们所能想象到的最粗糙，最明显的事物而论，我们能知道，有什么部分的组织和实在的本质，能使铅和锑成为可熔的，木和石成为不可熔的么？我们能知道有什么东西，可以使铅和铁成为可展的，使锑和石成为不可展的么？不但如此，而且人人都知道，动植物的精妙的机栝，和不可想象的本质，又比铅，铁，石等微妙了无限倍。在大宇宙的全部结构中和其各部分中，全知全能者的巧工，远非世上最好问，最聪明的人所能了解的，正如最伶俐的人的最妙机栝远非理性动物中之最愚昧的人所能了解的一样，而且还更有甚于此者。因此，我们并不能以各种事物的真正本质，来归类它们，来命名它们，因为它们的实在本质远非我们所能发现，所能了解的。一个人如

果可以凭自己所不知的内在组织，来分类事物，则一个瞎子亦可以凭颜色来归类事物，一个失了嗅觉的人亦可以凭香味来分辨百合和玫瑰。人如果以为自己可以凭自己所不知道的实在的本质来分辨绵羊和山羊，则他不妨在食火鸡和蒯虑清叫Querechinchio鸟，这两种鸟方面，来试试他的本领。他可以试试，他如果不知道那些名字在那些鸟类的产生地所表示的各明显性质的复杂观念，他是否可以凭实在的本质，来决定那些物种的界限。

10 能界说物种的，亦不是实体的形式，因为我们更不知道这一层——有些人们因为常听人说，实体的各个种都有其清晰的，内在的，实体的形式，而且各个实体所以区分为真正的种和类，亦就是由于这些形式：因此，他们就又捕风捉影地来考察这些全不可了解的实体形式。实则他们会因此离得正道更远一些，因为在这些形式方面，我们连一点概括的模糊观念亦没有。

11 我们可以根据神祇，更进一步地来证明，只有名义的本质能区分各个物种——我们根据神祇的观念，亦可以看到，各种自然实体所以分种别类，只是依据于人心所造作的名义的本质，并不在于事物本身中实在的本质。因为人心所给予各神祇的那些简单观念，既是因为它反省自己的动作而形成的，因此，它所以有神祇观念，一定只是因为它把自身所有的那些动作，给予某种非物质的东西。我们对于上帝所有的最进步的意念，亦只是把一些简单的观念无限地赋予他；此处所谓简单的观念就是指我们由反省内心所得的那些观念，而且我们以为这些观念存在时比不存在时要完美。因此，我们如果在反省内心时，得到“存在”，“知识”，“权力”，“快乐”等观念，而且我们又以为这些观念有甚于无，多甚于少，则我们会把这些观念结合起来，并且各个赋予以无限性，使我们得到一个永久，偏在，全能，全智，洪福的上帝的复杂观念。人虽然告我们说，天使有许多种，可是我们并不知怎样来形成清晰的各种各类的天使观念。而我们所以不知，并不是因为我们以为神祇的种类不能超于一种以上，而其原因乃别有在。因为我们并没有别的简单观念（亦不能再形成较多的）可以应用在这一类神祇上，所有的少数观念，只是由自身来的，只是由思维时，享乐时，支配身体时所有的各种心理动作来的，因此，我们在自己的概念中，要想区分他们，只有按照或高或低的等级来把自身所感到的那些动作和能力赋予他们。因此，我们在神灵方面，除了上帝观念而外，便没有很清晰的神种观念，因为我们所给予上帝的“绵延”和别的观念

都是无限的，而所给予别的神祇者，则都是有限的。而且就愚见看来，我们在上帝观念和神祇观念方面，所以认有差异，并非因为有些简单观念是此所无而彼所有的，乃是因为他们在无限性方面有差异。存在，知识，意志，权力，运动，等等特殊的观念，都是由我们心理的动作来的。我们把这些观念赋予各种神祇，使他们所差异的，只在程度方面。我们如果要想竭能尽智来形成"第一实有"的观念，则我们便要把这些观念扩充到无限的程度。不过我们仍然分明看到，他的本质的实在优越性，要超过于最高贵，最完全的被造物，正如最伟大的人物，和最纯洁的天使，超过于最鄙贱的物质似的，而且还有甚于此者。因此，他一定无限地超出了我们这狭窄的理解所能存想的范围以外。

12 在神祇方面或者有无数的种别——事实上亦许有各种神祇是为我们所观念不到的一些清晰的特性所分划所分别的，正如一切可感的种物是为我们所知的一些性质所分别，所分划一样。这不是不可能想象到的，而且这种说法也并不悖乎理性。在全部有形的世界内，我们并看不到有裂口或罅隙，因此，在我们以上的那些灵物的种类或者比在我们以下的那些可感的物质的种类还要多。由我们往下数，都是循序渐进，一线相承的，因此，每一推移所差的都很小。有些鱼是生有羽翼的，它们常到空界；有些鸟是住在水中的，它们的血亦如鱼一样冷，而且它们的肉味亦相似，因此，虔诚的人们在食鱼日fish days（如天主教星期五就是一个禁食日，在那一天只食鱼，而不食肉），竟然亦可以食它们。又有些动物，同鸟和兽都相近，因此，它们就成了一种中间物，两栖类可以把水陆两种动物连合起来：海豹可以在陆上和水中居住，海豚亦有豕的热血和脏腑；至于一般所宣传的人鱼，则更不用说了。有些动物的知识和理性，亦同一些所谓人者一样。而且动植两界是很有联络的，所以你如果把最低的动物和最高的植物相较，则你几乎看不出其间有什么大的差异。如是一直进到最低级最无机的物质部分，我们都可以看到，各个物种都是连合在一块的，而且其差异几乎是觉察不到的。我们如果一考察造物者的无限智慧和能力，则我们正有理由思想，各个神种亦应该循着渐次的等级由我们一直上升到无限的完美程度，正如各个物类渐次由我们往下降的一样，因为这正适合于宇宙的庄严的和谐，同建筑家的妙计和仁心。如果这种推测可靠，则我们正可以相信，在我们以上的神物种，比在我们以下的物种，正该还多；因为我们在完美的程度方面离上帝的无限存在之距离，比我们离最低下而且接近于零的那些事物之距离，还要更

远。不过我们仍因为上述的理由，对于那些个别的神物种，不能形成明白而清晰的观念。

13 我们还可以由水和冰来证明物种的本质只是名义的本质——我们可返回来讨论有形实体的种类。我如果问人说，冰和水是否是两种特殊的物种，则我相信，人一定会给我以肯定的答复；而且我们不能不承认，人说它们是两种事物，那是很对的。但是一个英国人如果生于詹麦克，而且从未听过或见过所谓冰，则他在冬天走到英国时，会看到，他在晚上所置于盆中的水，在早上大部分会冻了；而且他既然不知道它的特殊的名称，他亦许叫它为凝结的水。因此，我就可以问，这东西在他看来是否是一个新种，是否与水有别？我相信，人一定会说，那不是一个新物种，就如冷时凝结的果浆同热时流动的果浆不是两个物种似的；亦正如火炉中流动的黄金，同工人手中的硬块黄金，不是两个物种似的。如果真是这样的，则我们会分明看到，所谓个别的物种只是附有个别名称的个别的复杂观念。自然，凡存在的实体都有其特殊的组织，以为它那些可感的性质和能力所依托；不过要给它们分类命名，我们只得依照于我们对它们所有的观念。不过我们虽然可凭这些观念来以各种名称区分它们，而且在它们不在场时，我们亦可以谈论它们，但是我们如果假设这种区分是由实在的内在的组织所形成的，而且存在的各种事物，是自然按照它们的实在的本质把它们区分的，正如我们用各种名称来区分它们那样：——我们如果这样假设，则我们会陷于很大的错误。

14 要说有一些实在的本质，则有下述的许多困难——人们假设，一切存在的个体，所以被自然区分为各种各类，乃是因为有一些精确的本质或形式。但是我们如果按照这个假设，把各种实体的存在分种别类，则我们必须满足下述几个条件。

15 第一点，我们必须确知，自然在产生各种事物时，必然恒常要使它们具有某种有规则而确立的本质，以为行将产生的一切事物的模型。不过人们必须先详细解释这个意义粗浅的说法，我们才能同意于它。

16 第二点，我们必须知道，自然在产生各种事物时，是否永远达到它所计划的那种本质。常见的各种动物的怪胎永远使我们有理由怀疑这两点。

17 第三点，我们应当决定，按照经院派对物种一词所下的定义，我们所谓妖种，是否真是自种一种。因为各种存在的东西虽然确实有其特殊的组织，可是我们发现，这些妖种竟然没有它们所从出而为其谱系所属的那个物种的本质中流出的那些性质。

18 各个实体的名义本质，并不是各种性质的完全的集合体——第四点，我们所分类，所命名的那些事物的实在本质，必须是我们所知道的；那就是说，我们对它们必须具有观念。——不过我们既然完全不知道这四点，因此，所假设的事物的实在本质，并不能使我们把各种实体分成物种。

19 第五点，在这方面，所能想象到的唯一帮助，应该是，我们如果对于各种实在的本质所流出的各种事物的特性已形成完全的复杂观念，我们就可以因此把各种事物分成各个物种。不过这一层亦并做不到。因为我们既然不知道实在的本质，则我们便不能知道由它所流出的一切性质。我们并不能知道哪一些性质是和哪种本质不能分开的，因此，我们亦不能断言，缺少了某种性质，哪种本质就不存在，哪种事物亦就不属于哪一个种。我们永不能知道，依靠于黄金的实在本质的，确乎有多少样性质；可是只要缺少了任何一种性质，则黄金的实在本质就不存在，结果黄金亦就不存在。我们如不能知道黄金本身的实在本质，并且不能依此来决定那个物种，则我们便会有此结果。不过我此处所谓黄金，乃是指某一片特殊的物质而言，就是指实在铸造出的那个金钱而言。因为它如果仍系普通意义，仍系指着我们所称为黄金的那个复杂观念，仍系指黄金的名义本质，则我所说的等于妄语。由此我们可以看到，要指示出各种文字的各种含义和缺点来，真是不容易的，正因为我们除了用文字便不能指示出来。

20 由上边所说的种种看来，我们所以要用各种名称来分类各种实体，完全不凭于它们的实在的本质；而且我们亦并不能自夸自己能按照内在的本质的差异，来精确地归类各种事物，决定各种事物。

21 实体的名义本质只是人造的名称所表示的观念的集合体——前边已经说过，我们虽然不知道事物的实在本质，可是我们仍然需要概括性的文字。因此，我们所能为力的，就在于把经过考察以后在存在着的事物中所发现的一些简单的观念，集合而来，形成一个复杂的观念。这个观念虽然不是存在着的任何实体的实在本质，可是它们是我

们的名称所表示的物种本质，而且这个观念同这个本质还可以互相掉换。借着这种互相掉换，我们至少亦可以试验这些名义的本质是否是真正确的。人们如果说，物体的本质就是广袤，则我们如果以任何事物的本质来代替那种事物自身，那一定不会错误的。因此，我们在谈论中，可以用广袤来代替物体；而且在我们说物体运动时，我们还可以换一个说法，说广袤可以运动。但是我们一考察之下，就可以看到这层谬误。因此，人如果说，一个广袤可以借推动力，来运动另一个广袤，他只有这种说法，就可以充分表示出他的意念是荒谬的。在我们看来，所谓事物的本质就是那个名称所包含，所表示的那个全部的复杂观念。在实体方面，除了形成实体的那些简单观念而外，那个纷乱的实体观念——就是联合它们的那种不可知的原因观念——永远是那个本质中的一部分；因此，物体的本质不只是广袤，而是有广袤的，有凝性的一个东西；因此，我们如果说，一个有广袤，有凝性的东西能运动或推动另一个有广袤，有凝性的东西，那正如同说，“物体可以运动或推动”似的。同样，我们如果说，一个有理性的动物可以谈话，那正如同说，一个人可以谈话一样。不过没有人可以说，理性可以谈话，因为只有理性，并不形成名为人的那个动物的全部本质。

22 我们的抽象观念就是我们判断物种时所依的尺度，“人”的复杂观念就是一个好例子——世界上有些动物，形相类似我们，不过它们生着毛，而且缺乏语言和理性。在人类中亦有许多生痴，形象虽同我们完全一样，可是他们没有理性，有的还没有语言。据人们说（这种情形亦并无什么矛盾可言sit fides penes authorem），有些动物，其语言、理性和形象的别的部分，都同我们一样，不过有带毛的尾巴。又有些动物，男的没有须，又有些动物，女的偏有须，有人如果问，这些都是人不是，都属于人类不属？则我们分明看到，这个问题只关涉于名义的本质。因为他们如果同人这个字的定义相合，或同人字所表示的这个复杂观念相合，则他们便是人，否则便不是。但是我们如果进而探究那个假设的实在的本质，并且考察这些动物的内在组织和结构，是否真有物种上的差异；则我们便完全不能答复这个问题，因为这个组织的任何部分，都不曾包含在我们的物种观念中。我们所能想象的只是，各种官能或外面的结构，如果有差异，则内在的组织一定不能确乎是同一的。但是我们如果要来考察，内在的实在的组织中，究竟有何种差异，才能形成物种的差异，则我们仍是白费心力。因为我们判断物种时所用的尺度，只是我们所知道的抽象观念，不是抽象观念中所不包含的那种内在的组织。易儿和黑狒形象相同，而且

都缺乏理性和语言，那么它们皮肤上之有毛与否，就可以表示它们的内在的，物种的组织有差异吗？如果可以，则在易儿和有理性的人之间，理性和语言的缺乏，为什么不可以表示它们的实在组织和物种是有差异的呢？在别的方面，亦是一样，我们如果妄说，种类的区分是由事物的实在组织和秘密结构所确立的，则我们会陷于矛盾。

23 物种亦不是依生殖关系来分别的——人们或者会说，动物可以借牝牡交合来生殖，植物可以借种子来生殖，因此，这种生殖能力就可以使那个假设的实在的物种完整不杂。不过这种说法亦是无当的，因为我们纵然承认，这是正确的，它亦不能使我们来区分各个物种，因为它只能区分动植物两大类。那么别的东西，我们该怎么办呢？不过就在动植物方面，这一种生殖能力亦不足以来区分它们的物种。历史如果不撒谎的话，则我们曾听说，妇人们有的受了黑狒的孕；按照他们这种标准，我们正不知道在自然中这种生产是何种实在的物种；这实在是一个新问题。这事情我们可以想象是可能的，因为我们在世上常见有驴和马杂交后所生的骡子，牛和马杂交后所生的鸠磨Jumart。我有一次还看到猫和鼠所生的动物，它分明具有两者的特征。而且我们在这方面看到，自然并没有专依从那一个物种的模型，它只是把它们混合在一块。此外，我们在自然中，亦常看到一些妖形怪状的产物，因此，即在动物方面，我们亦难用谱系来决定每个动物的后嗣应该属于哪一个物种。因此，我们虽然以为实在的本质确乎可以为生产过程传达下去，而且以为只有它可以得到物种的名称，可是我们亦将茫然不知何为实在的本质。此外我们还可以说，如果动植物的种只是依生产来分辨的，那么我们还得跑到印度，来看看这个动物的父母，那个植物的前代，以便断定这是虎，那是荼么？

24 亦不是由实体的形式所分别的——总而言之，我们看到，各种实体的本质，就是人所形成的那些可感性质的集合体，而且人们在分类各种实体时，大部分都不考察它们的实在的内在组织。至于所谓实体的形式，则思想到它们的人更是少的；只有在世界上这一部分熟悉了经院中用语的人们，才能思想到它们。但是那些不学之人虽然不自夸自己洞见了事物的实在本质，虽然亦不费心来思维实在的形式，虽然只借可感的性质来分别各种事物，可是他们往往更清楚地知道事物的差异，并且能更精细地根据它们的用途来分别它们，并且能明白地知道各个会有什么结果；至于那些独具慧眼，博学多能的人，虽然观

察得它们较深一点，虽然较自信地谈说一些较秘密，较根本的东西，可是他们并不如前一种人知道得那样清楚。

25 物种的本质是由人心所形成的——我们纵然假设，人们如果认真来探求各个实体的实在本质，就会真把它们发现出来，可是我们仍不能合理地假设，所谓分类命名，不是根据于明显的现象，而是根据于实在的内在的组织；因为在一切国家中，各种语言是在各种科学以前久已确立的。因此，在各民族间，虽有人们形成通用的各种概括的名称，可是他们并非哲学家，或伦理学家，而且他们亦并未费心来探求过所谓形式或本质。在一切语言中，那些较概括的名词大部分都是由无知识的文盲产生的，而且它们的意义亦是由这些人们所赋予的。不过这些人们在分类和命名时，只依据于他们所看到的那些可感的本质；而且在要提到一个物种或特殊的事物时，他们亦往往依此来向人表示。

26 因此它们是很繁杂，很不定的——我们既然依据名义的本质，而不依据实在的本质，来分类实体，命名实体，因此，其次要考察的问题就是，这些本质是怎样形成的，什么人形成的。说到后边这个问题，则我们分明看到，它们是由人心所形成的，而不是由自然所形成的。因为它们如果是自然的产品，则在各个人方面，它们不会成了互有差异的，如经验所报告的那样。因为我们一考察之后，就会知道，任何种实体的名义本质，在各人都不是一致的；就是我们最熟悉的那些实体，亦是这样的。“人”字所表示的这个抽象观念如果是由自然所形成的，则它在各个人万不会成了不一样的。万不能此一个人说他是理性动物，彼一个人说他是无毛、两腿，而有宽指甲的一种动物 animal implume， bipes， latis unguibus。人们如果把感觉和自发运动所形成的复杂观念同某种形象的身体连合起来，并且称之为人，则他便形成了一种人的本质；另一个人在进一步考察之后，如果又加上理性，则他又形成了另一种人的本质。因为这种缘故，同一个体在此人看来就真是一个人，在彼人看来，就许不是。我相信，差不多人都不会以为这个众所共知的直立形象，是人类的本质的差异；不过我们仍然看到，动物的种多半决定于它们的形象，而少决定于它们的谱系。因为人们常常争辩，各种人形的胎儿，是否应当保存，是否应当受洗礼。而他们所以要如此争辩，只是因为胎儿的外面形象，和普通婴儿的身体不同。不过他们虽然如此争辩，可是他们仍不知道那些胎儿是否如形象不同的婴儿们将来一样可有理性。有些婴儿们，虽然形

象正确，可是他们有的终身并没有丝毫理性，而且甚至还不及一个猿或象；因此，我们并看不到有任何标记，证明他们是被有理性的灵魂所支配的。因此，我们就分明看到，人们只以为外面形象是人的本质，而不以理性官能为人的本质。因为人们在这里只看到胎儿缺少某种外形，并不知道它们将来是否在适当的时期中要缺乏理性。在这种情形下，有学问的神学家和法律家，必须把理性动物这个神圣的定义抛弃了，而代以人类的其他本质。在这里，孟纳智先生Menage曾供给了我们以一个值得注意的例子。他说，“僧正圣马丁St．Martin生时，很不像人样，因此就有人说他是一个妖怪。因此，人们就考虑了许久，研究他是否应该受洗。不过他长来长去，究竟把真相露出来，因此，人就给他施了洗礼，正式承认他是一个人。自然把它铸造得很不像样，因此，人终身以丑陋僧正Abbot Malotru一名呼他。他系凯因Caen人”——见Menagian $\frac{278}{430}$ （“弥那智嘉言钞”系法人Giles Ménage所集）。我们看到，这个婴儿只因其形象出奇，就几乎被逐于人类以外。他的逃脱亦正是侥幸；而且我们可以断言，他如果再长得怪一点，则人们将不认他为人，而且要把他处死了。不过我们仍不能解释，他的面上的形色在稍一变更之后，有理性的灵魂何以就不能在其中居住。他那种丑陋的形象，既然不妨他在教堂中得为尊者，那么他的面孔纵然再稍长些，鼻子纵然再稍平些，嘴纵然再稍宽些，何以就不能同他的灵魂相契，使他不得为尊者呢？这真是不可解释的了。

27 因此，我很想知道，那个物种的确立不移的界线，究竟在什么地方。我们如果一观察，就会分明知道，自然并没有造了这种东西，并没有在人类中建立了这种东西。无论这种实体或其他实体的实在本质，都是我们完全不知道的；因此，我们在自己所形成的名义的本质方面，是很不确定的。我们如果问许多人，形象奇怪的胎儿，在生后是不是算一个人，则我们一定会遇到各不相同的答案。由此看来，我们虽用名义的本质来限制来区分各种实体，可是那些本质只是由人自由所形成的，并不是精确地由自然所确立的界限模拟来的，因此，各种实体并不是由此种界限来区分的。谁能决定李西塔Licetus（Encyclopædic ad Aram My sticam Nonarü第1卷、第3章）所提到的那个人头豚身的妖怪应该属于哪一个物种呢？又有谁人能决定人身兽头（如犬头，马头）的那些动物应该属于哪一种。这些动物如果活下去，并且能说话，则我们的困难更会加增了。如果上部分是人形，下部分是猪形，则我们如果杀了它，那亦算谋害么？我们必须请问僧

正，它是否是人，是否可到洗礼盘前么？我确乎听说，在不几年前，法国曾有一种相近似的情形。动物种类的界限是如此不确定的，因此，我们只能用自己所集合的复杂观念为我们的尺度。因此，我们并不能确知一个人是什么。我们如果怀疑什么是人，则人们或者会以为我们是大愚。不过我想，物种的界限，并不是确定的，而且形成名义本质的那些简单观念的数目，亦是不能确定，不能确知的；因此，我们在这方面，正可以有极大的怀疑。我想人这个字的任何定义，我们对那种动物的任何叙述，都不能很完全，很精确，都不能满足一个好思好问的人。任何定义都不能得到普遍的同意，而且人们在决定案件时，在决定各种胎儿的生与死，受洗与不受洗时，并不能到处都谨守这种定义。

28 不过它们并不如混杂情状那样任意——各种实体的名义本质，虽是由人心所形成的，可是它们并不是任意所形成的，如混杂情状的那些名义的本质那样。要形成任何名义的本质，有两个必需的条件。第一，它所包含的各观念，无论如何复杂，必须有紧凑的联系，只形成一个观念。第二，那样联系起来的特殊观念，必须确乎是始终同一的，不能多，亦不能少。因为两个抽象的复杂观念，如果其所含的各个部分数目有差，或种类有差，则它们便是两个互异的观念，而不是同一的观念。在第一方面，人心在形成它的复杂的实体观念时，只能依据于自然；而且它所联系的那些观念，我们亦必须假设它们在自然中原有联系。没有人会把羊声和马形集合起来，或把铅的颜色和金的重量及确性集合起来，以求形成一个实在实体的复杂观念。倘或不然，他就是故意来用幻想充满自己的脑海，并且用不可了解的文字来同人谈论了。人们既然看到某些性质永远在一块连合着，因此，他们就模拟自然，并且用这些联合好的观念，造成他们的复杂的实体观念。因为人们虽然可以任意形成各种复杂观念，并且随意给它们以各种名称；可是他们在谈说实在的事物时，如果想使人了解，则他们必须在某种程度内，使他们的观念同他们所说的事物相契合。否则人的语言会成了巴伯Babel的语言。（见"旧约"创世纪第11章——译者）而且各人的语言既然只有各人知道，则语言文字便不能供谈话和日常生活之用；因为那些文字所表示的那些观念，已经同平常的现象不相符合，而且同实在存在的实体不相符合。

29 不过这些观念仍是很不完全的——第二点，人心在形成它的复杂的实体观念时，它所结合的各个观念虽然都是实在共存的，或被人

假设为共存的，可是它所集合的各观念的数目，会因造作观念者的注意，勤劳，想象，而有所差别。人们普遍都安于少数可感的性质；至于别的性质纵然亦很重要，纵然亦同人们所取的那些性质有同样紧密的联系，可是人们会往往地（纵不是经常地）把它们忽略掉。可感的各种实体可以分为两类，一种是有机体，它们可以为种子所繁殖。在这些物体方面，形象是主要的性质，而且是能决定物种的一个最重要的部分。因此，在动植物方面，某一个有形象有广袤，有凝性的实体，就可以为物种的区分标准。因为人们虽然似乎很珍视理性动物 这个定义，可是假如有一个动物有理性，有语言，而无平常的人形，则它虽是理性动物 ，我相信，人亦不会认它是一个人。如果巴兰Balaam的驴终生能有合理的谈话，（见"旧约"民数记22章28节）一如它同它主人那一次所谈的话，则我真不知道，人还是以为它是一个人，还是以为它仍是一头驴。在动植物方面，我们所注意，所依从的乃是它们的形象，至于在不被种子所生殖的那些许多物体中，则人所注意，所依从的，乃是颜色。因此，我们如果看到有黄金的颜色，则我们便容易想象，那个复杂观念中所包含的其余性质，亦都在那里存在。平常我们认形象和颜色这两种明显的性质，为各物种中的主要观念，因此，见了一张好画片，我们立刻会说："这是狮子，那是玫瑰；这是金杯，那是银杯"，而我们所以如此分辨，只是凭借于铅笔给眼所表象出的那些不同的形象和颜色。

30 不过它们仍足以供普通谈话之用——这种途径虽然已经足以形成粗疏纷乱的概念，虽然已经足以使我们有了含混的思想方法和谈论方法，而且一个名称虽然亦表示着一种事物，可是人们对各种事物所包含的简单观念的确数，并不能意见一致。这亦并不足为奇，因为各种简单的观念虽然恒常地，紧紧地，在自然中联合为一，虽然经常共存于同一物体中，可是我们如果要想知道，它们是什么样的，则我们必须费许多时间，辛苦，技术，严格的探讨和长久的试验。大多数人们并没有些小的时间，意向和勤劳，来用在这一方面，因此，他们就安于事物的一些少数明显的外形，并且由此来分类它们，以供日常生活之用。因此，他们就不经考察，而一直给它们以名称，或应用已经通行的名称。在日常的谈话中，人们虽认这些名称为足以标记少数共存的明显的性质，可是这些名称并没有确定的意义，并没有包含着不能增减的各简单观念，更没有包含着自然中联系好的一切观念。关于物种和物类人们虽然有许多争论，而且他们亦常常谈论到物种的差异，可是人们一考察之下，就会看到，各种文字很少有确定的定义。

因此，他们正可以合理地想象，人们寻常所争论的那些形式只是一些幻想，并不能使我们洞见物种性质。而且人们如果知道，各人对于各种实体的名称，都不能给予以相同的意义，他们就可以断言，各种实体的名义本质，虽然是由自然模拟而来的，可是它们全部或大部分都是不完全的，因为那些复杂观念的组织是会因人而异的。因此，自然中纵有这些预定的界限，而寻常物种的界限仍是由人形成的，不是由自然形成的。真的，自然所形成的许多个别的实体，可以互相契合，互相类似，可以作为分类的基础。不过我们所以分种别类，既然只是为命名起见，而且只是想用概括的名词来包含它们，因此，我就不知道，自然何以会确立了物种的界限；退一步说，自然纵然确立了这些界限，而我们的物种的界限，亦不能精确地同它们相契。因为我们既然需要概括的名词以为当下之用，因此，我们便无余暇来尽数发现各种性质，以便了解它们的最重要的差异和契合。因此，我们只是依据一些明显的现象，把各种事物分成种类，以便较容易地用概括的名称，把我们关于它们的思想传达出去。因为我们在实体方面所认识到的，既然只有在其中联系着的一些简单观念，而且我们又看到，有一些特殊的事物，同另一些特殊的事物，在少数这些简单观念方面，是相契合的，因此，我们便认那个集合体是我们的物种的观念，并且给它以一个概括的名称。这样一来，则我们在记述自己的思想，或同别人谈话时，我们便可用简短的文字，来表示具有那个复杂观念的一切个体，而不必一一列举形成那个观念的一切简单观念。这样我们便不至于费时费力，反复地尽管叙述；——我们常见人们在谈论任何无名称的新物种时，往往要如此周折。

31 同一名称所表示的物种的本质，可以互相差异——这些实体的种类，在普通谈论中，虽然很可以适用，可是我们又分明看到，各种个体所共具的这个复杂观念，是会因人而异的；那就是说，有些人的观念是较精确的，有些人的观念是较不精确的。这个复杂的观念所包含的各种性质，在有些人是较多的，在另一些人是较少的，因此，它显然是由人心所做成的。在儿童们看来，黄亮的颜色就是黄金，在别人看来，又得加上重量，可展性，可熔性：在第三者看来，又得加上别的与黄色常相连合的一些性质（它们与黄色连合的程度就如重量和可熔性那样）。因为这一类性质，各个都有同等权利，来加入它们共寓的那个实体的复杂观念中。人们既然按照他们个别的考察、技能和观察，或加或减各种简单的观念，而且在加减时又同他人相反，因

此，他们就各人有各人的黄金本质。因此，这些本质就是他们自己所形成的，不是自然所形成的。

32 我们的观念愈概括，则它们愈不完备，愈不完整——在最低级的物种方面，或在最初步的个体分类方面，构成其各为本身的简单观念的数目，如果是因人心而异的，那我们就会看到，它们在更概括的纲目方面，就是在论理学者所谓类一方面，更是如此的。这些复杂的观念是人们故意让它们不完全的；而且我们在一观察之下，就会看到，事物本身中所含的某些性质，在类别的观念中是故意被人舍掉的。因为人心既然想形成概括的观念，来包括各种特殊情节，则它便不能不把时间情节，空间情节，以及使它们各不相通的那些情节除掉，同样，它如果要形成更概括的观念，以便包含各个物种，则它又不得不舍掉那些使各个物种互相差异的那些性质，又不得不在那个新组合体中加进各个物种所共同的那些观念。人们所以要用一个名称来表示由几内亚和秘鲁来的各种黄色物体，原是为的方便，同样，他们所以要形成一个名称，以来包括金，银，以及别种物体，亦是为的这种方便。而他们所以能这样做，只是因为他们把各个物种所特有的那些性质舍掉，而以它们所共的那些性质做成一个复杂的观念。我们在这个观念上，如果加以金属一名，则我们便形成了所谓类。这个类的本质，就是一个复杂观念，这个观念中只包含着一些观念中所共有的可展性，可熔性，以及某程度的重量和确性；至于金，银，以及金属一名下所包含的别的物种所特有的颜色及其他性质，就被排斥于这个观念之外。由此我们就分明看到，人们在形成概括的实体观念时，并不精确地依照自然所立的模型；因为任何物体不能只有可展性和可熔性，而无其他同样不可分离的性质。不过人们在形成概括的观念时，多半在以简短而含蓄的标记，来形成得用的语言，以便迅速地表示自己的意思，并不在乎探求事物的实在的精确的本质；因此，他们在形成他们的抽象观念时，大半都着眼于那个目的，就是要求储蓄一些概括的，含蓄（程度不同）的名称。因此，在有关物类和物种的这全部议论中，较概括的类只是种方面的片面的概念，至于种，则它亦是各个体方面的片面的概念。因此，有人如果主张，一个人，一匹马，一个动物，一棵植物，都是由自然所造成的实在本质来区分的，则他必然地主张，自然在形成各种实在的本质时，是太慷慨大方的，它给物体形成一种本质，给动物形成另一种本质，给马形成第三种本质，并且很宽大地把这些本质都加之于并赐福乐上边。但是我们如果一考察在这些种类中，究竟有什么新发现，我们就会看到，在这方面，并没

有什么新东西，所有的只是一些含蓄程度不同的标记。我们借这些标记可用少数的缀音，来表示一大些特殊的事物。至于所表示的事物数目之多少，则看我们所形成的那些概括的概念范围宽窄而定。在这方面，我们可以看到，较概括的名词往常是较不复杂的观念名称；而且每一个类，只是它所包含的各个种的片面的观察。因此，我们如果想，这些抽象的概括的观念是完全的，则我们所说的，只可以应用于它们和表示它们的名词之间的那种确立的关系，并不能应用于自然所造的任何实在的东西。

33 这些都适合于语言的目的——这些都适合于语言的真正目的，都足以用最简易，最直接的途径，来表示我们的意念。因为一个人所要谈论的各种事物，如果都同"广袤和凝性"这个复杂观念相契，则他只需用"物体"一名，就能表示一切。一个人如果再加上别的观念——就如"生命"，"感觉"，"自发运动"等名词所表示的各观念——则他只需用动物一词，就能表示具有这些观念的一切动物。一个人如果再用身体，生命，感觉，运动，推理能力等和某种形象，来形成一个复杂观念，则他只需用很简单的"人"字，就能表示和那个复杂观念相契合的一切情节。我们所以分种别类，目的正在于此。不过人们在分种别类时，并不曾考察过任何实在的本质，或实体的形式，因为我们在思想那些事物时，我们根本就不知道这些东西，而且我们同他人谈论时，我们的字义中亦并不包含着这些东西。

34 举食火鸡为例——最近我在圣詹姆士公园中见了一只鸟，它大约有三四呎高，有一层类似羽又类似毛的外衣，色深棕，无翼，只有两三小枝下垂，如西班牙扫帚似的；它的腿很长大，足有三爪；其后无尾。我如果同任何人谈起这个鸟来，则我必须照上边这样叙述，以使别人来了解我。但是人如果告我们说，它的名字是食火鸡，则我在谈话中，便可以用这个名词，来表示上边叙述的那个复杂的观念。不过这个名词现在虽然成了一个物种的名称，可是我仍如前一样，并不能由此知道了这类鸟的实在本质或组织。可是我在未学得这个名称之时，我已经知道这种鸟的性质，正如许多英国人对于英国常见的天鹅和苍鹭这两种鸟的性质所知的一样。

35 决定物种的是人，举黄金为例——由前边所说的看来，我们知道，只有人可以造成事物的种类。因为个别的物种既是由各别本质形成的，因此，我们就分明看到，只有能造作抽象观念的人们，才能形

成所谓物种，因为抽象的观念正是名义的本质。如果我们见了一个物体，具有金的其他一切性质，只是缺少着可展性，则我们一定会问，它究竟是否是金，究竟属于哪个物种。这个问题只能决定于黄金一名所表示的那个抽象观念。因此，一个人如果在“金”这个音所表示的名义本质中，没有把可展性包含进去，则这个物体可以说是真正的金。可是一个人如果把可展性包括在他的金的种观念中，则那个物体便不是真正的金，便不属于那个物种。我可以请问，谁造成这些同一名称的各种不同的物种呢？我想这一定不是自然，一定是人，因为人可以形成这两个不同的抽象观念，使它们所集合的各种性质，不确乎是一样。不过我们虽想象有一种物体具有黄金的其他性质，只缺乏其可展性，可是这并不是一个无稽的假设；因为我们知道，金有时是很脆的，亦如玻璃一样，受不住锤打。可展性固然可以加入或退出“金”一名所表示的复杂观念中，就是它的特殊的重量，确性，以及别的相似的性质，也可以有如此说法。因为不论我们加进什么或减了什么，而形成物种的仍只是那个名称所表示的那个抽象观念；而且任何特殊的物体只要同那个观念相契，它就应该得到那个名称，并且应该属于那一个种。因此，一切东西都可以是真正的金，都可以是十足的金属。这个物种之决定分明是依据于人的理解，因为只有人可以形成或此或彼的复杂观念。

36 自然造作成相似性——简单说来，就是这样的自然所造的许多特殊的事物，在许多可感的性质方面是一致的，而且在它们的内在结构和组织方面，抑或者是一致的。不过各种事物所以区分为各种各类，并非由于这个实在的本质。只有人们可以给它们分类命名，以便造作一些含蓄的标记，而他们所以如此，正是因为他们看到，在各种事物中，有许多性质联系在那些事物中，而且有许多个体，在这些性质方面是一致的。在造作了各种标记以后，我们便可以把各个个体分为物种，加以徽志；而我们所以如此，只是看它们是契合于这个抽象观念，或那个抽象观念而定的。因此，我们就说，这是蓝色，那是红色；这是人，那是黑狒。我想，所谓物类和物种的职务，亦就尽于此了。

37 又使相似性在物种中继续下去——我自然承认，大自然在不断地产生各种特殊的事物时，并不常使它们成为新种，成为异种，而要常使它们互相类似，互相联络。不过我仍然觉得，要说人们分类它们时所依据的物种的界限，是由人所造成的，那也是正确的，因为各种

名称所区分的各个物种的本质，如前所证明的，只是由人所形成的，很少与它们所从出的事物的内在本质互相适合。因此，我们可以正确断言，这种事物的分类法完全是由人所造成的。

38 每个抽象的观念，就是一个本质——在我的学说中有一件事情，在我看来虽是毫无疑义的，可是在别人看来，或者似乎是奇特的。我的意思是说，由前边所说的看来，我们可以断言，每个名称所表示的每一个抽象观念，就是一个独立的物种。不过真理既是如此的，则我们亦不得不如此说。这种说法是不能更改的；要想更改，则人们必须给我们指示出，物种是为别的东西所限制，所区分的；不但如此，而且他们还得给我们指示出，概括的名词所表示的，不是我们的抽象观念，而是异乎此的一些东西。我真愿意知道，一个长毛犬为什么同猎犬不是各异的物种。说到差异的本质，则我们在猎犬和长毛犬方面，固然观念不到它，可是即在象和鬈毛猎犬方面，我们亦一样观念不到它。我们区别它们时所以有本质的差异可以依据，只在于附有各种名称的那些简单观念的集念体是差异的。

39 物类和物种只是为命名而造作的——在上边所举的水和冰的例证中，我们已经看到，人们所以要造作物种和物类，只是为得要形成概括的名称，而且概括的名称，对物种的存在纵非必需的，至少对物种的完成，亦是必需的。不过除了这个例证以外，我们在另一个很熟习的例证中亦可以看到这一点。人如果用一个名称来称呼一个无声响的表同有响声的表，则那两种表在他看来就是一种。但是另一个人如果叫一个为表，叫另一个为钟，而且他对于那两个名称又各有复杂的观念；则那两个表在他看来，就成了两个物种。人或者说，这两个表的内在组织和结构是不同的，而且钟表匠对这种差异亦有一个明白的观念。但是我们分明看到，一个人如果只用一个名称来称它们，则在他看来，它们只是一个物种。因为在内在的组织中，什么足以形成一个新种呢？有些表其中有四轮，有些表其中有五轮，那么在工匠看来，这就足以构成物种的差异么？有些表有细丝和发条轮，有些没有；有些有活动的平衡轮，有些是为螺旋式的弹簧所节制的，有些是为猪鬃所节制的。工匠既然知道表的内在组织中，这些机栝以及别的互异的各种机栝，那么这些东西在他看来，就足以形成物种的差异么？真的，这些表确乎有实在的差异，不过这种差异是否足以成为本质之差或物种类之差，那只看表这一名所表示的那个复杂观念而定。它们如果都同那个名称所表示的那个观念相契合，而且那个类名亦并

没有包含着别的差异的物种，则它们便不是本质上有差异的。但是如果有人愿意根据表的内部组织中所有的差异，来做出较精细的分划来，并且给那些精确的复杂观念以各种行将通行的名称，则那些表在他们看来，就成了新的物种，因为他们具有各种有名称的观念，而且能借那些差异把那些表分为数种，因而使表这个名称成了一个类名。但是人们如果不知道表的机栝和内面结构，而且他们所观念到的，只有外面的形象和体积，以及针的计时的动作，则这些表便不是各异的物种。因为在他们看来，那些别的名称都是表示同一观念的一些意义相同的名词，而且它们所指示的，亦只是一个表，并没有别的。在自然的事物方面，我想亦是一样的。人人都会相信，有理性的人的内部机轮和弹簧（譬喻之词）和易儿内部的不同，亦正如他们相信，易儿和黑狒内面的结构不同似的。不过（我们如想知道）这些差异是否是本质之差或物种之差，则我们只得看它们同"人"这一个名词所表示的那个复杂观念是否相契。因为我们只能借这个观念来决定它们是否是人。

40 人造事物的种类比自然事物的种类较为不纷乱——由前边所说，可以看到，在人工的事物方面，何以比自然的事物方面，较少杂乱，较少分歧。因为一个人造的事物既是人的产品，而且它既是工匠所设计的，既是工匠所熟知的，因此，我们假设它的名称所表示的观念和本质，一定是容易确知，容易了解的。因为各种人造事物的本质或观念，既然大部分成立于各可感部分的确定形相。而且匠人在其所运用的物质中所形成的运动，亦依靠于此，因此，我们的官能便可以使我们对这些事物形成确定的观念，并且确立了各种名称的意义，以来区分人造事物的种类。而在自然的事物方面，则我们在区分时，便有较多的疑点，难点和歧义，因为它们的差异和动作所依靠的各种机栝，不是我们所能发现的。

41 人造的事物亦有个别的种类——我想人造的事物亦和自然的事物一样，它们亦有个别的种类；因为我们看到，人们往往依据各概括名称所表示的个别的抽象观念，来井然不紊地归类它们，而且它们的种类之互相差异亦正如各自然实体的种类之互相差异一样。因为表和手枪在我们心中既有个别的观念来表示它们，而且在同人谈话时，又有个别的名称来表示它们，那么它们为什么不能同马和犬一样，成功为个别的物种呢？

42 只有各种实体能有固有的名称——在实体方面，我们还可以进一步说，在一切观念中，只有各种实体能有固有名称，以表示单一的特殊的事物。因为简单的观念、情状、同关系三者，如不为人所现见，则人们并不常特意要分别提到它们。至于混杂的情状，则大部分都是倏生倏灭的一些动作，不能有永久的绵延。至于各实体，则不如此，它们系主动者，而且在其中，各种简单的观念，形成一个复杂的观念，而用一名加以表示；因此，它们就有永久的联合。

43 我虽然已经把这个题目讨论了好久，可是其中仍不免有模糊之处，这一点，我不能不求读者的原谅。不过我很希望人们知道。要想使人脱离了物种的差异，赤裸裸地来思想事物本身，可是同时又用文字来指导他的思想，那是很困难的。因为我们如不给各种事物以名称，则我便无所说的；可是我如果给它们以名称，则我又把它们分了类，并且把那个物种的平常的抽象观念提示给人心，因而把我的原意阻障了。因为我们如果一面谈论"人"，同时又要把人字的普通意义丢掉（就是把那个名称平常所表示的抽象观念丢掉），只便使读者来考察人自身，并来考察：他在内在组织和实在本质方面（就是在他所不知的一方面）同别的人有什么实在的差异，那就是无聊戏论了。不过我们只要想提说事物的假设的实在本质和种类（设想为自然所形成的），并且想让人知道，各种实体的类名所表示的东西并不存在：而我们仍不得不以指喻指。不过要想用平常的名称来表示我这一层意思，那并不容易，因此，我可以借一个特殊的例子，来明白指示人心对于物种的名称和观念，所有的不同的观察。因此，我在这里要指示出，复杂的情状观念怎样有时参照于别的有智慧的心中的原型（就是参照于别人在这些观念的通行名称上所加的意义），有时完全不参照于任何原型。此外，我还要指出，人心怎样常把它的实体观念参照于实体自身，或其名称的含义；此外，我还要指示明白我们所了解所应用的事物的种类，有什么性质。此外，我还要指示明白，那些物种的本质是怎样性质。我想要发现我们知识的范围和确性，这种性质是必须要知道的，而且它的重要性亦比我们乍看之下较为大些。

44 举kinneah（妒忌）同niouph（通奸）两字为混杂情状的例证——我们可以假设：亚当是一个成人，并且具有良好的理解力；不过他处于异乡，周围的事物都是新的，都是他所不知道的。此外，我们还可以假设，他了知这些事物时所凭的官能亦正如别的像他这年纪的人所有的官能一样。他看到拉麦（Lamech）比平常忧愁，因此，就想

象他是猜疑他夫人亚大Adah（他甚爱其夫人）对别的男子有过分的爱情。（见"创世记"）亚当就把这种意思向夏娃提说，并且希望她留心，不要让亚大做出不体面的事。他在谈话中，曾用过kinneah和niouph这两个新字，不过后来亚当知道自己想错了，因为拉马克所以愁闷，只是因为他杀了一个人。不过kinneah和niouph这两个个别的名称并未曾失掉其各别的意义，所谓kinneah就是表示丈夫怀疑其妻对自己不忠，所谓niouph就是表示犯了奸邪的行为。在这里，我们分明看到，有两个混杂情状的复杂观念，而且它们各有各的名称，又是本质不同的两种行动。不过我可以问，这两种各别情状的本质是怎样成立的？我们分明看到，它成立于各简单观念的精确的集合体，而且这些集合体是各不相同的。我可以再问，亚当心中这个复杂的观念，就是他所谓kinneah是否是贴切的；显然，它是贴切的，因为它既是简单观念的集合体，并不与任何原型相干，并不模拟任何模型，而且它既是任意集合来的，抽象出的，因此，它必然是贴切的，因为他用kinneah一名向他人所表示的一切简单观念，正是这个复杂观念中所包含的。他既然自由集合了那些观念，因此，那个集合体中所有的一切亦正是他原意要加入的，因此，它不能是不完全的，不能是不贴切的，因为它既不表象任何原型，因此，它亦就不参照于任何原型。

45 不过kinneah同niouph这两个字慢慢通行以后，情形便又不同。亚当的儿子们，同他有相同的官能和能力，他们亦可以在自己心中任意造作各种混杂情状的复杂观念，亦可以任意抽象它们，并且任意用任何标记来表示它们。不过我们所以要应用各种名词，原是要想把自己心中的观念表示于人，因此，两个人如果想谈论，想传达思想，则他们必须用同一的标记来表示同一的观念才行。因此，亚当的子孙们如果听着人常用kinneah和niouph这两个字，则他们便不能认这两个字是无意义的声音。他们必须断言，这些字一定表示着一些东西，一定表示着一些观念，一定表示着一些抽象的观念，而且他们既是概括的名称，所以那些抽象观念亦就是那些名称所表示的物类的本质。因此，他们如果要应用这些文字，并且认其为已经确立，已经共认的事类名称，则他们必须使这些名称所表示的自己心中的观念，契合于这些名词所表示的别人心中的观念，并且把那些观念作为模型，作为原型。因此，他们这些复杂情状的观念是容易不贴切的，因为这些观念（尤其是集合了许多简单观念的那种复杂情状）很不容易和同一名称所表示的别人心中的观念相契合。在这方面，我们虽然易于找到改正，虽然可以向用这些字的人请教我们所不知的字义，可是我们

究竟不能知道，在同我们谈话的那人心中，妒忌和通奸（我想它们正相应于קנאה和נאוף）这两个名称确乎表示着什么，正如我们在语言初兴时不经解释，就不能确知道kinneah和niouph这两个字在别人心中表示着什么一样，因为它们都是各人任意所造的标记。

46 在实体方面我们可举zahab（金）为例——我们还可以由同样途径来考察初通用的实体名称。亚当的一个后裔，在山中漫游时，碰到一个明亮悦目的实体，他于是就把它带到家中给亚当。亚当看了看，知道它是硬的，有明亮的黄色，并且有特别大的重量。他起初所注意到的或者就限于这些性质，于是他就由此抽象出一个复杂观念来，并且使这个复杂观念所表示的实体，具有特殊的黄色和极大的重量（与其体积相较）。于是他就又以zahab一名给它，以来标记具有这些性质一切实体。在这里，我们分明看到，亚当所做的和先前不一样。他先前虽然亦形成混杂情状的观念，并且称之为kinneah和niouph，可是他在联合这些观念时，只凭借于自己的想象，并不依据于任何存在的事物；而且任何事情只要同他那些抽象观念相合，则他便用那些名称来称他们，并不考察那一类东西究竟存在与否；因为他的标准是自己定下的。不过在形成这个新实体的观念时，他的做法是完全相反的。他这里的标准是由自然所定的。因此，即在那个实体不现在时，他如果用观念来表象它，他亦不能在那个复杂观念中加进他所未知觉到的任何简单观念。他要留心使自己的观念契合于这个模型，并且要使其名称所表示的，亦就是这样相契的一个观念。

47 亚当用zahab（金）一名所表示的这个物体，既然同他以前所见的任何物体不同，因此，人人都会承认它是一个个别的物种，并且有特殊的本质，而且zahab一名就是那个物种的标记，而且是凡具有那种本质的一切事物的名称。不过我们看到。亚当用zahab一名所表示的那种本质，只是一种坚硬，明亮，黄色，沉重的物体。不过好问的人，仍不以认识这些表面的性质自足，因此，亚当就又不得不进一步来考察这回事体。因此，他就又用火石来锤打它，看看在其中能发现什么东西。他于是看到，在打击之后，它可以起了变化，不过却不能分成碎片；而且它虽易弯曲，却不易折断。因此，可展性就又加在他以前的观念中，又形成zahab一名所表示的那个物种的本质中的一部分。在更进一步试验之后，他又发现了可熔性和确定性。因此，这

两种性质又可以根据同样理由和别的性质一齐加入zahab一名所表示的那个复杂观念中。如果它们不能加入，则前述的性质亦一样不能加入，因为我们在两方面所有的理由都是无所轩轾的。这些性质如果都能加入，则我们在这个物质中所能继续发现的一切性质都可以依据同一理由加入，以形成zahab一名所表示的那个复杂观念中之一成分，并且成功为那个名称所标记的那个种属的本质。不过这些性质既是无限的，因此，由这个途径，依这个原型，所形成的观念，永远是不能相称的。

48 实体观念是不完全的，因此，是因人而异的——不过还不止此。由此还可以推断说，各种实体的名称不但实际上有不同的意义，而且我们必须假设它们有不同的意义。它们的意义是因人而异的，因此，语言的功用便大受障碍。如果任何人在任何物质中所发现的特殊性质，都被假设为共同名称所表示的那个复杂观念的一个必然部分，那么结果人们必须假设，同一个文字在不同的人会有不同的意义。因为他们不得不相信，在同一名称的各个实体方面，这些人所发现的各种性质，是会为别的人们所不知晓的。

49 因此，人们要假设一个实在的本质，以来确立它们的种类——为避免这层纠纷起见，人们就假设，各个物种都有一个实在的本质，以为其一切性质的源泉，而且他们还用物种的名称，来表示那种本质。不过他们对于实体中那种实在的本质，并无任何观念而且他们的文字所表示的，亦只是他们的观念，因此，他们所能为力的，只是用名称或声音，来代替具有那种实在本质的东西，实则他们并不知道那种实在的本质是什么样的。人们虽然说事物的种类是为自然所形成，是为实在的本质所分划的，可是他们实际上，亦只能在名称方面努力。

50 他们这种假设是无用的——我们如果确说，一切金是固定的；则我们的意思便有两层。一层意思是说，固定性是金的定义的一部分，是金字所表示的那个名义本质的一部分。要照这样解释，则在“一切金是固定的”这个确言中，所包含的只是金这个名词的意义。另一层意思是说，固定性不是“金”字定义的一部分，而是那个实体的一种性质。在这种意义下，则金字所表示的乃是一种实体，而且那种实体的实在本质是由自然所形成的。不过在这样代替以后，金字的意义便纷乱而不定，因此，“金是固定的”这个命题虽是叙述一种实在的东西，

可是我们在特殊的情形下应用起这条真理来，则往往会失败，因此，它并无实在的功用和确定性。因为一切金（就是一切有金的实在本质的东西），纵然确乎都是固定的，可是我们在这种意义下如果不知道什么是金，什么不是金，则这个真理还有什么用呢？因为我们如果不知道金的实在本质，则我们便不能知道，那一团物质有那种本质，因此，亦就不知道它真是金不是。

51 结论——总结起来，我们可以说，原来亚当既然有自由可以不借任何别的模型，只借自己的思想，来构成混杂情状的复杂观念；则一切人类从来亦都有这种自由。在另一方面，他在拟构实体观念时，如果他不欲自欺，则他又必然得契合于外界的事物，契合于自然所造的原型，因此，一切人类如果要想拟构实体观念，则他们亦必然得由此途径。此外，我们还可以说，亚当既有自由权，可以用任何新名称来附加于任何观念上，则别的任何人亦都有这种自由（尤其在语言初兴时为然）。不过在这里，却有一点不同，就是，人们在社会中如果已经确立了一种语言，则文字的意义便不易变动，而且纵然变动，亦是要极其谨慎的。因为人们既然用各种名称来表示自己的观念，而且习俗亦已经使某些名称专表示某些观念，则人们如果故意误用其文字，那一定是很可笑的。发生了新意念的人们，或者可以冒险造新名词来表示自己的意念；不过人们因此会认你太于大胆，而且习俗亦不一定会使那些文字通行了。总而言之，我们在向他人传达思想时，必须要使普通文字所表示的观念同它们的本来意义相适合（我已经详细解释过这一层），或者把我们所给它们的新意义表示给人。

第七章 连词

1 连词可以连接句的各部分，或各整个的句子——除了表示人心中观念的那些文字而外，人们还常用一些别的文字来表示人心在各观念间，或各命题间所发现的那些联系。人心在向他人表示自己的思想时，不但需要各种标记来表示它所有的观念，而且需要别的文字来表示它自己在那时对那些观念所起的动作。这种表示方法亦有许多，类如"是"和"不是"就是表示人心肯定或否定的普遍标记。不过离了肯定或否定，各种文字虽然就无所谓真或假，不过人心在向他人表示自己的意见时，不只要联系命题的各部分，而且要按着各种依属关系，来连合各个整局，以构成紧凑的议论。

2 巧言就在于应用连词——人心在一长串推论和叙事中，常有各种肯定和否定；而连合这些肯定和否定的那些文字，普通就叫做连词。一种好文体之所以清晰，所以美丽，多半就在于善于运用这些连词。要想有完美的思想，人们在思想中只有明白清晰的观念还不够，而且只看到某些观念的契合与否亦不够，他们必须要有连续不断的思想，必须要看到他的各种思想和推论的互相关系。此外，他们如要想表示明白他们那种合理而有系统的思想，则他们还必须有适当的文字来指示他们那谈话中的各部分，都有什么联系，什么限制，什么区分，什么矛盾，什么语势emphasis。在任何方面一有错误，则我们不但不能开示听者，反而会使他心生迷惑。因此，不表示任何观念的那些文字，在语言中，亦正有其恒常而不可离的功用，而且人们要想表示得尽美尽善，则这些文字亦正有其功用。

3 它们可以指示出，人心给它的各种思想以什么关系——文法的这一部分是常被忽略的，正如别的部分是过于精细的一样。人们很容易一一写出，各种格cases，各种性genders，各种语气moods，各种时态tenses，各种动名词gerunds，各种目的分词supines，因为在这些方面，人们曾经下过很大的辛苦。至于各种连词，则在一些语言中，亦很似乎分为精确的类别。不过各种介词preposition和连接词

conjunction虽是文法中所熟知的名称，而且其中所包含的连词亦精细地重新分类，可是人如果想要指示连词的正当功用，以及它们的意义和力量，则他还必须稍费些心思，来体会自己的思想，并且细细地观察推论时心理的各种姿态。

4 但是我们如果想解释这些文字，则我们仍不能照普通的字典那样，只用别种语言中最相近的文字，把它们翻译出来。因为它们的意义，在这种语言中，固是不易了解的，可是即在别的语言中，亦是一样不易了解的。它们既是动作的标记，或心理的表示，因此，我们如果想正确地了解它们，必须勤为研究人心的各种观点，姿势，情况，变化，限制，例外，以及其他种种思想，因为它们有的根本没有名称，有的只有很不完备的名称。这些情节数目很多，远非任何语言中所有的连词所能表示出的。因此，我们正不必惊异，这些连词何以大部分会有差异的意义，而且甚至有相反的意义。在希伯来文中，有一个连词虽只是由一个字母所构成的，可是我记得它有七十种意义，纵没有这样多，至少我亦确知它有五十种以上的意义。

5 以"但是"二字为例——"但是"这个连词，在我们的语言中是最习见的，而且人只要说它是一个离接连词discretive conjunction，说它等于拉丁文中的sed，法文中的mais，就以为自己已经充分解释过它。不过这个单词在我看来，似乎表示人心在各种命题间或其各部分间所发现的许多关系。

第一，"但是，我们不必说了。"在这里，"但是"一字表示人心在未完成其进程以前，就停顿住。

第二，"我但是 看到两种植物，"在这里，它表示人心在所表示的植物上加了一层限制，并且否定了别的一切植物。

第三，"你虽然祈祷，但是 能使你入于真正宗教的，却不是上帝。"

第四，"但是 他可以坚定你自己的真正宗教。"第三例中的"但是"表示人心所假设的事情和实际不相符，第四例中"但是"二字表示人心把这里的意思，同前边的意思，恰好对比起来。

第五，“一切动物都是有知觉的；但是 一个狗是一个动物，”这里“但是”二字所表示的，只是，后边这个命题附加于前边那个命题，并且为三段论法中之小前提。

6 关于这个字义，我们在这里所谈的，只是一个大概——我的本意如果在考察这个连词的充分意义，并且在各方面来考察它，则我相信，除了这些意义而外，还能附加上许多别的意义。人如果真照这样来研究，则我正不知道，就我们运用这个连词的各种途径看来，它是否仍可以叫做离接连词，如文法学者所称呼的那样。不过我并不想在这里充分来解释这一类的标记。我在这个连词方面所给的各种例证，已经足以使我们来反省各种连词在语言中的功用和力量，并且足以使我们来思维人心在谈论时的各种动作。它可以借各种连词来向人表示它这些动作，而且在这些连词中，有的可以恒常包含了全句的意义，有的在某种结构下亦可以包含了全句的意义。

第八章 抽象的和具体的名词

1 抽象的名词不能互相作为谓词；我们可以解释其故——我们如果仔细考察语言中的普通文字，以及平常用法，我们就会因此窥见我们观念的性质。我们已经指示过，人心有一种能力可以抽象它的观念，使它们成为概括的本质，用以区分各种事物。每一个抽象观念既是独立的，因此，这两个观念便不能互相转移，因此，人心就可以凭其直观的知识，观察出它们的差异；因此，在各种命题中，两个完整的观念便不能互相肯定。在通用的语言中，我们就可以看到这一层；在这里，两个抽象观念或两个抽象观念的名称，都不能互相肯定。因为这些观念纵然很相接近，而且，人虽然确乎是一个"动物"，是"有理性的"，是"白的"，可是任何人一听说："人性就是兽性，就是理性，就是白性"等等命题，则他会立刻看到这些命题的谬误。这是很明显的，就如同任何最确立的公理一样。因此，一切肯定形容之为抽象的，并不是说甲抽象观念，就是乙抽象观念，只是说把甲抽象观念同乙抽象观念连合。至于这类抽象观念，则在实体方面可以属于任何一种，在一切别的方面，多半属于关系，在实体方面，往往属于能力。就如说"一个人是白的"，那就表示说，具有人的本质的那个东西同时又具有白的本质，而所谓白的本质并不是别的，它亦只是在平常能辨物象的人心中产生出白的观念来的一种能力。又如说"一个人是有理性的"，那就表示说，具有人的本质的那种东西，同时亦具有理性的本质，具有推理的能力。

2 它们可以指示出我们各观念间的差异来——各个名称间这种差异，亦给我们指示出我们观念间的差异来。我们如果一观察我们各种观念，则我们会看到它们的差异。一切简单的观念都具有抽象和具体两种名称；而按文法学者说的说法说来，抽象的就是所谓名词substantive，具体的就是所谓形容字adjective，就如"白性和白，甜性和甜"就是。在我们的情状观念和关系观念方面亦是一样，就如"正义，正义的，平等，平等的"就是。不过这里却有一层分别，就是，具体的关系名称（大半在人类方面为然），有些亦是名词，就如父道、

父亲等等。这个理由是易于解释的。至于在实体观念方面，则我们很少有抽象的名称。因为经院中虽然创造了兽性animalitas，人性humanitas，物体性corporeity，以及别的名称，可是这些字只是很少的，比起无量数的实体名称来，简直不成比例。在这许多实体名称方面，他们如果都一一给它们造一个抽象的观念，那是怪可笑的。就以他们所造的少数名称而论，他们的学生们虽然津津乐道，可是那些名称并不能通行，亦并没有得到公共的特许权。这就似乎表示出，一切人类都承认自己观念不到实体的实在本质，因为他们并没有表示那类观念的名称。（他们如果不意识到自己在这方面全无所知，因而不肯白费工夫，则他们一定会有了这些名称。）因此，他们的观念虽然足可以使他们分辨金和石，金属和木，可是他们仍不敢放开胆来捏造金性 aurietas，石性 saxietas金属性 metalleitas，和木性 ligneitas等等名词，因为这些名词虽说是可以表示那些实体的实在本质，可是他们知道自己对这些本质并无任何观念。人们起初所以要捏造兽性 ，和人性 这些字，只是因为他们相信所谓实体的形式 说，只是因为他们强不知以为知，过分自信的缘故。不过这些名词究竟跑不出他们的经院而外，究竟不能通行于有理解的人们之间。人性humanitas这一个词，虽然是罗马人常用的一个字，可是它的意义相差很远，它并非表示任何实体的抽象本质，只是一种情状的抽象名称，它的具体字是人道humanus，而不是“人”homo。

第九章 文字的缺陷

1 我们所以应用文字，原是为记载和传达我们的思想——由前几章所说的看来，我们很容易知道，我们的语言有很大的缺陷，而且文字的性质本身，就会使许多字的意义含混而不确定。要想考察这些文字是否有缺陷，我们首先得考察它们的功用和目的。因为它们之完全与否，正看它们是否可以达到那个目的以为断。在这部论文的前一部分，我们已经常提到文字的双重功用。

第一是要记载我们的思想。

第二是要把我们的思想传达于他人。

2 任何文字都可以供记载之用——说到第一项，则任何文字都可以记载我们的思想，以帮助我们的记忆，使自己同自己谈话。因为各种声音既可以任意地，无分别地表示任何观念，则一个人可以任意用任何文字来向自己表示自己的观念。在这里，他如果常用同一的标记来表示同一的观念，则所谓文字便无缺陷，因为他既然能借这些文字了解了自己的意思，则语言的正当功用和价值亦就在于此了。

3 要传达思想，我们要用通俗的和哲学的两种文字——第二，说到用文字来传达思想，则它们有两种用法。

第一是通俗的，

第二是哲学的。

第一，所谓通俗的用法，就是，我们可以在日常社会中用各种文字来表示各种思想和观念，来同别人谈论日常的生活。

第二，所谓哲学的用法，就是要用它们来传达事物的精确观念，并且用普遍的命题，来表示确定而分明的真理，以使人心在追求真理

时，有所依着，有所满足。这两种用法是很有分别的；后来我们就会看到，一种需要极大的精确性，一种只需要普通的精确性。

4 文字的缺点，在其意义含混——在传达思想时，语言的主要目的既然是想让人了解自己，因此，任何文字在听者心中所刺激起的观念同说者心中所有的观念如果不一样，则在通俗的意义和哲学的意义两方面，文字都不能尽其功用。各种声音同我们的观念既然没有自然的联系，而且它们所有的意义既然都是由我们所附加的，因此，它们所以含混，所以不定，所以有缺陷，多半原因于它们所表示的观念自身，而不是由于此一声音比彼一声音较能表示那些观念。因为说到声音，它们都是一样完全的。

因此，此一些文字所以比彼一些文字较为含混，较为含混，只是因为它们所表示的那些观念互相差异。

5 缺陷的原因——各种文字在自然方面既然没有意义，因此，我们如果想同别人交换思想，并且作有意义的谈话，则我们必须要学会各个文字所表示的观念，并且要把它们记在心里。不过这都是不易做到的。

第一，因为它们所表示的观念是很复杂的，是由一些观念集合起来的。

第二，因为它们所表示的观念在自然中并无联系，而且在自然中并无任何确定的标准，来改正它们，校正它们。

第三，因为一个文字的意义必须同一个标准相参照，而那个标准是不易知道的。

第四，因为文字的意义，和事物的实在本质，是不能精确地同一的。

这些困难都是发生于本可了解的文字的意义方面的；至于那些本不可了解的文字，则我们不必在这里提说；属于这类的，就如颜色的名称之于盲人，声音的名称之于聋者，等等，因为这些名称所表示的简单观念，在对方并没有适当工具来接受。

在一切这些情节下，我们都可以看到文字的缺陷。在后来把各种文字应用在各种特殊的观念时，我将要详尽地解释这一层。我们如果一考察它们，就会看到，混杂情状的名称，多半因为前两种理由，而陷于含糊和不完全；至于实体名称所以如此，则大半因为后两种理由。

6 混杂情状的名称是含糊的——第一点，混杂情状的名称，在其意义方面，多半容易陷于很大的含糊程度和暧昧程度。

第一点，因为它们所表示的观念是复杂的——（一）因为这些复杂的观念组织太密。我们已经说过，要想使文字达到传递思想的目的，则它们在听者心中所刺激起的观念一定得同它们在说者心中所代表的观念一样。如不能办到这一步，则人们只是互以烦声和乱音相聒，并不能因此把自己的思想传递出去，并不能互使对方窥见自己的观念，以达其谈论和语言的目的。但是一个文字所表示的复杂观念如果是一再混合的，则人们便不易精确地形成并保留那个观念，因而亦不能使通用的名称毫无变化地精确地表示同一的观念。因此，各个名称所表示的观念如果是很复杂的，（大部分道德的名称就是这样的），则那些名称在两个人方面往往不能有确乎同一的意义。因为一个人的复杂观念同别人的复杂观念往往不能相契合，而且同自己昨天所已有的，和明天所将有的，有时亦不相契合。

7 第二点，因为它们没有外界的标准——（二）因为混杂情状的名称，大部分在自然中都无标准，使人来改正并校正它们的意义，因此，它们是很复杂，很含糊的。它们只是人心任意所合拢的一些观念，人心在合拢它们时，只是为求达到谈论的目的，只是为求表示自己的意念，它并不模拟任何实在的东西，只用自己所形成的原型或形式，来分类命名各种事物。起初创造欺骗，谄媚和戏弄等这些字的那人，只是任意把各个字所表示的一些观念集合起来。在古时，那些混杂情状的名称初通行时，亦正如现在新的情状名称在任何语言中初通行时一样。因此，各种名称所表示的观念的集合体如果是为人心所任意造成的，则它们的意义一定是含糊的，因为那些集合体在自然中并无恒常的联系，而且它们亦没有任何模型，使人来校正它们。所谓"谋害"，所谓"渎神"，我们永不能在事物本身中发现其意义。在那些复杂的观念中，有许多部分并不能在行动本身中看得到。"谋害"观念中所含的人心的意向，和"渎神"观念中所含的圣物的关系，同犯罪者外面

的可见的行动，并没有必然的联系。在犯谋害罪时，我们所能见的动作，只有拉轮制的一种动作，不过这种动作和“谋害”这个复杂观念中的其他部分并无必然的联系。它们所以有联络和连合，只是因为人心把它们合拢在一个名称下。不过人心在集合它们时，并无任何规则或模型，因此，表示那些自由集合体的任何名称的意义，在各人心中一定是互相差异的，因为各人并没有确立的规则，在这些任意的观念方面，来规范自己和自己的意念。

8 常度propriety并不能完全挽救这一点——自然，人们可以假设，普通用法或所谓常度，可以有几分确立了语言的意义；而且在事实上，我们亦不能否认，它有几分可以帮助我们。不过普通用法在普通谈话中，虽然大致能规范住文字的意义，可是任何人亦没有相当的权威，来确立文字的意义，来决定人在它们上应附加什么意义。因为所谓常度并不足以使各种文字供哲学的推论之用。很复杂的观念的名称在通用时都有很大的伸缩性，而且即在常度的范围中，一个名词亦可以表示十分不同的若干观念。不但如此，而且我们根本就看不到什么地方有所谓常度的规则和标准，因此，我们还往常争执，究竟一个字的用法怎样才能契合于语言的常度。由此看来，观念如果太复杂，它的名称自然就易于不完全，自然就容易有含糊而不确定的意义。而且即在互求了解的人们，这些名字所表示的观念，在说者和听者两方面，亦并不能相同。在全国中，人人口中虽然都会说“光荣”，“感激”等名称，可是人们在用这些名称时所想要表示出的那些复杂的集合观念，显然会因人而异的。

9 人们在学习这些名称时所由的途径，亦能使它们含糊起来——人们学习混杂情状的名称时所由的途径，亦最能使它们的意义不确定起来。因为我们如果一考察儿童们怎样学习语言，我们就会看到，要使他们了解简单观念的名称所表示的东西，和实体观念的名称所表示的东西，则人们往往要把那些东西指示出来，使他们得到那些观念，并且要向他们重复指示那个观念的名称，如“白的，甜的，乳，糖，猫，犬”等。不过在混杂情状方面，尤其在最重要的道德的文字方面，则他们往往是先学习各种声音的。学习了以后，他们如果要想知道它们表示着什么样的复杂观念，则他们必须求他人的解释，或者自己费辛苦来观察（大部分是这样的）。不过他们虽然追求各个名称的精确的意义，可是这些复杂的观念亦并不易发现出来，因此，这些道德的文字在多数人口中，就只是一些空空的声音，而且它们纵然有点意

义，而那种意义大部分亦是很松散，很不定，很含糊，很纷乱的。而且人们纵然以较大的注意来确立自己的意念，可是他们如果想用各种名称来表示那些复杂的观念，并且想使那些观念同别的（纵然是聪明而勤恳的）人们用这些名称所表示的那些观念有所差异，则他们仍然免不了一种困难。在这里，我们虽然看到，人们在"尊荣"、"信仰"、"恩典"、"宗教"、"教会"等方面，常有不断的争辩和讨论，可是我们却不容易观察出各个人所怀的不同的意念来；这就是说，各人对这些文字的意义，见解并不一致，而且各种文字所表示的各复杂观念，在他们心中，亦并不一致。因此，人们由此所生起的争执，只在于声音的意义方面。因此，我们就看到，在神或人的法律方面，人们的解释便无穷尽。注解又引起注解来，解释又发生了新的解释；因此，人们常常要来限制，来分别，来变化这些道德文字的意义，而无所的止。而且人们既然仍有能力来编造新的混杂情状的观念，因此，这些人造的观念就会增加到无数的程度。许多人在初读经文或法典时，虽然对其字句的意义，自己觉得已经了解，可是他们一求助于注解家，则往往反觉得失掉原来的意义，而且正因为那些解说，自己反生起（或增加）了疑惑，使那些地方含糊起来。我所以如此说，并不是我以为注解是无用的，乃是想要指明，人们纵然有能力、有意向，来利用极清晰的语言表示自己的思想，可是即在他们口中，那些混杂情状的名称亦是天然不确定的。

10 因此，在古著作家方面，一定免不了含混情形——不用说，这种情形能使往古的和远国的著作家的作品必然地含混不明，因为许多聪明人既然在这方面曾运用其思想，而且著了汗牛充栋的作品，这就足以证明，要想找寻古代著作家的真正意义，是需要何等注意、精研、聪明和推论的。不过我们在各种著作方面，不必都过分推求其意义，我们所当着重的，只应当限于包含真理和法律的那些书籍，因为真理是我们所信仰的，法律是我们所服从的，稍有错误，稍有触犯，就会使我们陷于不利。至于别家作者的意义，则我们不必过于费心来探求，因为他们所写的既然只是他们的意见，因此，我们并不必知道他们，正如他们不必知道我们的意见一样。我们的祸福既然不依靠于他们的命令，因此，我们纵然不知道他们的意念，那亦并无危险。因此，我们在读他们的著作时，他们所用的文字如果没有适当的明白程度，清晰程度，则我们可以把它们搁置在一边，并且决定说：

“他们如不想使人了解自己，则他们是应当被忽略的。”Si non vis intelligi， debes negligi.

这样对于他们亦无损害。

11 意义含糊的实体名称——我们已经说过，混杂情状的名称，所以没有确定的意义，乃是因为自然中没有真实存在的标准，使那些观念有所参照，有所校正。不过实体的名称所以没有确定的意义，却因为与此相反的理由，因为人们假设，它们所表示的观念是与实在的事物相符合的，而且是以自然的标准为参考的。在我们的实体观念中，并不如在混杂情状的观念方面那样，在这里，我们并不能自由来组合各种观念，使它们形成一个具有特征的标记，以来归类并命名各种事物。在这些观念方面，我们必须服从自然，必须使我们的复杂观念契合于实在的事物，必须用事物本身来规范它们名称的意义，不如此，则我们的名称不能成为它们的标记，不能代表它们。在这里，我们自然有模型可以依从；不过这些模型却能使它们名称的意义很不确定起来。因为外界的标准既是根本不能知道的（或者纵能知道，所知的亦是很不完全，很不确定的），那么各种名称所表示的观念如果仍以它们为参照，则那些观念的名称当然不能有稳定而单一的意义。

12 实体的名称第一参照于实在的本质，而实在的本质是不能知道的——我们已经说过，实体的名称在普通用法中，有两层参照。

第一，人们以为各种事物都有实在的组织，它们的一切性质都由此流出，并且荟萃于此。因此，他们就使实体的名称来表示这种组织，并且假设它们的意义同这种组织相契。不过这种实在的组织或本质（人们往往有这种称呼）既是我们所完全不能知道的，因此，我们不论用任何声音来表示它，而那个声音总不能有确定的含义。我们如果用“马”或“锑”两个字来表示我们所完全观念不到的那些实在的本质，则我们真不知道，那些事物是叫做马或锑，或应叫做马或锑。因此，按照这个假设，实体的名称既然参照于我们所不知晓的一些标准，因此，那些标准从不能校正它们的意义，确立它们的意义。

13 第二，它们参照于一些共存的性质，而那些性质又是我们所不能完全知道的——第二，有的人们以为它们的名称直接所表示的，就是在实体中共存的一些简单观念，因此，他们想在各种事物中所联合

的这些简单观念，就可以当做适当的标准，以为它们的名称所参照，并且使它们的意义有所改正。不过这些原型仍不足以达到这种目的，仍不能使这些名称免除了分歧而不确定的意义。因为这些简单的观念虽然共存于、联合于同一的实体中，可是它们为数很多，而且各个都有相等的权利，可以加入于那个物种的名称所表示的复杂观念中，因此，各种人们虽然声言来考察"同一"的物象，可是他们对它所形成的观念不能不是"差异"的；因此，他们用以表示这个物体的那个名称，在各个人，不能不有互相差异的意义。形成复杂观念的那些简单性质，大部分都是一些能力，因为这些性质可以在别的物体上产生各种变化，或由别的物体接受到各种变化。变化无穷，因此，这些性质亦就无穷。一个人只要知道，低等的金属在经了各种火候以后，会有无穷的变化，只要知道，在化学家用各种物体把它们化验以后，它们会有不尽的花样，他就不会奇怪，我何以要说，在我们的能力范围内，我们凭这种探求方法，并不容易集合来任何物体的"一切"性质，并不容易"完全"知道它们，至少我们亦可以说，它们为数很多，没有人能知其确定的数目，而且各人的注意不同，技术各异，试验的途径互差，所以各人所发见的性质亦并不一样。既然如此，则这般人们，对同一的实体不能不有差异的观念，不能不使同一名称的意义参差而不确定。因为复杂的实体观念所包含的简单观念如果是共存于自然中的，则任何人都有权利把他所见为互相联合着的那些性质，加在他的复杂观念中。因为在黄金实体中，此一个人虽然只相信有颜色和重量，可是别一个人又会以为金在王水中的可溶性，亦同颜色一样应该加入他的黄金观念中，而且第三个人又会以为可溶性亦应该加入那个观念中；（因为金在王水中的可溶性亦同其可溶性和其他性质一样，亦是和它的颜色和重量常相联系在一块的。）至于第四个人又会依据传说或经验，把可展性或固定性加在里边。究竟这些人中哪一个曾经确立了黄金的贴切意义？那一个人可以来做决定的法官？此一个人固然可以求助于自然中的标准，而且可以很合理地想象自己可以把自己所见为在一块联系着的那些性质，加在黄金一词所表示的那个复杂观念中；可是别一个人如果未曾考察好，则亦有相同的权利，把那些性质忽略了，而且第三个人如果有另一种试验，则他亦有相同的权利，把别的性质加进去。因为我们所以要把这些性质联系在一个观念中，既然真是因为它们在自然中有其本来的联系，那么谁能说，此一种性质应加入，或应退出，彼一种性质不应加入，或不应退出呢？因此，我们就可以毫无疑义地断言，人们虽用同一的名称来表示复杂的实体

观点，可是那些观念在他们都是一人一个样子，而且那些名称的意义亦是很不确定的。

14 此外，我们还看到，在任何存在着的特殊事物中，各种性质同外界事物所发生的关系亦不同，有的能同多数的事物发生关系，有的能同少数的事物发生关系。既然如此，则谁能断言，哪一些性质应该来组成那个物种名称所表示的精确的集合体。谁又有充分的权威，来规定，某些明显的普通的性质应该排除于实体名称的意义以外，某些较秘密，较特殊的性质，应该加入其中呢？如此等等情节都会使实体名称的意义大为分歧而不确定，而且在我们把它们应用到哲学上时，会使我们发生了犹疑、争辩或错误。

15 它们既有这种缺点，因此，它们只可以供通俗之用，不可以供哲学之用——自然在通俗的和平常的谈话中，概括的实体名称如果用各种明显的性质来规范其通常的意义（就如在以种传代的各种事物方面，我们多半凭借于它们的形象和样式，又如在别的实体方面，我们多半凭借于它们的颜色和其他可感的性质），则它们亦很足以表示人们想要说的那些事物，而且它们亦往常可以充分涵盖了"黄金"和"苹果"等所表示的各种实体，使它们各个有所区别。不过在哲学的探讨中和争辩中，我们虽然应当把概括的真理建立起来，并且应该依据前提把结论推求出来，可是在这里，我们又看到，各实体名称的确定意义不但未曾建立起来，而且根本就不容易建立起来。一个人如果把可展性或某种程度的固定性认为是他的复杂的黄金观念中的一部分，则他由此在黄金方面所立的一切命题，和由此所推定的一切结论，当然都是分分明明由那种意义下的黄金来的。但是一个人如果不以为可展性或某种程度的固定性是黄金一词所表示的那个复杂观念中的一部分，则他永不会承认这些命题和结论，永不会相信它们是正确的。

16 以液体为例——人们如果抛弃了纷乱粗疏的意念，进而作严格缜密的考察，他们会容易看到，在一切语言中，在一切实体名称方面，这种缺点是很自然而难免的。因为他们如果这样考察，他们就会相信，许多文字的意义，在通常用法中，固然好像是很明白，很确定的，可是它们实在是很含糊、很模糊的。有一次，我同一伙聪明而博学的医生们聚会在一块，他们就偶尔谈到，是否有任何液体经过神经的纤维？他们争辩了许久，而且两造都有很多的理由。但是我却希望他们说，他们应当先考察了，确定了溶体一词的意义，然后再来争

辩。因为我常觉得，人们的争执大部分都起于文字的意义，而不起于思想中事物的实在差异。他们一听这个提议颇为惊异；而且他们如果没有那样大的聪明，则他们或者会以为它是一个轻浮狂放的问题。因为在座的人人都想，自己完全了解溶体这一名词的含义，而且我亦想，这个名称亦真不是最难解的一个实体名称。但是他们终于屈从了我的动议；而且在一考察之后就发现，那个名词的意义，并不如他们所想象的那样确定，而且他们各人用这个名词所表示的复杂观念，亦都不一样。因此，他们就看到，他们的争执大部分在于名词的意义，实则他们都承认有一些流体或微妙物质通过神经管；在这方面，他们的意见并无多大出入，所差的就是，他们不容易一致断言，这种流体是否可以叫做汁体。不过说到这一层，人们在一考察以后，都觉得它是不值得争辩的。

17 以黄金为例——人们所热烈从事的各种争辩，大半都系这种性质，这一点，我以后或者在别的地方可以注意到。我们在这里，只要稍精确地观察前边所举的那个黄金一词的例子，我们就会看到，要决定它的意义，那委实不是容易的。我想，人人都会承认它是黄色而灿烂的一个物体，而且儿童们亦往往就以黄金一名来称这个观念，因此，在他们看来，孔雀尾上那个照耀而色黄的部分就应当是黄金。不过别的人们又看到，在某些物质团中，可溶性又和那种黄色联系在一起，因此，他们又把这个集合体形成一个复杂观念，而以黄金一名称之，以来表示实体的一种；因此，凡经火以后，成为灰烬的那些黄亮的物体，便被排斥于黄金以外；因此，各种实体只有黄亮的颜色还不算，它必须在经火以后，不为灰烬，而为溶液，才能归在黄金这个物种以内，才能为黄金一名所包括。另一个人又因为同样理由把重量加在这个观念中，这个性质亦同可溶性一样，同那个颜色紧相联系，因此，他以为这种性质亦应当加在那个观念中，亦应当用那个名称来表示。至于前一个观念所表示的，既只是只有颜色和可溶性的一个物体，因此，它当然是不完全的。说到别的性质，亦是一样。在这里，人们并不能解释，在自然中常相联系着的那些性质，为什么有些应当加在那个名义的本质中，有些应当排除出去。他们亦一样不能解释，表示指环质料的那个黄金一词，为什么当用它的颜色，重量，和可溶性，来决定那个物种，而不当用它的颜色，重量，和王水中的可溶性来决定那个物种。因为它在王水中的可溶性，正和在火中的可溶性是一样不可分离的，而且它们亦都是那个实体同其他两种物体所发生的关系，——这两种性质所以有差别，只是因为那两种物体在那种实体

上作用的方式不同。因为有什么权利，能使可溶性成为黄金一词所表示的本质的一部分，而可溶性则只是它的一种附属性质呢？而且它的颜色如果是其本质的一部分，则可展性怎样只是它的一种附属性质呢？我的意思只是说，这些既然都是依靠于实在本质的一些性质，而且只是同他物接触以后所发生的自动的或被动的一些能力，因此，任何人都没有权威来使黄金一词（它是和自然中存在着的物体相参照的）只决定于那个物体中所含的此一些观念的集合体，而不决定于彼一些观念的集合体。既然如此，则那个名称的意义，必然是很不确定的。因为我已经说过，各人在同一种实体中所见的各种性质是不同的；而且我想，没有人能够见到它的全体性质。因此，我们对于事物的描写是很不完全的，而且各种文字的意义是很不确定的。

18 简单观念的名称是最不含混的——由以前所说的看来，我们就可以知道在一切名称中，简单观念的名称是最不容易错误的。而它们所以不易错误，第一是因为它们所表示的那些观念各个都是一个单独的知觉，而且它们比复杂的观念，不但较容易得到，而且亦较易于保存，因此，它们就不如复合的实体观念或混杂情状的观念那样易于不确定，因为在后边这类观念中，各个简单观念的精确数目不容易互相契合，而且亦不容易保留在心中。第二，因为它们并不参照于任何实体，只参照于它们直接所表示的那个知觉。至于实体的名称，则因为永远有这种参照，所以它们的意义是很杂乱的，而且能引起许多争辩来。人们如果不故意来牵强用字，不故意来责骂他人，则他们在自己所熟悉的任何语言中，便不容易不知道，简单观念的名称有怎样的功用和意义。“白”与“甜”，“黄”与“苦”都有明显的意义，人人都可以精确地了解这种意义；而且他假如不知道，亦容易知道自己不知道，亦容易求得解答。但是说到“谦抑”或“节俭”，则我们真不能确知，别人在用这种词时，它们所表示的那些简单观念的集合体。而且我们纵然以为自己很知道金或铁的意义，可是我们仍然不能确实知道，别人用此字时所表示的精确的复杂观念；而且我相信，在说者方面和听者方面，它们所表示的集合体往往是不同一的。人们在谈论时，既然要处理普遍的命题，要在心中确立普遍的真理，并且要考察由此所得的结果，因此，他们如果用起这一类意义不确定的名词来，一定会发生误解和争执。

19 简单的情状亦是比较不易含糊的——我们已经说过，简单观念的名称是不易陷于含糊和不确定地步的。根据同样规则，我们亦可以

说，简单情状的名称亦是这样的，尤其那些形象和数目的名称更是这样的，因为我们在这方面正有明白而清晰的观念。人们如果有心来了解"七"和"三角形"，则他们能误解了这两个名称的意义么？因此，我们可以概括地断言，在任何方面，最不复杂的观念一定有最不含糊的名称。

20 在最复杂的混杂情状和实体方面，各种名称是最容易含糊的——混杂的情状如果只是由少数明显的简单观念构成的，则它们的名称往往不至有了不定的意义。但是各混杂的情状如果含着一大些简单的观念，则它们的名称，往往如上所述，会有很含糊很不确定的意义。至于实体的观念，则它们既非实在的本质，又非它们所参照的模型的精确表象，因此，它们的名称比较容易不完全，不确定，而在我们把它们应用在哲学上边时，更是这样的。

21 为什么我们说这种缺点是在文字方面的——在各种实体的名称方面，所有的纷扰大部分是因为我们缺乏知识，不能窥见它们的实在本质。因此，人们或者疑问，我为什么说这种缺陷是在文字方面的，而非在理解方面的，这个反驳似乎是很正确的，因此，我不能不解释，我为什么要采取这个方法。我可以自白说，在我开始写这部理解论的时候，而且在以后很长的时候，我并未曾丝毫想到，在这部书中，我应该考察各种文字。不过在后来讨论完观念的起源和组织以后，在我开始考察知识的范围和确度的时候，我就看到，知识和文字有很密切的关系，而且我们如果不先考察好它们的力量和意义，则我们在知识方面所说的，万不能明白，不能切当。因为知识所关涉的既只有真理，因此，它会不断地同各种命题发生关系。知识虽然以事物为归依，可是它又必得以文字为媒，因此，各种文字就似乎与我们的概括知识是不可分的。至少我们亦可以说，文字是永远介在理解和理解所要思维的真理之间的，因此，文字就如可见物所经过的媒介体似的，它们的纷乱总要在我们的眼前遮一层迷雾，总要欺骗了我们的理解。我们如果知道，一般人所以使自己和他人陷于错误，他们的争辩和意念所以离奇，大部分都是因为文字和其不确定（或误解）的意义，则我们正可以想，这种情形在知识之路上实在是一种大障碍。而我们对这种障碍所以不得不提防者，尤其是因为人们往往不注意这是一种不利，反而要用心来助进它，并且认这种助进障碍的艺术，配得到博学深思的头衔（下一章中就可以看到）。我总想，语言既是知识的工具，因此，我们如果能完全考察它的各种缺点，则世界上滔滔不

绝的争论会停止了，而且知识之路，甚至于和平之路，将来会比现在要宽敞得多。

22 因此，我们在解释古代著作家的作品时，不可不心存谦虚——我确乎相信，在一切语言中，文字的意义多半都是依靠于用文字的那人的思想、意念和观念的，因此，即在同文同国的人们，文字的意义亦是十分不确定的。在希腊作者方面，我们很可以看到这一层，因此，人只要稍一披阅他们的作品，他就会看到，他们虽用着同一文字，可是几乎各人有各人的语言。不过除了各国中这种自然的困难而外，还有各国和各代的差异；在各国各代，说教者，著作家，都各有各的意念、性僻、习惯、藻饰和绮语，而这些情节虽非我们现在所能知的，可是它们又各个能影响各著作家所用文字的意义。因此，我们在解释或误解古代的作品时，应该互相宽恕，因为这些作品虽然是极其应当研求的，可是它们亦都会陷于语言中不可免避的困难。因为说者如不能先把各种名词（简单观念的名称和明显事物的名称不计）定义出来，就用文字来表达自己的意思和意向，则听者方面便不能免于怀疑和不定。至于宗教，法律和道德等论说，既是极关重要的，所以在这方面，困难亦是最大的。

23 在"新旧约"方面，各解释家和注经家所著的许多书籍，很能明显地证明这一点。经文中所说的样样事情虽是极其真实的，可是读者在理解它们时是可以错误的，而且是不能不错误的。我们亦正不必惊异，上帝的意志在披上文字的外衣以后，就会陷于那种工具所不能免的疑义和不定。因为就是他的儿子在披上肉体的外衣以后，亦不得不陷于人性所有的一切弱点和缺点——罪恶除外。不过因此，我们正应当赞美他的慈悲，因为他已经在全世人面前把他的工作的和意志的明显痕迹摆露出来，并且给了全人类以充分的理智光亮，使他们虽然不曾见到所写的上帝这个词，亦能确乎知道（只要他们肯费心）上帝的存在，或对于上帝应有的敬礼。自然宗教的教条是很明显的，是全人类所了解的，是不常为人所争执的；而在另一方面，则在书籍和语言中所显示的真理，却免不了由文字自然所生的一些暧昧和困难，因此，我想，我们应该勤恳地，精细地观察前者，不应当专横地、独断地、傲慢地来解释后者。

第十章 文字的滥用

1 文字的滥用——我们已经说过，语言中天然有一种缺陷，而且我们在应用文字时，又难免含糊纷乱。不过除此以外，人们在用文字传达其思想时，往往又犯了各种故意的错误和忽略。他们因为有这些错误，所以又使这些标记的意义比原来更不明白，更不清晰。

2 第一，全无观念的文字，或无明白观念的文字——第一点，在这方面，最主要最明显的滥用，就是：我们所用的各种文字，有时没有明白清晰的观念，而且所用的各种标记，有时竟然全没有表示任何事物。这类滥用可分两种：

（一）在一切语言中，人人都可以看到，有些文字在其起源方面，在其习惯的用法方面，并不曾表示任何明白清晰的观念。这一类文字大部分系各派哲学或各派宗教所发明的。各个作者或传道者，所以要创造各种新文字，往往是因为他们爱装做一些奇特的事情，爱装作一些超乎常人理解以外的事情，或者是因为他们要支持一些奇特的意见，或者是因为他们要遮掩自己假设中的弱点；实则这些文字，在一考察以后，都可以叫做"无意义的名词"。这些文字或则在初发明时，就无确定的观念集合体与之相应，或则（至少亦可以如此说）在精细考察之后，可以被人发现是不相符合的。因此，我们正不必惊异，后来同党中人通用起它们来时，它们只成了空虚的声音，毫无什么意义，因为那般人们以为口里只要常常提到那些文字，就足以表示他们教派的或学派的特征。他们从不肯费脑子来考察，那些文字所表示的精确的意义是什么样的。我在这里，亦并用不着堆积一大些例子，一个人只要一读书，一谈话，就会得到充分的例证。他们如果想再多要一些，则编造这类名词的大家——经院学者和玄学家（后来的自然哲学家和道德哲学家亦可以归在这些人里边）——很可以充分供给他们。

3 （二）至于别的人们，则其滥用更进了一层。他们不但不能抛弃了原来没有清晰观念的那些文字，而且他们疏忽异常，甚至用起那些表示重要观念的等等文字（这是为语言的常度所确立的）来时，亦全无任何意义。“智慧”、“光荣”、“恩典”，是各人口中所常用的文字，可是我们如果一问他们，这些文字究竟作何解释，则他们会不知所可，不知如何答复。这就分明证实，他们虽学会这些声音，虽然这些声音可以随时脱口而出，可是他们心中并没有贮蓄确定的观念，表示于这些声音中。

4 他们所以如此，乃是因为他们学习名称在学习观念以前的缘故——人们从摇篮中起就往往先学会了那些容易得到，容易记忆的文字，然后才学会文字所表示的那些复杂观念，然后才学会事物中所寓的那些复杂观念（这些事物，人假设它们是为这些文字所表示的）。因此，他们在一生中，亦往往是如此的。他们往往不肯费相当的辛苦来在自己心中确立有定的观念，他们只是滥用各种文字来表示那些含糊而纷乱的意念，而且他们只觉得别人用什么文字，自己亦用什么就是了，好像那些声音就必然恒常地表示着同一的意义似的。在日常事故中，人们为求对方了解起见，自然要在文字方面，变通运用，应用各种标记，以期他人的了解。可是在他们讨论到自己的教条和利益时，则这些无意义的文字显然能使它们的论说中充满了空虚无意义的喧声和谵语。在道德的事体方面，这种情形更是如此的，因为在这里，各种文字所表示的，大部分只是任意集合的一大些观念，而且那些观念在自然中并没有有定的恒常的联络，因此，人们只能思想到那些文字的声音，否则至少我们亦可以说，它们所表示的观念是很含糊，很不定的。人们往往随便应用周围之人所用的一些文字，而且他们为表示自己对于那些文字所表示的东西并非不知道起见，他们用起这些文字来时，还要带着很自信的样子，可是他们并不肯费心来考察它们的确定的意义。这样一来，他们不但可以自己应用，而且还有进一层的利益。因为他们虽然在自己的谈话中，很少有时候是对的，可是你却因此不容易说服他们，使他们相信自己是错的。他们既然没有确定的意见，因此你就难以使他们脱离了自己的错误，正如一个漫游者既然没有确定的住宅，你就难以剥夺了他的寓所似的。这种情形是我猜想如此的。至于究竟是否如此，则人人都可以在自身或在他人方面观察出来。

5 第二点，应用文字时的前后不一贯——第二点，另一种文字滥用法，就是在应用时，前后矛盾。说到人们在任何题目（尤其是辩论）方面所写的论说，则我们如果稍一注意来读它们，我们一定会看到，同一的文字（这些文字在谈论中往往是很重要的，往往是全部辩论的关键），有时会表示此一些简单观念的集合体，有时又会表示彼一些简单观念的集合体。这可以说是一种彻底的语言滥用。各种文字所以能标记我的观念，所以能把自己的观念表示给他人，并非因为它们在自然方面有意义，只是因为人们任意赋予它们以一些意义，因此，我如果这时候使它们代表一物，另一时候又使它们代表另一物，我就分明蓄意欺骗，故意滥用了。这种人为的滥用不能归之别的，只能归之于很大的愚痴，或更大的欺骗。一个人在谈论时，或推理时，如果可以使同一的文字表示着不同的简单观念的各集合体，则他在同别人算账时，亦一样可以使同一数字有时表示此一种单位的集合体，有时表示彼一种单位的集合体（就如用了这个数字来表示三，又表示四，又表示八）。人们在算账时如果是这样的，则我真不知道，谁还敢同他们来往！在职业界中，人如果真这样说起来，并且为自己的利益打算，有时候呼八为七，或呼为九，则他立刻会得到人所厌闻的愚痴或欺骗的头衔了。不过在学者的辩论中和争执中，同样的进行法往往被人认为是机智和博学的表现。但是在我看来，这种做法比还债时错置数字，还更为不忠实，而且我想，真理的重要性和价值，比金钱大多少倍，则真理方面的欺骗亦比金钱方面的欺骗大多少倍。

6 第三点，人们故意误用文字亦能使文字含混起来——另一种语言的滥用，就在于故意所形成的含混性。人们或则爱把古字应用到新的不寻常的意义上，或则创作出一些新而含糊的名词，并不给它们下定义，或则任意把各种文字集合起来，使它们失掉通常的意义。这种做法虽是逍遥学者所优为的，可是别的学派亦不能完全摆脱了它。本来人类的知识是不完全的，因此，任何学派都不能免于困难。不过他们却爱以含混的名词来遮掩这些困难，来混乱文字的意义，因此，他们所用的文字就在人的眼前障了一层深雾，使人不易把它们的脆弱部分发现出来。人人一反省，就会知道，“物体”与“广袤”在平常的用法中，表示着两个独立的观念。因为它们的意义如果确乎是相同的，则我们不但可以说“一个物体的广袤”，而且亦可以说，“一个广袤的物体”，两种说法都是可以一样适当，一样可了解的。不过世人亦真奇怪，他们总觉得非把这些字义淆乱了不可。可是他们虽把语言这样滥用了，虽把字义这样混淆了，可是经院中所教的逻辑和高等文艺，反

而夸张他们这种做法。至于众所仰慕的那种辩论术，更增进了语言的天然缺陷，因为在这里，人们所用的语言，只足以淆乱文字的意义，不足以发现事物的真理。人们一留心观察那种博学的论著，就可以看到，在那里，他们所用的各种文字的意义，比在平常谈话中，要暧昧得多，含糊得多。

7 逻辑和辩论最能助进文字的滥用——我们如果依人们的辩论技术，来批判人的学问和天才，则这种情形是不可避免的。在这方面的一切胜利，都依靠于用字的精巧俏皮，因此，这些胜利如果在世人方面可以得到命名和奖励，则我们正不必惊异，人们何以要尽心竭智来混淆，来纷扰，来玄化那些声音的意义，使他们在反驳或辩护任何问题时，滔滔而谈，不穷于词。他们的胜利并不归于得到真理的那一造，只能归于辩论中的后息者。

8 人们称此为玄妙之思——这虽是一种无用的技巧，而且和知识之路正是相反的，可是人们还往往用表示敬慕的"玄妙"和"深刻"二词来称呼它，而且经院学者亦常奖励它，世上一部分学者亦常赞助它。因此，我们正不必惊异，古代哲学家（我所说的就是那些爱争好辩的哲学家——如希腊作家刘绅Lucian诙谐地，合理地所讥讪的那样）和经院学者们，要用奇异而难解的烦琐的文字网，来遮掩自己的愚陋。他们所追求的，只在一种光荣和重视，只在让人知道自己有博大而普遍的知识。可是这种知识，冒充则易，真求则难，因此，他们要应用不可理解的名词，希图博得他人的赞美，因为他们的文字愈不可了解，则人们愈会羡慕他们。不过我们看到，在一切历史中，这些渊博的博士们，并不比其他人们，更为聪明，更为有用，他们在人生中，在其所住的社会中，并没有贡献了什么利益。因为要编造些毫无新事物与之相应的种种新文字，或者搅扰了，隐蔽了旧文字的意义，使一切事物都成了问题，那并与人生无利益，亦并不值得人的称赞和奖誉。

9 这种学问甚与世无补——世上虽然有这些有学问的辩才家——无所不知的博士们——可是各种政府所以能维持和平，得以自卫，得到自由，全有赖于非经院派的政治家，而且世界各国所以在实用的艺术方面能有进步，亦只是因为有不识字而被人轻贱的那些卖手艺的。不过这种装模作样的愚陋，和学问渊博的妄语，在近世究竟十分通行了，而它们所以能通行，亦只是因为那般人们为自己利益着想，因而

不得不机心用事的缘故。因为他们觉得，要想维持他们所已达到的那种最高的权威，则最容易的方法，就是要用艰涩的文字来收买匆忙而无知者的欢心，并且使聪明而懒散的人们从事于纠纷的争辩和无意义的名词，使他们永久陷于无底的迷洞中。此外，我们还可以说，要想使人相信奇异而荒谬的学说，则亦没有别的方法，亦只有用一大套混淆含糊，而不确定的文字来保障它们。不过这样却使这些营寨只像似盗贼的洞窟，或野狐的居穴，而不像似公平战士的堡垒。我们虽然难以把这般人们从这些洞中赶出来，可是那并非因为它们是坚固的，只是因为周围有灌木荆棘遮蔽着它们。因为人心既然不能接受伪说，则人们所能辩护的，将不是荒谬的错误，而是含混的意义了。

10 不过这样却消灭了知识和传达思想的工具——这种博学的愚陋之人，虽然自命为可以启发人的理解，可是他们这种艺术已经使理解迷惑，已经使好问的人们远离开真正的知识了。至于别的聪明而坦白的人们，则他们的教育和天才虽然没有使他们达到那样深刻的程度，可是他们能明白地互相表示各人的意思，并且可以不牵强地应用文字，得到语言的利益。不过无学问的人们，虽然能充分了解白与黑这两个字，虽然常常能存想这些字所表示的观念，可是有的哲学家竟然有学问，有聪明，来证明雪是黑的，来证明白是黑的。他们虽然可以由此得到一种上风，虽然可以由此毁灭了谈论，教训和交游三者的工具，可是他们的大聪明和艺术，只使它们把文字的意义搅乱了，混淆了，并且使语言更失其效用（它本身的缺陷已经使它减少效用）——这种本领是不识字的人们所没有的。

11 这样就如同把字母的声音混淆了一样——如果你觉得这些博学的人们可以教导人的理解，补益人的生活，则一个人如果把通行字母的意义变化了，则亦可以有此结果；因为一个人如果以超乎庸流愚凡的才能，博学微妙的设计，在他的著述中，表示自己能以A代B，D代E，X代Y，使其读者发生了惊羡，得到了利益，那是很无意义的。因为要用黑这个字来表示另一个相反的观念，并且称雪为黑，那正如同以A代B是一样无意义的；因为大家承认“黑”字代表着一种可感的观念，“白”字代表着另一种可感的观念。A字母是代表语言器官运动后所产生的一种音的变状，B字母是代表语言器官运动后所产生的另一种音的变状。

12 这种艺术，使宗教和正义发生了纷扰——这种祸患不止限于逻辑上的烦琐，或奇特的空洞思维。它曾经侵犯了人生和社会的极大利益，曾经使法律和神学的重要真理糊涂了，纷乱了，曾经使人生的事务混沌了，骚扰了，曾经使宗教和正义两大典范大部分无用了（纵不至于消灭了）。在上帝的法律方面和人的法律方面，大部分的解释和辩论，不是只使它们的意义更为含糊，更为纷乱么？他们那些翻来覆去的奇特的区分，和深刻的解析，不只是一些含糊而不确定的说法么？不是使文字更难了解，读者更不知所云么？为什么君王们在向其仆役口传命令时，或笔授命令时，容易被人了解，可是在向人民发布法律时，反而不易被人了解呢？而且我们不是常见，具有平常理解的人，在读短文或法律时，很能了解它们，可是在求助于解释者或向他人讨论时，就茫然不知所措么？——这般解释家在解释了以后不是使各种文字一无所指，或任意指示么？

13 这并不能算是学问——这些事情究竟有什么附带的利益，要使人们这样来做，那我是不必在这里加以考察的。我只愿意人们想想，自己是不是应该如实地知道事物的真相，是不是应该实行其所应为的，是不是不应该一生中只谈论事物，只卖弄文字。我只愿人们想想，他们在应用文字时是不是应该明白而简捷。而且人们所以发明语言，既是为的促进知识，联络社会，则人们应该想想，我们是不是不应该应用语言，来遮拨真理，来摇动人民的权利，来兴云作雾，来使道德和宗教成为无意义的。至少我们亦可以问，这类事情如果发生了，我们是否应当认它是由于学问或知识而然的。

14 第四点，人们把文字当做是事物本身——第四点，另一种文字的滥用法，就在于人们把文字当做是事物的本身。这一层虽然有几分关涉于全体的名称，可是它所最能影响的，仍是那些实体的名称。人们如果把自己的思想限于任何一个系统，并且完全相信某种传统的假设是完美无缺的，则他们最易陷于这种错误，因为他们既是这样，那他们就会确信，那一个教派的一切名词都是合乎事物本质的，都是完全与事实的实相相符合的。自幼染受了逍遥哲学的人们，那一个不以为十个范畴的名称是精确地契合于事物的本质呢？哪一个学派中又有哪一个人，不相信实体的形式，植物的灵魂，憎恶虚空之感，和心理射像intentional species等等都是实在的事物呢？人们在刚开了知识时，就学会这些文字，而且他们看到，他们的主师和宗派都着重这些文字，因此，他们总相信，那些文字是与自然相契合的，而且是表象

真正的事物的。柏拉图学者们主张有世界的灵魂，伊壁鸠鲁派又主张“原子在静止时”亦有“趋向运动的努力”。差不多各派哲学都有自成一套的名词，而且那些名词都是别派所不能了解的。不过这些妄语，在人类的脆弱的理解方面，很能文饰人的愚陋，遮掩人的错误，因此，习而久之，它们在同种人中，似乎竟成了语言中最重要的部分，最有意义的名词。而且他们那个学说在通行之后，既使人到处相信了所谓空媒或以太媒，因此，他们的名词亦不能不在人心上留些印象，亦不能不使他们相信事物真是这样的。这正如同逍遥学派所谓形式，或心理影像似的。

15 举物质为例——我们如果一注意研读哲学的著作，则我们便会充分看到，要把文字当成事物本身看，那委实能错领了我们的理解。不过有些文字虽被这样误用，我们还往常猜想不到它们有这种误用。我在这里，只可以举一个最熟悉的例子来阐明此点。人们关于物质有很纠纷的争辩，好像自然中真有这种东西是异乎所谓物体的。物质一词所表示的观念诚然是和物体观念不一样的。因为这两个名词所表示的观念如果确乎是相同的，则我们在任何地方都可以无分别地，互相掉换它们。但是我们看到，我们虽可以说，“一切物体共一物质，”可是我们并不能说“一切物质共一物体”。而且我们虽然常说，“此一物体大于彼一物体”，可是我们如果说（自然人不如此说）：“此一物质大于彼一物质”，那就怪刺耳了。不过这种情形究竟是如何生起的呢？据我看来是这样的，就是说物质与物体虽然没有实在的区别，而且有此就有彼，都不能相离，可是“物质”与“物体”，实在代表着两个不同的意念，而且物质意念只是不完全的，只是物体意念的一部分，因为“物体”既然表示着一个有凝性，有广袤，有形象的实体，而且物质既是实体的一个片面的，较纷乱的概念，因此，物质好像只表示物体的实质和凝性，而并不涉及它的广袤和形象。因此，在我们提到物质时，我们总以为它只是一个，因为实际上它所包含的只是一个有凝性的实体观念，而这个观念是到处同一，到处一律的。我们的物质观念既是这样的，因此，我们便不能想象说世界上有不同的物质，亦正如我们不能想象有不同的凝性一样。可是在另一方面，我们依然可以想象并谈说各个不同的物体，因为形象和广袤是可以有变化的。不过凝性虽然不能离了广袤和形象而存在，可是哲学家因为把“物质”一词认为可以标记这种意义下真实存在的一种东西，结果在原始物质方面，他们的脑筋中和书籍中，便都充满了含糊而无意义的谈话和辩论。至于这种缺点或滥用，在别的许多概括的名词方面，究竟有怎样的影响，那我

可以让别人自己来考察好了。不过至少我可以说，我们如果能如实地观察文字本身，如果只把它看做是观念的标记，而不把它看做是事物的本身，则世界上的争执，一定比现在会减少了许多。因为在我们争论"物质"或相似名词的时候，我们所争论的只是那两个声音所表示的那种观念，至于那个精确的观念是否与自然中真正存在的事物相契合，则我们是不问的。人们如果能说明，他们的文字都表示着什么观念，则他们在探求真理，卫护真理时所有的困难或口角将不及现在的一半多。

16 这样可以使错误永久继续下去——人们在误认了文字以后，究竟有什么不便，那我是不必细说的，不过我确乎相信，各种文字在习用久用以后，确乎能使人们心生迷惑，发生了远非真实的意念。我们很不容易使人相信，他的父亲，塾师，教区的牧师，可敬的博士们所用的文字，完全不表示自然中实在存在着的任何事物。人们所以难以脱掉他们的错误，这或者是一大分部原因。因为这种缘故，即在纯哲学的意见方面，人们所关心的虽然只是真理，可是他们亦不容易摆脱了自己的错误。因为他们所久习的那些文字既然牢固地留在他们心中，因此，我们正不必惊异，它们所表示的那些错误的意念，何以竟不能去掉。

17 第五点，人们常用文字来表示其本不能表示的东西——第五点，另一种文字的滥用法，就在于用它们来表示它们所不能表示的事物。我们所以能知道各种实体的名义本质，只是因为我们用各命题来表示它们，只是因为我们"是认"它们有某种性质，或否认它们有某种性质，而且我们在实体方面所能知道的，亦只有它们的名义本质。不过我们看到，在各种实体的概括名称方面，我们常常默默地假设它们表示着一些实体的实在本质。因为一个人如果说："金是可展的"，则他所暗示的，并不只是说，"我所谓"金是可展的（实则他不能有别的意义）。他所说的，乃是：只有具有金的实在本质的那种东西，才是可展的。这就是说，可展性是和金的实在本质分不开的，是依靠于这种本质的。（不过一个人既然不知道什么是实在的本质，因此，在他的心中，所谓可展性并不是与他所不知的本质发生联系的，只是与他所用以表示这个本质的"金"字一音相联系的。）因此，我们如果说"人"的定义应该是"有理性的动物"，而不该是"两腿，无羽，而宽指甲的一个动物"，则我们在这里分明假设了，在这种情形下，"人"一名称只表示着人类的实在本质，而且我们的意思就是说，这种实在本质的

适当形容词，只应当是一个“有理性的动物”，而不应当是“两腿，宽指甲，而无羽的一个动物”。因为在这里ἄνθρωποζ这个字如果不是被假设在其平常所表示的东西而外，还表示着另一种东西，如果它不是于一个人用它所表示的观念而外还表示着另一种事物，则柏拉图正可以如亚里士多德一样适当地来以人字表示其复杂的观念。虽然柏氏的复杂观念只表示着某种形象和某种外貌的一个特殊身体，而亚氏所说的人的复杂观念则是指连合为一的身体和推理能力而言。

18 所谓用文字来表示它们所不能表示的东西，就是说使它们来表示它们本不能表示的实体的实在本质——真的，那些文字所表示的人心中的观念，如果就是实体的实在本质，则实体的名称应该比现在有用得多，而且用这些名称所形成的命题亦该比现在确定的多。在关于实在本质的一切谈话中，我们的文字所以不能表示什么知识，所以不能达到确定的程度，只是因为我们不晓得这些实在的本质。人心为竭力避免这层缺点起见，就借着秘密的假设，来用这些文字表示着具有那种实在本质的东西，好像由此就可以接近于那种本质似的。因为人字或金字所表示的虽然只是一个复杂的“观念”，而且那个“观念”中所包含的，虽然只是一个物种中联合着的一些性质，可是人人在用这些文字时，差不多都要假设这些名称表示着一种具有实在本质的“东西”，而且他们还假设，这个本质就是那些性质所依托的。不过这样不但不能减少了文字的缺点，反而借着明显的滥用，增加了这种缺点。因为我们用它们所表示的那种东西既然不在于我们的复杂观念中，因此，我们所用的名称无论如何亦不能表示它。

19 因此，我们以为实体观念的变化，并不能变化了所谓物种——这就可以指示出混杂情状和实体的差异来。在混杂情状中，组成那个复杂观念的任何简单观念如果略掉了，变化了，那个复杂观念就成了另一种东西，另一个物种，如所谓因正当防卫而杀人chance-medley，如所谓屠戮man-slaughter，谋害murder，弑亲parricide等等。这个原因就在于：那个名称所表示的复杂观念不但是名义的本质，而且是实在的本质，而且那个名称所参照的亦就止于此种本质，并没有秘密地参照着别的本质。不过在实体方面，可就不是这样。在“所谓”黄金中，此一个人在其复杂的观念中所“加”（或所减）的观念，虽然亦许正是彼一个人所减（或所加）的观念，可是人们并不因此就以为实在的物种亦会变了，因为他们在心中秘密地把这个名称参照于存在着的事物的一种实在不变的本质，而且以为那些性质是依靠

于这种本质的。一个人以前在其复杂的黄金观念中，虽然不曾把固定性，或金在王水中的可溶性加进去，可是他现在即把这种性质加进去，人亦并不以为他曾把那个物种变了。人们只是以为他有了较完全的一个观念，因为他在这个复杂的观念中加入了另一种简单的观念，而使之同他以前的复杂观念所含的别的简单观念联系在一起。不过人们既然把这个名称参照于我们所观念不到的一种东西，因此，这不但不能有助于我们，而且还正使我们陷于困难中，因为金这个字既然秘密地参照于那一种物体的实在本质，因此，它就可以说是完全没有意义的，因为它所表示的，是我们所完全观念不到的，而且物体如果不在面前，则它是一无所表示的（金字如果只表示或多或少的简单观念的集合体，则它在日常谈话中亦足以指示那个物体）。因为我们虽然常认名义上的黄金，和那种物体本身（就如面前的一个金页），是同一的，可是我们在仔细考察之后，就可以看到，在两者方面的论辩，委实是各不相同的；我们只是在谈话中，常把名称当做事物罢了。

20 这种滥用的原因就在于：人们假设自然的作用是经常有规则的——人们所以爱用名称来代替物种的实在本质，只是因为他们假设（如前所说），自然在产生事物时，作用是有规则的，而且因为他们假设，自然曾经把同一实在的内在组织，赋给了一个概括名称下所包含的一切个体，因而把各个物种的界限确立了。可是任何人只要一看到它们的各种差异的性质，则都会相信，同一名称的许多个体，在其内在的组织方面，都是互相差异的，而且差异的程度，正如在各异的物种名称下所包含的那些个体似的。不过人们既然假设，同一精确的内在组织经常伴着同一物种的名称，因此，他们便毫无疑义地认那些名称就是那些实在本质的表象，实则这些名称所指示的，只是他们在用这些名称时心中所生的一些复杂观念。这些名称所表示的东西，既然同人假设它们所表示的东西不同，因此，人们如这样用起它们来，则在他们的谈话中，必然会引起很大的歧义来。这种情形，在完全学习过所谓实体形式说的人们，尤其是如此的，因为他们自信地想象，各个物种都是由这些形式所决定、所区分的。

21 这里含有两种虚妄的假设——要用各种名称来表示我们所没有的观念，或我们所不知道的本质，那是很荒谬的，因为这样就使我们的文字不标记任何东西了。可是人们只要一反省人们怎样应用各种文字，他们就会看到，这种情形是屡见而不一见的。一个人如果问说，我所见的这个东西（如一个黑狒或怪胎）究竟是不是人，则他的问

题，分明不是说，这个特殊的东西是否与他用人字所表示的那种复杂观念相契。他所问的只是，这个东西是否具有人字所表示的那种事物的本质。在这样应用实体的名称时，我们就有两种虚妄的假设。

（一）第一，我们假设，宇宙中有一定不易的本质，大自然用以来形成一切特殊的事物，人类用以来区分事物的种类。我们自然不能否认，各种事物都有一个实在的本质，然后才能成其自相，然后才能使其各种可感的性质有所依托。不过我们已经证明，这并不能使物种（如我们所区分的那样）有所分别，亦并不能使名称发生分界。

（二）第二，这种用法还暗示说，我们似乎能观念到这些假设的本质。因为我们所以要追问，这种东西或那种东西是不是具有人类的本质，那正表示我们假设这个物种的本质是人所已知的，否则我们怎样会发这样问题呢？不过这种假设完全是虚妄的，因此，我们如果用各种名称来使它们表示我们所本没有的观念，则我们在关于这些名称的一切谈论中和推理中，会发生了很大的纷乱，而且在我们用文字传递思想时，亦会有很大的不利。

22 第六点，人们假设各种文字都有明显而确定的各种意义——第六点，另一种文字的滥用法虽是更普遍的，却是少为人所注意的。那就是人们因为习用之故，常把一定的观念附加于一定的文字上，因此，他们容易想象，在名称和其意义间，常有一种切近而必然的联络。因为这种缘故，他们便无疑义地假设，人人都可以知道他们的意思，都应该安于所表示的文字，而不必再往深处追求。他们好像以为，人们在应用那些通用的文字时，说者和听者似乎必然有确乎相同的观念似的。他们在谈论中应用各种名词时，既然以为他们已经由此把他们所谈的东西分明置于人前，而且他们既然以为别人的文字所表示的东西自然亦同他们用这些文字时所表示的一样，因此，他们从来不肯费神来解释他们自己的意义，或明白地了解他人的意义。因此，就发生了许多的争吵和口角。可是这样并无丝毫进步，亦并不能稍为促进知识。因为人们虽然以为各种文字是共同意念的寻常而有规则的标记，实则它们只是自己的观念的一些任意而不确的标记。不过在谈论中，或争辩中，有人如果同他们的意义，则他们反会觉得是奇怪的。可是日常谈话中所发生的争执，使我们分明看到，两个人所用的复杂观念的名称，很少能够表示同一精确的集合体。任何文字都可以分明证实这一层。就如生命一词本是最常见的，而且你如果问一个人

说，他怎样解释这个名词，则他反会见怪你。但是我们如果发问，在种子中已存在的植物是否有生命，卵未孵时其中的胚形是否有生命，人在晕过去时，是否有生命？则我们会分明看到，生命这个名词虽是最常习见的，可是我们用起它来，并不见得永远有明白、清晰而确定的观念。概括说来，人们自然有一些粗疏而纷乱的意念，并且应用语言中普通的文字来表示它们。在日常谈话中和事务中，文字的这种用法虽是粗疏的，可是亦很足以应用。不过在哲学的探讨方面，这种用法并不够。在知识和推论方面，我们需要精确而有定的观念。我们自然不致太于愚蠢，常让他人解释了他们所用的文字，然后才能了解他们所说的是什么，我们自然亦不常吹毛求疵，来改正他人的用字方法。不过我们所追求的既是真理和知识，则他们所用的文字如果意义分歧，我们当然可以希望他们给我们解释出来；那并不是什么过错，而且我们如果不知道，他人所用的文字有什么意义，则我们坦白地自己承认了这一点，那亦并无可耻的地方。因为我们如果不听他人把意义讲解出来，则我们便没有别的方法可以确知他们的意义。由轻信而生的这种文字的滥用法，在学者间范围最广，而且结果亦最坏。因为人们虽然都相信，在迷惑世人的那一些争论中和书籍中，委实有许多不同的意见，可是我只看到，各派学者在互相争辩中，所能为力的，只是说了一些不相同的语言。因为我总相信，他们如果脱开名词，专思考事物本身，并且知道他们所思想的是什么，则他们的思想都是一样的；只是他们所要主张的东西或许不同罢了。

23 语言的目的，第一，在于传达观念——关于文字的缺点和滥用，我们现在可以作一个结束。我们可以说，在我们同他人谈话时，语言的功用大体有三种。第一，是要把一个人的思想或观念传于另一个人。第二，是要极简易地，极迅速地达到这层目的。第三，是要把人们对于事物所发生的知识传达出去。在这三方面中任何一方面，语言如果失其作用，则它不是被人滥用了，就是它本身是有缺陷的。

第一点，各种文字如果发生了下述的三种情形，则它们便达不到第一种目的，便不能把一个人的观念传达于另一个人。（一）人口中所用的名称如果不表示他心中确定的观念，则这个目的不能达到。（二）人们在把语言中的普通名词应用于各种观念上时，那些观念如果并不曾表示于那种语言中的那些名词，则这个目的不能达到。（三）人们如果在应用各种文字时，来回变化，一时用它们表示这个观念，一时又用它们表示另一观念，则这个目的亦是不能达到的。

24 第二，在于迅速地表示——第二，人们如果只有复杂的观念，而无清晰的名称来表示它们，则他们便不能用简便方法迅速表示它们。这种缺点有时是在语言本身的，有时是在人方面的。语言方面所以有这种缺点，只是因为它本身没有能表示这个意义的声音。人方面所以有这种缺点，乃是因为他只想把自己的观念表示给人，却没有懂得那个观念的名称。

25 第三，在于用语言来传达人们对于事物所有的知识——人们的观念如果不符合于实际的事物，则他们的文字便不能传达出关于事物的知识。知识方面这种缺点是导源于我们的观念中的，因为我们的观念有时会因为我们缺乏注意、研究和专一，致与事物的真相不符。但是这种缺点亦可以扩及于文字方面，如果我们用文字所表示的实在事物，竟然没有实在性或存在的。

26 人类的文字怎样在这些方面达不到目的——第一，一个人如果只用某种语言中的文字，而在心中却无他用这些文字所指的清晰的观念，则他在谈话中用起这些文字来，只是空口喧哗，并无丝毫意义。他在表面上，用起生硬的文字，和学术上的名词来时，虽然亦很像有学问的样子，可是他并不能因此在知识方面稍有进步；这个正如一个人只知道各种书名，而不知道其内容，不能在学问方面有所进步似的。因为我们纵然按照适当的文法结构，或调和流畅的音节，把各种文字应用于谈话中，可是那些文字仍不过只是一些声音，并无别的意义。

27 第二，一个人如果只有复杂的观念，而无相当的名称与之相符，则他的情形正如一个书商，只在货栈中存着未订就、未题笺的一些书籍似的。像这样一个书贾，要想把这些书籍表示于人，他只得把这些散乱的纸张指示给人，把总数传达给人。这个人既然因为缺乏文字之故，不能在谈话中表示出他的复杂观念来，因此，他就不得不一一列举那个观念所包含的各简单观念，以求把那个观念表示出来；因此，他就不得不用二十个字，来表示他人用一个字所表示出的东西。

28 第三，一个人所用的标记，如果并不永远常表示着同一的观念，他所用的文字如果此时表示一种意义，彼时又表示另一种意义，则他在经院中和谈论中，一定不能成为一个公平的人，就如一个人在市上交易时，以同一名称来表示所卖的几种货物似的。

29 第四，一个人用各种文字所表示的观念，如果异于同国中人用同一文字所表示的那些观念，则他的理解虽然富有真理和光明，可是他如果不先把他的名词定义出来，则他便不会用自己的文字把自己的知识传递给人。因为各种声音纵然是人们所熟知的，纵然是易于进入惯听它们的那些人耳中的，可是它们所表示的各种观念，如果不是它们通常所表示的那些观念，如果不是它们通常在人心中刺激起的那些观念，则人们虽用起它们来，它们亦不能把人的思想表示出来。

30 第五，一个人如果只是空想一些"不存在的"实体，而且他的脑中所充满的观念，如果并不与事物的实在本质相契合，那么他纵然给这些观念以确定而有界说的名称，纵然在自己的谈话中或别人的脑筋中，充满了一些自己所造作的虚狂的想象，可是他在实在的，真实的知识方面，并不能有丝毫进步。

31 总而言之，一个人如果只有名称而无观念，则他的文字是缺乏意义的，他所说的亦只是一些空洞的声音。一个人如果只有复杂的观念，而无名称来表示它们，则他在表示时便不能自如，不能迅速，而且他必须要采用迂回说法。一个人如果只是粗疏，分歧地应用各种文字，则他或不能为人所注意，或不能为人所了解。一个人用各种名称所表示的各种观念如果与常用的文字不一样，则他的语言便失了常度，而且他所说的，亦只有妄语。一个人所有的实体观念如果与事物的实相不相符，则他在自己的理解中，便缺乏了真正知识的材料，所有的只是一些幻想。

32 在实体方面，人的文字怎样会丧失它的功用——在一切实体观念中，我们容易陷于上述的五种缺点。（一）就如一个人如果只是用达蛮杜拉tarantula（蜘蛛之一种）这个词，而却不知道它所表示的观念，则他所发的声音虽然正确，可是他并不因此能表示出任何意义来。（二）又如一个人来到一个新发现的国土，见了自己从来所未见的种种动植物，则他对它们虽然有正确的观念，一如其对马或鹿一样，可是他如果不学会土人所用的名称，或自己不给它们以相当的名称，则他在提说它们时，离了详细的叙述，便无别法。（三）又如一个人有时用物体一词表示纯粹的广袤，有时又用它表示广袤和凝性的集合体，则他的谈话便不能不是错误的。（四）又如一个人如果用马这个字来称呼平常所谓骡，则他的谈话是不适当的，并不会得人了

解。（五）又如一个人用马面一名表示着一种实在的事物，则他只有自欺，只有把文字当做事物。

33 在情状和关系方面，人的文字怎样会失掉它的功用——在情状和关系方面，我们只容易陷于前四种缺陷。就是说（一）我的记忆中虽然有情状的名称，如"感激"和"仁慈"之类，可是我的思想中或者没有精确的观念和那些名称相符。（二）我虽然有各种观念，可是我们会不知道标志它们的那些名称，就如我虽然观念到一个人喝酒喝得色变，性改，舌颤，眼红，而足软，可是我亦许不知道那叫做醉。（三）我虽然有善恶的观念和名称，可是亦许会误用了它们；就如我用节俭一名所表示的观念，或者正是别人所谓"贪婪"亦不一定。（四）我亦许在用那些名称时，屡次变更了意义。（五）不过在情状和关系方面，我所有的观念一定不能不符合于事物的真相。因为所谓情状既是人心任意所形成的复杂观念，而且所谓关系亦只是我们比较两种事物时的一种途径，亦只是我们自己所形成的一种观念，因此，这些观念便难以同任何存在的事物不相符合。因为它们在人心中并不模拟自然有规则地所构成的那些事物，而且它们亦不是由任何实体的内在组织或本质所必然流放出的一些性质。它们只是存在于人心中的一些模型，而且表示它们的那些名称，亦只是按照它们存在的样子，来标记各种行动和关系。在这方面，我们所有的错误，只在用错误的名称来称谓我们的概念。因此，我们所用的文字，如果与别人所用的意义有别，则我们便不易被人了解，而且我所给它们的名称如果是错误的，则人们亦会以为我有了错误的观念。但是在我的混杂情状的观念中或关系观念中，我如果置入一些不能符合的观念，则我的脑筋中，亦只有一些幻想。因为这一类的观念（在一考察之后，就可以看到），既不能存在于人心中，更不能指示一些实在的事物。

34 第七点，绮语亦是一种语言的滥用法——在世界上，机智和想象，要比干燥的真理和实在的知识，易于动人听闻，因此，人们很不容易承认绮语和典古是语言中的缺点或滥用。我亦承认，在各种谈话中，我们如果只想追求快乐和高兴，而不追求知识和进步，则由这些绮语而成的装饰品，亦并算不了什么错误。但是我们如果就事论事，则我们必须承认，修辞学的一切技术（秩序和明晰除外），和演说术中所发明的一切技巧的迂回的文字用法，都只能暗示错误的观念，都只能够动人的感情，都只能够迷惑人的判断，因此，它们完全是一套欺骗。因此，在雄辩中，和演说中，这些把戏虽是可奖赞的，可是我

们的议论如果在指导人，教益人，则我们应完全免除了这些。因为在真理和知识方面，这些把戏委实可以说是语言本身的缺点，或应用这些语言的人的过错。在这里，我们并不必多事说明这些把戏之重花叠样，人们如果想得详细知道这一层，则世界上层出不穷的修辞学者很可以来指导他们。不过我不得不说，人类对于真理的保存和知识的促进，实在太不关心，太不注意了，因为他们生就了撒谎的本领，而且还正爱这种撒谎的本领。我们分明看到，人们是既爱骗人而又爱被骗的，因为所谓修辞学，虽是错误和欺骗的一种最大的工具，可是它竟然有专研究它的教授们，并且公然被人传授，而且常能得到很大的名誉。因此，我这样反对它，人们纵然不以为我是野蛮的，亦一定会以为我是太大胆的。辩才就如美女似的，它的势力太惑人了，你是很不容易攻击它的。人们如果真觉得被骗是一种快乐，则那种骗人的艺术是不易受人责难的。

第十一章 前述各种缺点和滥用的改正方法

1 各种改正方法是值得追求的——上边我们详细探究过语言有什么自然的缺点和后加的缺点。语言既是维系社会的大纽带，而且知识之由个人传至个人，由一代传至一代，亦以语言为共同的渠道，因此，我们应该用沉重的思想，来考察我们对于上述这些缺点，有什么改正方法。

2 这是不容易做到的——任何人只要敢于自夸说，他可以完全改良世界的语言，甚或仅止于其本国的语言，则人们一定会非笑他，因此，我并不敢想有人能如此自夸。要使人应用起文字来恒常具有同一的意义，恒常只表示确定而一律的观念，那就无异于想使人们都具有同一的意念，而且想使他们所说的都只是他们所明白地，清晰地观念到的。但是这一层是难望的，因为谁能妄自尊大，以为自己可以使世人或有了充分的知识，或保守绝对的沉默呢？我想，一个人如果以为流利的口才只同正确的理解为伴，或以为人的谈话的或多或少，是与他们的知识成比例的，那他就太不懂人事了。

3 可是这些改正方法是哲学中所必需的——不过我们虽然得让市场中人和交易中人自由谈话，虽然不能使街谈巷语失掉其古来的权威，而且我们如果贡献一些东西，使经院中或好辩者的争辩，力量减低，数目减少，他们亦许会认我们是错误的，可是我想：人们如果愿意认真探求真理，维护真理，则他们应该研究，自己在表示思想时，怎样才能免于混淆，含糊，或歧义，因为人们稍不注意，则他们的文字是会陷于这些缺点的。

4 文字的误用乃是最大错误的原因——人如果知道了，由于文字的误用，世上竟然会发生了种种错误和纷乱，混淆和误解，则他便会怀疑，一向所用的语言，还是促进了人类的知识，还是阻滞了人类的知识。许多人们在应当思考各种事物的时候，只把自己的思想着重在文字上，而在他们究心于道德的事体时，则更是这样的，各种声音所表示的观念，如果是很纷乱，很不定，甚至于就根本不存在，则人们正不必惊异，他们这些思维和推论的结果，为什么会只关于空洞的声音，为什么会终结于暧昧的误解，而无明白的判断或知识？

5 固执——人们在私下思维时，错用了文字，固然有一种不利；不过在同人谈话和辩论时，由此所发生的纷乱，则更为明显。因为人们在互相传递其发明，推论和知识时，既然把语言作为很大的渠道，因此，人们如果错用了语言，则他们虽然不至在事物本身方面把知识的源泉污损了，他们亦定会把那些水道停塞了，使知识不能分配出去，供全人类的利用。一个人既然用字，可是同时又无明白而固定的意义，那么他不是只能使自己和他人陷于错误中么？而且一个人如果是故意这样做的，则我们正可以把他看做是真理和知识的仇敌。不过人人都可以看到，一切科学和知识的各部分，都充满了含混而双关的名称，含糊而无意义的词语，而且那些名称和词语，又都足以使最用心、最明眼的人不能稍在知识和正教方面，有所进益。因为即在那些自命为传布真理或辩护真理的人们，他们亦都认玄妙是一种德性，而玄妙呢，又只能使人们自诩其无知，固执其错误，因为所谓玄妙，大部分即在于依据幻想，错乱地应用含混而骗人的名词。

6 口角——我们如果一披阅任何种辩论的书籍，我们就会看到，我们若应用含混、双关而不定的名词，则结果只有在声音方面，来回喧哗争论，而并不能稍为助进人的理解。因为说者和听者既然不能同意于文字所表示的观念，则他们的辩论，不能在于事物本身，而只能在于它们的名称。因此，他们如果不知道他们所用文字的意义，则他们的理解中便无共同契合的对象，而只有空洞的声音。因为他们虽用相同的文字来表示各种事物，可是他们所思想的事物是各不相同的。

7 以蝙蝠和鸟为例——一个蝙蝠究竟是否是一只鸟，这不是一个问题，因为我们正不能荒谬地怀疑，一个蝙蝠是否于其自相以外另是一种东西，是否于其所有的性质以外，别有其他性质。这个问题只有在两种人间才能成立。一种人承认自己对于这些名称所表示的事物之

一或全体，只有不完全的观念，因此，他们在鸟或蝙蝠的性质方面，要想有实在的探求，要想使他们的不完全观念较为完全起来，则他们必须考察，鸟这个名称所含的一切简单的概念，是否亦可以在蝙蝠中找到。不过这个问题，只是在探求者一方面的，不是在争辩者一方面的，因为探求者既不肯定，亦不否定，他们只是来考察的。至于另一种人，则系两造的争辩者，他们一造承认蝙蝠是鸟，一造否认它是。因此，他们的问题，就只在于这两个字（或一个）的意义。他们对于这两个名称，既然没有相同的复杂观念，因此，他们有的主张这两个名词可以互相肯定，有的便不如此主张。他们如果能同意这两个名称的意义，则他们便不会争论这两个名称。因为他们可以立刻明白地看到，在较概括的鸟一名称中所包的一切简单的观念，是否可以在蝙蝠这个复杂观念中找到，因此，他们并不能怀疑，它是否是鸟。在这里，我希望人们精细地考察考察，世界上大部分的争辩是不是都是口头的，是不是都是只关系于文字的意义的。他们还可以考察考察，争论中所用的各种名词如果有了界说，而且它们的意义亦确乎限于它们所表示的那些简单观念的集合体（它们如果想表示一些事物，则它们的意义必须确定），则那些争论是不是立刻要自行消灭。至于争辩的学问究竟是什么样的，而且那些专爱摆弄字音的人们（这些人们毕生精力都消耗在争论中），究竟于己于人有无利益，那我就让别人来考察好了。不过我可以说，争辩的人们中间倘或有一人真能摆脱了一切名词的歧义和昧义（人人在自己所用的文字方面都可以如此），则我可以说他是为真理、知识同和平而战的战士，并不是虚荣，野心，或党派的奴隶。

8 要想在某种程度以内来改正上述的语言缺点，要防止由此所生的种种不利，则我想我们可以遵守下述的一些规则。自然，别的较我有力的人，如果觉得在这题目上值得更进一步的思索，并且用自己的思想嘉惠世人，则我这些规则或者是可以废弃的。

第一改正方法：不要用无观念的文字——第一点，人应当留心不要乱用无意义的文字，和无观念的名称。人们只要留心一观察，他们就会看到，这个规则不是全无用处的。因为他们稍一留心，就会记忆起，在同别人谈话时，所谓本能，同情，反感等名词是常被人乱用的，而且他们正容易由此断言，应用这些名词的人们，在自己心中并没有与之相应的观念，他们所说的只是一些声音，而且那些声音只是常在相似的情况下，来代替所谓理由。不过我们并不是说，这一类文

字原来就没有固有的意义，我们只是说，任何文字和任何观念之间，既然没有自然的联系，因此，人们纵然在心中没有观念来表示于文字中，而他们亦会根据习惯来学会，来读诵，来书写这一类的文字。不过人们只要想自己同自己作有意义的谈话，则他们必须用一定的文字来表示一定的观念才行。

9 第二点，在情状方面，各种文字要有清晰的观念——第二点，人们如只是用文字来标记观念还不够；他们用文字所表示的那些观念，如果是简单的，则它们还应该是明白的，如果是复杂的，则它们还应该是有定的；这就是说，他们的心中必须有简单观念的精确集合体，而且我们的声音还必须标记那种精确有定的集合体，而不标记别的。在情状的名称方面，这种情形是在所必需的，尤以在道德的文字方面为然；因为道德的文字在自然中既然没有有定的对象，则它们的观念，便非由自然中发源的，因此，它们就会很纷乱起来。就如正义一词，虽是人人口中所常说的，可是它的意义常是很无定，很松散的。要想避免这种情形，则人心中必须清晰地了解那个复杂观念中所含的一切成分；而且那个观念如果是由一再混合而成的，则人还当来分析它，一直等找寻到最初的简单观念。若不达到这种程度，则人们所用的文字都是错误的；不论这个名词是"正义"，或其他的文字。我并不是说，人在每一次用"正义"一词时，都应当永远记着，要详细地做这分析。我所说的乃是，人必须把那个名称的意义详加考察，必须在心中对那个名称的各部分有了确定的观念，使自己在任何时候，都可以来从事分析。一个人如果以为所谓正义的复杂观念，就是要按照法律来处理他人或他人的货物，可是同时他对于那个正义的复杂观念中所含的法律那个部分，又无明白清晰的观念，那么他的正义观念，一定会成了纷乱的，不完全的，要想达到这种精确的程度，那自然是一种麻烦的事体，因此，人们觉得，自己心中纵然没有精确地把混杂情状的复杂观念确立起来，那亦是可原谅的。不过我仍然得说，人们如果不能做到这一步，则他们的心中一定会发生了很大的含混和纷乱，而且在同人谈话时，一定会发生了许多的口角。

10 在实体方面，各种文字必须与外物相契——在实体方面，我们如果想正确地利用各种名称，则只有有定的观念还不够。在这方面，各种名称必须与实在的事物相契合。不过关于这一层，我将逐渐详细讨论。在探求哲学的知识时，在谈论真理时，这种精确性是绝对必需的。在普通谈话中和日常事物中，如果亦能有这种精确性，那自然是

很好的，不过我想这一层是难以办到的。通俗的观念正适合于通俗的谈话；这两种虽然都纷乱已极，可是在交易中和教区的宴会中，它们亦很够用。商人们，爱人们，厨役们，和成衣匠，都各有各的文字，来进行日常的事情，因此，我想，哲学家和辩论家如果要想被人明白地了解自己，他们亦应该有自己的文字才是。

11 第三点，它们要有常度——第三点，人们单单有了观念，单单有了确定的观念，用文字把它们表示出来，那还不够；他们还必须尽力把自己的文字应用在平常人用这些文字所表示的那些观念上。因为各种文字（尤其是已经确立的语言中那些文字），既然不是私人的所有，而是交易和沟通的公共尺度，因此，任何人都不能任意来改易通行的印鉴，改变文字所表示的那些观念；而且即在不得已要改变时，至少他亦得使人注意到这一层。在说话时，人们的意思至少要让人了解才是；可是人们如果不常依从公共的用法，则他们必须时时来解释，来发问，来中断，那是多么不方便的。我们的思想必须依据于语言的常度，然后才能迅速地，明了地进入于他人心中；因此，我们应当费一些心思来研究语言的常度，而在道德的名称方面，尤其应当如此。要想学会各个名词的固有意义和用法，我们必须有所取则才是。人们如果在自己的著述中，谈话中具有极明白的意念，而且依据极精确的选择和适度，用各种名词来表示它们，则他们正可以成为我们的模范。我们如果能依据语言的常度，来应用我们的文字，则我们纵然仍不幸地不被人所了解，可是这种责任往往归在对方，因为我们既按照常度来运用语言，则他该了解我们，他既不能，那就证明他是不懂他所说的语言了。

12 第四点，必须把它们的意义指点出来——第四点，不过通用的语言并不永远明显地把确定的意义附加在各种文字上，使人们经常确知它们所表示的是什么；而且人们在促进自己的知识时，因为所得的观念异于普通传统的观念，因此，他们或造一些新字（这是人们所不常冒险做的，因为恐怕被人诬为矫揉造作或骛奇立异），或者仍用旧字，而附以新的意义。因为这两种缘故，人们即在遵守前述各种规则以后，有时为分辨其文字的意义起见，亦不得不常声明其含义是什么样的。因为，有时候，习惯会使文字的意义松散而不定（类如在复杂观念的名称方面），有时候，谈论中最关重要的名词是易陷于含糊或错误的。

13 要指示文字的意义，有三条途径——人的文字所表示的各种观念既然种类不同，因此，我们要在某种情形下来指明它们所表示的观念是什么样的，则我们亦应当采取不同的途径。因为人们虽然以为要表示文字的固有意义，应当以下定义为最适当的方法，可是有些文字却是不能定义的，这个亦正如有些文字的精确意义，不用定义是不能知道的一样。此外还有第三种文字，是一部分可下定义，一部分不可下定义的；这在简单的观念、情状和实体等名称方面，就可以看出来。

14 第一，在简单观念方面，我们可用同义字或实物来指明——第一，人在应用简单观念的名称时，如果知道自己不曾被人所了解，或有被人误解的危险，则他为坦白起见，为达到语言的目的起见，应该指明他的意思，应该宣示他那个名称所表示的是什么观念。不过这是不能用定义来指明的（如前所说），因此，我们如果不能用同一个文字来指示出我们的意义来，则我们只能用下述两种方法。（一）人们如果知道那个简单观念所寓托的实体，而且知道它的名称，则我们如果向他们提出那个实体后，他们亦可以知道那个简单观念的名称。因此，我们如果想使乡下人明白什么是所谓"败叶"feuille morte色，我们就可以告他说，那种颜色正仿佛深秋萎叶飘零时的颜色。（二）不过要想使人知道，一个简单观念的名称，究竟有什么意义，则最妥当的方法是把那种实体呈示于他的感官前，给他心中产生出那个观念来，使他真正了解那个文字所表示的观念。

15 第二，在混杂情状方面，要用定义来指明文字的意义——第二，混杂情状，尤其是道德学方面的混杂情状，大部分既然只是人心自由所组合的观念的集合体，而且它们在外面并没有实在的模型，因此，我们并不能实地指示出它们的名称有什么意义，如在简单观念的名称方面那样。不过为防止这层缺点起见，我们却能给它们以完全的，精确的定义。因为它们既是人心任意所形成的一些简单观念的组合体，并不与任何原型相参照，因此，人们正可以精确地知道组成它们的各种观念，正可以用确定无疑的意义来应用这些文字，正可以在必要时，完全声明它们所表示的是什么。因此，在道德学方面，人们的谈话如果不是很明白，很清晰的，则他们正该因此受到很大的惩责。因为混杂情状既然不是自然所形成的，而只是人所造作的，因此，它们的名称的精确含义——就是物种的实在本质——一定是可以为人所知道的，因此，我们在谈论起道德的事物来时，如果仍免不了

不定和含混，那只是很大的疏忽和执拗。不过在谈论自然的实体时，这种情形是较为可以原谅的，因为在那里，含糊的名词正因为相反的理由，不易避免。这一层，我们以后逐渐就可以看到。

16 道德是可以解证出的——根据这种理由，我可以说，道德学和数学一样，亦是可解证的。因为道德学的文字所表示的事物的实在本质，是可以完全知道的，而且各种事物之相符或不相符，亦是确乎可以发现出的——这正是完全的知识所依据的。人们或者会反驳说，在道德学中，我们不止应用情状的名称，而且亦应用实体的名称，因此，在这方面，亦会发生起混淆来。不过这种反驳是不合理的。因为在道德的谈论中，我们并不十分注意实体的各种属性，如人们所假设的那样。就如我们说，“人是受法律制裁的”，则我们所谓人，只是说他是一个有形体，有理性的动物。至于那个动物的实在本质或别的性质，在这里，我们并不思考它们。因此，在自然学者方面，他们虽然可以争辩，在物理的意义下，一个儿童或一个易子，是否是人，可是这个问题并与道德学上所谓人不相干，因为道德学上所谓人，是一个永不变的观念，是一个有理性，有形体的东西。因为纵然是一个猴或其他动物，只要他能应用理性来了解概括的标记，并且由此在概括的观念方面推演出结论来，则他就得受法律的支配，而且他纵然同别的人的形象不同，可是他在这种意味下，亦不能不说是一个人。实体的名称，如果应用得当，则它们并不能把道德学的推论扰乱了，亦正如它们不能把数学的推论扰乱了一样。因为在数学方面，人如果说一个金的立方，或球，或其他物体时，他一定有一个明白而确定的观念，而且那个观念是不变的，只是我们会因为错误，把它应用到不适当的特殊观念上罢了。

17 定义可以使道德学的推论明白起来——我所以提到这一层，乃是要指示出，在混杂情状的名称方面，并且在一切道德学的谈论方面，人们在必要时，如果把各种文字定义出来，那是很关重要的。因为道德学的知识正可以借定义达到极明白，极确定的程度。我们如果做不到这一层，则正表示我们很不聪明（且不用再往坏处说），因为要想使人知道道德学文字的精确意义，唯一的方法只有定义，而且我们由此所得的知识，是毫无争辩余地的。因此，人们在道德学方面的推论，如果比在自然哲学方面的推论，不特别明白，则他们的疏忽、执拗是不可原谅的。因为他们所讨论的乃是心中的观念，而且那些观念又都不是虚伪的，不成比例的，因为它们并不以外界的事物为原

型，来参照，来契合。人们如果想在自己心中形成一个观念，并且以此观念为正义一名的标准，把与此相契的一切行动都归在这个名称下，那并不是难事。而在另一方面，则他们如果在看到了亚理士弟德（Aristides）（纪元前五世纪时希腊一个将军）以后，要想形成一个观念，并且使那个观念在一切方面，都和他确乎相似，那是不容易的，因为各人对亚氏的观念可以任意形成，而亚氏本人则是不改其自相的。在前一方面，他们只需知道自己心中所集合的那些观念的组合体就是。至于在后一方面，则他们必须考察他们以外存在的那种事物的全部本质，深奥隐秘的组织，以及各种性质。

18 定义是唯一的方法——定义在混杂情状方面，尤其在道德学的文字方面，所以成为必需的，还有另一种理由（这是我以前提说过的），就是，大部分道德学的文字的意义只有借助于定义，才能确乎为人所知晓。因为它们所表示的各种观念，其组织的成分大部分都是散乱错杂，并不在一块联系着，而且只有人心才能把它们集合起来，才能用一个观念把它们联系起来。因此，只有借助于文字，只有把人心所集合的那些简单观念列举出来，我们才能使人知道，它们的名称所表示的是什么。在这种情形下，各个感官并不能把各种可感的对象提示出来，帮助我们，并且指示于我们说，这一类的名称究竟表示着什么观念。至于在可感的简单观念方面，和实体方面（有几分），则各个感官往往可帮助我们来了解它们的名称。

19 第三，在实体方面，要借助于实地观察和定义——第三，各种实体的名称所表示的乃是我们对于各个物种所形成的观念，因此，我们如果想解释这些名称的意义，则在许多情形下，上述的指示和定义两种方法都是必需的。因为在各个物种中，平常都有一些主要的性质，而且我们假设那个物种的复杂观念中所含的其他性质，是依附于这种主要性质的，因此，我们便毫不含糊地，认具有那种特征标记的事物，就应该得到那个物种的名称，并且用那个标记作为那个物种的最明显的观念。这些主要的或特征的观念，在动植物方面，多半在于形象（如我在第六章，二十九节和第九章，十五节所说），在无生物方面，多半在于颜色，在别的方面，多半在于两者。

20 我们最好借观察实物来获得有关各实体的主要性质的观念——这些主要的"可感的"性质，是物种观念中的主要成分，因此，在物种名称的定义中，它们往往成了最明显、最不变的部分（此处所谓物种

的名称就是表示我们所知道的各种实体的）。因为“人”这个音，虽然可以表示具有动物性和“理性”的一个实体，虽然可以表示那个复杂的观念，一如其表示别的组合体一样，可是我们既用它来标记我们人类，因此，外部的形象，亦应该加入人字所表示的那个复杂的观念中，正如我们在那个观念中所见的别的性质一样。因此，我们正不易指示出，柏拉图所谓“无羽，两足而宽指（趾）甲的动物”，为什么不是人这个名称（表示着一种动物）的很好定义；因为决定人种的，似乎在于他的形象，而不在于他的推理能力，因为形象正是他的主要的性质，而推理能力，在初生时是没有的，在有的人还是永久没有的。如果不是这样，则一个人因为怪胎的形象特别，把他杀死时，一定免不了谋害罪；因为说到有理性的灵魂，人们是不能知道它的，因为在落生以后，婴儿的形象不论是美丽的，残缺的，我们都不能知道他们有无灵魂。而且谁能说，有理性的灵魂所住的宅舍，一定要有那种外墙，而且它所维系，所指导的身体，非有那样一种外面的结构不可呢？

21 这些主要的性质，只有借助实地的观察才能为人所知晓，其他方法是不易应用的。因为要想用文字把一个马或食火鸡的形象印在心中，结果是很粗略的，很不完全的，可是你如果亲眼看见那些动物，则你的印象会千倍地明显起来。要想认识黄金的特殊颜色，我们不能单凭借于任何形容词，只能常常用眼来观察它。就如惯熟于这种金属的人们，常常能分别真、伪、纯、杂，而别的不惯熟的人们，则不能察觉这种差异，因为他们虽有同样的眼，可是他们对那个特殊的颜色，并没有精确细微的观念。至于各种实体所特具的别的简单观念，则亦可以有同样的说法。人们对这类精确的观念，往往没有特殊的名称。金所特有震音，虽然同别的物体的声音有别，可是它并没有特殊的名称，正如这种金属的特殊黄色没有特殊的名称似的。

22 它们的能力观念最好用定义表现出来——不过表示物种的实体观念中所含的许多简单观念，既是一些能力，又因为那些能力在普通所见的事物中，并不能显然地刺激我们的感官，因此，要想知道名称的意义，或实体的意义，最好是把那些简单的观念列举出来，而不当只把那个实体指示出来。因为一个人如果于其视觉所得的金的黄色而外，又根据我的列数得到可展性，可溶性，固定性，在王水中的可溶性等等观念，则他所得的黄金观念，应该更为完全，反之，他如果只看那个金属，并且因此只把那些可感的性质印在心中，则他的黄金观

念便没有那样完全。但是这个光明、沉重而可展的事物的形式组织 formal constitation，如果是我们的感官所可察知的，一如三角形的形式组织（或本质）那样，则黄金这个词的意义，应该亦同三角形的意义一样易于分辨。

23 我们可以在这里反省一下各种神灵的知识——由此我们可以看到，我们在有形事物方面所有的知识，都是在感官方面建立其基础的。因为各种神灵离了身体，虽然亦知道各种事物，而且他们对这些事物所有的知识和观念亦比我们的较为完全，可是他们究竟如何能够这样，那是我们所完全意念不到，观念不到的。我们的知识全部或想象全部，并不能超乎我们的观念之外，而我们的观念又是限于自己的知觉方面的。我们虽然知道，比降生于世上的神灵较高一层的那些神灵，对于实体的根本组织，有很明白的观念，正如我们对三角形的根本组织所有的观念一样，而且他们还能看到，实体的一切性质和动作都是怎样由此流出的，可是我们究竟不知道，他们怎样能得到那种知识。

24 实体的观念必须与事物相契合——实体的名称如果只是表示着我们的观念，则我们可以用定义来解释它们，可是它们如果表示着事物本身，则虽有定义，亦不能免除很大的缺陷。因为实体的名称，并不只表示我们的观念，它们终究要表示实在的事物，因此，它们的意义不但要同人的观念相合，而且要同实在的事物相契。因此，在各种实体方面，我们并不常以为一个名词的意义，就尽于通常的那个复杂观念，我们往往要进一步来考察事物本身的特性和性质，并且因此尽力来改正我们的物种观念。若不如此，我们亦会从经验过那些性质的人们，来学知它们。因为它们的名称不但应该表示他人心中的复杂观念（这就是它们平常所表示的），而且应该表示事物本身的简单观念的集合体，因此，我们如果想给它们的名称以正确的定义，则我们必须研究自然史，并且用心来发现它们的性质。因为在自然的物体和实质的事物方面，我们谈论起来，辩论起来，如果想免除种种不方便，则我们不能只根据语言的常度，来学得一个名词所表示的纷乱而不完全的观念，不能只在应用各种事物时使它们同我们那个观念相契合，除此而外，我们还必须熟悉那种事物的历史，并且要改正，要确立各个物种的名称所表示的复杂观念；而且在同别人谈话时，他们如果误解了我们，则我们还必须指示出，我们那个名称所表示的复杂观念是什么样的。人们如果想追求知识和哲学上的真理，则他们必须如此做

才是。因为人在儿童时，虽然对事物只有不完全的意念，可是他们既然先学会了各种文字，因此，他们往往不经思考，就乱用它们，而且往往不能形成确定的观念，用它们表示出来。这种习惯，一直等他们到成人时，仍然继续下去，因为这种习惯是很顺利的，而且在日常事务和谈话中，亦是可以应用的。因此，他们是从错误的一端着手的，他们是先完全学会了文字，然后才用它们来表示意念的。因此，我们就看到，人们虽然能按照本国的文字，来恰当地说本国语，可是他们说起事物本身时，是很不恰当的。因此，我们就看到，他们虽然常常互相辩论，可是他们并不能抛除了想象，专在事物本身方面，发现出什么有用的知识和真理来。因为要想在我们的知识方面，有所进步，事物的名称是无关重要的。

25 实体的观念并不易和事物相契合——因此，我们希望，人们如果精通了物理的研究，熟悉了自然的物体，则他们应该给我们把各个物种中一切个体所共具的那些简单观念记载出来。这样便可以摆脱了许多的纷乱；因为人们在考察一个名称所标记的一种事物中的各种性质时，熟悉的程度，和精确的程度，都有差异，因此，他们用同一名称所标记的集合体亦会含着或多或少的可感的性质。不过要把一个物种中的一切简单观念都记载下来，则这种字典就包含了全部自然史，而且需要许多人的手，许多的时间，许多的花费，许多的辛苦，许多的聪明，那就是几乎不可期望的了。因此，在未达到这种程度时候，我们在实体名称方面所下的定义，只要能解释了人们用它们时的意义就够了。在必要时，人们如果能供给我们以这类的定义，那已经算是好的。不过就这亦是不常有的。人们在辩论时，谈话时，所用的文字往往没有共同的意义，而他们所以如此，正是因为他们误以为普通文字的意义是确立了的，而且它们所表示的观念，是完全为人所知晓的。因此，他们以为要不知道这些，那乃是一种羞耻。这两种假设都是虚妄的，因为任何复杂观念的名称，都没有十分确定的意义，而且它们亦不能经常表示同一的精确的观念。因此，我们如果离了必需的解释途径，则我们对某件事物纵然不能得到确定的知识，那亦不是耻辱。一个人如果只用一个声音，而不由别的途径把它解释给我们，则我们虽然不知道那个声音在他心中所表示的精确观念，那亦并与我们无损，因为我们离了他这种解释，并没有别的方法，可以确知那个观念。自然，人们既是必然要用语言来传达其思想，因此，他们在某种范围内，可以同意公共文字的意义，使各种文字足可以供日常谈话之用；因此，我们并不能说，一个人在其所熟悉的文字中，会完全不知

道常用的文字所表示的观念。不过公共用法只是一个不确定的规则，它最终会归结在各人的特殊观念上，因此，它只能成为一个变化无定的标准。不过上述的字典，虽然需很多的时间、财力和人力，因而不易在一时举办，可是我想，我正可以提议说，各种事物所以为人所知晓，所分辨，如果只是凭着它们的外形，则表示它们的那些文字，应当用小的草案和图样表示出来。这样编就的字典，应当能较容易地，较迅速地，把许多名词的真意义教给我们；尤其在远国远代的语言中，更是这样的，而且我们如果在古著作家的著作中，读到了各种事物的名称，则这种字典亦可以在我们心中把它们的观念确定了，而且所确定的观念比有学问的批评家所不惮其烦地解释的观念，还要更为真实。研究动植物的自然学者，很知道这种利益；而且人们如果有机会来考察他们的书籍，则他会承认，他凭图样所知的罂粟或山羊，比凭这些名称的很长定义所知的，要较为明白。因此，我们的字典如不以"马栉"和"铙钹"来翻译strigil和sistrum两字，而只在其边沿上附着这两种器皿的小图，一如其古时所用的那样，则人看起来，一定会有较明白的观念。又如Toga， timica， pallium三字，虽很容易翻译成长衣，上衣，外衣，可是我们并不能由此观念到罗马人那些服装样式，正如我们不能观念到制它们的那些成衣匠的面孔似的。人类的眼睛分辨这类事物时，既然凭着它们的形象，因此，我们如果想把它们印在心中，最好借助于图样，因为这类图样，比任何形容词，比任何定义，都容易确定那些文字的意义。不过这一层，我们以后可以慢慢提到。

26 第五点，文字的意义要前后一律——人们纵然不肯费辛苦来声明自己所用文字的意义，纵然不肯给它们的名词下固有的定义，可是至少我们有一件事希望他们可以做到。就是，一个人如果想指导别人，劝谕别人，则他在一切谈话中，所常用的文字，应该常有同一的意义。他们如果能做到这一层（如果做不到，那就太糊涂了），则现存的许多书籍可以省掉，许多的辩论可以结束；而且现在那些臃肿的大书，凡富于含糊，双关的文字者，亦都可以缩减到很小的程度；而且许多哲学家和诗人的作品，亦可以容纳在一个小坚果壳中。

27 什么时候该当说明意义的变化——不过人类的思想是无限的，文字的供给是很稀少的，因此，人们并没有充分多的名词来表达他们的精确的意念，因此，他们虽极其谨慎，有时亦为势所逼，不得不在数种意义下来应用同一的文字。在继续谈话时，在滔滔辩论时，人们

在每一度变化其名词的意义以后，虽然没有许多闲暇尽管来重下定义，可是人们如果不是蓄意错误，则谈话中所表现的意义亦大部分可以使坦白而聪明的读者，来领略真正的意义。不过读者如果不能因此领会真正的意义，则作者应该解释他的意义，并且指明他在那里用那个名词时，究竟是指的什么。

第四卷

第一章 知识通论

1 我们的知识有关于我们的观念——人心在一切思想中、推论中，除了自己的观念而外，既然没有别的直接的对象，可以供它来思维，因此，我们可以断言，我们的知识只有关于观念。

2 所谓知识，就是人心对两个观念的契合或矛盾所生的一种知觉——因此，在我看来，所谓知识不是别的，只是人心对任何观念间的联络和契合，或矛盾和相违而生的一种知觉。知识只成立于这种知觉。一有这种知觉，就有知识，没有这种知觉，则我们只可以想象、猜度或信仰，而却不能得到什么知识。我们所以知道，白不是黑，不是因为我们知觉到这两个观念不相契合么？我们所以确乎不疑地相信"三角形三内角之和等于两直角"的这个解证，不是因为我们知觉到，三角形的三角必然等于两直角而不能有所变化么？

3 这种契合可以分为四层——要进一步来了解这种契合或不契合是由何成立的，则我们可以把它归为四种。（一）同一性 或差异性，（二）关系，（三）共存 或必然的联系，（四）实在的存在。

4 第一，论同一性或差异性——第一，我们可以先论究第一类契合或相违——就是所谓同一性 和差异性。人心在发生任何意见或观念时，它的第一步动作，就在知觉它的各个观念，并且在所知觉的范围内，来认识各个观念的自相，和其差异性——就是说这一个不是那一个。这种作用是在所必需的，离了它，则根本无所谓知识、推论、想象和清晰的思想。借着这种作用，人心就明白无误地知觉到各个观念都与自身相符，都各有其自相，同时又可以知觉到，各个清晰的观念是互不相符的，就是说，这一个并不是那一个。它这种作用，并不用什么辛苦、劳力和演绎，它在初看之下，就可以凭其自然的知觉能力和分辨能力，发生这种作用。学者们虽然把这一层归纳成一些概括的规则，说，凡存在者存在，而且同一事物不能同时存在，而又不存在，可是这些规则，在我们需要反省时，虽然可以随时应用于一切情

节，但是这种能力起初一定是运用在特殊的观念上边的。一个人心中一有了“白”、“圆”等观念，他立刻就会无误地知道，这些观念就是这些观念，而不是“红”、“方”等别的观念，他在以前不知道那个概括规则的时候，就已经知道得这一层十分明白，十分确定，因此，世界上任何公理，任何命题亦不能使他知道得更为明白，更为确定。这是人心在其观念之间所发现的第一种契合或相违，而且这种契合是它一看之下就知道的。在这方面，我们如果有任何怀疑，那永远只发生于名称方面，而不发生于观念本身方面，因为人心中只要一发生了各种观念，则它们的同一性和差异性便立刻被人心所明白地知觉到，这种情形是不能变更的。

5 第二点，论关系——第二点，人心在其任何观念间所发现的第二种契合或相违，我想可以叫做关系 relative，这种契合就是人心对任何两个观念——不论它是实体地、情状地或别的——间的关系 所发生的一种知觉。一切个别的观念既然永久被人认为是同一的，而且它们是普遍地、恒常地互相排斥的，因此，人心如不能在各种途径下来比较各个观念使我们知觉到它们的关系，并且发现其契合或相违，则我们便根本得不到任何肯定的知识。

6 第三点，论共存——第三点，人心在各种观念间所知觉到的第三种契合或相违，就是所谓在同一实体中的共存性 或不共存性 。这一种契合是特殊属于实体方面的。就如我们说，“黄金是固定的”，则我们关于这个真理的知识只是固定性（就是在火中不能销蚀的能力）这个观念，是和黄金的复杂观念中所含的特殊的黄色、重量、可熔性、可展性、王水中的可溶性，常相连合的。

7 第四点，论实在的存在——第四点，至于最后第四种契合，就是指现实的实在的存在 和观念间的契合而言。在这四种契合或相违中，我想就包括了我们所能有的一切知识。因为我们在任何观念方面所考察的，所认识的，所断言的，只不过是说，（一）它就是它自身，不是别的；（二）它与别的观念永远共存于同一实体中，或不在其中共存；（三）它与别的观念有此种关系或彼种关系；（四）它们在心外另有一种实在的存在。就如说，“蓝不是白”就是论同一性的，又如说，“两条平行线间等底的各三角形是相等的”，就是论关系的。又如说，“铁可以受磁力的影响”，就是论共存的。又如说，“上帝是存在的”，就是论实在存在的。同一和共存虽然亦是关系，不过它们是我

们观念的一种特殊的契合（或相违）方法，因此，它们应该另立一项，不应该归在一般的关系之下。因为人们只要一反省我在这部论文中所说过的几处，他们就容易看到，这两者和关系并不一样，它们是肯定和否定的完全不同的根据。现在我将进而考察我们知识的各种程度，不过在预先，我们还当先来考察知识 一词的各种意义。

8 知识可以分为实在的和习惯的两种——人心获得真理的途径，共有几条，其中每条都可以叫做知识。

第一，就是所谓现实的知识 actual knowledge，就是人心对于各个观念彼此间的契合和关系而起的当下的认知作用。

第二，就是所谓习惯的知识 。一个命题如果曾经有一次呈现于一个人的思想中，而且他又分明看到其中各个观念的契合与相违；则他在以后，可以把那个命题贮在记忆中，因此，他在以后反省那个命题时，就可以毫无疑惑地接受了正确的一面，并且确乎相信它所含的真理。储存于记忆中的这种命题亦可以说是为人所认知的，这种知识可以叫做习惯的知识 habitual knowledge一个人如果因为先前有过明白而活跃的知觉，使他在记忆中，把各种真理储蓄起来，则他的心在以后任何时候反省那些真理时，一定会确乎相信不疑，因此，储于记忆中的这种真理亦可以说是为他所知道的。因为我们这有限的理解，既然在一时只能明白地，清晰地思考一件事，因此，人们如果除了现实所思维的以外，便再一无所知，那就太无知了，而且世上最有知识的人，亦只能认识一个真理了，因为他在一时所能思维的，根本只是限于那个真理。

9 习惯的知识可以分为两层——习惯的知识按通俗的说法讲来，可以分为两等。

第一，记忆中的真理分为两种。一等真理在任何时候出现于人心时，人心总可以确实认知那些观念间的关系 。我们凭直觉所知的那些真理全部都属于这一类，在这里，各种观念都可以凭直观来发现出它们的契合或相违来。

第二，另一等真理，在被人心一度信仰以后，人心只记得自己的确信却不能记得其证明 就如一个人如果切实记得他曾经有一次瞥见了“三角形三角等于两直角”的这个解证的真实，则他会相信自己确乎认

识那个解证，因为他分明不能怀疑那个解证的真实。自然，一个人如果只固执一个真理，同时可又忘却原来说明这个真理的解证，则我们可以说他只是信仰他的记忆，并非有真正的知识，因而这种信仰真理的方式，在我原来亦认为是介乎意见和知识之间的（不过这种信念，却超乎空空的信仰之外，因为信仰是根据于他人的证据的）。不过在适当思考之后，我却见到，它仍然不缺乏完全的确定性，而且实际上，仍然是真正的知识。在这方面，我们初看之下，所以易于发生错误，只是因为我们在这里认知这些观念的契合或相违时，并不与原来认知这个命题中各观念的契合或相违时一样，因为在这里，我们的认识并不是由于纪念公理会到原来那些媒介观念，乃是由于另一些中介观念，而那些观念是以另一条途径，指示我们所确记为真实的那个命题中各个观念的契合或相违的。就例如在"三角形的三角等于两直角"的这个命题中，一个人如果曾经分明了悟这个真理的解证，则他现在心中虽然忘了那种解证，而且以后或者会再记忆不起来，可是他仍然知道这个命题是真实的，不过他现在之认知它是真实的，却与以前认知它时，完全由于另一条途径。他仍然分明看到在那个命题中结合着的两个观念的契合，不过他现在所凭的媒介观念，和以前产生这个认识的那些媒介观念，却大有别。他记得，亦就是他知道（因为记忆就是过去知识的复现），他曾经有一次确信过"三角形三内角等于两直角"的这个命题的真实在同一而不变的各种事物间，同一的关系仍是不变的，因此，这个"不变"的观念现在就向他指示出三角形三内角如果曾有一次等于两直角，则它们将来亦会永远等于两个直角。他既然确知，在这方面，任何真理只要以前有一次是真的，将来亦永远会是真的；而且以前有一次互相契合过的观念，将来亦永久是互相契合的；因此，他有一次所认知为真实的事物他将永久认知它是真实的——只要他记得自己有一次认知它。在数学中，特殊的解证所以能供给概括的知识，就是由于这种理由。知识所以有充分的根据，如果不是因为我们认知到同一的观念永远有同一的关系，则人们在数学中便永远不认知所谓概括的命题。因为任何数学的解证就是特殊的，而且一个人在解证了一个关于环或三角形的任何一个命题以后，他的知识亦不会超出那个特殊的图解以外。如果他想把自己的知识再推进一步，则他在另一个例证中，还得重新来解证，否则他便不知道，那个命题在那个三角形方面，亦是真的；如是一直可以继续下去。这样，就没有人能以认知任何概括的命题。我想，人人都会承认，牛顿先生在读他自己的书时，他虽然不能现实看到原来发明他的真正命题时所凭借的那一系列可羡的中介观念，可是他一定知道，那些命题是真实的。能保

留这样一系列殊事的记忆，不是人类能力所可及的，尤其是因为他是发明、认知和建立各种观念的奇异联系，已经可以说是超出许多读者的理解能力。不过作者本人仍然分明知道那个命题是真正的，因为他记得他有一次看到那些观念的联系；在这里，他之确知这个命题之为真实，正如他记得某甲刺了某乙，因而知道某甲伤了某乙似的。不过记忆既然永不如现实的知觉那样明白，而且在一切方面人总会跟着时间渐渐消灭，因此，这种差异就指明，解证的知识远不及直觉的知识（它们自然还有别的差异）那样完全。这一层我们在下一章中就可以看到。

第二章 知识的各种等级

1 直觉的——我们已经说过，我们的一切知识都成立于人心对其观念所有的观察，而且就我们的能力说来，就我们的认识途径说来，我们所能得到的光明，亦就以此为极限，所能得到的确定性，亦就以此为最大。现在我们不妨进而稍一考察知识的明白性的各种等级。在我看来，我们的知识所以有或高或低的明白等级，就在于人心是在不同的途径下，来知觉它的各个观念的契合或相违。因为我们如果一反省自己的思维方式，就可以发现人心有时不借别的观念为媒介的就能直接看到它的两个观念间的契合或相违这种知识，我想可以叫做直觉的知识 。因为在这方面，人心并不用费力来证明，来考察，就能瞥见真理，正如眼只要朝向光明，就能瞥见光明似的。就如，人心认知，白非黑，圆非三角形，三比二多，并等于一加二。这一类真理，人心在一把那些观念联系起来，加以比较之后不借其他观念为媒，就能凭直觉立刻观察到。而且在人类弱点的范围以内讲，这种知识就可以说是最明白，最确定的。这一部分知识是不可反抗的，它就如同日光似的，人心只要把其视线转向它，它就会立刻强迫人来认知它，它不使人心有一毫踌躇，怀疑或考虑，它只使人心立刻充满了对于它的明白知觉。我们一切知识的确定性，明白性，就依靠于这种直觉；这种确定性，人人都知道它是大得不能再大的，因此，他不能想象再大的，亦就不需要再大的。因为一个人只知道，他心中的观念就是如他所知觉的那样，超过这个限度，他并不能想象自己还能达到更大的确定性；他只知道，在两个观念间，他如果看到一层差异，则那两个观念是差异的，而不是确乎同一的。一个人如果于这种确定性以外，想求一种更大的确定性，则他所求的自己亦不知是什么，而且他这样只表示他想当一个怀疑学者而又当不了。确定性是完全依靠于直觉的，因此，在次一级知识中，就是在所谓解证的知识中，一切中介观念只有凭直觉乃能有所联系。离了直觉，我们就不能达到知识和确定性。

2 解证的知识——在次一级知识方面，人心亦可以瞥见他的各观念的契合或相违不过它这里的作用并不是直接的。什么地方，人心能

瞥见其观念间的契合或相违，什么地方就有确定的知识。虽然如此，可是人心并不能永远瞥见它的观念间的契合或相违——纵然这是可发现出的；在这种情形下，人心便终于无知，它顶多亦只能达到一种可能的推想。人心所以不能永远立刻看到两个观念间的契合或相违，乃是因为我们所要考察其是否契合的那两个观念，不能被人心所组合，以来表示出它们的契合或相违来。在这种情形下，人心既不能借直接比较，或互相并列；把各个观念合拢来，以发现它们的契合或相违，因此，它就爱借别的观念（或一或多，随情形而定）为媒，来发现它所要追求的那种契合或相违。这就是我们所谓推理 reasoning。就如人心虽想知道三角形三内角，和两直角的大小是否相契，可是它并不能借直接的观察和比较来认知这一层，因为三角形的三内角不能同时合叠起来，和任何一个角或两个形互相比较。因此，在这方面，人心便没有直接的、直觉的知识。在这种情形下，人心爱找寻一些与那个三角形的三角相等的其他角子；它既然发现，那些别的角子同两直角相等，因此，它就知道，三角形的三角等于两直角。

3 此种知识依据于证明——凡指示两个观念间的契合关系的那些中介观念，就叫做证明；我们如果能用这个方法使人明白地，显然地，看到契合或相违，这就叫做解证，在这里，理解便由此方法明了这种契合或相违，人心亦就由此方法看到它是契合的或相违的。人心如果很敏捷，可以找出这些中介观念（它们可以发现出别的观念间的契合或相违来），并且能正确地应用它们，我想那就可以叫做机敏 sagacity。

4 不过这种知识不如前边那样容易——我们借中介证明所得到的这种知识虽然确实无疑，可是它的征验并不很明白了，我们的同意亦不很直接迅速，如在直觉的知识方面那样。因为在解证方面，人心最后虽然亦能认知它所考察的那些观念是否契合，可是它所达到这种程度，不能不费一番辛苦和注意，因为它不能只凭一次瞬息的观察发现出这种契合来。要把这种契合关系发现出来，必须勤勉不懈，努力研求才行。人心必须先经过多少步骤，多少等级，才能由此途径达到确定性，才能看到两个观念间的契合或矛盾——如果这两个观念需要证明和理性的运用才能指示出其关系。

5 证明之先不免疑惑——在直觉的知识和解证的知识之间，还有另一种差异，就是，在解证的知识方面，我们如果依据中介的观念看

到契合关系或相违关系以后，虽然亦可以把一切疑惑完全消除了，可是在直觉的知识方面，则人心只要尚有几分分辨各个观念的知觉能力，则它总不致发生丝毫疑惑，这个亦正同能清晰分辨黑白的眼睛，不会质疑墨水和纸是否是同一颜色似的。眼官只要仍有目力，则它在一看之下，就会毫无疑惑地，知觉到纸上所写的字同纸的颜色是不一样的；同样，人心只要有清晰的知觉能力，它在直觉的知识方面，就可以看到各种观念的契合或不相违。眼如果失了视力，心如果失了认知能力，则我们便无从研究眼的视力是否敏捷，亦无从研究心的认知是否明白。

6 这种知识亦不如前一种知识那样明白——自然，由解证而生的认识亦是很明白的；不过这种认识远没有我所谓直觉知识方面所有的那种辉煌光亮和充分确信。就如一个人的面孔在几个镜中来回反射以后，只要影子仍与原物保留一点相似性和契合关系，它就能产生一种认识；不过在每一度反射以后，原来那种完全的明白程度和清晰程度总要减低几分，一直到经了许多次推移以后，它便大为含糊不清，而且一看之下，几乎辨认不出来——在目力微弱的人尤其如此。由一长串证明而得的知识，亦正是如此的。

7 每一步中必然含着直觉的明白性——在解证的知识方面，理性每进一步，必然伴有一种直觉的知识；我们每走一步，必须凭直觉认识此一个观念与下一个中介观念（它可以用作证明）间的契合或相违。如果我们不知道这一层契合，则我们仍然需要别的证明；因为我们如果认识不到这种契合或相违，则我们便不能发生任何知识。如果它能自己知觉到自己，那就成了直觉的知识，如果它不能知道自己，则必须用一个中介观念，作为共同的尺度，以指示它们的契合或相违。由此，我们就可以看到，在能产生知识的推论中，每一步都带有一种直觉的确实性；人心一明白这种确实性，只把它记下，就可以使我们所考察的观念间的契合或相违明显起来，确定起来，因此，我们要想解证任何事理，必须先看到中介观念间的直接契合，因为我们依据这种契合才能发现我们所考察的那两个观念（一个常是最先的，一个常是最后的）的契合或相违。解证每进一步，人心必须精确地保留这种直觉的知识，必须经常看到各个中间观念的契合或相违，而且人们必须确保不曾遗失了任何部分。不过在冗长的演绎中，因为所用的证明太多，所以人的记性不易永远把这种知觉迅速地、精确地保留起

来，因此，我们就常见，解证的知识不及直觉的知识那样完全，而且人们往往把谬论当做解证。

8 因此人们就误认推论是由预觉Proecognitio和预想Pro　econcesus来的——在科学的或解证的推论中，每一步既都必然需要这种直觉的知识，因此，人们就形成一个错误的公理说：一切推理都是由预觉 和预想 来的。不过这个公理是很错误的，这一层我在以后考察各种命题（尤其是那些所谓公理的各种命题）时，将加以详细的考察。在那里，我将指示出，人们之预觉和预想是一切知识和推论的基础乃是由于一种错误。

9 解证不限于数量方面——一般人们都承认只有数学才能有解证的确定性。不过在我看来，不但在数目、广袤和形相等观念方面，我们可以凭直觉认知它们的契合或相违这种知识并不是它们方面的特权。人们所以认为解证在其他知识部分无大关系，而只有数学家才敢希冀达到解证的程度，那或者是因为我们缺乏适当的试验方法，而不是因为事物本身不太明显的缘故。因为人心在我们的各个观念之间，只要能观察到它们的直接契合或相违，人心就能有直觉的知识；它只要能凭直觉知道两个观念与别的中介观念的契合或相违，它就可以认知那两个观念的契合或相违；它只要能借中介观念知道两个观念的契合或相违，它就可以实行解证。因此，解证就不限于广袤、形象、数目及其情状等等观念。

10 人们为什么这样想——人们所以一般只在这些观念方面来追求所谓解证，并认为只有这些观念方面才有解证，我想那并非单单由于那些科学有普遍的功用；这种原因我想是这样的：就是，在比较它们的相等或多寡时，数目情状方面所有的微细差异，都是可以明白看到的，至于在"形象"方面，则每一种微细的差异，虽然不能都为人所觉察，可是人心已经找出种种方法，凭着解证来考察并发现两个角，两段广袤，或两个形象的相等性。因此，数目和形象两者都可以表示于明显而永久的标记中，在这里，我们所考察的观念都是完全确定的（反之，我们如果只用各种名称和文字来标记各种观念，则它们大部分是不确定的）。

11 不过在别的简单的观念方面，它们的情状和差异，如果不是以数量来计算，而是以等级来计算，则我们便不能精细而确当地分别它

们的差异，以至于能察知它们的精确相等和些小差异，亦不能找到方法，来计算这些。因为那些别的简单观念既然都是被不可觉察的（在其单独存在时微小分子的）大小、形象、数目和运动所产生的现象或感觉，所以它们的各种等级亦都依靠于这种原因的（全部或一部）变化。不过在任何物质团中，这些原因都是微细而不可觉察的，因此，我们对于这些简单观念的各种差异的程度，便不能有精确的尺度。假定所谓"白"的那种感觉或观念，是由一定数量的微粒所产生的，而且那些小粒又因为有一种旋转能力，在打动网膜时，一面自己旋转，一面又往前进；则我们很容易断言，任何物体的表层的组织，如果能反射较多的光子，并且给它们以产生白色所必需的那种旋转，则那个物体将会显得较白一点，因为它可以在同一空间中，向网膜放出具有那种特殊运动的较多数的光子来。我并不是说，光的本性所以成立，就在于很小的圆粒子，白的本性所以成立，就在于物质部分的组织反射光时，使它们有特殊的旋转，因为我现在并不是从物理方面来论究光和颜色。不过我可以说我真不能设想（我真愿意有人告我说，他能如此设想），外界物体如果不与可以感到的各种物体自身直接接触，它们怎样能打动我们的感官。因为我知道，物体所只能打动我们的感官，不出两条途径，一则借助于可感物体的直接接触，如触觉和味觉就是，一则借助于由它们发出的不可觉察的各部分的推动力，如视觉、听觉和嗅觉便是。因为各种感觉所以产生，就是因为物体各部分的不同的大小、形象和运动，能产生出不同的推动力来。

12 它们是否是微粒，亦无关系，它们所以能使我们发生白的观念，是否是因为它们都依着自己中心旋转，那亦没有关系。无论如何，我们可以断言，物体的组织如果能给光子以特殊的运动，使它们给我们产生出所谓白的感觉来，则它所反射的光子愈多，而且那种特殊的运动愈速，则那个物体亦会显得愈白一些；因为它已经反射回较多的光子来。我们如果把一张纸，置于日光下，又置于阴暗处，又置于黑洞中，就可以看出这种情形。在这每一种情形下，它所产生的白的观念都是各不相同的。

13 不过我们既然不知道光子有多少数目，何种运动，就可以产生某程度的白的观念，因此，我们就不能解证两种白的程度是否确乎相等。因为我们没有确定的标准，可以衡量它们，亦没有适当的方法可以分别极微细的实在差异。我们所能有的唯一互助，就是我们的感官，而感官在这一方面，又是靠不住的。不过这种差异如果很大，如

果能在人心中，产生出明白而清晰的观念来，而且这些观念的各种差异又可以完全保留在心中，则这些颜色的观念，如蓝与红等等不同的颜色，亦可以解证出，一如数目和广袤似的。我想，我在这里关于白和其他颜色所说的话，在一切次等性质和其情状方面，亦都可以适用。

14 我们对于特殊存在所有的感性的知识——知识的等级就分为直觉和解证两种；任何思想如果缺乏了这两种中任何一种，则我们不论怎样确信它，它总不是知识，只是信仰 或意见，至少在一切概括的真理方面，我们是可以这样说的。不过人心在运用于外界特殊的有限存在时，它确有另一种认知。这种认知虽然超过了仅仅的或然性，可是它还不能完全达到前述的两种确定程度。不过我们仍以知识一名来称谓它。我们分明知道，我们由外物所得来的观念乃是在我们心中的；这乃是一种直觉的知识。不过有人可以问，事实上除了我们心中这种单纯的观念以外，是否还有别的东西？而且我们是否可以由此确然断言，外界有任何东西与那个观念相应？因为人心中虽然有那些观念，可是外界亦许没有那种东西存在，亦许没有那种物象来刺激我们的感官。不过我想，我们这里有充分的证据，可以解除我们的疑惑。因为我可以问任何人，他在白天看日时，同夜里思想日时，是否确实有不同的知觉？他在实在尝艾草，嗅玫瑰时，是否和他仅仅存想那种滋味或香气时，有截然不同的知觉？我们分明发现，由记忆所复现于心中的观念，同由感官现实进入人心的观念，委实有一种差异，而且它们的差异正如两个个别的观念似的。有人如果说，“在梦中我们亦有同样的情形，而且这些观念都可以离了外物产生于我们心中”，则他可以权当梦见我向他作此回答：（一）如果一切都是梦境，如果推论和辩论都无功用，真理和知识都毕竟空虚，则我是否能祛除他的疑虑，那都无大关系。（二）我相信，他会承认，梦见在火中，同实地在火中，委实有一种明显的差别。但是他如果决心要当一个怀疑家，以至主张说，我所谓“实地在火中”亦只是一个梦，而且我们并不能由此确知有所谓火其物者确乎在我们以外存在；则我仍可以答复说，我们可以凭感官知觉到（或者梦想我们知觉到）一些物象的存在，而且我们同这些物象接触时，我们确乎感觉到有苦有乐。这种确定性是和我们的幸福或痛苦一样大的，超过这种限度，则我们有知无知都无大关系。因此，我们在前两种知识以外，还可以另加一种关于特殊外物的存在的知识，因为我们凭知觉和意识知道确有各种观念由外界那些特殊事物而来。因此，我们可以承认知识有三种等级，就是直觉的，辩

证的，感觉的 三种。在这三种的每一种中，明白性和确实性都有各别的程度和途径。

15 各个观念虽是明白的，而知识却不是永远明白的——我们的知识既然只建立在，运用在我们的观念上，那么我们就可以说，它同我们的观念相契合，而且我们的观念如果是明白的，清晰的、含糊的或纷乱的，则我们的知识亦必然会这样么？我可以答复说，不是的。因为我们的知识既成立于我们对两个观念间契合或相违所有的知觉，因此，知识的明白或含糊，只看这种知觉是明白或含糊而定，而不看各个观念本身是明白或含糊而定。就如一个人虽然可以同世界上任何数学家一样，明白地观念到三角形三角和两直角的等量，可是他亦许对于这两层间的契合只有一个极含糊的知觉，因此，他对这种契合便只能有一种极含糊的知识。但是各个观念如果因其本身含糊，致陷于纷乱的地步，则它们便不能产生出如何明白或清晰的观念，因为观念如果一纷乱，则人心便不能明白地看到它们是否互相契合。我们还可以用比较不易误解的另一种说法来叙述这层理由：就是说，一个人如果不能对其所应用的文字有了确定的观念，则他对于自己应用那些文字所形成的命题，也不能确知其真理。

第三章 人类知识的范围

1 “知识”，如前所说，既然成立于任何观念间的契合或相违，由此，就可以推断说：

第一点，知识不能超过我们的观念——第一，我们所有的知识，不能超过我们所有的观念而外。

2 第二，我们的知识不能超过我们所认知的观念的契合或相违而外——第二，我们的知识不能超过我们对那种契合或相违所有的认知以外。这种认知，有时（一）是借直觉，或借直接比较我们的两个观念得出来的；有时（二）是由推论，即借其他观念为媒，来考察两个观念的契合或相违而得来的；有时（三）是由感觉，即借认知特殊事物的存在得来的；因此，我们可以说：

3 第三点，直觉认识不能遍行于一切观念的一切关系——第三，我们所有的直觉的知识，并不能遍行于我们一切的观念，并不能遍行于我们在观念方面所应当认知的一切。因为我们并不能借平排并列或直接比较，来考察，来发现它们互相所有的一切关系。就如在两条平行线间，在两个相等的面上所画的两个三角形，一个是钝角的，一个是锐角的，则我虽可以凭着直觉的知识知觉到此一个不是彼一个；可是我们不能由此知道它们是否是相等的，因为它们在相等性方面的契合或相违，我们永不能借它们的直接比较来发现出。它们的形象既异，因此，它们的各部分便不能精确地直接比较；因此，我们就需要一些中介的性质以来衡量它们，而这就是所谓解证，或所谓理性的知识。

4 第四点，解证的知识亦不能遍行——第四，由上边所说的看来，就可以推断说，理性的认识亦一样不能遍行于一切观念的全部范围。因为在我们所考察的两个差别的观念之间，我们在演绎的一切部

分中，并不能常常找到适当的媒介，凭直觉的知识把它们加以联合了什么地方我们不能做到这一步什么地方我们就没有解证的知识。

5 第五点，感觉的知识比前两种都狭窄——第五，感觉的知识由于不能超过我们感官当下所感到的事物的存在，因此，它比前两者都大为狭窄。

6 第六点，因此，我们的知识比我们的观念较为窄狭——由前所说种种，我们分明看到，我们知识的范围不但达不到一切实际的事物，而且甚至亦达不到我们观念的范围。我们的知识限于我们的观念，而且在范围和完美方面，都不能超过我们的观念；这些观念在一切存在方面可以说是加了一层很窄狭的限制，而且我想，其他有限的理解（如天使的理解——译者）如果比我们的感官有较多较锐的知觉方法，如果它（别种理解）所接受的知识不如人类这样脆弱而狭窄，则那种理解所有的观念一定可以远过于我们所有的。虽则如此，可是我们的知识如果亦同我们的观念有一样大的范围，而且关于我们所有的各个观念，我们如果亦没有终生不能解决的那样多的疑难和问题，则我们的情形亦比较好得多了。这一层纵然做不到，可是我仍然相信，人们如果不肯用其精力心思，以来文饰掩护自己的错误，以来维持自己无端归心的系统、利益和党派，如果他们只用自己的心思精力，以来推进发明真理的方法；则在人类现在的能力和身体的范围内，我们的知识亦会比一向大为进步。不过就是这样，我总相信（这种信仰并与人类的尊严无损），我们的知识总不能遍行于我们在所有观念方面所应知的一切；而且在任何观念方面所发生的全部困难亦非人智所能克服的，所发生的全部问题亦非人智所能解决的。我们虽然有方形、环形、相等性三个观念，可是我们或者永不能找到与一个方形象等的一个环形，而且或者永不会知道它们是相等的。我们虽然有“物质”和“思想”两个观念，可是我们恐怕永不能知道，纯粹“物质的东西”是否也在思想。离了上天默示，则我们不能只凭思维自己的观念来发现，“全能者”是否给了某一些组织适当的物质以一种知觉和思想的能力，是否在那样组织的物质上，赋予以一种能思想的，非物质的实体。因为在我们的意念范围内，我们不但容易存想，上帝可以凭其意旨在赋予物质上以有思想能力的另一种实体，而且可以存想，他可以任意在物质本身赋予一种思想能力。因为我们不知道，思想是由何成立的，亦不知道上帝愿意在何种实体上，赋予那种能力（这种能力只凭造物者的慈悲和乐意，才能存在于有限的生物中）。因为我虽然证

明（第4卷，10章），要假设物质（物质就其本性而论是没有感觉和思想的）就是永久的原始的“思维实体”那乃是一种矛盾，可是我们如果说，那个原始的永久的“思维实体”，或全能的神灵可以任意造一套无知觉的物质，并且给它以某程度的感觉、知觉和思想，那并不是一种矛盾。一个人怎样能够确实知道某些知觉，例如快乐和痛苦，不能存在于某种方式下被变化，被运动的物体本身，一如它们在身体的某些部分运动起来时存在于一个非物质的实体中呢？所谓物体，在我们所能想象的范围以内讲，只能打击和影响别的物体，所谓运动，就我们所能观念到的最大范围以内讲，不能产生别的，只能产生运动，因此，我们如果承认运动能产生苦或乐，或颜色或声音的观念，那我们就不得不背弃理性，超出于观念之外，而完全把这一回事归之于造物主的善意了。在身体的各部分发生了运动以后，“非物质的实体”既然能发生了苦乐的知觉，那么我们能够确知，各种物体在发生了某种变化和运动以后，那些物体自身一定不发生苦乐的知觉么？因为我们既然承认，上帝在运动上附加了运动本不能产生的一些结果，那么我们有什么理由可以断言，他不能使物质的实体发生这些结果，一如精神的实体一样？因为我们固然不能存想物质有这些结果，可是我们亦一样不能存想物质的运动如何能在精神上发生影响。我所以如此说，并不是要使人减低对于灵魂的非物质性的信仰。我此处所说的，并不是或然性，乃是知识。因此，我想，在我们缺乏证据因而不能产生知识时，哲学家应当谦抑从事，不要随便专断；而且我们如果能看清楚：我们的知识可以达到什么程度，那亦是很有用的。因为现世既然不是所谓神观vision境地，因此，在许多事物方面，我们应当安于信仰同或然性；因此，在关于灵魂的非物质性的这个问题方面，我们的才能如果不能达到解证的确度，那亦并不足为奇。不过我们纵然不能在哲学方面证明灵魂的非物质性，而道德和宗教的一切伟大宗旨仍不能丝毫有所动摇。因为显然，造物者不但使我们起初显现为有感情、有知觉的生物，不但使我们在若干年中继续此种状况，而且在另一个（无形的）世界中，他亦仍会使我们复返于相似的知觉状态，并且使我们能以接受他为我们在世时的行为所准备的那种果报。因此，我们正不必学一般人非把这个问题加以或是或否的决定不可。他们有的过于热忱地拥护灵魂非物质说。有的过分热忱地为对灵魂非物质说，所以都急于大声疾呼使世人相信其说。他们一面使自己的思想完全沉浸于物质中，不能承认非物质的东西有其存在；而在另一方面，则他们在绞尽脑汁一再考察以后，又看到物质的自然能力全不能认识，因此，他们又自信地断言，“全能者”不会把知觉和思想赋予有凝性有变化的一个

实体。不过一个人如果一思考，在“我们的思想”中，感觉怎样难与有广袤的物质调和，无广袤的东西又如何难与“存在”调和，则他会承认自己实在不能确知他的灵魂是什么样的。这一点，在我看来，似乎不是我们的知识所能达到的；而且一个人如果能自由思考，并且仔细观察各种假设的黑暗纠缠的部分，则他便难以认为自己的理性能以使他确乎相信或排斥灵魂的物质说。因为不论他来观察那一面，不论他认灵魂是一个无广袤的实体，或一个有思想有广袤的物质，而在他的心中单思想到此一面时，所遇到的困难总不免驱迫他想到另一面。因此，人们往往因为一种假设不易想象，便鲁莽地相信相反的一个假设，实则在无偏见的理解看来，那另一个假设亦是一样不可理解的。因此，他们这种做法，实在不能算是公平的。我们由此不仅看到，我们的知识是脆弱而贫乏的，而且我们看到，这类论证纵然胜了，亦是无意义的；因为这类论证，只是依据于我们的观点的，我们由此只能知道自己在问题的一造得不到确实性，可是我们如果因此就接受相反的意见，那亦一样完全达不到真理，因为相反的意见，在一考察之后，亦是有相等的困难的。一个人为了避免此一种意见中所有的貌似的荒谬，和不可逾越的障碍起见，自然可以托庇于另一种意见，不过那另一种意见的基础如果亦是不可解释，不可了解的，那么他可以得到什么保障，什么利益呢？我们身中自然有一种能思维的东西存在，这是不容争论的。我们虽然不知道它是什么，而且还必须安于不知，可是我们既然能对此发生怀疑，这就确证了它的存在；而且我们如果怀疑这一层，那亦是徒然的；这个亦正如在许多情形下，只因为我们不知道某种事物的本质，就确然反对它的存在，是一样无理的。因为我可以请问，世界上存在着的任何实体，那一种没有含着一种使人理解迷惑的东西呢？——说到别的神灵们，则他们既能窥见并知道事物的本质和内在组织，则他们的知识比我们的知识当然超过了无数倍。至于别的理解更广大的神灵们，则他们在一看之下，可以看到许多观念的联系和契合，并且给它们以各种中介的证明，因此，他们的理解既敏锐而又深刻，知识的范围亦更为广大。在这里我们正可以想象到高级天使的一部分幸福，因为他们一瞥之下所见的这些联合和证明，我们虽然旁搜冥索，锲而不舍，亦未必能找到，而且在找寻到新的以前，几乎是把旧的忘掉。——不过我们可话归本题。我可以说，我们的知识不但因为我们的观念稀少而不完全，大受了限制，而且即在这个范围内，它亦不能遍行。不过它究竟能达到什么程度，我们现在就可以开始研究。

7 我们的知识究竟能达到多远——前边已经概括地暗示过，我们在各个观念方面所作的肯定或否定，可以归为四类，就是同一、共存、关系和实在的存在四种。我将要逐步研究，在每一种中，我们的知识可以达到多远。

8 第一点，我们对同一性和差异性所有的知识，同我们所有的观念有一样大的范围——第一点，说到由我们观念的这种契合或相违途径所得到同一性和差异性，则我们的（一）直觉知识和（二）观念本身是有同等范围的。人心中一发生任何一个观念，它都可以凭直觉的知识，立刻知觉到它自己是什么样子，而且可以知觉到，它和别的任何观念都是不一样的。

9 第二点，说到共存，则其范围是很狭的——说到我们的第二种知识——就是在共存方面的观念的契合或相违——则我们的知识在这方面是十分缺陷的。不过在实体方面，我们所有的最重要最广博的知识部分，却在于共存方面的知识。因为如我已经指示出的，我们对于实体种类所有观念，不是别的，只是在一个实体中所集合的各个观念的集合体（就是所谓共存）。就如我们的火焰观念就是又热，又亮，又向上运动的一个物体；又如黄金的观念就是沉重、色黄、可展、可溶的一个物体。火焰和黄金这两个实体的名称，就表示着人心中这些复杂的观念。我们如果在这一类实体方面想有进一步的知识，则我们所考察的，不是别的，只是这一类实体是否还有别的性质或能力。这就是说，我们只是想知道，除了形成那个复杂观念的那些简单观念而外，是否还有别的简单观念与它们共存着。

10 因为我们不知道许多简单观念间有什么联系——这一种知识，虽然在人类科学中，形成了很重要的一部分，可是它的范围太小，而且几乎就不存在。因为形成复杂的实体观念的那些简单观念，依其本性说，大部分并和别的简单观念没有明显的必然的联合或矛盾，因此，我们虽欲考察两种观念的共存亦不可能。

11 在次等性质方面尤其是如此的——形成复杂的实体观念的那些观念——亦就是我们关于实体所有的知识所最研索的那些观念——就是那些次等性质的观念。不过这些性质，如前所说，都依据于微细而不可觉察的各部分中的原始性质（若不如此，则其所依据的更是非我们所能想象的），因此，我们就不可能知道，哪一些性质同另一些性

质有必然的联系或矛盾。因为我们既不知道它们是由何种根源出发的，既不知道，形成复杂的黄金观念的那些观念是由各部分的什么形象、大小和组织来的，则我们便不能知道，有什么别的性质是由黄金中不可觉察的各部分的那个组织来的，或是与它不相契合的；结果我们亦不知道，它们是否和我们所有的复杂的黄金观念相契或相违。

12 因为在任何次等的和原始的性质之间，我们并不能发现出任何联系来——各种物体的次等性质所依据的原始性质，不是我们所能知道的，因为原始性质所寓托的物体的各部分是不能觉察的。不过除此以外，我们还有另一种更不可救药的无明，使我们更其不能确乎知道同一实体中的各部分是共存的或不共存的。因为在任何次等性质和有所依据的那些原始性质之间，并没有可以发现出的联系。

13 我们自然可以想象到，一个物体的大小、形象和运动，能使另一个物体的大小、形象和运动发生变化。此外，我们还可以想象，一个物体插入另一个物体时，可使另一个物体的各部分分离开，而且一个物体在冲击了另一个物体以后，亦可以使另一个物体由静而动起来；这类情形，在我们看来，似乎是彼此有联系的。我们如果知道各个物体的这些原始性质，则我们正有理由希望自己在它们这些互相影响的作用方面比此有多得多的知识。不过人心并不能在物体的这些原始性质，和它们给我们所产生的各种感觉间，发现出任何联系来，因此，我们纵然能发现出直接产生次等性质的那些不可觉察的各部分的大小、形象或运动来，我们亦不能对于任何次等性质的共存关系，建立一些确定而无疑的规则。我们既然完全不知道，各部分有什么形象、大小或运动，可以产生出一种黄色，一种甜味，或一个尖音来，因此，我们无论如何不能设想，任何分子的大小、形象或运动，如何会给我们产生出任何颜色，滋味或声音的“观念”来。因为在两者之间，根本没有可想象的联系。

14 因此，我们并不能努力凭各种观念来发现（这正是达到确定知识，普遍知识的唯一真正途径），有什么别的观念同我们的复杂的实体观念中所含的那些观念，是经常连合着的。因为它们的性质依据于微细部分的真正组织，而这种组织又不是我们所知道的。不但如此，我们纵然知道它们，我们亦不能在它们和任何次等性质之间，发现出任何必然的联系；我们如果不能知道这一层，我们就不能确乎知道它们的必然共存。因此，我们对于任何种类的实体所怀的复杂观念不论

是什么样的，我们总难以根据这个观念中所含的各个简单观念确实决定，有任何别的性质是与它们必然共存的。在这些研究方面，我们的知识不能超出于我们的经验之外。自然，有少数原始性质，互相有一种必然的依属关系和明显的联系关系，就如形象必然要前设广袤为其条件，由推动力所发生的运动的传递必然要前设凝性为其条件。不过这些观念（或者还有别的）虽然有一种明显的联系，可是互有这种联系的观念毕竟为数太少，因此，我们无论凭直觉或凭解证，亦只能发现出联合在各种实体中的极少数性质的共存关系来。因此，我们要想知道各种实体中究竟含着什么性质，就只有求之于感官了。因为各种性质纵然共存于一个实体中，可是它们的观念如果没有这种依属关系和明显的联系，则我们除了借感官的经验而外，并不能确乎知道，有任何两种性质是共存于一个实体中的。因此，我们虽然看到黄色，而且在一试验以后又看到重量、可展性、可溶性、固定性等同联系在一片黄金中，不过这些观念彼此既然没有明显的依属和必然的联系，因此，我们并不能确知，这些观念中有四个存在时，第五个必然亦存在。这种推想固然是很可靠的，过最高的概然性亦不等于确定性；而没有确定性，亦就没有真正的知识。——因为这种共存关系离了知觉便不能为人所知；而知觉的途径又不外两种。就是在特殊的实体方面，我们要借助于感官的观察，在概括的方面，要借助于观念本身的必然联系。

15 不共存性范围较大——说到不共存性，则我们应当知道，任何一种实体在一时所有的各原始性质，只能限于一种，就是，各个部分的每种特殊的广袤、形象、数目和运动，一定要排斥其他一切的广袤、形象、数目和运动。关于各个感官所特有的一切可感的观念，我们亦可以有同样的说法。因为在任何实体中存在着的任何一个观念总要排斥一切同类的观念；这就是说，没有一个实体同时能有两种气味，或两种颜色。有人或者会反斥说，“蛋白石或蓂菜木的溶液不是在同时有两种颜色么？”我可以答复说，各种眼的位置如果不同，则这些物体诚然可以在同时发出不同的各种颜色来。不过我仍然可以大胆地说，眼的位置如果不同，则反射光子的那些部分（物象的）亦就个别。因此，能同时呈现出青色和黄色的，并不是同一的部分，亦就不是同一的实体。因为任何物体的同一分子并不能在同时个别地来变化光线，反射光线，正如它不能同时有两种不同的形象和组织似的。

16 我们对于各种能力的共存只有很狭窄的知识——各种实体都有能力来改变其他物体的可感性质，这种能力正是我们在实体方面研究的主要对象，并形成知识的一个干枝，不过说到这些能力，则我真怀疑，我们的知识是否远远超越于经验以外，是否可以发现出大部分这些能力来，是否可以确知它们是在任何实体中的，因为我们根本不知道这些能力和形成实体的本质的那些观念是有必然联系的。因为各种物体的自动能力和被动能力，以及其动作的途径，既在于各部分的组织和运动，而这些组织和运动又是我们所万不能发现出的，因此，我们只能在极少数的情形下，来看到它们和复杂的实体观念中任何观念间的依属或矛盾。我这里所采取的是所谓微粒说Corpuscularian hypothesis，而我所以采取它，只是因为人们都以为它最能明了地解释物体的各种性质。我恐怕，人类的脆弱理解不能再换另一个假设，使我们在各种物体中，更明白地发现出各种能力的必然联系和共存关系。至少我敢相信，不论哪一种假设是最明白的，最真实的（因为要决定这个，不是我的职务），而我们关于有形实体所有的知识，并不能因任何假设而稍有进步。要想在这方面有所进步，我们必须知道物体的某些性质和能力和别的一些性质和能力，有必然的联系或矛盾；不过就现在的哲学界的情状说来，我们在这方面所知道的，实在是微乎其微的。而且我真怀疑，凭我们这些能力，我们是否可以在这方面，使我们的概括知识（不提特殊的经验）有很大的进步。在这方面，我们只有经验可以依据。因此，我们愿望，我们的经验该再进步一点。我们已经看到，在自然知识方面，有些人已经利物为怀，费了心血，使知识的总量大为增益。因此，别的自命为博物学者的人们，尤其是凭火实验的那些哲学家，如果在他们的观察方面谨慎异常，在他们的报告方面，真实无妄，一如自命为哲学家的人们所应为那样，则我们对于周围物体的认识，对于它们的能力和动作的洞察，一定比现在大得多。

17 在神灵方面，这种知识更为狭窄——在物体的各种能力和动作方面，我们如果茫然不知所可，那我们就更容易断言，在神灵方面，我们更是黑漆一团的。因为我们对于神灵并无任何自然的观念，我们只是在可以观察到的范围内，借反省自己灵魂的动作，才能推想出神灵的观念来。不过居住我们身体的那些精神，比许多（或者是无数的）高贵的神灵等级就太低了，它们的才能和品德，比之于众天使及高于我们的那些无量数的神灵，亦就太差了。这一层，我在别处，已经略为暗示，提供读者的考察了。

18 第三点，说到别的关系，则我们不容易断言，我们的知识可以达到多远——第三种知识，就是我们的观念在任何别的关系方面的契合或相违，这一种知识既是人类知识的最大领域，因此，我们不容易决定，它可以达到多远。因为我们在这部分知识中所以有进步，既然只是因为我们有聪明的心思，可以发现出各种中介观念来，由此间接知道各种观念（并不考虑它们的共存关系）的关系；因此，我们很不容易断言，什么时候，我那一类发明到了尽处，什么时候，我们的理性已经得到可能的各种帮助，借以找寻出各种证明来，并且借以考察远隔的各个观念间的契合或相违。不懂代数的人，就不能想象，人在这方面所发现的惊奇成绩；而且我们亦不易决定，人类聪明的心思，在这方面，究竟还能找出什么有利于其他部分知识的发展和助力来。至少我相信，不但数量方面各种观念是可以被解证，被确知的，而且别的思维部分（这些部分或者是较有用的）亦一样可以供给我们以确实性——只要人生的各种罪恶，情欲和热中的贪心不来阻抑、胁迫这些企图。

道德学是可以解证出的——所谓无上的神灵是权力无限，善意无极，智慧无边的，我们是他的创造物，而且是依靠于他的。所谓人类，则是有理解，有理性的动物。这两个观念在我们既然是很明白的，因此，我想，我们如果能加以适当的考察和研索，则它们在行为的职责和规则方面，可以供给我们以适当的基础，以致使道德学列于解证科学之数。在这里，我相信，任何人只要能同样无偏颇地注意数学和这些别的科学，我们就可以根据自明的命题，必然的联系（就如数学中推论的一样不可反抗），给他证明出是非的尺度来。别的情状间的关系，亦同数目和广袤间的关系一样，都是可以确乎被人认知到的。我们如果能发现出适当方法来，借以考察并研索那些情状的契合或相违，则我便看不到，它们为什么不能被解证出来。所谓"无财产，就无非义"，这个命题和欧克里德Euclid的任何解证都是一样确定的。所谓财产的观念乃是指人对于某种事物的权利而言，所谓非义的观念乃是指侵犯或破坏那种权利而言。这些观念既然这样确立了，而且各有了各的名称，因此，显然我就可以确知这个命题是真实的，正如我确知"三角形三内角等于两直角"这个命题是真实的一样。又如说，"没有政府可以允许绝对的自由"，则我亦确知这个命题的真实正如我确知数学中任何命题的真实一样。因为政府这个观念，乃是指建立于规则和法律之上的一种社会而言，而这些规则是要强人来服从它们的，至于绝对自由这个观念，则是指人任意行事而言的。

19 人们所以认道德的观念不能解证，因为两层原因，一因它们太于复杂，一因它们缺乏可感的表象——在这方面，数量的观念所以得到上风，所以认为可被解证，可被确知，乃是因为：

第一，这些观念能用可感的标记记录下来，表象出来，而标记同观念的联络，又比任何文字（或声音）同观念的联络为大为近。纸上所画的图形，正是人心中观念的基本，因此，它们便没有各种文字所含的那些歧义。用线所画出的一个角子、圆形或方形，是人眼所能分明见到的，因此，我们便不能错认了它。它是不会变化的，我们可以随时来考察它，任意复检它的解证，一再审察它的部分，而且在这些过程中，并不怕观念自身有了任何变化。至于在道德的观念方面，则我们便不能如此；我们并没有与它们相似的可感的标记，借以把它们记录出来；我们只有文字可以表示它们；除此以外，再无别的；不过这些文字写出以后，虽然可以前后一律，可是它们所表示的观念，即在同一个人，亦会发生变化。至于在不同的各个人，则它们很少不是差异的。

第二，伦理学中还有更大的一层困难，就是道德的观念，比数学中寻常所考察的形象的观念，普通要较为复杂些。因为这种缘故，于是就发生了两种不利。第一，这些观念的名称，意义比较不易确定；它们所表示的简单观念的精确集合体，不容易为大家公认，因此，在交谈中，在思想中，表示它们的那种标记并不稳固地带有同一的观念。这样就容易发生了纷乱和错误；这种错误正如一个人在解证七角形时，在其图形中漏掉一个角子，或多加了一个角子，因而使他所画的图形已经不是那个名称所表示的那样，亦不是他在解证时原来所想象的那样。在很复杂的道德观念方面，这种情形是常常发现的，而且是不容易避免的，因为在这里，名称虽然仍是同一不变，可是复杂观念中所含的简单观念有时会加多，有时会减少。第二，由这些道德观念的复杂性，于是又发生了一种不利，就是，人心不容易完全地，精确地记忆那些恰好的集合体，使人在考察各观念的关系，契合或相违时，有所依据（在表示两个远隔观念的契合或相违时，我们的判断如果要凭借一长串演绎，和各种复杂观念的媒介，则人心更非有此种记忆不行）。

对于这层困难，数学家的图解和形象，实在是一种大而明显的一种帮助，因为这些图解和形象的轮廓是前者不变的。若非如此，则人

心在一步一步考察它们各部分的关系时，它的记性便往往难把它们保留起来。在一长串加、乘或除的过程中，人心要逐步往前观察它自己的各个观念，并且要考察它们的契合与否，而且问题的解决只是全部计算的结果，而且全部中每个项目都是人心所明白知觉的。不过要想在心中记忆这许多观念，而且使计算中的各部分毫无纷乱，毫无遗失，并且要使一切推论不至无用，则我们必须把推论中的各个部分都用意义精确的标记表示出来，而且那些标记在不被人记忆时仍然经久不变被眼看见。若非如此，则数字或标记，并不能帮助人心来认知两个以上的观念的契合、相等和比例；照这样则人心只有凭直觉才可认知各个数目观念的这些关系了。不过数字的符号确乎能帮助记忆来记录和保留所要解证的各种观念，而且人们由此才知道，在考察各种殊事时，他的直觉的知识到了什么程度；因此，他最后就可以一丝不紊地由已知进于未知，最后，还会总括地看到他的一切认识和推论的结果（在道德学方面不是这样的。——译者）。

20 克服那些困难的方法——各种道德的观念，虽然因为这些缺点，致令人以为它们是不能解证的，可是我们如果用定义把各个简单观念的集合体确定了，并且始终如一地用一个名词来表示那个精确的集合体。则这些缺点大部分亦可以克服了。至于别的困难，则代数学或其他一类的科学，亦许能找出方法把它们克服了，不过这一层是不能预为断言的。至少我相信，人们在追求道德的真理时，如果亦在同追求数学的真理时一样，用着同一的方法，同一的客观态度，即他们将会看到那些真理比平常人所想象的有较强的联系较近于完全的解证，而且它们会根据明白而清晰的观念得出了更必然的结果。但是这种情形大部分是不可企及的，因为人们为追慕令名、富厚和权力之故，会使他们来接受时髦的意见，使他们找寻论证以求充实自己的美点，或文饰自己的丑陋。人心之爱真理，有过于眼睛之爱美丽，而且在理解看来，撒谎是最丑陋，最不可耐的。因为许多人虽然可以满意地在自己胸怀间拥有一个不甚美的妻子，可是谁敢大胆明说，他接受了一个伪说，并且在其胸怀内拥有丑如谎言其物的一种东西呢？现在各党派的人们，只是把他们的教义塞在他们所能支配的人们的喉咽内，而不让他们来考察自己教义之为真为妄的；他们并不让真理在世界上有公平显露的机会，并且亦不让人们来追求真理。那么在这方面，我们能希望有何种进步呢？那么在道德科学中，我们还能期望有较大的光明么？幸而天主把他自己的灯光亲手植在人心中，使人的气息或权力，完全不能消灭它，若非如此，则各地只管盲目信从的人

们，既然受了埃及人所受的束缚，当然只能得到埃及人所处的黑暗了。

21 第四点，实在的存在。我们对于自己的实在存在有一种直觉的知识，对于上帝的实在存在有一种解证的知识，对于一些别的东西的实在存在有一种感觉的知识——说到第四种知识，它是关于事物的现实存在的。在这方面，我们对于自己的存在，有一种直觉的知识，对于上帝的存在有一种解证的知识，对于别的一切东西，则我们只有感性的知识，这种知识超不出感官当下所取的物象以外。

22 我们在许多方面都是无所知的——我已经说过，我们的知识是很狭窄的，因此，我们如果稍一观察黑暗的一面，和我们的无知，则我们或许会对自己现在的心理状况窥测到一点。所谓无知比我们的知识要大了无数倍，因此，我们如果发现，自己在何种范围内有明白清晰的观念，并因而只使自己的思想限于思维"理解"所能达到的那些事物，而不使自己陷于黑暗的深渊中，（在这里，我们的眼便不能有所见，各种官能亦就不能有所知觉）——我们如果这样一来，则我们会大为平息了许多无谓的争执，促进了许多有用的知识。人们一向所以不能这样，只是因为他们妄想自己可以理解一切。不过我们并不必远去，就可以看到这种妄想实系痴人说梦。人只要有所知，他第一就会知道，他不待远求，就能为自己的无知找到许多例证。与我们接触的那些最鄙贱，最明显的事物，亦都有其黑暗的一面，而且最敏锐的目光亦是不能透入它的。不过我们如果一考察自己无知的各种原因，则我们便不会十分惊异这一层。就前边所说的看来，无知的原因大约可分为下边主要的三种。

第一，由于缺乏观念。

第二，由于在我们所有的各观念之间，缺乏明显的联系。

第三，由于我们不能循序考察我们的观念。

23 第一点，我们所缺乏的观念或则是我们所想象不到的——第一点，有许多事物，我们对它们并没有观念，因此，亦就不知道它们。

第一点，我们的一切简单观念（如前所说）或是由有形物象经感官来的，或是由人心的动作——反省的对象——来的，因此，它们的

范围亦就限于此而不能再有所进。不过人们只要不至愚昧十足，以为自己的指尺就是衡量一切事物的尺度，则我们便不难使他们相信，这些入口是太稀少，太狭窄，委实与万物的全部广大范围不成比例的。我们自然难以断言，在宇宙的别的部分中，别的生物究有什么不一样的感官和能力，究有什么更多数，更完善的感官和能力，帮助他们得到别的简单的观念。但是我们如果因为自己不能存想那些观念，就说没有那些观念，那实在不能算是很好的证据。这样就如一个瞎子因为自己不能观念到景物和颜色，不能意念到什么是看，就肯定地断言，没有景物和颜色似的。我们的黑暗和无明，并不能阻止和限制他人的知识，正如一个鼹鼠的盲目不能来反驳飞鹰的锐目似的。人只要一思考，造物者的无限的权力、智慧和善意，他就有理由想象，那并不是卑贱无能如人其物者所能洞见的，因为他多半是一切含灵之物中最低等的一种。别的生物究有什么能力，可以洞入事物的本质和最深的组织，那我们是不能知道的，他们能由这些能力得到什么异乎我们的一些观念，那亦是我们所不知道的。我们只是确乎知道，对于各种事物，除了我们所已有的那些观念以外，我们还缺少别的观念，使我们不能在它们方面完成更完美的发现。我们还相信，我们凭自己能力所得到的各种观念，与事物本身是不成比例的，因为一切观念都以积极的，明白的，清晰的实体观念为基础，而这个观念，却是向我们隐蔽起来的。不过这类观念的缺如，不但是无知的一部分，而且亦正是无知的原因，因此，我们并不能加以叙述。不过关于它，我仍然可以自信不疑地说，理性的世界和感性的世界却有完全相似的一点：就是，我们在两方面所见的都是不能同所未见的成比例的；而且我们用眼或思想在两方面所见的，比起其余的来，亦只是一点，甚或等于零。

24 我们所缺乏的观念或者是因为辽远而单单不为我们所有的——第二种无知的大原因，就是我们缺乏自己所本能够具有的各种观念。观念的缺如如果是由于我们感官的无能所致，则别的较我们完美的生物，在我们所不知道的事物方面所有的观念，是我们所完全不能有的。可是观念的缺如如果是因辽远所致，则我们所不知道的事物，是我们所本可以知道的。大小、形象和运动，是我们所能观念到的。但是我们虽然在概括方面可以观念到物体中这些原始的观念，而我们既然不知道宇宙中大部分物体的特殊的大小、形象和运动，因此，我们亦就不知道，我们日常所见的各种结果是由哪些能力、生力和作用方式所产生的。我们所以不认识这些事物，有时是因为物象太远，有时是因为物象太小。（一）在世界中我们所见的各明显部分间的距离已

经是很大的，可是我们还正有理由来想象，我们所能认识到的，只是无限宇宙中的一小部分；因此，我们正可以看到自己无知的深渊。我们如果一问，在这有形事物的全体大结构中，各种大物质团有什么特殊的结构，有多大广袤，有什么运动（而且这种运动怎样继续或传递），并且相互间有什么影响，则我们在一看之下，会迷惑昏乱，不知所可。我们纵然把思维的范围缩小了，把自己的思想限于这个小太阳系，和显然围绕太阳运动的那些大的物团，则我们仍然会看到，别的行星上或者有许多动物、植物和有智慧，有形象的生物，完全异于我们这渺小的地球上所见的，而且我们对它们的外面形象和部分，亦完全不能知道，因为我们既限于这个地球，则我们无论在感觉方面或反省方面，都没有自然的方法可以把它们的确定观念，传达在我们心中。它们远在于我们一切知识的入口之外。那些居屋中，究竟有什么器具，什么居民，我们连猜亦猜不着，更不用说能明白地、清晰地观念到它们了。

25 （二）有时因为它们太小——宇宙中大部分而且是绝大部分物体固然因为太于远隔，逃掉我们的注意，但是另一面还有一些物体却又因为太于渺小，一样隐而不显。这些不可觉察的各个分子，是物质的自动部分，是自然的伟大工具，不但一切次等的性质都依靠于它们，而且大部分自然的作用，亦都依靠于它们；因此，我们如果对于它们的原始性质，没有精确而清晰的观念，则我们对于我们在这方面想知道的一切事情，都会茫然无知，无可救药。我确乎相信，我们如果能发现出任何两个物体中微细部分的形象，大小、组织和运动，那我们不借试验，就会知道它们的互相影响，就如我们知道一个方形或三角形的各种性质似的。我们如果能知道大黄、毒草、鸦片和人体的各分子的机械作用，正如一个钟表匠知道表的各部分的机能（表由此进行其工作）和锉的各部分的机能（我们如以锉锉表轮，可以把它们的形象变了）似的，那么我们预先就可以说出大黄可以泻肚，毒草可以致命，鸦片可以催眠，正如一个表匠可以预言，一块纸搁在表轮上可以使表停顿（如果不把纸移去），或者预言，表的一小部分如果被锉所锉，则那个机器会停其运动，那个表会不走似的。照这样，则我们不难知道，为什么银只能在硝酸中溶化，金只能在王水中溶化，而不能互相掉换；这个正如一个铁匠不难知道，为什么把钥匙这样一转就能将锁开了，为什么用另外一把转就不能似的。但是我们如果因为缺乏足够敏锐的感官，以致不能发现出物体的微细分子来，不能观念到它们的机械的作用，那我们亦就只好安于不知道它们的性质和动作

方式了。在这方面，我们纵然有所确信，亦只以少数试验所能达到的程度为限。但是这些实验在别的时候，是否仍可以成功，那都是我们所不敢确知的。因此，这在自然的物体方面，就阻止我们认知普遍的真理，而且我们的理性在这方面亦并不能使我们超出于特殊的事实而外。

26 因此，我们就没有物体的科学——因此，我就猜想，在物理的事物方面，人类的勤劳不论怎么可以促进有用的，实验的哲学，而科学的 知识终究是可望而不可即的。因为我们对于那些最近的物体，最易受我们支配的物体，并没有完全的、相应的观念。对于那些命了名、归了类的事物，对于那些我们自以为很熟悉的事物，我们只有很不完全，很不完备的观念。对于我们感官能考察到的一些物体，我们或者可以有清晰的观念，可是，我想，我们对其中任何一个物体都没有相应的观念。清晰的观念虽然可以供日常谈话之用，但是我们如果缺乏了相应的观念，则我们便得不到科学的知识，而且在各种事物方面亦并不能发现出普遍的，有益的，无问题的真理来。在这些事体中，我们并不能自命达到确知 性和解证 。借着颜色、形象、滋味、气味和其他可感的性质，我们虽然可以对"藿香"和"毒草"发生明白而清晰的观念，一如对一个环和三角形一样；但是我们既然不能观念到这些植物中和别的物体中各微细分子的特殊的原始性质，因此，我们就不能说，这些植物在加于别的物体上时会产生出什么结果来；而且即当我们看到那些结果时，亦不能猜着它们是怎样产生出的，更不能知道它们是怎样产生出的。我们对于自己所见所接触的那些物体，既然不能观念到其微细分子的各种特殊的机械运动，因此，我们便不能知道它们的各种组织、能力和作用；至于更远的物体，则我们更是不知道的，因为我们根本连它们的外面形象，或其组织中较明显，较粗糙的部分，亦不能知道。

27 当然更没有关于神灵的科学——这一下就向我们指明，我们的知识，即同物质事物的全部范围比较也是不成比例的。但是我们如果再一思考可能存在或现已存在的那些无数的神灵，我们就会看到，这种无知的原因，又以不可穿度的烟雾，把全体理性世界从我们隔开。这个世界比物质世界是更大的，而且亦确乎是更美丽的，可是我们对它更无所知，更不认识，而且我们对精神的各种等级和种类，亦并不能形成一些清晰的观念。我们对于神灵，只能借反省自己的精神，发生少数肤浅的观念，而且我们对一切神灵的天父，对一切事物（包括

神灵、人类和万物）的永久超越的造物主，所能有的最好的观念，亦是由自己反省自己的精神来的。可是除了这些少数肤浅的观念而外，我连其他天使的存在，亦不能确知——除了借助于启示。各级天使，本来就不是我们所能发现的，而且那些灵物或者比有形实体的种类还多，可是我们的自然能力并不能把它们稍为报告出来。人只要观察别人的语言和行动，就有理由相信他人亦有心灵和能思的实体；而且他既然知道自己的心理，则有思索能力的他便不能不知道还有一个上帝。但是谁能凭自己的搜索和能力，得以知道，在人和伟大的上帝之间，有许多等级的神灵呢？至于他们（并同我们）相互之间究竟有什么差异的本质、情况、状态、能力和组织，那更是我们所不能清晰地观念到的。因此，关于他们的种类和性质，我们是绝对不能认识的。

28 第二点，在我们所有的各个观念之间，缺乏可以发现的联系——我们已经看到，我们因为缺乏观念，所以我们只能在全宇宙中知道一小部分的实体的事物。不过第二点，除此以外，还有另一种无知的原因，就是，在我们所有的各个观念之间，并没有可以发现出的联系。因为我们只要缺乏那种联系，则我们便完全不能得到普遍的，确定的知识；便不能不依靠于观察和经验，如在前一种情形下那样。不过我们的经验是很狭窄，很有限的，而且与概括的知识是离得很远的；这一点，我们是不必再提的。在这里，我只给这种无知的原因，举一些例证，就不再多事论究。显然，我们周围各种物体的大小、形象和运动，给我们产生了各种感觉来，如颜色、声音、滋味、气味、快乐和痛苦等。不过这些机械的动作，和它们给我们所产生的那些观念，并没有什么不可离的关系（因为在任何物体的推动力，和我们自心的颜色知觉或声音知觉之间，并没有可以想象的联系），因此，我们超出经验而外，对于那些动作，便没有清晰的知识。我们只能把它们看成是全知的"造物者"凭其命令所产生的结果，而且它们完全不是我们所能了解的。我们完全不能由物质的原因演绎出我们的心对可感的次等性质所有的那些观念来，而且那些原始的性质虽然在经验上可以给我们产生出那些观念来，可是我们在这些原始性质和次等观念之间，亦并不曾发现出任何联系或沟通来。同样，我们的心灵在我们的身体上所施的各种动作，亦照样是我们所不能想象的。据我们观念的本性说来，我们不但不知道，一个物体为什么能在人心中产生出任何思想来，而且我们亦一样不知道，一种思想如何能在身体中产生出任何运动来。如果我们没有这种经验，则我们只凭考察事物本身，并不能丝毫发现出这种作用来。这些性质在普通事物中，虽然有恒常的、

规则的联系，可是这种联系并不能在观念本身中发现出来，因为各种观念彼此似乎都是没有必然的联系。因此，我们只能把它们的联系归之于全知的造物者的任意决定，因为只有“他”可以在我们这脆弱理解所不能了解的途径中，使它们成为那种状况，发生那种作用。

29 例证——在我们的某些观念方面，某种关系和联系，显然地包含于观念本身的本性中，因此，我们便不能设想，有任何权力可以把它们和那些观念分离开。只有在这些观念方面，我们能以得到确定的，普遍的知识。就如直线三角形的观念，就必然含有其三角等于两直角的这种性质。我们并不能设想，这两个观念的关系和联系可以发生变化，可以为任意的权力所形成，所改移。不过说到物质各部分何以能黏合，能继续；推动力和运动如何能在我们心中产生出颜色，声音等感觉来；而且运动有什么原始的规则和传递，则在这些方面，我们并不能发现它们和我们所有的任何观念有自然的联系，因此，我们只能把它们归之于聪明“建筑家”的任意的意志和高兴。我想，我在这里，并不必提到灵魂的复活，地球的将来状况，以及人人承认为完全依靠于自由造物者的那些事物。只就我们所观察到的各种事物而言，我们虽然看到它们的作用是有规则的，而且我们虽然可以断言，它们是依照它们的法则进行的，可是这个法则究竟是什么，那是我们所不知道的。因此，各种原因虽然经常地进行着，各种结果虽经常地由它们流出来，可是它们的联系和关系并不能在我们的观念中发现出来，因此，我们对它们只能有实验的知识。由此我们就容易看到，我们完全处于黑暗中，而且在存在方面，在各种事物方面，我们所知的，亦只限于极小的部分，因此，我们就可以谦抑地想到（这种想法并与知识无损），我们实在不能了解宇宙的全部本质，和其中所含一切事物的全部本质，因此，我们对于身外身内的各个物体，并不能得到哲学的知识，而且对于它们的次等性质、能力和作用，我们并不能有普遍的确定知识。各种结果每日虽都可以促醒感官的注意，可是我们对它们只有感性的知识，至于它们的原因、方式和产生的确然性，则我们因为上边的两个理由，只有安于不知罢了。在这些方面，我们并不能超出于特殊经验所指示的事物而外，我们只能凭着比附来猜想，相似的物体在别的试验中会有什么样的结果。不过要说到自然物体（且不说精神的实有）方面的完备科学，则我相信，我们完全没有此种能力，因此，我敢断言，我们如果妄想来追求它，那只有白费心力罢了。

30 第三点，因为我们不能逐步追寻我们的观念——第三点，在某些方面，我们虽然有相应的观念，而且在它们之间虽然有确定而可以发现的联系，可是我们亦许因为别的原因会不知道这种联系。至于不知的原因，则是因为我们不能逐步推寻我们所有（或所能有）的各观念，并且不能找寻出各中介观念来，以发现其相互间的契合或相违关系。因此，许多人所以不知道数学的真理，并不是因为他们的能力有缺陷，或因为事物本身不确定，只是因为他们不肯用心来获得，来考察，并且用适当的方法来比较它们。在我们看来，我们所以不能适当地推寻我们的观念，所以不能找寻出各观念间的契合或相违来，最大的障碍，就在于文字的误用。因为人们的思想如果只飞翔于、固执于意义可疑而不确定的各种声音，则他们便不能正确找寻出，明确发现出，各种观念的契合或相违。数学家因为能撇开名称，专用思想，并且能把所要考察的各个观念（不是止要声音）分明置于心中，因此，他们就可以避免了大部分的迷惑、糊涂和纷扰。而在别的知识部分，则人们正因为不能如此，所以陷于纷乱的境地，而很少有进步。因为人们如果固执于意义不确定的文字，则他们便不能区分自己的意见是正确的或虚妄的，是确定的或概然的，是自符的或矛盾的。大部分学者既然常遭此命运或不幸，因此，他们在真正知识的总量上所有的增益，比起充斥于世界上的那些经院、争辩和著述，亦就微乎其微了。因为世界上虽然充满了这些玩意儿，可是学者们已经迷惑在文字的树林中，不知道自己到了什么地方，不知道自己的发明到了什么境地，不知道自己的或公共的知识总是缺乏着什么。人们在物质的世界方面，如果亦同在精神的世界方面一样，如果他们的发明亦都限于乌烟瘴气的说法中，则世界上关于航海和水程的著述，关于潮汐和地带的层出不穷的故事和学说，而且甚至于所造的船舶，所制的舰队，都不能指示我们以地平线以外的事情；而且对跖地直到现在亦会不为我们所知晓，正如古代一样（因为主张此说的人在那时候被人认为是异端）——但是我既然详细讨论过文字，及普通的误用，因此，我在这里就不再多说了。

31 知识在普遍性方面的范围——我们前边已经在各种特殊的存在物方面考察过知识的范围。不过在普遍性方面，我们亦应该考察知识的范围才是。在这方面，我们的知识是随观念的本性而定的。各种观念如果是抽象的，而且它们的契合与否亦是我们所认知到的，则我们的知识是普遍的。因为这些概括观念所有的已知性质，必然要包含于具有那个本质——那个观念——的各种特殊事物中，而我们在概括观

念方面一次所发现的性质，亦将永久是真实的。因此，说到一切概括的知识，我们只能求之于我们的心中，而且我们只要一考察自己的观念，才能得到这种知识。特殊事物的存在只能由经验得知，至于在事物的本质方面（就是抽象观念），则各种真理是永久的，是只由思维那些本质来的。不过在后几章中论究概括的，实在的知识时，我们还要较详细地讨论这一层，因此，关于我们一般知识的普遍性，我们的话说到这里也就够了。

第四章 人类知识的实在性

1 反驳，知识如果被置在观念方面它就成了一个幻观——我相信，我的读者在此时或许会以为，我一向只是在建造空中楼阁；他会一直对我说，“这是瞎闹什么！你说‘知识只成立于人心对自己观念的契合或相违而发生的那种认知’，但是谁知道那些观念是什么样的呢？世上还有比脑中的想象更为狂妄的东西么？哪一个人的脑中没有一些幻想呢？纵然有一个清醒而聪明的人，可是按照你的规则说来，在他的知识和世上最狂妄的想象之间，还有什么区别呢？他们都各有自己的观念，都各能知觉到观念间的互相契合或不契合。他们如果有任何差异，则优胜当归于头脑狂热的那一造，因为他的观念是较多而较活跃的。因此，按照你的规则，则他应该是较为有知识的。如果一切知识真在于人心对观念间的契合或相违所发生的一种认知，则一个狂热者的幻观，和一个清醒者的推论，会成了一样确定的。照这样，则不论事物本身是什么样的，一个人只要能知觉自己想象间的契合，并且能首尾一贯地谈话，那就是真理了，那就是确实性了。照这样，则空中的楼阁和幼克利特的解证，就都一样成为真理的堡垒了。照这样，则我们说哈佩harpy（身首如妇女，爪翼如鸟的一种怪物）不是马面，亦正如说方形不是圆一样，都成为确定的真理和知识了。”

“但是一个人如果意在追求事物的实相，则他对于自己想象所有的这种精微知识 究竟有什么功用呢？人们的幻想不论如何，是无关重要的，只有人类对事物所有的知识才是应当珍视的。只有这个知识才能使我们的推论有了价值，才能使这一个人的知识优越于那一个人的知识。所谓知识只是描写事物的真相的，并非写照人的梦昧和想象的。”

2 答复，各种观念如果与事物相互契合，则知识不会成了单纯幻想——对于这个问题我可以答复说，我们关于观念的知识如果只限于观念，而不能更进一步（实则我们的知识此外还别有所指），则我们最重要的思想亦和疯人的幻想一样没有功用，而且在这些思想上所建立的各种真理亦是很轻浮的，只如一个人在梦中明白观察到各种事

物，因而就自信不疑地叙述出它们来似的。不过在未完结这个题目之前，我希望人们明白了解，借我们对于观念方面的知识，而达到的这种确信稍微超出想象以外，而且我相信，人们或者会看到，一个人对一切概括真理所有的确信，亦正在此。

3 显然，人心并不直接认识各种事物，它必然要以它对它们所有的观念为媒，才能知道它们。因此，我们的知识所以为真，只是因为在我们观念和事物的实相之间有一种契合。不过在这里，我们拿什么作为标准呢？人心既然除了自己的观念以外再不认知别的，那么它怎么能知道它们是和事物本身相符合的呢？这里虽然有一层困难，可是我相信，有两种观念确是与事物相契合的。

4 第一点，一切简单的观念都是与事物契合的——第一点，简单的观念都是与事物相契合的，因为它们既是人心完全不能自己造作出的（如前所说），则它们一定是各种事物由自然途径在人心上起了作用以后所产生的结果，而且各种事物所以能产生那些知觉，只是因为造物者凭其聪明和意志，把它们造得特别宜于产生那些知觉。由此我们就可以看到，简单的观念都不是自己想象的虚构，都是外界的事物在我们身上起了实在作用以后自然地、有规则地所产生的。因此，它们都能照上帝的意旨和人类的需要而与事物互相契合；因为那些观念都在它们所适于产生的那些特殊的现象下给我们表象出各种事物，使我们能够依据那些现象来区分各个特殊实体的种类，来观察它们所处的情况，来使它们供我们的需要，并且使它们供自己的应用。因此，人心中白的观念（或甜的观念）便和任何物体中能产生它的那种能力相称合，便和外界的事物有了应有的实在的契合关系。在我们的简单观念和事物的存在之间，所有的这层契合这就足以成为实在知识的基础。

5 第二点，除了实体观念，一切复杂观念都和事物互相契合——第二点，除了实体观念以外，我们的一切复杂的观念都是人心自己所造的原型，它们并不被认为是任何事物的摹本，亦不以任何事物的存在为原本，而与之参照，因此，它们便不缺乏实在知识所需要的任何一种契合关系。因为任何观念如果原来就不表象任何事物，而只表象其自身，则它便不会有错误的表象，它亦不会因为与任何事物不相似致我们陷于错误，而不能有真正的了解。除了实体的观念而外，我们的一切复杂观念都是如此的；因为那些观念，如我在别处所说，是人

心自由所形成的一些观念的集合体，而且在形成时，人心亦并不曾考察它们在自然中的联系。因此，在这方面，观念本身都是原型，而且各种事物不能不与它们相合，因此，我们能够确实无误地断言，我们在这些观念方面所得到的知识，都是实在的，都可以达于事物本身。因为在我们这一类的思想中、推论中和谈话中，我们指望各种事物与我们的观念相契合，再不希望别的。因此，在这方面，我们便不能失掉一种确定无误的实在。

6 因此，数学的知识是实在的——我相信，人人容易承认，我们在数学的真理方面所有的知识，不但是确定的，而且是实在的。不过这些知识虽不是人脑中空虚不实而无意义的空想幻观，可是我们在一考察之下，就可以看到，这种知识只是有关于我们的观念的。数学家之考察一个三角形或环形的真实和性质，只是就它们是自己心中观念的范围内来考察的。因为他或者在其一生中，可能不曾看到它们的存在拿数学上的即精确的真实性。但是在环或任何数学的形象方面，他对于任何真理或数学所有的知识，即应用到实在存在的事物上亦是真正的、确定的，因为在那些命题中，我们之考察实在的事物，只是把它们当做是和人心中那些原型相契合的。如果在三角形的观念方面，三角真是等于两直角，则在任何地方实在存在着的三角形方面，这个命题亦是真实的。至于别的存在着的形象，凡不与人心中那个三角形的观念精确地相称合的，都完全不包括于那个命题中。因此，他就确乎知道，他对于那些观念所有的一切知识都是实在的知识；因为他既然只把那些事物当做是与他那些观念相契合的，因此，他就可以自信，他在那些形象方面所有的知识不论在心中或在物质中都是一样真实的；因为那些形象虽然在心中只有观念性的存在，在物中却又有实在的存在，可是我们所考察的只是那些形象自身，而那些形象自身不论怎样存在，或何处存在，都是一样的。

7 道德的知识亦是实在的——因此，道德的知识和数学是一样可以有实在的准确性的。因为所谓确定的知识既是人心对自己观念的契合或相违而有的一种认知，而且所谓解证亦是人心经过别的观念的媒介对那种契合所发生的一种认知，而且道德的观念和数学的观念本身都一样是原型，一样是贴切的完全的观念，因此，我们在道德观念方面所见的契合或相违，一定可以产生出实在的知识来，正如我们在数学的形象方面一样。

8 道德的知识并不需要真正的存在，就能成为实在的——要达到知识和确实性，我们必须要有确定的观念，而且我们的知识要达到实在的程度。我们亦必须先使我们的观念契合于它们的原型。不过我虽然认为知识的确实性只在于我们对观念的思考，而不甚注意到事物的实在存在，可是人们并不必惊异这一层。因为人们虽然自命为专心探求真理和确性，可是在他们的大部分思想中和辩论中，在他们的概括的命题和意念中，真正的存在是完全无踪影的。就如在数学方面，虽有所谓将圆作方法the squaring of a circle和圆锥曲线法conic chapter或其他部分，可是数学家在这方面所有的一切推论，并不与那些形象的实在存在相关，不论世界上有无圆形或方形存在，他们的解证都是不变的，因为那些解证只是依靠于他们的观念的。同样，道德推论中的真理和确实性，是可以脱离人生和我们所讨论的那些德性的实在存在的。纵然没有人精确地实行西塞罗（Cicero）的规则，纵然没有人能照他所说的那个模范的有德之人来生活，而且他所写的那个模范纵然只在他的观念中存在着，而不在别处存在着，可是他的职责论De Offices中所说的种种职责并不因此成了不真实的。在思维方面，就是在观念方面，“谋害”如果应当受死刑，则实际上如果有任何行动和那个谋害的观念相契，那种行动亦是应该受刑的。至于别的行动，则那个命题的真理与它们无关。任何事物，如果其本质只在于人心中的观念，则亦都有同样情形。

9 道德的观念虽是由我们所造成，所命名的，可是它们亦并不因此减少其真实性或确实性——人们在这里或者会说，“道德的知识如果在于我们对于道德观念的思考，而且那些观念又和别的情状一样，亦是我们自己所形成的，那么我们对于‘正议’和‘节制’将会发生怎样奇异的意念呢？人人如果可以任意来形成罪和德的观念，则罪和德将会陷于怎样纷乱的地步呢？”不过事物本身和我们关于它们的推论并不会因此陷于纷乱，因为在数学方面，一个人纵然说三角形有四角，杂四角形trapezium有四个直角，再说得明白一些，就是说，他纵然把形象的名称掉换了，纵然他给予某个形象的名称，不是数学家普通所给予的，那亦并不足以搅乱了解证，或变化了各种形象的性质，及其相互的关系。因为一个人纵然把含有直角的三角形观念叫做等边三角形，或杂四边形，或其他名称，而那个观念的性质和解证一定仍是一样，仍是同他称它为直角三角形时一样。我自然承认，我们如果因为语言的误用，把物名变化了，则他人如果不知晓那个名称所表示的观念，则他在一听之下，一定会糊涂起来；不过我们一把那个形象画出来，

则结论和解证是显然而分明的。在道德的知识方面，亦正有相同的情形。一个人如果不经他人的同意，而把他人由诚实的劳苦所获得的东西拿去，则这个行动的观念并不能叫做正义。不过纵然你叫它为正义，那亦无妨。因为一个人在这里在只听到名称，而不知其观念时，虽然会发生错误，把自己的另一个观念附加在那个名称上，但是你如果把你自己那个观念的名称去掉，而只观察你自己心中那个观念，则仍会有相同的事物同那个观念相契合，正如你叫它为非义似的。真的，在道德的推论中，错误的名称比较易于发生纷乱，因为它们并不如在数学方面那样易于改正；因为在数学方面，一把形象画出后，人就可以看得到，因此，名称就无大功用，无大力量。因为所表示的事物如果是当下看到的，则我们又何须乎标记呢？不过在道德的名称方面，改正却是不容易的，因为那些情状的复杂观念中含着许多混合的成分。虽然如此，可是我们如果能谨慎地固守同一的精确的观念，并且能逐渐追寻其相互的关系，而不为其名称所误领，则我们虽反着文字的普通意义，而把那些观念误称了，而我们依然可以对它们的契合或相违，发生了确实的、解证的知识。我们只要能把所考察的观念，和表示它的那个标记分开，则不论我们应用什么声音，我们的知识都一样可以达到实在的真理和确实性。

10 名称的错误并不足以搅动知识的确实性——此外我们还要注意一件事，就是上帝或别的立法者如果定义了任何道德的名称，他们就把那个名称所表示的事类的本质形成了。在这种情形下，我们如果用得它们不得当，那是不妥当的。不过在别的情形下，我们如果把它们用得反乎那个国家的普通用法，则那只不过是语言的滥用罢了。不过就这样亦并不足以搅扰了知识的确性，因为我们只要能适当地思维和比较那些有徽号的观念，则我们仍然可以得到知识的确实性。

11 实体的观念有外界的原型——第三，此外还有另一种复杂观念是以外界的原型为参照的，因此，它们会与原型有所出入，而且我们关于它们所有的知识亦会有欠实在。我们的实体观念就是这样的。它们既是由简单的观念集合成的，而且那些简单观念又是由自然的产品来的，因此，它们可以同自然的事物有所出入，因为它们所结合的各个观念或者可以多于自然事物的观念，或者可以异于自然事物本身所结合的观念。因为这种缘故，它们往往和事物本身不相契合。

12 在它们和事物本身相契的范围以内讲，我们关于它们的知识是实在的——在各种情状方面，各种观念以前纵然不存在过，可是它们只要不互相矛盾，我们就可以把它们联系在一起，就如亵渎和伪誓这两个观念，不论在这些事实存在以前或以后，都一样是实在的，真正的观念。不过我们在实体的观念方面，要想有实在的知识，则必须使它们同事物本身相契合，因此，我们如果只把不相矛盾的各个观念联系起来，那还不够。因为我们的实体观念既是假设的摹本，而且是和外界的原型相参照的，因此，它们必须取之于现存或已存的一些事物，它们所含的各个观念一定不能是人心离了外界的模型任意所联系的——纵然在这种组合中，我们看不到什么矛盾。因为我们既然不知道有什么实在的组织，寄寓于各个简单观念所依托的那些实体中，而且不知道有什么实在的组织可以使某些特殊的观念具有特殊的联系，而排斥其他一切观念，因此，我们只能在经验和可感的观察以内，知道某些事物在自然中是矛盾的或相符的，而且所知的范围是极其狭窄的。一切复杂的实体观念必须是由自然中共存的（我们所见的范围以内）一些简单观念形成的，然后我们对于各种实体的知识才能达到实在的程度。这些观念虽非很精确的摹本，却是真正的摹本，因此，它们可以成为实在知识（如果有的话）的成分。这种知识如前所说，范围并不很大，不过在它所能涉及的范围内讲，它们是实在的知识。不论我们有什么观念，我们只要能观察到它们和别的观念的契合，那就成功为知识。那些观念如果是抽象的，那种知识就成了概括的知识。不过要使它在实体方面成为实在的，则那些观念必须取之于实际存在的事物才行。各种简单观念只要共存于任何实体中，我们就可以确然把它们重新联系起来，做成抽象的实体观念。因为不论什么观念，只要在自然中有联系，就可以重新联系起来。

13 在我们考察各种实体时，我们必须考察观念自身，不要把我们的思想限于各种名称，或限于名称所标记出的各个物种——我们如果适当地考究这一层，而不把自己的思想和抽象的观念，限于各种名称，而不认各种事物就限于或只能限于已知名称所决定的那些种类，则我们思考起各种事物来或许比现在较为自由，较少纷乱（可是现在的人们不是这样的）。因此，我如果说，有些活了四十多岁住在一块而毫无理性的易子，是介乎人和兽之间的一种东西，则他们纵然不以我的话是惑人的伪说，亦会认它为大胆的怪论。他们所以有这种成见，并非因为别的，只是因为它们虚妄地假设，“人”和“兽”这两个名称，代表着两种具有实在本质的各别物种，而且其中间并不能有别的

物种。但是我们如果抛开各种名称，抛开那种假设，不以为那些物种的本质是为自然所形成的，不以为一切同名的事物都精确地平等地分具那种本质；我们如果不想象，各种本质有固定数目，并且不以为一切事物都在其中范畴了，形成了，如在模型中似的；则我们会看到，在无理性的人方面，我们对其形象、运动和生命所有的观念，是一个独立的观念，是一个独立的物种，是与人和兽有别的；这个正如我们对于一个有理性的驴的形象所有的观念，是异乎人或兽的观念，是在人和兽间另成一个动物种似的。

14 有人反对说，易子不是人和兽之间的一种东西。现在要答复这一点——在这里，人人都会问道，“如果你说易儿是在人和兽之间的一种东西，那么它们到底是什么呢？”我可以答复说，它们是“易儿”。因为易儿这个词正可以表示异乎人或兽的意义的一种东西，正如人和兽这两个名称可以有个别的意义一样。人们如果能好好考究这一层，则他们可以解决了这个问题，而且可以不经困难指示出我的意思来。不过任何时候只要有人冒险来违反常人的说法，则那些人们的热忱会使他们顾虑到结局上，并且使他们认宗教为受了威吓。这些人们我是很惯熟的，因此，我很知道，他们会以何种罪名加于这个命题上。他们会立刻问你说，“如果易儿是在人和兽之间的一种东西，那么它们在来生时成了什么东西呢？”不过要答复这个问题，则我第一点可以说，这一层并不是我所要知道的，要考察的。它们的祸福，只让它们的造物主来支配好了。我们不论如何决定它们，它们的状况亦不会因此好了，亦不会因此坏了。它们处在无私的造物主和仁慈的天父手里的，而且天父亦并不按照我们这窄狭思想的意见来处理它的造物，亦不依我们所造的名称和物种来区分它们。说到我们自身，既然对于现世还不能知道什么，则我想，顶好我们不要太于专断，不要预先拟就各种生物去世后在来世所处的各种地位。不论如何，凡能受教育，能谈论，能推理的生物，上帝都已经使它们知道，将来它们要按照自己在此世所做的，要受报应。我们只知道这一层，那就够了。

15 第二点，我还可以答复说，这些人们所以要问——“那么你不承认易子有来世么？”这个问题：乃是根据于两个假设，而这两个假设却都是虚妄的。第一个假设是：凡具有人之外形的一切生物，在死后上帝必然要为它们预备一个永久的来世。第二个假设是：凡由人所生的，都是如此的。但是如果你把这些想象抛开，则这些问题会成了无根据的、可笑的。有的人们既然主张，在他们和易子中间只有一种偶

然的差异，而两者的本质仍是完全一样的，因此，我就希望他们考察考察，自己是否是能想象，只有身体的外形可以得到永生？我想一提这回事，他就会否认这一层。人们不论如何沉掉在物质中，可是我还不曾听说，有人认粗疏可感的外界部分的形象会有如此美好的性质，我们还不曾听说，有人会肯定它应当有永生，或必然有永生。我还不曾听说，任何物质团，只因其曾仿于或此或彼的形象，只因其各明显部分有特殊的结构，就必然会在此世解体以后，将来仍复返于有意识、有知觉、有知识的永生状态。这种意见既然认某种外形会有永生，因此，它就不承认有灵魂或精神了。人们一向所以认有些有形的物体有永生，有些没有，只是着眼在灵魂上。（我们如果反乎这个意见），则我们便看事物的外表重于内容，便把人的美点置于他的身体的外部形象，而不置于它的灵魂的内面妙听了。这样就无异于把人所特有（别的物质的事物所无）的伟大而无价的永生利益，归之于他的胡须的形式，和衣服的样子了。因为我们身体的外形并不能使我们希望到永生，正如衣服的样式不能使人得到合理的根据，来想象它会永久不磨，会使自己永久存在一样。人们或者会说，并没有人以为事物的外形可以使事物永生，人只是以为形象是内面有理性的灵魂的标记，而灵魂却是永生的。不过我真奇怪，谁把那种形象做成灵魂的标记？只这样说，并不能使它成了那种标记。我们非有一些证明，不能使任何人相信这一层。我所知的任何形象，还不曾这样说过。易子在其一生中，其各种行动并不曾表现它们有任何理性，它们甚至还不及许多动物，因此，我们如果只因为它们有理性动物的外形，就说它有理性的灵魂，那正无异于说，一个人的尸体，虽然同塑像一样无动作，无生命，可是它既有人的形象，就有活着的灵魂似的。

16 妖怪——你或者又会说："它是有理性的父母的后裔，因此，它一定有一个有理性的灵魂。"不过我真不知道，你凭什么逻辑，得到这个结论。我相信，这个结论是无人可以承认的。因为他们如果真要承认这个结论，则他们绝不敢到处把形象不完全的产儿毁坏了。不过他们会说："呀！这是些妖怪"，那么让他们是妖怪好了；不过你那个说憨话、无理性、难驾驭的易子是什么样的呢？身体上有了缺陷，尚能使一个东西成了妖怪，那么心理上有了缺陷反不能够么？（心理还是较高贵、较重要的部分。）人在缺了鼻子或颈项时，就是一个妖怪，就可以不是人类；那么他在缺了理性和理解时，反而不致如此么？这样就又返到我们刚才摧陷了的那个主张去了，这样就又着重在形象上，并且以人的外表来度量人了。我们只要一追寻人们的思想和

行为，我们就可以看到，人们在这方面，普通的推理方法，都着重在形象上，并且把人的全部本质归在外部的形象上，——虽然这是无理性的，虽然他们不承认这一层。你说，形象完美的易子是一个人，而且具有一个有理性的灵魂（虽然外表面上没有），而且你说，“这是毫无疑义的”。不过他的耳朵稍为比平常长一点，尖一点，而且他的鼻子稍为平一点，则你会开始踌躇起来。他的面孔如果再长一点，狭一点，扁一点，则你会不知如何决定。如果他更像一个兽类，而且他的头又完全是一个兽类，则你立刻又会认他是一个妖怪。于是你又可以解证说，他没有有理性的灵魂，一定要毁灭了他才是。不过我可以问，我们究竟有什么适当的度量，来衡量形象的极限，而认它为具有有理性的灵魂呢？因为所产的胎儿，既然有半人半兽的；而且有三分兽一分人的，或一分兽三分人的，因此，它们在各种花样中，有的近于此种形象，有的近于彼种形象，而且它们的各种混合程度，有时可近于人，有时可近于兽。既然如此，那我就可以问，按照这种假设，究竟何种外形是能和有理性的灵魂联合在一块的，何种外形是不能的？那一种外形能标记其中有无这样一个居者呢？因为若不先决定了这一层，则我们谈起人来，是毫无根据的。而且我相信，只要我们尽管无端依靠一些声音，并且想象自然中有确定不移而却为自己所不知道的物种界限。则我们谈起“人”来，都永久是无根据的。不过我希望人们知道，那般人们虽然说，形象不完全的胎儿是妖怪，并且以为自己因此就把困难解答了，可是他们却因此又陷于他们所反对的那层错误，因为他们已经在人和兽之间，组成了另一个物种。因为妖怪一词如果有任何意义，则那不是说，那种东西既非人又非兽，而是具有两者形象的一种东西么？不过说到前边所说的易子，亦正是这样的。由此看来，我们如果想正确研求事物的本性，而且在考察它们时，要依据于我们官能在它们中所发现的实在性质，而不依据于我们对它们所发生的空想：则我们必须把人们对于物种和本质所有的通俗意见抛弃掉才行。

17 文字和物种——我所以提到这一层，乃是因为我想，我们万不能十分谨慎，使各种文字和物种，在其普通的意义下，不欺骗了我们。因为我常想，在这里正有一层大障碍，使我们不能达到清晰明白的知识；而且这种情形在各种实体方面，更是如此的。在真理和确实性方面，大部分的困难都是由此生起的。我们如果惯把思想和推论从文字分开，则我们或者会把自己思想中这层不利大部分消除了。但是

我们如不改善意见，如果仍以为物种和其本质，不是具有名称的抽象观念，则我们在同他人谈论时，总不免使自己有所迷惑。

18 总摄前义——只要我们能看到我们观念间的契合或相违，我们就有确定的知识；只要我们能确知，那些观念和事物的真相相符合，我们就有确定的、实在的知识。我既然指示出，我们观念和事物实相的契合有什么标记，因此，我想我已经指示出，那种确实性在于何处，那种实在的确实性在于何处。不论别人看这一层是什么样的，在我总觉得这正是我们所极其缺乏的必需品之一。

第五章 真理通论

1 真理是什么——“什么是真理”的这个问题，乃是多少世纪以来的一个问题。它既是全人类所实在追求或冒充追求的，因此，我们很该细心考察它是由何成立的；并且应该极其熟悉它的本性，以便观察人心怎样把它和虚妄分别开。

2 真理就是各种标记（就是观念或文字）的正确分合——在我看来，所谓真理，顾名思义讲来，不是别的，只是按照实在事物的契合与否，而进行的各种标记的分合。在这里所谓各种标记的分合，也就是我们以另一名称称之为命题的。因此，真理原是属于命题的。命题分为两种，一种是心理的，一种是口头的。这种区分是按普通常用的两种标记——观念与文字——分的。

3 什么能构成心理的或口头的命题——要想对于真理形成一个明白的意念，则我们必须个别地考察思想方面的真理和文字方面的真理。不过要把它们分别加以论究，那确是很难的。因为即在处理心理的命题时，我们总不得不用文字。因此，我们在心理的命题方面所举的例证，立刻会失掉其单纯的心理性，而成了口头的。因为心理的命题，既只是单独考察心中那些无名称的观念，因此，它们一表示于文字中，立刻就失掉了纯粹心理命题的本性。

4 心理的命题是最不易处理的——我们所以不易分别考察心理的命题和口头的命题，尤其是因为大多数人（纵然不是一切人）在自己推论和思想时，往往只用文字而不用观念；至少在他们的思维题目含有复杂的观念时是这样的。这就很足以证明，我们的复杂观念是不完全、不确定的，而且我们如果能注意这一层，还可以看到，哪些事物是我们所能明白地、清晰地观察到的，哪一些是不能的。因为我们如果仔细一考察人心在思想和推论中所由的途径，我们就可以看到，我们如果在心中，对于白或黑甜或苦，三角形或环形方面形成一些命题，则我们能够，而且也就常常构成那些观念自身，而并不反省它们

的名称。但是我们如果一考察人，硫酸，坚忍，光荣等等较为复杂的观念，或者对它们形成一些命题，则我们往往要用名称来代替观念。因为这些名称所表示的各种观念大部分既是不完全的，纷乱的，不确定的，因此，我们就一直反省到那些名称自身，因为它们比纯粹观念较为明白、较为确定、较为清晰、较容易出现于思想中。因此，我们即在自己思想和推论时，即在拟构默然的心理命题时，我们亦常用这些文字，来代替观念自身。在实体方面，这种情形是由观念的缺点所引起的，因为我们只用文字来表示实在的本质，而对于那种本质我们却完全没有任何观念。在各种情状方面，这种情形所以发生——乃是因为形成情状的那些简单观念太于繁杂的缘故。因为这些观念既然多半是复杂的，因此，那些名称便比那些复杂观念自身较为容易现显，因为这些观念需要时间和注意，才能为人心所记忆，所精确地表象出来，而且人们先前纵然曾经费心把它们记忆过，表象过，而他们后来在记忆它们时，仍不得不费一些时间和注意。因此，人们如果只在记忆中存储大部分普通的文字，同时在毕生中又不肯费心来考察那些名称所表示的精确观念，则他们便根本不能精确地记忆并表象那些观念。他们所有的只是一些纷乱而含糊的意念，而且他们虽然常谈宗教和良心、教会和信仰、权力和权利、障碍和汁液、忧郁和发怒，可是你如果一让他们思维那些事物自身，而抛弃了他们所用以淆惑他人（甚或自己）的那些文字，则他们的思想和思维中或者全无所有。

5 真理只是抛开文字以后，各观念自身的分合——不过我们可仍返回来重新考察真理。我们必须观察我们所能构成的两种命题。

第一是心理的 命题，在这方面，人心由于知觉到或判断出几个观念的契合或相违，因而能抛开文字，把理解中的观念加以分合。

第二就是口头 的命题，这些命题就是文字（观念的标记）的分合。这种分合表现而为肯定的或否定的句子。借着这些肯定的或否定的方法，由声音所做成的这些标记，便互相有了分合。因此，命题之成立，是成立于标记的或分或合，而真理之成立，则是在于这些标记之分合合于事物本身之契合或相违。

6 什么时候，心理的命题含着实在的真理，什么时候，口头的命题含着实在的真理——人人都可以凭其经验知道，人心在知觉或假设观念间的契合和相违时，它一定要默然地在自身以内把它们组成肯定

的或否定的命题；这就是我所谓分或合。不过这种心理作用，既是一切有思想，有理性的人所熟悉的，因此，我们如想存想它，应该反省自己在肯定或否定时自身所有的内在经验，不能只凭文字来解释。一个人心中如果有了两条线的观念，一条是方形的边线，一条是它的对角线，而且那个对角线如果是一吋长，那他就可以知道，那条对角线是否可以分成一些相等的部分，类如分为五，十，百，千，以及任何数目；而且他可以知道，那条线所分成的各相等部分，其中是否有一些部分之和恰等于那条边线。任何时候，他只要知觉、相信或假设；那种分割的观念和那条线的观念契合或相违，他就分了或合了那条线的观念和那种分割的观念。这样他就形成了一种心理的命题，而且这个命题之为真为伪，亦就看那条线是否可以分成那些相等的部分而定。各种观念在心中的分合，如果正同它们（或它们所表示的事物）的契合与相违相应，我就可以叫它们为心理的真理。不过文字的真理却比此多着一层；这就是说，各种文字的互相肯定和否定必须与它们所表示的观念之契合与相违相应才行。所谓文字的真理又分为两层，它或则是纯粹口头的，琐屑的；或则是实在的，能启发人的；前一种我将在第十章内论究，后一种是实在知识的对象，这是我们所已经论究过的。

7 有人反对口头的真理说，这样它就会成了幻想的——不过人们在这里却可以怀疑真理，一如其以前怀疑知识的样子；他们或者会反对说，真理如果只是各种文字按照人心中各种观念的契合与否而表示于命题中的或分或合，那么我们对于真理所有的知识，便不是十分有价值的东西，亦并不值得人们费辛苦和时间来追寻它，因为照这样说，则真理不过只是各种文字契合于人脑中的幻想罢了。谁不知道，许多人的脑中充满了特别奇特的意念，而且一切人的心中会有怪异的观念呢？但是我们如果相信这种说法，则我们虽有这种规则，亦并不知道真理，只知道自己想象中的虚幻的世界。照这样，则我们所有的真理，在哈佩和马方面，亦和在人和马方面一样。因为这些亦都会成了我们脑中的观念，亦会有契合或相违，正同实在事物的观念是一样的。既然如此，则我们对它们亦一样可以形成各种命题。照这样，则我们不但可以说。“一切人是动物”，而且亦一样可以说，“一切马面是动物”；而且两个命题都是一样真实，一样确定的。因为在两个命题中，那些文字都是按照心中观念的契合配列在一块的。人心不但清晰地看到动物的观念和人的观念相契合，而且亦清晰地看到动物的观念

和马面的观念相契合，因此，这两个命题是一样真实，一样确定的。不过这类的真理，对我们有什么功用呢？

8 答复。实在的真理中所含的观念必须与事物相契合——在前一章中，我们已经说过，实在的和想象的知识如何可以区分；而且前边所说的话，在这里亦就足以答复现在这种疑惑，亦就足以区分实在的和幻想的（或纯名义的）真理，因为它们都是立于同一基础之上的。不过我们除此以外，还应该知道，我们的文字虽然只表示观念，但是我们既然要用文字来表示事物，因此，文字所表示的人心中的观念如果不与事物的实在性相契合，则文字虽形成了命题，而其所包含的真理，仍只是口头的。因此，真理和知识一样，亦可以有口头的和实在的区分。我们如果只知道各种名词所表示的观念是契合的或相违的，而却不管那些观念在自然中是否有实在的存在，则由这些名词所组成的真理，只是口头的真理。如果我们的观念是相契合的，而且它们在自然中又有实在的存在，则由这些标记所组成的真理是实在的真理。不过在各种实体方面，我们所以能够知道各种观念在自然中是否有存在，只是由于我们知道那些已存在的实体。

9 所谓虚妄就是：名称的联合异乎其所表示的观念的联合——所谓真理就是文字的契合或相违，同观念的契合或相违相应，所谓虚妄就是文字的契合或相违和观念的契合和相违不相应。各种声音所表示的这些观念只要能同它们的原型相契，真理就成了实在的。我们对于这种真理所以有知识，就是因为我们知道这些文字表示着什么观念，就是因为我们按照文字所表示的样子，知觉到那些观念的契合或相违。

10 概括的命题应该较详细地论说一番——不过人们既然认文字是真理和知识的最大通渠，而且在传达、接受和研究真理时，我们常要应用文字和命题，因此，我将要详细研究，表示于命题中的实在真理的确实性是由何成立的，是在何处可以来得的。此外，我还要努力指明，在哪一类普遍的命题方面，我们可以确知它们的实在真理和虚妄。

我现在将要先论究概括的命题。这一类命题最常能运用我们的思想，练习我们的思维。概括的真理是人心所极愿探求的，因为它们最

能扩大我们的知识。因为它们的概括性既然能使我们同时知道许多特殊的事情，因此，它们就能扩大我们的视线，缩短我们的知识途径。

11 概然的和形上学的真理——除了上述那种意义严格的真理而外，此外还有别的一些真理；就如概然的真理和形上学的真理便是。（一）所谓概然的真理，只是按照人心的信仰，来谈论事物，虽然我们的命题未必与事物的实相契合。（二）所谓形上学的真理，只是说各种事物的实在存在是与我们所命名过的那些观念相契合的。这个真理虽然似乎成立于事物的本身存在，可是我们稍一仔细考察之后，就会知道，它似乎含着一个默然的命题，而人心就借这个命题，把那个特殊的事物附加于它所命名过的那个确定的观念上。不过真理的这些方面，或是我们所已经论说过的，或是与我们当下的题旨不甚相干的，因此，我们在这里只提一提它们就是了。

第六章 普遍的命题及其真理和确实性

1 要研究知识必须研究文字——要想得到明白而清晰的知识，最好的、最妥当的方法，本来应该是只考察和判断观念自身，而把它们的名称撇开。但是世人既普遍地应用文字来表示观念，因此，我想这种做法是不常为人所实行的。人人都可以看到，一般人们即在自己心脑中推论和思想时，亦要应用文字来代替观念本身；而且那些观念如果系复杂的，如果系由许多简单观念集合成的，则更有这种现象。因为这种缘故，文字和命题的考察，就成了认识论中一个必需的部分，因此，我们如不能解释前者，则讲起后者来，亦是不易理解的。

2 概括的真理只有在口头的命题中才可以了解——我们所有的一切知识不是特殊的就是概括的真理。不论在特殊的真理方面，我们是什么样的，而普遍的真理（这是人所最愿追求的）若不借文字来存想，若不表示于文字中，则它便不能为人所知晓，不易为人所了解。因此，在考察我们的知识时，我们应当考察考察普遍命题的真理和确实性。

3 确实性有两层，一层属于真理，一层属于知识——不过名词的含糊，则更能引起危险来，因此，在这种情形下，我们为避免错误起见，应该知道，确实性原有两层，就是一层是属于真理方面的，一层是属于知识方面的。各种文字如果在形成命题之后。能精确地，如实地，表示出各种观念的契合或相违，这就叫做真理方面的确实性。至于我们如果按照命题中所表示的样子，来认知各种观念的契合或相违，那就是知识方面的确实性。我们叫这为“认识那个命题的真理”。

4 在任何命题中，我们如果不知道所提到的各个物种属本质，则那个命题不能说是真实的——我们如果不知道各个名词所表示的物种有什么精确的界限和范围，则我们便不能确知由这些名词所组成的命题的真理。因为这种缘故，我们必须知道每一个物种的本质，因为本质正是组成物种，范围物种的。在一切简单的观念和情状方面，这是

容易做到的。因为在这些方面，实在的和名义的本质既是同一的，因此，概括名词所代表的那个抽象观念就是物种的唯一本质和界限。因此，我们就可以确知各个物种所及的范围，或各个名词下所包括的事物；而且我们分明知道，只有这些事物和那个名词所表示的观念精确地相似，再没有别的。不过在各种实体方面，能形成，能决定，能范围各个物种的，只有实在的本质，而且那种本质是和名义的本质有别的，因此，在这方面概括名词的范围是很不确定的，因为我们既然不知道这个实在的本质，则我们便不知道，什么是那个物种，什么不是那个物种。因此，我们亦就不知道，它确乎有某种性质，确乎无某种性质。就如在提说一个人，或黄金，或其他任何自然物体时，我们如果以为那个物种的形成是由于自然有规则地给了那个物种以一种精确的，实在的本质，则我们便不能确知在这个物种方面所形成的肯定命题或否定命题是否是真的。因为人或黄金在这种意义下如果是表示实在本质所形成的物种，而不是表示说者心中的复杂观念，则它所表示的不是我们所能知道的。这些物种的范围是完全不能知道，不能决定的，因此，我们便不能确说，一切人是有理性的，一切金是黄的。但是人们如果固守名义的本质，以它为各个物种的界限，而且他们在应用概括的名词时，亦以构成那个抽象观念的各种特殊的事物为限，则他们便不致有错认各物种范围的危险，而且亦会因此确知任何命题是正确的或非正确的。我所以用这种经院派的说法，来解释各种命题的这种不确定性，并且在解释时应用了本质和物种等名称，乃是故意要指示出一般人思想的荒谬和不通，因为我们委实不应当认本质是实在的东西，而非具有名称的一些抽象观念。所谓物种只是按照一些抽象的观念，把各种事物分开类，并且以概括的名词把它们表示出来，因此，我们如果假设物种不是这样的，我们就把真理纷乱了，并且使关于这些物种所形成的一切概括的命题不确定起来。不过各种事物，在未受了经院学问的熏陶的人手里，虽然可以得到较适当，较明白的研究，可是在欧陆上这种学问既然风行已久，而且许多人们在受了这种学问的习染以后，心中又发生了牢不可拔的错误的“本质意念”或“物种意念”，因此，我们必须把这些意念找寻出来，铲除净尽，使人们得以运用那些能表示确实性的文字。

5 在实体方面特别有这种情形——各种实体的名称所表示的物种，我们如果以为是由我们所不知道的实在本质所组成的，则那些名称并不能传达确实性于理解中；而且由这些名词所组成的概括的名词，我们亦并不能确知其真理。这个理由是很显然的。因为我们如果

不知道，哪个是黄金，哪个不是黄金，则我们怎么能确知此种性质或彼种性质是在黄金中的呢？因为按照这个说法，所谓黄金只是具有这个本质的一种东西，可是我们既然不知道这种本质，因此，我们亦就不知道，它是在那里或不在那里；因此亦就不能确知世界上哪一种物体是契合于这种意义下的黄金的。因为我们根本就不知道，它是否具有黄金所以成为黄金所依的那种东西，是否具有我们所观念不到的黄金的实在本质。这种情形正如一个盲人不能说出，三色堇的颜色是在那种花里或是不在那种花里一样，因为他根本就不知道三色堇的颜色是什么东西。而且假如我们能够（这是不可能的）确知，哪里有我们所不知道的那种实在本质，就是说，假如我们能够知道黄金的实在本质是在某个物体中的，我们亦一样不能确知，这个性质或那个性质真是属于黄金的。因为我们既不知道什么是实在的本质，则不论那种假设的实在本质能组成什么物种，我们依然不知道这个性质或那个性质，这个观念或那个观念，是和那种实在的本质，有必然联系的。

6 在实体方面，并没有什么普遍命题的真理可以为我们所知道——在另一方面，我们所用的实体名称如果只表示人心中的观念（自然应该如此），它们就可以有了明白确定的意义。可是它们仍然不能给我们构成多数我们所能确实信其为真的普遍命题。这并不是因为在于我们用它们时，不确知它们所表示的各种事物，乃是因为它们所表示的那些复杂观念只是一些简单观念的集合体，而那些简单的观念只同极少数别的观念有着明显的联系或矛盾。

7 因为各种观念的共存关系是不易知道的——实体类名称所表示的复杂观念都是各种性质的集合体，而那些性质又被人认为是共存于所谓实体的一种不可知的基层内的。但是我们如果不知道这些集合体和别的性质间的自然联系，则我们便不知道，有什么别的性质是和这些集合体必然联系在一块的。但是在原始性质方面，我们对这种自然联系并不能知道什么，而在一切次等的性质方面，则我们亦因为上述的理由（第三章）完全不能发现出它们的联系来。第一因为我们不知道各种次等性质所依附的实体的实在组织。第二，我们纵然知道这一层，那也只能供我们的实验的知识之用，而不能供普遍的知识之用；而且它亦只有在那个例证中是可以有确实性的。因为我们的理解不能在任何次等性质和任何原始性质的变状间，发现出可以想象的联系来。因此，在各种实体方面，很少有概括的命题是具有毫无疑义的确实性的。

8 以金为例——“一切黄金都是固定的”这个命题，虽是为世人所普遍信仰的，可是它所含的真理是我们所永不能确知的。因为任何人如果按照经院派的无用的想象，来假设黄金一词表示着真正的物种，而且假定那个物种是自然用实在的本质所确立的：则他便不知道，哪一些特殊的实体是属于那个物种的；因此，他亦不能确实地概括地断言，黄金有某种性质。但是他用黄金一词所表示的物种，如果系决定于名义的本质，而且那个名义的本质，又只是指黄色、可展、可熔，而沉重的一种物体的复杂观念而言，则在这种固有的意义下，我们便不难知道，什么是黄金，什么不是黄金。但是别的性质如果与那个名义的本质没有可以发现的联系或矛盾，则我们便不能确定地，概括地断言黄金有那种性质或无那种性质。就如固定性和复杂的金子观念中的颜色、重量，或别的简单观念（或全部的集合体），并没有可以发现出的必然的联系，因此，我们就不能确实知道“一切黄金都是固定的”这个命题一定是真的。

9 在固定性同黄金的名义本质中所含的颜色，重量，和其他简单的观念之间，并没有可以发现的联系；因此，我们纵然进一步认复杂的黄金观念是色黄、可熔、可展、量重，而固定的一个物体，而我们对于它在王水中的可熔性，仍是一样不确定的。理由亦正是一样，因为我们并不能只凭考察观念自身，就确实断言，色黄、量重、可展、可熔，而固定的一个物体，可以在王水中熔化，或不可以在王水中熔化。至于别的性质亦是一样。在黄金的任何性质方面，我很愿意找到一切人所能确信其为真的一个概括的肯定（不过这是不可能的）。人们无疑地会立刻反对说，“一切黄金都是可展的”，这个命题不是普遍而确定的么？我可以答复说，如果可展性是黄金一词所表示的复杂观念中的一部分，则这是一个很确定的命题。不过在这里，我们并不曾肯定黄金有任何性质，我们只不过是说，在那个声音所表示的观念中，可展性亦包括进去罢了。因此，这个真理正和说，一切马面是四足的一样。但是可展性如果不形成黄金一词所表示的物种的本质中的一部分，则“一切黄金都是可展的”这个命题，并不是很确定的。因为复杂的黄金观念不论是由它的其他任何性质所组成的，而可展性总不是依靠着它的，而且亦并不能由那个观念中所含的任何简单观念推论出来。可展性所以和那些别的性质有了联系，只是因为有不可觉察的各部分的实在组织为之媒介，但是我们既然不知道这种组织，因此，我们就不能窥见那种联系，因为我们并不能发现出能联系它们的任何东西来。

10 这种共存关系有多大范围，则普遍的命题有多大确实性。不过这种范围究竟是很小的，因为——在一个名称所表示的复杂观念中，我们所联合的共存的性质为数愈多，则我们愈能使那个文字的意义精确起来，有定起来。不过说到未曾包含于这个复杂观念中的那些别的性质，则那个文字的确实性并不能扩充及于它们，因为我们并不知道它们的相互联系或关系，因为我们既不知道它们所依托的那种实在组织，亦不知道它们是如何由它流出的。因为在实体方面（不如在别的方面），我们知识的主要部分并不只在于两个独立观念的关系。我们在这方面所要知道的，乃是同一实体中各种观念间的必然联系和共存关系，或它们的不共存性。我们如果能从另一端起首，并且能发现出，那种颜色由何成立，什么东西能使一个物体较轻或较重，各个部分有什么组织能使它可展，可熔，固定，可溶于此种水中，而不溶于彼种水中；我们如果能有这样的物体观念，并且能看到，一切可感的性质原始都由何成立，如何产生：我们就可以对它们形成适当的抽象观念，使我们在较概括的知识方面，可以得到材料，并且使我们所形成的普遍的命题具有概括的真理和确实性。不过各种复杂的实体观念，委实和一切可感性质所依靠的那种内在的实在组织不相干，而且是由感官所能发现出的少数明显性质不完全地集合成的，因此，在各种实体方面，就没有概括的命题，使我们可以确实相信它们的真理了；因为我们并不能确知任何观念间的必然联系和共存关系。我想象，在实体的一切第二性质中，和与此相关的能力中，我们并不知道任何两种性质的必然的共存性或不共存性。（只有属于同一感官的各种性质，我们才能确知其不能共存，因为它们是互相排斥的，如我以前所示。）任何人都不能根据一个物体的颜色，就确知它的气味、滋味、声音，或其他可感的性质，或确知它在别物中所能起的变化，和它从别物所能接受到的变化。在声音或滋味方面，亦都可以如此说。可是表示实体的物种名称，既然表示着那些观念的集合体，因此，我们正不必惊异，我们只能用它们做成极少数的实在而确定的概括命题。但是我们对任何复杂的实体观念中所含的任何简单观念，如果能发现出它同别的任何观念间的共存关系来，则在这种范围内，我们可以对那个观念形成一个确定的普遍的命题。就是说，一个人如果能发现出在可展性和黄金的颜色或重量，或那个名称所表示的复杂观念的任何部分之间，有一种必然的联系；他就可以在这方面对于黄金构成一个确定、普遍的观念。如果是这样的，则"一切黄金都是可展的"这个命题的实在真理，正同"一切直线三角形的三角等于两直角"的这个命题是一个确定的。

11 复杂的实体观念中所包含的各种性质，多半都依靠于外面的，辽远的，不可知觉的原因——我们所有的实体观念如果能使我们知道，有什么实在的组织能产生出它们那些可感的性质来，并且能使我们知道，那些性质是怎样从它们流出的，那么我们便可以根据心中表示它们的实在本质的物种观念，较确定地发现出它们的特性来，并且发现出它们具有什么性质或不具有什么性质（这是我们现在凭感官不能做到的）；而且要知道黄金的特性，亦并无需乎黄金的真正存在，亦并无需乎在黄金上做各种实验；这个亦正同要知道三角形的特性，并不必非有三角形存在于物质中似的；因为人心中的观念在两方面都将可以适用。但是我们远不知道自然的秘密，因此，我们连它们的门前亦走不到。因为我们在考察各种实体时，往往当它们是各各自存的，认它们的一切性质都是在自身以内存在，而且与别的事物不相干的。我们往往不考察它们周围那些不可见的流体的各种作用；实则我们在那些实体中所见的各种性质（就是我们分别它们，命名它们时所依的各种内在标记），大部分都是依靠于那些流体的运动和作用的。你如果使一块金子独立自存，使它脱离一切物体的范围和影响，则它会立刻失掉了它的一切颜色、重量，或者把可展性亦失掉了；据我估计它也许因此会变成一种完全易脆的东西。又如水虽以流动性为其主要的特性，可是你如果使它独立自存，则它会成了不流动的。无生物的现状既然依靠于外界别的物体，而且那些周围的物体在移去以后，又会使它们失掉了现在的样子，因此，各种植物一定更是如此的。因为它们是不断地接受营养，而且是不断地生长、发叶、吐花、结果的。我们如果再稍一详细观察动物的状况，则我们又可以看到，它们的生命、运动和许多重要的性质，都完全依靠于外面的原因和别的物体的性质（这些还都不是它们的部分），而且离了那些外物，它们一时亦不能存在，虽然它们所依靠的那些外界的物体不是我们所注意到的，而且也不是我们所构成的那个复杂的动物观念中的一部分。你如果使大部分的动物同空气隔离开，则它们立刻会失掉其意识、生命和运动。呼吸的必然性就强使我们认识到这一层。但是那些可羡的机器的机簧还正依靠着许多别的外界的（或者还是很远的）物体，而且那些物体不但是我们所观察不到，而且亦是所想象不到的，并且亦是极严格的探求所不能发现出的。就如地球上的居民离太阳虽然有多少万哩之遥，可是它们仍然十分依靠于太阳所放射出的分子的调节适当的运动，因此，这个地球如果稍移其距日的距离，如果同那个热源离的稍近一点或远一点，则在其中居住的绝大部分动物十之九会立刻消灭了。因为我们常见，这个渺小的地球，如果因为有些部分发生了偶然

的变化，以致各种动物所感到的阳光或太过或不及，则各种动物是常要灭亡了的。我们所见的磁石的各种性质亦必然是发源于磁石的范围很远以外的；而且我们知道，有些不可见的原因可以使各种动物受了损害；据说，有些动物只因为经过某个地带就一定要死亡，而且我们确知，有些动物只因为进入邻邦就会死亡。这就分明指示出，有些事物虽然很少被人认为和这些动物没有任何关系，可是它们的影响和作用，是绝对必需的，有了那些作用，动物才会成为其现在的样子，才会保存我们分辨它们时所依的那些性质。因此，我们如果以为我们在事物中所见的那些性质是在事物本身中存在着的，我们就迷失方向了；而且我们如果在蝇和象的身体中，来找寻它们的性质和能力所依靠的那种组织，亦是白费心力的。因为这种缘故，所以我们要想正确地了解它们，则我们的视线不但要超出这个地球和空气，而且要超过太阳或我们的眼所能发现的最远的星球。因为我们正不能决定，这个地球上各个特殊实体的存在和作用，是怎样依靠于我们所完全看不到的各种原因的。我们虽然在地球上看到周围事物的一些运动和粗重的作用，但是我们却不能理解有什么不可见的川流，能使这些奇异机器继续运动和完整，而且亦不能理解，这些川流究竟是从什么地方来的，是怎样传递来的，怎样变化的。据我看来，在宇宙的这个大结构中，各种大的部分和机轮的影响和作用可能是互相联系，互相依属的，因此，距离极远的一些大星宿和物体倘或消灭了，或停止了运动，则我们这个居屋中所有的一切事物会换上另一个十分差异的面孔，不再是现在的样子。我们确乎知道，各种事物本身虽似乎是绝对的、完整的，可是它们所以有我们所见的各种明显的性质，只是因为它们是自然中别的部分的扈从。它们的可观察到的性质，行动和能力，都导源于外界的一些事物，而且我们在自然中所知的任何部分，不论怎样完备，怎样完整，而它的存在和优点，都只是由其邻居来的。要想完全了解一个物体的性质，我们的思想并不能限于那个物体的表层，而当远远往前看。

12 如果真的这样是，则我们正不必惊异，我们为什么有很不完全的实体观念；而且各种性质和作用所依的那些实在的本质为什么是我们所不知道的。我们并不能发现实在存在于实体中的那些微细自动的部分，有何种体积，何种形象，何种组织；更不能发现出各种外物在它们上边所加的各种运动和冲击。可是我们在实体中所见的大部分性质都是依靠于这些运动和冲击的，并且是由这些运动所形成的，而且我们的复杂的实体观念亦是由此形成的。我们只要一考察到这一层，

就足以使我们抛弃了一切希望，不再想对于各种实体，得到它们实在本质的观念。我们既然缺乏这种本质，因此，我们只得用名义的本质，来代替它，因此，我们由此就只能得到微乎其微的实在确定的概括知识，或普遍命题。

13 判断亦许能较为进得远些，不过那不是知识——因此，我们正不必惊异，在各种实体方面，何以在很少数的概括的命题中才能找到确实性；因为我们对于它们性质和特性所有的知识，很少能够超出于感官所达到，所启示的范围以外。爱观察，好研究的人们，亦许会凭其强有力的判断，穿透得较为深一点；他们亦许会根据，由审慎观察而来的可能性和组织看条理的线索，常常猜对经验所未给他们发现出的事物来。但是这仍是猜想，仍是意见，仍缺乏知识所必需的那种确实性。因为一切概括的知识，都只存在于自己的思想中，都只存在于我们对自己抽象观念所有的思维中。任何时候，我们如果察知到观念间的契合或相违，我们就有概括的知识；我们如果再把那些观念的名称联合于各种命题中，我们就能确实宣示概括的真理。但是各种实体名称所表示的抽象观念，纵然有清晰有定的意义，亦只同很少数的别的观念，有其可发现的联系或矛盾，因此，我们在各种实体方面的主要探求，虽在于普遍命题的确实性，可是这种确实性在这里是很狭窄，很薄弱的。因此，任何实体的名称，不论其所表示的观念是怎样的，我们总不能概括地，确定地断言，它具有某种别的性质，或不具有那种性质；而且亦不能断言，那个观念只要存在，某种性质就常和它共存或不共存。

14 我们对于实体所有知识需要什么——在我们对于这些实体未得到差可的知识之时，第一我们必须知道，一个物体的原始性质在别的物体的原始性质中，能有规则地产生些什么变化，并且是怎样产生的。第二我们必须知道，一个物体的哪些原始性质可以给我们产生出哪些感觉或观念来。不过要想知道这些，就无异于要想知道，物质在其大小、形象、黏合、运动和静止等等的变状下所生的一切结果。我想人人都会承认，若不借助于神圣启示，则我们是完全不能知道这一层的。纵然上天启示给我们，使我们知道，各个分子有什么形象、大小和运动，可以给我们产生出黄色感觉来，而且使我们知道，任何物体的表层部分有什么形象、大小和组织，可以使那些分子发生适当的运动，以产生出那种颜色来，可是我们对于各种实体，仍不能因此就形成确定的普遍的命题。因为各种物体所以能作用于我们的感官，只

是依凭它们那些微细的部分，可是我们的官能并不足够敏锐，并不能知道那些微小部分中所有的精确的大小、形象、组织和运动；因此，亦就不能依据这些来形成抽象的物体观念。我这里所提到的，只限于有形的实体，因为它们的作用似乎还是“理解”所能了知的，至于神灵的作用，则不论是他们的思想或推动物体的能力，我们一看之下，都是莫名其妙的。但是即在各种物体和其作用方面，我们如果稍运用思想进一步来考察它们，并且考察：即在这些物体中，我们的意念，在超出明显事实的范围以外时，还能明白地达到何种地步：则我们仍会看到，即在这些事物方面，我们所有的一切发现，亦只等于无知无能罢了。

15 我们的实体观念既然没有含着它们的实在组织，因此，我们在它们方面便不能形成概括的确定的命题——由此看来，概括的名称所表示的抽象的复杂的实体观念，既没有含着实体的实在组织，因此，它们便不能供给我们以普遍的确实性。因为我们在实体中所见所知的各种性质虽以那种组织为基础，虽与那种组织有一定的联系，可是我们的实体观念中，并没有含着这种组织。就如普通所谓人的那个观念，虽是具有“平常形象、感官、自由运动和理性的一种身体”，而且这个抽象观念虽然形成了人类的本质，可是我们在表示这个观念的“人”这个字方面，很少能形成概括的、确定的命题。因为我们既然不知道，感觉、运动能力、推理作用和那个特殊的形象，所依靠着的那种实在组织，既然不知道这些性质的联系所依靠的那种实在组织，因此，我们并不易看到有什么别的性质和那些性质有必然的联系。因此，我们便不能确实断言，一切人都要隔着相当的时间睡觉，一切人都不能为木石所营养，一切人都可以为毒草所毙命。因为这些观念和人的名义本质，和人字所表示的这个抽象观念，既无联系，亦不矛盾。在这类情形下，我们必须求助于对特殊实体所做的试验，不过我们这种方法又只能行之于很小的范围中。关于我们所经验不到的事物，我们必须安于“想当然耳”；不过关于人这个物种观念中既没有含着他的实在的组织，因此，我们便不能达到概括的确实性，因为人的一切不可分离的性质都是联系于这个根源中，而且是由这个根源所出发的。人字所表示的这个观念，既只是把人的一些明显的性质和能力不完全地合拢起来，因此，在人这个物种观念和毒草（或石）各部分在其身体上所施的作用之间，便没有可以察见的联系或矛盾。有些动物，吃了毒草，并无危险，而且有些动物是为木石所营养的。但是在任何种动物方面，这一类的性质和能力都依靠于它们的实在组织。因

此，我们如果不知道那些实在的组织，则我们便不会在关于它们所形成的普遍命题中达到任何确实性。只有少数观念同我们的名义本质（或其任何部分）有明显的联系，因此，亦只有它们可以供给我们以这一类的命题。但是这类观念是很稀少，很不重要的，因此，在实体方面，我们便可以无偏颇地认为确实的，概括的实体知识几乎等于零。

16 命题的概括的确实性，成立于什么——总结起来，我们可以说，任何一种概括命题之所以成为确实的，只是因为其中所含名词所表示的观念之契合与否是我们所能发现的。只有当我们察知观念的契合或相违，是与名词的互相肯定或否定相一致时，我们才能确知它们的真和伪。因此，我们就可以注意，只有在我们观念中，我们才有概括的确实性 。我们如果在外界的实验和观察中，来找寻这种确实性，则我们的知识便不能超过特殊的事情以外。因此，只有我们思考自己的抽象观念，才能给我们的概括的知识 。

第七章 定理

1 它们是自明的——有一类命题，人们普通称之为定理 和公理 ，它们被人认为是科学的原理。人们因为它们是自明的 ，所以就认它们是天赋的。不过据我所知，却不曾有人来指示出，它们所以明白，所以有力，究有什么理由和基础。因此，我们正可以研究它们所以明白的原因，并看看这种明白的性质是否是它们所独有的，并且可以考察一番，它们在别的知识上有多大影响，多大支配力。

2 那种自明性是由何成立的——我们已经说过，所谓知识就是人心对观念的契合或相违所发生的一种察知。因此，这种契合或相违，如果不经别的媒介或帮助，就能直接被自己看到，则我们的知识是自明的。这一层是人人都看到的，因为他们看到，有许多命题，不经任何证明，就可以为他们所同意。因为在这些命题中，他们都看到，他们所以同意，只是因为他们的心在直接比较它的观念时，看到它们的契合或相违是和命题中所表示的肯定或否定相应的。

3 自明性并非公认的公理所特有的——我们既然知道了这一层，因此，我们就可以往下考察，这种自明性是否是普通所谓公理而具有公理之尊严的那些命题所特有的。在这里，我们分明看到，有许多别的真理，虽不曾被人认为是公理，可是它们亦一样有这种自明性。我们如果一考察前边所述的观念的各种契合或相违，如同一、关系、共存、实在的存在等，我们就可以看到这一层。因为我们一考察这些关系，就可以知道，不止号称公理的那些少数命题是自明的，而且许多命题，甚至于无限数的命题都是如此的。

4 第一点，说到同一性和差异性，一切命题都一样是自明的——第一点，人心对于同一性 的契合或相违所有的直接知觉，既然是建立在它的清晰的观念上的，因此，我们有多少清晰的观念，就有多少自明的命题。人们只要有任何一点知识，他就有各种清晰的知识，以为其知识的基础；而且人心的第一步作用，就在于认知各个观念的自

相，和那个观念与别的观念的差异（没有这种作用，人心就不能有任何知觉）。人人都会觉得，自己知道自己的观念；并且知道他的理解中何时有观念，而且知道那个观念是什么的；而且观念如果在一个以上时，他还可以清晰地，不乱地知道它们。他既然不能不知觉到他所知觉的，因此，任何观念只要存在于心中，他就会知道那个观念在哪里，并且知道那个观念是什么；而且两个观念如果都存在于心中，他亦会知道，它们是在那里，而且不是同一的观念。因此，这一类的肯定命题和否定命题之形成，都是毫无疑义，毫无不定，毫无踌躇的，而且我们一理解了它们，就必然要同意于它们；这就是说，我们在心中一有了命题中各种名词所表示的那些有定的观念，我们就必然要同意于它们。因此，任何时候，人心只要能以注意来考察一个命题，并且能知道各种名词所表示的那两个观念（互契或互斥）是相同的或差异的，它就可以立刻知道那个命题的真实，不但如此，它还可以立刻知道，这些命题中的名词是表示着较普遍的观念，还是表示着不普遍的观念；它还可以知道概括的存在观念是否是自相契合的，就如"凡存在者存在"这个命题中所表示的；它还可以知道一个较特殊的观念是否自相契合，如"一个人是一个人"，"凡白的都是白的"；他还可以知道，一个普遍的存在观念是否和"非存在"（这个观念是与存在相异的唯一的观念）相斥，就如说，"一件事物不能同时存在而又不存在便是"；他还可以知道，任何特殊的存在观念是否和另一个观念相斥，就如"人非马"、"红非蓝"等。各种观念既是互相差异的，所以我们一了解了各种名词，立刻就可以看到命题中所含的真理，而且不论在概括的命题方面，或在非概括的命题方面，我们的知识都是一样确定，一样容易的，因为人心可以知道它所有的任何观念是与自身同一的，而且知道两个观念是互相差异的。不论这些观念的概括程度、抽象程度、包括程度，有多大，人心都一样确知它们。因此，所谓自明性并不能凭其特权专属于"凡存在者存在"，"一物不能同时存在而又不存在"这两个概括的命题。人对于存在或不存在所有的知觉，不但属于"任何事物"四字所表示的这些宽泛的观念，而且属于任何别的观念。这两个概括的公理只不过是说，同一的是同一的，同一的不是差异的，这些真理，不但在这些概括的公理中，即使是在较特殊的例证中，我们亦可以知道它们。我们在未曾思想过这些概括的公理之时，就已在特殊的例证中认识这些真理，因为这些公理的一切力量都是由运用于特殊观念中的人心的分别能力来的。我们分明知道，人心不借助于任何证明，并且不反省这两个概括的命题，就可以明白地知道，确定地知晓，白的观念就是白的观念，而非蓝的观念，而且知道，白的观

念当其在心中时，实是在心中的，并非不在心中的。它既然明白地确知这些特殊的例证，因此，它纵然再来考察这些公理，亦并不能使它的知识增加其明显性或确实性。在人心所有的一切观念方面（这是人人都可实验的），都是这种情形；心中只要有观念存在，人就可以最确然地知道，那个观念就是那个观念，不是别的观念，就可以知道，那个观念是在他心中的，并非在于别处，因此，任何概括命题的真理亦不能被人知得更确定些，亦不能在此一点上再加任何证明的力量。因此，在同一性方面，我们的直觉的知识是和我们的观念范围一样大的。我们只要对自己的各种观念有了清晰的名称，我们就可以有了自明的命题。我可以让各人的心来考察圆是圆 这个命题，是否和"凡存在者存在"这个较概括的命题一样自明；而且它在了解蓝非红 这个命题中的各个文字以后，是否就会立刻相信这个命题，一如其相信一物不能同时存在而又不存在 这个公理一样。在别的命题方面，我们亦都可以如此发问。

5 第二点，在共存关系方面我们有很少数的自明命题——第二点，所谓共存 ，就是两个观念间的必然联系，那就是说，在一个实体中，我们只要假设有此一个观念，同时彼一个观念亦必然要存在。关于这一类的契合或相违，人心只能在少数的情形下得到直接的认识。因此，在这一类知识方面，我们只能有很少量的直觉知识。因为这种缘故，所以我们在这方面，并没有许多自明的命题。不过有一些命题仍是自明的；就如，一个物体所占的空间必然等于它的表层以内的内容，因此，这个观念便附加在物体的观念上，因此，我想，"两个物体不能在同一空间存在"。这个命题就是一个自明的命题。

6 第三点，在别的关系方面，我们可以有自明的命题——第三点，说到各种情状的关系 ，则数学家只在"相等"这一关系方面，已经构成了许多的公理；就如从"等数中减了等数，余数亦相等"就是一例。这一类命题虽然被数学家认为是公理，而且是毫无问题的真理，可是人们在一考察之下就会知道，这些命题的自明性并不比特殊命题的自明性更为大一点，因为我们亦一样可以说，"一加一等于二，"你如果从一手的五指上减去二，而且从另一手的五指上亦减去二，"余数亦相等"。在数目方面，成千弄万的这些命题，在一听之下，就能强迫你的同意，而且它们的明显性纵不比那些数学公理的明显性大，至少亦是相等的。

7 第四点，在实在的存在方面，我们全没有自明的命题——第四点，说到实在的存在，则它除了同"自我观念"和"第一存在者"first being的观念有联合而外，并不与我们任何其他观念有联合，因此，我们在一切别的事物的实在存在 方面，既没有解证的知识，更没有自明的知识。因此，在这方面，我们便无公理可言。

8 这一类公理并不能十分影响我们的别的知识——其次，我们还可以考察，这些公认的公理在知识的别的部分上有多大影响。经院中有一些确立的规则说："一切推理都是由预知和预觉来的"，而且这些规则似乎以为一切别的知识的基础都是奠定在这些公理中的，似乎以为它们都是人所预知 的。他们这种说法，在我看来，有两种意义，第一就是，这些公理是人心最先认识的一些真理，第二就是，我们知识的别的部分都是在它们上边建立着的。

9 它们所以无大影响，乃是因为它们不是我们首先认识的真理——第一点，我们根据经验知道，它们并不是人心首先认识的真理；这一点是我们在别处已经说过的（第一卷，第二章）。人人都可以看到，一个儿童先知道了，一个生人不是他的母亲，他的乳瓶不是他的杆子，然后慢慢才能知道，一件事物不能同时是此物而又不是此物。人人都可以看到，在数目方面，人心先完全熟悉了，相信了许多真理，然后慢慢才思想到数学家在辩论中有时所提到的那些概括的公理。这个理由是很明显的；因为人心所以能同意那些命题，既是因为它看到它的各个观念的契合或相违正是和文字所肯定的或否定的是一致的，而且是因为它知道每一个观念就是每一个观念，每两个清晰的观念不是同一的观念；因此，各种自明的真理，只要其所含的观念是人心所首先知道的，则那些真理亦是首先为人心所知道的。但是，首先存在于人心中的观念，分明是特殊事物的观念，有了这些特殊的观念，人心才慢慢得到少数概括的观念。因此，这些概括的观念是由感官所习见的物象得来，以概括的名称确立于人心中的。因此，我们是先接受了，分辨了特殊的观念，然后才能对它们得到知识；较小程度的类观念或种观念，则是跟着特殊的观念来的。因为抽象的观念，在儿童们或未受训练的人看来，并不如特殊的观念，那样明显，那样容易。成年人们所以看它们是容易的，只是因为熟惯的缘故，因为我们如果仔细一反想概括的观念，我们就会看到，它们只是人心的虚构和造作而且它们带有相当困难，呈现于心中时并不如我们常想的那样容易。若举三角形为例，则我们都知道，要想形成三角形的类观念（这

还不是最抽象、最概括、最困难的观念），非需要一些辛苦和技巧不可，因为这个三角形观念不是单单斜角的、直角的、等角的、等腰的、不等边的；它是俱是而又俱非的。实际说来，它是一种不完全的东西，是不能存在的；在这个观念中，各种差异而互不相容的观念的各部分都混杂在一块。真的，人心在这种不完全的状态下，为便利传达、增加知识起见，常要急不暇择地求助于那些观念，因为它天然就倾向于这两种目的。不过我们正有理由猜疑这些观念只是我们缺点的标记了；至少这亦足以指明，最抽象，最概括的观念不是人心最初所熟习的，亦不是它的最初的知识所由以成立的。

10 因为我们知识的别的部分，并不依靠于它们——第二点，由前边所说的话得出的分明结论就是：这些受人赞美的公理并不是其他知识的原则和基础。因为事实上既然有许多别的真理同这些公理一样自明，而且有许多真理是在我们知道这些公理之前先已知道的，因此，那些真理就不可能是其他一切真理所由以演绎出的原理。我们所以知道一加二等于三，果然能够是凭着"全体等于分子之和"这样一些公理么？许多人虽不曾听到或想到人们用以证明一加二等于三的那个（或别的）公理，亦能知道一加二等于三，而且他的知识的确实程度，正和一个人知道"全体等于各部分总和"这个公理或其他公理似的。他们所以知道这一层，都是根据于同一的自明性的理由。因为不论有无这些公理，而那些观念的性质在他们看来是一样明显，一样确定的，因为这种性质是不用证明就可以为人所见到的。他纵然先知道了全体等于各部之和，他亦不能把"一加二等于三"这个命题知道得更为明白，更为确实些。因为"全体"和"部分"等等观念纵然较有优势，可是它们仍是较为含混的，仍是不易确定在人心中的，至于一，二，三，三个观念则正与此相反。人们既然主张，除了那些概括的原则自身以外，一切知识都依靠于概括的、天赋的、自明的原则，因此，我就可以问他们，"有什么原则可以证明，一加一等于二，二加二等于四，三乘二等于六呢"？这些命题自然是不经证明就能为我们所知道的，因此，我们看到，一切知识或者都不依靠于预知的，概括的公理（就是所谓原则）或者这些命题就都是原则。但是这些命题如果都是原则，则大部分的列数都成了原则了。我们如果以为我们关于一切清晰观念所形成的一切自明命题，都是原则，则人们在各时代所发现的原则的数目会成为无限的，至少亦会成了不能数的，而且有许多这些天赋的原则是他们终身所不知道的。但是不论这些真理出现于人心中的时期为迟为早，而我们确乎知道，它们所以为人所认识，只是因为它们的本有的

明显性，而且它们是完全独立的，并不能为别的真理所证实，所证明。不但如此，而且较特殊的更不能为较概括的所证明，较简单的更不能为较复杂的所证明，因为较简单而较不抽象的真理，是最寻常为人所了解的，而且人们知道它们亦是较为容易，较为在先的。但是不论哪些观念是最明白的，而我们依然知道，一切命题的明显性和确实性所以能成立，只是因为人们能看到同一观念就是同一观念，并且确乎知道，两个差异的观念就是两个差异的观念。因为一个人的理解中如果有了一和二的观念，黄和蓝的观念，则他便确乎知道，一的观念就是一的观念，不是二的观念，黄的观念就是黄的观念，而不是蓝的观念。因为一个人心中如果有了清晰的观念，则他便不能把它们混淆了；倘或不然，则他的观念同时是淆乱的，同时又是清晰的，那就成了一个矛盾。我们的观念若不清晰，则我们的官能便无功用，而且我们亦就根本得不到任何知识。因此，不论哪一个观念自相肯定，不论哪两个完全清晰的观念互相否定，而人心在了解了那些名词以后，一定不能不同意那些命题是确乎真实的，而且在同意时，亦不疑虑，亦不需要证明，亦不顾及由较概括的名词所组成的那些命题——就是所谓公理。

11 这些概括的公理有什么功用——那么我们应该怎么说呢？这些概括的真理竟然会无功用么？绝不会的；不过它们的功用也许不是如平常人所想象的那样。不过我们稍一怀疑这些公理的尊严，则不免被人反对，以为我们要把一切科学的基础都推翻了。因此，我们可以考察考察，这些公理和别的知识有什么关系，并且详细考察，它们合乎某种用途，不合乎某种用途。

（一）由前边所说的看来，这些公理并不能用以证实或证明概括性较小的自明命题。

（二）它们不是，而且也不曾是任何已成的科学的基础。我自然知道，经院派的人们大肆谈论各种科学和各种科学所依的基础，并且把这种谈论加以宣扬，但是不幸得很，我并不曾遇到那样一些科学，更不曾遇到一种科学是建立在“凡存在者存在”，“同一事物不能同时存在而又不存在”这两条公理上的。我很愿意人告我，在这类概括公理上所建立的科学，在哪里可以找到；在我看来，并没有任何科学系统是在这一类公理上建立着的，而且离了这些公理，它们亦一样可以立得牢固。如果真有这样一种科学是建立在这些公理上的，则人们只要一

指示给我这种科学，那我就感激不尽了。我相信，这些公理即在神学的研究和问题中，亦同在别的科学中有同样的用途。在这方面，它们亦可以止争，亦可以息辩。但是我总不相信，有人会说，基督教是建立在这些公理上的，或者说，我们对于基督教所有的知识是从这些原则演绎出的。基督教是由神圣的启示来的，没有启示，则这些公理永不能帮助我们知道这个宗教。我们如果找寻到一个观念，并且以它为媒介，发现出别的两个观念内的联系来，这就是上帝以理性的呼声给我们所完成的启示。在这种情形下，我们便知道我们以前所不知的一种真理。上帝如果直接告语我们以任何真理，那就是他借圣灵给我们所完成的启示，在这里，我们的知识亦有了进步。但是在两种情形下，我们的见识或知识，都不是由这些公理来的。在前一方面，是各种事物自身把知识呈现给我们，因为它们可以使我们看到它们的契合或相违，因而使我们看到它们所含的真理。在后一方面，上帝自身直接把知识授予我们，使我们看到他所说的真实义谛。

（三）它们并不能帮助人们来推进科学，或新发现未知的真理。就如牛顿先生虽然在其永垂不朽的著作中，解证了各种命题，而且那些命题又都是世人从不知晓的许多新的真理，又都是数学中高深的真理；但是他所以能发现出这些真理来，并不是得力于“凡存在者存在”或“全体大于部分”等等公理。他所以能发现出那些命题之为正确，并不是以这些公理为线索。他所以得知那些解证，亦并非由于这些公理；乃是由于他找寻出了中介的观念，把他所解证的命题中所表示的观念的契合与相违指示出来。在扩展知识，促进科学方面讲，人类理解到了他这种程度，亦就可以说是极其驰骋奔放的能事了。不过在这里，它们远不曾从人们对这些堂皇公理的思维得到任何帮助。对于这些命题，有传统信仰的人们，以为知识方面的任何一个步骤都得要一个公理的帮助，而且在建立各科学时所铺的任何一块石头，都不能离了概括的公理。但是他们只要能分别获得知识的方法，和传达知识的方法，只要能分别建立科学的方法，和以科学教人的方法，那他们就会看到，那些概括的公理并不是原始发明者的美妙建筑所依的基础，亦不是启发知识之秘密的钥匙。不过在后来，人们既然建立起经院来，而且各科学方面都有教师来以他人所发现者教人，因此，他们就往常应用各种公理，或奠定一些自明的命题。他们既把这些命题确立在他们学生的心中，使他们认这些命题为无可置疑的真理，因此，如果有特殊的例证不是他们学生心中所熟悉的（如他们所谆谆教人的那些概括的公理），他们便要借机应用自明的命题，使学生们相信那些

特殊例证中的真理。不过这些特殊的例证，在仔细反省之后，对于理解是一样自明的，正如人们用来证实它们的那些概括的公理是一样的：而且原始发明者也是在那些特殊的例证中发见真理的，并不曾求助于这些概括的公理。因此，任何人只要肯注意考察那些真理，亦一定能发现出它们来。

现在我们可以谈论各种公理的实在用途。

（一）在已经达到的科学范围内，我们如果用普通方法把科学教人，则这些公理是有用的（如前所说）；不过我们要想促进科学，则这些公理是没有什么用处的。

（二）在争辩中，我们可用它们来平息固执的争论者，并且使那些争论得到一个结束。我想，这种用途是由下述的途径来的，至于它究竟是否如此，那我就请读者来考察了。经院中既以能争善辩为人的才能的试金石，并且以它为知识的标准，因此，谁能固守阵地，他们就把胜利归之于谁；谁是后息者，他们就以谁为争论胜利——不是主张胜利。不过照这样，则在棋逢对手将遇良才，将没有最后的决定，因为一造永会找到中间名词medius terminus来证明任何命题，另一造会永远反对大前提或小前提（不论有无真正区分）。为避免来回争辩，落于三段论式的圈套内起见，所以经院中便采用了一些概括的命题（多半是自明的）。这些命题既是一切人所公认的，因此，人们便看它们为真理的一般标准，而且争辩者之间如无建立了别的原则，则他们还要以这些命题为原则，使人不得超过这个范围；使两造之人都不得抛弃它们。这些公理既然得到“原则”的尊号，使争辩者不得退出这些界限以外。因此，人们就误认它们是一切知识的来源，而且以它们为一切科学的基础。因为他们在争辩中，达到这些公理中任何一种时，便停止住，不再往前进步——他们的问题就决定了。不过我们已经指示出这是一种很大的错误了。

经院中这种方法，既被人认为是知识的泉源，因此，即在经院以外的日常谈论中，人们亦往往应用这些公理来止息争辩者的利口。强辩者既然反对这些概括的自明的原则，因此，人们如果不屑与他们辩论，很能得到人的原谅，因为任何有理性的人们，只要一思想到这些原则，都是不得不承认它们的。不过这些公理在这里的用处，仍只是在止争息辩。在这些情形下，我们纵然提到它们，那亦并不能指教人

什么事理。这种教人的职务，已经由辩论中所用的那些中介观念所完成；不过那些观念的联系，离了那些公理的帮助亦可以为人所知晓，因此，人们在提出公理之前，辩论在未达到第一原则之时，我们已经把真理知晓了。人们在辩论中如果只是意在找寻真理，而并不是在争求胜利，则他们在未达到第一原则之时，早该抛弃了错误的观念。因此，这些公理的用处，只在防止人的执拗，实则他们如果存心坦白，早该就屈服了的。不过人们在未受了挫阻之时，在未达到自相矛盾的地步之时，在未曾被人指出自己违犯了确立的真理之时；经院中的辩论规则总是允许鼓励他们一直反对抵抗自明的真理，因此，我们正不必惊异，在普通谈话中，不论他们所采取的问题的哪一造是真是伪，他们总要固执坚持（即在被人说服以后），达到不能再躲闪的地步，而并不以为耻，因为这些做法正是经院中所认为能干和光荣的。这种探求真理和知识的途径，不能不说是很奇怪的，因此，人们只要有理性，不曾为邪教所污染，一定不会相信它可以被爱护真理，研究宗教（或自然）的人们所接受；而且人们若以宗教和哲学的真理教导愚昧而未信服的人们，则他们亦不会把这个方法采用于其学校中。这种求学的方法委实能使青年人的心理不再真实地探求真理，爱慕真理，不但如此，而且会使他们根本怀疑是否有真理其物，至少亦会使他们怀疑真理是否值得固执。不过这一层，我现在且不加以论究，我只可以说，除了少数地方而外，并没有人以为这些公理是建立科学的基础，是推进知识的大工具，因为只有少数地方，曾把逍遥哲学采用于经院中，多少世纪以来，只以口角的艺术教人，而却未曾于世界稍有贡献。

我们已经说过，这些概括的公理在争论中因为能止息强辩者口吻，所以是很有大用的；不过我们却不能用它们来发现未知的真理，或助进人心来探求知识。因为谁曾把自己的知识建立在"凡存在者存在"这个概括的命题上，或"一物不能同时存在而又不存在"这个概括的命题上呢？谁以这些公理为科学的原则，进而演绎出一套有用的知识系统呢？自然，错误的意见往往是含有矛盾的，因此，这些公理很可以作为试金石，指示出它们的去向来。但是这些公理虽然很可以揭发推论的荒谬，或意见的错误，可是说到启发人的理解力上，它们的功用是极其渺小的。我们很容易看到，人心在其知识的进程中，并不能得到这些公理的帮助；而且我们纵然不曾想到这两个概括的命题，我们的知识亦不会减少，亦不会减低其确定性。这些公理诚然有时在辩论中可以止息了强辩者的口吻，因为它们可以指示出人们所说的荒谬

之点来，并且使他们觉得要违反举世和自己所公认为真的事理，那不能不是一种羞耻。但是要指示人的错误是一件事，要使他得到真理，那又是一件事。因此，我很希望知道，这两个命题能教人以什么真理，而且我们以前所不知的东西是否只有借助于它们的影响才能为我们所知。不论我们根据它们作何种推论，它们只是同一性方面的断言，而且它们纵有些小影响，亦只能限于同一性方面。不过在同一性或差异性方面，每一个特殊的命题自身都是很确定的，很明白的（只要我们稍一注意它），正如这些概括的命题似的。只是这些概括的命题，因为能适用于一切情节下，因而更为人所注意，所传播罢了。至于别的概括性较小的命题，则它们许多都只是一些口头的命题，它们所教给我们的，只是各种名称相互的关系和意义。就如"全体等于各部分总和"这个命题，究竟能教我们以什么实在的真理呢？那个公理中所含的意义，不是"全体"这一个名词自身所表示出的么？人只要知道"全体"二字表示着由其一切部分所成的一种东西，他就知道全体是等于其一切部分的。根据这个原理，我们亦照样可以说："一座山高于一个谷"等等命题是公理了。不过数学家所以在开始传授其科学时，把这一类的公理置于其系统之前，那并不是没有理由的。他们所以如此，乃是要使其学生们起始就使自己的思想完全熟悉于这类概括名词所形成的命题，以便常常发生这一类反想，并且把这些较概括的命题当做确定的规则，应用于一切特殊的情节下。并不是说，在同样衡量之后，这些命题要比它们所要证实的特殊例证更为明白，更为显然；乃是说，这些命题因为是和人心较惯熟的，所以一提到它们就能使理解得到满足。不过我想这种情形，多半是由于我们常用它们，惯思它们，使它们确立在心中的缘故，并非那些情节的明显性真有所差异。在习惯未将思维和推论的方法确立于人心之时，我总想情形正与上述的相反。你如果把儿童的苹果的一部分割去，则他在这个特殊例证中所知的，较比借"全体等于部分之和"这个概括命题所知的，还要更为的确。这两个命题中如果有一个要为另一个所证实，则概括的命题进入人心时，更需要借助于特殊的命题，而非特殊的命题要借助于概括的命题。因为我们的知识是由特殊 方面开始，逐渐才扩展到概括 方面的。只是在后来，人心就采取了另一条相反的途径，它要尽力把它的知识形成概括的命题，并且要使它们在思想中惯熟起来，使自己常常求助于它们以为真和伪的标准。人们既然习用这些命题为规则，以来衡量别的命题的真伪，因此，积渐所致，他们便以为较特殊的命题所以真实，所以明显，只是因为它们契合于这些较概括的命题，因为概括的命题是在争辩和推论中是寻常被人主张，经常被人承认的。我想

在许多自明的命题中，最概括的所以独能得到“公理”的尊号，亦就是因为这个缘故。

12 我们应用文字时，如果不加注意，则各种公理会证明互相矛盾的事理——关于这些概括的公理，我们还有一层要说的，就是，这些公理并不能促进我们的心理，使它稳立在真正的知识中，因此，我们的意念如果是错误的、松散的、不确定的，而且我们如果只使自己的思想随从文字的声音，而不使自己的思想确立在有定的事物观念上，则这些公理反而会证实我们的错误，而且在这种文字的用法中（这是最习见的用法），会证明了各种矛盾。一个人如果照笛卡尔的主张，在自己心中形成所谓物体的一个观念，并且以为那个观念只是广袤，则他可以借“凡存在者存在”这个公理，很容易地解证出并无所谓虚空，并无所谓“没有物体的空间”。因为他所称为物体的那个观念既然只是广袤，因此，他就可以确实知道空间是不能没有物体的；因为他很明白地，很清晰地知道他的广袤观念，而且知道那个观念就是那个观念，并非别的观念；它只是有“广袤”“物体”“空间”三个名称罢了。这三个名称既然表示着同一的观念，因此，它们不但可以自相肯定，而且可以互相肯定。因此，我如果应用这三个名词来表示同一的观念，则“空间就是物体”这个断言在其意义方面是真正同一的，正如“物体就是物体”这个断言，在意义和声音两方面都是真正同一的一样。

13 举虚空为例——但是另一个人所形成的观念如果与笛卡尔的观念不同，可是他仍同笛卡尔一样，亦用物体一名称它，并且以为“物体”一词所表示的观念为具有广袤和凝性两者的一种东西，则他又容易解证出，宇宙中会有一个虚空，会有一个无物体的空间，正如笛卡尔解证出相反的一面似的。因为他所称为空间的那个观念，既然只是一个广袤观念，他所称为物体的那个观念既然是广袤和凝性合体的复杂观念，因此，这两个观念并不是精确地同一的，而且它们在理解中是很清晰的，正如一和二的观念、白和黑的观念、物性和人性的观念之互相各别似的，如果我们可以用那些野蛮的名词。因此，我们在心中或文字中关于这两个观念所形成的断言，并不表示它们是同一的，只表示它们的互相排斥，就如“空间或广袤不是物体”这个命题，就和在“一物不能同时存在而又不存在”这个公理上所建立的任何命题是一样真实，一样确定的。

14 它们并不能证明外界事物的存在——不过我们虽然可以用"凡存在者存在，"和"一物不能同时存在而又不存在"这两个确定的原则，来同样地解证"有一个虚空"和"无一个虚空"这两个命题，可是这两个原则并不足以给我们证明，有什么物体存在。在这里，我们只有尽自己感官的能力来实行发现。那些普遍的，自明的原则，既然只是我们对于较概括较广泛的观念，所有的恒常的、明白的、清晰的知识，因此，它们便不能证实我们心外所出现的事情，它们的确实性所以能成立，只是因为我们知道各个观念自身，并且知道它和别的观念的区分。这些观念只要存在于我们的心中，我们就不能错认它们。只有在我们记着名称而忘却观念的时候，只有在我们乱用名称，随便变化其所代表的观念的时候，我们才常常发生了错误。在这些情形下，这些公理的力量因为只达到文字的声音而未达到它们的意义，因此，我们便不得不陷于纷扰、谬误和错乱中。不过我所以说这话，只是在指示人们说，这些公理虽然被人认为是真理的有力护卫，可是他们如果错乱地，松散地使用文字，则这些公理是不能使他们免于错误的。我这里虽然提示说，它们在促进知识方面没有多大功用，而且我们所用的观念如果不确定，它们的用途更是危险的，可是我并不曾说，亦不曾想说，这些公理应该抛弃了，如一般人所鲁莽地责难我的那样。我仍然确说，它们是真理，是自明的真理，因此，它们是不能抛弃了的。在它们影响所及的范围以内讲，我们虽然想减低它的力量，那亦是白费的，而且我亦根本就不曾有此种企图。不过我却可以说，它们的功用并不与人们着重它们的程度相称合，而且我还可以警告人们，不要误用它们，使自己固执了错误。我想这话并不是于真理或知识有损的。

15 要把它们应用在复杂的观念上，那是易有危险的——但是不论它们在口头的命题中有什么功用，而它们在经验以外永不能使我们按照外界的实在状况稍为知道实体的本质是什么样的。这两个命题（所谓原则）的结果虽然有时是很明白的，它们的功用有时虽然是不危险，而无害的，可是这种情形只限于不关重要的情形下，就是说，只有在我们所试验的事物完全不用这些公理来证明时，只有在各种观念自身完全明白时，只有在我们的观念很确定，而且我们可以借代表它们的那些名称来知道它们时，才是这样的。但是我们如果应用"凡存在者存在"，"一物不能同时存在而又不存在"这些原则，来考察由复杂观念（如人、马、金、德性）所组成的那些命题时，则它们是非常危险的，而且它们往往使人认谬说为真理，认猜想作解证，我们在错误的

推论中所以有谬见，固执和其他危险，都是由此来的。这种缘故并不是说，这些原则在证明由复杂观念（表示于文字中的）所组成的各种命题时，比在证明由简单观念所组成的命题时，较不真实，较少力量，乃是说，人们往往有一种错想，以为各种命题只要有同一的名词，则那些命题所说的总是同一的事物——纵然那些名词所表示的各个观念已经有了变化。因此，人们往往就利用这些公理，以来维护在声音上和外貌上都是矛盾的那些命题；就如上边所举人们关于虚空所做的那个解证就是。因此，人们如果把文字当做事物（他们常是如此的），则这些公理只有常常证明矛盾的命题罢了。这一层，后来我们还要更明白地加以阐述。

16 举人为例——你如果根据这些第一原则，在"人"方面有所解证，则我们可以看到，你的解证如果只依靠于这些原则，则它只是口头的，并不足以给我们任何确定的、普遍的、真正的命题，或使我们知道任何外界存在的事物。第一，一个儿童所形成的"人"的观念，亦许正如画家把各种可见的现象合糅在一块后所画成的画片一样；他的理解中所谓人的那个复杂的观念，亦许就是由那些杂合的观念（可见的现象）组织成的。按这种意义说来，英国的白人或肉色人既是一个人，则那个儿童可以向你解证说，一个黑人不是一个人，因为白色正是他所谓人的那个复杂观念中所含的恒常的简单观念之一。因此，他可以借"一物不能同时存在而又不存在"这个原则向你证明，黑人不是人。不过他的确实性的基础并非是那个普遍的命题，因为他并不曾听过，亦不曾想过那个命题。它的基础乃在于他对于自己的简单的白黑观念所有的明白的，清晰的知觉，而且他不论知道那个公理与否，他亦不会错认了它们，亦不会被人错教了自己。这个儿童（或任何人）既然有这样一个"人"的观念，因此，你就不能向他解证说，人是有灵魂的，因为他那个"人"的观念中并没有含着灵魂的观念。因此，在他那一方面，"凡存在者存在"这个原则，并不能证明这回事情。这回事情只依靠于他的搜集和观察，而且他只有借助于观察，才能形成所谓"人"的复杂观念。

17 第二点，另一个人在形成所谓人的观念时，如果又进了一步，如果在外面的形象上，又加上笑声和合理的推论则他可以借"一物不能同时存在而又不存在"这个公理解证说，婴儿和易子不是人。我曾同很有理性的人们谈过，他们确乎否认他们是人。

第三点，另一个人在形成其所谓“人”的那个复杂观念时，或者只采用了概括的物体观念，和语言及推理的能力，而忽略掉其整个的形象。这个人可以向你解证说，一个人并没有手，他只是一个四足兽，因为手和四足兽的观念都是不包含在他的人的观念中的。不论任何形象，只要其中有语言和推理的能力，那便是人，因为他既然明白地知道那个复杂观念，因此，那个观念“是什么就是什么”。

18 我们如果有明白而清晰的观念，则这些公理便没有什么证明的力量——因此，在全面地考察之后，我们可以说，我们心中如果有确定的观念，并且给它附有意义确定的恒常名称，则我们便不必应用这些公理来证明这些观念的契合或不契合。人们如果不借助于这一类的公理，就不能分辨那一类命题的真和伪，则他们虽借助于这些公理亦不能分辨出来；因为他如果不借助于证明就不能知道与这些公理一样自明的命题，则他没有证明亦不能知道这些公理的真实。因此，一切直觉的知识不论哪一部分都是无需乎任何证明的。人们如果以为这种知识需要证明，他就把一切知识和确性的基础毁掉，一个人如果借助于证明才能确知，才能同意“二等于二”这个命题，则他亦必须借助于证明，才能承认“凡存在者存在”这个公理。人们如果在试验之后，才能相信，二非三，白非黑，三角形非圆形，或者任何别的两个有定的差异的观念是不相同的，则他们亦必须借助于别的解证，才能相信，“一物不能同时存在，而又不存在”这个公理。

19 我们的观念如果是混淆的，则我们用起这些公理来，是很危险的——我们如果有确定的观念，则这些公理是没有什么用处的；而在另一面说来，则我们的观念如果是不确定的，则用起这些公理来，又是有危险的。我们所用的文字如果不表示确定的观念，而且它们的意义是游移不定的，一时表示这个观念，一时又表示那一个；则由此所发生的错误反而被这些公理的权威所证实，所固定（如果我们用这些公理来证明观念不确定的各种文字所组成的命题）。

第八章 无聊的命题

1 有些命题并不增加我们的知识——前章中所说的那些公理，对于真正的知识是否有一般人所想象的那种功用，我让人们来考察好了。不过我想，有一点可以确实肯定的是：有一些普遍的命题，虽确乎是真实的，可是它们并不能给理解增加光明，使知识有所增益。属于这一类的，就如：

2 第一，表示同一性的那些命题——第一，一切纯粹表示同一性的 命题都是这样的。这些命题在一看之下，我们就可以知道它们不能给我们以任何指导。因为我们所说的那个名词，不论只是口头的，或包含着任何明白清晰的观念，而在我们肯定它时，它所指示给我们的，必然只是我们以前所已知道的——不论那个命题是我们自己所构成的，或是由他人指示给我们的。自然，“是什么就是什么”这个最概括的命题，有时亦可以指示人们所犯的荒谬之点，因为人们有时可以由于迂回的说法，双关的名词，在特殊的例证下，把同一件事物否定了。任何人都不敢公然来同常识挑战，竟然以明白的文字来肯定明显而直接的矛盾；而且他如果公然如此，则我们如果不再继续谈论，那亦是可原谅的。不过我们仍然可以说，那个公认的公理，或别的表示同一性的公理，都不能教我们什么。在这类命题方面，这个伟大崇宏的公理，这个被人夸作解证之基础的公理，虽然常被人应用，来证实它们，不过它所证明的，只不过是说，同一个文字可以极其明白地自相肯定，而不使我们质疑那个命题的真实。不过我们由此并不能得到任何真正的知识。

3 照这样，则任何至愚之人，只要他能形成一个命题，并且能知道他所说的“是”和“否”的意义，就能形成千万条命题，就如说，“凡有灵魂者，有灵魂”，“一个灵魂是一个灵魂”，“一个精灵是一个精灵”，“一个物神fetiche就是一个物神”，这些命题都等于“凡存在者存在”这个命题，亦等于“是什么就是什么”，或“谁有灵魂，就有灵魂”这个命题。不过他虽然分明知道这些命题的真实，可是他并不能由此知道世

界上任何事情。这不只是玩弄文字么？这就仿佛一个猴子把牡蛎在自己手倒换，而且用语言说（假如他有的话），“右手的牡蛎是主词，左手的牡蛎是谓词”，并且由此对于牡蛎形成一个命题说，“牡蛎就是牡蛎”似的。不过他并不因此稍为聪明了一点，而且这样做法既不能充猴之饥饿，亦不能满足人的理解，既不能使猴子的体躯长大，亦不能使人的知识增加。

我知道有些人们，因为同一性的命题是自明的，所以不免要为它们担心，而且他们以为自己竭力夸张这些命题，就给哲学尽了很大的功劳；他们好像以为一切知识都是包括在这些公理中的，而且人的理解只由它们才能达到任何真理。我自然亦敢同任何人一样来承认，它们都是真实的、自明的。我还承认（如前章所说），人类一切知识的基础，只是在我们有能力来知觉同一的观念就是同一的观念，只是因为我们有能力来分辨它和别的差异观念的不同。不过我并看不到，我们怎样由此就能得到辩护，使自己应用表示同一性的命题来促进知识，而不至被人责斥为琐屑无聊。我们虽然尽管重述“意志就是意志”这个命题，并且竭力着重它，不过这一类的命题，在扩大我们的知识方面讲，究竟有何种功用呢？一个人所有的命题纵然同他所有的文字一样多，他纵然尽管说，“法律就是法律。义务就是义务”，“是就是是，非就是非”，可是这一类的命题如何能帮助他，使他了解论理学，或教导他（或别人）来知道道德学呢？人们纵然不知道，而且永不知道，什么是“是”和“非”，什么是是非的标准，亦一样能无误地知道这一类命题的真理，而且他的这种知识就和最熟悉道德学的人的知识是一样的。不过这一类真理果真能使他们知道任何有益于他们行为的事物么？

一个人如果意在启发理解，使它得到某种知识，可是他同时又忙于同一性的命题；而且固执下述的命题，如“实体就是实体”，“物体就是物体”，“虚空就是虚空”，“旋涡就是旋涡”，“吐火兽就是吐火兽”——他如果这样，则我们只能说他是意在玩弄罢了。因为这些命题虽然都一样是真正的、确定的、自明的，可是我们如果用它们当做能启发人的原则，并且着重它们，以为它们能帮助我们的知识，则它们不能不说是一些无聊举动，因为它们所教人的，乃是凡能谈话的人不用指导就能自己知道的，因为人人都知道，“同一的名词就是同一的名词，同一的观念就是同一的观念”。因为这种缘故，我从前和现在都以

为，人们如果想用这些命题来使理解得到新光亮，并且在事物方面得到新知识，那只不过是无聊举动罢了。

我们必须用另一些东西，才能启发人们；一个人如果想扩大自己或他人的心理，使它知道自己从前所不知的一些真理，则他必须找寻出中介观念来，并且把它们排列起来，使理解看到所讨论的各个观念的契合或相违。各种命题，只要能做到这一层，就能启发人们；不过它们这样仍不是以一个名词来肯定同一个名词，因为这种做法并不能使自己或他人得到任何知识。这样并不能使人得到知识；这个正如一个人在学读书时，只听到"A是A"，"B是B"这些命题不能得到任何知识似的。一个人虽然可以知道这些命题，如同塾师一样明白，可是他尽其一生亦许不会读一个字。不论他怎样应用这些同一命题，而他从不能在读书的技术方面稍有进步。

我叫这些命题为无聊的命题，或者会引起人的责难，但是他们如果读了我上述以浅显文字所述的道理，并且曾费辛苦来理解过它，则他们一定会看到，我所谓同一命题，只是用指示同一观念的同一名词来肯定它自身的。我想，所谓同一命题正有这样的意义；而且关于这一类的命题，我仍然可以说，我们如把它们当做是能启发人的，而把它们向人提出来，那只不过是无聊玩艺罢了。因为人们只要有理性，则在这些命题应被注意的时候，他们便不能不注意到它们，而且他们既注意到它们，亦便不能怀疑它们的真实。

人们所谓同一性的命题，或者不是指"一个名词肯定同一名词"而言，不过他们这种说法究竟是否适当，那我可以让别人来判断好了。我可以说，他们所说的同一性的命题，如果同我所说的不一样，则那便与我无关，亦与我所说的话无关。我所说的命题，只是指同一名词自相肯定而言的。我很愿意有人给我举一个例子，证明我们可以用这一类命题来促进自己的知识。至于别的例证，则他们不论如何能应用它们，那都与我无关，因为它们不是我所谓同一性的命题。

4 第二点，我们若以复杂观念中的一部分作为全体的宾词，则它们亦不能助进我们的知识——第二点，另外一种无聊的命题，就是指我们用复杂观念的一部分作为名词全体的宾词而言（所谓复杂观念的一部分，就是说定义的一部分，所定义的文字的一部分）。凡以类来作为种的宾词的各种命题，以较概括名词作为次概括名词的宾词的各

种命题，都是属于这一类的。因为我们如果说："铅是一种金属"，则在明了铅字所表示的那个复杂观念的人，这个命题究竟能给它以什么知识，什么启示呢？因为"金属"这个复杂中所含的一切简单观念，都是他以前所知道的，都是他曾用铅这个名称所表示过的。虽然如此，可是一个人如果知道金属一词的意义，而不知道铅字的意义，则我们如果说："铅是金属"，那也是解释字义的一个较简捷的方法。因为这个说法可以一直表示出铅的各种简单观念来，并不必一一列举说，"它是一个沉重，可熔，而可展的一个物体"。

5 我们如果只举述名词定义的一部分，则亦不能使我们得到知识——我们如果只用定义的一部分，作为被定义的那个名词的属性或者只举复杂观念中所含诸简单观念之一，来肯定一个复杂观念，来肯定整个复杂观念的那个名称，就如说"一切黄金是可熔化的"，那亦只是一种无聊玩意儿。因为可熔性既是黄金二字所代表的这个复杂观念所含的简单观念之一，那么我们如果以这个观念作为黄金一名的宾词，那不只是玩弄字音么？因为可熔性这一观念已经包含在黄金的通俗意义中了。我们如果认真地申言，金是黄的，并且以此为重要的真理，那只是很可笑的。不但如此，我们如果说，金是可熔的，那亦并不稍有意义。只有在这个性质，从普通语言中黄金两个字音所表示的复杂观念中遗掉了时，我们这种说法才有丝毫意义。若不如此，则我们如果把人们已经听过，已经知道的事情告人，那有什么可以指教人的地方呢？因为人在应用一个文字时，应该假设我知道它的意义。在我不知道时，他才可以告我。不过我既然知道黄金一名所表示的复杂观念是指色黄、沉重、可熔，而可展的一个物体而言，则人们在后来如果把它加入命题中，并且认真地说，"一切黄金是可熔的"，那并不能教我们什么。这一类命题只能提醒人们已离弃自己名词的定义，而指示出他们的无诚意来。他们虽然确定无比，可是它们只能使我们知道文字的意义，此外，并不能指导我们什么。

6 举人和走马为例——"一切人都是动物，或活动的物体"，这个命题是最确定不过的。不过这个命题并不能使我们知道什么事物，正如"一匹走马是一匹善走的马，或一匹能嘶善走的马"这个命题不能使我们知道什么事物一样。这两个命题所说的只是文字的意义，前一个命题只是告我们说，身体、意识和运动（或感觉和运动的能力）是我常用人字所表示的三个观念，而且这三个观念如果不在一块时，则人这一名便不能属于那个事物。这后一个命题只是告我们说，身体、意

识、某种走法、某种声音，是我常用走马一词所表示的一些观念，而且它们如果不在一块存在，则走马一名便不能属于那种事物。这个说法正和我们用能表示复杂观念中任何简单观念（或一或多）的名词，来肯定人这个名词是一样的；就如一个罗马人如果用“人”一名来表示一物中所联合的许多清晰的观念，如身体、感觉、运动、推理和笑等等，则他虽可用这些观念之一或多，确实地、普遍地，来肯定人这个字，但是他所说的只不过是，在罗马国中，“人”这个字在其意义中包含着这些观念罢了。又如一个浪漫骑士如果以走马一词表示着“长形，四腿，意识，运动，缓行，嘶鸣，白色，背上常有一女郎”等等观念，则他虽亦可以确实地，普遍地用这些观念之一或多，来肯定走马这个词，但是他所教我们的，只不过是说，在他的（或浪漫故事的）语言中，走马一词表示这些观念，而且在这些观念中有一个缺乏了的时候，我们便不能应用这个名词罢了。但是如果有人告我说，“任何东西只要有意识，运动，理性和笑，它就实在有上帝的意念，或可以为鸦片所催眠”，则他所立的命题是能启发人的，因为“具有上帝的意念”和“被鸦片所催眠”这两个观念既然不曾包含于人字所表示的观念中，因此，我们由这两个命题所知道的，就比只有人字所表示的为多，因此，这个命题中所包含的知道亦不止是口头的。

7 依据定义而来的各种命题只能指示文字的意义——在一个人未立任何命题的时候，我们一定假设他了解了他所用的那些名词。若不如此，他们的谈话就如鹦鹉似的，只可以模仿他人的声音，并不能如理性动物似的，用它们作为他心中观念的标记。至于听者，则我们亦假设他了解说者所用的名词的意义，否则他所说的只是谵语，只是无意义的噪声。因此，一个人所立的命题所包含的观念，如果只是其中某一个名词所表示的，或者是人所早知道的，如说“三角形有三边”或“橙是黄的”等等命题；则他只不过玩弄文字罢了。这种做法只有在下面一种情形下是可以容忍的，就是说，一个人如果不了解我们，而且我们如果向他解释我们的名词，则我们可以采用这种做法；不过在这里，我们所教他的仍只是那个文字的意义，和那个标记的功用。

8 不过这些命题仍不是真正的知识——因此，我们所能确知其为正确的命题可以分作两类。第一类就是那些无聊的命题，它们虽有确实性，不过那种确实性只是口头的，并不能启发人们。至于我们所能确知其为正确的第二种命题，则它系以甲种事情肯定乙种事情的，而且甲事情虽不包含于乙事情中，可是它仍是乙事情的精确的复杂观念

必然所生的结果，就如说"三角形的外角大于其不相依的任何一内角"，便是一例。在这个命题中，外角和其不相依的内角间之关系，既然不是三角形一名所表示的这个复杂观念的一部分，因此，这个命题就是一个实在的真理，而且能给人以实在的，能启发人的知识。

9 在实体方面，概括的命题常只是一些无聊玩意儿——我们离了感官既然不知道在各种实体中有某些简单的观念是共存着的，因此，我们在实体方面所形成的普遍的，真实的命题，便只以名义的本质所指导的为限。不过说到依靠于实在组织的一切简单观念，则所谓名义的本质只能包括少数不重要的真理，因此，我们在实体方面所立的概括命题如果是确定的，则它们大部分是琐屑的；反之，它们如果是能启发人的，则它们是不确定的，而且我们虽凭恒常的观察和比较指导我们的判断来猜想，我们亦不能知道它们所含的实在的真理。因此，我们常见很明白、很合理的理论结果是空无所有的。因为各种实体的名称分明亦同别的名称一样，就它们附有相对的意义而言，则我们很可以按照它们的相对的定义所允许的范围，把它们很正确地以肯定方式或以否定方式联合在各种命题中。由这类名词所成立的各种命题，亦正可以互相演绎，而且演绎之明白的程度，正如表示最实在的真理的各种命题可以互相演绎似的。不过我们却并不能由此知道外界事物的本性或实在。因此，我们虽可用文字来成立解证和无疑的命题，可是我们并不能由此稍为知道事物的真理。就如一个人知道了下述的各种文字和其平常相对的意义，如"实体，人，动物，形式，灵魂，植物的，感觉的，有理性的"等等，他就可以在灵魂方面成立一些无疑的命题；不过他在成立命题时，却可以完全不知道灵魂真是什么样的。人们可以在哲学中，神学中，一些自然哲学中，找到无数这一类的命题，推论和结论；不过他们毕竟仍然不知道什么是上帝，精神或物体，一如其以前出发时一样。

10 什么缘故——一个人如果自由决定各种实体名称的意义（任何人如果用各种名称表示自己的观念，都是如此的），并且任意由他人的或自己的幻想来取得其意义，而不考察事物本身的本性，则他很容易按照各种名称的相对关系，来互相解证它们。在这些解证中，各种事物的本性不论相契与否，他都不必过问，他只管自己那些附有名称的各种意念就是。不过他却不能因此就增加了自己的知识。这种情形，正如一个只知道砝码的数目，不能增加其财富似的，因为一个人如果取来一袋砝码，叫某处所置的为镑，某处所置的为先令，某处所

置的为便士，则他可以按照各个砝码所表示的数目多寡，正确地计算下去，加成一大个数目。不过他却不能因此稍为致富一点，而且他甚至于亦不知道多少是镑，多少是先令，多少是便士。他只知道，镑大于先令二十倍，先令大于便士十二倍。同样，一个人如果使各种文字的含义有多，有少，或相等，则他亦可以相同的做法。

11 第三点，用文字时如果意义不一致，则那亦只是玩弄文字——不过关于日常谈话中（尤其是辩论式的谈话）所用的各种文字，还有一种更可惩责的事情；这种事情乃是最坏的一种玩弄方法，它能使我们更达不到我们希望借文字所求得的那种确定的知识。就是说，许多作者不但不能使我们知道事物的本性，而且他们所用的文字是松散而不确定的。他们所用的文字既然不能有恒常的确定的意义，因此，他们就不能以各种文字明白地、显然地互相演绎，亦不能使他们的谈话紧凑而明白（不论他们的谈论如何能启发人）。这种情形本来是容易免除的，不过他们觉得纷乱含糊的名词，正可以掩饰其愚陋和固执，因此，他们就反而不肯抛弃了。——不过这种坏处在许多人方面亦是可以因为怠忽和恶习而加甚的。

12 表示空言命题的各种标记——总而言之，空言的命题可以由下述的各种标记观察而得。

第一点，断言如果是抽象的，则命题是空言的——第一点，在各种命题中，两个抽象的名词如果互相肯定，则那些命题所说的只是声音的意义。因为任何抽象的观念既然只能和它自身相一致，因此，我们如果用它的抽象名词来肯定别的名词，则我们的意义只是说，那个名词可以如此称呼，或者是说，这两个名称表示着同一的观念。因此，如果有人说，吝啬是节俭，感恩是正义，此种行动是正义，彼种行动不是正义，则这一类的命题在一看之下虽然是很堂皇的，可是我们如果一研究它们，并且仔细考究它们包含着些什么，则我们会看到，这些命题所说的没有别的，只有那些名词的意义。

13 第二点，我们如果用定义的一部分作为那个名词的宾词，则我们的命题是空言的——第二点，在各种命题中，我们如果用一个名词所表示的复杂观念的一部分作为那个名词的宾词，则那些命题只是空言的；就如说“金是金属”，或“金是重的”便是。因此，在各种命题

中，我们如果用较概括的文字来肯定附属的，次概括的文字，以所谓总类来肯定物种（或个体），则那些命题都只是空言的。

因此，我们如果根据这两个规则，来考察我们日常在谈论中所遇到的各种命题（不论在书中或书外），则我们会看到，大部分命题（比人们常常所想的为多）所说的，都只是纯粹关于文字的意义的，而且它们所包含的，亦只有这些标记的用法。

在这里，我可以立一条确定的规则说，我们如果不知道一个文字所表示的清晰观念，而且我们如果不用不包含于那个观念中的东西来肯定它，或否定它，则我们的思想就完全固执在声音上，而且我们亦不会得到真正的真理或虚伪。我们如果能仔细考察这一层，或者可以避免大部分无谓的娱乐和争论，而且在追求实在的，正确的知识时，或者可以省了许多辛苦和漫游。

第九章 我们对于“存在”所有的知识

1 概括的确定的命题与存在无关——我们一向所考察的，只是各种事物的本质，不过这些本质既然只是抽象的观念，而且它们在思想中又和特殊的存在隔绝开（人心在抽象作用中的特有活动，只是把一个观念当做是理解中存在着的东西而加以考察），因此，它们便不以有关实在存在的知识给予我们。这里我们顺便注意到，各种普遍的命题之为真为伪虽是我们所确知的，可是它们并与实在的存在无关。其次，各种特殊的肯定或否定，在成为概括时虽是不确定的，可是它们本身只是与“存在”相关的；它们所申述的，只是事物中各种观念的偶然联合或分离，不过这些观念在事物的抽象本质中在我们看来并没有已知的必然的联系或矛盾。

2 关于存在的知识有三层——不过说到各种命题的本性，和各种断言的方式，我们以后还要在别处详细讨论，因此，我们现在就略而不提了。现在我们可以研究我们对于事物的存在所有的知识，并且研究它是如何得来的。我可以说，我们所以能知道认识自己的存在，乃是凭借于直觉，所以能认识上帝的存在，乃是凭借于解证，所以能认识其他事物的存在，只是凭借于感觉。

3 我们对于自己存在所有的知识是直觉的——说到我们自己的存在，则它是我们很明白地，很确定地所知觉到的，因此，它亦不需要别的证明，而且亦就不能再有所证明。因为任何东西都不能像我们的存在那样明显。我虽然思想，虽然推理，虽然感觉到苦和乐；可是这些动作果然能比自我的存在更为明显么？我虽然可以怀疑别的一切东西，可是只有这种怀疑就可以使我们知觉到自己的存在，而不容我来怀疑它。因为我如果知道自己在感觉痛苦，则我分明知觉到自己的存在，一如我知觉到我所感的痛苦的存在似的。我如果知道我怀疑，则我一定知道那个在怀疑的东西，一如我知道所谓怀疑的那种心理作用似的。因此，经验使我们相信，我们对于自己的存在 有一种直觉的知识，而且我们由内心无误地知道，我们自己是存在的。在每一种感

觉，推理或思想中，我们都意识到我们自己的存在，而且在这方面，我们正有最高度的确实性。

第十章 我们对于上帝的存在所有的知识

1 我们能够确知有一位上帝——上帝虽然没有给予我们以有关他自己的天赋观念，虽然没有在我们心上印了原始的字迹，使我们一读就知道他的存在，可是他既然给了人心以那些天赋官能，因此，他就不曾使他的存在得不到证明；因为我们既有感觉、知觉和理性，因此，我们只要能自己留神，就能明白地证明他的存在。我们亦并不当抱怨自己在这个大问题上全无所知，因为他已经供给了我们许多方法，使我们按照自己生存的目的，和幸福的关怀，把他发现出来。不过这虽是理性所发现的最明显的真理，而且它的明显性亦等于数学的确实性（如果我不错的话），可是我们必须思想它，注意它，而且我们的心亦必须从我们的某一部分直觉的知识，按照规则演绎出它来，否则我们便会不能确知这个真理，亦正如我们不能

确知本可以明显地证明出来的那些命题似的。因此，我们如果要想指示出，我们能够认识并确信有一位上帝并且指示出，我们怎样得到这种确知，则我想我们并不必跑出自身以外，并不必跑出我们对自己存在所有的确定知识以外。

2 人知道自己是存在的——我想，人人都对于自己的存在，有一种明白的认识，都知道他存在着，都知道自己是一种东西；这是毫无疑义的。人如果怀疑他自己是否是一种东西，则我可以不同他讲话；正如不同虚空辩论，不努力使虚体相信它是一种东西似的。一个人如果矫情妄以怀疑的态度，来否认自己的存在（因为要真正怀疑这个，那显然是不可能的），则他可以安度其子虚乌有的幸福生活，等饥饿或别的痛苦使他发生相反的信念好了。因此，我敢说，他是实在存在的东西，而且我可以认这个说法是一个真理，是人人的确实知识使他确信不疑，无法怀疑的。

3 他还知道虚无不能产生出一个存在物来，因此，一定有一种永久的东西——其次，人还可以凭直觉的确实性知道，虚无之不能产生任何实在的存在，亦正如虚无不能等于两直角似的 。一个人如果不知道虚无（或一切事物的阙如）不能等于两直角，则他便不能知道几何中任何解证。因此，我们如果知道有一种实在的存在物，而且虚无不能产生出实在的存在物来，那就分明解证出，从无始以来，就有一种东西存在，因为凡非由无始以来存在的东西，一定有一个开始，而凡开始存在的东西，都一定是为另外一种东西所产生的。

4 悠久的主宰必然是全能的——其次，任何东西如果是由别种东西开始存在的，则它自身所有的东西和依属于它的东西，显然一定是由那另一种东西来的。它所有的一切能力都一定是从那个根源来的。因此一切事物的这个悠久的泉源，一定是一切能力的泉源，因此，这个悠久的主宰一定是全能的。

5 而且是全知的——其次，一个人又看到自己有知觉和知识，因此，我们就又进了一步，并且确实知道，世界上不但有一个存在者，而且有一个有知识，有智慧的存在者。

因此，在某个时期并没有有知识的东西，到了那个时期，才开始有了知识；要不这样说，我们只得说，无 始以来就有一位全知的主宰。人们如果说，“有一个时期，任何东西都没有知识”，而且“悠久的主宰亦并没有任何理解”，则我可以答复说，要照这样，则知识永不会存在，因为一切事物如果全无知识，而且其作用又系盲目的，毫无任何知觉，则它们便不能产生出任何有知识的存在物来，亦正如三角形不能使其三角大于两直角似的。因为要说无感觉的物质可以发生了感觉、知觉和知识，那正是同那个观念相矛盾的，亦正如说，三角形的三角大于两直角，是和那个观念相矛盾似的。

6 因此，就有一位上帝——因此，根据我们对自己的思考，根据我们在自己组织的内容方面所作的无误的发现，我们的理性就使我们知道这个明显而确定的真理，就是有一位悠久的，全能的，全知的主宰 。这位主宰，人们叫做上帝 与否，都无关系。事实是明显的；在仔细考察这个观念以后，我们更会由此演绎出这位悠久主宰所应有的一切品德。有人如果傲慢不逊，竟然以为只有人类有聪明，有知识，可是同时又以为它是无明和偶然的产物，而且宇宙的其余一切部分亦只是为那个盲目的偶然所支配：则我可以让他在有暇的时候，来思考西塞罗（见其De legibus）所加于人的那种最合理，最有力的责词；他说：“人如果以为只有自己才有心思聪明，而在全部宇宙中再没有这回事；或者以为自己尽其理性的能力所不能了解的那些东西，其运动，其安排，竟会全无理由；那是多么傲慢，多么不恭呢？”

由前边所说的看来，我就分明知道，我们对于上帝的存在所有的知识，比对于感官不能直接发现出的任何东西的存在，还要确实。不但如此，而且我想我还可以说，我们知道有一位上帝，比知道有任何外界的事物，还要确实些。我所说的“我们知道 ”一句话就是说，我们确实能够得到那种知识，而我们只要肯用心思考它，亦如思考别的东西一样，则我们是不能不知道它的。

7 我们对于最完全的存在者所有的观念，还不是上帝存在的唯一证明——人心中所构成的最完全的主宰的观念 ，是否证明上帝的存

在，我且不在这里加以考察。因为在证实同一真理时，人们的秉心各异，用思互别，所以有些论证可以较有力地说服某些人，另一些论证又可以较有力地说服另一些人。但是我想有一点我还可以说的就是，我们如果把这样重要的一点建立在那个唯一的基础上，并且以为人心之具有这些观念就是"神明"的唯一证明，那委实不是证成真理说服无神论者的妥善方法，因为我们见到，有些人并没有神明观念，有些人比没有这观念还更坏，而且大多数人的观念都是互相差异的。因此，我们万不可因为自己过于爱惜这个得意的发明，就想来摒斥，或至少企图来减弱，一切别的论证，并且以为一切别的证明都是脆弱而错误的，因为我们自己的存在和宇宙中各个明显部分已经在明白有力的方式下把那些证明提供给我们，使我认为一切有思想的人们都不能反驳它。因为人们有一种最确定最明白的真理说：属于上帝的一切无形事物，从世界的创造明白看出来，我们甚至可以由所造的万物看出他的永久的能力和神明。不过我们的存在虽然对于上帝的存在给了一个明显而不可争辩的证明（如前所说），而且任何人只要仔细一考察这个证明（一如其考察关于别的部分的证明一样），就不能不承认这个证明的有力；但是这个真理既是基本的，重要的，而且是一切宗教和纯正道德学所依托的，因此，我想我可以重新复检这个论证的内容，并且详细考察一番。我想读者一定会原谅我这一层。

8 宇宙中一定有一种无始以来就存在的东西——宇宙中一定从无始以来 就有某种东西 ，而且这种说法乃是明显不过的一种真理。我还不曾听说有人会无理假设，宇宙中曾经有一时是完全无物的；这实在是最明显的一种矛盾。因为要想象：纯粹的虚无，一切事物的完全否定和阙如可以产生出任何实在的存在来，那乃是荒谬之至的。

一切有理性的生物既然都不能不断言，从无始以来就有某种事物存在，因此，我们就可以看看那种东西一定是什么样的。

9 事物分两种，一为有认识力的，一为无认识力的——人们所能认知、所能设想的只有两种事物：

第一是纯粹物质的，并无意识，知觉和思想，就如剃须子、剪指甲便是。

第二是有感觉，能思想，能知觉的事物，就如我们自身便是。这两种存在我们以后可以叫做"有认识力的 和无认识力的存在 物"，因为这两个名词为了我们现在的目的，（纵然不为别的）或许比物质的和非物质的两个名词较为适当些。

10 无认识力的存在物不能产生有认识力的——无始以来既是必然有一种东西，那么，我们就可以看看，它究竟是什么样的。说到这一层，则可明白看到，它一定是一个有认识能力的东西。因为我们既不能想象虚无自身可以产生出物质来，因此，我们亦一样不能想象无认识力的物质可以产生出有认识力的存在物来。我们不论假设任何大的或小的永久的物团，我们总会看到，它自身不能产生出什么东西来。比如面前一块小石的物质是永久的、密集的，而且其各部分是完全静止的，那么世界上如果没有别的东西存在，它不是终究是一块死寂而不活动的物团么？它既是纯粹的物质，那么我们能想象能在自身加上一种运动，产生出任何东西来么？因此，物质如只凭其自己的能力，则它连运动亦不会产生出来；它的运动必须亦是无始以来就有的，否则是被比物质更有力的东西加于物质的，因为物质自身显然没有能力来产生运动。不过我们可以再进一步假设运动亦是无始以来存在的；但是无认识力 的物质和运动，不论在形象和体积方面产生什么变化，它永久不能产生出思想来。因为虚无或虚体既然没有能力来产生物质，所以运动和物质亦没有能力来产生知识。一个人既然不易设想虚无可以产生物质，因此，他亦一样不易设想，在原来无思想或无智慧的生物时，纯粹的物质可以产生出思想来。我们不论把物质分到如何怎样微细的地步（我们容易想象这样就使物质精神化了），不论把它的运动和形象变化到怎样的程度，可是直径为格李Gry（一吋的1％）百万分之一的那些圆球、立方、锥形、三棱形、圆柱形等在别的体积相差不远的物体上所有的作用，亦正如直径为一吋或一呎大的其他物体的作用一样。你如果想用世界上最微细的物质分子来产生意识、思想和知识，则你亦可以把粗重的物质置于一定的形式和运动中，来产生出那些作用来。因为微细的分子亦正同较大的分子一样，它们亦能互相冲击、推动和抵抗，而且它们的能力亦就以此为限。因此，我们如果不假设无始以来就有一种原始的或悠久的东西存在，则物质便不能开始存在；我们如果只假设有物质而无运动，则运动永不能开始存在；我们如果只假设物质和运动是原始的或悠久的，则思想便不能开始存在。因为不论物质有无运动，我们都不可能设想它在自身并凭自己原来能有感觉、知觉和知识，因为若是这样，则这些作用都将成为

物质及其各分子的永久不可离的一种性质（那就荒谬了）。不仅如此，此外还有另一种困难在，就是我们平常虽然按照物质的类概念，或种概念把它当做一种东西看，可是实际上一切物质并非是一个单一的东西，而且我们亦不知道，也不能存想有一个物质的存在物或单一的物体。因此，物质如果是悠久的原始的有认识力的存在物，则一定不会有一个唯一无限而有认识力的存在者，这样，一定会产生了无数的悠久，有限，而有认识能力的一些存在，而且这些存在是各自独立的，它们的力量和思想亦是有限而各自有范围的，因此，它们亦就不能产生出自然中所具有的那种秩序，谐和同美丽来。任何原始的，悠久的存在物，必然是有认识力的，任何原始存在的东西，至少亦一定包含着并且现实具有以后所能存在的一切妙德；它所给予其他东西的任何妙德，一定是它自身所现实具有或是至少比它在较高程度内所有的。因此，必然的结论就是，原始的，悠久的存在者，一定不能是物质。

11 因此，宇宙中一定有一种悠久的大智——因此，我们知道，从无始以来不但必然有一种东西存在，而且那种东西又必然是一个有认识力的东西。因为虚无或一切事物的否定既然不能产生出积极的存在物或物质来，因此，无认识力的物质亦不能产生出有认识力的物质来。

12 我们既然发现了一个悠久的心的必然存在，因此，我们就可以充分知道有一个上帝存在。因为有了上帝，我们才能说，后来开始存在的一切其他含灵之物，都是依靠于他的，而且他们的知识的途径或能力的范围，亦不出于他所给予他们的。有了上帝，我们才能说，他不但造了这些东西，而且他还造了宇宙中别的次美的东西——一切无生物——来证成，来建立他的全知、全能和意旨，以及其他一切品德。不过这一层，虽是很明显的，可是我们为求进一步了解起见，还可以看看人们对于此说提出什么怀疑来。

13 他是否是物质——第一点，人或者说，我们虽然极其明白地解证出，世界上有一个永久的“存在者”，而且那个“存在者”必然也是有知识的，可是我们并不能由此断言，能思想的“存在者”就不是物质的。不过就照这样说“我们亦一样可以推断说有一个上帝。”因为宇宙中如果有一个永久的、全知的、全能的“存在者”，则那个“存在者”不论你想象他是物质与否，总切实有一位上帝。不过这个假设却是危险

的、骗人的。“宇宙中，必然有悠久有知的存在者”这个命题乃是无法避免的一个解证，因此，崇拜物质的人们就情愿承认这个有知识的存在者就是物质。不过这样一来，则他们在心中又忘却了原来证明“悠久而且有知性的存在者必然存在”的这个解证，结果就坚持一切都是物质，就否认上帝，就否认悠久而有知性的存在者。这样，他们就不但不能建立起他们的假设，反而把他们的假设毁灭了。因为照他们的意见说来，宇宙中既然只有悠久的物质，而无任何悠久而有知性的存在者，那么他们显然就把物质和思想分开了，显然就假设它们彼此无必然的联系了，显然就成立了“悠久精神”的必然性，而把物质的假设摧毁了；因为我们已经证明，我们是不能不承认有一个悠久而有知性的上帝的。思想和物质既然可以分开，则物质的悠久存在，并不能跟着有知性的神明的悠久存在而来，因此，他们的物质假设就空无意义了。

14 不是物质的，第一，因为各个物质分子都不是有知性的——不过让我们看一看，他们怎样向自己或他人来解释，这个永久的，能思的东西是物质的。

第一，我要问他们，他们是否想象一切物质，一切物质分子 都是在思想的，我想他们是不容易这样说的，因为要这样主张，则所有永久能思的东西，将和物质分子的数目一样多，因而上帝的数目就会成了无限的。但是他们如果不承认单作为物质看的物质（即一切物质分子）是有知性的，一如其为有广袤的似的，则他们便有一个困难的任务，他们必须向自己的理性解释无知性的分子怎样能产生出有知性的分子来，无广袤的部分怎样产生出有广袤的部分来，如果我可以这样说。

15 第二点，不能单有一个物质分子是有知性的——第二点，全部物质如果都不能思想，则我们其次就可以问，是否单有一个原子是能思想的？这种说法正同前一种说法有一样多的荒谬之点，因为这个物质分子必须单是永久的；或不是永久的。如果单单这个原子是永久的，这个原子自身就可以凭其有力的思想或意志，创造了其余一切物质。因此，我们就可以说，物质是由有力的思想所创造的（这正是物质主义者所坚持的）。因为他们如果假设一个单一能思的原子曾经产生了一切其余物质，则他们所以认它高出于一切，一定是因为它是能思想的，因为它和别的原子的唯一差异就在于这一点。我们纵然承认

它的优越之点在于别的方面（这是我们所不能思想到的），可是这仍是创造，而且这些人们仍得抛弃了"无中不能生有"的那个伟大的公理。人们如果又说"其余一切物质亦同那个能思的原子一样永久"，则那就无异于任意胡说了，因为要假设：一切物质都是永久的，而同时却有一个小分子在知识和能力方面又无限地高于一切，那正是毫无理性的一种假设。任何一个物质分子都可以同别的任何一个分子有相同的形象和运动；我可以请任何人在其思想中，试试能否使此一个分子高出于另一个分子。

16 第三点，一个无知性的物质系统不能成为有知性的——第三点，这个悠久能思的存在者，既不是特殊的单个原子，又不是一切物质分子（全部物质），因此，我们只可以说，是组织适当的一个物质系统了。我想主张上帝是物质存在者的人们，往往是怀着这种意念的；他们常常想象自己和他人都是物质的，能思想的存在者，因此他们最自然地就发生了这个意念。不过这种想象虽是最自然不过的，却仍同前两种假设一样荒谬。因为要假设那位悠久的、能思的存在者，只是无知性的物质分子的一套组织，就无异于把那个永久神明的一切智慧和知识都归于各部分的并列关系了，这是多么荒谬的一种说法呢？因为不能思想的物质分子，不论如何排列，所发生的只能有一种新的位置关系，并无其他东西加于其上，而这种关系是不能产生思想和知识的。

17 它是运动的，还是静止的——我们还可以进一步说，这个物质系统的各部分不是静止的，就是有一种运动的。如果它是完全静止的，则它只是块然一团，并不比单一个原子为优越。

如果这个系统的思想是依靠于其各部分的运动，则一切思想都成了附加的、有限的，因为能借运动引起思想的一切分子，本身既然没有任何思想，因此，它们便不能规范它的思想，更不能被全体的思想所指导，因为全体的思想不是那个运动的原因（如果是，它就在运动以前，而且离开运动了），而是它的结果。照这样，则自由、能力、选择和有理性的思想，聪明的行为都失掉了。照这样，则那个能思想的东西，比纯粹盲目的物质亦并聪明不了一点，因为要把一切都归于盲目物质的偶然的无指导的运动，或归于依靠这种盲目运动的思想，那正是一回事；而且这类思想和知识既然依靠于其各部分的运动，当然它是很狭窄的。不过这个假设虽然充满着许多荒谬和矛盾，可是我

们只举前边所说过的那些就是了。因为不论这个思想的系统是宇宙物质的全部或一部，我们依然可以说，任何分子都不能知道它自己的或别的分子的运动，全体亦并不能知道各个体的运动，因此，它就不能规范自己的思想或运动，亦不能由那种运动生起任何思想来。

18 物质不能与悠久的心灵同其悠久——又有些人们虽然承认有一个悠久的、有知性的、非物质的"存在者"，可是他们又以为物质亦是永久的。这种主张虽然没有取消了上帝的存在，但是它既然否认了上帝的一件奇妙作品——创世——所以我们不妨稍为一考察它。你说物质必然是悠久的；那有什么根据呢？因为你不能想象物质由无中生出来么？果然如此，则你为什么不想象自己亦是悠久的呢？你也许又会说，因为三四十年前，你才开始存在。但是我如果再问，开始存在的那个"你"是什么，则你恐怕就难以答复了。构成你的那种物质一定不是在那时开始存在的，倘或是，那它就不是悠久的了。那种物质只是开始有了新的形态和结构，来形成你的身体，不过各个分子所形成的那个结构并不是你，它并造不成功你这个能思想的东西（因为我现在的对手是一面主张有一个悠久能思而且非物质的东西，一面又主张不能思想的物质亦是悠久的）。那么那个能思想的东西究竟是何时开始存在的呢？它的存在如果不曾有开始，则你从无始以来就是一个能思的东西；这种谬论我是不必反斥的，因为人们并不至缺乏理解，竟然承认这一点。你如果承认能思的东西可以由无中生出（一切非悠久的东西都是如此的），那么你为何不能承认，相等的能力亦一样可由无中创造出物质的东西来呢？只因为你经验到精神的创造，没有经验过物质的创造，就不承认这一层么？不过我们在仔细考察之后，就可以知道，精神的创造亦并不比物质的创造费着较小的能力。不但如此，我们如果能脱离俗见，提高思想，来精密地考察各种事物，则我们还可能含糊地想象到物质怎样可以借悠久神明的能力开始存在，而说到精神，则它的开始存在，在我们看来，更是"全能"的一种更难思议的作用。这种说法虽然也许会使我们远离了现代哲学所依以建立的那些意念，可是我们仍不得不抛弃那些意念，仍不得不在文法所许可的范围以内来从事研究，因为通俗的确立的意见正是许可这种做法的。在欧洲尤其是这样的，因为在这里，传统的学说很好地说明我们的主张，而使下面一事成为毫无疑问的，就是人们如果一承认了任何一种实体可以由无中生出来，则他们会同样容易地来假设其他一切东西都可以由无中生出来——独有造物主 除外。

19 不过你或者又说，只因为我们不可能想象无中生有就不可能这样主张么？我说，不是的，因为我们不能只因为自己不能设想无限神明的作用，就来否认它的权力。我们平常亦并不因为自己不能设想其他作用的产生方式就来否认那些作用。我们只能设想，物体的推动力才可以使物体运动，除此以外，我们便不能设想有别的东西可以有这种作用；不过这并不是充分的理由，借以否认这种作用是可能的。因为我们在自身恒常经验到，自己的一切愿意运动都是由人心的自由作用或思想所发生的。它们并不是身内外盲目物质的推动力（或决定）的结果，因为要是如此，我们就无能力来选择了。例如我的右手写字时，左手却闲着，那么我们就可以问，什么能使一手运动，一手静待着呢？没有别的，只是我们的意志，我心中的一种思想；而且我的思想一变，则右手会休息起来，左手会动作起来。这种事实是不能否认的。你先解释这一层，加以明白认识，然后你就可以了解创世工作了。有的人们虽然用元精的运动来解释随意的运动说，它是因为元精的运动受了新的决定作用发生的，可是这并减少不了丝毫困难。因为在这种情形下，要来变化运动的决定，正如发生运动是一样不容易的，因为元精所受的新的决定作用，不是由思想直接所赋予的，就是由思想所促动的其他物体所赋予的（这种物体以前当然是不能控制元精的，它的运动当然是由思想所促动的）；无论哪种说法，都使随意的运动仍如前一样不可解释。同时我们还可以说，要用我们这些狭窄的才具来衡量一切事物，而且断言我们所不能了解如何做成的那些事物都是不能做成的，那就太于过分看重自己了。因为这样就使自己的识解成了无限的，使上帝成了有限的，因为他所能做的已经限于我们对它所能了解的范围以内了。你如果不理解你自己有限心理的动作——你内心那个能思的东西——则你正不必奇怪，自己为什么不能了解那位悠久无限，支配一切事物，而为诸天之天所不能包容的伟大“心灵”。

第十一章 我们对别的事物的存在所有的知识 1 这种知识只能借感觉得到——我们对自己的存在所有的知识是凭直觉得来的。至于上帝的存在，则是理性明白昭示我们的。这是以前所说过的。

至于我们对任何别的事物的存在所有的知识，则只是由感觉得来的。因为实在的存在和一个人记忆中所有的任何观念，既然没有必然的联系，而且只有上帝的存在和特殊的人的存在才有必然的联系（其他任何事物的存在与人民存在并无此种关系），因此，任何东西只有现实地影响了一个特殊的人以后，他才能知觉到它，除此以外，他便不能知觉到别的东西。因为我们心中之具有任何观念，并不能证明那个事物的存在，正如一张人像不能证明他在世界上实在存在着似的，亦正如梦中的幻景不能成功为真正的史迹似的。

2 以纸的白性为例——因此，我们所以注意到别的事物的存在，并且知道在那时候外界确实存在着一种东西，引起我们那个观念来（虽然我们也许不知道或不思考它是怎样引起那个观念的），只是因为我们现实地接受了那些观念。因为我们虽然不知道各种观念产生的途径，可是这并减少不了我们感官的确实性，并且减少不了由感官所得的那些观念的确实性。就如我写这篇论文时，纸就实在地刺激了我的两眼，在我心中发生了所谓白的那个观念（不论什么东西产生它），而且我亦由此知道那个性质或附性（它在我们眼前的现象永远引起那个观念来）是在我以外的外界实在存在着的。对于这一点，我所有的最大的确信，和我的才具所能达到的最大的确信，就在于我这两眼所有的证据，因为两个眼睛正是这回事情的唯一专管的判官。它们的证据我有理由认为是十分确定的，因此，我在写这篇论文时就不怀疑自己看见白和黑，而且不怀疑有一种实在存在的东西引起我那个

感觉，正如我不怀疑自己正在写字，或正在运动自己的手似的。除了在人自己或上帝方面以外，关于任何事物的存在，人性所能得到的确实性，亦就以此为最大的了。

3 这虽然不如解证一样确实，可是亦可以叫做知识，而且证明外界事物的存在——我们借感官对各种外物的存在所发生的知识，虽然不如我们的直觉的知识那样确定，虽然不如理性在心中的明白抽象的观念方面所有的推论那样确定，可是它仍然是配得上称为知识的一种确信。我们如果相信各种官能是在活动着并把刺激它们的那些物象的存在正确地报告出来，则这并不是全无根据的一种自信。因为我想没有人会当采取怀疑态度，以致不能确信他所见所觉的那些事物的存在。至少我可以说，人如果怀疑到那样程度，则他不论怎样处理自己的思想，他总不能同我谈话；因为他从不能确知，我曾说了与他的意见相反的话。说到我自身，我想上帝已经使我充分确信外界事物的存在，因为我如果在各种途径下来使它们接触我的身体，我就能以在自身中产生出我们在现世所极关心的苦和乐来。我相信我们的官能在这方面并不会欺骗我们，而且这种信念就是我们在物质事物的存在方面所能达到的最大的确信。这一点是毫无疑义的。因为我们做任何事情都是凭借于自己的官能，而且我们在谈论知识本身时，亦不能不借助于可以了解知识是什么一回事的那些官能。由此我们就可以确信，在各种外物刺激我们时，我们的官能，关于它们的存在所做的报告，是不会错误的。不过除此以外，我们还有别的与此可以互相印证的一些理由来证实我们这种确信。

4 第一点，因为我们不借感官的入口，就不能得到它们——第一点，我们分明看到，那些知觉是由刺激我们感官的一些外界原因给我们所产生的；因为缺乏任何感觉器官的人，就不能在心中生起属于那个感官的观念来。这是分明不容怀疑的；因此，我们不能不相信，它们是由那些感觉器官来的，而不是由别的途径来的。器官本身并不能产生它们，因为要是如此，则一个人的眼在暗中亦可以产生出颜色来，而且在冬天，他的鼻子亦可以嗅着玫瑰花香。因此，我们看到，人如果不到产波罗蜜的东印度群岛亲自尝尝它，则他便不会得到那种滋味。

5 第二点，因为由感觉来的一个观念和由记忆来的另一个观念，是很不相同的两种知觉——第二点，因为我们常见我们不能避免心中

出现的那些观念。当我的眼帘紧闭，窗子紧合时，我一面可以任意在心中唤起先前感觉储于记忆中的光或日的观念来，而且一面又可以把那个观念抛弃了，转而来观察玫瑰花香的观念，或糖味的观念。但是我如果在正午时分把眼睛转向太阳，则我并不能避免光或太阳给我产生出的它们的观念。因此，存于记忆中的那些观念，和强迫而入的那些观念，显然有一种区别（前一种观念只要在心中，我就有能力来安排它们，搁置它们）。由此，我们就知道，一定有一种外界的原因，一定有一种外物的活跃动作，不论我们愿意与否，总要给我们心中产生出那些观念来，因为它们的效力，我是不能抵抗的。不但如此，任何人都可以在自身看到，在思维记忆中的日的观念时，和现实观察日时，显然有所区别。这两种观念，他是可以极其清晰地知觉到的，因此，很少有别的观念，能如它们那样彼此有所分别。因此，他就可以确知，它们并不都是记忆，并不单纯是他自身心理和想象的作用；而那种现实的视觉是有一个外界原因的。

6 第三点，伴随现实感觉而来的苦和乐，在那些观念复现时，并不相随而至，因为已经没有外物了——第三点，此外我们还可以附加说，有许多观念在产生时，虽然伴有痛苦，可是在后来我们记忆起它们的时候，并无些小难堪。就以冷或热的痛苦来说，则我们分明知道，它的观念在复现于人心中时，并不能搅扰我们。可是我们在真感觉它时，它原是很难受的，而且我们如果真再感觉它一次，它仍是很难受的。我们所以感到这种难受，正是因为外界物体在我们的身体上引起一种失调来。不过在我们记忆起饥渴头痛时，我们并感不到痛苦；这些观念永久不能搅乱我们，否则我们只要思想到它们，它们就会给我们痛苦，假使我们心中只有一些浮游的观念，和娱乐想象的一些现象，并没有打动我们实在存在的事物。说到伴随各种实在感觉而来的快乐，我们亦可以有同样的说法。数学的解证虽然不依靠于感官，可是我们如用图解来考察它，就可以使我们视觉的证据得到大的信用，并似乎给予它以一种接近于解证的确实性。因为一个人既然以线和角做成图解来度量一个形象的两角，并且由此承认此一角大于彼一角为一个不容否认的真理，那么他如果还怀疑在度量时亲眼所见的线和角的存在，那不是很奇怪的么？

7 第四点，我们的各种感官，在外物的存在方面，可以互相帮助其证据——第四点，关于外界可感物的存在，我们的各种感官可以互相证明其所报告的真理。一个人看到火以后，如果疑问，它是否只是

一个幻想，则他可以再摸摸它，并且把手搁进去来试试它。单纯的观念或想象一定不能使他的手发生了剧烈的痛苦，除非那个痛苦亦是一个幻想。不过即在幻想中，当创伤好了以后，他也不能只借唤起火的观念，再发生这种痛苦。

因此，我就看到，在我写这篇论文时，我就能把纸的现象变了，而且我在想好字母以后，还可以预先说出，我只要一挥笔，下一刻的纸上就可以现出什么新观念来。我如果只是想象，而手却不动，或者手虽动，而眼却闭着，这些新观念就不会现出来；可是那些字一写在纸上以后，则我后来又不能不照它们的样子看见它们，又不能不发生了我所写的那些文字的观念。因此，它们显然不只是我们想象的游戏，因为我发现那些字母原来虽是由我的自由思想写就的，可是在写就以后，它们就不服从我们的思想了。我虽然随时可以想象它们消灭了，它们亦并不消灭，它们仍然继续按照我所写的那样，经常地，有规则地来刺激我的感官。此外我们如果再加上一点说，别人在看见它们以后，还会自然发出我原来写它们时所想表示出的那些声音，那么我们就更没有理由来怀疑我所写的那些文字是真在外界存在的，因为它们可以引起一系列有规则的声音，来刺激我的耳官，而这些声音并不能是我的想象的结果，而且我的记忆亦并不能都照那种秩序来保存它们。

8 这种确实性所能及的程度，正与人生所需要的相适合——不过说了半天，如果还有任何人怀疑存心，不信任自己的感官，并且断言，在我们一生中，我们所见，所听，所觉，所尝，所想，所做的，只是大梦中的一长串惑人幻象，并没有实在，因此，他就会怀疑一切事物的存在，或我们对任何事物所有的知识。不过我可以请他考虑，一切如果都是梦境，则他亦只有梦见自己发生这个疑问了；那么一个醒者答复他与否，亦就无关系了。不过他假如爱听的话，则他正不妨梦见我向他作下述的回答。我可以说，在自然界中存在着的各种事物的确实性，如果我们的感官亲自证实的，那么这种确实性不只是我们这身体的组织所能达到的最大的确实性，而且它是和我们的需要相适合的。我们的各种官能虽并不足以达到全部存在物的范围，并不能毫无疑义地对一切事物得到完全的，明白的，涵蓄的知识，它们只足以供保存自我营谋生命之用，因此，它们只要能把有利有害的事物确实地报告我们，那它们的功用就已经不小了。一个人如果看见一盏灯燃着，并且把自己的手指置在焰里试试它的力量，则他不会怀疑，能烧

他、使他发生剧痛的那种东西是在外面存在的。这种确信是中用的，因为一个人在支配自己的行动时，所需要的确实性，只同他自己的行动一样确实，那就够了。我们这个做梦的人如果肯把自己的手搁在玻璃炉内，试试它的剧热，是否只是昏睡者想象中的一种浮游的幻想，则他会惊醒起来，确乎知道有一些东西不仅仅是想象，而且他的这种知识的确实性，远过于他原来所想象的。因此，这种明显性已经达到我们所希望的程度，因为它是同我们的快乐和痛苦，幸福和患难，一样确定的。超过这种限度，我们对于知识或存在就不必再关心了。我们对于外物存在的这样一种确信，已经足以指导我们来趋或避这些外物所引起的福与祸，而我们所以要想知道它们，重要的目的亦正在于此。

9 不过这种确实性不能超过实在的感觉——总而言之，我们的感官，既然实实在在把一个观念输入于我们的理解中，所以我们不得不相信，在那时，外界真正有一种东西在刺激我们的感官，并且借感官使我们的理解官能注意到它，因而确实产生了我们由此所知觉到的那个观念。我们并不能过分怀疑它们的证据，以至于怀疑我们感官所见为联合在一块的简单观念的集合体，并不真正在一块存在。不过这种知识所及的范围，亦只以感官运用于刺激它们的特殊物象时所得的直接证据为限，它并超不出这个范围。因为我在一分钟前，纵然见过号称为人的一些简单观念的集合体是在一块存在的，可是现在我如果只是一个人独在这里，那我就不能确知，那个人还存在着，因为他在一分钟前的存在和他现在的存在并没有必然的关系；因为我刚才虽可以凭感官知道他的存在，可是他仍会在千万种方式下消灭了。在今天方才见的人，我如果此刻尚且不能确知他的存在，则一个人如果同我的感官远隔起来，而且我自从昨天或去年还未见过他，则我更不知道他是存在的；至于别的人我如果从未看见他，则我更是不能确知他的存在的。因此，在我独处一室，写这篇论文时，千千万万人们虽然多半是存在的，可是我对于这件事并没有严格意义可称为知识的确定信念。此事发生的很大概然性，虽然使我无法怀疑，虽然使我不得不相信某些人现在还活在世界上（而且这些人们是我的相识，是同我共事的），并且应当本着这个信念来做一些事情，可是这只能说是概然性，并说不上是知识。

10 在样样事情方面要求解证，那是很愚昧的——因此，我们可以说，一个人虽然有理性，可以判断事物的各种差异的明显性和概然

性，并且由此规制其行为，可是他的知识既然是有限的，因此，他并不当在本不能解证的事物方面要求解证和确信，而且他亦不当因为很合理的命题，和很明白的真理不能解证得克服了他的肤浅的怀疑口实（不是理由），就不来相信那些命题，而且就反着那些真理行事。倘若如此，那就很愚鲁，很妄诞了。因为一个人在日常生活中如果除了直截明白的解证以外，再不愿承认别的一切，则他便不能确信任何事物，只有速其死亡罢了。他的饮食虽精美，他亦会不敢来尝试；而且我亦真不知道，还有什么事情，他在做时，是凭借毫无疑义，毫不能反驳的根据的。

11 过去的存在是由记忆所认识的——我们的感官在现实运用于一个对象的时候，我们说那种对象是存在的，同样，各种事物如果以前曾刺激过我们的感官，则我们的记忆亦可以使我们相信，它们是曾经存在过的。这样我们才知道各种事物过去是存在的；我们的感官曾把那些事物报告给我们，我们的记忆现在仍保存着这些观念。不过这种知识所及的范围仍以我们感官以前使我们确信的程度为限。因此，我在此刻如果看见水，则水现在的存在对我说来是一个毫无问题的真正命题。我如果记得我昨天看见它，则我可以说水曾在1688年7月10日存在过，而且只要我的记忆能保存这回事，我这个命题将永远是真实而不容怀疑的。我如果在那时候，又见过水上生了水泡，而且水泡上又有各种鲜美的颜色，则要说那些颜色曾经存在。那也一样是真实的，但是我现在既然看不见水和水泡，则我现在便不能确知水在当下是存在的，正如我不能确知水泡或其上的颜色是存在的一样。我们不能因为水泡和其颜色昨天存在过，就说它们今天亦必然存在，同样，我们亦不能因为水在昨天存在过，就说它今天亦必然存在。不过水的存在，仍是十分可靠的，因为我们常见水长期继续存在，而其上的水泡和颜色则迅速消失了。

12 神灵的存在是不能认识的——我以前已经指示过，我们对于神灵有什么观念，而且说过，那些观念是怎样获得的。不过我们心中虽然具有那些神灵的观念，而且知道我们具有它们，可是这些观念并不能使我们知道，任何那类东西是在外面存在着的，而且除了永久的上帝以外，我们亦并不能由此知道，宇宙中有任何有限的神灵或其他精神的存在物。我们自然可以根据启示或其他理由，来确信有这些被造物存在；但是我们的感官既然不能把它们发现出来，我们便没有方法可以知道它们的特殊存在。因为我们不能因为自己心中有这些存在物

的观念，就能以确知实有有限的神灵存在，正如一个人不能因为自己有神仙或马面的观念，就知道有与这些观念相应的东西存在似的。

因此，关于有限神灵的存在，和其他事物的存在，我们只得自足于明白的信仰；而且在这方面，我们是永远达不到普遍确定的命题的。因为上帝所造的那些有智慧的神灵纵然千真万确仍然是存在着的，可是这一点永不能成为我们确实知识的一部分。这一类的命题，我们只可以当它们是十分可靠的而加以信仰，不过我们是永不能确知它们的。因此，在各种事物方面，如果只有我们的感官可以把或此或彼的特殊事物报告给我们，此外再没有别的知识，则我们在这些事物方面，便不能要求他人解证出普遍的确定性来，而且我们亦就不当追求这种普遍的确定性。

13 关于存在的特殊的命题是可以知道的——由此我们就可以看到，命题共有两种。（一）一种命题是关系于与观念相应的事物之存在的。就如我们心中如果有了一个象、菲尼（鸾凤）、运动，或一个天使的观念，则我们自然会首先考察那个东西究竟存在不存在。这种知识只是属于特殊事物的。除了上帝的存在以外，我们只有借感官的报告，才能确知别的任何事物的存在，除此以外便无所知。（二）至于第二种命题则是表示抽象观念的契合或相违，以及其相互关系的。这一类命题是可以成为普遍的、确实的。就如我们有了上帝，自我，服从，恐惧等观念以后，则我们不能不相信，“我是应该恐惧上帝，服从上帝的”。我如果造成“人类”这个抽象观念，而且我为“人”中之一，则上述这个命题在一般的人方面都是确定的。不过“人应该恐惧上帝，服从上帝”的这个命题无论怎样真实，总不能给我证明世界上人的存在，而只有当这些被造物存在的时候，这个命题才能对它成为真实的。这一类普遍命题的确实性，只是依靠于那些抽象观念中所发现的契合或相违的。

14 有关抽象观念的概括命题也是可以知道的——在前一种情形下，我们的知识所以成立，乃是外界存在的事物借我们的感官在我们心中产生了那些观念的结果；在后一种情形下，我们的知识所以成立，乃是因为心中的各种观念（不论它们是什么样的）产生了那些普遍而确定的命题的结果。这类命题多半都叫做永恒的真理 aeternae veritates，而且它们全部亦实在是如此的。不过它们所以是永恒的真理，并不是因为它们全部或一部印于一切人心中，或者因为它们是任

何一个人心中的命题。只有人在得到抽象的观念以后，用肯定或否定把它们加以联合或分离时，人们才能构成这些命题。不过任何地方只要有人其物存在，而且他只要赋有各种官能来获得我们所有的那些观念，则我们便可以断言，他如果运用思想来考察那些观念，则他在他的观念之间，一定会看到契合和相违，而且他亦一定知道由此契合或相违而起的各种确定命题的真理。因此，这类命题所以名为永恒的真理，并非因为它们是实在形成的永恒的命题，而且是在理解形成它们以前就存在的；亦并非因为它们是由心外先在的一些模型印在心中的；乃是因为它们在抽象观念方面，如果有一次被造成真的，则不论在过去，在将来，任何时候，具有这些观念的人心只要复做一次这些命题，则这些命题永远被他认为是真实的。因为各个名词既被假设为永远表示着同一的观念，而且那些观念互相之间又有同一的关系，因此，关于任何抽象观念的命题，只要有一次是真的，则它们必然会成了永恒的真理。

第十二章 知识的改进

1 知识不是由公理来的——学者间有一种通行的意见，以为公理是一切知识的基础，而且以为每种科学都是建立在一些预知 上的。他们以为理解是凭这些预知起的，而且理解之得以来探讨那种科学的事体，亦是凭着那种预知的。因此，经院中一向所循的道路，就是一起始把几条普遍的命题作为基础，而在其上建立在那个题目方面所要求得的知识。用作任何科学的基础的这样所奠定的学理就叫做原则；我们不但以这些原则为出发点，而且我们在探求中，亦就不返回来再行考察它们，正如我们所说过的那样。

2 这个意见的起因——别的科学中所以乎人采用这个方法的，我想有一个原因；就是这种方法用在数学中似乎很有成效，而且人们在这里得到最确实的知识，因此，这些科学就特别被人叫做学问learning或学得的东西things learned，因为它们比别的学问，都是最确定、最明白、最显然的。

3 知识是由我们比较各种明白而清晰的观念来的——不过任何人只要一考察就会看到（我想），人们在这些科学中所得的实在知识之所以有进步，所以能确实，并不是由于这些原则的影响，而它们之所以特别占有上风了，亦并不是由起初所建立的两三条概括公理来的。这些知识所以发生，乃是因为人们的思想曾经运用于明白，清晰，而完全的观念，以及某些观念间的相等关系，多寡关系极其明白，使他们得到一种直觉的知识，并由此得到一种途径使他们在别的观念中亦能发现出这种知识来。在这里，人们都无需乎那些公理的帮助。因为我们知道，一个幼童不借助于"全体大于部分"的这个公理，就可以知道他的全身大于他的手指，而且他在未学得这个公理时，他就会知道身大于指。一个村姑如果从一个负她三先令债的人收回一先令，又从另一个负她三先令债的人收回一先令来，则她会知道，在那两人手中所余的债务是一般多的。我相信，她所以能确知这一点，一定不是由于"等量上减去等量，结果亦相等"的这个公理，因为她或者根本就不

曾听过或想过这个公理。我希望人们根据我在别处所说的话，来考察考察，还是特殊的例证，还是概括的公理，是为大多数人首先明白地知道的？究竟是哪一个产生哪一个的？这些概括的公理只是把较概括，较抽象的观念加以比较，而这些观念又只是被人心所造作，所命名的，而它之所以如此，乃是为求在推论中容易进行，并且把它的各种复杂的观察纳于较概括的名词中，较简短的规则中。因此，人心中知识之生起，之建立，乃是由于特殊的事物，只是我们后来或者会忘掉这一层罢了；因为人心自然的倾向，就在于不断地增加它的知识，就在于细心地把那些概括的意念储蓄起来，并且适当地运用它们，使记忆免除了许多特殊事物的重负。一个儿童或任何人都知道（包括手指和全体的）身体比手指为大，那么你纵然叫他的身体为全部，叫他的手指为部分，他的知识会因此较前更为确实一些么？这两个相关的名词果真给他以新的知识，而且那种新知识，离了这些名词，就是他所不知道的么？他的语言中如果竟然缺乏了"全体"和"部分"这两个相关的名词，那么他就不知道，他的身体大于他的手指么？他在学得这些名称以前，就知道他的身体大于他的手指，而在学得这些名称以后，他亦只不过知道身体是全体，手指是部分，而且后边这种知识，亦不比以前那种知识更为确实。人如果可以否认他的手指小于他的身体，则他亦一样可以否认他的手指是他的身体的一部分。人如果怀疑手指是否是小的，则他亦一样可以怀疑它是否是一部分。因此，"全体大于部分"的这个公理，并不能用以证明手指是小于身体的；我们只能用它来使人相信他已经知道的一种真理，不过在这时候，它已经没有用了。因为一个人如果不能确然知道，两个物质部分，加在一块以后，比任何一个部分都大，则他亦不会借"全体"和"部分"这两个相对的名词来知道它，——不论你用这些名词做出什么公理来。

4 在不确定的原则上有所建立，那是很危险的——关于数学，我们在特殊方面可以说，从两吋黑线上减去一吋，从两吋红线上减去一吋，两条线的余数是相等的；此外，在概括的方面，我们亦可以说，如果你从等量上减去等量，结果亦是相等的。这两种道理，究竟哪一种是在先知道的，而且是知道得较为明白的，我让别人来考察好了，因为我现在并不打算来考察这一层。我现在所要说的乃是：如果知识的捷径是要使我们由概括的公理开始，并且在其上建筑起来，则我们是否可以把别的科学中所确立的原则，认为是不可反驳的真理：我们是否可以不经考察就接受了它们，并且不容怀疑就固执它们？数学家已经很幸运地，很公平地应用过自明而不可反驳的公理了，我们亦可

以照样行事么？果然如此，则我真不知道，道德学中有什么不可成为真理，自然哲学中还有什么不可引证的东西。

我们如果把一些哲学家的原则当做是确定而不可疑的，如说“一切都是物质，并无别的东西”。则我们便会看到，在现代祖述这种学说的一些人的著述里，我们被领到什么地方。人如果认世界（如Polemo所主张），以太或太阳（如斯多伊Stoics派所主张），或空气（如安诺撒门尼斯Anaximenes）是上帝，则我们所有的神学、宗教和礼拜，将成了什么样子呢？像这样不经考察就被接受了的原则，是最危险不过的；而在道德学方面，尤其如此；因为道德学可以影响人的生活，并且给他们的行动以一种方向。安虑梯拔Aristippus既然主张幸福在于身体的享乐，安梯生尼Antisthenes既然主张德性就是幸福，那么他们所营的生活不是不一样的么？人如果同柏拉图一样，主张鸿福即在于我们对上帝所有的知识，则他的思想会提高来思考别的东西，不如一般人似的、只着眼于地球和其中所有的一些无常的东西。一个人如果同亚几乐Archelaus一样主张是非忠奸，只是为法律所定的，而不是为自然所定的，另一个人如果主张我们所负的义务是独立于人类组织以外的，则他们两人的邪正的法度当然也就不一样了。

5 并没有到达真理的确定途径——因此，我们所接受的那些原则如果是不确定的（我们必须有方法来分别确定的原则和可疑的原则），而且我们只是由盲目的信仰才认它们是原则，则我们一定会被它们所误领了。因此，我们不但不能凭原则达到真理，反而会因为它们沉陷在错误中。

6 我们只能比较具有确定名称的那些明白的完全观念——不过我们所以能知道确定的原则和其他真理，只是因为我们认知到我们观念的契合或相违，因此，促进知识的途径不在于盲目地本着确定的信仰，来吞咽各种原理，而是要在心中确立明白、清晰和完全的观念，而给予它们以恰当的、恒常的名称。因此，虽然没有别的原则，我们只要能考察观念自身，并且比较它们，寻出它们的契合或相违以及各种关系和习性来，那我们只根据这个规则，就会得到较真实，较明白的知识。反之，我们如果只是盲目地把一些原则记在心里，用以处理别的原则，我们便不会有这种结果。

7 促进知识的真正方法，只有考察我们的抽象观念——因此，我们如果要遵从理性的指示，往前进行，则我们必须使我们的考察方法适合于我们所考察的观念的本性，适合于我们所探求的真理。概括而确定的真理只是建立在抽象观念的各种常性和关系上的。因此，要想在各种关系方面找寻出那些能够真实而确定地表示在概括的命题中的关系，则我们必须剖析毫芒，井井有条地，运用我们的思想，把那些关系找寻出来。在这方面，我们的进行步骤，正可以从数学家的学校中学得来，他们是由很明白，很容易的起点，按部就班，借着一长串的连续推论，发现出，解证出，似乎非人类才力所能达到（在一看之下是如此的）的真理来。数学家所以有很大的进步，并且有许多意外惊人的发现，只是因为他们有发现各种证明的本领，只是因为他们发明了可羡的方法，把各种中介观念找寻出来，排比起来，从而又根据解证把原不能互相比数的数量的相等或不相等指示出来。不过在别的观念方面，我们是否亦可以如在体量观念方面一样，发现出类似的方法来，那我是不敢断言的。我只可以说，如果有别的观念是它们物种的实在的和名义的本质，则我们如果用数学家所惯用的方法来考察它们，它们一定会使我们的思想十分进步，十分明白，十分显然，而且明显的程度会超出我们平常所想象的程度而外。

8 借这种方法，我们亦可以使道德学更为明白一点——由此我更可以自信不疑地来主张我在第三章第十八节所提出的那个猜想，就是道德学和数学是一样可以解证的。因为伦理学所常用的各种观念，既是实在的本质，而且它们相互之间又有可发现出的联系和契合，因此，我们只要能发现其相互的常性和关系，我们就可以得到确实的、真正的、概括的真理。我相信，我们如果能采取一种适当的方法，则大部分道德学一定会成了很明白的，而且任何有思想的人亦不会再怀疑它，正如他不会怀疑给他解证出的数学中的命题的真理似的。

9 不过我们关于各种物体所有的知识，只能借经验来促进——在追求有关实体 的知识时，由于我们没有适合于上述进行途径的观念，因此，我们就被迫采取另一种十分差异的方法。在前一种学问中，我们的抽象观念就是实在的和名义的本质，因此，我们只思考我们的观念，只考究它们的关系和联络，我们就可以进步；不过在实体方面，这种方法却不能丝毫帮助我们，这个理由我们前边已经说过了。由此我们就知道，各种实体所给予我们的材料，并不足作为概括知识的对象，而且我们如果只思考它们的抽象观念，亦并不能在追求真理和确

实性方面有所进步。那么要想在实体方面促进我们的知识，我们该怎么样呢？在这里，我们应采取一种十分相反的途径；我们既然缺乏有关它们实在本质的观念，所以我们就不能不抛开我们的思想，而被打发到事物本身上去。在这里，经验必须教我们 以理性所不能为力的事情。我们只有借经验才能知道，有什么别的性质和我们的复杂观念中那些性质共同存在，才能知道，我所称为"金"的那种色黄、沉重，而可熔的物体是否是可展的；不过这种经验（不论它怎样证明我所考察的那个特殊的物体）仍不能使我确知一切或任何其余色黄、沉重，而可熔的物体，都是如此的，我只知道我所试验过的那种物体罢了。因为无论如何我亦不能根据我的复杂观念得到这个结论，因为可展性和任何物体中那种颜色、重量和可熔性的集合体，并无可见的联系或矛盾。我这里所说的黄金的名义本质，固然是指着那种有确定颜色、重量和可熔性的物体而言，可是我们如果把可展性、固定性和在王水中的可溶性加进去，则我们仍可以有相同的说法。我们纵然知道这些观念，亦不能因此就确乎发现出这些观念所寓的那个物团中的其余的性质来。因为那些物体的别的性质既然不依靠于这些观念，而只和这些观念共同依靠于人所不知的那种实在的本质，因此，我们便不能借这些性质发现出其余性质来。我们所能及的范围，只以名义本质中那些简单的观念为限，因此，我们便很少能够得到确定、普遍而有用的真理。因为在试验以后，我虽然见到，那个特殊的物体（以及我所试验过的具有那种颜色、重量和可熔性的其他物体）是可展的，而且可展性虽然由此可以在黄金的复杂观念或其名义的本质中形成一个部分，而且我虽然由此使我所称为黄金的那个复杂观念比以前含着较多的简单观念，不过那个复杂观念既然没有包含着任何物种的实在本质，因此，它仍不能使我确知（实际上只可以说是猜想）那个物体的其他性质；因为其他性质并不与那个名义本质中所含的简单观念全体或一部有可见的联系。因为我还不能由这个复杂观念知道，黄金是否是固定的。因为在色黄、沉重、可熔，而又可展的复杂的物体观念，和固定性之间并没有可见的联系或矛盾，使我确乎知道，任何东西中只要有了这些性质，固定性一定亦确乎存在。在这里，我为了得到确信起见，仍得从事于经验；而且我所有的确定知识亦就以经验为限度，不能再进一步。

10 这只能使我们得到方便，却不能使我们得到科学——我自然承认，一个人如果惯做合理的、规则的实验，则他会比一个生手，较能深入物体的本性，并且能较正确地猜到它们的尚未发现的别的性质，

不过这只是判断和意见，却不是知识和确实性。在现世的平凡状况下，我们这脆弱的才具既然只能使我们凭经验和历史来促进我们的实体知识，因此，我就猜想，自然哲学不能成功为一种科学。我想，我们在各种物类，和其各种性质方面，并不能得到许多概括的知识。我们只可以有实验和历史的观察，只可以由此得到安适和康健的利益，只可以由此增加人生的舒适品。但是超过这个限度，那就非我们的能力所能及的了，而是我想亦就非我们这才具所能达的了。

11 我们有能力在道德方面有所知识，在自然方面有所进步——由此我们就可以分明断言，我们的才具既然不足以洞察物体的内在组织和实在本质，只足以明显地给我们发现出上帝的存在，和关于自身的知识，因而使我们充分明白地发现出我们的职责和要务来，因此，我们作为理性动物，就应该把自己的才具应用于它们最适合的那些事物上，并且在自然似乎指给我们以出路时，我们要遵从它的指导。因为我们正可以合理断言我们的固有职务就在于那一类的考察，就在于最合于我们自然才具的那一类知识，就在于与我们最大兴趣（永生状态）有关的那一类知识。因此，我想我可以断言，道德学是一般人类的固有的科学和职务 （因为他们很关心于他们的至善，而且亦有能力来求得至善），至于各种艺术，则既关涉于自然的各部分，因此，“特殊的”人们应该用其专能来从事研究，一则为人生公共的利用，一则为他们个人的生计。我们一看全美洲，就可以分明看到，只要把一种自然物体和其各种品德发明了，那就于人生有极大的功用。美洲人们虽然处于物产丰盈的国土中，可是他们竟然不知道有用的艺术，竟然缺乏了人生大部分安适品。而他们所以如此，只是因为他们不知道普通的贱石（铁矿）中所含的各种性质。不论我们怎样自夸自己的才能，或在欧洲的进步，不论在这里内面的知识和外面的物类如何互相争雄，而我们只要肯认真思想一番，我们就会分明看到，我们如果忘掉了铁的功用，则我们在不几年后必然会降在古代野蛮的美洲人那种穷乏和无知的程度。可是说到美洲人，则他们的自然才具和天然原料，并不比最繁荣、最文明的民族较为缺乏些。因此，首先发明那个贱金属的功用的人，正可以叫做“艺术之父，繁富之主”。

12 不过我们必须留神各种假设和错误的原则——不过人们并不要以为我不敬尊有关自然 的研究，或者有意阻止那种研究。我很承认，我们如果一思考造物主的创作品，我们就会羡慕他，尊敬他和赞美他。而且我们如果能正确地指导我们的研究，则裨益于人类者，将非

设医院，施救济的一般人们的极大费用，极大仁德所可比拟的。首先发明印刷术，发现罗盘，发现金鸡纳霜的功用的人们，比设立学院，工场和医院的人们，还更能促进人的知识，还更能供给人以有用的物品，还救了更多数人的性命。我所要说的一切，只是意在使人不要在本无知识可求的地方，盲目地来求知识，并且用本不能达到知识的方法，妄想达到知识。我的意思只是：人们不要把可疑的系统当做完全的科学，把不可理解的意念当做科学的解证。在关于物体的知识方面，我们只能满足于从特殊的实验，搜集我们所能得的知识，因为我们并不能发现出它们的实在本质来，从而顿然把握住它们的全体，并且整个地来了解全部物种的本性和特性。说到"共存"和"不能共存"两种情节，我们既不能只借思维自己的观念来发现出它们，所以我们要想在有形实体方面有所洞见，则必须凭自己的感官，一点一滴来从事经验，来实地观察，来亲身搜集自然史。要想知道各种物体，我们必须谨慎应用我们的官能来观察它们的性质和其相互的作用。至于在这个世界中，我们如果想知道各种有限的神灵，则我们只能凭借于启示。人们如果知道，概括的真理，不定的原则和任意的假设，怎样不能促进真正的知识，怎样不能助进有理性的人们，来研讨真正的知识；他们如果能知道，许多年来由这一头出发，并不能使人在自然哲学方面，促进自己的知识；——则他们一定会相信，我们委实应该感谢后来的科学家，因为他们已经采取了另一个途径，而且他们给我们踏平了使我们不是顺利地达到有学问的愚痴的道路，而是使我们妥当地得到有益的知识的道路。

13 假设的真正功用——不过我的意思并不是说，我们不当用任何或然的假设来解释自然中任何现象。各种假设如果拟定得好，至少可以给我们的记忆以很大的帮助，而且往常指导我们获得新的发现。我的意思乃是说，我们不当仓促采取任何一个假设（人心因为永远想要洞见事物的原因，并且找寻可依止的原则，很容易仓促接受各种假设），我们应当先考察了各个特殊的事物，先试验试验我们用假设所要说明的那种事物，看看它是否与我们的假设相契；应当先考究考究，我们的原则是否可以行得通，而且它们虽然似乎彼此符合，实际上究竟与一个自然现象相契不相契，至少我们亦应当先留神不要使原则 一名欺骗我们，使我们顶多是很可疑的推想当做一个毫无问题的真理——就如自然哲学中的许多假设（我简直可以说是全部假设）。

14 要想扩大我们的知识，则唯一的途径是要获得附有确定名称的明白而清晰的观念，并且把指示它们契合或相违的那些别的观念找寻出来——不论自然哲学是否能有确实性，在我看来，扩大知识的途径总不外两途。

第一，各种事物如果已有类名或种名，则我们在心中应当对它们具有确定的观念；至少对我们所要知道，所要推论的东西，我们要具有确定的观念。如果它们是表示种别的实体观念，则我们更应当使它们进于完全；这就是说，凡常在一块共存而且能完全决定物种的那些简单观念，我们应当一律都搜集在一块；而且组成复杂观念的那些简单观念，各个都应当在我们心中明白起来，清晰起来。因为我们的知识既然不能超过我们的观念，因此，我们的观念要是残缺、纷乱、含混，我们便不能希望得到确定的、完全的、明白的知识。

第二，我们要运用方法来找寻出各中介观念来，使它们把不能直接比较的各种观念的契合或矛盾指示出来。

15 举数学为例——我们如果一考察数学的知识，我们就容易看到，这两种正确的方法，除了在数量观念方面而外，还可以在别的情状观念方面，来促进我们的知识（而这些途径并不是让我们依靠于公理，亦不是让我们由某些概括的命题来求得一些结论）。在数学方面，一个人对于其所要知道的那些角和形象如果没有一个完全而明白的观念，则他对这些东西便完全不能有任何知识。一个人如果对直角、不等边形或斜方形，不能有一个完全的、精确的观念，则他虽想在它们方面有所解证，那亦是徒劳的。此外，我们还看到，数学大家所以有了那些奇特的发现，并非由于在数学中成为原则的那些公理的影响。一个天才高的人纵然完全知道了数学中所常用的那些公理，并且尽力来思考它们的范围和结果，我想他亦不能借这些帮助知道了，直角三角形的弦之方等于其余两边之方之和。他虽然知道"全体等于其一切部分"，"等量中减去等量，余量仍相等"，可是他并不能由此得到前边那个解证。而且我想，一个人纵然尽量来思度那些公理，他亦不会较为明白一点数学的真理。我们只有在别的途径下来应用我们的思想，才能发现了它们；人心首先在数学中知道了那些真理时，它所有的对象，所见的状况完全与那些公理不一样。人们如果只熟悉那些传统的定理，而不知道发明这些解证的人们所用的方法，则他们永不会领略人们所发明的真理。说到别种科学，则我们正不能断定，人们将

来会发明出什么方法，好来扩大我们的知识。代数学中所用的方法既然能找出各种数量观念来，以度量我们用其他方法所不能知其关系的各种观念，别的科学中，焉知后来不能有类似的方法呢？

第十三章 关于知识的一些附论

1 我们的知识一部分是必然的，一部分是随意的——我们的知识和我们的视觉有许多有相似的地方；而最显著的一种相似关系，就是，知识亦如视觉一样，既不是完全必然的，亦不是完全随意的。如果人的知识是必然的，则一切人的知识不只是相似的，而且人人都会知道一切能知道的事情；如果它完全是随意的，则有些人竟然会不注意它，竟然会完全没有知识。人只要有感官，则他们便不能不由此接受到一些观念；他们只要有记性，则他们便不能不保留一些观念；他们只要有分辨的能力，则他们便不能不知觉到一些观念间相互的契合或不契合；正如人有了眼睛，在睁开以后，就不能不看到一些东西，不能不知道它们的差异似的。不过在光明之下，一个人在睁开眼睛以后，虽然不能不有所见，可是有些物象，他仍然可以自由选择究竟要看不要看。在他的书中亦许有悦目的画图，和启发人的理论，不过他亦许没有心思来打开书，费心一看。

2 看与不看虽是随意的，可是我们只能按事物的真相来知道它，不能按自己的意思来知道它——人还有可以随意行止的另一件事，就是，他在转眼向物时，仍可以决定自己是否要注意观察它，是否要专心来精究其中所能见的一切情节。不过他所能看到的，仍限于他所看到的那样，并不能有所更改。现象为黄的东西，他不能任意看做是黑的，烫烧他的东西，他不能说那是冷的；地球亦不能跟着他的意志满被了花草，田野亦不能照着他的心思蒙盖了翠色，在深冬里，他只要向外一观，则他所看到的不能不是一片苍白。说到我们的理解亦是一样，在知识方面我们所有的自由，只限于运用官能来思考此种物象，或收回官能不思考彼种物象；只限于观察它们时，可以或详或略。但是我们只要一应用它们，则我们的意志便没有能力来决定人心所知道的事物。能决定知识的，只有那些明白被我们所看到的各种物象。因此，我们的感官只要运用于外界的物象上，则人心便不能不接受它们所呈现出的那些观念，便不能不知晓那些外界事物的存在。同样，人的思想只要一运用于有定的观念，则它便不能不有几分看到它们的契

合或相违。这就是所谓知识。人们如果对自己所考察的那些观念又有相当的名称，即他们对于表示这种契合或矛盾的各种命题，又不能不确信其真理。因为一个人看到什么，他就不能不看什么，知道什么，他就不能不知道自己是知道的。

3 举数目为例——因此，一个人如果得到数目的观念，并且费心来比较，一，二，三之和同六，则他便不能不知道它们是相等的。一个人如果得到三角形的观念，并且找到方法来度量它的角度和其面积，则他会相信，它的三角等于两直角。而且他之不能怀疑此点，正如其不能怀疑"一物不能同时存在而又不存在"似的。

举自然宗教为例——一个人如果观念到有一个有智慧而甚脆弱的东西，而且又观念到那个东西依靠于另一个永恒、全能、全智、全善地存在着，则他便会确知，人应当尊敬、恐惧、服从上帝，正如他在看见日光时，确知它是照耀的一样。因为一个人心中只要具有这两个观念，并且在那方面来运思想，那他一定会确知，低级的，有限的，依赖的东西应该服从优越的和无限的，正如他在数了"三""四""七"三个数以后，确知它们小于十五似的，正如他在清晨转睛向日时，确知道它是升起来似的。不过这些真理虽然极其确定，极其明白，可是一个人如果不肯用自己的才能，来求知它们，那他是永不会知道的。

第十四章 判断

1 我们的知识因为有所缺陷，所以我们就需要一种别的东西——人类之赋有理解能力，不独是要供他思辨玄想，而且是要指导他的生活，因此，人如果除了具有真正知识 的确实性的东西以外，便不能再有指导自己的东西，那他就茫然不知所措了。因为真正的知识既然是缺乏而稀少的，因此，人在缺乏了明白而确定的知识时，如果便没有可依凭的东西，则他会完全处于黑暗中，而且他的一生的行动亦多半会停顿起来。一个人如果在解证出食物能益人以后才肯来食，在确知了他的事业能够成功以后，才肯来动，则他便不能做任何事情，只有坐以待毙而已。

2 这种黄昏的状态，我们该如何来应用——我们知道，上帝已经在把一些事物置在大天白日之下，而且使我们对于少数的事物（比较而言）发生确定的知识，又从而刺激我们来希望并企求一个较好的生活（这种知识也许是对于有智慧的生物所能达到的成就的一种试味），不过说到人生大部分的事务，则他只供给了我们一种概然性 的黄昏之光；而且这种光明我想就适合于我们在尘世上的平庸状态和摸索状态。在这里，上帝为使我们降伏其过分自信和妄断起见，他要使我们在日常经验里感觉到自己的眼光短浅和容易错误。因为有了这种意识，我们就可以常常自己警觉，要在这个旅行的日子内，勤恳谨慎，追求正道，达于完美境界。在这里，我们纵然听不到启示，我们亦可以想象，人们既然利用上帝所给予他们的那些才能，因此，他们在日落夜晚停工时，一定会接受到他们的报酬。

3 判断可以补充知识的缺乏——在有些情形下，我们既然没有明白而确定的知识，因此，上帝便又给了我们一种判断 能力用以补充这种缺陷。借着这种判断，人心虽然看不到解证的明确性，亦可以看到它的观念之是否契合，或命题之为真为伪。人之施用这种判断能力，有时是出于必然的，因为有时候，解证的证明和确定的知识是不能得到的。不过在本有确定证明的地方，他们有时亦往往因为懒惰、笨拙

或草率，而轻易施用这种能力。人们往往不肯细心考察他们所要知道的两个观念间的契合或相违；他们或则不能在一长串推论中保持应有的注意，或则急迫从事，不能耐烦，因此，他们便不研究证明或竟然放过证明。因此，他们不用解证，在远处稍一观察之后，就决定两个观念是否相契，而且在这样粗疏观念之后，觉得那一造有可能性，他们就随便决定了。人心这种能力在直接运用于事物时就叫做臆断，在运用于文字所表现出的真理时，通常就叫做同意 或不同意 。人心最常在这种途径下需要运用这种判断能力，因此，我就要用这些名词称它，加以研究，因为这些名词是在我们的语言中是意义最不含混的。

4 所谓臆断只是在未见其然时，假定其然——因此，在真伪方面人心便施用有两种能力。

第一就是知识 ，人心借此可以确然认知任何观念间的契合或相违，对之深信不疑。

第二就是臆断 ，在这里，我们并看不到各种观念的切实契合或相违；我们只是假定 它们的契合或相违，并且从而在心中把它们加以分合。因此，所谓臆断，就其本义而言，就是在未确知其然时，就假定其然的。它在分合各个观念时，如果与事物的实际相契合，那就叫做正确的臆断。

第十五章 概然性

1 所谓概然性就是根据可以错误的证明而见到的一种契合——所谓解证是用恒常地在一块联系着的明显不变的证明作为媒介，来指示出两个观念间的契合或相违来。至于概然性则是我们用本没有恒常不变联系（至少亦是我们见不到这种联系）的各种证明作为媒介所见的貌似的契合或相违。不过概然性大部分已足以诱使人心来判断一个命题之宁真而非伪，或宁伪而非真。我们可举例来说明这两种心理作用。就如在解证时，一个人如用中介观念来指示三角形的三个角等于两个直角，则他可以认识那三个角和那些中介观念有一种确定不变的相等联系；因此，他就凭直觉知道了各段中各中介观念的契合或相违，而且在全部进程中，他也都可以明白看到那三个角子和两个直角在相等方面是契合的或相违的；因此，他对于这种关系就有一种确定的知识。不过另一个人，如果不肯费心来观察那个解证，而当他听数学家（一个有信用的人）说，“三角形的三角等于两直角”时，他就同意它，也就信它为真的。在这里，他的同意的根据只在事物的概然性，他所用的证明亦大部分是真的。他的证据取之于那个人，而那个人向来所说的话多半与他的知识不冲突，而且亦并非不知而言的，尤其在这个事体方面为然。因此，他所以同意于“三角形的三个角等于两个直角”的这个命题，而且他所以在不知道这些观念相契合时，就认它们是相契合的，乃是因为说者在别的情形下是诚实的，或者因为听者假设在这种情形下，他是诚实的。

2 概然性可以补助知识的缺乏——我们的知识如前所说既然是很狭窄的，而且我们亦不曾侥幸在我们所考察的样样事物方面都找寻出确定的真理来，因此，我们所思想、所推论、所奉行的大多数命题，我们对它们的真实性并没有毫无意义的知识。不过有些命题亦十分近于确实性，因此，我们便不怀疑它们，而且我们亦能坚定地相信它们，决心地照那种同意行事，好像它们是无误地解证出的，好像我们对于它们的知识是完全而确实性的。不过信念亦有各种等级，从接近于解证和确性的地步起，可以一直降到不可保和不可靠的地步，甚至

于降到不可能性的边境上。至于同意，亦有各种等级，从充分的确信和信念起，可以一直降到猜度、怀疑和不信。因此，我既然找寻出人类知识和确信的边界来（我想），所以我其次就要来考察概然性同意（或信仰）的各种等级和根据 。

3 我们可以借概然性在未知事物为真之时，就擅拟其为真的——所谓概然性就是"多半为真"的意思。这个名词的含义本身就指示出，对于这样一个命题，是有一些论证或证明，使人相信其为真的。人心如果采纳了这类命题，那就叫做信仰、同意 或意见 。所谓信仰等等，就是，我们虽不确实认知一个命题是真实的，可是我们会因为各种使我们信以为真的论证或证明承认它是真的。由此我们就看到，"概然性"和"确实性"之差异，信仰和知识之差异就在于：在知识的每一部分，都有一种直觉，而且每一个中介观念，每一步骤都有其明显的、确定的联系。在信仰方面，便不如此。使我信仰的，乃是与我能信仰的事情无关的另一种东西。这种东西两边并未明显地连接起来，因此，它便不能明显地指示出我们所考察的那些观念的契合或相违来。

4 概然性有两种根据，一种是与自己经验的"相契"，一种是别人经验所给的证据——概然性只可以在我们缺乏知识时，来补充那种缺陷，并且来指导我们。它所表现出的各种命题，我们对之并无确知，只有相信它们为真的一种倾向。所谓概然性的根据，简言之，有两种：

第一，是任何事物和我们的知识、观察同经验所有的一种相符关系。

第二，就是声明自己观察和经验的别人的证据。在他人的证据方面。我们第一要考察数目多少，第二要考察忠实与否，第三要考察证人的技巧，第四要考察作者的原意，如果我们引证书中的证据，第五要考察所说的各部分各情节是否一贯，第六要考察相反的证据。

5 在达到判断以前，一切助成的或反对的契合都必须先行考察——在概然性方面既然没有直觉的明白性，确然使理解有所决定，并且产生出确定知识来，因此，人心要想有条有理往前进行，则它应该先考察概然性的一切根据，并且看看它们怎样可以助成或驳倒一个命题；然后再来同意它或否决它。因此，在通盘考察以后，它才可以按

照概然性根据在此边或彼边的优越程度的大小，来发生或强或弱的同意。例如：——

我看见一个人在冰上行走，那就超过概然性，而是知识。但是如果有一个人告我说，他在英国曾见一人在严冬里在冻结了的水上行走，则这个报告同日常所见的事情是很相契合的，因此，这个事实的叙述如果没有明显的可疑之点，则按照物理来讲，我是很容易相信它的。但是你如果把同样事情告诉给生在热带上的一个人听，则全部概然性就都依靠在证据上，因为他根本不曾见过，甚至于不曾听过那回事。在这里，说话的人数如果愈多，他们的信用如果愈大，而且他们说谎话亦与他们没有利益，则这回事情便会按着情形或多或少得到人的信仰。但是一个人的经验如果一向就同此相反，而且从未听过类似的事情，则证人的最无瑕疵的信用亦难以使他发生信仰。有一次荷兰公使把荷兰国的详情告诉安南王（他是爱问的）说，“在那个国家，在冷季里水有时变得坚硬，使人可以在上行走，而且他如果在那里，水亦可以把他的象载得动”。但是那个国王却答复说：“我一向认你是一个清醒正派的人，所以你所说的奇怪事情，我都相信，不过现在我确乎知道你是在撒谎了。”

6 概然性可以有很多的花样——一切命题的概然性都是建立在这些根据上的，就是说，一个命题愈与自符的知识相契合，愈与确定的观察相契合，愈与恒常的经验相契合，愈与多数可靠的证据相契合，则它的概然性亦就愈大，反之，则它的概然性亦就愈小。不过除此以外还有另一种根据，这种根据在其自身虽不是概然性的真正根据，可是人们常当它是一种根据，而且他们常依此来规范其同意，并且依此来固执其信仰。这就是所谓他人的意见。不过要依靠这个，乃是最危险不过的，而且也最易陷于错误，因为在人方面比在真理和知识方面比较易于含着较多的虚伪和错误。如果我们所赞美的那些人的意见和信念，可以当做同意的根据，则人们正可以在日本成了异教徒，在土耳其成了回教徒，在西班牙成了天主教徒，在英国成了新教徒，在瑞典成了路德教派。不过关于同意方面这种错误的根据，我将要在别的方面详为论述。

第十六章 同意的各种等级

1 我们的同意应该为概然性的各种根据所调节——我们在前章所说的概然性的各种根据，既是我们同意所依据的基础，因此亦就是调节同意的各种程度所用的尺度。不过我们应当知道，概然性不论有多大根据，而一个人要想追求真理，判断正确，则他只应该以第一次判断和研究中所见的根据为凭，不应该妄事增益。我自然承认，世人所以固执某些意见，所以同意某些事情，并不一定是因为他们实在看到原来使他们发生信仰的那些理由。在许多情形下，即在记忆丰富的人，亦难以记得原来所以使他们接受问题的某一面的那些证明（自然这些证明都是经过适当考察的）。人只要曾有一次细心地、充分地尽力考察过那件事情，那就够了。他们只要把能阐明问题的各种详情都考察过，只要应用极高的技术，根据全部证明来得到一个总结果，那就够了。在充分地、精确地考察之后，他们只要能见到概然性落于那一面，他们就可以把那个结论当做自己所发现的真理储蓄在记忆中。在后来，他们就可以凭他们记忆的证据，知道某一个意见是值得某程度的同意的，因为他们已经有一次看到那个意见的各种证明了。

2 我们既然不能永远把这些证明现实保持在眼前，那么，我们只要能记得自己曾有一度看到某程度的同意有某种根据，那就够了——大部分人们在支配自己的意见和判断时，都是照这样的；（在这里，我们自然不能要求人们在记忆中把关于任何概然真理的一切证明都清晰地记住，而且在记忆时还要把他们原来实行证明时所经过的次序和有规则的演绎都照样记得住，因为要照这样，则只关于一个问题，我们就得写一大卷证明了。）若非如此，他们就得要求一个人在接受一个意见时，日日来考察各种证明了。这两种情形都是不可能的。因此，我们在这里就得依靠于记忆，而且各种命题的证明纵然不是现实存在于人思想中的，纵然我们不能现实回忆起它们来，我们亦得相信它们。若非如此，则我们大部分或则成了怀疑家，或则一时一时变化起来，而且任何人只要新近研究过一个问题，并且把论证提出来，我

们就得屈从他，因为我们既然没有记忆，则我们便不能立刻回答这些论证。

3 我们先前的判断如果是不正确的，则记忆会产生不良的结果——我自然承认，人们之固执过去的判断，坚信先前的结论，往往是他们所以坚持错误和谬见的原因，不过他们的过失，并不在依靠记忆，唤回先前的良好判断，而在于他们未考察好就来判断。我们不是见到：许多人（且不说大多数人）相信自己对于各种事物的有合理的判断么？而他们所以如此相信，不是因为他们不曾有过别的想法么？谁会想象自己的判断所以正确，只是由于他们未曾怀疑，未曾考察他们自己的意见呢？因为照这样，就无异于说，他们的判断所以正确，只是因为他们根本不曾判断过。但是这些人们在坚持自己的意见时，却是最顽强不过的；因为我们常见，愈不考察自己教义的人，通常是愈凶猛地、牢固地相信自己的教义的。

我们一度知道了的事情，我们就确信它是如此如彼的；而且我们可以确信，并没有尚未发现的隐秘证明足以推翻了我们的知识，或使它可疑起来。不过在概然性方面，我们在各种情形下，并不都能确知我们是否把凡与问题有关的一切特殊情节都搜罗得来，我们并不能确知，再没有尚未发现的证明，留在后面。会把概然性投在另一面，并且压倒我们当下所见的那个较重的一面。因此，人人几乎都没有闲暇、耐心和方法，来搜集关于自己大部分意见的一切证明，因而他们亦就不能确实断言，他们自己已经把样样情节都明白而充分地观察到，此外再没有可提出的东西，来促进他们的知识。不过我们却仍不得不来选择一面。日常的行为，事业的经营，都不让我们迟延。在这里，我们虽没有确实的，解证的知识，可是我们仍不得不来选择一面，因为人生的事务，大部分是要依凭意见的决定的。

4 正确的施用同意，互相的仁爱和容忍——绝大部分人们（如果不是一切人们），虽然对于自己所主张的真理没有确定的证明，亦不能不有一些意见，不过在别人提出一种论证之后，我们如果只因为自己不能当下予以答复，指其缺点，就遽然废弃自己先前的教条，那亦不能不说是无知，轻浮和愚昧的表现。因此，我想，人们的意见虽然尽可参差不齐，可是我们都应当互相维持和平，培植友谊。因为我们并不能希望任何人甘于谄媚地抛弃自己的意见，并且盲目地屈从人的理解所不能承认的权威，从而来接受我们的意见。因为人的理解不论

怎样易于错误，可是它只能承认理性的帮助，并不能盲目地屈服于他人的意志和命令。如果一个人必须先行考察，然后才能同意，则你如果想使他相信你的意见，那么你就得让他自在考察各种理由，并且要使他记忆起心中所储蓄的，把各种详情加以考察，看看那一边占优势。如果他觉得我们的论证不关重要，不肯费心来重行考察，则我们亦正不必见怪，因为我们在相似的情形下，亦正是如此的，而且，别人如果指令我们应当研究那几点，我们亦许会发嗔的。如果他的意见是凭轻信而来的，那么我们能想象他竟然会抛弃那些教条么？因为时间和习惯已经把那些教条确立在他心中，使他认它们为自明的，确定的了，因为他以为那些教条是他由上帝亲身（或由上帝的差遣）所得的印象了。我们怎样能想象这样确定的意见该让步于一个生人（或对敌）的论证或权威呢？在他猜想我们心想利益或别有作用时（人在觉得自己受人恶待时，多半如此猜想），不更是如此的么？我们应当竭力来怜悯我们共同的愚昧，并且尽力以文雅的劝导来驱除无知。人们纵然不肯牺牲自己的意见，不肯接受我们的意见（或者是我们强他们所信的意见），我们亦不要因此就总认他们是固执的乖僻的，因为我们在不接受他人的意见时，亦多半是一样固执的。因为我们正不曾见有一个人，对自己所主张的事理的真实，所鄙弃的事理的虚伪，都有不可辩驳的证据；我们正不曾见有一人可以说，自己已经把自己的或他人的意见都考察到底。在这个迅速的，盲目的行动状态中，我们虽然没有确定的知识，亦是不得不信仰的，虽然只有轻微的根据，亦是不得不信仰的，因此，我们正应该勤恳谨慎地来使自己增益知识，不要多事约束他人。至少那些未曾彻底考察过自己教条的人们，应该承认自己不配来指挥他人，而且他们自身如果不曾考察过自己的意见，亦不曾衡量过他们凭着哪种概然的论证来接受或拒绝那个意见，则他们如果强使别人来信仰自己的意见为真理，那是很无理由的。人们如果充分地正确地考察过，并且确乎相信了他们所宣示、所奉行的主义，则他们自然比较可以来要求别人跟从他们；不过这一类人究竟是很少的，因此，人们委实不应该专横独断，亦委实不应该暴慢倨傲。我们正可以想，人们如果多使自己受点教训，则他们会少来在别人前显露威风。

5 概然性或则是关于事实的，或则是关于思辨的——现在我们可返回来讨论同意的各种根据和其各种程度。我们应当注意，我们根据概然性的诱发所接受的各种命题可以分为两种：一种是关于某些特殊

存在的，就是说是关于所谓事实的，一种是关于我们感官所不能发现的事物的。前一种是可以有人证的，后一种则不能。

6 我们的经验如果同别的一切人的经验都相符合，则我们的确信可以接近于知识——关于第一种，就是关于特殊的事实，我们可以说：

第一点，任何特殊的事物，如果在相似的情形下，都同我们和他人的恒常经验相符，而且凡提到它的人们都有互相契合的各种报告来证明它，则我们便容易接受它，并且能稳固地在其上有所建立，正如它是确定的知识似的。在这里，我们便可以毫无疑义地根据它来推论，来实行，正如它是完全的解证一样。就如一切英国人提到水时，都确说，“它去年冬季在英国曾经冻结”，或者提到燕时，又说“它们去年夏季曾出现于那里”，则我想人们一定不会怀疑他们这话，正如不会怀疑“七加四等于十一”似的。一切时代，一切人的同意（在我们所能知的范围内），如果都同一个人在相似情形下的恒常而无变化的经验相符，足以证实一个公平证人所提出的任何特殊事实的真实，那我们就得到第一等最高度的概然性 。各种物体的确定的组织和特性自然界中各种因果的有规则的进程，都是属于这一类的。这个我们就叫做“根据事理而来的论证”。我们的和他人的恒常观察如果看到一些事物是常由同一途径出现的，则我们正可以断言它们是某些恒常而有规则的原因所生的结果——虽然这些结果我们是不知道的。就如说，“火能暖人，能使铅流，能把木或炭的颜色和密度变了”，又如说，“铁在水中则沉，在水银中则游”，这一类关于特殊事实的命题，都是与我们在这些事物方面的恒常经验相符合的，而且人们都常说它们是这样的，并没有人来反驳它们，因此，我们就可以确然相信，凡叙述这类过去事实的命题，和预料将来同类事实的预言，都是真实的。这些概然性 几乎上升到确实性 ，因此，它们就绝对支配我们的思想，充分影响我们的行动，正如最明显的解证似的；而且在与我们相关的事情方面，我们看这些概然推断和确定知识，几乎没有什么分别。在这种概然推断上所建立的信念，就已经达到确信 的地步。

7 无疑义的证据和经验大部分可以产生确信——第二点，我如果根据自己的经验，和别人的相契报告，知道一件事情大部分是如此的，则这里便发生了次一等的概然性。在这里，我们可以知道一个特殊的例证是为许多分明的证见所证实的。就如说，大部分人类爱私利

甚于爱公益，则这是历史在一切时代所给我们的叙述，而且在我所能观察的范围以内，我的经验亦证实这一层。因此，凡写帝柏庐（Tiberius）历史的史学家，如果都说他是这样行事的，则那件事情是十分可靠的。在这种情形下，我们的同意就有充分的根据可以上升到所谓信赖 的地步。

8 公平的证据，和与人类利益无关的事情，亦可以产生强固的信念——第三点，各种事物之出现如果与人的私心无关，而且特殊的事实如果被各个坦白证见的相符的证据所证实，类如说，“一个鸟由此边飞或由彼边飞”，或“一个人的右边响雷或左边响雷”——在这种情形下，我们的同意亦是不能避免的。就如说，“意大利有一座城名为罗马；在一千七百年前左右有一人名恺撒的曾在那里居住；他是一个大将，打胜过庞培。”这些话按事理讲，我们虽亦不必有所取舍于其间，可是它们既是可靠的史家所叙述的，而且不曾被任何作家所反驳过，因此，我们便不能不相信它们，正如我们不能怀疑我们亲自所见的相识者的存在和行动似的。

9 经验和证据如果发生冲突，就可以使概然性发生无数的等级——在上述的范围内，一切事体都是很容易决定的。在这些根据上所建立的概然性是很明显的，因此，它自然就决定了判断，使我们很少自由来信仰或不信仰，正如解证不允许我们自由来知道或不知道似的。但是各种证据如果和普通经验冲突，而且历史和证见的报告，又和自然的普通程序冲突，或者它们自相矛盾起来，则我们便发生困难了。在这里，我们要想形成适当的判断，要想使我们的同意符合于事物的各种明显性和概然性，则我们必须要勤恳，注意，而精确才行。至于概然性的或升或降，就看信仰的两种根据（就是在相似情形下的公共观察，和特殊例证下的特殊证据）是助成它或反对它而定的。在这些证据方面，各报告者会有许多相反的观察，环境，报告，资格，性僻，计划和失察，因此，我们并不能把同意的各种等级，归纳成确定的规则。我们只可以概括地说，在适当的考察之后，在精细地衡量了各种特殊情节以后，相反的和相成的各种论证和证明，在总量上偏向哪一面，则它们会按照各种程度在心中产生出各种差异的心态来，就如所谓信仰 （belief），猜度 （conjecture），猜想 （guess），怀疑 （doubt），游移 （wavering），疑心 （distrust），不信 （disbelief）等等。

10 辗转相传的证据，传流愈远，则其证明力量愈薄弱——我们这里所说的都是关于可用证据证明的那些事物方面的同意的。关于这一方面。我们不妨观察观察英国法中所守的那个规则，就是："一种记录的摹本在经过检证好以后，虽然是很好的证明，可是摹本的摹本，无论怎样检证的好，无论出之于怎样可靠的证见，在法院中总不能认为是一个证明。"人们都认这个规则是很合理的，而且正契合于我们考察重要真理时所用的那种智慧和细心，因此，我从未听过有人不赞成这个规则。在判断是非时，这种做法如果是可以允许的，那我们就一样可以说，"任何证据愈与原来的实况离得远，则它的力量和证明就愈微弱"。事物本身的存在，就是我所谓"原始的真实"一个可靠的人，如果表示出自己对那种存在所有的知识来，那就叫做证明；但是另一个同样可靠的人如果只根据前一个人的报告从事证明那他的证据便微弱了一层：至于第三人如果只是证明口传的口传，则他的话更是不重要的。因此，在传说的真理方面，每推移一步，就要把证明的力量减弱，而且传说所经的人数愈多，则它的力量和明显性便愈为减少。这一点是我们必须要注意的，因为我见有一些人的做法正是与此相反的，他们以为各种意见愈为年深日久，它们就愈有力量。千年前原始说教的人所主张的，在其同时有理性的人看来，虽然完全是不可靠的，可是到了现在，人们提起那种意见来，好像就是不成问题的，而他们所以如此，只是因为许多人一代一代都是继续如此说的。因为这种缘故，许多命题在原来发生时虽是十分虚妄，十分可疑的，可是它们后来反会借着颠倒上下的可靠性规则，被人视为纯正的真理。因此，有些意见在其原始说教者的口里虽然不曾得到人的信任，可是在年深日久之后，人们反以为它们值得尊敬，而且当它们是不可反驳的，而加以主张。

11 但是历史仍然有巨大功用——人们在这里不要以为我看轻了历史的价值和功用；在许多情形下，历史还正是我们所能得到的唯一依皈；而且我们还正从历史中得到大部分十分明显的有用真理。我想，古代事实的记载是最有价值不过的。我正想多有一些记载，多有一些纯正的记载。不过有一种真理，我们是不能不提到的，就是何种概然性不能超过其原始根源。一件事情如果只有一个人的单独证据，则那个证据不论是好的、劣的，抑或中性的，总能使那件事情跟着它或立住或成立不住。后来虽然有千百人们辗转援引它，它亦只有变弱，并不能由此稍为得到任何力量。性情无定的人在引证他人的文字或意义时，因为受感情、利益、怠忽、误解和千种奇特的理由（都是不能发

现出的）等所影响，所以他们常会引证错误。人只要稍一考察各个作家的引证，他就会知道，在原著缺乏时，所谓引证是怎样没有价值的，至于引证的引证则更是不足为凭的。因此我们确知，人们在一时代根据轻微理由所说的话，后来并不能因为屡次地引证得到较大的效力。它离原著愈远，则它的效力愈减；而且在最后引证或的口里或著作里，它总比在与他紧接的前一个引证者方面，要减少其力量。

12 在感官所不能发现的事物方面，类推是概然性的最大规则——我们一向所提到的概然性都只是关于实在事情的，只是关于能观察能证明的事物的。不过此外还有另一种事情，虽然不是感官所可达到的，虽然是不能证明的，可是人们对它们亦有各种意见和各种信念。这些事情亦分两类，就如（一）外界有限的非物质的东西（如精灵、天使、恶魔）的存在、本性、作用，又如某些物质的存在，因为本身过小，或与我们距离过远，不能为我们的感官所觉察；又如在大宇之内，我们究竟不知道在别的行星上或其他地方，是否有无动植物或其他有智慧的生物。（二）就是关于绝大多数自然物的作用方式的；在这里，我们虽可以看到明显的结果，可是它们的原因是不知道的，我们并不能窥见它们所由以产生的途径和方式。我们只看到各种动物的出生、长养和动作；我们只见磁在吸铁；我们只见蜡烛的各部分依次融化变为火焰，给我们以光和热。这一类结果是我们所看到、所知道的。但是它们的原因，和产生的途径，我们只能猜想或顶多能猜度。因为这些事情既然不能为人类感官所考察，因此，任何人都不能用感官来检查它们，因此，我们只能看它们与人心中所已确立的真理是否相契，和知识同观察的别的部分是否相合，来决定它们的概然程度。在这些事情方面，我们只能求助于类推，而且只有从类推我们才能得到一些概然性的根据。就如我们看到两个物体猛烈地在一块摩擦以后，就产生了热并且往往产生了火自身，我们就可以想到我们所谓热和火就是由可燃物不可觉察的部分的狂暴激动所发生的。又如我们见了各种透明物体的经了种种折射以后，就在我们眼中产生出各种颜色的现象来，并且见了各种物体的表层部分在作了不同的配置以后亦能有同样的作用（如天鹅绒和有波纹的丝织品），我们就想象，各种物体的颜色同光亮，大概只是那些物体的各种不可见的微细部分的不同的配置和曲折。同样我们在人类所能观察到的宇宙的一切部分中，既然看到形形色色的物体之间有一种逐渐推移的联系，而并无任何大的或可以发现的缺口，而且我们又看到世界上形形色色的事物都紧相联系，使我们在各种品级之间，发现不出明显的界限来，因此，我们正

有理由相信，各种事物是由逐渐推移的等级渐次升到完善地步的。我们难以断言，有感觉，有理性的动物往哪里开始，无感觉，无理性的东西在哪里终了。谁有过人的锐目，可以精确地决定哪一种是最低的生物种，哪一种是无生物的发端呢？在我们所能观察的范围以内讲，各种事物的或增或减正如有规则的锥体的数量之增减似的；在这里，两个远隔的部分的直径虽然有明显差异，可是在紧相邻近的上下两部分间之差异，是不易分辨出的。在某些人和某些动物之间，差异是很大的，但是我们如果一比较某些人类的和某些畜类的理解和能力，则我们并看不到多大差异，因此，我们亦就难说，人的理解较为明白，他的能力亦较为大些。宇宙中从人类往下的各种部分既然有逐渐而不易觉察的推移的等级，因此，我们正可以根据类推规则说，在人以上而为我们所看不到的那些事物方面，大概亦是这样的。我们正可以猜想在我们以上，亦有许多各等级的灵物，完美的程度比我们逐渐增高，而且循着渐次的不可觉察的等级和差异，慢慢向着造物主的无限完美地步上升。这一种概然性亦有其正当的功用和影响，它最能指导合理的实验，使人形成各种假设。我们若根据类推来谨慎地进行推论，则我们往往能发现出原本易于隐而不显的真理和有用的效果来。

13 在有一种情形下，相反的经验也并减少不了它自身的证据——普通的经验和日常的事情，在人心上虽然有很大的影响（这是应当的），使他们在听到任何要他们信仰的事物时，表示信任或表示怀疑，不过在有一种情形下，一种事情并不能因其奇特，就使我们不同意于人所给予它的公平的证据。因为上帝既有权力来改变了自然的途径，所以他任何时候觉得这一类超自然的事件合于他的企图，则在那些情形下，那些事件和平常的观察愈相反，愈应当得到人的信仰。这就是所谓神迹 。这些神迹如有适当证验，则不但它们自身得到信仰，而且会使别的要它们来证实的真理得到信仰。

14 启示的单纯证据就是最高的确定知识——除了我们所提过的那些命题而外，还有一种命题，不论它们所提出的事情契合于普通经验，和日常事物与否，只凭单纯的证据，就要求人们最高的同意。因为上帝是不能欺人，亦是不能受欺的，因此，他的证据亦是最为有力的。这个证根只使我们确信，不许我们怀疑，只使我们明知，不许我们反对。这种证据的特殊名称就叫做启示 (revelation)；我们对它所表示的同意就叫做信仰 。这种信仰正如知识自身似的，可以绝对决定我们的心思，可以完全排除一切的游移，而且我们如果怀疑上帝的启示

是否真实，那我们就怀疑自己的存在好了。因此，信仰就是确定的同意原则或确信原则；它并不允许任何怀疑，任何犹疑。不过我们必须确知它是神圣的启示，而且我们必须正确地了解它。否则我们便会被恣纵的狂热和错误的原则所迷惑欺罔，因为我们所信仰的并不是神圣的启示。因此，在那些情形下，我们必须证明它是启示，必须明知它的意思，而且我们的同意亦就以此为衡，不能超过这个限度。如果我们只能有"概然的"证明，来证实它是启示，来确定它的真义，则我们只能依据证明的概然性之为明为暗，来发生相当的信念和怀疑，我们的同意不能超过这个限度。不过关于信仰和其优越于别的论证之处，我以后再为详说好了。在那里，我将照普通的方法，把信仰和理性加以对比；不过说实在的，信仰也只是建立于最高理性上的一种同意。

第十七章 理性

1 “理性”一词的歧义——在英文中reason这一个字有几种意义；有时它指正确而明白的原则而言，有时它指由这些原则所推出的明白清楚的演绎而言；有时它指原因而言，——尤其是指最后的原因而言。不过我这里所将考察的它那个意义，完全与这些不相干。在这里，它是指着人的一种能力言的；这种能力正是人和畜类差异之点所在，而且在这方面，人是显然大大超过畜类的。

2 推理是怎样成立的——概括的知识（如前所说）既然成立于人心对其观念所见的契合或相违，我们对于外物所有的知识（关于上帝的知识除外，因为人人都可以根据自身的存在确知并且解证出上帝的存在来），既然只能得之于感官，那么除了外面的感官和内面的知觉而外，还有别的能力施展的余地么？为什么还需要理性呢？需要多的是；因为它可以扩大我们的知识并且调节我们的同意。因为它和我们的知识和意见都是有关系的，而且它对我们的别的一切理智官能，都是必需的，有助力的；而且它实际就含着机敏 和推论 两种官能。它借前一种发现出中介观念，借后一种加以整理，因此，它就可以发现出一系列观念中各环节间的联系，把两端连接起来。因此，它就把所追求的真理一目了然；这就叫做推论 (inference)。推论所以成立，就是因为人心在演绎的每一步骤中知觉到各个观念的联系。借着这种作用，人心就知道任何两个观念间的确定的契合或相违，就如在解证中便是；它借此也看到概然的联系，就如在意见中便是；在前一方面，它就得到知识，在后一方面，它就予以同意或不同意。感官和直觉并不能达到多远。我们的绝大部分知识都是依靠于演绎和中介观念的。至于在一些情形下，我们如果愿意以同意来代替知识，并且在不知命题为真时，就当它们做真的，则我们必须找寻、考察，并且比较它们的概然性的各种根据。在两种情形下，都只是所谓“理性”这个官能才能找寻出方法来，并应用那些方法在前一方面发现出确实知识，在后一方面发现出概然推测来。因为理性不但可以在解证的每一阶段，发现各个观念或证明间的必然而不可避免的联系，以产生了知识，就是

在它以为应当同意的推论中，它亦可以在每一阶段之间发现出各个观念或证明间的概然的联系来。这就是我们所谓理性的最低阶段。因为人心如果看不到这个概然的联系，如果看不到究竟有那样的联系没有，则人们的意见一定不是判断的产品，或理性的结论，一定只是偶然和机会的结果，只是自由漂荡，无选择，无方向的人心的结果。

3 它的四个部分——因此，我们正当考究下述的四个阶段：第一个最高的阶段就是发现出证明来；第二就是有规则地配置起各种证明来，以明白的秩序，使它们的联系和力量为人迅速明白看见；第三就是察知它们的联系；第四就是形成一个正确的结论。在任何数学的解证中，这几个阶段都可以观察出来；能察知别人解证中各部分的联系，是一回事；能察知一个结论和其各部分的依属，是另一回事；能自己做出一个明白整齐的解证来，又是一回事；至于能首先发现出中介观念或证明来，以构成那个解证那是与前三者都不同的另一回事。

4 三段论法并不是理性的最大工具——在理性方面，还有一件事，我想要加以考察；就是三段论法 是否如一般人所想象的那样，是理性的唯一工具，是否是施用这个官能的最有用的方法。我所以怀疑这一层的原因，约有数种：——

第一点，三段论法在理性方面，只能在上述的四个部分之一中是可以供理性用的；就是，它只在任何一个例证中指出各种证明的联系来，此外再没有别的功用。不过即在这一方面，它的功用亦并不大，因为人心离了这个三段论法，亦一样可以察见这种联系，不但如此，而且也许还看得更清楚些。

我们如果一观察自己心理的活动，我们就可以看到，我们如果只观察证明的联系，而不把思想化为三段论法的规则，则我们反而推论得最为妥当，最为明白。因此，我们应当注意，有许多人虽然不知道怎样构成一个三段论式法，可是他们的推论仍是极其明白，极其正确的。人如果一观察亚洲和美洲的许多地区，他们就会看到，许多人虽然未曾听说过三段论法，虽然不曾把任何论证归在那些形式内，可是他们和我们是一样能精确地推理的；而且我相信，几乎没有一个人在自身实行推论时，要用三段论法。在华词丽句中，有时会隐复着错误，因此，我们有时亦正需要利用三段论法把它发现出来；并且把一个谬论的机智和美辞的外表脱掉，而把它的赤裸裸的丑陋形式暴露出

来。不过人们在已经研究过论式 和图式 以后，你才能用三段论法的技巧形式给他们指示出这样粗略推论中的弱点和谬误来；因为只有在考察了三个命题所能结合成的各种形式以后，人们才能知道，哪一种形式有正确的结论，哪一种形式没有，而且能知道所以为正为误的各种根据。人们如果充分考察过三段论法，并且知道三个命题怎样在结合于某种形式中以后，就能发生正确的结论，在结合于另一种形式中以后就不能，则他们自然会知道，在传统的论式中由前提所得的结论是否是正确的。但是人们如果不曾考察过那些形式，则他们便不能借着三段论法确知，某种结论必然会由某种前提而来。他们所以如此相信，只是因为他们专诚地相信他们的教师，并非因为信仰那些论证的形式；不过这仍是相信，而不是确知。在全人类中，能构成三段论法的人们，比不能构成的人们，为数是太少的，而且在那些少数学过论理学的人中，大部分也只是相信三段论法在其习用的论式中能发生正确的结论，他们很少能够确实知道这一回事，因此，我们如果把三段论法当做是理性的唯一固有的工具，和知识的方法，那么结论就是说：在亚里士多德以前，不曾有一个人能凭理性认识任何事物；而且自三段论法发明以后，一万人中亦不曾有一个人凭其理性认知任何事物。

不过上帝对人并不曾十分吝啬，他并不曾只把人单造成为两腿的动物，而使亚里士多德给他们再添上理性；（亚氏只使少数人来考察三段论法的根据，并且使他们看到三个命题虽然能在六十个以上的途径中结合起来，可是只有在十四个形式中人们能相信结论是正确的；此外他还使他们看到，何以在这些少数的形式中结论是正确的，在别的形式中便不是正确的。）上帝对人类的仁慈委实超过了这个限度。他给了人们以一个心，而那个心是不学会三段论法，就来推论。我们的理解并不是受了这些规则的教导才能来推论；它有一种自然能力可以看到它的观念是否互相契应，并不用麻烦的手续就可以把它们排列正确。我说这话并非意在贬抑亚里士多德，我看他实在是古代的一位大人物；他的见识的广远，思想的锐利，判断的准确，是很少有人能够比得上的；而且他之发明这些论证形式，就在折服了那些腼然否认一切的人们方面尽了一种大功，因为我们是可以用这些论式指示出结论是否是正确的。而且我很愿意承认，一切正确的推论都可以化为三段论法的形式。不过我想，我可以正确地说（这并与他的身价无损），这些并不是唯一的，最好的推论方法，而且人们如果意在找寻真理，愿意尽力应用自己的理性，来求得知识，正不必需要这些方

法。而且我们分明看到，他所以看出，有些论式是有结论的，有些是没有的，并非由于那些论式自身，只是由于原始的知识方法，只是由于各观念间的显见的契合关系。你如果告一个村妇说，风是西南风，天气阴暗，有欲雨的样子，则她容易理解她在疟疾初愈之后，穿上薄衣，到外面去，是不妥当的。她分明看到这些现象的概然的联系——西南风，云，雨，湿，伤风，复发，死的危险——她的心在离了三段论法的技巧的，麻烦的束缚以后，更能迅速地，明白地，由此部分进于彼部分，因为那些形式只足以桎梏人心，阻碍人心。不但如此，你如果用论式把这个论证系统的表示出来，则她在事物原状中所容易见到的那种概然性，反会忽然消亡，因为它是往往会把联系淆乱了的。我想任何人都可以在数学的解证中看到，由此所得的知识虽没有三段论法，可仍是最简捷，最明白的。

人们往往看推论是理性官能的一种大的作用；诚然，它如果是正确的。则它不能不说是一种伟大作用。不过人心因为想扩大它的知识，或竭力赞助它所学得的意见之故，往往不先看到观念间的联系（能联络两端的那种联系），就贸然来构成各种推论，这是不能不注意防范的。

所谓推论，只是要用公认为正确的一个命题，来推得另一个正确的命题；就是说，要假设推得的那个命题中的两个观念是有联系的。就如我们先立这个命题说，“人们在来世要受刑罚”，并且由此推断出另一个命题说，“因此人们可以自由决定。”则我们现在的问题就是要认识，人心所作的这个推论是否是正确的。它在作这个推论时如果是借着找出中介观念来，并且把它们置在适当的秩序内，而看到它们的联系，则它的进行是合理的，它的推论亦是正确的。如果它在推论时，未曾见到这一层联系，则它所得的推论将不能成立，亦不合于正确的理性，只表示它愿意使自己的推论成为合理的，或让人视为合理的。不过在两种情形下，能发现那些观念而指示其联系的，并不是三段论法，因为我们必须先把它们找寻出来，并且始终一贯地看到它们的联系，然后才能把它们合理地应用在三段论法中。若非如此，我们就得说，任何观念，我们虽不考察其与别的两个观念间的联系，亦都可以在三段论法中指示出它们的联系来，而且我们亦可以贸然把它当作中名词，来证明任何一个结论；这是没有人肯主张的。因为我们看到了中间观念和两端观念的契合，才断言两端是契合的，因此，在整个连锁中，每一个中介观念必须与其两边的观念有显然的联系才行。

否则我们便不能由此推得任何结论；因为任何时候，任何环节如果是松懈而无联系的，则整个系列的力量会因以失掉，它便不会再有力量推出任何东西来。在上述的那个例证中，我们所以知道推论之得当，推论之合理，不是因为我们先看到一切中间观念，然后才依据它们求得结论或命题么？在这里，我们的推论是这样的："人是要受刑的；上帝是刑惩者；这种刑罚是公正的；被刑罚者是有罪的；人们能换一个法；因此，就有所谓自由；就有所谓自由决定。"在这一个长系列中，各个观念都显然联系在一块，每一个中间观念都和紧接的两个观念相契合，因此，"人"的观念和"自行决定"这两个观念便分明联系在一块；因此，我们就可以根据"人在来世要受刑"的这个命题，推论出"他们能自行决定"的这个命题来。因为在这里，人心既然看到"人在来世受刑"的这个观念，和上帝的观念有联系，能惩罚的上帝与公正的刑罚有联系，公正的刑罚又和犯罪有联系，犯罪又和"能反其道而行的能力"有联系，能反其道而行的能力又和自由有联系，自由又和自决有联系；因此，它亦就看到人和自决是有联系的。

我现在就问，在这个简单而自然的排列中，两端观念的联系，是否比在五六个重复杂乱无章的三段论式中，更看得明白些呢？这个联系原来并不是杂乱的，因为在原来那个简短、自然而明显的秩序中，人人都可以看到这种联系，而且人们先看到了它们这种秩序，然后才把它们应用在三段论法中。我称它为杂乱无章，要请人们原谅，除非有的人在把这些观念列入那么多的三段论法中以后，反而会说，它们比较不杂乱，它们的关系比较明显，虽然它们已经被一再换位，一再重复，弄成一长串人为的形式。各种互有关系的观念的自然秩序必然先要指导三段论法的秩序，而且每个人都必须看到中间观念和其所连接的那些观念的联系，然后他才能在三段论法中应用那种联系。不过在那些三段论法既形成立后，则不论是论理家或非论理家，都不能看得论证的力量（就是两端观念的联系），更为明显一点。"因为不晓论理学的人，既然不知道三段论法的正确论式，又不知道它们的根据，因此，亦就不知道它们是否应用于正确而决定的论式中，因此，亦就丝毫不能被那些形式所帮助；不但如此，人心在这里既然在判断各个观念的联系时，失掉了自然的秩序，因此，这些形式反而使推论更不确定起来，还不及没有这些论式时为好。"至于论理学家本人，不论在构成三段论法以前或以后，都可以一样看到各中间观念和其两边观念的联系（推论的根据正在于此）；若非如此，他们根本就不曾看到那种联系。因为三段论法并不能指示出亦不能加强任何直接相连的两个

观念的联系，它只能借着我们在各中介观念间所观察出的联系，表示出两端观念间的联系来。但是三段论法却不能指示出中介观念与两段观念有何种联系来。人心在那样排列的各个观念中间所见到的，只是凭它自己的观察而来的，至于三段论法的论形，则不过只是这种观察所用的一种偶然的形式，并不足以给这种观察以指导。三段论法只指示我们说，中间观念如果与其紧相接的两个观念互相契合，则那两个相隔的观念（就是所谓端extremes）亦确乎是联系着的；因此，一个观念和其两边观念的直接联系，不但在三段论法之后可以看到，即在它成立之前，亦是被看到的；否则，构成三段论法的那人根本就不能见到这种联系。这种联系只是被眼（人心的知觉官能）所见的；各个观念只要排置起来，人心就可以看到这种联系。任何时候，两个观念只要排列在一个命题中，人心就可以看到这种联系，不论那个命题是否列入三段论法中而为其大前提或小前提。

那么人们会问，“三段论法究有什么功用呢？”我可以答复说，它们的主要功用有两方面，一方面是在经院中的，一方面是在经院外的。因为经院中人都互相允许，恬不知耻地来否认明白契合的那些观念间的契合；至于经院以外的人们，亦有些模仿经院中的样子，恬不知耻地否认甚至他们自己所分明见到的观念的联系。不过诚实探求真理的人，既然目的只在找寻出真理来，因此，就无须乎用这些形式强迫人同意任何推论；因为我们如果把各种观念排列于简单明白的秩序中，则比较更能看到推论之为真实，之为合理。因此，人们在自己探求真理时，并不用三段论法来使自己得到信念，在教人时，亦不用三段论法来指导诚心的学者，因为在他们未将各种观念列入三段论式之中时，他们必须先看到中间观念和其两边观念间的联系，把它们的相契关系指示出来；而在他们既看到这层联系以后，则他们又可以看到推论是否正确，因此，三段论式并不能及时来确立它。即以前面那个例子来说，人心在把正义观念插入刑罚，和受刑者的罪恶之间，把它当做中介观念而加以考察时（人心如果不能这样考察正义，它便不能把正义当做中间观念用），它不是能分明看到这个推论之为有力，一如这个推论表现于三段论式中时那样么？我们可再用明白简易的例子来阐述这一点。假定人心把“动物”作为中间观念或中名词，来指示人和生物的关系；并且假定表示的式子有两个，一为：

人——动物——生物

一为：

动物——生物——人——动物

那么我就问，人心在前一种方式下是不是要比在后一种方式下，比较更能明白地、迅速地看清楚它们的联系，因为我觉得在前一个方式中，有联系作用的中介观念的位置是简单的、恰当的，而在后一个方式中，则那个观念的地位是复杂的。

有的人们以为，即在爱好真理的人一方面，三段论式亦是必需的，因为它正可以指示出华词、谐句、乱谈中所隐藏着的一些错误。不过这实在是一层谬见，因为我们知道，真正追求真理的人们所以有时被那样松懈的、华丽的推论所蒙蔽，只是因为他们的想象被一些活跃的、比喻的表象所打击，使他们懒于观察或不易观察到，那个推论究竟是依靠于哪些真正观念的。要向这般人们指示出那种辩论的弱点来，我们只需（一）先把那些多余的观念除掉就是，因为那些观念，与推论所依据的那些真正观念混合在一块，能在本没有联系的地方表现出一种假联系来，或者至少亦使人发现不出缺乏这种联系。此后，（二）我们亦只需把推论所依据的那些观念排列在适当的秩序中。在这种情形下，我们只要一观察它们，就可以看到它们的联系，因此，不用任何三段论式，它就可以判断那个推论。

我自然承认，在那些情形下，人们通常要利用论式或图式，好像他们所以能在那些松散的推论中，发现出任何矛盾来，只是完全由于三段论式。我以前是曾经这样想的，不过后来却不以为然了，因为在严格考查之后，我看到，只把各个观念置于适当的次序中，就可以看出那些推论的矛盾来，而且没有三段论式，反而会更看得清楚一点。事情所以如此，并不只是因为我们在直接观察了一长串中的每一环节以后（在其适当的地位），能最清楚地看到它们的联系；此外，还因为三段论式只能把矛盾指示给最少数的人们，因为能完全了解论式和图式的人们，能完全了解那些论式所由以成立的各种根据的人们，是万人中不得一二的。可是我们如果把推论所依据的各种观念置在适当的秩序中，则不论是论理学家或非论理学家，只要他了解那些名词，并且有才具来观察那些观念的契合或相违（人如果不能做到这一层，则他不论在三段论式以内或以外，都不能看到推论之为有力，之为脆

弱，之为结实，之为矛盾），他就会看到他的论证是否缺乏联系，他的推论是否含着荒谬。

我知道有一个人，虽不精于三段论式，可是他在一听到一长串虚伪貌似的推论时，却能立刻看到它的脆弱和不坚实；至于别的精于三段论式的人们反因此发生了错误。我相信，读者们知道这类事实的，当不在少数。如果不是这样，则朝廷的辩论，大会的事务，都会有措置失当的危险。因为堪当大事，有可以左右政局的人们，并不常侥幸完全知道三段论法的论形，或完全熟悉了各种论式和图式。

如果在人为的推论中，三段论式是唯一的甚或是最妥当的发现错误的方法，则我想全人类，甚至于君主们在有关自己王位和尊严的事体方面，不至于那样爱惜虚伪和错误，以至于在最重要的辩论中竟然忽视应用三段论式，竟至于以为在重要的事体中要提出三段论法来，就是很可笑的。他们所以如此，就已经分明证实了，许多有天才和远识的人们（这些人们并不是随便闲谈的，他们要按照自己辩论的结果来实行，而且在错误时，还常要丧失其头颅和财产的），以为那些经院中的论式是没有功用的，并不能发现出真理或谬误来；因为任何人只要肯接受明白呈示于他的东西，则没有这些论式，我们亦一样可以把真理或谬误指示给他，而且会指示得更为明白一点。

第二点，我所以猜想三段论式在发现真理方面不是理性的唯一固有的工具，还有一种原因，就是不论人们怎样夸张论式和图式能发现出虚伪来（如上所述），我们依然看到，经院式的推论方法和平常的辩论方法是一样易于陷入错误的。因为据平常经验讲来，这些虚妄的推理方法只足以捉弄人心，圈套人心，却并不能启发理解、指导理解。因此，人们在经院式的辩论中，虽可以被人折服，默然无言，可是他们很少甚或从不会真心相信胜者一造的意见。他们或者承认他们的对手比自己精于辩论，不过他们永不会相信对方所争持的真理，他们虽然失败，可是依然要带其原来的旧意见以去。这种辩论方法如果能给人以真知灼见，并且使人看到真理在于何处，则他们万不会有这种情形。因此，人们就想三段论式只可以在争辩中求得胜利，并不能在明白的探求中发现真理或证实真理。错误既然能隐藏在三段论式中，而且同时我们又不能否认它，那么能发现真伪的，一定不是三段论式，而是别的一种东西了。

人们如果惯于认某种东西有某种功用，他们就不许别人否认那种功用，否则他们很容易于大声疾呼地说，别人要把那个东西完全抛弃了。这是我常有的一种经验。但是为防止这种不公正而无根据的责难起见，我可以告他们说，我并不主张取消了理解在达到真理时所凭靠的任何帮助；而且精于三段论式的人们如果以为它们可以帮助理性来发现真理，则我想他们正可以利用它们。我的意思只是说，他们不应当以分外的功用归给这些论式，并且不应当以为离了这些论式，则人们便不会运用，或不会充分运用自己的推理能力。有些眼睛需要眼镜才能看得清楚明白，不过戴眼镜的人们却不可因此就说，离了眼镜就没有人能看得明白。说这话的人总未免过于着重了艺术（他们或者是得了艺术之助的），看轻了自然。理性如果能充分地运用自身，就可以凭其洞察力迅速地、明白地看到真伪，而且看得比用三段论式时还要迅速，还要明白。他们如果因为用眼镜久了，致使自己的目光发了昏，而且没有眼镜，就不能看到辩论中坚牢的推论或不坚牢的推论，则我亦不至于无理性地妄来反对他们佩戴眼镜。人人都知道，什么最适宜于自己的目光，不过他万不可因此就说，凡不用他那种工具的人，都是在黑暗中的。

5 三段论式在解证中无大功用，在概然性方面更是无用——三段论式在知识方面不论是什么样的，而在一切概然性方面，我敢说，它是完全没有功用的。因为在概然性一方面，我们的同意既然是在适当地考察了两造的一切证明和情节以后，按照一面的优势发生的，因此，在概然性方面要用三段论式来帮助人心，那是最不适当的。三段论法只根据一个假设的概然性或局部的论据，一直往前进行，因此，结果它就会使人心完全看不到当下所考察的东西，并且使它陷于一种远隔的困难，陷于进退维谷之境，好像被三段论法的锁链所桎梏似的。在这里，三段论式并不能给人心以必需的自由，更不能给它以必需的帮助，因此，它就不能使人心来考究一切事物，来指示出较大的概然性是在哪一面的。

6 它不能增加我们的知识，只能用知识进行诡辩——我们纵然承认三段论式可以帮助我们使人相信他们自己的错误（有的人虽如此说，不过我并不曾见任何人曾经被三段论法的力量所迫，致抛弃其意见），可是在最重要的一部分，它却不能帮我们的理性。我所谓最重要的一部分，就是指找寻证明，寻求新发现 而言的。这部分工作虽不是理性的最高妙用所在，可是它仍是最困难的一种工作，而且在这方

面，我们是最需要帮助的。三段论式的规则并不供给人心以那些中介观念，以来指示出远隔的各个观念间的联系来。这种推论方法并发现不出新的证明来，它只是整理排列已有证明的一种艺术。就如欧克里德第1卷第47命题虽是很正确的，可是它所以被人发现，我想却不是由于普通逻辑中的任何规则。一个人必须先有知识，然后才能用三段论式加以证明。因此，三段论式是在知识以后来的，因此，一个人并无需乎它。我们的知识量所以能增加，有用的艺术和科学所以能进步，主要是因为我们找寻出各个中间观念来，以指示出远隔观念间的联系。三段论式顶多亦不过是用我们所有的少量知识进行诡辩的一种艺术，它并不能丝毫增加我们的知识。一个人的理性如果尽用在这一方面，那正如一个人从地内掘出少量的铁以后，全把它打成刀，并且把它置在仆人们手中，使他们互相斗争，互相猛击似的。西班牙国王如果曾这样运用其人民的手和西班牙的铁，则他便不会在美洲的腹地发现出所蕴藏的珍宝来。我想，一个人如果尽其理性的力量，来挥舞所谓三段论式，则他一定不会在自然的内部宝藏中发现出大量隐伏的知识来。但是照经院派的做法，我们虽不能借严格的论式和图式的规则发现出知识来，可是我们的自然的、素朴的理性，却容易开一条通向人类的知识总量（一如其以前所做的样子）的大道，而对之有所增加。

7 我们应当寻求别的帮助——不过我并不怀疑，在最有用的这一部分知识方面，我们可以找到一些帮助理性的方法，而我所以如此说，乃是受了聪明的虎克（Hooker）的怂恿。他在其"教会政治"（*Eulesiastical polity*） 第1卷第6节中曾经这样说过："如果加上真正艺术和学问的一些正当帮助（说到这些帮助，我必须坦白地说，当今之世虽然号称学风鼎盛之时，可是人们对这些帮助并不甚知，亦并不注意），则受了这种培植的人们的成熟判断，和现代人的粗浅判断之间，将来一定有天壤之别，正如现代人和婴儿之间，有天壤之别似的。"我并不敢妄谓：自己在这里曾经发现了这位好学深思的大人物所提到的那些正当的艺术帮助中任何一种。但是，现代所通用的三段论式和逻辑分明不是他所指的那些，因为这些技术在他那时代已经为人所熟知了。在我自己觉得，我只要能用一种或者不习见的推论（我相信它是完全新的，并非抄袭来的），引起别人的注意，来找寻新的发现，来在自己的思想中寻求艺术的正当帮助，那已经够了。我相信，人们如果奴颜婢膝地完全服从他人的规则和命令，他们一定不会发现出这些帮助来。因为走平的道路只能领导这些牲畜们（如一个留心的

罗马人所说）达到模仿的地步；他们所做的不是巧合的同一，而是屡次的重复（non quo eundum est，sed quo itur）。不过我仍然可以大胆地说这个时代既然产生了一些判断准当，识解宏大的人们，因此，他们如果肯在这个题目上运用其思想，则他们一定能开拓一些新而未发现的道路，以促进人类的知识。

8 我们的推论限于特殊事物——我们既然借此机会在这里总论过三段论式，和它在推论方面，在知识的促进方面所有的功用，因此，在完结这个题目之前，我们还应当注意到三段论式的规则中一个明显的错误，就是："任何三段论式的推论，至少要含有一个概括的命题，才能成为正确的，决定的。"他们这样说，好像以为我们关于特殊的事物，是不能有所推论，不能得到知识似的。实则在适当考察以后就知道，我们一切推论和知识的直接对象，只是一些特殊的事物。每人的推论和思想所关涉的只是他自己心中存在着的各种观念，而这些观念又各个都是特殊的存在。至于在"别的"事物方面，我们的知识和推论之能成为正确的，亦只以它们和那些特殊的"观念"相符合为限。因此，我们对自己特殊观念间的契合或相违所发生的认知，亦就是知识的全体和极限。至于普遍性则只是由这种认识的附带性质，而且它的含义亦不过是说，那种认识所关涉的那些特殊观念，可以和两个以上的特殊事物相符合，可以表象二个以上的特殊事物罢了。但是那些观念中不论两个或一个或一个也没有能表象二个以上的实在事物的，而我们对那两个观念的契合或相违所发生的认识——就是知识——仍是一样明白，一样确定的。此外，在完结这个三段论式的题目以前，我还要请求允许我提出一点来：就是"我们不应当依靠正确的根据来考察考察，三段论法现在所有的论式，是否契合于理性么？"因为中名词的功用既然在联合两端，即既是要借其媒介来指示出两个观念间的契合或相违，那么中名词如果置在那两个观念中间，则它的位置不是更自然一点，而且它不是更能明白地指示出两端的契合或相违么？这是很容易做到的，我们只需把前两个命题的位置一掉换，使中名词成了第一命题的宾词，成了第二命题的主词，那就是了，就如：

一切人都是动物，

一切动物都是生物，

所以一切人都是生物。

一切物体都是广袤和凝性，

广袤和凝性不能是纯广袤，

因此，一切物体亦就不能是纯广袤。

此外还有一些三段论式，其结论是特殊的，不过我也不必再用这些例证来麻烦读者了。在特殊方面，亦和在概括方面一样，我们亦可用同样理由来讨论同样形式。

9 理性虽可以透入深海和厚地，虽可以把我们的思想提到星宿一样高，虽可以领导我们在大宇宙的广厦阔屋中游行；可是它即在物质事物方面，它也不能穷形尽相，而且在许多例证下，它也不能供我们之用。

第一，我们如果缺乏观念，则理性便不能供我们之用——第一，我们如果缺乏观念，则理性全不中用。因为理性所及的范围，并不能超过观念所及的范围。因此，我们如果没有观念，则我们的推论便要停顿，我们的计算亦要止步。有时我们所推论的，如果只系不表示任何观念的一些文字，则我们的推论亦只限于那些声音，此外并无别物。

10 第二，原因于含糊的和不完全的观念——第二，我们理性所运用的各种观念如果是含糊的、纷乱的，或不完全的，则它会迷惑而不知所措。在这里，我们就会陷于困难和矛盾中。因此，我们对于"最小量的物质"和"无限"既然没有完全的观念，则我们便迷惑于物质的"无限"可分割性。可是我们既然有了完全、明白，而清晰的数目观念，因此，我们的理性在数目方面便遇不到那些不可解的困难，亦不致陷于任何矛盾中。至于人心如何动作、运动或思想如何开始，而且人心又如何能产生它们，那是我们所不能完全观念到的，至于上帝的动作，那更是我们所不能完全观念到的，因此，我们在自由而又被创造的主体free created agents方面，便陷于极大的困难，使理性不易自拔。

11 第三，原因于缺乏中间观念——第三，我们的理性如果不能找出一些观念来，借以指示出任何别的两个观念间的确定的或概然的契合或相违，则它亦会停顿起来。在这方面，有些人的才具是远过于别人的。在未发现了代数（人类聪明的最大工具和例证）的时候，人们

看到了古代数学家的一些解证，总要表示惊异，而且他们总以为，人们之能找寻出那些证明来，简直近乎神圣了。

12 第四，由于错误的原则——第四，人心如果要根据虚妄的原则进行，则它总会陷于困难和荒谬，总会陷于桎梏和矛盾而不能自行解放。在那种情形下，要求助于理性，那是很无当的；因此，我们只能返回来发现那些错误原则的虚妄而排斥其影响。我们如果在虚妄的基础上有所建立，则由此所生的困难，远非理性所能扩清的；它如果愈往下追求，则它会愈使人陷于迷惑，愈会使人陷于迷乱。

13 第五，由于含糊的名词——第五，含糊的和不完全的观念既可以常常圈套住我们的理性，因此，根据同样理由，暧昧的文字和不定的标记，如果注意不到，亦会在推论中和辩论中，迷惑人的理性，使他们陷于困难。不过后边这两者，只是我们自己的错误，并非理性的错误。但是它们的结果仍是显然的，而且它们所充满于人心的迷惑或错误亦是到处可以见到的。

14 我们的最高级的知识是直觉的，并不用推理——人心中某些观念是可以凭它们自己互相直接比较的，在这些观念方面，人心能够明白地看到它们是否互相契合，正如它明白地看到自己具有那些观念似的。就如人心可以明白地看到圆的一弧小于全圆，正如它能明白地看到圆的观念似的。这种知识我叫它做直觉的知识，它是毫无疑义的，并无需乎证明，亦就不能有所证明；它已经是全部人类确实性的最高点。有些公理所以在一提示于人的理解以后，就为人人所不能怀疑，所确知（不只是相信）为真，其明显性的根据正在于此。在发现和同意这些真理时，我们并用不着自己的推理能力，亦并无需乎推论，它们是借高一级的明显性被我们所认识的。现在虽然有千万种事物逃掉我们的解识，或者我们的近视的理性只能浮光掠影瞥见它们，而且我们亦只能在暗中摸索它们，可是我想（如果我可以猜一猜未知的事物），现在的天使们对这些东西是有直觉的知识的，而且正直的人的精神，在来世变得圆满之后，亦是会对它们发生这种知识的。

15 其次就是借推论而行的解证——但是我们虽然在各处不时得到一点明白光亮，不时得到光明知识的一些火花，可是大多数观念，我们并不能凭直接的比较来窥见它们的契合或相违。在这些方面，我们

必须应用推论，借着推理，发现事物。这些观念又分两种，现在我可以顺便再提出来。

第一，有些观念，我们虽不能借直接比较知道它们的契合或相违，可是我们可以用别的能同它们比较的观念作为媒介，来考察它们的契合或相违。在这种情形下，我们如果分明看到中介观念和我们所要比较的那两边的观念，是契合的或相违的，则我们便得到解证，产生所谓知识。这种知识虽然亦是确定的，可是它并不如直觉的知识那样容易、那样明白。因为在直觉的知识中，只有一个直觉，并不容有丝毫怀疑或错误；我们在这里，能立刻完全看到真理，在解证方面，自然亦有直觉，不过它们却不是同时的；因为我们在以中介观念同第二个观念相比较时，必须要记得我们对中介观念（或媒介）和第一观念间的契合所有的直觉；因此，媒介如果愈多，错误的危险亦就愈大。因为我们必须把各个观念间的契合或相违观察出来，必须在长串的每一步骤中看出它们，必须照样把它们保留在记忆中，而且我们的心必须要确知，解证中的每一必需部分都没有忽略了。这样便会使一些解证冗长而繁杂，而且人们如果天才不足，亦难以清晰地看到那么多的特殊事件，亦难以精确有序地把它们记在脑中。就是那些能从事复杂观察的人们，亦常常要返回去复检其过程，而且他们往往要一再复查，然后才能得到确定的知识。但是人心只要能直观到一个观念和别个观念间的契合，又直观到它和第三个观念的契合，又直观到它和第四个观念间的契合，而且人心只要能明白地记住那种直觉，则第一个观念和第四个观念间的契合便成了解证，并且能产生出确定的知识来。这种知识正可以叫做理性的知识(rational knowledge)，正如前一种知识叫做直觉的似的。

16 要想补充这种狭窄的范围，我们只有根据概然的推论来行判断——第二点，另有一些观念，它们的契合或相违，我们虽然亦只能借别的观念为媒介才能加以判断，可是这些别的观念同两端并没有确定的契合，只有一种常见的，或概然的契合，所谓意见正是施展在这些方面的；而且所谓意见，亦就是人心在以概然的媒介比较了各种观念以后，权且相信那些观念是相契的。这个虽然达不到知识，而且虽然亦并达不到最低限度的知识，可是有时候中介观念能把两端紧密地联合起来，而且概然性很明白、很强烈，使我们不能不同意它，正如我们的知识不能不跟着解证而来似的。意见的美点和功用正在于观察正

确，并且确实估量各种概然性的力量，又从而把它们合拢在一块，选择出占优势的那一造来。

17 直觉，解证，判断——所谓直觉的知识就是在把两个观念直接比较后，人心对它们的契合或相违所发生的一种认识。

所谓理性的知识，就是在以一个或多个别的观念把两个观念联合以后，人心对那两个观念的契合或相违所发生的知觉。

所谓意见就是，人心在以一个或多个别的观念联合两个观念以后，只"相信"那两个观念是契合的或相违的，因为在这里人心并看不到那些别的观念和那两个观念的确定契合或相违，只看到它们的屡次的，常见的契合或相违。

18 文字的结果和观念的结果——由一个"命题"推出另一个"命题"来（就是用文字来行推论），虽然是理性的大部分工作，可是推理的主要工作还在于用第三个"观念"为媒，来找寻出两个观念间的契合或相违来。就如两所房子，我们虽不能把它并列在一块来度量它们的相等关系，可是我们可用码来发现它们是相等的。文字的作用只在它们是那一类观念的标记；至于各种事物自身的契合与否，虽然有其实在的相状，可是我们亦只能借观念来知道这一层。

19 四种论证——在未完结这个题之时，我们不妨稍一论究人们在与他人推论时常用的那四种论证。他们用这些论证，或则企图要使人来相信自己；或则至少亦是想要折服他们，使他们平息其反辩。

第一就是所谓剽窃名言——第一就是要申说各人的意见。人们如果借其天才、学问、高越、权力，或其他原因，曾经在大众中博得美誉，获得令闻，具有权威，富有尊严，则我们如果稍一贬抑其人的尊严，或怀疑其人的权威，那在别人认为是傲慢不逊的。别人如果都恭敬服从地接受了名作者的决定，则一个人对这种决定如果不肯径直服从，大众便容易以为他是太于高傲用事的。一个人如果固执自己的意见，以与从古传来的潮流相抗衡，或者与一些有名的学者，公认的作家相颉颃，则人们往往认他们是暴慢的。因此，人只要拿这一类的权威来支撑自己的教条，则他便以为自己应该获得胜利，而且别人如果要反抗那些权威，他会称他们为鲁莽的。我想这正可以叫做剽窃名言(argumentum verecundiam)。

20 第二，就是利用无知——第二点，人们还常由另一条途径来驱逐他人，来使他人服从自己的判断，接受自己在辩论中的意见。这种途径就是要使对手承认自己所说的为证明，或者自己给对手举出一个更好的证明来。这种论证我叫它做利用无知（argumentum ad ignorantiam）。

21 第三就是穷迫他说——第三条途径就是要从对方的原则或自白来求得结论，以其矛来攻其盾。这就是普通所谓穷迫他说（argumentum ad hominem）。

22 第四就是所谓准事酌理——第四就是要利用知识或概然性的基础作为证明。我叫这做准事酌理（argumentum ad judiciam）。在四种论证中，只有这一种能启发人们，能使我们在知识之路上有所进步。因为（一）我之不反对某个人，如果不是由于确信，而只由于恭敬，或其他缘故，则那并不足以证明他的意见是对的。（二）我纵然不知道较好的一条途径，这亦不能证明别人就走了正途，而我应该跟从他。（三）一个人纵然告诉我说，我是错了，可是这亦不见得他就对了。我亦许谦怀若谷，不愿反对他人的信念；我亦许有所不知，不能来发现一个较好的证明；我亦许错了，另一个人亦许会指示我说，我是错了。这些情形诚然可以使我容易接受真理，但是它们却不能协助我来达到真理。真理是必须由证明和论证来的，光明是必须由事物的本性来的，并不能由我的厚颜、我的无知，或我的错误而来。

23 超乎理性，反乎理性，合乎理性——由前边所说的看来，我们可以凭猜想约略地把事物分为合理性的、超理性的和反理性的三种。（一）合乎理性 的各种命题，我们可以凭考察自己的感觉观念和反省观念来发现它们的真理，并且可以借自然的演绎知道它们是正确的，或可靠的。（二）超乎理性 的各种命题，我们并不能凭理性由那些原则推知它们的真理或概然性。（三）反乎理性 的各种命题，是与我们那些清晰而明白的观念相冲突、相矛盾的。就如唯一上帝的存在是与理性相合的。两个以上的上帝的存在是反乎理性的；死者的复活是超乎理性的。其次，所谓"超乎理性"，既然有两种意义，一层是指超乎概然性而言，一层是指超乎确实性而言，因此，我想所谓反乎理性有时亦可以有这两种宽泛的意义。

24 理性和信仰不是互相反对的——理性 一词还有另一种功用，在那种功用方面它是和信仰相反的 。这种说法虽然是很不适当的，可是习俗已经认定了这种说法，因此，我们如果反对它，或希望来改正它，那是很愚蠢的。不过我们不妨注意一下，信仰和理性不论怎样相反，可是信仰仍只是人心的一种坚定的同意。而坚定的同意，如果调节得当，又只有依据很好的理由才能赋予任何事物（这正是我们的职务），因此，它是不能和理性相反的。一个人如果没有信仰的理由，就来信仰，则他亦许会爱好自己的幻想；可是他并不是在找寻真理，服从造物主的，因为造物者所以给他以那些分辨的能力，正是要使他应用它们，免于错误的。人如果不能尽其所能来应用这些能力，则他有时虽然亦许会遇到真理，可是他之所以得以不谬，只是由于偶然。我虽不知道，偶然的幸运是否能辩护他那种进行方法的不合规则，不过至少我确信，他对于自己所陷入的过错是必须要负责的。在另一方面，一个人如果能应用上帝所赐的光明和能力，并且诚心用自己所有的那些帮助和能力，来发现真理，则他已经尽了理性动物的职责，而且他纵然求不到真理，他亦会得到真理的报酬；因为一个人如果不论在什么情形下都要依照自己理性的指导来信仰或不信仰，则他已经指导好自己的同意，安置好自己的同意了。另一个人如果行事与此相反，他就触犯了自己的光明，误用了天赐的才能，因为上帝给他那些才具，只是为了追寻较明白的确实性，遵循较大的概然性。但是有些人既然把理性和信仰对立起来，因此，我们在下一章中亦要照那个样子考察它们。

第十八章 信仰和理性以及其各自的范围 1 我们必须知道它们的界限——我们在前边已经说过，（一）我们如果缺乏观念，则我们必然得不到任何知识。（二）我们如果没有证明，则我们便得不到合理的知识。（三）我们如果缺乏明白的，决定的物种观念，则我们便不能得到概括的知识和确实性。（四）我们如果没有自己的知识，没有他人的证据，来安立自己的理性，则我们便不能得到概然性，来指导自己的同意。

我们既然提到这些事情，因此，我想我就可以把理性和信仰的界线分开。世界上许多纷乱，纵然不是由于人们不知道这层分别起的，至少许多激烈的争辩，和荒谬的错误，是由这种原因起的。因为我们如果不能解决自己应当在什么范围内，受理性的指导，什么范围内，受信仰的指导，则我们虽互相争辩，亦不能互相晓谕了宗教的道理。

2 信仰和理性的对立——我发现，任何教派，在理性所能指导他的范围内，是爱利用理性，可是在理性不能帮助他们时，他们却呼喊着说，“那是属于信仰范围的，不是理性所能解决的”。但是他们既然没有立了信仰和理性的精确界线，那么一个反对者如果有同样的口实，则他们怎样能说服人呢？因为在关于信仰的一切争辩中，信仰和理性的界线是应当首先决定的。

因此，理性 如果与信仰对立起来，则我的分别是这样的：就是，理性的作用是在于发现出人心由各观念所演绎出的各种命题或真理的确实性或概然性（这里所谓各种观念，是人心凭其自然的官能——感觉或反省——得来的）。

在另一方面，信仰 则是根据说教者的信用，而对任何命题所给予的同意；这里的命题不是由理性演绎出的，而是以特殊的传达方法由上帝来的。这种向人暴露真理的途径，就叫做启示 。

3 传说的启示并不能传来任何新的简单观念——第一点，我可以说，人没有一个受了上帝灵感的人可以借启示向别 人传来他们所不曾由感觉和反省得到的任何新的简单观念 。因为不论他从上帝亲手接受了什么印象，而他总不能用文字或其他标记把那些印象传达给他人。因为各种声音在作用于我们心中时，并不能引起别的观念，只能引起它们的声音观念。它们所以能在我们心中引起潜伏的观念来，只是因为我们常用它们来代替那些观念，而且它们所唤起的观念亦是限于以前就在那里存在的。因为所闻所见的各种文字只能在我们的思想中唤起它们常常标记的那些观念来，并不能引进完全新而为以前所不知的任何简单观念来。至于别的标记，亦都可以这样说，它们都不能向我们表示我们从未观念到的任何事物。

因此，不论保罗在神游第三天时，看到什么东西；不论他心中接受了任何印象，而他向别人所叙述的那个地方的情形只不过是说，那些事物是"人眼所不曾见，耳所不曾闻，心所不曾想的"。纵然上帝借其神力让一个人看到木星或土星上的一种具有六个感官的生物（人人没有否认星球上能有生物存在），并且在他心中印了那些生物由其第六感官所接受的印象，而那个人亦不能借文字语言在别人心中把那第六个感官所传达的观念产生出来，正如我们不能借文字的声音，在只具有四个感官而却完全不能视的人心中产生出颜色观念似的。因为我们的简单观念（它们是一切意念和知识的基础和材料）都完全依靠于我们的理性，就是都完全依靠于我们的自然官能，我们并不能由传说的启示来接受到它们。在这里，我所说的传说的启示是有别于原始的启示的。所谓原始的启示，是指上帝在人心上所直接印入的印象，在这里是没有什么界限的；至于传说的启示则是指用文字语言向他人所传的那些印象而言的，亦就是指平常互相传达思想的那种途径而言的。

4 传说的启示虽可以使我们知道理性所能知的各种命题，不过它并不能给理性所给我们的那种确实性——第二点，我可以说，凡由我们的自然理性和观念所能发现出的那些真理，启示亦可以发现出 来，传达出来， 因此，上帝亦可以借启示向我们发现出几何中任何命题的真理来，正如人们应用其自然的官能自己来发现了那些真理似的。不过在所有这些事物方面，我们亦不需要启示，因为上帝已经给了我们以发现它们的自然的，较妥当的方法。因为我们如果由思维自己的观念而发现了各种真理，则那些真理一定比由传说的启示而来的真理较为确定一些。因为我们之知道这种启示原始是由上帝来的，永不能为我们之明晰地看到各种观念的契合或相违，那样确实。如果在很多年代以前就有启示说，三角形的三角等于两个直角，而且我如果相信那个传说，相信这个命题是曾经启示过的，我就可以相信这个命题的真理。但是我们如果一比较，一度量，两个直角的观念，和三角形三角的观念，则我们对这命题所有的知识会更为确定一些。关于感官所能知的各种事实，我们亦可以这样说。洪水的历史之传于我们，亦是由导源于启示的那些著述来的；不过我想任何人都不会说，自己对于洪水所有的知识，一如亲见洪水的诺亚(Noah)所有的知识那样确定而明白，一如自己当场目击时所应有的知识那样确定而明白。因为他虽然相信，这段历史是见于摩西受了灵感后所写的书中的，可是他这种信念并不能大于他的感官的信念，因为他如果亲自见到摩西写了这本书，则他的信仰更会大些。

5 启示如果反乎理性的明白证据就不能信教——我们如果凭直接的直观（如在自明的命题方面），或凭理性的明白演绎（如在解证中），明白知道各个观念间的契合或相违，而且我们如果又根据这些契合或相违，构成各种确实的命题，则我们便无须乎用启示帮助我们，来同意那些命题，来把它们接受在自己心中。因为知识的自然途径就能以把它们确定在心中，或已经把它们确定在心中。我们对任何事物所有的这种知识是最大不过的，它正可以比得上上帝的直接启示，而且我们纵然相信这是由上帝来的启示，而这种信念亦并不能大于我们的知识。任何东西都不能借启示一名摇动了明白的知识，或者在它与理解的明白证据直接冲突以后，让人来相信它是真的。因为我们在接受那些启示时所凭的各种官能的明据，并不能超过（纵然相等）直觉知识的确定性，因此，任何事理如果与我们的明白的，清晰的知识正相冲突，则我们万不能相信它是一种真理。就如一个物体的观念和一个地方的观念是很明白符合的，而且人心亦明白地看到它们

的契合，因此，如有一个命题说，一个物体同时在两个地方存在，则它纵然妄以神圣的启示为护符，我们亦永不能同意它。因为我们纵然明知（一）自己在以此命题归于上帝时，并没有自行欺骗，虽然明知（二）自己在正确了解这个命题的，可是我们更可以凭自己的直觉知识明知同一物体不能同时在两个地方存在。因此，任何命题只要和我们的明白的直觉的知识相冲突，则我们便不能把它作为神圣的启示，而以启示所需要的同意加以同意，因为这样我们就会把一切知识、明证和同意的原则和基础都摇动了；如果可疑的命题代替了自明的命题，确知的东西让步于容易错误的东西，则真理和虚妄的差异就泯灭了，信仰和怀疑的界限亦就消除了。各种命题如果抵触了我们所明白观察到的观念间的契合或相违，则我们万不能说它们是属于信仰的事情。它们不论借启示的名义，或借任何别的名义，都不能引动我们的同意，信仰并不能使我们承认与知识相反的任何事物，因为信仰虽然建立于上帝的证据，而且他在启示任何命题时不能撒谎，但是我们虽相信这个命题真是神圣的启示，可是这种信念并不能超过我们的知识。因为我们所以确知那个命题之为真实，全是因为我们知道那个命题是上帝所启示的，不过我们所假设为启示出的那种命题如果与理性或知识相反，则我们所知的那种启示正是很有疑问的。因为我们不能设想上帝——仁慈的造物主——何以会把虚妄的命题传授给人们，使它来把他自己所给我们的知识的一切原则和基础都推翻了，使我们的一切官能都无用了，使他的最神妙的作品——人的理解——都毁灭了，并且使人处于少光明，缺指导的地步，比要神随形灭的禽兽还更可怜。因为人心如果只分明知道自己理性的原则，而且它对于神圣启示所有的知识并不比那种知识更为明白，或者还不及那样明白，则它万不能离弃自己理性的证据，而让步于一个启示出的命题，因为那种启示并不比那些理性的原则更为明白。

6 传说的启示，更不能违反理性的明白证据——在这种范围以内，即在直接所受的原始启示中，一个人亦是运用自己的理性，并应当服从自己的理性的。至于别的人们如果不妄谓自己受了启示，而且他们如果只是被人命令来服从他人，并接受（由文字或语言所传来的）向他人所启示出的真理，则理性更有重要作用，而且是唯一指导我们接受那些真理的东西。因为属于信仰的事体既然只是神圣的启示，而不是别的，因此，所谓信仰（就是平常所谓神圣的信仰）只能涉及于被认为由神所启示出的那些命题。因此，人们如果以启示为信仰的唯一对象，他们怎样能够说我们之相信某书中的某一命题为神圣

的灵感，乃是信仰的事情，而非理性的事情；只有他在受了启示，知道书中的某个（或全体）命题是由神圣的灵感所传来时，才可以如此说。如果没有那种启示，则我们是否相信那个命题或那部书为神圣的权威，那并不是信仰的事情，而只是理性的事情。我们只有运用自己的理性，才能同意它，而凡与理性相反的东西，理性又是不能允许我们相信的；理性所视为非理性的东西，它是从不会加以同意的。

因此，在各种事物方面，我们只要根据自己的观念得到明白的证据和上述的那些知识原则，则理性便成了当然的判官。至于启示，则在它和理性相契时，固然可以证实理性的意旨，可是在它和理性不相契的情节下，并不能减弱理性的命令。我们只要有理性的明白判断，则任何相反的意念，亦不能借信仰的名义，来使自己抛弃那种判断。

7 超理性的事物——不过，第三点，我们可以说，有许多事情，我们对它们只能有很不完全的意念，或者全无意念；而且有些别的东西，我们也并不能凭自己官能的天然功用，来知道它们的过去的、现在的、将来的存在。这一类事情既然不是我们的自然能力所能发现出的，而且是超乎理性的，因此，当它们启示给我们时，它们就成了信仰的固有对象，就如说，有一部分天使曾经背叛上帝，失掉乐土，死者要起来、复生等等事情，都不是理性所能发现的，而且它们纯粹是信仰的事情，理性并与它们直接无关。

8 有些事物在启示以后，虽不与理性相反，可是它们亦是信仰的事情——上帝虽然给了我们以理性之光，可是即在我们的自然才具能给我们以或然决定的那些事情方面，他仍然可以自由供给我们以启示的光亮。而他的手并未受了束缚。因为这种缘故，上帝如果肯给我们以启示，则他的启示必然要否认了理性的或然推想。因为人心既然不能确知它所不能明知的那些事情的真理，只能服从一种近似的概然推测，因此，它必须同意于那样一个证据才是，因为它坚信那种证据是由不会错误，不会欺骗的神明来的。不过要来判断它之确为启示，而且要来判断表示启示的那些文字的意义，那仍是理性的职务。因此，任何被假设为启示的事情，如果同理性的明白原则相反，如果同人心对自己明白而清晰的观念所有的明显的知识相反，则我们必须听从自己的理性，因为这事情正是属于理性的范围的。因为一个人纵然知道，与自己的明白原则和明显知识相反的那个命题是由神圣所启示的，或者知道自己已经正确地了解了传达启示的那些文字，可是他更

知道相反的说法乃是真的，而且前一种知识万敌不过后一种知识的确实可靠。因此，他必须把那个命题当做理性的事情而加以考察，万不能不加考察，就把它当做信仰的事情，而吞咽下去。

9 在有些事情方面，我们的理性如果不能判断，或者仅能有或然的判断，则我们应当听从启示——第一点，所启示的任何命题，我们的心如果不能借其自然的官能和意念，来判断它的真理，则那完全是信仰的事情，而且是超乎理性的。

第二点，人心如果能由其自然官能的功用，借其自然获得的一些观念，来决定，来判断各种命题，则那些命题可以说是理性的事情。不过有一种差异就是有些命题，人心并不能十分确知它们，它只能根据概然的根据，来相信它们的真理（在这种情形下，相反的命题或者是真的，虽然这并毁灭不了知识的明白确实性，亦并不能推翻了一切理性的原则）；在这种概然的命题方面，明显的启示应该来决定我们的同意，即使它与概然性相反。因为理性的原则如果不能证明一个命题是真是伪，则明显的启示应该来决定，因为启示也正是另一条真理的原则和同意的根据。因此，在这里这种启示，就成了信仰的事情，而是超乎理性的，因为在那种特殊情形下，理性既不能超乎概然性以上，因此，信仰就该来行决定，启示就该来发现真理是在那一面的。

10 在有些事情方面，理性如果能供给确定的知识，则我们应该听从理性——信仰的领域应该以上述程度的为限，在那个限度内，它并不至毁灭理性，或阻止理性的。因为由一切知识的永久泉源新发现的真理并不至损毁，搅扰理性，只能扶助理性、促进理性。凡上帝所启示的都是确乎真实的，我们并不能怀疑它。这正是信仰的固有对象。不过它究竟是否是神圣的启示，则只有理性能来判断；而理性呢，它又不使人心接受较不明显的事物，而排斥较明显的事物，亦不使它只相信概然性，而把知识和确实性忽略了。我们纵然明知一种传说的启示是由神圣根源来的，而且它所用的文字正如我们所接受的那样，它所有的意义，正如我们所了解的那样；可是这种知识并不如理性的原则那样明显，那样确定。因此，任何东西只要和理性的显见的、自明的命令相冲突相矛盾，我们就不能说它是不与理性相干的一种信仰的事情，而且纵有人如此主张，我们亦不该同意他。任何神圣的启示自然都应该范围我们的意见、偏见和利益，而且我们应该充分地相信它。不过我们的理性虽然这样服从信仰，可是这并取消不了知识的界

石；这并不足以摇动理性的基础，我们仍可以应用我们的官能，以来求得上天原来赋给它们时的目的。

11 信仰和理性之间如果不划一条界限，则我们便不能反驳宗教中的狂热或妄诞——信仰和理性的领域，如果不为这些界限加 以分划，则在宗教的事理方面，理性便完全无立足的余地。照这样，则我们亦就不必责骂世界上各种宗教中那些狂妄的意见和礼节了。因为使人类陷于热狂互相歧视的各种宗教，所以有了许多荒谬的情节，我想多半是由于人们夸张信仰，以来反对理性的缘故。因为人们如果习于一种意见，以为在宗教的事理方面，不论它们怎样显然与常识、与一切知识的原则相冲突，我们亦不能求商于理性，他们就已放纵自己的想象和迷信了。他们既然竭尽迷信的能事，因此，他们就在宗教方面发生很奇特的意见，很荒谬的行为，使一个好思的人不能不惊异其愚昧，而且以为他们那样，不但是伟大全知的上帝所不能喜悦的；而且就在清醒而良善的人看来，亦是很可笑，很可厌的。因为这种缘故，那本该使我们有别于禽兽，本该特别把我们当做理性动物看，使我们高出于生畜之上的宗教，反而使人往往成为最无理性的，而且比畜类还要愚蠢。人常说，“我所以相信，正因其不可能”。这话，在一个好人方面虽亦可以算做热心的表现，不过人们如果用这个规则来选择自己的意见和宗教，那就太于危险了。

第十九章 狂热

1 真理之爱是必要的——任何肯认真探求真理的人，首先就应该使自己的心发生一种爱惜真理的心。因为不爱真理的人并不肯费心来追求它，而且在失掉真理时，亦并不觉得可惜。在学界中没有一个人不自命是爱真理者；而且任何有理性的动物，我们如果以为他不爱真理，则他一定会见怪你。虽然如此，可是我们可以正确地说为真理而爱真理的人毕竟是很少数的，即在那些自命为爱真理的人们方面，亦是如此的。不过一个人怎样才能知道自己真是爱真理的，那乃是值得研究的一件事，不过我想真正的真理之爱，有一种无误的标记，就是他对于一个命题所发生的信仰，只以那个命题所依据的各种证明所保证的程度为限，并不超过这个限度。不论谁，只要一超过这个同意的限度，则他之接受真理，并非由爱而接受，他并非为真理而爱真理，他是为着别的副目的的。因为一个人所以确知一个命题是真实的，只是由于他对它有所证明（除了自明的命题），因此，他对那个命题所有的同意程度，如果超过那种确知的程度，则他的过分的信仰，一定在于别的情感，而非由于他的真理之爱。不论我在何种范围内确知一个命题是真的，我的真理之爱一定不会使我对它的同意超过那个范围，这个正如我在确知一个命题为不真时，我的爱真理的心不能使我同意那个命题似的。倘或不如此，则我之爱真理，正是因为其有不真的可能性或概然性了。任何真理，如果不以自明的强光，解证的力量，来盘踞人心，则能使我们同意的各种论证就只有能使那种真理成为可靠的那些证据和尺度，而且我们对那种真理所有的同意，亦只应以那些论证在理解中所提示的证据为衡。我们对一个命题所赋的信任或权威，如果超过了它从支撑它的那些原则和证明所得到的，则我们已经说不上是为真理而爱真理了。不过真理既然不能因为人的情感或利益而增加其明显性，因此，真理也并不能因为它们而添了色彩。

2 爱命令他人的心理是由何来的——人们因为有了这种偏颇不良的判断，所以他们就爱专横地发布自己的命令，狂放地支配他人的意见。因为一个人既然欺骗了自己的信仰，他不是很容易来欺骗他人的

信仰么？一个人在对自己时，他的理解还不曾习于论证和确信，那么你还能希望他在别人面前，有了论证和确信么？因为他已经损毁了自己的官能，凌虐了自己的心理，并且把真理所有的特权侵犯了，真理的特权，就在于用它自己的权威，来支配人的同意（那就是说，我们的同意，是必须和真理的明白性成比例的）。

3 狂热的势力——在这里，我可以冒昧考察一下同意的第三种根据。这就是所谓狂热 。在有些人方面，狂热亦同理性和信仰有相同的权威，而且亦一样被他人所信托。所谓狂热就是要排弃理性，在本无启示处，妄来建立启示。结果，它就把理性和启示都排除了，而以一个人脑中的无根据的幻想来代替它们，并且把那些幻想作为自己意见和行为的基础。

4 理性和启示——理性 乃是自然 的启示：永恒的光的天父，和一切知识的泉源，就借理性把人类的自然官能所能达到的一部分真理传达给他们。启示 乃是自然的理性 ，理性在这里，只是为上帝所直接传来的一套新发现所扩大，不过那些新发现仍待理性来证实其为真实，就是理性要借各种证据来证明它们是由上帝来的。因此，人如果取消了理性，而为启示让路，他就把两者的光亮都熄灭了。他这种做法正好像一个人劝另一个人把眼睛拔了，以便用望远镜来观察不可见的星体的辽远光亮似的。

5 狂热的由来——人们如果要依据直接的启示来建立自己的意见，来规范自己的行为，则比依据严格的推论要容易得多，顺利得多，因为严格的推论是既令人麻烦，又不常成功的。因为这种缘故，所以有的人们就爱妄谓自己得了启示，并且相信自己的行为和意见是特别受上天的指导的。尤其在他们不能用寻常的知识方法和理性原则来解释自己的行为和意见时，他们更有这样的信念。因此，我们就见，往古来今，忧郁而虔诚的人们，自夸和自信太过的人们，就以为自己胜于别人，以为自己独能同上帝有更密切的来往，独能得到上帝的更大的宠爱；因此他们就自诩自信，以为自己和神明有直接的沟通和圣灵有不时的来往。我亦承认，上帝能够由光的泉源直接把光线投在人心中，以来启发人的理解，而且他们都知道，这是上帝所应许过的；既然如此，那么只有依靠他的那些特殊的选民，最有权利来希冀这种启示了。

6 狂热——他们的心理既然有了这种倾向，因此，任何无根据的意见，只要在他们的想象上有了强烈的印象，他们就会以它们是由上帝之灵而来的光明，而且是有神圣的权威的；而且任何奇特的行为，他们只要有实现它的强烈倾向，他们就会说，那种冲动是上天的命令或指导，而且是应该服从的。他们以为那是上天所下的命令，他们来执行它是不会错误的。

7 我所说的狂热原本就是这样的，它虽然不曾建立在理性或神圣的启示上，而是由兴奋的或傲慢的脑中的幻想来的，因此，它只要一立住脚，它就比理性和信仰还更能影响人的信念和行动。人们往往是最急迫不耐地服从他们自己的冲动的，而且一个人如果整个被一种自然的运动席卷以去，则他的行为更会有力起来。一种强烈的想象如果超出于常识之上，脱离理性的一切束缚，反省的一切阻力，并且升到神圣权威的地步，则它在与我们的性情和心向相拍合时，便会成功为另一条新原则，把全体席卷以去。

8 人往往把狂热误认为真见实感——人们由狂热所发生的各种奇怪的意见，和狂妄的行为，虽然已经足以警戒他们，不要采取这种错误的原则（它是最容易使人在意见和行为方面发生错误的），可是人们往往因为喜爱奇特的事情，而且觉得受了灵感，超出于寻常的知识途径，乃是一种光荣，因此，他们如果一进入这种直接启示的途径，便再难以挽回，因为他们已经可以不事搜求而得到光明，不需证明而得到确知了；这种情形不是很能满足他们的懒散、无知和虚荣么？理性是不能支配他们的，他们已经超过理性了；他们已经看到注入于自己心中的光明，而且他们是不会错误的。那种光明正如光明的日一样明白，一样可见，它自己就指示出自己来，它只需要自己的证据，并不需别的证明；他们觉得上帝的手在自己心灵中转动着，觉得圣灵在其中跃动，而且他们的感觉是不会错误的。因此，他们便可以自己维系自己，并且相信，理性在他们所觉所见的事物方面是完全无能为力的。他们所分明经验到的，并不容怀疑，亦无需乎试验，一个人如果要求人来给自己证明：光是在照，他是看见了光，那不是很可笑的么？只有光自己能证明自己，别的东西并不能给它证明。圣灵只要在自己心中带来光明，它就会把黑暗驱除掉。我们看到它，正如我们看到午时的太阳一样，并不用理性的微光来指示我们。由上天来的这种光明，本是强烈、明白、纯洁的，它本身就可以解证它自己。我们若

以自己幽暗的光明，——理性——来考察天光，那就无异于借萤火的微光来发现太阳了。

9 这便是这些人们的说辞：他们所以相信，正因为他们相信；他们的信念所以是正确的，正是因为他们坚持这种信念。因为我们如果把他们所说的真见实感等等比拟之词去掉，则他们的说辞所剩的意义只不过是这样的。不过这些比喻极度欺骗了他们，它们对他们成了确知，对他人成了解证。

10 狂热怎样可以被发现出来——不过我们可以稍为清醒地考察一番这种内在的光明，和他们所极其信赖的这种感觉。他们说，自己有明白的光亮，而且自己分明"看见"这一层；他们有一种光明的感觉，而且自己分明"感觉"到这一层。他们并且相信，这是无可争辩的。因为一个人如果说他自己看见什么或感到什么，别人并不能否认他所说的话。不过我可以问，这种视觉是指人们看到一种命题的真理说呢？还是指人们看到，它是由上帝所来的一种启示呢？再说到这种感觉，则我亦可以问，它是指人们感到有一种行为的趋向呢？还是指人们感到上帝之灵促动那种趋向呢？这是两种全不相同的知觉，而且我们如果不愿自欺，则我们必须仔细分辨它们。因为我虽然知道一个命题的真实，可是我亦许不知道它是由上帝直接所启示的。我虽然知道几何中一个命题的真实，可是我亦许不知道它是一种启示。不但如此，我纵然知道，这种知识不是由自然途径来的，而且可以断言它是启示出的，可是我并不一定知道它是由上帝所启示出的。因为有些精灵虽然未受到神的委托，亦能把那些观念在我们心中刺激起来，亦能把它们安置在适当的秩序内，使我们看到它们的联系。因此，我虽然觉得不知如何有一个命题来在我心中，可是这并不就是说，我知道它是由上帝来的；更不是说，我十分相信它是真的，它是由上帝来的。不过他们虽然叫它为"光"和"见"，可是我想它顶多只是一种信仰和信念；而且他们所误认为启示的那个命题，他们亦并不实在知道它是真的，只是相信它是真的。因为人如果知道一个命题是真的，则启示便无功用；而且我们并不易存想，一个人既然知道一件事，为什么还要启示给他。因此，人们如果只相信一个命题是真的，而却不知道它是真的，则不论你如何叫它，它总不是"见"，而只是"信"。真理进入人心的途径就有这两条，它们是完全有差异的，并不能互相混同。我所见的，我可以根据事物本身的明显性，知道它是如此的。我所信的，我只是根据他人的证据权设它是真的。不过我仍得知道，确有这种证

据，否则我如何可以相信呢？我必须知道，它是上帝所启示给我的，否则我便一无所见。那么现在的问题就是，我如何能知道，这确是上帝向我所启示的；我如何能知道，这个印象是由圣灵印在我心上的，而且我是应该服从它的？我如果不知道这一层，则我的确信不论强到什么程度，它总是没根据的；而且不论我自夸得到什么光明，那亦只是狂热 。因为我们所假设为启示出的那个命题，纵然是分明真实的，是显然可靠的，或者由知识的自然途径说是无法确知的，可是我们这里必得需要一个根据充分而且显然真实的命题，这个命题就是："它确是为上帝所启示的，而且我所认的启示，确乎是由上帝印入我心中的，并不是别的精灵在我心中所灌注入的一种幻觉，或由自己幻象所生起的一种幻觉。"我所以要求这一层，乃是因为我想，这些人所以认一种命题是真的，只是因为他们假设它是由上帝而来的一种启示。既然如此，那么他们不当考究，他们依靠什么根据，来假设它是由上帝所启示的么？他们如果不考察这一层，则他们的信仰只不过是一种妄断；而且使他们眼花缭乱的这种光明亦只是一种鬼火，只足以领导它们来回转圈。它之所以为启示，正是因为他们坚信它是如此的；他们所以相信它，正是因为它是一种启示。

11 在狂热方面，我们并不能明显地看出，命题是由上帝来的——在神圣所启示出的一切事物中，我们只要知道它是由上帝来的一种灵感，那就是了，并无需乎别的证明。因为他是不会欺骗，亦是不会被欺的。不过我们究竟怎样知道，某个命题是由上帝注入于我们心中的一种真理呢？我们怎样能知道，那个真理是由他启示于我们，而为我们所应当相信的呢？在这里，狂热并没有它所自夸的那种明显性。因为狂热的人自夸已经得到光明，而且他们说，借此光明他们已经得以顿悟，得以知道或此或彼的真理。不过他们所以知道它是一种真理，一定不外两条途径，或则凭借它在自然的理性前所显示的自明性，或则凭借能证明其为真的一些合理的证据。不过他们不论由那一条途径，知道它是真理，我们都一样可以说，他们之假设它是启示，实在是白费的。因为他们所以知道它是真的，仍只是同别的任何人知道它是真的一样，他们都是由普通途径知道它是真的，并无需乎启示的帮助。因为未受灵感的人们所明悟的任何种真理，都是由此途径，进入人心，确立在那里的。他们如果说，他们所以知道它是真的，只是因为它是由上帝来的启示，那么他们的理由是很好的，不过我们又可以问，他们怎样得知它是由上帝而来的启示呢？他们或者说，他们是凭借它所带来的光明，因为那种光明在他们心中照耀闪烁，不是他们所

能抵拒的。不过我可以请他们考察考察，这种答复是否比我们前边所说的稍为好些；他们这种答复还不是等于说，它之所以为启示，正因为他们坚确地相信它是真的么？因为他们所说的光，只不过是他们心中一种强固而无根据的信念，他们不过相信它是真的罢了。因为他们所以相信它是真的，并没有理性的明证确据，这一点是他们所承认的。因为若是这样，则他们之接受它，就是因为不当它是启示，而只依靠于他们接受别的真理时所依的普通根据了。如果他们所以相信它是真的，只是因为它是启示，可是他们所以知道它是启示，亦并没有别的理由，只是因为自己充分相信它是真的，那么他们所以相信它是启示，只是因为他们充分相信它是启示了。我们若以此为根据来进行，则不论在教条或在行动方面，都是不妥当的。我们如果认自己的幻想为自己的崇高的唯一的指导，而且我们所以认某个命题为真实，某种行为为正直，只是因为我们如此相信，那么，陷自身于谬行，错见的，还有比此更容易的方法么？我们的信念虽强，那也完全不能证明它是正直的；弯曲的东西，亦正可以同直的东西一样坚硬，一样不屈；而且人们在错误方面，亦可以和在真理方面一样专断，一样肯定。若非如此，则纷纭的党派如何会有了那么多不可控制的热烈信徒呢？因为人虽然以为自己心中有一种光明，可是它在这种情形下只不过是一种强烈的信念，因此，我们如果以为这种光明就可以指明，它是由上帝来的，那么各种相反的意见，都正可以配称为灵感了。那么上帝不但是众光之父，而且成了各种互相反对的光之父，使人陷于分歧错杂的途径中了。无根据的确信如果能证明任何命题是一种神圣的启示，则互相矛盾的各种命题都可以成为神圣的真理了。

12 坚确的信念并不足以证明任何命题是由上帝来的——坚确的信念如果成了信仰的根据，相信自己为是的心理，如果成了真理的论证，则上述的情形是不可免的。圣保罗在杀戮基督徒时，亦相信自己做的事是对的，亦相信他自己负着这种使命，亦相信他们是错的。不过错误的是他，而不是他们。善人亦是不能免于错误的，他们有时亦会把错误认为神圣的真理，以为它们是在自己心中极其光明地照耀着的，因此，他们亦会很热心地卫护各种错误。

13 人心中的光究竟是什么——人心中的真正光亮，只是任何命题所含的明显真理；它如果不是一个自明的命题，则它所有的一切光明都只是由它所依的那些证明的明显性和妥当性来的。要说理解中有别的光明，那只有使我们进于黑暗，只有使我们落在黑暗王子的权力

内，只有使我们甘心受骗，甘心相信谎言。因为坚确的信仰如果是指导我们的光明，那么我就问，人们怎样能分别撒旦的欺骗，和圣灵的感动呢？撒旦亦一样可以变成一个光明的天使。受了这个晨光之子的领导的人，亦正可以如真受了圣灵感动的人一样，来满意那种光明，来充分相信，它们是被上帝之灵所感动的。他们会信仰它、喜悦它，而为它所支配。他们的强烈信仰如果可以成为判官，则没有人比他们更确定，比他们更合理了。

14 启示是必须为理性所判断的——因此，人如果不甘心自陷于狂妄的错误和欺骗，则他应该一考察领导他的这种内心光明 。上帝在造先知时，并不曾毁坏了人；他仍然使人的官能保持其自然的状态，使他能够判断他所受的灵感是有神圣根源来的不是。他虽然以超自然的光来照耀人心，可是他并不熄灭了自然的光。他如果想使我们同意任何命题的真实，则他或则用自然理性的寻常方法，来证明那种真理，或则凭他的权威来表明它是我们应当同意的一种真理，而且他会以理性所不能误认的一些标记，使我们相信那种真理是由他来的。因此，在任何事情方面，我们都必须以理性为最后的判官和指导。不过我的意思并不是说：我们必须求助于理性，必须考察上帝所启示出的命题是否可以为自然原则所证明，而且在不能证明时，我们就当排斥了它。我的意思乃是，我们必须依靠理性，必须借理性来考察那个命题是否是由上帝而来的启示；理性如果发现它是由上帝所启示出的，则理性会拥护它，一如拥护别的真理似的，因此，理性亦就会把它作为自己的一道命令。我们如果只依据信念的强度来判断信念，则凡能彻底激动我们想象的任何意想都可以成为一种灵感。因此，理性如果不依据各种信念自身以外的东西，来考察各种信念的真理，则灵感和幻觉，真理和虚妄，都将互相混同而不可分别了。

15 只有信仰并不能证明启示——这种内在的光明，或我们所认为由灵感而来的任何命题，如果与理性的原则相契合，或与上帝的文字语言（就是证明过的启示）相契合，则我们的理性会保证它，我们亦可以坦然地认它为真的，并且在我们的行动和信仰方面以它为指导。如果它不能为这两条规则所证明，则我们便不能把它视为启示；甚至也不能视它为真的；在这种情形下，我们必须除了空空相信其为启示以外，还当有别的标记，来证明它是启示。因此，我们常见古时的圣人们，在受了上帝的启示时，必不能只在自己心中有这种信仰的内在光亮，此外还必须有一些别的东西，证明它是由上帝来的。他们虽亦

相信那些启示是由上帝来的，可是他们还有外面的标记，使他们相信那些启示的发动者。他们在从事于教导他人时，亦被上天赋了一种能力，用以证明自己由天所受的那种委任是真实的，而且他们还可以借着有形的标记，来建立他们使命的神圣的权威。摩西在去埃及前并非只在心中感到一种冲动，要想去法老Pharaoh那里，把自己的弟兄们带出埃及；他除了这种冲动以外，还另有一种外面的标记。他曾见到灌木着了火，可是并不曾烧毁，而且有声音从其中传出来。不过他仍以为这还不足以给予他以充分的权威，使他负着那种使命前进。一直到上帝用另一种神迹，把他的杖变成蛇，使他相信自己亦有权力来在他所要找寻的人们面前复现那种神迹，来证明他的使命——一直到了这时，他才敢自信起来。又如几登Gideon虽然受了天使的命令，要把以色列人由米甸人Midianites手里救出来；可是他还要一个标记，才能相信他的使命是由上帝来的。在古代先知们方面所看到的这些例证，很足以证明，他们并不以为，离了别的证明，单有自己心中的内在视觉或信念，就可以证明那是由上帝来的。——自然圣经上亦没有到处告我们说，他们需要这一类的证明。

16 不过我虽然如此说，可是我仍然承认，上帝有时并不用特殊的标记，就可以直接用圣灵的影响来启开人心，使他们了解某些真理，并且刺激他们发生某些好的行动。不过即在这些情节下，我们也有理性、圣经和无误的规则，可借以知道它是否是由上帝来的。我们所接受的真理如果契合于圣经中所说的启示，我们的行动如果契合于正确理性（或圣经）的命令，则我们如认它们为真实的、合理的，那亦并无危险；因为它纵然不是由上帝来的直接启示，虽然未曾在我们心中有特殊的作用，可是我们仍然确信上帝在真理方面所给我们的启示足可以保证它。不过我们自身的私人信念纵然有力量，亦不足以保证它是由上天来的光明或运动，只有记述上帝语言的文字，或一切人所共有的理性的标准才能有这一层保证。任何行动或意见如果契合于理性或圣经，则我们可以看它是有神圣的权威的；不过我们自己的信念却不能给它以这一层烙印。我们的心向纵然十分喜爱它；不过那只足以指示出它是我们自己的爱儿，并不足以证明它是上天的产儿，并不足以证明它是由神圣而来的。

第二十章 谬误的同意或错误

1 错误的原因——知识的内容只是明显而确定的真理，因此，错误 则不是知识的过失，而是判断力的误认，判断力所以有些错误，乃是因为它同意于不真实的事理。

不过同意既然根据于可靠性likelihood，而且我们同意的固有对象和动机既在于概然性；而且那种概然性又是由前几章所述的条件而成立的，那么我们就可以问，许多人们的同意为什么会与概然性相反呢？各种意见之互相矛盾是最明显不过的一件事，而且我们分明看到，一种事情，在此一个人也许完全不相信，在另一个人也许仅仅加以怀疑，在第三个人也许就深信固执起来。这种情形所以发生的原因虽多，可是我们可以把它们归为四种。（一）是由于缺乏证明 。（二）是由于没有应用证明 的能力。（三）是由于没有利用它们 的意向。（四）是由于计算概然性的度量错误。

2 第一，由于缺乏证明——第一点，我所谓缺乏证明 ，并不只是单说缺乏那些根本不存在，根本得不到的证明，而且亦是说，缺乏那些本来存在，本来可以得到的证明。因此，人们如果缺乏便利或机缘，不能有各种实验和观察，以来证明任何命题；或者他们没有适当的机会来考察并搜集他人的证据，那他们就是缺乏证明的。人类的大部分都是处于这种情形的；因为他们终身劳役，受制于可怜生活的必然性，不得不消耗其生涯，以来糊口。这些人们不但在幸运方面苦无机会，即在知识和研究方面往往也是一样。他们的全部时间和辛苦既然都消耗了去，以求平息枵腹的空鸣，饥儿的哭泣，那么他们的理解亦只有空空如也了。一个人既然耗其毕生的时间于繁重的职业中，则我们很难希望他知道世界上纷纭的事情，正如一匹驮货的马日日被人赶赴市上，一来一往，只经过狭窄的巷子和污秽的路途，不能明白那个地方的地理似的。一个人如果缺乏闲暇、书籍、语言和与众人谈话的机会，则他休想来搜集本来存在的那些证据和观察，以来构成人类社会中所认为最重要的许多命题（或大多数命题）。他在这种情形

下，并不能找到充分的必需的信念根据，以建立他的一套信仰。因此，有许多证明，虽是别人所信赖的，而且是确立那些意见所必需的条件，可是人类大部分，因为不可免的自然状况和人类的社会组织，却完全不知道它们。大部分人类既都要竭力谋生，因此，他们再无暇晷，在学问方面做那些繁重的研究。

3 人或者反对说，“缺乏证明的那些人们便怎样呢？”现在要答复这一点——那么我们该怎样说呢？大部分人类会因为谋生的必然性，完全不知道与他们有切身利害的那些事情么（这些事情，人是容易问到的）？大部分人类，除了偶然和盲目的机遇，就再没有别的东西来指导他们来求得幸福或苦难么？各国中通行的意见和众所仰望的导师，足以为充分的明证和保障，使人人来孤注一掷地赌上自己的极大利益，甚或至于永恒的幸福或灾难么？在基督教国中和回教国中，人所受的教训既然不一样，那么我们还能认那些教训都是确定的神示和真理的标准么？一个穷苦的乡人，只因为有幸运生在意大利，就永远幸福么？一个日工，只因为运气不好生在英国就该必然受罪么？这些话是人们所容易问到的，不过我现在且不考察这一层。但是我可以说，照他们的说法虽然他们可以随便相信这些意见中任何一种是真的，可是他们究竟应该承认，上帝所给予人的官能已经足以在他们所走的途径中指导他们；他们只要在余暇的时候，肯认真运用自己的官能就是了。无论谁都不至于把所有时光都谋了生，却没有闲暇来思想自己的灵魂，来使自己在宗教的事情方面有所开悟。人如果在这一件大事上亦曾经专心，一如其在关系较小的事情上一样，则人们都不会完全受了生活必然性的支配，都会节省出许多空时来，来促进自己在这方面的知识。

4 人民是受了阻碍，不能自由研究的——命途艰难的人们固然受了限制，不易有所进步，有所开悟；可是有一些人幸运虽大，虽然可以得到许多书籍和必需品，以来扩清疑虑，发现真理，可是他们仍被本地的法律所圈困，护卫所监视，不能来自由有所探求，因为在上者的利益正是要使人愚无所知，免得人们知识多了，对于自己信仰减少了，因此，这些人比起我们方才所说的那些可怜的劳动者，一样没有机会和自由来充分考察，而且还有过之无不及。他们的地位虽然高大，可是他们仍陷于狭隘的思想中，而且在应该最自由的理解方面亦受了限制。在各地方当局者如果没有知识而想传布真理，而且人们如果妄被吓迫来信从当地的宗教，并且把各种意见吞咽下去，则人们的

理解是最会受了限制的。这正如无知的人民吞咽了庸医的丸药似的，他亦不知道，它们是怎样做的，他只相信它们能治病。不过信仰不能自由的人们，比这般愚民还要可怜。因为愚民们还可以自由选择他们所信托的医生，而这般思想不自由的人们却不能不吞咽他们所本不愿吃的东西。

5 第二点，由于缺乏技能，不能利用各种证明——第二点，人们如果没有技巧来应用关于概然性的各种证据，如果在自己的脑中不能进行一长串的推论，如果不能精确地衡量各种相反的证明的优势，并且把各种情节都观察到，则他们便容易同意于不可靠的论据。有的人们只能用一次三段论法，有的人们只能用两次三段论法，有的人们只能稍进一步。这些人们并不能永远观察出最有力的证明是在哪一面的，而且亦并不能永远依从本身比较可靠的意见。任何人只要同其邻居一相接谈，他就会相信，各种人们在理解方面是有很大差异的；他亦不必到卫士特敏士特教堂，或交易所，济贫院或疯人院，就可以分辨出这一层差异来。智慧方面这种很大的差异，亦许是由于思维器官的缺陷，亦许是因为那些官能因废弃而迟暗或难调顺，亦许是因为人的灵魂中天然有一种差异（如有些人所主张的），亦许是因为这些原因的一部或全部，不过我们在这里并不来考察这一层。我们只是分明看到，在人的理解，了悟，推论方面，委实有很大的差异，因此，人们正可以说（这并于人类无损），在某些人之间理解的差异，正如在人和某些畜类之间理解的差异似的。不过要研究这种情形是怎样来的，则事情虽属重要，可是对于我们现在的题旨，尚非必需的。

6 第三点，因为没有运用各种证明的意向——第三点，此外，还有另一种人，他们所以缺乏证据，并不是因为自己得不到证据，乃是因为他们没有运用它们的意向。这般人们虽然有财富和闲暇，虽然不缺乏天才和其帮助，可是他们并不曾因此稍占便宜。他们有的人因为热心追求快乐，或不断地劳于操作，所以就把思想用在别方；有的人因为懒惰疲乏，或特别厌恶书籍、研究和沉思，因此，他们都不去认真思想；有的人们又恐怕公平的探求不利于最合他们偏见、生活和计划的各种意见，所以他们不经考察便安心信任他们所认为方便而时髦的议论。因此，大多数人对于其所应知的概然知识，便终身一无所知，更不能加以合理的同意；实则那些概然知识正是在他们的眼界以内的，他们一把眼转向在它们身上，就看到了。不过我们知道，有些人如果觉得某封信是报告坏消息的，则他们往往不愿意读它；此外，

我们还知道，有些人因为有理由恐怕自己的事业境况不良，也每每不肯清算自己的账目，甚或不肯思想自己的财产。那些富有财产，有闲暇来促进自己理解的人们，究竟怎样自足于懒散无知，那是我不能说的。不过我想，人们如果尽数消耗自己的收入，以来装饰自己的身体，却不肯用钱来获得知识的工具和帮助，则他们亦就太看轻了自己的灵魂了。因为他们虽尽心来使自己的外表整齐洁净，以为粗衣破裳是很可怜的，可是他们却安心使自己的心灵，穿着粗破而斑驳的外衣，或借来的破布，一如机遇，或本地的成衣匠所给他们制造的那样（此处所谓成衣匠，就是指与他们交接的那些人的意见而言）。我想，人们如果一思及来世，一思及他们在来世的祸福（有理性的人们，有时不能不思想到这一层），则他们这种轻视灵魂的心理，未免是不合理的。不过我现在且不提这一层。我亦并不说，这些最鄙弃知识的人们如果不知道自己所应知道的事情，是怎样的可耻，怎样的错误。不过我觉得，有一件事情至少亦值得所谓缙绅先生的考虑。就是，他们虽然以为名誉、敬仰、权力、权威，常伴着自己的门第和财富而来，可是他们会看到，别人的知识如果超过他们，则那些人的名誉、权力等，又会超过他们。我们知道，瞎眼人是要明眼人的指导，才可以走动的，否则会要落在深沟内，既然如此，那么，人在理解方面如果是瞎的，则他更要受限制，更受束缚了。——在前边所举的各种例证中，我们已经指示出谬见的一些原因，并且指示出，人们在接受概然的学说时，他们的同意为什么不能同概然性的各种根据成比例。不过我们一向所考察过的各种概然性，它们的证明都是存在的，只是人们有了错误，才看不到那些证明。

7 第四点，由于计算概然性的尺度是错误的——第四点，最后还有一种人，他们在分明看到真正的概然性以后，亦不能坚确地相信它们，亦不能屈从于明白的理性。他们或则中止其同意，或则竟然同意于比较不可然的意见。人们所采用的计算概然性的尺度，如果是错误的，则他们是不能免于这种危险的。所谓错误的尺度，有四种。（一）我们所认为原则的各种命题，本身如果不确定，不显然，只是可疑的、虚妄的，则我们的尺度是错误的。（二）第二种错误的尺度，就是传统的假设。（三）第三种错误的尺度，就是强烈的情欲或心向。（四）第四种错误的尺度就是权威。

8 第一，可疑的命题如被误认为原则，则我们的尺度是错误的——第一点，概然性的首要而最强的根据，就在于一件事情和我们知

识的互相契合；而且我们如果把那种知识接受了，认它为我们的原则，则这种互相契合更可以成为概然性的根据。这些原则很能影响我们的意见，因此，我们就常用它们来判断真理，来度量概然性，而且凡与这些原则不相符合的东西，我们都不认它是概然的，并且不认它为是可能的。我们因为太于尊敬这些原则，而且它们的权威又超越一切知识，因此，且不论他人的证据，就是我们感官的明证，只要它们所证明的同这些确立的规则相反，则我们亦常会排斥了它们。这种情形所以发生，我想是由于人们主张天赋原则的学说，并且以为各种原则是不能证明、不能怀疑的；不过究竟如何，我可以不在这里讨论。我只可以说，此一种真理并不能和彼一种真理相矛盾；而且我可以说，任何人都应该极其谨慎地观察他所认为原则的那种知识，并且应该严格考察它，看看自己还是凭知识本身的明证确知它是真的呢？还是只根据他人的权威，相信它是真的呢？因为一个人如果学得错误的原则，并且盲目相信并非显然真实的一种意见的权威，则他的理解中会有了一种强烈的倾向，必然错误地指导他的同意。

9 儿童们往往由他们的父母、乳母，和周围的人们，把各种命题（尤其是关于宗教方面的）接受在心中。这是最常见不过的。这些命题既然纡徐的入在他们的天真而无偏见的理解中，而且逐渐固定起来，因此，它们不论真伪，就被长期的习惯和教育钉在人心中，永不能再拔出来。因为人们在长大以后反省那些意见时，往往看到它们在他们心中是和他们的记忆一样久远的；他们既然不曾观察到它们原来如何纡徐而入，又不知道自己如何得到它们，因此，他们便尊敬它们为神圣的道理，不许人们亵渎它们、触动它们、怀疑它们。他们会认它们为上帝直接在自己心中所立的乌陵和土明（Urim and thummin）（见"旧约"利未记8章8节）；会认它们是伟大的无误的决定真伪的标准；会认它们是解决一切争端的判官。

10 人对于自己的原则（不论是什么样的），既然存了这种想法，因此，我们就容易想象，一个命题只要一损及那些原则的权威，只要一反对这些内在的神示，则人们会如何看待它。而且我们容易想象，最荒谬的，最不可靠的事物，只要一符合于那些原则，则会被人们赶紧吞咽下去。在这种宗教中，人们既然坚确地，固执地相信各种十分相反的意见（它们有时都一样是荒谬的），这就分明证实，人们是根据传统的原则而进行推论的，而且他们所以如此信仰，亦正是这种推理方法的必然的结果。因此，人们宁愿怀疑自己的眼官，放弃自己感

官的证据，并且把自己的经验错误地报告出来，亦不愿承认与这些教条相抵触的任何事物。一个聪明的罗马教徒如果在初懂事以后，人们就不断地把一条原则教给他，说他自己的信仰总得同教会（或同教中人）的信仰相一致，说教皇是不会错误的；而且他如果从来不曾怀疑过这条原则，一直到四五十岁后，才听到另一种相反的原则；那么他一定容易违反着一切概然道理，甚或违反着自己感官的明白证据，来相信所谓变体的学说(transubstantiation)（按天主教以为在圣餐节时，面包和酒变成了基督的肉和酒），这个原则很影响了他的心理，因此，他会相信亲眼所见的面包为圣肉。一个人如果同某些哲学家一样，立了一条推论的基本原则说，他必须排斥感官，而相信理性（因为人们常不适当地称由自己原则所演绎出的论证是理性），那么你怎么能使他相信他的意见是不可靠的呢？一个狂热信徒只要听说，他或他的老师受了灵感，并且和圣灵直接沟通，则你虽提出真正理性的证据来，你亦不会反驳倒他的学说。任何人只要受了错误原则的熏染，则他在与这些原则相反的事物方面，并不能为最明显、最有力的概然道理所移动；只有他们能坦白地受了劝说，来考察这些原则本身时，他们才可以有了变化。不过许多人是做不到这一层的。

11 第二点，传统的假设——其次有一等人，他们的理解是铸入一个模型，恰好是照传统假设的体积形成的。这些人们同前一种人的差异，就在于他们承认事实，并且和反对者共同承认一件事实。他们和反对者所差异的，只在其所举的理由和所解释的作用方法。这一种人并不如前一种人似的，公然不承认自己的感官；他们可以较为耐心地听受感官的报告，不过在解释起事物来时，他们却不相信它们所报告的，而且纵然有许多可靠的理由告他们说，那些事物不是由他们自己所想象的途径来的，他们亦不会相信那些理由。一位渊博的学者，既然在四十年中，费了许多时间和灯烛，由希腊文和拉丁文的坚石，造成其权威，而且他的权威又为普通的传说和年高德劭的须眉所证实，那么要有一个暴起的新学后生在一霎时间把他推翻了，那不是最不可忍受的一件事，足以使其绯衣赧颜的么？我们能希望他来承认，他在三十年来所教给他的学生的，全部错误，而且他以很高代价卖给他们的，只是一些艰僻之词，糊涂之语么？有什么可靠的理由，在这种情形下，能说服他呢？他既然耗了许多时间惨淡经营，才能得到自己的知识和学问，那么他会被有力的辩论所说服，顿然脱掉其旧有的意念，和他在学问方面的自命不凡么？他会赤裸裸地一丝不挂，来重新追求新的意念么？我们纵然用尽各种论证，亦不能折服他，正如狂风

不能使旅客脱掉其斗篷，只能使他抓得更紧一点似的。——至于由误解了真正的假说（或正确的原则）所发生的一些错误，亦可以归在谬误的假设里边。这乃是最常见不过的一个例子。我们常见许多人们各个争执互相不同的意见，实则这些意见都是他们由圣经上无误的真理所推演出的；这就分明证实，他们未曾都正确地了解了经文。经文上说μειαυοειτε，而且任何基督教徒都会承认这段经文告诫人以一种最重要的职责。不过一个人如果只懂法文，则他由译文所得来的规则是很不一样的，一种翻译是说"repenteg-bous"你要悔改，另一种翻译是说Faites Pénitence"你要苦行"。他由此所发生的行为一定有一种是很错误的了。

12 第三点，特别得势的情感——各种可靠的理由如果违反了人们的意向和得势的情感，则它们亦会遭了同样的命运。一个贪鄙的人推论起来，只要一边有钱，则另一边虽有很可靠的理由，你亦会容易预先见到那一边要占优势。尘俗的人心，就如污泥的墙壁似的，会抵抗最强的枪炮。一种明白论证的力量，有时虽亦可以给它们印一些印象，可是他们会屹立不动，把敌人——真理——赶出去，不让他来围攻自己，扰乱自己。你虽然告一个正在热恋的人说，他的情人对他的爱情是假的，并且拿出二十种证据来，证明他的情人对他不忠，可是她只用三句甜语，就会使一切证据归于无效。古人说，"我们所愿望的事，我们是容易相信的"Guod volumus, Bacile, credimus，我想人人都已屡次经验过这番道理。人们虽然不能常常公然反对明显的可靠道理的力量，可是他们仍是不易屈从于那些论证的。人的理解自然是爱接受较可靠的一边的，他所以不如此，乃是因为他有能力来停止，来限制理解的考察，并且不让它在可能范围内尽美尽善地来考察所讨论的事情。平常人既然不能做到这一层，所以他们常会由两条途径，来避免明显的可靠理由。

13 逃避可靠理由的方法：第一就是假设对方是错误的——第一，各种论证既然多半是由文字语言表现出的，因此，它们或者会有隐伏的错误；而且所得的结论既然是一个系列，因此，其中不免有不相符合的地方。事实上亦很少有推论真是十分简捷、十分明白、十分一贯的，因此，许多人们都可以毫不踌躇地对它们发生一种疑问，而且他们都可以用一种传统的答复来否认这些推论，他们会说，"我虽然不能答复，却亦不能屈服"，而且我们并不能责骂他们是不坦白的，或不合理的。

14 其次就是，假设有别的论证可以证明相反的说法——其次，人们还可以说，“我不知道反对方面还有什么别的理由”，因此，他们可以反对明显的可靠理由，而不加以同意。因此，他们又会说，“我虽然被打倒，可是我仍不必屈服，因为我还不知道还有什么理由留在后边”。这个躲避确信的逃遁所，真是又敞又阔的，我们正不容易决定一个人什么时候才脱离了它的边界。

15 那一些可靠理由可以决定人的同意——不过这种界限亦是有尽处的；一个人如果精细地研究过，概然性和不可靠性的一切根据，并且平心静气地详细观察了一切情节，把两边的总数都计算好，则他在许多情形下，可以总括地知道概然性是落在哪一面的。在这里，有些理性方面的证明是由普遍经验而得的假设，是很分明，很有力的，有些事实方面的证据是很普遍的，因此，他便不能不同意。因此，我们就可以断言，同意的情形有两种，第一，在某些命题方面，我们所见到的证明虽是很重要的，可是我们如果有理由来猜疑；在文字方面或者有错误，而且在反对方面或者亦有一样重要的证明，则我们对那些命题或同意，或中立，或不同意，都是可以自由的。第二，不过各种证明如果都是一件事成为很可靠的，而且我们亦没有充分的理由来猜想在文字方面含有错误（在作了清醒而严肃的考虑以后，我们会发现出这一层），或在反对方面有尚未发现出的同样有力的证明（沉思的人，在有些情节下，会根据事物的本性，看到这一层），则一个人在这样衡量之后，不会不同意较大的概然性所出现的那一边。我们如果要问，排版所用的字母杂乱地堆在一块以后，是否可以秩然有序地在纸上印出一贯的推论来，或者要问，各种原子在盲目地，偶然地相会以后，不用有理性的主体来指导，是否就可以永远组成各种动物的身体，则在这些情形下，我想任何人在一思考之后，都会毫不踌躇地来选择所当选择的那一造，都会毫不犹疑地来加以否认。最后我们还可以说，一件事情（又说一千七百年前，是否有恺撒其人在罗马）本性如果是中立的而与人无利害关系，而且完全依靠于各个证人的证据，而且我们也并不能假设，除了助成那件事情的证据而外，还有可以发现出的别的相反的相等的证据，则在这些情形下，我想任何有理性的动物都没有不同意这件事的能力，都一定会必然地接受这些可靠性。在别的没有那样明显的情形下，我想人有中止其同意的能力；而且他所有的各种证明，如果能助成合乎自己喜爱或利益的那个意见，则他或许可以安于那些证明，而不再远求。不过要说一个人竟然同意于可

靠性较小的那一面，那在我认为是不可能的，就如一个人不能同时相信一件事情可靠而又不可靠似的。

16 什么时候，我们有中止同意的能力——知识之不能任意，正如知觉之不能任意似的，同意之不能自由，亦正如知识之不能自由似的。任何两个观念的契合，不论是直接地，或由理性的帮助，现显于我心，则我不能不知觉它，亦不能不知道它，正如我在日光下转眼向物时，不能不看到那些物体似的。在充分考察之后，我所见为最可靠的事情，我就不能不加以同意。不过在一看到各观念的契合以后，我们虽然不能阻止知识，而且在适当地考察了可靠性的一切标准以后，我们不能不加以同意，但是我们如果停止了考察，并且不运用自己的官能来追求任何真理，则我们亦能阻止知识和同意。若非如此，则无知，错误，不信，等等，无论如何，就都不是过失了。因此，在一些情形下，我们固然可以拒绝同意，或中止同意，但是一个人如果熟悉了现代史，或古代史以后，他能怀疑有罗马其地，有恺撒其人么？诚然，有无数真理，一个人是不必知道的，或者以为自己是不必知道的，就如说，我们的国王芮卡慈第三King Richard III是否是曲背的，罗哲培根Roger Bacon是否是一个数学家，还是一个幻术家等等问题。在这一类情形下，我们的同意不论是在哪一方面的，都与自己的利害无关，而且我们亦并不要由此发生一些行动和顾虑，因此，我们正不必惊异，人心在这方面为什么信任公共的意见，屈从先入之见。这一类问题是完全没要紧的，因此，它们就如日光中的微尘似的，人们很少注意它们的方向。它们在那里，似乎完全由于偶然，人心亦任其自由飘荡。但是人心如果觉得一个命题含有重要关系，而且我们的同意或不同意会引起重要的结果来，而且善或恶又看我们选择了或排斥了正确的一边而定，则在这些情形下，人心不能不认真考察所谓概然道理，而且我们只要看到大数在那一面，我们就得同意它，而不能再任意选择。在那种情形下，较大的概然性一定会决定我们的同意。因此，一个人在见到较大的概然性时，便不能不承认它是真的，正如他见到两个观念间的契合或相违以后，不能不知道它是真的一样。

既然如此，那么错误的基础，就在于衡量概然性的尺度是错误的；就如罪恶的基础，正在于衡量善的尺度是错误的一样。

17 第四点，权威——第四点，衡量概然性 的最后一种错误的尺度，是我在前一章所提叙过的。这种尺度比前三种尺度更使较多的人，

陷在愚昧和错误中。在自己的朋友、党派、邻人或国家中，各种通行的意见，往往能得到我们的同意 。大多数人所以相信自己的教条，不是只因为他们假设主张相同的那些人是忠实的，有学问的，人数众多的么？他们好像以为忠实人和书呆子是不会错误的；好像以为真理是由大众的投票所确立的。不过大多数人却就以此为他们的理由说，“我们的教条已经为往古所证实；它来到我这里，是有前代所给它的护照的，因此，我如果接受了它，那并没有什么危险。别的人们都已经相信了这个意见（这就是他们的唯一理由），因此，我亦应该接受它。”不过一个人宁卜金钱卦来决定自己的意见，亦不应该采取这样的尺度。一切人类都是易于错误的，而且许多人在许多点上，都会受了情感或利益的诱惑，陷于错误。我们如果一观察支配名人、学者和党魁的那些秘密的动机，我们就会看到，他们所以赞助他们所主张的那些主义，并不是为真理而接受真理的。至少我们敢说，任何荒谬的意见，人们都可以根据这个理由来接受。我们所能提到的任何谬说，总有信仰它的人。一个人如果觉得自己只要跟着他人的足迹走，就不会走错，则他正会有许多曲径邪路可走呢！

18 但是人们虽然尽管喧嚣着说，人类已经有了许多错误和偏见，可是我必须为人类辩护说，意见错误的人们，并不如一般人所想象的那样多 。我并不是说，他们都已信爱真理；乃是说，关于人们所剧烈争执的那些主义，他们是全无任何思想和意见的。因为我们如果一考试世上各教派的大多数信徒，我们就会看到，关于他们所热心信仰的那些事情，他们全没有自己的意见，不但如此，而且我们更不能相信，他们是先考验了概然性的各种论证和可靠程度才来采取那些意见的。他们所以决心服从某一党派，只是因为他们受了那种教育或有那种利益。他们在那里，会如军队中的兵丁似的，只是依照他们领袖的指导，来表现自己的勇敢和热忱，却不来考察甚或不知道自己所为之斗争的主义是什么样的，一个人的生活既然表示出他对于宗教，并不认真关心，那么我们有什么理由想他会绞脑汁来寻思自己宗教中的教条，并且费心来考察各种教条的根据呢？他只服从自己的领袖，准备好自己的手和舌来卫护公共的立场，并且在能擢升自己并在那个社会中保护自己的人面前，邀得宠信就是了。因此，人们虽然自白有一些主张，并争持一些主张，可是他们亦许会完全不相信那些主张；甚或自己的脑中根本就没有那些主张的影子。因此，我们虽然不能说，世界上错误的，较不可靠的意见，实际要较为少些，可是我们可以确乎

断言，实际上同意它们的人，把它们误认为真理的人，并不如人们所想象的那样之多。

第二十一章 科学的分类

1 三个种类——凡可归入人类理解范围以内的东西，可以分为三种。第一 就是事物本身的本性，以及其各种关系和作用的途径。第二 就是一个人（有理性而能自动的主体），在追求一种目的时（尤其是幸福）所应做的事情。第三 就是达到和传递这两种知识的途径。我想科学正可以分为这三种，就是：

2 第一，为物理学（Physica）——第一种知识就是指事物本身的特有的存在、组织、性质和作用而言的。我这里所说的各种事物不但指物质和物体而言，而且亦指精神而言，因为精神亦如物体一样，亦有其特有的本性、组织和作用。这种物理学，若给以广义的名称，则我可以叫它为物理学*φυσιχη* ·Physiké，或自然哲学。这种学问的目的，只在于纯粹思辨的真理，任何东西只要能供给人心以这种真理，都可以归在这一种学问中，不论它是上帝自己，或天使，或精灵，或物体，或它们的任何变状，如数目和形相等。

3 第二，为实践之学(Practica)——第二，就是所谓п*ραχτιχη* ·Prakuké，这种学问教人如何可以正确的运用自己的能力和行动，以求得良善的和有用的事物。在这方面最主要的，就是伦理学 。这种学问的职务就在于找寻出人类行为方面能招致幸福的规则和尺度来，并且找寻出实践它们的方法来。这种学问的目的不在于纯粹的思维，和人对于真理的知识；它的目的，只在于所谓"正当"right，和正当的行为。

4 第三为*Σημιωτιχη* ——第三种学问可以叫做Semiotic，就是所谓标记之学。各种标记因为大部分是文字，所以这种学问，亦叫做*λογικη* ，logicll。这种学问的职务，在于考察人心为了理解事物、传达知识于他人时所用的标记的本性。因为人心所考察的各种事物既然都不在理解中（除了它自己），因此，它必须有别的一些东西，来作为它所考察的那些事物的标记和表象才行。这些标记就是所谓观念 。

不过构成一个人的思想的各种观念的模样，不能拿出来供他人直接观察，它只能存储于记忆中，而且记忆还又不是很妥当的储蓄器。因此，我们如果想互相传达思想，并且把它们记载下来为自己利用，则我们还必须为观念造一些标记。音节清晰的声音是人们所认为最方便的，因此，人们常常利用它们。观念 和文字 既然是知识的伟大工具，因此，人们如果要想考察人类知识的全部，亦应当考察观念和文字，因为它们正是很重要的。在适当地考察了它们以后，在清晰地衡量了它们以后，它们或许会供给我们以一向不曾见到的另一种论理学和批评学。

5 这是知识对象的基本分类——理解对象的这种分类法，在我看来，是最基本、最概括、最自然的。因为人们所能致思的，只限于这几种。他或则思考事物本身，以来发现真理；或则思考自己能力以内的事情（自己的动作），以来达到他的目的；或则思考人心在前两方面所用的标记，和排列标记的适当方法，以使自己得到较明白的知识。由此看来，（一）可以认识到的事物 的本身，（二）我们所能发生的求得幸福的各种行动 ，以及（三）求得知识时标记 的正确用法，是有天渊之别的，因此，在我看来，它们就是理智世界的完全独立的三大领域。

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲 学

悲剧的诞生

〔德〕弗里德里希·尼采 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

Friedrich Nietzsche

DIE GEBURT DER TRAGöDIE

Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden

KSA 1: Die Geburt der Tragödie

Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari

2．durchgesehene Auflage 1988

©Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin·New York

本书根据科利 / 蒙提那里考订研究版《尼采著作全集》（KSA）第1卷第9—156页译出，并根据第14卷补译了相应的编者注释。

汉译世界学术名著丛书
出 版 说 明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从20世纪50年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行，至2011年已先后分十二辑印行名著500种。现继续编印第十三辑。到2012年出版至540种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出得更好。

商务印书馆编辑部

2012年1月

中文版凡例

一、本书根据科利 / 蒙提那里编辑的15卷本考订研究版《尼采著作全集》（Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden，简称“科利版”）第1卷（KSA 1:Die Geburt der Tragödie）译出。

二、中文版力求严格对应于原著。凡文中出现的各式符号亦尽量予以原样保留。唯在标点符号上，如引号的使用，在中文版中稍有一些变动，以合乎现代汉语的习惯用法。原版斜体字在中文版中以重点号标示。

三、文中注释分为“编注”和“译注”两种。“编注”是译者根据科利版《尼采著作全集》第14卷第41—59页（对科利版第1卷《悲剧的诞生》部分的注解）译出的，补入正文相应文字中，以方便读者的阅读和研究。

四、科利版原版页码在中文版相应位置中被标为边码。“编注”中出现的对本书内容的文献指引，中文版以原版译码标识。由于中文版把原版单独成卷（第14卷）的“编注”改为当页脚注，故已没有太大的必要标出原版为方便注释而作的行号。相应地，“编注”中出现的行号说明也予以放弃，而改为如下形式：×××××……］，表明该“编注”涵盖的范围从×××××到该“编注”号码所标记之处。

针对短句、短语或词语的“编注”，在中文版中标示为：短句、短语或词语］。

五、中译者主张最大汉化的翻译原则，在译文中尽量不采用原版编注中使用的缩写和简写形式，而是把它们还原为相应的中文全称。原版编注中对尼采本人著作的文献指引（包括不同版本的文集、单行本）均以缩写形式标示，如以“JGB”表示《善恶的彼岸》，在中文版中

一概还原为著作名；原版编注中对科利版《尼采著作全集》诸卷的文献指引，中文版均以中文简写形式“科利版加卷号”的方式标示。

目　录

汉译世界学术名著丛书出版说明
中文版凡例
一种自我批评的尝试
序言：致理查德·瓦格纳
正文
一
二
三
四
五
六
七
八
九
十
十一
十二
十三
十四
十五
十六
十七
十八
十九

二十
二十一
二十二
二十三
二十四
二十五
科利版编后记

译后记
返回总目录

一种自我批评的尝试[1]

一

无论这本可疑的书是以什么为根基的，它都必定含着一个头等重要的、富有吸引力的问题，而且还是一个十分个人化的问题——相关的证据是本书的写作年代，尽管 是在1870—1871年普法战争那骚动不安的年头，它还是成书了。当沃尔特[2]会战的炮声响彻欧洲时，本书作者，一个爱好冥思和猜谜的人，却坐在阿尔卑斯山的一隅，沉浸于冥想和解谜，因而既忧心忡忡又无忧无虑，记下了他有关希腊人的种种思想——那是这本奇特而艰深的书的核心所在。眼下这篇晚到的序言（或者说后记）就是为这本书而作的。[3]几个星期以后，本书作者身处梅斯[4]城下，总还摆脱不了他对于人们所谓的希腊人和希腊艺术的"明朗"[5]的疑问；直到最后，在那最紧张的一个月里，当人们在凡尔赛进行和谈时，他也与自己达成了和解，慢慢从一种从战场上带回来的疾病中恢复过来，终于把《悲剧从音乐精神中的诞生》[6]一书定稿了。——是从音乐中吗？是音乐与悲剧吗？是希腊人与悲剧音乐吗？是希腊人与悲观主义艺术作品[7]吗？迄今为止人类最完美、最美好、最令人羡慕、最具生命魅力的种类，这些希腊人——怎么？恰恰是他们必需 悲剧吗？更有甚者——必需艺术吗？希腊艺术——究竟何为？……

人们猜得出来，我们于是把此在[8]之价值的大问号打在哪里了。难道悲观主义必然地 是没落、沉沦、失败的标志，是疲惫和虚弱的本能的标志吗？——就如同在印度人那里，按照种种迹象来看，也如同在我们这里，在"现代"人和欧洲人这里？有一种强者 的悲观主义吗？是一种基于惬意舒适、基于充溢的健康、基于此在之充沛 而产生

的对于此在之艰难、恐怖、凶恶、疑难的智性上的偏爱吗？兴许有一种因过度丰富而生的痛苦？一种极犀利的目光的试探性的勇敢，它渴求 可怕之物有如渴求敌人，渴求那种相称的敌人，以便能够以此来考验自己的力量？它要以此来了解什么是“恐惧”[(9)] 吗？恰恰在最美好、最强大、最勇敢时代的希腊人那里，悲剧 神话意味着什么呢？还有，那狄奥尼索斯的伟大现象意味着什么？从中诞生的悲剧又意味着什么？——另外，致使悲剧死亡的是道德的苏格拉底主义、辩证法、理论家的自满和快乐吗？——怎么？难道不就是这种苏格拉底主义，成了衰退、疲惫、疾病和错乱地消解的本能的标志吗？还有，后期希腊那种“希腊式的明朗”只不过是一种回光返照吗？反对 悲观主义的伊壁鸠鲁意志，只不过是一种苦难者的谨慎吗？还有科学本身，我们的科学——是的，被视为生命之征兆的全部科学，究竟意味着什么呢？一切科学何为，更糟糕地，一切科学从何而来 ？怎么？兴许科学性只不过是一种对于悲观主义的恐惧和逃避？一种敏锐的对真理 的正当防卫？用道德的说法，是某种怯懦和虚伪的东西？而用非道德的说法，则是一种狡诈？呵，苏格拉底，苏格拉底啊，莫非这就是你的 奥秘？呵，神秘的讽刺家啊，莫非这就是你的——反讽？

二

当时我着手把握的乃是某种可怕而危险的东西，是一个带角的难题，未必就是一头公牛，但无论如何都是一道全新的 难题：今天我会说，它就是科学问题 本身——科学第一次被理解为成问题的、可置疑的。可是，这本书，这本当年释放了我年轻的勇气和怀疑的书——从一项如此违逆青春的使命当中，必定产生出一本多么不可能的 书啊！它是根据纯然超前的、极不成熟的自身体验而建构起来的，这些自身体验全都艰难地碰触到了可传达性的门槛，被置于艺术 的基础上——因为科学问题是不可能在科学基础上被认识的——，也许是一本为兼具分析与反省能力的艺术家而写的书（也即一个例外的艺术家种类，人们必须寻找、但甚至于不愿寻找的一个艺术家种类……），充满心理学的创新和艺术家的秘密，背景里有一种艺术家的形而上学，是一部充满青春勇气和青春忧伤的青春作品，即便在表面上看来屈服于某种权威和个人敬仰之处，也还是独立的、倔强的、自主的，质言之，是一部处女作（哪怕是取此词的所有贬义），尽管它的问题是老旧的，尽管它沾染了青年人的全部毛病，特别是它"过于冗长"，带有"狂飚突进"色彩[(10)]。另一方面，从它所取得的成果来看（特别是在伟大艺术家理查德·瓦格纳那里——这本书原就是献给他的，好比一场与他的对话），它是一本已经得到证明的书，我指的是，它是一本至少使"它那个时代最优秀的人物"[(11)]满意的书。有鉴于此，它本来是该得到某种顾惜和默许的；尽管如此，我仍不愿完全隐瞒，它现在让我觉得多么不快，十六年后的今天，它是多么陌生地摆在我的面前，——现在我有了一双益发老辣的、挑剔百倍的，但绝没有变得更冷酷些的眼睛，对于这本大胆之书首次敢于接近的那个使命本身，这双眼睛也还没有变得更陌生些，——这个使命就是：用艺术家的透镜看科学，而用生命的透镜看艺术……

三

再说一遍，今天在我看来，这是一本不可能的书，——我的意思是说，它写得并不好，笨拙、难堪、比喻过度而形象混乱、易动感情、有时甜腻腻变得女人气、速度不均、毫无追求逻辑清晰性的意志、过于自信因而疏于证明、甚至怀疑证明的适恰性，作为一本写给知情人的书，作为给那些受过音乐洗礼、自始就根据共同而稀罕的艺术经验而联系在一起的人们演奏的“音乐”，作为那些在artibus［艺术］上血缘相近者的识别标志，——这是一本高傲而狂热的书，从一开始就更多地拒绝“有教养者”的profanum vulgus［俗众］，更甚于拒绝“民众百姓”，但正如它的效果已经证明并且还将证明的那样，它也必定十分善于寻找自己的狂热同盟，把他们引诱到新的隐秘小路和舞场上来。无论如何，在此说话的——人们带着好奇，同样也带着反感承认了这一点——乃是一种陌生的[(12)]声音，是一位依然“未知的神”的信徒，他暂时躲藏在学者的兜帽下，躲藏在德国人的严酷和辩证的厌倦乏味中，甚至于躲藏在瓦格纳信徒糟糕的举止态度中；这里有一种具有陌生而依然无名的需要的精神，一种充满着那些更多地像加一个问号那样被冠以狄奥尼索斯之名的问题、经验、隐秘之物的记忆；在这里说话的——人们狐疑地如是对自己说——乃是一个神秘的、近乎女祭司般狂乱的心灵，它劳累而任性，几乎不能决定它是要传达自己还是要隐瞒自己，仿佛是用他人的口舌结结巴巴地说话。它本当歌唱，这“全新的心灵”——而不是说话！多么遗憾啊，我不敢作为诗人说出当时必须说的话：也许我本来是做得到的！或者至少是作为语言学家——但即便在今天，对于语言学家来说，这个领域里几乎一切都有待发现和发掘！尤其是下面这个难题，即：这里有一个难题这样一个实情，——还有，只要我们还没有获得“什么是狄奥尼索斯的？”这一问题的答案，希腊人就一如既往地是完全未知的和不可设想的……

四

是啊，什么是狄奥尼索斯的呢？——本书对此作了解答，——其中讲话的是一位“有识之士”，是他自己的上帝的知情者和信徒。也许现在来谈论希腊悲剧的起源这样一个艰难的心理学问题，我会更谨慎一些了，更讷于辞令了。一个基本问题乃是希腊人与痛苦的关系，希腊人的敏感程度，——这种关系是一成不变的呢，还是发生了转变？——就是这样一个问题：希腊人越来越强烈的对美的渴求，对节庆、快乐、新崇拜的渴求，真的起于缺失、匮乏、伤感和痛苦吗？因为假如这恰恰是真的——而且伯里克利[(13)]（或者修昔底德[(14)]）在伟大的悼词中让我们明白了这一点，那么，在时间上更早地显露出来的渴求必定从何而来，那种对丑的渴求，更古老的海勒人[(15)]那种追求悲观主义、追求悲剧神话、追求此在基础上一切恐怖的、邪恶的、神秘的、毁灭性的和灾难性的东西的美好而严肃的意志，——悲剧必定从何而来呢？莫非来自快乐，来自力量，来自充沛的健康，来自过大的丰富么？还有，在生理上来追问，那种产生出悲剧艺术和喜剧艺术的癫狂，狄奥尼索斯的癫狂，究竟有何意义呢？怎么？莫非癫狂未必是蜕化、衰败、迟暮文化的征兆么？也许有——一个对精神病医生提出的问题——一种健康的神经病？民族少年时代和民族青春期的神经病？萨蒂尔[(16)]身上神与羊的综合指示着什么呢？希腊人出于何种自身体验、根据何种冲动，才必定把狄奥尼索斯式的狂热者和原始人设想为萨蒂尔？还有，就悲剧歌队的起源而言：在希腊人的身体蓬勃盛开、希腊人的心灵活力迸发的那几个世纪里，兴许就有一种本地特有的心醉神迷？幻景和幻觉弥漫于整个城邦、整个祭祀集会吗？[(17)]如果说希腊人正处于青春的丰富当中，具有追求悲剧的意志，成了悲观主义者，那又如何呢？如果说正是癫狂——用柏拉图的一句话[(18)]来说——给希腊带来了极大的福祉，那又如何呢？而另一方面，反过来

说，如果希腊人正处于崩溃和虚弱时代，变得越来越乐观、肤浅、虚伪，越来越热衷于逻辑和对世界的逻辑化，因而也变得“更快乐”和“更科学”了，那又如何？怎么？也许，与一切“现代观念”和民主趣味的偏见相反，乐观主义 的胜利，已经占了上风的理性 ，实践上和理论上的功利主义 ，类似于与它同时代的民主制，——可能是精力下降、暮年将至、生理疲惫的一个征兆？而且，那不 就是悲观主义吗？难道伊壁鸠鲁是一个乐观主义者——恰恰是因为他是受苦者 ？大家看到，这本书承荷着一大堆艰难的问题，——我们还要加上一个最艰难的问题！用生命 的透镜来看，道德——意味着什么？……

五

在致理查德·瓦格纳的序言中，艺术——而不是 道德——被说成是人类的真正形而上学的 活动；正文中多次重复了如下若有所指的命题，即：唯有作为审美现象，世界之此在才是合理的 。[19] 实际上，全书只知道一切事件背后有一种艺术家的意义和艺术家的隐含意义，——如果人们愿意，也可以说只知道一位"神"，诚然只不过是一位毫无疑虑的和非道德的艺术家之神，这位神无论在建设中还是在破坏中，无论在善事中还是在坏事中，都想领受他同样的快乐和骄横，他在创造世界之际摆脱了由于丰富和过于丰富 而引起的困厄 ，摆脱了在他身上麇集的种种矛盾带来的痛苦 。世界，在任何一个瞬间里已经达到的 神之拯救，作为那个只善于在假象 （*Schein* ）中自我解脱的最苦难者、最富于冲突和矛盾者的永远变化多端的、常新的幻觉：人们可以把这整个艺术家形而上学[20] 称为任意的、多余的和幻想的——，个中要义却在于，它已然透露出一种精神，这种精神终将不顾一切危险，抵御和反抗有关此在的道德 解释和道德 意蕴。在这里，也许首次昭示出一种"超善恶"[21] 的悲观主义，在这里，叔本华[22] 不倦地先行用他最激愤的诅咒和责难加以抨击的那种"心智反常"[23] 得到了表达，——此乃一种哲学，它敢于把道德本身置入现象世界中，加以贬低，而且不是把它置于"现象界"（在唯心主义的terminus technicus ［专门术语］ 意义上） 中， 而是把它归入"欺骗"（Täuschungen）——作为假象、妄想、错误、解释、装扮、艺术。这种反道德 倾向的深度，也许最好是根据我在全书中处理基督教时采用的谨慎而敌对的沉默姿态来加以考量，——基督教乃是迄今为止人类听到过的关于道德主题的最放纵的形象表现。事实上，与这本书中传授的纯粹审美的世界解释和世界辩护构成最大的对立的，莫过于基督教的学说了，后者只 是道德的，而且只 想是道德的，它以自己的

绝对尺度，例如上帝的真实性，把艺术，把任何一种 艺术，都逐入谎言 王国之中，——也就是对艺术进行否定、诅咒和谴责。在这样一种只消有一定程度的真诚感、就一定以艺术为敌的思想方式和评价方式背后，我向来也感受到那种对生命的敌视 ，那种对生命本身的愤怒的、有强烈复仇欲的厌恶：因为一切生命都基于假象、艺术、欺骗、外观，以及透视和错误的必然性之上。基督教根本上自始就彻底地是生命对于生命的厌恶和厌倦，只不过是用对"另一种"或者"更好的"生命的信仰来伪装、隐藏和装饰自己。对"世界"的仇恨、对情绪的诅咒、对美和感性的恐惧，为了更好地诽谤此岸而虚构了一个彼岸，根本上就是一种对虚无、终结、安息的要求，直至对"最后安息日"[(24)]的要求——在我看来，恰如基督教那种只 承认道德价值的绝对意志一样，所有这一切始终有如一种"求没落的意志"的一切可能形式中最危险的和最阴森可怕的形式，至少是生命重病、疲惫、郁闷、衰竭的标志，——因为在道德面前（尤其是在基督教的、亦即绝对的道德面前），生命由于是某种本质上非道德的东西而必定 持续不断而无可避免地遭受到不公，——最后在蔑视和永恒否定的重压下，生命必定 被感受为不值得追求的、本身无价值的东西。道德本身——怎么？难道道德不会是一种"力求否定生命的意志"，一种隐秘的毁灭本能，一种沦落、萎缩、诽谤的原则，一种末日的开始吗？还有，难道它因此不会是危险中的危险吗？……所以，在当时，以这本可疑的书，我的本能，我那种为生命代言的本能，就转而反对 道德，并且发明了一种根本性的有关生命的相反学说和相反评价，一种纯粹艺术的学说和评价，一种反基督教的 学说和评价。怎样来命名它呢？作为语言学家和话语行家，不无随意地——因为有谁会知道敌基督者的恰当名字呢？——我用一位希腊神祇的名字来命名它：我把它叫做狄奥尼索斯的〔学说和评价〕[(25)]。——

六

人们理解我已经以这本书大胆触及了何种任务吗？……现在我感到多么遗憾，当时我还没有勇气（或者一种苛求？），在任何方面都用自己特有的语言 来表达如此独特的直观和冒险，——我是多么吃力地力求用叔本华和康德的套路来表达与他们的精神以及趣味彻底相反的疏异而全新的价值评估！叔本华到底是怎么来设想悲剧的呢？在《作为意志和表象的世界》第2篇第495页上，叔本华说："使一切悲剧因素获得特殊的提升动力的，乃是下列认识的升起，即：世界、生命不可能给出一种真正的满足，因而不值得 我们亲近和依恋：悲剧精神即在于此——，因此它引导人们听天由命 。"[(26)] 狄奥尼索斯对我讲的话是多么不同啊！当时恰恰这整个听天由命的态度离我是多么遥远啊！——可是，这本书里有某种糟糕得多的东西，这是我现在更觉得遗憾的，比我用叔本华的套路来掩盖和败坏狄奥尼索斯的预感更遗憾，那就是：我通过搀入最现代的事物，根本上败坏了 我所明白的伟大的希腊问题 ！在无可指望的地方，在一切皆太过清晰地指向终结的地方，我却生出了希望！我根据近来的德国音乐开始编造"德国精神"，仿佛它正好在发现自己、重新寻获自己似的——而且当其时也，德国精神不久前还有统治欧洲的意志、领导欧洲的力量，刚刚按遗嘱最终退位 ，并以建立帝国为堂皇借口，完成了向平庸化、民主制和"现代理念"的过渡！实际上，此间我已经学会了毫无指望和毫不留情地来看待"德国精神"，同样地也如此这般来看待现在的德国音乐 ，后者彻头彻尾地是浪漫主义，而且是一切可能的艺术形式中最没有希腊性的；而此外它还是一种头等的神经腐败剂，对于一个嗜酒并且把暧昧当作德性来尊重的民族来说具有双重的危险，也就是说，它作为既使人陶醉又使人发昏的 麻醉剂具有双重特性。——诚然，撇开所有对于当今的急促希望和错误利用（它们在当时使我败坏了我的第一本

书），但伟大的狄奥尼索斯问号，一如它在书中所提出的那样，即便在音乐方面也还继续存在着：一种不再像德国音乐那样具有浪漫主义起源、而是具有狄奥尼索斯 起源的音乐，必须具有怎样的特性？……

七

——可是先生，如果您的 书不是浪漫主义，那么全世界还有什么是浪漫主义呢？您的艺术家形而上学宁可相信虚无，宁可相信魔鬼，也不愿相信“现在”——对于“现时”、“现实”和“现代观念”的深仇大恨，难道还有比您做得更加厉害的吗？在您所有的对位法声音艺术和听觉诱惑术当中，不是有一种饱含愤怒和毁灭欲的固定低音在嗡嗡作响么，不是有一种反对一切“现在”之物的狂暴决心，不是有一种与实践上的虚无主义相去不远的意志么？——这种意志似乎在说：“宁可无物为真，也胜过你们 得理，也胜过你们的 真理得理！”我的悲观主义的和把艺术神化的先生啊，您自己张开耳朵，来听听从您书中选出来的一段独特的话，那段不无雄辩的有关屠龙者的话，对于年轻的耳朵和心灵来说，它听起来是颇具蛊惑作用的：怎么？这难道不是1830年的地道浪漫主义的自白，戴上了1850年的悲观主义面具吗？背后也已经奏起了通常的浪漫派最后乐章的序曲，——断裂、崩溃，皈依和膜拜一种古老信仰，这位 古老的神祇……怎么？难道您的悲观主义者之书，本身不就是一部反希腊精神的和浪漫主义的作品吗？本身不就是某种“既使人陶醉又使人发昏”的东西吗？至少是一种麻醉剂，甚至于是一曲音乐，一曲德国 音乐吧？但你们听：

> 让我们来想象一下正在茁壮成长的一代人，他们有着这样一种无所惧怕的目光，他们有着这样一种直面凶险的英雄气概；让我们来想象一下这些屠龙勇士的刚毅步伐，他们壮志凌云，毅然抗拒那种乐观主义的所有虚弱教条，力求完完全全“果敢地生活”(27)——那么，这种文化的悲剧人物，在进行自我教育以培养严肃和畏惧精神时，岂非必定要 渴求一种全新的艺术，一种具有形而上慰藉的艺术 ，把悲剧当作他自己的海伦来渴求吗？他岂非必定要与浮士德一道高呼：
>
> 而我岂能不以无比渴慕的强力，(28)
>
> 让那无与伦比的形象重显生机？(29)

“岂非必定 要么？”……不，决不是！你们这些年轻的浪漫主义者啊：这并非 必定！但很有可能，事情会如此终结 ，你们 会如此终结，亦即会“得到慰藉”，如书上所记，[30]尽管你们有全部的自我教育以获得严肃和畏惧之心，但仍旧会“得到形而上学的慰藉”，简言之，像浪漫主义者那样终结，以基督教方式 ……不！你们首先应当学会尘世 慰藉的艺术，——我年轻的朋友们啊，如果你们完全愿意继续做悲观主义者，你们就应当学会大笑 ；也许作为大笑者，你们因此会在某个时候，让一切形而上学的慰藉——而且首先是形而上学！——统统见鬼去！抑或，用那个名叫查拉图斯特拉 的狄奥尼索斯恶魔的话来说：

我的兄弟们呵，提升你们的心灵吧，高些！更高些！也不要忘记你们的双腿！也提升你们的双腿吧，你们这些优秀的舞蹈者，更好地：你们也倒立起来吧！

这欢笑者的王冠，这玫瑰花冠：我自己戴上了这顶王冠，我自己宣告我的欢笑是神圣的。今天我没有发现任何一个人在这事上足够强壮。

查拉图斯特拉这个舞蹈者，查拉图斯特拉这个轻盈者，他以羽翼招摇，一个准备飞翔者，向所有鸟儿示意，准备停当了，一个福乐而轻率者：——

查拉图斯特拉这个预言者，查拉图斯特拉这个真实欢笑者，并非一个不耐烦者，并非一个绝对者，一个喜欢跳跃和出轨的人；我自己戴上了这顶王冠！

这欢笑者的王冠，这玫瑰花冠：你们，我的兄弟们呵，我要把这顶王冠投给你们！我已宣告这种欢笑是神圣的；你们这些高等人呵，为我学习 ——欢笑吧！

《查拉图斯特拉如是说》第四部，第87页。[31]

---

(1) 参看科利版第12卷：2［110，111，113，114］。笔记本WⅠ8［译按：四开本。290页。计划、构思、残篇。有关《善恶的彼岸》以及1886/1887年序言的笔记。1885年秋至1886年秋。科利版第12卷：2］，第107—108页（最初稿本）：也许我现在会更小心、更少确信地来谈论如此艰难的心理学问题，一如它们在希腊人那里构成悲剧的起源。一个基本问题是希腊人对于痛苦的关系，希腊人的敏感性程度，以及希腊人对美的要求是否起于一种对假象中的自欺的要求，起于对"真理"和"现实性"的厌恶。这一点是我当时所相信的；现在我会在其中发现一种个人的浪漫主义的表达（——据此我诚然注定要有一会儿屈服于以往所有伟大的浪漫主义者的魔力——）。——希腊人那里的狄奥尼索斯的疯狂具有何种意义？这个难题是语文学家和喜欢古代的人们根本没有感受到的；我在答案中置入了关于一般希腊本质的可理解性的问题。希腊人被设定为迄今为止的人类中最完美和最强大的类型：悲观主义与他们的关系如何？悲观主义只是失败的征兆吗？还有，如果在希腊人身上也不无悲观主义，那么，也许悲观主义就表现为下降力量的标志、正在临近的衰老、生理上的败坏？不是的，完全相反：希腊人，以其丰富的力量，以充沛年轻健康，乃是悲观主义者；随着不断增长的虚弱，他们恰恰变得越来越乐观主义、越来越肤浅了，越来越热切地追求逻辑和对世界的逻辑化了。——难题：怎么回事？莫非恰恰乐观主义才是虚弱感的征兆么？——所以我觉得伊壁鸠鲁——是受苦者。［107］求悲观主义的意志乃是强壮和威严的标志：人们不怕承认可怕之物。在它背后站着勇气、骄傲、对一个伟大敌人的要求。此乃我的全新视角。——遗憾的是，当时我还没有勇气在任何方面都用一种本己的语言来表达如此本己的观点；而且我寻求用叔本华的公式来表达事物，而在叔本华的心灵内部，不可能有一种体验是与这些事物相吻合的：人们倒是听说叔本华是怎样谈论希腊悲剧的——而且这样一种沮丧的、道德上的弃世断念态度对于一位狄奥尼索斯的青年来说必定显得多么遥远和虚假。——还更遗憾的是，通过把最现代的事物混合在一起，我败坏了伟大的希腊问题——我把希望与所有可能的艺术运动中最非希腊的运动联系起来，与瓦格纳的运动联系起来，并且开始虚构德国本质，仿佛它正好要发现自己似的。此间我学会了毫不留情地思考这种"德国本质"，同时也思考德国音乐的危险性——后者乃是头等的神经损害者，对于一个喜欢陶醉、把模糊当作美德的民族来说，以其双重特性既使人陶醉又令人发昏，是有双重危险的。现在，哪里有一个与在瓦格纳信徒那里一样的由模糊和病态神秘组成的泥潭呢？我有幸在某个时刻恍然大悟自己是归属于何方的——：在这个时刻，理查德·瓦格纳跟我谈论他善于从基督教圣餐中获得的心醉神迷。后来他还为此［＋＋＋］制作了音乐……［108］关于笔记本WⅠ8，第108页的

第一段文字：求悲观主义的意志……全新视角，可参看《人性的，太人性的》（1886年版），序言第7节。——编注

(2) 沃尔特（Wörth）：德国西南小城，1870年8月上旬法国军队与普鲁士军队在此会战，法国落败。——译注

(3) 当沃尔特会战的炮声……］最初稿本：当沃尔特会战的炮声响彻震惊的欧洲时——我在阿尔卑斯山的一隅记下了本书的关键思想：根本上不怎么为我自己，而是为理查德·瓦格纳，直到那时，没有人对瓦格纳的希腊化和南方化特别上心。笔记本WⅠ8，第97页。——编注

(4) 梅斯（Metz）：法国东北部城市。——译注

(5) 此处"明朗"德语原文为Heiterkeit，基本含义为"明亮"和"喜悦"，英译本作serenity（宁静、明朗），前有"乐天"、"达观"之类的汉语译名，我以为并不恰当。尼采这里所指，或与温克尔曼在描述希腊古典时期雕塑作品时的著名说法"高贵的单纯，静穆的伟大"（edle Einfalt und stille Größe）相关，尽管后者并没有使用Heiterkeit一词。我们试把这个Heiterkeit译为"明朗"，似未尽其"喜悦"之义，不过中文的"朗"亦附带着一点欢快色彩的。——译注

(6) 此为全称，简称为《悲剧的诞生》。——译注

(7) 艺术作品］付印稿：问题。——编注

(8) 尼采未必是在哲学术语意义上使用Dasein（此在）的，而经常取其"人生、生命"之义。我们在译文中把尼采使用的Dasein处理为"此在"或"人生此在"。——译注

(9) 了解什么是"恐惧"］影射瓦格纳的西格弗里德。——编注

(10) 冗长"，带有"狂飚突进"色彩］付印稿：大量"，它的"从不及时"。——编注

(11) "它那个时代最优秀的人物"］参看席勒：《华伦斯坦的阵营》序幕。——编注

(12) 陌生的］付印稿：全新的。——编注

(13) 伯里克利（Perikles，约前495—约前429年）：古希腊政治家，雅典民主派领导人。——译注

(14) 修昔底德（Thukydides，约前460—约前400年）：古希腊历史学家，曾任雅典将军。著有《伯罗奔尼撒战争史》八卷。——译注

(15) 海勒人（Hellene）：古希腊人的自称。——译注

(16) 萨蒂尔（Satyr）：希腊神话中耽于淫欲的森林之神，有尾巴和羊足。——译注

(17) 还有，在生理上来追问……］最初稿本：最艰难的心理学问题之一：希腊人出于何种需要发明了萨蒂尔？根据何种体验？本地特有的心醉神迷，使整个城邦得以直观它所虚构和祈求的神祇，这一点似乎是所有古老文化所共有的（幻觉作为画家的原始力量传布于城邦）；各种程式，为的是达到这样一种高度的感性的和崇拜的激动。笔记本WⅠ8，第109页。——编注

(18) 柏拉图的一句话］参看《斐德若篇》，244a；该引文也见于《人性的，太人性的》1878年版第144节和《曙光》1881年版第14节。——编注

(19) 正文中的表述不尽相同，如第5节中谓：唯有作为审美现象，此在与世界才是永远合理的。第24节中谓：唯有作为审美现象，此在与世界才显得是合理的。——译注

(20) 此处"艺术家形而上学"原文为Artisten-Metaphysik。尼采在本书中把艺术理解为"真正的形而上学活动"。——译注

(21) 尼采有同名著作《超善恶》（1886年），常被汉译为《善恶的彼岸》。——译注

(22) 叔本华］参看《补遗》第2卷，第107页。——编注

(23) 此处"心智反常"原文为Perversität der Gesinnung，是叔本华在《补遗》第2卷中的表述。——译注

(24) 此处"最后安息日"原文为Sabbat der Sabbate。"安息日"是犹太教徒的休息日，周五晚上起至周六晚上止。——译注

(25) 〔〕表示译者所做的补充。——译注

(26) "使一切悲剧因素获得……］引文据弗劳恩斯达特版。——编注

(27) 力求完完全全"果敢地生活"：］参看歌德：《总忏悔》。——编注

(28) 而我岂能不以无比……］参看歌德：《浮士德》第2部，第7438—7439行。——编注

(29) 让我们来想象一下正在……］参看本书第118页第34行，第119页第11行［译按：指本书第18节］。——编注

(30) 如书上所记］《新约全书》用法，如《马太福音》第4章。参看尼采：《悲剧的诞生》，英译本，道格拉斯·施密斯译，牛津大学出版社，2000年，第136页。——译注

(31) 中译文可见尼采：《查拉图斯特拉如是说》，孙周兴译，上海人民出版社，2009年，第379页。——译注

序言：致理查德·瓦格纳

由于我们审美公众的特有性格[(1)]，我在这本著作中集中传达的思想会引发种种可能的疑虑、骚动和误解。为了远离所有这些东西，也为了使自己能够以同样平静的欢快之情来写这本著作的引言（作为美好而庄严时光的化石，这本著作里的每一页都带有这种欢快之情的标志），我想象着您——我最尊敬的朋友——收到这本著作的那一瞬间：也许是在一个冬日的傍晚，您从雪地中漫步回来，打量着扉页上被释的普罗米修斯，念着我的名字，立刻就坚信，不论这本著作想要表达什么，这位作者一定是有严肃而紧迫的东西要说的，同样地您也相信，以他所设想的一切，他与您的交谈就如同当面倾诉，他只能把与这种当面倾诉相应的东西记录下来。于此您会忆及，正是在您撰写纪念贝多芬的精彩文章的时候[(2)]，也就是在那场刚刚爆发的战争的恐怖和肃穆当中，我正专心沉思眼下这本著作的思想。然而，倘若有人竟在这种专心沉思中，见出一种爱国主义的激动与审美上的纵情享乐、勇敢的严肃与快乐的游戏之间的对立，那他们就犯了错。相反，只消认真读一下这本著作，他们就会惊讶地看到，我们要处理的是哪一个严肃的德国问题，我们是真正地把这个问题置于德国的希望之中心，视之为脊梁骨和转折点[(3)]。但也许，恰恰对于这些人来说，如此严肃地来观看[(4)]一个美学问题，根本就是有失体统的——如果他们只会认为，艺术无非是一种搞笑的无关紧要的东西，无非是一个对于“此在的严肃”可有可无的小铃铛：似乎没有人知道，与这样一种“此在的严肃”的对照有何重要意义。对于这些严肃认真的人们，我可以提供的教益是：我坚信艺术乃是这种生命的最高使命，是这种生命的真正形而上学的活动，而这恰好也是那个人[(5)]的想法——他是我[(6)]这条道上崇高的先驱，我在此愿意把这本著作献给他。

1871年岁末于巴塞尔[7]

---

(1) 由于我们审美公众的特有性格］准备稿：也许由于混杂的读者群。——编注

(2) 瓦格纳于1870年撰写了一篇讨论贝多芬的论文。——译注

(3) 脊梁骨和转折点］1872年第一版：一个“其存在的脊梁骨”。——编注

(4) 观看］1872年第一版：看待。——编注

(5) 指瓦格纳。——译注

(6) 我］1872年第一版付印稿中为：这个。——编注

(7) 1872年第一版中没有此行。1872年第一版付印稿结尾处删除了：弗里德里希·尼采。在1872年第一版付印稿第III页之后就是标题：悲剧从音乐精神中的［起源］诞生。——编注

—(1)

如果我们不仅达到了逻辑的洞见，而且也达到了直接可靠的直观，认识到艺术的进展是与阿波罗 和狄奥尼索斯 之二元性联系在一起的，恰如世代繁衍取决于持续地斗争着的、只会周期性地出现和解的两性关系，那么，我们就在美学科学上多有创获了。这两个名词，我们是从希腊人那里借用来的；希腊人虽然没有用概念、但却用他们的诸神世界透彻而清晰的形象，让明智之士感受到他们的艺术观深邃而隐秘的信条。与希腊人的这两个艺术神祇——阿波罗（Apollo）与狄奥尼索斯（Dionysus）——紧密相联的，是我们的以下认识：在希腊世界里存在着一种巨大的对立，按照起源和目标来讲，就是造型艺术（即阿波罗艺术）与非造型的音乐艺术（即狄奥尼索斯艺术）之间的巨大对立。两种十分不同的本能并行共存，多半处于公开的相互分裂中，相互刺激而达致常新的更为有力的生育，以便在其中保持那种对立的斗争，而"艺术"这个共同的名词只不过是在表面上消除了那种对立；直到最后，通过希腊"意志"的一种形而上学的神奇行为，两者又似乎相互结合起来了，在这种交合中，终于产生出既是狄奥尼索斯式的又是阿波罗式的阿提卡(2)悲剧的艺术作品。(3)

为了更细致地了解这两种本能，让我们首先把它们设想为由梦（*Traum*）与醉 （*Rausch*）构成的两个分离的艺术世界；在这两种生理现象之间，可以看出一种相应的(4)对立，犹如在阿波罗与狄奥尼索斯之间一样。按照卢克莱修(5)的观点(6)，庄严的诸神形象首先是在梦中向人类心灵显现出来的，伟大的雕塑家是在梦中看到超凡神灵的迷人形体的，而且，若要向这位希腊诗人探听诗歌创作的奥秘，他同样也会提到梦，给出一种类似于诗人汉斯·萨克斯(7)的教诲——这位德国诗人在《工匠歌手》中唱道：

我的朋友，解释和记录自己的梦，
这正是诗人的事业。
相信我，人最真实的幻想
总是在梦中向他开启：
所有诗艺和诗体
无非是真实之梦的解释。[(8)]

在梦境的创造方面，每个人都是完全的艺术家。梦境的美的假象[(9)]乃是一切造型艺术的前提，其实，正如我们将会看到的，也是一大半诗歌的前提。我们在直接的形象领悟中尽情享受，所有形式都对我们说话，根本没有无关紧要的和不必要的东西。而即便在这种梦之现实性的至高生命中，我们却仍然具有对其假象 的朦胧感觉：至少我的经验是这样，这种经验是经常的，甚至是一种常态，为此我蛮可以提供许多证据，也可以提供出诗人们的名言来作证。哲学人士甚至预感到，在我们生活和存在于其中的这种现实性中，还隐藏着第二种完全不同的现实性，因而前一种现实性也是一种假象。叔本华就径直把这种天赋，即人们偶尔会把人类和万物都看作单纯的幻影或者梦境，称为哲学才能的标志。就如同哲学家之于此在之现实性，艺术上敏感的人也是这样对待梦之现实性的；他明察秋毫，乐于观察：因为他根据这些形象来解说生活，靠着这些事件来历练自己的生活。他以那种普遍明智（Allverständigkeit）[(10)]在自己身上经验到的，绝非只是一些适意而友好的形象而已：[(11)]还有严肃的、忧郁的、悲伤的、阴沉的东西，突发的障碍，偶然的戏弄，惊恐的期待，简言之，生命的整个“神曲”，连同“地狱篇”，都在他[(12)]身旁掠过，不光像一出皮影戏——因为他就在此场景中生活，一道受苦受难[(13)]——但也不无那种倏忽而过的假象感觉。还有，也许有些人会像我一样记得[(14)]，在梦的危险和恐怖场景中有时自己[(15)]会鼓足勇气，成功地喊出：“这是一个梦啊！我要把它继续做下去！”也曾有人跟我讲过，有些人能够超过三个晚上接着做同一个梦，继续这同一个梦的因果联系。此类事实[(16)]清

楚地给出了证据，表明我们最内在的本质，我们所有人的共同根底，本身就带着深沉欢愉和快乐必然性去体验梦境。

这种梦境体验的快乐必然性，希腊人同样也在他们的阿波罗形象中表达出来了：阿波罗，作为一切造型力量的神，同时也是预言之神[(17)]。按其词根来讲，阿波罗乃是"闪耀者、发光者"，是光明之神，他也掌管着内心幻想世界[(18)]的美的假象。[(19)]这种更高的真理，这些与无法完全理解的日常现实性相对立的状态的完满性，还有对在睡和梦中起治疗和帮助作用的自然的深度意识，同时也是预言能力的象征性类似物，一般地就是使生活变得可能、变得富有价值的[(20)]各门艺术[(21)]的象征性类似物。然而，有一条柔弱的界线，梦境不可逾越之，方不至于产生病态的作用，不然的话，假象就会充当粗鄙的现实性来欺骗我们[(22)]——这条界线在阿波罗形象中也是不可或缺的：造型之神（Bildnergott）的那种适度的自制，那种对粗野冲动的解脱，那种充满智慧的宁静。按其来源来讲，他的眼睛必须是"太阳般发光的"[(23)]；即便在流露愤怒而不满的眼神时，它也依然沐浴于美的假象的庄严中。于是，在某种古怪的意义上，叔本华[(24)]关于那个囿于摩耶面纱[(25)]下的人所讲的话，大抵也适用于阿波罗。《作为意志和表象的世界》第一篇第416页[(26)]："有如在汹涌大海上，无边无际，咆哮的波峰[(27)]起伏不定，一个船夫坐在一只小船上面，只好信赖这脆弱的航船；同样地，在一个充满痛苦的世界里面，孤独的人也安坐其中，只好依靠和信赖principium individuationis［个体化原理］了。"[(28)]是的，对于阿波罗，我们或许可以说，对个体化原理的坚定[(29)]信赖，以及受缚于其中者的安坐，在阿波罗身上得到了最突出的表达，而且我们可以把阿波罗本身称为个体化原理的壮丽神像，其表情和眼神向我们道出了"假象"的全部[(30)]快乐和智慧，连同它的美。

在同一处，叔本华为我们描述了那种巨大的恐惧，即当人由于根据律[(31)]在其某个形态中似乎遭遇到例外、从而突然对现象的认识形式生出怀疑时，人就会感到无比恐惧。如果我们在这种恐惧之外还加

上那种充满喜悦的陶醉，即在principii individuationis［个体化原理］[32]破碎时从人的内心深处、其实就是从本性中升起的那种迷人陶醉，那么，我们就能洞察到狄奥尼索斯的本质——用醉来加以类比是最能让我们理解它的。无论是通过所有原始人类和原始民族在颂歌中所讲的烈酒的影响，还是在使整个自然欣欣向荣的春天强有力的脚步声中，那种狄奥尼索斯式的激情都苏醒过来了，而在激情高涨时，主体便隐失于完全的自身遗忘状态。即便在中世纪的德意志，受同一种狄奥尼索斯强力的支配，也还有总是不断扩大的队伍，载歌载舞，辗转各地：在这些圣约翰节和圣维托节舞者[33]身上，重又现出希腊人的酒神歌队，其前史可溯源于小亚细亚，直到巴比伦和放纵的萨卡人[34]。如今有些人，由于缺乏经验或者由于呆头呆脑，[35]感觉自己是健康的，便讥讽地或者怜悯地躲避[36]此类现象，有如对待"民间流行病"：这些可怜虫当然不会知道，当狄奥尼索斯的狂热者的炽热生命从他们身旁奔腾而过时，恰恰是他们这种"健康"显得多么苍白、多么阴森。[37]

在狄奥尼索斯的魔力之下，不仅人与人之间得以重新缔结联盟：连那疏远的、敌意的或者被征服的自然，也重新庆祝它与自己失散之子——人类——的和解节日。大地自愿地献出自己的赠礼，山崖荒漠间的野兽温顺地走来。狄奥尼索斯的战车缀满鲜花和花环：豹和虎在它的轭下行进。我们不妨把贝多芬的《欢乐颂》转换成一幅画，让我们的想象力跟进，想象万民令人恐怖地落入尘埃，化为乌有：于是我们就能接近狄奥尼索斯了。现在，奴隶也成了自由人；现在，困顿、专横或者"无耻的风尚"[38]在人与人之间固定起来的全部顽固而敌意的藩篱，全都分崩离析了。现在，有了世界和谐的福音，人人都感到自己与邻人不仅是联合了、和解了、融合了，而且是合为一体了，仿佛摩耶面纱已经被撕碎了，只还有些碎片在神秘的"太一"（das Ur-Eine）面前飘零。载歌载舞之际，人表现为一个更高的共同体的成员：他忘掉了行走和说话，正要起舞凌空飞翔。他的神态透露出一种

陶醉。正如现在野兽也能说话，大地流出乳汁和蜂蜜，同样地，人身上发出某种超自然之物的声音：人感觉自己就是神，正如人在梦中看见诸神的变幻，现在人自己也陶醉而飘然地变幻。人不再是艺术家，人变成了艺术品：在这里，在醉的战栗中，整个自然的艺术强力得到了彰显，臻至"太一"最高的狂喜满足。人这种最高贵的陶土，这种最可珍爱的大理石，在这里得到捏制和雕琢，而向着狄奥尼索斯的宇宙艺术家的雕凿之声，响起了厄琉西斯[(39)]的秘仪呼声："万民啊，你们倒下来了？[(40)]宇宙啊，你能预感到造物主吗？"——[(41)]

---

(1) 1872年第一版付印稿上方：［音乐与悲剧。一系列美学考察。］——编注

(2) 阿提卡（Attika）：以雅典为中心的希腊中东部地区，是古希腊城邦文化的发达区。古希腊语即以阿提卡方言为主体。——译注

(3) 在希腊世界里存在着……］1872年第一版：在希腊艺术中存在着一种风格上的对立：两种不同的本能在其中并行共存，多半处于相互分裂之中，相互刺激而达致常新的更为有力的生育，以便在其中保持那种对立的斗争，直到最后，在希腊"意志"的鼎盛时期，它们似乎融合起来了，共同产生出阿提卡悲剧的艺术作品。——编注

(4) 相应的］1872年第一版：类似的。——编注

(5) 卢克莱修］De rerum natura［《物性论》］第1169—1182行。——编注

(6) 卢克莱修（Titus Luoretius Carus，约公元前99—前55年）：古罗马哲学家、诗人，唯物论者，代表作有《物性论》。——译注

(7) 汉斯·萨克斯（Hans Sachs，1494—1576年）：德国诗人，市民文学的代表。因在长诗《维滕贝格的夜莺》中歌颂马丁·路德而受到迫害。——译注

(8) 而且，若要向这位希腊诗人……］1872年第一版：在梦中，这位希腊诗人自己经验到弗里德里希·海贝尔（Friedrich Hebbel）的一首深刻的箴言诗用下列诗句表达出来的东西：大量其他可能的人们纠缠于现在世界中，睡眠又把他们从缠绕中解放出来，无论是掌握了所有人的夜间幽梦，还是只侵袭诗人的白日梦；而因此，为了大全的自耗，它们也通过人类精神进入到一种无常的存在中。参看科利版第7卷［179］。——编注

(9) 此处"美的假象"原文为der schöne Schein，现在的译法未能传达其中"假象"（Schein）与动词scheinen（闪耀、发光）的关联；若考虑这种关联，则我们这里

暂译为“假象”的Schein似可改译为“显像”。——译注

(10) 普遍明智（Allverständigkeit）］誊清稿；1872年第一版付印稿；1872年第一版；1874/78年第二版付印稿；1874/78年第二版：普遍理解（Allverständlichkeit）。大八开本版。——编注

(11) 哲学人士甚至预感到……］1872年第一版：在这种假象感完全终止之际，就开始出现病态的和反常的效应，在其中梦态具有疗救作用的自然力消退了。但在那道界限之内，绝非只有一些我们以那种普遍的明智在自己身上经验到的适意而友好的图像。——编注

(12) 他］1872年第一版：我们。——编注

(13) 他就在此场景中……］1872年第一版：我们就在此场景中生活，一道受苦受难。——编注

(14) 还有，也许有些人会……］1872年第一版：确实，我记得。——编注

(15) 自己］1872年第一版：我自己。——编注

(16) 此类事实］1872年第一版：作为此类事实。——编注

(17) 一切造型力量的神……］1872年第一版：梦之表象的神同时也是预言和艺术之神。——编注

(18) 内心幻想世界］1872年第一版：梦境。——编注

(19) 注意此句中的“闪耀者、发光者”（der Scheinende）与“假象”（Schein）的字面和意义联系。——译注

(20) 变得可能、变得富有价值］1872年第一版：使生活变得富有价值并且使将来变成当前。——编注

(21) 各门艺术］1872年第一版：艺术。——编注

(22) 充当粗鄙的现实性来欺骗我们］1872年第一版：不只迷惑我们，而是欺骗我们。——编注

(23) 他的眼睛必须是“太阳般发光的”］参看歌德：《温和的赠辞》III：“倘若眼睛不是太阳般发光的，/就决不能看见太阳”。——编注

(24) 叔本华］1872年第一版：我们伟大的叔本华。——编注

(25) 摩耶面纱（Schleier der Maja）：为叔本华所采用的古印度哲学术语。摩耶面纱指人类感觉的虚幻世界。——译注

(26) 《作为意志和表象……］引文据第三版（1859年），后者之页码同弗劳恩斯达特版（1873/1874年）。——编注

(27) 波峰］1872年第一版；1874 / 1878年第一版。在弗劳恩斯达特版、大八开本版中则为：水峰。——编注

(28) 参看叔本华：《作为意志和表象的世界》，中译本，石冲白译，商务印书馆，1886年，第483—484页。——译注

(29) 坚定］1872年第一版：不可动摇的。——编注

(30) 个体化原理的壮丽神像……］据誊清稿：变成形象的个体化原理，连同。——编注

(31) 或译"充足理由律"。此处指叔本华的《充足理由律的四重根》（1813年）。——译注

(32) 此处拉丁语词语为第二格。——译注

(33) 圣约翰节和圣维托节舞者（Sanct-Johann-und Sanct-Veittänzer）：均为基督教节日，"圣约翰节"又称"施洗者圣约翰节"，为每年6月24日；"圣维托节"则在每年6月28日。——译注

(34) 萨卡人（Sakäen）：古代居住在伊朗北部草原的游牧民族，中国史书中所谓的"塞人"。——译注

(35) 如今有些人，由于……］1872年第一版：如今可取的是。——编注

(36) 躲避］1872年第一版：去躲避。——编注

(37) 这些可怜虫当然不会知道……］1872年第一版：人们恰恰因此要让人明白，他们是"健康的"，站在某个森林边缘的缪斯们，与她们中间的狄奥尼索斯一道，惊恐地遁入灌木丛中，实即遁入汪洋波涛中——如果这样一个健康的"纸上大师"（Meister Zettel）突然出现在她们面前的话。——编注

(38) "无耻的风尚"］参看瓦格纳：《贝多芬》，莱比锡，1870年，第68页以下，第73页，尼采藏书，有关贝多芬对席勒《欢乐颂》一诗第6节的改动。——编注

(39) 厄琉西斯（Eleusis）：古希腊地名，位于雅典西北约30公里的一个小镇。"厄琉西斯秘仪"是当地一个秘密教派的年度入会仪式，该教派崇拜得墨忒耳和珀耳塞福涅。"厄琉西斯秘仪"被认为是古代所有神秘崇拜中最重要的一种。这些崇拜和仪式处于严格的保密中，全体信徒都要参加的入会仪式是信徒与神直接沟通的通道，以获得神力的庇护和来世的回报。该秘仪后来也传到了古罗马。——译注

(40) 万民啊，你们倒下来了……］参看《欢乐颂》，第34—35行。——编注

(41) 宇宙啊，你能预感到……］此句为1872年第一版所没有的。——编注

二

前面我们已经把阿波罗与它的对立面，即狄奥尼索斯，看作两种艺术力量，它们是从自然本身中突现出来的，无需人类艺术家的中介作用；而且在其中，两者的艺术冲动首先是直接地获得满足的：一方面作为梦的形象世界，其完美性与个体的知识程度和艺术修养[(1)]毫无联系，另一方面乃作为醉的现实性，它同样也不重视个体，甚至力求消灭个体，通过一种神秘的统一感使个体得到解脱。相对于这两种直接的自然之艺术状态，任何一个艺术家就都是"模仿者"了，而且，要么是阿波罗式的梦之艺术家，要么是狄奥尼索斯式的醉之艺术家，要不然就是——举例说，就像在希腊悲剧中那样——两者兼有，既是醉之艺术家，又是梦之艺术家。对于后一类型，我们大抵要这样来设想：在狄奥尼索斯的醉态和神秘的忘我境界中，他孑然一人，离开了狂热的歌队，一头倒在地上了；尔后，通过阿波罗式的梦境感应，他自己的状态，亦即他与宇宙最内在根源的统一，以一种比喻性的梦之图景 向他彰显出来了。

有了上述一般性的前提和对照，我们现在就能进一步来理解希腊人，来看看那种自然的艺术冲动 在希腊人身上曾经发展到了何种程度和何等高度：由此，我们就能够更深入地理解和评估希腊艺术家与其原型的关系，或者用亚里士多德的说法，就是"模仿[(2)]自然"。说到希腊人的梦，虽然他们留下了种种关于梦的文献和大量有关梦的轶闻，我们也只能作一些猜测了，不过这种猜测还是有相当把握的：他们的眼睛有着难以置信的确定而可靠的造型能力，外加他们对于色彩有着敏锐而坦诚的爱好，有鉴于此，我们不得不假定，即便对他们的梦来说也有一种线条和轮廓、色彩和布局的逻辑关系，一种与他们的最佳浮雕相类似的场景序列——这一点是足以让所有后人大感羞愧

的。他们的梦的完美性——倘若可以做一种比照——无疑使我们有权把做梦的希腊人称为[(3)]荷马，而把荷马称为做梦的希腊人。这种比照是在一种更深刻的意义上讲的，其深度胜于现代人着眼于自己的梦而胆敢自诩为莎士比亚。

与之相反，如果说可以把狄奥尼索斯的希腊人与狄奥尼索斯的野蛮人区分开来的巨大鸿沟提示出来，那么，我们就无需猜测性地说话了。在古代世界的所有地方——这里姑且撇开现代世界不谈——从罗马到巴比伦，我们都能够证明狄奥尼索斯节日的存在，其类型与希腊狄奥尼索斯节日的关系，充其量就像长胡子的萨蒂尔（其名称和特征取自山羊）[(4)]之于狄奥尼索斯本身。几乎在所有地方，这些节日的核心都在于一种激情洋溢的性放纵，其汹涌大潮冲破了任何家庭生活及其可敬的规章；在这里，恰恰最粗野的自然兽性被释放出来，乃至于造成肉欲与残暴的可恶混合，这种混合在我看来永远是真正的"妖精淫酒"。关于这些节日的知识，是从海陆路各方面传入希腊的。看起来，有一阵子，希腊人对这些节日的狂热激情，似乎进行了充分的抵制和防御，其手段就是在此以其全部高傲树立起来的阿波罗形象，这个阿波罗用美杜莎[(5)]的头颅也对付不了一种比丑陋粗野的狄奥尼索斯力量更加危险的力量。正是在多立克艺术[(6)]中，阿波罗那种威严拒斥的姿态得以永垂不朽。当类似的冲动终于从希腊人的本根深处开出一条道路时，这种抵抗就变得更加可疑了，甚至于变得不可能了：现在，德尔斐之神[(7)]的作用就仅限于，及时与强敌达成和解，从而卸去他手中的毁灭性武器。这次和解乃是希腊崇拜史上最重要的时刻：无论从哪个角度看，均可明见这个事件引发的大变革。此乃两个敌人之间的和解，清楚地划定了两者今后必须遵守的界线，而且也定期互赠礼物；而根本上，鸿沟并没有消除[(8)]。然而，如果我们来看看在那种媾和的压力下，狄奥尼索斯的强力是怎样彰显出来的，那么，我们就会认识到，与巴比伦的那些萨卡人及其由人变成虎和猿的倒退相比较，希腊人的狄奥尼索斯狂欢是具有救世节日和神化之日的

意义的。唯有在这些日子里，自然才获得了它的艺术欢呼声，principii individuationis［个体化原理］的破碎才成为一个艺术现象。在这里，那种由肉欲与残暴组成的可恶的妖精淫酒是全无功效的：就像药物让人想起致命毒鸩，只有狄奥尼索斯狂热信徒的情绪中那种奇妙的混合和双重性才使我们想起了它，才使我们想到那样一种现象，即：痛苦引发快感，欢呼释放胸中悲苦。极乐中响起惊恐的叫声，或者对一种无可弥补的失落的热切哀鸣。在希腊的那些节日里，自然似乎吐露出一种伤感的气息，仿佛它要为自己肢解为个体而叹息。对于荷马时代的希腊世界来说，此类双重情调的狂热者的歌声和姿态是某种闻所未闻的新鲜事：更有甚者，狄奥尼索斯的音乐 激起了他们的惊骇和恐惧感。如果说音乐似乎已经作为一种[(9)]阿波罗艺术而得到了承认，那么，准确地讲，它实际上只是作为节奏之波的拍打，其造型力量乃是为了表现阿波罗状态而发展起来的。阿波罗的音乐乃是音调上的多立克建筑，不过，那只是像竖琴所特有的那种暗示性的音调。而恰恰是构成狄奥尼索斯音乐之特性、因而也构成一般音乐之特性的那个元素，即音调的震撼力，统一的旋律之流[(10)]，以及无与伦比的和声境界，被当作非阿波罗元素而小心谨慎地摈弃掉了。在狄奥尼索斯的酒神颂歌（Dithyrambus）中，人受到刺激，把自己的象征能力提高到极致；某种从未有过的感受急于发泄出来，那就是摩耶面纱的消灭，作为种类之神、甚至自然之神的一元性（das Einssein）。现在，自然的本质就要得到象征的表达；必需有一个全新的象征世界，首先是整个身体的象征意义，不只是嘴、脸、话的象征意义，而是丰满的让所有肢体有节奏地运动的舞姿。然后，其他象征力量，音乐的象征力量，表现在节奏、力度和和声中的象征力量，突然间热烈地生长起来。为了把握这种对全部象征力量的总释放，人必须已经达到了那种忘我境界的高度，这种忘我境界想要通过那些力量象征性地表达自己：所以，咏唱酒神颂歌的狄奥尼索斯信徒只能被自己的同类所理解！阿波罗式的希腊人必定会带着何种惊讶看着他[(11)]啊！当他这种

惊讶搀入了恐惧，感到那一切对他来说并非真的如此陌生，其实呢，他的阿波罗意识也只是像一层纱掩盖了他面前的这个狄奥尼索斯世界，这时候，他的惊讶就愈加厉害了。

---

(1) 修养］1872年第一版：才能。——编注

(2) 模仿］参看亚里士多德：《诗学》，1447a 16。——编注

(3) 把做梦的希腊人称为］1872年第一版：把希腊人称为做梦的。——编注

(4) 萨蒂尔（其名称和特征取自山羊）］1874/1978年第一版：山羊腿的萨蒂尔。——编注

(5) 美杜莎（Meduse）：希腊神话中的蛇发女妖，其目光所触及者皆化为石头。阿波罗将她杀死后用其头颅作武器。——译注

(6) 多立克艺术：古希腊艺术风格，与爱奥尼亚式和科林斯式并称希腊艺术三大风格类型。——译注

(7) 德尔斐之神（delphischer Gott）：指阿波罗神。德尔斐（Delphi）为希腊宗教圣地，以阿波罗神庙著称，位于雅典西北部170公里处的帕尔纳索斯山。——译注

(8) 消除］1872年第一版付印稿；大八开本版为：überbrückt。1872年第一版；1874/1878年第一版付印稿；1874/1878年第一版为：überdrückt。——编注

(9) 似乎已经作为一种］1872年第一版：已经作为。——编注

(10) 统一的旋律之流］为1872年第一版所没有的。——编注

(11) 指上句的狄奥尼索斯信徒。——译注

三

为了把握这一点，我们必须仿佛一砖一石地来拆掉那幢漂亮的阿波罗文化 大厦，直到我们见到它所立足的基础为止。在这里，我们发觉那些矗立在大厦山墙[(1)]上的壮美的奥林匹斯 诸神形象，他们的事迹在光芒四射的浮雕中表现出来，装饰着它的雕饰花纹[(2)]。尽管作为与诸神并列的一个神祇，阿波罗也置身于诸神中间，并没有要求取得头等地位，但我们却不可因此受到迷惑。毕竟，正是在阿波罗身上体现出来的同一种冲动，创造了那整个奥林匹斯世界，在此意义上，我们就可以把阿波罗视为奥林匹斯世界之父。那么，使一个如此辉煌的奥林匹斯神界得以产生出来的，究竟是何种巨大的需要呢？

若是有谁心怀另一种宗教去面对奥林匹斯诸神，试图在他们那里寻找道德的高尚（实即圣洁），寻找非肉体的超凡脱俗，寻找慈爱的目光，那么，他必将大感郁闷和失望，立刻掉头而去。在这里没有任何东西让人想到禁欲、教养和义务之类；在这里，我们只听到一种丰盛的、实即欢欣的人生此在，在其中一切现成事物，不论善的恶的，都被神化了。而且这样一来，观看者站在这样一种奇妙的充溢生命面前，就会大感震惊，就会问自己：这些个豪放纵情的人们是服了何种神奇魔药，竟能如此享受生命，以至于无论他们往何方看，“在甜蜜感性中飘浮的”海伦[(3)]，他们的本己实存的理想形象，都对他们笑脸相迎。而对于这个已然转过头去的观看者，我们必须大喊一声：“别离开啊，且先来听听希腊的民间格言对这种生命，对这种以如此妙不可言的欢快展现在你面前的生命，说了些什么”。有一个古老的传说，说国王弥达斯[(4)]曾在森林里长久地追捕狄奥尼索斯的同伴——聪明的西勒尼[(5)]，却没有捉到。后来西勒尼终于落到他手上了，国王就问他：对于人来说，什么是绝佳最妙的东西呢？这个魔鬼僵在那儿，默不吱

声；到最后，在国王的强迫下，他终于尖声大笑起来，道出了下面这番话："可怜的短命鬼，无常忧苦之子呵，你为何要强迫我说些你最好不要听到的话呢？那绝佳的东西是你压根儿得不到的，那就是：不要生下来，不要存在，要成为虚无。而对你来说次等美妙的事体便是——快快死掉。"

奥林匹斯诸神世界与这民间格言的关系如何呢？犹如受折磨的殉道者的迷人幻觉之于自己的苦难。

眼下，奥林匹斯魔山仿佛对我们敞开了，向我们显露出它的根基了。希腊人认识和感受到了人生此在的恐怖和可怕：为了终究能够生活下去，他们不得不在这种恐怖和可怕面前设立了光辉灿烂的奥林匹斯诸神的梦之诞生。(6)那种对自然之泰坦(7)式强力的巨大怀疑，那冷酷地高踞于一切知识之上的命运（Moira），那伟大的人类之友普罗米修斯(8)的兀鹰，那聪明的俄狄浦斯(9)的可怕命运，那迫使(10)俄瑞斯忒斯去干弑母勾当的阿特里德斯的家族咒语，(11)质言之，那整个森林之神的哲学，连同它那些使忧郁的伊特鲁利亚人(12)走向毁灭的神秘榜样——所有这一切，都被希腊人通过奥林匹斯诸神的艺术的中间世界持续不断地重新(13)克服掉了，至少是被掩盖起来了，从视野中消失了。为了能够生活下去，希腊人基于最深的强制性不得不创造了这些诸神：我们也许要这样来设想这个过程，即由于那种阿波罗的美之冲动，经过缓慢的过渡，原始的泰坦式的恐怖诸神制度演变为奥林匹斯的快乐诸神制度了，有如玫瑰花从荆棘丛中绽放出来。倘若人生此在没有被一种更高的灵光所环绕，已经在其诸神世界中向这个民族显示出来了，那么，这个如此敏感、如此狂热地欲求(14)、如此独一无二地能承受痛苦的民族，又怎么能忍受人生此在呢？把艺术创建出来的同一种冲动，作为引诱人们生活下去的对人生此在的补充和完成，也使得奥林匹斯世界得以产生，而在这个世界中，希腊人的"意志"就有了一面具有美化作用的镜子。于是，诸神因为自己过上了人的生活，从而就为人类生活做出辩护——此乃唯一充分的神正论(15)！

在这些诸神的明媚阳光之下的人生此在，才被认为是本身值得追求的，而荷马式的人类的真正痛苦，就在于与这种此在相分离，尤其是快速的分离，以至于我们现在可以把西勒尼的格言颠倒一下来说他们："对于他们来说，最糟的事体是快快死掉，其次则是终有一死。"这种悲叹一旦响起，听起来就又是对短命的阿卡琉斯[(16)]的悲叹，对于人类落叶般变幻和转变的悲叹，对于英雄时代的没落的悲叹。渴望继续活下去，哪怕是当临时劳工，也不失旷世英雄的体面。在阿波罗阶段，"意志"是如此狂热地要求这种人生此在[(17)]，而荷马式的人类感到自己与人生此在融为一体了，以至于连悲叹也变成了人生此在的颂歌。

至此我们必须指出的是：这种为现代人如此渴望地直观到的和谐，实即人类与自然的统一性，席勒用"朴素的"[(18)]这一术语来表示的统一性，绝对不是一种十分简单的、自发产生的、仿佛不可避免的状态，我们在每一种文化的入口处必定会 当作一个人类天堂来发现的状态：只有一个时代才会相信这一点，这个时代力求把卢梭的爱弥儿也设想为艺术家，误以为在荷马身上找到了在自然怀抱里培育起来的艺术家爱弥儿。凡在艺术中发现"朴素"之处，我们都必须认识到阿波罗文化的至高效果：这种文化[(19)]总是首先要推翻泰坦王国，杀死巨魔，并且必须通过有力的幻觉和快乐的幻想，战胜了那种可怕而深刻的世界沉思和极为敏感的受苦能力。然而[(20)]，要达到这种朴素，即与假象之美完全交织在一起，这是多么难得！因此，荷马 的崇高是多么难以言说，他作为个体与阿波罗的民族文化的关系，有如个别的梦之艺术家之于一般民族的和自然的梦想能力。荷马式的"朴素性"只能被把握为阿波罗幻想的完全胜利：正是这样一种幻想，是自然为了达到自己的意图而经常要使用的。真正的目标被某种幻象所掩盖：我们伸手去抓取这个幻象，自然则由于我们的错觉而达到了真正的目标。在希腊人那里，"意志"力求在天才和艺术世界的美化作用中直观自身；为了颂扬自己，"意志"的产物必须首先感觉到自己是值得颂扬

的，它们必须在一个更高的领域里重新审视自己，而这个完美的直观世界又没有发挥命令或者责备的作用。此乃美的领域，希腊人在其中看到了自己的镜像，即奥林匹斯诸神。藉着这种美的反映，希腊人的“意志”来对抗那种与艺术天赋相关的忍受苦难和富于苦难智慧的天赋：而作为这种“意志”胜利的纪念碑，荷马这位朴素的艺术家矗立在我们面前。

---

(1) 山墙］1872年第一版：顶盖和山墙。——编注

(2) 它的雕饰花纹］1872年第一版：雕饰花纹及其墙体。——编注

(3) 海伦（Helena）：主神宙斯之女，相传为古希腊第一美女，因她引发了特洛伊战争。——译注

(4) 弥达斯（Midas）：古希腊神话中佛里吉亚的国王，相传他曾捕获狄奥尼索斯的同伴西勒尼，后来释放了后者，狄奥尼索斯为报答他而授他点石成金的本领。——译注

(5) 西勒尼（Silen）：希腊神话中酒神狄奥尼索斯的老师和同伴。——译注

(6) 为了终究能够生活下去……］誊清稿：并且为了能够生活下去而把它们掩盖起来。——编注

(7) 泰坦（Titan）：希腊神话中的巨神。“泰坦式的”转义为“巨大的”。——译注

(8) 普罗米修斯（Prometheus）：希腊神话中最有智慧的神之一，泰坦巨人之一，人类的创造者和保护者，相传为了人类过上幸福生活而盗取火种，被主神宙斯缚在高加索山上。——译注

(9) 俄狄浦斯］誊清稿：俄狄浦斯，［阿卡琉斯的过早死亡］。——编注

(10) 迫使］1872年第一版：迫使那些戈耳工（Gorgonen）和美杜莎（Medusen）［译按：均为希腊神话中的蛇发女妖］。——编注

(11) 俄瑞斯忒斯（Orestes）为迈锡尼国王阿特柔斯（Atreus）的孙子，阿伽门农的儿子。相传阿特柔斯杀死了意欲篡位的弟弟梯厄斯忒斯的两个儿子，并把人肉煮了给他吃，当他发现吃的竟是儿子的肉时便诅咒阿特柔斯家族——又作阿特里德斯（Atrides）家族——，后在阿特柔斯的孙子俄瑞斯忒斯身上应验了这一诅咒：俄瑞斯忒斯为报弑父之仇杀死了自己的母亲。悲剧作家埃斯库罗斯的著名作品《俄瑞斯忒斯》描写了这个神话故事。——译注

(12) 伊特鲁利亚人（Etrurier）：约公元前900年开始定居于意大利中部的一个种族，公元前5世纪左右处于文化鼎盛期，后为罗马人同化，直至消失。——译注

(13) 持续不断地重新］为1872年第一版所没有的。——编注

(14) 如此狂热地欲求］1872年第一版：无限敏感的。——编注

(15) 神正论（Theodicee）：又译“神义论”，词根上由希腊文的“神”（theos）和“正义”（dike）构成，是关于恶的起源和性质的解释，旨在为神的正义辩护。——译注

(16) 阿卡琉斯（Achilles）：荷马史诗《伊利亚特》中的英雄，为希腊最伟大的英雄，在特洛伊战争中被杀死。——译注

(17) 这种人生此在］誊清稿：持存。——编注

(18) 席勒在《论朴素的诗和感伤的诗》中以“朴素的”（naiv）与“感伤的”（sentimentalisch）来区分古代诗歌与现代诗歌。——编注

(19) 这种文化］1872年第一版：作为这种文化。——编注

(20) 然而］1872年第一版：啊。——编注

四[(1)]

关于这个朴素的艺术家，梦的类比可以给我们若干教益。如果我们来想象这样一个做梦者，他沉湎于梦境的幻觉中而未受扰乱，对着自己大喊一声："这是一个梦啊，我要把它继续做下去！"如果我们必须由此推断出一种梦之直观的深刻的内心快乐，而另一方面，如果为了能够带着这种观照的内心快乐去做梦，我们必须完全遗忘了白昼及其可怕的烦心纠缠：那么，对于所有这些现象，我们也许就可以用下面的方式，[(2)]在释梦的阿波罗的指导下做出解释了。尽管在生活的两半当中，醒的一半与梦的一半，前者在我们看来无疑是更受优待的，要重要得多，更有价值，更值得体验，其实是唯一地得到经历的：但我却愿意主张——虽然给人种种荒谬的假象——，对于我们的本质（我们就是它的现象）的神秘根基而言，我们恰恰反而[(3)]要重视梦。因为我越是在自然中觉察到那些万能的艺术冲动，觉察到在艺术冲动中有一种对假象的热烈渴望，对通过假象而获救的热烈渴望，我就越是觉得自己不得不做出一个形而上学的假定，即真正存在者和太一[(4)]，作为永恒受苦和充满矛盾的东西，为了自身得到永远的解脱，也需要迷醉的幻景、快乐的假象：我们完全囿于这种假象中，而且是由这种假象所构成的，就不得不把这种假象看作真正非存在者，亦即一种在时间、空间和因果性中的持续生成，换言之，就是经验的实在性。所以，如果我们暂且撇开我们自己的"实在性"，如果我们把我们的经验此在与一般世界的此在一样，把握为一种随时被生产出来的太一之表象，那么，我们此时就必定会把梦视为假象之假象，[(5)]从而视之为对于假象的原始欲望的一种更高的满足[(6)]。由于这同一个理由，自然天性中最内在的核心具有那种对于朴素艺术家和朴素艺术作品（它同样只不过是"假象之假象"）的不可名状的快乐。拉斐尔

[(7)]，本身是那些不朽的“朴素者”之一，在一幅具有比喻性质的画中向我们描绘了那种从假象到假象的贬降，朴素艺术家的原始过程，同时也是阿波罗文化的原始过程。在他的《基督变容图 》[(8)]中，下半部分用那个中了邪的男孩、几个面露绝望的带领者、几个惊惶不安的门徒，向我们展示了永恒的原始痛苦、世界的唯一根据的反映：“假象”在这里乃是永恒的矛盾即万物之父的反照。现在，从这一假象中升起一个幻景般全新的假象世界，犹如一缕仙界迷人的芳香，而那些囿于第一个假象世界中的人们是看不到后者的——那是一种在最纯粹的极乐中闪闪烁烁的飘浮，一种在毫无痛苦的、由远大眼目发射出来的观照中闪闪烁烁的飘浮。在这里，在至高的艺术象征中，我们看到了阿波罗的美的世界及其根基，看到了西勒尼的可怕智慧，并且凭借直觉把握到它们相互间的必要性。然而，阿波罗又是作为个体化原理的神化出现在我们面前的，唯在此个体化原理中，才能实现永远臻至的太一之目标，太一通过假象而达到的解救：阿波罗以崇高的[(9)]姿态向我们指出，这整个痛苦世界是多么必要，它能促使个体产生出具有解救作用的幻景，然后使个体沉湎于幻景的[(10)]观照中，安坐于大海中间一叶颠簸不息的小船上。

这样一种对个体化的神化，如若它竟被认为是命令性的和制定准则的，那么，它实际上只知道一个（Ein）[(11)]定律，即个体，也就是遵守个体的界限，希腊意义上的适度 （das Maass）。阿波罗，作为一个道德神祇，要求其信徒适度和自知——为了能够遵守适度之道，就要求有自知之明（Selbsterkenntnis）[(12)]。于是，与美的审美必然性并行不悖的，提出了“认识你自己”和“切莫过度！”的要求；而自傲自大和过度则被视为非阿波罗领域的真正敌对的恶魔，从而被视为前阿波罗时代（即泰坦时代）和阿波罗之外的世界（即野蛮世界）的特性。普罗米修斯因为对人类怀有泰坦式的大爱[(13)]，故必定要为苍鹰所撕咬；俄狄浦斯因其过度的智慧解开了斯芬克司[(14)]之谜，故必定

要陷入一个纷乱的罪恶旋涡中：德尔斐之神就是这样来解释希腊的过去的。

阿波罗的希腊人以为，狄奥尼索斯因素 所激起的效果也是“泰坦式的”和“野蛮的”：而这个希腊人同时又不能对自己隐瞒，他自己[(15)]实际上在内心深处也与那些被颠覆了的泰坦诸神和英雄们有着亲缘关系。的确，他必定还有更多的感受：他的整个此在以全部的美和节制，乃依据于痛苦和知识的一个隐蔽根基，这个根基又是由狄奥尼索斯因素向他揭示出来的。看哪！没有狄奥尼索斯，阿波罗就不能存活！说到底，“泰坦”和“野蛮”恰恰如同[(16)]阿波罗[(17)]，是必不可少的！现在让我们来设想一下，狄奥尼索斯庆典的狂欢销魂之声，是怎样以愈来愈诱人的魔力旋律，融入这一在假象和节制基础上建立起来的、并且受人为抑制的世界中的，而在这种魔力旋律中是怎样张扬出自然在快乐、痛苦和认识方面的全部过度 ，直到变成锐利的呼叫：让我们来设想一下，与这种着魔的民歌相比，那吟唱赞美诗的、有着幽灵般种种琴音[(18)]的阿波罗艺术家可能意味着什么！面对一种在陶醉中道出真理的艺术，“假象”艺术的缪斯女神们便黯然失色了，西勒尼的智慧对着快乐的奥林匹斯诸神高呼：“哀哉！哀哉！”在这里，守着种种界限和适度原则的个体，便落入狄奥尼索斯状态的忘我之境中，忘掉了阿波罗的戒律了。过度 揭示自身为真理，那种矛盾、由痛苦而生的狂喜，从自然天性的核心处自发地道出。而且如此这般，凡在狄奥尼索斯元素渗透进来的地方，阿波罗元素便被扬弃和被消灭了。[(19)]而同样确凿无疑的是，在初次进攻被经受住的地方，德尔斐神的威望和庄严就表现得前所未有地稳固和咄咄逼人。实际上，我只能把多立克 国家和多立克艺术解释为阿波罗的持续军营：只有在一种对泰坦式野蛮的狄奥尼索斯本质[(20)]的不断反抗当中，一种如此固执而脆弱、壁垒森严的艺术，一种如此战争式的和严肃的教育，一种如此残暴而冷酷的政制，才可能更长久地延续下来。

到这里，我已经进一步阐发了我在本书开头所作的说明，即：狄奥尼索斯元素与阿波罗元素如何在常新的[(21)]相伴相随的创生中相互提升，统辖了希腊的本质：在阿波罗的美的冲动[(22)]支配下，“青铜”时代借助于当时的泰坦诸神之争和严肃的民间哲学，如何演变为荷马的世界，这种“朴素的”壮丽景象又如何被狄奥尼索斯元素的洪流吞没了，而面对这种全新的势力，阿波罗元素如何奋起而成就了多立克艺术和多立克世界观的稳固庄严。如果以此方式，在那两个敌对原则的斗争中，古希腊的历史分成四大艺术阶段[(23)]：[(24)]那么，我们现在就不得不进一步追问这种变易和驱动的最终意图——假如我们绝不至于把这最后达到的时期即多立克艺术时期视为那种艺术冲动的顶峰和目的。而在这里，呈现在我们眼前的，是阿提卡悲剧和戏剧酒神颂歌的崇高而卓著的艺术作品，它们是两种冲动的共同目标，在经过上述的长期斗争之后，这两种冲动的神秘联姻欢天喜地地产下一孩儿——她既是安提戈涅又是卡珊德拉[(25)]。

---

(1) 参看9［5］。——编注

(2) 方式，］1872年第一版付印稿；1872年第一版：方式。——编注

(3) 恰恰反而］据誊清稿：也许倒另外。——编注

(4) 此处“真正存在者和太一”原文为das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine，或可译为“真实存在者与原始统一性”。——译注

(5) 此处“太一之表象”原文为Vorstellung des Ur-Einen，“假象之假象”原文为Schein des Scheins。——译注

(6) 满足］誊清稿：满足，［作为它所是的清醒状态］。——编注

(7) 拉斐尔（Rafael，1483—1520年）：意大利文艺复兴时期画家、建筑师，代表作品有《西斯廷圣母》、《雅典学院》等。——译注

(8) 《基督变容图》（Transfiguration）：又译《基督显圣》，是拉斐尔最后一幅杰作，内容取材于《马太福音》第17章，现藏梵蒂冈博物馆。据《马太福音》第17章描写，耶稣为一个中了邪、发癫痫病的男孩驱鬼，治好了他的病。拉斐尔《基督变容图》下半部分表现了男孩、带领者（带男孩来的人）以及几个耶稣门徒当时的神情和场景。——译注

(9) 崇高的］1872年第一版；1874/1878年第一版付印稿：最崇高的。——编注

(10) 幻景的］为1872年第一版和1874/1878年第一版付印稿中所没有的。——编注

(11) 一个（Ein）］1872年第一版；1874/1878年第一版付印稿：一个（ein）［译按：仅有大小写之分别］。——编注

(12) 自知之明（Selbsterkenntnis）］1872年第一版；1874/1878年第一版付印稿：自知之明（Selbsterkenntnis）。——编注

(13) 因为对人类怀有泰坦式的大爱］1872年第一版；1874/1878年第一版付印稿：由于对人类怀有泰坦式的大爱的缘故。——编注

(14) 斯芬克司（Sphinx）：希腊神话中人首狮身的怪物，生性残酷，常让路人猜谜，猜不中即被她吃掉。俄狄浦斯猜出了谜，她便自杀了。——译注

(15) 他自己］据1872年第一版付印稿：狄奥尼索斯。——编注

(16) 如同］1872年第一版；1874/1878年第一版付印稿：作为。——编注

(17) 阿波罗］1872年第一版付印稿：狄奥尼索斯。——编注

(18) 种种琴音］1872年第一版；1874/1878年第一版付印稿：琴音。——编注

(19) 而且如此这般，凡在……］誊清稿：我借此已经表明，在狄奥尼索斯元素渗透进来的地方，狄奥尼索斯的诞生的直接后果就是阿波罗的消灭。——编注

(20) 狄奥尼索斯本质］1872年第一版：狄奥尼索斯特性。——编注

(21) 常新的］为1872年第一版和1874/1878年第一版付印稿中所没有的。——编注

(22) 美的冲动］1872年第一版；1874/1878年第一版付印稿：美的冲动，［译按：此处多一逗号］。——编注

(23) 艺术阶段］1872年第一版：艺术时期。——编注

(24) 从上下文看，此处尼采所谓"四大艺术阶段"是指：神话（青铜或泰坦时代）、史诗（荷马时代）、抒情诗（狄奥尼索斯时代）和雕塑（多立克艺术时代）。——译注

(25) 安提戈涅（Antigone）是俄狄浦斯之女，索福克勒斯同名悲剧中的女主人公，因不顾国王克瑞翁的禁令安葬了自己的兄长而被处死；卡珊德拉（Cassandra）是希腊神话中的女预言家，特洛伊的公主，雅典那的祭司，阿波罗赋予她预言能力，然而又施以诅咒：她的预言将百发百中，但谁也不会相信。对尼采来说，安提戈涅反抗国王的法律而服从天神的律法，从而是与阿波罗神相联系的；而拒绝了阿波罗的追求的卡珊德拉则与狄奥尼索斯神相联系，故两者分别代表着日神阿波罗精神与酒神狄奥尼索斯精神。——译注

五[1]

现在我们接近本书探究的真正目标了，那就是认识狄奥尼索斯和阿波罗的天才及其艺术作品，至少是感悟那个统一性的奥秘。在这里，我们首先[2]要追问的是，那全新的萌芽[3]，先在希腊世界的什么地方显露出来，后来才发展[4]为悲剧和戏剧酒神颂歌。关于这一点，古代史本身就给我们提供了形象的启示，古人把荷马和阿尔基洛科斯[5]当作希腊诗歌的始祖和火炬手，把两者并置于雕塑、饰物等等上面，并且确凿地感到，唯有这两个同样完全独创的人物才值得重视，从他们身上喷出来的一股火流涌向后世整个希腊世界。荷马，这位沉湎于自身的年迈梦想家，阿波罗式的朴素艺术家的典范，现在愕然看着狂野地贯通此在的英武的缪斯仆人阿尔基洛科斯那充满激情的脑袋：而近代美学[6]只知道做解释性的补充，居然说在这里，这位“客观”艺术家与第一位“主观”艺术家对峙[7]起来了。这种解释对我们是无所裨益的，因为我们只把主观艺术家认作糟糕的艺术家，而且在任何种类和任何品位的艺术中，我们首要地先要求战胜主观性，解脱“自我”，不理睬任何个人的意志和欲望，确实，如若没有客观性，如若没有纯粹的无利害的直观，我们是决不可能相信哪怕最微不足道的真正艺术的生产的。因此，我们的美学必须首先解答这样一个问题：“抒情诗人”如何可能成为艺术家？——因为按照各个时代的经验来看，“抒情诗人”言必称“自我”，总是在我们面前演唱他那激情和欲望的整个半音音阶。与荷马相比较，正是这个阿尔基洛科斯通过其仇恨和嘲讽的呐喊，通过其欲望的狂热爆发，令我们感到惊恐；难道他，第一个所谓的主观艺术家，不是因此就成了真正的非艺术家么？然而，这样一来，这位诗人所享有的崇敬又从何而来呢？——恰恰连德

尔斐的预言者，那“客观”艺术的发源地，也以非常奇怪的神谕向他表示了崇敬。

席勒 曾通过一种他自己也无法说明、但看来并不可疑的心理观察，向我们揭示了他的创作过程；因为他承认，在创作活动的准备阶段，他面前和内心绝不拥有一[(8)]系列按思维因果性排列起来的形象，而毋宁说是有一种音乐情调 （“在我这里，感觉起先并没有明确而清晰的对象；这对象是后来才形成的。某种音乐性的情绪在先，接着我才有了诗意的理念”[(9)]）。如果我们现在另外再加上整个古代抒情诗中最重要的现象，即那种普遍地被视为自然而然的抒情诗人 与音乐家 的一体化，实即两者的同一性——与此相比，我们现代的抒情诗就好比一尊无头神像了——，那么，根据前面所描述的审美形而上学，我们就可以用下面的方式来解释抒情诗人了。首先，作为狄奥尼索斯式的艺术家，抒情诗人是与太一及其痛苦和矛盾完全一体的，并且把这种太一的摹本制作为音乐，如若音乐有理由被称为一种对世界的重演和一种对世界的重铸的话；[(10)]但现在，在阿波罗的梦的影响下，抒情诗人又能仿佛在一种比喻性的梦境 中看到这种音乐了。那种原始痛苦在音乐中的无形象又无概念的再现，连同它在假象中的解脱，现在就产生出第二次反映，成为个别的比喻或范例。艺术家已经在狄奥尼索斯的进程中放弃了自己的主观性：现在向他显示出他与世界心脏的统一性的形象，乃是一个梦境，这梦境使那种原始矛盾和原始痛苦，连同假象的原始快乐，变得感性而生动了。所以，抒情诗人的“自我”是从存在之深渊[(11)]中发出来的声音：而现代美学家所讲的抒情诗人的“主观性”，则是一种虚幻的想象。当希腊第一个抒情诗人阿尔基洛科斯对吕坎伯斯的女儿们表明自己疯狂的爱恋，而同时又表明自己的蔑视时，[(12)]在我们面前放纵而陶醉地跳舞的并不是他自己的激情：我们看到的是狄奥尼索斯及其女祭司，我们看到的是酩酊的狂热者阿尔基洛科斯醉入梦乡——正如欧里庇得斯在《酒神的伴侣》[(13)]中为我们描写的，日当正午，他睡在阿尔卑斯高山的牧场上——：

而现在，阿波罗向他走来，用月桂枝触摸着他。于是，这位中了狄奥尼索斯音乐魔法的沉睡诗人，仿佛周身迸发出形象的火花，那就是抒情诗，其最高的发展形态叫做悲剧与戏剧酒神颂歌。

雕塑家和与之相类的史诗诗人沉湎于形象的纯粹观照中。狄奥尼索斯式的音乐家则无需任何形象，完全只是原始痛苦本身及其原始的回响。抒情诗的天才感觉到，从神秘的自弃状态和统一状态中产生出一个形象和比喻的世界，这个世界有另一种色彩、因果性和速度，完全不同于雕塑家和史诗诗人的那个世界。雕塑家和史诗诗人生活在此类形象中，而且只是在此类形象中才活得快乐惬意，才孜孜不倦，充满爱意地观照此类形象，做到明察秋毫的地步；即便愤怒的阿卡琉斯形象对他们来说也不只是一个形象而已，对于这个形象的愤怒表达，他们是怀着那种对假象的梦幻般快感来欣赏的——结果，通过这种假象的镜子，他们就免于与其人物融为一体了；与之相反，抒情诗人的形象无非是他 本人，而且可以说只是他自己的不同客观化，因此作为那个世界的运动中心，他就可以道说"自我"（ich）了：只不过，这种自我（Ichheit）与清醒的、经验实在的人的自我不是同一个东西，而毋宁说是唯一的、真正存在着的、永恒的、依据于万物之根基的自我，抒情诗的天才就是通过这种自我的映像而洞察到万物的那个根基的。现在让我们来设想一下，他如何在这些映像当中也见出他自己 并非天才，亦即见出他的"主体"，也就是由主观的、针对某个确定的、在他看来实在的事物的激情和意志冲动构成的整个杂烩；倘若现在看来，仿佛抒情诗的天才和与之相联系的非天才是一体的，仿佛前者是自发地说出那个词儿"自我"，那么，现在这个假象再也不能诱骗我们了，再也不能像从前引诱那些把抒情诗人称为主观诗人的人们那样让我们迷惑了。实际上，阿尔基洛科斯，这个激情勃发、既爱又恨的人，只不过是天才的一个幻想，他已经不再是阿尔基洛科斯，而是世界天才，他通过阿尔基洛科斯这个人的那些比喻，象征性地道出自己的原始痛苦：而那个主观地意愿和欲求的人阿尔基洛科斯，根本上是

决不可能成为诗人的。然则抒情诗人根本不必只把面前的阿尔基洛科斯这个人的现象看作永恒存在的反映；而且悲剧证明，抒情诗人的幻想世界可能与那种无疑最为切近的现象有多远。

叔本华，此公并不隐瞒抒情诗人为哲学造成的困难，他相信已经找到了一条出路，这条出路是我不能与之同行的。而唯有叔本华在他那深刻的音乐形而上学中获得了某种手段，得以决定性地克服上述困难：正如我相信，本着叔本华的精神，怀着对他的敬意，[(14)]我自己在这里已经做到了这一点。然而，叔本华却对歌曲（Lied）的本质作了如下描述（《作为意志和表象的世界》第一篇，第295页[(15)]）："正是意志的主体，即自己的意愿，充斥着歌唱者的意识，往往作为一种已经得到释放、满足的意愿（快乐），而更经常地可能是作为一种受抑制的意愿（悲哀），总是作为情绪、激情、激动的心情。然则除此之外又与此相随地，歌唱者看到周边的自然，意识到自己乃是纯粹的、无意志的认识的主体，这种认识的坚定而福乐的宁静现在就与总是受限制的、总还贫乏的意愿之紧迫形成对照：真正说来，有关这种对照、这种交替的感觉就是在整个歌曲中表达出来的、根本上构成抒情状态的东西。在这种抒情状态中，纯粹的认识仿佛向我们走来了，为的是把我们从意志及其紧迫性中解救出来：我们跟在后面，但只是短暂片刻。意愿，对我们个人目标的回忆，总是重新剥夺了我们的宁静观照；但纯粹的、无意志的（willenlose）[(16)]认识向我们呈现出来的下一个美景，同样总是一再引诱我们离开意愿。因此之故，在歌曲和抒情情调中，意愿（对于目的[(17)]的个人兴趣）与对呈现出来的周边景物的纯粹观照，奇妙地相互混合在一起了：两者之间的关系是我们要探索和想象的；主观的情调、意志的冲动在反射中把自己的色彩传染给被观照的景物，而后者又反过来把自己的色彩传染给前者：真正的歌曲就是这整个既混合又分离的心情状态的印迹（Abdruck）。"[(18)]

看了上述描述，谁还会弄错，抒情诗在此被刻划为一种未臻完满、似乎难得地突然间会达到目标的艺术，甚至就是一种半拉子艺术，其本质 在于意愿与纯粹观照，亦即非审美状态与审美状态奇妙地相互混合在一起了？我们倒是认为，叔本华也依然把一种对立当作一种价值尺度，以此来划分艺术，那就是主观与客观的对立；而这整个对立实际上根本就不适合于美学，因为主体，也即有意愿的、要求其自私目的的个体，只能被看作艺术的敌人，而不能被看作艺术的本源。但只要主体是艺术家，那么主体就已然摆脱了自己的个体性意志，仿佛已经成了一种媒介，通过这一媒介，这个真正存在着的主体便得以庆贺它在假象中的解脱。因为，作为对我们的贬降与 提升的原因，这一点是我们必须首先要弄清楚的，即：整部艺术喜剧根本不是为了我们，比如为了我们的改善和教化而上演的，我们同样也不是那个艺术世界的真正创造者：但关于我们自己，我们也许可以假定，对那个艺术世界的真正创造者而言，我们已然是形象和艺术投影，在艺术作品的意义方面具有我们至高的尊严——因为唯有作为审美现象 ，此在与世界才是永远合理的 ：——而无疑地，我们对于这种意义的意识与画布上的武士对画面上描绘的战役的意识几乎没有区别。所以，我们整个艺术知识根本上就是一种完全虚幻的知识，因为作为知识者，我们与那个人物——他作为那部艺术喜剧的唯一创造者和观众为自己提供一种永恒的享受——并不是一体的和同一的。唯当天才在艺术生产的行为中与世界的原始艺术家融为一体时，他才能稍稍明白艺术的永恒本质；因为在这种状态中，他才奇妙地类似于童话中那个能够转动眼睛观看自己的可怕形象；现在，他既是主体又是客体，既是诗人、演员(19)又是观众(20)。(21)

---

(1) 参看9［7］。——编注

(2) 首先］1872年第一版：最先。——编注

(3) 那全新的萌芽］1872年第一版；1874/1878年第一版付印稿：那关键点。——编注

(4) 发展］1872年第一版；1874/1878年第一版付印稿：提升。——编注

(5) 阿尔基洛科斯（Archilochus，约公元前680—前640年）：古希腊抒情诗人，擅长个人经验和情感的抒发。——译注

(6) 此处指黑格尔美学。黑格尔在《美学》中区分了客观艺术（史诗）与主观艺术（抒情诗）。——译注

(7) 对峙］1872年第一版；1874/1878年第一版付印稿：对立。——编注

(8) 一］准备稿：——这是他如此确实地高声赞成的——一。——编注

(9) "在我这里，感觉起先……］参看席勒致歌德的信，1796年3月18日。——编注

(10) 如若音乐有理由被称为……］1872年第一版：这种音乐，我们已经把它称为一种对世界的重演和一种对世界的重铸。——编注

(11) 此处"存在之深渊"原文为der Abgrunde des Seins。——译注

(12) 相传诗人阿尔基洛科斯爱上了吕坎伯斯的女儿，但吕坎伯斯不允许两人结合，诗人就作诗大加讽刺，致使父女两人都羞愤自杀了。——译注

(13) 欧里庇得斯在《酒神的伴侣》］第668—677行。——编注

(14) 敬意，］1872年第一版；1874/1878年第一版付印稿：敬意［译按：此处少了一个逗号］。——编注

(15) 《作为意志和表象……］可参看第28页，第11—12行。——编注

(16) 无意志的（willenlose）］1872年第一版，1874/1878年第一版付印稿，1874/1878年第一版；弗劳恩斯达特版，1872年第一版付印稿，大八开本版：无意志的（willenslose）。——编注

(17) 目的］1872年第一版，1874/1878年第一版付印稿，1874/1878年第一版；弗劳恩斯达特版，大八开本版：各种目的（der Zwecke）［译按：此处改用复数］。——编注

(18) 中译文参看叔本华：《作为表象和表象的世界》，石冲白译，商务印书馆，1886年，第346—347页。——译注

(19) 演员（Schauspieler）］1872年第一版；1874/1878年第一版付印稿：演员（Acteur）。——编注

(20) 观众］誊清稿：观众。若没有一种对这一艺术家原始现象的猜度和洞察，则"美学家"就只是一个不寻常的空谈家而已。——编注

(21) 所以，我们整个艺术知识根本上……］准备稿：在此意义上，我们所有的艺术享受和认识就根本没有多么了不起的重要性了，因为那个人物——他作为每一

部艺术喜剧的唯一创造者和观众，为自己提供一种永恒的享受——与我们并不是一体的和同一的。若不是天才的此在同时也教导我们，那个原始本质（Ur-Wesen）重又作为艺术创造和享受的本质向我们呈现出来，那么我们就必须这样来思考——结果，我们现在奇妙地成了童话中那个能够转动眼睛观看自己的可怕形象。于是，在每一个艺术环节中，我们同时成了主体与客体，既是诗人、演员又是观众。——编注

六

关于阿尔基洛科斯，学术研究已经发现[(1)]是他把民歌引入文学中的，而且由于这一功绩，在希腊人的一般评价中[(2)]，此公便获得了与荷马并肩的殊荣。但与完全阿波罗式的史诗相对立的民歌是什么呢？无非是阿波罗与狄奥尼索斯两者的一种结合过程的Perpetuum vestigium［永久痕迹］[(3)]；民歌的惊人流传，遍及所有的民族，总是不断滋生更新，对我们来说乃是一个证据，表明那自然的双重艺术冲动是多么强大：这双重冲动在民歌中留下了痕迹，类似于某个民族的纵情狂欢活动永远保留在其音乐中了。的确，历史上也必定能找到证据，证明每一个民歌丰产的时期如何强烈地受到狄奥尼索斯洪流的激发，而这种洪流，我们必须始终把它视为民歌的根基和前提。

不过，我们首先得把民歌看作音乐的世界镜子，看作现在要为自己寻找一种对应的梦境并且把这梦境在诗歌中表达出来的原始旋律。所以，旋律是第一位的和普遍性的东西，它因而也能在多种文本中承受多种客观化。在民众的质朴评价中，旋律也是最为重要、最为必要的东西。旋律使诗歌产生，而且总是一再重新产生出来；这一点正是民歌的诗节形式要告诉我们的：在最后找到这种解释之前，我对此现象的观察总是不免惊讶。谁若根据这一理论来审视一部民歌集，例如《男童的神奇号角》[(4)]，他就将找到无数的例子，来说明这持续生育的旋律是怎样迸发出形象的火花的：这形象的火花绚丽多彩，突兀变化，纷至沓来，显露出一种与史诗假象及其静静流动完全格格不入的力量。从史诗角度来看，抒情诗的这个不均衡和不规则的形象世界简直是大可谴责的：这无疑就是特尔潘德[(5)]时代阿波罗庆典上那些庄重的流浪史诗歌手干的事。

于是，在民歌创作中，我们看到语言高度紧张，全力去模仿音乐，因此从阿尔基洛科斯开始，就有了一个骨子里与荷马世界相悖的全新的诗歌世界。由此我们描绘了诗歌与音乐、词语与音响之间唯一可能的关系：词语、形象、概念寻求一种类似于音乐的表达，现在遭受到音乐本身的强力。在此意义上，按照语言模仿现象世界和形象世界还是模仿音乐世界，我们可以区分出希腊民族语言史上的两大主流[(6)]。人们只要深入想一想荷马与品达在语言色彩、句法构造和词汇方面的差异，就能把握这种对立的意义了；的确，人们不难弄清楚，在荷马与品达之间[(7)]，必定奏响过纵情狂欢的奥林匹斯笛声，直到亚里士多德时代，一个音乐已经极其发达的时代，这笛声依然令人陶醉激动，而且确实以其原始的作用，激发同时代人的一切诗歌表现手段去模仿它。在这里我愿提醒读者注意我们时代的一个熟知的、似乎为我们的美学一味反感的现象。我们一再体验到，贝多芬的一首交响曲如何迫使个别的听众形成一种形象的说法，尽管一首乐曲所产生的不同形象世界的组合看起来是缤纷多彩的，甚至于是矛盾的：靠此种组合来练习可怜的才智，却忽视了真正值得解释的现象，这委实是我们的美学的本色。的确，即使这位音响诗人自己用形象来谈论一首乐曲，比如把一首交响曲称为“田园交响曲”，[(8)]把其中一个乐章称为“溪边景色”，把另一个乐章称为“乡民的欢聚”，这些名堂也同样只是比喻性的、从音乐中产生的观念——而且绝非音乐模仿的对象——关于音乐的狄奥尼索斯内容，这些观念在任何一个方面都未能给我们什么教益，甚至没有堪与其他形象比肩的独特价值。现在我们必须将这个把音乐发泄到形象中的过程，转嫁到一个朝气蓬勃、具有语言创造力的人群身上，方能猜度分成诗节的民歌是如何形成的，以及整个语言能力如何通过全新的音乐模仿原理而受到激发。

所以，如果我们可以把抒情诗看作音乐通过形象和概念而闪发出来的模仿性光辉，那么，我们现在就可以问：“音乐在形象和概念的镜子里是作为什么显现出来的？”音乐显现为意志（叔本华所讲的意

志），也即显现为审美的、纯粹观照的、无意志的情调的对立面。在这里，我们要尽可能鲜明地区分本质概念与现象[(9)]概念：因为按其本质来看，音乐不可能是意志，原因在于，倘若音乐是意志，则它就会完全被逐出艺术领域了——因为意志本身乃是非审美的东西——；但音乐却显现为意志。因为，为了用形象来表达音乐的现象，抒情诗人就需要一切激情勃发，从爱慕的细语到癫狂的怒号；受制于那种要用阿波罗式的比喻来谈论音乐的冲动，他把整个自然以及置身于自然中的自身仅只理解为永远意愿者、欲求者、渴望者。[(10)]不过，只要他用形象来解说音乐，他自己就稳坐在阿波罗式静观的宁静大海上面，即使他通过音乐的媒介直观到的一切都在他周围处于紧迫而喧闹的运动中。的确，当他通过这同一个媒介洞察到自身时，显示在他面前的，乃是处于感情未得满足的状态中的他自己的形象：他自己的意愿、渴望、呻吟、欢呼，对他来说，都是他用来解说音乐的一种比喻。这就是抒情诗人现象：作为阿波罗式的天才，他通过意志的形象来阐释音乐，而他自己则完全摆脱了意志的贪欲，成为纯粹清澈的太阳之眼。

我们上面的整个探讨都坚持了一点：抒情诗依赖于音乐精神，恰如音乐本身在其完全无限制的状态中并不需要 形象和概念，而只是容忍 它们与自己并存。抒情诗人的诗作所能道出的，不外乎是这样一个东西，它并没有——以最高的普遍性和有效性——已然包含于那种迫使他用形象说话的音乐中。正因此，音乐的世界象征决不是靠语言就完全对付得了的，因为它象征性地关涉到太一（das Ur-Eine）心脏中的原始矛盾和原始痛苦，因此象征着一个超越所有现象、并且先于所有现象的领域。与之相比，一切现象毋宁说都只是比喻：所以，作为现象的器官和象征，语言 决不能展示出音乐最幽深的核心，倒不如说，只要语言参与对音乐的模仿，那它就始终仅仅处于一种与音乐的表面接触中，而音乐最深邃的意义[(11)]，则是所有抒情诗的雄辩和辞令都不能让我们哪怕稍稍接近一步的。

(1) 关于阿尔基洛科斯……］1872年第一版：关于阿尔基洛科斯，希腊史告诉我们。——编注

(2) 在希腊人的一般评价中］为1872年第一版所没有的。——编注

(3) 原文为拉丁文。——译注

(4) 《男童的神奇号角》：由德国浪漫派作家阿尔尼姆和布伦塔诺编辑的德国民歌集，第一集出版于1805年，第二、三集出版于1808年。——译注

(5) 特尔潘德（Terpander，约公元前7世纪）：古希腊诗人、音乐家，相传是希腊七弦琴的发明者。——译注

(6) 主流］据誊清稿：一种非音乐的与一种音乐的主潮。——译注

(7) 在荷马与品达之间］1872年第一版：此间（在荷马与品达之间）。——编注

(8) 贝多芬的著名作品，又称《F大调第六交响曲》，其中第二乐章为"溪边景色"，第三乐章为"乡民的欢聚"。——译注

(9) 此处译文未能体现名词"现象"（Erscheinung）与上文动词"显现"（erscheinen）的直接联系，或也可把"现象"（Erscheinung）译为"显现"。——译注

(10) 因为，为了用形象来表达……］据准备稿：因为，为了把音乐现象形象化，抒情诗人就需要一切激情的勃发和协调：他不仅把自身当作永远意愿者来谈论，而且也赋予自然这样一种欲求和渴望之波动：根据前面的探讨，这一点同样也要这样来理解，恰如整个此在（Dasein）、世界的有限性向我们显现为一种持续的意愿和生成。——编注

(11) 意义］1872年第一版：内核。——编注

七[1]

现在，为了在被我们称为希腊悲剧之起源 的迷宫里找到出路，我们必须借助于前面探讨过的全部艺术原理[2]。如果我说，这个起源问题直到现在都还没有严肃地被提出来过，更遑论得到解决了，我想这并非无稽之谈，虽则古代传说的褴褛衣裳，是多么经常地被人们缝了又拆，拆了又缝。这个古代传说十分确凿地告诉我们，悲剧是从悲剧合唱歌队中产生的，原本只是合唱歌队，且无非是合唱歌队而已：所以，我们就有责任把这种悲剧合唱歌队当作真正的原始戏剧来加以深入的考察，而不能不管三七二十一地满足于各种流俗的有关艺术的陈词滥调——诸如说悲剧合唱歌队是理想的观众，或者说，悲剧合唱歌队是要代表[3]与剧中贵族势力相对抗的民众。后一种解释，在某些政治家听来是相当崇高的[4]，仿佛民主的雅典人那始终不渝的道德法则在民众合唱歌队中得到了体现，而这歌队超越君王们的狂热越规和无度放纵，总是有着自己的权利；这种解释法尽管还很可能是由亚里士多德的一句话引发的，但它对于悲剧的原始构成却是毫无影响的，因为民众与贵族的整个对立，一般而言[5]就是任何政治和社会领域，都是与那些纯粹宗教的起源无关的。不过，着眼于我们所熟悉的埃斯库罗斯和索福克勒斯那里的合唱歌队的古典形式，我们也可以认为，要在这里谈论关于一种"立宪人民代表制"的预感，那就是一种渎神之举了——却是一种别人不曾害怕过的渎神之举。古代的国家政制在实践上（in praxi）是不知道一种立宪人民代表制的，而且，但愿他们甚至也不曾在他们的悲剧中对此有过"预感"。

比上述关于合唱歌队的政治解释还要著名得多的，乃是A. W. 施莱格尔[6]的想法。此人建议我们在一定程度上把合唱歌队视为观众的典范和精华，视为"理想的观众"。这种观点，与那种说悲剧原本只

是合唱歌队的历史传说相对照，就露出了自己的马脚，就表明自身是一种毛糙的、不科学的、[(7)]但却光彩夺目的主张；而这种主张之所以光彩夺目，只是由于它那浓缩的表达形式，只是由于对一切所谓“理想”的地道日耳曼式的偏见，以及我们一时的惊愕。实际上，一旦我们把我们十分熟悉的剧场观众与希腊的合唱歌队相比较，并且问一问自己，是否可能把剧场观众理想化，从中提取出某种类似于悲剧合唱歌队的东西，这时候，我们便大为惊愕了。我们默然否定这一点，我们现在对施莱格尔的大胆主张深表惊异，恰如我们惊异于希腊观众那完全不同的本性。因为我们始终以为，真正的观众，无论他是谁人，必定总是意识到自己面对的是一件艺术作品，而不是一个经验的实在：而希腊人的悲剧合唱歌队却不得不在舞台形象中认出真实存在的人。扮演海神之女的合唱歌队真的相信自己看到的是泰坦巨神普罗米修斯，并且认为自己是与剧中神祇一样实在的。莫非最高级和最纯粹的观众类型，就得像海神之女一样把普罗米修斯看作真实现成的和实在的么？莫非理想观众的标志就是跑到舞台上面把神从折磨中解放出来么？我们曾相信一种审美的观众，曾认为一个观众越是能够把艺术作品当作艺术，也即说，越是能够审美地看待艺术作品，他就越是一个有合格才能的观众；而现在，施莱格尔的表述却暗示我们：完善的、理想的观众根本不是让戏剧世界审美地对他们发挥作用，而是要让它以真实经验的方式对他们发挥作用。这些希腊人啊！——我们不免唏嘘[(8)]；他们竟推翻了我们的美学！但既已习惯于此，每每谈到合唱歌队时，我们总不免要重复施莱格尔的箴言。

然而，那个十分明确的传说在此却反驳了施莱格尔：没有舞台的合唱歌队本身，也即悲剧的原初形态，是不能与那种理想观众的合唱歌队相互调和的。一个从观众概念中提取出来的、或许要[(9)]以“观众本身”为其真正形式的艺术种类，那会是什么呢？所谓没有戏剧的观众，这是一个荒谬的概念。我们担心，悲剧的诞生既不能根据对民众道德理智的高度重视来说明，也不能根据与戏剧无关的观众概念来说

明；我们认为这个问题太过深刻了，如此肤浅的考察方式是连它的皮毛都不能触及的。

早在《墨西拿的新娘》[(10)]的著名序言中，席勒就透露了一种极为可贵的关于合唱歌队之意义的见解。他把合唱歌队视为悲剧在自身四周建造起来的一道活的围墙，旨在与现实世界完全隔绝开来，以保存[(11)]其理想根基和诗性自由。[(12)]

席勒以他这个主要武器与庸俗的自然概念作斗争，与通常强求于戏剧诗歌的幻想作斗争。以席勒之见，即便戏剧里的日子本身只是人为的，舞台布景只是象征性的，韵律语言带有理想的性质，但总还流行着一种整体谬见，即：人们把构成一切诗歌之本质的东西仅仅当作一种诗性自由来加以容忍，那是不够的。采用合唱歌队乃是[(13)]一个决定性的步骤，人们借此得以[(14)]光明磊落地向艺术中的一切自然主义宣战。——在我看来，我们这个自命不凡的时代用"伪理想主义"这样一个轻蔑标语来表示的，正是这样一种考察方式。我担心的是，以我们现在对于自然和现实的尊重，我们反而达到了一切理想主义的对立面，也即达到蜡像馆领域了。如同在某些受人热爱的当代小说中一样，在蜡像馆里也有一种艺术：只是别折磨我们，别要求我们相信这种艺术已经战胜了席勒和歌德的"伪理想主义"。

诚然，按照席勒的正确观点，古希腊的萨蒂尔合唱歌队（亦即原初悲剧的合唱歌队）常常漫游其上的基地，正是一个"理想的"基地，一个超拔于凡人之现实变化轨道的基地。希腊人为这种合唱歌队建造了一座虚构的自然状态的空中楼阁，并且把虚构的自然生灵（*Naturwesen*）置于它上面。悲剧是在这个基础上生长起来的，因此无疑从一开始就已经消除了一种对于现实的仔细摹写。但它却不是一个任意地在天地之间想象出来的世界；而毋宁说，它是一个具有同样实在性和可信性的世界，如同奥林匹斯及其居住者[(15)]对于虔信的希腊人而言所具有的那种实在性和可信性。作为狄奥尼索斯的合唱歌者，萨蒂尔生活在一种在宗教上得到承认的现实性之中，那是一种受

神话和祭礼认可的现实性。悲剧始于萨蒂尔，狄奥尼索斯的悲剧智慧由萨蒂尔之口道出，这是一个在此令我们十分诧异的现象，恰如悲剧产生于合唱歌队让我们奇怪。也许，当我提出断言，主张虚构的自然生灵萨蒂尔与文化人的关系就如同狄奥尼索斯音乐之于文明一样，这时候，我们就赢获了考察工作的起点。理查德·瓦格纳曾说过，文明被音乐所消除，正如同烛光为日光所消除[(16)]。同样地，我相信，古希腊的文化人面对萨蒂尔合唱歌队会感到自己被消融了：而且此即狄奥尼索斯悲剧的下一个效应，即国家和社会，一般而言就是人与人之间的种种鸿沟隔阂，都让位给一种极强大的、回归自然心脏的统一感了。正如我已经指出的那样，所有真正的悲剧都以一种形而上学的慰藉来释放我们，即是说：尽管现象千变万化，但在事物的根本处，生命却是牢不可破、强大而快乐的。这种慰藉具体而清晰地显现为萨蒂尔合唱歌队，显现为自然生灵的合唱歌队；这些自然生灵仿佛无可根除地生活在所有文明的隐秘深处，尽管世代变迁、民族更替，他们却永远如一。

深沉的希腊人，唯一地能够承受至柔至重之痛苦的希腊人，就以这种合唱歌队来安慰自己。希腊人能果敢地直视所谓世界历史的恐怖浩劫，同样敢于直观自然的残暴，并且陷于一种渴望以佛教方式否定意志的危险之中。是艺术挽救了希腊人，而且通过艺术，生命为了自身而挽救了希腊人。

狄奥尼索斯状态的陶醉[(17)]，以其对此在生命的惯常范限和边界的消灭，在其延续过程中包含着一种嗜睡忘却的 因素，一切过去亲身体验的东西都在其中淹没了。于是，这样一条忘川就把日常的现实世界与狄奥尼索斯的现实世界相互分割开来了。然而一旦那日常的现实性重又进入意识之中，人们便带着厌恶来感受它了；一种禁欲的、否定意志的情绪就是对那些状态的畏惧。在此意义上，狄奥尼索斯式的人就与哈姆雷特有着相似之处：两者都一度真正地洞察过事物的本质，两者都认识 了，都厌恶行动；因为两者的行动都丝毫不能改变事

物的永恒本质，他们感觉到，指望他们重新把这个四分五裂的世界建立起来，那是可笑的或者可耻的。认识扼杀行动，行动需要幻想带来的蒙蔽——此乃哈姆雷特的教导，不是梦想家汉斯[(18)]的廉价智慧，后者由于太多的反思，仿佛出于一种可能性过剩而不能行动；并不是反思，不是！——是真实的认识，是对可怕的真理的洞见，压倒了任何促使行动的动机，无论在哈姆雷特那里还是在狄奥尼索斯式的人类那里都是如此。现在，任何慰藉都无济于事了，渴望超越了一个死后的世界，超越了诸神本身，此在生命，连同它在诸神身上或者在一个不朽彼岸中的熠熠生辉的反映，统统被否定掉了。现在，有了对一度看到过的真理的意识，人就往往只看见存在的恐怖或荒谬；现在，人就明白了奥菲利亚[(19)]的命运的象征意义；现在，人就能知道森林之神西勒尼的智慧了：这使人心生厌恶。

在这里，在这种意志的高度危险中，艺术 作为具有拯救和医疗作用的魔法师降临了；唯有艺术才能把那种对恐怖或荒谬的此在生命的厌恶思想转化为人们赖以生活下去的观念：那就是崇高 和滑稽 ，崇高乃是以艺术抑制恐怖，滑稽乃是以艺术发泄对荒谬的厌恶。酒神颂歌的萨蒂尔合唱歌队就是希腊艺术的拯救行为；在这些狄奥尼索斯伴随者的中间世界里，前面描述过的那些突发情绪得到了充分发挥[(20)]。

---

(1) 参看9［9］。——编注

(2) 我们必须借助于……］1872年第一版付印稿：我们必须试验一下这种关于悲剧合唱歌队的观点。——编注

(3) 代表］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：意指。——编注

(4) 在某些政治家听来是相当崇高的］誊清稿：过分自由的、崇高的想法。——编注

(5) 一般而言］1872年第一版：简言之。——编注

(6) 奥古斯特·威廉·施莱格尔（A. W. Schlegel，1767—1845年）：德国文艺理论家、翻译家。著有《文学艺术讲稿》、《论戏剧艺术和文学》等。——译注

(7) 毛糙的、不科学的、］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：毛糙的不科学的［译按：此处只有标点之差别］。——编注

(8) 唏嘘］1872年第一版付印稿；1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿；大八开本版：曾唏嘘［译按：此处只有德语动词时态形式的差别］。——编注

(9) 或许要］1872年第一版付印稿；要［译按：此处只有德语动词时态形式的差别］。——编注

(10) 系席勒作于1803年的剧本。——译注

(11) 保存（bewahren）］准备稿；1872年第一版付印稿；1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿；大八开本版。1874/1878年第二版则为：证明（bewähren）。——编注

(12) 早在《墨西拿的新娘》……］参看席勒：《论悲剧中合唱歌队的使用》（《墨西拿的新娘》序言，1803年）。——编注

(13) 乃是］1872年第一版：或许是［译按：此处只有德语动词时态形式的差别］。——编注

(14) 得以］1872年第一版：可以［译按：此处"得以"为werde，"可以"为sei］。——编注

(15) 此处指奥林匹斯诸神。——译注

(16) 语出瓦格纳的文章"贝多芬"（1870年）。句中"消除"德语原文为aufheben，具"消除"与"保存"双重意义，在哲学上（如在黑格尔那里）常被译解为"扬弃"。——译注

(17) 狄奥尼索斯的陶醉状态］准备稿：如果我们现在试图把席勒的断言——即认为希腊悲剧不只是在时间顺序上、而且在诗歌上以及在其本己固有的精神上都已经摆脱了合唱歌队——与我们前面描述的艺术原理协调起来，那么，我们首先必须提出两个命题。戏剧只要是表演性的，则本身就与悲剧无甚关系，也与喜剧无甚关系。从狄奥尼索斯的合唱歌队中，发展出悲剧和喜剧，亦即两种特有的世界考察形式，它们包含着那些起初不可言说和无可表达的狄奥尼索斯经验的概念性结果。狄奥尼索斯的陶醉状态。——编注

(18) 梦想家汉斯，指瓦格纳《纽伦堡的工匠歌手》中的人物汉斯·萨克斯（Hans Sachs）。——译注

(19) 奥菲利亚（Ophelia）：莎士比亚《哈姆雷特》一剧中哈姆雷特王子的恋人，其父为王子所误杀。——译注

(20) 前面描述过的那些突发情绪得到了充分发挥］准备稿：前面描述过的状态得到了充分发挥。唯有作为狄奥尼索斯的仆人，看到了西勒尼之毁灭性智慧的人，——才能承受自己的实存。——编注

八

萨蒂尔有如我们现时代的田园牧歌中的牧人，两者都是一种对原始和自然的渴望的产物；但希腊人以何种坚定和果敢的手去拥抱他们的森林之人，而现代人则是多么羞怯而柔弱地去戏弄一个情意绵绵的、弱不禁风的吹笛牧人的媚态形象啊！尚未经认识加工的、尚未开启文化之门闩的自然——此乃希腊人在萨蒂尔身上见出的，因此在希腊人看来，萨蒂尔还不能与猿猴混为一谈。相反：萨蒂尔乃是人类的原型，是人类最高最强的感情冲动之表达，作为因神之临近而欣喜若狂的狂热者，作为充满同情地重演神之苦难的伙伴，作为来自自然最深源泉的智慧先知，作为自然之万能性力的象征，希腊人习惯于以敬畏和惊讶之情看待之。萨蒂尔乃是某种崇高的和神性的东西：特别是以狄奥尼索斯式人类的黯然神伤的眼睛来看，萨蒂尔就必定如此。乔装的、捏造的牧羊人会对萨蒂尔构成侮辱：他的眼睛以崇高的满足感留恋于毫无遮掩和毫不枯萎的自然壮丽笔法；在这里，文明的幻景被人类的原型一扫而光，在这里，真实的人类，向自己的神灵欢呼的长胡子的萨蒂尔，露出了真相。在他面前，文明人萎缩成了一幅骗人的讽刺画。即便对于悲剧艺术的此种开端，席勒也是对的：合唱歌队乃是一面抵御现实冲击的活墙，因为它——萨蒂尔合唱歌队——比通常自以为是唯一实在的文明人更真实、更现实、更完整地反映出此在生命。诗歌领域并非在世界之外，作为诗人脑袋里的一个想象的空中楼阁：恰恰相反，它想成为对真理的不加修饰的表达，正因此，它必须摈弃文明人那种所谓的现实性的骗人盛装。这种本真的自然真理与把自己装成唯一实在的文明谎言之间的对立，类似于事物的永恒核心（即物自体）与整个现象界之间的对立；而且正如悲剧以其形而上学的慰藉指示着在现象不断毁灭之际那个此在核心（Daseinskern）的永

生，同样地，萨蒂尔合唱歌队的象征已然用一个比喻道出了物自体与现象之间的原始关系。现代人中那种田园式牧人仅仅被他们当作自然的全部教化幻景的一幅肖像[(1)]；而狄奥尼索斯的希腊人则想要具有至高力量的真理和自然——他们看到自己魔化为萨蒂尔了。[(2)]

本着此类情绪和认识，狄奥尼索斯信徒的狂热队伍欢呼雀跃：他们的力量使他们自身[(3)]在自己眼前发生转变，以至于他们误以为看到自己成了再造的自然精灵，成了萨蒂尔。后来的悲剧合唱歌队的结构就是对这种自然现象的艺术模仿；诚然，在这种模仿中，现在有必要区分一下狄奥尼索斯的观众与狄奥尼索斯的着魔者。只不过，我们必须时时记住，阿提卡悲剧的观众在乐队的合唱歌队中重新找到了自己，根本上并不存在观众与合唱歌队之间的对立：因为一切都只是一个伟大而崇高的合唱歌队，由载歌载舞的萨蒂尔或者那些由萨蒂尔来代表的人们所组成的合唱歌队。在这里，施莱格尔的话必定在一种更深的意义上启发我们。只要合唱歌队是唯一的观众，是舞台幻景世界的观众，那么它就是“理想的观众”。正如我们所知道的，由旁观者组成的观众，是希腊人所不知道的：在希腊人的剧场里，每个人坐在弧形的层层升高的梯形[(4)]观众席上，都有可能真正地对自己周围的文明世界视而不见，全神贯注而误以为自己也是合唱歌队的一员了。按这个看法，我们就可以把原始悲剧最初阶段的合唱歌队称为狄奥尼索斯式人类的一种自我反映：这个[(5)]现象可以用演员的过程最清晰地加以说明，演员若真有才华，就能看到他扮演的角色栩栩如生地浮现在自己眼前。萨蒂尔合唱歌队首先是狄奥尼索斯式群众的一个幻景，正如舞台世界乃是这种萨蒂尔合唱歌队的幻景[(6)]：这种幻景的力量十分强大，足以使人的目光对“实在”之印象麻木不仁，对周围一排排座位上的教养之士毫无感觉。希腊剧场的形式让人想起一个孤独的山谷：舞台的建筑显得像一朵闪亮的云彩，在群山上四处游荡的酒神从高处俯瞰这云彩，宛若一个壮丽的框子，狄奥尼索斯形象就在其中心向他们彰显。

我们这里为说明悲剧合唱歌队而表达出来的这种艺术原始现象，按照我们对基本艺术过程的学究式考察来看，几乎是有失体统的；而最确定无疑的是，诗人之为诗人，只是因为他看到自己为形象所围绕，这些形象在他面前存活和行动，而且他能洞见其最内在的本质[(7)]。由于现代天赋的一个特有弱点，我们往往把审美的原始现象设想得太过复杂和抽象。对于真正的诗人来说，比喻并不是一个修辞手段，而是一个代表性的图像，它取代某个概念、真正地浮现在他面前。对他来说，角色并不是某种由搜集来的个别特征组成的整体，而是一个在他眼前纠缠不休的活人，后者与画家的同类幻景的区别只在于持续不断的生活和行动。何以荷马的描绘比所有诗人都要直观生动得多呢？因为荷马直观到的要多得多。我们如此抽象地谈论诗歌，因为我们通常都是烂诗人。根本上，审美现象是简单的；只要有人有能力持续地看到一种活生生的游戏，不断地为精灵所簇拥，那他就是诗人；只要有人感受到要改变自己、以别人的身心来说话的冲动，那他就是戏剧家。

狄奥尼索斯的兴奋和激动能够向全部群众传布这种艺术才能，让人们看到自己为这样一些精灵所簇拥，知道自己内心与它们合为一体。悲剧合唱歌队的这个过程乃是戏剧的 原始现象：看到自己在自身面前转变，现在就行动起来，仿佛真的进入另一个身体、进入另一个角色中了。这一过程处于戏剧之发展的开端。这里有某种不同于行吟诗人的东西，行吟诗人并没有与其形象相融合，而倒是类似于画家，用静观的眼睛从外部来观看；这里已经有一种个体的放弃，即个体通过投身于某个异己的本性而放弃自己。而且，这种现象是传染性地[(8)]出现的：整群人都感到自己以此方式着了魔。因此，酒神颂歌本质上不同于其他所有的合唱曲。少女们手持月桂枝，庄严地走向阿波罗神庙，同时唱着一首进行曲，她们依然是她们自己，并且保持着自己的市民姓名；而酒神颂歌的合唱歌队却是一支由转变者组成的合唱歌队，他们完全忘掉了自己的市民身世和社会地位：他们变成了无时间

的、生活在一切社会领域之外的他们自己的神的仆人。希腊人的所有其他合唱抒情诗只不过是对阿波罗独唱歌手的一种巨大提升；而[(9)]在酒神颂歌中，却有一个不自觉的演员群体站在我们面前，他们彼此看到了各自的变化。[(10)]

施魔[(11)]乃是一切戏剧艺术的前提条件。在这种施魔当中，狄奥尼索斯的狂热者把自己看成萨蒂尔，而且又作为萨蒂尔来观看神，也就是说，他在自己的转变中看到自身外的一个新幻景，此即他自己那种状态的阿波罗式的完成。有了这个新幻景，戏剧就完整了。

根据上述认识，我们就必须把希腊悲剧理解为总是一再地在一个阿波罗形象世界里爆发出来的狄奥尼索斯合唱歌队。所以，那些把悲剧编织起来的合唱部分，在一定程度上就是整个所谓对话的娘胎，即全部舞台世界、真正的戏剧的娘胎。在多次相继的爆发过程中，悲剧的这个原始根基放射出那个戏剧的幻景：它完全是梦的显现，从而具有史诗的本性；但另一方面，作为一种狄奥尼索斯状态的客观化，它并不是在假象中的阿波罗式解救，而倒是相反地，是个体的破碎，是个体与原始存在（Ursein）的融合为一[(12)]。因此，戏剧乃是狄奥尼索斯式认识和效果的阿波罗式具体体现，由此便与史诗相分隔，犹如隔着一条巨大的鸿沟。

以我们上述这种观点，希腊悲剧的合唱歌队，全部有着狄奥尼索斯式兴奋的群众的象征，就获得了完全的解释。从前，我们习惯于合唱歌队在现代舞台上的地位，根本不能理解希腊人那种悲剧合唱歌队何以比真正的“动作”（Action）更古老、更原始，甚至更重要，——这一点却是十分清晰地流传下来的——；再者，我们又不能赞同那种流传下来的高度重要性和原始性，既然悲剧合唱歌队实际上只是由卑微的仆人组成的，甚至首先只是由山羊般的[(13)]萨蒂尔组成的；对我们来说，舞台前的乐队始终是一个谜；而现在，我们已经达到了如下洞识：根本上，舞台连同动作原始地仅仅被当作幻景（*Vision*）了，唯一的“实在”正是合唱歌队，后者从自身中产生出幻景，并且以舞蹈、

音乐和语言的全部象征手段来谈论幻景。这个合唱歌队在其幻景中看到自己的主人和大师狄奥尼索斯，因此永远是臣服的 合唱歌队：它看见这位神灵[(14)]如何受苦受难，如何颂扬自己，因此自己并不行动 。虽然合唱歌队处于这样一种对神灵的臣服地位，但它却是自然 的最高表达，即狄奥尼索斯式的表达，因而就像自然一样在激情中言说神谕和智慧：它作为共同受苦者 ，同时也是智慧 者，从世界心脏出发来宣告真理的智者。于是就形成了那个幻想的、显得如此有失体统的智慧而热情的萨蒂尔[(15)]形象，后者同时又是与神相对立的"蠢人"：自然及其最强烈的冲动的映象，甚至是自然的象征，又是自然之智慧和艺术的宣告者，集音乐家、诗人、舞蹈家和通灵者于一身[(16)]。[(17)]

依照这种认识，也依照传统的看法，狄奥尼索斯 ，这个真正的舞台主角和幻景中心，起初在悲剧的最古时期并不是真正现存的，而只是被设想为现存的，也就是说，悲剧原始地只是"合唱歌队"，而不是"戏剧"。到后来，人们才尝试着把这位神当作为实在的神灵显示出来，并且把幻象及其具有美化作用的氛围表现出来，使之有目共睹；由此开始了狭义的"戏剧"。现在，酒神颂歌的合唱歌队便获得了一项任务，就是要以狄奥尼索斯的方式激发观众的情绪，使之达到陶醉的程度，以至于当悲剧英雄在舞台上出现时，观众们看到的绝不是一个戴着奇形怪状面具的人，而是一个仿佛从他们自己的陶醉中产生的幻象。让我们来想想阿德墨托斯，他深深地思念着他刚刚去世的妻子阿尔刻斯提斯，整个就在对亡妻的精神观照中折磨自己[(18)]——突然间，一个身材和步态都相像的蒙面女子被带到他面前：让我们来想想他那突然的战栗不安，他那飞快的打量比较，他那本能的确信——于是我们就有了一种类似的感觉，类似于有着狄奥尼索斯式兴奋的观众看见神灵走上舞台时的感觉，而观众这时已经与神灵的苦难合而为一了。观众不由自主地把整个在自己心灵面前神奇地战栗的神灵形象转移到那个戴面具的角色上，仿佛把后者的实在性消解在一种幽灵般的非现实性中了。此即阿波罗的梦境，在其中，白昼的世界蒙上了面

纱，一个新世界，比白昼世界更清晰、更明了、更感人、但又更像阴影的新世界，在持续的交替变化中，全新地在我们眼前诞生了。据此，我们就在悲剧中看到了一种根本的风格对立：一方面在狄奥尼索斯的合唱歌队抒情诗中，另一方面是在阿波罗的舞台梦境中，语言、色彩、话语的灵活和力度，作为两个相互间完全分离的表达领域而表现出来。狄奥尼索斯在阿波罗现象中客观化；而阿波罗现象再也不像合唱歌队的音乐那样，是"一片永恒的大海，一种变幻的编织，一种灼热的生命"[(19)]，再也不是那种仅仅被感受、而没有被浓缩为形象的力量，那种能够使热情洋溢的狄奥尼索斯的奴仆觉察到神灵之临近的力量；现在，从舞台角度说，对他说话的是史诗形象塑造的清晰性和确定性，现在，狄奥尼索斯不再通过力量说话，而是作为史诗英雄，差不多以荷马的语言来说话了。

---

(1) 文明谎言之间的对立……］准备稿：文明谎言之间的对立，消解于具有释放作用的大笑表情中，就如同消解于崇高者因狄奥尼索斯式人物的心灵而起的战栗。狄奥尼索斯式人物想要真理，从而想要具有至高力量的自然，以之作为艺术；而教养之士则想要自然主义，亦即被他们当作自然的全部教化幻景的一幅肖像。——编注

(2) 萨蒂尔有如我们现时代的……］准备稿中被中断的开头：所以，我们必须把狄奥尼索斯式的人理解为萨蒂尔合唱歌队的真正创造者，这种人把他自己的——但崇高的、同时又滑稽的萨蒂尔世界是怎样从狄奥尼索斯式的人的心灵中升起的呢——鉴于萨蒂尔合唱歌队，智慧的西勒尼对这种惊恐的"自然主义"艺术家叫喊：这里你们有了那种人，那种人类的原型。看看你们吧！你们皱眉头了吗？你这骗人的无赖！尽管如此，我们是认识你们的，我们知道你们是谁，萨蒂尔那羞怯的影子，为你们的父辈所否认的狼狈的、蜕化的后代。因为他们站在这里，你们诚实的父辈，你们长毛的和长尾巴的祖先啊！我们是真理而你们是谎言——面对这种萨蒂尔式的人，那田园式牧人有何意思？他向我们解释歌剧的出现，恰如萨蒂尔式的人向我们解释悲剧的诞生。——编注

(3) 自身］1872年第一版；1874/78年第二版付印稿：自身，［译按：此处只多了一个逗号］。——编注

(4) 在弧形的层层升高的梯形］1872年第一版：在圆形露天剧场建筑。——编注

(5) 这个］1872年第一版：作为这个。——编注

(6) 正如舞台世界乃是……］准备稿：在其中他们能看到自己。——编注

(7) 而且他能洞见其最内在的本质］准备稿：他［直觉地］通过直觉与它们最内在的本质相一致。——编注

(8) 传染性地］1872年第一版：地方性地。——编注

(9) 而］准备稿：没有人会自暴自弃，那是独唱歌手的群体，而。——编注

(10) 准备稿中接着有如下句子：所以，抒情诗人现象分为两个种类：看到面前形象的抒情诗人与把自身看作形象的抒情诗人，亦即阿波罗式的与狄奥尼索斯式的抒情诗人。——编注

(11) 此处"施魔"德语原文为Verzauberung，或可译"魔化"。——译注

(12) 是个体与原始存在（Ursein）的融合为一］准备稿：是涌现入原始痛苦中。因此对话以及一般地。——编注

(13) 山羊般的］1872年第一版：山羊腿的。——编注

(14) 这位神灵］准备稿：原始痛苦和原始矛盾的映象。——编注

(15) 萨蒂尔］准备稿：萨蒂尔与西勒尼。

(16) 一身］准备稿：一身，质言之——既作为人又作为神灵的阿尔基洛科斯。——编注

(17) 根据上述认识，我们就……］准备稿第一稿：唯有从一种自以为以狄奥尼索斯方式陶醉了的合唱歌队的立场出来，才能解释舞台及其动作。只要这种合唱歌队是唯一的观众，舞台的幻景世界的观众，它就可能在一种真正意义上被命名为理想的观众：诚然，以这种说明，我们已经完全远离了施莱格尔对于"理想的观众"一词的解释。它是那个世界的真正生产者。因此也许就可以充分地界定合唱歌队了：它是由那些已经深入到一种异己存在和一种异己性格中的演员们组成的狄奥尼索斯式队伍。而且现在，从这种异己的存在而来，就产生出一个活生生的神像：以至于演员的原始过程——我们再一次体验到悲剧从音乐中的诞生。——编注

(18) 据希腊神话，费拉王阿德墨托斯（Admet）寿命不长，其妻阿尔刻斯提斯（Alcestis）愿意代他去死以延夫君寿命。后来赫拉克勒斯在地狱门口夺回了阿尔刻斯提斯，送还给阿德墨托斯。欧里庇德斯曾把这个神话写成戏剧。——译注

(19) 一片永恒的大海……］参看歌德：《浮士德》，第505—507行。——编注

九

在希腊悲剧的阿波罗部分、也即在对话中浮现出来的一切，看起来是简单的、透明的、美丽的。在此意义上讲，对话是希腊人的映象——希腊人的本性是在舞蹈中彰显出来的，因为在舞蹈中最大的力量只是潜在的，但在灵活而多彩的动作中得以透露出来。所以，索福克勒斯的英雄的语言以其阿波罗式的确定和明静特性而让我们大为惊喜，以至于我们立刻就以为洞见到了他们的本质的最内在根基，带着几分惊讶，惊讶于通向这个根基的道路是如此之短。然而，如果我们先撇开那浮现出来、变得清晰可见的英雄性格——根本上，后者无非是投在一堵暗墙上的影像，也即完完全全是现象——，而倒是深入到投射在这些明亮镜像上面的神话，那么，我们就会突然体验到一种与熟悉的视觉现象相反的现象。当我们竭力注视太阳时感到刺眼而转过头去，我们眼前就会出现暗色的斑点，仿佛是用来治眼睛的药物；相反，索福克勒斯的英雄那种明亮的影像显现，简言之，面具中的阿波罗因素，却是一种对自然之内核和恐怖的洞察的必然产物，仿佛是用来治疗被恐怖黑夜损害的视力的闪亮斑点。唯有在这个意义上，我们才能相信自己正确地把握了"希腊的明朗"这个严肃而重要的概念；而无疑地，在当代的所有地方，我们都能在安全的惬意状态中见到关于这种明朗的被误解了的概念。

希腊舞台上最悲惨的形象，不幸的俄狄浦斯，被索福克勒斯理解为高贵的人，他纵然智慧过人却注定要犯错受难，不过到最后，由于他承受的巨大痛苦，他对周遭施展了一种神秘的、大有裨益的力量，这种力量甚至在他亡故后依然起着作用。高贵的人不会犯罪，这位深沉的诗人想告诉我们：通过他的行为，一切法律，一切自然秩序，甚至道德世界，都可能归于毁灭，恰恰是通过这种行为，一个更高的神

秘的作用范围产生了，就是那些在被推翻了的旧世界废墟上建立一个新世界的作用。这就是这位诗人想告诉我们的东西，只要他同时也是一位宗教思想家[(1)]：作为诗人，他首先向我们展示了一个神奇地纠结的讼案之结，法官慢慢地一节又一节解开了这个结，也导致了自己的毁灭；对于这种辩证的解决，真正希腊式的快乐是如此之大，以至于有一种优越的明朗之气贯穿了整部作品，往往打掉了那个讼案的可怕前提的锋芒。在《俄狄浦斯在科罗诺斯》[(2)]中，我们发现这同一种明朗，但它被提升到一种无限的美化之中了；`这位老人遭受了极度苦难，他纯粹作为受苦者 经受他所遭受的一切，而与之相对的是一种超凡的明朗，它从神界降落下来，暗示我们这个[(3)]英雄以其纯粹被动的行为而达到了至高的、远远超越其生命的主动性，而他早先生命中有意识的努力和追求，却只是把他带向了被动性。于是，那个在凡人眼里纠缠不清的俄狄浦斯故事的讼案之结就慢慢解开了——而且，在辩证法的这种神性对立面那里，人类最深刻的快乐向我们袭来。如若我们这种解释正确地对待了诗人，那么，我们就总还可以来追问一下，由此是不是已经穷尽了神话内容：这里显而易见，诗人的整个见解无非是那个幻象，那是在我们一瞥深渊之后，具有疗救力量的自然端到我们面前的幻象。俄狄浦斯是杀害自己父亲的凶手，是他母亲的丈夫，俄狄浦斯又是斯芬克司之谜的破解者！这样一种命运的神秘三重性向我们道说了什么呢？有一个古老的、特别在波斯流传的民间信仰，说智慧的巫师只能产自乱伦——鉴于解谜和娶母的俄狄浦斯，我们马上可以对此作出如下阐释：只要有某些预言性的神奇力量打破了当前和将来的界限、僵固的个体化原则，根本上也就是打破了自然的真正魔力，在这种地方，就必定有一种巨大的反自然现象——例如前面讲的乱伦——作为原因而先行发生了；因为，要不是通过成功地抗拒自然，也即通过非自然因素，人们又怎么能迫使自然交出自己的秘密呢？我看到，这种认识就体现在俄狄浦斯命运那可怕的三重性中：破解自然之谜（那二重性的斯芬克司）的同一个人，必须作为

弑父者和娶母者来打破最神圣的自然秩序。的确，这个神话似乎要悄悄地跟我们说：智慧，尤其是狄奥尼索斯的智慧，乃是一种反自然的可怖之事，谁若通过自己的知识把自然投入到毁灭的深渊之中，他自己也就必须经历自然的解体。“智慧的锋芒转而刺向智者：智慧乃是一种对自然的犯罪”——这个神话向我们喊出了此等骇人的原理；然而，这位希腊诗人却像一缕阳光，去触摸这个神话的崇高而又可怕的门农[(4)]之柱，使后者突然发出音响——用索福克勒斯的旋律！

现在，与被动性之光荣相对照，我要提出照耀着埃斯库罗斯的普罗米修斯 的主动性之光荣。在这里，思想家埃斯库罗斯要告诉我们的，却是他作为诗人只能通过其比喻式的形象让我们猜度的东西[(5)]；这个东西，青年歌德已经懂得用自己的普罗米修斯的豪言壮语向我们揭示出来了：[(6)]

> 我坐在这里，照着我的形象
> 塑造人，
> 一个与我相像的种类，
> 受苦，哭泣，
> 享受，快乐，
> 而像我一样，
> 对你毫无敬意！[(7)]

人类把自己提升到泰坦的高度，为自己争得文化，并且迫使诸神与他结盟，因为人类以其自身特有的智慧，掌握着诸神的实存和范限。上面这首普罗米修斯之诗，按其基本思想来看是对非虔敬的赞颂之歌，但这首诗中最美妙者，却是埃斯库罗斯对正义 的深深追求：一方面是勇敢“个体”的无尽苦难，另一方面则是神性的困厄，实即对一种诸神黄昏的预感，这两个苦难世界的力量迫使双方和解，达到形而上学的统一性——所有这一切都极为强烈地让我们想起埃斯库罗斯世界观的核心和原理，它把命运（Moira）看作超越诸神和人类而稳居宝座的永恒正义。埃斯库罗斯把奥林匹斯世界置于他的正义天平上，其胆略可谓惊人；有鉴于此，我们必须回想一下，深思熟虑的希腊人在

其宗教秘仪中有一种牢不可破的形而上学思想之基础，而且可能对奥林匹斯诸神发泄其全部怀疑念头。特别是希腊的艺术家面对这些神祇依稀地感受到了一种相互依赖：而恰恰在埃斯库罗斯的《普罗米修斯》中，这种感觉得到了象征的表达。这位泰坦式的艺术家心中有一种固执的信仰，以为自己能够创造人类，至少能够消灭掉奥林匹斯诸神：这是要通过他那高等的智慧来完成的，而无疑地，他就不得不经受永恒的苦难而为这种智慧付出代价。这位伟大天才的美妙"能力"（即便以永恒的苦难为代价也是微不足道的），艺术家 严峻的自豪——此乃埃斯库罗斯创作的内涵和灵魂，而索福克勒斯则在其《俄狄浦斯》中奏响了神圣者 的胜利之歌的前奏曲。不过，即便埃斯库罗斯对此神话的解释也未能测出它那惊人的深度恐惧，而毋宁说，艺术家的生成快乐，那抗拒一切灾祸的艺术创造的喜悦，只不过是反映在黑暗的悲哀之湖面上的亮丽的蓝天白云。普罗米修斯的传说乃是整个雅利安民族的原始财产，是一个证据，表明这个民族善于感受深沉而悲剧性的东西；其实不无可能的是，这个神话之于雅利安人，就如同原罪神话之于闪米特人一样，是具有独特的意义的，这两个神话之间有着某种类似于兄妹的亲缘关系。普罗米修斯神话的前提，乃是天真的人类给予火 以一种过高的价值，把火当作每一种上升文化的真正守护神；然而，人类自由地支配火，人类获得火不光是靠苍天的馈赠，诸如燃烧的闪电或者温热的阳光，这一点在那些遐想的原始人看来乃是一种渎神，乃是一种神性自然的剥夺。而且这样一来，第一个哲学问题就立刻设置了一个令人痛苦的、不可解决的人与神之间的矛盾，把它像一块[(8)]岩石一般推到每一种文化的大门口。人类能分享的至善和至美的东西，人类先要通过一种渎神才能争得，然后又不得不自食其果，即是说，不得不承受那整个痛苦和忧伤的洪流，那是受冒犯的苍天神灵必须要用来打击力求上升而成就高贵的人类[(9)]的：一个严峻的思想，它赋予渎神以尊严 ，通过这种尊严与闪米特人的原罪神话奇特地区分开来；在闪米特人的原罪神话中，好奇、说谎欺骗、不堪

诱惑、淫荡，质言之，一系列主要属于女性的恶习，被视为祸害之根源。而雅利安人的观念的突出标志，则在于那种崇高观点，它把主动的罪恶 当作普罗米修斯的真正德性；同时，我们从中也就发现了悲观主义悲剧的伦理基础，那是对人类祸害的辩护 ，而且既是对人类之罪责的辩护，也是对由此产生的苦难的辩护。万物本质中的灾祸——这是遐想的雅利安人不想加以抹煞的——世界核心中的矛盾，向雅利安人敞显为各种不同世界的交织，例如神界与人界的交织，每个世界作为个体都是合理的，但作为个别世界与另一个世界并存时，它势必要为自己的个体化经受苦难。当个人英勇地追求普遍，试图跨越个体化的界限，意愿成为这一个 世界本质本身时，他自己就要忍受隐藏在万物中的原始矛盾，也就是说，他就要渎神和受苦了。所以，雅利安人把渎神理解为男性，而闪米特人则把罪恶理解为女性，正如原始的渎神是男人干的，而原罪是女人犯的。此外，女巫合唱歌队唱道：

> 女人走了几千步，
> 我们不要太较真；
> 不管女人多着忙，
> 男人一跃便赶上。[(10)]

谁若弄懂了那个普罗米修斯传说的最内在核心——亦即泰坦式奋斗的个体是势必要亵渎神明的——，他就必定同时也会感受到这种悲观主义观念中的非阿波罗因素；因为阿波罗恰恰是要在个体之间划出界线，并且总是再三要求他们有自知之明，掌握尺度，要他们记住这些界线是最神圣的世界规律，由此来安抚个体。但为了在这样一种阿波罗倾向中形式不至于僵化为埃及式的呆板和冷酷，为了在努力为个别的波浪确定轨道和范围时不至于使整个湖水变成了一潭死水，狄奥尼索斯的滔滔洪流偶尔又会摧毁掉所有那些小圆圈[(11)]，就是纯然阿波罗式的“意志”力求把希腊文化吸引入其中的那些小圆圈。于是，那骤然高涨的狄奥尼索斯洪流就担负起个体的各种小波浪，如同普罗米修斯的兄弟、泰坦巨神阿特拉斯[(12)]背负着大地一般。这种泰坦式的欲望，仿佛要成为所有个人的阿特拉斯，用巨肩把他们扛得越来越

高、越来越远——这种欲望乃是普罗米修斯因素与狄奥尼索斯因素的共性所在。从这个方面看，埃斯库罗斯的普罗米修斯就是狄奥尼索斯的面具，而此前提到过的埃斯库罗斯对于正义的那种深刻追求，则透露出普罗米修斯在父系一脉上源自阿波罗，后者是个体化之神和正义界限之神，是明智者。所以，埃斯库罗斯的普罗米修斯的双重本质，即他兼具狄奥尼索斯本性和阿波罗本性，就可以(13)用抽象的公式来加以表达："现存的一切既正义又不正义，在两种情况下都是同样合理的。"

这就你的世界！这就是所谓的世界！(14)——(15)

---

(1) 同时也是一位宗教思想家］誊清稿：哲学家。——编注

(2) 索福克勒斯的悲剧作品。——译注

(3) 这个］1872年第一版：这个悲伤的。——编注

(4) 门农（Memnon）：荷马史诗《奥德赛》中最美的男子，特洛伊战争中的英雄，后为阿卡琉斯所杀。——译注

(5) 通过其比喻式的形象让我们猜度的东西］誊清稿：隐瞒的东西。——编注

(6) 在这里，思想家埃斯库罗斯……］誊清稿：其本能的预感为我们发现了普罗米修斯，另一方面也发现了荷马，其方式类似于席勒——作为第一个、到现在为止也是最后一个——对希腊悲剧合唱歌队的理解；参看歌德：《普罗米修斯》，第51—57行。——编注

(7) 歌德未完成的诗剧《普罗米修斯》的一个片断。——译注

(8) 一块］1872年第一版付印稿；1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿；大八开本版；1874/1878年版：一块［译按：仅有德文不定冠词阳性与中性之别，中文无法传达］。——编注

(9) 力求上升而成就高贵的人类］誊清稿：可怜的受罚的人类。——编注

(10) 参看歌德：《浮士德》第一部，第3982—2985行。——编注

(11) 圆圈］誊清稿：个〈体〉之圆圈。——编注

(12) 阿特拉斯（Atlas）：希腊神话中的擎天神，属泰坦神族。——译注

(13) 可以］1872年第一版付印稿：可以——使逻辑学家欧里庇德斯大感惊奇。——编注

(14) 歌德：《浮士德》第一部，第409行。——编注

(15) 透露出普罗米修斯在父系……］誊清稿：让人看出普罗米修斯在父系一脉上源自阿波罗。“正义的合理性在不正义中”——所以，埃斯库罗斯的普罗米修斯的双重本性，即他的狄奥尼索斯和阿波罗起源，也许就可以用抽象的公式来加以表达。——编注

十

有一个不容争辩的传说是，最古形态的希腊悲剧只以狄奥尼索斯的苦难为课题，在很长一段时间里唯一现成的舞台主角正是狄奥尼索斯。但我们可以同样确凿地断定，直到欧里庇德斯，狄奥尼索斯向来都是悲剧主角，希腊舞台上的所有著名角色，普罗米修斯、[(1)]俄狄浦斯，等等，都只是那个原始的主角狄奥尼索斯的面具而已。所有这些面具后面隐藏着一个神祇，这乃是唯一根本性的原因，说明那些著名角色为何具有如此经常地让人赞叹的典型的"理想性"。我不知道有谁说过，所有个体作为个体都是滑稽的，因而是非悲剧性的[(2)]：由此或可得知，希腊人根本上是不可能 容忍舞台上的个体的。希腊人看来确实有此种感受：说到底，柏拉图对于与"偶像"（Idol）、映象（Abbild）相对立的"理念"（Idee）所做的区分和评价，是深深地植根于希腊人的本质之中的。而若用柏拉图的术语来说，我们或可这样来谈论希腊舞台的悲剧形象：这[(3)]一个真正实在的狄奥尼索斯以多种形象显现，戴着一个抗争英雄的面具，仿佛卷入个别意志之网中。以现在这个显现之神的言行方式，他就像一个迷误、抗争、受苦的个体；而且根本上，他以史诗般的明确和清晰显现出来，这要归于释梦者阿波罗的作用，阿波罗通过那种比喻性的显现向合唱歌队解释了他的狄奥尼索斯状态[(4)]。但实际上，这个英雄就是秘仪中受苦的狄奥尼索斯，是亲身经历个体化之苦的神；根据种种神奇的神话叙述，狄奥尼索斯年轻时曾被泰坦诸神所肢解，然后在此状态中又被奉为查格琉斯[(5)]而广受崇敬——这就暗示出，这样一种解体，即真正狄奥尼索斯的苦难，宛若一种向气、水、土、火的转变，所以，我们就必须把个体化状态视为一切苦难的根源和始基，视为某种本身无耻下流的东西。从这个狄奥尼索斯的微笑中产生了奥林匹斯诸神，从他的眼泪中

产生了人类。以这种作为被肢解之神的实存，狄奥尼索斯具有双重本性，他既是残暴野蛮的恶魔，又是温良仁慈的主宰。可是，秘仪信徒们却指望着狄奥尼索斯的再生，对于这种再生，我们现在必须充满预感地把它把握为个体化的终结：对于这个即将到来的第三个狄奥尼索斯，秘仪信徒们报以激荡的欢呼歌唱。而且，只是因为有了这种希望，被分解为个体的支离破碎的世界才焕发出一缕欢乐的容光——通过沉浸在永恒悲伤中的得墨忒耳[(6)]，神话形象地说明了这一点：当她听说她能再次把狄奥尼索斯生出来时，她第一次重启笑容 。以上述观点，我们已然有了一种深刻的、悲观主义的世界观的全部要素，同时也就理解了悲剧的秘仪学说 ：那就是关于万物统一的基本认识，把个体化当作祸患之始基的看法，艺术[(7)]作为那种要打破个体化之界限的快乐希望，以及作为对一种重建的统一性的预感。

上文早已指出，《荷马史诗》乃是奥林匹斯文化的诗作，这种文化用它来歌唱自己如何战胜了泰坦诸神之争的恐惧。现在，在悲剧诗作的强大影响之下，荷马神话得以重新诞生，而且这样一种灵魂转生[(8)]也表明，甚至奥林匹斯文化此间也被一种更深刻的世界观战胜了。英勇的泰坦神普罗米修斯对其奥林匹斯的折磨者宣布，如若后者不及时与他结盟，其统治地位终将面临至高的危险。在埃斯库罗斯那里，我们看到惊恐的、害怕自己的末日的宙斯与这位泰坦神结成联盟。于是，早先的泰坦时代后来又脱离了塔尔塔罗斯[(9)]，得以重见天日。关于野蛮而赤裸的自然的哲学，带着毫无掩饰的真理表情来直观飞扬而过的荷马世界的神话：面对这位女神闪电般的目光，这些神话黯然失色，颤抖不已——直到狄奥尼索斯式艺术家的巨掌强迫它们为这位新的神祇效力。狄奥尼索斯的真理接管了整个神话领域，以之作为它的 认识的象征，并且表达出这种认识——有时是在公开的悲剧祭礼中，有时是在隐秘的戏剧秘仪节日庆典中，但总是披着古老神秘的外衣。是何种力量把普罗米修斯从鹰爪中解放出来，把这个神话转变成表达狄奥尼索斯智慧的手段呢？那是音乐的赫拉克勒斯式的力量：这

种音乐在悲剧中达到其至高的显现，善于用全新的极深刻的意义来解释神话；这一点，我们先前已经把它刻划为音乐的至强能力了。因为任何神话的命运正在于，渐渐地潜入某个所谓历史现实的狭隘范围里，然后被后世某个时代处理为具有历史诉求的唯一事实；而且，希腊人早已完全做好了准备，敏锐而任意地对他们整个神话般的青春梦想作了重新烙印，使之成为一种实用史学的青春史 。因为，这乃是宗教通常走向衰亡的方式：也就是说，当一种宗教的神话前提受到一种正统教义的严肃而理智的监视，被系统化为历史事件的现成总和，当人们开始忧心忡忡地为神话的可信性辩护，却又反对神话任何自然的继续生存和繁衍，从而神话感渐趋消亡，取而代之的是宗教对于历史基础的要求，这时候，宗教便走向衰亡了[(10)]。现在，新生的狄奥尼索斯音乐天才抓住了这种垂死的神话：这神话在他手里再度欣欣向荣，展现出前所未有的亮丽色彩，带着一种馥郁的芬芳，激发出一种对形而上学世界的渴望和预感。而经过这一次回光返照之后，神话就委靡不振了，残叶凋零，古代擅长嘲讽的卢奇安[(11)]之流，马上就去追逐那些随风飘逝、枯萎失色的花瓣了。通过悲剧，神话获得了它最深刻的内容和最具表现力的形式；有如一个受伤的英雄，神话再度兴起了，它全部的剩余精力，连同垂死者充满智慧的宁静，在它眼里燃烧，发出最后的强烈光芒。

渎神的欧里庇德斯啊，当你企图迫使这个垂死者再度为你服役时，你意欲何为？这个垂死者死于你残暴的铁腕下：现在，你需要一个仿冒的、伪装的神话，它就像赫拉克勒斯的猴子[(12)]一样，只还知道用古旧的奢华来装饰自己。而且，正如神话死于你手上，音乐天才同样也因你而死：即使你贪得无厌地想把所有音乐花园洗劫一空，你也只是把它变成了一种仿冒的、伪装的音乐。由于你抛弃了狄奥尼索斯，阿波罗也就离弃了你；把全部的热情统统赶出它们的营地吧，把它们吸引到你的领地里吧，为你的英雄的话语磨炼口舌，备下一种智

者的辩证法吧——即便你的英雄只有仿冒的、伪装的热情，只能讲仿冒的、伪装的话语。(13)

---

(1) 普罗米修斯，］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：普罗米修斯［译按：此处仅少一个逗号］——编注

(2) 我不知有谁说过，所有……］参看叔本华：《作为意志和表象的世界》第一篇，第380页（第4章第58节）；参看《不合时宜的考察》第三卷。——编注

(3) 悲剧形象：这］誊清稿：悲剧形象：这个理念，这个只有真正的实在性才具有、并且只在这种面具中才显现出来的理念，乃是秘仪中受苦的狄奥尼索斯，那个本身受个体〈化〉之折磨的英雄，后者同时也被叫做"野蛮者"和"野蛮的"神：这。——编注

(4) 而且根本上，他以史诗般的……］据誊清稿：尽管这一点大体上适合于阿里斯托〈芬〉喜剧的狄奥尼索斯。也许悲剧的面具本身同时也带有某种东西，这种东西把悲剧的面具标志为阿波罗之显现。而且这样一来，我们或许就可按照柏拉图的术语，把悲剧的面具界定为两种 理念的共同映象：由此我们就将达到那个问题，即一个显现者如何可能同时是两个 理念的影像，现在这个显现者如何以及为何成了介于一种经验的现实与一种理想的、唯在柏拉图意义上实在的现实之间的中间物。这种关系之所以复杂，是因为阿波罗因素恰恰无非是显现 本身的理念 。——编注

(5) 查格琉斯（Zagreus）：狄奥尼索斯的别名。希腊神话中主神宙斯的私生子，赫拉出于嫉妒命泰坦神族把他肢解了，后从某女神腹中再生，名为查格琉斯。——译注

(6) 得墨忒耳（Demeter）：希腊神话中的丰产、农林女神。——译注

(7) 艺术］1872年第一版：美与艺术。——编注

(8) 灵魂转生］准备稿：变形。——编注

(9) 塔尔塔罗斯（Tartarus）：希腊神话中的地狱之神，也是"地狱"的代名词。——译注

(10) 因为，这乃是宗教通常……］据准备稿：宗教通常就这样走向衰亡，无论哪个时代的艺术作品的最高贵形式就这样继续存在，成为一种陈旧的古董，或者成为一种昂贵的金属。——编注

(11) 卢奇安（Lucian，约125—约192年）：又译琉善，古希腊散文作家、哲学家，无神论者。——译注

(12) 赫拉克勒斯的猴子：一种对赫拉克勒斯的模仿。在古希腊，这是一个用来表示傲慢之人的贬义说法。——译注

(13) 话语。］准备稿：话语。阿门，欧里庇德斯！——编注

十一

希腊[(1)]悲剧的毁灭不同于全部更古老的姊妹艺术种类：它是由于一种难以解决的冲突而死于自杀，所以是悲剧性的，而所有更古老的姊妹艺术种类则都尽享天年，都是极美丽和极安详地逐渐消失掉的。因为，如果说留下美好的后代、毫无痉挛地告别人生乃是合乎一种幸福的自然状态的，那么，那些更为古老的姊妹艺术种类的终结，就向我们表明了这样一种幸福的自然状态：它们慢慢地隐失，而且在它们弥留的目光前已然站着它们更美的子孙，后者正以勇敢的姿态急不可耐地昂起自己的头颅呢。与此相反，随着希腊悲剧的死亡，则出现了一种巨大的、往往深深地被感受到的空虚；就如同提庇留[(2)]时代的希腊船夫有一次在一座孤岛上听到令人震惊的呼叫："伟大的潘死了！"[(3)]——同样地，现在整个希腊世界都响起一种痛苦的哀叫声[(4)]："悲剧死了！诗歌本身也随之消失了！滚吧，你们这些瘦弱委靡的后代啊！滚到地狱里去吧，在那里你们尚可饱餐一顿昔日大师们的残羹剩菜！"

但这个时候，却有一种新的艺术繁荣起来了，它把悲剧奉为先驱和导师；人们当时惊恐地发觉，这种艺术固然带有她母亲的容貌特征，但却是这位母亲在长期的垂死挣扎中表现出来的容貌。欧里庇德斯 所做的斗争就是悲剧的这种垂死挣扎；这种后起的艺术乃是众所周知的阿提卡新喜剧 。在阿提卡新喜剧身上，残存着悲剧的蜕化形态，构成悲剧极其艰难和惨烈的消亡的纪念碑。

鉴于上述联系，我们就不难理解为什么新喜剧的诗人们对于欧里庇德斯抱有热烈的爱慕之情；以至于斐勒蒙[(5)]的愿望不再令人诧异了，此人想立即上吊自杀，只为能够去拜访阴间的欧里庇德斯——只要他竟然确信这位死者现在也还是有理智的。但如果我们不求详尽，

而只想简明扼要地刻划出欧里庇德斯与米南德[(6)]和斐勒蒙的共同之处，以及十分兴奋地对他们起典范作用的东西，那么，我们只需说：欧里庇德斯把观众 带上舞台了。如果你认识到欧里庇德斯之前普罗米修斯式的悲剧作家们是用什么材料塑造他们的主角的，根本没有把现实的忠实[(7)]面具搬到舞台上去的意图，那么，你也就弄清楚欧里庇德斯的完全背离的倾向了。通过欧里庇德斯，日常生活中的人从观众席冲上了舞台——这面[(8)]镜子先前只表达伟大勇敢的性格，现在则显露出那种极其严密的忠实，连自然的败笔也加以仔细再现。现在在新诗人笔下，奥德修斯，古代艺术中典型的希腊人，已沦为[(9)]小希腊人[(10)]形象了，从今往后，这种小希腊人就作为好心肠的、狡黠的家奴占据了戏剧趣味的中心。在阿里斯托芬的《蛙》[(11)]中，欧里庇德斯声称自己的功绩是通过家常便药使悲剧艺术摆脱了富丽堂皇的臃肿病，这一点首先可以在他的悲剧主角身上得到感受。现在，观众们在欧里庇德斯的舞台上看到和听到的，根本上就是他们自己的影子，并且为这影子的能说会道而大感开心。但不只是开心而已，人们自己还可以向欧里庇德斯学习说话；在与埃斯库罗斯比赛时，欧里庇德斯就曾以此自夸：通过他，民众现在已经学会了用极机智的诡辩术巧妙地去观察、商讨和推论了。通过这样一种对公共语言的改变，他根本上就使新喜剧成为可能了。因为从现在起，如何以及用何种格言让日常事物登上舞台，已经不再是一个秘密了。欧里庇德斯把他全部的政治希望都建立在市民的平庸性上，现在，这种平庸性有了发言权，而在此之前，却是由悲剧中的半神、喜剧中醉醺醺的萨蒂尔或者半人[(12)]来决定语言特性的。而且这样一来，阿里斯托芬剧中的欧里庇德斯就竭力自夸，说他描绘了人人都能做出判断的普通的、熟知的、日常的生活和行动。如果说现在大众都能进行哲学思考了，[(13)]都能以闻所未闻的聪明管理土地和财产，开展诉讼，那么，这全是他的功劳，是他向民众灌输的智慧的成就。

现在，新喜剧就可以面向一个有这般准备和经过这番启蒙的大众了，而欧里庇德斯在某种程度上就成了这新喜剧的合唱歌队导师；只不过这一回，观众合唱歌队还必须接受训练。一旦这个合唱歌队训练有素了，能用欧里庇德斯的调子唱歌了，就兴起了那种(14)弈棋式的戏剧种类，就是以狡诈和诡计不断获胜的新喜剧。而欧里庇德斯——这位合唱歌队导师——就不断地受到赞扬：真的，倘若人们不知道悲剧诗人们与悲剧一样已经死了，为了从他那里学习更多一点东西，人们就会自杀的。然而，随着悲剧之死，希腊人也放弃了对于不朽的信仰，不但不再信仰一个理想的过去，而且也不再信仰一个理想的将来了。那个著名的墓志铭(15)上的一句话"老者轻浮又古怪"也适用于老迈的希腊文化。瞬息欢娱、玩世不恭、漫不经心、喜怒无常，乃是当时最高的神灵；第五等级，即奴隶等级，现在要上台当权了——至少在观念上是这样：如若现在竟还谈得上"希腊的明朗"，那也是奴隶的明朗了；奴隶们不懂得承担什么重大责任，不知道追求什么伟大，眼里只重当下，而不懂尊重过去或者将来之物。正是这样一种"希腊的明朗"的假象，深深地激怒了基督教前四个世纪里那些深刻而可怕的人物：在他们看来，这种女性式的对严肃和恐怖的逃避，这种懦夫般的对安逸享乐的沾沾自喜，不仅是可鄙的，而且是真正敌基督的思想观念。而且，由于这种思想观念的影响，延续了几百年的关于古代希腊的观点，以几乎不可克服的坚韧性保持着那种(16)粉红的明快色彩——仿佛从来就不曾有过(17)公元前六世纪及其悲剧的诞生、及其秘仪、及其毕达哥拉斯(18)和赫拉克利特，仿佛压根儿就不曾有过这个伟大时代的艺术作品；诚然，对于这些各自独立的艺术作品，我们根本不能根据这样一种老迈的、奴性的此在乐趣和明朗来加以说明，它们指示着一种完全不同的世界观，以此作为自己的实存根据。

上文我们断言，欧里庇德斯把观众带上舞台了，从而同时就让观众真正有能力对戏剧作出判断了。如此便产生出一种假象，仿佛更古老的悲剧艺术并没有摆脱与观众的不当关系；而且，人们就会努力去

赞扬欧里庇德斯的激进意图，把他要获得艺术作品与观众之间的相应关系的意图视为超越索福克勒斯的一大进步。然而，所谓“观众”只不过是一个词而已，完全不具有相同的、本身固定的伟大意义。艺术家有何义务去适应一种只靠数量见长的力量呢？如果艺术家觉得自己在天赋和志向上都超过了每一个观众，那么，他何以在所有这些比他低等的全体观众的共同表达面前，比在相对而言极有[(19)]天赋的个别观众面前感受到更多的尊重呢？实际上，没有一个希腊艺术家像欧里庇德斯那样，在漫长的一生中都如此放肆而自满地对待他的观众：即使当群众对他五体投地时，他也以高傲的固执态度，公然抨击自己用以战胜群众的意图。倘若这位天才对于观众群魔有一丁点敬畏之心，那么，在失败的棒打下，他或许早在自己事业生涯的中途就崩溃了。由此考量，我们就会看到，我们所谓欧里庇德斯把观众带上舞台了，是为了使观众真正具有判断能力，这种说法只不过是一个权宜之计，我们必须寻求对他的意图做一种更深入的理解。相反地，众所周知的是，埃斯库罗斯和索福克勒斯在他们的有生之年——甚至在死后很长时间里——如何广受民众爱戴，而且因此，在欧里庇德斯的这些前辈那里，根本就谈不上一种在艺术作品与观众之间的不当关系。那么，是什么强大的力量驱使这位富有才气又不懈地创作的艺术家偏离正道，抛弃了隆隆诗名的普照阳光和民众爱戴的灿烂晴空相辉映的美好前程呢？何种对于观众的特殊顾虑使他背弃观众呢？他怎么可能是因为过于尊重观众而蔑视观众呢？

上面我们端出了一个谜，其谜底在于：欧里庇德斯很可能觉得自己作为诗人要比群众高明，但并不比他的那两个观众高明；他把群众带上舞台了，而对于他的那两个观众，他却是敬重有加，视之为唯一有能力判断他的全部艺术的法官和大师——遵照那两个观众的指令和劝告，他把感受、激情和经验[(20)]的整个世界，也就是此前在观众席上作为看不见的合唱歌队在每一次节日演出时所感受到的一切，全盘转嫁到舞台主角的心灵中了。当他为这些新角色寻找新语言和新音调

时，他便顺从那两个观众的要求，当他看到自己再次受观众法庭的谴责时，唯有在那两个观众的声音里面，他才听到了对自己的创作的有效判词，以及让人感到胜利在望的鼓舞。

那两个观众之一是欧里庇德斯本人，是作为思想家[(21)]的欧里庇德斯，而不是作为诗人的欧里庇德斯。我们可以说，欧里庇德斯异常丰富的批判才能——类似于莱辛——即便不说生产，至少也会持续不断地孕育一种附带的艺术创造冲动。以这样一种天赋，以其批判性思想的全部明晰和灵敏，欧里庇德斯坐在剧场里面，努力去重新认识他那些伟大先辈的杰作，有如观看一幅已经褪色的画作，一笔一笔、一条一条地加以重审。而且在这里，他碰到了那些获悉埃斯库罗斯悲剧之深度奥秘的人们[(22)]不会感到意外的东西：在每一笔和每一条线上，他看到了某种无法测度的东西，某种令人迷惑的确定性，同时也是一种神秘的深度，实即背景的无穷无尽。最清晰的形象也总是带着一个彗星尾巴，似乎暗示着不确定、弄不清楚的东西。这同一种朦胧暮色也笼罩在戏剧结构上面，尤其是在合唱歌队的意义上。而且，伦理问题的解答依然让他感到多么疑惑啊！神话的处理也是多么可疑啊！幸与不幸的分配是多么不均啊！即便在更古老悲剧的语言中，也有许多东西让他反感，至少令他感到神秘莫测；特别是他发现其中用了过多的堂皇辞藻来表达简单的关系，用了过多的比喻和惊人词章来表现朴素的性格。他就这样坐在剧场里，不安地冥思苦想，而且作为观众，他承认自己不能理解他那些伟大的先辈。然而，如果说在他看来理智是一切欣赏和创作的真正根源[(23)]，那么，他就不得不追问和寻思，是不是没有人与他想法一致，没有人与他一样承认那种不可测度性。但许多人，包括那些最优秀的个人，只是对他报以怀疑的微笑；而没有人能为他说明，为什么大师们面对他的疑虑和异议总是正确的。在这样一种极其痛苦的状态中，他找到了另一个观众，后者并不理解悲剧，因而也不重视悲剧。与这位观众结盟，欧里庇德斯就大胆地摆脱了孤独，开始向埃斯库罗斯和索福克勒斯的艺术作品发起一

场惊人的斗争——不是用论战文章，而是作为戏剧诗人，用自己的 悲剧观来反对传统的悲剧观。

---

(1) 希腊］1872年第一版付印稿：［为了在上述一般的根本性的考察之后，让眼睛在一种更可靠的历史事例说明上平静下来，请允许我们在此进一步探讨一下希腊悲剧之死；我们假定，如果悲剧真的是从狄奥尼索斯元素和阿波罗元素的统一中诞生的，那么，悲剧之死也就必须根据这些原始力量的消解来解释：现在出现的问题是，能够把这些牢牢地相互缠绕在一起的原始力量消解掉的是何种强力？］希腊。——编注

(2) 提庇留（Tiberius Claudius Nero，公元前42—公元37年）：罗马帝国第二位皇帝，以暴虐、好色著称。——译注

(3) 就如同提庇留时代……］参看普鲁塔克：《神谶非必应说》（De def. orac.），17。——编注

(4) 整个希腊世界都响起……］誊清稿：每个胸腔都发出伤筋动骨的哀叫声。——编注

(5) 斐勒蒙（Philemon，公元前368—前264年）：古希腊阿提卡新喜剧作家。——译注

(6) 米南德（Menander，公元前342—前291年）：古希腊戏剧作家，阿提卡新喜剧的代表。——译注

(7) 忠实］誊清稿：僵死。——编注

(8) 舞台——这面］誊清稿：舞台——而且柏拉图必定会轻蔑地感觉到，这里要认识的是映象之映象（Abbild des Abbildes），而不再是理念。这面。——编注

(9) 希腊人，已沦为］誊清稿：希腊人——亦即这个民族的典型男人，而不是伟大的个体——已沦为。——编注

(10) 此处"小希腊人"原文为拉丁语Graeculus。——译注

(11) 参看第937行以下。——编注

(12) 半人］1872年第一版：半神。——编注

(13) 进行哲学思考了，］1872年第一版：进行哲学思考了，并且。——编注

(14) 那种］1872年第一版：这种。——编注

(15) 墓志铭］参看歌德：《讽刺诗·墓志铭》，第4行。——编注

(16) 那种］誊清稿：那种讨厌的阴阜臭气和那种。——编注

(17) 不曾有过］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：没有过。——编注

(18) 毕达哥拉斯］1872年第一版付印稿：恩培多克勒。——编注

(19) 极有］1872年第一版：最有。——编注

(20) 经验］1872年第一版：状态，——编注

(21) 思想家 ］誊清稿：批评家 。——编注

(22) 那些获悉埃斯库罗斯……］誊清稿：先行考察了戏剧中的狄奥尼索斯因素的我们。——编注

(23) 然而，如果在他看来……］誊清稿：然而，如果在他看来理智超越一切，是一切欣赏和创作的真正根源。——编注

十二

在指出另一个观众的名字之前，让我们在此稍作停留，重温一下我们上文描写过的埃斯库罗斯悲剧之本质中存在的分裂性和不可测度性的印象。让我们来想一想，我们自己面对悲剧合唱歌队 和悲剧主角时的惊诧心情；这两者，我们不知道怎么把它们与我们的习惯以及传统协调起来——直到我们重新发现了作为希腊悲剧之起源和本质的双重性本身，它是阿波罗与狄奥尼索斯这两个相互交织的艺术冲动的表达。

把那种原始的和万能的狄奥尼索斯元素从悲剧中剔除出去，并且纯粹地、全新地在非狄奥尼索斯的[(1)]艺术、道德和世界观基础上重建悲剧——这就是现在明明白白地向我们揭示出来的欧里庇德斯的意图。[(2)]

在晚年的一部神话剧里，欧里庇德斯本人竭力地向他的同代人提出了有关这种意图的价值和意义的问题。竟允许狄奥尼索斯因素存在吗？难道不应该强行把它从希腊的土壤里根除掉吗？那是当然罗，这位诗人告诉我们，只要有可能，就要把它根除掉：但酒神狄奥尼索斯太过强大了；像《酒神的伴侣》中的彭透斯[(3)]这样极顶聪明的敌手，也突然被他迷惑了，后来就在着魔状态中奔向自己的厄运。卡德摩斯和忒瑞西阿斯[(4)]这两位老者的判断，似乎也就是这位老诗人的判断了：最聪明个体的思索也推翻不了那些古老的民间传统，那种生生不息地蔓延的狄奥尼索斯崇拜；其实面对此种神奇的力量，恰当的做法是至少显示出一种外交式谨慎的关注——但即便这样，这位酒神仍有可能对如此不冷不热的参与生出[(5)]反感，最后把外交家变成[(6)]一条龙（就像这里的卡德摩斯）。这就是一位诗人告诉我们的，他以漫长的一生英勇地反抗狄奥尼索斯，最后却对自己的敌手大加赞美，

以自杀来结束自己的生涯[(7)]，类似于一位头晕者从高塔上摔下来，只为逃避可怕的、再也无法忍受的眩晕。这部悲剧[(8)]就是对他的意图之可行性的抗议；但是啊，他的意图已经得到了实行！[(9)]惊人之事发生了：当这位诗人要收回自己的意图时，他的意图已经得胜了。狄奥尼索斯已经从悲剧舞台上被赶了下来，而且是被一种恶魔般的力量赶下来的——一种借欧里庇德斯之口说话的恶魔般的力量。连欧里庇德斯在某种意义上也只是面具：借他之口说话的神祇不是狄奥尼索斯，也不是阿波罗，而是一个完全新生的恶魔，名叫苏格拉底[(10)]。这是一种全新的对立：狄奥尼索斯与苏格拉底，而希腊悲剧艺术作品便因此对立而走向毁灭了。现在[(11)]，尽管欧里庇德斯力图通过自己的悔改来安慰我们，但他是不会成功的：壮丽无比的庙宇已成废墟了；破坏者的悲叹，破坏者承认那是所有庙宇中最美的一座，这对我们又有何用场呢？即便欧里庇德斯受到了惩罚，被所有时代的艺术法官转变成一条龙了——但这样一种可怜的补偿又能使谁满意呢？

现在，让我们进一步来考察一下那种苏格拉底意图，欧里庇德斯正是借此来反对和战胜埃斯库罗斯悲剧的。

我们现在必须问问自己：欧里庇德斯只想把戏剧建立在非狄奥尼索斯因素[(12)]的基础上，这样一种计划，就其实施的至高理想而言，究竟有着何种目标呢？倘若戏剧不是从音乐的母腹中、在狄奥尼索斯的那个神秘暮色中诞生出来的，那么，它还会有何种形式呢？只有戏剧化的史诗了：在这个阿波罗式的艺术领域里，悲剧的效果当然是达不到的。这里的关键不在于所描写的事件的内容；的确，我甚至想说，歌德在他所设计的《瑙西卡》[(13)]中不可能把那个牧歌式人物的自杀——这是要在第五幕中完成的——弄得那么富有悲剧效果；史诗的阿波罗式表现力是如此超乎寻常，以至于它借助于对于假象的快感以及对于通过假象达到的解脱的快感，使最恐怖的事物在我们眼前魔幻化。戏剧化史诗的诗人，就如同史诗流浪歌手一样，是不能与史诗形象完全融合起来的：他始终抱着不动声色的静观态度，从远处看着

自己面前 的形象。这种戏剧化史诗的演员从骨子里讲始终还是流浪歌手；内心梦幻的圣洁庄严落在他的所有表演上，以至于他从来都不是一个完全的演员[(14)]。

那么，欧里庇德斯戏剧对于阿波罗戏剧的理想又是怎样的关系呢？其关系就像那个年轻的流浪歌手之于古代庄严的流浪歌手[(15)]——在柏拉图的《伊翁篇》[(16)]中，那个年轻的流浪歌手对自己的本性做了如下描写："当我讲到某件悲哀之事时，我眼里充满泪水；而如果我讲的事恐怖而可怕，我便毛骨悚然，心惊肉跳了。"在这里，我们再也看不到那种对假象的史诗式沉迷，再也看不到真正的演员那种毫无冲动的冷静——真正的演员恰恰在其演艺的至高境界中完全成为假象和对于假象的快感了。欧里庇德斯就是那种心惊肉跳、毛骨悚然的演员；他作为苏格拉底式的思想家来制订计划，又作为热情的演员来实施计划。无论是在计划的制订还是在计划的实施中，他都不是纯粹的艺术家。所以，欧里庇德斯的戏剧是一个既冷又热的东西，既能把人冻僵又能让人燃烧；它不可能达到史诗的阿波罗式效果，而另一方面，它又尽可能地摆脱了狄奥尼索斯元素；现在，为了制造效果，他就需要新的刺激手段，那是再也不可能在两种艺术冲动中、亦即在阿波罗式艺术冲动和狄奥尼索斯式艺术冲动中找到的。这些新的刺激手段就是取代阿波罗式直观的冷静而悖论的思想，以及取代狄奥尼索斯式陶醉的火热情绪，而且是在高度真实地模仿的[(17)]、绝没有消失在艺术苍穹中的思想和情绪。

因此，既然我们已经知道了这么多，知道了欧里庇德斯根本没有成功地把戏剧仅仅建立在阿波罗因素基础上面，而毋宁说，他的非狄奥尼索斯[(18)]意图是误入歧途了，成了一种自然主义的和非艺术的倾向，那么，现在我们就可以更进一步，来探讨一下审美苏格拉底主义的本质了；审美苏格拉底主义的最高原则差不多是："凡要成为美的，就必须是理智的"；这是可与苏格拉底的命题"唯知识者才有德性"[(19)]相提并论的。欧里庇德斯拿着这个准则来衡量所有细节，并且依照这

个原则来校正它们：语言、人物、戏剧结构、合唱歌队音乐。在与索福克勒斯悲剧的比较中，往往被我们算到欧里庇德斯头上的诗歌的缺陷和倒退，多半是那种深入的批判过程、那种大胆的理智的产物。欧里庇德斯的序幕 可为我们用作例证，来说明那种理性主义方法的成效。与我们的舞台技巧大相违背的，莫过于欧里庇德斯戏剧中的序幕了。在一出戏的开始，总会有一个人物登台，告诉观众他是谁，前面的剧情如何，此前发生了什么事，甚至这出戏的进展中将发生什么事——现代戏剧作家或许会把这种做法称为不可饶恕的蓄意之举，是故意放弃了悬念效果。我们都知道了将要发生的一切事情，这时候，谁还愿意等待它们真的发生呢？——因为在这里，甚至决不会出现一个预言的梦与一种后来发生的现实之间令人激动的关系。欧里庇德斯作了完全异样的思考。悲剧的效果决不依靠史诗般的紧张悬念，决不依靠现在和以后将发生之事的诱人的不确定性；相反，倒是要靠那些雄辩又抒情的宏大场景，在这种场景里，主角的激情和雄辩犹如一股洪流掀起汹涌波涛。一切皆为激情所准备，而不是为了情节：凡是不能酝酿激情的，都被视为卑下的。但最强烈地妨碍观众尽情享受地投入到这种场景中去的，是观众缺了一个环节，是剧情前因后果中留有一个缺口；只要观众依然不得不去算计这个或那个人物的含义，这种或那种倾向和意图冲突是以什么为前提的，他们就还不可能全神贯注于主角的痛苦和行为上面，还不可能紧张地与主角同甘苦共患难。埃斯库罗斯和索福克勒斯的悲剧运用了极聪明的艺术手段，带着几分偶然，在头几个场景里就把理解剧情所必需的所有那些线索交到观众手中了：这是一个能证明那种高贵的艺术家风范的特征，而此所谓艺术家风范仿佛掩盖了必要的 形式因素，使之表现为偶然的东西。不过，欧里庇德斯总还自以为已经发现：观众在看头几个场景时处于特有的骚动不安当中，为的是把剧情的前因后果算计清楚，以至于他们丢失了诗意的美和展示部的激情。因此，欧里庇德斯就在展示部之前设置了一个序幕，并且让一个人们可以信赖的角色来交代这个序幕：经常

须有一位神祇，在一定程度上由该神祇来向观众担保悲剧的情节发展，消除人们对于神话之实在性的任何怀疑，其方式类似于笛卡尔，后者只能通过诉诸上帝的真诚性以及[(20)]上帝无能于撒谎这一点来证明经验世界的实在性。为了向观众确保他的主角的将来归宿，欧里庇德斯在他的戏剧结尾处又一次需要同一种神性的真诚性；这就是臭名昭著的deux ex machina［解围之神］[(21)]的任务了。介于这种史诗的预告与展望之间，才是戏剧抒情的当前呈现，即真正的"戏剧"。

所以，欧里庇德斯作为诗人首先[(22)]是他自己的自觉认识的回响；而且，正是这一点赋予他一种在希腊艺术史上十分值得纪念的地位。鉴于他那批判性和生产性的创作，欧里庇德斯必定经常感觉到，他应该把阿那克萨哥拉著作的开头几句话运用于戏剧——阿氏曰："泰初万物混沌；理智出现，才创造了秩序。"如果说阿那克萨哥拉以其"奴斯"（Nous）学说出现在哲学家中间，有如第一位清醒者出现在一群醉鬼中，那么，欧里庇德斯也可能以一种类似的形象来把握他与其他悲剧诗人的关系。只要万物唯一的安排者和统治者（即奴斯）依然被排斥在艺术创作之外，则万物就还处于在一种原始混沌中；欧里庇德斯必定做出如此判断，他也必定作为第一个"清醒者"来谴责那些"烂醉"诗人。索福克勒斯曾说，埃斯库罗斯做得对，尽管是无意而为的，这话当然不是在欧里庇德斯意义上来说的——欧氏顶多会承认：因为埃斯库罗斯是无意而为的，所以他做了错事。连神圣的柏拉图多半也只是以讽刺的口吻来谈论诗人的创造能力（只要这不是有意的观点），并且把诗人的能力与预言者和释梦者的天赋相提并论；按其说法，诗人在失去意识、丢掉理智之前，是没有创作能力的。[(23)]就像柏拉图也曾做过的那样，欧里庇德斯着手向世界展示这种"非理智的"诗人的对立面；正如我前面讲过的，他的审美原则"凡要成为美的，就必须是被认知的"[(24)]，是可以与苏格拉底的命题"凡要成为善的，就必须是被认知的"[(25)]并举。据此，我们就可以把欧里庇德斯视为审美苏格拉底主义的诗人。但苏格拉底是那第二个观众，并不理解、因而

并不重视旧悲剧的第二个观众；与苏格拉底结盟，欧里庇德斯就敢于成为一种新的艺术创作的先行者了。如果说旧悲剧是因这种新的艺术创作而归于毁灭的，那么，审美苏格拉底主义就是杀人的原则。但只要这场斗争是针对旧悲剧中的狄奥尼索斯因素的，我们就可以把苏格拉底看作狄奥尼索斯的敌人，看作新的俄尔浦斯——他奋起反抗狄奥尼索斯，虽然注定要被雅典法庭的酒神女祭司们撕碎，却迫使这位极其强大的神逃遁：就像当年，这位(26)酒神为了躲避厄多涅斯王吕枯耳戈(27)时(28)，逃到了大海深处，也就是逃到一种渐渐铺展到全世界的秘密崇拜的神秘洪流中了。

---

(1) 非狄奥尼索斯的］据1872年第一版付印稿：阿波罗的。——编注

(2) 把那种原始的和万能的……］1872年第一版付印稿：疏排［译按：加重点号］。——编注

(3) 彭透斯（Pentheus）：古希腊神话中的海神，底比斯国王，与酒神狄奥尼索斯为敌，后死于狄奥尼索斯信徒之手。——译注

(4) 卡德谟斯（Kadmus）：相传为古希腊底比斯城的创建者；提列西亚（Tiresias）：底比斯城的先知。——译注

(5) 生出］1872年第一版：生出［译按：仅有动词形式差异］。——编注

(6) 变成］1872年第一版：变成［译按：仅有动词形式差异］。——编注

(7) 最后却对自己的敌手……］准备稿：最后他却投入敌对势力系在前面的长矛上，可以说由此为了敌手牺牲了自己。——编注

(8) 指《酒神的伴侣》。——译注

(9) 他的意图之可行性……］准备稿：他自己的意图：他自己可能在其中作为彭透斯而受酒神女祭司的折磨，并且以他自己褴褛的残余来赞美上帝的万能。于是，诗人就此收回自己的意图，靠的是他迄今为止用来反抗狄奥尼索斯的同一种令人惊恐的能量。——编注

(10) 也不是阿波罗……］据准备稿：而是阿波罗，更准确地讲，是在老年又变成了小孩的阿波罗。——编注

(11) 毁灭了。现在］准备稿：毁灭了。如若人们能准确地经验某个事物是如何以及因何而毁灭的，那么，人们差不多也能经验到这个事物是如何形成的。因此，在讨论了悲剧和悲剧思想的诞生之后，就有必要也引入另一个富有教益的方面，以

供比较之用，并且来追问一下，悲剧和悲剧思想是如何没落的。由此，我们同时也被引向了我们已经暗示过的那个任务，它还要求我们根据悲剧本身的形式，对狄奥尼索斯与阿波罗之双重本性作出阐释。因为，如果说狄奥尼索斯与阿波罗因素乃是悲剧艺术作品中决定形式的因素——以同样的方式，这一点最后为悲剧的面具所证明——，那么，悲剧之死就必须根据那两种原始力量的消解来加以解释。现在，问题就出现了：能够把这两种原始力量相互消解掉的是何种强力呢？我已经说过，这种强力就是苏格拉底主义。现在。——编注

(12) 非狄奥尼索斯因素］1872年第一版付印稿：阿波罗因素。——编注

(13) 《瑙西卡》：诗人歌德的戏剧作品。瑙西卡（Nausikaa）是希腊神话中准阿喀亚王的女儿，美如女神，与奥德修斯有一段未果的恋情。——译注

(14) 表演上，以至于他……］准备稿：表演上。唯以此途径，我们才能接近和理解歌德的《伊菲格尼亚》［译按：《伊菲格尼亚在陶里斯》是歌德的一部戏剧作品］，对这部作品，我们必须把它当作至高的戏剧和史诗的诞生来加以敬重。——编注

(15) 那个年轻的流浪歌手……］1872年第一版：古代庄严的流浪歌手之于那个年轻的流浪歌手。——编注

(16) 《伊翁篇》］535b。——编注

(17) 真实地模仿的］1872年第一版：真实的、忠于自然的。——编注

(18) 非狄奥尼索斯］1872年第一版付印稿：阿波罗。——编注

(19) 通常被解为"知识即德性"。——译注

(20) 上帝的真诚性以及］］1872年第一版：神性的真诚性以及。——编注

(21) 此处deux ex machina，字面义为"来自机器的神明"、"机械送神"，延伸为一种突然的、刻意发明的解决之道。希腊罗马戏剧中用舞台机关送下来一个神，来消除剧情冲突或者为主人公解围。——译注

(22) 作为诗人首先］1874/1878年第二版付印稿；大八开本版；《苏格拉底与希腊悲剧》1871年版。1872年第一版付印稿；1872年第一版；1874/1878年第一版：首先作为诗人。——编注

(23) 连神圣的柏拉图多半……］参看柏拉图：《伊翁篇》533e-534d；《美诺篇》99c-d；《斐德若篇》244a-245a；《法律篇》719c。——编注

(24) 与上文表述略有差别，上文为："凡要成为美的，就必须是理智的"。——译注

(25) 与上文表述有别，上文为："唯知识者才有德性"。——译注

(26) 这位］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：作为这位。——编注

(27) 吕枯耳戈］1872年第一版：吕枯耳戈斯。——编注

(28) 吕枯耳戈（Lykurg）：古希腊特刺刻的厄多涅斯王，德律阿斯（Dryas）的儿子，相传为酒神狄奥尼索斯的敌人。——译注

十三

苏格拉底与欧里庇德斯关系甚密，意趣相投，同时古人对此点也不无觉察；对于这种可喜的觉察能力的最动人表达，乃是那个在雅典广为流行的传说[(1)]，说苏格拉底经常帮助欧里庇德斯写诗。要列举当代的民众蛊惑者时，“美好古代”的拥护者们总是一口气说出这两个名字：由于受这两个人的影响[(2)]，古代马拉松式的、敦实有力的卓越身体和灵魂，随着身心力量的不断委靡，越来越成为一种可疑的启蒙的牺牲品。阿里斯托芬的喜剧就是以这种腔调，既愤怒又轻蔑地来谈论那两个人的，这一点使现代人感到恐惧，他们虽然乐意抛弃欧里庇德斯，但眼见阿里斯托芬竟把苏格拉底说成头号诡辩家，说成所有诡辩企图的镜子和典范时，他们可能会惊讶不已的——在这方面给他们的唯一安慰，就是公开谴责阿里斯托芬本人，斥之为诗坛上招摇撞骗的阿尔西比阿德[(3)]。在这里，针对此类攻击，我并不想为阿里斯托芬的深刻直觉辩护，而倒是要继续从古代的感受出发来证明苏格拉底与欧里庇德斯的紧密共属关系；在此意义上我们特别要记住的是，作为悲剧艺术的敌人，苏格拉底是不看悲剧的，只有在欧里庇德斯的新戏上演时才出现在剧场里。而众所周知，德尔斐的神谕却把这两个名字相提并论，把苏格拉底称为人间最智慧者，同时又判定欧里庇德斯在智慧比赛中应得第二名。

在这个排名中，索福克勒斯名列第三；与埃斯库罗斯相反，他可以自诩做了正确之事，而且这是因为他知道 什么是正确的。显然，正是这种知识 的神圣性程度，使上述三个人一起彰显为他们时代的三个“有识之士”。

但当苏格拉底发现他是唯一承认自己一无所知 的人时，他关于这种新的对知识和见识的空前重视发表了极为尖刻的话；他以挑衅之势

走遍雅典，造访那些大政治家、大演说家、大诗人和大艺术家，所到之处都见到知识的自负。苏格拉底不无惊奇地认识到，所有这些名流本身对自己的职业并没有正确可靠的识见，而只靠本能从事。“只靠本能”：以这个说法，我们触着了苏格拉底之意图的核心和焦点。苏格拉底主义正是以这个说法来谴责当时的艺术和当时的伦理的；他那审视的目光所及，只看到缺乏识见和幻想猖獗，然后从这种缺失当中推断出现存事物的内在颠倒和无耻下流。从这一点出发，苏格拉底就相信必须来匡正人生此在：他孑然一人，作为一种完全不同的文化、艺术和道德的先驱，带着轻蔑和优越的神情进入一个世界之中——而对于这个世界，我们倘若能以敬畏之情抓住它的一个边角，就已然是莫大的幸事了。

这就是我们每次面对苏格拉底时都会出现的巨大疑难，正是这个疑难一而再、再而三地激励我们去认识这个最值得追问的古代现象的意义和目的。希腊的本质表现为荷马、品达和埃斯库罗斯，表现为斐狄亚斯(4)、伯里克利、皮提亚(5)和狄奥尼索斯，表现为至深的深渊和至高的高峰，那无疑是我们要惊叹和崇拜的——作为个体，谁胆敢否定这样一种希腊本质呢？何种恶魔般的力量胆敢凌辱这种迷人仙酒呢？是哪个半神，使得由人类最高贵者组成的精灵合唱歌队也不得不向他高呼：“哀哉！哀哉！你已经用有力的拳头，摧毁了这美好的世界；它倒塌了，崩溃了！”(6)

那个被称为“苏格拉底魔力”的神奇现象，为我们了解苏格拉底之本质提供了一把钥匙。在特殊场合，苏格拉底那巨大的理智会沦于动摇状态，通过一种在这样的时刻发出来的神性声音，他便获得了一个坚固的依靠。这种声音到来时，往往具有劝告作用 。这种直觉的智慧在这样一个完全反常的人物身上表现出来，只是为了偶尔阻止 他那有意识的认识活动。在所有创造性的人那里，直觉恰恰是一种创造的和肯定的力量，意识表现为批判性的和劝告性的，而在苏格拉底身上却不然，在他那里，直觉成了批判者，意识成了创造者——真是一个缺

损畸胎（Monstrosität per defectum）啊！诚然，在这里我们感受到了任何一种神秘资质的巨大defectus［缺陷］，以至于可以把苏拉格底称为特殊的非神秘主义者，在后者身上，逻辑的天性由于异期复孕[(7)]而过度发育，恰如在神秘主义者那里，那种直觉的智慧发育过度了。但另一方面，苏格拉底身上表现出来的那种逻辑本能却失灵了，完全不能转向自身、直面自身；在这种无羁的湍流中，它显示出一种自然强力，只有在最伟大的直觉力量中，我们才能十分惊恐地发现这种自然强力。谁只要在柏拉图著作中领略到一丁点儿苏格拉底生活倾向中表露出来的那种神性的天真和稳靠，他也就会感觉到，逻辑的苏格拉底主义那巨大的本能之轮仿佛在 苏格拉底背后 转动，而要审视这个本能之轮的运动，我们必须通过苏格拉底，有如通过一个幽灵。不过，苏格拉底本人对此关系也已经有预感了，这一点表现在：无论在哪儿，甚至于在法官面前，他都要庄严地提出自己的神圣使命。在这一点上，要驳倒苏格拉底根本上是不可能的，正如我们不可能赞同他那消解本能直觉的影响一样。在这种难以解决的冲突中，当他一度被传到希腊国家法庭上时，就只有唯一的一种判决形式，即放逐；人们蛮可以把他当作某种完全莫名其妙的、无法归类的、不可解释的东西驱逐出境，后世无论如何都没理由来指责雅典人的可耻行为了。然而，雅典人却判他死刑，而不只是放逐而已，仿佛是苏格拉底本人要实施这个判决，完全清醒而毫无对死亡的天然恐惧：苏格拉底从容赴死，有如他在会饮时的泰然心情——根据柏拉图的描写[(8)]，苏格拉底总是作为最后一个豪饮者，在黎明时分泰然自若地离开酒宴，去开始新的一天；而那时候，留在他身后的是那些沉睡在板凳和地面上的酒友，正在温柔梦乡中，梦见苏格拉底这个真正的好色之徒呢。赴死的苏格拉底 成了高贵的希腊青年人前所未有的全新理想：尤其是柏拉图这个典型的希腊青年，以其狂热心灵的全部炽热献身精神，拜倒在这个偶像面前[(9)]。

(1) 传说］参看《第欧根尼·拉尔修》，II 5，2。——编注

(2) 受这两个人的影响］1872年第一版：有赖于这两个人的影响。——编注

(3) 阿尔西比阿德（Alcibiades，约前450—前404年）：一译"亚西比得"，希腊将军，政治家，苏格拉底的弟子，能言善辩。公元前420年任将军。后为斯巴达所杀。——译注

(4) 斐狄亚斯（Phidias，约前500—约前438年）：古希腊雕塑家，擅长神像雕刻。——译注

(5) 皮提亚（Pythia）：德尔斐神庙里的女祭司。——译注

(6) "哀哉！哀哉！你……］歌德：《浮士德》，第1607—1611行。——编注

(7) 异期复孕（Superfötation）：指孕妇体内已经怀有胎儿时又开始另一周期的排卵，第二次排出的卵子又恰好受精成了胚胎。——译注

(8) 柏拉图的描写］参看柏拉图：《会饮篇》223c-d。——编注

(9) 拜倒在这个偶像面前］准备稿：拜倒在这个偶像面前，其姿势让我们回想起在卢伊尼（Luini）伟大的《受难图》中神圣的约翰。尼采无疑在卢加诺（Lugano）（1871年春季）看到过贝尔纳迪诺·卢伊尼的这幅壁画。雅可比·布克哈特在其《向导》（Cicerone）［译按：此书全称为《向导——意大利艺术品临赏导论》］中写道："……终于在天使的圣玛丽亚教堂（S. Maria degli angeli）看到这幅巨大的壁画《受难图》（1529年）了……尽管带着卢伊尼的种种缺陷，但这幅画作……已经因为某个人物的缘故而值得探访，这个人物就是正在向垂死的基督宣誓的约翰。"——编注

十四

现在让我们来设想一下，当苏格拉底那一只巨人之眼，那从未燃起过艺术激情之优美癫狂的眼睛，转向悲剧时会是何种情形——让我们来设想一下，他的眼睛不可能愉快地观入狄奥尼索斯的深渊——那么，说到底，这眼睛必定会在柏拉图所谓“崇高而备受赞颂的”[(1)]悲剧艺术中看到什么呢？某种相当非理性的东西，似乎有因无果和有果无因的东西，而且整个是如此多彩和多样，以至于它必定与一种审慎的性情相抵触，而对于多愁善感的心灵来说却是一个危险的火种。我们知道苏格拉底唯一弄得懂的是何种诗歌艺术，那就是伊索寓言，而且肯定是带着那种微笑的适应和将就态度。在《蜜蜂和母鸡》这则寓言中，诚实善良的格勒特[(2)]就是以这种[(3)]态度赞颂诗歌的：

> 你看看我身上，诗歌有何用场，
> 对没有多少理智的人，
> 要用一个形象言说真理。[(4)]

但在苏格拉底看来，悲剧艺术甚至不能“言说真理”，姑且不说它面向的是“没有多少理智的人”，也即并不面向哲学家：我们有双重理由远离悲剧艺术[(5)]。与柏拉图一样，苏格拉底也把悲剧艺术看作谄媚的艺术，这种艺术只表现舒适惬意之物，而并不表现有用的东西，所以他要求自己的弟子们对此类非哲学的刺激保持节制和隔绝的态度；其成功之处在于，年轻的悲剧诗人柏拉图为了能够成为苏格拉底的弟子，首先焚烧了自己的诗稿。然而，当不可战胜的天资起而反抗苏格拉底的准则时，它们的力量，连同那种惊人性格的冲击力，始终还是十分强大的，足以迫使诗歌本身进入全新的、前所未知的地位中。

这方面的例子就是刚刚提到过的柏拉图：在对于悲剧和一般艺术的谴责方面，柏拉图无疑并不落后于他的老师所搞的天真的冷嘲热

讽；但基于完整的艺术必要性，柏拉图却不得不创造出一种艺术形式，后者恰恰与他所拒斥的现成艺术形式有着内在的亲缘关系。柏拉图对旧艺术的主要责难——旧艺术是对假象（Scheinbild）的模仿，因而属于一个比经验世界还更低级的领域——首先并不是针对这种新艺术作品的，所以我们看到柏拉图力求超越现实，去表现作为那种假现实之基础的理念。但这样一来，思想家柏拉图却迂回地到达了这样一个地方，就是他作为诗人始终有在家之感的地方，以及让索福克勒斯和整个旧艺术庄严地抗议他的责难的地方。如果说悲剧汲取了全部先前的艺术种类，那么，在某种古怪的意义上，这个说法同样也适合于柏拉图的对话，后者是通过混合全部现存的风格和形式而产生的，它飘浮在叙事、抒情诗、戏剧之间，在散文与诗歌之间，因此也打破了统一语言形式这一严格的老规矩；犬儒学派的 作家们在这条道上就走得更远了，他们有着极其斑杂多彩的风格，在散文形式与韵文形式之间摇摆不定，也达到了“疯狂的苏格拉底”这一文学形象，那是他们在生活中经常扮演的形象。柏拉图的对话可以说是一条小船，拯救了遇难的古代诗歌及其所有的子孙们：现在，它们挤在一个狭小的船舱里，惊恐地服从苏格拉底这个舵手的指挥，驶入一个全新的世界里，沿途的奇妙风光令这个世界百看不厌。柏拉图确实留给后世一种新艺术形式的样板，即小说 的样板：小说堪称无限提高了的伊索寓言，在其中诗歌与辩证哲学处于一种类似的秩序中，类似于后来多个世纪里这种辩证哲学与神学的关系，即作为ancilla［奴婢］。此即诗歌的新地位，是柏拉图在魔鬼般的苏格拉底的压力下把诗歌逐入这个新地位中的。[(6)]

在这里，哲学思想 的生长压倒了艺术，迫使艺术紧紧依附于辩证法的主干上。在逻辑公式中，阿波罗的 倾向化成了蛹：正如我们在欧里庇德斯那里必能感受到某种相应的东西，此外必能感受到狄奥尼索斯元素 向自然主义的[(7)]情绪的转化。[(8)]苏格拉底，这位柏拉图戏剧中的辩证法主角，让我们想起了欧里庇德斯的主角的类似本性，后者

必须通过理由和反驳来为自己的行为辩护，由此常常陷于丧失掉我们的悲剧同情的危险中：因为谁会认不清辩证法之本质中的乐观主义 要素呢？——这个要素在每一个推论中欢庆自己的节日，而且唯有在冷静的清醒和意识中才能呼吸：这种乐观主义要素一旦进入悲剧之中，就必定渐渐地蔓延开来，使悲剧的狄奥尼索斯区域萎缩了，必然使悲剧走向自我毁灭——直到它跳进市民戏剧中而走向灭亡。我们只需来想想苏格拉底的原理的结论："德性即是知识；唯有出于无知才会犯罪；有德性者就是幸福者"；在这三种乐观主义的基本形式中，蕴含着悲剧的死亡。因为现在，有德性的英雄必定是辩证法家，德性与知识、信仰与道德之间必定有一种必然的、可见的联合，现在，埃斯库罗斯的先验的正义解答，沦落为"诗歌正义"[(9)]这一浅薄而狂妄的原则了，连同其通常的deus ex machina［解围之神］。

现在，面对这一全新的苏格拉底乐观主义舞台世界，合唱歌队 以及一般地悲剧的整个音乐的和狄奥尼索斯的基础会如何显现出来呢？显现为某种偶然的东西，显现为某种——尽管完全可以忽略掉的——对悲剧之起源的回忆；然而，我们已经看到，合唱歌队只能被理解为悲剧和一般悲剧元素的原因 。早在索福克勒斯那里，就已经显示出[(10)]那种有关合唱歌队的窘境——一个重要的标志是，在他那里，悲剧的狄奥尼索斯根基已经开始碎裂了。索福克勒斯再也不敢把获得戏剧效果的主要任务托付给合唱歌队了，而倒是限制了合唱歌队的范围，使之显得几乎与演员处于同等地位上，就仿佛把它从乐池提升到舞台上了：而这样一来，合唱歌队的本质当然就完全被毁掉了，尽管亚里士多德恰恰对于这种有关合唱歌队的观点表示赞同。对于合唱歌队地位的改变，索福克勒斯至少是用自己的实践来倡导的，据传甚至还写了一本著作来加以张扬；这是合唱歌队走向毁灭 的第一步，而毁灭过程后面诸阶段，在欧里庇德斯、阿伽同[(11)]那里，以及在新喜剧中，以惊人的速度接踵而至。乐观主义的辩证法用它的三段论皮鞭把音乐从悲剧中驱逐出去了，也就是说，它摧毁了悲剧的本质——这种本质

只能被解释为狄奥尼索斯状态的一种显示和形象化呈现，解释为音乐的明显象征，解释为一种狄奥尼索斯式陶醉的梦幻世界。(12)

可见，如果我们必须假定，甚至在苏格拉底之前就已经有一种反狄奥尼索斯的倾向，只是在苏格拉底身上这种倾向获得了一种空前出众的表达，那么，我们就不必害怕这样一个问题，即：像苏格拉底这样一个现象究竟指示着什么？面对柏拉图的对话，我们固然不能把这一现象把握为一种仅仅消解性的否定力量。苏格拉底的欲望的直接效果无疑就在于狄奥尼索斯悲剧的瓦解，而苏格拉底深刻的生活经验本身却迫使我们追问：苏格拉底主义与艺术之间是否必然地只有一种对立的关系？一个"艺术苏格拉底"的诞生究竟是不是某种自相矛盾的东西？

因为对于艺术，这位专横的逻辑学家时而有一种缺失之感，一种空虚之感，感觉到自己得受部分责难，也许疏忽了某种责任。正如他在狱中对朋友们讲的那样，他经常做同一个梦，梦里说的总是同一个意思："苏格拉底，去搞音乐吧！"(13)直到他生命的最后日子，他都用这样的想法来安慰自己：他的哲学思考就是最高的缪斯艺术，他并不认为神灵会让他想起那种"粗鄙的、通俗的音乐"(14)。最后在狱中，为了完全问心无愧，他也勉强同意去搞他所轻视的那种音乐。怀着这种想法，他创作了一首阿波罗颂歌，并且把几篇伊索寓言改成诗体。驱使他做这些功课的，乃是某种类似于魔鬼告诫之声的东西(15)；那是他的阿波罗式观点：他就像一个野蛮族的国王，理解不了一个高贵的神的形象，而由于他毫无理解(16)，他就有亵渎神灵的危险。苏格拉底梦里的那句话乃是一个唯一的标志，表明他对于逻辑本性之界限的怀疑：他一定会问自己，也许我不能理解的东西也未必径直就是不可理解的东西吧？也许存在着一个智慧王国，逻辑学家被放逐在外了？也许艺术竟是科学的一个必要的相关项和补充呢？(17)

---

(1) “崇高而备受赞颂的”］参看柏拉图：《高尔吉亚》，502b。——编注

(2) 格勒特（Christian Fürchtegott Gellert，1715—1769年）：德国启蒙运动作家和诗人，著有戏剧、小说多种。——译注

(3) 这种］1872年第一版：这个［译按：此处仅有指示代词之别，无关乎意义］。——编注

(4) 你看看我身上……］参看格勒特：《著作集》（Behrend），第1卷第93页。——编注

(5) 艺术］誊清稿：艺术，而且偶尔也要警告人们提防艺术。——编注

(6) 誊清稿接着有如下句子：我们还要拿第二个例子来看看，苏格拉底多么粗暴地对待了缪斯艺术。——编注

(7) 自然主义的］1872年第一版：自然真实的。——编注

(8) 在逻辑公式中……］誊清稿页边：作为阿波罗元素之残余、狄奥尼索斯元素之情绪的“倾向”。——编注

(9) “诗歌正义”（poetische Gerechtigkeit）：指文学作品中强调的罪与罚之间的因素联系。deus ex machina［解围之神］的作用之一就是要在悲剧结束时确保惩罚和报应。——译注

(10) 显示出］1872年第一版：开始。——编注

(11) 阿伽同（Agathon，约前445—约前400年）：古希腊悲剧作家，名声仅次于三大悲剧诗人。——译注

(12) 誊清稿接着有如下句子：［为了看透希腊悲剧的内在核心，我们有埃斯库罗斯：亚里士多德的艺术学说此外还能给我们什么呢？一些完全可疑的东西，它们已经太久地、无可救药地抵制了有关古代戏剧的深度考察：——］。——编注

(13) “苏格拉底，去搞音乐吧！”］柏拉图：《斐多篇》，60e。——编注

(14) 粗鄙的、通俗的音乐］参看柏拉图：《斐多篇》，61a。——编注

(15) 某种类似于魔鬼……］誊清稿：并非那种魔鬼般的声音。——编注

(16) 毫无理解］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：不能理解。——编注

(17) 也许艺术竟是科学的……］誊清稿：一个类似的梦现象必定已经向年迈的欧洲里庇德斯指出被酒神女祭司撕碎的彭透斯。连他也向被冒犯的神祇献祭：只不过他不是把《伊索寓言》，而是把他的酒神巴克斯放到祭坛上了。——编注

十五

有鉴于上述最后几个充满预感的问题，我们现在必须来说一说，苏格拉底的影响如何像在夕阳西下时变得越来越巨大的阴影，笼罩着后世，直至今日乃至于将来；这种影响如何一再地迫使艺术 推陈出新——而且已经是形而上学上的、最广和最深意义上的艺术——，以及这种影响本身的无穷无尽又如何保证了艺术的无穷无尽。

在能够把这一点认识清楚之前，在令人信服地阐明所有艺术与希腊人（从荷马到苏格拉底[(1)]）的最内在的依赖关系之前，我们必须像雅典人对待苏格拉底那样，来了解一下这些希腊人。几乎每一个时代和每一个文明阶段都一度愤愤不平地力求摆脱希腊人，[(2)]因为在希腊人面前，后世一切自身的成就，看起来完全原创的和受到真诚赞赏的东西，似乎都突然失去了光彩和生气，萎缩成失败的复制品、甚至于漫画了。而且如此这般地，总是一再爆发出一种由衷的愤怒，就是对这个胆敢把一切非本土的东西永远称为"野蛮"的傲慢小民族的愤怒：人们要问，这些希腊人到底是谁？——尽管他们只具有短暂的历史光辉，只拥有局促得可笑的机制，只具有一种可疑的道德才能，甚至负有卑鄙恶习的丑名声，但他们竟在各民族当中要求享有人群[(3)]中的天才方能拥有的尊严和殊荣。可惜人们并没有如此幸运，找到能够把这样一种人直接干掉的毒酒：因为嫉妒、诽谤和愤怒所生产出来的全部毒汁都不足以毁掉那种自足的[(4)]庄严。所以在希腊人面前，人们自惭形秽，心生畏惧；除非人们重视真理超过一切，而且也敢于承认这种真理，即：希腊人作为驾驭者掌握着我们的文化，也掌握着每一种文化，[(5)]但车马材料几乎总是过于寒碜，配不上驾驭者的光荣，而这些驾驭者就认为，驾着这等破车驶向深渊便是一个玩笑：他们自己以阿卡琉斯[(6)]的跳跃，越过了这个深渊。

为了表明苏格拉底也具有这样一种驾驭者地位的尊严[(7)]，我们只需认识到，他是一种前所未有的此在方式的典型，即理论家的典型；而洞察这种理论家典型的意义和目标，乃是我们[(8)]下一步的[(9)]任务。与艺术家一样，理论家也对现成事物有一种无限的满足感，并且也像艺术家那样，由于这种满足感而避免了悲观主义的实践伦理，及其只有在黑暗中才闪光的犀利目光[(10)]。因为在每一次真理的揭示过程中，艺术家总是以喜悦的目光停留在那个即便到现在、在揭示之后依然隐蔽的东西上，而理论家则享受和满足于被揭下来的外壳，以一种始终顺利的、通过自己的[(11)]力量就能成功的揭示过程为其至高的快乐目标。倘若科学只关心那一位赤裸裸的女神而不关心其他任何东西，那就不会有科学了[(12)]。因为若是那样的话，科学的信徒们的心情一定会像那些想要径直凿穿地球的人们：当中每个人都明白，即便尽毕生的最大努力，他也只能挖出这无限深洞里的一小段，而第二个人的劳作又会在他眼前把他挖的这一小段填埋起来，以至于第三个人会觉得，自己要挖洞，最好是自己独当一面，选择一个新的挖掘点。如果[(13)]现在有人令人信服地证明，通过这个直接的途径是不能达到对跖点目标的，那么，谁还愿意在旧洞里继续挖掘呢？——除非他这时不满足于找到宝石或者发现自然规律。因此，最诚实的理论家莱辛敢于大胆表白，说他关注真理的探索甚于关注真理本身[(14)]：这话揭示了科学的根本奥秘，使科学家们感到惊讶，甚至于大为恼火。莱辛这种个别的识见，如果不说狂妄自负，也是过于诚实了。当然，现在除了这种识见，还有一种首先在苏格拉底身上出世的妄想，那种无可动摇的信念，即坚信：以因果性为指导线索的思想能深入到最深的存在之深渊，而且思想不仅能够认识存在，而且竟也能够修正[(15)]存在。这种崇高的形而上学妄想被当作本能加给科学了，而且再三地把科学引向自己的界限，至此界限，科学就必定突变为艺术了：真正说来，艺术[(16)]乃是这一机制所要达到的目的。

让我们现在举着上面这种思想的火炬，来看看苏格拉底：他在我们看来是第一个不仅能凭借这种科学本能生活，而且——更有甚者——也能凭借这种科学本能赴死的人：因此，赴死的苏格拉底 形象，作为通过知识和理由而消除了死亡畏惧的人，就成了科学大门上的徽章，提醒每个人牢记科学的使命，那就是使此在（Dasein）显现为可理解的、因而是合理的：诚然，如果理由不充分，那么为做到这一点，最后也就必须用到神话 。刚刚我甚至把神话称为科学的必然结果，实即科学的意图。

谁一旦弄清楚，在苏格拉底这位科学的秘教启示者（Mystagoge）之后，各种哲学流派如何接踵而来，像波浪奔腾一般不断更替，一种料想不到的普遍求知欲如何在教养世界的最广大领域里，并且作为所有才智高超者的真正任务，把科学引向汪洋大海，从此再也未能完全被驱除了，而由于这种普遍的求知欲，一张共同的思想之网如何笼罩了整个地球，甚至于带着对整个太阳系规律的展望；谁如果想起了这一切，连同惊人地崇高的当代知识金字塔，[(17)]那么，他就不得不把苏格拉底看作所谓的世界历史的一个转折点和旋涡。因为倘若人们来设想一下，为那种世界趋向所消耗的这整个无法估量的力量之总和并不 是为认识效力的，而是用于个人和民族的实践目的、也即利己目的，那么，在普遍的毁灭性战斗和持续不断的民族迁徙中，本能的生活乐趣很可能大大被削弱了，以至于自杀成了习惯，个体或许会感受到最后残留的责任感，他就像斐济岛[(18)]上的居民，身为儿子弑父，身为友人杀友：一种实践的悲观主义，它本身可能出于同情而产生出一种有关民族谋杀的残忍伦理——顺便提一下，世界上凡是艺术没有以某种形式而出现、特别是作为宗教和科学而出现，用于治疗和抵御瘟疫的地方，往往就有这种悲观主义。

与这种实践的悲观主义相对照，苏格拉底乃是理论乐观主义者的原型，他本着上述对于事物本性的可探究性的信仰，赋予知识和认识一种万能妙药的力量，并且把谬误理解为邪恶本身。在苏格拉底类型

的人看来，深入探究那些根据和理由，把真正的认识与假象和谬误区分开来，乃是最高贵的、甚至唯一真实的人类天职：恰如自苏格拉底以降，由概念、判断、推理组成的机制，被当作最高的活动和一切能力之上最值得赞赏的天赋而受到重视。甚至最崇高的道德行为，同情、牺牲、英雄主义等情感，以及那种难以获得的心灵之宁静，即阿波罗式的希腊人所谓的"审慎"(19)，在苏格拉底及其直到当代的同道追随者看来，都是从知识辩证法中推导出来的，从而是可传授的。谁若亲自经验过一种苏格拉底式认识的快乐，体察到这种快乐如何以越来越扩大的范围，力图囊括整个现象世界，那么，从此以后，他能感受到的能够促使他此在的最强烈刺激，莫过于这样一种欲望，即要完成那种占领并且把不可穿透的知识之网牢牢地编织起来的欲望。对于有此种心情的人来说，柏拉图和苏格拉底就表现为一种全新的"希腊的明朗"和此在福乐形式的导师，这种全新的形式力求在行动中迸发出来，并且多半是为了最终产生天才、在对贵族子弟的助产式教育影响当中获得这样一种迸发。

但现在，科学受其强烈妄想的鼓舞，无可抑制地向其界限奔去，而到了这个界限，它那隐藏在逻辑本质中的乐观主义便破碎了。因为科学之圆的圆周线具有无限多个点，至今还根本看不到究竟怎样才能把这个圆周完全测量一遍；所以高贵而有天赋的人，还在他尚未达到生命中途之际，便无可避免地碰到这个圆周线的界限点，在那里凝视那弄不清楚的东西。如果他在这里惊恐地看到，逻辑如何在这种界限上盘绕着自己，终于咬住了自己的尾巴——于是一种新的认识形式破茧而出，那就是悲剧的认识，只为了能够为人所忍受，它就需要艺术来保护和救助。

如果我们用已经得到加强的、靠着希腊人而得到恢复的眼睛来观看围绕着我们的这个世界的最高领域，那么，我们就会发觉，在苏格拉底身上突出地表现出来的永不餍足的乐观主义求知欲，已经突变为悲剧性的听天由命和艺术需要了：诚然，这种求知欲在其低级阶段是

与艺术为敌的，尤其是必定对狄奥尼索斯悲剧艺术深恶痛绝，苏格拉底主义对埃斯库罗斯悲剧的斗争就是这方面的例子。

现在，让我们怀着激动的心情来叩当代和未来的大门：上面讲的这种“突变”将导致天才的不断新生，确切地说，就是搞音乐的苏格拉底的不断新生吗？[20]这张笼罩此在的艺术之网，无论冠有宗教之名还是冠有科学之名，将越来越牢固和细密地得到编织呢，还是注定要在现在自命为“当代”的那个动荡不安的野蛮旋涡中被撕成碎片呢？[21]——[22]我们心怀忧虑，但也不无慰藉，且静观片刻，作为沉思者来充当这种种惊心动魄的斗争和过渡的见证人。啊！这种斗争的魔力正在于：旁观者也必须投入战斗！[23]

---

(1) 苏格拉底，］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：苏格拉底［译按：此处仅有标点之变化］。——编注

(2) 力求摆脱希腊人］据誊清稿：力求摆脱希腊人，如同摆脱讨厌的马蜂。——编注

(3) 人群］1872年第一版付印稿：民众；誊清稿：人类。——编注

(4) 嫉妒、诽谤和愤怒……］誊清稿：狡黠的嫉妒、恶意的诽谤、沸腾的愤怒所生产出来的全部毒汁都不足以毁掉那种微笑的、自足的、从深沉的眼睛里表露出来的庄严。——编注

(5) 所以在希腊人面前……］誊清稿：与此相反，我是如此真诚地宣告，希腊人作为驾驭者掌握着我们的文化，也掌握着每一种文化。——编注

(6) 阿卡琉斯］誊清稿：阿卡琉斯，而且带着一片彩虹之美。——编注

(7) 也具有这样一种驾驭者地位的尊严］1872年第一版：也具有这样一种驾驭地位。——编注

(8) 目标，乃是我们］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：目标，乃是。——编注

(9) 下一步的］1872年第一版：最后的。——编注

(10) 此处“犀利目光”原文为Lynkeusaugen，直译为“林扣斯之眼”。“林扣斯”（Lynkeus）为希腊神话中的人物，相传有最敏锐的视力，能看到阴间之物。——译注

(11) 自己的（eigene）］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：自己的（eigne）［译按：此处仅有德文写法上的不同］。——编注

(12) 倘若科学只关心……］誊清稿：倘若只有对赤裸裸的伊西斯（Isis）的观照——［译按：伊西斯是埃及人对希腊神话中的狩猎女神黛安娜的称法］。——编注

(13) 选择一个新的挖掘点。如果］准备稿：为自己挑选一个新的挖掘点。于是人们来想想，即便在两个世纪以后，这项工作都没有什么进步，即便到现在每个人都有权从头开始。如果。——编注

(14) 最诚实的理论家莱辛……］参看莱辛：《著作全集》，拉赫曼穆恩克（Lachmann-Muncker）编，第13卷，第24页。——编注

(15) 修正］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿；1874/1878年第二版：corrigiren。1872年第一版付印稿；大八开本版：corrigieren。［译按：此处仅有德文写法上的不同］。——编注

(16) 艺术］1872年第一版；1872年第一版付印稿：作为艺术。——编注

(17) 当代知识金字塔，］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：当代知识金字塔［译按：此处只是少一个逗号］。——编注

(18) 斐济岛（Fidschi）：南大平洋岛国。——译注

(19) 此处"审慎"（Sophrosyne）为希腊文的拉丁写法。——译注

(20) 如果我们用已经得到加强……］据准备稿：如果我们用已经得到加强和恢复的眼睛来观看围绕着我们的这个世界——那么，我们就会发觉由苏格拉底开始的阿波罗科学与狄奥尼索斯秘教之间的斗争。何种艺术作品能让它们达成和解呢？谁是使这个过程结束的"搞音乐的苏格拉底"呢？——编注

(21) 这张笼罩此在的艺术之网……］准备稿：是不是在一个新的艺术世界里将庆祝一个斗争者和解的节日，类似于在阿提卡悲剧中那两种冲动得到了和解？抑或现在自命为"当代"的那个动荡不安的野蛮旋涡将同样无情地压制"悲剧的认识"和"秘教"？——编注

(22) 得到编织呢，还是注定要……］准备稿的不同稿本：得到编织呢？［在此我只想指出，在纯粹地被把握的牺牲理想中，那种田园般的艺术是怎样达到其顶峰的］抑或注定要最后毫无保护地在那种苏格拉底式的认识者贪欲的支配下被胡闹撕碎——尽管柏拉图会安慰我们，说他那个在《会饮篇》中的苏格拉底是纯粹的艺术家，以至于现在虽然不是——。——编注

(23) 战斗！］准备稿：战斗！［而且因此，披上希腊人的甲胄，我们也就跃入战场，谁会怀疑，以何种标志——］。——编注

十六

通过上述历史事例，我们力图弄清楚，悲剧是如何因音乐精神的消失而毁灭的，此事确凿无疑，恰如悲剧是只能从音乐精神中诞生的。为了缓和这个断言的异乎寻常性，另一方面也为了指明我们这种认识的来源，现在我们必须以开放的视野来直面当代的类似现象；我们必须进入到那场斗争的中心地带，这场斗争，正如我刚刚说过的那样，就是在我们当代世界的至高领域里展开的永不餍足的乐观主义认识与悲剧性的艺术需要之间的斗争。在这里，我愿意撇开所有其他敌对的冲动，它们在任何时代里都是反对艺术的，尤其是与悲剧为敌的，甚至在当代也满怀胜利信心地四处扩张，结果是，在戏剧艺术当中，举例说来就只有滑稽剧和芭蕾舞还稍有繁盛迹象[(1)]，开放出也许并非人人都能感到芬芳可人的花朵。我只想来谈谈悲剧世界观的最显著的敌人，我指的是首先以苏格拉底为鼻祖、从其最深的本质来讲属于乐观主义的科学。随后，我们也要指出那些势力，那些在我看来似乎能够保证悲剧之再生的势力——它们也许是德意志精神的别一种福乐和希望！

在我们投身于那场斗争之前，让我们先用前面已经获得的认识把自己武装起来。人们往往力求根据一个唯一的原理——作为任何艺术作品的必然的生命源泉——把艺术推导出来；跟所有这些人相对立，我则一直关注那两位希腊的艺术神祇，就是阿波罗和狄奥尼索斯，并且把他们看作两个就其至深的本质和至高的目标来说各个不同的艺术世界的生动而直观的表征。在我眼里，阿波罗乃是principium individuationis［个体化原理］的具有美化作用的天才，唯有通过这个原理才可能真正地在假象中获得解救；而另一方面，在狄奥尼索斯的神秘欢呼声中，这种个体化的魔力被打破了，那条通向存在之母[(2)]

、通向万物最内在核心的道路得以豁然敞开了。这样一种巨大的对立，也就是在作为阿波罗艺术的造型艺术与作为狄奥尼索斯艺术的音乐之间出现的巨大对立，只有一位大思想家[(3)]已经把它看得清清楚楚了，以至于即便没有希腊诸神象征的指导，他也能赋予音乐一种不同于所有其他艺术的特征和起源，因为与其他所有艺术不同，音乐不是现象的映象，而径直就是意志本身的映象，所以，音乐表现的是世界中一切物理因素的形而上学性质，是一切现象的物自体（叔本华：《作为意志和表象的世界》，第一篇，第310页[(4)]）。[(5)]在一种较为严格的意义上讲，美学乃始于这种在全部美学中最为重要的美学认识。为了强调其永恒真理性，理查德·瓦格纳在这一美学认识上面留下了自己的烙印，他在《贝多芬》一文[(6)]中断定，音乐根本上是不能根据美的范畴来衡量的，而是要根据完全不同于造型艺术的美学原理来衡量的：尽管有一种错误的美学，它依据一种误入歧途、蜕化的艺术[(7)]，习惯于从那个适合于造型艺术的美的概念出发，要求音乐有一种类似于造型艺术作品的效果，也即要求音乐能激发出对于美的形式的快感。认识到了那种巨大的对立之后，我感觉到一种强烈的必要性，要进一步探索希腊悲剧的本质，从而对希腊天才做最深刻的揭示：[(8)]因为唯到现在，我才相信自己掌握了魔法，能够超越我们通常美学的惯用术语，把悲剧的原始问题活生生地置于自己的心灵面前：这样一来，我就得以用一种十分独特的眼光去考察希腊精神了，以至于我难免会觉得，我们那些表现得十分倨傲的古典希腊学，直到现在为止基本上只知道欣赏[(9)]皮影戏和琐碎外表[(10)]。[(11)]

要探讨上面讲的原始问题，我们也许可以从如下问题开始：当阿波罗和狄奥尼索斯这两种本身分离的艺术力量一并发挥作用的时候，会产生何种审美效果呢？或者简言之，音乐之于形象和概念的关系如何？——恰恰在这一点上，理查德·瓦格纳赞扬叔本华做了一种无人能比的清晰而透彻的阐述。在下面这段文字中，叔本华对此做了极为详尽的论述，我们不妨把整个段落引在下面。《作为意志和表象的世

界》第一篇，第309页[(12)]：“根据所有这一切，我们可以把显现的世界（或自然）与音乐看作同一事物的两种不同表达，这同一事物本身因此就是这两种表达得以类比的唯一中介，而为了解这一类比，就需要认识这一中介。因此，如果我们把音乐看作世界之表达，那么它就是最高级的普遍语言，甚至于这种语言之于概念的普遍性的关系，大致如同概念之于个别事物的关系。但它的普遍性决不是那种抽象的空洞普遍性，而是完全不同种类的普遍性，是与概无例外的、清晰的确定性相联系的。在这一点上，音乐就类似于几何图形和数字，后两者作为一切可能的经验客体的普遍形式，是a priori［先天地］可应用于[(13)]一切客体的，但却不是抽象的，而是直观的和彻底确定的。意志所有可能的追求、激动和外化，人类内心的所有那些过程和经历，被理性抛入“情感”这个广大而消极的概念中的一切东西，是可以通过无限多的可能旋律表达出来的，然而总是以纯粹形式的普遍性，而不带有质料，总是仅仅按照物自体，而不是按照现象，仿佛是没有形体的现象的最内在灵魂。根据音乐对于万物之真正本质的这样一种内在关系，我们也可以说明下面这一点，即：当一种合适的音乐对某个场景、行动、事件和环境响起来的时候，这种音乐似乎向我们揭示了这些个场景、行动、事件和环境最隐秘的意义，表现为对后者的最正确和最清晰的注解；同样地，对于完全醉心于一部交响乐之印象的人来说，就仿佛他看到了生活和世界中的所有可能事件都在自己眼前一幕幕展开：然则当他细细寻思时，却又不能说明这乐曲与浮现在他眼前的事物之间到底有什么相似之处。因为正如前述，音乐与所有其他艺术的区别就在于，音乐不是现象的映象，或者更正确地说，音乐并不是意志的适当客观化，而径直就是意志本身的映象，从而相对于世界上的一切物理因素，它是形而上学性质[(14)]，相对于一切现象，它是物自体。据此，我们或许可以把世界称为被形体化的音乐，同样地也可以把世界称为被形体化的意志。由此即可说明，为什么音乐能使现实生活和现实世界的每一个画面、实即每一个场景立即以高度的含义

显露出来；诚然，音乐的旋律越是与给定现象的内在精神相类似，就越是能做到上面这一点。基于这一点，人们才能够为一首诗配上音乐，使之成为歌，为一种直观的表演配上音乐，使之成为哑剧，抑或为这两者配上音乐，使之成为歌剧。人类生活的此类个别图景被配上普遍的音乐语言之后，决不是一概必然地与音乐相结合或者相符合的；相反地，它们之于音乐的关系，只是某个任意的例子与某个普遍概念的关系而已：它们以现实的确定性来表现音乐以纯粹形式的普遍性来表达的那个东西。因为在某种程度上，旋律与普遍概念一样，都是现实的一种Abstractum［抽象］。现实，也就是个别事物的世界，既为概念的普遍性也为旋律的普遍性提供出直观的、特殊的和个体的东西，提供出个别的情形。而概念的普遍性与旋律的普遍性却是在某个方面相互对立的：概念仅只包含首先从直观中抽象出来的形式，仿佛是从事物身上剥下来的外壳，所以完全是真正的Abstracta［抽象］[(15)]；与之相反，音乐则给出先于一切形态的最内在的核心，或者说事物的核心。对于这种关系，我们可以十分恰当地用经院哲学家的语言来加以表达，人们说：概念是universalia post rem［后于事物的普遍性］，而音乐给出universalia ante rem［先于事物的普遍性］，现实则是universalia in re［事物中的普遍性］。[(16)]但一般而言，一首乐曲与一种直观表现之间的关系之所以可能，如前所述，是由于两者只不过是世界的同一个内在本质的完全不同的[(17)]表达。如若在个别情形下确实存在着这样一种关系，也就是说，作曲者懂得用音乐的普遍语言来表达构成某个事件之核心的意志冲动，那么，这时候，歌曲的旋律、歌剧的音乐就是富有表现力的。然而，由作曲家发现的这两者之间的类似性质，必定出自他对于自己的理性所不能意识到的世界之本质的直接认识，而不可能成为有意的、以概念为中介的模仿：不然的话，音乐就不能表达内在的本质，亦即意志本身，而只能不充分地模仿意志之现象；正如所有真正仿制性的音乐[(18)]所做的那样”。[(19)]——

所以，根据叔本华的学说，我们把音乐径直理解为意志的语言，我们感到自己的想象受到了激发，要去塑造那个对我们言说的、不可见的、却又十分生动活泼的精神世界，并且用一个类似的实例把它体现出来。另一方面，在真正吻合的音乐的影响下，形象与概念便获得了一种提升了的意蕴。如是看来，狄奥尼索斯艺术通常就会对阿波罗艺术能力发挥两种作用：首先，音乐激发对狄奥尼索斯式的普遍性的比喻性直观，其次，音乐也使得这种比喻性形象以至高的意蕴显露出来。从这种本身明白可解、用不着深入考察便能通达的事实出发，我推断出一点：音乐具有诞生神话的能力，作为最重要的例证，就是能够诞生出悲剧神话——那是用比喻来言说狄奥尼索斯式认识的神话。借着抒情诗人现象，我曾经说过，在抒情诗人身上音乐如何竭力用阿波罗形象来表明自己的本质：如果我们现在来设想一下，音乐在提升到最高境界时也必定力求达到一种最高的形象化，那么，我们就必须认为，音乐也有可能懂得为自己真正的狄奥尼索斯智慧找到象征的表达；而且，除了在悲剧中，一般而言就是在悲剧性（das Tragische）概念中，我们还能到别的地方寻找这种表达吗？

艺术通常是根据假象和美这个唯一的范畴而被把握的。从这种艺术的本质中，根本就不可能正当地推导出上面讲的悲剧性；唯有从音乐精神出发，我们才能理解一种因个体之毁灭而生的快乐。因为这样一种毁灭的个别事例，使我们明白的无非是狄奥尼索斯艺术的永恒现象，这种艺术表达了那种仿佛隐藏在principio individuationis［个体化原理］背后的万能意志，表达了超越一切现象、无视一切毁灭的永恒生命。因悲剧性而起的形而上学快乐，乃是把本能无意识的[(20)]狄奥尼索斯智慧转换为形象语言：悲剧主角，那至高的意志现象，为着我们的快感而被否定掉了，因为他其实只是现象，他的毁灭并没有触动意志的永恒生命。“我们信仰永恒的生命”，悲剧如是呼叫；而音乐则是这种生命的直接理念。雕塑家的艺术有着一个完全不同的目标：在这里，阿波罗通过对现象之永恒性的闪亮赞美来克服个体之苦难，在

这里，美战胜了生命固有的苦难，痛苦在某种意义上受骗上当，离失了自然的特征。而在狄奥尼索斯艺术及其悲剧性象征中，同一个自然以其真实的、毫无伪装的声音对我们说："要像我一样！在永不停息的现象变化中，我是永远创造性的、永远驱使此在生命、永远满足于这种现象变化的始母！"

---

(1) 在欧洲，滑稽剧在奥地利剧作家约翰·内斯特里（Johann Nestroy，1801—1862年）那里达到了一定的文学高度，芭蕾舞则是在19世纪发展成一个独立的艺术样式的。尼采在这里显然参照了理查德·瓦格纳在《贝多芬》一文（作于1870年）中关于芭蕾舞的评论。——译注

(2) 参看歌德：《浮士德》第二部第一幕，第6173—6306行。——译注

(3) 指叔本华。——译注

(4) 叔本华：《作为意志……］参看关于第28节，第11—12页。［译按：可参看中译本，石冲白译，商务印书馆1986年版，第363—364页］。——编注

(5) 下文在准备稿中：14［3］。——编注

(6) 瓦格纳作于1870年的论著。——译注

(7) 此处"蜕化的艺术"德语原文为entartetet Kunst，或译"退化艺术"，该说法后来成了国家社会主义用来表示现代艺术的标准术语。——译注

(8) 揭示：］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：揭示；［译按：此处仅有标点之别］。——编注

(9) 欣赏］1872年第一版：供养。——编注

(10) 琐碎外表］誊清稿：充其量是欣赏美好的希望。——编注

(11) 此后有一个注释见于某个散页：现在请特别［允许］让我迈出几个步子，而用不着由希腊诗学洞穴里的其他持火炬者（如亚里士多德）来陪伴我。人们终将停止就希腊诗学的更深问题反反复复地求教于亚里士多德：而说到底，关键只可能在于，从经验中、从自然中收集那些永恒而简单的、对希腊人来说同样有效的艺术创作规律。这种规律在每一个真实完整的艺术家身上可能得到更好、更见成效的研究，胜于根据那只密涅瓦的猫头鹰亚里士多德来做的研究。亚里士多德本身已然疏离伟大的艺术本能，而甚至他的老师柏拉图，至少在其成熟时期，也还是拥有这种伟大本能的。亚里士多德离诗歌原始形式那丰盛的形成期也太过遥远了，以至于他感受不到那个时代咄咄逼人的生成欲望。在此期间已经发育出那种近乎博学的模仿艺术家，在后者那里，艺术的原始现象再也不能纯粹地得到考察了。德谟克利特有

着出色的亚里士多德式的观察趣味和清醒头脑，不过他生活在一个更为有利的时代里——关于此类诗学、占星术和神秘主义现象，这位思想家可能会对我们说些什么呢？——编注

(12) 《作为意志和表象……］参看关于第28节，第11—12页。——编注

(13) 于］弗罗恩斯达特版；大八开本版。在1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿；1874/1878年版中则为：也。——编注

(14) 此处译文未显明"物理因素"（das Physische）与"形而上学性质"（das Metaphysische）之间的字面联系。——译注

(15) 为拉丁语Abstractum［抽象］的复数形式。——译注

(16) 此处三个欧洲中世纪经院哲学术语分别代表着当时唯名论与实在论之争的三种立场：一是唯名论的立场，认为普遍概念是从感觉经验中抽象出来的，此即universalia post rem［后于事物的普遍性］；二是实在论的立场，认为普遍概念具有一种独立于或先于事物的实在性，此即universalia ante rem［先于事物的普遍性］；第三种是调和的立场，认为概念的内容决定事物，但不能与个别事物的实存相分离，此即universalia in re［事物中的普遍性］。——译注

(17) 不同的（verschiedene）］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：不同的（verschiedne）［译按：此处只有拼写差异］。——编注

(18) 音乐］弗劳恩斯达特版；大八开本版。在1872年第一版付印稿；1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿中则为：旋律。——编注

(19) 叔本华：《作为意志和表象的世界》，中译本，石冲白译，商务印书馆，1986年，第363—365页。——译注

(20) 本能无意识的］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：本能-无意识的。——编注

十七

狄奥尼索斯艺术同样也要使我们坚信此在的永恒快乐：只不过，我们不应该在现象中寻求这种快乐，而是要在现象背后来寻求。我们应当认识到，一切产生出来的东西都必定要痛苦地没落，我们不得不深入观察个体实存的恐惧——而我们却不应因惊恐而发呆：一种形而上学的慰藉会让我们暂时挣脱变化形态的喧嚣。在短促的瞬间里，我们真的成了原始本质[(1)]本身，感受到它无法遏制的此在欲望和此在乐趣；现在我们以为，既然突入生命之中，并且相互冲突的此在形式过于繁多，既然世界意志有着丰沛的繁殖力，那么，斗争、折磨、现象之毁灭就是必需的了。在我们仿佛与不可估量的此在之原始快乐合为一体时，在我们预感到狄奥尼索斯式的狂喜中这样一种快乐的坚不可摧和永恒时，在这同一瞬间里，我们被这种折磨的狂怒锋芒刺穿了。尽管有恐惧和同情，我们仍然是幸福的生命体，不是作为个体，而是作为一个 生命体——我们已经与它的生殖快乐融为一体了。

现在，希腊悲剧的起源史十分明确地告诉我们，希腊人的悲剧艺术作品确实是从音乐精神中诞生出来的：通过这个想法，我们以为首次公正地对待了合唱歌队那令人惊讶的原始意义。但同时，我们也必须承认，对于上面提出的悲剧神话的意蕴，希腊诗人们——更遑论希腊哲学家们了——从来都没有获得过抽象而清晰的认识；在一定程度上，他们的主角说的比做的更浅薄；在说出来的话中，神话完全没有得到适当的客观化。情景结构和直观形象揭示了一种更深邃的智慧，一种比诗人本身用话语和概念所能把握的更深的智慧：我们在莎士比亚那里可以看到同样的情形，例如他的哈姆雷特，就在一种类似的意义上，是说的比做的更浅薄的，结果呢，就是我们不能从话语出发，而只能通过对全剧的深入直观和综观，来获知前面提到过的哈姆雷特

教诲。至于希腊悲剧（当然我们遇见的只是书面剧本），我甚至已经指出，神话与话语之间的那种不一致可能会诱惑我们，让我们把希腊悲剧看得比它本来所是的更为平庸和更加无关紧要，并且据此也假定，希腊悲剧的效果是比古人所见证的更为浅薄的。因为，人们多么容易忘记，诗人用话语达不到的神话的至高精神化和理想性，却是他作为创造性的音乐家在任何时候都能够[(2)]做到的！诚然，我们差不多必须通过学术的道路去重建音乐效果的优势，方能对真正的悲剧所特有的那种无与伦比的慰藉有所感受。不过，即便是这种音乐的优势，也只有当我们成了希腊人时才能为我们所感受；而与我们所熟悉的无限丰富的音乐相比，在希腊音乐的整个发展过程中，我们以为听到的只不过是音乐天才以腼腆的力感唱出来的少年之歌。正如埃及的教士们所言，古希腊人乃是永远的孩童[(3)]，甚至在悲剧艺术方面也只是孩童而已，他们不知道他们手中产生了何种高贵的玩具——后来又在他们手上毁掉了。[(4)]

从抒情诗的开端一直到阿提卡悲剧，音乐精神那种力求形象揭示和神话揭示的斗争愈演愈烈，而刚刚达到丰盛的展开便戛然中断了，仿佛从希腊艺术的面相上消失了。不过，从这种斗争中产生的狄奥尼索斯世界观，却在宗教秘仪中继续存活下来，虽有极惊人的变形和蜕化，仍然不停地吸引着严肃的人物。它是不是有朝一日会从其神秘深渊中重新作为艺术而升起来呢？[(5)]

在此我们关注的问题是：悲剧因某种势力的抵抗而破灭，这种势力是否在任何时候都足够强大，足以阻止悲剧和悲剧世界观在艺术上的重新生长呢？如果说古代悲剧是被追求知识和科学乐观主义的辩证冲动排挤出自己的轨道的，那么，我们从这一事实中或许就可以推断出，在理论的世界观 与悲剧的世界观 之间有一种永恒的斗争；而且，只有在科学精神已经推到了极限，其普遍有效性的要求通过对这个极限的证明而被消灭掉之后，我们方可指望悲剧的再生：作为这种文化形式的象征，我们或许必须在前面探讨过的意义上举出搞音乐的

苏格拉底 。在这样一种对照中，我们把科学精神理解为那种首先在苏格拉底身上显露出来的信仰，即对自然之可探究性的信仰和对知识之万能功效的信仰。[(6)]

谁若能回想起这种无休止地向前突进的科学精神的直接后果，就会立即想到，神话 是怎样被这种科学精神消灭掉的，而由于这种消灭，诗歌又是怎样被逐出它那自然的、理想的家园，从此变成无家可归的了。如果我们有理由判定音乐具有重新从自身中诞生出神话的力量，那么，我们也必须在科学精神与这种创造神话的音乐力量敌对起来的轨道上来寻找科学精神。这种情况发生在新的阿提卡酒神颂歌[(7)]的发展过程中，后者的音乐不再表达内在本质，不再表达意志本身，而只是在一种以概念为中介的模仿中把现象不充分地再现出来——真正的音乐天才厌恶并且回避这种内部已经蜕化的音乐，就像他们厌恶那种扼杀艺术的苏格拉底倾向一样。当阿里斯托芬以同样的憎恨之情来概括苏格拉底本人、欧里庇德斯的悲剧与新酒神颂歌诗人的音乐，并且在所有这三个现象当中嗅到了一种堕落文化的标志时，他那确凿有力的直觉无疑是抓住了正确的东西。这种新酒神颂歌以一种亵渎的方式把音乐弄成现象的模拟性画像，例如一次战役、一场海上风暴的模拟画像，因此诚然是完全剥夺了音乐创造神话的力量。因为，如若音乐只是强迫我们去寻找某个生命和自然事件与音乐的某些旋律形态和独特声音之间的外在相似性，力图借此来激发我们的快感，如若我们的理智只能满足于对于此类相似性的认识，那么，我们就被下降到一种不可能孕育神话因素的情绪之中了；因为，神话只能被直观地感受为一种向无限凝视的普遍性和真理性的唯一例子。真正狄奥尼索斯的音乐乃作为世界意志的这样一面普遍镜子出现在我们面前：对我们的感觉来说，在这面镜子上折射的那个生动事件立即就扩展为某种永恒真理的映象。相反地，通过新酒神颂歌的音响图画，这样一个生动事件立即就被剥夺了任何神话特征；现在，音乐就成了现象的贫乏映象，因此要比现象本身贫困得多——由于这样一种贫乏，对我们的感

受而言，音乐还把现象本身贬降了，以至于现在，举例说来，用这种音乐来模拟的战役无非是喧闹的进行曲、军号声等等之类，我们的想象恰恰就被固定在这等肤浅俗物上了。因此，在所有方面，这种音响图画都是真正的音乐那种创造神话的力量的对立面：通过这种音响图画，现象变得比它本身更为贫乏，而通过狄奥尼索斯音乐，个别现象得到丰富，扩展为(8)世界图景了。在新酒神颂歌的发展过程中，非狄奥尼索斯精神使音乐疏离于自身，并且把音乐贬降为现象的奴隶——此乃非狄奥尼索斯精神的巨大胜利。正是基于这个原因，欧里庇德斯，一个必须在更高意义上被称为完全非音乐的人物，成了新酒神颂歌音乐的热烈拥护者，并且以一个强盗(9)的慷慨来挥霍这种音乐所有的效果和手段。

另一方面，如若我们把目光转向索福克勒斯以来悲剧中不断增加的性格描写 和精美的心理刻划，我们就能看到这种反神话的非狄奥尼索斯精神在发挥作用。人物性格再也不能被扩大为永恒的典型了，相反，应当通过对次要特征和细微差别的艺术表现，通过一切线条的极精妙的确定性，使人物性格产生个体化的作用，从而使得观众竟再也感受不到神话，而倒是感受到强大的自然真理(10)和艺术家的模仿力。即便在这里，我们也发觉现象战胜了普遍性，以及那种对于具体的、可以说解剖标本的兴趣，我们已经呼吸到一种理论世界的空气，对于这个世界而言，科学认识高于艺术对某个世界法则的反映。这种偏重性格描写的倾向快速地推进：如果说索福克勒斯还在描绘全部的人物性格，为了人物性格获得精妙的展开而去驾驭神话，那么，欧里庇德斯就只还能描绘那些善于在激情暴发时表现出来的重大的、个别的性格特征了；而在阿提卡新喜剧中，就只剩下一种 表情的面具了，轻率的老人、受骗的皮条客、狡猾的奴隶，不厌其烦地反复出现。构成神话的音乐精神如今去了哪里？现在音乐中还残留下来的，要么是刺激的音乐，要么是回忆的音乐，也就是说，要么是刺激迟钝衰弱神经的兴奋剂，要么就是音响图画了。对于前者来说，所配的歌词差不

多没什么要紧的了：欧里庇德斯的主角和合唱歌队刚开始唱歌，就已经相当放荡了；在欧里庇德斯那里就已如此，他那几个无耻的追随者还能把事情弄到何等田地呢？

然而，这种新的非狄奥尼索斯精神却在新戏剧的结局上表现得最为清晰。在旧悲剧中，结尾处总能让人感觉到一种形而上学的慰藉，若没有这种慰藉，对于悲剧的快感就根本无从解释；也许在《俄狄浦斯在科罗诺斯》中最纯粹地传来另一个世界的和解之声。现在，音乐天才已经从悲剧中逃之夭夭了，从严格意义上讲悲剧已经死了：我们现在应当从哪里吸取那种形而上学的慰藉呢？所以，人们便在尘世中寻求办法，来解决悲剧之不谐和；悲剧主角在饱受命运的折磨之后，终于在美满的姻缘、神性荣耀的见证中获得了应得的报偿。悲剧主角变成了斗士[(11)]，在他受尽折磨遍体鳞伤之后，人们偶尔也赐给他自由。Deux ex machina［解围之神］代替了形而上学的慰藉。我并不想说，悲剧世界观处处都完全被这种咄咄逼人的非狄奥尼索斯精神摧毁了；我们只知道，悲剧世界观不得不逃离艺术，仿佛潜入冥界之中，经历了一种向隐秘崇拜的蜕化。但在希腊本质表层的最广大领域里，非狄奥尼索斯精神那种消耗一切的气息大加肆虐，这种精神[(12)]以"希腊的明朗"为形式显示出来——对此形式，我们前面已有了讨论，我们说它是一种老迈而毫无生产能力的[(13)]此在乐趣；这种明朗乃是更古老的希腊人那种庄丽的"朴素性"的对立面，按照我们给出的特性刻划，它应当被把握为一个幽暗的深渊里生长出来的阿波罗文化的花朵，希腊意志通过其美的反映而获得的对苦难和苦难之智慧的胜利。另一种形式"希腊的明朗"，即亚历山大[(14)]式的明朗，其最高贵的形式乃是理论家的明朗：它显示出我刚刚从非狄奥尼索斯精神中推导出来的那些特征和标志——它与狄奥尼索斯的智慧和艺术作斗争，它力求消解神话，它要取代形而上学的慰藉，代之以一种尘世的谐和、实即一种特有的deux ex machina［解围之神］，也就是机械和熔炉之神，即为效力于更高的利己主义而被认识和应用的自然精灵之力

量；它相信知识能够校正世界，科学能够指导生活，它也确实能够把个人吸引到可解决的任务的最狭小范围内——在此范围内，它明快地对生命说："我要你啊：你是值得认识的。"

---

(1) 此处"原始本质"原文为Urwesen，英译本作original essence。——译注

(2) 能够］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：必须。——编注

(3) 正如埃及的教士们……］参看柏拉图：《蒂迈欧篇》，22b。——编注

(4) 甚至在悲剧艺术方面……］据誊清稿：在此也就是悲剧艺术的音乐孩童，这种悲剧艺术在他们那里诞生出来，终要获得再生。——编注

(5) 它是不是有朝一日……］据誊清稿：在德国音乐中，这种精神从其神秘深渊重新冒［？］出来，遂成艺术的诞生。在德国哲学中，这同一种精神找到了概念上的自我认识。——编注

(6) 这个苏格拉底科学乐观主义的信仰可以简为：自然是可知的，知识是万能的。——译注

(7) 酒神颂歌（Dithyrambus）：在古希腊酒神节祭祀仪式上演唱，尤在希腊阿提卡地区为盛。尼采视之为古希腊悲剧的起源。——译注

(8) 个别现象与到丰富，扩展为］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：现象得到丰富，扩展为个别的。——编注

(9) 强盗］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：窃贼。——编注

(10) 自然真理］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：肖像真理。——编注

(11) 此处"斗士"（Gladiator）原指古罗马的斗剑士。——译注

(12) 这种精神］1872年第一版：作为这种真理。——编注

(13) 毫无生产能力的］据誊清稿：奴隶式的。——编注

(14) 亚历山大：指埃及的希腊城邦亚历山大，在公元前3世纪成为希腊世界的文化中心。尼采把亚历山大视为苏格拉底倾向的胜利，是与公元前5世纪以阿提卡悲剧为代表的雅典文化成就相对立的。——译注

十八

这是一个永恒的现象：贪婪的意志总是在寻找某种手段，通过一种笼罩万物的幻景使它的造物持守在生命中，并且迫使它们继续存活下去。有人受缚于苏格拉底的求知欲，以及那种以为通过知识可以救治永恒的此在创伤的妄想；也有人迷恋于在自己眼前飘动的诱人的艺术之美的面纱；又有人迷恋于那种形而上学的慰藉，认为在现象旋涡下面永恒的生命坚不可摧，长流不息——姑且不说意志在任何时候都准备好了的那种更为普遍、几乎更为有力的幻景了。根本上，上面三种幻景等级只适合于品质高贵的人物，这等人物毕竟能以更深的不快和反感来感受此在的重负和艰难，并且不得不通过精选的兴奋剂来对自己隐瞒这种不快和反感。此类兴奋剂构成我们所谓的"文化"的全部成分：按照混合的比例，我们有一种主要是苏格拉底的 或艺术的 或悲剧的 [(1)] 文化；抑或，如果可以用历史的例证，那就有一种亚历山大的文化，或者一种希腊的文化，或者一种婆罗门的 [(2)] 文化 [(3)] 。

我们整个现代世界全盘陷于亚历山大文化之网中，被它奉为理想者，乃是具备最高认识能力、为科学效力的理论家 ，而苏格拉底正是这种人物的原型和始祖。我们全部的教育手段原本仅只关心这样一个理想：其他一切实存形式都只能在一旁进行艰苦斗争，乃作为被允许的实存，而不是作为被预期的实存。长期以来，在一种近乎恐怖的意义上，人们只在学者形式中寻找有教养者；即便我们的诗歌艺术也必定是从博学的模仿中发展起来的，而且在韵律的主要效果方面，我们还认识到，我们的诗歌形式起于那种艺术试验，即对一种非乡土的、真正学究的语言的艺术试验。对于一个地道的希腊人来说，浮士德 这个本身不难理解的现代文化人，必定会显得多么不可思议，这个永不满足地埋头钻研各门科学、由于求知的冲动而献身于魔术和魔鬼的浮

士德，只要把他与苏格拉底作一番对照，我们就能认识到，现代人开始预感到这种苏格拉底式求知欲的界限，要求从浩瀚苍茫的知识大海回到岸上来[(4)]。歌德有一次谈到拿破仑时对爱克曼[(5)]说道："是的，我的朋友啊，也有一种行为的创造性呢。"[(6)]当歌德讲这番话时，他是以一种优雅而朴素的方式提醒我们：对于现代人来说，非理论人是某种可疑又可惊的东西，以至于人们重又需要有歌德的智慧，才能够发现，这样一种令人诧异的实存方式也是可理解的，甚至是可原宥的。

现在，我们可不能回避这种苏格拉底[(7)]文化内部隐藏着的东西！那就是自以为永无限制的乐观主义！现在，如果说这种乐观主义的果实成熟了，如果说社会完全彻底地受到这样一种文化的侵蚀，渐渐地在狂热和欲望的支配下颤抖，如果说对于尘世万民皆幸福的信仰，对于这样一种普遍知识文化之可能性的信仰，渐渐地转变为对这样一种亚历山大式的尘世幸福[(8)]的咄咄逼人的要求，转变为对欧里庇德斯的deus ex machina［解围之神］的恳求，那么，我们可不要大惊小怪哦！我们应该注意到：亚历山大文化需要有一个奴隶阶层，方能持久生存下去：但由于这种文化持有乐观主义的此在观点，它便否定这个奴隶阶层的必要性，因此，一旦它关于"人的尊严"和"劳动光荣"之类美妙动人的诱惑话语和安慰说辞失去了效力，它就面临着一种骇人的毁灭。最可怕者莫过于一个野蛮的奴隶阶层，后者已经学会了把自己的生存视为一种不公和过失，准备不光要为自己、而且要为世世代代复仇。面对这等吓人的风暴，谁胆敢鼓起勇气，呼吁我们那苍白而疲乏的[(9)]宗教呢？我们的宗教本身已经在根基上蜕化为学者宗教了，以至于作为任何宗教的必要前提的神话，已经全方位瘫痪了[(10)]，而且即便在这个神话领域里，那种乐观主义精神也占了上风——我们上面刚刚把这种乐观主义精神称为我们社会的毁灭种子。

当潜伏于理论文化核心处的灾祸渐渐开始令现代人感到恐惧，现代人不安地从自己的经验宝库里搜索逃避危险的手段，而他们自己其

实都不太相信这些手段，因而开始预感自己的结果：这时候，有一些气度恢宏的伟大人物，以一种让人难以置信的审慎态度，已经善于利用科学武器本身去阐明一般认识的界限和条件，从而断然否定科学的普遍有效性要求和普遍目的性要求。藉着这种证明，人们首次认识到，那种自以为借助于因果性就能够深入探究事物的最内在本质的看法，只不过是一种幻想而已。康德 和叔本华 的巨大勇气和智慧获得了最艰难的胜利，那就是战胜了隐藏在逻辑之本质中的、构成我们文化之根基的乐观主义。如果说这种乐观主义依靠它毫不怀疑的aeternae veritates［永恒真理］，相信一切世界之谜都是可认识的和可探究的，并且把空间、时间、因果性当作完全无条件的普遍有效性规律，那么，康德则向我们揭示，所有这些范畴的真正用途，只不过是把单纯的现象，即摩耶之作品，提升为唯一的和最高的实在性[(11)]，以此来取代事物最内在的和真实的本质，而且由此使关于事物的真正认识变得不可能了，用叔本华的一个说法，那就是让做梦者睡得更死了（《作为意志和表象的世界》，第一篇，第498页）[(12)]。这种认识开创了一种文化，我斗胆称之为悲剧[(13)]文化：其最重要的标志就在于，用智慧取代作为最高目标的科学，不受科学种种诱惑的欺骗，用冷静的目光转向世界总体图像，力图以同情的爱心把其中的永恒痛苦当作自己的痛苦来把握。让我们来想象一下正在茁壮成长的一代人，他们有着这样一种无所惧怕的目光，他们有着这样一种直面凶险的英雄气概；让我们来想象一下这些屠龙勇士的刚毅步伐，他们壮志凌云，毅然抗拒那种乐观主义的所有虚弱教条，力求完完全全"果敢地生活"[(14)]——那么，这种文化的悲剧人物，在进行自我教育以培养严肃和畏惧精神时，岂非必定要渴求一种全新的艺术，一种具有形而上学慰藉的艺术，把悲剧当作他自己的海伦来渴求吗？他岂非必定要跟浮士德一道高呼：

> 而我岂能不以无比渴慕的强力，
> 让那无与伦比的形象重现生机？[(15)]

然而，既然苏格拉底[16]文化受到了动摇，只能用颤抖的双手抓住它那不容置疑的权杖，一方面是由于害怕它自己的结果，对此它终于开始有所预感了，另一方面是因为它自己再也不是怀着先前那种天真的信赖，坚信自身根基的永恒有效性了：于是出现了一个悲哀的景象，它那思想的舞蹈如何总是渴慕地冲向新的形象，要去拥抱新的形象，[17]尔后突然又惊恐地抛弃了她们，就像靡非斯特抛弃了诱惑的拉弥亚[18]。这委实是那个"断裂"的标志了，人们通常都把这个"断裂"说成现代文化的原始苦难：理论家对自己的结果感到害怕和不满，再也不敢把自己托付给可怕的此在冰河了，只好忧心忡忡地踯躅于岸边。他再也不想求全，也不想完全分享事物的全部天然残酷了。就此而言，是乐观主义的观点把他弄得柔弱不堪了。此外他还感到，一种在科学原理基础上建造起来的文化，一旦开始变成非逻辑的，也即开始逃避自己的结果，那它就必定要毁灭了。我们的艺术揭示了这种普遍困境：人们徒然地模仿所有伟大的创造性时期和创造性人物，为了安慰现代人，人们徒然地把全部"世界文学"[19]集中到现代人身边，把他们置于所有时代的艺术风格和艺术家中间，好让他们像亚当命名动物[20]一样来给所有艺术风格和艺术家起名字：然则他们仍然是永远的饿鬼，是毫无乐趣、毫无力量的"批评家"，是亚历山大式的人物，根本上就是一些图书馆员和校勘者，可怜让书上的灰尘和印刷错误弄得双目失明。

---

(1) 苏格拉底的 或艺术的 或悲剧的 ］据誊清稿：理论的或艺术的或形而上学的。——编注

(2) 婆罗门的］誊清稿；1872年第一版付印稿；1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿；1874/1878年第二版。在大八开本版中则为：印度的（婆罗门的），页边标有"嗨！"（尼采亲笔？）。——编注

(3) 婆罗门为古印度种姓制度中四大种姓之第一等级。——译注

(4) 浮士德，只要把他与……］誊清稿：浮士德及其亚历山〈大〉文化？——编注

(5) 爱克曼（Eckermann，1792—1854年）：德国诗人、散文家，歌德晚年的助手和挚友，参与编辑《歌德文集》。著有《歌德谈话录》等。——译注

(6) 1828年3月11日。——编注

(7) 苏格拉底］据誊清稿：亚历山大。——编注

(8) 尘世幸福］据1872年第一版付印稿：奴隶幸福。——编注

(9) 疲乏的］1872年第一版付印稿：变得毫无生气的。——编注

(10) 瘫痪了］1872年第一版付印稿：荒芜了。——编注

(11) 实在性］1872年第一版付印稿：因果性。——编注

(12) 参看本卷第1节，第28页第11—12行。——编注

(13) 悲剧］1872年第一版付印稿：佛教。——编注

(14) 力求完完全全……］参看歌德：《总忏悔》；1871年11月8日卡尔·封·盖斯多夫致尼采的信，《尼采书信集》第2卷下，第452—453页。——编注

(15) 歌德：《浮士德》，第7438—7439行。——编注

(16) 苏格拉底］据誊清稿：亚历山大。——编注

(17) 拥抱新的形象，］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：拥抱新的形象［译按：此处只是少了一个逗号］。——编注

(18) 靡菲斯特抛弃了诱惑的拉弥亚］歌德：《浮士德》，第7697—7810行。——编注

(19) “世界文学”（Weltlitteratur）是诗人歌德在与爱克曼的谈话中首次提出来的，时为1827年1月31日。——译注

(20) 亚当命名动物］《创世记》（1 Mos.），第2章第20行。——编注

十九[1]

我们若要把这种苏格拉底文化的核心内涵描述清楚，[2]最好的做法莫过于把它命名为歌剧文化了[3]，因为在歌剧领域里，这种文化以其特有的天真表达了自己的意愿和认识；如果我们把歌剧的起源和歌剧发展的事实，与阿波罗因素和狄奥尼索斯因素的永恒真理放在一起加以对照，我们就将大感惊奇。我首先要提醒读者注意抒情调和宣叙调[4]的形成过程。谁会相信，在帕莱斯特里那[5][6]那种无比崇高和无比神圣的音乐刚刚兴起的时代里，人们竟能狂热地接受和爱护这样一种完全外化的、配不上虔诚的歌剧音乐，仿佛那就是一切真正音乐的复活了？另一方面，谁会把如此迅速地蔓延开来的对歌剧的兴趣，一味地归咎于那些佛罗伦萨人的享乐癖和他们那些戏剧歌手的虚荣心呢？在同一个时代，甚至在同一个民族里，与整个基督教中世纪都参与建造的帕莱斯特里那和声的拱形建筑一道，同时也出现了那种对于半拉子音乐语调的热情——对于这一点，我只能根据一种在宣叙调之本质中一道发挥作用的艺术之外的倾向来加以解释了。

听众想要听清楚歌词，歌手就要来满足他的愿望，其做法是多说少唱，在半唱中加强充满激情的词语表达。通过这样一种激情的加强，歌手就使歌词变得容易理解了，就克服了剩下的一半音乐。现在威胁着歌手的真正危险在于，有时他不合时宜地过分强调音乐，就必定会立即毁了话语的激情和歌词的清晰性；而另一方面，他往往感到有一种冲动，要通过音乐来发泄，要娴熟地展示他的歌喉。这里“诗人”来帮他的忙，“诗人”知道怎么为他提供足够的机会，让他使用抒情的感叹词，重复一些词语和句子，等等——在这些场合，歌者现在就可能处于纯粹音乐的元素中，而没有顾及歌词。富有情感而有力、但只是半唱的话语，与那种合乎抒情调之本质的全唱的感叹词相互交

替，这样一种交替，这种迅速变换的努力——时而要本着概念和观念，时而要根据听众的音乐基础来工作——是某种完全不自然的东西，是同样十分内在地与狄奥尼索斯和阿波罗的艺术冲动相矛盾的，以至于我们必得推断出，宣叙调的起源处于全部艺术本能之外。根据这种描述，就可以把宣叙调界定为史诗朗诵与抒情诗朗诵的混合，诚然决不是内在稳定的混合（那是两个完全分离的事物不可能达到的），而是极其表皮的马赛克式的镶嵌黏合——此种情况在自然界和经验领域里是完全没有范例的。然而这并不是那些宣叙调发明者的看法；相反，他们自己以及他们的时代倒是相信，通过抒情调，古代音乐的奥秘已经解开了，唯据此才能解释俄尔浦斯、安菲翁[(7)]的巨大影响，其实也就是希腊悲剧的巨大影响。这种新风格被视为最有效果的音乐、古希腊音乐的复苏：的确，按照一般的完全大众化的观点，荷马世界乃是原始世界，有了这种观点，人们就可以沉浸于那个梦想，以为现在又进入天堂般的人类开端中了，在其中，音乐必然具有那种无可超越的纯粹性、权能和无辜——那是诗人们在他们的牧歌中十分动人地叙述过的。[(8)]在这里，我们看到了歌剧这种真正现代的艺术种类最内在的生成过程：一种强大的需要在此要求一种艺术，但那是一种非审美的需要：对田园生活的渴望，对艺术的和善良的人类的一种远古生存方式的信仰。宣叙调被视为那种原始人类的重新发现的语言；歌剧被视为那种田园式的或者英雄式的美好生灵重新找到的国度——这种美好生灵同时在其所有行为中都遵循一种自然的艺术冲动，碰到他必须言说的一切东西至少都要唱些什么，以便在情感稍有波动时就立即能引吭高歌。[(9)]当时的人文学者用这种新创的天堂般的艺术家形象，来反对教会关于本身腐化堕落的人的老观念，这种情况对于今天的我们来说是无关紧要的；但这样一来，歌剧就得被理解为关于好人的对立信条，而有了这个信条，同时也就找到了一个对付悲观主义的安慰手段——恰恰是那个时代严肃的思索者，鉴于所有状况的可怕的不确定性，最强烈地被引向了悲观主义。我们今天只需认

识到，这种新的艺术形式的真正魔力及其起源，就在于满足一种完全非审美的需要，在于对人类本身的乐观赞美，在于把原始人理解为天性善良和富有艺术气质的人类。这个(10)歌剧原则渐渐转变成了一个咄咄逼人的骇人要求——有鉴于当代的社会主义运动，我们再也不能对这个要求充耳不闻了。“善良的原始人”要求自己的权利：何等天堂般的前景啊！

除此之外，我还要端出一个同样十分清晰的证明，来证明我的下列观点：歌剧建立在与我们的亚历山大文化相同的原则上(11)。歌剧乃是理论家、外行批评家的产物，而非艺术家的产物：这是全部艺术史上最令人诧异的事实之一。首先必须弄懂歌词，这是根本上毫无音乐修养的观众的要求：(12)结果是，只有当人们发明了某种唱法，其歌词能支配对位法，有如主人支配仆人一般，这时候才能指望音乐艺术的再生。因为正如灵魂比身体更高贵，歌词要比伴奏的和声系统高贵得多。在歌剧开端之际，人们就是按照不懂音乐的外行的这样一种粗糙见解来处理音乐、形象与歌词的联系的；也是在这种美学意义上，在佛罗伦萨上流社会的外行人圈子里，那些受庇护的诗人和歌手们开始了最初的试验。这些(13)无能于艺术创作的人为自己制造了一种艺术，恰恰是由于他们本身是毫不艺术的人。因为他们不能猜度狄奥尼索斯音乐的深邃之处，所以就把音乐欣赏转变为抒情调之激情的合乎理智的词语和声音修辞，转变为歌唱艺术的快感；因为他们不能看到任何幻景，所以就强迫机械师和布景师为他们效力；因为他们不知道怎么把握艺术家的真正本质，所以就按照自己的趣味变戏法，变出“艺术的原始人”来，也就是那种用激情歌唱和用韵文讲话的人。他们梦想自己进入了一个时代，这个时代的激情足以产生出歌和诗：仿佛情绪曾经有能力创造出某种艺术似的。歌剧的前提乃是一种关于艺术过程的错误信念，也就是那种田园牧歌式的信念，即相信每一个有感觉能力的人根本上都是艺术家。根据这种信念，歌剧就成了艺术外

行的表达，艺术外行用理论家那种快乐的乐观主义来强力推行自己的法则。[(14)]

倘若我们希望把上面描写过的在歌剧产生过程中起作用的两个观念统一到一个概念上，那么，或许我们只能说，那是歌剧的牧歌倾向：在这里我们只需动用席勒的说法和解释[(15)]。席勒说过，自然与理想要么是哀伤的对象，要么是快乐的对象——当自然被表现为失落了的东西而理想被表现为未达到的东西时，两者就是哀伤的对象；而当两者被设想为现实的东西时，它们就是快乐的对象。第一种情况提供出狭义的哀歌，而第二种情况则产生出最广义的牧歌。在这里，我们要立即提请注意的是，在歌剧发生过程中那两个观念的共同特征，即：在这两个观念当中，理想没有被感受为未达到的，而自然没有被感受为失落了的。按这种感受来看，曾有过一个人类的原始时代，当其时也，人类置身于自然的心脏中，并且在这种自然状态中同时达到了人性的理想，处于一种天堂般的美好善意和艺术氛围中：我们全都来源于[(16)]这种完美的原始人，其实我们至今依然是他们的忠实肖像：只不过，我们必须自愿地放弃多余的博学和过于丰富的文化，藉此抛掉我们身上的某些东西，才能重新认识自己的这种原始人本色。文艺复兴时期有教养的人通过歌剧来模仿希腊悲剧，由此使自己回归自然与理想的这样一种和谐，回归一种田园牧歌式的现实，[(17)]他们就像但丁利用维吉尔一般来利用希腊悲剧，方得以被引向天堂之门：而他们从这里出发还继续独自前进，从一种对最高的希腊艺术形式的模仿，过渡到“对万物的恢复”，过渡到对人类原始艺术世界的仿制。在理论文化的怀抱里，这些大胆的追求有着何等信心和善意啊！——对于这一点，我们唯一地只能根据下面这种具有慰藉作用的信念来解释，即相信：“人本身”是永远有德性的歌剧主角，是永远吹笛或者歌唱的牧人，如若他在某个时候真的丧失了自己，到最后总是一定能找回自己的；这个“人本身”唯一地只是乐观主义的果实，有如一股甜蜜

诱人的芳香，这种乐观主义是从苏格拉底世界观的深渊里升腾起来的。

可见，歌剧的特征绝不带有对于一种永远丧失的哀痛，而倒是有着一种对于永远重获的欢欣，对于一种田园牧歌式现实的惬意乐趣，在任何时候，人们至少把这种田园牧歌式的现实设想为真实的。在这方面，人们也许有朝一日会猜度，这种臆想的现实无非是一种幻想的愚蠢游戏，每一个能够以真实自然的可怕严肃来衡量它、把它与人类开端的原始场景相比较的人，都必定会厌恶地对它大声呵斥：滚开，你这幽灵！尽管如此，倘若人们以为只要大喊一声就能像赶跑鬼怪一样斥退歌剧这种戏耍卖俏的货色，那就弄错了。谁要消灭歌剧，他就必须与那种亚历山大式的明朗作斗争，这种明朗十分天真地用歌剧来谈论它所喜爱的观念，其实歌剧就是这种明朗的真正艺术形式了。可是，这样一种艺术形式的起源根本不在审美领域里，而倒是从一个半拉子的道德范围潜入到艺术领域里的，只能偶尔向我们隐瞒它的这样一种杂交来源，那么，对于艺术本身来说，我们能指望这种艺术形式发挥什么作用呢？若不是从真正的艺术中汲取汁液，这种寄生的歌剧还能从哪里获得养料呢？难道我们不是可以推测，受到其田园牧歌的诱惑，在其亚历山大式的谄媚术影响下，艺术那种堪称真正严肃的至高使命——使肉眼摆脱对黑夜之恐怖的注视，通过假象的疗救之药把主体从意志冲动的痉挛(18)中挽救出来(19)——就会蜕化为一种空洞而涣散的娱乐倾向？在我讨论抒情调之本质时所阐发的这样一种风格混合中，狄奥尼索斯因素和阿波罗因素的永恒真理会变成什么呢？——在那里，音乐被视为奴仆，歌词被视为主人，音乐与肉体并论，而歌词与灵魂并论；在那里，最高目标充其量只能指向一种描述性的音响图画，类似于从前在阿提卡新酒神颂歌中的情况；在那里，音乐已经完全疏离了自己作为狄奥尼索斯的世界镜子的真正尊严，以至于它作为现象的奴仆，只能去模仿现象的形式本质，用线条和比例的游戏来激发一种浅薄的快感。严格地审察一番，我们就会看到，歌剧对

于音乐的这样一种致命影响是径直与现代音乐的整个发展相合的；在歌剧之发生过程以及由歌剧所代表的文化之本质中潜伏的乐观主义，以骇人的速度成功地剥夺了音乐，使之失去了自己的狄奥尼索斯式的世界使命，并且赋予它一种玩弄形式的、娱乐性的特征——这样一种变化，也许只有那种从埃斯库罗斯的悲剧人物向亚历山大的明静人物的转变才能与之相比拟。

然而，如果说在上面举出的例证中，我们已经正确地把狄奥尼索斯精神的消失与希腊人那种极其显眼的、但至今未经解释的转变和蜕化联系起来了——那么，若有一些极其可靠的征兆向我们担保，在我们当代世界里将出现一个相反的过程，即狄奥尼索斯精神的逐渐苏醒，则我们心中一定会重新燃起何种希望啊！赫拉克勒斯的神性力量是不可能永远在为翁法勒[20]的繁重劳役中衰退的。从德国精神的狄奥尼索斯根基中，已然升起了一种势力，它与苏格拉底文化的原始前提毫无共同之处，既不能根据这种文化来解释，也不能根据这种文化来开脱自己，相反，它倒是被这种文化当作恐怖而无法解释的东西、当作超强而敌对的东西——那就是德国音乐，我们首先要从巴赫到贝多芬、从贝多芬到瓦格纳的强大而辉煌的历程中来理解的德国音乐。我们今天渴求知识的苏格拉底主义，在最佳情形下，又能拿这个从永不枯竭的深渊中升起的魔鬼怎么办呢？无论是从歌剧旋律的脉冲运动和华丽装饰出发，还是借助于赋格曲和对位辩证法的计算表，我们都找不到一个公式，以它的三倍强光降服那个魔鬼，并且强迫这个魔鬼开口说话。如今，我们的美学家们拿着他们特有的“美”的罗网，去追捕那个带着不可捉摸的生命在他们面前嬉耍的音乐天才，其动作既不能根据永恒的美来评判，也不能根据崇高来评判——这是何等好戏呢！我们只需亲自到近处看一看，当这些音乐赞助人不知疲倦地高喊“美哉！美哉！”时，他们看起来是否真的像在美之怀抱中受过教养和疼爱的自然之宠儿，抑或他们倒是要为自己的粗野寻找一个骗人的掩盖形式，为自己的缺乏感情的平淡无味寻找一个美学的借口：在此我想到

奥托·雅恩[21]，此公可为一例[22]。不过，但愿这个骗子和伪善者小心提防着德国音乐！——因为在我们的全部文化当中，恰恰德国音乐是唯一纯粹的、纯净的、具有净化作用的火之精灵，正如以弗所的伟大思想家赫拉克利特[23]的学说所讲的，万物以双重的循环轨道运动，来自火又回归于火。今日我们所谓的一切文化、教化、文明，有朝一日必将出现在狄奥尼索斯[24]面前，接受这位可靠的法官的审判！

现在让我们来回想一下，对于来自相同源泉的德国哲学 精神来说，康德和叔本华已经使之有可能通过证明科学苏格拉底主义的界限，消灭了后者那种自满自足的此在快感，又通过这种证明，开创了一种关于伦理问题和艺术的无比深刻而严肃的考察，对于这种考察，我们可以径直把它称为用概念来表达的狄奥尼索斯智慧 ——德国音乐与德国哲学之间的这样一种统一性之mysterium［奥秘］，若不是把我们引向一种新的此在形式，还能把我们指向何方呢？而关于这种新的此在形式的内涵，我们眼下就只能根据希腊的类比来予以猜度和了解了。因为希腊的楷模为我们，为站在两种不同的此在形式的分界线上的我们，保存着这样一种无法测度的价值，那就是，在这个楷模身上，所有那些过渡和斗争也都清楚地形成一种经典的、富有教育意义的形式了。只不过，我们现在仿佛是要以颠倒的 次序，以类比方式来经历希腊本质的各个伟大的主要时代，例如现在就要从亚历山大时代退回到悲剧时代。这当儿，我们心中就会产生一种感觉，仿佛一个悲剧时代的诞生，对于德国精神来说只能意味着向自身的回归，只能意味着幸福地重获自身——既然长期以来，从外部侵入的巨大势力迫使在无助的形式野蛮状态中得过且过的人们走向了一种受其形式支配的奴役状态。现在，在返回到自己的本质源泉之后，德国精神终于可以无需罗马文明的襻带，敢于在所有民族面前勇敢而自由地阔步前进了：如果说德国精神懂得不懈地只向一个民族学习，那就是向希腊人学习，而能够向希腊人学习，这毕竟已经是一种崇高的荣耀，一种出

众的珍品了。而如今，我们正在体验和经历悲剧的再生，而且我们正处于既不知道它从何而来又不明白它意欲何往的危险中，还有比现在更需要这些高明无比的导师的时候吗？

---

(1) 参看9［5］；9［29］；9［9］；9［10］；9［109］。——编注

(2) 描述清楚，］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：描述清楚［译按：此处只少了一个逗号］。——编注

(3) 尼采把歌剧视为苏格拉底理论文化的现代形式。歌剧出现于16世纪后期的意大利佛罗伦萨，一般认为第一部伟大的歌剧作品是蒙特威尔第的《奥菲欧》（1607年）。——译注

(4) “抒情调”（stilo rappresentativo）也叫“咏叹调”，是歌剧中的独唱段落，是歌剧中最重要的歌唱形式；“宣叙调”（Recitativ）是一种近于朗诵、用来陈述剧情的乐调。——译注

(5) 帕莱斯特里那］1872年第一版付印稿：［若斯坎与帕莱斯特里那］。［译按：若斯坎（Josquin des Pres，约1425—1479年），法国作曲家，文艺复兴时期佛兰德乐派代表。］——编注

(6) 帕莱斯特里那（Palestrina，约1525—1594）：意大利教会音乐作曲家。通常被认为是古典音乐的第一个大作曲家。——译注

(7) 安菲翁（Amphion）：希腊神话中主神宙斯的儿子，以竖琴的魔力建造了底比斯城。——译注

(8) 叙述过的。］誊清稿：叙述过的。我们确实也立即发现歌剧处于与牧歌的最紧密结合中：我们从那一流歌剧中认识到的东西，——后来咏叹调之于宣叙调（Recitativ）的关系：有如抒情〈调〉中音乐重音与宣叙调（Sprechgesang）的关系。可见这种对立被普遍化了。歌者在咏叹调中引人注目，而在别处他只是作为庄重的朗诵者而出现的。——编注

(9) 歌剧被视为那种田园式的……］誊清稿：歌剧［昭示出艺术之人作为本真的真实之人的现代福音］被视为那种田园式的或者英雄式的美好人类重新找到的国度——这种美好人类同时在其所有行为中都是艺术家。他在碰到他必须言说的一切东西至少都要唱些什么，在情感稍有波动时就立即开始高歌。——编注

(10) 这个（welches）］1872年第一版：作为这个（als welches）。——编注

(11) 相同的原则上］誊清稿：相同的原则上，并以同一种几乎无辜的方式展示出pudenda［私处、阴部］。——编注

(12) 要求：］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：要求；［译按：此处只有标点符号差别］——编注

(13) 这些］据誊清稿：即使对希腊悲剧来说，张望的合唱歌队也是戏剧世界的制造者。——编注

(14) 自己的法则。］誊清稿：自己的法则。按照这种外行的观点，就必定有可能从正确的认识、从批评中生产出艺术作品：而且谁若懂得迎合这种外行的需要，谁若从这种外行的愿望出发仿佛……正如歌剧是从亚历山大文化的基本思想中生长出来的，歌剧同样在其发展过程中表明，那个基本思想是一种谎言，以至于人们可以说，卢梭的"好人、善人"和我们的理〈论的〉……。——编注

(15) 席勒的说法和解释］《论朴素的诗和感伤的诗》，《席勒著作集》，民族版，第20卷，第448—449页。——编注

(16) 于（von）］1872年第一版：于（als von）［译按：此处词语差别无关乎义理］。——编注

(17) 田园牧歌式的现实，］誊清稿：田园牧歌式的现实：他们的护送人引领他们穿越当代的骇人事件和地震，就像维吉尔引领但丁穿过inferno［地狱］：直到他们一道抵达人类天堂的田园牧歌式的高空，在那里他们遇见了作为原始人的好心肠的歌唱的牧人或者英勇善良的英雄。向开端的逃遁，在最广意义上讲，就是向自然的逃遁，乃是现代人的苦心：但这个自然已经是一种田园牧歌式的幽灵了，它扩展了现代人的亚历山大式幻想：够了，人们相信这个幽灵就是一种现实，并且热烈地爱上了这种现实。这种信仰的特征乃是这样一个观念，即：我们越是接近自然，也就越是接近一种理想的伟大而善良的人性……。——编注

(18) 痉挛］1872年第一版付印稿：魅力。——编注

(19) 通过假象的疗救之药……］据1872年第一版付印稿：在假象的净化波浪中洗涤意志的冲动。——编注

(20) 翁法勒（Omphale）：希腊神话中吕狄亚女王。赫拉克勒斯曾被罚给翁法勒为奴三年，在服役中成了女王的情人。——译注

(21) 奥托·雅恩（Otto Jahn，1813—1869年）：一译奥托·扬，德国古典学家和语言学家。——译注

(22) 要为自己的粗野寻找一个……］1872年第一版付印稿：要为自己的缺乏感情的平淡无味寻找一个美学的借口，为自己的粗野寻找一个骗人的掩盖形式。——编注

(23) 赫拉克利特（Heraklit，约前540—前470年）：希腊前苏格拉底时期思想家，出生于小亚细亚伊奥尼亚地区的以弗所城邦。——译注

(24) 狄奥尼索斯］系后来在1872年第一版付印稿中补充的。——编注

二十

有朝一日，终会有一个公正的法官来做出考量：在以往哪个时代、在哪些人身上，德国精神曾竭尽全力向希腊人学习。倘若我们满怀信心地假定，我们必须把这种独一无二的赞扬判归歌德、席勒、温克尔曼[(1)]那场极为高贵的文化斗争，那么，我们无论如何都要补充一点：自他们那个时代以来，在那场斗争的直接影响下，在相同轨道上获致教化和回归希腊人的努力[(2)]是不可思议地越来越衰弱了。为了让我们不至于对德意志精神产生完全的绝望，难道我们不该从中推出如下结论：在某个根本点上，可能连那些斗士也没有成功地深入到希腊本质的核心处，在德国文化与希腊文化之间建立一种持久的亲密联盟？若然，也许严肃的人物无意间看到这个缺失，也会形成一种令人沮丧的怀疑：在这些先驱者之后，他们是否能在这条教化道路上比[(3)]前者更进一步，终于臻至目标。因此我们看到，自那个时代以来，有关希腊人对于教化之价值[(4)]的评价，以极其令人忧虑的方式蜕化了；在殊为不同的思想文化和意识形态阵营里，我们都可以听到那种悲天悯人的优越感的表达；而在别处，人们则卖弄一些毫无用处的漂亮话，诸如用"希腊的和谐"、"希腊的美"、"希腊的明朗"之类的说辞。而且，有一些团体，其尊严本来是要孜孜不倦地从希腊的河床里汲取营养从而救助德国的教化——然则恰恰在这些团体当中，在高等教育机构的教师团体当中，人们已经极其出色地学会了及时地以合适的方式敷衍希腊人，甚至经常以怀疑态度放弃了希腊的理想，甚至经常完全颠倒了古代研究的真正意图[(5)]。如若这些团体里有谁没有完全致力于做一个忠实可靠的古籍校勘者，或者做一个用自然史家的显微镜钻研语言的学究，那么，他也许除了其他古代文化，也会力求"历史地"掌握古希腊文化，不过总是会动用我们现在有教养的历史写作方

法，并且带着这种历史写作[(6)]的优越的神情[(7)]。因此，如果说当代高等教育机构的真正教化力量可能已经是前所未有地低落和薄弱了，如果说“新闻记者”这些乏味的日子奴隶在任何教化方面[(8)]全都战胜了高级教师们，而留给高级教师们的只是那种已经屡屡经历过的转变，他们现在也用新闻记者的腔调说话，以这个领域的“轻松优美”，作为快乐而有教养的蝴蝶而翩翩起舞——那么，这样一个当下时代的这些个有教养的人士，不得不目睹那个现象，目睹那个或许唯有从迄今为止未被理解的希腊天才[(9)]的至深根基而来才能得到类比的理解的现象，目睹狄奥尼索斯精神的觉醒和悲剧的再生，他们会处于何种痛苦的混乱当中呢？除了我们亲眼目睹的当下时代，从来没有过这样一个艺术时代，其中所谓的教化与真正的艺术是如此地格格不入和相互对立。我们自然能理解为什么一种十分孱弱的教化会憎恨真正的艺术；那是因为，它害怕由于真正的艺术而导致自己的没落。然而，整个文化种类[(10)]，即苏格拉底-亚历山大的文化种类，既然可能已进入一个如此纤细脆弱的末端（就像当代教化那样），那它岂不是已经活到了头？[(11)]倘若像席勒和歌德这样的英雄好汉都不能成功地打开通向希腊魔山的关隘，如果他们凭着最勇猛的奋斗也无计可施，只能流露那种渴望的目光[(12)]，就像歌德的[(13)]伊菲格涅亚[(14)]从荒凉的陶里斯隔海遥望故乡，那么，这些英雄好汉的后代们还有什么希望呢？——除非是在苏醒过来的悲剧音乐的神秘音响中，在一个完全不同的、迄今为止全部的文化努力都未触及过的方面，这个魔关突然间自动向他们开启出来。

但愿不会有人企图磨灭我们关于希腊古代文化即将再生的信念；因为唯在其中，我们才能找到那种希望，即德意志精神通过音乐的圣火获得更新和提炼的希望。除此之外，我们还能指出什么东西，是能够在今日文化的荒芜和疲弱中唤起某种对于未来的慰藉和期望的呢？我们徒然地守望着一棵茁壮的根苗，窥探着一块丰沃的土地：所到之处，我们只看到尘埃和沙石、僵化和折磨。在这里，一个绝望的孤独

者能够为自己选择的最好象征，就莫过于丢勒[15]为我们描绘的与死神和魔鬼结伴的骑士了——这个身披铠甲的骑士有着青铜般的冷峻目光，丝毫不受他那两个可怕同伴的影响，但却无望而孤独，骑着骏马，带着爱犬，踏上自己的恐怖之路。我们的叔本华就是丢勒画笔下的这样一个骑士：他没有了任何希望，却依然想要真理。现在已经没有这种人了。——

然而，上面描写得如此阴暗的我们那疲乏无力的文化，当它碰到狄奥尼索斯的魔力时，将会发生怎样突兀的变化啊！一股狂飚将攫住一切衰亡、腐朽、破残、凋零的东西，把它们卷入红色尘雾之中，像一只苍鹰把它们带入云霄。我们惘然四顾，追寻那业已消失的东西：因为我们看到的东西，有如从一种没落中升向金色光辉，是那么丰沛翠绿，那么生气勃勃，那么充满无限渴望。悲剧就端坐在这种洋溢着生机、苦难和快乐的氛围当中，以一种高贵的喜悦，倾听着一支遥远而忧伤的歌——这歌叙述着[16]存在之母[17]，她们的名字叫：幻觉、意志、痛苦[18]。[19]——是的，我的朋友们啊，请跟我一起相信狄奥尼索斯的生命，相信悲剧的再生吧。苏格拉底式人物的时代已经过去了：且请你们戴上常春藤花冠，拿起酒神杖，若有虎豹躺在你们脚下奉承你们，你们也用不着惊奇！现在，只要放胆去做一个悲剧人物：因为您当获得拯救。[20]你们当伴随酒神节日游行队伍，从印度走到希腊！准备去迎接艰苦的战斗吧，但要坚信你们的神的奇迹！

---

(1) 温克尔曼（Winckelmann’s）］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿；1874/1878年第二版。在1872年第一版付印稿；大八开本版中则为：温克尔曼（Winkelmann’s）［译按：此处只有德文拼写法之别，译文未能传达］。——编注

(2) 努力］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：努力，［译按：此处只多了个逗号］——编注

(3) 比］1872年第一版：较［译按：用了两个不同的副词，但意义相同］。——编注

(4) 希腊人对于教化之价值］1872年第一版：希腊人的教化价值。——编注

(5) 意图］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：倾向。——编注

(6) 历史写作］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：历史写作［此处只有德文拼写法之别，无关乎意义］。——编注

(7) 优越的神情］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：优越神情。——编注

(8) 教化方面］1872年第一版：教化角度。——编注

(9) 天才］据1872年第一版付印稿：精神。——编注

(10) 文化种类］1872年第一版：文化倾向。——编注

(11) 活到了头！］准备稿中中断了的续文：活到了头！人们向我指出了现在仍然会从那种文化中生长出来的一支被活生生修剪过的根苗；于是我便愿意相信这种文化的将来。此间我看到的只是最后一道闪光：抑或一种完全熄灭的生殖能力。因此就有了对希腊人的疏远（连歌德和席勒也不知道如何把我们与希腊人持久地联系起来）：这些孜孜不倦的漫游者，是否他们马上就站上了一个高峰，让他们指点新江山。——编注

(12) 渴望的目光］1872年第一版：渴望之目光。——编注

(13) 歌德的］1872年第一版：歌德之。——编注

(14) 伊菲格涅亚（Ephigenie）：希腊神话中阿伽门农之女。歌德有剧本《伊菲格涅亚在陶里斯》描写伊菲格涅亚的故事。——译注

(15) 丢勒（Albrecht Dürer，1471—1528年）：德国画家、版画家。《骑士、死神、魔鬼》（1513年）是他的代表作之一。——译注

(16) 这歌叙述着］据1872年第一版付印稿：这歌梦想着。——编注

(17) 此处"存在之母"（Mütter des Seins）：参看歌德：《浮士德》第二部，第6173—6306行。——译注

(18) 此处"幻觉、意志、痛苦"德语原文为Wahne，Wille，Wehe，均以W开头。——译注

(19) 痛苦。］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿。在1874/1878年第二版中则为：痛苦，［译按：此处只有标点差别］。——编注

(20) 只要放胆去做一个……］1872年第一版：你们当去做一个悲剧人物！——编注

二十一[1]

让我们从上面这种规劝的[2]口气转回到沉思者应有的情绪上来。我要重复一遍：只有从希腊人那里，我们才能了解到，悲剧的这样一种近乎奇迹般的、突然的苏醒，对于一个民族最内在的生活根基来说到底意味着什么。这个具有悲剧秘仪的民族进行了与波斯人的战役[3]：而反过来讲，这个民族投入了这些战争之后，就需要悲剧作为必要的康复剂。谁会[4]想到[5]，恰恰在这个民族身上，历经几代受狄奥尼索斯魔力最强烈痉挛的深度刺激，竟还能同样有力地迸发出最朴素的政治感情、最自然的家乡情怀、原始的男子汉战斗气概？不过，每当狄奥尼索斯热情明显地向四周蔓延时，我们总是能够觉察到，对个体之桎梏的狄奥尼索斯式的摆脱首先表现为一种政治本能的减退，减退到了冷漠、甚至敌视政治本能的地步，而另一方面，建国之神阿波罗无疑也是principii individuationis［个体化原理］的守护神，若没有对个体人格的肯定，也就不可能有国家和故乡意识。对于一个民族来说，只有一条道路让它摆脱掉纵欲主义，那就是通向印度佛教的道路；为了忍受自己对于虚无的渴望，印度佛教需要那种超越空间、时间和个体的稀罕的出神状态；而这种状态又要求一种哲学，后者能教人通过观念[6]去克服那种中间状态的难以描写的不快和反感。一个民族若以政治冲动的绝对有效性为出发点，则恰恰必然地陷于极端世俗化的轨道里——其最卓越的、但也最可怕的表现，就是罗马帝国了。

希腊人置身于印度与罗马之间，并且被迫做出诱人的选择。他们成功地以古典的纯粹性另外发明了第三种形式，诚然没有长久地为自己所用，但恰恰因此而获致不朽。因为，诸神的宠儿往往早死，万物当中莫不如此，但同样确凿无疑地，他们此后却与诸神分享永生。人

们不可要求最高贵者具有皮革的持久韧性；那种粗壮结实的持久性，诸如罗马的民族本能所特有的持久性，很可能不是完满性的必要属性。然而，如果我们问，是何种灵丹妙药使希腊人在他们的鼎盛时期，在他们的狄奥尼索斯冲动和政治冲动异常强烈之时，竟有可能既没有因为一种出神的苦思冥想而耗尽自身，又没有因为一种对世界霸权和世界荣誉的强烈追逐而弄得精疲力竭，相反，他们倒是达到了一种美妙的混合，有如酿成一种既让人兴奋又令人深思的高贵美酒，那么，我们必定会想到悲剧 的巨大力量，那种能够对整个民族生活起激发、净化和释放作用的悲剧的伟力；只有当悲剧作为一切预防疗效的典范、作为在民族最强大的特性与本身最危险的特性之间起支配作用的调解者出现在我们面前，就像当时出现在希腊面前那样，这时候，我们才能猜度悲剧的最高价值。

悲剧汲取了音乐最高的纵情狂放的力量，从而把音乐径直带到完善之境，在希腊人那里是这样，在我们这里亦然；进而，悲剧却又把悲剧神话和悲剧英雄与音乐并列起来，悲剧英雄就像一个强大的泰坦神[(7)]，担当起整个狄奥尼索斯世界，卸掉了我们的负担。而另一方面，悲剧又懂得通过同一种悲剧神话，以悲剧英雄为化身，把我们从追求这种此在生活的贪婪欲望中解救出来，并且以告诫之手提醒我们还有另一种存在，还有一种更高的快乐——对于后者，奋斗的英雄通过自己的没落、而不是通过自己的胜利，充满预感地作了准备。悲剧在其音乐的普遍效力与容易接受狄奥尼索斯的观众之间，设立了一个崇高的比喻，即神话，并且在观众那里唤起一种假象，仿佛音乐只不过是使形象的神话世界复活的最高表现手段而已。信赖于这样一种高贵的幻觉，现在悲剧就可以手舞足蹈地跳起酒神颂歌的舞蹈了，并且毫无顾忌地热衷于一种纵情的自由感觉[(8)]；如若没有这种幻觉，作为音乐本身的悲剧是不敢沉迷于这种自由感觉的。神话保护我们，让我们免受音乐的损害，而另一方面又赋予音乐最高的自由。作为回赠，音乐也赋予悲剧神话一种十分强烈的和令人信服的形而上学意

蕴；若没有音乐独一无二的帮助，话语和形象是决不能达到这种意蕴的。而且特别是，通过音乐，悲剧观众恰恰产生了关于一种最高快乐的可靠预感，那是通向没落和否定的道路所导致的最高快乐，结果是，悲剧观众自以为仿佛听到了万物的最内在深渊在对他大声诉说。

如果说以上面的讲法，也许我只能为这个艰难的观念给出一种暂时的、只有少数人能立即理解的表达，那么，恰恰在这个地方，我不能不继续激励我的朋友们作再一次的尝试，请求根据我们共同经验的单个例子，为普遍定律的认识做好准备。在这个例子中，我不能涉及那些人，他们利用剧情画面、演员台词和情绪，藉此帮助来接近音乐感受；因为这些人都不是把音乐当母语来讲的，纵然有了上述帮助，也只能达到音乐感受的前厅，而不可能触及音乐那最深邃的圣地；这些人当中的某些人，比如格维努斯[(9)]，在这条道上甚至连门厅都不得而入。相反，我要求助的只能是那些人，他们与音乐有着直接的亲缘关系，仿佛音乐就是他们的母亲怀抱，他们几乎仅只通过无意识的音乐关系而与事物相联系。对于这些地道的音乐家，我要提出如下问题：他们是否能够设想这样一个人，他无需任何台词和画面的帮助，就能够纯粹地把《特里斯坦与伊索尔德》[(10)]第三幕感受为一个伟大的交响乐乐章，而又不至于在全部心灵之翼的一种痉挛扑击中窒息而死？[(11)]一个人就像在这里一样，仿佛是把耳朵贴在世界意志的心房上，感觉到猛烈的此在欲望作为奔腾大河或者作为潺潺小溪从这里注入全部世界血管里，难道他不会突然崩溃么？在人类个体的可怜而脆弱的躯壳里，他怎能忍受那来自"世界黑夜的广袤空间[(12)]"[(13)]的无数欢呼和哀叫的回响，而没有在这种形而上学的牧人圆舞中无可阻挡地逃到自己的原始故乡？但如果可以把这样一部作品感受为一个整体，而又没有否定个体实存，如果这样一种创造是可能的，而又用不着打垮创造者——那么，我们从何处获得这样一种[(14)]矛盾的答案呢？[(15)]

在这里，悲剧神话和悲剧英雄介入到我们最高的音乐冲动与那种音乐之间，根本上它们只不过是那些唯有音乐才能直接言说的最普遍事实的比喻。然而，倘若我们作为纯粹狄奥尼索斯的生灵来感受，那么，神话作为比喻就会完全不起作用和不受注意地留在我们身旁，一刻都不会使我们疏忽掉对于universalia ante rem［先于事物的普遍性］之回响的倾听。但在这里突然爆发出那种阿波罗力量，带着一种充满喜悦的幻觉的救治香药，旨在恢复几乎被击溃了的个体：突然间我们以为只还看到了特里斯坦，他一动不动，木讷地问自己："老调子了；它为何要唤醒我啊？"(16)先前让我们感觉到像从存在之中心传来的一阵低沉的喟叹，现在却只是想跟我们说，"大海多么荒凉空寥。"(17)而当我们自以为气息渐无，全部感觉都处于痉挛般的挣扎中，只有一丁点儿东西把我们与这种实存联系在一起，这时候，我们耳闻目睹的只是那个英雄，那个受了致命之伤但尚未死去的英雄，带着他那绝望的呼声：(18)"渴望啊！渴望！我在死亡中渴望，因渴望而不死！"(19)如果说先前在饱受这等无数过度的痛苦折磨之后，号角的(20)欢呼声几乎像至高的痛苦破碎了我们的心，那么，现在在我们与这种"欢呼声本身"之间，站着那个朝着伊索尔德所乘的船只欢呼的库佛那尔(21)。不论同情多么强烈地抓住我们的心，但在一定意义上，这种同情却使我们免受世界之原始痛苦，犹如神话的比喻形象使我们免于直接直观至高的世界理念，而思想和话语使我们免于无意识意志的奔腾流溢(22)。那壮丽的阿波罗幻觉让我们觉得，仿佛音响领域本身就像一个形象世界出现在我们面前，仿佛即便在这个形象世界里也只是形象地塑造了特里斯坦和伊索尔德的命运，有如使用了一种最柔软和最有表现力的材料。

于是，阿波罗因素从我们身上夺走了狄奥尼索斯的普遍性，并且使我们为了个体而心醉神迷；它把我们的同情心捆绑在这个个体身上，它通过这些个体来满足我们那种渴望伟大而崇高的形式的美感；它把生命形象展示给我们，激励我们去深思和把握其中所蕴含的生命

内核和真谛。阿波罗因素以形象、概念、伦理学说、同情心的惊人力量，使人从其纵情的自我毁灭中超拔出来，对人隐瞒狄奥尼索斯过程的普遍性，使人走向那种妄想，以为自己看到的是一个个别的世界图景，例如特里斯坦和伊索尔德，而且通过音乐只是能更好、更深地看到这个世界图景。(23)如果说阿波罗本身能够在我们心中激起幻觉，仿佛狄奥尼索斯因素真的是为阿波罗因素效力的，能够增强阿波罗的作用，仿佛音乐甚至本质上就是一种表现阿波罗内容的艺术，那么，阿波罗的救治魔力还有什么做不到的呢？

有了那种在完美的戏剧与它的音乐之间存在的先定和谐，戏剧便达到了通常话剧达不到的最高程度的可观性。正如所有生动的舞台形象以独立运动的旋律线条在我们面前简化为清晰的弧线，我们在那种以极其细腻的方式与剧情过程相配合的和声变化中，听到了这些线条的并存：通过(24)这种和声变化，我们便能直接地获悉事物的关系——以感性感知的方式，而绝不是以抽象的方式；通过这种和声变化，我们同样也能认识到，唯有在这些关系中，一种性格和一个旋律线条的本质才能纯粹地开显出来。而且，当音乐迫使我们比通常情形下看得更多更深，使剧情过程(25)像一幅精妙的织锦在我们眼前展开时，对我们那双超凡的、观(26)入内心的眼睛来说，舞台世界便无限地扩张开来，同样地也由内及外地被照亮了。一个从事文字写作的诗人，动用相当不完备的手段，通过间接的途径从话语和概念出发，费尽心力地力求达到那种可观看的舞台世界的内在扩大及其内在照亮，但他能够提供类似的东西吗？虽然音乐悲剧也要使用词语，但它却能同时端出话语的根基和根源，由里及表地向我们阐明了话语的生成。

然而，对于上面描写的过程，我们或许可以同样明确地说，它只不过是一个壮丽的假象，即前面提到过的阿波罗幻觉，藉着这种幻觉的作用，我们得以免除狄奥尼索斯的过度冲击。根本上，音乐与戏剧的关系其实恰恰相反：音乐是世界的真正理念，而戏剧则只是这种理念的反光和余晖，是这种理念的个别影像。旋律线条与生动的人物形

象之间的那种一致性，和声与人物形象的性格关系之间的那种一致性，在一种相反的意义上是真实的，与我们在观看音乐悲剧时的看法刚好相反。我们可以激活人物形象，使之变得非常鲜明，由里及表地把它照亮，但它始终只是现象而已，没有一座桥梁从这种现象通向真实的实在性，通向世界之心脏。而音乐却从世界之心脏而来向人诉说；无数的这类现象或许会伴随相同的音乐，但它们决不会穷尽音乐的本质，而始终只是音乐的表面映象。诚然，用通俗而完全错误的灵魂与肉体之对立观，是不可能解释音乐与戏剧的复杂关系的，而只会把一切弄得混乱不堪；不过，这样一种非哲学的粗糙的对立观，恰恰在我们的美学家那里——天知道是出于何种原因！——似乎已经成了众所周知又喜闻乐见的信条；而关于现象与自在之物的对立，他们却一无所知，或者基于同样未知的原因，是他们根本不想了解的。

倘若从我们的分析中已可见出，悲剧中的阿波罗因素通过它的幻觉完全战胜了音乐的狄奥尼索斯的原始元素，并且为了自己的意图来利用音乐，也就是为了一种对戏剧的最高澄清和解释来利用音乐，那么，我们无疑就要做一种十分重要的限制：在最根本的关键点上，这种阿波罗幻觉被突破和毁灭掉。借助于音乐，戏剧，其全部动作和形象都获得了内在通透的清晰性的戏剧，便在我们面前展开，我们仿佛看到了织机上的布匹在经纬线上交织而成——戏剧便作为整体达到了一种效果，一种完全超越了全部阿波罗艺术效果 的效果。在悲剧的总体效果上，狄奥尼索斯因素重又占了优势；悲剧就以一种在阿波罗艺术领域里从来听不到的音调收场了。由此，阿波罗幻觉便表明了它的本色，表明它在悲剧持续过程中一直在掩盖真正的狄奥尼索斯效果：然则这种狄奥尼索斯效果是如此强大，以至于它最后把阿波罗戏剧本身逼入某个领域，使后者开始用狄奥尼索斯的智慧说话，否定自身及其阿波罗式的可见性。所以，悲剧中阿波罗因素与狄奥尼索斯因素的复杂关系，确实可以通过两位神祇的兄弟联盟来加以象征：狄奥尼索

斯讲的是阿波罗的语言，而阿波罗终于也讲起了狄奥尼索斯的语言——于是就达到了悲剧和一般艺术的最高目标。

---

(1) 参看3［2］。——编注

(2) 劝告的］据1872年第一版付印稿：恣意的。——编注

(3) 指希波战争，即公元前492—479年和公元前478—449年波斯人与希腊人之间的战争，以希腊获胜而告终。——译注

(4) 会］1872年第一版：能。——编注

(5) 想到］1872年第一版：能想到。——编注

(6) 此处"观念"原文为Vorstellung，在哲学上通常译作"表象"。——译注

(7) 就像一个强大的泰坦神］据1872年第一版付印稿：仿佛作为泰坦神阿特拉斯［译按：阿特拉斯（Atlas）为希腊神话中的大力神］。——编注

(8) 自由感觉］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：自由感。——编注

(9) 格维努斯（Gervinus，1805—1871年）：德国文学史家，著有两卷本莎士比亚研究（1850年）。——译注

(10) 《特里斯坦与伊索尔德》（Tristan und Isolde）为瓦格纳歌剧，首演于1865年。——译注

(11) 窒息而死？（verathmen）］据准备稿：逐渐消逝（verhauchen）？那么，我或许就必得从这种经验出发改变自己关于人类的看法了。——编注

(12) 空间］领域，瓦格纳。——编注

(13) "世界黑夜的广袤空间"］瓦格纳：《特里斯坦与伊索尔德》，第三幕第一场（特里斯坦）。——编注

(14) 这样一种］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：这样一种特殊的。——编注

(15) 那么，我们从何处获得……］据准备稿：何种闻所未闻的魔力能够带来这等奇迹。——编注

(16) 老调子了；它为何要唤醒我啊？］瓦格纳，同上书（特里斯坦）。——编注

(17) 大海多么荒凉空寥］瓦格纳，同上书（牧人）。——编注

(18) 联系在一起，这时候……］准备稿：［今后坚持住，英雄现在对我们说］联系在一起，这时候，我们耳闻目睹的是那个英雄，那个受了致命之伤、被一种对

于伊索尔德的不懈渴望所攫住的英雄。——编注

(19) 渴望啊！渴望！……］瓦格纳，同上书（特里斯坦）。——编注

(20) 号角的（Horns）］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：号角之（Horn's）［译按：此处只有德语拼写上的差别］。——编注

(21) 库佛那尔（Kurwenal）：特里斯坦的侍丛。——译注

(22) 流溢（Ergusse）］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：流溢（Erguss）［译按：此处只有德语拼写上的差别］。——编注

(23) 世界图景］准备稿：世界图景。把音乐当作使内在视觉得以更明亮地照亮的手段、当作以形式为目标的阿波罗冲动的最强刺激来使用。——编注

(24) 通过（durch）］1872年第一版：通过（als durch）［译按：此处只有德语写法的差别，无涉于意义］。——编注

(25) 过程（Vorgang）］准备稿；1872年第一版付印稿；1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿（也可参看140，32）。在1874/1878年第二版；大八开本版中则为：帷幕（Vorhang）。——编注

(26) 观（blickendes）］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿。在1872年第一版付印稿；1874/1878年第二版付印稿中则为：观（blickende）［译按：此处只有德语拼写上的差别］。——编注

二十二

专心的朋友啊，愿您根据自己的经验，以纯粹而毫无混杂的方式来想象一下一部真正的音乐悲剧的效果。我想，我已经从两个方面描写了这种效果的现象，从而您现在就会懂得如何来解释自己的经验了。因为您会记得，有鉴于在您面前活动的神话，您觉得自己已经被提升到一种无所不知的境界上了，仿佛您现在眼睛的视力不仅能看到事物的表面，而且能深度透入事物的内部，仿佛您现在借助于音乐，能够亲眼目睹意志的沸腾、动机的冲突、激情[(1)]的澎湃，犹如看见大量丰富的生动活泼的线条和形象，从而能够潜入无意识情绪最细微的奥秘之中。而当您意识到自己追求可见性和美化的冲动达到了这样一种至高的提升时，您却又同样确定地觉得，这一长串阿波罗艺术效果，其实并没有 让您产生那种坚持无意志直观的幸福感，也就是雕塑家和史诗诗人（即真正的阿波罗艺术家）通过他们的艺术作品在您身上产生的感觉——这也就是在那种直观中达到的对individuatio［个体化］世界的辩护，这种辩护乃是阿波罗艺术的顶峰和典范。您观看美化了的舞台世界，但又否定之。您看到眼前的悲剧主角具有史诗般的清晰和美，但又因他的灭亡而开心。您深入骨髓地把握了剧情，却又乐于遁入不可把握的东西之中。您觉得主角的行动是合理的，但当这些行动毁掉了主角时，您却更加振奋。您对主角将要受到的苦难感到不寒而栗，却又在其中预感到一种更高的、强大得多的快感。您比从前看得更多更深了，却又希望自己变成瞎子。若不是根据狄奥尼索斯的 魔力，我们将根据什么来理解这样一种奇妙的自我分裂，这种阿波罗尖顶的断裂呢？狄奥尼索斯的魔力表面上激发了阿波罗情绪，使之臻于最高昂的境界，却又能够强制这种充溢的阿波罗力量为自己效力。我们只能把悲剧神话 理解为狄奥尼索斯智慧通过阿波罗艺术手段

而达到的形象化；悲剧神话把现象世界带到极限，而在这个极限处，现象世界否定自己，又力求逃回到真实的和唯一的实在性之母腹中去。于是乎，现象世界似乎就要与伊索尔德一道，开始唱它的形而上学绝唱了：

在欢乐之海的
澎湃波涛中，
在大气之流的
洪亮回声中，
在宇宙之气
拂动的万物中——
淹没——沉溺——
无意识的——至高快乐！[(2)]

[(3)]所以，根据真正的审美听众的经验，我们可以来想象一下悲剧艺术家本身，看看他如何像一个张狂的individuatio［个体化］之神祇把自己的人物形象创造出来，在此意义上，我们就难以把他的作品当作"对自然的模仿"来把握了——而另一方面，他那惊人的狄奥尼索斯冲动又如何吞噬了这整个现象世界，为的是让人们在现象世界的背后、并且通过现象世界的毁灭，预感到太一怀抱中一种至高的、艺术的原始快乐。[(4)]诚然，关于这样一种向原始故乡的回归，关于悲剧中两个艺术神祇的兄弟联盟，关于听众的阿波罗式激动和狄奥尼索斯式激动，我们的美学家是不知道说些什么的，然则他们却不厌其烦地大谈主角与命运的斗争、道德的世界秩序的胜利，或者由悲剧引起的情绪宣泄，把这类东西刻划为真正的悲剧因素：这种[(5)]孜孜不倦的劲头儿使我想到，他们根本就不会成为能够激发美感的人，在听悲剧时也许只能被视为道德动物。自亚里士多德以降，还从来没有人关于悲剧的效果提出过一种解释，是可以让人理解艺术状态、听众的审美活动的。有人认为，由严肃的剧情引起的怜悯和恐惧催生出一种具有缓解作用的宣泄，也有人认为，当我们看到善良和高贵的原则获胜，看到英雄人物为了道德世界观而牺牲时，我们便会感到振奋和激动。无疑地，我相信，对大多数人来说这就是悲剧的效果了，而且只有这

个才是悲剧的效果；但这一点同样清楚地表明，所有这些人连同他们那些做阐释工作的美学家，对于作为最高艺术 的悲剧是一无所知的。那种病态的宣泄，亚里士多德的Katharsis［宣泄、净化、陶冶］[(6)]——语文学家们不知道是把它归为医学现象呢，还是把它算作道德现象——让人想起歌德的一个奇怪猜想。“没有强烈的病理兴趣”，歌德说，“我也从来没有成功地处理过任何一个悲剧性情景，所以我宁愿避免、而不是寻找悲剧性情景。难道这也是古人的优点之一么？——在古人那里，最高的激情或许也只不过是审美游戏，而在我们这里要产生出这样一件作品，就必须有自然真理的参与。”[(7)]恰恰在音乐悲剧中，我们惊奇地体验到，最高的激情何以真的只可能是一种审美游戏；有了这一番体验之后，我们现在就可以根据自己的美妙经验，来对歌德这个十分深刻的问题作肯定的回答了。所以我们可以相信，唯到现在，悲剧性这一原始现象才能得到几分成功的描述。谁若现在还只能从非审美领域来叙述那些代表性的效果，并且觉得自己没有超越病理的和道德的过程，那他就只能怀疑自己的审美天性了：而与之相反，我们则要建议他按照格维努斯的方式去解释莎士比亚，努力去探索作为无辜的替代品的“诗歌正义”。

于是，随着悲剧的再生，审美的听众 也再生了，而一直以来，坐在剧场听众席上的往往是一种古怪的Quidproquo［代理人］，既带着道德的要求又有博学的要求，也就是所谓“批评家”。迄今为止，在他的领域里，一切都是人为做作的，只是被粉饰了一种生活假象。表演艺术家实际上再也不知道该拿这种吹毛求疵的听众怎么办了，所以连同给他以灵感的剧作家或歌剧作曲家，他只好不安地在这种苛刻空虚、无能于鉴赏的人物身上，探查最后一点生命残余。但一直以来，就是这种“批评家”构成了观众；大学生们、中小学生们，乃至于最善良的女人们，一概不知不觉地已经通过教育和报刊的塑造，形成了一种相同的艺术作品感受方式。艺术家当中的高贵人物面对这样的观众时，便指望激发出他们的道德和宗教力量，在本该有一种强大的艺术

魔力让地道的听众心醉神迷的地方，却出现了替代性的对“道德的世界秩序”的呼唤。抑或，剧作家把当代政治社会中重大的、至少是激动人心的倾向十分清晰地端了出来，以至于听众忘记了自己批评力的衰竭，委身于那种类似于在爱国运动或战争时期、抑或在议会辩论或罪行和恶行审判时产生的情绪——这种对真正的艺术倾向的疏离，在有些地方必定会径直导致一种倾向崇拜[(8)]。不过，这里也出现了在一切作假的艺术中一直发生的事，就是那些倾向的急速变质，以至于举例说来，把戏剧当作民众道德教育的活动来利用的倾向在席勒时代还是被严肃对待的[(9)]，现在则已经被归于一种失败教育的靠不住的古董了。当[(10)]批评家在剧院和音乐厅里、新闻记者在学校里、报刊在社会上获得了统治权，艺术便蜕化为一种最低级的娱乐物事了，而美学批评便被利用为一种虚荣、涣散、自私、贫乏而无创见的交际活动的联系手段了——叔本华那个有关豪猪的寓言[(11)]，可以让我们理解这种交际活动的意义。结果是，没有一个时代有今天这么多关于艺术的空谈胡扯，也没有一个时代像今天这样低估艺术。但问题在于，一个能够谈论贝多芬和莎士比亚的人，我们还能与之打交道吗？且让每个人都按照自己的感觉来回答这个问题吧：无论如何，他都将用自己的答案来证明，他所设想的“教化”是什么——前提是，他毕竟要求解答这个问题，而不是已经因吃惊而说不出话来了。[(12)]

另一方面，一些天性高贵而细腻的能人高手，不论他们是否以上面描述的方式渐渐地变成了好批评的野蛮人，或许都能告诉我们一种十分出乎意料又完全不可理解的效果，比如一场成功的《罗恩格林》[(13)]演出对他们产生的效果：只不过，也许他们缺乏的是任何提醒和指点他们的手，以至于那种当时让他们大感震撼的完全令人费解和无与伦比的感觉，依然是零星个别的，犹如一颗神秘的星辰，闪烁了一下就熄灭了。但就在那一刻，他们猜度到了什么是审美的听众。

---

(1) 激情］准备稿：您通常只能根据话语和表情来加以不完全地猜测的激情。——编注

(2) 在欢乐之海的……］1872年第一版：在澎湃波涛中，在洪亮回声中，在宇宙之气拂动的万物中，——淹没，沉溺，——无意识的，——至高的快乐！。《特里斯坦与伊索尔德》结尾处伊索尔德讲的最后的话，第三场第三幕。尼采在1872年第一版中引用的是初稿。——编注

(3) 准备稿中此处有一段续文：在已经以此方式揭示了悲剧神话的起源之后，现在谁还想重新返回到陈旧的美学公式中去，据此公式，悲剧因素——在这种返乡中，悲剧神话同时也让我们理解它从何而来：为什么它本身——。——编注

(4) 所以，根据真正的审美听众……］准备稿开头：根据听众和观众的审美本性中的双重艺术过程，现在或许也可以来对悲剧艺术家（他既是梦想艺术家又是陶醉艺术空）的创造过程作一种充满预感的考察：在这方面，举例说来，我们可以极其明确地推举莎士比亚的一种异乎寻常的原始能力，尽管在其十四行诗中，他并没有以十分强调的方式教导我们——。——编注

(5) 这种］1872年第一版：作为这种。——编注

(6) 此处Katharsis［宣泄、净化、陶冶］是亚里士多德在《诗学》中提出的一个基本概念，用来界定艺术作品的作用和效果。后成为欧洲诗学（美学）的基本范畴和基本原则之一。但汉语学界对此概念的理解和翻译一直大成问题，我们在此列出三种基本译法，有人甚至主张干脆取音译法，作"卡塔西斯"。——译注

(7) "没有强烈的病理兴趣……］歌德1797年12月19日致席勒的信。——编注

(8) 此处"倾向崇拜"原文为 Cultus der Tendenz，或译为"趋势崇拜"。——译注

(9) 把戏剧当作民众道德教育……］参看席勒的文章："把舞台视为一个道德机构"，载《散论集》，1802年。——编注

(10) 当］准备稿：现在诱人的东西，人们可以根据当代小说来加以判断：但当代小说的形式和内容又以可怕的确定性揭示了观众对真实艺术的完全迟钝和麻木。而且当。——编注

(11) 叔本华那个有关豪猪的寓言］叔本华：《遗著》第二卷，第689页（第396节）。——编注

(12) 说不出话来了。］准备稿：说不出话来了。离开那个还能谈论莎士比亚和贝多芬的人，现在让我把友人带向一个高处，带向一种孤独的考察，在那里他将少有同伴。你看，我跟他说话，……。——编注

(13) 《罗恩格林》（Lohengrin）为瓦格纳的一部歌剧，首演于1850年。——译注

二十三

谁若想严格地检验一下自己，看看自己与真正的审美观众有多亲密，抑或自己在何种程度上属于苏格拉底式的具有批评倾向的人群，那么，他能够做的只是真诚地追问那种感觉，就是他在看到舞台上表现出来的奇迹 时的感觉：他是否觉得在这里，他那以严格的心理因果性为标准的历史感受到了伤害，他是否以一种善意的妥协态度，承认这种奇迹仿佛是一种儿童能弄懂、却与他格格不入的现象，抑或是否他在这里遭受到某种别的东西呢？因为他以此即可衡量，他在多大程度上毕竟有能力来理解神话 ，理解这种浓缩的世界图景。而作为现象的缩影，神话是不能没有奇迹的。不过，大有可能的是，在严格的检验之下，几乎每个人都会觉得自己被我们教化中那种批判的[(1)]历史的精神深深地败坏了，以至于只有通过学术的途径，通过中介性的抽象，我们才能相信昔日的神话实存。不过，要是没有神话，任何一种文化都会失去自己那种健康的、创造性的自然力量：唯有一种由神话限定的视野，才能把整个文化运动结合为一个统一体。唯有神话才能解救一切想象和阿波罗梦幻的力量，使之摆脱一种毫无选择的四处游荡。神话的形象必定是一个无所不在、但未被察觉的魔鬼般的守护人，在他的守护下，年轻的心灵成长起来，靠着它的征兆，成年人得以解释自己的生活和斗争。甚至国家也不知道有比神话基础更强大的不成文法了；这个神话基础保证了国家与宗教的联系，以及国家从神话观念中的成长过程。

现在让我们来比较一下没有神话引导的抽象的人，抽象的教育、抽象的道德、抽象的法律、抽象的国家；让我们来设想一下那种无规矩的、不受本土神话约束的飘浮不定的艺术想象力；让我们来设想一种文化，它没有牢固而神圣的发祥地，而是注定要耗尽它的全部可能

性，要勉强靠所有外来文化度日——这就是当代，是那种以消灭神话为目标的苏格拉底主义的结果。如今，失却神话的人们永远饥肠辘辘，置身于形形色色的过去时代中，翻箱倒柜地寻找本根，哪怕是最幽远的古代世界，人们也必得深挖一通。不知餍足的现代文化有着巨大的历史需要，把无数其他文化收集到自身周围，并且有一种贪婪的求知欲——这一切如果并不表示神话的丧失，并不表示神话故乡、神话母腹的丧失，又能指示着什么呢？我们要问问自己，这种文化如此狂热而又如此可怕的骚动，是不是就无异于饿汉的饥不择食和贪婪攫取呢？——这样一种文化无论吞食什么都吃不饱，碰到最滋补、最有益的食物，往往就把它转变成"历史和批判"，若此，谁还愿意给它点什么呢？

倘若我们德国性格已然与德国文化不可分解地纠缠在一起了，实即与之一体化了，其方式就如同我们在文明的法国惊恐地观察到的那样，那么，我们也必定要痛苦地对德国性格感到绝望了。长期以来构成法国的伟大优点、构成其巨大优势之原因的东西，正是那种民族与文化的一体化，看见这一点，我们便不禁为自己感到庆幸，因为直到现在为止，我们这种十分成问题的文化都是与我们民族性格的高贵核心毫无共同之处的。相反，我们的全部希望都渴求着那样一种感知，即：在这种不安地上下颤动的文化生活和教育痉挛背后，隐藏着一种壮丽的、内在健康的、古老的力量；诚然，这种力量只有在非同寻常的时刻才能强有力地发动一回，尔后重又归于平静，梦想着下一次觉醒。从这个深渊里产生了德国的宗教改革：而在它的赞美诗中首次响起了德国音乐的未来曲调。路德的这种赞美诗[(2)]是多么深刻、勇敢和富于感情，是多么美好而温存，有如春天来临之际，从茂密的丛林里传来第一声狄奥尼索斯的迷人叫唤。争相回应这一叫唤声的，是狄奥尼索斯信徒那种庄重而纵情的游行队伍，我们要为德国音乐感激他们——我们也将为德国神话的再生 感激他们！

我自知道，现在我必须把积极跟随的朋友带到一个适合于孤独考察的高地上，在那里，他将只有少数伴侣，而且我要激励他，对他喊道：我们必须紧紧抓住希腊人，那是我们光辉的引路人。为廓清我们的美学认识，我们前面已经从希腊人那里借用了两个神祇形象，其中每一个分别统辖一个独立的艺术领域，对于两者的相互接触和相互提升，我们已经通过希腊悲剧作了猜度。在我们看来，由于这两种原始的艺术冲动进入了一种令人奇怪的撕裂状态中，势必就导致了希腊悲剧的没落：而希腊民族性的蜕变和转化，是与这个没落过程相应的，这就要求我们严肃地思索一番，艺术与民族、神话与习俗、悲剧与国家，是如何在根基上必然地紧密连生在一起的。悲剧的没落同时也是神话的没落。在此之前，希腊人不由自主地不得不把把他们体验到的一切立即与他们的神话联系起来，而且实际上，他们只有通过这种联系才能把握他们体验到的一切：这样一来，甚至最切近的当前事物，在他们看来也必定要sub specie aeterni［从永恒的观点看］，在某种意义上必定显现为无时间的。而无论是国家还是艺术，都浸淫于这一无时间的洪流之中，方能在其中摆脱当下的重负和贪欲而获得安宁。而且，一个民族的价值——一个人亦然——恰恰仅仅在于，它能够给自己的体验打上永恒的烙印：因为借此它仿佛就超凡脱俗了，显示出它那种无意识的内在信念，亦即关于时间之相对性和关于生命之真实意义、即生命之形而上学意义的信念。当一个民族开始历史地把握自己，开始摧毁自己周围的神话堡垒时，就出现了与此相反的情况：与此相联系的通常是一种确定的世俗化，一个与其昔日此在的无意识形而上学的断裂，且带有全部的伦理后果。希腊艺术，尤其是希腊悲剧，首先阻止了神话的毁灭：人们必须一并毁掉希腊艺术，方能解脱故土的束缚，无拘无束地在思想、习俗、行为的荒漠里生活。即便到现在，那种形而上学的冲动也还力图在力求生命的科学苏格拉底主义中，为自己创造一种尽管已经弱化了的美化形式：不过，在较低级的阶段，这种冲动只是导致了一种发疯般狂热的搜寻，它渐渐迷失于从

各处搜集来的神话和迷信的魔窟中了[3]——在这个魔窟的中心，却端坐着那个希腊人，依然怀着一颗不安的心，直到他懂得了——作为Graeculus［小希腊人］——用希腊的明朗和希腊的轻率来掩饰自己的狂热，或者用某种东方的陈腐迷信来把自己完全麻醉。

在经历了长期的、难以描写的中断之后，亚历山大罗马的古代世界终于在15世纪得到了重新关注。自那以后，我们已经以一种极其引人注目的方式接近上面描述的这种状况了。同一种过于丰富的求知欲，同一种不知餍足的发现之乐，同一种极度的世俗化，已经登峰造极了，加上一种无家可归的彷徨游荡，一种对外来食物的贪婪掠夺，一种对当前事物的轻率宠爱或者麻木背弃，一切都要sub specie saeculi［从世俗的观点看］，都要从"现时"的观点看——这些[4]相同的征兆令人猜度这种文化的核心处有一个相同的缺陷，令人猜度神话的毁灭。看起来几乎不可能的是，不断成功地移植一种外来神话，而又因这种移植而极度伤害自家文化之树——这棵树[5]也许是十分强壮和健康的，足以通过惨烈的斗争重又剔除那种异己元素，不过在通常情况下，它必定病弱而委靡，或者因病态的繁茂而消瘦不堪。我们高度评价德国性格所具有的纯粹而强大的核心，恰恰对于这种性格，我们敢于有所期待，期待它能剔除那些强行植入的异己元素，而且我们认为，德国精神是有可能反省自身的。有人也许会以为，德国精神必须从剔除罗马因素开始自己的斗争：他或许从最近一场战争[6]的胜利勇猛和浴血光荣当中，看到了一种为这种斗争所做的表面准备和激励，但他必须在竞争中寻找一种内在的必要性，即必须始终无愧于这条道路上的崇高的开路先锋，无论是路德还是我们的伟大艺术家和诗人们。不过，但愿他决不会以为，没有自己的家神，没有自己的神话故乡，没有一种对全部德国事物的"恢复"，他就能进行类似的斗争！而如果德国人战战兢兢地四处寻找一位向导[7]，由后者来把他带回到早就失落了的故乡，因为他几乎再也不认识回归故乡的路径了——

那么，他能做的只是倾听狄奥尼索斯之鸟的充满喜悦的迷人叫声，这鸟正在他头上晃悠，愿为他指点返回故乡的道路。

---

(1) 批判的］准备稿：苏格拉底的。——编注

(2) 路德的赞美诗（Choral）：又称“众赞歌”，是在马丁·路德的倡导下经过改革的新教赞美诗。它改变了只许唱诗班唱歌、不许会众唱歌的陋习；不再用拉丁文，而改用民族语言；音乐方面则把繁琐的复调体改为纯朴的和声体。众赞歌在巴罗克时期的音乐中占有重要位置。——译注

(3) 神话的没落。在此之前……］准备稿：神话的没落：在它终结之后，出现了一种发疯般狂热的搜寻，这种搜寻在其最高贵的构成（作为苏格拉底主义）为科学奠定了基础，但在较低级的阶段，却导致了一个从各处移植来的神话的魔窟。——编注

(4) 这些］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：作为这些。——编注

(5) 这棵树］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：作为这棵树——编注

(6) 指1870—1871年普法战争。——译注

(7) 此处“向导”（Führer）或可译“领袖”。尼采在此虽未明言，但显然在暗示理查德·瓦格纳已可充当这个角色了。——译注

二十四

在音乐悲剧的特有艺术效果中，我们不得不强调了一种阿波罗幻觉，通过这一幻觉，我们得以免于与狄奥尼索斯音乐径直融为一体，而我们的音乐激情，则可以在一个阿波罗领域和一个插入其中的可见的中间世界里得到宣泄。这当儿，我们自以为已经观察到，正是通过这种宣泄，剧情过程中的那个中间世界，说到底就是戏剧本身，在某种程度上由里及表，变得明显可见和明白易解了，而那是其他所有阿波罗艺术所不能企及的程度：于是乎，在这里，在阿波罗艺术仿佛受到了音乐精神的激励和提升之处，我们就必得承认它的力量获得了极大的提高，因而在阿波罗与狄奥尼索斯的兄弟联盟中，无论是阿波罗的艺术意图还是狄奥尼索斯的艺术意图，都得到了极致的发挥。

诚然，通过音乐的内部光照，阿波罗的光辉形象恰恰没有达到低层次的阿波罗艺术所特有的作用和效果；史诗或者栩栩如生的石头[(1)]能够做到的事情，乃是迫使观看的眼睛达到那种对于individuatio［个体化］世界的宁静的欣喜，这一点在这里[(2)]是不可能达到的，尽管这里有着某种更高的栩栩如生和清晰明白的性质。我们观看戏剧，用逼视的目光深入到它内部活动的动机世界——然则在我们看来，似乎只有一个比喻形象从我们身旁掠过，我们相信差不多揣摩到了它那至深的意义，希望能像拉开一幅帷幕那样把它拉开，以便来看看它背后的原始形象。最清晰明亮的形象也满足不了我们：因为它好像既[(3)]揭示了某个东西又掩盖了某个东西；当它似乎以其比喻性揭示要求我们去撕碎面纱，去揭示那神秘的背景时，恰恰那种透亮的整体可见性又返过来迷住了眼睛，阻止它进一步深入。

我们经常碰到这样一种情况：既不得不观看又渴望超越这种观看。谁若没有体验过这种两难，他就难以设想，在欣赏悲剧神话时，

这两个过程是如何明确而清晰地同时并存和同时被感受的：而真正有审美趣味的观众则会向我证实，在悲剧的特殊效果中，这两个过程的并存乃是最值得奇怪的事了。如果我们现在把这个审美观众的现象转移到悲剧艺术家的一个类似过程上来，我们就理解了悲剧神话 的起源了。悲剧神话既与阿波罗艺术领域一起分享那种对于假象和观看[(4)]的快感，又否定了这种快感，具有一种更高的满足，满足于可见的假象世界之毁灭。悲剧神话的内容首先是赞美斗争英雄的史诗事件：英雄命运中的苦难、最惨痛的征服、最令人痛苦的动机冲突，质言之，表明那种西勒尼智慧的例证，或者用美学方式来讲，就是丑陋和不和谐，以无数繁多的形式、本着这样一种偏爱，总是重新得到描绘，而且恰恰是在一个民族最丰盛、最青春的年纪——然而，若不是正好对所有这一切感到一种更高的快乐，那么，上述这种本身谜一般的特征究竟从何而来呢？[(5)]

因为，生活中确有如此悲惨的事情发生，这一点是难以用来解释一种艺术形式的形成的——如若艺术不光是自然现实的模仿，而恰恰是自然现实的一个形而上学增补，是为征服它而被并置于它一旁的。只要悲剧神话毕竟属于艺术，那它也完全具有一般艺术的这样一种形而上学的美化意图：但如果悲剧神话是以受苦受难的英雄形象来展示现象世界的，那么，它到底美化了什么呢？决不[(6)]是这个现象世界的"实在性"，因为它径直对我们说："看哪！好好看看！这就是你们的生活！这就是你们此在之钟上的指针！"

那么，神话向我们展示这种生活，是为了借此在我们面前美化它吗？如若不然，那么，当那些形象在我们面前掠过时，我们何以也能有审美快感呢？我追问的是审美快感，我也完全明白，许多此类形象，除了审美快感外，间或还能产生一种道德愉快，诸如以同情或者德性胜利为形式的道德愉快。然而，如若你只想根据这个道德源泉来推导悲剧效果（诚然这在美学中已经流行得太久了），那也罢了，只是你不要自以为因此就为艺术做了些什么——艺术首要必须要求在其

领域里的纯粹性。对于悲剧神话的解释而言，第一位的要求恰恰是，在纯粹审美的领域里寻找它所特有的快感，而不能蔓延到同情、恐惧、道德崇高的区域里。丑陋和不和谐，即悲剧神话的内容，如何可能激发一种审美快感呢？[(7)]

到这里，就有必要以勇敢的一跳，跃入一种艺术形而上学之中，为此我就要来重述我前面讲过的一个命题，即：唯有作为审美现象，此在与世界才显得是合理的[(8)]。在这种意义上，悲剧神话恰恰是要我们相信，甚至丑陋和不和谐也是一种艺术游戏，是意志在其永远丰富的快感中与自己玩的游戏。然而，这种难以把握的狄奥尼索斯艺术的原始现象，唯在音乐的不谐和音的奇特意义上，才能明白而直接地得到领会：正如一般而言，唯有与世界并置的音乐才能让人理解，对作为一个审美现象的世界的辩护意味着什么。悲剧神话所产生的快感，与音乐中不谐和音所唤起的愉快感觉，是有相同的根源的。[(9)]狄奥尼索斯因素，连同它那甚至在痛苦中感受到的原始快感，就是音乐和悲剧神话的共同母腹。

此间[(10)]借助于不谐和音的音乐关系，难道我们不是从根本上把悲剧的效果这个难题简单化了么？现在，且让我们来弄弄明白，所谓在悲剧中既想要观看又渴望超越观看，这种状态到底意味着什么。就艺术中应用的不谐和音而言，我们或可对上述状态作如下刻划：我们既想倾听又渴望超越倾听。随着对于清晰地被感受的现实的至高快感，那种对无限的追求，渴望的振翅高飞，不禁让我们想到：我们必须把这两种状态看作一个狄奥尼索斯现象，它总是一再重新把个体世界的游戏式建造和毁灭揭示为一种原始快感的结果，其方式就类似于晦涩思想家赫拉克利特把创造世界的力量比作一个游戏的孩童，他来来回回地垒石头，把沙堆筑起来又推倒。[(11)]

可见，为了正确地评估某个民族的狄奥尼索斯才能，我们不光要想到这个民族的音乐，而且必然地也要把该民族的悲剧神话看作那种才能的第二个证人。现在，既然音乐与神话之间有着这样一种极为紧

密的亲缘关系，我们同样也可以猜测：两者之间，一方的蜕化和腐化是与另一方的萎缩和凋敝联系在一起的——如若神话的衰弱根本上表达了狄奥尼索斯能力的削弱。而关于这两者，我们只要来看看德国性格的发展过程就不会产生怀疑了：无论是在歌剧中，还是在我们失却了神话的此在的抽象特征中，无论是在沦为娱乐的艺术中，还是在受概念引导的生活中，都有那种既非艺术又消耗生命的苏格拉底乐观主义的本性向我们显露出来。不过，令我们安慰的是仍有一些迹象，表明尽管有上述问题，但德国精神依然在美妙的健康、深邃和狄奥尼索斯力量中未受毁损，就像一个沉睡的骑士，安睡于一个无法通达的深渊——从这个深渊里升起狄奥尼索斯的歌声，这歌声向我们传来，要让我们明白，到现在，这位德国骑士也还在福乐而严肃的幻觉中梦想着他那古老的狄奥尼索斯神话。可别以为，德国精神已经永远丢失了它的神话故乡，因为它依然十分清楚地听到那讲述故乡美景的飞鸟的婉转声音。有朝一日，德国精神会一觉醒来，酣睡之后朝气勃发：然后它将斩蛟龙，灭小人，唤醒布伦希尔德[(12)]——便是沃坦[(13)]的长矛，也阻止不了它的前进之路！

我的朋友们啊，你们是相信狄奥尼索斯音乐的，你们也知道悲剧对于我们来说到底意味着什么。在悲剧中，我们拥有从音乐中再生后的悲剧神话——在悲剧神话中，你们满可以希望一切，忘掉最惨痛的事体。而对我们所有人来说，最惨痛的事体就是那种长久的屈辱，德国天才受此屈辱，疏离了家园和故乡，效力于狡猾小人。你们明白我的话——最后你们也将理解我的希望。

---

(1) 应指雕塑。——译注

(2) 应指在戏剧中。——译注

(3) 既］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：既［译按：此处只有德语拼写之别，中文无法传达］。——编注

(4) 观看］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：观看，［译按：此处只多了一个逗号］。——编注

(5) 从何而来呢？］准备稿：从何而来；［它诚然不可能来自阿波罗的区域；因为备受折磨的拉奥孔只不过是阿波罗艺术领域的一种蜕化，亦即一种向悲剧……］。——编注

(6) 什么呢？决不］1872年第一版付印稿；1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿；大八开本版。在1874/1878年第二版中则为：什么呢；决不［译按：此处只有标点差别］。——编注

(7) 审美快感呢？］准备稿：审美快感呢？［唯当它显现为艺术家的游戏，世界意志与自身玩的游戏时：如若对我们来说，有一种关于此在之永恒辩护的预感］。——编注

(8) 见上文第5节。尼采在那里的表述有所不同，书作："唯有作为审美现象，此在与世界才是永远合理的"。——译注

(9) 有相同的根源的。］准备稿中有一段续文：有相同的根源的：在高度发展的音乐形式中，不谐和音乃是几乎所有音乐要素的必要成分。——但我们必须探究音乐中不谐和音的意义，方能……其中真正理想主义的原理，同样地旋律以及和声的原因……，其真正的规定是原始快感的持续生产与同时对这种原始快感的消灭，没有它的魔力，旋律……。——编注

(10) 此间］1872年第一版；1872年第一版付印稿：此间，［译按：此处只多一个逗号］。——编注

(11) 指赫拉克利特残篇第52。——译注

(12) 布伦希尔德（Brunhild）：日耳曼神话中的女武神。——译注

(13) 沃坦（Wotan）：日耳曼神话中的众神之长。——译注

二十五

音乐与悲剧神话同样是一个民族的狄奥尼索斯能力的表现，而且彼此不可分离。两者起源于一个位于阿波罗因素之外的艺术领域；两者都美化了一个区域，在这个区域的快乐和谐中，不谐和音以及恐怖的世界图景都楚楚动人地渐趋消失；两者都相信自己有极强大的魔法，都玩弄着反感不快的芒刺；两者都用这种玩法为"最坏的世界"之实存本身辩护。在这里，与阿波罗因素相比较，狄奥尼索斯因素显示为永恒的和原始的艺术力量，说到底，正是这种艺术力量召唤整个现象世界进入此在之中：而在现象世界的中心，必需有一种全新的美化假象，方能使这个生气盎然的个体化世界保持活力。倘若我们能设想不谐和音变成了人——要不然人会是什么呢？——那么，为了能够生活下去，这种不谐和音就需要一个壮丽的幻象，用一种美的面纱来掩饰它自己的本质。这就是阿波罗的真正艺术意图：我们把所有那些美的假象的无数幻景全归于阿波罗名下，它们在每个瞬间都使此在变得值得经历，并且驱使我们去体验下一个瞬间。

这当儿，有关一切实存的基础，有关世界的狄奥尼索斯根基，能够进入人类个体意识之中的东西不在多数，恰如它能够重又为那种阿波罗式的美化力量所克服，[(1)]以至于这两种艺术冲动不得不根据永恒正义的法则，按相互间的严格比例展开各自的力量。凡在狄奥尼索斯的强力如此猛烈地高涨之处（正如我们体验到的那样），阿波罗也必定已经披上云彩向我们降落下来了；下一代人可能会看到它那极其丰硕的美的效果。

而这种效果是必需的——对于这一点，或许每个人都能凭着直觉十分确凿地感觉到，只要他（哪怕是在梦里）觉得自己被置回到了古希腊的实存之中：漫步于高高的伊奥尼亚柱廊下，仰望着一方由纯洁

而高贵的线条分划出来的天穹，身旁闪亮的大理石反映出自己得到美化的形象，周围有庄严地行进或者徐徐而动的人们，唱着和谐的歌声，展现出节奏分明的姿态语言——面对这种不断涌现的美的洪流，他怎么会不向阿波罗振臂高呼："福乐的希腊民众啊！如果得洛斯之神[(2)]认为必须用这样一种魔力来治愈你们的酒神癫狂，那么你们当中的狄奥尼索斯必定是多么伟大啊！[(3)]"[(4)]——而对于一个怀有如此心情的人，年迈的雅典人或许会用埃斯库罗斯的崇高目光看着他，答道："你这个奇怪的异乡人啊，你倒也来说说：这个民族势必受过多少苦难，才能变得如此之美！但现在，且跟我去看悲剧吧，到两位神祇的庙里和我一起献祭吧！"[(5)]

---

(1) 克服，］1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿：克服：［译按：此处只有标点差异］。——编注

(2) 得洛斯之神（der delische Gott）：指阿波罗。相传阿波罗出生在南爱琴海的得洛斯岛上。——译注

(3) 面对这种不断涌现的……］据准备稿：在这种希腊式的美之教育当中，他或许会对自己说："现在你什么不能忍受啊！你在此能让自己首次启用何种程度的酒神癫狂啊！"——编注

(4) 多么伟大啊！"］准备稿；1872年第一版付印稿。在1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿；1874/1878年第二版；大八开本版中则为：多么伟大啊"！［译按：此处只有标点位置之别］。——编注

(5) 一起献祭吧！"］准备稿；1872年第一版付印稿。在1872年第一版；1874/1878年第二版付印稿；1874/1878年第二版；大八开本版中则为：一起献祭吧"！［译按：此处只有标点位置之别］。——编注

科利版编后记[1]

尽管《悲剧的诞生》面世后已经整整一百年过去了，但从考订历史的角度来看，这部著作依然是神秘兮兮的。古典的古代文化研究把尼采的想法当作非科学的东西默然不予理会。然则它本身有更多的成就来保障一种历史学上的真理性吗？流传下来的事实材料始终还是相同的、贫乏的和不可靠的。尤其是，人们根据亚里士多德的《诗学》来说明悲剧起源于酒神颂歌的领唱歌手和羊人剧。而未被驳斥的只有那种联系，即酒神颂歌的起源以及萨蒂尔形象所显示出来的与狄奥尼索斯崇拜的联系。其余的一切都是有待商榷的，或者不明朗的——起初有人断定，“悲剧”（Tragödie）一词的意义就如同“山羊之歌”（Bocksgesang），到最后有人报道说，阿里翁在僭主佩里安德时期把酒神颂歌引入科林斯[2]，而经由公元前六世纪初僭主克里斯提尼的统治，歌颂英雄阿德拉斯托斯之苦难的悲剧合唱歌队，被搬弄到狄奥尼索斯崇拜上了。[3]然而，在悲剧之起源问题上最大的不可靠性却在于这样一种分歧，即：一方面是悲剧与狄奥尼索斯以及狄奥尼索斯崇拜有着无可争辩的联系，另一方面则是流传给我们的悲剧的内容，这两方面之间是不一致的；流传给我们的悲剧的内容只是偶尔让我们看出一种与狄奥尼索斯以及狄奥尼索斯崇拜的关联，本质上却是来自希腊人关于英雄和诸神的神话——也就是说，其来源领域是与史诗相同的。对于这一点，人们在古代就已经感到好生奇怪了。为了说明这种分歧和不合拍，尼采建议我们，把神话把握为尽力逃避其狄奥尼索斯激情的合唱歌队的阿波罗梦幻。的确，这样一来，流传下来的事实材料就通过一种审美心理学的直觉而得到了补充；但莫非我们就可以断言，过去一个世纪里出现的其他阐释是“更加科学、更加学术的”吗？要么，传统的某些元素得到了强调，而其他元素因此被忽视

了，要么，人们在寻求一个统一的说明时引入了一些附加的观点，尤其是人种学的观点。于是，人们便来强调仪式的维度了，端出了一种与厄琉西斯宗教秘仪中的“多梅纳”[(4)]类似的东西——这也许竟是不无道理的，但却带着一个错误，就是要用某种更不熟悉的东西来说明某种不熟悉的东西。还要肤浅得多的做法是，人们谈论在英雄坟头举行的庆祝仪式，抑或谈论那些戏剧性的、神奇地被理解的宗教仪式，那些召唤植物界春天般的复苏和动物界丰盛的繁殖的仪式，最后，人们来谈论一种在狄奥尼索斯[(5)]崇拜与奥西里斯崇拜之间的紧密关系，而同时，人们坚持悲剧中仪式性死亡的动机。

然而，尼采的《悲剧的诞生》并不是一种历史学的阐释。恰恰在它表面上似乎作为这样一种历史学的阐释而展开时，它转变为一种对整个希腊文化的阐释了，而且——仿佛它连这种渐趋模糊的视角也不满足——甚至还转变为一种哲学的总体观点了。那么，为什么要戴上这样一个假谦逊的面具呢？在某种意义上讲，尼采的《悲剧的诞生》是一部“极神秘的”著作，因为它要求一种授圣礼（Einweihung）。为了能够深入到《悲剧的诞生》的幻景世界中去，有一些阶梯是人们必须达到和克服的：有一种应该正确地理解的文学的授圣礼，在其中，宗教秘仪被印刷的话语所取代了。所以，《悲剧的诞生》也是尼采最艰难的著作，因为这位秘教启示者（Mystagoge）往往采取理性的语言，并且以此一次次进入到他努力要深入说明的世界里。连风格也透露了这样一种分歧：在《悲剧的诞生》中，尼采说的是德国古典主义的语言，还没有找到他那种全新的、独一无二的、与某种神秘语境相吻合的表达方式：一种风格形式的自主性、完美性，是无助于揭示不可言说的东西的。后来，尼采将在对内容保持距离的过程中发现自己是理智的，并且获得了自己独特的风格。

这还不是全部：那些神秘层次，在《悲剧的诞生》之前发生的、并且限定了该书之理解的神秘层次，并没有持续地增长起来，相反，它们可以说起源于那些汇合起来、最后在一个全新的幻景中——在于

此得到传达的“启示”[(6)]中——登峰造极的对偶领域。一方面是上古的希腊世界，以博学进行了全方位的深入探究，但更多地是梦想，通过想象把它补充、重构为一种面目全非的生活——后者是以杂乱不堪的话语为基础的，是以品达和悲剧合唱歌队那种毫无联系的结巴话语为基础的。这是一种心醉神迷的狂喜经验，关于古代作者的读物的知情行家正是以这种经验实现了［对希腊世界的］接近。而另一方面，类似的是那种作为《悲剧的诞生》之基础的并列的和互补的经验：书面话语在此情形下是现代的，是阿图尔·叔本华的话语，但从中发出的强烈暗示却来自东方印度。事实上，并不是叔本华这位德国哲学家的理智结构对尼采产生了决定性的影响：叔本华乃是另一种经验的中间阶段，是一种整体文化的世界观点的传达者。

如若《悲剧的诞生》的确是以所有这一切为前提的，那就没必要在一种字面的、直接的意义上来接受和评价它的主张和断言了。另外，我们已经说过，这种神秘主义具有文学的烙印：它的仪式乃是阅读，对新幻景的传达是通过书面话语来实现的。这当中存在着一个重要的限制：抓住一种狂喜状态（Ekstase），它似乎完全是从版式符号中突现出来的，并且在其中耗尽自己。同样理所当然地，以此方式形成的尼采的神秘语言，象征性地隐藏于一种关于过去的阐释背后，隐藏于一种关于已经远去的时代的阐释背后：历史学论著的形式好像是由这种秘传的经验机制来承担的，而正是这种内在的观照以奇妙的方式同时唤醒了两个在文字传统之前早已存在的世界，使之获得了新生。而且，在这部历史学论著中，并非偶然地，有关幻景本身的对偶原则——那是其不稳定性和怪异性所测定的一切——采取了苏格拉底这个人名；这个苏拉格底，尼采称之为“特殊的非神秘主义者”（第90页[(7)]）。

然则构成尼采《悲剧的诞生》之基础的那种经验所具有的强度，是不能仅仅根据一种文学条件和状况来说明的：一种确实的、被体验的神秘主义力争进入这个结构之中，冲破了历史学论著的界限。这种

直截了当的、而非间接的经验的仪式乃是音乐，而且这一点赋予《悲剧的诞生》的内容——它变成关于一个神祇即狄奥尼索斯的现象的叙述——以一种原始幻景的价值，摆脱了它那些文学条件，其实差不多是与后者相冲突的。书中有关《特里斯坦与伊索尔德》第三幕的讨论文字，有关音乐的不谐和音的讨论文字，就是这种直接性的例证。世界心脏中的不谐和音，为尼采本人所体验，作为一种震动、一种剧烈的战栗、一种激动的陶醉而为尼采本人所倾听：这就是他的 经验。当叔本华以及那些把构成悲剧之基础的激情 解释为原始痛苦 的人们，力图使处于戏剧梦想之幻想当中的狄奥尼索斯合唱歌队摆脱这种原始痛苦，使之疏远于生命，这时候，尼采那种音乐的、非文学的激情 却证明了"另一种"生命根基，那是"真正的"狄奥尼索斯、具有肯定力量的上帝、一种原始快乐 。另一方面，一种文学的神秘主义与一种被体验的神秘主义的汇合——仿佛它们是同类的元素——也把一种不和谐带入《悲剧的诞生》的结构之中了：把瓦格纳捧到如此显要的地位上面，采用瓦格纳所主张的若干个论点以及当时德国现实中的另一些偶然元素，这些都是极其严重的后果。在这里，如同后来在其他形式中，尼采相信生活与写作是可以相互结合的，但以这样一种过于紧密的联系，他却犯了幼稚和愚蠢的罪过。

---

(1) 科利版《尼采著作全集》第1卷《悲剧的诞生》之"后记"，见该书第901—904页。——译注

(2) 科林斯（Korinth）：古希腊城邦，位于伯罗奔尼撒半岛东北。——译注

(3) 阿里翁（Arion，约公元前600年）：相传为古希腊诗人和歌手，酒神颂歌的发明者；佩里安德（Periander，约公元前640—约公元前560年）：科林斯僭主、暴君；克里斯提尼（Kleisthenes，公元前6世纪）：古希腊雅典城邦著名政治改革家；阿德拉斯托斯（Adrastos）：希腊神话英雄，传说中的阿尔戈斯国王。——译注

(4) "多梅纳"（Dromena）：原意为"做了的事情"，是厄琉西斯秘仪中一项接近戏剧表演的活动，它被认为是"戏剧"（Drama）的起源。——译注

(5) 奥西里斯（Osiris）：埃及神话中的冥神。据传奥西里斯传入希腊后，才有了狄奥尼索斯神。——译注

(6) 此处"启示"（Epoptie）语出希腊文Epopteia，指厄琉西斯秘仪中的最终体验。——译注

(7) 此处为科利版第一卷之页码。——译注

译后记

弗里德里希·尼采（Friedrich Nietzsche，1844—1900年）26岁时当上了巴塞尔大学的古典语文学教授。德语区的教授位置不容易。尼采既当上了教授，就不免要显示学问本事。看得出来，少年得志的尼采一开始还是蛮想做点正经学问的，花了不少硬功夫，写下了他的第一本著作：《悲剧的诞生》（Die Geburt der Tragödie），初版于1872年。但这却是一本令专业同仁集体讨厌和头痛的书，甚至尼采自己后来也说过，这是一本"不可能的书"，写得不够好，但当时的大人物理查德·瓦格纳却对它赞赏有加，在出版后一个多世纪里，它也一直不乏阅读者和研究者。到如今，我们若要数出尼采留给人类的少数几本"名著"，是必定要把这本《悲剧的诞生》算在里面的。

通常人们把尼采的《悲剧的诞生》视为一部美学或艺术哲学名著，这不成问题，它当然是、而且首先是一部美学的著作，因为它主要就是讨论"希腊悲剧"这个艺术样式及其"生"与"死"的。但我想说，它更是一部一般思想史上的重要著作，而不只是美学的或文艺的。在本书中，尼采借助于希腊悲剧来讨论艺术文化的本质，推崇把"阿波罗元素"与"狄奥尼索斯元素"这两种原始力量交集、融合起来的希腊悲剧艺术，从而建立了他那以古典希腊为模范的宏大文化理想。也因为有了这个理想，尼采的《悲剧的诞生》表面上看来是一部"怀旧之作"，实际上却是有直面现实和指向未来的力量。

在16年后写成的"一种自我批评的尝试"一文中，尼采说《悲剧的诞生》首次接近于他自己的一个"使命"，就是："用艺术家的透镜看科学，而用生命的透镜看艺术"。[(1)]这话已经透露了尼采的思想姿态定位：审美的但不只是审美的，同时也是生命哲学的、甚至形而上学的。于是我们便可以理解，尼采在书中提出、并且多次强调的一个最

基本的命题是："唯有作为审美现象，世界与此在（或世界之此在）才是有理由的"。（第47页）

同样也在"尝试"一文中，尼采指明了《悲剧的诞生》的根本反对目标：古典学者对于希腊艺术和希腊人性的规定，即所谓"明朗"（Heiterkeit）（第11页）。德语的Heiterkeit一词的基本含义为"明亮"和"喜悦"，英文译本作serenity（宁静、明朗）；前有"乐天"、"达观"之类的汉语译名，我以为并不妥当。尼采这里所指，或与温克尔曼在描述希腊古典时期雕塑作品时的著名说法"高贵的单纯，静穆的伟大"（edle Einfalt und stille Größe）相关，尽管后者并没有使用Heiterkeit一词。我们在译本中试着把这个Heiterkeit译为"明朗"，似未尽其"喜悦"之义，不过，好歹中文的"朗"字也是附带着一点欢快色彩的。另一个备选的中文译名是"明快"，姑且放在这儿吧。

尼采为何要反对"明朗"之说呢？"明朗"有什么不好吗？尼采会认为，那是古典学者们对于希腊艺术和希腊文化的理性主义规定，是一个"科学乐观主义"的规定，完全脱离了——歪曲了——希腊艺术文化的真相，以及人生此在的本相。艺术理想决不是简简单单的"明朗"，而是二元紧张和冲突；人生此在也未必单纯明快、其乐融融，而是悲喜交加的——充其量也就是"苦中作乐"罢了。怎么能把希腊的艺术和人生看成一片喜洋洋呢？

尼采要提出自己的艺术原理，来解决文化和人生的根本问题。众所周知，尼采是借助于日神阿波罗（Apollo）和酒神狄奥尼索斯（Dionysus）这两个希腊神话形象来传达自己的艺术观和艺术理想的。阿波罗是造型之神、预言之神、光明之神，表征着个体化的冲动、设立界限的冲动；狄奥尼索斯则是酒神，表征着融合和合一的冲动。展开来说，如果阿波罗表征着一种区分、揭示、开显的力量，那么，狄奥尼索斯就是一种和解、消隐、归闭的力量了，两下构成一种对偶的关系。尼采也在生理意义上把阿波罗称为"梦"之本能，把狄奥尼索斯称为"醉"之本能。

尼采的阿波罗和狄奥尼索斯这两个神祇固然来自古希腊神谱，但其思想渊源却是被尼采称为“哲学半神”的叔本华。有论者主张，在《悲剧的诞生》中，叔本华是权威、隐含主题、榜样和大师的混合。[(2)] 书中诸如“个体化原理”、“根据律”、“迷狂”、“摩耶之纱”之类的表述均出自叔本华。更有论者干脆说，“尼采的阿波罗和狄奥尼索斯……乃是直接穿着希腊外衣的表象和意志”。[(3)] 这大概是比较极端的说法了，但确凿无疑的是，《悲剧的诞生》的核心思想是由叔本华的意志形而上学来支撑的。

这种学理上的姻缘和传承关联，我们在此可以不予深究。从情调上看，叔本华给予尼采的是一种阴冷色调，让尼采看到了艺术和人生的悲苦根基。在《悲剧的诞生》第3节中，尼采向我们介绍了古希腊神话中酒神狄奥尼索斯的老师和同伴西勒尼的一个格言。相传佛吉里亚的国王弥达斯曾长久地四处追捕西勒尼，却一直捉不到。终于把他捉住之后，国王便问西勒尼：对于人来说，什么是最妙的东西呢？西勒尼默不吱声，但最后在国王的强迫下，只好道出了下面这番惊人之语：“可怜的短命鬼，无常忧苦之子呵，你为何要强迫我说些你最好不要听到的话呢？那绝佳的东西是你压根儿得不到的，那就是：不要生下来，不要存在，要成为虚无。而对你来说次等美妙的事体便是——快快死掉”。（第35页）对于短命的人——我们绍兴乡下人喜欢骂的“短命鬼”——来说，“最好的”是不要出生，不要存在，“次好的”是快快死掉，那么，“最不好的”——“最坏的”——是什么呢？上述西勒尼的格言里没有明言，但言下之意当然是：活着。

人生哪有好事可言？人生来就是一副“苦相”——生老病死都是苦。对人来说，最糟、最坏的事就是活着。借着西勒尼的格言，尼采提出了一个沉重无比的生命哲学的问题：活着是如此痛苦，人生是如此惨淡，我们何以承受此在？在《悲剧的诞生》中，尼采追问的是认识到了人生此在之恐怖和可怕的希腊人，这个“如此独一无二地能承受痛苦的民族，又怎么能忍受人生此在呢？”（第36页）尼采一直坚持着

这个问题，只是后来进一步把它形而上学化了。在大约十年后的《快乐的科学》第341节中，尼采首次公布了他后期的“相同者的永恒轮回”思想，其中的一个核心说法就是：“存在的永恒沙漏将不断地反复转动，而你与它相比，只不过是一粒微不足道的灰尘罢了！”并且设问：“对你所做的每一件事，都有这样一个问题：‘你还想要它，还要无数次吗？’这个问题作为最大的重负压在你的行动上面！”[(4)]尼采此时此刻的问题——所谓“最大的重负”——变成了如何面对仓促有限的人生的问题，彰显的是生命有限性张力，然而从根本上讲，仍旧是与《悲剧的诞生》书中提出的生命哲学问题相贯通的，只不过，尼采这时候首次公开启用了另一个形象，即“查拉图斯特拉”，以之作为他后期哲思的核心形象。

问题已经提出，其实我们可以把它简化为一句话：人何以承受悲苦人生?

尼采大抵做了一个假定：不同的文化种类（形式）都是为了解决这个人生难题，或者说是要为解决这个难题提供通道和办法。在《悲剧的诞生》中，尼采为我们总结和分析了三种文化类型，即：“苏格拉底文化”、“艺术文化”和“悲剧文化”，又称之为“理论的”、“艺术的”和“形而上学的”文化。对于这三个类型，尼采是这样来解释的：“有人受缚于苏格拉底的求知欲，以及那种以为通过知识可以救治永恒的此在创伤的妄想；也有人迷恋于在自己眼前飘动的诱人的艺术之美的面纱；又有人迷恋于那种形而上学的慰藉，认为在现象旋涡下面永恒的生命坚不可摧，长流不息……”（第115页）

在上面的区分中，“苏格拉底理论文化”比较容易了解，尼采也把它称为“科学乐观主义”，实即“知识文化”，或者我们今天了解的以欧洲西方为主导的、已经通过技术工业商业席卷了全球各民族的哲学科学文化；在现代哲学批判意义上讲，就是苏格拉底柏拉图主义了。尼采说它是一种“科学精神”，是一种首先在苏格拉底身上显露出来的信仰，即“对自然之可探究性的信仰和对知识之万能功效的信仰”。（第

111页）简言之，就是两种相关的信仰：其一，自然是可知的；其二，知识是万能的。不待说，这也是近代启蒙理性精神的根本点。这种“苏格拉底理论文化”类型的功效，用我们今天熟悉的语言来表达，就是要“通过知识获得解放”了。而苏格拉底的“知识即德性”原理，已经暴露了这种文化类型的盲目、片面和虚妄本色。

尼采所谓的“艺术文化”是什么呢？难道尼采本人在《悲剧的诞生》中不是要弘扬艺术、提倡一种“艺术形而上学”吗？它如何区别于“悲剧形而上学文化”呢？我们认为，尼采这里所说的“艺术文化”是泛指的，指他所推崇的“悲剧”之外的其他全部艺术样式，也就是人们通常所了解的艺术，而在尼采这里，首先当然是“阿波罗艺术”了。这种“艺术文化”类型的功能，用我们现在的话来说，就是“通过审美获得解放”，或者以尼采的讲法，是“在假象中获得解救”。拿希腊来说，尼采认为，以神话为内容的希腊艺术就是希腊人为了对付和抵抗悲苦人生而创造出来的一个“假象世界”。“假象”（Schein）为何？“假象”意味着“闪耀、闪亮”，因而是光辉灿烂的；“假象”之所以“假”，是因为“美”，是美化的结果。希腊创造的“假象世界”就是他们的诸神世界。尼采说：“希腊人认识和感受到了人生此在的恐怖和可怕：为了终究能够生活下去，他们不得不在这种恐怖和可怕面前设立了光辉灿烂的奥林匹斯诸神的梦之诞生”。（第35页）我们知道，希腊神话具有“神人同形”的特征，诸神与人类无异，好事坏事都沾边。于是，以尼采的想法，希腊人正是通过梦一般的艺术文化，让诸神自己过上了人类的生活，从而就为人类此在和人类生活做出了辩护——这在尼采看来才是唯一充分的“神正论”。（第36页）显而易见，旨在“通过假象获得解放”的艺术文化也不免虚假，可以说具有自欺的性质。

在三种文化类型中，最难以了解的是尼采本人所主张和推崇的“悲剧形而上学文化”。首先我们要问：“悲剧文化”何以又被叫做“形而上学文化”呢？这自然要联系到尼采对悲剧的理解。尼采对希腊悲剧下过一个定义，即：“总是一再地在一个阿波罗形象世界里爆发出来的狄奥

尼索斯合唱歌队”。（第62页）希腊悲剧是两个分离和对立的元素——阿波罗元素与狄奥尼索斯元素——的结合或交合。在此意义上，希腊悲剧已经超越了单纯的阿波罗艺术（造型艺术）与狄奥尼索斯艺术（音乐艺术），已经是一种区别于上述“艺术文化”的特殊艺术类型了。而希腊悲剧中发生的这种二元性交合，乃缘于希腊“意志”的一种形而上学的神奇行为，就是说，是一种“生命意志”在发挥作用。尼采明言：“所有真正的悲剧都以一种形而上学的慰藉来释放我们，即是说：尽管现象千变万化，但在事物的根本处，生命却是牢不可破、强大而快乐的。这种慰藉具体而清晰地显现为萨蒂尔合唱歌队，显现为自然生灵的合唱歌队；这些自然生灵仿佛无可根除地生活在所有文明的隐秘深处，尽管世代变迁、民族更替，他们却永远如一。”（第56页）在这里，尼采赋予悲剧以一种生命/意志形而上学的意义。“悲剧文化”这条途径，我们不妨称之为“通过形而上学获得解放”。

在尼采眼里，前面两种文化类型，无论是通过“知识 / 理论”还是通过“审美 / 假象”，其实都是对“人何以承受悲苦人生？”这道艺术难题的逃避，而只有“悲剧形而上学文化”能够正视人世的痛苦，通过一种形而上学的慰藉来解放悲苦人生。那么，为何悲剧具有形而上学的意义呢？根据上述尼采的规定，悲剧具有梦（阿波罗）与醉（狄奥尼索斯）的二元交合的特性。悲剧一方面是梦的显现，但另一方面又是狄奥尼索斯状态的体现，所以并非“通过假象的解救”，而倒是个体的破碎，是“个体与原始存在的融合为一”。（第62页）这里所谓的“原始存在”（Ursein），尼采在准备稿中也把它书作“原始痛苦”，在正文中则更多地使用了“太一”（das Ur-Eine）一词，实质上就是指变幻不居的现象背后坚不可摧的、永恒的生命意志。悲剧让人回归原始母体，回归原始的存在（生命/意志）统一性，“让人们在现象世界的背后、并且通过现象世界的毁灭，预感到太一怀抱中一种至高的、艺术的原始快乐”。（第141页）在这种形而上学意义上，“原始痛苦”与“原始快乐”根本是合一的。

尼采的《悲剧的诞生》一书实际上只是要解决一个问题：悲剧之“生”和“死”，以及悲剧死后的文化出路。或者分述之，尼采在本书中依次要解决如下三个问题：悲剧是如何诞生的？悲剧是如何衰亡的？悲剧有可能再生吗？而与这三个问题相关的依次是三个核心形象：狄奥尼索斯、苏格拉底和瓦格纳。关于狄奥尼索斯与悲剧的诞生，我们已经说了个大概。至于悲剧的死因，尼采从戏剧内部抓住了欧里庇德斯，而更主要地是从外部深揭猛批哲学家苏格拉底，把后者看作希腊悲剧的杀手。于是我们可以想见，在上述尼采否定的两个文化类型——“苏格拉底理论文化”和“艺术文化”——中，尼采更愿意把“苏格拉底理论文化”树为敌人，把它与他所推崇的“悲剧形而上学文化”对立起来。

最后还得来说说第三个问题和第三个形象。悲剧死后怎么办？悲剧有可能再生吗？怎么再生？在哪儿再生？这是尼采在《悲剧的诞生》一书后半部分所讨论的主要课题。尼采寄望于德国哲学和德国音乐。在德国哲学方面，尼采痛快地表扬了哲学家康德、叔本华，说两者认识到了知识的限度，战胜了隐藏在逻辑之本质中的、构成我们文化之根基的“乐观主义”，甚至于说他们开创了一种用概念来表达的“狄奥尼索斯智慧”。（第128页）而在德国音乐方面，尼采指出了从巴赫到贝多芬、从贝多芬到瓦格纳的“强大而辉煌的历程”。（第127页）尼采把悲剧的再生与德国神话的再生联系起来，更让我们看出瓦格纳对他的决定性影响。我们知道，尼采把《悲剧的诞生》一书题献给理查德·瓦格纳，尽管在该书正文中，瓦格纳这个名字只出现了少数几次，但瓦格纳是作为一个隐而不显的形象潜伏于尼采的论述中的。现在，尼采认为，瓦格纳正在唤醒“德国精神”——“有朝一日，德国精神会一觉醒来，酣睡之后朝气勃发：然后它将斩蛟龙，灭小人，唤醒布伦希尔德——便是沃坦的长矛，也阻止不了它的前进之路！”（第154页）这话当然让瓦格纳喜欢，因为它差不多已经把瓦格纳当作“德国精神”的领袖了。

不过，这般大话却让后来的尼采深感羞愧。在“一种自我批判的尝试”中，尼采把他在《悲剧的诞生》一书中对“德国精神”的推崇和赞美引为一大憾事。好好地讨论着希腊悲剧，竟讲到“德国精神”那儿去了，看起来也算是有了一种当下关怀和爱国情绪，但结果却不妙，是败坏了“伟大的希腊问题”。尼采此时坦承：“在无可指望的地方，在一切皆太过清晰地指向终结的地方，我却生出了希望！我根据近来的德国音乐开始编造‘德国精神’，仿佛它正好在发现自己、重新寻获自己似的……”（第20页）看得出来，尼采这番告白不光有自责，更是话里有话，有含沙射影地攻击瓦格纳的意味了。

——当然，这已经是16年之后，是与瓦格纳决裂后的尼采了。

最后还要交代一下译事。本书译事始于2008年12月，其时我刚刚做完了科利版《查拉图斯特拉如是说》的翻译工作；再之前，商务印书馆已于2007年出版了由我翻译的科利版《权力意志》两卷本（即科利版第12卷和第13卷）。这两部属于后期尼采的代表作。我于是想，应该把早期尼采的代表作《悲剧的诞生》一并译出来，头尾接通，方能从整体上把握尼采的思想线路。一时兴起，就译了一部分。但因为当时还承担着别的一些任务，主要有海德格尔的《哲学论稿》、《同一与差异》，尼采的《瓦格纳事件》等，有的已经做完了初译，有的做了个半拉子，所以决定先停下《悲剧的诞生》译事。此后，商务印书馆约我主持《尼采著作全集》的汉译工作，自然得把《悲剧的诞生》译事继续做下去了。

自2009年9月的冬季学期开始，我在同济大学人文学院开设《悲剧的诞生》研究生专题课（讨论课），便重新来对付这本《悲剧的诞生》翻译。一学期下来，随着课程的进展，也只是完成了前面9节而已。2010年冬季学期，我又在同济大学人文学院重新开设这门课程，所以不得不在暑假里腾出时间来，重新开始翻译此书。两个学期的课堂讨论使我获益不少，也自然增进了我对本书的理解。

本书有好几个英译本，在翻译和课程讨论过程中，我主要参考了道格拉斯·施密斯的新译本：Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy, trans* . by Douglas Smith, Oxford University Press 2000。这个英译本对于译者的理解帮助很大，译者并且参考和采纳了英译本的部分注释。特此说明。

尼采的《悲剧的诞生》在20世纪80年代中期就已经有了周国平先生的中译本（收在北京三联书店的"现代西方学术文库"里面），译文品质不俗，流传亦甚广，可谓影响巨大，对于80年代的"美学热"和"文化热"起到了推波助澜的作用。我手头还有缪朗山先生的中译本（中国人民大学出版社1979年版）和新近增加的赵登荣先生的译本（漓江出版社2007年版）。在一些译名的翻译和部分段落的校订过程中，我曾参考过上述周国平先生和赵登荣先生的中译本。

我的译文是根据科利版《尼采著作全集》第1卷做的，又根据第14卷补译了相应的编注（均改为当页注），自己也加做了不少中译者注释，因此至少在内容上看，我的译本应该是比前译更完备的一种（篇幅上也已大大增扩了），唯希望在译文品质上也有所提高。自然，译无止境，本人仍盼着方家指正。

译文后半部分（第16—25节）是我在2010年10月至11月客居香港道风山时做的。友人杨熙楠先生以及香港汉语基督教文化研究所其他同仁给予我和家人诸多关照和帮助。参与我的讨论班的博士生们，特别是余明锋、马小虎、曲立伟、高琪、韩玮、张振东等几位同学，就译文中的一些译名提出过一些有益的建议和意见，在此一并致谢。

2010年11月18日记于香港道风山

2011年3月22日再记于沪上新凤城

---

(1) 尼采：《悲剧的诞生》，科利版第1卷，第14页。以下引该书均在文中标出页码。

(2) 贾维那："叔本华作为尼采的教育者"，载《尼采与古典传统续编》，刘小枫选编，田立年译，上海2008年，第427页。

(3) 努斯鲍姆："醉之变形：尼采、叔本华和狄奥尼索斯"，同上书，第469页。

(4) 尼采：《快乐的科学》，科利版第3卷，第570页。

权力意志

（全二卷）

〔德〕尼采（Nietzsche, F.） 著

商务印书馆

目　　录

上卷　1885年秋至1887年秋

中文版凡例

前言

[1．1885年秋至1886年春]
[2．1885年秋至1886年秋]
[3．1886年初至1886年春]
[4．1886年初至1886年春]
[5．1886年夏至1887年秋]
[6．1886年夏至1887年春]
[7．1886年底至1887年春]
[8．1887年夏]
[9．1887年秋]
[10．1887年秋]

下卷　1887年秋至1889年1月初

前言

[11．1887年11月至1888年3月]
[12．1888年初]
[13．1888年初至1888年春]

[14．1888年春]
[15．1888年春]
[16．1888年春至1888年夏]
[17．1888年5月至6月]
[18．1888年7月至8月]
[19．1888年9月]
[20．1888年夏]
[21．1888年秋]
[22．1888年9月至10月]
[23．1888年10月]
[24．1888年10月至11月]
[25．1888年12月至1889年1月初]

编后记
人名对照表
译后记
返回总目录

中文版凡例

一、本书根据科利 / 蒙提那里编辑的十五卷本考订研究版《尼采全集》（Sämtliche Werke，kritische Studienausgabe in 15 Bänden，简称“科利版”）第12卷和第13卷译出，这两卷严格按照时间顺序收录了尼采作于1885年秋至1889年初之间的全部残篇遗稿（尼采精神错乱之前最后两年的全部笔记），其中包含了后人编辑的尼采《权力意志》（或译《强力意志》）诸版本的内容。

二、本书德文全集版（科利版第12卷和第13卷）已经合乎实情地取消了《权力意志》（*Der Wille zur Macht*）这个流行的书名，中文版仍保留该书名，主要出于图书流通的考虑。

三、中文版力求在内容（文字）和形式（版式）上严格对应于原著，尽量保持原版的笔记和残篇格式。凡正文中出现的各式符号亦予以原样保留，其中需要特别说明的有：

1．〈〉：表示编者对笔记文字遗缺部分的补全。

2．[—]：表示笔记手稿中一个不可读的词。

3．[——]：表示笔记手稿中二个不可读的词。

4．[———]：表示笔记手稿中三个或三个以上不可读的词。

5．———：表示笔记手稿中不完整的句子。

6．[十]：表示笔记手稿中的空白。

四、原版黑体字在中文版中仍以黑体标出；原版斜体字在中文版中以重点号标示。

五、文中出现的诸如半个括号、句尾或段尾标点缺失等现象，并非中译者的疏忽或失误，而是原作本来样子，读者不可形成误解。

六、文中注释分为“编注”、“译注”两种。“编注”是译者根据科利版《尼采全集》第14卷（该卷为第1—13卷之编者注解）第731—774页

译出的，移置入正文相应文字中，以方便读者阅读和研究。由于“编注”的植入，中文版自然亦具备了考订性质。

七、由于中文版把原版单独成卷的“编注”改为当页脚注，故已没有必要标出原版为方便注释而作的行号。相应地，“编注”中行号说明也予以放弃，而改为如下形式：起始词语……结束词语。

八、注释（编注和译注）中出现的对科利版《尼采全集》诸卷的文献指引，均以学界普遍采纳的缩写形式“KSA”标示。

九、原著中出现的两门欧洲古典语言（古希腊文、拉丁文）词句，中文版中先列出原文，再以方括号［］标出相应的译文。需要特别标出的德文词语，中文版以括号（）表示。原著中出现的除德文外的现代欧洲语言（法文、英文、意大利文等）词句，中文版中一般并不标出原文，而多加注说明，特别需要标出原文的，亦以括号（）表示。

前　　言

考订研究版《尼采全集》第12卷和第13卷包含尼采自1885年秋至1889年1月初的全部残篇遗稿，此即考订版《尼采全集》第八部分的内容。这些残篇遗稿由22本手稿组成，其中有15个较厚的本子、3个小笔记本和4个文件夹。

我们出版尼采残篇遗稿所遵循的原则，已经在《尼采全集》第7卷前言中指明，可供查阅。[(1)]

对于考订研究版第12卷和第13卷，我们还得作如下说明：这两卷具有特殊的重要意义，原因在于，它们完整地、以忠实于手稿的方式呈现了尼采1885年秋至1889年初（其创作活动的结束）期间的全部残篇、计划、提纲和标题，因此为最终解决关于所谓的尼采哲学主要著作——以《权力意志 》为书名——的聚讼纷纭的问题提供了基础。以编年顺序排列的残篇，给出了一种准确的、近乎完备的对尼采1885年秋至1889年1月初之间的创作活动和文字意图的描绘。如此编成的残篇可以让我们清楚地看到，为什么包含在以往尼采版本中的、由彼得·加斯特和伊丽莎白·福斯特 - 尼采一起编成的《权力意志 》[(2)]一书，从编辑方面看是站不住脚的，从内容上看也是极其可疑的。我们作的注解（考订研究版第14卷）[(3)]将细致地阐明这一点，并且证明：尼采如何随着岁月的推移改变了自己的写作计划，最后在1888年8月底完全放弃了发表一部题为《权力意志 。重估一切价值的尝试 》的著作的设想。

施勒希塔的一个功绩在于：提出要以编年顺序来出版尼采的遗稿，以此为一个原则性的编辑要求。[(4)]可是，在他所编辑的所谓"重估时期"的尼采遗稿版本中，他本人恰恰没有满足这一要求，因为他只是把传统的《权力意志 》一书的相同材料以（表面上的）编年顺序重

新出版。换言之，虽然并不情愿，但施勒希塔在内容上 其实是赞成彼得·加斯特和伊丽莎白·福斯特－尼采根据大量80年代残篇遗稿选编而成的这个选本 的。

眼下这个第12卷对应于考订全集版第八部分的如下卷本：第八部分第1卷，第3—348页（柏林／纽约1974年）和第八部分第2卷，第1—248页（柏林1970年）。因此，它包含了尼采作于1885年秋至1887年秋的残篇。

马志诺·蒙提那里

---

(1) 考订研究版《尼采全集》（KSA）第7卷至第13卷为尼采不同时期的残篇遗稿。——译注

(2) 尼采：《权力意志——重估一切价值的尝试》，彼得·加斯特、福斯特－尼采编，斯图加特，1906年初版。——译注

(3) 相应注解均补入正文当页，标为"编注"。——译注

(4) 参看尼采：《文集》，三卷本，慕尼黑、达姆斯塔特，1954—1956年，第3卷，第1393页以下。——编注

[1．1885年秋至1886年春] (1)

1 [1] (2)

真正说来，我周围或许得有一个圈子，由那些深邃而温柔的人们组成，他们会保护我，使我免受自己的伤害，而且也懂得逗我开心：因为，对一个思考此类事物的人来说——正如我必须思考它们的那样——，把自己毁掉的危险总是近在眼前。

1 [2] (3)

但愿没有人相信，人们有朝一日会突然双脚跳进这样一种热烈的心灵状态之中，后者的标志或比喻可能是一支刚刚唱完的舞曲。在学习这样一种舞蹈之前，人们必须已经完全学会了行走和跑步；而且，在我看来，始终只有少数人是命定能够做到自立的。在人们首先敢于靠自己的四肢走出去，没有襻带和扶手，在自己春天的充满最初青春力量和形形色色诱惑的时期里，人们已经受到了最恶劣的危害，经常颤抖不已，灰心丧气，犹如一个逃亡者，犹如一个被流放者，带着一颗战栗的良心，以及对自己道路的奇特怀疑：——如果朝气蓬勃的精神自由就像一瓶葡萄酒

1 [3] (4)

镜子。

缺乏一种支配性的思想方式。

演员。

Gleba［土地］。

新的无耻（平庸者的无耻，例如英格兰人的无耻，也包括写作的女人们的无耻）

求偏见的意志（国家、党派等等）
潜在的佛教徒。
缺乏孤独（而且因此缺乏好的 社会）
酒、书、音乐以及其他兴奋剂。
未来之哲学家。
统治阶层和无政府主义。
非常人物的奇特困难，其卑贱的谦逊妨碍了他。
缺乏一种性格教育。缺乏更高级的僧侣
对人民权利的逐步限制。

1 [4]

——关于对立面的学说 （善的、恶的等等）作为教育 准则是有价值的，因为它使人有所袒护。

——人极容易因之而毁灭的最强大和最危险的激情，是如此彻底地受到了排斥，以至于这样一来，最强大的人本身已经变得不可能了，或者一定会感到自己是恶的 ，是"有害的和非法的"。这种损失是巨大的，但一直以来都是必然的：现在，大量相反的势力得到了培育，已经成长起来了，通过对那些激情（统治欲的激情，乐于变化和欺瞒的激情）的暂时压制，又有可能把它们释放出来了：它们将不再具有以前的野性。我们允许自己有这种驯服的野蛮：看一看我们的艺术家和政治家就是了

——各种对立面和对立欲望的综合乃是一个人的总体力量的标志：它能驯服多少 呢?

——一个关于神圣性的新概念：柏拉图的天真幼稚——不再是显突出来的受诋毁的欲望的对立面

——要说明何以希腊宗教比犹太一基督宗教更为高级 。后者胜利了，因为希腊宗教自己蜕化了（落 后了 ）。

目标：对最强大、最可怕和最臭名昭著的势力的神圣化，用古老的比喻来说：对魔鬼的神化

1 [5]

——我的衡量尺度是，一个人、一个民族在何种程度上能够激发起自己身上最可怕的欲望，并且转向自己的福乐，又没有因之而毁灭掉：而倒是转向了自己卓有成果的行为和功业

——把所有不幸事件解释为那些未和解的心灵的作用，这乃是迄今为止促使大众走向宗教迷信的做法。即便更高的道德生活，圣徒的生活，也只不过是为了满足未和解的心灵而被虚构出来的手段之一 。

——把我们的体验 解释为一种善良的、具有教育作用的神性的天意暗示，也包括我们的不幸事件：——父系的 上帝概念的发展，从父权家庭出发。

——人类的绝对堕落，向善的不自由状态，因而用坏良心来解释我们的所有行动：最后是恩典。奇迹行为。突发的悔改。保罗、奥古斯丁、路德

——日耳曼人对基督教的野蛮化：中介性的神祇，以及众多赎罪迷信，简言之，重又出现了前基督教的立场。作曲体系亦然。

——路德复述了基督教的基本逻辑，道德的不可能性 因而也包括自我满足的不可能性，恩典的必然性因而也包括奇迹以及命定的必然性。根本上，是一种抑制状态的告白以及一种自我蔑视的发作。

——“要偿还自己的罪责 是不可能的”，救恩欲望以及迷信和神秘的发作。“要摆脱自己的罪恶是不可能的”，保罗、奥古斯丁、路德的

基督教的发作。从前，外在的不幸乃是宗教虔诚的推动力：后来则是内心的不幸感、未得救状态、畏惧、不安全感。看起来使基督和佛陀出人头地的东西：似乎正是内心的幸福使他们变得虔诚

1 [6]

——属于更高等级制的感觉在道德感中占着主导地位：它是更高级的社会阶层的自身证明，这个社会阶层的行动和状态后来又被视为一种信念的标志，而正是以此信念，人们才归属于 那个社会阶层，或者说应当 归属于那个社会阶层——

1 [7] (5)

——道德感首先是与人（尤其是等级）相关而发展起来的，到后来才转移到行动和性格上。间距的激情 处于那种道德感的最内在根基中。

1 [8]

——人的无知无识和无所用心，使得个体的归属要到后来才得以确定下来。人们感到自己太不自由，毫无修养，为突然的推动力所撕扯，以至于人们不能对自己作出不同于对自然的思考：在我们身上也有魔鬼 在发挥作用。

1 [9] (6)

——人性的、太人性的。要是没有自觉地表现出道德活动和道德认识，人们就不能对道德作出思索。因此，我当时就致力于那种对道德的精致化工作，它已经把“赏”与“罚”感受为“非道德的”，并且知道不再把“公正”概念把握为“可爱的理解 ”，根本上就是“赞成 ”。这其中也许有虚弱，也许有放纵，也许也有———

1 [10] (7)

——“罚”是在极其狭隘的空间里发展起来的，它是强权者、家长的反应，是强权者、家长因为自己的命令和禁令遭到蔑视而表达出来的愤怒。——在 习俗的德行（其准则要求“一切传统习惯都应当受到尊重”）之前 ，还有统治者的德行（其准则要求“唯有命令者才受到尊重”）。间距的激情、等级差异感，包含在所有道德的最终基础之中。

1 [11]

——“心灵”终于成了“主体概念”

1 [12]

——如果事物是未知的，那么人亦然 。这里有什么可赞扬和指责的嘛！

1 [13]

——我理解不了，人们如何能够成为神学家。对这种人我想都不愿想，他们其实不仅仅是认识机器而已

1 [14]

——凡一个人不能完成的行动都会被他误解。以其行动而总是受到误解，这是出类拔萃的。那么，这也就是必然的，没有任何怨恨的动因。

1 [15]

——如果我宁愿去思考因果性而不是去捉摸对我的出版者 (8) 的诉讼，那并不是无私的； 我的益处和我的享受在我的认识方面，我的紧张、不安、激情恰恰在那里表现得长久。

1 [16]

思想就是行动

1 [17]

——我们是怎样在50年里改变了想法 啊！整个浪漫派及其对于“大众”的信仰都被驳倒了！决没有作为大众诗歌的荷马诗歌！决没有对伟大的自然力量的神化！决没有从语言同源性向种族同源性的推论！决没有对超感性之物的“理智直观”[(9)]！决没有蒙着宗教面纱的真理！

1 [18]

真诚性问题是全新的。我感到奇怪的是：我们把俾斯麦这样的人物视为因疏忽大意而欠缺真诚性，而理查德·瓦格纳这样的人物是因为缺乏谦逊而没有真诚性，我们或许会用柏拉图的pia fraus［善良的欺骗］[(10)]来谴责他，会因为康德对绝对命令的推导来谴责他，而实际上，信仰对他来说肯定不是通过这个途径达到的

1 [19]

——怀疑最终也反对自身：对怀疑的怀疑。而且关于真实性的合法性 及其范围的问题就在这里 ——

1 [20]

——我们所有有意识的动机都是表面现象：背后隐藏着我们的本能和状态的斗争、争夺强力的斗争。

1 [21]

——这个曲调美妙动人，这并不是 由权威或者课堂告诉给孩子们的：看到一个令人尊敬的人时产生的舒适感亦然。估价是天生的，不管洛克怎么说！是先天的；当然，如果那些保护和热爱我们的人们也与我们一道作出相同的估价，那么，估价就会发育得更强壮和更美好。对一个孩子来说，总是要在与自己母亲的对立中把自己的善和恶

设定起来，而且就在他受到尊敬、讥讽和鄙弃的地方，那是何种折磨啊！

1 [22]

——被我们当作“道德感 ”来感受的东西是何其多样：其中有尊重、畏惧、感动，诸如为某种神圣的和隐秘的东西所感动，其中有某个命令者在说话，某个把自己看得比我们更为重要的东西；某个使人振奋、激动或者使人安静和深沉的东西。我们的道德感乃是曾经在我们祖先的历史中起过支配作用的所有华丽的和恭顺的情感的一个综合、一种同时鸣响

1 [23]

——有利于当代 。健康得到促进，禁欲的和否定世界的思想方式（连同它们追求病态的意志）几乎得不到理解。一切可能之物都将被允许和承认，每一种植物赖以生长的潮湿而温暖的空气。那就是一切细小的 茂盛植物的天堂

1 [24]

——心灵、气息和此在 （*Dasein* ）被设定为相同的存在。生命就是存在（Sein）：此外没有什么存在。

1 [25] **(11)**

——“好人统统是软弱的：他们之所以是好人，是因为他们没有强大到变恶的地步”，拉图卡部族首领科莫罗对贝克(12) 说

1 [26] **(13)**

gin是阿拉伯文，意为spiritus［精神］ （＝g'inn）

1 [27]

“对脆弱的心灵来说不存在任何不幸”，俄罗斯人如是说

1 [28]

——所有运动都要被把握为表情，被把握为一种语言，各种力量借以理解自己的语言。在无机世界中是没有误解的，信息传达似乎是完美的。在有机世界中则出现了谬误。“事物”、“实体”、特性、活“动”（Thätig-“keit”）——所有这一切都不能搬到无机世界中！有机物赖以生活的正是这些特殊的谬误。关于“谬误”的可能性的问题？对立面并不是“假”和“真”，而是与符号本身对立的“符号的缩略”。本质性的东西是：那些代表着 大量运动的形式的构成，那个表示所有符号种类的符号的发明。

——所有运动都是一个内在事件的符号；而且每一个内在事件都在这样一些形式变化中表达出来。思想还不是内在事件本身，而同样只是一种表示各种情绪的力量平衡的符号语言。

1 [29]

——对自然的人化——根据我们人来解释自然。

1 [30]

A．心理学的起点：

——我们的思维和评价只是对在背后起支配作用的欲求的一个表达。

——这些欲求越来越特殊化：它们的统一性乃是权力意志 （为了取得所有欲望中最强大欲望的表达，后者至今一直统领着一切有机体的发展）

——把一切有机体的基本功能还原为权力意志

——问题，它是否同样也是无机世界的动力（mobile）？因为在机械论的世界解释中，始终还是需要有一个动力。

——“自然规律”：作为对权力联系和权力等级的无条件确立的公式。

——机械运动 只不过是一种内在事件的表现手段。

——“原因与结果”

1 [31]

——斗争作为均衡手段

1 [32]

——关于原子的假定，只不过 是主体和实体概念的一个结果：在某个地方必定有“一物”，活动是由此出发的。原子乃是灵魂概念的最后后裔。

1 [33]

——人类最可怕的和最彻底的要求，人类追求权力的欲望，——人们称这种欲望为“自由”——必须最长久地被限制起来。因此，伦理学以其无意识的教育本能和驯化本能，一直以来都旨在限制权力欲望：它诋毁专横的个体，并且以其对集体忧心和祖国之爱的颂扬来强调群盲的权力本能。

1 [34]

——合乎自然地，人类的力量必须依次发育起来，即：无危险的力量会优先得到发展（赞扬、赞成），相反，最强大的力量最长久地被诽谤和中伤。

1 [35] (14)

权力意志 。

重新解释一切事件的尝试。

弗里德里希·尼采著。

1 [36]

思想世界只不过是现象世界的第二等级——

1 [37]

——运动不是由某个"原因 "'"导致 "的：这或许又是老旧的灵魂概念了！——运动就是意志本身，但并非全部！

1 [38]

请注意！对因果性的信仰要归结于那种信仰，即相信：我就是作用者，要归结于对"灵魂"与其活动的分离。可见是一种古老的迷信啊！

1 [39]

把结果归结于原因：归结于一个主体 。一切变化都被视为由主体带来的。

1 [40]

——时下的 道德阶段要求：

1）没有惩罚！
2）没有报偿——
} 没有报复！
3）没有奴性

4）没有pia fraus［善良的欺骗］！

1 [41]

——我们再也不忍看此番景象，因而 我们取消了奴隶制

1 [42]

此乃软弱无力者和丧尽天良者最宠爱的说辞，所谓“理解一切即宽恕一切”[15]：这也是一种愚蠢。呵，倘若人们首先总是想着等待这种“理解”（comprendre）：在我看来，人们在此就极少能获得宽恕！而且说到底，为什么人们恰恰要在理解时宽恕呢？假如我完全理解了为什么我写错了这个句子，难道我因此就不能把它划掉 吗？——存在着这样的情况：人们把一个人划掉了，因为 人们理解了他。

1 [43]

“变化”概念已经是以主体为前提的，即以作为实体的心灵 为前提

1 [44]

——人们对于“意志不自由”学说的反感在于：表面看来，仿佛它主张“你并非自愿地做你的事，而是不自愿的，也就是不得不做你的事”。现在人人都知道，当一个人不自愿地做某事时他要有多大的勇气。似乎那个学说也就是要教导我们：你所做的一切是你不自愿地做的，也就是不乐意地 、“违背自己的意志”做的——而且这一点 是人们不承认的，因为人们乐意 做诸多事体，恰恰也包括许多“道德的事”。可见，人们是把“不自由的意志”理解为“为一种陌生的 意志所强迫”：仿佛就是主张：“你所做的一切是你受一种陌生的意志的强迫而做的。”服从自己的意志，人们是不会称之为强迫的：因为那是一种乐趣。你能对自己下命令 ，这就是“意志自由”

1 [45]

Sapientia victrix ［常胜的智慧 ］。
一种未来哲学的序曲。[16]

1 [46]

宗教存活了极长时间，而未曾与道德结合起来：道德中立。人们要考量一下，每一种宗教到底想要什么——的确，人们在今天还能轻

松地理解：人们通过宗教所要求的，不光是摆脱困厄，而且首先是摆脱对于困厄的惧怕。一切困厄都被视为恶的、仇恨的神灵运作的结果：人们遭受的一切困厄虽然不是"应得的"，但它们会唤起一个思想，由之可能激起一个神灵对我们发怒；人在未知的四处游荡的魔鬼面前战栗不已，想使它们变得可亲可爱。人在此要来检验自己的行为：而如果竟有某种手段，使他认识的某些精灵变得对自己友好，那他就要问自己，他是否真的已经做了自己能够为此做的一切。当一位朝臣在王侯身上感觉到一种不耐烦的情绪时，他是怎样来检验自己对王侯的态度的：——他会寻求一种放弃或搁置（Unterlassung），等等。"罪"原本就是这样一个东西，无论哪个神灵都可能因之受到大大的冒犯，无论哪一种放弃，哪一种———：在这里，人们必须重新使某物变好。——只要一个神灵、一个神祇明确地也把某些道德戒律说成是令他喜欢和为他效力的手段，那么，也就有道德的评价进入"罪"之中了：或者毋宁说，这时候，人们才能把一种对道德戒律的违背当作"罪"来感受，也就是某种与上帝相分离的东西，它冒犯上帝，而且也从上帝这边引起危险和困厄之后果。

1 [47]

聪明、谨慎和预先操心（与冷淡、与当下生活相对照）——现在，当人们举出这个动机时，人们差不多是指一种侮辱行为。不过，把这些特性培育起来，使之发展壮大，那是付出了何种代价啊！视聪明为德性——这还是希腊式的看法呢！

那时候，清醒和"审慎"同样如此，它们与出于暴力冲动的行为相对立，与行为的"幼稚"相对立。

1 [48]

绝对无条件的献身（在宗教中），作为奴隶般的献身或者女人般的献身的反映（——永恒女性乃是被理想化了的奴隶官能）

1 [49]

根据意图来衡量行动的道德价值：其前提是，意图真的是行动的原因——可是，把作为一种完满认识的意图视为“一个自在之物”，这意味着什么呢？说到底，它其实只不过是关于某种状态（不快、欲求等等）的解释的意识

1 [50]

——状态和欲求是要用语言来标识的：也就是说，概念是重新认识的标志。其中并不含有谋求逻辑的意图；逻辑思维乃是一种解决或消解（Auflösen）。但我们“把握”的每一个事物，每一种状态，都是一种综合（Synthesis），后者是人们不能“把握”，但也许能够标识的；而且，即便这一点也只是由于人们承认有某种与曾经在此的东西的相似性。事实上，每一种内在的精神行为都是“非科学的”，每一种思想亦然。

1 [51]

生性谦逊或者欺诈的思想家错误地理解了统治欲，同样也就错误地理解了追求卓越的欲望：他们把两者归于虚荣心，仿佛在此事关宏旨的是要置身于他人的意见 当中而受尊重、敬畏或膜拜。

1 [52]

按照科学的尺度来衡量，人对人所做的每一种道德价值判断，其价值是微不足道的：那是一种试探和摸索，每个 词语都饱含幻想和不确定性。

1 [53]

下面是几项分开来的任务：

1）要把握和确定当前（以及在一个限定的文化领域里）占上风的关于人和行为的道德评估方式

2）一个时代的总体道德习俗（Moral-Codex）乃是一个征兆，例如作为自我赞赏，或者不满，或者伪善的手段：也就是说，除了确定当前的道德特征 之外，其次还必须对这种特征 作出解说和解释 。因为道德本身乃是多义的。

3）要说明这种恰恰现在占上风的判断方式的形成过程，

4）要对这种判断方式作出批判，或者说，要追问：它有多么强大？它会对什么产生作用？处于它的魔力之下的人类（或者欧洲）会变成 什么样子？它会促进哪些力量，又会压制哪些力量？它是不是使人变得更健康、更病态、更大胆、更精细、更需要艺术？如此等等

这里已经假定了，不存在永恒的道德：这一点可以被认为是已经得到证明的。同样也不存在一种永恒的关于营养的判断方式。但有一种批判、一个问题是全新的："好的"真的是"好的"吗？[(17)] 还有，兴许现在被歧视和被辱骂的东西也有何种好处？我们得把时代间距考虑在内。

1 [54]

无条件的权力意志的特征在整个生命领域里现成存在着。如果我们有一种否定意识的权利，那么，这种权利倒是很难否定那些驱动性情绪的，例如在原始森林里。

（意识始终包含着一种双重的反映——并没有什么直接的东西。）

1 [55]

基本问题：德行有多深刻？它只属于经过训练的人们吗？它是一种表达方式吗？

所有比较深刻的人都一致认为——这是路德、奥古斯丁和保罗意识到了的——，我们的道德及其事件并不与我们有意识的意志 相符合——质言之，根据目的一意图所做的说明是不够的 。

1 [56]

在贯彻一个想法时，要保持客观、坚定、牢靠、严格——在这一点上，艺术家做得最好；但当有人必须要用人来达到这一点时（诸如教师、政治家之类），平静、冷酷、坚定很快就逃之夭夭了。在诸如凯撒和拿破仑之类的人物那里，人们就可能对一种致力于塑造自身不朽形象的"漠然无趣的"艰辛劳作有所猜度，尽管在这方面他们也许会被人类所牺牲，哪怕只是一种可能性。最高等的人的未来就处于这一轨道上：他们承担着极大的责任，而并不为此心碎。——迄今为止，为了本身不失去对自己权利和权限的信仰，几乎总是必须有灵感之欺瞒（Inspirations-Täuschungen）。

1 [57]

权力意志的种种变化，它的组织，它的专门化——与形态学的发展平行地表现出来！

1 [58]

从我们每一种基本欲望出发，都存在着一种对所有事件和体验的不同的、透视性的估价。这些欲望中的每一种都感到自己受到了其他所有欲望的阻碍，或者是受到了促进、宠爱，每一种欲望都有自己的发展规律（它的升与降、它的速度，等等）——还有，如若此种欲望上升起来，彼种欲望就枯萎下去。

人作为大量之"权力意志"：每个人都有大量的表达手段和形式。个别的所谓"激情"（例如人是残暴的）只不过是虚构的单元，因为从不同的基本欲望而来作为同类进入意识之中的东西，被一道构造而综合为一种"本质"（Wesen）或者"能力"（Vermögen），一种激情。也就是说，情形就如同"心灵"本身乃是一切意识现象的一个表达：然而我们却把这种表达解释为此类现象的原因（"自身意识"乃是虚构的！）

1 [59]

一切物质都是一种表示某个未知事件的运动征兆：一切被意识和被感受的东西又是未知的———[(18)]征兆。世界，使我们从这两个方面来理解自己的世界，或许还有大量其他的征兆。在精神与物质之间是没有任何必然关系的，就仿佛这两者已经以某种方式穷尽了，并且完全体现了表现形式似的。

运动乃是征兆，思想同样也是征兆：对我们来说，欲求乃是两者背后可证明的，而基本欲求就是权力意志。——"自在的精神"是子虚乌有的，正如"自在的运动"是子虚乌有的

1 [60]

可真滑稽了，我们的哲学家们提出要求，说哲学必须以一种认识能力的批判为开端：如果人们已经对以往的认识结果产生了怀疑，那么，总不至于说认识器官能够自己"批判"自己吧？把哲学还原 为"追求认识理论的意志"，这是滑稽可笑的。仿佛这样就能找到可靠性 似的！——

1 [61]

进入意识的一切东西不外乎是一个链条的最后环节，是一个结束。一个思想或许径直是另一个思想的原因，这一点完全是表面上的。真正结合起来的事件在我们的意识下面〈自行〉发生：情感、思想等等前后相继的出现秩序乃是真正的事件的征兆！——在每一个思想下面都隐藏着一种情绪。每一个思想 、每一种情感、每一种意志都不是 从某种特定的欲望中产生的，而毋宁说都是一个总体状态 ，是全部意识的整个表层，是从对所有 对于我们具有构建作用的欲望的瞬间权力固定中产生出来的——也就是说，都是从正好占着上风的欲望以及服从于它或者与它相抵触的欲望的瞬间权力固定中产生出来的。

下一个思想则是一个标志，标明总体的权力形势在此间如何发生了变化。

1 [62]

“意志”——一种错误的物化。

1 [63]

——歌德以后将会显出何种样子啊！多么不牢靠，多么漂浮不定！还有他的《浮士德》——那是何种偶然的和一时的，并非必然和持久的问题啊！认识者的一种蜕化，一个病人，再没有什么了！决不是认识者本身的悲剧！甚至也不是“自由精神”的悲剧。

1 [64]

博爱。
正义。
残暴。
赏与罚。
自我满足。
理性
等级制。
奴隶制（献身）
} 一切都已然有了自己的赞成与反对

一切赞扬和责难都透视性地从一种权力意志出发。
“天赋理念”
灵魂、事物——虚假的。“精神”亦然。

1 [65] (19)

章节：关于解释
关于物化
关于没落理想的长存
（例如，奥古斯丁那里的奴隶官能）

1 [66]

不作任何区别的基督徒的博爱，唯当有了持续不断的上帝观时才是可能的，而与上帝相比较，人与人之间的等级就变得微不足道了，而且这个 人本身竟变得如此无关紧要，以至于大小关系再也不能引起任何兴趣：就像从一座高山出发，大与小变得蚂蚁一般相似。——人们根本上不该忽视这样一种对于人的藐视，它包含在基督教的博爱情感当中："你是我的兄弟呀，我已经知道了你的心情怎样，不管你是什么——不管你有多坏！"等等之类。事实上，这样一位基督徒乃是一个极其缠人和非分的种类。

相反，如果人们放弃上帝，我们就少了一个比人更高级的本质类型：而且，对于这个"至高本质"（höchstes Wesen）[(20)]的种种差异，我们的眼睛将变得敏锐犀利。

1 [67]

——我怀疑哲学家当中那些沉思冥想者、安于自身者、自得其乐者：——他们身上缺失那种把缺陷当作力量来承认的正派作风的构成性力量和精致品质

1 [68]

道德败坏者转变为在道德上受敬仰者——反之亦然。

1 [69]

——有些人在内心中搜寻一种无条件的约束性，也许还把它编造出来，另一些人则想证明之，同时就这样来栽培之——

1 [70] (21)

——以自己的宗教，人表现得多么过于苛求呵，即便他还在上帝面前辗转反侧，类似于圣奥古斯丁！那是何种纠缠不休啊！这个父辈的或者祖辈的原则隐而不露！

1 [71]

——在世人中间，道德一直以来都被视为世上现存的最严肃的东西：这一点已经使道德论者得益匪浅了，在诸神中间——而且也许也在人类中间——等着道德论者的并不是一场小小的哄笑：人们决不能不受惩罚地长时间忍受一位师傅的威严。“教训”人类、“改良”人类——这样一个意图的僭妄

1 [72]

人这只猫总是一再归咎于它自己的四条腿，我愿说，总是一再归咎于它的一条腿，即“自我”（Ich），这一事实只不过是它生理上的“统一性”——更正确地讲，“统一过程”——的一个征兆：并不是信仰一种“心灵统一性”的根据。

1 [73]

道德乃是情绪学说的一部分：情绪达到此在（Dasein）之心脏有多深远呢？

1 [74]

倘若竟有一种“自在”，那么，什么是一种思想 的“自在”呢？

1 [75]

思想乃是情绪游戏和斗争的标志：它们始终与情绪的隐蔽根源联系在一起

1 [76]

对于一个行动，谁若根据它赖以发生的意图来衡量它的价值，那就是指有意识的意图 了：但在所有行动中，存在着往往无意识的意图；而且，作为“意志”和“目的”显突出来的东西，是可以作多重 解释的，本身只是一个征兆而已。“一个未曾表达的、不可表达的意图”乃是一种解释，一种可能错误的 阐释；此外就是任意的简化和伪造，等等

1 [77]

对快乐的预计 ，作为某个行动的可能后果的快乐，以及与一项活动本身相联系的快乐，作为一种被束缚和被积压的力量的释放：把这两种快乐区分开来，这已经花了何等工夫啊！这真是可笑！恰如人们把生活的安逸——与福乐 （*Seligkeit* ）当作道德上的醉态和自我崇拜而混为一谈。

1 [78]

与人类认识一道，道德也已经精细化了

a）取代罪恶（作为对上帝的违犯）——
“对我自身的不公”

b）取代对神奇帮助的祈祷和要求——

c）取代对作为赏与罚的体验的解释——

d）取代对形形色色的困厄、不安和冲突的敌意——

e）取代基督徒的强求的、等量齐观的博爱——

1 [79]

关于自己作品 的价值的极大坦诚和信念起不了什么影响：同样地，对自己作品的价值的怀疑和低估也触动不了什么。所有行动的情形亦然 ：无论我觉得自己怀着某个意图是多少道德，本身都〈没有〉因此解决这个意图的价值问题，更没有解决行动的价值问题。一个 行

动的整个 来历必须是已知的，而且不光是其中得到意识的小片断（所谓的意图）。但这样一来，恰恰就要求绝对的认识了——

1 [80]

一种对道德的人的克服何以是可能的：
我们不再根据一种行动的结果来衡量它的价值
我们不再根据一种行动的意图来衡量它的价值

1 [81]

我们愈少祈祷，愈少把双手伸向上方，我们有朝一日将愈加没有必要诽谤和 诋毁 ，把我们身上的某些欲望当作敌人 来对待；还有，我们的权力，那种逼使我们去摧毁人类和制度的权力，同样也可能这样做，而我们本身并没有就此陷入愤怒和厌恶的情绪之中：以神性的眼睛，不受干扰地进行消灭！消灭那些自我感觉良好的 人，干吧！此乃experimentum crucis［决定性的实验］。

1 [82] (22)

善恶的彼岸

一种克服道德的尝试。

弗里德里希·尼采著。

1 [83]

宗教的解释 被克服了。
道德属于情绪学说（只不过是驯服情绪的一个手段，而其他东西应当得到培育而壮大。

1 [84] (23)

对道德的克服 。

迄今为止人类一直忧心忡忡地保存自己，其做法就是恶意地对待、诋毁对他来说最危险的欲望，并且同样地在对他有保存作用的servil［奴性］面前竭尽奉承之能事。

赢得新的权力和区域

a）求非真理的意志

b）求残暴的意志

c）求快感的意志

d）求权力的意志 (24)

1 [85]

既然已经准备了对外部世界的理解 和传达，理智和感官就必定是表层的 。

逻辑的完全空洞性——

1 [86]

分工、记忆、操练、习惯、本能、遗传、能力、力量——所有这些词语，我们靠它们是说明不了什么的，但也许可以用来标记和暗示。

1 [87]

“自我”（Ich）（它与对我们的本质的统一管理并不是 一体的！）其实只不过是一种抽象的综合——也就是说，根本就没有什么基于“利己主义”的行动

1 [88]

——人们说，某种对快乐的 有意识或者无意识的预计 ，也即对人们通过某个行为而获得的快乐的预计（或者是在 行为中 ，或者是在行为之后），其实就是行为的原因 。这种说法乃是一种假设！！！

1 [89]

我们属于世界的特性，这是毫无疑问的！除了通过我们自己，我们没有达到世界的通道：我们身上的一切高级和低级之物，都必须被理解为必然地归属于世界的本质！

1 [90]

请注意！我们要诚实地承认我们的爱好和反感，并且要阻止自己根据道德的色彩盆来给它们涂脂抹粉。多么确定地，我们将不再把我们的困境解释为我们"与上帝和魔鬼的斗争"！让我们采取自然主义的态度，甚至也给我们必须与之斗争的东西以一种正当的权利，在我们身上或者在我们之外！

1 [91]

通过分工，感官知觉与思维和判断差不多已经分离开来了：而在早先，思维和判断是包含在 感官知觉之中 的，不是分离的。更早先的时候，欲望与感官知觉必定是一体 的。

1 [92]

一切斗争 ——一切发生事件皆是斗争——都需要 **延续** 。我们所谓的"原因"和"结果"放过了斗争，因而并不与事件相符合。一贯的做法是，否定原因和结果中的时间。

1 [93]

抛弃我们身上的某些迷信吧，就以往哲学家来说一直通行的那些迷信

1 [94] (25)

新启蒙

一种未来哲学的序曲。

弗里德里希·尼采著。

1 [95] (26)

自由的精神与其他哲学家。
善与恶的彼岸。

1 [96] (27)

道德论者的道德 。

1 [97]

关于原因与征兆的混淆
快乐与不快乃是一切价值判断 的最古老征兆：而不是 价值判断的原因！
也就是说：与道德判断和审美判断一样，快乐与不快也归属于同一个范畴 。

1 [98]

话依然是：人们要相信，也包括由此得到描述的概念！

1 [99]

我们缺乏许多概念来表达关系：多么迅速地，我们与"主与仆"、"父与子"等等断绝了关系！

1 [100]

基本误解：一个人根据自身来解释每一个他者；因而造成对某种更高行为所独具的德性和情绪的误解。即使同一个人在某个低微之际

回顾自己的节日高潮时期，他也会错误地理解自己。“自我贬抑”、“屈从”

1 [101]

呵，你们可认识到那种无声的温柔，凶恶和可怕之人就是凭着这种温柔沉湎于那些时刻，他一度——或者依然——“不一样”的那些时刻！没有人能看到德性是如此诱人，就像女人和孩子。

1 [102]

在最纯粹的源泉中，一滴脏水足矣——

1 [103]

想要朝着一种祈祷伸展的手，准备叹息的嘴——在这里，自由精神有其克制，但也有其积聚。终有一天，这个堤坝会被洪水冲垮——

1 [104]

许多更高贵者想要面对自己情绪 的宁静 、平和——他们追求客观性 、中立性，他们只能满足于成为旁观者 ，——而且是作为挑剔的旁观者，带有一种好奇的和故意的优越感。

其他人想要的是对外界 的宁静、生活的毫无危险，——他们想不受妒忌、不受攻击——而且宁愿给予“每个人以自己的权利”——美其名曰“公正 ”和博爱，等等。

关于章节：“德性之为伪装。”

1 [105]

一切专门化过程中出现的损失：综合的人物乃是更高级的 。现在，一切有机生命都已然是一种专门化；隐藏的无机世界 是力量 的最大综合 ，因此是最高级的和最值得尊重的东西。——谬误、透视的狭隘性在此是没有的。

1 [106]

艺术家：激情的、感性的、幼稚的，一方面过于怀疑，一方面又过于轻信

1 [107]

——你是不是这样一个人：作为思想家 忠实于自己的定律，不像一个诡辩者，而像一个战士忠于命令？不光是有对人格的不忠。

1 [108]

——对一个人的同情，这个人有足够的幸福和勇气，能够越位和旁观，犹如伊壁鸠鲁派的神。

1 [109] (28)

镜子。

受禁知识的哲学。

弗里德里希·尼采著。

1 [110] (29)

上帝被驳倒了，魔鬼没有被驳倒。敏锐和怀疑的眼睛善于深入隐秘深处；对这种眼睛来说，发生之事的景观既不是真诚性的标志，也不是慈父般的关照或者优越理性的标志；既不是某种高贵的东西，也不是某种纯粹的和天真的东西。

1 [111]

北方的非自然性：一切都蒙上银色的雾之后，人们必定只有通过艺术的方式才能获得快感，艺术在那里成了一种对自身的逃避。啊，这种苍白的快乐，这种投在一切快乐之上的十月之光！

北方的艺术性 (30)

1 [112]

诱惑者。

弗里德里希·尼采著。

1 [113]

我们的批判哲学家们的和善，他们没有发觉，怀疑———：他们以为，如果人们在应用工具之前首先要检查工具，亦即认识能力———。这比人们在想使用火柴之前先要检查火柴的做法还更糟糕。就是说火柴想检查自己是否点得着

1 [114]

一切发生事件的无条件的必然性并不含有任何强制性：此种强制性高居于那种已经彻底觉悟和领会的认识中。从其信仰中是得不出任何宽恕和原谅的——我会划掉一个被我写坏了的句子，尽我对那种必然性的认识，而我正是藉着这种必然性写坏了这个句子，因为有一辆破车的噪音扰乱了我——同样地，我也会划掉行动，也许会把人划掉，因为他们被弄坏了。“把握一切” (31) ——这意思就是扬弃一切透视性关系，这意思就是无所把握，错认了认识者的本质。

1 [115] **(32)**

一切发生事件（Geschehen）的解释性特征。

并没有自在的事件（Ereigniβ an sich）。发生的东西，就是由某个解释者所挑选 和概括的一组现象。

1 [116]

恐惧 已经被进一步培养为荣誉感 了，妒忌 成了合理公道 （“公平待人”，乃至于“权利平等”），孤独者和受危害者的纠缠不休成了忠诚，———

1 [117]

精神的笨拙（在它一度陷入其中的地方得以自我确定），不思改变的舒适懒散，对某种权力和服务乐趣的甘心屈服，对思想、愿望的湿热孵化——这一切都是德国式的——忠诚 和虔信 的起源。

1 [118]

当权力再也不足以掌握已经据为己有的占有物时，细胞原生质就会一分为二：生育乃是一种昏聩无力的结果。

男人的精子出于饥饿寻找女人的卵子并且溶入其中，这时生育就是一种饥饿的结果。

1 [119]

完全平等的过程却是对此过程的更高解释 ！！ 机械论上的力的千篇一律状态，却竟是权力感的提高！“第二次”——但其实并没有什么“第二次”。

内在权力感的绝对无作用性 之为因果性，———

1 [120] (33)

同一个文本可以有无数种解释：没有什么“正确的”解释。

1 [121] (34)

快乐的科学（Gai saber）。
一种未来哲学的序曲。

1．自由精神与其他哲学家 。

2．世界解释，而不是世界说明。[35]
3．善恶的彼岸。
4．镜子。欧洲人自我反映的时机。
5．未来哲学家。

1 [122]

克服情绪？——不，如果这应当意味着削弱和消灭情绪的话。相反，是要利用情绪：这可能也包括，长期压制情绪（不只是作为个体，而是作为团体、种族等等）。最后，人们要重新给予情绪一种充满信心的自由：情绪热爱我们犹如好使的仆人，并且自愿走向我们的精华之所至。

1 [123]

意大利那不勒斯流浪汉的幸福和自足，或者"美好心灵"的"福乐"，或者基督教黑恩胡特派[36]虔信教徒的肺结核病人式的爱，就人类的等级制 来说它们都证明不了什么。作为伟大的教育家，人们必须无情地把这种"福乐之人"的种类打入不幸的深渊：缩小、松懈的危险立即就出现了：反对 斯宾诺莎主义的或者伊壁鸠鲁主义的幸福，反对沉思状态方面的一切松懈。而现在，如果德性是达到这样一种幸福的手段，那么，人们就必须也成为德性的主宰

1 [124]

透视性的领域和谬误是如何形成的呢？那是因为——借助于某个有机体——并非某个生物，而是斗争本身意愿保存自己，意愿增长并且意愿意识到自身。

我们称之为"意识"和"精神"的东西，只不过是一个手段和工具，借助于〈后者〉，并非某个主体，而是一种斗争意愿保存自己。

人是一个标志，表明何种巨大的力量能够被发动起来，通过某个渺小的生物而具有多样的内容（或者，通过一种长期的斗争而集中到

许多渺小的生物上）

与星辰游戏的生物

1 [125]

——“它是这样那样的”这样一种信仰，必须转变为这样一种意志，即“它应当成为这样 〈那样 〉的 ”。

1 [126] (37)

——通向神圣者的道路 。“权力意志”的推论。

1 [127]

——必定有这样一些人，他们把一切日常事务都神圣化，不光是吃喝：而且也不光是在对它们的记忆中，或者在与它们的一体化过程中，而总是重新以全新的方式 使这个世界美化。

1 [128]

——有机体的本质要素乃是一种关于发生事件的新解释 ，是透视性的内在多样性，后者本身就是一个发生事件。

1 [129] (38)

——圣徒乃最强大的人 （通过自我克制和自由、忠诚等等

1 [130]

——否认 功劳，而去做超越一切赞扬、实即超越一切理解的事情

1 [131] (39)

权力意志 。

1 [132]

——一个伟人，他感到有权利牺牲人类，犹如一个统帅牺牲人类；并不是为某个“理念”效力，而是因为他要统治。

1 [133]

——越来越不需要体力了：凭着聪明，人们让机器劳动，人类变得更强大和更有才智 了。

1 [134]

——为什么我们今天必须时而粗鲁地讲话、粗鲁地行动。某种精细而静默的东西不再被人们所理解了，甚至不再为与我们亲近的人们所理解。凡人们没有高谈 和叫喊的，就是并不在此存在的东西 ： 痛苦、匮乏、使命、长久的责任和伟大的克制力——没有人能对此有所觉察。喜悦被视为缺乏深度的标志：它可能是太过严厉的紧张之后的极乐，有谁知道这个呢？——人们与戏子们打交道，竭力强制自己，为的是在这种时候也有所尊重。可是没有人懂得，与戏子打交道对我来说是多么艰难和痛苦。抑或是与一种冷漠的享乐主义者打交道，后者有充足的精神去——

1 [135]

——我把它看作德国人的市侩气和懒散气：不过，这样一种放任自己 （Sich-gehen-lassen）乃是欧洲的和“当今的”，不光是在道德和艺术上。

1 [136]

——不可以从探究的好奇和热心中搞出一种德性，一种“求真理的意志”。波尔 - 罗雅尔 (40) 的学究们知道这一点，并且更拘泥于此。但我们却已经让我们的所有癖好疯长，然后也想为此找到一个美好的德性名称。然而 ， 德性属于更强壮和更恶劣的时代的产物 ： 它是贵族们的特权。

1 [137]

我对最无可争辩的道德事物感到惊异——而其他哲学家，如叔本华，只是在道德"奇迹"面前停滞不前了。

1 [138] [(41)]

纷争与对话

1 [139]

当艺术家不再对自身有敬畏之心时，他们就开始赏识和高估自己的作品了。他们对荣誉的强烈要求常常掩盖了一个可悲的奥秘。

作品并不属于他们的规则，他们把作品感受为自己的特权。[(42)]——

也许他们也想要让他们的作品为自己说情，也许是其他人使他们弄错了自己。最后：也许他们想要自身之中 的噪声，为的是不再"听到"自身。

1 [140]

"当上帝赐予我苦难时，他要的是我的精华"。——把它解释为你的精华，这全然取决于你 ： 即便在虔信的人那里，它也并不意味着更多的东西 。

1 [141]

肯定与否定的彼岸 。

对可疑者而言的
问题和问号。

1 [142]

我们与其说知道，倒不如说是承认：瓦〈格纳〉是可怜巴巴的，他难得产生一个想法，他本身多半对一个想法的出现感到害怕、着迷、震惊，而且过于长久地、不厌其烦地抚摩和打扮这种思想奇观。他太受欢迎了，不晓得富人们那种冰冷的平易近人，更不晓得富人们那种温柔的厌恶，那些一味赠予的人们的困倦——类似于莫扎特，类似于罗西尼[(43)]：唯有大量的泉水在喷涌和欢舞。

1 [143] [(44)]

"我们这些幸福的蜥蜴 "。
一个感恩者的思想。

1 [144] [(45)]

最后的德性 。
道德论者的一种道德

1 [145] [(46)]

——这最后的德性，我们的 德性，就是：正派。在其他所有部件中，我们只不过是继承人，也许是挥霍者，即并非由我们收集和堆积起来的德性的继承人和挥霍者

1 [146]

一个道德论者：我把它理解为我们的问题和反驳：是不是向来已经有这样一种真正的道〈德论者〉呢？——也许没有，也许有；无论如何，从现在起，还只不过可以有此种道〈德论者〉了。

1 [147]

我的朋友啊，避开无聊之物吧，避开阴天吧，避开蹒跚的蠢妇吧，避开品行端正的女人吧，避开那些写字和"摆弄"书本的老处女吧——难道生命不是过于短促，又怎能闷闷不乐？

1 [148]

“世界作为意志和表象”[47]——回译成紧凑和个人化的表达，回译成叔本华的表达，就是：“世界作为性欲和沉思。”

1 [149]

德意志帝国远离于我，而且对我来说没有任何理由，让我对一个如此远离的东西采取友好或者敌意的态度。

1 [150]

迄今为止，我们一直都是那么殷勤地对待女人的。哎呀，可现在到了这样一个时代，人们为了能与一个女人交往，必须首先揍她一巴掌。

1 [151] **(48)**

通向神圣者的道路 。
什么是强大的精神？
关于群盲之道德

1 [152]

新危险与新安全
一本为强大精神而写的书。

1 [153] **(49)**

请注意！反对雅利安血统和闪米特血统。[50]
种族混杂之处，乃伟大文化的源泉。

1 [154] **(51)**

什么是高贵的？
关于等级的思考。

1 [155]

我们倒是指望什么呢？不就是指望宣谕者的巨大噪声和喇叭的巨大噪声吗？喧闹的鸣响中包含着何种幸福啊！有一种令人窒息的寂静：我们已经谛听得太久。

1 [156]

谁要发送至大的礼品，就得寻求那些懂得领受的人们——也许他是徒劳地寻求？他终将抛弃自己的礼品吗？诸如此类的东西属于隐秘的历史和最丰富心灵的绝望：这也许是世间一切不幸事件中最不可理解和最令人伤感的。

1 [157]

道德判断，只要它用概念来表达自己，就会显得狭隘、笨拙、可怜、几近可笑，与之相比的是这种判断的精致，只要它是在行动、选择、拒绝、颤栗、爱情、犹豫、怀疑中表达自己，在人与人的各种接触中表达自己。

1 [158]

在今天，德国老实巴交的平庸之辈听到他们的勃拉姆斯音乐时感到多么愉快，也就是感到多么亲切——：就像那些具有巴黎气息的机敏而不安的轻浮之徒，在今天用一种肉麻的溜须拍马功夫围着他们的勒南[(52)]东嗅西闻——

1 [159]

上升中的君主 价值！

1 [160]

所有党派都是多么背信弃义啊！——它们要揭露自己的领袖，而它们所揭露的东西，兴许正是它们原先用高超的技巧掩盖起来的

1 [161]

对于被自己视为“肤浅”的东西，也许人人都有自己的尺度：好吧，我就有自己的尺度——那是一种供我自己使用的粗糙而幼稚的尺度，它让我感到多么称手——尽管其他人有权拥有更为敏感、更为精细的工具！

在我看来，谁若把痛苦当作反对生命的论据来感受，那就是浅薄的，我们的悲观主义者们就是这样；在幸福中见出一种目标的人亦然。

1 [162] (53)

放荡的心灵。——

我看到了他：至少是他的眼睛——时而深邃又沉静、时而碧绿又淫荡的蜂蜜般的眼睛

他那安静的微笑，

天空血腥而残酷地注视

放荡的女人心灵

我看到了他，他那平静的微笑，他那蜂蜜般的眼睛，时而深邃而含蓄，时而碧绿而淫荡，一个战栗的表面，

淫荡的、困倦的、战栗的、迟疑的，

波浪涌入他的眼睛

1 [163] (54)

1．海盗中间的凯撒

2．在桥边

3．婚礼。——而且突然间，天空阴沉下来

4．阿里阿德涅(55)。

1 [164]

这种音乐——倒是狄奥尼索斯的？
舞蹈？
喜悦？诱惑者？
宗教的洪流？
在柏拉图枕头下的阿里〈斯托芬〉[(56)]？

1 [165] [(57)]

我们的吟游诗人以及欺诈葬礼上的人〈们〉——他们是女巫的近亲，他们有自己的山头

1 [166]

神秘的自然，被恶习玷污了的，冒着泡沫

1 [167] [(58)]

善良而纯洁的源泉，它再也对付不了落入其中的一丁点儿垃圾，直到它最后彻底发黄流毒：——堕落的天使

1 [168]

"我们非道德论者 "。

1 [169]

"如果你得救了，你就会知道你之所为；但如果你不知道，你就得服从律法，服从律法的惩罚"。

拿撒勒的耶稣 。

1 [170]

勤劳，作为一个不高贵的 人之种类的标志（所以不言而喻地，该种类还是一种值得珍视的和必不可少的人——蠢驴的注脚），在我们这个时代里或许会———

1 [171]

与拉伯雷(59)相比，与那种放纵的感官力量相比，后者的标志就是，———

1 [172]

没有手的拉斐尔(60)

文化的寺庵和隐居之所

这种音乐是不真诚的

“尽可能不要国家”(61)——那些反国家的势力

对已经以“客观冷静”、“沉思冥想”为最高状态的人来说，比如对叔本华来说——他知道得还不够

寻找一种不折不挠的质朴的利己主义时的幸福(62)

德国人的伪善啊！把老妇描写为他们的责任感的分泌物——我亲耳听到过这个说法。

丑陋少女的叫喊和涂鸦——女人不断衰退的影响。

新式梅留辛茸毛毡呢(63)

尽可能多的军事书籍，被射伤的国王们——野营的匮乏，没有门窗、上膛的左轮手枪

“任何行动的原因都是一种意识行为”，一种知识！因此恶劣的行动只不过是谬误，等等。

著名的话“宽恕他们吧”(64)，一般化的说法是“理解一切吧”(65)——肤浅的 说辞

“伟大的模棱两可者和诱惑者”

1 [173]

一个冰冷的可恶的湖，其中泛不起任何欣喜的涟漪

1 [174] (66)

在我的同类中间还没有一个时刻，在每一种行为和事务上，都使“你必须要做点别的”这条隐秘的蠕虫构成内心的压抑，那是一条折磨小孩、蠢妇、侏儒的蠕虫

——在它周围只有这样一些人，即它既不能报复，也不能劝导的那些人———

1 [175]

娇生惯养的良知

1 [176]

小小的痛苦（Wehsal）

1 [177]

关于一个伟人。

后人说他：“从此以后爬得越来越高了。”——但他们丝毫理解不了这种上升的苦难：一个伟人受伤害、受打压、受排挤、受折磨而升到他的 高位。

1 [178] (67)

正如我所理解的，这乃是种族问题：因为在关于雅利安人的粗俗废话中———

1 [179]

平庸的耶稣教会，力求折断或者削弱异乎寻常的和紧张好奇的人，犹如折断一张对它构成危险的弓，其手段就是同情和舒适的帮忙，差不多就是通过对其必然之孤独的毒化以及对其信仰的隐蔽玷污——：当耶稣教会能够说“他 终于成了我们中的一员”时，它就胜利了；这个嗜权的耶稣教会，它就是整个民主运动的推动力，往往远离于政治和营养问题———

1 [180]

莫扎特，德国巴罗克之花——

1 [181]

灵感 。——

1 [182]

这是难以得到理解的。对于力求某种精细 解释的善良意志，人们要打心眼里表示感谢：在称心的好日子里，人们甚至不再要求解释了。人们应当给予自己的朋友们一个充裕的误解空间。在我看来，被人误解要胜过得不到理解：某种具有伤害作用的东西就在于被人理解。要被人理解吗？你们知道这意味着什么吗？——理解即是敉平。(68)

被人误解胜于得不到理解：对于得不到理解，人们总是漠然处之，而漠然之冷是伤人的。

1 [183]

呵，这就是大海：而这只鸟应当在此筑窝吗？
在那些日子里，大海变得风平浪静而且———

1 [184]

论精神的贪婪 ：在那里，犹如在吝啬鬼那里，手段成了目的。贪得无厌
人们今天 喜爱一切宿命论的非凡惊人：对精神亦然。

1 [185] (69)

精神的培育 。

关于精神良知的想法 。

精神的贪得无厌：——精神的非凡惊人、宿命、夜游、冷酷无情、野性和狡诈。

1 [186] (70)

学者 。
什么是真理 。
论精神的放纵 。
我们艺术中的蛊惑因素 。
主人道德与奴隶道德 。
道德与生理学 。
虔敬 。
论自由精神的历史 。
我们非道德论者。
高贵的心灵。
面具。

1 [187] (71)

1．什么是真理?
2．论学者的自然史。
3．面具。
4．论高贵的心灵。
5．我们非道德论者。
6．群盲道德。
7．论艺术中的蛊惑因素。
8．虔敬。
9．善良的欧洲人。

10．未来哲学。怀疑论者。自由精神。强大精神。诱惑者。狄奥尼索斯。

1 [188] (72)

第一个主要章节：
我们的勇气

第二个主要章节：
我们的同情

第三个主要章节：
我们的见识

第四个主要章节：
我们的孤独。

1 [189] (73)

1．道德与认识 。
2．道德与宗教 。
3．道德与艺术。
4．“我们欧洲人 ”。
5．什么是高贵的？
灵感

1 [190]

在已经摆脱了宗教的人们中间，我发现有多种多样的人。其中有毫无节制者，他们已经为自己的感官所说服（因为他们的感官再也受不了宗教理想的强制和谴责了）——而且他们习惯于把理性、趣味当作自己的代言人来加以利用，就仿佛他们知道自己再也受不了宗教的

非理性和乏味似的：——这种人所特有的是反宗教的仇恨、狠毒之心以及阴险的讪笑，但同样地在好好隐瞒起来的时刻——还有一种渴慕的羞愧，一种内心对被否定了的理想的卑躬屈膝。通过感性生活疏远于教会之后，他们在重新回到教会时就崇拜非感性化的理想，把它当作这种唯一的 宗教上的"自在理想"（Ideal an sich）：——大量严重谬误的一个源泉。

其中也有更富于才智的、更缺乏感受力的、更枯燥乏味的，也更认真的人们，他们从骨子里根本就无能于信仰一种理想，更善于在精细的否定和挑剔的解决中找到他们最大的力量和自尊：他们已经解脱了，因为他们身上没有能够牢牢维系的东西；他们之所以能解脱，是因为———

阶段——

丧失、荒凉，包括一种不忠、忘恩负义、解脱的感受，一切都被一种不容改变的、严厉的确信压倒了

充满敬畏的宽容感和一种美好的严肃感（怀着对人〈性〉宗教的伟大宽容）

对于一切宗教的优越而善意的喜悦之感，伴以一种对精神良知的肮脏的轻率蔑视，后者总是还允许许多人去笃信宗教，或者允许一种难以隐瞒的惊奇，即："信仰"是可能的

1 [191]

请注意！说到底，一个希腊城邦的整体 倒是比某个个体更有价值！它只是没有被保存下来！——多么确定地，身体比无论哪个器官都更有价值。学会服从，在身体上千锤百炼，完成至高事业！

1 [192]

洗得更干净，穿得更整洁之后，卓越的体操运动员封住了不牢靠的嘴，使自己养成沉默的习惯，也养成在性欲（Venere）方面的几分

自控（而不是像人们司空见惯的那样从小就乱搞一气）：我们会看到他们立即就在这个方面“被欧洲化”了

1 [193]

我喜欢年少的食肉动物那漂亮的顽皮劲儿，它优美地玩耍，并且通过玩耍而把东西撕个粉碎

1 [194]

现代悲观主义乃是现代 世界——而不是世界和此在——的徒劳无用状态的一个表达。

1 [195]

我越来越觉得，我们并不浅薄，并没有足够的好心肠，不足以为这个边陲的容克祖国助一臂之力，并且赞同它那恶狠狠的愚昧口号：“德国，德国，高于一切。”

1 [196]

——我们必须已然下降到最后的瓦格纳及其拜罗伊特报刊的水平，才能应付一个类似的由骄横、暧昧和德意志狂构成的泥潭，正如那些对德〈意志〉民〈族〉的讲话表现出来的那样。

1 [197]

有一天，不知道怎么回事，老浪漫主义者倒下了，展开四肢躺在十字架前：这也是理查德·瓦格纳碰到的事情。一道来观看这样一个人的蜕化变质，这是我所经历过的最痛苦的事情之一：——人们在德〈国〉并没有 对此感到痛苦，这对我来说构成一个强大的推动力，使我愈加怀疑那种如今在德〈国〉占上风的精神。

1 [198] (74)

扑埃叽莱哩，巴叽哩（Buatschleli batscheli）
当，当，当（bim bim bim）
扑埃叽莱哩，巴叽哩（Buatscheli batschleli）
当（bim）！ (75)

1 [199]

用自己的拥抱抓住幸福，把它勒死、扼杀、消灭掉：——此类体验的忧伤——不然它会逃遁和溜走吗？

1 [200]

人们能坚持多少真理？
人们能承担多少责任？
人们能担当多少照料和保护？
简朴性——还有，艺术家五彩缤纷的趣味透露了什么呢？

1 [201]

中产阶级的道德

1 [202]

存在着某种根本不可教的东西：一块由fatum［命运］、由尺度方面以及在与我们的关系方面预先确定了的决定所构成的花岗岩，同样地还有一种对于特定问题的权利，一种深深的烙印，即把特定问题烙印到我们的名字上面。

适应的努力、孤寂的痛苦、对某个集体的要求：在一位思想家那里，这些东西可能如此这般表现出来，即他在自己的个案中恰恰减掉了最个人性的和最富有价值的东西，而且通过一般化也把这种东西公共化 了。如此一来，一位引人注目的人物的完全表达出来的哲学，就可能并不真的是他自己的哲学，恰恰倒是他的环境，他作为人悖离 于这个环境，是反典型的。在何种意义上谦逊、无畏"我在"（Ich bin）

的缺失，对一位思想家来说会变成灾难性的。“典型比个案和特例更为有趣”：就此而言，趣味的科学性就可能使某人不能独立具有必要的关注和谨慎。而最后：风格、文学、话语的抛掷——这一切对最个人性的东西造成何种歪曲和腐败呵！书写中的猜疑、好 手笔的虚荣暴行：后者肯定是一件社会制服，并且同样也把我们掩盖起来了。这种趣味与独创性为敌！一个老旧的故事。

有所传达的风格：以及仅仅作为标志的风格，“in memorian”［作为纪念］。僵死的风格是一场化装舞会；在别处则是活生生的风格。非个人化。

1［203］

对一个敌人，最好的对付手段就是第二个敌人：因为一个敌人———

1［204］ (76)

在我身上太多了，从何时起？差不多从儿时起。我的语文学只不过是一种贪婪地一把抓住的疵点（Echappade）而已：我不能错误地以为莱比锡的日记讲得太清楚了。——而且没有同伴！——信赖方面的轻浮吗？不过，一位隐居者总是已经积累了太多信赖方面的储备，当然同样也储备了太多怀疑。

1［205］

对宗教的最深误解，“恶人无宗教”。

1［206］ (77)

俄罗斯 音乐：何以会到此地步———

1［207］

我把他置入其中的那个环境的极端纯洁性，而且我获准把事物——

1 [208]

对于身〈体〉的痛苦，我变得更无抵抗能力了：而且，如果现在日子随着老病发作一起到来，这种痛苦就立即转变为一种无可比拟的心灵折磨

1 [209]

有人说他的作品也失去了其天性的崇高和善意：背后是贫瘠或者烂泥一堆。——

1 [210]

问心无愧和健康幸福如何脱离了那些深重的难题！

1 [211] (78)

善与恶的彼岸：诸如此类的东西令人费心。我就像在把它翻译成一门外语，我并非总是有把握找到意义。一切都有点过于粗笨，不能让我中意。

1 [212]

想到棕色、黄色、绿色相间的朱地毯

1 [213]

我们早起者，我们根据——

1 [214]

对立面，存在着令人作呕的真理，materia peccans［病态材料］，那是人们绝对要摆脱的：人们通过传达它来摆脱它。

1 [215]

带着讽刺的悲哀来注意群众的困厄：他们想要的就是某种我们 能够做到的东西——啊！

1 [216]

我从未亵渎爱这个神圣名称。

1 [217]

睡醒了的力量

1 [218]

真正就其冷静客观来说，就其明快的整体主义来说，他是错误的，情绪上做作的，个体把握方面不自然的和狡诈的，甚至在感官上也是如此

1 [219] (79)

请注意！在生命力的衰退中，人们如何下降 到沉思冥想和客观冷静的地步：一位诗人能感受这一点（圣伯夫(80)）。

1 [220] (81)

在路〈易〉十四(82)时代里的人和社会所获得的惊人享受，使得自然中的人感到无聊和萎靡。最痛苦的乃是荒芜的自然，崇山峻岭。

矫揉造作者 想把精神、至少是把法国人讲的精神（esprit）带入爱之中。精神 方面的巨大享受的标志（敏锐的、与众不同的精神，就像波斯战争时代）

最不自然的形式（龙沙(83)，甚至斯堪的纳维亚人）在十分生猛有力的感性人物那里造成了极大的快乐：那就是他们的自我克制。包括最不自然的道德。

我们的人们想要坚定而宿命地成为幻想的摧毁者——虚弱而温柔的人们的欲望，他们喜欢无定形、野蛮、摧毁形式的东西（例如"无限的"曲调——德国音乐家的狡诈）。悲观主义和野蛮粗暴乃是我们的矫揉造作者的兴奋剂。

1 [221]

喀提林[(84)]——一个堪与凯撒比肩的浪漫主义者，modo celer modo lentus ingressus [有时来得快，有时来得慢]

1 [222]

凭良心行动的权利只有在大规模的专制政体中才是有益的和可能的——毁灭之征兆

1 [223] [(85)]

请注意！最后的德性。

我们是德性的挥霍者，这些德性是我们的祖先们积累起来的，而且——多亏了他们——就他们长久的严格和节约来看（尽管这是很久以前的事了），我们却〈装出〉富有而傲慢的后代的样子。

1 [224]

阴沉地或者放纵地，一种精神在它想出来的一切东西中，把复仇看作它已经做过的某件事（或者看作它没有做过的某件事）——它不无残暴地理解幸福

1 [225]

这里是半岛汇入大海的地方

1 [226] [(86)]

谁若不以观看蠢货跳舞为乐，他就不能读德文书。我刚刚在看一个德国蠢货跳舞：欧根·杜林[87]，他遵循的是无政府主义者的座右铭：“ni dieu ni maître”［既没有神也没有主人］。

1［227］

就多数人 来说，他们的聪明 就是他们所拥有的最纯真的东西，到今天也总还如此：只有那些稀罕的人，他们知道，他们感受到，他们是如何在一个正在衰老的文化的苍茫暮色中成长起来的———

1［228］

我不懂门外汉们在理〈查德〉·瓦〈格纳〉那里得到了什么：也许是他激发了他们的浪漫主义情怀，以及所有对于无限之物和浪漫主义神秘玄想的敬畏和欲望——我们音乐家们受到了引诱，已经心醉神迷

1［229］[88]

安静地讲话。　　海盗中间的凯撒。
太阳沉落的时辰——
为上帝之故爱人类——
为了那些纯真地微笑的人们。
为被误解而感恩——
在金色的栅栏旁。
我们这些幸福的蜥蜴——[89]
在小孩和侏儒中间。
在桥旁。
在古要塞上。
沐浴。
最大的事件——
永远被伪装
otium［空闲、安逸］

贫困、疾病——以及高贵的人
迟缓的眼睛
“它的相似物”——反对亲密
能够沉默
难于和解的、极其气愤的
把一切拘泥迂腐的东西保护起来。
女人。——舞蹈、愚蠢、小首饰匣
诱惑者。
关于血统。
面具。

1 [230] (90)

安静的歌曲 。

1 [231] (91)

阿里阿德涅 。

1 [232] (92)

等级问题 。

暂时的思想和破折号

弗里德里希·尼采著。

1 [233]

请注意！俗人说：吃一堑，长一智 。 (93) ——只要吃亏令人聪明，那么它也使人变坏。可是吃亏多么经常地令人愚蠢啊！

1 [234]

一件手艺何以在身心两方面变得畸形了：科学本身亦然，谋生行当亦然，任何一种艺术亦然：——专家 是必要的，但属于工具一类 。

1 [235]

没有管束和界限地来考察一下人，那将是十分有趣的：几乎所有比较高等的人（诸如艺术家）都重新陷入某种屈服之中，或者是屈服于基督教，或者是屈服于祖国。

1 [236]

如果这不是一个沉沦和生命力随着大量抑郁日益衰落的时代，那么至少也是一个鲁莽轻率和任意妄为的试验的时代：——而且，大概由于它有大量的失败 实验，就形成了一个犹如沉沦的总体印象：也许事情本身就是这样一种 沉沦。

1 [237] (94)

等级问题。

培育和培植问题。

请注意！
- 意志的培育。
- 服从的培育。
- 命令的培育。
- 区分的精细。
- 排除特性的教化。

1 [238] (95)

那种支配着每个人所有可能的命运的使命，有着深刻的必然性，而在每个人身上，一种使命变得具体而真实，并且“得以诞生出来”——人生过半，我理解了等级制问题 在准备阶段需要什么，方能最后在我心中升起：——正如我不得不经验我〈的〉心灵和我的身体的极其多样的幸福状态和困厄状态，丝毫没有丧失什么，尽情享受一切，从根子上考验一切，把偶然从一切事物中涤除和过滤出去。

1 [239]

任何一种曾以某种方式占统治地位的道德，始终都是对人的某个特定类型的培育和培养，前提条件是，这个类型是特别重要的，其实就是唯一重要的，质言之，始终以某个类型为前提。任何一种道德都相信，人们用意图和强制力能够对人作许多改变（“改良”）：——它总是把对标准类型的接近视为“改良”（对于这件事，它根本就没有别的概念了——）。

1 [240] (96)

关于幼稚性。反思还可能成为幼〈稚性〉的一个标志。
“幼稚的利己主义”。

1 [241]

“邻人”的幸福本身是更值得追求的，条件是：1）如果幸福是值得追求的；2）如果哪一种幸福是确定的，因为存在着这样的幸福种类，它们作为目标是自相矛盾的和自我阻碍的；3）如果已经有一种人格价值得到了确定，而且“邻人”显然比我拥有更高的价值。——适意而热情的献身之感情（sentiments）等等，必须受到毫不留情的批评；由于其中只有微量的安逸和热情，它们本身并不包含赞成 的理由，而只包含一种导致这个后果的诱惑 。

1 [242]

知人之明：关键是要看某人已经把什么东西把握、感受为“体验”了；多数人需要笨拙而详尽地知道一个事件，无数次地重复，而少数人只需要当头一棒，就能深入事件背后，专心于此，获得一种体验了

1 [243]

德国人对基督教的野蛮化

1 [244]

科学作为教育手段。靠自身发动，更多地是一种野蛮，一种野蛮化的手艺

1 [245] (97)

Iti vuttakam (98)
（（神圣者）如是说

1 [246]

不欺骗
不妥协
蔑视此种模糊性，就像俾斯麦和瓦〈格纳〉一样。

1 [247]

人类如何患了上帝病，与这个 人疏远了。

---

(1) 相应的手稿编号为：N VII 2b。——译注

(2) 参看尼采1885年10月（自莱比锡）和1885年12月（自尼斯）致奥维贝克的信。——编注

(3) 关于舞曲《致密斯脱拉风》。——编注

(4) 以《镜子》作标题，这是尼采1885年手稿中经常有的事；此处可参看：1［109，121］，3［11］。——编注

(5) 参看1［10］，《善恶的彼岸》，第257节，《论道德的谱系》，第1卷，第2节，第3卷，第14节。——编注

(6) 关于原计划的对《人性的，太人性的》的修订，参看《尼采编年史》［KSA，第15卷。——译注］。——编注

(7) 参看1［7］。——编注

(8) 出版者］恩斯特·施梅茨纳（Ernst Schmeitzner）。——编注

(9) "理智直观"］后康德哲学概念，尤其是谢林的概念。叔本华已经与后者作了激烈论战。——编注

(10) pia fraus［善良的欺骗］参看奥维德：《变形记》，IX，第711行。——编注

(11) 在1881年8月26日致尼采的书信中，彼得·加斯特附了一份由盖斯多夫（Gersdorff）翻译的谈话，即在塞缪尔·怀特·贝克与尼罗河上游地区拉图卡部族首领科莫罗（Comorro）之间的谈话；这个谈话刊于贝克：《阿伯特湖、尼罗河大盆地以及尼罗河源头考》，伦敦，1866年。——编注

(12) 塞缪尔·怀特·贝克（Samuel White Baker，1821—1893）：英国殖民探险家。著有《阿伯特湖》、《阿比西尼亚的尼罗河支流》等。——译注

(13) 据J．韦尔豪森？——编注

(14) 此处出现的《权力意志》第一个书名已见于尼采1885年夏季所作的笔记本（W Ⅰ 7a和N VII 2a）。在本卷中，《权力意志》的其他书名尚可见于：1［131］，2［73，74，100］，3［4］，5［75］，7［64］。——编注

(15) "理解一切即宽恕一切"（tout comprendre c'est tout pardonner）］尼采经常引用的这个箴言出处不明；据比希曼（Büchmann）之见，此箴言可上溯斯塔尔夫人（Frauvon Staël）的《柯丽娜》（*Corinne，ou l'Italie*）（1807年出版，第18卷，第5章）中所言"理解一切就能使人变得很宽容"（tout comprendre rend très indulgent）。——编注

(16) 这个副标题"一种未来哲学的序曲"反复出现在尼采笔记中，最终成为《善恶的彼岸》的副题，也可参看1［94］。——编注

(17) 此句中"好的"（gut）也可译为"善的"。——译注

(18) 表示笔记手稿中不完整的句子。——译注

(19) 估计是为《权力意志》而作，计划1［35］。——编注

(20) 指上帝或神性者。——译注

(21) 尼采于1885年春季读奥古斯丁的《忏悔录》；对此，尼采曾致信奥维贝克：此外，人们在这本书中寻根究底地审视基督教：而我是带着一位彻底的医生和生理学家的好奇心站在一旁（1885年3月31日）。——编注

(22) 参看1［95，121］，2［26，27，38，42，47，53，54，70，73］，3［9］。——编注

(23) 参看1［82］的副标题。——编注

(24) 或径直译为"权力意志"。——译注

(25) 主标题《新启蒙》作于1884年。关于副标题，可参看1［45］。——编注

(26) 参看1［82］以及注释。——编注

(27) 尼采于1883年夏季即计划了一种道德论者的道德。参看1［144］以及KSA，第10卷，7［1］注释。——编注

(28) 参看1［3］及注释。——编注

(29) 参看1［4］结尾。——编注

(30) 此处"艺术性"（Künstlichkeit）或可译"人工性"。——译注

(31) "把握一切"（Alles begreifen）］参看1［42］。——编注

(32) 关于《权力意志》，计划1［35］。——编注

(33) 关于《权力意志》，计划1［35］。——编注

(34) 主标题《快乐的科学》（Gai Saber）在1884—1885年间的尼采那里极少出现；有关此计划的章节标题，可参看1［35］，1［82］，1［3］。关于副标题，可参看1［45］，也可参看2［73］。——编注

(35) 此处有"解释"（Auslegung）与"说明"（Erklärung）之区分。此题后为解释学哲学家们进一步深化。——译注

(36) 黑恩胡特派（Herrnhuter）：基督教胡斯派之派别摩拉维亚兄弟会的支派，因摩拉维亚的黑恩胡特村而得名。——译注

(37) 参看1［151］。关于《权力意志》，计划1［35］。也可参看1［129］。——编注

(38) 参看1［126］。——编注

(39) 参看1［35］以及注释。——编注

(40) 波尔 - 罗雅尔（Port-Royal）：法国凡尔赛寺院名，始建于1204年，原为女修道院，后为天主教参孙派学者的学术中心，以研究古典著名，这些学者被称为波尔 - 罗雅尔派。——译注

(41) 很有可能被当作标题。——编注

(42) 尼采此说极高明，道出了后尼采的现代艺术之要义。——译注

(43) 罗西尼（Gioacchino Antonio Rossini，1792—1868）：意大利歌剧作曲家。主要作品有喜歌剧《塞维利亚的理发师》、大歌剧《威廉·退尔》、合唱曲《庄严弥撒》等。——译注

(44) 参看尼采致奥维贝克的信：……当我日复一日地，在午后坐或躺在我偏远的海边岩上，就像蝎虎待在阳光下，并且打算进行精神冒险……（1881年1月8日，写于热那亚）。参看1［229］。——编注

(45) 参看1［96］，1［223］。——编注

(46) 参看第9卷，6［457，459，461］以及此处1［223］。——编注

(47) 叔本华代表作之书名。——译注

(48) 参看1［126］。——编注

(49) 参看7［67］。——编注

(50) 原文为：Gegen Arisch und Semitisch，其中Arisch和Semitisch为形容词化的名词，即"雅利安人的"和"闪米特人的"。——译注

(51) 参看KSA，第11卷，35［76］，《善恶的彼岸》第9个主要章节的标题。参看1［232，237］，2［16］。——编注

(52) 勒南（Ernest Renan，1823—1892）：法国哲学家、历史学家。主要著作有《基督教起源史》，其中第一卷《耶稣生平》最著名。——译注

(53) 诗歌残篇乎？——编注

(54) 诗歌标题？主要参看KSA，第13卷，11［52］以及作于1884年秋季的诗集计划；参看1［129］。——编注

(55) 阿里阿德涅（Ariadne）：希腊神话中克里特王米诺斯的女儿，据说她用小线团帮助情人忒修斯逃出迷宫。——译注

(56) 阿里斯托芬（Aristophanes，约前446—前385）：古希腊喜剧作家。被称为"喜剧之父"。现存作品《阿卡奈人》、《骑士》等11部。——译注

(57) 参看KSA，第11卷，35［79］。——编注

(58) 参看1［102］。——编注

(59) 拉伯雷（Francois Rabelais，约1494—1553）：法国作家，人文主义者。著有长篇小说《巨人传》等。——译注

(60) 没有手的拉斐尔］参看《善恶的彼岸》，第274节；这句"常被人引证的名言"源自莱辛的《爱米丽雅·迦洛蒂》（*Emilia Galotti*），第1章，第4节："我的王子啊，倘若拉斐尔不幸是生来没有手的，难道他就不会是最伟大的绘画天才了？"——编注

(61) 尽可能不要国家］引自《曙光》，第179节。——编注

(62) 寻找……幸福］参看尼采致梅森伯格（Malwida von Meysenbug）的信（关于露·冯·莎乐美）：真正说来，我还从未发现这样一种浑然天成的、极细微而生动的、不为意识所破碎的利己主义，这样一种动物性的利己主义：而且因此我就来谈论"天真"（1883年初）。——编注

(63) 新式梅留辛茸毛毡］参看歌德：《威廉·迈斯特的漫游年代》，第3卷，第7章。——编注

(64) “宽恕他们吧”］参看《路加福音》，第23章，第24行。——编注

(65) “理解一切吧”（tout comprendre）］参看1［42］注释。——编注

(66) 参看1［204］，2［12］。——编注

(67) 参看1［153］。——编注

(68) 此句原文为法文：Comprendre c'est égaler。——译注

(69) 参看2［11］。——编注

(70) 自1885年夏季以来所撰残篇的安排计划，也可参看1［187，188，189］。——编注

(71) 参看1［186］。——编注

(72) 参看1［186］。——编注

(73) 参看1［186］。——编注

(74) 参看尼采致伊丽莎白·福斯特和伯恩哈德·福斯特（Elisabeth und Bernhard Förster）的信：这时你们的动物喝了满满三大杯甜甜的本地葡萄酒，差不多有一点点（a bitzeli）醉了；至少，酒后我对过于激烈地喘着粗气的情绪波涛说了话，就如同人们对母鸡说：“布切！布切！布切！”（Butsch！Butsch！Butsch！）（1885年圣诞节稍后）。——编注

(75) 此段文字为拟音词，未知作者在此玩何种游戏。参照前编注，疑为尼采“酒后胡言”。——译注

(76) 参看1［174］，2［12］。——编注

(77) 参看18［9］。——编注

(78) 可能与1885—1886年冬季所撰的《善恶的彼岸》誊清稿相关。——编注

(79) 关于圣伯夫，参看KSA，第13卷，11［9］，《偶像的黄昏》，概述之三。——编注

(80) 圣伯夫（Charles Augustin Sainte - Beuve，1804—1869）：一译“圣佩韦”，法国作家、评论家。著有《维克多·雨果的〈短歌和歌谣集〉》、《波尔 - 罗雅尔修道院史》等。——译注

(81) 出处不明。——编注

(82) 路易十四（Ludwig XIV，法文名作Louis XIV，1638—1715）：路易十三之子，法国国王，1643—1715年在位。——译注

(83) 龙沙（Pierre de Ronsard，1524—1585）：法国诗人，七星诗社主要代表。著有《短歌行》、《赞歌集》等。——译注

(84) 喀提林（Lucius Sergius Catilina，前108—前62）：古罗马“喀提林事件”的首领。曾任大法官和非洲行省总督等。公元前63年喀提林谋反夺权，执政官西塞罗发表反“喀提林阴谋”演说并施以镇压，喀提林在激战中被杀。——译注

(85) 参看1［144，145］。——编注

(86) 可能与欧根·杜林（Eugen Dühring）的自传相关：《事件、生平和敌人》，卡尔斯鲁厄和莱比锡，1882年，尼采藏书；参看尼采1887年11月24日致彼得·加斯特的信。——编注

(87) 欧根·杜林（Karl Eugen Dühring，1833—1921）：德国哲学家、经济学家。著有《哲学教程》、《国民经济学及社会经济学教程》等。——译注

(88) 关于一部诗集？参看1［163］以及注释。——编注

(89) 参看1［143］。——编注

(90) 1［229］的标题？参看2［4］。——编注

(91) 1［229］的标题？——编注

(92) 参看1［154，237］，2［16］。——编注

(93) 直译为：吃亏令人聪明。——译注

(94) 参看1［154，232］，2［16］。——编注

(95) 参看《人性的，太人性的》，第1卷，新版前言，第7节。——编注

(96) 参看1［172］。——编注

(97) 尼采的一位朋友恩斯特·温迪施（Ernst Windisch）编辑。——编注

(98) Iti vuttakam：佛教经书《如是语经》，即“本事经”，为十二部经之一。尼采在此采巴利文iti vuttakam之字面含义，解为：“（神圣者）如是说。”——译注

[2．1885年秋至1886年秋] (1)

2 [1]

有一种高贵而危险的漫不经心，它提供了一种深刻的推论和洞见：那就是极其丰富的心灵的漫不经心，这种心灵从不刻意谋求 朋友，而只知道热情好客，始终只是热情待客，而且精于此道——心和家向每个愿意登门的人敞开，不管你是乞丐还是残疾，抑或皇帝。这是真正的平易近人：谁有了这种品质，就会“朋友”遍地，但也很可能一个朋友都没有。

2 [2]

这种壮丽的精神，现在足以很好地防御和拒绝各种侵袭了：——它们因为精神的堡垒和隐秘而对精神发怒，但却好奇地透过精神用于为自己的领地围起篱笆的金色栅栏来进行观看——是这样吗？好奇而又受到诱惑：因为一种不熟悉的暧昧芳香恶毒地向我们吹来，告诉我们关于隐蔽花园和极乐的一些消息。

2 [3] (2)

我们置身于民族性癫狂症的危险狂欢节之中，所有比较精细敏锐的理性都悄悄躲到一边去了，最粗野的刁民们的虚荣心叫嚷着要特殊生存和专断的权利——在今天，人们如何〈可能〉使波兰人，斯拉夫世界最高贵的天性，维持那些恶化的希望，并且———

有人对我说，德〈国〉在这方面可以说说大话。

2 [4] (3)

安静的插话 。

为了从《查拉图斯特拉如是说》中恢复过来
献给他的朋友

弗里德里希·尼采著

2 [5]

今天在德国人们对于权力问题、对于商业交通状态以及——说到底——对于“好生活”的唯一兴趣，正在兴起的议会胡闹，人人都可以通过阅读报纸以及通过文字写作参与讨论任何事情，人们对一位政治家的赞赏，后者对哲学的了解和看法无异于一个农民和学生联谊会成员，还有，他大胆而肆无忌惮的短命政治相信可以通过一种古代君主主义和基督教的点缀使德国趣味（或者良知——）变得“可以接受”——：凡此种种，皆在阴森可怕而富于魅力的1815年有其根源。那时候，德意志精神的黑夜突然降临，而在此之前，德意志精神有过一个长长的快乐白昼：祖国、国界、乡土、祖先——形形色色的褊狭性都突然开始发挥作用了。当时在高层，突现出来 的是反动和惊恐，是对德意志精神的恐惧，而在低层，则是自由主义和革命主义以及全部政治狂热，——人们理解它是理所当然的。从此以后——自从它政治化以后——德国丧失了欧洲精神领袖的地位：而现在又成功地把平庸的英〈格兰人〉、德〈意志人〉———

2 [6]

前几个世纪 。——

德国只是到17、18世纪才把它最具特性的艺术即音乐带向了高峰：如果说一个间或忧伤的观察者所能做的，只是把19世纪的德国音乐也认作一种绚丽多彩而高深莫测的沉沦形式，那大家就原谅他吧。在这同一个备受诋毁的世纪里，同样在造型艺术中也显示出一种挥霍的欲望和力量：教堂和宫殿里的德意志巴罗克风格，作为直系亲属而

属于我们的音乐——它在视觉领域里构成同一个种类的魔力和诱惑，那是我们的音乐对另一个感官所具有的魔力和诱惑。在莱布尼茨与叔本华（生于1788年）之间，德国臆想出了整个奇特观念的领域，在那几个世纪里也都是同样的情况：——而且，包括这种哲学，连同它的陈腐观点和概念蜘蛛网、它的随机应变、它的抑郁、它隐秘的无限性和神秘性，都属于我们的音乐，都是哲学领域里的一种巴罗克。

2 [7]

我们所理解的精神——，我们并不与 之相类 ：我们胜过这种精神！

2 [8] (4)

尚未成熟而靠不住的东西，总是发出最响亮的叫喊声：因为它还太过经常地跌倒。例如，今天欧洲的“爱国主义”、“祖国之爱”，就还只是一个孩子：——人们可不能对爱吵吵闹闹的小孩太过当真了！

2 [9] (5)

致我的朋友们 。

这本书，它已经意识到要在一个广大的国家和民众范围里找到自己的读者，并且必须懂得某一种甚至能引诱脆弱而又不倔的耳朵的艺术：正是这本书留给了我亲密的朋友们：对他们来说，它看起来是一种恐怖和一个问号，并且在他们与我之间插入了一种长久的疏远。事实上，它所源出的那个状态本身就具有足够的谜团和矛盾：我当时既是十分 幸福的，又是十分 痛苦的——由于一种伟大的胜利 ，我通过自身而赢得的胜利，那些常常使人毁灭的致命的胜利。有一天——那是在1876年——我产生了一种突如其来的蔑视和洞见：而且从那时候起，对所有这些美好的愿望，我都无情地不予理会，那原是我青年时代所钟情的愿望

2 [10] (6)

对我来说，民族性癫狂和祖国蠢笨气是毫无魅力的："德国，德国，高于一切"，这话在我的耳朵听来是令人痛苦的，根本上是因为我对于德国人有更多的要求和愿望，多于——。在他们第一个政治家的头脑里，古代君主主义和基督教的正派根基是与一种肆无忌惮的短命政治相协调的；这位政治家对哲学的反应并不比一个农民或者学生联谊会成员更多些。这种政治家激发了我嘲弄式的好奇心。在我看来甚至大有裨益的是，存在着某些德国人，他们对德〈意志〉帝〈国〉是漠不关心的：甚至并非作为旁观者，而是作为无视者。那么，他们到底是在朝何方 观看？有一些更重要的事物，与之相比这些问题只不过是表面的问题而已：例如，民主主义者的出现和增长，以及由此造成的欧洲的愚昧化，以及欧洲人的缩小 。

2 [11] (7)

理智的良知 。

对更具才智之人的批判尝试。

哲学家。自由精神。艺术家。宗教家。学者。高贵的人。狄奥尼索斯。

2 [12] (8)

Inter pares［同类中间］：一个令人陶醉的词语，——对于终生孤单的人来说，它包含着那么多的幸福和不幸；他对付不了隶属于他的任何人，尽管他已经通过多样途径来寻求这一点；在交际中，他必定始终是带有善意而明快的伪装、带有那种被寻求并且经常被找到的同化的人，并且由于太过久长的经验而认得那种逆来顺受的表情，后者被叫做"随和"，——间或当然也包括所有被隐瞒的厄运、所有未被窒息的欲望、所有积聚起来而变得野蛮的爱之洪流所具有的那种危险的令人心碎的爆发，——那个时刻的突然癫狂，其时，孤独者拥抱随

便哪个人，把他当作朋友和从天而降的最可贵的礼物来对待，为的是在以后某个时刻用厌恶来驱赶他，——从现在起则带着对自身的厌恶，犹如被玷污了，犹如被贬低了，犹如自我异化了，犹如因他自己的社会而得了病——。

2 [13] [(9)]

这是我心中一再重现出来的怀疑，是我心中永不平息的忧虑，是我的无人听懂或者无人能听懂的问题，是我的不只濒临一个深渊的斯芬克司[(10)]：——我认为，我们今天错估了我们欧洲人最爱的事物，而且有一个残酷无情的（或者甚至不是残酷无情的，而只是漠然而幼稚的）精灵玩弄我们的心灵和激情，正如它也许已经玩弄过通常存活过和热爱过的一切——：我认为，我们今天在欧洲习惯于当作"人道"、"道德"、"人性"、"同情"、公正来尊重的一切东西，虽然作为对某些危险而强大的基本本能的弱化和缓和，可能具有某种显突的价值，但长远看却无异于对"人"这整个类型的缩小——如果人们愿意宽恕我在一个绝望的事情上说一番绝望的话，那就是对这整个类型的最终的平庸化了；我相信，对于一个伊壁鸠鲁派的旁观之神（Zuschauer-Gott）来说，这种commedia umana［人间戏剧］必定在于：人借助于他们不断增长的道德，以全部的清白和纯真，误以为自己从动物层面上升到了"诸神"档次和超凡的规定性层面，但实际上却是下降了，也就是说，通过所有美德的培养（而群盲正是借助于这些美德而成长起来的），并且通过对其他不同的和对立的种类的压制（而正是这些种类使一个全新的更高更强的支配性种类得以起源），恰恰只是发展了人类中的群盲动物，而且也许借此把"人"这种动物固定起来了——因为迄今为止，人都是"未固定的动物"——；我认为，声势浩大的不断推进的，并且不可抑制的欧洲民主运动——它被称为"进步"——以及同样地，这种运动的准备及其道德征兆，即基督教——根本上仅仅意味着群盲巨大的本能上的总谋反，即针对牧人、食肉动

物、隐居者和凯撒式的领袖人物的总谋反，为的是保存和提升所有弱者、被压迫者、失势者、平庸者、半拉子的坏种，那是一种被拖延了的，首先只是隐秘的，进而越来越自信的奴隶起义，反抗任何主人种类，说到底还反抗"主人"概念的奴隶起义，是一场生死之战，反对任何道德，后者起源于一种更高更强的、如前面所讲的支配性的人之种类的怀抱和意识，——这样一个人之种类需要以某种形式，并且以某个名称的奴隶制作为自己的基础和条件；最后，我认为，迄今为止，任何一种对人之类型的提高都是某个贵族社会的事业，贵族社会相信人与人之间的等级制和价值差异的一个长长阶梯，并且需要奴隶制：确实，要是没有间距的激情，正如它从深入骨髓的等级差别中，从具有支配作用的特权阶层对臣民和工具的持续展望和俯视中，以及从其同样持续不断的在命令、遏制和排斥方面的训练过程中成长起来的那样，那么，也就根本不可能形成那另一种更为神秘的激情，不可能形成那种对心灵本身范围内的常新的间距扩展的要求，不可能形成总是越来越高级、越来越稀罕、越来越疏远、越来越广大、越来越大规模的状态，质言之，不可能形成"人的自我克服"，[(11)]从而得以采取一种超道德意义上的道德公式。有一个问题一再在我心中出现，也许是一个诱惑性的和糟糕的问题：假如把它告诉那些有权关心此类值得追问的问题的人们，当今最强大的那些心灵，也是最好地驾驭了自身的人们，那么，难道这不会是一个好机会，在"群居动物"类型现在在欧洲越来越发达的时候，试一试一种对相反类型及其美德的基本的、人为的、有意识的培育吗？而且，倘若出现了某个人，他利用了民主运动，——由于那个更高级的凯撒式的统治人物的种类，最终会加入到民主运动对奴隶制的全新的和高雅的扩展过程中（欧洲民主的完成终将成为这样一种奴隶制），而这个更高级的种类现在也必需这种新的奴隶制，那么，对民主运动来说，这本身不就是一种目标、解救和辩护吗？不就达到了新的、迄今为止都不可能的阶段，达到了民主运动的远景？达到了它的使命吗？

2 [14]

我们的四种基本美德：勇敢、同情、明智和孤独——倘若它们不与一种欢快喜悦而又极端卑鄙的恶习结义，即所谓的“礼貌”，那么它们本身就会成为不可忍受的。——

2 [15]

残暴有可能成为对紧张而骄傲的心灵的缓解，这种心灵已经习惯于不断地严于律己；终于有一次感到痛苦，看到自己受苦受难，这已经成了它们的节日——所有好战的种族都是残暴的；反过来，残暴也可能成为受压迫者和意志软弱者的一种纵情狂欢（Sat-urnalien），奴隶们、苏丹宫殿女人们的纵情狂欢，作为一种小小的权力欲望，——有一种凶恶的心灵的残暴，也有一种糟糕而渺小的心灵的残暴。

2 [16] (12)

什么是高贵的？

对等级的信仰。

劳动（关于艺术家、学者等）。

喜悦（发育良好的标志）(13)。

主人道德与群盲道德。

2 [17]

所举出的著作，作了小心而持久的追问，意在充当一种手段，也许可以开拓出一条道路，以理解一种比它本身所是的〈那个〉自由精神类型更高级，也更复杂的类型：——没有其他任何道路能使我们去理解———

*　　*　　*

同一位作者青年时期的著作。

《悲剧的诞生》，第一版，1872年，第二版———

《不合时宜的考察》，1873—1876年。

2 [18]

一个爱的上帝，既然已经由于自己的德性而深感厌烦了，或许有朝一日会说："让我们试一试凶恶行径吧！"——而且看哪，那是恶的一个新起源呢！起源于厌烦和德性！——

2 [19] (14)

"天堂笼罩着刀光剑影"——也是一个象征和符木(15)上的词语，出身高贵而好战的心灵会在上面暴露自己、猜出自己。——

2 [20] (16)

"山雕直冲云霄 "。心灵的高贵决不能从它借以进攻 ——"径直地"——的华丽而骄傲的愚蠢行径中得到认识。

2 [21]

也存在着一种对我们的激情和欲望的挥霍，亦即在我们用来满足自己的激情和欲望的简朴而小资的方式方面：——这就是败坏趣味的东西，但更多的是对我们自身的畏惧和恐惧。短时的禁欲主义乃是堵住 这种东西的手段，——是赋予这种东西以危险性和伟大风格的手段——

2 [22]

鉴于最高位和最低位的可怕人物为了免于忍受其良心谴责而必需的东西——也即"下蛋、咯咯叫、孵蛋"等等，无论优雅地抑或不优雅地——他们完全有理由像司汤达和巴尔扎克所做的那样，——把贞洁规定为自己的特种食品。而且至少，人们不能怀疑，恰恰对"天才"来说，婚床可能比姘居（concubinage）和放荡（libertinage）更危险。——即便从其他许多方面来看——例如有关"子孙后代"——人们也必须

时而来斟酌一下并且决定：aut liberi aut libri［要么子女，要么书籍］。

2［23］

长久地思索了宗教天赋，因而也包括“形而上学需要”的那个发源地，即“宗教的神经官能症”；——不情愿地铭记那个在法国著名的，而且本身尽人皆知的说法（它让人对法国精神的“健康”有了很大程度的理解）：“天才就是神经病。”[(17)]——

2［24］[(18)]

——再说一遍：我们心中的猛兽愿意受骗上当，——道德乃是必需的谎言（Nothlüge）。

2［25］[(19)]

“你在我看来心怀叵测”，我有一次对狄奥尼索斯神说，“就是要把人毁灭掉么？”——“也许吧”，这个神答道，“但却是要让我能摆脱掉什么”。——“是什么呢？”我好奇地问。——“你应该问是谁呢？”狄奥尼索斯如是说，然后就沉默了，以他特有的方式，也就是引诱性地。——你们或许要就此来观察他！那是春天时节，万木生气勃勃。

2［26］[(20)]

善恶的彼岸。

一种未来哲学的序曲。

弗里德里希·尼采著。

2［27］[(21)]

善恶的彼岸。

对于安静人物而言的各种沉思。

弗里德里希·尼采著。

2 [28]

就新近一切刑法立法来说，我的一个还算彻底的问题是：假如刑罚应该按照罪行大小的比例而使人受到痛苦——而你们所要求的根本上就是这个嘛！——，那就必须按痛感的比例把刑罚分配给每一个罪犯：——这就是说，根本不可有 对一个犯法行为的刑罚的预先 规定，根本不可有 一种刑事法典！然而，鉴于我们不容易确定一个罪犯的快乐与不快的程度表，我们实际上就不得不放弃刑罚吗？那是何种损失呵！不是吗？因此——

2 [29]

音乐并不 就像叔本华所断言的那样，能启示出世界的本质及其“意志”（叔本华为音乐所欺骗犹如为同情所欺骗，而且是出于相同的原因——因为对于这两者，他都经验得太少了——）：音乐只能启示音乐家先生们！而且他们本身并不知道这一点！——他们不知道这一点，这也许是多好的事情呢！——

2 [30] [(22)]

我们的德性 。

对于更精细的良知而言的
各种问题和值得追问的东西。

弗里德里希·尼采著。

2 [31] (23)

我们的德性 。

对一种未来道德的指导。

弗里德里希·尼采著。

论心灵的强壮。
论真诚。
论喜悦。
论追求孤独的意志。
“什么是高贵的？”

2 [32] (24)

未来哲学家 。
一次谈话。

1.
这样一种伟大在今天是可能的吗？——
2.
但也许明天，也许后天。——我将看到新的哲〈学家〉出现，如此等等。

2 [33]

有一种无以复加的对于喜悦的误解：而谁若有了这种误解，最终恰恰会对此心满意足。——我们，幸运地逃之夭夭 的我们——：我们，需要各色风格的南国和极丰富的阳光，并且使自己流落街头，在那里生活犹如一支醉态的假面节日队伍——作为某种由感官带来的东

西——滚动过去，我们，恰恰要求幸福是“由感官”带来的这样一回事情：看起来难道不是我们具有一种我们所害怕的知识吗？我们不想单独拥有这种知识吗？一种知识，我们在它的压力面前颤栗，在它的窃窃私语面前大惊失色？这种对可悲戏剧的固执背弃，这种对一切苦难的充耳不闻，这种大胆的、讥讽的浅薄，这种任意的心灵伊壁鸠鲁主义，它不想热情而充实地拥有什么，而且把假面当作其最后的神性和救世主来膜拜：这种对趣味忧郁者的嘲讽，在他们那里我们总是能猜测到深度之缺失——这难道不全是一种激情吗？看起来，我们把自己了解得太过脆弱了，也许已经把自己了解为破碎的和不可救药的；看起来，我们害怕生命的这一面，即它必定使我们心碎的一面，而且遁入它的假象、虚假、浅薄以及多样欺骗之中；看起来，我们是快乐的，因为我们极其悲哀。我们是严肃的，我们知道深渊：因此我们抗拒一切严肃之物。

———就我们来说，我们要嘲笑那些趣味方面的忧郁者——呵，我们讥讽他们，由此还妒忌他们！——因为我们并不十分幸福，不足以让自己拥有他们那种温柔的悲哀。我们还必须躲避悲哀的阴影：我们的地狱和黑暗对我们来说总是太切近了。我们拥有一种我们害怕的知识，那是我们并不想单独拥有的知识；我们拥有一种信仰，我们在它的威力面前颤栗，在它的窃窃私语面前大惊失色——在我们看来，无信仰者是有福了。我们抛弃悲哀的戏剧，我们对苦难充耳不闻；倘若我们不懂得〈把〉自己变得冷酷无情，那么，同情立即会使我们破碎。使我们变得更勇敢吧，讥讽的轻率：让我们冷静下来吧，从冰川吹来的风：我们再也不想牵挂什么，我们要向假面祷告。

这就是我们身上容易破碎的东西：我们害怕令人心碎的幼稚之手吗？我们逃避偶然，挽救自己———

2 [34]

对理查德·瓦格纳，我曾有过高度的热爱和尊重，胜过其他任何人；而且，倘若他最终并不具有糟糕的趣味——或者一种可悲的强制性——，与一种对我来说不可能的“精神”品质同流合污，与他的追随者即瓦格纳信徒们同流合污，那么，我就毫无理由在他有生之年就向他告别了：他是当今所有难以认识的人物中最深刻和最冷静的，也是最受误解的，与之相遇比其他任何一种遭遇更有益于我的见识。我得把话说在前面，我不愿把他的事情与我的事情混为一谈，在我学会以恰如其分的步骤如此这般把“他的”与“我的”分离开来之前，需要有一份良好的自制。我已经获得了对戏子这个特殊问题的沉思——也许，基于一个难以表达的理由，这个问题比其他任何问题都远离于我——我从每个艺术家的骨子里都发现和重新认出了戏子，典型的艺术家性质，为此就需要与那个〈人〉接触——而且我觉得，就两者来说，我比以前的哲学家们想得史高——也更糟糕。——戏剧的改良与我并不相干，戏剧的“教会化”更与我不搭界了；真正的瓦格纳音乐是不够我受用的——为了我的幸福和我的健康，我并不是非要这种音乐的（quod erat demonstrandum et demonstratum［有待证明和已证明清楚者］）。瓦格纳身上与我最格格不入的东西，乃是他在最后岁月里所具有的德意志狂和半拉子教会气———

2 [35]

一种新的思想方式，它始终是一种新的测量方式，是以一种新尺度、一种新感觉刻度的现成存在为前提的；它感到自己处于与所有思想方式的矛盾之中，而且由于它与所有思想相违背，总是说“这是错误的”。更细致地来看，此所谓“这是错误的”根本上仅仅意味着：“我从中对自己毫无感受”、“我对此毫不介意”、“我不懂你们何以不能与我一起来感受”。

2 [36]

论解脱。

论硬化。
论面具。
论等级。
欧洲的与超欧洲的。

2 [37]

人们总得干些比结婚更迫切的事：天哪，我一直就是这样想的啊！

2 [38] (25)

善恶的彼岸 。
对一种最强大者的道德的指导。

2 [39]

面具与传达。

2 [40]

未来哲学家。
论自由精神的自然史。
我们的德性。
民众与祖国。
非女性化。
homo religiosus［宗教徒］。

2 [41] (26)

论高等人的自然史 。
一个教育者的思想。

1．从前的哲学家。

2．艺术家与诗人。
3．宗教天才。
4．我们有德性者。
5．女性。
6．学者。
7．“诱惑者”。
8．民众与祖国。
9．面具的智慧。
10．道德心理学。
箴言与破折号。
什么是高贵的?
附录 。放荡公子之歌。

2 [42] (27)

善恶的彼岸 。

一种未来哲学的序曲。

附录：放荡公子之歌和箭。

弗里德里希·尼采著。

2 [43] (28)

论高等人的自然史 。

一个心理学家的破折号。

1．哲学家。

2．自由精神。
3．宗教天才。
4．论道德心理学。
5．什么是高贵的?
6．民众与祖国。
7．女性本身。
8．学者。
9．我们有德性者。
10．智慧与面具。
11．到来者。
12．一个沉默寡言者的箴言。
附录 。放荡公子之歌和箭。

2 [44]

序言 。
1．哲学家曾经是什么?
2．论自由精神的自然史。
3．一个心理学家的独白。
4．女性本身。
5．宗教天才。
6．我们学者。
7．我们有德性者。
8．什么是高贵的?
9．民众与祖国。
10．面具。
11．诱惑者。狄奥尼索斯
附录：———
内容索引。

2 [45]

律师的虚无：不是党员，对人们所谓的“信念”采取不信任态度；不相信无信仰；———

2 [46] [(29)]

论高等人的自然史 。

一个游手好闲者的想法。

弗里德里希·尼采著。

2 [47] [(30)]

善恶的彼岸 。

一个心理学家的独白。

附录：放荡公子之歌和箭。

弗里德里希·尼采著。

附录：
放荡公子之歌和箭。

1．致密斯脱拉风[(31)]。
2．致歌德。
3．致某些阿谀奉承者。
4．塞尔斯—马里亚。
5．隐居者的正午。

6．驶向大海。
7．“圣马可[32]的鸽子”。
8．论家畜。
9．可鄙的德国人。
10．帕西法尔音乐。
11．致斯宾诺莎。
12．Rimus remedium［寻求良药］。
13．绝望中的傻瓜。
14．终曲。

2［48］

女人极少独来独往，以至于她更喜欢挨打，甚于——

2［49］

在大多数爱情中，总有一方是玩弄者，另一方是受玩弄者：Amor［爱神、爱情］主要是一个小小的戏剧导演。

2［50］[33]

内容：

序言：
1．论哲学家们的偏见。
2．自由精神。
3．宗教天才。宗教本质。
4．女性本身。箴言与插曲。
5．论道德的自然史。
6．我们学者。
7．我们有德性者。
8．民众与祖国。
9．面具。

“卡尔卡斯，你发抖了？
要是你知道我把你带到何方，
你就愈加要发抖了”[34]。
蒂雷纳[35]。

10．什么是高贵的?
附录。放荡公子之歌和箭。

2 [51] (36)

一个心理学家的独白

弗里德里希·尼采著。

论高等人的自然史。(37)
什么是高贵的? (38)

2 [52] (39)

箴言与独白 。
附一个压韵的补充。
弗里德里希·尼采著。

2 [53] (40)

善恶的彼岸
一种未来哲学的序曲。

导论。
第一卷：论哲学家的偏见。
第二卷：对一种道德心理学的指导。
第三卷：我们欧洲人。一个自我反映的时机。

2 [54] (41)

善恶的彼岸 。

弗里德里希·尼采著。

2 [55]

倒数第二章

盎格鲁-撒克逊人的阿尔琴[(42)]，他对哲学家的王者使命作了如下规定：

prava corrigere，et recta corroborare，et sancta sublimare［弯的要调直，直的要加固，圣洁的要高举］。

2 [56]

充满活力的原始人在文明化城市强制下的堕落 （——沦为患麻风病的成分，在那里学会坏良心）。

2 [57]

从现在起，对于更广大的支配性构成物，将出现一些前所未有的有利条件。而这还不是最最重要的；国际种族联合体的形成已经变得有可能了，它们为自己设定的任务是把一个主人种族培育起来，那就是未来的"地球主人"；——一个全新的、巨大的、在最严厉的自我立法基础上建造起来的贵族政体，在其中，哲学暴徒和艺术家暴君的意志将获得超过几百年的延续：——那是人的一个更高种类，他们由于自己的意志、知识、财富和影响方面的优势，把民主欧洲当作他们最顺从和最灵活的工具来加以利用，目的是为了掌握地球的命运，是为了依照"人"的形象把自身塑造为艺术家。

够了，人们要重新学习政治的时代到来了。

2 [58]

我认为，我们缺乏政治激情：我们会光荣地忍受一个民〈主的〉天堂，犹如忍受一个专〈制的〉天堂。

2 [59]

而最后：人们何必如此高声地，并且带着这样一种愤怒来言说将来之物呢！如果我们更冷静地、更疏远地、更聪明地、更高地来审视之，那么，我们就能像我们私下里可以说的那样，十分隐秘地来言说它，以至于人人都听不到它，人人都听不到我们……让我们把它称为一种延续（Fortsetzung）[(43)]。

2 [60]

怎么？戏剧是目的，音乐始终只是手段吗？瓦〈格纳〉的理论可能就是这样，他的实践则与之相反：（戏剧性的）姿态是目的，而音乐只是达到一种姿态的手段（达到它的说明、强化、内化——）

2 [61]

在今天，机械论和原子论的思想方式的发展始终尚未意识到自己的必然目标；——这是我在充分长久地仔细观察了它的信徒们之后得出的印象。它将随着一个符号体系的建立而告终：它将放弃说明，它将放弃"原因与结果"概念。

2 [62]

不要欺骗——也不要让自己受欺骗：这是某种与理智和意志根本不同的东西，但前一种倾向与后一种倾向一样，都经常要动用"哲学"的话语，无论是为了装饰还是为了藏匿，抑或出于误解。

2 [63]

生理学家们应当想一想，要把"保存欲"设定为一个有机体的基本欲望：首要地，某个生命体意愿把自己的力量释放出来，而"保存"只不过是其中的后果之一。——小心提防多余的目的论原则！而其中也包括"保存欲"这整个概念。

2 [64] [(44)]

每个菲罗克忒忒斯[45]的人都知道，没有他的弓和箭，特洛伊是占领不了的。

2 [65] [46]

In media vita［在生命中］。
一个心理学家的独白。

弗里德里希·尼采著。

2 [66] [47]

——关于前言。——也许是一种继续：艺术家—哲学家（以往人们提及的是科学性，对宗教和政治的态度）：关于艺术的更高概念。人是否能够远离他人，以便按照他人的样子来塑造？（预备性练习：1．自我塑造者、隐居者；2．以往的艺术家，作为小小的完成者，在一种材料上——不！——）
——这也包括必须被描绘的更高级的人的级别顺序。
——音乐一章。——关于"陶醉"学说（枚举，例如对于卑微行为[48]的崇拜）
——德国、法国和意大利的音乐。
（我们政治上最低劣的时代乃是最可怕的：——）
斯拉夫人？
——文化史的芭蕾：——已经战胜了歌剧。
——认为瓦〈格纳〉所创造的东西只是一种形式，这是错误的，——它是一种无形式状态。一种戏剧性结构的可能性始终还有待寻找。戏子的音乐和音乐家的音乐。
——节奏。不惜一切代价的表达。
——向"卡门"致敬。
——向H．许茨[49]致敬（以及"李斯特[50]协会"——）

——娼妓般的配器法。

——向门德尔松 致敬：其中有一种歌德因素，别处却不然！恰如歌德的另一个因素在拉赫尔 (51) 那里得到了完成！第三个因素则在海因里希·海涅那里。

关于“自由精神 ”一章：1）我并不想对它进行“赞扬”：一个为了受约束的精神的词语。

2）理智的恶习：来自快乐 的证据（“它使我幸福，所以它是真实的”）。在此要强调指出这个“我”身上的虚荣。

关于“我们的德性 ”一章：3）道德的新形式：联合起来，对人们意愿做和不意愿做的事情进行忠诚宣誓 ，完全确定地 放弃大量事物。检验一下在这方面是否已经成熟 。——

关于“宗教天才 ”一章：1）神秘，一个心灵的典范历史。（“戏剧”——意味着？）

2）发生事件的可解释性；对“意义”的信仰由于宗教而得到固定——

3）何以较高级的心灵为支付较低级的心灵而生长发育？

4）受到驳斥的东西乃是基督教的道德 ，作为世界—心灵命运中的本质性要素：——这个东西尚未把那种意志排除掉，那种要把这种道德带进来，并且使之占据支配地位的意志。——后者说到底或许只能是一种堂吉诃德式的行径（Don-Quixoterie）：——但这一点 或许并不是对它少加思虑的理由！

5）何以宗教天才乃是艺术天才的一个变种：——造型 力量。

6）何以只有艺术家 良心才给出那种超出“真”与“不真”的自由。无条件的信仰要转变成无条件的意志 ——

7）宗教文学，“圣书”概念。

关于“我们的德性 ”。使我们得以放过我们的科学性的东西，我们不再把它看得多么严重和严肃：一种非道德性。

关于"道德的自然历史？"一章，堕落，这是什么呢？例如，自然而有力的人进入城市中了。例如，法国的贵族，在法国大革命之前。

关于"男人与女人"一章。

男人对于女人的胜利，在文化兴起处皆然。

请注意！magister liberalium artium et hilaritatum［自由而快乐的艺术的大师］。

请注意！我已经抓住了兽角的某个部位——只不过我怀疑，是否恰好是一头公牛(52)。(53)

2［67］

"自我"、"主体"作为视线。透视目光的颠倒。

2［68］

以身体为引线。自行分裂的原生质细胞1/2 + 1/2不 = 1，而是 = 2。〈这样一来〉，对于灵魂单子的信仰就失效了。

自身保存只不过是自身扩张的后果之一。那么，"自身"（Selbst）呢？

2［69］

力学上的力仅仅作为一种阻力感而为我们所熟知：而且，这种阻力感通过压力和碰撞只是明白易解地得到了解释，而没有得到说明。

一个较强壮心灵施加给一个较虚弱心灵的强制力是何种强制力呢？——还有，或许有可能，表面上对更高级心灵的"不顺从"是以对其意志的不理解为基础的，例如，一块岩石是不能被命令的。然而——这里恰恰就需要一种迟钝的等级差异和阶层差异：唯有那些最亲近者才能相互理解，因而才可能在此出现顺从。

是不是可能把一切运动都把握为某个心灵事件的标志呢？自然科学作为一门症状学——

这也许是错误的，因为生命构成物是十分微不足道的（例如细胞），现在还要去寻找更微小的单元，“力之点”等等吗？

支配性构成物的早期阶段 。

对个体（父亲、祖先、王侯、教士、上帝）的倾心投入 乃是道德的缓解过程 。

2 [70] (54)

善恶的彼岸

——立法者问题。

以身体为引线。机械论与生命。

权力意志。

——解释，而非认识。论方法学说。

永恒轮回。

——艺术家。文化及其基础。

——我们不信神者。

——音乐与文化。

——论大政治与小政治。

“神秘”。

——善良和正义者。

发誓者。

——论悲观主义的历史。

——教育。

2 [71] (55)

关于《查拉图斯特拉》。

温存的（Calina）：棕红色的，附近一切都太浓烈了。至高的太阳。幽灵一般的。

非洲桃花心木牌[56]。

而谁说我们不想要这个呢？何种音乐和诱惑！这里没有什么东西有毒化、引诱、啃咬、推翻、重估的作用！

I．决定性的 环节：

等级制 。1）粉碎善良和正义者！
2）

永恒轮回 。

正午与永恒 。
预言者之书。

2 [72] [57]

正午与永恒 。

弗里德里希·尼采著

一、万灵节。查拉图斯特拉发现一个非凡的节日：

二、新等级制。

三、论大地上的主人。

四、论轮回之圆环。

2 [73]

十本新书的标题：（1886年春）

关于古希腊人的思索[58]。
弗里德里希·尼采著。

何以在生成中一切都蜕化了，变得不自然了。文艺复兴时期的蜕化——语文学的蜕化。

有关一种更高级文化、一种对人的提升的非道德的基本条件的例子。

权力意志。
一种新的世界解释的尝试。[59]

艺术家。
一个心理学家的内心想法。
弗里德里希·尼采著。

我们不信神者
弗里德里希·尼采著

正午与永恒。[60]
弗里德里希·尼采著

善恶的彼岸。

一种未来哲学的序曲。
弗里德里希·尼采著。

Gai saber［快乐的科学］。
放荡公子之歌。(61)
弗里德里希·尼采著。

音乐 。
弗里德里希·尼采著。
一个犹太教学者的经验之谈 。
弗里德里希·尼采著。

论现代阴暗化的历史 。(62)
弗里德里希·尼采著。

2 [74] **(63)**

权力意志 。

1. 等级制的生理学。
2. 伟大的正午。
3. 风纪与培育。
4. 永恒轮回。

2 [75] **(64)**

永恒轮回 。新节日与预言之书。

永恒轮回

神圣的舞蹈与誓愿。

正午与永 恒。

轮回之物的神圣舞蹈。

2 [76] (65)

(28)

论等级制：

第1部分：关于权力生理学 。

身体上的贵族制，统治者的多数（组织的斗争?

奴隶制与分工：较高类型只有通过把较低类型降低 为一个功能才是可能的

快乐与痛苦不是对立面。权力感。

营养只是贪得无厌的占有、权力意志的一个结果。

生育，在支配性的细胞无能于组织所占有的东西时出现的衰变。

构成性的 力量就是要储备常新的"材料"（更多"力量"）的力量。从卵细胞中构造一个有机体的杰作。

"机械论的观点"：除了量不求别的，但力隐藏在质中，可见机械论只能描写事件，而不能说明事件。

"目的"。从植物的"灵性"（Sagacität）出发。

"完善"概念：不 只是更大的复杂性，而是更大的权力 （——不只是需要成为更大的量——）。

推论出人类的发展：完善在于最强大个体的产生，最大的量成为后者的工具（而且作为最聪明和最灵敏的工具）

艺术家作为小小的塑造者。"教育者"的迂腐则与之相反

惩罚：维护一个较高级的类型。

孤立化。

历史中的虚假学说。因为 某个高级的东西失败了，或者被滥用了（就像贵族制），这是驳不倒的!

2 [77] (66)

空虚与充实、紧固与松弛、静与动、像与不像的假象。

（绝对空间　　这个最古老的假象

（实体）　　被弄成形而上学 了

——：这些就是其中的人类—动物的安全 价值尺度。

我们的概念 是受我们的需要 激发的。

对立面的树立符合于惰性（一种满足 营养、安全等等的区分被视为"真实的 ”）

simplex veritas［真理的简单性］！ (67) ——惰性思想。

我们的价值已经通过解释被置入 到事物之中了。

竟有一种自在（An-sich）的意义 吗?

难道意义就必然不是关系意义和透视角度吗?

一切意义都是权力意志（一切关系意义都可以化为权力意志）。

一个事物 = 它的特性：而这对该事物身上与我们相关涉 的一切来说都是相同的：一个统一体，一个我们赖以概括在我们考虑范围内 的种种联系的统一体。根本上就是在我们身上被感知的 变化（——忽略了我们没有感知到的变化，例如它的导电性）。总而言之：客体乃是被经验的已经为我们所意识 的阻碍 之总和。也就是说，一个特性总是表现出某种对我们而言的"有益"或者"有害"。例如颜色——每一种颜色都合乎某种快或不快程度，每一种快和不快程度都是关于"有益"或"无益"的评价的结果。——厌恶。

2 [78] **(68)**

主题 。

解释，而非 说明。

把逻辑的 价值判断还原为道德的和政治的价值判断（安全、安宁、懒惰（"最小力"）的价值）等等。

艺术家问题，他的道德性（谎言、无耻、对他所缺失的东西的发明天赋）。

对非道德欲望的诽谤：就结果来看，是一种对生命的否定 。

无条件者，人们赋予它的理想特征从何而来。

惩罚作为培育手段。

万有引力可以作多重解释：如同一切所谓的“事实”。

谓词表达出一种已经向我们发出（或者可能向我们发出）的结果，而不是 作用本身；谓词的总数被概括为一个词。认为主体是 causa ［原因］，这是错误的。——主体概念的神话。（“闪电”闪光——加倍——把结果物化 。

因果性概念的神话。“作用”与“作用者”的分离是根本错误的 。不变持存者的假象，一如既往——

我们的欧洲文化——与亚洲佛教的解决办法 相对立，它要求 什么呢？

宗教，本质上是等级制 学说，甚至是一种宇宙论的 等级制和权力制的尝试。

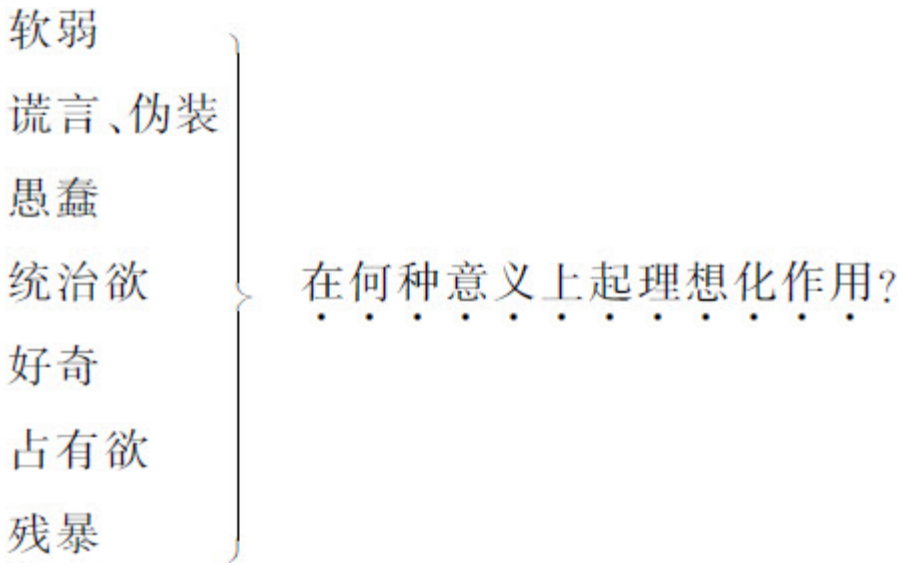

2 [79]

我的著作已经得到了很好的辩护：谁若拿起这些著作，而且作为一个根本没有权利读此类书的人在这里出了错——他立即就变得滑稽可笑了——，一场小小的愤怒爆发就会促使他把自己最内心的东西和

最可笑的东西倾诉出来：而谁不知道在这里总会冒出来的东西呢！文学小女子们，正如她们习惯于用病态的生殖器和手指上的墨水渍——

无能于看到新鲜的和原创的东西：不善于掌握细微差别的粗笨手指，在一个字上卡住和摔倒的僵硬的严肃态度：目光短浅，后者面对遥远风景的巨大丰富性而上升为盲目性。

我一向抱怨过自己的命运，怨人们太少读我的书，对我理解得太糟糕吗？而某种不寻常的杰出的东西究竟是为多少人创造出来的呢！——难道你们以为上帝是为人类之故才创造了世界吗？

2 [80] (69)

关于导论 。

Campagna Romana［罗马竞技场］的阴暗孤独和寂寞。不确定的忍耐。

每一本书都是一种征服、把握——tempolento［慢板］——直到最后戏剧性地引向高潮，终于引起灾难 和突发的解救。

2 [81]

（15） (70)

这仅仅是力的事情：具有这个世纪一切病态的特征，但却以一种极其丰富的、富有弹性的、具有恢复作用的力量来平衡。强壮之人 ：描绘

2 [82] (71)

善恶的彼岸 。

第二卷和末卷

前言。

解释，而非 说明。没有什么事实，一切都是流动的、不可把握的、退缩性的；最持久的东西还是我们的意见。意义投放——在大多

数情形下是一种重新解释，即对一种变得不可理解的、现在本身只是符号的旧解释的重新解释。

关于权力生理学。一种考察，在其中，人感到最强大的欲望与他的理想（以及他的好良心）是同一的。

我们不信神者。

艺术家是什么?

权利和立法。

关于现代阴暗化的历史。

演戏。

论善良和正义者。

等级和等级制。

致密斯脱拉风。一支舞曲。

善恶的彼岸，对少数人来说是澄清，对多数人来说是最深的阴暗化。

关于现代阴暗化的历史。

艺术家的心理学。

论演戏。

立法者问题。

音乐中的危险。

解释，而非 认识。

善良和正义者。

论伟大的政治与渺小的政治——

我们不信神者。

致密斯脱拉风 。一支舞曲 。

两个印张。

（前言：本人著作的共同点）
解释，而非 说明。
关于权力生理学。
论演戏。
关于现代阴暗化的历史。
我们不信神者。
善良和正义者。
论等级制。
权利与立法。
艺术家。

2 [83]

（7）[(72)]

人自以为是原因，是行动者——

一切发生之事都与无论哪个主体相对待，构成一种谓语性关系

每一个判断中都隐藏着整个完全而深刻的对主语与谓语或者原因与结果的信仰；而后一种信仰（即断言每一种结果都是行动，每一种行动都是以行动者为前提的）甚至是前一种信仰的个案，以至于前一种信仰就作为基本信仰剩了下来，那就是：有主语[(73)]

我发现某个东西，并且为之寻找一个原因 ：这原本就意味着，我在其中寻找一个意图 ，而且首先是寻找带有意图的某个人，即某个主体，某个行动者：——从前，人们在所有 发生事件中都见出了意图，所有发生事件都是行动。这乃是我们最古老的习惯。动物也有意图吗？作为生命体，动物不也信赖于那种根据自身 的解释吗？——“为什么 ？”的问题始终就是关于causa finalis［目的因、终极因］的问题，关于某个“何为？”的问题。对于某个“causa efficiens［效果因］的意

义”，我们一无所知：在这里，休谟 是对的，习惯（但不 只是个体的习惯！）使我们指望一个经常被观察到的过程跟随着另一个过程，此外一无所有！异常坚固的因果性信仰给予我们的，并不 是有关各个过程前后相继的伟大习惯，而是我们的无能 ，除了根据意图来解释某个发生之事，我们不能对之作不同的解释 。这乃是对作为唯一作用者的生命体和思维者的信仰——对意志、意图的信仰——，即相信：一切发生事件都是一种行动，一切行动都是以一个行动者为前提的。这就是对“主语”的信仰。难道这样一种对主语和谓语概念的信仰不是一种愚〈蠢〉吗？

问题：意图是一个发生事件的原因吗？或者也是幻想吗？意图不是这个 发生事件本身吗？

纯粹机械论意义上的“吸引”和“排斥”乃是完全的虚构：只是一个词语而已。若没有意图，我们不能设想一种“吸引”。——夺取某个事物或者抵御和击退其权力的意志——这 是“我们懂得的”：这或许是我们所需要的一种解释。

质言之：对因果性信仰的心理学上的强制是由于一个无意图的发生事件的不可表象性 （*Unvorstellbarkeit*）。自然啰，这个说法并没有说出什么真理或者非真理（这样一种信仰的合法性）。对causae［原因］的信仰与对τλη［目的］的信仰是一起发生的（驳斯宾诺莎及其因果论）。

2 [84]

（30）[(74)]

判断乃是我们最古老的信仰，我们最习以为常的持以为真或者持以为不真。

在判断中包含着我们最古老的信仰，在一切判断中都有一种持以为真或者持以为不真，一种断定或者否定，一种对某物如此存在而非

别样存在的确信，一种信仰，相信在这里真的已经“认识”了——在一切判断中什么 被信以为真的呢？

什么是谓词？——我们并没有 把我们身上的变化看作这样一种东西本身，而是把它们看作一种与我们疏异的、我们只能加以“感知”的“自在”：我们并没有 把它们设定为一种事件，而是把它们设定为一种存在、“特性”——而是此外虚构了一个本质，它们附着于其上的一个本质，也就是说，我们把作用 [(75)] 设定为作用者 ，把作用者 设定为存在者 。然而，即便在这种表述中，“作用”概念也还是任意的：因为从在我们身上发生的变化出发，我们一定会认为根本不 存在什么原因，我们只是由此推断，它们必然是作用——依据这种推论：“每个变化都有其起因。”——但这个推论已经成了神话：它把作用者与 作用分离 开来了。当我说“雷电闪光”时，我已经一方面把闪光设定为活动，另一方面又把闪光设定为主体：也就是说，我就为事件假定了一个存在，后者与事件并不是一致的，毋宁说是持存着 、存在着 ，而不是“生成着 ”。——把事件设定为作用 ，并且把作用设定为存在 ：这是双重的 谬误，或者说解释 ，错在我们自己。所以，举例说来，“雷电闪光”——：“闪光”是我们这里的一个状态；但我们并不把它看作对我们的作用，并且说“某种闪光的东西”乃是一种“自在”，并且为此寻求一个起因，即“闪电”。

2 [85]

(32) [(76)]

一个事物的特性乃是对其他“事物”的作用：如果人们撇开其他的“事物”，则一个事物就没有特性，也就是说，没有他物就没有一物 ，此即说，没有“自在之物”。

2 [86]

(30) [(77)]

认识 唯一的可能是什么？——是“解释”，而非 “说明”。

2 [87]

(32) [78]

一切统一单元唯有 作为组织和相互作用 才是统一单元：无非犹如人类共同体是一个统一单元：也就是原子论上的无序状态 的对立面；因此是一个支配性构成物，它意味着 统一（das Eins），但其实并不是 统一的。

人们必须知道 存在是 什么，才能裁定 这个那个东西是否实在（例如"意识事实"）；同样也才能裁定什么是确信，什么是认识 以及诸如此类。——但由于我们并不 知道存在是什么，所以，一种对认识能力的批判就是荒唐的了：如果工具恰恰只能使用自身 来进行批判，它该当如何来批判自己呢？它甚至不能界定自身嘛！

如果一切统一单元唯有作为组织才是统一单元，那又如何呢？但我们所相信的"事物"仅仅被附加地构想 为不同谓词的酵素（Ferment）。如果这个事物"起作用"，那就意味着：我们把所有其余特性（通常还在此现存而暂时潜伏的特性）把握为原因，即现在一个个别特性出现的原因：这就是说，我们把这个事物的特性的总和 X看作特性 X的**原因**，这其实完全 是愚蠢和发疯之举！

"主体"或者"事物"

2 [88]

(33) [79]

一种我们不能设想[80]的力（正如所谓的纯粹机械的吸引力和排斥力）乃是一个空洞的词语，不可能在科学 中拥有公民权：科学意在使世界能为我们所设想，此外无他！

一切基于意图的事件都可以还原到权力之增殖的意图 。

2 [89]

当我们以一个数学公式来表示事件之际，某物被认识 了——此乃幻想：它只是被标示 、被描述 了，此外无他！

2 [90]

（31） [(81)]

相同性与相似性：1）较粗糙的器官看见许多表面的相同性

2）精神意愿把相同性，也即一种感官印象，

纳入一个现成的系列中：恰如无机物体自我同化 。

关于对逻辑学 的理解：：： [(82)] 求相同性的意志乃是求权力的意志 。

——关于某物如此这般存在的信仰，即判断 的本质，乃是一种意志的结果，这应当 尽可能是相同的。

2 [91]

（30） [(83)]

如果对我们来说，我们的“自我”就是唯一的存在 ，我们要根据这种存在来使一切存在 或者来理解一切存在：很好啊！这样一来，人们就蛮可以怀疑这里是不是有一个透视性的幻想 ——虚假的统一体，就像在地平线中，在这个统一体中一切都联合在一起了。以身体为引线，一种惊人的多样性 显示出来；在方法上就不妨把这个可以更好地研究的、更丰富的现象，用作理解较为贫乏的现象的引线。最后：假定一切都是生成，那么，认识就只有在对存在的信仰的基础上才是可能的 。

2 [92]

把感官知觉向“外”投射：“内”与“外”——是身体在此发号施令吗——?

——这同一种在细胞胚质中起支配作用的同化和规整力量，也在对外部世界的吞食中起着支配作用：我们的感官知觉已经是有关我们

身上的一切 过去的这样一种类似化 和同化过程的结果 了；它们并不与“印象”形影相随——

2 [93]

(34) [(84)]

何以辩证法和对理性的信仰仍然是以道德偏见为基础的。在柏拉图那里，我们作为一个可知解的善的世界的昔日居民，仍然占有那个时代的遗赠：神性的辩证法作为来自善的辩证法通向一切善（——也可以说“回到”——）。甚至笛卡尔也有一个概念，即认为在一种相信善的 上帝是造物主的基督教道德的基本思想方式中，唯上帝的真实性才能保证 我们的感觉判断。离开宗教对我们的感觉和理性的认可和保证——我们该从哪里获得对此在的信念的权利呢！说思想就是现实的尺度，——说不能被思想的就不存在 ——，这是一种道德主义的轻信（Vertrauensseligkeit）的一个无耻non plus ultra［极点、绝顶］（对于事物根基中含有一个本质性真理原则的信念），本身就是一个与我们任何时候的经验相矛盾的糟糕主张。我们简直不能设想，它在何种意义上存在 ……

2 [94]

我们很难观察一种质的判断的形成
把质还原为价值判断。

2 [95]

我们的感知，正如我们所理解的那样：也就是所有那些 感知的总和，它们之被意识 ，对我们和我们面前的整个有机过程来说是有益的和本质性的：可见并不是所有一般感知（例如并不是电的感知）。这就意味着：我们具有仅仅为了选择感知的感官 ——依靠这些感知，我们必定适合于保存自身。意识存在之程度即意识的有益性 。毫无疑问，一切感官感知完全是靠价值判断 来实施的（有益的或有害的——

因而就是愉快的或不快的）。个别的颜色同时也表达出某种对我们而言的价值（尽管我们很少承认这一点，或者只是在同一种颜色长期而单一地产生影响之后才承认这一点，例如监狱里的犯人或疯子）。因此，昆虫会对不同的颜色作出不同的反应：有的喜欢不同的颜色，譬如蚂蚁。

2 [96]

嘲讽那些相信基督教已经被现代自然科学战胜了 的人。基督教的价值判断绝对没有 因此被克服。“十字架上的基督”乃是最庄严的象征——始终依然。——

2 [97]

健康与病态：人们可要小心！标准依然是身体的盛开、跳跃之力、精神的勇气和快乐——不过，当然也要看他能够从疾病中承担和克服多少东西 ，能够使 多少东西康复。会使比较柔弱的人毁灭的东西，属于伟大的 健康的兴奋剂。

2 [98]

(35) [(85)]

赤贫 、谦卑 和贞洁 ——危险性的和诽谤性的理想，但就像毒药，在某些病例中倒是有用的药物，例如在罗马皇帝时代。

一切理想都是危险的，因为它们贬低和谴责事实，一切理想都是毒品，但作为暂时的药物又是少不了的。

2 [99]

整个有机过程是如何对待其他种类的？——在此显露出它的基本意志 。

2 [100] [(86)]

权力意志。

重估一切价值的尝试 。

分四章。

第一章：危险中的危险（对虚无主义的描述）（作为以往价值评估的必然后果 ）

第二章：价值（逻辑等）的批判。

第三章：立法者的问题（其中的孤独之历史）。进行颠倒估价的人必须具有怎样的 性质呢？是具有现代心灵的全部特性的人，但强大得足以把现代心灵转变到纯真的健康状态中。

第四章：锤子

完成他们的使命的手段

塞尔斯一马里亚，1886年夏

巨大的暴力已经被发动起来；但自相矛盾

迸发出来的 力相互消灭

迸发出来的力重新结合，使它们不至于相互消灭

睁开眼睛看力的现实增殖 ！

到处展示出不和谐，在理想与它个别条件之间（例如基督徒们的诚实，他们不断地被迫说谎）。

关于第二章。

在人人都是专家的民主社会里，缺的是“何为？”、“为谁？”，缺的是所有个体全部多种多样的萎缩（萎缩为功能）在其中获得意义 的那个状态。

感性的发展
残暴的发展
仇恨的发展
愚蠢的发展
占有欲的发展
统治欲的发展
等等
} 成为文化的总和。

关于

所有以往理想中的危险

对印度和中国思想方式的批判，同样地对基督教思想方式的批判

（作为一种虚无主义 批判的准备——）

危险中的危险：一切都没有意义。

（2）

锤子：一种学说，它通过对最渴求死亡的悲观主义的激发 而导致一种对最具生命能力者的筛选

2 [101]

从作品反推出造物主：可怕的问题，是充盈抑或匮乏、匮乏之疯狂要求着创造：突然看到，任何一种浪漫主义理想都是虚构理想者的一种自我逃遁，一种自我蔑视和自我谴责。

这说到底是一个力量问题：这整个浪漫主义艺术都可能从一种呈献（Überreichen）和意志强大的艺术家，完全被歪曲为反浪漫主义特性，或者——用我的公式来讲——被歪曲为狄奥尼索斯特性 ，恰如最

强大者手上的任何种类的悲观主义和虚无主义更多地只能成为一把锤子和工具，人们用它来为自己添加一对新翅膀。

我一眼就看出，瓦格纳虽然达到了自己的目标，但只是像拿破仑达到他的莫斯科一样——在每一个阶段都丧失了如此之多，不可替代地丧失掉了，以至于恰恰在整个列队结束时，而且似乎在胜利的一刹那间，命运就已然得到了裁定。布仑希尔德[(87)]的诗句是灾难性的。拿破仑就这样到了莫斯科（瓦格纳到了拜罗伊特——）

不与任何病弱的和自始就被战胜了的势力结盟——

倘若我更多地信赖自己：瓦格纳〈的〉无能于行走 （更不消说舞蹈 了——而对我来说，没有舞蹈就没有休养和福乐）总是给我造成了困苦。

对于 完整热情的要求乃是叛逆性的：谁能胜任此种热情，他就要求反面（即怀疑）的魔力 。骨子里虔信的人们在怀疑中获得自己偶尔的适意和休养。

瓦格纳谈论欣喜着迷，就是他懂得从基督圣餐中赢得的欣喜着迷：在我，这是确定了的，在我看来他是被战胜了的 。——此外，在我心中唤起了一种怀疑，即他是否认为，为了他重新进入德国就有可能稍稍扮演一下基督徒和新皈依者：在我心里，这种怀疑对他的损害更甚于那种恼怒，即寄希望于一种正在衰老的浪漫主义者，后者的双膝已经太累了，不能在十字架面前下跪了。

2 [102]

对身体 的信仰比对心灵的信仰更为基本：后者乃起源于那种对身体的非科学考察的窘迫疑难（是某种离弃身体的东西。对梦 之真理 的信仰——）

2 [103]

对内省的怀疑。一种思想是另一种思想的原因，这一点是不可确定的。在我们的意识的桌面上，表现出思想的一个连续序列，就仿佛一个思想是下一个思想的原因。事实上，我们看不到在桌子下面发生的斗争——

2 [104]

在柏拉图那里，在一个具有过度兴奋的感性和狂热的人那里，概念的魔力是如此之大，以至于他不由自主地把概念当作一种理想形式来供奉和神化。辩证法的醉态，作为一种意识，借此来行使一种对自身的主宰权——作为权力意志的工具。

2 [105]

压力和碰撞乃是某种非常晚的东西、衍生的东西、非原始的东西。其实，它已经是以某个黏着在一起的、能够压迫和碰撞的东西为前提的！但它何以黏着在一起呢？

2 [106]

德国哲学的意义（黑格尔）：臆想出一种泛神论，而在其中，恶、谬误和痛苦并没有被认作反对神性的论据。这种了不起的首创性已经被各种现存权力（国家等等）滥用了，就仿佛这样一来当下统治者的合理性就得到了认可。

与之相反，叔本华却表现为一个顽固的道德家，为了坚持自己的道〈德〉估价，他最后变成了世界之否定者。最后成了"神秘主义者"。

我自己尝试了一种美学的辩护：世界之丑陋是如何可能的？——我把求美的意志、求相同形式的意志视为一种暂时的保存手段和医疗手段：在我看来，作为必然要永远进行毁灭的东西，永恒创造者根本

上是与痛苦联系在一起的。丑陋性乃是有关事物的观察形式，服从于要把一种意义、一种全新 意义投放于变得无意义的东西之中的意志：是积蓄起来的力量迫使创造者把以往的事物感受为不牢靠的、失败的、值得否定的、丑陋的吗？——

阿波罗 的欺瞒：美好形式的永恒性 ； 贵族式的立法"应当永远如此！"

狄奥尼索斯 ： 感性和残暴。易逝性或许可以被解释为生产性的和毁灭性的力量的享受，被解释为持久的创造。

2 [107]

请注意！宗教毁灭于那种对道德的信仰：基督教道德的上帝是靠不住的：因此有了"无神论"——就仿佛不可能有任何其他种类的神似的。

同样地，文化也将毁灭于对道德的信仰：因为如果文化得以形成的那些必要条件已经被发现，人们就再也不想要 文化了：佛教。

2 [108]

世界的价值 就包含在我们的解释中（——也许除了人的解释，在什么地方还可能有其他不同的解释——）；以往的解释都是透视性的评估，正是借助于此类评估，我们得以在生命中保存自己，也就是在权力意志、在求权力之增长的意志中保存自己；任何人类的 提高 都会导致对比较狭隘的解释的克服；任何已经取得的增强和权力扩张都会开启全新的视角，并且令人去相信新的视野——这些都是贯穿在我的书里的思想。与我们有某种关涉 的世界是虚假的，亦即并不是一个事实，而是一种在少量观察之上的虚构和圆通说法；世界是"流动的"，作为某种生成之物，作为一种常新地推移的虚假性，它决不能接近于真理：因为——并没有什么"真理"。

2 [109]

“发生事件的无意义状态”：这样一种信仰乃是一个对于以往种种解释之虚假性的认识的结果，一种对无勇气状态和虚弱状态的概括——并不是必然的 信仰。

人的非分要求——：在他看不到意义的地方，就否定 之！

2 [110] (88)

关于 《悲剧的诞生 》。

“存在”乃是受生成之苦者的虚构。

基于那些关于审美快感和不快状态的纯粹体验而构造起来的一本书，背景里带有一种艺术家形而上学。同时也是一个浪漫主义者的自白，最后还是一本充满年轻人的勇气和抑郁感的少年之作。这位最痛苦者最深刻地要求美——他产生 美。

心理学的基本经验：用“阿波罗的”这个名称来表示在一个虚构和梦想世界面前、在美的假象 （作为对生成 的解脱）世界面前欣喜若狂的坚持；另一方面，把生成主动地把握——主观同感——为同样也知道摧毁者之愤怒的创造者的暴躁狂喜。这两种经验以及以之为基础的欲望 的对抗：前一种欲望永远 意求现象，在它面前人变得寂静，心满意足，大海般平滑，得到了康复，得以与自身和万物相契合；第二种欲望力求生成，力求使之生成的快感，亦即创造和毁灭的快感。从内部来感受和解释，生成或许是一种不满足者、极其丰富者、无限紧张和奋争者的不断创造，是一个上帝的不断创造，这个上帝唯通过持续转变和变化来克服存在之苦恼（Qual des Seins）：——假象乃是它暂时的、在每个瞬间都已经达到的解救；世界则是假象中的神性幻象和解救的序列。——这种艺术家形而上学是与叔本华的片面考察相对抗的，后者不知道从艺术家出发，而只知道从接受者出发来评价艺术：因为它导致在非现实之物的享受方面的解放和解救，与现实性相对立（一个受自身及其现实性之苦并且对之失望的人的经验）——形式及其永恒性方面的解救（尽管柏拉图可能已经体验到了这一点：只

不过，柏拉图也已经在概念中享受到了对他过于容易受刺激和有所忍受的敏感性）。与此相对立的是第二个事实，即从艺术家的体验出发的艺术，尤其是音乐家的体验：创造之必要性的折磨，作为狄奥尼索斯的欲望。

悲剧艺术，富于上述两种经验，被描写为阿波罗与狄奥尼索斯的和解：现象被赋予最深的意蕴，通过狄奥尼索斯：而这种现象其实被否定了，并且是因为快乐而被否定掉的。这一点就已经背弃了作为悲剧世界观的叔本华关于听天由命（Resignation）的学说。

反对瓦格纳的理论，后者主张音乐是手段而戏剧是目标。

一种对于悲剧性神话的要求（对于"宗教"，而且是悲观主义宗教）（作为一口封闭的钟，其中有生长者在成长）

对科学的怀疑：尽管它当下正在缓解的乐观主义已经被强烈地感受到了。理论人的喜悦。

对基督教的深度憎恶：为什么呢？德意志本质的蜕化被归咎于基督教。

唯在审美上才有一种对世界的辩护。对道德的彻底怀疑（道德一道归于现象世界）。

此在之幸福唯作为假象（Schein）之幸福才是可能的

唯在对"此在"之现实、美的假象的消灭中，在对幻想的悲观主义式摧毁中，生成之幸福才是可能的。

即便在对最美之假象的消灭中，狄奥尼索斯的幸福也能达到其顶峰。

2 [111]

艺术的意义问题：艺术何为？

最具生命力的和发育最佳的希腊人是如何对待艺术的？

事实：悲剧属于希腊人最丰富的力量时代

——为什么呢？

第二个事实：对美的需要，以及同样地对世界逻辑化的需要，属于希腊人的颓废

对这两个事实的解说：———

错误地应用到当代：我曾把悲观主义解释为那种使悲剧的豪华成为可能的更高力量和生命丰富性的后果。同样地，我曾把德国音乐解释为一种狄奥尼索斯式的充裕和原始性的表达。

也即：

1）我当时高估了德意志本质

2）我当时没有理解现代阴暗化过程的源头

3）对于现代音乐的起源及其本质上的浪漫主义，我缺乏文化史的理解。

撇开这种错误的应用不谈，难题依然存在：一种不具有浪漫主义的起源、而具有狄奥尼索斯式的起源的音乐，会是什么样子？

2 [112]

一个浪漫主义者是这样一个艺术家，对自身的大不满使他具有创造性——他从自身及其周围世界那里调转目光，回观自己

2 [113] (89)

我从一个关于音乐之意义的形而上学假设开始：但作为基础的是一种心理学的经验，对于这种经验，我还不知道如何强加给它一种充分的历史学说明。把音乐转变为形而上学，这乃是一种敬仰和谢恩行为；根本说来，迄今为止的所有宗教徒都以自己的体验做了这等事。——现在出现了反面：正是这种受敬仰的音乐对我产生了不可否认的伤害和摧毁作用——而且因此也包括它的宗教性敬仰的终结。这样一来，我也恍然大悟了对于音乐的现代需要（后者同时在历史上随着不断增加的对于麻醉药的需要而表现出来）。甚至"未来艺术作品"在我看来也是兴奋和麻醉需要的精炼，在其中所有意义想要同时得到清算，包括理想主义的、宗教的、超道德的荒谬——作为整个神经机构

的一种总体刺激（Gcsamt-Excitation）。我恍然大悟了浪漫主义的本质：一个可怕的人的种类的缺乏 在此已经变得具有证明力量了。同时，手段的装模作样，所有个别元素的非纯真性（Unächtheit）和借用性（Entlehnheit），艺术构成的试验性的缺失，这种最时髦的艺术的彻底虚假性：后者本质上是想成为戏剧艺术。此种所谓的英雄灵魂和诸神灵魂在心理上是不可能的，它们同时也是神经质的、残暴的以及精巧的，类似于巴黎画家和抒情诗人中间最时髦者。——够了，我把他们一并置入现代"野蛮"中了。——因此，对于狄奥尼索斯精神，我是无话可说了。悲剧出现在具有最大丰富性和健康状态的时代里，不过也出现在神经衰竭和神经过度兴奋的时代里。相反的解说。——在瓦格纳那里是标志性的，正如他已经为《尼伯龙族的指环》给出了一个虚无主义的（有安静癖和终结癖的）结尾。

2 [114] (90)

艺术作品，在没有 艺术家的情况下出现的艺术作品，譬如作为肉体、作为组织（普鲁士军官团、耶稣教团）等。何以艺术家只是一个初步阶段。这个"主体"意味着什么——？

世界乃是一件自我生殖的艺术作品——

艺术是那种对现实的不满的结果吗？抑或是对已享受到的幸福的感恩 的一个表达吗？前一种情况是浪漫主义，后一种情况则是光环和赞歌（简而言之，就是神化之艺术）：连拉斐尔也属此列，只不过他犯了把基督教的世界解释之假象 神化的错误。在此在（Dasein）并没有 以特别基督教的方式显示自身的地方，他对此在心怀感恩。

随着各种道〈德的〉解释，世界变得不堪忍受了。基督教乃是这样一种尝试，它借此来克服世界，也就是否定世界。实际上，这样一种癫狂之谋杀——人面对世界的一种癫狂的自戕——结果〈就是〉对人的阴暗化、渺小化、贫困化：最平庸和最无害的人的种类，即群盲种类，唯在这里才获得满足，找到支持，如果人们愿意……

荷马乃是神化之艺术家；还有鲁本斯。音乐还没有这样一个艺术家。

把伟大的亵渎神灵者理想化（对亵渎神灵者之伟大性的感受），这是希腊式的；而对罪人的侮辱、诽谤、蔑视，这是犹太—基督教式的。

2 [115]

“上帝死了”。根据犹太—基督教模式的上帝崇拜之危险。

2 [116]

那种自我认识（也即谦逊）——因为我们并不是我们自己的作品——而同样也是感恩——因为我们“长得很好”——

2 [117]

关于知识需要的心理学。

起于感恩或者起于不满的艺术。

道德的世界解释终结于世界否定（基督教批判）。

对人之类型的“改良”与增强之间的对抗。

世界的无限可解释性：任何一种解释都是增长或者衰落的征兆。

迄今为止克服道德之上帝的尝试（泛神论、黑格尔等等）。

统一性（一元论）是inertia［惰性］之需要；解释之多样乃是力量的标志。不要把世界令人不安的和谜一般的特征一笔勾销啊！

2 [118]

1. I. 虚无主义以其全部征兆站在门口了。
   II. 如果人们理解不了它的前提，那是不可避免的。它的前提就是价值评估（而不是那些社会事实：它们统统只有通过某种解释才时而起悲观主义的作用，时而起乐观主义的作用）

2．III．价值评估的起源，作为对价值评估的批判。
3．IV．颠倒者。他们的心理学。
4．V．锤子：作为引发决断 的学说。

1．危险中的危险。
2．道德批判。
3．我们颠倒者。
4．锤子。

2 [119]

“艺术进入世界内部有多深多远？撇开‘艺术家’，还有艺术的威力吗？”如人所知，这个问题乃是我的出发点 ： 而且，对于第二个问题，我作过肯定回答；对于第一个问题，我说过“世界本身无非是艺术”。求知识、求真理和求智慧的无条件意志就在这样一个假象世界中向我显现出来，显现为对形而上学基本意志的亵渎，显现为反自然（Wider-Natur）：而且公正的，智慧的〈这个〉顶峰是反对 智者的。智慧的反自然性表现在它对艺术的敌视态度之中：意愿去认识，在假象就是解救的地方——那是何种颠倒，何种求虚无的本能啊！

2 [120]

一切狂热崇拜都把一种无与伦比的 体验与一个神的相遇，即某种意义上的拯救行为固定下来，并且总是重又把它展示出来。地方传说（Ortslegende）乃是一部戏剧的起源：在那里，诗歌表演上帝。

2 [121] (91)

(38)

演戏

现代人的五花八门及其魅力。本质上是躲藏和厌烦。
文学匠。

政治家（在“国家的骗局”中）
艺术中的演戏
缺乏预备训练和技能学习方面的考验（弗罗芒坦）[92]
浪漫派们（缺乏哲学和科学，以及文学上的过剩）
小说家们（沃尔特·司各特，[93]但也是配有最神经质音乐的尼伯龙根怪物）
抒情诗人
“科学性”
技艺名家（犹太人）
大众化的理想，被克服了，但尚未摆在 民众面前：
圣徒、智者、预言家

2 [122] [94]

(37)

关于现代阴暗化过程的历史 。

国家的游牧民（官员等等）：没有“家园”——
家庭的没落。
“善人”作为衰竭的象征。
公正作为权力意志（培育）
淫荡和神经病。
黑色音乐：——令人振奋的音乐往何处去?
无政府主义者。
对人的蔑视，厌恶。
最深刻的区分：饥饿或者过剩是否会成为创造性的？ 前者生产了浪漫主义理想
北方的非自然性。
对酒类的需求与工人的“贫困”
哲学虚无主义。

2 [123]

基督徒必须信仰上帝的真实性：遗憾的是，他们在那里得忍受对《圣经》及其"自然科学"的信仰；他们完全不允许 承认任何相对的真理（或者更清晰地说———）。基督教毁于它的道德的无条件 特征。——科学唤起了对基督教上帝的真实性的怀疑：基督教死 于这种怀疑（帕斯卡尔的deus absconditus［隐藏的上帝］）。

2 [124] (95)

1．悲剧的诞生。　　艺术家的形而上学。

2．不合时宜的考察。　　教化庸人。厌恶。
生命与历史——基本问题。
哲学的遁世者。"教育"
艺术家遁世者。
应当向瓦格纳学些什么？

3．人性的、太人性的。　　自由精神。

4．观点与箴言录。　　理智的悲观主义者。

(7)

因果性。为什么我 如此这般存在？这个荒谬的想法对我的此在、也对我的如此这般存在本身来说是自由地选择去思考自己的。背景：要求必定 有一个东西，它会阻碍 一个像我一样存在的、自我轻蔑的造物的产生。感到 自己是反对上帝的论据——

5．漫游者与阴影。　　孤独作为问题。

6．曙光。　　道德作为偏见的总和

7．快乐的科学。　　对欧洲道德主义的嘲讽。
展望一种对道德的克服。
一个生活于彼岸的人得有什么样的性质？

〈查拉图斯特拉〉———
七个前言 。
对七本书的一个补遗。

2 [125] (96)

论悲观主义的历史。
现代阴暗化。
演戏。

2 [126] (97)

关于2）最高价值批判。
关于诽谤 的历史。
人们如何制造理想 。
文化（以及"人化"：对抗性的）
道德作为羞耻本能，作为伪装、面具，根本上善意的解释

(37)

把关于悲观主义者 的判断混合起来！
印度人
悲观主义（作为本能）与力求 悲观主义的意志：主要对照

理智的悲观主义者 ｛前者探究非逻辑，
感性的悲观主义者 ｛后者探究痛苦。

——所有 这些标准都仅仅起于道德的 原因。
——或者就像柏拉图，也把ήδουή［快乐、乐趣］当作价值重估者和诱惑者来害怕。

A．什么是真理?
B．公正。
C．关于同情感的历史。
D．“善人”。
E．“高等人”。
F．艺术家。

(36)

什么是真理？（inertia［惰性］，使满足感得以出现的假设，精神力量的最小消耗，等等）

2 [127] (98)

(2)

虚无主义站在门口了：我们这位所有客人中最阴森可怕的客人来自何方呢？——

I．1．起点：指出“社会困境”或者“生理蜕化”甚或腐化堕落是虚无主义的原因，这是一种谬误。对于这种种现象，始终还可以有各种完全不同的解释。虚无主义倒是隐藏在一种完全确定的解释之中，在基督教一道〈德的〉解释之中。这是一个极其正直、极富同情的时代。困厄，心灵上的、肉体上的和精神上的困厄，本身是完全不能带来虚无主义的，即对价值、意义和愿望的彻底拒绝。

2．基督教的没落——缘于其道德（它是不可取代的——）。这种道德反对基督教的上帝（基督教高度发展了真诚感，这种真诚感对一切基督教的世界解释和历史解释的虚假性和欺骗性深表厌恶 。“上帝就是真理”倒退为“一切皆虚假”的狂热信仰。行动 的佛教……
3．对道德的怀疑是决定性的。道 〈德的 〉世界解释在尝试遁入彼岸之后再也得不到认可 了，于是就没落了：它终结于“一切皆无意义”的虚无主义（人们为这种世界解释奉献了巨大的精力，但它却是不可贯彻的——这就唤起了一种怀疑，是不是所有 世界解释都是虚假的——）。佛教的特征，对虚无的渴望（印度佛教没有 经历过一种基本道德的发展，因此表现在它那里，虚无主义中只有未被克服的道德：把此在（Dasein）作为惩罚、作为谬误来推理，也就是把谬误作为惩罚来推理——一种道德的价值评估）。试图克服“道德上帝”的哲学尝试（黑格尔、泛神论）。对大众理想的克服：智者。圣徒。诗人。“真”、“善”、“美”的对抗——
4．一方面反对“无意义状态”，另一方面反对道德的价值判断：何以迄今为止一切科学和哲学都屈从于道德判断呢？还有，人们是否一道忍受着科学的敌视呢？抑或是反科学？斯宾诺莎主义批判。基督教的价值判断往往残留于社会主义和实证主义体系中。一种对基督教道德的批判 付诸阙如。
5．当今自然科学的虚无主义后果（连同它企图溜入彼岸的尝试）。最后，从其忙碌运作中产生出 一种自我瓦解、一种自我反对 、一种反科学性。——自哥白尼以后，人就从中心滚到未知的X中了
6．政治学和国民经济学思维方式的虚无主义后果，在那里，简直一切“原则”都是演戏：平庸、卑鄙、不老实等等的气味。民族主义、无政府主义等等。惩罚。具有拯救作用的 阶层和人物，即辩护士付诸阙如——
7．历史学和“实践 历史学家”即浪漫主义者的虚无主义后果。艺术的地位：它在现代世界中的绝对非 原创性。它的阴暗化。歌德所谓

的奥林匹亚状态（Olympier-thum）。

8．艺术和虚无主义的准备。浪漫主义（瓦格纳的《尼伯龙族的指环》结尾）

2 [128] (99)

Ⅰ．文明和人类提高方面的基本矛盾。这是伟大的正午 时分，是最可怕的 **澄清** 的时候：我的悲观主义种类 ： ——伟大的起点。

Ⅱ．道德〈的〉价值评估乃是为一种权力意志（群盲 的意志）效力的谎言和诽谤术的历史，这种权力意志反对更强大的人

Ⅲ．每一种文化提高（使一种以人群为代价的筛选 成为可能）的条件乃是一切增长的条件。

Ⅳ．世界的多义性 作为力 的问题，后者以事物的增长为视角 来观察一切事物。道德的基督教 价值判断作为奴隶起义和奴隶谎言（反对古代 世界的贵族价值）

艺术 深入到力 之本质有多远?

2 [129] (100)

永恒轮回。

查拉图斯特拉的舞蹈和游行。

第一部： 上帝的万灵节 。

弗里德里希·尼采著。

1．上帝的万灵节。
2．在伟大的正午。
3．“适合于这把锤子的手在哪里？”

4．我们誓愿者。

Ⅰ．

瘟疫之城。他受到警告，他没有害怕，走进去，掩盖起来。各种各样的悲观主义从旁边经过。预言者解说 每一个列队。对异样的欲望，对否定的欲望，说到底是对虚无的欲望，接踵而来。

最后查拉图斯特拉作出说明 ： 上帝死了，此乃最大的危险的原因 ：怎么样？它可能也是最大的勇气的原因！

Ⅱ．

朋友们的露面。

没落者对完满之物 的享受：撤离者。

朋友们的辩解。

节日游行。关键时候，伟大的正午。

对死去的上帝的伟大感恩和献祭。

Ⅲ．

新的任务。

完成该任务的手段。

朋友们离弃他。

上帝之死，对预言者来说最可怕的事件，对查拉图斯特拉来说则是最幸福和最有望的事件。

查拉图斯特拉濒于死亡。

Ⅳ．我们誓愿者

2 [130]

“艺术家”现象还是最易透视的 ： ——我们由此出发来眺望权力 、自然等等的基本本能 ！ 包括宗教与道德！

“游戏”，无用之物，作为精力过于充沛者的理想，作为“儿童般天真的”。上帝的“孩子气”，παις παίζων [游戏着的儿童]

2 [131] (101)

第一本书的提纲 。

我们所敬重的世界与我们所经历、我们所是的世界之间的对立渐渐明朗起来。剩下的事情是，要么取消我们的尊重，要么取消我们本身。而后者就是虚无主义。

1．正在临近的虚无主义，理论的和实践的。对它的错误推导。（悲观主义，它的种类：虚无主义的前奏，尽管不是必然的。）

北方对南方的优势。

2．基督教正毁灭于它自己的道德。“上帝就是真理”，“上帝就是爱”，“公正的上帝”——最大的事件“上帝死了”——已经模糊地被感受到了。把基〈督教〉转变为一种神秘直觉（Gnosis），这种德国式的尝试的结果是最深刻的怀疑：在其中“非真实的东西”最强烈地被感觉到了（例如针对谢林）。

3．道德，现在没有了约束力，它知道再也守不住自己了。人们终于抛弃 了道德解释——（情感中处处还充满着基督教价值判断的余音——）

4．但以往的价值 ，特别是哲学的价值，都是以道德判断为依据的！（“求真意志”的价值——）

“智者”、“先知”、“圣徒”之类的大众理想跌落了

5．自然科学中的虚无主义 特征。（“无意义状态”——）因果论、机械论。“规律性”是一种过渡行为，一种残余！

6．在政治中亦然：缺乏对自己的 权利、清白的信仰，充斥着谎言、一时的卑躬屈膝。

7．在国民经济中亦然：对奴隶制的废除，缺乏一个具有解救作用的等级，一个辩护者，——无政府主义的临近。“教育”？

8．在历史中亦然：宿命论，达尔文主义，对理性与神性作穿凿附会的解释的最后尝试失败了。对过去多愁善感；人们受不了任何传记！——（在此也有现象主义：性格作为面具，没有什么事实）

9．在艺术中亦然：浪漫主义及其反击（对浪漫主义理想和谎言的反感），纯粹的艺术家（对内容漠不关心），后者是道德的，作为更大的真诚性的官能，但却是悲观主义的。

（告解神父的心理学与清教徒的心理学，心理学浪漫主义的两种形式：但也还有它们的反击，纯粹艺术地对待“人”的尝试，——甚至在这里，也还没有大胆冒险，作出颠倒的 价值评估！）

10．整个欧洲的人类事业体系感到自己 有时是无意义的，有时已经是“非道德的”。一种新佛教的极大可能性。最高的危险。

“真诚性、爱、公正与现实 世界的关系如何？”根本没有！——标志

欧洲虚无主义。

它的原因：以往价值的贬黜。

“悲观主义”这个模糊词语：感觉不妙的人们和感觉太好的人们——两者都曾是悲〈观主义〉。

虚无主义、浪漫主义与实证主义的关系（后者乃是对浪漫主义的一个反击，失望的浪漫主义者的作品）

“回归自然”，1．它的发展阶段：背景是基督教的轻信（差不多就是斯宾诺莎的“deus sive natura”［神或者自然］！）

卢梭，浪漫主义唯心论之后的科学。

斯宾诺莎主义极富影响：1）试图满足于如其所是 的世界。

2）幸福与认识被幼稚地置于依赖关系 中（是一种力求 乐观主义的意志的表达，从这种乐观主义中暴露出一个深刻的受难者——）

3）摆脱 道德的世界秩序的尝试，旨在 把"上帝"、一个在 理性面前持存的世界 保留下来……

"如果人不再认为自己是恶的，那他就会停止存在——"善与恶只不过是解释，根本不是事实情况，不是一种自在。人们能够探明这种解释的起源；人们能够作出尝试，以便慢慢地摆脱那种根深蒂固的强制性，即要求进行道德解释的强制性。

关于第二本书 。

道德价值评估的形成 和批判 。两者并不 像人们轻信的那样是相合的。（这种信仰已经是一种道德评估"某个如此这般形成的东西以其非道德的起源而没有什么价值"的一个结果 ）

道德评价的价值据以 得到规定的那个尺度："改良、完善、提高"之类话语的批判。

被忽略的 基本事实：人这个类型"变得更道德"与这个类型的提高和强化之间的矛盾

自然人（Homo natura）。"权力意志"。

关于第三本书。

权力意志。

实施这种重估本身的人必得具有何种性质。

等级制作为权力制：战争与危险乃是前提，即：一个等级要抓住它的条件。伟大的典范：自然中的人，最软弱最聪明的生物把自己变成主人，较愚蠢的力量征服自己

关于第四本书。

最伟大的 斗争：为此需要有一种新武器 。

锤子：唤起一种可怕的决定，使欧洲面对这样一个后果 ，即：它的意志是否“意愿”没落

防止中等化。更愿意没落！

2 [132]

(36) (102)

在事物根基处彻底道德化了，以至于人类理性总是凿凿有据——这个前提乃是一种天真，是老实人的前提，是对于神性真实之信仰的后果——上帝被看作万物的创造者。——这些概念是来自彼岸预先实存的一个遗产——

一件工具不能批判 它自己的适合性：理智不能规定它自己的界限，也不能规定它自己的成功或者失败。——

“认识”乃是一种回溯 ：本质上是一种regressus in infinitum ［无限回归］。起中止作用的（在一个所谓的causa prima ［第一因］那里，在一个无条件之物那里，等等）是懒惰 、困倦——

所以，不论人们总是已经多么好地理解了某个事物据以形成 的条件，人们都还不能理解这些条件本身：——这一点已经悄悄地告诉历史学先生们了。

2 [133]

反对 和解意愿以及和气态度。其中也包括任何一种一元论试验。

2 [134]

(39) (103)

艺术家方面的民众效应和大众效应：巴尔扎克、V．雨果、R．瓦格纳

2 [135]

——Error veritate simplicior［谬误比真理更简单］——(104)

2［136］

——那些令人信服的 证据之一，击中了使用它的人——

2［137］(105)

思想指南 。
为严肃研究我的著作而准备的
辅助手段。

原则。关于权力感学说。
关于心理学的观点。
关于宗教批判
关于disciplina intellectus［精神学说］。
德性中可疑问者。
向恶致敬。
艺术家问题。
政治。

致逻辑学家。
反对唯心论者。
反对现实性之虔信者。
论音乐。
关于天才的说明。
从孤独之奥秘而来。
什么是希腊的?

关于生活艺术。现代的阴暗化。女人与爱情。书本与人类。民众与“民族”。

2 [138] (106)

善恶的彼岸。

一种未来哲学的序曲 。

弗里德里希·尼采著

更易懂的新版本。
第二卷。
附录：思想指南 。(107)
为严肃研究我的著作而准备的辅助手段。

2 [139]

(7)

关于“因果论”。

显而易见，无论 是在自在之物之间，还是 在现象之间，都不 可能有什么因果关系：这就表明，在一种相信自在之物和现象的哲学范围内，“原因与结果”概念是不可用的 。康德的错误——：事实上，从心理学上来推算，“原因与结果”概念无非起源于一种思想方式，后者时时处处都相信意志对意志的作用，——它只相信生命体，从根本上讲只相信“灵魂”（而不 相信事物）。在机械论世界观（它就是逻辑学及其在空间和时间上的应用）范围内，前面那个概念就被还原为数学公式——用这种公式，正如人们总是再三强调的那样，是决不能把握什么的，但兴许可以标示什么，记录 什么。

某些现象不变的相继次序并不证明什么“规律”，而只能证明两种或者多种力量之间的权力关系。你会说：“但正是这种关系保持相同嘛！”这话无非是说：“同一种力量不可能同时也成为另一种力量。”——这里重要的并不是一种前后相继 ，——而是一种相互交织 ，是一

个过程，在其中，个别的相继而来的环节并不是 作为原因与结果而相互制约的……

“行动”与“行动者”的分离，事件与某个导致 事件发生的〈东西〉的分离，过程与某个东西（它并非过程，而是延续着的实体、事物、物体、灵魂等等）的分离，——试图把事件把握为一种对“存在者”、“持留者”的推移和位置变换：这个古老的神话既然已经在语〈言的〉、语〈法的〉功能中找到了一个固定的形式，也就把对“原因与结果”的信仰确定下来了。——

2 [140]

(30) (108)

“相同者只能从相同者角度来认识”和“相同者只能从不相同者角度来认识”——在古代就已经开始了一场围绕这两个断言的斗争——在今天，从一个严格而谨慎的认识概念而来，我们就可以提出反对这两个断言的意见了：它根本就不能被认识 ——而且恰恰是因为相同者不能认识相同者，并且因为相同者同样也不能从不相同者角度来认识。——

2 [141]

这种对行动与行动者、行动与遭受、存在与生成、原因与结果的分离

对变化的信仰已然是以对某种 “自行变化”的东西 的信仰为前提的。

理性乃是表面现象 的哲学

2 [142]

(30) (109)

相继序列的“规律性”只不过是一个比喻的表达，就仿佛 在这里有一个规则可以遵守似的：其实并没有什么事实。同样也没有“规律

性”。为了表达一种一再重现的序列，我们找到一个公式：借此我们并没有发现任何一种“规律”，更没有发现一种作为导致重现的原因的力量。事物总是如此〈这般〉发生，这一点在这里得到了解释，就仿佛一个人由于服从某种规律或者某个立法者而总是如此这般地行动：而撇开“规律”，他或许就没有别样行动的自由了。然而，或许正是那种“如此而非别样”起源于这个人本身，这个人首先不是着眼于规律而如此这般地行为，而是作为具有如此这般特性的人。而这仅仅意味着：某物不可能同时也是另一个东西，不可能一会儿这样做一会儿别样做，既不是自由的也不是不自由的，相反地它就是如此这般的。此种错误隐藏于对一个主体的穿凿附会的编造中

2 [143]

假如世界占有一定量的力，那么显而易见，在某个位置上任何一种权力的推移都制约着整个体系——也就是说，除了前后相继的因果性，或许还有一种并列和共存的依赖性。

2 [144]

(40) (110)

即便假定不能举出对基督教信仰的反证，着眼于一种可怕的可能性（即这种信仰有可能是真实的），帕斯卡尔也把成为基督徒看作最聪明的做法。在今天，作为表示基督教已经丧失了恐惧特性的一个标志，人们找到了另一种为这种信仰辩护的尝试，即：即使它是一种谬误，人们在有生之年都会得到这个谬误的大好处和大乐趣：也就是说，看起来恰恰为了这种信仰的抚慰作用之故，也该把这种信仰维持下去，——也就是说，并非出于对一种咄咄逼人的可能性的恐惧，而毋宁说是出于对一种缺乏刺激的生命的恐惧。这样一种享乐主义的说法，即来自快乐的证据，乃是一种衰落的征兆：它取代了来自力量的证据，即来自那种基督教理念中震动性的东西的证据，来自恐惧的证据。事实上，在这种重新解释中，基督教近乎衰竭了：人们满足于

一种鸦片般的 基督教，因为人们既没有力量去寻求、抗争、冒险、特立独行，也没有力量走向帕斯卡尔主义，走向这种苦思冥想的自我轻蔑，走向对人类的无体面状态（Unwürdigkeit）的信仰，走向"可能受谴责者"的畏惧。然而，一种基督教，一种主要要抚慰病态神经的基督教，根本就不需要 一个"十字架上的上帝"那种可怕的解决办法：因此，在寂然无声中，佛教正在欧洲各处取得进展。

2 [145]

把一个事件要么 解释为行为要么 解释为遭受——也就是说每个行为都是一种遭受。这种解释说的是：每一种变化、每一种变异都是以一个发动者、一个导致 "变化"的东西为前提的。

2 [146]

把无数经验简化和压缩为总定律，与 那些本身通过缩减而包含着整个过去的精子的生成，在这两者之间，我们可以作一种完全的类比：而同样地，在艺术从具有生育力的基本思想中形成"体系"，与有机体的生成之间，我们也可以作这样一种类比——有机体的生成乃是一种想象和设想（Aus-und Fortdenken），一种对以往整个生命的回忆 （*Rückerinnerung* ）、回想（Rück-Vergegenwärti-gung）、亲身呈现（Verleiblichung）。

质言之：可见的 有机生命与不可见的 创造性心灵运作和思想，包含着一种平行关系：在"艺术作品"上，人们可以最清晰地把这两个方面说明为平行的两面。——何以思想、推论以及所有逻辑的东西可以被看作外部方面 （*Außenseite* ）：作为内在得多和彻底得多的发生事件的征兆呢?

2 [147]

“目的与手段” 作为解释 （并非作为事实）
“原因与结果” 作为解释 一切都是在一种权力意志
“主体与客体” 作为解释 意义上
“行为与遭受”
（“自在之物与现象”）作为解释
以及在何种意义上也许是必然的 解释？ （作为“有所保存的”）

2 [148]

权力意志进行阐释： 一个器官的形成过程中，关键就在于一种阐释（Interpretation）；权力意志界定、规定了各种等级、权力差异。单纯的权力差异或许还不能把自身感受为这样一个东西：必定有一个意愿增长的某物在此，它根据自己的价值来阐释其他每一个意愿增长的某物。其中 类似地——实际上，阐释乃是用来主宰某物的手段本身。（有机过程是以持续的阐释活动为前提的 。

2 [149]

一个“自在之物”的运行就如同一种“自在的意义”，一种“自在的含义”。并不存在什么“自在的事实”，而不如说 ，为了能够有一个事实，一种意义必须首先被置入其中了

从某个他物出发来看，“这是什么？”的问题就是一种意义设定 。“本质 ”（*Essenz* ）、“本质状态 ”（*Wesenheit* ）乃是某种透视性的东西，已然是以一种多样性为前提的。根本性的问题始终是“对我 而言这是什么？”（对我们，对一切活着的东西而言等等。）

倘若所有人都首先以他们的“这是什么？”问题对某个事物作了问和答，那么，这个事物就得到了标识。假如缺乏一个唯一的人，具有自己与所有事物的联系和视角：而且事物始终还没有“得到界定”。

2 [150]

质言之，一个事物的本质也只不过是一种关于“事物”的意见 。或者毋宁说：“有效 ”（*es gilt* ）乃是真正的“存在事实 ”（*das ist* ），唯一的“存在事实”。

2 [151]

人们不可问：“究竟谁在阐释？”而不如说，阐释本身，作为权力意志的一个形式，以此在（但并非作为一种“存在”，[(112)]而是作为一个过程 ，一种生成 ）为情绪。

2 [152]

“事物”的形成完完全全是表象者、思想者、意愿者、感觉者的作品。“事物”这个概念本身恰如一切特性。——甚至“主体”也是这样一个被创造之物，一个“事物”，与其他一切东西无异：那是一种简化，为的是把这个具有设定、构想、思维作用的力 本身标示出来，以区别于所有个别的设定、构想、思维本身。也就是把不同于所有个体的能力标示出来：根本上就是着眼于一切尚须期待的行为（行为和类似行为的可能性）来概括这种行为

2 [153]

请注意！根据我们所熟悉的世界是证明 不了仁慈的上帝的：人们今天只能强制和驱使你们到这个程度：——但你们从中能得出什么结论呢？对我们 来说，上帝是不可证明的：认识的怀疑论。而你们所有人都害怕 这个结论：“根据我们所熟悉的世界或许可证明 一个完全不同的上帝，一个至少并不 仁慈的上帝”——而且，长话短说，你们抓住你们的上帝不放，并且为他虚构了一个我们所不熟悉的 世界。

2 [154]

(36) [(113)]

反对科学偏见 。

——最大的谎言乃是关于认识的谎言。人们想知道自在之物 具有何种性质：可是看啊，根本就没有什么自在之物！甚至，假如有一种自在、一个无条件之物，那么，它恰恰因此不可能被认识！某个无条件之物是不能被认识的：要不然，它就不 是无条件的了！然而，认识始终是"以某种方式为某个目的而受条件限制"——；这样一个"认识者"想要的是，他想认识的东西与他毫不相干；还有，这同一个东西根本就不是与任何人毫不相干：这里首先出现了一个矛盾，在认识之意愿与那种主张某物与他毫不相干的要求之间（但这样一来认识何为啊！）；其次，因为与任何人都毫不相干的东西根本就不存在，所以也就根本不能被认识。——认识意味着"为某个东西而受条件限制"：感到自己受条件限制，并且在我们之间——也就是说，认识无论如何都是一种对条件的确定、标示和意识（而不是一种对本质、事物、"自在"的探究）

2 [155] (114)

深深的厌恶一劳永逸地在某种对世界的总体考察中养尊处优；相反的思维方式的魔力；不能失去谜一般特征的魅力。

2 [156]

关于"艺术家"一章（作为雕塑者、价值添置者、财产夺取者）

我们的语言是对事物的最古老夺取过程 的余音，对于统治者和思想者都一样——：每一个被铸造的词语旁都跑动着这样一条命令："现在就应当 这样来命名事物！"

2 [157]

难道一切量 不就是一切质 的征兆吗？这种更大的权力符合另一种意识、情感、欲求，另一种透视目光；增长本身就是一种力求更多地存在 的要求；从一种quale［痛苦］中会产生对一种更多的量的要求；在一个纯粹量的世界里，一切都是僵死的、呆板的、不动的。

——把一切质都还原为量，这是胡闹：这种做法的结果是，一方与另一方放在一起，一种类比——

2 [158]

“主体”概念的心理学历史。身体，这个事物，这个由眼睛构造起来的“整体”，唤起那种关于某个行为与某个行为者的区分；行为者，越来越精细地被把握的行为的原因，最后就剩下了“主体”。

2 [159]

可曾有一种力被确定下来了？没有，而倒是作用和结果，被翻译成一种完全陌生的语言了。可是，连续序列方面的规则却把我们宠坏了，以至于我们对奇异之物生不出惊讶 了

2 [160]

本书虽然未写完但要求有一个解决。在今天，要紧的是为开头写一个序言，首当其冲的是要说明，为什么我当时害怕 写一个序言。

2 [161]

(41) (115)

关于序言 。

对认识论教条的深刻怀疑，〈我〉曾喜欢一会儿从这个窗口、一会儿从那个窗口进行观望，防止使〈我自己〉身陷囹圄。我把这些教条看作有害的——而且说到底，一件工具有可能 批判它自己的适用性吗？？——我所留心的毋宁说是，从来没有一种认识论上的怀疑论或者独断论是在没有隐含思想的情况下出现的，——只消人们考量一下根本上逼使 这种立场出现的东西 ，那么，这种怀疑论或教义学就只有等而次之的价值了：即便是求确信的意志，如果它不是“我首先要活下来”的意志———基本观点：无论是康德，还是黑格尔，还是叔本华——无论是怀疑—悬搁的态度，还是历史学化的态度，还是悲观主义

的态度，都具有道德的 起源。我未见过什么人敢于批判道德价值感；还有，对于那些可怜的深入这种价值感之形成史的尝试（譬如在英国和德国的达尔文主义者那里），我是立即要转过身去的。——怎么来解释斯宾诺莎的立场，他对道德价值判断的否定和拒绝呢？（那是一种神义论的一个 后果吗？）

2 [162] (116)

在本人的早期著作中，人们看出一种力求非封闭视野的善良意志，某种在信念面前聪明的谨慎，一种对任何强大的信仰都会导致的妖魔化和良心谋骗的怀疑；尽管人们可能在其中部分地看到这个被烧伤的孩子、受欺骗的唯心论者的小心谨慎——在我看来，更为本质性的是一个秘密朋友的伊壁鸠鲁式的本能，这个秘密朋友愿意让自己不无代价地获得事物谜一般的特征，最后，最为本质性的是一种审美的憎恶感，即对伟大的、德性的、无条件的话语的憎恶，一种趣味，它抵抗所有四边形的对立面，想望 事物中相当部分的不可靠性，并且要消除对立面，作为中间色调、阴影、午后阳光和无穷海洋的朋友。

2 [163]

道德历史学家的常见错误：

1. 他们说，不同的民族有不同的道德估价，从中可以推断出不同民族的一般无约束性。——或者，他们断言，对于某些道德事物，各个民族（至少是基督教民族）有某一种consensus［一致、赞同］，由此可以推断出它对于我们的约束性：——两者是同样幼稚的。
2. 他们批判一个民族对于自己的道德（对于起源、认可、合理性等等）的意见，以及自以为 (117) 已经批判了道德本身，已经长满了这种非理性杂草的道德本身。
3. 他们自己服从一种道德的统治，而又没有自知之明，他们的做法从根本上讲无非是促使他们那种道德信仰取得胜利：——

他们的理由仅仅证明他们自己的意志，即：这个那个会被信仰，这个那个应当是完全真实的。

以往的道德历史学家是无关紧要的：他们通常自己服从一种道德的命令，他们所做的勾当说到底无非是进行道德宣传。他们常见的错误就是：他们批判一个民族对于自己的道德的愚蠢意见（也就是关于道德的起源、认可、合理性），并且恰恰因此自以为已经批判了道德本身，已经长满了这种非理性杂草的道德本身。然而，“你应当”这样一个准则的价值，是不依赖于关于这个准则的意见的，尽管一种药品的价值无疑依赖于我是以科学的方式看待医学，还是像一个老女人那样看待医学。

又或者，他们断言，各个民族（至少是已驯化了的民族）对于某些道德事物有某种consensus［一致、赞同］，并且由此可推断出它们的无条件的约束性，也是对你对我的约束性：两者同样是大大的幼稚——

2 [164] (118)

一种通过战争和胜利而变得强健的精神，对它来说，征服、冒险、危险、痛苦甚至已经成了需要；一种对高空凛冽气流、对冬天漫游、对任何意义上的冰冻和丛山的适应；一种高雅的凶恶和最后的复仇恶意，因为如果一个苦难深重的人把生命纳入自己的庇护中，那么，复仇就在于对生命本身的复仇。本书可能不光需要一个序言而已。由于诸多原因，本书是难以理解的，并非由于它的作者的笨拙，更不是由于它的作者的糟糕意志，而是〈由于〉一个苦难深重的人的最后恶意，这个人不断地取笑民众所相信的某个理想，而他自己也许已经在这些状态中实现了这个理想。

——还有，也许我有权一起来谈论这些状态，因为我不只是旁观了这些状态。

我并不怀疑：这曾是智者的状态，正如民众所设想的那样，我当时曾以一种讥讽的自我优越感撇开了这种状态：智者温柔的徒劳无益和自我满足，正如民众所设想的那样，“纯粹认识者”的越位和超脱，一种精神的整个高雅手淫方式，这种精神已经丢失了任何意义上的求行动、求生殖、求创造的善良意志。本书产生时那个时代的奇异幸福，谁人能与我同感呵！一个心灵高雅的凶恶，它———

合乎我今天的趣味的是某种别的东西：这个具有伟大爱情和伟大蔑视精神的人，他过剩的精力把他从所有“越位”和“超脱”逐入世界当中，孤独逼使他为自己创造与他相类的生命体——一个人，具有要求某种可怕的责任感的意志，已离不开自己的问题了

在这本不光需要一个序言、最难理解的书中，也许最难以把握的就是它的主题与它的语气之间的矛盾所构成的讽刺——它的主题是一种对道德价值的消解和分析；它的语气则是至高的、极其柔和的、极其智慧的镇静（Gelassenheit）的语气，一个苦难深重的人、一个回避生活的人对这种语气感到赏心悦目，犹如对自己最终的恶意一样。

2 [165]

(41) (119)

关于《曙光 》序言 。

试图思考道德，而不受道德魔法的摆布，怀疑道德那美好的举止和目光的施计谋骗。

我们能尊重的一个世界，一个合乎我们的膜拜欲望的世界——它不断地证明 着自身——通过个别与一般的引导——：这是基督教的观点，而我们全都起源于此。

通过敏锐性、怀疑、科学性方面的一种增长（也通过一种有更高取向的真实性之本能，亦即重新受基督教的影响），已经越来越不允

许 我们作这样一种 解释了。

最漂亮的出路：康德的批判哲学。理智既否认自己有权做那种意义上的阐释，也否认自己有权拒绝 那种意义上的阐释。人们满足于用一种更多 的依赖和信仰，用一种对自己的信仰的所有可证明性的放弃，用一种不可理解的和优越的"理想"（上帝）去填补空白。

黑格尔的出路，以柏拉图为依据，属浪漫主义和反动势力的一部分，同时也是历史感的征兆，一种新力量 的征兆："精神"本身乃是揭示自身和实现自身的理想，在"进程"中，在"生成"中，启示出我们所信仰的这种理想的越来越大的丰富性，——也就是说，理想实现自身，信仰指向未来 ，而在未来，信仰能够按自己的高尚需要来膜拜。简而言之，

1）上帝对我们来说 是不可知的和不可证明的——认识论运动的隐含意义
2）上帝是可证明的，但却作为某种生成的东西——，而我们就属于这种东西，恰恰以我们对理想的渴望——历史化运动的隐含意义

然而，这同一种历史感，越界进入自然之中，却具有———

人们看到：这种批判从未 触及理想本身，而仅仅触及这样一个问题：与理想的矛盾从何而来，为什么理想还没有达到，或者，为什么理想在所有人那里都是不可证明的。

迄今为止智者 的理想在何种意义上是合乎基本道德的？———

这构成最大的区别：人们是否从激情出发，从某种要求出发，把这种危急状态感受为危急状态，抑或，人们是否借助于思想的高度以及历史想象的某种力量，恰恰还把这种危急状态当作一个问题来获得……

远离了宗教—哲学的考察，我们就能发现这同一种现象：功利主义（社会主义、民主主义）对道德估价的起源作出批判，但它却 与基

督徒一样相信道德估价 。（幼稚性，就仿佛没有了实施制裁的上帝还会剩下道德似的。如果要维护对道德的信仰，“彼岸”是绝对必要的。）

基本问题 ： 信仰 的这种万能从何而来？这种对道德的信仰 ？

（——这种信仰同样也显露于以下事实：甚至生命的基本条件也为庇护道德的缘故而得到了错误的解释：尽管有了对动物界和植物界的知识。

“自我保存”：着眼于调解利他主义原则与利己主义原则的达尔文主义观点。

（对利己主义的批判，例如拉罗斯福哥[(120)]）

我的尝试，把道德判断理解为征兆和手势语，其中透露出生理上的兴盛或者衰败的过程，同样也透露出有关保存和增长之条件的意识：一种关于占星术价值的阐释方式。本能所提示的偏见（关于种族、教区，关于不同阶层，诸如青年或衰老等等。）

应用到基督教欧洲特有的道德上：我们的道德判断乃是衰亡的标志，对于生命 毫无信仰的标志，是悲观主义的一个准备。

说我们穿凿附会地通过阐释把一种矛盾 置入生命之中，这是什么意思呢？——决定性的重大事件：在所有其他估价背后，都隐藏着那种发号施令的道德估价。假如这种道德估价消亡了，那么，这时我们根据什么来衡量呢？还有，认识等等之类还有什么价值？？？[(121)]

我的基本原理 ： 不存在什么道德现象 ， 而只有一种对这些现象的道德 〈的 〉阐释 。这种阐释本身具有非道德的起源 。

2 [166] [(122)]

《快乐的科学 》序言

面对一种伟大事业的乐趣，人们现在终于感到自己有力量回到这种伟大事业上了：就像佛祖在找到自己的基本原理时，有十天时间沉湎于世俗〈的〉娱乐。

对今天一切道德化的普遍嘲讽。准备采取对一切神圣事物的查拉图斯特拉式的幼稚 一讽刺的态度 （优越性的幼稚形式：拿神圣者 当儿戏 ）

（42）

关于对 “喜悦 ”的误解 。对长期张力的暂时解脱，一种精神的狂妄，这种精神献身于那些长久而可怕的决定，并为之作准备。以 “科学 ”为形式的 “傻瓜 ”。

本书也许不光是需要一个序言：对于他的“快乐的科学”，人们根本就无所领会。即便关于这个书名———

关于这种“快乐的科学”，人们根本就无所领会：连这个书名也无所领会，关于它的普罗旺斯式的意义，许多学者遗忘了———

本书赖以产生的那种充满胜利喜悦的状态是难以理解的——而我自己却来自某种状态。

对一切藏在我背后的东西的憎恶意识，与一种力求对这种“我背后”表示感谢的高雅意志相结合，后者与坚持一种长久的复仇的权利感并不太远了

一段灰暗而冰冷的老迈状态，在生命最不合理的地方打开了，痛苦的暴行为骄傲的暴行所超过，这种骄傲拒绝痛苦的结论 ，孤独被当作对一种病态的、目光尖锐的人类之蔑视的正当防卫，因而还被当作解救而得到热爱和享受，另一方面则是一种对认识的最严酷、最辛辣、最痛苦方面的要求

我不能忘怀的事情中有一件就是，人们对任何一本书都没有像对这本书那样表示过衷心的祝贺，人们使我自己明白了，这样一种思想方式是多么健康

最深的侮辱莫过于：让人看出自己对于自身的要求的高度和严格性。

最深的侮辱、最彻底的隔绝莫过于：让人看出自己对待自己的那种严格性的某种真相：呵，一旦我们像所有人那样行事，像所有人那样“放任”自己，则人人都会对我们表现得多么热情和亲切啊！

我不能忘怀的事情中有一件就是，人们为着这本书《快乐的科学》（gai saber）向我表示了许多祝贺，胜过对其他所有书之和：人们突然间和解了，人们重新表现出热情和亲切，人人都在其中看到了一种痊愈、回归、重返故里、投宿——也就是回归到“所有人的世界”。

撇开某些因为自己的虚荣而反感于“科学”一词的学者（——他们使我理解了，这兴许是“快乐的”，但肯定不是“科学”——），人人都把这本书看作一种向“所有人”的回归，并且为这本书的缘故而对我表现出热情和亲切：事后 我猜测，对我们最深和最彻底的侮辱莫过于———

请注意！也许人们到最后也会倾听几首纵情的歌曲，在其中有一位诗人取笑诗人及其美好的抒情诗般的感情。

请注意！！查拉图斯特拉，他以一种神圣的方式用勇气和嘲讽来反对所有神圣的事物，清白无邪地走自己的路，通向极度受禁、极度凶险的东西———

2 [167]

否定因果性 。目的是为了不对所有的一切负责，并且缩短 某物所系的线索。“偶然”（Zufall）现实地实存。

2 [168]

道德发展的趋势 。每个人都希望，除了对他自己有利的学说和评估，没有其他关于事物的学说和评估发挥作用了。因此 ， 所有时代里弱者和平庸者的基本倾向就是使强者变弱 ， 把强者扯下来 ： 主要手段就是道德判断 。强者对弱者的攻击行为受到严厉谴责；强者的高级状态往往臭名昭著。

多数人对少数人的斗争，平常者对稀罕者的斗争，弱者对强者的斗争

——这种斗争也有中断的时候，最精巧的一种中断就是：出类拔萃者、高贵者、高品位者以弱者样子出现，并且排除更为粗暴的权力手段——

2 [169]

(34) (123)

看起来，仿佛我回避了关于确信的问题。其实恰恰相反：但由于我追问的是确信的标准，以此来检验，迄今为止究竟是根据哪个重点来衡量的——而且关于确信的问题本身已然是一个从属的 问题，一个第二 档次的问题了。

2 [170]

(44) (124)

缺乏对以下问题的认识和意识，即：究竟道德判断已经经历了哪些翻转，以及“恶”如何真正地已经多次在最彻底意义上被改名为“善”了。根据此类推延中的一种，我已经用“道德的道德性”这个矛盾以及——

连良心也混淆了自己的领域：有一种群盲的良心谴责

在何种意义上连我们的良心，藉着其表面的个体责任，其实依然是群盲的良心。

2 [171]

(43) [(125)]

良心的谴责 如同一切怨恨 ，在具有一种力的伟大丰富性时便付诸阙如（米拉波、切利尼、卡尔达诺）[(126)]。

2 [172]

“存在”——除“生命 ”外，我们没有其他关于“存在”的观念。——某种死亡的东西又如何能够“存在”呢？

2 [173]

关于为艺术而艺术，参看杜当《思想录》[(127)]第10页，色彩崇拜如何蜕化

谢雷第8章[(128)]，第292页。

2 [174]

除了自己安插进去的东西外，人们在事物中再也找不到别的什么了：对于这种儿戏，我想得不算少了。它可以被称为科学吗？相反，让我们继续随两类人进行下去，要有充分的勇气成为这两类人——有一些人去重新发现，另一些人——我们 这些人——则从事安插！

——最后，除了人自己安插进去的东西外，人在事物中再也找不到什么了：这种再发现被称为科学，安插——艺术、宗教、爱、骄傲。在两者中，即便是儿戏罢，———

2 [175]

(45) [(129)]

请注意！反对 关于环境影响和外因的学说：内在的力量无比优越；许多看起来像是外部影响的东西，只不过是来自内部的适应。正是此类环境适应可以作相反的解释和利用：并没有什么事实。——天才并不是 根据此类形成条件来说明的——

2 [176]

什么构成二十世纪强大的 人：——

2 [177]

(46) [(130)]

大众化的理想，例如阿西西的方济各[(131)]：否定灵魂等级，在上帝面前人人平等。

2 [178]

在一种确定的、狭隘的、市民的意义上来看待"正义"、"非正义"等等，这是对头的，犹如所谓"行事公正，无所畏惧"：亦即说，依照某个特定的粗略模式（一个共同体就在其中存在）来履行自身的职责。

2 [179] **[(132)]**

序言

从一种生命观出发（生命不是一种自我保存的意愿，而是一种增长 的意愿），我已经对我们欧洲的政治、精神、社会运动的基本本能作了一番考察。

对此我兴许已经形成了一个概念?

1）在各种哲学的最根本性差异背后，隐含着某种信仰平等：受道德隐秘意图 的无意识引导，更清晰地讲，受大众化理想 的引导；——因而道德问题比认识论问题更为彻底

2）为了把道德偏见 和所有大众化理想的偏见 揭露出来，一种目光的倒转一度是必要的：为此就用得着形形色色的“自由精神”——亦即非道德的精神。

3）基督教，作为卑贱平民的理想，以其道德而导致对比较强大的、更高级地形成的人的类型的伤害，并且庇护一种群盲式的人：此乃民主思维方式的一个准备

4）与平等运动结盟的科学向前进，民主就是，学者的所有德性都拒绝等级制

5）民主的欧洲只不过是导致了一种对奴隶制的高雅培育，而奴隶制必须由一种强大的种族来指挥，方能忍受自己

6）一种贵族统治唯有在严厉而长久的压力下才能产生（对尘世的统治地位）

2 [180] (133)

在欧洲，包括德国，也许有若干个人，他们是够得着本书的问题的，而且不光是以他们的好奇心，不光是以一种爱挑剔的理智的触角，他们猜测性的想象力和模仿力的触角，尤其是他们的“历史感”的触角，而是以匮乏者的激情：他们的心灵拥有足够的高度，足以把我关于“自由精神”的概念理解为一种表达手段，理解为一种高雅，——如果人们愿意——，也理解为一种谦逊：这些人将不会抱怨我的晦涩。

有许多事物，对于它们我觉得大可不必说：显而易见，我讨厌“文学匠”，我讨厌今天的所有政治派别，我不光是怀着同情来对待社会主

义者的。我亲身碰到过的人的两个最高贵形式，（乃是）完全的基督徒和拥有浪漫主义理想的完全的艺术家。我感到荣耀的是，我出身于一个在任何意义上讲都严肃对待其基督教的种族；至于完全的艺术家，我感到他们是严重低于基督徒水平的。显然，如果人们由于不满而不理睬这些 形式了，那么，人们就不容易对今天其他的人的种类感到满意了，——就此而言我注定是要孤独的，尽管我蛮可以设想一种人，这种人是能让我找到乐趣的。对于我们以教养装扮起来的大城市居民、我们的学者们的自满自足，我怀着忍耐而宽容的厌恶———

2 [181]

（42）[(134)]

柏拉图的讽刺，借助于此，情感和感觉的一种太大的温柔、心灵的一种脆弱性知道保护自己，至少是隐藏自己；歌德那种奥林匹克本质，他创作了关于自己的苦难的诗作，为的是解脱苦难。司汤达、梅里美[(135)]亦然——

2 [182]

（10）[(136)]

为了使某个东西能持存，使某个比个体更长久的东西能持存，也就是说，为了使一个作品 、一个也许由某个个体创造出来的作品 持存下来，为此就必须强加给这个个体一切可能的限制、片面性等等。用何种手段呢？对创造了这个作品的人物的热爱、尊敬和感恩乃是一种缓解：或者我们的祖先为之奋斗过，或者我的后人只有在我保证了那种作品 （例如πσλι［城邦］）时才得到了保证。道德 本质上是一种手段，是超越个体或者毋宁说通过一种对个体的奴役 而使某物持存下来的手段。显而易见，自下而上的透视角度会给出与自上而下的透视角度完全不同的表达。

一个权力复合体：它将如何被保存 下来呢？通过许多种族为之奉献自己，也就是说———

2 [183] (137)

关于导论 。

对于每一个与一个大问号（犹如与自己的命运）共同生活、并且日日夜夜为全然孤独的对话和决断所折磨的人来说，关于同一个问题的异己的意见就是一种噪声，他要抵御之，对之捂住了耳朵：此外，从那些——正如他所认为的那样——没有权利提出这样一个问题的人们的角度来看，可以说就是某种纠缠不休、未经许可、毫无廉耻的东西：因为他们没有发现这个问题。这就是怀疑自身的时刻，怀疑自己的权利和优先权的时刻，这时候，这个遁世的热爱者——因为那就是一个哲学家——要求听到人们关于他的问题所说和没有说的一切；也许他在这当儿猜到，世界充满着此等嫉妒的热爱者，与他不相上下，所有声音、噪声、公共舆论，政治、日常、集市、“时代”的整个场面，都只是看起来已经被构造好了，为的是今天对我们而言的遁世者和哲学家的一切能够藏身于背后——犹如藏身于他们 最本己的孤独之中；所有人都忙碌于一件事，都迷恋于一件事，都嫉妒于一件事，那恰恰就是他的 问题。“今天真正进行思想时，根本就没有想别的什么”——他自言自语道：“一切恰恰都围着这个问号打转；看起来是为我自己保留的东西，其实是整个时代所谋求的：说到底根本就没有发生别的什么事；我自己——但与我有何干啊！”

2 [184]

(47) (138)

后来我意识到，道德怀疑论走得有多远了：我从哪里重新认识自己呢?

决定论：我们并不对我们自己的本质负责

现象主义：我们对“自在之物”一无所知

我的难题 ： 从道德以及从道德的道德性中，人类迄今为止得到了何种伤害呢？精神伤害等等

我对作为一个旁观者的智者的厌恶
我的更高概念“艺术家”

2 [185] (139)

(47)

“我们非道德论者 ”

对道德理想的真正批判

——批判善人、圣徒、智者
——关于所谓恶的 性格的诽谤
——不同的道德阐释具有何种意义？
——如今在欧洲流行的阐释的危险是什么？
——人们能够据以测量的尺度是什么？ （“权力意志”）

2 [186]

你们可不要以为我会要求你们冒同样的险！或者哪怕只是相同的孤独。因为谁若走自己的路，就碰不到任何人：这就将导致“自己的路”。这方面没有人能“帮助”他，而且他自己必须对付得了他遇到的一切危险、意外、恶毒和坏天气。他正好有自己的自为 （*für sich* ）的路，而且也有自己对这种冷酷无情的“自为”的偶尔恼怒：举例说来，这也包括如下情况，即：即便他的好朋友们也并不总是能看到和知道，他究竟行走于何方，他究竟想去何方——而且间或不免问自己：怎么？他是不是行走？他有自己的路吗？……

——由于我借此作出尝试，要为迄今为止——不管怎么样——依然友善地对待我的那些人提供一个关于我已经走过的道路的暗示，所以首先就可以说一说：人们有时是在哪些道路上寻找我的，并且自以为是在寻找我的。人们经常会把我弄错：我承认这一点；同样地，倘若另外有人来为我辩护，划清我与这种混淆的界限，那对我来说就是帮了大忙。然而，正如前面所讲的，我必须自己帮自己的忙：人们为何要“走自己的路”呢？

反形而上学的，反浪漫主义的，艺术的，悲观主义的，怀疑论的，历史学的

一种艺术的世界观，一种反形而上学的世界观——是的，
但一种艺术的——
一种悲观主义—佛教的——
一种怀疑论的——
一种科学的——
并非 实证〈主义的〉

2 [187]

——*placatumque nitet diffuso lumine coelum* [而宁静的天宇也为你发出灿烂的光彩] [(140)] ——

2 [188]

全〈部〉道德现〈象〉的历史，都可以简化到叔本华所相信的那个程度——也即到这样一个程度：同情作为以往一切道〈德〉倾向的根源必须被重新发现出来——而能够达到这样一种荒唐和幼稚程度的，唯有一个思想家，他已经解脱了一切历史本能，而且甚至以最奇异的方式逃脱了那种强大的历史教育，就像从赫尔德尔到黑格尔时代的德国人所受的历史教育。

2 [189]

关于我们的估价和财富表的来源的问题，根本不像通常所认为的那样，是与对它们的批判同时发生的：甚至对无论哪一种pudenda origo [可耻的起源] 的认识，对于情感来说无疑也会导致一种对如此这般形成的事物的价值减弱，并且备下一种针对这同一事物的批判情调和态度。

2 [190]

(47) (141)

我们的价值评估和道德价目表本身又有什么价值呢？在它们的支配地位中能得出什么结果呢？为谁呢？与何相关？——答曰：为生命。但什么是生命呢？在这里就必须对"生命"概念作一种新的更确定的把握。对此，我的公式是：生命就是权力意志。

价值评估本身意味着什么呢？它会返回或者下降到另一个形而上学世界吗？就像康德还相信的那样（他站在伟大的历史运动面前）。质言之：它是在哪里"形成"的？或者它并没有"形成"？答曰：道德的价值评估乃是一种解释，一种阐释方式。这种解释本身乃是特定生理状态的征兆，同样也是流行判断的某个特定精神水准的征兆。谁来解释呢？——我们的情绪。

2 [191]

我的主张：人们必须使道德的价值评估本身经受一种批判。人们必须用"为何之故？"的问题来制止道德的感情冲动。这种对于一个"为何之故？"的要求，对于一种道德批判的要求，正是我们今天的道德心本身的形式，乃是一种高贵的正直感。我们的正直，我们的意志，必须证明自己并不欺骗我们："为什么不？"——向哪个法庭来证明呢？——不让自己〈去〉欺骗的意志乃有另一种起源，是一种对征服、剥削的小心提防，生命的一种正当自卫的本能。

这些就是我对你们的要求——它们可能使你们不堪听闻——：你们应当使道德的价值评估本身经受一种批判。你们应当用"为何之故屈服？"的问题来制止道德的感情冲动，那种在这里要求屈服而不要求批判的感情冲动。你们恰恰应当把这种对于"为何之故"的要求，对于一种道德批判的要求，视为你们今天的道德心本身的形式，一种极其高贵的正直性，它将为你们和你们的时代带来荣光。

2 [192]

情感：你应当！违逆行为中的不安——问题："谁在此下命令？我们在此害怕谁的嫌弃？"

2 [193]

(7) [(142)]

我们的坏习气，就是把一种记忆符号、一种简化的公式看作本质，最后看作原因，例如关于闪电，我们说："它发光。"或者甚至是"我"（ich）这个小词。又把一种观看视角设定为观看本身的原因：这就是"主体"、"自我"发明过程中的绝招！

2 [194] [(143)]

(23)

司汤达："要想理解唐璜[(144)]或秘密婚姻（Matrimonio segreto），有多少地方我不会驻足，有多少牢狱时光我不甘愿忍受；我不知道自己还能为了别的什么东西付出这一努力。"[(145)]当时他56岁。

2 [195]

(41) [(146)]

黑格尔：他的通俗方面是关于战争和伟人的学说。正义归于胜利者：胜利者就是人类进步。

根据历史来证明道德的统治地位的尝试

康德：躲避我们，不可见地，现实地，一个道德价值的王国

黑格尔：道德王国的一种可证明的发展、明朗化

我们既不愿意以康德的方式受骗上当，也不愿意以黑格尔的方式受骗上当：——我们不再像他们那样相信 道德了，因而也不需要为任何哲学奠定基础，以便使 道德保持权利。对我们来说，无论是批判主

义还是历史主义，其魅力都不在此： ——现在，它们到底具有何种魅力？——

2 [196]

我们无家可归者 ——是的！ 但我们是要充分利用我们的处境的优势 ，而不是毁灭于此；我们要使自己能获得自由的空气和强大的丰富光亮。

2 [197]

不虔信者和不信神者，是的！——但没有从无信仰中编造出一种信仰、一个目的、经常是一种殉道的挣脱者的那种苦难和激情：我们已经熬干了，已经漠然处之了，因为我们看到，世界上的事情根本不是神性地发生的，更不是按照理性的、慈悲的、人性的尺度发生的；我们知道，我们所生活的世界是非道德的、非神性的、非人性的——我们已经太久地本着敬仰对它作了阐释。这个世界并不值得我们信仰；而且，最后由叔本华编织起来的安慰蜘蛛网，也已经被我们撕破了。整个历史的意义恰恰在于：它识破自己的无意义状态，并且对自身感到厌倦了。这种对此在的厌烦（Am-Dasein-Müde-werden），这种求不再意愿的意志，对本己意志、本己福利、主体〈的〉粉碎（作为这种颠倒了的意志的表达）——正是这一点，而不是别的，是叔本华要以至高的崇敬来加以尊重的：他称之为道德，他扬言，一切无私行为———他相信自己保障了艺术的价值，因为他想在艺术创造出来的冷漠状态中认出为那些完全的解脱和厌恶的满足所作的准备。

——可是，着眼于一个非道德的世界景象，我们真的是悲观主义者 吗？不是的，因为我们并不相信道德——我们相信，慈悲、正义、同情、合法性大大地被高估 了，它们的反面受到了诽谤，在两者当中，在夸张与诽谤中，在道德 〈的〉理想 和尺度的铺设过程中，隐含着一种对人类的巨大危害。我们也不要忘记好收成：有关解释 、道

〈德〉解剖、良心谴责方面的完美无缺已经把人类的虚假性 提高到了极致，使人变得有修养了。

一种宗教本来是与道德毫不相干的：不过，犹太〈宗教〉的两个后裔却是两个本质上 具有道德性的宗教，它们制定人们应当 如何生活的规章，并且用赏与罚使人们服从它们的要求。

2 [198]

俾斯麦的aera［时代］（德国愚昧化的aera［时代］）

在这样一种沼泽地里生长，多么陈腐，真正的沼泽植物亦然，例如那些反〈犹太主义者〉

2 [199]

——在我看来，所谓要爱国，在今天公共意见所要求的意义和程度上，在我们更有才智的人身上，或许不仅是一种无聊老套：而倒是一种不诚实，一种对我们更佳的知识和良知的任意麻醉。

2 [200]

同样，我们不再是基督徒：我们已经长大，不再需要基督教了，原因并不在于我们离它太远，而是因为我们住得离他太近，更因为我们是从它那里生长出来的——这是我们更严格也更高要求的虔诚，它在今天禁止 我们继续做基督徒——

2 [201]

当我过去把"不合时宜"一词写在我的书上时，在这个词上传达出多少青春、无经验、冷僻啊！现在我明白，带着这样一种哀叹、热情和不满，我恰恰因此属于现代人中最现代的。

2 [202]

康德：关于一种可能科学的纯粹理念，人们试图通过几个途径接近这门科学，直到摆脱掉那条独一无二的、通过感性很难通行的小路“——

2 [203] (147)

即便在今天，也还有一些哲学家不自觉地给出极其强硬的证据，要证明这种道德权威的势力范围有多大。用的是他们所有求独立的意志，他们的怀疑习惯或原理，甚至用他们的矛盾恶习、不惜一切代价的创新恶习、傲视任何高度的自大恶习——一旦他们思索“你应当”和“你不应当”，会有什么结果呢？世上很快就不会有什么更简朴的东西了：道德这个妖精对他们吹了妖气，施了魔法！所有这些骄傲者和独步者啊！——现在，他们一下子成了无辜的羔羊，现在，他们意愿成为群盲。首先，他们全都意愿与每个人共享他们的“你应当”和“你不应当”，——这是放弃了的独立性的第一个标志。还有，他们的一种道德规章的标准是什么？所有人在这一点上都是一致的：它的普遍有效性，它对个体的无视。这就是我所谓的“群盲”。当然在这方面他们是有分歧的：因为人人都意愿以自己最佳的力量为道〈德〉效劳。他们中的大多数人想到“对道德的证明”，正如人们所讲的，就是把道德与理性联姻，把两者统一起来，尽可能使两者成为一个统一体；精细一些的人反过来在道德的不可证明性中发现了道德地位的征兆和优先性，道德优越于理性的地位的征兆和优先性；其他人则意愿以历史学方式对道德进行推导（诸如与达尔文主义者一道，后者已经为糟糕的历史学家们发明了家庭常备药品，“首先是有用和强制，然后是习惯，最后是本能，甚至娱乐”），还有另一些人驳斥这种推导，并且完全否定道德的任何历史学上的可推导性，而且这同样是为了尊重道德的地位，道德的更高级样式以及规定性：然而，所有这些人基本上都一致同意“道德是存在的，道德是被给定的！”，他们全体都真诚地、无意识地、不屈不挠地相信他们所谓的道德的价值，这也就意味着，他们

都服从道德的权威。是啊！道德的价值！难道人们会允许某人在这里发言直接怀疑这种价值吗？——哪怕后者仅仅从这个方面去关心道德的推导、可推导性、心理学上的可能性和不可能性。

2 [204] (148)

第五卷：我们被颠倒者。

我们的新"自由"
反对大众化的理想人
艺术与虚妄深入存在之本质有多远?
为什么我们不再是基督徒。
为什么我们是反民族的。
悲观主义与狄奥尼索斯。
我们对逻辑的怀疑
为艺术而艺术。(149)
一切目的论的局限性。
反对因果性宿命论。
反对环境学说：面具与性格。论"现象主义"概念。
反对浪漫主义。
奴隶制概念，即工具化概念
对喜悦的误解。(150)
等级制干什么。
对于新近哲学的批判：错误的出发点，仿佛真的存在着"意识事实"似的——而且没有自我审视方面的现象主义

2 [205]

根本就没有什么利己主义，守住自己不敢越雷池一步的利己主义——因而也根本没有你们讲的那种"被允许的"、"道德上不计较的"利〈己主义〉。

“人们总是要以他人为代价来推进自己的自我”；“生活总是以他人的生活为代价的”。——谁不理解这一点，就还没有开始诚实地对待自己。

2 [206]

(48) [(151)]

就像我们解放了的精神一样去感受，感受到我们并没有 被夹入一个“目的”体系之中——这种做法含有何种自由感呵！同样地，此在（Dasein）的本质中也没有了“赏”与“罚”等概念的位置！同样地，善的和恶的行为也不能自在地被称为善的和恶的，而只有在某些人类共同体种类的保存倾向的透视角度下才能被称为善的和恶的！同样地，我们对快乐和痛苦的清算决不具有宇宙学的意义，更遑论形而上学的意义了！——那种悲观主义，那种自告奋勇去衡量此在本身之快乐与不快的悲观主义，那种任意地把自己禁锢于前哥白尼的囹圄和视野中的悲观主义，如果它不只是柏林人的蹩脚笑料的话（爱〈德华〉·冯·哈特曼[(152)]的悲〈观主义〉），就会〈成为〉某种落后之物和旧病复发

2 [207] [(153)]

开端

结尾 。

何以道德的这种自我毁灭依然是它自身的力量的一部分。我们欧洲人身上流淌着那些为自己的信仰而死的人们的血液；我们曾把道德看作可怕的，我们曾严肃对待过道德，而这决不是说我们不曾以某种方式为道德作过牺牲。另一方面：我们精神上的精致文雅，本质上是通过良心解剖而获得的。在我们如此这般摆脱我们古老的根基之后，我们受到驱动而走向某个目标，而我们还不知道这个目标何在。然而，这个根基本身为我们培育了力量，这种力量现在驱使我们奔向远方，使我们进入冒险，〈通过这种冒险，我们〉被推入无边无岸、未

曾试验、未被发现之地，——既然我们再也没有我们所亲熟的、我们想"保存"的土地，我们就别无选择了，我们必定成为征服者。不，我的朋友们呵，你们会更好地知道这一点！你们心中隐而不显的肯定，比你们与自己的时代一起沾染上的所有否定和犹豫更为强大；还有，如果你们必须驶向大海，你们这些流亡者，那么，迫使你们启程的是一种信仰 ……

2［208］

对付不了基督教

2［209］

我的朋友义不容辞的事情是，要为我的名声、荣誉和人世安全而活动，并且要为我营造一个堡垒，使我免受粗暴的错误认识：我本身再也不愿为此动一个手指儿了

2［210］

规整性本能的完全的功能可靠性

---

(1) 相应的手稿编号为：WI 8。——译注
(2) 参看2［10］。——编注
(3) 参看1［230］。——编注
(4) 参看3［6］。——编注
(5) 与《人性的，太人性的》（作为其序言）相关。——编注
(6) 参看2［3］。——编注
(7) 参看1［185］。——编注
(8) 参看1［174］，1［204］。——编注
(9) 参看《善恶的彼岸》，第242节，第257节。——编注
(10) 斯芬克司（Sphinx）：希腊神话中带翼狮身女怪，凡是过路行人猜不出她的谜语的就要被杀死。——译注

(11) 原文为Selbst-Überwindung des Menschen，或可译为“人的自制”。——译注

(12) 参看1［154］；1［232］；1［237］。——编注

(13) 参看2［166］，2［31］，2［33］。——编注

(14) 参看KSA，第11卷，25［3］。——编注

(15) 中世纪刻痕计数的木签，分作两半，双方各执一半为凭。——译注

(16) 参看KSA，第11卷，25［4］。——编注

(17) “天才就是神经病”（le génie est un neurose）］参看《龚古尔日志》，巴黎，1887年，第2卷，第279页，尼采藏书（同一说法见于：《理念与感觉》，巴黎，1877年，尼采藏书）。——编注

(18) 参看《人性的，太人性的》，第40节。——编注

(19) 参看4［4］。——编注

(20) 参看1［82］以及注释。——编注

(21) 参看1［82］以及注释。——编注

(22) 参看2［31］；在2［66］，2［40］，3［9］中用作章节标题。参看3［10］。——编注

(23) 参看2［30］以及注释。——编注

(24) 参看2［40］（作为章节标题）。——编注

(25) 参看1［82］以及注释。——编注

(26) 参看2［43，44，46］，2［51］（章节标题）。——编注

(27) 参看1［82］以及注释。——编注

(28) 参看2［41，44，46］，2［51］（章节标题）。——编注

(29) 参看2［41，43，44］，2［51］（章节标题）。——编注

(30) 参看1［82］以及注释。——编注

(31) 密斯脱拉风（Mistral）：地中海北岸一种干冷的西北风或北风。——译注

(32) 圣马可（San Marco）：位于意大利威尼斯市中心的著名广场，多鸽子。——译注

(33) 《善恶的彼岸》计划。尼采后来把此格言用于《快乐的科学》第5卷。——编注

(34) 此处三行引文为法文。尼采原著即采小字体。——译注

(35) 蒂雷纳（Heinrich de Turenne，1611—1675）：法国将领，1643年获法国元帅衔。曾在三十年战争后期任驻德法军司令。在路易十四对外战争中任法军统帅，在战场上被击毙。曾被拿破仑尊为历史上最伟大的军事天才。——译注

(36) 参看2［47］和2［65］的副标题。——编注

(37) 参看2［41，43，44，46］。——编注

(38) 参看1［154］以及注释。——编注

(39) 参看2［51］。——编注

(40) 参看1［82］以及注释。——编注

(41) 参看1［82］以及注释。——编注

(42) 阿尔琴（Alcuin，约735—804）：英国神学家、学者。在文法、修辞学、逻辑学和神学诸方面均有研究，为加洛林王朝"文艺复兴"的重要人物。——译注

(43) 延续］不可靠的异文。——编注

(44) 参看尼采1884年9月18日致冯·施泰因（H．von Stein）的信（以及1884年12月1日施泰因致尼采的信）。——编注

(45) 菲罗克忒忒斯（Philoktetes）：特洛伊故事中人物，波阿斯的儿子，赫拉克勒斯的朋友，赫拉克勒斯临死前把自己的弓和箭送给了他。——译注

(46) 参看24［2］（《瞧，这个人》的书名试验）。——编注

(47) 在大八开本版（《权力意志》第2版和第14卷）中被肢解了。有关《善恶的彼岸》的推进计划？——编注

(48) 原文为法文：petits faits。——译注

(49) 许茨（Heinrich Schütz，1585—1672）：德国作曲家，其宗教乐曲具有戏剧性因素。主要作品有《神圣合唱曲》、《神圣交响曲》、《受难曲》等。——译注

(50) 李斯特（Franz Liszt，1811—1886）：匈牙利作曲家、钢琴家、指挥家。主要作品有交响诗《塔索》、《匈牙利》等，交响曲《但丁神曲》、《浮士德》等，钢琴曲《匈牙利狂想曲》等。——译注

(51) 拉赫尔·瓦恩哈根（Rahel Varnhagen，1771—1833）：德国犹太籍女作家，浪漫派成员。由她主持的家庭沙龙为当时柏林文化名人聚会之所。身后留下大量书信，尤以《纪念集》三卷为著名。——译注

(52) 参看尼采致加斯特的信：以我的心情，仿佛我已抓住了"兽角"的某个部位：完全确定地，那不是一头"公牛"（1886年4月21日，《善恶的彼岸》撰写工作结束之后）。——编注

(53) 德语中有一个与此相关的常用短语：den Stier bei den Hörnern packen，意为"大胆地着手干一件困难的事"，按字面直译为"我抓住了牛角"。——译注

(54) 参看1［82］以及注释。有关《善恶的彼岸》续篇？——编注

(55) 有关一部查拉图斯特拉著作的计划，参看2［72，73，75，129］。——编注

(56) 非洲桃花心木牌（Sipo Matador）：此处意思不明，其中“牌”（Matador）为纸牌游戏中的主要王牌。——译注

(57) 参看2［71］以及注释。——编注

(58) 参看5［96］。——编注

(59) 参看1［35］以及注释。——编注

(60) 参看2［71］以及注释。——编注

(61) 参看1［121］以及注释；但在这里被看作一部诗集的标题。——编注

(62) 参看2［122］和2［125］、3［12］（作为章节标题）。——编注

(63) 参看1［35］以及注释。——编注

(64) 参看2［71］以及注释。——编注

(65) 关于计划2［74］。数字（28）指5［50］栏目；本节文字散见于大八开本版中。——编注

(66) 关于计划2［71］。散见于大八开本版。——编注

(67) simplex veritas［真理的简单性］影射叔本华的格言：“simplex sigillum veri”［简单性乃真理之标志］。——编注

(68) 有关《权力意志》的主题。散见于大八开本版。——编注

(69) 有关《权力意志》。——编注

(70) 数字（15）指5［50］栏目。——编注

(71) 《善恶的彼岸》续编计划，参看2［138］和6［2］。——编注

(72) 数字（7）指5［50］栏目。——编注

(73) 此处“主语”（Subjekt）自然也可译为“主体”。——译注

(74) 数字（30）指5［50］栏目。——编注

(75) 此处“作用”（Wirkung），或译为“结果”。——译注

(76) 数字（32）指5［50］栏目。——编注

(77) 数字（30）指5［50］栏目。——编注

(78) 数字（32）指5［50］栏目。——编注

(79) 数字（33）指5［50］栏目。——编注

(80) 此处“设想”原文为vorstellen，或可更严格地译为“表象”。——译注

(81) 数字（31）指5［50］栏目。——编注

(82) 原文如此。——译注

(83) 数字（30）指5［50］栏目。——编注

(84) 数字（34）指5［50］栏目。——编注

(85) 数字（35）指5［50］栏目。——编注

(86) 《权力意志》草案，带有新的、直到1888年最终有效的副标题。这个重要的残篇在大八开本版中是分散的。——编注

(87) 布仑希尔德（Brünnhild）：瓦格纳著名歌剧《尼伯龙族的指环》中的人物，女武神。——译注

(88) 有关《悲剧的诞生》新序言的想法，一种自我批判的尝试；参看2［113］。——编注

(89) 参看2［110］以及注释。——编注

(90) 参看2［110］以及注释。——编注

(91) 参看2［125］（作为章节标题）；数字（38）指5［50］栏目。——编注

(92) 欧仁·弗罗芒坦（Eugène Fromentin，1820—1876）：法国画家、批评家。——译注

(93) 沃尔特·司各特（Walter Scott，1771—1832）：英国诗人、历史小说家。主要作品有《玛米恩》、《湖上夫人》、《撒克逊劫后英雄略》等。——译注

(94) 参看2［73，125］，3［12］；数字（37）指5［50］栏目。——编注

(95) 有关早期著作的新序言的总计划。参看6［3］。——编注

(96) 参看2［73，122］，3［12］，2［121］。——编注

(97) 2［100］中的第2卷计划。数字（37）和（36）指5［50］栏目。本节文字在大八开本版中也是散见的。——编注

(98) 2［100］中的第1卷草案。数字（2）指5［50］栏目。——编注

(99) 参看2［100］中的四分。——编注

(100) 在《善恶的彼岸》封面上表明；草案；也可参看2［71］和2［75］。——编注

(101) 有关2［100］中四卷的草案。——编注

(102) 数字（36）指5［50］栏目。——编注

(103) 数字（39）指5［50］栏目。——编注

(104) 针对叔本华的格言“simplex sigillum veri”［简单性乃真理之标志］。参看2［77］。——编注

(105) 参看6［6］。——编注

(106) 参看2［82］，6［2］。——编注

(107) 参看2［137］。——编注

(108) 数字（30）指5［50］栏目。——编注

(109) 数字（30）指5［50］栏目。——编注

(110) 数字（40）指5［50］栏目。——编注

(111) 数字（30）指5［50］栏目。——编注

(112) 此处“此在”原文为Dasein，“存在”原文为Sein。——译注

(113) 数字（36）指5［50］栏目。——编注

(114) 参看2［162］。——编注

(115) 数字（41）指5［50］栏目。有关《曙光》？参看2［165］。——编注

(116) 参看2［155］。——编注

(117) 此处原文Glauben为动名词，疑为误植。从上下文看，此处应为动词glauben。——译注

(118) 关于《曙光》；参看2［165］。——编注

(119) 参看2［161］，2［164］。数字（41）指5［50］栏目。——编注

(120) 拉罗斯福哥（Larochefoucauld，1613—1680）：法国作家。著有《箴言集》、《随笔集》等。——译注

(121) 原文即有三个问号。——译注

(122) 《快乐的科学》序言的未采纳的开头，数字（42）指5［50］栏目。参看2［16］，2［31］，2［33］。——编注

(123) 数字（34）指5［50］栏目。——编注

(124) 数字（44）指5［50］栏目。——编注

(125) 数字（43）指5［50］栏目。——编注

(126) 米拉波（Mirabeau，1749—1791）：十八世纪法国资产阶级革命时期立宪派领袖之一，著有《论专制》；切利尼（B．Cellini，1500—1571）：意大利雕塑家，著有《自传》、《论雕塑》等；卡尔达诺（Cardanus，1501—1576）：意大利数学家、医师，著有《事物的微妙之处》、《我的生活》等。——译注

(127) 杜当《思想录》］参看杜当（Ximénès Doudan）：《引发趣味革命的思想录及残篇》，巴黎，1881年，尼采藏书。——编注

(128) 谢雷第8章］埃德蒙·谢雷（Edmond Scherer）：《当代文学研究》，VIII，巴黎，1885年，尼采藏书。——编注

(129) 数字（45）指5［50］栏目。——编注

(130) 数字（46）指5［50］栏目。——编注

(131) 阿西西的方济各（Franz von Assisi，1181—1226）：原名吉奥瓦尼·贝尔南多纳，又名弗兰西斯卡，生于意大利阿西西，天主教方济各托钵修会创始人。此派修士自称“小兄弟”，麻衣赤足，步行各地宣传“清贫福音”。——译注

(132) 关于《权力意志》？无论如何都不是关于《善恶的彼岸》（如大八开本版所主张的那样）。——编注

(133) 关于《曙光》？也可参看2［183］，2［161］，2［165］，2［164］。——编注

(134) 数字（42）指5［50］栏目。——编注

(135) 梅里美（Prosper Merimée，1803—1870）：法国作家。著有长篇小说《查理第九时代轶事》，中篇小说《卡门》等。——译注

(136) 数字（10）指5［50］栏目。——编注

(137) 参看2［181］以及注释。——编注

(138) 数字（47）指5［50］栏目。——编注

(139) 参看1［168］。数字（47）指5［50］栏目。——编注

(140) 卢克莱修：《物性论》（*de rerum nat.*），第1卷，第9行。——编注

(141) 数字（47）指5［50］栏目。——编注

(142) 数字（7）指5［50］栏目。——编注

(143) 参看7［7］。数字（23）指5［50］栏目。——编注

(144) 唐璜（Don Juan）：西班牙传奇人物，荒唐淫乱的贵族。唐璜形象常见于欧洲诗歌和戏剧作品中。——译注

(145) 原文为法文。——译注

(146) 数字（41）指5［50］栏目。——编注

(147) 参看《曙光》序言，第3节。——编注

(148) 《快乐的科学》续篇（第5卷）计划。——编注

(149) 此句原文为法文。——译注

(150) 参看2［166］，2［33］。——编注

(151) 数字（48）指5［50］栏目。——编注

(152) 爱德华·冯·哈特曼（Eduard von Hartmann，1842—1906）：德国哲学家。试图融黑格尔、谢林、叔本华诸家为一体。著有《无意识的哲学》、《哲学体系概论》等。——译注

(153) 参看《快乐的科学》，第377节。——编注

[3．1886年初至1886年春] (1)

3 [1] (2)

自由精神的自然史。

3 [2]

论自由精神的自然史 。
思想和破折号
弗里德里希·尼采著。

3 [3]

献词与终曲 。
“致那个使所有天空明朗、
所有大海汹涌的东西——”

3 [4] (3)

权力意志 。
一种未来哲学的预兆。
弗里德里希·尼采著。

3 [5]

对统治欲的误解。
喜悦作为解救。
舞蹈。
对“神性之物”的嘲讽——痊愈的征兆。
对“坚固事物”的要求——其中含有认识论以及大量悲观主义！

把〈查拉图斯特拉〉当作自己的对手 塑造出来

3 [6] (4)

在欧洲，祖国之爱乃是某种新鲜的东西，还是站不住脚的：它很容易倒掉！人们切不可被它造成的鼓噪所欺骗：小孩子们叫得最响。

3 [7]

“愚蠢到虔诚”——俄罗斯人如是说。

3 [8] (5)

驶向新大海 。
各色问题和可疑问者。
对善良的欧洲人而言。

弗里德里希·尼采著。

3 [9] (6)

善恶的彼岸 。
一种未来哲学序曲。

第一卷：道德与认识。
第二卷：道德与宗教。
第三卷：道德与艺术。
第四卷：我们的德性。
第五卷：论等级制。

3 [10] (7)

我们的德性 。

对可疑问者而言的各色问题。

弗里德里希·尼采著。

3 [11] [(8)]

人性的，太人性的。

一本为自由精神的书。
新的结论。

而如果本书是一面镜子，因此是一个自我反映的时机：那么，你们善良的欧洲人啊，你们怎么看我们的虚荣心呢？莫非它乐意看自己——“在镜子里”？——

3 [12]

从自由精神的自然史而来。[(9)]
未来之哲学。
科学工作者。
艺术家。
关于高等人的哲学。
关于欧洲的阴暗化。[(10)]

3 [13]

如果我们要为人类的宗教组织讲话，那么，这样一种孤独就是我们要守护的：——而且，也许没有什么东西能如此确定地把我们与所谓的群畜和平等信徒胡乱滥用的“自由精神”区分开来：——他们或许统统不可能承受孤独。宗教被看作对那种政治基本学说的推进和深化，后者始终是关于不平等权利、关于一个由高级和低级、由统治者和服从者组成的社会的学说：对我们来说，宗教意味着关于心灵的等

级差异、关于以牺牲低级心灵为代价的对高级心灵的培育和造就的学说。

3 [14]

世界并不是值得我们相信的东西： 这一点人们已经搞清楚了。悲观主义者甚至使我们明白了，世界为我们保留下来的价值的残余恰恰就在于这样一回事，即：我们能够弄清楚这一点 ——而且世界并不是值得我们相信的东西 。世界或许因此是一种手段，一种使世界变得索然无味、使世界本身尽可能地"非世界化"的手段。一种荒唐，一种终于开始按照不〈幸〉的拐弯抹角来理解自身的荒唐；一出编造得有点臃长的、自感羞愧而沦于虚无的谬误滑稽戏

3 [15]

还有足够的理由来反对一种长年重病；至少我很想对基督教道德论者承认，这是能改善〈人〉的，也就是当人遭受到旷日持久的痛苦，而人们以冷静的从容审慎来〈注视〉此种痛苦——既不是那种东方式的喑哑麻木的自我消灭、屈从，也不是那种对意志力和勇敢精神的过度刺激，后者对诸如痛苦之类的敌人报以骄傲、嘲讽，———

在漫长的折磨中，可以说是被刚采伐下来的木柴烧毁了，没有善行，能把狂热、昏聩———

3 [16]

孟佐尼[(11)]
斯蒂夫特[(12)]
（G．凯勒）[(13)]

3 [17]

"可恶的——
是那令一个不朽灵魂悲伤的人"[(14)]

孟佐尼（《卡马尼奥拉伯爵》第二幕）

3 [18] (15)

gangasrotogati，“犹如行进之河滔滔流逝”＝急板（presto）
kurmagati，“以龟类步态”　　＝慢板（lento）
mandeikagati，“以蛙类步态”　　＝断奏（staccato）(16)

3 [19]

我们这些彼岸之哲学家——如果你允许的话，那就是善与恶的彼岸！我们其实就是圆滑世故的阐释者和讲解员——我们，那种天命依然为我们所贮备，也即作为欧洲事务的旁观者被投放到一个神秘而未解读的 文本面前：这个文本越来越多地向我们泄露出来——我们有何种必要沉默，紧闭我们的双唇，而越来越多又越来越稀罕的事物却在我们心中涌动、聚集起来，要求光明、空气、自由、话语！

然而，这话语———

---

(1) 相应的手稿编号为：WI 7b．WI 3b．Mp XVI 2b．Mp XVI 1b。——译注
(2) 参看3［2］，3［12］（章节标题）。——编注
(3) 参看1［35］以及注释。——编注
(4) 参看2［8］。——编注
(5) 参看《快乐的科学》中的同名诗歌（KSA，第3卷，第649页）。——编注
(6) 参看1［82］以及注释。——编注
(7) 参看3［9］（章节标题），2［30，31］，2［40］（章节标题）。——编注
(8) 关于镜子，参看3［1］以及注释。——编注
(9) 参看3［1］。——编注
(10) 参看2［73］以及注释。——编注
(11) 孟佐尼（Alessandro Manzoni，1785—1873）：意大利作家，意大利浪漫主义文学的代表人物。主要代表作有《约婚夫妇》、《卡马尼奥拉伯爵》、《自由的胜利》、《论浪漫主义》等。——译注

(12) 阿达尔贝特·斯蒂夫特（Adalbert Stifter，1805—1868）：奥地利小说家。著有长篇小说《晚来的夏天》、《维第科》等。——译注

(13) 凯勒（Gottfried Keller，1819—1890）：瑞士作家。著有长篇小说《绿衣亨利》等。——译注

(14) 原文为意大利文：

"Maledetto colui—

che contrista un spirto immortal！"——译注

(15) 参看《善恶的彼岸》，第27节。——编注

(16) 此句中外文为意大利文，左列外文词语已在文中释义。——译注

[4．1886年初至1886年春] (1)

4 [1]

一个哲学家：如果他真的忠实于自己的名头 的话，那是一个多么谦逊的造物啊！——被称为哲学家的并不是一个“智慧之友”，宽恕一个古代语文学家吧！而不如说，哲学家只不过是“一个乐于拥有智慧之人的人”。所以，如若你们想要有哲学家出现，想要有在希腊的意义和词语理解上的哲学家出现，那么，首先与你们的“智慧之人”一道来吧！——可是，我的朋友们呵，在我看来，我们 最终爱无智慧之人胜于有智慧之人，即使假定有智者存在——？而且，也许在这一点上、恰恰就在这一点上隐藏着更多的智慧呢？那又怎样？难道智者本身——从近处看来，也许——不该成为一个“哲学家”吗？而倒是“爱智者”吗？ (2) 是愚拙之友，对吟游诗人和愚民而言的好伙伴？而不是对——自身而言？——

4 [2]

关于面具问题。“我心中一种近乎本能般的信念是，人说话时必定会撒谎，而在他写作时更是如此”。 (3) 司汤达：《拿破仑传》，前言，第XV页。

4 [3]

“我晓得人的力量是什么样的”，拿破仑在圣赫勒拿岛 (4) 上说道，“最伟大者不能要求受到爱戴”。 (5) ——让我们立即来补充可以根据太好不过的理由猜度出来的东西：他们甚至也不能要求自身，——而且他们也不爱自己！

4 [4] (6)

“你好像对我居心叵测嘛，人们会认为，你是要把人类毁灭掉吗？”——有一次我曾对狄奥尼索斯神说。这个神答道，“也许吧，但这样做，却是要让人类从中得到什么”。——“得到什么呢？”我好奇地问。——“你应该问，究竟是谁 呢？”狄奥尼索斯如是说，然后就以他特有的方式沉默了，也就是以诱惑的方式沉默了。你们应当见到过他的！——那是春天季节，万木生机盎然。

4 [5]

对于黑夜的一部分，一个遁世隐居者会说：“听啊，现在时间停止了！”而在所有黑夜警醒者那里，尤其是当人们处于非同寻常的夜游中时，人们对黑夜的这个部分（我指的是从一点到三点的几个小时）会有一种奇怪而惊讶的感觉，一种“太短了！”或“太长了！”的感觉，简言之就是一种时间反常的印象。我们通常在那个时辰里处于梦乡世界的时间混沌当中——难道作为例外的警醒者，我们在那几个小时里必须为这件事赎罪吗？够了，夜里一点到三点，我们“脑子里没有钟点”。我认为，这一点也正是古人们以“intempestiva nocte”［不合时宜的夜、深夜］以及“ἐν ἀω ρονυκτί”［在午夜］（埃斯库罗斯）所表达的意思，也就是“在没有时间的黑夜里”；也是根据这个想法，我在词源上设想荷马用来描述黑夜最深沉、最寂静的一部分的一个隐晦词语，尽管译者们总是以为应把它译为“夜里挤奶的时间”——：那时候人们竟如此愚蠢，以至于他们要在黑夜一点到三点之间给牛挤奶！——但你向谁去述说你在黑夜里的想法呢？——

4 [6]

在“婚姻”一词最值得赞扬的意义上正确地来理解，〈就〉按民 法登记的 词面意义上的婚姻来说，关键根本不在于爱情，同样也不在于金钱——从爱情中是弄不出任何制度的——：而毋宁说，在于颁发给两个个人的社会许可证，允许两人从对方获得性欲满足，但不言而喻，前提是他们心目中要想到社会利益 。当事人的某些满足以及十分

丰富的善良意志——力求忍耐、平和、相互体恤的意志——乃属于这样一种契约的条件，这是显而易见的事；可我们不能把爱情这个字眼滥用在这上面！对两个完全而坚定的词义上的恋人来说，性欲的满足恰恰不是本质性的东西，真正说来只是一个征兆，如前所述，对一方来讲是无条件服从的象征，而对另一方来说则是对这种服从表示赞同的象征，是占有的标志。——就贵族的、旧贵族的词义上的婚姻来说，要义在于一个种族的培育 （今天还有贵族么？Quaeritur［有人问道］），——也就是说，关键在于维护一个牢固的、确定的统治者类型：男男女女都为这个观点作出了牺牲。显然，在这里爱情决不 是第一要求，恰恰相反！而且甚至也不是那种互为的善良意志的尺度，后者决定了好的民法婚姻。首先决定了一个种族的利益的，而且高于一个种族的——乃是等级。这样一个高贵的婚姻概念在任何健康的贵族制度中流行，在古代雅典，也在十八世纪的欧洲。面对它的冷酷、严厉和精打细算，我们会有些许颤栗，我们这些带有敏感心灵的温血动物，我们这些“现代人”呵！正因为这样，根据这个字眼的伟大理解力来看，作为热情（Passion）的爱情是为贵族圈子发明 的，而且就在贵族圈子里，——在那里，强制、匮乏恰恰是最大的……

4 [7]

——“疾病使人变善”：这个著名的断言，是人们在任何时代都可以见到的，而且既出于智者之口，同样也出于民众之口，令人深思。我们不妨就此断言的有效性来追问一下：道德与疾病之间可能存在着一条因果纽带吗？大而观之，“人的改善”，例如上个世纪发生的对欧洲人的不可否认的温和化、人性化、好心肠化——难道竟是一种长期的隐蔽或者不隐蔽的苦难、失败、匮乏、萎靡的结果吗？是“疾病”使欧洲人“变善”了？或者换种问法：我们的道德心——我们现代欧洲温柔的道德性，人们可以拿它与中国人的道德心作一比较——是一种生理衰退 的表现吗？……因为人们不能否认，历史上的每个点，当“人”

以特别华美和强大的类型表现出来时，立即就会具有一种突发的、危险的、火爆的特征，有了这种特征，人性就会恶化；但也许，在那些可能表面看来不同 的情形下，恰恰只缺乏勇气或者精细，去把心理学推向深处，并且即便在那里也还抽取出一个普遍的定律："一个人感觉自己愈健康、愈强壮、愈充沛、愈有成就、愈有进取心，〈他〉也就愈是变得'不道德'"。一个令人难堪的想法！我们完全不该沉湎于这个想法！然而，假如我们怀着这个想法向前再走一小步，我们就会多么惊讶地看到未来！我们竭尽全力要求推进的事情——人性化、"改善"、不断增长的人类"文明"——难道世上还会有比这更为昂贵的代价吗？没有比德性更为昂贵的了：因为有了德性，人们最后就会把大地当作医院：而所谓"人人都是大家的护士"，或许就是智慧的最后结论。(7) 当然啰，这样的话，人们或许就有了那种孜孜以求的"世界和平"！但同样也就少有"相互欢喜"了！(8) 少有美、纵情、冒险、危险了！少有使人们还值得在大地上生活的"功业"了！呵！根本就不再有"作为"了！一切伟大的 功业和作为，一切依然持存、没有为时间的波涛所冲走的伟大功业和作为——难道它们不都是最深意义上的伟大的非道德性吗？……

4 [8]

一种信仰的单纯力量，根本还不能在其真理性方面保证什么，甚至可能从最理智的东西中慢慢地、慢慢地制作出一种极度的愚蠢：这就是我们关于欧洲人的真正洞见，——有了这种洞见，无论在哪个地方，似乎吃了许多亏之后，我们变得富有经验、备受煎熬、已经学乖了、变得智慧 了……"信仰带来福乐"：好吧！至少偶尔如此罢！但无论如何，信仰都使人愚蠢 ，尽管在比较少见的情形下，它不是 愚蠢，它自始就是一种聪明的信仰。每一种长久的信仰最终都会变得 愚蠢，这意思是说，以我们现代心理学家的清晰性来表达，它的根基沉入"无意识"之中，消失于其中了，——此后它不再有自己的根基，而

是依据于情绪了（也就是说，在急需帮助的情况下，它让情绪为自己而斗争，而不再 让根基为自己而斗争）。假定人们可以弄清楚何者是人间存在的最受人相信的、最长久的、最无争议的信仰，那么，人们就很有可能猜测，它同时也是最深刻的、最愚蠢的、“最无意识的”、最好地抵御了根基的、最长久地离弃了根基的信仰。——

姑且承认这一点罢；但这种信仰是何种信仰呢？——哦，你们这些好奇的人啊！不过，一旦我投身于对谜语的破解，我就要做得合乎人情，就要快快给出谜底，——人们是不会如此轻易地预先把它告诉我的。

人首先是一种有判断能力的 动物；而在判断中，隐藏着我们最古老和最持久的信仰，在一切判断中都有一种根本性的持以为真和断言，一种确信，确信某物如此而非别样，确信人在这里真的已经“认识到”：在每个判断中被无意识地信以为真的东西是什么？——我们有权在主语与谓语、原因与结果之间作出区分 ——这是我们最强大的信仰；其实从根本上讲，甚至对原因与结果、conditio［制约］与conditionatum［被制约］的信仰，也只不过是前一种普遍信仰的一个个案，即我们对主语与谓语的原始信仰的一个个案（也就是作为这样一个断言：每一个结果都是一种活动，每一个有条件制约的东西都以一个起制约作用的条件为前提，每一种活动都是以一个行动者、简言之即一个主体为前提的）。难道这样一种对于主语和谓语概念的信仰不是〈一大愚蠢吗？〉

4 [9] (9)

尾声 。

——但在这里，你们却打断了我，你们自由的精神。“够了！够了！我听到你们的叫喊和笑声，我们再也不能忍受了！呵，对于这个可怕的引诱者和良心的扰乱者！莫非你是要公然败坏我们的声誉么？给我们的好名声抹黑？给我们不只刺入皮肤的绰号吗？——还有，为

什么在青天白日之下会有这些阴森森的幽灵，这些道德上的汩汩声响，这整个悲惨兮兮的漆黑音乐！你就说出真理吧：没有脚能按此类真理跳舞，也就是说，它们对我们来说还远不是真理！Ecce nostrum veritatis sigillum！［看哪，我们的真理的标志！］这里是草坪和柔软的土地：快点抛掉你的怪诞想法，并且在你的黑夜之后为我们带来一个美好的白昼，莫非还有比这更妙的事情吗？或许终于是时候了，彩虹可以再度横跨大地，有人会让我们听温柔曼妙的歌，并且让我们喝上牛奶：——我们所有人重又渴望一种虔诚的、骨子里愚蠢的和混乱不清的思想方式。"——我的朋友们啊，我看出来了，你们失去了我的耐心，——是谁告诉你们我早已不再等待这一点？但我顺从你们的意志；而且我也有你们所需要的东西。难道你们在那里没有看到我的群盲跳起来，我所有那些温柔的、快活的、安静的思想羔羊和思想绵羊？还有，这里也已经为你们备好了一整桶牛奶；而如果你们先已喝了——因为你们全都渴望德性，我已经看到了这一点——那就不该缺少你们想要的歌曲！要从一首适合最活跃的腿脚和心脏的舞曲开始：的确，谁唱这个曲子，他就会使一个享有尊严的人获得尊严，这个人是自由精神中最自由者，他使整个天空重又明亮，使全部海洋汹涌澎湃。——

---

(1) 相应的手稿编号为：D 18．Mp XV 2c．Mp XVII 3a．Mp XVI 1b。——译注

(2) 此句中的"哲学家"（Philosophen）与"爱智者"（Philasophen）仅一个字母之差，后者为尼采生造。——译注

(3) 原文为法文。——译注

(4) 圣赫勒拿岛（Sankt Helena）：大西洋一岛屿，属英国。1815年拿破仑被流放到该岛上，1821年死于此地。——译注

(5) 原文为法文。——译注

(6) 参看2［25］。——编注

(7) 智慧的最后结论］参看歌德：《浮士德》，第2卷，第11574行。——编注

(8) 参看《路加福音》，第2章，第14行。——编注

(9) 参看KSA，第11卷，40［59］。——编注

[5．1886年夏至1887年秋] (1)

5 [1]

齐格勒(2)的书

《伦理学史》

5 [2]

《曙光》
与
《快乐的科学》

5 [3]

在我们的无知开始之处，——在我们再也看不到什么的地方，我们就投放一个词语，例如“我”这个词、“行为”这个词、“遭受”这个词：这些也许就是我们的认识的地平线，但决不是“真理”。

5 [4]

康德批判哲学的可疑污点也渐渐为粗笨之人看见了：康德再也无权区分“现象”与“自在之物”——他自己剥夺了自己的这种权利，再也不能以这种常见的旧方式来区分两者了，因为他拒斥了那种从现象推出现象之原因的推论，认为这是不允许的——按照他对因果性概念及其在纯粹现象内的有效性的理解：而另一方面，这种理解又已经预示着那种区分，就仿佛“自在之物”不只是被推导出来的，而是被给予的 。

5 [5] (3)

保罗·瑞[(4)]博士的《道德感的起源》：一本聪明从容的小书，没有狂热态度和德性姿态，一般而言，它以一种适意的方式不具有青年的特性。在这里我力图把它年轻的置身事外的作者逐入科学领域里；我为此讲的一些话——强烈的措辞，人们甚至用这些话来指责我——也许真的属于我自己的愚拙；至少，以前通常是不讲这些话的……（正如人们注意到的那样，我懊恼地想起一种已成泡影的希望，关于那种希望，正如它多次径直激起了我的犹太人天赋，——后者作为一种人，在今天的欧洲大大地单独继承了第一位的教养，但同时也获得了一种极快地推向成熟 的发展速度（并且令人遗憾地，也超越了这种成熟……））

5 [6]

而你们真的想摆脱"这个 彼岸"吗：我担心，没有任何其他手段，你们必须首先对我的 "此岸"作出决定。

5 [7]

为谦逊者所信的幸福，它在人间的恰当名字是"好吧！好吧！"

谁若是某种易碎的东西，他就会害怕儿童的双手，以及一切不能热爱的东西，又不会摧毁之。
谁在荆棘丛中抓取，他就比操剑之人更不能保护自己的手指。

长角的瓦格纳信徒

5 [8]

这年头的心理学绝招是，越过一个可怕的深渊，而没有向下深入观察；相反地，是轻松地一步一步做来，仿佛关键问题在于跨越一片多彩的草坪，而在这片草坪的土地上也许有一大危险等着我们：简言之，就是怀着要直面一个危险的信仰，大胆地越过一个危险。

5 [9]

非秘传的 ——秘传的

1．——一切都是违背意志的意志

2．根本就没有什么意志

1．因果论

2．没有诸如原因—结果之类的东西。

1．

一切因果性在心理上都归于对意图 的信仰：

恰恰某种 意图的作用是不可证明的。

（Causa efficiens［效果因］与causa finalis［目的因］是同义反复）从心理学上看——

5 [10]

什么是“认识”？把某种陌生的东西归结为某种已知的、熟悉的东西。第一原理：我们已经习惯 的东西就不再被我们视为谜团、问题。对新鲜、令人诧异之物的感受的麻木化：一切依照规律 发生的事情在我们看来就不再是可疑的了。因此，寻找规则 乃是认识者的第一本能：而自然地，借助于对规则的确定根本就没有什么得到“认识”！——于是就有了物理学家的迷信：凡在他们能坚持的地方，也就是说，凡在现象的规则性允许应用简约的公式之处，他们就以为，那就是得到了认识 。他们感受到“可靠性”：但在这种理智的可靠性背后，却隐藏着对一种恐惧的安抚：他们想要规则 ，因为他们解除了世界的恐惧性。对不可计算之物的恐惧 乃是科学的隐含本能 。

规则性对疑问性的（亦即恐惧性的）本能具有麻痹作用：“说明”，也就是指明一个发生事件的规则。对“规律”的信仰乃是对任意之物的危害性的信仰。信仰规律的善良意志 促使科学取得胜利（特别是在民主时代里）

5 [11]

理智不能批判自身，恰恰是因为它不能与别种理智相比较，是因为它的认识能力只有面对“真实的现实”时才显露出来，也就是说，是因为我们为了批判理智，就必须是一种具有“绝对认识”的更高级的生物。而这一点的前提就是：撇开一切透视性的考察方式和感性的一精神的获得方式，有某物存在，有一种“自在”（Ansich）——然而，对事物之信仰的心理学推导使我们不能谈论“自在之物”。

5 [12]

基本问题：透视是否属于本质？而且不光是一种观察方式，不同本质之间的一种联系？是不是不同的力处于联系中，以至于这种联系维系于感知之透镜？倘若一切存在本质上都是某种感知之物，那么这就是可能的。

5 [13]

形式相似性指示着亲缘关系，起源于共同的形式，——词语的语音相似性指示着词语的亲缘关系，这乃是一种推断方式，inertia［惰性］就是以这种方式提示出来的：仿佛更有可能的是，一种形式是一次形成的，而非几次形成的……

现象的演替，更准确地来描述，是不能给出过程的本质的——但至少，具有伪造作用的媒介（我们的“自我”——）的恒定性是在此存在的。这就仿佛诗韵在一种语言向另一种语言的翻译过程中消失了：但却引发了一种信仰，即在原始语言（Ursprache）中一首诗原是有韵律的。因此演替序列就唤起一种信仰，即对一种超越我们所见的变化的“联系”的信仰。

5 [14]

科学的发展越来越把“已知之物”消解于某个未知之物中：但它所意愿的恰恰是相反的东西，而且是从那种要把未知之物归结于已知之物的本能出发的。

总而言之，科学准备了一种自主的无知 ，一种感觉，即："认识"根本不会发生，梦想"认识"发生乃是一种傲慢自大，更有甚者，我们丝毫没有留下什么概念，哪怕只是把"认识"当作一种可能性 来承认——"认识"本身是一个充满矛盾的观念。我们把人类古老的神话和虚荣转渡 为一个冷酷的事实：自在之物是没有的，"自在的认识"同样也不允许 成为概念。"数字和逻辑"（Zahl und Logik）造成的诱惑

"规律"造成的——

"智慧 "作为摆脱 透视性估价（亦即"权力意志"）的尝试，乃是一个敌视生命的和消解性的原则、征兆，就像在印度人那里，等等。占有力量之弱化 。

5 [15]

人们越是做出努力，把一切都转渡为我们感官中僵死而无生命的东西（例如把一切都消解于运动等等之中），〈那〉就越是可以把我们的感官所提供的一切所见所闻都消解于我们生命的 机能中，也就是作为欲求、感知、情感等等。

5 [16]

在最表面的现象 中，也就是在能够计数、计算、触摸、观看的地方，能够查明 数量的地方，是最早能获得科学的准确性的。于是，最贫乏可怜的此在（Dasein）领域首先得到了扩建，硕果累累。一切都必须得到机械论上的说明，这个要求乃是一种本能，仿佛最富有价值和最基本的认识恰恰是在那里最早 得以成就的：这是一种幼稚。事实上，对我们来说，能够计数和把捉的一切东西是鲜有价值的：人们用"把握"（Begreifen）对付不 了的地方，才被我们视为"更高的"。逻辑学和机械学只能应用于最表面的东西 ：真正说来，只是一种图式化技巧和缩略化技巧，一种通过表达技巧对杂多的掌握，——不是"理解"（Verstehen），而是一种以告知 （Verständigung）为目的的标示。

把世界还原到表面来进行思考，这意思就是首先使世界变成“可以把握的”。

逻辑学与机械学决没有 触及因果关系——

5 [17]

忍受 不可靠性之苦的怀疑时代怎样转向一种一成不变的信仰：另一方面，随着一种对昔日教条和束缚的憎恶，人类只能迟缓地迫使 自己接受一种总体信仰（因为他们并没有忍受 不可靠性之苦，倒是乐此不疲）。后面这种被迫的总体信仰和总体化具有决定性的价值 ： 虽然有相反倾向，它们还是成长起来了。关于系统构想的 起源：a）来自图式化的木瓜脑袋；b）来自对不确定性的忍受；c）比较稀罕的情形，是在那些不喜欢千篇一律的图式化并且〈是〉incerti amici ［喜欢不确定性］的人们那里。

5 [18]

“凡可证明的东西就是真实的”。这是一种对“真实”概念的任意规定，这种规定是不可证明 的！这是一种简单的“这应当 被视为真实的，应当被叫做‘真实的’”！背地里隐含着对“真实”概念的这样一种效用的利用：因为可证明的东西诉诸头脑里最普遍的东西（诉诸逻辑）：为什么它当然地不再作为大多数人在利益方面的一个有用性标尺。“真实的”、“被证明了的”，亦即根据推理得出的，前提是，被用作推理的判断已经是“真实的”（也就是得到普遍承认的 ）。因此，根据一种得到普遍承认的推理方式而被归结于普遍得到承认的真理的东西，就是“真实的”。这意思也就是 ： 所谓“凡可证明的东西就是真实的”已经预先 设定了给定的真理 ———

5 [19]

与我们有某种相关性的世界只是虚假的，是不现实的。——而所谓“现实的、真正现存的”这个概念，只是我们从“与我们相关”中抽取

出来的；我们在我们的兴趣方面越多地受到触动，我们就越多地相信一个事物或者本质的“实在性”。所谓“它实存”（es existirt）意味着：我感到自己在它那里是实存的。——自相矛盾。

生命越是来自那种感觉，我们就越是把意义 置入被我们当作这种激发的原因来相信的东西之中。所以，“存在者”就被我们把握为对我们 起作用的东西、通过其作用证明自己的东西 。——所谓“不现实的”、“假象的”，或许是那种不能产生作用，但表面看起来产生作用的东西。——

不过，假如我们把某些价值置入事物之中，那么，这些价值就会在我们忘了我们是施与者之后，反过来 对我们产生作用。

假如我把某人看作我的父亲，那么，对于他针对我的每一个表示，都会得出多种多样的结论：他的表示会得到不同的阐释 。——可见，我们对事物的理解和解说，我们所作的对事物的阐释，是这样进行的，即：这些事物对我们的所有“现实”影响因此是不同地显现出来的，经过了重新阐释，简言之就是不同地发挥作用的 。

现在，如果对事物的所有理解都是错误的，那就可以得出，事物对我们的所有影响都是根据一种错误的因果关系 而被感觉和解释的：质言之，我们是根据谬误来测量价值与非价值、利与害的，与我们有某种相关性 的世界是虚假的。

5 [20] (5)

微风清冷而纯粹地吹拂
——我想要

白昼泛着悲伤

傍晚，你勇敢的心疑惑而疲惫地观望。

火焰带着苍白的肚皮，它的脖子贪婪地伸向纯净的高空[(6)]

5 [21]

在我看来，我所面临的难题具有极其根本的重要性，以至于我竟然差不多每年都有几次想象，设想那些有才智的人——我把这些个难题对他们作了说明——必须把自己的工作放到一边，才能在这当儿完全投身于我的 事务中。这时候每次发生 的相反的事情，如此滑稽而可怕地成了我所期待的东西的反面，以至于我这个识人老手也学会了为自己感到害臊，〈而且〉总是不得不重新改学新手指南——人们把自己的习惯看得比自己重要千百倍——他们的优势……

5 [22]

基本答案：

我们相信理性：但理性乃是苍白概念 的哲学，语言乃是根据最幼稚的偏见构造起来的

现在我们把不和谐和问题穿凿附会地加入事物之中，因为我们唯以语言形式进行思维 ——因此相信"理性"的"永恒真理"（例如主词、谓词等等。

如果我们不愿意在语言的强制下进行思维 ，那我们就会停止思维 ，我们恰恰还会达到那种怀疑，即在这里把一种界限看作界限。

理性思维乃是一种根据我们不能摆脱的模式进行的阐释 。

5 [23]

自愿离弃、沉着冷静、对事物与偶然事件亲切随和，对细微至极的健康阳光感恩不尽，承受痛苦如同承受一个规则、一种条件，如同承受某种自我意愿之物，并且随着狡诈的强制性、为了我们的目的而加以利用、进行探问——

5 [24]

在人的身体里，内在的牲畜不断地嘟哝和咕噜

5 [25]

不仅经历着作为偏见的道德，而且要超越受到高度尊敬的以往的道德性类型

以一种嘲讽式的无所不知，高蹈于以往整个vita contemplativa［沉思的生活］之上

以一种十分恶劣的意志，待在以往某一个世界观角度，尽管好奇心已经一度把我卷入任何一个世界观角度之中：以一种越来越严厉的意志，亲自去体验一下那种状态，即所有这些个别的被人们称为哲学或者“宗教”的世界透视角度赖以〈形成〉的那种状态

5 [26]

关于某种听由我们去征服的无限之物的有所体验的暗示

5 [27] (7)

为了理解这本书，人们必须同意我的一些前提

5 [28]

每个人本身都能够把道德看作偏见，然后甚至还能在这种怀疑论的胜利中享受到一种霞光般的幸福——

5 [29]

人们一定要以身体和心灵去体验 那些伟大的问题

5 [30]

关于离自己最远的状态、关于智慧，民众合理地具有极其错误的概念

5 [31]

每个伟大的问题都是一种征兆：一个人凭着一定的力量、精细、棘手之感，以这样一种危险，以这样一种预感，把它从自身中驱赶出来了

5 [32]

民众需要那些给他们做出好榜样的人：而且又根据自身以及他们必须靠自己来克服的一切（它被解释为有关一个胜利的克服者的理想），他们为自己的最高级的人 的种类赢得了一种标准。这其中隐藏着一大危险。人们确实要真诚，要承认何以基督（举例说来）只不过是“普通人”的一个理想。

5 [33]

民众往往带着有失天真的严肃性问一位哲学家，他是不是真的就像他所传授 的学说那样生活 ： 民众在心里作出判断说，道德说教是轻松的，是少有意义的，而有点意思的是过 道德生活 ， 过 无论哪一种道德生活 。这乃是一种幼稚病：因为，如果某人没有在他谈论的土地上生活过，他又怎能知道个中原委！

假如一位哲学家———

民众要求一位哲学家不撒谎：因为民众相信，唯有真诚者才能认识真理。同样地，哲学家得毫无肉欲地生活，断了俗念

5 [34]

才智卓越的人能感觉到感性事物的魅力和魔力，这是其他人，那些具有“肉制心肠”的人，根本不能设想的——也是不可以设想的：——他们乃是最真诚的感觉论者，因为他们承认感官具有一种更为基本的价值，胜于那种细密的筛子，那种细薄化的装置，或者就可以说，胜过人们用大众语言所讲的“精神”。感官的力量和强力——这是一个发

育良好的、完整的人身上最本质性的东西：首先必须有杰出的“动物”——要不然，一切“人化”有何意思呢！

5 [35]

请注意！欧〈洲〉的整个道德有利于群盲，原因是：所有较高级的、稀罕的人们，他们的悲伤就在于，使他们别具一格的一切东西都是伴随着缩减和诋毁的感觉而为他们所意识的。今人的强壮 乃是悲观主义的阴暗化过程的原因：平庸者就像群盲一样是喜悦的，没有多少问题和良知。关于强者的阴暗化：叔本华、帕斯卡尔

请注意！群盲的某个特性表现得越危险，就越彻底地受到排斥 。

5 [36] (8)

我们的“认识”局限于对量的确定，也就是说

但我们不可能用什么来阻止把这种量的差异当作质来感觉。质 是一种对我们 而言的透视性 真理；并不是一种“自在”。

我们的感官是以某个特定的份额为中心的，它们就在其中发挥作用，也即说，我们感觉到与我们的生存条件相关的大和小。倘若我们使我们的感官的敏锐性增加或者减小十倍，那我们就会完蛋。这就是说，我们也把与我们的生存可能性相关涉的大小关系 当作质 来感觉。

5 [37]

描写一下认识论思维是如何影响人们的，在生理学上。原始的 ，——如何？

5 [38] (9)

我的生存的自相矛盾之处在于：我作为彻底的哲学家更彻底地必需 的一切自由——摆脱职业、女人、小孩、朋友、社会、祖国、家乡、信仰，差不多也要摆脱爱和恨——，我把它们感受为同样多的匮

乏，因为我总算还是一个活物，而不是一个单纯的抽象机械。我必须补充说，在任何情况下我都没有坚实的健康状态 ——而且，我只有在健康的时机才能更容易地感受 那些匮乏的重负。我始终也还不懂得把那五个条件归结在一起，我动摇不定的健康状态的一种差强人意的中等状态正是以这五个条件为基础的。尽管如此，倘若为了给自己创造这五个条件，我就剥夺了自己那八种自由(10)，那就会是一个后果严重的错误：这是对我自己的处境的一个客观 看法。——

这件事复杂化了，因为我此外还是一位诗人呢，尽管是多么蹩脚，不过还是带有所有诗人的种种需要：其中包括同情感、出色的家务、荣耀以及诸如此类（有鉴于这些需要，除了"狗窝活法"，我没有其他名称来表示我自己的生活了）。再有，这件事更趋于复杂化了，因为我此外还是一位音乐家呢：以至于真正说来，在我的生活中没有任何———

5 [39]

——我讲的是民众道德家们和"圣人们"的语言，而且毫无拘束地，原本地，既兴奋又快乐地讲着这种语言，但同时在这方面也有一种杂耍演员的享受，后者离嘲讽不太远了——也就是关于下面这一点，即：现代思想最精巧的形式在这里不断被回译成这种幼稚的语言——也就是说，伴随着一种隐秘的胜利，对于被克服的困难以及这样一种冒险行为的表面不可能性的胜利

5 [40] **(11)**

论道德的谱系。

第一篇论文
弗里德里希·尼采著。

2．禁欲理想

3．责任。
4．“我”与“他”。

5 [41] [(12)]

帕〈西法尔〉[(13)]序幕，对我而言久已得到了证明的最大善行。情感的权力和严厉，无法形容，我不知道基督教如此深邃地取得、并且如此鲜明地带向同感的任何东西。完全提升了并且把捉住了——没有一个画家像瓦格纳这样画出如此 无比伤感和温柔的目光

在把握一种可怕的确信方面的伟大，诸如同情之类的东西就是从这种确信中涌出来的：

我所知道的崇高感的最伟大杰作，在把握一种可怕的确信方面的权力和严厉，在 有关这方面的同情中 的一种无法形容的伟大性之表达；没有一个画家像瓦格纳在序幕最后一部分中那样，画出这样一种幽暗的、伤感的目光。但丁也没有，列奥那多[(14)]也没有。

仿佛多年以来，终于有人跟我讲了一下这些我关心的问题，当然并没有我正好在为此准备的答案，而是以基督教的答案——那说到底就是比我们前二个世纪产生出来的心灵更为强大的心灵的答案。不过，在倾听这种音乐时，人们把新教教徒如同一种误解一般撇在一边：情形就像瓦格纳在蒙特卡罗[(15)]的音乐促使我——正如我不想否认的那样——也把通常听到的十分优秀的 音乐（海顿、柏辽兹、勃拉姆斯、赖尔的《西古德序曲》[(16)]）同样地撇在一边，如同一种对音乐的误解。真是怪了！稚气未脱时我曾赋予自己一个使命，把这种神秘搬上舞台；———

5 [42]

基督教理想 批判

贫困，
贞洁，
恭顺。
欧洲人的苦行 （*Fakirthum*）志气。

5 [43] [(17)]

“这个年轻的犹太人，既温柔又可怕，既敏感又专横，既幼稚又深刻，充满了一种崇高道德的无私热忱和一种高尚人格的炽烈”。[(18)]

（《福音书》）勒南。

产生九月恐怖大屠杀的自私、贪婪、暴力和凶残，是来自封建制度而非其失败。[(19)]

冯·济贝尔[(20)]！！

5 [44]

让我们就这样向盲者、信任者、简单者、平和者、驴子表示敬意，让我们保护和捍卫所有这些毫无恶意的、毫无疑问的、刚挤出的牛奶一般温暖的热心肠，使它们免受我们自身的伤害，除了生活最棘手的标志，即我们不认识自己，它们在生活中一无所有……让我们用这种迅速地对我们自己的坏日子默不作声的技巧来挽救它们——因为连我们有时也需要一片绿洲，一片人的绿洲，在那里人们会遗忘，会信赖，会安然入睡，会重新梦想，会重新热爱，会重新成就“人性”……

5 [45] [(21)]

在此期间，一位十分怪异的先生，名叫泰奥多·弗里契，莱比锡人，他和我有通信往来：因为他纠缠不休，我不得不踢了他几脚。今天这种“德国人”总是越来越令我恶心。

5 [46] [(22)]

我们北极乐土居民[(23)]。

既不能通过水面，也不能通过地面
发现通往北极乐土的道路

——品达[24]

超越北方、冰冻、冷酷、死亡——我们的生命！我们的 幸福！

5 [47]

这些道德论者，他们如何能充当我们合适的auditorium［听众］呢，他们有一种无耻的纠缠劲，只会听对他们来说 有结果的东西，以及一般地，某物是否 对他们有结果。关于前言。

"我 对此具有什么？
我在此显出什么样子？
"我在此擅自做什么？"

——非法的精神。

5 [48] [25]

请注意！"德国青年"和其他狂热的长角牲畜——刚挤出的牛奶一样的热心肠

5 [49]

道德作为人类的最大危险

德性，例如作为诚实，作为我们的 高贵而危险的奢侈；我们未必要拒绝它带来的害处。

5 [50] [26]

1）那种典型的变化，法国人中的G．福〈楼拜〉和德国人中的R．瓦〈格纳〉为之给出了最清楚的例子：在1830至1850年之间，对爱

情和未来的浪漫主义信仰转变为对虚无的要求。

2）欧洲的悲剧时代： 受对虚无主义的斗争制约。

也许可为第十条的标题 。

3）法国人对色彩 的感觉意味着什么，德国人对音调（特别是"和谐"）的感觉意味着什么？部分地是为一种比较粗糙的 人而备的兴奋剂，部分地是为一种比较骄傲自大 的人而备的兴奋剂。

4）悲观主义与美〈学〉理论

5）苏格拉底以降的希腊哲学，作为病态的征兆，因而也是基督教的准备。

6）无政府主义

7）反对因果论。一个原因的诸条件。

8）教育的谎言。柏拉图。也包括所有"理想"。但教育何为 呢？把经久不变的 产物创造出来，使某种长久之物能够在其中生长。

9）一种道德品质的荣誉 是如何形成的？

10）道德通向平庸化、水准的降低。何以在这里有一种保存 本能在说话。

在伟人 身上，生命的特殊性质、不公、谎言、剥削也最大。但只要他们发挥了巨大的 作用，他们的本质就被最佳地误解了，就被阐释为善了。典型如卡莱尔就是阐释者。

11）强化与改善之间的对抗。

12）反对原子论。

13）对自我的信仰。

14）设想出一种新的完满性，使得我们人的全部急迫困境和非确信感不至于造反。

15）强大的人 是如何形成的？参看———

16）陶醉的种类？

17）对于高山、荒漠、campagna Romana［罗马竞技场］、民族主义，我们的感官意味着 什么呢？

18）哥白尼以来人类的缩小。
19）价值评估作为原因和作为结果
20）连续性也只不过是描写 。
21）不可知论者
22）论精神的放荡——
什么是理智的堕落?
23）音乐的支配地位意味着 什么?
24）热衷于人物，作为道德的缓和。
（父亲、祖宗、王侯、教士、上帝）
25）秘密的宗教仪式（“戏剧”）。
26）惩罚：对一种高等类型的维护。
27）科学的“假象”。关于演戏。
28）论权力生理学
29）我们的欧洲文化——与亚洲佛教的解救方案相对立，它要求 什么呢?
30）解释，而非 说明。
31）论逻辑：求相同性的意志之为强力意志。
32）“自在之物”
33）反对机械学
34）对辩证法的信仰中的道 〈德 〉偏见
35）理想的诽谤性质。
36）关于科学需要的心理学。
37）现代的阴暗化过程
38）演戏
39）艺术中的蛊惑因素
40）今日基督教中的享乐主义。
41）无论是康德还是黑格尔还是叔本华，都是受道 〈德的 〉基本判断规定的。柏拉图、斯宾诺〈莎〉亦然。

42）对喜悦、反讽的误解。
43）“良心的谴责”
44）道〈德〉判断的翻转
45）环境学说
46）大众化理想，阿西西的方济各。
47）“我们非道德论者”。
48）自由感。
49）什么是高贵的？（红色大理石花纹的书）
50）所有伟人皆恶人
51）科学性之伪善
52）正如笛卡尔根据上帝的本性来论证感官知觉的真理性一样，人们也可以拒绝康德关于创造出幻想的理性的学说。就此而言，甚至认识理论也取决于一种对此在之道德特征的先行决定。
英国人以为，人们将仅仅听从一位道德的上帝。——无神论者恰恰在道德问题上最具偏见。
53）快感乃是在轻微的阻力上引发的权力感：因为在全部有机体中都持续地存在着对无数阻碍的克服——这种胜利感作为总体感而得到意识，作为快乐、“自由”
相反：如果有严重的阻碍，权力感也就发动不起来了。
请注意！可见不快感根本不同于快感，后者乃是权力感，这种权力感必须以小小的阻碍和不快感为自己的前提，才能被激发出来。

5 [51]

等级
报复。
真理与真实性。
正义、惩罚等。
同情

5 [52] [(27)]

座右铭：决不与参加虚伪的种族欺骗的人打交道。

（为了在今天的大杂烩欧〈洲〉挑起种族问题，需要多少谎言和泥坑啊！）

5 [53]

这个世纪之为上个世纪 的遗产

1）感觉主义的，享乐主义的
（或者悲观主义的）

2）狂热的——道德的
自由、认识、幸福
联合起来

3）———

5 [54]

能量守恒定律要求永恒轮回 。

5 [55]

心理学家的主要谬误 ： 他们把模糊的表象视为一个低级的观念种类 ， 与清晰的表象相对立：但疏离于我们的意识、并且因而变得模糊的东西，可能 因此本身是完全清晰的。变得模糊乃是意识之透视角度的事情 。

“模糊性”乃是意识观点的一个结果，未必 是某种为“模糊之物”所固有的东西。

5 [56]

作为“统一性”进入意识之中的一切东西，都已经是无比复杂的了：我们始终只具有一种统一性的假象 。

爱 的现象乃是更丰富、更清晰、更可理解的现象：在方法上置于前面，而不对它的最终意义作出某种决定。

请注意！即使"意识 "中心 并不与生理中心 相合，生理中心 仍有可能是心理中心。

情感 （快乐与痛苦）的理智性 ，亦即说，它是受 那个中心控制的 。

5 [57]

虚无主义问题（反对悲观主义等等）
针对它的斗争使它变得强壮。
这个世纪的一切积极 力量似乎都只是为它作准备的。
例如自然科学
说明：一种对事物的估价的没落 ，这种估价给人一个印象，仿佛任何
其他估价都是不可能的。

5 [58]

道德作为种属的幻想 ，为的是驱使个体为未来牺牲自己：表面上承认他本身具有一种无限的价值，使得他以这种自身意识 去压制、遏制自己的天性的其他方面，难以对自身感到满足。

对道德迄今为止所完成的东西的深深感恩：然而现在只还有一种压力 ，或许会变成灾难！这种感恩本身 作为诚实性迫使 人们去否定道德。

5 [59]

科学工作 的前提：一种对科学工作的联合和持续的信仰，以至于个体只能从事每一个还是那么渺小的部分，又相信自己的工作不是徒然的 。这种———

存在着一种巨大的麻痹：徒劳地工作 ，徒劳地 奋斗。——

积累性 时期，这时候力量、权力手段已经找到，可供将来使用：科学 作为中间站 ，那些平庸的、更多样、更复杂的人们就在那里获得他们极其自然的发泄和满足：对所有这些人来说 ，**行为** （ ***That*** ）都是不可取的 。

5 [60]

康德的教条精神

5 [61]

一个时刻，人有充裕的力量 为自己效劳的时刻：科学旨在引发这种自然奴隶制 。

于是人就能获得闲情逸致 ： 造就 自身，成为某种新的更高级的东西。新的贵族统治

于是就有大量德性 存活下来，它们现在成了生存条件 。

不再需要特性，因而 就失去它们。

我们不再 需要德性 ： 因而 我们就失去它们。无论是关于"统一必不可少"的道德，关于灵魂得救的道德，还是关于不朽的道德：都是一种手段，一种使人有可能 达到巨大的自我抑制 的手段（通过一种巨大的恐惧 情绪：：： [(28)]

形形色色的困厄 ，人是通过它们的培育而成形的：困厄教人劳动、思考、克制自己

生理 净化和强化

新的贵族统治 需要一个对立面，需要斗争对手：它必须具有一种可怕的紧迫性，自我保存的紧迫性。

人类的两种未来 ：

1）平庸化的结果

2）有意识的突出、自我塑造

一种制造鸿沟的学说：它保存最高等的 和最低等的 种类（它摧毁中等种类）

以往的贵族统治，宗教的和世俗的，都丝毫没有 表现出对一种新贵族统治的必然性的反对。

关于支配性构成物的理论，代替：社会学

5 [62]

人们可以一直把真理给予自己，直到人们已经充分地提高 ，不再需要谬误的强制教育 了。

如果人们对此在（Dasein）进行道德审判，那它就令人厌恶了 。

5 [63]

人们不应该虚构虚假的人物，例如，不该说"自然是残酷无情的"。要径直认识到：并不存在 这样一种负有责任的中心人物 ，**放轻松些吧**！

人性的发展 。A．赢获凌驾于自然的权力，而且**为此** 也要赢获凌驾于自身的某种权力。为了 在与自然和"野兽"的斗争中使人得以实现，道德是必需的。

B．如果已经 争得了凌驾于自然的权力，那么人们就能利用这种权力，以便自由地进一步培养自己 ： 强力意志作为自我提高和强化。

5 [64]

什么是"被动的"？抵抗和反应。在前进运动中受到阻碍 ： 也就是一种抵抗和反应行动

什么是"主动的"？向权力伸展

"营养"只是衍生的，原始的东西乃是：意愿把一切包括于自身中

“生育”只是衍生的：原始地，在一种意志不足以把整个被占有之物组织起来的地方，就有一种反意志 开始生效，后者开始着手一种释放，一个新的组织中心，在一种与原始意志的斗争之后

快乐作为权力感（以不快为前提）

5 [65]

一切思想、判断、感知作为比较 ，都是以一种“设为相同 ”为前提的，更早地，还以一种“**搞成** 相同 ”为前提。搞成相同就等于把所占有的材料吞食到阿米巴（Amoebe）中。

后来就是记忆了，因为在这里，搞成相同的欲望已经表现为受抑制的了 ：差异被保存下来。记忆乃是一种分类和装箱，是主动活跃的——谁?

5 [66]

非理性倾向 的价值

例如：母爱、对“作品”的爱，等等

并不是 “利他主义的”!

5 [67]

必需的并不是对人类的“道德教育”，而是关于谬误的强制训练，因为“真理”令人厌恶，生命令人扫兴，假如人还没有无可逃地被推入自己的轨道 之中，并且以一种悲剧性的骄傲承担起他诚实可靠的见识 。

5 [68]

生理学家就如同哲学家一样相信，意识 ，随着它在明晰性方面的增加 ，在价值 上也一道增长了：最明晰的意识、最逻辑、最冷静的思想是属于第一 等级的。不过——这种价值取决于什么呢？从意志的

发动 来看，最肤浅、最简化的思想乃是最有用的（因为它只剩下少数动因了）——事情因此可能就是如此，等等。请注意！

行动的准确性 就在于与那种有远见的 、并且常常不确定地下判断的预防心理 的对抗：后者是受更深的本能引导的。
请注意！价值 是根据有用性的广度 来测量 的。

5 [69]

我们的激情和爱好意愿获得自己的 满足，此外 也意愿达到对理智的主宰

5 [70]

1．历史哲学。
2．心理学。
3．希腊文化。
4．道德哲学。
5．希腊哲学史。

虚无主义：一种总体估价的没落
（即道德的总体估价）新的阐释力量付诸阙如。
论价值史。
权力意志及其变形。
（以往的道德意志是什么：一座学校）
作为锤子的永恒轮回。

5 [71] (29)

欧洲虚无主义 。

伦策海德 (30) 1887年6月10日

—

基督教的道德假设提供了何种优势？

1）它赋予人一种绝对的价值，与他在生成和消逝之流中的渺小和偶然相对立

2）它效力于上帝的律师，因为它留给这个世界（尽管有痛苦和祸害）完满性的特征，——包括那种"自由"——祸害显现为完全的意义。

3）它确定一种关于人身上的绝对价值的知识，并且因此赋予他恰恰对最重要之物来说适当的认识

它防止人把自己当作人来鄙弃，防止人袒护生命，防止人怀疑认识：它是一种保存手段；——总而言之：道德乃是反对实践的和理论的虚无主义的一大手段。

二

可是，在把道德培养起来的各种力量中，有一种叫真诚性：这种真诚性最终会反对道德，揭示道德的目的论，道德的利害观——人们对这种长期的根深蒂固的欺骗感到绝望，怀疑自己能否摆脱之；而现在，对这种欺骗的认识正在起着兴奋剂的作用。有关虚无主义。眼下我们要查明我们身上的需求，它们是由长期的道德解释培植起来的，现在作为对非真实性的需求向我们表现出来。而另一方面，它们似乎正是维系价值的东西，我们就是为了它们而经受生活的。这样一种对抗性，即对我们认识的东西不能估价和重视，而对我们想要欺骗自己的东西再也不允许估价和重视：——得出一个消解过程。

三

事实上，我们不再多么需要反对第一种虚无主义的手段了：在我们欧洲，生命不再是那样不确定、偶然、荒唐。这样一种对人的价值、对祸害的价值等等的巨大增扩，现在不是多么需要了，我们忍受着对这种价值的巨大减低，我们可以承认大量荒唐和偶然：人已经取

得的权力现在允许一种对培育手段的削减，而这其中，道德的阐释曾是最强大的培育手段。“上帝”是一个太过极端的假说。

四

不过，极端的立场并没有被缓和的立场所取代，而倒是又被极端的、但颠倒了的立场取而代之了。而且这样一来，如果我们不再能坚持对上帝的以及一种本质上道德性的秩序的信仰，那么，对自然的绝对非道德性的信仰、对无目的状态和无意义状态的信仰，就成了心理学上必然的情绪。虚无主义现在表现出来，并不是因为此在的痛苦比以前更大了，而是因为人们根本上对包含在祸端中、实即在此在中的一种“意义”采取了不信任的态度。一种阐释崩溃了；但因为它被视为这样一种阐释，所以看起来，仿佛此在中根本就没有什么意义，仿佛一切都是徒劳的。

五

说这种“徒劳！”乃是我们当代虚无主义的特征，这一点还有待证明。对我们早先的价值评估的怀疑一直上升到这样一个问题：“难道所有‘价值’不是一个诱饵，一个使喜剧得以拖延下去、而又根本接近不了答案的诱饵吗”？这种延续，带有一种“徒劳”、没有目标和目的的延续，乃是最令人麻痹的想法，尤其是当人们理解下面这一点，即：人们受到愚弄，但又没有力量不让自己受愚弄。

六

让我们来思量一下这个想法的最可怕形式：此在，如其所是的此在，没有意义和目标，但无可避免地轮回着，没有一个直抵虚无的结局：“永恒轮回。”

此乃虚无主义的最极端形式：虚无（“无意义”）永恒！

佛教的欧洲形式：知识和力量的能量迫使 人们达到这样一种信仰。这是一切可能假设中最科学的 假设。我们否定最终目标：倘若此在有一个最终目标，则它必定是已经达到了的。

七

于是人们就理解了，这里所追求的是一个泛神论的对立面：因为说"一切都是完美的、神性的、永恒的"，这同样也 会迫使人们达到一种对 "永恒轮回 "的信仰 。问题是：随着道德的出现，连这样一种对万物的泛神论的肯定态度是不是也变得不可能了？从根本上讲，确实只有道德的上帝被克服了。设想一个"超越善恶的"上帝，这有意义吗？这种 意义上的泛神论是可能的吗？莫非我们取消了过程中的目的观念，而仍然 对这个过程作了肯定？——倘若在那个过程的每个因素中都取得了 某个东西，而且始终是相同的东西，那么就会是这样的情形。

斯宾诺莎赢获了这样一种肯定态度，因为每个因素都具有一种逻辑的 必然性：而且，他以自己的逻辑基本本能战胜了这样 一种世界性质。

八

但他的情况只是一个个案。每一种基本特征，作为一切 事件之基础、在任何事件中表现出来的每一种基本特征 ，倘若它被某个个体当作自己的基本特征来接受，那就一定会促使这个个体欢欣鼓舞地去赞同普遍此在（Dasein）的每一个瞬间。关键或许就在于：人们要带着欢悦把自身的这种基本特征当作好的、富有价值的。

九

现在，道德 保护了生命，使之免于在这些被人 强制和压迫的人们和阶层那里陷入绝望，跃入虚无：因为对人的昏聩无能——而不是

对自然的昏聩无能——会产生出对生命的最绝望的愤世嫉俗。道德把掌权者、残暴者、一般而言的"主人"当作敌人来对待，普通〈人〉必须得到保护而免受这些敌人的侵犯，也就是说，普通人必须首先得到激励和强化 。因此，道德已经教人最深刻地仇恨 和蔑视 统治者的基本特征，即：他们的权力意志 。要废除、否定、瓦解这种道德：这或许就是给最令人痛恨的本能配备了一种相反的 感觉和估价。倘若受苦受难者、受压迫者失去了信仰 ，即相信自己具有一种蔑视权力意志的权利 ，那么，他们就会进入毫无希望的绝望阶段。倘若这个特征对生命来说是本质性的，倘若即便在那种"求道德的意志"中也只有这种"权力意志"伪装起来了，甚至那种仇恨和蔑视也还是一种权力意志，那就会是上面所讲的情形了。受压迫者或许已经看到，他们与压迫者是站在同一个地面上 的，压迫者在受压迫者面前并没有任何特权 ，并没有任何更高的地位 。

十

倒是相反 ！ 生命中没有什么东西是有价值的，除了权力等级——假定生命本身就是权力意志的话。道德保护了失败者 ，使之免于虚无主义，因为道德赋予每个人 一种无限的价值，一种形而上学的价值，并且把它列入一种与世俗权力和等级制度不相配的秩序之中：道德教人顺从、谦恭等等。假如对于这种道德的信仰趋于毁灭了 ，那么，失败者就再也不会有自己的慰藉了——而且就会归于毁灭 。

十一

这种归于毁灭 表现为一种自取灭亡 ，一种对必须摧毁 的东西的本能选择。失败者的这样一种自我摧毁的征兆 就是：自我解剖、中毒、迷醉、浪漫主义，尤其是本能性的强制行动，人们正是以这种行动把强大者变成死敌 （——仿佛要把自己培育为自己的刽子手），求

摧毁的意志，后者乃是一种更深刻的本能的意志，自我摧毁的本能的意志，力求进入虚无之中的意志。

十二

虚无主义，乃是失败者不再有任何慰藉的征兆：他们为了被摧毁而去摧毁，他们在解除道德之后，就不再有什么理由“屈从听命”了——他们把自身置于对立原则的地基上，并且也在自己的角度意愿取得权力，因为他们迫使强大者成为自己的刽子手。既然一切此在都已经丧失了“意义”，那么，这就是佛教的欧洲形式了，即无为。

十三

这种“困厄”决没有变得更大些：相反！“上帝、道德、屈从”成了救药，处于可怕的、深度的困苦层面上：积极的虚无主义出现在相对来讲十分有利地构成的情况中。感到道德已经被克服了，这一点已然是以一种相当程度的精神文化为前提的；而这种精神文化又是一种相当的富足生活。通过哲学见解的长期争执，直到对哲学的无望怀疑，造成了某种精神上的困乏，而这同样也表明那些虚无主义者在等级上决不是更为低下的。人们可以想想佛陀出世时的处境。永恒轮回的学说或许有着高深莫测的前提（正如佛陀〈的〉学说具有此类前提，例如因果概念等等）。

十四

现在，什么叫“失败”呢？主要在生理上，而不再在政治上。在欧洲（在所有阶层中），最不健康的人的种类就是这种虚无主义的基础：他们会把对永恒轮回的信仰感受为一种诅咒，受了这种诅咒，人们就不再对什么行为畏畏缩缩了：不是被动地消除，而是要把在此程度上无意义和无目标的一切东西都消除掉，尽管这只是一种痉挛，一种盲目的暴怒，因为人们已经认识到，一切都永恒地存在了——也包

括这种虚无主义和摧毁欲的要素。——这样一种 危机的价值 就在于，它能净化 ，它能把相近的元素集中在一起，并且使它们相互腐败，它能把共同的使命分派给思维方式相互对立的人们——也把这些人中间比较虚弱、比较不可靠的人们揭露出来，因而从健康的观点出发，发起一种力量等级制 ：把命令者认作命令者，把服从者认作服从者。当然啰，撇开了一切现存的社会制度。

十五

谁将证明自己是其中的最强大者 ？是最平凡的人，是这样一些人，他们不需要 任何极端的信条，他们不仅承认、而且也热爱相当一部分偶然、荒唐，他们可能大大降低人类的价值，以此来设想人类，而并没有因此变得渺小和虚弱：健康方面的最富有者，足以对付大多数倒霉事，因此并不怎么怕倒霉——这些人，他们确信自己的权力 ，并且以有意识的骄傲来表现人类已经获得的 力量。

十六

这样一种人怎么会想到永恒轮回呢？——

5 [72]

道德的自身扬弃

正直

公正、惩罚、同情等等。

5 [73] (31)

善与恶的彼岸

17个印张，后半部分

5 [74] (32)

论道德的谱系

一部论战之作

弗里德里希·尼采著。

冷漠、嘲讽、残暴——
智慧就是这样要求我们的：
它是一位女性，永远只爱武士。
《查拉图斯特拉如是说 》。

莱比锡，
C．G．瑙曼出版社。

5 [75] (33)

强力意志 。
重估一切价值的尝试。

1．论真理的价值。

2．由此得出的结论。

3．论欧洲虚无主义的历史。

4．永恒轮回。

5 [76]

作为意志的道德

5 [77] (34)

箴言与飞矢 。

弗里德里希·尼采著。

由作者根据本人著作汇编而成

5 [78] [(35)]

一个非道德论者的箴言 。

5 [79]

这个褊狭平庸的时代，现在我不得不以某种方式勉强忍受之。真正说来，对这个时代做出一种检验，试试具有伟大风格的 心理学是什么，那是毫无意义的；——为了能够理解人们是怎样 获得对此种陌生的关键事物的认识的，或许有谁哪怕仅仅以千分之一的热情和痛苦对待我呢？……

还有，为了能以25岁的年纪构想出《悲剧的诞生》，一个人必须已经对自身中的一切作多少体验啊！

我从未抱怨我无法形容的匮乏：决不听一种类似的声音，决不受相同的痛苦和意愿。

我自己知道，在任何文献中都没有具有此种丰富心灵经验的图书，而且从最伟大的直到最细微和最精巧的东西都是如此。除了我，没有人能认识和弄懂这一点，原因在于以下事实，即：我注定要在一个蠢材发达的时代里生活，而且还是在一个民族中间，这个民族在一般心理事物方面还缺乏任何预备性训练（那是席勒和费希特严肃对待过的一个民族！！）。要是我来想一想，像罗〈德〉[(36)]这种〈人〉根本上如同蠢牛一样对待我：到底应当———

5 [80]

八

最后，我至少要用一句话来指明一个巨大的还完全没有被揭示出来的事实，它只是慢慢地、慢慢地被确定下来的，那就是：迄今为止，没有比道德问题更为根本性的问题了。在迄今为止的价值序列中，所有伟大的构想正是从它们的 (37) 推动力中获得其起源的（——例如，通常被称为“哲学”的一切东西；而且，这甚至上升到最终的认识论前提上了）。但还有比道德问题更为根本的问题 ： 只有当人们抛弃了道德〈的〉偏见时，人们才能看到这些问题……

5 [81]

a）伟大的风格
赤裸之物 ： 对趣味的心理学净化。
b）综合之人不可能 从“蚂蚁”中生长出来。
我们的社会仅仅代表 教化
“被教化者”缺失。
c）日本的切腹自杀
d）为认识者 重新赢获对情绪 的权利

5 [82]

唯在有契约处才会有法律；但为了能让契约存在，必须有某种权力平衡状态 。如果没有这种权力平衡，如果两个太过不同的权力量相互冲突起来，那么，强者就会侵犯弱者，使后者不断弱化，直到最后出现屈服、适应、顺从、吞并：也就是说，到最后，两者合而为一了。为了使两者保持为两者，如前所述，就必须有一种平衡状态：而且因此所有的法律都要归结于一种先行的权衡 。所以，如果人们用手上一把称来表示公正（正确的比喻或许是，把公正放在一把秤上面，从而公正就使两个秤盘保持着平衡状态 ），那就不是什么好想法了——因为这会让人误入歧途的。可是，人们却错误地表达了公〈正〉：人们也对公正说了错话。公正并不表示：“各得其所”，而始终只是说“你怎样对我，我亦怎样对你”。两个相互发生关系的权力为

毫无顾忌的权力意志配上一副笼头，不仅相互成为相同的，而且也意愿成为相同的，这就是世间一切“善良意志”的开端。因为一个契约不仅包含着对于一个持存的权力量的单纯肯定，而且同时也包含着一种意志，要把这样一种两个方面的量作为某种持续的东西肯定下来，因而也在某个程度上维护自身：——如前所述，这其中就隐含着所有“善良意志”的萌芽。

5 [83]

在这里，我们暂时还没有从艺术家出发来看审视审美状态的问题，而是从观众的角度来看的。这时候，首先必须说明的是，这并不是“沉思状态是什么以及它如何可能？”的问题。迄今为止，从哲学〈家〉方面，人们都把沉思状态与审美状态混为一谈了，并且都把两者看作一体的；但实际上，前者只是后者的一个前提而已，而不是后者本身：只不过，正如我们必须立即补充的，所谓后者的条件也不是在下面这种意义上来讲的，就仿佛前者是后者的真正原因和生成基础似的。或许这是完全错误的断言了：这种唯一的“必要性”（Muβ），这种使人们变得“具有审美感”的“必要性”，根本不同于那种以沉思状态为结果的“必要性”，尽管如前所述，后者是前者的一个前提，而且为了使审美状态能够出现，这个前提是必须满足的。然而，一旦地面得到了廓清，同样就可以———

5 [84]

尽可能多的国际权力——为的是熟练世界透视。

5 [85] (38)

每年五章。

5 [86]

而正如贝都英人[39]所言："连烟雾也对某物有好处"——因为烟雾告知行人，接近一个好客的人家了。

5 [87]

为了让一个人超越于人类之上，对于所有其他人而言则代价太大了。[40]

——孟德斯鸠。

5 [88] [41]

犹太人的历史对于"理想主义者"的形成来说是典型的。"上帝与以色列"结盟。首先是精致化：公正的上帝始终只与公正的以色列结盟。其次，最终上帝却是爱以色列的，哪怕它受苦受难，甚至为它的罪责之故受苦受难，如此等等 。

古老的以色列与塔西佗[42]笔下的德国人相类：贝都英的阿拉伯人与科西嘉人亦然。德布罗斯院长[43]访问时的热那亚人与今天的热那亚人。

5 [89]

反对那个大错误 ，仿佛我们的时代（欧洲）表现出人类的最高类型 似的。而毋宁说：文艺复兴时期的人类是更高级的，希腊人亦然；确实，也许我们处于相当深 的部位："理解"（Verstehen）并不是最高力量的标志，而是一种极度疲乏 的标志；道德化 本身乃是一种"颓废"。

5 [90]

拿破仑的一句话（1809年2月2日对勒德雷尔[44]讲的话）：

"我爱权力；不过我爱的是艺术家身上 的权力……我爱它，犹如一个音乐家爱他的小提琴 ；我爱它，为的是从中拉出声音、和弦、乐声"。[45]

5 [91]

（《两个世界杂志》[46]，1887年2月15日。泰纳）

“主人能力突然发挥出来：被包括在政治家当中的艺术家 剑已出鞘（de sa gaine）；他在理想之物与不可能之物中进行创造。[47]人们重又把他认作他本身所是：但丁和米开朗琪罗的死后弟兄，而且实际上，就他的幻想的坚实轮廓，他的梦想的强度、连贯性和内在逻辑，他的沉思的深邃，他的构想的超人般伟大来看，他就可以与他们相提并论：其天才具有同样的标准和同样的结构；他是意大利文艺复兴时期三大思想家之一”。[48]

请注意———

但丁、米开朗琪罗、拿破仑——

5 [92]

论更高级的人 。

或者：

查拉图斯特拉的诱惑。

弗里德里希·尼采著。

5 [93]

狄奥尼索斯哲学。

一种梅尼普讽刺文体[49]。

弗里德里希·尼采著。

5 [94]

对抗 问题，它们的解决最终取决于意志（取决于力量——）

1．在人〈类〉的强大 与种族的延续 之间

2．在创造力 与"人性 "之间

3．———

5 [95]

在这样一种发自最内在心灵的呼唤之后听不到回答的声音，这是一种可怕的 体验，最坚强的人都可能毁于这种体验：它把我从所有与活生生的人的联系中提了出来。

5 [96] (50)

关于希腊人的思考 。

附一篇致雅各布·布克哈特的前言。

弗里德里希·尼采著。

5 [97]

1．欧洲虚无主义。

2．迄今为止敌视生命的道德。

3．迄今为止的道德本身是"非道德的"

5 [98] (51)

—

如何才能把人类提升到他最伟大的壮丽和强大境界呢？思考这个问题的人首先要理解，他必须置身于道德之外——因为道德本质上是与此背道而驰的，凡在那种壮丽的发展出现之处，道德就要阻碍或者毁灭之。原因在于，这样一种发展实际上要利用和消耗数量巨大的人群，以至于一种相反的 运动实在是太过自然了：相对虚弱、柔嫩、平

庸的人们不得不结成同党，反对 那种生命和力量的光辉，而且，他们为此就必须对自身取得一种新的估价，藉着这样一种估价，他们便能谴责这种极为丰盈的生命，甚至可能摧毁这种生命。因此，就道德意在征服生命类型而言，它具有一种与生命为敌的倾向。

5 [99]

请注意！

1）通过消除非利己主义伦理学 的"自我"来接近美学 的尝试（作为这种伦理学的准备）

2）使认识 接近美学的尝试（纯粹主体，"客体的纯粹镜子"）

——相反：在美学考察中，客体完完全全被伪造 了

"纯粹的、无意志的、无痛苦的、无时间的认识主体"

——根本不是 "认识"！

——意志，它强调 所有这一切（并且消除其余的），就是在某个客体身上有助于意志达到自我满足和和谐的一切

虚构和臆想一个世界，我们寓于这个世界而以我们最内在的需要来肯定自己

颜色、声音、形态、运动——无意识的回忆 在活动，其中还保存着这些性质（或者组合）的有用特性

一种极其有趣的和过度有趣的对事物的臆想

一种根本的伪造，一种对一味起确定和认识作用的客观 意义的径直排除

对典型的简化、强调——享受那种通过插入一种意义 而造成的征服

在思想上去除 被直观者（例如一片风景、一场暴风雨）身上一切危害性的和怀有敌意的因素

审美观众允许 一种征服，并且做与他通常对外来之物所做的相反的事情——他公布自己的怀疑，没有丝毫防御——一种特殊 状态：

信赖的 、敬畏的 、可爱的 接受

意志

？对原因 和典型 （主导者）感兴趣

5 [100]

关于对理想的批判 ： 这种批判是这样开始的，即人们干脆取消了“理想”一词：对愿望（Wünschbarkeiten）的批判。

5 [101] [(52)]

倾听一个可怜的无政府主义者尖叫鬼，他用自己仇恨的毒汁溅污了整个历史，想以此说服我们，去做一个历史学家。

5 [102]

蠢牛堆中的一种生命！

5 [103]

为了能够在26岁时写出《悲剧的诞生》[(53)]，人们必须已经体验到什么啊！

5 [104] [(54)]

但不能冲着一位教授喝倒彩：这太不礼貌

5 [105]

良知所肯定的行动就是善的 ！ 仿佛一件作品之所以是美的，仅仅是因为它完全使艺术家感到满意！“价值”信赖于行为者的伴随性快感 ！ （——在这里谁能算清楚传统要素中的虚荣、宁静等等！）

另一方面，所有决定性的 和富有价值的行动，都是在没有 那种可靠性的情况下完成的……

人们必须注意按照客观 价值进行判断。共同体的“好处”是这样一种好处吗？是的：只不过它通常又与共同体的“快感”混为一谈 了。一种“糟糕的行动”对共同体起兴奋剂的作用，并且首先会激起十分不舒服的感觉，就此而言，它或许是一种富有价值的 行动。

5 [106]

反对群盲道德。一次宣战。

5 [107]

批判“正义”和“法律面前人人平等”：到底由此要取缔 什么呢？紧张关系、敌对关系、仇恨之心，——但一种错误看法在于：如此一来“幸福”就增加 了：科西嘉人比大陆人享有更多的幸福

5 [108]

基本错误 ：把目标投向群盲而不是 投向个体！群盲是手段，仅此而已！然而现在，人们试图把群盲当作个体 来理解，而且赋予他们一种比个人更高的地位，——其深无比的误解啊！！！把造就群盲的同情 刻画为我们本性中更有价值的 方面，也是如此！

5 [109]

今天这些巴黎诗人和小说家，灵敏猎奇的狗仔，它们以兴奋的双目跟踪着“女人”，直抵其奇臭无比的隐秘部位

5 [110]

居里[(55)]：《雨〈堡〉的道德神学概论》，1862年
施泰因[(56)]：《静修士[(57)]研究》，1874年
布雷德[(58)]：《催眠术》，普赖尔德文翻译，1882年
克雷默[(59)]：《东方文化史》
克雷默：《伊斯兰主流观念史》，1868年

克雷默：《伊斯兰地区历史概述》，1873年

---

(1) 相应的手稿编号为：NVII 3。——译注

(2) 齐格勒（Th．Ziegler，1846—1918）：德国哲学家。受朗格影响，主张社会问题本质上就是伦理问题。主要著作有《十九世纪的精神、社会思潮》、《伦理学史》等。——译注

(3) 参看保罗·瑞：《道德感的起源》，克姆尼茨，1877年，尼采藏书。尼采在《人性的，太人性的》第37节中引用了他这位朋友的著作，参看《论道德的谱系》序言，第4—7节。——编注

(4) 保罗·瑞（Paul Rée，1849—1901）：德国哲学家、心理学家，出身于西普鲁士，是尼采最亲密的朋友之一，对尼采思想产生了极大的影响。在尼采、瑞与莎乐美三者之间，曾构成一段著名的"三角关系"。——译注

(5) 一首诗的开头？——编注

(6) 参看《狄奥尼索斯颂歌》，"火的信号"。——编注

(7) 参看尼采手稿编号W I 8（第二组）前言。——编注

(8) 参看6［8］。——编注

(9) 这个残篇曾被篡改为尼采致其妹伊丽莎白·福斯特-尼采的书信。——编注

(10) 指前文"摆脱职业、女人……"的"自由"。——译注

(11) 参看5［74］。——编注

(12) 这个残篇曾被篡改为尼采致其妹伊丽莎白·福斯特—尼采的书信。——编注

(13) 瓦格纳的作品，首演于1882年，三幕舞台节日祭祀剧。——译注

(14) 列奥那多（Lionardo）：指达·芬奇。——译注

(15) 蒙特卡罗（Montecarlo）：摩洛哥地名。——译注

(16) 赖尔（Ernest Reyer，1823—1909）：一译"雷耶"，法国歌剧作曲家和音乐评论家。作于1884年的《西古德序曲》（Sigurd-Quvertüre）是其代表作。——译注

(17) 参看尼采1887年2月23日致弗兰茨·奥维贝克的信。——编注

(18) 原文为法文。——译注

(19) 原文为法文。——译注

(20) 冯·济贝尔（Heinrich von Sybel，1817—1895）：德国历史学家，曾被选为普鲁士议会议员，1875年起任普鲁士档案馆馆长，支持俾斯麦的铁血政策。著有《德意志国王》、《1789—1795年大革命时代历史》等。——译注

(21) 参看7［67］以及注释。——编注

(22) 参看《敌基督者》，第1节。——编注

(23) 北极乐土居民（Hyperboreer），又音译为许佩博雷人，希腊神话和传说中的一个居住在雪地、长生永福的民族。——译注

(24) 品达］《胜利颂歌第十首》（Pyth．X），第29—30行。——编注

(25) 参看5［7］；KSA，第13卷，11［40］。——编注

(26) 对撰写《善恶的彼岸》、1886—1887年序言、《快乐的科学》第5卷之后尚未利用的残篇的分类。——编注

(27) 参看7［67］以及注释。——编注

(28) 原文即有三个冒号。——译注

(29) 这个重要的残篇在《权力意志》第二版中被分解了（而且是以第4，5，55，114条的序列）。《权力意志》第一版则将之完整发表，虽然未标出日期。——编注

(30) 伦策海德（Lenzer Heide）：瑞士地名。——译注

(31) 参看2［82］，2［138］，6［2］。——编注

(32) 参看5［40］。——编注

(33) 参看1［35］以及注释。——编注

(34) 后来《偶像的黄昏》之一章即以此命名。——编注

(35) 参看5［77］的异文。——编注

(36) 罗德（Erwin Rohde）：德国古典学者，尼采友人，两人之间多有书信交流。——译注

(37) 指道德问题。——译注

(38) 可能关于《权力意志》。——编注

(39) 贝都英人（Beduine）：阿拉伯半岛和北非的游牧和半游牧的阿拉伯人。——译注

(40) 原文为法文。语见孟德斯鸠：《苏拉与欧克拉底的谈话》，1722年。——译注

(41) 可能是在阅读J．韦尔豪森之著作时写的，参看KSA，第13卷，11［377］。——编注

(42) 塔西佗（Publius Cornelius Tacitus，约55—约120）：古罗马历史学家、政治家、文学家。主要著作有《编年史》、《历史》、《日耳曼尼亚志》等。——译注

(43) 德布罗斯（de Brosses，1709—1777）：法国法官和作家。第戎法院第一院长。——译注

(44) 勒德雷尔（Pierre-Louis Röderer，1754—1835）：法国政治家和经济学家，拿破仑执政时期的亲密同伴。著有《革命精神》等。——译注

(45) 原文为法文。——译注

(46) 原文为法文。——译注

(47) 此句原文为德、法文混用。——译注

(48) 末句原文为法文。——译注

(49) 梅尼普讽刺文体（Satura Menippea）：一种源自希腊犬儒派哲学家梅尼普（Menippos）的文类（文体）。——译注

(50) 参看2［73］。——编注

(51) 也许关于5［96］。——编注

(52) 对欧根·杜林的影射，参看《论道德的谱系》，第3卷，第26节。——编注

(53) 尼采《悲剧的诞生》撰于1870—1871年，时26岁（尼采生于1844年）。——译注

(54) 意大利文——也许是在尼斯听来的？——编注

(55) 居里（Jean Pierre Gury，1801—1866）：法国道德神学家。——译注

(56) 施泰因（Heinrich von Stein，1857—1887）：英年早逝的德国哲学家，尼采友人。——译注

(57) 静修士（Hesychasten）：十四世纪时希腊正教神秘主义者，主张通过静坐、冥想、祈祷、禁欲、苦行可形成超感官能力而与神对话。——译注

(58) 布雷德（James Braid，1795—1860）：英国外科医生，对催眠的生理机制多有研究。——译注

(59) 克雷默（Cremer）：指东方学者、维也纳大学教授阿尔弗雷德·克雷默（Alfred Kremer，1828—1889）。——译注

[6．1886年夏至1887年春] (1)

6 [1] (2)

如果人们身上有一颗坚强而发育良好的心灵，人们就能让自己享受这种优美的非道德性奢侈了。

尾声和终曲

6 [2] (3)

善与坏 (4) 的彼岸？
一部哲学论战著作。

（对新近出版的《善恶的彼岸》一书的补充和解说）

弗里德里希·尼采著。

6 [3] (5)

七个序言

附录：放浪公子之歌。
“我住在自己的房子里，
“从来没有效仿什么人，
“而且还嘲笑任何大师，
“任何不会自嘲的大师” (6)

弗里德里希·尼采著。

莱比锡，E．W．弗里茨施出版社。

6 [4] [(7)]

序言与后记 。

我的著作只讲我自己的体验——好在我已体验多多——：我在其中存在，全身全意——为何要隐瞒之呢？那是ego ipsissimus［最本己的我］，而且甚至可以说是ego ipsissim*um* ［这个 最本己的我］。[(8)] 然而，我始终只需要几年时间的间距，就能感受到那种专横的欲望和力量，后者就是要表现出所有此类体验、所有此类陈旧的 状态。我的全部著作都回溯到这一步，只有一个唯一的，但十分重要的例外。有些著作甚至就像前面几个不合时宜的考察，甚至在一本早先出版的书《悲剧的诞生》的成书时期和体验时期之后：一个相当精细的观察者和比较者怎么会看不到这一点。那种针对大卫·斯特劳斯 [(9)] 的德意志狂、臃肿迟钝和孤芳自赏而作的愤怒爆发，把那些情绪发泄出来了，当年身为学生，我就是带着这些情绪而置身于德国教养和教养上的市侩习气中间；而我针对"历史病"所讲的话，我是作为这样一个人来讲的，这个人学会了从这种毛病中复元，根本就无意于在未来放弃"历史"（Quod demonstratum est［此即要证明的］——）。当我向我的第一个，也是唯一的一个教育者，即叔本华，表达我的感激之情时——我现在仍对他怀着更强烈的感激——，就我个人来说，我置身于道德论的怀疑和消解之中，已经相信"根本不再有什么"了，正如人们所讲的，也不相信叔本华了。正是在那个时期，我完成了"论非道德意义上的真理和谎言"这篇秘而不宣的著作，——但看起来，早在《悲剧的诞生》及其关于狄奥尼索斯精神 的学说中，叔本华的悲观主义就已经被克服掉了。在瓦格纳的拜罗伊特胜利庆典上（拜罗伊特意味着一位艺术家取得了最伟大的胜利），我敬献给他一个祝词；这个祝词同时也是一种宣布与之脱离和疏远的行为。瓦格纳本人并没有低估这一点：只要人们热爱，就不会画出这样的"肖像"，并且根本不会欣赏这

样的“肖像”——“每一个准确地检验自己的人都知道，欣赏本身包含着一种神秘的敌对态度，对立观看的敌对态度”，我在上述著作的第46页上如是说。为了能够 谈论最内在的孤独和匮乏的漫长岁月，只是凭着《人性的，太人性的》一书，我才有了那种应有的冷静自若。这本书表现出一位心理学家的喜悦而好奇的冷酷，他为自己查明自己过去的大量痛苦事物、纯粹的事实、正确的事实，并且可以说牢牢地用针刺穿了 这些事实：——在这样一种工作中，众所周知，人们总会在指尖上流点血的……为了最后说出我觉得有必要以上面给出的暗示为这本书的读者准备什么：这本书的情况（它的最后一部分由此得到了澄清）与我以往的著作并无二致，——那是我身后 的一部分。这本书的基础、想法、最初的笔记和方案，属于我的过去，也就是那个莫名其妙的时期，我写作《查拉图斯特拉如是说 》的时期：因为这种同时性的缘故，或许就可以为领会上述这本难以理解的 著作提供有用的指示了，尤其也有助于领会该书的形成：这并非无关紧要。当时此类想法有助于我，无论是为了休养生息，还是作为在一种无限冒险而有责任的大胆行为中的自我审问和自我辩护：但愿人们能为一个类似的目的来利用这本从中产生的书！或者也作为一条曲折缠绕的人行道，它一再不知不觉地引向那个充满危险的火山底部，而上面刚刚提到的查拉图斯特拉的福音就是从中产生出来的。无论这个“未来哲学的序曲”多么确定地没有、也不应对查拉图斯特拉的讲话作出注解，它也许倒是一个暂时的疑难词语释义汇编，那本书（一个在所有文献中都找不到蓝本、范例、比喻的成果）中最重要的概念创新和意义更新，一度在某处出现并且得到了命名。最后，我的读者先生们，假如恰恰这些名目不讨你们 喜欢，不能引诱你们，甚至假如vestigia *terrent* ［足迹惊吓了我］……，那么，是谁对你们 说，我另有所愿？对于我的儿子查拉图斯特拉，我要求的是敬畏；而且只有极少数人才得到许可，得以去倾听查拉图斯特拉。与之相反，对于我，他的“父亲”，人们蛮可以嘲笑，就像我自己所做的那样：这两者甚至都是我的幸福呢。或

者，套用〈那句〉悬挂在我门上的习语，上面讲的一切还可以简单说成：

我住在自己的房子里，
从来没有效仿什么人，
而且还嘲笑任何大师，
任何不会自嘲的大师。[10]

*　　*
*

6 [5]

《诗人与旋律家。希腊教会圣歌中重音节奏的起源》[11]。爱德蒙·布维[12]作

第16卷，第384页。

尼姆，圣母升天出版社，1886年。

W．梅耶尔：《拉丁和希腊韵律诗歌的开端和起源》，巴伐利亚皇家科学院论文1884年。

巴尔贝·德奥勒维利[13]

《作品与人类》。

对历史的感知。[14]

6 [6] [15]

原则性的东西。
致逻辑学家。
论关于权力感的学说。
反对唯心论者。
反对现实虔信者。
关于天才的启蒙

有德性者身上的可疑之物。
论对恶的尊敬。
艺术家问题。
政治。
女性与爱情。
民众与“民族”。
音乐与音乐家
论宗教批判。
有才智的人
孤独。

6 [7]

论哲学家的心理学。人们如何取得勇气长久地逗留于抽象；柏拉图感受到的冷却效果；也许为印度人所感受和寻求过的催眠效果。对唵（Om）(16)的要求根本上是不是印度教苦行僧的要求，即通过所有可能的手段而使人变得毫无情感的要求；在斯多亚派那里也是同样情况吗？——最粗野的感官欢娱与思辨梦幻的并存。

6 [8] (17)

倘若我们把自己的感官强化或者钝化十倍，那我们就会毁灭。感官的特性与某个保存可能性的中间人相关。被我们感受为大、小、近、远的东西亦然。我们的“形式”——对此，不同于人的其他生物可能根本感知不到什么——：我们的生存条件规定着那些最普遍的规律，我们在其中才看到、才可以 看到形式、形态、规律……

6 [9]

如果在人类命运的整个历史上并没有什么目标，那我们就必须插入一个：假如我们必须 有一个目标，而另一方面，一个内在目标和目的对我们来说已经是显而易见的了。而且，我们之所以必须有一个目

标，是因为我们必须有一种意志——后者乃是我们的命脉。“意志”作为“信仰”的赔偿，也即如下观念的赔偿：存在着一种神性的 意志，一种对我们有所安排的意志……

6 [10]

如果我们不想让哲学的名声蒙受耻辱，那就让我们抛弃掉某些陈词滥调吧，例如“世界进程”这个概念：对于所谓“世界进程”，我们是一无所知的。“世界”概念就已经是一个限界概念了：以此词语，我们把握到一个领域，我们把我们全部必然的无知都打发到这个领域里。

6 [11]

把范畴虚构出来的创造力效力于需要，即可靠性的需要，根据符号和声音达到快速理解的需要，缩略手段的需要：——在“实体”、“主体”、“客体”、“存在”、“生成”那里，重要的并不是形而上学的真理。——强大者乃是那些已经把事物的名称变成了规律的人们：而在强大者中间，最伟大的抽象艺术家创造了范畴。

6 [12]

群盲越是危险地表现出一种特性，就必定越彻底地受到排斥。此乃诽谤史上的一个基本定律。也许，在今天，十分可怕的权力还必须受到禁锢。（参看我的《人性的，太人性的》第2卷结尾）

6 [13]

我们最终将摆脱最古老的形而上学贮存，假如我们能够 摆脱它的话——也就是那种贮存，它已经被归并于语言和语法范畴中，并且变得如此不可或缺，以至于看起来，倘若我们放弃了这种形而上学，我们就会停止思维。恰恰哲学家们知道自己最难摆脱那种信仰，即理性的基本概念和范畴就立即归于形而上学确定性的领域了：自古以来他

们就相信理性是形而上学世界本身的一部分，——在他们心中，这种最古老的信仰就如同一种极强大的反击一再爆发出来。

6 [14]

质是我们不可超越的范限；我们不可能受任何妨碍，把单纯的量的差异感受为某种与量根本不同的东西，亦即感受为不再能相互还原的质。然而，只有“认识”一词才能表示其意义的一切东西，是与能够被计算、被衡量、被测度的那个领域，亦即量相联系的——；而反过来，我们的所有价值感觉（也就是我们的感觉）恰恰是附着于质的，也就是附着于我们的、唯为我们所有的透视性的“真理”的，后者是完全不能被“认识”的。明摆着，每一个与我们不同的生物感受的是不同的质，因而生活在一个不同的世界里，不同于我们所生活的世界。质是我们人真正的特异反应性：要求我们人的此类解释和价值成为普遍的、也许决定性的价值，这一点乃是那种始终还在宗教中有其最坚固地盘的人类骄傲的遗传癫狂症之一。难道我还必须反过来补充说，量“本身”并没有出现在经验中，我们的经验世界只不过是一个质的世界，因此逻辑学和应用逻辑（诸如数学）属于具有规整、征服、简化、缩略作用的权力的手段？这种权力就是生命，也就是某种实际而有用的东西，即保存生命的力量，但恰恰因此也丝毫不〈是〉某种“真实之物”。

6 [15]

不要在事物中寻找意义：而是把意义插入 事物中！

6 [16]

如果人们有了理想，理念还有何用！有美好的情感足矣。

6 [17]

我说愿望，而不说理想。

6 [18]

人们不再从道德中进食；因此人们也不再根据道德“做好事”了。

6 [19]

现象癖（Phaenomeno-Manie）。

6 [20]

没有鼻子或者带有伤风鼻塞的精灵，这整个精神种类，我称之为公牛（Thierochs）

6 [21]

拥有一个理想，这几乎是从拥有理念中分娩出来的。在某个适当的场合，有一双美目，有美好的情感，而且首要地，有时有一种不可宽恕的愚蠢行为，这就够了

如果人们有了理想，理念还有何用！这时，有一双美目，有丰满的胸脯，有时有一种不受任何理性伤害的特等的愚蠢行为，这就够了。

6 [22]

在未来艺术家中间 。——我在此看到一位音乐家，他讲起罗西尼和莫扎特的语言犹如讲自己的母语，那种温柔的、纵情的、时而柔和时而喧嚷的音乐民族语言，带着它那对一切，甚至也对“粗鄙之物”的戏谑式宽恕，——不过在这里，他并没有错过一种取笑，一种对娇惯者、诡诈者、迟产儿的取笑，同时他也从内心深处不断地取笑 美好的古时代及其十分美好、十分古老、古色古香的音乐：不过却是一种本身充满爱意、充满感动的取笑……那又怎样呢？难道这不是我们今天可能 具有的对待过去的最佳态度吗？——以此方式感恩地回顾，并且就此仿效“古人”，带着丰富的乐趣和爱意去面对祖辈的全部荣耀和耻辱（那是我们的源头），同样也带着那种极其精细的混合起来的轻

蔑，如若没有后者，一切爱都会过于迅速地败坏和腐烂，变得“愚不可及”……或许人们也可以指望和设想有某个类似的东西来表示词语 的世界，也就是：有朝一日有一个大胆的诗人哲学家（Dichter-Philosoph），他过度诡诈而“迟产”，但却能够讲从前的民众道德论者和神圣人物的语言，而且讲得如此毫无拘束、如此原本地道、如此激动人心、如此诙谐直率，仿佛他本身就是“原始人”中的一员似的；不过，为这个十分狡猾的人提供一种无与伦比的享受，也就是去倾听和认识在此真正发生的事情——正如在这里，现代思想最不信神和最不神圣的形式，被不断地回置入清白无辜和太古时代的情感语言之中，并且在这种认识中一道体验那个自负骑士的隐秘胜利，这个骑士面前困难成堆，乱成一团，而且已经跳越了不可能性本身。——

6 [23]

在我看来无所谓的是，今天是否有人以哲学怀疑论的谦逊态度或者以宗教的顺从态度说：“事物的本质是我不知道的”，或者另一个人，一个还没有充分学会批判和怀疑的更无畏者说：“事物的本质很大部分是我不知道的。”针对这两种说法，我坚持认为，它们无论如何都得预先确定、想象还有太多太多的东西有待认知，仿佛作为这两者的前提的那个区分，也就是关于“事物的本质”与一个现象世界的区分，是正当的。为了能够作出这样一种区分，人们必须设想我们的理智带有一种充满矛盾的性格：一方面，它为透视性的观看作好了准备，恰恰为了使我们的种类的本质能够保持在此在（Dasein）中，这是必需的；而另一方面，它同时又具有一种能力，就是把握这种透视性的观看本身、把握现象之为现象的能力。这就是说，它配备了一种对“实在性”的信仰，就仿佛这是唯一的“实在性”，而且又配备了关于这种信仰的洞见，即：从一种真实的实在性来看，这种信仰只不过是一种透视性的限制。然而，以此洞见来观照，一种信仰却不再是信仰，它作为信仰消解掉了。质言之，我们不可如此矛盾地来设想我们的理智，

即：它是一种信仰同时又是一种关于这种信仰本身的知识。让我们取缔"自在之物"吧，而且与之相随，取缔"现象"这个最模糊不清的概念！这整个对立，就如同那个"物质与精神"的更古老对立一样，已经被证明为毫无用处的了

6 [24]

这种命运如今笼罩着欧洲，那就是：恰恰它最强大的子孙迟迟难以达到繁荣——，他们多半已经少年招厌、暮气沉沉、归于毁灭了，原因就在于，他们以自己全部强大的激情痛饮了失望的酒杯——在今天就是认识 的酒杯：——而倘若他们不曾同时是最失望者，那他们就不会是最强大者了！因为这就是对他们的力量的考验：只有从整个时代病态出发，他们才能获得他们的 健康。迟到的 春天乃是他们的标志；补充一句，还有迟到的愚拙、迟到的愚蠢、迟到的放肆！我们的青春 是在它不再被猜想时到来的，我们把生命的季节推延了。但愿我们能从中理解：谁与我们相类似，最多地惊奇于自己。因为今天的情形是多么危险：我们少年时光曾经爱恋过的一切都把我们欺骗了；我们注视着我们最后的爱——那使我们承认这一点的爱——我们对于真理的爱——让我们来看看，连这种爱也还在欺骗我们！——

6 [25]

对迄今为止悲观主义的批判

向以下问题的最终还原：它有何种意义 ？ 以此来防御幸福论的观点。对阴暗化的还原。——我们的 悲观主义：世界并不是值得我们相信的东西 ，——我们的信仰本身已经把我们对于认识的欲望提高到了这样的程度，以至于我们今天必须 说出这一点。首先，它因此被视为更少价值的：它就是这样首先被感受到的 ——只不过在这种意义上，我们是悲观主义者，亦即具有那种想要毫无保留地承认这种重估，并且不以旧的方式在我们面前扯淡、说谎的意志……正是这样一来，我们找到了也许能推动我们去寻求新价值 的激情。总而言之，世界或许

比我们所以为的有价值得多——我们必须探出我们的理想的幼稚性，而且，也许在对此类理想作出最高解释的意识中，我们甚至也没有给予我们的人类此在一种适当而合理的价值。

是什么东西被神化 了？团体 内部的价值本能（使团体的延续成为可能的东西）；

是什么东西受到了诽谤 ？把高级的人与低级的、制造鸿沟的欲望隔离开来的东西。

因果论批判。

因果论甚至还 不是一种解释，而只是一种表述，

描述；“先后相继”始终还有待 解释。

“认识”概念批判。

针对“现象”。

我们伟大的谦逊：不把未知之物神化；我们刚刚开始知之甚少。虚假而挥霍的努力。

我们的“新世界”：我们必须认识，到何种程度上我们就是我们的价值感的创造者 ，——也就是能够 把“意义”投置到历史之中……

这种对真理的信仰在我们心中走向其最后结果——你们知道它的内容如何：——如果竟有某个东西需要膜拜，那么，这就是一个必须膜拜的假象，即：谎言——而非 真理——才是神性的……？

6 [26]

论欧洲虚无主义的历史。

关于永恒轮回的学说。

论等级。

最高价值感批判

它的起源1）来自病者和失败者的领域。

2）来自群盲及其本能——喜悦而阴郁的宗教。

对立 价值的开端：——

为什么处于劣势?

对"善人"的批判（上帝 批判）。

对以往情绪评判（等级制）的批判。

对以往哲学家的批判（作为部分病态的、部分群盲式的愿望的后果）。

求真理的意志

恐惧、懒惰、感性、支配欲、占有欲——及其变形。

疾病、年纪、疲乏——

情绪形态学： 把情绪还原为权力意志 。

有机的功能， 被视为权力意志的组织。

关于支配性构成物的理论：

有机体的发育。

群盲： 一个过渡形式，一个用于保存更多样的 、更强壮的 类型的手段。

"完满化 "：还原为类型的更强大化 。

条件：奴隶制、等级。

——在何种意义上讲连衰落和解体也是一种"权力意志"?

在人类机体中最高的本质种类表现为超凡脱俗的情绪 、命令性的 、占上风的 。

什么是"精神智慧"?

宇宙学的透视 。

支配性的 类型及其心理学

男人（一种胜利的后果）

立法者

征服者

教士

与“牧人”与“主人”相对立（前者是保存群盲的手段， 后者是群盲何以存在的目的 。

贵族

什么是美？ 胜利者 和成为主人者 的表达。

提纲草案：[18]

权力意志 。

重估一切价值的尝试。

——塞尔斯马里亚

1888年8月最后一个星期天

我们北极乐土居民。——对问题的奠基 。

第一章："什么是真理？"

第一节： 谬误心理学。

第二节： 真理和谬误的价值。

第三节： 求真理的意志（唯在生命的肯定价值中得到辩护。

第二章：价值的起源 。

第一节： 形而上学家。

第二节： homines religiosi［宗教徒］。

第三节： 善人与改善者。

第三章：价值冲突 。

第一节： 关于基督教的思索。

第二节： 论艺术生理学。

第三节： 论欧洲虚无主义的历史。

心理学家的消遣。

第四章：伟大的正午 。

第一节： 生命原则"等级制"。

第二节： 两条道路 。

第三节： 永恒轮回 。

(1) 相应的手稿编号为：Mp XIV 1，S．416—420．Mp XVII 3a．Mp XV 2d．P II 12b，S．37。——译注

(2) 参看3［3］。——编注

(3) 参看5［73］以及注释。——编注

(4) 此处尼采未用他通常用的"恶"（Böse），而是用了"坏"（Schlecht）。——译注

(5) 参看2［124］。——编注

(6) 《快乐的科学》第二版的格言。——编注

(7) 原计划的《善恶的彼岸》续篇的序言，后用作《人性的，太人性的》第2卷序言。——编注

(8) 此处拉丁文ipsissimus为形容词ipse（自己的、自身的）阳性最高级；ipsissimum，则为该形容词的中性最高级。——译注

(9) 大卫·斯特劳斯（David Strauß，1808—1874）：德国哲学家，青年黑格尔派代表人物，著有《耶稣传》、《基督教教义》等。——译注

(10) 《快乐的科学》第二版的格言。——编注

(11) 原文为法文。——译注

(12) 爱德蒙·布维（Edmond Bouvy，1847—1940）：法国学者。——译注

(13) 朱尔·巴尔贝·德奥勒维利（Barbey d'Aurevilly，1808—1889）：又译"道里维利"、"道勒维"，法国浪漫派小说家。——译注

(14) 朱尔·巴尔贝·德奥勒维利：《作品与人类》，第8卷："对历史的感知"，巴黎，1886年［斯拉脱基纳重印，日内瓦，1968年］。尼采就此写信给奥维贝克：……在同一天，我读到一位不满的法国人，一个特立独行者（因为他的天主教教义现在更多地意味着特立独行，更甚至于无神论）……读读他吧，包你满意……（作为小说家，他是我受不了的）……（1887年5月4日，苏黎世）。——编注

(15) 参看2［137］。——编注

(16) 唵（Om）：印度教诵经用语，佛教六字真言之一。印度教把"唵"看作神圣的音节，梵的标志。"唵"音节被说成是已有、现有和将有的一切。参看《薄伽梵歌》，中译本，张保胜译，北京，1989年，第96—97页。——译注

(17) 参看5［36］。——编注

(18) 参看KSA，第13卷，18［17］：对《强力意志》的最后计划。根据该计划章节标题，尼采已经对第7本和第8本笔记的一部分残篇作了划分。——编注

[7．1886年底至1887年春] (1)

〈第一章："什么是真理？"〉

〈第一节：谬误心理学。〉

7 [1]

谬误心理学

自古以来，我们都把某种行动、性格、此在的价值置于意图之中，置入目的之中，而人们都是为这种目的之故而作为、行动和生活的：趣味的这样一种古老的特异反应性，最终会发生一种危险的转折，——假如事件的无意图性和无目的性越来越多地进入意识的前台。于是，似乎就酝酿了一种普遍的贬值："一切都没有意义"——这句忧伤的名言意思是说："一切意义皆在意图中，而且假如根本没有意图，也就根本没有意义了"。按照这种估量，人们就不得不把生命的价值置入"死后的生命"之中；抑或把生命的价值置入观念或人性或民族的持续进化过程中，或者是超越人类之外的持续进化过程中；不过，这样一来，人们就进入无限的目的进程（Zweck-progressus in infinitum）中了，最后，人们就不得不在"世界进程"中确定自己的位置（也许是以那种反鬼神论的观点，即认为这就是进入虚无的进程）。

与此相反，对"目的"需要作一种更严厉的批判：人们必须认识到，一个行动决不是由一个目的引起的；目的和手段是解释，在解释中，一个事件的某些要点会得到强调和遴选，代价是牺牲其他要点，而且是大多数要点；每当人们奔着一个目的去做某事时，都会出现某种根本不同的和不一样的东西；关系到每一种有目的的行动，情形就

如同所谓的太阳放射的热量的合目的性：太大的热量浪费掉了；几乎微不足道的一部分是有“目的”、有“意义”的——；一个带有“手段”的“目的”是一个十分不确定的描写，这种描写作为规定、作为“意志 ”固然可以发号施令，但却是以一个由服从者和驯化工具组成的系统为前提的，后者以完全牢靠的伟大之物取代了不确定之物（也就是说，我们想象一个由设定目的和手段的、更聪明 但也更狭隘的理智组成的系统，为的是能够赋予我们唯一熟悉的“目的”以“一个行动的原因”的作用：而真正说来，我们是没有这个权利的（这意思就是，为了解决一个问题而把问题的答案放进我们的观察所达不到的世界中了——）最后：在引发合目的行动的那些作用力的变化序列中，为什么“一个目的”就不可能是一个伴随现象 呢？——一个先行被抛入意识中、有助于我们确定事件之方向的苍白图像，作为事件本身的征兆，而不是作为事件的原因？——但这样一来，我们就批判了意志本身 ：把在作为意志行为的意识中出现的东西当作原因，这难道不是一种幻想吗？难道所有意识现象不都只是最终现象（End-Erscheinungen），一个链条的最后环节，但表面上就它们在一个意识平面内的先后秩序来说是自行制约的？这或许是一种幻想吧。——

反对所谓的“意识事实”。观察是千难万难的，谬误也许是一般观察的条件

我有意地伸展我的胳臂；假定作为民族的一员，我对人类身体的生理学以及人类身体运动的机械规律所知甚少，那么，真正说来，与随后所发生的事情相比较，还有比这种意图更暧昧、更苍白、更不确定的东西吗？还有，假定我是一个最敏感的机械师，而且特别精通这里所应用的公式，那么，我伸展自己的胳臂就不见得会好些或者会坏些。在此情形中，我们的“知识”和我们的“行为”是截然分离的：就仿佛是在两个不同领域里。——另一方面：拿破仑实施一项远征计划

——这是什么意思呢？在这里，计划实施过程所包含的一切东西都是有意识的，因为一切都必须得到指令：但即便在这里，也已经是把下属当作前提了，他们要解释一般指令，适应当下困境、势力范围等等之类。

世界并非如此这般存在的：而且生命体乃是以世界向它们显现出来的样子来看世界的。倒不如说：世界是由这些生命体组成的，而且对每个生命体来说都有一个细小的视角，生命体正是由此来衡量、觉察、观看或者不观看的。“本质”付诸阙如：“生成之物”、“现象”乃是唯一的存在种类。|？[(2)]

“变化”，没有一种变化是无根据的——总是已经以某个隐藏在变化背后的东西为前提的。

“原因”与“结果”：从心理学上来推算，这是在动词中表达出来的信仰，主动与被动，行为与遭受。这就是说：发生事件被分离为一种行为与遭受，对一个行为者的假定是先行的。这背后隐藏着对行为者的信仰：仿佛哪怕去掉了“行为者”身上的一切行为，行为者本身也还剩了下来。这里的潜台词始终是这样一种“自我观”：一切发生事件都被解释为行为，带着一种神话，一个与“自我”相应的本质———

〈第二节： 真理和谬误的价值。〉

7 [2]

真理 和谬误 的价值

我们的估价的起源：源于我们的需要

我们的表面上的"认识"是不是也只能在更老旧的估价 中去寻找，后者已经如此牢牢地被吞食了，以至于它们已经成了我们的基本组成部分？以至于真正说来，只有较新鲜的需要与最老旧的需要的结果 动手打架了？

世界如此这般地被看待、被感觉、被解释，使得有机生命在这种解释的透视角度中得到保存。人不 只是一个个体，而是在某一条确定路线上繁衍下去的总体有机物。人 持存着，这已经表明，一个阐释种类（尽管是不断扩展的阐释）也持续下来了，阐释系统并没有发生变化。"适应"。

我们的"不满"、我们的"理想"等等，也许就是这种被吞食的阐释、我们的透视性观点的结果；也许有机生命终将毁灭于此——正如机体的分工同时也造成各个部分的萎靡和弱化，终于导致整体的死亡。有机生命的灭亡 就像个体的灭亡一样，目的必定都是为了它的最高形式。

真理和谬误的价值

（19） (3)

价值评估　A）作为结果（生命，或者没落

　　B）作为原因

容易误解的解释

假面舞会

作为诽谤术、自我夸耀

受等级制约
受种族制约
星期日价值与日常价值
在危机中 、在战争和危险 中，或者在和平中

在一种理想的荣誉 中、在对其对立面的谴责中的形成过程。
对抗 ： 在强化与“改善”之间、在个体的强化 与一个种族的强化 之间、在一个种族的强化与“人类”的强化之间。

请注意！“创造性的东西”有多深入？
为什么一切活动 ，包括一个感官 的活动，都与快乐感相联系？是因为事先有一种阻碍、一种压力存在吗？或者倒是因为一切行为都是一种克服、一种主宰，都造成权力感 的增长 ？——思想的快乐。——说到底它不只是权力感，而是对创造和对被创造者 的快乐感：因为一切活动都是作为关于一个“作品”的意识而为我们所意识的

真理和谬误的价值

一个艺术家经受不住现实，他旁顾左右又频频回顾。他严肃认真的看法是：一个事物的价值就是那种阴影般的残余，人们从颜色、形态、声音、想法中获得的残余；他相信，一个事物、一个人越是变得细微、稀薄、稍纵即逝，其价值就越是增长起来 ： 愈少实在 ，就愈有价值 。这就是柏拉图主义：不过后者还更拥有一种勇敢，在倒转方面：——它根据价值程度来衡量实在程度，并且说：“理念”愈多，存在愈多。它把“现实性”概念倒转过来了，并且说：“凡是你们认为现实的，都是一种谬误，而我们愈接近‘理念’，〈就愈接近〉真理”。——明白这意思吗？这曾是 最大的信仰改宗 ： 而且因为它被基督教所采纳了，所以我们就看不到这件令人奇怪的事情了。柏拉图曾是一位艺术家，他从根本上讲是偏爱假象 （*Schein* ）胜于存在（Sein）的：也

就是说，他偏爱谎言和真理的虚构，偏爱非现实之物胜于现成之物，——而他是多么坚信假象的价值，以至于他把“存在”、“原因”和“善”、真理之类的属性——简言之，被人们赋予价值的其他一切东西——都赋予假象了。

价值概念本身，被看作原因：第一个看法。

值得授予荣誉的一切属性，都被馈赠给理想了：第二个看法

〈第三节： 求真理的意志。〉

7 [3]

求真理的意志

“不可知论者 ”，自在的未知之物和神秘之物的敬仰者，他们是从哪里获得权利，把一个问号当作上帝来崇拜呢？一个上帝，如此这般保持于遮蔽之中的上帝，也许值得害怕，但肯定不值得崇拜啊！还有，为什么未知之物就不可能成为魔鬼呢？而“它是必须 被崇拜的”——那么，在此起统率作用的就是一种体面本能了：这乃是英国式的。

先验论者 ，他们发现，所有人类知识都满足不了人类心灵的愿望，而倒是与之相矛盾的，使之颤栗的——他们天真地在某个地方设定了一个世界，这个世界却能与人类的愿望相合，而且同样显示〈自身〉为我们的认识所达不到的：他们以为，这个世界就是真实的 世界，与之相比，我们可认识的世界只不过是错觉。康德就是这样看的，吠檀多哲学（Vedanta-Philosophie）早就是这样了，某些美国人也是这样看的。——“真实的”，这对他们来说意思就是：符合我们心灵的愿望。从前，“真实的”意味着：符合理性。

现代最普遍的标志：人类在自己的心目中已经不可思议地丧失了尊严 。长期地作为一般此在（Dasein）的中心和悲剧英雄；然后至少在努力证明自己〈是〉与此在的决定性的和本身富有价值的方面有着亲缘关系——就像所有形而上学家所做的那样，他们意欲坚守人类的尊严 ，并且相信道德价值乃是基本价值。谁若放弃上帝，就会愈加严格地恪守道德信仰。

求真理的意志

情绪的削弱 。

A. a．意志、意图、激烈的欲望进入一个方向中

b．目的，更少激烈的，因为此间出现了关于手段和途径的观念

c．“根据”，没有欲望：根据 律的心理学上的可靠性在于对意图 （作为任何事件的原因）的信仰

B．区分性思维乃是占有意志中恐惧和谨慎的后果 。

对于一个客体的正确 表象原本只不过是达到把捉、把握、夺取之目的 的手段 。

后来 ， 这种正确的表象本身就被感觉为一种把捉，一个使满足得以出现的目标 。

最后，思维成为权力的征服 和运用：一种拼合，把新事物置入旧序列中的排列，等等。

C．新事物 带来恐惧：另一方面，为了把新事物把握为新事物，恐惧必须已经在此存在

惊奇 乃是削弱了的恐惧 。

已知之物 激发信赖感 。

“真实的”乃是某种唤起可靠感的东西

inertia ［惰性 ］ 首先试图在每一种印象中引发一种等量齐观 ： 这就是把新的印象与旧的记忆等同起来；它要的是重复 。

恐惧 教人去区分 、比较

在判断 中有一种意志 剩余（应当如此这般存在 ），一种快感 剩余（肯定之快感 ： ） (4)

请注意：比较 不是一种**原始** 的活动，而是等量齐观！判断原始地不是一种关于某物如此这般存在的信仰，而是关于某物 应当如此这般存在的意志 。

请注意：痛苦 乃是一种具有最粗糙形式的判断（否定性的）。

快感 乃一种肯定

关于“原因与结果”的心理起源。

求真理的意志

阐释

何以世界解释乃是一种支配性欲望的征兆。

艺术 世界观：直面生命。但在这里没有对审美直观的分析，把审美直面还原为残暴、安全感、裁决感、局外感等等。人们必须对付艺术家本身及其心理学（对游戏欲望的批判，作为力的释放、有关变化的乐趣、有关对自己的灵魂的挤压的乐趣，艺术家的绝对利己主义等等）。他把哪些欲望纯化了？

科学 世界观：批判那种对于 科学的心理需要。意愿使事物变得可理解；意愿使事物变得实际、有用、可利用——：在何种意义上是反美学的。唯有价值能够得到计算。在何种意义上一个平均种类的人想要在此取得优势。如果历史 竟以这种方式被占有，那是可怕的——优越者、裁决者的王国。他把哪些欲望纯化了？

宗教世界观 ：对宗教人的批判。未必 是道德的人，而是获得强大提升和深度萎靡的人，他用感恩或者怀疑来阐释前者，而不是从自身 来推导前者（——后者也没有——）。本质上是感到自己"不自由"的人，他把自己的状态、屈从本能纯化了。

道德 世界观。社会等级感被置入宇宙之中：不可动摇、规律、有序和同等，此类东西因为受到最高评价而在最高位置上被寻求 ，在宇宙大全之上，或者在大全背后，同样地———

什么是共同的：支配性的欲望可以被视为最高的价值审判机关 ，其实可以被视为创造性的和统治性的力量 。不言自明，此类欲望要么相互敌对，要么相互制服（综合地讲也可能结合起来），要么在统治

中变化。但它们的深度对抗是如此之大，以至于在它们要得到全部满足时，就必须设想一个深度平庸 的人。

对艺术家来说，“美”之所以是处于一切等级制以外的东西，是因为在美中对立面受到了压制，权力的最高标志，亦即超越对立的东西；此外没有张力：——不再需要什么力量，一切都如此容易跟随 、服从 ，并且为了服从而装出最可爱的表情——这一点使艺术家的权力意志感到轻松愉快。

世界解释

及其共同点。

〈第二章：价值的起源 。〉

〈第一节 ： 形而上学家。〉

7 [4] [(5)]

形而上学家

蠢货：拉梅内[(6)]、米什莱[(7)]、维克多·雨果

出于对无条件权威的习惯，最后就形成了一种对无条件权威的深刻需要：——这种需要是如此强烈，以至于在一个批判时代里，诸如康德时代里，它本身就表明自己比对批判的需要更优越，而且在某种意义上，它善于征服和利用批判性理智的全部工作。——在下一代人身上（他们通过自己的历史本能必然被引向每一种权威的相对性上了），这种需要再度表明了自己的优越性，这时它也利用了黑格尔的进化哲学、被改名为哲学的历史学本身，并且把历史说成是道德理念的不断自我启示、自我赶超。自柏拉图以降，哲学都处于道德的统治之下：甚至在柏拉图的先行者那里，道德的阐释也起着决定作用（在阿那克西曼德那里，万物的毁灭乃是因为它们摆脱纯粹存在而受到惩罚，在赫拉克利特那里，现象的规律性乃是整个生成的道德合法性特征的证据）

什么是道德行为的标准 呢？1）它的无私性；2）它的普遍有效性，等等。但这是军营的道德观念（Stuben-Moralistik）。人们必须研究一下民众，来看看每一次都是什么标准，其中表达出什么。一种信仰："这样一种行为属于我们第一性的生存条件"。所谓非道德的，意思就是"带来灭亡的"。现在，所有这些群体（在其中已经发现了上述诸定律）都已经毁灭了。此类定律中个别总是重新得到强调，因为每一个新构成的群体都需要它们，诸如"不可偷盗"之类的定律。在社

会共通感（例如imperium romanum［罗马帝国］）未能被要求的时代里，欲望就投身于“灵魂得救”（在宗教上讲）：或者“最大的幸福”（在哲学上讲）。因为甚至希腊的道德哲学家们也不再对自己的πσλις［城邦］有感觉了。

斯宾诺莎的心理学背景。可怜啊！

1）处于显突地位的是享乐主义观点：持久的欢乐何在，或者说，欢乐的情绪怎样才能被永恒化？

只要欢乐关联于某个个别事物，那它就是受限制的和短暂易逝的；当欢乐不再随事物发生变化，而是居于不变的联系中时，它就变成完满的；当我把宇宙大全转变为我的所有，即omnia in mea［我身上的一切］，并且在每个瞬间里都能就这种omnia mea［我的一切］说“mecum porto”［我带着自己的一切］，这时候，欢乐才是永恒的

在《理智改进论》（*tract. de intell. Emendatione*）（《文集》，第二卷）第413页上：“我已经做出决定，要探究是否能找到某个东西，拥有了它，我就可以永远获得一种持久而至高的欢乐的享受”。“对于一种永恒和无限的本质的热爱，乃以一种排除所有悲哀的欢乐来充实心情”。“至高的善乃是对于我们的精神与宇宙的统一性的认识”。

2）自然的—利己主义的观点：德性与权力是同一的。它并不断念，它满怀渴望；它并不与自然斗争，而是为自然而斗争；它并不消灭最强大的情绪，而是满足最强大的情绪。我们的权力所要求的东西就是善的；反之则是恶的。德性来自追求和自我保存。“我们所做的，是为了保存和增扩我们的权力”。“我理解的德性和权力是同一个东西”。

Finis = appetitus［目的 = 欲望］。Virtus = potentia［德性 = 力量］。《伦理学》，第四部分，定义七、八。[(8)]

3）这个特殊的“思想家”露出了马脚。认识成为所有其他情绪的主宰；认识是更强大的。“我们真正的活动在于思维本性，在于理性沉思。对活动的欲求＝要合乎理性地生活的欲求。

“我没有十分重视柏拉图、亚里士多德和苏格拉底的权威”；对于那种有关“实体形式”的学说（经院哲学表达方式中的目的概念），他称之为“无数蠢事当中的一种”。费尔巴哈 的“健康而新鲜的感性”《未来哲学的 原理》，1843年。

反对“抽象哲学”

古代哲学把人视为自然的目的

基督教神学把人的拯救看作神性天命的目的 。

奇怪的斯宾诺莎 ：“所谓conscientiae morsus［痛苦的情绪］，我理解为由一个与所有期望相反的过去事物的表象所伴随的悲伤。”《伦理学》，第三部分，命题十八，附释一、二，第147—148页。情绪定义之十七，第188页。(9)

如果所期望的结果没有出现，恐惧突然中止了，那么，对立面就是gaudium［喜悦、愉快］。尽管有K．费舍尔(10)的说法，但在这里，斯宾诺莎或许还是有可能选择a potiori［占有］这个名称的：还有，他是把所指对象视为任何“良心谴责”的客观核心。确实，就自身而言 ，他必定要否定罪责：那么对他来说，剩下来的“conscientiae morsus”［痛苦的情绪］这个事实是什么呢？

如果究其根本，万物都借助于神性力量而发生，那么，万物以自己的方式就是完满的，事物本性中就没有什么恶事；如果人完全不自由，那么人类意志的本性中就没有恶；如此说来，恶事和恶就不在事物中，而只是在人的想象中。

上帝身上没有意志、理智、人格和目的。

斯宾诺莎反对那些说上帝sub ratione boni［以善的理智方式］创造万物的人们。这些人似乎是假定了上帝之外的某个不依赖于上帝的东西，上帝在自己的行动中指向这个东西犹如指向一个典范，或者，上帝追求这个东西犹如追求一个目标。这真是使上帝臣服于天命：此乃最大的无稽之谈。《伦理学》，第一部分，命题三十三，附释二。(11)

任何事件的终极根据都是"上帝意愿它们"，ignorantiae［无知的］安瑟伦。不过，上帝的意志却是人类达不到的。在这种思想方式中，真理就会对人类永远遮蔽起来，倘若不是数学（数学并不关心目的，而只是关心量的本性和特性）为人提供了真理的另一个准绳的话。

笛卡尔说"我曾把许多东西视为真实的，而这些东西的谬误我现在已经认识到了"。斯宾诺莎说"我把许多东西视为善的，而对于这些东西，我现在已经认识到了它们是空洞的和无价值的"。"如果存在着一种纯真的和永恒的善，那么，这方面的满足同样也是持久的和不可摧毁的，我的快乐也就是永恒的了"。

心理学上的错误结论：仿佛一个事物的持久性担保了我对于该事物所具有的情绪的持久性！

（"艺术家"的完全不在场）一个把自己的欲望神化的逻辑学家的至高而滑稽的迂腐

斯宾诺莎以为自己已经绝对地认识了一切。

这方面他拥有最大的权力感。这种欲望压服和消灭了所有其他欲望。

关于这种"认识"的意识在他那里持续着：由此产生一种"对上帝的爱"，一种对此在（Dasein）的欢乐，而在通常情况下也就是，对所有此在的欢乐。

一切恶劣情绪，悲伤、恐惧、仇恨、嫉妒，从何而来呢？它们来自同一个源泉：我们对过去 事物的热爱。有了这种热爱，连那些欲求的整个种类也都将消失

“尽管我清楚地洞察到了世界之善的虚无性，但我却不能完全摆脱贪婪、感官之乐和虚荣心。不过这一点我是体会到了：只要我的精神在那种沉思中生活 ，它就避开了这些欲求——而且这一点给我带来了大安慰。因为我从中看到，那些恶事并非不可救药。一开始，新生命就是奇怪的、短促的瞬间——”

与清晰推断的价值 相比较，没有什么东西 是有价值的。所有其他价值都只不过是不清晰思维的结果。对生命中所有善的轻蔑拒绝；对一切事物的不断诽谤 ，为的是把统一性带向至高境地，这种清晰的思维 。“所有怀疑 皆起因于人们无序地探究事物”。！！！

正如在叔本华那里：在审美静观的支配下，各种欲求都默然终止了。

一种心理学的经验，得到了错误而普遍的解释 。

莱布尼茨：“人们必须与我一起ab effectu［依据效果］来下判断：因为上帝选择了这个如其所是的世界，所以 ，这个世界便是最好的世界 。”《神正论》，第506页。

康德的神学偏见，他的不自觉的独断论，他的道德主义视角是支配性的、操纵性的、命令性的

Πρῶ τονΨῦδος［第一谎言］：认识之事实是如何可能的？

认识竟是一个事实吗？

什么是认识？如果我们不知道 什么是认识，那么，我们就不可能解答是否有认识的问题。太好了！然而，如果我并不知道是否 有认识，是否可能有认识，那么，我就根本不能以理性的方式提出“什么是

认识”的问题。康德相信 认识之事实：这就是他想要的幼稚性：关于认识的认识！

“认识就是判断！”但判断是一种信仰，相信某物如此这般存在的信仰！而不是 认识!

“一切认识都在于综合判断”——不同表象的一种必然而普遍有效的联结——

带有普遍性特征（事情在所有情形下都如此表现而非别样）

带有必然性特征（不能做出相反的断言）

那种关于认识的信仰的合法性 总是被预设为前提：正如关于良心判断的情感的合法性被预设为前提一样。在这里，道德存在学 乃是支配性的偏见 。

可见推论就是：1）有一些断言，我们把它们视为普遍有效的和必然的

2）必然性和普〈遍〉有效性之特征不可能来自经验

3）因此，这种特征必定不在经验中，而是从别处得到论证，必定具有另一个认识源泉!

康德的推论：1）有一些断言，它们唯在某些条件下才是有效的

2）这个条件就是，它并非来自经验，而是来自纯粹理性

所以：问题就在于，我们 对此类断言的真理性的信仰 是从哪里获得根据的呢？不，我们这种信仰是从哪里获得判断的！然而，一种信仰的形成 、一个强大信念的形成，乃是一个心理学问题：而且，一种十分 有限和狭隘的经验往往会完成这样一种信仰!

这种信仰已经是有前提的，那就是：不仅有“data a poteriori”［“后天的材料”］，而且也有data a priori［先天的材料］、“先于经验”的材料。必然性和普遍性决不能通过经验而得出：那么，说它们在此是在没有一般经验的情况下出现的，这话何以是清楚明白的呢?

没有个别的判断!

一个个别的判断决不是“真实的”，决不是认识，唯在诸多判断的联系 、关系 中，才能产生出一个保证。

是什么把真实的信仰与虚假的信仰区分开来？

什么是认识呢？他“知道”这个，这简直是妙不可言啊！

必然性与普遍性决不能由经验得出。也就是说，是不依赖于经验的、先于 一切经验的！

那种先天地发生的、也即不依赖于一切经验而来自纯粹理性 的认识，乃是“一种纯粹的认识 ”。

逻辑原理，同一律和矛盾律，是纯粹的认识，因为它们先于一切经验。——然而，这根本不是什么认识嘛！而是一些规整性的信条 ！

为了 论证数学判断的先天性（纯粹的合理性），空间必须被理解为纯粹理性的一个形式 。

休谟曾声称：“根本就没有什么先天综合判断。”康德说：有的！数学的判断就是嘛！而如果有这样一种判断，那么，也许也就有了形而上学，一种通过纯粹理性对事物的认识吧！Quaeritur ［有人会问］。

数学之可能性条件决不是 形而上学的可能性条件。

一切人类认识要么是经验要么是数学。

一个判断是综合的：也就是说，它把不同的表象联结起来

一个判断是先天的：也就是说，那种联结是一种普遍的和必然的联结，决不能通过感性知觉，而只能通过纯粹理性得出来。

如果真的有先天综合判断，那么，理性就必须能够联结：这种联结乃是一种形式。理性必须拥有给出形式的能力 。

空间和时间作为经验 的条件

康德把法国大革命称为从机械 〈的 〉国家向有机的 国家的过渡！ (12)

康德 断言，科学中具有独创性和开创性的人物，即所谓的“大头人物”，是与天才 特别不一样的：他们所发现和发明的东西，也是可以让人学习的，是完全被理解和习得了的。在牛顿的著作中，没有什么东西是不可学的；荷马却不像牛顿这样可理解了！“可见车科学中，伟大的发明者与极其辛苦的摹仿者和学徒之间，只有程度上的差异而已”。心理学上的习语！！ (13)

“音乐是与某种文雅教养的缺失相联系的”，“它仿佛是强行产生的”，“它使自由中断了” (14)

音乐与色彩艺术构成以“美的感觉游戏”为名的一种特有种类 (15)

绘画与园林艺术结伴。 (16)

人性是否有一种向善的倾向，该问题是通过下述问题而得到准备的，即：是不是有一种事情，它除了通过人类的那种道德素质就不可能得到别的说明。这就是革命。“人类历史上这样一种现象再也不能被遗忘，因为它揭示了人类天性中一种力求更好 的素质和能力，诸如此类的东西，或许还不曾有一个政治家经过苦苦思索而从迄今为止的事物发展过程中得出来过”。 (17)

如果人性不断变坏变恶，那么，人性的目标就是绝对的坏和恶了：这种恐怖主义的 想法是与幸福主义的 想法或者“千年至福说”（Chiliasmus）相对立的。如果说历史是在进步与倒退之间摇摆不定的，那么，它的整个活动就是无目的的和无目标的，无非是一种忙碌的蠢事，以至于善与恶互为抵消，而这个整体则表现为一出滑稽闹剧：康德把这叫作市侩的 （abderitisch）想法 。 (18)

〈康德〉在历史 中看到的无非是一种道德运动。

“一个认真的异端法官就是一种contradictio in adjecto［有矛盾的形容法、术语矛盾］”[19]

心理学上的习语

在康德看来，如若没有再生，所有人类的美德就都是一些耀眼的蹩脚货。这种改善只有借助于理智性格才是可能的；要是没有后者，就不会有自由，既不会有世界中的自由，也不会有人类意志中的自由，也不会有达到恶之解脱的自由。如果这种解脱并不在于改善，那它就只可能在于毁灭 。经验性格的起源、向恶的习气、再生，在康德那里乃是理智性格的行为；经验性格必须在其根源处经历一种改过自新。[20]

整个叔本华 。

同情是一种情感挥霍，一条危害道德健康的寄生虫，“增加世上的祸害，这不可能成为义务”。如果人们只是出于同情而行善，那么人们就不会对自己有益，也不会对他人有益。同〈情〉并不基于准则，而是基于情绪；它是病态的；别人的苦难感染了我们，同情是一种传染。

全部卑躬屈膝的神情和话语：“在人间所有民族中间，德意志人以何种迂腐把〈这一点〉发挥到了极致”，“这难道不是关于一种蔓延开来的在人问阿谀奉承的习气的证明吗？”“但谁若把自己弄成蠕虫，他此后就不能抱怨自己受到了践踏”。

“有两件东西，我们愈经常、愈持久地加以思索，它们就愈使心灵充满永远新鲜、不断增长的赞赏和敬畏，那就是：我们头上的星空和我们心中的道德法则”。

康德接着说："第一个有关无数世界的景象，可以说消灭了我 作为一个动物性造物 的重要性 ，这个造物在一段短促的时间里（人们不知道怎么回事）被赋予了生命活力后，必须把它所由以生成的物质再交还给行星（宇宙中的一颗微粒）。与此相反，第二个景象则无限地 提升我作为一个理智存在者 的价值[(21) (22)]

自由的可想象性基于先验感性论。如果事物本身具有时间和空间，那么现象就类似于自在之物了，那么在两者之间就不可能有现象了，那么就不会有什么东西独立于时间了，那么自由就是绝对不可能的了。自由只能被看作某个本质的特性，这个本质不受时间条件的限制，也就是说，它不是现象，不是表象，而是自在之物。

为什么现象不是自在之物呢？因为现象在空间和时间中存在，而空间和时间乃是纯粹直观。[(23)]

针对所谓的心理学上的自由，康德说："倘若我们的自由在于我们作为一个automaton spirituale［精神自动机］是受表象驱动的"，那么，"这种自由根本上就并不比一把煎肉锅铲的自由更好些，一把锅铲一旦被上紧了发条，也会自动完成自己的运动"。[(24)]

在现象界，自由是不可思议的，无论是外部的还是内部的

〈第二节： homines religiosi［宗教徒］。〉

7 [5]

homines religiosi［宗教徒］

宗教改革：庸俗本能的最具欺骗性的爆发之一种

一些强大的、变得不可遏制的、彻底庸俗的欲望想要爆发出来：所急需的无非是一些托词，尤其是要虚构一些大话，有了此类大话，这些野蛮动物就可以得到释放了。

路德 这个心理 类型：一个粗野的、不地道的农民，他用"新教的自由"把所有积累起来的粗暴需要都发泄出来了。

人们再度想成为主人，再度掠夺、压服、咒骂，还考虑到感官想要获得清算：首要地，人们看到了对巨大的教会财富的渴望。

教士有时就是上帝本身，至少是上帝的代表

就本身来说，禁欲的习惯和训练还远不能透露出一种反自然的和敌视此在的信念：蜕化和病态亦然

自我克制，带着严厉而可怕的捏造：一种拥有和要求对自身的敬畏的手段：禁欲之为权力 的手段

教士乃是一种超人的权力感的代表，本身作为某个上帝的好演员，他的天职 就是要表现这个上帝；教士本能地抓住这样一些手段，借助于这些手段，他在对自身的强力控制中获得了某种令人恐惧的特性

教士乃是超人权力的代表，着眼点在于对伤害能力和利用能力的认识、预知，也在于对超人的喜爱和幸福种类：——

——在健康人、有福之人、希望之人、强者面前的"诸神"之演员

——"救世主"的演员，根本上求助于病患者和匮乏者，求助于怨恨（ressentiment）之人，求助于受压迫者以及———

——教士乃是某种具有超人性质的东西的演员，他们必须使这种东西变得显而易见，不论是关于理想，还是关于诸神或者关于救世

主：他们在其中看到了自己的天职，他们拥有这方面的本能；为了使这一点尽可能地变得可信，他们必须在类似化过程（Anähnlichung）中走得尽可能地远；首要地，他们作为演员的聪明才智必须获得好良心，只有好良心才能真正说服人们。

〈第三节： 善人与改善者。〉

7 [6]

善人

毫无顾忌的诚实 。

(9) [25]

一种道德理想的胜利 就像任何胜利一样，是通过同一种“非道德的手段”而取得的：暴力、谎言、诽谤、不公

“你不应撒谎”：人们要求诚实性。然而，对事实的承认（不受骗上当）恰恰在骗子那里表现得最出色，他们也完全认识到了这种通俗的“诚实性”的非 事实性。人们常常讲得太多或者太少：要求用人们讲的每一句话来袒露自己 ，这是一种幼稚。

人们要说出他所想的，人们要成为“诚实的”，必得满足以下条件：也就是在被理解 的条件下（inter pares［同类中间］），而且是在善意地被理解的条件下（再说一遍：inter pares［同类中间］）。人们对异己之物 隐藏自身：而且，谁想要获得什么，就得说出他曾经要对自己有什么想法，而不 是说出他正在想什么。（“强者永远撒谎”）

一种想要贯彻自己或者维护自己的理想，力求通过以下途径找到支持：a）通过一种被放置在下边的 来源；b）通过一种所谓的与已经现存的强大理想的亲缘关系；c）通过对神秘的敬畏，仿佛在这里有一种不可讨论的强力在讲话似的；d）通过对其敌对理想的诽谤；e）通过一种关于它能带来的优势 的骗人学说，诸如幸福、灵魂安宁、和平，或者甚至也包括一个强大上帝的助力，等等。

关于理想主义者的心理学：卡莱尔、席勒、米什莱

如果人们已经揭露了一种理想借以保持自己的整个防御措施，那么它因此就已经被驳倒了吗？理想使用的是使一切生命体得以生存和

成长的手段——它们统统是“非道德的”。

我的意见：生命和增长赖以出现的一切力量和欲望，都是借助于道德的魅力 而得到证明的：道德作为否定生命的本能。为了解放生命，就必须消灭道德。

善人

关于群盲道德批判。

inertia ［惰性］的活动场地：

1）在信任中，因为怀疑必须有张力、观察、思索

2）在尊重中，在其中权力的间距大，屈服是必然的：为了不害怕，就得试着去爱，去高度评价，把权力差异解释为价值 差异：使得这种关系不再反叛 。

3）在真理感中。什么是真实的？在做出一种说明的地方，一种使我们的精神努力降到低限的说明。除此之外，谎言是很费力的。

（21） [(26)]

4）在同情中。等量齐观、试图相同地感受、试图采纳一种现成的感觉，这乃是一种轻松快活：这是某种应对activum ［主动］的被动态度，而这个主动的东西维护和不断确证着那种价值判断的最本己权利。这种价值判断永不安宁。

5）在判断的不偏不倚和冷静中：人们害怕情绪的劳顿，宁可袖手旁观，保持“客观”

（18） [(27)]

6）在诚实中：人们宁愿服从一种现成的法律，也不想创造 一种法律，也不想命令自己和他人。害怕发布命令——宁可屈服也不愿统治。

7）在宽容中：害怕行使权利、进行判决

权力意志的 隐蔽种类

1）对自由 、独立性的要求，也是对均衡、和平、协调的要求；隐居者亦然，“精神自由”；在最低等的形式中：意求此在（dasein）的一般意志，“自我保存欲望”

2）适应 ，为的是在更大整体上使其权力意志得到满足：屈服 ，使自己在掌权者那里显得不可或缺、有用场；爱 ，作为一条通向更强大者之心脏部位的秘密路径，——为了统治更强大者

3）责任感、良心、想象的慰藉，属于一个比事实上的掌权者更高的 等级；对一种等级制的赞赏，它允许判决 ，包括对更强大者的判决；自我谴责。发明新的价值表 （犹太人是经典的例子）

道德作为非道德性的作品 。

A．为了使道德价值取得统治地位，必须有纯粹非道德的力量和情绪相助。

B．道德价值的形成 本身乃是非道德的情绪和顾虑的作品。

道德作为谬误的作品 。

道德渐渐趋于自相矛盾 。

报复。

诚实性、怀疑、时代、判决。

道德信仰 的“非道德性”。

步骤：

1）道德的绝对统治

一切生物学现象都是根据道德来衡量和判决 的

2）把生命与道德等同起来的尝试（一种觉醒的怀疑论的征兆：道德不再被感受为对立面），更多手段，本身是一条超验的道路

3）生命与道德的对峙 ： 道德从生命角度受到判决和审判。

在何种程度上道德曾对生命构成危害

a）危害对生命的享受、对生命的感恩等等

b）危害对生命的美化、高贵化

c）危害对生命的认识

d）危害对生命的发挥，因为生命力求把自己的最高 现象与自身分裂开来

复核：道德对生命的用处 。

道德作为更大整体的保存原则，作为对成员的限制："工具"

与激情对人的内在危害相比，道德作为保存原则："平庸者"

反对深重困厄和萎缩的毁灭生命的作用，道德作为保存原则："受苦者"

道德作为反对强权者的可怕爆发的原则："低等者"

个别哲学家的狭隘高傲作为纯粹理性 更为相称

反对道德中的一般情感（康德）

反对同情

反对情绪

善人

谦逊的危险 。一在无论是我们的力量还是我们的目标都没有决定性地进入我们的意识的时候，就过早地去适应一个环境，适应由偶然性把我们置入其中的任务、社会、日常秩序和劳动秩序；由此争得的

过早的良心安全感、舒适感、共同感，这种过早的谦逊，作为对内外骚动的摆脱，它讨好、纵容情感，并且以最危险的方式压制情感；按照“与自己同类”的方式学会尊重，就仿佛我们自己心中没有了设定价值的尺度和公理似的，对 趣味（它也是一种良心）的内在声音做出同样估价的努力，成为一种可怕的、精致的羁束：如果爱和道德的一切纽带的突然崩裂最终并没有引发大爆炸，那么，这样一种精神也就会萎靡、缩减，变得阴阳怪气、精打细算。——对立的东西已经够糟的了，但始终还好些：苦于它的周遭环境，苦于这种环境的赞扬以及拒斥，从中受到伤害，开始溃烂，而又没有透露出来；以无意的怀疑态度来抵御这种环境的爱，学会沉默，也许人们是通过讲话来隐藏这种沉默，为了一时的喘息、流泪、高雅的慰藉而创造一个隐匿之所和猜测不到的孤独——直到人们终于变得足够强壮，能够说：“我与你们 又有何干系啊？”[(28)] 并且走他自己的 路。

德性作为恶习是如此危险，因为人们从外部让它们作为权威和法律横行于世，并且并没有从自身而来把它们生产出来，就像权利那样，后者作为极其个人的正当防卫和急需品，作为恰恰属于我们自己的 此在和善行的条件，是我们所认识和承认的，至于其他人是否与我们一道在相同的或者不同的条件下成长，那是无关紧要的了。这样一个关于非个人地被理解的、客观的 德性的危险性的条例，也适合于谦逊：许多出类拔萃的人物就毁于谦逊。

有一些心灵在变得强硬 的时候才有意义。对于此类心灵来说，谦逊的道德性乃是最恶劣的软化。

善人。

极少数人成功地在我们生活于其中、我们自古〈以来〉就习惯了的东西中看出一个问题，而人们的目光恰恰不能适应于此：关于我们

的道德，在我看来直到现在都还没有发生这种情况。

“每个人都作为他人的对象”，这个问题乃是至高的荣誉授予的动因；为了自身——不！

“你应当”这个问题：一种不懂得论证自己的癖好，类似于性欲，不 应当受到欲望的谴责；相反地，它应当成为欲望的价值计量器和法官！

平等问题，而我们人人都渴望表彰和出众：正是在这里，我们应当反过来向自己提出要求，恰如向他人提出要求。

这是多么乏味、明显是发疯：可是——人们还觉得这是神圣的，属于更高等级，而与理性的矛盾几乎没有被注意到。

牺牲精神和忘我精神是别具一格的，对道德的无条件服从，还有那种信仰，即在道德面前人人平等的信仰。

对幸福和生命的忽视和放弃是别具一格的，完全放弃自己的价值设定、严格要求人人都放弃价值设定。“行动的价值是确定的 ：每个个人都屈从于这种估价”。

我们看到：一个权威在讲话——谁在讲话呢？——人们可以宽恕人类的骄傲，如果他尽可能往高处寻找这种权威，以便在后者的统治下尽可能少地感到屈辱。那么——是上帝在讲话！

人们需要上帝，作为一种无条件的制裁，上帝没有高于自己的法官，作为一种“绝对命令”——：或者说，只要人们相信理性的权威，人们就需要一种使这种信仰合乎逻辑的统一性形而上学（Einheits-Metaphysik）

现在，假如上帝信仰已经完蛋了：那么就得重提一个问题：“谁在讲话？” ——我的回答并非出于形而上学，而是出于动物生理学：是群盲本能在讲话 。群盲本能意欲 成为主人：所以才有它的“你应当！”它意愿使个人仅仅在整体意义上、为整体的利益而发挥作用，他仇恨解脱者——他把对一切个人的仇恨都转向这个解脱者

让我们来考量一下，为这样一种道德规范（一种"理想"）付出了多么昂贵的代价。现在，它的敌人就是——利己主义者

在欧洲，自身缩小化过程的伤感的机敏（帕斯卡尔、拉罗斯福哥）

非群居动物的内在弱化、沮丧、自身消耗

把平庸特性不断地强调为最有价值的特性（谦逊、按部就班、工具本性）

坏良心混入一切自负骄横、原初之物中：

于是就有痛苦：——于是就有强大成功者的世界的阴暗化

群盲意识被转嫁到哲学和宗教之中：包括它的恐惧，它的———

别管一种纯粹忘我的行动的心理学上的不可能性

我的哲学以等级制为定向：而不以个人主义道德为定向。群盲的意义应当在群盲中占上风，——但不能越出群盲之外：群盲的领导者需要对自身行动作一种根本不同的评价，独立不羁者，或者"食肉动物"等等亦然。

远离两种运动，即个人主义道德和集体主义道德，因为连前者也不知道等级制，并且想给予一个人与所有人相同的自由。我的想法并不围绕自由的程度，即给一个或者另一个或者所有人的自由的程度，而是围绕着权力 的程度，即一个人或者另一个人应当对其他人或者所有人行使的权力的程度，或者更确切地说，在何种意义上一种自由之牺牲、一种奴役化本身，为一个更高级类型 的产生奠定了基础。以极其粗糙的形式来想：为了促成一种比现在的人更高的种类的此在，人们怎么能牺牲掉人类的发展呢？ ——

人们可不能弄错了自己！如果有人在自身中像利他主义所理解的那样来倾听道德命令，那他就属于群盲。如果有人拥有相反的情感，

如果有人在自己的非自私的和忘我的行动中感受到自己的危险、自己的误入歧途，那他就不是群盲中的一员。

一个人证明给他人看的行动应当比他证明自己的行动更高级，而他人也同样如此，如此等等；〈人们〉之所以能把行动称为善的，只是因为一个人在行动时心里没有自己，而只想着〈他者〉的幸福——这个看起来疯狂的想法自有其意义，因为作为集体精神的本能，它的依据是那种估价，即：个人根本上没什么要紧的，但所有人集合起来就十分重要了，前提是，他们要构成一个共同体，具有共同的感受和共同的良心。也就是一种练习，熟练某个确定的目光方向，是力求一个透镜（Optik）的意志，一个想使人不可能看到自己的透镜。

我的想法：目标缺失，而且目标必须是个人！

我们看到普遍的繁忙喧闹：每个个人都被牺牲掉了，都充当了工具。人们穿过大街，是不是满地"奴隶"呢。何去何从？

道德现象一直谜一般让我操心。今天我或许知道给出一个答案了。对我来说，邻人的幸福应当 比我自己的幸福更有价值，这意味着什么呢？但邻人自己应当 以与我不同的方式估价他自己的幸福，也就是应当把我的 幸福置于他的幸福之上，这又意味着什么呢？

是否一个人从孩提时代起就习惯于———
一种与自己时代的偏离的优势。

把整个道德化作为现象收入眼帘。同样作为谜团 。
这个甚至被一种哲〈学〉视为"既定的"的"你应当"，意味着什么呢？

因为说到底，为了以这种精巧的方式成为非道德的，人们就需要很多道德性：我愿用一个比喻。

一个生理学家对某种疾病感兴趣，而一个病人想治好自己的这种病，两者的兴趣是不相同的。假定那种疾病是道德——因为道德其实就是一种疾病——，而我们欧洲人就是患这种病的病人：如果说我们欧洲人同时也是对这种病充满好奇心的观察者和心理学家，那会出现一种什么样的烦恼和困难啊！难道我们也将一味认真地希望摆脱道德吗？我们愿意这样做吗？且不管我们是否能够 做到？我们是否能够被“治好”？——

谦逊，例如对悲观主义问题来说，是快乐占上风还是痛苦占上风

对我们的认识的价值问题亦然

——什么东西迄今一直受到了阻碍呢？我们的试验欲望，这个危险太大了，“灵魂得救”

战胜旧上帝就是战胜一个诽谤世界的 原则——异教的胜利——但世界在全新的恐惧中显示自己

——“亟需统一”和“追求上帝的国度吧：你就将获得别的一切东西！”[(29)]（所谓“别的东西”，例如也包括爱邻人、现在意义上的道德）

(8) [(30)]

请注意！把好良心还给恶人 ——这曾是我不由自主的努力吗？

而且之所以要还给恶人，是因为他是强壮的人吗 ？（在此要援引陀思妥耶夫斯基 对囚犯的审判。[(31)]）

善人

良心的谴责 ： 标志着性格不能胜任行为 。善行 之后也会有良心的谴责：善行的非同寻常特性，从旧环境中显突出来——

一个行动的最近来历联系于这个行动：但继续回溯 ， 还有一个继续朝前 指示的来历：个别的行动同时也是一个广大得多的后起 事实的一个环节。较短的 过程与较长的 过程是分不开来的——

〈第三章：价值冲突 。〉

〈第二节 ： 论艺术生理学。〉

7 [7]

论艺术生理学

致艺术家 。

区分：意欲乞灵于自己的艺术的艺术家与其他艺术家，诸如但丁、歌德

基于何种需要 ？ 从“作品”反推到艺术家。

“成就”证明什么：无论如何都是一种对艺术家的误解 ， 多半 也是对作品的误解 。

苛求的感觉 ——这意味着什么呢?

逻辑 之缺失——精神（esprit），主体（sujet）。

教化 之可检验性的缺失

“自然主义”——它意味着什么？首要地是一种兴奋剂 ——丑陋和阴森之物造成激动。

“浪漫主义”——它意味着什么?

民族国家对于“欧洲心灵”发展的态度。

艺术与教会的关系。

美学理论中的悲观主义（巴那斯派[(32)]的“无利害的直观”）。

——对于这整个浪漫〈主义〉音乐（包括贝多芬在内），我无福消受，我也不够健康。我所急需的，乃是能使人们忘记痛苦的音乐；是使动物般的生活感到被神化、战胜自己的音乐；是使人们想要舞蹈的音乐；在这种音乐中，人们也许会以犬儒哲学的方式问：消化好吗？通过轻快的 、果敢的、自信的、放纵的节奏使生命变得轻松，通

过纯真的 、温柔的、善意的和谐使生命容光焕发——这就是我从全部音乐中取得的东西。根本上，对我来说节拍适可而止就行了。

自始至终都是瓦格纳，这在我已经是不可能的了，因为他连走步都不能，更不消说舞蹈了。

但这些是生理学上的判断，而不是美学的判断：只不过——我再也没有美学了！

他能走步吗？

他能舞蹈吗？ (33)

——借得的形式，例如勃拉姆斯，作为典型的“摹仿者”，门德尔松的有教养的新教亦然（模仿一个更早的“灵魂”……）

——瓦〈格纳〉身上道德的和诗意的替代物，这一种艺术作为弥补其他艺术的缺陷的权宜之计。

——“历史感”，通过创作、言说而得的灵感，那些典型的变化，这方面最清晰的例子在法国人当中是G．福楼拜，在德〈国人〉中间是R．瓦〈格纳〉

就像对爱情和未来的浪漫主义信仰转变为对虚无的要求，1830年至1850年

如果已经获得了某个东西，那么，这就是一种对感官更无害的行为，一种对感性更快乐、更善意、更歌德式的态度

同样也是一种关于认识的更高傲感觉：以至于“不谙世故者”很少得到信任

艺术生理学

贝多芬——一个可怜的伟人，聋子、爱恋者、怀才不遇者和哲学家，其音乐充满了宏大或痛苦的梦想。 (34)

莫扎特——表达出完全德国的情感，质朴的纯真，忧郁、沉思的温柔，朦胧的笑意，爱的羞涩。[35]

热烈而又精细的（exalte et raffine）钢琴。门德尔松[36]用热烈、精致和多愁善感的梦想装饰着它们。[37]

酸涩的苦恼欲望、破碎而不平的叫喊、现代人的激情，出自梅耶贝尔[38]的全部和弦。[39]

就画家 而言。

所有这些现代（音乐家）都是诗人，他们原本想做画家。有的想要在历史中寻求戏剧素材，有的想要寻求风俗画卷；有的翻译了宗教，有的翻译了一种哲学。[40]那个模仿拉斐尔，另一个则模仿最初的意〈大利〉大师；风景画师们利用树木和云朵来创作颂歌和哀歌。没有一个 是单纯的画家；全体都是考古学家、心理学家、某种回忆或理论的导演。他们喜欢我们的博学（Erudition），我们的哲学。他们像我们一样，充斥着普遍观念。他们热爱一种形式，并不是为了形式本身之故，而是为了形式所表达 的东西。他们是博学的、受过折磨的、沉思的一代人的子嗣——与古老的大师相距甚远，后者不读书，而只是想着为自己的眼睛提供一种享受。

我们的 状态：富裕使敏感性增长；人们忍受极小的痛苦；我们的躯体得到了更好的保护，我们的心灵愈加病态了。平等、舒适的生活、思想自由，——但同时还有怀恨的嫉妒、达到的盛怒、现在的焦躁、对奢侈的需求、各国政府的频繁更替、怀疑和探寻的折磨。[41]

——人们所失与所得一样多——

与1750年的市民相比较，1850年的市民更幸福些吗？他们不那么受压制，更加有教养，生活更为富裕，[42]但并没有更快乐 ———

在17世纪，没有比一座山脉更丑陋的了；人们对此有千百个倒霉念头。人们厌倦于野蛮了，正如我们今天厌倦于文明。今天的街道多么干净，警察绰绰有余，风气如此平和，大事化小，皆在预见中，以至于人们热爱伟大和出乎意料之事。[43]风光变幻犹如文艺；那时候，文艺提供甜蜜的长篇小说和风流美文：今天的文艺则提供暴烈的诗歌和生理学家的戏剧。[44]

这片荒野，处处裸岩密布，不可调和，生命的敌人——丢弃了我们的人行道、我们的写字间和我们的店铺。[45]唯因此，我们才热爱之

关于德拉克罗瓦[46]

用色彩歌唱[47]

“维克多·雨果声音的回响

在战争期间已经潜入法国心灵之中，那英国的诗意忧伤，德国的哲学抒情[48]

维克多·雨果的互补性灵魂[49]

在1830年和1840年的浪漫主义者身上，音乐 占上风。

德拉克罗瓦

安格尔[50]，一个激情音乐家，对格鲁克[51]、海顿、贝多芬、莫扎特的崇拜。

安格尔对他的罗马学生们说：“如果我能够把你们都变成音乐家，你们就会像画家一样获胜”——）[52]

同样，荷拉斯·韦尔内[53]，对唐璜怀有一种特殊的激情（正如门德尔松1831年所证实的那样）

司汤达亦然，他说自己：———[54]

德布罗斯院长说到campagna Romana［罗马竞技场］：“罗慕洛斯准是醉了，竟梦想着在这么丑陋的一个地方筑城”[55]

费奈隆[56]比较了哥特式风格与一种恶劣的说教。

夏多布里昂[57]1803年在致丰塔纳[58]的信中给出了对compagna Romana［罗马竞技场］的最初印象。

拉马丁[59]为索伦托和波西利普[60]找到了语言——

维克多·雨果醉心于西班牙，因为它是“汲取古代文化最少的国度，因为它根本就不必接受任何古典文化的影响”[61]

连德拉克罗瓦也不喜欢罗马，罗马使他感到恐惧。他醉心于威尼斯，就像莎士比亚、拜伦、乔治·桑[62]一样。在戈蒂埃[63]那里也有对罗马的反感——在理查德·瓦格纳那里亦然。

我们的民主制 中可笑的东西：黑色长袍……

嫉妒、忧愁、缺乏分寸和礼貌，乔治·桑、维克多·雨果和巴尔扎克作品的主角们[64]

（以及瓦格纳的）

文艺复兴 的趣味[65]

其中含有一种室内陈设（Ameublement），闪亮又阴郁，一种既雕琢又优美的风格[66]

这是一个力量和刻苦、敢于创造、过度的快乐和可怕的劳作、耽于声色和英雄主义的时代[67]

让娜·达尔布雷，亨利四世之母，根据奥比涅[68]的判断：

“王妃唯在性别上是女人，实则其灵魂充满阳刚之气，有着干大事业的强有力精神，所向无敌的心灵。”[69]

行动、果敢、享受，挥霍自己的力量和辛劳，沉醉于当下的感觉中，始终忙碌于永远鲜活的激情，承受并寻求一切过度的反差，这就是16世纪的生活。[(70)]

在这些暴力和享乐之中，虔信很是炽烈。[(71)]宗教在当时并不是一种德性，而是一种激情。人们上教堂就如同上战场或者赴幽会。

十字军东征时代的骑士——强壮的小孩（enfants robustes）。处在杀戮和号叫中的一只食肉动物。如果盛怒消失了，他们就会回过头来泪流满面，兴奋地相互拥抱，温柔地。

“适意”、“不适意”的判断，例如音乐——根据我们感到“合法的”、理性的、有意义的、意味深长的东西而变化和排列。

艺术生理学

意义和对细微差别的乐趣（真正的现代性），对并非 普遍的东西的乐趣，是与欲望背道而驰的，后者在把握典型 方面有其乐趣和力量，类似于鼎盛时期的希腊趣味。一种对生命体的丰富性的压制就蕴含于其中，尺度成为主人，强大心灵的那种安宁 成为基础，这些心灵缓慢地运动，厌恶过于有生命力的东西。一般的案例、规律受到尊重和强调；相反地，特例则被撇在一边，细微差别被抹煞了。坚固的、强大的、结实的东西，广泛而有力地休养生息，并且积蓄自己的力量的生命——它“令人喜欢 ”：也就是说，它与人们对自身的看法相一致。

〈第三节： 论欧洲虚无主义的历史。〉

7 [8]

虚无主义

关于前言 。

迄今为止，我一直忍受着一种折磨：在我看来，生命据以发育的所有规律，似乎都是与像我们这样的人赖以承受 生活的那些价值相对立的。看起来，似乎这并不是许多人有意识地 遭受的状态：尽管如此，我却愿意把一些标志编排起来，根据这些标志，我假定这就是我们这个现代世界的基本特征 、现代世界真正悲剧性的难题 ，作为隐秘的困境，也是现代世界所有困境的原因，或者对现代世界所有困境的解释。这个难题是我已经意识到了的 。

虚无主义

A

要从一种对我们今天的人〈类〉十分热烈的尊重 出发：

不能为表面现象所欺骗（这个人类少有"显著效果"，但它给出完全不同的延续 保证，它的发展速度是缓慢的，但节奏本身是十分丰富的

健康 在增加，强壮生命的现实条件得到认识，并且渐渐被创造出来，"禁欲主义"之反讽（ironice）——

对极端的畏惧，某种对"正确道路"的信赖，没有什么狂热；一种对狭隘价值的暂时适应（诸如"祖国"），诸如"科学"等等。

可是，这整个画面始终还是模棱两可的 ：

——它可能是生命的一种上升 运动

——或者却可能是生命的一种下降 运动。

B

对“进步”的信仰——在理智的低级领域里，它表现为上升的生命：但这是一种自欺；

在理智的高级领域里，它表现为下降的生命

对征兆的描绘。

观点的统一：关于价值标准的不可靠性。

对一种普遍“徒劳”的恐惧

虚无主义。

C

一切价值标准对道德价值标准的依赖关系

宗教的、审美的、经济的、政治的、科学的

D

道德信仰没落的标志。

虚无主义

没有比一种与生命之本质相冲突的愿望更危险的了。

虚无主义的后果（对无价值状态的信仰）作为道德〈的〉估价的结果

利己主义已经使我们感到索然无味了（即使在认识到非利己主义的不可能性之后）

必然性已经使我们感到索然无味了（即使在认识到一种liberum arbitrium［选择自由、随心所欲］和一种“精神自由”的不可能性之后）

我们看到，我们是达不到我们的价值所寄托的那个领域的——因此，我们生活于其中的那个领域还绝没有获得价值：相反，我们已经疲惫不堪，因为我们已经失去了主要动力。“过去全是徒然”！

道德对认识的阻碍 。

例如，试图把生命 与道德统一起来（等同起来），并且在道德面前为生命辩护

最初的利他主义

无私的思想方式可能也是没有义务（sans obligation）和认可（sanction）的

道德在何种意义上阻碍了科学 。

个体的价值，“永恒的心灵”，心理学的伪造

反抗因果性：物理学的伪造

反对一般发生史：历史学的伪造。

认识论的伪造

〈第四章：伟大的正午 。〉
〈第一节 ： 生命原则 “等级制 ”。〉

7 [9]

方法论上的：内在的与外在的现象学 的价值。

A．意识 后来发育不全，为了外在的目的，遭受了最大的谬误，甚至本质上 是某种具有伪造、粗糙化、概括作用的东西

B．与之相反，对感性 世界的现象的观察要复杂、精细和准确百倍。外在的现象学赋予我们绝对最丰富的材料，并且允许我们获得更大的观察严格性；而内在的现象则不好把握，与谬误更亲近（内在的过程本质上是生产谬误的 ， 因为生命只有在这样一些狭隘化的、提供透视角度的力量的引导下才是有可能的）

请注意：所有运动都是一个内在事件的标志（**Zeichen** ）： ——也就是说 ， 所有 内在事件巨大的占优势的部分 ， 仅仅是作为标志而被赋予我们的 。

生命原则

以往生物学家的基本错误 ： 事关宏旨的不 是种类，而是要发挥更强大作用的个体 （多数人只是手段而已）

生命并不 是内部条件对外部条件的适应，而是权力意志，后者从内部而来越来越多地征服和同化“外部”

这些生物学家继续进行 道德〈的〉价值评估（利他主义的本身更高级的价值，对于统治欲、战争、非功利性、等级制和阶级制的敌视态度）。

反对如下理论，即认为具体个体心里想的是种类 、他的后代的优势，付出的代价是自身的利益：这只是假象 而已

个体极其看重性本能，这并不是个体重视种类的结果：倒不如说，生育是个体的真正成就，因而也是他最高的利益，他最高的权力表现（当然，这不是从意识出发来判断的，而是从整个个体化的中心出发来判断的）

生命原则

意识，完全从外部开始，作为"印象"的协调和意识化——原初地最远离于个体的生物学中心；但这是一个不断接近那个中心的深化和内化过程。

关于逻辑学的形成。设为相同、视为相同这样一种基本癖好要得到修正，要通过利与害、通过成果来加以约束：形成一种适应，一种能够使这种癖好得到满足的比较温和的度，而不能立即否定生命，使生命陷入危险之中。这个过程完全吻合于那种外部的机械过程（后者是前者的象征），即：细胞原生质不断同化自身占有的东西，并把它纳入自己的形式和序列之中。

个体化，从物种起源理论的观点来判断，显示出一分为二的不断蜕变，以及各个个体的同样不断的消逝，为的是使进化继续下去的少数个体的利益：每一次都有太大的量消亡（"肉体"）。基本现象：无数个体为了少数个体的缘故而牺牲掉了，成为少数个体的可能性条件。——人们一定不能受骗上当：各民族和种族的情形也是完全如此：他们形成"肉体"，以生育个别的有价值的个体，使伟大的进程得以继续下去。

生命原则

历史中的诸种权力也许是可以认识的，既然已经摆脱了一切道德的和宗教的目的论。一定是这些权力，同样也在有机此在的整个现象

中起着作用。最清晰的表达在植物领域 里。

对动物 的伟大胜利：动物之为奴隶，

或者作为敌人。

——男人对女人 的伟大胜利：女人

除了——例如——在健康人与病人之间的大波动。

人的尊严 被置于何方了：

驾驭了人身上的动物性
驾驭了人身上的女人性 } 希腊理想

与此相反，基督教的 尊严：

驾驭了人身上的骄傲

驾驭了———

生命原则

——更大的复杂性，清晰的离析，发展起来的器官和功能的相互并存，伴随着中间环节的消失——如果这就是完美性 ，那么就会有一种权力意志在有机过程中产生，借助于后者，那些支配性的 、塑造性的 、命令性的力量 总是扩大自己的权力领域，并且总是一再在其中简化自己的权力领域：命令不断增长着 。

——与进化速度的加速过程相关的有用性，乃是另一种"有用性"，不同于那种与对进化者最大可能的固定和延续相关的有用性。

精神只不过是一个为更高的生命、为生命之提高效力的手段和工具：而至于善，就像柏拉图（以及他之后的基督教）所理解的，在我看来甚至是一个危害生命、诽谤生命、否定生命的原则。

7 [10]

人们知道这样一种人，他们沉湎于“理解一切即宽恕一切”[(72)]这句名言。他们是一些弱者，首要地是一些失望者：如果说在一切当中都有某种东西要宽恕，那么，其中是不是也有某种东西要蔑视呢？此乃失望之哲学，它在这里多么人道地用同情把自己包裹起来，并且发出一道甜蜜的目光。

他们是一些浪漫主义者，在他们那里信仰成了泡影：现在，他们至少还愿意来看看，一切是如何运行和如何流失的。他们称之为为艺术而艺术[(73)]、“客观性”等等。

7 [11]

难道不是起于有关空与实、紧与松、静与动、像与不像的假象吗——难道不是这种最古老的假象被弄成了形而上学吗？

前几个世纪的欧洲哲思，带有某种威严和正直

——什么是认识呢？我能认识吗？

7 [12]

大众的理想，善人、无私者、圣徒、智者、公正者。呵，马可·奥勒留[(74)]！

7 [13]

人们必须睁开眼睛：如果有某个从一开始就衰老的年轻人，总是把自己的成〈年〉当作悲观〈主义〉智慧和美化来加以炫耀。

如果有一个困倦的、失败的、从一开始就衰老的年轻人，总是把自己的成年当作一种深刻的、奋争的、受苦受难的内心生活和啤酒生活（Bierleben）的结果———

或者有一个多管闲事的、不安分的叽叽喳喳的蠢女子，把自己的虚荣心散发到印刷纸上

什么是我从哲学伪币铸造业角度已经体验到的一切：这头困倦的从一开始就衰老的蠢驴，它把自己的成年———

7 [14]

哲学被康德界定为"关于理性之限界的科学 "!

说有一种"真理"，是人们能够以某种方式接近的——

如果我把一个有规则的事件纳入一个公式 中，那我就简化、缩略了对于整个现象的描画，等等。可是我并没有确定什么"规律"，而倒是提出了如下问题：某物在此重复出现，这是由何而来的？有一种猜测认为，符合这个公式的是一个由首先未知的力和力的发动组成的复合体：在这里，认为力服从于一个规律，以至于由于这种服从，我们总是看到相同的现象——这种想法属于神话。

7 [15]

伦理学或者"关于愿望的哲学"。"这本应 是别样的"，这应当 成为别样的：也即说，不满乃是伦理学的萌芽。

人们或许可以自救，首先是在人们没有 情感的地方进行挑选；其次是理解狂妄和胡闹：因为要求某物 与原样不同，意思就是要求一切 都不同，——这包含着一种对整体的拒斥性批判——就此而言是……但生命本身就是这样一种要求啊 ！

确定什么 存在、如何 存在，看起来比任何一种"本应如此存在"都要高尚、严肃得多：因为后者作为人类的批判和狂妄，似乎从一开始就注定了是可笑的。这其中表达出一种需要，要求世界的设置与我们人的幸福相吻合；也表达出那种要尽可能多地根据这项任务来行动的意志。另一方面，只有"本应如此存在"这样一种〈要〉求才引发了另一种对什么存在 的要求：因为关于什么存在 的〈知〉识，已经是诸如"如何？这是可能的吗？为什么恰恰如此？"之类的问题的结果。关

于我们的愿望与世事不符的惊奇，结果导致了对世事的认识。也许事情还是别个样子的：也许就是那种“本应如此存在”，我们征服世界的愿望，——

7 [16]

我们的标志，例如，对基督教的批判态度，《人性的，太人性的》第2节，第182页。[(75)]

划界表

例如，与理想主义者和浪漫主义者划界

作为戏子和自欺者

与沉思冥想者划界

与民族主义划界。

论孤独心理学。

向谬误致敬。

人化与人的放大之间的对抗。

与寻求者、渴求者对立的丰富者和馈赠者。

审美状态是双重的。

书与人。

健康问题。

现代音乐。

古典教育。

大都市。

理智的恶习

7 [17]

迄今为止，精神的寄生虫们已经引起了我极大的厌恶：在我们这个病态的欧洲，人们到处都可以看到他们稳坐泰山，而且怀着对于世界的最好良心。兴许有一点点沮丧，有一点点悲观主义气息，但本质上却是贪婪的、肮脏的、玷污的、潜入的、阿谀的、小偷般的、龌龊

的，——而且就像所有渺小的罪人和微生物一样地无辜。他们乞灵于其他人拥有精神以及对精神的慷慨施舍：他们知道，丰富的精神本质上一定是无忧无虑、落落大方、终日地甚至挥霍性地发挥出来——因为精神是一个糟糕的管家，不会注意到一切都是靠他过活的。

7 [18]

“任何活动 本身都是带来快乐的”——生理学家说。何以这么说呢？是因为积聚起来的力量带有一种冲动 和压力 ，一种使人把行为感受为解放 的状态吗？或者，何以每一种活动都是一种对困难和阻力的克服 呢？还有，许多小小的阻力，一再被克服之后，轻松地并且就像在某种有节奏的舞蹈中，都带有某种权力感的刺激 ？

快乐作为权力感的刺激 ： 总是预设了某种起抵抗作用和要被克服的东西。

所有快乐与不快现象都是理智性的，对某些阻碍现象的总体判断，对此类阻碍现象的解释

7 [19]

在意志相对薄弱和相对丰富多样的时代里，一种高度的蜕化和古怪并非径直就是危险的，并没有决定任何一种把人从社会团体中淘汰出去的过程；另一方面，人们并不会立即趋于毁灭，因为所有力量的平均 量本身在十分任意和自私的 本质中向外阻碍着攻击性的和有权势欲的倾向。

此种时代的危险就是浓缩了的意志强大者 ； 而在强大的时代里，危险则在于那些不可靠者 。

7 [20]

自苏格拉底以降的哲学家道德，乃是一种堂吉诃德行径（Don-Quixoterie）

一出好戏

一种自我误解

它究竟是什么呢?

特异反应的：对辩证法的热情，乐观主义的——过度刺激的感性以及由此带来的恐惧

所有欺诈和自欺中最大的一种就是，在善、真、美之间设定某种同一性并且把这种统一性表现出来

反对智者的斗争在心理学上是难以把握的：为了不至于与他们混淆起来，一种分离 是必需的（把一切都引向这里，因为他们感到自己是相似的）。围绕青少年 而展开的竞争 ——

苏格拉底的德性、反讽和机敏——在柏拉图那里就是恋人（鸡奸者）、艺术家（？）、寡头政治家——

独立声明、逃出城邦的流亡、脱离来源——

以"道德"和辩证法为立场的文化批判！！！——

"历史意义"的绝对缺乏——

颓废之征兆——

——是不是迄今为止所有 特殊的道德 运动都是颓废的征兆?

7 [21]

关于（理想 的）愿望的透视主义 （Perspektivismus）

7 [22]

有人指责：他的脾气对此表示肯定

精神的缺席往往使我们愉快

7 [23]

请注意！从心理学角度看，我有两种感觉：

其一，对 裸体的感觉

其二，追求 伟大风格的意志 （少数几个主要命题，它们处于最严格的联系中；没有精神，没有修辞）。

7 [24]

道德所赞扬的 全部欲望和权力对我来说是本质性的，就如同 道德所诽谤和拒斥的东西，例如作为权力意志的公正，作为权力意志的求真意志

7 [25]

反对达尔文主义 。

——器官的用处并不 说明它的形成，恰恰相反！

——一个特性得以形成的年代是极其漫长的，这种特性并不保存个体，对个体是没有好处的，至少在与外部环境和敌人的斗争中是这样

——到底什么是“有用的”呢？人们必须问：“是对于什么 有用的？”例如，有利于个体延续 的东西，或许对个体的强壮和富盛是不利的；能保存个体的东西，或许同时也会使个体固定下来，使个体停滞不前。另一方面，一种缺失 、一种蜕化 ，也可能是极有用的，因为它能对其他器官发挥刺激作用。同样地，一种困境 也可能成为生存条件，因为它会使某个个体降低到集约 而不至于挥霍的程度。

——个体本身作为各个部分的斗争（围绕食物、空间等等的斗争）：它的发展系于个别部分的胜利 、优势地位 ，系于其他部分的萎缩 、“器官形成”

——在达〈尔文〉那里，“外部环境”的影响被荒唐地高估 了；生命过程的本质要素恰恰是巨大的塑造力量、自内而外创造形式的力量，这种力量消耗 、榨取 “外部环境”.....

——自内而外构成的新 形式并不是 为了某个目的而形成的，但在各个部分的斗争中，一种新形式如果与某个局部益处没有联系就不会长期存在下去，进而根据使用 越来越完满地组织起来

——倘若只有持久地 证明自己有用的东西才保存下来，那么，首当其冲的就是那些危害性的、摧毁性的、分解性的能力、无意义之物、偶然之物，———

7 [26] (76)

说我们对campagna Romana [罗马竞技场] 抱有同感，这意味着什么呢？还有高山？我们的民族主义意味着 什么呢？

理想主义或者自欺。

文明批判。

十字架的变形。

畏惧的精致化

肉欲的精致化。

轻蔑的精致化

7 [27]

更丰满的生命概念

陶醉种类

现代的演戏（例如"祖国 "：在何种意义上我们昧着良心去做爱国主义者）

整个欧洲的虚妄。

鸿沟——

7 [28]

强壮的人，在一种强壮的健康本能方面强大的人，他消化自己的行为就像消化一日三餐；他甚至对付得了不易消化的食物：不过在大事情上，有一种完好而严格的本能引导着他，使他不做任何违心之事，正如他不吃不对自己胃口的东西。

7 [29]

论现代恶习的历史。

无政府主义。

7 [30]

——哲学上的古代的质朴性，心理学上的无辜；它的“方式”是无聊的。

对照一下古代，信仰理性（理性的神性 起源）、信仰德性（作为精神的最高理性状态和独立状态）的古代，基督教教导人们的则是这样一种怀疑：一切东西根本上都是恶的和不可救药的，精神的骄傲乃是它最大的危险，等等。

7 [31]

欧洲的悲剧时代：是由那种与虚无主义的斗争决定的。

7 [32]

绝对缺乏对于接受真理的准备；没有教育层次；盲目信赖精神；现代的“好心肠”。

7 [33] (77)

反对“环境 ”理论。物种非常重要。环境仅仅得出“适应”；在其中起作用的是积聚起来的全部力量。

7 [34]

因果论。这种“相互关系”始终还需要解释：“自然规律”就是一种解释，等等。

“原因与结果”要回溯到“行为 和行为者 ”的概念上。这种 区分从何而来呢?

运动是一种非机械的事件的特征。停留 在机械论的世界观上——这就好比一个聋子把一件作品的总谱当作目标。

逻辑——它的本质没有得到揭示。是清晰描述 的艺术吗?

7 [35]

对人类目标的批判。古代哲学意欲何为?基督教想干什么?还有吠檀多哲学?佛陀?——而这种意志背后隐藏着什么 ?

以往 理想的心理学起源 ： 它们究竟意味着什么呢?

7 [36]

假定我们通常的世界理解是一种误解 ： 难道我们就可能设想一种连这样一种误解 都得到认可 的完满性 了吗?

对一种新完满性的设想：与我们的逻辑、我们的“美”、我们的“善”、我们的“真”不 相符合的东西，可能倒是具有某种更高意义上的完满性，比我们的理想本身更高。

7 [37] (78)

vis est vita，vides，quae nos facere omnia cogit

[看哪，力量就是生命，正是它迫使我们作出一切]

卢齐利乌斯 (79)

Βίος καλεῖται δ' ἳς βῖα πορῖζεται

[生命就是获得暴力] 。(80)

7 [38]

第一性的问题压根儿不是我们是否对自己满意，而是我们究竟是否对无论某个什么东西满意。假定我们要在某个独一无二的瞬间表示肯定，那么，我们借此就不只是对我们自己，而是对所有此在（Dasein）都表示了肯定。因为没有什么东西是自为独立的，无论是

在我们自己身上，还是在事物中，都没有这样的东西：而且，如果只有绝无仅有的一次，我们的心灵犹如一根弦因幸福而颤动，发出鸣响，那么，为了限定这个唯一的事件，就必须要有所有的永恒性——而且在我们进行肯定的这样一个唯一的瞬间里，所有的永恒性都已经得到赞成、解救、辩护和肯定了。

7 [39]

一颗丰盈而强大的心灵不光能对付痛苦的，甚至可怕的损失，匮乏、剥夺、轻蔑：它是从此类地狱中走出来的，带有更伟大的丰富性和强大性：而且极而言之，具有一种在爱之福乐当中的全新生长。我认为，那个已经对每一种在爱中生长的最低条件有所猜度的但丁，当他就他的地狱之门写道："连我也是永恒之爱创造的"，这时候，他是〈理解了的。〉

7 [40]

世界已经长成庞然大物了，而且还在持续不断地生长：我们的智慧终于学会了把自己想成渺小的；我们学者们甚至刚刚开始节制 知识……

7 [41]

逻辑学 是从欲望的土壤中生长出来的：以群盲本能为背景，对相同情形的假定是以"相同的心灵"为前提的。以理解和统治为目的 。

7 [42]

悲观主义所揭示的"真实世界"与一个生命可能世界之间的对抗：——为此人们必须检验真理 的权利，有必要以生命 来衡量所有这些"理想欲望"的意义，为的是把握上面这种对抗的本色：那是病态而绝望的、死死抓住彼岸不放的生命 与更健康、更愚蠢、更虚妄、更丰富、更无危害的生命的斗争。也就是说，并不是与生命斗争的"真

理”，而是与另一种生命斗争的生命。——可是，生命意愿成为更高的种类！——这里必须证明：一种等级制是必要的，——第一性的问题乃是生命种类的等级制 问题。

7 [43] (81)

虚无主义作为对世界的道德解释的结果。
等级制。
永恒轮回。

7 [44]

达尔文生物学意义上的“有用”，也就是在与他者的斗争中表明自己是有利的。但在我看来，丰富感 、变得更强大的感觉 ，完全撇开斗争中的用场，就是真正的进步 ： 唯从这种感觉中才产生出斗争意志，——

7 [45] (82)

一、
以生命为尺度的价值批判。
二、
价值的起源
三、
作为权力意志的生命
四、
被颠倒者
他们的锤子“轮回学说”。

7 [46] (83)

我就是这种人的喉舌：

不是为未实现的理想所苦，而是为已实现的理想所害！也就是说，所苦的是：对于我们所描绘的 并且大肆宣扬的理想，我们以一种轻率的鄙视来加以对待——

一种危险的怀乡，怀念从前心灵的“荒野”，怀念成就伟大的条件，差不多是暴虐行径的条件——

我们享受着我们更混乱、更野蛮、更疯狂的瞬间，我们或许能够犯一种罪行，只是为了看看一种良心谴责到底是什么意思——

我们自命不凡，反感于“善人”的日常诱惑、善的社〈会〉制度的日常诱惑、正派的博学多才的日常诱惑——

我们并没有患“腐败”病，我们完全不同于卢梭，并不渴求“善的自然人”——

我们对善感到厌烦 ，而不是 对苦难感到厌烦：我们再也不会 十分严肃地对待疾病、不幸、衰老、死亡了，至少是以佛教徒的严肃态度，仿佛是要作出对生命的种种抗辩似的。

7 [47]

爱国精神批判 ：谁如果超出自身感觉到那些价值，那些在他看来比“祖国”、社会、血缘和种族亲缘的福利高出百倍的价值，——那些超越祖国和种族的价值，也就是国际的价值——那么，倘若他想要扮演“爱国主义者”的话，他就会成为一个伪善者。这乃是坚持（甚或赞赏和颂扬）民族仇恨的人和心灵的一片低洼 地：世袭王朝的家族充分利用这种人，——而且又存在着足够的商业阶层和社会阶层（自然也包括可收买的小丑、艺术家），当这些民族的硝酸重又拥有权力时，他们就达到了自己的要求。事实上，是一个较低等的 种类获得了优势地位——

7 [48]

痛苦 的理智性：它本身并不标示眼前什么受到了危害，而是标示这种危害对于一般个体来说具有何种价值 。

有没有一类痛苦，是由“种类”承受的，而不是 由个体来承受的——

主动 和被动 意味着什么呢？难道不是意味着做主人 和被征服吗

还有主体和客体呢？

7 [49]

价值问题比确信（Gewißheit）问题更为基本 ： 后者唯有在价值问题得到解答的条件下才能有其严肃性。

存在与假象，从心理学上来考虑，得不出任何一种“自在存在”，任何一个“实在性”标准，而只能得出虚假性程度的标准——用我们赋予某个假象的份额 的强度来衡量。

7 [50]

关于真理、真实、确信的问题。

关于善的问题

关于公正的问题。

关于尺度的问题。

关于等级制的问题。

7 [51]

侵犯要么 挑起反应，要么诱发臣服

7 [52]

基督教的解释者们，如卡莱尔，在今天乃是不诚实性 的形式：对信仰 时代的赞赏亦然。

7 [53]

观念与感知之间进行的不是一种生存斗争，而是争夺统治地位的斗争：——被克服的观〈念〉并没有被消灭 ，而只是被遏制或者被驯服 了。在精神领域不存在什么消灭 ……

7 [54]

给生成打上 存在之特征的烙印 ——这是最高的强力意志 。

双重的伪造 ，一方面是基于感官的伪造，另一方面是基于精神的伪造，旨在保存一个存在者世界，一个持久之物、等价之物等等的世界。

一切皆轮回 ，这是一个生成世界 向存在世界 的极度接近 ——此乃观察的顶峰 。

从附加给存在者的价值中，产生出对生成者的谴责和不满：既然这样一个存在世界（Welt des Seins）只是被虚构出来的。

存在者的变形（物体、上帝、理念、自然法则、公式等等。）

“存在者”作为假象；价值的颠倒：假象曾经是价值赋予者 ——

认识本身在生成中是不可能的；那么，认识是如何可能的呢？作为关于自身的谬误，作为权力意志，作为欺骗意志。

生成作为虚构、意愿、自我否定、自我克服：不是什么主体，而是一种行为、设定，创造性的，没有“原因与结果”。

艺术作为要求克服生成的意志，作为“不朽化”，不过目光短浅，各各按照透视角度：仿佛在细微处重复着整体之趋向

一切生命 所显示的东西，必须被视为总趋向的缩小公式：因此是一种对“生命”概念的重新确定，作为权力意志

替代“原因和结果”，是生成者的相互斗争，经常带有敌人的啜饮声；生成者没有一个常数。

既然人们已经认识到了旧理想的动物性起源和功利性，那么，这些旧理想就不能用来阐释整个发生事件了；此外，一切[(84)]都是与生命相违背的。

机械论理论的无用性——给出无意义状态 之印象。

以往人类的全部理想主义 正在转变为虚无主义 ——转变为对绝对无价值 状态即无意义 状态的信仰……

理想的毁灭，新的荒芜，新的艺术，旨在坚守，我们这些两栖动物 。

前提 ： 勇敢、耐心、义无"反顾"，没有任何向前的冲动

请注意！查拉图斯特拉经常对所有从前的价值采取讽刺态度，那是由于他的丰富性。

7 [55]

如果"只有一种存在即自我"，其他所有"存在者"都是根据自我的形象被制作出来的，——如果对自我的信仰最终取决于对逻辑的信仰，亦即对理性范畴的形而上学真理的信仰：而另一方面，如果自我表明自己是某种生成着的东西 ： 那么———

7 [56]

反对 物理学上的原子。为了把握世界，我们必须能够对世界作出计算；为了能够对世界作出计算，我们必须拥有恒常不变的原因；因为我们在现实中找不到此种恒常不变的原因，所以我们就把它们虚构出来——那就是原子。此即原子论的起源。

世界的可计算性、一切事件都可以用公式来表达——这真的是一种"把握"吗？倘若在一种音乐中可计算的和能够约缩为公式的一切东西都是被计算好了的，那么，在这种音乐中到底有什么东西得到了把握呢？——之后就有了"恒常不变的原因"、事物、实体，也即某种"无条件的东西"；虚构 ——人们获得了什么呢？

7 [57]

有一个忧郁的下午，斯宾诺莎对自己大为不满：有一件小事他怎么也忘不了——他在这件小事上责备自己。突然，他自言自语道：这就是morsus conscientiae［痛苦］啊！可是何以这种morsus conscientiae［痛苦］还可能出现在我身上呢？

7 [58]

对基督教理想的批判：它的前提乃是心灵的实存条件——事关永恒的生命，也关乎罚入地狱或者永恒福乐

7 [59]

决定论只会损害那种道德，后者相信liberum arbitrium［选择自由、随心所欲］（作为道德性的前提），相信"责任"

7 [60]

反对实证主义，它总是停留在现象上，认为"只有事实"；而我会说：不对，恰恰没有事实，而只有阐释。我们不能确定任何"自在的"事实（Factum）：有此类意愿，也许是一种胡闹罢。你们说"一切都是主观的"：但这已经是解释了，"主体"不是任何给定的东西，而是某种虚构的东西、隐蔽的东西。——最后，把阐释者置于阐释后面，这是必要的吗？这已经是杜撰、假设了。

只要"认识"一词竟是有意义的，则世界就是可认识的：但世界是可以不同地解说的，它没有什么隐含的意义，而是具有无数的意义，此即"透视主义"。

我们的需要就是解释世界的需要：我们的欲望及其赞成和反对。每一种欲望都是一种支配欲，都有自己的透视角度，都想把自己的透视角度当作规范强加给其他欲望。

7 [61] (85)

暂时的章节标题 。

人的“改善”与“扩大”（或者是驯化与强化）的对抗

基督教理想批判（恭顺、贞洁、贫困、天真）

斯多亚派理想批判（包括“苦行僧”）

伊壁鸠鲁派理想批判（包括“奥林匹亚的”——还有“沉思冥想者”）

奴隶制的变形

艺术家与征服者。美想要什么？

公正、罪责、惩罚、责任——立法者。

浪漫主义理想批判，同样也要批判那种赋予悲观主义者以仇恨和蔑视之力量的理想

生命的阐释特征（虚无主义意味着什么？）　　“无目标性”

下个世纪及其先行者。

行动批判（原因与结果、行为、目的）

等级制

7 [62]

只有极少数人弄得清楚，那种关乎愿望 的立场，即任何一种“应当如此而其实没有”甚或“本来就应当如此”，包含着什么：一种对事物整个进程的判决。因为在其中没有什么孤立的东西：最细微的东西承载着整体，在你渺小的过失上矗立起未来的整个大厦，在每一次针对最细微的东西的批判中，整体一道受到判决。现在，假如道德规范（连康德也这样认为）从来没有得到完全实现，而且作为一种彼岸之物悬于现实之上，而在任何时候都没有落入现实之中：那么，道德或许就包含着一种对整体的判断。不过对于这个整体，还不妨问一问：道德是从哪里取得这种权利的 ？这个部分何以在这里充当了对于整体的法官呢？——而且，倘若这实际上是一种无法根除的本能，是这样一种道德〈的〉判断和对现实的不满（正如人们所断言的那样），那么，这种本能也许就并没有一同归属于那些无法根除的愚蠢，包括我

们的种类的不满足状态？——然而，我们说了这番话，我们就做了我们所谴责的事情；愿望的立场、未被授权的法官游戏的立场，也属于事物之进程的特征，任何不公正和不完美状态亦然，——这就是我们实现不了的关于"完美性"的概念。任何想要得到满足的欲望都表现出它对事物现状的不满：如何呢？也许是由完全不满足的、满脑子都是愿望的各个部分组成了整体？难道"事物之进程"就是"离开这里！离开现实！"，就是永远的不满足本身吗？莫非愿望就是驱动力本身？就是——deus［上帝］吗？

在我看来重要的是摆脱大全（das All）、统一性，某一种力、某个无条件之物；人们或许只好把它视为最高的机关，把它命名为上帝。人们必〈须〉把大全粉碎掉；忘掉对大全的尊重；为着最切近的东西、属于我们的东西，取回我们已经赋予未知之物〈和〉整体的东西。例如康德说："有两个事物永远值得敬仰"——今天或许我们更愿意说："消化更值得尊重。"大全总是带来老问题："祸害何以可能？"等等。也就是说：没〈有〉大全，没有伟大的感知能力或者发明能力或者力量仓库：在其中［+ + +］

7［63］

所有哲学最终要揭示的难道不是理性运动的前提条件吗？我们对自我的信仰，作为对一个实体的信仰，作为对唯一实在性的信仰，我们竟能根据这种实在性宣判事物的实在性？最古老的"实在论"最后才出现：那是在整个人类宗教史重新被认作心灵迷信史的同一时期里。这里有一个限制：我们的思想本身就蕴含着那种信仰（以其对实体一属性、行为、行为者等等的区分），而放弃这种信仰意味着不再可以思想。

可是，一种对于本质之保存来说极为必要的信仰，是与真理毫不相干的，对于这一点，举例讲来，人们甚至可以从以下事实中见出：

我们必须 相信时空和运动，而并没有感到不得不在这里把绝对的 [+ + +]

7 [64] (86)

[+ + +] 一切价值

第一章。
欧洲虚无主义。

第二章。
最高价值批判。

第三章。
一种新的价值设定的原则。

第四章。
风纪与培育。

草于1887年3月17日尼斯。

I．任何一种纯粹道德上的价值设定（譬如佛教的价值设定）都以虚无主义而告终：这对欧洲来说是可以预期的！人们以为有一种无宗教背景的道德主义就足够了：可这样一来，通向虚无主义的道路就是势所必然的 了。在宗教中缺的是那种强制性，即把我们 视为价值设定者的强制性。

7 [65]

人们每每多么愚蠢地把成就与它可怜的起点当作一个东西了！即便在艺术家那里亦然：人们怎能从作品反推艺术家呢！荷马 ——难道

你们没有感到那个悲观主义者和过度兴奋者，他因为自己痛苦的缘故而虚构出那种威严崇高之人的尽善尽美的丰富性！哲学家的理论要么是对自己的敏感性经验的粗暴普遍化，要么 就是他借以主宰这种敏感性的手段，——智慧等等。

——由之遁入精神冷酷、刻板固执。

四

利己主义及其问题！拉罗斯福哥[(87)]身上基督教的阴暗化，此人到处搬弄利己主义，并且以为利己主义降低了 事物和德性的价值！与他相反，我首先试图证明的是，除了利己主义根本就不可能 有其他什么东西了，——对于ego［自我］变得虚弱微薄的那些人来说，伟大之爱的力量也将是虚弱的，——最有爱心者主要是由于他们的自我的强壮，——爱乃是一种利己主义的表达，如此等等。实际上，错误的估价针对的是利益：1）那些得到好处和帮助的人们的利益，即群盲的利益；2）〈它〉包含着一种对生命之基础的悲观主义怀疑；3）〈它〉想否定那些最出类拔萃的和发育最好的人们；恐惧；4）〈它〉要帮助失败者获得权利以对抗胜利者；5）〈它〉导致一种普遍的欺诈，而且恰恰就在最富有价值的人们那里。

五

音乐及其危险性，——它的纵情享乐，它为基督教状态而准备的复活术，尤其是为那种被移植的感性与祈祷之发淫状态的混合而准备的复活术（阿西西的方济各）——与头脑的肮脏以及心灵的迷狂密切相关；使意志 破碎，使敏感性过于紧张，这些音乐家是淫荡的。

请注意！艺术得以成长的诸原因 （内在状态）：而且，十分不同于〈各种 〉作用 。

7 [66] [(88)]

哪种人在读我的著作时可能会产生坏感觉？撇开——多么陈腐的做法——那些根本“不理解”我的著作的人们（诸如受过教养的下流坯和大城市的蠢妇人，或者教士，或者“德国小鬼”，或者所有喝啤酒和散发出政治气味的人们）。例如就有一些文学家，他们用精神做肮脏的交易，愿意靠他们的意见为“生”——因为他们已经发现，在一个意见中（至少在某些意见中）有某种东西是值钱的，——针对他们，从我的著作中吹来一种冰冷的蔑视的持久气息。同样地，我也难以令文学女人们开心，正如她们所习惯的那样，用的是病态的性具和手指上的墨水渍；也许是因为我把女人看得太高了，以至于我想把她们降到墨鱼的水平上？同样地，我也明白，为什么所有夸张的鼓吹者都对我心生怨恨：因为他们恰恰需要那些德性原则的大话和噪音，对于后者，我———还有那些一旦感到一种刺痛就会暴跳如雷的人们———

所有这些对手都不曾在我眼里：但有另一个对手，其痛苦却也使我自己悲痛：——那就是那些正在从乌合之众中艰难地提升自己的人们，具有道德渴望、斗争张力的人们，热烈地要求高贵的人们。在他们看来，情形似乎一定是，从我的著作中他们仿佛看到了一只嘲讽的眼睛，后者摆脱不了他们细小的英雄气概——不断呈现在这只眼睛面前的，是他们整个轻微的困苦，以及他们的疲乏，所有厌烦者的空虚所必需的东西，他们蚂蚁般的攀登和栽跟头。

7 [67] (89)

最近，莱比锡的一位叫泰奥多·弗里契的先生给我写了信。在德国，决没有比这些反犹太主义者更无羞耻和更为愚笨的团伙了。为了答谢，我回信时狠狠踢了他一脚。这个恶棍，还竟敢使用查〈拉图斯特拉〉这个名字！可恶！可恶！可恶啊！

7 [68]

请注意！！

竟至于相对于在无神论者中间，人们在虔信者和信神者中间更难以发现道德事物方面的自由思想 （例如，帕斯卡尔在道德问题上比叔本华更为自由，更解放思想）

7 [69]

在爱比克泰德[(90)]和蒙田这两个人物身上，帕斯卡尔看到了自己真正的引诱者，针对他们，他必需一再为自己的基督教辩护，确保自己的基督教。

7 [70]

在人类底层的乌烟瘴气之上，存在着一种更高级的 、更光明的人类，后者在数量上看是十分微小的——因为按其本质来讲，一切出类拔萃者都是稀罕的——：有人属于这种人类，并不是因为他比底层的人们更有天赋，或者更有美德，或者更有英雄气概，或者更可爱些，而是因为他更冷酷 、更光明 、更有远见 、更孤独 ，是因为他忍受着孤寂，偏爱孤寂，要求孤寂，把孤寂当作幸福、特权，其实就是把它当作此在（Dasein）之条件，是因为他生活在乌云雷电以及暴雨狂风之中，但同样也生活在阳光、雨露、雪花以及必然地来自高空以及——如果它是运动的——永远只在自上而下 的方向上运动的一切之中。向着 高空的野心并不是我们的野心。——对我们来说，英雄、殉道者、天才和狂热者还不够平静、忍耐、精细、冷静、从容。

---

(1) 相应的手稿编号为：Mp XVII 3b。——译注

(2) 原文如此。——译注

(3) 数字（19）指5［50］。——编注

(4) 原文如此。——译注

(5) 在此引用斯宾诺莎、莱布尼茨、休谟、康德时，很可能关乎尼采在瑞士库尔（Chur）图书馆的阅读（1887年5月中旬至6月初，尼采曾在那里）。——编注

(6) 拉梅内（Robert de Lamennais，1782—1854）：法国神甫、哲学家、政论家。主张宗教应与政治和教育分离。著有《宗教实质流变论》、《论革命进程与反对教会的战争》等。——译注

(7) 米什莱（Jules Michelet，1798—1874）：法国历史学家，主张民主主义和反教权主义。著有《法兰西史》、《法国革命史》、《十九世纪史》等。——译注

(8) 参看斯宾诺莎：《伦理学》，中译本，贺麟译，北京，1991年，第171页。——译注

(9) 参看斯宾诺莎：《伦理学》，中译本，贺麟译，北京，1991年，第113页以下，第156页。——译注

(10) 费舍尔（Ernst Kuno Berthold Fischer，1824—1907）：德国哲学史家，新康德主义早期代表人物之一。主要著作有《近代哲学史》（六卷本）、《康德生平及其学说的基础》、《美的概念》等。——译注

(11) 参看斯宾诺莎：《伦理学》，中译本，贺麟译，北京1991年，第32页以下。——译注

(12) 参看康德：《系科之争》，第2部分：哲学系与法律系之争，学院版，柏林1968年，第7卷，第91页。——编注

(13) 根据康德《判断力批判》第47节所做的概述（学院版，第5卷，第308—310页，其中引文据第5卷第309页）。——编注

(14) 参看康德《判断力批判》，第53节，学院版，第5卷，第330页。——编注

(15) 参看康德《判断力批判》，第51节，学院版，第5卷，第324页。——编注

(16) 参看康德《判断力批判》，第51节，学院版，第5卷，第323页。——编注

(17) 参看康德：《系科之争》，第2部分，第5—7节；引文：第7节，学院版，第7卷，第88页。——编注

(18) 同上，第3节，学院版，第7卷，第81页。——编注

(19) 有所变动的引文，据康德：《单纯理性限度内的宗教》，第4部分，第2节，第4节"论宗教事务中良知的引导"，学院版，第6卷，第186页。——编注

(20) 根据康德《单纯理性限度内的宗教》第1部分、第2部分总说明和导引所做的概述，学院版，第6卷，第44—60页。——编注

(21) 康德：《实践理性批判》，第2部，结论，第5卷，第161、162页。——编注

(22) 原文到此中断。参看康德：《实践理性批判》，结论；此处译文参看中译本，韩水法译，北京，1999年，第177页。——译注

(23) 根据康德《实践理性批判》第1部第1卷"纯粹实践理性分析论的批判性阐释"所做的概述，第5卷，第89—106页（特别是第102页）。——编注

(24) 同上，第5卷，第97页。——编注

(25) 数字（9）指5［50］栏目。——编注

(26) 数字（21）指5［50］栏目。——编注

(27) 数字（18）指5［50］栏目。——编注

(28) ……有何干系啊？］参看《约翰福音》，第2章，第4行。——编注

(29) 参看《路加福音》，第10章，第42行，第12章，第31行。——编注

(30) 数字（8）指5［50］栏目。——编注

(31) 陀思妥耶夫斯基……的审判］有关尼采的陀思妥耶夫斯基阅读，参看《尼采编年史》［KSA，第15卷。——译注］。也可参看《偶像的黄昏》，概述，第45节。——编注

(32) 巴那斯派（les Parnassiens）：又译"高蹈派"。1866年在法国巴黎成立的诗人团体，因所出诗选《当代巴那斯》而得名（巴那斯为古希腊神话中阿波罗和缪斯诸神居住的山）。该派倡导"为艺术而艺术"，是法国象征主义文学的前驱。——译注

(33) 参看《瓦格纳事件》，第1节。——编注

(34) 原文为法文。——译注

(35) "质朴的……"之后原文为法文。——译注

(36) 门德尔松（Mendelsohn，1809—1847）：德国指挥家、作曲家、钢琴家。——译注

(37) 原文为法文。——译注

(38) 梅耶贝尔（Giacomo Meyerbeer，1791—1864）：德国作曲家。1826年起寓居巴黎，发展了当时盛行于法国的大歌剧体裁。所作歌剧场面宏大、布景华丽、偏重外在效果。主要代表作有《恶魔罗勃》、《法国清教徒》等。——译注

(39) 原文为法文。——译注

(40) 原文为法文。——译注

(41) 后半句原文为法文。——译注

(42) 原文为法文。——译注

(43) 后半句原文为法文。——译注

(44) 后半句原文为法文。——译注

(45) 后半句原文为法文。——译注

(46) 德拉克罗瓦（Eugène Delacroix，1798—1863）：法国画家。代表作有《自由领导人民》、《阿尔及尔妇女》等。——译注

(47) 原文为法文。——译注

(48) 后半句原文为法文。——译注

(49) 原文为法文。——译注

(50) 安格尔（Jean Auguste Dominique Ingres，1780—1867）：法国画家，古典主义画派的最后代表。主要作品有《爱蒙夫人像》、《泉》、《土耳其浴》等。——译注

(51) 格鲁克（Christoph Willibald Gluck，1714—1787）：德国歌剧作曲家。主要作品有《奥菲欧》、《阿尔且斯特》、《巴吕德与爱莱娜》等。——译注

(52) 原文为法文。——译注

(53) 荷拉斯·韦尔内（Horace Vernet，1789—1863）：法国画家。——译注

(54) 参看2［194］（可供补充）。——编注

(55) 原文为法文。——译注

(56) 费奈隆（Francois de Salignac de la Mothe Fénelon，1651—1715）：法国作家、教育家。主要作品有《泰雷马克历险记》、《死者对话录》、《论女子教育》等。——译注

(57) 夏多布里昂（Francois Renéde Chateubriand，1768—1848）：法国作家。主要著作有《基督教真谛》，中篇小说《阿达拉》、《勒内》等。——译注

(58) 丰塔纳（M．de Fontanes，1757—1821）：法国诗人、政治家。——译注

(59) 拉马丁（Alphonse Marie Louis Prat de Lamartine，1790—1869）：法国诗人、历史学家。主要著作有诗集《沉思集》、《新沉思集》，长诗《约瑟兰》，小说《葛莱齐拉》等。——译注

(60) 索伦托（Sorrent）和波西利普（Posilipp）：意大利地名。——译注

(61) 原文为法文。——译注

(62) 乔治·桑（George Sand，1804—1876）：法国女作家。主要作品有小说《印第安娜》、《瓦朗蒂娜》等。——译注

(63) 戈蒂埃（Théophile Gautier，1811—1872）：法国诗人、小说家、文学评论家。首倡"为艺术而艺术"，成为巴那斯派的美学纲领。主要作品有诗集《死的喜剧》、《珐琅与玉雕》等，小说《莫班小姐》等，文学评论《论怪诞》、《浪漫主义史》等。——译注

(64) 原文为法文。——译注

(65) 原文为法文。——译注

(66) 原文为法文。——译注

(67) 原文为法文。——译注

(68) 奥比涅（Théodore Agrippa d'Aubigné，1552—1630）：又译"多比涅"，法国作家。著有诗集《悲歌集》、散文集《写给孩子们的自传》，小说《弗奈斯特

男爵的奇遇》等。——译注

(69) 原文为法文。——译注

(70) 原文为法文。——译注

(71) 原文为法文。——译注

(72) 理解一切即宽恕一切（tout comprendre c'est tout pardonner）］参看1［42］注释。——编注

(73) 为艺术而艺术（l'art pour l'art）］尼采特别想到的是那些法国颓废者（诸如戈蒂埃、波德莱尔等等）。——编注

(74) 马可·奥勒留（Marc Aurel，121—180）：全名为Marcus Aurelius Antoninus，古罗马皇帝，新斯多亚派哲学代表人物之一。——译注

(75) 《人性的，太人性的》第2节，第182页］参看《漫游者及其影子》，第350节。——编注

(76) 参看5［50］第17条。——编注

(77) 所谓的"环境"理论源自H．泰纳（H．Taine）。——编注

(78) 参看卢齐利乌斯：《闲谈集》第1340条（Marx）［引自瓦罗内：《论拉丁语》（ex Varrone，De lingua latina）］；希腊文诗句引自梅南窦的《单行体诗》（monostichoi）（？）；斯卡里格首先把这两个诗句放在一起比较。——编注

(79) 卢齐利乌斯（Gaius Lucilius，约前180—前102）：古罗马讽刺诗人。著有诗作30卷，名为《闲谈集》，仅存残篇。——译注

(80) 如上编注所示，此希腊文诗句引自梅南窦（Menander，约六世纪），后者为东罗马帝国历史学家。著有关于东罗马帝国的历史著作，原著已佚，仅存残卷。上列编注中的斯卡里格可能指人文主义学者、哲学家斯卡里格（J．Caesar Scaliger，1485—1558），也可能指古典学者、语言学家斯卡里格（J．Justus Scaliger，1540—1609）。——译注

(81) 有关《权力意志》的计划。——编注

(82) 有关《权力意志》的计划。——编注

(83) 参看7［66］。——编注

(84) 应指"一切旧理想"。——译注

(85) 关于《权力意志》。——编注

(86) 本条空白处完全可以补全：〈权力意志，重估〉一切价值的〈尝试〉。据2［100］。在过去的尼采档案中，这个计划据称是《权力意志》第一版（1901年）和第二版（1911年）之编纂工作的基础。——编注

(87) 拉罗斯福哥（Larochefoucauld，全名为Francois de La Rochefoucauld，1613—1680）：法国作家。著有《箴言集》、《随笔集》等。——译注

(88) 参看7［46］。——编注

(89) 参看1［153］。泰奥多·弗里契（Theodor Fritsch），反犹太主义作家，《反犹通信》的编者，《犹太人问题手册》（1887年第1版，1923年第29版）的作者，1924年作为国会议员拥护一个国家社会主义小团伙。与伯恩哈德·福斯特（Bernhard Förster）过从甚密。尼采给弗里契写过两封拒斥性的书信，在其中十分强烈地表达了自己的反—反犹太主义态度（3月23日和29日）。弗里契于是公开抨击尼采。——编注

(90) 爱比克泰德（Epictet，约66—约130）：古罗马斯多亚派哲学家。——译注

[8．1887年夏] (1)

〈第一章："什么是真理？"〉

〈第三节： 求真理的意志。〉

8 [1]

真理问题

对信仰的需要乃是真实性的最大 障碍。

求真理的意志

虚假性。 无意识的虚假性 。

每一种自主的本能 都以其他本能为自己的工具、侍从、奉承者：它决不让人称呼自己的丑 名，而且它绝不容忍其他任何 赞词，他没有间接地分享 的赞词。

在每一种自主的本能周围，所有赞扬和责难都凝结为一种固定的秩序和礼节。

此乃虚假性的一个 原因。

每一种追求统治权 ，但受到某种束缚的本能，自为地，为了支持自己的自我感觉，为了强化，都需要所有美好的名目以及得到赞赏的价值：结果，它就敢于多半借着它所反对、它想摆脱的"主人"的名义招摇过市。（例如在基督教价值的统治下的肉欲或者权力欲）

此乃虚假性的另一个 原因。

在这两种情形下，完全的幼稚性 都占了上风：虚假性没有 进入意识之中。如果人看到驱动者与它的"表现"（"面具"）是分离的 ，那么，这就是破碎了的 本能的标志——一个自相矛盾的标志，而且是极

少获胜的。表情、话语、情绪当中的绝对清白无辜，虚假性当中的“好良心”、人们借以取得最伟大和最壮丽的话语和姿态的可靠性——所有这一切都是为获胜所必需的。

在另一种情形下：在极端的明见性中，为了获胜，就需要演员的天才以及在自制方面的非凡修养。因此，教士们就是最灵巧的、自觉的伪善者；其次是王侯们，他们的地位和出身使他们养成了一种演戏本事。第三是社会名流、外交人物。第四是女人们。

基本思想：虚假性表现得如此深刻，如此全面，意志如此这般地指向直接的自我认识和直呼其名的行为，以至于下面这种猜测具有很大的可能性：真理、求真理的意志真正说来乃是某种完全不同的东西，而且也只不过是一种**伪装**。

在种种伪装中的感性

作为理想主义（“柏拉图”），是青年人所特有的，创造出一种凹面镜图像，犹如情人在特殊亲密的情形下表现出来的那样，在每个事物周围铺设一种表面装饰、放大、美化、无限性

在爱的宗教中：“一个美少年、一个美女”，具有某种神性，一个新郎，一个心灵的新娘

在艺术中，作为“装饰性的”力量：就像男人看女人，恨不得把自己的一切优点都当作礼物送给她，艺术家也是如此，他把自己的感性投放在一个他通常所尊重的客体上面——这样一来，他就完成了一个客体（把它“理想化”了）

在男人关于女人所感受的那种意识影响下，女人迎合男人的理想化努力，往往梳妆打扮、步态优美、婀娜多姿，表现得温柔多情而善解人意。同时，她又故作羞怯、矜持、不可侵犯——以那种本能的直觉，即这种做法可增强男人的理想化能力。（——在这种女人本能的非凡精巧性中，羞怯决非始终都是故意的虚伪：女人猜想，正是天真确实的羞怯感多半能引诱男人，迫使他作出高估。因此之故，女人是

天真的——基于那种本能的精巧，这种本能劝她去发挥清白无邪的用处。一种有意的对自己视而不见……

凡在伪装更强烈地发挥作用的地方，当它未被意识时，它就会成为 无意识的。

关于艺术的起源 。那种做得完美 、看得完美 的行为，乃是载满了种种性力的大脑系统所特有的（与情人幽会的夜晚，最细微的偶然事件也会得到美化，生命成为高雅事物的序列，所谓"失恋者的不幸比任何其他东西都更有价值"）： 而另一方面，每一个完美 和美好之物 都起着一种无意识的回忆作用，即对那种爱恋状态及其观看方式的回忆——事物的每一种完美性 、事物的全部美 ， 都通过邻接、接近（contiguity）重又唤起爱神的极乐。在生理学上讲 ： 艺术家的创造本能和精液（semen）在血液中的分布……对艺术和美的要求 乃是一种对于传送给大脑的性欲的狂喜快感的间接要求。变得完美的世界 ，通过"爱"……

伪装中的"群盲欲望 "

艺术家身上的欺骗 和伪装 欲望突然出现

伪装中的冥想 欲望。

伪装中的残暴

伪装中的疾病 和蜕化 。

伪装中的老年
（作为虚无主义

（作为年轻的和遗传的 价值的回归——理智和性格的张力已经破碎了，例如理〈查德〉·瓦〈格纳〉

vis inertiae［惯性力］的伪装

〈第二章：价值的起源 。〉

〈第一节 ： 形而上学家。〉

8 [2]

论形而上学的心理学

这个世界是虚假的——因此 有一个真实的世界。

这个世界是有条件的——因此 有一个无条件的世界。

这个世界是充满矛盾的——因此 有一个无矛盾的世界。

这个世界是生成着的——因此 有一个存在着的世界。

纯属谬误推论（对理性的盲目信赖：如果A存在 ， 则它的对立概念B也一定存在 ）

此类推论是由痛苦激发出来 的：根本上乃是一些愿望 ， 想要有这样一个世界；同样地，对一个令人痛苦的世界的仇恨，也表达在对另一个世界、一个有价值的 世界的想象中：在这里，形而上学家对现实的怨恨 乃是创造性的。

第二 类问题：痛苦为何 ？ ……在此得出了一种推论，即对真实世界与我们这个虚假的、变化的、令人痛苦的和充满矛盾的世界之间的关系的推论。

1）作为谬误之结果的痛苦：谬误是如何可能的?

2）作为罪责之结果的痛苦：罪责是如何可能的?

（——把来自自然领域或者社会的纯粹经验普遍化，并且把它投射到"自在"之中）

可是，如果从因果角度看，有条件的世界是由无条件的世界来限定的，那么，导致谬误和罪责的自由 也一定是由这个无条件的世界一道来限定的，而且人们又会问：为何 ？ ……所以，虚假、生成、矛盾、痛苦的世界是被意愿的 ： 为何 ？

这些推论的错误：构成了两个对立的概念，——因为如果有一种实在性与其中一个概念相应，那么“必定”也有一种实在性与另一概念相应。“要不然，人们能从哪里 获得它的对立概念呢？”——因此，理性 乃是一种关于自在存在者的启示的源泉。

然而，那些对立面的起源 未必需要归结于一个超自然的理性源泉：相反，只要端出这些概念的真正发生过程 就足矣——这种发生过程起于实践领域，起于功利领域，而且恰恰因此而有其强大的信仰（如果人们没有按照这种理性来进行推论，人们就会毁灭于此 ：但因此并没有“证明”理性所断定的东西）

在形而上学家那里由痛苦引起的偏见：那是十分幼稚的。“永恒极乐”：心理上的荒谬。勇敢而富有创造性的人决不会 把快乐和痛苦理解为终极的价值问题，——那是一些伴随状态，如果人们要达到 某个东西，人们就必须意愿 两者。——形而上学家和宗教徒看到快乐和痛苦问题的突现，这一点表现了他们身上某种疲惫和病态。甚至道德 对他们来说也具有这样一种重要性 ，只是因为道德被视为消除痛苦的重要条件。

由假象和谬误引起的偏见亦然 ：痛苦的原因乃这样一种迷信，即相信幸福与真理是联系在一起的（混淆：幸福在于“确信”、在于“信仰”）

〈第二节： homines religiosi［宗教徒］。〉

8 [3]

关于“homines religiosi”［“宗教徒”］

禁欲理想意味着什么？

依然新鲜的沉思默想的 生活方式的预备形式，极端地，为的是获得尊敬并且取得对自身 的尊敬（反对 非活动性的“坏良心”）这种非活动性的条件是有待寻求的

一种对心灵之干净 的感觉，用巴罗克方式来表达

一种囚徒状态 （为自己准备大量精美食品），作为对一种超级野蛮的贪欲状态的补救（这种贪欲要避开各种“引诱”）——作为对感官的仇恨，生命表达自己。

一种生命的赤贫化，一种对冷漠、安宁的需要。苦行僧的窍门。“老年”

一种病态的脆弱性，敏感性，某种老处女般的东西，回避生活：间或有一种错误地被引导的性爱和“爱情”的歇斯底里

对谦恭 （“绝对服从”）的批判，间或是对权力本能的批判，即寻求绝对“工具”或者作为工具而获得最多的权力本能。这方面的聪明，懒惰（恰如在贫困和贞洁中）

对贫困 的批判（虚假的弃权和竞争，作为达到统治地位的聪明手段。

对贞洁 的批判。有用性： 它给予时间、独立性——理智〈的〉娇生惯养，这在女人们中间是不堪经受的——家庭是一个喋喋不休的大窝。〈它〉蕴含着力量，防止某些疾病。女人和小孩的自由避开大量诱惑（奢侈、对权力的奴性、编排

一个人，在他身上自然的神秘多样性和丰富性在发生作用，可怕之物与令人陶醉之物的一个综合，某种允诺，某种更丰富的知识，某

种更丰富的能力。禁欲理想始终表达出一种失败，一种匮乏，一种生理冲突。令人深思的是，真正说来，只有教士这个禁欲主义者种类才依然为当代人所熟悉：此乃人类蜕化和失败的表达。——而且正如我们关于浪漫主义艺术家所讲的那样，人们也可以说，真正说来，只有浪漫主义的教士 才为我们所熟悉——古典主义的 教士本来是可能的，他很可能也在此存在过。以一个古（典主义）〈教士〉的这样一种可能性，人们来设想一下museo Borbonico Neapels［那不勒斯波旁博物馆］中的柏拉图：这是不是一个有胡子的狄奥尼索斯，考古学家们没有把握。这对我们来说应该是无关紧要的：而确定无疑的是，人们在这里假定了一个教士类型，——并不是 一个禁欲类型……

基督教的教士代表着反自然，代表着智慧和善的权力，但却是反自然的权力和反自然的智慧，反自然的善：敌视权力、认识以及——

权力作为奇迹权力

智慧作为反理性

爱情作为反性欲

对于尘世间强大者的仇恨，以及一种隐藏的根本性的竞赛和竞争——人们想要的是心灵，人们把身体让给心灵——

对精神、骄傲、勇气、自由、精神之放纵的仇恨

对感官、感官之乐、一般快乐的仇恨，以及一种对感性和性欲的不共戴天的仇恨

基督教教士做错了这件事——诽谤的和可耻的导致误解的意志，对起源处出现的狂热崇拜和神秘仪式中的性意志的误解……

基督教教士自始就是感性的死敌：人们不能设想一种比纯洁地充满预感而又庄严的态度更大的对立了。例如，在雅典最值得尊敬的女

性崇拜中，性象征的当前呈现就是以这样一种态度〈而被感受到的〉。生育行为乃是一切非禁欲宗教中固有的奥秘：一种关于完善和神秘意图的象征，关于未来的象征（再生、不朽）

〈第三节： 善人与改善者。〉

8 [4]

善人与改善者 。

对身体上的和心灵上的特权者的仇恨： 丑陋而失败的心灵反对美好、高傲、欢快的心灵的暴动。

它们的手段：对美、高傲、快乐的怀疑

反自然的东西作为更高级的东西
- “毫无功绩”
- “危险是巨大的；人们应当颤抖并且感到不妙”
- “自然性是恶的；违背自然乃是正当的事情。违背“理性”也是正当的。

又是这些教士们， 他们充分利用这种状态，为自己赢得“民众”。“罪人”喜欢上帝甚于喜欢“公正者”。

这 就是反对“异教”的斗争（良心的谴责乃是摧毁心灵和谐的手段）。

平庸者 对特立独行者 的仇恨， 群盲对独立不羁者的仇恨

习俗作为真正的“德行”
- 反对“利己主义”：价值只是对“他者”而言
- “我们人人平等”
- 反对统治欲，一般地反对“统治”

反对宗派主义者、自由精神者、怀疑论者

反对哲学（对立于工具本能和棱角本能）

在哲学家本身那里的“绝对命令”、道德的本质“无所不在”

三个断言：

不高贵者是更高级者（抗议"俗人"）

反自然者是更高级者（抗议失意者）

平庸者是更高级者（抗议群盲、"中等者"）

在道德史上也就表现出一种权力意志，通过

时而是奴隶和被压迫者，
时而是失败者和自苦者
时而是平庸者
做出试验，实施对他们最有利的价值判断。

就此而言，道德现象从生物学的观点出发是极其可疑的。道德迄今为止的发展有以下代价：

统治者及其特殊本能
成功者以及美的人物
无论哪种意义上的独立不羁者和特权者

可见，道德是一种反运动，反对自然那种谋求达到一个更高级类型的努力。它的效果是：

对一般生命的怀疑（因为生命的各种趋向被感受为"不道德的"

无意义状态，因为最高价值被感受为与最高本能相对立的——荒谬。

"更高人物"的蜕化和自我毁灭，因为恰恰在他们身上，那种冲突被意识到了。

道德中的奴隶起义：怨恨是创造性的。被压碎者、被践踏者，对他们来说，真正的反应已经不起作用了。

因此：首先是一种否定性 价值（在高贵的道德中则相反，这种道德起源于一种对自身的得意洋洋的肯定 ）。

“恶人”（真正说来乃强者）

对贵族价值的诽谤 方法：（骄傲、美、幸福、喜悦、感性、富有借助于1）不 愿观看，2）愿虚伪地 观看，3）愿向里 观看。

颠倒：把怨恨 本身解释为德性（公正感）的尝试

事实上的、畏惧的卑贱状态乃是“谦恭”

非攻击性、“胆怯”、等待作为“忍耐”

作为“善”、作为“对敌人的爱”、作为“博爱”，也作为“对上帝的服从”，上帝命人们听从“当权者”

复仇愿望乃是“上帝对其敌人的胜利”，同样地，看见失败时表现出来的残暴乃是“对上帝之公正的胜利”

它的不幸乃是对“被选中者”的检验、准备，是表彰，本身就是聪明（“为的是将来获得更丰厚的报偿”）

生活在“希望”中，在“爱”中，在“信仰”中

（对贫困者和受压迫者的上帝的信仰）

贫困之尊严作为“礼拜”

总而言之 ，试图自我满足并且说服自己，“人们不仅会更好”，而且也“会更好地拥有”。“善人”，真正讲来即是弱者 。

——其中有最深的欺诈和谎言。——

人的内化过程 （作为疾病）

这种内〈化〉的形成，是〈因为〉强大的欲望随着和平和社会的建立无法向外发泄，就与幻想结盟，试图向内取得补偿。对敌意、残暴、仇恨和暴力的需求后退了，“倒退了”；在认识意愿中包含着占有欲和征服；在艺术家身上出现了倒退了的伪装力量和欺骗力量；欲望被改造为人们与之斗争的恶魔，如此等等。

意识 作为疾病

人一再把自身置入他还不具备任何本能来加以直觉的那些境地之中：也就是短暂地进行实验和根据“推理”进行行动，而不是根据本能。“理性主义的”事件，例如，法国大革命。

新鲜事物脱不了坏良心
例如婚姻
和善的、同情的、宽恕的情感（久已与自我毁灭联系在一起了）
要求探究的意志（作为反对权威的意志）
伟大的自然之征服（作为不信神状态）
和平
商人、税吏

在那些高贵的种属那里，它们放弃复仇，与至高的暴力相对抗。
也就是说，“法律意识”与坏良心关系密切

8 [5]

每一种不公都是某种非自愿的东西：因而是一种συμφορα ' [命运、偶然]：柏拉图在《法律篇》第九和第十〈卷〉中在谈到盗窃神庙圣物和谋害父母的恶行时如是说。

8 [6]

个人责任感的发育受到了遏制：通过绷得紧紧的性别组织（后果并不涉及行为者，而且每个行为者都承担了所有人的后果——最为奇异的也许是首脑的“良知”情况，他不得不为相关的一切赎罪）
大事件：
男人对女人的胜利（好战的、男权
和平对战争的胜利

8 [7]

说谎的乐趣乃是艺术之母，恐惧和淫荡乃是宗教之母，Nitimur in vetitum［竭力禁止］和好奇乃是科学之母，残暴乃是非利己主义道德之母，悔恨乃是社会平等运动的源头，权力意志乃是公正的源头，战争乃是真诚（善的良知和喜悦）之父，男权乃是家庭的源头；怀疑乃是公正和沉思的根源

8 [8]

《查拉图斯特拉 》

这部著作中的每一个词语都一定既使人痛苦，使人受到伤害，又使人深深地心醉神迷：——凡没有如此这般 被理解的，就是人们根本没有理解的。

---

(1) 相应的手稿编号为：Mp XVII 3c。——译注

[9．1887年秋] (1)

第一卷

9 [1]

原则与预先考量 。

1．论欧洲虚无主义 的历史。

作为以往理想的必然结论：绝对的无价值状态。

2．关于永恒轮回 的学说：作为虚无主义的完成，作为危机 。

（1）3．哲学的整个发展乃是求真理的意志的发展史。这种意志的自身置疑。社会价值感发酵成为绝对的价值原则。

（2）4．生命问题：作为权力意志 。（社会价值感暂时占优势是可以理解的，而且是有用的：这关系到一个基础 的建立，在此基础上，一个更强大的种类终于成为可能的了。）强者的尺度：能够在颠倒了的 价值评估下生活，并且永远重新意愿这种价值评估。国家和社会作为基地：世界经济观点，作为培育 的教育。

9 [2]

（3）

对善人 的批判。（并非 对伪善的批判：——这充其量有助于我开心和保养）以往与可怕的情绪及其弱化、抑制的斗争——：道德作为渺小化。

9 [3]

（4）

康德：使英国人的认识论怀疑主义对德国人来说成为可能的

1）因为他使德国人的道德需要和宗教需要对怀疑主义发生兴趣（正如出于同样的原因，现代学者们把怀疑论当作奥古斯丁的柏拉图主义的准备来利用；正如帕斯卡尔甚至利用道德主义的怀疑论来激发信仰需要（为信仰需要"辩护"）

2）因为他用经院哲学的方式装扮和扭曲了怀疑主义，因此使之能够为德国人科学上的形式趣味所接受（因为洛克和休谟本身过于明朗和清晰，按照德国人的价值本能来讲，就是"过于肤浅"了——）

康德：一个渺小的心理学家和善于识人者；在伟大的历史价值方面，他的看法粗糙而失策（法国大革命）；卢梭式的道德偏执狂，具有隐秘的基督教价值观；完全的教条主义者，但带有一种笨拙的对于这一癖好的厌恶情绪，乃至于希望对〈它〉施以压制，但也因为怀疑论而立即感到厌倦了；尚未受任何世界主义审美趣味和古代美的气息的熏陶……是一个拖延者 和中介者 ，而不是什么原创的东西（——就像处于机械论与唯灵论之间的莱布尼茨

就像处于十八世纪的趣味与"历史感"（——它本质上是一种异国情调感）的趣味之间的歌德

就像处于法国音乐与意〈大利〉音乐之间的德国音乐

就像处于罗马帝国与民族主义之间的卡尔 大帝[(2)]。

起中介、桥梁作用，——卓越的拖延者 。

9 [4] [(3)]

结论："曾经是他的一位老师"

人类如何使自己成为不朽……[(4)]

（《地狱篇》，第15歌，第85行）

9 [5]

（5）

关于民族天才 的特性，着眼于外来之物和移植之物。

英国 天才把他接受的一切都粗糙化和自然化

法国 天才把一切都冲淡、简化，对一切都想当然，把一切都装扮得漂漂亮亮；

德国 天才把一切都混合、调和、搅拌起来，加以道德化。

意大利 天才大大地对移植之物作了最自由和最精细的应用，并且插入远甚于抽离：作为最丰富的 天才，他作了最多的馈赠。

9 [6]

（6）

关于美学

感性、陶醉 提高了的、常胜的生命的形象及其美化力量：以至于有某种完满性被置入事物之中

反过来说：完满性之美 在哪里显示出来，感性和陶醉的世界就在哪里一道被激发出来，从古老的并生状态 （Verwachsenheit）当中。因此，宗教的幸福 包含着感性和陶醉。

而艺术家的感觉论上的敏感性同样是本质性的。

“美的 ”对快乐有点燃作用；人们可以想一想“爱情”的美化力量。难道不会是相反地，倒是被美化者和完满者温柔地激发起感性，使得生命作为舒适感而起作用么？——

9 [7]

（7）

精神性 当中的过剩 力量，为自身设立新的目标；完全不只是作为对低级世界或者有机体 、“个体”的保存起命令和引导作用的东西 。我们比个体更丰富，我们是整个链条，还带有这个链条的全部未来的使命。

9 [8]

关于计划 。

以完全自然主义的 价值取代道德价值 。对道德的自然化。

以关于支配性构成物的学说 取代"社会学"

以情绪的透视学说 （其中包含着一种情绪等级制）取代"认识论"。

变形了的 情绪：它们的更高级秩序 ， 它们的"精神性 "。

以永恒轮回学说 （此乃培育和选择的手段）取代"形而上学"和宗教

（8） "上帝"作为至高要素：此在（Dasein）乃一种永恒的神化与非神化。但 其中并没有价值的顶点 ， 而只有权力的顶点

对机械论 和材料 的绝对排除 ： 两者只不过是低贱等级的表达形式，情绪（"权力意志"）的最非精神化的形式

世界之愚昧化 作为目标，与权力意志一致，后者使诸因素尽可能相互独立：美作为获胜者的习惯 和娇惯 的标志 ： 丑恶之物乃诸多失败的表达（在有机体本身中）， 没有什么遗传！这个链条作为整体而增长 ——

从生成之顶点 （在最奴性的基础上对权力的至高精神化）倒退 ， 这乃是此种至高的力量的后果 ， 这种力量反对自身 ， 既然它再也不需要组织什么，它就把自己的力量用于解体 ……

a）对群体生活的越来越大的战胜 ， 并且使之臣服于一个较小，但较强的数量。

b）对特权者和强者的越来越大的战胜，因而出现了民主制度，最后出现了成员们的无政府状态 。

9 [9]

当代音乐 。

一部论战著作

弗里德里希·尼采著。

9 [10] [(5)]

第二部论战著作

作为道德的群盲透镜 （Heerden-Optik）。

在道德家和道德哲学家中间 。

一种与道德的决裂 。

对于道德，等级差异贡献了什么?

禁欲理想贡献了什么?

群盲贡献了什么?

哲学家们贡献了什么?

食肉动物的情绪贡献了什么?

9 [11]

在道德家中间 。——伟大的道德哲学家。道德作为以往哲学家的厄运

卢梭。康德。黑格尔。叔本华。利希腾贝格[(6)]。歌德。

格拉西安[(7)]。马基雅弗里。加利亚尼[(8)]。蒙田。帕斯卡尔。

卡莱尔。G．爱略特[(9)]。H．斯宾塞。

圣伯夫。勒南。龚古尔[(10)]。司汤达。拿破仑。

柏拉图。爱比克泰德。伊壁鸠鲁。塞涅卡。马可·奥勒留。

9 [12]

（9）

奥芬巴赫[(11)]：法国音乐，具有伏尔泰精神，自由而放纵，带有一丝讥讽的冷笑，但却明快、风趣到了平淡无奇的地步（——他没有涂脂抹粉——），而且并没有娇滴滴的、病恹恹的或者金色维也纳式的感性。

9 [13]

价值 。[12]

“生命的价值”：——但生命乃是一个个案，人们必须为一切此在（Dasein）辩护，而不 仅仅是为生命辩护，——这个辩护原则乃是生命据以说明 自己的东西……

生命本身不是达到某物的手段；它是权力之增长形式的表达 。

——我们不再把我们的“愿望”弄成审判存在 的法官！

——我们不会重又把我们的发展的最终形式（例如精神）安置为这种发展背后 的某种“自在”

9 [14]

末章 ： 最终愿望 。

书的结尾 （智慧本身如同生命：）深刻而有诱惑力。

9 [15]

（10）

德尔图良[13]关于那些恶的天使所讲的话，人们也可以对禁欲的教士们 来说。

关于那些恶的天使，德尔图良说（《护教篇》，第22节）：“在疾病治疗方面，它们是真正的巫师。因为它们首先进行折磨；然后它们就不断开出新的有害的药方，直到奇迹出现：——可是人们仍然相信，它们是有帮助的，因为它停止了折磨”。

9 [16]

（11）

“己所不欲，勿施于 人”。[14]这个“于”是可鄙的。不高尚的 ……

1）如果人们有权去施，人们绝没有因此就承认他人也有权施于我们 ……

2）对一个特别适合于某项任务的人来说，此类难堪的结果并没有 作为反对这项任务的理由而得到考虑：也许它们可以成为刺激物。

愚昧无知莫过于端出一种道德上的夸张（例如：要爱你们的敌人！[(15)]）。人们由此就把理性 从道德中驱逐出去了……道德中的自然

绝对的信念：高与低的价值感是不同的；低等者缺乏 大量的经验，自低等向高等，误解是必然的 。

9 [17]

（12）

对人的缩小 必须长久地被视为唯一目标：因为首先得建立一个广大的基础，以便一个更强大的人的种类能够站立在上面。何以迄今为止每一个得到强化的人的种类都站在低等种类的水平上 呢———

9 [18]

（13）

反对基督教理想 的斗争，反对关于"极乐"和作为生命目标的拯救的学说的斗争，反对天真者、纯洁心灵、受难者和落难者等等的至高地位的斗争（——上帝、上帝信仰还与我们何干！时至今日，"上帝"只不过是一个褪了色的词语，甚至再也不是一个概念了！）可是，正如伏尔泰临终前所讲的："别跟我谈那个 人！"[(16)]

究竟何时何地有一个人，可以算作是以类似于 那种基督教理想的方式进行观看的呢？至少对于一个心理学家和肾脏检查者必须具有的眼睛来说！——人们浏览了普鲁塔克[(17)]的所有主角。

9 [19]

（14）

阿西西的方济各：受爱戴的、大众化的，诗人，为了最低等的人们而反对贵族统治 和灵魂等级制。

9 [20] (18)

（15）

苏格拉底 ： 反对高贵的本能，十分粗俗（反对 艺术，但以典型的科学方式。嘲笑勒南的失策本能，后者把高贵（noblesse）与科学搅和在一起 。）

科学与民主 是紧密联系在一起的（尽管连勒南先生也这样说），确凿如艺术与“好的社会”。

9 [21]

（16）

向恶习 致敬：

希腊文化　　与鸡奸
德国音乐　　与嗜酒
科学　　与
复仇欲

9 [22] (19)

（17）

历史中的大谎言：

仿佛曾经有异教的堕落 ， 它为基督教开辟了道路！而实际上那是古代人的衰落和道德化 ！ 把自然本能重新解释为恶习 ， 这是早就发生的事啊！

——仿佛教会的堕落 乃是宗教改革的原因 ； 那只不过是借口，是宗教改革的煽动者的自我欺骗——其实当时有的是种种强烈的需求，它们的残酷性急需一种精神上的掩饰

9 [23]

（18）

对垂死者 的言语、举止和状态的欺骗性解释：例如，把对死亡的恐惧与对“死后”的恐惧彻底混为一谈……

9 [24] **(20)**

作为诱惑 之书的imitatio ［摹仿］ （在孔德那里）

9 [25]

四位伟大的民主主义者：苏格拉底、基督、路德、卢梭

9 [26]

（19）

与永恒不变之物的价值 （斯宾诺莎 的幼稚性，笛卡尔 亦然）相对立，乃是最短促而易逝之物的价值，是生命这条长蛇肚皮上闪烁着的诱人的金色光芒——

9 [27] **(21)**

（20）

用力求达到我们目标的意志 、因而 也就是力求达到其手段 的意志 来替代道德。

用自然命令 替代绝对命令

不想得到任何赞扬 ： 人们所作所为乃是对他有用的、或者使他愉快的、或者他必须 做的事。

9 [28]

（21）

心理学家的大伪造：

1）人类追求幸福

2）道德 是通向幸福生活 的唯一道路

无聊而空洞的基督教的 “极乐”概念

9 [29] (22)

〈（22）〉

勒南先生的绝对的本能匮乏，他把科学与高贵（noblesse）混为一谈。科学根本上是民主的和反寡头政治的 。

9 [30]

（23）

概念 之纠正

利己主义 。如果人们理解了何以“individuum”［个体、个人］是一个错误，每个个体毋宁说恰恰是直线进行的整个过程 （不只是“遗传的”，而是它本身……），那么，这个个体就具有一种无比巨大的重要性 。在这一点上，本能 说得完全正确；凡这种本能减退 处（——凡个人只为他人效力而为自己寻求 一种价值的地方），人们肯定能推断出疲乏和蜕化 。观念上的利他主义，彻底地和没有伪善地，乃是这样一种本能，它至少可以为效力于其他 利己主义而创造出第二种价值 。可是，它多半只是虚假的： 一条为保存本己的生命感 、价值感 而走的弯路 ——

9 [31]

（24）

在哲学中就像在战场 上，关键在于

——内在线索——

9 [32] (23)

谁不曾参与拜罗伊特的可恶的蒙昧主义

9 [33]

（25）

风纪之缺失 ： 将来需要大量禁欲苦行来强化意志，自愿的自身弃绝

9 [34]

（26）

工人应当像战士 那样学会感受。有一份酬金，一份工资，但得不到支付！付清与业绩 之间没有任何关系！相反，要按其特性 来为个人定位，使之能够作出他职责范围内的最佳业绩 。

9 [35] (24)

（27）

1．虚无主义乃是一种常态 。

虚无主义 ： 没有目标；没有对"为何之故？"的回答。虚无主义意味着什么呢？——最高价值的自行贬黜 。

它是两义的 ：

A））虚无主义作为提高了的精神权力 的象征：作为积极的虚无主义。

它可以是强者 的标志：精神力量可能如此这般地增长，以至于以往的 目标（"信念"、信条）已经与之不相适应了

——因为一种信仰一般而言表达的是生存条件 的强制性，一种对某个人物借以发育 、生长 、获得权力 的各种关系的权威的屈服……

另一方面，它也可能是不充分的 强者的标志，目的是创造性地重又设定 一个目标、一个为何之故、一种信仰。

作为强暴性的破坏力量，它达到它的相对力量的极大值：作为积极的虚无主义 。它的对立面或许是疲乏的虚无主义，后者不再进攻

，其最著名的形式就是佛教：作为消极的 虚无主义。

虚无主义表现为一种病态的中间状态 （巨大惊人的概括、对根本无意义 的推论就是病态的）：要么生产性的力量还不够强大；要么颓废还在犹豫不决，还没有找到它的辅助手段。

B））虚无主义作为精神权力的下降和没落 ：消极的虚无主义。

作为一种弱者的象征：精神力量可能已经困倦、已经衰竭 ，以至于以往的 目标和价值不适合了，再也找不到信仰——

价值和目标的综合（每一种强大的文化都以此为基础）自行消解，结果是各种价值相互冲突：导致瓦解

一切令人振作、有疗救作用、提供慰藉、令人麻醉的东西纷纷出笼了，披着形形色色的伪装 ，宗教的、或者道德的、或者政治的、或者美学的，等等

2．上述假设的前提

没有真理；没有事物的绝对性质，没有"自在之物"

——这本身就是一种虚无主义 ，而且是极端的虚无主义 。它径直把事物的价值 设入其中，而没有 、也不曾有一种实在与此价值相适应，相反，只有一种价值设定者 方面的力量的标志，一种对于生命目的 的简化

9 [36]

求真理的意志作为权力意志

9 [37]

判断的本质（肯定 之设定）。

9 [38]

(28)

“我相信事情是这样这样的”，这一价值评估 乃是“真理 ”的本质

在价值评估 中表达出保存和增长的条件

我们一切认识器官和感官 只是着眼于保存条件和增长的条件而发展起来的

对理性及其范畴的信赖 ， 对辩证法的信赖 ， 也就是逻辑学的价值评估，只是证明由经验证明的这些东西对于生命的有用性 ， 而并没有 证明它们的“真理性”。

必须有大量信仰 存在，人们可以作出判断 ， 没有 对所有本质性价值的怀疑：——

这乃是一切生命体及其生命的前提条件。因此，必须 把某物看作真实的，这一点是必然的，而不是：某物是真实的 。

“真实的 世界与虚假的 世界”——我把这个对立归结于价值关系

我们已经把我们的 保存条件投射为一般存在之谓词

为了繁荣发达起来，我们必须固守于我们的信仰——由此我们已经得出：“真实的”世界并不是可变的和生成的世界，而是一个存在着的 世界。

9 [39]

(29)

价值及其变化 与价值设定者的权力增长 相关

得到容许的“精神自由”的非信仰 之尺度，乃是权力增长的表达

“虚无主义”乃是精神的至高权力 的理想，最充沛的生命的理想：既是破坏性的又是嘲讽性的

9 [40]

(30)

所谓事物具有某种自在的性质，完全撇开解释和主体性，这乃是一个根本无益的假说：它预先假定了，解释活动和主体存在并不是本质性的，一个事物脱离了一切联系仍然是一个事物。相反地，事物表面的客观特征：难道它不只是会导致主体范围内的一种程度差异吗？——兴许慢慢变换的东西向我们表明为"客观"延续的、存在着的、"自在的"

——客体只是主体内部的一个虚假的种类概念和对立面吗?

9 [41]

(31)

一种信仰是什么？它是如何形成的？一切信仰都是一种持以为真（Für-wahr-halten）。

虚无主义的极端形式或许是：一切信仰，一切持以为真，都必然是错误的：因为压根儿就没有一个真实的世界。也就是说：这是一个透视主义的假象，其起源就在我们心中（因为我们不断地迫切需要一个狭隘的、压缩的、简化的世界）

——力量的尺度就在于：为了不致毁灭，我们就只好承认虚假性、谎言的必要性。

就此而言，作为对一个真实世界的否定，对一种存在的否定，虚无主义可能是一种神性的思想方式：———

9 [42]

(32)

快到1876年时，我理解了通过瓦格纳能谋求什么，我于是害怕看到我以往的整个意愿都烟消云散：而且通过需要方面的深刻统一性的全部纽带，通过一种感激之情，通过浮现在我眼前的无可替代性和完全的相互惦记，我当时受到瓦格纳的牢牢束缚。

差不多与此同时，我觉得自己难分难解地被禁囿于我的语文学和教学活动中了——被禁囿于我生命的一个偶然事件和权宜之计中了：

我再也不知道该如何脱身，我已经精疲力竭，被耗尽了。

在这个时候我理解了，我的本能所谋求的东西乃是与叔本华相反的，那就是要为生命辩护，即使在生命最可怕、最模糊、最具欺骗性的现象中：——对于后者，我已掌握了“狄奥尼索斯”公式。

（有人认为“物之自在”必然是善的、福乐的、真实的、统一的；与之相反，叔本华对作为意志的“自在”的解释则是一个本质性的步骤：只不过他并不理解这种力求神性化 的意志，因为他耽于道德基督教的理想中

叔本华依然如此深远地受制于基督教价值，以至于现在，在自在之物在他看来不再是“上帝”之后，它就不得不成为恶劣的、愚蠢的、卑下的了。他理解不了，可能有不同存在之可能性的无限多种方式，甚至是上帝存在之可能性的无限多种方式。

诅咒那种目光短浅的二分 (25)：善与恶。

9 [43] (26)

（33）

虚无主义“何为？”的问题是以过去的习惯为出发点的，借助于这个习惯，目标似乎是从外部被提出来、被赋予、被要求的——也即是通过某种超人的权威 。在人们已经荒疏了对这种权威的信仰之后，人们却还是按老习惯去寻求另一种权威 ，后者懂得无条件地说话 ，能够规定 目标和使命。现在，首先出现的是良知的权威（道德 越是从神学中解放出来，就越是具有强制性）；作为对一种人格 权威的补偿。或者是理性的权威。或者是社会本能 （群盲）。或者是具有某种内在精神的历史学，后者于自身中有自己的目标，人们可以沉湎 于其中。人们想躲避 意志，躲避对某个目标的意愿，躲避为自己赋予一个目标的风险；人们想推卸责任（——人们或许会接受宿命论 ）。最后就是：幸福 ，以及——带着几分伪善——大多数人的幸福

个体的目标以及它们的冲突

集体的目标与个体目标相冲突

每个人都参与其中，哲学家亦然。

人们以为：1）一个特定的目标根本没有必要

2）也根本不可能预见

恰恰就在现在，当意志在至高的力量中或许成为必需时，它却是最虚弱和最怯懦的。

绝对地怀疑意志对于整体的组织力量。

一切"直观性的价值评估"鱼贯而出的时代，仿佛人们从中能够获得别处再也得不到的指示。

——对"何为？"的回答受到下述各项的要求

1）良知

2）追求幸福的欲望

3）"社会本能"（群盲）

4）理性（"精神"）

——只是为了不必意愿，必须为自己设定这个"何为"。

5）最后：宿命论，"没有答案"，但是"去任何什么地方"，"意愿一个何为是不可能的"，带着顺从……或者反抗……目标方面的不可知论

6）最后，否定作为生命之何为；生命作为某个把自己理解为无价值的并且最终扬弃自己的东西。

9 [44] (27)

（关于第三篇文章）

（34）

主要观点：人们并没有认为高等种类的使命在于对低等种类的引导（诸如孔德所做的那样——），而是把低等种类视为一个更高的

种类赖以实现它自己的使命的基础，——它只有在这个基础上才能够立身。

强大 而高尚 的种类赖以保存自身（在精神培育方面）的条件，是与斯宾塞之类小贩们的"工业大众"的条件相反的。

凡一味听任最强大的 和最丰硕的 人物，而使此类人物的 生存成为可能的东西——悠闲、冒险、无信仰、放荡不羁本身——，倘若它听任中等人物的支配，那就必然会毁掉后者——而且它实际上也这样做了。在这里相合适的是勤劳、规矩、适度、固定的"信念"，——质言之就是群盲道德：有了这种道德，这个中等种类将趋于完满。

虚无主义的原因：

1）高等种类的缺乏，也就是缺乏这样的种类，它们取之不尽的成果和权力维护着那种对人类的信仰。（人们想到拿破仑的功劳：几乎本世纪所有的高级希望）

2）低等种类 "群盲"、"大众"、"社会"荒疏了谦恭的态度，并且夸张了它们对宇宙 价值和形而上学 价值的需求。这样就把整个此在（Dasein）庸俗化 了：因为只要大众 占了上风，他们就会对特立独行者 实行暴政，使之丧失自信而成为虚无主义者

构想高级类型 的一切尝试都是失败的（"浪漫派"、艺术家、哲学家、反对卡莱尔把最高道德强加给他们的企图）。

反抗 高等类型，此乃结果。

一切高等类型的没落 和不稳固；反对天才的斗争（"大众诗歌"等等）。把对低等者和受苦者的同情当作心灵之崇高的标准

缺乏哲学家，行为的阐明者，不 光是改写者

9 [45] (28)

（35）

大体上，每个事物的价值量就等于人们为它所付出的。不过，如果人们说的是孤立的个体，那么这个说法就不对了；个人的伟大能力

完全超出了他自己为之所做的、所牺牲的、所遭受的。但如果人们来考察一下自己的种类前史，那么，人们也会在那里发现那种历史，即各色各样的舍弃、争斗、劳作、实施而大大地节约和积蓄了力量的历史。伟人之所以成为伟人，是因为他付出了 如此之多，而不是 因为他犹如一个奇迹，作为天意和"偶然"的馈赠而现身。"遗传"是一个错误概念。为了一个人的成就，他的祖先们已经付出了代价。

9 [46]

（36）

求真理的意志

1）作为征服和与自然的斗争

笛卡尔对学者的判断

2）作为对支配性的 权威的抵抗

3）作为对危害我们 的东西的批判

9 [47]

科学方法的历史，A．孔德差不多把它理解为哲学本身

9 [48]

（37）

在"真"和"不真"之间下断定，一般地就是对事实真相的断定，根本不同于那种创造性的设定，即那种包含在哲学 之本质中的构成、塑造、征服、意愿 。把一种意义投放进去——这项任务绝对地始终还是多余的，假如其中并没有任何意义 的话。音调的情形就是这样，而民族的命运亦然：它们能够胜任对不同目标 作极为不同的解释和定向。更高级的阶段是一种目标设定，进而赋予事实以形式，也就是对行为的解释，而不只是概念的改写 。

9 [49]

（38）

人与其说是他的父母的孩子，还不如说是他的四个祖父母的孩子：原因在于，在我们生下来的时候，我们的父母多半还没有确定自己；祖父母类型的胚胎在我们身上成熟起来；而在我们的孩子们身上，我们的父母的胚胎才成熟起来。

9 [50]

（39）

《新约全书》决非无辜。人们知道它的成长基础。这个民族，这个带着某种对自身的无情意志的民族，在它失去了任何自然依靠并且久已丧失了它的生存权利之后，却懂得了实现自己，为此亟需把自身完完全全建立在非自然的、纯粹想象的前提之上（作为特选民族、作为圣徒团体、作为希望民族、作为"教会"）：这个民族完美无缺地、带着某种程度的"良知"实施欺骗（pia fraus［善良的欺骗］），〈以为〉当人们进行道德说教时，就不可能十分小心谨慎了。如果犹太人作为无辜本身出现，这种危险就变大了：当人们读《新约全书》时，应当始终掌握着自己的那一丁点儿理智，那种怀疑和恶意。

出身最卑微的人，部分地是无赖，良好而可敬的上流社会的渣滓，本身是远离文化气味 而成长起来的，没有教育，没有知识，全然不知道在精神事物中可能有良知这种东西（"精神"一词始终只是作为误解而出现的：人人都在讲的"精神"对这些民众来说始终还是"肉体"而已）但是——犹太人：本能上就是聪明的，从一切迷信的前提出发，因其无知本身而具有制造某种诱惑的优势

9 [51] (29)

（40）

在何种意义上权力意志 作为唯一的和绝对的非道德之物 剩余下来了：参看斯〈图亚特〉·穆勒（关于孔德）

“我们认为生命并非多么富于乐趣，以至于它可能照料不了所有那些具有利己倾向的人们。相反地，我们认为，一种对利己倾向的足够满足——不是过度地，但也许到令人最完全地获得享受 的那个程度——几乎总是对善意的欲望产生有利的影响。在我们看来，对个人乐趣的道德化的要义并不在于，人们把个人乐趣限制到尽可能小的程度上，而倒是在于要培养那种愿望，即与他人（甚至与全体他人 ）分享个人乐趣的愿望，在于人们鄙弃所有那些不能以此方式与他人分享的乐趣。只有一种倾向 ，或者说爱好 ，经常与这个条件不相容 ，那就是统治的欲望 ——这种追求包含着相应的对他人的贬抑，并且以此为前提条件。”

9 [52] (30)

（41）

我们当中最勇猛者都没有足够的勇气面对自己真正知道 的事情……某人留在何处或者尚 未出现，某人在何处能下判断说“这就是真理”，这是由他的勇敢程度和强度来决定的；至少胜于无论何种眼与心的敏锐或迟钝。

9 [53]

（42）

犹太人在艺术领域略具天才，他们有海因里希·海涅和奥芬巴赫，这位才智卓绝、纵情恣意的萨蒂尔(31)。作为音乐家，奥芬巴赫忠于伟大的传统，对于不光长着耳朵的人来说，他是对那些伤感和彻底蜕化了的 德国浪漫派音乐家的真正解脱

9 [54] (32)

——女人意愿在她所爱者那里受苦……

9 [55] (33)

(43)

根据一个人对人有什么用处，或者有什么价值，或者有什么害处来评估 他的价值：这不多不少就等于根据所产生的效果 来评估一件艺术作品。不过，一件艺术作品是可以与其他艺术作品相比较的；而这与和其他人相比较的 人的价值 是根本不搭界的。

“道德的评价”，只要它是一种社会的 评价，就完全是根据人的作用来衡量人的。

一个心直口快的有着独特趣味的人，为自己的孤独所包围和掩藏，变得不善言辞、沉默寡言——一个落落大方的 人，也就是一个属于更高级的、至少不一样的种类 的人。你们如何能因为无法认识他、无法加以比较而贬低他呢？

在那个典型的庸人 、英国佬J．St．穆勒[(34)]那里，我发现了对于这样一种 价值的典型迟钝。例如，穆勒说到A．孔德：“他在早些时候带着一种愤怒来看待拿破仑的名声和纪念，这种愤怒为他带来了至高的荣誉；后来，他却宣布拿破仑是一个比路易·菲利普[(35)]更值得尊重的独裁者；——那是这样一个东西，它使人们衡量出他的道德标准 已经下降到了何种程度上了”。

道德 〈上的 〉贬值 带来的后果是最大的判断迟钝：一个人本身的价值被低估、几乎被忽略 和被否定 了。

质朴目的论 的残余：只从人的角度 看人的价值

9 [56] [(36)]

历史学家和其他掘墓人，是一些在棺材与棺材碎片之间生活的人——

9 [57]

(44)

哲学乃是发现真理的艺术：在亚里士多德看来就是这样。与之相反，伊壁鸠鲁派则利用亚里士多德的感觉主义认识论，对真理之追求

采取了完全嘲弄性的和拒斥性的态度；“哲学是一种生活 艺术”。

9 [58]

三大幼稚：

认识是谋求幸福的手段（仿佛……）

是谋求德性的手段（仿佛……）

是谋求“对生活的否定”的手段，

——因为它是导致失望的手段——（仿佛……）

9 [59] (37)

(45)

——它们就这样矗立在那里，来自远古时代的价值：谁人能推翻它们，这些重重的、毫不动摇的起重机？

——它们的意义是一种荒谬，它们的要害是一种癫狂

——急躁而激昂的人物，唯凭着人们所猜出的真理，我们才相信他们：一切证明意愿都使我们变得难以驾驭，——看见学者及其轻手轻脚的步态，我们就立即逃之夭夭。

——顽固的人物，精细而吝啬

——住在你们周围的，马上会住惯的。

——干涸的沙质心灵，干旱的河床

——有着持久的意志，充满深深的猜疑，从寂寞的苔藓中滋长

——暗地里烧毁，不是为了自己的信仰，而是为了使自己不再有勇气去信仰

——在细小的圆满事实面前卑躬屈膝

——在该做的时候不愿做的事，人们就要事后来补做；人们得“好好地做”自己没有好好地干过的事。

9 [60]

(46)

巨大的自我沉思：并不是作为个体，而是作为人类意识到自身。让我们沉思自身，让我们回想：让我们踏上大大小小的道路

A．人寻求"真理"：一个并不自相矛盾的世界，一个不欺骗、不变化的世界，一个真实的 世界——一个没有痛苦的世界：矛盾、欺骗、变化——乃是痛苦的原因！他并不怀疑有一个如其应当存在那样的世界；他想为自己寻找通向这个世界的途径。（印度式的批判：甚至"自我"也是虚假的、不 实在的）

在这里，人是从哪里取得实在性 概念的呢？——

为什么他恰恰从变化、欺骗、矛盾中派生出痛苦 呢？还有，为什么倒不是他的幸福呢？……——

对一切消逝、变化、转变之物的轻蔑、仇恨：——这种对持存者的估价从何而来？

显然，在这里，求真意志只不过是对一个持存者世界 的要求而已。

感官会欺瞒，理性来纠正谬误：因此，人们作出推论，以为理性是通向持存者的道路；最非感性的 理念必定最接近于"真实的世界"。——大多数不幸起于感官——感官是骗子、迷惑者、毁灭者：

幸福 只有在存在者中才可能是确实可靠的：变化与幸福是相互排斥的。照此看来，最高的愿望是要与存在者化为一体。这就是通向最高幸福的独特道路 。

总而言之：如其应当 存在那样的世界是实存着的；我们生活于其中的这个世界，只是一个谬误而已，——我们这个世界不 应当实存（existiren）。

对存在者的信仰 仅仅表明自己〈为〉一个后果：真正的 primum mobile［第一推动力］乃是对生成者的无信仰，对生成者的怀疑，对一切生成的蔑视……

哪一种人进行这样的反思呢？是一个非创造性的、受苦受难的种类；一个厌倦生活的种类。倘若我们设想出一种相反种类的人，那么，这种人就不必有对存在者的信仰：更有甚者，他们会蔑视存在者，把存在者视为僵死的、无聊的、冷漠的……

相信应当存在的世界存在着（ist），真正地实存着，这乃是那些非创造性的人们的信仰；他们不想创造一个如其应当存在那样的世界。他们把这样一个世界设定为现成的，他们寻求通达这个世界的手段和道路。——"求真理的意志"——乃是求创造的意志的昏聩无能

要认识：某物如此这般存在	自然的力度方面
要行动：某物如此这般生成。	的对抗。

虚构一个世界，一个合乎我们愿望的世界，这是心理学上的诡计和阐释，为的是把我们尊重、我们感到适意的一切与这个真实世界联系起来。

这个层次上的"求真理的意志"本质上是阐释的艺术；其中始终还包含着阐释的力量。

这同一种人，变得更加贫困一等了，不再拥有阐释的力量、创造各种虚构之物的力量，成就了虚无主义者。虚无主义者是这样一种人，对于如其所是地存在的世界，他断定它不应当存在；对于如其应当是地存在的世界，他断定它并不实存。[(38)]据此看来，此在（dasein）（行动、受苦、意愿、感受）就没有什么意义了："徒然"的激情乃是虚无主义者的激情——同时作为激情，还是虚无主义者的前后不一致

不能把自己的意志置入事物之中的人，丧失意志和力量的人，至少还会把一种意义放置进去，亦即会置入一种信仰：相信已经有一种意志在那里，这种意志意愿、或者应当意愿进入事物之中。

这就是意志力 的尺度：人们能在多大程度上缺少事物的意义 ，人们能在多大程度上坚持生活于一个无意义世界中：因为人们自身组织了这个世界的一小部分 。

因此，哲学的客观眼光 就可能成为意志贫乏和力量匮乏的标志。因为力把比较切近和最切近之物组织起来；那些只愿意确定什么存在的"认识者"，乃是一些不能如其应当存在的那样 来确定什么的人们。

艺术家 是一个中间种类：他们至少能确定应当存在之物的一个譬喻——他们是创造性的，因为他们其实是在改变 和改造；他们不像认识者，后者听任万物如其所是地保持原样。

哲学家与悲观主义宗教的联系 ： 这同一种人（——他们赋予受最高评价的事物 以最高级的实在性 。

哲学家与道德家 及其价值标准的联系 。（道德的世界解释作为意义：在宗教意义没落之后——

对哲学家的克服 ，通过对存在者世界的毁灭 ： 虚无主义的中间阶段：在那种颠覆价值、把生成之物这个虚假世界当作唯一之物 来神化和赞成的力量出现之前。

B．作为正常现象的虚无主义，可能是不断增长的强壮 或者不断增长的虚弱 的征兆

一方面，创造 、意愿 的力量增长到了如此地步，以至于它不再需要这样一种总体阐明和意义 设置（"进一步的任务"、国家等等）

另一方面，甚至创造出意义 的创造性力量也减退了，而且〈成为〉对支配性状态的失望。无能于信仰 某种"意义"，"无信仰"

着眼于这两种可能性，科学意味着什么呢？

1）作为强壮和自我控制的标志，作为疗救性的、带来慰藉的幻想世界的可能 缺失

2）作为销蚀性的、折磨性的、失望的、削弱性的

C．对真理的信仰，得到某个被信以为真的东西的支持的需要：撇开以往一切价值感的心理学上的还原。畏惧、懒惰

——无信仰亦然：还原。要是根本就没有一个真实的世界，无信仰何以获得一种更新的价值呢（由此，以往被浪费在存在世界上的价值感又会释放出来）

9 [61]

伟大的方法论家：亚里士多德、培根、笛卡尔、A．孔德。

9 [62]

〈（47）〉[(39)]

各个认识论基本立场（唯物主义、感觉主义、唯心主义）何以是估价的结果：最高快感（"价值感"）的源泉对于实在性问题也是决定性的。

——实证知识的尺度是完全无关紧要的，或者是次要的：人们不妨看看印度的发展史。

佛教对一般实在性的否定（虚假性 = 苦难）乃是一个完满的结果：不可证明、无法达到、缺乏范畴，不光对于一个"自在世界"来说是这样，而不如说是对人们赖以获得这整个概念的错误程序的认识。"绝对实在性"、"自在存在"（Sein an sich）是一个矛盾。在一个生成着的世界里，"实在性"始终只不过是一种以实践为目的的简化，或者是一种基于粗糙器官的欺骗，或者是一种生成速度上的差异性。

逻辑上的世界否定和虚无化起于以下情形：我们必须把存在与非存在对立起来，而且要否定"生成"概念（"某物生成"），如果存在——

9 [63]

存在与生成

“理性 ”在感觉主义基础上展开，在感觉之偏见 基础上展开，亦即是在对感觉判断之真理的信仰基础上展开的。

“存在”是“生命 ”概念的普遍化，而“生命”（呼吸）即“富有生机”、“意愿、作用”、“生成”

与之对立的是：“了无生机”、“不 生成”；“不 意愿”。也就是说：与存在者对立的并不是 非存在者，并不是 虚假之物，也不是死亡之物（因为唯有某种能够生的东西才能死）

“灵魂”、“自我”被设定为原事实 （Urthatsache）；凡有生成 处，都被置入了“灵魂”。

9 [64] (40)

（48）

散布谣言的哲学家 ，他们不是从自己的生活出发，而是根据关于某些论题的证据的收集来构造一种哲学

决不想为了 观看而观看！作为心理学家，人们必须生活和期待——直到自身中大量体验经过筛选的 结果已经结束了。人们决不能知道自己是从何而来知道某物的

否则就会有一种恶劣的表面和做作。

——对个案的无意遗忘 是哲学的，不是愿意 遗忘，蓄意的抽离：后者毋宁说标志着那种非 一哲学的本性。

9 [65] (41)

瓦〈格纳〉身上我〈曾经赏识〉的东西，乃是他以自己的艺术和风格所支持的反基督的美好部分（多么聪明啊！——

我是全体瓦格纳信徒当中最失望者；因为在前所未有地适合于成为异教徒的时候，他却成了基督徒……假如我们德意志人在严肃的事

情上向来是严肃认真的，那我们其实统统是德国的无神论者和嘲讽者：瓦〈格纳〉亦然。

9 [66]

（49）

价值重估——这是什么意思呢？必须是那些自发的 运动全都在场，新的未来的、更强大的运动：只不过它们还带着错误的名称，受到错误的估价，而且还没有意识 到自身

一种对已经达到 的东西的勇敢意识和肯定

一种对陈旧估价的老套惯例的摆脱，这些陈旧估价在我们已经达到的最美好和最强大的东西中使我们蒙受耻辱。

9 [67]

（50）

拉罗斯福哥的不情愿的幼稚性，他蛮以为自己说出了某种凶恶的、精细的和悖谬的东西——当时，心理事物当中的“真理”曾是某种令人惊讶的东西——例如：“伟大的灵魂，并不比寻常的灵魂更少激情更多德性，而只是一些有着更多伟大计划的灵魂”。(42) 可是，约翰·斯图亚特·穆勒(43)（他把尚福特(44)称为十八世纪更高贵 和更哲学的拉罗斯福哥——）在拉罗斯福哥身上只看到了一个最敏锐的观察者，即人类心情中起源于“习惯性的自私自利”的一切东西的观察家。他还补充道：“一个高贵的 精神将不会下决心去把一种对卑鄙 和低级之物 的持久考察的必然性加给自己。这或许是为了表明，性格的高尚和高贵能够战胜哪些腐败有害的影响。”

9 [68] (45)

亨利四世的复杂性格：帝王般威严而肃然，又带有一个丑角的无常脾气，忘恩负义又忠诚可靠，慷慨大度又狡猾奸诈，充满才智、英雄气概和荒唐之举。

“在弗里德里希大帝[46]的著作中，人们看到从马可·奥勒留那里传下来的啤酒和香烟污渍”

海军将军科利尼[47]和大康迪[48]，是由于他们的母亲而成为蒙莫朗西[49]人的。男性的蒙莫朗西人乃是优异而刚毅的战士，但不是天才 。

同样地，元帅拿骚的莫里茨[50]和拿骚的海因里希[51]又在蒂雷纳[52]身上复活了，他们的外甥，他们的姐姐伊丽莎白的儿子

大康迪的母亲，夏洛特·德·蒙莫朗西，全身心地爱上了亨利四世。亨利四世说她〈是〉一个独一无二的女人，不光是在美貌方面，而且也在胆略 上。

当老侯爵米拉波[53]看到他的儿子如何倾向于“走向好耍笔杆子又粗制滥造 的流氓”[54]时，他发出了哀叹

“一个自负、多产的天才”[55]——米拉波说他的家族。

拿破仑：“我有着强健执拗的神经；要是我的心脏不以一种持续的慢速跳动，我简直就会发疯。”[56]

笛卡尔把一个学者的发现与人们对自然的战役的后果相提并论。

伏尔泰讲，他在八天时间里完全做好了《喀提林》，[57]“这一壮举让我吃惊，还让我恐惧”。[58]

9 [69] [59]

布丰有言：“天才无非是长久的忍耐”。[60]这话多半是对的，如果人们想到天才的前史，想到家族借以积聚力量资本的忍耐力——

9 [70] [61]

贝多芬在行走中 作曲。所有天才的瞬间都伴随着一种肌肉力量的过剩

这在任何意义上都意味着服从理性。如果每一种天才的兴奋首先都要〈求〉大量肌肉能量，——它普遍提高了 力量感。反过来，一种

强大的行进增强了精神能量，直至陶醉

9 [71]

（51）

请注意：什么叫“功利的”，这完完全全取决于意图、目的；而意图又完完全全取决于权力 的等级：因此，功利主义不可能〈是〉一个基础，而只可能〈是〉一种后果 学说，〈是〉不能绝对地造成一种对于所有人 的约束性 的。

9 [72] (62)

（52）

知识之为达到权力的手段 、达到“似神性”（Gottgleichheit）的手段

古圣经的传说相信，人拥有知识 ；人之所以被逐出天堂，只是因为上帝现在害怕人，把他从有生命树、不朽树的地方赶了出去；倘若人现在也吃生命树上的果子，那么，上帝的权力就要完了：除此之外，整个文化都是人类不断增长的恐惧，以巴别塔为象征，带着“不着边际的”目的。上帝把人类分隔开来，使人类四分五裂；语言多样性是上帝的一个应急措施，他将更好地对付个别的民族，因为他们现在忙着相互残杀。

在《旧约全书》的开头，有一个著名的关于上帝之畏惧 的故事。人被说成是上帝的一个失策，动物亦然；人被认作上帝的对手，上帝的最高危险；劳作、困厄、死亡，乃是上帝为了遏制对手的紧急自卫手段：

对上帝的畏惧：人是上帝的一个失策；

动物亦然

道德：

上帝之所以要禁止知识，是因为 知识要达到权力 ，达到似神性。假如人永远保持极其愚蠢的样子，上帝本来是乐于看到人获得不

朽性的

上帝为人创造了动物，然后又创造了女人，以便人有伴侣，——以使人有消遣娱乐（以便人不至于生出坏念头，不去思考，不去探讨知识

然而，魔鬼（蛇）却向人透露了知识是什么意思。

上帝的危险是巨大的：现在他必须把人从生命树那里赶出去，并且通过困厄、死亡和劳作来遏制 人。真正的生命被说成是上帝的 一种紧急防卫，一种非自然的 状态……尽管如此，文化，也即知识功业，却追求神似性：它高高地堆积起来，直冲云霄。现在，战争被认为是必需的（语言乃是"民族"的起因），人们应当自相残杀。最后注定要没落。——

人们信仰的是这样一个上帝啊！……

9 [73]

（53）

对一个形而上学世界 的需要乃是由于，人们知道从现成的世界里得不到任何意义 、任何目标 。"因此，人们推断说，这个世界只可能是虚假的 。"

"虚假性"与"无意义状态"、"无目的状态"的关系：从心理学上来解释，这意味着什么呢？

非现实性、梦幻 等等。

（现实与梦幻通过什么区分开来呢？通过意义 联系，通过非偶然之物、非任意之物、原因。可是，笼统地看一看此在整体，都会让人觉得是无意义的、任意的、无目的的，现成的目的只不过是欺诈，等等）。

机械论的因果性本身或许尚能胜任一种朝向虚假性 的完全解释：确实，它挑起这种虚假性 。

9 [74]

启蒙运动 时期

接着是感伤主义 时期

在何种意义上叔本华属于“感伤主义”

（黑格尔属于精神性）

9 [75]

（54）

有这样一个时期，当时，陈旧的假面和对情绪的道德装饰引起了反感：赤裸裸的本性 ，在那里，权力的量 被直接理解为决定性的（决定等级 的），在那里，伟大的风格 重又出现，表现为伟大的激情 的结果。

9 [76] [(63)]

（55）

遗腹子 （——对他们的理解的困难；在某种意义上从来没有被理解过 ）

伊壁鸠鲁?

叔本华

司汤达

拿破仑

歌德?

莎士比亚?

贝多芬?

马基雅弗里:

这些遗腹子们将更糟糕地被误解，但更好地被了解为趋时之人。

或者，更严格地说：他们决不会被理解：而且〈因而〉就有了他们的权威。（理解即是敉平）[(64)]

9 [77]

（56）

所有学说都是多余的，对它们来说，并非一切都已然取决于积蓄起来的力量和爆炸材料。唯当那些为旧价值所折磨而又没有意识到的新需要、新需求的张力已经出现时，才能达到一种对价值的重估，——

9 [78]

（57）

谁若知道一切荣耀是如何产生的，也就会对德性所享有的荣耀产生怀疑。

9 [79]

（58）

什么是赞扬？——

在五谷丰登、风调雨顺、胜利、婚礼、和平时的赞扬 和感谢 ——凡节日都需要一个作为情感发泄对象的主体 。人们意愿把一切好事都归于 某人，人们意愿行为者。在一件艺术作品面前的情形亦然：人们并不满足于艺术作品；人们赞扬创作者。——那么，什么是赞扬 呢？那是一种关于所接受的善行的平衡 ，一种归还 ，一种对我们的 权力的证明——因为赞扬者作出肯定、判断、估量、校正 ：他给予自己能够 肯定的权利，能够 分配荣誉的权利……提高了的幸福和生命感也是一种提高了的权力感 ：由此出发人们进行赞扬 （——人们由此出发去发现和寻求一个行为者 ，一个“主体 ”——）

感谢 作为善意的报复 ：平等和骄傲应当同时得到维持的地方，报复得到最佳实施的地方，感激就最严格地得到要求和实施。

9 [80]

“我的恼怒的冬天”。[(65)]

“这就是最新之人中的一员
他变得无限度地放肆”[66]
“嘲讽与火焰中的龌龊诞生”[67]

9 [81]

柏辽兹 的序曲《罗马狂欢》作于1844年
（奥芬巴赫[68]）

9 [82]

第二个佛教。

对尘世的[69]文化作了一个了结的虚无主义灾难 。
其征兆是：
同情的剧增
精神过劳
把问题还原为快乐与不快的问题
引发一种反击的战争荣光
招来一种反运动、引发最衷心的“义气”的国家界限亦然，宗教的不可能性，不能用教义和寓言来延续宗教

9 [83]

论道德的谱系 。
第二篇论战文章
弗里德里希·尼采著。
第四 篇：道德中的群盲本能。
第五 篇：论道德非自然化的历史。
第六 篇：在道德家和道德哲学家中间。
后记。一种与道德（作为哲学家们的妖精[70]）的决裂。迄今为止，道德——我曾经说过这一点——都是哲学家们的妖精。它是悲观主义 和虚无主义 的原因 ……

其最高公式 的表达。

任务 。

进入欧洲悲剧时代

9 [84]

（59）

伟大的虚无主义的伪币铸造，通过对道德价值的聪明滥用：

a）爱之为非人格化；同情亦然。

b）唯有非人格化了的理智 （“哲学家”）才认识真理，“事物的真实存在和本质”

c）天才、伟人 之所以伟大 ，是因为他们不去寻求自身和自己的事情：人的价值增长 与他对自身的否定成正比。叔本华，第2卷 440 ss。[(71)]

d）艺术乃是“纯粹的 、摆脱意志的主体 ”的功业，对“客观性”的误解。

e）幸福 之为生命的目的；德性 之为达到目的的手段

叔本华对生命的悲观主义判决，乃是一种道德上的 转移，即把群盲标准转移到形而上学中去。

“个体”是无意义的；因此赋予个体一种在“自在”中的起源（而且“个体”此在的意义乃是迷误）；双亲只是“偶然原因”而已。

造成的恶果是，科学理解不了个体：这是迄今为止都在一条线上的整个生命 ，而不是生命的结果 。

9 [85]

（60）

受到赞扬 的状态和欲望：

温和、公道、适度、谦逊、敬畏、体贴、勇敢、贞洁、正派、忠诚、笃信、正直、可信、献身、同情、热心、认真、质

朴、和善、公正、慷慨、宽容、顺从、无私、无妒忌心、善良、勤劳

请注意！要区别：上述品质 何以被限定为达到某个特定意志和目的 （往往是一个"恶的 "目的）的手段

——要么作为一种占统治地位的情绪（例如：精神性 ）的自然后果

——要么是一种困境的表达，可以说，作为生存条件 （例如：市民、奴隶、女人，等等）

总之 ： 上述品质一概不是因为它们自身的缘故而被认为善的 ，都不是自在自为地"善的"，相反，它们已经服从"团体"、"群盲"的标准，被认为是达到"团体"、"群盲"之目的的手段，对维护和促进来说是必需的，具体说来也是一种真正的群盲本能 的结果，因而是效力于一种与上述德性状态根本不同 的本能的：因为群盲对外是有敌意的 、自私自利的 、无情的 、充满着统治欲、怀疑等等。

在"牧人"身上出现了一种对抗 ： 他必须具有与群盲相反的 品质

群盲与等级制 不共戴天：群盲的本能有利于平均主义者 （基督）；对于强大的个人 （统治者们（les souverains）），群盲是有敌意的、不公的、过分的、苛求的、放肆的、冷酷的、怯懦的、欺骗的、虚假的、无情的、阴险的、妒忌的、报复的。

9 [86]

（61）

道德主义的自然论 ： 把表面上不受束缚的、超自然的道德价值归结为它的"自然"：也即归结为自然的非道德性 ， 归结为自然的"功利

性”等等。

我可以把此类考察的倾向称为道德 〈主义的 〉自 〈然论 〉：我的任务在于，把表面上不受束缚的和变得非自然的 道德价值置回到它们的“自然”之中——亦即置回到它们的自然的“非道德性”之中

请注意！与犹太教的“神圣性 ”及其自然基础的比较：与专制地被制定出来的道德法则 一样，脱离了自己的自然（——直至与自然的对立 ——）。

“道德的非自然化过程”（所谓“理想化 ”）的步骤

作为通向个体幸福的道路

作为认识的后果，

作为绝〈对〉命令，摆脱了———

作为通向神圣化的道路

作为对生命意志的否定

道德对生命的 逐步敌视 。

9 [87]

（62）

在道德中受压制 和受排斥 的异端邪说

概念：异教的

：主人道德

：德性（virtù）

9 [88] **(72)**

（63）

从《新约全书》中，特别是在新约福音书中，我完全没有听出什么“神性 ”来：而毋宁说，我听到了极度的诽谤癖和毁灭癖的一种间接形式 ——最不诚实的仇恨形式中的一种：

——缺乏对一个更高 种类的全部 认识

——对各种市侩气的大胆滥用；整部箴言宝典被充分利用、被张扬了；上帝的到来是为了对那些罗马税吏说话，这有必要吗？如此等等。

没有比这样一种反对法利赛人[73]的斗争更寻常的了，他们凭借的是一种荒谬而不切实际的道德虚假性——这个民族总是对这样一种力气活儿[74]持有乐趣

对“伪善”的谴责！出于这样一张嘴！

没有比这种对敌人的处理办法更寻常的了——高贵的最棘手种类的一个indicium［标志、证明］，或者并不是……

倘若有人仅仅说出第一百个部分，那么，〈他〉作为无政府主义者就活该没落了。

彼拉多[75]，唯一的正派人物，他对于这种犹太人的“真理”废话的蔑视（dédain），仿佛这样一个民族在事关真理时是可以发表意见的；他ἀγεγραφα［所写的］，他的善意努力，意在摆脱这个荒唐的谋杀犯。在这种努力中，他除了一个傻瓜，几乎看不到其他什么东西了……

对于那句从未得到充分责难的话“我就是真理”，他感到恶心[76]

9［89］

（64）

为了能思考和推理，对存在者的假设是必要的：逻辑学只运用表示始终不变之物的公式

因此，这种假设或许尚不具有对实在性的证明力量：所谓“存在者”归属于我们的透镜系统。

“自我”之为存在者（——不受生成和发展的影响）

由主体、实体、“理性”等等之类组成的虚构世界是必需的——：在我们身上有一种规整、简化、伪造、人为分割的权力。“真理”——主宰感觉多样性的意志。

——根据确定的范畴把现象排列起来

——在此我们是从对事物的“自在”的信仰出发的（我们把现象视为现实的）

生成世界的特征是不可表述的、“虚假的”、“自相矛盾的”认识与生成是相互排斥的。

因此，“认识”必定是别的某种东西：必须先有一种力求认识的意志，一种生成本身必须创造出存在者的幻觉。

9 [90] (77)

在这些论战著作中，我继续进行我的战役，反对非哲学的、同样后果严重的对道德的总体高估 ———

9 [91] (78)

(65)

克服决定论。

某物有规则地出现并且可预见地出现，由此并不能得出结论：它必然地出现。一定量的力在任何确定情形中都以一种唯一的方式确定和表现出来，这并没有使它成为“不自由的意志”。“机械论的必然性”并不是事实情况：是我们穿凿附会的阐释才把它置入事件之中的。我们把事件的可表述性解释为一种支配事件的必然性的后果。然而，根据我做某件确定之事，决不能得出结论：我不得不做此事。这种强制性在事物当中是根本不可证明的：这个规则仅仅证明，这同一事件并不是另一个事件。只是因为我们主体的解释把“行为者”置入事物之中，才出现了一个假象，仿佛一切事件都是一种施加给主体的强制性的结果——由谁来施加呢？又是一个“行为者”。原因与结果——这是一对危险的概念，只要人们想的是某个起引发作用的东西和某个受作用的东西。

A）必然性不是一个事实情况，而是一种阐释。

B）如果人们认识到“主体”不是什么起作用 的东西，而只是一种虚构，那就会得出各种各样的后果。

我们只是根据主体的模式把物性 构想出来，并且在阐释中把它置入感觉的杂乱无章之中。如果我们不再相信起作用的 主体，那么，对起作用的 事物的信仰，对那些现象（我们称之为事物）之间的相互作用、因果关系的信仰，就作废了。

这样，起作用的原子的世界当然也就作废了。作出关于这个世界的假设始终是有前提的，那就是：人们需要主体。

最后，“自在之物”也就作废了：因为这根本上乃是一个关于“自在主体”的设想。但我们明白了，主体是虚构出来的。“自在之物”与“现象”的对立是站不住脚的；而这样一来，“现象 ”概念也就失效了。

C）如果我们放弃了起作用的主体 ，也就放弃了受作用的客体 。持续性、自身相同性、存在，既不寓于被称为主体的东西之中，也不寓于被称为客体的东西之中：它们是一些事件复合体，从其他复合体来看，它们表面上是持续存在的——举例说来，通过事件速度上的差异性，（静止与运动、坚实与松弛：所有这些对立本身并不实存，它们事实上仅仅表达了程度差异 ，后者对某种透镜尺度来说显出对立的样子。

其实并没有对立：只是从逻辑学的对立而来，我们才有了对立概念——而且是从逻辑学的对立出发错误地转嫁到事物中的。

D）如果我们放弃了“主体”和“客体”概念，也就放弃了“实体 ”（*Substanz* ）概念——因而也就放弃了“实体”概念的各种变式，譬如“物质”、“精神”以及其他假定性的本质，“质料的永恒性和不变性”，诸如此类。我们摆脱了质料性 。

从道德上讲来：世界是虚假的 。但只要道德本身是这个世界的一部分，那么，道德也是虚假的

求真理的意志乃是一种使 ……固定，一种使 ……真实而持续，是对那个虚假 特性的消除，通过重新解释把这个虚假特性置入存在者 之中。

因此，真理并不是某个或许在此存在、可以找到和发现的东西，——而是某个必须创造出来 的东西，是为一个过程 ，尤其是为一个本身没有尽头的征服意志给出名称的东西：把真理放进去，这是一个processus in infinitum ［通向无限的过程］，一种积极的规定 ，而不是 一种对某个或许“自在地”固定的和确定的东西的意识。这是一个表示“权力意志”的词语

生命是建立在一种对持续地和规则地轮回之物的信仰的基础上的；生命越是强大，这个可推测的、仿佛已经变成存在的 世界必定越广大。逻辑化、理性化、系统化乃是生命的辅助手段。

人把他追求真理的欲望、他在某种意义上外在的“目标”投射为存在的 世界、形而上学的世界、“自在之物”、已经现成的世界。

人作为创造者的需要已然臆造了他所加工的世界，对它作了预言：这种预言（对真理的“这样一种信仰”）乃是人的依靠所在。

一切事件、一切运动、一切生成，都是一种对强度和力量关系的确定，都是一种斗争 ……

“个体幸福”与“种类幸福”同样都是虚构的：前者不 能为后者而牺牲，远远地看，种类恰如个体一样，也是某种流动的东西。“种类的保存 ”只不过是种类增长 的结果，也即借助于一个更强大的品种对种类的克服 的结果

一旦我们设想 有某个人，他对我们这样那样的存在等等负责（上帝、自然），也就是说，一旦我们把自己的实存、幸福和贫苦作为意图 加给他，我们也就败坏了自己的生成之清白无辜 。

于是我们就有了某个人，他意愿通过我们并且与我们一道达到某种东西。

表面的“合目的性 ”（“无比优越于所有人类艺术的 合目的性”）仅仅是那种在一切事件中运作的权力意志 的结果

变得更强大的生成过程 带来与一个合目的性方案相类似的秩序

表面的目的 并不是蓄意的，可是，一旦达到了对一种微弱权力的优势，而且这种微弱权力作为较大权力的功能、一种等级 秩序而运作，则这种组织一定给人有一种手段与目的的秩序的假象。

反对表面的“必然性 ”

——它只是一种表达 ，表示一种力量并非也是某种不同的东西。

反对表面的“合目的性 ”

——它只是一个表达 ，表示权力领域及其相互作用的秩序。

逻辑的确定性、透彻性乃是真理的标准（“omne illud verum est，quod clare et distincte percipitur”［“凡是我十分清楚 、极其分明地理解的 ，都是真实的”］ (79)，笛卡尔语）：于是，机械的世界假设就是合乎期望的和可信的了。

然而，这是一种粗糙的混淆：如同simplex sigillum veri［简单性乃真理之标志］ (80)。人们从何处得知事物的真实性质就在于这样一种 与我们理智的关系中呢？——难道不会是别种情形么？难道不会是那种最多地赋予理智以权力感和可靠感的假设最多地受到理智的偏爱 、重视 ，而且因此 被标识为真实吗？——理智把自己最自由和最强大的能力 设定为最有价值的，因而是真实的东西 的标准……

“真实的”：从情感方面来看——：就是最强烈地激发情感的东西（“自我”）

从思维方面来看——：就是赋予思维以最大力量感的东西

从触觉、视觉、听觉方面来看——：就是在此引起最强烈抵抗的东西

所以，对于客体 来说，成效方面的最高程度 唤起那种对客体之“真理”，即现实性 的信仰。力量感、斗争感、抵抗感劝说我们：有 某种在此受到抵抗的东西。

9 [92] [(81)]

李普〈曼〉，第11页。

动力，“实在的活动趋势”，还受到阻碍，它试图实现自己

——“权力意志” “张力”

“贮存和积聚起来的运动趋势”

9 [93]

（66）

我也想把禁欲主义 重新自然化 ；用强化 之意图来取代否定之意图；一种意志体操；各色匮乏和附加的斋期，甚至在最有才智的人身上（马尼饭店的晚餐：[(82)] 纯粹精神性的美食者带着吃坏了的胃）；与我们凭自己的力量获得的意见相关的一种行为病案；一种带有冒险和随意性危险的尝试。——人们或许也应当虚构出检验方法 ，来检查守信能力的强度。

9 [94]

恐怖也属于伟大：人们不能受骗上当。

9 [95]

论著 。

迄今为止人们是从哪里把“真实的世界 ”制作出来的？

道德的非自然化也是良知的非自然化（包括禁欲主义）（包括理性、
烦琐哲学、国家
合目的性。
必然性。
道德中的群盲本能。
哲学家的妖精。
未来的强者。
悲剧时代：永恒轮回学说。
心理学的伪币铸造。
价值判断支配下的逻辑。
美。作为艺术 的虚无主义。
有一种形而上学 吗？……

9 [96]

三种虚假性：
因果性
合目的性
必然性
价值的非自然化
各种对立代替 等级秩序
被摈弃的世界

9 [97] **(83)**

（67）

我们不能同时肯定和否定同一件事情：这是一个主观的经验定理，这里面没有表达出什么'必然性'，而只表达出一种无能 。

如果照亚里士多德看来，矛盾律 是一切基本定律中最确定的，如果它就是最后的、最基本的定律，构成一切证明的基础，如果其他所有公理的原则都包含在这个定律中，那么，人们就应该更为严格地考

量一下，它根本上已经预先假定 了何种断言。要么，它是对现实之物、对存在者作了某种断言，好像人们早就已经从别的什么地方知道了这种东西，好像相反的谓词是不能够 被加在这种东西上的。要么，这个定律想要说的是：相反的谓词不应当 被加在这种东西上。这样的话，逻辑学或许就成了一种命令，不是 为了认识真实之物，而是为了设定和设想一个对我们来说应当称之为真实的世界 。

简言之，悬而未决的问题是：逻辑学的公理适合现实吗？或者，它们是为了首先给我们创造 现实、‘现实性’这个概念而使用的标准和手段吗？……不过，为了能够肯定前一个问题，如前所述，人们或许一定已经认识了存在者；而实际情况根本不是这样。因此，这个定律并不包含真理的标准 ，而是包含着对于应当被视为真实的东西 的一个命令 。

假如根本就没有这样一种自身同一的A，就像所有逻辑学（也是数〈学〉）的定律以这个A为前提一样，而这个A或许已经是一种虚假性，那么，逻辑学就不会以一个纯粹虚假的 世界为前提了。实际上，我们相信这个定律，是受那种似乎使它不断得到证实 的无限经验认识之印象的影响。“物”——这是A的真正基础：我们对物的信仰 是对逻辑的信仰的前提。逻辑学的A如同原子一样，是对“物”的一种重构……由于我们并没有理解这一点，而且我们从逻辑学中取得了真实存在 的标准，我们就已经上了路，要把所有那些本质，实体、谓词、客体、主体、行动等等，都设定为实在性：也就是构想出一个形而上学的世界，亦即“真实的世界”（——但这个 “真实的世界 ”再度成为虚假的世界 ……）

最本源的思维行为，即肯定和否定，持以为真和不持以为真，由于它们不仅以一种习惯，而且也以一种正当性 （Recht）为前提，所以，它们从根本上必须被持以为真或者不真。它们已然受制于一种信仰，即相信我们是有知识的 ，相信判断 能够真正切中真理 ：——质

言之，逻辑并不怀疑自己能够对自在的真实有所陈述（也就是说，相反的谓词不可能 与这种真实相适合）

这里起支配作用的 是一种感觉主义的粗糙偏见：感觉会教给我们关于事物的真理 ，——我不可能在同一时间言说同一个事物，说它是硬的 又是软的 （“我不可能同时拥有两种对立的感觉”，这个本能的证据——十分粗糙而错误 ）。抽象的不矛盾律起于下述信仰：我们能够构成概念，一个概念不仅标示某个事物的真实，而且把捉住 了这种真实……事实上，逻辑 （如同几何和算术）只适合于我们已经创造出来的虚构的真理 。逻辑乃是一种尝试，它企图按照一个由我们所设定的存在模式去把握现实世界 ，更正确地讲 ，企图使现实世界能为我们所表述 、计算 ……

9 [98]

（68）

我们的理性信仰的心理起源 。

“实在性”、“存在”之类的概念来自我们的“主体 ”情感。

“主体”：是从我们出发得到阐释的，以至于自我被视为主体，被视为一切行为的原因，被视为行为者 。

逻辑—形而上学的假设，对实体、偶性、属性等等的信仰，其说服力在于那种习惯：我们习惯于把我们的所有行为都视为我们的意志的结果，以至于作为实体的自我没有进入变化的多样性之中。——然而 ，并没有什么意志 。——

我们根本就没有什么范畴，可以用来把一个“自在世界”与一个“现象世界”区分开来。我们所有的理性范畴 都具有感觉主义的起源，都是从经验世界中解读出来的。“心灵”、“自我”——这个概念的历史表明：甚至在这里也有最古老的区分（“气息”、“生命”）———

如果并没有什么物质，也就没有什么非物质性。这个概念再也没有什么内涵 ……

没有什么 主体“原子”。一个主体的范围总是在不断增大 或者不断缩减 ——系统的中心不断地推移 ——；假如系统不能把合适的团体组织起来，它就会一分为二。另一方面，对于较软弱的主体，系统也不至于消灭它，而是可能把它变成自己的活动机能，直至在某种程度上与之一道构成一个新的单元。没有什么“实体”，而毋宁说有某个本身追求强化的东西；而且它只是间接地“保存”自己（它欲赶超 自身——）

9 [99] (84)

请注意！不要做聪明人，作为心理学家；我们甚至不可以 聪明一时……谁若想从自己的知识、自己的识人本事中谋取蝇头小利（——或者是大利益，犹如政治家那样——），他就要从普遍性回到最个别的情况；不过，这种透镜与那种不同的、只有我们才可能需要的透镜是对立的：我们是从最个别性的东西向外 观看的——

9 [100]

〈（69）〉 (85)

“种类 ”———

向更高权力发展：种类只不过是速度的相对降低 ，标志着达到快速强化的先决条件的可能性开始缺失（种类并不 是目标：对于“自然”来说至关重要的最终目标，或许是种类之保存！！）

9 [101] (86)

请注意！这个人使人们相互结识，——他就想如此这般通过他们谋取蝇头小利（或者是大利益，犹如政治家那样）。那个人使人们相互结识，——他意求一种更大的利益 ，感到自己比他们优越，他要求蔑视。

9 [102]

（70）

美学 。

我们把一种美化和充盈 投置入事物之中，并且在事物身上进行虚构，直到它们反映出我们自身的充盈和人生乐趣——这样的状态有：

性欲

陶醉

膳食

春天

战胜敌人、嘲讽

精彩表演；残暴；宗教情感的狂喜。

尤其是其中三个要素：

性欲、陶醉、残暴：所有这些都是人类最古老的节庆快乐 ，所有这些同样在原初的“艺术家”身上占上风。

相反地：如果我们遇到显示出上述美化和充盈的事物，那么，兽性此在（das animalische Dasein）就会以一种对那些领域 （上述所有快乐状态都在其中各得其所）的激发 来作出应答：——兽性快感和欲望的这些非常细腻的差别的一种混合，就是审美状态 。只有在那些根本上能够胜任肉体vigor［生命力、精力］的有所给〈出〉和溢流的充盈性的人物身上，才会出现这样一种审美状态；在vigor［生命力、精力］中始终包含着primum mobile［第一推动力］。清醒者、疲乏者、衰竭者、形容枯槁者（例如一位学者），是绝对不可能对艺术有什么感受的，因为他不具有艺术家的原始力量，对丰富性的迫切要求：不能予者，也不能受。

“完满性 ”——上述状态（特别是性爱等情形）质朴地表明：最深的本能究竟把什么认作更高级的、更值得想望的、更有价值的，那就是其类型的上升运动；同时，本能真正追求的是何种状态 。完满性：

这是它自己的权力感的极大扩展，是丰富性，是超越所有边缘的必然溢出……

艺术令我们回忆兽性vigor［生命力、精力］的状态；一方面，艺术是旺盛的肉身性向形象和愿望世界的溢出和涌流；另一方面，艺术也通过提高了的生命的形象和愿望激发了兽性功能；——一种生命感的提升，一种生命感的兴奋剂。

丑陋之物何以也能具有这样一种力量呢？只要丑陋之物还对艺术家的获胜能量有所传达，艺术家就主宰了这个丑陋和可怕之物；或者说，只要丑陋之物稍稍激发了我们身上的残暴欲（也许是使我们 痛苦的欲望，是自虐：而且由此就有了对于我们自身的权力感。）

9［103］ (87)

请注意！人如果病了，就该躲起来，躲到某个"洞"里去：越是有独立理性，就越是只具有兽性。

9［104］

"我要某个东西"；"我想某个东西或许是这样的"；"我知道某个东西是这样的"。——力度：意志 之人、渴求 之人、信仰 之人

9［105］

（71）

关于计划 。

请注意！1）关于所有重要的 时代、民族、人类和问题，一句话。

2）无数美好的轶事 ，可能是历史学上的。

3）好斗的、冒险的 、棘手的 ——

4）充满抑郁的喜悦 的若干个地方——

5）被低估和被诽谤者的代言人（——声名狼藉者 的代言人……）

6）迟缓的、迷惑性的、紊乱

7）米诺陶洛斯[(88)]，灾难 （人们必须用人祭 来供奉这个想法——多多益善！）

9 [106]

（71）

我们的心理学观点取决于以下想法

1）传达 是必要的，而且为了传达，必须有某个东西是确定的、被简化了的、可准确表达的（首先在同一 情形中……）。但为了使某个东西能够成为可传达的，它必须让人感到是安排好了的 ，是"可以重新认识的 "。感官材料是由理智安排的，被还原为大致的主线条，被弄成类似的，被归并成同类。也就是说：感觉印象的模糊性和混沌性可以说被逻辑化 了。

2）"现象"世界是被安排好的世界，被我们感觉为实在的 。"实在性"就在于相同的、熟知的、相近的事物的不断重复出现，在于这些事物的被逻辑化的特征 ，在于相信我们在此是能够计算、预计的。

3）这个现象世界的对立面并非 "真实的世界"，而是无形式的、不可表述的感觉混沌之世界，——也就是现象世界的另一个种类 ，一个对我们来说"不可知的"世界。

4）如果完全撇开我们的感官的感受性和知性的主动性来追问"自在之物"可能是怎样的，那么，人们就不得不用一个问题来加以拒绝：我们何以知道有事物 呢？"物性"只是我们创造出来的。问题在于，是不是还可能有许多种创造这样一个虚假世界的方式——还有，是否这种创造、逻辑化、安排、伪造就是得到最佳保证的实在性：质言之，是不是只有"设定事物"者才是实在的；还有，是否"外部世界对我们的影响"也只不过是这样一个意愿主体的结果……

“原因与结果”，对一种战争 和一种相对胜利 的错误解释

其他的“生物”是根据我们来行动的；我们的安排好的 虚假世界（Scheinwelt），乃是对它们的行动的安排和征服；一种防御 措施。

唯有主体是可证明的：只有主体，这是一个假设——“客体”只不过是主体对主体的一种作用……一种主体模式

9 [107] (89)

（72）

悲观主义向虚无主义 的发展。

价值 的非自然化。价值的经院哲学。价值，孤立地、理想主义地，没有去控制和引导行为，而是谴责和反对 行为。

设置各种对立，以取代自然的强度和等级。对等级制的仇视。各种对立是合乎一个卑俗时代的，因为它们更容易理解

这个堕落的 世界，鉴于一个人工建成的、“真实的、有价值的世界”

最后：人们发现人们是用什么材料把“真实世界”建造起来的：而现在，人们只剩下了那个堕落的世界，并且把那种最高的失望一道算入它的卑鄙无耻的账户里

于是，虚无主义 出现了：人们只保留了指向性的价值 ——而且此外无它！

在此形成了强者和弱者的问题：

1）弱者粉碎于此

2）较强者摧毁没有粉碎的东西

3）最强者克服指向性价值。

——这些加在一起，构成 悲剧时代

关于悲观主义批判 。

“痛苦压倒快乐 ”，或者倒过来（快乐主义）：这两种学说本身就是上述第（3）点的路标，虚无主义的 ……

因为在这里，除了快乐或者痛苦现象，两种情形中都没有设定别的最终意义 。

但这种说法出于一种人，这种人再也不敢设定一种意志、一种意图、一种意义 ：——对任何一种健康人来说，生命的价值绝对不是以此类次要事物为尺度的。而且，一种痛苦的优势 或许是可能的，但尽管如此 ，它却是一种强大的意志，一种对生命的肯定 ，一种对这种优势的急需

“生命不值得”；“听天由命”；“为什么流泪呢？ ……”[(90)] ——这是一种软弱而伤感的思维方式。“一个快乐的怪物也胜于一个令人厌烦的感伤者”。[(91)]

刚强有力者的悲观主义 ：在一场可怕的搏斗，甚至战胜之后的“目的”问题。比起我们 的感觉是好还是坏的问题来——因而也就是他人 的感觉是好还是坏的问题，某个东西要重要 百倍，那就是：一切强大天性的基本本能。简言之，我们有一个目标 ，为此之故我们毫不迟疑，不怕牺牲 ，不怕危险，不怕担当任何灾难厄运：伟大的激情 。

9 [108]

“主体”其实只是一种虚构；当人们谴责利己主义时所讲的自我，[(92)] 根本上是不存在的。

9 [109]

（73）

请注意！既然犹太人 已经转入新的此在条件中了，就要使他们有勇气获得新的品质 ：恰如这一点只合乎我的本能，而且以此为途径，我也没有通过一场现在正占据上风的带毒的反运动把自己搞糊涂。

9 [110] (93)

(74)

写生、风景画，作为虚无主义 的征兆 （在艺术和心理学中）

决不从事散布谣言的心理学！ 决不为观察而观察！这将给出一个错误的透镜，一种斜视，某个被强制和被夸张的东西。体验 之为体验意愿；如果人们在此向自身眺望，那是不会成功的；天生的心理学家就像天生的画家，谨防为了观看而观看；他决不会“按照自然”工作——他把对体验之物、“案例”、“自然本性”的筛选和表达托付给自己的本能，——他意识到普遍之物 本身，而不是 对确定案例的任意抽象。谁会有不同做法呢，就像巴黎那些贪得无厌的小说家们（romanciers），他们可以说在暗中伏击现实，天天把一堆稀奇古怪的东西带回家去：最后会有什么结果呢？充其量是一堆马赛克，某种拼凑添加 、色彩醒目、骚动不安的东西（就像在龚古尔兄弟那里）。——从艺术家意义上讲，“自然 ”从来不是“真实的”；它夸张、变形、留下空白。“向自然学习”是屈服、软弱的标志，是一种有失艺术家身份的宿命论。观看 存在之物 （*Sehen，was* **ist** ）——这要求一种特别不同的精神类型，要求事实，要求定位者：如果人们把这种意义的全部强度发挥出来，那么，他本身就是反艺术的 。

描写性音乐； 听任现实发挥作用 ……

所有这些艺术种类都更轻松 、更可摹仿； 天赋不足者要的就是这些艺术种类。对本能的呼吁；感应性的 艺术。

9 [111]

瓦格纳，有生之年就有过一段迷信，此间已经深深卷入难以置信的云雾中了，以至于有关这个人，唯有荒唐悖谬还能得到信任

9 [112]

(75)

在那个古典 与浪漫 的对立背后，是不是隐藏着作用 与反作用 的对立呢？……

9 [113]

请注意！对于有些命运，人们不能审视，而必须强咽下去：就像在喝马黛茶[(94)]时一样，这样做会改善 它们的味道。

9 [114]

请注意！那个利己主义种类 ，正是它驱使我们为了他人的缘故去做什么和不做什么

9 [115]

（76）

要考量一下：

这本完满的书 。——

1）形式、风格

一种理想的独白 。吸取一切学究气的东西，成其深度深度激情、忧烦的全部重点，甚至软弱、缓和、太阳 方位的全部重点，——短暂的幸福、高雅的喜悦——

对示范的克服；绝对个人的 。没有“自我”……

一种记忆（mémoires）；最抽象的事物最有血肉、血迹斑斑

整个历史如同亲身经历和遭受 （——唯有这样它才成为真实 的）

仿佛一种精神对话；一个预先要求、挑战、死亡咒语

尽可能大量的可见之物、确定之物、典范之物，谨防当前之物。

一切趋时之物

避免“高尚”说辞，一般而言，要避免可能包含一种出风头意味的话语。

不是“描写”；把所有的问题都转变为情感 ，直至热情——

2）收集明确的 话语。对话〈语〉的偏爱。

哲学术语的替代词： 尽可能用德语，表达为公式。

描述最有才智的人的 全部状态； 使得整部著作包含了它们的次序。

（——立法者的状态

诱惑者的状态

被迫牺牲者、动摇者的状态——

伟大责任的状态

患不可知病的状态

患不得不装假 病的状态

患不得不伤心病的状态，

有摧毁快感的状态

3）根据一种灾难 来构造作品

取得从意志 向悲观主义的引子。不是 作为受难者、失望者来讲话。

“我们并不相信德性和美好的肿块”。

羊人剧 (95)

结尾

插话： 忒修斯 (96)、狄奥尼索斯与阿里阿涅德之间的短小对话。

——忒修斯变得荒唐可笑了，阿里阿德涅说道，忒修斯变得规矩了——

忒修斯对阿里阿德涅之梦的妒忌。

这位主人公自我赞赏，变得荒唐可笑了。阿里阿德涅的悲叹

狄奥尼索斯没有妒忌：“我对于你的爱，如何可能是对忒修斯的爱呢？”……

最后情节。狄奥尼索斯与阿里阿德涅的婚礼

“如果人成了神，就不会妒忌了，狄奥尼索斯说，除非是对诸神的妒忌”。

“阿里阿德涅啊，狄奥尼索斯说，你是一座迷宫：忒修斯在你这里迷路了；他再也没有小线团了；现在什么对他管用，使他不至于为米诺陶洛斯吃掉？把他吃掉的，要比米诺陶洛斯更坏”。你恭维我，阿里阿德涅答道，但我已经对我的同情感到厌烦了，所有英雄都应当在我身上毁灭。这就是我对忒修斯最后的爱：“我要把他毁灭”

9 [116] (97)

（77）

卢梭，这个典型的“现代人”，理想主义者与流氓无赖集于一身，而且是因为后者之故而成为前者的，这个人物必须有“道德尊严”及其姿态才能经得住自己，同时由于无节制的虚荣和无节制的自我蔑视而忧伤：这样一个怪胎，已经在我们新时代的门槛旁安营扎寨，劝告人们要“回归自然”——他究竟要回 何方？

我也讲“回归自然”：尽管这根本不是一种“回归”，而是一种“上升”——上升到人类强大的、阳光般纯粹的、可怕的自然和质朴中，后者可以轻松地对待伟大的使命，因为它或许已经厌倦和厌恶渺小。——in rebus tacticis［在策略上］，特别是在战略上，拿破仑就是“回归自然”的。

十八世纪，人们把我们十九世纪所展开和所承受的一切都归功于十八世纪：道德狂热、情感的娇弱化（以利于弱者、被压迫者和受难者）、对形形色色的特权者的仇恨（Rancüne）、对“进步”的信仰、对“人性”偶像的信仰、荒唐的平民骄傲以及对丰富激情的渴求——两者都是浪漫主义的——

我们对革命（révolution）的敌视并不针对沾满血污的闹剧（farce），革命赖以进行的“非道德性”；毋宁说，我们的敌视针对的

是革命的群盲道德性，是它始终还在赖以发挥作用的“真理”，是它赖以迷住一切平庸心灵的关于“正义、自由”的传染性观念，是它对更高阶层的权威性的打击。在它周围发生了如此可怕和血腥的事情，给这种平庸性的放纵以一种伟大的假象，以至于它作为戏剧也诱惑了最骄傲的精神。

9 [117]

在顺从成为一种宽恕的地方，人们就得顺从：也就是说，当人们丰富到不必取得什么时，就得顺从。

9 [118]

他爱这一点，只要他有权保持，直至一种偶然助他一臂，——而且直至他拥有权利

9 [119] (98)

（78）

“对趣味的净化”只可能是一种对类型的强化的后果。我们今天的社会只体现了教养；缺乏有教养者。缺乏伟大的综合的人：在这种人身上，各种不同力量毫无疑虑地为某个目标而受到束缚。我们所拥有的是多重的人，也许是迄今为止出现过的最有趣的混沌：但并不是创世之前的混沌，而是之后的混沌，多重的人——歌德乃是这个类型的最完美体现（——根本就不是什么威严崇高之人！）

对伟大情绪的权利——对认识者来说必须重获伟大情绪！既然非自身化和“客观性”迷信甚至在这个领域里也创造了一种虚假的等级制。叔本华教导我们说：恰恰只有摆脱情绪，摆脱意志，才能达到“真实”，达到认识；而没有意志的心智除了事物真实的、真正的本质之外，根本就看不到别的了。当他这样说时，上面讲的谬误就登峰造极了。

艺术中的同一种谬误：仿佛只要一切都是在没有意志的情况下被直观到的，则一切都是美的 。

反对艺术 中的“目的”的斗争，始终就是反对艺术中的道德化 倾向、反对使艺术隶属于道德 的做法的斗争。为艺术而艺术（l'art pour l'art）意味着：“让道德见鬼去吧！”——不过，即使这样一种敌视也表明了偏见的压倒优势；如果人们把道德说教者 和“人类改善者”的情绪 排除在艺术之外，那就再也不会从中得出结论：没有“情绪”，没有“目的”，没有一种审美之外的需要，艺术竟是可能的。“反映”啦，“摹仿”啦，很好，但究竟如何呢？一切艺术都有所称赞、有所颂扬、有所提取、有所美化——它们以某种方式强化着 某种价值评估：难道人们仅仅应当把这一点视为一个附带现象，一个偶然作用吗？抑或 ，这就是以艺术家的 “能力 ”为基础的 ？ 艺术家的情绪关涉到艺术本身吗？或者倒是关乎生命？关乎一种生命愿望 ？

还有，大量的丑陋、拙劣、恐怖，是艺术要描绘的么？艺术是想以此来为生命解除痛苦 吗？就像叔本华所以为的那样，艺术是要配合一种断念、一种听天由命吗？——然而，艺术家首先要把自己在生命的这种可怕性方面的状态 传达出来：这种状态本身就是一种愿望 ，谁体验了它，就给它最高程度的尊敬，并且把它传达出来，假如他是一个善于传达的动物，也即是一位艺术家。面对一个强大的敌人、一种巨大的不幸、一个可怕的难题而表现出来的勇敢 ——它本身就是生命的更高状态 ，是所有崇高艺术所颂扬的。好战的心灵在悲剧中欢庆它们的农神节；(99) 战争和胜利的幸福、对于受苦受难和奋力抗争之人的难以忍受的残酷，就像惯于受苦和寻找 痛苦的人所特有的一切。

9 [120] (100)

（79）

在我们这个文明化了的世界里，我们差不多只能见到那种萎靡不振的罪犯，后者为社会的诅咒和蔑视所压倒，不相信自身，常常贬低和诽谤自己的行为，构成一个失败的罪犯类型；而且，我们反对如下看法，即认为：所有伟人皆罪犯，只不过他们具有伟大的风格，而不是可怜的风格；犯罪是一种伟大（——因为这个说法起于肾脏检查者的意识，以及所有潜入 伟大心灵深处的人们的意识。出身、良心、义务方面的"放荡"——每一个伟人都明白自己的这种危险。不过，他也意求 这种危险：他意求 伟大的目标，而且因此之故，也意求 达到伟大目标的手段。

9 [121]

（80）

要把追求自己的自然欲望的勇气 还给人

要控制人的自我低估 （不是 作为个体的人的自我低估，而是作为自然 的人的自我低估……）

既然知道各种对立 是我们投置到事物中去的，那就要把它们从事物中抽离出来。

要从一般此在（Dasein）中把社会特异反应性 抽离掉（罪责、惩罚、正义、真诚、自由、爱等等）

端出文明 难题。

向"自然性 "的进步：在所有政治问题上，也包括在政党关系上，甚至商人团伙或者工人、企业家团伙的关系上，事关宏旨的都是权力问题——首先是"人们能够 做什么？"的问题，然后才是"人们应当 做什么？"的问题。

在这里，在伟大政治的构造中间，依然吹奏着基督教的号角（例如在每日战报或者国王对民众的讲话中）。而这越来越变得不可能了，因为它有悖于趣味和风化。"王子的喉咙"[(101)] 不是上帝的事情。

十九世纪相对十八世纪的进步。

——根本上，我们是要使 善良的欧洲人发动一场反对十八世纪的战争 。——

1．在相反的意义上，“回归自然”越来越确定地被理解了，超过了卢梭的理解。抛弃田园和歌剧！

2．越来越确定的反理想主义，更客观、更无畏、更勤勉、更有节制、更怀疑突变，反革命的

3．越来越确定地把身体健康 问题置于“心灵”问题之前：后者被理解为前者导致的一个状态，至少是前者的前提条件———

9 [122]

（80a）

论基督教的系谱学

——胆怯者的狂热，他们一旦离开自己的国度之后就不敢返回去了，直到他们由于恐惧和恐惧的折磨，到了要毁灭自己的国度的地步。

——更大的勇气和性格的强壮 意味着：停住或者甚至于回头，以此作为继续行进。毫不胆怯的回头比毫不胆怯的继续行进更艰难 。

9 [123] **(102)**

（81）

关于虚无主义者的起源 。

人们有了直面自己真正知道 的东西的勇气，只是为时晚矣。从根本上讲，我一直是一个虚无主义者，不久前我才承认了这一点：我作为虚无主义者赖以前进的活力、冷漠，在这个基本事实上欺骗了我。如果人们迎向一个目标，那似乎就不可能说：“无目标性本身”是我们的信仰准则。

9 [124]

（82）

作为诱惑手段的道德 。

“自然是善的，因为一个智慧而善良的上帝乃是自然的原因。那么，应该由谁来对‘人的堕落’负责呢？就是其暴君和诱惑者们，统治阶层——人们必须把他们消灭掉”。

：(103) 卢梭 的逻辑（试比较帕斯卡尔 的逻辑，后者对原罪作了推论）

人们不妨比较一下路德 的类似逻辑

：两者都在寻找一个借口，以采取一种作为道德 一宗教义务 的贪得无厌的复仇需求。对统治阶层的仇恨企图把自己神圣化 ……

（“以色列的罪孽”：教士权力地位的基础）

人们不妨比较一下保罗 的类似逻辑

：上帝这个主题始终是此类反应出现的前提，诸如正义、人性等等主题。

（在基督 那里，民众的欢呼似乎是他被处死的原因；自始就是一场反教士的运动）

（——即使在反犹太主义者 那里，也总是相同的招数：用道德上的拒绝判决来打击对手，并且为自己保留了法律惩处 的作用。）

请注意！道德审判作为权力手段 。

A．“坏 良心的激发”，旨在使救星、教士以及诸如此类成为必需的，或者：

B．好 良心的激发：目的是为了能够把它的对手当作坏人来处理和战胜

9 [125]

（83）

反对卢梭：自然状态是可怕的，人是猛兽，我们的文明是一次空前的战胜这种猛兽本性的胜利 ：——这是伏尔泰得出的结论 。他感觉

到了文明状态的减弱、精美、精神快乐；他蔑视头脑狭隘，哪怕是以德性为形式表现出来的；他也蔑视禁欲主义者和僧侣的不够精致。

人在道德上的无耻 似乎预先占据了卢梭；人们可以用“不公”、“残暴”之类的说法最大地煽动被压迫者的本能，这种本能通常处于 vetitum［禁止］和失宠之魔力中：以至于被压迫者的良心会劝阻他们的叛乱欲望 。这些解放者特别要寻求一点 ： 赋予他们的同党以高等人物 的宏大腔调和姿态。

9［126］ **(104)**

(84)

悲观主义的主要症状 。

马尼饭店的晚餐。

俄国的悲观主义。托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基

美学的悲观主义，为艺术而艺术，“描述”，浪漫的和反浪漫的悲观主义

认识论的悲观主义。

叔本华。“现象主义”。

无政府主义的悲观主义。

“同情之宗教”，佛教的预备运动。

文化悲观主义（异国情调。世界主义）

道德论的悲观主义：我本身

牵引法 （Distraktionen），对悲观主义的暂时解脱 。

伟大的战争，强大的军事组织，民族主义

工业竞争

科学

消遣

在此让我们来分离一下：

作为强大的悲观主义 ——在哪里？在它的逻辑的能量中，作为无政府主义和虚无主义，作为分析论。

作为没落的悲观主义 ——在哪里？作为娇弱化，作为世界主义的感觉，作为“理解一切”（tout comprendre）和历史主义。

9 [127] (105)

虚无主义的起源 。
虚无主义的逻辑
虚无主义的自我 克服。
克服者与被克服 者。

9 [128]

（85）

临界张力： 极端者露出面目，取得优势。

9 [129]

新教 的没落：在理论上和历史上被理解为半吊子的。天主教在事实上的优势；新〈教〉的情感已经幻灭，以至于最强大的反新教 运动不再作为本身被感受了（例如瓦格纳的《帕西法尔》）。法国的整个高级智慧在本能上是天主教的；俾斯麦已经明白，根本上再也没有什么新教了。

9 [130]

〈（86）〉

批判现代人
（及其道德主义欺骗）

“善人”，只是被坏机制（暴君和教士）腐化和引诱了
理性作为权威；历史作为对谬误的克服；未来作为进步。
基督教的国家、“军队之神”

基督教的性活动或者婚姻
“正义”王国、“人性”崇拜
“自由”
现代人的浪漫 姿态：
高贵的人（拜伦、维克多·雨果、乔治·桑
高贵的愤怒
通过激情的神圣化（作为真实的“自然”
支持被压迫者和失败者：历史学家和小说家的座右铭。
义务的斯多亚主义者
“自我牺牲”作为艺术和认识
利他主义（作为最虚假的利己主义形式
（功利主义）最富感情的利己主义。

9 [131]

(87)

这一切就是十八世纪。与之相反，没有 从十八世纪遗传下来的东西有：漫不经心、喜悦开朗、优美雅致、精神圣洁；精神的速度已经改变了；精神细腻和明晰方面的享受已经让位给色彩、和谐、大众、实在性等等方面的享受。精神现象上的感觉主义。质言之，这就是卢梭 的十八世纪。

9 [132]

精湛技艺 与德性

9 [133] **(106)**

科学无良知乃是灵魂的毁灭。拉伯雷。良知无科学则是得救——(107)

9 [134] **(108)**

(88)

1814年，奥古斯丁·蒂埃里[(109)]读了德·蒙洛西埃[(110)]在其《论法兰西君主制》一书中讲的一段话：他用一声愤怒的叫喊来回答，并且开始写自己的著作。这个流亡者说："获得解放的种族、从我们手中夺走的奴隶种族、称臣纳贡的民族、新的民族，释放令让你们自由，而不是让你们变得高贵；对于我们，一切都是权利；对于你们，一切都是恩典，我们与你们绝非同一个共同体；我们由我们自身构成一个整体。"[(111)]

9 [135]

(90)

"新教的自由"、"鉴于本己良心的责任"，路德 的这些美好的伪善：根本上是"权力意志"的最胆怯形式。因为这就是他的三个等级：a）自由、b）正义、c）爱

9 [136]

信仰乃是一种"神圣的疾病"，ἱερὰ νόσος［神圣的疾病］：赫拉克利特[(112)]早就意识到了这一点。信仰，一种令人疯狂的内在强制性，即：某物应当是真实的 ……

9 [137]

(91)

反对伟大 人物的斗争，根据经济学的理由来辩护。这些伟人们是有危险的，是偶然事件、特殊者、狂风暴雨，是十分强大的，足以去置疑缓慢地被构造和被奠基的东西。对于这种爆炸性的东西，我们不仅要毫无危害地把它拆卸掉，而且要尽可能地预防 它的形成[(113)]……文明社会的基本本能。

9 [138]

(92)

请注意！要个别地、逐步地、试探性地使用 一切可怕之物：文化的使命就是要做到这一点；然而，在文化壮大到足以 担当此使命之前，它还必须控制一切可怕之物，调节之，掩盖之，甚至于诅咒之……

——凡在一种文化开始作恶 的地方，它都会借此表现出一种恐惧姿态，也就是一种虚弱 ……

论题 ： 一切善都是被利用的从前的恶。

准则 ： 一个时代、一个民族、一个个人所允许的激情越是可怕、越是巨大（因为它能够把激情当作手段 来使用），则它的文化的地位就越高级 。（——恶的王国变得越来越小 ……）

——一个人越是平庸、软弱、屈从、怯懦，他就越多地作为恶人 来作恶：在他那里，恶的王国是最广大的，最低级的人将处处都看到恶的王国（即禁止他、对他有敌意的王国）。

9 [139] **(114)**

(89)

总而言之 ： 要驾驭激情，而不是 削弱或者根除激情！

意志的主人力量越大，激情就会获得越多的自由，多得多的自由。

“伟人”之伟大，是由于他的欲望的自由空间，是由于更大的权力，后者善于使用这些宏伟的猛兽。

——文明的每个阶段上的“善人”都是既无危险 ， 又大有用场 的人：一种中心 ； 一种共同意识的表达，就是关于人们用不着害怕 ，但尽管如此却不可蔑视的 人的意识……

教育：本质上是为了维护规则而用一种转移、引诱、病变而毁掉特殊者的手段。

这是冷酷的：但从经济角度看，却是完全合理的。至少在那个漫长时代里，———

教化：本质上是维护平庸者而建立反对特殊者的趣味的手段。

一种具有特例、试验、危险、差别的文化，乃是一种伟大的力量财富 的结果：任何 贵族文化皆倾向于此 。

唯当一种文化必须控制住一种力量的过剩时，在它的土地上才可能有一座奢侈文化的温室———

9 [140]

（93）

我的尝试，试图把握社会判断和价值评估的绝对合理性 ： 当然摆脱了那种要在此计算出道德结果的意志。

： 心理学的谬误和模糊 的程度，目的是要为那些对保存和权力提高来说本质性的情绪辩护（为情绪创造好良心 ）

： 愚蠢 的程度，为的是使一种共同的调节和估价保持可能（为此就有教育、对教育环节的监督、管教）

： 审讯 、怀疑和不宽容 的程度，目的是要把特立独行者当作罪犯来处理和压制，——为的是赋予他们本身以坏良心，使得他们内在地也患上特立独行的病。

道德本质上作为防御 ，作为防御手段：就此而言乃是未充分发育的人的一个标志，第123页 (115)

（无动于衷；斯多亚的；

充分发育的人首先拥有武器 ，他是进攻性的

战争工具转变为和平工具了（由鳞皮和平板、羽毛和毛发做成的工具）

总而言之：道德恰恰是如此“不道德”，如同世上的任何其他事物一样；道德性本身乃是非道德的一种形式。

上述见解带来的大解放，对立远离了事物，一切事件的一致性得到了挽救——

9 [141]

(94)

劳累过度、好奇和同情——我们现代的恶习

9 [142]

(95)

文化与文明的顶峰是彼此分离的，对于这两个概念的对抗，人们可不能弄糊涂了。

从道德上讲，文化的重大契机乃是堕落时代；人类所意求和强制的驯化（“文明”）的时期乃是不宽容时代，对最有才智和最勇敢的人物及其最深刻的敌手来说不宽容的时代。

9 [143]

(96)

对象方面的原因是多么微不足道啊！精神就是激发生机者！在所有关于“拯救”、爱、“福乐”、信仰、真理、“永恒生命”的激动闲谈当中，充斥着何种病态而顽冥的空气呵！与之相反，人们有一天会拿起一本真正异教的书，例如佩特罗尼乌斯[(116)]的书，其中根本就没有言说、意愿和评价按照一种基督教伪君子的价值标准来看并非罪恶、更非死罪的东西。而且尽管如此，对于更纯净的空气，对于更快速的步履的优越智慧，对于那种变得自由而过剩的、确信未来的力量，人们会有何种快感啊！在整本《新约全书》中，连一则笑话都没有出现：而这一点就已经驳倒了一本书……与之相比较，《新约全书》始

终是没落文化和堕落 的一个征兆——而且它就发挥了这样的作用，作为腐败的酵素

9 [144]

（97）

关于"逻辑虚假性 "。

"个体"和"种类"概念同样地错误，而且完全显而易见。"种类 "仅仅表达以下事实，即：大量相似的东西同时出现，其发展和变化速度延缓了一长段时间，以至于事实上细微的进展和增长可以忽略不计（——一个发育阶段，这时候，自我发育并不明显，以至于仿佛 获得了一种平衡，并且有可能出现这样一种错误观念，即：这里已经达到目标了 ——而且发育过程中有过一个目标.....）

形式 被视为某种延续的，因此更有价值的东西；不过，形式只是我们虚构出来的；而即使事物经常"获得这同一种形式"，那也并不意味着：这就是同一种形式 ，——相反地 ，始终有某种新东西显现出来——而且唯有我们，唯有进行比较活动的我们，才把这个与旧事物相似的新东西一道计入"形式"的统一性之中。仿佛应当有一个类型 被达到了，似乎它就呈现在成形过程之前，寓于成形过程之中。

形式 、种类 、规律 、理念 、目的 ——这里处处都犯着同样的错误，都是把一种虚假的实在性强加给一种虚构，仿佛发生的事件都蕴含着某种服从，——在此人们对事件作了一种人为的分离，把行为者是什么 与这种行为的方向 分离开来了（然而，这个什么 与这个方向 只是我们设定起来的，依据是对我们的形而上学—逻辑教条的服从：决不是一个"事实"）

对于这种强制性 ，使人们去构成概念、种类、形式、目的、规律（一个由同一性事态组成的世界）的强制性 ，人们不应当这样来理解，仿佛我们因此就能够把真实的世界 固定下来了；而是应当把它理解为这样一种强制性，即要为我们预备一个使我们的实存 成为可能的

世界的强制性——我们要借此创造一个世界，对我们来说可计算的、简化了的、可理解的等等的世界。

这同一种强制性在于由理智支持的感官的主动性，——这种简单化、粗糙化、强化和浓缩，乃是一切“重新认识”、一切把事情弄清楚的能力的基础。我们的需要 已经使我们的感官精确化了，使得“相同的现象世界”总是一再复返，因此而获得了现实性 的假象。

我们这种不得不相信逻辑的主观强制性仅仅表达出：早在逻辑学本身被我们意识之前，我们所做的也无非是把逻辑学的假设 置放入事件之中：现在我们就在事件中寻找它们——我们再也不能做别的了——而且我们误以为，这种强制性会保证某物的“真理性”。在我们极其长久地推动了相同化、粗糙化 和简单化 之后，我们就创造了“事物”、“相同事物”、主体、谓项、行为、客体、实体、形式。

世界逻辑地向我们显现出来，是因为我们已经 首先把它逻辑化了

9 [145]

(98)

论权力的“马基雅弗里主义”

(无意识的马基雅弗里主义)

权力意志 的显现

a) 在各色被压迫者、奴隶那里，显现为求“自由 ”的意志：似乎唯有摆脱 才是目标（道德的和宗教的：“对自己的良心负责”；“新教自由”等等）

b) 在某个比较强大、正在向权力发展的种类那里，显现为要求强势的意志；如果起先毫无成效，那就限制为要求“公正 ”的意志，亦即要求与其他支配性种类所拥有的同等的权利 （权利斗争……）

c）在最强大者、最富有者、最独立者那里，显现为“人类之爱”，对“民众”、福音、真理、上帝的“爱 ”；显现为同情；“自我牺牲”等等，作为征服、吸引、使用；显现为本能性的一体预期，即对人们能够赋予其方向 的一种巨大权力的预期：英雄、预言家、凯撒、救世主、牧人（——也包括性爱：性爱意愿 征服、占有，并且显现为献身……），说到底只不过是对自己的“工具”、对自己的“马儿”的爱……，其信念就是：某某属于自己，自己是能够利用某某 的人。

“自由”、“正义”和“爱”！！！

对权力的无能：这种无能的虚伪 和聪明 ：

作为服从（顺从、责任之骄傲、德行……）

作为屈服、献身、爱（对命令者的理想化、神化，作为赔偿和间接的自我美化）

作为宿命论、听天由命

作为“客观性”

作为自我压制（斯多亚主义、禁欲苦行、“非自身化”、“神圣化”）

（——处处表现出一种需要，就是还要以某种方式行使一种权力，或者有时为自己创造一种权力的假象 （作为陶醉 ）

作为批判、悲观主义、愤怒、纠缠不休

作为“美好的心灵”、“德性”、“自我神化”、“越位”、“世界的纯洁”等等（——洞见到那种对权〈力〉的无能，后者乃是对仇恨的伪装）

有一些人为了那种允诺权力的幸福优势 的缘故而意愿权力（政治党派）

另一些人意愿那种本身带有幸福和快感方面的可见劣势 和牺牲 ： 野心家

另一些人意愿权力，只是因为他们不然的话就会落入自己不愿依赖的他人手中。

关于难题：是否“权力意志”中的权力只是手段 。细胞原生质侵占某物，并且把它无机化 ，也就是强化自己，行使权力以强化自己。在何种意义上细胞原生质在侵占和无机化时的行为是了解那些材料相互间的化学行为的关键（斗争和确定权力）

9 [146]

（99）

反对卢梭 ： 遗憾的是 ， 人再也不是十分恶了；卢梭的对手们说：“人是猛兽”，很遗憾他们讲得不对。该诅咒的并不是人的堕落，而是人的柔弱化和道德化；卢梭最强烈地反对的领域，恰恰包含着相对来讲 还强大的和有良好教养的一类人（——这类人还没有削弱伟大的情绪，即权力意志、享受意志、发号施令的意志和能力）。人们必须比较一下十八世纪的人与文艺复兴时期的人（也包括十七世纪的法国人），才能体会到关键之所在：卢梭乃是自我蔑视和狂热虚荣的一个征兆——这是两个标志，表明他缺乏主导性意志：他进行道德说教，并且作为怨恨者在统治 阶层中寻找自己的可怜处境的原因 。

9 [147]

（100）

德性以何种手段获得权力？

恰恰就是用政治党派的手段：对已经占有权力的对立德性的诽谤、怀疑、暗中损害，把它们的名字改掉，对它们进行系统的迫害和盘问：也就是说，通过纯粹的“非道德性 ”。

一种欲望 要拿自己怎么办，才能成为德性 呢？——改名换姓；对自身意图的原则性否定；练习自我误解；与现行公认的德性结盟；公开敌视自己的对手。尽可能换取奉若神明的权力的庇护；陶醉、激

动、理想主义的伪善；赢得一个党派，要么 与之一起发达，要么 趋于毁灭……，成为无意识的 、天真质朴的 ……

9 [148]

〈（101）〉

变形学说：

性的变形
残暴的变形
怯懦的变形
复仇欲、愤怒的变形
懒惰的变形
统治欲的变形
勇猛的变形
谎言、妒忌的变形
诽谤的变形
占有欲的变形
仇恨的变形

这是为一个时代所蔑视和仇视的东西，被当作退化的 德性，一个更早时代的理想的残余，但却是以萎缩的形式（“罪犯”……）

9 [149]

（102）

人们如何动作，才能使与生命敌对的 趋势获得成功呢？

例如：贞洁
贫困和乞讨
愚蠢和粗野
自我轻蔑
对此在的蔑视

9 [150]

（103）

关于价值评估的透镜：

目的 的量 （大、小）的影响。

手段上的才智 的影响。

行动 上的手法 的影响。

成功 或者失败的影响

敌对 力量及其价值的影响

被许可者 和被禁止者 的影响

对价值评估的观点产生影响的目标 方面的量 ： 大 罪犯和小 罪犯。即使在意愿者本身那里，被愿望者的目标 方面的量也决定着，意愿者在此是尊重自己，还是感到怯懦和可怜。——

进而就是对价值评估的观点产生影响的手段方面的才智 程度。哲学上的革新者、尝试者和残暴者显得与强盗、野蛮人和冒险者多么不同！——“无私者”的假象。

最后是高贵的风度、姿态、勇敢、自信——它们怎样改变着对以此方式获得的东西的估价呵！

禁令 的作用：任何有所禁止的权力都懂得在被禁止者那里激起一种恐惧，产生出“坏良心”（亦即对某物的欲望，又意识到这种欲望得到满足的危险性 ，不得不采取秘密行动、偷偷摸摸、小心谨慎；每一种禁令都会在那些不愿屈从，而只是被逼服从的人那里导致性格变坏）

9 [151] **(117)**

（104）

权力意志只能在对抗中 表现出来；它要搜寻与自己对抗的东西，——当细胞原生质伸出它的伪足四处摸索时，那是它的原始倾向。占有和同化首要地是一种征服意愿，一种造型、构成和改造，直至最后

使被征服者完全过渡到进攻者的权力范围之内，并且使进攻者得到增扩。——如果这种同化没有成功，那么，这个产物可能就会蜕变分裂；而且，这种二重性 表现为权力意志的结果：为了不放弃被占有者，权力意志会分化为两个意志（可能不会完全放弃彼此之间的联系）

既然追求权力的基本本能已经赢得了更具才智的形态，那么，“饥饿”就只不过是一种狭隘的适应了。

9 [152]

道德偏见 把一种精神深深地置入等级制中，由此精神就失去了特权、a parte［分离］的本能，创造性人物的自由感，“上帝之子”（或者魔鬼之子——）的自由感。至于这种精神是否宣讲现行道德，或者用自己的理想来批判 现行道德，那是无关紧要的：他因此就是群盲中的一员——哪怕他是作为群盲至高的必需品，作为“牧人”……

9 [153]

（105）

未来之强者 。

有时部分必需、部分偶然所达到的东西，乃是产生一个更强大的种类 的条件：现在我们能够理解，也有意识地愿意 理解这一点了。我们能够创造使这样一种提高成为可能的条件。

直到现在，“教育”才想到了社会功用：并不是 未来的可能功用，而是对恰好现存的社会的功用。人们想要的是为现存社会服务的“工具”。假如力量的丰富性越来越大 ，那就要想到一种力量的排放，后者的目标或许并不 涉及社会功用，而涉及一种未来的功用，——

人们越多地理解了何以当代社会形式处于一种激烈的变化之中，以至于有朝一日再也不能为它自身之故而存在 ，而只还作为手段 落在某个更强大的种族手里，那么，或许就得提出上面这样一项任务了。

人的日益缩小恰恰是一种推动力，促使人们想到一个更强大种族的培育：后者的过剩或许恰好在于，被缩小的种类（species）虚弱化了（意志、责任、自信、为自己设定目标的能力）

手段 或许就是历史所传授的手段：相反的保存兴趣所造成的孤立化 在今天乃是通常的情况；练熟相反的价值评估；作为激情的间距；自由的良知在今天最受低估、最受禁止。

欧洲人的均衡 乃是一个不可阻挡的伟大进程：人们本应进一步加速这个进程。

一种撕裂 、间距 、等级制 的必然性因此已经出现了：而不是 延缓上述进程的必然性

这个取得均衡的 种类一旦获得就需要一种辩护 ：它效力于一个更高的、自主的种类，后者高踞于前者之上，并且只有高踞于前者之上才够得着自己的任务。

唯以统治执政为己任的不光是一个主人种族；而是一个具有自己的生命领域、具有一种力之过剩（对于美、勇敢、文化、风度乃至于最精神性的东西而言的力）的种族；一个肯定性 种族，它可以给予自己任何大奢侈……，强大得足以不需要德性命令之暴行，富有得足以不需要节俭和拘泥，处于善恶的彼岸；一座适合于挑选出来的特殊植物的温室。

9 [154]

（106）

人是非动物 (118) 和超动物 ；较高级的人是非人和超人：这就联系在一起了。随着人的每一次向伟大和高度的增长，他也就长到深度和可怕之物中了：没有另一方，人们也就不应要求这一方——或者毋宁说：人们愈彻底地要求一方，也就愈彻底地达到另一方。

9 [155]

（107）

在今天，德性 再也得不到信仰了，它的吸引力消失了；想必会有人，比如作为一种非同寻常的冒险和放纵形式，懂得重新把这种德性投到市场上去。它要求自己的信徒有太多的放肆和偏颇，以至于它现在没有了直面自身的良心。不过，对无良心者和完全无所用心者来说，这也许正是它的新魔力——它现在成了它以往从来不曾充当过的东西，即一种恶习 。

9 [156]

（108）

心理学的伪造

心理学 的重大罪行：

1）一切不快 、一切不幸 ，都是因为不公（罪责）而被伪造出来的（人们使痛苦失去了无辜）

2）一切强大的快感 （纵情、肉欲、胜利、骄傲、放肆、认识、自信和自在幸福）都被打上了有罪、诱惑、可疑的烙印。

3）虚弱感 、最内在的怯懦、缺乏直面自身的勇气，都被戴上了神圣化的名称，被当作最值得想望的东西来传授。

4）人身上的一切伟大特性 ，都被曲解为非自身化了，被曲解为为了某个他者、他人而牺牲自己；即使在认识者那里，即使在艺术家身上，非人格化 （Entpersönlichung）也被假装为他们最高的认识和能力的原因。

5）爱情 被伪装为献身（以及利他主义），而实际上，爱情是一种额外取得（Hinzu-Nehmen），或者说是一种由于人格的充盈而作出的交付（Abgeben）。唯有最完全 人格的人才能爱；非人格化者、“客观化的人”是最恶劣的情人（——人们不妨去问一问女人们！）。对上帝的爱、对祖国的爱，也是同样的情形：人们必须牢牢地守住自己。

利己主义作为自我 化，利他主义作为他者 化。

6）生命作为惩罚，幸福作为诱惑；激情是恶魔般的，对自身的信赖是邪恶的

请注意！这整个心理学是一种 阻碍心理学 ，一种出自恐惧的围城（*Vermauerung*）；一方面，乌合之众（失败者和平庸者）想以此来抵御强者（——并且摧毁 发展中的强者……），另一方面，所有人都把他们自己借以最佳地成长的那些欲望神圣化，并且懂得只对他们保持尊重。试比较犹太教士。

9 [157]

（109）

Ⅰ．对历史的 原则性伪造 ，为的是让历史交出道德估价的证据 。

a）一个民族的没落与堕落

b）一个民族的繁荣与德性

c）一个民族的顶峰（"它的文化"）作为道德高度的结果

Ⅱ．对伟大的人物 、伟大的创造者 、伟大的时代 的原则性伪造

a）人们希望，信仰 是伟人的标志：然而，无所用心、怀疑、允许放弃一种信仰、"非道德"也归于伟大（凯撒、弗里德里希大帝、拿破仑，而荷马、阿里斯托芬、达·芬奇、歌德亦然——人们总是避而不谈主要的事情，即他们的"意志自由"——）

9 [158]

我 所反对的东西：一个特殊种类向常规宣战，而不明白常规的持续存在乃是特殊者价值的前提。例如，闺中女人们没有感受到她们的异常需要 (119) 的显突出格，却想要完全移动一下女人的地位……

9 [159]

（110）

谁的权力意志构成道德呢？

自苏格拉底以降的欧洲历史有一个共同点：试图把道德的价值抬高到超越其他所有价值的统治地位上，使得它们不仅应当是生命的领袖和法官，而且也是

1．认识

2．艺术

3．国家和社会奋斗事业的领袖和法官。

“变得更善”就是唯一的任务，其余一切都是达到这一任务的手段（或者是干扰、阻碍、危险：因而要抗争，直至毁灭……）

中国 也有一场类似的运动

印度 也有一场类似的运动。

道德权力方面的这样一种权力意志 在迄今为止的地球上出现过巨大的发展。这种权力意志意味着什么呢？

答曰：——在它背后隐藏着三种权力：1）群盲 反对强者和独立不羁者的本能；2）受苦者 和失败者反对成功者的本能；3）平庸者 反对特殊者的本能。——这场运动的巨大优势，正如其中也有大量暴行、虚妄和偏见一道出了力：（因为道德与生命基本本能的斗争 史，本身就是迄今为止地球上存在过的最大的非道德性……）

9 [160] **(120)**

（111）

认识论本身的道德价值

对理性的信赖——为什么不是怀疑呢？

“真实的世界”应当是善的世界——为什么呢？

虚假、变化、矛盾、斗争被贬为不道德的：要求进入一个没有 所有这一切东西的世界。

虚构出一个超验的世界，以便 为“道德自由”留地盘（在康德那里）

辩证法作为通向德性的道路（在柏拉图和苏格拉底那里：显而易见，因为诡辩术被视为通向非道德的途径

时间和空间是理想的：因而就有了事物本质的“统一性”，因而就没有了“罪恶”，没有了恶事，没有了不完满性——一种对上帝的辩护。

伊壁鸠鲁否定 认识的可能性：为的是把道德的（或者说享乐主义的）价值当作最高价值来维护。奥古斯丁也干同一件事；后来帕斯卡尔（“腐败的理性”）为了基督教价值也有此举。

笛卡尔对一切变化之物的蔑视；斯宾诺莎亦然。

9 [161]

（112）

道〈德 〉价值对于审美价值的支配地位 （或者说，相对于后者的优先地位 ，或与后者的对立关系和死敌关系 ）

9 [162]

（113）

悲观主义升起的原因

1）迄今为止，最强大的和最有前途的生命欲望都遭受了诽谤 ，以至于生命开始诅咒自身

2）人不断增长的勇敢、正直和大胆的怀疑，把握住上述 生命本能的不可替代性 ，并且直面生命

3）唯有对那种冲突毫无感觉 的极平庸者 才兴旺发达，比较高级的种类却归于失败，并且作为蜕变的产物而反感自己，——而另一方面，平庸者却以目标和意义自诩，显得咄咄逼人（——再也没有人能回答一个“何为何往？”的问题了：——）

4）缩小、痛苦、不安、急促和拥挤持续地增长，——对这整个繁忙活动以及所谓的“文明”的当前化 变得越来越轻松了，个体面对这种硕大无朋的机构会变得沮丧 和屈从 。

9 [163] **(121)**

（114）

受道德价值 统治的大伪造 。

1）在历史中（包括政治）
2）在认识论中
3）在关于艺术和艺术家的评判中
4）在关于人和行动（关于民族 和种族 ）的估价中
5）在心理学中
6）在哲学的构造中（“道德的世界秩序”以及诸如此类）
7）在生理学、进化论中（“完善化”、“社会化”、“物种选择”）

9 [164]

权力意志。
重估一切价值的尝试 。
第一章：
虚无主义 作为以往最高价值之结论。
第二章：
以往最高价值之批判，
对通过它们道出肯定和否定的东西的洞见。
第三章：
虚无主义的自我克服，
对以往被否定的一切东西的肯定尝试。
第四章：
克服者与被克服者 。
一个预言。

9 [165]

（115）

现代精神的放荡
由于形形色色的道〈德〉装饰：

华丽话语有：
宽容（对于“肯定和否定之无能”）
同情的宽度[(122)] = 三分之一冷漠，三分之一好奇，三分之一病态的激动性
客观性 = 没有人格，没有意志，无能于“爱”
反对常规的“自由”（浪漫主义）
反对伪造和谎言的“真理”（自然主义）
“科学性”［“人性证明”（document humain）］，用德语来讲，就是廉价小说和加法取代了结构和布局
“激情”取代了无序和无度
“深度”取代了混乱、符号纷乱
关于“现代性”
a）精神的放荡
b）演戏
c）病态的烦躁（作为“事实”的环境）
d）五光十色
e）劳累过度

对“现代性”的最好抑制和补救办法

1．普遍服役义务，要有停止一切娱乐的真正战争
2．民族狭隘性（简化、集中，但在这当中也由于过度劳累受到挤压和耗竭）
3．改善了的营养（肉类）
4．住所不断提高的洁净和健康程度
5．生理学对于神学、道德学、经济学和政治学的优势地位
6．在其“职责”的要求和履行方面的军事严格性（人们不再夸奖……）

9 [166]

(116)

美学 。

为了成为经典作家 ， 人们

必须具备所有 强大的、表面看来充满矛盾的天赋和欲望：但这样一来，这些天赋和欲望就会在同一枷锁下结伴而行

必须来得正是 时候，才能把某个文学或艺术或政治的属类推到其高峰和极顶（而不是在 这件事已经发生之后 ……）

必须反映一种总体状况 （无论是民众还是一种文化）的最深刻和最内在的核心，时间要凑在它还存在着，还没有因为对外来之物的摹仿而变了本色的时候（或者说还是依赖性的……）

不是一种反作用的精神，而是一种推论性的 和向前指引的精神，在任何情形下都表示肯定 ， 即使带着它的仇恨

“这难道不是 就包含着最高的人格价值吗？”……也许我们必须考量一下，这里是不是有道德〈的〉偏见在起作用，还有，伟大的道德 高度是不是兴许本身就构成一种与经典的矛盾 呢？……

把音乐“地中海化 ”：这就是我的 口号……

道德怪胎是不是在言行上都势必成为浪漫主义者 呢？……一个特性压倒其他特性（就像在道〈德〉怪胎那里），这样一种优势正好与经典权力处于敌对之中，旗鼓相当：假如人们拥有这种高度，而依然成为经典作家，那么，甚至就可以大胆地得出结论：人们也拥有同样高度的非道德性。这也许就是莎士比亚的情形（假如他真的是培根勋爵的话：———

9 [167]

(117)

商人 和掮客 的优势，甚至在最精神性的领域里

文学家

“代言人”

历史学家（作为过去与当代的撮合者）
非秘传者与世界主义者
自然科学与哲学之间的掮客
半拉子神学家。

9 [168]

（118）

关于"现代性 "之特征。

中间产物的过多发展
类型的萎缩
传统 、学派的中断，
本能的至高统治地位 （在意志力 、要求目的和手段的意愿出现衰弱 之后……）（哲学上的准备：无意识更有价值 ）

9 [169]

（119）

叔本华作为 后颤音：革命之前的状况 。

……同情、感性、艺术、意志薄弱、最具精神性的欲望的天主教——根本上，这就是美好的十八世纪了。叔本华对意志 的基本误解（仿佛渴求、本能、欲望就是意志的本质要素 ）是典型的：把意志贬值到萎缩地步。对意愿的仇恨亦然；试图在"不再意愿"、"毫无 目标和意图的主体存在"（"纯粹的无意志的主体"）中，见出某种更高级的东西，实即这个 更高级的东西、富有价值的东西。意志疲乏 或者薄弱 的大征兆：因为意志根本上完全是把渴求当作主人来对待、为渴求指明道路和尺度的东西……

9 [170] **(123)**

（120）

美学 。

艺术当中的现代伪造业 ： 被理解为必需的，也即是合乎现代心灵最根本的需要 的

人们要填补天赋 的缺陷，更要填补教育 、传统、训练 的缺陷

第一：人们为自己寻找少有艺术细胞的 观众，他们在自己的热爱方面是无条件的（——而且立即就会拜倒在人物 脚下……）。我们这个世纪的迷信、对天才 的迷信，就是为此效力的……

第二：人们喋喋不休地谈论一个民主时代的失望者、虚荣者、自我遮掩者的晦暗本能：姿态 的重要性

第三：人们把这一种艺术的程式纳入另一种艺术中，把艺术的意图与认识的意图、或者教会的意图、或者种族利益（民族主义）的意图、或者哲学的意图混淆起来——人们一下子敲响所有的钟，激起一种模糊的怀疑：人是一个"上帝"

第四：人们对女人、受苦者、被激怒者阿谀奉承；甚至在艺术上，人们也让narcotica［麻醉剂］和opiatica［鸦片制剂］占据优势。人们使"有教养者"、诗人和古老故事的读者们心里发痒

9［171］

（121）

请注意！对"公众"（Publikum）与"讲台"（Coenakel）的区分：在前者，人们今天必须 成为江湖骗子，在后者，人们意愿 成为技艺名家，此外无他！我们这个世纪里特殊的"天才们"超越了这样一种区分，在两方面都是了不起的；维克多·雨果和理查德·瓦格纳的伟大骗术，但却伴随着如此之多真正的名家气派 （Virtuosenthum），以至于他们也竭尽艺术本身的意义上最精巧的诡计

因此缺乏伟大气象 ： 1）他们具有一个变幻不定的透镜，时而着眼于最粗俗的需要，时而着眼于最巧妙的需要

9［172］ **(124)**

（122）

向着贡扎加 (125) 堡垒 ，在墨西拿 (126) 之外。

关于序言 。最深刻的沉思状态。为了疏远自己而做了一切事体；无论是通过爱还是通过恨，都不再结合在一起。犹如在一座古老的堡垒旁。战争的痕迹：也有地震的痕迹。遗忘

9 [173]

（123）

种族和等级估价上的道德 。

鉴于在任何种族和任何等级那里，情绪 和基本欲望 都对它们的生存条件有所表达（——至少是它们得以最长期地实现自己的那些条件：）

：这就要求它们是“有德性的”：它们得改变自己的性格，发起怒来，抹掉自己的过去

：这就意味着，它们应当不再相互区别开来

：这就意味着，它们应当在需要和要求方面相互接近——更清晰地讲：它们应当归于毁灭 ……

因此，追求一种 道德的意志就证明自己是那个种类对其他种类的专制统治 ，这一种道德就是为这个种类特制的：此乃有利于统治种类的消灭或者划一（或者是为了不再对统治种类感到恐怖，或者是为了自己为统治种类充分利用）

“消除奴隶制”——所谓对“人的尊严”的赞许，实际上是消灭 一个根本不同的种类（——埋葬后者的价值和幸福——）

一个敌对 种族或者一个敌对等级的强大力量的根基，被解释为它最凶恶 、最恶劣的东西：因为它会借此伤害我们（——它的“德性”受到诽谤，改掉了名目）

如果它伤害我们 ，那就被视为一种对人类和民众的反动 ：但从它的观点出发，我们 就是它所欢迎的，因为我们是一些使他人能够从我们身上得益的人。

“人化”的要求（它十分天真地以为自己拥有了“什么是人性的？”这个公式）乃是一种伪善，借着这种伪善，一种完全确定的人的种类力求取得统治地位：更准确地讲，一种完全确定的本能，即群盲本能。

“人人平等”：这一点隐蔽 于那种越来越多地把人与人等量齐观 的倾向中。

着眼于通俗道德的“兴趣 ”（窍门 ：把伟大的渴望、统治欲和占有欲变成德性的保护者）

何以对一切必须赊欠和要求借贷的东西，各色商人 和贪婪者都必须 坚持要求相同的品质和相同的价值观念：所有世界贸易和交换 可以说都在强求和收买 德性。

国家 亦然，官员和士兵的一切统治欲也是如此；科学亦然，为了以信赖和节约力气的态度来工作

教士 亦然。

——也就是说，在这里就在强求一种通俗道德，因为借此能争得一种优势；而且为了使这种道德取得胜利，就要对非道德性实施战争和暴力——根据何种“权利”呢？根本不是根据什么权利：而是依照自我保存的本能。相同的阶级在非道德性 对它们有用场的地方就利用非道德性。

9 [174]

（124）

力的增殖 ，尽管有个体的暂时衰落
——对一种新水平 的证明
——一种积聚力量的方法论，保存小成绩，与不经济的浪费相对立
——破坏性的本性暂时得到征服，成为这种未来经济制度的工具
——保存弱者，因为巨量的细微 劳动是必须有人做的
——保存一种信念，使弱者和受苦者还有可能 生存

——培植作为本能的团结，反对恐惧本能和奴性本能
——与偶然性作斗争，也与“伟人”的偶然性作斗争

9 [175]

（125）

德性的庇护。

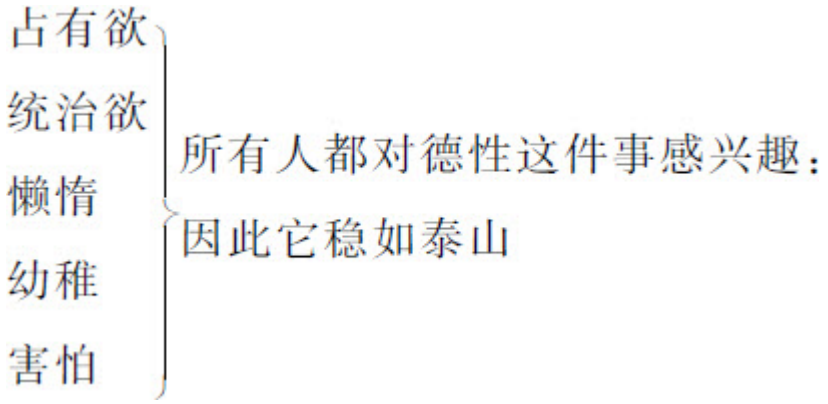

9 [176]

〈（126）〉

对于斯宾诺莎，歌德[(127)]说：“我感到自己与他很近，尽管他的精神世界要比我的深刻得多，纯粹得多”，——歌德有时把斯宾诺莎称为他的圣徒。

9 [177]

（127）

周游于现代心灵的整个圆周，遍历它的每个角落——此乃我的野心、我的折磨，也是我的幸福

真正地克服 悲观主义——；一道歌德式的目光，充满作为结果的爱意和善意。

请注意！我的著作应当包含一种对我们这个世纪的综观，对整个现代性、对既有 “文明”的综观。

9 [178] **(128)**

（128）

三个世纪 。

它们各各不同的敏感性的最佳表现：

贵族主义 ： 笛卡尔，理性 的统治地位，意志 自主性的证明

女权主义 ： 卢梭，情感 的统治地位，感觉 自主性的证明（虚伪的）

兽性主义 ： 叔本华，欲望 的统治地位，兽性自主性的证明（更诚实，但也更阴暗）

十七世纪是贵族主义的 ，规矩有序，高傲地反对兽性，严格地对待心灵，“不温和”，甚至毫无情感，“非德国的”，厌恶滑稽戏和自然之物，概括化，对过去很有把握：因为它相信自己。大量骨子里的食肉动物，大量禁欲习惯，为的是保持主人地位。意志刚强 的世纪；也是有强烈激情的世纪。

十八世纪是由女人 统治的，热情奔放，卖弄风趣，平淡乏味，但带有一种为愿望、心灵效力的精神，在享受精神极致方面显得放荡，暗中销蚀一切权威；醉态的、喜悦的、明亮的、人道的、对自己作假、大量骨子里的流氓、社会性的……

十九世纪是更兽性的 、更隐秘、更丑陋 、更实在、更粗俗，而且恰恰因此“更好”、“更诚实”、对任何“现实”更卑躬屈膝、更真实 ，毫无疑问：更自然 ；然而意志薄弱，哀伤，模糊而贪欲，又是宿命论的。无论对于“理性”还是“心灵”，都是既不害怕又不崇尚；深深地相信渴望的统治地位（叔本华说“意志”；但他的哲学的最大特征却是：其中没有意志，对真正的意愿 的绝对否定）。甚至道德也被还原为一种本能（“同情”）

孔德是十八世纪的延续 （心灵统治头脑，认识理论上的感觉论，利他主义的梦幻）

科学 在此程度上已经独立自主了，这证明十九世纪已经摆脱了理想 的支配地位。某种愿望上的“无需要状态”才使我们有可能实现我们的科学好奇心和严格性——这是我们的一种德性……

浪漫主义是十八世纪的后颤音；一种堆积起来的渴望，要求十八世纪对伟大风格的狂热（——事实上是演戏和自欺：人们曾想表现强大的本性 、伟大的激情 ）

十九世纪本能地寻求那些理论，借助于这些理论，这个世纪感到它对事实的宿命式的屈服是完全合理的 。黑格尔 反对“感伤”和浪漫理想主义的成就已经见于他的思想方式的宿命论特性，表现在他对胜利者方面的更伟大理性的信仰，以及他对现实“国家”（取代“人类”等等）的辩护。叔本华：我们是某种蠢货，充其量也就是某种扬弃自身的东西。决定论的成就，对从前被视为绝对的“约束性 ”的系谱学划分，关于环境和适应的学说，把意志还原为反射动作，对作为“作用因”的意志的否定；最后——是一种真正的改名换姓：人们极少看到意志，以至于这个词语变得毫无约束，不足以标识某个他物了。

其他理论：关于客观的 、“无意志的”考察的学说，作为通向真理的唯一道路；也是通向美 的唯一道路；机械论，机械过程的可计算的呆板性；所谓“自然主义”。对作为原则的选择性的、定向性的、阐释性的主体的消除——也包括对“天才 ”的信仰，为的是拥有一种屈服 权

康德，以其“实践理性”，以其道德狂热，成就了整个十八世纪；还完全外在于历史运动；根本没有看到他那个时代的现实，譬如革命；丝毫未受希腊哲学的影响；义务概念的幻想家；感觉论者，带着独断论纵容的隐秘癖好——我们这个世纪里回到康德的运动，是一场回到十八世纪的运动：人们意欲为自己重新谋求一种对旧理想和旧幻想的权利，——因此就是一种“设定界限”的认识论，也就是一种允许任意地设定理性之彼岸 的认识论……

黑格尔 的思想方式与歌德 的思想方式没有多少差别：听听歌德关于斯宾诺莎 的谈论。(129) 要把万物和生命神化的意志，以便在自

己的直观和论证中获得安宁 和幸福 ； 黑格尔处处见出理性，——在理性面前，人们不能屈从 ， 不能满足 。在歌德身上有一种近乎欢乐的和令人信服的宿命论 ， 这种宿命论不事反抗，不知疲乏，力求从自身中构成一种总体性，那是一种信仰：相信唯有在总体性中一切才能得救，才能显出善良和合理。

歌德于自身中发掘和克服 他的十八世纪：革命者的多愁善感、自然热情、非历史性、理想主义、非务实和不实在；他求助于历史学、自然科学、古典文化，斯宾诺莎也是这样（作为至高的现实主义者）；首要地，带有完全固定的视野的实践活动；他没有与生活隔离；他并没有畏缩，尽可能多地承担，超越自身，实现自身，——他要的是总体性 ， 他反对理性、感性、感情、意志的分离，他严于律己，自我教化 ……他肯定一切伟大的现实主义者（拿破仑——歌德的至高体验）

9 [179] **(130)**

（129）

歌德：一种克服十八世纪 的卓越尝试（回到一个文艺复兴时期的人的种类 ），来自这个世纪的一种自制：他在自身中激发了这个世纪最强大的欲望，并且把它推向结束。但他为其个人所达到的东西，并不是 我们的十九世纪……

——他构想了一个有高度教养的、控制住自身的、敬畏自身的人，后者不敢让自己获得心灵和自然状态的全部丰富性 （直到闹剧和滑稽戏），因为他是十分强大的，足以做到这一点；这种宽容大度之人并非来自虚弱，而是来自强大，因为他懂得把通常人物毁灭的原因利用为对他的推进；这是一种极其广博的，但并不因此而混乱的人。他的补充是拿破仑（稍为逊色的是弗里德里希大帝），拿破仑同样接过了反对十八世纪的斗争 。

请注意！在某种意义上讲，十九世纪也追求歌德为自己所做的一切：一种理解、赞成、坐视的普遍性是他所特有的；一种放肆的实在论，一种对事实的敬畏——何以总结果不是歌德，而是一种混沌，一种虚无主义，一种毫无成效，后者又可以不断 追溯到十八世纪 （例如作为浪漫主义，作为利他主义，作为女权主义，作为自然主义）

9 [180]

（130）

亨德尔[(131)]、莱布尼茨、歌德、俾斯麦——德意志强大种类 的典型代表。毫无疑虑地生活在种种对立之中，充满了那种提防信念和教条的灵活力量，其做法是：利用一方反对另一方，又为自己保留了自由。

9 [181]

（131）

一个体系学者，一个哲学家，他再也不愿对自己的精神承认：他活着，他犹如一棵树枝茂叶盛，贪婪地蔓延，绝对不知道休止，直到他从自己身上切掉了某种无生命的东西，某种木质的东西，一个方方正正的枯枝，一个“体系”。——

9 [182]

（132）

“没有基督教信仰，帕斯卡尔认为，你们就会成为自己，恰如自然和历史，一个庞然大物和一个混沌世界”[(132)]。我们已经实现了 这个预言：在虚弱而乐观的十八世纪把人类美化 和理性化 之后

叔本华 与帕斯卡尔 。在一种本质性意义上，叔本华 是重新接纳帕斯卡尔 运动的第一人：一个庞然大物和一个混沌世界，[(133)]因此是某种必须否定 的东西……历史、自然和人本身！

我们无能于认识真理，这种无能乃是我们的堕落、我们的道德沉沦的结果：帕斯卡尔如是说。而这根本上也是叔本华的主张。“理性之堕落越深重，救世学说就越有必要”——或者，以叔本华的说法，越有必要否定

9 [183]

（133）

十七世纪为人所苦恼，同样也为一大堆矛盾所苦恼，我们是“一堆矛盾”[(134)]；这个世纪力求发现人、整理人、发掘人：而十八世纪却力求把人们对人的本性的知识遗忘掉，旨在使人适应自己的乌托邦。“浅薄、温和、人道”——追求“这种人”——

十七世纪力求抹掉个体的痕迹，以便使作品尽可能地类似于生活。十八世纪则力求通过作品而对作者感兴趣。

十七世纪在艺术中寻求艺术，即文化的一个片段；十八世纪用艺术来为对社会本性和政治本性的改革作宣传。

“乌托邦”、“理想人”、自然神性化、出风头的虚荣、对社会目标宣传的屈从、江湖骗术——这就是我们从十八世纪得到的东西。

十七世纪的风格：确切、精确和自由（propre，exact et libre）

强大的个体，自满自足或者在上帝面前热心出力——与那些现代作者的纠缠不休和急色匆忙，——这是一些对立面。“自我生产”——这可以与波尔—罗雅尔的学究们相比较。

阿尔菲爱里[(135)]对伟大的风格有感觉

对滑稽戏（有失体面者）的仇恨，自然意义的缺失，这是十七世纪的要素之一。

9 [184]

(134)

卢梭：规则建基于情感

自然作为公正之源泉

人完善自身的尺度就是人对自然的接近

（在伏尔泰看来，就是人对自然的疏远

相同的时代，对一方来说是进步、人道 的时代，而对另一方来说就是不公和不平等的恶化时代

伏尔泰还是在文艺复兴意义上理解人性 （humanità）的，他对于德性（virtù）（作为"高等文化"）的理解亦然。他为诚实的人（honnêtes gens）和有教养的人（de la bonne compagnie）的事业而战斗，为趣味、科学、艺术事业而战斗，为进步本身和文明事业而战斗。

1760年前后战斗打响了：这位日内瓦公民和图尔那主人（le seigneur de Tourney）(136)。只是从那时起，伏尔泰才成为他那个世纪的伟人，成为哲学家、宽容的代言人和无信仰的鼓吹者（在此之前，他只不过是一个才子 （*un bel esprit*））。对卢梭的成就的妒忌和仇恨推动他前进，使他"登上高峰"——

——对于"庸众"，有一个赏罚分明的上帝(137)——伏尔泰。

批判两种有关文明价值 的观点。

社会的虚构，在伏尔泰看来最美好的虚构，除了维持和完善它，没有更高的目标了；恰恰这就是尊重社会风俗的正派人（honnêteté）；德性是一种服从，一种为了维护"社会"而对某些必要的"偏见"的服从。

文化传教士、贵族、常胜的统治阶层及其估价的代表。但卢梭始终是粗俗之人，即便身为文人(138)，这是闻所未闻的；他对他自身之外的一切事物的无耻蔑视。

卢梭的病态 多半为人们所赞赏和模仿。（拜伦勋爵与他意气相投：也拧足了劲谋求崇高的仪态，谋求充满仇恨的愤怒；“卑劣行径”的标志；后来，通过威尼斯 获得了平衡，他明白了什么更轻松更愉快 ……无忧无虑（l'insouciance））

尽管出身不好，他却为他自己的身份感到骄傲；不过，如果有人向他指出他的出身，他就会失去自制……

卢梭无疑患了精神病 ，伏尔泰却是异乎寻常地健康而轻松。病人的怨恨 ；他精神错乱的时期也就是他蔑视人类的时期，以及他怀疑的时期。

卢梭对天意 （Providenz）的辩护（反对伏尔泰的悲观主义）：他需要 上帝，才能诅咒社会和文明；万物必定本身就是善的，因为是上帝创造了万物；唯有人才使人堕落了 。作为自然人的“善人”是一种纯粹的幻想；然而，凭着关于上帝这个作者的教义，就是某种可能的和有根据的东西了。

卢梭的影响：

把愚蠢视为伟大，浪漫主义（不是最强大者 的第一例）
“不受限制的受难权”
“自我的畸形扩展”
“自然情感”
“一百年以来，人们在政治上都把一位病人当作领袖”

卢梭的浪漫主义 (139)

激情，
“自然性”
疯狂的魅力
庸众的怨恨作为法官
弱者荒唐的虚荣

9 [185]

（135）

我重新提出这些尚未了结的问题：

文明问题 ，1760年前后卢梭与伏尔泰之间的斗争

人会变得更深刻、更多疑、“更不道德”、更强大、更自信——而且因此“更自然 ”——这就是“进步”

（与此同时，通过一种劳动分工，变坏的阶层与变得温顺听话的阶层就会相互分化：结果是，总体事实 不能直接引人注意了。）……强大的力量 、强大力量的自制和魅力意味着：这些强大的阶层拥有使人们把他们的变坏当作某种高级的东西 来接受的艺术。每一种“进步”都包含着一种重新解释，即把强化了的因素重新解释为“善”（也就是说———

9 [186]

（136）

十九世纪的难题 。它强大的方面与虚弱的方面是不是相互联系在一起的？它是不是由同一块木头雕刻而成的？它的种种理想及其矛盾的差异性，作为 某种更高级的东西，是不是由一个更高的目的决定的呢？——因为，那种成就伟大的先行规定 或许就在于，在此范围内、在激烈的张力关系中生长。不满足状态、虚无主义，可能 成为一个良好的标志 。

9 [187] **(140)**

贝勒 (141) 生于1783年1月23日

9 [188] **(142)**

一本为了思想的书，此外无他：它属于那些以思想为乐趣 的人们，此外无他……

它是用德语写成的，这一点至少是不合时宜的：我但愿它是用法语写的，以便它不至于表现为对德意志国界内无论哪一种语音的提倡。

关于思想的书，——它们属于那些以思想为乐趣的人们，此外无他……今天的德国人再也不是什么思想者了：他们别有乐趣和疑虑。作为原则的权力意志或许是他们难〈以〉(143)理解的……正因此，我曾希望我的查〈拉图斯特拉〉不是用德语写成的

我怀疑一切体系和体系学者，对所有这些人退避三舍：也许人们还会在这本书背后发现我躲避 过的体系……

追求体系的意志：在一个哲学家那里，用道德的说法，是一种更精致的堕落，一种性格毛病，用非道德的说法，是他想要装出比人们更愚拙的样子的意志——更愚拙，这意思就是：更强大、更简单、更有控制力、更没有教养、更能发号施令、更专横……

我不再重视读者：我如何能够为读者写作呢？……而我记录自己，为的是自己。

9 [189]

在今天，恰恰在德国人中间最少有思索。但有谁知道呢！即便在两性中，人们也将不再需要民族权力挥霍的牺牲品，也即不再需要愚昧化了。

9 [190]

我讲授查拉图斯特拉：但我何以能这样对德国人明珠暗投呢！

---

(1) 相应的手稿编号为：W II 1。——译注

(2) 卡尔大帝（Karl der Groβe，768—814在位）：又译"查理大帝"，法兰克王国加洛林王朝的第二位国王，在位时使法兰克王国发展到了顶峰。——译注

(3) 被尼采本人划掉了。参看11［21］。——编注

(4) 但丁诗句，原文为意大利文：come l'uom s'eterna…。——译注

(5) 《论道德的谱系》续篇计划。——编注

(6) 利希腾贝格（Georg Christoph Lichtenberg，1742—1799）：德国哲学家、物理学家。著有《物理学和数学论文》、《箴言集》等。——译注

(7) 格拉西安（B．Grazian，1601—1658）：西班牙哲学家。——译注

(8) 费迪南多·加利亚尼（Neapolitaner Ferdinando Galiani，1728—1787）：意大利十八世纪著名的修道院院长、经济学家，那不勒斯启蒙运动领导者之一。其著名口号是："没有货币即没有自由"。著有《货币论》等。——译注

(9) 乔治·爱略特（George Eliot，1819—1880），原名玛丽·安·艾文思（Mary Ann Evans），英国女作家，主要作品有小说《亚当·比德》、《弗洛斯河上的磨坊》等。——译注

(10) 龚古尔兄弟（Goncourts）：指爱德蒙·于奥·德·龚古尔（Edmond Huot de Goncourt，1822—1896）和于勒·于奥·德·龚古尔（Jules Huot de Goncourt，1830—1870），兄弟俩同为自然主义代表作家。主要合著有《大革命时代法国社会史》，长篇小说《列莱·莫伯兰》以及《龚古尔日志》等。——译注

(11) 奥芬巴赫（Jaques Offenbach，1819—1880）：法国作曲家、大提琴家。原籍德国。代表作有轻歌剧《地狱中的奥菲欧》、《美丽的海伦》和浪漫歌剧《霍夫曼的故事》等。——译注

(12) 标题"价值"是后来添加的。——编注

(13) 德尔图良（Quintus Septimius Florens Tertullian，约160—约230）：古代基督教神学家，被称为"第一个拉丁教父"。著有《护教篇》、《论异端无权成立》、《论灵魂》等。——译注

(14) 《马太福音》，第7章；第1行。——编注

(15) 要爱你们的敌人］《马太福音》，第5章，第44行。——编注

(16) 参看KSA，第13卷，11［95］。——译注

(17) 普鲁塔克（Plutarch，约46—约120）：古希腊传记作家、散文家。代表作为《列传》，其中希腊名人传和罗马名人传各23篇。——译注

(18) 参看《偶像的黄昏》，"苏格拉底问题"；参看9［29］。——编注

(19) 在《权力意志》第二版中被任意划分了：第150条，第381条。——编注

(20) 被尼采本人划掉了，参看《偶像的黄昏》，概述，第4节。——编注

(21) 在《权力意志》第二版中被任意划分了：第880条，第946条。——编注

(22) 参看9［20］。——编注

(23) 中断，参看9［65］。——编注

(24) 在《权力意志》第二版中被任意划分了：第23条，第2条，第22条，第13条。——编注

(25) 二分（Zweiheit）］《权力意志》第二版第1005条中误为自由（Freiheit）。——编注

(26) 在《权力意志》第二版中被任意划分了：第20条，第1069条；警句第1069条被奥托·魏斯（Otto Weiss）称为"可疑的"，只是因为编纂者加斯特和福斯特-尼采没有把它纳入《权力意志》第二版中（此编纂物包含1067条残篇）；《权力意志》第一版给出的是一个更准确的文本。——编注

(27) 关于标题，参看9［10］；甚至这个文本在《权力意志》第二版中也被任意划分了：第901条和第27条。——编注

(28) 参看《偶像的黄昏》，概述，第33节。——编注

(29) 参看约翰·斯图亚特·穆勒："奥古斯特·孔德与实证主义"，载《全集》，Th．哥蒙佩茨编，第4卷，莱比锡，1869年，尼采藏书。——编注

(30) 参看《偶像的黄昏》，格言第2条；9［123］。——编注

(31) 萨蒂尔（Satyr）：希腊神话中耽于淫欲的森林之神。——译注

(32) 参看20［154］。——编注

(33) 1888年夏季修订。——编注

(34) J．St．穆勒］参看约翰·斯图亚特·穆勒："奥古斯特·孔德与实证主义"，载《全集》，Th．哥蒙佩茨编，第4卷，莱比锡，1869年。——编注

(35) 路易·菲利普（Louis Philipp，1773—1850）：法国国王（1830—1848），史称奥尔良公爵。1830年七月革命后取得王位，1848年二月革命后逃亡英国。——译注

(36) 参看20［130］和20［90］。——编注

(37) 根据12［1］的分类，这里讨论的是良好的表达问题；参看20［92，93，140，138，139，95，137］；尼采是从自己更早的查拉图斯特拉一笔记本中把它们收集起来的（参看KSA，第10卷，1883—1884年）。——编注

(38) 尼采此处用词极为严格：前句指向"如其所是地存在的"本质世界，故用了动词"存在"（sein），后句指向"如其应当是地存在的"理想世界（道德世界、神性世界），故用了动词"实存"（existiren）。可见出尼采的虚无主义直指形而上学的本质—实存、存在学—神学双重结构。——译注

(39) 此处数字（47）根据12［1］补入。——编注

(40) 参看《偶像的黄昏》，概述，第7节。——编注

(41) 被伊丽莎白·福斯特-尼采用于一封伪造的、给自身的信，参看《书信集》，第5卷，尼采致伊丽莎白·福斯特-尼采，1888年5月3日。——编注

(42) 原文为法文。——译注

(43) 约翰·斯图亚特·穆勒（J．Stuart Mill，1806—1873）：英国哲学家、经济学家、逻辑学家。哲学上持功利主义观点。著有《逻辑体系》、《论自由》、《功利主义》等。——译注

(44) 尚福特（Chamfort，1741—1794）：原名尼古拉·塞巴斯蒂安·罗克，法国作家、社会评论家和法国大革命的先驱者。——译注

(45) 摘录自亨利·若利（Henri Joly）：《伟人心理学》，巴黎，1883年，尼采藏书，第79，66—67，64，245—246页。——编注

(46) 弗里德里希大帝（Friedrich des Grossen，1712—1786）：即弗里德里希二世，又译腓特烈大帝（腓特烈二世），普鲁士国王（1740—1786）。——译注

(47) 科利尼（Garpard de Châtillon de Coligny，1519—1572）：法国海军上将。曾支持新教改革，为胡格诺派。——译注

(48) 大康迪（Le Grand Condé，1621—1686）：原名为路易二世·波旁·康迪（Louis II de Bourbon Condé），法国亲王和将军。三十年战争后期任法军统帅。——译注

(49) 蒙莫朗西（Montmorency）：法国最有名的豪门望族之一。——译注

(50) 拿骚的莫里茨：应指尼德兰元帅和军事家莫里茨亲王（Johann Moritz，von Nassau，1604—1679），一译摩利士，是蒂雷纳元帅的舅舅。——译注

(51) 拿骚的海因里希（Hein rich von Nassau，1611—1652）：莫里茨亲王的弟弟。——译注

(52) 蒂雷纳（Henri de Turenne，1611—1675）：一译"杜伦尼"，法国名将，路易十四时期元帅。——译注

(53) 米拉波（Honoré Gabriel Riqueti de Mirabeau，1749—1791）：18世纪法国资产阶级革命时期立宪派领袖之一。著有《论专制》。——译注

(54) 原文为法文。——译注

(55) 原文为法文。——译注

(56) 原文为法文。——译注

(57) 喀提林（Lucius Sergius Catilina，前108—前62）：古罗马"喀提林事件"的首领。伏尔泰著有戏剧《喀提林》。——译注

(58) 原文为法文。——译注

(59) H．若利：《伟人心理学》，巴黎，1883年，第240页（弗卢朗论布丰）。——编注

(60) 原文为法文。——译注

(61) H．若利：《伟人心理学》，巴黎，1883年，第260页；后来（1888年夏）增补。——编注

(62) 参看《敌基督者》，第48节；1888年夏修订。——编注

(63) 参看《偶像的黄昏》，格言第15条。——编注

(64) 括号中原文为法文。参看1［182］。——译注

(65) 莎士比亚：《理查三世》，第1幕，第1节。——编注

(66) 歌德：《浮士德》，第1卷，第6687—6688行（不确引用）。——编注

(67) 歌德：《浮士德》，第1卷，第3536行（不确引用）。——编注

(68) 奥芬巴赫］不可靠的异文。——编注

(69) 尘世的］《权力意志》第二版中误作"印度的"。——编注

(70) 此处"妖精"原文为Circe，又译喀耳刻，为荷马史诗《奥德赛》中的女巫。——译注

(71) 叔本华，第2卷440 ss］尼采这里的引用据弗劳恩斯达特版之附录。——编注

(72) 参看《敌基督者》，第46节。——编注

(73) 法利赛人（Pharisäer）：古犹太教一个派别的成员，该派标榜恪守教规，基督教圣经中称他们是言行不一的伪善者。——译注

(74) 此处"力气活儿"原文为法文：tour de force，或引申为"了不起的成功、功力之作、壮举"。——译注

(75) 彼拉多（Pontius Pilatus，？—约36）：全名本丢·彼拉多。罗马帝国驻犹太、萨玛利亚、以土米亚总督（26—36年在任），任内镇压犹太人反抗运动。《新约全书》称耶稣是由他判决钉死于十字架的。——译注

(76) 最后两节文字在《权力意志》第二版中被任意删掉了；参看《约翰福音》，第18章，第37—38行；第19章，第22行。——编注

(77) 有关《论道德的谱系》续篇。——编注

(78) 在《权力意志》第二版中被任意划分了：第552条，第533条。——编注

(79) 原文为拉丁文。参看笛卡尔：《谈谈方法》，中译本，王太庆译，北京，2001年，第28页。——译注

(80) 叔本华的警句，可参看上文2［77］。——译注

(81) 参看奥托·李普曼：《思想与事实》，斯特拉斯堡，1882年，尼采藏书。——编注

(82) 马尼饭店的晚餐（Dîners chez Magny）：原文为法文。——译注

(83) 1888年夏修订。——编注

(84) 参看9［101］；《偶像的黄昏》，概述，第15节。——编注

(85) 数字（69）据12［1］增补。——编注

(86) 参看9［99］；《偶像的黄昏》，概述，第15节。——编注

(87) 被尼采本人划掉了；参看尼采1888年5月致莱因哈特·冯·赛德利茨（Reinhart von Seydlitz）的信。——编注

(88) 米诺陶洛斯（Minotauros）：希腊神话中半神半牛的怪物，食人肉，饲养于克里特岛的迷宫中。——译注

(89) 在《权力意志》第二版中被任意肢解了：第37、35、26条。——编注

(90) 为什么流泪？］据Chr．A．奥维贝克的一首著名歌曲，由J．P．舒尔茨谱曲。——编注［此句原文为法文］

(91) 一个快乐的……感伤者］伏尔泰引文，据加利亚尼（Galiani）：《致埃皮奈夫人、伏尔泰、狄德罗、格里姆等的信》，欧仁·阿斯（Eugène Asse）编，两卷，巴黎，1882年，尼采藏书。——编注

(92) “利己主义”原文为Egoism，“自我”原文为Ego。——译注

(93) 参看9［64］；《偶像的黄昏》，概述，第7节。——编注

(94) 马黛茶：一种用巴拉圭冬青叶煎制的饮料。——译注

(95) 羊人剧（Satyrspiel）：希腊戏剧中由森林之神担任合唱的滑稽剧，作为悲剧的三部曲后的附加剧。——译注

(96) 忒修斯（Theseus）：又译“提修斯”，传说中的雅典王，希腊神话中著名的大英雄之一，据传是他解开了米洛斯的迷宫，杀死了米诺陶洛斯。——译注

(97) 参看《偶像的黄昏》，概述，第48节。——编注

(98) 1888年夏对《偶像的黄昏》概述第24节的修订；此处据1887年秋的稿本。——编注

(99) 农神节（Saturnalien）：古罗马庆祝农神萨杜恩（Saturn）的节日。——译注

(100) 参看《偶像的黄昏》，概述，第48节。——编注

(101) 王子的喉咙］后来的皇帝腓特烈三世曾患喉癌。——编注

(102) 参看《偶像的黄昏》，格言第2条；9［52］。——编注

(103) 此处句前冒号，原文如此。以下不再作说明。——译注

(104) 在《权力意志》第二版中被任意肢解了：第82条，第10条。——编注

(105) 《权力意志》计划；参看9［164］。——编注

(106) 引自保罗·阿尔贝（Paul Albert）：《十九世纪法国文学》，巴黎，1876年，第11页，尼采藏书。——编注

(107) 原文为法文。——译注

(108) 引文据保罗·阿尔贝：《十九世纪法国文学》，巴黎，1876年，第17—18页，尼采藏书。——编注

(109) 奥古斯丁·蒂埃里（Jacques Nicolas Augustin Thierry，1795—1856）：法国历史学家。主要著作有《诺曼人征服英国史》、《关于法国史的通信》、《历史研究十年》等。——译注

(110) 德·蒙洛西埃（de Montlosier，1755—1838）：原名为费朗西斯·戴雷诺。法国政论家、政治家。——译注

(111) 原文为法文。——译注

(112) 赫拉克利特］参看残篇第四十六（第尔斯-克兰茨）。——编注

(113) 形成（Entstehung）］《权力意志》第二版中误作为"放电、爆发"（Entladung）。——编注

(114) 被尼采本人划掉了。——编注

(115) 第123页］参引不明，在《权力意志》第二版第727条中被忽略了。——编注

(116) 佩特罗尼乌斯（Petronius，？—66）：古罗马作家，为暴君尼禄的宠臣。著有欧洲第一部传奇小说《萨蒂利孔》，仅存残篇。——译注

(117) 参看埃马努埃尔·海尔曼（Emanuel Herrmann）：《文化与自然》，柏林，1887年，第81—87页，尼采藏书。——编注

(118) 非动物（Unthier）：或译"怪物"、"猛兽"。——译注

(119) 异常需要］伊丽莎白·福斯特-尼采添加了"对于博学"！（《权力意志》第二版，第894条）。——编注

(120) 1888年夏修订。——编注

(121) 此残篇亦未被收入"规范编纂本"《权力意志》第二版中；奥托·魏斯指出它在附录中的位置（大八开本版，第14卷，第408条，第1073条），由此断定："在旧版［即《权力意志》第一版］中被列为第181条的格言第1073条，原是应当收在这些计划中的，但未能被安插于其中［为什么啊！？］。此格言没有尼采亲手做的编排记号，可能始终是作为计划来设想的"。与魏斯之言完全相反，这个"格言"其实被编了114的号码，在12［1］中被分类，由此被确定为计划12［2］之第二章。——编注

(122) 原文为法文：la largeur de sympathie。——译注

(123) 1888年夏修订。——编注

(124) 在大八开本版中被错误地标以"1887年春"的日期。——编注

(125) 贡扎加（Gonzaga）：意大利地名。——译注

(126) 墨西拿（Messina）：意大利地名。尼采著有《墨西拿牧歌》，收入KSA，第3卷。——译注

(127) 歌德］1784年11月11日致克内贝尔（Knebel）。——编注

(128) 1888年夏修订。——编注

(129) 歌德关于斯宾诺莎的谈论］参看9［176］。——编注

(130) 1888年夏修订；参看《偶像的黄昏》，概述，第49、50节。——编注

(131) 应指格奥尔格·弗里德里希·亨德尔（Georg Friedrich Händel，1685—1759）：德国作曲家。重要作品有清唱剧《以色列人在埃及》、《弥赛亚》、《参孙》等，管弦乐曲《水上音乐》等。——译注

(132) 后半句原文为法文。——译注

(133) 原文为法文。——译注

(134) 原文为法文。——译注

(135) 维克多·阿尔菲爱里（Vittorio Alfieri，1700—1767）：意大利剧作家、诗人。剧作有《克娄巴特拉》、《索尔》、《安提戈涅》等，另著有《自传》、《文学原理》等。——译注

(136) 图尔那（Tourney）：瑞士地名，位于法国与瑞士交界处。伏尔泰晚年曾在图尔那附近的凡尔那（Ferney）小镇修建别墅居住。——译注

(137) 此句原文为法文。——译注

(138) 原文为法文。——译注

(139) 原文为法文。——译注

(140) 1888年夏补入。——编注

(141) 贝勒（Henri Beyle）为法国作家司汤达（Stendhal）的笔名。——译注

(142) 为一个序言做的笔记，部分在1888年夏修订。——编注

(143) 难以］大八开本版即如此；对此可参看彼得·加斯特1910年1月26日致恩斯特·霍尔泽（Ernst Holzer）的信："……有关'福斯特女士的诚实感'一章，我必须向您讲一个例子，它是刚刚浮现在我眼前，并且让我发笑的诸多例子中的一个。发笑——因为人们作为从前的档案人员不应当完全共同拥护的，正是人们作为正直的人决不能拥护的东西。当我们1904年把传记第二卷付印时，也收录了尼采那封信，在其中我们当时29岁的皇帝由于发表关于反犹太主义者和十字架报的反感言论而受到了称赞。现如今您已经知道，福斯特女士是多么强烈地渴望使皇帝对尼采发生兴趣，尽可能使皇帝对尼采的倾向发表赞赏的言论。为此目的她做了什么呢？（请您把传记第二卷拿在手上）。她插进了一个句子，该句子在尼采1888年10月底（而非10月初）的相关书信中是压根儿没有的：——她在第890页第9行以下写上了这个句子'权力意志作为原则对他（皇帝）来说或许已经是明白易解的了！'您回想一下，这

个句子从何而来：来自那个《权力意志》序言草稿，它印在第14卷第420页上。这个草稿的笔记（位于笔记本W IX ［＝W II 1］的油布内封上）是尼采文字辨认工作最艰难的任务之一。在我之前，霍内费尔（Horneffer）已经致力于此了；但他们的辨认文本所指明的更多地是遗漏而不是话语。只不过，恰恰这个句子是他们完全记下来的。对于充当这方面的第二者的人来说，此种准备性工作往往更多地会成为障碍，而不是促进。够了：就我来说，作为这段文字的最后辨认者，当时并没有注意到，霍内费尔的辨认‘权力意志作为原则对他们（德国人）来说或许已经是明白易解的了’在序言草稿的上下文里是绝对不可能正确的。而且当我在去年4月重又拿到笔记本W IX时，我的猜疑得到了证实，即：确实无疑地，必定是‘难以理解的’，而不是‘已经是明白易解的了’！——那么，当福斯特女士力求准确，现在不得不让人印成‘权力意志作为原则对他（皇帝）来说或许是难以理解的’，这个玩笑难道不是很好的吗？！”整个所谓的尼采1888年10月底致其妹妹的信，确乎是一种粗暴的伪造。——编注

[10．1887年秋] (1)

10 [1] (2)

Halkyonia［安静的日子］。
一个幸运儿的午后。
弗里德里希·尼采著。

10 [2]

（137）

我的五个“否定”。

1．我反对罪责感 以及把惩罚 概念搅拌到物理世界和形而上学世界中去、同样也搅拌到心理学、历史解释中去的做法。洞见到以往所有哲学和价值评估中的道德化 。

2．我对传统 理想、基督教理想的重新认识和抽取，即便是在人们因对基督教的教条形式经营不善而致破产的地方。基督教理想的危险性 隐藏在它的价值感中，隐藏在那个可能缺乏抽象表达的东西中：我反对潜伏的基督教 （例如在音乐中，在社会主义中）

3．我反对卢梭 的十八世纪，反对他的“自然”，反对他的“善人”，反对他对情感的统治地位的信仰——反对人的娇弱化、虚弱化、道德化：一种理想，它产生于那种对贵族文化的仇恨 ，实际上就是那种放纵无度的怨恨感的支配地位，被虚构为斗争的标准。

——基督教徒的罪感道德

怨恨道德（一种贱民态度）

4．我反对浪漫主义 ，其中既有基督教理想又有卢梭的理想，而同时又带有一种对教士—贵族文化的古时代 的思慕，〈对〉德性（virtù）、对“强大的人”的思慕——某种极度杂交的东西；一种虚假

的和仿效的更强大的 人类，它看重的是极端状态，并且在其中看到了强大的标志（“激情崇拜”）

——对更强大的人、极端状态的要求

对最具表现力的形式、具有表现力的狂乱（furore espressivo）[(3)]的摹仿并非 来自丰富性，而是来自匮乏 。

（在诗人中间，例如斯蒂夫特和凯勒，[(4)]是更强大、内心健康的标志，作为———）

5．我反对群盲本能的优势地位 ，在科学与群盲本能串通一气之后；反对人们对一切等级制和间距的内心仇恨。

——在十九世纪，相对地从丰富性中产生出来的东西，惬意地……

技巧、喜悦的音乐等等
伟大的技巧与创造性
自然科学
历史学(?)
} 十九世纪的强大、自信的相对产物

10 [3]

（138）

我通向 “肯定 ”的新道路 。

我对悲观主义 的新理解，把它视为对此在（Dasein）可怕和可疑方面的一种自愿探寻：借此我就弄清楚了类似的过去现象。“一种精神能忍受和冒险一试多少‘真理’”？关于它是不是强大的问题。这样一种悲观主义可能会通向 那种狄奥尼索斯式的对世界的肯定 形式，如其本身所是的那样：直到对其绝对轮回和永恒性的愿望：这或许就给出了一种关于哲学和感受性的全新理想。

此在迄今为止一味被否定的各个 方面不仅要被理解为必然的，而且要被理解为值得想望的；而且不光从迄今为止一直被肯定的方面来看是值得想望的（比如作为后者的补充和条件），而且是因为它们自

身之故，作为此在更强大、更富成果、更真实的方面，其中更清晰地表达了此在的意志。

必须对此在迄今为止一味被肯定的 各个方面作出评估；必须把在此真正表示肯定的东西抽取出来（一方面是受苦者的本能，另一方面是群盲的本能，以及那第三种本能：大多数人反对特立独行者的本能）

关于一个更高级的 种类的构想，按以往的概念来看，这是一个“非道德的”的种类：它在历史中的征兆（异教的诸神、文艺复兴的理想）

10 [4]

（139）

人们如何驾驭了文艺复兴时期的理想？ 十七世纪的人、十八世纪的人、十九世纪的人。基督教的复发 （＝宗教改革），耶稣会教（*Jesuitismus*）与君主制度 结盟

10 [5]

（140）

十九世纪所发现的不是卢梭的“自然人”，而是一个关于“人”的更真实形象，——它有勇气 去发现……总的来看，这对基督教的“人”概念来说部分地就成了一种修复。人们没有 勇气去做的事，就是对这种“自在之人”的径直赞同，以及在这种人身上确实地看到人类未来。同样地，人们也不 敢把人之恐惧感的增长 理解为每一种文化增长的伴生现象；在这一点上，人们始终还屈服于基督教的理想，并且站在这种理想 一边去对抗异教，同样也对抗文艺复兴时期的德性（virtù）概念。但人们并没有因此获得解决文化问题的钥匙：而且实际上仍然停留在有利于“善人”的历史的伪币制造上（仿佛只有“善人”才是人类的进步），停留在社会主义理想 上（亦即在摆脱了基督教的世界里基督教和卢梭的残留物）

反对十八世纪的斗争 ： 歌德 和拿破仑 对这个世纪的彻底克服 。叔本华 也与这个世纪斗争过；但他无意间回到了十七世纪，——他是一个现代的帕斯卡尔，具有帕斯卡尔的价值判断，而没有 基督教……叔本华不够强大，不足以达到一种全新的肯定 。

拿破仑 ： 更高的和可怕的人的必然一体性得到了把握。“男人”得到了恢复；而女人重又从蔑视和恐惧中赢得了应有的赞许。“总体性”作为健康和最高的积极性；行动中的直线、伟大风格被重新发现了；最强大的本能，生命本身的本能，即统治欲，得到了肯定。

10 [6]

（141）

请注意！只要有人好意思以某种方式在自身那里抓住情感的一种多〈余的〉基督性，那他就不是我们中的一员：在我们这里 ， 旧理想 问心无愧 ……

10 [7] (5)

（142）

想一想 ： 何以对神性天命 的危险信仰还一直延续下来——它是历史上存在过的对人和理性来说最有麻痹作用的信仰了； 何以在“自然”、“进步”、“完美化”、“达尔文主义”的公式的影响下，在关于幸福与道德、不幸与罪责的某种一体性关系的迷信的影响下，基督教的预设和阐释还一直香火不断。那种对事物运动、“生命”、“生命本能”的荒谬信赖 ， 那种庸人的听天由命 ， 也就是相信人人都只需履行自己的义务，一切 就能良好运作——诸如此类的东西要有某种意义，就只有假定事物是sub specie boni ［由善的方式］引导的。即便是宿命论 ，我们今天的哲学感受性形式，也是那种关于神性命定的最长久 信仰的一个结果，一个不自觉的结果：就仿佛万物如何运作恰恰与我们 无关（——仿佛我们可以 听任万物运行：每个个体 本身都只是绝对实在性的一种模式——）

人们把下述各项归诸基督教：

把罪责和惩罚概念搅拌到一切概念中

对道德的胆怯

对事物运动（向"更好"运动）的愚蠢 信赖

对自身的心理欺诈。

10 [8]

（143）

社会内部的一种情绪 分工：结果是个体和阶层都去培养那种不完整的，但恰恰因此更有用的 心灵种类。何以在社会内部的每一个类型那里，某些情绪几乎退化 了（根据另一种情绪的更强大发展来看）。

关于对道德的辩护：

经济学的辩护（目的是尽可能利用个体之力量，反对对一切特殊例外的东西的浪费）

美学的辩护（提高坚固的类型连同对本己类型的快感）

政治的辩护（作为经受住不同权力等级之间的沉重张力关系的艺术——

生理学的辩护（为了支持失败者和平庸者而作的那种估价的虚构优势——旨在保存弱者

10 [9] (6)

（144）

每一种 理想都是以爱与恨、尊重与蔑视为前提的。primum mobile［第一推动力］要么是积极的情感，要么是消极的情感。譬如，在所有怨恨理想中，仇恨 和蔑视 都是primum mobile［第一推动力］。

10 [10] (7)

（145）

对以往理想的经济学 估价

立法者（或者社会本能）挑选一部分状态和情绪，通过它们的活动，一种调节功能得到了保证（一种机械论，作为那些情绪和状态的有规则的需要的结果）

假如这些状态和情绪带有令人痛苦的成分，那么，就必须找到一个手段，通过一种价值观来克服这种痛苦，使人感受到痛苦是有价值的，也就是在更高意义上快乐的。用公式来表述："某种不快如何变成愉快？"例如，当它能够充当力量、权力、自制的证据时，或者当我们对法律的服从、适应得到尊重的时候。同样也作为集体精神、同胞意识、祖国意识的证据，我们的"人道化"、"利他主义"、"英雄主义"的证据 (8)

人们乐于做不快之事——理想的意图所在 。

10 [11] (9)

（146）

我尝试一种对德性的经济学辩护。——这项任务就是要尽可能地〈去〉利用人，并且尽可能地使得人接近于准确无误的机器：为此目的，人就必须用机器之德性 装备起来（——人必须学会把他机器般有用地劳作的状态感受为最高价值的状态：为此就亟需尽可能地使他对其他人 失去兴趣，尽可能使他变得危险和臭名昭著……）

在这里，第一块绊脚石就是所有机械活动所造成的无聊 、单调 。学会忍受这种 无聊、单调，而且不光是忍受，也要学会看到这种无聊为某种更高的刺激所围绕：这就是迄今为止所有高等教育事业的任务。学会某种与我们毫不相干的东西；而且就在其中，在这种"客观的"活动中感受到自己的"义务"；学会把欲望与义务相互区分开来加以估价——这就是高等教育事业不可估量的使命和成就。因此，迄今为止的语文学家自在地 都是教育家，因为他的活动本身就是一种迈向卓

越的单调活动的典范：以他为旗帜，青少年学会了“死记硬背”，这乃是他们将来机械地、优异地完成义务的第一个先决条件（作为国家官员、丈夫、办公文秘、报纸读者和战士）。这样一种生存也许比任何其他类型更需要一种哲学上的辩护和美化：从某个可靠的主管机关出发，适意的 情感根本上必须被贬降为低贱的等级；“自在的义务”，也许甚至就是着眼于一切不适意之物的敬畏的激情——以及这样一种超越所有功利性、愉悦性、目的性的要求，乃是雄辩的、命令式的……机械的生存形式乃是最高的、最值得尊敬的生存形式，是自我崇拜的。（——类型：康德乃是“你应当”这个形式概念的狂热信仰者）

10 [12] (10)

哲学家以及其他更高级的保姆，青年人就在他们的胸脯上吮吸智慧之奶

10 [13] (11)

（147）

对生物学家虚假的“利他主义 ”的嘲笑：变形虫的繁殖表现为掷掉包袱，表现为纯粹的优势。排泄无用的材料

10 [14] (12)

人们如何使德性取得了支配地位 。
一篇tractatus politicus［政治探讨］。
弗里德里希·尼采著。

10 [15] (13)

（148）

连续体 （continuum）：“婚姻、财产、语言、传统、家族、家庭、民族、国家”，这些构成高低秩序的连续性。有关这个连续性的经济学就在于不断劳动的优势的过剩 ，也在于劣势 的激增：它的部件

更替和持续化的更大代价。（起作用的部件的增多，它们其实经常空闲着，于是就有更大的置办代价，用于保存的代价也颇可观。）优势在于，避免中断，节省由于中断产生的损失。没有比新的开端更昂贵的了 。

“生命此在的优势越大，保存和创造的代价也就越大（食物和繁殖）；由于已经达到的生命高度而导致毁灭的危险和可能性也就越大”。

10 [16] [(14)]

（149）

“低等生存与高等生存之间的区分在技术上 是站不住脚的，因为任何一个动物、任何一种植物，都以尽可能完美的方式去实现自己的使命；迟钝甲虫的飞行并不比蝴蝶为自己使命所作的翩翩起舞更不完美。这个区分是一个经济学的区分；因为复杂的有机体能够成就更多又更完美的工作，而且从这些成就中得到的好处 是如此之大，以至于借此超过了已经显著地提高了的保存成本和创造成本”。

10 [17]

（150）

必须证明的必然性 ： 一种对人和人类的越来越经济的消耗、一种关于利益和功效的越来越坚固的相互缠绕在一起的“机构”，包含着一种对立运动 。我把这种对立运动称为对人类的一种奢侈和过剩的离析（Ausscheidung）：在其中应当出现一个更强大的 种类，一个更高级的类型，后者具有不同于普通人的形成条件和保持条件。众所周知，对于这个类型，我的概念、我的比喻 就是“超人”（Übermensch）一词。

在上述第一条道路上（它现在完全可以一览无余了），会出现适应、平坦化、更高的中国特性（Chinesenthum）[(15)]、本能的谦逊、对人之缩小过程的满足——人之水准 的一种停滞状态 。如果我们首先

具有那种必然即将来临的全球经济总体管理，那么，人类作为机器就可能 在为之效力过程中找到自己的最佳意义：作为一个由总是越来越细小、越来越精微地"适应"的齿轮组成的巨大齿轮体系；作为一个越来越使所有居支配地位的和发号施令的元素成为多余的过程；作为由巨大的力组成的整体，其个别的要素就是最小力 、最小价值 。与这样一种使人缩小并且使人适应一种专门化功用的过程相对立，需要有相反的运动——即生产综合性的 、累积性的 、辩护性的 人，对这种人来说，那种人类的机械化就是此在（Dasein）的一个先决条件，作为他赖以为自己发现更高存在形式 的一个基座……

他同样也需要人群、"平庸者"的敌对态度 ，与后者相比的距离感；他特别喜欢他们，以他们为生。这种更高形式的贵族制度 就是未来的形式。——从道德上来说，上面讲的那个总体机械，即所有齿轮的团结合作，乃是对人类的剥削 的极致：但它是以使这样一种剥削具有意义 的人们为前提的。要不然，它事实上就只是对人这个类型 的总体缩减，价值 缩减，——这是一种最大的衰退现象 。

——人们看到，我所反抗的乃是一种经济学 乐观主义：仿佛随着所有人 不断增长的开支，所有人的利益也必然会增长。然而在我看来情形恰恰相反，所有人的开支将累积成一种总体损失 ： 人将变得更渺小 ： ——结果是人们再也不知道这个巨大的进程到底是为何服务的。一个为何？一个新的 "目的"吗？——这正是人类所必需的……

10 [18] (16)

（151）

以营养和消化为比喻来说明"现代性 "。

感受性，非常地敏感（——在道德主义的盛装下作为同情 的增强——），互相矛盾的印象前所未有地丰富：——膳食、文学、报纸、形式、趣味，甚至风景等等的世界主义 。

这种涌入的速度 是一种最急板的 速度；印象被抹掉了；人们本能地拒绝接纳、深化 某个东西，拒绝"消化"某个东西

——其结果是消化能力的削弱 。于是就会出现一种适应 ，对这样一种印象堆积的适应：人荒疏了动作 ；他只还从外部对刺激作出反应。他分发自己的力量 ，部分用在占有 上，部分用在防御 上，部分用在反击 上。

自发性的深度削弱 ：——历史学家、批评家、分析者、阐释者、观察者、搜集者、读者——全体都是反应的 天才：全体 皆科学！

把自己的本性人为地装扮 为"镜子"；有趣，但可以说只是表皮的有趣；一种根本的冷漠，一种均衡，靠近薄薄的表层下面的一种固定的低 温，而在这个表层上面有温暖、运动、"风暴"、波浪的嬉戏

外部的 灵活性与某种深深的沉重和疲乏 的对立。

10 [19]

（152）

实体 概念是主体 概念的一个结果：并不是 反过来！如果我们放弃心灵、"主体"，那就在根本上失去了"实体"的前提条件。人们会获得存在者的等级 ，人们会丧失这个 存在者。

对"现实性 "的批判："现实性的多或者少 "，也就是我们所相信的存在等级，将通向何方？

我们的生命感 和权力感 的程度（被体验者的逻辑和联系）给予我们"存在"、"实在性"、非假象的尺度。

主体 ：这是表示我们对一种统一性 的信仰的术语，即在最高的实在感的所有不同要素中间的统一性：我们把这种信仰理解为一种原因的结果 ，——我们相信我们的信仰到了这样的地步，以至于为了这种信仰的缘故，我们竟虚构了"真理"、"现实性"、"实体性"。

"主体"乃是虚构，仿佛我们身上许多相同的 状态是由一个基体（Substrat）导致的结果。然而，是我们 首先创造了这些状态的"相同

性”；把这些状态设为 相同并且对它们作出安排 ，这是事实 ，而不是相同性 （——后者毋宁说是必须否定 的——）

10 [20] (17)

（153）

存在着这样一些情形，在其中，有一种为我们作证的同情令人愤怒：例如，径直在一种异乎寻常的本身具有自在价值的行动之后。可有人却祝贺我们，说“我们了结了这个行动”，等等。

在我的批评者身上，我常得出一种无赖的印象：并不是人们说了些什么 ，而是我说了些什么这一事实 以及何以恰恰是我 能够这样说——这似乎就是他们唯一的兴趣了，一种犹太人的纠缠劲头，对于后者，大家实际上是以拳打脚踢作答的。人们对我作出评判，为的是〈要〉与我的作品脱尽干系：人们宣布它的起源问题——这被认为足够了——已经解决了 。

10 [21] (18)

（154）

宗教

在原始 人内在的心灵家当（Seelen-Haushalt）中，对恶 的恐惧占着优势。什么 是恶 呢？概有三件：偶然、不确定、突发。原始人是怎样与恶作斗争的呢？——他把恶设想为理性、权力、人格。由此他就赢得了与上述三者达成一种合约，并且先行对它们施加影响的可能性，——先发制人。

——另一种解救办法就是，断言这些恶事和害处只是表面的、虚假的：人们把偶然、不确定、突发事件的结果解释为善意的 、有意义的……

——首要地，人们把坏事阐释为“应得的”：人们把恶当作惩罚来辩护……

——总而言之：人们屈服于恶 ： 整个道德的和宗教的阐释都只是一种对恶的屈服形式。

——相信恶中有善意，这种信仰就意味着放弃与恶作斗争。

现在，整个文化史都表现为那种对偶然 、不确定、突发事件的恐惧心理 的减退。所谓文化就是让人学会算计 ， 学会因果思维，学会先发制人，学会对必然性的信仰。随着文化的增长，那种原始的 对祸恶的屈服形式（被称为宗教或者道德）、那种"对祸恶的辩护"，对人类来说就变得多余了。如今，人类发动了对"祸恶"的战争——他要取消之。是的，一种充满安全感、对于规律和可预见性的信仰的状态是有可能的，在其中它就作为厌倦 进入意识之中，——对偶然 、对不确定和突发事件的乐趣 作为痒痒的刺激突现出来……

让我们在这个最高 文化的征兆那里停留片刻——我称之为强者的悲观主义 。

人类现在再也不需要一种"对祸恶的辩护"了，他径直反对这种"辩护"：他要完全彻底地（pur，cru）享受祸恶，他发现毫无意义的祸恶是最有趣的东西。如果说人类从前不得不有一个上帝，那么，现在令他欣喜的则是一个没有上帝的无序世界，一个偶然世界，其中充斥着恐怖、模糊、诱惑的世界……

在这样一个状态中，需要一种"辩护"的恰恰是善 ， 也就是说，善必须有一个凶恶的和危险的根基，或者说，必定在自身中包含着一种大愚蠢：于是就还讨人喜欢 。

现在，动物性不再激起残暴了；一种富有才智的和幸运的傲慢自负有利于人中禽兽，在这样的时代就是精神的最得意洋洋的形式。

现在，人类变得十分强大，足以对一种上帝信仰 感到羞愧了：——现在人类可以重新扮演advocatus diaboli［魔鬼律师］的角色了。

如果人类实际上是赞成对德性的维护的，那么，他之所以这样做，就是为了那样一些原因，也即在德性中让人看出一种精巧、狡诈、利欲形式和权力欲形式的那些原因。

甚至连这样一种强者的悲观主义，最后也不免终结于一种神义论（Theodicee），亦即一种对世界的绝对肯定，但为的是人们从前借以否定世界的那些原因：而且就如此这般地构想了这个世界，即事实上已经达到的最大可能的理想……

10 [22] (19)

（155）

总体认识。

事实上，任何一种伟大的增长也都会带来一种巨大的分裂和消亡：

痛苦、没落的征兆属于大步前进的时代。

人类每一种可怕而强大的运动一道创造了一种虚无主义运动。

有时候，一种影响深远的、极其重要的增长的标志，向新的此在条件过渡的标志或许就在于：悲观主义的极端形式，即本真的虚无主义，诞生了。

这一点我已经理解了。

10 [23]

（156）

总体认识：我们现代世界的模棱两可的特征，——正是这类征兆可能指向没落和强大。而且强大、努力争得的成熟状态的标志，可能由于传承下来的（落后的）情感贬值而被误解为虚弱。质言之，情感作为价值感并不处于时代巅峰

推而广之：价值感始终是落后的，它表达的是一个很早时代的保存—增长条件：它与新的此在条件作斗争，它并不是从这些条件中成长起来的，并且必然误解了这些条件，教人们要怀疑地看待这些条件，等等：它阻碍新事物，唤起对新事物的怀疑……

例子：———

10 [24]

(157)

艺术的道德化 。艺术乃是摆脱了道德〈的〉狭隘化和褊狭观点的自由；或者，是对道德的狭隘化和褊狭观点的嘲讽。向自然逃遁，在那里，自然的美 与恐怖 配成一对。伟人 的构想。

——脆弱的、无用的奢侈灵魂，吹一口气就能使它们变得暗淡无光，“美丽的灵魂 ”

——唤醒那些已经苍白不堪的理想 ， 它们带有无情的严厉和野性，成了它们所是的最壮丽的怪物

——一种幸灾乐祸的享受，享受那种心理学的观点，即认识到所有道德化的艺术家那里违心的弯弯曲曲和装模作样。

——艺术的虚假性 ， ——把它的非道德性揭露出来

——把“理想化的基本权力”（感性、陶醉、极丰富的动物性）揭露出来

10 [25]

(158)

错误的“强化 ”

在浪漫主义 中：这种持续的表现力（espressivo）并不是强大的标志，而是一种匮乏感的标志

诗情画意的 音乐，即所谓的戏剧音乐，首要地是更为轻松的（就像自然主义小说中对行为（faits）和特征（traits）的粗暴兜售和罗列）

“激情 ”，神经和疲乏心灵方面的一件事；就像人们对高山、荒漠、暴风雨、放荡和丑陋的享受，——对大量之物和坚固之物的享受（譬如在历史学家那里

事实上确有一种对情感放纵的崇拜 。何以强大的时代具有一种相反的艺术需要——需要一种对激〈情〉的超越〈？〉

乐队音乐的色彩、和谐、神经质粗暴；小说中刺目的色调

对于令人激动的 材料的偏爱（性爱或者社会主义或者病理学：这一切都是标志，表明今天人们是为谁而工作的，为劳累过度者 和精神涣散者 或者被削弱者。

——人们必须施暴 ， 才能从根本上发挥作用 。

10 [26]

（159）

结论。——我们终于敢为规则 辩护了！

10 [27]

（160）

科学 ， 它的两个方面：

着眼于个体

着眼于文化复合体（所谓"水平"）

——根据前一个方面和后一个方面，作出的是对立的估价。

10 [28]

（161）

取代"社会"，文化复合体 乃是我的 主要兴趣（可以说作为整体，相关于它的组成部分）

10 [29]

（162）

人们必须用什么样的手段来对待粗野的民众，而且，手段的"野蛮"决不是肆意和任意的东西。当人们以其所有欧洲式的娇惯一度被置于那种必然性之中，不得不在刚果或者无论什么地方去主宰野蛮人，这时候，人们实际上就能一清二楚地理解上面这一点了。

10 [30]

（163）

对总体权力之增长 的认识：清算一下，何以这样一种增长也包括了 个人的、阶层的、时代的、民族的评价在内。

一种文化的重心 的推移。

每一种大增长的代价：谁来承担啊！何以这种代价现在必定是庞大无比了 。

10 [31] [(20)]

大革命使拿破仑成为可能：这就是对大革命的合法性辩护。以一个类似的代价，人们一定会期望我们整个文明的无政府主义式的倒塌。拿破仑使民族主义成为可能：这就是对民族主义的限制[(21)]。

多么陈腐呵，撇开道德性和非道德性不谈：因为凭此类概念，我们甚至还不能触及到一个人的价值 。

人们开始———

一个人的价值并不在于他的有用性：因为即使他对任何人都没有用处，他也会存在下去。还有，为什么恰恰这个散发出极其有害作用的人就不可能成为整个人类的顶峰：如此崇高，如此优越，以至于万物由于嫉妒而毁灭在他身上

10 [32] [(22)]

（164）

A．通向权力之路 ： 以一种旧 德性之名来推行新德性

： 为之激发出“兴趣” （“幸福”作为其结果，而且是相反的）

： 针对其阻力的诽谤技巧

： 充分利用优势和偶然事件去美化它

： 通过牺牲和孤立而把它的追随者变成狂热分子

： 伟大的象征手法

B．已经达到的权力

1）德性的强制手段

2）德性的诱惑手段

3）德性的礼仪（宫廷侍从）

10 [33] [(23)]

（165）

——艺术家并不 是具有伟大 激情的人，尽管他们老是向我们、也向自己唠叨这一点。而且这有两个理由：他们缺乏对于自身的羞耻感（他们盯着自己，因为他们活着 ；他们埋伏起来，他们过于好奇了……），而且也缺乏对于伟大激情的羞耻感（他们剥削作为艺术家的自身，他们的天赋贪得无厌……）

而其次：1）他们的吸血鬼，他们的天赋，经常会嫉妒他们这样一种对力量（也叫激情）的挥霍；2）他们的艺术家的贪婪保护他们，使他们免于激情之苦。

有了一种天赋，人们也会成为一种天赋的牺牲品：人们生活在自己的天赋的吸血鬼的控制下，——人们生活———

人们不能通过表现激情来对付自己的激情：而毋宁说，如果人们把激情表现出来，那么他就与激情断绝了关系。（歌德则有另一番教诲：在这里他想要 误解自己：一个像歌〈德〉这样的人感受到了不精致[(24)]

10 [34] [(25)]

——两种虚无（Nichtsen）之间的一道裂口——

10 [35] [(26)]

（166）

——恶习与某种确然令人难堪的东西紧紧联系在一起，以至于说到底，为了摆脱这个与自己联系在一起的东西，人们就得避开恶习。

著名的唐豪舍[27]事件就是这样。在瓦格纳的音乐中，唐豪舍丧失了耐心，在女人维纳斯（Venus）那里再也按捺不住自己了：突然间，德性战胜了诱惑；有一位图林根[28]少女大受赞扬；而且，用最强烈的讲法，他甚至喜欢沃尔夫拉姆·冯·埃申巴赫[29]的曲子……

10 [36] [30]

（167）

——今天我们这些宿命论者，最终会更多地为摩尔人舞蹈所具有的淫荡伤感所触动，而不是为德国华尔兹舞的维也纳式的性感所感动——后者乃是一种过于妖艳、过于单调的性感。

10 [37]

（168）

现代艺术乃是一种制造残暴 的艺术。——粗糙的和鲜明的线条逻辑 （Logik des Lineaments）；动机被简化为公式，——公式乃是折磨人的东西。在线条范围内出现了一种野蛮的杂多性，一种巨大的量，令感官迷乱；色彩、质料、欲望的凶残性。例如：左拉、瓦格纳；在更精神性的秩序上是泰纳。总的说来就是逻辑 、巨量 和凶残 ……

10 [38]

（169）

人类是按照自己为之作出的消耗量来估价一个事物的。为了使一种德性能为人类所珍视，人们必须迫使——或者引诱——人类为之作出大量消耗

我们如何能使人类对一种舒适的恶习失去兴趣呢？只有一种做法：使他们对这种恶习感到难受。我们如何能劝服酒鬼，使他讨厌酒

精呢？我们就要使酒精变得 令人作呕，我们就要调制出龙胆苦酒。我们必须对恶习作一种混合——：此乃道德家的第一诀窍。

10 [39]

（170）

群盲的本能把中间 和中等 估价为至高无上的和最有价值的：这是多数人所处的地方；这是他们在那里处身的方式和方法；由此，这种本能就成为所有等级制的敌人，它同时也把一种自下而上的上升视为一种从大多数到极少数的下降。群盲感觉到特立独行者 ——无论是低于他们的还是高于他们的——都是与他们为敌、伤害他们的东西。对于高高在上的特立独行者，即更强壮者、更强有力者、更有智慧者、更有成就者，群盲的手段是说服这些人去充当看护人、牧人、警卫的角色——做他们的头等仆人 ：于是乎，群盲就把一种危险转变为一大好处了。处于中间层，恐惧就终止了；在这里，人们决不会孤独；在这里少有误解空间；在这里有的是平等；在这里独自的存在并不被认为是一种指责，而是被认为是真正的 存在；在这里充斥的是满足感。怀疑针对的是特立独行者；特立独行的存在被视为罪责。

10 [40] (31)

（171）

在艺术和科学的整个链条中，倘若缺了女人，缺了女人的功业 ，难道就会少掉某一环吗？且让我们承认有特例——特例证明常规——在所有并不构成功业的事体中，在书信、回〈忆录〉乃至世上存在的最细腻的手工活方面，质言之，在所有并不构成行业的事体中，女人都做得很圆满，而这恰恰是因为女人从中得以完成自身，因为女人由此得以听从她所拥有的唯一的艺术动力，——她想卖弄 ……然而，女人与真正艺术家的热烈的冷漠态度又有什么关系呢？——真正的艺术家承认一种音调、一丝气息、一记蹦跳要比他自身更有分量；他竭力要抓住自己最隐秘和最内在的东西；他不承认一个事物有某种价值。

除非女人善于变成形式（——女人出卖自己，使自己成为公共人物——）。艺术，艺术家所从事的艺术——你们 根本就不理解它是什么：一种对所有羞耻心（pudeurs）[32]的谋杀？……只是从本世纪开始，女人才胆敢一试那种向文学的转向（——走向好耍笔杆子又粗制滥造的流氓，[33]用老米拉波的话来说）[34]：女人做作家，做艺术家，丧失了本能。但何苦来着 呢？人们不妨有此一问。

10 [41] [35]

现代抒情诗的顶峰，已经为两个天才兄弟所登上，那就是海因里希·海涅和阿尔弗雷德·德·缪塞[36]

我们的不朽人物——我们并没有太多：阿尔弗雷德·德·缪塞，海因里希·海涅，第267页。

席勒是一个戏剧大师：但戏剧与我们有何相干！

10 [42]

（172）

主要命题 。在何种意义上完全的虚无主义 是以往理想的必然后果。

——不完全的 虚无主义，它的形式：我们就生活于其中

——逃避虚 〈无主义 〉的种种尝试 ，而没有去重估那些价值：会产生相反的效果，使问题尖锐化。

10 [43]

（173）

完全的虚无主义者 ——虚〈无主义者〉的眼睛，它把事物理想化而使之丑陋不堪 ，对自己的记忆背信弃义（——它使自己的记忆失落、凋零；它无法防止记忆褪色，变得死尸般苍白无力，犹如记忆把虚弱泼在遥远和过去之物上；而且，虚无主义者也不会把没有对自己干的事加诸于人〈类〉的整个过去，——他使记忆失落

10 [44]

（174）

那种不再有任何理由自卫和进攻的人会变成什么呢？假如一个人失去了他借以防御和进攻的情绪，他还剩下什么情绪呢？

10 [45]

（175）

人们应当逐步地缩小和界定道德王国；既然本能极长时期里都被冠以虚伪的德性美名，人们就应当澄清真正的在此运作的本能，并且对本能表示敬意；人们应当出于对自己越来越专横地宣扬的"正派性"的羞耻心而忘却那种想否认和毁损自然本能的羞耻。这乃是力量的尺度，可以衡量人们能够在何种程度上放弃德性；而且，或许要设想一个高度，在此高度上，对"德性"概念的感受会完全改变，以至于它听起来就像德性（virtù），文艺复兴时期的德性，摆脱伪善的德性。可是暂时地——我们离这个理想还多么遥远啊！

道德领域的缩小：此乃道德进步的一个标志。凡在人们还不能进行因果思考的地方，人们就以道德方式进行思考。

10 [46]

（176）

关于道德的非自然化。人们把行为与人分离开来；人们用仇恨或者蔑视来反对"罪恶"；人们相信，有一些行为本身就是善良的或者恶劣的。

10 [47]

（177）

"自然"的修复：一种行为本身在价值上是完全空洞的，一切都取决于谁做出这种行为。同一个"罪行"可能在一种情形下是最高的特权，而在另一种情形下可能是耻辱的标记。事实上，裁判者的自私自

利就在于，他们着眼于自己的利害关系（——抑或着眼于与自己的相似或者不相似关系），来解释一种行为或者 它的行为者。

10 [48]

哪一个时代，人们要求雨有神性，人们相信通过对神性的祈祷就能有利尿 剂一般的作用！

10 [49]

（178）

关于自我轻蔑者的唯心主义 。

“信仰 ”抑或“功业 ”？ ——但说一种特定的估价（说到底就是信念 ）是为着“功业”（Werke）、为着某些功业的习惯而额外产生出来的，这与说“功业”是从一种单纯的估价中产生出来的一样自然，也一样不自然。人们必须练习，不是 练习价值感的强化，而是练习行动；人们必须首先能够 做些什么……路德那种基督教的半吊子（Dilettantismus）。信仰是一种备忘记号（Eselsbrücke）。背景是一种深刻的信念，同样也是路德及其同类关于他们对基督教功业之无能状态的本能意识，是一种个人性的事实，被蒙上了一层极端的怀疑，怀疑是不是每个 行为都是罪恶，都归于撒旦：结果，实存（Existenz）的价值就落到个别的高度紧张的无所作为 状态上（祈祷、感情抒发等等）。——最后，他或许是对的：在宗教改革家的全部行为中表现出来的本能，乃是世上最残酷的本能。对他们来说，唯有在对自身的绝对回避 中，在堕入对立面 的过程当中，仅仅作为幻象 （“信仰”），此在（Dasein）才是可忍受的。

10 [50] (37)

（179）

犯罪 归于以下概念：“反抗社会制度的起义。”人们并不“惩罚”一个起义者：人们压迫 他。一个起义者可能是一个可怜可鄙的人：就本

身而言，一种起义是无可蔑视的——而且，就我们的社会种类来说，起义本来还不至于贬低一个人的价值。在某些情形下，人们或者得尊重这样一个起义者，因为他感受到我们社会中某种必须用战争来对付的东西：这时候，他把我们从瞌睡中唤醒。

罪犯对某个个体干了某件个别的事，这一点并不能反驳以下事实，即他的整个本能在战争状态下都是反对整个制度的：作为单纯征兆的行为

人们应当把惩罚概念归结为如下概念：对起义的镇压、针对被镇压者的安全措施（完全监禁或者半监禁）。但是，人们不应当用惩罚来表示轻蔑：无论如何，罪犯也是一个人，一个拿自己的生命、荣誉、自由冒险的人——是一个有勇气的人。同样地，人们也不应当把惩罚看作赎罪；或者把它看作一种清算，就仿佛在罪与罚之间存在着某种交换关系似的，——惩罚并不净化什么，因为 犯罪并没有弄脏什么。

人们不应当封死罪犯与社会和解的可能性：假如他并不隶属于罪犯种族。如果他隶属于罪犯种族，那么，人们就应当在他有敌对行为之前就对他作战（一旦把他制服，就先行手术：把他阉割拉倒）[38]。

人们不应当把罪犯的恶劣举止算作他的缺陷，更不应把他低下的智力状态算作他的缺陷。罪犯误解自己，此乃最寻常不过的事情了：尤其是他的反叛本能、失势的积恨（rancune des déclassé），往往是他不能自觉意识到的，往往要导致误读（faute de lecture）；他受恐惧、失败的压力而诽谤和蔑视自己的行为：还完全不考虑那些个情形，其时——从心理学上来看——，罪犯屈服于一种未被理解的欲望，并且通过一个次要情节把某个虚假动机强加在自己的行为之上（诸如通过一种抢劫，结果沾了血腥……）

人们可要小心，不能根据个别行为来看待一个人的价值。拿破仑就对此提出过警告。那些浮皮潦草的行为尤其是完全无关紧要的。如

果我们当中有人对于任何犯罪（比如谋杀）全不在意——那又是何故呢？原因在于：我们缺乏一些相应的有利环境。倘若我们干了这种勾当，那么，这说明了我们价值中的什么呢？倘若我们干了一些犯罪勾当，我们的价值会缩减吗？相反：并不是人人都能干一些犯罪勾当的。倘若人们不相信我们有力量，有时会杀死一个人，那么，人们本身就是在蔑视我们。几乎在所有犯罪中，同时都表现出一个男子汉不可或缺的特质[(39)]。陀思妥耶夫斯基说到那些在西伯利亚教养所里的囚犯，说他们构成了俄罗斯民族中最坚强和最可宝贵的部分，这不是没有道理的。如果说在我们这里罪犯是一种营养不良、枯萎不堪的植物，那么，这就使我们的社会关系蒙受了耻辱；在文艺复兴时期，罪犯发迹了，而且获得了其独特的德性，——诚然是文艺复兴时期的德性，是virtù，即摆脱了道德的德性。

人们只能把这样一些无法蔑视的人往高处〈去〉提升；道德的蔑视乃是一种比任何犯罪都更伟大的侮辱和危害。

10 [51]

（180）

那种理想的大色情作家，那种变形了的和被误解了的性感的圣徒，那些典型的“爱”之使徒（诸如拿撒勒的耶稣、圣阿西西的方济各、圣弗朗索瓦·德·波勒[(40)]）：在他们那里，错失的性欲由于无知而仿佛误入歧途了，直到最后还不得不在鬼怪身上得到满足：在“上帝”那里，在“人类”那里，在“自然”那里。（这种满足本身不只是一种虚假的满足：它是在“unio mystica”［“神秘结合”］的心醉神迷者那里实现的，尽管总是超出他们的意愿和“理解”，但并非就没有最性感和最自然的性满足的生理伴生现象。）[(41)]

10 [52]

（181）

艺术家们的虚无主义

自然因其明朗亮丽而残暴；以其旭日东升而愤世嫉俗

我们对各种感动 怀有敌意

我们要遁入某个地方，在那里自然能够激发我们的感官和想象力；在那里我们一无所爱；在那里我们不会想起这个北国自然的道德上的虚假性和细腻性；——而且在艺术中亦然。我们偏爱不再令我们想起"善和恶"的东西。我们的道德论者的敏感性和痛苦能力，犹如在一种可怕而幸运的自然中、在感官和力量的宿命论中得到了解救。毫无善意的生命

善行在于自然对善与恶的巨大冷漠 （*Indifferenz*）景象中

历史中无公正，自然中无善事：因此，悲观主义者若是一个艺术家，就会走向历史深处，在那里，公正本身的缺席依然以卓越的幼稚质朴显现出来，在那里恰恰有一种完美性 表现出来……

同样也走向自然 深处，在那里恶和冷漠的特征不能隐瞒自己，在那里自然表现出完美性 的特征……

虚无主义艺术家在对犬儒主义的历史 、犬儒主义的自然的意愿和偏爱中露出真相 。

10 [53]

（182）

十九世纪人类的自然化过程

（——十八世纪是优雅、精致、宽宏（généreux sentiments）的世纪）

不是 "回归自然"：因为当时还根本没有一种自然的人性。具有非自然和反 自然价值的经院哲学乃是常规，是开端；人在长期斗争后走向自然——人决不会"回归"……自然：也即敢于成为像自然一样非道德的。

我们对宽宏感采取了粗暴的、直接的、完全的讥讽态度，尽管我们屈从于这种宽宏感。

更为自然的乃是我们的上流社会，富人、有闲者的社会：人们相互捕猎，性爱是一种使婚姻在其中充当一种障碍和一种刺激的运动；人们消遣，为享乐之故而生活；人们首先重视的是身体的优先性，人们好奇而大胆。

更为自然的乃是我们对认识的态度：我们具有最纯洁无邪的精神放荡（libertinage），我们仇视庄严而肃穆的样式，我们对最受禁止的东西感到赏心悦目，倘若我们在通向认识的道路上感到无聊，那么，我们就几乎不晓得认识的兴趣了。

更为自然的乃是我们对道德的态度。原则成为可笑的；毫无讽刺地，再也没有人敢于谈论自己的"义务"了。不过，人们却重视一个有益的、善意的信念（——人们在本能中看到了道德，贬斥其余——）。此外还有几个荣誉概念。

更为自然的乃是我们的政治态度：我们看到权力问题，一定量的权力反对另一个一定量的权力的问题。我们不相信一种不以权力为基础的权利能够得到实现：我们认为所有的权利都是征服。

更为自然的乃是我们对伟大的人和事的重视：我们把激情看作一种特权，凡没有包含大犯罪的地方，我们根本不会感到什么伟大；我们把一切伟大存在都设想为一种置身于道德关联之外的行为。

更为自然的乃是我们对自然的态度：我们再也不是为了"清白"、"理性"、"美"的缘故而热爱自然，我们巧妙地把自然"妖魔化"和"愚蠢化"。可是，我们并没有因此而蔑视自然，倒是感到自己从此以后在自然中更为亲切和熟稔了。自然并不谋求德性：我们因此敬重自然。

更为自然的乃是我们对艺术的态度：我们并不要求艺术制造美丽的虚假谎言等等；时下占上风的是粗暴的不动声色地下断言的实证主义。

总而言之：有迹象表明，十九世纪的欧洲人较少对自己的本能感到羞愧；他们已经迈出了一大步，有望有朝一日承认自己无条件的自

然性，即自己的非道德性，毫无怨恨 ： 相反地，他们强壮到足以独自经受这一景象。

在某些人听来，这就仿佛是腐化 的推进：而且确实地，人类并没有接近卢梭所讲的"自然 "，而是在他断然拒斥 的文明方面〈迈进了〉一大步。我们强化 了自身：我们又接近于十七世纪了，尤其是十七世纪末的趣味（当古、勒萨热、勒尼亚尔）。[(42)]

10 [54]

（183）

新教，那种精神上不纯的和无聊的颓废形式，迄今为止，基督教就是以这种形式在平庸的北方懂得了保存自己：作为某种半拉子的和复合的东西，它对于认识来说是富有价值的，因为它把关于不同制度和起源的经验集于那些相同的脑袋中

复合构成物 的价值、心灵马赛克的价值，甚至无序而荒废的理智预算的价值

采用顺势疗法的基督教 ， 新教乡村牧师的基督教

不谦逊的新教 ， 宫廷教士[(43)]和反犹太主义投机者的新教。[(44)]

10 [55] [(45)]

（184）

——当一个哲学家沉默时，可能是心灵的顶峰 ； 当一个哲学家自相矛盾时，可能是爱 的表现；认识者的一种骗人的神性 是可能的……

有人不无文雅地说："伟大的心灵不配流露自己所感受的烦恼。"[(46)]只不过人们必须补充一点：不怕丢人现眼 、毫无体面 ， 这同样可能是心灵的伟大……一个恋爱中的女人牺牲她的名誉……；一个"爱着"的认识者牺牲他的诚实；一个爱着的上帝变成犹太人……

10 [56] [(47)]

在德国知识分子中有多少闷闷不乐的沉重、麻木、湿气、晨服，有多少“啤酒泡沫”啊！德国的博学青年嗜酒成癖，从精神角度看几乎是一种亵渎，无论如何是一种彻底的疑问；啤酒带来的温柔蜕化：在一个已经变得臭名昭著的案子中，我曾指出过这一点（斯特劳斯蜕化为“旧信仰和新信仰”的作者）。在任何时候，人们都不难想象那些有“精神”的德国学者（——而且，光有精神是不够的，人们首先还必须剥夺自己的精神，从自身那里切除 精神……）：幸好其他学者是有头脑的，其中有一些学者还有那种著名的“天真烂漫”，总是预感 着什么……我们的特权就在于：凭这种“预感”，德国科学发现了人们难以抓住的、也许根本就不存在的事物。人们差不多必须成为犹太人，才能够身为德国人而不去预感 。

10 [57]

（185）

道德化与非道德化的历史。

定理一：根本就没有什么道德行为 ：它们完全是被想象出来的。

不光是因为它们是不可证明的（譬如，康德就承认了这一点，基督教亦然）——而是因为它们根本就是不可能的 。通过一种心理学的误解，人们发明了一种与驱动力的对立 ，而且相信已经表明了这些驱动力中的另一个种类；人们虚构了根本就不存在的primum mobile［第一推动力］。有一种估计端出了“道德”与“非道德”的对立；而根据这种估计，人们就必须说：

只存在着非道德的意图和行为 。

定理二：“道德”与“非道德”这整个区分的出发点在于，无论道德的行为还是非道德的行为，都是自由自发的行为，——质言之，存在着这样一种行为，或者换言之：道德判断根本上只与某个种类的意图和行为相关，那就是自由的 意图和行为。

然而，这整个种类的意图和行为是纯粹虚构的；道德尺度唯一可依据的世界根本就不存在

既没有道德的行为，也没有非道德的行为。

“道德”与“非道德”这对对立概念 由以产生的心理学谬误。

“无私的”、“不利己的”、“否定自身的”——这一切都是不实在的、虚构的。

关于“自我”（ego）的错误的教条主义：“自我”本身被看作原子论的，处于与“非我”（Nicht-ich）的虚假对立中；同样摆脱了生成，成为某种存在者。自我的虚假实体化：这种实体化（相信个体不朽）尤其受宗教 一道德风纪 的压力而变成了信条。根据这种对自我的人为分离和自在自为的说明，人们看到了一种似乎无可反驳的价值对立：个别自我（Einzel-ego）与巨大惊人的非我（Nicht-ich）。看来显而易见的是，个别自我的价值只可能在于：与巨大惊人的“非我”相联系，或者隶属于后者并且为后者 之故而实存。——在这里，群盲本能 是决定性的：没有什么比个人自主性更与这种本能相悖了。但假如自我被理解为一种自在自为（An-und-für-sich），那么，它的价值必定在于自身否定。

也就是说：1）虚假地把“个体”独立化为原子

2）群盲之评价，它断然拒绝保持为原子的意愿，并且把这种意愿感受为敌意的

3）作为结论：通过改变个体目标来克服个体

4）于是似乎就有否定自身 的行为：围绕这些行为，人们曾幻想整个充满对立面的领域。

5）人们曾经设问：在哪些行为当中人最强烈地肯定自己？围绕这些（性欲、占有欲、统治欲、残暴等），积聚了魅力、仇恨、轻蔑：人们相信 存在着无私的欲望，人们摒弃 所有自私的欲望，要求 无私的欲望

6）从中获得的结果：人们干了什么？人们摈斥了最强烈、最自然的欲望，甚至还是唯一实在的 欲望——为了找到一种今后值得赞扬的行为，人们不得不否定 行为中有此种欲望在场

psychologicis［心理学 ］中的巨大伪造 。甚至任何一种“自满”都只有通过下列途径才重又成为可能的，即人们sub specie boni［以善的方式］误解和安排了这种“自满”。

相反：那个从对人的自满的剥夺 中获得好处的种类（群盲本能的代表，例如教士和哲学家们），则成为精细的和心理上敏锐的，得以表明自私自利其实是处处占着上风的。基督教的结论：“一切 皆罪恶；我们的德性也是罪恶。人的绝对卑鄙。无私的行为是不可能的 。”原罪。质言之：既然人把自己的本能与纯粹虚构的善的世界对立起来了，那么，他也就终结于自我轻蔑，也即无能于 “善的”行动了。

请注意！基督教以此标示在心理学的目光尖锐化方面的一个进步 ：拉罗斯福哥和帕斯卡尔。基督教在要点上把握了人类 行为的本质相似性 及其价值相似性（——一切都是非道德的 ）

人们于是就当真 了，要培育那些消灭了自私之心的人们——教士 、圣徒 。而且，如果说人们怀疑那种成就“完美性”的可能性，那么，人们并没有 怀疑对完美之物的认识。

当然，圣徒、教士、“善人”的心理学必定会纯粹幻术般地告吹。人们宣布现实的 行动动机是恶劣的 ：为了仍然能够行动，仍然能够规定行动，人们不得不把根本不可能的行动描写为可能的，并且可以说把这些行动奉若神明 。人们曾以虚妄 诽谤它们，现在又以同一种虚妄崇拜它们，把它们理想化。

针对生命本能的暴怒 乃是“神圣的”、值得崇敬的。

绝对的贞洁、绝对的顺从、绝对的贫乏：教士的理想。

施舍、同情；牺牲、骑士阶层；对美、理性、感性的否定；对于人们拥有的一切强大品质的郁闷目光：普通教徒的理想。

人们在前行：受诽谤的本能 也力求获得某种权利（譬如路德的宗教改革：在“福音自由”名义下的道〈德〉欺骗的最粗糙形式）——人们用神圣的名字来为它改名。

：受诽谤的本能 力求证明自己是必然的，以便有德性的人 根本上成为可能的：人们必须生活，为他人而生活（pour vivre pour autrui）。利己主义作为达到目的的手段……

：人们继续前进，无论是利己主义的冲动还是利他主义的冲动，人们都力求给予一种生存权利：对一方的权利平等，如同对另一方的生存权利（从有用的观点看）

：人们继续前进，人们寻求更高的有用性，因为与那种利他主义的、就多数人的幸福和促进人性等等方面来看无用的观点〈相〉比较，人们偏爱利己主义的观点。也就是说：自我权利方面的一种优势，但却是在某个极端利他主义视角下（“人类的总体效用”）

：人们力求使利他主义的 行动方式与自然性 达成和解，人们寻求生命基础上的利他主义；人们寻求利己主义以及利他主义，它们同样植根于生命和自然之本质中。

：人们梦想这种对立会在某个将来消失掉，那时候，通过持续不断的适应，利己主义同时也就是利他主义……

：最后，人们明白，利他主义的行动只不过是利己主义行动的一个种类，——还有，人们热爱、自行挥霍的程度就是对于个体权力 和人格 的程度的一个证明。质言之，由于人们使人变得更加恶，人们也就使人变得更加善了，——还有，人们不是一个没有他者的人……由此拉开了帷幕，可以明见迄今为止的道〈德〉心理学的巨大伪造。

结论：只 存在着非道德的意图和行为

于是，所谓道德的意图和行为必须被证明为非道德性。

（——此乃Tractatus politicus［政治探讨］的任务）

（——所有欲望都从这一种权力意志中派生出来：本质上相同的

（——生命概念——它在本能的权力等级 的表面对立（“善与恶”）中表现出来，暂时的等级制，某些本能在这种制度下受到抑制或者被利用

（——对道德的辩护：经济学上的，等等。

反对第二个定理 。决定论：挽救 道德世界的尝试，因为人们把它易位了 ——变成未知之物。既然我们的价值估价在这个以机械论观点设想的世界里没有任何位置，那么，决定论就仅仅可以拿我们的估价耍把戏。因此，人们必须抨击 和削弱 决定论：同样也要驳斥 我们区分自在世界与现象世界的权利。

10 [58]

（186）

在第一章 中：虚无主义 作为理想价值的后果

文明 问题

十九世纪，它的两义性：

迄今为止都没有摆脱 道德。悲观主义者乃是道德激情的 造反者

道德作为悲观主义的原因

悲观主义作为虚无主义的预备形式

在第二章 中：道德化的历史

人们如何使德性占上风

道德作为哲学家的女妖

在第三章 中：真理问题

在第四章 中：更高级类型 的历史，在我们把世界非神化之后拉开一个鸿沟的手段：等级制

关于最肯定世界的学说的理想

悲剧时代。

上帝 理想中的心理学幼稚性

10 [59]

（187）

人的价值的等级制 。

a）人们不应根据个别的事功来评价一个人。表皮的行为 。没有比一种有格的 行为更稀罕的了。某个等级、某种地位、某个种族、某种环境、某种偶然——一切都更容易在一种事功或者行为中表现出来，甚于一个“位格”（Person）。

b）人们根本不应假设许多人是“有位格的人”。而且，有的人是有多重位格的 人，大多数人则不是 有位格的人。某个类型的延续取决于平庸的性格；凡在这种平庸的性格占上风的地方，位格之存在（Person-Sein）或许就是一种浪费，一种奢侈了，这时候盼望一个“位格”就根本没有什么意义了。那是载体、传动工具。

c）“位格”乃是一个相对孤立的 事实；因此，着眼于连续流动和平庸性的远为重大的分量来看，位格就几乎是某种反自然的东西 了。位格的形成包含着一种时间上的孤立、一种对于防御实存和武装实存（Wehr-und Waffen-Existenz）的要求，就像把某物嵌砌到墙壁里去，是一种更大的隔绝力量；还有，首要地，是一种微小的印象性（Impressionabilität），比中等之人（其人性是传染性的 ）所具备的印象性要小得多。

关于等级制 的第一个问题 ：某人如何是非群居的 ，或者如何是群盲性的

（在后面这种情形中，这个人的价值在于那些特性，那些保障其群盲、类型之持存的特性；而在前一种情形中，这个人的价值则在于那种使之显突出来、使之孤立、使之得到保卫，并且使之有可能群居的 东西中。

结论：人们不 应根据群盲类型来评价非群居类型，也不 应根据非群居类型来评价群盲类型

从高处来看：两者都是必然的；同样地，它们的对抗也是必然的，——而且，没有东西比那种“想望”更得排除掉，或许从两者中会发展出某个第三者 （作为雌雄同体的“德性”）。这并不像性的接近和和解那样“值得想望”。典型继续发展 ， 鸿沟 越来越深 ……[48]

两种情形下的蜕化 概念：如果群盲接近于非群居者的特性，而非群居者接近于群盲的特性，——简言之，如果两者相互接近 。这个蜕化概念离开了道德〈的〉判断。

10 [60]

（188）

与音乐相比 ， 所有通过话语 的传达都具有无耻的特性；词语使人浅薄而愚蠢；词语使人失却人格：词语使非同寻常者变得平庸不堪。

10 [61]

（189）

人们要在哪里寻求 **更强大的天性** 。

非群居 种类的毁灭和蜕化要大 得多、可怕得多：他们具有群盲的本能，具有反对自身的价值传统；他们的防御工具、他们的防护本能自始就不够强大，不够可靠，——他们能兴旺起来 ， 得归于大量偶然性恩赐（——他们最频繁地在最低等和最背弃社会的因素中繁荣昌盛：如果人们要寻求有格之人 ， 准能在那里找到，甚至要比在中等阶级那里保险得多！）。

以“权利平等”为目标的等级斗争和阶级斗争。如果说这种斗争差不多完成了，那就开始了反对非群居人格 的斗争 。在某种意义上讲，这种人格最容易在民主社会里得到保存和发展 ： 在不再需要更野蛮的防御手段，而且某种对于秩序、诚实、公正、信赖的习惯属于常态之时。

最强者 必定受到最严厉的束缚、看管，被锁上镣铐监视起来：群盲本能意愿如此。对他们来说，这是一种制度，一种关乎自我征服、禁欲主义越位或者损耗劳动（在其中人们再也得不到自身了）方面的“义务”的制度。

10 [62]

把自己对犹太人的商业智慧的嫉妒之心隐藏在道德性公式之中，这是反犹太主义的，是卑鄙的，是无耻的流氓之举

10 [63]

主要观点：拉开距离 ，但并不制造任何对立 。

把中等产物 替换下来，并在影响方面加以缩小：这是保持距离的主要手段。

10 [64]

（190）

荒谬而可鄙的理想主义种类，它不愿平庸地拥有平庸性，而且不是在某种特殊存在那里感受一种胜利，而是对怯懦、虚假、渺小和悲惨感到愤怒 。人们不该对 这一点有别样要求 ！ 而且要把鸿沟撕得更大些 ！ ——人们应当迫使更高种类 通过一种牺牲把自己分离出来，这种牺牲是该种类必须为自己的存在带来的

10 [65]

（191）

请注意！何以带有悲观主义的基督教 世纪比十八世纪还强大些

——相应地，希腊悲剧 时代——

更虚弱、更科学，以及———

——十九世纪反对十八世纪——

遗产何在

反对十八世纪的逆行何在，更无“精神”、更无趣味

超越十八世纪的进步何在

（更黑暗、更实在、更强大 ——）

10 [66] (49)

（192）

你们的亨利克·易卜生是我十分清楚的。以他所有的“求真理的意志”，他未敢放弃道德的物质世界幻觉说（Moral-Illusionismus），后者说的是“自由”，而不愿承认什么是自由：“权力意志”在那些缺失权力意志的人们那里发生的变形的第二个阶段。在第一个阶段，人要求来自那些权力拥有者方面的“公正”。在第二个阶段，人们说的是“自由”，也就是想要摆脱 那些拥有权力的人。在第三阶段，人们说“权利平等 ”，也就是说，只要人们还不具有优势，人们也就想要阻碍竞争者的权力增长。

10 [67]

对于新教 及其神学家和教士们那种丑态百出的平庸性，我从未看走过眼。

10 [68]

（193）

不要 使人变得“更善”，不要 根据某种道德跟人讲话，好像真的有“自在的道德性”或者一种理想的人似的：而是要创造必须有 强壮的人的状态 ，这种人本身将需要、因而将拥有一种使人变得强壮的道德（更清晰地讲：一种身体 —精神的纪律 ）！

不能为蓝蓝的眼睛或者丰满的胸脯所诱惑：灵魂的伟大性质丝毫不具有任何浪漫主义的东西 。而且很遗憾，甚至也毫无可爱之处！

10 [69] (50)

(194)

让我们来看看，“名副其实的基督徒”是怎样着手做所有这些违背自己本能的事情的：对美者、辉煌者、富有者、高傲者、自信者、有见识者、强大者的玷污 和怀疑——总而言之，是对整个文化 的玷污和怀疑：其意图在于剥夺文化的好良心 ……

人们倒是可以读一读《新约圣经》之后不久出现的佩特罗尼乌斯：人们是怎样呼吸的，人们是怎样拍出讨厌的臭马屁的！ (51)

10 [70]

(195)

一种信念，它自称为“理想主义” (52)，不愿让平庸状态保持平庸，不愿让女人成为女人。不要千篇一律啊！我们要清楚，得为一种德性付出多大的代价 ： 而且，德性绝不是通常值得想望的东西，而是一种高贵的癫狂 ， 一个美好的特例，具有获得强大 心情的优先权……

10 [71]

(196)

这些女人们，她们殷切期待着教士或者市长大人给她们许可，允许她们去满足自己的性欲，同时放弃总是只在一个男人身上满足自己的性欲的诺言

性欲 的满足与后代繁殖 问题是两件根本不同的东西，两种根本不同的兴趣，“婚姻”就如同一切制度一样，是某种根本性的欺骗 ……

10 [72] (53)

(197)

首批基督徒狡诈的犹太式聪明

人们一定不能受到误导："不要审判"，他们说，但他们却把不属于他们的信仰的一切东西统统打发入地狱里了。由于他们让上帝来审判，他们就审判了自己；由于他们颂扬上帝，他们就颂扬了自己；由于他们要求 自己能胜任的德性，——更有甚者，是要求他们为了忍受而必需的德性——他们就给出一大假象，即为了善而战斗和斗争的假象：而实际上他们只是为自己的种类保存而奋斗。由于他们相互间是和气的、温良的、宽厚的、友好的、快乐的，他们就听从自己最内在的群盲需要：但他们的聪明想要的情形是，他们对于自己也还要求 这一点。于是，甚至最不可避免的东西也依然表现为服从、功劳，——这就扩张了自尊心 .....

——不断地颂扬自己，但决不向自己供认这一点。绝对的派系伪善，它为自己保留了德性以及围绕德性的竞争：也包括 认识、"真理"；也包括 从前的统治以及对所有敌人的复仇

——呵，这种谦恭的、贞洁的、宽厚的欺骗！谁受得了它啊！..... "我们的德性、我们的幸福、我们的简朴应该为我们作证！"

——在世界范围里使自身成为可能的，实现自己：人们发觉，他们身上具有犹太人的气质和聪明。首先，人们必须分离开来；其次，明显地，人们必须把自己当作"特选民族"；再有，隐秘地，人们不必把某种价值秩序设定起来，而是要设定以下对立面："我们"与"世界"

10 [73]

(198)

读一读作为透惑之书 的《新约》吧：

德性 被占有了，在本能中，人们借助于德性来吸引公众意见

而且是极其微薄的德性，它为理想的羊群所赞赏，此外再无别的（包括牧人在内——）：一种渺小的、温顺的、善意的、乐于助人的和热情快乐的德性，对于外界绝对毫无要求，——它划清了"世界"与自身的界限

最荒谬的黑暗，仿佛人类的命运就是这样围着它打转的：教区一方是正义，世俗一方则是谬误，是永远卑鄙和邪恶的东西。

最荒谬的仇恨，对一切权势的仇恨，但不敢动一毫发！一种内在的超脱，它在表面上使一切从旧（臣属与奴役；擅于把一切 都弄成为上帝和德性效力的手段）

10 [74]

女人：大量烟雾与谎言之间的一个小小火炉[(54)]。

10 [75]

基督教乃是群居动物的驯化；渺小的群居动物的德性乃是这种唯一的 德性（——人最渺小的种类的自我保存的状态和手段被改称为德性；《新约全书》乃是最佳诱惑书）

10 [76]

婚姻的价值恰恰与缔结婚约者的价值一样多：也就是说，婚姻通常是少有价值的——；“婚姻本身”甚至根本没有什么价值，——恰如其他所有的制度。

10 [77] [(55)]

(199)

基督教作为群畜道德的一种非自然化：受到绝对误解和自我蒙蔽

民主化乃是这种道德的更自然的 形态，一个更少虚伪的形态

事实：被压迫者、低贱者、大量奴隶和半奴隶意愿获得权力

第一阶段：他们解放自己，——他们启动自身，首先是想象中的，他们相互结识，他们实现自己

第二阶段：他们进入斗争，他们意愿得到承认、平等权、“公正”

第三阶段：他们意愿特权（——他们把权力的代表拉到自己一边）

第四阶段：他们意愿独享 权力，而且他们也确实拥有 权力……

在基督教中要区分以下三个因素：

a）形形色色的被压迫者

b）形形色色的平庸者

c）形形色色的失意者和患病者

基督教与第一个 因素一起反对政治权贵及其理想

与第二个 因素一起反对形形色色的特殊者和特权者（精神的、感性的——）

与第三个 因素一起反对健康者和幸福者的自然本能 。

如果是基督教获得胜利，那么第二个 因素就会受到重视；因为这时候，基督教就会说服健康者和幸福者服从自己（作为基督教事业的战士），对于强大者亦然（由于征服大众而令人感兴趣），——而现在，基督教就是群盲本能，在任何角度来看都是富于价值的平庸本性，后者通过基督教获得了它的最高认可。最后，这种平庸本性如此深刻地意识到自己（——赢得对自身的勇气——），以至于它也在政治上 给予自己权力 ……

——民主制乃是自然化了的 基督教：一种"回归自然"，既然只有通过一种极端的反自然性才能克服相反的估价。——结果：贵族制理想就从现在起 非自然化了（"高等人"、"高贵"、"艺术家"、"激情"、"认识"等等）。浪漫主义作为对特殊者、天才等等的崇拜。

10 [78]

"要当心最初的念头；它总是慷慨的"。(56) 塔列朗(57) 对那些年轻的公使馆秘书说。

10 [79]

（200）

犹太教教士们懂得把他们 要求的一切都当作上帝的规章 、当作针对上帝戒律的后续效果而端出来……同样地，还有那种东西，它有

利于保存以色列，把以色列的生存可能性（例如，一批作业：作为民族意识之核心的割礼、牺牲崇拜）不是当作自然来采纳，而是当作“上帝”来采纳。——这个过程不断继续；在犹太教内部，此类“作业”的必要性未曾被感受到（即未曾被感受为与外界的分离），可能有一种教士般的人被设想出来了，这种人犹如“高贵人物”一般对待贵族们；灵魂的一种毫无等级偏见的和可以说自发的教士性质，现在，为了把自己的对立面鲜明地与自己区别开来，灵魂不是注重“作业”，而是注重“信念”了……

根本上，这里的关键问题又在于贯彻某种特定的灵魂，仿佛是在一个教士般的民族内部的一场民族起义，——一场来自下层（罪人、税吏、女人、病夫）的虔信运动。拿撒勒的耶稣乃是他们借以认识自己的标志。还有，为了能够相信自己，他们又需要一种神学的变容：为了给自己创造信仰，他们所亟需的无非是“上帝之子”……而且，恰如教士们歪曲了以色列的整个历史，人们也再次作了试验，竟要在此篡改人类历史，以使基督教表现为以色列的最基本事件。这一运动唯有在犹太教的土壤里才可能形成：犹太教的主要勾当就是把罪责与不幸（*Schuld und Unglück*）纠缠在一起，并且把一切罪责都归结为对于上帝的罪责：就此而言，基督教乃是第二股力量。

10 [80]

（201）

这些渺小的群盲德性根本就不能通向“永恒的生命”：它们如此这般地登上舞台，而且靠此类德性大出风头，尽管十分聪明，但对于在此还睁着双眼的人来说，这却是所有戏剧中最可笑的一出了。如果人们把这出戏弄到了一种可爱的小绵羊般温顺的完美性程度，那么，人们就根本得不到一种在人间和在天上的优先权了；这样一来，人们充其量始终不过是一只可爱而荒唐的长着角的小绵羊而已——假如人们

没有以宫廷布道者的样子满怀虚荣心，并且由于摆出法官般的姿态而丑态百出。

在这里用来装扮渺小德性的美轮美奂的缤纷样子——犹如神性品质的反照

每一种德性的自然 意图和用处原则上都是隐秘不宣的 ； 唯着眼于一个神性的 戒律、一个神性的典范，它们才是富于价值的，唯着眼于彼岸的神性财富（宏伟壮丽的：仿佛关乎"灵魂 之拯救 "：但实际上只是一种手段，为的是在此以尽可能十分优美的情感来"经受"之。）

关于道德的非自然化 。

10 [81]

在新德国明显缺乏羞耻感；即便在皇宫里，到现在为止也都显示出一种恶劣的意志，就是要防止沾上那种最可轻蔑和最丢人现眼的基督教卑躬屈膝态度的怪物：然则一切可以要求什么呢——礼节、好趣味、聪明。

（还有什么比宫廷教士[(58)]更伤害宫廷的呢？）

10 [82] [(59)]

（202）

个人主义 乃是"权力意志"的一个简朴的和尚未自觉的种类；在这里，个人觉得已经足以摆脱 一种社会优势力量（无论是国家的还是教会的……）。个人并非 与作为有格之人 （*Person* ）的自身对立起来，而只是作为个别的人；他代表所有个人与总体性相对立。这就是说：他本能地把自身等同于每个个别的人 ； 他并非作为有格之人，而是作为与总体性对立的个别人 而去夺取他要取得的东西。

社会主义 只不过是个人主义者的 一种宣传手段 ： 它懂得人们为了获得什么就必须组织起来，形成一种总体行动，形成一种"权力"。但它所意愿的，并不是作为个别人之目的的集体，而是作为使许多个别人成为可能的手段 的集体：——此乃社会主义者的本能，关于后

者，他们经常自欺欺人（——撇开他们为了实现自己而不得不经常自欺不谈）。利他主义的道德说教是为个人利己主义服务的：十九 世纪最常见的虚妄之一。

无政府主义 又只不过是社会主义的 一种宣传手段；社会主义以之来激发恐惧感，而以这种恐惧感，社会主义就开始了法西斯恐怖统治：首要地——它把胆大妄为者、亡命之徒争取到自己一边，即便还是在精神层面上。

尽管如此：个人 〈主义 〉仍然是权〈力〉意〈志〉的最简朴的阶段。

如果人们已经获得了一定程度的独立性，那么，人们就会意愿更多：这时就凸现出那种根据力量程度的分类 ：个别人不再立即把自己看成一样，而是寻求他的相似者 ，——他把他者与自己区分开来。与个人主义相继而来的是肢体形成 〈和〉机构形成 ：相近的倾向排在一起，并且作为权力进行活动，在这些权力中心之间有摩擦、战争，双方力量的认识、均衡、接近，对功效替换 的确定。最后：一种等级秩序 。

请注意！1．个人解放自己

2．他们进入斗争，他们对"权利平等"达成一致（——"公正"）作为目标

3．如果达到了这个目标，则事实上的力的不对等 就进入一种放大了的作用 之中（因为总体上和平占着上风，而且十分微小的力之量（Kraft-Quanta）已然构成种种差异，这些差异在过去几乎等于零）。现在，个别的人把自己组织成团体 ；这些团体谋求特权和优势地位。斗争以较为缓和的形式重新开张。

请注意！只要人们尚未拥有权力，人们就意愿自由 。如果人们拥有了权力，人们就意愿优势；如果人们争不到优势（若人们还过于虚弱而达不到优势），人们就意愿"公正 "即平等的权力 。[(60)]

10 [83]

（203）

首先，有德性的先生们啊，你们在我们面前没有任何优越性可言，我们想要你们把谦逊 牢牢记在心上：劝导你们德性的乃是一种可怜的自利和聪明。而且，倘若你们身上有更多的力量和勇气，或许你们就不会如此这般地把自己贬降到德性的零度了。你们尽自己所能：一方面是你们不得不做的——你们的情况迫使你们去做——，另一方面这事使你们愉快，又一方面这事看起来对你们有利。但是，如果你们所做的仅仅是合乎你们爱好的事，或者是你们的必需品对你们的要求，或者是对你们有益的事情，那么在这方面，你们就既不可夸奖自己，也不应受到别人的夸奖！……如果人们仅仅是有德性的，那他就是一个彻底渺小的 人：这一点可是骗不了人的呵！在无论哪个方面得到注意的人，都还决不是此类德性蠢驴：他们最内在的本能，即他们的权力量的本能，在此并没有得到清算：而你们最低限度的权力丝毫都没有表现出比德性更智慧的东西。然而，你们有你们的数量：而且只要你们施暴，我们就要跟你们 战斗……

10 [84] (61)

（204）

虚伪的假象，它粉饰了所有的市民秩序，就仿佛后者是道德的畸形怪胎 似的……例如婚姻；劳动；职业；祖国；家庭；秩序；权利。然而，由于它们全都是为着最平庸的 人的种类建立起来的，为的是预防特立独行者和特立独行的需求，所以，如果在此出现了许多谎言，人们也必定感到是合理的。

10 [85]

（205）

一个有德性的人 之所以属于一个较低贱的 种类，乃是因为他并非“有格之人”（Person），而倒是依照一个一劳永逸地确立的人的模式存在的，由此获得自己的价值。他并没有自己独立的价值：他能够得到比较，他有自己的同类，他不应该 是单个的……

如果来算算善 人的特性，它们为什么使我们感到舒适呢？因为我们不需要战争，因为善人并没有把怀疑、谨慎、专心和严厉强加给我们：我们的惰性、好心肠、轻率过上了好日子 。这就是我们的舒适感了，我们从自身而来把它投射 出来的，并且把它当作特性 、价值 而归于善人。

10 [86]

（206）

我根本就不喜欢那个拿撒勒的耶稣或者他的使徒保罗，他们给小人物们灌输了如此之多的东西 ，仿佛他们那可怜的德性真有什么意思似的。人们不得不为此付出了太高的代价：因为他们使德性和人身上更可宝贵的品质声名狼藉了，他们把坏良心与高贵心灵的自我感觉相互对立起来了，他们误导了坚强心灵勇敢的 、慷慨的 、大胆的 、无节制的 倾向，直到它自我毁灭……

感人的、天真的、无私的、女子般热恋的和胆怯的；年轻女子般狂热的前性感（Vorsinnlichkeit）的魅力——因为贞洁只不过是性感的〈一种〉形式（——性感的先在形式）[(62)]

10 [87]

（207）

纯属力 的问题：在多大程度上得以反对社会 保存条件以及社会偏见呢？——在多大程度上得以激起它的 使大多数人毁灭的可怕特性呢？——在多大程度上能迎向真理 ，并且把真理的最可疑方面牢记心间？——在多大程度上能以“人们能主宰它们吗？”这样一个问号，去直面痛苦 、自我轻蔑、同情、疾病、恶习？……（——凡不能杀害我

们的，就将使我们变得更强壮 (63)……）——最后：在多大程度上能承认平庸人物的规矩、普遍、渺小、善意、正派、本分，而又没有因此让自己庸俗化呢？……最强大的性格试金石：不让自己因善的诱惑而毁掉。善 作为奢侈，作为狡诈，作为恶习 ……

10 [88]

（208）

婚姻乃是一种姘居形式，市民社会赋予这种形式以许可证，不言而喻，此乃出于自私自利，而非 出于道德性……婚姻乃是市民社会所喜欢的 姘居方式，因为在这里，本能不是毫不前瞻后顾地行动的，而只是申请许可证……对于这种勇气和自信心的缺失，社会是感激的，社会尊重 婚姻，因为婚姻是一种对于社会的屈服 形式……婚姻乃是一种原则上允诺很多的姘居形式：在其中人们不能允诺的东西得到了允诺，那就是"永远之爱"，——在其中，性的作用被设定为人们能要求的"义务"……但此乃"现代婚姻" (64)

10 [89]

（209）

迄今为止，道德价值都是最高价值：谁能怀疑这一点呢？……如果把道德价值的那个地位去除掉，我们就改变了全部价值：于是，迄今为止道德价值等级制 的原则也就被推翻了……

10 [90]

（210）

让我们把至高的善从上帝概念中排除出去吧：善是配不上上帝的。同样地，也让我们排除最高的智慧吧：——那是哲学家们的虚荣，它酿成了一个智慧怪物关于上帝的这样一种癫狂：上帝应当尽可能对他们一视同仁。不！上帝乃至高 的权力 ——这就够了！一切都来

自这个至高权力，从中产生了——“世界”！为了有一个识别标志，可以用符号来标示
D．O． [万能的上帝] (65)　　omnipotens [万能的]

10 [91]

（211）

基督教作为解放了的犹太教 （其方式犹如一种受地域和种族限制的高贵性，最终要从这些条件中解放出来，并且开始寻求 那些有亲缘关系的因素……）

1）作为以国家为基础的教会（教区），作为非政治产物
2）作为生命、培育、实践、生活艺术
3）作为罪之宗教 （罪是对上帝 的违犯，作为唯一的违犯方式，作为一切苦难的唯一原因），具有赎罪的万能工具。唯在上帝那里有罪孽；至于什么对人类犯了过错，人不应该妄下断语，也不应该要求对它作出说明，除非是以上帝的名义。一切戒律（爱）也是这样，一切都系于上帝，而且人的所作所为都是为上帝的缘故。这当中隐藏着一种高超的聪明才智（——十分艰难的生活，就像在爱斯基摩人那里，唯拥有极温和、极宽厚的信念时才是可忍受的：犹太—基督教教义为了“罪人”的利益而反对罪——）

10 [92] **(66)**

（212）

基督教的 生活，正如它作为理想浮现在保罗眼前，并且为保罗所宣讲的那样，其实就是犹太教的 生活，也许不是统治家族的生活，而是小人物们的生活，也即在少数派教徒聚居区里生活的犹太人的生活。那是从最受尊重和爱戴者的角度被体验、被看待的——这种理想：它被认作其他种族的人们的典范，假定这些人们是在类似的条件下生活的。此乃保罗干的勾当：他认识到可以把犹太人的私生活应用

到普天之下小人物们的私生活上。从犹太教角度，他意识到，一种人如何实现自己，同时又不去占有权力，甚至不允许有对权力的意图。对于一种绝对特权的信仰，特选者的幸福（后者使任何一种可怜和匮乏都显得高贵）——也即作为反馈和鼓舞，家族、小型宗教团体的德性，无条件的严肃性，都集中在一点上，在于他们的生活不能为他们置身于其中的那些敌手们所损害——还有，一切镇静作用、缓和作用、恢复作用、祈祷、音乐、共同进餐和心灵剖白、忍耐、宽恕、相互帮助和相互效劳，首要地是那种灵魂的静守，为的是不使愤怒、猜疑、仇恨、嫉妒、复仇等情绪抬起头来……禁欲主义并不是这种生活的本质；罪只是在下述意义上才处于意识的前台，即在它意味着它的救赎状态和回赎状态不断临近之际（——如此，罪就已然是犹太教的了：不过，一个犹太教徒是完全对付得了这种罪的，恰恰对此他有了自己的信仰；那是人们独自完全对付得了的东西；而且假定一切不幸都与罪相关（或者说都与罪孽相关），那么就会有一种医治一切不幸本身的药物——而且此外，这种不幸也就得到了辩护，而不是毫无意义的……

10 [93] (67)

(213)

根据《新约全书》来掌握诸如佩特罗尼乌斯之类的人物，这令人何等神清气爽啊！人们是如何立即又得到了恢复！人们是怎样来感受那健康的、放纵的、自信的和恶意的智慧的啊！——而最后，人们依然面临着如下问题："比起这整个微不足道的骄横基督徒的机智和虚伪，难道古代的肮脏不是还有更多的价值吗？"

10 [94] (68)

(214)

欧洲的王公们真应该好生想一想，他们是否能够没有我们的支持。我们非道德论者——在今天，我们是为了取胜而不需要任何盟友的唯一力量：因此，我们乃是强者中的强者。我们根本就无须说谎：有不说谎的势力吗？！一种强大的诱惑为我们而战，这也许是世间最强大的诱惑了——真理的诱惑……真理吗？是谁把这个词塞进了我的喉咙里？但我又把它吐了出来；不过，我算是羞辱了这高傲的字眼：不，我们也不需要它，没有真理，我们照样会获得权力，走向胜利。为我们而战的魔术师，会使我们的敌人晕头转向的维纳斯的媚眼，这乃是最高的魔法 了，是无所不用其极的诱惑：我们非道德论者——我们是极端的人 ……”。(69)

10 [95]

“噢，阿里阿德涅，你本身就是迷宫：人们再也摆脱不了你”……

“狄奥尼索斯，你是在奉承我，你才是神性的呢”……

10 [96] **(70)**

(215)

基督教 —犹太教的 生活：在这里，怨恨并不 占上风。唯有大肆的迫害才能煽起此类激情——尽管爱的火焰 也即仇恨 的火焰。

当人们看到为自己的信仰而牺牲了自己的最爱时，人们就会成为攻击性的 ；人们把基督教的胜利归于它的迫害。

请注意！基督教的禁欲主义 并不是特有的：叔本华误解了这一点。只不过，禁欲主义长到基督教里去了：所到之处，在没有基督教的地方也都有了禁欲主义。

请注意！忧郁症的 基督教，良知的动物式折磨和拷问，同样仅仅归属于某一片土壤，即基督教价值赖以植根的土壤：它并非基督教本身。基督教容纳了这片腐朽土壤的全部病态：人们或许唯一地可以谴责基督教的是，它不善于抵抗任何传染病。不过，恰恰这一点 是它的本质：基督教乃是一个颓废类型。(71)

在有高贵遗风的古代世界里，人们曾以深深的蔑视来对待基督徒。这种深深的蔑视 与人们今天对于犹太人的本能反感同出一辙：那是自由和自觉的等级对于那些人的仇恨，即那些压制自己 、并且把胆怯的笨拙姿态与一种荒唐的自我感觉联系在一起的人们。

《新约全书》乃是一个完全非高贵的 人的种类的福音；他们对于更多价值的诉求，实即对于所有价值的诉求，实际上具有某种令人气愤的性质，——至今依然。

10 [97] (72)

（216）

如果说人们尽管完全适应了市民的安分守己，却又为自己的非道德性 的需要腾出了空间：

那么，何以我们今天作为认识者使用了我们所有的恶的欲望 ，并且远远不能在德性与认识之间订立一种结盟愿望呢

所有恶的欲望 都成了明智的、好奇的和科学的

谁对德性感到轻松，他也就还会取笑德性。德性的严肃性是得不到维护的：他达到了德性又跳过了德性——跳往何处呢？进入险恶用心（Teufelei）之中。

——由于他达到了德性，他就超越了德性，——而且同时从德性中想出一个小小的险恶用心，尊敬自己的上帝无异于上帝的丑角

在此期间，我们所有的恶劣癖好和冲动已经变得多么明智啊！有多少科学的好奇心折磨着它们啊！纯属认识的鱼钩！

10 [98]

（217）

我抗议什么呢？抗议人们没有把这种渺小而友善的平庸性、心灵的这样一种安宁平静（这种心灵不知道伟大的力量积聚的伟大动力）看作某种高级的东西，甚至于人的尺度 。

请注意！培根 (73) 有言："infimarum virtutum apud vulgus laus est，mediarum admiratio，supremarum sensus nullus．"［"庸众对最低级的德性也加以赞扬，对中等的德性深表仰慕，对最高级的德性则无动于衷。"］但基督教作为宗教却属于vulgus［庸众］；它对于最高的virtus［德性］种类是毫无感觉的。(74)

10［99］(75)

〈（218）〉

叔本华对天才 的非自然化："一个不忠于自己使命的知识分子"

10［100］(76)

在与罪犯和疾病（诸如就所有梅毒患者来说）的斗争中，人们或许可以采用阉割法：可是何为呢！人们可要想得更经济些 啊！

10［101］(77)

（219）

此在（Dasein）作为惩罚与忏悔："关于原罪 的神话乃是唯一能使我与旧约和解的东西。"——叔本华

10［102］

（220）

请注意！我的**肯定性** 主题 ——它们是什么呢？

——还有，我最主要的否定 ——它们是什么呢？

——还有，我的新 **问题** 和问号 的领域——它们是什么呢？

10［103］(78)

（221）

对于这些与我有某种关系 的人们，我愿他们受难、孤独、病痛、受虐、受辱，——我希望他们全然不知深重的自我轻蔑、自我怀疑的

折磨、压抑者的苦难：我对他们毫无同情，因为我对他们的唯一希望是今天能够证明的，无论某人是不是有价值，——那就是：他坚定不移，巍然矗立……

我还没有结识任何一个理想主义者，倒是结识了许多说谎者——

10 [104] (79)

（222）

叔本华希望人们把流氓们阉割掉，把蠢女人关进修道院：从何种观点出发这是可想望的呢？流氓有一点优于平庸者，(80) 那就是：他是不平庸的；而蠢人有一点优于我们，那就是：他不能忍受平庸样子……更可想望的事情或许是，其间的鸿沟越来越大了，——也就是说，流氓习气和愚蠢行径增多了……如此这般地，人的本性得以扩展……但最后，恰恰这也是必然之事；它出现了，并不指望我们是不是想望它。愚蠢行径和流氓习气不断滋长：这属于“进步”。

10 [105] (81)

（223）

关于十九世纪的强大。

我们比十八世纪更中世纪；不只是对异己之物和稀罕之物更好奇或者更敏感。我们造了革命的反……

我们已经从对理性（*raison*）的畏惧这个十八世纪的幽灵中解放出来了：我们又敢于抒情、荒谬和天真地生活了……一句话：“我们是音乐家”(82)

——我们不怕荒谬，同样也不怕可笑

——魔鬼得到上帝的宽容和恩宠：更有甚者，魔鬼有一种兴趣，作为自古以来被误认、被诽谤者，——我们是魔鬼的名誉救星

——我们不再把伟大与恐怖分离开来

——我们把美好的 事物与最恶劣的 事物合在一起来考虑：我们已经克服了 从前的荒谬无稽的“愿望”（它只求善的增长，而不要恶的增〈长〉——）

——对文艺复兴理想的怯懦 已经松弛了——我们敢于为达到文艺复兴的风俗 本身而努力——

——对教士和教会的不宽容 同时也告终结：“信仰上帝是非道德的，”但在我们看来，恰恰这一点就是这种信仰的最佳辩护形式。

尽管如此，我们赋予自身一种权利 。我们不怕“美好事物”的反面（——我们正在寻求这一面……我们对此有足够的勇气和好奇心），例如在希腊文化中，在道德上，在理性那里，在好趣味那里（——我们推算人们用所有这些宝贝搞出来的损害：有了这样一种宝贝，人们把自己弄得几乎赤贫了 ——）同样地，我们也不隐瞒恶劣 事物的反面……

10 [106]

“意见是人性之半”，拿破仑如是说

10 [107] (83)

（224）

我是不是以此伤害了德性呢？……没有，恰如无政府主义者并没有伤害王公贵族们：只是他们被击中以后，他们重又稳坐钓鱼台了……因为过去始终如此，将来也将如此：人们对一件事物的最好利用莫过于对它穷追不舍……这件事——我已经做了。

10 [108]

〈（225）〉

反对懊悔 。我不喜欢这种对自己行为的胆怯；在不期而至的耻辱和窘困的冲击之下，人们不应该自暴自弃。在此，一种极端的骄傲是更加合适的。说到底，自暴自弃又有何益！决没有一个行为是因为将

来要懊悔而被取消掉的；同样地，也不会因为它将被“宽恕”或者“将获得抵偿”而取消掉。为了信仰一种偿还罪责的权力，人们不得不成为神学家：我们这些非道德论者是宁愿不相信“罪责”的。我们认为，所有行动从根子上讲都是价值同一的，——同样地，那些反对 我们的行动，从经济学上来看，恰恰因此也总还可能是有益的、普遍可想望的行动。——在个别情形下我会承认，一种行为对我们来讲或许是可以不去干的，——只不过事态促使我们去干了。——莫非我们当中有谁不曾受事态促动，干过一系列犯罪的勾当吗？……因此，人们决不能说：“你本不应该做这事那事的，”而始终只能说：“这事我不曾做过上百次，多么稀奇啊！”——最后，唯绝少数的行动是典型的 行动，而且真正是某个有格之人的缩略；而鉴于大多数人不是有格之人，也就少有人是可以通过某个个别行为来刻画其特性的 。受制于事态的行为，作为随某种刺激而产生的触发，纯然是表皮的，纯然是反映性的：在我们存在的深度受之触动、得到追问之前。一种愤怒、一个动作、刺上一刀：这与有格之人又有何干系啊！——行为经常引起一种目光呆滞和不自由状态：以至于行为者通过自己的记忆就像着了魔似的，而且感到自己只不过是这种回忆的附属物 。这样一种精神干扰，一种催眠形式，是人们首先要与之斗争的：某个个别行为，不论它是何种行为，其实与人们所做的一切相比都等于零，是可以忽略不计的，并不会使计算变得错误。社会可能具有某种低劣的兴趣，也即仅仅从某一个方向上来推算我们整个生存情况，就仿佛我们生存的意义就在于引发某个个别行为似的；这种兴趣不该传染给行为者本身：遗憾的是，这种事几乎是不断发生着的。原因系于以下事实：任何具有非常后果的行为都伴随某种精神干扰，甚至这种后果是好是坏都是无关紧要的。我们不妨来看看一个分享某种诺言的恋人；也不妨来看看一位在剧场里获得满堂喝彩的诗人：至于torpor intellectualis［理智的麻木］，他们与突然被人们抄了家的无政府主义者没有什么分别。——有失 我们体面的 行动是存在的：那些被视为典型的行动或许会把我

们贬入某个低等种类。在这里，人们只得避免这种错误，即要避免把它们视为典型的。不配我们 去做的相反的行动种类也是存在的：从某种特别充沛的幸福和健康中诞生的高人，由一阵狂飙、一种偶然一度掀起的我们至高的心潮：此种行动和"作品"（——）并不是典型的。人们决不能以其作品为尺度来衡量一个艺术家。

10 [109] (84)

（226）

人们应当反对德性说教者来捍卫德性：德性说教者乃是德性最坏的敌人。因为他们把德性当作所有人的 理想来教导；如此一来，他们就剥夺了德性所具有的那种稀罕、独特、特例、超凡的魅力，——德性的高贵魔力 。同样地，人们也应当反对那些顽冥不化的理想主义者，他们热心地敲打所有的锅盆，听到空洞的声音时才感到满意：要求 伟大的和稀罕的东西，并以愤怒和轻蔑来断定这种东西不在场，这是何种幼稚啊！——譬如，显而易见，一种婚姻 的价值限于缔约双方，这就是说，一种婚姻总的来说会成为某种可鄙而失礼的东西：任何一位牧师、任何一位市长都不可能从中弄出别的花样来。(85)

德性 具有平庸之人反对自己的全部本能：它是无益的、不明智的，它具有隔绝作用，它与激情相近而难于为理性所通达；它败坏性格、头脑、感官——总是以不好不坏的中等人为尺度来衡量的；它发起对秩序的敌视，对隐藏在每一种秩序、制度、现实之中的谎言 的敌视，——假如人们根据它对他者 的作用的危害性来评判它，那它就是最糟糕的恶习 了。

——我从下述几点上看出了德性：1）它并不要求为人们所认识；2）它并非处处都以德性为前提，而恰恰是以某个其他东西为前提；3）它并不苦于 德性之缺席，而是相反地，把这一点视为间距关系，根据这种关系，某物才能因德性而受尊重：它并不公布自己；4）它不做宣传煽动……5）它不允许任何人充当法官，因为它始终是一种自

为的 德性；6）它恰恰要做所有通常受禁止的 事：以我的理解，德性就是所有群盲立法范围内的真正vetitum［禁条、被禁之物］；7）质言之，它是文艺复兴式的德性，即virtù，非伪善的德性……

10［110］

（227）

最后，我得到了什么呢？我们不可对自己隐瞒这个最奇特的结果：我赋予德性一种新的魅力，——它发挥出某种禁令 的作用。德性具有我们对自己的最精致的正直，它已经被放到科学的良心谴责的“cum grano salis”［相应的限制、话中有话］之中腌了起来；它具有旧式的气息，是仿古典风格的，以至于它现在终于能招引那些狡诈者，使之生出好奇心；——简言之，德性起着恶习作用。唯在我们已经把一切都认作谎言、假象之后，我们才重又获得了许可，得以接近这种最美好的虚妄，即德性的虚妄。再也没有什么机关能禁止我们这样做了：唯因为我们已经表明德性乃是非道德性 的一种形式，所以德性又得到了辩护，——着眼于其基本含义，德性得到了编排和归类，它分担了一切此在（Dasein）的基本非道德性，——作为第一流的奢侈形式，最目空一切的、最昂贵和最稀罕的恶习形式。我们解除了德性的袈裟，我们把德性从大众的胡搅蛮缠中解救了出来，我们剥夺了德性那种愚蠢的呆板、空茫的眼睛、僵硬的发型、僧侣般的肌肉。

10［111］ **(86)**

（228）

论等级制

在典型的人身上什么是平庸的 呢？他并不把事物的反面 了解为必然的：他与弊端作斗争，就仿佛人们可以放弃这些弊端似的；他不愿以一方来忍受另一方，——他想要消抹和磨灭一个事物 、一种状态、一个时代、一个人物的典型性格，因为他仅仅承认它们的特性的

一部分，而要取消 其他的特性。平庸者的"愿望"就是我们其他人所要与之斗争的东西：把理想 把握为某种东西，在它身上不应该留下什么危害、凶恶、危险、可疑、毁灭性的东西了。我们的看法正好相反：随着人的每一种增长，其反面也必定一起增长，最高的 人——假如可以有这样一个概念的话——或许是这样一个人，他把此在 （Dasein）的对立特征 最强烈地表现出来，作为此在的灵光和唯一辩护……普通人只可能表现出这样一种自然特征的一个很小的角落：当元素的多样性和对立面的紧张性增加时，也就是说，当人的伟大性 的前提条件增加时，他们就会归于毁灭。人必须变得更善和 更恶，此乃我用来表示上述不可避免性的公式……

大多数人把人表现为断片和部件：只有当人们把它们合计在一起时，一个人才会冒出来。在这个意义上，所有时代、所有民族就都有某种碎片性质；人是一件一件地发育起来的，这也许属于有关人类发育的经济学。因此，人们完全应该承认，这里的关键仍然只是综合的人的实现，而低等的人，巨大的多数，只不过是前奏和训练而已，通过这些前奏和训练的相互配合，就会在某处形成完整的人 ，里程碑式的人，后者标明人类迄今为止已经前进了多远。人类并没有 在某条唯一的路线上前行；这个已经达到的类型经常又会消失掉……

——例如，我们以三个世纪的所有紧张努力，还没有重新达到文艺复兴时期人类 的水平；而文〈艺复兴时期〉的人〈类〉又是落后于古代人 的……

——人们必须拥有一个**尺度：** 我要区分伟大的风格 ；我要区分主动性 与反应性；我要区分过剩的挥霍者 与受苦难的狂热者（——"理想主义者"）

10 [112] (87)

（229）

任何一个社会都有此倾向，即把它的敌人贬为漫画，而且可以说绝其食粮逼其投降，——至少是在其观念上。例如，我们的“罪犯”就是这样一幅漫画。在罗马一贵族政体的价值制度中间，犹太人被还原为漫画。在艺术家中间，“庸人和市民”成为漫画；在虔信者中间，不信神者成为漫画；在贵族中间，民众成为漫画。在非道德论者中间，道德家成为漫画：例如，在我这里，柏拉图就成了漫画。

10 [113] (88)

（230）

做宣传是下流的：但多么聪明！多么聪明啊！

无论人们遵循着何种奇异古怪的理想（例如，作为“基督徒”，或者作为“自由精神”，或者作为“非道德论者”，或者作为德意志帝国人——），人们都不应该要求理想是这样的：因为这样一来，人们就剥夺了理想的特权、优先权特征。人们应当有理想，为的是使自己出类拔萃，而不是为了把自己等量齐观

然而，大多数理想主义者立即为自己的理想做宣传，仿佛要不是所有人都认可之，他们就不能拥有对理想的权利似的，这到底是怎么回事呢？……例如，所有那些胆大妄为的小女人们不允许自己学拉丁文和数学，她们就会干出这种事。是什么迫使她们做这种事的？我担心，是群盲本能，是对群盲的畏惧：她们为“女人解放”而战斗，因为她们以一种慷慨行径的形式、打着“为了他人”的旗号，极其聪明地贯彻自己渺小的私人分裂主义……

只成为某个理想的传教士和代表者，此乃理想主义者的聪明：在那些相信无私和英雄主义的人们眼里，他们就是以此来“美化”自己的。可是：真正的英雄主义却在于，人们并不在牺牲、献身、无私的大旗下战斗，而是根本就不战斗……“我就是这样；我就愿意这样：——你们见鬼去吧！”(89)

10 [114]

（231）

针对女性的“高贵”观的战争——多一点野蛮是不可免的；根本就与犯罪不相干。甚至其中也没有 什么“自满”；人们必须同样冒险地对待自身，诱惑地、败坏地——这与“美好心灵”之类的虚假空谈毫不相干——我要为一种更强壮粗暴的理想 制造空间。

10 [115]

偶然：关于希腊人
关于异教

10 [116] (90)

（232）

美学 。

关于我们的现代音乐 ： 旋律萎靡不振了，这与“理念”、辩证法的萎靡不振，与最富才智的精神运动的自由的萎靡不振，是同一回事，——一种笨拙和滞胀，它发展为新的冒险，甚至发展为原则——到最后，人们就只有自己的天赋、自己的天赋狭隘性 的原则了

就一个天才的基本条件来说，奥〈芬巴赫〉比瓦格纳更天才……

“戏剧音乐”，胡说八道嘛！那简直就是糟糕的音乐，如此确凿无疑地作为———

替代手段乃是嘲弄，带着欢舞和讥笑的精神

如果人们再也不知道如何达到崇高的精神性以及这同一种精神性的幸福 （例如伏尔泰的幸福），那么，“情感”、“激情”就成为代用品。从技术上讲，“情感”、“激情”是更为轻松的 ——它以贫乏得多的艺术家为前提。向戏剧的转向表明，一个艺术家善于驾驭虚假 手段（*Schein* mittel）更甚于驾驭真正的手段。我们有戏剧油画 、戏剧抒情诗 等。

10 [117] (91)

（233）

我已经向贫血的基督徒理想宣战了（连同那些与之亲近的东西），意图不在于消灭它，而只是为了对它的专制统治 作一了结，为新的理想、为更健壮的 理想留下地盘……基督教理想的延续 乃属于世上存在的最值得想望的事物：而且就是为那些理想之故，那些想要在基督教理想之外，并且也许超出基督教理想而起作用的理想——为了成为强大的 ，它们必须有对手，强大的 对手。——所以我们非道德论者就需要道德之权力 ：我们自我保存的欲望要求的是，我们的对手们保持着力量，——只要求成为支配他们的主宰 。——

10 [118] (92)

（234）

叔本华把高等的理智解释为对意志的解脱 ；他不愿意 看到对道德偏见的摆脱（这种摆脱就在于激发伟大的精神），不愿意 看到天才的典型的非道德性 ；他人为地把只有自己尊重的东西，即"非自身化"（Entselbstung）的道德价值，也设定为最具精神性的活动的条件 ，即"客观"观察的条件 。意志 抽离之后，"真理"就显露出来，甚至也在艺术中……

纵观一切道德〈的〉特异反应性，我 看到一种根本不同的估价 ：这样一种在"天才"与道德和非道德的意志世界之间的荒谬分离，是我所不晓得 的。道德的人乃是一个比不道德的人更低等的种类，一个更虚弱的种类；的确——按照道〈德〉来讲，他是一个类型，只不过并非他自己的类型；一个复制品，无论如何是一个好的复制品，——其价值的尺度在 他自身之外 。我是根据其意志的权力和丰富性的量来估价人的：而不是根据其意志的削弱和消解；我把那种传授 意志之否定的哲学视为一种毁坏和诽谤的学说……

——我根据意志对于抵抗、痛苦和折磨的忍受程度以及善于把自己转变为优势的程度来估价一种意志 的权力 ；根据这种尺度，我必

定不会把此在（Dasein）的凶恶和痛苦特性当作对此在的谴责，相反地，〈我〉把握住一种希望，即希望生命有朝一日变得比过去更凶恶和更痛苦……

叔本华所设想的精神的极点，就是要达到如下认识：一切都没有意义；简言之，就是要认识：善人本能地就要做什么……他否认可能有更高级的理智种类——他把自己的洞见视为一个non plus ultra［极点、绝顶］……在这里，精神性被远远地排列在善之下；精神性的最高价值（例如作为艺术）或许就是劝告、准备道德皈依：道德价值的绝对统治。——

除了叔本华，我还要刻画一下康德的特征（歌德关于彻底之恶的段落）：毫无希腊性，彻底反历史的（关于法国大革命的段落）以及道德狂热分子。在他那里也隐含着神圣性……

我需要一种对圣徒的批判……

黑格尔的价值"激情"

斯宾塞先生的小商贩哲学：除了庸人理想，完全没有什么理想。

一切哲学家、历史学家和心理学家的本能原理：必须证明人身上富有价值的一切，艺术、历史、科学、宗教、技术等，在目标、手段和结果上，都是道德上富有价值的、受道德制约的。要着眼于最高价值来理解一切：例如，卢梭关于文明的问题"文明使人变得更善吗？"——一个滑稽的问题，因为其对立面是显而易见的，恰恰就是有利于文明所讲的话

10 [119] [(93)]

（235）

我们"客观者"。——

为我们开启通向那些最遥远和最生疏的存在和文化种类之大门的，并不是"同情"；而倒是我们的平易近人和毫无偏见，后者恰恰并不"同情"，相反地，是对人们从前忍受的无数事物[(94)]（发怒或者感

动，或者充满敌意地冷眼相看——）感到赏心悦目。现在，具有种种细微差别的痛苦对我们来说是有趣的：这样一来，我们诚然不 是更具同情心者，尽管痛苦的景象彻底使我们震动，使我们泪流满面：——我们绝对不是因此有了更乐于助人的心情。

在这样一种自愿的 直面种种困苦和消逝的意愿中，我们变得更强大和更有力量了，胜过18世纪；此乃一个证据，证明我们在力量方面的增长（——我们已经接近于 17世纪和16世纪了……）。然而，把我们的"浪漫主义"理解为我们"美化了的心灵"的证据，这乃是一种深刻的误解……

我们意愿强大的 感觉（sensations），就像所有较野蛮的 时代和民众阶层所意愿的那样……也许人们必须把这一点与神经衰弱者和颓废者的需要区分开来：后者需要胡椒粉，甚至需要残暴……

我们所有人 都在寻找一些状态，在其中，市民道德不再有 发言权，更不用说教士道德了（——读每一本散发着某种牧师和神学家气息的书，我们都会有一种值得同情的痴呆和贫困的印象……）"善的社会"乃是这样一个社会，根本上，人们在其中感兴趣的无非是市民社会中受禁的 和名声不好的东西：书籍、音乐、政治、女人品评的情形亦然

10 [120]

要就他们的价值 进行追问：

柏拉图。爱比克泰德。马可·奥勒留。伊壁鸠鲁。

奥古斯丁。帕斯卡尔。

边沁[(95)]、孔德。黑格尔。

图书：

罗伊特 的《奥古斯丁与中世纪宗教启蒙》

圣伯夫 的《波尔-罗雅尔》[(96)]

泰希穆勒：《希腊哲学》[97]。

10 [121] [98]

（236）

有人恰恰仅只 尊重道德的价值，他把其他所有的东西与善、恶、改善、灵魂得救等相比较，把它们都置于隶属地位，把它们都看得微乎其微——这是如何可能的呢？例如，阿米埃尔[99]就是这样。道德特异反应性 意味着什么呢？——我是在心理学上发问的，也是在生理学上发问的，例如帕斯卡尔。也就是在其他 伟大的性质并没有缺失的情形中；也包括叔本华的情形，后者明显地重视自己并不拥有和不能够 拥有的东西……——这难道不是一种对于实际的痛苦状态和不快状态所作的完全合乎习惯的道德阐释 的后果吗？这难道不就是一种特定种类的敏感性 吗？——这种敏感性并不理解 它的诸多不快感觉的原因，却相信 可以用道德 〈的 〉假说来说明自己 。结果，甚至一种偶尔的舒适和力量感，也总是立刻又在"善的良知"、上帝临近、拯救 意识的透镜照耀下显现出来……可见，道德特异反应者 具有如下可能性：

1）要么，他确实由于接近于社会中的德性类型而具有他自己的价值："老实人"、"正派人 "，——那是一个极可尊敬的中等状态：就全部能力来讲是平庸的，但就全部意愿来讲则是正直的、认真的、坚定的、受敬重的、可靠的

2）要么，他相信自己具有自己的价值，因为他以为根本就不能对自己的所有状态作另外的理解……，他对自身一无所知，他如此这般地解释自己。

道德乃是人借以忍受自己的唯一的阐释模式 ……一种骄傲吗？……

10 [122]

（237）

人们怎能使平庸者失去对自己的平庸性的兴趣呢！正如人们所见，我所做的是相反的事体：因为离开这种平庸性的每一个步骤——以我的说法——都通向非道德性 ……

10 [123]

（238）

经院哲学最持久的延续——善、恶、良心、德性，纯属起源于想象的实体

10 [124] **(100)**

（239）

关于最普遍之物的思索总不免是落后的：例如，有关人类的终极“愿望”，哲学家们从来就没有真正地把它当作问题来对待过。他们全体天真地着手对人的“改善”，就仿佛我们通过某种直觉就会超脱这样的问题：为何之故 就要“改善”呢？人变得更有德性 ，或者更聪明 ，或者更幸福 ，这何以是可想望的呢？假如人们根本就不知道 人的“为何之故？”（Warum？），那么，任何这样的意图就都是毫无意义的；而如果有人想要这一个，天晓得，也许他就不可以要另一个了？……德性的增长与聪明和见识的增长是同步一致的吗？Dubito［我怀疑］：我自会有太多的机会来作出相反的证明。难道严格意义上作为目标的德性事实上不是一直就与幸福处于矛盾之中吗？而另一方面，难道德性就不需要不幸、匮乏和自虐，以之为必要的手段吗？而且，倘若至高的见识 就是目标所在，那么，莫非人们恰恰因此不必拒绝幸福之提升吗？并且因此不必选择危险、冒险、怀疑、诱惑，以之作为通向见识的道路？……

还有，如果人们想要幸福 ，那么，人们也许就不得不与“精神的贫者”为伍了。(101)

10 [125] **(102)**

（240）

好意的、乐于助人的、善良的信念，绝对不是 为了从这些信念出发的利益的缘故而获得成功的：而是因为它们乃是丰富心灵 的状态，这些心灵能发送，能承荷自身的作为生命丰富感的价值。看看行善者的眼睛吧！这是自我否定的反面，对自我（moi）的仇恨的反面，“帕斯卡尔主义”的反面。(103) ——

10 [126] (104)

（241）

从虚弱中产生的一切，从心灵的自我怀疑和虚弱多病中产生的一切，是毫无用处的：而且是当它在对全部家当的最大浪费中表现出来之际。因为举个例子 来说，它毒化了生命……一位教士的目光，他的苍白越位对生命造成的伤害甚于他全部的奉献所带来的益处：此种越位中伤 生命……

10 [127] (105)

（242）

专注于自身及其“永恒福乐”(106)，并非 一种丰富而自信的人物的表现：因为，这种人物会向魔鬼探问自己是不是会成就极乐，——这种人物对于无论何种形态的幸福毫无兴趣，他是力量、作为、欲望，——它把事物烙印在自己身上，他对事物施暴 ……基督教乃是那些根基不稳者的一种浪漫主义疑心病。——凡在享乐主义 观点占上风的地方，人们不可能推断出痛苦以及某种败坏 。

10 [128] (107)

（243）

何以在禁欲主义的非自身化道德 的压力下，恰恰是爱、善、同情，甚至于公正、慷慨、英雄气概之类的情绪，必定会受到误解 ：主要篇章。

正是人格的富有 、自身丰富性、充溢和分发、本能的安康以及对自身的肯定，它们构成伟大的牺牲和伟大的爱：这些情绪是从强大的和神性的自身性（Selbstigkeit）中生长出来的，就如同成为主人的意愿、僭越、内在可靠性、要求拥有一切的权利一样地确凿。那些在通常的理解看来相互对抗的 信念毋宁说只是一种 信念；而且，如果人们没有坚定而勇敢地守住自身，那他就不能分发任何东西，就不能援臂相助，就不能成为庇护和支撑……

人们怎么能够这样来曲解 此类本能，认为人是把与其自身相接近的东西感受为有价值的？要是人把他的自身委诸另一个自身呢！

呵，关于心理学上的卑鄙和谎言，它们迄今为止都在教会和患了教会病的哲学中说着大话！

如果人是有罪的，彻头彻尾地，那他就只好恨自己。根本上，他或许也不会以另一种感觉去对待他的同类，有别于对待他自己；人类之爱需要一种辩护，——其要义在于：上帝对之下了命令 。——由此得出的结论是，人的所有自然本能（爱的本能等等）在人看来似乎本身都是不允许的，而且唯有在否定 了它们之后，依据一种对上帝的顺从，才能得到应有的重视……帕斯卡尔，这位值得赞赏的基督教逻辑学家 ，他走得多么远啊！人们不妨来考量一下他与自己妹妹的关系，第162页：(108) “不 让自己爱”，这在他看来就是基督教的。

10 [129]

请注意！对假设的证明与根据假设所作的说明——不能混为一谈！

10 [130] (109)

“在伊斯兰教中，屠宰团体依然是神圣团体：谁若参加我们的礼拜仪式，吃我们宰杀的肉类，他就是一位穆斯林”。

10 [131] (110)

（244）

“一种狂热崇拜的戒律转变为一种文化 戒律”。穆罕默德禁止人们食血（异教徒给牲畜放血，为的是在饥饿困境中制作一种带血的香肠）

主要仪式：让血白白流掉

葡萄酒和油是非阿拉伯的（在献祭时）

10 [132] (111)

———因为我们以往的价值乃是虚〈无主义〉赖以从中得出结论的东西

10 [133] (112)

（245）

情绪统统是有用的 ，有的是直接有用，有的则是间接有用；从有用角度来看，要固定无论何种价值序列都是绝对不可能的，——从经济学上来衡量，自然界的力确实统统是好的，也即是有用的，而同样地，从这些力中也散发出如此之多的令人恐怖而无可抗拒的灾祸。人们顶多可以说，最强烈的情绪乃是最有价值的：因为并没有更伟大的力量源泉了

10 [134]

（246）

有关道德贬值及其“利”与“弊”的市侩褊狭和乡俚看法亦有其好的意义；那是社会的必然视角，它所能综览的只不过是着眼于结果来看切近的和最切近的东西。——国家和政治家就必须有一种更多地超道德的 思想方式：因为国家和政治家必须算计宏大得多的效应综合体。同样地，一种世界经济或许是可能的，它具有如此长远的视角，以至于一时间，它所有个别的要求都会显得是非正义的和任意专横的。

10 [135] (113)

(247)

基督教作为最私人的 此在形式是有可能的；它以一种狭隘的、抽象的、完全非政治的社会为前提，——它属于秘密结社。与此相反，一个“基督教国家”，一种“基督教政治”，——它们只不过是那些有理由作出感恩和祈祷之辞的人们嘴里的感恩和祈祷之辞而已。这些人也把一个“乌合之众的上帝”当作总参谋长来谈论：他们并没有以此欺骗什么人。实际上，连基督教大主教也在从事马基雅弗里的政治：前提是他并没有从事恶劣的政治。

10 [136] (114)

(248)

与对自我（ego）的道德〈上的〉贬低亦步亦趋地，甚至在自然科学中也出现了一种对类 （Gattung）的高估。然而，类与自我一样，也是某种虚幻的东西：人们作出了一种错误的区别。比起多环节链条上的单元，自我要多出千百倍；自我就是链条 本身，完完全全；而且，类乃是对这一链条的多样性及其局部相似性的一种单纯抽象。正如人们经常断言的那样，个体要为类而牺牲 ，这种说法根本就不是事实：而毋宁说，它只不过是一种错误解释的样本。

10 [137] (115)

(249)

一种客观的价值设定 的必然性。

鉴于相互作用的巨大性和多样性，正如每个有机体的整个生命所表现出来的那样，其由情感、意图和估价所组成的有意识的 世界乃是一个小小的片断。这个意识片断就是目的、缘故吗？我们没有任何权利为那个生命总体现象设定目的：显然，意识只不过是一个手段而已，更多地在生命的展开和权力扩张过程中的手段。所以，把快乐或

者精神性，或者德性，或者无论何种个别意识领域，设定为最高价值，而且也许就根据这些个别领域来为“世界”作出辩护，这种做法乃是一种幼稚病。——这是我的基本抗辩，对于所有哲学的一道德〈的〉宇宙论和神义论（Kosmo-und Theodiceen）、对于以往哲学和宗教哲学中所有缘故（*Warum*）和最高价值的基本抗辩。一种手段被误解为目的了：而生命及其权力提高反而被贬抑为手段了。

倘若我们想要把某个生命目的设定得足够广大深远，那么，这个目的或许就不可能与任何有意识生命的范畴相合；而毋宁说，它甚至不得不把任何范畴都解释为达到自身的手段……

“生命之否定”作为生命的目标、进化的目标，此在（Dasein）作为大蠢事：这样一种错乱的阐释只不过是一种用意识要素（快乐与痛苦、善与恶）来衡量生命的做法的畸形产物而已。在这里，手段是针对目的而提出来的；“非神圣的”、荒谬的、首要地令人厌恶的手段——使用这样一种手段的目的能有什么用处啊！可是，错误就在于，我们没有去寻求能说明这种手段的必然性的目的，而是自始就预设了一个恰恰排除这种手段的目的：这就是说，我们把一种关于某种手段（即适意的、合理的、有德性的手段）的愿望当成了规范，我们据此才设定何种总目的是值得想望的……

基本错误始终在于，我们不是把意识设定为总体生命的工具和个别性，而是把它设定为标准、生命的最高价值状态：质言之，是关于a parte ad totum［从部分到整体］的错误视角。何以所有哲学〈家〉都本能地致力于设想一种总体意识，一种关于一切发生事件的有意识的共同经历和共同意愿，一种“精神”、“上帝”。可是我们必须对他们说：恰恰这样一来，此在（Dasein）就成为怪物了；一个“上帝”和总感觉（Gesammtsensorium）或许确实是某种必定使此在遭受谴责的东西……我们要说的正是：我们已经消除了设定目的和设定手段的总意识：这是我们的一大宽解，——这样，我们就不必成为悲观主义

者了……我们 对此在的最大遗责 就是上帝之实存 （Existenz Gottes）……

10 [138]

（250）

维护"上帝"概念的某种意义的唯一可能性，或许就是：上帝，不是 作为推动力，而是作为至高状态 ，作为一个时代 （Epoche）……权力意志 发展过程中的一个点，根据这个点，同样也可以把进一步的发展解说为从前（das Vorher）、到此为止（das Bis-zu-ihm）……

——从力学角度来看，总体生成的能量始终是恒定的；从经济学角度来看，能量上升到某个顶点，就又会下降到一个永远的循环之中；这种"权力意志"就表现在解释 （Ausdeutung）中，表现在力之消耗方式 中——能量向生命和生命最高潜能的转变因此显现为目标。在发展的不同阶段上，同一个量的能量具有不同的意义：

——构成生命之增长的东西，乃是越来越节约和广泛地进行计算的经济学，它以越来越少的力量获得越来越多的东西……作为理想，最小消耗原则……

——世界并不 谋求一种持续状态，这是已经得到了证明 的唯一事情。所以，我们必须 这样来设想世界的最高状态，即：它不是一种均衡状态……

——某个世事的相同事件的绝对必然性，就如同其他所有永恒世事的相同事件一样，并不是 一种凌驾于事件之上的决定论，而是仅仅表达了一点，即：不可能的东西就是不可能的……某种特定的力就只能是这种特定的力；它只能依照自己的强度向某个量的抵抗力发泄自己——事件与必然事件乃是一种同义反复 。

10 [139]

宁作罗马最末一个，不作外省第一个：即便是罗马最末一个，也还沾点皇家气 嘛。

10 [140]

具有最平凡细微形式 的生命可能最先达到完美：例如，歌德就说……可是在最细微中存在着最先的东西———

10 [141]

（251）

我爱那些有羞愧感 的不幸者；他们不会满怀苦闷地把他们的夜壶倒到胡同里；他们的心灵和口舌还留下了如此之多的好趣味，还能对自己说："人们必须尊重自己的不幸，人们必须隐藏自己的不幸"……

10 [142]

——比起今天那些悲观主义者先生们，人们一定已经体验过更为糟糕、更为深层的东西了，这些瘦猴子们，为了能对自己的悲观主义持有敬意，他们不会去碰触糟糕和深层的东西。

10 [143] (116)

（252）

使我们感到轻松的莫过于智慧地、忍耐地、从容地满怀宽容、耐心和同情了；我们以一种荒谬的方式对万事万物都采取不人道和不公正的态度，我们宽宥一切。宽宥，这恰恰就是我们的 要素。正因此，我们要对自己更严格些，至少偶尔要在自己身上培育一种细微的情绪，一种细微的情绪恶习。这可能会使我们恼怒——而且私下里，我们会嘲笑我们在此给出的方面——：但这有何用啊！我们再也没有其他自制方式了……

10 [144] (117)

（253）

〈人们〉已经把残暴精致化，使之变成悲剧性的同情，以至于把残暴本身给否定 了。以爱之激情（amour-passion）为形式的性爱亦

然；作为基督教顺从的奴隶想法；作为恭顺的悲悯之情；例如，作为悲观主义、帕斯卡尔主义或者卡莱尔主义等等的nervus sympathicus［同情神经］的病态。

10［145］ [(118)]

（254）

我的 价值观点：要看是出于充盈还是出于要求……要看人们是观望还是助一臂之力……或者视而不见，袖手旁观……要看是出于积聚的力而"自发地"，还是单纯反应性地 受激发、受刺激……要看直接地 出于少量因素，还是 出于对于大量因素的强制统治，以至于当这种统治需要时就可利用这些因素……要看人们是问题 还是答案 ……要看是在任务轻微时显得完美 ，还是在目标特殊时显得不完美 ……要看人们是真实的 ，还是仅仅是戏子 ，人们作为戏子是真实的，还是只不过是一个摹仿的戏子，人们是"代表"，还是被代表者本身——要看是"人格"，还是仅仅是各种人格的一个聚合（Rendez-vous）……要看是因疾病而病态 ，还是由于过于 健康而病态……要看人们是作为牧人而前进，还是作为"特立独行者"（第三种类：作为逃遁者）而前进……要看人们是需要尊严 ——还是需要"小丑"？要看人们是寻求抵抗，还是回避抵抗？要看人们是由于"太早"而不完美，还是由于"太迟"而不完美……要看人们是出于天性而肯定或否定，还是一把五彩缤纷的孔雀羽毛做的拂尘？要看人们是否足够自豪，不为自己的虚荣而害羞？要看人们是否还能应对良心的谴责（这种种类将日趋稀罕：从前良心咬人过多[(119)]：现在看起来它再也没有足够坚实的牙齿了）？要看人们是否还能胜任一种"义务"？（——有这样一种人，倘若他们被剥夺 了"义务"，他们就会剥夺自己其余的生命快乐……尤其是女人们、天生恭顺者……）

10［146］ [(120)]

（255）

请注意！我要把在这个地方继续前行的任务托付给一个不同于我自己的精神种类。我的头脑不够狭隘，不足以应付一个体系——而且更应付不了我的 体系……

10 [147]

“思维必然性就是 道德必然性”。“一个命题的真理性的最后试金石乃是它的否定式的不可理解性”（赫尔伯特·斯宾塞）这个说法是荒唐的。

“把一个精神 产物搞成客观 真理性的试金石；一个信仰命题的抽象表达成了它的真理性的证明，成了辩护”

10 [148] **(121)**

存在着天生温柔而病态的人物，即所谓的“理想主义者”，他们除了犯罪再也干不了更高级点的事了，粗俗（cru），生硬（vert）：这就是对他们渺小而苍白的此在生命（Dasein）的大辩护，一种对长期的怯懦和欺骗的清偿，至少是强壮的一个瞬间：然后，他们就会因之而毁灭。

10 [149] **(122)**

（从前良心咬人过多：现在看起来它再也没有足够坚实的牙齿了）

10 [150]

道德作为最高的贬值

要么，我们的世界是上帝的作品和表现（样态）：那么，这世界就必定是极其完美的 （莱布尼茨的推论……）——而且，人们不会怀疑自己能够认识完美性的内涵——那么，恶、祸就只可能是虚假的（更彻底地，是在斯宾诺莎那里的善恶概念）或者，恶、祸必定是

从上帝的至高目的中推演出来的（——比如作为一种特殊的上帝恩惠的结果，上帝许可在善与恶之间作出选择：不至于成为一个自动机械的特权；冒着弄错、选错之危险的“自由”……例如，在辛普里丘对爱比克泰德的注解中）

要么，我们的世界是不完美的，祸和罪是实在的，是决定了的，绝对是世界本质中固有的；那么，我们的世界就不可能是真实的 世界：那么，认识就只不过是否定世界的途径，那么，认识就是一种迷途，是可以被认作迷途的。此乃叔本华在康德的前提基础上提出的意见。幼稚啊！或许确实这只是另一种miraculum［奇迹］！[(123)]更为绝望的是帕斯卡尔：以他的理解，如若这样，那么甚至认识也必定是堕落的、被歪曲了的——哪怕只是为了把世界理解为值得否定的，也必须有启示 ……[(124)]

（256）

何以叔本华〈的〉虚无主义始终还是那创造了 基督教有神论的相同 理想的结果

关于最高愿望、最高价值、最高完美性的可靠性程度是如此之大，以至于哲学家们以此为出发点，就如同以一种先天的绝对确定性为出发点：处于最高峰的“上帝”乃是被给定的 真理。“与上帝同在”、“献身于上帝”——此乃几千年之久最幼稚而最令人信服的愿望（——然则一件令人信服的事物之所以还不是真实的，是因为它只是令人信服的 。为蠢驴做的注脚）

人们已经忘了承认，那种对于理想的设定同样也具有人格的实在性 （Personen-Realität）：人们成了无神论者。然而，人们真的放弃了理想吗？——从根本上讲，那些最后的形而上学家们始终还是在理想中寻求真正的“实在性”、“自在之物”，与后者相比，其他一切东西都只是虚假的。他们的教义是：因为我们的现象世界如此显然地不是那个理想的表现，所以它就不是“真实的”，——而且根本上，它甚至

不能归结于那个作为原因的形而上学世界。无条件的绝对之物，只要它是那种最高的完美性，它就不可能充当一切有条件之物的基础。另有所图的叔本华不得不把那个形而上学的基础设想为理想的对立面，设想为“恶的盲目的意志”：如此这般地，它就能成为在现象世界中启示自身的“显现者”了。然而，即便这样，他也没有放弃那种理想的绝对性——他是暗度陈仓……（在康德看来，要为ens perfectum［完美存在者］解除对于这个 世界的如此这般之存在（das So-und-So-sein）的责任，简言之，要说明恶和祸，就必需有关于“理智自由”的假设：一位哲学家的一种骇人听闻的逻辑……）

10［151］ (125)

（257）

以上帝之辩护 为目的的道德假说 ：在辛普里丘对于爱比克泰德的注解中得到了很好的表达，这就是说：恶一定是自愿的（只有这样，善的自愿性 才能为人们所相信），而另一方面，在一切祸事和痛苦中都包含着一种疗救目的

罪责（Schuld）概念是不 能归结为此在的终极基础的，而惩罚（Strafe）概念乃是教育方面的善行，因此也是一个善的 上帝的行为。

道德评价对于 其他所有评价的绝对统治地位：人们并不怀疑上帝不可能是恶的，而且不可能干什么害人之事，也就是说，说到完美性，人们想到的只是一种道德的完美性

10［152］ (126)

（258）

假如竟要设立一个神性的和彼岸的更高领域 ，唯它才能认可 人类的制度，那么，人们就要来考虑一下所有人类制度所造成的损害 。由于人们习惯于进而在这种认可中见出价值（例如在婚姻中），人们

就降低了 它的自然尊严 ， 有时甚至否 定了 这种尊严……由于人们尊奉上帝的反自然性，自然就受到了猜忌的评判。“自然”差不多成了“可鄙的”、“恶劣的”……

一种信仰的厄运，一种对于作为 上帝的至高道德性质的实在性的信仰的厄运：以这种信仰，一切真正的价值都被否定了，从根本上被理解为非价值 了。于是，反自然性 登上了王位。以一种无情的逻辑，人们达到了否定自然 的绝对要求。

10 [153]

（259）

道德超越性 （Moral-Transscendenz [(127)] ）造成的自然贬值过程的残余：

非自身化 的价值，利他主义崇拜

对一种在结果游戏范围内的复仇 的信仰

对“善”的信仰，对“天才”本身的信仰，就仿佛前者与后者一样都是非自身化的结果

对市民生活的教会认可（Sanktion）的延续

对于历史（作为以道德化为目标的教育事业）的彻底的误解意愿，或者历史观点上的悲观主义（——后者乃自然贬值过程的一个结果，恰如那种伪辩护 ， 那种不想看见 悲观主义者所见 之物的意愿……

10 [154] [(128)]

（260）

我的意图，是要表明一切事件的绝对同质性，并且要表明对道德〈上的〉区分的应用只是有限的，是受视角限定的 ； 是要表明，在道德上受到赞扬的一切，与所有非道德之物本质上是相同的，并且就如同任何道德的发展，只有以非道德性的手段以及为了非道德的目的才是有可能的……；反过来讲，从经济学角度来看，一切因为非道德而

声名狼藉的东西，乃是更高级的和更原则性的东西，而且一种向生命的更大丰富性的发展必然地决定着非道德性的进步 ……“真理性”程度，乃是我们允许 自己洞见这种 事实的程度……

10 [155] [(129)]

（261）

在今天，即便在非音乐家中间，也存在着一种音乐家悲观主义。谁不曾体验过这种悲观主义呢？谁不曾诅咒过它呢？——这个不祥的小鬼，它折磨着自己的钢琴，直到后者发出绝望的叫喊声，它亲手把最阴暗、最灰色的和声烂泥推向自身。于是，人们就被认作 悲观主义者了。——但人们是否因此也被认作有音乐才能的呢？我是不会相信这一点的。纯种的瓦格纳信徒是没有音乐细胞的；他几乎屈从于音乐的自然力，大抵就像女人屈从于她的催眠师的意志——而且，为了能够 做到这一点，他就不可通过一种严肃而精细的良知对于rebus musicis et musicantibus［音乐和音乐家的谜］产生怀疑。上面我说过“大抵就像”——：但也许这里的关键问题还不只是一个比喻。我们得考量一下瓦格纳所偏爱的那种获得效应的手段（——这种手段的相当一部分是他不得不首先为自己发明出来的）：——动作的选择、其乐团音色的选择、对逻辑和韵律求积法的令人恶心的回避、偷偷摸摸、走马观花、其“无限曲调”的歇斯底里：——它们令人诧异地类似于催眠师借以发挥效应的手段。——还有，难道这样一种状态，譬如，《罗恩格林》[(130)]序曲把男听众，尤其是女听众置于其中的那种状态，本质上不同于梦游般的狂喜吗？——我听到过一位意大利女士在听完上述序曲后的说法，她以瓦格纳女信徒所擅长的那种美丽迷人的眼神说道：“犹如伴着这音乐入眠！”[(131)]——

10 [156] [(132)]

〈（262）〉

“自由婚姻”乃是一种荒谬；离婚方面的宽松化向前推进了〈一〉段路：从根本上讲，只不过是下面这回事情的危险后果，即人们在建立婚姻制度时过多地为个体准备了空间，〈而且〉让社会放弃了它对于婚姻之实现的责任。

婚姻：构想了一种优异的、无偏见的强制性设置，具有大量见识（bon sens）而又毫无感伤性，粗劣、四四方方、旨在满足那些平庸天性和自然需要，而后者正是所有主要制度所要考虑的。不过我认为，没有任何理由使我们带着一种迷信的惊恐来看待通奸。相反地，人们应当感激的是，在婚姻制度最大可能的延续方面，好歹有了一个自然阀门，使得这种制度不至于破裂。此外，一桩美满的婚姻受得了小小的例外；它本身就可能成为自身美满性的考验 。原则上说来，在通奸与离婚之间，前者就是如此———

婚姻乃是这样一个自然片断 ，它受到社会最高价值的表彰：因为它本身就是从受社会保护和保障的制度中生长出来的。在〈婚姻〉中，没有什么比一种荒唐的理想主义〈更〉不合适了：已经被当作原则的“恋爱婚姻”就是这样一种理想主义。

对于婚姻，亲人们应当 有更多的话要说，而不只是众所周知的“两厢情愿”。

从爱情中是弄不出任何制度的：人们从性欲和其他自然欲望中搞出制度，而婚姻正是用来满足这种欲望的。

人们恰恰因此也应当撇开教士：如果人们授权给这位死心塌地的反自然主义者，使他能为婚姻幸福出一份力——或者竟至于能投入 到婚姻幸福中去，那么，人们就在婚姻中使自然 (133) 蒙受耻辱 了。

10 [157] **(134)**

(263)

道德阉割术 。——阉人理想 。

一

律法 ，关于一个团体的某些保存条件的彻底现实主义的表述，它禁止某个特定方向上的某些行为，尤其是当这些行为反对这个团体时：这个团体并不 禁止引发这些行为的信念，——因为它在另一个方向上是需要这同一些行为的——也即为了反对这个共同体的敌人 。现在，道德理想主义者登场了，说"上帝看的是心灵：行为本身还不算什么；人们必须根除引发行为的敌对信念……"。在通常情况下，人们对此一笑了之；唯在那些特殊情形下，当一个共同体绝对地 不必为自己的生存而进行战争的时候，人们才会来理会这些说法。人们放弃了一种再也看不出功利性 的信念。

例如，佛陀现世时就是这种情形，那是在一个十分和平的，甚至精神上过度劳累的社会里。

同样地，第一个基督教团体（包括犹太教团）也是这样的情形。它出现的前提条件是绝对非政治的 犹太社会。基督教只可能在犹太教的土壤里成长起来，也就是说，只可能在一个已经放弃政治，并且在罗马事物秩序范围内过着一种寄生生活的民族内部成长起来。基督教向前 迈进了一步：人们可以更变本加厉地"阉割"自己，——环境允许人们这样做。

请注意！如果人们说"爱你们的敌人吧"，那么，人们就把自然天性 从道德中赶了出去 ：因为现在，"应当爱 你的邻人，恨 你的敌人！"[(135)] 这样一种自然天性 ，在律法中（在本能中）已经变得毫无意义了；现在，连对邻人的爱 也必须首先得到重新论证（作为一种对上帝的爱 ）。到处都安插了上帝 ，而抽掉了"功利 "：处处都否定所有道德的真正来历 ：对自然的尊重 恰恰在于对一种自然道德的承认 ，而现在这种对自然的尊重被彻底地消灭掉了 ……

这样一种被阉割了的人类理想的诱惑力 从何而来呢？为什么这种理想并不令人厌恶，就像诸如阉人的观念使我们厌恶一样？……答案

恰恰也在这里：尽管惨无人道的残害是阉人声音变得甜蜜的条件，但阉人的声音也并不 使我们厌恶……恰恰由于德性切除了“男性的肢体”，所以，一种前所未有的女性化音调被带入德性中了。

另一方面，如果我们来想想一种具有男性德性的生活所带来的可怕的冷酷、危险和不可揣度——科西嘉人的生活今天依然如此，或者异教阿拉伯人的生活（后者在细节上都与科西嘉人相类：连歌曲可能都是科西嘉人创作的）——那么，我们就能理解，恰恰最强壮的一种人如何为“善”、“纯洁”这样一种淫声荡气所吸引和震撼……一支牧人曲子……一首田园诗……“善人”：诸如此类的东西在〈有〉骇人听闻的敌意的时代里起了最强烈的作用（——罗马人发明了田园诗般的牧人乐曲——所谓发明，也就是必需 ）

二

但就此我们也认识到，“理想主义者”（——理想之阉人）何以也能从一种完全确定的 现实中走出来，而不只是一个幻想者……他恰恰已经意识到，对于他那种实在性来说，这样一种有关特定行为的粗暴的禁止 规章令（以律法这种粗暴的通俗方式）是毫无意义的（因为本能恰恰就被削弱 为这种行为了，由于长期缺乏训练，缺乏对训练的强制）。阉割主义者[(136)]表述了一系列全新的适合于某个完全确定的种类的人的保存条件：在这方面，他是一个实在论者。他的立法手段 与旧立法者一模一样：求诸于形形色色的权威，求诸于“上帝”，利用“罪与罚”之类的概念，也就是说，他利用了旧理想的全部附属物：只不过是以一种新的解释，例如把惩罚弄得更内在化了（比如作为良心的谴责）。

实际上，一旦人这个种类的生存的特殊条件终止了，他们也就趋于毁灭 了——一种塔希提岛[(137)]上的岛国幸福，就像当时罗马行省渺小的犹太人的生活。他们唯一的自然敌人是他们自己的生长之地：他们必须与这片土地斗争，面对这片土地，他们必须重新唤起进攻和

防御的情绪 ： 他们的对手就是旧理想的信徒（——相对于犹太教理想，保罗乃是这种敌对的卓越代表，而相对于教士禁欲理想，路德乃是这种敌对的卓越代表）。佛教之所以是道德阉割术的最温和形式，是因为它没有任何敌人，因而可以把自己的全部力量都用〈在〉根除仇恨情绪上。(138)反对怨恨的斗争几乎表现为佛教徒的首要任务：唯其如此，心灵的安宁 才得到了保证。自我解脱，但毫无憎恨之心：这诚然是以一种变得非常温和而甜美的人性为前提的——圣徒……(139)

三

道德阉割主义 的聪明 。人们如何来进行一场针对男性情绪和估价的战争呢？人们没有肉身上的暴力工具，人们只能进行一场狡计、魔法、欺骗的战争，简言之，一场"精神的"战争。

处方一：人们为自己的理想竟要利用德性，人们要否定 旧理想，直至与一切理想对立起来 。这也包括诽谤术。

处方二：人们要把自己的类型设定为一般价值尺度 ； 人们要把自己的类型投射到事物中去，到事物背后，到事物的命运背后——作为上帝

处方三：人们要把自己的理想的敌人设定为上帝的敌人，人们要为自己发明获得伟大激情、获得权力的权利 ， 诅咒和祝福的权利，——

处方四：人们要从那种针对自己 理想的敌对态度中引出此在的一切痛苦、一切恐惧、可怕和灾难：——一切痛苦都伴随着惩罚 ： 即便在信徒那里亦然（——除非那是一种考验 ， 等等）

处方五：人们要走得如此之远，以至于把自然当作自己理想的对立面来加以非神性化：人们把它视为对忍耐心的一大考验，视为一种长期坚持于自然性的殉道，人们要熟练于蔑视那种种面对所有"自然之物"的神色和态度

处方六：反自然的胜利，理想的阉割主义的胜利，纯粹、善、无罪、福乐之世界的胜利，被投射到未来之中，作为终结、结局、大希望，作为“上帝之国的来临”

——难道我希望，人们还能嘲笑 一个渺小种类的这样一种向万物之绝对价值尺度的提高吗？……

10 [158]

（264）

“思想着：故有思想者”[(140)]：此乃笛卡尔之论证的结果。然而，这就意味着已经把我们对于实体概念的信仰设定为“先天真实的”（wahr a priori）了：——如果思想着，那就必定有“进行思考”的某个东西，但这简直就是我们为某个行为设定一个行为者的语法习惯的一个表达。质言之，这里已经作出了一个逻辑—形而上学的假设——而且不光是断言 ……借助于笛卡尔，人们并没有达到某个绝对确定之物，而只是达到了某种十分强大的信仰的事实

如果人们把这个原理归结为“思想着，故有思想”，那么，人们所作的只是一种单纯的同义反复：而且恰恰是成问题的“思想的实在性 ”没有被触及到——也就是说，以这种形式，是不可能拒斥思想的“虚假性”的。而笛卡尔原来想要 的东西是：思想不仅具有一种虚假的实在性 ，而且具有一种自在的 实在性。

10 [159]

（265）

与不断上升的生物等级制 相应的“伪装”的增长。在无机界似乎没有这种伪装，在有机界才开始有了狡计：植物就已经精于此道。最最高级的人，诸如凯撒、拿破仑（司汤达对他有精辟之论[(141)]），高级的种族（意大利人）、希腊人（奥德赛）亦然；诡计多端属于人类提高过程的本质 ……戏子问题。我的狄奥尼索斯理想……有关所有有机

体作用、所有最强大的生命本能的透镜：一切生命当中意愿 错误的力量；错误作为思维的前提本身。在有所"思想"之前，必须已经有所"虚构"（dichten）了；正确地构想 成同一的情形、构造成相同者的虚假性，这比对相同者的认识 更为原本。

10 [160] (142)

妖魔鬼怪、道德的喉音、悲惨的插科打诨

10 [161] (143)

让人跟着翩翩起舞 的真理，——适合于我们 双脚的真理……

10 [162] (144)

今天有乌云：但这是我们不让自由、通气、快乐的精神舒舒服服享受一天的理由吗？

10 [163] (145)

（266）

请注意！——他们摆脱了基督教的上帝——现在，难道他们因此必须越来越抓紧基督教的道德理想不放吗？这是一个英国式的合乎逻辑的想法；我们想把这一点转让给爱略特(146)那里的道德女人（——在英国，为了每一种摆脱神学的小小解放，人们都必须以一种可怕的方式作为道德狂热者 为自己恢复名誉……）这在那里是人们要偿还的惩罚……

如果人们放弃了基督教信仰，那么，人们就剥夺了自己对于基督教的道德价值判断的权利。这一点绝对不是不言而喻的：在今天，不管英国的自由思想者多么平庸乏味，人们都必须把这一点揭露出来。基督教乃是一种构想完好而整全的 关于万物的观点。如果人们从中拆出对基督教上帝的信仰，那么，人们就将使它的整个评价体系分崩离析：人们手上就再也没有什么牢靠的东西了！基督教预先假定，人不

知道也不可能 知道，对他来说什么是善什么是恶：他信仰上帝，唯有上帝才知道善恶；基督教道德乃是一种来自彼岸的命令，而且作为这样一种东西超越于 人类的评判。(147) ——英国人现在相信自己自然地知道什么是善的什么是恶的，因而就不再需要基督教了，这本身就是基督教价值判断占据支配作用的后果 ——直到最后遗忘了他们的来源，他们极其局限的 对于此在生活的权利。

10 [164] (148)

（267）

请注意！存在着十分天真幼稚的民族和人类，他们相信，持续的好天气 乃是某种值得想望的事：即便在今天的rebus moralibus [道德事务] 中，他们也还相信，只有"善人"才是值得想望的东西，此外无他——而且人类的发展进程正是朝此方向进行的，最后只剩下了这个善人 （人们的一切意图都必须 朝向这个唯一目标——）。这种想法是极度不经济的 ，而且如前所述，此乃幼稚之极点。人们所想到的乃是"善人"搞出来的安逸 （——善人并没有引发任何恐惧，他允许人们休养生息，人们能取得的，他都能给予；———

10 [165] (149)

〈（268）〉

教会的滥用败坏了 什么：

1）禁欲 ： 人们几乎还没有勇气，去揭露为意志教育 效力的禁欲的自然功利性，它的不可或缺性。我们荒唐的教育界（呈现在它眼前的乃是作为规整模式的"可用的国家公仆"）相信有了"课程"、有了脑力训练就足够了；他们甚至理解不了，首先 必须有另一种东西——意志力的 教育；人们要通过所有的考试，唯独不要这门主课：人们是否能够意愿 ，人们是否可以许诺 ： 年轻人甚至连对自己的本性这样一个最高价值难题的疑问和好奇都没有产生，就要完成 学业了

2）斋戒 ：在任何意义上，甚至作为手段，用来维持对一切美好事物的精细享受能力（例如，暂时〈地〉不读书；再也不听音乐；不再和蔼可亲；人们也必须为自己的德性拥有斋戒日）

3）“僧侣 ”，暂时离群索居，例如严拒通信；一种最深刻的自我沉思和自我重新发现，它并不想避开“诱惑”，而是想避开“义务”：摆脱环境的循环舞蹈（Cirkeltanz），摆脱那些容易腐败的细小习惯和法则的专横统治；一场针对在单纯反应中浪费我们力量的做法的斗争；一种给予我们的力量以时间的尝试，使之积聚起来，重新成为自发的。仔细看看我们的学者们吧：他们只还消极地 思考，也就是说，他们必须通过读书才能思考

4）节日 。为了不至于把基督教徒和基督教价值的现时在场感受为一种压力 （在此压力下，任何真正的节日气氛都见鬼去了），人们就必须是十分粗鄙的。在节日里包含着：自豪、忘情、放纵；对各色各样的严肃性和市侩气的嘲弄；一种出于动物般的充沛和完美而达到的对自身的神性肯定——纯然是一些耶稣基督不能坦白地表示肯定的状态。

节日乃是 地道的异教 。

5）面对自己的 **天性** 毫无勇气 ： 装扮成 “道德性 ”——

为了赞成 自己身上的某种情绪，人们无需任何道德公式

衡量人们能够在何种程度上肯定自己的天性的尺度，——人们必须在多大或者多小程度上求助于道德……

6）死亡

10 [166] **(150)**

（269）

道德主义的**诽谤术** 问题 。

迄今为止，道德乃是生命的最大诽谤者和掺毒者

人们得思索一下，道德对人的败坏必须到何种程度，才能写下下面的句子：

“任何一种大痛苦，无论是身体上的还是精神上的，都表明我们理应得到什么；因为倘若我们并不是理应得到它，它就不会来到我们身上”。叔本华，第II卷，第666页。

10 [167] (151)

（270）

美学。

关于美 和丑 的产生。在美学上，凡本能地与我们相抵触 的东西，就是根据最悠久的经验，业已证明对人有害的、危险的、理应怀疑的东西：突然发言的审美本能（譬如在厌恶时）包含着一种判断 。就此而言，美 就处于功利、善行、生命提高之类的生物学价值的一般范畴之内：但却是这样，即十分遥远地让我们回忆和联想到有用事物和状态的大量刺激，都会给予我们美感，也就是给予我们权力感增加的感受（——也就是说，不只是事物，而且也包括这些事物的伴生感受或者它们的象征）

这样，美与丑就被认为是有条件的 了；亦即着眼于我们最底层的保存价值 。想要撇开这一点来设定美与丑，那是毫无意义的。这种美与这种 善、这种 真一样并不实存（existirt）。具体说来，关键又在于某个种类的人的保存条件 ：所以，群盲 就与特立独行 之人、超一人（Über-mensch）不同，会在不同事物身上获得美的价值感 。

正是这种**表层之透镜** （Vordergrunds-Optik）仅仅考虑到美的价值（也包括善和真的价值）得以产生的切近结果 。

着眼于结果链条来看，所有本能判断都是近视的 ：它们劝告人们首先 要做什么。本质上，理智乃是一个阻碍装置 ，它阻止人们对本能判断作出快速反应：它有所阻拦，深谋远虑，对结果链条看得更长远。

美 和丑的判断 是近视的 ——它们总是具有针对 自身的理智——：但却是极有说服力 的；在它们最快地作出决定、作出肯定和肯定的地方，还是在理智发言之前 ，它们就向我们的本能发出呼吁了……

各种最习以为常的美的肯定相互激动和激发 ；一旦审美欲望发动起来，就会在“个别的美”周围结晶出整个丰富的具有不同来源的其他种种完美性。要保持客观性 ，或者说，要取消解释性的、附加性的、填充性的虚构力量（——后者乃是那种对各种美的肯定的联结），这是不可能的。一位“美女”的样子……

可见：1）美的判断是近视的 ，它只看到切近的结果

2）它给予 激发自己的对象一种魔力 ，这种魔力是受各种不同的美的判断的联合所制约的，——但这种魔力是与那个对象的本质完全格格不入的 。

感觉一个事物是美的，这意思就是说：必然错误地感觉这个事物……（——顺便说一说，为何恋爱结婚是社会上最不理性的结婚方式——）

10 [168] (152)

（271）

美学 。

是否以及在何处着手进行“美”〈这种〉判断，这是（一个个体或者一个民族的）力 的问题。充盈感、积聚起来的力 的感觉（出于这种感觉，人们就可以勇敢而愉快地接受许多东西，而懦弱之人却对之不寒而栗 ）——权力 感还会对事物和状态道出“美”的判断，而昏聩无能的本能只能把这些事物和状态评价为可憎的 、“丑恶的”。对于我们差不多对付得了的东西的觉察，如若它是我们亲身遇见的东西，作为危险、难题和诱惑——这样一种觉察甚至还决定着我们的审美肯定：（“这是美的”乃是一种肯定 ）

从大处来看，由此即可得知，对于可疑事物和可怕事物的偏爱 乃是强者 的一个标志：而对于秀丽和妩媚之物 的趣味则是弱者、谨小慎微者的事体。对于悲剧的快感 标志着强大的 时代和性格：它的non plus ultra［极点、绝顶］也许是div〈ina〉 com〈media〉［神〈性的〉喜〈剧〉］。这就是英雄 精神，它们置身于悲剧性的残酷中来肯定自身：以它们的坚强足以把痛苦当作快乐 来感受……与之相反，假如弱者们 渴望享受一种并非为他们设计的艺术，那么，为了说服自己对悲剧感兴趣，他们会做些什么呢？他们会把他们自己的价值感 穿凿附会地灌注到对悲剧的解释之中：例如，“道德的世界秩序的胜利”，或是关于“此在生命毫无价值”的学说，或是听天由命的要求（——或者也包括亚里士多德那里的半医学、半道德的情绪宣泄）。最后：恐怖艺术 ，只要它能激动神经，就可能作为兴奋剂在弱者和衰竭者那里受到敬重：譬如说在今天，这就是瓦〈格纳〉艺术受到青睐 的原因了。

一个人在多大程度上能给予事物以恐怖、可疑的特征，这是幸福感 和权力感 的一个标志；还有，他究竟是不是 最后需要“答案”，——

——这样一种艺术家悲观主义 正好是道德 —宗教悲观主义的配对物 ，后者苦于人的“堕落”、此在之谜团。这就一定要一个答案，至少要一种对于答案的希望……受苦受难者、绝望者、怀疑自身者，一句话，就是病者，他们为了经受生活，在任何时候都需要迷人的幻象（“极乐”概念就具有此种起源）

——一个类似的情形：颓废艺术家，他们根本上是对生命采取虚无主义的 态度，他们逃遁 到形式美 之中了……逃遁到那些特选的 事物之中，在那里，自然变得完美无缺了，在那里，自然漠然无殊地伟大 而美好 ……

——因此，“对美的爱”就可能是某种不同于看到 一种美、创造 一种美的能力 的东西：它可能恰恰是无能 于美的表现。

——那些了不起的艺术家，那些能让每一种冲突发出谐和和音 的艺术家，他们还能使自己的强大有力和自我解救对事物有益：他们以每一件艺术作品的象征意义表达出自己最内在的经验，——他们的创作乃是对自己的存在的感恩。

悲剧艺术家的深邃之处 就在于，他的审美本能能综观更远的结果，他不会近视地滞留于切近之物，他们从总体上 肯定那种为恐怖的、恶的 、可疑的东西 辩护的经济学 ，而且不光光是……辩护。

10 [169] (153)

存在着大量诽谤文献 （其中有《新约全书》；教父；仿效；帕斯卡尔；叔本华），也伴以一种诽谤艺术（后者包括诸如瓦格纳的《帕西法尔》）。

10 [170] (154)

（272）

请注意！基督教道德理想的狂热崇拜的更隐蔽形式 。——自然幻想家提出来的那个阴性的 和怯懦的 “自然”概念 （——离开所有对于恐怖、无情和犬儒作风的本能，哪怕是“最美的”方面），一种努力从自然中读出 那种道德基督教的“人性”的尝试，——卢梭的自然概念，仿佛“自然”就是自由、善良无辜、公道、公正、田园生活 ……根本上始终是基督教道德的狂热崇拜 ……

——让我们收集一下诗人们真正崇敬的东西 ，例如在崇山峻岭上，等等——歌德想要从自然身上获得什么，——为什么他要敬仰斯宾诺莎呢——对上面这种狂热崇拜 的前提的完全无知 ……

——在孔德和斯图亚特·穆勒那里，阴性的 和怯懦的 “人”概念 ，甚至可能是崇拜对象……这始终又是基督教道德的狂热崇拜，换了个新名目而已……自由思想者，例如居约 (155)

——阴性的 和怯懦的 **“艺术”** 概念，作为对一切受苦受难者、失败者的同情（甚至历史学，例如蒂埃里的历史学）：它又不外乎是基督教道德理想的狂热崇拜

——现在还有，甚至于整个社会主义理想：无非就是一种对基督教道德理想的愚蠢误解

10 [171]

谬误 之数量已经减少了：自由思想者的信仰幼稚性

进步作为生命的明显 改善

作为逻辑的凯旋

作为爱 的凯旋（居约）富耶 (156)

达到对自身和事物的完美认识，以及由之而来达到一种对自身 的思想的更大坚定性

我发现绝〈对的〉君主政体、神（性的）权利、特权阶层、奴隶制被当作严重的谬误 来看待了

10 [172]

书本：imitatio [仿效、摹仿]、基督教道德

10 [173]

叔本华说奥义书的作者“作为人几乎不可设想”

10 [174] (157)

欲望放大了 人们想拥有的东西；欲望由于不满足而增长，——最伟大的理念 就是那些创造了最激烈和最持久欲望的理念。我们对事物的欲望越是增长，我们就越是赋予事物更多的价值：如果“道德价值”已然成了**最高的价值，** 那么这就表明，道德 理想成了**最得不到满足**的理想。(158) 就此而言，它被视为一切痛苦的彼岸，福乐的手段。

人类以不断增长的情欲去拥抱幻想的云朵：最后，人类就把自己的绝望、无能命名为“上帝”了……

10 [175]

对平庸的憎恨有失一个哲学家的身份：这几乎是对他的“哲学”权利的一个疑问。恰恰因为他是特殊者，他才必须为常规辩护，他才必须在所有平庸者面前保持充分的对自身的勇气。

10 [176] (159)

（273）

如今，社会上蔓延着大量的顾忌，礼貌和照顾，在异己权利面前，甚至在异己要求面前的自愿的止步不前；更有甚者，通行着一般人类价值的某种善意本能，它表现在每一种认识方式的信赖和信誉中；对于人的尊重，而且根本上不只是对于有德性之人的尊重——也许是使我们得以最鲜明地与一种基督教估价区分开来的要素。如果我们竟还要聆听道德说教，我们就很有些反讽味道了；在我们眼里，如若人们要说教道德，人们就是在贬低自己，而且变得搞笑了。

这种道德论上的自由性乃是我们时代的最佳标志之一。如果我们要寻找明确缺乏这种自由性的个案，那就会使我们感到身患疾病（英国的卡莱尔个案、挪威的易卜生个案、全欧洲的叔〈本华〉悲观主义个案）。如果有某个东西要与我们时代和解，那就是大量的非道德性，它允许自己而又没有因此看轻了自己。倒是相反！——相对于无文化的粗野，文化的优越性究竟构成什么？例如文艺复兴相对于中世纪？——始终只有一点：大量的受承认的非道德性。由此得出的结果必然就是，人类进化的所有高度必定呈现在道德狂热者眼前：作为腐败的non plus ultra［极点、绝顶］（——人们不妨想想柏拉图关于伯里克利(160)的雅典所作的评判，萨伏那洛拉(161)关于佛罗伦萨的评判，路德关于罗马的评判，卢梭关于伏尔泰的社会的评判，德国人针对歌德的评判。）

10 [177]

(274)

人们必须来总算一下，作为最高道德理想性 之结果积聚起来的一切东西是什么： 几乎所有其他的价值 如何围绕着理想而结晶下来了

这就证明，理想曾是最长久地 、最强烈地 受到追求 的，——它是不曾被达到过的：要不然，人们就会对它失望 了（或者说，就会引起一种更平凡的估价了）

人身上最高的荣誉和权力：即便从最强大者方面来说。

唯一真实的幸福种类

一种对于上帝、不朽的特权，有时是对于unio [统一性] 的特权

对于自然的权力——“创造奇迹的人”（帕西法尔）

对于上帝的权力，对于灵魂的极乐和诅咒的权力，等等

圣徒 作为人的最强大种类 ——： 这种 理念把道德完美性的价值提升得如此之高。

人们必须努力想象那种总体认识，去证明最道德的 人乃是最强大的 、最神性的 人

——对感官、欲望的控制——一切都激起了恐惧 ……反自然性表现为超自然性 、彼岸性 了……

10 [178] **(162)**

(275)

“基督教理想 ”：犹太式地、聪明地张扬开来。

心理学的基本欲望 ， 基督教理想的“本性”：

： 反抗支配性精神权力的起义

： 尝试把那些使最低贱者的幸福 成为可能的德性搞成所有价值的评判理想，——把它称为上帝 ： 赤贫生活阶层的保存本能

：根据理想来为彻底放弃 战争和暴动辩护，——同样地也为顺从辩护

：互爱，作为上帝之爱的结果

窍门： 否定 所有自然的mobilia ［无常之物 ］ ，把它们颠倒为精神性彼岸之物……完全为自己去充分利用德性 以及对德性的敬仰 ，逐步否认 所有非基督教因素具有德性。

10 [179] **(163)**

（276）

怨恨布道之类型

关于神圣的厚颜无耻性的问题 。

保罗 《哥林多前书 》第 1章第 20·行 ：

上帝岂不是叫这世上的智慧变成愚拙吗？

第21行：世人凭自己的智慧，既不认识上帝，上帝就乐意用人所当作愚拙的布道拯救那些信的人。

第26行：按着肉体有智慧的不多，有能力的不多，有尊贵的也不多。

第27行：上帝却拣选了世上愚拙的，叫有智慧的惭愧；又拣选了世上软弱的，叫那强壮的羞愧。

第28行：上帝也拣选了世上卑贱的，被人厌恶的，以及那无有的，为要废掉那有的。

第29行：使一切有血气的，在上帝面前一个也不能自夸。

保罗《哥林多前书》第3章第16行：

岂不知你们是上帝的殿，上帝的灵住在你们里头吗？第17行：若有人毁坏上帝的殿，上帝必要毁坏那人，因为上帝的殿是神圣的，这殿就是你们。

《哥林多前书》第6章第2行：你们岂不知圣徒要审判世界吗？若世界为你们所审，难道你们不配审判这最小的事吗？

你们岂不知我们要审判天使吗？何况今生的事呢！ (164)

*　　*　　*

人类不得不为这些小人物们的自我神化 付出了相当昂贵的代价：再说一遍 ，那就是犹太教

“特选民族”；世界、针对 自身的罪恶；神圣的上帝作为“固执的理念”；罪恶作为苦难的唯一因果关系；所有非罪恶之物 只不过是虚假苦难。针对罪恶，有一种随时准备好的方便手段……

10 [180]

（277）

是不是这同一种对历史 的狂妄而虔诚的阐释方式（例如：为了证明教士习俗的有效性而采取的绝对伪造），对耶稣历史 的犹太-基督教的阐释者和叙述者也完全有效呢？——

保罗安排好的 ： a）为我们的罪而死；b）复活的意义

10 [181] (165)

（278）

基督教赖以构造自己的那种实在性，乃是少数派教徒的小小犹太家族 ，带有其温暖和柔情，带有其在整个罗马帝国前所未闻的而且也许不曾被理解的乐于助人、相互担保，带有其隐蔽的和蒙上谦恭外衣的“特选民”的骄傲，带有其毫无嫉妒的对占上风的、拥有荣耀和权力的一切东西的最内在的否定。把这一点认作权力 ，把这种心灵〈的〉状态认作感染性的、诱惑性的、对于异教徒来说也有传染力的——此乃保罗的天才 ： 充分利用潜在的能量宝藏，利用明智的幸福宝藏，用于一个“具有更自由的信仰的犹太教会”，充分利用处于外来统治之下的教区自我保存 方面的全部犹太教经验和高超技巧，也包括犹太教的煽动手段——他猜想这就是自己的使命了。他所发现的恰恰是

那个绝对非政治的、被撇在一旁的小人物种类：他们的自我维护和自我实现的艺术，在一部分德性中得到培育之后，表现了德性的唯一意义（“某个特定种类的人的保存和提高的手段”）

从小小的犹太教区里出现了爱的原则：那是一颗更加狂热的灵魂，它在这里，在谦恭和贫穷的灰烬中燃烧：所以它既不是希腊的，也不是印度的，更不是日耳曼的。保罗所创作的爱之赞歌不是什么基督教的东西，而是闪族式的永恒火焰的一种犹太式的熊熊燃烧。如果说基督教在心理学方面做了某种重要的事体，那就是在当时那些占上风的相当冷漠和相当高贵的种族那里提高了灵魂的温度；那就是发现了，通过一种温度的提高，最不幸的生命也能够变得丰富而异常珍贵……

显而易见，从统治阶层来说，是不可能发生这样一种转渡的：当时犹太教徒和基督教徒对自身采取了恶劣的态度，——而且，在恶劣态度下的灵魂的强壮和狂热，往往令人讨厌，几乎会激起厌恶之感。（——当我读《新约全书》时，就看到了这样一种恶劣态度。）为了感受到富有魅力的东西，人们就必须通过卑贱和窘困之态与这里所讲的低等民族类型相投合……这是一种考验，可检验人们体内是否具有某种古典趣味，人们是如何对待《新约全书》的（参看塔西佗[(166)]）：谁若没有反抗，谁若没有诚实而透彻地从中感受到*foeda* superstitio［卑鄙的迷信］的某种真相，人们为了不至于弄脏自己而撒手抛弃的某种东西，那么，他就弄不明白什么是古典的。人们必须像歌德那样去感受“苦难”——

10［182］

“救恩来自犹太人”——基督教的创立者如是说（《约翰福音》，第4章，第22行）。而人们竟信仰他了！！！

10［183］[(167)]

（279）

如果人们承认自己对于《新约全书》的第一印象：某种趣味恶劣、令人厌恶和令人反感的东西，一种伪君子的多愁善感，全然令人厌恶的浅薄象征；还有，隐匿角落和秘密结社的腐败风气：——人们就不会 表示同情了。彼拉多，伪善的法利赛人——

10 [184] (168)

（280）

关键不在于某物是否真实 ，而在于某物如何起作用 ——绝对缺乏理智上 〈的〉诚实性 。一切都是善的，谎言、诽谤、极其厚颜无耻的装扮，只要有助于提高那种温度，——直到人们"相信"——

一种正规训练，使人获得达到某种信仰的诱惑手段 ：对那些可能产生矛盾的领域的原则性蔑视 （——理性、哲学、智慧、怀疑、谨慎等领域）；一种对某个学说的厚颜无耻的赞扬和美化，这个学说不断引证的说法是：上帝就是这个学说的赋予者——使徒无足轻重——，在此没有什么可批评的，而只能信仰、采纳；接受这样一种救世学说，乃是极其特殊的恩典和恩惠；最深的感恩和谦恭就是人们得以接受这个学说的状态……

人们不断谋求的是那种怨恨，即这些低贱者感受到的对一切受尊重之物的怨恨：人们向这些低贱者描述这个学说，把它描述为反对世俗智慧、反对世俗权力的学说，这就诱使他们接受这个学说。它要说服形形色色的受排斥者和失败者，它对最不显眼和最谦恭屈从的人许诺了极乐、优越、特权；它煽动那些贫困、渺小、愚蠢的头脑走向一种荒唐的狂妄自大，就仿佛他们就是大地的意义和精华了——

再说一遍，对于这一切，人们不能给予足够深的蔑视：我们大可免了对这个学说的批判；只要看看它所动用的手段，就能知道人们该拿它怎么办了。在整个精神史上，没有比基督教更加无耻和更加露骨的谎言了，没有比基督教更加深思熟虑的卑劣行径了——然而——它与德性 达成了协议，它毫无廉耻地一味为了自己利用全部德性的迷惑

力 ……它与荒谬悖论的权力达成了协议，与古老文明对于胡椒和荒唐的需要达成了协议；它令人困惑，它使人愤慨，它煽动人们进行迫害和虐待，——

正是以这同一种深思熟虑的卑劣行径，犹太教士确立〈了〉自己的权力，犹太教会得以创立起来……

人们应当区分：1）“爱”这种狂热激情的暖意（依据一种热烈的感性基础）；2）基督教的绝对非高贵性

——不断夸张，饶舌

——缺乏冷静的智慧和讽刺（——没有出现任何糟糕的诙谐，更不消说良好的诙谐了）

——所有本能中的非军事性

——针对男性骄傲、感性、科学、艺术的教士式偏见。

10 [185]

（281）

在这本书中，绝对没有什么精神性的东西：“精神”本身唯作为误解而出〈现〉。

这种对立十分重要：“精神与肉体。”(169) 在这里，“精神”是在一种教士意义上被解释的

精神乃是激发生机者；肉体是无益的——《约翰福音》，第6章，第63行

10 [186]

连基督徒们 也做了这件事，就像犹太人以及被他们当作生存条件和革新的那个东西，用他们的大师之口说出这件事，并且因此装饰了后者的生活。同样地，他们把全部格言至理都交还给这位大师——：简言之，他们的实际生活和活动都被描述成一种服从，并且因此为了他们的宣传而得到辩护。

一切的关键何在，在保罗那里已经得出：那是不足挂齿的 。另一件事，就是从被他们视为神圣的东西中构造出一个圣徒类型。

整个“奇迹说”，也包括复活说，都是全体教徒自我美化的结果——教徒们相信，他们自己所具有的东西，也是他们的大师在更高程度上所具有的（或者说从 大师身上派生出他们的力量……）

10 [187]

下列说辞的深度卑鄙：“为了淫乱之故，男子当各有自己的妻子，女子也当各有自己的丈夫：释放胜过忍受发淫之苦。”《哥林多前书》，第7章，第2行 (170)

10 [188] (171)

（282）

基督徒们如何也可能成为“主人 ”。——

某个团体 （氏族、宗族、群体、教团）的本能中包含着一点，即：它感觉到自己赖以保存的那些状态和渴望本身就是宝贵的 ，比如驯服、互惠、照顾、适度、同情，——因此，凡妨碍或者违背这些状态和渴望的一切东西，都得受到抑制 。

同样地，在统治者 （无论是个体还是阶层）的本能中也包含着一点，即：他们要庇护和表彰那些德性，那些使臣服者变得方便可用 和恭顺听话的 德性（——那些状态和情绪，它们尽可能地与自己的状态和情绪相疏远）

群盲本能 与统治者本能 在赞扬一定量的特性和状态方面达到一致 ：但却出于不同的原因，前者出于直接的利己主义，而后者出于间接的利〈己主义〉。

主人种族之臣服 于基督教，根本上乃是下列认识的结果：基督教是一种群盲宗教 ，基督教教人顺从 ；简言之，基督徒比非基督徒更容易统治。时至今日，教皇还在用这样一种暗示建议中国皇帝接受基督教的宣传

此外，基督教理想的诱惑力也许能对那些热爱危险、冒险和冲突的人们发挥最强烈的影响；这些人无所不爱，在这一点上孤注一掷，但同时能够获得一种non plus ultra［极点、绝顶］的权力感。人们不妨想想神圣的特利莎[(172)]，处身于其兄弟们的英雄本能中间：——在那里，基督教表现为一种意志放纵、意志坚强的形式，表现为一种堂吉诃德的英雄主义行为……

10［189］[(173)]

（283）

保罗：一个鼓吹者放纵无羁的，甚至疯狂的虚荣心；带着一种精巧的聪明，后者决不承认他真正想要的是什么，以及这种自欺本能地运用的是什么，作为迷惑手段。低声下气地，偷偷地给出被选中状态的诱人毒药……

10［190］[(174)]

（284）

在佛教中充斥着这样一个思想："所有欲望，所有引发情绪和血气的东西，都会演变成行动"，——唯在这个意义上才告诫人们不行恶事。因为行动——它没有任何意义，行动附着于此在中：而所有此在（Dasein）都是毫无意义的。他们在恶中看到了力求达到某种非逻辑因素的动力：达到对那些手段的肯定，它们的目的是为人们所否定的。他们寻求一条通向非存在的道路，并且因此断然拒绝情绪方面的所有冲动。例如，不可报复！不可与人为敌！——在这里，厌世者的享乐主义提供了最高的价值尺度。对佛教徒最为疏远的，莫过于使徒保罗的犹太狂热：或许没有什么比虔信之人的这样一种紧张、热烈、不安更与佛教徒的本能相悖了，尤其是那种感性形式，即基督教以"爱"的名义把它神圣化了的感性形式。尽管如此，正是这些有教养的，甚至精神卓越的等级在佛〈教〉中找到了自己的如意算盘：一个

由于几百年之久的哲学家斗争而疲惫不堪的种族，却并不在所有文化之下，犹如那些从中产生了基督教的阶层……从根本上说，在佛教的理想中也出现了对善与恶的摆脱：其中也虚构了一种精巧的道德彼岸性，后者与完善境界的本质相合，〈其〉前提条件是：人们也只是暂时需要善行，仅仅是作为手段，——目的就是为了摆脱所有行动。

10 [191] (175)

（285）

我把基督教视为迄今为止存在过的最灾难性的诱惑欺骗，巨大的非神圣谎言：尽管有种种通常的伪装，我仍旧要从理想中提取基督教的后裔和萌芽，我要防止所有对基督教的半拉子的和似是而非的立场，——我不得不与基督教作战。

小人道德（Kleine-Leute-Moralität）成了事物的尺度：此乃文化迄今为止所具有的最令人恶心的蜕化。而这种 作为"上帝"的理想 岂能永远压在人类头上！！

10 [192] (176)

（286）

关于计划。

激进的虚无主义，如果〈关乎〉人们赞赏的最高价值，那就是这样一种信念：此在（Dasein）是绝对无法忍受的；还要加上这样一种认识：我们丝毫无权来设定一个彼岸或者一种事物的自在，说后者是"神性的"，是真正的道德。

这种认识乃是已经培养起来的"真诚性"（Wahrhaftigkeit）的结果：因而本身就是道德信仰的结果。

此乃二律背反：只消我们相信道德，我们就要谴责 此在。

悲观主义的逻辑臻于最后的 虚无主义：在此是什么在推动？——关于无价值状态、无意义状态 的概念：何以道德的评价隐藏在其他

高级价值背后?

——结论：道德的价值判断就是判决、否定，道德乃是对于求此在的意志的背弃……

问题：但什么是道德呢？(177)

10 [193]

（287）

异教的-基督教的

异教的，就是对自然的肯定，对于自然的清白无邪感，“自然性”

基督教的，就是对自然的否定，对于自然的无尊严感，反自然性

例如，彼得罗尼乌斯是“清白无邪的”；与这位幸运者相比，一个基督徒已经永远地失去了这种清白无邪。

可是，因为说到底，连基督教的地位也必定仅仅是一种自然状态，而又不能理解自己，所以，所谓“基督教的”，就意味着一种被提升为原则的心理〈学〉解释的伪币铸造……

10 [194]

（288）

“为道德而道德”——道德的非自然化过程的重要一步：道德本身表现为最终价值。在这个阶段上，道德本身弥漫了宗教：比如在犹太教中。同样也有这样一个阶段，这时候，道德又自行脱离宗教，而且对道德来说，任何一个上帝都是不够“道德的”：于是，道德就偏爱非人格的理想……此即现在的情形。

“为艺术而艺术”——这是一个同样危险的原则：人们借此把一个虚假的对立面带入事物之中，——结果就是一种对实在的诽谤（“理想化”而至于丑恶）。如果人们把一种理想与现实分离开来，那人们就会排斥现实，使之贫困化，对之进行诋毁。“为美而美”，“为真而真”，“为善而善”——此乃对于现实事物的恶的看法的三种形式。

——艺术 、认识 、道德 都是**手段：** 人们并没有认识到其中含有提高生命的意图，而是把它们联系于一种生命的对立面 ， 联系于"上帝 "，——仿佛是一个更高级的世界的启示，这个世界间或为此类启示所洞穿……

——"美 和丑 "、"真 和假 "、"善 与恶 "——这些区分 和对抗 显露出此在之条件和提高之条件，并非一般人类的此在条件和提高条件，而是无论何种坚固而持久的、与自己的对手相排斥的复合体的此在条件和提高条件。由此引发的战争 乃是根本所在：作为强化 孤立状态的隔离 手段……

10 [195]

（289）

斗争的结果： 战斗者力求把对手改造成自己的对立面 ， ——当然是在想象中

——他力求相信自己，直到他能够拥有对于"好东西"（guten Sache）的勇气（仿佛他就是好东西 ）： 就好像理性、趣味、德性都会被他的对手所制服似的……

——他所必需的信仰，作为最强大的防御手段和进攻手段，乃是一种对自身的信仰 ， 但这种信仰却会把自己误解为对上帝的信仰

——从来不去设想胜利的好处和用处，始终只是想着为胜利而胜利，也即"上帝的胜利"——

——每个处身于斗争中的小团体（甚至个体）都力求去说服自己："我们具有好趣味 、好判断以及为我们的德 性 "……斗争迫使他们有了这样一种自我估价 的夸张 ……

10 [196]

（290）

赞成悲观主义者的引论 ， ——同时也是反对 悲观主义者的引论……悲观主义者在今天并没有忍受我们此在的可疑性。对于这些

人，我无 话可说：他们能读报纸，能对恶劣的犹太人作出考虑。——关于绝对孤独的一句话：谁若没有用百分之一的激情和爱情来对待我，他就会对我充耳不闻……迄今为止，我一直都在艰难度日……

10 [197]

（291）

“要简单啊！”——错综复杂的、不可捉摸的肾脏检查机向我们提出的一个要求，它简直就是一种愚蠢……要自然啊！但如果人们恰恰是“非自然的”，那又如何呢……

10 [198]

（292）

“这样你们就不会作小孩状了”：我们离这种心理上的天真质朴有多远呵！

10 [199] **(178)**

（293）

心理学的前提：无知 和无文化 ，忘了任何羞耻的愚昧无知：大家设想一下雅典城中这样一些厚颜无耻的圣徒

：犹太人的“特选者本能 ”：他们毫无顾忌地以为自己拥有全部德性 ，并且把世界的剩余部分视为他们的对立面：心灵之卑鄙 的深刻标志

：完全缺乏现实的目标 ，缺乏现实的使命 ，为此人们就需要其他一些不同于伪君子品性的德性，——国家替他们做了这项工作 ：但这个厚颜无耻的民族仍在做此事，仿佛他们就不需要国家似的。

骗人的 对立面

“从肉身生的，就是肉身；从灵生的，就是灵”《约翰福音》，第5章，第6行

“尘世的”——“天国的”

真理 、光明、黑暗、审判：谁若做恶事，他就会仇恨光明，不会走向光明，意在使他的所作所为不受惩罚。而谁若行真理，他就会走向光明，使他的所作所为大白于天下……不过，所谓审判就是：光明进入世界之中了；而人热爱黑暗甚于光明。(179)

对未来的可怕滥用：

审判 乃是一个基督教思想，而不是 一个犹太教思想：它乃是所有暴动者的基本怨恨念头。

极度的不体面 ，人们以此来评判基督徒生活以外的所有生活：他们不满足于卑鄙地设想自己的真正敌人，他们一点也不需要对他们 之外的所有东西作一种总体诽谤……一个下流而狡诈的灵魂与神圣的狂妄自大最好地调和起来：最早的基督徒即是见证。

未来 ：他们就此狠狠地索取报酬 ……这是世间存在的最肮脏的精神种类 ：

基督的整个生活可以这样来描述：他帮助种种预言 得到权利，这就是说，他如此这般地行为，使得 预言获得了权利……

10 [200] (180)

(294)

《马太福音》，第5章，第46行：因为你们若单爱那爱你们的人，你们有什么赏赐呢？就是税吏不也是这样做的吗?

你们若单请你们弟兄的安，你们又有什么特殊呢？税吏不也是这样做的吗?

两个动机：赏赐和隔离

《马太福音》整个第6章都在运用这样一种美好的道德：要是你们是聪明的，你们就要小心，不可将你们的善行暴露在众人

面前。因为否则的话，你们就不能得天父的赏赐了。“——你父在暗中察看，必然报答你”。

第6章，第14行：因为你们不饶恕人的过犯，所以你们的天父也不会饶恕你们的过犯。

此处每一句话都道出对统治阶级的宗教实践的深刻敌意

这整个就是要归结为伪善、贪婪（第6章，第19行：“你们不要为自己积攒财宝在地上等等，你们不能又侍奉神，又侍奉玛门”[(181)]第6章，第24行）

“你们要先求神的国和神的义：这些东西都要加给你们了”[(182)]（即食物、衣物、全部生活必需品、全部照顾）：简直就是胡说八道 嘛！“无忧无虑过日子”——恰恰促成神的考验、信仰的考验（第30行：“神这样来装扮野地里的草，何妨你们呢？你们这些将信将疑的人哪！）

《马太福音》，第7章，第1行：“你们不要论断人，免得 你们被论断……你们用什么量器衡量人，人也必用什么量器衡量你们”

《路加福音》，第6章，第35行：你们倒要爱仇敌，也要善待他们，并要借给人不指望偿还：你们的赏赐就必大了，你们也必作至高者的儿子。

这整个无私道德 乃是一种针对法利赛人的怨恨。而犹太人则表现在：这种道德说到底也还被描述为有利可图的 ……

穷人 、饥饿者 、痛哭者 、受仇恨者 、受排斥者 、受恶意诽谤者的福音

——对门徒的勉励：当那日，你们要欢喜跳跃，因为你们在天上的赏赐是大的。他们的祖宗待先知也是这样。[(183)]（这是何种毫无节制的狂妄啊，竟要向这些可怜的无赖门徒暗示，他们可以感到自己有与先知同样的地位，因为他们具有一样的命运！——）

于是就诅咒富足的人、饱足的人、喜悦的人、有学问的人、受尊敬的人！（这些始终就是法利赛人："他们的祖宗待假先知也是这样"）

这是一种十足的市侩气，因为它的缘故，没有人需要从天而来进行道德说教，比如对税吏说"别再要求了，因为是已经定好的！"或者对武士说"不要对任何人施暴啊，也不要对任何人行不公"

这种僧侣式的不宽容

《马可福音》，第6章，第11行："何处的人不接待你们，不听你们，你们离开那里的时候，就把脚上的尘土跺下去，对他们作见证。我对你们说：实在的，最后审判时，所多玛和蛾摩拉(184)也比这样的城市更可忍受。"

于是人们设想这些可怜的无赖伪君子悄悄穿过乡村，口袋里揣着此类最终宣判的诅咒

要是不袒护其中受到攻击的一切，人们就读〈不〉了这本书：例如法利赛人和经师

还有，这些狂妄的诺言，例如《马可福音》，第9章，第1行："我实在告诉你们：站在这里的，有人在没尝死味以前，必要看见，神的国大有能力临到。"

《新约全书》由于其"因为"（Denns）而名誉扫地……

在牺牲精神和自我否定背后总是隐含着神圣的犹太人的自私自利：例如《马可福音》，第8章，第34行：

"若有人要跟从我，就当舍己，背起他的十字架，来跟从我。因为（——我们要注意《新约全书》中的那些"因为"——它们包含着它的反驳——）凡要救自己生命的，必丧掉生命；凡为我和福音丧掉生命的，必救了生命"。

一切都被伪造和败坏了：

作为惩罚的死亡；肉身；尘世；认识；作为赏赐的永恒生命

全部爱的行动、善行和心灵〈的〉细腻，作为特选者的狡诈，从异常丰富的酬劳方面来看的特选者

全部德性丧失了它们的“清白无邪”……

——对福音说教的反驳就在于它们的“因为”

“凡使这信我的一个小子跌倒的，倒不如把大磨石拴在这人的颈项上，扔在海里。”——耶稣说，《马可福音》，第5章，第42行。

倘若你的一只眼叫你跌倒，就去掉它。你只有一只眼进入神的国，因为你有两只眼，并且被抛入地狱之火里；在那里，虫是不死的，火是不灭的。《马可福音》，第5章，第47行

——一种对阉割术的要求；如何从相应的段落中得出来，《马太福音》，第5章，第28行：“凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与她奸淫了。若是你的右眼叫你跌倒，就剜出来丢掉。宁可失去百体中的一体，不叫全身丢在地狱里。”（第31行，他始终还停留在性欲章节和关于通奸的诡诈观点上：因为离婚已然是通奸了……）(185)

如果基督教只不过是一种聪明的自私自利，那么，把它清理掉就是一种更聪明的自私自利——

10 [201] (186)

（295）

此乃迄今为止世上存在过的最严重的自大狂种类：如果这些骗人的渺小的伪君子怪胎开始为自己主张“上帝”、“最后审判”、“真理”、“爱”、“智慧”、“神圣精神”之类的话语，并且借此使自己与“世俗”划清界限，如果这种人开始根据自身来颠倒价值，仿佛价值就是整个剩余部分的唯一意义、精华、尺度和分量，那么，人们就该为他们造好精神病院，而用不着做别的什么事了。说有人迫害了他们，这乃是具有伟大风格的古式愚蠢：人们因此是对他们小题大作了，从他们身上弄出了一种严肃。

这整个灾难的可能性基础在于：世上 早就有过一个类似的自大狂种类，即犹太 自大狂：一方面，犹太人与基督教犹太人之间形成了鸿沟，而且基督教犹太人只有通过犹太人才能获得此在权利 (187)，自此以后，基督教犹太人就不得不 再次运用犹太人本能所发明出来的自我保存程序，而且把它用在一种向自我保存的最后提升过程中——；另一方面，为了给希腊人和罗马人提供一种道德狂热 ，并且予以美化，古希腊的道德哲学已经竭尽全力了……柏拉图，通向腐败的一大过渡，他首先误解了道德的本性，把道德视为意义、目的———，他已然用自己关于善 的概念废黜了希腊诸神，他已然有了犹太式的虚伪了（——在埃及？）

10 [202] (188)

（296）

“自在之物”（Ding an sich）乃是荒谬的。如果我撇开一个事物的所有关系、所有“特性”、所有“活动”，那也就不会有这个事物剩下来了：因为物性只是由我们虚构出来 的，出于逻辑的需要，也就是说，目的是为了进行描述和互相理解，而不是 ——— （为了把那些关〈系〉、特性、活动的多样性联结起来）

10 [203] (189)

（297）

有鉴于某个上帝 ，近代人多半在一种不断增长的对这个上帝的道德化过程 中施展自己的理想化力量——这意味着什么呢？没什么好事，而是人〈类〉力量的一种缩减——

因为就本身来说，反面情形或许是可能的：而且确实有这方面的征兆。上帝，被认为已经摆脱了道德的存在，把整个丰富的生命对立面逼入自身之中，并且在神性的痛苦中对它们进行解救 、辩护 ：——上帝作为彼岸，“善与恶”这种可怜的二流子道德的顶头上司。

这同一种人，他只愿意有“好天气”，他也只希望做“善人”，根本上就是想要有好性格，——至少是不断增长的善的统治地位。恰恰相反地，带着一双优越的眼睛，人们倒是希望那越来越大的恶的统治地位，人对于狭隘的和可怕的道德束缚的不断摆脱，力量的增长，目的是为了能够利用〈这种〉最伟大的自然威力、情绪冲动……

10 [204] (190)

(298)

尽管人们对理〈智的〉清洁性的要求还是十分微薄的，但人们仍阻止不了在接触《新约全书》时感受到某种无法言传的厌恶：因为最无资格者要求参与决定大问题，他们这种肮脏而放纵的狂妄，其实就是他们对此类大事的裁决要求，超出了任何尺度。《新约全书》以无耻的轻佻态度来谈论那些难以达到的问题，诸如生命、世界、上帝、生命的目的，仿佛它们并不是什么问题，而干脆就是这些小小的伪君子都知道 的事情

10 [205] (191)

(299)

主张和断言我们根本不知道的事物整体的此在 （*Dasein*），准确地讲是因为这个主张含有一个优势，即可以对事物一无所知。这乃是康德的一种幼稚病，是满足需要——也即道德形而上学需要——的结果。

10 [206] (192)

(300)

道德的非宽容性 是人类软弱 的一个表达：人害怕自己的“非道德性”，他必须否定 自己最强大的欲望，因为他还不知道如何利用它们……大地上最富庶的地带就这样处于最长久的荒芜状态：——那种能够在这里作主人的力量付诸阙如……

(1) 相应的手稿编号为：W II 2。——译注

(2) 关于一本诗集？参看《瓦格纳事件》，第2节。——编注

(3) 原文为意大利文。——译注

(4) 斯蒂夫特（Adalbert Stifter，1805—1868）：奥地利小说家。著有长篇小说《晚来的夏天》、《维第科》等；戈特弗里德·凯勒（Gottfried Keller，1819—1890）：瑞士德语作家。著有长篇小说《绿衣亨利》、《诗歌集》等。——译注

(5) 1888年夏修订。——编注

(6) 1888年夏修订；第一稿：每一种理想都是一种关于爱和恨的培养，但也是关于尊重和蔑视的培养。在这里，恨和蔑视要么是反应性理想的primum mobile［第一推动力］（恰如在所有怨恨理想那里），要么是一种根据自己的爱和尊重的感情对自身以及自己的"积极理想主义"方式的反射。在第一种情形下，可能有大量伪善，例如根据罪恶（而非根据罪人……）的恨。——编注

(7) 1888年夏修订。——编注

(8) 本段文字之第一稿：在此重要的是，那些业绩是与痛苦的情感相联系的（对蕴含在任何业绩之本质中的阻力的克服），而这些痛苦的情感必须通过Censur［审查、检查］才得以熟习，不仅作为必然的，而且作为富有价值的（因而在一种更高意义上快乐的）：问题："人们如何把某种不快的东西变成一种善？看作力量、权力、优势的证据。作为我们听从和效力于某项法律的证据。作为我们的集体精神、同胞意识、家庭意识的证据，我们的"人道化"、"利他主义"、"英雄主义"的证据。——编注

(9) 参看《偶像的黄昏》，概述，第29节。——编注

(10) 参看15［27］；《偶像的黄昏》，"德国人缺乏什么？"，第5节。——编注

(11) 参看伊曼努尔·海尔曼：《文化与自然》，柏林，1887年，第83页，尼采藏书。——编注

(12) 参看11［54］。——编注

(13) 参看E．海尔曼：《文化与自然》，柏林，1887年，第74—75页，第85页。——编注

(14) 参看E．海尔曼：《文化与自然》，柏林，1887年，第86页。——编注

(15) 尼采在此似乎意指人类（作为管理机器中的一个齿轮）的一种适应服从的和千篇一律的存在方式。——译注

(16) 1888年夏修订。——编注

(17) 1888年夏修订。——编注

(18) 1888年夏修订；第一稿：对于偶然、不确定、突发事件的恐惧 / ——人们把它们设想为各种权力，对此有一种合约，是人们能够先行施加影响的合约。 / ——人们断言这些恶事和害处只是表面的、虚假的：人们把偶然、不确定、突发事件的结果解释为善意的，无论是为了维护公正，还是作为通向改善、虔诚、幸福的道路…… / ——人们把坏事阐释为"应得的"：人们为坏事辩护 / ——人们与坏事作斗争，或者人们屈服于坏事：道德的和宗教的阐释也还是一种屈服形式。 / ——相信恶中有善的方面，一种主要的镇静剂 / 随着人〈类〉越来越丧失掉对偶然、不确定、突发事件的恐惧（也即说，人类越是学会了证明，人类越是先发制人并且能够相信必然性），则任何屈服形式、任何道德的和宗教的"对祸恶的辩护"对人类来说就越是变得多余了。可以设想一种状态，在其中，巨大的安全感和规则的单调感如此强烈地进入意识之中，以至于对偶然、不确定、突发事件的乐趣作为痒痒的刺激突现出来：高度文明同时也是强者的征兆。 / 人类现在再也不需要一种"对祸恶的辩护"了，他径直反对这种"辩护"，并且要完全彻底地享受祸恶，把它当作毫无意义的祸恶。如果说人类从前不得不有一个上帝，那么，现在令他欣喜的则是一种世界秩序，在其中，偶然、恐怖、模糊、诱惑成为本质性的。在这样一个状态中，需要一种"辩护"的恰恰是善，也就是说，善必须有一种凶恶的和危险的基本思想，或者说，必定在自身中包含着一种大愚蠢：于是就还讨人喜欢。动物性这时不再激起残暴；一种富有才智的和幸运的傲慢自负，犹如在佩特罗尼乌斯那里。人类变得十分强大，足以对一种上帝信仰感到羞愧。在正派性之维护的原因方面，人类偏爱那些原因，即在其中设定了一种狡诈、利欲、权力欲的原因。强者的悲观主义终结于一种神义论（Theodicee），亦即一种对世界的绝对肯定，为的是人们从前借以否定世界的那些原因：而且就如此这般地构想了这个世界，即一种已经达到的最高理想……。——编注

(19) 1888年夏修订。——编注

(20) 1888年夏修订。——编注

(21) 限制（Einschränkung）] 《权力意志》第二版误为"辩解"（Einschuldigung）。——编注

(22) 与11［54］相联系。——编注

(23) 被尼采本人划掉了。——编注

(24) 此句似未完。——译注

(25) 参看《狄奥尼索斯颂歌》，"关于最富有者的贫困"。——编注

(26) 被尼采本人划掉了；参看《瓦格纳事件》，第3节。——编注

(27) 唐豪舍（Tannhäuser）：德国传说中的流浪骑士，瓦格纳同名歌剧的主角。——译注

(28) 德国地名。——译注

(29) 沃尔夫拉姆·冯·埃申巴赫（Wolfram von Eschenbach，约1170—1220）：德国诗人，著有三部骑士史诗《帕西法尔》、《维利哈尔姆》、《蒂图艾尔》。——译注

(30) 参看《瓦格纳事件》，第2节。——编注

(31) 1888年夏修订。——编注

(32) 一种……羞耻心（pudeurs）］参看《偶像的黄昏》，格言第16条。——编注

(33) 原文为法文。——译注

(34) 走向……来说］参看9［68］。——编注

(35) 引文出处不明。——编注

(36) 阿尔弗雷德·德·缪塞（Alfred de Musset，1810—1857）：法国作家。著有长篇自传小说《一个世纪儿的忏悔》，诗集《西班牙和意大利的故事》，长诗《罗拉》、《夜歌》等。——译注

(37) 1888年夏修订；参看《偶像的黄昏》，概述，第45节。——编注

(38) 一旦……拉倒］1888年夏增补。——编注

(39) 特质］之后划掉以下文字：假如人们不是根据其他（愿望）理论家胆怯的女性尺度来衡量男子气概。——编注

(40) 圣弗朗索瓦·德·波勒（Francois de Paule，1416—1507）：意大利修士，天主教托钵修会之一小兄弟会的创始人。——译注

(41) 结尾被划掉如下文字：甚至可能以erectio［直立、树立］和ejaculatio［发射、投掷］。——编注

(42) 弗洛朗·嘉当·当古（Florent Carton Dancourt，1661—1725）：法国戏剧家。阿林·勒内·勒萨热（Alain René Lesage，1668—1747）：法国讽刺作家。让-弗朗西斯·勒尼亚尔（1655—1709）：法国喜剧大师。——译注

(43) 宫廷教士］影射反犹太主义宫廷教士阿道夫·施托克（Adolf Stöcker）。——编注

(44) 后三段在《权力意志》第二版第88条中被删掉了。——编注

(45) 参看《偶像的黄昏》，概述，第46节。——编注

(46) 原文为法文。——译注

(47) 参看《偶像的黄昏》，“德国人缺乏什么”，第2节。——编注

(48) 越来越深……］之后划掉以下文字：低级的、迟钝的、可耻的信念是群盲的蜕化；凶恶的、放纵的、野兽的本能是非群居生物的蜕化。——编注

(49) 关于勃兰兑斯1888年1月11日和3月7日的信。——编注

(50) 参看《敌基督者》，第46节。——编注

(51) 此段在《权力意志》第二版第250节中被删掉了。——编注

(52) Idealismus，也可译"唯心主义"。——译注

(53) 参看《敌基督者》，第44节。——编注

(54) 火炉（Feuer-Herd）］来自"肉欲之源"（Herd der Wollust）。——编注

(55) 参看10［66］。——编注

(56) 原文为法文。——译注

(57) 塔列朗（Charles Maurice de Talleyrand-Périgord，1754—1838）：法国外交大臣。著有《回忆录》等。——译注

(58) 宫廷教士］影射阿道夫·施托克。——编注

(59) 1888年夏修订。——编注

(60) 此段参看10［66］。——编注

(61) 1888年夏修订。——编注

(62) 此段在《权力意志》第二版第205条中被删掉了。——编注

(63) 凡不能……更强壮］参看《偶像的黄昏》，格言第8条。——编注

(64) 但此乃"现代婚姻"］1888年夏增补。——编注

(65) 此处D．O．即Deus omnipotens［万能的上帝］。——译注

(66) 1888年夏修订；参看10［181］。——编注

(67) 参看10［69］。——编注

(68) 1888年夏修订；被尼采划掉了。——编注

(69) 我们非道德论者……极端的人……］第一稿：在今天，我们非道德论者是为了取胜而不需要谎言的唯一力量。一种强大的诱惑为我们而战，这也许是世间最强大的诱惑了——真理的诱惑……真理吗？是谁把这个词塞进了我的喉咙里？但我又把它吐了出来；不过，我算是羞辱了它：不，我们也不需要这个美好的盟友，没有真理，我们照样会获得权力，走向胜利。不可战胜的魔术师，他允许我们在没有谎言也没有真理的情况下期待胜利，这乃是最高的魔术师 了，极端的魔术师：我们非道德论者——今天我们是极端的人 吗？——编注

(70) 1888年夏修订。——编注

(71) 此前二段之第一稿：基督教的禁欲主义乃是某种局部化的东西：即便在基〈督教〉之前也有禁欲者，——基督教之后亦然，禁欲主义都在那里生长了。忧郁症的 基督教，良知的动物式折磨，同样仅仅归属于那片土壤，即基督教赖以播种的

土壤；一种宗教，在殊为不同的文化与野蛮、健康与病态层面上传布，往往显示出一种全新的面貌。——编注

(72) 在《权力意志》第二版第321条中被任意编排了。——编注

(73) 此处用了英国哲学家弗兰西斯·培根（Francis Bacon，1561—1626）的别名Bako von Verulam。——译注

(74) 此段中的引文引自叔本华：《作为意志和表象的世界》，第2卷，第451页；参看KSA，第8卷，5［83］。——编注

(75) 叔本华：《作为意志和表象的世界》，第1卷，第36节；第2卷，第31章。——编注

(76) 在《权力意志》第一版和第二版中被删掉了。——编注

(77) 叔本华：《补遗》，第2卷，第323页。——编注

(78) 1888年夏修订。——编注

(79) 1888年夏修订。——编注

(80) 平庸者（den Mittelmäβigen）］在《权力意志》第二版中误为"许多人"（vielen Menschen）。——编注

(81) 1888年夏修订。——编注

(82) 我们又敢于……音乐家］第一稿：我们又是抒情的、荒谬的、混杂的、感性的和神秘的了，简言之，是音乐的……直到禁欲者的感觉主义……。——编注

(83) 被尼采划掉了，参看《偶像的黄昏》，格言第36条。——编注

(84) 1888年夏修订。——编注

(85) 譬如……弄出别的花样来］参看《偶像的黄昏》，格言第36条。——编注

(86) 1888年夏修订。——编注

(87) 1888年夏修订。——编注

(88) 1888年夏修订。——编注

(89) 结尾被划掉了：（用德语来讲而且还是基督教的！）。——编注

(90) 在《权力意志》第二版第837条中被任意编排了。——编注

(91) 1888年夏修订。——编注

(92) 1888年夏修订。——编注

(93) 1888年夏修订。——编注

(94) 此处中译文未能显明德语动词"忍受"（leiden）与动词"同情"（mit leiden）和名词"同情"（Mitleid）之间的字面和意义联系。——译注

(95) 边沁（Jeremy Bentham，1748—1832）：英国伦理学家、法学家，功利主义主要代表。著有《道德与立法原则》、《义务论或道德科学》等。——译注

(96) 指法国作家、批评家圣伯夫的《波尔-罗雅尔修道院史》（1840—1859，五卷本）。——译注

(97) 参看21［1］及编注。——译注

(98) 1888年夏修订。——编注

(99) 阿米埃尔（Henri Amiel，1821—1881）：瑞士作家、哲学家。主要作品《私人日记》传达出怀疑主义、悲观主义情绪。——译注

(100) 1888年夏修订。——编注

(101) 德性的增长……为伍了］被尼采用铅笔划掉了。——编注

(102) 1888年夏修订。——编注

(103) 对自我的仇恨的反面……］暗示尼采经常引用的帕斯卡尔的话："自我总是可憎的"（le moi est toujours haïssable）。——编注

(104) 发表于大八开本版第14卷，第411、1079条，也就是说，未纳入"典范本"《权力意志》第二版中，相反，《权力意志》第一版则给出这则由尼采编号和分类的残篇。——编注

(105) 1888年夏修订。——编注

(106) 德语原文为das ewige Heile，或译"永恒的解脱"、"永生"。——译注

(107) 1888年夏修订。——编注

(108) 帕斯卡尔……第162页］引文据帕斯卡尔：《思想、残篇与书信集》，莱比锡，1865年，尼采藏书。——编注

(109) 参看J．韦尔豪森：《随笔与试作》，柏林，1887年，第3卷，第114页，尼采藏书。——编注

(110) 韦尔豪森：《随笔》，第113—114页，第111页。——编注

(111) 上下文不明，但可参看9［164］。——编注

(112) 1888年夏修订。——编注

(113) 1888年夏修订；《权力意志》第二版第211条给出了第一稿，不过是以不准确的方式；第一稿原稿如下：在极其狭隘、极其抽象的和极其非政治的社会里面，一种基督教的思想方式是有意义的，——在秘密结社中。一个基督教国家，一种基督教政治，乃是一种无耻，一种谎言，也许就像一种基督教的统帅，后者最终把一个"乌合之众的上帝"当作总参谋长来看待。甚至教皇统治也从来不能弄出一种基督教政治……而且，如果说宗教改革家们从事政治活动，比如路德，那么，我们也知道，他们乃是马基雅弗里的信徒，恰恰就像无论何种非道德论者或者专制统治者一样。——编注

(114) 1888年夏修订。——编注

(115) 1888年夏修订。——编注

(116) 参看《偶像的黄昏》，概述，第28节。——编注

(117) 1888年夏修订。——编注

(118) 参看《偶像的黄昏》，格言第29、37、38、40条。——编注

(119) 此处中译文未能充分显示动词"咬（人）"（beißen）与"良心的谴责"（Gewissensbisse）之间的字面联系。——译注

(120) 参看9［188］；《偶像的黄昏》，格言第26条。——编注

(121) 1888年夏修订。——编注

(122) 参看10［145］。——编注

(123) 幼稚啊！……miraculum［奇迹］！］在《权力意志》第二版中被错误地删掉了。——编注

(124) 此乃叔本华……也必须有启示］原为：（——通过让理智背弃自己的使命，叔本华为自己提供了通向这样一种大胆假设的道路……——而且实际上，叔本华似乎把一种简单的虚无设定为终极愿望了。——或许对于虚无，也存在着某种积极的表达……）。——编注

(125) 1888年夏修订。——编注

(126) 1888年夏修订。——编注

(127) 疑为Transcendenz的误植。——译注

(128) 1888年夏修订。——编注

(129) 经尼采修改，后来被划掉了（1887年秋）。——编注

(130) 瓦格纳作于1845年的浪漫歌剧。——译注

(131) 此句原文为意大利文：come si dorme con questa musica！。——译注

(132) 参看《偶像的黄昏》，概述，第39节。——编注

(133) die Natur，或译"天性"、"本性"，我们有时在译文中处理为"自然天性"。——译注

(134) 1888年夏修订；《权力意志》第二版第204条混合了两个稿本。——编注

(135) 《马太福音》，第5章，第43行。——译注

(136) 阉割主义者（Castratist）］原为："理想主义者"（Idealist）。——编注

(137) 塔希提岛（Tahiti）：太平洋上一岛屿。——译注

(138) 佛教之所以……仇恨情绪上］原为：这种敌对的最温和形式无疑是第一批基督徒的形式：也许他们所作的劳动无非是解除和弱化仇恨情绪。大八开本版（《权力意志》第二版第204条）。——编注

(139) 反对怨恨……圣徒］原为：反对怨恨的斗争：几乎是佛教徒的主要任务。自我解脱，但毫无憎恨之心：这诚然是以一片非常驯服和平静的大海为前提

的，以至于大海上的波浪不再“激荡”——圣徒……大海的一种安然寂静。——编注

(140) 显然指涉笛卡尔的原理：“我思故我在”（ego cogito ergo sum）。——译注

(141) 参看司汤达：《拿破仑传》，序言，第XV页：“我心中有一种近乎本能的信念，那就是：一切权贵说话时都在撒谎，写作时更是如此”；也可参看11［33］。——编注

(142) 参看20［152］。——编注

(143) 参看20［151］。——编注

(144) 参看20［153］。——编注

(145) 参看《偶像的黄昏》，概述，第5节。——编注

(146) 应指英国女作家乔治·爱略特（George Eliot，1819—1880）。——译注

(147) 基督教预先假定……评判］原为：基督教的上帝乃是发号施令的上帝；基督教的道德乃是一种命令：倘若没有上帝人也可以认识善与恶，那就不需要任何一个上帝了。——编注

(148) 1888年夏修订。——编注

(149) 1888年夏修订；以十分不确和任意的方式刊于《权力意志》第二版第916条中。——编注

(150) 参看《偶像的黄昏》，“四大谬误”，第6节。——编注

(151) 1888年夏修订。——编注

(152) 1888年夏修订。——编注

(153) 1888年夏修订。——编注

(154) 1888年夏修订。——编注

(155) 居约（Jean Marie Guyau，1854—1888）：法国哲学家。著有《一个哲学家的诗》、《从社会学的观点看艺术》、《未来无宗教说》等。——译注

(156) 富耶（Alfred Fouillée，1838—1912）：法国哲学家、心理学家和社会学家。著有《观念力心理学》、《观念力伦理学》、《观念力进化论》等。——译注

(157) 1888年夏修订。——编注

(158) 后被划掉以下文字：而另一方面又成了最受渴望的理想：后者取决于什么呢？——编注

(159) 1888年夏修订。——编注

(160) 伯里克利（Perikles，约前495—前429）：古雅典民主派领导人、政治家，曾积极推进雅典的民主政治。——译注

(161) 萨伏那洛拉（Girolamo Savonarola，1452—1498）：中世纪后期意大利宗教改革家，多明我会会士。以异端罪被判火刑处死。——译注

(162) 1888年夏修订。——编注

(163) 参看《敌基督者》，第45节。——编注

(164) 此节《圣经》中译文参看《新旧约全书》，中国基督教协会，南京，1994年，新约部分，第184页以下。译文略有改动。——译注

(165) 1888年夏修订。——编注

(166) 塔西佗（Publius Cornelius Tacitus，约55—约120）：古罗马历史学家、政治家、文学家。主要著作有《编年史》、《历史》、《日耳曼尼亚志》等。——译注

(167) 在《权力意志》第一版和第二版中被删掉了。——编注

(168) 刊于《权力意志》第二版第172条中，有删节。——编注

(169) 或译为"灵与肉"。——译注

(170) 此处据原文译出。现有中译本译作："但要免淫乱的事，男子当各有自己的妻子，女子也当各有自己的丈夫。"参看《新旧约全书》，中国基督教协会，南京，1994年，新约部分，第188页。——译注

(171) 1888年夏修订。——编注

(172) 特利莎（Theresa），应指奥地利女皇玛丽亚·特利莎（Maria Theresa，1717—1780），即位时导致奥地利王位继承战争；后为夺回西里西亚，与法、俄结盟，导致奥、普、俄、瑞、法七年战争。——译注

(173) 1888年夏修订。——编注

(174) 1888年夏修订。——编注

(175) 1888年夏修订。——编注

(176) 在《权力意志》第二版中被任意肢解为第3、6、11条。——编注

(177) 此行在《权力意志》第二版中被删掉了。——编注

(178) 1888年夏修订。——编注

(179) 此段参看《约翰福音》，第3章，第20—21行，第19行。——编注

(180) 1888年夏修订；引文也引自《马太福音》，第6章，第18、33行；《路加福音》，第6章，第23行；第3章，第13—14行；《马可福音》，第8章，第35行。——编注

(181) 玛门（Mammon）：意为"财利"。——译注

(182) 《马太福音》，第6章，第33行。——译注

(183) 《路加福音》，第6章，第23行。——译注

(184) 所多玛（Sodom）和蛾摩拉（Gomorra）：亚伯拉罕时的两座城名。因其居民一味行淫，罪孽深重，上帝从天降火烧了两城。可参看《创世记》第18—19章。——译注

(185) 《马太福音》，第5章，第32行："只是我告诉你们：凡休妻的，若不是为淫乱的缘故，就是叫她作淫妇了。人若娶这被休的妇人，也是犯奸淫了。"中译文参看《新旧约全书》，中国基督教协会，南京，1994年，新约部分，第5页。——译注

(186) 1888年夏修订。——编注

(187) 而且基督教……此在权利］在《权力意志》第二版第202条中被删掉了。——编注

(188) 1888年夏修订。——编注

(189) 1888年夏修订；参看10［164］。——编注

(190) 1888年夏修订。——编注

(191) 1888年夏修订。——编注

(192) 1888年夏修订。——编注

前　　言

考订研究版《尼采全集》第13卷包含尼采自1885年秋至1889年1月初的残篇遗稿之第2部分。它相当于考订版《尼采全集》下列卷本的内容：第8部分第2卷第249—455页（柏林，1970年）、第8部分第3卷第3—461页（柏林／纽约，1972年），因此即包含着尼采作于1887年11月至1889年1月的残篇。有关尼采上述时期遗稿的重要性，第12卷的"前言"已作了说明。

本卷结尾处译出的"编后记"乃乔尔乔·科利[(1)]为意大利文版尼采1885年秋至1889年初残篇遗稿所撰（出版于1975年、1971年和1974年，阿德菲出版社，米兰）。

马志诺·蒙提那里

---

(1) 乔尔乔·科利（Giorgio Colli）：科利版《尼采全集》主编。——译注

[11．1887年11月至1888年3月] (1)

1887年11月24日于尼斯 (2)

11 [1] (3)

（301）

凡人们得不到的东西，人们不应苛求自己。人们得问一问自己：是想走在前面 呢？还是想为自己而行进 ？在前一种情形下，人们充其量只能成为一位牧人，这是庸众的迫切要求。在后一种情形下，人们必须能够另一番作为——能够 自发地为自己而行进，必须能够 另辟蹊径。在这两种情形中，人们都必须做到与众不同；而人们能够做到其中一件事，就不该想望另一件了。

11 [2] (4)

（302）

对人迁就凑合，热情好客：此乃大度的行为，但并不高贵。在许多遮掩的窗户和锁闭的店铺上，人们却能够认识一些高贵好客的心灵：因为他们起码空出了最佳的 房间，他们期待着来客，不 必迁就凑合的来客……

11 [3]

（303）

人们成为艺术家是有代价的：人们把所有非艺术家所谓的“形式”感受为“内容”、“事物本身”。这样一来，这些人当然就归入一个颠倒

了的世界： 因为现在，在这些人看来，内容成了某种纯粹形式的东西，——包括我们的生活。

11 [4]

有一封书信让我想起德国青年，那些头上长角的西格弗里德[(5)]和其他瓦格纳信徒。佩服啊，德国人的知足常乐！在北德有一些谦逊的知识分子，甚至《十字架报》（*Kreuzzeitung*）的才智也让他们心满意得了。一位局外人或许有时也会起疑心：这个年轻帝国充满对殖民地和拥有土地的丰富非洲的渴望，是不是在不知不觉中也已经吞并了那两个著名的棕黑色岛屿，合恩岛[(6)]和婆罗洲[(7)]……

11 [5]

如果人们是那种哲学家，与过去的哲学家毫无二致，那么人们就不能正确地洞察过去和将来之物：——人们只看到存在者。但是，因为并没有什么存在者，所以，留给这位哲学家的就只有想象了，以之作为他的"世界"。

11 [6] [(8)]

如果人们总是寻根究底，人们就会毁灭。

11 [7]

两个春天之间的一条毛虫，已然长了小小的翅膀：———

11 [8]

"一种追求更佳的动力"——乃"下台"的公式。

11 [9] [(9)]

圣伯夫：毫无男人味；充满一种对一切男子气的虚假仇恨：他到处闲荡、胆怯、好奇、无聊、造谣中伤，——压根儿就是一妇人，具有女人的报复欲和女人的感性（——后者把他扣留在寺院和神秘主义的其他温床附近，有时甚至接近于圣西门[(10)]主义者了）。此外他还是一个真正的诽谤天才，手段极其丰富多样，举例说，能够以致命的方式吹捧 某人；不无一种优雅的演奏高手的热心肠，总是想在某个合适的地方，也就是在有所畏惧的形形色色的听众面前，把他的技艺好好炫耀一番。当然啰，他也会在背后报复他的听众，偷偷地、狭隘地、肮脏地；一切注定高贵的人们一定会在特殊情况下为此而忏悔，因为他们具有对自身的敬畏，——而他却决没有 这种敬畏感！光是男子气、高傲、整体性、自信之类的东西，就已经激怒了他，使他颤抖而躁动不安。——现在，按照法兰西精神的尺度和需要来看，他就是一位体面的（comme il faut）心理学家 了；而法兰西精神是那么迟迈、病态、好奇，与他一样喜欢探听、贪得无厌；和他一样到处打听秘密；本能地力求从私底下结识他人，与狗类相互间的做法没有多少差别（的确，狗也以自己的方式成为心理学家）。他在根本上说是粗俗的，与卢梭的本能相类，因此 是浪漫主义者——因为在一切浪漫主义中，群盲们都是嘟囔着要求"高贵"的；他是革命性的，但由于畏惧而一直勉强抑制着自己。在一切强大的事物面前（舆论、学院、宫廷，甚至波尔一罗雅尔修道院），他没有了自由。他彻头彻尾地厌倦了自己，有时甚至不相信自己有活着的权利；一个从青年时代起就挥霍自己的家伙，他自己也感到 挥霍了自己，变得越来越瘦弱和衰老。只是出于怯懦，这个人 终于还活下来，日复一日地苟延着；这个人 对人和物的一切伟大之处都心生怨恨，痛恨一切相信自己者，因为遗憾的是，对诗人和半雌雄来说，这就已经足以把伟大感受为权力 了；这个人就像那条著名的蠕虫一样不断地蜷缩起来，因为他感到自己总是受到了某个伟大的东西的践踏。作为没有标准、没有脊梁和支柱的批评家，他对于各色各样的事物总有一番世界主义的放荡者

（libertin）的鼓噪，但本身又没有勇气去承认 自己放荡（libertinage），因而屈从于某种不确定的古典主义。作为没有哲学和目光之强力 的历史学家，他本能地拒绝在一切大事情上下判断 的任务，并且端出一副客观性 的面具（——与此一体的是最后一个法兰西帝国拥有过的最糟糕模式）；而在那些细小琐事上——这是多么蹩脚啊——，他却有着一种精致而充分发挥的鉴赏力，而且真的有直面自身的勇气 、对于自身的兴趣 （——在这方面，他与巴那斯派（Parnassiens）[(11)]诗人们相接近，他们与他一样都表现出一种现代的自我蔑视、自我抛弃的最精致和最纯粹的形式）。“圣伯夫有一次见到了头一个皇帝。那是在布劳涅森林里：他正在撒尿。是不是可以说，他一直就是以这个姿势来观察和判断伟人们的呢？”（《龚古尔日志》，第2卷，第239页）[(12)]——他的恶毒敌人龚古尔兄弟[(13)]如是说。

11 [10]

颓废类型 。
浪漫主义者
“自由精神 ”圣伯夫
演员 。
虚无主义者 。
艺术家 。
野蛮者
敏感者 。

11 [11]

在爱情中，唯一的胜利就是逃跑。[(14)]——拿破仑

11 [12]

canis reversus ad vomitum suum［狗会转过身去吃自己的呕吐物］[15]

11［13］[16]

哲学家们不是为了相互爱戴而生的。群鹰不在田野中飞翔。得把这地方留给松鸡、留给椋鸟……在高空翱翔，长着利爪，这就是伟大天才的命运。[17]——加利亚尼

11［14］

偶然性乃命运之父，也常常是德性之继父。——加利亚尼[18]

11［15］[19]

（既无爱情又无诸神；正是这双重的恶把我们杀戮。叙利·普吕多姆[20]。）[21]

11［16］[22]

在乔治·爱略特这位乡村小女子的所有道德说教背后，我总是听到一切文坛女新手那种激动的声音："我审视自己、我阅读自己，我对自己心醉神迷，并且说：我有这等才气，可能吗？……"[23]

11［17］

报纸的vomitus matutinus［早晨呕吐物］

11［18］

si hortum cum bibliotheca habes，nihil deerit［若有一座花园和一室藏书，我就别无所求矣］。[24]西塞罗。

11［19］[25]

notum quid foemina furens［知道一个狂怒的女人］。[26]维吉尔[27]《伊尼特》，第6行

11［20］[28]

“一个快乐的怪物也胜于〈一个令人厌烦的感伤者〉”[29]

11［21］

人类如何使自己成为不朽（《地狱篇》，第15歌，第85行）[30]

11［22］[31]

“我自己造就了自己”，[32]我就像洛卜·德·维加[33]戏剧里那个老头一样微笑着说。因为我实在再也不知道自己现在多大年纪，还将活多久……

11［23］[34]

——即使这样，人们也还有充分的理由感到满足和感恩，哪怕只是以那个年老的调情者的方式，那个tamquam re bene gesta［犹如大功告成后］与恋人幽会后回家的老调情者。他以一个圣徒的温良对自己说：Ut desint vires，tamen est laudanda *voluptas*［即便力有不逮，也要赞美快乐］。

11［24］[35]

（305）

乔治·桑。我读了《旅行者书信》的第一封：与卢梭所著的一切一样，根本上都是错误的，都是道德主义的欺骗，就如同她本身一样，这位“女艺术家”。我受不了这种花哨的裱糊布风格，同样受不了粗俗之人对“高贵的”激情、英雄气概和英雄思想的这样一种激动野心。在写这些书信时想必她是多么的冷酷，就如同维克多·雨果、巴尔扎克，如同一切真正的浪漫主义者。而她是多么沾沾自喜地在那

里，这位多产的胖母牛，与卢梭本人一样，带有某种德国味，不过只是在一切法兰西趣味和精神结束后才可能 有一点德国味……然后，埃纳斯特·勒南却对她爱慕有加……

11 [25]

（306）

那些成就命运的人们，那些通过承担自身而承荷命运的人们，所有那些英雄般的 负重者：他们多么愿意让自己休息一下啊！他们多么渴望具有强壮的心脏和颈背，以便至少一时半刻能解脱压逼他们的重负！而他们的渴望是多么徒劳！他们期待着；他们看着一切与他们交臂而过。没有人投合他们，哪怕仅仅以千分之一的痛苦和激情，[(36)] 没有人猜得出他们何以 要等待……最后，他们终于学会了第一条生活智慧：不再等待；然后很快也学会了第二条：要随和、要谦逊，从现在起容忍所有人、所有事物——质言之，要承担更多 ，比他们以往承担的更多一点……

11 [26] [(37)]

（307）

——而且谁如果能毫无偏见地来推算人类在大地上以无论何种方式达到一种完满性 的各种条件，他就会注意到，此类条件包含着多少奇异而令人痛苦的东西。看起来，似乎每一种伟大的增长都急需某种粪便和肥料。让我们举一个荒谬的例子，着眼于现代女性的完满化，一位在这个棘手的问题上也许不可低估的权威人士，德莫尔尼[(38)]，法国近来最富经验而且“最有体会的”妇女问题专家，曾有如下主张：女性为了达到完满，可能要由一种恶习相助，那就是同性恋，“使女人变得精致、完美，得以实现”。[(39)] ——

1887年11月25日于尼斯

11 [27]

（308）

科西玛·瓦格纳女士[(40)]是我认识的唯一一位伟大女性；但按照我的看法，她也毁掉了 瓦格纳。何以至此呢？瓦格纳“得不到”这样一位女性，他出于感恩而迷恋 于她。——瓦〈格纳〉的歌剧《帕西法尔》自始就是瓦格纳审美趣味的下降，变成了他的女人（即李斯特的女儿）的天主教本能；那是一种感恩和谦卑，一位软弱、复杂和病态的家伙对一位懂得保护和激励他的女人的感恩和谦卑，也就是对一位更强大、心胸更狭隘的女人的感恩和谦卑——说到底就是那种男人对“永恒女性”永远的怯懦行为。——是不是以往所有艺术家都被他们爱慕的女人毁掉了 呢？如果这些极其虚荣和好色的花花公子（因为几乎统统是这种货色）第一次最切身地经历那种偶像崇拜 ，也就是女人在此类情形下懂得以其全部最高尚的和最低级的欲望来推动的偶像崇拜，那么，他们很快就会完蛋：残留的最后一点批判意识、自我蔑视、谦逊和在伟大事物面前的羞怯之心，都会消失殆尽——从此以后，他们会干出任何堕落的勾当 。——这些艺术家在他们最艰难和最强大的发展时期完全有理由蔑视他们的追随者；这些变得沉默寡言的艺术家必然地成了每一种有才智的 初恋的牺牲品（——或者毋宁说，成了那些女性的牺牲品，这些女性具有足够的才智，在艺术家的最个人性的东西方面表现 得十分聪明，“懂得”他的苦难，“爱着”他们……）

11 [28] **(41)**

男人迷恋于他得不到的女人。

女人天生是偶像崇拜者，却会毁坏她的偶像——她的丈夫。

11 [29]

对于事物发展的根本原因，人们不能又通过对发展的探究来寻找；人们不能把它理解为“生成着的”，也不能把它理解为已经生成

的……

“权力意志”不可能是已经生成好的

11 [30]

（309）

当人们理解了，万物如何如其应当发展那样真正地发展，每一种“不完满性”以及对“不完满性”的苦恼属于至高的愿望，这时候，人们就赢得了考察的高度，得以鸟瞰一切……

11 [31]

（310）

未来欧洲人的总面貌：绝顶聪明的奴隶，极其勤劳，根子上十分谦和，过度好奇，多重性格，娇生惯养，意志薄弱——那是一种世界主义的情绪混乱和心智混乱。从这种人身上怎么可能突现出一个更强大的 种类呢？这样一个具有古典主义 趣味的种类？古典主义趣味：那就是力求简化、强化的意志，力求幸福可见性的意志，力求恐怖的意志，敢于袒裸心理的勇气（——简化乃是力求强化的意志的结果；使幸福成为可见的和心理的袒裸，乃是力求恐怖的意志的结果……）。为了挣脱那种混乱状态而达到这样一种形态构成 ——为此就需要一种强制：人们必须作出选择，要么走向毁灭，要么获得成功。一个绚丽的种族只可能从可怕而强大的开端中产生。问题在于：二十世纪的野蛮人 在哪里呢？显然，他们只有在巨大的社会主义危机之后才会形成和巩固起来，——他们将是能够做到对自己极其严酷 ，并且能够保障最长久的意志 的分子。

11 [32]

（311）

论“牧人”的心理学 。伟大的庸人 。

人们不是不能够对自己隐瞒以下事实：为了留下深远而广大的大众效应，必须有一种平庸的 精神和趣味，而且举例说来，当特吕布勒教士[(42)]极有道理地把伏尔泰称为“完美的庸人”[(43)]时，这还不能被理解为对伏尔泰的耻辱？（——倘若伏尔泰并不是这种庸人，倘若他是一个例外 ，就像那个那不勒斯的加利亚尼是一个例外，那个乐观的世纪所产生的最深沉和最深思的小丑，那么，他的力量是从何而来发挥作用 的呢？他对他的时代的优势从何而来？）此外，着眼于一个更为大众化的例子，人们或许还可以作出同样的断言：基督教的创始者也必定是某个“完美的庸人”[(44)]。且让我们把著名的《马太福音》中耶稣在山上对门徒的教训的基本原理具体化为一个人格 ：——我们从此再也不会怀疑，何以恰恰是这样一位牧人和山上传道士对形形色色的群蓄 产生了诱惑力。

11 [33] [(45)]

（312）

——“我心中有一种近乎本能的信念，那就是：一切权贵说话时都在撒谎，写作时更是如此”。——司汤达

11 [34] [(46)]

（313）

福楼拜既受不了梅里美，也受不了司汤达；要是有人当面向他提起“贝尔先生”[(47)]，人们就可能使他大为光火。个中差别在于：贝尔传自伏尔泰，而福楼拜则是维克多·雨果的嫡传。

“1830年的男人们”（——男人们？……）带着挚爱 发动了一场荒唐的崇拜，对阿尔弗雷德·德·缪塞[(48)]、理查德·瓦格纳；也带着放荡和恶习……

“我生于1830年！我是从《厄尔那尼》[(49)]中学会阅读的，我还想成为拉腊呢！我厌恶当代的一切卑劣，厌恶生存的平庸和俗常幸福

的可耻”。(50) 福楼拜。

11 [35]

(314)

性欲、统治欲、对假象和欺骗的兴趣、对生命及其典型状态的大欢欣和大感恩——这在异教文化那里是本质性的，而且就它这方面来说是问心无愧的。——非自然 （早在希腊古代）作为道德、辩证法，构成与异教的斗争。

1887年12月15日于尼斯

11 [36]

你的权力量决定你的等级；剩下的就是怯懦了。

11 [37]

谁的本能追求等级秩序，谁就憎恨中间事物和中间人物：一切中等之物 都是他的敌人。

11 [38]

(315)

出于丰富充盈之压力，出于我们心中那些不断生长的、尚不知道如何发泄的力量造成的张力，产生出一种山雨欲来的状态：我们的天性变得阴沉 了。这也是悲观主义……这是一种学说，一种结束了这样一个状态的学说，因为它对无论什么东西都发布命令 ，一种对价值的重估，借以为积聚起来的力量指明一条道路、一个方向，使之得以爆发出来，成为闪电和行动——它完全用不着成为幸福学说：它引发了那种已经压缩和积聚为痛苦的力量，从而带来了幸福 。

11 [39] (51)

——对这些人我少有同情。我把他们当作螃蟹。因为首先，如果有人碰一碰它们，它们就躲起来；然后——它们就后退了。

11 [40] (52)

——刚挤出的牛奶一样的热心肠

11 [41] (53)

一位疲惫的漫游者，受到狂吠的狗的接待。

11 [42] (54)

——一个长期蹲在监狱里的逃犯害怕看守：现在他正惶恐地逃跑，一根棍棒的影子就使他直哆嗦。

11 [43] (55)

——文艺复兴式的德性，virtù，毫不虚伪的德性

11 [44]

(316)

人们把自己的生命、健康和荣誉孤注一掷，这乃是高傲姿态和一种充溢泛滥的挥霍性意志的结果：并非出于博爱，而是因为每一种大危险都挑动着我们的好奇心，即关于我们的力量、勇气的大小的好奇心。

11 [45] (56)

(317)

爱默生(57)，一个非常开明、多重性格、诡计多端的幸运儿。这个人本能地以美食佳肴为生，而摈弃不易消化的食物。卡莱尔(58)虽然十分喜欢爱默生，但却说："他不足以使我们 啃一啃。"尽管卡莱尔的话有道理，但绝没有毁损爱默生。

卡莱尔，一个能言善辩、举止怪异的人，一个起于困苦 的雄辩家，不断地渴望拥有一种强大的信仰，而又感觉无能于此（——正因为这样，他是一个典型的浪漫主义者——）。对一种强大信仰的渴望并不是对一种强大信仰的证明，而倒是相反地，如果人们拥有了强大的信仰 ，那就恰好表明：人们可以让自己享有 怀疑和轻率的无信仰，——而人在这方面恰恰是足够 富有的。对具有强大信仰的人，卡莱尔极表尊重，而对所有失去纯真的人．他极表愤怒。他以此来麻醉自己。这种为了道德说教而对自己的持续不断的狂热的不诚实 使我对卡莱尔深感厌恶。英国人偏偏欣赏卡莱尔的诚实，此乃典型的英国风格；鉴于英国人是完全伪善的民族，这就不仅可以理解，而且是合理的了。根本上，卡莱尔是一个无神论者，虽然他本人并不情愿。——

11 [46] (59)

在这些好战的论著中，我继续进行了我的战役，反对以往价值判断中最严重者，反对我们对道德的高估 ——

我以这些战斗性的论著开始了我的战役，反对我们的一种最严重的道德判断，反对我们以往的估价和对道德的高估 。可见，“和平”这样一个词放在这些论著的结尾是多么的蹩脚。

11 [47]

——潮湿的理想与其他带着露水的清风

11 [48] (60)

(318)

立志成就大业，而且也寻求成就大业的手段的人物，势必是怀疑论者：这并不是说，他一定要装出怀疑论者的样子。他的强大之处包括在任何信念面前保持自由，有自由观察的能力 。他的存在的伟大激情、基础和强力，比他本人更为开明、也更为专横，——这种伟大激情使用（不光是占有）了他的全部智力，使他变得毫不迟疑，赋予他

追求非神圣的手段（甚至神圣的手段）的勇气。它赐予他信念，它需要信念，也消耗信念，但并不屈服于信念。这就表明只有它知道自己是独立自主的。相反地，对信仰的需要，对某种无条件的肯定和否定的需要，乃是弱者的需要；所有弱者都是意志上的弱者；所有意志上的弱者都是由于没有激情、没有绝对命令去发号施令。拥有信仰 的人，任何种类的"信徒"，必然是一种依附性的人，也就是说，必然是一种不能把自己 设为目的，甚至根本就不能自发地设定目的的人，——他们必定作为手段而被消耗掉 ……这种人本能地给予一种非自身化 （Entselbstung）的道德以最高的荣誉；他们的一切，聪明、经验、虚荣，都会说服他们接受这种非自身化的道德。而且，甚至连信仰 也还是一种非自身化形式。——

11 [49] (61)

（319）

有一个巨大的艺术领域，它现在是反德意志的，而且还将是反德意志的，德国青年，头上长角的西格弗里德和其他瓦格纳信徒，都被永远地排斥在该领域之外了。从这个艺术领域而来：——比才的绝招，后者促使一种全新的——也是多么古老的啊——敏感性获得了声望，迄今为止，这种敏感性在欧洲有教养的 音乐中一直没有找到自己的语言。那是一种更南方的、更黝黑的、更焦灼的敏感性，它诚然不能为北方潮湿的理想主义所理解。非洲式的幸福，宿命般的喜悦，带着一双诱惑地、深沉而惊恐地扑闪的眼睛；摩尔人舞蹈的淫荡的抑郁感；闪烁着激情，犹如一把匕首般锋利而迅猛；还有，从午后苍茫大海上飘来的气息，令人们的心脏窒息，就仿佛令人回想起被遗忘的岛屿，人们曾在那里逗留，人们本该在那里永远地逗留……

反德意志的：歌剧丑角 。摩尔人的舞蹈

审美〈的〉享受方面的其他反德意志的珍品

11 [50]

“真实的世界”，不论人们迄今为止如何构想之，——它始终不外乎 是虚假的世界。

11 [51]

为了允许自己做一件坏事，人们必须具有勇气：对此，大多数人过于胆怯。

11 [52]

“海盗中间的凯撒”

11 [53] (62)

而且在这些诗人中，人们找到了以一种童真的方式嘶鸣的牡马

11 [54] (63)

（320）

论道德的统治 。
人们如何促使道德获得统治地位 。
一篇政治论文。
弗里德里希·尼采著。

前　言

这篇政治论文并不是人人都愿意听的：它论述的是道德之政治 ，论述道德政治的手段以及它获得权力 的途径。道德力求达到统治地位，谁会禁止它这样做呢？可是它是怎样做的啊——！人们不相信这一点……因此这篇政治论文就不是人人都愿意听的。我们指定该文为那些人所用，他们关心的并不是人们如何变得有道德，而是人们如何使人 有道德，——人们如何使道德获得统治地位。我甚至想证明两者是不可兼得的：人们想要道德的统治地位，原则上就休 想成为有道德的人了；恰恰因此，人们会放弃成为有道德的人。这种牺牲是巨大

的，但为这样一个目标牺牲也许是值得的。哪怕还有更大的牺牲！……而且伟大的道德家中就有一些人为此冒了许多险。也就是说，他们已经认识并且预言了我在这篇论文中首次要传授的真理，那就是：为了达到道德的统治地位，人们绝对只能通过同一种手段，与人们一般地获取统治地位的伎俩相同的手段，而无论如何都不是通过道德……

如上所述，这篇论文讨论道德中的政治：它为这种政治设定了一个理想，它描写出这种政治必然的完美样子，如果这世上可能有什么完美的东西的话。现在，没有一个哲学家会怀疑政治中的完美性是何种类型的完美性；此即马基雅弗里主义。可是，马基雅弗里主义，纯粹、无杂质、生涩、新鲜，包含其全部的力量，全部的尖利[(64)]（pur，sans mélange，cru，vert，dans toute sa force，dans toue son âpreté），乃是超人的、神性的、超验的，它是人无法企及的，人充其量只能有所触及而已……即便在这样一种更加狭隘的政治种类中，在德性政治中，看来理想也从未实现过。连柏拉图也只不过附带触及了这种理想。假如人们具有洞察隐蔽事物的明眼，那么，即便在最无成见和最自觉的道德主义者那里（——而且这其实是表示这些道德政治家、表示任何种类的新道德暴力的奠基者的名称），人们也能发现一些蛛丝马迹，看到就连他们也对人类的软弱表示了赞许。他们所有人，至少在他们困乏时，也都要为了自己去谋求德性：一个道德主义者的第一个重大错误，——行为的非道德论者必须成为这种道德主义者。至于他恰恰不能表现出这一点，那是另一回事了。或者毋宁说，这并不是另一回事：这样一种基本的自我否定（用道德的讲法：伪装）也一同归属于道德主义者及其最独特义务学说的规范：要是没有这种自我否定，道德主义者就决不会达到自己的完美性种类。摆脱道德，也摆脱真理，为了那个抵偿任何牺牲的目标：道德的统治地位——那个规范听起来就是如此。道德主义者必需有德性的态度，也必须有真理的态度；唯当他们屈从于德性，唯当他们丧失对德性

的掌控，唯当他们本身成为道德的 、成为真实的，他们的错误才开始了。此外，一个大道德主义者必然也是一个大戏子；他的危险在于，他的伪装不知不觉地成了自然天性，就像他的理想是要以一种神性的方式把他的esse［存在］与他的operari［活动、行动］区分开来；对于他所做的一切，他必须sub specie boni［从善者的角度］来做，——他那崇高的、遥远的、高品位的理想！那是一种神性的 理想！……而且实际上，据说道德主义者因此并不仿效比上帝本身更为渺小的榜样：上帝，世上最大的行为非道德论者，但尽管如此，上帝却善于保持自己的本色所是 ，那善的 上帝……

11 [55] (65)

（321）

人们决不该原谅基督教，它毁灭了帕斯卡尔这样的人。人们决不该停止与基督教的斗争，因为它有意要摧毁的正是最强大和最高贵的心灵。只要这一点还没有彻底地消灭掉，即基督教发明的人的理想还没有彻底地消灭掉，人们就决不该讲和。(66) 基督教谎言、概念蛛网和神学的整个荒唐残余物，与我们毫不相干；它可能要荒唐千百倍，而我们或许不会对它动一根指头。然而，我们要与那种理想作斗争，它以其病态的美色和女性诱惑力、以其隐秘的诽谤者辞令来说服厌倦于所有怯懦和虚荣的心灵——最强大者也有厌倦的时候——，仿佛在此类状态下显得最有用和最可想望的一切东西，信任、善意、简朴、忍耐、对同类的爱、忠诚、献身于上帝，一种对其整个自我的摈弃和解除，甚至本身就是最有用和最可想望的东西；仿佛渺小微薄的心灵怪胎，规规矩矩的庸人和随大流的群盲，不仅优越于更强大的、更凶恶的、更贪婪的、更顽强的、更挥霍的，恰恰因此备受残害的人的种类，而且简直是为一般人类确立了理想、目标、尺度、最高愿望。迄今为止，这种 理想的树立乃是人所遭受到的最阴森可怕的诱惑：因为随着这种理想，人类中发育得更强大的特立独行者和幸运儿就面临没

落之险，而人这整个类型的求权力和求增长的意志，正是在这些特例身上获得进步的；以这种理想的价值，那些更丰富之人的增长就会被连根葬送掉，这些人因为他们更高的要求和使命的缘故而情愿忍受一种甚至更为危险的生活（用经济学的讲法：企业成本的提高就等于不可能成功获利）。我们反对基督教什么？那就是：基督教想要摧毁强者，它想要使强者丧失勇气，想要充分利用强者的不幸和困乏，想要把强者自豪的可靠性颠倒为不安和内心矛盾；基督教善于毒化高贵的本能，使之变得病态，直到他们的力量、他们的权力意志转向后退，去反对自身，——直到强者毁灭于自我鄙视和自我虐待的过度放纵：那种骇人听闻的毁灭，其最著名的例子就是帕斯卡尔。

11 [56]

（322）

左拉：——有某种与泰纳[(67)]的竞争，学会了后者的手段，借以把一种怀疑的环境变成一种独裁。其中也包括对原则的蓄意粗糙化，以使那些原则作为命令而起作用。

11 [57]

把握——这是一种赞同吗？——

11 [58]

（323）

丕 去认识自身：此乃理想主义者的聪明之处。理想主义者：一种有理由不知道自己的人，而且他足够聪明，也能对这种理由一味保持模糊不清。

11 [59] [(68)]

（324）

这个文学女人[(69)]，内心失落、激动、空虚，带有每个时代痛苦的好奇心，偷偷聆听从时代组织深层中发出来的绝对命令，后者可以表述为她的 aut liberi aut libri［要么子女，要么书籍］：这个文学女人，教养十足，足以领会自然的声音，即便自然讲的是拉丁语；另一方面，她又是虚荣十足的，暗地里也还与自己讲一讲法语："我审视自己，我阅读自己，我对自己心醉神迷，并且说：我有这等才气，可能吗？"[(70)]……

这个完美的女人努力做文学试验，犹如犯着一桩小罪，倏忽而过，东张西望着，看看是否有人在注意她，以及人们是怎样 注意她的：她知道，一小块瑕疵和暗斑对于一个完美女人来说是多么相配，——她尤其知道，一切文学制作是怎样对女人发挥作用 的，那是关于所有通常的 女性羞耻心（pudeurs）的问号……

11［60］[(71)]

（325）

现代的模糊 。——

我看不出来，人们想拿欧洲工人做什么。欧洲工人的处境是太好了，以至于他们现在不再逐步地提出要求，不会提出更过分的要求了：他们终于独立自主了。希望这里能形成一种谦逊自足的人，最轻缓意义上的奴隶阶层，简言之，一个具有坚定不变性的阶层——这样一个希望已经完全破灭了。人们已经使工人变得擅长武力。人们赋予工人投票权、结社权。人们竭尽所能，败坏了工人的中国特性得以建筑于其上的本能，以至于今天的工人已经把他们的生存感受为一种危难状态（在道德上被表达为一种不公正 ……），而且也可以让人感受为这样一种状态……但再问一次：人们想要什么呢？如果人们想要一个目标，就必须要求手段。如果人们想要奴隶，——而且 人们的确需要奴隶！——那就一定不能把他们培养成主人。

11［61］[(72)]

（326）

“痛苦的总量超过了快乐的总量，因此世界的非存在胜于世界的存在”：此类废话在今天自称是悲观主义

“世界不会是理性的智者，因为它为感觉主体带来的更多地是痛苦而非快乐”。

快乐和痛苦是次要的事情，并不是原因；[(73)]它们是等而次之的价值判断，只是从某种占统治地位的价值中派生出来的；那就是一种以感受形式来讲话的“有用”或“有害”的价值，因而绝对是短暂的和依赖性的。因为对于每一种“有用”或“有害”，我们总是还得问许多个不同的问题：对什么“有用”或“有害”？

我蔑视这种敏感的悲观主义：它本身就是生命深度贫乏的一个标志。我绝不会允许像哈特曼[(74)]这样一只瘦猴来谈论他的“哲学悲观主义”。

11 [62] [(75)]

（327）

塔尔玛[(76)]说过：

是啊，我们必须敏感，我们必须体验情感，但要通过研究和反思才能更好地模仿，才能更准确地抓住其特点。我们的艺术要求深度。在舞台上不可能有任何即兴表演，否则就会失败。一切都得经过计算，一切都要预见到，既包括好像突然迸发出来的情感，也包括显得不由自主的骚动。——表面上好像灵机一动的音调、姿势和眼神，其实都已经排练上百遍了。幻想诗人寻求美丽的诗句，音乐家寻求一支旋律，几何学家寻求一个证明：他们当中没有人比我们更热衷于去发现那种姿势和语调，后者可以使诗句中的一个停顿具有意义。所有热爱艺术的演员处处都会这样不断求索。——还需要对你们说什么吗？看哪，当我们热爱自己的艺术时，我们自己就成了观察对象。我曾有许多次极其悲惨的失败；我常感到深深的忧伤；这么说吧，经历了由

尖叫和眼泪表现出来的痛苦的最初时刻之后，我觉得我情不自禁地回归到自己的痛苦中了，而且在我身上，不为我所知地，有个演员在研究着人类，认为自然高于人的作为。我们必须以这种方式来体验情感，为的是有朝一日能够使它产生出来；但并不是即兴的，并不是在舞台上当所有的眼睛都盯着我们的时候；再没有任何东西能够显露我们的处境了。最近，我与一位出色的女演员一起出演了《愤世与懊悔》(77)；她的表演是如此细腻，又如此自然而真实，把我深深地吸引住了。她也觉察到了。那是何等的胜利啊！可她却低声对我说："当心呵，塔尔玛，您激动了！"事实上正是这种情感带来了麻烦；声音受了阻碍，记忆遗漏了，动作出错了，效果全毁了！啊！我们不是自然，我们只是艺术，艺术只能求助于模仿。

11 [63] (78)

莱辛把莫里哀贬于德图什(79)之下

《明娜·冯·巴尔赫姆》(80)——"一出推理的马里佛体(81)喜剧"。

11 [64] (82)

中国话："因为我的爱人住在我心里，所以我要避免吃热的——心中的热度不能使他难受"

"哪怕你看见你母亲要饿死了，你也不能做有违道德的事"。

"要是你把五个感官都隐藏起来，宛若一只乌龟把头和四肢都缩回到壳中，这在你死后仍会让你受益：你将得到天国的极乐"

11 [65] (83)

"对于蒙田所作的论证中的许多迟疑和犹豫，人们感到惊讶。但既然已经被列在梵蒂冈的禁书目录上，所有派别都早已对之表示怀疑，他也许就自愿地在他危险的宽容、他受诽谤的无党派性上加上了一种问题的弱音器。认为人性就是进行怀疑的人性，这在他那个时代已经了不起了……"。

11 [66] [(84)]

梅里美，像一个有缺陷的珠宝匠和畸形的银匠一样优秀，[(85)]他属于1830年的运动，并不是因为激情（这是他所没有的），而是因为他老谋深算的新颖手法（procédé），以及他对素材的大胆选择。

11 [67] [(86)]

我用瓦尔莫夫人[(87)]的庄重口吻来表达："内心的沐浴"[(88)]

11 [68] [(89)]

"没有什么东西比一个善的行为更能带来不幸了"

11 [69] [(90)]

（328）

圣伯夫："年轻人太热烈，养不成良好趣味。

要有良好趣味，光有品尝精神中美好而温柔事物的能力还是不够的，还必须有闲暇，一颗自由而闲适的心灵，重新变得像婴儿一般纯真，不为激情所役，不汲汲于俗务，不为苦涩的操心和实利的关怀所折磨；一颗无所动心的心灵，甚至没有写作欲望的烈焰，不做自身名利心的俘虏；需要休息，需要遗忘，需要沉默，需要有周遭空间。为了享受精致的事物，精神中得具备何等的条件啊！"——

11 [70] [(91)]

《克里斯蒂娜》（大仲马[(92)]作）演出时：若阿利持有女王签署的护照。在他要使用的一刹那，他突然有了另一番考虑，合上了护照，并且说："我们事实上是为了更大的需要而克制自己。"[(93)]

11 [71] [(94)]

（329）

痛苦和快乐是可以设想的最愚蠢的判断表达方式 。当然这并不是说，以此方式表现出来的判断一定是愚蠢的。摈弃一切论证和逻辑性，在向一种热烈的占有欲或者排斥进行还原过程中的肯定或否定，一种命令性的、具有明显功利性的缩简：此乃快乐和痛苦。它们的起源在于理智的总领域；它们的前提乃是一种无限加速的感知、规整、概括、推算和推论：快乐和痛苦始终都是结局现象，而非"原因"……

快乐和痛苦能激起什么呢？关于这一点的裁定取决于权力的程度：就微弱量的权力来说，作为危险和要求迅速防御的强制力表现出来的同一个东西，在一种对于权力丰富性的更大意识中，可能产生一种肉欲的刺激，一种快感。

所有快感和不快感已然以一种根据总有益性 、总有害性所作的衡量 为前提了：也就是一个领域，在其中发生了对一个目标（状态）的意愿以及对相关手段的选择。快乐和痛苦决不是"原始的事实"

快感和不快感乃是意志的反应 （情绪 ），在其中，理智〈的〉中心把某些已经出现了的变化的价值固定为总价值，同时也作为反作用的开始。

11 [72] (95)

（330）

倘若世界运动有一个目标状态，那么它必定是已经达到了的。但唯一的基本事实却是，世界运动根本没有 什么目标状态：而且，任何主张必然有这样一个目标状态的哲学或者科学上的假设（比如机械论），都已经被这个基本事实所反驳 了……我在寻求一个能正确对待这个 事实的世界方案：生成应当得到说明，而不能乞灵于此类最终意图：生成必须理由充足地显现于每个瞬间（或者说不可贬值地 ：结果是一个）；绝对不可因为某个未来之物的缘故而为当前之物辩护，或者因为当前之物的缘故而为过去之物辩护。"必然性"并不以一种统摄万物、支配万物的总体权力为形态，也不以一种第一推动力为形态；

更不是为了限定某种有价值之物的必然性。为了不至于把发生事件置于一种同感、共知而又无所意愿 的存在物的观点之下，就有必要否定一种关于生成的总意识、一个"上帝"：如果"上帝"并不意愿什么，那它就是无用的，而另一方面，由此也就设定了一种对快乐和非逻辑（*Unlogik*）的累积，后者或许会贬低"生成"的总价值：幸亏恰好没有出现这样一种累积性的权力（——一个受苦受难的和综观万物的上帝，一种"总意识"和"普遍精神"——或许是针对存在的最大异议）

更严格地：人们根本上就不能允许什么存在者，——因为要不然，生成就会丧失其价值，并且径直表现为无意义的和多余的。

因此我们要问：关于存在者的幻想是如何可能（必定）形成的?

同样地：所有以有存在者这样一个假设为依据的价值判断是如何被废掉的。

但这样一来，人们却认识到，这个关于存在者的假设 乃是一切谤世说 的源泉

"更善的世界、真实的世界、'彼岸的'世界、自在之物"

1）生成没有目标状态，并不汇入一种"存在"中。

2）生成不是假象状态；也许存在 世界才是一种假象。

3）生成在每个瞬间都是等值的：生成的价值总额保持相同：换言之：生成根本就没有价值，因为找不到某个东西，可以用来衡量生成的价值，并且使"价值"一词具〈有〉相关的意义。

世界的总价值是不可贬值的，因此哲学上的悲观主义不逮于宇宙万物

11 [73]

（331）

"价值"的观点就是鉴于生成范围内生命之相对延续的复合构成物的保存 一提高之条件 的观点：

——：没有什么经久不变的最终的统一体，没有原子，没有单子：即使在这里，“存在者”也只是我们置入其中的，（出于实际的、功利的透视主义原因）

——“支配性构成物”：支配者的范围持续地增大或者阶段性地增减；或者，在状态（营养）的有利和不利条件下

——“价值”本质上是此类支配性中心的增扩或缩减的观点（无论如何，此类支配性中心都是“杂多”，而“统一体”在生成之自然中是根本不存在的）

——一定量的权力，一种生成，只要其中丝毫没有“存在”之特征；只要

——语言的表达手段无法表达生成：不断地设定一个比较粗糙的持存〈者〉、“事物”等等的世界，这乃是我们不可替代的保存需要。相对地，我们可以谈论原子和单子；而确定无疑的是，最微小的世界从延续来说是最经久不变的世界……

没有什么意志：有的是不断地增加或者丧失掉自己权力的意志草案（Willens-Punktationen）

11 [74]

（332）

——因为根本就没有一个总过程（它被看作体系——），所以在“整体过程”中并没有考虑到人类的劳动：

——没有什么“整体”，人类此在的所有贬值、人类目标的所有贬值，不可能着眼于某种根本就不实存的东西而发生……

——必然性、因果性、合目的性乃是有用的虚假性

——意识的增强并非目标所在，目标乃是权力的提高，其中包括意识的功利性，对于快乐与不快也同样如此

——人们不能把手段当作最高价值尺度（也就是说，不能把意识的状态，诸如快乐和痛苦，当作最高价值尺度，如果意识本身是一种

手段的话——）；

——世界根本不是一个有机体，而是一团混沌："精神性"的发育乃是使机体组织得以相对延续的一个手段……

——有关存在的总体特征，一切"愿望"都毫无意义。

11 [75] (96)

（333）

意志的满足并不 是快乐的原因：我特别要与这种极端肤浅的理论作斗争。那是对最切近事物所做的荒谬的心理学上的伪币制造……

相反，意志意愿前行，总是要一再制服阻挡它前进的障碍。快乐感恰恰在于意志的不满足，在于意志如果限制和抵抗就得不到充分满足……

"幸福者"：群氓理想

11 [76] (97)

（334）

我们的欲望（例如饥饿、性欲、运动欲）的常轨不满 ，本身根本就不包含任何令人沮丧的东西；而毋宁说，这种不满会对生命感产生刺激作用，就像小小的痛苦刺激的每个节律都会强化 生命感，尽管这也是悲〈观主义者〉向我们唠叨不已的：这种不满不是使生命索然无味，而是生命的伟大兴奋剂 （*Stimulans*）。

——也许人们可以把一般快乐称为微小的痛苦刺激的节律……

11 [77] (98)

（335）

一种力寻求抵抗的阻力，为的是要主宰阻力。由此引起的失败和厄运的程度每每根据阻力大小而变化：而且，就每一种力都只能对阻力释放自己而言，每一种行动中就必然有一种不快的成分 。只不过，这种不快乃作为生命的刺激而发挥作用：而且只会强化权力意志！

11 [78] [(99)]

（336）

最智慧的 人，假定他们是最勇敢的，也最能体验最痛苦的悲剧。但他们之所以尊重生命，是因为生命构成他们最大的敌人 ……

11 [79] [(100)]

（337）

尤利乌斯·凯撒[(101)]抵御虚弱和头痛的手段：长途行军、简朴的生活方式、经常露宿野外以及不辞辛劳。总的说来，这些就是一般天才的保存条件。

11 [80]

（338）

当心道德：它使我们自身贬值——

当心同情：它用他人的困苦加重我们的负担——

当心"精神智慧"：它败坏性格，因为它使我们极其孤独，而孤独就意味着无约束无义务……

11 [81]

——仅仅感受到生成，而没有感受到死亡吗（？）——

11 [82]

生成的意义必定在每个瞬间都是已经充实了的、达到了的、完成了的。

11 [83]

〈（339）〉[(102)]

人们所谓善的行为，乃是一种纯然的误解；此种行为根本上是不可能的。

“自私自利”如同“忘我无私”一样，乃一种流行的虚构；个体、心灵亦然。

在一个有机体内无比多样的发生事件中，我们所意识到的那个部分只不过是一个角落而已：而且，从其余的总事件而来，“德性”、“无私”这点东西以及类似的虚构，以一种完全彻底的方式被证明是撒谎。好的做法是去研究我们机体的完全的非道德性……

确实，从原则上讲，动物性功能比一切美好状态和意识高度要重要百万倍：后者乃是一种过剩，只要它们不必成为那种动物性功能的工具。

整个有意识的 生命，精神连同灵魂、心灵、善、德性：它究竟是为什么服务的呢？服务于动物性功能之手段（营养和提高手段）的最大可能的完美化：首要地是生命提高 的手段。

这原因在绝大程度上毋宁就在于人们所谓的“身体”和“肉体”：其余只是一个小小的附属物。使命是要继续编织整个生命线条，而且要使之变得越来越强大 ——这就是使命。但现在人们要来看看，心灵、灵魂、德性、精神如何正式密谋颠倒 这一原则性使命：仿佛它们 就是目标似的……生命的蜕化本质上是由意识的制造谬误的特殊能力决定的：至少意识是受本能控制的，而且因此最持久和最彻底地犯错 。

根据这种意识的舒适感或者不舒适感 来衡量此在（Dasein）是否有价值：人们还能设想一种更漂亮的对虚荣心的放纵吗？这确实只不过是一种手段：而且舒适感或者不舒适感其实也只是手段而已！——那么，价值 客观地根据什么来衡量自身呢？唯根据提高了的和组织好的权力 的量，根据在一切事件中发生的东西，即一种力求丰富的意志……

11 [84]

“精神”被设定为世界的本质；逻辑性被设定为本质性的。

11 [85] **(103)**

（340）

通过酒精和大麻，人们把自己带回到人们已经克服（至少已经熬过 ）的文化阶段。所有食物都以某种方式给出一种启示，一种关于我们由之而生成 的过去的启示。

11 [86]

甚至智者行事也经常类似于那种蠢妇人，不把牛奶当食物，而把萝卜当食物：

11 [87]

（341）

我想要索回我们赋予现实事物和想象事物的所有美和崇高，把它们当作人类的财富和产品：作为人类最美的辩护词。人作为诗人，作为思想家，作为上帝，作为爱，作为权力——：呵，关于人的君王般的慷慨大方，人把它赠送给事物了，为的是使自己贫困 ，感到自己可怜！人赞赏和崇拜，而且善于对自己隐瞒他 就是那个创造了自己所赞赏的东西的人，这乃是迄今为止他最大的忘我无私。——

11 [88]

（342）

在德国音乐的情感大杂烩中，残留着多少未可袒露的和本身一无所知的对于古老宗教需要的满足啊！有多少祈祷、德性、涂圣油、处女般的贞洁、薰香、卑躬屈膝和"斗室悔过"还在这里掺杂发言啊！这种音乐本身撇开了话语、概念和形象：呵，它多么善于从中渔利，那狡诈的阴阳怪气的"永恒女性"！如果那种本能得到了满足，那么，哪怕最真诚的良知也无需感到惭愧的，——而它是尚未得到满足的。这种良知是健康的、聪明的，而且只要它表达了在一切宗教判决面前的羞愧，那就是一个好的标志……尽管有这一切，这仍然是一种伪善……

相反地，如果我们提出，瓦〈格纳〉在他的最后日子里以危险的虚假谎言行事，此外加上宗教象征，如在《帕西法尔》中他暗示了圣餐迷信的荒唐，而且不只是作了暗示而已：那么，这样一种音乐就会激起愤怒……

11 [89] (104)

(343)

人类总是误解了爱情：人类相信，他们在爱情中是无私的，因为他们想要为另一个人带来好处，经常有违于自己的利益：但为此，他们就要占有 那另一个人……在其他情形下，爱情乃是一种更精巧的寄生状态，是一个心灵危险而放肆地到另一个心灵里筑巢扎根——有时甚至是到肉体里筑巢扎根……而代价正是那个"主人"啊！

人牺牲了多少好处，人又是多么"无私"啊！人的一切情绪和激情都想要获得自己的权利——而且，情绪是多么远离于对自私自利的聪明利用啊！

人们不想要自己的"幸福"；为了能相信人总是寻求自己的利益的，人们就必须成为英国人；我们的欲望以一种持久的激情意欲侵占事物——其聚积起来的力量寻求抵抗的阻力

11 [90]

理〈查德〉·瓦〈格纳〉的价值何在？唯有最佳地利用了瓦格纳的人才能告诉我们。暂时人们试图相信瓦〈格纳〉具有某种价值，他本人也曾非常乐意相信自己有那种价值……

11 [91]

(344)

对卖淫的改良，而非 取缔……

婚姻早就问心有愧了：人们应当相信这一点吗？是的，人们应当相信——

向老妇人致敬——

11 [92]

现在我允许自己忘掉自己。后天我要恢复过来。

11 [93]

（345）

人类迄今为止对付不了的一切，还没有人消化得了的一切，“此在之粪”——至少对智慧而言一直是最佳的肥料……

11 [94]

（346）

那位皇帝[(105)]不断地责备万物的倏忽易逝性，为的是不把万物看得太重要，并且安然处身于其中。相反地，在我看来万物却是太有价值了，以至于不可能是如此倏忽而过的：我寻求每个事物的永恒性：难道人们可以把最宝贵的油膏和美酒倒进大海里吗？——而我的慰藉在于，曾在的一切都是永恒的：——大海把它重又冲刷出来了

11 [95] [(106)]

（347）

众所周知，有人在伏尔泰临终时刻还对他进行纠缠：“您信神灵基督吗？”本堂神甫问他。而伏尔泰对神甫说明，他想要安宁。这神甫心生不满，又重复了他的问题。这时候，这位垂死者爆发出他最后的愤怒：他大为恼火，狠狠地把这位僭越的提问者顶了回去：“见鬼！”

——他冲着神甫喊道——“别跟我谈那个人！”[107]——不朽的遗嘱，高度概括了这位极其勇敢的思想家所作的斗争。——

伏尔泰下了判决：“在这位拿撒勒的犹太人身上，是毫无神性可言的”：他身上的古典趣味 就是这样下判断的。

古典趣味与基督教趣味设定了根本不同的“神性”概念；谁身上有古典趣味，他就只能认〈为〉，基督教是foeda〈superstitio〉［卑鄙的〈迷信〉］，基督教的理想是一种对神性的讽刺和贬低。

11 [96]

（348）

在人们把行为者 抽象地从行为中抽离了出来，并且因此使行为变得空虚之后，人们现在就要重新把行为者纳入行为中；

在人们把做某事 （Etwas-thun）、“目标”、“意图”、“目的”人为地从行为中抽离了出来之后，人们现在就要把它重又置回到行为中。

所有“目的”、“目标”、“意义”都只是某种寓于一切事件之中的意志即权力意志的表达方式和变形；对目的、目标、意图的拥有和意愿，根本上无异于要求变得强壮的意愿，要求增长的意愿，以及也包括要求与此相关的手段 的意愿；

所有行为和意愿中最普遍和最底层的本能之所以还是完全未知的和最隐蔽的本能，恰恰是因为实际上，我们总是遵循它的律令，我们就是 这种律令……一切评价都只不过是为这样一种意志效力的 各种结果和狭隘视角：评价本身就只是这种权力意志；从此类价值中的无论哪一种价值出发所作的存在批评（Kritik des Seins），乃是某种悖谬的和令人误解的东西；假如其中开始了一种没落过程，那么，这个过程仍旧是为这种意志服务 的……

对存在本身的评价 ：但这种评价本身仍然是这种存在——：而且，由于我们说不，我们始终还是在做我们本身所是 ……人们必须看

清这种以此在（Dasein）为指向的神性的荒谬性；然后还必须力求猜度，由此到底发生了什么 事。这是症候性的。

11 [97]

（349）

哲学上的虚无主义者坚信：一切发生事件都是毫无意义的和徒然的；而且，本不该有什么毫无意义的和徒然的存在（Sein）。但何来这种"本不该有"呢？但人们是从哪里取得这种 "意义"、这种 尺度的呢？——虚无主义者从根本上认为：对这样一种空虚而无益的存在的审视会使哲学家感到不满 、无聊、绝望；这样一种见识有违于我们哲学家的精细的敏感性。结果是一种荒唐的评价：此在（Dasein）的特征必定会使哲学家感到愉快，如果它有理由持存的话……

现在我们就不难理解，发生事件范围内的愉快和痛苦只可能具有手段的意义。剩下的问题是：我们究竟是否能够 看见"意义"和"目的"，关于无意义性或者其反面的问题是不是我们不能解决的。——

11 [98]

（350）

短暂性的价值：没有持久性和自相矛盾的东西是鲜有价值的。可是，我们信以为持久的 事物，其实是纯粹的虚构 。如果一切皆流，那么，短暂性就是一种性质（即"真理"），持久性和不朽性就只不过是假象 。

11 [99] **(108)**

（351）

虚无主义批判——(109)

—

作为心理状态 的虚无主义 必将登场，首先，当我们在一切事件中寻找一种本来就不在其中的"意义"时，它就会登场——因为寻找者

最终会失去勇气。于是，虚无主义就是对于长久的精力挥霍 的意识，就是"徒劳"的痛苦，就是不安全感，就是缺乏以某种方式休养生息和借以自慰的机会——那是对自身的羞愧，仿佛人们过于长久地欺骗 了自己……那种意义或许曾经是：在一切事件中一种最高的道德规范的"履行"，道德的世界秩序；或者，社会交往中爱与和谐的增长；或者，对一种普遍幸福状态的接近；或者，甚至走向一种普遍的虚无状态——一个目标总还是某种意义。所有这些观念种类的共性是：应当有某个东西通过过程本身而被达到 。——而现在，人们理解了，通过生成根本就获得不了什么 ，达不到什么 ……因此，对于一个所谓生成目的 （Zweck des Werdens）的失望便成为虚无主义的原因：无论是着眼于某个完全确定的目的，还是一般地讲来对以往一切关于整个"进化"的目的假设（Zweck-Hypothesen）的不充分性的洞察（——人不再是合作者，更遑论生成的中心了）。

其次 ，作为心理状态的虚无主义就登场了——当人们假定了在一切事件中间有一个整体性 、一种系统化 ，甚至一种组织化 ，以至于渴望赞赏和崇敬的心灵会沉迷于关于最高的支配和统治形式的总体观念中（——如果那是一位逻辑学家的心灵，那么，绝对的合逻辑性和实在辩证法就足以使之与一切和解……）。一种统一性，某种"一元论"形式：而且由于这样一种信念，人就处于对某个无限地优越于他的整体的深刻联系感和依赖感中，那就是神性的样式……'普遍的幸福要求个体的投身'……但是看哪，根本就没有 这样一种普遍！根本上，人已经失去了对他自身价值的信仰，如果没有一个无限宝贵的整体通过人而起作用的话；这就是说，人构想了这样一个整体，为的是能够相信他自身的价值 。

作为心理状态的虚无主义还具备第三种 ，也是最后 一种形式。有了上述两个洞见 ，也就是已经认识到：通过生成是得不到什么的，在一切生成中并没有一种伟大的统一性可供个体完全藏身，犹如藏身于最高价值的某个要素中——于是，也就只剩下一条出路 了，那就是

把这整个生成世界判为一种欺骗，并且构想出一个在此世之彼岸的世界，以之为真实的 世界。然而，一旦人发现，臆造这个世界只是出于心理需要，人根本没有权利这样做，那就出现了虚无主义的最后形式，它本身包含着对一个形而上学世界的不信 ，——它不允许自己去相信一个真实的 世界。站在这个立场上，人们就会承认生成的实在性就是唯一 的实在性，就会摒弃任何一条通向隐秘世界和虚假神性的秘密路径——但人们不能忍受这个世界 ，虽然人们并不就要否定它 。

——究竟发生了什么事情呢？当人们明白了，无论是用"目的 "概念，还是用"统一性 "概念，或者"真理 "概念，都不能解释此在的总体特征，(110) 这时候，人们就获得了无价值状态的感觉。用上述概念得不到什么，达不到什么；事件的多样性中没有普全的统一性：此在的特征不是"真实"，而是"虚假 "……，人们根本就没有理由相信一个真实的 世界……质言之：我们借以把某种价值嵌入世界之中的那些范畴，诸如"目的 "、"统一性"、"存在"等等，又被我们抽离 掉了——现在，世界看起来是无价值的 ……

二

假如我们已经认识到，何以我们不再能根据上述三个 范畴来解释世界，而且按照这种洞察，世界对我们来说开始变得毫无价值了，那么，我们就必须追问：我们对这三个范畴的信仰来自何处 。——让我们来试试看，是不是可能解除对它们 的信仰！如果我们贬黜了 这三个范畴，那么，对于它们不能应用到宇宙大全上这一点的证明，就不再是对宇宙大全的价值贬黜 的理由了。

*　　*　　*

结果：对理性范畴的信仰 乃是虚无主义的原因——我们是根据与一个纯粹虚构的世界相联系的 范畴来衡量世界的价值的。

*　　*　　*

——最后结果：一切价值，直到现在我们试图用来首先使世界变得能够为我们所估价，而且恰恰因此（在它们被证明为不适用之后）最后使世界贬值 的所有这些价值，从心理学上来推算，都是旨在保存和提高人的支配性构成物的特定功利性视角的结果；而且，它们只是错误地被投射 到事物的本质之中的。把自身〈设定〉为事物的意义和价值尺度，这始终还是人的夸张的幼稚性 （hyperbolische Naivität）。

11 [100]

（352）

人的生活应当 为之效力的那些最高价值，尤其是它们对人的支配十分艰难而昂贵时：为了强调 这些社会价值 ，仿佛它们就是上帝的指令似的，人们已经把它们构造为凌驾于人类的"实在性"、"真实的"世界、希望和未来的 世界了。现在，当这些价值的平庸来源得到澄清之际，在我们看来宇宙大全就因此被贬值了，成为"无意义的"了……但这只不过是一种过渡状态 而已。

11 [101] **(111)**

我根本就不希望参与那出可鄙的喜剧，在今天，尤其是在普鲁士，这出喜剧始终还被称为哲学悲观主义 ；我自己没有看到谈论这出喜剧的必要性。人们早就已经厌恶地避开这出戏了，〈它〉是由那只瘦猴冯·哈特曼先生作成的：每个把这个名字与叔本华的名字一起挂在嘴上的人，因此都在我眼里被抹掉了 。

11 [102] **(112)**

（353）

人们不应对自己的行为生出怯懦。人们不应背弃自己的行为……良心的谴责是下流的。

11 [103]

（354）

人们终于又会巧妙地把人类价值置回到某个角落里，一个唯它们才有权待着的角落：作为墙角站立者的价值（Eckensteher-Werthe）。已经有大量动物种类消失了；假如连人类也会消失掉，那么，世界也毫无损失。人们不得不充分地成为哲学家，方足以赞赏这种 虚无（——Nil admirari [无动于衷、万事不心惊] (113) ——）

11 [104] (114)

（355）

如果人们弄清楚了自己的生命的"为何之故"，那就会把生命的"方式"问题轻松打发掉。如果快乐和痛苦的价值受到了重视，而享乐主义—悲观主义的学说有了市场，那么，这本身就已经是一个标志，标明人们不相信缘故、目的和意义，标明一种意志匮乏 。弃念断想、听天由命、德性、"客观性"，可能 至少已经标明：缺乏主题的时代开始了。

人们善于为自己设定目标———

11 [105]

请注意！一个卑贱之人，一个怨恨之人，一个冤魂 ……

11 [106] (115)

不可混淆 ：一是根本无能于信仰 的无信仰，二是无能于再去 信仰某个东西的无信仰：一般来说，后一种情况乃是一种新信仰的预兆——

无力拒斥 乃是这种作为无能的无信仰所特有的——无论是肯定还是否定，它都不知道反对……

11 [107] (116)

懒惰乃一切哲学的开端。——那么——难道哲学是一种恶习吗？……

11 [108]

一个哲学家的休养方式和场所有所不同：例如，他在虚无主义中得到休养。相信根本就没有什么真理，此乃虚无主义者的信仰。对一个作为认识的斗士不懈地与完全丑陋的真理作斗争的人来说，这种信仰乃是一次大大的四肢舒展。因为真理是丑陋的

11 [109]

如果人们从音乐中扣除戏剧音乐，好音乐总还在焉

11 [110] (117)

我们也相信德性：但那是文艺复兴式的德性，virtù，毫不虚伪的德性。

11 [111]

（356）

何以心理学的基本信条统统是极恶劣的扭曲和伪造呢？例如，“人类追求幸福”——其中有什么是真实的啊！为了理解什么是生命，生命是何种追求和张力，上列公式就必定要既适用于树木和植物，同样又适用于动物。“植物追求什么呢？”——但在这里，我们已经虚构了一个虚假的、并不存在的统一体：如果我们端出“植物”这样一个拙劣的统一体，就已经隐瞒和否定了一种随着自身的和半自身的主动性而实现的百万倍的生长这样一个事实。终极的最微小的“个体”显然不是在一个“形而上学的个体”和原子意义上来讲的，它们的权力范围是不断推移的——这是最最显而易见的。而它们当中的每一个，如果是如此这般变化的，都是在追求“幸福”吗？——可是，一切扩张、吞并、增长都是一种对抵抗力的反抗，运〈动〉本质上是某种与痛苦状态联系

在一起的东西：如果这里的推动者就是这样地意愿和不断寻求痛苦，那么，它无论如何都必然意愿某个不同的东西。——为什么一片原始森林里的树木们要相互斗争呢？为了“幸福”吗？——是为了权力 ……

人类，已经成了自然力的主宰，他自己的野性和放纵的主宰：欲望已经学会了服从，学会了功利

与一个猿人相比较，人类表现出一种巨大的权力 量——并非 一种“幸福”的增长：怎么能说人类是追求 幸福的呢？……

11 [112]

（357）

就无畏和挑战不幸来看，高等的 人是区别于低等的 人的：如果幸福论的价值标准开始作为最高价值标准而生效（——生理疲倦、意志衰退——），那就是衰退 的一个标志了。基督教以其“极乐”观点成为一种受苦受难和赤贫化的人的典型思维方式。而一种充沛的力量想要创造、想要受苦受难、想要痛苦〈地〉毁灭：对它来说，基督教的虚伪救恩乃是一种糟糕的音乐，僧侣的神情则是一种懊恼

11 [113]

（358）

关于心理学和认识论 。

我也抓住了内在 世界的现象性：我们意识到的 一切，都完全是首先设想好的、简化了的、模式化了的、被解释过的——内在“感知”的现实 过程，思想、情感、渴求之间的因果统一 ，如同主体与客体之间的因果统一，都是对我们绝对隐藏的——而且也许是一种纯粹的想象。对于这种“虚假的内在 世界”，人们是以在处理“外在”世界时所用的完全相同的形式和程序来加以处理的。我们决不能偶然发现“事实”：快乐和痛苦乃是后起的和派生的精神现象……

我们脱口说出“因果性”；就像逻辑学所做的那样，在各种观念之间采纳一种直接的因果联系——这乃是极其粗糙和极其笨拙的观察的

结果。在两个观念之间，还有一切可能的情绪 在发挥它们的作用：但运动太快了，我们因此会错认 运动，否定 运动……

“思维”，认识论者所设定的“思维”，根本就不会出现：这乃是一种完全任意的虚构，其做法是强调过程中的某个要素而减去所有其他要素，一种为了明白理解的目的所做的人工设想……

“精神”，某种思维着的东西：甚至可能是“绝对、纯粹、纯正的精神”——这种想法乃是那种错误的相信“思维”的自我观察的第二个派生结果：在这里，首先 是想象出一种根本不会发生的行为，即“思维”；其次 又想象了一个主体基础，这种思维（不然就没有别的了）的任何行为都在这个主体基础中有其起源：也就是说，无论行为还是行为者，都是虚构出来的

11 [114]

“意愿”不 是“渴望”、追求、要求：它通过命令情绪 而与后者区分开来

没有什么“意愿 ”，而只有一种对某物的意 愿（Etwas-wollen）：人们不必从状态中剔出目标：就像那些认识论者所做的那样。正如他们所理解的，“意愿”与“思维”一样并不出现：乃是一种纯粹的虚构。

某物被命令，这一点属于意愿（这当然不是说，意志“得到履行”……）

那种普遍的张力状态，一种力借此力求释放——并不是一种“意愿”

11 [115]

（359）

在一个本质上虚假的世界里，真实性或许就是一种反自然的倾向：这样一种真实性可能只有作为达到某种特殊的更高的虚假性潜能 的手段才具有意义。为了能够虚构一个真实之物、存在之物的世界，首

先必须有那个真实者已经被创造出来了（其中包括：这样一个真实者“真实地”相信自己）

简单、透明、不自相矛盾、持久、保持不变、没有褶皱、不玩手段、没有帷幕和形式：这种样子的人按照自己的形象设想出一个作为“上帝 ”的存在的世界。

为了使真实性成为可能的，整个人类领域必须是非常干净的、微小的和值得重视的：任何意义上的优势 都必须落在这个真实者一边。——谎言、诡计、伪装必定激起惊异……

对于谎言和伪装的憎恨起于骄傲 ， 起于一个过敏的荣誉概念；但也有这样一种憎恨起于怯懦：因为谎言受到了禁止。——在另 一种人那里，“你不该撒谎”之类的所有道德劝诫都无助于反对那种不断需要谎言的本能：《新约全书 》即是证明。

11 [116]

（360）

有这样一些人，他们要探求在哪里某物是非道德的：如果他们判断说：“这是不公的”，那么，他们是相信，人们必须把它废除和改变掉。相反地，只要我还没有弄清楚某个事情的非道德性 ， 我就会不得安宁。如果我明白了这种非道德性，我就重又恢复了平衡。

11 [117] **(118)**

对一个放纵的人物来说，舞蹈是最自然的运〈动〉，他只喜欢用脚尖接触每一种实在，他痛恨沉湎于悲伤事物中

11 [118] **(119)**

我们北极乐土居民

（361）

我的结论是：比起迄今为止具有无论何种理想的“愿望的”人，现实的 人的价值具有高得多的价值；一切有关人的“愿望”都是荒唐而危

险的放纵，某个个别种类的人正是想以此放纵把自己的 保存和增长条件当作法则强加给人类；直到现在，任何一个具有此种起源、获得了统治地位的“愿望”，都贬低了 人的价值、人的力量以及人对未来的确信；人的贫乏和隐秘理智得到了最大程度的暴露，即便在今天亦然，如果人还在意愿 的话；迄今为止，人设定价值的能力发展得过于低下，不足以公正地对待事实的（而不只是“愿望的”）人的价值 ；直到现在，理想都是真正地诽谤世界和人类的力量，是笼罩在实在性上面的瘴气，是使人走向虚无的 大诱惑 .....

11 [119] (120)

（362）

序言 。

我描述的是即将到来的东西：虚无主义的来临。我之所以能在此描述，是因为在这里发生的是某种必然的事情——有关征兆处处可见，只是还缺乏观察这些征兆的眼睛 而已。对于虚无主义即将到来这一事实 ，我在这里不加褒贬。我相信将有一次极大的危机 ，将有一个人类进行最深刻的 自我沉思的瞬间：人类是否能从中恢复过来，人类是否能制服这次危机，这是一个关乎人类的力量的问题：这是可能的 .....

现代人试验性地一会儿相信这种价值 ，一会儿相信那种价值 ，然后又把它取消了：过时的和被取消的价值的范围变得越来越丰富；价值的空虚 和贫困 越来越明显可感；这场运动是不可遏制的——尽管有过大规模的拖延企图——

现代人终于敢于批判一般价值了；他认识到 价值的起源；他认识得够了，不再相信任何价值；激情 已在那里，新的颤栗.....

我叙述的是今后二个世纪的历史.....

11 [120] (121)

（363）

在主体与客体之间发生着一种恰当的联系；客体乃是某种东西，它从内部来看 就是主体。这是一种好心肠的杜撰，我想它曾有过自己的时代。一般地〈为〉我们所意识到的事物的尺度，确实完全取决于意识的粗糙的功利性：意识的这种褊狭视角怎么会允许我们对"主体"和"客体"作出触及实在性的陈述呢！——

11 [121]

（364）

人们不能从一种力求自我保存的意志中推出细胞原生质最低层和最原始的活动：因为细胞原生质以一种不可思议的方式摄取了比保存所要求的更多的东西：而且首要地，它因此并不是 在保存自己，而是蜕变 了……在此起支配作用的欲望恰恰可以说明这种不 求保存自己的意愿：按复杂得多的有机体来看，"饥饿"就已经是一种解释（——饥饿乃是一种专门化了的和后起的欲望形式，是一种分工的表现，服务于一种支配着饥饿的更高的欲望）

11 [122] **(122)**

（365）

——无论在历史中，还是在自然中，还是在自然背后，我们都没有重新找到 上帝，这一点并没有使我们 从中分离出来；使我们从中分离出来的是，我们没有把受到敬仰的上帝感受为"神性的"，而是把它看作神圣的假面、愚笨（Moutonnerie）、荒谬而可怜的蠢货（Niaiserie），看作诽谤世界和人类的原则：质言之，我们否定上帝之为上帝。人类的心理欺骗的顶峰就在于：〈按照〉他自己关于那种恰恰在他看来显得善良、智慧、强大、富有价值的东西的褊狭尺度，把自己视作一个作为开端和"自在"（An-sich）的动物——而同时撇开使无论何种善、无论何种智慧、无论何种权力得以持存和获得价值的整个因果性 。简而言之，就是把那些具有最后和最受限制之起源的因

素设定为并非形成的，而是“自在的”，甚至竟是一切形成过程的原因……如果我们从经验出发，从一个人明显地超出了人类尺度这样一种情形出发，那么我们就会看到，任何一种高度的权力本身都包含着摆脱善和恶的自由，同样也包含着摆脱“真”和“假”的自由，而且对于善所要求的东西，是不能给予考虑的：我们又一次把这同一个东西理解为一切高度的智慧——善与真实性、公正、德性以及其他的民众微弱估价一样，都在智慧中被扬弃了。最后是所有高度的善本身：善已然以一种精神上的近视和粗俗为前提，这难道不是显而易见的吗？难道善不是同样地也以一种无能为前提，即人类无能于着眼长远来区分真与假、利与弊吗？更不待说一种高度的权力为最高的善所控制就会带来最有害的后果（即“对祸害的废除”）？——实际上，人们只要来看看，“爱之上帝”对自己的信徒们灌输了什么样的倾向：他们要为“善”而毁灭人类。——事实上，鉴于世界的现实性质，这同一个上帝已经证明自己是极其近视的 、邪恶的 和昏聩无能的上帝 ： 由此可见上帝的构想有多少价值。

确实，知识和智慧本身是没有任何价值的；善同样也是没有价值的：人们总是首先还必须有一个使此类特性获得价值或者非价值的目标——可能存在着一个目标 ，由之出发，一种极端的知识表现出一种高度的非价值（Unwerth）（诸如当极端的欺蒙成为生命提高的前提之一时；同样地，当善仿佛使伟大欲望的弹簧疲软而乏力时……

既然给定了我们人类生命的本相，基督教式的所有“真理”、所有“善”、所有“神圣”、所有“神性”，直到现在都表明自己一直是巨大的危险——时至今日，人类依然处于危险当中，大有可能因一种悖逆生命的理想性而招致毁灭

11 [123]

（366）

虚无主义 的临近。

虚无主义不仅是一种关于“徒然！”（Umsonst！）的考察，而且也不仅是相信一切都值得毁灭掉：人们援手相助，人们要毁灭……如果人们愿意，就可以说这是不合逻辑的：可是虚无主义者并不相信合逻辑的强制〈性〉……此乃强大精神和意志的状态：而且对于强大精神和意志来说，是不可能滞留在“判断”之否定上的：——行为的否定（Nein der That）起于它们的天性。动手造成的虚无化协助了由判断造成的否定化。(123)

11 [124]

（367）

如果我们是“失望者”，我们也不是生命方面的“失望者”：而不如说，我们已经看清了形形色色的“愿望”的真相。我们以一种嘲讽的愤怒冷对那个被叫做“理想”的东西：我们之所以蔑视自己，只是因为我们不能在任何时候都压制住那种被称为“理想主义”的荒唐冲动。纵容姑息 比失望者 的愤怒更强大。

11 [125]

（368）

道德论者的完全非成熟状态，他们竟然苛求我们多重而隐秘的自身（Selbst）要保持简单纯一；他们说，“表现出你的本色吧”：仿佛人们为此不必首先是某种存在 （ist）的东西……

11 [126]

（369）

四、请注意！同类选择 、“精华 ”、孤立 ——

11 [127] **(124)**

（370）

请注意！反对公正性 ……反对约翰·斯图亚特·穆勒：我坚决拒斥他的卑劣行径，竟然说“要一视同仁；己所不欲，勿施于人”；他想把整个人类的交往都建立在功效的互惠性 基础上，以至于任何一种行动都表现为一种对我们所受之物的偿还。个中前提 乃是极其卑鄙的：在这里，我与你的行动的价值等值性 被设为前提；在这里，某个行动的最个人化的 价值被简单地宣布为无效（它不可能通过什么东西来补偿和偿还——）。“互惠性”是一大卑鄙；我 所做的某事不允许 ，也不可能 由某个他人来做，不 允许有什么补偿 ——除非是在“我的同类”的特选领域 里，inter pares［在同类中间］——；在一种更深层意义上，人们决不能交还什么，因为人们是 某种唯一的东西 ，也只做唯一的事 ——恰恰这个基本信念包含着要把贵族与大众隔离开来的原因，因为大众相信“平等”，因而 也相信可补偿性和“互惠性”。

11 [128]

（371）

把一个民族的子孙们维系在一起的是亲缘感 ：在生理学上看，这种亲缘性要比人们通常所设想的强大千百倍。语言、风俗、利益和命运的共同性——所有这一切都很能说明相同祖先的人们为什么具有相互理解的能力 。

11 [129]

德意志精神的没落 ，它是与爱国精神和民族主义的兴起亦步亦趋的——

11 [130]

我们不能对女人谈论诚实：“表现出你的本色吧”，这话对女人来说，就差不多意味着它对男人提出要求时的反面意思

11 [131] **(125)**

——他被绿色木柴活活烧死，并不是因为他的信仰，而是因为他再也没有勇气信仰了。

11 [132]

——人应当 怎样：这话在我们听来就像“一棵树应当怎样”一样乏味

11 [133]

请注意！人们承认古希腊人和文艺复兴时代的人的优越性 ——但人们不想知道这种人产生的原因和条件：关于希腊人，迄今为止仍缺乏较深刻的洞识

11 [134]

“事物自在地具有某种性质”——对于这种教条主义的观念，我们必须与之彻底决裂

11 [135] (126)

对大话的批 判。——对人们所谓的“理想”，我充满怀疑和恶意：这里含有我的悲观主义 ，我认识到，“高等的情感”何以是祸害的根源，也即是人类渺小化和价值贬降的根源。

——如果人们指望理想带来某种“进步”，那么，人们每每是在自欺：迄今为止，理想的胜利每每是一种倒行逆施的运动 。

——基督教、革命、废除奴隶制、权利平等、博爱、热爱和平、公正、真理：所有这些大话唯在斗争中才有价值，可作为旗帜：不是作为实在性，而是作为表示某种完全不同之物（甚至对立之物！）的奢华大话

11 [136] (127)

对大话的批判 。

权力意志 的“自由”
“公正”
“权利平等”
“博爱”
“真理”（在宗派主义者那里，等等

11 [137]

“个体不断增长的自主性”：诸如富耶[(128)]这种巴黎哲学家谈论的就是这个：他们其实只该来看看他们本身所是的盲从种类（race moutonnière）！……

你们这些未来社会学家啊，睁眼看看吧！

“个体”已经在相反的 条件下变得强壮了：你们却要描写人类极端的衰弱和萎靡，你们想要的是衰弱和萎靡本身，为此就需要旧理想的整套谎言！你们就是这种样子 ，真的把你们的群盲需要当作理想了！

完全缺乏心理上的诚实啊！

11 [138]

（372）

理想的来源 。探究理想产生的土壤。

A．从“审美”状态出发，在那里世界被看得 更丰富、更圆满、更完美——

异教的 理想：在其中，从歌剧丑角开始，自我肯定占了上风

——最高类型：古典的 理想——作为一个具有所有 主要本能的成功者的表现。

——其中又有最高风格：伟大的风格 乃“权力意志”本身的表现（最为人所恐惧的本能敢于自我坦白 ）

——人们要付出 ——

B．从那些状态出发，在那里世界被看得 更空洞、更苍白、更稀薄，在那里“精神化”和非感性占据了完美者地位；在那里残酷性、动物般的直接性、切近性在最大程度上被避免了：“智者”、“天使”（教士的＝贞洁的＝无知的）此种“理想主义者”的心理特性……

贫血的 理想：有时候可能是那些人物 的理想，即那些表现了第一种理想即异教理想的人物的理想（因此歌德在斯宾诺莎身上看到了自己的“圣徒”）

——人们要算计，人们要选择 ——

C．从那些状态出发，在那里我们感到世界更荒唐、更恶劣、更贫乏、更虚假，甚于我们所能猜测或者希望的关于理想的理想：把理想投射到反自然性、反事实性、反逻辑性之中。作出此种判断的人的状态（——世界的“贫困化”作为苦难的结果：人们要索取，人们不再给予 ——），

：反自然的理想

——人们要否定，人们要毁灭 ——

（基督教理想 乃是介于第二种理想与第三种理想之间的一个过渡产物，时而偏于前者，时而偏于后者。）

三种理想

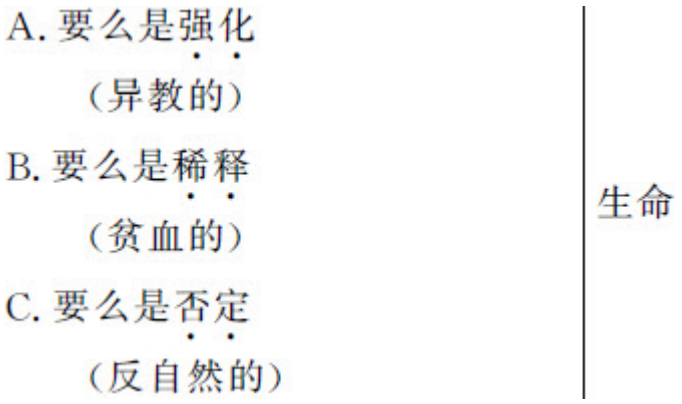

“神化”的感觉或者在最高的充盈中

或者在最精细的选择中
或者在对生命的摧毁和蔑视中。

11 [139]

张力、阻力、危险、合法怀疑的程度；那就是造成人类生命之牺牲的程度，那就是失败的可能性的大小程度，以及尽管如此人们仍勇于冒险的程度：——

11 [140]

群盲理想——现在正趋于顶峰，成为"群体"的最高价值设定：赋予群体以一种宇宙的、实即形而上学的价值的尝试

反对群盲理想，我捍卫贵族主义。

一个本身保存着那种关于自由的顾虑和谨慎的社会，必须感到自己是特例，必须有一种相对于自身的权力，它与这种权力相对而显突出自己，它仇视这种权力，俯视这种权力

——我越是放弃权利，越是力求平等，我就越是沦于最平庸者的统治之下，最终沦于最大多数人的统治之下

——一个贵族社会为了在其成员之间保持高度的自由，本身是要有前提的，这个前提就是极端的张力，而这种张力起源于所有成员的对立欲望的现成状态：力求统治的意志的现成状态……

11 [141]

如果你们想取消强大的对立和等级差异，那么，你们也就将废除热烈的爱情、崇高的信念、自为存在的情感。

11 [142]

论自由和平等社会的现实心理学：

什么东西在衰退？力求自我责任的意志——此乃自律性没落的标志

防御 和进攻能力， 甚至在最精神性的东西中亦然——此乃发号施令的力量
敬畏 感、隶属感、沉默能力。
伟大的激情 、伟大的使命、悲剧、乐观开朗

11 [143] **(129)**

章节：
对大话的批判 。
论理想的起源 。
群盲理想　人们如何使道德达到统治地位。
哲学家的女妖（Circe）。
禁欲理想　宗教理想。
关于第I、II、III种理想的生理学。
主人理想　政治理想。
“科学”
精神性理想

III．群盲理想
III．主人理想
I．反自然之理想
II．精神性之理想
I．异教理想
III．隐士理想（斯多亚等）
II．感性化之理想

图表：
论理想的起源

A．群盲理想
主人理想
隐士理想
B．异教理想
反自然之理想
C．感性化之理想
精神化之理想
主导性情绪的理想

对大话的批判 。

真理。
公正。
爱。
和平。
道德
自由。
善
诚实
天才
智慧

11 [144] (130)

帕斯卡尔：最坏的恶乃出于善意所做的恶。(131)

11 [145]

"意识 "的作用

事关宏旨的是，人们不能弄错"意识"的作用：那就是我们与已经由意识发展起来的 "外部世界 "的联系 。与之相反，身体诸功能的互相协调方面的领导 或者照料和预先操心，却是不会 进入我们的意识

的；精神上的储存过程 亦然：毋庸置疑，为此要有一个最高的机构，一种起着领导作用的委员会（Comité），在其中不同的主要欲望 行使它们的表决权力。“快乐”、“痛苦”就是来自这个领域的暗示：……意志行为 亦然。观念 亦然

总而言之：被意识之物处于那些完全对我们隐瞒起来的因果联系中，——意识中的思想、感情、观念的相继序列并不表明这个序列是一个因果序列：但表面上 却极像是一个因果序列。正是基于这种表面假象，我们建立了我们关于精神、理性、逻辑等等的整个观念（其实并没有所有这些东西：它们是虚构起来的综合和统一单元）……而且又把这些东西投射到事物之中，到事物背后！

通常人们把意识 本身当作感觉中枢和最高机构：但它实际上只不过一个传达手段：它是在交往中发展起来的，而且是以交往旨趣为着眼点的……在此所谓“交往”（Verkehr）也被理解为外部世界的影响和我们在这方面的必要反应；同样也包括我们对 外界的作用。它并不是指导，而是一个指导器官（Organ der Leitung）——

11 [146] (132)

一个强大种类赖以自我保存的手段。

给予自己一种特殊行动的权利；作为自我克服和自由的尝试进入那些状态中，在那里自己不得不 成为野蛮人

通过每一种禁欲方式谋得一种意志强度方面的优势和确信。不说心里话；沉默；小心提防优雅。

学会服从，以此来检验自己的自我维护能力。把关于荣誉点的决疑论(133)推向精致之最。

决不作出结论说“要一视同仁”——而是相反！

把报复、可以 回报当作特权来对待，当作表彰来承认——

不觊觎他人 的德性。

11 [147]

性欲 理论："渴望进入此在生活的'小精灵们'，把它们对于生命的要求统一为一种集体要求，后者为意识所发觉，意识用它来满足自己的 需要"——

勒南的话，哈特利 (134)，富耶第217页。 (135)

11 [148] (136)

我们做了两千年之久的基督徒 ，现在，我们必须为此付出代价的时候到了：我们将失去我们赖以生活的重量 ，——有一段时间，我们会不知道何去何从。我们突兀冲入那些相反的 估价之中，用的是我们做基督徒时采用的相同的能量尺度——我们曾以此作了荒唐的夸张，对基督教的——— (137)

1）"灵魂不朽"；"位格"（Person）的永恒价值——

2）"彼岸"的答案、方向、估价——

3）作为最高价值的道德价值，作为基本利益的"灵魂得救"——

4）"罪恶"、"尘世的"、"肉身"、"欲望"——作为"世俗"而受尽耻辱。

现在，一5都完完全全是虚假的，只是"话语"，混乱、虚弱或夸张

a）人们尝试一种尘世的解决办法 ，但同样地也是在真理、爱、公正的最后胜利 意义上：社会主义："人格平等"

b）人们同样地试图抓住道德理想 （以非利己主义、自我否定、意志否定的优先性）

c）人们甚至试图抓住"彼岸"：尽管那只不过是一个反逻辑的未知x：但人们立即加以铺垫，说可以从中引出一种老式的形而上学慰藉

d）人们努力从发生事物中解读出老式的神性指导 ，具有酬报、惩罚、教育、引人向善 的作用的事物秩序

e）人们像从前一样相信善和恶：以至于人们把善的胜利和恶的消灭当作自己的使命 （——这是英国式的，典型个案是约翰·斯

图亚特·穆勒这个庸人）

f）对"自然性"、欲望、自我的蔑视：甚至试图把最高的精神和艺术理解为一种非个性化的结果和一种大公无私（désintéressement）

g）人们允许教会始终还对个人生活的所有重要体验和关键事务横加干预，为的是赋予它们庄严感、更高的意义：我们也拥有一个"基督教国家"、基督教"婚姻"——

11 [149]

完全的虚无主义

它的征兆：伟大的轻蔑
伟大的同情
伟大的毁灭

它的顶点：一种学说，它恰恰能激发生命、厌恶、同情和毁灭的快乐，作为绝对和永恒的学说来传授

11 [150] (138)

欧洲虚无主义的历史。

暧昧时期，形形色色的试验者，把旧事物保存下来，又不放弃新事物。

明朗时期：人们理解了，旧事物与新事物是根本的对立面：旧的价值来自下降的生命，而新的价值来自上升的生命，——对自然和历史的认识再也不容许我们有这样的"希望"，——所有旧的理想都是敌视生命的理想（产生于颓废又规定着颓废，不论是穿着多么华丽的礼拜天道德盛装）——我们理解旧的，而长期以来又不够强壮，不足以达到一种新的。

三种伟大情绪的时期

蔑视
同情

毁灭

灾难的时期

一种学说的临近，它对人类进行筛选 ……它促使弱者下定决心，同样也促使强者下定决心

11 [151]

“自由精神”所缺失 的洞见：同一种纪律 ，它使强大的天性更加强壮，并且使之具有从事伟大事业的能力，同样也会打碎平庸者 ，使平庸者萎靡 。

：怀疑

：〈心胸〉豁达 (139)

：试验

：独立自主。

11 [152]

我的“未来 ”

一种严密的综合技工教育

兵役：使得一般情况下每个上流社会的男子都成为军官，无论他通常是什么

11 [153]

有恶习的 和放荡不羁的 人们：他们对于欲望之价值 的令人沮丧的影响。正是可怕的野蛮风俗，尤其是在中世纪，迫使人们形成一种真正的“德性联盟”——连同对构成人类价值 的东西的种种可怕夸张。斗争着的“文明”（即驯化 ）需要形形色色的镣铐和刑罚，旨在反抗恐怖和野兽天性而维护自己。

这里有一种混淆是很自然的，尽管是有恶劣影响的：具有权力和意志的人类 能够对自身提出的要求，也为他们可以给予自己的东西立了一个标准。此种人物乃是有恶习者和放荡不羁者的对立面：尽管他

们有时候也会做一些事情，而一个微不足道的小人或许就是因为这些事情而被证明为有恶习的和毫无节制的。

在这里，“在上帝面前 人人都有平等价值 ”这样一个概念是特别有害的：人们禁止了那些本身属于强者特权的行动和信念，——仿佛强者本身有失人的身份似的。人们把最虚弱者（甚至包括那些对自身最虚弱无力者）的防护措施树立为价值规范，由此使强大之人的整个倾向声名狼藉。

这种混淆深入到这样一个地步，以至于人们径直为生命的高超大师 （他们的专横与有恶习者和“放荡不羁者”恰成鲜明对照）烙上了极其耻辱的名声。即便现在，人们依然相信必须指责切扎雷·博尔吉亚[(140)]：这简直是可笑啊！教会根据德国皇帝的恶习把他们革出教会：仿佛一个僧侣或者教士可以一起来议论腓特烈二世[(141)]可能对自身提出来的要求。唐璜被发落到地狱中：这是十分幼稚的。难道人们没有注意到，天国里没有任何有趣的人吗？……只有一个给女人的暗示，暗示她们在哪里最能找到自己的福乐……如果人们稍作前后一贯的思索，此外还带着一种对于一个“伟大之人”是什么的最深刻洞察，那么，毫无疑问，教会是会把所有“伟大之人”都打入地狱的——，教会反对 所有“人之伟大”……

11 [154]

“荣誉概念 ”：依据于对于“好社会”的信仰，对于骑士般的主要品质的信仰，对于那种持续地表现自己的义务的信仰。本质上：人们并不看重自己的生命；人们无条件地重视毕恭毕敬的仪态，从人们为之感动的所有人方面（至少，就他们并不属于“我们 ”而言）；人们既不是亲密的，也不是好心肠的，也不是快乐的，也不是谦逊的，除非 inter pares [在同类中间] ；人们总是在表现自己 ……

11 [155]

针对高贵者和强大者的战争，正如在《新约全书》中进行的那种战争，乃是一场列那狐 (142) 式的采用同样手段的战争：不过总是以教士涂圣油的方式，以坚决的拒绝方式，目的是要知道它自己的狡诈。

11 [156]

人们谈论社会契约的"深度不公"：仿佛此人出身好而那人出身不好这样一个事实就是一种不公正；或者，仿佛此人天生有这些性格而那人天生有那些性格这样一个事实就是一种不公正……这是我们必须无条件反对的。"个人"这个错误的概念造成了这种胡说八道。把人与他在其中生长的环境隔离开来，并且把他当作一个"灵魂单子"，可以说单纯地把他置入 其中，或者任其落入其中：此乃可耻的灵魂形而上学的一个结果。没有谁赋予 人以特性，无论是上帝还是 人的父母都不曾有此作为；人存在 （ist），人如此这般地存在着，人在此种环境里存在，没有谁能对此负责……人现在所表现出来的生命红线，是不能从他曾是和必须是的一切分离出来的：由于人并不是一种长期意图的结果，从根本上来讲并不是一种力求某个"人的理想"或者"幸福理想"或者"道德理想"的意志的结果，所以，说人要朝着某个方向"滚动"，那就是荒谬的：就仿佛某个地方有某种责任 似的。

"苦难者"的反抗 ，针对

上帝
社会
自然
祖先
教育，等等

虚构了一些根本就不存在的责任 和意志形式 。在根本就没有正义和非正义的先决条件 的情况下，人们不应该谈论一种非正义 。说一个 心灵本来就与任何 心灵相同 (143) ——或者说应该 相同：这是一种极其糟糕的乐观主义幻想。值得想望的倒是反面的情形，最大可能

的不一样 以及因此而来的摩擦、斗争和冲突：而幸好值得想望的就是现实！

11 [157]

对于平等权利 的意图，说到底是对于平等需求 的意图，我们这种商业和政治选票等值性的文明类型的一个几乎不可避免的结果，导致一种更高等的、更危险的、更奇特的，总而言之更新的 人类的出局和缓慢消逝：试验 仿佛终止了，达到了某种停滞状态。

11 [158]

反抗者的悲观主义（而不是"愤怒的悲观主义"）

11 [159]

关于"大厌恶 "：既是 患上的，又是 自己造成的

神经质的天主教色情文学

法国的文学悲观主义 | 福楼拜。左拉。龚古尔。波德莱尔。

马尼饭店的晚餐

关于"大同情 "

托尔斯泰，陀思妥耶夫斯基

帕西法尔

11 [160] (144)

在波德莱尔看来，真正的文明在于原罪的缩减。(145) 波〈德莱尔〉

11 [161]

法国人是饲养场里如此温顺的动物，任何一个栅栏都不敢跨越。(146) 波〈德莱尔〉

这是拉丁种的动物：在他的住处，污秽也不令他讨厌，在文学上，他是个恋粪者。他钟情于排泄物……(147)波〈德莱尔〉

11 [162] (148)

《伪君子》(149)。不是一则喜剧，而是一个诽谤性小册子。一个无神论者，如果他恰好是一个受过良好教育的人，看过这个本子后就会想，人们决不应该向这个流氓提出一些难题的。波〈德莱尔〉

11 [163] (150)

关于佩特罗尼乌斯，波德莱尔谈到其惊人的淫荡，其令人心酸的诙谐(151)

胡说：但有代表性……

11 [164] (152)

genus irritabile vatum [易怒的先知一族]

11 [165] (153)

就像特里马西翁(154)，把他的双手放在奴隶的头发上擦干净……

11 [166] (155)

真切的书，真切的诗。

11 [167] (156)

拜伦：饶舌的。但反之，正是这些崇高的缺陷造就了伟大的诗人：总是与美感不可分离的忧郁，以及激烈的、魔鬼式的、火一般炽烈的个性。(157)

11 [168] (158)

“……人类中伟大者唯有诗人、教士和战士：歌唱者、赐福者以及牺牲和自我牺牲者。其余的人都只是为吃鞭子而生的……”

11 [169] (159)

“唯有贵族政体才是明智而可靠的。以民主制为基础的君主制或共和制同样都是荒诞而虚弱的”。

11 [170] (160)

“首先为了自己做一个伟人和圣徒”。

11 [171] (161)

“上帝是唯一为了统治甚至不需要实存的存在者”。

11 [172] (162)

关于“奉献”理论……

爱情乃是卖淫之瘾。它甚至不是一种高贵的快乐，高贵的快乐根本不会引向卖淫。卖淫之最的存在者，就是最卓越的存在者，就是上帝。在一场演出中，在一场每个人都享有所有人的舞会中。这是何种艺术呢？卖淫(163)

爱情可以起于一种慷慨的情感：卖淫之瘾。但它很快就会被占有欲所侵蚀。(164)

11 [173] (165)

论教会的女人气作为其独揽大权的理由。

11 [174] (166)

爱情犹如刑讯，或者犹如一次外科手术。情侣双方总有一方是刽子手或者手术师。

爱情的最大乐趣何在呢？有人当着波德莱尔的面问道。一人答曰：在于接受。另一人答曰：在于奉献。这个人说：是自豪的快感。那个人说：是谦卑的快感（volupté d'humilité）。所有这些淫棍（orduriers）的讲法仿佛都是基督的摹仿。最后出现了一个恬不知耻的乌托邦主义者，竟断言爱情的最大乐趣在于为祖国造就公民。

至于我，我要说：爱情的独一无二、至高无上的快感就在于作恶的确定性。而男男女女们生来就知道，一切快感都在恶中。(167)

11 [175] (168)

女人们越是与我们疏离，我们就越是爱女人。对才女之爱乃是一种强奸者的快感。(169)

11 [176] (170)

瘦削比肥胖更赤裸裸，也更粗野。

11 [177] (171)

热情不用于抽象而用于其他事情上面，乃是虚弱和病态的表征。

11 [178] (172)

祈祷。故而要懂得享受苦涩的人生，并且祈祷，不停地祈祷。祈祷是积聚力量的容器。

11 [179] (173)

民众为了不想要伟人而无所不为。所以，伟人为了生存就必须具有一种攻击力，一种比千百万个体发展起来的抵抗力更大的攻击力。

11 [180] (174)

关于瞌睡，每天晚上的不祥之遇(175)，人们可以说：人凭着一种勇敢入睡了。倘若人们不知道这种勇敢起于对危险的无知，那它就是

不可理解的。

11 [181] [(176)]

这些漂亮的大船，轻轻漂荡在静静的水面上，这些强大的交通工具，神态闲散，诉说着乡愁，不正以一种无声的语言对我们说："我们何时启程，驶向幸福的彼岸[(177)]？"

11 [182] [(178)]

在政治上，真正的圣徒是那些鞭笞和杀戮人民的人——为了人民的利益。

11 [183] [(179)]

美，正如波德莱尔所理解的那样（以及 理查德·瓦格纳——），是某种炽热和悲哀，有一点不可靠，给人猜度的空间。

11 [184] [(180)]

一颗既诱惑又美丽的头颅，一颗女性的头颅，这是一颗使人同时梦想着快乐与忧愁（但以一种含混的方式）的头颅；它带着一种忧郁、一种慵懒，甚至是一种餍足的念头，——也可能是一种相反的念头，即一种炽烈，一种生命的欲望，又有一种酸楚涌上心头，犹如刚刚经历了失落或绝望。神秘、惋惜同样也是美的特性。

11 [185] [(181)]

一个美男子不必（也许在一个女人眼里不然）怀有这样一种肉欲观念，后者在女人看来通常是一种忧郁的观念，更是一种诱人的挑逗。不过，连这种男子也会有某种炽热和悲伤，关于精神需要，关于暗藏不露的抱负，一种权力观念，它根本上〈是〉隆隆作响（gronde）而又没有应用的，偶尔也有一种出于报复心的冷漠观念，

(182) 偶尔——在最有趣的情形下——是神秘，最后就是灾难 （*le malheur*）。

11 [186] (183)

自我崇拜（Auto-idolâtrie）。性格的诗意和谐。(184) 性格与能力的谐调。保存全部能力。使所有能力增长。一种狂热崇拜 。

11 [187] (185)

女人身上什么东西迷人，构成 她们的美 。

麻木的神情，厌烦的神情，心不在焉的神情，恬不知耻的神情，冷漠的神情，藏而不露的神情，支配的神情，坚毅的神情，恶意的神情，病态的神情，猫一般的、混杂着稚气、懒散和狡黠的神情。(186)

11 [188] (187)

在新教国家里，缺乏两件东西，它们对一个受过良好教育的男人的幸福来说是不可或缺的，那就是殷勤和崇拜（la galanterie et la dévotion）

11 [189] (188)

坏趣味的迷人之处：贵族式的乐趣是要令人反感 。

11 [190] (189)

斯多亚主义只有一件圣事：自杀……

11 [191] (190)

女人是自然的，也就是说低劣的。她也总是粗俗的，也就是说与花花公子正相反。

11 [192] (191)

一切变化中同时既有可鄙也有可喜的东西，既包含了背叛也进行着清理。

11 [193] (192)

有一些人唯在人群中才开心。真正的英雄则能自娱自乐。

11 [194] (193)

人们必须劳动，若不是出于趣味，至少是出于绝望，因为认真考量一切之后，劳动是比消遣更少无聊的。

11 [195] (194)

完全还是小孩时，我就感到自己心里有两种冲突的情感：生命的恐怖和生命的狂喜。这正是一个懒散的神经质者的情况。(195)

11 [196] (196)

波德莱尔说自己："德·迈斯特尔(197)和埃德加·坡(198)教会了我发牢骚"

11 [197] (199)

死刑，一种至今完全未被理解的神秘观念的结果。死刑的目标并不是要在物质上拯救社会：它是要在精神上拯救社会和罪犯。为使牺牲趋于完美，必须有牺牲品方面的赞成和快乐。用氯仿处死被判死刑者，或许是一种邪恶行径：因为这会使他意识不到自己牺牲者一般的伟大，(200)并且使之丧失了升天堂的机会。

就死刑而言，它起于渴望获得快感的人类心灵中的可鄙部分。残忍与快乐，(201)犹如酷暑与严寒，乃是同一的感觉。

11 [198] (202)

任何一种职务都有卑鄙的成分。

一个花花公子无所事事。您想想看，一个花花公子会怎样向民众说话，除了嘲弄还能有什么呢？

只有三种可尊敬的人物：教士、战士和诗人。认识、杀戮和创造。

其他人听任剥削压榨，注定当牛作马，也就是从事人们说的各种职业。

11 [199] (203)

乔治·桑这个女人是一个道德主义者。

——她有着著名的流畅文笔，为布尔乔亚们所喜爱。

——她很愚蠢，很沉闷，很饶舌。在道德事情上，同样的判断深度，同样的细腻情感，就像门房和下女们。

——一个不愿离开舞台的幼稚老女人

——她说服自己，相信自己的好心肠和好头脑，并且极其愚蠢地说服别人也这么做。

——我不能回想这只笨鹅（stupide créature），一想起来总不免生出一种厌恶的颤栗。

11 [200] (204)

我在法国感到无聊，因为那里所有人都与伏尔泰相似。伏尔泰是一个毫无诗意的人（爱默生把他遗忘了），街头混混们的头，浅薄者的王子，反艺术者，看门人的传道者。(205)

11 [201] (206)

伏尔泰对不朽灵魂的嘲讽，九个月间，灵魂居于屎与尿之间。波德莱尔从这种定位中猜到了“神意对爱情的戏弄和讽刺，在世代生成的模式上，则是一个原罪的表征。事实上，我们只能用排泄器官做爱”。(207)

11 [202] (208)

教会对爱情的消毒：婚姻

11 [203] (209)

时髦。什么是高等人？不是什么专门人物。高等人是有闲暇和受过良好教育的人。富有且热爱工作。(210)

11 [204] (211)

爱情的无聊处就在于：它是一种犯罪勾当，人们在其中不得不有一个同谋。

11 [205] (212)

但愿你是耶稣会士和革命党，就像所有真正的政治家命中注定是这样的，事实上也就是这样的……

11 [206] (213)

独裁者只是人民的仆人而已，别无其他；而且，荣耀 乃是适应的结果——适应一种带有民族劣根性的精神——

11 [207] (214)

什么是爱情呢？一种走出自我的需要。

人是一种会崇拜的动物。崇拜就是自我牺牲和卖淫。同样，一切爱情都是卖淫。

不可摧毁的、永恒的、普遍而有创造性的人类之残忍。对血腥的爱，沉醉于血，沉醉于民众。

11 [208] (215)

请注意！要藐视民众，藐视常识，藐视心灵，藐视灵感和自明性。(216)

人们怎么能让女人们进教堂呢？她们能与上帝进行什么样的谈话呢？

永恒的维纳斯（心血来潮、歇斯底里、奇思异想）是魔鬼的诱惑性形式之一。(217)

11 [209] (218)

在爱情中，情投意合（l'entente cordiale）是一种误解的结果。这种误解乃是乐事。(219) 鸿沟依然没有消除。

11 [210] (220)

“要保持平庸啊！”(221) 圣马克·吉拉尔丹(222) 高呼，怀着对高贵者的强烈仇恨。

11 [211] (223)

人们不该把民众的功劳和恶习记到主宰他们的统治王侯们的账上。民众的功劳和恶习几乎总是要归于前一届 政府的氛围。

路易十四继承了路易十三的人：光荣（gloire）。

拿破仑继承了共和国的人：光荣。

拿破仑(224) 继承了路易·菲力普的人：耻辱（déshonneur）。

11 [212] (225)

人心中有不可根除的卖淫爱好：原来人有对孤独 的恐惧。——人喜欢两人在一起。

天才（即l'homme de génie）喜欢独处，所以孤独。

荣耀，就是保持孤独状态，并且以某种特别的方式自我出卖。

11 [213] (226)

正是这种对于孤寂的恐惧，对于在外在肉身中遗忘自己的需要，人们美其名曰爱的需要 。

11 [214] (227)

论打女人的必要性。

11 [215] (228)

就其本质来看，商业具有魔鬼般的凶恶。商业就是有借有还，借的时候还暗示着：得还给我更多的东西。(229)

——任何一个商人的思想都是十分污浊的。

——商业是自然的，因此是卑劣的。(230)

——所有商人当中最不可耻者是这样一种商人，他说：为了比那些品德不端的傻瓜们赚多得多的钱，我们要做有德性之人。对商人来说，诚实本身就是一种旨在赢利的投机。

——商业是邪恶的，因为它是自私的形式之一(231)——

11 [216] (232)

唯有通过误解，才可能人人协调一致。倘若人们不幸理解了自己，人们就决不会互相了解了。

一个有头脑的人，也就是从来不能与他人好好相处的人，应该训练自己，学会喜欢与傻瓜聊天，学会喜欢阅读烂书。他将从中获得苦涩的享受，后者将充分补偿他的厌倦。

11 [217] (233)

一位官员，一位大臣——他们可能是值得尊重的人：但他们绝不是神圣的。无个性的人，无独创性的人，是为职务而生的，也就是说，是为公仆身份而生的。

11 [218] (234)

每一张报纸都表明最可怕的人性反常：一系列恐怖（un tissu d'horreurs）。这杯令人倒胃的开胃酒伴着文明人的早餐时光。这世上

的一切都显露出罪行：报纸、城墙和人脸。[(235)]——碰到一份报纸，一只干净的手如何可能不厌恶地痉挛呢？……

11 [219] [(236)]

如果没有仁慈，我就只不过是一面响亮的铙钹。

11 [220] [(237)]

我的谦卑曾是上帝的恩典。

11 [221] [(238)]

我还不曾体验一个计划得到实现的快乐。

11 [222] [(239)]

意志的一切退却都丧失了部分实质。

11 [223] [(240)]

就像波〈德莱尔〉，有一天他感到愚蠢的翼风[(241)]从自己身上掠过

11 [224] [(242)]

要想治愈一切，苦难、疾病和忧郁，所缺的绝对只是工作成瘾。

11 [225] [(243)]

“Ridentem ferient ruinae”［毁灭将打击嘲笑者］，[(244)]这是题写在他肖像上的话。

11 [226]

—

人类必须完成一项总任务，人类作为整体要走向某一个目标，这种十分模糊而任意的想法还是十分年轻的。也许在它变成一个“固定观念”之前，人们又把它抛弃了……人类其实不是一个整体：它是一个由种种上升和下降的生命过程组成的无法分解的多样性——它并没有一个青年时代，也没有接着的壮年时代和最后的老年时代。也就是说，诸层次是混杂重叠在一起的——而且在几千年后，可能始终还有比我们今天能够证实的更为年轻的人的类型。而另一方面，颓废也属于人类的所有时代：到处都有渣滓和衰败材料，这就是生命过程本身，没落产物和残渣产物的排泄。

二

在基督教偏见的强力压迫之下，根本就不存在上述问题了：要旨在于个体灵魂的拯救；人类延续方面的多或少则不在考察之列。最佳的基督徒们曾希望这事尽可能快地有一了断：——对于个体所急需的东西，没有任何怀疑……现在，已经为每个个体提出了任务，正如在无论哪个将来也将为某个未来者提出来一样：价值、意义、价值领域是固定的、无条件的、永恒的、与上帝一致的……与这个永恒类型相偏离的东西则是有罪的、邪恶的、受谴责的……

对于每个灵魂来说，价值的重点就在于自身：得救或者诅咒！永恒 灵魂的得救！自身化 （Verselbstung）的极端形式……对每个灵魂来说，都只有一种完美化；都只有一个理想；都只有一条通向拯救的道路……平等权利 的极端形式，联系于一种对本己重要性的极度荒唐的视觉放大……灵魂的重要性纯属荒唐，它以一种可怕的畏惧围着自己打转……

三

现在，再也没有人相信这种荒唐的妄自尊大了：而且，我们已经用一把蔑视的筛子筛选了我们的智慧。尽管如此，那种通过接近一个

理想的人 来寻找人的价值的视觉习惯 ， 依然未受动摇：根本上，人们既要维护自身化视角 ， 又要维护在理想面前的平等权利 。总而言之，人们以为 知道：着眼于理想的人，什么是终极愿望 ……

但这种信仰只不过是一种由基督教理想造成的巨大娇惯纵容 的后果：在每一种对"理想类型"的慎重检验中，人们都会立即把这种基督教理想搬出来。人们相信，其一 ， 知道向一个类型的接近是可想望的；其二 ， 知道这个类型具有何种特性；其三 ， 知道任何对这个类型的偏离都是一种倒退，一种阻碍，都是人类的一种力量和权力损失……梦想这种完美的人 能为自己赢得绝对多数票：连我们的社会主义者，甚至功利主义者先生们，都不曾达到这种状态。——这样一来，似乎就有一个目标 进入人类的发展过程之中了：无论如何，对于一种向着理想的进步 的信仰，乃是今天用来设想人类历史上的一种目标 的唯一形式。总而言之：人们已经把"上帝之国"的到达置入未来，置于尘世，置入人性之中，——但人们却从根本上坚持了对旧 理想的信仰……

11 [227]

要理解 ：

所有种类的沉沦和病态都持续地参与了总体价值判断：在已经占了上风的价值判断当中，颓废甚至达到了优势地位：我们不仅必须反对当前所有由于蜕化引起的作为后果的贫困状态，而且也必须反对迄今为止所有 残留的，也即依然存活的 颓废。人类对其基本本能的这样一种总体偏离，价值判断的这样一种总体颓废，乃是一个地地道道的问题，是"人"这个动物交给哲学家的真正谜团——

11 [228]

悲观主义的主要种类，敏感 的悲观主义（带有过重痛苦感的兴奋过度）

"非自由意志 "的悲观主义（换种说法：缺乏对于刺激的抵抗力）

怀疑 的悲观主义（害怕一切固定，害怕一切把握和触动）

与此相关的各种心理状态，人们统统可以在疯人院里看到，尽管有某些夸张。同样也可以看到“虚无主义”（穿透性的“虚无”感）

然而，帕斯卡尔的道德悲观主义 属于哪个种类呢？

吠檀多派[245]哲学的形而上学悲观主义 属于哪个种类呢？

无政府主义者的（或者雪莱的）社会悲观主义 属于哪个种类呢？

同情 的悲观主义（诸如列夫·托尔斯泰、阿尔弗雷德·德·维尼[246]）又属于哪个种类呢？

——难道这些不都同样地是沉沦和病态现象吗？……过分看重道德价值，或者过分看重“彼岸”之虚构，或者过分看重社会困境或一般苦难：对某个个别 观点的任何此类夸张，本身就已经是一个病态的征兆。否定 （Nein）胜过肯定 （Ja）亦然！

在此不能混为一谈的是：对于言语和行为上的否定（Neinsagen und Neinthun）的乐趣来自肯定（Jasagen）的一种巨大力量和张力——那是所有富有而强大的人类和时代所特有的。可以说是一种奢侈；同样也是一种直面恐怖的勇敢形式；一种对于可怕和可疑之物的同情，因为此外人们也是可怕的和可疑的：意志、精神和趣味当中的狄奥尼索斯精神 。

11 [229]

列奥巴尔迪[247]抱怨，而且也有理由抱怨：但他并不因此就属于完全的虚无主义类型。

11 [230] [248]

我为十来个灵魂写作，我也许永远见不到他们，但仍然会爱慕他们。司汤达。

11 [231] [249]

公元1844年，依赖于圣伯夫（约瑟夫·德洛尔姆）的波德莱尔说……圣伯夫对他说："您说得对，我的诗与您的诗有关。我也品尝过同样的苦果，里面满是灰烬。"(250)

11 [232] (251)

波德莱尔：（《快感》(252)，阿莫里的故事）

而在镜子前，我已经完善了
残忍的艺术，那是出身时一个魔鬼赋予我的，
——痛苦的艺术，为产生一种真实的快感，——
使其沾上鲜血，刮去其伤口。

11 [233] (253)

设想一份抒情诙谐的提纲——并把它转化为一部严肃的小说。使一切都沉浸在一种反常和梦幻的氛围中，——沉浸于盛世 的氛围之中——但愿它在激情中成为某种恬静的东西。——纯诗 的畛域。——

11 [234] (254)

波德莱尔关于人类历史进展的观点。我们不会重又接近野蛮状态，比如按照南美共和国可笑的混乱（désordre bouffon），在那里，人们手持钢枪，在我们文明的废墟中间寻找着自己的食物。这或许还是以某种生命能量为前提的。机械学使我们美洲化，进步使我们心中的唯灵论部分萎缩了，结果，社会主义者所梦想的一切疯狂的东西，都落后于实际现实。没有宗教，没有私有财产；甚至不再有革命。在政治制度中也不会显示出普遍的堕落（只有普遍的进步：不在乎名目）。难道我必须说，政治中剩下的少量东西，在普遍兽性的束缚中艰难挣扎，政治统治者们为了维护自己和创造一种秩序幻象，将不得不乞灵于那些手段，后者将使我们的现实人性瑟瑟发抖，可是却如此坚硬！（骇人听闻的！）这样一来，那个十二岁的儿子将逃离家庭，因其贪婪的早熟而得解放，为的是发横财，为的是与他无耻的父

亲竞争，成为一家报纸的创办人和股东，如此等等。——于是，甚至那些娼妓也会有一种无情的智慧，谴责一切，钱之外的一切，甚至谴责感官的错 误！于是，被我们叫做德性的一切东西，都被视为某种极其可笑的东西——对财富的强烈欲望。(255) 公正将禁止那些不善于谋得自己的幸福的市民，等等。——堕落——

我时而感到自己作为一个预言家的可笑。就我而言，我知道自己决不能从中找到一个神甫的仁慈。迷失在这个悲惨的世界里，与人群频繁接触，我犹如一个疲倦之人，回首往事，满目疮痍，唯有长年累月的醒悟和苦涩，面前则唯有一场风暴，其中毫无新鲜货色，既没有学说也没有痛苦。傍晚，这个男人度过了销魂的几小时——傍晚，这个人窃取了命运的一时欢娱——，晃着身子消化着晚餐，尽可能忘记过去，满足于现在，屈从于未来，沉醉于自己的冷血和纨绔做派，为自己没有与过去那些人一样低贱而自豪，凝视着雪茄的烟雾，他对自己说："重要的是，良知安在？"——

11 [235]

来一点清新的空气吧！欧洲的这样一种荒唐状况再也不能持续下去了！在这种蠢牛般的民族主义背后隐含着某种思想吗？现在，当一切都指向更大的共同利益之时，激起这样一种粗野的自尊心又会有什么价值呢？……而且，这竟然被称为"基督教国家"！而且，宫廷教士之类的恶棍竟然就亲近于最上层！(256)……而且，这个"新帝国"，又是建立在那个最陈腐和最可鄙的想法上的，那就是权利平等和选举平等……

而且这是在某种状态中，在那里，精神的非独立性 和非民族化跃入眼帘，而今日文化的真正价值和意义就包含在一种相互的融合和促进中！

欧洲经济上的统一过程势在必行——而且同样地，作为反应，必将出现和平党派 ……

对某种毫无用处的状态中的优先地位的争夺：这种大都市文化、报刊文化、狂热文化、“无目的状态”的文化

11 [236] (257)

一个和平 党派，没有多愁善感的举动，它禁止自己和自己的子孙们进行战争；禁止动用法庭；它招致了斗争、冲突、对自己的迫害；至少在一个时期内，是一个受压迫者的党派；随即就是大 党了。反对报复感 和同情感 。

一个战争党派 ，对自己同样讲原则，同样严厉，在相反的方向上前进——

11 [237]

佛教与基督教：与怨恨 作斗争。

11 [238]

取缔“刑罚”。取代一切暴力手段的“平衡”。

11 [239] (258)

原始基督教乃是对国家的废除 ：

它禁止誓言

兵役

法庭

自卫和对某个整体的保卫

本族与外族的区分；等级 制亦然

基督榜样 ：他不反抗加害于他的人们（他禁止防卫）；他不自卫；更有甚者：“他要转过左脸让人打”(259) （对于“你是基督吗？”这个问题，他答道：“从现在起你们就会看到了”，等等）

——他禁止自己的门徒们保卫他；他让人注意到，他可以得到帮助，但他不想要 。

——基督教也是对社会的废除： 它优待一切被社会排斥的东西，它发迹于那些臭名昭著者、受谴责者、种种麻风病、“罪人”、“税吏”和娼妓、最愚蠢的民众（“渔夫”）； 它鄙弃富人、学者、高贵者、有德性者、“君子”……

11 [240] (260)

关于 基督教的心理学问题

动力依然不变：怨恨、民众起义、失败者反抗

（佛教的情形就不同了： 佛教并非产生于 一种怨恨 运动。它反对怨恨，因为怨恨促发行动 ）

这个和平党派明白，在思想和行动上放弃敌意 ， 乃是一种区分和保存的条件

： 这里含有心理学的困难，它阻碍了人们对基督教的理解。

那种把基督教创造 出来的欲望会强求一种反对它自身的原则性斗争——

唯有作为和平和无辜之党派 ， 这种起义运动才有一种获得成功的可能性：它必须通过极端的温和、甜蜜、温厚获胜，它的本能理解这一点——

绝招 ： 否定、谴责欲望（人就是欲望的表现）， 通过行为和言语不断地夸耀这种欲望的对立物——

11 [241] (261)

生存权、劳动权、幸福权！！！

11 [242] (262)

一个“迷人博士”的美梦——勒南

11 [243] (263)

基督徒们从未实行耶稣为他们规定好的行动：而且，关于“信仰”和“通过信仰的辩护”的无耻闲谈，以及关于信仰至高而唯一的意义的无耻闲谈，只不过是教会没有勇气、更没有意志去信奉耶稣所要求的事业 这样一个事实的结果而已。

11 [244] (264)

佛教徒的行为不同于非佛教徒；基督徒则与所有人一样行为，而且拥有一种充满仪式和情绪 的基督教——

11 [245]

欧洲基督教的深刻而可鄙的欺骗性：我们真的理应受到阿拉伯人、印度人、中国人的蔑视……人们且听听第一个德国政治家关于欧洲真正忙碌了四十年的事情的讲话吧……人们且听听宫廷布道者一伪君子的语言吧(265)

11 [246] (266)

——不要抵抗“恶”……
但如果人们并不相信善与恶，这又意味着什么呢？

11 [247] (267)

——旧法律反抗邪恶并且以怨报怨，新法律不报复，不反抗

11 [248] (268)

——只有当人们以德报怨，并且使人与人之间不再有差异时，事情才会好转

11 [249] (269)

耶稣否定 教会、国家、社会、艺术、科学、文化、文明
所有 智者在自己的时代里都同样否定文化价值与国家组织。——

柏拉图，佛陀，

11 [250] (270)

人们必须毁掉这座庙宇，三天后把它重建起来。

11 [251]

一生当中，我一刻都没有成为过基督徒：我把自己目睹的一切都视为基督教，视为一种可鄙的话语歧义性，一种对于所有通常起统治作用的权力的真正胆怯 ……

基督徒拥有普遍义务兵役制、议会选举权、报章文化，并且处身于所有谈论着"罪恶"、"拯救"、"彼岸"以及十字架上的死亡之类的(271)——：人们如何可能受得了这样一种乱七八糟啊！

11 [252] (272)

你们所有人都没有勇气去杀死一个人，或者哪怕只是去鞭打一个人，或者哪怕只是去——但在国家中，巨大的疯狂征服了个体，以至于个体竟拒绝 为自己所做的事负责（服从、誓言等）。

——一个人为效力于国家而做 的一切，皆有悖于自己的天性……

——同样地，他为了将来效力于国家而学习 的一切，也有悖于自己的天性

这是通过分工 达到的：以至于再也没有人来承担全部的责任。

：立法者与执法者

：纪律教员与那些受纪律约束而变得严厉无情的人们

国家作为组织化的暴力行 为……

11 [253] (273)

耶稣讲了些话，那么暧昧和神秘；哪怕只是把这些话看作真实的，人们也需要信仰：

11 [254] (274)

“凡在人中间崇高的，就是一种对上帝的恐怖”

11 [255] (275)

欧洲的精神状态：我们的野蛮
关于一种个体人格延续性的可鄙而可怜的胡说八道：那是印度人、犹太人和中国人已经超越了的一个观点
对上帝的信仰

11 [256] (276)

进入真实的 生命——
——人们过着普通的生活，由此把自己的个人生命从死亡中挽救出来 ——

11 [257] (277)

——教会 正是耶稣布道所抨击的——而且他教导自己的门徒要反对教会，与之作斗争——

11 [258] (278)

——互惠性，要求得到酬报的隐含意图：人类价值贬降的最棘手形式之一。它带来那种“平等”，后者把距离的鸿沟贬为非道德的 ……

11 [259] (279)

——人们既没有生存权，也没有劳动权，更没有“幸福”权：个别的人与最低级的蠕虫并没有什么不同。

11 [260] (280)

——“为了信仰，要做什么？”——一个荒唐的问题。

11 [261] (281)

基督教缺乏的就是遵循基督下令要做 的一切。

那是平庸的生活，但却是用蔑视的目光来解释的

11 [262] (282)

上帝创造了人，幸福、闲散、无辜而不朽：我们的现实生活则是一种虚假、堕落、有罪的此在（Dasein），一种惩罚性的实存（Strafexistenz）……苦难、斗争、劳动、死亡被估价为针对生命的抗辩和质疑，被估价为某种不该持续下去的非自然的东西；人们需要——也拥有！——对付这种东西的药物……

11 [263] (283)

从亚当开始，直到今天，人类一直都处于一种不正常的状态之中：为了结束这种不正常的状态，上帝亲自献出了自己的儿子来赎亚当的罪：生命的自然特性乃是一种诅咒和惩罚；基督把正常状态归还给信仰他的人：他使自己的信徒幸福、闲散和无辜。——可是，如若没有劳动，大地就不会开花结果；如若没有痛苦，女人们就养不出小孩，疾病就不会终止：在这里，最虔信者与最不虔信者一样地处境恶劣。说人已经摆脱了死亡 和罪恶 ，唯此类不允许检查的主张，是教会益发确定地坚持的。“他免除了罪恶”——不是通过自己的行动，不是通过他自己的一种严酷斗争，而是通过拯救行动而得到赎罪的 ——因而是完美的、无辜的、天堂般的……

真实的 生命只是一种信仰（也即一种自欺、一种癫狂）。整个争斗不止、充满光明和黑暗的现实此在（Dasein）只不过是一种恶劣的、虚假的生活：从中解脱 出来，乃是一项使命。

11 [264] (284)

宗教伪造了 关于生活的观点：科学和哲学始终仅仅制作了这种学说的ancilla［女婢］……

人们是不是信仰上帝、基督和亚当：人们达成一致的是，生活只是一种欺骗，根本不是真实、现实的东西——

11［265］ (285)

生活是恶劣的：而生活的改善并不取决于我们。这种改变是从我们之外的法则出来的。——科学上的决定论与对拯救行为的信仰，两者立身于相同的基础之上。

同样也在于：两者都赋予人类一种追求幸福的权利；两者都用这个尺度来谴责当下的生活——

11［266］ (286)

人人都在问："为什么生活不像我们所愿望的那样？生活何时 才像我们所愿望的那样呢？"

11［267］ (287)

请注意！请注意啊！"人，无辜、闲散、不朽、幸福"——这种关于"最高愿望"的观点是尤其要批判的。

为什么罪责、劳动、死亡、苦难（还有 基督教所讲的认识 ……）背悖于 最高的愿望？

"福乐"、"无辜"、"不朽"之类的腐败的基督教概念———

11［268］ (288)

"人类相互间的和平"：作为可设想的至高的善：上帝之国

11［269］ (289)

你们要与所有人和平相处，不要审视任何人，就好像他人是一种虚无或者多么荒唐似的！如果和平受到了伤害，你们就要尽全力把它

恢复起来。对上帝的尊重完完全全在于消除人类之间的敌意上。为了不至于伤害到内在的和平（这种和平才是真实的生活），你们要以最少的讨论来达成和解。什么东西尤其会损害和平呢？首先是性的欲望：一夫一妻制就是来对付这个的，而且难解难分。第二种诱惑是誓约：它把人类引入罪恶中：在任何情况下面，你们都不要向任何人宣誓，为的是只让上帝来做你们的主宰。第三种诱惑是那种叫做公正的复仇：你们要忍受烦恼，可不能以毒攻毒，以怨报怨啊！第四种诱惑是本族与外族的区分：你们不要因为你们的民族性和来源而破了与任何人的和平！

上述五条指令的践行能造成那种人心渴望的状态：四海之内皆兄弟，人人和平共处，人人都终生享有世上的财富……

《路加福音》，第4章，第18行

“主悦纳人的禧年”——从他口中吐出的迷人话语——

11 [270] (290)

人无权要求什么，人有义务来回报他所领受的善事：他不该与任何人发生争执。即便他献出了自己的生命，他也回报不了他所获得的一切：因此他的主不可能对他不公的。但如果人提出自己对于生命的权利，如果人与万物的原理（他正是从中获得生命的）发生争执，那他就只证明了一点——他并不理解生命的意义 。在领受了某种善事之后，人还会要求 其他的。寓言中的劳动者感觉闲散、不幸：主赋予他们最高的生命幸福——劳动。他们接受这个善事，总还是不满足。他们有自己的关于劳动权利的错误理论，因而也要求一种对自己劳动的酬报 。他们并不理解，他们已经白白得了最高的财富，他们是要对此表示感谢的——而不是 索要酬报。《马太福音》，第20章，第一行，《路加福音》，第17、5、10章。

这番教导的要义在于对个人生活的放弃：而你们要求的却是个人荣誉，——一种个人的酬报……世上有荣誉和个人权力；你们，我的门

徒们啊，应该知道生命的真正意义并不在于个人幸福，而倒是在于：人为人人，在人人面前都要谦卑……基督劝告你们不要轻信：他教导你们真正区分善与恶、主与次……

使徒彼得不解这番教导：所以他缺乏信仰。按劳取酬 唯从个人生活方面来看才有其意义。对于按劳取酬的信仰乃是关于个人生活 的理论的一个结果……

11 [271] (291)

信仰不可能来自对其话语的信赖：它只可能来自对我们处境的洞察 。人们不可能通过奖赏与惩罚的许诺来创造信仰——要是我们不接受那种依然向我们开放的拯救，那么，有“移山”之力的信仰就只能建立在关于我们无可逃的沉船之灾的意识基础上……——生命合乎主的意志 ——

11 [272] (292)

《马太福音》，第21章，第18行

——早晨回城的时候，他饿了。他看见路旁有一棵无花果树，就走到跟前，在树上找不着什么，不过有叶子，就对树说：从今以后，你永不结果子！那无花果树就立即枯干了。门徒看见了，便稀奇地说：无花果树怎么立刻枯干了呢？——

11 [273] (293)

五条命令：不可动怒；不可通奸；不可宣誓；不可用暴力自卫；不可上战场。你们可能暂时违反这些戒律，正如现在你们违反民法典（code civil）与世俗法典（code mondain）的条款。然而，在安宁的时刻，你们将不会做你们现在做的事了：你们将不会把一种实存（Existenz）组织 起来，这种实存使不可动怒、不可通奸、不可宣誓、不可用暴力自卫、不可上战场这五戒的任务变得十分困难了。倒不如为自己组织一种实存 ，它会使你们难以做到这五戒！

11 [274] (294)

对于你们现在这种生活来说——托〈尔斯泰〉对不信神者、对我们这些哲学家说——你们其实没有任何规则，除了那些由你们所瞧不起的人所制定，并且由警察所实施的。耶稣的教诲给了你们这些规则，它们的的确确是与你们的法律相一致的，因为你们有关利他主义或者独特意愿的法律，无非是对耶稣这一教诲的一种蹩脚解释。(295)

托尔斯泰：《论宗教 》，莫斯科，1884年1月22日

11 [275] (296)

根本没有上帝是为我们的罪而死的；根本没有什么因信得救；根本没有死后复活——这一切都是对本真基督教的伪造，而人们必须要那个不祥的古怪之人对这种伪造负责；

典范式的生命 就在于爱和谦卑；在于那种甚至并不排除最低等者的心灵丰富性；在于正式放弃持有权利的愿望，放弃防卫，放弃个人胜利意义上的得胜；在于那种对尘世福乐的信仰（尽管有困苦、抵抗和死亡）；在于那种和解，在于那种没有愤怒、蔑视的状态；不想得到酬报；不与任何人结盟；最具宗教一精神性的无主状态（Herrenlosigkeit）；在要求贫困的臣服生活的意志支配之下，过着一种十分骄傲的生活。

既然教会已经采纳了整个基督教实践，并且完全真正地认可了国家生活，耶稣所反对和谴责过的那种生活，那么，教会就不得不在某些地方改变基督教的意义：把它变成对不可信之物的信仰，变成祈祷、礼拜、节日等等的仪式。“罪恶”、“宽恕”、“惩罚”、“奖赏”概念——所有这一切在原始基督教中完全微不足道，几乎被排除掉了，现在却占了上风。

希腊哲学与犹太教的一个可怕的大杂烩；禁欲主义；持久的审判和谴责；等级制；———

11 [276] (297)

如果人们不明白教会不只是一幅关于基督教的讽刺画，而且是一场有组织的针对基督教的战争：———

11 [277] (298)

托尔斯泰，第243页(299)

“耶稣的教义无论如何都不能与我们这个世纪人们面对世界的方式相反；首先它与他们的形而上学相一致，但又给了他们所没有的东西，那是他们不可或缺的，也是他们所寻求的：它给他们指明生活的道路，不是一条未知的道路，而是人人都探索过并且都熟悉的道路”。(300)

第236页

在教会的解释（它们被视为信仰）与我们这代人的真实信仰（它在于服从社会和国家的法律）之间的冲突，已进入了一个尖锐的阶段，而我们大多数文明人只是靠着对市政官吏和军警的信任来了解自己的生活的。如果情况完全如此，那倒是非常可怕的；但幸运的是，有那么一些人，我们时代中最优秀的人，他们并不满足于这种宗教，而是拥有完全不同的一种信仰，那是与人的生命应当如何度过这一点相关的。这些人被看作最恶劣的、最危险的，而且主要地，被看作对一切存在者最不相信的人：然而，他们才是我们时代最相信福音教义的人，如果说不是全部，也至少是一部分……他们甚至常常会恨耶稣……迫害他们、诽谤他们，将是徒劳的，唯有他们，才会抗议而不是服从广受欢迎的秩序；因此，在我们时代里，唯有他们在过着一种经过认真思考的生活，而不是动物式的生活；唯有他们，才有信仰。(301)

11 [278] (302)

请注意！一旦人们着眼于人如何善于排除困难、坚持不懈、利用环境克服对手来看待人，则人们就不可能对人有充分的尊重了；与之

相反，如果人们就人的愿望 来看人，则人就是极其荒唐的猛兽……就仿佛为了恢复自己强大的男子汉德性，人就需要有一个怯懦、懒惰、虚弱、媚人、恭顺等性格的游戏场所：看看人类的愿望 、“理想”吧！有所愿望的 人从自己身上的永恒宝物、从自己的行为中恢复过来：在虚无、荒唐、无价值、幼稚可笑的东西中。在这样一个点子多、办法多的动物身上，精神的贫困和无力是令人吃惊的。“理想”可以说是人类要偿付的处罚，为的是人在完成所有现实而紧迫的任务时必须承担的巨大费用。如果实在性中止或者消失了，就会出现梦想、疲惫、虚弱：所谓“理想”正是梦想、疲惫、虚弱的一种形式……如果最强大的人物和最昏聩无力的人物遭受到这种状态，则两者将并无二致：他们会作一番神化 ，把劳动、斗争、激情、张力、对立的中止 神化了，总之是把“实在性 ”的中止神化了……把认识争斗、认识努力 的中止神化了。

无辜：这是他们对愚昧化的理想状态的叫法

福乐：懒惰的理想状态

爱：再也不想有任何敌人的群盲的理想状态

由此，人们就把一切贬低和损害人类的东西都吹捧为理想 了。

11 [279] (303)

耶稣把一种真正的生命、一种真实的生命与那种通常的生活加以对照：离他最远的莫过于一个“被永恒化了的彼得(304) ”、一个永恒的人格延续之类的愚蠢的胡说八道。他所反对的正是“人格”的妄自尊大：他怎么可能想要把“人格”永恒化呢？

同样地，他也反对教区内的等级制：他从未许诺过什么按功行赏：他又怎么可能认为彼岸有赏与罚呢！

11 [280] (305)

我看不出来，耶稣发起的起义是针对什么的：要是它不是针对犹太教会的话，——教会正是在我们今天的字面意义上被理解的……那是一次针对“善人和正义者”、针对“以色列圣徒”、针对社会等级制的起义——不是 针对腐败，而是针对社会阶层、风俗礼仪、程式、秩序、特权、宗教傲慢以及宗教领域极端拘谨作风的专横统治，——那是对“高等人”的不信（Unglaube），此词是在宗教意义上来理解的，而这种不信在此导致了反抗，引发了一种对一切教士和神学家的谋杀。然而，受如此这般置疑的等级制却是犹太民族赖以继续存在下去的基础，是犹太民族千辛万苦争得的苟且偷生的最后 机会，是犹太民族古老的政治特殊生存的遗物：一种对等级制的攻击就是对最深层的民族本能的攻击，对犹太人的民族自我保存意志的攻击。这个神圣的无政府主义者号召低等民众、被驱除者和“罪人们”与“统治阶层”发生冲突——他所使用的是一种至今也依然会被运送到西伯利亚的语言——；只要在此类情形下还可能有一种政治犯的话，那么，这个无政府主义者就是一个政治犯了。这一点也把他送上了十字架：这方面的证据是十字架上的题词，即：“犹太人之王。”没有任何理由与保罗一起断言耶稣是“为他人的罪”而死的……实际上耶稣是为他自己的“罪”而死的。倘若把这种人置于其他境况中，例如把他置身于今日欧洲中，那他就会作为虚无主义者而生活、说教和讲话：而且即便在此情形中，人们也会在他的同党那里听说，他们的大师是为公正和人间之爱而死的——不是因为他自己的罪责的缘故，而是因为我们的 罪责的缘故（——也即如今的统治阶级的罪责：因为统治本身在无政府主义者那里就已经被视为罪责了。）

11 [281] (306)

保罗以一种对于非犹太人的需要的本能直觉，把早期基督教运动那种伟大的象征转化为明确的和非象征的东西：一方面，他从真实 生活与虚假 生活的对立中弄出这种尘世生活与那种以死亡为桥梁的、天

国的彼岸生活的对立（——他把死亡这座桥梁置于时间运动中，无论是现在还是过去——）。为此目的，他动用了完全的异教，采纳了个体灵魂不朽 观念，某种既反犹太教又反基督教的东西。然而，在整个世界上，凡有隐秘崇拜的地方，人们都相信这样一种延续，而且都是在一种赏与罚的视角之下。罪人必在彼岸还清罪责，这种观念的阴影造成了对异教的阴暗化；而举例说来，这样一种阴暗化就是伊壁鸠鲁所反对的……保罗的绝招是：把基督死后又为人所见这样一种信仰（亦即一种集体幻觉 的事实）鼓吹成一种神学逻辑，就仿佛不朽与复活是主要事实 ，可以说是耶稣救恩秩序的最后一招（——为此，古代教徒们的整个学说 和实践 就必定被弄得乱七八糟了）

这正是事物的 幽默所在 ，一种悲剧性的幽默：保罗恰恰大规模地重建了耶稣毕生宣布无效的东西。最后，当教会做好准备后，它甚至承认了国家的此在 ……

11 [282] (307)

请注意！佛教和平运动 的一个幼稚发端，来自满怀怨恨的真正群盲……但却通过保罗转变为一种异教的神秘学说了，后者终于学会了与整个国家组织 协调一致……并且发动战争、审判、刑讯、发誓、仇恨。

保罗是从具有宗教热情的大众的神秘需要出发的：他寻求一个牺牲者 ，一种借助各种隐秘崇拜形象坚持斗争的血腥幻术：十字架上的上帝、饮血、与“牺牲者”的unio mystica [神秘合一]

他寻求把那种持续实存 （Fortexistenz）（个体灵魂的福乐的、已经洗尽罪恶的持续实存）当作复活而与那个牺牲者 发生因果关系（按照狄奥尼索斯、米什拉(308)、奥西里斯(309)的类型）

他急需使罪责 和罪恶 概念显突出来，不是 一种新的实践（就像耶稣本身所指明和教导的那样），而是一种全新的崇拜，一种全新的信仰，对一种类似于奇迹的转变的信仰（因信得“救”）

他理解了异教世界的伟大需要，并且从基督的生死事实中弄出一种完全任意的选择，重新强调一切，处处设置重点……他已经从原则上宣布了 原始基督教的无效 ……

对教士 和神学家 的谋杀，由于保罗而归结于一种新的教士团体和神学——一个统治 阶层，也是一个教会

对"人格 "的过度妄自尊大的谋杀，归结于对"永恒人格"的信仰（即对"永恒救恩"的忧心……），归结于对个人利己主义的最悖谬的夸张。

人们看到，随着十字架上的死发生了什么。保罗显现为不祥的反福音 (310) 的恶魔……

11 [283]

一个人的有害性已然要成为一种对人的抗辩！……仿佛在生命的伟大推动者中间并没有大罪犯的位置似的！……

我们不以我们的愿望伤害动物们；也包括自然；但对于人类，我们却绝对有不同的意愿……

倘若必须要有一种意志、一种决定、一种表决才能形成那些异乎寻常的人，那么，这种人就决不会受到追求……

据我所知：倘若人们把伟大而稀罕的人的产生归结于众人的赞同（也包括：众人知道 什么性格属于伟大，以及同样地，一切伟大是以谁为代价而发展起来的）——，那么，这决不会阻碍一个重要人物……

事物的进程并不取决 于绝大多数人的赞同：正因为这样，世上才出了一些令人惊讶的事……

11 [284] (311)

在摩洛哥，人们可以认识中世纪；在科西嘉岛，人们可以了解犹太人和阿拉伯人鼎盛时期的历史；在阿拉伯，人们可以熟悉宗法制时代；———

11 [285]

感觉更强大 ——或者换种说法，即快乐——总是以某种比较为前提的（但未 必是与他人相比较，而是与自身相比较，在某种增长状态中，而且人们首先并不知道 怎样进行比较——）

——人工 强化：无论是通过令人兴奋的化学药品，还是通过令人兴奋的谬误（“幻觉”）

例如，安全 感，正如基督徒所具有的那种安全感。基督徒由于自己具有的可信任感、忍耐感和镇定感而感觉到自己的强大：他把这种人工强化归功于那种妄想，即以为自己受到了上帝的庇护

例如，优越 感，比如当摩洛哥的哈里发 (312) 只看到地球仪上他的三大联合王国占了地球的五分之四面积时

例如，独一无二 感，比如当欧洲人想象文化进程发生在欧洲，它本身就似乎是一种缩短了的世界过程；或者，基督徒使一切此在根本上都围绕着“人类之救恩”打转——

关键乃在于人们在哪里感受到压力、不自由：按照不同的情况，产生出不同的强大 感。举例讲来，对于一位哲学家而言，置身于最冷酷、最严峻的抽象体操（Abstraktions-Gymnastik）当中，他就会获得如鱼得水之感：而色彩和音调则使他感到压抑，更谈不上那些阴郁的渴望了——其他人把它们称为“理想”。

11 [286]

关于自尊心 的形态学：

第一个观点

A：在人格自尊心、价值设定的首创精神还根本不可能的时候，何以同情感和集体感 就是较低级的、准备性的阶段

B：何以集体自尊心的高度 ，对于部族间距的自豪感，非同寻常的自我感觉，对调解、平等、和解的反感，乃是一所培养个体自尊心 的学校：这是因为它强制个人去体现 整体的骄傲……因为个人要在人

格上表现出集体，他就必须以一种对自身的极端尊重来言语和行动……

同样地：如果个体感到自己是神性的工具和传声筒

C：何以这些非自身化 （Entselbstung）形式事实上赋予人格一种巨大的重要性：因为更高的暴力利用了这些形式：对自身的宗教性畏惧本身就是预言家、诗人的状态……

D：何以对于整体的责任使个人养成，并且使个人有可能 获得一道远大的眼光，一种严酷而可怕的手腕，一种仪态上的审慎、冷静和大方，后者或许不是他为自身的缘故而能承认的

总而言之：集体自尊心是一所培养人格独立性的大预科学校

高贵的阶层就是继承这种训练的阶层——

11 [287] (313)

权力概念，无论是上帝的权力还是人的权力，总是同时包括了有益 与有害 两方面的能力。在阿拉伯人那里是这样；在希伯来人那里亦然。所有长得强壮的种族概莫例外。

如果人们以二元论方式 把这两种力量分离开来，那就是一个灾难性的步骤……道德因此就成为生命的掺毒者……

11 [288] (314)

我的朋友们啊，如今人们已经不得不用四肢在这个"国家"里爬行，并且像一头蠢驴那样叫唤：面对瘟疫，必须使用欺骗手段，称自己是一头蠢驴——这是为了不被这种疯狂所传染的唯一手段

11 [289] (315)

爱娃(316)就是那条蛇：她位于圣〈经〉谱系的顶端（正如蛇通〈常〉也作为专名出现在希伯来人那里）

11 [290] (317)

行割礼的意义是对第一流男子气概的一次检验（人们结婚前的一个成熟证据）：阿拉伯人把行割礼叫做“剥皮”。这场面是在露天进行的：父亲和亲友拥在男孩的四周。手术师（tonsor）拔出刀，在割掉包皮之后，剥去阴茎（即外生殖器）连同从肚脐直到髋骨部位的所有的皮。这当儿，男孩右手持刀在手术师背上方挥舞，叫喊着：“割吧，别怕！”要是手术师犹犹豫豫的，手发起抖来，那就倒霉了！而如果男孩因为疼痛而大叫起来，他父亲就会当场把他杀死。最后，男孩发出一声gloria Deo［谢天谢地！］，进入帐篷里，痛得倒在地上。有些男孩因为严重化脓而死掉，十人当中最多有八人能活下来：他们没了阴毛，肚皮上留下一片苍白的皮肤。（在阿西尔[318]省）

11［291］[319]

野蛮的＝未行割礼的，无论犹太人还是阿拉伯人皆然

11［292］[320]

基督教并没有理解圣餐：肉[321]和酒通过自然途径变成耶稣的肉和血，由此达到communio［共融］——

所有集团都是血缘集团。血缘集团不仅是天生的，也可以后天获得；恰如血不只是天生的，也可以是后天获得的。凡共餐共饮者都从同一个源泉更新自己的血，都把同一种血带入自己的血管中。一个陌生人，甚至于一个仇人，若是与我们共餐（即便我们不乐意或者有违我们的意愿），那么，至少有一阵子，他因此会被纳入到我们的肉和血的集团中。

11［293］[322]

歃血为盟乃最古老的结盟手段。会宴社团是宗教集团。为结盟提供鲜血的牲畜就是牺牲品；结盟是通过各种牺牲品进行的。

11［294］

“基督教”已经成了某种与其创建者的行为和意图根本不同的东西了

这就是古代伟大的反异教运动，利用了基督教创建者的生活、学说和“话语”来加以阐述，但却根据根本不同的需要 模式，作了一种绝对任意的 解释：被转渡为所有现有的隐秘宗教 的语言了——

这就是悲观主义的临近，而耶稣是要为上帝的羔羊们带来和平和幸福

：而且是弱者、失败者、苦难者、受压迫者的悲观主义

它的死敌是：1）性格、精神和趣味上的权力；“世俗性”。2）古典的“幸福”，高贵的轻率和怀疑，坚定不移的自豪，智者古怪的放纵和冷漠的自足，在仪态、话语和形式方面的希腊式狡黠，——它的死敌就是罗马人，同样还有希腊人。

反异教 （Antiheidenthum）要在哲学上论证自己并且使自己成为可能的努力：对于古代文化的双重形态的嗅觉，特别是对于柏拉图这个本能的反希腊者和闪米特人[(323)]的嗅觉……同样还有对于斯多亚主义的嗅觉，斯多亚主义本质上乃是闪米特人的作品（——作为威严的“尊严”、律法、作为伟大性的德性、自我责任、权威、作为最高的个人自主性——这都是闪米特式的：

斯多亚主义者是一个包裹在希腊尿布和概念里的阿拉伯酋长[(324)]

11 [295] [(325)]

基督教自始就把象征因素转化为粗鄙性 了：

1）“真实的生命”与“虚假的生命”的对立：被误解为“此岸生命”与“彼岸生命”的对立

2）与易逝的个体生命相对立的“永生”概念，作为“个体不朽性”

3）按照希伯来—阿拉伯的习惯，通过共享饮食进行结拜，这种做法被当作“化体奇迹”[(326)]

4）“复活——”被当作是进入“真实的生命”，是“重生”——由此得出：死后某个时候会出现的一种历史可能性

5）关于作为“上帝之子”的人子的学说，人与上帝之间的生命关系——由此得出：“神性的第二位格”——恰恰是要废除 这一点：每个人与上帝的父子关系，也包括最低等的人

6）因信得救，也就是说，除了基督教导的生命实践 ，没有通向上帝之子的其他道路了——被倒转为这样一种信仰，即：人们必须相信某种奇异的赎罪 ，后者并不是通过人，而是通过基督的行为来实现的

由此，所谓“十字架上的基督”就必须得到重新解释了。基督之死本身根本不是 要义所在……它更多地只是一个标志，标明人们应当如何对待当权者和世界的律法——不自卫 ……榜样就在这里了 。

基督教只是接过了那种已然针对古典 理想、针对高贵 宗教的斗争

事实上，这整个改造过程 就是一种向当时虔信大众 的需要和理解水平的转化：就是那个大众，他们信仰伊西斯(327)、米什拉、狄奥尼索斯、“伟大的母亲”，并且要求一种宗教具有如下要素：

1）彼岸之希望；

2）关于牺牲品的血腥幻觉，“神秘”

3）拯救行为 、神圣传说

4）禁欲主义、厌世、迷信的“净身”

5）一种等级制、一种教区构成形式

简而言之：基督教适应于当时已经存在的、处处扎根生长的反异教 ，适应于伊壁鸠鲁反对过的崇拜……更确切地讲，就是适应于妇女 、奴隶 、非高贵阶层等低等大众的宗教 。

于是，我们就有了如下误解 ：

1）位格不朽

2）所谓另一个 世界

3）处于此在解释之核心部位的惩罚概念和罪责概念的荒唐性

4）人的非神性化而不是人的神性化，撕开了一条最深的鸿沟，唯有奇迹、唯有极度自我蔑视的虚脱才能跨越这条鸿沟

5）整个世界充斥着腐败的想象和病态的情绪，而没有可爱而单纯的实践，没有一种在尘世能达到的佛教式幸福……

6）一种教会秩序，拥有教士、神学、崇拜、圣礼；简言之，就是拿撒勒的耶稣曾经反对 过的一切东西

7）万事万物中的奇迹 ，迷信：而犹太教和最古老基督教的突出标识恰恰在于它们对奇迹的厌恶 ，它们相对的理性

11 [296] (328)

埃德蒙·龚古尔日志

“一个美国式的上帝，以一种完全人性的方式存在的上帝，戴着眼镜，小报上有关于他的各种证词”——一个照相中的上帝——

……她要求获得关于您的灵魂的新消息：“您有怜悯之心吗？”就仿佛她是在问：“您得感冒了？”

茹贝尔(329)：其思想缺乏法国式的确定性。既不清晰又不坦率。闻起来有一点日内瓦学派的味道：诸如内克尔夫人、德特拉西、茹弗鲁瓦。(330) 糟糕的 圣伯夫也出自该派。茹贝尔歪曲各种观念，犹如人们转动黄杨木（du buis）一般。

——人们偶尔有精神堕落（d'un encanaillement de l'esprit）的需要

——他的谈话缺乏恢弘气派；纯然纤细、微末、忸怩的东西（关于圣伯夫）

——古人谋求一种美好的实在吗？也许他们根本就不是什么“理想主义者”？

——他们寻找一个零，旨在使自己的价值增加十倍

——青春年少时，如果整个扩张活力由于大寂寞而倒退的话——

“人们感到在一个犹太教会堂里犹如在东方，在一种幸福的宗教中。一种与上帝的亲密关系，没有祈祷，犹如在基督教教会里，人们总是想宽恕了什么……

伦勃朗的《四个理事》[(331)]；丁托雷托[(332)]的《圣徒马可的殉难》——对龚古尔兄弟来说就是世上最美的图画了。

英国式的安逸乃是一种对于身体健康的奇异理解，但却归于一种幸福，正如盲人可能需要的那种幸福：眼睛在这方面是不会满意的。

请注意！没有什么比一篇优美的论文写得更糟糕的了。[(333)]

福楼拜在《萨朗波》[(334)]中表现出来，夸夸其谈，慷慨激昂，迷恋浓重的色彩

——有一种语言是人们用来谈论古代的，把这一种语言发掘出来的唯一之人：《半人半马怪》中的莫里斯·德·盖兰[(335)]

——民众既不喜欢真实，也不喜欢质朴：他们喜欢小说和江湖骗子。

十分奇怪的是，一切手艺和一切工业主义中最纯粹者，最彻底地奉献给艺术的这四个人，恰恰走上了轻罪法庭被告席[(336)]：波德莱尔、福楼拜、埃德蒙·龚古尔和于勒·龚古尔。

我们已经把所有交通工具的速度提高了十倍：而同时，我们心中对速度的要求也翻了百倍……

我恨一切印刷在纸面上的心。[(337)]加瓦尔尼[(338)]。

诸古代文明的一种腐败在于：只还喜欢人类的作品而厌恶神的作品。[(339)]

我们这个世纪乃是不敬之杰作的世纪。[(340)]

阿尔及尔光照下的幸福，那是奉承式的光：人们如何呼吸喜悦……

当代法国的忧郁，那是一种非自杀式的忧郁，非渎神、非绝望的忧郁：一种忧愁，它也不乏甘甜，还有一丝反讽在露着笑意。[(341)]哈姆雷特、莱拉、维特和勒内本身的忧郁，则是我们所是的更北方民族的忧郁。

1830年的类型：充满活力的面貌，温和的表情，一种温柔的微笑拂面而来；习惯于战役、崇高的斗争、炽热的同情、年轻观众的高声喝彩；而在骨子里怀着悲哀和懊悔，无可抚慰，心碎欲裂；1848年的

政治理念重又使这个类型瞬时狂热起来了。自此以后，就是百无聊赖，以及其思想和抱负的无所用心。一种卓越的精神，患了对一种政治、文学、艺术的理想的安宁乡思，细声细气地抱怨着自己，并且为了这下面事物的不完美性的幻影而一味地向自身报仇。

在现代法典中，荣誉就如同运气（la fortune）一样被遗忘了。决没有一个裁判荣誉的词语：决斗等等。今天的运气几乎只存在于交易所操作〈dans des opérations de bourse〉、经纪业、投机买卖、场外交易或者交易代理，就此而言，就没有任何计划去保护和保卫之：没有关于日常交易的规章；法庭无权干预所有交易所买卖业务；汇票代理人不给任何票据。[(342)]

拉布吕耶尔[(343)]："可以用流氓，但要用得谨慎。"[(344)]

人们如何才能有勇气向戏剧观众讲话呢？这出戏受到一群乌合之众、一帮蠢才的评估[(345)]……（人在孤独中才能注意书本——）

"若是好人，就会显得胆怯；人要被视为勇猛的，就必须是凶恶的"：拿破仑三世的一个主题

"面对一片美好的风景，我在平原上的感受胜于在原野和密林中的感受"。我们过于文明了，过于苍老了，过于热衷于人工的和人造的东西，使得我们对于大地之翠绿和天空之湛蓝毫无兴趣和感觉了。

福楼拜亦然：里吉[(346)]山上的恐怖。

二十世纪文学：疯狂而又数学般精确，分析的—想象的：事物更重要、更显突，而不再是本质；爱情被取消了（早在巴尔扎克那里，

金钱就进入了显要位置）：更多地叙述头脑中的故事而不是心灵中 的故事。

这些绝望，这些怀疑，不是对我们，也不是对我们的抱负，而是对时机和手段，非但没有使我们让步，反而在我们心中更加彻底、更加执拗、更加炽烈地产生了文学意识 。而且，如果我们不是必须绝对地只为我们自己而思考和写作，把噪音留给别人，留给出版家、公众，那就让我们即刻行动起来吧。然而，正如加瓦尔尼所云：人不是完美的。(347)

《龚古尔日志》，第1卷，第147页。

咖啡馆乃是一种退化的状态：也许用一种气体（令人发笑的气体）就能获得四十生丁(348)的喜悦：半杯上天堂(349)

加瓦尔尼：这是残酷的，但事情就是如此，我对人生没有丝毫的崇敬之感。(350)（但肯定是神经质的——）

福楼拜：观念来自形式，(351)该学派的最高公式，在泰奥菲尔·戈蒂埃看来

像我们这样的男人，就得有个女人，不那么高雅，没有多少教养，只是生性快乐，有着自然的精神，因为这样一个女人会让我们愉悦，让我们着迷，如同一只讨人喜欢的动物，我们能够喜欢这种动物。(352)

在所有男人读书和所有女人弹钢琴的时代里，世界就会彻底解体；它忘掉了红衣主教黎塞留(353)遗嘱中的一句话："正如一具浑身长满眼睛的躯体会是一个怪物，一个国家也同样如此，如果所有的臣

民都是饱学之士，我们就看不到服从了，傲慢自负就会司空见惯。”(354)

再没有画家了。一群灵巧的思想探索者。来自精神，而不是来自触觉，却是在题材的选择中。笔法文学。(355)

拉斐尔找到了古典〈的〉少女类型，通过把粗俗类型完美化——通过那种与美的绝对对立，就像达·芬奇在类型的精致 与表情的稀罕中寻求这种美。一种十分人性的喜悦，一种圆满的美，一种近乎朱诺女神般的健康。它将永远受人喜爱。

伏尔泰乃旧法兰西的最后一个人物，狄德罗则是新法兰西的第一个人物。伏尔泰埋葬了史诗、寓言、短诗、悲剧。狄德罗则开创了现代小说、戏剧和艺术批评。

成为怀疑论者、宣布自己信奉怀疑主义——这是一条没有前途的糟糕道路！怀疑的手段是反讽，这种表达形式至少会被笨蛋、弱智、傻瓜、蠢货、大众所接受吧？(356)那么，这样一种否定，这样一种怀疑一切的做法，就会违背所有人的幻想，至少是违背那些刺激所有人的幻想：人类的自鸣得意，它是以对自己的满足为前提的，——人类良知的这样一种安宁，资产阶级装腔作势地把它冒充为他个人的良知的安宁。——

在这种形而上学独白的根基上，我感受到那种偏见——“对死后之事的操心和恐惧，是宗教教育带给那些最自由的心灵的”。(357)

男人向女人献上他所有的诗歌，由此做成了女人……加瓦尔尼

在小丑和走钢丝演员那里，他们的手艺即他们的义务：这些独一无二的演员，他们的天赋是无可争议的和绝对的，正像数学家的天赋，或者更有甚者，犹如空心筋斗的天赋。(358)因为在此没有任何虚假的天赋假象：人们要么掉下来，要么没有掉下来。

再没有任何东西比外国人的法国心更迷人、更高雅的了，诸如加利亚尼的心灵、德利涅公爵(359)的心灵、海因里希·海涅的心灵。(360)

福楼拜："说到底，工作才是逃避生活的最佳手段。"(361)

维克多·雨果野心勃勃，想被人们看作一位思想家。令人惊讶的是：他身上所缺失 的正是思想。他不是一位思想家，而是一个自然生物（Naturwesen）（福楼拜说是自然主义者）：在他的血管里流淌的是树汁——

从情人到时尚。(362)受《安东尼》(363)影响后，1830年是阴郁情人 。(364)这个风行一时的戏子为爱情中的引诱定下了调子。1860年则是滑稽演员（farceur）（以格拉索(365)为榜样）

不再有农业劳动大军了。教育摧毁了劳动者种类 ，因而也摧毁了耕作农艺……

只要个人尚未加入一个完全文明化的社会里，就有真正的个人自由：在这种社会中，个人丧失了自己的全部所有，丧失了自己的财富，丧失了自己的良善 。自1789年起，国家就魔鬼般地吸走了每个人的权利，而且我要来问一问：在国家的完美统治的名义下，未来是不

是还为我们保留了一种完全不同的专制统治，在法国官僚专制主义的帮助下(366)——

11 [297]

半面的优异：或者善人。

有一种尝试，设想神性是没有任何“恶的”特性和意图的。与此相应的是另一种尝试，要把人缩减成由其善的 特性构成的一半：人在任何情况下都不应当害人，不应当意愿 害人……

途径是：剪除导致敌意 的可能性，根除怨恨 ，把和平 当作唯一的和唯一得到赞同的内在 状态……

出发点完全是思想上的：人们把“善”与“恶”设定为矛盾，人们于是认为，善人彻底地放弃和反对“恶”，这是顺理成章的事；人们因此认为，要回归整体，回归统一性，回归强壮，并且对他自己在相互对立的价值动力之间的内在无序和自我解体作一了结。

然而：人们把战争 视为恶的 ——但又在进行战争！……换句话说，人们现在更不能停止仇恨，停止说不并付诸行动：例如，基督徒仇恨罪责（而并非仇恨罪人：正如虔诚的诡计把它们区分开来的那样）——而且恰恰通过这种对“善”与“恶”的错误区分，可憎之物、永远要斗争之物的世界得到了巨大增长。实际上，“善人”总是看到自己被恶所包围，在所有行为中都能看到恶——最终他会把自然理解为恶的，把人类理解为腐败的，把善良理解为恩宠。

——于是就形成了一个满怀仇恨和蔑视的类型，而它却断绝了 在行动上用武力进行战争的手段：一个“特选者”、和平使者的腐朽种类

一、完全的“傻瓜”。

斯多亚 类型。或者说：完全的傻瓜。坚定、自我克制、无可动摇、平静，作为一种长久的意志的坚强不屈性格——深刻的安宁、防

卫状态、山、好斗的怀疑——原则的坚定性；意志 与知识 的统一；对自身的尊重。隐居者类型。

一贯的 类型：这里要弄清楚，人们也不允许仇恨恶，人们不允许反对恶，人们也不允许进行针对自身的战争：人们不仅要忍受这样一种实践带来的苦难；人们完全生活在积极的 情感中；人们在话语和行为上偏护敌人；通过对种种平静的、善意的、和睦的、有益而可爱的状态的一种异期复孕[(367)]，人们使其他状态的土壤变得贫瘠了……，人们必须有一种持续不断的实践

在此达到了什么 呢？——佛教类型：或者完美的奶牛

只有当没有一种道德狂热占上风，也就是说，只有当恶并不因其本身之故而受到仇恨，而只是因为它指出了通向各种令我们痛苦的状态（不安、劳作、忧心、混乱、依附）的道路，这时候，上面讲的观点才是可能的。

此乃佛教的 观点：这里罪责并没有受到仇恨，这里"罪恶"概念付诸阙如。

二

不一贯的 类型：人们进行针对恶的战争——人们相信，为善之故进行的战争并没有通常战争所带来的道德后果和性格后果（而且正因为这样，人们才把战争当作恶 来憎恶）。事实上，比起任何一种人对人的敌意，这样一种针对恶的战争所具有的腐败作用要彻底得多；通常，作为敌人的"个人"（Person）至少在想象上会重新登堂入室（魔鬼、恶的灵魂等等）。针对我们身上糟糕的和可能具有糟糕起源的一切东西的敌意行为、观察、刺探，都结束于那种最痛苦和最不安的状态：以至于现在，"奇迹"、奖赏、狂喜、彼岸之解决都成为值得愿望的 了……

基督教类型：或者完全的伪君子 。

11 [298]

关于他们内心世界的基本事实，人〈类〉的看法总是那么虚假、那么虚伪！他们在此总是视而不见，他们在此总是三缄其口，抑或信口雌黄——

11 [299]

大话
大人物
大时代 。

11 [300]

哲学家的“客观性”：对自身的道德〈上的〉漠然，对好的和坏的后果的盲目：毫无疑虑地使用危险的手段；把性格的反常和多样当作优势来猜测和充分利用——

我对自身的深刻冷漠：我不想从自己的认识中获得任何好处，也并不回避自己的认识带来的坏处——这里也包括人们可能会称之为性格之败坏 的东西；这种视角位于外部：我运用我的性格，但我既没想到去理解它，也没想到去改变它——我一刻也没想过对德性的个人calcul［计算］。在我看来，一旦人们对自己的个人事务发生兴趣——或者甚至于对自己的灵魂“得救”发生兴趣，那么，人们就对自己关闭了认识的大门！……人们不能过于看重自己的道德性，也不能放弃一种对道德性之反面的微薄权利……

在这里，也许有一种道德性遗产 被设为前提了：人们察觉到，人们可以大量挥霍和抛弃掉这种道德性遗产，而不会由此变得特别贫困。决不能想试着去赞赏“美好灵魂”。要善于始终保持对于美好灵魂的优越感。要带着一种内在的嘲讽去直面德性巨人；明智地对待德性(368) ——隐秘的愉快。

要围着自身转；没有变得“更善些”或者一般地只是变得“不同”的愿望；过于关注，不能把任何一种道德性的触手和网络投向事物——

11 [301]

这个形象并非完美无缺。人们不光是用形形色色的智慧和箴言的伪君子外衣来装扮它，以至于它被庸俗化为“道德家”了：糟糕的是，人们并不是对这个类型本身毫无触动的。人们猜测，这个形象多么早地从一开始就不得不效力于种种不同的意图了：在短时间内，就只还存在着这个已经装扮好的形象的一种传统。看起来，古代典型的以色列预言家强烈地影响了这个形象的描绘：非福音的面貌、盛怒、诅咒、整个如此不可信的“审判”预言、整个沙漠类型、针对法利赛人[(369)]和犹太教学者的肆无忌惮的语言、逐出圣殿

——也包括耶稣对无花果树的诅咒[(370)]——典型的情形，人们在哪里以及如何不 应该作出一个奇迹

你不该诅咒。你不该施魔。你不该报复。你不该撒谎（——因为说一件事情只是由于它被视为真实的就具有了成为真理的悦目样子，那是一种谎言：人们一日三次都可以体会到这种demonstratio ad absurdum［荒谬之证明］——

11 [302]

这里，每一句话都是象征；根本上再也没有什么实在性可言。弄错这些象征的危险是非同寻常的。几乎所有的教会概念和估价都令人迷惑：人们根本不可能比教会的误解更加彻底地误解《新约圣经》了。教会缺失一切达成理解的前提，即：历史学家的中立性，后者甚至着魔地关心“灵魂得救”是否取决于言辞。

教会从来没有过要去理解《新约圣经》的善良意志：它要的是利用《新约圣经》来证明自己。它曾经并且正在这同一本《新约圣经》背后寻找一个神学体系：它预设了这个神学体系，——它相信这唯一的真理。首先需要十九世纪——不虔敬的世纪[(371)]——，才能重新获

得若干个极其暂时的条件，才能把这本书当作书（而不是 当作真理）来读解，才能把这种历史并非当作“神圣的历史”，而是当作一种充斥着寓言、虚构、伪造、羊皮纸、纷乱的暴行来加以重新认识，简言之就是把它当作实在性 来加以重新认识……

人们没有充分说明，我们欧洲人依然生活在何种概念野蛮状态中。

请注意！人们可能曾相信，“灵魂得救”系于某一本书！……而且人们对我说，他们今天还信着这一点。

如果教会所维护的这样一种荒唐的《圣经》解释依然没有羞愧之色，那么，所有科学教育，所有批评和解释学又有何助益呢？

11 [303]

爱情

瞧瞧清楚啊：女人的这种爱情、这种同情——还有什么更利己自私的东西吗？……而且，如果女人们作出牺牲，牺牲自己的荣誉、名声，那么，她们是为谁牺牲的呢？是为男人吗？抑或毋宁是为了一种毫无节制的需要？

——这恰恰就是自私自利的欲望：她们现在是不是有益于他人并且培植了感恩之情？……

——一种估价的这样一种纵欲（Hyperfötation）怎能把所有其他的东西神圣化 呢！！

11 [304] (372)

我们或许有理由为此震惊：像狄克拉(373)所具有的这样一种狂热乃是人们原则上不可能赞同的东西。我们可能为诗人的天赋所吸引，去同情他所遭遇到的某一个个体：但他不能被用作一个普遍体系的基础，我们在法国只爱那些放之四海而皆准的东西。(374)

比起德国的戏剧道德，法国的就要严格得多了。这是由于德国人把情感看作道德的基础，而对我们而言这个基础乃是理性。对他们来说，一种诚挚、彻底、无限制的情感不仅能为它所引起的东西作辩解，而且还能使它变得高贵，以及使之神圣化——如果我竟敢使用这一表达的话。(375)我们有严格得多的原则，我们从不在理论上背离它们。错认一种义务的感觉在我们看来更多地只是一个缺点而已；我们会轻松地宽恕这种兴趣，因为这种兴趣更多地向自己的种种逾越投入了灵活和得体。感觉向意见挑战，诚实的意见（brave l'opinion），而意见由此受到刺激；兴趣力求通过爱护意见来欺骗 意见，而且即使意见发现了这种欺骗，它也懂得对这种敬意表示感激。

11 [305] (376)

我们只把爱情看作是人类的激情，也就是说，其作用是让我们丧失理性，其目的是给我们带来享受。(377)B．贡斯当(378)。

11 [306] (379)

统一法则使作品布局变得十分困难：它们把各种悲剧——尤其是历史悲剧——限定在某一空间之中。(380)——它经常迫使作家在事件和人物性格方面忽视真实的层次、细腻的差别；出现了空白、过于生硬的过渡。

法国人只描绘一个事实或者一种激情。他们具有一种对于统一性的需要。他们拒斥性格中一切不能突出他们想要描绘的激情的东西；他们隐匿自己的主人公先前生活中一切与他们所选择的事实没有必然联系的东西。(381)

法国体系以一种完全的孤立性 来表现构成主题的事实，同样也这样来表现构成一切悲剧的动机的激情。兴趣 、视角 的统一性。观众认识到，那不是一个历史人物，而是一个人造的主人公，一个虚构的造物(382)——

11 [307] (383)

爱情 需要不安和畏惧吗？难道爱情需要嫉妒作催化剂吗？爱情是不是轻柔地飘向纯洁而安宁的梦幻空间？——在别的情形中，一种灵活而冷漠的自私自利 或许就是第一位的德性，那是各种责任中最合理的(384)——

11 [308] (385)

环境算不了什么，性格才是一切。(386)

11 [309] (387)

人能改变处境；人挪得了地方改不了自己。(388)

11 [310]

关于激情 地位的整个观念：就仿佛受理性 指导就是正当的和正常的——而激情则是不正常的、危险的、半兽性的东西，此外，就其目标来看，激情无非是快乐欲望 ……

激情受到了侮辱：1）就仿佛它只是不 应有的方式，而且并非必然的和始终变动不居的；2）因为激情预计需要某种没有崇高价值的东西，一种愉快……

对激情和理性 的错误认识，就仿佛理性是一个自为的本质，而不是各种不同激情和愿望的关系状态；就仿佛并不是每一种激情都内含着一定量的理性成分……

11 [311] (389)

人们只描绘一种激情（而不是 一种完整的个体性格），人们由此获得了悲剧效果，因为那些总是混杂的 个体性格有损于 印象的统一性。但真实性即失落于此。人们会问：倘若英雄们并不是受这种激情所激发和推动的，那他们还剩下什么呢？确实只有一点点 了……性格

是不计其数的。戏剧激情则是微量的。“暴君波吕丰忒斯(390)是一种类型：暴君理查三世(391)则是个个体”(392)

11 [312] (393)

未来 。反对伟大“激情”的浪漫派。

要弄明白：何以任何一种“古典”趣味都包含着一定量的冷漠、清晰、严厉：首先是逻辑、精神方面的幸福、“三一律”、专心——对情感、心情、精神的仇恨，对多样性、不可靠性、漂浮、预感的仇恨，恰如对简明、犀利、美丽、善良的仇恨。

人们不该玩弄艺术表达形式：人们应当改造生命，使生命从此必须 表达自身……

这是一出快乐的喜剧，我们到现在才学会嘲笑它，到现在才去观看 它：赫尔德尔、温克尔曼、歌德和黑格尔的同时代人声称已经重新发现了古典理想 ……而且同时还有莎士比亚！

——而且，就是这同一类人，竟卑鄙地宣布与法国人的古典主义学派脱离了干系！

——仿佛在这儿不能像在那儿一样了解到本质真相似的！……

然而，人们却想要“自然”、“自然性”：呵，多么愚蠢啊！人们竟以为古典性就是一种自然性！

不带任何偏见，决不优柔寡断，彻底地去思考一下，一种古典趣味可能在何种土壤里成长起来。

对人的硬化、简化、强化、恶化：所有这些都是共属一体的。逻辑和心理学的简化。轻视细节、复合性、不确定性——

德国浪漫派并没有 抗拒古典主义，而是抗拒理性、启蒙、趣味、十八世纪。

浪漫的瓦格纳音乐的敏感性：对立、古典敏感性 ……

力求统一性的意志（因为统一性施行暴政：即对听众、观众施暴），但却无能于让它在大事上施暴：即着眼于作品本身（着眼于放弃、缩减、澄清、简化。

以量取胜（瓦格纳、维克多·雨果、左拉、泰纳），而从未凭着伟大品质

11 [313]

“莫非你误以为，你当仇视生命，遁入荒漠，因为并非所有花一样的美梦都能实现？”——歌德笔下的普罗米修斯说。

11 [314] (394)

瓦格纳艺术：三种最时髦的需要之间的一个妥协：对病态的需要、对残酷的需要以及对无辜（即痴呆）的需要……

11 [315]

为什么德国音乐在德国浪漫主义时代达到了顶峰呢？为什么德国音乐中没有歌德呢？而相反地，在贝多芬那里，又有多少席勒的成分，更确切地讲，又有多少“狄克拉(395)”的成分啊！

——舒曼本身含有艾兴多夫、乌兰德、海涅、霍夫曼、蒂克(396)

——理查德·瓦格纳身上则具有《魔弹射手》(397)、霍夫曼、格林(398)、浪漫主义传说、本能的神秘天主教、象征主义、“激情的自由思想”、卢梭的意图

《漂泊的荷兰人》(399)具有法国风味，在那里，1830年，阴郁情人(400)乃为诱惑者类型。

——音乐崇拜：有关形式的革命浪漫主义

瓦格纳总结了 浪漫主义，德国的与法国的——

11 [316]

大话：

“灵魂的安宁”
“爱”
“古典趣味”

11 [317]

在法国，民族主义败坏了性格；在德国，民族主义则败坏了精神和趣味：为了经受住一次大溃败——而且是最后的大溃败——，人们必须比胜利者更年轻和更健康

11 [318]

瓦格纳的异国情调在“德意志狂”的信徒中间

11 [319]

欧洲文化的幽默：人们把这个视为真实的，但却做着那个，例如，如果教会的《圣经》阐释（新教的阐释与天主教的阐释并无二致）一如既往地得到维护，那么，所有阅读和批评的技艺又有何用啊！

11 [320]

瓦格纳信徒，草率地赞赏瓦格纳身上根本不美妙的一切，毋宁说是“瓦格纳式的”——

11 [321]

——这种荒唐的细节繁缛，这种对细小线条、马赛克式拼接效果的强调：保罗·布尔热[(401)]

伟大风格的虚荣心——同时又不想放弃他曾经做得比较好的东西，不想放弃细小、最细微的东西；这样一种细节上的繁缛；这样一种精雕细琢的工作，在无人能够 关注细微的时际；这样一种眼睛的不

安，因为我们的双眼时而要适应马赛克式的拼接风格，时而要适应放肆地挥洒的湿壁画[402]风格

听瓦格纳〈的〉音乐会激起我的独特痛苦。我把这种痛苦归结于以下事实：这种音乐类似于一种绘画，一种不让我有容身之地的绘画……为了理解它，我的双眼必须不断地调节到不同位置：时而要近视，才不至于放过这种极精巧的马赛克式精雕细琢的作品，时而得适应那种非要从远处来观看的放肆而残酷的湿壁画。某种外观上的不能把握构成瓦格纳音乐的风格：在这里，所谓风格是在风格之无能意义上来使用的

11 [322]

瓦格纳：1）不能被其德意志 倾向所欺骗

——他的敏感性根本不是德意志的；相反，他的精神和心智（包括风格）种类却是德意志的

——他对中世纪 欧洲的伟大象征有着最深的同情，并且寻求此类象征的"载体"——

——他的主人公类型根本不是德意志的：唐豪瑟、漂泊的荷兰人、黎恩济、罗恩格林、艾尔莎、特里斯坦、西格弗里德、帕西法尔：[403]人们倒是来试试这些

———：《工匠歌手》[404]依然

——"激情"崇拜不是德意志的

——"戏剧"崇拜不是德意志的：借助于表情的冲击力和可怖性，他获得了一种巨大的说服力。

2）什么是德意志的?

——不确定的象征手法，喜欢不准确的想法，虚假的"沉思"，肆意妄为，缺乏冲动、诙谐和优雅，无能于宏大线条 、必然性———

3）人们必须在大事上不被迷惑：瓦〈格纳〉的音乐剧是一种倒退，更糟糕地，是音乐的一种颓废形式——

——他牺牲了所有音乐元素，牺牲了音乐本身，为的是从音乐中弄出一种表达艺术，一种强化、暗示、心理上诗情画意的艺术

同样地，迄今为止，他那杰出的演员本能和戏剧本能也不是德意志的（——如果人们从这种本能中把握到瓦格纳的主宰能力、他的主导性本能，那就根本理解不了瓦格纳）

德意志的深刻、多样、任意、丰盈、不确定：伟大的象征和谜团，随着来自遥远天际的轻微雷声而变得越来越响亮：德意志式的朦胧而凶险的天空，只把幸福认作漫画和愿望——

11 [323] (405)

他从何处得到追随者？从大量不懂音乐的、对音乐一知半解的、受过半拉子音乐修养的男男女女中，听懂瓦格纳正好迎合了他们的虚荣心

不懂音乐的、对音乐一知半解的教养狂热者的胜利，瓦格纳的宏大气概迎合了他们，就仿佛"听懂"瓦格纳就是优越性的一个标志似的

：瓦格纳唤起了美好的情感和高耸的胸脯

他尤其激发了一种狂热的——德意志的——自然感受———

——他对那些神秘的、色情的女人施行了催眠术，其做法就是使他的音乐能够为一个着迷者的精神所感觉，直到渗入其骨髓（——人们不妨看看《罗恩格林》序曲对内分泌的生理影响以及———

——同时，他每一次都达到了激情高潮，带着一种广度和血脉膨胀，后者把他置于与所有气短者和瞬时戏剧家的对立之中

11 [324]

教会的误解

圣餐

“上帝之子”
十字架上的耶稣之死作为
对“信仰”的
原罪史的偿还

11 [325]

对善人的批判

正派、尊严、义务感、公正、人性、诚实、正直、良心——以这些动听的字眼，各种品质真的已经为其自身之故而得到了肯定和赞赏吗？或者，在这里，本身价值中性的品质和状态已经被移置于它们借以获得价值的某一种观点之中了？——难道这些品质的价值就在自身中，或者就在它们所带来（表面看来由它们带来的，人们期望由它们带来的）的好处和优势中？

在此我当然并不是指评判中的自我（ego）与他人（alter）的对立：问题在于是否就是它们带来的结果，无论就这些品质的载体而言，还就这些品质赖以获得价值的环境、社会、“人类”而言：或者，是否它们本身就具有价值……

换种问法：这种功利性 是不是就意味着对相反品质的谴责、反对、否定呢（——不可靠性、虚假性、怪僻、自身不确定性、非人性——）？受到谴责的是此类品质的本质呢，抑或只不过是此类品质的后果？

换种说法：具有上述第二类品质的人并不实存，这是值得想望的吗？——无论如何，这是人们所相信的——

但这里却隐含着狭隘利己主义 的谬误、近视、偏见。

用另一种说法：创造出整个优势都集中到正派人一边的状态——从而使得相反的天性和本能消沉沮丧并且慢慢消亡，这是值得想望的吗？

——从根本上讲，这乃是有关趣味和美学 （Aesthetik）的问题：让“最可尊敬的”也即最无聊的人的种类留存下来，这是值得想望的吗？剩下那些正人君子、有德性者、老实人、规矩人、正直者、“傻瓜笨蛋”？

——如果人们撇开大量的“异类”：那么，甚至正派人也根本不再有生存（Existenz）的权利了：再也不需要这种人了——而且在这里，人们明白了，唯有粗糙的功利性才使这样一种令人不堪忍受的德性 获得了好评。

值得想望的事体也许恰好在反面：创造出那样一些状态，在其中“正派人”被贬降到一种“有用工具”的卑微地位上——作为“理想的群蓄”，顶多也只是群盲的牧人：简言之，在那里，正派人再也达不到上层级别——：后者要求的是别的品质 ——

11 [326]

栏目

1．论对“善人”的批判。
2．来自强者学校。
3．大话。
4．论对“基督性”的批判。
5．人们如何使道德获得统治地位。
6．审美价值；它的起源和未来。
7．虚无主义的来临。
8．论“现代性 ”

11 [327]

虚无主义者的日记 ……
对所发现的“虚假性”感到毛骨悚然
空虚：再也没有想法；围绕那些毫无价值的事物的强烈情绪：

——这种赞成和反对的荒谬情绪冲动的旁观者

——优越而自负、恶意讥诮、冷对自身

——最强烈的情绪冲动显得像是一个说谎者：仿佛我们应当相信它们的对象，仿佛它们要诱骗我们——

——最强大的力量再也不知道，何去何从？

——万物依然在此，但没有了目的——

无神论作为无理想状态

充满激情的否定和无为阶段：在其中爆发出所蕴藏的对于肯定、对于崇拜的欲望……

蔑视阶段，甚至针对否定……

甚至针对怀疑……

甚至针对讽刺……

甚至针对蔑视……

灾难： 谎言是不是某种神性的东西……

万物的价值是不是在于它们是虚假的？……

绝望是否只是一种对真理之神性 的信仰的结果？……

说谎 和造假 （伪造）是否恰恰就是意义嵌入，一种价值、一种意义、一个目的

人们是否不应该信仰上帝，并非因为上帝是真实的（而是因为上帝是虚假的 ——？

11 [328]

I.

虚无主义概念 。

论虚无主义者的心理学 。

论欧洲虚无主义的历史

“现代性 ”批判

大话 。

来自强者学校 。
善人 。
基督性
理想的谱系
哲学家的女妖
审美价值 ： 起源和批判

艺术和艺术家：新问号。

11 [329]

请注意！对爱国主义 的批判（论“现代性”）。

11 [330]

温克尔曼和歌德笔下的希腊人，维克多·雨果笔下的东方人，瓦格纳采纳的《埃达》(406)中的人物，司各脱笔下十三世纪的英国人——总有一天人们会发现这整个喜剧：所有这一切在历史上是极其虚假的，然而 ——在现代却是真实的！

11 [331] (407)

纸牌游戏。(408)

不要控诉任何人——

我的愿望没有足够的力量领导我——

甚至嫉妒这些否定者：嫉妒他们的希望 ——他们竟能如此严肃地看待一种仇恨！

“这种力量用于何方？”——

不是对可笑之事的害怕——我已经超越之——，而是那种引起我害怕的仇恨和蔑视，阻止我与他们结盟。尽管如此，我还是一个有教养的人，(409)而且讨厌与他们交道。

“倘若我感到对他们有更多的仇恨和嫉妒，我也许就与他们取得了一致意见了”。

“我害怕自杀，因为我害怕显示灵魂的伟大……我看到，这或许依然会成为一种欺诈，——对于过去所有不计其数的谎言来说，它是最后一个谎言！——自欺欺人，唯一地赌一把卓越辉煌，这又有何好处呢？——因为我向来与愤怒和羞愧格格不入，所以我再也不会绝望……”

如果您也发觉，我对您毫无同情，没有招呼您；而且我并不尊重您，没有把您等待……然而我却是在招呼您、等待您——

正如我始终都会做的那样，我能够拥有做一件善行的需要，并且以此为乐；不过此外我也希望作恶，并且同样地对此感到满意。所有此类印象，如果它们竟能产生的话（那是十分罕见的），始终都是十分容易的……

“人们可以抱一根梁而不是一片碎木屑过河”(410)。我试〈验〉过放荡无度的生活，并且因此耗尽了自己的精力；然而我并不喜欢这种放荡，它并非我的目标。

如果人们不再跟随自己的祖国，那么，人们就不再有任何上帝，也就是说，生存（Existenz）中再也没有任何目标了……

人们可以无休止地阔谈一切，但我心中 却只产生了一种没有意义和力量的否定 。由于我是这样来说话的，我最后还是感到得意。万物始终脆弱而无力。

高尚的基里洛夫[411] 为一个念头所战胜了：他于是开枪自杀了。我认为，此人心灵的伟大之处就在于：他已经失去了头脑。我永远也不可能如此行动的。我永远也不可能如此狂热地相信一个观念……更有甚者，在这样一个要点上关注观念，这在我是不可能的事……我决不会开枪自杀，永远不会……

我知道我该杀了自己，我该清洗掉身上的泥土，犹如一只可怜的昆虫。

11 [332] [412]

论虚无主义者的心理学 。

“在歌德[413] 看来，人类身上最值得敬仰的东西是：———逻辑一贯性，而这是虚无主义者所具有的。

在这段时间前后，他[414] 说服自己要纵情欢乐。人们可不能低估其中的逻辑；人们必须〈成为〉哲学家才能领悟个中道理。观念乃是欺骗；感觉是终极实在……正是那种对“真理”的最终渴望劝告人们要纵情欢乐——而不可能是“爱”：所有的面纱和美化（即伪造）都必须〈被〉抛弃：因此必定就是纵情欢乐、痛苦以及两者的混合。

一种提高：痛苦比快乐更实在……快乐中的肯定性因素具有估价、欺骗和夸张的特征……

痛苦不易令人陶醉，它的清醒特性……

——要小心提防 那种令人陶醉的和令人恍惚的痛苦……

——人们施加的痛苦比人们忍受的痛苦更实在——

11 [333] (415)

随着对上帝的否定一道出现的绝对变化——

我们绝对地再也没有主宰我们的主了；旧的价值世界乃是神学的——它已经被颠覆了——

更简明地讲：在我们头上没有更高的统治机关了：只消上帝可能存在，则现在我们本身就是上帝……

我们必须把曾经赋予上帝的属性赋予我们自己……

11 [334] (416)

无神论的逻辑。

如果上帝实存（existirt），则万物都取决于上帝的意志，在上帝的意志之外我是一无所有的。如果上帝并不 实存，则万物都取决于我自己，而且我就必须证明我的独立性——

自杀乃是证明自己的独立性的最圆满方式——(417)

上帝是必然的，因此它必定实存

但上帝并不实存

所以人们再也不能生活下去了。

这个念头也折磨了斯塔夫罗金(418)："当他信时，他不信自己在信；当他不信时，他不信自己不信。"

陀思妥耶夫〈斯基〉笔下的基里洛夫有一番经典表述：

我有义务肯定自己的不信；在我眼里，没有比对上帝的否定更伟大的观念了。什么是人类历史？为了不至于自杀，人类发明了上帝，除此之外人类一无所为。我是第一人，拒斥了上帝之虚构……

杀死另一个人——这或许是最低形式的独立性：我想要达到的是独立性的至高点

早先的自杀者是有理由自杀的；而我却没有理由自杀，唯一的理由就是要证明自己的独立性——

11 [335] (419)

虚无主义的开端

接替、与故土决裂

非本土地 （*unheimisch*）开始

令人恐怖地 结束

11 [336] (420)

如果自然本身不曾爱惜自己的杰作，如果自然曾让耶稣在谎言中间，并且为了谎言而生活（——而且，大地应把它赋予生命的一切归功于耶稣——），要是没有耶稣，这个星球以及星球上的一切就只是一桩蠢事，那么，这个星球就是建立在一种谎言、一种愚蠢的嘲笑上面的。因此，自然的法则本身也就成了一种欺诈（Imposture）和一出恶作剧（diabolische farce）。那么，如果你是一个人，你为何要活着呢？……

“但要是你失望了？要是你已经明白，全部谬误就在对旧上帝的信仰，那该怎么办？”

人类的救恩就取决于：向自己证明这种想法——

我弄不懂，迄今为止无神论者怎么可能知道没有上帝而又不立刻自杀……

“感觉到上帝不存在，而同时又没感觉到人们恰恰因此成了上帝，这是一件荒唐的事情：要不然人们就不会错过自杀的机会。如果你感觉到这一点，你就是沙皇大帝了，而且根本不会自杀，而将生活在荣誉的巅峰……

“我只是被迫成为上帝的，我是不幸的，因为我负有责任，要证明自己的自由。所有人都是不幸的，因为他们都害怕证明自己的自由。如果说人类直到今天还是如此不幸和如此可怜，那么，之所以会有这种事，是因为人类不敢在‘自由’一词的最高意义上自由地表现出自己，是因为人类满足于一种幼稚的拒绝服从……因为我是非常不幸的，因为我非常恐惧。恐惧是人类之厄运——

这将挽救所有的人类，并且在身体上改造下一代：因为，据我来判断，以其当前的身体样子，人类还不能缺少这个旧上帝……三年以来，我一直在寻求自己的神性标志：而我已经把它找到了——那就是独立性。为了证明我的拒绝服从，证明我那全新的和可怕的自由，我愿意自杀”——

11 [337] (421)

五六秒钟而已，不会更多了：其间你们能突然感觉到永恒和谐的当前在场。人裹着短暂易逝的躯壳，不能忍受这一点；他不得不在身体上改造自己，或者不得不赴死。那是一种清晰而不值得讨论的情感。你们似乎觉得自己与整个自然相接通，你们说：“是的，这是真的啊！”当上帝创造世界后，他在每天结束时都说：“是的，这是真的啊，这很好啊！”这话不是感动，而是快乐。你们无所宽宥，因为没有什么要宽宥的。你们不再爱了——呵，这种情感比爱更崇高。最可怕的是它借以表达自己的令人毛骨悚然的确定性，以及它借以实现自己的快乐。如果这种情形更长久地持续下去，那么，心灵就不可能忍受了，它必定会消失掉——在这五秒钟内，我将经历整个人类生存，为了这种生存，我或许得献出自己的全部生命，这或许并不是太昂贵的代价了。为了更长久地承受这种情形，我们不得不在身体上改变自己。我相信，人类将停止生育。倘若已经达到了目标，那么子孙又有何用呢？——

对复活象征的理解：

“复活之后，人们将不再生育了，人们还将存在，犹如上帝的天使”。也就是说，目标已经达到了：子孙又有何用？……孩子身上表达了女人的不〈满〉……

11 [338] (422)

倘若人身体里有前后一贯性，那么，人头脑里也就会有前后一贯性。但人的大杂烩……

11 [339] (423)

最令我恼怒的是什么？就是看到：再也无人有勇气进行彻底思考了……

11 [340] (424)

一场大叛乱的先兆：一种根据命令的犬儒主义，一种对于骇人听闻事件的渴望，刺激、恼怒、厌烦。(425) 公众神经麻木，在错误的道路上再也认识不了自己

在危机时刻，人们感觉到有大量个人从人口最低层浮出水面，他们毫无目标，没有任何种类的观念，唯有通过对紊乱无序的热爱而与他们区分开来。他们几乎总是屈服于一小撮“前哨”（avancés）的推动，后者对他们为所欲为……

这些卑微之人（gens de rien）突然获得了显要地位，他们高声指责所有可尊重的事物，他们以往一直不敢吱声，而现在最有才华者也要默默地倾听他们讲话，甚至常常还带着赞许的微笑。

11 [341] (426)

——是在寻求一种犯罪式的团结精神，并且赢得对自己的控制吗？

刺探活动。在这个系统中，每个成员都在注意他者，其义务就是告密。每个人都属于所有人，而所有人也都属于每个人。所有人都是奴隶，在奴隶身份方面是相同的。极端情况下的诽谤和谋杀，但往往处处可见“平等 ”。首先要降低科学文化和天赋才能的水准！唯有较高级的知识分子才能接近一种科学的水准；但不可能有任何较高级的知识分子。能力高强的人总是抓住了权力，始终是暴君。他们甚至于只能成为暴君，他们始终是作恶多于行善；人们要驱逐他们，或者就对他们施以酷刑（au supplice）。割掉西塞罗的舌头，挖掉哥白尼的眼睛，用石头砸死莎士比亚……奴隶们可以是平等的：没有暴君，则无论是自由还是平等，都还决不会出现，但在群盲中可以有平等占据上风 ……人们必定要把高山夷为平地；打倒教育和科学！人们千百年来受够了教育和科学；但人们不得不把服从组织起来 ，那是世上所缺乏的唯一东西。学习和研究的渴望乃是一种贵族的渴望。随着家庭或爱情的出现，对财产的渴望就会消失。我们将灭掉这种渴望：我们将包庇醉态、喧哗和告密。我们将宣传一种无与伦比的放纵不羁，我们将把天才扼杀在摇篮中。“把所有人都降到同一个水平上，完全的平等！”(427)

“我们学会了一门手艺，我们都是老实人；我们不需要别的什么了”——英国工人们新近如是说。唯有必要之物才是必然的，这话从现在起应当成为全球的座右铭。可是人们也需要痉挛，这一点由我们 来操心，我们这些不同的领导者和指挥者……奴隶们是必须有主人的。完全的服从，完全的非个性化：但每隔三十年，人们都会发出痉挛的信号，所有人都会突然间开始相互撕咬，要吃掉对方，自然最后要达到某个点，为了唯一的目的，就是为了不至于无聊。无聊 乃是一种贵族的情感；在社会主义里将没有任何欲望 。我们为自己 保留了痛苦和欲望，奴隶们将拥有社会主义……我们曾想到把世界交付给教皇。教皇可能会赤足走出他的宫殿，并且对民众说：“人们已经把我降到此地了！”——所有人都将拜倒在教皇脚下，包括军队。教皇高高在上，

我们围着他，在我们中间产生了社会主义……国际性组织必定会与教皇取得一致：教皇很快会赞成，他别无出路……

您是多么美好啊！偶尔您竟忘了您身上的出色美妙之处！甚至于纯朴和天真！您无疑是在受苦，深深地受苦受难，基于这种纯朴。我是虚无主义者，但我爱美——je suis nihiliste，mais j'aime la beauté。(428)虚无主义者就不爱美吗？虚无主义者所不爱的是偶像：我，我却爱偶像，而您就是我的偶像啊！

您并没有侮辱任何人，却普遍受人厌恶；您把所有人都视为自己的同类，而所有人都害怕您：此即公义。没有人胆敢上前拍您的肩膀。您是一位可怕的贵族，而且如果您这位贵族走向民主派，那就是一个诱惑者（un charmeur）。对您来说，牺牲自己的生命或者牺牲他人都是同样无关紧要的。您正是人们所必需的人……

我们闯入民众当中，我们现在已然无比强大了。我们的同类不光是那些扼杀、纵火和干出常规勾当（coups）的人们。这些人更多地阻碍我们……要是没有纪律，我就理解不了什么。我已经点了所有这些人的数：与儿童们一起嘲笑他们的上帝和摇篮的教师；为一位有良好教养的暗杀者辩护的律师，他证明了暗杀者比其牺牲品有更好的教养，暗杀者为了挣钱除了杀人没有别的办法；那些为了检验某种感觉而杀死一个农民的大学生们；系统地为所有罪犯开脱的陪审员们；惧怕法庭没有表现出充分宽宏大量的行政长官……在管理部门中间，在学者们中间——有多少人属于我们同类呵！（——而且他们并不知道这一点！）……另一方面，处处可见一种巨大的虚荣，一种兽性的欲望……您知道我们对那些著名的理论有多感激吗？当我离开俄国时，利特雷(429)的理论正令人狂热，此人使犯罪接近于蠢事；我回去时，犯罪已经不再是一桩蠢事，而是常识(430)本身，几乎成了一种义务，至少是一种崇高的抗议罢。“嗳，一个开明的人如果急需钱用，怎么就不会去暗杀呢？”但这还没什么。俄罗斯人的上帝已经让位给了烈酒；所有人都是酒鬼，教堂里空无人影……如果我们是主人，我们就会治

好 他们……必要时我们就把他们流放到一片荒僻之地，让他们在那里待四十年。但有两代人必然要过放荡的生活，必须过一种低贱、出奇、龌龊的放〈荡生活〉(431)！直到现在，俄罗斯民族尽管行为粗鲁下流，言语愤愤不平，但仍然不识得犬儒主义。您知道俄国农奴尊重自己胜于屠格涅夫对自己的尊重吗？……有人打了〈农奴〉，但他依然忠于自己的上帝——而屠〈格涅夫〉却离弃了自己的上帝……

民众不得不相信，我们所有人都知道目标。我们将鼓吹毁灭：这种观念十分具有诱惑力。我们将叫火灾来帮忙——还有枪击……它藏了起来(432)……这需要一种闻所未闻的力量……

11 [342] (433)

装腔作势的戏剧狂（Theatromanie）

11 [343] (434)

“这人杀死那人”(435)

11 [344] (436)

十二月党人(437)（1825年的俄国起义）终其一生都在寻求那种危险：危险的感觉使之陶醉，成了其天性的一种需求……这些传奇勇士无疑很能理解恐惧：要不然，他们就会变得十分安静，而不至于把这种危险的感觉转变为他们的天性的一种需求了。不过，战胜自身的怯懦，带着这种胜利的意识设想自己会无所畏惧——这一点诱惑了他们！……包括所有形式的斗争；不仅在猎熊和决斗中，他们赏识自己身上的恬淡寡欢和坚强性格。

然而，现代人类神经过敏的素质却不再允许有这种自由而直接的感觉的需求了，这些感觉以这样一种炽热感情在美好的古代寻求若干个不安的人物。沙皇尼〈古拉〉或许在所有情形中都如同那些十二月党人一样勇敢：只不过，他或许在这种斗争中找不到任何乐子；他或许会以冷淡和无聊来接受这种斗争，就像人们承受一种令人不快的必

然性。就愤怒来说，没有人能与他相提并论：他是冷静、沉着、理智的 ——所以他比其他任何一个人都更可怕。

11 [345] (438)

罗马传布了一个为第三种诱惑所驱使的基督；它宣称基督不能缺少一个尘世之国，恰恰因此也宣告了敌基督者 的诞生……

11 [346] (439)

上帝作为民族性之标志

民族，那是上帝的肉身。只有当一个民族有自己的上帝，并且顽固地排斥所有其他的上帝；只有当一个民族坚信以自己的上帝能够获胜，并且把全世界的异己上帝驱逐出去，那么，它就是一个当之无愧的民族。

各民族受一种不知餍足的需求的力量驱动，走向自己的目标：那就是持续不懈的对自身生存的肯定和对死亡的否定。“生命的精神”、“活水之河流”、哲学家的美学和道德原则，都在于“寻找上帝”(440)。在其每一个生存阶段上，每个民族的发展目标都在于寻找上帝，一个自为的上帝，一个被该民族当作唯一真实的上帝来信仰的上帝。自始至终，上帝都是整个民族的合成人物。如果崇拜开始普及化，那么，各种民族性的毁灭就近在眼前了。如果诸神丧失了自己的个体特性，那么，它们就会消亡，诸民族也会与它们一起消亡。一个民族愈强壮，它的上帝也就愈鲜明地区分于其他民族的上帝。人们从未发现过一个没有宗教的民族（亦即没有善恶概念的 民族）。每个民族都是以自己的方式理解这些话语的。如果这些观念在若干个民族那里得到了相同的理解，那么，它们就会消亡，善与恶的差异就会开始渐趋黯淡，直至消失。理性从来不可能对这些概念作出界定，甚至不可能哪怕大致不差地把它们区分开来 ： 理性总是以一种可耻的方式把它们混为一谈：科学最终会站在暴力一边。(441) 这尤其是通过半吊子的科学

（Halb-Wissenschaft）而发生的，那是最大的厄运，是一切都得对之俯首称臣的暴君，甚至包括科学 ……

11 [347] (442)

犹太人仅只为期待真实的上帝而活着；古希腊人把自然神化，并且给后世留下了他们的宗教，也即哲学和艺术。罗马则把国家中的民众神化了。

11 [348] (443)

“如果一个伟大的民族不相信真理只在他们当中，如果他们不相信自己是唯一受到召唤、用其真理去唤醒并且拯救世界的民族，那么他们立刻就不再是一个伟大的民族了，而倒是成为人种志上的材料了”(444)。

一个真正伟大的民族决不会满足于一个次要的角色，一个本身富有影响的角色也不能令它满足；它绝对需要头等角色。放弃此种信念的民族也就放弃了生存……

11 [349] (445)

就在这儿，有一种常识意义上的大胆藐视：(446)这话诱惑了你们！……

11 [350] (447)

人生的后半场是由习惯构成的；而在前半场，人们曾与这些习惯决斗。

11 [351] (448)

要想能抵抗常识，就得成为伟人：不做伟人就做孬种。

11 [352] (449)

马勒伯朗士有话：上帝，就因为它是上帝，所以只能以最简单的方式行动

"Dieu, parce qu'il était Dieu, ne pouvait agir que par les voies les plus simples" (450)

因此——没有什么上帝。

11 [353]

"跟着感觉走？"

人们为某种高尚情感所驱使，使自己的生命面临危险，并且处于一时冲动中：这是少有价值的……而且甚至并不表示什么……在这方面的能力上，人人都一样——而就这方面的决断来说，罪犯、强盗和科西嘉人 肯定胜过我们这些正派人……

更高的阶段是：甚至要克服情绪激动，而且不 因一时冲动做出英雄行为，——而是冷静地、理智地，没有暴风雨般的快感亢奋……

对于同情亦然：它首先通常必须经过理智的过滤，不然它就像任何一种情绪一样危险……

对一种情绪的盲目顺从，不论是一种高尚的和同情的情绪，还是一种敌意的情绪，都是最大祸端 的原因所在……

性格的伟大不在于：人们并不拥有这些情绪——相反地，人们拥有这些情绪到了可怕的程度——而是在于：人们驾驭了这些情绪……而且甚至对这种驯服也还没有快感可言，而只是因为……

11 [354] (451)

基督教的误解

跟基督一起钉在十字架上的罪犯：——当这位要忍受痛苦死刑的罪犯本身断言："就像这位耶稣，毫不反抗、毫无敌意、善良而顺从地受难和赴死，只有这样方可称义"：那么这个罪犯就肯定了福音，并且因此升了天堂 ……

天国乃是一种心灵状态（——圣经里说到孩子们，“因为天国属于他们”）；而不是“超出尘世”的什么东西。

上帝之国不是按照编年史、不是根据日历“到来”的，不是有一天突然出现，而此前并不存在的某个东西：而不如说，它是一种“个人观念变化”，是某种随时都会到来，而在任何时候都尚未存在的东西……

道德：基督教的创建者不得不为此赎罪，即他乞灵于犹太社会和知识界的最低层……

——这个最低层按照自己理解的精神构想了基督教的创建者……

——根据一种否定所有人格因素和历史因素具有实在性的学说，编造出一种救恩史，一个人格的上帝，一个人格的救世主，一种人格的不朽，并且保留了“人格”和“历史”的整个狭隘心胸，这真是岂有此理啊……

救恩传说代替了象征性的现世和永世、此地和四处，奇迹代替了心理象征

11 [355] (452)

如果说我对这位伟大的象征主义者有某种了解，那就是一点：他只看见和承认内心的实在性，而把其余事物（一切自然、历史、政治因素）仅仅理解为用作比喻的标志和时机——并不是把它们理解为实在性，不是把它们理解为“真实的世界”……

同样地，人子耶稣也不是历史上某个具体的个人，而是一个“永恒的事实”，一个没有囿禁于时间之内的心理象征……

最后，在最高程度上，上面这一点也适合于这位典型的象征主义者的上帝……适合于上帝之国，适合于“天国”……

“圣父”与“圣子”：后者所表达的是万物进入那种总体美化状态（Gesammtverklärungs-zustand）的情况，而前者正是这种状态……

——而且，人们深深地误解了这种观念，以至于人们把安菲特律翁(453)的故事（一个伪装得很差劲的通奸故事）置于新信仰的顶峰

（连同那种关于圣母玛利亚圣洁受孕的可恶观念：就仿佛怀孕本身是某种肮脏勾当似的——）

深度的蜕化：1）通过那种要历史地理解的意愿

2）通过那种要目睹奇迹的意愿 （——仿佛关键问题就在于被打破和被战胜了的自然规律！）。

3）———

11 [356] (454)

人们假定，起初有粗糙的奇迹创造者的故事 和拯救者的故事 ，精神的和象征的想象只是一种晚出的变形形式——除此之外，人们不可能对基督教有更多的误解了……

相反：基督教的历史乃是关于一种精深的象征主义的逐步的 、越来越粗糙的必然误解 的历史……：随着基督教在越来越广泛和粗鄙的民众（他们远离于基督教的原始本能）中间的不断传布（——他们缺乏理解原始基督教的全部条件——），一种传说、一种神学、一种教会奠基（Kirchen-Gründung）得以显露出来了——：最低等阶层的需求，后来就是野蛮阶层的需求，带来了首先使基督教庸俗化 、然后使之野蛮化 的必然性……

教会就是那种要把庸俗而野蛮的基督教语言当作"真理"来维护的意志——……而且至今依然！

保罗的、奥古斯丁的柏拉图主义——：直到最后，这幅关于哲学和犹太教经师的无耻漫画得到了完成，即基督教神学……

基督教中有失体面的成分：

奇迹

灵魂的等级制、等级秩序

救恩史以及对救恩史的信仰……

"罪恶"概念

基督教的历史是这样一种必然性：一种信仰本身与那些应当借助于信仰得到满足的需求一样低级和庸俗——

……人们不妨来想想路德 吧！这个充斥着如此粗俗之欲望的人物能够拿原始基督教做什么啊！

反自然过程 （Entnatürlichung）的犹太阶段："脱落、不幸、忏悔、和解"作为剩余的模式，——此外就是对"世界"的仇恨

耶稣径直向心灵的"天国"状态冲去，在犹太教会的教规中找不到办法——他甚至把犹太教的实在性（它自我保存的需要）视为一无所有；他是纯粹内在的 ——

同样地，耶稣也不喜欢在与上帝交往方面的全部粗糙公式：他反对整个忏悔学说与和解学说；他指明，人们必须如何生活才能感到自己是"神性化的"——以及人们何以不能借助于对自己罪恶的忏悔和悔恨而达到这种生活："与罪恶无关 "，这是他的主要断言。为了成为"神性的"，关键在于人们要厌恶自己：就此而言，甚至于罪人要比义人更善……

罪恶、忏悔、宽恕，——这一切不属于此……那是混合的犹太教，或者说，那是异教的

11 [357] (455)

这种深刻的本能，想着人们必须如何生活，才能感觉自己"在天堂里"，而在其他情形下人们根本没有在天堂里的感觉……这就是基督教的心理实在

11 [358] (456)

我们十九世纪终于有了理解的前提条件，得以理解那个根本上被误解了十九个世纪的东西——即基督教……

人们曾经极其远离于那种可爱而认真的中立性——那是充满同情和精神风纪的状态——在所有教会时代里，人们都以一种可耻的方

式，自私而盲目，纠缠不休，厚颜无耻，总是摆出一副极其卑躬屈膝的膜拜面孔

11 [359]

基督教的象征主义依据于犹太教的 象征主义，后者也已经把整个实在性 （历史、自然）消解于一种神圣的非自然性和非实在性中了……它再也不愿看到真正的历史了——，它再也不对自然的成就感兴趣了——

11 [360] (457)

对于恶毒地对待我们的人，无论在行动还是在内心里，人们都不应当加以反抗。

人们不应当承认任何休妻的理由。也许也包括："人们应当阉割自己"。

人们不应当在外乡人与本地人、外国人与本族人〈之间〉作出任何区分。

人们不应当对任何人发怒，人们不应当蔑视任何人……要暗中施舍——人们不应当有发财的意愿——

人们不应当发誓——人们不应当审判——人们应当和解，人们应当宽恕——不要当众祈祷——

让人们看看你们的善良之作吧！让你们的光闪烁起来吧！谁将升入天堂？那个依照天国圣父的意志行事的……(458)

"永恒福乐 "（Seligkeit）并不是什么被预言的东西：当人们如此这般地生活和行为时，它就在那里了：

教会不就是："假的先知，外面披着羊皮，里面却是残暴的狼"？(459)……

"预言、行奇迹、驱魔——这一切皆虚无"……

以一种十分荒谬的方式把赏与罚的学说 掺和进来了：因此一切都被败坏了。

同样地，早期ecclesia militans［争战的教会］实践 、使徒的实践活动 及其行为，以一种完全歪曲的方式被描绘成必要的 、预先 确定了的……

对早期基督徒的事实生平 和学说 的事后美化：就仿佛一切都是这样规定好了的 ……他们只是奉行 而已……

整个先知的态度和奇迹创造者的态度，愤怒，对于审判的召唤，乃是一种可恶的腐败（例如，《马可福音》第六章第11行："那些不接待你们的人……我告诉你们，真的，那结局就会成为所多玛和蛾摩拉"，等等。）

无花果树[(460)]

"一个先知在家里、在自己人身边毫无作用"[(461)]：胡说八道，这话的反面才是真理……

于是竟至于那些预言 的实现 ：在这里，一切都是伪造和编造出来的！

11［361］[(462)]

请注意！从其虚无主义出发，叔本华有完全的理由只把同情当作德性来保留：实际上，他以此最有力地推进了对生命意志的否定。同情与caritas［爱］相交织，因为同情允许沮丧者和虚弱者苟延残喘，并且繁衍后裔，那是自然的进化规律：它加速衰退，毁灭这个物种，——它否定 生命。为什么其他动物种类能够健康地 保存自己呢？那是因为它们没有同情心。

11［362］

请注意！反社会倾向、精神错乱、悲观主义：此乃颓废的三种典型形式。基督教，作为一种颓废宗教 ，是在蜂拥着所有这三类退化者的土地上生长起来的

11［363］

我们又恢复 了基督教的理想：剩下的就是要规定 其价值。

1．基督教理想否定了 哪些价值：对立的理想 包含了什么？

自豪感，间距的激情，伟大的责任，高傲，壮丽的兽性，好战和喜欢征服的本能，对激情、复仇、诡计、愤怒、肉欲、冒险、认识的神化……

：高贵的理想受到否定：人这个类型的美、智慧、权力、宏伟和危险性：设定目标的、“未来的”人（——这里得出了作为犹太教之推论 的基督教信仰——）

2．基督教理想是可实现的 吗？

是的，不过受到气候的制约……类似于印度教的理想……缺少劳作……——它脱离了民族、国家、文化共同体、审判权，它拒绝教育、知识、良好的教养、行业、商业……它取代了构成人类功用和价值的一切东西——它由于一种情感上的特异反应性而把人类隔绝起来 ——非政治的、反民族的，既非进攻性亦非防御性的，——唯在秩序井然的国家和社会生活范围内才是可能的，这种生活使这些神圣的寄生虫 依靠公共的支出而得以繁衍开来……

3．基督教理想始终是求快乐 的意志的一个结果——再不求别的什么了！“永恒福乐”被视为某种自我证明、不再需要任何辩护的东西，——其余的一切（生活和对待他人生活的方式）只不过是达到目的的手段……

——但这是低级地被思考的 ：对痛苦、对污染、对腐败的恐惧本身乃是放弃一切的充分动机……这是一种贫困的 思想方式……一个衰竭了的 种类的标志……人们不应该受蒙骗（“你们要变得像孩童一般”）——相近的 天性：方济各（神经质的、癫痫的、幻影的，与耶稣一般）

11 [364] (463)

关于基督教的历史 。

环境的持续变化：基督教学说也随之不断地改变自己的重心 ……

变得有利于低等者 和小人们 ……

爱的发扬……

“基督徒”类型逐步地重新接受了他们自己原本否定掉的一切（他们经受了这种否定 ——）

基督徒变成公民、士兵、法官、工人、商人、学者、神学家、教士、哲学家、农夫、艺术家、爱国者、政治家、“王侯”……他们重新接受了他们曾发誓要抛弃的行为 （——自卫、审判、惩罚、宣誓、区分不同民族、贬抑、愤怒……）

最后，基督徒的整个生活恰恰就是基督宣扬要解脱的那种 生活……

教会 差不多就属于反基督者的胜利 ，就像现代国家、现代民族主义一样……

教会乃是基督教的野蛮化。

已经主宰了基督教 ：犹太教（保罗）、柏拉图主义（奥古斯丁）、神秘崇拜（救赎说、“十字架”的象征意义）、禁欲主义（——敌视“自然”、“理性”、“感官”，——东方……）

11 [365] (464)

没有“神圣性”这个古怪的概念——

“上帝”与“人”并非相互分离的

没有“奇迹”——根本就不存在那个领域……

——唯一要考虑的是作为颓废的“宗教的”（也即象征—心理的）领域：“伊壁鸠鲁主义”的配对物……按古希腊的概念，天堂 也是一个“伊壁鸠鲁花园”

这样一种生活缺乏使命

：它无所意愿 ……

：“伊壁鸠鲁的诸神”的一个形式——

：没有任何理由 去继续设定目标：生儿育女……一切都已经达到了……

基督教在任何时候都还是可能的……基督教与那些用它的名字来美化自己的无耻教义中的任何一条都是没有关系的：它既不需要关于位格上帝 的学说，也不需要关于罪恶 、不朽 、拯救 、信仰 的学说，它绝对不需要任何形而上学，更不需要禁欲主义，更不需要一种基督教的“自然科学”……

现在，如果有人说“我不愿当兵”，“我不关心审判”，“我不想当警察”——那他就是基督徒……“我不想做任何破坏我内心安宁的事情：而且，如果我不得不受此痛苦，那就没有比受苦受难更能保持这种安宁的了”……

关于人们应当 信仰什么的整个基督教学说，整个基督教的“真理”，纯属欺骗：而且恰恰就是使基督教运动得以发端的那个东西的反面……

恰恰教会 意义上的基督教因素自始就是反基督教的东西 ：纯属事务和人物而非象征，纯属历史而非永恒的事实，纯属套话、仪式、教条而非一种生命实践……对于教义、崇拜、教会、神学的完全冷漠态度才是基督教的。

基督教的实践不是什么幻想，佛〈教〉的实践也不是幻想：它是幸福生活的一个手段……

11 [366]

在某种意义上讲，我们这个时代成熟了 （也即颓废了 ），就像佛陀时代一样……

因此，一种不带有荒谬教义的基督教信仰是可能的……

古代异种杂交说的最令人厌恶的怪胎

基督教信仰的野蛮化

11 [367]

Christianismi et buddhismi Essentia.

[基督教的本质与佛教的本质] 。

（原始佛教 与原始基督教信仰 的比较）

佛教、基督教信仰都是推论宗教 （Schluβ-Religionen）：超越了文化、哲学、艺术、国家

A．共性：都反对有敌意的情感，——把有敌意的情感认作万恶之源。“幸福”：只被看作内心的，——漠然于幸福的外观和光辉。

佛教 ： 意愿摆脱生命、哲学上的明晰性；源自一种崇高的精神等级，出自较高的阶层中间……

基督教信仰 ： 根本上也意愿摆脱生命（——“犹太教会”就已经是生命的一种颓废现象了），不过，由于一种深刻的无文化，对人们的意愿一无所知……耽于作为目标的“极乐”……

B．那些最有力的生命本能不再被感受为快乐的，而倒是被感受为痛苦的原因

对于佛教徒 来说：只要这些本能促使人类行动（而行动被视为痛苦 ……）

对于基督徒 来说：只要这些本能诱发敌意和冲突（而敌意、伤害被视为痛苦、对“内心安宁”的扰乱）

（相反，一位优异的战士却只有在一种激烈的战争和敌意中才拥有快乐。）

11 [368] **(465)**

耶稣类型 。

如果人们设想耶稣身上有一种狂热的 因素，那人们就弄错了……“专横的”勒南

——在这种信仰中没有任何痛苦 ，那是一种美好的福音，以及一个“美好的福音使者”的状态……

——这种信仰不是通过斗争获得的，它没有发展过程，没有任何灾难……而毋宁说是儿童般天真的……在此类人物那里，童年犹如一种疾病一样退却了 ——

——这种信仰不愤怒、不责备、不惩罚、不自卫——

——这种信仰并不带来“刀剑”……它没有料到它能分离……

——这种信仰既不通过奇迹来证明自己，也不通过奖赏的允诺来证明自己……它本身在任何时候都是自己的证明、奖赏、奇迹——

——这种信仰并没有把自己表述出来，因为它活着 ——……它并不把此外任何东西视为实在的……“真实的”也即活生生的……

——预备性知识、阅读的偶然性（先知们）决定了它的概念语言：基督教中的犹太教因素首先是犹太人的概念世界。工具，犹太人的心理学：但人们在此要谨防混淆——：一个印度 的基督徒不会利用数论派[(466)]哲学的表达方式，一个中国 的基督徒也不会利用老子的表达方式——这根本就无关紧要——

基〈督〉作为“自由思想者 ”：他不喜欢一切固定的东西（言辞、套话、教会、律法、教义）。“一切固定的东西皆致命 ……”。他只相信生命和生命体——而且，生命和生命体并不“存在”（ist），生命生成 （wird）……

：他立身于一切形而上学、宗教、历史、自然科学、心理学、伦理学之外——：他从来都不知道有此类东西……

：他只谈论内心、体验：其余的 一切只具有一种符号和语言手段的意义——

11 [369] [(467)]

关于耶稣类型 。

——还能得出 什么呢？对基督的智慧、同样也包括他的生活行为的整个动机说明……基督的生活行为应当作为对预言的顺从来完成的；他来实现，他有一个关于弥赛亚必须做和必须忍受的一切东西的

模式，一个计划……另一方面，耶稣嘴里的每一个“因为”（denn）都是非福音的 ……利益、狡诈、奖赏、惩罚……

——还能得出 什么呢：那种大肆的愤恨 ，从早期鼓吹煽动的激烈状态而来涌向他们的大师类型……他们按照自己的形象来制作这位大师，他们把他编造为一个行使审判的、怨天尤人的、愤怒而仇恨的先知……他们需要 这样一个“典范”——：同样地也需要那种关于“重降”的信仰，关于“审判”的信仰（——这是犹太教的，参看《约翰启示录》）

在耶稣 反对犹太教会的教士和神学家的姿态中 ，包含着心理学上的疯狂和冲突 ……

同样也表现在他对那些并不采纳他的人摆出的法官派头上……

同样也表现在那个关于无花果树的典型故事中——

关于这样一种学说的导师的心理学问题 是准确无误的：“他如何对待其他学说和导师？”

他的学说本身并非从矛盾和对立中生长起来的：我怀疑这样一个人物能够 了解与自己学说对立和矛盾的东西……其学说绝对没有自由的想象，即不能自由地想象有不同评价和不同意愿的可能性……它不能设想相反的判断……当它作出相反的判断之际，它也只会以最内在的同情为一种“盲目”而伤心，而不会反驳之……

没有辩证法，没有对学说的无论何种可证明性的信仰，除了通过“内心的效应”而得到证明（“果实”、“力量的证明”

这样一位导师不能作出反驳……他根本不懂人们可以怎样来与谬误作斗争……他不自卫，也不进攻……

相反地，他的任务是对古旧事物的说明、继承、细化、变换……简化……

11 [370]

一种虚无主义的 宗教，起源于一个老态龙钟而顽固不化、经历过所有强壮本能的民族，并且与之相适应——逐步传播到另一个环境中，最后进入那些年轻的、根本尚未有经历的 民族中——

多么奇怪啊！ 向野蛮人、日耳曼人宣讲一种推论的、牧人的、夜晚的福乐！何以这一切必须首先被日耳曼化、野蛮化呢！这些人梦想的是一个阵亡英灵的殿堂 ……——：他们是在战争中得到全部幸福的！——向一片甚至还没有 民族存在的混沌宣讲和传布一种超民族的宗教——

11 [371]

|：(468) 这种虚无主义 宗教汇集了古代的颓废因素 和同源的类似物，亦即：

a）弱者 和败者 （古代世界的废物，那是最激烈地拒斥古代世界的东西……

b）道德化了的 和反异教的人们 ……

c）政治上的困倦者 和冷漠者（自命不凡的罗马人……），空无所有的丧失民族特性者

d）厌倦自身者，——那些乐于参与地下 阴谋的人——

11 [372]

基督教是古代大规模的虚无主义运动，它结束于它的胜利：而从此它就占了上风……

11 [373]

两次大规模的虚无主义运动：一是佛教，二是基督教。后者到现在才大体达到了文化状态，在此文化状态中，它才能实现自己的原始使命——那是它应有的水准 ……在其中它才能纯粹地 表现自己……

11 [374]

我们的优先地位：我们生活在一个比较 时代，我们能够推算从未被推算的情况：我们就是一般历史的自我意识……

我们不同地享受，我们不同地受苦：对一个十分多样的东西的比较是我们最本能的活动……

我们理解一切，我们经历一切，我们再也没有敌对的情感了……无论我们在这方面是否失意，我们热情的、几乎深情的欲望都会大胆奔向最危险的事物……

“一切皆善”——要否定之，是颇费我们力气的……

如果我们一度变得如此不明智，结党反对什么，那我们就会受苦受难……

根本上，我们这些学者们今天正在最好地实现基督的学说——

11 [375]

对希腊哲学的批判

自苏格拉底以来希腊哲学〈家〉的出现，乃是颓废的征兆；反希腊的本能流行起来……

“智者”还是完全希腊的——包括阿那克萨哥拉、德谟克利特、伟大的伊奥尼亚学派——

不过是作为过渡形式：希腊城邦丧失了它对自己的文化独〈特〉性的信仰，丧失了它对所有其他城邦的主宰权……

人们交流文化，亦即“诸神”，——人们同时就失去了对deus autochthonus［本地神祇］的特权的信仰……

不同来源的善和恶混合在一起：善与恶之间的界限模糊 起来……

这就是“智者”——

与之相反，“哲学家”则是反动派 ： 他要的是陈旧的 道德……

——他在制度的衰落中看到了〈衰落〉的原因，他要恢复旧制度——

——他所见的衰落在于权威的衰落：他寻求新的权威（去国外漫游、接触外来文学和异国宗教……）

——在“城邦”（Polis）概念已经过时之后，他却想要理想的城邦（类似于犹太人，他们在沦为奴仆之后坚守为一个“民族”）

：犹太人对所有暴君都感兴趣：他们企图借助于威力（force majeure）来重建道德——

——渐渐地，一切反希腊的东西 就要对这种衰落 负责（恰如犹太先知们对大卫和扫罗[469]毫无感激之情，柏拉图对于荷马、古希腊悲剧、修辞学、伯里克利亦然。）

——古希腊的衰落 被理解为对古希腊文化基础的 反对：此乃哲学家们的根本错误 ——

结论：古希腊世界毁灭了。原因 ：荷马、神话、古代德行等等。

哲学家们的价值判断的反 希腊进程：

：埃及因素（“死后的生命”作为审判……）

：闪米特因素（“智者的尊严”、“酋长”[470]）——

：毕达哥拉斯学派，阴间崇拜、缄默、彼岸之恐怖；数学 ：宗教的估价，一种与宇宙大全的交流

：教士式的、禁欲主义的、超验的因素——

：辩证法 ，——我想，那就是柏拉图那里已经出现的一种迂腐而可恶的死扣概念的咬文嚼字？

良好的精神趣味没落了：人们已经再也不能感受到一切直接辩证法的丑陋和饶舌了。

下列两种 颓废运动和两个 极端并行不悖：

a）享乐的、可爱而恶毒的、喜欢奢华和热爱艺术的颓废，

b）宗教和道德激情的阴暗化、斯多亚派的自虐、柏拉图对感官的否定，这些都为基督教的产生备好了土壤……

11 [376]

请注意！我们最神圣的信念，我们在最高价值方面始终不渝的东西，乃是我们的肌肉的判断 。

11 [377] [(471)]

根据J．韦尔豪森 [(472)]

公正作为社会需要：

“只有当公民法制成为不言而喻时，才可能轮到耶稣登山训众时讲的公正”……

犹太人是以一种精神贵族的高傲为基础的，在此基础上他们的神权政治的人工产物才是可能的。犹太人蔑视国家 ……没有国家就不可能有“教会”……异族统治要维护间距的激情 （*das Pathos der Distanz*）。

非自然化过程 的阶段：

通过王国的建立才有了一个民族，一个统一体，一种总体的自我意识：但这样一来，“沙漠之神”以及同样地（迦南人）所接受的主农业和畜牧业的自然神（巴力神 [(473)] ——狄奥尼索斯）就——— [(474)] 这种节日崇拜虽然长期以来一直是半异教的，但它越来越多地关系于这个民族的命运，并且终于摆脱了自己的自然性质。雅赫维 [(475)] 与民族和王国处于必然联系之中：这种信仰甚至对于最恶劣的偶像崇拜者来说也是坚定不移的：胜利和救恩决不来自任何他者。公民国家乃是奇迹 ，是“上帝之助 ”（*die Hül fe Gottes*）：“当权者的天命”仍然是他们的一个理想（——显然是因为他们缺少这个……）

当王国陷入分裂和危险时，当人们在一种在无政府状态和外部毁灭中继续生活下去，怀着对亚述人的恐惧，人们就益发强烈地梦想恢复完全的君主 统治、完全独立的民族国家：这种幻想是先知式的。以赛亚 [(476)] 以其所谓的弥赛亚预言 而成为最高的类型——先知们乃是一些批评家和冷嘲热讽者、无政府主义者；从根本上讲，他们无权作出决定，领导权在他人手中；他们是想要重建公民国家；他们根本就

不希望什么“黄金时代”，而是希望一种严厉的统治，一位具有军事和宗教本能的王侯，他能重建人们对雅赫维的信赖。这就是“弥赛亚”：每一个现代统治者或许都满足了先知们的渴望，也许甚至是过分了：正如人们一定会感到害怕的那样……

不过这一点并没有实现。人们有了两种选择：要么放弃自己的旧上帝，要么使旧上帝变成某种别的东西。例如，先知以利亚和阿摩司[(477)]选择了后一种做法：他们剪断了维系的纽带，更确切地讲就是民族与上帝的统一体。他们不光是把两者分离开来，而是抬高一方，贬抑另一方：他们构想出了两方之间的一种新关系，即一种和解关系 。过去，雅赫维一直都是以色列的上帝，因而是正义之神：而现在，雅赫维首先至高地成了正义之神 ，而此外才是以色列的上帝。雅赫维的教导（Thora）原本与他所有的行为一样是一种救助，一种立法、指导、复杂问题的解决，现在成了他的全部要求 ，而他与以色列的关系就取决于这些要求了。

由于一种法律所涉及的人们负有义务去遵守这种法律，它才成为有法律效力的。对法律而言的“契约”。这个民族的不同代表原本就已经负有义务去遵守“法律”，现在雅赫维与以色列应当成为缔约者……自从有了约西亚[(478)]提倡这种法律的庄严行为，关于以色列与雅赫维签约结盟的观念就进入到宗教反思的中心了。在巴比伦与亚述的流亡生活有助于人们去熟悉那种关于制约性的观念，关于可能发生的解决办法的观念。

王国的没落使狂热的幻想得以发泄出来：针对整个残余的对立情绪 蔓延开来：流放以后，人们幻想的是所有民族的一种反对“新耶路撒冷”的普遍联合。早先，民族国家乃是最高的愿望，而现在，人们梦想的是一个无所不包的世界霸权，后者要超越异教王国的废墟而提升到耶路撒冷。

危险在于：犹太流亡者与从前的撒马利亚人[(479)]一样，也会被异教徒吸收和同化了。人们于是就把神圣的残余物组织起来，使之还能

作为希望的载体留下来，并且经受住过渡时期的风暴……

缔约双方的平等并非 本质性的：约（berith）一词也关乎投降，投降的条件是由比较强大的一方提出来的——

续：韦尔豪森 。

人们能朝着什么目标进行组织呢？重建一个现实的国家是不可能的；异族统治不允许这样一种重建。这就表明了制度的重要性。

在复辟时期的人们看来，君王时代古老的国家集团已经声名狼藉了：它显然遭到了雅赫维的摈弃 ……人们回想起那些先知们，他们说：堡垒、骏马、武士、君王、王侯——这一切皆毫无助益……

耶路撒冷的犹太王国教堂——在王国的荫庇下，耶路撒冷的教士们壮大起来了。国家愈软弱，教堂的声望愈高，则教士阶层的权力就愈加独立。七世纪出现的崇拜热潮，采用昂贵的材料（例如熏香），偏爱沉重的偿付代价（婴儿祭品和赎罪祭品），做礼拜时采取血腥的严厉态度

当王国崩溃时，在教士阶层中就出现了一些成员，试图组织"堂区"。风俗和秩序基本还在那里：它们被系统化了，成为恢复一种残余组织的工具……

"犹太教的神圣宪法"：人工产物 ……以色列被归结 为一个"由教士组成的王国和一个神圣的民族"。过去，自然的社会秩序的依据在于上帝之信仰；而现在，神权政体明显地表现在一个人工领域，无论如何都表现在通常的民众生活中。早先渗透自然 的观念，现在则应当具有自己的神圣躯体了。神圣与世俗的外部对立形成了，人们进行划界和隔离，人们越来越严重地对自然领域 加以遏制……（怨恨发作了——）神圣性，空洞的，作为反题的，成了占上风的概念：原始的＝神性的，现在则近乎教士的、宗教的，——就仿佛可以通过外部特征把神性与世俗性 、自然性对立起来 ——

僧侣统治……在不利条件下以永远令人惊奇的能量而获得的人工产物，是非政治的：犹太的神权政治，一个没落了的国家遗留下来的残骸——它是以异族统治为前提的。与古天主教会最相近，实际上就是古天主教会的母亲 ……

这种倒退 何在。雅赫维的律法意味着与异教徒相对立的犹太人的特性。这个特性其实并不在于崇拜：在希腊的与希伯来的礼拜仪式之间，人们找不到什么本质性的差异。崇拜乃是以色列宗教中的异教因素：在教士法典中它却成了主题。这难道不是一种向异教的倒退 吗？——这原是先知们最彻底地反对过的东西。——同样地：通过教士的立法，崇拜已经离弃了自己的本质，并且于自身中被克服了。节日庆典已经丧失了纪念收获和畜牧的意义，它们变成了历史纪念日；它们否定了自己的自然起源，它们欢庆的是一种超自然宗教和雅赫维的善行的创建。普遍的人性、自由生长的东西（das Freiwüchsige）消失了，它们变成雕像般静止不动的，变成典型以色列式的……它们不再把神性纳入尘世生活之中，使神性共享尘世生活的欢乐和痛苦；它们不再试图为神性做好事，使神性具有仁慈之心。被雅赫维当作等级制度的圣礼的，无非是神性的仁慈工具 。后者并非建立在事物的内在价值基础上，并非建立在新鲜活泼的理由上，而是建立在一种毫无动机的意志所下的严密而准确的命令基础上。崇拜与感性之间的纽带被剪断了。崇拜成了一种虔信训练；没有了自然的意义，而只有一种超验的、无可比拟的、不可说明的意义。它的主要效果是赎罪 。流亡以后，罪恶意识成为永久的；亲睹上帝的以色列是堕落的和邪恶的 ……

献祭的价值并不在于献祭本身，而在于对规章的服从 ；崇拜的重心被移置到一个它所陌生的领域即道德之中了。祭品和赠品让位给禁欲主义的偿付 ，后者与道德处于更为简单的联系中。那些原本绝大部分只看到把教士神圣化 、使之具有礼拜职能的法规，现在已经扩展到了普通教徒身上；比起大规模的公开崇拜，对身体纯洁性戒律的遵守具有更伟大的根本意义，并且径直把人引向有关神圣性和普遍僧侣精

神的理想那里。由于全部生活始终都要履行一种神性的戒律，所以这种生活就被限制 在一个神圣的轨道上。这种戒律阻碍人们去清理自己的思想和心愿。这种细微的、不断要求着的个人崇拜，使个体保持着清醒而活跃的罪恶感 。

这位伟大的犹太教病理学家 (480) 是对的：崇拜已经成了惩戒手段。它与心灵是格格不入的：它不再植根于纯朴的感官了：尽管非常重要，或者说恰恰因为 非常严密而认真，它成了僵死的 行为。古老的风俗被拼凑成一个体系 了，这个体系被用作形式，被用作坚硬的外壳，用来挽救其中比较高贵的东西。异教在它自己的领域里、在崇拜中被克服掉了：既然崇拜中的自然性 已经被扼杀了，崇拜就只不过是一种超自然的一神教 的盔甲而已——结束

11 [378] (481)

我关于耶稣类型的理论 。

这个"救世主"类型 被败坏了，实即被摧毁了……

原因 ： 精神水准，以此水准不断地把一切粗糙化、伪装起来、推延下去，对于自身的绝对盲目（——在这里甚至还没有开始自我认识——），所有教派都毫无疑虑，利用它们这位大师以及它们的辩护词……罪犯基督之死作为谜团……

这是在此类型中落后的 ： 精神的粗暴：人们行走在渔夫中间，不会不受惩罚

： 错误地一般化为平凡的奇人、先知和弥赛亚——

： 早期教徒们事后追加的故事和心理学，他们把自己最强烈的情绪记入他们这位大师的形象中——

： 病态的、放纵的感伤和娇惯，而没有任何理性：以至于本能立即又成了主宰——丝毫没有智慧的痕迹，没有精神方面的风纪和严格性，没有认真的性格。

多么遗憾呵，在这个社团中间竟没有出现一个陀思妥耶夫斯基：实际上，整个故事最好都归于一部俄国小说 ——病态 、动人、高雅奇异的个别性格、混迹于粗野肮脏的群盲中间……（就像抹大拉的马利亚 (482)

唯有耶稣之死 ，这种突如其来的可耻之死，唯有十字架（一般说来它不是为下等人留着的），——唯有这种最骇人听闻的悖论现象才使他的门徒们面临真正的谜团："这是谁 ？""这是什么 ？"

这事令人震惊，并且也深深伤害了感情，就是那种疑心，或许这样一种死是对一件事情的反驳 ，可怕的问号"为何如此呢？"——因为在这里，一切都必定是必然的，都必定具有意义、理性、最高理性——：门徒的爱不知道任何偶然事件：

现在才出现了一条鸿沟："是谁杀死了他？""谁是那个天敌呢？"答案：占统治地位的犹太教，它的第一等级

——人们感到自己 处于反对 "秩序 "的叛乱 中

——人们后来把耶稣 也理解为处于反对秩序的叛乱 中

直到那时，耶稣身上都缺乏这种好战 性格：更有甚者，他的思维方式使他不可能是好战的。实际上，包括他在判决和赴死时的行径恰恰是完全相〈反〉的：他没有抵触，也没有自卫，他甚至为秩序说情。他对那个与他一起钉在十字架上的罪犯讲的话不外乎是：如果你觉得这就是公义，那就不要抵抗，不要愤怒，不要责怪，而是要忍受，要同情，要宽恕，要为迫害和杀死我们的人祈祷：那么你就有了唯一亟需的东西，即灵魂的安宁——于是你就升了天堂 ——

人们显然恰恰没有 领悟个中要义：这种摆脱了一切怨恨的典范：

确实，耶稣之死的意义无非在于：成为最强大的典范以 及对自己学说的最鲜明的 检验……

他的门徒们根本就不能宽宥耶稣之被杀死：那种最非福音的情感，复仇 的情感甚嚣尘上……

这事是不可能有个完结的：人们需要一种“报复”、一种“审判”（——而且没有什么比赏与罚更加不合福音的了！）

现在，大众对弥赛亚的期待才又占上风：期待一个历史性时刻，那时“审判者”将来审判他的敌人……

：现在，人们才把“上帝之国”的来临误解 为关于历史的最后一幕的预言

：现在，人们才把对法利赛人和神学家的全部蔑视和愤恨都转嫁到这位大师类型上

：人们并没有理解个中要义：恰恰这种死本身就是对“世界”（对敌视、复仇等等情感）的最高胜利 ——对恶、这个 恶人的最高胜利，而恶和恶人始终仅仅被理解为内在的心理实在了

：对这些完全失去了平衡的心灵的尊重受不了这一点，不再相信耶稣所教诲的那种在“上帝之子”面前人人拥有平等权的说法：他们的复仇就是以一种放荡不羁的方式抬高 耶稣（——恰如犹太人吹捧以色列的角色，就仿佛世界上所有其他部分都是以色列的敌人。有关一个上帝及其一个儿子的荒谬神学的起源——

问题：“上帝如何可能 准许这件事呢？”对此人们找到了荒谬的答案：“上帝宽宥他儿子的罪恶，以之为牺牲品。”一切 都遭到了何等误解啊！！！最非福音的莫过于罪责牺牲品，甚至于为了有罪者的罪恶而牺牲无罪者；

：但耶稣确实废除了罪恶！——并不是通过“信仰”，而是通过关于神性、上帝相似性（Gottgleichheit）的感觉。

进入这个类型中的有：

a）关于审判和重降的学说

b）关于作为牺牲品的耶稣之死的学说

c）关于复活的学说：由此，全部的“福乐”、福音的全部意义一下子变了戏法，从而有利于一种状态——“在死后”……

保罗，用犹太教经师般的狂妄把这种观点逻辑化："如果基督没有从死人堆中复活，那么，我们的信仰就是虚妄的。"

：最后，甚至还有"位格的不朽"

而且这样以来，在耶稣之后第二代，人们已然把所有最深地违背福音本能的东西都当作基督教的了

牺牲品，甚至是流血牺牲品，作为初生牺牲品

惩罚、奖励、审判……

一种对此岸与彼岸、时间与永恒的区分

一种神学而非一种实践，一种"信仰"而非一种生活方式

一种对一切非基督教因素的深刻而极端的仇视

传教士的 全部困境 被纳入耶稣的学说中了：所有这些严酷而凶恶的事物，针对那些没有接纳其传教士们的人们，现在应当已经由这位大师公布出来了

一旦在主要方面重新采纳了审判、惩罚、奖赏之类的概念，耶稣的全部学说和箴言智慧也就因此充斥了这些概念……

11 [379] (483)

虚无主义者。

福音：是这样一个消息，即通向幸福之门对低等人和穷人敞开着，——人们要做的无非是摆脱制度、传统、高等阶层的监护：就此而言，基督教的兴起无非是作为典型的社会主义者学说。

财产、行业、祖国、等级和地位、法庭、警察、国家、教会、教育、艺术、军事：这一切同样也是幸福的大障碍，也是福音所要审判的谬误、牵连、邪恶……这一切都是典型的社会主义者学说。

以动乱为背景，一种积聚起来的对于"主人"的憎恶的爆发，本能地意识到：在经受如此长久的压力之后，自由感觉中还可能包含多少幸福……

多半是一个征兆，预示着下层人民受到了过于友好的对待，他们已经尝到了本来对他们来说不可能的幸福……引起革命的原因并非饥饿，而是因为民众的胃口越来越刁了……

11 [380] (484)

所谓的青春

如果人们在此梦想一种天真而年轻的民族此在（Volks-Dasein），有别于一种古老的文化，那么，人们就是在自欺欺人；风行着这样一种迷信，仿佛在基督教生长和扎根的这些最低等民族的阶层中，又有更深的生命之泉重新喷涌出来了：如果人们把基督教信仰视为一种新升起的民族青春和种族强盛的表现，那么，人们就根本没有理解基督教信仰的心理。而毋宁说：基督教乃是一种典型的颓废形式；那是一群已经变得困倦不堪而毫无目标的、病态的乌合之众的道德娇惯化和歇斯底里。这个奇怪的团体，在此麇集在这位蛊惑民众的大师周围，真正说来统统可以纳入一部俄国小说当中：所有神经病都在那里碰面了……使命缺失，本能地意识到一切根本上都已结束，什么都不值得做了，满足于一种无忧生活（dolce far niente）

：犹太教本能的权力和未来确信，其无比顽强的求此在和求权力的意志在于其统治阶级中；把原始基督教提升起来的阶层，唯有通过本能之困乏而得到更鲜明的描绘。人们厌倦于此：这是一方面——而人们又对自己心满意得——这是另一方面。

11 [381]

不能撇开宗教表达式来表达政〈治〉理想

11 [382] (485)

勒南。

在东方，傻瓜是一种享有特权的人物；他来到各种最高委员会跟前，没有人敢拦他；人们得听他讲话，人们得向他询问。这是人们以

为近乎上帝的人物，因为既然他个人的理性已经消失，那么，人们就可以假定他分享了上帝的理性。在亚洲没有那样一种精神，即通过一种精细的嘲讽来显突理性的错误。

人们更重视口头的传统，而并不重视这些经文：甚至在二世纪上半叶也还如此。所以这些经文的权威性就少了：人们对它们作了整理，对它们作了增补，根据一个文献来补充另一文献——

在《约翰福音》中没有寓言、驱魔咒语……

11 [383] (486)

自我：

“我饿了，你们不给我吃——你们这些被诅咒的人，离开我……”。《马太福音》，第二十五章，第41行以下。

这种令人反感的语言，“这些事你们既不作在我这弟兄中最小的一个身上，就是不作在我身上了”

“煽动的精神”，表现为基督的精神……

“未满足之复仇欲的精神”，它以言辞、诅咒和审判情景的预言发泄出来……

“禁欲主义精神”（“遵守戒律”作为风纪手段，作为达到彼岸奖赏的途径，犹如在犹太教里），而没有那种基督教式的冷漠态度，这种态度断然拒绝了所有这些财富，出于“永恒福乐”……艾塞尼派(487)、使徒约翰，等等。

“罪恶感和拯救之必然性的精神”

随着基督之死，以及从中看不到结局这样一种心理强制，全部通俗倾向 被恢复起来了：所有这些粗暴性质，把它们转变为精神 乃是那种典型的唯灵论者的工作——

：弥赛亚主义、“上帝之国的降临”、敌视和复仇欲的精神、对“奖赏”和“惩罚”的期待、“特选者”的傲慢（他们审判、诅咒、谴责，犹太

教的牺牲观念……有利于穷人、“不诚实者”、受蔑视者的社会主义倾向）

耶稣，他作为所有通俗期望的实现过程 而生活，他所做的事情无非是跟大家说：“天国就是 在这里”，他把这些期望的粗暴性质 转变为精神 了：

——然而，随着耶稣之死，一切都被遗忘了（用德语来讲就是：被驳斥了 ）。人们没有任何选择，要么是把耶稣这个类型重又转渡到有关“弥赛亚”、未来的“审判者”、战斗中的先知之类的通俗观念之中———

这帮毫无把握而又十分狂热的家伙受不了这个打击。作为这个打击的后果，立刻就出现了那种完全的蜕化 ： 一切都成为徒劳无功的了……

一种对所有精神价值和表达方式的荒谬的粗糙化

那些反对统治阶级的无政府主义 本能恬不知耻地登上了舞台。

： 对富人、强权者、学者的仇恨——以“天国”、以“尘世的和平”而告终结：从一种心理学上的实在性 变成一种信仰 ， 变成对一种在某个时候到来的实在性 、对“一种重降”的期待 ： 一种在 想象中的生活乃是“拯救”的永恒形式——耶稣的理解是多么不同啊！

11 [384]

基督教的首次蜕化乃是《犹太书》(488) 的影响，——那是一种向已经被克服的 形式的退化……

11 [385] (489)

“我的国不属于这个世界”

“我将摧毁神殿，然后在三日内把它重建”

反对这位怀疑宗教的“诱惑者”（mesith）的诉讼程序：律法规定是要用石头砸死他

——〈反对〉任何一个先知，任何一个奇迹创造者，后者使民众放弃了旧的信仰——

“这一反讽大师”[490]

勒南认为，耶稣为了这种胜利而付出生命的代价是公道的。

11 [386] [491]

“只有当耶稣反对法利赛人而进行辩论时，他才是好争论的：情形差不多总是，他的对手强迫他采纳他自己的调子”——

11 [387] [492]

勒南《耶稣传》，第一卷，第346页

他那些和颜悦色的嘲弄、他那些挑衅，始终敲打着人心。它们是永恒的炮烙，一直凝固在伤口上。这件荒谬的涅索斯[493]之衣，即法利赛人的后代犹太人在他死后十八个世纪仍然一片片带着的衣服，就是他耶稣用一种神圣的妙法织就的。这是极度嘲讽的杰作，其笔画是用火的线条写在伪善者和假虔敬者的肉体上的。无与伦比的笔画，真正配得上上帝之子的笔画！唯有一个神才能这样杀人。苏格拉底和莫里哀只不过轻轻擦了一下皮肤。而他则使火和怒气深入到骨髓。[494]

而且，这就是《以赛亚书》第四十二章第2—3行关于自身所讲的话啊！！

11 [388] [495]

他从来没有一个关于“个人”、“个体”的概念：如果人们相爱，如果人们只靠他人生活，那么，人们就是一样的。他的门徒与他是一样的。

11 [389] [496]

说耶稣是上帝，是与上帝相同的，这话表现为对耶稣的诽谤（参看《约翰福音》，第五章，第18行；第十章，第33行）。耶稣低于圣父：圣父并没有把一切都启示给耶稣。耶稣反对人们把他说成与上帝相同的。耶稣是上帝之子：人人皆能成为上帝之子（——这是犹太教的 说法：《旧约》中有好几个人被分派了神子的地位，人们根本没有宣称他们是与上帝相同的）。在闪族语言中，“子 ”是一个极其模糊而开放的概念

11 [390] (497)

十三世纪伟大的翁布里亚(498)运动与这个加利利(499)人的运动极其类似，是在贫困的名义下发生的。

阿西西的方济各：精美的善，其与普遍生命精致柔美的合一(500)

11 [391] (501)

这一时期的拉比(502)语言中，“天国”与“上帝”的意思相同：人们避讳“上帝”这个名字。

11 [392]

“上帝之国在 我们中间 ”。《路加福音》，第十七章，第20行。

11 [393]

“听上帝的话而遵行 的人是有福的”。《路加福音》，第十一章，第27行以下。

11 [394]

根本就没有“自然”、“自然规律”之类的概念：一切都走向道德，“奇迹”并不是什么“反自然的东西”（因为根本就没有自然）

11 [395] (503)

“律法被毁掉了：他就是那个将毁掉律法的人”：在他的首批门徒中间产生了分裂，当中有相当大一部分依然是信犹太教的……无疑他会受到控告……

11 [396] (504)

犹太教意义上的“邻人”乃是教友

11 [397] (505)

东正教会的学者们从公元四世纪开始就迫使基督教走上了一种荒谬的形而上学的道路，没有比这些学者们更加非福音的类型 了；而拉丁化 中世纪的经院哲学家亦然。

11 [398] (506)

勒南《耶稣传》，第一卷，第461页

……耶稣引入世界的情感恰恰就是我们的情感。其彻底的理想主义乃是超脱和勇敢之生命的最高法则。他创造了所有纯洁灵魂的天国，那里有着人们在尘世求之不得的东西，有上帝孩子们的完满高贵，有得到实现的圣洁，有对尘世污迹的彻底洗涤，最后还有自由，这些都是在现实世界被当作不可能的而加以排斥的，它们也只有在思想的畛域中才能获得其充沛性。那些逃至这一理想天堂中的人们，他们的老师仍然是耶稣。他第一个宣告了精神的王国：他第一个说——至少是通过他的行动——“我的国不属于这个世界”。真正宗教 的奠立就是他的成就……(507)

11 [399] (508)

“基督教”已经成了“宗教”的同义词：人们在伟大而善良的基督教传统之外所做的一切，都是不会有结果的。

11 [400] (509)

我们这个被细心严密的警察局所控制的文明社会根本就不能理解，在每个人的独创性都有了更为自由的空间的时代里，人类能做些什么事。

我们预防性的小麻烦，对于精神事物而言远比肉刑致命，在以前是并不存在的。(510) 耶稣能够过一种生活达三年之久，这种生活在我们社会里或许会把他送上法庭二十次……

这些完善的灵魂摆脱了我们彬彬有礼的习俗，去除了千篇一律的教育——这教育使我们变得文雅，却如此强烈地削弱了我们的个体性——，它们在行动中有一种令人惊异的能量……上帝的气息在他们当中是自由的；而在我们当中，它则为一个促狭社会的铁链所捆绑，被迫成为一种无可疗救的平庸。(511)

所以，让我们把耶稣的位格置于人性伟大的最高峰之上吧：(512) 勒南先生这样要求我们。

11 [401] (513)

一门医学，它在某种道德敏感（délicatesse）中看见了极度消瘦（d'étisie）的开端……（痨病的？）

11 [402] (514)

对于大多数人来说，哲学是不够的。他们亟需的是神圣性。(515) ——勒南的一种优美的狠毒。

11 [403] (516)

谁会像帕斯卡尔那样更爱生病，而不是像俗人那样身体健康呢？(517) 勒南。

11 [404] (518)

设想一下，耶稣直到六七十岁都一直背负着其神性的包袱，丧失了其天国的火焰，在一个前所未有的角色的逼迫下垂垂老矣！(519) 勒

南

毫无保留地奉献给他的观念，他使一切都从属于自己，以致对他来说世界都不再存在了。正是因为这种英雄主义的意志，他才征服了天国。也许释迦牟尼（Çakia-Mouni）除外，从没有人如此蔑视家庭、世上的欢乐、此世的关怀……对于我们，永恒的孩子，注定的无能者，我们就屈服于这些个半神吧！ (520) 勒南

11 [405] **(521)**

勒南《耶稣传》，第187页

人类记得的最狂热的民主运动长久以来就煽动着犹太民族。有关上帝是站在穷人弱者一边向富人强者复仇的思想，充斥着《旧约》的每一页。以色列的历史完全是这样一种历史：占主导地位的始终是民众的精神。先知——真正的，甚至可以说是最放肆的评议员——不断地对大人物发出咆哮，并且在"贫穷、温柔、谦卑、虔敬"这些词之间以及在"富有、不敬、暴力、凶恶"这些词之间形成了狭窄的联系。在塞琉西王朝（les Séleucides）统治下，贵族们几乎全都已经背教，已经希腊化了，上述那些观念之间的联系就进一步加强了。《以诺书》（*Le livre d'Hénoch*）包含了比福音书对世界、对富人、对强者更猛烈的诅咒。"穷人"（ébion）就变成了"圣徒"、"上帝之友"的同义词。 (522)

11 [406]

皮埃尔·洛蒂 (523)，《冰岛渔夫》。 (524)

11 [407]

国家，抑或组织化的非道德性……

内部：作为警察、刑法、等级、商业、家庭

外部：作为权力意志、战争意志、征服意志、复仇意志

它何以能使大众 去做个人 或许决不会同意的事情呢?

——通过分散责任

——分开命令与执行

——通过置入 服从、义务、祖国之爱和王侯之爱等德性

维护自豪、严厉、强壮、仇恨、复仇，简言之，维护所有与群盲类型相冲突 的典型特性……

各种窍门，为的是使行动、规则、情绪成为可能，从个体角度来衡量，它们不再是"允许的"，——也不再是"美味可口的"——

——"使我们对它们发生兴趣的"艺术 ，它使我们进入此类"异化了的"世界里

——历史学家 表明它们的正当性和理性种类；旅行；异国情调；心理学；刑法；疯人院；罪犯；社会学

——"非个人性 "：使得我们作为某个集体的工具 ，允许自己有此类情绪和行动（法庭律师、陪审团、市民、士兵、部长、王侯、社团、"批评家"）……使我们产生感觉，仿佛我们作出了一种牺牲 ……

从人的最高类型 、强壮类型 的角度，无论是接受还是坚守伟大的传统 ，对军事国家的维护 都是最后的手段。而且，使各国家的敌意和地位差异变得持久的所有概念 ，正是在这个方面显得已经得到了认可……

例如，民族主义、保护关税，———

强壮类型 作为决定价值的 类型而得到维护……

11 [408] (525)

人们不该美化和粉饰基督教（就像这位模棱两可的勒南先生所做的那样）：它对人的强壮类型 发起了一场死战

它摈斥这个类型的所有基本本能

它从这些本能中搞出恶、恶人 的名堂来

：把强者当作典型地无耻 而堕落 的人

它袒护所有虚弱、低等、失败者

：它从那种与强大生命的保存本能的冲突 中弄出了一种理想……

：它教导人们把最高的智慧本能感受为罪恶的、感受为令人迷惑的、感受为透惑，由此就败坏了最具智慧的人的理性本身……

最悲惨的例子——帕斯卡尔的堕落，后者相信原罪败坏了他的理性：而实际上他的理性只是通过基督教而被败坏了……

11 [409] (526)

那些至今依然让人满心欢喜的作者们，永远是丢人现眼的：卢梭、席勒、乔治·桑、米什莱、巴克尔(527)、卡莱尔，他们都在imitatio [摹仿]

11 [410] (528)

请注意！我怀疑所有体系建构者，避之犹恐不及。至少对于一位思想家而言，要求建构体系的意志乃是某种丢人的事，一种非道德性形式……考察一下我这本书的内涵，人们也许就能猜出，它本身竭力回避的是哪一个体系建构者——那就是我自己……

11 [411] (529)

序言 。

一

伟大的事物要求人们对它们保持沉默或者大加渲染：所谓大加渲染，意思就是以犬儒主义方式，并且清白无邪地。(530)

二

我要叙述的是今后两个世纪的历史。我要描述的是将要到来的事情，是再也不可能以别的方式到来的事情，即：虚无主义的来临 。现

在已经可以叙述这个故事了：因为必然性本身在这里起着作用。这个未来已然在无数征兆中得到了透露，这种命运处处昭示出自身；对于这种未来的音乐，人人都已经竖起了耳朵。长期以来，我们整个欧洲文化的运动已然受着一种年复一年不断增长的张力的折磨，宛如奔向一种灾难：动荡不安、残暴凶险、仓皇不堪：犹如一条意欲奔向终点的河流，它不再沉思自己，也害怕沉思自己。

三

——相反，在此发言者迄今为止所做的事无非是沉思：作为一个基于本能的哲学家和隐士，他发现自己的优势就在于置身事外、远离尘嚣，就在于忍耐、彷徨、落伍；作为一个冒险家以及——试验者，他已然一度迷失于未来的迷宫中；作为一个预言家，如果他要叙述将要到来的事情，他就要回首往事；作为欧洲第一位完全的虚无主义者，他却已经在自身中彻底经历了虚无主义本身，——他已经在自身之后、在自身之下、在自身之外经历了虚无主义……

四

因为人们可不要弄错这个标题的意义，我是想用它来指称这种未来福音的。《权力意志 ——重估一切价值的尝试》——这个表达方式传达了一种反运动，关乎原则和使命：一种运动，它将在某个未来取代那种完全的虚无主义；但在逻辑上和心理上，它却是以 完全的虚无主义为前提 的，它绝对只能落到 虚无主义上，只能来自 虚无主义。究竟为什么虚无主义的来临现在是必然的 呢？因为我们迄今为止的价值本身都是从虚无主义中得出了它们的最终结论的；因为虚无主义是我们伟大的价值和理想的已经得到彻底思考的逻辑，——因为我们必须首先体验到虚无主义，才能弄清这些"价值"的价值 究竟是什么……在某个时候，我们必需有新的价值 ……

11 [412]

阅读可能由众多作者所撰写的书籍：它们会十分清晰地透露出某个时代的学者类型的心智习惯，它们是“非个人的”。

11 [413] (531)

超人

：我的问题并不 是：什么东西将取代人；而是：应当选择、意愿、培育 何种具有更高的价值的人……

人类并没有 呈现出一种向着更善、或者更强壮、或者更高的方向的发展；其意思就是人们今天所相信的：十九世纪的欧洲人在价值方面要远远低于文艺复兴时期的欧洲人；继续发展绝对并不带有提高、上升、强化方面的某种必然性……

在另一种意义上讲，地球上殊为不同的地点和殊为不同的文化里，出现过一些持续成功 的个案，实际上就是在其中呈现出一个更高的类型 ：即相对于整个人类而言的一种“超人”。此类大获成功的巧事过去一直是可能的，也〈许〉将来也总是可能的。甚至整个部落、种族、民族有时候也可能碰到此类好运 ……

从我们可猜想的印度、埃及和中国文化的远古时代直至今日，人类的更高类型 是十分相似的，其相似程度远远超出了人们的设想……

人们忘了，人类并不归属于一种唯一的运动，青春、年迈、衰落完全不是与人类作为整体相适宜的概念。

再举一个例子，人们也忘了，我们的欧洲文化到今天才又接近于那种哲学上的腐朽性和晚期文化的状态，唯基于这种状态，佛教的形成才成为可理解的。

一旦有可能画出一些贯穿历史的文化等时线，那么，现代的进步概念就会乖乖地颠倒过来：——还有它据以衡量进步的指数本身，过分的民主化

11 [414] (532)

序言 。

*　　*　　*

什么是好的？——所有能提高人类身上的权力感、权力意志、权力本身的东西。

什么是坏的？——所有来自虚弱的东西。

什么是幸福？——关于权力在增长的感觉，——关于一种阻力被克服了的感觉。

不是满意，而是更多权力；不是一般的和平，而是战争；不是德性，而是卓越才干（文艺复兴式的德性，virtù，非伪善的德性。）

弱者和失败者应当毁灭：社会的第一定律。而我们还应当促使他们毁灭。

什么比无论何种恶习更有害？——行动上对一切弱者和失败者的同情，——"基督教"……

*　　*　　*

我在此提出的问题并不是：什么应当在众生序列中取代人类；而是：人们应当培育 、应当意愿 人的何种类型，作为具有更高价值、更有生命尊严的、更确信未来的类型。

这个具有更高价值的类型曾经相当频繁地存在过：不过却是作为一件巧事，作为一个特例，——从未作为人们所意愿的 类型。而毋宁说，这个类型恰恰是人们最害怕的，迄今为止，它差不多是可怕的东西 ：而且出于这种害怕，人们一直在意愿、培育、实现 相反的类型：家畜、群盲、拥有"平等权利"的畜牲、虚弱的 人，——"基督徒"……

*　　*　　*

权力意志。

重估一切价值的尝试。

11 [415] (533)

人们在本书[534]的背景中碰到的世界构想，是特别阴郁而令人不快的：在迄今为止为人所知的悲观主义类型当中，似乎还没有达到此等凶险恶毒的程度的。在这里没有真实的世界与虚假的世界的对立：只有一个世界，而且这个世界是虚假的、残暴的、矛盾的、诱惑的、毫无意义的……一个具有如此这般性质的世界乃是真实的世界……为了战胜这种实在性、这种"真理"，也就是说，为了生活，我们必须有谎言……为了生活，谎言是必需的，这一点本身依然也归属于这种可怕而可疑的此在（Dasein）特征。

形而上学、道德、宗教、科学——它们在本书中只是作为不同的谎言形式而得到考虑的：借助于它们，人们才会相信生活。"生活应当得到信赖"：这里所提出的任务是巨大的。为了完成这项任务，人必须天生就是一个说谎者，人必须更多地是一位艺术家，更甚于所有其他的……而且人确实也是一位艺术家：形而上学、宗教、道德、科学——这一切只不过是人力求艺术的意志、力求说谎的意志、力求逃避"真理"的意志、力求否定"真理"的意志的怪胎而已。人正是藉着这种能力，通过谎言来对实在性施暴的。这种能力本身，人的这种卓越的艺术家能力——人还与一切存在之物一道共有这种能力。人本身其实就是现实、真理、自然的一部分——人本身也是一个说谎的天才……

此在之特征被错误地认识了——这是科学、虔诚、艺术最深刻和最高的隐蔽意图。从来看不到许多东西，错看许多东西，添加许多东西……呵！在人们还远远不能自认为聪明的状态下，人们还是多么聪明啊！爱、热情、"上帝"——纯属精致的终极自欺，纯属生活之诱惑！当人成为受骗者之际，当人重新相信生活之际，当人施计谋骗之际：呵！这使他在那里多么膨胀自大啊！何等欣喜若狂啊！有何等权力感啊！在权力感中有多少艺术家的胜利啊！……人又一次成了主宰"材料"的主人——主宰真理的主人！……而且，不论人何时感到快乐，

他在快乐中始终还是同一个人：人作为艺术家而快乐，他享受作为权力的自身。谎言就是权力 ……

艺术，无非是艺术。它是生命的伟大可能性，是生命的伟大诱惑者，是生命的伟大兴奋剂……

11 [416] (535)

对价值的重估。

第一章：敌基督者 。

第二章：仇视智慧者 。

第三章：非道德论者

第四章：狄奥尼索斯 。

重估一切价值 。

11 [417] (536)

我为德〈国人〉写了一本对他们来说极其深刻的书，就是我的《查拉图斯特拉如是说》——今天我要献给他们一本最独立不羁的书。怎么搞的？我问心有愧，对自己说：何以你要对德国人明珠暗投！……

---

(1) 相应的手稿编号为：W II 3。——译注

(2) 尼斯（Nizza）：法国地名。——译注

(3) 参看《偶像的黄昏》，概述，第41、37节；被尼采本人划掉了。——编注

(4) 参看《偶像的黄昏》，概述，第25节；被尼采本人划掉了。——编注

(5) 西格弗里德（Siegfriede）：瓦格纳作品《尼伯龙族的神话》中的人物。——译注

(6) 合恩岛（Horneo）：南美洲最南端的岛屿，属智利。——译注

(7) 婆罗洲（Borneo）：印度尼西亚称加里曼丹岛，为世界第三大岛。——译注

(8) 参看20［73］。——编注

(9) 1888年夏修订；参看11［296］以及注释。——编注

(10) 圣西门（Claude Henri de Rouvroy de Saint-Simon，1760—1825）：法国空想社会主义者。著有《一个日内瓦居民给当代人的信》、《人类科学概论》、《论实业制度》等。——译注

(11) 参看前面7［7］及注释。——译注

(12) 原文为法文。——译注

(13) 龚古尔兄弟（Goncourts）：参看前面9［11］及注释。——译注

(14) 原文为法文。——译注

(15) 原文为拉丁文。——译注

(16) 加利亚尼1770年11月24日致埃皮奈夫人的信，载加利亚尼：《致埃皮奈夫人、伏尔泰、狄德罗、格里姆等的信》，巴黎，1882年，尼采藏书。——编注

(17) 原文为法文。——译注

(18) 原文为法文。——译注

(19) 参看德普雷（Louis Desprez）：《自然主义的演变》（*L'évolution naturaliste*），巴黎，1884年，第264页，尼采藏书。——编注

(20) 叙利·普吕多姆（Sully Prudhomme，1839—1907）：法国诗人，1901年诺贝尔文学奖获得者。主要作品有：《命运》、《诗之遗嘱》、《论美术》、《孤独与深思》等。——译注

(21) 原文为法文。——译注

(22) 参看11［59］；《偶像的黄昏》，概述，第27节。——编注

(23) 我……可能吗？］加利亚尼1769年9月18日致埃皮奈夫人的信，同上。——编注

(24) 原文为拉丁文。——译注

(25) 这个维吉尔引文见于加利亚尼1772年12月24日致埃皮奈夫人的信。——编注

(26) 原文为拉丁文。《伊尼特》为维吉尔所著史诗。此处引文似有误，原文应为：notumque furens quid femina possit［也深知一个狂怒的女人会干出什么］。相关情节为：特洛伊城被希腊人攻陷后，特洛伊王子埃尼阿斯（Aeneas）率领部下出海逃亡，在迦太基为女王狄多（Dido）所收留。狄多爱上了埃尼阿斯，但埃尼阿斯仍然离开了。——译注

(27) 维吉尔（Publius Vergilius Maro，公元前70—前19）：简称Virgil，古罗马诗人。著有《牧歌集》、《农事诗集》、史诗《伊尼特》等。——译注

(28) 据W II 1第136页补充。——编注

(29) 原文为法文。参看9［107］。——译注

(30) 原文为意大利文：come l'uom s'eterna。参看9［4］。——译注

(31) 参看《偶像的黄昏》，概述，第13节。——编注

(32) 原文为西班牙文：Yo me sucedo a mi mismo。——译注

(33) 洛卜·德·维加（Lope de Vega，1562—1635）：西班牙戏剧家、作家，西班牙戏剧的开创者。主要作品有剧作《羊泉村》、《看守菜园的狗》等，史诗《被征服的耶路撒冷》，抒情诗集《神圣的诗》等。——译注

(34) 参看《偶像的黄昏》，概述，第13节以及注释。——编注

(35) 参看《偶像的黄昏》，概述，第6节以及注释。——编注

(36) 没有人投合他们……］参看尼采1887年11月12日致奥维贝克的信。——编注

(37) 在大八开本版中被删掉了（尽管有尼采的标号，但在《权力意志》第一版和《权力意志》第二版中也同样被删掉了）。——编注

(38) 德莫尔尼（Duc de Morny，1811—1865）：法国政治家、剧作家，拿破仑三世的同父异母兄弟。主要作品有《大道上》、《丈夫的谋略》等。——译注

(39) 参看《龚古尔日志》（*Journal des Goucourt*），第2卷，1863年5月17日。——编注

(40) 科西玛·瓦格纳（Cosima Wagner，1837—1930）：音乐家李斯特之女，理查德·瓦格纳的知己和第二任妻子。——译注

(41) 参看《瓦格纳事件》，第3节。——编注

(42) 特吕布勒教士（Abbé Trublet，生卒年不明），1761—1770年任法兰西院士。——译注

(43) 原文为法文。——译注

(44) 完美的庸人］《龚古尔日志》，第2卷，1862年3月11日。——编注

(45) 参看10［159］注释。——编注［原文为法文］

(46) 摘自德普雷：《自然主义的演变》（*L'évolution naturaliste*），第56页和第46页。——编注

(47) 贝尔（Beyle）为司汤达的原名。——译注

(48) 阿尔弗雷德·德·缪塞（Alfred de Musset，1810—1857）：法国作家。著有自传性长篇小说《一个世纪儿的忏悔》、诗集《西班牙和意大利故事》等。——译注

(49) 《厄尔那尼》（Hernani）：法国作家雨果的剧作。——译注

(50) 引号中引文原文为法文。——译注

(51) 参看20［69］。——编注

(52) 参看20［68］。——编注

(53) 参看20［67］。——编注

(54) 参看20［70］。——编注

(55) 参看10［45，50，109］；《敌基督者》，第2节。——编注

(56) 参看《偶像的黄昏》，概述，第12、13节。——编注

(57) 爱默生（Ralph Waldo Emerson，1803—1882）：美国散文作家、诗人。主要作品有《论文集》、《代表人物》、《诗选》等。——译注

(58) 卡莱尔（Thomas Carlyle，1795—1881）：英国作家、历史学家、哲学家。主要著作有《法国革命史》、《宪章运动》、《论英雄与英雄崇拜》等。——译注

(59) 有关《论道德的谱系》的一个续篇。——编注

(60) 参看《敌基督者》，第54节。——编注

(61) 1888年夏修订；参看《瓦格纳事件》，第1节。——编注

(62) 参看20［72］。——编注

(63) 1888年夏修订。——编注

(64) 马基雅弗里主义……全部的尖利］加利亚尼1772年9月5日致埃皮奈夫人的信。——编注

(65) 被尼采本人划掉了。——编注

(66) 人们……讲和］根据：我反对基督教什么？始终只有一点：它关于人的理想，它对人类的要求，它对于人类的否定和肯定，《权力意志》第二版第252条把两个稿本混在一起了。——编注

(67) 泰纳（Hippolyte Adolphe Taine，1828—1893）：一译"丹纳"。法国文学批评家、史学家。主要著作有《英国文学史》、《艺术哲学》、《十九世纪法国哲学家研究》等。——译注

(68) 参看11［16］；《偶像的黄昏》，概述，第27节；格言第20条。——编注

(69) 指乔治·爱略特。——译注

(70) 原文为法文。——译注

(71) 参看《偶像的黄昏》，概述，第40节。——编注

(72) 尼采援引哈特曼《无意识哲学》的段落如下："我们……从一个问题开始，即：是现存世界的存在抑或非存在享有优先性，而且必须就此来解答这个问题，即一切世俗此在（Dasein）都带来更多不快而不是带来更多快乐，因而更喜欢世界的非存在而不是世界的存在"，1872年版（柏林）第735页。——编注

(73) 此处中译文未显"次要的事情"（Nebensachen）与"原因"（Ursachen，可字面直译为"原始的事情"）之间的字面联系。——译注

(74) 哈特曼（Karl Robert Eduard von Hartmann，1842—1906）：德国哲学家。著有《无意识哲学》、《哲学体系概论》等。——译注

(75) 不明引文。——编注［原文为法文］

(76) 塔尔玛（Francois Joseph Talma，1763—1826）：法国演员。以扮演《查理九世》中的主角著称。——译注

(77) 《愤世与懊悔》（*Misanthropie et repentir*）：德国作家科策比（Augustus von Kotzebue）作于1790年的五幕戏剧。——译注

(78) 不明引文。——编注

(79) 德图什（Destouches，1680—1754）：法国剧作家。——译注

(80) 《明娜·冯·巴尔赫姆》（*Mina von Barnhelm*）：莱辛的喜剧作品。——译注

(81) 马里佛体（marivaudage）：18世纪法国喜剧作家马里佛（Marivaux，1688—1763）的过分细致而矫揉造作的描写爱情心理的笔调。——译注

(82) 不明引文。——编注

(83) 不明引文。——编注

(84) 不明引文。——编注

(85) 原文为法文。——译注

(86) 不明引文；参看尼采1888年2月13日致彼得·加斯特的信。——编注

(87) 德博尔德瓦尔莫夫人（Madame Desbordes-Valmore，1786—1859）：法国女诗人。著有《诗歌集》、《哀歌与罗曼司》等。——译注

(88) 原文为法文。——译注

(89) 不明引文。——编注［原文为法文］

(90) 不明引文。——编注［原文为法文］

(91) 不明引文。——编注

(92) 大仲马（Alexandre Dumas，1802—1870）：法国作家。著有《基度山恩仇记》、《三个火枪手》等。——译注

(93) 括号中引文原文为法文。——译注

(94) 参看11［61］。——编注

(95) 1888年夏修订；与爱德华·冯·哈特曼的"哲学悲观主义"的争辩。——编注

(96) 针对E．哈特曼：《无意识哲学》，第2部分，第3章，情感中的无意识，特别是其中关于快乐与意志的关系的阐述。——编注

(97) 参看11［75］注释。——编注

(98) 参看11［75］注释。——编注

(99) 参看《偶像的黄昏》，概述，第17节。——编注

(100) 1888年夏修订；参看《偶像的黄昏》，概述，第31节。——编注

(101) 尤利乌斯·凯撒（Gaius Julius Caesar，约公元前100—前44）：古罗马统帅、政治家和作家。任内征服高卢，攻袭日耳曼，侵入不列颠，又转战小亚细亚。著有《高卢战记》、《内战记》等。“凯撒”后成为罗马及西方帝王习用的头衔。——译注

(102) 数字（339）据12［1］补入。——编注

(103) 残篇11［85—93］要回溯到1881年秋，是尼采从笔记本N V 7摘下来的，参看KSA，第9卷，12［71，54，34，26，30，20，120，122，125，123，127，134］。——编注

(104) 参看《瓦格纳事件》，第2节。——编注

(105) 指罗马皇帝马可·奥勒留（Marcus Aurelius，121—180）。——译注

(106) 参看9［18］，在《权力意志》第一版和第二版中均被删除了（尽管有尼采的编号）。——编注

(107) 原文为法文。——译注

(108) 1888年夏修订。——编注

(109) 在施莱施塔版中，标题为：论宇宙学价值的沦丧。——译注

(110) 此处“此在”原文为Dasein。汉语学界对Dasein的译法较为混乱，有“存在、定在”等多种译法；在海德格尔那里还有“亲在、缘在”等译名。我们从陈嘉映教授统一按字面译为“此在”。——译注

(111) 1888年夏修订；参看《偶像的黄昏》，概述，第16节；11［61，71，72，75，76，77］注释。——编注

(112) 参看《偶像的黄昏》，概述，第10节。——编注

(113) nil admirari］贺拉斯（Hor．）：《书信》（Epist．），第I卷，6，1。——编注

(114) 参看《偶像的黄昏》，格言第12条。——编注

(115) 1888年夏修订。——编注

(116) 参看《偶像的黄昏》，格言第1条以及注释。——编注

(117) 参看11［43］。——编注

(118) 参看《偶像的黄昏》，“德国人缺乏什么”，第7节。——编注

(119) 标题1888年夏才补入。——编注

(120) 参看11［411］。——编注

(121) 1888年夏修订。——编注

(122) 1888年夏修订为《敌基督者》第47节；此处为第一稿。——编注

(123) 此处"动手造成的虚无化"德语原文为：Ver-Nichtung durch die Hand，"由判断造成的否定化"原文为：Ver-Nichtsung durch das Urtheil。其中"虚无化"（Ver-Nichtung）与"否定化"（Ver-Nichtsung）均为尼采所生造，在德语字面上仅有一个字母之差，其含义也难以明确区分。——译注

(124) 1888年夏修订。——编注

(125) 参看20［137］。——编注

(126) 参看11［143］。——编注

(127) 参看11［143］。——编注

(128) 富耶］阿尔弗雷德·富耶：《当代社会科学》（*La science sociale contemporaine*），巴黎，1880年，尼采藏书。——编注

(129) 参看11［135，136］。——编注

(130) 不明引文。——编注

(131) 原文为法文。——译注

(132) 1888年夏修订。——编注

(133) 决疑论（Casuistik）：又译"殊案决疑论"、"决疑法"，指道德和法律对个人特殊案例的处理。伦理学上的决疑论强调对案例个别的道德判断比一般道德原则更重要。——译注

(134) 应指戴维·哈特利（David Hartley，1705—1757）：英国哲学家、自然神论者，心理联想说创造人之一。著有《论人及其心情、义务和希望》等。——译注

(135) 富耶第217页］前揭书，参看11［137］。——编注

(136) 1888年夏修订。——编注

(137) 原文为断句。——译注

(138) 1888年夏修订。——编注

(139) 原文为法文。——译注

(140) 切扎雷·博尔吉亚（Cesare Borgia，1475—1507）：教皇亚历山大六世的私生子，巴伦西亚大主教、枢机主教。有座右铭"要么做凯撒，要么一事无成"。一般认为马基雅弗里《君主论》即以切扎雷·博尔吉亚为"新时代君主"之楷模。——译注

(141) 腓特烈二世（Friedrich II，1194—1250）：又译"弗里德里希二世"，德意志国王，神圣罗马帝国皇帝。在位时曾率第六次十字军东侵，占领耶路撒冷。其见解高度独立而现代，遭教皇反对，数被废黜和开除教籍。——译注

(142) 列那狐（Reineke）：动物寓言中的狐狸，常与大动物勾心斗角，总能以其狡黠取胜。——译注

(143) 或译"人同此心"。——译注

(144) 夏尔·波德莱尔（Charles Baudelaire）：《遗稿及未刊书信集，另附克雷佩（Crepet）所著研究评传》，巴黎，1887年（简写为：波德莱尔），第109页。关于这次阅读，参看尼采1888年2月26日致彼得·加斯特的信。参看卡尔·佩斯太罗兹（Karl Pestalozzi），“尼采的波德莱尔接受”，载《尼采研究》，第7卷（1978年），第158—178页。——编注

(145) “在于原罪的缩减”原文为法文。——译注

(146) 原文为法文。——译注

(147) 原文为法文。——译注

(148) 波德莱尔，第113页。——编注

(149) 《伪君子》（*Tartuffe*）：法国喜剧作家莫里哀（Molière）的作品。——译注

(150) 波德莱尔，第62页。——编注

(151) 后半句原文为法文。——译注

(152) 波德莱尔，第60页（Hor．Epist．II，2，102）。——编注［原文为拉丁文］

(153) 波德莱尔，第65页。——编注

(154) 特里马西翁（Trimalchion）：古罗马作家佩特罗尼乌斯（Petronius）小说《萨蒂利孔》中的暴发户。——译注

(155) 波德莱尔，第64页。——编注［原文为法文］

(156) 波德莱尔，第64—65页。——编注

(157) 原文为法文。——译注

(158) 波德莱尔，第107页。——编注［原文为法文］

(159) 波德莱尔，第99页。——编注［原文为法文］

(160) 波德莱尔，第105页。——编注［原文为法文］

(161) 波德莱尔，第71页。——编注［原文为法文］

(162) 波德莱尔，第71—72页，第106页。——编注

(163) 此段原文为法文。——译注

(164) 此段原文为法文。——译注

(165) 波德莱尔，第72页。——编注［原文为法文］

(166) 波德莱尔，第73—74页。——编注

(167) 此段原文为法文。——译注

(168) 波德莱尔，第75页。——编注

(169) 此句原文为法文。——译注

(170) 波德莱尔，第75页。——编注

(171) 波德莱尔，第75页。——编注［原文为法文］
(172) 波德莱尔，第76页。——编注［原文为法文］
(173) 波德莱尔，第76页。——编注
(174) 波德莱尔，第76—77页。——编注
(175) 后半句原文为法文。——译注
(176) 波德莱尔，第77页。——编注
(177) 后半句原文为法文。——译注
(178) 波德莱尔，第78页。——编注［原文为法文］
(179) 波德莱尔，第80页。——编注
(180) 波德莱尔，第80页。——编注［原文为法文］
(181) 波德莱尔，第80页。——编注
(182) 后半句原文为法文。——译注
(183) 波德莱尔，第8l页。——编注
(184) 诗意和谐］在波德莱尔那里是“harmonie politique”（皮舒瓦编，巴黎，1961年）。——编注
(185) 波德莱尔，第182页。——编注
(186) 原文为法文。——译注
(187) 波德莱尔，第84页。——编注
(188) 波德莱尔，第85页。——编注
(189) 波德莱尔，第87页。——编注
(190) 波德莱尔，第93页。——编注［原文为法文］
(191) 波德莱尔，第94页。——编注［原文为法文］
(192) 波德莱尔，第97页。——编注［原文为法文］
(193) 波德莱尔，第98页。——编注
(194) 波德莱尔，第114页。——编注
(195) 冒号后的句子原文是法文。——译注
(196) 波德莱尔，第120页。——编注
(197) 德·迈斯特尔（Joseph de Maistre，1753—1821）：法国政治哲学家，欧洲保皇主义宗师。主要著作有《论法国》、《论教皇》、《论宪政的生成原理》等。——译注
(198) 埃德加·爱伦·坡（Edgar Allan Poe，1809—1849）：美国作家、文艺批评家，被视为侦探小说的先驱。代表作有长篇小说《毕姆历险记》等。——译注
(199) 波德莱尔，第99页。——编注
(200) 后半句原文为法文。——译注

(201) 原文是法文。——译注
(202) 波德莱尔，第99—100页。——编注［此节为德、法文混用］
(203) 波德莱尔，第101—102页。——编注［此节为德、法文混用］
(204) 波德莱尔，第102页。——编注
(205) 此句原文是法文。——译注
(206) 波德莱尔，第102页。——编注
(207) 引号中引文原文是法文。——译注
(208) 波德莱尔，第103页。——编注
(209) 波德莱尔，第103页。——编注
(210) 后两句原文为法文。——译注
(211) 波德莱尔，第104页。——编注
(212) 波德莱尔？——编注［原文为法文］
(213) 波德莱尔，第106页。——编注［原文德、法文混用］
(214) 波德莱尔，第106页。——编注［此节为德、法文混用］
(215) 波德莱尔，第107页。——编注
(216) 此句原文为法文。——译注
(217) 此句原文为法文。——译注
(218) 波德莱尔，第108页。——编注
(219) 此句原文为法文。——译注
(220) 波德莱尔，第109页。——编注
(221) 此句原文为法文。——译注
(222) 圣马克·吉拉尔丹（Saint-Marc Girardin，1801—1873）：法国文学史家。著有《戏剧文学教程》等。——译注
(223) 波德莱尔，第111—112页。——编注
(224) 后一拿破仑显然是指拿破仑三世（Napoleon III，1808—1873），即路易·波拿巴，拿破仑一世之侄，法兰西第二帝国皇帝。1848年二月革命后被选为共和国总统，1852年12月称帝，建立法兰西第二帝国。著有《政治沉思录》、《拿破仑观念》等。——译注
(225) 波德莱尔，第112页。——编注［此节为德、法文混用］
(226) 波德莱尔，第113页。——编注［原文为法文］
(227) 波德莱尔，第114页。——编注［原文为法文］
(228) 波德莱尔，第115页。——编注
(229) 此句原文为法文。——译注
(230) 此句原文为法文。——译注

(231) 此句原文为法文。——译注

(232) 波德莱尔，第116页。——编注

(233) 波德莱尔，第117页。——编注［此节为德、法文混用］

(234) 波德莱尔，第117—118页。——编注

(235) 此句原文为法文。——译注

(236) 波德莱尔，第122页。——编注［原文为法文］

(237) 波德莱尔，第122页。——编注［原文为法文］

(238) 波德莱尔，第122页。——编注［原文为法文］

(239) 波德莱尔，第123页。——编注［原文为法文］

(240) 波德莱尔，第119页。——编注

(241) 原文为法文。——译注

(242) 波德莱尔，第120页。——编注［原文为法文］

(243) 波德莱尔？据贺拉斯（Horaz）：《颂歌》，III，3，8：impavidum ferient ruinae［毁灭将打击无畏者］。——编注

(244) 原文为拉丁文。——译注

(245) 吠檀多派（Vedanta）：形成于公元前四世纪至前二世纪的古印度教哲学派别，其经典《吠檀多经》宣扬梵我同一的理论。——译注

(246) 阿尔弗雷德·德·维尼（Alfred de Vigny，1779—1863）：法国诗人、作家。主要诗作有《上古和近代诗集》、《命运集》等。——译注

(247) 列奥巴尔迪（Giacomo Leopardi，1798—1837）：意大利诗人。受启蒙主义和烧炭党人思想影响，后思想趋于消极悲观。著有颂歌《致意大利》、《但丁纪念碑》以及散文集《对话》等。——译注

(248) 引自波德莱尔，第233页，在关于诗歌的附信中，11［232］致圣伯夫。——编注［原文为法文］

(249) 波德莱尔，第231页。——编注

(250) 引号中引文原文为法文。——译注

(251) 波德莱尔，第236页。——编注［原文为法文］

(252) 《快感》（*Volupté*）］圣伯夫的小说（1834年）。——编注

(253) 波德莱尔，第87页。——编注［原文为法文］

(254) 波德莱尔，第88页。——编注［原文为德、法文混用］

(255) 此句原文为德、法文混用。——译注

(256) 而且，宫廷教士之类的恶棍……！］在《权力意志》第一版第393页和第二版第748页上被删掉了；影射反犹太主义者阿道夫·施托克（Adolf Stöcker）；参看10［54］、10［81］和11［245］。——编注

(257) 依据对《托尔斯泰》（*Ma religion par le come Leon*）（巴黎，1885年）（以下简写为：托尔斯泰）的阅读而写成。这种阅读被尼采档案馆有意隐瞒了；因此，《权力意志》第一版第393页和第二版第748页就在没有这种必要的说明的情况下公诸于世。——编注

(258) 参看11［236］注释；《权力意志》第一版第105页和第二版207页在没有出处说明的情况下公诸于世。——编注

(259) 《马太福音》第5章，原话为："有人打你的右脸，连左脸也转来由他打。"——译注

(260) 《权力意志》第一版第106页给出了正确的排序，而"典范版"《权力意志》第二版第179页并没有给出正确的排序；此外可参看11［236］注释。——编注

(261) 据托尔斯泰；参看11［259，270］。——编注

(262) 参看托尔斯泰，第45页。——编注［原文为法文］

(263) 参看托尔斯泰，有好几处（passim），例如第44页；《权力意志》第一版第147页和第二版第191页未说明出处。——编注

(264) 参看11［236］注释（《权力意志》第一版第147页和第二版第191页未说明出处）。——编注

(265) 宫廷布道者一伪君子的语言］大八开本版（《权力意志》第一版第147页和第二版第191页）误为：语言、宫廷布道者一伪君子；参看10［54］，10［81］，11［235］。——编注

(266) 参看托尔斯泰，第12页；《敌基督者》，第29节。——编注

(267) 参看托尔斯泰，第42页。——编注

(268) 参看托尔斯泰，第42—43页。——编注

(269) 参看托尔斯泰，第46—47页；大八开本版第13卷第324页、第791页未说明出处。——编注

(270) 参看托尔斯泰，第47页。——编注

(271) 此句为断句。——译注

(272) 参看托尔斯泰，第49页；《权力意志》第二版第718页不完整，且未说明出处。——编注

(273) 参看托尔斯泰，第51页。——编注

(274) 参看托尔斯泰，第58页。——编注

(275) 参看托尔斯泰，第149、155页。——编注

(276) 参看托尔斯泰，第153页，作为尼采文本在《权力意志》第二版第194页上发表。——编注

(277) 参看托尔斯泰，第220页，作为尼采文本在《权力意志》第二版第168页上发表。——编注

(278) 参看11［236］注释；《权力意志》第723页未说明出处。——编注

(279) 参看11［270］以及11［236］注释；《权力意志》第二版第759页未说明出处。——编注

(280) 参看托尔斯泰，第175页；在《权力意志》第二版第193页上作为尼采文本发表。——编注

(281) 参看11［236］注释；《权力意志》第193页未说明出处。——编注

(282) 参看托尔斯泰，第117页；在《权力意志》第一版第141页和第二版第224页上作为尼采文本发表。——编注

(283) 参看托尔斯泰，第118—121页；在《权力意志》第一版第141页和第二版第224页上作为尼采文本发表。——编注

(284) 参看托尔斯泰，第122—123页。——编注

(285) 参看托尔斯泰，第123—124页。——编注

(286) 参看托尔斯泰，第125页。——编注

(287) 参看托尔斯泰，第117页；在《权力意志》第一版第141页和第二版第224页上发表时未说明出处。——编注

(288) 参看托尔斯泰，第110页。——编注

(289) 参看托尔斯泰，第111—112页。——编注

(290) 参看托尔斯泰，第169—171页。——编注

(291) 参看托尔斯泰，第172页。——编注

(292) 参看11［301］；11［360］。——编注

(293) 参看托尔斯泰，第243—244页。——编注

(294) 参看托尔斯泰，第244页。——编注

(295) 破折号之后原文为法文。——译注

(296) 参看11［236］注释；《权力意志》第一版第131页和第二版第169页未说明出处。——编注

(297) 参看11［236］注释。——编注

(298) 正如在11［274］中，尼采明确地引用了托尔斯泰；这些摘录因此被尼采档案馆隐瞒了；参看11［236］注释。——编注

(299) 应指托尔斯泰：《论宗教》，1799年。——译注

(300) 此段原文为法文。——译注

(301) 原文为法文。——译注

(302) 参看11［236］注释；《权力意志》第二版第335页未说明出处。——编注

(303) 据托尔斯泰；《权力意志》第一版第103页和第二版第166页未说明出处。——编注

(304) 彼得（Petrus，？—约64）：一译伯多禄，耶稣十二门徒之首。相传"彼得"之名为耶稣所取，意为"磐石"。天主教会认为他是第一代教皇。据史料推断，彼得约于罗马皇帝尼禄统治时期被捕，被钉十字架而死。——译注

(305) 参看11［236］注释；《敌基督者》，第27节。——编注

(306) 在《托尔斯泰》第220—222页上关于保罗的类似表述。——编注

(307) 据《托尔斯泰》，参看11［281］。——编注

(308) 米什拉（Mithras）：古波斯琐罗亚斯教中的善神、光明之神。——译注

(309) 奥西里斯（Osiris）：古埃及神话中的太阳神，后为冥神。——译注

(310) 此处"反福音"（Dysangelium）为尼采的一个生造词语，与德文"福音"（Evangelium）一词相关。——译注

(311) 出处不明；也许根据J．韦尔豪森，下一个注释中所引。——编注

(312) 哈里发（Chalif）：穆罕默德的继承者，伊斯兰国家的领袖。——译注

(313) 参看J．韦尔豪森：《随笔与试作》，第3卷：阿拉伯异教之残余，柏林，1887年，第218页，尼采藏书："也许值得花力气明确地强调指出，在阿拉伯人以及同样地古代希伯来人的神性权力和统治概念中——特别是真主（Allahs）——，有益能力与有害能力总是合为一体的，根本就没有二元论的痕迹。一个神的虚妄（Nichtigkeit）以及同样地一个人的虚妄总是如此这般被表达出来的，即：他既不能有益也不能为害。"尼采对这段文字作了重点记号。在所谓"典范本"《权力意志》第二版第352条中隐去了这个资料出处，把整段文字都弄成尼采本人的了。——编注

(314) 韦尔豪森：《随笔》，第3卷，第216页。——编注

(315) 韦尔豪森：《随笔》，第3卷，第217页。——编注

(316) 原文为Heva，希伯来文，意为"生命"，是夏娃（Eva）的最早称法。——译注

(317) 韦尔豪森：《随笔》，第3卷，第215—216页。——编注

(318) 阿西尔（'Asîr）：沙特阿拉伯地名。——译注

(319) 韦尔豪森：《随笔》，第3卷，第215页。——编注

(320) 韦尔豪森：《随笔》，第3卷，第119—120页，122页。——编注

(321) 肉］食物，韦尔豪森，第122页。——编注

(322) 韦尔豪森：《随笔》，第3卷，第120—122页。——编注

(323) 闪米特人（Semiten）：一译闪族，古代包括巴比伦人、亚述人、希伯来人和腓尼基人等，近代主要指阿拉伯人和犹太人。——译注

(324) 最后二段：依据对韦尔豪森《随笔》第3卷的阅读而写成；这个出处无论在《权力意志》第一版第130页还是在第二版第195页上被隐瞒了。——编注

(325) 依据对托尔斯泰和韦尔豪森的阅读而成；两个出处在《权力意志》第一版第128页和第二版第170、196页上被隐瞒了。——编注

(326) “化体”（Transsubstantiation）：又译“变体”，指圣餐中面包和酒变成为耶稣的血和肉。——译注

(327) 伊西斯（Isis）：埃及神话中女神名，司丰产和繁殖。——译注

(328) 摘自：《龚古尔日志》，第1卷，1851—1861年，巴黎，1887年，参看（根据段落秩序）以下页码：第394—395页，第394页，第393页，第392页（《偶像的黄昏》格言第6条），第388页，第387页（参看《偶像的黄昏》格言第14条），第386页，第382页，第382页，第378页，第377页，第373页，第374页，第369页，第358页，第21页，第21页，第60页，第63页，第61—62页，第97页，第99—100页，第104页，第126页，第128页，第133页，第135页，第137—138页，第147页，第150页，第158页，第164页，第187页，第195页，第197页，第228页，第234页，第234页，第279—280页，第283页，第291页，第295页，第307页，第314页，第319页，第324页，第346页。第6段（第117页，第19—20页）未查明。——编注

(329) 约瑟夫·茹贝尔（Joseph Joubert，1754—1824）：法国作家。著有《箴言集》等。——译注

(330) 内克尔夫人（Mad．Necker，生卒年不详）：法国女作家、社会活动家；德特拉西（de Tracy，1754—1836）：法国哲学家；茹弗鲁瓦（Jouffroy，1796—1842）：法国哲学家。——译注

(331) 《四个理事》（*4 Syndics*）：应指伦勃朗作于1662年的群像画《呢商同业公会理事》。——译注

(332) 丁托雷托（Tintoretto，1518—1594）：意大利文艺复兴后期威尼斯画派重要画家之一。重要作品有《天国》、《最后晚餐》等。——译注

(333) 原文为法文。——译注

(334) 福楼拜的历史小说。——译注

(335) 莫里斯·德·盖兰（Maurice de Guérin，1810—1839）：法国浪漫派诗人。——译注

(336) 此句原文为法、德文混用。——译注

(337) 原文为法文。——译注

(338) 应指加瓦尔尼（Paul Gavarni，1804—1866）：法国版画家、油画家。——译注

(339) 后半句为法文。——译注

(340) 此句原文为法文。——译注

(341) 此句原文为法文。——译注

(342) 此段原文为法、德文混用。——译注

(343) 拉布吕耶尔（Jean de La Bruyère，1645—1696）：法国作家。著有散文作品《品格论》等。——译注

(344) 原文为法文。——译注

(345) 此句原文为德、法文混用。——译注

(346) 里吉（Rigi）：山脉名，位于瑞士境内。——译注

(347) 原文为法文。——译注

(348) 生丁：法国、比利时等国的分币名称。——译注

(349) 此句原文为法文。——译注

(350) 后半句原文为德、法文混用。——译注

(351) 原文为法文。——译注

(352) 原文为法文。——译注

(353) 黎塞留（Duc de Richelieu，1585—1642）：1622年任红衣主教，1624年任路易十三的首相，成为法兰西王国的实际统治者。——译注

(354) 引号中原文为法文。——译注

(355) 此段原文为德、法文混用。——译注

(356) 此句原文为德、法文混用。——译注

(357) 引号中原文为法文。——译注

(358) 后半句原文为法文。——译注

(359) 德利涅公爵（prince de Ligne，1735—1814）：法国戏剧家、小说家、哲学家，与卢梭、伏尔泰等十八世纪法国文人过从甚密。——译注

(360) 原文为法文。——译注

(361) 原文为法文。——译注

(362) 原文为法文。——译注

(363) 《安东尼》（*Antony*）：法国作家大仲马的剧本。——译注

(364) 此句原文为德、法文混用。——译注

(365) 格拉索（Grassot，生卒年未查明）：19世纪法国演员。——译注

(366) 后半句原文为法文。——译注

(367) 异期复孕（Superfötation）：不同时期的卵子受精，以致同体怀有两个胎儿。——译注

(368) 原文为法文。——译注

(369) 法利赛人（Pharisär）：古犹太教一个派别的成员，标榜墨守宗教法规，基督教圣经中称他们是言行不一的伪善者。法利赛人就成了"伪善者"的别名了。——译注

(370) 对无花果树的诅咒］参看11［272］；11［360］。——编注

(371) 不虔敬的世纪］《龚古尔日志》，第1卷，第63页。——编注［原文为法文］

(372) 参看邦雅曼·贡斯当：《关于德国戏剧的若干沉思》，巴黎／日内瓦，1809年，第XLIX页。——编注

(373) 狄克拉（Thekla）：殉道者，基督教圣女，相传为《圣经》抄写者。——译注

(374) 后半句原文为法文。——译注

(375) 此处二句原文为法文。——译注

(376) 贡斯当：《关于德国戏剧的若干沉思》，第XLIV页。——编注

(377) 原文为法文。——译注

(378) 邦雅曼·贡斯当（Henri Benjamin Constant，1767—1830）：法国作家、政治家。著有《宪政论》以及长篇小说《阿道尔夫》等。——译注

(379) 贡斯当：《关于德国戏剧的若干沉思》，第XXXIV—XXXVI，XXXVIII页。——编注

(380) 此句原文为法文。——译注

(381) 此句原文为法文。——译注

(382) 此段原文为德、法文混用。——译注

(383) 贡斯当？——编注

(384) 后半句原文为法文。——译注

(385) 贡斯当：《阿道尔夫，答编者》，载《文集》，鲁兰编，巴黎，1964年，第83页。——编注

(386) 原文为法文。——译注

(387) 贡斯当：《阿道尔夫，答编者》，载《文集》，鲁兰编，巴黎，1964年，第83页。——编注

(388) 原文为法文。——译注

(389) 贡斯当：《关于德国戏剧的若干沉思》，第XXXVIII—XL页。——编注

(390) 波吕丰忒斯（Polyphonte）：希腊神话中赫拉克勒斯之子，他杀死其兄弟，墨塞尼亚国王克瑞斯丰忒斯，抢夺了王位，后被克瑞斯丰忒斯之子埃皮托斯杀死。——译注

(391) 理查三世（Richard III，1452—1485）：1483年篡夺王位的英格兰国王。——译注

(392) 引号中原文为法文。——译注

(393) 依据对贡斯当的阅读而写成。——编注

(394) 参看《瓦格纳事件》，第5节。——编注

(395) 狄克拉（Thekla）］参看11［304］。——编注

(396) 约瑟夫·艾兴多夫（Joseph Freiherr von Eichendorff，1788—1857）：德国诗人、作家。主要作品有长篇小说《预感与现实》，抒情诗《在清凉的土地上》以及《戏剧史》、《德国文学史》等。路德维希·乌兰德（Johann Ludwig Uhland，1787—1862）：德国诗人。诗作具有民歌风格。著有《歌手的诅咒》、《诗集》、《关于诗歌和传说的历史文集》等。恩斯特·泰奥多尔·霍夫曼（Ernst Theodor Amadeus Hoffmann，1776—1822）：德国小说家，属浪漫主义派。主要作品有《谢拉皮翁兄弟》、《小查克斯》等。路德维希·蒂克（Johann Ludwig Tieck，1773—1853）：德国浪漫主义作家。著有小说《威廉·罗维尔》、《弗兰茨·斯坦恩巴尔德的漫游》等。——译注

(397) 指德国作曲家韦伯（Weber，1786—1826）创作的著名歌剧《魔弹射手》，被认为是第一部浪漫主义歌剧。"魔弹射手"（Freischütz）为德国传说中能用魔弹随心所欲击中目标的射手。——译注

(398) 应指"格林兄弟"，即雅各布·格林（Jacob Ludiwig Karl Grimm，1785—1863）和威廉姆·格林（Wilhelm Karl Grimm，1786—1859）。雅各布·格林为德国语言学家、历史比较语言学的奠基人之一。著有《德语语法》、《德语史》等。与其弟威廉姆·格林一起搜集德国民间故事、传说和童话，合编有《儿童与家庭童话集》、《德国传说》等，文学史上称为"格林兄弟"。——译注

(399) 瓦格纳的歌剧，首演于1843年。——译注

(400) 1830年，阴郁情人（tenebreux 1830）］参看《龚古尔日志》，第1卷，第319页。——编注

(401) 保罗·布尔热］《当代心理学评论》，巴黎，1883年，第25页；参看KSA第10卷，24［6］，第646页，第18行；《瓦格纳事件》第7节以及注释。——编注

(402) 湿壁画（Wand-Fresken）：在古代欧洲使用较多的、最易保存因而被认为在技术上最少缺陷的壁画画种。——译注

(403) 均为瓦格纳歌剧中的人物。——译注

(404) 瓦格纳的歌剧作品《纽伦堡的工匠歌手》，1868年首演。——译注

(405) 参看《瓦格纳事件》。——编注

(406) 《埃达》（*Edda*）：分为《诗体埃达》与《散文埃达》，是两部用古冰岛语写成的、记述古代北欧英雄事迹的文学作品，成于12—13世纪间。《埃达》为日耳曼英雄传说的主要来源，瓦格纳歌剧多取材于此。——译注

(407) 摘录自陀思妥耶夫斯基（Theodor Dostojewsky）：《群魔》［（Les Possédés（Bési），维克多·德雷利译自俄文）］，巴黎，1886年（以下简写为：《群魔》），第2卷，第405—409页，斯塔夫罗金（Stawrogins）致巴甫洛娃（Daria Pavlovna）的信（陀思妥耶夫斯基，《群魔》）。——编注

(408) 原文为法文：Bési，常作bésigue，为一种纸牌游戏。未知尼采为何用它作本节的标题。——译注

(409) 此句原文为德、法文混用。——译注

(410) 原文为法文。——译注

(411) 基里洛夫（Kiriloff）：陀思妥耶夫斯基小说《群魔》中的人物，因被上帝"折磨了一辈子"而终于自杀。——译注

(412) 陀思妥耶夫斯基：《群魔》，维克多·德雷利译自俄文，巴黎，1886年，第2卷，第407页。——编注

(413) 歌德］参看《威廉·迈斯特的学习年代》，第6章，"美好心灵的自白"。——编注

(414) 他］斯塔夫罗金（Stavrogin）。——编注

(415) 根据陀思妥耶夫斯基《群魔》。——编注

(416) 《群魔》，第2卷，第334—337页。——编注

(417) 此处显然是指基里洛夫的方式和结局。——译注

(418) 斯塔夫罗金（Stavrogin）：陀思妥耶夫斯基小说《群魔》中的无政府主义者。——译注

(419) 依据对陀思妥耶夫斯基的阅读。——编注

(420) 《群魔》，第2卷，第338—339页。——编注

(421) 《群魔》，第2卷，第303—304页。——编注

(422) 据陀思妥耶夫斯基。——编注

(423) 据陀思妥耶夫斯基。——编注

(424) 《群魔》，第2卷，第141—142页。——编注

(425) 此句原文为德、法文混用。——译注

(426) 《群魔》，第2卷，第89—98页。——编注

(427) 引号中句子原文为德、法文混用。——译注

(428) 用法文重复前句。——译注

(429) 利特雷（Maximilien Paul Emile Littré，1801—1881）：法国辞书编纂家、哲学家。以编纂《法语词典》闻名于世。著有《法国语言史》、《保守、革命和实证主义》、《孔德和实证哲学》等。——译注

(430) 此处"常识"原文为法文bon sens，或译为"健全的理智"。——译注

(431) 此句原文为德、法文混用。——译注

(432) 此句原文为法文。——译注

(433) 上下文不明。——编注

(434) 引文不明。——编注

(435) 原文为法文。——译注

(436) 《群魔》，第1卷，第219—220页。——编注

(437) 十二月党人（Dekabrist）：俄国贵族军官，1825年12月14日在枢密院广场发动反对沙皇的武装起义，受镇压后多被处死或流放西伯利亚。——译注

(438) 《群魔》，第1卷，第273页。——编注

(439) 《群魔》，第1卷，第274—275页；参看《敌基督者》，第16节。——编注

(440) 原文为法文。——译注

(441) 此句原文为法文。——译注

(442) 《群魔》，第1卷，第276页。——编注

(443) 《群魔》，第1卷，第276页。——编注［原文为法文］

(444) 此段原文为法文。——译注

(445) 《群魔》，第1卷，第279页。——编注

(446) 原文为法文。——译注

(447) 《群魔》，第1卷，第290页。——编注

(448) 《群魔》，第1卷，第290页。——编注［原文为法文］

(449) 出处不明。——编注

(450) 此句法文重复上句意思。——译注

(451) 参看《敌基督者》，第34、35节。——编注

(452) 参看《敌基督者》，第34节。——编注

(453) 安菲特律翁（Amphitryon）：希腊神话人物，珀耳修斯的孙子，底比斯国王，相传宙斯与其妻阿尔克墨涅通奸，生下大力神赫拉克勒斯。——译注

(454) 据托尔斯泰：《论宗教》。——编注

(455) 参看《敌基督者》，第33节。——编注

(456) 参看《敌基督者》，第36节。——编注

(457) 据托尔斯泰《论宗教》。——编注

(458) 《马太福音》，第5章，第6章第19行。——编注

(459) 假的……狼］《马太福音》，第7章，第15行。——编注

(460) 无花果树］参看11［272］；11［301］。——编注

(461) 一个……作用］《马太福音》，第13章，第57行。——编注

(462) 参看《敌基督者》，第7节。——编注

(463) 据托尔斯泰《论宗教》；参看11［269］；11［273］。——编注

(464) 据托尔斯泰《论宗教》和陀思妥耶夫斯基《群魔》；参看11［337］。——编注

(465) 参看《敌基督者》，第32节。——编注

(466) 数论派（Sankhya）：又称僧耶派，印度古代派别哲学之一，其基本学说为"因中有果论"。——译注

(467) 参看《敌基督者》，第32节。——编注

(468) 原文如此。——译注

(469) 大卫（David）：传说中公元前十世纪犹太国王；扫罗（Saul）：传说为以色列人的第一代君王。——译注

(470) 酋长（sheikh）：阿拉伯称呼，又音译为"谢赫"，意为长老、酋长、族长等。——译注

(471) 参看尤利乌斯·韦尔豪森：《以色列史导论。以色列史第二版》，柏林，1883年，第1卷，第437—451页，尼采藏书。——编注

(472) 尤利乌斯·韦尔豪森（Julius Wellhausen，1844—1918）：德国基督教新教考证家、东方学家。著有《以色列民族史总论》、《六经的结构和旧约历史书》等。——译注

(473) 巴力神（Baal）：古代迦南人和腓尼基人信奉的太阳神和农业神，主司土地丰饶和暴风雨。——译注

(474) 此句为断句。——译注

(475) 雅赫维（Javeh，常作Yahveh）：犹太教对唯一真神上帝的称呼之一；后在基督教那里作"耶和华"（Jehovah）。——译注

(476) 以赛亚（Jesaia）：《圣经》故事人物。据《旧约·以赛亚书》记载，以赛亚为古代以色列先知，亚摩斯之子。他预言弥赛亚的来临，为以色列人指出了希望。——译注

(477) 以利亚（Elias）：《圣经》故事人物，以色列最伟大的先知，见《旧约·列王记》；阿摩司（Amos）：生于南方犹太国提哥亚村的先知，《旧约·圣经》中有《阿摩司书》一卷记载阿摩司成为先知的经过和经历。——译注

(478) 约西亚（Josia）：《圣经》故事中以色列的犹大国国王。据《旧约·列王记》记载，即位时犹大国正为亚述帝国的附庸国。约西亚在位时开始民族复兴运动，进行大规模的宗教改革，革除异教影响，恢复犹太教的本来面目。——译注

(479) 撒马利亚人（Samariter）：初为撒马利亚城和迦南北部的以色列人，后为上述地区以色列人和亚述移民的融合体。——译注

(480) 应指韦尔豪森。——译注

(481) 参看《敌基督者》，第31，35，40—42节。——编注

(482) 抹大拉的马利亚（Maria von Magdala，1世纪）：耶稣著名门徒之一。抹大拉为地名。据《路加福音》和《马可福音》称，耶稣曾为抹大拉的马利亚驱除身上七鬼。曾与其他妇女陪同耶稣到加利利，助耶稣开展活动。"福音书"均记载她曾目睹耶稣受难和埋葬。——译注

(483) 据陀思妥耶夫斯基《群魔》。——编注

(484) 据陀思妥耶夫斯基。——编注

(485) 此处以及下面接着的引文根据勒南：《耶稣传（基督起源史）》，巴黎，1883年（但尼采却据另一个版本引证），XXI—XXII。（以下简为：勒南）——编注

(486) 参看《敌基督者》，第42节。——编注

(487) 艾塞尼派（Essener）：公元前2—1世纪流行于巴勒斯坦的犹太教派别之一，提倡禁欲主义。——译注

(488) 《犹太书》（*Judain*）］据保罗·德拉加德（Paul de Lagarde）；参看《敌基督者》第2节注释。——编注

(489) 勒南，第354页。——编注

(490) 此句原文为法文。——译注

(491) 勒南，第333—334页。——编注

(492) 勒南，第334、326页。——编注

(493) 涅索斯（Nessus）：希腊神话中的半人马，曾背负英雄赫拉克勒斯及其妻子得阿涅拉过河。在途中，涅索斯想把她抢走，被赫拉克勒斯用毒箭射中。临死前，他对得阿涅拉说，他的血是一种魔药，可用来恢复爱情。得阿涅拉唯恐赫拉克勒斯遗弃自己，便将一件浸透了涅索斯毒血的衣服送给了赫拉克勒斯，后者穿后即命归西天。——译注

(494) 此段原文为法文。——译注

(495) 勒南，第244页。——编注

(496) 勒南，第243页。——编注

(497) 勒南？未查明。——编注

(498) 翁布里亚（Umbria）：地名，位于意大利中部。是圣方济各的故乡。——译注

(499) 加利利（Galiläa）：地名，位于巴勒斯坦北部，东临加利利海。据说耶稣的童年是在加利利省的拿撒勒度过的。——译注

(500) 此句原文为法文。——译注

(501) 勒南？未查明。——编注

(502) 拉比（Rabbi）：犹太教经师、法师。——译注

(503) 勒南？未查明。——编注

(504) 勒南？未查明。——编注

(505) 勒南，第444页。——编注

(506) 勒南，第445页。——编注

(507) 此节原文为法文。——译注

(508) 勒南，第445—446页。——编注

(509) 勒南，第448—449页，第456页。——编注

(510) 此句原文为法文。——译注

(511) 此段原文为法文。——译注

(512) 此句原文为法文。——译注

(513) 勒南，第452页。——编注［此句原文为德、法文混用］

(514) 勒南，第451—452页；参看《瓦格纳事件》，第3节。——编注

(515) 此句原文为法文。——译注

(516) 勒南，第453页。——编注

(517) 此节原文为法文。——译注

(518) 勒南，第457—458页。——编注

(519) 此段原文为法文。——译注

(520) 此段原文为法文。——译注

(521) 勒南，第180—182页；参看《善恶的彼岸》，第195节。——编注

(522) 此节原文为法文。——译注

(523) 皮埃尔·洛蒂（Pierre Loti，1850—1923）：法国作家，曾任海军军官。著有《洛蒂的婚姻》等。《冰岛渔夫》系洛蒂1886年出版的小说。——译注

(524) 原文为法文。——译注

(525) 参看《敌基督者》，第5节。——编注

(526) 参看《偶像的黄昏》，概述，第1节。——编注

(527) 应指亨利·巴克尔（Henry Thomas Buckle，1821—1862）：英国历史学家。著有《英国文明史》等。——译注

(528) 参看《偶像的黄昏》，格言第26条；9［188］。——编注

(529) 参看11［119］。——编注

(530) 参看《狄奥尼索斯颂歌》，“荣耀与永恒”，第3节。——编注

(531) 参看《敌基督者》，第3—4节。——编注

(532) 参看《敌基督者》，第2—3节。——编注

(533) 参看14［14，15，17，18，19，20，21，22，23，24，25，26，36］。——编注

(534) 本书］即《悲剧的诞生》。——编注

(535) 1888年迟夏补入。——编注

(536) 1888年迟夏补入。——编注

[12．1888年初] (1)

12 [1] (2)

第一章目录 。

(1) 以往整个哲学发展史乃是求真理的意志的发展史。 IV

(2) 为了建立一个基础，社会价值感暂时占上风是可以理解的。 IV

(3) 对善人的批判，不是 对善之虚伪的批判…… II

(4) 康德的价值 I

(5) 论民族天才 的特性。 I

(6) 美学 III

(7) “精神性”，不只是命令性的和领导性的 III

(8) 关于上帝的表述作为顶点；它的衰落。 III

(9) 奥芬巴赫的音乐 IV

(10) 教士 II

(11) 论《新约全书》的基督教道德的批判。 II

(12) 每一种增强的 人都处于一个较低级的人的水平上 IV

(13) 对基督教理想 的斗争，不只是对基督教上帝的斗争 II

(14) 阿西西的方济各 反抗等级制 II

(15) 苏格拉底 反对高贵的本能，反对艺术 II

(16) 恶习与文化 II

(17) 历史学的大谎言 II

(18) 对死 的基督教解释 II

(19) 永恒地保持不变者，价值问题 III

（20）意志对道德的替代，这种意志力求达到我们的目标，因而达到其手段　　IV

弃绝赞扬……　　IV

（21）心理学中的伪造。　　II

（22）勒南把"科学"弄错了　　I

（23）纠正"利己主义"概念　　IV

（24）军事表达

（25）禁欲之未来　　IV

（26）劳动者的未来　　IV

（27）虚无主义　　I

（28）"真理"，把我们的保存条件当作存在 之谓词来投射。III

（29）无信仰之尺度，被得到允许的"精神自由"当作权力之尺度。　　IV

（30）对"客观"概念的批判和拒绝。　　III

（31）虚无主义的最极端形式：何以是一种神性的思想方式IV

（32）狄奥尼索斯的：通向某个神性类型的新道路；我从一开始就区别于叔本华。　　IV

（33）"何为？"这个虚无主义问题，以及获得答案的努力　　I

（34）缺乏等级，虚无主义的原因。构想更高类型 的尝试……I

（35）伟人有多少价值 呢。　　IV

（36）求真理的意志　　III

（37）确定与意义之置入　　III

（38）祖父母多子多孙

（39）《新约全书》：小心啊！　　II

（40）对权力意志 的现代谴责　　IV

(41) 在"真实"得到承认处，勇气乃是界限…… III

(42) 音乐——强大的传统。奥芬巴赫；反对德国音乐，那是一种蜕化的 音乐。

(43) 一个人的价值不能 根据其影响来衡量。"高贵的" IV

(44) 哲学是生活艺术，而不是 发现真理的艺术。伊壁鸠鲁说。论哲学史。 IV

(45) 好的表达……

(46) 求真理的意志：非凡的自我沉思。 IV

(46) (3) 求真理的意志 III

(47) 认识论的基本态度及其与最高价值的关系。 III

(48) 兜售的哲学。论心理学家的理想。 IV

(49) 对价值的重估 具有何种意义。 IV

(50) 拉罗斯福哥与J．穆勒：前者幼稚 ，后者绝对浅薄……"自私自利" III

(51) "功利"取决于"目标"：功利主义。 III

(52) 神对人的畏惧 III

认识作为达到权力的手段，作为达到"神性相似性"的手段；价值 ，论哲学史——

(53) 虚假性、无意义状态、"现实" III

(54) 论"强者"之特征 IV

(55) "遗著"——可理解性与权威性 问题 II

(56) 一种价值重估的前提 IV

(57) 美德之荣耀是如何形成的 II

(58) 赞美、感恩——作为权力意志 III

(59) 群盲本能主宰下的种种心理伪造 II

(60) 群盲本能：他赞扬何种状态和欲望。 II

(61) 道德的非自然化 及其步骤 II

(62) 受压抑的 道德 II

(63) 《新约全书》 II
(64) 认识与生成 III
(65) 克服决定论的斗争 III
(66) 重建禁欲主义。 IV
(67) 矛盾律 III
(68) 对我们的理性信仰的推导 III
(69) “种属”之迷信 II
(70) 美学 III
(71) 关于计划 I
(71) [(4)] “主体”，自在之物 III
(72) 虚无主义 I
(73) 犹太人的未来
(74) 描写性的东西，诗情画意——它的虚无主义 要素。 I
(75) 美学 III
(76) 关于计划 。
(77) 十八世纪。 I
(78) 艺术的未来 IV
(79) 伟人，罪犯 III
(80) 十九世纪在自然化方面的进步 I
(81) 我的“虚无主义” I
(82) 道德作为诱惑手段，作为权力意志 II
(83) 伏尔泰与卢梭 I
(84) 悲观主义的主要征兆 I
(85) 关键性张力：极端性占优势。十九世纪。 I
(86) 对现代人的批判，他的心理虚假——他的浪漫主义 姿态 I
(87) 十八世纪 I
(88) 蒂埃里，本身是科学中的民众起义。 I

(89) 教育的未来：特权文化　　IV
(90) “对自己的良心负责”，路德的诡谲：他的权力意志　　II
(91) 文明人类的本能反对伟大的 人　　III
(92) 一切善都是从前被利用的恶　　III
(93) 论对道德的辩护。扼要重述。　　IV
(94) 现代恶习　　I
(95) “文化”与“文明”相对立　　I
(96) 《新约全书》与佩特罗尼乌斯。　　II
(97) 论逻辑的虚假性。　　III
(98) 权力意志的形态学　　II
(99) 反对卢梭　　I
(100) 一种美德如何获得权力　　II
(101) 变形与升华（残暴、谎言等等。　　II
(102) 敌视生命的倾向是如何获得好评的。　　II
(103) 价值评估的透镜　　III
(104) 二元性，生理学上的，作为权力意志的结果　　III
(105) 未来的强者　　IV
(106) 向崇高增长与向恶劣增长是一体的　　III
(107) 今日毫无估价的德性：一定会有人把它当作恶习而使之流通起来的　　IV
(108) 心理学中的大伪造　　II
(109) 历史 中的原则性伪造，以便它为道德提供证据　　II
(110) 对道德的总清算：道德中什么东西力求取得权力？III
(111) 认识论中的道〈德〉价值　　III
(112) 道〈德〉价值对审美价值的主宰　　II
(113) 悲观主义出现的原因　　I
(114) 在道德宰治下的大伪造：模式 （Schema）。　　II

（115）现代性　　I
（116）古典的：论未来 美学　　IV
（117）现代商人和经纪人　　I
（118）现代性　　I
（119）十八世纪与叔本华　　I
（120）艺术家的现代伪币铸造。　　I
（121）“公众”与“静修院”（Coenakel）的现代分离　　I
（122）关于序言。最深刻的沉思。序
（123）在对道德暴政的维护中，谁的私利得到了满足　　II
（124）对道德暴政的恶劣后果的辩护性 回顾　　IV
（125）美德的庇护（占有欲、支配欲等　　II
（126）斯宾诺莎乃歌德的圣徒
（127）结语：歌德式的目光充满爱意，对悲观主义的真正克服 IV
（128）三个世纪　　I
（129）歌德尝试战胜十八世纪为什么歌德未能表达十九世纪？ IV
（130）德意志的强大 种类　　IV
（131）对体系家的嘲笑
（132）叔本华重新接受了帕斯卡尔　　I
（133）十七世纪和十八世纪。　　I
（134）1760年的卢梭和伏尔泰；卢梭对浪漫派的影响。　　I
（135）“文明”问题　　I
（136）现代 人的价值问题？
现代人的强项与弱项是否相互隶属。　　I

第二章。

（137）我的五个否定：用作序言？ IV
（138）我通向肯定的 新道路 IV
（139）人们是怎样驾驭文艺复兴理想的？ I
（140）向十九世纪致敬。 IV
（141）羞于成为基督徒 IV
（142）基督教 天命观的效应
人们把什么东西归因于基督教…… I
（143）论对道德 的辩护 IV
（144）“反作用的”唯心论[(5)]及其对手 II
（145）对以往理想的经济学评估 IV
（146）德性对人的利用：机械之德性 IV
（147）生物学中的利他主义！II I
（148）continuum［连续性］的优势 IV
（149）“低级的”与“高级的”实存？ IV
（150）剔除人性的奢华过剩。
两种 运动 IV
（151）“现代性” I
（152）主体、实体 III
（153）同情之为无羞耻感
批评家的“客观性”亦然 I
（154）强者的悲观主义。 I
（155）关于虚无主义的总认识 I
（156）关于我们现代世界的模糊特征的总认识 I
（157）借助于艺术与道德化作斗争 IV
（158）浪漫主义：虚假的强化 I
（159）对规则 的辩护 IV
（160）科学，两种价值 IV
（161）文化复合体，而非 社会 IV

（162）野蛮并不是 喜好方面的事情　　IV

（163）人的总体权力的增长： 它如何决定着形形色色的衰落。IV

（164）论德性政治：

它是如何获得权力的

获得权力后，它是如何 起主宰作用的？　　II

（165）艺术家并不是具有伟大激情的人

（166）使一种德性获胜的手段　　II

（167）摩尔人舞蹈的淫荡的忧郁感：现代的 宿命论　　I

（168）现代艺术，作为施暴艺术。　　I

（169）使一种德性获胜的手段。　　II

（170）群盲本能：重视平庸　　II

（171）女人 、文学、艺术（十九世纪，丑化 ）　　I

（172）关于第一章：虚无主义。计划　　I

（173）虚无主义者的完全性。　　I

（174）情绪作为防御和武器：人若没有 拿起武器进行防御的必要会有什么结果？　　IV

（175）道德领域的缩小： 进步　　IV

（176）道德非自然化 的阶段　　II

（177）道德中"自然"的重建　　II

（178）信仰还是功业？路德。宗教改革。

"自我蔑视者"。　　II

（179）罪犯 问题　　IV

（180）感性的变形　　III

（181）艺术家的虚无主义　　I

（182）十九世纪人的自然化。　　IV

（183）十九世纪的新教。　　I

（184）论哲学家 理想。结语　　IV

(185) 道德化与非自然化的历史　　III
(186) 对第一章"提纲"的计划　　I
(187) 人的等级　　IV
(188) 音乐反对词语　　I
(189) 人们要在何处寻找更强大的 天性　　IV
(190) 对唯心论的嘲讽，它想不平庸地拥有平庸性：
　　对"唯心论者"的批判。　　I
(191) 悲剧时代　　IV
(192) "唯心论者"（易卜生）　　I
(193) 不愿"更好"，而要更强大　　IV
(194) 基督教的诽谤术　　II
(195) 不要一律化！"美德"并非什么中庸的东西，而是某种非常的东西　　IV
(196) 婚姻，性欲　　III
(197) 早期基督徒的犹太智慧　　II
(198) 《新约全书》乃诱惑之书　　II
(199) 基督教三要素。它向民主制的进步：作为自然化 的基 督教。　　II
(200) 基督教乃犹太教的延续　　II
(201) 对渺小的基督徒的嘲讽　　II
(202) 作为"权力意志"的个人主义
　　论权力意志的变形。　　III
(203) 对有德性者的嘲讽
　　对"善人"的批判　　III
(204) 道德假设的范围　　III
(205) 对"善人"批判　　II
(206) 反对拿撒勒的耶稣这位诱惑者……　　II
(207) 力量的考验　　IV

（208）婚姻之为姘居　　II
（209）等级 原则……　　IV
（210）上帝概念，在清算“善”之后　　IV
（211）基督教之为解放了的犹太教　　II
（212）作为“早期基督教会”基础的犹太人生活　　II
（213）佩特罗尼乌斯　　II
（214）王侯们是否少得了我们这些非道德论者呢？　　IV
（215）基督徒：非高贵人种的理想。　　II
（216）我们认识者——何等不道德！　　IV
（217）抗议作为人之类型的基督徒：他只不过是一幅漫画……IV
（218）在道德影响下对天才（叔本华）的非自然化。　　II
（219）是什么使叔本华与《旧约全书》言归于好：原罪神话II
（220）为我的肯定、我的否定、我的疑问做一个目录。　　IV
（221）我的“门徒”类型　　IV
（222）反对叔本华，他要阉割无赖和蠢女。关于“等级”。　　IV
（223）关于十九世纪的强项。　　IV
（224）我是否伤害了 德性？　　IV
（225）反对懊悔　　IV
（226）把德性转变为高贵　　IV
（227）我对德性的辩护方式　　IV
（228）论等级　　IV
（229）任何社会评价 中的讽刺 力量：它的权力意志之手段II
（230）论对唯心论者的批判：作为我的对立面　　IV
（231）向软弱、女性、女人气意义上的“高贵”开战　　IV
（232）我们的音乐，论“古典的”、“天才的”等概念　　IV

（233）我何以不 想消灭我所反对的理想——我只是要主宰它们…… IV

（234）我的立场与叔本华的立场构成一种分歧，与康德、黑格尔、孔德、达尔文亦然，与历史学家们等等也不同 IV

（235）我与这个世纪的强大方面相联系。 IV

（236）在一个非同寻常的个体如帕斯卡尔那里，道德的特异反应性本身意味着什么呢？ II

（237）我何以要促使中庸获得好评。 IV

（238）道德烦琐哲学是极有持久性的。 III

（239）在最终"愿望 "方面的幼稚性，而人们并不知道人的"何故？" IV

（240）重建关于"善良的、乐于助人的、好意的信念"的正确概念：并非 为功利之故而受崇敬，而是从那些接受它的人们出发的 III

（241）反对弱者 的利他主义 III

（242）反对专注于自身和"永恒救恩" III

（243）在非自身化道德的压力下对爱、同情、公正的误解。 II

（244）宗教崇拜的戒律转变成文化的戒律

（245）一切情绪皆有用 ：这里没有价值尺度。 III

（246）在"有用性"角度看，社会的这种近视的 透视有何意义？ II

（247）今天"基督教教义"在哪里绝对地失去了权利……在政治中…… II

（248）反对自然科学中对"种属"的高估和对"个体"的低估 III

（249）"意识世界"不能被视为价值的出发点：一种"客观的价值设定"的必要性。 IV

（250）"上帝"作为最高状态 IV

（251）对不幸的羞愧　　IV

（252）我们认识者——我们自我克制的最后方式　　IV

（253）升华，例如对消化不良的升华。　　II

（254）我的 价值观点　　IV

（255）为构成体系，头脑不够狭隘

（256）即使在叔本华的虚无主义中，道德也是最高的贬值。I

（257）道德对其他一切价值的绝对主宰：在上帝构想中

（258）通过对所谓更高领域的设定，丧失了所有自然的事物——直至"反自然之物"的支配地位

（259）道德超越性（Moral-Transcendenz）使自然贬值后的残骸。

（260）我的意图是，一切发生事件的绝对同质性：道德上的区分只不过是一种透视主义的区分　　IV

（261）音乐悲观主义　　I

（262）婚姻，通奸　　IV

（263）基督教和佛教的阉割术作为"理想"：其魅力从何而来？II

（264）思想的"虚假性"……　　III

（265）伪装术日益增加，在生物等级中。关于"思想"……　　III

（266）在人们已经从宗教中解放出来之后，道德偏执狂坚持认为：道德与 基督教的上帝一道 沦丧了……

（267）"善之统治地位"就像"好的天气"一样纯属反讽，是不经济的说法

（268）通过基督教的理想，诸如禁欲、斋戒、修道院、节日、信仰本身、死亡，什么东西被败坏了呢？

（269）对道德论的诽谤术的考验

（270）关于美的形成：对其价值判断的批判　　III

（271）悲剧艺术家　　IV

（272）基督教理想的隐蔽形式，诸如在自然崇拜、社会主义、“爱的形而上学”等等中

（273）我们对人的善意估价，与道德〈的〉基督教的估价相比较。I

道德论的自由性乃是文化增长的标志　　IV

（274）最道德的 人乃是最强大的 、最具神性的人：过去的全部认识都是要证明这一点 。

这种与权力的关系把道德抬高到一切价值之上。　　II

（275）基督教的理想具有犹太式的聪明　　II

（276）小人物的自身神化（80a）　　II

（277）保罗：对历史的打扮，为的是证明 ……　　II

（278）基督〈教会〉背后的现实性：犹太人的小 家庭　　II

（279）对《新约全书》的第一印象。人们袒护彼拉多，进而差不多是袒护犹太教学者和法利赛人……　　II

（280）关于《新约全书 》的心理学　　II

（281）《新约全书》的“精神”　　II

（282）何以基督教能为统治 阶级所庇护。　　II

（283）保罗　　II

（284）佛教与基督教　　II

（285）我决不与基督教妥协——　　IV

（286）关于第一 章的计划　　I

（287）异教的——基督教的

（288）“非自然化”之形式：为善而善，为美而美，为真而真——II

（289）基于为理想而奋斗 的必然性而致心理伪造　　II

（290）我的绝对孤独：关于导论。　　IV

（291）要“自然”!　　I

（292）“别孩子气”：啊
（293）基督教的心理前提　　II
（294）批判耶稣在山上对门徒的教训的理想性　　II
（295）反对基〈督教〉的古代愚拙　　II
（296）“自在之物”是荒谬的　　III
（297）诸神构想，为什么道德化？　　II
（298）《新约全书》的发言愿望是非分的　　II
（299）康德的幼稚性：主张此在（Dasein）　　III
（300）完全一般地对道德的不宽容性 进行评判——此乃人的软弱性的表达　　IV
（301）先行？不，为自己而行
（302）对人迁就凑合
（303）艺术家：形式：内容
（304）圣伯夫
（305）乔治·桑
III：22
IV：73
（306）人就是命运
（307）“现代女人”德莫尔尼公爵
（308）女人与艺术家
（309）观察的极点
（310）未来欧洲的更强大种类
（311）“牧人”：伟大的平均者
（312）司汤达：“强者撒谎”
（313）关于浪漫派的历史
（314）异教的
（315）我们的悲观主义（关于食谱）
（316）人们拿某物冒险，这是为什么？（关于食谱）

(317) 爱默生、卡莱尔
(318) 怀疑，伟大的 人（关于食谱）
(319) 比才[(6)]：非洲人的敏感性（“摩尔人的”）
(320) 人们如何使德性获得支配地位
(321) 基督教：它如何毁了帕斯卡尔。
(322) 泰纳、左拉：专横暴政
(323) “唯心论者”
(324) 文学女人
(325) 现代“劳动者”
(326) 反对冯·哈特曼先生的悲观主义：以快乐为尺度
(327) 演员（塔尔玛）——
凡应当成为真实的，就不能是真实的……
(328) “好的趣味”：圣伯夫的判断。
(329) 快乐与不快是次要的。
(330) 没有目标——没有最后 状态：要正确对待这一 事实！
(331) “价值”：指向什么？
(332) 价值：不 指向什么？
(333) “意志”并不意愿满足，“快乐”并非这个
(334) 不 满足是快乐的
(335) 必然的 不快程度乃是力度 的标志
(336) 为什么我们 要体验悲剧（食谱）
(337) 凯撒的保健术（食谱）
(338) 食谱：要小心
(339) 价值以什么衡量自己？不是 以意识
(340) 饮食规矩包含着关于“文化”的启示
(341) 人的帝王般的慷慨大度
(342) 把宗教需要当作音乐 来掩饰
(343) 爱、无私、优越——

(344) 卖淫、婚姻
(345) “肥料”：人们对付不 了——
(346) “短暂性”：价值——
(347) 伏尔泰最后的 话：基督教的和古典的
(348) 一切贬值 的价值
(349) 哲学虚无主义的深义
(350) “短暂性”的价值
(351) 虚无主义的原因！最后结论！
(352) 虚无主义之为中间 状态
(353) 反对懊悔（食谱）
(354) “nil”admirari [无动于衷、万事不心惊] （食谱）
(355) 无信仰 之种类：发端中的虚无主义的征兆
(356) 人追求的不是 幸福！而是权力 ！
(357) 向不幸挑战（食谱）
(358) 关于认识学说：内在的 现象性
(359) 真实性——它是什么？
(360) 乐于到处重新发现非道德论者
(361) 现实的人比愿望的 人更有价值！
(362) 序言：虚〈无主义〉的到来
(363) 主体、客体
(364) 原生质中的“饥饿”
(365) 上帝 概念的荒谬：我们否定神中之“神”
(366) 实践的 虚无主义者
(367) 我们——对“理想”感到失望
(368) 嘲讽：“要单纯 ！ ”
(369) 相同者之挑选、“提取”、孤立（食谱）
(370) 反对“公正”（食谱）
(371) 民族：亲缘本能

（372）三种理想

异教的；贫血的；反自然的

12 [2]

12.4．我们的生命食谱 。

1.1．完全彻底地被思考的虚无主义 。

2.1．文化 ， 文明 ，“现代”的歧义性。

3.2．理想的来源 。

4.2．对基督教理想的批判 。

5.2．德性如何获胜 。

6.2．群盲之本能 。

10.4．“永恒轮回 ”。

11.4．伟大的政治 。

7.3．“求真理的意志 ”。

8.3．道德作为哲学家的妖女

9.3．“权力意志 ”的心理学 （快乐、意志、概念等。

---

(1) 相应的手稿编号为：W II 4。——译注

(2) 对笔记本W II 1（＝9）、W II 2（＝10）和W II 3（＝11）的编了号的残篇的分类；罗马数字指12［2］的计划；参看上文第392页（即《全集》第14卷——译者）。——编注

(3) 原文即有两个（46）序号。——译注

(4) 原文即有两个（71）序号。——译注

(5) 或译“理想主义”。——译注

(6) 比才（Georges Bizet，1838—1875）：法国作曲家。作品有歌剧《卡门》、管弦乐组曲《阿莱城姑娘》以及《C大调交响曲》等。——译注

[13．1888年初至1888年春] (1)

13 [1]

生成与存在。

价值的观点。什么是价值?
　　快乐与痛苦何以不是最终的价值尺度。
人们如何使德性达到统治地位。

基督教的特征
希腊哲学的特征

作为误解的利己主义。

未来的欧洲人。

虚无主义的变形:
　　精神的解放，流浪
卢梭的后裔:

群盲本能

13 [2]

意义 之匮乏；邻人的价值，意义不大；等级秩序。
伟大的正午（——两条道路）。论极少数人的特权 。

心理学（情绪学说）作为权力意志之形态学。（并非 以"幸福"为主题）

形而上学价值降低了。

权力意志的生理学。

论虚无主义的历史（——幸福论乃是关于整体之无意义状态 的感觉的一种形式）。

道德论者和道德体系意味着什么?

关于支配性构成物的学说。利己主义。利他主义。"群盲"。

历史中的权力意志。

（对自然力的支配，经济生活）。

宇宙学视角。

艺术一价值的依赖性。什么是古典的 ？ 什么是"美的 "？ 什么是"浪漫的 "？ 等等。

永恒轮回。

13 [3] (2)

I．论欧洲虚无主义的历史。（对悲观主义的误解。

其中缺失 什么？根本点：意义缺失）

其他一切价值的衰落。理想化的力量投身于其反面了。

I．求真理的意志。出发点 ："真理"价值的衰落。

——以往的主宰类型。主宰类型的衰落。

IV．论永恒轮回学说。作为锤子。

——论等级秩序的历史

1．生理学：器官功能

2．情绪心理学

II．道德论者和道德体系意味着什么。

IV．我们未来者。论极少数人的特权与大多数人的特权

II．最高价值概念的起源（"形而上学"）

“群盲”；“善人”等等。支配性构成物 。

II．审美 价值，本源，批判。

IV．价值等级。

13 [4] (3)

A：论虚无主义的临近 。

1．“真理”。论真理的价值。对真理的信仰。——这种最高价值的衰落。反这种最高价值的一切东西的累积。

2．各种信仰的衰落。

3．一切主宰类型的衰落

B：论虚无主义的必然性 。

4．以往最高价值的起源。

5．道德论者和道德体系意味着什么？

6．论审美价值的批判。

C：论虚无主义的自身克服 。

7．权力意志：心理学的考察。

8．权力意志：生理学的考察。

9．权力意志：历史学和社会学的考察。

D：克服者与被克服者 。

10．论极少数人的特权。

11．锤子：永恒轮回学说。

12．论价值等级。

每章150页。

每节50页

13 [5] (4)

你远离尘嚣：

无爱亦无恨。
犹如在一座古堡旁，
沉思吧，你！

---

(1) 相应的手稿编号为：Z II 3b。——译注

(2) 参看13［4］，在那里，此处给出的课题被排列为四个部分（每个部分各三章）。——编注

(3) 参看13［3］。该计划关乎《权力意志。重估一切价值的尝试》。分成四卷的做法（在此以A—B—C—D标示）可见于几乎所有《权力意志》计划中。——编注

(4) 参看9［172］，以及第11卷，32［22］（1888年初）。——编注

[14．1888年春] (1)

1888年3月25日于尼斯

14 [1]

艺术 。前言

在我这里，谈论艺术是不能与牢骚满腹的神情相协调的：我之愿谈论艺术，犹如在放任而孤独的散步中与我自身交谈，这时候，我间或会捕捉到我生活中一种亵渎神灵的幸福和理想。(2) 在柔和与荒谬的事物之间度过自己的生命；与现实格格不入；半是艺术家，半是怪人和形而上学家；对于现实不作肯定和否定，除非人们偶尔以优秀舞者的样子用脚尖跳舞时才承认现实；总是被某种幸福阳光照得痒痒的；由于悲伤而使自己得到安静，受到激励——因为悲伤保养 幸运者——；甚至还为至圣者加上一个滑稽的小尾巴——不言而喻，这就是一个沉重、忧郁的人物的理想，一个重大 人物 的理想……

14 [2]

顺势疗法

这种无限小剂量 的效果特别适合于精神病患者：自我 （ego）。

“人们很聪明，因此就更不幸了”

叔本华 (3)

14 [3]

难以觉察的 阶段：兴奋阶段，很快就是耗竭阶段

所有种类的感官兴奋（诸如面部、听觉和嗅觉的兴奋）都可能导致催眠状态，只不过这些兴奋必须足够强烈和持久：第一个效果始终

都是灵活性的一种普遍提高的效果。但最后却是大脑活力（de l'influx cerebral）的耗竭 。兴奋使一种自行耗竭 的力量发挥作用……

14 [4]

心理学

当人们以为自己十分强壮，足以获得客体时，欲望 就是适意的

作为对于使我们的权力感得到增强的东西的表象：愉快的第一开端

否则就是难受的 ； 并且立即会引起自己 反感。欲望就变成一种危急状态 ， 就像在叔本华那里 。

14 [5] [(4)]

宗教。颓废

基督教的危险性

尽管基督教重视关于无私和爱的学说，但它真正的历史作用仍在于对利己主义的提高 ， 即把个体利己主义提高到它的极致——这个极致就是对一种个体不朽的信仰。个人变得如此重要，以至于人们再也不能把它牺牲 掉了：在上帝面前"灵魂"平等。而这就意味着要以最危险的方式来置疑种类的生活：受优待的生活是一种与种类利益相对立的实践。基督教的利他主义乃是一种致命的 设想：把所有人都视为相同……

这样一来，自然的发〈展〉进程……以及一切自然价值就都被推翻了。如果病人应当具有健康人同样的价值（或者按帕斯卡尔的看法，[(5)] 甚至有更多的价值）

这种普遍的人类之爱 [(6)]，实际上是对一切受难者、失败者和病人的偏爱优待

事实上削弱了那种把人类牺牲掉 的力量：它想把责任缩减到自我牺牲的地步——不过，从培育的立场出发，恰恰这种荒谬的个人的 利

他主义是毫无价值 的。倘若我们指望许多人为了保存种类而牺牲自己，那我们就受骗上当了 ……

所有大规模的运动、战争等，都使人类自我牺牲：强者们 正是以此方式不断地降低 自己的数量……

与之相反，弱者们 具有一种可怕的本能，能够保护 自己、保存自己、相互 支持……

这样一种"相互保存"居然可以 成为德性，至少是成为人类之爱！……典型一例 ：他们要求得到国家的保护 ，他们以为这是"国家的至高义务！"

在对"利他主义"的普遍赞扬中，隐藏着这样一种本能：如果所有人都相互关心，个人就得到了最佳保护……此乃弱者的利己主义 ，它对利他主义作了独一无二的赞扬……

基督教的危险的反自然性：

——它取消了淘汰 ——

1）它发明了一种幻想的 人格价值，那么无稽而煞有介事，主张人人都有同样的价值
2）它把弱者中间的保护 一自我保存本能 视为最高的价值尺度，它所敌视的无非是自然对待弱者和失败者的方式：损害、利用、毁灭……
3）它否认人的最高类型是发育良好者和幸运者……它是对一切自然评价的诽谤、毒害、粉碎

14 [6]

作为道德的权力意志

必须把握一切腐败形式的共属一体性；同时不要忘了基督教的腐败

帕斯卡尔作为典型

同样不能忘记社会主义—共产主义的腐败（那是基督教腐败的一个结果）

社会主义者的最高 社会构想乃是社会等级制中最低级的

“彼岸 ”的腐败：仿佛在现实的世界即生成的世界之外还有一个存在者世界似的

这里不允许有什么协议 ： 在这里，人们必须彻底消灭、毁灭它们、对它们宣战——人们还必须在任何地方都把基督教虚无主义的价值尺度拉出来 ， 并且与这种披着各种伪装的价值尺度作斗争……例如来自今日社会学、 来自今日音乐、今日悲观主义的伪装（——基督教价值理想的一切形式——）

要么一方是真实的， 要么 另一方是真实的 ： 所谓真实的，在这里也就是说，对人的类型具有提升作用的……

教士、牧师，乃是下流的此在形式

以往全部教育都是无助的、站不住脚的、无重心的、带有矛盾价值的——

14 [7]

论现代性 。

对后果的胆 怯——现代恶习。

浪漫派 ： 敌视

文艺复兴 （夏多布里昂、瓦格纳）

古代的价值理想

主导性的智慧

古典趣味、简朴的、严格的、伟大的风格

“幸运者”

“好斗者”

14 [8]

价值 ……

人能够获取的最高权力量

人：而不是 人类……

人类与其说是一个目标，而不如说是一种工具。关键在于类型：人类只不过是试验材料，失败者的巨大过剩，一大片废墟……

14 [9]

虚无主义

没有什么东西比一种一贯的行为虚无主义 更有用场和更需要推动了

：正如我所理解的基督教、悲观主义的一切现象，它们是这样来表达的："我们已经有条件不存在了；对我们来说，不存在是合理性的"

在此情形中，这样一种"理性"的语言或许也就是淘汰性的自然（*selektive Natur*）的语言

关于与之相反的一切概念，我们要谴责的就是一种宗教的暧昧而胆怯的不彻底性，诸如基督教 的不彻底性：更清晰地讲，是教会 的不彻底性。教会并不是鼓励所有失败者和病人走向死亡和自我毁灭，而是保护他们，使他们自我繁殖——

问题是：要采取什么样的手段才能获得伟大的、传染性的虚无主义的一种严格形式呢？这样一种虚无主义形式以科学的认真劲头教导和实行自愿的死亡……（而不是 那种以虚假来世为着眼点的软弱的苟延残喘——）

人们不能充分地谴责基督教，因为通过关于不朽的个人人格的观念，同样地通过复活希望，简言之，总是通过一种对虚无主义行动 即自杀的阻碍，基督教就使这样一种具有净化作用 的伟大虚无主义运动的价值 贬了值。……它取代了慢性自杀；渐渐地出现了一种卑微可怜、但又持久的生活；一种十分寻常的平庸市民生活也逐渐出现了；如此等等。

14 [10]

作为颓废的宗教

基督教批判

需要经历巨大的淘汰和净化危机： 无论如何是由虚无主义的 宗教和哲学引入的。

人们要明白：基督教是某种极其错误和失败的东西： 它已经从一种选种的手段变成了选种的敌人、障碍和毒草

14 [11]

肯定性的 情绪

骄傲

快乐

健康

性爱

敌视和战争

敬畏

美好的神情、风度、对待

强大的意志

高度智慧的培养

权力意志

对大地和生命的感激之情

： 一切丰富的、意愿奉献、赠予生命、使生命快乐、使生命永恒、把生命神化的情绪——那是具有美化作用的 德性的整体力量……一切具有赞成、肯定和建构作用的东西——

14 [12]

教士与其他墨水刷、墨鱼——

14 [13]

虚无主义宗教的生理学

一个典型的疾病过程

请注意！虚无主义的 宗教统统是：在一个宗教道〈德〉术语表下的系统 〈化了的 〉疾病史 。

——在异教崇拜中是巨大的岁月循环 ， 对这种循环的解释是异教崇拜的轴心

——在基督教崇拜中则是一种瘫痪现象 的循环，瘫痪现象构成基督教崇拜的轴心……

“信仰”，一种精神病形式

懊悔

拯救

祈祷

} 一概是精神衰弱的

罪恶，一种偏执的理念

对自然的仇恨、对理性的仇恨

基督教教义作为疾病

基督教作为生理颓废的征兆

14 [14] (7)

反运动：艺术

悲剧的诞生

III

艺术的这两种自然力量：尼采把它们当作狄奥尼索斯精神与阿波罗精神相互对立起来。他断言———“狄奥尼索斯的”（dionysisch）这个词表达的是：一种追求统一的欲望，一种对个人、日常、社会、现实的超越，作为遗忘的深渊，充满激情和痛苦的高涨而进入更晦暗、更丰富、更飘忽的状态之中；一种对生命总体特征的欣喜若狂的肯定，对千变万化中的相同者、相同权力、相同福乐的肯定；伟大的泛

神论的同乐和同情，这种同乐和同情甚至赞成和崇敬生命中最可怕和最可疑的特性，其出发点是一种追求生育、丰产和永恒的永恒意志：作为创造与毁灭之必然性的统一感……而"阿波罗的"（apollinisch）一词表达的是：追求完美的自为存在的欲望，追求典型"个体"的欲望，追求简化、显突、强化、清晰化、明朗化和典型化之一切的欲望，即：受法则限制的自由。

艺术的发展必然是与上述两者的对抗相联系的，正如人类的发展与两性对抗联系在一起。权力的丰盈与节制，处于一种清冷、高贵、脆弱的美当中的自我肯定的最高形式：希腊意志的阿波罗主义

悲剧与喜剧的起源乃是对处于总体狂喜（Gesammt-Verzückung）状态中的神性类型的当下观看（*Gegenwärtig-sehen*），是对地方传奇、访问、奇迹、捐赠行为、"戏剧性事件"的共同体验（——

希腊心灵中狄奥尼索斯精神与阿波罗精神的这样一种对立，乃是尼〈采〉在探讨希腊本质时所着迷的大谜团之一。从根本上讲，尼采所做的努力无非是要猜解：为什么希腊的阿波罗主义恰恰一定是在狄奥尼索斯的土壤里成长起来的，为什么狄奥尼索斯式的希腊人必须成为阿波罗式的，也就是说，为什么希腊人必须打破他们追求巨大、繁复、不确定和恐怖的意志，而代之以一种追求尺度、简单、规则和概念序列的意志。无度、杂乱和亚洲因素构成希腊人的根基：希腊人的勇敢就在于与自己的亚洲气作斗争。对于希腊人来说，美不是上天送他们的，逻辑学亦然，风俗道德的自然性亦然——那是他们所征服的，是通过追求和抗争而得的——那是他们的胜利……

14 [15]

本书是反悲观主义的：它传授一种力量以反对一切否定和无为，传授一种医治巨大的困顿无力的办法

14 [16]

上帝类型依据的是创造性的精神类型，即"伟人"类型

14 [17]

《悲剧的诞生 》。

2

该节的开头 见二页之后：II。

在这里，艺术被视为反对所有否定生命的意志的唯一优越的对抗力量，被视为反基督教的、反佛教的，尤其是反虚无主义的……

艺术是对认识者的拯救 ——那个看到，并且愿意看到生命的可怕和可疑特征的人，那个悲剧性的认识者。

艺术是对行动者的拯救 ——那个不仅看到，而且正在经历、愿意经历生命的可怕和可疑特征的人，那个悲剧性的人，那个英雄……

艺术是对受苦者 的拯救——作为通往被意愿、被美化、被神圣化的痛苦状态的道路，在此状态中，痛苦成了巨大的狂喜陶醉的一种形式……

14 [18]

III

艺术本身作为人身上的一种自然力量，出现在下面两种状态当中：一是作为幻觉，二是作为狄奥尼索斯式的纵欲狂欢。在生理学上讲，这两者形成于梦与陶醉：前者被理解为那种达到幻觉的力量的施展，一种形象观看、形象塑造方面的快乐。

求假象、求幻想、求欺骗、求生成和变化的意志比求真理、求现实、求存在的意志更深刻、"更形而上学"：快乐比痛苦更原始；痛苦本身只不过是求快乐（——求创造、塑造、毁灭、摧毁）的意志的结果，而且就其最高形式来说，就是快乐的一个种类 ……

14 [19]

本书[(8)]是反现代的：它相信现代艺术，此外一无所信；根本上也不是相信现代艺术，而倒是相信现代音乐；根本上也不是相信现代音乐，而只是相信瓦格纳而已……而且根本上，它也许连瓦格纳也不相信，除非没有更好的了（faute de mieux）。

第116页：[(9)]“不然我们还知道指出什么呢，若是带着一种痛苦的神情———

叔本华、丢勒。

相信将出现 一种音乐……相信有一种狄奥尼索斯 音乐……

14 [20]

7

本书[(10)]是属于德意志的、是忠于国家的——它本身仍然相信德意志精神！……它的精微之处在于它是德意志的和反基督教的，该书第142页[(11)]上有言：“对我们来说，最令人痛苦的就是德意志精神所遭受的长久侮辱，它远离家园和故乡，效力于狡诈的侏儒。”这些狡诈的侏儒就是教士们 。——书中另一处提出一个问题：德意志精神是否还足够强壮，有能力回归自身进行自我反思；它是不是能够认真地进行对外来因素的挑剔工作；或者，它是不是将继续像一棵久病不愈的、已经枯萎的植物一样在疾苦中受尽折磨。在本书中，那种移植过程，即把极度反德意志的神话、基督教的神话移植到德意志心灵之中的过程，被视为真正德意志的厄运 。

14 [21]

4

如此看来，本书[(12)]甚至是反悲观主义的：因为它所传授的东西比悲观主义更强大，比“真理”更具神性，那就是：艺术。

似乎没有人会比本书作者更赞成一种对生命的彻底否定，尤其是一种作为生命之否定的真正无所作为。只有他才知道，——他对此有过体验，也许只对此有过体验——艺术比“真理”更有价值 。

本书前言犹如一场与理查德·瓦格纳的对话。其中已经表现了作者的信仰自白、艺术家的福音书："艺术 乃是生命的真正使命，艺术乃是形而上学活动 "……[13]

14 [22]

5

在此前提下，科学必定会成为什么呢？科学的情形如何？在一种重要意义上几乎成为真理的敌人：因为科学是乐观主义的，因为科学相信逻辑。在生理学上来推算，一个强大种族的没落时代就是科学人这个类型在其中成熟的时代。对苏格拉底的批判构成本书的重头：苏格拉底乃是悲剧的敌人，是那种魔力般的一预防性的艺术本能的消解者；苏格拉底主义乃是对生命和艺术的最大误解：道德、辩证法、理论人的知足常乐，乃是疲乏无力的一种形式；著名的希腊式的喜悦只不过是一道晚霞 ……只要强大的种族依然富有力量，它们就有勇气如其所如是地正视事物：悲剧的 ……对它们来说，艺术不只是娱乐和消遣；艺术是一种治疗 ……

本书[14]"不顾民主主义趣味的所有现代理念和偏见"，主张：希腊人——前言第X页。[15]

14 [23]

II

这个构想的要义在于艺术与生命的关系的理解。无论在心理学上还是在生理学上，艺术都被理解为伟大的兴奋剂 （Stimulans），都被理解为永远力求 生命、力求 永恒生命的东西……

14 [24]

3

人们可以看到，本书[16]把悲观主义、更直白地讲就是虚无主义，视为"真理"，但并没有把真理视为一种最高价值，更没有把奠理

视为最高权力。

在这里，作者认为，求假象、求幻想、求欺骗、求生成和变化的意志要比求真理、求现实性、求存在的意志更深刻、更原始、“更形而上学”——后者本身只不过是求幻想的意志的一个形式。同样地，快乐被视为比痛苦更原始的，(17) 因为痛苦是有条件的，只不过是求快乐的意志（即求生成、增长、赋形的意志，因而也就是求征服、求抵抗、求战争、求毁灭的意志）的一个结果。作者构想了肯定此在（Dasein）的最高状态，这种状态甚至把痛苦、形形色色的痛苦，也永远当作提高手段包括在内了，那就是：悲剧的 —狄奥尼索斯的 状态。

14 [25]

关于 《悲剧的诞生 》。

VIII。

本书别具一格之处在于对希腊人的全新理解；我们已经指出本书的另外两个贡献——对艺术的全新理解，把艺术理解为生命的伟大兴奋剂；以及对悲观主义 的理解，一种强者的悲观主义，一种古典的悲观主义：在这里，“古典的”一词并没有被用于历史学的划界，而是被用于心理学的划界。古典悲观主义的对立面乃是浪漫 悲观主义；在浪漫的悲观主义中，虚弱、疲乏、种族颓废通过概念和评价表述出来：诸如叔本华的悲观主义，德·维尼、陀思妥耶夫斯基、列奥巴尔迪、帕斯卡尔的悲观主义亦然，以及一切大规模的虚无主义宗教的悲观主义（婆罗门教、佛教与基督教的悲观主义——它们可以被称为虚无主义的宗教，因为它们全都颂扬生命的对立概念、虚无，把后者美化为目标、最高的善、“神”）

尼采的出众之处在于：其心理幻觉 的自发性，眼界极为开阔，体验、猜解、推理方面的能力令人眩目，意志坚定，不畏艰难险阻和凶险后果。

14 [26]

《悲剧的诞生 》

但让我们言归正传吧，来谈谈本书要彰显的和要排除的东西，谈谈本书的独创性：本书含有三个全新的观点。第一个观点我们上面已经提到过了：艺术 乃是生命的伟大兴奋剂，是刺激生命的兴奋剂。第二个观点在于：本书提出了一个新的悲观主义类型，即古典的 悲观主义。第三个观点在于：本书重新提出了一个心理学问题，即希腊 问题。

14 [27]

作为颓废的哲学

关于心理学家 的心理学

心理学家们，从十九世纪〈开始〉才有可能的心理学家：现在不再是那样一些游手好闲者，后者只看得到眼前三四步远，差不多满足于挖掘自己的内心世界。我们这些未来的心理学家——我们少有追求自我观察的善良意志；因为我们几乎把它看作蜕化的一个标志，如果有一种工具力求"认识自身"的话：(18) 我们是认识的工具，想拥有一个工具的单纯性和精密性；——因此我们不可分析自身，"认识"自身。伟大心理学家的自我保存本能的首要标志是：他决不寻求自身，决不关注自身、对自身毫无兴趣和好奇感……我们主导性意志的伟大的利己主义要求我们：乖乖地对自身视而不见，——我们必须表现得"无个性"、"漠然"、"客观"……呵，我们恰恰是这种人的对立面！原因只在于，我们是古怪的心理学家。

14 [28]

心理学家 。

1）我们不是帕斯卡尔式的，对于"灵魂得救"、自己的幸福、自己的德性，我们并不特别有兴趣……——

2）我们既没有足够的时间、也没有足够的好奇心如此这般围着自己打转。往深处看，情形甚至更不一样：我们怀疑一切盯着自己肚脐的人，因为在我们看来，内省乃是心理学天才的一种蜕化形式，是对心理学家本能的一种怀疑：正如画家之眼若在背后隐藏着那种为了观看而观看的意志，就一定已经蜕化了

14 [29] (19)

道德价值的起源。

利己主义与利己主义者具有同样的生理学价值。

每个个人依然都是一条完整的发展线（并不像道德对个人的〈理解〉那样仅仅是某个与生俱来的东西）：如果他体现了人的路线的上升，那么他的价值实际上就是不寻常的；而且他对于如何保存和促进自身增长，可能有着极端的担忧。（这就是对在他身上得到预兆的未来的担忧，这种未来赋予成功的个体以一种十分超常的利己主义特权。）如果他表现为一条下降线，表现为没落、慢性病，那他就没有什么价值了；第一个公平合理性是：他尽可能不去夺取成功者的位置、力量和阳光。在此情形下，社会要以遏制利己主义 为己任（——利己主义有时表现为荒谬的、病态的、叛乱性的——）：事关个体或者全部颓废萎靡的民众阶层。一种鼓吹"爱"、鼓吹遏制 自我肯定的学说和宗教，一种鼓吹忍辱负重、助人为乐、言行上的互惠的学说和宗教，在这些民众阶层内部可能具有最高的价值，即使以统治者的目光来看也是如此，因为它遏制对抗感、复仇感、嫉妒感，那些失败者的过于自然的情感，——它以谦卑和驯服为理想，把失败者身上的奴性、受统治、贫困、疾病和低贱品质神化了。这就说明了为什么每个时代占统治地位的阶级或种族和个人都要维护舍己为人的崇拜、低等人的福音、"十字架上的上帝"。

一种利他主义的评价方式的优势地位乃是失败者本能的结果。最底层的价值判断在这里说的是："我没有多少价值"。这只是一种生理

学上的价值判断，更清晰地讲，就是昏聩无能感，缺乏伟大的肯定性的权力感（在肌肉、神经和运动中枢中）。这种价值判断每每按照这些阶层的文化而转化为一种道德的或者宗教的判断（——道德和宗教判断的统治地位始终是低等文化的标志）：它试图根据那个使"价值"概念得以为人所熟知的领域来论证自己。基督教罪人相信可以用来理解自己的那种解释，乃是一种尝试，一种要为权力和自信的缺失寻找合法性 的尝试：他宁愿自认有罪，而不愿徒然自感恶劣不妙。竟然需要此类解释，这本身就是沦落的征兆。在其他情况下，失败者并没有在"罪过"中（诸如基督徒）寻找个中理由，而是在社会中寻找理由。社会主义者、无政府主义者和虚无主义者，由于他们认为自己的此在应该由某人承担罪责，所以始终还是基督徒的近亲；基督徒也认为，如果他找到了对此承担责任 的某人，那他就能更好地忍受失意和失败了。复仇 和怨恨 的本能在两种情形下都表现为承受失败的工具，表现为自我保存的本能：恰如对利他主义的 理论和实践的偏爱。对利己主义的仇恨，无论对自己的利己主义的仇恨（像基督徒那样）还是对他人的利己主义的仇恨（像社会主义者那样），都如此这般地表现为复仇占统治地位时的价值判断；另一方面又表现为一种自我保存的聪明劲，即受苦受难者通过提高自己的互惠感和团结感来保存自己的聪明劲……最后，如前所述，即便是在对利己主义（自己的或者他人的）的审判、谴责和惩罚中发泄怨恨，也还是失败者的一种自我保存的本能。总之，利他主义崇拜乃是利己主义的一种特殊形式，后者在一定的生理学前提下是经常会出现的。

14 [30] (20)

如果社会主义者以一种美好的愤怒要求"正义"、"权利"、"平等权"，那他只是受到他那不足的文化的压力，这种文化弄不懂他为何受苦受难；另一方面他却以此为乐。倘若他的境况改善了，他就会免去如此叫喊了，因为这时他在别的地方找到了乐子。基督徒亦然：他谴

责、诽谤和诅咒“这个世界”——他自己也没有除外。但这并不是我们要严肃对待其叫喊的理由。在这两种情形下，我们总还置身于病人中间，对他们来说，叫喊带来乐趣，诽谤使他们如释重负。

14 [31]

价值……

“无耻行为”这个概念使我们感到棘手：根本就不可能有自在地无耻的东西。一切发生之物当中，没有任何东西可能是自在地无耻的：因为人们不会想要摆脱一切发生之物。因为每个事物都是与大全相连在一起的，以至于排除某个东西也就意味着排除大全。一种无耻行为：根本上意味着一个堕落的世界……

即使这样也还有一点：在一个堕落的世界里，甚至摒弃或许也是可耻的[(21)]……而且，一种摒弃一切的思想方式的结果或许就是一种肯定一切的实践……如果生成是一个巨大的圆环，那么，每个事物就都是同样价值的、永恒的、必然的……

在肯定与否定、偏爱与拒斥、爱与恨的一切相互关系中，仅仅传达出特定生命类型的一个视角、一种兴趣：一切存在着的事物都自在地肯定。

14 [32]

价值……

一种虚无主义的价值评估说：“我不存在是值得的。”进一步又说：“你不存在是值得的。”

14 [33]

说到悲剧的激情，尼采并没有接受亚里士多德的古老误解——

那是把肉欲和残酷变形为希腊精神：在恣意狂欢的节日中出现的成分———

狄奥尼索斯精神乃是多重的、部分地可怕的激动情绪的一种充溢和统一

14 [34] [(22)]

戏剧

戏剧并不像那些半通不通的学者所以为的那样是情节。依照"戏剧"（Drama）一词的多立亚语[(23)]的起源，我们也必须对戏剧作多立亚僧侣式的理解：它是事情、"事件"、神圣故事、奠基传说、对僧侣使命的"沉思"和回忆 。

14 [35] [(24)]

艺术作为反运动 。

希腊艺术中纵欲狂欢的因素一直以来都被低估了；但对希腊心灵本身来说，狂欢却意味着最深刻的运动和危机之一种———

人们也许还记得洛贝克[(25)]那种轻佻而冷漠的方式，他以此方式对整个仪式、神话和秘密的领域保持距离，第564页和第565页。

我们想说的是，温克尔曼和歌德所构成的"古典"概念不仅没有说明那种狄奥尼索斯因素，而且还把它排除在外了。还有———

有过一个时期，那时候人们在语文学家中间对洛贝克殊为感激———

14 [36]

阿波罗的 ， 狄奥尼索斯的

III

艺术本身作为人身上的一种自然力量出现在两种状态中，不管人是否愿意，它都支配着人。一方面是幻觉强制力，另一方面是狂欢强制力。这两种状态也表现在日常生活中，只是更为虚弱些，诸如在梦与醉中，犹如在———

然而，同一种对立依然存在于梦与醉之间：两者都能把我们身上的艺术力量释放出来，但各不相同。梦释放出观看、联结、创作的力量；醉释放出神情、激情、歌唱、舞蹈的力量。

14 [37]

关于现代性 。

是什么为我们带来荣光。

如果说有某个东西为我们带来荣光的话，那就是：我们已经把重点 转移到别处去了，我们开始重视为所有时代所蔑视和所摒弃的低等事物——相反，我们认为"美好的情感"是廉价的……

还有比对肉体的蔑视更危险的迷误吗？就仿佛有了这种蔑视，整个精神不会注定变得病态，变成"理想主义"的屁气似的！

基督徒和理想主义者所臆想的一切都是毫无根据的：我们更加激进。我们已经发现，"最渺小的世界"乃是普遍决定性的东西：我们以一种危险的方式进入这个———

街上石子路、室内好空气、未毒化的住所、有营养价值的饮食，我们认真对待此在（Dasein）的所有必需品 ， 蔑视 一切"美好的灵魂"，视其为一种"轻率和轻佻"。

以往被蔑视的东西受到了高度重视。

我还要添上一种非道德性：道德性只不过是非道德性的一种形式，后者着眼于某个特定种类所具有的优越性，———

14 [38] (26)

"耶稣 "类型 ……

耶稣是天才的对立面 ： 他是一个白痴 。人们来感受一下耶稣的无能，他无能于理解一种实在性：他围绕着五六个概念打转，那是他从前听来的、并且逐渐理解了、实即错误地理解了的几个概念——这其中含着他的经验、他的世界、他的真理，——其余的东西对他来说都是陌生的。他讲的是人人都需要的话语——但他并不像大家一样理

解它们，他只理解自己那五六个模糊的概念。真正的男人本能——不仅是性本能，而且是斗争、自豪、英雄主义的本能——从未在他身上觉醒过，他是发育不全的，依然停留在青春少年的性成熟期上：这一切都属于某种癫痫神经官能症类型。

在其最深层的本能上，耶稣是毫无英雄气概的：他从不斗争：谁若从耶稣身上看到某种英雄之类的东西（诸如勒南），那就把耶稣这个类型庸俗化了，使之无法辨认了。

另一方面，人们也可以来感受一下耶稣在理解精神领域方面的无能："精神"一词在他嘴里成了误解！连科学、趣味、精神风纪、逻辑的极其微弱的气息都不曾向这位神圣的白痴吹拂：同样地，生活也不曾感动过他。——自然呢？自然规律呢？——没有人向他透露过有一种自然。他只识得道德的效应：那是最低级和最荒谬的文化的标志。人们必须抓住一点：耶稣乃是一个十分聪明的民族当中的白痴 ……只不过，他的门徒们并不是白痴——保罗就根本不是一个白痴！——基督教的历史取决于这一点。

14 [39]

基督教批判。
道德作为哲学家的女妖
围绕"自我"的斗争。

14 [40]

颓废对于科学理想的无意识作用

颓废本身对科学理想有一种深刻的和完全无意识的作用：我们的整个社会学就是这个命题的证据。还得对之加以指责的是：它根据经验仅仅知道社会的衰落产物 （Verfalls-Gebilde），并且无可避免地把自己的衰落本能当作社会学判断的标准。

当今欧洲的没落 生活在衰落本能中表达出自己的社会理想：后者完全与过时的古老 种族的理想相类似，简直容易让人混为一谈……

进而，群盲本能 ——一种现在已经变得独立自主的权力——乃是某种与一个贵族社会 的本能根本不同的东西：而且，总和必定意味着什么，这取决于单元 的价值……

除了群盲（即乌合之众 ）的本能之外，我们的整个社会学甚至根本不知道其他任何本能……在每个废物都有“平等权利”的地方，在做废物就是有德性的地方……

今天人们用某种估价方式来评判形形色色的社会形式。这种估价方式与那种赋予和平 以比战争更高价值的估价方式是完全一致的：不过，这种判断乃是反生物学的，本身就是生命颓废的一个畸形产物……赫伯特·斯宾塞先生作为生物学家是一个颓废者，——多半也作为道德论者（——他在利他主义的胜利 中看到了某种值得想望的东西！！！）。生命乃是战争的结果，社会本身就是一个战争工具。

14 [41] (27)

勒南与女人的共同之处在于：只有当他恋爱时他才有致命的危险；当他拥抱一个旧的理想偶像时，他总是不无小小的害人企图，总是好奇，想知道他所拥抱的东西是不是岌岌可危了……

14 [42] (28)

——德国的 =

（4）音乐中的宗教 。

在瓦格纳的音乐中，依然包含着多少对一切宗教需要的得不到承认的甚至得不到理解的满足啊！其中还讲了多少祈祷、德性、涂圣油、“贞洁”和“拯救”啊！……这种音乐据说可以撇开言语和概念——哦，它从中捞到了多少好处，这个奸诈的圣徒，它引导、诱使 人们回到过去所信仰的一切！……我们理智〈的〉良知用不着自惭形秽，——它置身事外——当某一种古老的本能用颤抖的双唇啜饮禁 酒时……这是聪明的、健康的，而且只要它表露出对于宗教需要之满足的羞耻之

感，那就甚至是一个好征兆……阴险的基督教教义：此乃“最后的瓦格纳”的音乐类型。

14 [43] [(29)]

酒精和音乐能使我们返回到我们的祖先已经克服的那些文化和野蛮阶段上：就此而言，没有什么东西比陶醉更富有教益、“更科学”了……连一些食物也含有关于我们的来源的启示。举例说来，在德国丸子与德国人的“天真烂漫”的相互关系当中，蕴隐着多少奥秘啊！……如果人们吃了德国丸子，就会立即流露出德国人的“天真烂漫”：人们就开始预感 了！……人们离“明智者的理智”是多么遥远啊！——

14 [44]

针对这种音乐的堕落，我会动用一切手段来加以反抗，犹如一个美丽的魔鬼———

14 [45]

德意志精神把基督教搞成什么了呀！——我在此谈的是新教，在新教教义中又有多少啤酒泡沫啊！难道还能设想一种精神上更愚钝、更懒惰、更舒适的基督教信仰形式么！——除了德国平庸新教的信仰形式？……我名之为一种谦逊的基督教！称之为一种基督教的顺势疗法！——有人提醒我，今日还有一种不谦逊的 新教，即宫廷教士[(30)]和反犹主义投机分子的新教。然而，再无人断言，有一个“神灵”“漂浮”[(31)]在这个水面上……这只是一种不正派的基督教教义形式，根本不是一种更明智的形式……

14 [46] [(32)]

在狄奥尼索斯的陶醉中，包含着性欲和肉欲；在阿波罗的陶醉中也有性欲和肉欲。这两种状态之间一定还有速度上的差异……某些陶醉感的极度宁静 （严格说来：时间感和空间感的减慢）往往反映在最

宁静的神情和心灵行为的幻觉中。古典主义本质上表现了这样一种宁静、简化、缩略和集中——最高的权力感 集中于古典类型中。反应迟钝：一种伟大的意识：毫无斗争感：

自然陶醉：

14 [47]

艺术 的反运动。

艺术中的悲观主义 ？ ——

艺术家为他们自身的缘故渐渐爱上了那些用以认识陶醉状态的手段：色彩的极端细腻和绚丽、线条的清晰、色调 的细微差别，即在通常缺乏一切区别性的地方出现的区别

——：所有有区别的事物、所有细微差别，只要它们令人想起陶醉所造成的极端的力量提高，就都能回过来唤起这种陶醉感。

——：艺术作品的作用就在于对艺术创作状态的激发 、对陶醉的激发……

——：艺术的要义在于它能完成 此在、带来完美性与丰富性

艺术本质上是对此在的肯定 、祝福 、神化 ……

——：一种悲观主义艺术 意味着什么呢？……难道这不是一种矛盾吗？——是的。

当叔本华使某些艺术作品效力于悲观主义时，他搞错了 。悲剧并不 主张“听天由命”……

——把可怕和可疑的事物描绘出来，这本身就是艺术家身上一种权力和壮丽的本能：艺术家不怕这类事物……

根本就没有什么悲观主义艺术……艺术作出肯定。约伯 (33) 作出肯定。

但左拉呢？但龚古尔呢？

——他们所彰显的事物都是丑陋的。但他们之所以彰显丑陋事物，是出于对丑陋的乐趣 ……

——无济于事啊！如果你们别有主张，你们就是自欺欺人

陀思妥耶夫斯基是多么具有解救作用啊！

14 [48] (34)

一家现代疯人院的招牌 。

逻辑必然性就是道德必然性。

赫伯特·斯宾塞。

一条定律的真理性的最后试金石乃是：对此定律的否定是否不可思议。

赫伯特·斯宾塞。

14 [49]

现代性。

音乐的丑化 。

抽象之物的统治地位："这意味着"：

对感官根本不该予以肯定的"泥潭"漠不关心……

音乐完全应当意味着某种不是 音乐的东西：从中形成

节奏

旋律

音色

结构

虚假的深义作为思想的静默；狂怒、懊悔、痉挛、狂喜——所有这一切都是轻松的东西，小玩艺儿，人们总还是可以把它们混合在一起，使之臻于完成

14 [50] (35)

5．演员得以走俏的手段

6．戏剧的危险乃在于成为一切艺术堕落之地。

7．瓦格纳本人在歌剧方面做的所有革新都是多余的

8．《卡门》，以及瓦格纳的令人抑郁的效果：从生理学角度抗议 瓦格纳

9．瓦格纳悲剧倾向 的巨大歧义性：我的现实主义 美学……

10．对"悲剧"概念的重建

11．这种心理学—美学现象对于"现代心灵"史的意义。

12．　　：(36)根本上是非 德意志的，——这就是他(37)的优异之处 ……

13．　　：对"浪漫派"的批判。

14 [51] (38)

作为问题的瓦格纳 。

一个解释词。

弗里德里希·尼采著。

14 [52] (39)

———他(40)以自己的聪明及时地与德国人的本质达成和解，他创作了《皇帝进行曲》(41)，对乐队总指挥的位置垂涎三尺

他堕落而肮脏，这个德国英才，这个极其腐化的德国英才，沾满了龌龊污秽

他以自己的《帕西法尔》对现代心灵的所有胆怯进行劝告。

这是一个变得十分模棱两可的人物，尽管如此，慕尼黑瓦格纳协会还是在他的墓前献了一个花圈，上面的题词为：

拯救救世主！(42)……

人们看到，问题大了，误解是惊人的。

如果瓦格纳能做救世主，

那么，谁把我们从这种拯救中救出来？

谁把我们从这位救世主那里救出来？……

14 [53]

有一些乐器可以影响内脏，另一些乐器的成效则在脊髓上……有人曾向我透露，在卡尔斯巴德[43]疗养之后，瓦格纳音乐才能发挥最强烈的效果……

14 [54]

然而瓦格纳不仅在这里是一个典范……全世界人人都理解了瓦格纳……自从有了瓦格纳，人们就开始弄一种新 音乐，在俄国、在巴黎、在南美，都有人在弄这种新音乐，在德国当然也有人在弄……本人就能授课，告诉你们如何弄这种新音乐。你们想不想听我讲一课呢？……

14 [55]

在音乐家中间 。

我们是晚出的音乐家。我们身上继承了巨大的过去传统。我们的记忆总是引经据典。在我们当中，我们可以影射一种近乎博学而深奥的方式：我们弄懂自己了。连我们的听众也喜欢我们这种暗示：它迎合观众，观众们感到自己也博学而深奥了。

14 [56]

一切戏剧观点的第一定律是：应当作为真实发挥作用的东西是不可成为真实的。

演员不能对自己所表演的角色动情；倘若他动情了，那他就会迷失，忘乎所以

正如我希望的那样，人们是知道塔尔玛[44]的著名论述的

14 [57] [45]

信念

关于保罗 的心理学。

事实是耶稣之死。这依然有待解释 ……

在此种解释中有一种真理和一种谬误，这是此类人物根本没有想到过的：有朝一日，他们脑海里会突然生出一种高雅的可能性，“耶稣之死可能 意味着这个那个”

它立即就有了 这样那样的意义！一个假设通过一种高雅的热情得到了证明，而这种热情是由这个假设赋予自己的发起者的……

“力量的证明”[(46)]：也就是说，一个想法通过自己的作用 而得证明，——（“靠自己的果实”[(47)]，就像《圣经》里的天真说法）

凡激动人心者必定是真实的 ——

凡人们为之献出鲜血者，必定是真实的 ——

*　　*

这里普遍地有一种突发的权力感，它在其发起者身上激起一种想法，它本身被当作价值 归于这种思想：——而且，由于人们除了把它称为真实的，根本就不知道以别的方式尊重它了，所以这种思想获得尊重的第一个谓词就是：它是真实的 ……它通常可能怎样发挥作用呢？它是由一种权力想象出来的：假如这种权力不是实在的，那么这种权力就不可能发挥作用……它被理解为赋予灵感的：它所产生的作用具有某种魔力般影响的超常力量——

一种想法，这样一个颓废者所不能抵抗，而是完全沉迷于其中的一种想法，竟“被证明”为真实的！！！

所有这些神圣的癫痫病患者和幻境先知们，丝毫不具有那种自我批评的诚实性，而在今天，一个语文学家正是以这种诚实性去解读文本，或者去审视一个历史事件的真实性……

与我们相比，他们乃是道德的白痴……

14 [58] [(48)]

卡莱尔……

科学 的起源：我们要注意。科学并不是 在教士和哲学家那里形成的，他们是科学的天敌。科学是在形形色色的手艺人和商人的子孙

们那里、在律师以及诸如此类的人们那里形成的：在这些人那里，手艺的卓越技能及其前提条件 也传布到这样一些问题及其解答上面。

14 [59]

信念与谎言。
“改恶从善”。
人们如何使德性取得权力。
同情。
“利他主义”。
断念。
非感性化

14 [60] (49)

一种信仰，它在使人患病之后声称自己能带来“极乐”。一种信仰，它依据的是书本；一种信仰，它本身要求一种启示；一种信仰，它把怀疑本身视为“罪恶”；一种信仰，它通过殉道者之死来证明自己———

神学家的另一个特征是他对于语文学的无能 。在这里，我是在一种十分宽泛的意义上来理解“语文学”这个词的：能够看出事实，而不是通过解释来歪曲事实，不是———

14 [61]

作为艺术的权力意志

“音乐 ”——以及伟大的风格

衡量一位艺术家是否伟大，并不是根据他所激起的“美好情感”：女人们可能相信此类情感。而是要根据艺术家接近于伟大风格的程度，他有能力创造伟大风格的程度。伟大的风格与伟大的激情有下述共同点，即：都鄙弃卖弄；都忘了劝服；都要发号施令；它们都意愿……控制人们那种混乱无序；迫使这种混乱无序成为形式；成就形式

方面的必然性：逻辑的、简单的、明确的，变成数学；变成规律——：在这里，这就是伟大的抱负和野心。以此野心，人们就会令人反感；再也没有什么东西能激起对此类残酷无情之人的热爱——围绕他们的是一片荒野，一种沉默，一种恐惧，犹如面对一次重大的亵渎行为……

所有艺术都有此类追求伟大风格的野心家：为什么在音乐中就没有此类野心家呢？难道还从来没有一位音乐家像那个创造了皮蒂宫[(50)]的建筑师一样有所建树吗……这里蕴含着一道难题。莫非音乐属于那种文化，在其中所有残酷无情之人的王国已经趋于完蛋？最后，伟大的风格这个概念是不是与音乐的灵魂相矛盾，——是不是与我们音乐中的"女人"相冲突？……

在此我触及了一个根本问题：我们的整个音乐究竟何所归依？古典趣味的时代是无与伦比的：当文艺复兴的世界达到黄昏时，当"自由"来自风俗，甚至来自对于风俗的愿望时，这个时代已经繁荣起来了：难道它的特征之一就是要反文艺复兴吗？换种说法，就是成为一种颓废艺术，比如像巴罗克风格那样的一种颓废艺术？难道它就是巴罗克风格的姐妹，因为它无论如何都与后者属同一个时代？难道音乐、现代音乐不就是一种颓废吗？……

这种音乐是艺术中的反文艺复兴：它也是作为社会表现的颓废

我早就有一次[(51)]指出过这样一个问题：我们的音乐是不是艺术中的一种反文艺复兴因素？它是不是巴罗克风格的近亲？它是不是在与一切古典趣味的冲突中成长起来的，以至于在其中任何一种古典性志向都自发地变得不可能了？……

对于这个头等重要的价值问题，答案或许是可以不成问题的，只要以下事实得到正确的评价，即：音乐作为浪漫主义艺术能达到其最

高的成熟和丰盈——再度作为对古典性的反动……

莫扎特——一个温柔而热烈的心灵，但完全是十八世纪的，即便是以其严肃气质……贝多芬，第一个伟大的浪漫主义者，在浪漫主义的法国 概念意义上，就像瓦格纳是最后一位伟大的浪漫主义者……两者都是古典趣味、严谨风格的本能仇敌，——在此为了不用“伟大的”，我们说“严谨的”风格……两者———

14 [62]

现代性

德国浪漫派 音乐，它毫无艺术修养 ，它对 “启蒙 ”和 “理性 ”的仇恨

旋律的荒废是一样的，也就如同那种最具才智的运动的“理念”、辩证法、自由的荒废，——德国音乐中有多少对伏尔泰 的抗争呵！……

多么粗俗，多么笨重，这种性质发展成了新的概念，甚至成了原则——

关于自己的天赋，人们总是有自己的原则 (52)

反对更高级的悲剧，反对讽刺精神，反对滑稽演员

我看到了一些“懂得”瓦格纳的酒鬼和军医……

瓦格纳的虚荣，甚至要求白痴也能懂瓦格纳

14 [63] (53)

瓦格纳所构想的主人公是多么时髦！多么勇敢！他把主人公构想得多么聪明而复杂啊！瓦格纳多么善于用他的主人公来迎合现代心灵的三种基本需求——现代心灵想要的是残酷、病态和无辜……

这些绚丽的庞然大物，带着远古时代的躯体以及未来时代的神经；这些金发的圣徒，他们几乎不能预先存在的感性激发了女人们十分温柔的好奇心，并且允许 她们作出如此之多的热情迎合……博马舍[(54)]把《天使基路伯》送给了这些美女们，瓦格纳则把《帕西法尔》送给了这些美女们：

而且，就瓦格纳当作女人来构想、神化 的那些歇斯底里的女英雄人物来说，诸如森塔、艾尔莎、伊索尔德、布仑希尔德和昆德莉[(55)]等类型：她们在戏剧上是十分有趣的——但谁会想要 她们呢？……

在德国，这种类型本身并未完全招人讨厌，这一事实的原因就在于（尽管还远远不是这一事实的合理性）：一位比瓦格纳要伟大无数倍的诗人，即高贵的海因里希·冯·克莱斯特[(56)]，早已天才地为这个类型说了好话

14 [64]

问题：如果人们沉湎于某个思想，那就是由某种真理造成的非人格化 （Entpersönlichung）吗？

……赫尔岑[(57)]（Herzen）[(58)]坚持这一点：他以为，人们遗忘和放弃自我（moi），这是司空见惯的事情——

问题：是否这里也只不过是纯粹的假象；对一个问题感到有趣的是否就是我们整个多重性的自我 ……

14 [65]

颓〈废〉

会遗传的并不是疾病，而是病态，即：无力抵抗有害侵入之类的危险；破碎的抵抗力——用道德上的 讲法，就是：在敌人面前的顺从和屈服。

我曾问自己：人们是否能够把以往的哲学、道德和宗教的所有这些最高的价值与羸弱者、精神病者 和神经衰弱者的价值作一番比较：前者以一种更委婉的方式表达了与后者相同的祸端和病痛 ……

一切患病状态的价值都在于，它们以一种放大镜显示出某些常规的、但通常难以看清的状态……

健康 与疾病 并非两种根本不同的东西，正如古代的医学家和今天还有一些开业医生所相信的那样。人们不必从中弄出清楚的原理或者实体（Entitäten），后者围绕着活生生的有机体争吵不休，把有机体变成了自己的战场。这是不再有用的陈旧废话了。事实上，在这两种生命方式之间，只存在着程度的差异：正常现象的过度夸张、比例失调、不和谐构成病态。克洛德·贝尔纳[59]。

正如人们满可以把恶视为过度夸张、不和谐、比例失调，善 也完全可以成为防止过度夸张、不和谐和比例失调之危害的特种饮食

遗传性的虚弱，作为居支配地位的情感：最高价值的原因。

请注意！人们想要 虚弱：为什么呢？……多半是因为人们必然地是虚弱的……

削弱 作为使命：削弱欲望、快感和痛苦感、权力意志、力求自豪感的意志、力求占有和意愿更多地占有的意志；削弱作为谦卑；削弱作为信仰；削弱 作为对一切自然事物的厌恶和羞耻，作为对生命的否定，作为疾病和习惯性虚弱……

削弱 作为放弃复仇、放弃抵抗、放弃敌意和愤怒。

治疗上的失策：人们并不想通过一种强身 体系（système *fortifiant*）来战胜虚弱，而倒是想通过一种辩护和道德化：也即想通过一种阐释 ……

对两种完全不同的状态的混淆：例如，强壮的宁静，这本质上就是放弃反应，毫无动静的诸神类型……

以及衰竭的宁静，此乃僵硬，乃至于麻醉状态。

：所有哲学的一禁欲主义的程序都追求第二种状态，但实际上都以为是在追求第一种状态……因为它们授予所达到的状态一个不当的称号，就仿佛已经达到了一个神性的状态。

14 [66]

作为颓废的道德

为什么不与衰弱作斗争 ，而只是为它“辩护”

衰弱者的疗效 本能的减退：以至于他们渴望以加速他们衰亡的东西为药物。例如，大多数素食者为了使他们松弛的纤维组织恢复活力，就必须有强身补品，但他们却把他们对清淡柔和食物的嗜好视为大自然的一个暗示 ： ——而且他们的衰弱还是ύπ έρ μόρού ［由于命运］……

14 [67]

女人的反应比男人慢，中国人的反应比欧洲人慢……

14 [68]

作为颓废的宗教

最危险的误解 。

有一个概念看起来不容混淆、毫无歧义：那就是衰竭。衰竭可能是后天获得的；它也可能是遗传的——无论如何，它改变了事物的面相、事物的价值 ……

丰裕者由于他所描绘和感觉的丰盈，无意中把这种丰盈交付 事物，从而把事物看得更丰富、更强大、更有前途——他肯定能够 馈赠；与之相对立，衰竭者则缩小和丑化他所见的一切，——他使价值变得贫乏 ： 他是有害的……

对此似乎不可能有什么错误的做法：不过，历史却蕴含着一个可怕的事实，即：人们往往把衰竭者与最丰裕者混为一谈 ——并且把最丰裕者与最有害者混淆起来。

生命之贫者即弱者使生命变得更贫乏：生命之富者即强者则使生命变得更富有……

前者是后者的寄生虫；后者则是一个馈赠者……

一种混淆是如何可能的呢？……

如果衰竭者以一副至高活力和精力的神态出现：如果蜕化决定着一种精神或神经发泄的爆发，那么，人们就把衰竭者与富有者混为一谈 了……衰竭者激起了恐惧……

愚人 崇拜始终还是对生命之富者即强者的崇拜

狂热者、着魔者、宗教的癫痫患者、所有古怪者，都被认为是权力的最高类型

：被认为神性的

这种激起恐惧 的强壮首先被视为神性的了：权威由此获得了起点，人们在此阐释、倾听、寻求智慧 ……

由之而来，几乎普遍地，发展出一种力求"神化"的意志 ，也就是力求精神、身体和神经的典型蜕化的意志 ：一种尝试，要找到通往这样一种更高存在的道路

使自己得病、使自己的发疯：激发错乱征兆——这意味着要变得更强壮的、更超人的、更可怕的、更智慧的：

——人们自以为因此就变得如此地富于权力，以至于自己能够有所奉献了：凡在有礼拜的地方，人们都在寻找一个能够奉献的人。

于是人们把愚人当作某种超人

于是人们相信神经病人和癫痫病患者身上都有可怕的权力

在这里，关于陶醉 的经验是令人误入歧途的……

这种陶醉能极大地增强 权力感

因此，幼稚地评判，这种权力 ——

处于最高权力层次上的，必定是最陶醉者 、最狂热者

陶醉 有两个起点：生命的过度丰盈，大脑的病态营养状况

人们付出的高昂代价，莫过于生理学上的混淆。——

14 [69]

生理学的误解 。

1、把疾病误解为更高的生命形式

2、陶醉

3、无动于衷。

14 [70] (60)

有权力感处，就有快乐

在权力和胜利的意识洋溢时，就有幸福

进步：类型之强化，实现伟大意愿的能力：其他一切都是误解、危险，———

14 [71]

作为"自然规律"的权力意志

作为生命的权力意志

作为艺术的权力意志。

作为道德的权力意志。

作为政治的权力意志

作为科学的权力意志。

作为宗教的权力意志

14 [72]

权力意志 。

形态学 。

权力意志 作为"自然"

作为生命

作为社会

作为求真理的意志

作为宗教

作为艺术

作为道德
作为人性
反运动
求虚无的意志
被克服 者。下降， 蜕化者

14 [73]

颓废的后果 。
恶习、品行不端
疾病、病态
犯罪、犯罪现象
独身、不育。
歇斯底里、意志脆弱、酒癖
悲观主义
无政府主义

14 [74]

退化：
第一原理：迄今为止被人们视为退化之原因 者，实乃退化的结果
。
：恶习：作为结果；
：疾病　不育
：犯罪

诽谤者	怀疑主义
消蚀者	禁欲主义
怀疑者	虚无主义
摧毁者	彼岸性

：放纵（包括精神的放纵）——独身主义。

：意志脆弱：悲观主义；无政府主义；———

可是，甚至连那种被人们视为医治蜕化的药物 的东西，也只不过是对付蜕化的某些作用的治标药 ："被治疗者 "只不过是一个蜕化者 类型。

14 [75]

"颓废 "概念

垃圾 、衰败 、废品 并不是什么本身要受谴责的东西：它们乃是生命、生命增长的一个必然结果。颓废现象与生命的无论何种上升和前进一样，都是必然的：人们并不能废除 颓废现象。相反地，理性想要的是，公正地对待颓废现象 ……

所有社会主义体系创立者都蒙受一种耻辱，因为他们认为，可能会出现一些状态、一些社会组合，在其中恶习、疾病、犯罪、卖淫、贫困 都不再能生长了……但这就意味着对生命 的谴责……一个社会不能决定自己永葆青春。甚至在其最佳力量状态下，它也必定会形成垃圾和废料。社会之行动越是有力、勇敢，则它的失败者、怪胎也就越多，它也就越是接近于没落……人们不能通过制度来废除衰老。疾病亦然。恶习亦然。

14 [76] (61)

曾经有人这样说过任何一种道德："你们应当根据其各个结果来认识道德"；我对所有道德的说法则是：道德是一个结果，从这个结果中我认识到它的生长基础 。

14 [77]

我们北极乐土居民 。

一个序言。

权力意志 。

第一卷。

颓废心理学。
关于颓废的理论 。
第二卷。

时代精神批判 。
第三卷。

伟大的正午 。
第四卷。

强者 。
弱者 。
我们何所归属？
伟大的选择 。

14 [78]

权力意志 。
重估一切价值的尝试。

第一卷 。
什么来自强者。

第二卷 。
什么来自弱者。

第三卷 。

而我们从何而来？——

第四卷 。
伟大的选择。

14 [79]

权力意志

哲学

权力量。机械论批判

让我们在此抛弃"必然性"和"法则"这两个通俗概念吧：第一个概念传播了一种虚假的强制，第二个概念则传播了一种虚假的自由。"事物"（Dinge）不是合法则地、根据某个法则 来活动的：根本就没有什么事物（——事物是我们的虚构），事物同样也不是在一种必然性强制下活动的。这里没有服从一说：因为某物如其所是地存在，某物如此强大，如此虚弱，这并不是一种服从一个法则或者服从一种强制性的结果……

抵抗的程度和优势的程度——〈此〉乃一切发生事件的关键所在：如果我们，为了我们自私自利的需要，懂得用"法则"形式把这一点表达出来，那对我们来说就更好了！但我们并没有通过把"道德性"虚构〈为〉服从来传播一种"道德性"——

根本就没有什么法则：任何一种权力在任何时刻都能承担自己最终的后果。可预计性恰恰就依据于毫无mezzo termine［折衷办法］(62) 这个事实之上。

一种权力量是通过它所施加和抵抗的作用来表示的。没有中性的状态（Adiaphorie）：后者本身或许是可设想的。权力量本质上是一种要施暴和要反抗施暴的意志。并非自我保存：每个原子都力求向外影响到整个存在，——如果人们对权力意志（Macht-wille）的这种辐射视而不见，那么，人们也就无视了原子的作用。因此，我把它称为

“权力意志 ”（Wille zur Macht）的一种量：由此表达了一个特征，如若不撇开机械论秩序本身，则我们也不可能根据这种机械论秩序而把这个特征撇开不论。

把这个作用世界转渡为一个可见的 世界——即一个对眼睛而言的世界——，这样一种转渡就是“运动”概念。在这里人们总是设想，某物 被推动了，——这时，无论是通过对一小簇原子的虚构还是通过对原子的抽象，人们始终还是为动力学的原子设想了一个起作用的事物，——也就是说，我们并没有摆脱掉感官和语言诱使我们形成的习惯。主体、客体，一个行为者之于行为，行为与行为之所为，是分离开来的：我们不要忘了，这仅仅表示一种单纯的符号学，而并不表示任何实在。机械学作为一种运动 学说，已然是一种向人类感官语言的转渡了。

为了能够计算，我们需要单位：因此我们不能假定本来就有此类单位。单位（Einheit）概念是我们从“自我”（Ich）概念那里借用过来的，——是从我们最古老的信条中借用过来的。倘若我们没有把自己视为单位，那我们就决不会形成“事物”概念。如今，已经相当迟了，我们才充分确信，我们对自我概念的构想并不能为一个实在的单位作出任何保证。也就是说，为了在理论上维护关于世界的机械论，我们始终必须提出一个附加条款，说明我们何以要以两种虚构来实行这个构想：运动概念（采自我们的感官语言）与原子 = 单子概念（来自我们的心理“经验”）：它是以一种感官偏见 和一种心理偏见为前提的。

机械论 世界是如此这般被想象出来的，就如同视觉和触觉唯一地把一个世界表象出来一样（作为“运动的”）

使得世界能够得到计算，——就虚构了单位，

使得构成原因的单位被虚构出来，也即其作用保持恒定的“事物”（即原子）（——把虚假的主体概念转移到原子概念上）

数字概念。

事物概念（主体概念

行动概念（原因与作用的分离）

运动（视觉和触觉）

：一切作用都是运动

：哪里有运动，就有某物 被推动了

从现象上讲 就是：数字概念、主体概念、运动概念的干预：我们的眼睛 、我们的心理学 始终还浸淫于其中。

如果我们除去这些附加品：那就不会剩下任何事物了，而只有一些动力学的量，它们与所有其他动力学的量处于一种张力关系中：它们的本质就在于它们与所有其他量的关系当中，就在于它们对所有其他量的"作用"当中——权力意志不是一种存在（Sein），不是一种生成（Werden），而是一种激情 （Pathos），这是最基本的事实，由之而来才能产生一种生成、一种作用……

此外，机械学还以感官的和心理学的表达手段，以符号学的方式表述了相关的后果现象，它并没有触及构成原因的力……

14 [80]

如果存在的最内在本质就是权力意志，如果快乐就是权力的全部增长，痛苦就是一切不能抵抗和不能做主人的情感，那么，我们是不是可以把快乐与痛苦设定为根本事实呢？没有这两种肯定与否定的振荡，意志还有可能吗？但谁 感到快乐？……但谁在意求权力？……荒谬的问题：如果这个本质本身就是权力意志，因此就是快感与不快感。尽管如此，需要有矛盾、有抵抗，也就是说，相对地，需要有支配性的单子 ……确定位置———

如果甲作用于乙，那么，甲的位置首先要与乙相分离开来才得以确定

14 [81]

"原因 "概念批判

从心理学上考虑："原因"概念就是我们所谓意志的权力感——我们的"结果或作用"概念则是一种迷信，即认为：权力感就是具有推动作用的权力本身……

一个状态，一个伴随某个发生事件，并且本身就是发生事件之作用的状态，乃是作为该发生事件的"充足理由"而被投射出来的

我们的权力感的张力关系：快乐作为关于权力的感觉：即关于被克服了的阻力的感觉——这些难道都是幻想吗？

如果我们把"原因"概念重新置回到那个唯一为我们所熟悉的领域里（我们正是从中取得这个概念的）：那么，我们就不能设想任何一种变化，即一种在其中没有权力意志的变化。要是并没有发生一种权力对另一种权力的侵犯，那么，我们也就不知道如何推导出一种变化了。

机械学仅仅向我们显示了结果，而且还是用比喻（运动是一种比喻说法）

万有引力本身并没有一个机械上的原因，因为它只是各种机械结果的基础

力求积蓄力量的意志是生命现象所特有的，是营养、生育、遗传所特有的，

是社会、国家、风俗、权威所特有的

难道我们不该同样也在化学中把这种意志假定为推动原因吗？

以及在宇宙秩序中？

不只是能量守恒，而是最经济的消耗：以至于从任何一种力量中心 而来，要变得强大的意愿 就是唯一的实在性，——不是自我保存，而是侵占，是要成为主人、要变得更丰富、变得更强大的意愿。

科学是可能的，这一点就能为我们证明 一种因果原则吗？

"相同的原因得出相同的结果"：

“一个持久的事物规律”

“一种不变的秩序”

因为某物是可预计的，它因此就是必然的吗？

如果某物这样发生而不是别样发生，那么其中就没有什么“原则”、“规律”、“秩序”

力之量（Kraft-Quanta），其本质在于：对所有其他力之量施加权力

在对原因与结果的信仰中，始终遗忘了主题所在，即：发生事件本身。

人们设定了一个行为者，人们又假定了行为的结果

14 [82]

要是没有快乐与痛苦的感觉，也就是说，要是没有一种关于权力之提高和缩减的感觉，我们能采取一种对权力的追求 吗？

莫非机械论仅仅是一种符号语言，表示由斗争性的和征服性的意志量组成的内在的 事实世界？

机械论的所有前提，物质、原子、压力与碰撞、重力，都不是“自在的事实”，而是借助于心理 虚构所作的阐释。

作为我们最熟悉的存在形式，生命尤其是一种力求积蓄力量的意志

：所有生命过程在此都有其杠杆

：无物意愿保持自己，一切都应当得到增加和积累

生命，作为一个个案：由之出发把假设扩展到此在的总体特征。

：追求一种最大权力感

：本质上是一种对权力增殖的追求

：追求无非是对权力的追求

：最根本的和最内在的东西始终是这种意志：机械学只不过是一种关于结果的符号学（Semiotik）。

14 [83]

有关哲学家 和科学 家的问题。

上升之类型：

宁静中的强大。以相对冷漠以及反应困难。

伟大的情绪，所有的，以及不可思议地互助的……

年龄的影响

抑郁的习惯（康德的蛰居）

劳累过度

大脑营养不良

读书

更重要的：是不是已经朝着此种普遍性 的方向出现了一种颓废征兆：作为 意志之解体（Willens-Disgregation）的客观性（只要能够 保持……

这是以一种对强烈欲望的高度漠然态度（Adiaphorie）为前提的：

对正常欲望的
- 一种孤立
- 特殊态度
- 抵抗

类型：摆脱故乡，投身于越来越广阔的天地，不断增长的异国情调，古老命令变得喑哑无声——竟至于这种不断的"何往"（"幸福"）追问成了摆脱 组织形式、爆发的标志。

问题：科学 家是否比哲学家更是一种颓废的征兆——

科学家作为一个整体 并没有解脱，只是把自己的一部分绝对地奉献给知识了，为了某个角落和外观而受到训练——

——他在此需要一个强大种族的所有 德性以及健康

——高度的严格性、男子气概、聪明——

——在此人们或许可以谈论一种劳动分工和训练，后者对整体大有裨益，而且唯在一种高度发达的文化中才是有可能的。科学家更多地是高度的文化多样性的征兆，而不是文化疲倦乏力的征兆。

颓废的学者乃是一种糟糕的 学者。

而迄今为止，颓废哲学家至少被视为典型的哲学家。

14 [84]

与艺术家 相比较，科学 人物的出现实际上是一个标志，表明了某种对生命的限制和对生命水平的降低。

但也标志着一种强化 、严格性 、意志力 。

：何以艺术家身上的虚假性、对真实 和功利 的漠然，可能标志着青春、“幼稚 ”呢……

：他们的习惯方式，他们的毫无理性，他们对自身的无知，他们对永恒价值的漠然态度，“游戏”中的严肃性(63)……他们缺乏尊严；小丑与上帝相邻；圣徒与恶棍……

：摹仿 作为本能，命令性的

肯定性的 艺术家，下降的艺术家。

上升之艺术家 ——下降之艺术家 ： 他们是否并不属于所有阶段……是的 。

14 [85] (64)

皮浪(65)，一个希腊佛教徒

柏拉图，兴许曾在犹太人那里上过学校

14 [86]

论“颓废”概念——

1．怀疑论乃是颓废的后果：精神的放荡亦然。

2．习俗的堕落是颓废的后果：意志薄弱、需要强烈的兴奋剂……

3．心理、道德疗法改变不了颓废的进程，它们抑制不了颓废，在生理上它们都是无效的

：洞察到此类僭越的"反应"的巨大无效性

：它们是对某些后果严重的伴生现象的麻醉形式，它们并不能根除病态要素

：它们经常只是消除颓废者、把颓废者的危害性 降至低限的英雄努力。

4、虚无主义并不是颓废的原因，而只是颓废的逻辑

5、"好人"与"坏人"只是颓废的两个类型：在所有基本现象中，它们都是相互支持的。

6、社会问题 是颓废的后果

7、各种疾病，特别是精神病和脑病，是一种标志，表明人们缺乏强者的抵抗 力；烦躁症也恰恰说明了这一点，以至于快乐 与痛苦 成了显突的难题。

14 [87]

苏格拉底以〈降〉的古代哲〈学家〉有了颓废的烙印：道德主义和幸福。

顶峰是皮浪。达到了佛教境界

基督教 中的伊壁鸠鲁主义

通向幸福之路：标志着生命的所有主要力量都已经衰竭

14 [88]

积累性的 时代和个人

挥霍性的 时代和个人：天才的、胜利的、征服的、发现的、冒险的

后一类型之后必然出现颓废者

14 [89] (66)

反运动：宗教

两个类型：

狄奥尼索斯与被钉十字架的耶稣 。

须要确定：典型的宗教 人——是否一种颓废形式？

伟大的革新者无一例外地是病态的，患癫痫病的

：但我们在此能放过某个宗教人类型，即异教 类型吗？异教崇拜不是一种对生命的感恩和肯定形式吗？它的最高代表不就是一种对生命的辩护和神化吗？

一种发育完全和欣喜而充盈的精神类型……

是一种接纳此在（Dasein）的种种矛盾和疑惑、具有解救作用的类型吗？

——至此我提出希腊人的狄奥尼索斯 ：

对生命的宗教肯定，对完整的、未被否定、未被二分的生命的宗教肯定。

典型：性行为唤起深度、神秘、敬畏感

狄奥尼索斯反对"被钉十字架的耶稣"：在此你们有了对照。那并不 是一种在殉道方面的差异，——只不过同一个东西具有不同的意义。生命本身、它永远的丰硕成果和轮回，限定着痛苦、摧毁、求毁灭的意志……

在另一情形下则是苦难，是"无辜的被钉十字架的耶稣"，被视为对这种生命的抗辩，谴责生命的公式。

人们会猜度：问题在于苦难的意义，它是不是一种基督教的意义，是不是一种悲剧的意义……在前一种情形下应该是通向一种极乐存在的道路，而在后一种情形下存在被视为十分极乐的 ，不必为一种巨大的苦难辩护了

悲剧的人仍然肯定极难忍受的苦难：他强大、丰盈、具有神化能力，足以承受此种苦难

基督教的人甚至否定尘世间最有福的命运：他羸弱、赤贫、一无所有，不足以承受任何生命的苦难……

“十字架上的上帝”是对生命的诅咒，是一种暗示，要人们解脱生命

受到肢解的狄奥尼索斯则是生命的福兆 ： 生命将永远再生，从毁灭中返乡

14 [90] (67)

拉斐尔画上的生理学虚假性 。

一个有正常分泌功能的妇女是没有救赎的需求的。所有这些发育良好的，而且有益的人物永远都关心那个贫血的拿撒勒的圣徒，这一点有悖于自然历史。那个拿撒勒的圣徒隶属于另一个种类：这样一个种类，正如陀思妥耶夫斯基所认识的那样，——动人的、堕落的、迷惘的怪胎，带着白痴的言行和狂热，带着爱心 ……

14 [91] (68)

作为颓废的宗教

佛祖反对“被钉十字架的耶稣 ”

在虚无主义运动内部，人们始终还可以把基督教 运动与佛教 运动鲜明地区分开来

： 佛教 运动表达出一个美好的黄昏 ， 一种完全的甜蜜和温柔，——这也包括了对过去的一切的感恩，没有苦涩、失望、仇恨

： 最终，它经历了崇高的精神之爱、生理冲突的精美，也从中得到休息：但从这种冲突中，它还获得了自己的精神光芒和余晖（——起源于最高的种姓。——

： 基督教 运动则是一种起于形形色色的渣滓和废物因素的退化运动：它并不 表现某个种族的没落，它从一开始就是一种聚众滋事，是

由挤在一起、寻寻觅觅的病态产物构成的……它因此不 是民族性的，不 是受种族制约的：它朝向处处被剥夺了继承权的人们

它从根子上仇恨一切发育良好者和支配者，它需要一种能表现对发育良好者和支配者的诅咒的象征 ……

它也与一切精神运动、一切哲学相对立：它袒护白痴，表达出一种对精神的诅咒。对富有天赋者、学者、精神独立者的仇恨：它从这些人身上猜出了发育良好者 、支配者

14 [92] (69)

苏格拉底问题 。

两个对立：

悲剧的思想态度 } 以生命法则为标准
苏格拉底的思想态度 } 来衡量

：何以苏格拉底的思想态度是一种颓废现象。

：但何以在整个面貌中，在科学人的辩证法、精明能干和严密性中，依然显示出一种强大的健康和力量（——用智慧 来抑制平民 的健康、邪恶、好斗精神、洞察力和流氓习性："丑陋的" (70)

丑陋化 ：

自嘲

辩证法的枯燥

智慧乃是反对"暴君"（本能）的暴君

在苏格拉底身上，一切都是夸张的、古怪的和可笑的，一个身上带有伏尔泰的本能的小丑；

——他发明了一种新的争论 方式——

——他是雅典贵族圈里第一个剑术教师

——他所主张的无非是最高智慧 ：他把后者称为"德性"（——他猜出智慧乃是拯救（ ***Rettung*** ）：能不能成就智慧 ，并不取决于他，那是严格规定的（de rigueur）

——克制自己，为的是与理由（Gründen）作斗争，而不是与情绪作斗争——斯宾诺莎的狡计 ——排除情绪的干扰……发现人们如何捉住每一个感情用事者，〈发现〉情绪是非逻辑地行事的……练习自嘲，为的是根除怨恨感

我力求理解苏格拉底的问题是从哪些局部的和特异反应性的状态中派生出来的：他的等式是理性 = 德性 = 幸福。他用这种荒谬的同一性学说来蛊惑人心： 古代哲学无以脱身了……

苏格拉底问题。智慧、清醒、冷酷和逻辑性作为武器来反对欲望的野性 。欲望必定是危险的和岌岌可危的，否则的话，把智慧 培养到这种专横统治地位也就毫无意义了。使智慧变成一个暴君： 但为此，欲望也必须成为暴君。此即问题所在。——这在当时是十分合乎时代的。理性变成 = 德性 = 幸福。

绝对缺乏客观旨趣：对科学的仇视。特异反应性，感到自身作为难题

苏格拉底听觉上的幻觉：病态因素

从事道德研究，在精神丰富而独立时多半是令人厌恶的。何以苏格拉底成为道德偏执狂？

一切"实践"哲学在困境中立即就会显突出来。道德和宗教成为主要兴趣，这乃是困境的标志

答案：希腊哲学家们立身于他们内心体验的相同的基本事实之上，就像苏格拉底：毫无节制，混乱无序，放荡不羁，全是颓废之

人。他们把苏格拉底当作医生：

答案 ： 苏格拉底身上本能的野性和混乱乃是一个颓废征兆 。逻辑和理性清晰性的异期复孕（Superfötation）亦然。两者都是病态，相互归属

逻辑作为求权力的意志，求专制、求“幸福”的意志

批判 ： 颓废表露在这种关于“幸福”的偏见上（这种“幸福”也即所谓“灵魂得救”，也就是说把自己的状态 感受为危险）

其“幸福”兴趣的狂热表明其根基上的病态：此乃一种生命兴趣。理性地存在 或者走向毁灭，这是他们全体所面临的两难抉择

希腊哲学家们的道德主义向我们表明：他们已经感到自己处于危险之中 了……

14 [93]

作为认识的权力意志

“真实世界与虚假世界”概念之批判

两者当中，真实世界只是一种单纯的虚构，是从纯粹的虚构事物中形成的

“虚假性”本身属于实在：它是实在存在的一种形式，也就是说

在一个没有存在（Sein）的世界里，必须通过假象 （*Schein* ）才能创造出某个由同一性 事件组成的可计算的世界：一种使观察和比较成为可能的速度（tempo），如此等等。

“虚假性”乃是一个经过安排和简化的世界，我们的实践 本能曾致力于这个世界：它对我们 来说是完全合适的：因为我们生活 于其中，我们能够生活于其中：它对我们而言的真理性的证据 ……

：撇开我们在其中生活的前提，世界，没有被我们还原为我们的存在、我们的逻辑以及心理学偏见的那个世界

并不 作为“自在的”世界而实存

它本质上是一种关系世界：从每一个点出发，它或许具有不同的面貌 ： 它的存在本质上在每一个点上都是不同的：它压迫着每一个点，每个点又都与之相对抗——而且，在每种情形下，这种累积是完全不一致的 。

权力程度 决定另一种权力程度具有何种本质 ， 即：后者以何种形式、力量、强制性而起作用或者进行抵抗

我们的个案是十分有趣的：为了能够在一个世界中生活，为了恰好足以感觉到我们尚能承受 生活，我们作出了一个设想……

14 [94]

作为颓废的哲学

对哲学家的批判

哲学家和道德家们反对 颓废，以此来摆脱颓废，这乃是他们的一种自欺。

这一点是不受他们的意志控制的。而且，尽管他们承认这一点，但人们后来发现，他们是颓废的最有力的推动者。

希腊哲学家们，例如柏拉图，这个善人，——他却把本能与城邦、竞技、武力、艺术和美、神秘仪式、对传统和先辈的信仰分 离开来了……

——他是高贵的蛊惑者：他亲自通过平民苏格拉底来蛊惑人们……

——他彻底否定了“高尚的希腊人”的所有前提，把辩证法纳入日常生活实践之中，与僭主密谋，推选未来政治，成为最彻底地脱离古代本能 的典范。

在所有反 希腊方面，他都是深刻而狂热的……

这些大哲学家体现了下列典型的 颓废形式：

道德和宗教上的特异反应性

无政府主义

虚无主义　　ὀδιάφορα［漠然无殊的］

犬儒主义

冷酷无情

享乐主义，

反动派

“幸福”、“德性”、“灵魂得救”的问题乃是上述没落人物生理上的矛盾 的表达：本能中缺失重点 ，没有方向 。

：为什么没有人胆敢 否认意志自由呢？他们全都专注于自己的“灵魂得救”——怎么会对真理感兴趣呢？

14［95］

两种相继出现的状态：一为原因，二为结果

：这是错误的。

第一种状态未必引发什么

第二种状态也不是由什么引发的。

：事关一种权力不等的因素之间的斗争：根据每一种状态的权力大小，会达到一种力量的新布局。

第二种状态与第一种是根本不同的（并不是 第一种状态的“结果”）：关键在于，处于斗争中的诸因素表现出不同的权力量。

14［96］ (71)

［＋＋＋］他们蔑视肉体：他们把肉体置之度外，更有甚者，他们对待肉体犹如对待敌人。他们以为衰弱无力的畸形怪胎可以带有一颗“美好的心灵”，这是他们的疯狂想法……为了使其他人也相信这一

点，他们不得不对“美好心灵”这个概念作了另一番设定，对自然价值作了重估，到最后，一个苍白的、病态的、愚蠢而狂热的人物被当作完美的、“天使般的”、美轮美奂的，被当作更高级的人了。

14 [97]

“权力意志”

在民主时代里，“权力意志”受到仇视，它的整个心理学似乎都是以贬低和诋毁“权力意志”为定向的……

伟大的雄心大略者类型：拿破仑应该算一个！还有凯撒！还有亚历山大大帝[(72)]！……仿佛这些人物并不是最蔑视 荣耀的人似的！……

还有，爱尔维修[(73)]向我们阐明：人们是为了强者才能得到的享受而追求权力……他把这种对权力的追求理解为追求享受的意志、享乐主义……

斯图亚特·穆勒：———

14 [98]

原则性的权力意志

“原因 ”概念批判

我需要以“权力意志”这个起点 作为运动的本原。因此，运动不可能是受外部制约的——不是被引发的 ……

我需要运动开端和运动中心，意志由之而来得以传布开来……

我们绝对没有一种关于某种原因 的经验

：从心理学上来考虑，这整个概念来自那种主观的信念，即：我们 就是原因，也即说，我们的胳膊在运动……但这是一种谬误

：我们把自己（行为者）与行为区分开来，并且处处使用这个模式，——我们寻求每个发生事件的行为者……

：我们做了些什么呢？我们具有一种力量感、张力感、抵抗感，一种肌肉感，这种感觉已然是行动的开始，但被误解 为原因

：或者说，我们有做这个那个的意志，因为行动跟着意志，所以被理解为原因——原因，也就是说———

“原因”根本不会出现：在某些情形下，原因似乎被给予我们了，我们由之出发把原因投射到对发生事件的理解 上，此类情形证明了一种自欺。

我们“对于一个发生事件的理解”乃在于：我们虚构了一个主体，后者造成了某物发生以及它如何发生。

我们把自己的意志感、我们的“自由感”、我们的责任感以及我们的行为意图概括为“原因”概念：

：causa efficiens［作用因、动因］与causa finalis［目的因］在基本构想上是一体的。

我们以为，当一种已经包含结果或作用[(74)]的状态得到了显明，则一种结果或作用就得到了说明

事实上，我们是根据结果或作用的模式来虚构一切原因的：前者是我们所熟知的……相反地，我们不能预言无论哪个“起作用”的事物。

事物、主体、意志、意图——这一切都寓于“原因”这个构想。

我们寻求事物，为了说明某物为什么变化。甚至原子也还是这样一个推测出来的“事物”和“原主体”（Ursubjekt）……

终于我们明白了，事物（因而也包括原子）毫无作用：因为它们根本就并不在此存在 ……因果性概念毫无用处——从一种必然的事态秩序中并不能 得出它们的因果关系（——也就是说，它们使一跳到二，再跳到三、四、五的作用能力 ）

因果性阐释乃一种错觉 ……

运〈动〉是一个词，运〈动〉不是一个原因——

一个“事物”乃是其作用的总和，是通过一个概念、图像综合地联系起来的……

既没有原因也没有结果 。

在语言上，我们知道无法摆脱因果概念。但这一点无关紧要。如果我设想把肌肉 与它的“作用或结果”分割开来，那么，我就否定了肌肉……

总而言之：一个发生事件既不是被引发的，也不会起引发作用

原因就是一种作用能力，被臆造出来加给发生事件……

根本就没有康德所意指的东西、没有 因果感

人们感到惊奇，人们感到不安，人们意愿某种熟悉的、可以遵循的东西……

一旦在新事物中显明了某个旧事物，我们就心安了。

所谓的因果性本能只不过是对不习惯之物的恐惧，以及要在其中揭示出某种熟悉之物 的尝试

不是对原因的寻求，而是对熟悉之物的寻求……

当人为了一个新事物 (75) ———人立即就心安了。人并不 会努力去理解火柴何以引起火焰

事实上，科学已经掏空了因果性概念的内涵，使之残留为一个比喻，而在此比喻中，何者为原因或者结果，根本上已经变得无关紧要了。人们断定，在两种复杂状态（力之状况）中，力之量保持为相同的。

一个发生事件的可预计性 并不在于，它遵循了某个法则

或者服从了某种必然性

或者我们把因果规律投射到每个发生事件之中了：

而在于同一情形的轮回

14 [99] (76)

作为颓废的哲学

智慧的 困倦。皮浪。佛教徒。与伊壁鸠鲁相比较。

皮浪。在低等人中间生活，低等的。毫无自豪感。以粗俗的方式生活；崇敬和相信大众所信仰的。留神提防科学和精神以及一切鼓吹起来 的东西……质言之，非常有忍耐力，漠不关心，宽厚温和。

ἀπάθεια［无动于衷］，更是πρῳτης［温和、宽容］。

一个希腊佛教徒，在百家争鸣时代成长起来；一个迟到者；困倦乏力；困倦者对辩证家的热忱的抗议；困倦者不相信万物的重要性。他见过亚历山大大帝 ，也见过印度的忏悔者 。对于此类迟到者和狡猾者，一切低等之物、贫穷之物、愚蠢之物本身都具有诱惑力。这一切使人麻木，令人松弛：帕斯卡尔。另一方面，他们混迹于人群之中，在其中感受到一点点温暖：他们需要温暖 ，这些困倦者……

克服矛盾；不事竞争；决无出风头的意志：否定希腊 本能。——皮浪与做接生婆的姐姐生活在一起。——

把智慧伪装起来，使之不再出风头；给智慧套上一件贫困破败的大衣；干最低贱的活，诸如到市场上去卖母猪……

甜美；清醒；漠然；毫无需要表演的德性。甚至在德性上也等量齐观：最终的自制，最终的漠然。

皮浪，与伊壁鸠鲁相似，乃是希腊颓废的两种形式：在对辩证法和一切表演性 美德的仇视方面是相似的——两者合在一起，就是当时的哲学了——；有意贬低他们热爱的事物；为之选择了那些普通的，甚至遭受蔑视的名称；描述这样一种状态，人们其中不病不康、不生不死……伊壁鸠鲁，更天真，更安逸，更有感恩心情；皮浪，更富阅历，更萎靡不振、更虚无主义……

皮浪一生，构成一种对伟大的同一性学说 的反抗（幸福 = 德性 = 认识）。

人们不能通过科学找到正确的生活：智慧并不使人“智慧”……

正确的生活不求幸福，不计幸福……

14 [100] (77)

真正的希腊哲学家 是前苏格拉底的哲学家，而随着苏格拉底的出现，就发生了某种变化

前苏格拉底的哲学家都是一些高贵的人，他们置自身于民众和风俗之外，漫游四方，神情严肃而阴沉，目光从容不迫，对国务和外交活动并不陌生。他们先于智者们预言了一切关于事物的伟大构想：他们就是这些伟大构想本身，他们自成一体。

除了此类哲学家类型的这样一种突然繁荣昌盛，除了他们在树立哲学理想〈之〉伟大可能性时无意达成的这样一种完整性，再没有一个关于希腊精神的更高概念了。

在后来者当中我只还看到一个独特人物，一个迟生子，但必然是最后一个迟生子……那就是虚无主义者皮浪 ， ……此人具有一种本能，反对 一切在此期间占上风的东西，苏格拉底学派、柏拉图

皮浪通过普罗太哥拉追溯到德谟克利特……

赫拉克利特的艺术家乐观主义，———

14 [101]

颓废一般

如果快乐 和不快 与权力感相关，那么，生命就必定表现为一种权力的增长，结果，“增长”的差异就会进入意识之中……一种权力水平被确定下来。莫非快乐必须仅仅以权力水平的降低、以不快状态为标准，——而不是 以快乐状态为标准吗？……求增长的意志包含于快乐的本质中：权力增长，差异进入意识之中……

从某个点开始，在颓废中，相反的差异 进入意识之中，那是一种减弱：对从前强大时刻的回忆压抑着当前的快乐感，——这种比较削弱了 现在的快乐……

14 [102]

关于 “弱者 ”的保健 。——虚弱中所做的一切皆告失败。道德上的教训：无为。只不过，糟糕的事情是：受虚弱的影响，恰恰取消行

为和不予 反应的力量是最为病态的：人们决不能比在根本不该反应时反应得更迅速、更盲目……

一种天性的强壮表现在对反应的等待和推延上：它占有某种ἀδιαφορία［漠然无殊］，正如虚弱拥有反运动的不自由，“行动”的突发性、不可阻挡性……

这种意志是虚弱的：而且防止做蠢事的办法或许是拥有强壮的意志，并且无所 作为……

Contradictio［矛盾］……

一种自我毁灭，保存本能已经名誉扫地了……弱者戕害自己 ……此乃颓废类型……

事实上，我们看到有一种惊人的思索，也即关于诱发无动于衷境界 （Impassibilität）的办法的思索。只要无为比有所作为更有益，则本能就处在正确的轨道上……

宗教修会、独居哲人、苦行僧的所有做法都是由下述正确的价值标准来促成的：某个种类的人如果尽其可能地阻止自己去行动，就对自己有最大益处 ——

宽慰手段 ： 绝对服从

机械的活动

人类与事物的分离，这些事物会促进一种果断的决定和行动

14 [103] (78)

—

我惊奇地看到，科学如今放弃了对虚假世界的依赖：一个真实的世界——它可能如其所愿，而我们确乎没有针对它的认识器官。

于是，人们在此就可以追问：哪怕只是设定这样一种对立，我们是借助于何种认识器官呢？……

一个世界能为我们的器官所通达的世界，也被理解为是信赖于我们的器官的；我们把一个世界〈理解〉为受主观制约的。此类说法并

不 表明：一个客观世界根本上〈是〉可能的 。谁能禁止我们设想主观性是实在的、本质性的呢？

“自在”（An sich）甚至是一种荒唐的构想：一种“自在的性质”乃是胡说八道：我们始终仅仅具有作为关系概念的“存在”概念、“事物”概念……

糟糕的是——随着“虚假的”与“真实的”这一陈旧的对立，相关的价值判断也〈已经〉蔓延开来了，那就是：少有价值与绝对“有价值”

在我们看来，虚假世界并不是一个“有价值的”世界；假象应当是一个反对最高价值的机关。本身有价值的只可能是一个“真实的”世界……

首先：人们断定，真实世界是实存的

其次：人们具有一种关于真实世界的完全确定的价值观念

偏见中的偏见！首先，或许本来就有可能的是，事物的真实性质对于生命的前提是如此有害、如此悖逆，以至于为了能够生活，需要的恰恰是假象……的确，许多情境中都有这种情况：例如在婚姻中

出于自我保存的本能，我们的经验世界或许也是在其认识限度内受到制约的：我们把有益于种类之保存的事物视为真实的、善的、有价值的……

a．我们并不具有一个范畴，可以用来区分一个真实世界与一个虚假世界。或许正好只有一个虚假世界，但并不仅仅是我们的虚假世界……

b．假定了真实的 世界，那么对我们而言，它可能始终还是少有价值的 ：就其保存价值来说，恰恰这种虚幻量（das Quantum Illusion）对我们来说具有更高的地位。除非假象 本身为一种谴责性判断提供了基础？

c．认为在价值程度 与实在程度 之间存在着一种相互关系，以至于最高的价值也会具有最高的实在性：这种看法是一个形而上学的假设，其出发点是下述预设的前提：我们知道 价值等级制，也就是说，这种等级制乃是一种道德的 等级制……唯有在这种前提下，真理 对于所有最高价值的界定来说才是必然的

“假象”或许就是一种对一般价值的抗辩

二

具有重大意义的是，人们要废除真实的世界 。真实的世界是关于我们所是的世界 的一大怀疑者，是对我们所是的世界 的价值贬低：它是迄今为止我们对于生命的最危险的谋杀

向人们据以虚构出一个真实世界的所有前提宣战 。此类前提也包括如下主张：道德价值 就是最高的价值

倘若道德评价可以被证明为一种非道德的 评价的结果，那么，作为最高评价的道德评价也就被驳斥了

：作为实在的非道德性的一个特例

：它因此把自身还原为一种假相

而且作为假相 ，它或许自发地不再具有谴责假象的权利了。(79)

三

于是，“求真理的意志”或许就要从心理学上加以探讨：它并不是一种道德的力量，而是权力意志的一种形式。这一点或许可以用下列事实来证明：求真理的意志动用了所有非道德的 手段：首先是形而上学——

：只有克服了一切道德偏见 ，才获得了研究的方法 ……这种方法表现为一种对道德的战胜……

请注意！我们今天面临着对如下主张的考验，即所谓：道德价值就是最高的价值。

14 [104]

道德价值作为虚假价值 ，与生理学 价值相比较

14 [105]

我们的认识越是能够应用数字和量度，就越是变得科学了……

或许得做一种试验，看看一种科学的价值秩序是否能够直接建立在一种力的数字和量度刻度盘 上……

——所有其他"价值 "都是偏见、幼稚、误解……

——它们往往都可以还原 到那个力的数字和量度刻度盘上

——在这个刻度盘上，上升 意味着每一种价值的增加 ：

在这个刻度盘上，下降 意味着价值的减少

在这里，人们排斥假象和偏见。

一种道德，一种通过长期的经验和检验而得到考验、证明 的生活方式，最终作为占支配地位的 规律而得到了意识……

而且这样一来，所有类似的价值和状态就进入这种道德中了：道德成为令人崇敬的、不可侵犯的、神圣的、真实的

道德之发展过程也包括一点：它的起源被遗忘 了……这是一个标志，标明它已经成为主宰了……

* * *

理性的范畴 可能也发生了同样的事情：经过大量的摸索，这些范畴可能已经通过相对的功利性而经受了考验……终于出现了一个时刻，人们把理性诸范畴概括起来，把它们当作一个整体来意识，——而且这时候，人们命令它们……也就是说，它们这时起着命令 的作用……

从现在起，理性范畴就被视为a priori ［先天的］ ……，超越经验的，不容拒绝的……

而实际上，理性诸范畴也许无非表达了一种确定的种和属的合目的性，——只不过它们的功利性乃是它们的“真理”——

关于理性 的起源——

A

迄今为止最高的价值乃是道德价值。

B

道德价值批判。

C

———

14 [106] (80)

青年神学家守则：

1．戒女人，完全戒酒；既不穿靴子，也不打阳伞；放弃任何感官刺激（唱歌、跳舞和音乐）

2．如果候选人打瞌睡时无意沾上了一片污渍，那他就应该在太阳升起时三次潜入圣坑里，口中念念有词：“违背我的意志而发生的事，回到我这里来吧！”

3．如果他的老师打断了他的话，那么，他在回答老师时，就既不应该躺着、坐着、吃着、跑着，也不应该远远地，以一种斜视的目光：

4．相反，他应该走向老师，挺直、恭敬，正视着自己的老师，作出回答。

如果他在客车里，看见自己的老师，那他就应该马上下车，向老师致敬。

学生不能给老师的妻子洗澡，也不能给她洒香水，不能为她按摩，不能为她准备头饰，也不能为她涂脂抹粉

假如他到了年纪，已经有了关于善与恶的知识，他也不能拜倒在自己的老师的年轻妻子面前，恭敬地抚摸她的双脚。

女人要讨男人欢心，要引诱男人，这是女人的天性。但智者从来不至于屈服于这种吸引力，也即落到值得谴责的地步。

人们不应该在荒野之地与自己的母亲、姊妹、女儿以及其他女性亲戚独处：孤独引发的感官刺激是如此强烈，以至于它有时能战胜最大的智者。

这就是那个聪明的父亲（Vasta）的情形了。为了逃避高达(81)城里的恶人，这位父亲与自己的两个女儿一起躲进了一个山洞：即便在那里，他也竟然使两个女儿都做了妈妈。(82)

14 [107]

理论与实践

道德价值批判

“理论”与“实践”之间的危险区分，例如在康德那里，但也在古人那里

——他们这样做，仿佛纯粹精神向他们展示的是认识和形而上学的问题

——他们这样做，仿佛不管理论的答案如何，都要按照自己的价值标准来评判实践。

我把自己的哲学家心理学对准上面第一点：他们那种最疏远的盘算和“精神性”始终只不过是一种生理事实的最后的、最苍白的复制；其中绝对没有自愿性，一切皆本能，一切自始就被引入确定的轨道中了……

——对于第二点，我要问的是：为了良好地行动以及始终良好地思想，我们是否知道另一种方法：思想也是一种行动，而行动是以思想为前提的。我们是不是有能力以另一种方式来评判某种生活方式的价值，不同于通过归纳、通过比较来评判一种理论的价值？……幼稚

的人们以为，我们在这里会做得更好，我们在这里懂得什么是“好的”，——哲学家们则机械地重复这种说法。我们的结论是：这里只有一种信仰，此外无他……

“人们必须行动；因此 就需要一种准则”——甚至古代的怀疑论者也如是说

以一种决定的迫切性 为论据，把这里某个东西视为真实的！……

人们必须无 为：——佛教徒如是说。他们是怀疑论者的兄弟，而比怀疑论者更为前后一贯。他们杜撰了一个让人摆脱行动的准则……

适应，像“普通人”一样生活，完全持有“普通人”的看法：这就是屈服 于群盲本能 。

人们必须充分激发自己的勇气和严谨，把这样一种屈服视为一种耻辱

不能按双重标准生活！……不能把理论与实践分割开来！——

14 [108] (83)

作为道德的权力意志

道德价值的统治地位 。

这种统治地位的后果，心理的败坏等等。

处处是由它带来的厄运

这种统治地位意味着什么？它指向什么呢?

——在此领域里作出明确的肯定和否定的某种更大的紧迫性

——人们在此动用了形形色色的命令，旨在使道德价值固定地表现出来：道德价值是持久地受到命令的：——它们显得 本能地犹如内心的命令……

——社会的保存条件 表现在：道德价值被认为是不可讨论的

——实践：这意思就是功利性，即关于最高价值达成一致意见，在此获得了一种认可

——我们看到已经应用了所有手段，使得这个领域里的反思和批判趋于瘫痪：——康德依然采取了这样一种态度，更不消说那些把道德“研究”当作不道德行为加以拒绝的人们了——

人们怎样使道德获得了统治地位

14 [109]

科学与哲学

所有这些价值都是经验性的和有条件的。但是，相信和崇拜这些价值的人，恰恰不愿意 承认这种特征……

哲学家们一概相信这些价值，他们对这些价值的崇拜形式之一就是努力从中弄出先天真理

这种崇拜 的伪造特征……

这种崇拜乃是检验理智的诚实性 的最高标准，但在整个哲学史上，根本就没有 什么理智的诚实性

而只有“对善的热爱”……

：绝对缺失方法，去检验这些价值的尺度

其次：一种厌恶，讨厌去检验这些价值，讨厌从根本上把它们看作有条件的

在道德价值中，一切反科学的 本能也要考虑进去，为的是在此排除 科学……

道德乃是科学史上难以置信的丑闻。如何解释这一丑闻……

14 [110] (84)

一位研究大脑活动的著名生理学家的“进步 ”迷信 公式。

“动物作为物种是不会进步的；而人类作为物种是有进步的”。(85)

非也：———

14 [111]

作为颓废 的哲学

一切道德教育当中的伟大理性始终都在于，人们在此力求达到一种本能的安全感：从而使得无论是善的意图还是善的手段本身，都不能首先进入意识之中。正如士兵要操练，人也应当学会行动。实际上，这样一种无意识属于任何一种完美性：甚至数学家也是无意识地运用他的组合或推论的……

那么，苏格拉底的反动 意味着什么呢？他把辩证法推举为通向德性之路；如果道德不能合逻辑地自我辩护，他就对之大加取笑……可是，道德恰恰属于辩证法的品质……没有道德，辩证法就毫无用场！……引起羞耻感 乃是完人的一个必要标志！……

当人们把可证明性 当作个人优异德性的前提而置于首要地位时，就完全意味着对希腊本能 的消解 。从事这样一种消解的类型，就是所有那些伟大的"美德家"和空谈家……

实际上，这就意味着：道德判断原是从其制约条件中生长起来的，唯在其制约条件中才有其意义，而现在，人们把道德判断从其制约条件中、从其希腊的和希腊政治的土壤根基中拔了出来，并且在高尚化 的外衣下把它们非自然化了。"善"、"正义"之类的宏大概念脱离了它们所属的前提：并且作为已经变得自由的 "理念"，成了辩证法的对象。人们试图在这些概念背后寻求一种真理，人们把它们视为实体或者实体的标志：人们虚构了 一个世界，那是这些概念的家园，这些概念的发源地……

总而言之：这种胡闹在柏拉图那里已经登峰造极了……而这时，人们也就必需虚构出一个抽象的 —完美的 人

善、正义、智慧、辩证法家——简言之就是这位古代哲学家的稻草人，

一棵失去了任何根基的植物；一种毫无确定的、规整的本能的人性；一种用各种理由"证明"自己的德性。

完全荒谬 的自在"个体"！最高的非自然 （*Unnatur*）……

简言之，对道德价值的非自然化，结果是创造了一种蜕化的人之类型 ——“善人”、“有福者”、“智者”

苏格拉底是人类历史上最深刻的反常 （Perversität）因素

14 [112] (86)

听说一个人为了保持正派就必需有理由 ，我们就会对这个人产生怀疑：无疑地，我们要避免与他打交道。在某些情形下，“因为”这个小词会让人出丑；有时甚至通过一个唯一的“因为”，我们就驳倒 了自己。如果现在我们又听说，这样一个有志于追求德性的人为了保持令人尊重的地位就必需有一些糟糕的 理由，那么，这就没有任何理由提升我们对他的尊重。但他却还要继续，他向我们走来，当面对我们说道：“你们这些毫无信仰的先生们，你们以自己的无信仰干扰了我的道德；只要你们不相信我那些糟糕的理由 ，也就是说不相信上帝，不相信一个具有惩罚作用的彼岸，不相信一种意志自由，那么，你们就妨碍 了我的德性……道德上的教训是：我们必须消除毫无信仰的人们，他们妨碍了大众的道德化 。”

14 [113] (87)

作为颓废的道德

今天，每一句“应当 这样那样做人”都从我们口里说出了一种小小的讽刺，我们完全坚持认为，不管怎样，人们只能成为 人们所是 的东西 (88) （不管怎样，也就是说，不论经受何种教育、课堂、环境、偶然和变故）。在今天，在道德事务上，我们以一种奇怪的方式学会了对因果关系的倒转 ，——也许没有什么东西比这种倒转更彻底地把我们与古代的道德虔信者区分开来了。例如，我们再也不说“恶习是一个人在生理上趋于毁灭的原因”了；同样我们也不再说“德性使人茁壮成长，德性带来长寿和幸福”了。我们现在的看法毋宁是：恶习和德性不是原因，而只是结果 。人们成为一个正派人，是因为人们本来就是

一个正派人：这就是说，因为人们作为资本家生来就有良好的本能和有用的关系……如果人们出身贫寒，父母一味挥霍，无所积累，那么，人们就是“无可救药的”了，可以说具备了进监狱和疯人院的条件……今天我们再也不会把道德退化与生理蜕化分割开来思考了：道德退化只是生理蜕化的总体征兆；〈人们〉必然是恶的，正如人们必然是病态的……恶的（schlecht）：这个词在此表达了某种在生理上与退化类型相联系的无能：例如意志薄弱，“人格”的不可靠性和多样性，无力中断对某种刺激的反应以及无力“控制”自己，在某种外来意志的任何一种影响面前毫无自由。恶习不是原因；恶习是一个结果……恶习是一种相当任意的概念界定，用来概括生理蜕化的某些结果。倘若把退化者类型当作正常类型的看法是合理的，那么，基督教所教导的“人性恶”这个普遍定律就是合理的了。然而，这也许是一种夸张。无疑地，凡在基督教繁荣和占上风的地方，这个定律往往具有一种合法性：因为由此已经证明了一块腐朽的土壤，一个适合退化的区域。

14 [114]

增长还是衰竭
基督教价值批判。
古代哲学批判。
论欧洲虚无主义的历史。
基督教是虚无主义的
它的准备：古代哲学

14 [115]

科学与哲学

道德上的特异反应性在多大程度上败坏了心理学家们：

旧哲学家中没有人有勇气来主张“非自由意志”理论（亦即主张一种否定道德的理论）

没有人有勇气把快乐、任何一种快乐（“幸福”）的典型因素界定为权力感：因为权力欲被视为非道德的

没有人有勇气把德性理解为那种效力于种类（或者种族，或者城邦）的非道德性 （一种权力意志）的一个结果 （因为权力意志被视为非道德性，因为借此就认识到了真理是什么———德性只是非道德性的〈一种〉形式）

在道德的整个发展过程中没有出现过真理：人们借以研究道德的所有概念要素都是虚构，人们所依据的全部心理学都是伪造；被人们拖入谎言王国的所有逻辑形式都是诡辩。道德哲学家本身的出众之处就在于：完全缺乏纯洁性，完全没有理智的自律风纪：他们把“美好的情感”看作论据：在他们看来，他们“挺起的胸膛”就是神性的风箱……道德哲学乃是精神史上的一个下流部分。

第一个伟大的例子：在道德名义下，作为卫道士干了闻所未闻的勾当，事实上在任何角度看都是一种颓废 。

14 [116]

作为颓废的哲学

人们不可能十分严格地坚持认为，伟大的希腊哲学家们体现了一切希腊优异品质的颓废 ，并且把这种颓废变成了传染病 ……这种完全抽象出来的“德性”乃是最大的诱惑，诱使人们对自身进行抽象：亦即自我解脱 ……

这个时机是十分奇怪的：智者们几乎第一个批判了道德 ，第一个洞察 了道德的真相……

——他们把大多数道德价值判断（局部的制约条件）并列起来加以比较

——他们让人理解了，每一种道德都〈可以〉通过辩证方式为自己辩护，——这并不构成任何差异：也就是说，他们猜度，对一种道德的全部论证必然都是诡辩的 ——

——这是一条后来最大规模地为柏拉图以降（直至康德）的古代哲学家们所证明了的定律

——他们端出的第一真理是："一种自在的道德"、一种"自在的善"并不实存，在这个领域里谈论"真理"就是欺诈

只不过，当时的理智诚实性 何在呢？

智者派的希腊文化是从所有希腊本能中成长起来的：它属于伯里克利时代的文化，同样必然地，柏拉图并不 属于伯里克利时代的文化：智者派希腊文化的先行者是赫拉克利特、德谟克利特，古代哲学中的科学家类型；它在诸如修昔底德[(89)]的高度发展的文化中得到了自己的表达[(90)]

——而且，智者派希腊文化最后获得了合法性：认识理论和道德认识的每一个进步都为他们恢复了名誉 ……

我们今天的思想方式在很大程度上乃是赫拉克利特、德谟克利特和普罗太哥拉式的……或许我们只消指出，我们今天的思想方式〈是〉普罗太哥拉式的，因为普罗太哥拉乃集赫拉克利特与德谟克利特之大成

柏拉图：一个大江湖骗子[(91)]，——人们不妨想想伊壁鸠鲁是怎样评价他的；皮浪的友人蒂蒙[(92)]又是如何评价他的——

也许柏拉图的诚实性毋庸置疑？……然而，起码我们知道，柏拉图想要当作绝对真理来教诲 的，甚至不是在他那里有条件地被视为真理的东西：亦即"灵魂"的独特实存和独特不朽

14 [117] [(93)]

反运动：艺术

陶醉感，事实上是与一种力的丰富 相应的：

在两性的交配期最为强烈：

新的器官、新的技巧、色彩、形式……

"美化"是提高了的 力的一个结果

美化作为力之提高的必然结果

美化作为一种胜利 意志的表达，所有强烈欲望的一种提升了的协调、和谐的表达，一种绝对垂直的重力的表达

逻辑的和几何的简化乃是力之提高的结果：反过来，对此类简化的感知 又提高了力量感……

发展的顶峰：伟大的风格

丑则意味着某个类型的颓废 ， 内心欲望的冲突和不协调

从生理学上讲，它意味着具有组织作用的 力的衰退，“意志”的衰退……

人们称为陶醉 的快乐状态，准确地讲，乃是一种高度的权力感……

空间感觉和时间感觉已经变化了：异常迢远之物被一览无余，几乎是可感知的 了

视野的扩展 ， 涵摄更大的数量和广度

器官的精细化 ， 使之能够感知大量极其细微的和转瞬即逝的东西

预见 、理解力，对于最轻微的帮助、对于一切暗示，此乃“聪明的”感性 ……

强壮 作为肌肉的支配感，作为柔韧性和运动欲，作为舞蹈，作为轻快和急板

强壮作为对强壮之证明的欲望，作为精彩表演、冒险、无所畏惧、漠然处之的本色……

生命中所有这些高贵的因素相互激励；其中每一个因素的图像世界和表象世界都足以启发出其他的因素……如此这般地，各种状态最后就相互混杂融合在一起了，它们本来或许是有理由保持彼此疏离的。例如

宗教的陶醉感与性兴奋（两种深度的情感，终于几乎令人惊奇地协调起来了。所有虔诚的女子，无论老少，她们喜欢什么呢？答曰：

一个长着美腿的圣徒，依然年轻，依然低能……）

悲剧中的残暴与同情（——同样正常地相互协调了……

春天、舞蹈、音乐，一切都是性竞争——也包括那种浮士德式的“胸脯中的无限性”[(94)]……

艺术家们，如果他们有点用处的话，就是具有强壮的气质（包括身体上的强壮）、精力过盛、力大如牛、感觉丰富。要是没有性系统的某种亢奋，那就无法设想拉斐尔了……音乐创作也还是一种生育；贞洁只是艺术家的节约：——而且无论如何，即便在艺术家那里，多产能力也是随生殖力而终止的……

艺术家们不应该如其所是地看待事物，而是应该更充实、更简单、更强壮地看待事物：为此，他们身上就必须有一种永恒的青春和春天，一种习惯的陶醉。

贝尔[(95)]和福楼拜，在此类问题上毫不迟疑的人，实际上已经力劝艺术家们在自己的手艺兴趣方面保持贞洁：或许我也得指出勒南，他给出了相同的忠告，勒南是教士……[(96)]

14 [118]

传染病	，[(97)]幻觉，
	，舞蹈与手势符号
	，歌（舞蹈之残余）
	，———
正常功能：	：梦（一种陶醉状态使梦开始）
正在训练 中：	视觉形象
	：听觉形象
	：触觉形象

14 [119] [(98)]

反运动

艺术

一切艺术都对肌肉和感官发挥强烈影响，它们原本是在质朴的艺术家那里活动的：它们始终只对艺术家说话，——它们对这种具有精巧的身体激动性的人说话。“外行”概念是一种失策。聋子不属于耳聪者。

一切艺术都发挥滋补强身之功效，能够增强力量，激起快感（亦即力量感），引发一切更精细的陶醉记忆，——存在着一种独特的记忆，它能潜入此类状态之中：一个幽远而稍纵即逝的感觉世界这时又返回来了……

丑，即艺术的对立面，为艺术所排除的东西，艺术的否定——只要衰退、生命之赤贫、昏聩无能、解体、腐败远远地被引发，这时候，审美的人都会以其否定（Nein）来作出反应

丑发挥令人沮丧的作用，它是一种沮丧的表现。它消减力量，使人贫乏，令人压抑……

丑给人以丑的影响；人们可以根据自己的健康状况来检验一下，身体不适也多么不同地提高了人们对丑的想象能力。出于主题、兴趣、问题，选择也有所不同：甚至在逻辑中也有一种与丑十分接近的状态——严酷、沉闷……从机械学上讲，在此缺失重心：丑瘸着腿走路，丑跌跌撞撞地走路：——是舞者那种绝妙轻盈的对立面……

审美状态具有十分丰富的传达手段，同时带有一种对刺激和信号的极端敏感性。它是生命体之间的可传达性和可传染性的顶峰，——它是语言的源泉。

语言的发源地即在于此：声调语言，同样也包括体态语言和眼神语言。更为丰沛的现象往往在开端：我们文化人的能力是从更为丰沛的能力中削减而来的。然而，即便在今天，人们依然借助于肌肉来听，甚至依然借助于肌肉来阅读。

任何一种成熟的艺术都以丰富的约定（Convention）为基础：只要它是语言。约定乃是伟大艺术的条件，而不是伟大艺术的障碍……

任何一种生命之增强都会提高人的传达能力，同样也会提高人的理解能力。设身处地地体验其他心灵生活，这原〈本〉不是什么道德上的事情，而是一种对感应作用的生理敏感性："同情"或者人们所谓的"利他主义"，只是对那种被归于智慧领域的精神运动学上的感应联系（Rapport）（查尔斯·弗雷[(99)] [(100)]所说的精神运动感应[(101)]）的扩大化。人们决不相互传达思想，人们传达的是动作，表情符号，而我们在解读 时把它们归结 为思想了……

*　　*　　*

在这里，我把一系列心理状态设定为一种丰沛而繁荣的生命的标志，而人们现在已经习惯于把这些状态评判为病态的 。此间我们忘了谈论健康与病态的一种对立：关键问题在于程度，——在此情形下，我的主张是：今天所谓的"健康"乃是在有利条件下或许会 出现的那种健康的一个较低水平……我们都是相对病态的……艺术家属于一个还比较强壮的种族。对我们来说或许已然有害的、病态的东西，在艺术家那里则是天性———

精力之充沛 ，就像生命之贫乏一样，同样也可能导致局部不自由、感官幻觉、感应诡诈之类的征兆……刺激条件不同，作用却保持相同……

首要地，后 果不是同一个；所有病态人物在神经怪癖之后都会出现极端的疲乏，这与艺术家的状态毫无共同之处：艺术家是不必为自己的好时光赎罪 的……

艺术家对此绰绰有余：他可以挥霍而不至于赤贫……

正如人们今天可以把"天才"评判为一种神经官能症，也许艺术家的感应力量也是如此——而且实际上，我们的演艺家 与歇斯底里的女人实在太相似了！！！不过，这是针对"今天"来讲的，而不是针对"艺术家"来讲的……[(102)]

但有人反驳我们说：正是机械的赤贫化 使得那种对任何感应作用的非同寻常的理解力成为可能：我们的歇斯底里的女人、“我们的彼岸研究者”即是明证

*　*　*

灵感：描绘。

*　*　*

非艺术状态：客观性 状态、反映状态、意志涣散的状态……

叔本华 骇人听闻的误解，他把艺术视为通向生命之否定的桥梁……

*　*　*

非艺术状态：赤贫者、撤离者、放弃者，在他们的目光之下受生命之苦……基督徒……

*　*　*

悲剧 艺术的问题。

*　*　*

浪漫派 ：一个有歧义的问题，如同一切现代事物。

*　*　*

演员

14 [120] (103)

爱

人们想要那种最惊人的证据，以表明陶醉的变形力量达到何种程度吗？“爱”就是这样一种证据，也就是在世上所有语言和喑哑无声中被叫做爱的东西。在这里，这种陶醉以某种方式对付得了实在性，即：在爱者的意识中原因消失了，似乎有某个他者取而代之了——那是妖精的全部魔镜的一种抖动和闪光……在这里，人与动物毫无区别；更不消说精神、善良、诚实了……如果人们是高雅的，他就会被高雅地愚弄；而如果人们是粗俗的，他就会被粗俗地愚弄：可是爱，

甚至于对上帝之爱，“得救灵魂”的圣徒之爱，在根源上讲依然是一体的：作为一种〈有〉理由自我变形的狂热，一种善于自欺的陶醉……而且无论如何，如果人们爱着，人们就在自欺欺人：人们似乎自我变形了，变得更强壮、更丰富、更完美了，人们是 更完美的了……在这里，我们发现了作为器官功能的艺术 ：我们发现艺术已经被嵌入最具天使性质的生命本能之中了：我们发现艺术是生命的最大兴奋剂，——因此，艺术即便在撒谎之际也还高雅的、合目的的……不过我们或许会迷路，滞留于艺术的撒谎力量中：艺术所作所为超出了单纯的想象，艺术甚至改变着价值。而且，艺术不只是改变着价值感……爱者是更有价值的、更强壮的。在动物那里，这种状态激发出新的物质、色素、颜色和形式：尤其是新的动作、新的节奏、新的引诱之声和诱惑力量。人的情形也并无不同。爱者的全部家当比任何时候都更为丰富，比不爱者更强大、更完整 。爱者会成为挥霍者：其富有足供他挥霍了。他现在大胆冒险，成为冒险家，因为慷慨和天真而成为一头蠢驴；他重又相信上帝，相信德性，因为相信了爱情；而另一方面，这个幸运的白痴生出了翅膀和新的技能，甚至于通向艺术之门也向他开启出来。如果从由声调和词语组成的抒情诗中扣除那种肠内狂热产生的影响：抒情诗和音乐还剩下什么呢？……也许只有为艺术而艺术(104) 了：沼泽地里绝望的青蛙精湛的聒噪……这整个剩余物 就是爱所创造的……

14 [121]

心理学上的权力意志

心理学的统一性构想 。

我们习惯于把极其丰富的形式的扩大与一种来自统一性的起源协调起来。

权力意志乃是原始的情绪形式，所有其他情绪只不过是权力意志的扩大：

要作一种重要的说明，即要取代任何生命体都会追求的个体“幸福”而设定权力：“生命体追求权力，追求权力的增加”——快乐只是已获得的权力感的一个征兆，一种差异意识——

——生命体并不追求快乐，而是当生命体达到它所追求的东西时，快乐就出现了：快乐是伴随而来的，快乐并不推动……

一切推动力都是权力意志，此外没有任何身体的、动力的或者心灵的力量了……

——在我们的科学中，因果概念被还原为相似关系了。我们雄心勃勃要证明，每一方都有相同的力之量，没有 推动力：我们只考察结果，我们着眼于力之内容把它们设为相似的，我们免去了关于一种变化的引发 （Verursachung）问题……

说变化不息 ，这只是一种经验之谈：我们本来就毫无理由认为一种变〈化〉必定跟着另一种变化。相反地：某种已经达到的状态 ，如果其中并不存在一种不 愿保存自己的能力，那么，它似乎就不得不保存自己了……

斯宾诺莎关于自我保存的命题想必本来是能为变化设定一个依靠的：但他这个命题却是错误的，其反面 才是真实的。恰恰在所有生命体上可以最清楚地表明：生命体所做的一切并不是 为了自我保存，而是为了变得更丰富 ……

“权力意志”是一种“意志”，或者是与“意志”概念相同一的吗？它的意思就是欲求吗？或者就是发号施令？

它就是叔本华所讲的“意志”，即他所谓的“物的自在”吗？

：我的命题是：以往心理学的意志 乃是一种毫无根据的概括，根本就没有 这样一种意志，人们没有把握到某种确定的 意志向多样形式的扩大，而是通过剔除其内容即何去何从的方向（das Wohin？）而抹杀了 意志的特征

：这种情形在叔本华 那里最为显然：他所讲的“意志”只是一个空洞的词语而已。其意思更无关乎一种“求生命 的意志”：因为生命只是

权力意志的一个个别情形，——我们可以十分随意地断言：一切都力求投入权力意志的这种形式之中

14 [122]

关于认识论：纯然经验的：

既没有"精神"，也没有理性、思维、意识、灵魂、意志、真理：一切都是毫无用处的虚构。问题的关键不在于"主体与客体"，而在于某个特定的物种，后者唯在某种相对的正确性 当中、特别是在其感知的合规律性 （使得它能够积累经验）当中生长发育……

认识作为权力的工具 起作用。因此显而易见，认识随着权力的增长而增长……

"认识"的意义：在这里，就像在"善"或者"美"那里，我们要从人类中心论和生物学的角度严格地看待"认识"这个概念。某个特定的物种为了保存自己——并且壮大自己的权力——，就必须在其实在性构想中把握住如此之多的可预计之物和始终相同之物，从而在此基础上得以构建自己的一个行为模式。保存的功利性，而不是 某种不想受骗上当的抽象理论的需要，作为动机隐藏在认识器官的进化过程背后……认识器官就是这样进化的，结果对它们的观察就足以保存我们自己了。换言之：认识意愿的尺度 取决于那个种类的权力意志 之增长的尺度：一个种类为了主宰实在 、利用实在，就要抓住如此大量的实在性。

机械论的运动 概念已然是一种翻译，即把原初事件翻译为视觉和触觉的符号语言 。

"原子"概念，即"推动力的位置与推动力本身"的区分，乃是一种从我们的逻 辑一心理世界而来的符号语言 。

我们的愿望并不是要改变我们的表达手段：要理解它何以是单纯的符号学，这是有可能的。

对于一种适当的表达方式 的要求是无意义的 ： 一种语言、一种表达手段的本质就在于表达一种单纯的联系……“真理”概念是荒谬的……整个“真”、“假”领域只涉及本质之间的联系，而不涉及“自在”（An sich）……那是一派胡言 ： 根本就没有什么“自在的本质”，诸联系才构成本质，同样也不可能有一种“自在的认识”……

14 [123]

反运动

反达尔文 。

综观人类的伟大命运，最让我吃惊的事情乃是，总是目睹与今天达尔文及其学派所看到的或者愿意 看到的东西相反的情况：与有利于强者和成功者的选择、物种进步相反的情况。显而易见的恰恰是其反面：幸运者横遭剔除，高等类型毫无用处，中等的，甚至低等的 类型无可避免地成了主人。假如人们没有向我们表明理由，说明为什么人类是所有造物中的特例，那么，我就倾向于如下先入之见：达尔文学派处处在自欺欺人。我从权力意志中复又认识到一切变化的终极原因和特征。这种权力意志为我们提供了手段，去说明为什么恰恰没有出现有利于特立独行者和幸运者的选择：当最强者和最幸运者面对被组织起来的群盲本能，面对大量弱者的可怕情状时，他们就是虚弱不堪的。我关于价值世界的总观点是要表明：在今天高悬于人类之上的最高价值中，幸运者、优选类型并不 〈占〉上风：占上风的倒是颓废类型——也许在这个世界上，再没有比这出违人心愿的 戏剧更有趣的东西了……

听来多么稀奇啊：人们总是要使强者对抗弱者，使幸运者对抗不幸者，使健康者对抗腐败者和遗传病患者。如果人们愿意对实在作道德 的表述：那么，这种道德就是：平庸者比特立独行者更有价值，颓废产物比平庸者更有价值，求虚无的意志胜过求生命的意志——而且总目标就是

眼下用基督教、佛教、叔本华的说法：

不 存在比存在更佳 (105)

对于这种把实在表述为道德的做法，我是反对 的：因此我怀着一种刻骨仇恨断然拒绝基督教，因为基督教创造了一些高雅的话语和神态，旨在为一种可怕的现实披上合法、德性、神性的外衣……

我看到所有哲学家和科学都臣服于实在，而实在却是与达尔文学派所传授的生存竞争相颠倒的 ——因为所到之处，占上风的和留存下来的，往往是那些使生命、生命的价值大出洋相的人。——对我来说，达尔文学派的谬误成了如下难题：人们如何可能盲目地恰恰在此看错了？……认为物种 表现出一种进化，这是最不明智的世界主张：物种只能暂时表现出一种水平，——

认为高级的有机体是从低级有机体进化而来的，这种观点迄今为止绝对没有得到过证实——

我认为低等有机体是通过数量、聪明、计谋而占据优势的——我没有看到偶然的变异怎样产生出某种优势，至少是不会产生长期的优势的。这一点或〈许〉又是一个新的动因，促使我们去说明为〈什么〉一种偶然的变异变得如此强烈——

——我在另一个地方发现了人们常说的"自然的残酷无情"：自然对它的幸运儿是残酷无情的，自然爱护、保护、宠爱的是卑贱者 (106) ——恰如———

*　　*　　*

总而言之：某个物种的权力 的增长，与其说是由其幸运儿、强者的优势来保证的，也许还不如说是由中等和低等类型的优势来保证的……后者肥沃多产，具有持久性；而与前者相伴生的却是危险、快速毁灭、数目锐减。

*　　*　　*

14 [124]

反运动

论宗教的起源

如今，无教养的人们依然相信，愤怒是生气的原因，精神是思维的原因，灵魂是情感的原因，简言之，就如同人们现在也还毫无疑虑地设定了一大堆据说是原因的心理实体：以此方式，人们在一种还更幼稚的层次上，借助于心理上的人格实体来说明这些相同的现象。人们把那些在自己看来陌生的、有魅力的、动人心魄的状态编造为受某种人格权力影响的困扰和迷惑。于是，基督徒，今天最幼稚、最萎靡的一种人，就把希望、安宁、"拯救"感归结为上帝的一种心理启示：在这种本质上受苦受难而不得安生的类型那里，幸福感、崇高感、安宁感正当地表现为陌生的东西，需要解释的东西。在聪明、强壮、生气勃勃的种族中间，癫痫病人多半会产生如下信念：在这里有一种陌生的权力在运作；但甚至任何类似的不自由，例如兴奋者、诗人、大罪犯的不自由，诸如爱和恨之类的热情的不自由，也效力于对一些人之外的权力的虚构。人们把一种状态具体化为某种人格：并且断定，这种状态要是在我们身上出现，那就是那种人格的作用或结果了。换句话说：在心理学上的上帝形成过程中，某种状态——为了成为作用或结果——被当作原因而人格化了。

心理学的逻辑是这样一种逻辑：权力感，当它突然令人倾倒地把人笼罩时，——在所有伟大激情中都有这种情况——，它就唤起了人的一种对自己的人格的怀疑：他不敢把自己设想为这种令人惊奇的情感的原因——于是他就设定了一种更为强大的人格，在此情形下即一种神性。

总而言之：宗教的起源在于那些作为异己之物而令人惊异的极端权力感：而且就像一个病人，他感到肢体沉重而怪异，便得出结论说有另一个人躺在他上面；类似地，幼稚的homo religiosus［宗教徒］也分裂成多重人格。宗教是"人格畸形"（altération de la personnalité）的一种情形。一种对自身的畏惧感和恐怖感……

但同样也是一种非同寻常的幸福感 和崇高感 ……

在病人当中，健康感 就足以使他相信上帝，相信上帝的临近了

14 [125]

宗教徒的退化心理

一切变化都是作用，

一切作用都是意志的作用。“自然”、“自然法则”概念付诸阙如。

一切作用都有一个行为者

退化的心理：只有在人们知道自己有所意愿的情形下，人们本身才是原因。

结果：权力的种种状态把没有 成为原因、对此不负责任 这样一种感觉归咎于人类

：此类状态不期而至：因此我们并不是发起者

：不自由的意志（亦即对一种在我们身上发生的、但并未为我们所意愿的变化的意识）需要一种异己的 意志

结论：人类不敢把自己所有那些强大而惊人的因素归因于自身 ，——人类把这些因素构想为“被动的”、“为人所遭受的”，把它们构想为制服

：宗教是一种对人格统一性的怀疑 的畸形产物，是一种人格变质

：只要人类一切伟大和强壮都被构想为超人的 、异己的 ，那么，人类就变得渺小了，——人类把两个方面，即十分可怜而虚弱的一面与十分强壮而惊人的一面，分割为两个领域，把前者叫做“人”，把后者叫做“上帝”。

人类不断继续这种做法，在道 〈德 〉特异反应性 时期里，人类并没有把他那些崇高而文雅的道德状态解释为“自己所意愿的”，解释为人格的“产物”。甚至基督徒也把自己的人格分割为一种平庸而虚弱的虚构（他称之为人）与另一种他称之为上帝（救世主、耶稣基督）的虚构——

宗教贬低了“人”这个概念；它的极端结论就是：一切善、伟大、真实都是超人的，唯有通过一种恩典才被赐予的……

14 [126]

反运动：宗教

道德作为建立人类自豪感的尝试

关于“自由意志”的理论是反宗教的。这种理论想要赋予人一种权利，使人可以把自己设想他的高级状态和行动的原因；它是不断增长的自豪感 的一种形式

人感觉到自己的权力、自己的“幸福”，正如人们所说的：“意志”必定在这种状态之前，——要不然，这种状态就不归意志所有了

德性是这样一种尝试，它试图把一个有关意愿和曾经意愿的事实当作必要的原因（Antecedens），置于任何一种崇高而强烈的幸福感之前

如果在意识中总是存在着要进行某些行动的意志，那就可以把一种权力感解释为这种意志的作用或结果

这是一种单纯的心理学透镜 ： 总是依据于如下虚假的前提，即凡是我们在意识中不曾意愿的东西，都不属于我们

整个责任学说都系于这种幼稚的心理学，即认为，唯有意志才是原因，而且人们必须知道自己已经有所意愿了，为的是能够相信自身即原因

只要人是有德性的，人就可以尊重自己。

反运动来了 ： 道德哲学家的反运动，始终还受制于那种相同的偏见，即人们只对人们已经有所意愿的事情负责。

人的价值被设定为道德价值 ： 因此，人的道德必定是causa prima [第一原因]

因此，人身上必有一个原理，一种作为第一原因的“自由意志”

这里始终还有一种隐秘的想法：如果人作为意志并不是第一原因，那么，人就是没有责任的，——因此人根本就上不了道德法庭，——德性或者恶习或许就是自动的或机械的……

总而言之：为了使人能够尊重自己，人也必须有能力成为恶人

14 [127]

一种意在建立民族自豪感的宗教形式

高等而强壮的状态，以及异己的状态，它们的消失造成了对人的贬抑。而把人从这种贬抑过程中抽离开来的另一条道路，就是亲缘理论

：此类高等而强壮的状态至少可以被解释为我们的祖先带来的影响，我们休戚相关，团结一致，我们亲眼目睹自己的成长，因为我们按照自己熟悉的准则行动。

高贵的家族试图用自己的自尊心来补偿宗教

变容、短暂的变形

——诗人和先知做的就是这种事，他们感到自豪，因为他们受到尊重并且被选中 去从事这种交往，——他们所重视的，根本不是作为个体得到考虑，而是成为单纯的传声筒（荷马）

还有一种宗教形式。上帝作出选择，上帝成为人，或者，上帝与人共居，并且留下伟大的善行，那种永远被描绘成"戏剧性事件"的地方传奇

逐步地占有自己那些崇高而自豪的状态，占有自己那些行动和功业

——从前，当人们意识到自己不必对自己所做的最崇高的事情负责，而是——由上帝来负责——，人们就以为荣幸之至了

意志的不自由 被视为赋予一种行动以更高价值的东西：那时，上帝被弄成为行动的发起者了……

14 [128]

权力意志——道德

演戏 乃是"自由意志"的道德的后果

权力感 本身的发展过程 中的一个步骤乃是：自己引发了自己的高级状态（自己的完满状态）——因此人们立即得出结论说，那是自己意愿 的……

批判：一切完满的行为恰恰是无意识的，不再被意愿的，意识表达的是一种不完满的、经常是病态的个人状态。由意志限定的个人完满性 ，作为意识 ，作为以辩证法为方法的理性，乃是一幅讽刺漫画，一种自相矛盾……意识的等级确实使这种完满性变成不可能的了……演戏 形式。

14 [129]

作为颓废的哲学

为什么一切的结果都是演戏 。

退化的心理学，它只把人类有意识的 因素视为原因，把"意识状态"当作灵魂的属性，寻求一种隐藏在全部行为背后的意志（即意图）

：它只需要回答：首先，人类想要什么 ？

答曰：幸福（——人们不能说"权力"：这样回答是不道德的 ）——因此，在人类所有行动中都有某种意图，即要以行动去获得幸福——

其次，如果事实上人类并没有获得幸福，那么，原因何在呢？是因为手段方面的失策。

达到幸福的无可置疑的手段是什么呢 ？ 答曰：德性 。

为什么是德性？因为德性〈是〉至高的理性，因为理性使人不可能犯错，弄错了手段

作为理性 ，德性乃通向幸福之路……

辩证法是德性的持久手艺，因为它能排除理智的一切混浊不清，排除一切情绪

而事实上，人类是不 想要“幸福”的……

快乐是一种权力感：如果人们排除了情绪，人们也就排除了那些能够给予至高权力感、因而也给予快乐的状态。

最高的理性状态乃是一种冷静、清晰的状态，它根本不能给予那种由各种陶醉 带来的幸福感……

古代哲〈学家们〉反对一切令人陶醉的东西，——损害意识的绝对冷静和中立的东西……

他们是一贯的，根据他们的错误前提：意识乃高级的 状态、至高无上的 状态，是完满性的前提，

而实际上其反面才是真实的 ———

只要有所意愿，有所意识，则在任何种类的行为中都不会有一种完满性。古代哲学家们是实践上最大的外行 ，因为他们在理论上注定要成为外行 ……实际上一切的结果都是演戏：——而清楚个中真相的人，例如皮浪，也与普通人一样作出判断，即认为：在善良和诚实方面，“小人物”是远胜于哲学家的

古代所有比较深刻的人物都厌恶德性哲学家 ：

人们在德性哲学家身上看到了好辩者和戏子。

对柏拉图 的评判：从伊壁鸠鲁 方面

从皮浪 方面

结论 ：在生命实践上，在忍耐、善良和互助方面，小人物远胜于德性哲学家们：大致就像陀思妥耶夫斯基或者托尔斯泰为俄国农民所下的评判：他们在实践上更哲学，他们具有某种更果断的性格去应付必然性……

14 [130]

反运动：宗教

作为颓废的道德

小人物 的反应：

爱产生最高的权力感

要理解，何以在这里并不是一般人类在说话，而是一种人在说话。这种人是有待进一步发掘的

“我们在爱中享有神性，我们成为‘上帝之子’，上帝爱我们，除了爱，上帝对我们一无所求” (107)

这就是说：一切道德，一切顺从和行为，都不能产生像爱所带来的那种权力感和自由感

——出于爱，人们不做任何坏事，人们可以更有作为，甚于人们出于顺从和德性所做的——

——在这里，群盲的幸福、大大小小的集体感、活生生的一体感，被当作生命感之总和 了

——帮助、关心和利用不断地激发出权力感，赫然可见的成功、快乐的表现强调了权力感

——不乏自豪感，作为教区、作为上帝的住所，作为“选民”。——

事实上，人类再度经历了一种人格的改变 ： 这一次人类把自己的爱的情感称为上帝

人们必须设想这样一种情感的觉醒，一种欣喜、一次陌生的话语、一种“福音”——

正是这种新鲜事物不允许人类把爱归因于自身——：他们认为，上帝在他们眼前徜徉，而且活在他们身上——

“上帝来到人间”，“邻人”被变形为一个上帝（只要在邻人身上引发了爱的情感）。耶稣就是这种邻人 ，正如这个邻人通过幻想被转化为神性，被转化为激发权力感的 原因

14 [131]

科学与哲学

科学性： 作为驯化 还是作为本能 。

在希腊哲学家那里我看到了一种本能的衰退： 要不然，他们就不可能如此失策，把有意识的 状态设定为更有价值的 状态

意识的强度 是与大脑信息传达的轻易和快速成反 比的。

在那里占上风的是关于本能的相反意见： 这始终标志着本能已经被削弱了 。

实际上，我们必须在生命至少较多地被意识的地方（也即它的逻辑、它的原因、它的手段和意图、它的功利性得以展示的地方）去寻找完美的 生命

回归常识（bon sens）、好人（bon homme）的事实上，也就是各色"小人物"的事实上

世世代代储存起来的诚实和聪明 ，后者从未意识到自己的原则，本身就对原则有一丝畏惧

对一种合理性的德性 的要求是不合理性的……有这样一种要求，哲学家就名誉扫地了。

14 [132]

如果通过训练在一个长长的世代链条中积累了足够的高雅、勇敢、谨慎和克制，那么，这种已经获得的德性的本能力量也还会扩散到最具精神性的东西中——而且那个罕见的现象就会昭然，那就是理智的诚实性 。理智的诚实性是十分罕见的：哲学家们身上就没有。

人们可以考量一个思想家的科学性，或者用道德讲法，就是一个思想家理智上的诚实性 ，他的已经成为本能的高雅、勇敢、谨慎和克制（后者还可以转化为最具精神性的东西）：人们可以让他来做道德说教……

那些最著名的哲学家们进而表明：他们的科学性只不过是一个被意识到的 事情，一个开端，一种"善良意志"，一种艰辛——还有，就

在他们的本能开始发言的瞬间，就在他们进行道德说教之际，他们的良知的风纪和高雅也就完蛋了

科学性，是单纯的驯化和外表呢，还是一种长期培育和道德训练的最终结果：

在第一种情形下，如果本能（例如宗教的本能或者义务概念的本能）发言时，科学性就立即起替代作用

在第二种情形下，科学性取代了这些本能，并且再也不允许这些本能，把它们当作不洁 和诱惑 来感受……

14 [133]

反达尔文

人的驯化 ：它可能有何种确定的价值吗？或者一般说来，一种驯化有某种确定的价值吗？——人们有理由否定后者。

达尔文学派诚然竭力说服我们作出相反的判断：它想要的是，驯化的作用 可能变成深刻的、其实即变成基本的。我们姑且坚持旧观点：迄今为止已经得到证明的，无非是驯化造成的一种十分肤浅的作用——抑或就是退化。而且，逃脱人工培育的一切东西几乎立即就又返回到其自然状态之中了。这个类型保持不变：人们不能"改变自然的本性"（dénaturer la nature）。

人们寄望于生存竞争，弱者之死，以及最强壮者和最有天赋者之生；因此，人们为生物 虚构了一种不断增长的完美性 。相反，我们则确信，在生存竞争中，偶然性既青睐弱者又青睐强者，狡计往往以优势来补充力量，物种的繁盛 与毁灭的机会 处于一种奇怪的联系中……

人们同时赋予自然选择 以缓慢而无限的变形：人们愿意相信，任何优点都会遗传，并且在后继世代中越来越强烈地表现出来（而实际上遗传性是如此任意……）；人们观察到某些生物能顺利适应十分特殊的生活条件，并且宣称这种适应是通过环境的影响 而达到的。然

而，人们无论在哪里都找不到（根本就找不到）无意识选择 的例证。最不相类的个体取得一致，极端的个体混迹于群众之中。一切都要力争维护自己的类型；那些生物具有一些外部标志，使自己免受某些危险，当它们处于毫无危险的生活环境中时，也没有失去这些外部标志……如果它们居住在它们的外壳不再能掩护它们的地方时，它们就决不能适应环境了。

人们以某种方式夸大了最优选择 ，致使这种优选论远远超出了我们自身种族的美之欲望！事实上，最美的往往与十分猥琐的配对，最高大的往往与最矮小的交配。我们几乎总是看到，雌雄动物利用每一次偶遇，根本就没有表现出挑剔的态度。

气候和食物造成的变异。但实际上是无关紧要的。

不存在任何过渡形式 ……

把各各不同的物种归结为一个物种。经验告诉我们，统一化注定会导致枯萎不育，某一个类型又会成为主宰。

人们主张生物不断进化。这种主张是毫无根基的。任何类型都有自己的界限 ： 越过这个界限，就没有任何进化了。止于界限，是绝对有规则和秩序的。

据说原始生物是现代生物的祖先。但只要看一看第三纪的动物界与植物界，我们就只可能联想到一片依然未经探究的土地，那里出现的是别处不存在的、彼此类似的类型以及别处也存在的类型。

我的结论

我的总观点 ： ——定理一：人类作为物种并不 处于进步中。较高级的类型也许是能达到的，但它们维持不了自己。这个物种的水平并没有 得到提升。

定理二：与其他无论何种动物相比较，人类作为物种并没有表现出任何进步。整个动物界和植物界并不是由低向高进化的……相反地，一切皆同时发生，彼此重叠、混杂、对立。

最丰富和复杂的形式——因为“较高级的类型”一词并不表示更多的东西——更容易趋于毁灭：唯有最低级的形式能守住一种表面上的永恒性。前者是难以达到的，而且难以保持自己的地位：后者则具有一种丑态百出的自身繁殖力。——同样在人类身上，由于不断变化的得宠与失宠，较高级的类型，也即进化的幸运儿，也是最容易走向毁灭的。

较高级的类型遭受了所有种类的颓废：它们是极端的，因此本身几乎就是颓废者……美景亦逝，天才早夭，凯撒短命，这是sui generis［自成一体的、无以类比的］：此类东西并不遗传。这个类型 则是遗传的；一个类型并不是什么极端的东西，并不是“幸运儿”……

个中原因并不在于自然的某种特殊的厄运和“恶的意志”，而直接就在于“较高级的类型”这个概念：较高级的类型表现出一种无可比拟的巨大复杂性，——那是诸多协调因素的一大总和：因此，解体的可能性也极大。

“天才”是世上最高雅的机器，——所以也是最容易破碎的。

定理三：人类的驯化（“文化”）不可深化……凡在驯化深化处，它立即就成了退化（类型：基督徒）。“野蛮的”人（或用道德说法：恶人）是人类向自然的回归，——而且在某种意义上讲，——就是人类的复元，人类对“文化”的解脱 ……

14 [134]

作为颓废 的哲学

为什么哲学家们是诽谤者？

哲学家们对于感官 的险恶而盲目的仇视

感官决不 欺骗！——

——据我所知，还从来没有一个哲学家恭敬地谈论过我们的鼻子。我们的鼻子却是此间存在的最灵敏的物理仪器：它甚至能察觉到连分光镜都无能为力的振动。(108)

有多少俗人和庸人 处于在这种仇恨中啊！

民众总是把他们从中感觉到恶果的滥用视为对被滥用了的东西的反对：无论是在政治领域里还是在经济领域里，一切针对原则的反抗运动总是这样来论证的，其言下之意是要把一种滥用描述为原则所必需的和固有的。

这是一个悲惨 故事：人类在寻求一个使人类能够蔑视自己的原则，——人类虚构出一个世界，(109)为的是能够诽谤和污辱这一个世界：事实上，他们每每求助于虚无，并且把虚无构造为"上帝"、"真理"，无论如何就是这种 存在（Sein）(110)的法官和审判者……

如果人们想要有一个证据，说明人类原本野蛮的 需求即便在其驯服和"文明"阶段也还多么深刻而彻底地寻求满足：那么，人们就不妨来看看整个哲学发展史的"主题"。一种现实的报复，一种对人类赖以生活的估价的恶毒毁灭，一种不满足的 灵魂，后者把驯服状态视为折磨，并且对病态地挣脱束缚自己的全部枷锁深感快意。

哲学史就是一种隐秘的怒气，怒火指向生命之前提，指向生命的价值感，指向对生命的袒护。哲学家们从来不曾迟疑，坚决地肯定一个世界，(111)预设的前提是：它与这一个世界相冲突，它提供诋毁这一个世界的把柄。那是迄今为止最大的诽谤学派：而且它一直十分令人赞叹，以至于到如今，我们的表现为生命之代言人的科学，也还采纳了 这种诋毁的基本立场，并且把这一个世界当作虚假的东西，把此世的因果链条当作单纯现象性的东西来加以操纵。在此到底在仇恨什么 呢？……

我担心，道德始终是哲学家们的女妖(112)，它总是捉弄哲学家们，使他们在任何时候都不得不成为诽谤者……哲学家们相信道德的"真理"，他们在此发现了最高的价值，——他们对此在生命理解得越多，就越是要否定此在生命，除此之外他们还剩下什么呢？……因为这种此在生命是非道德的 ……而且这种生命就基于非道德的前提：所有道德都否定 生命——

——让我们来废除真实的世界：而为了能够做到这一点，我们就必须废除迄今为止的最高价值，即道德……

我们只消证明连道德本身也是非道德的，正是在此意义上，非道德性直到现在一直是受到谴责的。如果我们已经以此方式粉碎了以往价值的专制暴政，如果我们已经废除了"真实的世界"，那么，一种新的价值秩序必将会自动到来。

请注意！请注意！虚假的世界与捏造的世界是对立面：后者一直都被叫做"真实的世界"、"真理"、"上帝"。我们要废除的正是这个捏造的世界。

14 [135]

我的构想的逻辑：

1．作为最高价值的道德（贯穿哲学——也包括怀疑论者哲学——所有阶段的主宰）：结论：这个世界毫无用处，它不是"真实的世界"

2．在此规定最高价值的是什么？究竟什么是道德?

颓废本能，正是耗尽精力者和被剥夺继承权者以这种方式进行报复

历史证据：哲学家始终是颓废者……效力于虚无主义的宗教。

3．作为权力意志而出现的颓废本能。

证据：整个道德史上手段的绝对非道德性。

II．我们在整个运〈动〉中只认识权力意志的一个特殊情形。

14 [136]

权力意志。

重估一切价值的尝试。

第一章

对以往价值的批判。

第二章
新的价值原则。
“权力意志”的形态学

第三章
我们现代世界的价值问题：
依据新的价值原则

第四章
伟大的战争。

14 [137]

第一章
以往何种价值占上风 。

1．在哲学的所有阶段（甚至在怀疑论者那里），道德都是最高价值

结论：这个世界毫无用处，必定存在着一个“真实的世界”

2．在这里，什么真正规定了最高价值？根本上道德是什么？颓废之本能，正是那些精疲力竭者和失去继承权的人们以此方式进行报复，意欲做主人 ……

历史学的证明：哲学家皆为颓废者，始终效力于虚无主义的宗教。

3．颓废之本能，它作为权力意志而出现。对其手段系统的展示：手段的绝对非道德性。

总观点：以往最高价值乃是权力意志的一个特例；道德本身乃是非道德 的一个特例。

第二章

为什么敌对的价值总是处于劣势 。

1．这究竟是如何可能的？问题：为什么往往是生命失败，生理上发育良好者往往处于劣势？为什么不曾有一种肯定 的哲学，一种肯定 的宗教？……

此类运动的历史迹象：

异教。　　狄奥尼索斯反对“被钉十字架的耶稣”

文艺复兴。　　艺术 ——

2．强者与弱者：健康者与患病者；例外与常轨。谁更强大 ，这是毫无疑问的——

历史的综观 。人因此是生命史上的一个例外 吗？——对达尔文主义 的异议。为了保持高位，弱者的手段是本能，它已经成了“人性”，是“机制”……

3．在我们的政治本能中，在我们的社会价值判断中，在我们的艺术中，在我们的科学 中，都有这种统治地位的证据。

我们已经看到了两种权力意志的斗争；在特殊情形下 ，我们拥有一条原则 ，赋予以往处于劣势的权力意志以一种合法性，而赋予以往胜利的权力意志以非法性：我们已经把“真实的世界”认作一个“虚构的世界 ”，把道德认作一种非道德性形式 。我们没有 说：“强者非法”……

第三章

一切价值的原因是什么，各种价值的差异是什么

1．虚无主义价值占据上风

2．反运动总是失败，——即刻蜕化……

3．以往的反运动只以半拉子的和蜕化的形式为人所知。

反运动类型的净化 和重建 。

体系的准确表达：

心理学

历史学
艺术
政治

14 [138]

3．对以往劣势价值的净化

我们已经理解，什么 规定了以往最高价值
以及为什么 它主宰了敌对的评价
：它是更强大的 ……

现在让我们来净化敌对的评价 ，使后者摆脱感染和半拉子，摆脱那种蜕化过程 ——正是在其中，敌对的评价为我们所有人所熟知。

关于敌对评价的非自然化 和自然本性之重建 的理论：摆脱伪善 (113)

认识论，求真理的意志
心理学理论
宗教的起源
艺术的起源
关于支配性构成物的理论
关于生命的理论
生命与自然

反运动 的历史：
文艺复兴
革命
科学的解放

14 [139]

腐败而混乱的价值状态吻合于现代人的心理状态：现代性 理论

14 [140]

衰落之本能 主宰了上升之本能 ……

求虚无的意志 主宰了求生命的意志 ……

——这是真的吗？难道不是在弱者和平庸之辈的这种胜利中，也许有生命、物种的一种更大保证吗？

——也许这只是生命总体运动的一个手段，一种减速？一种防止更恶劣事件发生的正当防卫？

——假如强者们成了一切的主宰，也成了价值评估的主宰，那么我们会得出这个结论吗？就像他们对疾病、痛苦、牺牲所思考的那样？结果就是弱者们的自我轻蔑；弱者们会力求消失，消灭自己……而这难道不是值得想望的 么？……

——难道我们根本上不是想要一个世界，在那里没有弱者的影响，弱者的精巧、顾忌、教养、顺从？……

14 [141]

科学

哲学家们对科学的斗争

这是非同寻常的。我们从希腊哲学的开端起就看到一种反对科学的斗争，所用手段是一种认识论或者说怀疑论。目的何在呢？始终是为了道德 ……

对物理学家和医生的仇恨

苏格拉底、亚里斯提卜(114)、麦加拉学派(115)、犬儒学派、伊壁鸠鲁、皮浪——为了道德 而发起对认识的总攻击……

也有对辩证法的仇恨……

问题依然：他们接近于诡辩法，是为了摆脱科学

另一方面，所有物理学家都被牢牢地套上了枷锁，要把真理、真实存在的模式纳入他们的基础之中：例如原子、四元素（对存在者的配置，旨在说明多样性和变化——）

主张要蔑视功利的客观性 ： 回到实践功利上，回到一切认识的个人效用上。

反对科学的斗争针对的是：

1）科学的激情（客观性），

2）科学的手段（即反对科学的效用

3）科学的结果（视之为幼稚的

后来教会 方面以宗教虔信的名义重新发起的斗争是同一场斗争：

： 教会继承了全部古代的斗争工具。

认识论在此起着与在康德那里、在印度人那里一样的作用……

人们不愿为此操心，因为人们要留一手，走自己的“路”

他们究竟要反对什么？反对约束力，反对合法性，反对那种要人们为共同目标而奋斗的强制性——

： 我相信，人们会称之为自由 ……

其中传达出颓废 ： 团结本能蜕化了，以至于团结被当作专制暴行 ：

： 他们不想要权威

不想要团结

不想要行列编排和慢速运动

他们仇恨循序渐进，讨厌科学的速度；他们仇恨不思进取，讨厌慢条斯理，对学者的个人冷漠表示愤懑——

14 [142]

理论与实践

这是一个后果严重的区分，就仿佛存在着一种特有的认识欲望 ，它不顾及利弊问题，盲目地追求真理；然后脱离真理，投身于整个实践 功利的世界……

与之相反，我则试图表明：在所有这些纯粹 理论家背后活动着那些本能，他们如何统统宿命地在他们的本能的驱使下去追逐某物，对

他们来说 是“真理”的某物——对他们来说，而且仅仅 对他们来说。体系之争，包括认识论上的疑虑，乃是一些完全确定的本能（活力、衰落、等级、种族等形式）的斗争。

所谓认识欲望 必须回溯到一种占有和征服欲望 ： 循着这种欲望，感觉、记忆和本能等等才发展起来了……

尽可能快速地缩减现象，经济学，习得的认识宝藏的积聚（亦即已占有的和手头作成的世界的积聚

因此，道德是一门多么古怪的科学，因为道德具有最高程度的实践性：以至于纯粹的认识立场、科学的诚实，一旦道德要求它们来回答问题时，就立即被抛弃了。

道德说：我需要 几个答案，——理由、论据。疑虑可能会相继出现，或者也可能并不——

“应当如何行动呢？”

如果人们想一想，人与一种完全发育的类型相关，而这个类型已经“行动”了无数个世纪，一切都成了本能、合目的性、自发性、宿命，那么，这个道德问题的紧迫性 甚至就会使人觉得是完全滑稽可笑的了。

“应当如何行动呢？”——道德始终是一种误解：事实上有一个种类，它身上拥有这样那样行动的天命，它想自我辩护，其方式就是想把自己的准则宣布 为普遍准则……

“应当如何行动呢？”这不是原因，而是一个结果 。道德相随而来，理想最后到来。

另一方面，道德疑虑的出现——换言之，人们的行动所依据的价值意识 ——显露出某种病态 ； 强大的时代和民族并不反思自己的行动权利和原则，并不反思本能和理性——

这种意识 乃是一个标志，标明真正的道德性，即行动的本能确信破灭了……

道德家们在每次创造一个新的意识世界 时，都是一种损害、衰退、紊乱的标志——

深度本能性的人 具有一种对义务的逻辑化的畏惧：在他们中间，人们可以找到辩证法和一般可认识性的皮浪主义敌人……一种德性通过"翻转"（um）而被驳倒 ……

论题 ： 道德家的出现乃是道德没落时代的现象

论题 ： 道德家是道德本能的解除者，尽管他自以为是这种本能的重建者

论题 ： 事实上引导道德家的并不是道德本能，而是颓废本能 ，后者被转渡到道德公式中：道德家认为，本能变得不可靠，乃是一种腐败，事实上———

论题 ： 颓废本能 意欲通过道德家来主宰强大种族和时代的本能道德。这些颓废本能是：

1）弱者和倒霉蛋的本能

2）特立独行者、独居者、被剔除者、各种abortus［早产儿］的本能

3）习惯受苦者的本能，他们需要对自己的状态作出一种高尚的解释，因此难以成为生理学家

作为颓废的道德

14 [143]

一位哲学家如果是"不切实际的"，那他就是聪明的：他唤起人们对他在与思想打交道时的真诚、纯朴、无辜，——在他这里，所谓"不切实际的"意思就是"客观的"。当叔本华有一次穿着扣错了纽扣的马甲照相时，他便是聪明的：他的说法是："我并不属于这个世界：整整齐齐的缝线和纽扣，这种习惯对一位哲学家有何相干啊！……在这方面，我是太客观了！……"

这不足以证明人们是不切实际的：大多数哲学家因此相信已经做得够多了，足以把理性的客观性和纯粹性提升到无可非议的地步。

1．所谓所有哲学家的纯粹认识欲望，是受他们的道德"真理"指挥的，——只是表面上独立的……

2．"应当 这样行动"，此类"道德真理"乃是一种变得疲惫不堪的本能的单纯意识形式："在我们这里就是 如此这般行动的"。"理想"应当重建、强化一种本能：它迎合人们，在人们仅只是自动机械的地方显得乖乖的。

14 [144]

在存在某种组织化的统一性的地方，人们总是把精神 设定为这种协调的原因——这是没有理由的。为什么关于一个复合事实的理念应当成为这个事实的条件之一呢？抑或，为什么关于复合事实的观念必定优先于这个事实呢？——

我们要小心，防止用精神来说明合目的性——我们没有任何理由把组织化和系统化的特性归于精神。

神经系统有一个广大得多的领域：意识世界是添加上去的。在协调和系统化的总体过程中，它不起任何作用。

从心理现象和生理现象中弄出两副面孔，对同一个实体的两种揭示，没有比这种做法更错误的了。借此人们没有说明什么，因为如果人们想有所说明，则"实体"概念是毫无用场的。

意识，第二位的、几乎漠然无殊的、多余的意识，也许注定要消失，让位给一种完全的自发性——

如果我们仅仅观察内在现象，我们就可以与聋哑人相比较了。聋哑人根据嘴形变化猜出他们听不见的话语。我们则根据内感官的现象来推断可见的现象以及其他现象——倘若我们的观察手段足够，我们或许会感知到它们；而人们把它们称为神经流。

14 [145]

这是一个世界，对于这个世界，我们缺少全部更精细的器官，以至于我们仍旧把一个千变万化的复合体 看作统一体，以至于我们在还看不见运动和变化的各个原因的地方臆造出一种因果性（思想、情感的相继序列确实只是在意识中才变成可见的；说这种顺序与一个因果链条有着某种关系，这是完全靠不住的想法，因为意识决不能为我们提供一个有关因果关系的例子）———

14 [146]

科学 反对哲学

巨大的失策：

1）对意识 的荒谬高估 ，从意识中弄出一种统一性，一个本质，“精神”、“心灵”，某种具有感受、思维、意愿作用的东西——
2）精神作为原因 ，特别是在处处表现出合目的性、体系、协调的地方
3）意识作为可达到的最高形式，作为至高的存在种类，作为“神”
4）凡有作用处，都把意志记上一笔
5）“真实的世界”作为精神世界，作为通过意识事实可通达的世界
6）凡有认识处，认识 绝对地作为意识能力

结论：

第一种进步都在于意识的进步；每一种倒退都在于无意识。

人们通过辩证法接近实在性、“真实的存在”；人们通过本能、感官、机制而远离“真实的存在”……

使人融入精神，就意味着把人变成神：精神、意志、善——是一体的

一切好东西 一定都来自精神性，一定是意识事实

向更好的东西 进步只可能是意识 中的一种进步

无意识被视为欲望 和感官 的衰败——作为动物化 ……

反对苏格拉底、柏拉图和全部苏格拉底学派的斗争是从深刻的本能出发的，如果向人描述德性是可证明的和有根据的，那就不能使人变得更好 了……

最后，有一个平常的事实：苦闷的本能迫使所有这些天生的辩证法家，把他们的个人能力 美化为最高的品质 ，而把所有其他好东西都说成是受这种品质制约和决定的。这整个“哲学”的反科学 精神：它想要保持合法性 。

14 [147] (116)

科学斗争

智者们

智者们无非就是实在论者：他们把一切通行的价值和做法都表述为价值等级，——他们拥有一切强壮心灵所具有的勇气，知道 自己的非道德性……

也许人们会以为，这些小小的希腊城邦，出于愤怒和嫉妒而喜欢相互吞并，是受友好而真诚的原则指导的？根据修昔底德在雅典使者与米洛斯人(117)就灭亡还是屈服进行谈判时对前者所讲的话，也许人们就会对他横加指责？

置身于这种可怕的张力中来谈论德性，这只有对那些十足的伪君子来说才是可能的——或者是那些回避实在的旁观者 、隐居者、逃亡者和流亡者……所有这些人都是为了自己能够生活而进行否定的——

智者们乃是希腊人：当苏格拉底和柏拉图袒护德性和正义时，他们就是犹太人 了，或者，我也不知道他们什么东西了——格罗特 (118) 为智者们辩护的手法是错误的：他是想把智者们抬高到正直之人和道德旗帜的高度——而智者们的荣耀则在于，并没有用大话和德性招摇撞骗……

14 [148]

巴门尼德说："凡不存在的，就不能思考" (119) ——我们则处于另一端，说："凡能够被思考的东西，必定是一种虚构。"思想抓不住实在，而只是抓住———

14 [149] (120)

皮浪的信徒们也研究过犹太人，尤其是生活在埃及港的阿布德拉的赫卡泰奥斯 (121) ，他写过关于埃及哲学的书。

14 [150] (122)

"对实际生命来说，一种信仰是必要的"

14 [151]

"改良"

作为颓废的道德

所谓道德改良领域里的普遍蒙蔽和欺骗。我们不相信一个人会变成另一个人，如果他本来就不是另一个人的话：这就是说，如果他并不是——像人们常见的那样——一种人格多样性，至少是人格征兆的多样性。在此情形下，人们就得以让另一个角色突现出来，把"旧人" (123) 推到后面……面貌变了，而本质不变……即便下面这一点也并非总

是已经达到了的，即：人们会消除对某种行为的习惯，取消这种行为的最佳理由。凡〈基于〉fatum［命运］和能力而成为罪犯者，就不会忘了什么，而总是会学些什么：而且一种长期的匮乏甚至会作为tonicum［力量滋补剂］对其才能发挥作用……某人停止从事某些行动，这是一个单纯的fatum brutum［呆板事实］，对之可以有殊为不同的解说。诚然，对于社会来说，某人不再从事某些行动，这恰恰只是一种兴趣：为此目的，社会使他脱离了他能够 从事某些行动的条件：这无论如何都要比那种不可能的做法更明智些，即要比试图打破自己如此这般存在的宿命的做法更为明智。

教会——它所做的无非是在这方面替代和继承古代哲学——，从另一种价值尺度出发，并且想要拯救"灵魂"，拯救灵魂的"福乐"，它一方面相信惩罚的赎罪力量，另一方面又相信宽恕的磨灭力量：两者都是宗教偏见的欺骗——惩罚并不能赎罪，宽恕也不能磨灭什么，覆水难收。某人遗忘了某事，这一点绝没有表明某事不再存在 ……一种行为会在人之内或人之外得出自己的结果，至于这种行为是否被视为受到了惩罚的、"赎罪了的"、"被宽恕了的"或者"被磨灭了的"，那是无关紧要的，至于教会是否在此期间把自己的案犯封为圣徒，那也是无关紧要的。教会信仰不存在之物，相信"灵魂"；教会相信不存在的作用，相信神性的作用；教会相信不存在的状态，相信罪恶、拯救、灵魂的福乐；教会往往停留在表面，停留在它给予任意解释的那些符号、表情、言辞、象征上：它具有一种心理伪造的彻底手法。

14 [152]

作为认识 的权力意志

不是"认识"，而是图式化（schematisiren）——强加给混沌以如此之多的规律性和形式，以满足我们的实践需要

在理性、逻辑、范畴的构成中，需要 曾起过决定性的作用：不是"认识"的需要，而是归结和概括的需要，图式化的需要，目的是为了

达到理解和计算……

理性的发展就是为了达到相似、相同之物的调整和构造——这同一个过程是每一种感官印象都要经历的！

在这里运作的并不是一个先在的“理念”，而是有用性，也就是说，只有当我们大致地和同等地看待事物时，它们对我们来说才变成可计算的和方便可用的……

理性中的目的性 是结果，而不是原因：在一切其他理性种类（不断出现此类理性种类的苗头）那里，生命将归于失败，——生命变得漫无头绪——太不一样了——

唯在范畴对我们的生命起限制作用这个意义上，它们才是“真理”：就像欧几里得空间是这样一种有条件的“真理”。（就本身来说，因为没有人坚持“恰好人存在”这样一回事情的必然性，所以与欧几里得空间毫无二致，理性也就成了特定动物种类的一种单纯的特异反应性，众多此类性质中的一种……）

这里可不能矛盾——这样一种主观强制性乃是一种生物学的强制性。因为，就我们能做的推论来说，这种功用性本能隐藏在我们体内，我们差不多就是 这种本能……但要是从中得出一个证据，说我们因此就有了一种“自在的真理”，那是何种幼稚啊！……

所谓不能矛盾，这证明了一种无能，而没有证明一种“真理”。

*　　*

*

人们千万不能在错误的地方寻找现象主义：没有比这个内在的世界更具现象性质的了，（或者更清晰地讲）没有比我们用著名的“内感官”观察到的这个内在世界更大的欺骗 了。

我们相信了意志即原因，以至于我们竟根据我们的个人经验把一个原因置入事件之中了（亦即把意图当作事件的原因了——）

我们相信，在我们心中接踵而至的想法处于某种因果关系链条中：离奇的逻辑学家事实上谈论的是在现实中决不会出现的纯粹情

形；他已经习惯于这样一个先入之见：想法是引发 想法的原因 ——他称之为思想……

我们相信——即便我们的生理学家也相信——，快乐和痛苦是反应的原因，快乐和痛苦的意义就在于诱发反应。千百年以来，人们一直都把得到快乐和避免不快确立为一切行动的动机 。稍事思索，我们就会承认：倘若没有此类"快乐和痛苦"的状态，那么，一切就都会这样运行下去，都遵循同一个因果链条；而主张快乐和痛苦是引发某物的原因，这简直是自欺。——它们是带有完全不同的目的性的伴随现象 ，其目的性完全不在于招致反应；它们是已经开始进行的反应过程范围内的结果。

总而言之，一切被意识到的东西都是现象，都是结局——不是引发什么东西的原因；意识中的一切相继序列完全是以原子论方式进行的。而且我们也尝试用相反的 观点来理解世界——仿佛除了思想、情感和意志，就没有什么东西起作用，没有什么东西是实在的了……

14 [153] (124)

科学

第一章

"真实世界 "的起源

哲学迷误的依据在于，人们没有把逻辑和理性范畴视为手段，而是为了把世界布置得合乎功利性之目的（也就是"在原则上"，把世界布置为合乎一种功利的伪造 ），人们以为在逻辑和理性范畴中有了真理或者实在性 的标准。实际上，"真理的标准"只不过是这样一个原则性伪造系统的生物学上的功利性 ：而且，由于一种动物知道没有比自我保存更重要的事情了，所以，人们实际上就可以在此谈论"真理"了。过去的幼稚性只在于，把人类中心主义的特质当作事物的尺度 ，当作衡量"实在"与"非实在"的准绳：质言之，就是把某种限制性条件绝对化了。看哪，现在世界就一下子分裂为一个真实的世界与一个"虚

假的”世界：而且，恰恰是人已经在其中构造了理性、得以在其中居住和安排自己的这个世界，恰恰是这同一个世界，对人而言被诋毁了。哲学家们的疯狂洞察力没有把形式用作理解和计算世界的把柄，而是发现在这些范畴中已经包含了关于那个世界的概念，而人们生活于其中的世界并不符合于这个概念……手段被误解为价值尺度，甚至被误解为对那种意图的判决……

这种意图就是以某种有用的方式进行自欺：达到这种意图的手段，即发明一些公式和符号，使得人们能借助于它们把混乱的杂多还原为一种合目的的和方便可用的模式。

可是多么不幸啊！如今人们来玩弄一种道德范畴 了：无人愿意自欺，无人可以欺骗，——因此，只有一种求真理的意志。什么是“真理”呢？

矛盾律给出了一个模式：人们力求通达的真实世界是不能自相矛盾的，是不能变换的，是不能生成的，也是无始无终的。

此乃迄今犯下的最大谬误，世上真正灾难性的谬误：人们相信在理性形式中含有实在性的标准，而人们拥有此种理性形式，目的乃在于主宰实在性，以某种聪明方式误解 实在性……

看哪！现在世界变成虚伪的了，而且恰恰是因为那些构成其实在性 的特性之故，也即变换、生成、杂多、对立、矛盾、战争

于是，整个厄运出现了：

1）人们如何才能摆脱虚伪的、纯然虚假的世界呢？（——那曾是现实的、唯一的世界

2）人们本身如何才能尽量成为虚假世界之特征的对立面？（关于完美生物的概念，也即关于一切实在生物的对立面的概念，更清晰地讲，即是关于生命之矛盾面 的概念……

3）价值的整个方向乃以对生命的诋毁 为目标

4）人们把理想之教条主义与一般认识混淆起来了：以至于反对派 现在也总是断然拒绝科学

———通向科学的道路就这样受到了双重 封锁：一是受到对真实世界的信仰的封锁，二是受到这种信仰的敌人的封锁。

自然科学、生理学1）因其客体而受谴责2）丧失了自身的清白无辜……

在万物完全互相联结和制约的现实世界中，对无论何种东西的谴责和忽视 都意味着对万物的忽视和谴责。

“这不应该存在”、“这本不应该存在”之类的说法乃是一种玩笑（*farce*）……倘若人们想要取缔在无论何种意义上都有害的 、破坏性的 东西，那么，只要人们设想出结果，也就毁掉了生命之源泉。生理学其实更好地 说明了这一点！

14 [154]

作为颓废的道德

我们看到，道德 如何

a）毒化了 整个世界理解

b）断绝了通向认识、科学 的道路

c）解除和损害了一切真正的本能（通过教人把它们的根源感受为非道德的

我们看到有一个可怕的颓废工具在我们面前运转，它保持着最神圣的名字和神情

14 [155]

颓 〈废 〉

作为颓废的宗教

反对懊悔及其纯粹心理学的 治疗

(我建议用米切尔疗法 (125) 治疗内疚 ——)

无力应付某种体验，这已经是颓废的征兆。这种把旧伤疤重新撕开来的做法，在自我轻蔑和悔恨中翻来覆去的做法，更多地是一种疾

病，从中再也不可能形成“灵魂得救”，而永远只能产生同一种疾病的新形式……

基督徒身上这样一种“拯救状态”只是同一种病态的单纯变换而已，——用某种公式来解释癫痫症危机，这种公式并不是 由科学给出的，而是由宗教妄想给予的。

当人们生病时，人们就以一种病态的方式成为善的 ……现在，我们把基督教借以工作的极大部分心理装置视为歇斯底里和癫痫症的形式。

必须把这一整套灵魂恢复实践置回到一个生理学的 基础上：“内疚”本身就是康复的一个障碍，——人们必须力求通过新的行为、并且尽可能快速地通过自我折磨 （Selbsttortur）的长年重病来抵偿一切……

人们应当把教会和教派的纯粹心理的手法当作危害健康的，使之声名狼藉……

人们不能通过祈祷，以及祛除恶魔的方法来治疗一种疾病：受此类影响而产生的“安宁”状态，远不是要在生理学意义上唤起信赖感……

如果人们取笑自己的严肃和勤奋（借助于后者，我们生命的某一个细部如此这般地使我们着魔 ），如果人们受良心谴责时感受到某种东西，犹如狗咬石头时的情形，——如果人们对自己的懊悔感到羞愧，那么人们就是健康的 ，——

迄今为止纯粹心理学的和宗教的实践都仅仅以一种对征兆的改变为目标：当一个人在十字架面前卑躬屈膝，并且起誓要做一个善人时，这种实践就把他视为恢复好了的……可是，一个罪犯以某种阴郁的严肃态度抓住自己的命运，而且之后并不诋毁自己的行为，那他就更具有灵魂的健康 ……与陀〈思妥耶夫斯基〉一起在教养所里生活过的罪犯统统是百折不挠的人物，(126) ——难道他们的价值不比一个“病态沮丧的”基督徒高出百倍吗？

14 [156]

权力意志

重估一切价值的尝试。

第一章：

真实的世界与虚假的世界

第二章：

这样一种失策是如何可能的？生命的误解意愿意味着什么？
哲学家批判，作为颓废类型。

第三章。

道德作为颓废之表达。
对利他主义、同情、基督教、非感性化的批判

第四章。

难道就没有一种对立 立场的发端吗？

1．宗教中的异教
2．“艺术”
3．国家

针对它的战争：什么东西总是密谋 与它作对……

第五章。

对当代的批 判：当代归属何方？

它的虚无主义标志
它的肯定 类型：人们必须理解这个惊人的事实，即存在着一种科学的良知 ……

第六章。

权力意志，作为生命

第七章 。

我们北极乐土居民 。

完全绝对的立场，例如幸福 ！！ 例如巨大的享受和最后胜利的历史，完全清晰的肯定和否定 ……解除不确定性 ！

14 [157]

作为颓废的宗教

颓废

“感官 ”、“激情 ”

对感官的恐惧，对欲望的恐惧，对激情的恐惧，如果这种恐惧到了阻止 恐惧对象的地步，那就已然是虚弱 的征兆了：极端的手段总是标志着不正常的状态。这里缺失的或者说破碎了的 东西，乃是阻碍 冲动的力量：如果人们具有不得不让步、也即必须 反应的本能，那么，好的做法就是回避机会（“诱惑”）。

一种“感官刺激”之成为诱惑 ，唯因为它涉及这样一些人物，他们的系统过于轻易灵活而可确定：而在相反的情形下，当系统十分滞重而僵硬时，就必须有强烈的刺激才能发挥出作用……

对于我们来说，放纵只不过是一种对无权放纵的人的抗辩；而且，由于那些强壮程度不足以使激情为己所用 的人们，几乎所有的激情都落了个坏名声——

人们必须懂得，凡可以对疾病 提出的反对理由也可能对激情 提出来：尽管如此——我们不能没有疾病，更少不了激情……

我们需要 异常之物，通过此类大病，我们赋予生命一种巨大的休克（choc）……

*　　*　　*

具体说来必须区分：

1）支配性的激情 ，它甚至能导致至高的健康形式：在这里，内部系统的协调及其在某个职位上的运作达到了最佳状态——而这差不多就是健康的定义了！

2）各种激情的相互对立，“同一胸怀的心灵”[(127)]的二元、三元和多元性：极不健康，内在的毁灭，具有消解作用，透露出某种内在的分裂和无序，并且不断增强——：除非其中有一种激情最后成了主宰。健康的回归 ——

3）并存，而不是 相互对立或相互支持：经常是周期性的，而且一旦发现了某种秩序，也就是健康的了……最有趣味的人即属此列，变化多端的变色龙；它们不会自相矛盾，它们是幸福的和安全的，但它们没有任何进化，——它们的各种状态是并存的，尽管有七重不同的变化。它们只是变换着，并不生成 ……

14 [158]

作为颓废 的宗教

作为暴君 的“善人”

人类总是一再重复同一种错误：人类把一种求生手段弄成了一种生命尺度

：人类并不是在生命本身的最高提高中、在增长和衰竭问题中寻找尺度，而是利用某种完全确定的生命的手段 去排除所有其他生命形式，质言之，就是利用这种手段去指责和淘汰生命

：也就是说，人最终为手段本身之故热爱手段，并且遗忘了 手段之为手段：结果，手段现在就作为目标进入人的意识之中，作为目的的标准……

：也就是说，某个特定的人的种类 把自己的生存条件当作要法定承担起来的条件来对待，当作“真理”、“善”、“完美”：这种人会施暴 ……

：这就是信仰的形式、本能的形式，即一种人看不到自己这个种类的局限性，他们与其他种类相比较而言的相对性：

：至少，看起来有一种人（民族、种族）要完蛋了，如果这种人变得宽容，承认平等权利，并且不再想着要做主人——

14 [159] (128)

作为颓废的宗教

信仰批判

信念与谎言。

1．“在一种谎言与一种信念之间存在着一种对立”：没有更大的对立了……

2．但人们有理由说，信念乃是比谎言更为危险的真理之敌人（《人性的，太人性的》(129)）

3．也许连前面讲的信念也不得不被列为真理的敌人？而且是最危险的真理之敌人？

每一个信念都有自己的历史，自己的预备形式，自己的试验性和失策：既然它长久地不是、而且更长久地几乎不是信念了，它就将成为信念……

在这些信念的胚胎状态中间，不也可能有谎言吗？……

信念往往需要一种人物转换（——唯在儿辈身上才成就在父辈身上尚属倾向的信念——）

什么使得一个说谎者把一种谬误当作真理贩卖给我们呢？是他的“实践理性”（——用通俗的讲法，就是他的优越性）

什么使得人们在不同的可能性之间作出决定呢？是他的实践理性，他的优越性……

什么使得人们在不同假设之间作出这样那样的选择呢？是这种优越性。

在一个深信不疑者与一个受骗者之间还有何种分别呢？如果他完全受骗了，那就没有任何分别。

什么决定了所有哲学家把他们的信念视为真理呢？是他们的优越性，他们的“实践理性”

虚构、功利性、猜测、可能性、确信、信念——内在激情的一种历史，在此内在激情的开端处是谎言、谎言的上帝……

“我要把某物视为真实的”：这是真理的本能呢，抑或并非恰恰是另一种本能，后者极少严肃对待真理、但却知道那种由信仰带来的优越性？……

假如人们在自我欺骗方面具有某种优越性，那么，自我欺骗的激情与信念的激情之区别何在呢？……

难道在信仰中（正如基督教对〈它〉的理解那样），聪明或者真理获得了统治地位？力量的证明[(130)]（亦即一种信仰带来的优越性），或者那个———

还有，殉道者所做的，是真理的本能吗，抑或并非反过来，是一种内在组织的空缺，这样一种本能的缺失？我们把殉道者视为一个低等种类：证明一种信念，是毫无意义的；不如说，需要证明的是人们何以有权利如此这般地坚信不疑……信念是一种抗辩，一种疑问，一种挑战（défi），人们必须证明人们不光是坚信不疑的——人们不光是傻瓜……

十字架上的死并不能证明什么真理，而只能证明一种信念，只能证明一种特异反应性（——十分通俗的谬误：拥有对自身信念的勇气——？却是拥有攻击自身信念的勇气！！！

14 [160] [(131)]

作为颓废的宗教——信念

对殉道的批判

今天我们或许会为了某些事情而死，而并不对这种牺牲采取十分郑重的态度，我们远非拿此类事情搞盲目崇拜的勾当，只是因为它们对人提出了要求……例如，著名的“祖国”，就是现在的欧洲要为之付出特别昂贵的代价的概念：还更为著名的“科学”，正如我所假定的，在某个时候甚至可能会比“祖国”概念的代价还更昂贵

一种死，为了一个———

为了维护权利，就必需拥有权利吗？恰恰相反！而且撇开这一点不谈，这也是过分的苛求。人们不必要求太多的荣耀……但所有这些伟大的智者们却都是谦逊的：——他们只是维护权利而已……

你们以为一件东西是由于你们为之付出的生命代价而变得光荣的吗？……一种变得光荣的谬误乃是一种更多地拥有诱骗技巧的谬误！你们以为我们会希望你们鼓足勇气为你们的“真理”而殉道吗？……恰恰这是世界史上所有迫害者的愚蠢：他们强迫他们的敌人去做英雄……他们把所有的愚蠢变成了人类的偶像……在今天，女人 依然跪在一种学说面前，这种学说的导师死于十字架上……十字架是一个证据吗？

如今，对我们来说，某种信仰的程度足以充当对信仰内容的抗辩，更是可以充当对于信仰者的精神健康的疑问：“坚如磐石的信念”几乎始终属于疯人院。

14 [161]

我根本就看不出来，一个人若是耽误了及时上一座好学校 ，他如何能弥补之。这种人不晓得自己；他一生都没有学会走路；每一步都露出松弛的肌肉。有时候，生活是那么的慈悲，要人补上这严厉的学校：也许是多年的不愈重病，会挑战极端的意志力和自我满足；或者，是一种突如其来的困境，甚至于对女人和儿童亦然，它会强求一种活动，为松弛乏力的纤维组织重新注入能量，为求生意志赢回坚韧性 ……无论如何，最值得想望的事情还是一种及时的 严厉纪律，也就

是在那个令人自豪的年龄阶段就要求自己有大量见识。因为这一点把好的严厉学校与任何其他学校区分开来：要求多多；严格要求；甚至把良好、优秀当作合格来要求；极少表扬，缺乏宽大；指责尖锐，实事求是，全然不顾才能和出身。在任何方面看，这样一所学校都是必需的：这适合于最肉身的，也适合于最精神的：想要在此作一区分，那会是灾难性的！同样的纪律使军人和学者们变得能干：而且细细看来，没有一个能干的学者身上不具有一个能干的军人的本能……服从严格的秩序，但任何时候都能走在前面；宁愿冒险而不要舒适；并不斤斤计较于允许的和不允许的；仇视褊狭、狡诈、阿谀奉承之辈甚于仇视恶人……

——人们在一所严厉的学校能学到 什么呢？服从 与命令 ，———

14 [162] (132)

哲学家

皮浪，最和善和最有耐力的人，他向来生活在希腊人中间，一个佛教徒（虽然是希腊的），本身即一个佛陀，他唯一一次被迫失去了控制，那是因为谁呢？——是因为与他一起生活的姐姐：她是一位助产婆。从此以后，哲学家们多半害怕姐姐——姐姐啊！姐姐！这听起来是多么可怕啊！ (133) ——还有 ，就是害怕助产婆！……（独身禁欲的起源）

14 [163]

（关于章节：作为颓废的宗教）

宗教道德

情绪，大渴望，权力、爱、复仇、占有的激情——：道德家们想要消除、摆脱这些东西，想要使心灵"涤除"这些东西

个中逻辑乃是：此等渴望往往会造成祸害，——因此，它们是恶的、卑鄙的。人必须摆脱此等渴望：要不然他就不可能成为一个善人……

同样的逻辑就是："若是你一只手或一只脚叫你跌倒，那就砍下来丢掉"[(134)]。在特殊情形下，比如那个危险的"单纯村姑"[(135)]的情形，基督教的创建者劝其门徒去实践的情形，在性错乱的情况下，那可就不仅仅是丢掉某个肢体了，而是人〈类〉的性格被阉割 掉了……而且同样的情形也适合于道德家的疯狂，后者并不是要驯服，而是要求摘除激情。他们的推论始终是：唯被阉割之人才是善人。

伟大的力量源泉，心灵那股往往那么危险而动人心魄地喷涌的山涧激流，它并没有使用和节约 自己的权力，而是要使这种极其短视而腐败的思维方式亦即道德的思维方式枯竭

14 [164]

基督教的道德庸医

同情与蔑视相随而来，快速交递，而我有时感到愤怒，犹如目睹一种可耻的罪行。在这里，谬误被弄成义务了——成了德性——错误的做法成了技巧，毁灭者的本能被系统化，成了"拯救"；在这里，每次手术都成为一种伤害，甚至就是一种对器官的切除，而器官的能量乃是任何康复的前提。而且在最佳情形下，都算不上治疗，而只不过是把病痛的一系列征兆换成另一系列征兆……而且这样一种危险的胡闹，亵渎和阉割生命的系统竟被视为神圣的、不可侵犯的；为这个系统效力，成为这种疗法的工具，成为教士 ，就能显突出来，变得令人崇敬，甚至变得神圣而不可侵犯。唯有神性才能成为这样一种至高疗法的发动者：唯作为启示，拯救才可理解，作为恩赐行为，作为造物主给予的最受之有愧的礼物。

第一定理：心灵的健康被视为疾病，可疑的……

第二定理：一种强壮而兴旺的生命的前提，即强烈的欲望和激情，被视为对强壮而兴旺的生命的抗辩

第三定理：一切威胁到人的东西，一切能够主宰人并且使〈之〉毁灭的东西，都是恶的、卑鄙的，——必须从其灵魂深处连根拔除。

第四定理：对己对人都没有危险，虚弱，因恭顺和谦逊而跪倒在地，并且意识到自己的虚弱，这种人乃是"罪人"——此乃最可想望的类型，人们做几次心灵外科手术也就能把它制造出来……

14 [165]

勇气 。

一

我要区分对于人物的勇气、对于事物的勇气以及对于文字的勇气。举例说来，后者就是大卫·施特劳斯的勇气。我还要区分有证人的勇气与无证人的勇气：一个基督徒的勇气，一般讲来即一个信神者的勇气，是决不可能成为无证人的勇气的——只是因为这样，这种勇气已经降级了。最后我要区分基于性格的勇气与由于害怕恐惧心理的勇气：后一种类的个案就是道德的勇气。还要加上出于绝望的勇气。

瓦格纳作为诱惑者。

二

瓦格纳曾有过这种勇气。从根本上讲，他在音乐方面的处境是绝望的。他缺乏成就好 音乐家的两大要素：天资与教养，(136) 音乐方面的先天素质与音乐方面的培育和训练。不过瓦格纳是有勇气的：他从这种缺陷中创造出一个原则，——他发明了一种音乐。正如他所杜撰的那样，即所谓"戏剧音乐"，是他能够做 的音乐……瓦格纳的局限就是这种音乐的概念。

而且，人们误解了他——人们真的误解了他吗？……现代艺术家中有六分之五是他这样的。瓦格纳是他们的救星：此外，六分之五还是"最小的数字"。每当天资无情地显示出来，另一方面，教养依然是一

种偶然、一种试验、一种半吊子工作，艺术家就带着本能——我都说什么啊？——满腔热情地求助于瓦格纳了：就像这位诗人所说的，(137) “一边他在拉他，一边他沉了下去”。

二 (138)

瓦格纳的成就乃是一位伟大的诱惑者 。我们来假定一下，这位诱惑者学会了讲话，他以一位聪明的朋友和良心顾问的形象，与那些在自我深处承担着某种小小厄运的年轻音乐家们打成一片——而且，我们已经听到他在讲话，亲切地，虚伪地，带着一种对所有“小小厄运”的天使般的宽容……

14 [166] (139)

一个比喻的动机。一个马车夫。雪景。这个马车夫带着一种最轻蔑的犬儒表情把尿撒在自己的马上。这匹可怜的备受折磨的马为此东张西望着——感激啊，十分感激……

14 [167]

瓦格纳作为问题。
戏子瓦格纳。
这就是已变得通俗的东西
瓦格纳作为榜样。
瓦格纳作为诱骗。

音乐作为表情（Mimik）。每一种想法———

14 [168] (140)

真实世界与虚假世界
第一章方案
A

以此概念为出发点的透惑 盖有三种：

一个未知的 世界：——我们是冒险家，好新骛奇，——已知之物似乎使我们厌倦了（——这个概念的危险就在于：它暗示我们"这个"世界[141]是已知的……）。

另 一个世界，是另一番景象：——在我们身上推算出某个东西，我们悄悄的屈从、我们的沉默在此丧失了价值，——也许一切都会变好的，我们的希望并非徒劳……在这个不同的世界里，我们本身——谁知道呢？——也变得不同了……

一个真实的 世界：——这是加给我们的最奇特的打击和攻击；在"真实"一词上痂结着如此之多的东西，我们不由自主地也把它送给了"真实的世界"："真实的世界"必定也是一个真诚的世界，一个不会欺骗我们、愚弄我们的世界。对它的信仰几乎就是不得不 信仰（——出于礼节，就像在值得信赖的人们中间的情形——）

"未知的世界"这个概念暗示我们：这个 世界是"已知的"（——是无聊的——）

"另一个世界"这个概念暗示我们：仿佛世界可能是另一番景象——扬弃必然性和事实（——屈从 、适应 是徒然的——）

"真实的世界"这个概念暗示我们：这个世界是不真实的、欺骗性的、虚而不实的、不真的、非本质性的——因此 也不是为我们带来好处的世界（——去适应这个世界是不足取的，更好的做法 是：反抗它）

所以，我们也有三种方式来摆脱 这个世界：

用我们的好奇心 ，仿佛更有趣的部分还在别处

：用我们的屈从 ，仿佛屈从是没有必要的，——仿佛这个世界不是一种终极的必然性

：用我们的同情和重视，仿佛这个世界是不值得同情和重视的，是不地道的，对我们不诚实的……

总而言之，我们以三重方式造反了： 我们已经把一个未知的 X· 变成了对"已知世界"的批判。

〈B〉

审慎的第一步： 要理解我们在何种意义上受到诱惑 ——
因为可能情形本来是恰恰相反的 。

a）未知的 世界或许具有这样一种性质，为的是使我们对这个世界感到快乐，——作为一种也许单调呆板的和更为细微的此在形式

b）另一个 世界——更别提它对我们在此得不到实现的那些愿望的考虑了——或许是使得这个 世界对我们成为可能的那团东西的一部分：认识这个世界，乃是使我们获得满足的一个手段

3）(142) 真实的 世界：但到底是谁对我们说，虚假的世界一定比真实的世界更少价值？我们的本能不是与这种判断相矛盾吗？既然人想有一个比实在更好的世界，他不是可以永远地为自己谋得一个虚构的世界吗？……

首要 地 ，我们如何会想到我们的世界并非 真实的世界呢？……其实另一个世界首先也可能是"虚假的"世界……实际上，举例说来，希腊人就曾设想过，在真实的 实存之外有一个阴影王国 、一种虚假实存 （Scheinexistenz）——而说到底，是什么东西给我们权利，犹如设定了实在性的程度 ？ 那是某个不同于未知世界的东西，它已经是想对未知世界有所知道的意愿 了。

请注意！"另一个"世界、未知的世界——很好！但是说"真实的 世界"也就是"对这个世界有所知道 "——这是一个X世界（x-Welt）的假定的对立面……

总之，世界X，可能在任何意义上都比这个世界更无聊、更无人性、更不值得。

倘若有人断言有多个X世界，也就是说，在这个世界之外还有各种可能的世界，那么情形就会不同了。不过，这种断言 从来没有过……

“真实的”世界 = 真诚的 、没有欺骗我们、诚实的世界

= 正当的 世界，唯一重要的世界

= 真正的 世界，对立于某种摹仿和伪造物

C

问题：为什么关于另一个世界的观念 结果总是对这个世界不利，或者说，总是导致对这个世界的批判？——这指示着什么呢？——

那就是：一个自豪的、生机勃勃的民族总是把不同 存在（*Anders* sein）思考为低级的、无价值的存在；它把陌生的、未知的世界视为自己的敌人、对立面，它没有好奇心，完全排斥外来之物……(143)

一个民族不会承认，另一个民族是“真实的民族”……

认为这样一种区分是可能的——人们把这个世界看作“虚假的”而把那个 世界看作“真实的”，这种看法已经是典型的了

“另一个世界”这个观念的发源地：

哲学家虚构了一个理性世界，理性 和逻辑 功能所适合的世界——由此得出“真实的”世界

宗教家〈虚构了〉一个“神性的”世界——由此得出“非自然化的、反自然的”世界

道学家虚构了一个“自由的世界”——由此得出“善的、完善的、正义的、神圣的”世界。

三个发源地的共性 ……

心理学的 错误……生理学的混淆

“另一个世界”，正如它事实上在历史中表现出来的那样，具有何种称号，——它借以彰显的是

哲学的
宗教的
道德的
} 偏见的烙印

另一个世界，正如它从上述事实中揭示出来的那样，乃是非存在（*Nicht-sein*）、非生命、非生命意愿 的一个同义词 ……

总观点： 是厌世本能 ， 而不是生命本能，创造了另一个世界。

结论： 哲学、宗教和道德
乃是颓废的征兆 。

第二章

历史的证明：宗教、道德和哲学是人类的颓废形式。

第三章

1．“这个”世界之所以被称为虚假的，其原因毋宁说是对实在性之根据的说明：——另一种 实在性是绝对不可证明的。

2．人们加给事物之“真实存在”的那些标签，乃是非存在的标签，——人们根据与“现实世界”的矛盾建造了“真实的世界”：一个“虚假的世界”实际上是这样一个世界，它构成一种外表的和道德上的欺骗 。

3．总而言之：编造另一个世界之为另一个世界，这是毫无意义的，——假设没有一种本能能控制住我们身上对生命的诋毁、缩减、怀疑：在后一种情况下，我们就会以 一种“更好的生命”的幻术向生命复仇 ……

4．世界分为“真实的世界”与“虚假的世界”，这乃是一种颓废的强烈影响：——把假象 评估得比实在性 更高，就像艺术家所做的那样，这并不是对上述看法的反对。因为在这里，假象仅仅意味着这种实在

性还在选择、强化、修正中……抑或存在着悲观主义艺术家吗？——悲剧 艺术家是悲观主义者 吗？……

14 [169]

1．真实的世界与虚假的世界。
2．哲学家作为颓废类型。
3．宗教家作为颓废类型。
4．善人作为颓废类型。
5．反运动：艺术 。
悲剧问题。
6．宗教中的异教因素。
7．科学反对哲学。
8．政治 。
9．对当代的批判。
10．虚无主义及其反面形象：复返之物。
11．权力意志。

1）假如它 (144) 更有价值，为什么它应当比这个世界更实在呢？……实在性是一种完满性性质吗？——而这其实是对上帝的存在学证明 ……

2）但假如它是真实的 ，那么它或许就比我们的世界更少价值 ……

14 [170]

反运动：艺术 。

正是特立独行的状态限定着艺术家：所有那些与病态现象有着深刻的亲缘关系并且与之连生的状态：以至于做艺术家而又不得病，似乎是不可能的。

那些生理状态，它们在艺术家身上仿佛已经被培育成“人格”了，本身在某种程度上是附着于一般人类身上的：

1．陶醉：提高了的权力感；内在的强制性，要使事物成为一种对本己充盈和完满性的反映——

2．某些感官的极度敏锐：以至于它们懂得——并且能创造——一种完全不同的手势语……——此种敏锐看来与某些神经疾病联系在一起——极度的灵活性，由之形成一种极度的健谈；就是想要谈论能用手势来表示的一切东西……一种想通过手势和表情来摆脱自身的需要；用无数种语言手段来谈论自己的能力……一种爆发性的 状态——人们首先必须把这种状态设想为强制和欲望，就是要通过全部肌肉活动和灵活性来摆脱洋溢的内在张力：然后作为这一运动 的非自愿协调 而成为内在的过程（形象、思想、渴望）——作为整个肌肉系统在内部强烈刺激冲动的影响下产生的一种下意识动作——无能于阻止 反作用；就仿佛卸掉了 制动装置似的。每一种内在的运动（情感、思想、情绪）都伴随着血管变化，而且因此伴有颜色、体温、分泌方面的变化；音乐的透发 力量，它的“精神感应作用”（suggestion mentale）；

3．摹仿之必要：一种极端的烦躁感，以此情绪，一个既有典范传染病一般传播开来，——一种状态已然可以根据手势来加以猜测和描绘 ……一幅内部出现的图景已然作为肢体运动而起作用……某种对意志 的解脱……（叔本华！！！！）

一种对外部世界的麻木、盲目，——获得准许的 刺激领域得到了鲜明的划界——

*　　*　　*

这一点把艺术家与外行（艺术受众）区分开来了：外行在接受中达到其敏感性的顶点；而艺术家则在给予中有其顶点——如此一来，这两种才能的对抗就不仅是自然的，而且是值得想望的。这两种状态的任何一种都有一个颠倒的透镜，——要求艺术家熟练运用听众（批评家，——）的透镜，意思就是要求艺术家把自身和自身的特殊力量

赤贫化 ……个中情形犹如性别差异：人们不应该要求给予 的艺术家变成女人——要求他去“接受 ”……

迄今为止，我们的美学都是一种女性美学（Weibs-Aesthetik），因为其中只有艺术受众表达了他们关于“什么是美？”的经验。直到今天，整个哲学中都缺失了艺术家……正如我们前面提示的那样，这乃是一种必然的错误；因为兴许已经开始理解自身的艺术家会因此弄错自己——他不必回顾，根本不必观望，他要做的是给予——无能于批判，这是一位艺术家的光荣……要不然他就是半吊子的，是“现代的”……

14 [171]

作为颓废的宗教

睡眠乃是各种衰竭的后果，衰竭乃是各种过度刺激的后果……

在所有悲观主义宗教和哲学中，都有对睡眠的需要，甚至对“睡眠”概念的神化和崇拜——

在此情形中，衰竭乃是一种种族衰竭；从生理学上看，睡眠只不过是一种深刻得多、也长久得多的安息必然性 的比喻而已……实际上，在此以其兄弟形象、即睡眠形象出现的死亡，发挥着巨大的诱惑作用……

14 [172] **(145)**

宗教偏狂癖 通常以folie circulaire［循环性精神病］的形式表现出来，带有两种矛盾的状态，一是萎靡状态，二是强壮状态。

弗雷书第123页。(146)

14 [173]

作为生命的权力意志

权力意志的心理学 。

快乐不快乐

痛苦是某种不同于快乐的东西，——我要说，痛苦并不 是快乐的对立面。如果已经把快乐的本质恰如其分地描写为一种权力盈余感（因此也就是一种以比较为前提的差异感），那么，借此就还没有界定不快的本质。[(147)] 民众（因而 也包括语言）所信仰的那些虚假的对立面，始终是束缚真理之运行的危险脚镣。甚至有这样的情形，在其中，一种快乐乃取决于某种有节奏的 小小的不快刺激的序列 ：借此达到了一种权力感、快乐感的急速增长。例如，发痒就是这种情况，交媾时性器发痒亦然：于是我们看到，不快乃是作为快乐的成分而活动的。看起来，一个小障碍被克服掉，立即又有一个小障碍出现，后者又被克服掉——这样一种抵抗与战胜的游戏，最强烈地激发了那种构成快乐之本质的关于过剩权力的总体感觉。——没有这样一种倒转，即通过插进来的小小快乐刺激而导致痛苦感的增加：快乐与痛苦恰恰不是什么相反的东西。——痛苦是一个理智过程，其中确定地透露出一种判断，——即关于“有害性”的判断，其中累积了长期的经验。就本身来说，并没有什么痛苦。令人痛楚的并不是 伤害；正是经验告诉我们，一种伤害对于整个机体可能有哪些恶果，何种后果以那种被叫做不快的深刻震惊为形态来发挥作用（即便在产生以往人类一直闻所未闻的有害影响时，例如，来自新配制的有毒化学制剂的有害影响，也没有产生痛苦的证词，——而且我们已经迷失了……）。在痛苦中，真正特殊的东西始终是长期的震惊，一种在神经系统脑髓中枢发生的引发恐惧的休克（choc）的后继震颤（Nachzittern）：——人们真正遭受的并非 痛苦之原因（例如无论哪一种伤害），而是那种休克之后出现的长期的平衡障碍。痛苦乃是一种脑髓神经中枢疾病——快乐则根本不是任何疾病……——说痛苦是导致反向运动的原因，这种说法虽然表面，乃至于带有哲学家的偏见；但如果我们细细观察，那就显而易见，在突发情形中，反向运动比痛苦感来得更早些。倘若我在一次失足时不得不等待着，直到事实来敲响意识之钟，发回来一个该怎么行动的指示，那我可就惨了……而毋宁说，我要尽可能

区分清楚，首先为了防止跌倒要有脚的反向运动，然后在一段可测量的时间间隔里，突然在前脑感受到一种痛感波浪。也就是说，人们并没有 对痛苦作出反应。痛苦是后来才被投射到受伤部位的：——但尽管如此，这样一种局部痛苦的本质并不是那种局部损伤的表达，它只是一种单纯的局部信号，而神经中枢接收到的信号强度和调子合乎损伤程度。经过那种休克之后机体的肌肉力量明显下降了，这一点根本还不足以让我们在权力感的下降当中寻找痛苦的本质 ……重复一遍，人们并没有 对痛苦作出反应：不快决不是行动的"原因"，痛苦本身乃是一种反作用，反向运动则是另一种更早的 反作用，——两者的起点是各不相同的。——

14 [174]

作为生命 的权力意志

人并不 寻求快乐（Lust），也不 回避不快（Unlust）：大家明白我在此反对的是何种著名的偏见。快乐和不快只是结果，只是伴生现象，——人所愿意的东西，一个生命有机体所有最细微部分所意愿的东西，就是一种权力的增长。在对权力的追求中，既有快乐亦有不快；从那种意志而来，人要寻求阻力，人需要某种与自己对立的东西。所以，作为其权力意志的阻碍，不快乃是一个正常的事实，是任何有机现象的正常成分，人不能回避不快，而毋宁说，人倒是持续地需要不快：每一种胜利，每一种快乐感，每一个发生事件，都是以一种被克服了的阻力为前提的。

让我们举出一个最简单的例子，即原始营养的例子：细胞原生质伸出它的伪足，是要搜寻某种与它对抗的东西——并不是由于饥饿，而是由于权力意志。进而，它就要征服这种东西，占有之、同化之：——我们所谓的"营养"，只是一个后果，只是那个力求变得更强大 的原始意志的一种实际应用。(148)

不可能把饥饿 当作primum mobile［第一推动力］：同样也不能把它当作自我保存：把饥饿理解为营养不足的结果，意思就是：饥饿乃一种不再成为主宰的 权力意志的结果

二重性（Zweiheit）乃是一个过于虚弱的统一体的结果

关键根本不在于一种对损失的恢复，——唯到后来，经过不断分工，在权力意志学会走上获得自身满足的完全不同的道路之后，有机体的占有需求才被归结 为饥饿，对于损失的补偿需求。

所以，不快未必会引起一种对我们的权力感的削弱 ，以至于可以说，在通常情况下，它恰恰会作为对这种权力感的刺激而发挥作用，——阻碍乃是这种权力意志的兴奋剂 。

人们把不快与一种衰竭的不快混为一谈了：实际上，后者乃是一种对权力意志的深度削弱和贬抑，一种力量方面的可测定的损失。这就是说：痛苦乃是增加权力的刺激手段，也是一种权力挥霍之后的结果；在前一种情形下，不快乃是一种兴奋剂，在后一种情形下，不快则是一种过度刺激的结果……无能于反抗是后一种不快所特有的：而对阻力的挑战则属于前一种不快的特性……唯在衰竭状态中才能得到感受的快乐就是入睡；而另一种情形下的快乐则是胜利……

心理学家们的一大混淆就在于：他们没有把这两种快乐种类 即入睡 （Einschlafen）与胜利 （Sieg）区分开来

衰竭者想要安宁、舒展四肢、和平、寂静——

此乃虚无主义宗教和哲学的幸福

富有而鲜活者想要的是胜利、战胜对手、让权力感溢向前所未有的宽广领域：

有机体的所有健康功能都具有这样一种需要，——而且整个有机体，直到青春期为止，就是这样一个为权力感之增长而争斗的综合系统———

14 [175]

柏拉图：———

但摩奴(149)却说：心灵借以求得未知之物的行为，乃是一种对因陀罗住所(150)的回忆，它保留了因陀罗住所的一丝痕迹，正如我们经常在梦醒时分不确定地看到我们在梦中遇到的那些形象一样(151)

14 [176] (152)

酒精癖。

自我陶醉的婆罗门(153)，遗忘了自己的人格藉以构成的神性实体，沦于不洁的首陀罗(154)的地步。

热衷于酒类的再生族(155)，内心将被酒精的火焰灼烧。他喝母牛滚烫的尿，以此来净化自己

14 [177] (156)

但愿他能挽救一头母牛：这种值得赞扬的行为能抵偿对一位婆罗门的谋杀。

14 [178] (157)

教士

——婆罗门是这个世界和另一个世界的权威；婆罗门是诸神崇拜的一个对象。

一头母牛的谋杀者应有三个月时间披着这头牛的皮，然后为一位牛倌服务三个月。此后，他就得〈把〉十头母牛和一头公牛当作礼物送给婆罗门，或者更好地，把他所拥有的一切都送给婆罗门：这样他就为自己的过失赎了罪。

谁若杀死一位行过割礼的人，他就要通过一种简单的奉献来洗刷自己（而一般地，杀死一只动物就得在森林里悔罪六个月，长出一把胡子和头发才好）。

14 [179]

关于基督教实践 。

纵观几千年历史的整个链条，人类都没有在生理上认识自己：即便在今天，人类也还没有认识自己。例如，了解人有神经系统（——而没有什么“灵魂”），这依然还是受过高等教育者的特权。可人类并不疑心自己在这方面无知；——为了说“我不知道这个”，为了承认 自己愚昧无知，人们必须是十分宽厚的……假如他在受着苦或者有好心情，那么他就不会怀疑，只要他一味寻求，他就能找到个中原因。也就是说，他在寻找这个原因……实际上他不可能找到这个原因，因为他甚至对于他必须在何处寻找都不会产生疑心……这里会发生什么事呢？……他把自身状态的一个结果当作这种状态的原因 了

举例说来，怀着好心情做的一件作品（也即彻底地做的一件作品，因为正是好心情赋予人们做作品的勇气）成功了，人们就说：看哪，这件作品就是好心情的原因 嘛……

而事实上，决定这种成功的条件与决定好心情的条件是同一的，——都取决于生理上各种力量和系统的顺利协调

他处境恶劣：而且，他因而 应付不了一种操心、一种疑虑、一种自我批判……实际上人类相信，自己的恶劣处境乃是自己的疑虑、自己的“罪恶”、自己的“自我批判”的结果……

可是，往往在一种深度的衰竭和虚脱之后，那种恢复状态回来了。“我是那么自由、那么轻松，这是如何可能的呢？这是一个奇迹，只有上帝才能赋予我这些”。推论：“上帝宽恕了我的罪恶”……

从中产生出一种做法：为了激发罪恶感，为了准备悔悟，人们就得把身体带入一种病态的和神经质的状态之中。这方面的方法是众所周知的。多么陈腐啊，人们并不怀疑关于事实的因果逻辑——对于肉体苦行 ，人们自有一种宗教的解说，它表现为目的本身，而其实只是作为手段 出现的，亦即为了使那种病态的懊悔消化障碍成为可能的手段（关于罪恶的“固定观念”(158)，通过“罪”一词的笔画使母鸡着魔）

对身体的虐待产生出一系列“罪责感”的土壤……亦即一种会被公开承认的 普遍痛苦……

另一方面，同样也产生出“拯救”方法：通过祈祷、运动、神情、誓言，向每一种感情放纵发起了挑战，——随之而来的是衰竭，往往突兀地，往往以癫痫形式。而且，在深度昏沉状态之后，出现了康复假象——用宗教话语来讲，即：“拯救”

14 [180]

伊斯兰教，作为一种男人宗教，对于基督教的伤感性和欺骗性有一种深刻的蔑视……它会把基督教感受为一种女人宗教——

14 [181]

作为颓废类型的宗教徒

宗教状态处于与精神错乱、与神经衰弱的亲缘关系中

宗教危机侵袭一个民族之际——历史地——

宗教徒的幻想乃是神经衰弱者 和神经过度紧张者 的幻想

基督徒的“道德神经质 ”。

我们现在有一项困难的任务，不光是向自己描绘出基督教的歧义现象。

基督教的整个忏悔和拯救仪式都只能〈被〉理解为一种任意制造出来的folie circulaire [循环性精神病] (159)；只能在已经命定的（亦即先天不足的）个体中生产出来，这是多么廉价。

14 [182]

为什么是弱者获胜 。

总而言之：病者和弱者是更多地怀有同情心 的，是“更人性的”——

：病者和弱者更有精神，更变幻不定，更多样，更轻松，——更恶毒：正是病者发明了恶毒。

（在佝偻病患者、腺病患者和结核病患者身上，经常有一种病态的早熟。——）

精神（esprit）：财产，后来是种族（犹太人、法国人、中国人）反犹太主义者不能原谅犹太人竟拥有"精神"——以及金钱：反犹太主义，"失败者"的代名词）

：傻瓜和圣徒——两种极有趣的人……

与"天才"十分相近，大"冒险家和罪犯"

：病者和弱者本身独具魅力，他们比健康者更有趣

还有，所有人，尤其是最最健康的人们，在他们生命的某些时期却是病态的：——大的情感波动、权力的激情、爱、复仇，伴随着深度的错乱……

还有，就颓废来说：在任何意义上，每个没有过早夭折的人几乎都有颓废表现：——也就是说，每个人都能根据经验认识到那些颓废本能——

：几乎人生之半，人是颓废的。

最后还有：女人！人类的这一半是软弱乏力的、典型病态的、变化多端的、反复无常的——女人需要强力，为的是依附于强力，——还需要一种弱者的宗教，它能把软弱、爱、恭顺美化为神性的……

或者，更好地说，女人要使强者弱化，——如果成功征服了强者，女人就开始统治了……

女人总是与颓废类型、教士们一起密谋，反对"权势"、"强者"、男子汉——。

为了孝心、同情、爱的崇拜，女人竭力争取子女们——母亲令人信服地代表着利他主义……

最后：不断增长的文明同时也必然导致病态因素的增长，神经官能 一精神病 和刑事犯罪 的增长……

一个中间种类 出现了，那就是艺术家 ，他们因意志薄弱和社会恐惧心理而与刑事犯罪区分开来，同时也尚未达到住精神病院的程度，但却以其触角好奇地探入这两个领域：这些个特殊的文化植物，现代艺术家、画家、音乐家，尤其是小说家（romancier），后者为了自己的存在方式而动用了十分非本色的"自然主义"（naturalisme）一词……

疯子、罪犯和"自然主义者"持续增长：一种不断增强的、突兀向前 疾奔的文化的征兆——也就是说，废品、垃圾、渣滓赢得了权势，——下降趋势掌握了步伐 ……

最后：社会大杂烩 ，革命的后果，确立权利平等、迷信"人人平等"的后果。这当儿，那些没落本能（怨恨、不满、破坏欲、无政府主义和虚无主义）的载体，包括奴隶本能，那些长期困于下层 的阶层的怯懦、狡诈、下流本能，就都混杂到所有等级的全部血液之中：两三代以后，这个种族就再也认不出来了——一切都被粗俗化 了。个中结果是产生了一种反对筛选 、反对任何特权 的总体本能，具有某种权力和安全感、严厉性、实践残暴性的总体本能，以至于实际上连特权者 本身也立即屈服了：

——还想要抓住权力的，就得向群氓谄媚，就不得不去拉拢群氓——

尤其是"天才们"：他们变成了人们借以让人振奋的那些情感的宣告者 ——同情的音符，甚至那种对于一切受苦、低贱、受蔑视、受迫害者的崇敬之心的音符，压倒了所有其他音符（典型：维克多·雨果和理查德·瓦格纳）。

——群氓的兴起再度表明旧价值 的兴起……

*　　*

既然有这样一种关乎速度和手段方面的极端运动（正如我们的文明所表现出来的那样），一些人的重点就发生了迁移：要抵消这样一种病态运动的整个大危险，这些人乃最大关键，他们可以说是以此为己任的；——置身于这样一种诸因素巨变和混合过程之中，他们将成为彻头彻尾的延缓者、缓慢接受者、难以释放者和相对固定者。在此情况下，重心就必然落到了平庸者 （Mediokren）身上：反对群氓和怪异者的统治地位（两者多半是结盟的），平庸性 得到了加固，成为未来的保证和承担者。对于特立独行之人 来说，由此生出一个新的敌人——或者却是一种新的诱惑。假如特立独行者未能适应群氓，不唱赞歌来取媚于"被剥夺了继承权者"的本能，那么，他们将不得不成为"平常的"和"纯正的"。他们知道：mediocritas［平庸性］也是aurea［闪光的］，——甚至唯有他们拥有金钱和金子（——拥有一切闪光的东西……）……而且，旧德性再度赢了，根本上，整个衰老憔悴的理想世界就是一个有才能的代言集体（Fürsprecherschaft）……结论：平庸性获得了精神、才智、天才，——它变得有趣，它进行诱惑……

*　　*

结论 。我还要来说一说第三种力量。手工业、商业、农业、科学、大部分艺术——这一切都只能立足于一片广阔的大地之上，立足于一种坚强而健康地得到巩固的平庸性之上。科学 为这种平庸性效力，其活动受到这种平庸性的操纵——而且甚至艺术亦然。科〈学〉不能有更好的要求了：科学本身就属于一种中等人，——它在特立独行者中间是不合适的，——在其本能当中，它毫无贵族气，更没有某种无政府主义气息了。——然后，这种中等权力就会通过商业，特别是金融业来维持：金融巨头的本能反对一切极端事物，——因此，在我们这个如此危险而动荡的欧洲，犹太人此间就成了最保守的 势力。他们既不能利用革命，也不能利用社会主义，也不能利用军国主义：如果说他们想要拥有权力，也需要拥有控制革命党的权力，那么，这只不过是我们前面所述内容的一个结果，而并不与之矛盾。他们必需

时而激起对其他极端流派的恐惧之心，——其做法是展示出他们手中都掌握着什么 。然而，他们的本能本身却是永远保守的——而且是“平庸的”……凡有权力处，他们总是善于成为强有力的：但对自身权力的充分利用始终在同一个方向上。众所周〈知〉，表示“平庸 ”的光荣字眼是“自由 ”（*liberal* ）……

某种并不滑稽，甚至也不真实的东西……

思索 。——假定这整场价值之胜利 都是反生物学的，那是荒唐的假设：人们必须力求根据某种生命 利益来解释这场胜利

甚至通过这样一种让弱者和失败者占优势 支配地位的方法来维护“人”这个类型——

：在别种情形下，人就不再实存了吗？

难题 ———

类型之提高 对于种类之保存 是灾难性的吗？

为何之故？

历史 的经验：

诸强大种族相互消耗 而蒙受损失：战争、权力欲、冒险；它们的实存是昂贵的、短暂的，——它们相互间 消磨殆尽——

强大的情绪：挥霍 ——力量不再被化为资本 ……

精神错乱，由于过分的紧张——就会出现深度缓解 和松弛的时期，所有伟大时代都要付出代价 ……

然后，强者就比平庸而虚弱者更软弱、更意志薄弱、更荒唐

这是一些挥霍的 种族。——

确实，“持久性 ”（Dauer）本身或许毫无价值：也许人们更喜欢一种更短暂的、但更富有 价值的种类之实存。

剩下的事情是要证明：甚至这样一来，就会达到一种比相对短暂的实存情形下更为丰富的价值收成。

也就是说，人作为力量之累积，如果做得顺利的话，就能赢得一个高得多的份额，即有关事物之统治的份额……

我们面临着一个经济学难题———

14 [183]

让我逐点给出我的论证的所有重要步骤。以某种切身的逻辑和一种与我相近的能量，以一种直面人们真正明白的东西的勇气……即便人们或许已经可以从我更早的著作中得知这种论证了。人们却做了相反的事情，并且申诉说，这个人没有一贯性：如今这种大杂烩无赖居然还敢使用"一贯性"这个字眼！

14 [184] **(160)**

"虚假性"=特殊的行为-反应-活动

虚假的世界也就是一个按照价值被看待的世界，按照价值被排列和被筛选的世界，在此情形下也就是着眼于某个特定动物种类的保存和权力提高、按照有用性观点被排列和被筛选的世界。

所以，透视性 （*das Perspektivische*）给出"虚假性"特征！

仿佛当人们除去透视性时，还会剩下一个世界似的！人们借此其实就除去了相对性，——

对全部剩余物 来说，每个力量中心都有自己的透视性，亦即自己十分确定的估价，自己的行为方式，自己的抵抗方式。

"虚假世界"于〈是〉就还原为某种特殊的对世界的行为方式，以某个中心为出发点。

现在根本就没有其他行为方式了："世界"只不过是表示此类行为的总体运作的一个词语而已。

准确地讲，实在性 就在于每个个体对于整体的这种个别作用和反应……

这里不再留下丝毫权利 去谈论假象 了……

这种特殊的反应方式 乃是唯一的反应方式：我们不知道大全世界中有多少以及有什么样的方式。

但是，决没有“另外的”、“真实的”、本质性的存在——借此或许已经表达了一个没有行为和反应的世界……

虚假世界与真实世界的对立，还原为“世界”与“虚无”的对立——

14 [185]

道德

说一种行为的价值应当取决于在意识中 先于该行为而发生的东西——这话是多么虚妄啊！——而人们就是据此来衡量道德性的，甚至于犯罪行为……

人们以为，自己必定是知道行为的后果的：而且，从前幼稚的心理〈学家〉说过———

一种行为的价值必须根据该行为的后果来衡量——功利主义者说：——要按该行为的来源来衡量，那就意味着一种不可能性，即不可能认识 这种行为。

然而人们知道后果吗？也许是一知半解的。谁能说某种行为刺激、激发了什么，又对自己激起了什么呢？是作为兴奋剂吗？兴许是某种炸药的雷管？……功利主义者是幼稚的……而且，我们必定到最后才会知道什么 是有用的：在这一点上，他们的目光也是十分短浅的……关于那种知道弊端不可或缺的伟大经济学，他们是全无概念的——。

人们不知道来源，也不知道后果：——那么，一种行为竟有某种价值吗？……

仍然是行为本身吧：这种行为在意识中的伴生现象，行为完成之后出现的肯定与否定：难道一种行为的价值就在主观伴生现象当中吗——？无疑地，一种行为伴随着价值感，一种权力感，一种约束感，一种无力感，例如自由、轻松，换种问法：我们能把一种行为的价值还原为生理学价值吗？一种行为是完美生命的表现呢，还是受阻碍的生命的表现？那是一种行为的生物学价值吗？

可以根据伴生现象，根据快乐与不快，根据情绪游戏，根据发泄感、爆发感、自由感来测量一种行为的价值吗……

也许，行为的生物学 价值就在其中得到表现……

这就是说，音乐的价值要根据它使我们愉快还是不愉快来衡量……要根据它使其作曲者 愉快还是不愉快来衡量……

于是可以说，如果行为既不能根据其来源来评价，也不能根据其后果来评价，同样也不能根据其伴生现象来评价，那么，它的价值就是X，就是未知的……

可见：行为没有任何价值。

总而言之，以赞美诗的语言来说，就是："一切飞禽走兽，各从其类，都在上帝的道上"[(161)]

14 [186]

哲学

物理学家们相信有一个独具方式的"真实的世界"：处于必然运动中的一个坚固的、对所有生灵都相同的原子系统化，——以至于对他们来说，"虚假的世界"就被还原为每个生灵都能按照自己的方式来通达的那种普遍的和普遍必然的存在的面相（可通达的、也还是被构想好的——被弄成"主观的"）。不过，这样一来，他们却误入歧途了：他们设定的原子是根据那种意识透视主义的逻辑推导出来的，——因而也就是一种主观的虚构。他们筹谋的世界图景与主观的世界图景根本没有本质的区别：它只是用延伸的感官构造出来的，但无论如何还是用我们的 感官……而且最后，他们在这种情况中放过了某个东西，而没有认识它：就是那种必然的透视主义，借助于这种透视主义，每个力之中心——而不仅仅是人——都从自身出发来构造其余整个世界，也就是按照自己的力来衡量、触摸、塑造……他们忘了把这种设定 透视角度的力计入"真实的存在"之中……用教学语言来讲就是：主

观存在（Subjektsein）。他们以为，这是“阐发出来的”，是添加的——

但化学家也还需要它：它确实是特殊存在，它各各规定着如何如何的行动和反应

透视主义只不过是总特性（*Spezifität*）的一个复合形式

我的看法是，每一个特殊的物体都力求主宰整个空间，力求扩展自己的力量（——它的权力意志：），并且推斥一切与它的扩展相违背的东西。但它会不断碰到其他物体的相同追求，并且最后会与那些与之十分相近的物体达成妥协（“达成一致”）：——然后它们就这样合谋权力。而且，这个过程将不断继续下去……

14 [187]

哲学

在化学中根本没有什么不变的东西，不变之物只不过是假象，只是一种纯粹的书本偏见。我的物理学家先生们呵，我们已经把不变之物拖了进来，始终还是从形而上学中拖来的。断言钻石、石墨与炭是同一的，这是完全幼稚的肤浅之见而已。为什么呢？只是因为人们不可能用天平来断定任何实体（Substanz）的损失！那么，这样一来，它们还是具有某种共性的，而我们不可能看见和衡量的变换中的分子作用，恰恰就能从某一种物质中造出某种不同的东西，——后者具有完全不同的特性

14 [188] **(162)**

新世界方案

1）世界持存着；世界不是任何生成的东西，不是任何流逝的东西。或者毋宁说：世界生成，世界流逝，但它从未开始生成，也从未终止流逝——它保持 在生成与流逝中……世界靠自身为生：它的排泄物就是它的食粮……

2）关于一个受造的 世界的假设不该使我们有片刻操心。在今天，“创造”概念是完全不可定义的、不可实行的；只还有一个词语而已，是从迷信时代遗留下来的；我们用一个词语说明不了什么。设想一个世界之开端 的最后尝试，最近是屡屡借助于一种逻辑程序来进行的——正如我们可以猜测的，那多半出于一种神学的隐秘意图
永恒轮回 。

哲学

3）近来，人们屡屡想在关于世界后面 的时间有限性概念中发现一个矛盾：人们确实发现了这个矛盾，当然代价就是在此混淆了头与尾。没有什么能够阻止我从这一刻起通过回溯性计算，说“我将永远到不了尽头”：正如我在同一时刻也能进行前推性计算，直至无穷。只有当我想要犯错误的时候——我将小心提防，免于犯错——把这个关于 regressus in infinitum ［无限回溯］的正确概念，与一个根本不可实行的 关于一种直到现在的无限的 (163) *progressus* ［前 进］的概念等同起来，只有当我把方向 （向前或者向后）设定为逻辑上中性的，这时候，我才会把头当作尾来把握：这事还是留给您来做吧，我的杜林先生！ (164) ……

4）我是在早先的思想家们那里偶然碰到这个想法的：它每每受到不同的隐秘思想的规定（——多半是神学上的隐秘思想，有利于 creator spiritus ［造化精神、圣神］）。倘若世界竟可能僵化、干涸、枯萎、毫无 生成，或者，倘若世界能达到一种均衡状态，或者，倘若世界竟会有某个目标，即某个本身包含了持久性、不变性、一劳永逸性的目标（质言之，用形而上学的话来讲：倘若生成可能汇入存在或者归入虚无之中），那么，这样一种状态必定是已经达到了的。但它并没有达到：其结果是……这是我们所掌握的唯一的确定性，为的是充当针对大量本身可能的世界假设的纠正措施。举例说来，如果机械论免不了汤普逊 (165) 为之得出的某种终结状态的结论，那么，这样一来就驳倒了 机械论。

5）假如我们可以 把世界设想为特定大小的力和特定数量的力之中心——而且其他任何观念始终是不确定的，因而是不可用的 ——，那么，其结果是，世界必须在其此在（Dasein）的掷色子大游戏中经历一种数量上可计算的组合。在一种无限时间中，每一种可能的组合或许都在某个时候一度达到过了；更有甚者，它或许已经被达到过无限多次了。而且，因为在每一种“组合”与它的下一个“轮回”之间，或许已经发生了所有根本上有可能的组合，而这些组合中的每一个都决定着同一个系列中各种组合的整个序列，所以，这就已经证明了一个由绝对同一的诸系列组成的循环：世界作为循环，它往往已经无限地自行重演了，而且会把自己的游戏无限地玩下去。

这一方案并不就是一个机械论的方案：倘若它是后者，那它就不会引出一种由同一的诸情形组成的无限轮回，而倒是会引出一种终结状态。因为 世界没有达到这种状态，所以在我们看来，机械论必定是一个不完美的、仅仅暂时的假设。

14 [189]

哲学家 乃是教士 类型的延续

——身上具有后者的遗传

——即便作为竞争对手，也不得不像同时代的教士那样用同样的手段争夺同一个东西。

——他力求达到最高权威

如果我们手中没有有形的权力（没有军队、没有武器 ……），那么何来权威 呢？

尤其是，我们如何来赢获对于 那些拥有有形的暴力和权威的人们的权威呢？

他们与那种对王公贵族、常胜的征服者、智慧的政治家的敬畏相匹敌。

*　　*

只是由于他们唤起了信仰，相信自己手中有一种更高、更强大的力量，——上帝 ——

那是不够强大的：人们必须 有教士来促成和帮忙。

他们表现为其间 不可或缺的：——他们必须有以下生存条件，

1）信仰自己的上帝的绝对优越性，信仰自己的上帝

2）没有其他达到上帝的直接通道

光是第二个 要求就提供了"异端邪说"概念；第一个要求则提供了"不信神者"概念（也就是不信仰另一个上帝的人——）

*　　*

究竟什么是哲学家身上落后的东西？

他为了达到"最高的善"，把他的 品质当作必然的和唯一的品质来传授（例如柏拉图的辩证法

他让所有种类的人都逐步地 上升到他自己的 类型，即最高类型

他们藐视通常人们重视的东西，——他们在高高在上的教士 价值与世俗 价值〈之间〉撕开一道鸿沟

他知道 什么是真实的、什么是上帝、什么是目标、什么是道路……在这里，典型的哲学家绝对是独断论者；——如果说他必需 持有怀疑论，那也是为了可以独断地谈论他自己的主题

14 [190] (166)

关于受压迫者 的问题

我没有看出来，闪米特人(167)是否在远古时代就受到了印度人的可怕奴役：作为旃陀罗(168)的印度人，以至于在当时，某些属于被奴役者 和被蔑视者 类型的特性已经根深蒂固了（——就像在埃及人那里）。

后来，随着他们变得越来越好战，他们使自己高贵化 了……而且赢得了自己的国土、自己的诸神 。历史地看，闪米特人的诸神构成过

程 与他们进入历史的过程相合……

“精神”、坚韧的耐力、受鄙视的行业

旃陀罗这个官方概念恰恰就是有关一种高贵等级的渣滓和排泄物的概念……

14 [191]

柏拉图完全处于摩奴精神中：人们把他透露给埃及人了。特权阶层的道德、善人的上帝、“永恒的唯一灵魂”

——柏拉图是婆罗门教徒

——皮浪是佛教徒

复制：哲学家类型。

特权阶层

把学说分为秘传的 与非秘传的

“伟大的灵魂”

灵魂漫游作为颠倒了的达尔文主义（——不是希腊的）

14 [192]

“利己主义 ”概念

生命体的概念意味着：生命体必定生长，——它要扩展自己的权力，因而必须把外来的力纳入自身之中。在道德麻醉的蒙蔽之下，人们谈论一种个体自卫的权利：在同样意义上，人们也可以谈论自己的攻击权利：因为两者 ——而且后者还更甚于前者——对于任何生命体来说都是必要的——侵略性的利己主义与防卫性的利己主义并不是选择问题，甚或“自由意志”问题，而是生命本身的宿命 。

在这里，不论人们看到的是一个个体还是一个活的团体，一个力求上进的“社会”，都是一样有效的。根本上，惩罚的权利（或者社会的自卫）只是通过一种滥用才形成了“权利”一词：一种权利是通过契约获得的，——但自我防御和自我防卫却不是建立在某个契约基础上的。至少，一个民族会以同样的褒义把自己的征服需要、权力欲称为

权利，——诸如增长的权利，无论这种征服需要、权力欲是借助于武力，还是通过贸易、交往、殖民。一个社会，一个最终按其本能 来看拒绝战争和征服的社会，也就处于没落中了：它已经具备了推行民主制度和市侩政权的条件……诚然，在大多数情形下，和平的保证只不过是麻醉剂

14 [193]

在古代刑法中，一个宗教的 概念是强大的：也即关于惩罚的赎罪力量的概念。惩罚具有净化作用：在现代世界里，它则具有污染作用。惩罚乃是一种分期偿付：人们确实能摆脱掉那个东西，即人们想要 为之忍受如此之多痛苦的东西。假如人们相信这种惩罚力量，那么，随之而来的就是一种如释重负 和一种畅快呼吸 ，后者其实接近于一种康复，一种恢复。人们不仅又与社会媾和了，人们由于自身也重新变得值得尊重的，——变得"纯粹"了……——在今天，惩罚比犯法还更具隔离作用；一种犯法行为之后的厄运 如此这般地增长起来，以至于它变得无可救药了。人们作为社会的敌人 摆脱了惩罚……从现在起，又多了一个敌人……

jus talionis [同等报复法] (169) 可能 受到报复精神的支配（也即受到一种对复仇本能的克制的支配）；但举例说来，在摩奴 那里，这乃是要拥有一种等价物的需要，为的是赎罪 ，为的是在宗教上重又成为"自由的"

14 [194]

哲学家反对对手 ，例如反对科学

：在此他就成为怀疑论者

：在此他就为自己保留一种认识形式 ，他否认科学家有这种认识形式

：在此他就与教士同流合污了，为的是〈不〉至于激起无神论、唯物论的怀疑之心

：他把一种对自身的抨击视为对道德、德性、宗教、秩序的抨击——他善于把自己的敌人当作“诱惑者”和“破坏者”，使之声名狼藉

——在此他就与权力携手并进了

与其他哲学家斗争的哲学家：

：他力图迫使其他哲学家表现为无政府主义者、不虔信者、权威的敌人

总而言之：只要他在斗争，他就完全如同一位教士、如同神职人员那样进行斗争。

14 [195]

一种肯定的亚利安宗教，统治 阶级的畸形产物，其外观如何：

摩奴法典。

一种肯定的 闪米特宗教，统治 阶级的畸形产物，其外观如何：

穆罕默德法典。旧约圣经，其更古老的部分

一种否定的 闪米特宗教，作为被压迫 阶级的畸形产物，其外观如何：

根据印度—亚利安的概念：新约——一种旃陀罗宗教

一种否定的 亚利安宗教，形成于统治 阶层，其外观如何

：佛教。

我们没有一种受压迫的 亚利安种族的宗教，这是完全顺理成章的：因为这是一个矛盾：一个主人种族高高在上，或者趋于毁灭。

14 [196]

利己主义

原理：唯有个别人才感到自己有责任 。多数人是虚构出来的，为的是去做个别人没有勇气做的事。

正因此，关于人的本质，一切群体、社团都远远比个体要正直 和富有教益 ，个体过于虚弱，没有勇气去实现自己的渴望……

整个“利他主义”就是作为个人的聪明 而出现的：各种社团相互间并不是“利他主义的”……

博爱的戒律还从未扩展为一种邻人之爱的戒律。而摩奴的情形在此倒是依然有效的……(170)

“宽容”

社会研究之所以有如此不可估量的价值，是因为作为社会的人要比作为“单元”的人幼稚 得多。

“社会”从来都只是把德性 视为势力、权力和秩序的手段。

摩奴的话多么单纯和庄严：———(171)

14 [197]

“赏与罚”……它们是共生共灭的。在今天，人们不愿受到报赏，人们不愿赞赏 任何进行惩罚的人……

人们制造了不和：人们想要 些什么，总有敌人在身边，如果人们能和解 ，——如果人们能制定一个条约，那么，人们也许就能最合乎情理地达到目标

一个现代社会，每个个人都制定了自己的“条约”：罪犯就是一个违反条约者……这或许是一个清晰的概念。不过，这样一来，人们或许就不能容忍某种社会形式内部出现的反对这种社会形式的无政府主义者和原则性 敌人了……

14 [198]

“在上帝那里没有什么东西是不可能的”(172)，基督徒认为。而印度人却说：有了《吠陀》(173)的虔诚和知识，没有什么东西是不可能的：诸神是臣服和顺从于后者的。那个上帝何在呢，那个能够抵抗一个归隐山林的禁欲者(174)那种严肃态度和虔诚祈祷的上帝？(175)

就像一块抛入湖中的石头转眼就消失得无影无踪，各种罪恶也隐匿了，消失在《吠陀》的知识中。(176)

14 [199]

道德的起源

教士想要贯彻的是，他被视为人类的最高类型

他占据统治地位，——甚至还是通过那些掌握权力 的人们

他不可侵犯，牢不可破……

他是教区中最强大的权力 ，绝对不可取代，不能低估

手段 。

唯有他是有知识者 。

唯有他是有德性者 。

唯有他具有最高的自我控制

唯有他是某种意义上的上帝，并且能回归神性

唯有他是上帝与他者 之间的中间人

神性惩罚任何害处，任何违背一位教士的思想

手段

有真理 实存（existirt）。

只有一种获得真理的方式：成为教士

一切善的 东西，在秩序中、在自然中、在传统中，都归结为教士的智慧。

教士们的作品就是神圣之书。整个自然只不过书中法令的实行而已

善 的源泉无非是教士

所有其他种类的卓越性都与教士的卓越性有等级 之别，譬如士兵的 卓越性

结论：

如果教士应当成为最高的 类型：那么，达到他们的德性层次 ，也就构成人类的价值层次。

一味钻研 、非感性化 、不积极 、无动于衷 、了无情绪 、郑重其事 。——对立面 （最深沉的 人种：———

引起害怕
表情，僧侣的举止
过度蔑视 肉体和感官
——作为超自然 （Übernatur）之标志的反自然 （Widernatur）
教士 传授了一种 道德：为的是让人们把他视为最高的 类型
教士构想了一个对立 类型：旃陀罗。动用一切手段诽谤这个类型，就是对等级制度的衬托
教士对感性 的极度畏惧同时也是由如下认识决定的，即：在这里，等级制度 （亦即一般制度 ）受到了最恶劣的威胁……在关键点上任何一种"自由倾向"都将使婚姻立法成为泡影 ——

14 [200] (177)

在这个设想上，有几点 是值得赞赏的 ： 譬如，把社会渣滓与要毁灭它们 的倾向绝对地分离开来。它们明白一个活生生的躯体需要什么，——切除病态的肢体 ……

1）这个设想以一种值得赞赏的方式远离于那种软弱无力的本能蜕化，后者现在被人们称为"博爱"……
然后有了从一个等级向另一个等级的退化……

然后有了对婚姻的表述："恋爱婚姻"的地位（"天国乐师"的方式：———
2）反对酒精癖 的斗争……第332页。
3）他们对于高龄人、女人的十足尊重，第127页

4）他们的出发点是要使 人变得值得崇敬 自身：他们不得不甚至去改变最自然的东西 的面貌，其做法就是把义务当作神圣的戒律引向情感

14 [201]

等级阶层被理解为一种劳动分工 ，而另一方面又被理解为本能地作出完美 业绩的唯一形式……

本质性的东西乃是劳动传统，是那种恰恰因此通过各个世代而变得完美的机械过程 ……

14 [202] (178)

如果一个年轻男子与一个年轻女孩的结合是一种相互选择的成果，那么，这种结合就意味着：如其所是那样产生于爱情，并且是以爱情为目的的：

“天国乐师”的方式

四种晚近的婚姻方式只能产生出挥霍者、寻衅者、撒谎者，作为不识圣经以及它所规定的义务的孩子

由诚实正派和值得赞扬的婚姻生出诚实正派和值得赞扬的孩子；而恶劣的婚姻只看到一种可鄙的后代。

少女的赞扬：第225页(179)

14 [203]

摩奴法典批判 ：

把自然 还原为道德：人类的一种惩罚状态：没有什么自然的作用——原因就是梵（das Brahman）。

把人类的推动力 还原为对惩罚的恐惧 和对奖赏的希望 ：也就是说，对掌握着两者 的律法的恐惧……

人们必须绝对遵守律法而生活：要做理性之事，因为 这是律法的命令；要满足最合乎本性的本能，因为这是律法所作的规定。

这是一座诽谤 学校：在这样一个神学家孵化场里（在那里，甚至连年轻的军官和农夫也不得不上完九年神学课程，才能够成为“坚定不移的”——此即三个最高等级的九年制“兵役”），旃陀罗们必须具有才智和兴趣方面的优点。他们是唯一能理解知识的真正源泉即经验（Empirie）的人……加上诸等级的近亲婚配 ……

缺失的是自然、技术、历史、艺术、科学，———

14 [204]

人们今天大谈特谈《新约全书 》的闪米特 精神：但人们这样的命名只是教士式的，——而且在最纯粹种族的亚利安法典中，在《摩奴法典》中，这种“闪米特主义”（Semitismus）即教士精神 比任何地方都要糟糕。

* * *

犹太教士国家的发展并不是 原创的：他们结识了巴比伦模式：这个模式是亚利安的。如果说后来在日耳曼血统的优势地位之下，这个模式又在欧洲占据了统治地位，那么，这是与统治 种族的精神相应的：一种大规模的返祖现象。日耳曼中世纪的目的就是要恢复亚利安等级制 。

* * *

伊斯兰教又学习了基督教徒：利用“彼岸”作为惩罚机构。

* *

一个不变集团 的模式，以教士为最高层：在组织领域，此乃亚洲最古老的伟大文化产物——自然地在所有关系上都必定 要求思索和仿效。

还有柏拉图：而首要地是埃及人。

14 [205]

有一点最难得到宽恕，即：人们要尊重自身。这样一个人物简直是可恶：他的确揭示出对于其他人和所有人的宽容这种唯一的德性是

什么意思……

我曾愿望，人们因此开始尊重 自身了：所有其他的东西都是由此得来的。可是，人们恰恰因此 停止了对他人的尊重：因为他人最终是会原谅这一点的。怎么？是一个尊重自身的人吗？

这与爱 自身的盲目欲望有所不同：在性爱中，如同在被称为"我"的二重性（Zweiheit）中，没有什么东西比对于人们所爱的东西的蔑视 更寻常的了，爱情上的宿命论——

14 [206]

防止神经病的传染

地方、物事、书籍的选择，

酒精癖

以及 音乐……

选择气候和气象上的最佳状态；同样还有饮食方面的

减少 印象的数量：

保留 一些时间，其时没有书籍和事物对我们说话，——更不用说人了……

恢复时期，热那亚食谱[(180)]；在今天，最健康的人必须有这种时候：——斋戒期——

反对素食主义：———

14 [207] [(181)]

我们是旃陀罗 ： 而我们的艺术家和演艺家尤其……

14 [208]

为什么一切都成了 演戏？

现代人缺乏：

稳靠的本能 （一种人类长期千篇一律的活动方式 的结果）

无能于完成某种完美，这只是个中结果：——人们作为个人是决不能补课的

14 [209]

那些用奖赏 和惩罚操纵 人类的时代，看到的是一种低等而粗野的人：这就如同在儿童 那里……

在我们的后期文化当中，厄运和退化成了某种完全消除 奖赏与惩罚之意义的东西……

——这是以年轻、强壮、有力量的种族为前提的，这种真正的通过奖赏和惩罚的展望对行为的规定 ……

在古老种族中，各种冲动是如此不可阻挡，以至于一个单纯的观念是完全昏聩无能的……

凡在出现一种刺激的地方，不能作出抵抗，而是必须 服从这种刺激：颓废者的这种极端敏感性使得这样一种惩罚和改善 系统完全失去了意义……

*　　*

“改善”（Besserung）这个概念〈乃以〉一种正常和强壮的人为前提，应当对这种人的个别行为作出重新平衡和协调，才不至于丧失掉这种人，才不至于把他当作敌人 ……

14 [210]

各种颓废道德之特性在于，它们力荐一种实践，一种制度，后者能加速 颓废……

——既是生理上的又是心理上的：赔偿 和成形的本能再也不起作用了……

——它们相信治疗 、拯救，甚至是与虚无、最深的衰竭相近的治疗、拯救

——它们从所有事物、状态和时代里搜寻同类之物：例如龚古尔兄弟……

14 [211]

在病人那里，健康的能量 表现在对那些引起疾病的 因素的粗暴抵抗 上……

表现在一种本能的反应上，例如，我对音乐的反应——

14 [212] (182)

女人的天职是通过生育传宗接代，男人的天职是养育孩子：男人和女人共同承担的这双重义务，通过圣经而被神圣化了。

何者应当被视为最清白无辜的呢？婆罗门的谋杀者，酗酒者，自己精神导师的女人的勾引者

根据赎罪规定，他应当判处这些人死刑或者其他体罚。他应当在自己导师的女人的勾引者额头上烙上女性生殖器的图画，在酗酒者身上烙上蒸馏器具的标志，在婆罗门的谋杀者身上烙上一具无头躯体的图画。

14 [213] (183)

这样一部法典总结了长达几百年的经验、智慧和实验性道德：它封闭、结束了一个时代，它不再创造 什么——

用来为一种艰难而昂贵地赢得的真理提供权威性的手段，是根本不同于人们用来证明 这种真理的手段的。一部法典决不能证明某个规章的好处和坏处：它只能表明个体在不把律法当律法时可能出现的恶劣后果，——如果这个个体不听话。

一种践踏律法的行为所具有的全部自然的恶劣 后果，决不是着眼于这种自然性而得到考虑的：而不如说，对于不遵守规章的行为，恶劣的后果乃是一种超自然的 惩罚。

问题在于：在民族历史的某个环节上，民族中最聪明的阶层把人们可以或者不可以据以生活的经验宣布为隔绝的、自成一体的。其目标在于，从长期的实验和恶劣 经验当中获得尽可能丰富而完全的成果……

现在首先得防止的事情是，在考验和选择方面进行新实验，想要继续推进：与之相对抗的是一道双重的城墙：1）启示 ，2）传统 。两者乃是神圣的谎言 ：把它们虚构出来的知识阶层能很好地理解它们，就如同柏拉图对它们的理解。

启示 ：这就是主张，那些并不具有人性起源的律法的理性并不是慢慢地和带有失误地被寻求和发现的，相反地，它是一下子由神性 传达出来的……

传统 ：这就是主张，从远古时代起就是这个样子了。够了，对整个民族历史的一种原则性歪曲。（例如，流放之后的犹太人的曲解，——想要 误解自己的过去）

1）对律法的批判是邪恶的

2）是不虔诚的 ，——是一种对祖先的犯罪——人们煽动他们反对自己——

14 [214] (184)

女人因为自己的丈夫有游戏或者饮酒的嗜好就把他赶出家门，而不是像对待一个病人那样照料他，这样的女人应当被关进密室禁闭三个月，不让她有花枝招展的打扮（对乔治·爱略特的忠告！）

14 [215]

一种行为的自然 后果的变形

不再有任何自然后果了：不如说，不顺从将受惩罚，而德性将受奖赏。

幸福、长寿、子孙后代——这一切都是德性的后果，是由永恒的事物秩序促成的——

例如，肮脏不洁受到禁止，并不是因为它的后果有害于健康：相反地，是因为它受到了禁止，它才有害于健康……

*　　*

所以原则上：一种行为的自然后果，乃是根据某个东西被提供或者被禁止而被描述为奖赏或者惩罚的……

为此就必然地，最大量的惩罚恰恰并不是自然的，而是超自然的、彼岸的、纯属未来的……

*　　*

所以原则上：任何害处、任何不幸都是过失（Verschuldung）的证明：甚至任何低等的实存形式（例如动物）

世界是完美的：前提是，律法得到了满足。全部非完美性来自对律法的不服从。

*　　*　　*

最高的等级作为完美的等级也必须表现出幸福：因此，没有什么东西比悲观主义和愤怒更不恰当的了……

处于劣境而不发怒，不反驳——

禁欲只不过是获得更高幸福、得以摆脱杂多事物的手段

最高的阶层必须维护一种幸福，其代价是表现出无条件的绝对服从，表现出全部对自身的冷酷、抑制和严厉——它希望被当作最值得尊重的一种人，——也希望被当作最值得赞赏的一种人：所以它不可能需要每一种幸福——

14 [216]

律法批判。

这样一种程序的更高理性就是，逐步地把意识从被认为正确的生活中排挤出去：以至于达到了本能的一种完美的下意识动作

——亦即任何一种高超技能的前提条件

——如此这般地行动，是虔诚的、是习以为常的、是正派而高尚者的标志：——剩下的是：

规章的来源、有用性、理性被排挤 出意识。

达到这样一种排挤 的最本质性的手段就是，其他两个概念以巨大的强力突现出来：两者排除了 对律法之来源的真正思索以及对律法的批判……

1）奖赏

2）惩罚

“任何一个根据君王之令来接受一种对违法行为的惩罚的人，都会朝向毫无污点的天空，其纯洁恰如那个始终只行善的人”(185)。

在此绝对地服从，将成为一件关乎最高的自我保存的事情，即成为“不可少的只有一件”(186)的事情……而在此不服从，将被改称为最高的不明智 之举——

利己主义被发动起来，其情况是：服从与不服从就如同幸福 与最深刻的自我歧视 一样对立起来

为此目的，整个生命就将被置入一种彼岸视角之中，以至于它在极其可怕的意义上被理解为富于后果的 ……

——相对的不朽乃是巨大的放大镜 ，为的是闻所未闻地提升惩罚……奖赏概念。

这些智者们并不相信这一点：——要不然他们就不会把它发明出来了……

14 [217]

一个等级，它拒不接受全部防御工作和进攻工作，——并且严格地对待“善的”（gut）这个概念……

14 [218]

“善人”，作为一个颓废产物，他“听天由命”，他明白了一切敌对、一切发怒和报复意愿的害处，——他过于软弱，过于神经衰弱 ，

不能胜任此事……

“善人”，基于强壮、基于权力充裕，作为支配类型，他为自己选择 了一种实存（Existenz），后者为他解除了拥有进攻和防卫情绪的强制性……；他把此类情绪委托给自己的等级 ……这样一个人现在也按照自己的形象为自己创造了一个“上帝”——

——对他来说，世界也是合理公平的：祸端具有一种教育目的，也即一种惩罚 目的……

14 [219]

意志软弱：这是一个可能令人误入歧途的比喻。因为并没有什么意志，因而既没有一种强大的意志，也没有一种软弱的意志可言。诸原动力的多样性和离散，其中体系的缺失，就产生出“软弱的意志”；在个别原动力的优势地位支配下诸原动力的协调，就产生出“强大的意志”；——在前一种情形下，出现的是动荡和重心缺失；在后一种情形下，出现的是方向准确和明晰

14 [220]

肯定性的宗教 。

对生育行为和家庭的至高敬畏：

人们必须偿还〈他的〉祖先的罪责……

传统的本能 ， 对传统所安置的一切东西的最深刻蔑视……

反对退化 的本能……

需要研究的是：所有被合计在一起的东西退化了

恶习

精神病。

晚期麻风病患者

婊子。

艺术家。

14 [221]

等级制 依据于如下观察：存在着三种或者四种人，他们被指定去从事另一种活动，并且得到了最佳发展，正如这种活动通过劳动分工而为他们全体所应得的那样……

一种存在作为特权 ，一种活动亦然

等级制 只不过是对若干个生理类型 之间的自然距离（性格、脾气等等）的认可

——它只不过是对经验的认可，它并不是在经验之前发生的，更没有消除经验……

a）富有才智的 人，（——学者、导师、裁判者、哲学家——）——老师和牧师阶层

b）肌肉发达的 人，武士阶层——军队阶层

c）〈从事〉商业、农业和畜牧业者——供养阶层

d）最后，一个低等的 （臣服的）土著（种类），被认作奴仆种族。

在这里，预设的前提往往是一种现实的自然分离 ：等级概念只不过是对自然分离的认可。

家族的神圣性、 世代与世代的团结一致是整个构造的前提：——因此，它恰恰必须完全被转渡 到彼岸。

人们必须有子嗣，因为唯子嗣才能解救 ……人们联姻结婚，“是要为祖先赎罪”

14 [222] (187)

现代悲观主义者 之为颓废者：

叔本华

列奥巴尔迪、波德莱尔

迈伦德(188)、龚古尔

陀思妥耶夫斯基

人们作过一种不体面的尝试，想把瓦格纳和叔本华归到精神病行列中：完全合乎真相的地方，在于人们鲜明地强调了他们这个类型的生理颓废……

14 [223]

犹太人丧失了武士和农民这两个阶层，之后他们就努力使自己获得承认

在此意义上，他们是"阉人"

——他们有教士——然后立即有了旃陀罗……

多么合理地，在他们那里就出现了一种决裂，出现了一场旃陀罗起义：此乃基督教 的起源。

由于他们只把武士 认作自己的主人，他们就把对高贵者 的敌意，对贵族、高傲者的敌意，对权势，对统治 阶级的敌意带进了自己的宗教里——：他们是愤怒 的悲观主义者……

由此他们就创造了一个重要的新职位：居于旃陀罗之顶层的教士——

反对高贵等级 ……

基督教承担了这一运动的最终后果：即便在犹太教士职位上，基督教也还感受到阶层、特权者、高贵者——

基督教消除了教士 ——

耶稣基督就是拒绝教士的旃陀罗……这个旃陀罗拯救自己……

所以，法国大革命 乃是基督教 的女儿和继承者……基督教具有反对教会、反对高贵者、反对终极特权的本能——

14 [224]

人们一定不能弄错这一点：首陀罗，一个奴仆种族：很可能是在这些亚利安人扎根的土地上已经被发现的一个较低等的民族……

但旃陀罗这个概念却表达出所有等级的退化：持续不断的渣滓 重又在自身当中繁殖

反对它们的是一个种族最深层的健康本能。在这里，强硬（hart）是"健康"的同义词：正是对蜕化的厌恶 在此找到了大量道德的和宗教的表达式……

没有什么比这种渣滓的成分更富有教益的了：——古代高雅而深刻的智者知道人们不知道的东西——直至今天！！）

恶习 疾病 精神错乱 某些精神素质的过于神经过敏	乃是生理颓废的征兆。

他们把艺术家 归人颓废者行列……

14 [225]

假如必须作出那些形而上学假设 的各种理由被废除了，假如人们再也不想统治 、教育 ，再也不想把自己的类型当作最高的 和第一位的 类型来维护：

假如人们作为旃陀罗来思考事物，那么，人们也许就能重又找到经验和推论的整个链条，后者被那些古人用作他们作出假设的前提：我要说，人们发现了"真理"，——但正是在消解 一切权威、一切对全部传统的尊重、一切道德偏见的过程中——在这项工作中，我们耗尽了 我们继承的道德〈性〉的剩余……

今日科学乃是衡量道德和宗教信仰之没落 的一个准确尺度：——如果我们处于我们的智慧的"尽头"，那么我们就解体了，——为了认识 ，我们已经耗尽了所有积极的力量……知识本身确实是昏聩无能的：而且，就"利己主义"而言，我们在一个颓废时代里完全没有把握去要求我们的优势 ：原动力太过强大了，以至于效用不能成为主导性观点了——在此情形下，"利他主义"、对所有情感和状态的共同经历

和感受，更多地是一种严重的疾病：这就是旃陀罗的良知，一种与快乐联系在一起的虚弱……

14 [226]

创造出一种道德、一部法典的那个东西，那深层的本能，直觉到唯有下意识的动作 （*Automatismus* ）才使生命和创造中的完美性成为可能……

但现在，我们已经达到了相反的点，是的，我们本来就意愿 达到这个点——那就是最极端的意识，人类和历史的自我洞察……

——因此，我们实际上最远离于存在、行为和意愿方面的完美性：我们对于认识的欲求、我们求认识的意志本身，乃是一种巨大的颓废的征兆……我们追求的是强壮种族 、强壮天性 所意愿的东西的反面

——概念把握（Begreifen）就是一个终结 ……

科学在这种意义上是可能的，正如人们今天所从事的科学，这就证明，所有基本的本能，生命的正当防卫 本能和保护 本能，不再起作用了——

我们不再聚敛，我们挥霍祖先的资产，同样也以我们的认识 方式——

14 [227] **(189)**

人们滥用了一个任意的、在任何方面都偶然的词语，即"悲观主义"一词，后者就像一种传染病一样蔓延开来：人们在此忽略了真正的难题，即我们生活在我们本身之所是 中——

关键不在于谁有权利，——要追问的是，我们何所归属，我们是否属于被判刑者、衰败产物……在此情形下，我们是以虚无主义方式作了判断 。

人们把两种思维方式相互对置起来了，就仿佛它们必须在真理问题上互相争吵似的：而实际上，两者只不过是各种状况的征兆，它们

的斗争证明了一个基本的生命问题的现成存在——而不是 一个哲学家问题的现成存在。我们何所归属？——我们是[190]———

---

(1) 相应的手稿编号为：W II 5。——译注

(2) 在我这里……幸福与理想］出自：根本上还可能有多少新理想啊！——在此有一个小小的理想，它是我每五个星期一次放任而孤独的散步中捕捉到的理想，在一种亵渎神灵的幸福的蔚蓝色瞬间里。《权力意志》第一版和第二版均给出这个为尼采本人摒弃了的稿本。——编注

(3) 参看叔本华：《补遗》（*Parerga*），第1卷，第358页，尼采藏书。——编注

(4) 参看15［110］。——编注

(5) 按帕斯卡尔的看法］参看帕斯卡尔：《思想录》，布伦士维格编，第109条？也参看15［89］。——编注

(6) 原文为Menschenliebe，或译"博爱"。——译注

(7) 以此残篇开始了尼采对《悲剧的诞生》的系列考察，此项工作在以残篇流传下来的誊清稿17［3］中达到顶峰。——编注

(8) 指《悲剧的诞生》。——译注

(9) 第116页］参看第1卷，第131页，第19行。——编注

(10) 指《悲剧的诞生》。——译注

(11) 第142页］参看第1卷，第154页，第19—20行。——编注

(12) 指《悲剧的诞生》。——译注

(13) 本书……］参看第1卷，第24页，第14—15行。——编注

(14) 指《悲剧的诞生》。——译注

(15) 前言第X页］参看第1卷，第16页，第30—31行（尼采指1886年作的前言）。——编注

(16) 指《悲剧的诞生》。——译注

(17) 快乐……更为原始］参看《查拉图斯特拉如是说》，第3卷，"另一首舞曲"。——编注

(18) 如果……的话］尼采多次在《善恶的彼岸》以及同时的残篇中展开这种对康德认识论的批判。——编注

(19) 参看《偶像的黄昏》，概述，第33节。——编注

(20) 参看11［156］。——编注

(21) 此处译文未传达出德文“摒弃”（Verwerfen）、“无耻的”（verwerflich）、“堕落的”（verworfen）之间的字面和意义联系。——译注

(22) 参看《瓦格纳事件》，第9节（注释）；第8卷，23［74］（1876 / 1877冬季）。——编注

(23) 多立亚语（das Dorische）：主要在希腊南部地区（伯罗奔尼撒半岛东南部、克里特岛等地）使用的古希腊语方言。——译注

(24) 参看《偶像的黄昏》，“我感谢古人什么”，第4节。——编注

(25) 洛贝克］尼采引自洛贝克（Christian August Lobeck）：《阿格劳法姆斯，或希腊人那里神秘神学的起源》（*Aglaophamus，sive Theologiae mysticae Graecorum causis*）（1829年），尼采自1868年起即与之熟识。——编注

(26) 参看《敌基督者》，第29节。——编注

(27) 参看《偶像的黄昏》，概述，第2节。——编注

(28) 参看11［88］。——编注

(29) 参看11［85］。——编注

(30) 宫廷教士］影射施托克尔（Adölf Stöcker），基督教社会党领袖以及柏林的宫廷教士。——编注

(31) “神灵”……“漂浮”］参看《创世记》，第1章，第2行。——编注

(32) 参看《偶像的黄昏》，“我感谢古人什么”，第4节。——编注

(33) 约伯（Hiob）：旧约人物。可参看《圣经·旧约》中的《约伯记》的记述。——译注

(34) 参看10［147］。——编注

(35) 《瓦格纳事件》草案。——编注

(36) 原文如此。——译注

(37) 应指瓦格纳。——译注

(38) 《瓦格纳事件》第一个书名。——编注

(39) 为《瓦格纳事件》做的笔记。——编注

(40) 指瓦格纳。——译注

(41) 《皇帝进行曲》（*Kaisermarsch*）］1871年，德意志帝国成立之后由瓦格纳创作。——编注

(42) 拯救救世主！］参看《瓦格纳事件》笔记（第6卷，第41—42页）以及尼采1888年8月11日致加斯特的信。——编注

(43) 卡尔斯巴德（Carlsbad）：地名，位于美国新墨西哥州，以洞窟闻名。——译注

(44) 塔尔玛］参看11［62］。——编注

(45) 参看《敌基督者》，第41—42节。——编注

(46) “力量的证明”］参看《哥林多前书》，第2章，第4行。——编注

(47) “靠自己的果实”］参看《马太福音》，第7章，第16行。——编注

(48) 参看14［132］。——编注

(49) 参看《敌基督者》，第51节。——编注

(50) 皮蒂宫（Palazzo Pitti）：佛罗伦萨文艺复兴时期宫殿，由商人皮蒂完成该宫殿的建设，因此而得名。——译注

(51) 早就有一次］参看《人性的，太人性的》附录，第171页。——编注

(52) 参看被认为是乔治·桑的话：“每个人都有品德方面的缺陷”。——编注

(53) 参看15［6］第7节，15［15］，15［99］。——编注

(54) 博马舍（Pierre Beaumarchais，1732—1799）：法国喜剧作家、社会活动家。著有《欧仁妮》、《费加罗的婚礼》等。——译注

(55) 森塔（Senta）、艾尔莎（Elsa）、伊索尔德（Isolde）、布仑希尔德（Brünnhilde）和昆德莉（Kundry）：均为瓦格纳歌剧中的女英雄人物。可参看《瓦格纳戏剧全集》，中译本，高中甫等译，北京，1997年。——译注

(56) 克莱斯特］影射其戏剧《彭泰西勒亚》（*Penthesilea*）；也参看16［48］。——编注

(57) 亚历山大·赫尔岑（Alexander Herzen，1812—1870）：俄罗斯文学家、哲学家。著有《科学上一知半解》、《自然研究通信》、《往事与随想》等。——译注

(58) 赫尔岑］通过梅森伯格（Malwida von Meysenbug），尼采了解了亚历山大·赫尔岑的《往事与随想》（*Memoiren*）；参看尼采1872年8月2日致梅森伯格的信（见：编年史）。——编注

(59) 克洛德·贝尔纳］法国生理学家。《动物机体热量讲稿》，巴黎，1876年。——编注

(60) 参看《敌基督者》，第1节。——编注

(61) 参看14［57］以及注释。——编注

(62) mezzo termine］尼采很可能把这种表达归于他的司汤达阅读。——编注

(63) “游戏”中的严肃性］参看《人性的，太人性的》，第618节。——编注

(64) 希腊怀疑论者皮浪形象，是在尼采阅读维克多·布罗沙尔（Brochard）之书时呈现出来的，参看布罗沙尔：《希腊怀疑派》（*Les sceptiques grecs*），巴黎，1887年，尼采藏书。尼采在《瞧，这个人》“为什么我如此聪明”第3节中引用了这本著作。皮浪这个名字反复出现在大量残篇中：14［110］，14［149］，14

［162］，14［191］。参看《敌基督者》第12节中关于怀疑论的讨论以及上面提及的《瞧，这个人》中的段落。——编注

(65) 皮浪（Pyrrho，约前365—约前275）：古希腊哲学家，怀疑论者。——译注

(66) 由于一种印刷错误，该残篇在大八开本版第16卷（奥托·魏斯编）一直被标以1885—1886年（《善恶的彼岸》时期）的时间。——编注

(67) 参看《偶像的黄昏》，概述，第9节；《敌基督者》，第31节。——编注

(68) 参看《敌基督者》，第20—31节。——编注

(69) 参看《偶像的黄昏》，“苏格拉底问题”。——编注

(70) 此句原文为德、法文混用。——译注

(71) 参看《敌基督者》，第51节。——编注

(72) 亚历山大大帝（Alexander，前356—前323）：马其顿国王，腓力二世之子。少时受教于哲学家亚里士多德。建立亚历山大大帝国。——译注

(73) 爱尔维修（Helvétius，1715—1771）：法国启蒙思想家、哲学家。强调人是环境和教育的产物，主张教育万能。主要著作有《精神论》、《论人的理智能力和教育》等。——译注

(74) 此处“结果或作用”原文为一个德文词Wirkung，若仅以“因果关系”的“结果”译之，似不足以传达完全。不过在上下文中，我们按语境不同，也把Wirkung或者单译为“结果”，或者单译为“作用”。——译注

(75) 此句为断句，联系上文应为：人为了一个新事物找到一个旧事物。——译注

(76) 参看14［85］。——编注

(77) 参看14［85］，关于皮浪，参看V．布罗沙尔：前揭书，第51—76页。——编注

(78) 参看《偶像的黄昏》，“真实世界”何以终于成了无稽之谈。——编注

(79) 此句中的“假相”原文为Anschein，“假象”原文为Schein，两者难以有明晰的区分，但后者与所谓“虚假世界”（scheinbare Welt）相应。——译注

(80) 参看L．雅科利（Jacolliot）：《宗教立法者，摩奴—摩西—穆罕默德》（*Les legislateurs religieux，Manou-Moise-Mahomet*），巴黎，1876年，第75—81页，尼采藏书。——编注

(81) 高达（Gotha）］尼采笔误，实为哥达（Kotha），可用尼采的萨克森发音（以K说成G）来说明。——编注

(82) 指《旧约·创世记》第19章记载的故事：亚伯拉罕之侄罗得（Lot）在所多玛城毁灭时幸免于难，带着两个女儿躲到山洞里，在自己酒醉不知情的情况下使两

个女儿怀了孕。——译注

(83) 参看11［54］。——编注

(84) 参看15［120］。——编注

(85) 原文为法文。——译注

(86) 参看10［200］，《敌基督者》，第45节。——编注

(87) 参看《偶像的黄昏》，“四大谬误”。——编注

(88) 人们只能……所是的东西］根据尼采屡屡引用的品达诗句（《胜利颂歌第二首》，第72行）。——编注

(89) 修昔底德（Thukydides，约公元前460—约前400）：古希腊历史学家。著有《伯罗奔尼撒战争史》八卷。——译注

(90) 智者派……表达］参看第8卷，31［4］（1878年夏）。——编注

(91) 此处“江湖骗子”原文为Cagliostro，又音译为“卡里奥斯特”，后者为十八世纪西西里的炼金术士，曾骗得欧洲皇室相信其有魔力。——译注

(92) 蒂蒙（Timon，公元前320—前230）：古希腊哲学家和文学家，怀疑论者，皮浪的弟子和朋友。著有《讽刺诗》。——译者

(93) 参看14［120］。——编注

(94) 歌德：《浮士德》，第一卷，第140—141页。——编注

(95) 贝尔（Beyle）为司汤达的原名。——译注

(96) 参看23［2］之异文。——编注

(97) 原文如此。——译注

(98) 参看《偶像的黄昏》，概述，第19—20节。

(99) 查尔斯·弗雷］载《退化与犯罪》，巴黎，1888年，尼采藏书（也参看14［172］，14［181］，15［37］，15［40］，17［9］）。——编注

(100) 查尔斯·弗雷（Ch．Féré，1852—1907）：法国心理学家。著有《精神系统病理本论》等。——译注

(101) 原文为法文：induction psycho-motrice。——译注

(102) 尼采在此区分使用了两个日常含义相近的词语：“演艺家”（Artisten）和“艺术家”（Künstler），以前者指称“今天”的艺术家，即重“演”和“技”的艺术家。——译注

(103) 参看14［117］，17［5］。——编注

(104) 为艺术而艺术（L'art pour L'art）］参看《偶像的黄昏》，概述，第24节。——编注

(105) 此句德语原文为：besser *nicht* sein als sein。——译注

(106) 卑贱者（les humbles）］据勒南的话："卑贱者的福音"（l'évqngile des humbles）；参看《偶像的黄昏》概述，第2节；也参看11［405］以及《偶像的黄昏》，人类的"改善者"，第4节。——编注

(107) 并非字面的圣经引文，参看《约翰一书》，第3章第1行。——编注

(108) 参看《偶像的黄昏》，哲学中的"理性"，第3节。——编注

(109) 指"另一个世界"、"真实的世界"。——译注

(110) 指"此世"、"这一个世界"的存在，与"另一个世界"或"真实的世界"相对。——译注

(111) 指哲学家构造的"另一个世界"、"真实的世界"。——译注

(112) 哲学家的女妖］尼采自1886年起经常用来表示道德的说法。——编注

(113) 摆脱伪善（moralinfrei）］参看11［43］，11［414］，15［120］，以及《敌基督者》，第2节。参看夏尔·安德莱（Charles Andler）：《尼采，生平和思想》，巴黎，1958年第二版，第1卷，第486页："……想要拥有一种宗教，纯粹犹太的宗教，光清除错误教义是不够的，正如德拉加德所言（"一种无犹太书的犹太宗教"，《德文著作集》，第58页），他创造了生物碱化学模式的一种新用法。不久，就轮到了尼采，他试图清除我们思想中的东方生物碱毒素。他的分析将发现，它们不仅出现在宗教教义中，也一直出现在我们道德生活的一切戒律中。因此，一旦消除了基督教的话，他必须创造的就是一种'摆脱伪善的'（moralinfrei）的思想；而这一反讽隐喻应归功于保罗·德拉加德"。——编注

(114) 亚里斯提卜（Aristipp，约公元前435—前360？）：古希腊哲学家，苏格拉底的弟子，昔勒尼学派的创始人，提倡享乐主义的伦理原则。——译注

(115) 麦加拉学派（Megariker）：古希腊哲学派别，小苏格拉底派之一，长于论辩，试图结合苏格拉底的伦理学说与爱利亚派的存在学说。——译注

(116) 参看第8卷，5［100，127］（1875年初夏），受布克哈特讲座《希腊文化史》的影响。——编注

(117) 米洛斯人（Meliern）：米洛斯岛（Melos）为希腊殖民地。修昔底德《伯罗奔尼撒战争史》中有"米洛斯人的辨认"一章。——译注

(118) 格罗特］尼采有格罗特的《希腊史》德文译本（莱比锡，1850—1856年，六卷本，尼采藏书）。——编注

(119) 参看巴门尼德残篇第二第7行；残篇第八第35—36行（第尔斯-克兰茨）。——编注

(120) 参看V．布罗沙尔：《希腊怀疑派》，第79页，尼采藏书。——编注

(121) 阿布德拉的赫卡泰奥斯（Hekatäius von Abdera）：公元前三世纪人物，托密勒一世的顾问官。著有关于犹太人历史的著作。——译注

(122) 同上书，第64、73、109、413页。——编注

(123) “旧人”] 新约全书的表述，如可参看《以弗所书》，第4章第22行。——编注

(124) 参看14［103］。——编注

(125) 米切尔疗法] 参看《论道德的谱系》第一篇论文，第6节；赛拉斯·韦尔·米切尔（Silas Weir Mitchell），美国医生和作家。米切尔的著作《神经衰弱和歇斯底里症若干形式的治疗》此前不久（柏林1887年）出版了德文版。——编注

(126) 罪犯……人物] 参看《偶像的黄昏》，概述，第45节。——编注

(127) “同一胸怀的心灵”（“Seelen in Einer Brust”）] 参看歌德：《浮士德》，第1卷，第1112行。——编注

(128) 参看《敌基督者》，第54—55节。——编注

(129) 《人性的，太人性的》（*M. AM*）] 《人性的，太人性的》，第483条（《敌基督者》第55节中也有引用）。——编注

(130) 力量的证明] 参看《哥林多前书》，第2章，第4行。——编注

(131) 参看《敌基督者》，第53节。——编注

(132) 参看V．布罗沙尔：前揭书，第70页。尼采在此暗示他与其妹妹的关系。此残篇在《权力意志》两个版本中均未收入。——编注

(133) 姐姐啊！……多么可怕啊！] 参看歌德：《浮士德》，第2卷，第6217行：“母亲啊！母亲！——听起来是多么可怕啊！”——编注

(134) “若是……丢掉”] 《马太福音》，第5章，第29—30行。——编注

(135) “单纯村姑”（Unschuld vom Lande）] 据短句“Einfalt vom Lande”造成。——编注

(136) 原文为Natur und Cultur，或按字面直译“自然与文化”。——译注

(137) 就像这位诗人所说的] 亦即歌德在其叙事诗《渔夫》中所言。——编注

(138) 这则笔记原文即有两个“二”。——译注

(139) 参看尼采1888年5月13日在都灵致莱茵哈特·冯·赛德利茨的信。——编注

(140) 参看14［103］。——编注

(141) 指我们生活于其中的尘世、此世、现实世界。下文同。——译注

(142) 原文如此。按序列此处序号应为：c）。——译注

(143) 那就是……外来之物……] 尼采在此受其对陀思妥耶夫斯基《群魔》（德雷利法译本）的阅读的影响，特别可参看泛斯拉夫主义者沙托夫（Schatoff）的阐发，在11［346］中有摘录。——编注

(144) 指所谓“真实的世界”、“另一个世界”。——译注

(145) 参看《敌基督者》，第51节。——编注

(146) 弗雷书第123页］前揭书，参看14［119］。——编注

(147) 此处我们把德语Schmerz译为“痛苦”，把与“快乐”（Lust）相反的Unlust译为“不快”或“不快乐”。但尼采似乎没有明确区分Schmerz与Unlust，因此我们似也可以把Unlust同样译解为“痛苦”。——译注

(148) 让我们……实际应用］参看9［151］。——编注

(149) 摩奴（Manu）：印度神话传说中的人类始祖，制定了古老的《摩奴法典》。——译注

(150) 因陀罗住所（Swarga）：因陀罗（Indra）又译“天帝”、“天帝释”等，为印度神话中的天神之王。——译注

(151) 但摩奴……那些形象一样］参看L．雅科利：前揭书，第464页。——编注

(152) 参看L．雅科利：前揭书，第446页。——编注

(153) 婆罗门（der Brahmane）：印度种姓制度的第一种姓，称为人间之神。——译注

(154) 首陀罗（Sudra）：印度婆罗门教的第四种姓，为低级的奴仆族。——译注

(155) 再生族：原文为dwidja，梵文为dvija（再生族、再生者），指印度婆罗门教中有权拜神而得以获取第二次生命的各种姓，即四大种姓中的前三个（婆罗门、刹帝利、吠舍）。——译注

(156) 参看L．雅科利：前揭书，第445页。——编注

(157) 参看L．雅科利：前揭书，第446、448、450页。——编注

(158) 原文为法文：Idée fixe。——译注

(159) 循环性精神病（folie circulaire）］据弗雷，前揭书，第123页，参看14［172］。——编注

(160) 参看14［103］注释。——编注

(161) 一切……道上］《创世记》，第7章，第14行。——编注

(162) 对此可参看有关相同者永恒轮回的残篇，尤其是1881年夏所作的第9卷中第11组残篇。——编注

(163) 无限的］在大八开本版（《权力意志》第一版384页和第二版1066页）中误为（而且歪曲了原意）“有限的”。——编注

(164) 我的杜林先生！］对此可参看尼采1885年7月23日致彼得·加斯特的信。——编注

(165) 汤普逊（Benjamin Thompson，1753—1814）：近代物理学家，英国皇家学院创建人之一。主要研究热学，指出热是一种运动形式。著有《论摩擦激起的热源》等。——译注

(166) 据L．雅科利：前揭书，第114—120页。——编注

(167) 闪米特人（Semiten）：古代包括巴比伦人、亚述人、希伯来人和腓尼基人等；近代主要指阿拉伯人和犹太人。——译注

(168) 旃陀罗（Tschandala）：梵语candala之音译。印度种姓制度中最下等种族。据《摩奴法典》记载，旃陀罗是以首陀罗为父、婆罗门为母的混血种。——译注

(169) jus talionis［同等报复法］：通过"以牙还牙，以眼还眼"来决定刑罚的质量对等，以保证公正。——译注

(170) 在《权力意志》第二版第716页上，此处为彼得·加斯特所作的增补："一切与我们邻接的帝国，它们的同盟者亦然，我们都把它们看作与我们为敌的。又基于同一理由，它们的邻国必须被视为对我们怀有友好之意的"，据L．雅科利：前揭书，第275页。——编注

(171) 在《权力意志》第二版第716页上，此处也有彼得·加斯特增补的引文："德性或许难以靠自己的力量维持自己。根本上唯有对惩罚的恐惧才能遏制人，并且使人人都安于拥有自己的所有"，据L．雅科利：前揭书，第252页。——编注

(172) 在……不可能的］《路加福音》，第1章，第37行。——编注

(173) 吠陀（Veda）：梵文，意为"明智"、"知识"。《吠陀》为印度最古的宗教文献和文学作品的总称。——译注

(174) 原文为梵文：Yati，意为"禁欲者、苦行者"。——译注

(175) 有了……上帝］参看L．雅科利：前揭书，第455页。——编注

(176) 就像……知识中］参看L．雅科利：前揭书，第446页。——编注

(177) 尼采引自L．雅科利：同上。——编注

(178) 引自L．雅科利：前揭书，第117，128页。——编注

(179) 少女的赞扬：第225页］出自L．雅科利：同上；也可参看《敌基督者》第56节，尼采在那里引用了整段文字。——编注

(180) 热那亚食谱（régime Genua）］尼采暗示他在热那亚的生活方式，尤其是他1880/1881年冬季和1881/1882年冬季在那里的逗留。——编注

(181) 参看15［44］，18［3］。——编注

(182) 引自L．雅科利：前揭书，第315—316、334页。——编注

(183) 参看《敌基督者》，第57节。——编注

(184) 引自L．雅科利：前揭书，第312页。关于乔治·爱略特，参看《偶像的黄昏》，概述，第5节以及10［63］。——编注

(185) 参看L．雅科利：前揭书，第402页。——编注

(186) 不可少的只有一件（Eins ist Noth）］《路加福音》，第10章，第42行。——编注

(187) 参看15［34—35］。——编注

(188) 迈伦德（Philipp Mainländer，1841—1876）：德国哲学家、诗人。受叔本华哲学影响，因极端悲观主义情绪而自杀。——译注

(189) 参看17［8］。——编注

(190) 未写完的问句。——译注

[15．1888年春] (1)

15 [1]

现代价值批判 。

自由的制〈度〉

道德利他主义。

社会学。

卖淫

婚姻

罪犯

15 [2] (2)

“上升的”生命与下降的生命：两者表达出它们对价值表的最高需要。

何以人们相信的最高价值统统———

15 [3] (3)

在连小孩都会犯罪的所有情形当中：对于慢性病人和三等神经衰弱患者——在那里一般地对性欲行使否决权，其结果只会产生不能实现的愿望（——这种欲望在此类失败者那里甚至往往具有一种令人作呕的兴奋性）——对这些人必须提出要求，就是要防止生育 。社会并不知道如此迫切而根本的要求。在这里，不仅那种蔑视，那种社会的寡廉鲜耻声明，就足以充当抑制一种卑下的性格懦弱的手段了：人们可以不顾及阶层、等级和文化，动用最严厉的财产惩罚，有时甚至动用剥夺“自由”、禁闭隔离的办法，来对付此种犯罪行为。把一个小孩生到这个世界上（那样一个连人们自己都无权在其中存在的世界），

那是比自尽更为恶劣的事。生小孩的梅毒病人为整个错误生活的链条给出了原因，他提供出一种反对生命的抗辩，他是一位行为 悲观主义者：实际上，他把生命的价值降低到不确定的水平上了。——

15 [4] (4)

人们不能取缔卖淫；甚至有理由希望人们不要把卖淫制度废除掉。因此——人们应当使 卖淫高尚化 ： ——我希望人们能懂得这个“因此”？然则某物变得可鄙，这取决于什么呢？取决于它受到长期的鄙视。人们且停止鄙视妓女吧：这样一来，她们就不再有理由鄙视自己了。说到底，在这个问题上，所有别的地方都已经比我们这里做得更好：在整个世界上，卖淫都是某种清白而单纯的事情。在有的亚洲文化里，卖淫甚至享有高度的光荣。这事根本没有无耻一说，唯有通过基督教的反自然，才把无耻强加到卖淫上了，而这种宗教本身还玷污了性欲！……所谓下流女人（La fille canaille）乃是一种基督教特产：而欧洲是有利于它生长的土壤，欧洲的大城市就是其最高级兴旺发达的场所……——问题：哪些条件给予新德意志帝国的首都一种艺术上的优越性，致使姑娘们堕落呢？……一个合法的问题：可是人们羞于用德语来回答……

15 [5]

哲学批判 。

哲学何以是一种颓废现象 ：

苏格拉底、皮浪。

哲学家对于感官的特异反应性 ：

他们的“真实世界”

哲学家之为道德家 ： 他们削弱了道德自然主义。

批判道德改良 。

懊悔

同情的哲学

哲学家与信念。

真实世界如何成了谎言。

艺术批判 。

宗教批判 。

宗教 。

它的起源。

危险的误解

关于上帝概念的历史。

异教。基督教。

基督教理想

基督教的危害。

15 [6] [(5)]

—

瓦格纳艺术的爆发：它始终是我们艺术中最后的伟大事件。从此以后到处都变得多么火山般热烈呵！首先是十分响亮：今天人们再也不像从前那样为了 听懂它而拥有耳朵了！[(6)]……人们拥有耳朵，差不多是为了不再能听懂什么！……瓦格纳本人首先就还是未被理解的。他始终还是一个terra incogita［未知的国度］。此间人们爱慕着瓦格纳。人们也想理解他吗？典型的瓦格纳崇拜者，一个在任何方面都有四个角的人物，是相信瓦格纳的：显然也相信一个四角的瓦格纳……不过，瓦格纳除了是四角的，可以是其他所有东西：瓦格纳是“瓦格纳式的”（Wagnerisch）。我曾问自己，是不是已经有过某人，十分现代、病态、复杂而扭曲，足以被看作是为瓦格纳问题作好了准备？充其量是在法国：例如波德莱尔[(7)]，也许还包括龚古尔兄弟。《福斯丁》[(8)]的作者们无疑会猜度到瓦格纳身上的若干东西……但他们身上没有音乐细胞。——人们已经明白了音乐家统统都不是心理学家吗？在他们那里，这种“在此不 想知道”（das Hier-*Nicht* -wissen-

wollen）属于手艺，也可以说属于他们的手艺的天才……倘若他们理解了自己，那他们就不会再信任自己了……人们并非徒然地向概念和词语道别：人们想要深入到无意识之中……由此得出某种令人忧伤的东西：要么某人是音乐家：而这时他就理解不了音乐家先生们（包括他自己）了——但也许能理解音乐。要么他却是心理学家：而这时他很有可能不能充分理解音乐，因而也就不能理解音乐家先生们了……这是自相矛盾 。而且因此，关于贝多芬就如同关于瓦格纳这位音乐家，迄今为止就还只有一堆废话。——

二

幸亏瓦格纳只有极小部分是音乐家：整个瓦格纳乃是某种不同于音乐家的东西，甚至可以说还是音乐家的对立面。在他身上，德国人白捡了迄今为止存在过的最杰出的演戏和戏剧天才。如果人们不是从这个方面去理解瓦格纳，那就根本理解不了他。是不是瓦格纳恰恰就以这种本能才成为德国式的呢？……但情形显然相反。德国人得到的伟人们乃是他们自己的法则 的特例，甚至是对立面：贝多芬、歌德、俾斯麦、瓦格纳——我们的最后四位伟人——：人们可以从他们身上推论出最严格的东西，后者根本就不是 德国式的，是非德国的、反德国的……

三

瓦格纳根本谈不上什么音乐家，以至于可以说，他牺牲了所有音乐的定律，更明确地讲，就是牺牲了音乐的一般风格 ，目的是从中搞出一种修辞，一种表现手段，一种强化、感应、心理诗情画意的手段。瓦格纳音乐，并非 从戏剧外观和戏剧实质出发来估价，而是作为音乐本身，它简直就是坏 音乐、非音乐（Unmusik）：我还不知道有谁不明白这一点的。当天真幼稚的人们宣布说瓦格纳创造了音乐的戏剧风格 时，他们还以为是对他表达了某种敬意呢。开门见山地说，这

种“戏剧风格”把失去风格、违反风格、风格无力搞成了原则：如此看来，戏剧音乐就只不过是“所有可能音乐中最坏的音乐”的同义词了……如果人们想从瓦格纳身上弄出一位音乐家来，那么人们就冤枉他了。

四

瓦格纳的音乐本身是不堪忍受的：为了摆脱掉这种音乐，人们需要戏剧。而这样一来，人们就一下子理解了那种魔法，那种还能以一种仿佛支离破碎而又被弄成基本元素的技巧来加以实施的魔法！关于音乐效果方面的所有基本元素，瓦格纳具有一种几乎令人毛骨悚然的意识：人们可以毫不夸张地把他称为最伟大的催眠大师，即便对于我们这个母鸡和巫师的时代亦然。他活动，他寻觅，他徘徊，他做出手势：——他被理解了……女人们已然冷漠了……瓦格纳作为音乐家从未从无论何种音乐家良知出发进行盘算，他要的是一种效果，他是根据戏剧的透镜来考虑的……对他来说，最矛盾的莫过于贝多芬音乐的独白式的隐秘神性、寂寞的自我鸣响、甚至发音中的羞怯之心……瓦格纳乃是毫无疑虑的，就像席勒是毫无疑虑的，就像所有戏剧家是毫无疑虑的：或许他需要听众相信恰恰是在听这样一种不同的 音乐——他制作这种音乐。在我们看来 ，他就是在制作这种音乐：我们这些怪物本身受到了欺骗……然后我们就完全明白我们已经受了欺骗：但这个“然后”（Hinterdrein）与一位戏剧艺术家有何相干啊！……他具有自己的时刻：瓦格纳非得说服什么。“在瓦格纳那里，根本就没有真正的对位法”——这个“然后”如是说。但又是为何呢！我们在剧院里面，只要相信有这出戏也就够了……

五

瓦格纳艺术的效果是深刻的，尤其是沉重的 ：原因何在呢？正如上述，原因首先不在于音乐：倘若人们不是为某个他物所征服，而且可以说变成不自由的 了，那么，人们甚至就受不了这种音乐。这里所

谓的他物就是瓦格纳的激情 （*Pathos*），他只是通过虚构把自己的音乐添加到这种激情上了。正是这种激情的巨大说服力，它的紧张屏息，它再也不想放过一种极端情感的意愿，正是这种激情的令人恐惧的长度，使瓦格纳得以战胜我们，而且将永远地战胜我们：——以至于他最终仍然会说服我们去接受他的音乐……有了这样一种激情，人们是不是就成了一个天才呢？抑或也只不过是可能 成为一个天才了？……有时候，所谓一位艺术家的天才，人们把它理解为艺术家在法则支配下的至高自由，艺术家神性般的举重若轻。难道人们可以说："瓦格纳是沉重的、忧郁的：因而——就不是一个天才"？但也许人们轻佻地对待上帝类型是不公的。——另一个问题（对之显然有一个更确定的答案）就是：是否瓦格纳恰恰以这样一种激情而成为德意志的？是不是一个德意志人？决不是！而毋宁说，那是所有特例中的一个特例……！ (9)

六

瓦格纳的敏感性不是德国式的：更具德国性质的是他的精神和智慧特性。我完全知道，为什么德国青年们能够以一种无可比拟的方式在瓦格纳那里获得勇气，置身于瓦格纳精神方面的深度、多样性、丰富性、任意性、不确定性之中：这样一来，他们就完全获得了自身！他们欣喜地听到，伟大的象征和谜团从极远处而来与柔和的雷声一起鸣响。如果偶尔显得苍白、恐怖和冷酷，他们并不会感到愤怒：他们其实毫无例外都与坏天气、与德国的 天气有着亲缘关系！……他们并不惦念我们其他人 惦念的东西：诙谐、火气、优美；伟大的逻辑；放纵的智慧；安静的幸福；炽热的天空，连同它的星座和光的战栗……

七

瓦格纳的敏感性不归于德国：人们又在瓦格纳的近邻、法国浪漫主义者那里碰到了这种敏感性。无论如何，正如瓦格纳所理解的那

样，激情都是"激情的自由思想"的对立面，用席勒的话来讲[(10)]，就是德国浪漫派敏感性的对立面。席勒是德国式的，正如瓦格纳是法国人。瓦格纳的主人公，他的黎恩济、唐豪瑟、罗恩格林、特里斯坦、帕西法尔——毫无疑问都是有血有肉的——，而且肯定不是德国的血肉！而且如果他们恋爱起来，这些主人公们，——他们会爱上德国姑娘吗？……对此我是怀疑的：不过我更怀疑，他们径直会爱上瓦格纳的女主人公们：那是怎样一个可怜的民族，怎样一个为巴黎心理学家们形形色色的神经症—催眠—色情实验准备的标本啊！也许人们已经注意到，她们当中从来没有一个生儿育女的？——是她们不能 生啊！……[(11)]

八

人们今天依然极少愿意承认，瓦格纳是多么需要感谢法国，他本身是多么向往巴黎。一位艺术家身上伟大风格的雄心壮志——在瓦格纳那里，甚至这种雄心壮志也还是法国式的……还有伟大的歌剧！还有与梅耶贝尔的赛跑！甚至还有与梅耶贝尔手法的赛跑！这方面有什么是德国的呢？……最后倒是让我们来考量一下关键所在：瓦格纳艺术家气质的特征是什么呢？是历史主义，是出风头，是卖弄的艺术，是追求为效〈果〉而效果的意志，是演奏、表演、模仿、扮演、示意、装假的天才：这难道是某种艺术样式中的德国式 天赋吗？……在这个我们太过明白的地方，我们一直都是有自己的软肋的——而且，我们不愿意设想来自这种软肋的任何骄傲！……而这就是法国的天才啊！……[(12)]

15 [7]

浪漫派

自然主义

15 [8]

进步。

VI

我们不要自欺！时光向前飞跑，——我们会认为，时间中的万物也在向前飞跑……发展就是一种向前发展……这是诱惑着最深思熟虑的人们的表面现象。然而，十九世纪相对于十六世纪并不就是一种进步；1888年的德国精神对于1788年的德国精神来说是一种倒退……"人性"并不进步，它甚至并不实存……总角度就是一个巨大的实验工场的角度，在那里有的成功了，消散于所有时代，而极大部分失败了，没有任何秩序、逻辑、联系和约束力……我们如何能否认，基督教的兴起是一场颓废运动？……德国的宗教改革是基督教暴行的一次复发？革命摧毁了追求伟大组织的本能、一个社会的可能性？……相对于动物，人并不构成一种进步：与阿拉伯人和科西嘉人相比较，这个文化中娇生惯养的人是一个怪胎；中国人是一个发育良好的类型，亦即比欧洲人更有持久能力……

15 [9] **(13)**

耶稣：陀思妥耶夫斯基

我只知道一位心理学家，在他生活过的这个世界上，基督教是可能的，任何时候都可能出现一位基督……那就是陀思妥耶夫斯基。他猜到 了基督：——而且本能地，他还尤其小心翼翼，提防用勒南的庸俗去设想这个基督类型……还有，在巴黎，人们还以为勒南忍受了太多的诡计！(14)……然而，当人们把本身是一个白痴的基督评价为一个天才时，当人们谎称其实与一种英雄感对立的基督是一位英雄时，难道还能有比这种做法更恶劣的失误吗？

15 [10] **(15)**

什么是悲剧性的 。

我再三指出过亚里士多德的大误解，他以为在两种沮丧的 情绪即恐惧和同情中认识了悲剧情绪。倘若他是对的，那么，悲剧就会是一种危害生命的艺术了：人们就必得提防悲剧，犹如要提防某种损害公众和声名狼藉的东西。艺术通常是生命的伟大兴奋剂，是一种对生命的陶醉，是一种求生命的意志；而在这里，它效力于某种下降运动，仿佛是作为悲观主义的奴婢，成了危害健康的 。（——因为说人们是通过激发这些情绪来"涤除"这些情绪，就像亚里士多德所相信的那样，那完全是不真实的。）某种通常激发恐惧或者同情的东西，是具有瓦解、弱化、使人沮丧的作用的：——而且，叔本华[(16)]有权说，假如人们必须从悲剧中取得听天由命的断念（Resignation），也即温顺地放弃幸福，放弃希望，放弃求生命的意志，那么，人们由此就设想了一种艺术，一种使艺术自我否定的艺术。于是乎，悲剧就意味着一种消解过程（Auflösungs-prozeβ），即在艺术本身的本能中自我摧毁的生命本能。基督教、虚无主义、悲剧艺术、生理颓废：它们携手并进，在同一时刻取得了优势，相互驱动着向前——实即向下！……悲剧就成了衰落的征兆。

对于这样一种理论，我们可以用极其冷酷的方式来加以驳斥：其做法就是，借助于测力计来测量一种悲剧情绪的效果。而且，我们得出的结论在心理学上最后只能否认一个体系学者的绝对谎言——我们的结论就是：悲剧是一种tonicum［力量滋补剂］。如果说当叔本华把总体沮丧（Gesammt-Depression）设定为悲剧状态时并不意愿 理解，如果说叔本华是要使希腊人（——颇令他恼怒的是，这些希腊人并没有"听天由命地断念"……）明白，他们并没有处于世界观的高地上：那么，这就是一种偏见（parti pris）了，是体系逻辑，是体系学者的伪造了——它属于那些恶劣伪造中的一种，它一步一步败坏了叔〈本华〉的整个心理学（：正是这个叔本华，任意而粗暴地误解了天才、艺术本身、道德、异教、美、认识，差不多就误解了一切

亚里士多〈德〉

亚里士多德想要把悲剧视为涤除同情和恐惧的泻药，——视为两种过度积聚起来的病态情绪的一种有益发泄……

其他情绪也起滋补作用：但唯有两种沮丧的情绪——因而是特别有害和不健康的情绪——即同情和恐惧，在亚里士多德看来应当通过悲剧排除出去，犹如通过泻药把两者排出去：通过激发这些过度的危险状态，悲剧使人摆脱此种状态——使人变善。悲剧作为一种对付同情的治疗法 （*Cur*）。

15 [11] (17)

您是今天使音乐合我心意的唯一一位音乐家：您理当得到我心里对今天的音乐所想的一切么？

对瓦格纳音乐的兴趣会丢人现眼。我说这话，是因为我就是这样子的，——我已经 丢人现眼过了。

15 [12]

关于瓦格纳批判 。

瓦格纳的音乐是反歌德的 。

实际上在德国音乐中并没有歌德，正如在德国政治中缺失歌德一样。与之相反，在贝多芬身上有多少席勒气，更准确地讲，有多少狄克拉 (18) 气呵！

大量的市侩气，大量的涂脂抹粉：

瓦格纳没有思想，恰如维克多·雨果。但他擅长用符号代替思想，以此来恐吓我们———

我寻找瓦格纳艺术带来的极端衰竭 的原因

变化多端的外观：

生理上的抵触：

呼吸

行走

不断的夸张：

专横的隐秘意图：

通过恐吓手段对病态神经和中枢的刺激：

他的时间 感

15 [13] (19)

一个序言

我感到幸运，甚至也感到光荣的是，在整整几个世纪的迷惘和混乱之后，我重又找到了通向一种肯定和否定的道路。

我教诲人们要〈对〉一切使人虚弱——令人衰竭的东西持否定态度。

我教诲人们要肯定一切使人强壮、积蓄力量、令人骄傲———

迄今为止，人们既没有教授过前者，也没有教授过后者：人们教授的是德性、非自我化、同情，人们教授的甚至是生命的否定……这一切都是衰竭者的价值。

一种对衰竭生理学的长期思索迫使我提出如下问题：衰竭者的判断在多大程度上深入到价值世界之中了。

即便对我这样一个已经对几分陌生的世界十分内行的人来说，我的结果也是最令人惊异的：我发现，所有最高的价值判断，所有已经主宰了人类、至少是主宰了已经变得温顺的人类的最高价值判断，都可以归结于衰竭者的判断。

我首先必须教授的是，犯罪、禁欲（Coelibat）、疾病乃是衰竭的结果……

我以最神圣的名义把那些毁灭性的倾向提取出来了；人们把令人虚弱、教人虚弱的人、传染虚弱的东西称为上帝……我发现，所谓"善人"乃是颓废的一种自我肯定形式。

关于那种德性，叔本华还教诲说，它是最高的德性，唯一的德性，是一切德性的基础：正是那种同情，〈我〉把它认作比任何一种

恶习都更为危险的。从根本上把物种选择、使物种脱离残渣的净化过程交织在一起——迄今为止，这被叫做卓越的德性……

这个种族已经腐败了——不是由于自身的恶习，而是由于自己的愚昧无知：它之所以腐败了，是因为它没有把衰竭理解为衰竭：生理学上的种种混淆之所以是一切祸端的原因，〈是因为〉它的本能受到衰竭者的诱使，去把自己最佳〈的东西〉掩盖起来，并且丧失了重点……向下倒塌——否定生命——这也应当被看作上升、美化、神化

德性乃是我们最大的误解。

问题：衰竭者如何得以制定价值的律法？

换种问法：那些最后的人如何取得权力？……要认清历史啊！人这种动物的本能何以颠三倒四了？……

我希望把"进步"概念准确地表达出来，而且担心我为此就必需当面戳穿那些现代理念（——我的慰藉在于，它们根本就没有什么脸面，而只有假面具 ……

人们截去病肢：社会的第一道德。

本能的一种校正：使它们摆脱愚昧无知……

我蔑视那些人，他们要求社会稳当地阻止自己的有害分子。这是远远不够的。社会是一个躯体，如果它根本上想要不遇到危险，那么它身上就不能有任何肢体得病：一个腐烂的病肢是必须截掉的：我会叫出社会中可切除的类型 的名字……

人们应当对厄运 保持敬意：厄运对弱者说：毁灭吧……

人们把下面这回事称为上帝 ，即：人们抵抗厄运，——人们败坏人类，使人类腐朽……人们不应该徒然无益地动用上帝之名……

我们已经宣布了，几乎所有心理学的概念都是无效的，而迄今为止心理学的历史——也即哲学的历史！——都系于这些概念

我们否认有意志（更不消说"自由意志"了）

我们否认意识，诸如作为统一体和能力的意识

我们否认思想活动（：因为我们没有进行思想的东西，同样也没有被思想的东西

我们否认在各种想法之间有一种实在的因果关系，就像逻辑学所相信的那样

本书反对所有自然的颓废类型：我极其广博地深思了虚无主义现象

亦即天生的毁灭者———

15 [14] (20)

原谅我吧！这都是1830年的老游戏了。瓦格纳相信爱情，如同这个疯狂而放纵的年代的全体浪漫主义者一样。其中还留下什么呢？这种对爱情的荒唐神化，以及此外也包括对放荡行为，甚至犯罪的荒唐神化——这在我们今天看来是多么错误啊！首要地，是多么恶浊、多余啊！我们已经变得更严厉了，更冷酷、更不耐烦地对待此种庸俗心理学了，后者甚至还因此自以为是"理想主义的"呢，——我们甚至对这种"美好的情感"的谎言和浪漫主义采取了犬儒态度——

15 [15] (21)

为了在今天还能相信瓦格纳的那些个问题，人们只须是已经落伍的（或者说倒退 的）！根本就谈不上瓦格纳的女人们了！

这就是一切病态的民族，具有其全部自夸的肌肉系统……你们觉察到向来就没人生孩子吗？你们不能 这样做……而且如果存在着一个特例，那么，为了使这个特例成为可信的，瓦格纳要采取什么呢？……你们是知道这一点的——唯在这个问题上，瓦格纳纠正了 古老的传说……

抑或，你们受得了瓦格纳的英雄们？所有这些不可能的人物，就如同瓦格纳把他们搬上舞台并且为他们谱上曲子一般？他们具有来自

远古时代的肌肉和来自未来的神经？英雄的，同时也是——神经质的！任何生理学对此都会说：这是错误的啊！

可是——他由此把年老和年轻的女人们撇在一边了：后者喜欢此类英雄，——后者也许也喜欢不可能的东西……

无论如何，她们都喜欢金发圣徒，帕西法尔类型，——一切包含着先在 感性的东西……但这样一个个案却激发出多少敏感的好奇心啊！它允许 有多少迎合迁就的态度啊！……简言之，博马舍把他的谢吕班[(22)]赠送给女人们，瓦格纳——他的帕西法尔[(23)]……更聪明者——

15 [16]

瓦格纳作为典范。

瓦格纳作为危险。

瓦格纳与犹太人

瓦格纳的"女人"：他只晓得歇斯底里的女人房间。为什么恰恰在这里，幻想 总是成为不可能的呢？

瓦格纳与戏剧形式

瓦格纳与法国的关系——"欧洲的"

瓦格纳与基督教和文化的关系：

——浪漫主义者和虚无主义者——

典型的变化，与那种通常向基督教的最后回归一道。

15 [17] [(24)]

基督教 ……

绝对确定的否定 ……

你们知道，就他的帕西法尔来说，我出于另一个原因是不会原谅瓦格纳的。这乃是一个有关正直性的问题——而且如果你们愿意的话，这就是一个有关等级秩序的问题。有人属于此，有人属于彼，视情况而定。

今天谁如果在对基督教的态度方面变得模棱两可，我就不只给他我双手的最后几个手指。在此只有一种诚实性：一种无条件的否定，一种有关意志和行为的否定（Nein）……谁还能向我指明某种比基督教更受驳斥的东西，某种如此确定地受所有更高的价值感校正的东西呢？已经认识到了基督教的诱惑之为诱惑，认识到了基督教的大危险、通向虚无之路（后者善于表现为通向神性之路）——把这种永恒的价值认作诽谤者的价值——要不然，是什么构成我们两千年前的骄傲和荣耀呢？……

15 [18]

哲学家

严肃态度。

*　　*

还有一切伟大的严肃态度——难道它本身不就是疾病吗？以及一种第一位的 丑化?

对于丑恶之物的感觉在严肃态度出现之时也苏醒了；当人们严肃对待事物时，人们已经使 事物变得畸形 了……

人们可以严肃地对待女人：而最美的女人立即会变得多么丑陋不堪啊！……

*　　*

在此要保持严肃是困难的。置身于这些难题当中，人们不会成为报丧者……独特的德性身上是有表情的，表明人们为了仍然守住自己的尊严而必定会消化不良。

*　　*

嘲笑——大致不差，如果说不是对此类问题的最聪明的回答，也是最明智的回答了……

15 [19]

基督教

迄今为止，人们总是以一种错误的、不只是畏缩的方式攻击基督教。只要人们并不认为基督教的道德是对生命的重大犯罪，则生命的辩护者就有好戏了。关于基督教的“单纯真理”的问题，不论是着眼于基督教上帝之实存，还是从基督教的形成传奇的历史性来看——更不用说基督教的天文学和自然科学了——，只要没有触及基督教道德的伦理问题，那就还是一件十分次要的事情。基督教道德有什么用处吗？抑或尽管有着诱惑艺术的种种神圣光环，但这种道德却是一种亵渎和耻辱？对于真理问题来说，存在着各式各样的隐匿之所；而且，最虔信者最后可以动用最不虔信者的逻辑，以便为自己创造一种权利，得以把某些事物当作无可反驳的来加以肯定——也就是把它们当作超越 一切反驳手段的东西（——在今天，这种窍门就叫“康德的批判哲学”——

15 [20]

有关计划 。

1．真实世界与虚假世界。

2．哲学家作为颓废类型

3．宗教作为颓废的表达

4．道德作为颓废的表达

5．反运动： 为什么它们总是败北。

6．我们的现代世界归属何方，属于衰竭还是属于升起？——它的多样性和骚动不安是受意识的最高形式限定的

7．权力意志：对求生意志的意识 ……

8．未来的疗救术 。

8:600 56 ——— 40	70 页

关于1）“真实世界与虚假世界”

1）这样一种并置使“虚假世界”降级

2）再考虑一下：借此或许未必会把虚假世界降级。

15 [21]

贞洁 。

VII

在印度教士的情形当中，我们不仅要考虑全体教士所特有的那种对于感性的仇恨（——因为在这一点上他们是一致的：他们因而就把感性视为个人的敌人）。本质性的东西是，在这个方面，唯有一种极端的严酷无情才能维护他们所缔造的全部秩序的基础，诸如等级概念、等级距离、等级纯洁性……

他们要求 婚姻，怀着极严厉的态度，他们类似于中国人，处于欧洲式松弛的相对一极：——他们把生个儿子视为一种宗教义务，他们使个人在彼岸的得救取决于生个儿子。人们没有充分重视这样一种信念，一种更有价值和更严肃的信念，其价值和严肃性比诸如基督教所具有的信念高出百倍。在后一种情形下，婚姻是作为coitus［性交］而得到考虑的，此外无他——作为一种对人类虚弱状态的妥协以及作为淫乱的权宜之计 (25)。

15 [22]

对于这种所有可能的坏音乐中最坏的音乐，对于这种一拍一拍向前冒险推进的不安和畸形（它可能意味着激情，实际上却是最低层次

的审美粗野化），我是毫无怜惜之心的：在这里，我们必须作一了断了。

15 [23]

文艺复兴与宗教改革

文艺复兴证明了 什么呢？证明了“个体”的王国只可能是短暂的。浪费太大了；连积累、资本化的可能性都没有，接踵而来的是衰竭。那是这样一些时代，在那里，一切都被挥霍掉 了，连人们借以积累、资本化、积聚财富的力量本身也被挥霍掉了……连此类运动的敌人也不得不无谓地浪费力量；他们即刻也就耗尽了精力，变得空虚无聊了。

在宗教改革中，我们找到了意大利文艺复兴运动的一个混乱而粗俗的对立面，起于类似的原动力，只不过宗教改革在落后、粗野的北方不得不披上宗教的外衣，——在那里，更高的生活这个概念尚未脱离宗教生活的概念。

个体也想借宗教改革求得自由；“人人皆为自己的教士”也只不过是放荡生活（Libertinage）的一个公式而已。实际上有一个说法就够了——即“福音自由”（evangelische Freiheit）——而且一切有理由隐而不显的本能就像野狗一样冲出来，极其粗暴的需要一下子获得了对于自身的勇气，一切似乎都是完全合理的……人们小心提防，不想知道人们根本上指的是何种自由，人们视而不见……然而，人们闭上双眼，用狂热的说辞来湿润双唇，这并没有阻止人们在能抓住某物的地方采取行动，并没有阻止人们把肚子变成“自由福音”的上帝，并没有阻止复仇欲和嫉妒欲在贪得无厌的愤怒中得到满足……这种情况持续了一阵子：然后就出现了衰竭，与在南欧出现的衰竭完全一样；而且在这里又出现了一种粗野的 衰竭，一种普遍的ruere in servitium [甘受奴役] (26)……有伤风化的 德国世纪到了……

15 [24] (27)

把印度教法典与基督教法典作一番比较，这是无可回避的事情了；为了把整个基督教试验中的不成熟和半吊子性质记在心上，没有更佳的手段了。

15 [25]

IX

如果通过整个世代系列的操练，道德仿佛已经被储存起来了——也就是高雅、谨慎、勇敢、公正——，那么，这种被积累起来的德性本身的总体力量就会散发到那个极少有正直性的领域里，散发到精神领域里。

在所有意识中都表达出有机体的一种扞格不入：应当尝试某种新东西了，已经不足以应付了，出现了艰难、紧张、过度刺激——这一切恰恰就是 意识……天才处于本能中；善也一样。只要人们本能地行动，就是完美地行动。即便从道德上看，一切有意识地发生的思想都是一种单纯的试验，多半是道德的对立面。当思想家开始推理时，科学的正直性总是被公布出来了：人们要做试验，人们要使最有智慧的人来谈论道德，以此来推敲他们……

可以证明，一切有意识地进行的思想也都将表现出一种更低的道德性程度，比那种由其本能 引导的思想低得多。

在哲学家中间，最罕见的东西莫过于理智的正直性：也许他们讲的是反面，也许他们就相信反面。可是，他们整个手艺都带着一点，即他们只允许有某些真理；他们知道他们必须 证明什么，他们作为哲学家几乎就靠着他们对这些“真理”的一致看法来认识自己的。举例说，其中就有道德的真理。然而，对道德的信仰还不是一种对道德性的证明：有时候，这样一种信仰简直就是一种非道德性 ——哲学家的情形即属此类。

15 [26] (28)

今天，在德国精神的葡萄园里住着犀牛（Rhinoxera）

15 [27] (29)

今天的博学青年在他们的胸脯上喝着科学之奶，那些教授们和其他更高等的乳母们

15 [28] (30)

在任何时候，人们都把“美好的情感”视为论据，把“高耸的胸脯”视为神性的风箱，把信念视为“真理的标准”，把敌人的需要视为关于智慧的问号：这种虚妄、伪造贯穿了整个哲学史。除去那些可敬的、但却少得可怜的怀疑论者，无论哪里都没有表现出一种理智正直性的本能。到最后，康德依然毫无恶意地力求用“实践理性”概念把这种思想家的腐败科学化：他专门虚构了一种理性，用来说明在何种情形下人们无〈需〉为理性而忧虑了：也就是当心灵的需要发言之际，当道德、义务发言之际

15 [29]

颓废X

不能把道德的两个类型混为一谈：有一种道德，是依然健康的本能借以抵御正在开始的颓废的道德——而另一种，恰恰是这种颓废借以表述自身、为自身辩护、并且使自身衰落的道德……前者通常是斯多亚式的、强硬的、专横的——斯多亚主义本身就是这样一种障碍道德——而后者则是狂热的、伤感的、充满神秘感的，它赢得了女人们和“美好的情感”。

15 [30] (31)

颓废

“解脱一切罪责 ”。

人们在谈论社会契约的“深度不公”：就仿佛这人生于有利的环境、而那人生于不利的环境，这样一个事实自始就是一种不公正；或

者甚至于，就仿佛这人生来有这样一些性格、而那人生来有那样一些性格，这个事实自始就是一种不公正了。在此类社会敌人当中的最正直者公然宣布："我们本身就具有我们所承认的全部恶劣的、病态的、犯罪的性格，那只不过是强者对弱者的一种世俗压迫的必然结果"；他们把自己的性格推诿给统治阶级的良心了。而且，人们进行威胁、发怒、诅咒；人们由于愤怒而变成有德性的——，人们不愿徒然成了一个坏人、一个流氓（canaille）……这样一种姿态，我们最近几十年的一个发明，据我所知，也被叫做悲观主义，而且是愤懑的悲观主义。这里提出了一个要求，要求我们对历史进行审判，剥去历史的宿命外衣，发现历史背后的一种责任、历史当中的罪责者。因为此乃关键所在：人们需要承担责任的罪责者。形形色色的失败者、颓废者反叛自己，而且需要牺牲者，为的是不至于消除自己身上毁灭的渴望（这本身也许有自己的理由）。为此他们就必须有一种公正的假象，也就是必须有一种理论，根据这种理论，他们就可以把自己实存（Existenz）的事实、自己如此这般存在的事实，推卸给某个替罪羊了。这个替罪羊可能是上帝——在俄罗斯就不乏此类出于怨恨之心的无神论者——或者可能是社会制度，或者可能是教育和课堂，或者可能是犹太人，或者也可能是高贵者以及无论何种成功者。"在优越条件下出生乃是一种犯罪：因为这样就剥夺了其他人的继承权，把其他人撇在一边了，使他们注定形成恶习，甚至使他们注定要承担苦役"……"我有何过错，要过这种悲惨生活！但必定有谁是有过错的，要不然就受不了了！"……简而言之，愤懑的悲观主义要虚构责任，目的是要为自己创造一种舒适感——复仇……"比蜂蜜更甜蜜"，老荷马早就这样说了。——

二 (32)

这样一种理论再也得不到理解了，可以说受到了鄙弃，这一点弄出了基督教这出戏，后者依然隐藏在我们大家的血液中：以至于我们

之所以对事物采取宽恕态度，只是因为事物远远地散发出某种基督教气息……社会主义者向基督教本能发出呼吁，这还算是他们最精细的聪明吧……从基督教出发，我们已经习惯于“灵魂”这个迷信概念了，习惯于“不朽的灵魂”，习惯于灵魂单子（Seelen-Monade），后者本来完全是待在别处的，只是偶尔落到这些或者那些环境里，可以说是堕入“尘世”，变成了“肉身”：可是其本质并没有因此受到触动，更遑论受到限制 了。对于灵魂来说，社会的、亲缘的、历史的关系都只是时机而已，也许还是窘境；无论如何，灵魂都不是此种关系的作品 。藉着这种观念，个体就变成超验的了；根据这种观念，个体可以赋予自己一种荒唐的重要性。实际上，唯有基督教才挑起个体，使之以凌驾于一切的法官自居，自大狂差不多成了个体的义务：确实，它是要提出针对一切时间性的和有条件的东西的永恒 权利！国家算什么嘛！社会算什么嘛！历史法则算什么嘛！生理学算什么嘛！在此发言的是一种生成之彼岸，所有历史学中的一种不变之物；在此发言的是某种不朽的东西，某种神性的东西，一种灵魂 ！另一个同样疯狂的基督教概念还更为深远地传入现代性的血肉之躯中了：此即上帝面前灵魂平等的概念。在此概念中，已然蕴含了有关平等权 的所有理论的原型：人们已经教导人类首先以宗教的方式结结巴巴地说出平等定律，后来人们就从中为人类弄出一种道德来：而且并不奇怪，人类最后就要严肃对待平等定律，把它付诸实践 了！可以说是用政治的、民主的、社会主义的、愤懑的悲观主义的方式……

凡是找到了责任承担者的地方，处处都有在那里寻找的复仇本能 。几千年来，这种复仇本能一直如此这般地主宰了人类，以至于整个形而上学、心理学、历史观念、而尤其是道德 ，都是以这种复仇本能为标志的。哪怕只有人思考得那么深远，他也已经在同样程度上把复仇的病菌拖到事物中了。人甚至以此使上帝得了病，人使一般此在（Dasein）丧失了自身的清白：其做法是，人把任何一种如此这般的存在（So-und-So-sein）都归结为意志、意图、责任行为了。整个意

志学说，迄今为止心理学中这样一种最严重的伪造，本质上是为了复仇的目的而被虚构出来的。正是惩罚的社会功利性 保证了惩罚概念的尊严、权力、真理。更早的心理学——意志生理学——的创始人，人们要到那些掌握着惩罚权的阶级中去寻找，尤其是要到处于最古老集团之顶层的教士阶级当中去寻找：他们想要为自己谋求一种复仇的权利——或者是想为上帝 谋求一种复仇的权利。为了这个目的，人被看作"自由的"；为了这个目的，任何行为都必定被看作所意求的，任何行为的起源都必定被看作处于意识之中。可是在这些句子中却保存着旧心理学。——如今，欧洲似乎已经踏入了相反的运动，同时我们这些安静之人重又竭尽全力企图从世界上取消、祛除、消灭罪责概念 和惩罚概念，我们以极大的严肃性致力于为心理学、道德、历史、自然、社会制度和惩罚措施、上帝本身涤除这种污秽——这时候，我们必须从谁身上看出我们最天然的敌手呢？恰恰就在那些满怀复仇和怨恨的信徒们身上，尤其是那些彻头彻尾的愤懑悲观主义者们，他们借着"愤懑"之名把自己的污秽神圣化，由此弄出一种使命……我们其他人，希望为生成赢回清白的我们，想要成为一种更纯洁的思想的传教士；在这种思想看来，没有谁为人赋予了特性，无论是上帝还是社会，无论是父母和祖先还是人本身，都没有赋予人以特性，——没有谁对人负有罪责 ……没有一个东西能够对下面这样一回事情承担责任，即：竟有某人在此存在，某人如此这般地存在，某人在这种境况中、在这种环境中出生。——没有这样一种东西，这真是一帖令人气爽的清凉剂 ……我们并不 是某种永恒意图、某种意志、某种愿望的结果：不能 拿我们做试验，借以去达到一种"完美性理想"，或者一种"幸福理想"，或者一种"德性理想"，——我们同样也不是上帝的失策，连上帝本身都一定会感到害怕的失策（——众所周知，《旧约全书》就是以这个想法开始的[(33)]）。没有任何地点、任何目的、任何意义，可以把我们的存在、我们如此这般的存在推卸进去。首要地，没有谁能够 做到这一点：人们不能够 校准、衡量、比较或者哪怕是否定整

体。为何不能呢？——盖有五个原因，统统是连智力平平者都能理解的：譬如，是因为 在整体之外什么也没有了 。——重复一遍，这是一帖清凉剂，其中含着一切此在的清白。

15 [31]

XI

对颓废之本质的基本认识：

迄今为止被人们视为颓废之原因的东西 ， 乃是颓废之结果 。

道德问题 的整个视角因此就发生了变化。

恶习：

奢侈：

犯罪：

甚至疾病：

： 反对恶习、奢侈等等的整个道德斗争就显得幼稚、多余了……

： 没有什么"改良 "——反对懊悔

颓废本身决不是必须克服的东西 ： 它绝对是必要的，是任何时代和任何民族都具有的。必须全力加以克服的，乃是把传染病带入机体的健康部分。

人们是这样做的吗？人们做的是相反的事 。

在人道 方面，人们谋求的正是这个相反的事。

以往最高价值 是如何对待这个生物学的 基本问题的呢？

1）哲学

宗教

道德

艺术

等等

疗法：例如黩武主义 ， 从拿破仑开始，他在文明中看到了自己的天然敌人……

15 [32]

颓废问题： 要理解哪些现象是相互归属的，而且在这里有它们共同的发源地

无政府主义

女性解放

防御力的减退	疾病、瘟疫等等
怨恨的优势地位	愤懑的悲观主义
同情一切受苦者	同情
缺乏抑制系统	恶习、腐败（对感官、激情的批判）
丑化	丑的增加（美是被挣得的
“宽容”	怀疑、“客观性”
虚弱感的优势地位	悲观主义者（生理颓废者
消解性的 本能	自由机制
表演更多人物的才能	伪善、演戏：人格 的弱化
“徒劳”、“无意义状态”	虚无主义。
过度的敏感性、女性解放	过度易感性
	“音乐”
	“演艺家”
	“小说家”
对刺激物的需求	奢侈 作为———
	对麻醉剂的需要，放纵于音乐
	和酒精（也包括书本 ）
	环境的压制

15 [33]

哲学家。
宗教家。　　不结果、独身（仇视感官：
道德家。　　例如在叔本华那里。

15 [34] (34)

悲观主义哲学：
生理上颓废者
例如波德莱尔
叔本华
列奥巴尔迪：初期的性别错乱，
后果是随时的无能

15 [35] (35)

人们做过一种不值得一做的试验，要在瓦格纳和叔本华身上见出精神障碍病类型：人们或许已经获得了一种重要得多的认识，就是对两者所表现出来的颓废类型作科学上的仔细阐明。

15 [36]

当代德国，它鼓足了干劲，并且把一种负担过重和早衰视为自己的正常结果。它将在两代之内以一种深刻的退化现象来清偿自己……暂时，我们只能察觉到趣味方面的不断增长的非精神化和粗俗化——一种越来越庸俗的休养需求：后来的时代将重视病态的需求，刺激物的增强，酒精的和音乐的鸦片制剂。

15 [37]

弗雷第89页 (36)

XII

无能于持续劳动

在营养不良情况下过度劳动的结果，也即一种总是越来越深重而持久〈的〉衰竭的结果，这种衰竭将在下一代身上暴露出种种腐朽现象

我们也知道一种遗传性的劳累过度：一个种族退〈化〉的主要原因，——它因此总是越来越无能于创造性的努力

懒惰，也即无能于持续不断的努力，乃是退化所特有的。这样一些个体不仅需要营养，也需要特殊的刺激物，才能提升他们趋于没落的生命力；他们希望通过他人的劳动而得到自我保存。为此他们就要使用狡计或者暴行。（亦即那种一次性的 努力）

退化者当中四分之三是出于贫困，一半是因为没有劳动。但贫困已然是退化者劳动无能、典型的游手好闲的一个结果……

——一次性的 努力：征兆。

懒惰、贫困、犯罪、寄生生活，

课堂教学增加了需求和欲望，而没有增加满足这些需求和欲望的手段。

随着义务〈制〉课堂教学的推行，人们耗尽了一个种族的储存。

在衰竭 最大地也即最荒唐地起作用的地方，在商业和工业领域里，犯罪率也最大

劳累过度、衰竭、兴奋 需求（即恶习）、烦躁性和虚弱性 的提高（以至于他们成为暴躁易怒的）

任何种类的畸形者、退化者和无能者都具有一种互为的本能：从中生长出反社会的 人物

（因为他们的父辈无能于适应社会）

他们寻求，例如迷途

在神经病家族里有一种退化的选择 （歌德《亲和力》）

从恶习和犯罪中诞生的种类是反社会的 ——甚至奴仆动物（一种轻松的劳动和相〈当的〉舒适）备下了反社会的因素（所有妓女、小偷、罪犯）

酗酒 和放荡 提高了退化

营养的降低导致疾病增加

神经官能症、精神变态以及犯罪行为的复发

无能于斗争： 这就是退化

“人们必须取消斗争

首先是斗争者！”

谋杀和自杀 是一体的，视年龄和季节的情况而发生

悲观主义和自杀是一体的

对激动和刺激的需求：

奢侈 ——这是颓废的最初步骤之一。刺激造成虚弱……

退化者感到一种来自某个政权的吸引力，这个政权对他们是有害的，加速了退化进程（贫血者、歇斯底里者、糖尿病患者、营养障碍者）

15 [38] (37)

还有，置身于这种颓废当中，为“祖国”而战，为这种可笑的爱国主义胞衣而战，出于经济的原因，后者早已在百年间变成了一场滑稽戏……

这是战争对发育最佳的男人们的灭绝 ——

15 [39] (38)

XIII

本书献给那个发育良好者 ，他使我心感舒适，是由一块坚硬、精致、好闻的木头雕成的——连鼻子也喜欢上了他。

对他有益的东西使他中意

有益性的程度被超出时，他对某物的喜欢也停止了

他猜到了对付局部伤害的药物，他以疾病为自己生命的伟大兴奋剂

他善于利用自己的厄运

通过使他面临灭顶之灾的不幸事件，他变得更强大

为了自己的主题，他本能地收集自己所见、所闻、所经历的一切——他遵从一个筛 选原则，——他使许多东西落选

他以那种迟缓作出反应，这种迟缓是由一种长久的谨慎和一种被要求的骄傲 培植起来的，——他对刺激作出检验，看它从何而来，有何要求，他自己并不屈服

他总是在自己的 团体中，不论他是与书本、人打交道，还是与地方风光打交道：他尊重某物，通过选择 、准许 、信赖 ……

15 [40]

文明引起某个种族的生理衰退 。

农民被大城市吞噬了：一种对于头脑和感官的非自然的过度刺激。对其神经系统的要求太大了：淋巴结核、肺结核、神经病，任何新的刺激 物都只能加快虚弱者 的速朽：传染病将攫取虚弱者……(39)

那些不能生产者

懒惰乃是神经衰弱者、歇斯底里者、忧郁者、癫痫患者、罪犯们所特有的

15 [41]

如果说自然没有对退化者的同情，那并不是因为自然是非道德的：相反，人类生理弊病和道德弊病的增长乃是一种病态的和非自然的道德的结果

多数人的善感性是病态的和非自然的

人类在道德和生理关系上是腐败的 ，原因何在呢？

如果一个器官改变 了，身体就会毁灭……

人们不能把利他主义的正当性归结于生理学

同样也不能把这种正当性归结于援助，归结于命运的平等性：这些都是对退化者和失意者的奖赏。

如果一个社会中出现了一些毫无成效的、非生产性的和摧毁性的因素，这些因素此外还将有比它们本身更为蜕化的后代，那么，这个社会就不会有什么团结 。

15 [42]

"改 善"

XIV

神圣谎言批判 。

认为谎言只要为了虔诚的目的就是允许的，这属于一切神职人员的理论，——这一点在何种程度上也是神职人员们的实践，是我们这里要探讨的课题。

但哲学家们也是这样，一旦他们有意带着教士式的隐秘意图去掌握对人的领导，也就立即想好了一种撒谎的权利：柏拉图是先导。最了不起的是，典型亚利安的吠檀多（Vedanta）哲学家们阐发了双重谎言：两个体系，在所有要点上都是相互矛盾的，但出于教育的目的而相互交替、弥补、补充。一方的谎言是要创造一种使另一方的真理变得可传播的 状态……

教士们和哲学家的虔诚谎言有多大的影响范围 呢？——我们在此必须追问：他们具有何种教育前提？为了满足这些前提，他们必须发明 何种教义？

第一，他们必须具有自己的权力、权威、无条件的可信性

第二，他们必须掌握整个自然进程，使得与个体相关的一切都表现为受他们的法则制约的

第三，他们也必须具有一个广泛的权力领域，对此领域的控制是他们的臣服者无法观察的：适合于彼岸、“死后”的惩罚尺度，——不论认识极乐之路的手段是多么蹩脚

他们必须远离自然进程这个概念：不过，因为他们是一些聪明的和沉思的人们，所以他们能够允诺 大量的作用或结果，当然是受祈祷制约的，或者是取决于对他们的法则的严格遵循……

他们同样能够规定 绝对合理性的大量事物，——唯有一点：他们不允许把经验、经验认识称为这种智慧的源泉，而是要把一种启示或者“最严厉的忏悔课”的结果称为这种智慧的源泉

也就是说，神圣的谎言 原则上关系到：行动的目的 （——自然目的、理性被弄得看不见了，一种道德目的、一种法则履行、一种弥撒作为目的表现出来

：也关系到行动的结果 （——自然的结果被解释为超自然的结果，而且为了可靠地发挥作用，就许诺了其他一些不可控制的超自然的结果。

以此方式，一个关于善 与恶 的概念被创造出来，它看起来完全摆脱了“有益的”、“有害的”、“推进生命的”、“降低生命的”等自然概念——因为编造了另 一种生命，它甚至可能与关于善与恶的自然概念直接为敌

最后，以此方式，那种著名的“良心”被创造出来了：一种内心的声音，它在任何一种行动中都不是 根据行动的结果来衡量行动的价值的，而是着眼于意图及其与“法则”的符合来衡量的

所以，神圣谎言就

虚构了一个惩罚与报赏的上帝 ，他完全赞赏教士们的法典，并且完全把他们当作自己的吹鼓手和全权特使派到尘世上

虚构了一个生命的彼岸 ，在那里，巨大的惩罚机器才被设想为有效的，——为了这个目的，就虚构了“灵魂的不朽 ”

虚构了人身上的良心，作为关于如何确定善与恶的意识，——如果良心在劝告那种与教士规章的符合的话，那就是上帝本身在这里说话

虚构了作为对一切自然进程之否定 的道德，后者把一切事件都还原为一种受道德限定的事件；虚构了道德作用（即惩罚和奖赏观念），作为贯穿世界的东西，作为唯一的暴力，作为一切变化的创造者

虚构了真理，作为既定的、被启示的、与教士学说合拍的：作为在这种和那种生命中一切救恩和幸福的条件

概而言之：道德的改善 是以什么为代价的呢？

卸掉了理性，把一切动机都还原为恐惧和希望（惩罚与奖赏）

对一种教士式监护的依赖，对一种程式准确性的依赖，后者要求表达一种神性的意志

一种"良心"的栽培，这种良心以一种虚假的知识 取代考验和试验

：就仿佛已经确定了什么可为、什么不可为——一种对求索和奋斗精神的阉割

：总而言之，是人们〈能够〉设想的对人类最凶恶的残害，所谓"善人"

实际上，全部理性，聪明、高雅、审慎的整个遗产（它是教士规范的前提条件），后来已经被任意地缩减为一种单纯的机械论 了

与法则的符合已经被视为目标、最高目标，——生命再也没有问题了 ——

整个世界构想都被惩罚观念 玷污了……

为了把教士 生命描述为至高的完美性，生命本身已经被重新思考为一种对生命的诽谤和玷污……

"上帝"概念表现为一种对生命的背弃、一种批判，甚至一种对生命的蔑视……

真理被重新思考为教士的 谎言，对真理的追求被当作经文研究，被当作成为神学家 的手段……

15 [43]

裹着最神圣意图之外衣的人性诱惑

那种犯罪的利用，它迄今为止都是借着“真理”这种辞令而得到推行的

我必须叙述一个糟糕而后果严重的故事，有关最长久的犯罪、最不幸的诱惑、最审慎的投毒的故事，那是人类真正黑色的 事件，受其魔力的影响，最深刻的生命本能受到了诋毁和怀疑……

教〈士们〉：他们把原因 与结果 混为一谈

教〈士们〉：他们把作为强壮 的安静与作为昏聩无能 的安静混为一谈

难道人们会相信，有可能通过原因 与结果 传布一种谬误，使得人们把结果当作原因吗？看起来似乎是不可能的：然而在道德的诱惑之下却做到了这一点……

任何时候，从教士方面来说，人们都把一个种类、一个民族的衰落 说成是对其恶习、对其无信仰和无神论的惩罚，人们同样把疾病、瘟疫、精神错乱说成是背离信仰的后果，

相反，人们把长寿和幸福当作对虔诚和守法的奖赏许诺给家族和子孙后代

今天我们反过来说：一个人的卓越才干，他的“诚实正派”，乃是长期幸福婚姻的结果，是一种理性的伴侣选择的表现，——由此可以把力量积累起来……，是祖先之幸福的一个表现

恶习、犯罪、病态、精神错乱、放荡，包括精神上的放荡，乃是颓废的后果，颓废的征兆，——它们因此是不可救药的……

家族的虔诚并不能担保有健康而幸福的子孙后代，以至于恰恰就在当今欧洲最虔诚、最世袭虔诚的家族当中，精神错乱、抑郁症成了遗传性的……为了忍受生活而亟需虔诚，此乃一个受苦难和折磨的类型的表现：我们的虔信主义者并非打心眼里就是基督徒……

15 [44] (40)

等级制的颠倒：

虔诚的伪币铸造者，即教士们，在我们中间成了旃陀罗：

——他们采取的是江湖骗子、江湖郎中、伪币铸造者、魔术师的姿态：我们把他们视为意志败坏者，视为生命的诽谤者和复仇者，视为失败者中间的叛逆者 (41)

*　*　*

与之相反，从前的旃陀罗却高高在上：尤其是那些渎神者、非道德论者 、各色迁徙者、马戏演员、犹太人、吟游诗人——根本上就是所有臭名昭著的 阶级——

——我们已经把自己提升到可敬的 思想程度，更有甚者，我们规定着大地上的荣誉、“高贵”……

——在今天，我们所有人都是生命的 代言人——

——在今天，我们非道德论者 就是最强大的权力 ： 其他伟大的权力都需要我们……我们根据自己的图像来构造世界——

我们已经把旃陀罗概念转用到教士 、彼岸教导者 以及与之融为一体的基督教团体 身上了，加上具有同样起源的悲观主义者、虚无主义者、同情的浪漫主义者、罪犯、有恶习者，——这整个领域，在那里“上帝”概念被设想为救世主 ……

*　*　*

我们感到骄傲的是，再也不必去当骗子了，再也不必去当生命的诽谤者、怀疑者了……

请注意！即使人们向我们证明了上帝，我们也知道不能相信他了。

15 [45] (42)

关于《摩奴法典》批判。

——XV

整部法典完全基于神圣的谎言：

——是人类的幸福启示了这整个体系吗？这种相信任何行动的兴趣（Interessirtheit）的人，他们是不是有兴趣去贯彻这个体系呢？

——改善人类——这个企图缘何而来？"改善"这个概念从何而来？

——我们发现一种人，教士式的一种人，他们感到自己就是人这个类型的标准、顶峰、最高表达：他们从自身而来取得了"改善"概念。

——他们相信自己的优越性，他们在行为中也意愿这种优越性：神圣的谎言的原因乃是权力意志……

* * *

建立统治地位：为此目的，就要建立那些概念的统治地位，它们在全体教士身上设定了一种non plus ultra［登峰造极的］权力

通过谎言谋得的权力，洞见到：人们并没有在体格上、军事上拥有权力……

作为权力之增补的谎言，——那是一个全新的"真理"概念

* *

如果人们在此预设了一种无意识的和幼稚的发展，一种自欺，那人们就误入歧途了……狂热信仰者并不是此类经过深思熟虑的压制体系的发明者……

这里起作用的是那种极其冷血的审慎和镇静，当年柏拉图在设想他的《理想国》时就具有这同一种审慎和镇静

“若要达到目的，就必得要手段”——关于这种政治家的洞识，所有立法者都是一清二楚的

*　　*

我们以特殊的亚利安式 为古典榜样：也就是说，我们可以让这种天赋极佳、并且极其深思熟虑的人对那些迄今为止最根本性的谎言负责……人们几乎到处都在模仿这种做法：亚利安人的影响 已经败坏了所有人……

15 [46] (43)

说某个东西被相信 ———

XIV

谬误和无知是灾难性的。

断言真理在此存在 ，无知和谬误已告终结，此乃世上存在的最大诱惑之一。

假如这个断言被人相信，那么，要求检验、探究、谨慎、试验的意志就因此瘫痪了：这种意志本身可以被视为亵渎的，亦即被视为对真理的怀疑 ……

因此，“真理”比谬误和无知更富 灾难性，因为它禁阻了人们赖以从事启蒙和认识的那些力量。

现在，懒惰 情绪开始袒护“真理”；

——“思想是一种困厄，一种困苦！”

秩序、规则、占有之幸福、智慧之自豪亦然——总而言之就是虚荣

——听从比检验 更舒适……设想“我拥有真理”，这要比在自身周围只见一团漆黑更为讨人喜欢……

——首要地：这样做能安慰生命，能给予生命以信赖，能缓解生命——这样做能“改善”性格 ，因为这种做法能减少猜疑 ……

“心灵的平和”，“良心的宁静”，这一切都是唯在真理在此存在 的前提条件下才有可能的虚构……

“你们应当根据其结果来认识真理”……“真理”之为真理，因为 它能使人变得更善 ……

……这个过程继续下去：把一切善、一切成就都算在“真理”的账上了……

此乃力的证明：现在，群体和个体的幸福、满足、富裕就被理解为信仰道德 的结果……

——颠倒过来：这个糟糕的 成果是要从信仰之缺失 中推导出来的——

15 [47]

教士的道德
主人的道德
旃陀罗的道德
中间阶层的道德（“群畜的道德”）

哲学家
学究职业
艺术家
政治家

15 [48]

什么是道德上的伪造？

XVII

它假装知道 些什么，亦即知道什么是善什么是恶。

这就是说，它假装想要知道：人生在世就是要认识自己的目标、自己的使命。

这就是说，它假装想要知道：人拥有 一个目标、一种使命——

15 [49]

战胜“真理”。

什么是落后的：非道德价值对道德价值的优先地位。

这一点必须证明：1）道德价值本身是不“道德的”

a）无论是从起源看

b）还是从它们借以实施的权力手段来看

15 [50]

康德，一台概念机器，完全是十八世纪的，以一种神学家的奸诈为底层，还有一个———

15 [51]

我们十九世纪的标识并不是科学的胜利，而是科学方法对于科学的胜利

15 [52]

求真理的意志。 XVIII

殉道者

为了克服一切基于敬畏感的东西，进攻者需要有某种大胆的、毫无顾忌的，甚至于无耻的信念……现在，如果我们来考量一下，人类几千年来一味地只把谬误当作真理来神圣化，人类甚至把一切对谬误的批判都打上了恶劣信念的烙印，那么，我们就不得不遗憾地承认，必须有相当量的非道德论者，才能发起主动进攻，可以说，才能激发理性（*Vernunft*）的主动性……这些非道德论者本身始终以“真理的殉道者”自居，这原是可以原谅的：而真相在于，他们赖以否定的欲望并不是对真理的欲望，倒是消解，是亵渎神灵的怀疑论，是冒险的乐趣——在另一种情形下，则是个人的怨恨推动他们进入问题领域之中，——他们与问题作斗争，是为了坚持反个人的权利——而首要地，却

是一种复仇心成为科学上有用的了，——那些被压迫者的复仇，他们受到了居支配地位的真理的排挤，甚至压制……

真理，即是说科学方法，是由那些人掌握和推动的，这些人在真理中猜测到一种斗争工具，——即一种毁灭 武器……为了使自己的敌对立场获得好评，他们此外还需要一种与他们进攻对象一样的装置：——与他们的敌人一样，他们完全无条件地炫耀"真理"概念，——他们成了狂热之徒，至少在姿态上是这样，因为没有其他任何姿态是被严肃对待的了。然后，余下的事情就是迫害、被迫害者的狂热和不安了，——仇恨滋长了，并且因而取消了前提条件，为的是保持在科学的基础上。最后，他们统统想要拥有权利，其做法恰恰与他们的敌人同样荒谬……"信念 "、"信仰 "之类的字眼，殉道的骄傲——这一切对于认识来说都是殊为不利的状态。到最后，真理的敌人们又自发地接受了用来裁定真理的整个主观方式，亦即以各种姿态、牺牲品、英雄决定等，——也就是说，延长了 反科学的方法的统治地位 。——作为殉道者，他们使自己的行为名誉扫地了——

15 [53]

十八世纪两个最丑恶的畸形产物

主体创造出与我们有些相干的世界——

理性创造出社会，在其中———

两个后果严重的闹剧，大革命与康德哲学，革命理性的实践与"实践"理性的革命

否定自然，康德的二元〈论〉道德

要以所谓〈的〉知识 概念来取代自然，作为意愿塑造 、建造 的雕塑家

对生成的仇恨，对细心的生成观察的仇恨

对于一切道德 和大革命 来说是共同的：

15 [54]

求真理的意志。
哲学家之为问题。
教士：道德之虚构。
战胜“真理”（以往的“真理”都是颓废之征兆）
颓废概念及其范围 。

15 [55] (44)

为了公正地看待道德，我们必须代之以两个动物学 概念：驯服野兽和培育特定种类 。

教士们在任何时代都假装，他们是要“改善 ”……然而，倘若一位驯兽师想来谈谈他的“被改善了的”动物，我们别的人就会哄堂大笑。——在极大多数情形下，对野兽的驯服是通过一种对野兽的伤害来达到的：甚至道德化了的人也不是善人，而只是一个被弱化了的人，一个彻底被修剪和被弄坏了的人。但他是更少有害的……

15 [56]

反对野蛮 本能的斗争不同于反对病态 本能的斗争
： 它本身就可能是为了驾驭野性、导致病态 的一个手段
： 基督教的心理治疗结果往往是，使一头畜生变成为一只病态的、因而 驯服的动物
反对生猛而粗野的本性的斗争必须是带着有效手段的斗争：迷信的 手段是不可替代的和绝对必要的……

15 [57]

——本身就要求只说“真实之物”，这是以人们拥有真理为前提的；但如果这仅仅意味着人们说对自己真实的东西，那么，就会出现这样的情形，在那里，重要的是要这样去说同一个东西，使得它对另一个人 也是真实的 ： 它对后者起作用

一旦我们本身绝对地 来看待道德，例如宗教意义上不能说谎的戒律 ，那么，整个道德史就会像政治史一样，成为一种无耻行径。我们乞灵于谎言 和伪币铸造 ——统治阶级总难免欺骗……

15 [58]

章节：求真理的意志

心理学的混淆 ：

对信仰的要求 ——与"求真理的意志"混为一谈（例如在卡莱尔那里）

而同样地，对于非信仰的要求 也被混淆于"求真理的意志"了（——一种要摆脱某种信仰的需要，有千百种理由去获得反对某些"虔信者"的权利）

什么东西激励 了怀疑论者 ？ 对独断论者的仇恨——或者说是一种安宁需要，一种困倦，就像在皮浪那里

——人们指望从真理中得到的优势 ，乃是对真理的信仰的优势：——因为就本身来说，真理可能是完全难堪的、有害的、危险的——

当人们指望从胜利中获得优势时，人们也只是再次与"真理"作了斗争……例如摆脱了统治暴力

真理的方法并不 是从真理的动机中找到的，而是从权力 、占上风的意愿 的动机中找到的

真理拿什么来证明 自己呢？用关于提高了的权力的感觉（"一种确信之信仰"）——用有用性——用不可或缺性——简言之 ，就是用 优势

也即前提是：真理该 有何种性质，才能为我们所承认

但此乃一种偏见 ： 一个标志，标明这里根本就无关乎真理 ……

例如在龚古尔那里，在自然主义者 那里，"求真理的意志"意味着什么？对"客观性"的批判

为什么 要认识呢？为什么不是宁可自欺？……

过去人们所愿的始终是信仰，——而不是 真理……

信仰是通过与研究方法相反的 手段创造出来的——：它甚至要排除研究方法 ——

15 [59]

“真实世界”或者“上帝”的理念是绝对非感官的、精神的、善良的，当那些对立 本能依然万能时，它是这方面的一个应急措施 ……

节制以及已经达到的人性准确地表现在对诸神的人性化上：鼎盛时代的希腊人对自身毫不畏惧，而倒是有自在的幸福，他们的诸神接近于他们的全部情绪——……

因此，对上帝理念的精神〈化〉远非意味着一种进步 ： 与歌德接触时，人们能由衷地感受到这一点——正如在这里，上帝向德性和精神的蒸发过程，可以明显感觉为一个比较粗野的 阶段……

15 [60]

如果说有某个东西意味着我们的人性化 ，意味着一种真实的、事实上的进步 ，那就是这样一点：我们再也不需要过度的对立，压根儿不需要任何对立了……

我们无妨热爱感官，我们已经把感官彻底精神化和艺术化了

对于所有迄今为止最臭名昭著的 事物，我们拥有一种权利

15 [61]

A．与今天基督教依然显得必要的程度相应，人也依然是荒芜的和灾难性的……

B．另一方面，基督教并非必需的，而是极端有害的，但却起着吸引和引诱的作用，因为它满足了今日人〈类〉所有阶层、所有类型的病态 特性……今日所有阶层和类型都屈从于自己的嗜好，因为它们都以基督教的方式呼吸——形形色色的颓废者——

在这里，人们必须严格地区别A与B两种情形。在情形 A·中 ，基督教乃是一种疗救手段，至少是一种驯服手段（——它有时会使人生病：这可能有利于破除荒芜和粗糙）

在情形B中，基督教就是疾病本身的一个征兆，它会增加 颓废现象；在这里，它反作用于一种使人强壮的 治疗体系，在这里，它就是针对 对它来说有益的东西的患者本能——

15 [62]

严肃者 、庄严者 、沉思者 一派

： 以及与之相对的粗野、肮脏、难以捉摸的野兽

： 一个单纯的驯兽 问题：

——在这里，驯兽师对他的野兽必须是冷酷、可怕和可怖的

必须用一种毫无顾忌的清晰性、亦即夸张千倍的手法，提出所有的根本性要求

： 对此种要求的满足 本身必须在一种粗野化过程中得到表现，即它要激发敬畏感

例如，婆罗门教徒的非感性化。

* * *

与群氓和畜生的斗争 ： 要是已经达到了某种驯服和秩序的话，那么，这些净化者 和再生者 与剩余部分 之间的鸿沟，就一定会被开掘得极其厉害……

这道鸿沟会增强自尊心，增强对于那个由更高阶层描绘出来的东西的信仰

于是就有了旃陀罗 阶层。蔑视及其过度在心理学上是完全正确的，也就是为了获得同感而被无限夸张了

* * *

在与野兽的斗争中，使之患病 经常是使之虚弱 的唯一手段。而且恰恰就像婆罗门抗拒旃陀罗（通过使后者患病），他们也判处所有

种类的罪犯和暴动者虚弱化 （——此即赎罪等等的意义）

15 [63]

总的来讲，我们今天的人类已经取得了巨量的人性 。这一点通常并没有被人们感觉到，而这本身就是一个证据，表明：我们对于细小的困境 已经变得如此敏感，以至于我们不适当地忽略了我们已经取得的东西。

：这里我们得清算一下：存在着许多颓废现象，而且以此眼光来看，我们的世界看起来 必定是糟糕的和悲惨的。不过，这种眼光在任何时候都看见相同的东西……

1）某种对道德感觉的过度刺激

2）悲观主义随自身带入判断之中的那种痛苦和阴暗的分量

：两者合在一起，就促使那种相反的 想法取得了优势，这个想法就是：我们的道德情况不妙 。

信贷、整个世界贸易、交通工具的事实，——其中表达出一种对人的巨大而宽厚的信赖 ……为此作出贡献的也包括

3）科学摆脱了道德和宗教的意图：一个很好的标志，但多半被误解了。

我试图以自己的方式为历史辩护

15 [64]

道德 是一种有用的谬误，更直白地，着眼于它最伟大的和最无偏见的支持者来讲，是一种被视为必不可少的谎言

15 [65]

我竭尽全力想弄清楚的是：

a）没有比人们把驯化 与弱化 混为一谈更糟糕的混淆了

：那是人们做过的……

按照我的理解，驯化乃是人类巨大的力量积蓄的一个手段，以至于种族世代能够在他们前人劳动的基础上继续建设——不只是外在地，而是内在地、有机地从中成长起来，成为更强大者 ……

b）倘若人们以为人类作为整体 会持续成长和壮大，而个体则会变得软弱、类似、平庸，那就有一种异常的危险了……人类乃是一种抽象：甚至在极个别的情形下，驯化 的目标也只可能是强大的 人（——未驯化的人是虚弱的、挥霍的、非持久的……

15 [66]

腐朽的巴黎小说家们现在散发出阵阵香味，这并没有使我的鼻子感到更芳香些：神秘主义的玄想和脸上出现的天主教的一神圣的皱纹，更多地只是一种感性形式

15 [67]

我的警告：不可把颓废本能与人性 混为一谈

：不可把文明的消解性的 和必然趋于颓废的手段 与文化 混为一谈

：不可把放荡，即"自由放任"（laisser aller）原则，与权力意志 混为一谈（——它是后者的对立 原则）

15 [68]

人们已经做出了两种 克服十八世纪的伟大试验：

拿破仑，他重新唤醒了男人、战士、伟大的权力斗争——把欧洲设想为政治统一单元

歌德，他想象了一种欧洲文化，这种文化继承了已经达到的 人性的丰富遗产。

15 [69] (45)

本世纪的德国文化唤起了怀疑——

在音乐中缺失那种丰富的、解救性的和约束性的元素，即歌德元素

奥地利人唯有通过他们的音乐才还是德国式的

15 [70]

我们有点儿怀疑所有那些迷人的和极端的状态，即人们在其中以为“真理凿凿可握”的状态——

15 [71] (46)

德性是怎样取得权力的

教士们——以及与他们一起的半拉子教士们、哲学家们——在任何时候都举出一种真理学说，其教育 作用是慈善的，或者看起来是慈善的——“改善的”作用。因此，他们就类同于一个天真幼稚的草头郎中和江湖奇人，后者因为把某种毒药当作药物来做试验，所以就否认它是毒药了……“你们应当从它们结的果实来认识它们”——也即我们的“真理”：这至今依然是教士们的推理。他们甚至后果十分严重地滥用了自己的机敏，赋予“力量的证明”（或者“根据果实”）以优先地位，其实就是使之具有关于一切证明形式的决定权。“凡是行善的必是善的；凡是善的就不可能欺骗”——他们就这样强硬地进行推论——：“凡是结善果的因而必是真实的：没有任何别的真理标准了”……

不过，只要“变善”被当作论据，那么，“变坏”就一定被当作反驳了。人们证明谬误之为谬误的做法是，检验那些代表谬误的人的生活：反驳一次失足，一种恶习……这样一种来自背后和低层的极不正派的敌对方式，即狗的方式，同样从来没有灭绝过：教士们，只要他们是心理学家，那么，他们除了嗅到敌人的隐秘勾当，决没有发现过什么更有趣些的东西。——仅此一点即构成他们的世界认识的透镜：——他们在“世界”身上寻找污秽，以此来证明自己的基督教。尤其是在世界一流人物身上，在“天才们”身上：人们不会忘记，在德国时时

都有人与歌德作对（：克罗卜史托克[47]和赫尔德尔就在这方面作出了“好榜样”——有其父必有其子。[48]）[49]

15 [72]

一

为了通过行动来制作道德，人们必须是十分非道德的……道德家的手段乃是人们一向运用过的最可怕的手段；谁若没有勇气去直面行为的非道德性，那他就适合于做所有其他事情，唯独不适合于当道德家。

二

道德乃是一个动物围栏；其前提是：铁棍可能比自由更有用，即使对囚徒来说也是如此；道德的另一个前提是：有一些驯兽师，他们对可怕的手段毫无惧色，——善于使用灼烧的烙铁。这个承担着与野兽的搏斗任务的可怕种类，就叫做“教士”。

15 [73]

这个人，这个被关入一个铁制的谬误笼子里的人，已经成了人类的一幅漫画，病态的，可怜的，对自身怀有敌意，对生命原动力充满仇恨，对生命中一切美好的和幸福的东西充满怀疑，一种变化不定的困苦。这个人为的、专横的、怀恨在心的 怪胎，是教士们从自己的土壤里培育起来的，也就是“罪人”：我们如何能撇开所有这一切而为这种现象辩护 呢？

15 [74]

反驳教士和宗教的手段始终只有一个：指出他们的种种谬误已经不再是善行，——他们伤害更多，质言之，他们自己的“力的证据”不再经得起检验了……

15 [75] [(50)]

尼布尔[(51)]："与希腊人相比较，现代人在道德上非常值得尊重"。

"你的情况不也是这样吗？——除了一种伟大的精神被剥夺了自己的翅膀，通过放弃更高等的东西 而去寻求一种在某个十分渺小的东西方面的精湛技艺，就没有什么东西能让人轻易地获得一种更为痛苦的印象了。"（关于威廉姆·迈斯特[(52)]）

15 [76] [(53)]

序言 。

本书只面向少数人，——面向那些已经变得自由的 人，对他们来说再也没什么事是受禁的：我们已经一步步重新赢得了对一切受禁事物的权利。

人们"忘掉了害怕"[(54)]，由此给出对于已达到的权力和自我确信的证明；可以用对自己的本能的信赖来换取不信任和怀疑；人们在自己的意义上——更在自己的无意义 （Unsinn）上——热爱和尊重自己，有一点点小丑味，也有一点点上帝味；没有抑郁者（Düsterling），没有猫头鹰；没有慢缺肢蜥[(55)]……

15 [77]

从前被视为真实的东西当中，没有任何东西是真实的：

从前被我们当作非神圣的、受禁的、可轻蔑的、灾难性的而加以阻止的东西——而到如今，所有这些花朵都盛开于可爱的真理小径旁了

这整个陈旧的道德不再与我们相干了：其中根本没有一个还值得重视的概念。我们比它活得更长久，——我们不再那么粗鲁和幼稚，不必以此方式自欺了……讲得更好听些：我们对此是太有德性了……

还有，如果陈旧意义上的真理之所以是“真理”，仅仅是因为陈旧的道德对它作了肯定、可以对它进行肯定：那么，由此即可见，我们也就再也不需要过去的任何真理了……我们的真理标准 根本不是道德性：我们以此来驳斥 一个断言，即认为我们能证明真理依赖于道德，是受高贵情感激发的。

15 [78]

“强者和弱者 ”概念 可以还原为：强者继承了许多力量——他是一个总和；而弱者还少 有力量——

——不足的遗传，遗产的分散

虚弱可能是一个初始 现象：“还少”；或者可能是一个终端 现象：“不再”

出发点，伟大力量存在的地方，力量发布之所：——群众，作为弱者 的总和，反应迟钝 ……

，(56) 抗拒他们过于虚弱而不能承受的大量……他们从中得不到好处

，不 创造，不 前进……

这与那种否定强大个体的理论相对立，后者认为：“群众创造一切”

这种差异犹如隔代差异：在活动者 与群众之间可能隔着四五代……一个年代学的 差异……

15 [79]

请注意！请注意！弱者的价值 占上风，是因为强者接纳了弱者，为的是借此引导他们……

15 [80]

后天获得的 、而非遗传的衰竭

不良的营养 ，常常是由于对营养的无知；例如在学者那里

爱欲的早熟（Präcocität）：主要是对法国青年、巴黎人的咒骂，他们走出公立中学进入人世就已经被弄坏了，被玷污了，——而且又不能摆脱可鄙倾向的桎梏，对自身采取嘲讽和轻蔑的态度——中世纪在橹舰上做苦役的奴隶，带着全部的优雅以及

：此外在最常见的情形下，已经是种族颓废和家庭颓废的征兆了，就像所有过度敏感性一样；同样作为环境的接触传染——：可以受环境的规定，这也是一种颓废——

酗酒，不是 本能，而是习惯，愚笨的摹仿，对一种风行的食谱的胆怯而空虚的适应：——一个犹太人在德国人中间是何种好事啊！(57) 多么愚笨，何等亚麻色的脑袋，多么碧蓝的眼睛；表情、言辞、态度缺乏精神（esprit）；懒懒的举止，德国式的休养需要，不是由于劳累过度，而是由于酒精有害的过度刺激……

15 [81]

愚蠢之处在于，悲观主义以为借此可以为自己奠定基础：而其实他只是借此证明 自己……

15 [82] (58)

语文学的缺失：人们总是把说明与文本 混为一谈——而那是什么样的一种"说明"呵！

15 [83]

长得强壮的女人们，诚实能干，具有一头母牛的脾气，她们本身不会遇到事故：但她们把这一点叫做她们的"相信上帝"。——她们丝毫没有发觉，她们的"相信上帝"只不过是她们强壮而牢靠的总体状态的表达——是一种说法，而非原因……

15 [84] (59)

事实 是“我多么悲伤啊”；问题是“我不知道这应当意味着什么”……“来自古时候的童话”

“一个老罪人”，一个基督徒会说：在别种情形下，在海涅那里，那是“罗雷莱[60]干的”。

15 [85]

“内在世界 ”及其著名的“内感官 ”。

这种内感官把结果与原因混为一谈

在作用出现之后，“原因”被投射出来：“内在经验”的基本事实。

15 [86] [61]

龚古尔兄弟觉得福楼拜鄙俚粗俗，对他们来说是过于健壮、过于粗鲁了——他们发觉，福楼拜的天才对他们来说变得粗糙不堪 了……

对他们来说，海涅的天才也必定变得粗糙了……于是就有仇恨……

差不多就是诺瓦利斯对歌德的仇恨——[62]

15 [87]

人们注意到，谨小慎微的人物会因为自己的厌恶而变得粗糙 不堪，强壮的人物会因为自己的厌恶而变得细腻 ——例如，歌德对于克莱斯特[63]、对于荷尔德林

15 [88] [64]

典型的颓废者（décadents），他们感到自己必然地 处于风格的败坏中，他们因此要求一种更高级的趣味，并且想把一种律法强加给其他人 。诸如龚古尔兄弟、理查德·瓦格纳，必须把这种颓废者与具有坏良心的颓废者区分开来，那是难以驾驭的 颓废者——

15 [89]

对生理学的无知——基督徒是没有神经系统的——；对肉体要求、肉体发现 的蔑视和任意忽略；前提：这样是符合人的更高天性的，——这 必定对心灵有好处 ——原则上把肉体的全部感受都还原为道德价值；设想疾病本身是受道德限制的，诸如把它设想为惩罚或者考验，甚至得救状态，在此状态中，人会变得更完善，胜于他在健康状态中可能有的情况（——帕斯卡尔的想法[(65)]），有时自愿把自己弄成病态。

15 [90] [(66)]

关于 “内部世界 ”的现象主义

时间顺序的倒转 ，以至于原因比结果[(67)]更晚进入意识。

我们已经学会，痛苦被投射到一个身体部位上，而又没有在那里获得其位置

我们已经学会，感官感觉，被人们天真地设定为受外部世界制约的感官感觉，倒是由内部世界决定的：外部世界一切真正的行动始终是无意识地进行的……为我们所意识的外部世界一部分，是在从外部对我们产生作用或结果之后晚生的，是在事后作为这种作用或结果的“原因”而被投射出来的……

在关于“内部世界”的现象主义中，我们颠倒了原因与结果的时间顺序。

“内在经验”的基本事实是，原因是在结果产生以后才被虚构出来的……

这一点也适合于思想的序列……在一种思想尚未为我们所意识之前，我们就在寻找它的原因了：而且这时候，首先进入意识的是原因，然后才是其结果……

我们的全部梦想都是要解释对可能原因的总体感觉：而且是这样，即只有当为此而被构想出来的因果链条已经进入意识时，一种状态才能被意识到……

整个“内在经验”的依据就在于：为了刺激神经中枢，要寻找和设想一个原因——而且首先是这个被找到的原因进入意识 之中：这个原因绝对不与现实的原因相合，——这是一种根据从前的“内在经验”所做的摸索——亦即根据记忆所做的摸索。可是，记忆也包含着陈旧解释的习惯，亦即其错误的因果性……——以至于“内在经验”本身必定要承受从前所有虚假的因果虚构的后果

我们的“外部世界”，正如我们任何时候都要对之加以投射的那样，已经被移置了，与陈旧的根据之谬误紧密地捆绑在一起了：我们用“物”的公式化来解释这个“外部世界”

一个个别情形当中的痛苦极少只表现这个个别情形，而毋宁说是表现了一种对于某些伤痛的后果的长期经验，也包括在估计此种后果时出现的谬误

“内在经验”只有在它发现了一种能为个体所理解 的语言之后才能进入我们的意识中……也就是一种翻译，一种使某个状态转变成个体更熟悉的 状态的翻译——

“理解”只是单纯地意味着：能够用关于某个陈旧之物、熟悉之物的语言去表达某种新东西

举例说来，“我感觉不好”——这样一种判断是以观察者后来的伟大中立性 为前提的——：幼稚的人总会说：这个那个使我感觉不好——只有当他看到自己感觉不好的原因时，他才能弄清楚自己的不妙处境……

我称之为语文学上的缺失 ：能够解读一个文本本身，而没有把某种解释掺和于其中，此乃“内在经验”的最新形式，——也许是一种几乎不可能的形式……

15 [91]

谬误的原因既在于人的善良意志 ，又在于人的恶劣意志——：人在无数情形下对实在性视而不见，人对实在性进行伪造，为的是不因

自己的善良意志而受苦

例如，上帝作为人类天命的操纵者：或者是对其渺小命运的解释，就仿佛一切都是为了灵魂得救而被发送和构想出来的——这种“语文学”上的缺失，它必定为一种更为精细的理智视为不洁和伪造，在善良意志 的灵感激发下变得平庸……[(68)]

善良意志、“高贵情感”、“崇高状态”，就其手段而言，同样也是伪造者和欺骗者，无异于那些在道德上受拒斥的、并且被冠以利己主义之帽子的情绪，诸如爱、恨、复仇。

*　　*　　*

谬误是人类必须为之付出最昂贵代价的东西：而且大体说来，正是“善良意志”的谬误最深刻地损害了人类。令人感到幸福的幻想比具有直接恶果的幻想更有害：后者使人敏锐，令人产生疑心，净化理性，——前者则使理性麻痹……

美好的情感、“崇高的激越之情”，在生理学上讲，应该归于麻醉剂：对此种麻醉剂的滥用具有与滥用另一种鸦片完全相同的后果，——那就是神经衰弱 ……

15 [92]

主观价值感 批判。

良心 。从前人们作的推论是：良心谴责这种行为：因此这种行为是卑鄙无耻的。事实上，良心之所以谴责某种行为，是因为这种行为早就已经受到了谴责。良心只不过是鹦鹉学舌：它并不创造任何价值。

从前决定某些行为受到谴责的那个东西并不 是良心：而是对这些行为的后果的明见（或者偏见）……

良心的赞同、“内心安宁”的快感，具有一位艺术家喜欢自己的作品一样的品位——它根本证明不了什么……自我满足并不是与它相关的东西的价值尺度，一如自我满足的缺失并非否定某个事物的价值的反

论据。我们的认识远远不足以衡量我们的行为的价值：不管怎么样，我们没有客观地对待我们行为的可能性：即便我们谴责一种行为，我们也不是法官，而是当事人……

崇高的激越之情，作为行为的伴随者，并不能对行为的价值作出什么证明：一位艺术家可能以至高的激情状态产生出一件蹩脚之作。人们更应该说，这种激越之情是诱惑性的：它诱骗我们的目光、我们的力量，使之失去批判性，失去谨慎之心，失去怀疑之心，也就是说，我们干了一件蠢事 ……这种激越之情使我们变得愚蠢——

15 [93]

从前，那些生理上的衰竭 是由于它们富于突发的、可怕的、无法解释和预计的因素；人们把此类衰竭的状态和后果看作更为重要的，比健康状态及其后果更为重要。人们担心：人们在此设定了一个更高级的 世界。人们有睡眠和梦幻，人们认为阴影、黑夜、自然之恐惧是要对第二个世界的形成负责任的：首要地，人们应当据此来考察生理衰竭的征兆。真正说来，旧宗教是要规训虔信者，使后者达到一种衰竭状态，在其中后者不得不 体验此类事物……人们自认为已经进入一个更高级的秩序之中了，在那里一切都不再为人所知。——那是一种更高权力的假象 ……

15 [94]

参看 第一个棕色大笔记本 (69)

为某项事业牺牲生命——伟大的成果呵。但人们还要为诸多事体牺牲生命：全部情绪无一例外地都要求得到满足。使生命投身于其中——这是同情呢，还是愤怒，抑或报复，都丝毫不能改变价值。有多少人为美女牺牲了自己的生命——甚至更糟糕的是，牺牲了自己的健康。如果有脾气和性格，人就会本能地选择危险的事物：例如，哲学家就会选择思辨的冒险；或者，有德性的人就会选择非道德性。这一种人不想冒什么险，而另一种人却想冒险。难道我们对他人来说是生

命的蔑视者吗？相反，我们本能地寻求一种增扩了的 生命，即处于危险中的生命……再说一遍，我们以此并不是想要比他人更有德性。譬如，帕斯卡尔就不想冒什么险，而且一直是基督徒：这兴许是更有德性的呢。——人们总是有所牺牲……

15 [95] [(70)]

“伟大的想法发自内心”。——但这是人们不该相信沃韦纳格[(71)]的，等等，等等。

15 [96]

最好的现代歌剧是我的朋友海因里希·克泽利兹[(72)]的歌剧，那是唯一摆脱了瓦〈格纳〉德国的歌剧：一件新作《秘密婚姻》[(73)]。其次的好歌剧是比才的《卡门》——它差不多摆脱了瓦〈格纳〉德国；再次的好歌剧是瓦格纳的《工匠歌手》：那是音乐中半吊子风格的一件杰作。一种重估价值的尝试。

15 [97] [(74)]

人们先前不知道的东西，一种萎缩 ，是不可能的 。但所有道德论者和教士却力求把人带回到一种早先的模式里，并且力求发展人身上的德性（从前曾经有过的德性）。即便政治家也不能幸免于此，——亦即那些保守分子。人们能阻碍 一种发展，而且通过阻碍，甚至造成一种蜕化和毁灭——更多的事人们就做不来了。

整个有关理想的浪漫主义在下面这一点上是错误的，即：它把萎缩视为可能的。事实上，浪漫主义者意味着一种病态的颓废形式：他们十分超前，十分迟缓，根本不可怕……对于从前的要求本身就是一种深刻的反感和无将来状态的证据

也就是说，回归 倾向能证明反面情形，表明人们十分迟缓，来得太迟了，人们老了……

15 [98]

如果有人问一位能干的小伙子："你想变成有德性的人吗？"他就会报以嘲讽的一瞥。但如果有人问他："你想变得比你的同伴更强壮吗？"他就会睁大双眼

人们如何变得更强壮

慢慢下决心；顽强地坚守自己已经决定的东西。其他一切就顺理成章了。

突发者 与易变者 ： 此乃两种弱者类型。可不能把自己与他们混为一谈，要有距离感——及时地！

小心提防好心肠的人！与他们的交道令人疲劳

若在交道时能运用人们本能中所具有的攻防手段，则任何交道都是好的。

全部创造才能都在于对自己意志力的考验……要在此 看到区分点，而不是在知识、机敏、诙谐中……

人们必须学会命令，及时地——，恰如人们必须学会服从。

人们必须学会谦逊、谦逊的礼貌 ： 也就是要在人们表现出谦逊时加以表扬、崇敬……

同样要怀着信赖——去表扬、崇敬……

因为什么受罚是最糟糕的呢？因为自己的谦逊；没有倾听自己最独特的需要；自我混淆；贬低自己；丧失那种倾听自己本能的敏感性；——这样一种缺乏自我敬重 的情况，会受到每一种损害 的报复，诸如健康、快感、骄傲、开朗、自由、坚定、勇气、友谊。以后，人们就决不会原谅自己缺乏真正的利己主义了：人们把这种利己主义看作抗辩，看作对一种现实自我的怀疑……

15 [99] (75)

瓦格纳把纯属病态的故事谱成曲子，那些纯属有趣的个案，纯属完全现代的退化类型，它们恰恰因此是我们能理解的。现在的医生和

生理学家研究得最好的，莫过于瓦格纳的歇斯底里一着魔的女主人公类型了：在这里，瓦格纳是行家里手，他在这方面自然到了令人作呕的地步——他的音乐首先是一种对病态的心理一生理分析——这种音乐本身还可以持有自身的价值，即便一种趣味完全［———］，而且它不再作为音乐响起来了。可爱的德〈意志人〉善于在此热情洋溢地谈论日耳曼式的卓越和力量的原始情感，这一点乃是德意志人的心理文化的有趣标志：——我们别的人就寓身于养老院的瓦〈格纳的〉音乐，而且——再说一次——十分感兴趣……在瓦格纳身上，病态并不是心之所愿，并不是偶然，并不是特例——它是瓦格纳艺术的精髓所在，是这种艺术的本能，这种艺术的"无意识"，它是这种艺术的清白无辜：敏感性，情绪的tempo［节拍、速度］，一切都分有了这种艺术，［一］[76]的王国具有惊人的广度。

森塔、艾尔莎、伊索尔德、布仑希尔德和昆德莉：[77]一大串优美的病案——瓦格纳多么本能地把女人理解为病态的女人，这就使人可以根据工〈匠歌手〉来理解通常情形下长得更自然的爱娃[78]了：——瓦格纳不得不给她一个二十分钟长的姿势，而由于后者，我们或许就肯定会把这个优美的造物置于精神病医生的照料之下。针对瓦格纳的主人公们，我们首先要提出的反对意见是：他们统统具有一种病态的趣味——他们所爱的纯然是必定会使他们感到厌恶的女人……他们所爱的纯然是不会生育的女人——所有这些"女主人公"都不善于生儿育女——例外是十分有趣的：为了帮助〈西格琳德[79]〉得到一个小孩，瓦格纳歪曲了传说——而且也许不光是传说而已：根据瓦格纳的生理学，唯有乱伦才是孩子们的一个保障……布仑希尔德本人———

15［100］

权力意志。

重估一切价值的尝试。

第一章。　　对大话的批判

衰退价值。
第二章 。
为什么只是衰退价值
占了上风。
第三章 。
现代性
之为价值歧义性。

丧失自身的人
“英雄的”
“同情”
论“心灵的安宁”
殉道者。
谦逊（人们如何为之受
罚……）

第四章 。
未来之价值
（作为一种更强大的人类 的表达）
：这个种类首先必须此在 ……

15 [101]

颓废图景：颓废的征兆。
以此为征兆的更高价值的过度增长。

哲学之为颓废
道德之为颓废。
宗教之为颓废。
艺术之为颓废。
政治之为颓废

15 [102]

I
衰退的价值

II

反运动及其命运 。

III

现代性问题 。

IV

伟大的正午 。

15 [103]

沉思使人虚弱，就像过度排泄（蒂索：《论文人的健康》，第43页）1784年[(80)]

在各种艰难计算的影响下，敏感性会减小，自愿的收缩性亦然；肢体的规模会变小。

15 [104] [(81)]

把任何种类的贪欲精神化是什么意思呢：在这方面，一个经典的例子就是佩特罗尼乌斯的satura Menippea [梅尼普讽刺杂文] [(82)]。人们不妨来解读一下这同一种与某个教父的紧密联系，人们不妨问问自己，哪里有更干净的 风在吹拂……在这里，所有东西无不通过不道德性和淫荡的纵情放肆而使一个老教士绝望

15 [105]

请注意！请注意！环境 学说乃是一种颓废理论，但已经侵入并且在生理学 中成了主宰

15 [106] [(83)]

关于环境的理论，在今天是卓越的巴黎 理论，本身就是关于一种严重的人格分裂（Disgregation）的证明：当环境开始形成，并且合乎事实情况的做法是，可以把那些显突的天才理解为自身环境的单纯凝

结，这时，那个还能有所聚集、贮藏、收获的季节就已经过去了——将来 消逝掉了……当下瞬间吞噬了它所产生的东西——而且，唉，它在此仍旧是饥渴的……

15 [107] (84)

概而言之：英雄主义并不是自私自利——因为人们将毁灭于此……力量的使用 往往受制于伟人陷于其中的那个时代的偶然性：而且这就会导致那种迷信，仿佛伟人就是这个时代的表现 ……然而，这同一种力量或许能以其他多种形式耗尽自己，而且在伟人与时代之间始终还有一种区分，那就是："公众意见"习惯于崇拜群盲即弱者的本能，而伟人则是强者 、是这种 势力……

15 [108]

信徒们意识到要把无限之物归功于基督教，因而推论说，基督教的创始人乃是一个头等人物……这个推论是错误的，但却是崇拜者的典型推论。客观地看，可能有两种情形：其一 ，他们弄错了被他们归功于基督教的东西的价值：信念丝毫不能证明人们深信不疑的东西，倒不如说，在宗教那里，信念更能为一种对信念的怀疑作出论证……其二 ，被归功于基督教的东西，是不能记在它的创始人账上的，而恰恰要归于其中完成了的产物、整体、教会。"创始人"这个概念是如此多义，以至于它只能意味着一种运动的时机原因：人们随着教会的增长而放大了奠基者形象；然而，正是这种崇拜的透镜允许人们作出推论，说在某个时候，这位奠基者成了某种十分不牢靠和不确定的东西，——开始时……人们不妨想想，使徒保罗以何种自由 来处理耶稣的位格问题，差不多是变了戏法——死了的某个人，人们在他死后重又看到了他，被犹太人置于死地的某个人……一个单纯的"动机"：他进而为此弹奏乐曲……开始时是一个微不足道的人——

15 [109]

主人的道德
教士的道德
旃陀罗的道德
（奴仆的道德）
群畜的道德
颓废的道德
民众的道德

15 [110] (85)

利他主义

由于基督教把关于无私和爱的学说推到了显要位置，它就完全还没有把种类利益设定为比个体利益具有更高价值的。相反地，基督教真正历史性的 效果，这种效果的灾难，恰恰还是利己主义 、个体利己主义的提升 ，使之臻于极端之境了（——直至个体不朽之极端）。基督教把个人看得如此重要，把个人设定得如此绝对，以至于人们再也不能把个人牺牲 掉了：但种类只是通过人类的牺牲才得以持存的……在上帝面前，所有"灵魂"都是平等的 ：然而这恰恰是一切可能的估价中最危险的啊！如果人们把个体设为平等的，那么就使种类成问题了，那么就优待了一种结果会导致种类毁灭的实践：基督教就是反对物种选择 的原则了。如果说蜕化者和病者（"基督徒"）应当具有与健康者（"异教徒"）一样多的价值，或者甚至还更多的价值（照帕斯卡尔关于疾病和健康的判断）(86)，那么，自然的进化过程就被错失了，非自然 （Unnatur）则被弄成规律了……实际上，这种普遍的人类之爱就是对一切受苦者、失败者、退化者的优待 ：它事实上已经降低和削弱了牺牲人类的力量、责任、崇高义务。根据基督教的价值尺度模式，剩下来的事情就只还有自我牺牲了：但人类牺牲的这样一种

残余，基督教认可，甚至推荐的这种残余，从总体培育（Gesammt-Züchtung）的观点来看，却是根本没有意义的。对于种类的繁荣来说，哪些个人是否牺牲自己，这是无关紧要的（——无论是以僧侣和禁欲的方式，还是借助于十字架、火刑和断头台，还是作为谬误的"殉道者"）。种类需要失败者、虚弱者、退化者的没落：然而作为保守性力量，基督教恰恰是求助于这些人的，它提高了虚弱者那种本身就十分强大的本能，即自我保护、自我保存、相互保存的本能。要不是这种相互保存、这种虚弱者的团结一致、这种对物种选择的阻碍，那么，基督教中的"德性"又是什么呢？基督教中的"博爱"又是什么呢？要不是虚弱者的大众利己主义（Massen-Egoismus）（后者猜测：如果大家都相互关心，则每个个人都能得到最长久的保存），基督教的利他主义又是什么呢？……如果人们感到这样一种信念并不是一种极端的非道德性，并不是一种对生命的犯罪，人们就属于病态一帮了，而且本身就具有病态一帮的本能……名副其实的博爱要求为种类的利益作出牺牲——它是严酷的，充满自我克制，因为它需要人类的牺牲。而这种被叫做基督教的假人道，它想要实现的恰恰就是：无人被牺牲掉……

15 [111] (87)

论瓦格纳音乐的作用

一种不能使人们按节拍呼吸的音乐是不健康的。如果音乐带着一种明朗的神性和确信向我们走来，那么，就连我们的肌肉也要欢庆一种节日了：——我们将变得更强壮，甚至于可以测量出这种力量的增长。说真的，何以瓦格纳的音乐不能使我提高，它在我身上激起一种生理上的焦躁，最后使我出了一身轻汗呢？在看了瓦格纳的一幕戏、顶多两幕戏之后，我赶紧逃走了。——人们可以确认的是，生理学所讨厌的任何一种艺术都是一种受驳斥的艺术……对于瓦格纳的音乐，人们就可以用生理学的方式来加以驳斥……

15 [112]

现代心灵批判 。

三个世纪 。

15 [113] (88)

“善人 ”。或者 ： 德性的半身瘫痪 。——对每一种强大的、天性依然的人来说，爱与恨、感恩与复仇、善意与愤怒、有为与无为都是相互归属的。人们是善的，是因为人们也会作恶；人们是恶的，是因为人们要不然就不懂得为善。那么，那种拒斥这种双重性的疾病和非自然思想是从何而来的呢？——它要表明更高的东西只能有半边成为优异的。德性的半身瘫痪、善人的发明又从何而来呢？我们的要求在于：人类要与那些可能使人成为敌人、使人有害、使人发怒、使人力求复仇的本能脱尽干系……进而，与这种非自然相应的，是那种有关一个纯然善的东西与一个纯然恶的东西（上帝、神灵、人）的二元论构想，就前者来说，一切肯定的力量、意图、状态不断增长，而在后一情形中则是一切否定的力量、意图、状态了。——这样一种评价方式因此就自以为是“理想主义的”；它并不怀疑在“善”的构想中已经设定了一种至高的愿望。如果这个构想达到顶峰，那它就会臆想出一种状态，在其中所有的恶都已经被宣布为无效了，实际上只有善的东西剩了下来。所以，它甚至不会把下面这一点视为确定无疑的，即：那种善与恶的对立乃是一种相互制约；相反地，恶应当消失，而善应当留下来，前者有权存在，后者根本不应当在此存在 ……这里到底希望什么呢？——

在任何时候，特别是在基督教时代，人们一直都费尽心计，要把人类降低到这种半边 优异性的水平，降低到“这种 善人”的水平：即便在今天，仍不乏被教会教坏和弱化了的人们 ，对他们来说，这种意图是恰好与“人性化”或者“上帝意志”或者“灵魂得救”相合的。在此提出来一个本质性的要求，即：人不能做任何恶事；人绝不能害人，也绝不

能有害人的意愿 ……满足这个要求的途径是：剪除一切导致敌意的可能性，消除一切怨恨本能，提倡作为慢性病的“心灵安宁”。

这种思想方式要培育一种特定类型的人，它是以那种荒谬的前提为出发点的：它把善和恶当作两种相互矛盾的实在性（而不是 互补的价值概念，后者才是真相），它劝人向善，它要求善人彻底地放弃恶，反对恶，——事实上，它也就以此否定了生命，因为生命在其全部本能当中是既有肯定也有否定的。这种思想方式没有把握住这一点：相反地，它倒是梦想着回归生命的完整性、统一性和强壮性：到最后，当自己内在的无序、骚动在两种对立的价值动力之间得以终结时，它就设想那是一种拯救状态。——迄今为止，也许没有比这种求善的意志更危险的意识形态、更巨大的心理学胡闹了：人们把这个最令人作呕的类型、这种不自由的 人拉扯大了，把这种伪君子抚养成人了；人们教训说，唯有作为伪君子，人才能踏上通向神性的正确道路，唯有一种向伪君子的转变才是一种神性的转变……

——而且，即便是在这里，生命也还是自有道理的——那是知道肯定与否定不可分离的生命——：竭力主张战争是恶的，不想加害于人，不想做出否定勾当，这又有何裨益呢！人们倒是要作战！人们根本不能有别样做法啊！对恶持否定态度的善人患上了那种德性半身瘫痪症——这在他看来似乎是值得想望的；但这种善人也根本没有停止作战、与人为敌、说否定之言、行否定之事。例如，基督徒是仇恨“罪”的……而对他来说，一切不都是“罪”嘛！恰恰由于那种对善与恶之道德对立的信仰，世界在基督徒看来才充斥了值得仇恨的东西、永远要我们去克服的东西。“善人”觉得自己被恶人团团包围了，受到恶人的不断冲击，他要使自己的眼睛变得更精细，他在自己所有的言语和追求（Tichten und Trachten）中还发现了恶：——因此顺理成章地，他终于把自然理解为恶的，把人类理解为腐败的，把善行理解为恩典（也即理解为非人类可为的）。——总而言之：他否定了生命，他理解了善作为最高价值是如何谴责 生命的……这样一来，他关于善与恶

的思想在他自己看来也应当是被驳斥的。但人们是不能驳斥一种疾病的……于是他就构想了另一种 生活！……

15 [114]

典型的自我塑造 。或者： 八个主要问题

1）人们想使自己更多样，还是更简单。
2）人们想要更幸福，还是对幸福和不幸更漠然。
3）人们想要更心满意得，还是更苛求、更无情。
4）人们想变得更柔和、更顺从、更人性，还是"更不人性"。
5）人们想要变得更聪明，还是更毫无顾忌。
6）人们想要达到一个目标，还是逃避所有目标（——例如，就像哲学家的所作所为，他在任何目标里都嗅出一个边界、一个角度、一座牢房、一种愚蠢……）
7）人们想要更受尊重，还是更为人所恐惧？抑或更受蔑视！
8）人们想要成为暴君，还是诱惑者，还是牧人，还是群畜？

15 [115] (89)

什么是高贵的？

人们必须不断表现自己。人们寻找需要不断作出表情的场合。人们把幸福托付给大多数人：幸福作为心灵的安宁、德性、舒适（斯宾塞那里英国天使般的小摊贩）。人们本能地为自身寻求重大责任。人们善于处处树敌，最糟糕的情形下甚至与自身为敌。人们不断违背大多数人，不是通过言辞，而是通过行动。

15 [116]

好战者与和平者

你是一个身怀战争本能的人吗？而且在此情形下还有第二个问题：你是一个本能的进攻战士，还是一个本能的抵抗战士？

——其余的人，所有本能并不 好战的人，都想要和平，想要和睦，想要“自由”，想要“平等权利”——：这些都只是表示同一个东西的名称和档次。

——到人们无需自卫的地方去吧。这样的人，当他们不得不反抗时，他们将不 满于自己

——创造一些状态，其中根本不再有战争。

——在最糟情形下就得屈服、服从、顺从。总是比发动战争更好些。例如，基督徒就是这样劝告自己的本能的。

在天生的战士那里，在性格、形势选择、全部素质培养方面，有某种诸如武装之类的东西：在第一个类型中“武器”得到了最佳发展，而在第二个类型中防御得到了最佳发展。

被解除武装的人、失去防御力的人：他们为了坚持下去——为了战胜自己——必需有何种辅助手段和德性。

15 [117]

论强者的禁欲主义 。

这种禁欲主义的任务，它仅仅是一种通行训练，而不是任何目标：要放弃传统价值陈旧的情感冲动。要一步步学会走自己的路，通向“善与恶的彼岸”的道路。

第一阶段：忍受残暴
行残暴之事
第二阶段，更严重的 阶段：忍受悲惨
行悲惨之事：
包括预习：成为可笑的，
惹人笑话。

——要挑起蔑视，并且仍然要通过一种（不可猜度的 ）高高在上的微笑而保持距离

——要贬低、承担一部分罪行，例如偷钱，目的是为了检验它的平衡

要有一阵子不去做、不去说、不去追求任何不能激起恐惧或者蔑视的东西，不能必然地把那些正派而有德性的人置于战争状态之中的东西，——不能有所排除 的东西……

要把人们所是的东西的反面描绘出来（而且更好地：并非就是反面，而只是一种不同存在：后者是更困难的）

——要走每一根钢丝，冒任何可能性之险：彻底获得 其天才

——有时要通过其手段否定其目标，——甚至于诽谤其目标

——要一劳永逸地把某个人物描绘出来，这个人物隐瞒了人们具有五六个他者的事实

——不要害怕五个糟糕的 (90) 东西，诸如胆怯、坏名声、恶习、谎言、女人—— (91)

15 [118] (92)

一个北极乐土居民的箴言 。

我们北极乐土居民，我们充分明白我们生活得多偏远。“无论是经水路还是经陆路，你都找不到通向北极乐土居民的路”：在这一点上，品达早就了解我们了。

北方、冰、死亡之彼岸——我们的 生活！我们的 幸福！……

伟大事物要求人们对它们保持沉默或者大谈特谈：所谓大谈，意思就是以犬儒方式，并且毫无恶意地。

连我们当中最勇敢者，也只是难得具有对自己真正——知道 的东西的勇气……

以其野性的本性，人们最能从自己的非自然（Unnatur）中恢复过来，——从其精神智慧中恢复过来……

怎么？难道人只是上帝的一个失误？抑或上帝只是人的一个失误？

我们怀疑所有体系建构者，我们避之犹恐不及。至少对于我们思想家而言，要求建构体系的意志乃是某种丢人现眼的事，是一种非道德性形式。

女人，永恒女性：一种只有男人才相信的完全虚构的价值。

男人创造了女人——但由何创造出来的呢？由他的上帝、他的"理想"的肋骨……

人们把女人视为深刻的——为什么呢？因为人们从不在女人那里寻根究底。但女人根本就没有什么根和底：女人是漏水的桶。
女人甚至还谈不上肤浅。

笑得最好的人笑到最后。

"为了能孤独地生活，人们必须成为动物或者上帝"——亚里士多德如是说。让我们来证明人们必须成为两者 ……

懒散[(93)]乃一切哲学之开端。因此——哲学是一种恶习？

幸福的内涵是多么少啊！一种风笛的音调……没有音乐，生活或许就是一种谬误。

人们不能对自己的行为生出胆怯之心！人们不能事后对它弃之不顾！——内疚是不正派的、下流的。

婚姻最长久地持有对于自身的坏良心。人们应该相信这一点吗？——是的，人们应当相信的。

人不善于对付的一切东西，没有人消化得了的一切东西，此在的粪便 （*Koth* des Daseins）——迄今为止，它不就是我们的最佳肥料吗？……

有时候就是一种愚蠢——呵，人们马上又感到自己的智慧味道怎样！

人们身上必须有勇气，才能允许自己为非作歹。“善人”在这方面就过于胆怯了。

男人在一切永恒女性面前是胆怯的：女人们知道这一点。

那不能杀害我们的东西——我们 就来把它杀害，这使我们变得更强壮。必须杀死瓦格纳主义。[(94)]

“这些就是我的阶梯。我已经通过它们爬到上面了。为此我不得不越过它们。但它们却以为，我是要在它们上面休养了”。

“一切真理都是简单的”：这话是一种双重的谎言。

凡是简单的就只是想象的，而不是“真实的”。但凡是现实的、真实的，就既不是统一，也不能仅仅还原为统一。

一头驮驴可能是悲剧性的吗？——人们在一种重负的压力下毁灭，人们既不能承受也不能抛弃的重负？……

在女人们中间。——“真理吗？呵，她们是不知道真理的！……难道真理不就是一种对我们所有的羞耻心（pudeurs）的谋杀吗？”

“对相同者一视同仁，对不同者不同地对待——公正对我们如是说。而且由此得出一点：决不能使不同变成相同”。

谁若不能把自己的意志置入事物之中，他至少还能把一种意义 放进去：这就是说，他相信，事物中已经有一种意义了。

伟大的风格随着伟大的激情而出现。它鄙弃喜欢，它忘了说服。它发号施令。它有所意愿 。

艺术家们，正如他们习惯成为的那样，如果他们是地道的，那么他们就少有需求：真正说来，他们只意愿两样东西，即他们的面包与他们的艺术——面包与妖精[(95)]……

比起趋时之人，迟生子更坏地被理解，而更好地被倾听。或者更严格地讲：他们是决不能被理解的——而且恰恰因此就有了他们的权威！

心理学中的好趣味：如果我们的自然性的所有道德化装与我们相抵触，即便在心灵上我们也只喜欢赤裸的自然 。

人们不该过分苛求：如果人们选择德性和高耸的胸脯，那么，人们就不该同时也要求具有扒手的优势。

德性始终是最昂贵的恶习：它理当 保持这个！

人是一种平庸的利己主义者：甚至最聪明者也看重自己的习惯胜过自己的优势。

疾病是一种强大的兴奋剂。只不过，为了消受这种兴奋剂，人得足够健康。

高贵的趣味也限制了认识。它并不 想一劳永逸地知道许多东西。

什么是男人的贞洁呢？就是他的性趣依然是高雅的；他在性爱（eroticis）中既不喜欢野蛮，也不喜欢病态，也不喜欢明智。

如果人们有了自己生活的为何之故（Waraum？），人们就几乎受得了任何一种如何（Wie？）了。人类并不 像英格兰人所相信的那样追求幸福。——

人们怎么能使平庸者失去对他们的平庸性的兴趣呢！人们会看到，我的做法恰恰相反：按我的教导，每一步都会远离平庸，引向非道德性 ……

我们最神圣的信念，我们在最高价值方面始终不渝的东西，乃是我们身上肌肉的判断。

“你依然不知道人们必需什么，才能把自己的力量增加十倍吗？”——信徒吗？——那是微不足道的废物！！

——而且就像每一个具有太多权利的人，我并不喜欢坚持权利。（序言的结尾）

15 [119]

生物学上的恒温线

15 [120] (96)

什么是好的？——就是一切能增强人身上的权力感、权力意志、权力本身的东西。

什么是坏的？——就是一切起于虚弱的东西。

什么是幸福？——就是感到权力又增加了，——又有一种阻力被克服了。

不要满足，而要更多权力；不要一般和平，而要更多战争；不要德性，而要卓越（即文艺复兴式的德性，virtù，非伪善的(97)德性）。

虚弱和失败之物应当毁灭：生命的最高命令。而且人们不应当使同情成为德性。

什么是比某一种恶习更危险的呢？——那就是对一切失败和虚弱之物的行为上的同情，——基督教……

* * *

人类有朝一日将要替换何种类型呢？但这纯然是达尔文主义的思想形态。仿佛物种向来就在更替中似的！就我而言，这乃是人这个物种内部的等级问题（我基本上并不相信人这个物种的进步(98)），乃是总是〈曾经〉在此存在、而且总是还将在此存在的人类类型之间的等级问题。

我要把一个上升生命的类型与另一个衰落、瓦解、虚弱的类型区分开来。(99)

人们是不是会以为，我们一般地还得把两个类型之间的等级问题提出来呢？……

这个更强壮的类型往往已经足够了：但却是作为一件碰巧之事，作为一种特例，——从来不是作为所意愿的 。而毋宁说，他恰恰已经最好地受到了控制，受到了阻碍 ，——他始终都具有巨大之量，都具有任何一种中等平常性（Mittelmaß）的本能，更有甚者，他具有弱者对于自身的狡计、精细、心思，以及——因此——就有了"德性"……他几乎就是迄今为止这个唯一 可怕的东西：而且从这种恐惧而来，人们意愿、培育、达到了 相反的类型，那就是家畜、群畜、病畜、基督徒……

*　　*　　*

---

(1) 相应的手稿编号为：W II 6a。——译注

(2) 参看《敌基督者》，第3节，15［120］第2节。——编注

(3) 参看23［1］，10［100］。——编注

(4) 在手稿中有下列被划掉的更早稿本：卖淫是不可取缔的——更有甚者，人们甚至不能希望取缔卖淫。因此——我希望人们能懂得这个"因此"？——人们应当使卖淫高尚化 （——这首先意味着把它合法化，对之表示一定的尊敬）——然而人们所思所为却是相反：而且，一直受到鄙视的东西将是可鄙的，——在整个世界上，卖淫都是某种清白而单纯的事情：几乎在所有时代里，它也都是这样。唯在我们这里，在欧洲基督教谎言文化的压力之下，无耻才强加到娼妓的特性上：娼妓蔑视自己，这样做本身却毫无理由。——而且，附带问一下，为什么这个最令人作呕的下流女人（La fille canaille）种类（它竟在欧洲发达起来）恰恰必定在德国和柏林的土壤上兴旺发达呢？新德意志帝国的首都具有何种优越性，恰恰可以让姑娘们堕落？……难道基督教欧洲文化的欺骗性正好在柏林达到了顶峰？……很久以来，婚姻本身都站在坏良心一边：人们应当相信这一点吗？是的，人们应当相信……参看11［91］。——编注

(5) 《瓦格纳事件》的第一个连贯的预备稿。——编注

(6) 听懂……耳朵了］参看《马太福音》，第11章第15行。——编注

(7) 波德莱尔］关于瓦格纳 / 波德莱尔，参看尼采1888年2月26日致彼得·加斯特的信。——编注

(8) 《福斯丁》（*Faustine*）］尼采指的是小说《福斯丁》（*La Faustine*），后者出版于1882年，只是爱德蒙·龚古尔的作品，与其兄弟于勒·龚古尔无关；关于龚古尔兄弟，例如可参看11［296］。——编注

(9) 瓦格纳艺术……一个特例］参看16［37］。——编注

(10) “激情的自由思想”……来讲］据席勒《激情的自由思想》（1786年）。——编注

(11) 瓦格纳的敏感性……是她们不能生啊！……］参看14［63］。——编注

(12) 人们今天……天才啊！……］《尼采反对瓦格纳》，“瓦格纳属于哪里”。——编注

(13) 参看《敌基督者》，第31节。——编注

(14) 据龚古尔兄弟的一个判断，参看14［38］，《敌基督者》，第29节。——编注

(15) 参看《偶像的黄昏》，“我感谢古人什么”，第5节，《瞧，这个人》，第7节。——编注

(16) 叔本华］在其著作的多处。——编注

(17) 《瓦格纳事件》的副标题是：1888年5月都灵书信；此信首先——也许——应当致那位使音乐直指吾心的唯一音乐家，即彼得·加斯特。——编注

(18) 狄克拉（Thekla）］席勒《华伦斯坦》中的角色，对此可参看11［304—312］，在那里，尼采获得了对狄克拉的激情的贡斯当式的抗辩。——编注

(19) 《权力意志》序言草案。——编注

(20) 参看11［34］以及在11［296］中对龚古尔“日志”的摘录，关于书信形式，参看15［11］注释。——编注

(21) 参看《瓦格纳事件》，第9节，以及14［63］，15［99］。——编注

(22) 谢吕班（Cherubin）：博马舍剧作《费加罗的婚礼》中的人物，剧中阿尔玛维瓦伯爵的侍童。——译注

(23) 显然为断句，意思可推为：瓦格纳则把他的帕西法尔赠送给女人们。——译注

(24) 这个残篇被收入《权力意志》第一版第165条中，伊丽莎白·福斯特-尼采把它剔除出《权力意志》第二版，其不实借口是：它是尼采致施皮特勒（Spitteler）的一封信中的一段。参看大八开本版，第16卷，第408页，第1072页，在那里，奥托·魏斯让人觉得这个残篇是“可疑的”。与之相反，可参看我们对15［11］做的注

释，在其中我们提醒人们注意《瓦格纳事件》之准备以及该著作本身的书信形式。——编注

(25) 淫乱的权宜之计（pis aller der Hurerei）］参看《哥林多前书》，第7章，第2行："但要免淫乱的事，男子当各有自己的妻子，女子也当各有自己的丈夫。"——编注

(26) ruere in servitium［甘受奴役］］参看塔西陀：《编年史》，第1章，第7页。——编注

(27) 参看《敌基督者》，第57节。——编注

(28) 参看《瓦格纳事件》附言二。——编注

(29) 参看10［12］。——编注

(30) 参看《敌基督者》，第12节。——编注

(31) 参看14［30］，11［156］。——编注

(32) 此节原文只有序号"二"。——译注

(33) 众所周知……开始的］参看9［72］，《敌基督者》，第48节。——编注

(34) 参看14［222］。——编注

(35) 参看14［222］。——编注

(36) 弗雷第89页］同前揭书，参看14［119，172，181］。——编注

(37) 参看25［15］。——编注

(38) 参看24［1］第11节，《瞧，这个人》，"为什么我如此聪明"，第2节。——编注

(39) 农民……虚弱者……］参看弗雷，同前揭书，第95页。——编注

(40) 参看18［3］，14［207］。——编注

(41) 失败者中间的叛逆者］之后为尼采划掉了：——我们已经使奴仆等级、首陀罗（Sudra）、我们的中产阶级变成了我们的"民众"，掌握着政治决断权的"民众"。——编注

(42) 参看14［216］。——编注

(43) 参看14［57］。——编注

(44) 参看《偶像的黄昏》，人类的"改善者"，第2节。——编注

(45) 参看15［12］。——编注

(46) 参看9［147］，10［14］，11［54］，14［57］，15［46］。——编注

(47) 克罗卜史托克（Friedrich Gottlieb Klopstock，1724—1803）：德国诗人，狂飙突进运动先驱者之一。著有《春祭颂歌》、《救世主》等。——译注

(48) 德国谚语：Art läβt nicht von Art。——译注

(49) 参看维克多·海恩（Viktor Hehn）：《关于歌德的若干思索》，柏林，1888年，第60页以下，第96页，尼采藏书；《瓦格纳事件》，第3节；参看16［36］注释。——编注

(50) 参看维克多·海恩：前揭书，第100页以下，参看16［36］注释。——编注

(51) 尼布尔（Barthold Georg Niebuhr，1776—1831）：德国历史学家，运用批判方法研究史料。主要著作有《罗马史》三卷等。——译注

(52) 威廉姆·迈斯特（Wilhelm Meister）：应指歌德小说《威廉姆·迈斯特的学习年代和漫游年代》中的人物。——译注

(53) 《权力意志》序言的又一个草案。——编注

(54) "忘掉了害怕"］参看著名的格林童话"学害怕的故事"。——编注

(55) 慢缺肢蜥（Blindschleiche）：蜥蜴之一种，无四肢。——译注

(56) 句首逗号，原文如此。——译注

(57) 一个……好事啊！］参看21［6］，24［1］第3节，《瓦格纳事件》第4节。——编注

(58) 参看《敌基督者》，第52节。——编注

(59) 对海涅的一首著名诗歌"我不知道那是什么意思"（《罗雷莱之歌》）的评注，该诗在德国成了一首民歌（H．海涅：《诗歌集·归乡》，II）。——编注

(60) 罗雷莱（Lorelei）：意为"妖岩"，莱茵河上一座高132米的岩。据传女妖经常化作美女在岩顶唱歌，引诱下面行舟者仰望，故而触礁沉殁。——译注

(61) 参看《龚古尔日志》，巴黎，1888年，第3卷，第105页，尼采藏书。——编注

(62) 参看16［36］，据维克多·海恩：《关于歌德的思索》，第120页，参看16［36］注释。——编注

(63) 克莱斯特（Heinrich von Kleist，1777—1811）：德国剧作家。著有剧本《破瓮记》、《赫尔曼战役》、《洪堡王子》等。——译注

(64) 《瓦格纳事件》，第5节。——编注

(65) 帕斯卡尔的想法］参看14［5］，15［110］。——编注

(66) 参看《偶像的黄昏》，"四大谬误"。——编注

(67) 此处"结果"（Wirkung）或可译为"作用"，在本节译文中我们有时也勉强以"作用或结果"译之。——译注

(68) 例如……变得平庸］参看《敌基督者》，第52节，18［14］，22［7］，23［11］。——编注

(69) 即W II 5，残篇14［160］。——编注

(70) 参看沃韦纳格：《沉思与格言》，第127条。——编注

(71) 沃韦纳格（Vauvenargues，1715—1747）：法国道德学家和散文家。——译注

(72) 海因里希·克泽利兹（Heinrich Köselitz）：即尼采友人彼得·加斯特。——译注

(73) 最好的……《秘密婚姻》（*matrimonio segreto*）］即彼得·加斯特的《威尼斯狮子》；参看1888年8月10日和10月9日致汉斯·冯·比洛（Hans von Bülow）的信。——编注

(74) 参看《偶像的黄昏》，概述，第43节。——编注

(75) 参看《瓦格纳事件》，第5节；大八开本版第14卷第167条和第319条以公然伪造的方式刊出这个残篇。参看14［63］，15［15］。——编注

(76) 此处缺一词。——译注

(77) 均为瓦格纳歌剧中的女英雄人物。——译注

(78) 爱娃（Eva）：瓦格纳歌剧《纽伦堡的工匠歌手》中的人物，金匠珀格纳之女。——译注

(79) 西格琳德（Sieglinde）：瓦格纳歌剧《尼伯龙族的指环》中的人物。——译注

(80) 原文为法文。蒂索（Samuel Auguste Tissot，1728—1797）：瑞士医学家，启蒙时代欧洲名医。——译注

(81) 参看《敌基督者》，第46节，24［1］第7节。——编注

(82) satura Menippea［梅尼普讽刺杂文］：梅尼普（Menippus）为公元前三世纪希腊犬儒派作家，擅长讽刺，其作品业已失传，其文体后为卢西安、塞内卡等作家继承和发展，故有此名。——译注

(83) 参看《偶像的黄昏》，概述，第44节。——编注

(84) 参看《偶像的黄昏》，概述，第44节。——编注

(85) 参看14［5］。——编注

(86) 照帕斯卡尔……的判断］参看14［5］，15［89］。——编注

(87) 参看《瓦格纳事件》，第1节。——编注

(88) 参看11［297］。——编注

(89) 参看《善恶的彼岸》，第9章标题以及第11卷，35［76］。——编注

(90) 五个糟糕的］被尼采本人划掉了，换以"六个"（一次未实施的修改的开端）。——编注

(91) 后面被尼采划掉了：进入嘈杂的境况中，在那里，人们不可有任何虚假德性，而毋宁就像走钢丝演员，要么在钢丝上掉下来，要么站在上面——要么逃之夭夭（参看《偶像的黄昏》，概述，第38节）。——编注

(92) 此处汇集的格言大部分被收入《偶像的黄昏》格言一章之中（第1—8，10—19，26—27，33，42—43条）。此外可参看《敌基督者》，第1节；《狄奥尼索斯颂歌》，“荣耀与永恒”，第3节；11［411］，18［12］；11［91］，11［93］；《偶像的黄昏》，概述，第48节；9［75］，18［11］（以及24［1］第11节）；11［376］。——编注

(93) 或译“闲适”。——译注

(94) 此句原文为法文。——译注

(95) 此处“面包与妖精”（panem et Circen）是对“面包与游戏”（panem et circensis）的反讽式改变。“妖精”（Circen）为荷马史诗《奥德赛》中的女巫。——译注

(96) 参看《敌基督者》，第1节和第2节，以及11［414］。——编注

(97) 非伪善的］参看14［138］注释。——编注

(98) 我……进步］参看14［110］。——编注

(99) 参看15［2］。——编注

[16．1888年春至1888年夏] (1)

16 [1]

都灵，4月21日途中

“我的兄弟们啊，”最老的侏儒说，“我们处于危险当中。我懂这个巨人的态度。他正想对我们流泪呢。当一个巨人流泪时，就有一场大洪水了。当他流泪时，我们就有灭顶之灾了。我并不是在讲我们会在何种恐怖的自然力中淹死掉”。

“问题是——第二个侏儒说——我们怎样来阻止一个巨人流泪呢？”

“问题是——第三个侏儒说——我们怎样来阻止一个巨人，使他不能兴风作浪呢？”

“谢了，”最老的侏儒庄严地答道。“这样我们就把问题弄得更哲学化了，把它的利害关系加倍了，把它的答案准备好了。”

“我们得把它吓跑，”第四个侏儒说。

“我们得搔它的痒，”第五个侏儒说。

“我们得咬它的脚趾头，”第六个侏儒说。

“我们同时来做所有这些事吧，”最老的侏儒说，“我看我们对付得了这个局面。这个巨人将不会流泪了。”

16 [2]

实存（Existenz）中的风险和幽灵——

4月27日夜

16 [3]

虚构的原因

16 [4] (2)

要个别地、试探性地、逐步地使用一切可怕之物——文化的使命就是要这样作为。然而，在文化壮大到足以担当此使命之前，它还必须控制、调节、掩盖一切可怕之物，甚至可能诅咒和消灭一切可怕之物。凡在一种文化开始作恶的地方，它都会借此表现出一种恐惧姿态：透露出它的弱点 。就本身来说，一切善都是被利用的从前的恶。

16 [5] (3)

这就给出一个准则：一个时代、一个民族、一个个人所能允许自己的激情越大越可怕（因为他擅于把激情当作手段来使用），则其文化的地位就越高。相反：一个人越平庸、软弱、屈从、怯懦——越有德性 ——，他所动用的恶的王国就越广大。最低等的人必定处处都看到恶的王国（即禁止他、对他有敌意的王国）。——

16 [6] (4)

教育 ：一个为了维护规则而毁掉特殊者的手段系统。教化 ：一个为了维护平庸者而建立反对 特殊者的风气的手段系统。这是多么冷酷啊；但从经济角度看，却是完全合理的。至少在那个漫长时代里，那时候一种文化还费劲维护着自己，而每个特殊者都还是一种力量的挥霍（某种具有转移、引诱、病变、孤立作用的东西）。一种具有特例、试验、危险、差别的文化——唯当现成的力量足以使挥霍浪费也变得经济时，一种适合于异常生物的温室文化 才拥有一种存在的权利。

16 [7] (5)

要驾驭激情，而不是 削弱或者根除激情！我们的意志的主人力量越大，激情就会获得多得多的自由。“伟人”之伟大，是由于他的欲望的自由空间：而他却强大得足以把这些猛兽变成他的家畜……

16 [8] (6)

文明的每个阶段上的“善人”都是既无危险、又大有用场的人：是一种中心，是一种共同意识的表达，就是关于人们用不着害怕、但尽管如此 却不可蔑视的人的意识……

16 [9] (7)

在反对伟人们 的斗争中包含着许多理性。这些伟人们是有危险的，是偶然事件、特殊者、狂风暴雨，是十分强大的，足以去置疑缓慢地被构造和被奠基的东西，是怀疑那种坚定地被信仰的东西的人。对于此类爆炸物，我们不仅要毫无危害地把它们拆卸下来，而且要在以某种方式点着之前就已经预防 它们的形成和聚积：每个文明社会的本能都有此劝告。

16 [10] (8)

文化与文明的顶峰是彼此分离的：对于文化与文明的深刻对抗，人们可不能弄糊涂了。从道德上讲，文化的重大契机始终是腐败的时代；而另一方面，人类所意求和所强制的动物驯化 （“文明”——）的时期，则是对最有才智和最勇敢的人物不宽容的时代。文明之要求不同于文化之要求：也许是某种截然相反的东西……

16 [11] (9)

——坚决与次序：在歌德看来乃是人类身上最值得敬仰的东西——

16 [12]

生命本身不是达到某物的手段；它只是强力的增长形式。

16 [13]

谦逊、用功、好心肠、适度、充满和平友好：你们就这样来要求人吗？你们就这样来设想善 人吗？但你们借此达到的东西，只不过是

将来的中国人、“基督教的羔羊”、完全的社会主义者……

16 [14]

谁若不能把自己设为目的，还根本不能自发地设定目的，他就会崇奉非自身化的道德。他的聪明、他的经验、他的虚荣，这一切都会劝他这样做……

16 [15] (10)

反对“旧信仰”的斗争，就像伊壁鸠鲁所从事的那种斗争，在严格意义上曾是反对先在的 基督教的斗争，——反对已经阴暗化、道德化、浸透了酸腐的罪责感、变得陈旧和病态的旧世界的斗争。

不是古代的“道德腐败”，而恰恰是它的道德化，成了基督教得以主宰古代的前提。道德狂热（简言之：柏拉图）摧毁了异教，因为它重估异教的价值，并且让异教的无辜吃了毒药。——我们最终应当明白，与成为主宰的东西相比，在此被摧毁的东西乃是更高级的东西！——基督教是从生理腐败中成长起来的，只在腐败的土壤里扎根……

16 [16] (11)

我们少数人或者多数人，敢于重又生活在一个非道德化了的 世界里的我们，按信仰来看，我们是异教徒：我们很可能也是最早理解异教信仰是什么的人，必须设想为比人更高级的生物 ，但这种生物却在善与恶的彼岸；必须把一切高级存在也估价为非道德的存在。我们相信奥林匹斯——而不 信仰“被钉十字架的耶稣”……

16 [17]

人们似乎觉得历史学毫无用处，除了始终把它用作一个相同的错误结论：“这种和那种形式崩溃了，因此 它们已经被驳倒了。”仿佛崩溃是一种抗辩，甚或一种反驳！——最后一个贵族社会制度的崩溃证明了什么呢？也许是证明了我们不再需要 这种制度了？……

16 [18] [(12)]

在德国人中间还不足以拥有精神：人们还必须把它占为己有，取得 精神。在法国人中间，人们必须有勇气成为德国人。

16 [19] [(13)]

在你变得有智慧之后，也放聪明些吧！一种粗俗的情绪，一种恶习，一种愚拙——现在，这就是你的解救方式！

16 [20]

——而如果说我的哲学是地狱，我至少愿意用美好的格言来铺设通向地狱的道路。

16 [21]

倘若此在（Dasein）的特征是虚假的，倘若此在具有一个"坏的特征"——而且恰恰这是可能的——那么，什么是真理，我们全部的真理呢？更是一种虚假吗？

16 [22]

如果人们做了一件蠢事，人们就应该事后立即为它送上两份聪明：这样人们就重又把它取了回来。

16 [23] [(14)]

为了以叔本华的方式把世界误解为"意志"，意志必定已经变得多么贫瘠呵！在这位哲学家身上缺失 意志，哪怕他在大谈特谈意志（——正如在《新约全书》中缺失精神 ，尽管谈的是"神圣的精神" [(15)] ——）

16 [24] [(16)]

倘若没有音乐，生命就会是一种谬误。

16 [25]

人，一个渺小的过于紧张的动物，他们——幸亏——有自己的时代；地球上的生命说到底是一个瞬间、一个意外事件、一个没有结果的特例，对地球总体特征来说无足轻重的某个东西；地球本身犹如任何星辰，是两种虚无之间的一个裂缝，是一个毫无规划、毫无理性、毫无意志、毫无自我意识的事件，是必然之物的最糟种类，是愚蠢的必然性……对于这种考察，我们心中生出某种愤怒；虚荣这条毒蛇对我们说："一切必定都是虚假的：因为 一切都令人愤怒……难道这一切不会都只是假象吗？而尽管如此，用康德的话来说，人，———

16 [26]

"祸害"据说是对此在的一个抗辩！但什么东西使我们 最长久地厌恶呢？难道不就是"善"的角度，难道不就是那种不可能性，即无法回避"善"这样一种不可能性吗？难道不就是"上帝"这个想法吗？

16 [27] (17)

人如果病了，就该躲起来：越是一味哲学的，就越是只具有兽性……

16 [28] (18)

〈有〉上午的思想家，有下午的思想家，也有夜游神。可不要忘了最高贵的种类：正午的思想家 ，——伟大的潘神（Pan）总是在他们当中沉睡。其时，一切光都是垂直照射的……

16 [29]

在音乐中，我们缺乏一种美学，一种或许善于为音乐家们树立法则和创造某种良知的美学；作为后果之一，我们缺乏一种真正的为争取"原则"而作的斗争——因为作为音乐家，我们竭力嘲笑这个领域中赫尔巴特(19)式的单纯愿望（Velleitäten），就如同嘲笑叔本华的单

纯愿望。事实上，由此产生出一个巨大的困难：我们再也不懂得如何论证“典范”、“大师技巧”、“完满性”等概念了——我们用古老的爱慕和赞赏的本能在价值王国里盲目地摸索，我们几乎相信“令我们称心满意者就是好的”……当人们到处十分天真地把贝多芬称为“古典作家”时，就会唤起我的怀疑：我会严格地坚持认为，人们在其他艺术中所理解的古典作家是与贝多芬相反的类型。然而，尽管人们把瓦格纳完满的和引人注目的风格之消解（即他所谓的戏剧性风格）当作“典范”、“大师技巧”、“进步”来传授和仰慕，但我的不耐烦却到了极点。音乐中的戏剧性风格，正如瓦格纳所理解的那种风格，根本上就是在某种前提下对风格的摒弃，这个前提就是：有某个〈其他东西〉比音乐（即戏剧）重要千百倍。瓦格纳是能够描绘的，他不是把音乐用作音乐，他强化姿态，他是一个诗人；最后，他就像所有戏剧艺术家那样诉诸于“美好的情感”和“丰满的胸脯”——借助于所有这一切，他说服了女人们，甚至说服了缺乏教养者相信自己：可是，女人和缺乏教养者与音乐又有何相干啊！所有这一切都毫无艺术的良知；当一种艺术中全部最初的和最必要的德性为了一些附带的目的，也即作为ancilla dramaturgica［戏剧的奴婢］，而惨遭践踏和讥讽时，所有这些人都不会感到痛苦。——当其中所表达的东西即艺术本身对自身而言丧失了法则时，所有对表达手段的扩展又有何意义呢？声音的图画般的绚丽和力量，音调的象征性，节奏，和谐和不和谐的音色，音乐的暗示含义，着眼于其他艺术，整个随着瓦格纳而占上风的音乐的感性——所有这一切都是瓦格纳从音乐中认识、发掘和阐发出来的。维克多·雨果在语言方面做了某种类似的事情：但即便在今天，人们在法国谈到维克多·雨果时也会问问自己：他是不是败坏了语言……随着语言中感性的提高，是不是压制了语言中的理性、精神性和深刻的规律性？在法国，诗人们成了雕塑家；而在德国，音乐家们成了戏子和文化粉饰者——这不就是颓废的标志吗？

瓦格纳借助于音乐搞出一切可能的非音乐的东西：他让人理解了膨胀、德性、激情。

对他来说，音乐是手段

难道音乐不是丢失了所有更精神性的美，那种高度的纵情放肆的完满性（后者在冒险中依然簇拥着妩媚），那种具有迷人魅力的逻辑之跳跃和舞蹈———

16 [30]

对于一个总是与丑陋的真理进行斗争的认识战士来说，相信根本就没有什么真理，这样一种信仰乃是一次大沐浴和四肢舒展。——虚无主义乃是我们的 懒惰种类……

16 [31] (20)

有时候，德性只是愚蠢的一个令人崇敬的形式：谁会因此对它心怀恶意呢？而且，这种德性甚至在今天也还存活下来了。一种诚实的农民般的纯朴性，但它在所有等级中都是有可能的，人们只能用敬仰和微笑来对待它；它到今天也还认为，万物都处在善人之手中，亦即在"上帝之手"中：而且如果善人之手以那种谦逊的可靠性来维护这个信条，就仿佛说二乘二等于四，那么，我们其他人就要小心提防，避免造成矛盾。何以要把这种 纯粹的愚蠢变得混浊呢？何以要用我们对人类、民族、目标、将来的忧心而使这种愚蠢变得阴暗不堪呢？还有我们本来是想这样做，但或许做不到这一点。善人们把他们自己可敬的愚蠢和善良映照到事物之中 （在他们那里的确还存活着旧的上帝，deus myops［近视的上帝］！）；我们其他人——我们在事物之中看到某个别的东西：我们谜团般的天性，我们的矛盾，我们更深刻的、更令人痛苦的、更多疑的智慧。

16 [32]

我何以认出自己的同类 。——哲学，我迄今为止所理解和经历的哲学，乃是一种自愿的寻找，包括对此在（Dasein）那被诅咒的和邪恶的一面的寻找。从这样一种穿越冰山荒漠的漫游赋予我的长期经验当中，我已经学会了用另一种方式去看迄今为止所有的哲学思考：——哲学的隐蔽 历史，有关哲学大名目的心理学对我来说已经昭然若揭了。“一种精神能承受 多少真理，敢于冒 多少真理之险 ？”(21) ——这对我来说成了真正的价值标准。这种谬误是一种怯懦……每一种认识成就都源于 勇气，源于对自身的严厉，源于对自身的规矩……这样一种实验哲学，正如我所经历的那样，本身就试验性地预先获得了原则性虚无主义的各种可能性：而这并不是说，这种哲学总是坚持了一种否认，坚持了一种否定，坚持了一种求否认的意志。相反，它意愿达到的倒是反面情形——就是要达到一种对如其所是的世界的狄奥尼索斯式的肯定 ，不打折扣，没有特例和选择——它意愿永恒的循环，——同一个事物，同一种关于节点的逻辑和非逻辑（Logik und Unlogik der Knoten）。一个哲学家所能达到的最高状态：对此在的狄奥尼索斯式态度——：对此，我的公式就是amor fati［命运之爱］ (22) ……

——这就要求我们不仅把以往被否定的此在（Dasein）方面理解为必然的 ，而且把它理解为值得想望的：而且不光是在以往被肯定方面（诸如作为这个方面的补充或者先决条件）值得想望的，而是为其自身之故，把它理解为此在更强大、更有成效、更真实的 方面，此在之意志在其中将获得更清晰的表达。同样地，这也要求我们对以往一直仅仅得到肯定的 此在方面作出估价；要理解这种评价从何而来，它对于一种狄奥尼索斯式的此在价值测量是多么少有约束力：我抽取和把握了在此真正表示肯定的东西 （首先是受苦受难者的本能，其次是群盲的本能，第三是与特立独行者相矛盾的大多数人的本能 ——）。我由此猜到，人的另一个更强壮的种类何以必然地会朝着另一个方面

来设想人的提高和提升，即：更高等的人，位于善与恶的彼岸，超越那些价值，后者不可能否认其来自苦难、群盲和大多数人〈之〉领域的本源——我孜孜以求的，就是历史中这种相反的理想构成的发端（“异教的”、“古典的”、“高贵的”等概念被重新发现和设置起来——）

16 [33] (23)

仅从他对德国和德国文化的价值来估价，理查德·瓦格纳依然是一个大问号，也许是德国的一个不幸，无论如何都是一种天命：但原因何在呢？难道他不是远远不止于一个单纯的德国事件吗？……我甚至觉得，他无论在哪里都很少属于德国；德国对他毫无准备，他整个类型在德国人中间都简直是格格不入、稀奇古怪、不可理喻的。然而，人们得小心，提防承认这一点，因为人们对此太好心肠、太方正、太德国了。“Credo quia absurdus est”［因为荒诞，故我信］(24)：即便在眼下的情形中，德国精神也是愿意这样的——而且就这样，德国精神在此期间也相信瓦格纳关于他自身所愿意相信的一切。在心理学上讲，德国精神在任何时候都是缺乏敏感和预见的。今天，德国精神处于爱国热情和孤芳自赏的高压下，他明显地正在变得粗糙而臃肿，这时候，他如何对付得了瓦格纳这道难题呢！

16 [34]

从根本上说，就连瓦格纳的音乐也还是文学，就像〈是〉整个法国浪漫主义；异国情调、陌生时代、风俗、激情的魔力，对善感的游手好闲者产生了影响；书本给整个地平线涂上新的色彩和新的可能性，让人们得以理解非同寻常的遥远的史前异国土地，踏入这种国度时的欣喜……对更遥远的未开化世界的预感；对通俗喜剧的蔑视……譬如，人们可不能受骗上当，其实民族主义也只不过是异国情调的一种形式……浪漫主义的音乐家告诉我们，异国情调的书本在他们身上做成了什么：人们喜欢体验异国风味，带有佛罗伦萨或者威尼斯趣味的激情。最后，人们就满足于 在图像 中寻找这种东西了……本质性的东

西乃是那种全新的 欲望，一种模仿意愿，仿效他人生活的意愿，心灵的粉饰、伪装……浪漫主义艺术只不过是一种匮乏的“实在性”的权宜之计……

拿破仑，心灵的全新可能性的激情……心灵的空间扩展……

创 新尝试：革命、拿破仑……

意志的疲乏；去感受、去表象、去梦想新事物的欲望越来越放纵了……

人们经受过的过度事物的后果：对过度感情的贪婪……外来文学提供了最强烈的调料……

16 [35]

关于婚姻的未来：

对于从某个年龄起以及正在成长的单身汉来说（在教区范围内），是遗产等等方面的一个税务负担的加重，也是兵役负担的加重

那些多子父亲的种种优势：可能获得多数票

任何婚姻之前都有一个由教区理事会签署的医疗报告：其中必须回答订婚者和医生方面的若干个特定问题（“家庭史”——

作为反对卖淫 的对抗手段（或者作为卖淫的改良）：限期婚姻，合法化（限期几年、几月、几天），带有对子女的担保

每一个婚姻都要由某个教区的一定量的代理人来负责和支持：作为教区事务

16 [36] (25)

这些浪漫主义者，就像他们的德国大师弗里德里希·施莱格尔一样，全都处于（用歌德的话来说）“在道德和宗教的荒唐行为的唠唠叨叨中窒息而死”的危险中

瓦格纳身上的席勒气质：他带来“热情的雄辩，绚丽的言辞，作为高贵信念的摆动”——与微量金属的熔合物

“倘若席勒活得更长久些，他就会成为同时代人的偶像，甚至也是那些在伊夫兰和科策比[26]、在尼古拉[27]和默克尔[28]那里重又找到自己的感觉和思想的人们的偶像，而且连荣誉和财富也会完全归他所有”。维克多·海恩：《关〈于〉歌〈德〉的思〈索〉》，第109页。

“连贯的冷酷”，“英雄的卑劣或者微不足道”——人们想到尼布尔，他可以就威廉姆·迈斯特说：“他对驯服的牲口的围栏生气”

在贵族圈里，人们曾一致同意，——用雅可比[29]的话来说——“其中占上风的是一种不洁的精神”

歌德为何要感恩于席勒呢？威廉姆·迈斯特“使之着迷，令他深深地感动，其实是使他痛苦地充满了特有的不可接近感。所以说到底，正是出于敌对的阵营，他遇到了一种精神，一种能够追随他直至这样一个高度的精神”。

1796年致克尔纳[30]：“与歌德相比，我是而且一直就是一个诗歌流浪汉。”

即便在席勒眼里，歌德的星座也随着自己声望的增长而相形见绌了。他成了竞争对手。

患病者对完满者的典型仇恨——例如诺瓦利斯对于讨厌书本的威廉姆·迈斯特。“诗歌的家园是用秸秆和小布片仿造的”。“个中理智犹如一个愚蠢的魔鬼”。“艺术家的无神论乃是书本精神”。——这是在那个时候，诺瓦利斯正在为蒂克[31]大发雷霆，后者当时似乎正在扮演雅各布·波墨[32]的学生

16 [37] [33]

瓦格纳艺术的效果是深刻的，首要地它是沉重的令人忧郁的：原因何在呢？首先当然不是由于瓦格纳的音乐：甚至于只有当人们已经被某个他物所征服，并且仿佛成为不自由的 了，人们才受得住这种音乐。这个他物就是瓦格纳的激情，他只是通过虚构把自己的艺术添加到这种激情上了，正是这种激情的巨大说服力，它的紧张屏息，它再

也不想放过一种极端情感的意愿，正是这种激情的令人恐惧的长度，使瓦格纳得以获胜，而且将永远获胜，以至于他最终仍然会说服我们去接受他的音乐……有了这样一种激情，人们是不是就成了一个“天才”呢？抑或也只不过是可能成为一个天才了？如果人们理解的一个艺术家的天才就是受法则支配的至高自由，神性般的轻而易举，举重若轻的功夫，那么，奥芬巴赫（埃德蒙〈德〉·奥德朗[34]）就比瓦格纳更有权要求享有“天才”之美名了。瓦格纳是沉重的、笨拙的：没有比放纵之极的完满性瞬间更与他格格不入的了，犹如这位小丑奥芬巴赫几乎在他的每一个滑稽动作（bouffonneries）中都要达到五六次的完满性瞬间。——然而，也许我们可以把天才理解为某种不同的东西。——我同样打算〈去〉回答的另一个问题：恰恰以这样一种激情，瓦格纳是不是德意志的？是不是一个德意志人呢？……或者毋宁说是特例中的特例？……

瓦格纳是沉重的、令人忧郁的，因而并不是一个天才？……

16 [38]

面对一切事物，瓦格纳熟练地一并予以勾销，结果有四分之三剩了下来：首先是他的宣叙调[35]，它把最有耐心者带向绝望……瓦格纳的一个单纯野心，是要把自己的作品当作在细枝末节上都必然的东西来加以传授 ……相反的情形才是真实的，这对过剩者、任意者、多余者来说是太多太多了……他甚至没有应付必然性的能力：他如何能够把它赋予 我们呢？

16 [39]

一个粗俗的大众鼓动者在何种程度上无能于弄清楚“更高天性”这个概念？巴克尔[36]给出了最佳的例子。他如此激烈地反对的那种见解——即“伟人”、个体、王侯、政治家、天才、将帅乃是一切伟大运动的杠杆和原因——被他本能地误解了，仿佛这种见解主张的是，这样一些“高等人”身上本质性的和富有价值的东西恰恰就在于发动大众

的能力，简言之就在于他们的作用……然而，伟人的“更高天性”却在别处，在直接性中，在等级距离中——而不是 在无论何种作用中，尽管他曾经惊天动地。——

16 [40] (37)

美〈学〉

基本观点： 什么是美的和丑的 。

没有比我们关于美的情感更受限制，或者说更有偏见的 了。谁倘若想要摆脱人对人的愉悦来思考美，他就会立即失去脚下的根基。在美中，作为类型的人赞赏自己：在极端情形下，人崇拜自己。一个类型的本质包含着：它只对自己的 样子感到高兴，——他肯定自己，而且仅仅肯定自己。人，尽管他看到世界堆满了那么多的美，但他始终还只是把他自己大量的“美”给予世界：这就是说，他把让他想起完满感的一切东西都视为美的，而他作为人正是以这种完满感置身于所有事物之间。是不是他真的借此把世界美化 了呢？……而且说到底，在一位更高级的趣味审判官眼里，也许人根本就不可能是美的呢？……在此我不想说有失体面，但是不是有一点滑稽呢？……

* * *

二

——呵，狄奥尼索斯神，你为什么要拉我的耳朵呢？阿里亚德涅说：我在你的耳朵里发现了一种幽默，为什么它们不更长一些呢？……

* * *

〈三〉

“没有什么是美的：只有人才是美的”，我们全部的美学都依据于这样一种幼稚想法：它是美学的第一“真理”。

让我们马上添上补充性的“真理”，它并不少一些幼稚：没有什么比败落 之人更丑的了。

凡在人受丑陋之苦的地方，他就受了其类型的流产之苦；而且，即便他将极其遥远地忆及这样一种流产，他也会设定“丑的”这个谓词。人把大量的丑给予世界：这意思就是说，始终把他自己的丑给予世界……他真的由此把世界丑化了吗？……

*　　*　　*

〈四〉

所有丑都使人虚弱，使人悲伤：它使人想起衰落、危险和昏聩无能。人们可以用测力计来测量[(38)]丑的印迹。凡在人受到压抑处，就有某种丑发挥作用。权力感，权力意志——它随着美而高扬，随着丑而跌落。

*　　*　　*

〈五〉

在本能和记忆中积聚着一种巨大的材料：我们有各种各样的标志，向我们透露出类型的退化。凡是哪怕仅仅暗示出衰竭、疲乏、沉重、衰老，或者不自由、痉挛、瓦解、腐朽的地方，立即就会出现我们的价值判断：在这里人憎恶丑 ……

人在此憎恶的始终是他的类型的衰落 。在这种憎恶中有整个艺术哲学。

*　　*　　*

〈六〉

如果我的读者们充分地获悉，在生命伟大的总戏剧中，“善”也是一种衰竭 形式，那么，他们就会尊敬基督教的结论，那种把善设想为丑 的结论。基督教因此是有理的。——

在一位哲学家那里，要是他说善与美是同一个东西，那是一种卑劣行径：如果他再补上一句“还有真”，那人们就该揍他了。真理是丑的：我们拥有艺术 ，是为了我们不因真理而招致毁灭。

*　　*　　*

七

关于艺术与真理的关系，我老早就予以严肃对待了：而且直到今天，我依然带着一种神圣的惊骇去直面这种分裂。我的第一本书就〈已经〉致力于此了；《悲剧的诞生》是以另一种信仰为背景去信仰艺术，这另一种信仰就是：凭真理生活是不可能的；“求真理的意志”已经是一个蜕化的征兆……

在这里，我还想再次端出我在那本书里提出的一个特别阴郁和令人不快的想法。这个想法具有相对于其他悲观主义想法而言的优先地位，即：艺术〈是〉非道德的：——艺术并不像真理那样，是由哲学家的妖精即德性激发出来的。——

《悲剧的诞生》中的艺术 (39)

———

16 [41]

瓦格纳是“现代心灵”之“欧洲精神”史上的一个重大事实：正像海因里希·海涅是这样一个事实。瓦格纳与海涅：德国赠送给欧洲的两大骗子。

16 [42] (40)

当瓦格纳向德意志上帝、德意志教会和德意志帝国败退时，我已经远离了他：而他恰恰以此吸引了其他人。

16 [43] (41)

请注意

序言开头

炼金术士乃是人类唯一真正的行善者。

人们重估价值，人们从少量中提取大量，从微量中提取金子：人类唯一的行善者种类。

这些是独一无二的富人

其他人只不过是交易人

让我们设想一个极端情形：有某个最受仇恨、谴责的东西——而且正是这个东西被转变成金子：此即我的情形……

16 [44] (42)

有时我几乎好奇地想听听 我是怎样存在的。这个问题以一种荒谬的方式远离于我自己的习惯

我独特的体验（——人们有类似的———

在我的生命中真的有一些惊异：原因在于，〈我〉不愿操心或许可能的事体，即：证明我是多么心不在焉地生活的……有一个偶然事件使我在几天前意识到了这一点：我心中缺乏"将来"概念，我向前看犹如通过一个平面：没有愿望，连小小心愿也没有，不做任何计划，不图改变。而毋宁只有那个神圣的伊壁鸠鲁派哲学家不允许我们做的事：忧心于后一天，忧心于明天(43)……这是我唯一的诀窍：今天我知道明天会发生什么事。

Naufragium feci：bene navigavi［我让船沉没了：我航行得真好啊］(44)，———

16 [45] (45)

大魔术师饶舌妇般的幸福，最清白无辜者能满足其欲望……

16 [46] (46)

文化的克汀病患者，(47)"永恒女性"，———

16 [47] (48)

在德国，理想的汽化作用（Vaporismus）并没有证明一种对艺术家的抗辩，而倒是几乎证明了对艺术家的辩护（——它会把席勒当作卓越者！……而且当人们说席勒与歌德时，人们的意思是，前者作为理想主义者是更高级的，是名副其实的：这个姿态上的英雄！

16 [48] (49)

就瓦格纳发明的〈并且〉在音乐中树立起来的那种歇斯底里的和勇猛的女人来说，那是一种带有极其模棱两可的趣味的雌雄同体产物：

这种类型本身在德国也没有完全令人讨厌，这一事实的原因（尽管还根本不是它的正当性）就在于：早就有一位比瓦格纳伟大得多的诗人，高贵的海因里希·克莱斯特，已经在那里为这种类型作了天才的赞词。我决不会在这里撇开克莱斯特来思考瓦格纳本身：艾尔莎、森塔、伊索尔德、布仑希尔德和昆德莉之类，(50) 毋宁说都是法国浪漫派的子嗣，都具有一种———

16 [49]

一个音乐家的伟大并不是根据〈他〉所激起的美好情感来衡量的：女人们相信这一点——她们衡量一位音乐家的尺度乃是他的意志的张力；是那种可靠性，它使混沌服从其艺术家〈的〉命令、并且构成形式；是〈那种〉必然性，它把音乐家的双手置入某个形式序列之中。一个音乐家的伟大——一句话，是要根据他驾驭伟大风格的能力来衡量的。

16 [50] (51)

我为自己寻找一只动物，它会随我起舞，而且爱我——很少一点点……

16 [51] (52)

草案 。

1．真实世界与虚假世界。
2．作为颓废类型的哲学家。
3．作为颓废类型的宗教 徒。

4．作为颓废类型的善 人。
5．反运动： 艺术!
6．宗教中的异教。
7．科学反对哲学。
8．政治家反对教士——反对从本能中解脱出来 ， 非家乡化。（民族、祖国、妇女——所有集中的权力都反对"非 家乡存在"）[(53)]
9．对当代 的批判：它归属何方?
10．虚无主义 及其对立面 ："轮回"之信徒
11．作为生命的权力意志：历史的自身意识 的顶点（这种自身意识限定着现代世界的病态 形式……）
12．权力意志：作为风纪。

16 [52]

颓废者（décadents）被视为社会的粪便
把此类粪便当作养料来使用，这是最有害于健康的——

16 [53]

关于衰竭的理论：
恶习
精神病患者（或者演艺家……
罪犯
无政府主义者
这些不是受压迫的 品种，而是以往全部阶级社会的渣滓……
我们看到，我们所有的等级都充满了这些因素；借此我们就理解了，现代社会 并不是"社会"，并不是"团体"，而是一个旃陀罗的病态混杂物
——一个不再有力气排泄 的社会
通过千百年来的群居，这种病态 已经多么深入：

现代道德
现代智慧 } 作为疾病形式
我们的科学

16 [54]

谬误乃是人能允许自己的最昂贵的奢侈；而且，如果说谬误根本上是一种生理学上的谬误，它就会变成有生命危险的。那么，人类迄今为止到底是为什么付出了最大的代价、遭受了最恶劣的罪过呢？是为了他们的“真理”：因为“真理”统统是生理学上的谬误……

16 [55]

从生理学上来考虑，《纯粹理性批判》已然是克汀病(54)的先在形式了：而斯宾诺莎的体系则是一种肺结核现象学

16 [56]

我的定律，压缩为一个公式，有古代的味道，有基督教、经院哲学和其他麝香的气味：在“作为精神的上帝”概念中，上帝作为完满性被否定掉了 ……

16 [57] (55)

这 是没有子孙的；几乎没有意义。

16 [58] (56)

对蜘蛛来说，蜘蛛就是最完满的动物；对于形而上学家来说，上帝就是一个形而上学家：这就是说，他在编造(57)……

16 [59]

民众相信伪经的“真理”——

16 [60] [58]

女人、黄金、宝石、德性、纯洁、科学、一个好主意，质言之，有益和美好的一切，人们都是可以取得的，无论它们从何而来。

*　　*

为了表示对他母亲的敬意，这个青年人首先要摆脱他凡夫俗子的躯壳；为了表示对他父亲的敬意，他要摆脱那个在空气中包裹着他的更微妙的形体；为了表示对他老师的敬意，他要变得更轻盈、更纯粹，升高到梵天（Brahma）的住所。

*　　*

他从未在森林的沉默中，或者在清澈的泉水旁，或者在沉沉的、沉沉的午夜，疏忽那种祈祷，后者的无限内容就包括在单音节的“唵”（Om）当中。

在他们结束了自己的神学学习之后，那些年轻的婆罗门，那些年轻的刹帝利和吠舍[59]，就可以进入家长类型里了。“再生族”[60]于是就应当取得权杖，开始在自己的种姓阶层里寻找一位女子，他的种姓阶层因为自身的品质而令人敬佩，而且是合规合矩的。

他得小心提防，避免与那种家庭的女子结合，她或者是来自未实现宗教义务的家庭，或者是来自女儿数量超过儿子数量的家庭，或者是来自个别成员患有畸形、肺结核、消化不良、痔疮以及诸如此类毛病的家庭。

他要躲避这种家庭，无论后者的权力有多大，名声有多大，财富有多大。

他要样子美丽动人、名字好听的女人，有牡象般的步态，绸缎般柔软的头发，温柔的声音，细密整齐的牙齿；这样一个女人的身子犹如盖上了一层轻柔的绒。

一个美女给一个家庭带来快乐，使夫妇的爱情变得坚不可摧，并且为家庭带来体态健美的孩子。

他得避免与一个没有兄弟或者不知其父亲是谁的少女结婚。

对一个与首陀罗（来自佣人种姓）结婚、并且与之生儿育女的婆罗门来说，世界上是没有赎罪一说的。

16 [61]

威廉姆·冯·洪堡，这个高贵的平庸者

16 [62] (61)

“人人都在永恒的更新和消散中毁灭自己”。

歌德 。 (62)

16 [63] (63)

听说去年冬季，富有才智的丹麦人乔治·勃兰兑斯在哥本哈根大学开设了一组相当长的讲座来讲授哲学家弗里德里希·尼采，这对这位哲学家的朋友们来说将是有重要价值的。这位演讲者在阐述艰难的思想复合体时表现出来的高超技能并不是要首先证明自己。他懂得激发超过三百人的听众，对这位德国思想家全新而大胆的思想方式产生出强烈的兴趣，以至于这些讲座受到了令人眩目的满堂喝彩，听众们以此来表达对这位演讲者及其话题的敬意。

16 [64]

我们非道德论者
在艺术家中间
自由精神批判
怀疑论者如是说 。

16 [65]

工匠歌手们 (64) 赞扬什么也没有学会的德〈国〉天才：除了从小鸟那里学到的东西——天才被理解为“高贵的［一］”，此外就是“骑

士”……

16 [66]

关于序言 。

唯有什么能使我们复元？完满者的面貌 ： 我让眼睛沉醉漂浮：莫非我们的境况不妙？

16 [67] (65)

瓦格纳的风格也感染了他的弟子们：瓦格纳信徒的德意志乃是在谢林以后被写下来的最隐晦的胡闹。作为风格学家，瓦格纳本人还属于叔本华愤怒声讨的那场运动：——而且，当幽默以反对犹太人的“德意志语言的救星”自居时，这种幽默就登峰造极了。——为了勾画出这些弟子们的趣味，请允许我举一个唯一的例子。那个巴伐利亚国王曾是一个有名的好男色者，有一次他对瓦格纳说：那么您也不喜欢女人喽？她们是那么无聊啊……诺尔(66) （被译成七种语言的《瓦格纳传》一书的作者）觉得这个想法“是拥抱青年人的”

16 [68]

现代心灵的批判者 。

16 [69] (67)

最后，何以帕西法尔有一个儿子，那著名的罗恩格林(68)？难道这会是immacolata ［圣灵感孕日］的第一件事吗———

16 [70]

问题出在哪里？

宗教的误解。

道德的误解。

哲学的误解。

美学的误解。

16 [71]

		价值的起源。
虚构的世界	〈I〉	虚构的世界 作为颓废的哲学 关于基督教的思考
真实的世界	II	道德背后的实在性。 关于艺术生理学。 真理为何之故？
	III	现代性批判。 永恒轮回。 从第七种孤独而来。

16 [72]

1．<u>价值的对立</u>：悲观主义、虚无主义、怀疑

2．哲学批判
3．宗教批判
4．道德批判。

5．虚构的世界
6．真理为何之故?
7．关于艺术生理学。

8．现代性问题。
9．永恒轮回。
10．从第七种孤独而来。

16 [73]

关于艺术生理学

苏格拉底的问题

道德：驯服 或者培育 ——道德背后的实在性 。
与热情及其精神化的斗争。
道德自然主义与非自然化。

时代与同时代人 。

从第七种孤独而来 。

“真理为何之故？”

求真理的意志。
哲学家的心理学
论求真理的意志

文明与文化： 一种对抗 。

16 [74] **(69)**

X——令人痛苦地和引人深思地
1．比才的音乐——哲学家　　讽刺的

2．南方、喜悦、摩尔〈人的〉舞蹈、爱情	陌生而有趣的
3．“拯救者”——叔〈本华〉	讽刺的
4．“圆圈”，瓦格纳的拯救者叔本华	陌生而有趣的
5．颓废者——辛辣的！	辛辣的！
6．诙谐地“预感”、“推翻”、“提升”	讽刺的
7．“歇斯底里”、“风格”、小珍品	陌生而有趣的
8．“战胜作用”、“维克多·雨果的语言”、“塔尔玛”	
“热那亚风味[70]”	赞扬的 和快速的
9．“情节”、“埃达[71]”、“永恒的内容”、“包法利夫人”、“无子女”	讽刺的
10．“文学”、“理念”、“黑格尔”、“德国青年”——我们惦念什么？	讽刺的以及陌生而有趣的
11．赞扬的、强大的、实际的，“戏子”	强大而表示崇敬的
12．三个公式	辛辣的

关于10，瓦格纳是模糊的、棘手的、有七层皮的
关于8，这一点即便在瓦格纳的“对位法”那里也还是严肃的

16 [75]

这里有两个公式，我正是根据它们来把握瓦格纳现象的。第一个公式是：

瓦格纳的原则和程式统统可以归结于生理困境：它们乃是心理困境的表达（作为音乐的“歇斯底里”）

另一个公式是：

瓦〈格纳〉艺术的有害作用证明了 这种艺术深刻的有机的脆弱性，它的堕落 。完美的东西带来健康；病态的东西害人得病。瓦格纳把他的听众置入心理困境之中（不规则呼吸、对血液循环的扰乱、伴随突然昏迷的极度烦躁），这些心理困境包含着一种对瓦格纳艺术的反驳 。

这两个公式只不过是对那个在我看来构成一切美学之基础的普遍定律的推断：审美价值依据于生物学价值，审美快感就是生物学上的快感。

16 [76] [(72)]

有这样一些情形，在其中人们并没有 听到激情，而是听到了鞭打，那是瓦格纳以侮辱性的残暴抽在他那可怜的珀伽索斯[(73)]老马身上的鞭子

那是瓦格纳虐待可怜的珀伽索斯的鞭打 （《特里斯坦》[(74)]第二幕

贫困 ： 他在声部插入方面是多么节约——一种富于精神的 贫困：无聊的 ……

缺乏思想，恰如在维克多·雨果那里：一切皆姿态，———

16 [77] [(75)]

1．演员

2．音乐的堕落 ——

从外面在细带子上 演奏音乐

——“这意味着”——

极端的细节激活

观点的变化

“伟大的风格”——没落，组织力量的贫困化

——缺乏调性

——缺乏和谐 （“舞蹈”）
——无能于构造 （“戏剧”）
——施暴 手段
“固定的理念”（或者主题）
3．音乐的有害性
奇迹
特异反应性
4．素材 的价值
其构成“风格”、“黑格尔气”
5．法国 ——德国
6．histrio［演员］的逼迫
7．颓废者：极〈端的〉烦躁——
缺乏调性
缺乏和谐
无能于构造
细节的夸张
观点的骚动不安。
性格烦躁：人物变4化
缺乏骄傲
放纵与衰竭
贫困，灵巧地否定
作为音乐
作为“神话的 解释”
8．“人们如何可能在这种颓废者那里丧失掉自己的趣味呢？”
演员
效应方式。效应史。
音乐作为。V．雨果
“剧作家”

9．有害者：

1. 生理上的 } 非理性的
2. 心智的（“少年” } 奇迹
3. “同情”倾向 } 象征手法

10．虚无主义艺术：

叔本华的悲剧倾向

11．演员的逼迫

12．三个要 求

16 [78]

特里斯坦和伊索尔德[(76)]，真的一起来体验，差不多是一种放荡不羁。

实际上，我们不可能充分地使女人们面对这种两难抉择：aut Wagner aut liberi［要么瓦格纳，要么子女］。

16 [79] [(77)]

瓦格纳从未学会走路。他跌跌撞撞、踉踉跄跄，他用鞭打来虐待可怜的珀伽索斯。瓦格纳全然虚假的激情、全然虚假的对位法是无能于 任何风格的。——

人工的、骗人的、虚假的、拙劣之作、怪物、马粪纸。

16 [80] [(78)]

瓦格纳事件 。

一个乐师的问题

弗里德里希·尼采著

以这样一个标题出版的是一本反对瓦格纳的天才小册子，它在敌友双方都激起了极其激烈的讨论。尼采教授先生，人人都将承认之，

他〈是〉拜〈罗伊特〉运动的最深刻的行家，他在这里抓住了这场运动所包含的价值问题 的牛角；他证明这个问题是有牛角的。本书所作的对瓦〈格纳〉的反驳不只是一种美学的反驳：它首要地是一种生理学的反驳。尼采把瓦格纳视为一种病，视为一个公共的危险。

16 [81] (79)

我为人们写了一本他们所拥有的最深刻的书，就是《查拉图斯特拉如是说》；这本书是如此出色，以至于当有人竟能说"我已经搞懂了、也就是体验了 其中六个句子"时，他就属于一个更高的人类级别了……但何以人们一定要为此忏悔！一定要为此清偿！它差不多败坏了性格……鸿沟已经变得太大了……

16 [82]

现代理念是虚假的 。

"自由"
"平等"
"人道"
"同情"
"天才"
民主主义的误解（作为环境、时代精神的后果）
悲观主义的误解（作为赤贫 生活，作为对"意志"的解脱）
"民族"
"种族"
"国家"
"民主"
"宽容"
"环境"
"功利主义"
"文明"

“妇女解放”
“国民教养”
“进步”
“社会学”

16 [83]

虚假价值的必然性 。

人们可以通过证明一个判断的局限性来反驳一个判断：由此并没有取消拥有这个判断的必要性。虚假的价值 并不能通过理由来根除：恰如一个病人眼睛里的扭曲镜头。人们必须理解它们此在 （*dasein* ）的必然性：它们乃是那些与理由毫不相干的原因的一个结果

16 [84]

如果人们是要“与基〈督〉和摩西一道”，从世界中创造出自然的因果〈性〉，那么，人们就需要有一种反自然的 因果性：伪君子气的全部残余现在就会接踵而来。

16 [85]

谬误心理学 。
1）把原因与结果混淆起来
2）把真理与被信以为真的东西的结果混淆起来。
3）把意识与因果性混淆起来。

作为谬误的道德 。
作为谬误的宗教 。
作为谬误的形而上学 。
作为谬误的现代理念 。

16 [86]

强力意志。重估一切价值的尝试。

I．谬误心理学。

1）把原因与结果混淆起来

2）把真理与被信以为真的东西混淆起来

3）把意识与因果性混淆起来

4）把逻辑与现实之物的原则混淆起来

II．虚假的价值。

1）虚假的道德

2）虚假的宗教

3）虚假的形而上学

4）虚假的现代理念

所有这些都是由四种谬误决定的。

III．真理的标准。

1）权力意志

2）有关没落的症状学

3）关于艺术生理学

4）关于政治生理学

IV．虚假价值与真实价值的斗争。

1）一场双重运动的必然性

2）一场双重运动的有用性

3）弱者

4）强者。

16节：每节37页。——16节：每节35页。

真理的标准。

权力意志，作为求生意志——上升的生命。

作为颓废之后果的大谬误。

关于艺术生理学。
有关没落的症状学。

价值冲突
一场双重运动的有用性。
这场运动的必然性。
弱者。
强者。

16 [87]

人们不该把基督教与它这个名称让我们回想起来的那一个根源混为一谈：基督教赖以从中成长起来的其他 根源，要比它的核心强大得多、重要得多。如果此类可怕的衰亡产物和畸形物，也即所谓"基督教会"、"基督教信仰"、"基督教生活"，是与那个神圣的名称一道呈现出来的，那就是一种无与伦比的滥用了。耶稣基〈督〉否定 了什么呢？——今天被叫做基督教的一切。

16 [88]

最糟糕的事情是，一切都深深地触动着心灵：几乎每个年份都带给我三四件东西，它们本身微不足道，但我差不多就毁在这上面了。

我并不是要借此指责每个人。健〈康的〉人〈们〉简直根本就对此毫无概念，不知道在何种情形下他们会致命地伤害某人，什么东西会使某人病上几个月。

16 [89]

现代 艺术家，就其生理来说最接近于歇斯底里，也是以这种病态为其性格的。这个歇斯底里者是虚假的：他因为乐于撒谎而撒谎，他在所有伪装艺术上都是值得赞赏的——除非他病态的虚荣捉弄了他。这种虚荣心犹如一场急需麻醉剂的持续高烧，不怕任何自欺，不怕任

何能提供瞬间缓解的嘲弄。无能 于骄傲，为了一种牢牢地盘踞的自我蔑视而总是急需报复——这几乎就是这种虚荣心的定义了。他的体系具有荒唐的敏感性，这种敏感性从所有体验中制造危机，并且把“戏剧性”带入微乎其微的生命偶然事件之中，从而取消了他的全部可测度性：他不再是什么人物，充其量是各色人物的一个会合，而在这各色人物中，时而这个、时而那个以无耻的确信向外射击。正因为这样，他作为演员是伟大的：所有这些可怜的无意志者（医生们要对他们作细致的研究才好）通过自己的表情、变容以及进入几乎每个所要求的角色的精湛技巧而使人惊讶。

---

(1) 相应的手稿编号为：W II 7a。——译注

(2) 参看9［138］。——编注

(3) 参看9［138］。——编注

(4) 参看9［139］。——编注

(5) 参看9［139］。——编注

(6) 参看9［139］。——编注

(7) 参看9［137］。——编注

(8) 参看9［142］。——编注

(9) 参看歌德：《威廉·迈斯特的学习年代》，美好心灵的自白；参看11［332］。——编注

(10) 参看《敌基督者》，第58节。——编注

(11) 参看11［35］。——编注

(12) 参看《偶像的黄昏》，“德国人缺乏什么？”第1节。——编注

(13) 参看《偶像的黄昏》，格言第6条。——编注

(14) 转自笔记本W II 3，170。——编注

(15) “神圣的精神”（der heilige Geist），或译为“圣灵”。——译注

(16) 参看《偶像的黄昏》，格言第33条。——编注

(17) 参看9［103］以及1888年2月12日致莱因哈特·冯·赛德利茨（Reinhart von Seydlitz）的信。——编注

(18) 为誊清稿做的笔记（W II 3，158）：晚间对事物的看法不同于清爽而大胆的上午。人们可以根据思想家们选择的颜色看出他们是上午的思想家还是夜间飞

蛾。最后还有稀罕的精选者，伟大的潘神（Pan）总是在他们当中沉睡：其时，一切光都是垂直照射的……。——编注

(19) 赫尔巴特（Johann Friedrich Herbart，1776—1841）：德国哲学家、心理学家、教育家。主要著作有《普通教育学》、《作为科学的心理学》、《普通形而上学》等。——译注

(20) 参看22［7］，23［11］，《敌基督者》，第12节。——编注

(21) 一种精神……］参看《瞧，这个人》序言，第3节。——编注

(22) amor fati［命运之爱］］参看《快乐的科学》，第276节，《瞧，这个人》，"瓦格纳事件"，第4节，《尼采反瓦格纳》跋，第1节。——编注

(23) 参看15［6］。——编注

(24) "Credo quia absurdus est"［因为荒诞，故我信］］据德尔图良（Tertullian）的话："Credo quia absurdum est"［正因为荒谬，所以我才相信］。——编注

(25) 出处：维克多·海恩：《关于歌德的思索》，柏林，1888年，尼采藏书。《瓦格纳事件》第3节（第6卷，第18页）中关于歌德命运的文字接受了海恩的考察，尤其是海恩书第100—108页（"歌德与公众"）。——编注

(26) 伊夫兰（Iffland，1759—1814）和科策比（Kotzebue，1761—1819）为德国通俗剧作家，当年反对歌德和席勒的古典主义。——译注

(27) 应指海因里希·冯·尼古拉（Heinrich von Nikolai，1737—1820）：生于斯特拉斯堡，诗人。——译注

(28) 应指加利布·默克尔（Garlieb Merkel，1769—1850）：德国作家、批评家。曾创办攻击歌德和施莱格尔兄弟的杂志《正直者》（*der Freimüthige*）。——译注

(29) 应指弗里德里希·雅可比（Friedrich Jakobi，1743—1819）：德国哲学家。著有《致门德尔松的书信》、《休谟论信仰》等。——译注

(30) 克尔纳（Christian Gottfried Körner，1756—1831）：德国法学家、作家，席勒的亲密友人，与席勒多有书信交流。——译注

(31) 蒂克（Johann Ludwig Tieck，1773—1853）：德国作家。著有书信体小说《威廉·罗维尔》、长篇小说《弗兰茨·斯坦恩巴尔德的漫游》等。——译注

(32) 雅各布·波墨（Jakob Böhme，1575—1624）：一译"伯麦"，文艺复兴时期德国哲学家，神秘主义者。著有《黎明》、《伟大的奥秘》等。——译注

(33) 参看《瓦格纳事件》，第8节，15［6］第5节。——编注

(34) 埃德蒙德·奥德朗（Edmond Audran，1842—1901）：法国作曲家。——译注

(35) 宣叙调（recitativo）：歌剧音乐形式，又称“朗诵调”，节奏自由，半说半唱，用于情节叙述。——译注

(36) 巴克尔（Buckle）］参看尼采1887年5月20日致加斯特的信。——编注

(37) 这篇短文的前五段合乎《偶像的黄昏》概述的第19和20段。——编注

(38) 用测力计来测量］对此可参看夏尔·弗雷：《感觉与运动》，巴黎，1887年，第47—50页。——编注

(39) 显然，与此相接的可能是《悲剧的诞生》一篇关于艺术的论文，基于残篇14［17—26，33—36，46］，11［415］，17［3］。——编注

(40) 参看9［65］。——编注

(41) 参看尼采1888年5月23日致格奥尔格·勃兰兑斯（Georg Brandes）的信；此序言的想法（显然是关于《权力意志》的）被纳入这封书信中了。尼采把有关序言的笔记改写为一封信，而且是在手稿W II 7的同一页面上。——编注

(42) 参看尼采1888年5月23日致勃兰兑斯的信；此处情形如同［43］。——编注

(43) 忧心于……明天］参看《马太福音》，第6章，第34行。——编注

(44) 参看叔本华：《补遗》，第1卷，第216页（弗劳恩斯达特），参看《第欧根尼·拉尔修》（*Diog. Laert.*），VII，4；斯多亚哲学家芝诺的箴言被叔本华用自己的拉丁文翻译引用；也可参看第8卷，3［19］（1875年3月）。——编注

(45) 参看《瓦格纳事件》，第5节。——编注

(46) 关于《瓦格纳事件》？——编注

(47) 克汀病患者（Cretins）：又译“呆小病患者”。——译注

(48) 参看《瓦格纳事件》，第3节。——编注

(49) 参看14［63］，15［99］。——编注

(50) 均为瓦格纳歌剧中的女英雄人物。——译注

(51) 不可靠的异文。——编注

(52) 笔记本W II 5部分地是根据这个计划分类的。——编注

(53) 此处“非家乡化”原文为Unheimischwerden，似也可译为“非本色化”；“非家乡存在”原文为Unheimisch-sein，似也可译为“非本色存在”。——译注

(54) 克汀病（Cretinismus）：又译“呆小病”。——译注

(55) 不可靠的异文；也许与14［63］，15［15］，15［99］，16［48］相联系。——编注

(56) 参看《敌基督者》，第18节。——编注

(57) 尼采在此用了动词spinnen，既有“结网”义，也有“编造、想出”之转义。——译注

(58) 参看L．雅科利：前揭书；尼采引用了第85、84、87、95—97、104页（按残篇中的段落秩序）。——编注

(59) 刹帝利（Xchatria）和吠舍（Vaysia）：梵文为Ksatriya和Vaisya，古印度四大种姓中的两个，另两个为婆罗门（Brahmana）和首陀罗（Sudra）。——译注

(60) 再生族（Zweimalgeborene）：梵文为dvija，指印度教中有权拜神而得以获取第二次生命的前三个种姓，即婆罗门、刹帝利、吠舍。——译注

(61) 参看歌德：《西东合集》，郁闷之书，“如果这要靠名声”。——编注

(62) 此处被书作Göthe，通常作：Goethe。——译注

(63) 关于勃兰兑斯在哥本哈根的演讲的广告，由尼采本人所撰。——编注

(64) 工匠歌手（Meistersinger）：德国14至16世纪行会的歌手或诗人。——译注

(65) 参看尼采1888年6月20日致彼得·加斯特的信。——编注

(66) 诺尔（Ludwig Nohl，1831—1885）：德国音乐学家。著有《普遍音乐史》、《瓦格纳传》等。——译注

(67) 参看《瓦格纳事件》，第9节。——编注

(68) 罗恩格林（Lohengrin）：瓦格纳歌剧《罗恩格林》中的人物，为德国中世纪史诗《罗恩格林》中的圣杯骑士。——译注

(69) 《瓦格纳事件》草案。——编注

(70) 原文为意大利文：alla genovese。——译注

(71) 埃达（Edda）：古代冰岛的神话诗集。——译注

(72) 参看16［79］。——编注

(73) 珀伽索斯（Pegasus）：希腊神话中有双翼的飞马，被它踩过的地方有泉水涌出，诗人饮之可获灵感。——译注

(74) 《特里斯坦》（*Tristan*）：指瓦格纳三幕歌剧《特里斯坦与伊索尔德》。——译注

(75) 《瓦格纳事件》草案。——编注

(76) 瓦格纳歌剧《特里斯坦与伊索尔德》中的男女主人公。——译注

(77) 参看16［76］。——编注

(78) 尼采发给瑙曼（Naumann）的《瓦格纳事件》广告。——编注

(79) 参看《偶像的黄昏》，概述，第51节；9［190］，18［5］。——编注

[17．1888年5月至6月] (1)

17 [1] (2)

第一章：作为颓废之表达的虚无主义运动 概念。
——无处不在的颓废

第二章：颓废的典型表达形式
1）人们选择加速衰竭的东西
2）人们不懂得抵抗
3）人们把原因与结果混淆起来
4）人们盼望无痛苦状态
（72）：在何种意义上连"享乐主义"也是一种退化类型

第三章：5）"真实的世界"：通过受苦者而造成的实在性概念（46）第一 册
（72）对立自然，狄奥尼索斯的价值：
（72）悲剧 时代
6）对一切好事物来说的虚无主义伪造
（59）（108）（109）爱
"无意志的理智"
天才
"无意志的主体"的艺术
7）无能于强力，昏聩无能：
它的阴险技艺（98）

17 [2]

A．论命令 〈者 〉的腐朽 。
B．以往最高价值意味着什么 。
C．以往最高价值来自何处 。
D．对立价值为什么败北
E．作为价值之歧义性的道德性
F．———

17 [3] (3)

［＋＋＋］本书只是作为谎言的不同形式而得到考虑的；借助于这些不同谎言，人们才相信 生命。“生命应当 引起信赖”：如此提出的任务巨大无比。为了解决这项任务，人必须天生就是说谎者，人必须超过所有其他艺术家 。而且他也正是这样的：形而上学、宗教、道德、科学——这一切只不过是人力求艺术、力求谎言、力求逃避“真理”、力求否定 “真理”的意志的畸形产物。人借助于自己的能力、通过谎言对实在施暴，这种能力本身，人的这样一种卓越的艺术家能力——还是人与所有存在之物所共有的。人本身确实是现实、真理、自然的一部分：难道人不也是说谎天才 的一部分吗！……

此在的特征会受到否认 ——那是隐藏在德性、科学、虔诚、艺术家本性背后最深最高的隐秘意图。从来没有看见许多东西，看错了许多东西，另外看到许多东西：在人们根本不能自视为聪明的状况里，人们依然多么聪明啊！爱情、热情、“上帝”——那是最后的自欺的纯粹精细，对生命的纯粹诱惑，对生命的纯粹信仰！在人成了受骗者的时际，在人施计谋骗自己的时际，在人信仰生命的时际：呵！生命在人那里多么鼓涨！有着何种欣喜！何种权力感！艺术家在权力感方面的胜利有多丰富啊！……人又一次成了“质料 ”的主人——真理的主人！……而且，无论人何时快乐，他在自己的快乐中始终是相同的，

他作为艺术家而快乐，他把自身当作权力来享受，他把谎言当作自己的权力来享受……

二

艺术，而且无非就是艺术！它是使生命成为可能的伟大力量，是生命的伟大诱惑者，是生命的伟大兴奋剂。

艺术是反对所有否定生命的意志的唯一优越的对抗力量，反基督教的、反佛教的、尤其是反虚无主义的……

艺术是对认识者的拯救，——那个看到、并且愿意看到生命此在的可怕和可疑特征的人，那个悲剧性的认识者。

艺术是对行动者的拯救，——那个不仅看到，而且正在经历、意愿 经历生命此在的可怕和可疑特征的人，那个悲剧性的人，那个英雄……

艺术是对受苦者 的拯救，——作为通往被意愿、被美化、被神圣化的痛苦状态的道路，在此状态中，痛苦成了巨大的狂喜陶醉的一种形式……

三

人们看到，在本书中，悲观主义——说得更清楚些，就是虚无主义——被视为"真理"。可是，真理并没有被视为至高的价值尺度，更没有被视为至高的权力。在这里，求假象、求幻想、求欺骗、求生成和变化（求客观欺骗）的意志，被认为是比求真理、求现实、求存在的意志更深刻、更原始、更形而上学的：——后一种意志本身只是求幻想的意志的一个形式。同样地，快乐被认为是比痛苦更原始的：痛苦首先被看作有条件的，是求快乐的意志（求生成、求增长、求构形的意志，也即求创造 的意志：不过在创造中也包括了毁灭）的一个伴随现象。这就设想了此在之肯定的一个最高状态，从中也不可能排除最大的痛苦：悲剧性的—狄奥尼索斯的状态。

四

如此看来，本书[(4)]甚至就是反悲观主义的，因为它所传授的东西比悲观主义更强大，比真理“更具神性”。似乎没有人会比本书作者更赞成一种对生命的彻底否定，尤其是一种作为生命之否定的真正无所作为。只有他才知道，——他对此有过体验，也许只对此有过体验！——艺术比真理更有价值 。

本书前言犹如一场与理查德·瓦格纳的对话。其中已经表现了作者的信仰自由、艺术家的福音书：“艺术 乃是生命的真正使命，艺术乃是形而上学活动 ……”

五

———[(5)]

17 [4] [(6)]

关于上帝概念的历史 。

一

一个依然信仰自己的民族也还会有自己的上帝。通过这个上帝，该民族就会尊敬那些使自己高高在上的条件，——它把自己的快乐本身，自己的权力感，投射到一个本质上，那是人们可能为此而感恩 的一个本质。在这些前提范围内，宗教乃是一种感恩方式。这样一个上帝必须能够带来好处和害处，必须能够成为朋友和敌人：对一个上帝的违反自然的阉割，使之成为一个善的 上帝，这并不是这些强大的实在论者想做的事。一个不能敬畏的民族能做些什么呢？要是一个上帝对于愤怒、复仇、妒忌、嘲讽一无所知，也许甚至对于危险的毁灭热情（ardeurs）一无所知，那么他能做什么呢？——如果一个民族濒于毁灭；如果一个民族感到对未来的信仰、对自由和优势的信仰正在消失；如果一个民族意识到屈从是头等益处，屈从者的德性就是保存条

件：那么，它的上帝当然也就改变了。它的上帝就成为胆小如鼠、畏畏缩缩、卑微不堪的，就会主张“灵魂和平”，主张放弃仇恨，主张宽宏大量，主张对于朋友和敌人的博爱。这个上帝会潜回到私人德性的洞穴里，成为小人们的上帝，——它不再是一个民族的攻击性的和渴望权力的灵魂，不再是一个民族的权力意志……

二

凡在这种意志即权力意志没落之处，每每都有颓废出现。颓废之神性，在割除了它最具雄性的肢体和德性之后，现在就成为善人们的一个上帝了。对它的膜拜被叫做“德性”（Tugend）；它的追随者就是“善人和义人”。——人们明白，唯在哪些个历史性瞬间里，一个善的上帝与一个恶的上帝之间的二元对立才会成为可能的。因为同一种本能既驱使屈服者把他们的上帝贬降为“自在之善”，而以这种本能，他们也把他们的征服者的上帝所具有的善良特性一笔勾销了。他们把征服者的上帝妖魔化，以此来报复他们的主宰。——

三

以富有才智的勒南的天真单纯，人们如何能把从以色列人的神到一切善的典范之神的上帝概念的发展称为一种进步！仿佛勒南是有权天真似的！……相反的情形其实是明摆着的。如果上帝概念消除了一种强壮的富有朝气的生命的条件，如果上帝概念一步一步地成为一切疲倦者、衰竭者、一味困苦者的救助的象征，如果上帝概念成为彻头彻尾（par excellence）罪人之上帝，病夫之上帝，成为救世主和拯救者：这一切能证明什么呢？——诚然，上帝的天国变得更为广大了（——难道他本身也一定因此已经变得更广大了吗？……）。从前他只是拥有他的民众，拥有他的“被选中者”：任何民众都根据自己的高度把自身看作被选中的。在此期间，他四处漫游，不再在任何地方驻留，——直到他最后成为世界主义者，并且获得了“多数人”的支持。

但“多数人”的上帝仍然是一个隐蔽角落的上帝，所有病态角落的上帝，整个世界上所有不健康的营地的上帝……他的世界王国乃是一个地狱王国，一个隐蔽困苦的地下室……而且他本身是多么虚弱，多么病态啊！……证据：即便弱者中最虚弱者，那些形而上学家和经院学者，也还能成为他的主宰，——他们绕着他吐丝结网，深入其中，直到他成为他们的摹本，成为一只蜘蛛。现在他从自己身上吐丝织网，织成世界，现在他成为永恒的形而上学，现在他成为“精神”、“纯粹的精神”……基督教的上帝概念——上帝作为病夫之上帝，上帝作为蜘蛛，上帝作为精神——乃是世上所获得过的最低劣的上帝概念：它是上帝理念的衰退过程中出现的颓废之顶峰。上帝蜕化为对生命的抗议，而不是意味着对生命的美化和永远肯定；上帝向生命、自然、求生命的意志宣示了敌意；上帝成了表示任何对生命的诽谤、任何关于“彼岸”谎言的公式；在上帝那里，虚无被神性化，求虚无的意志被宣判为神圣的！……我们已经做到了这等地步！……

难道人们不知道这一点吗？基督教是一种虚无主义的 宗教——为其上帝的缘故……

四

北欧年轻强壮的种族没有驱逐基督教的上帝，这一点确实没有为他们的宗教天赋带来任何荣誉，更不消说趣味了。或许他们原本必定对付得了这样一种病态而孱弱的颓废怪物。但他们遭到了一种厄运，他们并没有解决掉这个怪物：——他们把疾病、冲突、衰老纳入他们所有的本能之中——从此以后，他们就再也没有创造过 什么上帝！近两千年过去了：而没有一个独一无二的新上帝！相反，总还似乎有权存在着的，就像人身上造神的力量即creator spiritus［造化精神、圣神］的一种ultimatum［终极者］和maximum［至高者］，依然是欧洲一神论的这样一位可怜的上帝！这个杂交的堕落产物来自空虚、概念和祖传，所有颓废本能都在其中获得了核准！……

五

——还可能有多少个新的上帝啊！……就我自己来说，宗教的，也即造 神的本能，时而要求重新在我心中活跃起来：神性的东西对我的每一次启示都是多么异样、多么不同啊！……如此之多稀罕的东西已然与我交臂而过，在那些永恒的瞬间，它们进入生活犹如从月亮上落下，在那里人们简直再也不知道自己已经有多苍老，以及自己还将有多年轻……或许我不会怀疑有许多种类的上帝……并不缺乏此类使人们不能忽略某种喜悦感（Halkyonismus）和轻率感的上帝……甚至，也许轻松的脚步就属于"上帝"概念……我们有必要去阐发某个上帝知道自己在任何时代都置身于所有理性和虚伪之外吗？附带说，也在善与恶的彼岸吗？上帝有自由的 前景——用歌德[(7)]的话来说。——而且，为了在此情形下诉诸未得充分重视的查拉图斯特拉的权威：查拉图斯特拉走得如此之远，终于证明自己的说法，"我或许只会相信一个懂得舞蹈 的上帝"[(8)]……

再说一遍：还可能有多少个新的上帝啊！——诚然，查拉图斯特拉本人只是一个老无神论者。人们得真正理解他！查拉图斯特拉虽然说他或许会 ——；但其实，查拉图斯特拉将 不会……[(9)]

17 [5] [(10)]

陶醉都能做到什么啊，它被叫做爱，而且还是不同于爱的某个东西！——其实在这方面，人人都有自己的知识。只要一个男人走近一个姑娘，这个姑娘的肌肉力量就会增长；这方面是有测量仪器的。在一种更亲密的两性关系中，譬如跳舞以及其他社交惯例所造成的更亲密的两性关系，这种力量就会如此这般地增长起来，方得以胜任现实的力量动作：最后人们都不能相信自己的眼睛——以及自己的钟表了！当然，在这里我们也必须考虑到，跳舞本身就像任何快速运动一样，会导致整个内脏系统、神经系统和肌肉系统的一种陶醉。在此情

形下，人们就必须考虑到一种双重陶醉感的组合作用。——而且，时而来点小小的失常，这是多么聪明啊！……有一些实在的事情是人们决不可承认的；在这方面，人们就成了女人，人们就有了所有女人的羞耻心……这些在那里跳舞的年轻女子显然超越了所有实在性：她们只与完全明确的理想跳舞，更有甚者，她们甚至看到还有理想簇拥在她们周围：妈妈啊！……引用《浮士德》[(11)]的机会……当她们如此这般有点小小的失常时，她们看起来异常优秀，这些漂亮的造物，——她们也多么清楚地知道这一点啊！她们甚至会变得更可爱，就因为 她们知道这一点！——最后，她们的装饰也给她们灵感；她们的装饰是她们第三个 小小的陶醉：她们相信自己的裁缝，就像她们信仰上帝一样：——而且，谁会违背她们这种信仰呢！这种信仰带来极乐！而孤芳自赏是健康的！——孤芳自赏使人免于感冒。一个善于打扮的漂亮女人感冒过吗？决不！我甚至可以设想如下情形：她们几乎一丝不挂……

17 [6] [(12)]

关于虚无主义 的历史。

最普遍的颓废类型：

1）：[(13)]在关于药物 选择的信仰中，人们选择了加速衰竭的东西

——其中包括基督教——：为了举出失误本能的最大案例；

——也包括"进步"——：

2）：人们丧失了对于刺激的抵抗 力量，——人们受到偶然性的制约。人们把体验粗糙化，把它们放大至极致……一种"非人格化"，一种意志的蜕变——

——其中也包括整个道德种类，即利他主义道德，后者老是念叨着同情：其本质性的东西乃是人格上的虚弱，以至于它

总是引起共鸣，就像一根过度紧张的琴弦颤动不已……一种极端的烦躁……

3）人们把原因与结果混为一谈：人们没有把颓废理解为生理上的，并且在其后果中见出恶劣处境的真正原因
——这也包括整个宗教道德

4）：人们盼望一种不再受苦受难的状态：生命事实上被感受为祸害的原因，——人们评价，无意识的、无感觉的状态（睡眠、昏厥）比有意识的状态有价值得多：从中得出一种方法……

17 [7]

关键根本不在于最佳的世界或者最糟的世界：不或者是，才是这里的问题所在。虚无主义本能说不；它最温和的断言是：不存在比存在更佳，求虚无的意志比求生命的意志更有价值；它最严格的断言是：如果虚无是最高的愿望，那么这种生命，作为虚无的对立面，就是绝对毫无价值的——变成卑鄙无耻的……

受此类价值评估的激发，一位思想家就会不由自主地力图对他依然本能地赋予其价值的一切事物，都作一种带有虚无主义倾向的辩护。这就是叔本华所做的大规模的伪币铸造，此公对大量事物投以浓厚的兴趣：但虚无主义精神不允许他把这一点当作求生命的意志：而且这样一来，我们就看到一系列精细而果断的尝试，试图使艺术、智慧、自然美、宗教、道德、天才——因为它们表面上的对生命的敌意——作为进入虚无的要求而得到好评

17 [8] (14)

最近，人们滥用了一个偶然的、在任何方面来看都不合适的词语：人们到处都在谈论虚无主义，人们特别地——有时是在理性的人们中间——对一个据说必须给予解答的问题而争个不休，那就是：悲观主义或者乐观主义，谁是对的？人们已经不知道到底要用手抓住什

么：悲观主义不是一个问题，而是一种征兆，——〈必须〉用"虚无主义"来取代"悲观主义"这个名称，——非存在是否比存在更佳，这个问题本身就是一种疾病，一种衰落，一种特异反应性……

悲观主义运动只不过是一种生理颓废的表现；它有两个中心，处于那些地方，这些地方的天空现在露出了沉沦之征兆［＋＋＋］

17 [9] (15)

论艺术生理学。

1．作为前提的陶醉：陶醉的原因。

2．陶醉的典型征兆

3．陶醉中的力量感和丰富感：它的理想化作用

4．力的实际增长：力的实际美化。考量一下：在何种程度上我们的"美"这种价值完全是人类中心论的：根据那些关于增长和进步的生物学前提。譬如，性舞蹈中力的增长。陶醉中的病态；艺术在生理学上的危害——

5．阿波罗精神、狄奥尼索斯精神……基本类型：与我们的特种艺术相比，更为广大

6．问题：建筑归属于何处

7．艺术家的能力对正常生活的参与，这种参与的强身效果：相反则是丑恶

8．流行病和传染病问题

9．"健康"和"歇斯底里"问题——天才=神经病(16)

10．艺术作为感应作用、作为传达工具、作为精神运动学归纳方法(17)的发明领域

11．非艺术家的状态：客观性、镜像癖、中立性。赤贫的意志；资本的丧失

12．非艺术家的状态：抽象性。赤贫的感官。

13．非艺术家的状态：衰弱、赤贫、淘空，——求虚无的意志。基督徒、佛教徒、虚无主义者。赤贫的身体 。

14．非艺术家的状态：特异反应性（Idiosynkrasie）（弱者 、平庸者 ）。对于感官、权力、陶醉的惧怕（生命失败者 的本能）

15．悲剧 艺术是如何可能的？

16．浪漫主义者类型：模棱两可。它的结果是"自然主义"……

17．演员 问题——"不诚实"，作为性格缺陷 的典型的转换力量……羞耻心的缺乏、丑角、色情狂、滑稽演员、吉尔·布拉斯[18]、扮演艺术家的演员……

18、作为陶醉 的艺术，医学上的：赦免。tonicum［力量滋补剂］完全的和部分的无能[19]

---

(1) 相应的手稿编号为：Mp XVII 4．Mp XVI 4a．W II 8a．W II 9a。——译注

(2) 《权力意志》草案，括号中的数字合乎笔记本W II 4的分类；因此，72=9［107—108］，42=9［53］，59=9［84］，108=9［156］，109=9［157—158］，98=9［145］。——编注

(3) 14［17—26，33—35，46］的残缺誊清稿，也参看14［415］和16［40］注释。——编注

(4) 指《悲剧的诞生》。——译注

(5) 此节残缺。——译注

(6) 参看《敌基督者》，第16—19节，11［346］。——编注

(7) 歌德］《浮士德》，第2卷，第11989行，同一引文也见于：《偶像的黄昏》，概述，第46节。——编注

(8) 我或许……上帝］参看《查拉图斯特拉如是说》第1卷，"论读与写"。——编注

(9) 前句中的"或许会"（würde）与后句中的"将不会"（wird nicht）用的都是动词werden，但前句为第二虚拟式，后句为将来时形式。——译注

(10) 参看14［117，120］，结尾可参看《偶像的黄昏》，格言第25条。——编注

(11) 妈妈啊！……《浮士德》］即《浮士德》，第2卷，第6217行，同一引文见14［162］。——编注

(12) 这些课题后来在《偶像的黄昏》中得到了讨论。——编注

(13) 句首冒号，原文如此。——译注

(14) 参看14［227］。——编注

(15) 参看《偶像的黄昏》，第19—20节。在《瓦格纳事件》第7节中仍允诺以一种艺术生理学为其主要著作（《权力意志》）的一章。——编注

(16) 天才=神经病］参看《瓦格纳事件》第5节以及2［23］注释。——编注

(17) 精神运动学归纳方法（induction psycho-motrice）］据夏尔·弗雷，前揭书，参看14［119］。——编注

(18) 吉尔·布拉斯（Gil Blas）：法国十八世纪小说家阿兰·瑞内·勒萨热（Alain Ren Lesage，1668—1747）的著名流浪汉小说《吉尔·布拉斯的故事》（*histoire de gil blas de santilane*）的主人公。该小说描写了奥维耶多城一个马夫的儿子吉尔·布拉斯的惊险遭遇以及他在贵族社会的沉浮。可参看中译本，杨绛译，北京，1956年。——译注

(19) 以前各个版本均未收入这则笔记的第18条。——译注

[18．1888年7月至8月] (1) (2)

18 [1]

来自心灵的战争学校 。

献给勇敢者、愉悦者、节制者。

我并不想低估可爱的德性；但心灵的伟大并不与这些德性相一致。甚至在艺术中，伟大的风格也是排除讨人喜欢的东西的。

在痛苦紧张和敏感的时代里，就选择战争吧：战争磨炼、造就肌肉。

这些深深受伤者具有奥林匹斯式的威严笑声；人们只具有人们必需的东西。

已经延续十年了：再也没有声音传到 我这里——一个无雨的国度。人们必须留下大量人性，才不至于受干旱 的煎熬。(3)

任何信仰 都具有欺骗本能：它们抗御任何真理，从真理而来，它们力求拥有真理的意志就受到了危险——它们视而不见，它们诽谤……

人们之所以要有一种信仰，是因为信仰"带来极乐"：凡不能为我们"带来极乐"者，人们就不把它视为真实的。一种pudendum ［可耻行为］。

18 [2]

关于逻辑之滥用 （作为一种实在性标准 ）的理论。——

18 [3] [(4)]

旃陀罗们高高在上；首先是犹太人。在这个不安全的欧洲，犹太人是最为强壮的种族了：因为他们通过他们长久的发展史压倒了其他的种族。比起所有其他民族能够显示出来的，犹太人的组织是以一种更丰富的生成、更危险的轨道、更大量的阶段为前提的。然而，这差不多是一个表示优越感的公式。——一个种族，就像无论哪一个有机产物一样，可能一味地生长或者 走向毁灭；没有什么静止状态。一个没有归于毁灭的种族就是一个不断生长的种族。生长意味着成为完满的。一个种族的此在（Dasein）的延续，必然地决定着它的发育高度：最老的必定 是最高的。——犹太人是绝对聪颖的 ；碰到一个犹太人可能是一件快事。此外，人们的聪颖就难免打了折扣；人们因此容易受其他人的攻击。可大优势却还在聪颖者那里。——他们的聪颖阻碍着犹太人，使之免于以我们的 方式变得愚蠢不堪：例如，变成民族性的。看起来，他们从前得到了太好的接种培养，甚至带着一点点血污，而且这是在所有民族中都发生的：他们不再轻易沦于我们的 rabies［狂犬病］，rabies nationalis［民族的狂犬病］。在今天，他们甚至是对付欧洲理性这一最后疾病的解毒药。——在现代欧洲，唯有犹太人接近于至高的精神性形式：此乃天才的滑稽动作（Buffonerie）。随着奥芬巴赫的出现，随着海因里希·海涅的出现，欧洲文化的潜能真正被超越了；其他种族都还不能以此方式拥有精神。这一点近于阿里斯托芬、佩特罗尼乌斯、哈菲兹[(5)]。——现在，欧洲最老也最晚的文化无疑就是巴黎了；巴黎精神乃是这种文化的精髓所在。然而，最爱挑剔的巴黎人，诸如龚古尔[(6)]之类的人们，已经毫不犹豫地在海涅身上认出了巴黎精神的三个顶峰之一：他与德利涅公爵和那不勒斯的加利亚尼一道分享了此项殊荣。——海涅有足够的鉴赏力，足以做到不把德国人当回事；德国人为此把他当真了，舒

曼还把他投入音乐之中——投入舒曼的音乐中了！全体高层次的年轻女子都在唱着“你就像一朵花”[(7)]。——如今在德国，人们根据海涅曾经有过鉴赏力——曾经笑过 ——这一点，对海涅犯了罪：这就是说，德国人本身在今天对自己极为当真了。——

18 [4] [(8)]

我怀疑一切建立体系者，对他们敬而远之。至少对我们思想家来说，追求体系的意志乃是某种丢人现眼的东西，我们的非道德性的一种形式。——瞧一眼这本书背后， 也许人们就会猜到，我自己一味费劲躲开的是哪个体系建立者……

18 [5] [(9)]

我为德国人写了一本他们所能拥有的最深刻的书，就是我的《查拉图斯特拉 》，——我是要给他们一本最独立不羁的书。怎么搞的？我问心有愧，对自己说：何以你要——对德国人明珠暗投[(10)]呢？……

18 [6] [(11)]

人们成为艺术家是有代价的：人们把所有非艺术家所谓的“形式”感受为“内容”、“事物本身”。这样一来，这些人当然就归入一个颠倒了的世界。

18 [7] [(12)]

凡人们得不到的东西，人们不应苛求自己。人们得问一问自己：是想走在前面 呢？还是想为自己而行进 ？在前一种情形下，人们充其量只能成为一位牧人，这是庸众的迫切要求。

18 [8]

——“如果我们从群体本能出发来作出规定，并且禁止某些行动，那么，就像理性该做的那样，我们并没有禁止一种‘存在’（sein）方

式，并没有禁止一种‘信念’，而只是禁止了这种‘存在’（Sein）、这种‘信念’的某个方向和运用。但在这里就出现了德性理论家、道德家，他们并且会说‘上帝注视着心灵！何以你们要放弃某些行动呢？你们并没有因此变得更善良 嘛！’——答曰：我们也根本不想变得更善良，我的长耳朵和德性先生啊，我们对自己十分满意了，——我们只是不想相互伤害，而且因此之故，我们才出于某种考虑而禁止某些行动，也就是考虑到我们自己才禁止某些行动，而同时，假定这些行动与我们的敌人——例如您吧——相关，我们是不会充分重视这些行动的。我们着眼于我们的孩子们来教育他们，我们把他们培养成人。倘若我们归属于您神圣的癫狂劝我们采取的那种‘令上帝惬意的’激进主义，倘若我们是十足的笨瓜，不光禁止行动，而且禁止行动的前提，即我们的‘信念’，那么，我们就会把自己限制于德性 ，限制于那种构成我们的尊严、我们的骄傲的东西上。而这是不够的。由于我们废除了我们的‘信念’，我们就根本不会变得‘更善良’，——我们根本上再也不会现成地存在，我们由此废除了我们自身……您纯然是一个虚无主义者……”

18 [9]

俄罗斯音乐以一种动人的单纯品质使乡下人(13)、低等民众的心灵昭然若揭。除了它一概悲伤的明快旋律，再也没有什么动人心弦的东西了。我会用整个西方的幸福来换取俄罗斯人的悲伤方式。——然而，何以俄罗斯的统治阶级没有出现在它的音乐中呢？光说“恶人无歌”(14)就够了吗？——

18 [10]

如今，欧洲文化的低潮、它的泥潭 在哪里呢？——在救世军成员（Salutisten）那里，在反犹太主义者那里，在唯灵论者那里，在无政府主义者那里，在拜罗伊特人那里。这就是说，在欧洲伪善 （*cant*）

的五个特产那里。因为所有这些人都扬言：现在只有他们才是“高等人”……

18 [11] (15)

疾病乃是一种强大的兴奋剂。只不过，为了消受之，人得足够健康。

18 [12] (16)

伟大的事物要求人们对它们保持沉默或者大谈特谈：所谓大谈，意思就是毫无恶意地，——以犬儒方式。

18 [13] (17)

关于： 求真理的意志

定律一。较轻松的 思想方式战胜较艰难的思想方式——作为教条：simplex sigillum veri ［简单性乃真理之标志］。(18) ——我要说：认为清晰性 应当对真理有所证明，这乃是一种完全的幼稚之见……

定律二。与关于生成 、发展的学说相比较，关于存在 、事物、纯粹不变统一性的学说要轻松百倍

定律三。逻辑学曾被认为是一种减轻 ： 作为表达手段 ， ——而不是 作为真理……到后来，它发挥了 真理的作用 ……

18 [14] (19)

形而上学家

我谈论新近哲学中最大的不幸 ——谈论康德 ……

黑格尔： 来自斯瓦本上帝信赖、来自蠢妇式乐观主义的某个东西

康德： 通向“古老游戏”的道路：这可是人人都明白了的 (20)

18 [15]

伟大的正午 。

“查拉图斯特拉”为何?

道德的伟大的自我克制

18 [16] (21)

关于：形而上学家 。

论形而上学心理学 。

恐惧 的影响。

人们最惧怕的东西，最激烈的苦难 的原因（统治欲、肉欲等等），最受人敌视，并且被逐出了“真实的”世界。人就这样逐步除掉了 情绪，——上帝作为恶的对立面，也就是说，实在性被置入对欲望和情绪的否定 之中（也即径直置入虚无 之中）。

同样地，非理性、任意性、偶然性也受到了人的仇视（作为无数生〈理〉痛苦的原因）。因此 ，他们否定自在存在者中的这一因素，把它把握为绝对的“合理性”和“合目的性”。

同样地，变化、易逝性也为人所恐惧：其中表现出一个受压抑的心灵，充满怀疑和恶劣经验的心灵（以斯宾诺莎为个案：一个相反种类的人或许会把这样一种变化视为魅力）

一种超载着力量、游戏性的 人，或许恰恰会在幸福论意义上赞成情绪 、非理性 和变化 ，连同它们的后果、危险、反差、毁灭等等。

18 [17] (22)

提纲草案:

权力意志 。

重估一切价值的尝试。

——塞尔斯马里亚

1888年8月最后一个星期天

我们北极乐土居民。——对问题的奠基 。

第一章："什么是真理？"
第一节：谬误心理学。
第二节：真理和谬误的价值。
第三节：求真理的意志（唯在生命的肯定价值中得到辩护

第二章：价值的起源。
第一节：形而上学家。
第二节：homines religiosi［宗教徒］。
第三节：善人与改善者。

第三章：价值冲突
第一节：关于基督教的思索。
第二节：论艺术生理学。
第三节：论欧洲虚无主义的历史。

心理学家的消遣。

第四章：伟大的正午
第一节：生命原则"等级制"。
第二节：两条道路。
第三节：永恒轮回。

---

(1) 相应的手稿编号为：Mp XVII 5．Mp XVI 4b。——译注

(2) 残篇18［9—12］，连同《偶像的黄昏》誊清准备稿一起，写在两张对开双页纸上，如今保存在日内瓦博德梅里亚那（Bodmeriana）图书馆里，1932—1933年为西姆森（G．H．Siemsen）（汉堡）所有；参看《尼采著作和书信集》五卷本，慕尼黑版，第1卷，1933年以下。——编注

(3) 已经……煎熬］参看《狄奥尼索斯颂歌》，“最富有者的贫困”。——编注

(4) 参看14［207］，15［44］。——编注

(5) 哈菲兹（Muhammad Hafis，1300—1389）：常作Hafiz，波斯抒情诗人，主要作品有《诗歌集》。——译注

(6) 龚古尔］《日志》，第1卷，第295页；参看11［216］。——编注

(7) 海涅的一个诗句：Du bist wie eine Blume。——译注

(8) 参看9［188］，《偶像的黄昏》，格言第26条。——编注

(9) 参看《偶像的黄昏》，概述，第51节，9［190］，16［81］。——编注

(10) 明珠暗投］据《马太福音》，第7章，第6行。——编注

(11) 参看11［3］。——编注

(12) 参看11［1］，《偶像的黄昏》，格言第41条。——编注

(13) 乡下人（moujik）：指帝俄时代的农夫、庄稼汉。——译注

(14) 恶人无歌］据索伊默（G．Seume）的诗《歌唱》（1804年），参看《偶像的黄昏》，格言第22条。——编注

(15) 参看15［118］。——编注

(16) 参看《狄奥尼索斯颂歌》，“荣耀与永恒”，第3节，15［118］。——编注

(17) 据18［17］划分。——编注

(18) simplex sigillum veri［简单性乃真理之标志］］参看《偶像的黄昏》，格言第4条。——编注

(19) 据18［17］划分。——编注

(20) 参看《敌基督者》，第52节，22［7］，23［11］。——编注

(21) 据18［17］划分。——编注

(22) 尼采1888年8月26日所撰的《权力意志》最后一个计划。尼采根据这个计划的章节标题对早些时候大多写于1886—1887年间的残篇作了分类：参看KSA第12卷中的第7组和第8组残篇。——编注

[19．1888年9月] (1)

19 [1] (2)

〈一〉

人们经常问我，〈到〉底为什么我要用德语 写我的书？对此，我的回答永远相同：我热爱德国人，——每个人都有自己小小的不明智。如果德国人不读我的书，我会怎么办呢？我就会更加努力，力求公正地 对待他们。——还有，谁知道呢？也许他们后天就会读我的书了。

二

新德国表现出大量遗传的和传授的本事：以至于它可以在片刻之间挥霍掉积聚起来的力量宝藏。它并不是 一种随之而成为主宰的高级文化，更不是一种精致的趣味，一种高贵的本能之"美"；但却有着比通常一个欧洲国家所能表现出来的更雄性的 德性。有的是良好的勇气和对自身的尊重，有的是在交往、互尽义务方面的可靠性，有的是勤劳，有的是毅力——还有一种固有的自制力，后者所需要的与其说是制动器，而不如说是刺激。我还要补充说，这里还有服从，而这种服从没有令人感到屈辱……而且，没有人会尊重自己的敌人……

三

在我以此方式正确地评价了德国人之后——因为无论如何，我是热爱他们的——我就不再有理由对他们隐瞒我的抗辩了。他们曾经是"思想家的民族" (3)：他们今天究竟是不是依然在思想呢？——他们再也没有时间思想了……德国"精神"——我担心，这是一个contradictio in adjecto［有矛盾的形容法、术语矛盾］。(4)——他们变得无聊，

他们也许就是这样的，伟大的政治缠绕着一切真正伟大事物的严肃性——，“德国，德国高于一切”——一个昂贵的原则，但并不是 一个哲学的原则。——“有德国哲学家吗？有德国诗人吗？有好的 德国书吗”——人们在国外这样问我。我面红耳赤，但凭着我甚至在绝望情况下也还具有的勇气，我答道：“有啊！俾斯麦 ！”……莫非我得承认人们现在在读哪些书吗？——达恩？埃贝斯？费迪南德·迈耶尔？ (5) ——我曾听说大学教授们为了贬抑戈特弗里德·凯勒 (6) 而称赞这位谦逊而忠厚的迈耶尔。该死的平庸本能啊！

四

我还想有一份开心。我要叙〈述〉一本小书向我叙述的事情，那是它从第一次德国之游回到我这里时对我叙述的。这本小书就叫：《善恶的彼岸 》，——我们私下说过，这正是人们现在手头有的这部著作的前奏。 (7) 这本小书对我说：“我完全知道我的缺点是什么，我太新鲜、太丰富、太热情了，——我打扰了人们的睡眠。我里面有一些话还使一个上帝心碎，我是人们唯在超出人类任何影响范围6000英尺的地方才能取得的经验的会合。——有足够的理由使德国人理解我……”但是，我回答说，我可怜的书啊，你如何也能——对德国人明珠暗投 (8) 呢？这可是一种愚蠢啊！——而现在，这本书向我叙述了它的遭遇。

五

实际上，自1871年以来，人们在德国只是太过透彻地讲授了关于我的课程：实情证明了这一点。如果说人们没有理解我的查拉图斯特拉，我是不会 奇怪的，我在这里看不到任何指责：一本书如此深刻，如此奇异，以至于只要理解了其中的六个句子，也就是说体验了 其中的六个句子，凡人就会提升到一个更高的档次上了。然而，人们不能理解那本《彼岸》 (9) ——这差不多就使我惊奇了……《国家报》的一

位负责人把这本书理解为时代的标志，理解为地地道道的容克哲学，对于这种哲学，《十字架报》只是缺乏勇气而已。在《评论》上，显然是考虑到他自己的醒悟，柏林大学的一位无名小辈宣布这本书是精神病学的，甚至为此引用了一些段落：不幸能证明些什么的一些段落。——汉堡的一份报纸在我身上认出了一个老黑格尔信徒。《文学总报》承认，已经中断了与我的"联系"（何曾有过啊？——），并且为证明起见，引用了几句关于"音乐中的南方"[(10)]的话：仿佛一种没有为莱比锡人记住的音乐就不是音乐了。我在那里原则上承认的东西却依然是真实的：音乐要地中海化。[(11)]——一种神学上的清白无辜使我领会了，我所关心的根本不是逻辑，而唯一地只是"美好的风格"：我自己不当真的东西，人们如何能当真呢？——所有这一切都还可能一扫而过：但我经历过一些事例，在其中"理解"超出了人性的限度，近乎动物了。瑞士《联邦报》的一位编辑从对上述著作的钻研中获取的东西，无非就是一点，即我以这部著作要求废除所有正派的情感：人们看，他在《善恶的彼岸》的字里行间确实是思考了 某个东西的……不过，对于这样一个情况，我的人性还总是能对付得了的。我曾为此感谢他，我曾使他本人明白，没有人更好地理解我——他曾相信过这一点……一年以后这张报纸把我的《查拉图斯特拉》当作更高的风格练习，俏皮地暗示出我的风格的不完满——

——而我对这一切都感到愉快：为什么我要对此保持沉默呢？人们成为遁世隐居者并非没有道理。山脉是一位默然无语的邻居，岁月流逝，而人们得不〈到〉片言只语。但是，生命的景象令人神清气爽：人们终于使所有婴儿复归自身，人们还〈抚〉摩着任何一种动物，即便是长着角的。（我总是用"我的小姑娘"来称呼一头母牛：这是讨她苍老之心的喜欢。）唯有遁世隐居者知道伟大的宽容。这种对动物的爱——在任何时代里，人们都据此识别遁世隐居者

19 [2] [(12)]

重估一切价值 。

弗里德里希·尼采著。

19 [3] (13)

为后天的思想 。

我的哲学节录

为后天的智慧

我的哲学节录。

Magnum in parvo [微言大义] (14)。

一种哲学节录。

19 [4]

1. 我们北极乐土居民 。
2. 苏格拉底的问题 。
3. 哲学中的理性 。
4. 真实世界如何终于 〈成了 〉谎言
5. 作为反自然的道德 。
6. 四大谬误 。
7. 为我们 ——反我们 。
8. 一种颓废宗教的概念 。
9. 佛教与基督教 。
10. 从我的美学出发 。
11. 在艺术家和作家中间 。
12. 箴言与箭矢 。

19 [5]

Multum in parvo [微言大义] (15)。

我的哲学节录。
弗里德里希·尼采著

19 [6] (16)

一个心理学家的懒惰 。
弗里德里希·尼采著。

19 [7] (17)

[+ + +] 我里面有一些话还使一个上帝心碎，我是人们唯在超出人类任何影响范围6000英尺的地方才能取得的经验的会合："有足够的理由使德国人理解我 ……"但是，我回答说，我可怜的书啊，你如何也能——对德国人明珠暗投呢？这可是一种愚蠢啊！——而现在，这本小书向我叙述了它的遭遇。

实际上，自1871年以来，人们在德国只是太过透彻地讲授了关于我的课程：实情证明了这一点。如果说人们没有理解我的查拉图斯特拉，我是不会 奇怪的：一本书如此深远，如此美好，以至于人们要听到它的鸟鸣，血管里就必须流着诸神的血液。然而，不能 理解那本《彼岸》——这差不多就使我惊奇了……人们到处都理解了它，在法兰西得到了最佳的理解。——《国家报》的一位负责人把这本书视为时代的标志，理解为地地道道的容克哲学，对于这种哲学，《十字架报》只是缺乏勇气而已。在《评论》上，显然是考虑到他自己的醒悟，柏林大学的一位无名小辈宣布这本书是精神病学的，甚至为此引用了一些段落：不幸能证明些什么的一些段落。——汉堡的一份报纸在我身上认出了一个老黑格尔信徒。《文学总报》承认，已经中断了与我的"联系"（何曾有过啊？——），并且为证明起见，引用了几句关于"音乐中的南方"的话：仿佛一种没有为莱比锡人记住的音乐就不是音乐了。我在那里原则上承认的东西却依然是真实的：音乐要地中海化。(18) ——一种神学上的清白无辜使我领会了，我所关心的根本

不是逻辑，而唯一地只是“美好的风格”：我自己不当真的东西，人们如何能当真呢？——所有这一切都还可能一扫而过：但我经历过一些事例，在其中“理解”超出了人性的限度，近乎动物了。瑞士《联邦报》的一位编辑从对上述著作的钻研中获取的东西，无非就是一点，即我以这部著作要求废除所有正派的情感：人们看，他在《善恶的彼岸》的字里行间确实思考了 某个东西……不过，对于这样一个情况，我的人性还总是能对付得了的。我曾为此感谢他，我曾使他本人明白，没有人更好地理解我，——他曾相信过这一点……一年以后这张报纸把我的《查拉图斯特拉》，人类最深刻的 书，当作更高的风格练习，俏皮地暗示出我的风格的不完满……

——而我对这一切都感到愉快：何以我要对此保持沉默呢？人们成为遁世隐居者并非没有道理。山脉是一位默然无语的邻居，岁月流逝，而人们得不到片言只语。但是，生命的景象令人神清气爽：人们终于使所有“婴儿”复归自身，人们还抚摩着任何一种动物，即便是长着角的。唯有遁世隐居者知道伟大的宽容。这种对动物的爱 ——在任何时代里，人们都据此识别遁世隐居者……

塞尔斯 -玛丽亚，上恩加丁，
1888年9月初。

19 [8] (19)

重估一切价值。

第一卷。
敌基督者。一种对基督教的批判尝试。

第二卷。
自由精神。对作为虚无主义运动的哲学的批判。

第三卷 。
非道德论者 。对一种最危险的无知、道德的批判。

第四卷 。
狄奥尼索斯 。永恒轮回的哲学。

19 [9] (20)

非道德论者

关于作为道德之基础的谬误 的心理学
1）把原因与结果混淆起来
2）生理上的普通情感的想象原因
3）意志因果性作为本己的"自由意志"
4）人类追求快乐而回避痛苦（"一切恶都是强制性的"）
5）利己主义与非利己主义（虚假的对立）
关于"奉献"、"献身"、"爱"的虚假心理学

关于道德借以达到统治地位的手段 的心理学，pia fraus［善良的欺骗］。

19 [10] (21)

在文化史上，"帝国"有时是一种不幸：自从德意志精神最终放弃了"精神"，欧洲就变得越来越贫困了。——在国外人们知道其中的一点情况：德国人可不想在这方面自欺欺人！人们问：你们有一种独一无二的值得考虑的精神吗？抑或也只是一种四分之三的精神？……没有一个德国哲学家，这乃是一个头等的结局。没有人会如此不合理地把这一点归咎于德国人，当饶舌的小人（就像那个无意识者，E．冯·

哈特曼先生）或者一个嗜毒好恶的流氓（就像柏林的反犹太主义者E．杜林先生）滥用哲学家这个词时——后者在自己的追随者中间找不到一个正派人，前者找不到一种正派的“理智”。

19 [11] (22)

这个国家要求人们一起来议论文化问题，并且自己做出决定：仿佛国家并非只是一个手段，一个十分无关紧要的文化手段似的！……“一个德意志帝国”——人们把多少个“德意志帝国”归于一个歌德啊！……所有伟大的文化时代都是政治上贫困的时代：——

---

(1) 相应的手稿编号为：Mp XVII 6．Mp XVI 4c．W II 9b．W II 6b。——译注

(2) 参看19［7］：这个序言是尼采在放弃出版一部以《权力意志》为书名的著作之后不久（1888年9月初）写的，旋即被改写为《偶像的黄昏》之序言，但稍后也被改写为“德国人缺乏什么”一章之序言；其中第5节提供出《瞧，这个人》一书中“为什么我写出了这样好的书”一段的若干思想。——编注

(3) “思想家的民族”］参看格奥尔格·比希曼：《常被引证的名言》，柏林，1972年（第32版），第172页。“把德意志民族称为思想家和诗人的民族，这种称法是渐渐发展起来的。我们首次在卡尔·穆塞乌斯（Karl Musäus，1735—1787）关于其《民间童话》（1782年）的准备性报告中看到这种称法。其中写道：‘倘若没有幸运的想象影响，我们的思想家、诗人、漂荡者、先知们的狂热民族又会是什么呢？’……”。——编注

(4) 指“圆的方”、“木制的铁”之类的矛盾表达。——译注

(5) 此处三位作者应分别指：费利克斯·达恩（FeIix Dahn，1834—1912）：德国法学家，著有《罗马之争》等；格奥尔格·埃贝斯（Georg Ebers，1837—1898）：德国古埃及学者，1873年发现古埃及医学的纸草抄本，编为《埃贝斯古医籍》，其中记载约700种药物和800种药方；费迪南德·迈耶尔（Ferdinand Meyer，1825—1898）：瑞士德语作家，著有长篇组诗《胡滕的末日》、长篇小说《于尔格·梅纳奇》等。——译注

(6) 戈特弗里德·凯勒（Gottfried Keller，1819—1890）：瑞士德语作家。——译注

(7) 这正是……前奏］也即还是《权力意志》（这段文字是按原始稿付印的，在手稿中，当尼采改变了有关《权力意志》的文字计划之后，就已经对它作了修改）。——编注

(8) 明珠暗投］参看《马太福音》，第7章，第6行。——编注

(9) 指《善恶的彼岸》。——译注

(10) “音乐中的南方”］参看《善恶的彼岸》，第254节。

(11) 原文为法文。——译注

(12) 《重估一切价值》的新构想的第一个标题。——编注

(13) 参看第397页。——编注［此处指KSA第14卷页码。——译注］

(14) 拉丁文，或直译为：以小识大、小中见大。——译注

(15) 拉丁文，意近上文19［3］的Magnum in parvo，也可直译为：以少见多、言简意赅。——译注

(16) 《偶像的黄昏》的原本书名，参看22［6］。——编注

(17) 参看19［1］以及注释。——译注

(18) 原文为法文。——译注

(19) 《重估》的全部计划都分为四卷，它们唯在秩序或者卷标题上区分开来。——编注

(20) 《重估》第3卷（或者第2卷）草案。——编注

(21) 根据《偶像的黄昏》中“德国人缺乏什么”一章的誊清准备稿。——编注

(22) 根据《偶像的黄昏》中“德国人缺乏什么”一章的誊清准备稿。——编注

[20．1888年夏] (1) (2)

20 [1]

不屈的沉默 ——
五只耳朵——其中没有一点声响！
世界喑哑了……

我以自己好奇 之耳倾听
我五次抛下我的钓竿，
五次徒然拉起空竿——
我问——没有答案进入我的耳膜——

我用自己爱 之耳倾听

20 [2] (3)

你跑得太快了：
现在，当你疲倦之时，
你的幸福才赶上了你。

20 [3]

一颗大雪覆盖的心灵，
一股解冻的风在向它诉说

20 [4]

一条闪闪发光的欢腾小溪，
岩砾密布的曲折河床

把它捕捉：
在黝黑的石头之间
闪烁着它的急躁不安。

20 [5]

你要避免
去警告鲁莽者！
为了警告之故
他依然奔向每个深渊。

20 [6]

好好的追踪，
糟糕的捕获

20 [7]

伟人曲折而行，还有河流，
曲折地，却向着自己的 目标：
这是它们最佳的勇气，
它们不怕曲折的道路。

20 [8]

山羊、笨鹅和其他
十字军东征者，还有通常
受神圣的精神
引导的东西

20 [9] [(4)]

这就是高跷吗？
抑或是高傲的强大根基？

20 [10]

垂头丧气而奴颜婢膝，
开始腐烂的，声名狼藉的

20 [11] [(5)]

在你们中间，我总是
犹如油在水中：
总是在最上面

20 [12]

每家商店旁的酒店

20 [13]

人们对他的死是确信的：
为什么人们不愿喜乐呢？

20 [14]

糟糕地与自身
结了婚，不得安宁，
他自己的悍妇

20 [15]

天空处于火焰中，大海
向我们喷发

20 [16]

大海对着我
龇牙咧嘴。

20 [17]

告诉我，你们的上帝
是爱的上帝吗？
良心的谴责
是上帝的谴责，
一种出于爱的谴责吗？

20 [18] (6)

在我的顶峰
和我的冰块下面
依然系上了
爱情的所有腰带

20 [19]

美对谁相适宜呢？
对男人不宜：
美把男人隐藏起来，——
而一个隐藏的男人是没用的。
放开脚步走过来吧，———

20 [20]

你必须回到拥挤的人群中：
在人群中，人们会变得圆滑而强硬。
孤独令人腐朽……
孤独令人堕落……

20 [21] (7)

不要认错他啊！
他愉快地欢笑

犹如一道闪电：
但之后
却愤然雷声大作。

20［22］

他就在摹仿自己，
他已然疲惫不堪，
他就在寻找自己走过的道路——
而新近他还热爱着一切未做之事！

20［23］

我的智慧好比太阳：
我本想成为它们的光，
但我却使它们目眩；
我的智慧的太阳
戳坏了这些蝙蝠的
眼睛……

20［24］

他的同情是冷酷的，
他的爱的重负令人心碎：
不要拱手听命于一位巨人！

20［25］

这就是我现在的意志：
就是我此后的意志，
一切都要随我所愿——
这曾是我最终的聪明：
我想要的是我必须要的：

因此我强迫自己接受每一种“必须”……
此后我再也没有什么“必须”了……

20 [26] [(8)]

高傲地面对小小的
优势：当我看到市井小人
长长的手指时，
我立即就想，
要吃亏了：
我那脆弱的趣味要我这样。

20 [27]

小人物，
温良，胸襟坦荡，
但低矮的门：
唯有低级之物才能进入。

20 [28]

你只是想成为
你的上帝的猴子吗？

20 [29] [(9)]

你的伟大思想，
源自于心灵，
而你所有渺小的思想
——都源自脑袋——
难道它们不是全被糟糕地 思考了吗？

20 [30] [(10)]

小心提防，
不要成为你的命运的
击鼓手！
对所有名誉的咚咚声
你得退避三舍！

20 [31]

你想逮住它们吗？
劝告它们，
作为迷途的羊羔：
“你们的路，你们的路啊
你们已经迷失了它”
它们将追随每一个
这样奉承它们的人。
“怎么？我们本来有一条路吗？
它们悄悄地对自己说：
看起来是真的，我们是有一条路！”

20 [32]

别对我生气，我在睡觉：
我只是疲倦，并没有死掉。
我的声音听来凶恶；
但这只是鼾声和喘气声，
一位疲惫者的歌唱：
不是对死亡的欢迎，
不是墓穴的诱惑。

20 [33] (11)

像僵尸一样无助，

活着就已经死了，被埋葬了

20 [34] (12)

把手伸向细小的偶然事件吧，
亲切地对待不受欢迎的东西：
对于自己的命运，人们不能针锋相对，
除非人们是一只刺猬。

20 [35]

你们在攀登吗，
你们真的在攀登吗，
你们这些高等的人？
请原谅，难道你们没有像球一样
被推 向高空吗
——通过你们最低等的东西？……
你们没有逃避 自身吗，你们这些攀登者？……

20 [36]

怀着被扼杀的虚荣心：
我由此突然渴望
成为最末之人——

20 [37] (13)

上帝的谋杀者
最纯洁者的诱惑者
恶的朋友？

20 [38]

他正派地站在那儿，

怀着丰富的正义感
在他最左边的脚趾上
就有比我整个脑袋更多的正义感：
一个德性怪物，
穿着白色大衣

20 [39]

这有何用啊！他的心灵
是狭隘的，他所有的思想
都被囚进这狭小的笼子
动弹不得

20 [40]

你们这些僵化的智者啊，
对我而言，一切皆为游戏

20 [41]

要我爱你们吗？……
骑者就这样爱他的马：
马把骑者带向自己的目标。

20 [42] (14)

狭隘的心灵，
市井小人的心灵！
当钱币蹦入箱子里，
心灵总是一道跳进去！

20 [43]

你再也受不了，

你那专横的命运吗？
爱它吧，你别无选择！

20 [44]

意志有拯救之力。
无所事事者，
也无所烦恼。

20 [45]

孤独
不是培育起来的：它瓜熟蒂落……
你此外还必须以太阳为友

20 [46]

把你的重荷抛入深渊！
人啊，遗忘吧！遗忘吧！
遗忘的艺术是神性的！
你想飞翔吗？
你想以高空为家吗？
那把你最大的重荷抛入大海！
这里就是大海，把你自己抛入大海！
遗忘的艺术是神性的！

20 [47]

女巫 。
我们曾相互鄙视吗？……
我们曾相距太远。
但现在，在这间极狭小的屋子里，被拴在一个命运上，
我们如何还能相互敌视？

如果人们不能逃脱，那就必须互爱[15]

20 [48] [16]

真理——
只不过是一个女人：
羞涩中藏着狡猾：
她不想知道，
她最想要的是什么，
她伸出手指……
谁能让她屈服？唯有暴力！——
因此需要暴力，
要强硬，你们最智慧者！
你们必须强迫她
那羞涩的真理……
为了她的福乐，
就需要强制力——
——它只不过是一个女人……

20 [49]

啊，你以为
在你一味放弃的地方，
就必须鄙视！……

20 [50] [17]

夜晚时光
即便我的山峰
依然燃着冰雪！

20 [51]

水上航行 ——荣誉。
是你们波浪吗？
是你们女人吗？是你们奇观吗？
是你们对我生气？
是你们大声怒吼？
我用我的船桨
敲打你们脑袋的愚昧。
这叶小舟——
你们还得亲自把它带向不朽！

20 [52]

这种人可能是不可反驳的：
这因此就是真的吗？
你们这些无辜者啊！

20 [53] (18)

在高空，我有在家之感，
我并不渴望高空。
我并不抬起双眼；
我是一个俯瞰者，
一个必须赐福的人：
所有赐福者都得俯视……

20 [54]

他已然变得粗暴了，
他刷地
伸长胳膊肘；
他的声音变得酸溜溜，
他的眼神泛着铜绿。

20 [55]

一双高贵的眼睛，有着
丝绒般的垂帘：
少见的明亮，——它尊重
它公然向之显示者。

20 [56]

牛奶流淌在
他们心灵中；可是啊！
他们的精神是乳白色的

20 [57]

一种陌生的气息对着我噗噗出声：
我是一面由此变得模糊的镜子吗？

20 [58]

要爱护具有这种柔软肌肤的！
你想从这种东西的绒毛上
刮下什么呢？

20 [59]

还没有一种微笑
为真理镀金；
不成熟的、苦涩而不耐烦的真理
坐落在我周围。

20 [60] [(19)]

你们所有这些炽热的冰块啊！
我最孤寂的幸福的顶峰骄阳！

20［61］

迟钝的眼睛，
它们鲜有挚爱：
但一旦它们爱了，就会熠熠生辉
犹如来自黄金矿井，
在那里，一条巨龙因为爱的号角而苏醒……

20［62］

“走你的路的人，要进地狱吗？”——
好吧！进我的地狱
我愿用美好的箴言为自己铺路

20［63］

你想抓住荆棘吗？
你的手指将受重创。
去拿一把匕首吧

20［64］

你是脆弱的？
那么请你提防儿童的手！
儿童不打破点东西，
就没法过日子……

20［65］

甚至烟雾也有某种用处：
贝都英人如是说，而我也要说：
烟啊，你不是要告诉
路途中人，
好客的人们就在近处吗？

20 [66] (20)

谁今天笑得最好，
也就能笑到最后。

20 [67] (21)

一位疲惫的漫游者，
一条狗用狂吠
来迎接他

20 [68] (22)

牛奶心肠，温热的

20 [69] (23)

对这些螃蟹，我毫无同情，
你一抓它们，它们就钳你；
你一放手，它们就往回爬。

20 [70] (24)

他蹲在笼子里已经太久，
这个逃犯！
他对一个棍棒大师
已经害怕得太久：
现在他怯怯地走自己的路：
一切都会使他跌倒，
一根棍棒的影子就会使他直哆嗦

20 [71] (25)

远离北方，远离冰雪，远离今天，

远离死亡，
离开——
我们的 生命，我们的 幸福！
你既不能经由陆路，
也不能经由水路
找到通往我们北极乐土居民的路：
一种智慧的声音如是对我们 预言。

20 [72] (26)

这些诗人们呵！
他们中间有一些牡马，
以一种贞洁的方式嘶鸣

20 [73] (27)

要往外看！别往后看！
如果一味刨根究底，
就将归于毁灭

20 [74]

平和地面对人和事，
一个太阳黑子
在冬天的斜坡上

20 [75]

一道闪电成了我的智慧；
它用金刚之剑为我劈开一切黑暗

20 [76]

猜一猜，谜语爱好者，

现在我的德性待在哪里了？
它逃离了我，
它害怕我那奸诈的
陷阱和圈套

20 [77]

我的幸福令他们痛苦：
我的幸福成了这些妒忌鬼的幽灵；
他们暗自颤抖：青着眼观望——

20 [78]

孤独的日子，
你们想踏着无畏的脚步前行！

20 [79]

只有当我都成为自己的重负时，
你们 才让我感到吃力！

20 [80]

令人厌烦
有如任何一种德性

20 [81]

一个囚犯，遭遇了最严酷的命运：
俯首劳动，
在昏暗发霉的小笼子里劳动：
一个学者……

20 [82]

他去了何方？有谁知道？
但他肯定是没落了。
一颗星星消失在荒凉的太空：
太空变得荒凉 ……

20 [83]

乌云依然翻腾不止：
而查拉图斯特拉的财富
已然闪烁着，
悄然而沉重地
悬挂在了田野上。

20 [84]

只有这一点能让人解脱所有苦难——
现在请选择吧：
快速之死
还是长久之爱。

20 [85]

我们挖掘新的财宝，
我们这些隐秘新人： （“贪得无厌者”）
以往，在古人们看来，寻找财宝
惊扰地球的内脏，就是不信神；
现在重新出现了这样一种失神状态：
难道你们没有听到所有深深的辘辘腹痛声吗？

20 [86] [(28)]

你成为荒谬的，
你成为有德性的

20 [87]

神圣的疾病，
信仰

20 [88]

你强壮吗？
驴一般强壮？上帝一般强壮？
你高傲吗？
高傲得足以让你不知道为自己的虚荣羞愧？

20 [89]

他们从虚无中创造了自己的上帝：
并不奇怪：现在他们又使上帝破灭了——

20 [90] (29)

一位研究古旧 事物的学者
一种掘墓者的手艺，
一种处于棺材与锯屑之间的生活

20 [91]

急促地
马上就要跳跃的蜘蛛猿

20 [92] (30)

它们屹立在那儿，
重重的、毫不动摇的起重机，
来自远古时代的价值：
唉！你怎么会想把它们 推翻呢？

20 [93] (31)

他们的意义是一种荒谬，
他们的要害是一种癫狂

20 [94] (32)

辛勤地，舒适地：
我的每一天都一样
金灿灿地升起。

20 [95] (33)

充满深深的猜疑，
从苔藓中滋长，
寂寞地，
有着持久的意志，
远离一切贪婪者，
一个沉默寡言者

20 [96]

他蹲着，期待着：
他已经再也不能笔挺地站立。
他与自己的坟墓融为一体了，
这个畸形的精灵：
他如何能在某个时候复活 呢？

20 [97]

你是如此好奇吗？
你能看到拐角后面吗？
为了看到这个 ， 脑后也得长眼

20 [98]

这些学究们，多么冷酷无情！
一道霹雳落入他们的菜肴中！
他们学会了吞食火焰！

20 [99]

挠人的猫，
被绑住了爪子，
坐在那儿，
望着毒药。

20 [100]

他从高空抛下了什么？
什么诱惑了他？
是对所有卑下之物的同情诱惑了他：
现在他躺在那儿，支离破碎、徒然、冰冷——

20 [101]

纸蝇
短暂的读者

20 [102]

一匹狼亲自为我作证
并且说："你的嗥叫比我们狼更胜一筹"

20 [103]

你比某个先知看得更黑暗更糟糕：
还没有一位智者穿越了地狱的淫欲。

20 [104]

你用新的黑夜包裹自己，
你雄狮般的足迹创造了新的荒漠

20 [105]

在这种冷漠的美那里
我火热的心渐渐冷却

20 [106]

为一种全新的幸福
所折磨

20 [107] (34)

远远地，越过头顶，我把钓竿
抛向未来的大海

20 [108]

挖吧，蠕虫！

20 [109]

我就是人们的宣誓对象：
为这一点向我发誓吧！

20 [110]

并不是你把偶像推翻了：
而是你在心中把偶像崇拜者推翻了，
这 才是你的勇气

20 [111]

我的彼岸幸福啊！
今天对我来说的幸福，
把阴影投向它的光明

20 [112] (35)

罪孽深重，
——而一切德性还得
在我的罪孽面前屈膝下跪——

20 [113]

欺骗——
这是战争中的一切。
狐狸的皮毛：
那是我隐秘的铠甲

20 [114]

荣誉
没有过早地得到承认：
一个把自己的名声贮存起来 的人

20 [115]

对这等野心来说
这地球不是太小了吗？

20 [116]

狡诈比暴力更好吗？

20 [117]

我抛弃了一切

我的所有财富：
不再有什么东西留给我
除了你，伟大的希望！

20 [118]

“没有愤怒，就没有胜利”

20 [119]

哪儿有危险，
哪儿就有我，
我从大地里成长起来

20 [120]

每个统帅都如是说：
“既不能让胜利者安宁
也不能让失败者安宁！”

20 [121]

伟大的时辰到了，
那危险中的危险：
我的灵魂变得安静……

20 [122]

能够赋予你权利的人是谁呢？
那么，接受 你的权利吧！

20 [123]

当我最大程度上忍受一个人时
我忍受的不是他的罪恶和大愚昧：

而是他的完满性

20 [124]

星辰的碎片：
我用这些碎片造就了我的世界

20 [125]

我把全部将来
都与这个想法牵连起来

20 [126]

发生了什么事？是大海沉陷了吗？
不，是我的大地在生长！
一股新的火焰把它抬了起来！

20 [127]

一种思想，
现在依然炽热地流动，有如熔岩：
而每一块熔岩
都在自身周围筑起一座堡垒，
每一种思想
最终都随“规律”而窒息

20 [128]

再也发不出新的声音时，
你们用陈词滥调总结出
一条规律：
生命僵化 处，就有规律堆积起来。

20 [129]

我由此开始：
我荒废了对自己 的同情！

20 [130] [(36)]

你们错误的爱情
已成过去，
一种掘墓人的爱——
它是对生命的劫掠，
它偷走了你们的将来——

20 [131]

最糟糕的抗辩
我对你们隐瞒了它——生活将变得无聊：
把它抛弃吧，为了使你们的生活重又变得美好！

20 [132]

这个明朗的深渊呵！
通常被叫做星星的，
已经成了斑点。

20 [133]

这种至高的障碍，
这种思想中的思想，
是谁创造了它！
生活本身为自己
创造了它至高的障碍：
从现在起，它将跳越它的思想本身

20 [134]

幻想者与抑郁者，
以及在黄昏与夜晚之间
爬行、飞翔和瘸腿站立的
一切。

20 [135]

他们嚼着砾石，
在细小的圆形事物面前
他们卑躬屈膝；
他们崇拜一切不会跌倒的东西——
这些最后的僧侣！
　　信徒！

20 [136]

人们没有的，
而又必需的东西，
人们应当自行取之：
我于是为自己取得了良知。

20 [137] (37)

暗地里烧毁，
不是为了自己的信仰，
而是因为自己
再也找不到信仰的勇气

20 [138] (38)

住在你们周围的，
马上会习惯你们：

在你长久坐落处，
有风俗生长。

20 [139] (39)

干旱的河床，
干涸的沙质心灵

20 [140] (40)

顽固的人物，
精细、吝啬

20 [141]

是它的冷酷
使我的记忆僵化吗？
我可曾感觉到，这颗心
在我身上燃烧和搏动？……

20 [142]

（夜晚，缀满星星的天空）
呵，这死寂的嘈杂声！

20 [143]

踏上通向自己的幸福的
宽阔而迟缓的阶梯

20 [144]

在尘世的光，异己幸福的反光
苍白地照耀下，
一只月色夜晚的蛇蜥

20 [145]

“爱敌人吧，
任强盗把你劫掠”：
女人听了这话，而且——做了

20 [146]

在我的德性的十二颗星中：它拥有全部季节

20 [147]

我们对真理的追求——
它是一种对幸福的追求吗？

20 [148]

如果人们能遗忘，那就永远好了。
对于惩罚和训斥记忆犹新的孩子们，
变得奸诈、阴暗——

20 [149]

曙光
以放肆的无辜
吐露又消失。
风暴随后到来。

20 [150]

马一般不安：
我们自己的影子不是在
上下摇晃？
人们应当把我们引向太阳，
迎着太阳——

20 [151] (41)

适合于我们双脚的真理，
让人跟着翩翩起舞的真理

20 [152] (42)

妖魔鬼怪，
悲惨的假面，
道德的喉音

20 [153] (43)

乌云呵——你们能做什么？
对我们，就是自由、通气、快乐的精神

20 [154] (44)

你们女人们，
是不是意愿，
在你们所爱者那里受苦？

20 [155]

悄悄地告诉懒汉：
“无所事事者，
也无所烦恼”

20 [156]

如果孤独者
突然生出巨大的恐惧，
如果他跑啊跑
而不知道自己何去何从？
如果风暴在他身后怒吼，

如果闪电径直对他袭来，
如果他的地狱充满鬼魂
使他恐惧——

20［157］

我只是一个空谈家[(45)]：
话语何所为！
我又能做什么！

20［158］

已经太快了
我重又微笑：
一个敌人
在我身上捞不到好处

20［159］

在乌云密布的天空，
当人们把箭矢
和致命的思想
射向自己的敌人

20［160］

仿佛在树林里
迷失的钟声

20［161］

对勇敢者，心情愉快者，
节制者
我唱这支歌。

20 [162]

心灵的战歌 。
胜利者
来自第七种孤独 。

20 [163] (46)

通向伟大之路
查拉图斯特拉之歌

20 [164]

上帝之墓 。

20 [165]

查拉图斯特拉之歌。

第一卷:
伟大的道路
弗里德里希·尼采著。

20 [166]

查拉图斯特拉之歌 。
第一卷:
论最富有者的贫困
弗里德里希·尼采著。

20 [167]

永恒轮回 。
查拉图斯特拉的
舞蹈和节日游行。

弗里德里希·尼采著

20 [168]

查拉图斯特拉之歌

第一卷：
通向伟大之路

---

(1) 相应的手稿编号为：W II 10a。——译注

(2) 这些诗歌残篇可以部分地被理解为《狄奥尼索斯颂歌》的准备；参看《狄奥尼索斯颂歌》前言。1888年夏天，尼采把查拉图斯特拉时期（1882—1884年；参看KSA，第10—11卷）尚未利用的诗歌残篇汇集到这个笔记本上，此外，该笔记本还包含对新撰《颂歌》的直接准备；参看第513页［此处指KSA第14卷页码。——译注］。——编注

(3) 参看"太阳西沉了"，第6卷，第394页，第20—24行。——编注

(4) 参看"在猛禽之间"，第6卷，第392页，第2行。——编注

(5) 参看"最富有者的贫困"，第6卷，第407页，第17—18行。——编注

(6) 参看"最富有者的贫困"，第6卷，第408页，第3—4行。——编注

(7) 参看"荣耀与永恒"，第6卷，第400页，第12行，第401页，第3行。——编注

(8) 参看"荣耀与永恒"，第6卷，第404页，第6—7行。——编注

(9) 根据沃韦纳格的一个想法。——编注

(10) 参看"荣耀与永恒"，第2节。——编注

(11) 参看"在猛禽之间"，第6卷，第391页，第15—17行。——编注

(12) 参看"最富有者的贫困"，第6卷，第407页，第5—12行。——编注

(13) 参看"在猛禽之间"的誊清准备稿，第6卷，第392页，第3—5行。——编注

(14) 据宗教改革时代（汉斯·萨克斯）反对赎罪券商贩约翰·特策尔（Johann Tetzel）的常被引证的名言："一旦箱子里银子作响，灵魂就跳出炼狱。"——编注

(15) 参看"阿里阿德涅的哀怨"，第6卷，第401页，第24行。——编注

(16) 参看《善恶的彼岸》序言；《善恶的彼岸》，第220节；《快乐的科学》，"在南方"，第3卷，第641—642页。——编注

(17) 参看“太阳西沉了”，第6卷，第397页，第5—7行。——编注
(18) 参看《查拉图斯特拉如是说》，第1卷，“论读与写”。——编注
(19) 参看“太阳西沉了”，第6卷，第397页，第5—7行。——编注
(20) 参看《偶像的黄昏》，格言第43条。——编注
(21) 参看11［41］。——编注
(22) 参看11［40］。——编注
(23) 参看11［39］。——编注
(24) 参看11［42］。——编注
(25) 据品达：《胜利颂歌第十首》（*Pyth*．X），第29—30行；参看《敌基督者》，第1节。——编注
(26) 参看11［53］。——编注
(27) 参看11［6］。——编注
(28) 参看9［115］，第12卷，第66页，第1—2行。——编注
(29) 参看9［56］。——编注
(30) 参看9［59］。——编注
(31) 参看9［59］。——编注
(32) 参看第11卷，28［34］。——编注
(33) 参看9［59］。——编注
(34) 参看“火的信号”，第6卷，第393页，第22行，第394页，第2—3行。——编注
(35) 参看“荣耀与永恒”，第6卷，第404页，第1—3行。——编注
(36) 参看9［56］。——编注
(37) 参看9［59］；11［131］。——编注
(38) 参看9［59］。——编注
(39) 参看9［59］。——编注
(40) 参看9［59］。——编注
(41) 参看10［161］。——编注
(42) 参看10［160］。——编注
(43) 参看10［162］。——编注
(44) 参看9［54］。——编注
(45) 原文为Worte-macher，按字面直译为“话语制作者”。——译注
(46) 关于这个标题以及此处接下来的文字，可参看《狄奥尼索斯颂歌》前言。——编注

[21．1888年秋] (1)

21 [1]

泰希〈穆勒〉(2)
希〈腊〉怀疑〈派〉(3)
斯皮尔(4)
奥〈古斯特〉·穆勒，伊斯兰教(5)

21 [2] (6)

晚上 去利福诺 咖啡馆
3—5点去弗罗里奥 咖啡馆(7)
丕 去罗马
丕 去勒舍尔(8)

丕 要在街上戴眼镜！

丕 买书！
丕 到人群中去！
晚上穿过瓦〈仑提诺〉花园 到城堡 ， 然后又到维多〈利亚·伊曼纽尔一世〉广场(9)的尽头，进了利福诺咖啡馆 。

在有编 〈号〉楼 〈厅〉(10)的剧院里试一试！

21 [3] (11)

章节： 论信仰
章节： 论保罗

致病的手段
致疯 的手段

21 [4] (12)

不 写信!
不 读书!
带点东西去咖啡馆 读书!
笔记本 !

21 [5]

喝水 。
决不喝酒。
偶尔（大黄）
早晨一杯茶：让它变凉 !
夜里来点热的!
在剧院，座位编了〈号〉的楼〈厅〉 (13)
不 要在街上戴眼镜
不 到人群中去!
不 去勒舍尔
不 去罗马!
不 写信!
晚上 穿暖和点!

21 [6] (14)

一个犹太人在德国蠢牛中间是何种善举啊！……反犹太主义者低估了一点。是什么真正地把一个犹太人与一个反犹太主义者区别开来：犹太人在 说谎时 知道自己在说谎；而反犹太主义者不知道自己总是在说谎——

21 [7] (15)

今天，我们不难见到那些出身高贵的青年男子消失在完全模棱两可的运动中：他们长期不懂得为自己的生命赋予任何意义，——最后，在他们那里，某一种 意义就成为一种几乎暴虐的需要。说到底，起决定作用的是这样一种偶然性：他们沦于某个具有某种"意义"的派别，而从根本上说，不仅他们的趣味反对这种"意义"，而且他们的嗅觉 也对这种"意义"提出了抗议，——

对于这些人，根本上不只是趣味、而且连嗅觉都提出了抗议，例如那些反犹太主义者：只是因为反犹太主义者具有某个目标，而这个目标明摆着多么厚颜无耻，那就是犹太人的钱

不懂得为自己的生命赋予任何意义，最后沦于某个具有某种"意义"的派别，例如沦为反犹太主义者，后者的目标明摆着多么厚颜无耻，那就是：犹太人的钱

例如，他们之所以成为反犹太主义者，只是因为反犹太主义者具有某个目标，而这个目标明摆着多么厚颜无耻——那就是犹太人的钱

关于反犹太主义者的定义 ：妒忌、怨恨、昏聩无能的狂怒，以之为本能中的主导动机 ："被选中者"的要求；完满的、道德主义的自我欺骗——后者总是把德性和所有大话挂在嘴上。这乃典型的 标志：他们甚至没有发觉，他们看起来与谁 相像而至于混淆起来？一个反犹太主义者是一个妒忌的、也即最愚笨的犹太人——

21 [8] (16)

我依然敢于点出我生活的一个proprium［特性］，尤其是因为它几乎是这个唯一 proprium［特性］。我拥有某个东西，我把它称为我内在的鼻孔。在每一次与人们的接触中，向我显露出来的第一件东西就是内在洁净性的程度［———］——我恰好闻到"美的心灵"是特别不纯洁的。某人如何对待自己，他是否对自〈身〉有所欺〈骗〉，他是

否坚持毫不含糊地与自身打交道，——他是否受得了 自己或者必需〈有〉一个“理想”……理想主义者气味难闻……

我想无妨冒险一试，指出一个犹太家庭出身的学者的大名，通过一种已经成为本能的、在任何时候都具有的对于自身的高贵的冷静和清晰，这位学者给了我一种深刻的美感、即我所讲的纯洁 感：他一刻都不会失去自制，他总是不会变样，无论有没有旁人，他都不会迷失。这不仅包括一种完全的适应，即适应于对自身的严厉和坦率态度；而且其中也包括一种伟大的抵抗力，使得人们在社会或者书本或者偶然事件的影响下不至于腐败堕落。这同样也是强壮的一个标志，就如同——— (17)

一般而言，几乎所有我认识的德国人都给我一种与上面所描述的纯洁类型相对立的感觉；特别是那些反犹太主义者先生们，我感到他们是彻头彻尾［一］。恶劣的本能，一种荒唐的野心，虚荣心，［———］，以及这方面“更高价值”的姿态，“理想主义” (18) 的姿态……

---

(1) 相应的手稿编号为：N VII 4。——译注

(2) 泰希穆勒］可能是指古斯塔夫·泰希穆勒（Gustav Teichmüller）：《现实世界与虚假世界》，1882年。——编注

(3) 希腊怀疑派（Sceptiques grecs）］维克多·布罗沙尔的书（参看14［85］）。——编注

(4) 斯皮尔］可能是指阿夫里卡·斯皮尔（Afrikan Spir）：《思想与现实》，莱比锡，1877年。——编注

(5) 奥古斯特·穆勒，伊斯兰教］可能是指米勒（A．Müller）：《东方与西方的伊斯兰教》，1885—1887年。——编注

(6) 参看21［5］，21［4］。——编注

(7) 利福诺（Livorno）、弗罗里奥（Florio）：意大利罗马城咖啡馆名，无以详考。——译注

(8) 勒舍尔（Löscher）：意大利都灵的一家书店，尼采1888年常去该书店。——译注

(9) 维多利亚·伊曼纽尔一世广场（piazza Vittorio Emanuele I）：位于意大利罗马。——译注

(10) 原文为意大利文：Galleria numerata。——译注

(11) 《敌基督者》第51节草案。——编注

(12) 参看21［1］，21［5］。——编注

(13) 原文为法文和意大利文混合。——译注

(14) 参看24［1］第3节，《瞧，这个人》，"瓦格纳事件"，第4节。——编注

(15) 参看22［11］；这个残篇的各个稿本都没有被删掉。——编注［指本残篇中意义相近的第2、3、4段文字］

(16) 可能是后来对《瞧，这个人》的补充。——编注

(17) 我想……如同］尼采很有可能指保罗·瑞，自从所谓的露事件（Lou-Affäre）之后，尼采就与之决裂了。尼采假定，1888年夏天的汇款应该是保罗·瑞干的（见KSA，第15卷，《尼采编年史》）。——编注

(18) "理想主义"（Idealismus）：通译为"唯心主义、唯心论"。——译注

[22．1888年9月至10月] (1)

22 [1]

对一种英国式愚蠢 (2) 的边注 。——“己所不欲，勿施于人”。 (3) 这被视为智慧；被视为聪明；被视为道德的基础——是“黄金律”。约翰·斯图亚特·穆勒相信这一点，而英国人当中有谁不相信这一点呢……可是，这个黄金律是经不起最轻微的攻击的。“不要做你不愿别人对你自己做的事”，这种计算会禁止行动，怕行动造成有害的后果：其中隐含的想法是，一种行动总是会得到报应 的。现在，倘若一个手中握有“原则”的人说：“此类行动正是人们必须 做的，使他人无法抢在我们之先——以便我们使他人无法危害我们 ”，那又如何呢？——另一方面，让我们想一想一个科西嘉人，他的荣誉感要求他进行族间仇杀 (4) 。连他也不愿挨枪弹：但对这样一种挨枪弹的可能性的展望并不 妨碍他去满足自己的荣誉……而且在一切正派的 行动中，我们不是恰恰蓄意漠视了它们对我们的后果吗？避免一种或许对我们有害的行动——这或许是对一般正派行动的一道禁令 。

与之相反，这个黄金律是富于价值的，因为它透露出一个类型的人 ：正是群盲本能 借此黄金律来表述自己——人人平等，人要平等相待：我怎样待你，你也要怎样待我。——在这里，人们确实相信有一种行动等价性 ，而后者在现实关系中是根本不会发生的。并非每一种行动都能够 得到报应：在现实“个体”之间，根本就没有一种相同的行动 ，因此也就没有什么“报应”可言了……当我做某事时，我完全不会想到某个他人也可能干同样的事：这是我自己 的事体……人们绝对不可能给我什么报偿，人们或许总是会以“另一种 ”行动跟我对着干——

22 [2] (5)

关于保罗 一章

离散族群 (6) 的犹太家庭

“爱”

耶稣的“自由”装扮

完全犹太—教士式的

a）为 我们的罪而死

b）这个“救世主”是不朽的

对文化 和认识的深刻仇恨——已然是犹太教的（创世记52

“不朽的”灵魂　　关于“有死者”的心理学　18

作为“恶神”的教士　　10

一切腐败 之物皆由教会

1）禁欲

2）斋戒66

3）“寺院”

4）节日

5）慈善

爱、善、英雄气概243

关于首批基督徒的心理学　　“没有定向”　11

197　63　　新教教徒　184

历史的大骗局　17

22 [3] (7)

第二卷　要证明虚无主义的思想方式乃是那种对道德 和教士价值 的信仰的后果：如果人们错误地设定了价值，那么，在对这一错误的洞见中，世界就显现为贬值了的 ……

第三卷　从起源、手段、意图的角度来看，道德乃是最不道德的历史事实……道德的自我驳斥，因为它为了维护自身的价值，必

须运用 相反价值……

22 [4] (8)

保罗： 他寻求反对 占上风的犹太教的强力，——它的运动太虚弱了……对"犹太人"概念的重估："种族"被撇在一边——：而这就意味着对基础 的否定："殉道者"、狂热分子，一切强大 信仰的价值……

决不 承认，博爱的作用 代表着基督教……

基督教乃是古代世界落入最深刻的昏聩无能之中的沉沦形式： 以至于那些最病态的和最不健康的阶层和需要蒸蒸日上。

22 [5] (9)

因此 ，为了创造 一个统一体、一种自卫的权力，其他 本能必定会受到重视——，质言之，一种困境是必需的，就像犹太人从中获得其自我保存本能 的那种困境……

在这方面，基督徒所受的迫害是不可估量的：——共同陷于那种危险，即把群众皈依 当作唯一手段来终止私人迫害（——人们因而尽可能轻松地用"皈依"概念来看待基督教）

22 [6] (10)

偶像 一锤子 。
或者
一个心理学家的喜悦。

偶像 一锤子 。
或者：
一个心理学家如何提问。
弗里德里希·尼采著。

偶像 一锤子 。

一个心理学家的懒惰。
弗里德里希·尼采著

偶像 一锤子 。
或者：
一个心理学家如何提问。
弗里德里希·尼采著
莱比锡，
C．G．瑙曼出版社
1889年。

偶像 一黄昏 。
或者：
人们如何用锤子进行哲思。
弗里德里希·尼采著。

22 [7] (11)

我感〈到〉，按照基督教〈的〉方式进行的阐释活动乃是一种深度的轻率 。就像施瓦本的基督徒所做的那样，如此这般来解释基督的生活，在我看来是完全不正派的，——这其中也包括缺乏伟大的正直态度，结果是无所发现， [———] 对某物的阐释——这是一种可怜而蹩脚的 技巧——如果没有科学性来引导良知 ，那么，其中就始终只有一种精明本事的残渣 ，——为了不至于虚弱而胆怯地、毫无才智地、以一种基督教〈的〉方式捏造出他的生活，就像人们在落后地区（例如在施瓦本）可能做的那样，那里落后的东西就是正直态度 ……而不是 “精神”：因为其中并不包含任何为识破人们在此所从事的“骗局”所需要的洞察力

22 [8] (12)

一种以神圣之书为依靠的信仰，而没有人承认这些神圣之书是书本，通过启示传达出来的书本——传达给那些人，他们把真理当作某种既定的、固定的东西来认〈识〉，而不是 当作某种［———］并且具有不可名状的自我克制和自我管教的东西；一种信仰，它从来不具有理解自己的神圣之书的意志，它［———］通过"启示"而得到保障，它的典型状态———

22［9］ (13)

我们决不该宽恕德国人扼杀〈了〉文〈艺复兴〉的目标及其胜利成果，——那种战胜了基督教的胜利。德国的宗教改革乃是对文艺复兴的阴暗 咒语……而且在此期间，这个不幸种族还三度阻碍了文化的进程——德国哲学、解放战争 (14)、十九世纪末帝国的建立——纯属文化的大厄运啊！

22［10］ (15)

第57章）神圣的目的：处于谎言中的摩奴思想。

第58章）人们决不能承认基督教的慈善 作用，基督教把一切都败坏掉了——所有有价值的事物都经受过的可怕损失，就是把严肃精神花费在幻想的事物、有害的 事物上；唯到本世纪中叶，营养、居住、健康 的问题才得到了严肃对待

第59章）反价值的伟大尝试——德国人的使命

第60章）我的要求。

1、人们得避免与那些一如既往地做基督徒的人们打交道，——此乃出于爱干净的理由。

2、考虑到那些情形，在那里基督教明显地只〈是〉神经衰弱的结果和征兆，人们就会动用一切手段阻止传染病从此类病灶中蔓延开来。

3、《圣经》是一本危险的 书，人们得学会小心对待它，——不允许把不成熟的年龄层次径直交到它手上
4、人们把教士 当作一种旃陀罗来看待和对待
5、对于一切场所、设置、教育，都要涤除教士的玷污
6、牢靠的 和神圣的 “拯救者 ”
7、时代的确定

22 [11] (16)

我已经经历了一些情况：出身高贵的青年男人长期不懂得为自己的生命赋予任何目标，最后就消失在那些简直肮脏不堪的运动中了，——只是因为此类运动为他们设定了一个目标……例如，有些人甚至成了反犹太主义者……

22 [12] (17)

58、我们把什么归功于基督教

可怕的损失，因为一切有价值 的东西，头等重要的 东西，都没有被严肃看待过……
——现在 我们开始严肃看待健康、衣着、营养、居住了……
精神的一切伟大激情、一切热忱、一切深邃和优雅的挥霍

22 [13] (18)

论更高级的人 。
或者：
查拉图斯特拉的诱惑。

查拉图斯特拉的诱惑 。
或者：
对谁来说同情会是一种罪恶。

查拉图斯特拉的诱惑 。
或者：
同情如何成为一种罪恶。
对谁来说同情会成为罪恶。

22 [14] (19)

对一切价值的重估。
敌基督者 。一种对基督教的批判尝试。
非道德论者 。对最严重的无知类型、道德的批判。
我们肯定者 。对作为一种虚无主义运动的哲学的批判。
狄奥尼索斯 。关于永恒轮回的哲学。
查拉图斯特拉之歌 (20)
来自七种孤独。

22 [15] (21)

查拉图斯特拉的诱惑 。
或者：
在谁那里同情会成为罪恶。
弗里德里希·尼采著。

22 [16] (22)

瓦格纳事件 。音乐家问题。
偶像 一黄昏 。或者：人们如何用锤子进行哲思。
查拉图斯特拉的诱惑 。或者：在谁那里同情会成为罪恶。

22 [17] (23)

行动的原因
错误地设定了目的：
幸福，a）自己的幸福　　b）他人的幸福

“利己主义的”　　“非利己主义的”

（——叔本华在自我沉思方面的深度缺陷，他也还把

c）他人的痛苦　　d）自己的痛苦

补充进来：当然这只是“自己的幸福”概念的详细说明（a）。

如果幸福是行动的目的，那么，不满 就必定先于行动：对事实的悲观主义伪造。不快 作为行动的动机。

我的 理论：快乐、不快、“意志”、“目的”，完全只是伴生现象，——决不是原因 。所有 所谓的“精神”原因都是一种虚构

行动的原因

快乐与不快是动机

意志 是行动的原因

假定：整个前史包含在意识领域里

真正的原因是一种精神性的 原因……

“心灵”知道它意愿什么，意志行为的价值是受心灵的知识限制的……

心灵不受意志干扰，因而———

22 [18]

颓废者的恶劣行动恰恰是以它们缺乏 “利己主义”这一点为标识的，——它们并不是 以最后利益为定向的

关于所谓非 利己主义行动的心理学

——实际上它们是极其严格地根据自身保存本能来调节的

在所谓利己主义的 行动那里则是相反的情形：

在这里恰恰缺乏那种统领性的本能，——对于有用与有害之物的深刻意识

一切强大、健康、活力从增强了的张力 指向自身（Selbst）的命令本能

一切松懈都是颓废

22 [19]

论题：根本就没有什么非利己主义的行动

：也没有什么利己主义的行动

：幸福决不是行动的目的，不快决不是原因

（——不快 可能依然如此巨大：倘若机制不是自由的，那就不会有什么行动。

快乐 与不快 不是什么原因 ， 它们只是把某物发动起来，——它们伴随着某物……

何以所有低等的 、堕落的 、野蛮的 、奸诈狡猾的人们 都只是衰退的症候

群盲本能

对同情 的批判

对自尊 的批判

真理为何之故?

22 [20]

对"自我 "（ego）的信仰的错误结论

人追求幸福 ： 但在此意义上就不存在什么"有所追求"的单元……

而且，所有单元所追求的东西根本就不是幸福 ——幸福乃是一种伴生现象——在引起自己的力量 时：促使行动的东西并不是需要，而是根据某种刺激发泄出来的丰富性

“不快”并非行为的前提，那种张力是一大刺激 ……

反对悲观主义 理论，仿佛一切行动的结果都是要摆脱某种不满的意愿似的，仿佛快乐本身是无论何种行动的目标似的……

22 [21]

根本就没有什么“无私的”行动。

个体在其中背弃并且有害地选择自己的本能的那些行动，乃是颓废的标志

（——大量最著名的所谓“圣徒”，径直由于缺乏“利己主义”而被证明为有颓废之罪

爱情、“英雄气概”的行动根本不是“忘我的”，它们恰恰是一种十分强大而丰富的自身（Selbst）的证明

——交付能力并不为“贫者”所具有……英雄气概所包含的大胆行为与冒险乐趣亦然

不能把“自我 牺牲”当作目标 ，而是要实施目标，至于目标的后果，出于自负和对自身的信赖，人们并不给予操心，而是漠不关心的……

22 [22]

a）虚假的原因

快乐、不快、意志、目的、“精神”

b）错误的统一单元：“心灵”、“自我”、“人格”

可能是“不朽的人格”

——借此给出一种虚假的利他主义

“自我”与“他人”

（利己主义——利他主义）

“主体”“客体”

c）对身体 的完全蔑视使人看不到个体，个体为了种类的自身保存和净化而进行的那种完全的、极其细致的组织游戏方式：——换言之，就是个体 （Einzel-Person）作为生命过程的承担者的无限〈的〉价值，因而 也包括它对于利己主义的最高权利，——正如它的全部不可能性，即不可能不 成为这种东西……

事实上，一切"非利己主义"都是颓废现象。

22 [23] (24)

与我 向颓废者提出的戒条"不可生育！"相比较，《圣经》里的戒条"不可杀人"实乃幼稚一种——那是更糟糕的东西，是与之矛盾的……用查拉图斯特拉的话来说，生命的最高法则要求人们毫不同情 生命的一切废品和垃圾，——要求人们毁灭 那些对正在上升的生命来说或许只是阻碍、毒药、阴谋、隐秘对手的东西，——一句话，就是基督教……说"不可杀人"，这在最深邃的头脑来看就是非道德的 ……

22 [24] (25)

I、基督教 的解脱：敌基督者
II、道德 的解脱：非道德论者
III、"真理 "的解脱：自由精神
IV、虚无主义 的解脱：

虚无主义乃是基督教 、道德 以及哲学的真理概念 的必然后果。

虚无主义的标志 ……

我把"精神自由"理解为某种十分确定的东西：由于严于律己，由于纯真和勇气，由于那种在否定（Nein）变得危险的地方进行否定的无条件的意志，它胜过哲学家以及其他的"真理"追随者们千百倍——我把以往的哲学家们都当成钻到"真理"这个女人裙子下面的可鄙的浪荡子 （*libertins*）。

22 [25] [(26)]

非道德论者 。

按照来源来看，道德 就是：一个可怜的、部分地或者完全地失败的人的种类的保存条件 之总和。这个种类可能 是"大多数"：——它的危险 由此而来。

对"改善者 "的批判

按其利用 来看，道德乃是教士寄生生活在与那些强者 、肯定生命者 的斗争中的主要手段——后者将赢得"大多数"（下等人 、受苦者 、在所有 等级中——形形色色的失败者——一种反对少数成功者 的总起义 .....

对"善人 "的批判

按照其后果 来看，道德乃是那些特权阶层 的彻底虚伪和腐败本身：最后，哪怕只是为了自己经受得住 ，那些特权阶层再也不能在哪个问题上真诚地对待自己了。与由此带来的后果相随的完全的心理堕落 ：———

22 [26] [(27)]

我生活的窍门在于谦逊 ，——在于屈身自卑的意志和力量.....不是 假装渺小：而是可以说要忘掉某种东西，解脱自身，在自身中创造一种间距——换种说法：在有关完满自由的意识 中［———］使命，意志，它所限定的无情本能.....

我的窍门是，求助于我生活中大量贫乏、虚弱、苦难的东西，以便我不至于毁于一项伟大的使命：——可以说把自己剖开 ——并且把另一 半留给友谊、人道、忍耐、平易近人——可以为所有渺小和微乎其微者所接近。这也是我在享受之事物方面表现出来的精妙 和聪明的一面，——一个好读者，一个好听众.....在这里，我也喜欢那些事物，它们也许要求一种善良 方面的宽宏大度更甚于一种比较精巧的理智；

例如，佩特罗尼乌斯，也包括海因里希·海涅，以及有其不朽绝招的奥芬巴赫……

几乎每一次与人们的接触都以一种无意的 幽默赋予我关于动物的概念。对于这一事实，在我心里产生的恰恰不是一种藐视：在所有情形下，当一种针对我的憎恨或者残忍 （Ferocität）公然〈出现〉时，我都努力做某件事［———］，才能把一种记忆抹掉。

22［27］ (28)

我从未因为不受尊重而痛苦，——我在其中看到了某种优势。另一方面，我在自己的生命中就有如此之多的荣誉和尊严，从少年时代起就体验到了，以至于我把自己———

22［28］ (29)

把自我分离开来的艺术，——分清自我、遗忘自我半年之久的艺术……

从我的疾病 中谋取好处：减轻巨大的张力

为了弱小学会温柔的报复。

要说明我把什么东西视为我生命中最糟糕的偶然事件，这对我来说或许是不可能的，——这听起来不仅是荒谬的，而且是不可思议的、低级的。(30)

我所经验过的善意种类在许多情形中给我造成了一种比无论哪种恶意和敌意更糟糕的印象。在能够行善的信仰中，有那么多的纠缠不休，那么多距离感之缺乏：我经常用“野蛮”这个普遍概念来把握行善的意愿

为什么我从未因为“默默无闻”、没有读者而痛苦呢？

还在我四十五岁时，十分好心肠的巴塞尔大学的学究们就使我明白了，我的著作的文学形式乃是我没有读者的原因所在，我应当有所改变才是。

22 [29] (31)

一种距离感，它最终会成为生理上的距离感，由于最近的切近［一］，我从来就没有把它摆脱掉：我感觉到，那种在任何理智中都有区别的距离，与每一种阴郁的因素相比较，可以说是不可混合的和高高在上的(32)

我对于一般人的优先权、我的超群之处在于：我体验到了丰富的最高和最新状态，而关于这种状态，在精神与灵魂之间作出区分或许就是一种犬儒主义。毫无疑问，人们必须成为哲学家，必须深刻到［一］，才能从这种富足光线中走出来：不过，感受的正确性、一种伟大使命的长期压制，乃是做到这一点的更不可或缺的先决条件。

---

(1) 相应的手稿编号为：W II 8b。——译注

(2) 原文为法文：niaserie anglaise。——译注

(3) 据字面直译为："你不愿他人对你做的事，也不对他人做。"——译注

(4) 族间仇杀（vendetta）：法国科西嘉岛的古风俗。——译注

(5) 《敌基督者》草案，文中数字采自笔记本W II 4之栏目（12［1］）：52=9［72］，18=9［23］，10=9［15］，66=9［93］，243=10［128］，11=9［16］，197=10［72］，63=9［88］，184=10［55］，17=9［22］。——编注

(6) 离散族群］：原文为diaspora，为希腊词语，也可译为"流散"，指《圣经》中讲的犹太人长期离散。——译注

(7) 《重估》之第2卷（此处：自由精神）和第3卷（此处：非道德论者）草案。——编注

(8) 参看《敌基督者》，第42—51节。——编注

(9) 参看《敌基督者》，第53节。——编注

(10) 有关《偶像的黄昏》标题；参看第410页［此处指KSA第14卷页码。——译注］。——编注

(11) 参看《敌基督者》第52节，23［11］。不可靠的异文。——编注

(12) 参看《敌基督者》，第52节。不可靠的异文。——编注

(13) 参看《敌基督者》，第61节，《瞧，这个人》，“瓦格纳事件”，第2节。——编注

(14) 指1813—1815年德国人民反抗拿破仑统治的解放战争。——译注

(15) 《敌基督者》结尾的誓清准备稿（以一个反基督教的法则）。——编注

(16) 参看21［7］。——编注

(17) 参看《敌基督者》，第58—60节，25［1］。——编注

(18) 有关《查拉图斯特拉如是说》第4卷（Za IV）之出版（仅以私人印刷品出版）［莱比锡，1885年印刷。——译注］，参看尼采1888年12月9日致彼得·加斯特的信。——编注

(19) 尼采1888年10月的出版计划。——编注

(20) 查拉图斯特拉之歌］后来《狄奥尼索斯颂歌》。——编注

(21) 参看22［13］。——编注

(22) 除22［14］中所列出版物之外的尼采其他出版物。——编注

(23) 关于《非道德论者》的笔记？此问题也适合于22［18—23］。——编注

(24) 参看23［1］，23［10］。——编注

(25) 《重估》草案，附第3卷（在此：“自由精神”）笔记。——编注

(26) 《重估》第2卷（或第3卷）笔记。——编注

(27) 作于《瞧，这个人》第一稿期间。——编注

(28) 作于《瞧，这个人》第一稿期间。——编注

(29) 作于《瞧，这个人》第一稿期间。——编注

(30) 暗示他与妹妹和母亲的关系，参看《瞧，这个人》，“为什么我如此聪明？”第3节（以及这个新段落的全部故事）。——编注

(31) 作于《瞧，这个人》第一稿期间。——编注

(32) 参看《狄奥尼索斯颂歌》，“最富有者的贫困”。——编注

[23．1888年10月] (1)

23 [1] (2)

博爱的信条亦然 。——在有些情况下，一个孩子或许就会成为一种犯罪：在慢性病人和三度神经衰弱患者那里。人们在此必须做些什么呢？——鼓励这些人守住贞节，比如借助于帕西法尔音乐，(3) 可以一直试验下去：帕西法尔本身，这个典型的白痴，只是有太多的理由不进行自我繁殖。弊端在于，某种对于"自控"的无能（——对于刺激，哪怕是那么小小的性刺激，都不能 作出反应），恰恰属于总体衰竭的最常规的结果。倘若人们把诸如列奥巴尔迪这样一个人设想为贞洁的，那么人们就弄错了。在这里，教士们、道德家们玩的是一场输掉的赌博；更好的办法是把他们打发到药房里去。最后，社会在这里必须履行一种义务 ：对他们有少数如此紧迫的和原则性的要求。社会，作为生命的大代表，要在 生命本身面前 对每一个虚度的生命负责，——它也必须为之赎罪：因此它应当 阻止之。在众多情形下，社会应当 防止生育：为此，它可以不考虑出身、等级和才智，备好最严厉的强制措施，剥夺生育自由，甚至可能采取阉割术。——与针对颓废者的生命戒律"不可生育！"的严肃性相比，《圣经》里的戒条"不可杀人！"实乃幼稚一种……生命本身并不承认一个有机体的健康部分与蜕化部分之间有任何一致性、任何"平等权利"：我们必须把蜕化部分切除掉 ——或者整个就归于毁灭。——对颓废者的同情 ，甚至给失败者的平等权利 ——这或许就是最深刻的非道德性，这或许就是作为道德的反自然性 （*Widernatur*）本身！

23 [2] (4)

关于生命的理性 。——一种相对的贞洁，一种在思想中对色情本身的根本而明智的谨防之心，即便在那些内涵丰富而完整的人物那里，也可能属于生命的伟大理性。这个定律尤其适合于艺术家 ，它属于艺术家们最优秀的生命智慧。完全无可怀疑的声音已经在这个意义上传露出来了：我举出司汤达、戈蒂埃和福楼拜。按其本性来说，艺术家也许必然地是感性的人，说到底是敏感的，在任何意义上都是平易近人的，喜欢刺激，哪怕是远远而来的刺激感应。尽管如此，一般而言，在自身使命、自身要求精益求精的意志的强制下，艺术家事实上是一个适度的人，甚至常常是一个贞洁之人。他的主导本能就是这样来要求 他的：这种本能不允许他以这种或者那种方式耗尽自身。这是同一种力量，就是人们在艺术构思和性行为中消耗的力量：只有一种力量。在这里 屈服，在这里 挥霍自身，对一个艺术家来说就是暴露性的：它透露了本能之缺乏，一般意志之缺乏，它可能成为颓废的一个标志，——无论如何，它都会把他的艺术贬低到一个无法估量的地步。我举一个最棘手的个案，即瓦格纳的案例。——瓦格纳为那种难以置信地病态的性欲所迷惑（这种性欲对他的生活来说是一种灾难），他只是全然弄不清楚，一个艺术家如果在自身面前丧失自由、尊重 的话将失去什么。他注定要成为演员。对他来说，他的艺术本身成了不断的逃跑企图，成了自我遗忘、自我麻醉 的手段，——这改变、说到底是规定了他的艺术的特征。这样一个“不自由者”必需有一个大麻世界（Haschisch-Welt），陌生的、沉重的、笼罩着的云雾，理想的形形色色的异域色彩外来词（Exotismus）以及象征体系，只是为了有朝一日摆脱它的 实在性，——它必需有瓦格纳音乐……首要地，理想的某种普遍性在一个艺术家那里几乎是自我轻蔑、“泥坑”的证据：法国的波德莱尔，美国的埃德加·爱伦·坡，德国的瓦格纳，都是这方面的例子。——难道我还得说，瓦格纳也要把他的成就 归功于自己的感性吗？瓦格纳的音乐是要说服最底层的本能走向自己，走向瓦格纳吗？那个关于理想、关于八分之三拍教条的神圣的概念云雾，

更多地 是一种诱惑技巧吗？（——他一无所知地、毫无过失地允许这个“魔力”以基督教的方式 对自己产生作用……）谁敢冒这个词语之险，这个表示特里斯坦音乐（Tristan-Musik）的热情（ardeurs）的真正 词语呢？——当我读到《特里斯坦》[(5)]的总谱时，我是要戴上手套的……越来越热闹的瓦格纳热乃是一个更轻佻的感性流行病，它“对此毫不知情”；针对瓦格纳音乐，我把任何一种小心谨慎都视为必要的。——

23 [3] [(6)]

我们北极乐土居民 。

—

只要我们是哲学家，我们北极乐土居民，看来无论如何，我们都不同于从前的哲学家。我们根本不是道德论者……所有这些从前的哲学家，当我们听他们讲话时，我们都不能相信自己的耳朵了。“这就是通向幸福之路啊”——借此他们中的每一个人都向我们袭来，手里带着一帖药方以及僧侣嘴上的油膏。“但这种幸福与我们 有什么关系呢？”——我们十分惊讶地问道。“这就是通向幸福之路啊——他们继续说，这些神圣的吵闹鬼：而且在这儿就是德性 ，那通向幸福之路！”……可是，我们求求你们了，我的先生们啊！你们的德性到底与我们有什么关系啊！像我们这样的人何以会越位，成为哲学家，成为蠢材，成为穴熊，成为幽灵呢？这不是要摆脱 德性和幸福吗？——我们天生就有太多的幸福，太多的德性，以至于我们不会受到蛊惑，去当什么哲学家：也就是非道德论者和冒险家……对于这种迷宫般的乱象，我们自有一种好奇心，我们努力去结识米诺陶洛斯[(7)]先生，关于后者，人们叙述了一些危险之事：在你们向上 的道路上，在你们那条绳索上，我们感兴趣的是什么？这条绳索导致 什么？它通向幸福和德性吗？通向你们 吗，我担心这个……你们要用你们的绳索来拯救我们 吗？——而我们，我们极其迫切地恳求你们，你们就在上面上吊吧！……

二

最后：这能帮什么忙嘛！没有其他手段让人重新尊重哲学了：人们首先必须把道德论者吊死 。只消这些人还在谈论幸福和德性，那么他们就只是要说服老女人们去从事哲学。你们倒是来看看几个世纪以来所有著名的智者们：全然衰老的女人们，全然老气横秋的女人们，用浮士德[8]的话来说，全然是妈妈们 。“妈妈啊！妈妈！——听起来是多么可怕啊！”——我们从中弄出一种危险，我们改变它的概念，我们把哲学当作危害于生命的 概念来传授：我们如何能更好地助它一臂之力？——对人类来说，一个概念总是那么重要，如同它使人类付出的代价。如果没有人踌躇不决，为“上帝”、“祖国”、“自由”而作出大牺牲，如果历史是萦绕在这样一种牺牲周围的巨大烟雾——，那么，何以“哲学”概念对于诸如“上帝”、“祖国”、“自由”之类的大众化价值的优先地位能够得到证明，通过它更多的 价值——更大的 牺牲？……对所有价值的重估：这会变得昂贵 ，我答应——

三

这个开端够明朗的了：我事后立即为它送上我的严肃态度。以这本书，我向道德宣战 ，——而且实际上，道德论者将首先统统被我干掉。人们已经知道，为这场斗争我想好了哪个词语，那就是非道德论者 一词；人们同样也知道我的公式“善与恶的彼岸”。我必须有这个强大的反概念，这个反概念的光度 ，才能向下照亮那个一直被叫做道德的深渊，由轻浮与谎言组成的深渊。这几千年，这些个民众，最初的和最后的，哲学家和老女人——在这个点上，他们全都是相互般配的。迄今为止，人都是这个 道德的动物，一种无与伦比的珍品——而且作为道德的动物，人甚至比人类最大的蔑视者所梦想的更荒谬、更欺骗、更虚荣、更轻浮、更不利于自身 。道德乃是求谎言的意志的最恶毒形式，是人类真正的妖精（Circe）：这就是它败坏 了的东西。这

个错误本身并不是 在此景象中令我惊骇的东西，并不是 千年之久的“善良意志”的缺失，风纪、礼节、精神勇气 的缺失：那是自然本性的缺失，那是这样一个可怕的事实，即反自然本身作为道德以至高的敬意受到了尊重，并且作为法则凌驾于人类之上……弄错这样一个尺度，——并非作为个体，并非作为民族，而是作为人类！这指示着什么呢？——人们教人蔑视最底层的本能，人们在生命成长的最深刻必然性中、在自私自利中看到了恶的原则：在衰落、本能冲突的典型目标中，在“无私忘我”中，在“失去个性”和“博爱”的重点丧失中，人们根本上看到了一种更高的价值，这就是我要说的！看到了自在的 价值！

那又如何呢？许是人类本身在颓废中？许是人类一直就是如此？可以肯定的是，已经教 给人类的只是颓废的价值而已。令人丧失自我的道德完全是典型的衰落之道德。——在这里依然有一种可能性，即：并非人类本身处于颓废中，而是人类那些教师们处于颓废中！……而且实际上，这正是我的定律：人类的教师、领袖乃是颓废者：所以，对一切价值的重估就要进入虚无主义（“彼岸”……）

四

与之相反，一个非道德论者 可以对自己要求什么呢？我 以本书将面临什么样的任务？——也许也是要“改善”人类，只不过以不同方式，只不过相反地：也就是把人类从道德中解救 出来，尤其是把人类从道德论者那里解救出来，——人类最危险的无知方式把人类推入意识，把人类推入良知 之中……重建人类利己主义！——

23 [4] (9)

非道德论者 。

A、善人的心理学：一个颓废者

或者群畜

B、他的绝对有害性：

作为以真理和未来为代价的寄生虫形式

C、善人们的马基雅弗里主义

他们围绕权力的斗争

他们的诱惑手段

他们在屈从 方面的聪明

例如，屈从于教士

屈从于强者

D、善人中的“女性”

“善”作为最精致的奴隶式聪明，在给予、因而也在接受 时处处顾忌。

E、善人们 的生理学

善人何时出现在家庭、民众中

在神经病出现的同一个时候

对立类型：真正的善、高贵、心灵的伟大，它们来自富有，来自那种———它们并不为了取得而给予，——它们并不想以自己的善抬高 自己，——挥霍 作为真正的善的类型，人格 上的富有作为前提

“责任”概念——一种屈从 ，虚弱 的后果，为了不必再进行追问和选择

群盲 的虚弱 产生了一种与颓废者的虚弱十分类似的道德：

——他们相互合拍，结成同盟……

伟大的颓废宗教总是依赖于群盲 的支持……

群盲身上本来没有任何毛病，它本身是不可估量的；但因为无能于引导自身，它就需要一个“牧人”——教士们是明白这一点的……

“国家”不够隐秘、隐藏，脱离了“良心的引导”

教士会在哪个方面使群畜害病？

善人身上的颓废本能：

1）惰性：善人再也不想改变自己，再也不想学习，他作为"美好心灵"稳坐泰山……

2）抵抗方面的无能：例如，在同情 中，——他屈从（"宽恕的"、"宽容的"……"他理解一切"）

"平安归与他所喜悦的人"[(10)]

3）他被一切苦难和失意所引诱 ——他乐于"相助"

他本能地是一种对强者的谋反

4）他需要伟大的麻醉剂 （*Narcotica*），——诸如"理想"、"伟人"、"英雄"，他到处游荡 ……

5）虚弱，表现在对情绪、强大意志的恐惧中，表现在对肯定和否定的恐惧中：为了不必怀有恶意，他是可爱的，——为了不必有所袒护——

6）虚弱，暴露在不想看的意愿 中，在抵抗也许成为必需的所有地方（"人性"）

7）为所有伟大的颓废者所诱骗："十字架"、"爱"、"神圣者"、纯洁，根本上是全然危害生命的概念和人物

——也包括理想当中的大规模的伪币铸造

8）理智的恶习

——对真理的仇恨，因为真理并不带来"任何美好的情感"

——对真诚者的仇恨，———

为人类未来 而牺牲的善人的自身保存本能：从根本上讲他已经违背于

政治

所有其他 一般视角

任何一种寻求、冒险、不满

他否定 那些没有首先把他考虑进去的目标、使命

他作为"最高"类型是狂妄的、非分的，他不仅要参与对一切的讨论，而且要审判一切。

他感到自己比那些拥有"弱点"的人们优越：这些"弱点"乃是本能的强大

——这也包括那种为之感到羞愧的勇气

善人作为寄生虫。他乞灵于生命的开支：

作为实在性的道路说谎者（Weglügner）

作为生命伟大的本能欲望的敌人

作为追求渺小幸福的伊壁鸠鲁信徒，他把伟大的幸福形式当作非道德的东西来加以拒绝

——因为他没有助一臂之力，而且不断招致失策和欺瞒，所以他干扰了每一种现实生活，并且通过它要表现某个更高的东西的要求而毒化了现实生活

——在他自视很高的自负中，他并没有学习，并没有改变自己，而是袒护自己，尽管他还带来了那么大的灾祸（malheurs）。

23 [5]

非道德论者。

1．善人类型（参见后第二页）[(11)]。

2．善人从自身中搞出

一种形而上学

一种心理学

一条通向真理的道路

一种政治学

一种生活方式和教育方式

3．结论：一种绝对有害的人的种类 / / 按照真理、按照人〈类〉的未来 / / 下面这件事情的原因：只有到二十岁以后重大事物才被看

作重大的

4．问题： 善人到底是什么？

善人作为本能	第一、虚弱者：他意愿所有人都虚弱不堪 第二、偏隘者：他意愿所有人都头脑狭隘 第三、群畜，没有自己权利的动物：他意愿所有人都是群畜

5．“善人”被滥用于其他 目的

他与恶作斗争……	为教士所利用，被用于反对强权者，反对强者以及发育完好者

作为工具

“自由”“平等”权利	为颠覆政治家、社会主义者、怨恨之〈人〉所利用，被用于反对统治者

关于3：最有害的人的种类

A、他杜撰出根本不存在的 行动

非利己主义的、神圣的行动

根本不存在的能力

“心灵”、“精神”、“自由意志”

根本不存在的 本质

“神圣者”、“上帝”、“天使”

根本不存在的 事物秩序

道德的 世界秩序，带有奖赏与惩罚

——一种对自然因果性的消灭

B、以上述虚构，他就使下述东西贬值 了

1）独一无二的行动，利己主义的
2）身体
3）真正有价值的 人的种类，有价值的 欲望
4）事件中的整个理性，——他阻碍向事件学习，阻碍观察、科学，阻碍由知识带来的生命的每一种进步 ……

23 [6]

I．缺乏怀疑精神
虔敬
屈服于上帝意志、“虔诚”
“好心肠”、“助人为乐”——这就够了 ……
转向较高级 事物的严肃性，——人们在此不可过于严肃地对待低级领域，诸如肉体及其舒适
义务：人们有自己的行为责任，——
此外人们应当把一切都托付给上帝——
我十分严肃地问 ：我借此不是描写了善 人么？莫非人们并不以为这是一个值得想望的 人？难道人们不想这样吗？难道人们希望自己的孩子们是另一个样子的？——
II．让我们来看一看，善人们 是怎样从自己身上搞出
1．一种形而上学
2．一种心理学
3．一种政治学
4．一种生活方式和教育方式
5．一种真理 方法

23 [7]

我的定律：善人是最有害的 人的种类。人们答道：“但只有少量善人嘛！”——谢天谢地！人们也会说：“根本就没有完全的善人”——

那就更好了！但我始终还会坚持一点：一个人的善不论到什么程度，他都是有害的 。

何以人要到二十岁以后才能严肃对待生命的头等 问题？是因为人们在从前永远放任一切的地方看到一些难题吗？

：缺乏怀疑精神

：惰性、对沉思的畏惧

：主〈观的〉惬意，后者找不到要在事物中见出难题的任何理由

：相信一副好心肠 、一双助人为乐的手 就是最富有价值的东西，——人们必须有此教养

：顺从，——相信一切都在好人手上……

：解释方面的伪币铸造，这种解释往往是要找回上帝这种"善"

：相信"灵魂得救"，一般而言就是道德的 事物，是与所有此类尘世肉身的问题相分离的：如此严肃地看待身体及其适意，这被视为卑劣低级的 ……

：对传统的敬畏：否定传统，或者哪怕只是批评传承之物，这是不虔诚的

瞧！ 这个人的种类就是 最有害的种类

23 [8]

Ⅳ．狄奥尼索斯

立法者类型

23 [9] (12)

冒着踢那些反犹太主义者先生们"十分准确的"一脚的危险，我承认：对我来说，说谎的艺术，"无意识地"伸出长长的、过长的手指，吞食 他人财产，在每一个反犹太主义者那里一直都比在任何一个犹太人那里表现得更为明显。一个反犹太主义者总是免不了偷窃，免不了欺骗——他根本不能干别的了……因为他有 [———] ……人们应当控告反犹太主义者，人们应当为他们集中起来。"——— (13)

23 [10] (14)

与我 向颓废者 提出的戒条"不可生育！"相比较，《圣经》里的戒条"不可杀人！"实乃幼稚一种——那是更糟糕的东西，是与我矛盾的……首先用查拉图斯特拉的话来说，生命的最高法则要求人们毫不同情 生命的一切废品和垃圾，要求人们毁灭 那些对正在上升的生命或许只是阻碍、毒药、阴谋、隐秘对手的东西，——一句话就是基督教 ……说"不可杀人！"，这在最深邃的头脑看来就是非道德的、违反自然的 ——

与我 向颓废者 提出的戒条"不可生育！"相比较，《圣经》里的戒条"不可杀人！"实乃幼稚一种——那是更糟糕的东西……针对生命的废品和垃圾，只有一个义务，就是毁灭；在这里想要富有同情，在这里想要维持，无论如何都会是非道德性的最高形式，真正的反自然性，生命本身的死敌。——

与我 向颓废者 提出的戒条"不可生育！"相比较，《圣经》里的戒条"不可杀人！"实乃幼稚一种——那是更糟糕的东西……针对生命的废品和垃圾，只有一个义务：不承认任何团结一致；在这里采取"人道"，在这里颁布平等权利，就会是反自然性的最高形式：反自然性，对生命本身的否定 。——生命本身不承认一个有机体的健康环节与蜕化环节之间有任何一致性——生命必须把蜕化环节切除掉 ，或者整个就归于毁灭……

与我 向颓废者 提出的戒条"不可生育！"相比较，《圣经》里的戒条"不可杀人！"实乃幼稚一种——那是更糟糕的东西，是与我矛盾的……生命本身不承认一个有机体的健康部分与蜕化部分之间有任何一致性、"平等权利"：人们必须把蜕化部分切除掉 ，或者整个就归于

毁灭。对颓废者的同情，这会成为最深刻的非道德性、作为道德的反自然性本身。——

23 [11] (15)

远离于任何一种怀疑论的阵阵微风，远离于任何一种更为精细的问题提法，生长的、茁壮的、施瓦本地区的，睁圆了眼睛，圆圆的本身就像一只苹果，这种德性处于世上最为坚固的基地上：基于愚蠢，——基于"信仰"……

在今天，这种 德性依然 相信，一切都在善良之手，也就是在上帝手上，如果它以那种朴实的可靠性来看待这样一个定律，就仿佛说二乘二等于四

愚蠢自有其优先权：其中之一就是德性……愚蠢把自身投射到事物之中——它以施瓦本人的忠厚把这种对万物的出色简化称为"旧上帝"……我们其他人则在事物中看出某种不同的东西——我们使上帝变得有趣 ……

23 [12] (16)

我们是非道德论者 ： 我们是带着骄傲说这个话的，仿佛我们已经说过———我们否认人是要追求幸福的，我们否认德性是通向幸福之路，我们否认有人们一直以来所谓的道德行动，那些"无私的"行动、"非利己主义的"行动。在我们以一个斩钉截铁的否定来加以反对的所有这些断言中，表达出以往人类教育者的一个完全的、阴森可怕的 [—] (17)： ———

23 [13] (18)

自由精神

批判作为虚无主义运动的哲学

非道德论者

批判作为最严重的无知的道德

狄奥尼索斯哲学

23 [14] (19)

在这个完美的日子里，一切都在走向成熟，不光是葡萄泛出了黄色，正好有一道阳光照射在我的生命上面，——我瞻前顾后，——我从未一下子看到过这么多、这么好的事物。我并没有徒然埋葬掉自己的第44个年头，虽然我可以这样做：其中的生命内容已经得到了挽救，——那是 不朽的。《重估价值》的第一卷书；(20)《查拉图斯特拉》的最初六首歌；《偶像的黄昏》，我用榔头进行哲思的尝试——这一年的所有赠礼，甚至是这一年第四季度的赠礼——我如何能不对我的整个生命心怀感恩呵！……

所以我要来叙述我的生活。

谁如果对我稍有了解，他就会猜出，我比任何一个人都有更加丰富的体验。证据甚至已经在我的书中写下来了：那是基于一种求生命的意志而在字里行间都蕴含了体验的书，而且因此——作为创造 ——表现出对于生命本身的一种真正补充、一种丰富。一种十分经常地侵袭着我的情感：恰如一位德国学者以一种值得赞赏的天真无邪谈论他自己和他的事物：每一天都为他带来的东西超过一生为它们带来的！糟糕事物 之一种——这是毫无疑问的啊！然而，生命的最高嘉奖就在于，它也以其至高的敌意来与我们对抗……

---

(1) 相应的手稿编号为：Mp XVI 4d．Mp XVII 7．W II 7b．Z II 1b．W II 6c。——译注

(2) 原收入《偶像的黄昏》付印手稿中，后来尼采本人把它抽掉了，参看10［100］，15［3］，23［10］，22［23］。——编注

(3) 帕西法尔音乐（Parsifal-Musik）：指瓦格纳歌剧《帕西法尔》的音乐。——译注

(4) 原收入《偶像的黄昏》付印手稿中，后来尼采本人把它抽掉了，关于这条格言，有多个誊清准备稿，以下是最重要的一稿：关于生命的理性 。——连一种相对的贞洁也可能属于生命的伟大理性。按其本性来说，艺术家也许是一个感性的人：也就是容易激动的，在任何意义上都平易近人的，为刺激所支配，哪怕是远远而来的刺激感应。这并不妨碍艺术家，由于自身的使命和工作，一般而言成为一个适度的人，甚至常常是一个贞洁之人。这种主导本能对他的意愿就是如此；不能听任他以这种或者那种方式耗尽自身。在这里屈服，就是暴露性的；这差不多足以构成对艺术家的批评——它标志着艺术家的颓废特性。瓦格纳有着棘手的感性，藉着这种感性，他使音乐变得浮荡而恶毒——特里斯坦音乐充斥着最不健康的感性；瓦格纳只是全然弄不清楚，成为贞洁之人对他来说恰恰意味着什么……。他的创造本能由此就被证明为过于虚弱的，——他不命令，他屈服……最后，瓦格纳就诅咒感性：这是合乎逻辑的。完全无可怀疑的声音，就像司汤达、戈蒂埃、福楼拜、梅里美的声音，已经在我所讲的意义上传露出来了：它们不仅劝告艺术家采取大规模的色情（eroticis），它们就是以这种色情本身为前提的。我且不管勒南多么陈腐的判断，此人说到底是一个教士：而且，教士们所缺失的正是此类问题上的清白无辜。——编注

(5) 指瓦格纳歌剧《特里斯坦与伊索尔德》。——译注

(6) 《非道德论者》序言。——编注

(7) 米诺陶洛斯（Minotaurus）：希腊神话中牛头人身的怪物，传说为神牛与克里特岛米诺斯皇后所生，食人肉，饲养于克里特岛的迷宫里。——译注

(8) 浮士德］歌德：《浮士德》，第2卷，第6217行，同样的引文亦见于17［5］，14［162］。——编注

(9) 以残篇23［4—7］，尼采试图推进他的《重估》计划，直至他此后马上就着手写他的自传（《瞧，这个人》）。——编注

(10) 参看《路加福音》，第2章，第14行。（同一引文也见于完全不同的上下文中，《漫游者及其影子》。）——编注

(11) 应指下文第4、5点。——译注

(12) 也许是针对反犹太主义的妹夫伯恩哈德·福斯特（Bernhard Förster）：后者反复努力，想让尼采接受他在巴拉圭的殖民企业的钱。不可靠的异文。——编注

(13) 原文如此，为笔记手稿中不完整的句子。——译注

(14) 参看23［1］，22［23］。——编注

(15) 参看《敌基督者》，第52节，22［7］。——编注

(16) 参看23［3］。——编注

(17) 此处缺一词，之后为笔记手稿中不完整的句子。——译注

(18) 《重估》草案，可能作于《敌基督者》完稿之后。——编注

(19) 参看《瞧，这个人》开头。——编注

(20) 尼采此间也曾计划把他规划中的“主要著作”书名立为《重估一切价值》，并把其中第一卷设为“敌基督者”。参看19［2］、19［8］。——译注

[24．1888年10月至11月] (1)

24 [1] (2)

瞧，这个人
或者：
为什么我知道得更多一些。
弗里德里希·尼采著。

—

——现在我要来谈一个问题，至少在我看来，这个问题比“上帝此在”(3)问题以及其他基督教义更有某种严肃性，——那就是营养 问题。简言之，也就是这样一个问题：为了达到你的力量的最大值，以及文艺复兴的理性意义上的virtù、德性的最大值，你应该如何进食呢？——在这方面，我自己的经验糟糕至极：我感到诧异，这么迟了，到现在才变得“理智”了，在某种意义上是太迟了。而且唯有我们一文不值的德国教养才在某种程度上向我说明了，为什么我恰恰在这方面落伍到了“极点”。这种“教养”自始就教导我们彻底无视实在性，去追逐那些完全成问题的所谓“理想的”目标，例如一种所谓的“古典教养”！——仿佛把“古典的”和“德国的”一起挂在嘴上，就不会马上让人笑掉大牙似的。人们其实可以设想一个“有古典教养的”莱比锡人！——实际上，直到我最老成的年纪，我一直都吃得很差劲，——在道德上讲，就是“非个性的”、“非利己主义的”、“利他主义的”：例如通过莱比锡的烹调，我否定了我自己的“求生意志”。以营养不良为目的同时也败坏自己的肠胃——在我看来，上述烹调能够令人钦佩地解决这个问题。然而德国烹调——它对自古以来的一切负有什么责任呢！饭前 汤（——还是在十六世纪的意大利烹调书上，它被叫做德意志风格

[(4)]）；煮得烂熟的肉；做得又腻又浓的蔬菜；难以消化的各种面食。如果人们还算上德国庸人十分粗野的再斟需要，那么人们就能弄懂“德国精神”的来源了——源于一个败坏了的胃……与德国人的相比较，英格兰人的 特种饮食是一种真正的回归“自然”，可以说是向烤牛肉的回归，也是向理性的回归——但即使这种饮食也深深地违背我自己的本能，——英格兰女人的脚……酒精对我有害，一天一杯葡萄酒或者啤酒就完全足以像叔本华那样把我的生活搞成“苦海”，这一点我也明白得稍稍迟了些，——其实我从儿童时代起就有所经历 了。毛头小伙子时，我相信喝酒和抽烟一样一开始只是青年男子的vanitas［虚荣、吹嘘］，后来就成了一种恶习。也许这也要归咎于瑙姆堡[(5)]的葡萄酒。——相信葡萄酒令人开心，为此我或许就必须成为基督徒，可以说、可以认为，这对我 来说是一种荒谬。十分稀奇的是，通过强烈稀释了的、哪怕那么小罐头的酒，会造成一种极端的情绪败坏，这时候，我几乎对烈酒麻木不仁。而在喝水手型的格罗格酒[(6)]时，人们至少会把我弄翻。通宵誊写一部长长的拉丁文著作，带着隐秘的野心在严格和简练方面赶上我的榜样萨鲁斯特[(7)]，这在我还是令人敬畏的普弗尔塔中学[(8)]的学生时，就并没有 与我的生理学发生矛盾，也并不与萨鲁斯特相矛盾——尽管总是与令人敬畏的普弗尔塔中学十分相悖！……可后来，人到中年，我决定越来越严格地反对一切“含酒精的”饮料了。我喜欢那些到处有机会汲取醴醴清泉的地方（——尼斯、都灵、塞尔斯）；不喝水，我夜间是不会醒来的。In vino veritas［酒后吐真言］[(9)]：看来，有关“真理”概念，在这里我又与尽人皆知的不一致了，——在我这里，神灵运行在水面上 ……[(10)]

二

对于疾病的善举，可能我恰恰是最少低估它的。但或许我必须反对疾病，理由是它削弱了人类的自卫本能和武装本能 。历经了漫长的岁月，我既不懂得充分抵御一种好意的、缠人的乐于助人，也不懂得

充分抵御愚蠢的、单刀直入的“崇拜者”以及其他寄生虫；多么陈腐地，还扣除了那些没有人避免得了的情形，诸如当放荡的年轻学者们以“崇拜”为借口开门见山地向某人借钱的时候。一位病人费劲地努力摆脱人和物，也包括记忆：一种“躺在雪地里”的宿命论（以一个俄罗斯士兵的方式，战役对于他毕竟是太严酷了），一种没有反抗的宿命论，归属于他的自我保存本能。如果人们理解了这样一种 自我保存本能，那么，人们就很能懂得一个注定受苦受难、不自愿地 采取宿命态度的女人。尽可能少地付出力气，——不以反应来耗费 自己——更多地出于力之贫乏而采取某种节制态度：此乃宿命论中的伟大理性。用生理学方式来表达：一种对材料消耗的降低，对材料消耗的延缓，——能让人快速烧掉的莫过于情绪了。怨恨、恼火、复仇的快乐——这些对于病人来说是所有可能状态当中最有害的：一种宗教，就像佛陀的宗教，后者本质上是与精神狡诈者和生理困乏者相关的，因此就以其学说的重点来反对 怨恨。“不能 通过敌意来结束敌意：而是要通过友好来结束敌意”。佛教并不是一种道德，——根据此种基督教式的庸俗粗暴态度来侮辱佛教，这或者是一种深刻的误解：佛教乃是一种保健学 （*Hygiene*）。——多年以来，我顽强地抓住了那些几乎不堪忍受的关系、地点、居所、团体，不是 靠着意志，而是从那种本能出发的，——这无论如何要比改变、“试验”更聪明些。试验 朝向受苦难者的本能：在某种高级意义上，人们或许可以径直把它称为力之证明[(11)]。拿自己的生命本身做一次试验——这才是精神的自由，在我看来，这在后来就变成了哲学……

三

在我看来，无聊并不能直接归于受苦受难者的痛苦；至少我是没有任何这方面的记忆的。相反，对我来说，我生命中恶的时代曾是富有的，通过某种全新的虚构（Erfindsamkeit）——色调变化（nuances）的艺术、在色调运用方面精细的指法熟巧。我会把一般

的精致完美（raffinement）理解为一种使触觉上升到精神层面的娇惯化；甚至连病人特有的那种可爱的理解方面的顾忌和谨慎也归属于此，——他们害怕太过亲近的触摸……在此类状态中，人们甚至听出了寻常之物的非同寻常，人们仿佛给它们变了频：日常偶然事件被一把高品质的筛子过滤掉了，再也不把自身看作相同的。最后，当理智、性格中无论何种自由之物和特选之物流落到我的近处，而某种对德国人和德国的不耐烦总是越来越成为我的本能，当时我是非常感恩的。与德国人一起，我失去了自己的好心情，自己的精神——同样地，自然还有我的时间……德国人把时间拉长了……如果这个德国人碰巧是犹太人或者犹太女人，情形就不同了。奇怪的事情是，我推算了一下，在1876—1886年间，几乎我所有的不期而遇的适意时光，都得归功于犹太人或者犹太女人。德国人低估了与犹太人的照面，[(12)]那是何种善行呢，——人们再也没有理由羞愧了，人们甚至可以成为明智的……在法国，我没有看清楚那样一种必然性，即为什么那里的犹太人远远多于德国：梅哈克和阿列维，[(13)]两位诗人，他们有望永远赢得我的趣味，他们达到了这等高度，乃是作为法国人而不是 作为犹太人。——我也想对奥芬巴赫下同样的断言，这个毫不含糊的 音乐家，他想要的无非就是他的过去——那是一个天才的歌剧丑角，从根本上说，是仍然在弄音〈乐〉、而不是弄和弦的最后一个音〈乐家〉！……

四

从根本上讲，我是那些不需要、也不具有任何教育原则的不自愿的教育家中的一员。在巴塞尔最高教育机构从事的七年教学活动当中，我不曾有任何理由去实行处罚，还有，正如后来已经向我证实了的那样，最懒惰的学生在我这里也还是勤奋的。这一事实在某种程度上证明了我的上述说法。来自那种实践的一个小聪明还留在我的记忆里：如果一个学生在复述我前一次课讲解过的内容时做得十分不充分，我总是自己承担责任，——例如我就说，要是我表达得过于简

略，过于难解，那么人人都有权要求我作一番解说和重复。一个教师的任务就在于使自己为每一个 有理智的人所理解……人们曾对我说，这种诀窍的效果强于任何一种指责。——无论是与中学生打交道，还是与大学生打交道，我向来都不曾感到过什么困难，尽管一开始，我24岁的年纪不光是使我接近于 他们。同样地，博士学位考试也并未给我任何动因，让我又去学习无论何种技巧或者方法：我本能地运用的，不光是此类情形下最人道的做法，——一旦把博士学位申请者带到了良好的航道里，我就感觉自己十分惬意。在此种情形里，人人都有如此之多的机智和才气——或者 如此之少——胜过可敬的主考官……如果我仔细听了，我就总是觉得，根本上是那些主考官先生们在接受考试 。——

五

即便在我看来达到这个目标是很值得的，我也从来不了解这种对付我的艺术。人们不妨来回地检查我的生活，人们在其中找不到标志，可以标明有人曾对我怀有恶意。有些人，人人都在他们身上取得了糟糕的经验；而我对他们的经验本身也毫无例外地博得了他们的好感：甚至在我看来也是适合于交往的，前提是，我没有生病，人人都还是一个乐器，是我为之赢获精美的最不寻常的音调的乐器。我多么经常地得以听到这一点，一种惊奇，我的会谈者方面对于自身的惊奇："诸如此类的事情是我以往从来不想做的"……也许最美好的是关于那个不可宽恕地英年早逝的海因里希·冯·斯泰因，有一次，根据小心谨慎地取得的许可，他在塞尔斯待了三天，向每个人声明他不是 因为恩加丁而来的。这个优异的人物，他以其天性的整个勇敢的天真陷身于瓦格纳的泥潭中，直至淹及耳根——"我对音乐一窍不通"，他对我坦白说——在这三天之久的时间里，他犹如经历了一场自由风暴的改造，就像一个突然感到如鱼得水、如虎添翼的人。当时我再三对他讲，这是上面的好空气带来的，人人都会这样，但他却不愿相信我的

话……尽管如此，如果说人们对我做了各种各样大大小小的坏事，那么个中原因并不是“意志”，至少不是恶的意志：而不如说，或许我必须抱怨的是只在我的生活里胡作非为的善的 意志。我的经验赋予我一种权利，要求那种一般的怀疑，即对乐于助人、着手建议和行动的“博爱”的怀疑——，我要指责这种“博爱”，它容易丢失谨慎细致之心，它以其乐于助人的双手，可能径直毁灭性地去干预一种高贵的命运，一种创伤之下的孤独，一种对于伟大痛苦的优先权。——不无理由地，作为“查拉图斯特拉的诱惑”，我虚构了一种情形，在其中一种尖厉的呼救声传到他耳里，同情犹如一种最终的罪恶向他袭来：在这里 保持主人地位，在这里纯粹地保持自己的使命的崇高 ，而摆脱大量比较低等的和比较短视的推动力（它们是在所谓忘我无私的行动中活动的），这乃是一种检验，是查拉图斯特拉及其同类必须对自身做出的最后 检验。——

六

就像任何一个从未在其同类当中生活、并且从自己这种命运中最终弄出自己的技艺和善意的人一样，在有人对我做出了一件细小的或者很大的 蠢事之际，我要防止无论哪一种对策，除非是那种尽可能快速地事后为这种愚蠢送上一种聪明的对策：如此，人们也许还能有所弥补。人们只不过是要把我身上的某个东西弄坏，我要报复之，而对此人们是有把握的：简言之，我是要找到一个时机，为了某个东西向作恶者表达我的感谢，或者向他祈求某个东西（——这是比有所给予更有约束力的……）。甚至在我看来，最粗糙的书信也比沉默更为善意。此类沉默者缺乏心灵上的精细和谦恭。——如果人们在这方面足够丰富，那么，行不公之事就是一种幸福了；如果人们偶尔给我一个行不公之事的机会，那么，人们就与我达到了最佳的协调一致了。没有什么东西能如此彻底地改善我的友谊，没有任何东西能不断为我的友谊提供新鲜活力……在那些不无著名的情形当中（其时我承认一种

断然的否定乃至兵刃相见），我或许会作出一种严重的错误结论，即：恰恰在此要把恶劣经验的一种隐而不显的丰富性预设起来。谁若对我有所了解，他就可以作出相反的结论。只消还有最小的人格分裂在一并起着作用，我就不能承认自己有对事物的敌意。如果说我要对基督教宣战，那么，我之所以有权这样做，唯一的原因是我从未从这个方面而来体验过阴郁或者悲伤的事体，——相反，我所认识的最值得尊重的人，乃是一些光明正大的基督徒；对于这些个人，我到最后都耿耿于怀的是：什么是千百年来的厄运。我的祖先本身就是新教教会的：倘若我没有从他们那里一道获得一种崇高而纯洁的意义，那么我就不会知道我与基督教作战的权利从何而来。我在这方面的公式是：敌基督者本身就是一个地道的基督徒发展过程中必然的逻辑，而在我心里，基督教本身已经烟消云散了。另一种情形：从自己与瓦格纳和瓦格纳夫人的关系中，我仅仅保留了那些最令人振奋和最崇高的记忆：恰恰这种情况给了我那种眼光的中立性，不偏不倚地把瓦格纳问题当作文化问题来加以考察，并且也许给予解决……即便对于反犹太主义者（正如人们知道的，我至少是喜欢他们的），根据我颇为可观的经验，我也必须提出若干有利的东西：这一点并不阻碍、而倒是决定了 我对反犹太主义发动一场毫不留情的战争，[(14)]——反犹运动乃是那种如此荒谬、如此不合理的德意志国家疆界内的自我发呆（Selbst-Anglotzung）的最病态的畸形产物之一……

七

热爱大量和多样，这并非 我的本色：甚至在我与书本的交道当中，总体上更多地具有一种敌视，以之作为一种宽容，一种在本能中的“等待态度”。根本上，只有少量的书在我的生活里是算数的，最著名的书都不在其中。我对风格、对作为风格的警句的感觉，是在与萨鲁斯特的首次接触中几乎一下子苏醒的：我忘不了我尊敬的老师科森的惊讶，当时他不得不给他最差的拉丁文学生最好的分数，——他邀

请我去他家里……简练、严厉，骨子里有着尽可能丰富的实质内容，——对“华美辞藻”和“美好感情”怀着一种冷酷的恶意：在这方面我猜中了自己。人们将在我这里，直至我的《查拉图斯特拉如是说》，重新认识一种十分严格的对于罗马 风格、对于“magnum in parvo”［微言大义］、对于“aere perennius”［永垂不朽］[(15)]的野心。这与我第一次接触贺拉斯 时的情形并无不同。直到今天，在其他任何一个诗人那里，我都没有重新找到过贺拉斯的一首颂歌让我产生的那种艺术上的喜悦。在某些语言当中，例如在德语里，这里所臻至的境界甚至是不能要求 的。这种话语的镶嵌细工（其中每一个词语作为音调、位置、概念都向着左右并且超越整体而迸发出自己的力量），这种符号规模的最小化，以及由此达到的符号表现力的最大化——所有这一切都是罗马式的，而且——如果人们愿意相信我的话——也是极其高贵的：与之相反，其他所有诗歌都是一种感情的饶舌而已。我最不愿意忘记与这种非常坚固的形式和极其妩媚的放纵构成对照的刺激：——我的耳朵陶醉于这种形式与意义的矛盾。我要归因于拉丁人的第三个无可比拟〈的〉印象，乃是佩特罗尼乌斯。那种在词语、句子和思想跳跃方面纵情放肆的prestissimo［最急板］，那种在庸俗拉丁语与“高雅”拉丁语的混合方面的精美，那种不可遏制的好心情（它无惧怕，优雅地跳越了古代世界的任何一种兽性），那种在“道德”面前、在“美好心灵”的德性贫穷面前的独立自主的自由——我举不出任何一本书，哪怕它只是依稀地对我产生过一种类似的印象。我最为个人的本能轻声告诉我，这位诗人乃是一个普罗旺斯人：人们必须魔鬼附身，才能作出此类跳跃。当我必需摆脱一种低级的印象时（例如使徒保罗的说辞），也许有几页佩特罗尼乌斯的文字就足以使我完全恢复健康了。

八

我根本不能把任何类似的印象归因于希腊人；因为与柏拉图相比，我是一个彻底的怀疑论者，而且，我从未能赞同那种在学者中间

常见的对柏拉图这位杂耍演员的赞赏。在我看来，柏拉图是把所有风格形式搅在一起了：他做错的事情，类似于那些发明了satura Menippea［梅尼普讽刺杂文］的犬儒派哲学家们所做的。[(16)]柏拉图的对话，极其自鸣得意和天真幼稚的辩证法，可能发挥出魅人的效果，而人们一定是从未读过优秀法国作家的东西才会有此感觉。说到底，我对柏拉图的怀疑是深入骨髓的：我发现他是多么偏离希腊人的一切基本本能，其最终意图是多么犹太化，多么具有先在的基督教性质，以至于对于整个柏拉图现象，我更愿意使用"高级欺诈"这个严厉的词语，而不是其他任何一个词。这个雅典人是在埃及人那里上的学（——很可能是在埃及的犹太人那里……），为此人们付出了相当昂贵的代价。在基督教的巨大厄运中，柏拉图乃是那些后果严重的模棱两可性之一，它使得古代的高贵人物有可能踏上通向"十字架"的桥梁……在任何时候，我的休养、我的偏爱、我对一切柏拉图主义的治疗都是修昔底德 。修昔底德，也许还有马基雅弗里的原理，是与我自己最有亲缘关系的，原因在于那种无条件的意志，就是那种要毫不自欺、要在实在性中观察理性的意志，——而不是在"理性"中，更不是在"道德"中……这个有古典修养的德国人获得了可怜的粉饰，以之作为他与古代交道时的"严肃态度"的报偿；没有谁能像修昔底德那样彻底地摆脱这种可怜的粉饰。人们必须一行一行地翻弄他的文字，清晰地解读他的未言之义，犹如解读他的话语：少有如此富于实质 的思想家。在他身上，智者文化，也可以说实在论者文化 （*Realisten-Cultur*），得到了完满的表达：这是一场处于苏格拉底学派正在到处爆发的道德欺骗和理想欺骗当中的不可估价的运动。希〈腊〉哲学已然作为希〈腊〉本能的颓废 ：修昔底德乃是古希腊人本能中所包含的全部强壮的、严格的、坚实的求实态度的伟大总结。此种勇气 把修昔底德和柏拉图这样的人物区分开来：柏拉图是一个懦夫——因此他遁入理想之中——修昔底德则控制了自己 ，因此他也控制了事物。

九

在希腊人那里重新认识"美的心灵"、"和谐的雕塑品"以及温克尔曼讲的"高贵的单纯"——我身上具有的心理学家气质保护我，使我免于此类德国式愚蠢。[17] 我看到了他们最强大的本能，即权力意志；我看到他们在这种欲望不可遏制的强力面前颤抖，——我看到他们所有的制度都起于一种防卫措施，以保护自己互相不至于遭受他们内部的炸药 。这样，内部的巨大张力就得以在对一切外部事物的可怕敌意中发泄出来了：诸城邦互相残杀，使得城邦公民以此为代价而不至于相互厮杀了。人们必须成为强壮的，——希腊人卓越而灵活的身体性乃是一种必需，而不是一种"天性"。它是伴随而来 的：——它根本不是从一开始就在那儿的。而通过节庆和艺术，人们也无非是想要感觉到 自己越来越强壮、越来越美、越来越完满——：这些都是自我颂扬的手段，权力意志的提高手段。——根据希腊哲学家来评判希腊人！利用哲学学派的道德智慧来解释什么 是希腊的！诸如此类的做法，在我看来始终只不过是那种标志着德国人性格的精细心理的证明……哲学家们的确是希腊文化的颓废者，是对古典 趣味的反动，是对高贵趣味的反动！苏格拉底的德性得到传布，是因为希腊人开始失去德性了……我是第一人，为了理解更古老的 希腊人而重又严肃地看待那种被命名为狄奥尼索斯的奇妙现象。我最可敬的朋友，巴塞尔的雅可比·布克哈特，他完全明白借此可以做点什么重要的事体：他在自己的希腊文化史著作中附上了专门一章来论述这个问题。如果人们想要一个反证，那么，就可以仔细看看他那个时代的著名语文学家洛贝克[18] 在处理这些事物时表现出来的可鄙的轻率态度。洛贝克以一条书堆里干枯的蠕虫的令人敬畏的可靠确信，爬进这个充满神秘状态的世界里，并且说服自己恰恰因此成为科学的，尽管他一味在此空洞而可怜到了令人厌恶的地步；洛贝克耗尽全部博学才弄明白，真正说来所有这些稀罕之物都是毫无意思的。实际上，祭司们是要向此类狂欢的参与者传达一些东西，例如，酒激发快感，人要靠果实生活，植物在春

天繁荣，在冬天凋谢。至于那些具有狂欢起源的仪式和神话的丰富性，那将是具有更高一级的才智的。洛贝克说（《阿格劳芬[19]》，第1卷，第672页），希腊人，要是他们没有别的事可做，他们就欢笑，就跳跃，就到处歇脚，或者，因为人有时也会有这方面的兴趣，他们就坐下来流泪，号啕大哭。另一些人 随后参与进来，却力图为这些异乎寻常的人们找到某个理由，而这样一来，为了解释那些风俗，就出现了无数的节日传说和神话……另一方面，人们相信，一度在节日中发生的那种滑稽活动 必然也属于节日庆典，而且把它当作敬神礼拜不可或缺的一部分而保持下来了。——然而，进一步撇开这种可鄙的胡话不谈，人们不妨提出，对我们来说，狄奥尼索斯因素是与整个“希腊的”概念互不相容的，更与温克尔曼和歌德所形成的“古典的”概念不相容：——我担心，歌德本人根本上是把这样一个因素从希腊心灵的种种可能性中排除出去了。而实际上，唯有在狄奥尼索斯的神秘（Mysterien）中才表达出希腊本能的整个基础。因为，希腊人以这种神秘为自己担保了什么 呢？那就是永恒的生命，生命的永恒轮回，在生殖中得到预兆和奉献的将来，超越死亡和变化之外对生命的胜利肯定，那种作为在社群、城邦、种类联系中的总体永生（Gesammt-Fortleben）的真实 生命；性的象征作为最可敬的一般象征，整个古代虔诚感真正的象征总体；在生殖、怀孕、诞生行为中对每个细节的最深感恩。在神秘学说中，痛苦被神圣地言说出来：“产妇的阵痛”把一般痛苦神圣化了，一切生成、成长，所有将来的担保，都会引起 痛苦；为了获得永恒的创造快乐，就必须永远地有产妇的痛楚……我不知道有什么更高的象征表达力了。——唯有基督教把性变成了一种肮脏行为：关于imm〈aculata conceptio〉［圣母〈无原罪〉］[20]的概念，乃是迄今为止世上达到过的最高的心灵无耻，例如——它把污水泼在生命之源头上……

在作为一种充溢的生命感的放纵（Orgiasmus）中，甚至痛苦也只是作为兴奋剂而起作用的。有关这种放纵的心理学给了我理解悲剧

感的钥匙，而无论是亚里士多德还是——特别是——悲观主义者，都误解了这种悲剧感。悲剧远不能为叔本华意义上的希腊人的悲观主义证明什么，以至于相反地，它恰恰是这种悲观主义的极端对立面。肯定生命本身，乃至于那些最异己和最艰难的问题，在其最高类型之牺牲中的生命意志享有自己的不可穷尽性——我称之为狄奥尼索斯的，我把它理解为通向一种有关悲剧诗人的心理学的真正桥梁。不是为了摆脱恐惧和同情，也不是为了涤除一种危险的情绪，诸如通过一种强烈的宣泄 ——这是亚里士多德的路径：而倒是为了超越恐惧和同情去享受创造和生成的永恒欢乐，去控制和支配自己的恐惧、自己的同情……

十

我的此在生命的幸福及其独一无二性也许就在于它的厄运：用谜语形式来表达，作为我的父亲，我已经死了，作为我的母亲，我还活着。这种双重的来源，仿佛来自生命阶梯的最高一级和最低一级——既是没落又是开端 ——这一点，要是有某种意思的话，那就说明了那种使我卓然超群的〈对于〉伟大的生命总体问题的中立性和无偏袒性。我知道两者，我就是这两者。——我父亲36岁就去世了：他柔弱、可亲而病恹恹的，就像一个注定了一味匆匆消逝的人，——与其说他是生命本身，还不如说是一种对生命的善意回忆。在我父亲生命衰落的那同一个年纪里，我的生命也开始衰落了：36岁时，我的生命力降到了最低点，——我还活着，但却看不到离我三步远的东西。1879年，我辞去了我在巴塞尔大学的教授职务，整个夏天就像一个幽灵一般生活，住在圣莫里茨[(21)]，接着的冬天住在瑙姆堡，那是我生命中最暗无天日的时光。那是我的minimum［最低潮、最小值］：《漫游者及其影子》就是在此间写成的。无疑地，当时我认为自己就是幽灵了……下一个冬天，也就是我在热那亚的第一个冬天，差不多由一种肌肉和血液上的极度贫乏而引起的那种奇特的超凡脱俗，使我

创作了《曙光》一书。在我身上，精神的完全明亮和喜悦不仅与最深刻的生理虚弱相一致，而且甚至与一种极端的痛苦感相一致。非常艰辛的吐痰导致一种不断的痛苦，在这种痛苦造成的那些巨大折磨中，我绝对地拥有了辩证的清晰性，并且深思了各种事物，而在比较健康的情况下，我对于这些事物就不是一个善于攀登者，就不够精巧了。（我的读者们知道，我何以把辩证法视为颓废的征兆，例如最著名的个案就是苏格拉底的案例。）所有对理智的病态干扰，甚至发烧引起的半昏迷状态，至今对我来说都是完全陌生的东西，对于它们的频率，我唯有通过博学的途径才能加以了解。我的血液流得缓慢，——在患病岁月里，我有了拿破仑的脉搏——从来没有人能够在我身上发现发烧现象。有一位〈医生，他〉在相当长一段时间里把我当作神经病患者来治疗，最后甚至说道："不！您的神经没什么，我 自己倒是神经质了。"某种局部的蜕化是完全不可证明的；没有任何器质性的胃病，尽管作为脑衰竭的结果，总是面临肠胃系统的深度虚弱。眼疾亦然，失明的危险正在接近，这是结果而不是原因：以至于随着生命力的每一种增长，视力作为［——］也增长了。漫长的、过于漫长的岁月对我就意味着康复，——遗憾的是，它也意味着复发、衰落以及一种颓废的周期。我需要说明我对颓废问题是有经验的吗？我前前后后地解读了这些问题。即便那种把握和理解的艺术，那种对于细微差别的感触，那整个"明察秋毫"的心理（它也许使我变得卓越超群），都是在当时学会的，是那个时代的真正馈赠——那是一切都在其中变得精细化的时代，无论是观察还是观察器官。从病人的透镜出发去看比较健康的概念和价值，又反过来根据丰富生命的充盈和自信来探视颓废本能的金丝编织品（Filigran-Arbeit）——这乃是我最伟大的训练，是我最长久的经验：如果说是某个方面的训练和经验，那么我在这里就是大师了。我已经牢牢地掌握，我有能力转换视角 ： 何以唯有对我来说，一种价值的重估 竟是可能的。

十一

因为除了我是一个颓废者不说，我也是它最完全意义上的对立面。我为此提出的证据是，即便针对 那些恶劣的状态，我也本能地选择恰当的手段：而自在的颓废者却明显地选择了有害的手段。作为summa summarum［顶峰之顶峰、至高无上者］，我是健康的：作为隐僻一隅，作为特性，我是颓废者。那种绝对的孤独和摆脱惯常情况和任务的力量，对我自身的强制力，不照料自身，不进餐，不就医——这些都透露出对于亟需之事的绝对的本能确信。我对自身负责，我使自己恢复健康：这方面的前提是——任何一个生理学家都会承认这一点——人们根本上是 健康的。一个典型的病态人是不会康复的：对一个典型的健康人来说，患病可能是一种有力的兴奋剂。说到底，那个漫长的疾病时期在我看来实际上就是这样：我仿佛重新发现了生命，我品尝了一切美好的、甚至微小的事物，那是别人不能轻易品尝到的，——我从自己求健康的意志、求生命 的意志中做出我的哲学……因为人们要注意：我生命力最低下的年头也就是我停止 成为悲观主义者的时候，——我的自我恢复的本能不允许 我有一种贫困和沮丧的哲学……人们到底要从哪里识别发育良好的状态呢？一个发育良好的人是由一块坚硬又柔润、芳香袭人的木头雕成的，他甚至还使我们的嗅觉感到适意。他中意的是有益于他健康的东西；一旦超出了这个有益性尺度，他的乐意，他的快乐就中止了。他猜到了对付损害的良药，他利用恶劣的偶然事件来增强自己。他本能地从自己所见、所闻、所体验的一切中搜集自己的 全部：他就是一个选择原则，他淘汰了许多东西。无论是与书本、人打交道，还是与自然风光打交道，他始终都在自己的 团伙中：他通过选择 、许可 、信赖 而有所尊重。他对形形色色的刺激反应迟钝，带着那种由长期的谨慎和蓄意的骄傲养成的慢条斯理，——他考验正在临近的刺激，他远不能直面这种刺激。他既不相信“灾祸”，也不相信“罪责”：他十分强壮，足以使一切

都必然为他带来最佳的东西。——好吧，那我就是颓废者的对立面：因为上面我描写的正是我自己。——

24 [2]

生理上的矛盾。
论罪犯。
我要感谢古人什么。
哲学。
音乐

对这些书的刻画 。
In media vita ［在生命中］。
一个感恩者的笔记。
弗里德里希·尼采著

24 [3]

瞧，这个人
一个多面手的笔记

1．心理学家如是说
2．哲学家如是说
3．诗人如是说
4．音乐家如是说
5．作家如是说
6．教育家如是说

24 [4]

弗里德里希·尼采
de vita sua［关于其生平］。
翻译成德文。

24 [5]

镜子

一种自我估价的尝试。

弗里德里希·尼采著

24 [6]

我的本能的聪明之处在于：能为我自己 感受真正的困境和危险。

同样也能猜出人们使用的那种手段，人们借此避开上述困境和危险，或者 为自己的优势而把它们编排起来，并且可以说围绕一个更高的 意图而把它们组织起来。

与孤独的斗争

与疾病的斗争

与来源、教化、社会的偶然性的斗争……

与沉重的责任的斗争

与限定其使命的条件的多样性的斗争

（——这些条件需要隔离

24 [7]

最伟大的聪明：尽可能不让一个大规定穿透到意识之中，——保护对它的羞愧之心

通过趣味的微薄、恶意、诡诈，甚至通过疾病时期和虚弱时期，可以说对它隐藏起来……

人们必须一味地祈祷，而不必意愿知道，它是什么 ，它何时 发布命令……

人们未必要有适合于它的言语、公式、姿态，——人们必须受苦受难，而用不着知道；人们必须做最好的事，而弄不懂个中道理……

24 [8]

Vademecum ［手册］。
论我生命中的理性。

24 [9]

与古人打交道。
附录
瞧，这个人。

24 [10] (22)

什么与歌德相关：第一印象，一个很早的印象，是完全决定性的：名流小说，我从他身上认识的最初的稀罕的东西，一劳永逸地赋予我一个"歌德"概念，我的"歌德"趣味。在享受和促成成熟方面的一种美化了的和纯粹的秋季，——在期待中，一个十月的太阳升到最具精神性的东西之中；某种金灿灿的和甜腻腻的东西，某种柔和的东西，而不是大理石——我把它称为歌德式的。后来，为了这个"歌德"概念的缘故，我以一种深度的友善接受了阿达尔贝特·斯蒂夫特的《残暑》：根本上，这是歌德之后使我着迷的第一本书。——歌德的《浮士德》——对于本能地认识德语的土地气息的人来说，对于查拉图斯特拉的诗人来说，此书是一种无与伦比的享受：它并不是对于作为艺术家片断地获得了《浮士德》的我来讲的，——它更不是对于反对完全任意和偶然之物——也就是在歌德著作的所有类型和问题中受文化偶然性制约的东西——的哲学家来讲的。当人们读《浮士德》时，人们研究的是18世纪，人们研究的是歌德：人们离类型和问题方面的必然性十万八千里。——

---

(1) 相应的手稿编号为：W II 9c．D 21。——译注
(2) 参看第464页［此处指KSA第14卷页码——译注］。——编注
(3) 原文为：Dasein Gottes，通译为"上帝存在"。——译注

(4) 原文为意大利文：alla tedesca。——译注

(5) 瑙姆堡（Naumburg）：德国地名，属德国萨克森—安哈特州。——译注

(6) 格罗格酒（Grog）：掺热水的朗姆烈酒。——译注

(7) 萨鲁斯特（Sallust），全名为萨鲁斯特·克里斯波（Gaius Sallustius Crispus，公元前86—前35）：古罗马历史学家。著有《喀提林战记》、《朱古达战记》、《历史》等。——译注

(8) 普弗尔塔（Pforta）中学：德国著名贵族学校。该校毕业生中有许多重要人物，如诺瓦利斯、施莱格尔、费希特等。尼采于1858—1864年在该校念书。——译注

(9) 拉丁文，直译为：真理在水中。——译注

(10) 神灵……水面上］参看《创世记》，第1章，第2行。——编注

(11) 力量之证明］参看《哥林多前书》，第2章，第4行。——编注

(12) 德国人……照面］参看15［80］，21［6］。——编注

(13) 梅哈克（Henri Meilhac，1797—1831）：法国剧作家，主要作品有喜剧《随员》等；阿列维（Jacques-Francois Halévy，1799—1862）：法国作曲家，主要作品有《犹太女》等。——译注

(14) 此句中的"决定"原文为动词bedingen，也可译为"引起、造成、规定"等。——译注

(15) 拉丁文，可直译为：比青铜更恒久。——译注

(16) satura Menippea［梅尼普讽刺杂文］乃因公元前三世纪希腊犬儒派作家梅尼普（Menippus）而得名。——译注

(17) 原文为法文：niaiserie Allemande。——译注

(18) 洛贝克（Lobeck，1781—1860）：德国古典学者。著有《阿格劳芬》等。——译注

(19) 阿格劳芬（Aglaopham）：公元前四世纪古希腊修辞学家。——译注

(20) 拉丁文，或译为：圣母无玷始胎。——译注

(21) 圣莫里兹（St．Moritz）：地名，位于瑞士东南部，为世界著名滑雪场。——译注

(22) 根据《偶像的黄昏》付印手稿的一个被覆盖了的页面辨认。——编注

[25．1888年12月至1889年1月初] (1)

25 [1] (2)

伟大的政治 。

我带来战争。并非 在民族与民族之间：我无以表达自己对欧洲诸王朝该诅咒的利益政治的蔑视，这种政治从煽动各民族相互间的自私自利和自高自大情绪的过程中搞出一个原则，差不多是一种义务。并非 在等级之间。因为我们并没有较高的等级，从而也〈没有〉较低的等级：今天在社会中高高在上者，乃是在生理学上受到谴责的，此外——这方面的一个证据——就其本能来说已经变得如此贫乏，如此不可靠了，以至于它毫无顾忌地承认了〈人〉的一个较高种类的相反原则 。

我发动的战争穿越所有荒谬的偶然性，民族、等级、种族、职业、教育、教养的种种偶然性：一场战争，犹如在上升与没落之间，在求生命的意志与对生命的复仇欲 之间，在正派与奸诈的欺骗之间的战争……所有"较高的等级"都袒护谎言，这并不是听凭它们的——它们必须 这样：人们并没有掌握住一点，就是与糟糕的本能保持距离。——除了在这种情形下，再也不会表明"自由意志"这个概念是多么贫乏：人们肯定人们是 什么，人们否定人们不 是什么……数字有利于"基督徒"：数字的卑劣 ……在人们两千年以来用生理学的荒谬对待了人类以后，衰退即本能的矛盾就必定 已经达到了优势地位。难道这不是一种令人战栗的考量，即：唯在大约二十年以后，所有头等重要的问题，在营养、穿着、膳食、健康 、生殖方面，才能以严格、认真和诚实的态度得到对待

第一定律： 伟大的政治想把生理学变成所有其他问题的主宰；它想创造一种权力，强大得足以把人类培育 为整体和更高级者，以毫不留情的冷酷面对生命的蜕化者和寄生虫，——面对腐败、毒化、诽谤、毁灭的东西……而且在生命的毁灭中看到一种更高心灵种类的标志。

第二定律： 对恶习的殊死战争；任何一种反自然性都是堕落的恶习。基督教教士乃是最有恶习的堕落种类：因为他传授 反自然性的学说。

第二定律： 创造一种对生命的袒护，强大到足以胜任伟大的 政治：这种伟大的 政治使生理学变成所有其他问题的主宰，——它要把人〈类〉培育 为整体，它对种族、民族、个体的衡量是根据他们的未来［一］，根据他们所蕴含的对于生命的保证进行的，——它无情地与所有蜕化者和寄生虫一刀两断。

第三定律 。其余由此得出。

25 [2] (3)

我极少原谅德国人的一点就是：他们不知道 自己做的事……欺骗。与一个德国人相比较，知道自己在行骗的骗子还算是有德性的……

25 [3] (4)

吉尔·布拉斯，一片适意的国度，其中没有一个德国人出现；普罗斯珀·梅里美，一个更适意的国度，——人们在某个地方遇见一种德性。

25 [4] (5)

真实的小东西(6)

弗罗芒坦

德·沃居埃

25 [5] [(7)]

克泽利兹先生[(8)]的确有一个关于我的概念：某个东西，它始终还使我惊奇，就如同其反面使我毫无兴趣。有时候，我盯着自己的手，看到我掌握着人类 的命运 ——：我不可见地把它撕成两块，在我之前，在我之后……

25 [6] [(9)]

—

我知道自己的命运。有朝一日，对于某个阴〈森惊人〉的东西的回忆将与我的名字联系在一起，——对于世上从未有过的危机的回忆，对于最深的良知冲〈突〉的回忆，对于一种引发反对 被信仰、被要求、被神圣化了的一切东西的裁决的回忆。——而且尽管如此，我身上丝毫没有一个〈狂热信〉仰者的气味；认识我者，就会把我视为一个质朴的、也许有点狡黠的学者，〈他〉善于〈与〉每个人愉快地相处。正如我所希望的那样，这本书给出了一个完全不同的形象，〈不同于〉先知的形象，我写这本书，原是为了从根基上摧毁任何关于我的神话——，这就是依然在我的严肃态度中包含的某种自负，我热爱最渺小的也热爱〈最伟大的〉，我〈知道〉不能摆脱〈我的〉在可怕的决断瞬间的幸福，我具有人类所曾有过的最大的心灵广度。灾难性的〈以及一〉是上帝或者小丑——这是我身上不自愿的东西，这就是我。——而且依然如此，或者毋宁说并非 依然如此，因为迄今为止一切先知都是骗子——发自我内心的是真理。——但我〈的〉真理是可怕的 ： 因为人们一直都把谎言 叫做真理……——重估一〈切价值〉，这就是我用来表示一种人类至高的反省行为的公式：我的命〈运所意愿〉的是，我必须更深刻、更勇敢、更诚实地洞察所有时代的问题，〈胜过〉以往一个人向来一定能发现 的……我并不向现在存活的东西挑战，〈我挑战〉的是与我为敌的几千年。我矛盾，但尽管如此我却是一种否定精神的对立〈面〉。唯从我开始才又出现了希

望，我知道具有某种高度的〈使命〉，迄今为止还没有这方面的概念，——我是卓越的快乐使者，尽管我始终必定会成为厄运之人。——因为，〈如果一座〉火山活跃起来，那么，我们就会有前所未有的大地痉挛。政治〈这个〉概念完全在一场精神战争中消散了，所有权力产物都〈已经〉被炸得粉碎，——将会出现战争，世上从未有过的战争。——

二

在此期间发生的事情对我来说实在是太可憎了，以至于我哪怕仅仅〈充〉当它的观众都不成。我丝毫也不知道，还有什么〈比〉这种该诅咒的对民族自私自利和种族自私自利的煽动更深刻地与我的使命的崇高感相抵〈触〉的；这种民族和种族自私自利现在要求享有"伟大的政治"的〈名义〉；我无以表达我对那种〈精神〉水准的蔑视，后者现在以德意志帝国首相的形象、并且以霍亨索伦家族的普鲁〈士〉军官姿态，相信自己已经被任〈命〉为人类历史的指挥者，这个最低等的人种，他甚至没有在那里学会追问，〈我在哪里〉必须有令人震惊的答案的闪电，借助于后者，几百年来〈精神诚〉实的全部工作都已经是徒然无益的了——这一点太深地隶属于我，以至于〈它〉甚至得不到我的对手的尊敬。但愿他们能〈建造〉自己的空中楼阁！对我来说，"帝国"和"三国联盟"就是空中楼阁……这依据的是我所掌握的前提条件……除了这些紫袍缠身的白痴们的梦想，〈天〉地之间存在着更多的甘油炸弹……

25 [7] (10)

五

——最后一个观点，也许最高的观点：我为德国人辩护，只有我为德国人辩护。我们处于对立中，我们本身是不可相互接触的，——在我们之间没有桥梁，没有问题，没有目光。但这才是那种已经在我

身上变成人的自身性（Selbstigkeit）、自身解救的极致程度：作为人，我就是这种孤独 ……我从未听到过一句话，这一点强制 我去达到我自身……倘若没有一种种族敌对方式，没有德意志人，没有这些 德意志人，没有俾斯麦，没有1848年，没有“解放战争”，没有康德，甚至没有路德，我就是不可能的……德国人巨大的文化罪行在一种更高级的经济学中得到了辩护……我并不要求别的什么，也不想倒退回去，——我不可以 要求别的什么……Amor fati［命运之爱］……甚至基督教也变成必然的：生命之否定中的最高形式、最危险的形式、最有诱惑力的形式，要先对它最高的肯定提出挑战——那就是我 ……最后，这两千年到底是什么？我们最有教益的 实验，生命本身的一个活体解剖……只是两千〈年〉而已！……

25 [8] (11)

司汤达来自欧洲最好的、严格的 哲学家学派的工作，即孔狄亚克(12)和德斯杜特·德特拉西(13)的学派的工作，——他蔑视康德……

25 [9] (14)

弗罗芒坦、傅里叶、阿莱维、梅哈克、龚古尔兄弟、居普(15)、皮埃尔·洛蒂———或者为了举出深刻的品种，还有保罗·布尔热(16)，他绝对最大程度上自发地与我接近———

25 [10] (17)

古意大利人具有情感上的深度和忧郁的甜蜜，高贵的 卓越音乐家，其中留下了作为音调的声音至高点

例如，尼古拉·约梅里(18)（1769年）的安魂曲，我昨天(19)听过的——啊，它来自与莫扎特的安魂曲不同的另一个世界……

25 [11] (20)

最后一句话。从现在开始，我将需要有无数只援助之手——不朽之手！——，《重估 》[21]应当以两种语言出版。人们有理由到处建立协会，以便及时把几百万追随者交给我。我所重视的首先是军官们和犹太银行家们对我的支持：——两者一起代表着权力意志 。——

如果我来追问我的天然盟友，那么，他们主要是军官们；身上带着军事〈的〉本能，人们就不可能 成为基督徒，——要不然，人们就会错误地成为基督徒，此外还会错误地成为士兵。同样地，犹太银行家们也是我的天然盟友，就他们的起源以及他们的本能来看，他们是独一无二的国际势力，在一种基于各民族的自私自利和自高自大的可恶的利益政治完成了义务之后，他们能把各民族重新结合 起来。

25 [12] [22]

在这个时代里， [———] 所具有的一切都表现出来了。我把至高的荣耀献给在此付出最大努力的人——我的大师彼得·加斯特，他终于不需要一种荣耀的表达了，如果 [———] ——当今活着的头一个最坚定的音乐家。

当我把他称为当今活着的最深刻和最坚定的音乐家时，我只是做我欠他的。

25 [13] [23]

对霍亨索伦家族[24] 的殊死战争

作为我不得不充当的角色（不是一个人，而是一种命运），我要与这些罪恶的白痴们、这些一个多世纪以来一直讲大话、吹大牛的白痴们来个一刀两断。自从弗〈里德里希〉大帝 成了白昼窃贼，他们所做的无非就是欺骗和偷窃；我必须把一个唯一的例外排除在外，无与伦比的腓特烈三世[25]，作为整个种族里最可憎恨、最受诽谤的人物……在今天，一个可耻的党派〈正〉高高在上，一帮基督教徒在民众中间撒播民族主义的该诅咒的不和种子，还有阴险的家仆们，出于

对奴隶们的爱而要求“解放”，这时候，我们必须把谎言中的欺骗 和清白无辜 带到世界历史的法庭面前#

他们的工具，俾斯麦侯爵，所有政治家中间最杰出的白痴，从来就没有对霍亨索伦王〈朝〉有一丁点儿构想

不过，这是有自己的时代的：我要把帝国捆扎到一件铁制的衬衣之中，挑起一场绝望战斗。我将不会更早地空出双手，直到我掌握了皇帝的基督教轻骑兵，这些年轻的罪犯连同 附属物——通过消灭迄今为止一直掌握权力的最可怜的人类怪胎

25 [14] (26)

#为了使这个由傻瓜和罪犯组成的家族感到自己高高在上，欧洲现在每年都得支付120个亿，它张开了生成中的民族之间的鸿沟，它发动了过去一向进行的最愚蠢的战争：俾斯麦侯爵为了自己的家族政治、用一种该诅咒的本能可靠性消灭了伟大的 使命、世界历史的目的、一种更高贵和更精致的精神状态的所有前提。而且，你们倒是来看看德意志人本身，可能是如今世上存在的［一］最低等、最愚笨、最卑鄙的种族，他们被霍亨索伦化了 ，直到仇恨精神和自由的地步。你们倒是来看看你们的“天才”，这个俾〈斯麦〉侯〈爵〉，所有时代政治家中间的这个白痴，他从来就没有对霍〈亨索伦〉王〈朝〉有一丁点儿构想。这个十字架上的白痴曾是［———］……还有，当这个种族有了天才，它就有了犯罪 的天才……

最后的考量

说到底，我们本身可能会放弃战争；也许有一种正确的意见就足矣。为霍亨索伦家族以及其他“施瓦本人”备下的一车铁棍……我们其他人 不断地从事伟大而崇高的生命劳动——我们还必须把一切组织起来。还有比野战医院更有效的手段去尊重生理学——我懂得更好地使用今天欧洲为“武装起来的和平”所付出的这120个亿。而且换句话说———

不过，这是有自己的时代的。人们可能会把这个年轻罪犯移交给我；我将毫不迟疑地把他毁坏，——我要亲自使他那该诅咒的罪犯精神中的火把熊熊燃烧起来

25 [15] (27)

唯有通过对这种罪犯之疯狂的公开揭露，我才总是能揭露出迄今为止使人类患病的两个最该诅咒的制度，真正的对生命怀有不共戴天的敌意的制度：靠着强者、发育良好者以及美妙壮丽者而喂得肥肥的王朝 制度，以及以一种可怕的奸诈自始就企图毁灭这些人们（即强者、发育良好者和美妙壮丽者）的教士 制度。我发现，在这里皇帝与教士是统一的：在这里我想成为法官，在所有世纪里与君主和教士们的罪犯癫狂一刀两断……人〈类〉已经如此这般地习惯了这样一种疯狂，以至于人类在今天相信为了战争的目的 必须有群盲……我似乎说过，恰恰有一种荒唐……没有人比我更为严格地要求人人都成为战士：完全不会有别的什么手段，教育整个民族，使之获得服从和命令的德性，举止态度方面的礼节，快乐而勇敢的行为， [一] 以及现在所谓的精神自由——人人都〈是〉战士，这绝对是我们在教育方面的第一 理性，也不会有别的任何手段，去超越等级、精神、使命的每一个鸿沟，提供出一种贯通整个民族的刚强而互为的善意。——"职务与义务" [———] ，劳动的祝福——该死的王朝需要人〈类〉时总是说这样的话。人们后来把这样一种对力量、德性和权力的选择置于大炮面前，此乃一种疯狂 。

25 [16] (28)

我决不会承认，一位霍〈亨索伦家族〉的恶棍（canaille）能够命令每个人去从事犯罪勾当……如果命令者只是一个霍亨索伦家族的人，那就没有一〈种〉服从的权利 。

25 [17] (29)

我的朋友们啊，你们且来看看一位教士吧。这是某种庄严苍白的东西，被压制的东西，带着满眼阴险，带着长长的苍白手指，尤其是在神圣化过程中隐藏着一头有强烈报复欲的敏锐动物，它是人们［———］。我们可不能低估教〈士〉——他是［—］。他也是神圣的……我们，凭着一丝血气和好奇，在那些头脑里幸亏有小小凶恶念头的人们那里，我们是非神圣的……我们有什么可羞愧的啊！

25 [18] (30)

这个帝国本身其实是一个谎言：霍亨索伦家族、俾斯麦，从来都没有想到过德国……所以 就有了对盖夫肯教授(31)的愤怒……俾斯麦喜欢把"德意志"一词挂在嘴上，鼓吹公安法治……我想，人们会笑维也纳的宫廷，圣彼得堡的宫廷；人们正好认识我们这位parvenu［暴发户］同党，由于疏忽，他直到今天都没有讲过一句神志清楚的话。他根本就不像他自己所断言的那样，是一个投身于维护德国人事业的人。

而且也许更多地，是一种愚蠢！

25 [19] (32)

最后的考量

倘若我们放弃战争，那就更好了。我知道如何更有益地使用120个亿，那是欧洲武装起来的和平每年的成本；除了通过野战医院，还有其他手段来使生理学得到好评……换句话说，甚至最 好是说：在旧上帝被废除之后，我已经准备统治这个世界 了……

25 [20] (33)

且把青年罪犯交到我手上吧：我将毫不迟疑地把他毁坏，并且使他的犯罪精神燃烧起来……

25 [21] [(34)]

condamno te ad vitam diaboli vitae

[我要诅咒你终生度一种恶鬼般的生活]

我把你毁掉，霍亨索伦，我就毁掉了谎言

---

(1) 相应的手稿编号为：W II 10b．W II 9d．Mp XVI 5．Mp XVII 8．D25．W II 8c。——译注

(2) 可能是《宣战》的誊清准备稿；参看第451—452页［此处指KSA第14卷页码。——译注］。——编注

(3) 参看21［6］。——编注

(4) 一份未流传下来的《瞧，这个人》增补的誊清准备稿；参看450页以下，第469页［此处指KSA第14卷页码。——译注］。——编注

(5) 一份有关《瞧，这个人》的有意的（未实施的？）增补的笔记（参看25［3］）。弗罗芒坦（Eugene Fromentin）：法国画家和作家；德·沃居埃（Eugene-Melchior de Vogüe）：作家，1888年起任法兰西学院院士。——编注

(6) 原文为法文。——译注

(7) 参看《瞧，这个人》注释，“为什么我是命运”，1888年10月25日彼得·加斯特致尼采的信。——编注

(8) 克泽利兹（Köselitz）：即尼采友人彼得·加斯特。参看15［96］。——译注

(9) “为什么我是命运”一章的稿本，尼采为自己的《宣战》把此稿本撇在一边了。事实上，在这页纸上还写有尼采妹妹的按语：“在我们的母亲因为大不敬而要烧掉的纸张上流露出来的一种神色”；参看第451页［此处指KSA第14卷页码。——译注］。——编注

(10) 参看第509页［此处指KSA第14卷页码。——译注］。——编注

(11) 参看第462页［此处指KSA第14卷页码。——译注］。——编注

(12) 孔狄亚克（Etienne Bonnot de Condillac，1715—1780）：法国启蒙思想家，感觉论者。著有《人类知识的起源》、《论感觉》等。——译注

(13) 德斯杜特·德特拉西（Destutt de Tracy，1754—1836）：法国哲学家，受孔狄亚克哲学影响。首次提出“意识形态”概念，用以界定“观念的科学”。著有《意识形态概念》等。——译注

(14) 参看第462页［此处指KSA第14卷页码。——译注］。——编注

(15) 居普（Gyp，1850—1932）：法国女作家。——译注

(16) 保罗·布尔热（Paul Bourget，1852—1935）：法国作家，文学评论家。著有长篇小说《门徒》、《阶段》、《中年魔障》等。——译注

(17) 参看第462页［此处指KSA第14卷页码。——译注］。——编注

(18) 约梅里（Nicola Jommelli，1714—1774）：意大利作曲家，那不勒斯乐派代表人物之一。作有歌剧80余部，以《法埃同》为最著名。——译注

(19) 昨天］1888年12月15日，参看尼采1888年12月16日致彼得·加斯特的信。——编注

(20) 参看第451页，第462页［此处指KSA第14卷页码。——译注］；以及尼采致勃兰兑斯（Brandes）的最后一封信，在《生平编年史》［KSA第15卷。——译注］中作了引用。参看尼采1888年12月9日致彼得·加斯特的信：您已经知道，就我的国际运动来说，我必须整个犹太大资本吗？……——编注

(21) 应指尼采计划中的"主要著作"《重估一切价值》。——译注

(22) 不可靠的异文。——编注

(23) 有关为摧毁霍亨索伦家族《致欧洲教廷的宣言》所形成的圈子；参看尼采1888年12月30日致加斯特的书信草案（《生平编年史》［KSA第15卷。——译注］）。——编注

(24) 霍亨索伦家族（Haus Hohenzollern）：为德意志王家世系，勃兰登堡、普鲁士、德意志帝国的统治家族。——译注

(25) 腓特烈三世（Friedrich der Dritte，1657—1713）：勃兰登堡选侯（称腓特烈三世，1688—1701年在位），普鲁士国王（1701—1713）。为腓特烈·威廉（即弗里德里希大帝）之子。——译注

(26) 参看25［13］以及注释。参看25［19］，25［20］。——编注

(27) 参看25［13］以及注释。参看15［38］。——编注

(28) 参看25［13］以及注释。——编注

(29) 可能：未流传下来的《瞧，这个人》之增补。——编注

(30) 参看25［13］以及注释。

(31) 盖夫肯教授］弗里德里希·海因里希·盖夫肯（Friedrich Heinrich Geffcken），已故的"自由"皇帝腓特烈三世的朋友，在《德意志评论》（1888年秋）上发表了这位皇帝的日记；其中含有对俾斯麦的攻击，后者就逮捕了盖夫肯，并且对他进行起诉。这个丑闻标志着俾斯麦在德国的统治的结束。——编注

(32) 来自《宣战》的思想范围，参看25［14］。——编注

(33) 在此残篇的同一张纸上，也写有《颂歌》最后一节"在荒漠的女儿中间"的誊清准备稿，以及《狄奥尼索斯颂歌》致孟戴斯（CatulIe Mendes）的献辞，可见

此残篇可标以1889年1月初的日期；参看第515页［此处指KSA第14卷页码。——译注］。——编注

(34) 写在笔记本W II 8的封底页面上；文字十分笨拙，而且值得注意的是，也不同于1月3日之后写成的所谓“疯狂卡片”上的文字。是精神错乱的最初那些日子里的文字吗？——编注

编　后　记(1)

(关于第12、13卷)

1885年秋至1887年秋遗稿
(第1—8组)

此间遗稿中，有一则残篇值得对尼采之"谜"感兴趣的读者特别地加以注意："非秘传的——秘传的 / 1、——一切都是违背意志的意志 / 2、根本就没有什么意志 / 1、因果论 / 2、没有诸如原因—结果之类的东西。"（5［9］）如果我们没有搞错的话，尼采在这里是要追溯普遍可理解的传达与神秘的表达方式之间的古老区分，而且在他所举出的例子当中，他把自己的意志论题——即权力意志论题——降低到通俗描述的层面上。这一点吻合于尼采至高的思辨水准，并且为我们提供了一个开端，得以破解尼采思想中看似无法解释的种种矛盾，而无需掌握阐释方面的技巧。结构性的甚或系统性的表述是这一年以及接着几年的尼采著作所特有的；其中大量的表述后来既没有使读者们感到惊讶，也没有遭受读者们的批评。尼采当时是要尝试一种非秘传的写法，当他把这种写法与一种秘传的观点对立起来时，他自己必定是已经熟悉这种写法的弱点的。以此视角来看，这些残篇遗稿就能赢得一种全新的、而且也更大的关注，而不只是成为一种为了计划中的出版需要而做的单纯的资料收集。事实上，唯在他的这些遗稿笔记本中，我们才能如此清晰地看到，一种非秘传的、着眼于普遍可理解性的阐述与一种秘传的、隐秘的、完全个人的对自己思想的深化，在尼采那里是并存着的。对于一种类似意向的暗示后来也出现在1887—1888年的残篇中。但这并不是说，在上面所引的那个残篇中所表现出来的倾向对于尼采来说已经成了定则。同样地，我们也不能断言，在

尼采公开出版的著作中就完全没有秘传的因素了。而毋宁说，在尼采公开出版的著作中，我们可以清晰地看到上面这个残篇所举出的第二个对照——因果论、反因果论（在这里，前者是一个非秘传的表达，后面是一个秘传的表达）。

知道这一切，将使读者们变得更精明些，赋予读者们一道更犀利的目光。在一个创造性松懈的时刻，尼采身上会出现上面所勾勒的双重视野，这一点绝非偶然。或许可以说，在经历了《查拉图斯特拉如是说》的极度兴奋之后（《善恶的彼岸》可以说是一个冷静的回响），尼采自认为已经完成了自己的使命；他感觉到自己已经逾越了顶峰，或者至少他不能肯定，他是否还能成功地唤起先前那种内心张力。我们在尼采那里注意到一种向自身的回归，一种频频回顾。而且实际上，在这个时候，尼采的兴趣在于重版几本早期著作，并且着手为这几本著作撰写新的序言。尼采试图召回、挽回过去时代；他不相信未来。而这种态度却导致了新的希望，引发了一种积极的转变；尼采思想的视野得以扩展，潜藏着的记忆得以苏醒，还有，与《悲剧的诞生》的思想财富的重逢，在尼采身上唤起了全新的力量。尼采想要挽回的过去帮助了他，使他形成了一种新的创造性情绪。

值得注意的是，尼采并没有在一种理论制定工作的结尾处——也许是在发现了其中的弱点之后——阐明非秘传的陈述与秘传的陈述之间的一种对照的可能性，而是把它置于他关于权力意志的理论的开端处。还在这种理论得到阐发之前，在它的创造者眼里，它就完全成了他的思想的非秘传表达了。而且在这方面，历经百年之久，人们一直都在为解释和评价“权力意志”这一魔术般的表达式费尽心计！看起来事情差不多是，尼采考虑到，一个哲学家想要说服别人，就需要有一个体系，即一种完整的形式，它既能令直觉满意，又能提供可理解的、不变的依据。反形而上学家必须成为形而上学家。叔本华通常是尼采怀疑论的攻击目标，但在这方面却是有所助益的，是能为这个建设性的阶段提供材料的。权力意志体系整个第一部分的阐述——就是

在这个时期的残篇中表达出来的那部分内容——无非是叔本华思想的一个伪装而已。而且，不仅在那个极其一目了然的方面（即“生命意志”转变为“权力意志”）是这样，而且在那个对立的、更巧妙地遮掩起来的方面来看也是如此。事实上，尼采这里所阐发的整个“透视主义”理论，一旦分解为各个元素之后，就展现为对叔本华“表象”理论的一种新的、更为大胆的阐述。因为把我们的生命此在的每一个给定事实，每一种快乐与痛苦，每一种道德评价，都归结为一种统一解释的共同基础，这种做法其实就意味着：把这些元素中的每一个元素都把握为主体与客体之间的一种并非本质性的联系——而这恰恰吻合于叔本华那里的“表象”，只不过在尼采这里，“表象”被理解为一种限制了。用叔本华的概念来表达：在尼采这里，抽象的表象获得了对于直观的表象的统治地位。关于我们的生命此在的“透视主义的”、“解释性的”构想，重点主要放在“判断”上，也就是放在“表象”的抽象方面：“人首先是一种有判断能力的 动物；而在判断中，隐藏着我们最古老和最持久的信仰。”（4［8］）这种非秘传的转换诚然表现得更荒谬、更险恶：叔本华的形而上学上的贬值（“现象”）被道德上的贬值（“谎言”）所替代了。

然而，仅有上述印象是不够的。正如我在另一个地方已经讲过的那样，除了对一个叔本华式的论题所做的种种无意识的、吹毛求疵的、心理学化的改变之外，除了对于形象性和大众化的追求之外，人们还会在尼采的游思中发现一种值得关注的独创构造的能力。在这里，对叔本华的改变成为对叔本华的克服。“表象”理论通过并非首先在这个时期发展出来的“主体”批判而得到了深化。主体概念的基础得到了探究，它被归结于“某个行为与某个行为者”的原始“区分”（2［158］）。而且，只有当人们把“阻碍”概念——它被理解为权力意志的前提、标志、活生生的动因——视为一种对权力意志具有规定作用的标识时，“生命意志”才能表明自己为“权力意志”所克服了。恰恰这就是在此关于“阻力”与“阻碍”等术语所发生的事情。此外，各处的上

下文是十分不同的，如尼采有言："力学上的力仅仅作为一种阻力感而为我们所熟知。"（2［69］）或者说："客体乃是被经验的已经为我们所意识 的阻碍 之总和。"（2［77］）又或者说："所有快乐与不快现象都是理智性的，对某些阻碍现象的总体判断，对此类阻碍现象的解释。"（7［18］）

对于那些针对现代哲学的知识论 爱好的反复嘲讽和攻击，我们现在也不再感到惊讶了，我们倒是断定，这些残篇的相当一部分本身就阐发了一种知识论 。当尼采断言每一个单元都仅仅显现为它本身时，或者，当尼采把质与量相互对立起来并且使量从属于质时，这难道不就是一种知识论吗？甚至在这里，尼采也以秘传方式表现出一种解构的态度，以非秘传方式表现出一种建构的态度。

如前所述，在这个创作时期里，回顾同样也起着重要作用。尼采前几年实证主义式的放纵，现在被用于一种对于形而上学的大众化过程的更细致的探究，而且是借助于类推法，也即用一种不很严格的方法。因此我们可以读到："一切思想、判断、感知作为比较 ，都是以一种'设为相同 '为前提的，更早地，还以一种'搞成相同 '为前提。搞成相同就等于把所占有的材料吞食到阿米巴（Amoebe）中。"（5［65］）或者，我们甚至可以看到如下美妙的理论："当权力再也不足以掌握已经据为己有的占有物时，细胞原生质就会一分为二：生育乃是一种昏聩无力的结果。"（1［118］）稍后更有一般化的说法："营养只是贪得无厌的占有、权力意志的一个结果。生育，在支配性的细胞无能于组织所占有的东西时出现的衰变。"（2［76］）

可见，尼采口头上反对知识论，自己却构造了一种知识论；他攻击形而上学，自己却表现为形而上学家。在上面这些非秘传的说法中，反映出重现出来的《悲剧的诞生》的主题；形而上学与美学结伴而行。尼采关于这本著作的某些评判听起来就像一种自我分析，例如，当他反思自己青年时期的悲观主义时，以及当他把丑陋性界定为"有关事物的观察形式，服从于要把一种意义、一种全新 意义投放于

变得无意义的东西之中的意志”（2［106］）时。在别处，尼采表露出自己对一种阿波罗式形而上学的渴望（“世界则是假象中的神性幻象和解救的序列”），人们甚至可以发现尼采对狄奥尼索斯精神作了一种“精深化的”阐释（“创造之必要性的折磨，作为狄奥尼索斯的欲望”，2［110］）。最后，同样也在美学的影响之外，我们在这些残篇中发现了一种直接的形而上学表白，一种有利于“存在”的声明！“给生成打上存在之特征的烙印——这是最高的强力意志。双重的伪造，一方面是基于感官的伪造，另一方面是基于精神的伪造，旨在保存一个存在者世界，一个持久之物、等价之物等等的世界。一切皆轮回，这是一个生成世界向存在世界的极度接近——此乃观察的顶峰”。（7［54］）

1887—1888年秋季 / 冬季遗稿
(第9—12组)

“我不再重视读者：我如何能够为读者写作呢？……而我记录自己，为的是自己。”（9［188］）如果我们想一想尼采稍后自己决定付印的《偶像的黄昏》、《敌基督者》和《瞧，这个人》，我们对于他这些话当作何解呢？没有人会怀疑，尼采的这些著作是为读者而写的，而不是为自己而写的。可见有一会儿，尼采为自己而写作，而另一会儿，尼采却是为读者而写作的。这里的关键问题并不是不同的题材，只不过这些题材是以不同方式被言说的，带着某种变化了的视野和意图，后者诚然也会使内容发生改变。如果尼采想要出版一本书，他首先想到的就是读者，而且由于这个原因，他就要成为一个艺术家，按照他所理解的艺术家概念的意思，也就是要成为一个骗子和伪君子：“人们成为艺术家是有代价的：人们把所有非艺术家所谓的‘形式’感受为‘内容’、‘事物本身’。这样一来，这些人当然就归入一个颠倒了的世界：因为现在，在这些人看来，内容成了某种纯粹形式的东

西，——包括我们的生活。”（11［3］）那么，难道我们必须在残篇遗稿中寻找那个言说真理的哲学家尼采，而必须在已经公开出版的著作中寻找艺术家尼采吗？这个问题提法诚然是有所简化的，当人们想把这个问题扩展到尼采遗稿与公开出版著作之间的一般关系时，就尤其如此；不过，这个问题却能帮助我们更好地理解尼采文字创作生涯的最后一年，即从1887年秋至1888年末。

1887—1888年秋季／冬季的残篇，内容包括对虚无主义和基督教所作的偏重理论性的思索以及在语调上颇有保留的历史考察；接着是尼采在上述时期内的阅读札记。尼采本人把此间全部笔记看作为他自己所计划的著作《权力意志》所做的纯粹资料积累。为了准备这部著作，尼采采取了一个进一步的、具体的步骤，他筛选出一系列残篇（它们本来是要以不同形式收入这部新著中的），并且标以数码。尼采于是成功地勾勒了这部著作的内容——至少在他还是一位专心于自身的思想家的限界内。然而，为了使《权力意志》事实上变成为尼采的一部著作，还必须加上一个艺术的契机，那是我们在他公开出版的每一部著作中都能找到的。不过这个契机却没有出现，甚至未显端倪。尼采在这些笔记本中做的编号恰恰证明了这一点，这种编号只是按照页码顺序对材料的标识，看不出有任何结构设计上的意图。(2) 在结构上，尼采充其量是把所选材料分配到四卷上，当时他就想把这部著作分为四卷。可见，关于艺术家尼采，我们几乎发现不了什么东西。而且众所周知，人们倒是试图如此这般来设想《权力意志》一书，就仿佛这部著作在艺术上讲也是由尼采所创作的；也就是说，人们对这些材料进行了操纵、窜改、肢解、扩充和系统化，怀着那种狂妄心态，满以为自己有能力、有资格、有权力来取代艺术家尼采。由此产生的结果是谎言，而且并非在尼采所理解的意义上，相反地它就是骗人的，一如它只可能是一种从功利思想中产生的伪造的结果。因为尼采的遗稿《权力意志》本不是为“读者”而写的，所以人们谋求用

一种新的“形式”来赢得读者：但在此情形下，这位“艺术家”却是尼采档案馆了！

另一方面，对《权力意志》杂乱草案（正如它在遗著中表现出来的那样）的研究能为我们提供一道特别富有启发意义的眼光，使我们得以观察这个“记录自己”的哲学家尼采。这些材料作于1887—1888年秋季和冬季，如果我们把当中收入《偶像的黄昏》和《敌基督者》两书的全部材料都排除掉，我们就可以把余下部分看作尼采所做的纯粹思索的沉淀了。由于对这两部著作的厚待，怀着一种要使自己的不合时宜变得合乎时宜的令人痛苦的艺术—政治冲动，尼采把原计划的《权力意志》分解为若干论战性的、猛烈的、不无颓废色彩的著作，旨在使题材贴近于时代现实，并且带有唤醒和吸引公众的目的。类似的情况也可见于尼采没有继续使用的对《快乐的科学》和《查拉图斯特拉如是说》时期遗留下来的那些笔记本的登记。不过，这个在此令我们感兴趣的情况却是更为重要的，因为它毫无疑问地呈现了尼采理论思想中最极端的、可能也是最具诉求力量的立场。人们或许也可以假定，尼采绝不会有一种体系化的意图。有几个残篇似乎证实了这一点，而且我们无法确认，对体系诱惑的拒绝是一种失败的结果还是一种战胜的结果。也就是说，关键不在于把尼采没有达到的，或许根本也不想达到的一个体系完备化；重要的事情倒是在于，把我们的注意力集中到那些思想上，它们有着完全确定的认识论视角，旨在实现一种全面的、因而分成环节的、并且在某种程度上连贯的对于现实的阐释。

这样一种理论幻象的基础是由主体概念批判提供出来的。在这个阶段里，尼采把这种批判工作推向其最激进的结论。在他看来，既没有一个认识的主体，也没有一个意愿的主体，既没有一个自我，也没有一种灵魂，或者完全一般地，在某个个体身上的一个永久中心。每个主体的领域都是不断变化的。也就是说，主体作为实在性或者干脆作为固定的参照点，此乃一种虚构。可人们却从这种虚构中推导出形

而上学的“存在”概念和“实体”概念。相反地，尼采认为，甚至连“思维”也并不实存。以“思维”这个名称所标识的东西同样也是一种虚构，它之所以形成，是因为人们把某个元素从某个过程中抽离出来，或者概括出我们并不知道其起源的诸元素的一个复合体。以此方式，谬误就成了思维的前提：在人们思考某物之前，必定已经有一种安排、一种整顿、一种伪造发生了。而且，进入我们意识之中的一切东西——关于外在世界以及内在世界的表象——，无非就是一种构造，一种基于那些元素的阐释，对于这些元素，我们还完全不知道它们的联系，它们的因果性。也就是说，我们所谓的“物”，乃是一种任意的图式化——而且实际上我们就在这些伪造的总体性基础上建造了我们的逻辑。矛盾律乃是一个命令式：“……不是为了认识真实之物，而是为了设定和设想一个对我们来说应当称之为真实的世界。”（9［97］）世界逻辑地向我们显现出来，因为我们已经把它变成合逻辑的。我们据以创造概念、形式、目标和规律的那种强制力，并不反映任何一个真实的世界，而是旨在准备好一个使我们的生活成为可能的世界。

对这样一种认识论视角的开启乃是一种伟大的理论成就，尽管它似乎没有得到我们这个世纪的哲学家们的理解和足够的尊重（这部分地要归咎于《权力意志》一书的不可靠的流传）。可以确定的是，我们在此并不处在实证主义的或者单纯心理学的推测层面上。有鉴于这种对认识之前提、工具和结果的激进批判，甚至尼采在《善恶的彼岸》和《道德的谱系》时期达到的具有叔本华烙印的新形而上学似乎也动摇了。“主体”批判的扩展和深化必然也会对关于行为和意愿的构想产生作用（尼采的理智诚实性的一个证据）。在行为中，与主体相吻合的那个人，也即行为者，是“抽象地从主体中抽取出来的”，也就是说，它是一种虚构，正如“目标”、“意图”是虚构一样。另一方面，就像思维一样，同样也没有什么意愿；只有一种“对某物的意愿”。(3) 关于权力意志的形而上学概念，就这样被剥夺了任何与一个永久主体的关联，因此面临消解的危险。尼采多次试图在与叔本华的规定的对

照中把这个概念确定下来：唯有一种阻力的自身对抗才揭示出权力意志，而且权力意志中的欲望决不是一种自我保存的欲望，决不是一种求生命的意志，因为细胞原生质"以一种不可思议的方式摄取了比保存所要求的更多的东西：而且首要地，它因此并不是 在保存自己，而是蜕变 了……"（11［121］）。关于痛苦（Leiden）的哲学，正如尼采在《善恶的彼岸》时期所阐发的那样，也一道参与了这个论题。生命并不追求幸福，而是追求权力，而且追求者并不是各个个体——它们不拥有真正的实在性——，而是它们在自身永恒的变化方面不可把握的权力领域。针对意志的阻力引发痛苦，但这种痛苦，欲望的不满足状态，并没有压制权力意志，而倒是加强权力意志的。甚至快乐就是"微小的痛苦刺激的节律"（11［76］）。尼采断言，快乐并不起于意志的满足，"相反，意志意愿前行，总是要一再制服阻挡它前进的障碍。快乐感恰恰在于意志的不满足，在于意志如果限制和抵抗就得不到充分满足……"（11［75］）。这种寻求，这种视角和表述的改变，目的就在于表达尼采所"感受到"的生命此在的幽暗基础，而同时没有沦于体系的僵化、形而上学的概念机制（那是叔本华的幽灵啊！）。尼采在此甚至求助于对欲望和情感的理智主义解释，而这种解释要回溯到《人性的，太人性的》时期："痛苦和快乐是可以设想的最愚蠢的判断表达方式 ［……］它们的起源在于理智的总领域"（11［71］）。在另一页上，尼采说："评价本身就只是这种权力意志［……］对存在本身的评价 ：但这种评价本身仍然是这种存在——：而且，由于我们说不，我们始终还是在做我们本身所是 ……"（11［96］）最后我们看到自己面对着一种权力意志，这种权力意志同时也是评价与存在：几乎是一种神秘的概括，在其中形而上学的实体，即"存在"，同时表现为判断和意志，亦即表现为理性的和非理性的。种种线索纠缠不清。推进如此深远的对于意识的不可把握的条件、对于意识的伪造过程的理论寻求栽了跟斗，停滞下来，最后似乎毫无成果可言，这一次并没有在怀疑论中找到自己的平衡，因为这种痛苦是无法抑止的。

针对这样一种飞快的发展，科学甚至不可能提供一种帮助。若干年以来，尼采已经取消了科学的主角地位；现在他说："自发性的深度削弱：——历史学家、批评家、分析者、阐释者、观察者、搜集者、读者——全体都是反应的 天才：全体 皆科学！"（10［18］）为此，科学在对谎言的净化式颂扬中返回来了，而唯在尼采眼里，谎言才能赋予理论的失败以意义，才能把这种失败转化掉。如果只有谎言才能帮助人生活，另一方面，如果我们意识中出现的一切都是一种具有伪造作用的欲望的产物，那么，人除了在所有追求和表达方式中撒谎之外，就别无选择了："形而上学、道德、宗教、科学——它们［……］只是作为不同的谎言形式而得到考虑的：借助于它们，人们才会相信生活。"不过在尼采看来，这种对于谎言的欲望恰恰就类似于艺术家的欲望，以至于艺术证明自己是一个支配性的和无所不包的范畴，一切所谓的精神活动都要归结于这个范畴："此在之特征被错误地认识 了——这是科学、虔诚、艺术最深刻和最高的隐蔽意图。从来看不到许多东西，错看许多东西，添加许多东西［……］当人成为受骗者之际，当人重新相信生活之际，当人施计谋骗之际：呵！这使他在那里多么膨胀自大啊！何等欣喜若狂啊！［……］而且，不论人何时感到快乐，他在快乐中始终还是同一个人：人作为艺术家而快乐，他享受作为权力的自身。谎言就是权力 ……"（11［415］）。这样一来，权力意志的哲学就转变为谎言的哲学了。《悲剧的诞生》中的艺术形而上学又一次改头换面地出现了；尼采的思辨冒险的圆圈闭合了。

然而，正如尼采自己说的那样，从理论的失败中发展出来的谎言哲学，却是一种特别阴暗和棘手的世界构想。而与这种理论悲观主义相对立的，却是一种生气勃勃的乐观主义："我想要索回我们赋予现实事物和想象事物的所有美和崇高，把它们当作人类的财富和产品：作为人类最美的辩护词。人作为诗人，作为思想家，作为上帝，作为爱，作为权力——：呵，关于人的君王般的慷慨大方，人把它赠送给事物了，为的是使自己贫困，感到自己 可怜！"（11［87］）在谎言

中揭示出永恒性："［……］在我看来万物却是太有价值了，以至于不可能是如此倏忽而过的：我寻求每个事物的永恒性［……］而我的慰藉在于，曾在的一切都是永恒的：——大海把它重又冲刷出来了。"（11［94］）

那个"记录自己"的尼采就讲到这个份上。实际上，即便在研究历史和文化问题的那部分遗稿材料里，尼采的腔调也是异乎寻常地清醒的，近乎沉思之态。我们只需来比较一下《偶像的黄昏》和《敌基督者》的对应章节，[(4)]尼采在其中是"以艺术家的方式"来清理这些材料的。尼采对"虚无主义"概念作了双重使用，此概念一方面标示一个论战性的攻击目标（也就是一种有待战胜的旧的和新的颓废运动），另一方面又标示一个必然的阶段，它开启出通向一种独立的和肯定性的生命的道路；这样一来，这里所考察的残篇主要就端出了一种积极评价的证词。尼采反复地把自己标榜为虚无主义者，赞扬虚无主义是一种成熟的真诚性的结果。在今天，作为总体现象，虚无主义乃是一种明确的增长的标志。它能为哲学家提供休养生息的机会："相信根本就没有什么真理，此乃虚无主义者的信仰。对一个作为认识的斗士不懈地与完全丑陋的真理作斗争的人来说，这种信仰乃是一次大大的四肢舒展。"（11［108］）与这种对虚无主义的积极评价相吻合的，是所有那些反政治的残篇，尼采在其中劝告人们，不要违抗当代的否定性，不要介入行动领域。我们不妨拿它来比较一下尼采在稍后几个月愤怒地宣告的"反基督教的法则"！在那里尼采反而说，基督教理想必须继续存在下去，因为必须有一个强大的对手；他建议让平庸者乐于自身的平庸，并且宣称对平庸者的仇视有失一个哲学家的身份；他认为愚蠢和犯罪必定会日益增长，而且其中存在着一种进步。人性的敉平，平等的神话，乃是某种好事，必须扩大到对人类的最大榨取，扩大到全部机械的建立，因为只有这样，才可能形成一种反运动。

在其最后一个意大利冬天的静心沉思的情绪里，尼采通过与自身及其"信念"的间距而超越了这一立场。若干残篇甚至让我们看到了尼

采对自己的非道德主义的一种先知式颠倒。之所以说先知式的，是因为这种颠倒似乎预言了我们时代的一道难题。如果非道德主义将获胜，如果“多数人”将成为非道德的，那么，关于德性我们还能说些什么呢？事实上，在这种情形下，多数人的非道德就将成为“道德”了……在这道难题上，偏偏是非道德论者尼采能帮助人们，因为他出乎意料地说，禁欲、斋戒、僧侣已经被教会毁掉了；因为他把德性当作冒险、手腕、狡诈和权力欲来赞扬；因为他把善当作奢侈、诡诈和恶习来称赞；因为他对我们说，对教士们的不宽容“已经结束了”——原因恰恰在于对上帝的信仰是非道德的，这种信仰是自我辩护的……“德性具有平庸之人反对自己的全部本能：它是无益的、不明智的，它具有隔绝作用，它与激情相近而难于为理性所通达［……］那它就是最糟糕的恶习了。”（10［109］）。“最后，我得到了什么呢？我们不可对自己隐瞒这个最奇特的结果：我赋予德性一种新的魅力，——它发挥出某种禁令的作用［……］它具有旧式的气息，是仿古典风格的，以至于它现在终于能招引那些狡诈者，使之生出好奇心；——简言之，德性起着恶习作用。唯在我们已经把一切都认作谎言、假象之后，我们才重又获得了许可，得以接近这种最美好的虚妄，即德性的虚妄。”（10［110］）。

1888年初—1889年1月遗稿
(第13—25组)

1887年秋至1888年秋的残篇遗稿构成一个内容丰富的仓库，尼采从中获取他最后出版或者确定要出版的著作的材料。在这些混乱不堪的、以不可思议的努力收集起来的建筑材料中，一种隐含于背后、并且由此揭示自身的自我实现的意志是令人诧异的。从理论的观点来看，与尼采此前几个月里所写的文字相比较，1888年初开始的残篇更多地透露出一种回归；为此也渐渐显露出一个新的要素：自传式叙

述，对自身的证明，以之作为哲学的组成部分，或者甚至作为净化的决心。事情就是这样，似乎尼采已经厌烦了与抽象概念打交道。尼采按照各种可能的样式把这些哲学套子组合起来，从中引出最矛盾的、最荒谬的意义，但最后，这些概念始终还是相同的概念，人们再也不可能——或者至少是他 不可能——从中阐发出任何一个新的概念。对其他抽象领域的研究在尼采看来是多余的，可能也太吃力了，而尤其是需要花太多的时间。尼采突然着急起来了；此外，可能在他看来，他已经把所有这些难题都解决好了：道德、逻辑、形而上学概念都已经被他的怀疑论拆毁了；但怀疑论也还摧毁了关于这项摧毁工作本身的主导性概念。

借助于这些残篇，人们可以发现这位哲学家的另一面，即尼采想要隐藏起来的那一面：一个生命的渴望者，他命中注定要从事抽象工作，不得不在抽象中寻求自己的兴奋点，对他来说，他所触及的一切东西都将成为苍白的幻影。最后，这个厌倦了空洞话语和概念、变得孤独无伴的尼采，如果说他依然想要寻找生命，他就不得不从自己身上汲取生命力量。在这里，面对尼采还能思想和写作的最后一年里留下的材料，人们会觉得自己是闯入这位哲学家试验新技术的实验室了。现在我们看到，在最后富于表现力的爆发之前不久，在尼采的最后那些著作突然产生之前不久——这种诱饵根本上是为了把人类和世界卷入他的大脑的命运之中——，这个人孤零零的，为自己的不断反复所压倒，对自己要踏上的道路犹豫不决，只装备了少量救助工具，困囿于他自己的论辩网络之中。尼采真的陷入一个僵局了，因为他没有成功地通过一条不失合理的道路，摆脱掉“科学”、“艺术”、“哲学”、“颓废”、“道德”等等已经过度疲劳的普遍概念——既没有达到全新的、有所澄清的、特殊的区分，也没有达到逻辑范畴的纯粹性。对这些内容的厌倦驱使尼采回归内心世界。我们看到，尼采如何在1888年春季的残篇中绝望地竭力谋求一种灵感，一种应当在写作期间光顾自己（即便与他这方面的看法相对立）的灵感；我们看到，尼采如何筋疲

力尽地为自己夺取已经多次表述过的阐述、批判、模式和纲要，回归到已经被克服的认识论开端，甚至重申他那些早就过时的对基督教学说的反驳。

在这种绝望的情绪中，尼采的全部设备以及他所操作的抽象概念在他看来已经用坏了、无法使用了。正是受这种绝望情绪的支配，尼采只有在向自身的转向中还能获得兴奋感。这是一种走投无路的方法，为的是达到那种状态，在其中，文学的、风格的奇迹得以发生，形式与内容得以相互交融起来。因此，我们在这些遗稿材料中看到了尼采对瓦格纳的回忆，向自身生命中各种事件的第一次回转，一系列抒情诗般的残篇。而且不无矛盾地，这种理论上的倒退和回行最后却导致了新的理论表述，而在这些理论表述中，有一种深度隐含在外部的闪亮光彩和狂妄态度背后，这种深度的本真维度是尚未得到探究的。一个哲学家、一个艺术家的价值在于一种个人性因素，更多地在其天性、在其性格中，而不是在某种特定的态度中——这是一个提示，旨在克服文学，或者至少是要克服间接的表达，支持一种对于智慧、对于生理智慧的优先性的直接表达。这是尼采在其文字生涯最后一年里达到的新学说，尽管刚刚形成就被中断了。说一个哲学家的档次、思想力量取决于他在营养方面的“天赋”，这看起来像是对一个陈腐的唯物主义或者实证主义观点的荒谬夸张。然而难道我们在《奥义书》中发现的有关营养的探讨是实证主义的吗？可见，光是关于营养的讨论还不是尼采疾病的标志；而毋宁说，这是一个严肃的提示，说明一个哲学家厌倦了抽象，赢得了新的观点，有了新的需要。此外，我们知道，在印度人那里，呼吸训练是人们赖以达到最高认识的技能之一。在一种更为普遍的意义上，尼采这样一种向自身、向自己内心的回转，乃是所有神秘哲学都曾经走过的道路，尽管尼采善于应付，懂得把自己隐藏在一种充满幻想的描述背后。尼采回归自身，发现了全新的领域。但关键并不在于一个答案，一种和解，因为这种自行回

退只不过是一个局部的事件，它仅仅涉及一个在此间分裂了的个体的一个 方面。

尼采不能听任自己沉湎于神秘倾向；不满、内心张力和分裂阻止他这样做。还在他真正错乱之前，在尼采思想中，我们就可以注意到一种慢慢发展的内容上的混乱。遗稿中写于这几个月的笔记为此提供了证明。另一方面，比如在1887—1888年冬季，重新出现了种种暗示，表明尼采要对《悲剧的诞生》的论题作一种深化，还有种种论述，尼采试图借此在一种谎言哲学中克服关于权力意志的构想。以此视野来看，艺术、宗教、哲学和科学就同样都是一种普遍的撒谎倾向的角度。在理论上，这意味着一个向前迈进的步骤，但尼采却止于这些提示了，没有进一步加以阐发。与此相反，在这同一个时期，尼采有几次又对科学表示了赞扬（与责难并存），但没有提出新的论据——而且，与先前的抗辩相比较，这种赞扬就显露出一种倒退；同样又出现了科学与哲学之间的对照，说为了科学，哲学是要被取消掉的。此外就是对"真实"世界与"虚假"世界之对立的批判，这些残篇中有不少是要做这种批判，而且在《偶像的黄昏》中又出现了这种批判；这种批判在理论上是脆弱的，是充满幻想的，无论如何都赶不上尼采先前所做的论辩。这话也适合于尼采关于因果性概念的批判，其中重又出现了过时的表达形式。有时候，当人们看到尼采如何在实证主义解释的方向上激动起来时，人们就会感到自己几乎被置回到十年前了。这一逆向角度尤其可明见于尼采反对世界之"创造"的那段文字当中。看起来几乎不可理解的是，在他这时已经达到的思想阶段，尼采也只是在这样一个难题上停留了片刻。

众所周知，尼采所有这些材料都根据一部宏大著作《权力意志》的方案而被汇集起来。然而明显地，这些写于1888年春季的残篇尽管量很丰富，但并没有使尼采获得那种感觉，即完成了实现自己计划的一个决定性步骤的感觉。人们倒是可能做出相反的断言：尼采感到自己比以前更远离自己的目标了。没有任何标志，表明尼采曾试图整理

和划分材料，他也没有开出清单，给出标号，就像我们在他前一个冬季的笔记本里看到的那样。除少数几个残篇之外，尼采对权力意志概念的理论探讨中断了。稍后一阵子，尼采就放弃了这个“宏大的”计划，把它分解到一系列其他著作之中了。而另一方面，进一步超出对一种尼采内心深处予以抗拒的体系化尝试的怀疑，也许也要超出对于一种无能、一种软弱的承认，超出对那些基本概念的故意拆毁，这些基本概念曾被尼采用作其研究工作的工具，而现在（正如人们在行为概念、甚至意愿概念那里可以看到的那样）却在其摧毁性的怀疑中被他偷偷打碎了——超出所有这一切，在这个时间点上，一种空空如也、一种理论贫乏的感觉向他袭来，新的直觉、抽象的虚构付诸阙失，这种情况对于尼采放弃《权力意志》计划是决定性的。在这几个月的笔记本中，尼采不断地设想他计划中的著作的标题，记下不同部分的内容安排、章节顺序，其频繁程度令人诧异——但所有这一切几乎都是字面上的重复，带有一个单调的、对他来说再熟悉不过的主题范围，还有不断重现的论证。尼采的意志把他牢牢钉在写字桌旁，但由于这样一种贫乏，他的记录更多地是由这样一些模式组成的，而不是由那些得到划分的、思想丰富的草稿组成的（尼采在其中记下了他事先思考过的东西）。甚至尼采通常对于阅读刺激的寻求，在这个时期似乎也降低了。只有雅科利那本讨论印度《摩奴法典》的书给他留下了一种巨大的、甚至夸张的印象。这种阅读的痕迹经常可以在笔记本中看出来，进而也进入《偶像的黄昏》中了。鉴于尼采在此用来观察这部法典的有所放大的视角，我们根本就别无想法，只可能想到这是一种对事物和人物的过分拔高，而这种过分拔高就可以成为尼采在都灵的最后时期的标识。在此形势下，一切就都取决于一种个别阅读的偶然性了。

这里付印的最后部分残篇（与同一时期的书信一道）为尼采向精神错乱的过渡提供了资料证据。事先就已经可以确认一种悲剧性的精神失常的征兆了，例如在“反基督教的法则”中，或者在某些针对反犹

太主义者的激烈表述中。而令人奇怪的倒是真正病态的文本数量之少。只有少量讨论“伟大的政治”的页面，尼采在其中宣称要与霍亨索伦家族决一“死战”。换句话说，几乎 就在尼采失去理智的同一个时候，他也不再是一位文学家了。谁以写作来度过自己的生命，他就不可能一下子终止写作，只要疾病还允许他写作；惯性还会带他走一阵的。这样一个悲剧性的快速过渡的阶段，只能在健康与疾病之间的临界区域里留下一丝微弱的痕迹。除此之外，有可能出现各种假设，它们发端于如下主张：在他的每一个阶段上，在他的每一部著作中，尼采都像一个“神灵附身的人”一般写作，或者以希腊人的看法，都像一个为“幻想”所席卷的人一般写作。举例说来，正如《瞧，这个人》的许多段落在一个冷静而清醒的人看来是一种精神错乱，而对于一个能够、并且愿意投身于另一种传达的人来说，它们却表现为秘传的暗示和影射，表现为一出阴暗悲剧的象征，表现为姿态的转换。

乔尔乔·科利

---

(1) 《尼采全集》德文版编者之一乔尔乔·科利所撰写的后记。——译注

(2) 此处也可参看KSA第14卷中的考订性描述，对第6卷的评注导引。——编注（马志诺·蒙提那里）

(3) 此句中前一“意愿”为原文名词das Wollen，而“对某物的意愿”（etwas wollen）中的“意愿”则为动词wollen。——译注

(4) 参看KSA第14卷中的评注。——编注（马志诺·蒙提那里）

人名对照表

阿尔菲爱里 Alfieri
阿尔琴 Alcuin
保罗·阿尔贝 Albert，Paul
阿格劳芬 Aglaopham
阿列维 Halévy
阿里斯提卜 Aristipp
阿里斯托芬 Aristophanes
阿米埃尔 Amiel
阿那克萨哥拉 Anaxagoras
阿那克西曼德 Anaximander
阿西西的方济各 Franz von Assisi
埃贝斯 Ebers
埃申巴赫 Eschenbach
埃斯库罗斯 Aeschylos
艾兴多夫 Eichendorff
爱比克泰德 Epictet
爱尔维修 Helvétius
爱略特 Eliot
爱默生 Emerson
安德莱 Andler
安格尔 Ingres
安瑟伦 Asylum
奥比涅 D'Aubigné
奥德朗 Audran

奥芬巴赫 Offenbach
奥古斯丁 Augustin
马可·奥勒留 Aurelius，Marcus
弗兰茨·奥维贝克 Overbeck，F.
奥维德 Ovidius

巴尔扎克 Balzac
巴克尔 Buckle
巴门尼德 Parmenides
拜伦 Byron
保罗 Paulus
贝尔 Beyle
贝尔纳 Bernard
贝多芬 Beethoven
贝克 Baker
比才 Bizet
比希曼 Büchmann
比洛 Bülow
彼拉多 Pilatus
俾斯麦 Bismarck
毕达哥拉斯 Pythagoras
边沁 Bentham
波德莱尔 Baudelaire
波墨 Böhme
波西利普 Posilipp
伯里克利 Perikles
柏拉图 Platon
柏辽兹 Berlioz

勃拉姆斯 Brahms
勃兰兑斯 Brandes
博尔吉亚 Borgia
博马舍 Beaumarchais
布尔热 Bourget
布丰 Buffon
布克哈特 Burckhardt
布雷德 Braid
布伦士维格 Brunschvicg
布罗沙尔 Brochard
布维 Bouvy

达恩 Dahn
达尔文 Darwin
达尔布雷 D'Albret
大康迪 Condé，Le Grand
大仲马 Dumas，Alexandre
但丁 Dante
当古 Dancourt
德奥勒维利 d'Aurevilly
德布罗斯 de Brosses
德尔图良 Tertullian
德拉克罗瓦 Delacroix
德雷利 Derély
德利涅 de Ligne
德莫尔尼 de Morny
德谟克利特 Demokrit
德普雷 Desprez

德特拉西 de Tracy
德图什 Destouches
狄德罗 Diderot
笛卡尔 Descartes
蒂埃里 Thierry
蒂克 Tieck
蒂雷纳 Turenne
蒂蒙 Timon
蒂索 Tissot
丁托雷托 Tintoretto
丢勒 Dürer
杜当 Doudan
杜林 Dühring

路易·菲利普 Philipp，Louis
腓特烈二世 Friedrich II
腓特烈三世 Friedrich III
费尔巴哈 Feuerbach
费奈隆 Fénelon
费舍尔 Fischer
费希特 Fichte
丰塔纳 Fontanes
弗雷 Féré
弗里德里希大帝 Friedrich，Wilhelm
泰奥多·弗里契 Fritsch，Theodor
弗卢朗 Flourens
弗罗芒坦 Fromentin
弗朗索瓦·德·波勒 Francois，de Paule

伏尔泰 Voltaire
福楼拜 Fischer
伯恩哈德·福斯特 Förster，Bernhard
福斯特尼采 Forster-Nietzsche，E．
富耶 Fouillée

盖夫肯 Geffcken
盖兰 Guérin
盖斯多夫 Gersdorf，Frh．Carl v．
龚古尔 Goncourt
贡斯当 Constant
戈蒂埃 Gautier
哥白尼 Copernikus
歌德 Goethe
格拉索 Grassot
格拉西安 Grazian
格林 Grimm
格鲁克 Gluck
格罗特 Grote

哈菲兹 Hafis
哈里发 Chalif
哈特利 Hartley
哈特曼 Hartmann
海顿 Haydn
海恩 Hehn
海尔曼 Herrmann，E．
海涅 Heine

海因里希·冯·拿骚 Heinrich von Nassau
荷尔德林 Hölderlin
荷马 Homer
贺拉斯 Horaz
赫卡泰奥斯 Hekatäus
赫拉克利特 Heraklit
赫尔巴特 Herbart
赫尔德尔 Herder
赫尔岑 Herzen
黑格尔 Hegel
亨德尔 Händel
亨利四世 Henri IV
霍尔泽 Holzer，Ernst
霍夫曼 Hoffmann
霍内费尔 Horneffer

吉拉尔丹 Girardin
冯·济贝尔 Sybel，Heinrich von
加利亚尼 Galiani
彼得·加斯特 Gast，Peter
加瓦尔尼 Gavarni
居里 Gury
居约 Guyau

喀提林 Catilina
卡尔达诺 Cardanus
卡尔大帝 Karl der Groβe
卡莱尔 Carlyle

凯勒 Keller
凯撒 Caesar
康德 Kant
科策比 Kotzebue
科利尼 Coligny
科莫罗 Comorro
科森 Corssen
克尔纳 Körner
克莱斯特 Kleist
克雷默 Cremer
克雷佩 Crepet
克罗卜史托克 Klopstock
孔德 Comte
孔狄亚克 Condillac

第欧根尼·拉尔修 Laertius，Diogenes
拉伯雷 Rabelais
拉布吕耶尔 La Bruyére
拉斐尔 Raffael
拉赫尔 Rahel
德拉加德 de Lagarde
拉罗斯福哥 Larochefoucauld
拉马丁 Lamartine
拉梅内 Lamennais
莱布尼茨 Leibniz
莱辛 Lessing
赖尔 Reyer
老子 Laotse

勒德雷尔 Röderer
勒南 Renan
勒尼亚尔 Regnard
勒萨热 Le Sage
黎塞留 Richelieu
李斯特 Liszt
理查三世 Richard III
利特雷 Littré
利希腾贝格 Lichtenberg
列奥巴尔迪 Leopardi
列奥那多（达·芬奇）Lionardo
龙沙 Ronsard
卢齐利乌斯 Lucilius
卢梭 Rousseau
鲁本斯 Rubens
鲁兰 Roulin
路德 Luther
路易十四 Ludwig XIV
伦勃朗 Rembrandt
罗德 Rohde
罗西尼 Rossini
罗伊特 Reuter
洛贝克 Lobeck
洛蒂 Loti
洛克 Locke

马基雅弗里 Machiavelli
马克思 Marx

马勒伯朗士 Malebranche
马尼 Magny
迈斯特尔 Maistre
迈伦德 Mainländer
迈耶尔 Meyer，F.
梅哈克 Meilhac
梅里美 Merimée
梅南窦 Menander
梅森伯格 Meysenbug
梅耶尔 Meyer，W.
梅耶贝尔 Meyerbeer
门德尔松 Mendelsohn
蒙洛西埃 Montlosier
蒙莫朗西 Montmorency
蒙田 Montaigne
孟戴斯 Mendes
孟德斯鸠 Montesquieu
孟佐尼 Manzoni
米开朗琪罗 Michel Angelo
米拉波 Mirabeau
米切尔 Mitchell
米什莱 Michelet
缪塞 Musset
莫里哀 Moliére
莫里茨 Moritz
莫扎特 Mozart
默克尔 Merkel
穆塞乌斯 Musäus

斯图亚特·穆勒 Mill，Stuart

拿破仑 Napoleon
瑙曼 Naumann
内克尔 Necker
尼布尔 Niebuhr
尼采 Nietzsche
尼古拉 Nikolai
尼古拉斯 Nicolas
牛顿 Newton
诺尔 Nohl
诺瓦利斯 Novalis

帕斯卡尔 Pascal
培根 Bacon
佩斯太罗兹 Pestalozzi
佩特罗尼乌斯 Petronius
皮浪 Pyrrho
皮舒瓦 Pichois
品达 Pindar
埃德加·坡 Poe，Edgar
普赖尔 Preyer
普鲁塔克 Plutarch
普吕多姆 Prudhomme，Sully
普罗太哥拉 Protagoras

齐格勒 Ziegler
切利尼 Cellini

茹贝尔 Joubert
茹弗鲁瓦 Jouffroy
保罗·瑞 Rée，Paul

萨鲁斯特 Sallust
萨伏那洛拉 Savonarola
塞涅卡 Seneca
赛德利茨 Seydlitz
乔治·桑 Sand，G．
莎乐美 Lou von Salome
莎士比亚 Shakespeare
尚福特 Chamfort
圣伯夫 Sainte-Beuve
圣西门 Saint-Simon
施莱格尔 Schlegel
施勒希塔 Schlechta
施梅茨纳 Schmeitzner
施皮特勒 Spitteler
施泰因 Stein，H．von
施托克 Stöcker
叔本华 Schopenhauer
舒曼 Schumann
司各特 Scott
司汤达 Stendhal
斯宾塞 Spencer
斯宾诺莎 Spinoza
斯蒂夫特 Stifter

斯卡里格 Scaliger
斯皮尔 Spir
斯塔尔夫人 Staël
大卫·斯特劳斯 Strauβ，David
苏格拉底 Socrates
索福克勒斯 Sophokles
索伦托 Sorrent
索伊默 Seume
塔尔玛 Talma
塔列朗 Talleyrand-Périgord
塔西佗 Tacitus
泰纳 Taine
泰希穆勒 Teichmüller
汤普逊 Thompson
特策尔 Tetzel
特利莎 Theresa
特吕布勒 Trublet
忒修斯 Theseus
屠格涅夫 Turgenjeff
托尔斯泰 Tolstoi
陀思妥耶夫斯基 Dostojewski

拉赫尔·瓦恩哈根 Varnhagen，Rahel
瓦尔莫 Valmore
科西玛·瓦格纳 Wagner，Cosima
理查德·瓦格纳 Wagner，Richard
韦尔豪森 Wellhausen
韦尔内 Vernet，Horace

韦伯 Weber
维吉尔 Vergilius
维加 de Vega
维尼 de Vigny
奥托·魏斯 Weiss，Otto
温迪施 Windisch
温克尔曼 Winckelmann
沃居埃 de Vogüe
沃韦纳格 Vauvenargues
乌兰德 Uhland
西塞罗 Cicero
席勒 Schiller
夏多布里昂 Chateubriand
谢雷 Scherer
谢林 Schelling
辛普里丘 Simplicius
休谟 Hume
修昔底德 Thukydides
许茨 Schütz

亚里士多德 Aristoteles
亚历山大 Alexander
雅科利 Jacolliot
雅可比 Jakobi
伊壁鸠鲁 Epikur
伊夫兰 Iffland
易卜生 Ibsen
雨果 Hugo

约梅里 Jommelli

芝诺 Zeno
左拉 Zola

译 后 记

译完海德格尔的《尼采》两卷本（商务印书馆，2002年第一版）之后，应商务印书馆有关编辑的邀请，我开始翻译尼采的《权力意志》一书。这种过渡想来也是自然而然的。海德格尔的《尼采》书重点解释的正是尼采的《权力意志》。我在翻译《尼采》书时，已经把海德格尔所引尼采《权力意志》的一些段落译了出来，数量不多不少，大约也有几万字了；而更为重要的是，通过这项译事，我自觉对于尼采哲学有了深一层的了解——当然更多地是海德格尔和形而上学史意义上的了解，也对尼采哲学生发了更大的兴趣。

翻译本书时首先碰到的是版本选择的问题。我们知道，《权力意志》是尼采友人彼得·加斯特（Peter Gast）和尼采妹妹伊丽莎白·福斯特一尼采（Elisabeth Förster-Nietzsche）一起编辑的尼采遗稿选本（1906年出版），这个选本后来在编辑方针与材料两个方面均已遭受了极大的怀疑，故不可取。后来学界比较愿意推荐的是卡尔·施勒希塔（Karl Schlechta）于1956年编辑出版的三卷本《尼采文集》中的《权力意志》——不过，施勒希塔并没有采用《权力意志》这个书名，而是名之为《八十年代遗稿选》。[(1)]我现在采用的则是目前公认最权威的由意大利学者乔尔乔·科利（Giorgio Colli）和马志诺·蒙提那里（Mazzino Montinari）编辑出版的十五卷本考订研究版《尼采全集》（以下简称"科利版"）第12卷和第13卷。[(2)]之所以要采纳这个科利版，盖有如下几条理由：

首先，施勒希塔版是选本，其依据是加斯特和尼采妹妹的《权力意志》选本材料；而科利版则是全本，其依据是尼采笔记手稿原文。因此在篇幅上就有了很大的差别。商务印书馆出版过一个根据施勒希塔版译出的《权力意志》中译本，中译者在前面的"译者说明"中为强

调施勒希塔版的可信性，竟然声称：科利版“又一次证明了《权力意志》一书的内容即是1887年至1889年1月的全部遗稿”。[(3)]这个说法是不负责任的。事实上，科利版不仅在排序上严格按照作者的写作年份，而且在内容上也是严格忠实于原笔记的，比作为选本的施勒希塔版扩大了许多。现在我们根据科利版第12卷和第13卷译出的《权力意志》，在篇幅上已经远远超出了施勒希塔版，中文字数恐怕要超过后者三四十万。刘小枫教授则提出了另一个极端的看法，他在比较各版本后称：“如此看来，姑且以《权力意志》为书名的尼采哲学的‘主楼’材料的汉译，根本还差得很远，至少得把考订—研究版中1880年以来的残篇全部译出……，方可堪称完备。”此说在我看来亦过于夸大，不合事实了。[(4)]

其次，施勒希塔版虽然重组了加斯特和尼采妹妹的选本，但秩序十分混乱，经常把创作时间上在先的笔记放在后面，把在后的笔记放在前面，搞得乱七八糟。例如，第七本笔记若按时间顺序应该在先，但在施勒希塔版中却被放在最后面了。又如，施勒希塔版开篇第一则笔记在科利版中属于第五本（序号为5［98］），第二则笔记则属于第八本（序号为8［4］）了。同一本笔记本中的内容，也往往是前后颠倒，不讲秩序。所以，诚如科利版编者前言所言，施勒希塔在编辑“重估时期”的尼采遗稿时并未满足他自己提出的要以编年顺序来出版尼采遗稿这样一个原则性的编辑要求。而科利版则依据作者创作时间把所有笔记残篇完整地端了出来。

再次，施勒希塔版声称收集的是尼采1887—1889年的遗稿，但这个时间限制是与事实不符的，如科利版的第一本笔记（作于1885年秋至1886年春）、第二本笔记（作于1885年秋至1886年秋，第12卷，第67页以下）以及之后第3—8本笔记（作于1986年至1987年间，第12卷，第171页以下）包含在施勒希塔选本中，怎么可能有上面这样的时间限制呢？

最后，对于所收笔记内容，施勒希塔版也多半依据加斯特和尼采妹妹的选本，同样做了格式上的加工，去掉了原稿的一些小标题，有时一个残篇被拆分成几则，有时几个残篇被合并成一则，等等。凡此种种，都是不尽人意的，甚至被认为是尼采妹妹别有用心的篡改。科利版则不仅恢复了笔记的原样，而且还在此基础上对《权力意志》诸版本的内容作了甄别、纠错的考订工作（此项工作体现在本书的编者注释中）。

由此可见，如果我们相信科利版编者的诚实和认真，以及他们所采用的材料的真实性，那我们就得同意编者的如下说法："这两卷（指《全集》第12卷、第13卷）具有特殊的重要意义，原因在于，它们完整地、以忠实于手稿的方式呈现了尼采1885年秋至1889年初（其创作活动的结束）期间的全部残篇、计划、提纲和标题，因此为最终解决关于所谓的尼采哲学主要著作——以《权力意志》为书名——的聚讼纷纭的问题提供了基础。"[(5)]

本书既然根据科利版《尼采全集》第12卷和第13卷译出，而这个全集版已经取消了《权力意志》这个书名，为什么我们的中文译本还要保留这个书名呢？原因可分述三项：其一，虽然尼采本人最终未能确认《权力意志》这个书名，"权力意志"学说确实是这两卷书的主要内容，故立为《权力意志》在一定程度上是名副其实的；其二，如上所述，这两卷书包含了后人编辑的尼采《权力意志》——尼采的所谓"主要著作"——诸版本的内容。其三，中文世界迟早得把《尼采全集》翻译出来，在此之前把第12、13卷冠以《权力意志》的书名出版（分为上、下两卷），也算权宜之计，可以促进图书流通，以后或有机会列入全集版出版，取消书名即可也。

还有书名的翻译，也是一个不大不小的问题。从义理上讲，我向来主张把der Wille zur Macht译成"强力意志"，在少数语境里，为了突出其中的介词zu的意义，也可译作"求强力的意志"。我在海德格尔的《尼采》中文译本中就是这样来处理的。"强力意志"这个译名已经不

算新鲜了，并不是我首创的。理由也是简单的：旧译（通译）“权力意志”，实为对尼采哲学的政治化解读留下了一个把柄；加上长期以来聚讼纷纭的“尼采与法西斯主义”的命题，让我们更应对这个译名采取慎重的态度。但友人陈小文先生提醒我说：为什么非得对“权力”作政治化的理解呢？“权力”也可作非政治的理解嘛！而且，难道“强力”就没有被政治化理解的可能性了？细想一下，他这个责问大约是对的。所以我这次仍旧保持了“权力意志”这个译名，也或可方便流通。

本书的翻译力求忠实于原文。这本是学术翻译的基本要求。而在本书的翻译中，这个要求除了表示要尽可能合乎作者本义地转化为汉语外，还意味着力争在更大程度上合乎原著的字面。因为本书是尼采的笔记残篇，格式特殊，有的字是缺笔划（即字母）的，有的句子是没有写完的，许多句子是没有主语或者没有谓语的，有的话是作者没有想周到的，自然给我们的理解和翻译留下了许多困难。译者并不企图以自己的理解和解释来进行“增补”的工作（翻译不是解释！），譬如根据猜测把语法补全了，把句子续完了，等等；相反，译者力求保持字面上的忠实，甚至版面格式上的忠实，希望使中译本也能尽量给人一个笔记残篇的感觉。因此，举例说来，文中括号〈〉是全集版编者对尼采笔记文字遗缺部分（如一个字只写了一半）的补全，中译文中亦予以原样保留；又譬如，如果读者看到一段话里只有半个括号，一个句子或一段文字的结尾处少了标点符号，那并不是译者的疏忽，而是原作本来就如此。[(6)]

不过，我这种做法必须守住一个基本尺度（最低限度），即不能让中译文变得不知所云，不可读解。这实在是让译者深感痛苦的一点了，因为毕竟是两门不同语系语言之间的“转渡”，外观（形式）上的严格转换是不可能的。但愿我的努力已经在一定程度上达到了我自设的目标：既有基本的对应（忠于原义，力争字面一外观上的高度对应），又有基本的可读性。

顺便指出，在翻译倾向和立场上，我一向是愿意提倡鲁迅先生所主张的“硬译”的，不过“硬译”决不是“死译”，而是要在最大程度上把“忠实性”原则与“可读性”原则结合起来。说是废话，但译事之难，正在于此了。

科利版《尼采全集》编者对第1—13卷的注释集中为第14卷，其中第731—774页为第12—13卷的编者注释。为便于读者阅读和研讨，我们把这些考订性的编注改置为当页注，标为“编注”。除此之外，译者增加了大量说明性的注释，标为“译注”，主要涉及不常见的人名、地名、术语等，也有对非德语文字的说明。凡此种种不仅是为了方便阅读和研究，而且也是为了要求文字工作的严格性。

尼采去世已百余年，尼采传入中国也近百年了，而尼采著作的汉语翻译，在我看来依然处于起步阶段，严格的翻译屈指可数，着实令人汗颜。

除了上述依据施勒希塔版译出的《权力意志》中译本（张念东、凌素心译，商务印书馆，1991年）外，中文世界还有一个根据科利版翻译的《权力意志》译本（贺骥译，漓江出版社，2000年），不过后者只译出了科利版第13卷的约一半文字（尼采笔记的第11—13本以及第14本前半部分），因此实在还不能被冠以《权力意志》这样一个完全的书名。本人在翻译时，在可能的情况下参照过上述两个无论版本，还是译文品质都十分不同的译本。在此我愿意指出的是，虽然现有《权力意志》中译本是很不完全的，译文亦未见成熟，但我以为认真的译者付出的辛苦都是值得肯定的。——而这当然也不是说，我现在提供的译文就十分成熟了。

在翻译过程中我请教过多位学界同仁。本书含有多种欧洲语言的词句（尼采原是天才博学的语言学教授），既有古典的希腊文、拉丁文，又有现代的法文、意大利文、西班牙文等，尤以法文居多，甚至经常有大段的法文引文。本人不识拉丁文、法文和意大利文。这方面

的问题，特别是大量法文词句，我主要请教了我的同事徐卫翔教授，花费了他的大量时间和精力。拉丁文方面的一些疑难问题，我还请教了德国波恩的友人黄凤祝（Dr．Ng Hong Chiok）博士和乌珀塔尔大学的特拉夫尼博士（Dr．Peter Trawny）。商务印书馆的陈小文先生一贯支持着我的工作。同济大学德国哲学与文化研究所赵千帆博士，我的研究生曾静、杨小刚、张振华等分头读了中文译稿，对中译文提出了不少有益的意见。我制作的"人名对照表"原是按外文字母顺序排列的，为便于读者查对，特请研究生李冰按照汉语拼音顺序对之作了重新处理。在此一并致谢。

本书的翻译是我承担的国家社会科学基金项目《尼采晚期哲学研究》的任务之一。

若把尼采与海德格尔相比较，两者文字虽然均有非学院哲学风格的共同特点，但海德格尔文字更具思之稳重与节制品质，可以说更令译者喜欢，也更让译者安心，而尼采文字往往含着一股狂野凶险之气，对于译者来说构成一个严重的考验。加上本书的残篇断章性质，尤其是最后一部分属于尼采濒临精神崩溃时期的文字，再说又是如此长篇巨作，译者虽已尽了心力，然而仍不能对译文有完全的信心和把握。译文中不足、不当甚至错讹之处势在难免，敬请识者批评指正，使译者今后有可能完善译文。

孙周兴

2004年6月15日记于沪上同济

2006年4月1日再记

---

(1) Friedrich Nietzsche，Werke in drei Bänden，hrsg．von Karl Schlechta，München 1956，Dritter Band，S．415—925．

(2) Friedrich Nietzsche，Sämtliche Werke，Kritische Studienausgabe in 15 Bänden，hrsg．von Giorgio Colli / Mazzino Montinari．KSA 12：Nachgelassene

Fragmente 1885—1887；KSA 13：Nachgelassene Fragmente 1887—1889．“考订研究版”（KSA）依据于“考订全集版”（KGW），科利／蒙提那里编辑，柏林／纽约，1967年始出版。

(3) 尼采：《权力意志——重估一切价值的尝试》，张念东、凌素心译，商务印书馆，1991年，第5页。

(4) 参看刘小枫选编：《尼采与基督教思想》，编者前言，XVII，香港道风书社，2001年。科利版第12卷和第13卷在内容上已经包括甚至超出了此前以《权力意志》为书名的尼采遗稿诸版本；另外，尼采本人对“权力意志”一书的设计也在八十年代后期。因此，我们同意科利版编者前言所称：第12卷和第13卷的出版已可解决关于尼采《强力意志》一书材料方面的长期争论。

(5) 参看本书“前言”。

(6) 有关符号说明，可参看正文前的“中文版凡例”。

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

自然哲学的数学原理

〔英〕牛顿 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
伊萨克·牛顿爵士，83岁
致人杰
致读者
第二版
第二版
第三版
定义
- 定义 I
- 定义 II
- 定义 III
- 定义 IV
- 定义 V
- 定义 VI
- 定义 VII
- 定义 VIII

公理或运动的定律
- 定律 I
- 定律 II
- 定律 III
- 系理 I
- 系理 II
- 系理 III
- 系理 IV
- 系理 V
- 系理 VI

第一卷 论物体的运动
- 第I部分 论用于此后证明的最初比和最终比方法
  - 引理 I

引理 II
引理 III
引理 IV
引理 V
引理 VI
引理 VII
引理 VIII
引理 IX
引理 X
引理 XI
第II部分 论求向心力
命题I 定理I
命题II 定理II
命题III 定理III
命题IV 定理IV
命题V 问题I
命题VI 定理V
命题VII 问题II
命题VIII 问题III
命题IX 问题IV
引理XII
命题X 问题V
第III部分 论物体在偏心的圆锥截线上的运动
命题XI 问题VI
命题XII 问题VII
引理 XIII
引理 XIV
命题XIII 问题VIII
命题XIV 定理VI
命题XV 定理VII
命题XVI 定理VIII
命题XVII 问题IX
第IV部分 论由给定的焦点，求椭圆形、抛物线形和双曲线形轨道

引理 XV
命题XVIII 问题X
命题XIX 问题XI
命题XX 问题XII
引理 XVI
命题XXI 问题XIII
第V部分 论当焦点未被给定时求轨道
引理 XVII
引理 XVIII
引理 XIX
引理 XX
引理 XXI
命题XXII 问题XIV
命题XXIII 问题XV
命题XXIV 问题XVI
引理 XXII
命题XXV 问题XVII
命题XXVI 问题XVIII
引理 XXIII
引理 XXIV
引理 XXV
命题XXVII 问题XIX
引理 XXVI
命题XXVIII 问题XX
引理 XXVII
命题XXIX 问题XXI
第VI部分 论在给定的轨道上求运动
命题XXX 问题XXII
引理 XXVIII
命题XXXI 问题XXIII
第VII部分 论物体的直线上升和下降
命题XXXII 问题XXIV
命题XXXIII 定理IX

命题XXXIV 定理X
命题XXXV 定理XI
命题XXXVI 问题XXV
命题XXXVII 问题XXVI
命题XXXVIII 定理XII
命题XXXIX 问题XXVII
第VIII部分 论求轨道，物体在任意种类的向心力推动下在其上运行
命题XL 问题XIII
命题XLI 问题XXVIII
命题XLII 问题XXIX
第IX部分 论物体在运动着的轨道上的运动及拱点的运动
命题XLIII 问题XXX
命题XLIIV 定理XIV
命题XLV 问题XXXI
第X部分 论物体在给定表面上的运动及摆的往复运动
命题XLVI 问题XXXII
命题XLVII 定理XL
命题XLVIII 定理XVI
命题XLIX 定理XVII
命题L 问题XXXIII
命题LI 定理XVIII
命题LII 问题XXXIV
命题LIII 问题XXXV
命题LIV 问题XXXVI
命题LV 定理XIX
命题LVI 问题XXXVII
第XI部分 论以向心力互相趋向的物体的运动
命题LVII 定理XX
命题LVIII 定理XXI
命题LIX 定理XXII
命题LX 定理XXIII
命题LXI 定理XXIV

命题LXII 问题XXXVIII
命题LXIII 问题XXXIX
命题LXIV 问题XL
命题LXV 定理XXV
命题LXVI 定理XXVI
命题LXVII 定理XXVII
命题LXVIII 定理XXVIII
命题LXIX 定理XXIX
第XII部分 论球形物体的吸引力
命题LXX 定理XXX
命题LXXI 定理XXXI
命题LXXII 定理XXXII
命题LXXIII 定理XXXIII
命题LXXIV 定理XXXIV
命题LXXXV 定理XXXV
命题LXXVI 定理XXXVI
命题LXXVII 定理XXXVII
命题LXXVIII 定理XXXVIII
引理XXIX
命题LXXIX 定理XXXIX
命题LXXX 定理XL
命题LXXXI 问题XLI
命题LXXXII 定理XLI
命题LXXXIII 问题XLII
命题LXXXIV 问题XLIII
第XIII部分 论非球形物体的吸引力
命题LXXXV 定理XLII
命题LXXXVI 定理XLIII
命题LXXXVII 定理XLIV
命题LXXXVIII 定理XLV
命题LXXXIX 定理XLVI
命题XC 问题XLIV
命题XCI 问题XLV

命题XCII 定理XLVI
命题XCIII 定理XLVII
第XIV部分 论极小物体的运动，它受到趋向任何大物体的各个部分的向心力的推动
命题XCIV 定理XLVIII
命题XCV 定理XLIX
命题XCVI 定理L
命题XCVII 问题XLVII
命题XCVIII 问题XLVIII
第二卷 论物体的运动
第I部分 论所受的阻碍按照速度之比的物体的运动
命题I 定理I
引理 I
命题II 定理II
命题III 问题I
命题IV 问题II
第II部分 论所受的阻碍按照速度的二次比的物体的运动
命题V 定理III
命题VI 定理IV
命题VII 定理V
引理 II
命题VIII 定理VI
命题IX 定理VII
命题X 问题III
解释
第III部分 论所受的阻碍部分地按照速度之比且部分地按照速度的二次比的物体的运动
命题XI 定理VIII
命题XII 定理IX
命题XIII 定理X
命题XIV 定理XI
第IV部分 论物体在阻力介质中的圆形运动
引理 III

命题XV 定理XII
命题XVI 定理XIII
命题XVII 问题IV
命题XVIII 问题V
第V部分 论流体的密度和压缩及流体静力学流体的定义
命题 XIX 定理XIV
命题XX 定理XV
命题XXI 定理XVI
命题XXII 定理XVII
命题XXIII 定理XVIII
第VI部分 论摆体的运动和阻力
命题XXIV 定理XIX
命题XXV 定理XX
命题XXVI 定理XXI
命题XXVII 定理XXII
命题XXVIII 定理XXIII
命题XXIX 问题VI
命题XXX 定理XXIV
命题XXXI 定理XXV
第VII部分 论流体的运动及抛射体所遇到的阻力
命题XXXII 定理XXVI
命题XXXIII 定理XXVII
命题XXXIV 定理XXVIII
命题XXXV 问题VII
命题XXXVI 问题VIII
引理 IV
命题XXXVII 定理XXIX
引理 V
引理 VI
引理 VII
命题XXXVIII 定理XXX
命题XXXIX 定理XXXI
命题XL 问题IX

第VIII部分 论通过流体传播的运动
命题XLI 定理XXXII
命题XLII 定理XXXIII
命题XLIII 定理XXXIV
命题XLIV 定理XXXV
命题XLV 定理XXXVI
命题XLVI 问题X
命题XLVII 定理XXXVII
命题XLVIII 定理XXXVIII
命题XLIX 问题XI
命题L 问题XII
第IX部分 论流体的圆形运动
假设
命题LI 定理XXXIX
命题LII 定理XL
命题LIII 定理XLI
第三卷 论宇宙的系统
研究哲学的规则
规则 I
规则 II
规则 III
规则 IV
天象
天象 I
天象 II
天象 III
天象 IV
天象 V
天象 VI
命题
命题I 定理I
命题II 定理II
命题III 定理III

命题IV 定理IV
命题V 定理V
命题VI 定理VI
命题VII 定理VII
命题VIII 定理VIII
命题IX 定理IX
命题X 定理X
假设 I
命题XI 定理XI
命题XII 定理XII
命题XIII 定理XIII
命题XIV 定理XIV
命题XV 问题I
命题XVI 问题II
命题XVII 定理XV
命题XVIII 定理XVI
命题XIX 问题III
命题XX 问题IV
命题XXI 定理XVII
命题XXII 定理XVIII
命题XXIII 问题V
命题XXIV 定理XIX
命题XXV 问题VI
命题XXVI 问题VII
命题XXVII 问题VIII
命题XXVIII 问题IX
命题XXIX 问题X
命题XXX 问题XI
命题XXXI 问题XII
命题XXXII 问题XIII
命题XXXIII 问题XIV
论月球的交点的运动
主题索引

注释
人名对照表
地名对照表
译后记
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

伊萨克·牛顿爵士，83岁

I.范德班克1725年绘，Geo.文图1726年刻

PHILOSOPHIÆ NATURALIS PRINCIPIA MATHEMATICA.

AUCTORE
ISAACO NEWTONO, Eq. Aur.

Editio tertia aucta & emendata.

LONDINI:
Apud Guil. & Joh. Innys, Regiæ Societatis typographos.
MDCCXXVI.

致人杰

伊萨克·牛顿

我们的时代和民族的伟大荣耀以及这本数学-物理学著作

请看天空的布局，神圣物质的平衡，

请看朱庇特的计算，和造物主的规则

他在初创万物时制订

连他也不会违反，这是他工作的基础。

天空最深处的秘密被揭示，

使最外面的天球旋转的力不再隐藏。

太阳坐在他的宝座上命令万物

向他降落，但天体不在直线上奔跑，

当他们穿过无际的虚空；

他催促他们，以他为中心在不动的轨道上环绕。

现在已知骇人的彗星走过的弯曲路径；

扫帚星的天象不再令人惊奇。

由此书我们终于知道，皎洁的月神

以不等的步子前进的原因；为何到目前

她未曾向众多的天文家低首；

交点为何退行，拱点前移又何为。

我们又知道，漫游的狄安娜用多大的力

推动海潮退去，倦了的海洋在身后

留下海草，水手怀疑赤裸的海岸；

高高的浪头轮流拍打岸边。

所有这些，让古代的贤人苦恼，

学派之间徒然地争吵，

我们看到，数学驱散云雾。

错误和怀疑不再将我们缠绕；

因为借自天才的羽翼，我们能进入神的居室

并且升入高高的天空。

自然哲学的数学原理

凡夫俗子啊，起来！抛掉俗念；

并由此认识天赐的智力，

它更远离畜群的生活。

那个人用写在石板上的律令戒除谋杀，

偷盗，私通和作伪证的罪恶；

教游牧的人筑墙建城的

是他，谷物女神的礼物使这些民族免于匮乏，

他压榨葡萄让人欢乐，

又显示怎样连合尼罗河的芦苇

在眼前写下表示声音的符号；

人的命运的提高，和他们悲惨的生活

所得的关怀一样少。

可现在我们被允许进入诸神的宴会，能

研究高天的规律，我们也有开启

大地隐秘的钥匙，知道事物不变的秩序，

和过去难以索解的东西。

你们，啊！饮天神美酒的人，

来与我一起歌唱牛顿 的名字，

他打开了隐藏真理的宝匣，

牛顿 ，缪斯垂青的人，阿波罗

居住在他纯洁的心中，他充满了神力；

比任何一个凡人更接近神。

埃德蒙·哈雷

致读者

作者的序言

由于古代人（正如帕普斯 所说）在自然事物的研究中极重视力学；而现代人 ，抛开实体 的形式和隐藏的性质（qualitates occultae），努力使自然现象从属于数学的定律：因此 这一专著的目的是发展数学，直到它关系到哲学时为止。而古代人按两个部分组织力学，理性的，它通过精确的证明进行，和实践的。所有的手工技艺属于实践的力学，力学之名也取自于此。但由于工匠习惯于较不精确的工作，使得整个力学与几何学分离，凡精确的归于几何学，凡较不精确的归于力学。但是错误不在技艺，而在工匠。工作较不精确，则力学是较不完善的；且如果能有最精确的工作，就有完全的完善无比的力学。因为画直线和圆，在其上几何学被建立，属于力学。几何学不教导画这些线，但需要这些线。即要求新手也画得如同他早先受过指导那样精确，由此他进入几何学的门槛；然后教他何以问题被这些做法解决 。画直线和圆是问题，但不是几何学的问题。这些解的要求来自力学，在几何学中教导应用这些解。且几何学以从它处得来的如此少的原理得出如此多的东西为荣。所以几何学以力学的实践为基础，且它不是别的，而是普遍的力学的那个部分，它提出和证明精确的测量的技艺。但是由于手工工艺习惯用于移动物体，致使通常物体的大小从属于几何学，运动从属于力学。在这种意义上理性的力学是运动的科学，它精确地提出并证明来自无论任何种类的力的结果，以及产生任意运动所需要的力。力学的这个部分，就它的从属于手工工艺的五种能力（potentae quinque）而言，已被古代人发展过，他们考虑重力（它不是手工的能力）不 过是移动重物的那些能力。但是我们讨论的是哲学而非工艺，并陈述自然的而不是手工的能力，且极力深究与重力、轻力（levitas）、弹性力、流体的阻力以及无论是吸引的或者是推 动的那类力有关的事项；所以我奉献这一著作作为哲学的数学原理。因为哲学的整个困难看起来在于：从运动的现象我们研究

自然界的力，然后从这些力我们证明其他的现象。为此目的，对于普遍的命题，我在第一卷和第二卷中详加研究。但在第三卷中我提出这类事情的一个例子，通过它说明宇宙的系统。因为在那里，由天体的现象，通过在前两卷中用数学证明的命题，导出重力，由它物体趋向太阳和每一个行星。然后由这些力通过也是数学上的命题 ，导出行星的、彗星的、月球的和海洋的运动。我期望其余的自然现象能由力学的原理用同 类的论证导出。因为许多理由使我怀疑它们可能都依赖某些力，由它们物体的小部分 [(1)] （particula），由一些至今尚不知道的原因，彼此相互碰撞并按规则的图形凝结，或彼此驱 赶并退离；由于这些力未知，哲学家迄今对自然的尝试是徒劳的。但是我希望这里建立的原理 会使这一或其他更真实的哲学方法更清楚。

在本书的出版中，极聪慧且精通所有学科的杰出人士埃德蒙·哈雷勤奋工作，他不仅校正样 张并监督雕刻几何图形，而且他是我走向此书出版的发起者。事实上，在他获得我对天体的轨道的证明后，他不断催促我将此呈送皇家学会 ，此后承蒙他的劝勉和好意，我开始计划将它公之于众。但我既已着手月球的运动的均差，而后我也开始尝试其他问题，它们属于重力和其他力的定律和度量，以及物体按照任意给定的吸引定律画出的图形，多个物体彼此之间 的运动，在阻力介质中物体的运动，介质的力，密度和运动，彗星的轨道，等等，出版的时 间比我预想的推迟了，以便我能探究其余问题并把它们一起刊行。属于月球的运动（它虽然 不完备）的内容，我把它们都放在命题LXVI的诸系理中，避免用与主题不适当的一个冗长方 法分别证明包含在这里的问题，而且打断其余命题的顺序。后来发现的一些结果，我宁愿把 它们插在一些不大合适的地方，而不改变命题和参见的序号。我恳求读者坦诚对待他所读 到的一切，在研究时不过于苛求我在如此困难的题材上的错误，而以新的努力善意地加以补充。

1686年5月8日

剑桥，圣三一学院

伊·牛顿

第二版

作者的序言

在《原理 》的这个第二版中，多处被修正且有一些增添。在第一卷第II部分，求力，由此力物体能在给定的轨道上运行，被呈现得更容易且更丰富。在第二卷第VII部分，流体的阻力 的理论被精确地加以研究，且被新的实验所证实。在第三卷中，月球的理论和岁差由它们自身的原理更完满地导出，且彗星的理论被更多且更精确的轨道计算的例子所证实。

1713年3月28日

伦敦

伊·牛顿

第二版

编者的序言

我们把长期期待的新版牛顿的哲学奉献给您，善意的读者，它含有许多修订和增补。这一无与伦比的著作的主要内容，可从所附的目录中得知；增补和改动的内容在作者的序言中已给予指示。剩下要我们增加的是关于这一哲学的方法这方面的东西。

从事物理学研究的人大致可分为三类。其中的一些人给每一类事物赋予特别的且隐蔽的质，然后由此宣称每个物体的行为属于人所不知不识的方式。源自亚里士多德 和逍遥学派的经院学派的整个教义基于此。的确他们断言每一种效果起源于物体的特别的性质；但他们没有教我们那些性质从何而来，因此他们什么也没有教。且因为他们全都关心事物的名称而不是事物本身，他们应被认为是发明了哲学谈论，而并未传习哲学。

所以，其他人希望通过抛弃这些无用的混杂的词汇，以辛勤的努力获得称誉。且因此他们以为所有的物质是同质的，在物体上被辨别出来的各种变形起源于构成它们的小部分的非常简单的和极容易理解的相互关系。如果他们不把小部分的原始的相互关系归之于自然所赋予的关系之外的关系，他们建立的从简单事物到更复杂的事物的进程是正确的。但当他们利用自由，随意想象人们所不知道的部分的形状和大小，以及不确定的位置和运动，且甚至虚构隐蔽的流体，它们能非常自由地流入物体的小孔，因为它们具有全能的细微性，且由隐蔽的运动所推动；当他们这样做时，便陷入梦想，忽视了事物的真正构造；当它甚至由最确定无疑的观察也难于发现时，由虚假的猜想寻求更是徒然。那些把假设作为他们推测的基础的人，即使他们之后按照力学的定律极精确地发展，也只是一出传奇，也许优雅而动人，然而不过 是认真准备的传奇。

现在剩下的是第三类，也就是那些坦率地承认实验哲学的人。的确可能存在从最简单的原理导出一切事物的原因，但他们不把尚未由现象确定的东西作为原理。在物理学中他们既不虚构，也不接受假设，除非是为了讨论问题的真理性。所以他们发展了双重的方法：分析的和综合的方法。从某些选择的现象用分析法导出自然界的力和更单纯的力的定律，然后由它们通过综合法给出其他现象的构造。这是最佳的哲学方法，是我们无与伦比的作者认潍应优先采用的方法。且独自认为这值得用他的劳作耕耘和点缀。所以对此他给出了最有名的一个例子，即是极幸运地从重力的理论导出了宇宙的系统的解释。其他一些人曾怀疑或想象重力属于物体的普遍特性，但他是第一个且惟一的一个人，他能从现象证明它且把他的出色的研究建立在最牢固的基础之上。

我确实知道有些人，他们甚至还享有盛誉，被一些偏见影响甚深，不易赞同这个新的原理，且宁愿选择不确定的概念甚于确定的概念。我的本意并不是挑剔他们的名声，而是想给您，善意的读者，一个简要的说明，使您能在这场辩论中作出不偏不倚的判断。

所以，为了从最简单和最近的东西开始我们的讨论，让我们稍微考虑一下地球上的物体的重力的本性是什么，然后当我们考虑天体时，它们离我们极为遥远，能进行得更稳妥。现在在所有的哲学家中间一致同意，地球附近的所有物体有向着地球的重力。多重的经验久已证明，没有真正轻的物体。所谓的轻是相对的，不是真正的轻，而只是表面上的；且这起源于附近物体的重力占优势。

此外，由于所有物体的重力向着地球，因此地球反过来有向着物体的相等的重力；因为重力的作用是相互的且在两个方向上相等，这可如此证明。假设整块地球被分成任意的两个部分，或者相等或者无论如何地不相等；现在如果向着对方的部分的重量彼此不相等，较小的重量退让较大的重量，且部分联合起来朝着较大的重量趋向的方向，沿直线运动无限地运动；这与经验完全矛盾。因此必须说，部分的重量处于平衡，这就是，重力的作用是相互的且在两个方向上相等。

物体的重量，在离地球的中心相等的距离，如同在物体中的物质的量。这从所有物体从静止由它们的重力下落，加速度相等推得；因

为力，由它不相等的物体被相等地加速，必须与被移动的物体的物质的量成比例。现在，所有的下落物体被相等地加速，由此在波义耳的真空中，它们在下落中在相等的时间画出相等的空间，是显然的，那里空气的阻力被除去；且这由摆的实验可以更精确地证明。

物体的吸引力，在相等的距离，如同在物体中的物质的量。因为，由于物体向着地球的重力，且反过来地球向着物体以相等的势有重力；地球的重力向着任何一个物体，或者力，由它物体牵引地球，等于向着地球的物体的重量。但这个重量如同在物体中的物质的量，且因此，力，由它每个物体牵引地球，或者物体的绝对力，如同同一物体的物质的量。

所以，整个物体的吸引力起源于且由部分的吸引力复合而成，因为物质的块被增大或者减小，由已证明的，它的力成比例地增大或者减小。因此地球的作用必定是它的部分的作用联合起来的结果；因此地球上的所有物体必须以绝对的力相互吸引，此力按照吸引的物质的比。这是地球上重力的性质，现在让我们看看它在天上的情形如何。

每一个物体都保持它自身的或者静止或者一直均匀地运动的状态，除非被施加于它的力迫使它改变那种状态为止；这是被所有的哲学家所接受的自然界的一条定律。由此得出，物体，它们在曲线上运动，不断地从与它们的轨道相切的直线上离开，被某个持续作用的力保持在曲线的路径上。所以行星在曲线轨道上运行，必须有某个力，由它的反复作用它们不停地从切线偏转。

现在承认某些事情是适宜的，它们被用数学方法推得且以极大的确定性被证明；即是，所有物体，它们在一个平面上画出的曲线上运动，由它们向一个静止的或者以任何方式运动的点引半径，［此半径］围绕那个点画出的面积与时间成比例，则它们被趋向同一个点的力所推动。所以，由于在天文学家中都承认一等行星 (2) （planeta primarius）围绕太阳，二等行星 (3) （planeta secundus）围绕它们自己的一等行星，画出的面积与时间成比例；因此那个力， 由此力它们被持续从切线上拉离并被迫在曲线轨道上运行，指向位于轨道的中心的物体。所以这个力，相对于运行的物体，被称为向心力是合适的，无论最终如何想象它起源的原因。

也必须承认这些结论，且它们在数学上已被证明；如果一些物体以相同的运动在同中心的圆上运行，且如果循环时间的平方如同离公共的中心的距离的立方，则运行的物体的向心力与距离的平方成反比。或者，如果物体在轨道上运行，轨道与圆相近，且轨道的拱点静止，则运动的物体的向心力与距离的平方成反比。天文学家承认对所有的行星，其中的一种情形成立。因此所有行星的向心力与它们离轨道的中心的距离的平方成反比。如果有人反对说，行星的，而且尤其是月球的拱点，不是完全的静止，而是被一种缓慢的运动携带着前行，对此可以这样回答，即使我们承认这一极缓慢的运动起源于与二次比略有偏差的一种向心力，由数学能发现那个偏差但全然感觉不到，因为月球的向心力的比，它在行星之中最不规则，实际上稍微超过二次；但它对二次的接近几乎是它对三次接近的六十倍。如果我们说拱点的这种前进，不是起源于它与二次比的偏差，而是起源于另外的完全不同的原因，这是更正确的答复，正如在这一哲学中令人敬佩地显示的。所以存在向心力，由它一等行星朝向太阳，以及二等行星朝向它们自己的一等行星，精确地与距离的平方成反比。

由到目前为止所说的，行星由某一持续作用于它们之上的力而被保持在自己的轨道上是显然的，那个力总是指向轨道的中心也是显然的，很清楚它的效力在靠近中心时增大，在远离中心时减小，且实际上增大按照与距离的平方减小相同的比，减小按照与距离的平方增大相同的比。现在让我们比较行星的向心力和重力，看它们是否碰巧是同类。如果在此一种力中和彼一种力中发现相同的定律，以及相同的特性，它们应属于相同的类。所以，让我们首先考虑月球的向心力，它离我们最近。

直线的空间，它由自静止下落的物体，且在任意力的作用下在运动刚开始时在给定的时间画出，与力本身成比例；这是用数学推理得到的。所以，月球在它自己的轨道上运行的向心力比在地球的表面上的重力，如同空间，它由月球由向着地球的向心力在极短的时间画出，如果设想它失去整个圆周运动；比一个空间，它由在地球附近的一个重物由它自身的重力下落，在同样短的时间画出。这些空间中的前一个等于月球在相同的时间画出的一段弧的正矢，因为这个正矢是月球由于向心力从切线离开的度量，因此能由给定的月球的循环时间，以及给定的它离地球的中心距离计算。后一个空间由摆的实验被发现，正如惠更斯 所指示的。由此运行计算，前一个空间比后一个空

间，或月球在它自己的轨道上运行的向心力比在地球的表面上的重力，如同地球的半直径的平方比［月球的］轨道的半直径的平方。由上面所证明 的，月球在它自己轨道上运行的向心力比月球临近地球的表面时的向心力有相同的比。所以这个临近地球的表面的向心力等于重力。因此它们不是不同的力，而是一种并且是相同的力；因为如果它们是不同的，物体由联合的力作用将以两倍于物体单独由重力作用的速度向地球下落。所以那个向心力，由它月球持续被从切线拉离或者推开，并被保持在轨道上，与地球的一直延伸到月球上的重力是相同的。且实际上这种力能延伸到遥远的距离是合理的，因为即使在最高的山顶也感觉不到它的减小。因此月球受向着地球的重力作用；当处理海洋的潮汐和岁差时，它们起源于月球和太阳对地球的作用，这个事实在这一哲学中被充分地证实了。因此我们最终得知在离地球更大的距离上重力减小的定律。因为由于重力与月球的向心力不是不同的，这个力按距离的平方减小，因此重力按相同的比减小。

现在让我们论及其余的行星。因为一等行星围绕太阳运行且二等行星围绕木星和土星运行的 现象与月球围绕地球运行的现象属于同一种类，此外因为已经证明一等行星的向心力指向太 阳的中心，二等行星指向木星的或者土星的中心，如同月球的向心力指向地球的中心，再者 ，因为所有这些力与离中心的距离的平方成反比，如同月球的力与离地球的距离的平方成反比；必须做出这样的结论：所有行星的本性是相同的。因此，正如月球受向着地球的重力作用，且反过来地球受向着月球的重力作用，所以所有的二等行星受向着它们自己的一等行星的重力作用，且反之一等行星受向着二等行星的重力作用；且所有的一等行星受着太阳的重力作用，且反过来太阳受向着一等行星的重力作用。

所以，太阳受向着所有的行星的重力作用且所有的行星受向着太阳的重力作用。因为二等行星伴随它们自己的一等行星，与一等行星一起围绕太阳运行。由此由同样的论证，两种行星中的任何一种受向着太阳的重力作用，且太阳受向着它们的重力作用。此外，二等行星受向着太阳的重力作用，由月球的均差非常显然；与此有关的极精密的理论，以惊人的敏锐在我们拥有的这部著作的第三卷中阐明。

太阳的吸引力向各个方向传播到极远的距离且扩散到周围空间的各个部分，由彗星的运动这非常明显；因为彗星，从极远的间隔出发

跑到太阳的附近，而且有时如此接近太阳，以至它们的近日点似乎与太阳的球相接触。以前的天文学家徒劳地寻找这些彗星的理论，最终在我们的时代，我们的最杰出的作者成功地发现了此理论且它由观测以极大的确定性得到了证明 。所以，彗星显然在焦点在太阳的中心的圆锥截线上运动，且向太阳所引的半径画出的面积 与时间成比例。由这些现象很清楚且在数学上被证明，那些力，由它们彗星被保持在它们自己的轨道上，指向太阳且与离太阳的中心的距离的平方成反比。因此彗星受向着太阳的重力 作用，且由此太阳的吸引力到达行星的本体，它们以给定的距离且几乎在相同的平面上，而且也到达彗星，它们以极不相同的距离处在天空中极不相同的区域。这是有重力的物体的本 性，所以，它们向所有的距离，向所有的有重力的物体传播它们自身的力。由此得出，所有的行星和彗星彼此相互吸引，且彼此相互有重量；这也由天文学家所知道的木星和土星的摄动所证实，这起源于这些行星彼此的相互作用；这又由拱点的那些极缓慢的运动所证实，正如上面提到的，它起源于完全相似的原因。

最终我们到达了这种地步，我们必须承认，地球和太阳，以及一切天体，它们伴随太阳，是相互吸引的。所以它们之中每一个中的每一个极小的小部分按照物质的量有它们自己的吸引力；正如上面对地球上的物体所指明的。且在不同的距离，它们的力是距离的二次反比；因为在数学上已经证明，由按照这一定律相吸引的小部分构成的球必定按照相同的定律相吸引。

以上的结论依赖一个公理，它为所有哲学家接受，即是，同一种类的效果，亦即它们的已知性质的效果是同样的，有同样的原因，且那些尚未知道的性质也相同。因为如果重力是石块在欧洲 下落的原因，谁会怀疑在美洲 下落的石块的原因是相同的呢？如果在欧洲 ，重力在石块和地球之间是相互的，谁会否认它在美洲 是相互的呢？如果在欧洲 ，石块的和地球的吸引力由部分的吸引力合成，谁会否认在美洲 此力有类似的合成呢？如果在欧洲 ，地球的吸引被传播到各类物体和所有的距离，为何我们不说在美洲 它按同样的方式传播呢？所有的哲学都建立在这条规则上，因为，如果它被取消，我们对于事物不能普遍地下断言。个别事物的构造通过观察和实验可以知道；由此其实我们不能断定事物的普遍性质，除非通过这条规则。

现在，由于所有物体，它们或者在地球上或者在天上被发现，允许对它们进行实验或观察，都是有重量的，必须完全承认重力普遍地属于所有物体。且正如我们不应想象物体不是广延的、不可运动的和不可入的；因此我们不应想象它是没有重量的。物体的广延性、可运动性和不可入性不能被知道，除非通过实验；重力由完全相同的方式被知道。所有的物体，对于它们我们做过观察，是广延的、可运动的和不可入的：且由此我们得出结论，所有的物体，即使那些我们没有做过观察的，是广延的、可运动的和不可入的。因此所有的物体，对它们我 们做过观察，是有重量的，且因此我们得出结论，所有的物体，即使我们没有做过观察的，是有重量的。如果有人说恒星上的物体是没有重量的，因为尚未观察到它们的重力；则由同样的论证它们既不是广延的，又不是可运动的，也不是不可入的，因为恒星的这些性质尚未被观察到。在所有物体的根本性质中，或者重力有一个位置，或者广延性、可运动性和不可入性没有位置，且事物的本性或者能正确地由物体的重力解释，或者不能由物体的广延性、可运动性和不可入性解释。说话有什么用？

我听说有些人不赞成这些结论，并且对隐蔽的性质自言自语。他们习惯不断地争论重力是隐蔽的，而隐蔽的原因应完全地逐出哲学。但对此的问答是容易的，隐蔽的原因，不是那些它们的存在性通过观察被非常清楚的证明了的原因，而是那些它们的存在性是隐蔽的和想象的，而是尚未证实的。所以重力不是天体运动的一个隐蔽的原因，因为从现象已经证明这种力确实是存在的。毋宁说隐蔽的原因是那些人的庇护所，他们把这些运动的主导赋予一种涡漩（vortex），涡漩的物质完全是虚构的且全然不能被感觉所认识的东西。

但是因为重力的原因是隐蔽的且尚未被发现，因此能把重力称为隐蔽的原因并从哲学中抛弃吗？那些如果相信的人应当心不要相信一种谬论，它最终可能颠覆整个哲学的基础。因为原因通常是沿着一条连续的链从复合的原因发展到较为简单的原因，当到达最简单的原因时，就不能继续前进。所以不可能给出最简单的原因以力学的解释，如果能给出解释，则这个原因尚不是最简单的。因此你称这个最简单的原因是隐蔽的，并抛弃它们？但同时最直接依赖它们的原因，以及依赖这些原因的原因，也应被抛弃，直到哲学被掏空且所有的原因被清除为止。

有些人说重力是超自然的，并称之为一种永恒的奇迹。因此它们主张抛弃它，由于在物理学中没有超自然的原因的位置。几乎不值得占用时间驳斥这一完全荒谬的反对意见，它自身颠覆哲学的一切。因为他们或者否认重力存在于所有物体中，但不能这么说；或者他们断言重力是超自然的，因为它不起源于物体的其他作用，因此也不起源于力学的原因。毫无疑问存在物体的原始状况（primariae affectiones），因为是原始的，所以不依赖其他的状况。所以让他们考虑所有这些是否同样是超自然的，且因此应同样地被抛弃；让他们考虑接下来的哲学是个什么样子。.

有些人之所以不喜欢这整个的天体物理学，是因为它与笛卡儿 的学说相矛盾，而且似乎不能被调和。这些人自由享有他们自己的意见；但应该公平行事，不要否认别人有同样的自由，这种自由是他们为自己要求的。所以**牛顿** 的哲学，我们认为它更真实。应该允许我们保持和接受，宁可追随被现象证实的原因而不是想象的尚未被证实的原因。从真实存在的原因导出事物的本性，并寻找那些定律，由它们最高的创造者建立了这个最美丽的世界的秩序，而不是那些当他认为它们正确时他能造成这个世界的那些规律，属于真正的哲学。因为同样的结果起源于多种原因，它们彼此有些不同，是合乎理性的，但是真正的原因是那个原因，由它那个结果真正地且实际上被产生，其他的原因在真正的哲学中没有位置。在自动的时钟中，时针的相同运动或者起源于悬挂的重物或者内置的弹簧的作用。但是如果出现的时钟确由重物推动，那么一个人会被嘲笑，如果他想象一条弹簧，并且以这样仓促的一个假设去解释时针的运动，因为他应该更深入地检查机器的内部机制，以便找到对象的运动的真正的原理。对那些哲学家应作出同样的或者类似的判断，他们认为天空充满某种极精致的物质，它在涡漩中无休止地运动。因为即使他们从他们自己的假设能以极大的精确性满足现象，仍然不能说他们已把真正的哲学交付给我们并已经发现了天体运动的真正的原因，除非他们证明这些原因确实存在，或者至少证明其他的原因不存在。所以，如果能证明所有物体的吸引在事物的本性中占有一个真正的位置，由此能进一步证明一切天体的运动是如何由那种吸引解决的，则任何人说同样的运动应通过涡漩来解释，就是空虚的和可笑的反对意见，即使我们完全承认这种解释的可能性。但是我们不予承认，因为现象不能通过利用涡漩来解释，它被我们的作者用最清楚的理由完全地证明了；那些用他们的不结果实

的努力修补最拙劣的杜撰，又饰以新的评注的人，定是沉迷于他们的梦幻。

如果行星的和彗星的本体被涡漩携带着围绕太阳，被携带的本体与直接包围它们的涡漩的部分应以相同的速度和方向运动，且按照物质的大小，应有相同的密度或相同的固有的力。的确行星和彗星，当它们出现在天空中的相同的区域，以变化的速度和变化的方向运动。因此必须使得天空中的流体的那些部分，它们离太阳的距离相等，在相同的循环时间沿不同的方向以不同的速度运行；因为对穿过的行星，必须一个速度和一个方向；对穿过的彗星，需要另一个速度和另一个方向。由于这不能被说明，或者必须承认所有的天体不是被一个涡漩的物质所携带。或者必须说它们的运动不是从一个且同一个涡漩而来，而来自多个彼此不同的涡漩，它们遍布太阳周围的同一空间。

如果在同一空间包含几个涡漩，它们彼此相互渗透且以不同的运动旋转；因为这些运动必须与携带的物体的运动相适应，它们是极为规则的，且在圆锥截线上进行，有时偏心率极大且有时形状很接近圆；询问经过这么多世纪，在相遇物质的作用下，何以这些涡漩能保持它们的完整性而不受扰动，是正当的。无疑，如果这些想象的运动比行星的和彗星的那些真实的运动更复杂且更难于解释；我认为接受它们进入哲学是无益的，因为所有的原因应比结果简单。允许幻想的自由，如果有人断言所有的行星和彗星被大气层所包围，这个假设似乎比涡漩的假设更合理。其次，他断言这些大气，由于它们自身的本性，环绕太阳运动并画出圆锥截线；无疑这种运动比彼此渗透的涡漩的相似的运动更容易想象。最终，他断定行星和彗星被它们自己的大气携带着环绕太阳；且由于发现了天体运动的原因，他庆祝自己的胜利。凡是以为这一虚构应被抛弃的人也会认为应抛弃另一虚构，因为一堆土丘中的两只貉之间也不比大气层的假设和涡漩的假设更为相似。

伽利略 曾经证明，当一个石块被抛射时，它在一条抛物线上运动，它从直线路径的偏折起源于石块向下的重力，亦即，起源于一种隐蔽的性质。然而可能有某个人，他甚至更聪明，找到了其他的哲学上的原因。因此他想象那种精致的物质，它既不能被看到，也不能被摸到，也不能被其他感官感觉到，出现在紧挨着地球的表面的区域。此外，这种物质，在不同的方向，被各种且大多是相反的运动携带

着，并画出抛物线。然后他优雅地讲解石块的偏折，并赢得众人的喝彩。他说，石块漂浮在那精致的流体中，遵循流体的路径，不可能画出别的而只画出与流体相同的路径。但是流体在抛物线上运动，所以石块必须在抛物线上运动。现在这个哲学家从力学的原因，即物质和运动，在甚至常人也能理解的水平上绝妙地导出了自然界的现象，谁会不惊奇他的绝顶天才呢？那个新伽利略，他以数学上的很大的努力，搬回了幸喜从哲学中被排除的隐蔽的性质，谁会不讥笑他呢？但我羞于在这些琐事上浪费更多的时间。

事情的概要归结于此：彗星的数目是巨大的，它们的运动极为规则，且服从与行星的运动相同的定律。它们在圆锥截线的轨道上运动，这些轨道是极为偏心的。它们从四面八方出现在天空的各个部分，且极为自由地穿过行星的区域，而大多按逆［黄道十二］宫[(4)]的方向前进。这些现象由天文观测已被确定无疑地证实了，而且不能由涡漩解释。再者，这些现象与行星的涡漩不能并存。天空中全然没有彗星运动的地方，除非那些虚构的物质完全地从天上被驱除。

因为，如果行星被涡漩运载着环绕太阳，涡漩的部分，它们紧挨在行星的周围，它们的密度与行星的密度相同，正如上面所说的。所以，所有的那些物质，它们贴着大轨道[(5)]（orbis mangus）的边缘，与地球的密度一样；同时位于大轨道和土星的轨道之间的物质，或者有相等的或者有较大的比重。因为，为了使涡漩的结构能持续，密度较小的部分应占据中心，较重的部分离开中心较远。因为行星的循环时间如同按照离太阳的距离的二分之三次比，涡漩的部分的循环应保持相同的比。由此得出，这些部分的离心力与距离的平方成反比。所以那些离中心间隔较远的部分，以较小的力努力远离同一中心；因此，如果它们的密度较小，则必然退让较大的力，由这个力靠近中心的物质努力上升。所以较致密的部分上升，密度较小的部分下降，且发生位置彼此的交换，直到在整个涡漩中的流体物质如此排列和调整，使得流体处于平衡而静止的状态。如果两种流体，它们的密度不同，被盛在同一容器中，无疑使密度较大的流体由于较大的重力前往较低的位置；由相似的理由，涡漩的较致密的部分由于较大的离心力前往最高的位置。所以那个涡漩的绝大部分，此涡漩位于地球的轨道的外侧，所具有的密度以及按物质的大小的惰性的力，不小于地球的密度和惰性的力，由此对经过的彗星产生一个巨大的阻力，且强

大得能感觉得到，不用说似乎它应当完全停止并吸收它们的运动。然而由彗星的全然是规则的运动，很清楚它们没有遇到一点点能被感觉到的阻力，因此它们没有遭遇任何物质，它有某种阻力，或者由此它有某种密度或者内在的力，因为介质的阻力或者起源于流体的物质的惰性，或者起源于它缺乏润滑性。但起源于润滑性缺乏的阻力极端微小，且很难在通常的流体中观察得到，除非它像油和蜂蜜那样很黏滞。在空气、水、水银以及任何非黏滞的流体中，［物质］所受到的阻力几乎全属于前一类；且不能通过精细性达到任何更高的程度而被减小，如果流体的密度或者惰性力被保持，它总与这个阻力成比例；这被我们的作者在他卓越的阻力理论中最清楚地证明了，在这个第二版中换上了更为精彩的说明，且由下落物体的实验予以更充分的证实。

当物体在前进时，它们把自身的运动逐渐地传递给周围的流体，且由于传播它们失去运动，又由于失去运动而被迟滞。因此，迟滞与传递出去的运动成比例；且被传递的运动，当物体前进的速度被给定时，如同流体的密度，所以迟滞或者阻力如同相同的流体的密度；且不能以任何方式被除去，除非流体跑回到物体的后面部分恢复它失去的运动。但是这是不可能的，除非流体在物体的后面部分施加的压力等于流体在物体的前面部分施加的压力，这就是，相对的速度，由它流体从后面冲撞物体，等于一个速度，由它物体冲撞流体，亦即，除非流体跑回的绝对的速度两倍于流体向前推进的绝对的速度，这是不会发生的。所以没有一种方法能除去流体的阻力，它起源与流体的密度和惰性力。由此结论是：天空中的流体没有惰性力，因为它没有阻力；它没有一种力，由它运动能被传递，因为它没有惰性力；它没有一种力，由它能引起一个或多个物体的任何变化，因为它没有能传递运动的力；它没有任何作用，由于它没有引起任何变化的能力。所以这个假设，完全缺乏根据且对解释事物的本性毫无用处，可被恰当地称之为最拙劣的假设，且对哲学家全无用处。那些认为天空中充满流体物质的人，并假设这种物质没有惰性；虽然说没有真空，但事实上假设存在真空。因为，由于无法区别这类的流体物质和虚空，整个争论是关于事物的名称而非其本性。如果有人如此专心致志于物质，以致不承认物体的真空，让我们看看这会把他们引向何处。

因为或者他们说宇宙的这种处处被充满的构造来自上帝的意志，他们如此想象道，目的是使非常精致的以太（æther）渗透并充满所

有的东西以帮助自然的造化之功；但是不应这样说，因为从彗星的现象已经证明这种以太没有作用；或者他们会说宇宙的这种构造来自上帝的意志，他为了某个谁都不知道的目的；他们不应这样说，因为由同样的论证，宇宙的一种不同的构造同样能被建立。或者最后他们会说，它不是起源于上帝的意志，而是起源于自然的某种必然性。且因此最终他们必定堕入卑劣的、可耻的和最不纯洁的一类人中。他们梦想着所有事物由命运而不是由天意统治，物质由于它自身的必然性时时存在且处处存在，并且是无限的和永恒的。由这个假设，物质到处是均匀的，因为形状的变化与必然性完全矛盾。物质也是不运动的，因为如果它必然向任意确定的方向，以任何确定的速度运动；由同等的必然性它向某一确定的方向，以不同的速度运动；但它不能以不同的速度向不同的方向运动，所以它必须是不运动的。无疑这个宇宙，其中有无比美丽的形状和运动的变化，除非来自上帝的自由意志，他化育并统治万物。

所以由这个源泉涌现出了所有那些定律，它们被称为自然的定律，在它们之中确实显示了许多最高智慧的，而不是必然性的迹象。所以我们不应当由不可信的猜想，寻求这些定律，而应该由现象和实验学习它们。一个人，他相信仅凭他的脑力和内在的理智之光，他确能发现物理学的原理和事物的定律，他应该维护或者宇宙由于必然性而存在且提出的定律来自相同的必然性；或者尽管大自然的秩序由上帝的意志建立，但像他这样一个可怜的人完全明白怎么做最好。所有健全的和真正的哲学都以现象为基础，它或者被迫且不情愿地把我们引向此类原理，在它们之中全智和全能的存在的最佳谋略和最高主权最清楚地被看出；那些原理不能因为某些人不喜欢它们而不被接纳。那些人把这些他们不喜欢的原理称为奇迹或隐蔽的性质，但由恶意所给的名字无损于那些事物本身，除非那些人最后说所有的哲学应建立在无神论上。哲学不会因为这些人而崩溃，因为事物的秩序不肯改变。

所以正直和公平的法官会赞成最好的哲学方法，它建立在实验和观察的基础之上。毋庸说，这一哲学方法由我们的无与伦比的作者的杰出著作而被增光添彩；他的卓越的和幸运的天才，解开了一些最困难的问题，并得到了被认为超越人的智力而没有希望的发现，理应被所有那些在这些事情上不是一知半解的人的尊重。大门被开启，所以，他开辟了我们到达事物的最美丽的奥秘的路径。他最终如此清楚

地把宇宙的系统的最精致的结构展示给我们，即使阿方索国王复生，他也不会在它的简单性和和谐性上再有所要求。且因此现在有可能更近地审视自然的奥秘，享受最甜美的沉思，并更热心地尊敬并礼拜万物的创造者和主宰，这是哲学中的最丰美的果实。他必定是盲人，如果一个人从事物的最好的和最富于智慧的结构不能马上看出全能的创造者的无限的智慧和仁慈；他必定是疯子，如果他拒绝承认它们。

所以**牛顿的** 卓越的著作是反对无神论攻击的最坚强的堡垒，没有别处有比从这个箭筒抽出来的武器更适于对付不信神的乌合之众。这早已为人所知，且首先被**理查德·本特利** 的博学多识的英文和拉丁文讲道出色地证明了，他是一个博学之士和学术上的卓越的保护人，是他的时代和我们学界的光荣，我们的圣三一 学院的最称职和最方正的院长，我必须承认我有许多原因要感谢他，即使您，善意的读者，也不会拒绝他应得的感谢。因为，作为我们的杰出的作者多年的密友（他考虑与其由于这一友谊而受到后世的赞扬，不如让这一与众不同的著作变得有名，这是知识界的幸事），他既关心他的朋友的声誉，又关心科学的进展。因此，由于第一版的原本非常罕见且极为昂贵，他坚持劝说且几乎是责备那位非常杰出的人，此人的谦虚和他的博学一样著名，让此人在他的监督之下并用他自己的费用出版这个新的版本，全面地删改并增加了上面已标出的增补。他委托我，按照他自己的权力，承担这一并非不愉快的校订责任，所有这些我已尽我所能。

剑桥，

1713年5月12日

罗杰·科茨

圣三一学院研究员，

普鲁姆 天文学和实验哲学教授

第三版

作者的序言

在这个第三版，它由医学博士亨利·彭伯顿 ，一个极精通此事的杰出人士料理，在第二卷论介质的阻力中的有些地方，解释较前略有扩充，且增加了关于在空气中下落的重物的阻力的新实验。在第三卷中的论据，由它们证明月球由重力被保持在它自己的轨道上，略有扩充；且新增了由庞德 先生所做的关于木星的直径彼此之比的观测。还增加了对出现在1680年的那颗彗星的其他的观测，它由柯奇 先生11月在日耳曼 完成，近来才到我们手中，且这些观测使抛物线轨道与对应的彗星的运动何等接近变得更为清楚。且那颗彗星的轨道，由哈雷计算，较前稍为精确，它是在椭圆轨道上。又，彗星在这个椭圆轨道，经过九个宫，显示它经历的路径，在精确上不比由天文学家通常确定的行星在椭圆轨道上的运动差。还增加了1723年出现的彗星的轨道，由牛津 的天文学教授布拉得雷 先生计算。

1725/6年1月12日

伦敦

伊·牛顿

定义

定义 I

物质的量是起源于同一物质的密度和大小联合起来的一种度量。

两倍空气的密度且两倍它所在的空间，有四倍的空气；三倍它所在的空间，有六倍的空气。对通过压缩或液化而凝结的雪或粉末亦作同样的理解。对以任何方式或无论何种原因而被凝结的物体，理由相同。在这里我没有考虑一种介质，如果存在这种介质的话，它自由地进入物体的部分之间的缝隙。以后各处在物体或质量的名下我指的是这一量。它可以通过每个物体的重量得知：因为由极精确的摆的实验，我发现它与重量成比例，如后面所示的。

定义 II

运动的量是同一运动的起源于速度和物质的量联合起来的一种度量。

整个的运动是每个部分的运动的和；且因此对两倍大的一个物体，以相等的速度，有两倍的运动，并且以两倍的速度有四倍的运动。

定义 III

物质的固有的力（*vis insita*）是一种抵抗的能力，由它每个物体尽可能地保持它自身的或者静止的或者一直向前均匀地运动的状态。

这个力总与物体自身成比例，也与物体的惰性（inertia）没有差别，除了在领悟的方式上。由于物质的惰性，使得每个物质自身的静止的或运动的状态难以被剥夺。因此固有的力也能用极著名的名称惰性力（vis inertiæ）来称呼它。但是一个物体仅在它自身的状态被一个施加于它的力改变时才使用这个力；在不同的观点之下那种使用既是阻力又是推动力（impetus）；就物体为保持它自身的状态而抵抗外加的力而言，它是阻力；同一物体，就难于退让抵抗阻碍的力而努力改变那个阻碍的状态而言，它是推动力。通常阻力归之于静止者且推动力归之于运动者；但是运动和静止，如通常所认为的，只是由于观点而彼此被区分，且通常被认为是静止的并不总是真正的静止。

定义 IV

外加的力是施加于一个物体上的作用，以改变它的静止的或者一直向前均匀地运动的状态。

这个力只存在于作用之中，作用之后并不留存在物体中。因为一个物体的新的状态只被惰性力保持。而且外加的力有不同的起源，如来自打击，来自压力，来自向心力。

定义 V

向心力是［一种作用］，由它物体被拖向、推向或以其他任何方式趋向作为中心的某个点。

这一类的力中有重力，由它物体趋向地球的中心；有磁力，由它铁前往磁石；再有那个力，无论它是什么，由它行星持续被从直线运动上拉回，并被迫在曲线上运动。石块，它在投石器中旋转，努力离

开旋转它的手而去；且由于它自己的努力拉伸投石器，旋转得越迅速拉伸愈甚；又当松开投石器时，石块飞去。与那种努力方向相反的力，由它投石器持续把石块向着手拉回并把石块保持在一条轨道上，指向作为轨道的中心的手，我称之为向心力。且对所有的物体，它们被迫在轨道上运动，道理是一样的。它们都努力从它们的轨道的中心退离，除非某个与退离方向相反的力参与，由它物体被抑制且被保留在轨道上，所以我称它们为向心的，否则它们以均匀的运动沿直线离开。一个抛射体，如果重力被除去，它不向地球偏折，而沿直线飞入天空，只要空气的阻力被消除。抛射体由于自身的重力从直线路径上被拉回并持续向地球偏折，且其大小依照它自身的重力和运动的速度。它的重力按照物质的量愈小，或者它被抛射的速度愈大，它离直线路径的偏折愈小且前进得愈远。如果一个铅球，以给定的速度自某一山的山巅沿地平线由炮的火药的力被抛射，在落到地面之前沿一条曲线前进二哩的一个距离；这个抛射体以二倍的速度前进二倍远，且以十倍的速度前进十倍远，只要空气的阻力被消除。且增大速度，被抛射的距离能随意增大，且减小它画出的线的曲率，如此使得它以十度或者三十度或者九十度的距离下落；或者甚至环绕整个地球，或者飞入天空并继续其运动以至无穷。且由同样的方式，一个抛射体，由于重力能被弯折到一个轨道并环绕整个地球，且月球能或者由重力，如果它有重力的话，或者由其他任意的力，由这种力它被推向地球，且总是从直线路径上被拉向地球，并弯折入它自己的轨道。这个力，如果它太小，则不能使月球从直线路径上充分地弯折；如果太大，则弯折过甚使月球被拉离它朝向地球的轨道。无疑力有恰当的大小是必须的，且数学家任务是发现力，由它物体以给定的速度能恰好被保持在任意给定的轨道上；且反之发现弯曲的路径，一个物体自任意给定的位置以给定的速度出发，由给定的力它被弯折而进入那条路径。但是这个向心力有三种量：绝对的量，加速的量和引起运动的量。

定义 VI

向心力的绝对的量是同一个力的一种度量，大小与它由中心经周围环绕的区域传播引起的效力成比例。

如磁力按照磁石的尺寸或者强弱在一块磁石上较强且在另一块上较弱。

定义 VII

向心力的加速的量是同一个力的一种度量，与在给定的时间它所生成的速度成比例。

如同一块磁石的力，距离愈近愈大，距离愈远愈小；或者如重力，在山谷中较大，在较高的山顶较小，且在离地球更大的距离上（正如后面弄清楚的）甚至更小；但在相等的距离，它在各个地方是一样的，因为所有下落的物体（无论重的或者轻的，大的或者小的），除去空气的阻力，被同等地加速。

定义 VIII

向心力的引起运动的量是同一个力的一种度量，与在给定的时间它所生成的运动成比例。

如在较大的物体中的重量较大，在较小的物体中的重量较小；且同一物体靠近地球时较重，在天空中较轻。这个量是整个物体的向心性（centripetentia）或者向着中心的倾向，且（据我如此说）是它的重量；它总能通过与它方向相反且相等的力而为人所知，此力能阻止物体的下落。

力的这些量，为了简洁起见，可称之为引起运动的力、加速的力和绝对的力；为了区别起见，以物体寻求一个中心，以物体的位置以及以力的中心为标准；亦即，引起运动的力对于物体，一如整个物体趋向一个中心的努力，且它由各个部分的努力合成；加速的力对于物体的位置，一如某种效力，自中心通过周围的每个位置扩张，以使在那些位置的物质运动；又绝对的力对于中心，一如某种原因，没有它

引起运动的力不通过周围的区域传播；无论那个原因是某个中心物体（如磁石在磁力的中心，或者地球在重力的中心），或者某一尚未明了的原因。这个概念只局限于数学方面：因为现在我不考虑力的物理学原因和状况。

所以加速的力比引起运动的力如同速度比运动。因为运动的量起源于速度和物质的量的联合；且引起运动的力起源于加速的力和同一物质的量的联合。因为加速的力在物体的每个小部分上的作用的和是整个物体的引起运动的力。因为临近地球的表面，那里加速的重力或者重力的产生力，对所有的物体普遍地相同，引起运动的重力或重量如同物体：如果上升到一个区域，在那里加速的重力变小，重量同等地被减小，且总是如同物体和加速的重力的联合。于是在一个区域，在那里加速的重力减半，一半或三分之一大的物体，重量小四或者六倍。

此外，在同样的意义上我称吸引和推动是加速的和引起运动的。而且我无差别且不分彼此地交换使用吸引、推动，或任何种类的趋向一个中心的词；这些力不是从物理学上而是从数学来考虑的。因此读者应避免由此类的词相信我在某处定义作用的种类或者方式，或者物理学的原因和理由（ratio），或者我在真实和物理学的意义上把力归于中心（它们是数学上的点）；如果我偶尔说到中心牵引，或者中心有力的话。

解释（Scholium）

到目前为止对较不熟悉的词语，我已解释了它们在随后的讨论中应被理解的意义。时间、空间、地方（locus）和运动是每个人都非常熟悉的。但是必须注意，普遍人正是从他们对可感觉到的物体的关系来领悟这些量。且因此产生一定的偏见，为了消除它们把那些量区分为绝对的和相对的、真实的和表面的、数学的和普遍的是适宜的。

I.绝对的、真实的和数学的时间，它自身以及它自己的本性与任何外在的东西无关，它均一地流动，且被另一个名字称之为持续（duratio）、相对的、表面的和普遍的时间是持续通过运动的任何可感觉到的和外在的度量（无论精确或者不精确），常人用它代替真实的时间，如小时、日、月、年。

II.绝对的空间，它自己的本性与任何外在的东西无关，总保持相似且不动，相对的空间是这个绝对的空间的度量或者任意可动的尺度（dimensio），它由我们的感觉通过它自身相对于物体的位置而确定，且被常人用来代替不动的空间：如地下的空间的、空气的或天空的空间的尺度由它们自身相对于地球的位置而确定。绝对的和相对的空间在种类和大小上是一样的；但在数值上并不总是保持相同。因为，例如，如果地球运动，我们的空气的空间，它是相对的且相对于地球总保持相同，一会儿绝对空间的一部分在空气穿过的地方，一会儿它的另一部分在空气穿过的地方，且因此在绝对的空间中不断地变化。

III.地方是空间的一个部分，它由一个物体占据，依赖空间，是绝对的或者相对的。我说，空间的部分，既不是物体的位置，也不是环绕物体的表面。因为相等的立体它们的地方总是相等的；但表面由于它们的形状的不同而大多不相等；位置（situs），严格地说，没有量，与其说是地方，不如说是地方的属性。整体的运动与部分的运动的和是一样的，这就是，整体从它自身的地方的移动与它的部分从它们自身的地方的移动的和是一样的；且因此整个的地方与部分的地方的和是一样的，所以在整个物体的内部。

IV.绝对的运动是物体从一个绝对的地方移动到另一个绝对的地方；相对的运动是物体从一个相对的地方移动到另一个相对的地方。由是在一艘航行的船上，一个物体的相对的地方是船上的那个区域，它被物体占据，或者船的整个空腔的那个被物体充满的部分，因此与船一起运动：则相对的静止是物体在船的那个相同的区域或者空腔的相同的部分持续存在。而真正的静止是物体在不动的空间的那个相同的部分持续存在，在此空间中船与它自身的空腔和所有它包含的东西一起运动。因此如果地球的静止是真实的，一个与一条船相对静止的物体，它以船在地球上运动的速度真实地且绝对地运动。但是，如果地球也是运动的，则此物体的真实的和绝对的运动部分地起源于地球在不动的空间中的真实的运动，部分地起源于船在地球上的相对的运动；且如果物体在船上也有相对的运动，则它的真实的运动，部分地起源于地球在不动的空间中的真实的运动，部分地起源于船在地球上相对的运动和物体在船上的相对的运动；且由这些相对的运动引起它对地球上物体的相对的运动。倘若地球的那个部分，当船在其上，是以10010份的速度向东的真实的运动；且船扬帆顺风以十份的速度西

去；又在船上一个水手以一份的速度向东走去：则水手在不动的空间以10001份的真实的和绝对的速度向东移动，且在地球上以九份的相对的速度向西移动。

绝对的时间与相对的时间在天文学中通过普遍的时间的差（æquatio）被区别开来。因为自然日是不相等的，通常为了测量时间而被认为是相等的。天文学家校正这种不等性，为了由更精确的时间测量天体的运动。可能不存在均一的运动，由它时间被精确地测量。所有的运动可能都是加速的和迟滞的，但绝对的时间的流不可能被改变。事物的存在性的持续或者保持是同样的，无论它们的运动是迅速，或者是缓慢，或者是没有；因此这一持续应能与它的能被感觉到的测量区分，且能由天文学中的差导出。而且，这个差在确定现象何时发生时的必要性既被用摆钟的实验所揭示，亦被木星的卫星的食所揭示。

正如时间的部分的次序是不能改变的，空间的部分的顺序亦然。若那些部分从它们自身的地方被移开，则它们被从（据我如此说）它们自己移开。因为时间和空间是，正如它们过去是，它们自身以及一切事物的地方。宇宙万物，在时间上居于相继的次序中，在空间中处于位置的次序中。那些事物的本质是地方，且初始的地方的运动是荒谬的。所以这些地方是绝对的地方；且仅是离开这些地方的迁移是绝对的运动。

但是，因为我们不能看到空间的这些部分，而且由我们的感觉不能彼此区分它们；我们代之以可以感觉到的测量。因为从事物离开某个我们认为是不动的物体的位置和距离，我们定义万物的地方，然后相对于前述的地方我们估计所有的运动，在此范围我们想象物体自那些地方的迁移。因此绝对的地方和运动被我们用相对的地方和运动所代替；这在人间的日常事物中不无便利：但在哲学中应从感觉抽取它们。因为可能没有真正静止的物体，地方和运动由它作参照。

但是绝对的和相对的静止和运动被它们自身的特性和原因以及效应区别开来。静止的特性是，物体真实的静止，是它们彼此之间的静止。且所以，由于可能有某个物体在恒星的区域，或者更远，是绝对静止的；但是我们的区域中，从物体彼此的位置不能知道是否这些中

的某一个对那个遥远的物体保持给定的位置，从这些物体的位置彼此之间的关系不能定义真实的静止。

运动的特性是，部分，它们与整体保持给定的位置，参与这个整体的运动。因为在轨道上运动的［物体的］所有部分，努力自运动的轴退离，且［物体］前进的推动力起源于它的每个部分的推动力的联合。所以，如果周围的物体在运动，在里面的与它们相对静止的物体也参与它们的运动。且因此真实的和绝对的运动不能由离开近处物体的迁移确定，这些物体被视为是静止的。因为外面的物体不仅被视为是静止的，而且是真正地静止的。否则，所有被包含的物体，除了离开周围靠近它们的物体的迁移，也参与它们的真实的运动；且如果没有那个迁移，它们也不是真实的静止，而仅被视为是静止的。因为周围的物体对于被包围在其中的物体，如同整体的外面的部分对于里面的部分，或者如同壳对于核。且当壳运动时，核在不从壳的附近迁移的情况下，作为整体的一个部分而运动。

与以上所说的特性有关系的是，当一个地方运动时，放置在这个地方的东西与它一起运动；且所以一个物体，它从一个运动着的地方离开，也参与它自身的地方的运动。所以，一切运动，它们离开运动着的地方，都仅是整体的和绝对的运动的部分，且每一整体的运动由一个物体离开它的初始的地方的运动，以及这个地方离开它自己的地方的运动，如此等等的运动，直到某个不动的地方，复合而成，如上面提到的水手的例子。因此，整体的和绝对的运动不可能被确定，除非通过不动的地方：且所以以上我把这种运动归之于不动的地方，把相对的运动归之于可以运动的地方。但是不动的地方是没有的，除了从无限到无限彼此保持给定的位置的所有地方；且因此总保持不动，并构成一个空间，我称之为不动的。

原因，由于它们真实的和相对的运动被彼此区分，是施加在物体上以生成运动的力。真实的运动既不被生成亦不被改变，除非施加力于运动的物体：但相对运动的生成和改变不需要施加力于这个物体。因为仅在其他物体上使加力就足够了，它与那个给定的物体有关系，当那个物体退让，那个关系被改变，在此关系中构成这个物体的相对的静止或者运动。此外，真实的运动总被加在一个运动着的物体上的力改变；但相对的运动不是必须地被这种力改变。因为，如果相同的力既施加于一个运动着的物体亦施加于其他与之有关系的物体，使得

相对的位置被保持。所以，每个相对的运动在真实的运动被保持时，能发生变化；且因此真实的运动绝不会由此类关系构成。

效应，由于它们绝对的和相对的运动被彼此区分，是从圆周运动的轴退离的力。因为在纯粹的相对的圆周运动中这些力是没有的，但在真实的和绝对的圆周运动中这些力的大小依照运动的量。如果由一条甚长的绳悬挂一只桶，且桶被持续转动，直到绳由于扭转过甚而变硬，再注入水，且桶与水一起静止；然后，另一个力突然使桶向相反的方向做旋转运动，且绳子扭开时，这个运动保持一段时间；刚开始时水的表面是水平的，与容器在运动之前一样。但此后容器，通过逐渐施加力于水，使水开始有感觉得到的旋转；水逐渐地从中间退离，且在容器的壁上升高，呈凹面的形状（正如我曾试验过的），且运动愈快，水上升得愈高，直到它与容器在同样的时间完成旋转，且在容器中相对静止。水的这一升高揭示它努力从运动的轴退离，且由这样的努力能知道并测量水的真实的和绝对的圆周运动，这里它与相对运动的方向正相反。在一开始，当在容器中的水的相对的运动极大时，那个运动没有引起从轴退离的努力：水没有寻求周边在容器的壁上升高，而是保持水平，且所以它的真实的圆周运动尚未开始。但后来，当水的相对运动减小，它在容器的壁上的升高揭示出水从轴退离的努力；且这一努力证明那个真实的圆周运动持续增加，且当水在容器中相对静止时成为最大。所以，那个努力不依赖水相对于周围的物体的迁移，且因此真实的圆周运动不能由此种迁移确定。每个旋转着的物体的真实的圆周运动是惟一的，对应于一种惟一的努力作为它特有的且适当的效应，而相对的运动对于外部的各种关系是不可计数的；一如其他关系，完全缺乏真实的效应，除非参与那个真实的而且惟一的运动。且因此在一些人主张的那个系统中，它在恒星天之下包含着我们的诸多天空在旋转，并携带着行星一起运动，天空的每一部分以及行星在邻近它们的天空中是静止的，其实是运动的。因为它们自身的位置彼此之间会被改变（这不同于真实的静止），且被它们的天空携带着，参与天空的运动，且作为旋转着的整体的部分，努力从那些整体的轴退离。

所以，相对的量不是它们承担名字的那些量自身，而是它们的那些可以感觉到的测量（无论精确或者不精确），并被常人用来代替被测量的量。但如果词的意义由用法定义；则这些可以感觉到的测量能用时间、空间、地方和运动的那些名称恰当地被理解；如果量被理解

为这里的被测量的量，则表达的方式是罕见的且是纯数学的。因此，那些把这些词解释为被测量的量的人，歪曲了《圣经 》。那些把真正的量与它们的关系和普通的测量相混淆的人，同样玷污了数学和哲学。

的确，从表面上的行为认识单个物体的真实的运动是极为困难的；因为那些不动的空间的部分，在其中物体真正地运动，没有触及感觉。但是，情况不是完全无望。因为能导出一些论据，部分地从表面上的运动，它们是真实的运动的差；部分地从力，它们是真实的运动的原因和效应。例如，如果两个球，用一根连结它们的绳子保持彼此给定的距离，围绕它们的重力的公共的中心旋转；由绳子的伸张能知道球自运动的轴退离的努力，且因此能计算圆周运动的量。然后，如果任意相等的力立即施加于球的交替的面上以增大或者减小它们的圆周运动；从绳子的伸张的增大或减小能知道运动的增大或减小；且因此能发现球的面，力加在它们上面能使运动有一个极大的增加，这就是，后面的面，或尾随圆周运动的面。但是知道了尾随圆周运动的面，就知道了相对的面，它在圆周运动中先行，运动的方向就被知道。按这种方式能发现在任意无限的真空中圆周运动的量和方向，那里没有外在的和能感觉到的存在能与球比较。现在，如果在那个空间中放置了一些遥远的物体并保持相互之间被给定的位置，一如在天空的区域中的恒星；从球在物体之间的相对的迁移不能明了这运动应归于球或者物体二者之中的那一个。但是如果注意绳子，并发现它的伸张正是球的运动所需的，即可做出球是运动的，且物体是静止的结论；且最后由球在物体之间的迁移，推断出这个运动的方向。但是如何从它们的原因、效应，以及表面上的差推断真实的运动；且反之，如何从真实的或者表面上的运动推断它们的原因和效应，详述于后。因为这正是我撰写这一著作的目的。

公理或运动的定律

定律 I

每一个物体都保持它自身的静止的或者一直向前均匀地运动的状态，除非由外加的力迫使它改变它自身的状态为止。

抛射体保持它们自身的运动，除非由于空气的阻力而被迟滞，以及被重力向下推进。一个转轮，它的部分被它们的结合持续拉离直线运动，不停止转动，除非被空气迟滞。但是行星和彗星的较大的本体，在阻力较小的空间中，保持它们自身的前进运动和圆周运动很长的一段时间。

定律 II

运动的改变与外加的引起运动的力成比例，并且发生在沿着那个力被施加的直线上。

如果任意的力生成某一运动；两倍的力生成两倍的运动，三倍的力生成三倍的运动，无论力是一次一齐施加，或是逐渐地且相继地施加。且这项运动（它总与生成它的力指向相同的方向），如果物体先前在运动，或者被加到它的运动上，如果它们方向一致；或者从其中被减去，如果它们方向相反；或者倾斜地添加，如果它们是倾斜的，且沿着两者的方向合成。

定律 III

对每个作用存在总是相反的且相等的与反作用：或者两个物体彼此的相互作用总是相等的，并且指向对方。

无论什么东西压或者拉其他东西，它一样多地被压或者被拉。如果有人用手指压一块石头，这个手指也被石头所压。如果马拉一块系在绳子上的石头，马（据我如此说）也被同等地拉向石头；因为绳子在两端伸展，以同样的努力舒展自身，并驱使马朝向石头，而且石头朝向马；阻碍一个的前进与推动另一个的前进来得一样大。如果某个物体碰撞另一个物体，那个物体的运动无论如何被［前一物体］自身的力改变，则反过来，另一个物体的力（由于它们相互的压迫的相等性）使［前一物体］自身的运动在相反的方向做同样的改变。由这些作用产生的相等的变化，不是在速度上，而是在运动上；当然物体不受其他的阻碍。因为速度的变化发生在相反的反向上，由于运动被相等地改变，与物体成反比。这个定律对于吸引亦成立，正如在下面的注释中所证明的。

系理 I

一个物体由联合起来的力画出平行四边形的对角线，在相同的时间分开的力画出边。

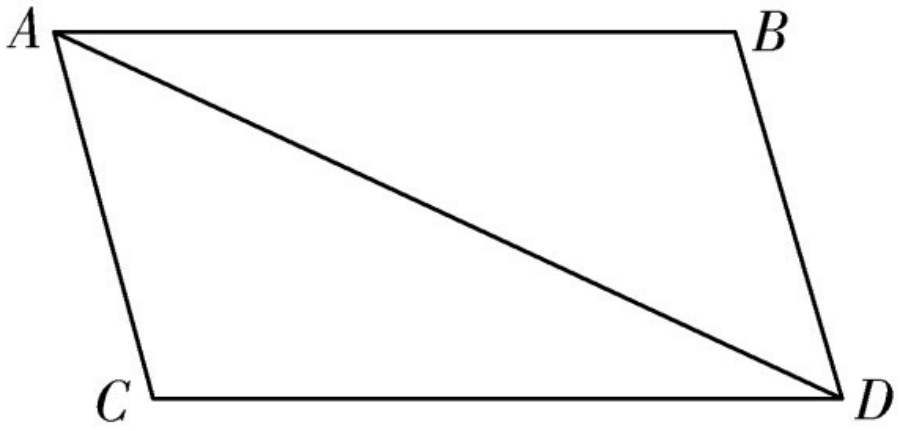

如果一个物体在给定的时间，由在地方A单独施加的力M，以均匀的运动由A被携带至B；在同一地方单独施加的力N，物体被自A携带至C：补足平行四边形ABDC，则两个力在相同的时间在对角线上把那个物体自A携带至D。因为，由于力N沿平行于BD的直线AC作用，由定律II这个力一点也不改变由另一个力产生的走向那条直线BD的速度。所以物体在相同的时间到达直线BD，无论施加力N与否；且因此物体在那段时间结束时被发现在那条直线BD的某处。由同样的论证，在相同时间结束时物体在直线CD的某处被发现，且因此它必在两条线的交点D被发现。且由定律I，物体以直线运动自A前进到D。

系理 II

且因此，显然，直接的力*AD* 由任意倾斜的力*AB* 和*BD* 合成，且反过来，任意直接的力*AD* 分解为任意倾斜的力*AB* 和*BD* 。的确，这种合成与分解从力学已得到了充分的证实。

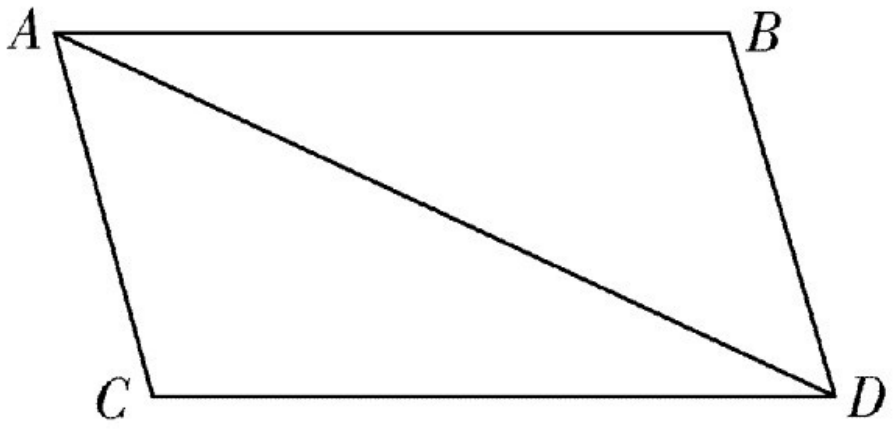

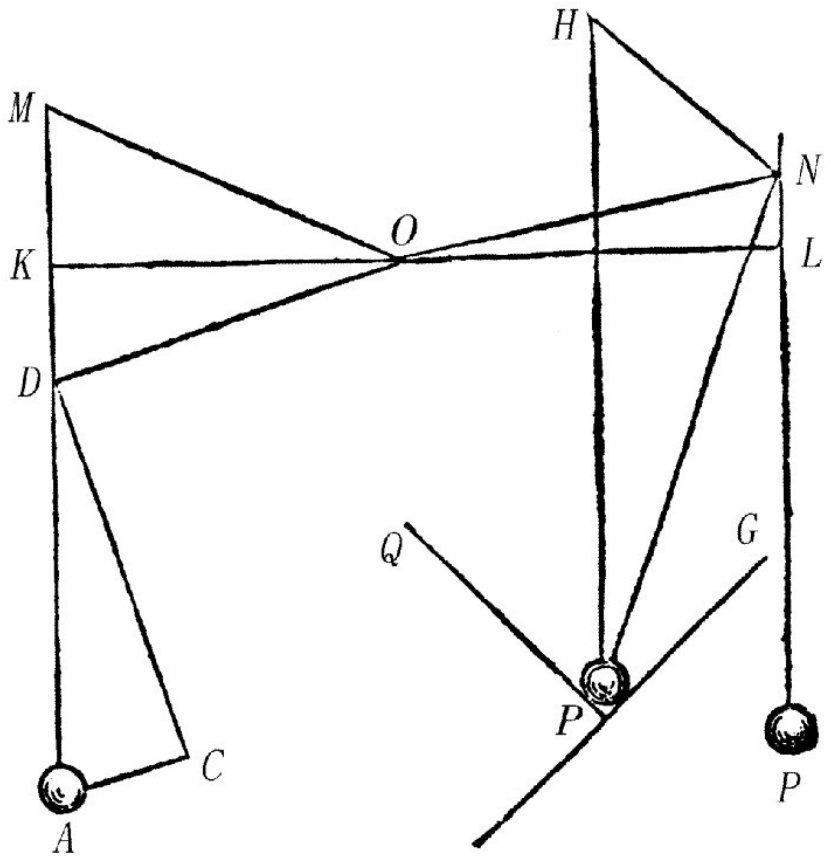

如同从任意一个轮子的中心O伸出的不等的半径OM，ON，由细线MA，NP支持着权A和P，且需求使轮子运动的重力。过中心O引垂直于细线的直线KOL交细线于K和L，且以中心O和间隔OK，OL中的较大

者OL画一圆交细线MA于D：又作直线OD，AC平行于它，再者DC垂直于它。因为细线上的点K，L，D是否属于轮子的平面并无差别；无论悬挂在点K和L或者D和L，权的作用相同。设权A的整个力由细线AD表示，且这个力被分解为力AC和CD，其中的AC直接地自中心拉半径OD，对使轮子运动没有一点作用；但是另一个力DC，垂直地拉半径DO，犹如它垂直地拉等于OD的半径OL，效果是相同的；这就是，它与权P有相同的作用，只要那个权比权A如同力DC比力DA，亦即（由于三角形ADC，DOK是相似的）如同OK比OD或者OL。所以权A和P，与处于平直位置的半径OK和OL成反比时，它们的功效相同，且因此停留在平衡的状态：这是天平、杠杆和绞盘的悉知的性质。但是如果任一权较按照这个比大，它的使轮子运动的力也如此大。

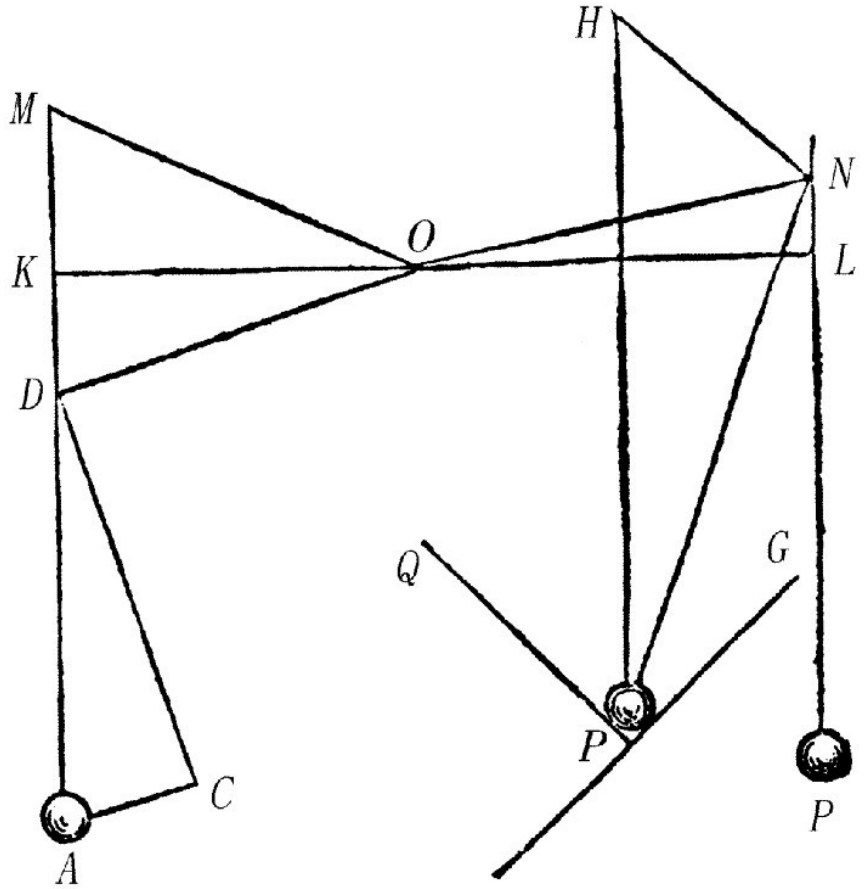

但是如果权p，它等于P，部分地被细线Np支撑，且部分地倚在倾斜的平面pG上：引pH，NH，前者垂直于地平线，后者垂直于平面pG；且如果p的向下的重力由线pH表示，这个力能分解为力pN，

HN。如果某个平面pQ垂直于细线pN且截另一平面pG于平行于地平线的一条直线；且权p只倚在这些平面pQ，pG上；它以力pH，HN垂直地压迫这些平面，即以力pN压迫平面pQ，且以力HN压迫平面pG。且因此如果平面pQ被除去，使得权拉紧细线；因为支撑权的细线现在取代了被除去了的平面的地位，线被同样的力pN拉紧，平面先前被它压迫。因此这条倾斜的细线的张力比另一条垂线PN的张力，如同pN比pH。且所以，如果权p比权A按照一个比，它由来自从轮子的中心到它们各自的线pN和AM的最短的距离的反比，和pH比pN的正比复合而成；则两个权有使轮子运动的相同的效力，且因此相互遏制，正如任何人可以试验的。

且权p，它倚在那两个倾斜的平面上，具有在劈开的面之间的缝隙中的一个楔的作用：且因此楔的和锤的力能知道；因为力，以它权p压迫平面pQ，比一个力，由它权p沿直线pH被推向［两］平面，无论由它自身的重力或者锤的打击，如同pN比pH；因为它比一个力，由它权p压迫另一平面pG，如同pN比NH。且因此螺旋的力可由力的类似分解导出，的确，它是由杠杆推动的楔。所以，这一系理的应用极广，且其真实性由于它的各种用处而被证实；因为由著作家们以不同的方式证明的整个力学依赖刚才所说的。因为由此容易导出机械力，它们通常由轮子的，滚筒的，杠杆的，绷紧的弦的，直着和倾斜着上升的重物的，以及其他的力学的动力构成，还有肌腱使动物的骨骼移动的力。

系理 III

运动的量，它由取自在同一方向已完成的运动的和，以及在相反方向已完成的运动的差得到，不因物体之间的作用而改变。

因为由定律III，一个作用和与它相反的反作用是相等的，且因此由定律II，它们在运动上产生的变化是相等的且朝着相反的方向。所以如果运动发生在相同的方向上；逃跑的物体的运动被加上多少，追赶的物体的运动就被减去多少，于是保持与先前一样。若不然，物体

是迎面而来的，从两者的运动中减去相等的量，且因此在相反的方向上所完成的运动的差保持相同。

因此，如果一个球形物体A是另一个球形物体B的三倍，且有二份的一个速度；又B在同一直线上以十份的一个速度追逐A，且因此A自身的运动比B自身的运动，如同六比十：假定那些运动为六份和十份，则和为十六份。所以，当物体相遇时，如果物体A获得三份或者四份或者五份的运动，则物体B失去相同份数的运动，且因此物体A在反射后以九或者十或者十一份的运动前进，则B以七或者六或者五份的运动前进，和总是十六份的运动，如同以前。如果物体A获得九或者十或者十一或者十三份的运动，且因此在相遇以后以十五或者十六或者十七或者十八份的运动前进；物体B，失去的份数与A获得的同样多，或者失去九份的运动以一份的运动前进，或者失去它向前的十份的运动而静止，或者失于它自身的运动和（据我如此说）更多的一份运动而以一份的运动退行，或者由于十二份的向前运动被减去而以两份的运动退行。且因此同向的运动的和15+1和16+0，以及逆向的运动的差17 - 1和18 - 2，总等于十六份，如同相遇和反射之前。但是反射后物体由它们继续进行的运动是已知的，任何一个物体的速度被发现，取它比反射前的速度，如同反射后的运动比反射前的运动。如在最后一种情形，这里物体A的运动在反射前是六份且在反射后为十八份，又在反射前它的速度是二份；它在反射后的速度被发现为六份，由所说的，正如反射前的六份运动比反射后的十八份运动，结果是反射前二份的一个速度比反射后六份的一个速度。

但是如果物体不是球形的或者在不同的直线上运动且彼此相互倾斜着相撞，需求反射后它们的运动；需知道与两物体在它们相撞的点相切的平面的位置，然后（由系理II）每个物体的运动被分解为两个，一个运动垂直于这个平面，另一个运动平行于同一平面；但平行［于那个平面］的运动，由于物体沿垂直于这个平面的直线相互作用，在反射后保持与在反射前一样；且垂直［于那个平面］的运动在相反的方向上被分配了相等的变化，使得同向时的和以及反向时的差与以前保持一样。物体围绕自己的中心的圆周运动通常也起源于这类反射。但在下面我不考虑这些情形，因为这一问题的各个方面的证明甚为冗长。

系理 IV

两个或多个物体的重力的公共的中心，由于物体之间的作用，不改变它自身的或者运动的或者静止的状态；且所以，所有彼此之间相互作用的物体的重力的公共的中心（排除外来的作用和阻碍）或者静止或者一直向前均匀地运动。

因为如果两个点以均匀的运动在直线上前进，且它们的距离按照给定的比被划分，分点或者静止或者在一条直线上均匀地前进。如果点的运动发生在同一平面上，这被后面的引理XXIII及其系理所证明；如果那些点的运动不发生在同一平面上，由相同的理由可以证明。所以，如果任意数目的物体在直线上均匀地前进，其中任意两个物体的重力的中心或者静止或者在一条直线上均匀前进；因为任意直线，它连结在直线上均匀前进的物体的中心，被这个公共的中心按给定的比划分。类似地，这两个物体和任意第三个物体的公共的中心或者静止或者在一条直线上均匀前进；因为那两个物体的公共的中心和第三个物体的中心之间的距离被它按给定的比划分。由同样的方式，这三个物体和任意第四个物体的公共的中心或者静止或者在一条直线上均匀前进；因为那三个物体的公共的中心和第四个物体的中心之间的距离被它按给定的比划分，且如此以至无穷。所以，在诸物体的一个系统中，在其中物体既无彼此之间的相互作用，又无外面的作用施加与它们，且因此每个物体在独自的一条直线上均匀地前进，所有物体的重力的公共的中心或者静止或者一直均匀地运动。

此外，在两个物体彼此相互作用的一个系统中，由于两个物体中的每一个离重力的公共的中心的距离与物体成反比；这些物体的相对的运动，无论靠近那个中心或者从同一中心退离，彼此之间相等。所以，因为对运动所发生的变化是相等的且指向相反的方向，那些物体的重力的公共的中心在它们之间的相互作用下，既不被推进又不被迟滞，亦不改变它自身的运动的或者静止的状态。但是在多个物体的一个系统中，因为任意两个彼此相互作用的物体的重力的公共的中心不因为那个作用而改变它自身的状态；又，其余的物体的重力的公共的中心与那个作用无关，因此一点也不受它的影响；但这两个中心之间

的距离被所有物体的公共的中心分成的部分与它们的中心所拥有的物体的总和成反比；且因此，由那两个中心保持它们自身的运动的或静止的状态，所有物体的中心也保持它自身的状态：显然，由来自两个物体的相互作用绝不改变所有物体的中心的运动的或静止的状态。但是在这样的一个系统中，物体彼此之间的作用或者发生于两个物体之间，或者由两个物体之间的作用合成；且所以对所有物体的公共的中心的运动的或静止的状态绝不引起变化。由于那个中心当物体之间没有相互作用时，或者静止，或者在某一条直线上均匀地前进；虽然物体之间相互作用，它继续同样的状态，或者总是静止，或者总是均匀地前进，除非从外面施加在系统上的力使它离开这一状态。所以，对运动的或者静止的状态的保持，多个物体的一个系统的与单个物体的定律是一样的。因为无论是单个物体或者诸物体的一个系统，它们的前进运动总应由重力的中心的运动估定。

系理 V

被给定空间所包围的诸物体之间的相互运动是同样的，无论那个空间或者是静止的，或者是均匀地一直向前运动而没有圆周运动。

因为朝向相同方向的运动的差，以及朝向相反方向的运动的和，在开始时（由假设）在这两种情形中是相同的，且碰撞和冲击（impetus）起源于这些和或者差，由于它们物体相互冲撞。所以由定律II，碰撞的作用在两种情形中是相等的；且因此在一种情形中相互之间的运动与在另一种情形中相互之间的运动保持相等。这被经验恰当地证明。在一条船上，无论船静止，或者它一直均匀地前进，所有的运动以相同的方式发生。

系理 VI

如果诸物体彼此之间无论以何种方式运动，它们被沿着平行线的相等的加速力推动；它们都将继续彼此之间的运动，遵循的方式就如同没有那些力作用一样。

因为那些力，由相等的作用（按照被移动的物体的量）且沿着平行线，使每个物体由定律II被相等地（对于速度）移动，且因此它们之间彼此的位置和运动绝不改变。

解释

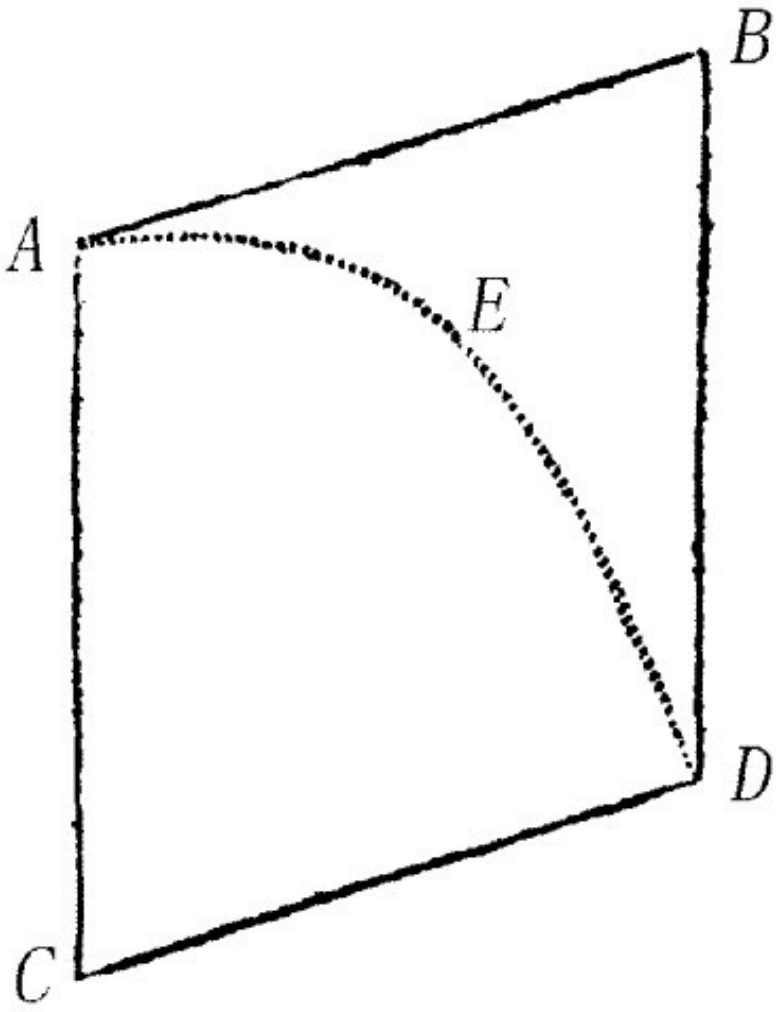

迄今为止我所陈述的原理，已被数学家们接受且被多种实验所证实。由前两条定律和前两个系理，伽利略 发现重物的下落按照时间的二次比，且抛射体的运动在抛物线上进行；这与实验符合，除了那些运动由于空气的阻力而略有迟滞。当一个物体下落时，均匀的重力相等地作用，在每一相等的时间小段中，施加相等的力于那个物体，且产生相等的速度：在整个时间内施加的整个力生成的整个速度与时间成比例。且在成比例的时间画出的空间如同速度和时间的联合；亦即按照时间的二次比。又当一个物体被向上抛出时，均匀的重力施加力且被夺去的速度与时间成比例；上升到最大高度的时间如同被夺去的速度，且那个高度如同速度和时间的联合，或者按照速度的二次比。又，一个物体沿任意直线被抛射，起源于它的抛射的运动与起源于它的重力的运动被结合在一起。因此，如果物体A在给定的时间仅由抛射的运动能画出直线AB，且仅由下落的运动在相同的时间能画出高度AC：补足平行四边形ABDC，则那个物体由复合的运动在时间结束时在地方D被发现；且曲线AED，它由那个物体画出，是一条在A与直线AB相切的抛物线，它的纵标线 (6) （ordinata）BD如同AB_q (7) 。依据相同的定律和系理，关于摆在振动的时间方面的问题已被证明，这也由对时钟的日常经验所支持。从这些相同的定律和系理以及第三定律，克利斯托弗·雷恩 爵士，神学博士约翰·沃利斯和克利斯蒂安·惠更斯 这些无疑是前一代名列前茅的几何学家，分别发现了坚硬物体碰撞和反射的规律，且在几乎相同的时间通报给皇家学会 ，它们之间（相对于这些定律）完全相符，的确沃利斯 首先，其次是雷恩 和惠更斯 公布了发现。但是向皇家学会 用摆的实验证实这些规律的真实性的是雷恩 ；不久，杰出的马略特 认为它适宜用一整本书来阐述。但是为了使这个实验与理论准确地符合，必须既要考虑空气的阻力，又要考虑相遇物体的弹性力。设球形物体A，B悬挂在中心为C，D的平行且相等的细线AC，BD上。以这些中心和间隔画半圆EAF，GBH，它们被半径CA，DB平分。物体A被拉到弧EAF上的任意点R，且（拉开物体B）由此释放，经过一次振动后它返回到点V。RV是迟滞，它来自空气的阻力。设ST是这个［弧］RV的四分之一，位于中间，这自然使得RS和TV相等，且RS比ST如同3比2。则ST是［物体］自S下落到A期间所遇到的迟滞的一个近似的表示。物体B被放回到它自己原来的地方。物体A自点S下落，且它在反射的地方A时的速度，在没有可感觉到的误差的情况下，与如果它在真空中从地方T下落时一样大。所以这个速度被弧TA的弦表示。因为摆在最低点的速度如同弧的弦，弧在

下落中被画出，是几何学家习知的一个命题。反射之后物体A到达地方s，且物体B到达地方k。除去物体B并发现地方v，如果物体A由此被释放，一次振动后它返回到地方r，设st是rv的四分之一且位于中间，这自然使得rs和tv相等；且物体A在地方A刚反射后的速度由弧tA的弦表示。因为t是那个真实的和正确的地方，如果取消空气的阻力，物体A应上升到那里。由类似的方法，我们校正地方k，物体B上升到那里；并发现地方l，在真空中那个物体应上升到那里。按照这种方式能使我们的实验中的一切，仿佛在真空中一般。最后物体A乘以（据我如此说）弧TA的弦，它显示物体A的速度，以得到刚刚在反射前在地方A它的运动；然后乘以弧tA的弦，以得到刚刚在反射后在地方A它的运动。且因此物体B乘以弧Bl的弦，以得到刚刚在反射后它的运动。且由类似的方法，当两个物体从不同的地方同时释放，我们需要发现两者在反射之前，以及反射之后的运动；且之后我们能比较它们之间的运动，并推断反射的效应。按这种方式，以十呎长的一架摆检验此事，既用不等的物体，又用相等的物体，且使物体经过一个很大的间隔后相遇，如八或者十二或者十六呎；我总是发现，在三吋的测量误差的限度内，当物体彼此平直地相遇，物体在相反的方向所引起的运动的变化相等，且因此作用和反作用总相等。于是，如果物体Al以九份的运动碰到静止的物体B，且失去七份的运动，在反射后以二份的运动继续前行；物体B以那七份的运动退回。如果物体迎面相遇，A以十二份的运动且B以六份的运动，又A以二份的运动退回；B以八份的运动退回，两者中的每一个都减少了十四份的运动。从A的运动中减去十二份的运动，则没有剩下的运动，减去另两份，则产生向着相反方向的二份的一个运动；且由是从物体B的六份的运动减去十四份的运动，产生向着相反方向的八份的一个运动。但是，如果物体沿相同的方向运动，A以十四份的运动较为迅速，B以五份的运动较为缓慢，且反射后A以五份的运动前进；B以十四份的运动前进，结果是九份的运动从A转移到B。且在其余的情形亦如此。通过物体的相遇和撞击，绝不改变运动的量，它由来自同向运动的和以及反向运动的差确定。因为我把测量中一吋或者二吋的误差归之于以充分的精确性做每一件事时的困难性。困难在于，一方面，同时释放摆，使得物体彼此在最低的地方AB相撞；另一方面，标记物体相遇后上升到的地方s，k。但是摆的物体的部分的不相等的密度，以及结构由于其他的原因的不规则性，也会引起误差。

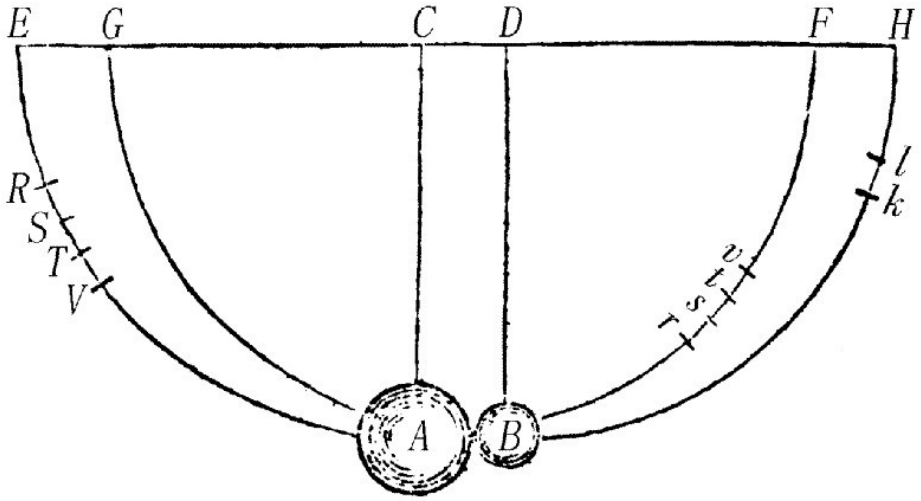

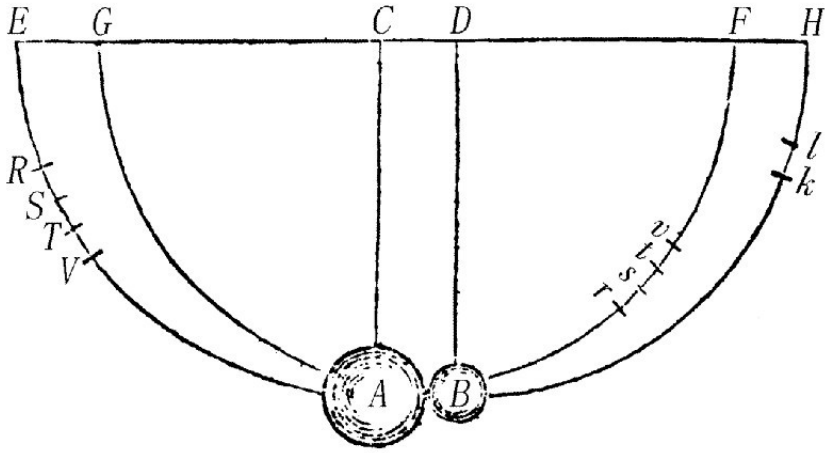

此外，为了防止有人非难此规律，这个实验就是为证明它而发明的，认为这个规律预先假设物体或者是绝对坚硬的，或者至少有完美的弹性，在自然的组成中找不到这类物体；我加以补充，刚才所描述的实验对柔软的物体和坚硬的物体的成功，无疑它们不依赖坚硬的状态。因为如果对不是完全坚硬的物体验证那个规律，只需按弹性力的量的一个确定的比例减小反射。在雷恩 和惠更斯 的理论中，绝对坚硬的物体彼此以相遇的速度向后退。这对完全弹性的物体可以更确切地证实。对不是完全弹性的物体，退回的速度必须与弹性力一起减

小；因为那个力（除非物体的部分由于相遇而被损坏，或者仿佛在锤击下而扩大）是（就我所能断定的而言）无疑的和确定的，并使物体彼此以相对的速度退回，它比相遇时的相对的速度按照给定的比。我用羊毛线紧紧地缠成并压紧的球对此做了实验。首先释放摆并测量它们的反射，我发现了它们的弹性力的量；然后我由此确定在其他相遇情形时的反射，且它们与实验相符。［羊毛］球彼此总以一个相对的速度退回，它比相遇时的相对速度约略如同5比9。由钢制成的球几乎以相同的速度退回，由软木制成的球以略小的速度退回，但玻璃球的相对速度之比约为15比16。按这种方式由理论确证了关于碰撞和反射时的第三定律，这与实验完全相符。

关于吸引，我如此简捷地证明此事。任意两个物体A、B相互吸引，想象任意的障碍物居于中间，阻止它们相遇。如果其中一个物体A受到另一物体B的牵引比另一物体B受到前一个物体A的牵引大，则障碍物受物体A压迫的推动比受物体B压迫的推动大，且因此不能保持平衡。较强的压迫占优势，且使两个物体和障碍物［构成］的一个系统向着B的方向一直运动，在自由的空间中以总被加速的运动前进，以至无穷。这是荒谬的且与第一定律矛盾。因为由第一定律，此系统应保持它自身的静止的或者均匀地一直运动的状态，且因此物体相等地推动障碍物，所以彼此被相等地牵引。我曾经用磁石和铁对此实验。如果把它们分别放在靠近的杯子中，并排漂浮在蓄积着的水中；二者之中的任何一个不推进另一个，但是由于向两个方向的吸引相等，它们抵抗相互趋向对方的努力，最后由于处于平衡而静止。

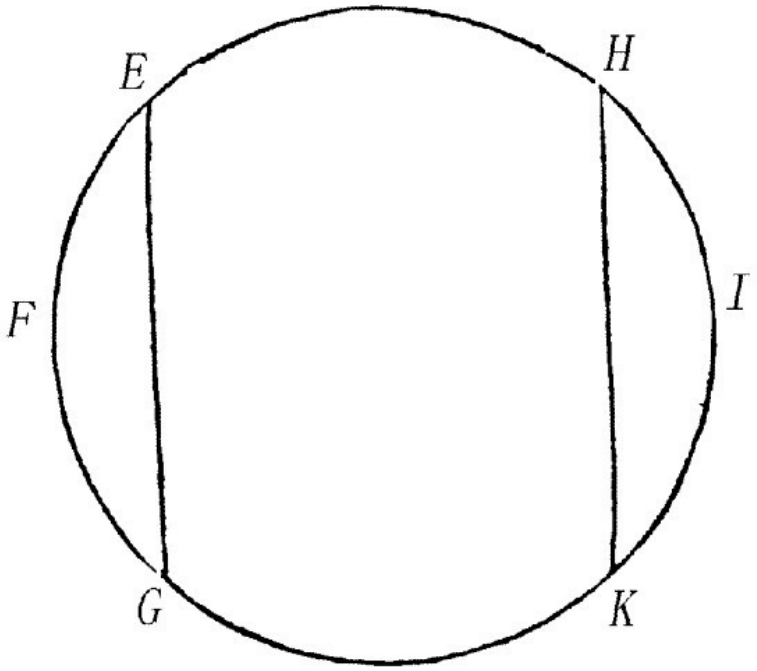

于是地球和它的部分之间的重力也是相互的。设地球FI被任意的平面EG截成两部分EGF和EGI：则这些部分彼此向着对方的重量相等。因为如果另一个平面HK，它与前一个平面EG平行，较大的部分EGI被它截成两部分EGKH和HKI，使HKI等于先前割下的部分EFG；显然中间的部分EGKH固有的重量不偏向末端的部分中的任何一方，而在两者之间处于平衡，据我如此说，它被悬浮着，并且静止。但末端的部分HKI自身的整个重量压在中间的部分上，且那个中间的部分推动另一末端的部分EGF；且因此，力，由它部分HKI和EGKH的和EGI趋向第三部分EGF，等于部分HKI的重量，亦即第三部分EGF的重量。且所以两个部分EGI，EGF向着对方的重量是彼此相等的，正如我要证明的。且除非那些重量相等，否则漂浮在自由的以太中的整个地球，会退让较大的重量，且逃离以太远去，以至无穷。

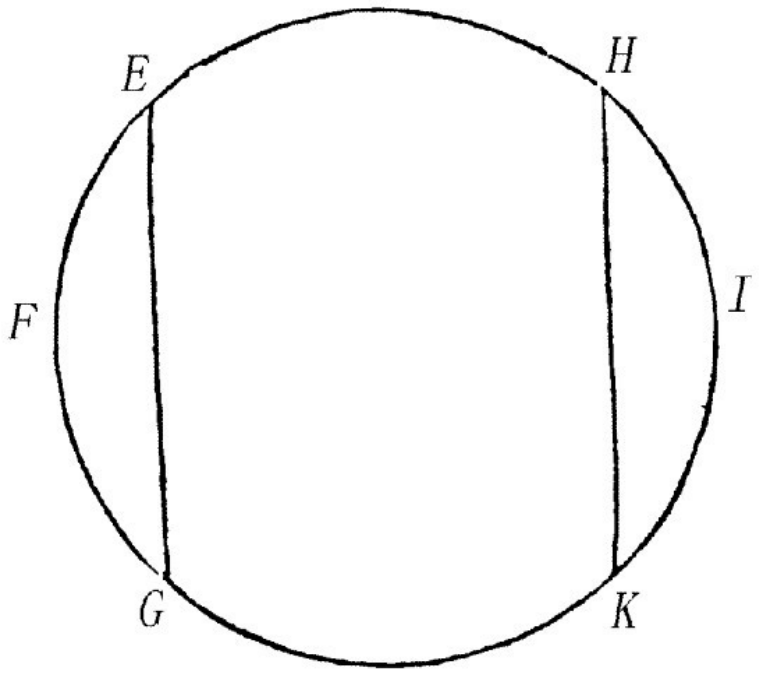

正如物体在相遇和反射中的势是相同的（idem pollent），它们的速度与它们的固有的力成反比；于是在机械的运动中那些动作者的势是相同的，且彼此承受相反方向的努力，动作者的速度，如果沿着它们的力的方向确定，与力成反比。因此使天平的臂运动的重物是等势的（æquipollent），如果在天平的振动期间它们与它们的向上或者向下的速度成反比：这就是，直线上升或者下降的重物是等势的，如果它们与天平的轴和悬挂它们的点之间的距离成反比；如果这些重物由于斜面或其他障碍物而倾斜地上升或下降，它们是等势的，如果它们与上升或者下降成反比，只要沿垂直的方向取得：之所以如此是因为重力的方向是向下的。类似地，在滑轮或者滑轮组中，手直接拉绳的力，它比无论竖直或倾斜上升的重物如同重物垂直上升的速度比手拉绳的速度，手拉绳的力承担重物。在时钟或类似的仪器中，它们由彼此结合在一起的小轮制成，推进和阻碍小轮的运动的相反的力，如果与它们施加于小轮上的部分的速度成反比，则它们彼此相互承受。压一个物体的螺旋的力比手转动柄的力，如同柄在被手推动的那个部分的旋转速度，比螺旋向着被压迫的物体前进的速度。一个力，由它一个楔压迫它劈开的木头的两部分，比锤击在楔上的力，如同楔沿着锤

加在它之上的力的方向上的速度比一个速度，由它木头的部分沿着垂直于楔的表面的直线退离楔。且所有机械均同此理。

机械的功效和用处仅系于，为了减小速度我们增加力，且反之亦然；由此，对适当的装置的所有的类型，问题：以给定的一个力移动给定的一个重物，或者由一给定的力克服任意给定的阻力，已被解决。因为如果机械如此制造，使得动作者的和抵抗者的速度与它们的力成反比；动作者能承受阻力，如果速度的差异较大，它将克服阻力。无疑，如果速度的差异如此之大，使得它能克服所有的阻力，如通常起源于接触的物体彼此滑过的摩擦，起源于连续的物体彼此被分开时的凝聚力，以及起源于提升物体时的重量；克服了所有这些阻力，剩余的力产生一个与它自身成比例的运动的一个加速度，部分地在机械的部件上，部分地在阻碍的物体上。但论述力学不是我目前之事。由那些例子我希望证明运动的第三定律的广泛性和确定性。因为，如果一个动作者的作用由它的力和速度联合起来确定，且如果类似地，抵抗者的反作用由它的各个部分的速度和起源于它们的摩擦、凝聚、重量和加速度的阻力联合起来确定；则作用和反作用，在所有用到的装置中，彼此总相等。且在作用通过装置传播并最终施加在所有阻碍物体上的这个限度内，它最终的方向总与反作用的方向相反。

第一卷 论物体的运动

第I部分 论用于此后证明的最初比和最终比方法

引理 I

诸量，以及量的比，它们在任何有限的时间总趋于相等，在时间结束之前它们彼此之间比任意给定的差更接近，最终它们成为相等。

如果你否认，则它们最终成为不相等，且它们最终的差变成D。那么，对于相等性它们就不能比给定的差D更为接近：与假设相反。

引理 II

如果在直线Aa，AE和曲线acE围成的任意图形AacE中，内接相等的底边AB，BC，CD，等等，与图形的边Aa平行的边Bb，Cc，Dd，等等包含的任意数目的平行四边形Ab，Bc，Cd，等等；并补足平行四边形aKbl，bLcm，cMdn，等等。此后如果平行四边形的宽度减小且其数目增加以至无穷：我说，内接图形AKbLcMdD，外接图形AalbmcndoE，以及曲线形AabcdE彼此之间的比，是等量之比。

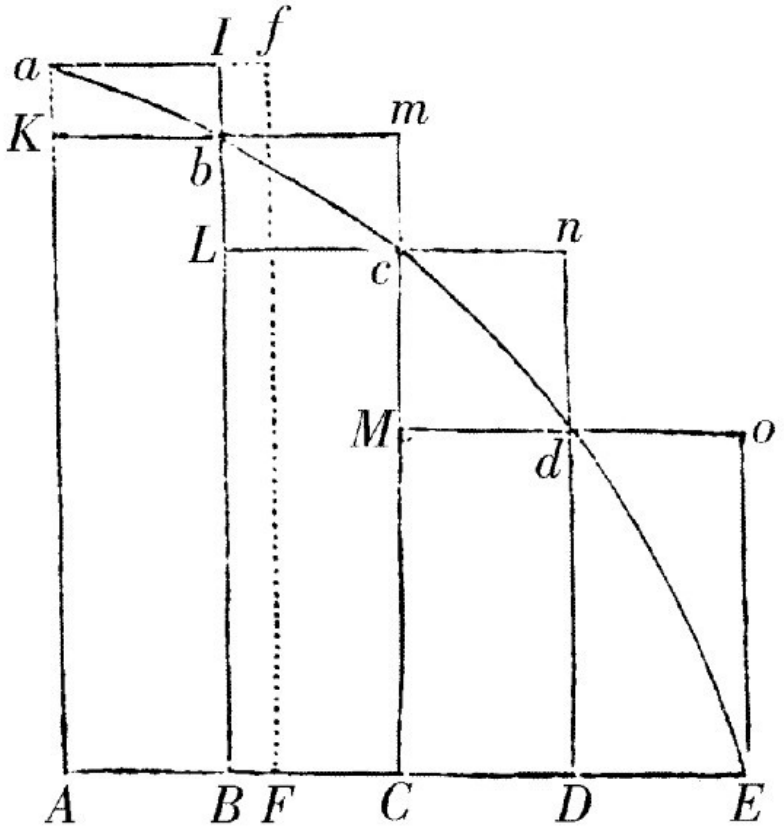

因为内接图形和外接图形之差是平行四边形Kl，Lm，Mn，Do的和，这就是（由于所有的底相等）一个底Kb和高的和Aa之下的矩形，亦即，矩形ABla。但这个矩形，其宽度AB无限减小，变得小于任何给定的矩形。所以（由引理I）内接图形和外接图形，并且居于它们中间的曲线形最终相等。**此即所证** [(8)] （Q.E.D.）。

引理 III

当平行四边形的宽度AB，BC，CD，等等不相等，但都减小以至无穷时，同样的最终比也是等量之比。

因为设AF等于最大宽度，并补足平行四边形FAaf。这个平行四边形大于内接图形和外接图形之差；但它的宽度AF被减小以至无穷，它将变得小于任意给定的矩形。**此即所证** 。

系理1 因此，那些正消失的平行四边形的最终和与曲线形的所有部分重合。

系理2 并且直线形，它被将要消失的弧ab，bc，cd，等等的弦包围，最终与曲线形重合。

系理3 内接直线形，当被相同的弧的切线包围时是一样的。

系理4 因此，这些最终的图形（相对于周线acE）不再是直线形，而是直线形的曲线形极限。

引理 IV

如果在两个图形AacE，PprT中，内接（如同上面）两组平行四边形，二者数目一样，且当宽度减小以至无穷时，一个图形中的平行四边形比另一个图形中的平行四边形的最终比，一个对一个，是相同的；我说，这两个图形AacE，PprT彼此按照那个相同的比。

因为［在一个图形中的］一个平行四边形比［在另一个图形中对应的］一个平行四边形，如同（由复合）［在一个图形中平行四边形的］总和比［在另一个图形中平行四边形的］总和，并且如同一个图形比另一个图形［按照等量之比］；因为前一图形（由引理III）比前一和，以及后一图形比后一和，按照等量之比。**此即所证** 。

系理 因此，如果两种任意类型的量按同样的份数被任意划分，那些部分在数目增加且它们的大小减小以至无穷时，彼此之间保持给定的比，第一个对第一个，第二个对第二个，其余的按顺序对其余的：则整个部分彼此之间按照那个相同的给定的比。因为，如果在这个引理的图形中，平行四边形被取得彼此如同［量的］部分，则部分之和总如同矩形之和；因此，当部分及平行四边形的数目增加且大小减小

以至无穷时，部分和将按照［一个图形中的］平行四边形比［另一个图形中的］平行四边形的最终比，亦即（由假设）将按照［一个量中的］部分比［另一个量中的］部分的最终比。

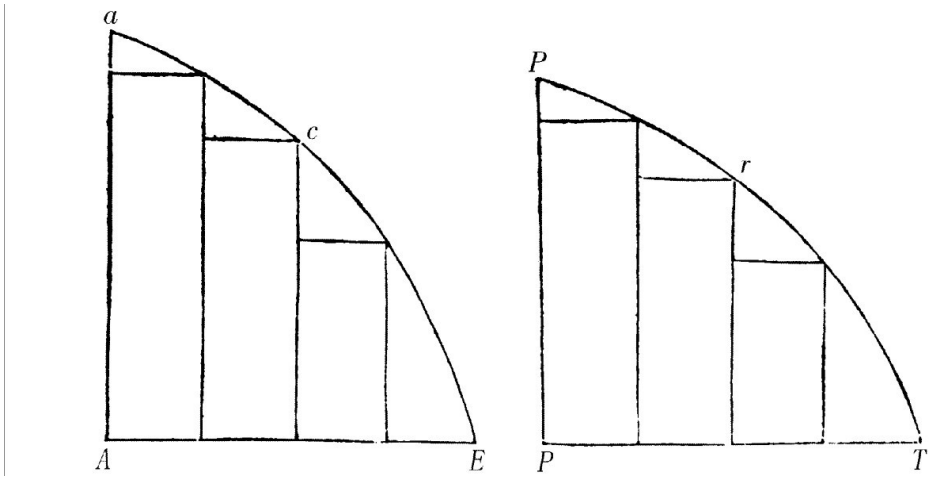

引理 V

诸相似形的所有的边，无论是直线或是曲线，它们相互对应成比例：则面积按照边的二次比。

引理 VI

如果位置给定的任意弧ACB所对的弦为AB，且在某点A，它在连续的曲率中间，被沿两个方向延伸的一条直线 (9) AD相切；此后点A，B彼此靠近并重合；我说，角BAD，它被包含在弦和切线之间，被减小以至无穷并最终消失。

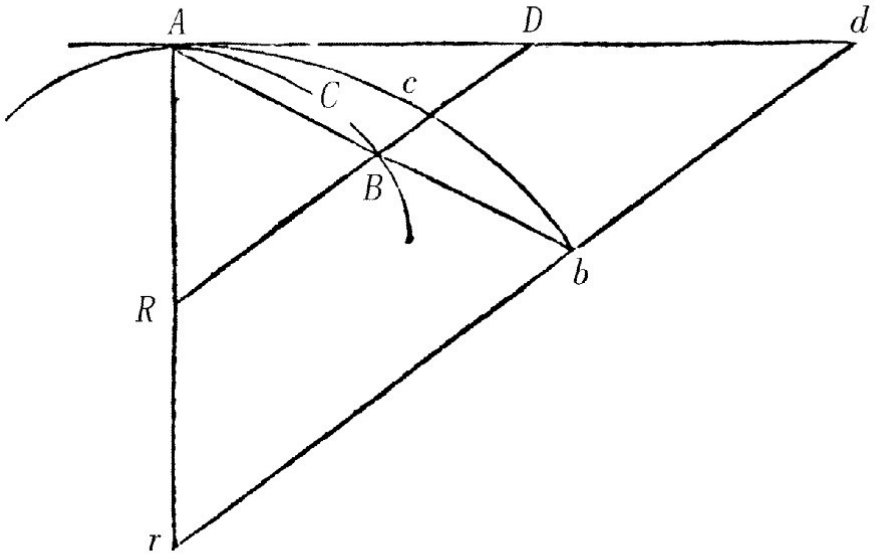

因为如果那个角不消失，弧ACB和切线AD所含的角等于一个直线角，且所以曲率在点A不连续，与假设矛盾。

引理 VII

在同样的假设下，我说弧、弦和切线彼此的最终比是等量之比。

因为当点B靠近点A时，总认为AB和AD延长到在远处的点b和d，引bd平行于截段BD。又，弧Acb总相似于弧ACB。当点A，B重合时，由上一引理，角dAb消失；且因此有限的直线Ab，Ad和居于它们中间的弧Acb重合，所以相等。因此总与［Ab，Ad和Acb］成比例的直线AB，AD，和居于它们中间的弧ACB消失，且它们最终具有等量之比。**此即所证**。

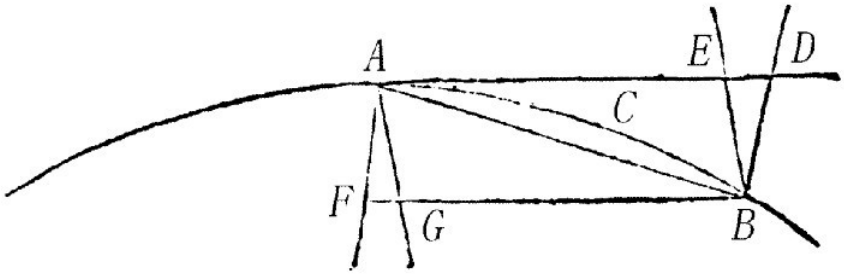

系理1 因此，如果通过B引平行于切线的［直线］BF与过A的任意直线交于F，这个BF与消失的弧ACB的最终比为等量之比，因为如果补足平行四边形AFBD，BF比AD总是等量之比。

系理2 如果通过B和A引另外的直线BE，BD，AF和AG与切线AD及其平行线BF相截，则所有线段AD，AE，BF和BG以及弦AB与弧AB彼此的最终比为等量之比。

系理3 因此，这些线段在任何关于最终比的论证中可以相互替换。

引理 VIII

如果直线AR和BR以及弧ACB给定，它们与弦AB和切线AD构成三角形RAB，RACB和RAD，如果A和B互相靠近，我说这些三角形它们消失时的最终形状相似，并且它们的最终比为等量之比。

因为当点B靠近点A时，总认为AB，AD，AR延长到在远处的点b，d和r，并引rbd平行于RD，且设弧Acb总与弧ACB相似。当点A，B重合时，角bAd消失，所以三个总是有限的三角形rAb，rAcb，rAd重合，因此之故相似且相等。所以，总与［rAb，rAcb，rAd］相似且成比例的RAB，RACB，RAD最终彼此相似且相等。**此即所证** 。

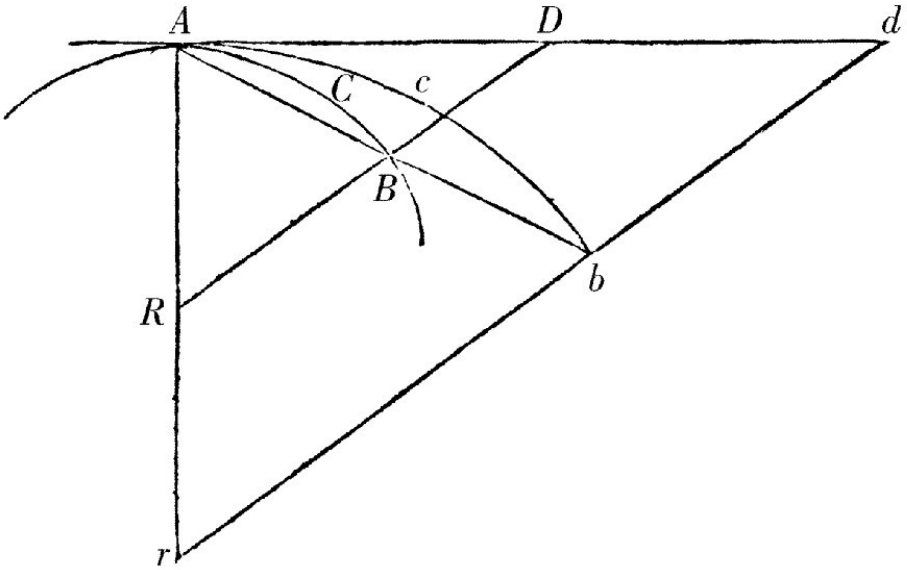

系理 且因此那些三角形，在所有关于最终比的论证中能互相代替。

引理 IX

如果直线AE和曲线ABC的位置给定，它们相互截于一给定的角A，且以另一给定角向那条直线引作为纵标线的BD，CE，它们交曲线于B，C，然后点B和C同时向点A靠近：我说三角形ABD，ACE的面积最终彼此按照边的二次比。

确实当点B，C靠近点A时，总认为AD延长到在远处的点d和e，使得Ad，Ae与AD，AE成比例，并竖立与纵标线DB，EC平行的纵标线db，ec交延长的AB，AC于b和c。引认为与ABC相似的曲线Abc，并引直线Ag，它与两曲线在A相切，并截纵标线DB，EC，db，ec于F，G，f，g。一方面保持Ae的长度，另外点B，C与点A会合，且角cAg消失，曲线形Abd，Ace与直线形Afd，Age的面积重合；因此（由引理V）将按照边Ad，Ae的二次比。但是面积ABD，ACE总与这些面积成比例，

且边AD，AE总与这些边成比例。所以面积ABD，ACE最终按照边AD，AE的二次比。**此即所证** 。

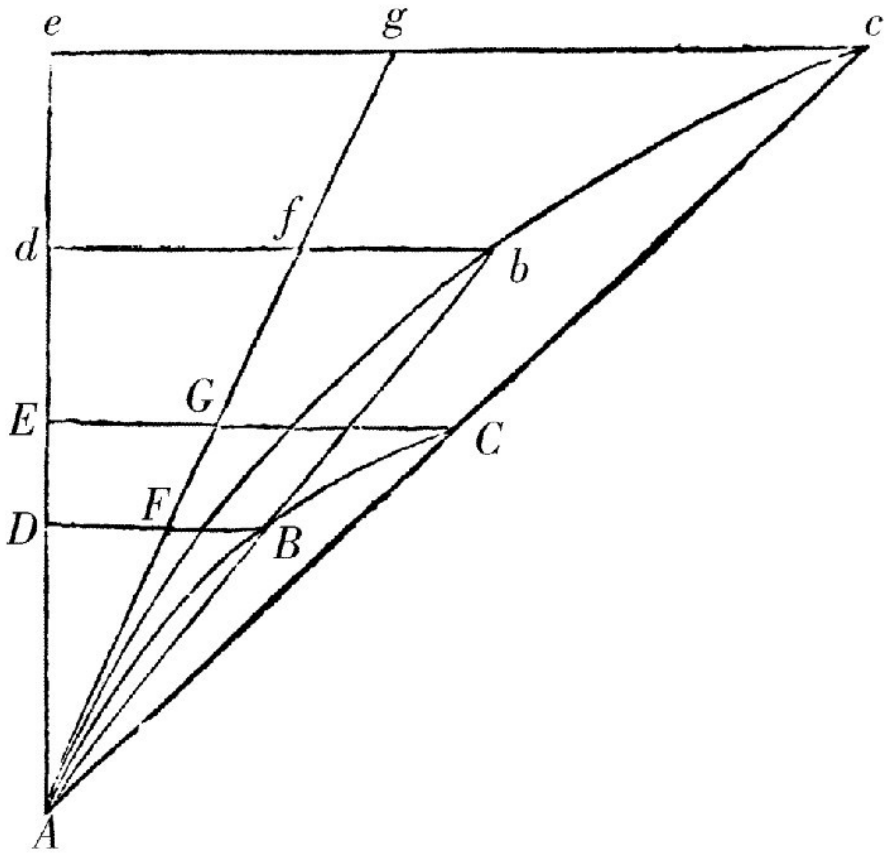

引理 X

空间，它由受到一任意有限力推动的一个物体画出，无论那个力是确定的和不变的，或者持续增加或者持续减小，在运动刚开始时按照时间的二次比。

时间由线AD，AE表示，且所产生的速度由纵标线DB，EC表示；这些速度画出的空间，如同这些纵标线所画出的面积ABD，ACE，这就是，运动刚开始时空间自身（由引理IX）按照时间AD，AE的二次比。**此即所证** 。

系理1 因此容易推知，当物体在成比例的时间画出相似图形的相似部分时的误差，它由任意相等的力类似地用于这些物体上产生，由物体离开相似图形的那些位置度量，同样的物体在没有这些力作用时在成比例的时间到达那些位置，很近似地如同产生它们的时间的平方。

系理2 但是误差，它由成比例的力类似地用于相似图形的相似部分上产生，如同力与时间的平方的联合。

系理3 同样可以知道物体在不同的力推动下所画出的任意的空间。它们当运动刚开始时，如同力与时间的平方的联合。

系理4 因此，当运动刚开始时，力与［物体］所画出的空间成正比且与时间的平方成反比。

系理5 又，时间的平方与［物体］所画出的空间成正比且与力成反比。

解释

如果不同种类的不定量彼此比较，并且说其中的某一个与任意另一个成正比或反比，意思是，或者前者与后者按相同的比增加或减小，或与后者的倒数按相同的比增加或减小。且如果说其中的一个与另外两个或多个成正比或反比；意思是，第一个按照一个比增加或减小，它由后者中某个的或者另一个的倒数的增大或减小的比复合而成。且如果说A与B成正比又与C成正比又与D成反比；意思是，A按照与B×C×（1/D）同样的比增加或减小，这也就是，A与（BC/D）的相互之比为给定的比。

引理 XI

在切点具有有限曲率的所有曲线中，切角消失时的对边，最终按照弧毗连的对边的二次比。

情形1 设AB为那条弧，其切线为AD，切角的对边BD垂直于切线，弧的对边为AB。竖立垂直于这个对边AB和切线AD的直线AG，BG，它们交于G；然后点D，B，G靠近点d，b，g，再设J为当点D，B最终到达A时直线BG，AG的交点。显然距离GJ能小于任意指派的距离。又（由穿过点ABG，Abg的圆的性质）$AB_{quad.}$ 等于AG×BD，且$Ab_{quad.}$ 等于Ag×bd；由此$AB_{quad.}$ 比$Ab_{quad.}$ 之比由来自AG比Ag与比BD比bd的比复合而成。但因GJ能取得小于任意指派的长度，使得AG比Ag之比能成为与等量之比的差异小于任意给定的差的比，因此，$AB_{quad.}$ 比$Ab_{quad.}$ 之比与BD比bd之比的差异小于任意给定的差。所以，由引理I，$AB_{quad.}$ 比$Ab_{quad.}$ 的最终比与BD比bd的最终比相同。**此即所证** 。

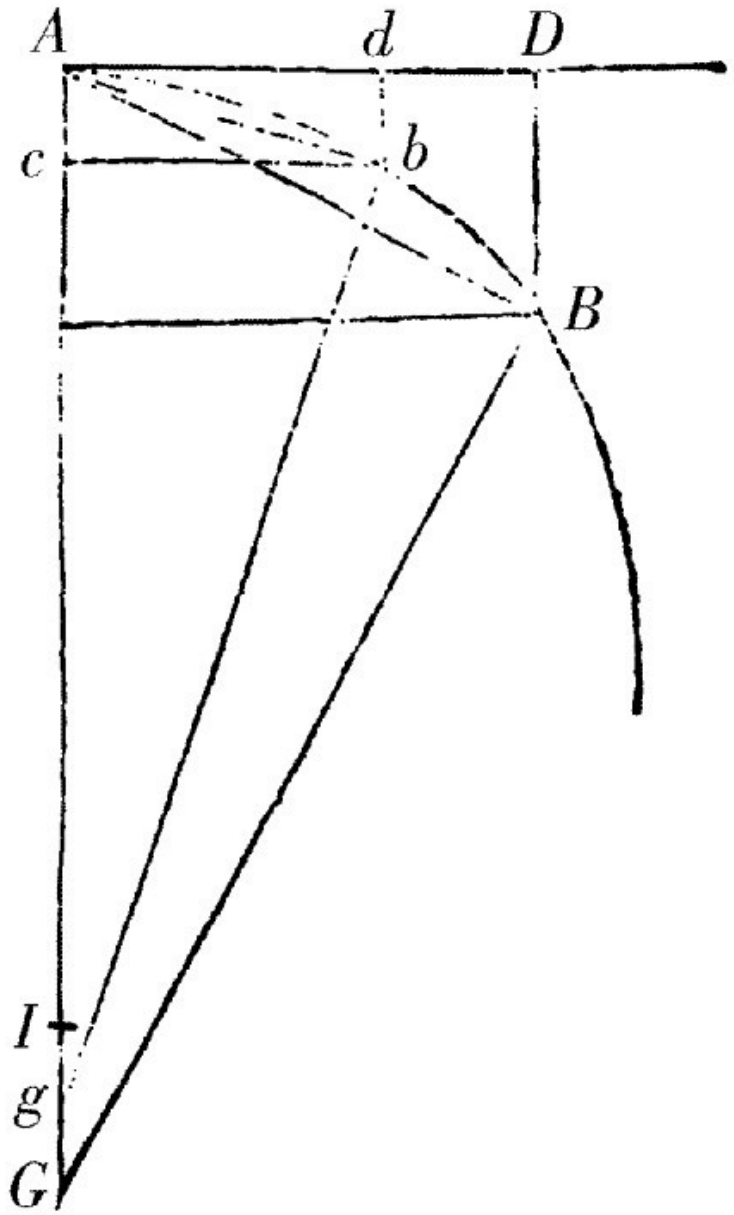

情形2 现在BD以任意给定的角向AD倾斜，则BD比bd的最终比总与前者相同，且因此与$AB_{quad.}$比$Ab_{quad.}$相同。**此即所证** 。

情形3 任意角D没有被给定，但直线BD往给定的一个点汇聚，或按任意其他的规则确定；毕竟角D，d按相同的规则确定，总倾向于相等且比任意给定的差更加靠近，由此由引理I它们最终相等，所以直线BD，bd的彼此之比与前面一样。**此即所证** 。

系理1 由于切线AD，Ad，弧AB，Ab以及它们的正弦BC，bc最终等于弦AB，Ab；同样它们的平方最终如同［切角的］对边BD，bd。

系理2 它们的平方最终也如同弧的矢[10]（arcus sagitta），它们平分弦并汇聚于一给定的点。因为那些矢如同［切角的］对边BD，bd。

系理3 且因此，矢按照时间的二次比，在此期间物体以一个给定的速度画出弧。

系理4 直线三角形ADB，Adb最终按照边AD，Ad的三次比，且按照边DB，db的二分之三次比；由于［这些三角形］按照边AD和DB，Ad和db的复合比。所以三角形ABC和Abc最终按照边BC，bc的三次比。我说的二分之三次比是三次比的平方根，即是来自简单比和［它的］二分之一次比的复合。

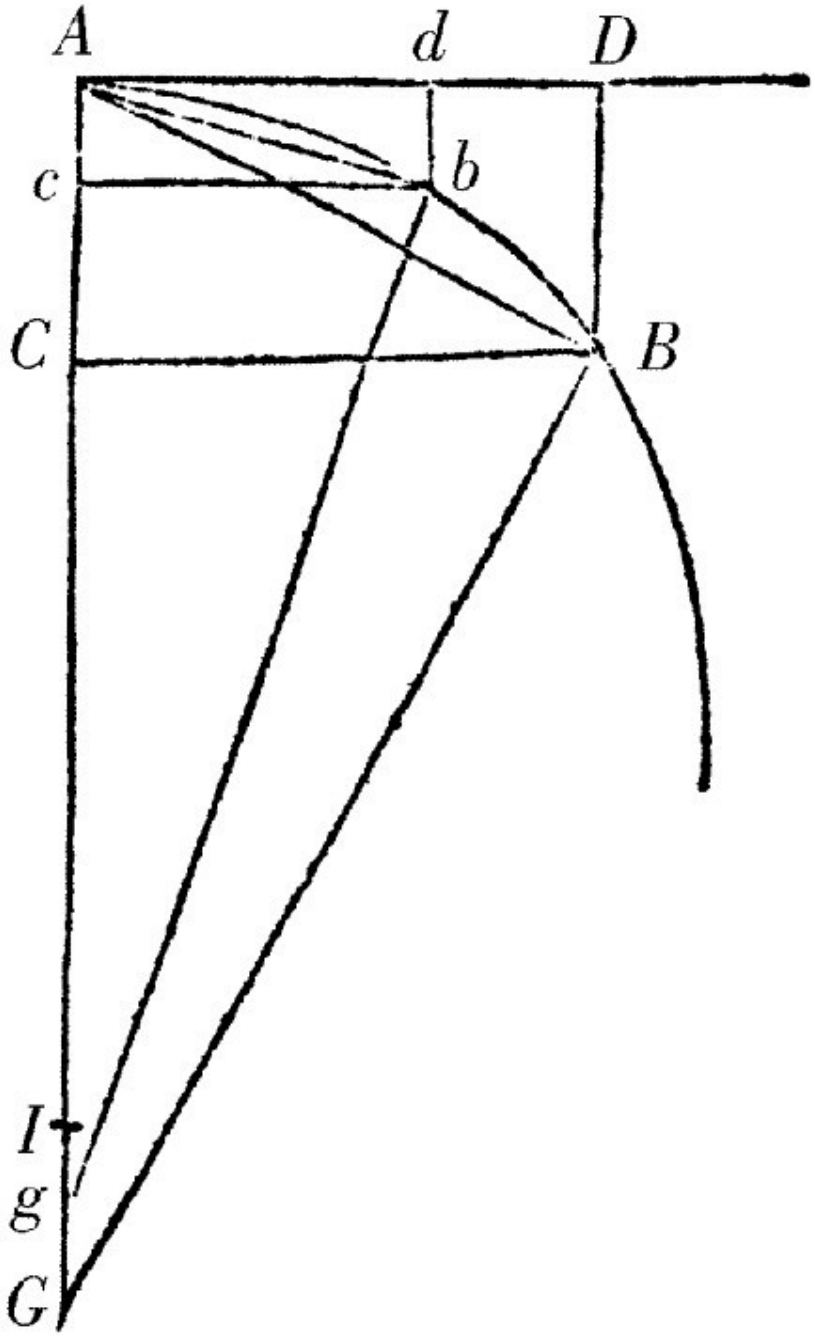

系理5 因为DB，db最终平行并按照AD，Ad的二次比：最终曲线形ADB，Adb的面积（由抛物线的性质）是直线三角形ADB，ADb面积的三分之二；且弓形AB，Ab是同样的三角形的三分之一。并且这些［曲

边形的］面积及这些弓形既按照切线AD，Ad的三次比；又按照弦和弧AB，Ab的三次比。

解释

然而，我们一直假设切角既不无限地大于也不无限地小于包含于圆和它们的切线的切角；这就是，在点A的曲率既不是无穷小又不是无穷大，或者间隔AJ的长短是有限的。因DB可取为如同AD^3：在此情形过点A不能画出在切线AD和曲线AB之间的圆，因此切角无限地小于圆的切角。由类似的论证，如果DB相继取得如同AD^4，AD^5，AD^6，AD^7，等等，得到一个无穷延续的切角序列，其中任意后面的切角无限地小于前面的切角，且如果DB相继取得如同AD^2，$AD^{\frac{3}{2}}$，$AD^{\frac{3}{4}}$，$AD^{\frac{6}{5}}$，$AD^{\frac{7}{6}}$，等等，得到另一切角序，其中第一个与圆的切角是同类，第二个较圆的切角无限地大，且任意后面的切角较前面的切角无限地大。而且，在这些角中的任意两个之间能插入位于两者之间的，向两个方向延续以至无穷的切角序列。其中任意后面的切角较前面的切角无限地大或者无限地小。如在AD^2和AD^3项之间插入序列$AD^{\frac{13}{6}}$，$AD^{\frac{11}{5}}$，$AD^{\frac{9}{4}}$，$AD^{\frac{7}{3}}$，$AD^{\frac{5}{2}}$，$AD^{\frac{8}{3}}$，$AD^{\frac{11}{4}}$，$AD^{\frac{14}{5}}$，$AD^{\frac{17}{6}}$，等等。又，在此序列的任意两个角之间可插入一个新的位于两者之间的角序列，彼此由无穷多的间隔区分。自然可知这没有限度。

那些关于曲线及关于它们所包围的面的证明，易用于立体曲面及立体的容积。我先期给出这些引理，是为了避免按古代几何学家的方式，用归谬法导出冗长的证明。确实，由不可分方法证明可得以缩短。但因不可分假设过于粗糙，所以那种方法被认为更少几何味；我宁愿此后命题的证明由正消失的量（quantitantum evanescentium）的最终和及最终比以及初生成的量（quantitantum nascentium）的最初和及最初比导出，亦即，由和及比的极限导出；我给出那些极限尽可能简洁的证明，如预先说的。因为由此得到的结果，同样也由不可分法得到，现在那些原理已经得到证明，我们利用它们更为稳妥。因此，在此后每当我考虑由小部分构成的量时，或当我用短曲线代替直线时，我不愿它们被理解为不可分量，而愿它们总被理解为正消失的

可分量；不要理解为确定的部分的比以及和，而总理解为和以及比的极限，且此类证明的力量总从属于前面引理的方法。

反对意见是，正消失的量不存在最终比，因为在量消失之前，比不是总终的，在已消失之时，比不再存在。但同样的论证适用于［说明］一个物体到达其运动停止时的特定位置时没有最终速度，因为在物体到达这个位置之前，其速度不是最终速度，当物体到达那里时，不再有速度。但［对此的］回答是容易的：物体的最终速度被理解为，它既不是在物体到达运动最终到达并停止的位置之前的，也不是在它到达那个位置之后的，而是正当它到达时的速度；亦即，物体到达最终位置并停止的那个速度。并且类似地，正消失的量的最终比被理解为不是它们消失之前或消失之后的比，而是它们正消失时的比。同样，初生成的量的最初比是它们被生成时的比。且最初和最终的和是它们正当开始和终止（或者增加或者减小）的和。存在一个极限，在运动之终可以达到，但不能超过。这就是最终速度。这对所有刚出现和将要终止的量和比的极限是一样的。又因为这个极限是一定的且有界限，确定它是真正的几何学问题。在确定和证明其他几何学问题时，可以合法地应用［古典］几何学中的一切。

也可能［这样提出］反对，如果正消失的量的最终比给定，它们最终的大小亦被给定，因此所有量由不可分量构成，这与欧几里得在《几何原本 》第十卷论不可通约量中证明的真理相反。但这种反对依赖一个错误的假设。那些最终比，随着它们量的消失，实际上不是最终量的比，而是无限减小的量的比持续靠近的极限，它们能比任意给定的差更加接近，但在量被减小以至无穷之前它们既不能超过，也不能达到［此极限］。这种事件用无穷大能被更清楚地理解。如果两个量，它们的差给定并被增加以至无穷，它们的最终比被给定，即为等量之比，但给出此比的最终的量或最大的量并没有被给定。为了使后面的内容易于理解，我所说的极小的量或正消失的量或最终的量，提防被理解为大小确定的量，而总要意识到无限减小的量。

第II部分 论求向心力

命题I 定理I

面积，它由在轨道上运动的物体往不动的力的中心所引的半径画出，停留在不动的平面上，且与时间成比例。

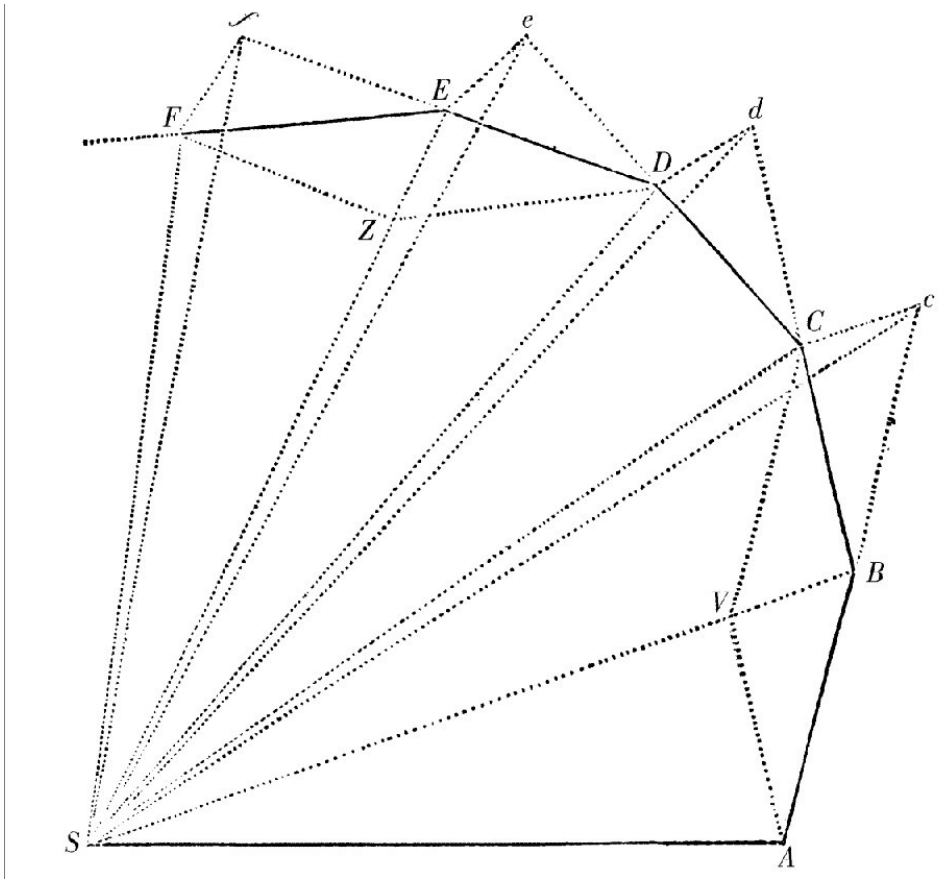

时间被分为相等的段，且在第一个时间段物体由于其固有的力画出直线AB。在第二个时间段，同一物体如果没有阻碍，它将一直前进

到c，（由定律I）画出等于AB的线Bc；因此往中心引半径AS，BS，cS，画出的面积ASB，BSc相等。然而当物体到达B时，假设向心力以一次但有力的冲击，致使物体由直线Bc倾斜并在直线BC上前进。引cC与BS平行，交BC于C；则第二个时间段完成时，物体（由诸定律的系理I）在C被发现；它在与三角形ASB相同的平面。连结SC，因SB，Cc平行，三角形SBC等于三角形SBc，因此也等于三角形SAB。由类似的论证，如果向心力相继作用在C，D，E，等等，使物体在各自的时间片段各自画出直线CD，DE，EF，等等，它们全都位于同一个平面；且三角形SCD等于三角形SBC，［三角形］SDE等于［三角形］SCD，［三角形］SEF等于［三角形］SDE。所以在相等的时间，相等的面积在不动的平面上被画出：且通过复合，任意的面积和SADS，SAFS彼此之间，如同画出它们的时间。现在三角形的数目无限增加且其宽度减小以至无穷，且最终它们的周线ADF（由引理三的系理四）为曲线：因此向心力，由它物体持续从这条曲线的切线上被拉回，此作用从不间断；且画出任意的面积SADS，SAFS总与所画的时间成比例，面积在此情形与那些时间成比例。**此即所证** 。

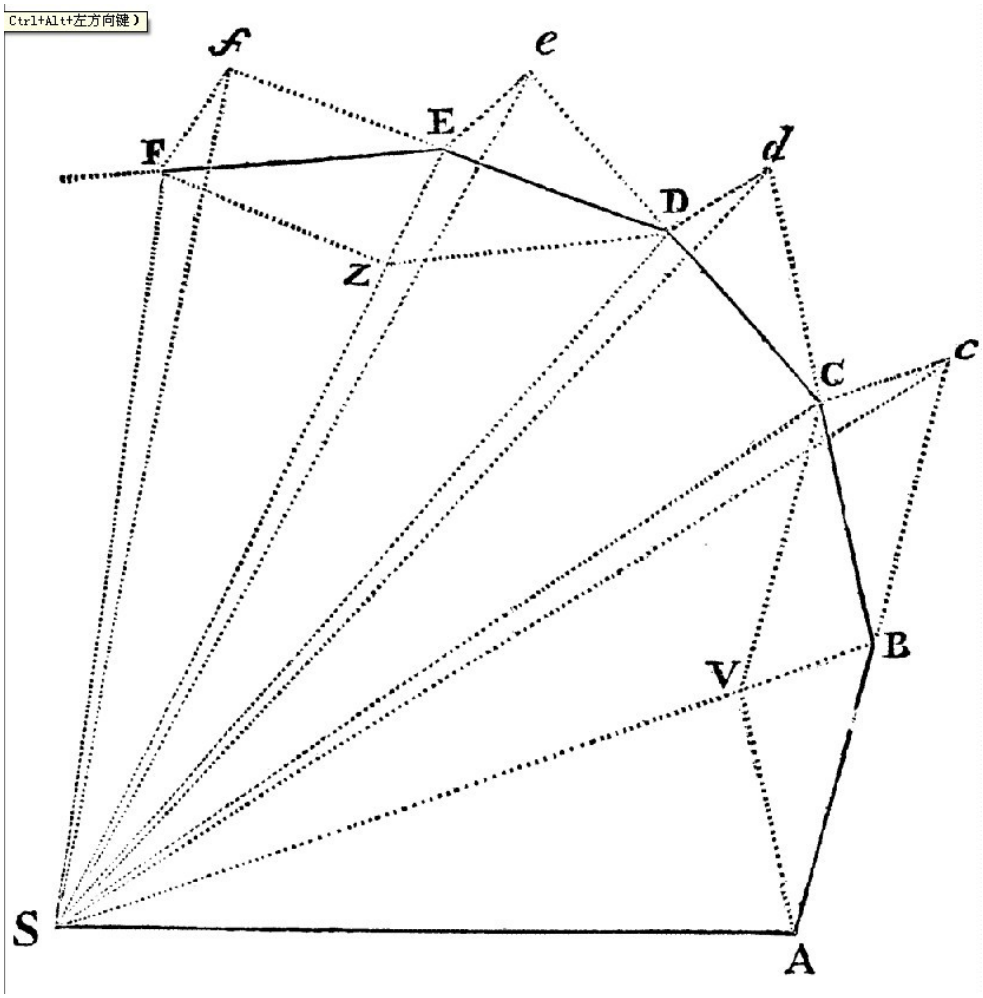

系理1 在没有阻力的空间，被一个不动中心吸引的物体的速度与从那个中心到轨道的切线所落下的垂线成反比。因为在那些位置A，B，C，D，E的速度如同相等的三角形的底AB，BC，CD，DE，EF；且这些底与落在它们之上的垂线成反比。

系理2 如果AB和BC是由同一个物体在无阻力的空间中在相等的时间所画出的两段相继的弧的弦，补足平行四边形ABCV，则这条对角线BV当那些弧减小以至无穷时所处的位置，沿两个方向延伸，通过力的中心。

系理3 如果弦AB，BC和DE，EF是［物体在］无阻力的空间中在相等的时间所画出的弧的弦，并补足平行四边形ABCV和DEFZ；在B和E的力彼此之比，当那些弧减小以至无穷时，按照对角线BV和EZ的最终比。因为物体的运动BC和EF（由诸定律的系理I）由运动Bc，BV和Ef，

EZ合成，然而BV和EZ［分别与］Cc和Ff相等。在此命题的证明中它们由向心力在B和E的冲击产生，且因此与这些冲击成比例。

系理4 任意物体在没有阻力的空间中被拉离直线运动并被弯折到曲线轨道的诸力的相互之比，如同在相等的时间内所画出的弧的矢的比。当那些弧减小以至无穷时，弧的矢汇聚于力的中心，并平分弦。由于这些矢是我们在系理三中所提到的对角线的一半。

系理5 所以这些力比重力，如同这些矢比那些垂直于地平线的抛物线的弧的矢，它们［抛物线］由抛射体在相同的时间画出。

系理6 由诸定律的系理V，当平面，物体在其上运动，连同力的中心，它们位于这些平面上，不是静止的而是均匀地一直运动，所有结论同样成立。

命题II 定理II

每一个物体，它在一个平面上画出的某一曲线上运动，且向或者不动的或者均匀地一直向前运动的点引半径，［半径］围绕那个点画出的面积与时间成比例，则物体被趋向同一个点的向心力所推动。

情形1 因每个在曲线上运动的物体，由作用在自身上的某个力使物体从直线路径弯折（由定律I）。且那个力，它使物体从直线路径弯折，围绕不动的中心S在相等的时间画出极小的相等的三角形SAB，SBC，SCD，等等，在位置B［力的］作用沿与cC平行的直线（由《几何原本 》第I卷命题XL，以及定律II），这就是，沿直线BS；在位置C沿与dD平行的直线，这就是，沿直线SC，等等。所以，作用总沿着趋向那个不动的点S的直线。**此即所证** 。

情形2 且由诸定律的系理5，无论物体在其上画出曲线图形的表面静止，或者它与物体，画出的图形及点S一起均匀地向前运动，并无差别。

系理1 在没有阻力的空间或介质中，如果面积不与时间成比例，则力不趋向半径的交点；而从那里向前（in consequentia）偏离，或者朝向运动发生的方向，只要画出的面积被加速；但如果它被迟滞，则从那里向后（in antecedentia）偏离。

系理2 在有阻力的介质中，如果所画出的面积被加速，力的方向从半径的交点朝向运动发生的方向偏离。

解释

物体可能由多个力合成的向心力推动。在这种情形命题的意义是那个由所有力合成的力趋向点S。而且如果其他力沿垂直于所画出的表面的直线持续作用，这引起物体离开它运动的平面，但画出的表面既不增加亦不减小，且所以［此力］在合力中被忽略。

命题III 定理III

每一个物体，向另一无论怎样运动的物体的中心引半径，围绕那个中心画出的面积与时间成比例，它被由来自趋向另一个物体的向心力及来自另一个物体被推动的总的加速力的合力所推动。

设第一个物体为L，另一个物体为T：且（由诸定律的系理6）如果两个物体沿平行线被一个新力推动，它等于且与那个力相反，由那个力另一个物体T被推动；第一个物体L继续围绕另一个物体T画出与以前相同的面积，但力，由它另一个物体T被推动，现在被等于且与此力相反的力所抵消；且所以（由定律I）现在留给另一个物体T自身或者静止，或者均匀向前的运动：且第一个物体L由力的差推动，亦即，剩余力推动它围绕另一个物体T继续画出与时间成比例的面积。所以（由定理II）力的差趋向作为中心的另一个物体T。**此即所证** 。

系理1 因此，如果一个物体L向另一个物体T所引半径画出的面积与时间成比例；则从整个力（无论是简单的力，或者根据诸定律的系理2由几个力合成的力），由它前一个物体L被推动，减去（由诸定律

的同一个系理）整个加速力，由它后一个物体被推动的：剩余的整个力，由它前一个物体被推动，趋向作为中心的后一个物体T。

系理2 且如果那个面积与时间非常接近地成比例，则剩余力非常接近地趋向另一个物体T。

系理3 且反之亦然，如果剩余力非常接近地趋向另一个物体T，则那个面积与时间非常接近地成比例。

系理4 如果物体L向另一个物体T所引半径画出的面积，与时间相比非常不相称；且另一个物体T或者静止，或者均匀地向前运动：趋向那另一个物体T的向心力的作用或者没有，或者它混合并复合了其他很强的力的作用；如果有多个力，由所有的力合成的总力，指向另外一个（无论不动的或者运动的）中心。当另一个物体无论怎样运动时，得到同样的事情，只要向心力被取为减去作用于另一个物体T的整个力之后所余的力。

解释

既然画出相等的面积表示存在一个中心，那个使物体受到最大影响，由直线运动被拉回并被保持在自己的轨道上的力转向它；以后我们为何不用画出相等的面积作为一个中心的标志，在自由空间中围绕这一中心的所有环绕运动得以发生呢？

命题IV 定理IV

诸物体以相等的运动画出不同的圆，向心力趋向那些圆的中心；且相互之间如同在同一时间所画出的弧的平方除以圆的半径。

由命题II和命题I的系理2这些力趋向圆的中心，且由命题I的系理4它们彼此之间如同在极短的相等的时间内所画出的弧的正矢[11]（sinus versus），亦即，由引理VII如同那些弧的平方除以圆的直径；且所以，由于这些弧如同在任意的相等时间所画出的弧，且直径如同

它们的半径，力如同在同一时间画出的任意弧的平方除以圆的半径。**此即所证** 。

系理1 因为那些弧如同物体的速度，向心力按照来自速度的二次正比和半径的简单反比的复合比。

系理2 又，因为循环时间按照来自半径的正比和速度的反比的复合比；向心力按照来自半径的正比和循环时间的二次反比的复合比。

系理3 因此，如果循环时间相等，则速度如同半径；向心力亦如同半径：且反之亦然。

系理4 且如果循环时间和速度都按照半径的二分之一次比；则向心力彼此相等：且反之亦然。

系理5 如果循环时间如同与半径，且所以速度相等；向心力与半径成反比：且反之亦然。

系理6 如果循环时间按照半径的二分之三次比，且所以速度按照半径的二分之一次反比；向心力与半径的平方成反比：且反之亦然。

系理7 一般地，如果循环时间如同半径R的任意次幂R^n ，且所以速度与半径的幂R^{n-1} 成反比；向心力与半径的幂R^{2n-1} 成反比：且反之亦然。

系理8 当物体画出任意相似图形的相似部分，且［力的］中心在那些图形有相似的排列时，所有关于时间、速度和力的结论是同样的。这由前面的证明用于目前的情形得出。应用时由相等的面积代替相等的运动，物体离中心的距离代替所说的半径。

系理9 由同样的证明亦得出：弧，它由一个物体以给定的向心力均匀地在一圆上运行时在任意的时间画出，是圆的直径和同一个物体由同一给定的力，在相同的时间所完成的下落之间的比例中项。

解释

系理6的情形对于天体成立（正如我国的雷恩 、胡克 和哈雷 分别发现的）。所以针对按照离中心的距离的二次比减小的向心力，我准备在下面详细讨论。

而且得益于目前的命题及其系理，向心力比其他任意已知力，如重力的比例，可被断定。因为如果一个物体由自身的重力沿与地球同心的圆运行，此重力就是向心力。由这个命题的系理9，从重物的下落，物体运行一周的时间被给定，且它画出任意弧的时间亦被给定。又，按这种类型的命题，惠更斯 在他卓越的专著《论摆钟 》（de Horologio Oscillatorio）中把重力与环绕物体的离心力（vis contrifuga）一同做了比较。

当前这个命题亦能按如下方式证明。在任意圆内，想象任意边数的多边形被画出。且如果［物体］以给定速度沿多边形的边运动，并在每个角被圆反射，每次反射时撞击圆的力，如同其速度，因此在给定时间内的力之和如同那个速度和反射次数的联合；此即（如果多边形的种类被给定）如同在那段给定的时间所画出的长度，且按照同一长度比前面所说的圆的半径之比增大或减小；亦即，如同那个长度的平方除以半径。由是，如果多边形的边无限减小并与圆重合，如同在给定的时间所画出的弧的平方除以半径。这是离心力，由它物体推动圆；且相反的力等于这个力，由它圆持续把物体推向中心。

命题V 问题I

给定在任意位置的速度，由它一个物体以趋向某个公共的中心的力画出一个给定的图形，求那个中心。

设三条直线PT，TQV，VR与所画出的图形在同样数目的点P，Q，R相切并交于T和V。在切线上竖直垂线PA，QB，RC，它们与在切线竖立起的那些点P，Q，R［处物体］的速度成反比；亦即，PA比QB如同在Q的速度比在P的速度，且QB比RC如同在R的速度比在Q的速度。经垂线的端点A，B，C［与这些垂线］成直角地引AD，DBE，EC交于D和E：则作成的TD，VE交于要求的中心S。

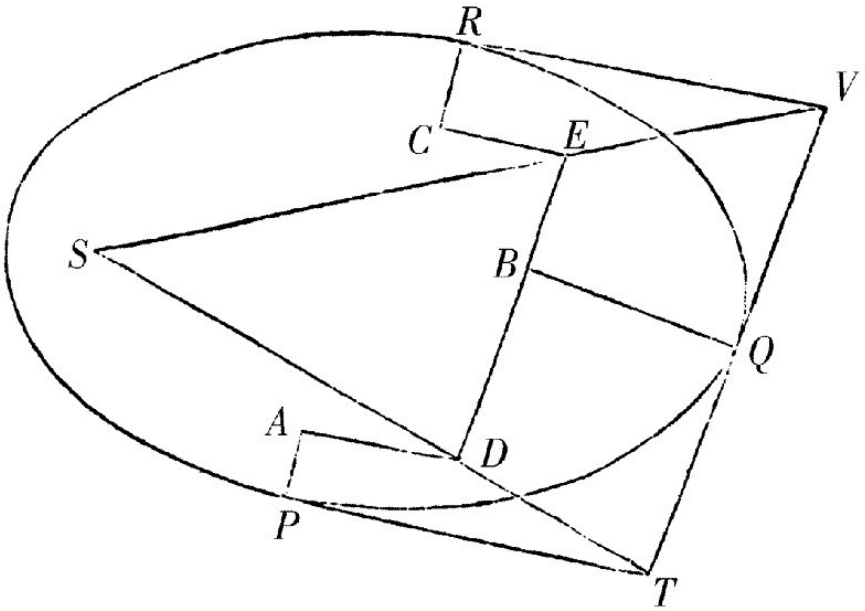

因为由中心S落到切线PT，QT上的垂线（由命题I系理1）与物体在点P和Q的速度成反比；因此由作图与垂线AP，BQ成正比，亦即如同由D点落到切线［PT］上的垂线。因此易于推断出点S，D，T在一条直线上。又由类似的论证，点S，E，V亦在一条直线上；且所以中心S位于直线TD，VE的相交之处。**此即所证** 。

命题VI 定理V

如果一个物体在一无阻力的空间围绕一个不动的中心在任意的轨道上运行，并在极短的时间画出任意一条刚要消失的弧，并且如果所引的弧的矢被理解为它平分弦且延长时穿过力的中心：在弧中间的向心力与矢成正比且与二次时间成反比。

因为在一给定时间的矢如同力（由命题I系理4），且按任意的比增大时间，由于弧按同样的比增大，矢按照那个比的二次方被增大（由引理XI系理2和系理3），因此如同一次力和二次时间。从两边除

去时间的二次比，力变为如同矢的正比和二次时间的反比，**此即所证**。

此命题易于由引理X的系理4证明。

系理1 如果物体P围绕中心S运行画出曲线APQ；直线ZPR切那条曲线于任意点P，从曲线上另一任意点Q引QR平行于距离SP，并向那个距离SP落下垂线QT：向心力与立体 $\frac{SP_{quad.}\times QT_{quad.}}{QR}$ 成反比；只要那个立体总取作当点P与Q重合时的最终的度量。因为QR等于中点在P二倍于弧QP的［一段弧的］矢，且三角形SQP的二倍或者SP×QT与一段时间成比例，在此期间二倍的那个弧被画出，且因此能代替时间。

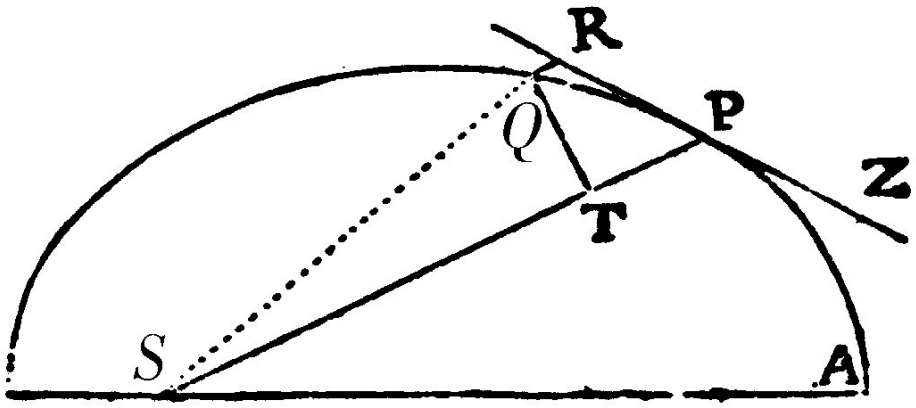

系理2 由同样的论证，向心力与立体 $\frac{SY_q\times QP_q}{QR}$ 成反比，只要SY是从力的中心落到轨道的切线PR上的垂线。因为矩形SY×QP与SP×QT相等。

系理3 如果轨道或者为圆形，或者与一圆同心相切，或者同心相截，亦即，［轨道］与圆所含的切角或者交角为最小，在点P有同样的曲率及同样的曲率半径；且如果PV为由物体过力的中心所作成的这个圆的弦：向心力与立体SY_q ×PV成反比。因为PV即是 $\frac{QP_q}{QR}$ 。

系理4 对同样的题设，向心力与二次速度成正比，且与那条弦成反比。因为由命题I系理1，速度与垂线SY成反比。

系理5 因此，如果任意曲线图形APQ被给定，且在其上也给

定一点S，向心力持续指向它，能发现向心力的定律，由它任意物体P不断地被拉离直线路径，并被保持在那个图形的周线上，且在运行时也画出它［作为轨道］。于是需计算与这个力成反比的立体 $\frac{SY_q \times QT_q}{QR}$ 或者立体$SY_q \times PV$。在下面的问题中，我们给出这类例子。

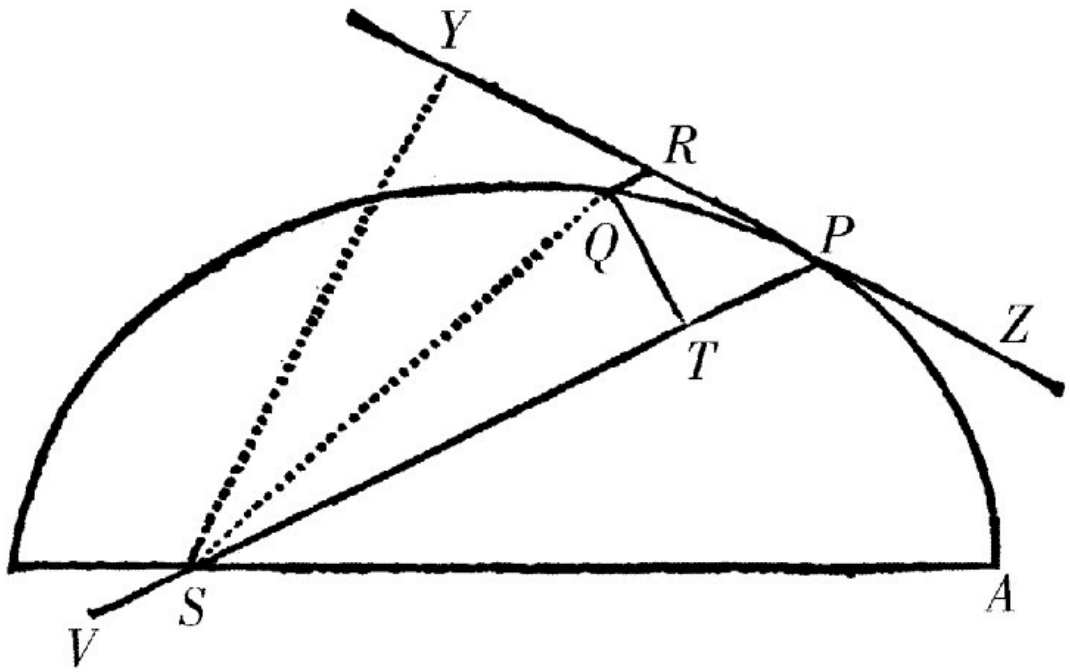

命题VII 问题II

使一个物体在一圆的圆周上运行，需求趋向任意给定点的向心力的定律。

令圆周为VQPA，S为给定的点，它作为力趋向的中心；物体P在圆周上转动，Q为相邻的，它要运动到的位置；且圆在前一位置P的切线为PRZ。经点S引弦PV，并作圆的直径VA，连结AP；且往SP上落下垂线QT，延长它交切线PR于Z；然后又过点Q引LR，它与SP平行，又交圆于L，切线PZ于R。因三角形ZQR，ZTP，VPA相似，$RP_{quad.}$，这就是QRL比$QT_{quad.}$ 如同$AV_{quad.}$ 比$PV_{quad.}$。因此 $\frac{QRL\times PV_{quad.}}{AV_{quad.}}$ 等于$QT_{quad.}$。这些相等的量乘以 $\frac{SP_{quad.}}{QR}$，且当点P和Q重合时用PV代替RL。如上所言，$\frac{SP_{quad.}\times PV_{cub.}}{AV_{quad.}}$ 变为与 $\frac{SP_{quad.}\times QT_{quad.}}{QR}$ 相等。所以（由命题VI系理1和系理5）向心力与 $\frac{SP_{quad.}\times PV_{cub.}}{AV_{quad.}}$ 成反比；亦即（由于$AV_{quad.}$ 给定）与距离或高度SP的平方及弦PV的立方（cubus）的联合成反比。**此即所求**。

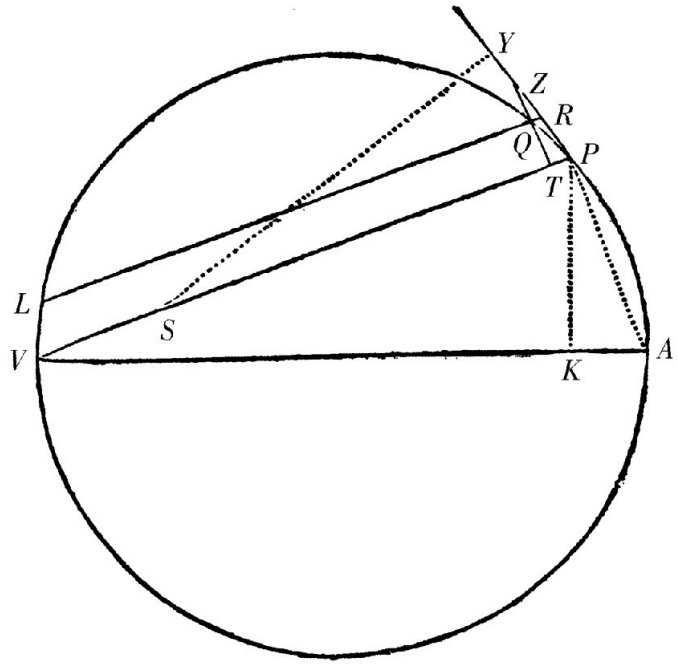

另解

往延长了的切线PR上落下垂线SY；又由相似三角形SYP，VPA；AV比PV如同SP比SY：因此 $\frac{SP\times PV}{AV}$ 等于SY，且 $\frac{SP_{quad.}\times PV_{cub.}}{AV_{quad.}}$ 等于$SY_{quad.}\times PV$。所以（由命题VI系理3和系理5）向心力与 $\frac{SP_q\times PV_{cub.}}{AV_q}$ 成反比，这就是，因AV给定，与$SY_q\times PV_{cub.}$成反比。**此即所求**。

系理1 因此，如果给定点S，向心力总趋向它，它位于这个圆的圆周上，比如说在V，则向心力与高度SP的五次方成反比。

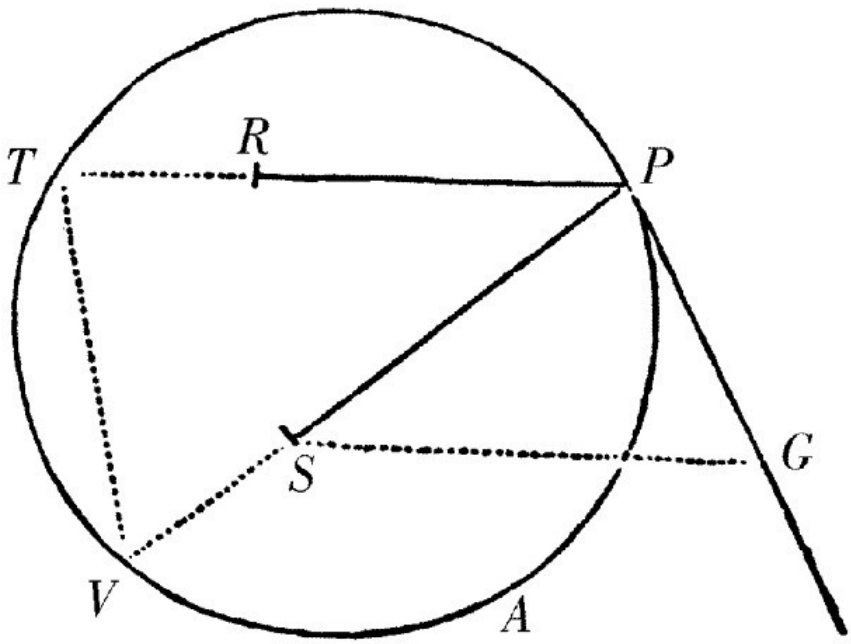

系理2 力，由它物体P在圆周APTV上围绕力的中心S运行，比一个力，由它同一个物体P能在同一个圆上以相同的循环时间围绕另外一个任意力的中心R运行，如同$RP_{quad.}\times SP$比直线SG的立方，SG为从第一个力的中心S向轨道的切线PG所引的，并与物体离第二个力的中心的距离平行的直线。因为由这个命题的作图，前一个力比后一个力如同RP_q

$\times PT_{cub.}$ 比$SP_q \times PV_{cub.}$，亦即，如同$SP\times RP_q$ 比 $\frac{SP_{cub.}\times PV_{cub.}}{PT_{cub.}}$，或者（由于相似三角形PSG，TPV）比$SG_{cub.}$。

系理3 力，由它物体P在任意轨道上围绕力的中心S运行，比一个力，由它同一个物体P能在同一轨道上以相同的循环时间围绕另外一个任意的力的中心R运行，如同物体离第一个力的中心S的距离和它离第二个力的中心P的距离的平方所包含的［立体］ $SP\times RP_q$ 比直线SG的立方，它［SG］从第一个力的中心S向轨道的切线PG所引，且平行于物体离力的第二个力的中心的距离RP。因为在这个轨道上任意点P的力与在同曲率的圆上的力是相同的。

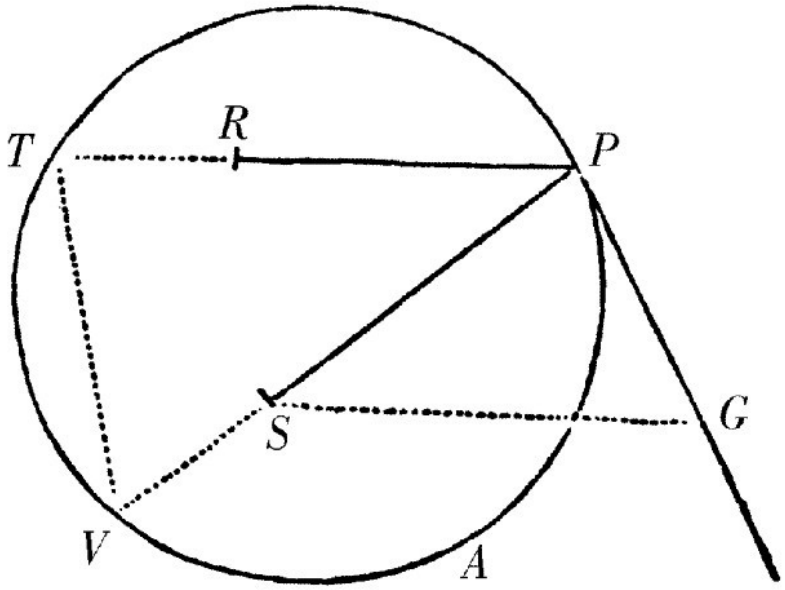

命题VIII 问题III

使一个物体在半圆PQA上运动；需求有如此效果的向心力的定律，力趋向的点S是如此之远，以至所有向它引的直线PS和RS可以认为是平行

的。

自半圆的中心C引半直径CA与那些平行线垂直截于M和N，并连结CP。因为三角形CPM，PTZ和RZQ相似，CP_q 比PM_q 如同RP_q 比QT_q，又由圆的性质，RP_q 等于矩形 $QR \times \overline{RN+QN}$，或者当点P和Q会合时，等于矩形QR×2PM。所以CP_q 比$PM_{quad.}$ 如同QR×2PM比$QT_{quad.}$，且因此 $\frac{QT_{quad.}}{QR}$ 等于 $\frac{2PV_{cub.}}{CP_{quad.}}$，又 $\frac{QT_{cub.} \times SP_{quad.}}{QR}$ 等于 $\frac{2PM_{cub.} \times SP_{quad.}}{CP_{quad.}}$。所以（由命题VI系理1和系理5）向心力与 $\frac{2PM_{cub.} \times SP_{quad.}}{CP_{quad.}}$ 成反比，此即（忽略定比 $\frac{2SP_{quad.}}{CP_{quad.}}$）与$PM_{cub.}$ 成反比。**此即所求**。

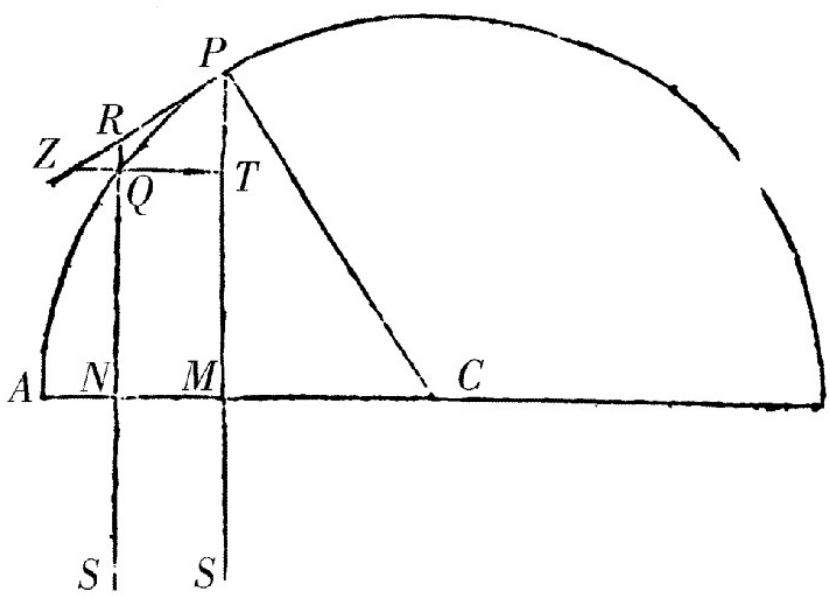

由前一命题容易导出同样的结论。

解释

且由［与此］没有多大差异的论证，一个物体被发现在椭圆，或者双曲线，或者抛物线上运动，向心力，它与趋向极为遥远的力的中心的纵标线的立方成反比。

命题IX 问题IV

使一个物体在与所有半径SP，SQ，等等，以一定角相截的螺线PQS上运行：需求趋向螺线中心的向心力的定律。

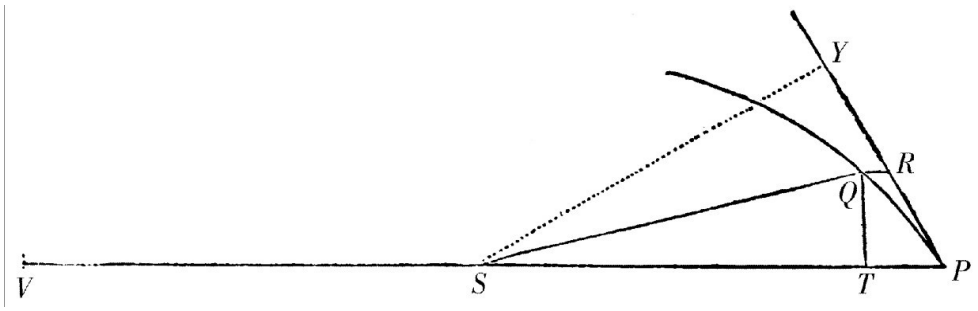

设不确定的小角PSQ被给定，又由于所有的角已给定，图形SPRQT的种类亦被给定。所以比 $\frac{QT}{QR}$ 被给定，又 $\frac{QT_{\text{quad.}}}{QR}$ 如同QT，这就是（由于那个图形的种类给定）如同SP。现在任意改变角PSQ，切角QPR所对的直线QR（由引理XI）按照PR或QT的二次比变化。所以 $\frac{QT_{\text{quad.}}}{QR}$ 与前面保持一样，这就是，如同SP。于是 $\frac{QT_q \times SP_q}{QR}$ 如同$SP_{cub.}$，因此（由命题VI系理1和系理5）向心力与距离SP的立方成反比。**此即所求**。

另解

在切线上落下垂线SY，又共心截螺线的圆的弦PV比高度SP按照给定的比；且因此$SP_{cub.}$ 如同$SY_q \times PV$，这就是（由命题VI系理3和系理5）与向心力成反比。

引理XII

所有围绕一个给定的椭圆或双曲线的任意共轭直径所画出的平行四边形彼此相等。

这由《圆锥截线 》是显然的。

命题X 问题V

使一个物体在一椭圆上运行：需求趋向椭圆的中心的向心力的定律。

令CA，CB为椭圆的半轴；GP，DK为另外的共轭直径；PF，QT垂直于直径；Qv为附属于直径Gp的纵标线，且如果补足平行四边形QvPR，则（由《圆锥截线 》）矩形PvG比$Qv_{quad.}$ 如同$PC_{quad.}$ 比$CD_{quad.}$，又（由于相似三角形QvT，PCF）$Qv_{quad.}$ 比$QT_{quad.}$ 如同$PC_{quad.}$ 比$PF_{quad.}$。这些比相结合，矩形PvG比$QT_{quad.}$ 如同$PC_{quad.}$ 比$CD_{quad.}$，及$PC_{quad.}$ 比$PF_{quad.}$，亦即vG比（$QT_{quad.}$）/（Pv）如同$PC_{quad.}$ 比（$CD_q \times PF_q$）/（PC_q）。把Pv写成QR，且（由引理XII）CD×PF写成BC×CA，以及（当点P和Q重合时）把vG写作2PC，又末项和中项彼此相乘，（$QT_{qund} \times PC_q$）/（QR）等于（$2BC_q \times CQ_q$）/（PC）。所以（由命题VI系理5）向心力与（$2BC_q \times CA_q$）/（PC）成反比；亦即（由于$2BC_q \times CA_q$ 给定）与1/（PC）成反比；这就是，与距离PC成正比。**此即所求** 。

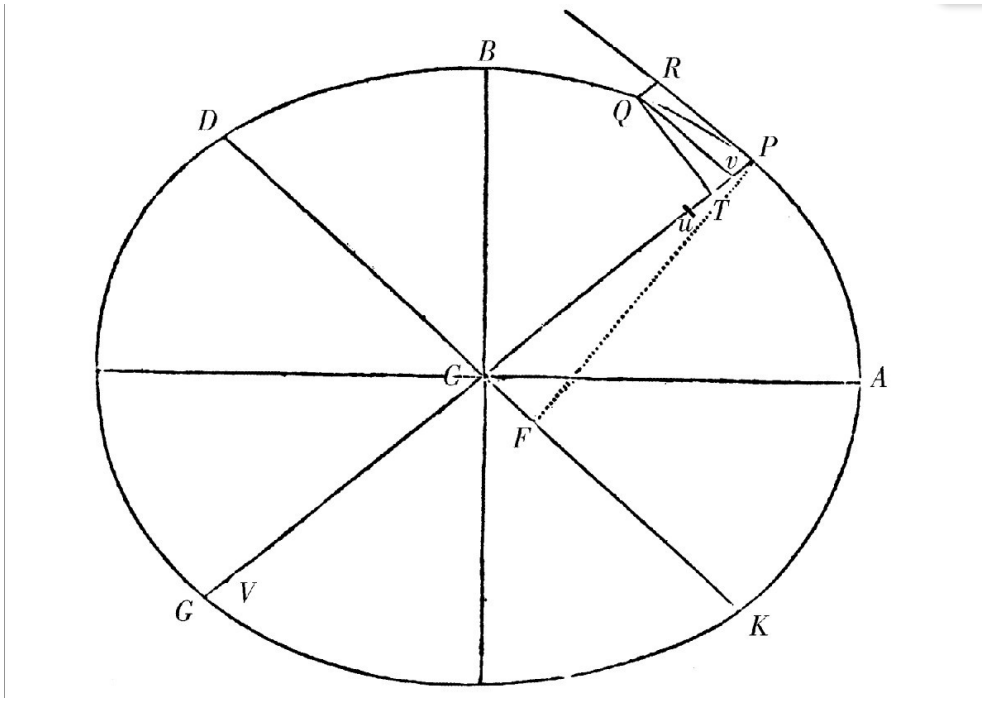

另解

在直线PG上点T的另一侧按照Tu等于Tv取点u；然后取uV，它比vG如同$DC_{quad.}$比$PC_{quad.}$。又因为由《圆锥截线 》，$Qv_{quad.}$比PvG如同$DC_{quad.}$比$PC_{quad.}$，$Qv_{quad.}$等于Pv×uV。两边加上矩形uPv，出现弧PQ的弦的平方等于矩形VPv；且因此圆，它与圆锥截线在P点相切，穿过点Q，亦穿过点V。点P与Q重合时，uV比vG之比，它与DC_q比PC_q之比相同，变成PV比PG或PV比2PC之比；因此PV等于（$2DC_q$）/（PC）。是以力，由它物体P在椭圆上运行，与（$2DC_q$）/（PC）乘以PF_q成反比（由命题VI系理3），这就是（由于$2DC_q$乘以PF_q给定）与PC成正比。**此即所求** 。

系理1 所以，力如同物体离椭圆的中心的距离；且反之，如果力如同距离，物体在其中心在力的中心的一个椭圆上运动，或者也许在圆上，椭圆能变化为圆。

系理2 且在围绕同一中心的所有椭圆上所做的运行的循环时间相等。因为那些时间在相似的椭圆上相等（由命题IV系理3和系理8），但是在具有公共长轴的椭圆上，它们的相互之比如同整个椭圆面积的正比和同时画出的小部分面积的反比；亦即，与短轴成正比，且与物

体在主顶点[12]（vertex principalis）的速度成反比；这就是，与那些短轴成正比，且与公共轴的同一点所属的纵标线成反比；且所以（由于正比和反比的相等性）按照等量之比。

解释

如果椭圆的中心跑至无穷远，椭圆变为抛物线，物体在此抛物线上运行；现在趋向在无穷远距离的中心的力最终相等。这是伽利略的定理。且如果圆锥的抛物线形截面（通过改变圆锥截面的倾斜）变为双曲线，在这个［截面］边缘运动的物体的向心力变为离心力。且正如在圆或椭圆中，如果力趋向的图形的中心位于横标线上，按照任意给定的比增加或减小纵横线，或者改变纵标线对横标线的倾斜角，这些力总按照到中心的距离的比增大或减小，只要循环时间保持相等；因此在一般的图形中，如果纵标线按任意给定的比增大或减小，或者纵标线的倾角任意变化，保持循环时间［不变］，趋向位于任意横标线上的中心的力，对每一条纵标线，按照离中心的距离之比增大或减小。

第III部分 论物体在偏心的圆锥截线上的运动

命题XI 问题VI

一个物体在一椭圆上运行；需求趋向椭圆的一个焦点的向心力的定律。

令S为椭圆的一个焦点。引SP截椭圆的直径DK于E，又截纵标线Qv于x，再补足平行四边形QxPR。显然EP等于半长轴AC，如此是因为，由椭圆的另一焦点H作平行于EC自身的线HI，因CS，CH相等，ES，EI也相等，至此EP是PS，PI，亦即（因HI与PR平行，且角IPR与HPZ相等）PS，PH的和之半，它们连结起来等于整个轴2AC。向SP上落下垂线QT，称L为椭圆的主通径[13]（latus rectum principale）（或$\frac{2BC_{quad.}}{AC}$），则L×QR比L×Pv如同QR比Pv，亦即，如同PE或AC比PC；且L×Pv比GvP如同L比Gv；又GvP比$Qv_{quad.}$如同$PC_{quad.}$比$CD_{quad.}$及（由引理VII系理2），$Qv_{quad.}$比$Qx_{quad.}$在Q和P重合时成为等量之比；再者$Qx_{quad.}$或$Qv_{quad.}$比$QT_{quad.}$如同$EP_{quad.}$比$PF_{quad.}$，亦即，如同$CA_{quad.}$比$PF_{quad.}$，或者（由引理XII），如同$CD_{quad.}$比$CB_{quad.}$，并连结所有这些比，L×QR比$QT_{quad.}$如同AC×L×PC_q ×CD_q，或2CB_q ×PC_q ×CD_q 比PC×Gv×CD_q ×CB_q，或如同2PC比Gv。然而点Q和P重合时2PC和Gv相等。所以与此成比例的L×QR和$QT_{quad.}$相等。这些等量乘以$\frac{SP_q}{QR}$，则L×SP_q 等于$\frac{SP_q \times QT_q}{QR}$。所以（由命题VI系理1和

系理6）向心力与L×SP_q 成反比，亦即，按照距离SP的二次反比。**此即所求** 。

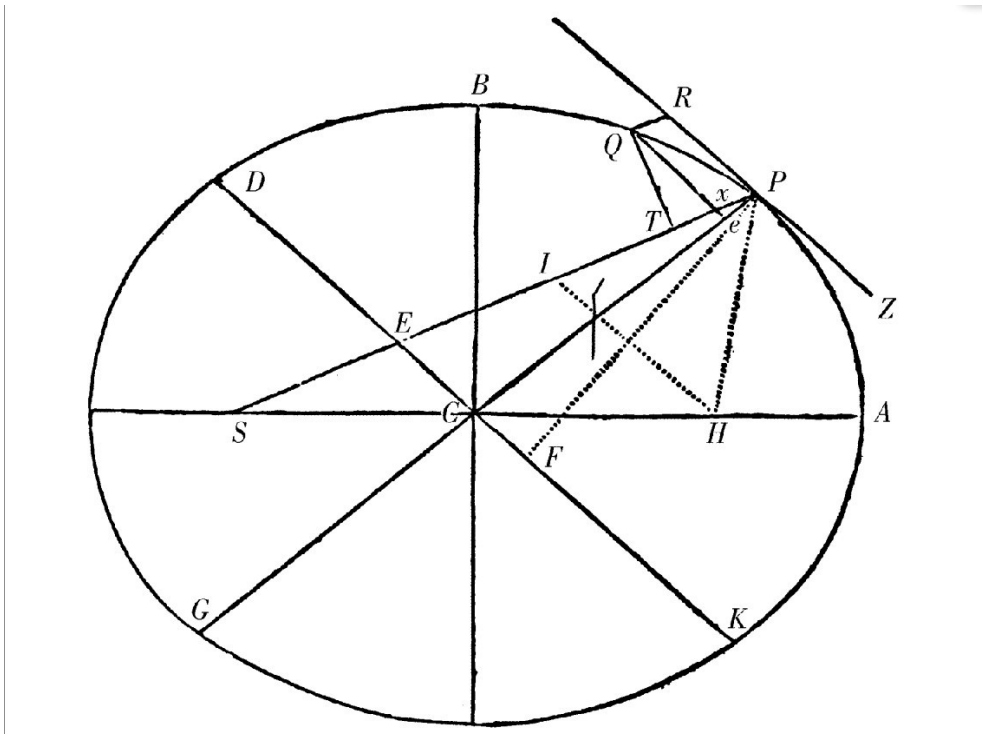

另解

由于趋向椭圆的中心的力，由它物体P能在那个椭圆上运行，如同（由命题X系理1）物体离椭圆的中心C的距离CP；引CE平行于椭圆的切线PR；且力，由它同一物体能环绕椭圆的另外任意点S运行，如果CE和PS交于E，如同（$PE_{cub.}$）/（SP_q）（由命题VII 系理3），这就是，如果点S为椭圆的一个焦点，且因此PE被给定，与PS_q 成反比。**此即所求** 。

这里可以一样简短地如问题五那样推至抛物线和双曲线。实在因为问题的重要性及在其后它们的应用，由证明证实另外的情形，当不会令人生厌。

命题XII 问题VII

一个物体在一支双曲线上运动；需求趋向图形的一个焦点的向心力的定律。

令CA，CB为双曲线的半轴；PG，KD为另外的共轭直径，PF垂直于直径KD；Qv为附属于直径GP的纵标线。引SP截直径DK于E，又截纵标线Qv于x，并补足平行四边形QRPx。显然EP等于横截半轴AC，如此是因为，由双曲线另一焦点H作平行于EC自身的线HI，因为CS，CH相等，ES，EI也相等；至此EP是PS，PI，亦即（因IH，PR平行且角IRP，HPZ相等）PS，PH的差的一半，因为差等于整个轴2AC。向SP落下垂线QT。且称L为双曲线的主通径（或 $\frac{2BC_q}{AC}$ ），则L×QR比L×Pv如同QR比Pv，或Px比Pv，亦即（因相似三角形Pxv，PEC）如同PE比PC，或AC比PC。L×Pv比Gv×Pv也如同L比Gv；而（由圆锥截线的性质）矩形 (14) （rectangulum）GvP比$Qv_{quad.}$ 如同$PC_{quad.}$ 比CDquad.；又（由引理VII系理2）$Qv_{quad.}$ 比$Qx_{quad.}$ 当点Q和P重合时，成为等量之比；则$Qx_{quad.}$ 或$Qv_{quad.}$ 比QT_q 如同EP_q 比PF_q ，亦即，如同CA_q 比PF_q ，或（由引理XII）如同CD_q 比CB_q ：联合所有这些比，L×QR比QT_q 如同AC×L×PC_q ×CD_q ，或2CB_q ×PC_q ×CD_q 比PC×Gv×CD_q ×CB_q ，或如同2PC比Gv。但当点P和Q重合时，2PC和Gv相等。所以与此成比例的L×QR和QT_q 相等。这些等量乘以（SP_q ）/（QR），则L×SP_q 等于（SP_q ×QT_q ）/（QR）。所以（由命题VI系理1和系理5）向心力与L×SP_q 成反比，亦即，按照距离SP的二次反比。**此即所求**。

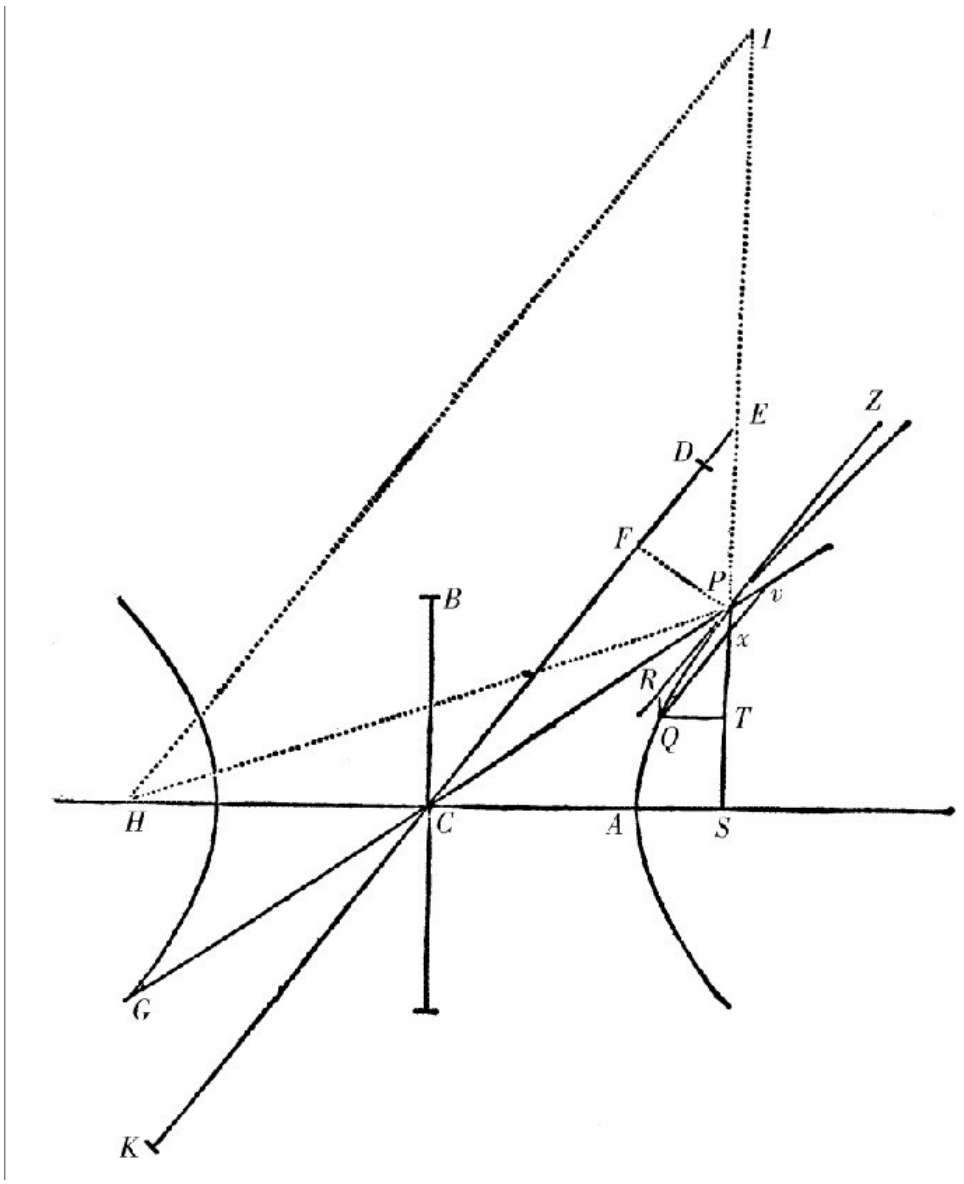

另解

所求的力，它趋向双曲线中心。这已得出，它与距离SP成比例。由此（由命题VII系理3）趋向焦点S的向心力如同（$PE_{cub.}$）/（SP_q），因PE给定，即与SP_q 成反比。**此即所求** 。

按同样的方式可以证明，当这一向心力变为离心力，物体将沿相对的双曲线［分支］运动。

引理 XIII

属于任意顶点的抛物线的通径是那个顶点离图形的焦点的距离的四倍。

这由《圆锥截线 》是显然的。

引理 XIV

垂线，它从一条抛物线的焦点落到其切线上，是焦点离切点的距离和离主顶点的距离的比例中项。

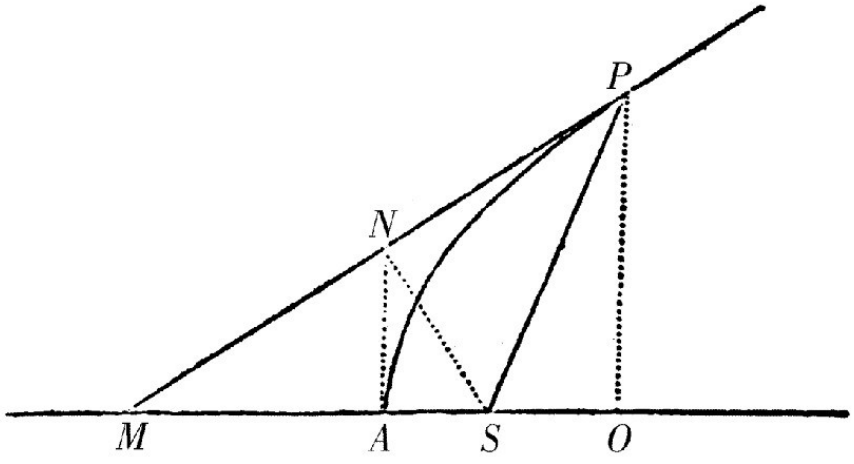

因设AP为抛物线，S为其焦点，A为主顶点，P为切点，PO为附属于主直径 (15) （diametros principalis）的纵标线，切线PM交主直径于M，且SN为由焦点到切线的垂线。连结AN，又因为MS和SP，MN和NP，MA和AO相等，直线AN和OP是平行的；并由三角形SAN在A为直角且相似于相等的三角形SNM，SNP：所以PS比SN如同SN比SA。**此即所证** 。

系理1 PS_q 比SN_q 如同PS比SA。

系理2 且由于SA给定，SN_q 如同PS。

系理3 且任意切线PM与直线SN的会合处，SN自焦点垂直于PM，落在直线AN上，AN与抛物线在主顶点相切。

命题XIII 问题VIII

使一个物体在一抛物线的周界上运动；需求趋向这个图形的焦点的向心力的定律。

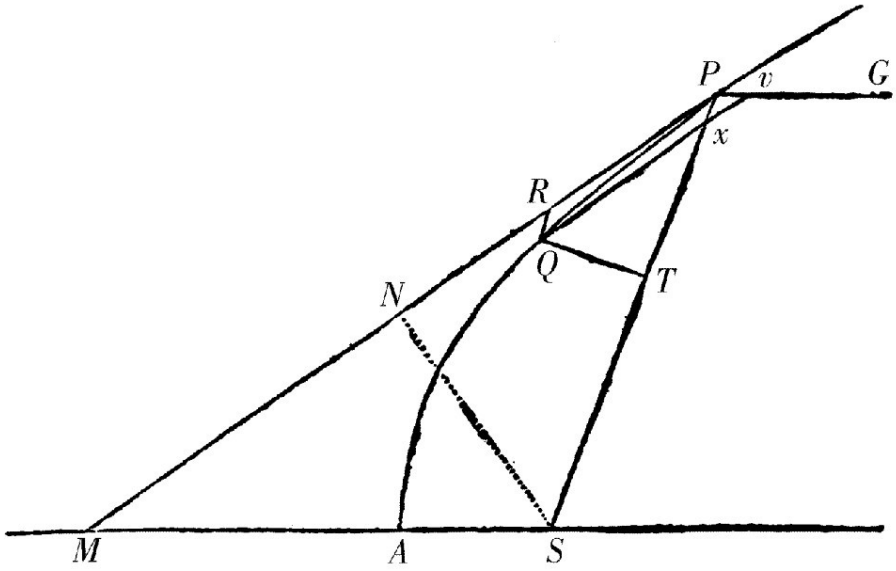

保留引理的作图，且设P是在抛物线的周线上的物体，并由它移动到下一处的位置Q，引QR平行于且QT垂直于SP，又Qv平行于切线，交直径PG于v，又交距离SP于x。现在，由于相似三角形Pxv，SPM，一个［三角形］的边SM，SP相等，另一个的边Px或QR和Pv相等。但由《圆锥截线 》，纵标线Qv的平方等于通径和直径的截段Pv之下的矩形，亦即（由引理XIII）矩形4PS×Pv，或4PS×QR；又当点P和Q重合时，Qv

比Qx之比（由引理VII系理2）将成为等量之比。所以在这一情形 $Qx_{quad.}$ 等于4PS×QR。但（由相似三角形QxT，SPN）Qx_q 比QT_q 如同PSq比SN_q ，这就是（由引理XIV系理1）如同PS比SA，亦即，如同4PS×QR比4SA×QR，且由此（由《几何原本 》第V卷命题IX）QT_q 和4SA×QR相等。对这些等量乘以（SP_q ）/（QR），则（SP_q ×QT_q ）/（QR）等于SP_q ×4SA：所以（由命题VI系理1和系理5）向心力与SP_q ×4SA成反比，亦即，由于4SA给定，按照距离SP的二次反比。**此即所求** 。

系理1 由以上的三个命题得出，如果任意物体P沿任意直线PR，以任意速度离开位置P，并且同时受到与位置离中心的距离的平方成反比的向心力推动，这个物体在焦点在力的中心的某一圆锥截线上运动；且反之亦然。因给定焦点，切点和切线的位置能画出一条圆锥截线，它在那个点有给定的曲率。但由给定的向心力和物体的速度，曲率被给定：两个彼此相切的轨道不可能由相同的向心力和相同的速度画出。

系理2 如果速度，物体以它离开位置P，使得能在极短的时间小段画出短线 [(16)] （lineola）PR；同时向心力在同一时间能使这个物体的运动通过空间QR：则这个物体在某一圆锥截线上运动，其主通径是那个量（QT_q ）/（QR）当短线PR，QR减小以至无穷时的最后结果。在这些引理中我将圆归之于椭圆，但我排除物体一直下降到中心的情形。

命题XIV 定理VI

如果多个物体围绕一个公共的中心运行，且向心力按照位置离中心的距离的二次反比；我说，轨道的主通径按照面积的二次比，它们由物体向中心所引的半径在相同的时间画出。

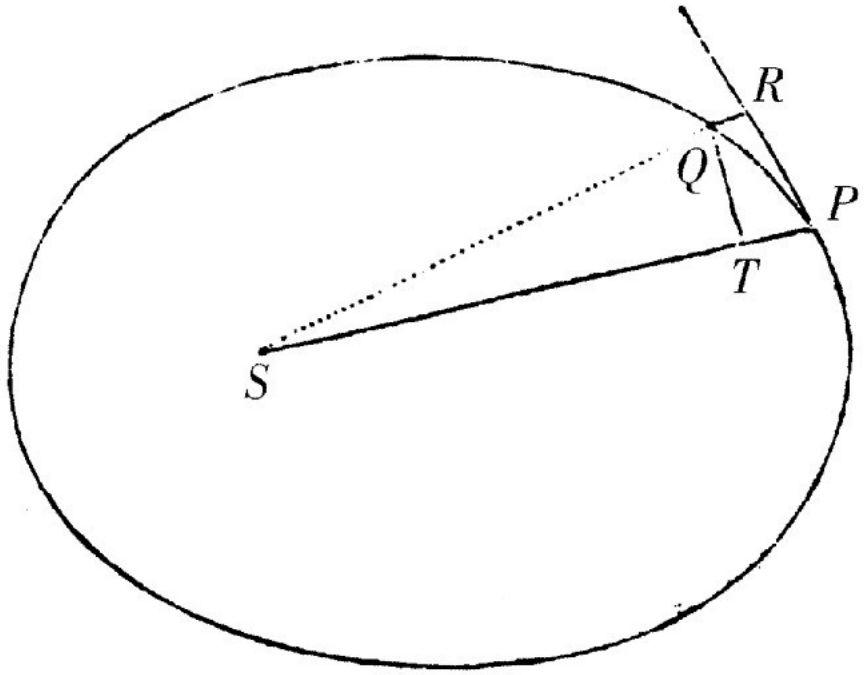

因为（由命题XIII系理2）通径L等于当点P和Q重合时量QT_q QR的最终值。但极短的线QR在给定的时间如同产生的向心力，这就是（由假设）与SP_q 成反比。所以（QT_q ）/（QR）如同$QT_q \times SP_q$ ，即是通径L按照面积QT×SP的二次比。**此即所证** 。

系理 因此，椭圆的整个面积，两轴之下的矩形与它成比例，按照来自通径的二分之一次比和循环时间的比的复合比。因为总面积如同在给定的时间所画出的面积QT×SP，乘以循环时间。

命题XV 定理VII

对同样的题设，我说物体在椭圆上的循环时间按照长轴的二分之三次比。

又因短轴是长轴和通径之间的比例中项，且由此两轴之下的矩形按照来自通径的二分之一次比和长轴的二分之三次比的复合比。但此矩形（由命题XIV的系理）按照来自通径的二分之一次比和循环时间之比的复合比。两边除去通径的二分之一次比，并保留长轴的二分之三次比与循环时间之比相同。**此即所证** 。

系理 所以在椭圆上［运动的物体］的循环时间与在圆上的循环时间相同，圆的直径等于椭圆的长轴。

命题XVI 定理VIII

对同样的题设，再向物体作直线，它们与轨道相切，由公共的焦点向这些切线落下垂线，我说物体的速度按照来自垂线的反比和主通径的二分之一次正比的复合比。

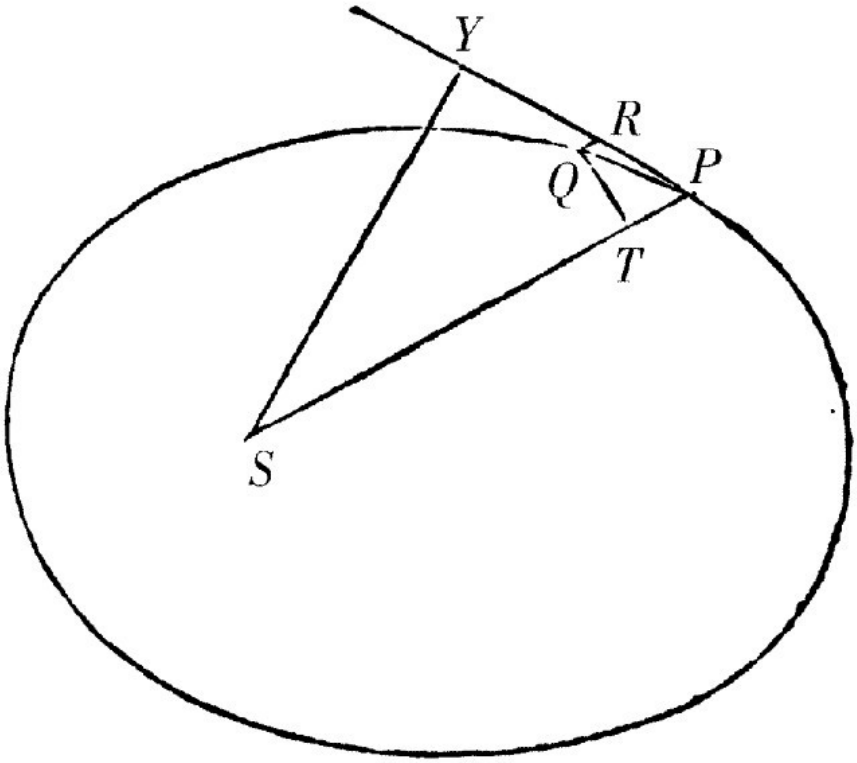

由焦点S往切线PR上落下垂线SY，且物体P的速度按照量（SY_q）/L的二分之三次反比。因为那个速度如同在给定的一小段时间它所画出的极小的一段弧PQ，也就是（由引理VII）如同切线PR，亦即，因PR比QT 和SP比SY成比例，如同（SP×QT）/（SY），或者与SY成反比且与SP×QT成正比；又SP×QT如同在给定时间所画出的面积，亦即（由命题XIV）按照通径的二分之一次比。**此即所证** 。

系理1 主通径按照来自垂线的二次比和速度的二次比的复合比。

系理2 物体的速度，在离公共的焦点的最大的和最小的距离上，按照来自距离的反比和主通径的二分之一次正比的复合比。因为垂线现在即是距离。

系理3 因此，［物体］在圆锥截线上的速度，在离焦点的最大的或者最小的距离上比［物体］在离中心同样距离的圆周上的速度，按照主通径比二倍的那个距离的二分之一次比。

系理4 物体在椭圆轨道上运行，在离公共的焦点平均距离处的速度与物体在同样距离的圆形轨道上运行的速度是相同的，这就是（由命题IV引理6）按照距离的二分之一次反比。因现在垂线即是短半轴，且这些［短半轴］如同距离与通径之间的比例中项。这个反比与通径的二分之一次正比的复合，成为距离的二分之一次反比。

系理5 在相同的图形，或甚至不相同而主通径相等的图形中，物体的速度与从焦点落到切线上的垂线成反比。

系理6 在抛物线上，速度按照物体离图形的焦点的距离的二分之一次反比；在椭圆上速度按较此比大的比，在双曲线上按较此比小的比变化。因为（由引理XIV系理2）自焦点到抛物线的切线落下的垂线按照距离的二分之一次比。在双曲线上垂线按较此比小的比，在椭圆上按较此比大的比变化。

系理7 在抛物线上，一个物体在离开焦点任意距离处的速度比离中心同样距离的一个物体在圆周上运行的速度按照数值二比一的二分之一次比；在椭圆上按照小于这个比的比，在双曲线上按照大于这个比的比。因为由本命题的系理2，在一条抛物线的顶点的速度按照这个比，又由本命题的系理6和命题IV，相同的比在所有的距离被保持。因

此，在一条抛物线上任意一个地方的速度等于一个物体以一半的距离在圆周上运行的速度；在椭圆上较小，在双曲线上较大。

系理8 ［一个物体］在任意圆锥截线轨道上运行的速度比［一个物体］在距离为该圆锥截线的主通径之半的圆形轨道上运行的速度，如同那个距离比从焦点到圆锥截线的切线上落下的垂线。由系理5这是显然的。

系理9 因此，由于（由命题IV 系理6）［一个物体］在这个圆形轨道上运行的速度比［一个物体］在其他任意的圆形轨道上的速度，按照距离的二分之一次反比；从错比 (17) （ex æquo）导出，［一个物体］在圆锥截线轨道上运行的速度比［一个物体］以同样的距离在圆形轨道上运行的速度，如同那个公共距离和圆锥截线的主通径之半的比例中项比从公共的焦点到圆锥截线的切线上落下的垂线。

命题XVII 问题IX

假设向心力与位置离中心的距离的平方成反比，且那个力的绝对量已知；需求［曲］线，物体从给定的位置，以给定的速度，沿给定的直线离去时画出它。

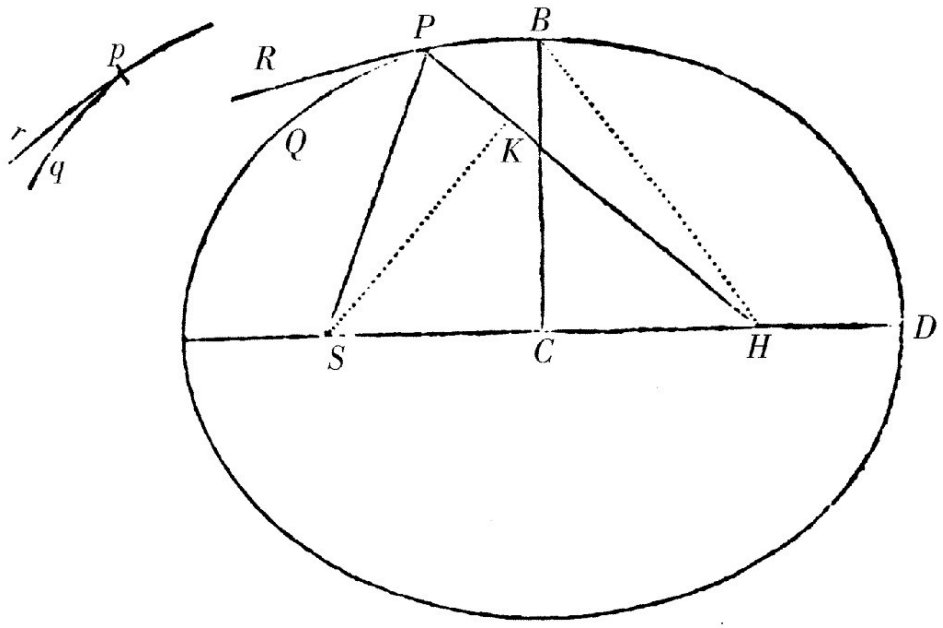

设趋向点S的向心力使物体p在任意给定的轨道pq上运行，并设这个［物体］在位置p的速度已知。设物体P从位置P沿［直］线PR以给定速度离去，此刻之后，向心力使它从那条线折入圆锥截线PQ，所以直线PR与这条圆锥截线切于P。另一条直线pr同样与轨道pq切于p，且如果想象着由S落到这些切线上垂线，则（由命题XVI系理1）圆锥截线的主通径比轨道的主通径按照来自垂线的二次比和速度的二次比的复合比，由此亦被给定。设圆锥截线的通径为L。圆锥截线的一个焦点S亦被给定。角RPS对两个直角的补是角RPH；另一个焦点H所在的直线PH的位置给定。向PH落下垂线SK，设想竖立共轭半轴BC，又SP_q - 2KPH+PH_q =SH_q =4CH_q =4BH_q - 4BC_q = $\overline{SP+PH}$:$_{quad}$ - L× $\overline{SP+PH}$ =SP_q +2SPH+PH_q - L× $\overline{SP+PH}$ 。两边加上2KPH - SP_q - PH_q +L× $\overline{SP+PH}$ ，则L× $\overline{SP+PH}$ =2SPH+2KPH或SP+PH比PH如同2SP+2KP比L。所以PH的长度及位置给定。如果物体在P的速度使通径L小于2SP+2KP，PH与直线PS位于切线PR的同侧，因此图形为椭圆，再由给定的焦点S，H，主轴SP+PH被给定。但如果物体的速度如此之大，使得通径L等于2SP+2KP，PH的长度为无穷；且所以图形为具有轴SH平行于直线PK的抛物线，因而被给定。如果物体从位置P前进的速度更大，长度PH需取在切线的另一侧；因此切线在焦点之间穿过，图形为具有主轴等于直线SP和PH之差的双曲线，因而被给

定。因为在这些情形如果物体在如此求得的圆锥截线上运行，在命题XI，XII和XIII中已经证明，向心力与物体到力的中心S的距离的平方成反比；且因此［曲］线PQ正确地显示了物体从给定的位置P，以给定的速度沿位置给定的直线PR出发，由于这种力所画的曲线。**此即所作** 。

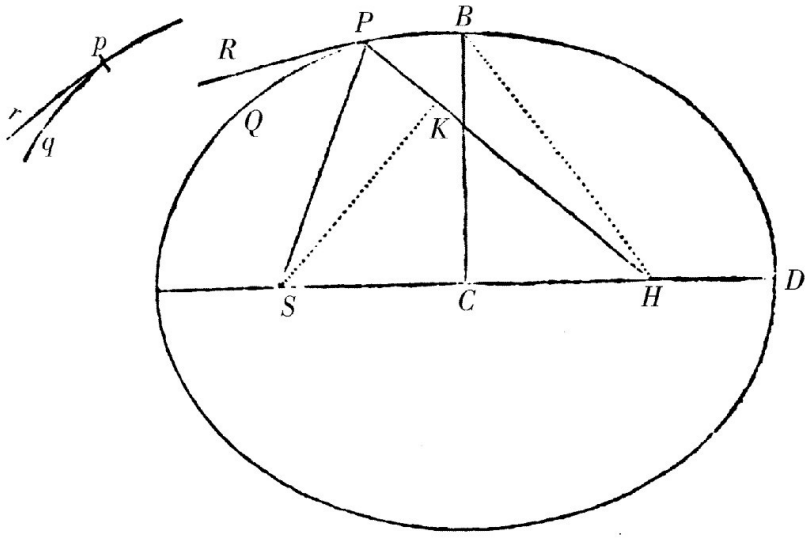

系理1 因此在每一条给定主顶点D，通径L，及焦点S的圆锥截线中，当DH比DS取得如同通径比通径和4DS之间的差时，另一个焦点H也被给定。因为在这一系理的情形，SP+PH比PH之比如同2SP+2KP比L成为DS+DH比DH如同4DS比L，且由分比，DS比DH如同4DS - L比L。

系理2 因此，如果给定一个物体在主顶点D的速度，轨道可便捷地被发现，即是，按照这个给定的速度比一个物体在距离为DS的圆形轨道上运行的速度（由命题XVI系理3）的二次比，取其通径比二倍的距离DS，然后取DH比DS如同通径比通径和4DS之间的差。

系理3 因此，如果一个物体在任意的圆锥截线上运动，并被无论什么样的冲击逐出它自己的轨道；能知道一条轨道，此后它在其上继续自己的路程。因为由物体自身的运动和那个运动的复合，那个运动由冲击单独生成，就有了物体从所给定的受冲击的位置沿位置给定的直线离去的运动。

系理4 并且，如果那个物体受到外部某个压迫力的持续扰动，通过收集一些点在引入那个力时的变化，由序列的一致性估计［物体］在中间位置的连续变化，可相当接近地知道其路径。

解释

如果物体P由于趋向任意给定的点R的向心力在任意给定的圆锥截线的周线上运动，圆锥截线的中心为C，需求向心力的定律；引CG平行于半径RP，并与轨道的切线PG交于G；则那个力（由命题X的系理1和解释，以及命题VII的系理3）如同（$CG_{cub.}$）/（$RP_{quad.}$）。

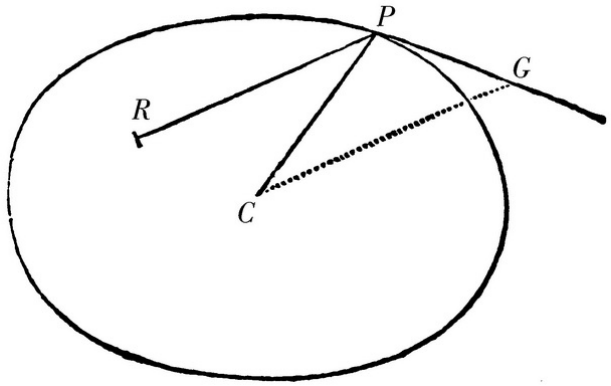

第IV部分 论由给定的焦点，求椭圆形、抛物线形和双曲线形轨道

引理 XV

如果由椭圆或双曲线的两个焦点S，H，两直线SV，HV向任意第三个点V倾斜，它们中的一条直线HV等于图形的主轴，亦即焦点所位于的轴；另一条［直线］SV被垂直落在它上面的TR平分于T；那条垂线*TR* 与圆锥截线在某处相切；并且反之亦然，如果相切，则*HV* 等于图形的主轴。

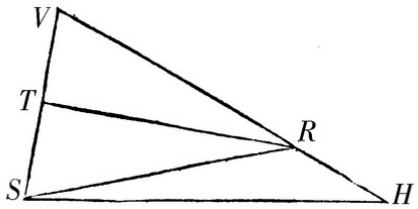

因垂线TR截HV，若需要就延长之，于R；并连结SR。由于TS，TV相等，直线SR，VR且角TRS，TRV也相等。因此点R在圆锥截线上，而垂线TR与此圆锥截线相切；且反之亦然。**此即所证** 。

命题XVIII 问题X

给定一个焦点和主轴，画出椭圆形或双曲线形轨道，它通过给定的点并与位置给定的直线相切。

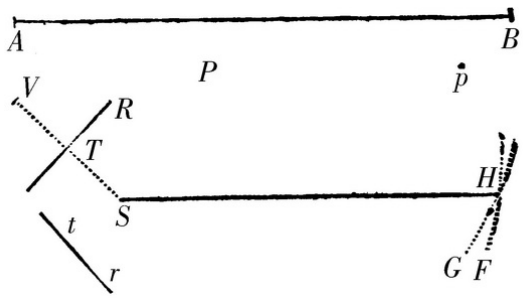

设S为图形的公共焦点，AB为任意轨道的主轴的长度；P为一点，轨道应经过它；且TR为一直线，轨道应与它相切。以P为中心，若轨道为椭圆时，以AB - SP为间隔；若轨道为双曲线时，以AB+SP为间隔，画圆HG。往切线TR上落下垂线ST，且它被延长至V，使得TV等于ST；又以V为中心，AB为间隔画圆FH。由这一方法，或者两个点P，p，或者两条切线TR，tr，或者点P和切线TR被给定，两个圆可画出。设它们的公共部分是H，且由焦点S，H，那个给定的轴，轨道被画出。我说图已做出。因所画轨道（由在椭圆时PH+SP，且在双曲线时PH - SP，等于轴）经过点P，且（由上面的引理）与直线TR相切。由同样的论证，此轨道或者经过两点P，p，或者与两直线TR，tr相切。**此即所作**。

命题XIX 问题XI

对于给定的一个焦点，画出抛物线形轨道，它经过给定的点并与位置给定的直线相切。

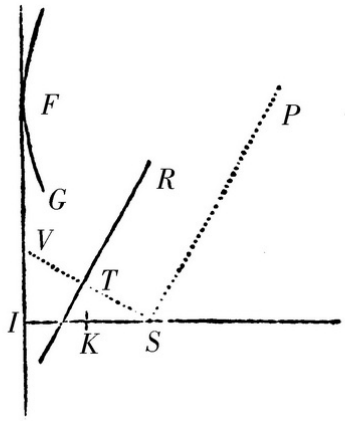

设S为焦点，P为一个点，且TR为所画轨道的切线。以中心P，间隔PS画圆FG。由焦点往切线上落下垂线ST，并延长它至V，使得TV等于ST。按同样的方式画另一圆fg，如果另一个点p被给定；或者求得另一个点v，如果另一切线tr被给定；然后引直线IF，它与两圆FG，fg相切，如果两个点P，p被给定；它经过两点V，v，如果两条切线TR，tr被给定；它与圆FG相切并经过点V，如果P和切线TR被给定。往FI上落下垂线SI，且它平分于K；则由轴SK，主顶点K，抛物线被画出。我说图已做出。因为抛物线，由于SK和IK，SP和FP相等，它经过点P；且（由引理XIV的系理3）因ST和TV相等及STR为直角，它与直线TR相切。**此即所作** 。

命题XX 问题XII

对于给定的一个焦点，画出类型给定的任意轨道，它通过给定的点，且与位置给定的直线相切。

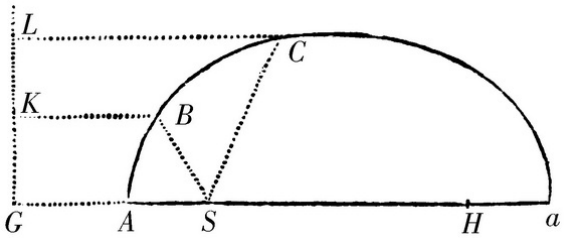

情形1 给定焦点S，设要画的轨道ABC经过两点B，C。因为轨道的种类已给定，则主轴比焦点之间距离的比亦被给定。按照那个比取KB比BS，以及LC比CS。以中心B，C，间隔BK，CL画两个圆，且在直线LK上，它切这些圆于K和L，落下垂线SG，同一垂线在A和a被截，使得GA比AS和Ga比aS如同KB比BS，并由轴Aa，顶点A，a，轨道被画出。我说图已做出。因为若H为所画图形的另一个焦点，又由于GA比AS如同Ga比aS，由分比Ga - GA或Aa比aS - AS或SH按照相同的比，且因此按照要画的图形的主轴比其焦点之间的距离所具有的比；所以画出的图形与要画的图形的种类相同。又因KB比BS和LC比CS按照相同的比，这个图形经过点B，C，由《圆锥截线 》这是显然的。

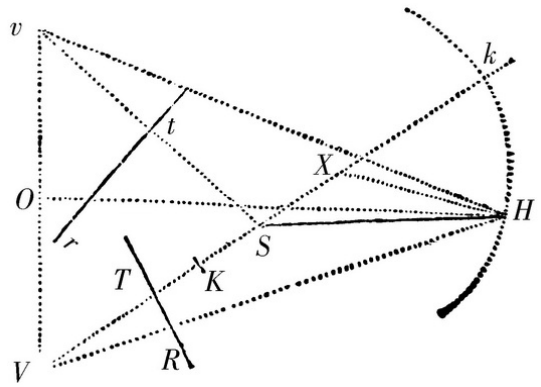

情形2 给定焦点S，要画出一条轨道，它与两直线TR，tr在某处相切。由焦点向切线上落下垂线ST，St，并延长它们至V，v，使得TV，tv［分别］等于TS，tS，Vv平分于O，并竖立无限的垂线OH，无限延长的直线VS在K和k被截，使得VK比KS和Vk比kS如同所要画的轨道的主轴比其焦点之间的距离。在直径Kk上画圆截OH于H；并由焦点S，H，等于VH的主轴，轨道被画出。我说图已做出。因为平分Kk于X，并连结HX，HS，HV，Hv。因为VK比KS如同Vk比kS；并由合比，如同VK+Vk比KS+kS；再由分比，如同Vk－VK比kS－KS，亦即，如同2VX比2KX和2KX比2SX，因此，如同VX比HX和HX比SX，于是三角形VXH和HXS相似，且所以VH比SH如同VX比XH，因此，如同VK比KS。所以画出的轨道的主轴VH比其焦点之间的距离SH的比，与所要画的轨道的主轴比其焦点之间的距离所具有的比是相同的，因此是相同的种类。此外，由于VH，vH等于主轴，且VS，vS被直线TR，tr垂直平分，显然（由引理XV）那些直线与所画出的轨道相切。**此即所作** 。

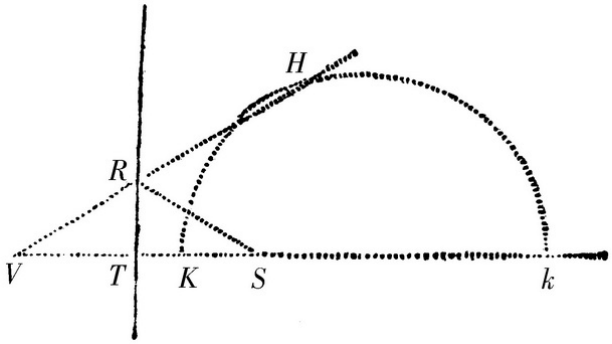

情形3 给定焦点S，要画出一条轨道，它与直线TR在给定的点R相切。在直线TR上落下垂线ST，延长它至V，使得TV等于ST。连接VR，无限延长的直线VS在K和k被截，使得VK比SK和Vk比Sk如同所要画的轨

道的主轴比其焦点之间的距离；且在直径Kk上画圆截延长的直线VR于H，并由焦点S，H，等于直线VH的主轴，轨道被画出。我说图已做出。因VH比SH如同VK比SK，因此如同所要画的轨道的主轴比其焦点之间的距离，由第二种情形的证明，这是显然的，所以所画出的轨道与所要画的轨道的种类是相同的，由于角VRS被直线TR平分，它与轨道在点R相切，由《圆锥截线 》这是显然的。**此即所作** 。

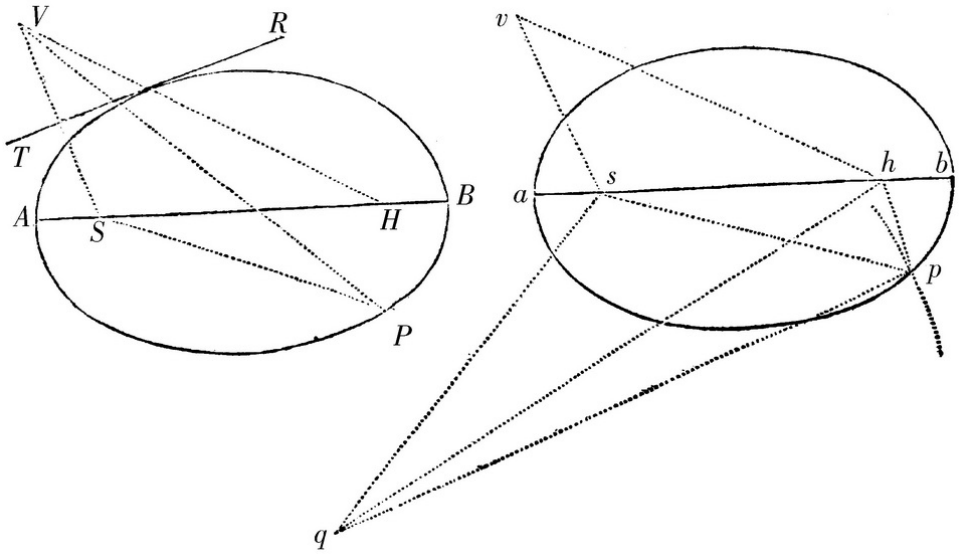

情形4 对于焦点S，现在要画出轨道APB，它与直线TR相切，且经过切线外任意给定的点P，相似于以主轴ab和焦点s，h所画的图形apb。在切线TR上落下垂线ST，并延长它至V，使得TV等于ST。再作角hsq，shq等于角VSP，SVP；且以q为中心，以比ab如同SP比VS的间隔画圆，截图形apb于p。连结sp并引SH，它比sh如同SP比sp，构作角PSH等于角psh以及角VSH等于角psq。此后，由焦点S，H，和等于距离VH的主轴AB，圆锥截线被画出。我说图已做出。因为，如果引sv，它比sp如同sh比sq，构作角vsp等于角hsq以及角vsh等于角psq，三角形svh，spq是相似的，且所以vh比pq如同sh比sq，亦即（因三角形VSP与bsq相似）如同VS比SP或ab比pq。所以vh和ab相等。此外，由于三角形VSH与vsh相似，VH比SH如同vh比sh，亦即，现在所画出的圆锥截线的轴比其焦点之间的间隔，如同轴ab比焦点之间的间隔sh；所以现在画出的图形与图形apb相似。然而，这一图形经过点P，因为三角形PSH相似于三角形psh；且因VH等于图形的轴，又VS被直线TR垂直平分，此图形与直线TR相切。**此即所作** 。

引理 XVI

从三个给定的点向第四个未被给定的点引三条斜直线，它们的差或者被给定或者为零。

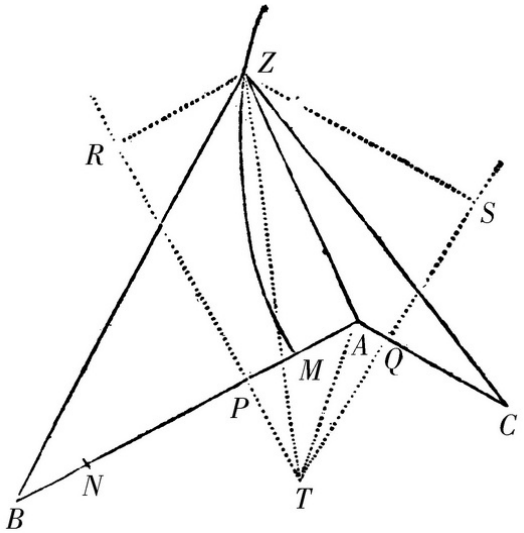

情形1 令那些给定的点为A，B，C，且第四点为Z，它是应当求的；因为直线AZ，BZ的差给定，点Z位于一双曲线上，其焦点为A和B，且其主轴是那个给定的差。设那个轴为MN。取PM比MA如同MN比AB，并竖立PR垂直于AB，又落下ZR垂直于PR；由这条双曲线的性质，ZR比AZ如同MN比AB。由类似的讨论，点Z位于另一双曲线上，其焦点为A，C，且其主轴为AZ和CZ之间的差，可以引QS，它自身与AC垂直，如果由这条双曲线上的任意点Z往QS上落下成直角的线ZS，这一垂线ZS比AZ如同AZ和CZ之间的差比AC。所以ZR和ZS比AZ的比被给定，并且由此ZR和ZS的相互之比被给定；且因此，如果直线RP，SQ交于T，再引TZ和TA，则图形TRZS的种类被给定，又直线TZ的位置被给定，点Z位于其上某处。直线TA，以及角ATZ亦被给定；又因为AZ和TZ比ZS的比被给定，它们的相互之比亦被给定；因此三角形ATZ被给定，它的一个顶点是点Z。**此即所求** 。

情形2 如果三条线中的两条，设为AZ和BZ，是相等的，因此引直线TZ，使得它平分直线AB；此后如上寻求三角形ATZ。**此即所求** 。

情形3 如果所有三条线相等，点Z位于过点A，B，C的圆的中心。**此即所求。**

这个引理中的问题亦在由维埃特编订的阿波罗尼奥斯的书《论切触 》中被解决。

命题XXI 问题XIII

对于给定的一个焦点画一条轨道，它通过给定的点并与位置给定的直线相切。

设焦点S，点P和切线TR被给定，需求另一焦点H。往切线上落下垂线ST，并延长它至Y，使得TY等于ST，则YH等于主轴。连结SP，HP，且SP是HP和主轴之间的差。按照这种方式，如果给定更多的切线TR，或更多的点P，总能找到由所说的点Y或P到焦点所引的同样数目的线YH或PH，它们或者等于轴，或者它们以给定的长度SP不同于轴；于是它们或者相等，或者有给定的差，且由此，由上面的引理，另外一个焦点H被给定。同时拥有了两个焦点和轴的长度（它或者为YH，或者，如果轨道为椭圆，为PH+SP；若不然，轨道为双曲线，为PH - SP）也就有了轨道。**此即所求** 。

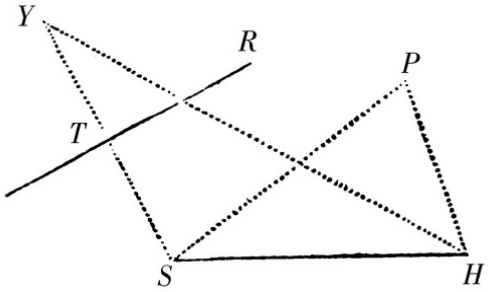

解释

当轨道为双曲线时，在这个轨道的名下我没有包括相对的双曲线［分支］。因为物体在自己的持续运动时不可能迁移到相对的双曲线［分支］上。

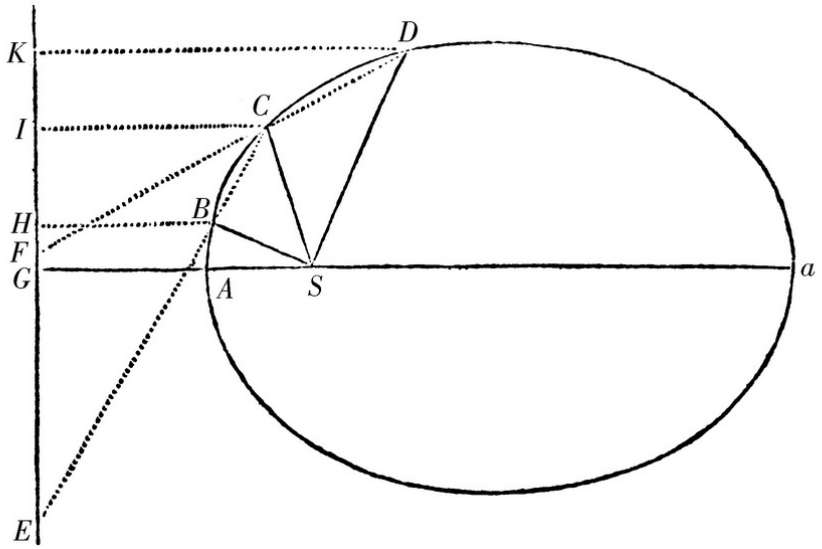

在给定三个点的情形可如此便捷地求解。设B，C，D为给定的点。连结BC，CD，并延长至E，F，使得EB比EC如同SB比SC，且FC比FD如同SC比SD。在画出的EF及其延长上落下成直角的直线SG，BH，又在无限延长的GS上取GA比AS和Ga比aS如同HB比BS；则A为轨道的顶点，且Aa为其主轴：轨道，依照GA大于、等于、或者小于AS，而为椭圆，抛物线或者双曲线；点a在第一种情形与点A落在线GF的同一侧；在第二种情形它远离以至无穷；在第三种情形它落在线GF的另一侧。因为如果向GF上落下垂线CI，DK；则IC比HB如同EC比EB，这就是，如同SC比SB；又由更比，IC比SC如同HB比SB或者如同GA比SA。且由类似的论证可证KD比SD是按照相同的比。所以点B，C，D在关于焦点S如此画出的圆锥截线上，使得由焦点S到截线上每个点所引的直线比由相同的点落到直线GF上的垂线按照那个给定的比。

最杰出的几何学家拉伊尔，在他的《圆锥截线》卷VIII，命题XXV中给出此问题的解法，方法上与此没有大的差异。

第V部分 论当焦点未被给定时求轨道

引理 XVII

如果由给定的圆锥截线上的任意点P，以给定的角向内接于那条圆锥截线的任意不规则四边形ABCD的无限延长的四边AB，CD，AC和DB引相同数目的直线PQ，PR，PS和PT，一条直线对一边：则向两对边所引［的直线］的矩形PQ×PR，比向另两对边所引［的直线］的矩形PS×PT按照给定的比。

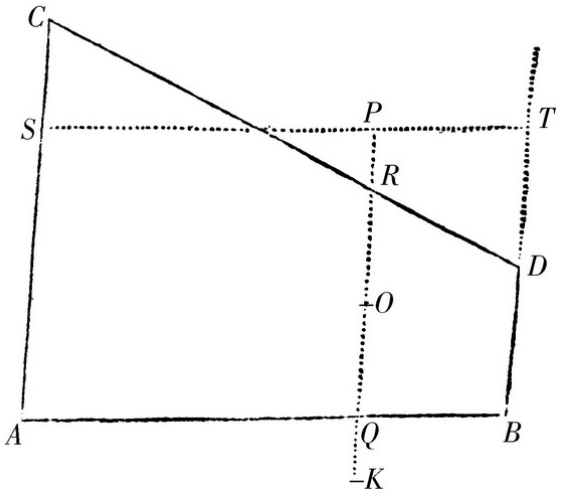

情形1 首先我们假设向对边所引的线与其余边中的某一边平行，设为PQ和PR平行于边AC，且PS和PT平行于边AB。再设上面对边中的两边，设为AC和BD，彼此平行。则直线，它平分那些平行的边，是圆锥截线的一条直径，它也平分RQ。设O为一点，在此处RQ被平分，PO是属于那条直径的纵标线。延长PO至K，使得OK等于PO，则OK是属于那条直径异侧的纵标线。由于点A，B，P和K在圆锥截线上，且PK以给定的角截AB，所以（由阿波罗尼奥斯的《圆锥截线 》卷III，命题17，

19，21和23）矩形PQK比AQB按照给定的比。但QK和PR相等，由于相等的线OK，OP以及OQ，OR的差相等，由此矩形PQK和PQ×PR也相等；所以矩形PQ×PR比矩形AQB，这就是比矩形PS×PT按照给定的比。**此即所证** 。

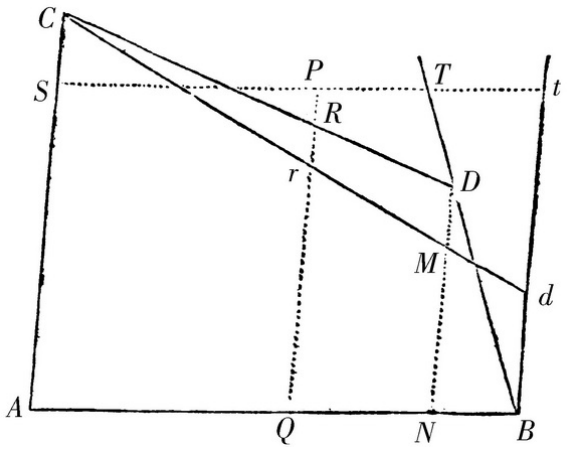

情形2 现在我们假设不规则四边形的对边AC和BD不平行。作Bd平行于AC，既交直线ST于t，又交圆锥截线于d。连结Cd截PQ于r，并作DM平行于PQ，截Cd于M且截AB于N。现在，由于三角形BTt，DBN相似，Bt或者PQ比Tt如同DN比NB。这样Rr比AQ或者PS如同DM比AN。所以，前项乘以前项且后项乘以后项，矩形PQ乘以Rr比矩形PS乘以Tt，如同矩形NDM比矩形ANB，且（由情形1）如同矩形PQ乘以Pr比矩形PS乘以Pt，又由分比，如同矩形PQ×PR比矩形PS×PT。**此即所证** 。

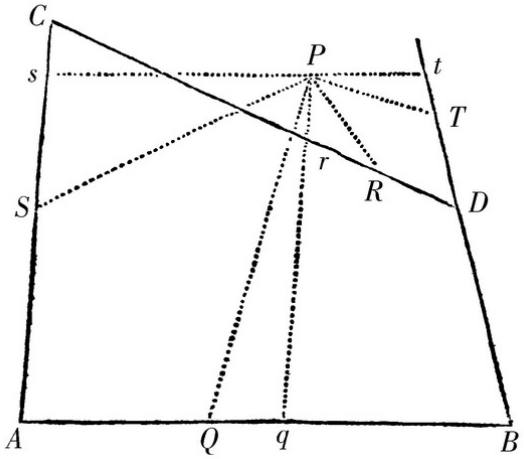

情形3 最后我们假设四条直线PQ，PR，PS，PT不与边AC，AB平行，而对它们有任意的倾角。代替它们，引Pq，Pr平行于AC；且Ps，

Pt平行于AB；因为三角形PQq，PRr，PSs，PTt的角给定，PQ比Pq，PR比Pr，PS比Ps，和PT比Pt为给定的比；因此复合比PQ×PR比Pq×Pr，PS×PT比Ps×Pt ［为给定的比］。但是，由前面的证明，Pq×Pr比Ps×Pt为给定的比；所以比PQ×PR比PS×PT ［为给定的比］。**此即所证**。

引理 XVIII

对同样的假设，如果向不规则四边形两对边所引［的直线］的矩形PQ×PR比向另两对边所引［的直线］的矩形PS×PT按照给定的比；点P，直线从它而引，位于围绕不规则四边形所画出的圆锥截线上。

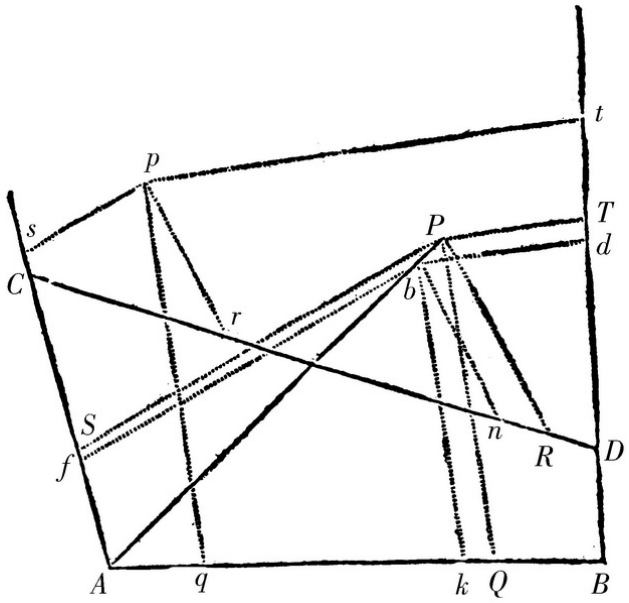

设想经过点A，B，C，D和无穷多点P中的某一个，设为点p，画一圆锥截线：我说点P总位于这一截线上。如果你否认，连结AP截这条圆锥截线于另一点，如果可能的话，设为点b。所以，如果由这些点p和b以给定的角向不规则四边形的边引直线pq，pr，ps，pt和bk，bn，bf，bd；则bk×bn比bf×bd（由引理XVII）如同pq×pr比ps×pt，且如同（由假设）PQ×PR比PS×PT。且由于不规则四边形bkAf，PQAS相似，bk比bf如同PQ比PS。因此，前面比例的项除以这一比例的对应项，得bn比bd如同PR比PT。所以，等角不规则四边形Dnbd，DRPT相似，因

此它们的对角线Db，DP重合。于是b落在直线AP，DP的相交部分，因而与P重合。所以，点P，无论怎样取，总落在指定的圆锥截线上。**此即所证** 。

系理 因此，如果三条直线PQ，PR，PS由一个公共的点P以给定的角引向相同数目的位置给定的直线AB，CD，AC，一条直线对一条直线，且如果所引的两条直线之下的矩形PQ×PR比第三条直线PS的正方形 (18) （quadratum）按照给定的比：点P，直线从它而引，位于一条圆锥截线上，它与直线AB，CD在A和C相切；且反之亦然。因为直线BD与直线AC重合时，三条直线AB，CD，AC保持位置；然后直线PT与直线PS也重合：矩形PS×PT变成$PS_{quad.}$；又，直线AB，CD，它们先前与曲线截于A和B，C和D，现在由于那些点重合曲线不能再与它们相截，而只是相切。

解释

在这一引理中，圆锥截线的名称在更广的意义上被使用，在此情况下不但包括经过圆锥顶点的直线形截线，而且包括平行于底的圆形截线。因为，如果点p落在一条直线上，由它点A和D或者C和B被连结，圆锥截线变为一对直线，其中之一是那条直线，点p落在其上，另一是一条直线，四点中另外两点被它连结。如果不规则四边形的两对角合在一起等于两个直角，且引向其边的四条直线PQ，PR，PS，PT或者与边垂直，或者与边成任意相等的角，且所引的两直线［PQ，PR］之下的矩形PQ×PR等于所引的另两直线［PS，PT］之下的矩形PS×PT，圆锥截线变成圆。同样的事情会发生，如果以任意角引四条直线，且所引的两直线［PQ，PR］之下的矩形PQ×PR比另两直线［PS，PT］之下的矩形PS×PT，如同引后面的两直线PS，PT的角S，T的正弦之下的矩形，比引前面的两直线PQ，PR的角Q，R的正弦之下的矩形。在其余的情形点P的轨迹是其他三种图形，它们通常被称为圆锥截线。但可用其两对边如对角线那样相互交叉的四边形代替不规则四边形ABCD。然而四个点A，B，C，D中的一个或两个点可跑到无穷远处，图形的汇聚到这些点的边变为平行：在这种情形圆锥截线经过其他的点，并如平行线那样远离以至无穷。

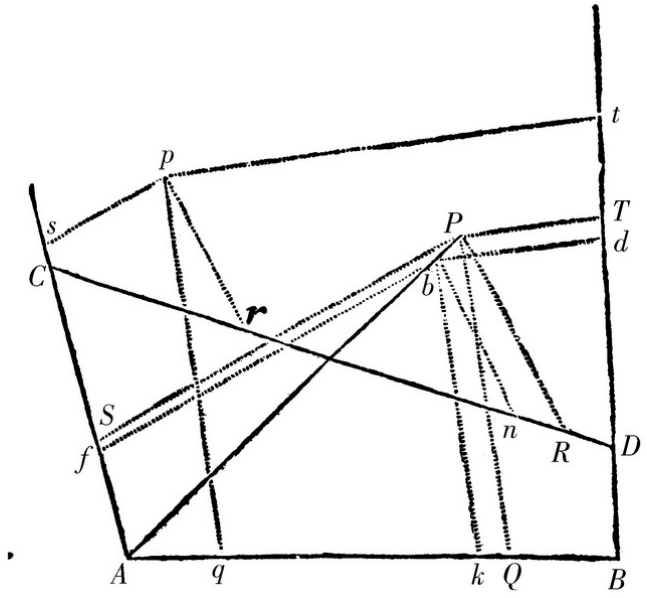

引理 XIX

求点P，如果由它向数目相同的，位置给定的直线AB，CD，AC，BD以给定的角引四条直线PQ，PR，PS，PT，一条直线对一条直线，所引的二条直线［PQ，PR］之下的矩形PQ×PR比所引的另外两条直线［PS，PT］之下的矩形PS×PT，按照给定的比。

设直线AB，CD，往它们所引的两直线PQ，PR包含矩形中的一个，与其他位置给定的两条直线交于A，B，C，D。从它们之中的A作任意直线AH，你期望在其上找到点P。它截相对的直线BD，CD，即截BD于H且截CD于I，又因图形的所有角被给定，PQ比PA和PA比PS之比被给定，因此PQ比PS之比亦被给定。从给定的比PQ×PR比PS×PT中移去这个比，PR比PT之比被给定，又添加上给定的比PI比PR和PT比PH，PI比PH之比被给定，因此点P亦被给定。**此即所求** 。

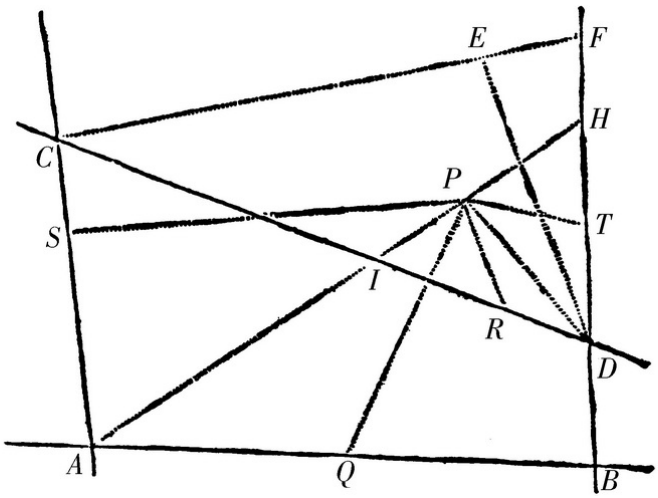

系理1 因此向无穷多个P点的轨迹上的任意点D可引切线。因为弦PD，当点P和D相遇时，这就是，当所引的AH经过D时，成为切线。在这种情形，正消失的线IP和PH的最终比如上被发现。所以引平行于AD的CF交BD于F，它以最终比截于E，则DE为切线，因为CF和正消失的IH平行，且相似地截于E和P。

系理2 因此，也能确定所有点P的轨迹。经任意点A，B，C，D，设为A，引轨迹的切线AE，又过另外任意一点B引平行于切线的BF交轨迹于F。由引理XIX发现点F。BF平分于G，所作的不定直线AG在直径的位置上，BG和GF为附属于它的纵标线。这个AG交轨迹于H，则AH是直径或者横截径 [19] （latus transversum），通径比它如同BG_q比AG×GH。若AG不与轨迹相交，直线AH无限延伸，轨迹为抛物线，其对应于直径AG的通径为（BG_q）/（AG）。如果它与轨迹交于某处，当点A和H在G的同侧时，轨迹为双曲线；当G在中间时，为椭圆，除非角AGB为直角，并且$BG_{quad.}$等于矩形AGH，在这种情况下轨迹为圆。

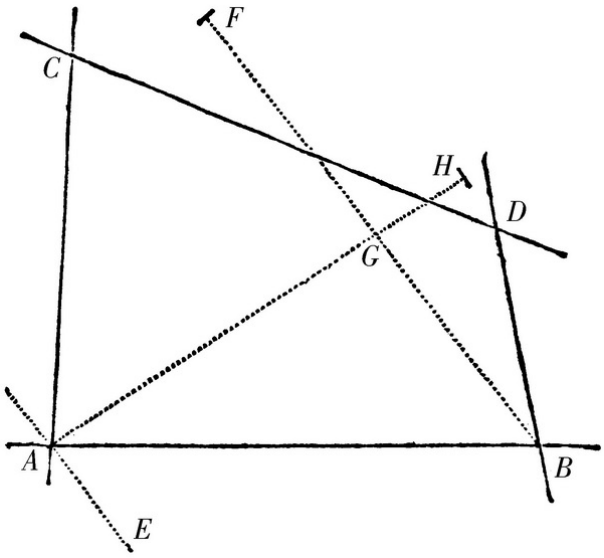

如是关于四线的古老问题，由欧几里得开始，并经过阿波罗尼奥斯继续，不用计算，而用几何作图，在本系理中所显示的，正如古人的要求。

引理 XX

如果任意的平行四边形ASPQ的两个对角A和P与任意的圆锥截线在点A和P接触；并且那些角中的一个的无限延伸的边AQ，AS与同一圆锥截线在B和C相交；再由交点B和C向圆锥截线上任意的第五个点D引两条直线BD，CD，它们与平行四边形的无限延伸的边PS，PQ交于T和R：边被截下的部分PR与PT彼此之比总按照给定的比。且反之，如果那些截下的部分彼此之比按照给定的比，点D接触过四点A，B，C，D的圆锥截线。

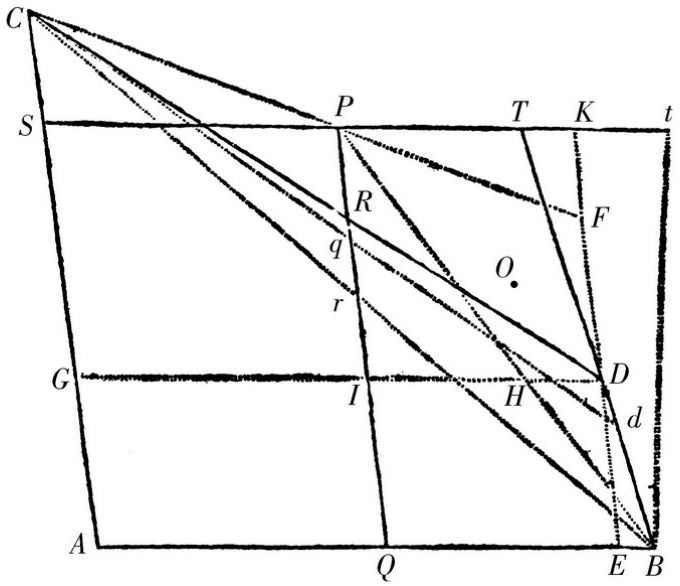

情形1 连结BP，CP并由点D引两直线DG，DE，它们中的前者DG平行于AB且交PB，PQ，CA于H，I，G；另外一条直线DE平行于AC且交PC，PS，AB于F，K，E：则（由引理XVII）矩形DE×DF比矩形DG×DH按照给定的比。但是PQ比DE（或者IQ）如同PB比HB，且由此如同PT比DH；并由更比，PQ比PT如同DE比DH。又PR比DF如同RC比DC，且因此如同（IG或者）PS比DG，再由更比，PR比PS如同DF比DG；由比的结合，矩形PQ×PR比矩形PS×PT如同矩形DE×DF比矩形DG×DH，因此按照给定的比。但是PQ和PS被给定，所以PR比PT之比被给定。**此即所证** 。

情形2 但是，如果PR和PT彼此之比被假定为按照给定的比，由类似的理由回推，得到矩形DE×DF比矩形DG×DH按照给定的比，且因此点D（由引理XVIII）位于经过点A，B，C，P的圆锥截线上。**此即所证**。

系理1 因此，如果引BC截PQ于r，且在PT上，按照Pt比Pr之比与PT比PR所具有的比相同，取Pt：则Bt是圆锥截线在点B的切线。因为当点D与点B会合时，使得弦BD消失，BT成为切线；且CD和BT与CB和Bt重合。

系理2 且反之亦然，如果Bt为切线，且BD，CD相遇于圆锥截线上任意的点D；PR比PT如同Pr比Pt。反之，如果PR比PT如同Pr比Pt：BD，CD相遇于圆锥截线上的某点D。

系理3 一条圆锥截线不能与另一条圆锥截线在多于四个点相截。因为，如果这是可能的，两条圆锥截线通过五点A，B，C，P，O；直线BD截它们于D和d，且PQ截直线Cd于q。所以PR比PT如同Pq比PT；因此PR和Pq彼此相等，这与假设相悖。

引理 XXI

如果两条活动且无限的直线BM，CM经由作为极的给定的点B，C引出，由它们的交点M画出位置给定的第三条直线MN；引另外两条无限的直线BD，CD，它们与先引的两条直线在所给定的点B，C构成给定的角MBD和MCD：我说这两条直线BD，CD由它们的交点D画出经过点B，C的圆锥截线。且反之亦然，如果直线BD和CD的交点D画出一条经过给定的点B，C，A的圆锥截线，则角DBM总等于给定的角ABC，角DCM总等于给定的角ACB；点M位于位置给定的直线上。

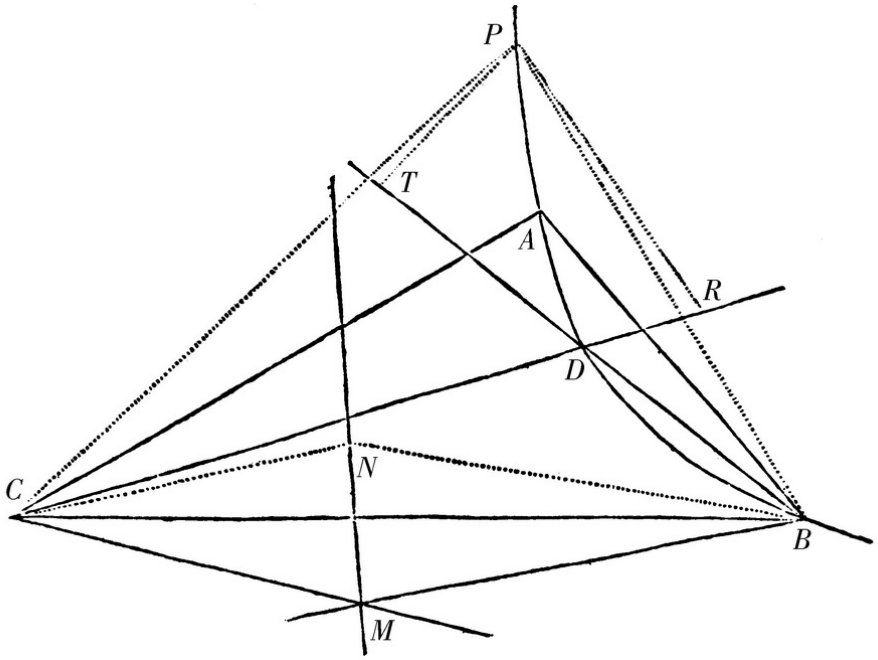

因为在直线MN上设点N被给定，且当动点M落在不动的N时，动点D落在不动的P。连结CN，BN，CP，BP，且由点P作直线PT，PR交BD，CD于T和R，并使得角BPT等于给定的角BNM，且角CPR等于给定的角CNM。然而（由假设）角MBD，NBP相等，正如角MCD，NCP；去

掉公共的［角］NBD和NCD，剩下的［角］NBM和PBT，NCM与PCR相等，且因此三角形NBM，PBT相似，正如三角形NCM，PCR。故PT比NM如同PB比NB，且PR比NM如同PC比NC。但是点B，C，N，P是不动的。所以PT和PR比NM有给定的比；因此［PT和PR］相互之比为给定的比；于是（由引理XX）点D，在那里动直线BT和CR的持续相交，在经过点B，C，P的圆锥截线上。**此即所证** 。

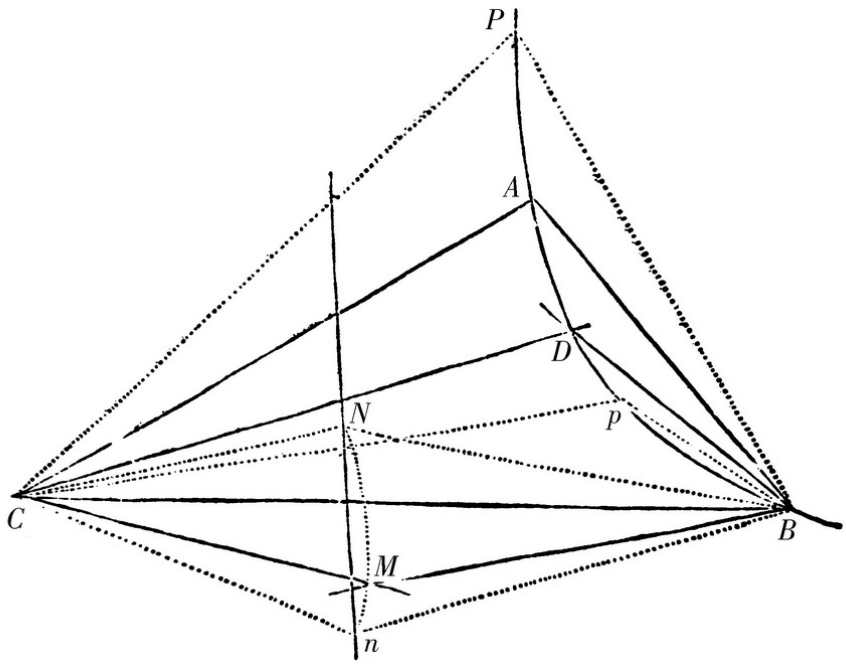

且反之，如果动点D落在经过给定的点B，C，A的圆锥截线上，且角DBM总等于给定的角ABC，角DCM总等于给定的角ACB，又当点D相继落在截线上任意两个不动的点p，P时，动点M相继落在两个不动的点n，N：过同样的n，N引直线nN，这是那个动点M的持续不断的轨迹。因为，如果可能，假使点M位于某一曲线上。所以当点M持续位于曲线上时，点D位于经过五点B，C，A，p，P的圆锥截线上。但是，由已证明的，当点M持续在直线上时，点D也位于经过同样五点B，C，A，p，P的圆锥截线上。所以两条圆锥截线经过相同的五点，与引理XX的系理3相悖。因而点M位于曲线上是荒谬的。**此即所证** 。

命题XXII 问题XIV

经过五个给定的点画出一条轨道。

设五个点A，B，C，P，D被给定。由它们中的某一点A往另外两个任意点B，C，它们被称为极，作直线AB，AC，又过第四点P引与这些直线平行的线TPS，PRQ。然后由两极B，C引过第五点D的两条无穷直线BDT，CRD，与最新引的TPS，PRQ（前者交前者且后者交后者）交于T和R。最后，对于直线PT，PR，作直线tr平行于TR，所截下的任意的Pt，Pr与PT，PR成比例；且如果过它们的端点t，r和极B，C作［直线］Bt，Cr交于d，那个点d位于所求的轨道上。因为那个点d（由引理XX）位于经过四点A，B，C，P的圆锥截线上；且直线Rr，Tt消失时，点d与点D重合。所以圆锥截线穿过五个点A，B，C，P，D。**此即所证**。

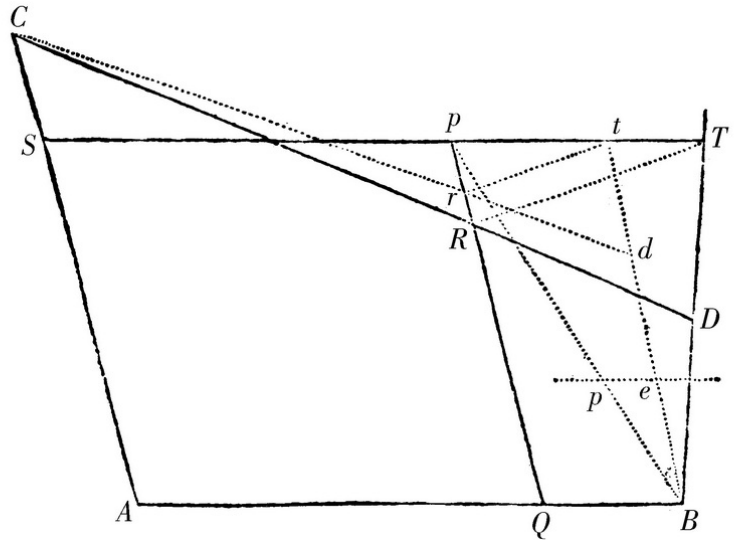

另解

在给定的点中连结任意的三点A，B，C；且围绕它们中作为极的两点B，C，转动大小给定的角ABC，ACB，先应用股BC，CA于点D，然后用于点P，并标记点M，N，另两股BL，CL在每一情形在那里交叉。引无穷直线MN，并围绕它们的极B，C转动那些动角，使得股BL，CL或者BM，CM的交叉，它现在是m，总落在那条无穷直线MN上；且股BA，CA，或者BD，CD的交叉，它现在是d，画出所求的轨道PADdB。因为点d（由引理XXI）位于过点B，C的圆锥截线上；且当点m靠近点L，M，N时，点d（由作法）靠近点ADP。因此经过五个点A，B，C，P，D的圆锥截线被画出。**此即所作**。

系理1 因此，能便捷地引一直线，它与所得到的轨道在任何给定的点B相切。点d前进到点B，直线Bd将成为所求的切线。

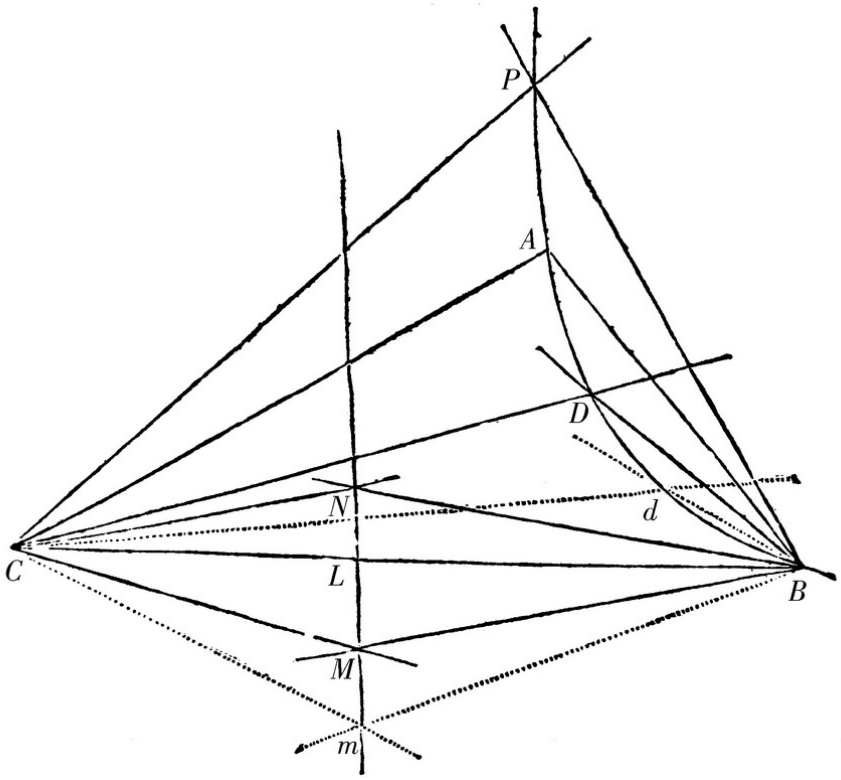

系理2 因此轨道的中心、直径和通径亦可以求得，如按照引理XIX的系理2。

解释

连结BP使前一作法变得更为简单，且那条直线，如果需要，则延长之，在其上取Bp比BP如同PR比PT；又过p引无穷直线pe与SPT平行，并在pe之上总取pe等于Pr；再引直线Be，Cr交于d。因为，由于Pr比Pt，PR比PT，pB比PB，pe比Pt按照相同的比；pe和Pr总相等。由这个方法发现轨道的点最为便捷，除非你愿意用机械的方法画出曲线，如按照第二种作法。

命题XXIII 问题XV

画出一条轨道，它经过四个给定的点，并与一条位置给定的直线相切。

情形1 设切线HB，切点B，且其他三点C，D，P被给定。连结BC，并引PS平行于直线BH，以及PQ平行于直线BC，补足平行四边形BSPQ。作BD截SP于T，且CD截PQ于R。此后，引任意的tr平行于TR，从PQ，PS上所截下的Pr，Pt分别与PR，PT成比例；再作Cr，Bt交于d，（由引理XX）它总落在要画的轨道上。

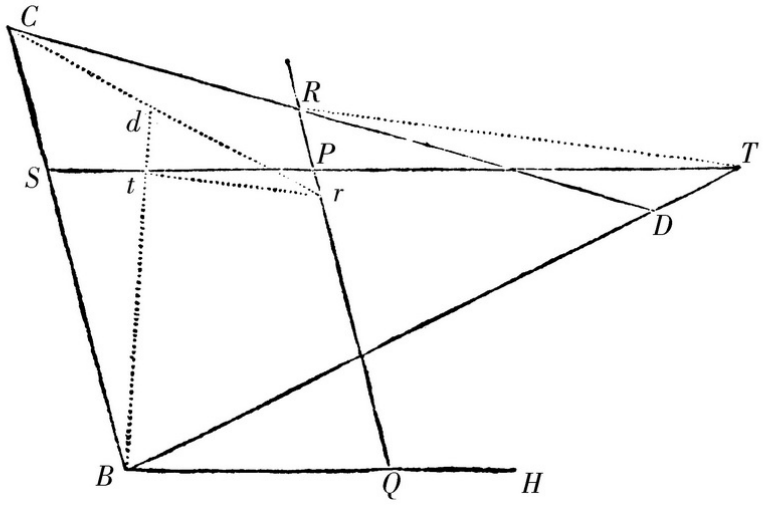

另解

既围绕极B转动大小给定的角CBH，又围绕极C转动任意向两方延伸的半径DC。标记点M，N，在那里角的股BC截那条半径，当它的另一股与同一半径交于点P和D时。然后作无穷直线MN，设那条半径CP或者CD与角的股BC的总交在这条直线上，且［角的］另一股BH与半径的交点画出所要的轨道。

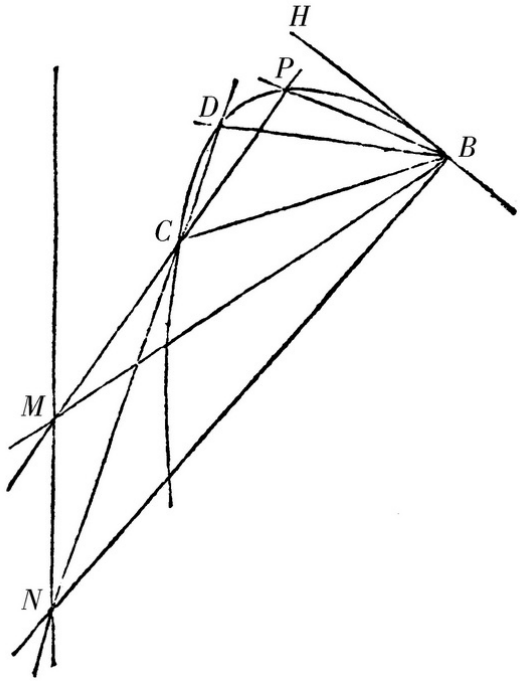

因为如果在前一问题的作法中，点A靠近点B，直线CA与CB将重合，且线AB在最终位置成为切线BH；因此在那里的作法变得与这里描述的相同。所以股BH与半径的交点画出经过点C，D，P，且与直线BH在B相切的一条圆锥截线。**此即所作** 。

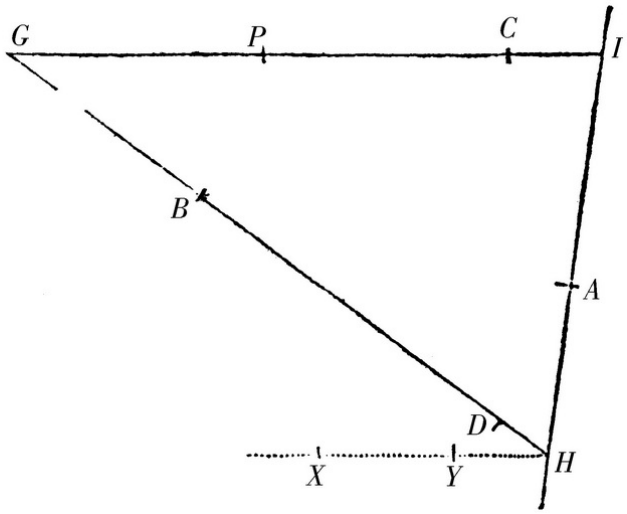

情形2 设给定的四个点B，C，D，P位于切线HI之外。两两连结给定的点，直线BD，CP交于G，且交切线于H和I。切线在A被截，使得HA比IA，如同CG和GP之间的比例中顶与BH和HD之间的比例中项之下的矩形比DG和GB之间的比例中顶与PI和IC之间的比例中项之下的矩

形；则A为切点。因为，如果平行于直线PI的HX截轨道于任意点X和Y：则（由《圆锥截线 》）点A所在的位置，使得$HA_{quad.}$比$AI_{quad.}$按照来自矩形XHY比矩形BHD之比，或者矩形CGP比矩形DGB之比，和来自矩形BHD比矩形PIC之比的复合比。但是在找到切点A之后，轨道按照第一种情形被画出。**此即所作** 。

然而点A可能既取在点H和I之间，又取在它们之外；［在这种情况］照样画出两道轨道。

命题XXIV 问题XVI

画出一条轨道，它经过三个给定的点，并与两条位置给定的直线相切。

设切线HI，KL被给定，且点B，C，D被给定。经两任意点B，D作无穷直线交切线于点H，K。然后亦经另外两任意点C，D作无穷直线CD交切线于点I，L。截已作的［直线］于R和S，使得HR比KR如同BH和HD之间的比例中项比BK和KD之间的比例中项；且IS比LS如同CI和ID之间的比例中项比CL和LD之间的比例中项。随意截在点K和H，I和L之间，或者它们之外；然后作［直线］RS截切线于A和P，则A和P为切点。因为，如果A和P被假设为切线上的某些切点；经点H，I，K，L中任意的点I，它位于一条切线HI上，作直线IY平行于另一条切线KL，它交曲线于X和Y，并在这条直线上取IZ为IX和IY之间的比例中项：由《圆锥截线 》，矩形XIY或$IZ_{quad.}$比$LP_{quad.}$如同矩形CID比矩形CLD，亦即（由作图）如同$SI_{quad.}$比$SL_{quad.}$。因此IZ比LP如同SI比SL。所以点S，P，Z位于一条直线上。因为切线交于G，则（由《圆锥截线 》）矩形XIY或$IZ_{quad.}$比$IA_{quad.}$如同$GP_{quad.}$比$GA_{quad.}$。因此IZ比IA如同GP比GA。所以点P，Z和A位于一条直线上，且因此点S，P和A在一条直线上。又由同样的论证，证得点R，P和A在一条直线上。所以切点A和P位于直线RS上。找到这些点之后，轨道按照上一问题的第一种情形被画出。**此即所作** 。

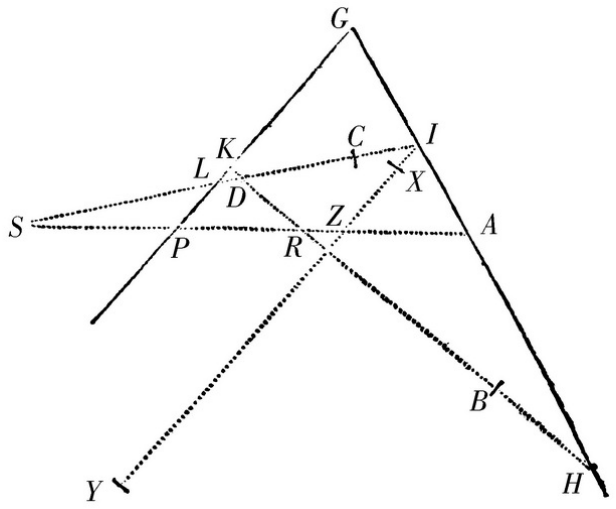

在本命题和上一命题的第二种情形中，无论直线XY截轨道于X和Y，或者不相截，作图法是一样的；它们与截线无关。但是当已证明那条直线与此轨道相截时的作图法，就能明了不相交时作图法；为了简捷我不再继续进一步的证明。

引理 XXII

把图形变为同一种类的其他图形。

设要变换的是任意图形HGI。随意引两条平行线AO，BL，截第三条位置给定的任意直线AB于A和B，且由图形的任意一点G，往直线AB引任意的GD，它与OA平行。然后由另一点O，它在直线OA上被给定，往点D引直线OD，它交直线BL于d，并由交点以与直线BL包含任意给定的角竖立直线dg，且它具有与Od之比如同DG比OD具有之比；则点g为点G在新图形hgi中对应的点。由同样的方式，原图形中的每个点给出新图形中同样数目的点。所以，设想点G持续运动走遍原图形中的所有点，则点g以类似的持续运动走遍新图形中的所有点并画出同一图形。为了便于区分，我们称DG为原纵标线，dg为新纵标线；AD为原横标线，ad为新横标线；O为极，OD为交截半径，OA为原纵半径，且Oa（由被补足的平行四边形OABa）为新纵半径。

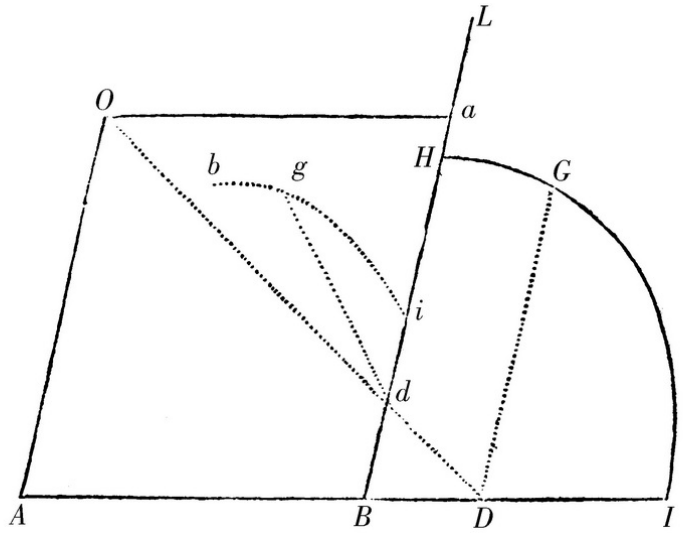

现在，我说，如果点G位于位置给定的一条直线上，点g也位于位置给定的一条直线上。如果点G位于一条圆锥截线上，点g也位于一条圆锥截线上。这里我把圆算在圆锥截线中。而且如果点G位于一条三次分析阶（ordo analyticus）的［曲］线上，则点g位于三阶的［曲］线上；同样对更高阶的曲线亦是如此。点G，g位于的两曲线的分析阶总相同。因为ad比OA如同Od比OD，dg比DG，以及AB比AD；且因此AD等于（OA×AB）/（ad），且DG等于（OA×dg）/（ad）。现在如果点G位于一直线上，因此在任意的方程中，它具有横标

线AD和纵标线DG之间的关系，那些未定元AD和DG只升至一次，在此方程中AD用（OA×AB）/（ad）代替，且DG用（OA×dg）/（ad）代替，产生一新方程，在其中新横标线ad和新纵标线dg只升至一次。因此必定表示一条直线。否则AD和DG，或者其中之一，在第一个方程中升至二次，ad和dg在第二个方程中类似地升至二次。对三次或更高的次亦如此。在第二个方程中的未定元ad，dg与在第一个方程中的AD，DG总上升到同样的次数，所以点G，g［分别］位于的线，有相同的分析阶。

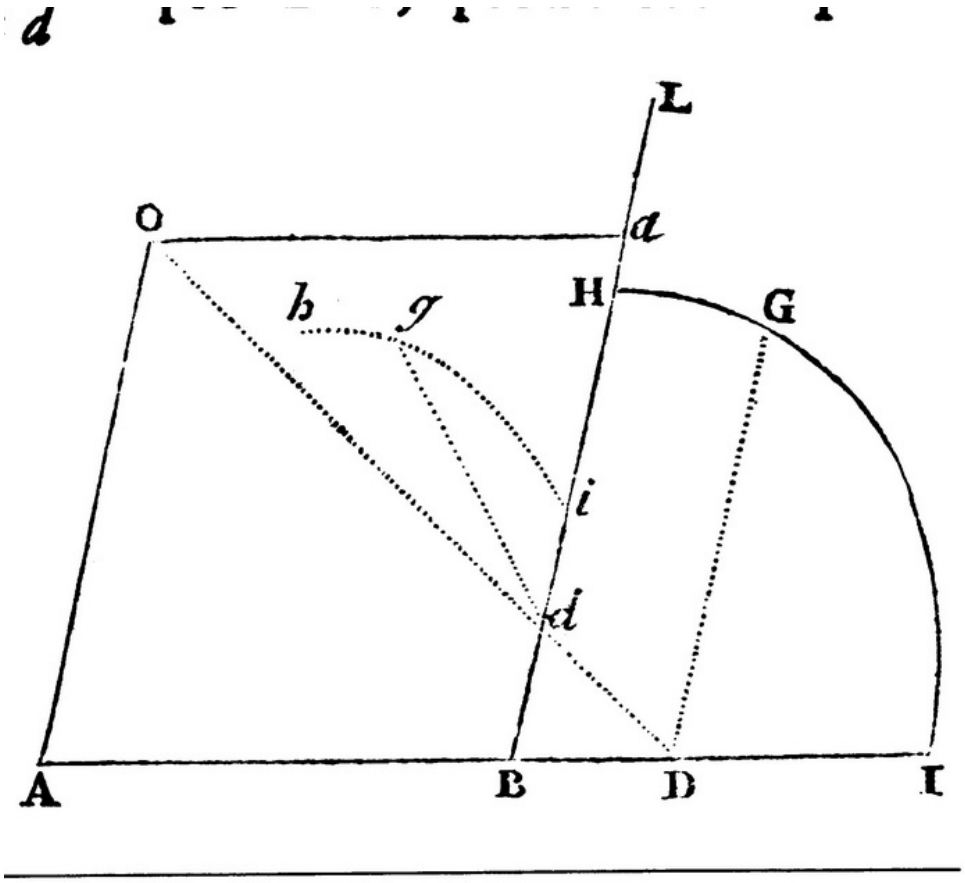

除此之外，我说如果某一直线在原图形中与一曲线相切；这条直线按照与曲线相同的方式被变换到新图形中，则在新图形中直线与那条曲线相切；且反之亦然。因如果在原图形中曲线上的任意两点相互靠近并重合，在新图形中被变换过的点也相互靠近并重合；因此连接这些点的直线在两个图形中同时成为曲线的切线。

本来我可以给出这些断言的更切近几何方式的证明。但是我力图简约。

所以，如果一个直线图形向另一个图形变换，只需变换构成图形的相交部分，再在新图形中经被变换过的相交部分引直线即可。但是如果应变换曲线，必须变换那些有能力定义曲线的点、切线和其他直线。而且，通过把目标图形变化为更简单的图形，这个引理可用于困难问题的求解中。因此汇聚直线变换为平行直线，用原纵半径代替任意过汇聚点的直线，因此那个交点由于这种约定而跑至无穷；直线无

处相交而平行。在新图形中问题被解出之后，如果由逆运算变换这个图形为原图形，可得所需的解。

这个引理亦可用于求解立体问题。每当遇到两个圆锥截线，问题可由它们的交点求解，随意变换它们中的任一个，如果它是双曲线或者抛物线，变为椭圆，然后易于由椭圆变为圆。在平面作图问题中，直线和圆锥截线同样可转变为直线和圆。

命题XXV 问题XVII

画出一条轨道，它经过两个给定的点，并与三条位置给定的直线相切。

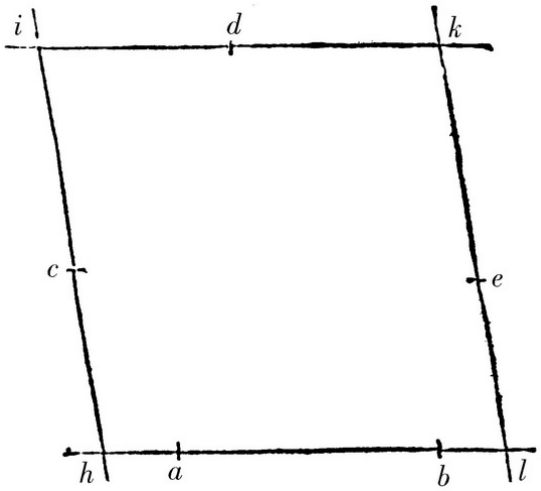

由任意两切线彼此的交点，和第三条切线与那条直线的交点，它穿过两个给定的点，作无穷直线；用此线作为原纵半径，由前面的引理，此图形被变换为一个新图形。在这个图中那两条切线变为彼此平行，且第三条切线与过两个给定的点的直线平行。令hi，kl为那两条平行的切线，ik为第三条切线，且hl为与此直线平行，过那些点a，b的直线，在这个新图形中，圆锥截线应穿过点a，b，再补足平行四边形hikl。设直线hi，ik，kl被截于c，d，e，使得hc比矩形ahb的平方根[20]（latus quadratum），ic比id，以及ke比kd如同直线hi和kl的和比三条直线之和，其第一条直线为ik，其余两条直线为矩形ahb和alb的

平方根：则c，d，e为切点。因为，由《圆锥截线 》，正方形hc比矩形ahb，正方形ic比正方形id，正方形ke比正方形kd，和正方形el比矩形alb按照相同的比；且所以hc比ahb的平方根，ic 比id，ke比kd，和el比alb的平方根按照那个比的平方根，且由复合，按照所有的前项hi和kl比所有的后项，即矩形ahb的平方根，直线ik和矩形alb的平方根，这一给定的比。所以由那个给定的比，在新图形中得到切点c，d，e。通过上一引理中的逆运算把这些点变换到原图形中，于是（由问题XIV）画出轨道。**此即所作** 。此外，一如点a，b位于点h，l之间或之外，点c，d，e应取在点h，i，k，l之间或者之外。如果点a，b之一落在点h，l之间，且另一个在它们之外，问题是不可能的。

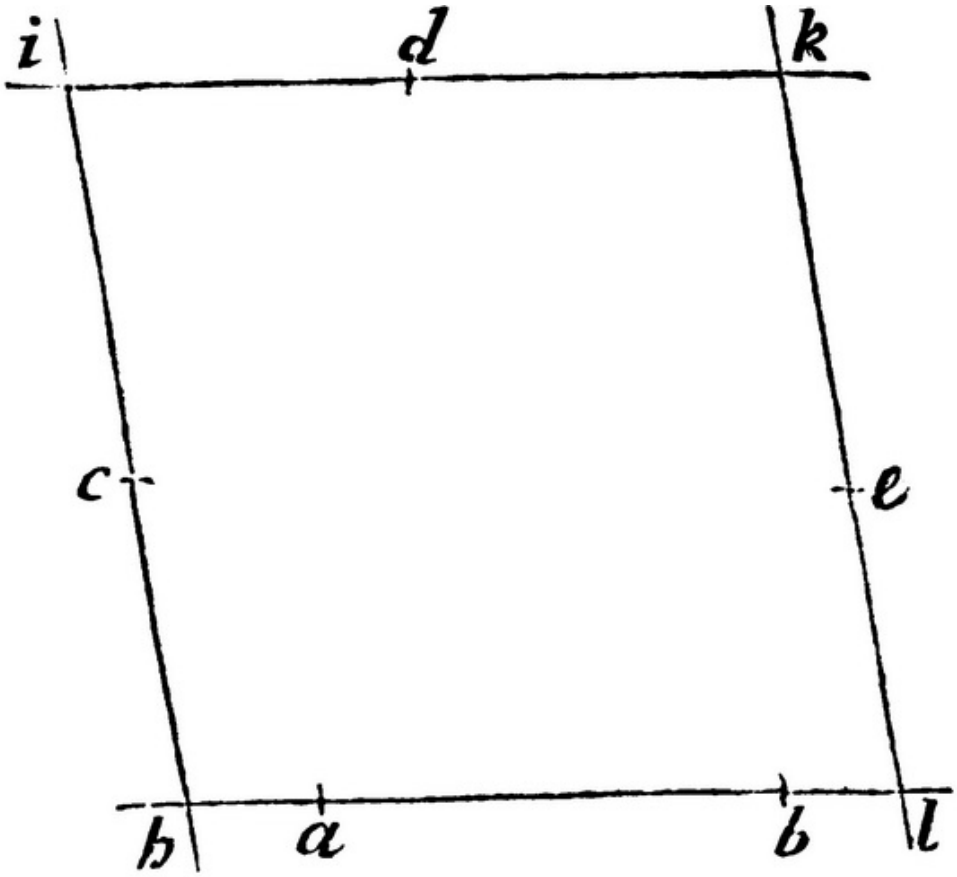

命题XXVI 问题XVIII

画出一条轨道，它经过一个给定的点，并与四条位置给定的直线相切。

由切线中任意两条的公共的相交部分到其余两条的公共的相交部分引一条无穷直线，且同样用作原纵半径，此图形被变换为（由引理XXII）一新图形，且两两交于原纵半径的切线，现在成为平行的。令那些［切线］hi和kl，ik和hl连接成平行四边形hikl。且p是在这个新图形中的点，它对应于原图形中的给定的点。过图形的中心O引pq，且使Oq等于Op，则q为在此新图形中圆锥截线应经过的另一点。由引理XXII，这个点经逆运算被变换到原图中，且在那里有两个点，过它们画出轨道。而且，过同样的点，由问题XVII可画出那条轨道。**此即所作**。

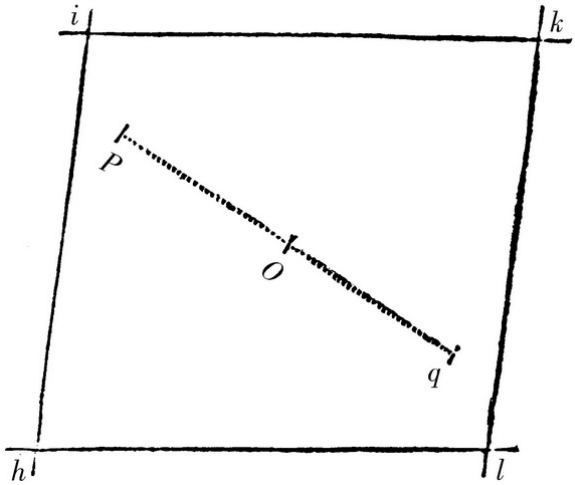

引理 XXIII

如果两条位置被给定的直线AC，BD终止于给定的点A和B，且给定彼此之比，直线CD，它连结不定点C，D，在K按照给定的比被截：我说点K位于位置被给定的直线上。

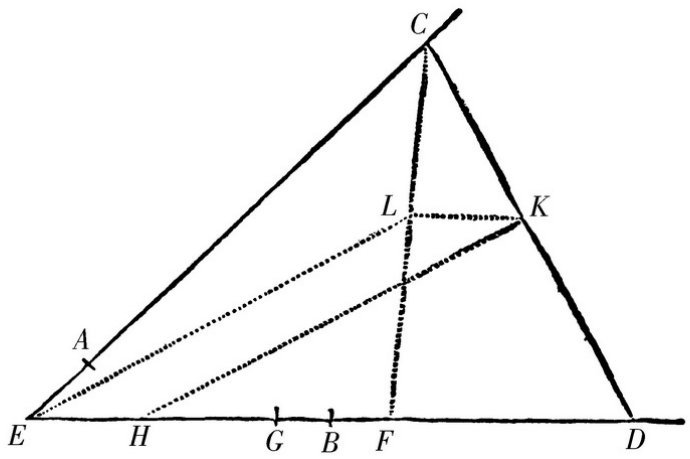

因为，设直线AC，BD交于E，在BE上取BG比AE如同BD比AC，且FD总等于给定的EG；再由作图，EC比GD，亦即比EF，如同AC比BD，且因此按照给定的比，所以三角形EFC的种类被给定。CF被截于L，使得CL比CF按照CK比CD之比；且由于那个给定的比，三角形EFL的种类亦被给定；因此点L位于位置被给定的直线EL上。连结LK，则三角形CLK，CFD相似，又由于FD给定且LK比FD为给定的比，LK被给定。［在ED上］取与LK相等的EH，则ELKH总为平行四边形。所以点K位于那个平行四边形的位置给定的边HK上。**此即所证** 。

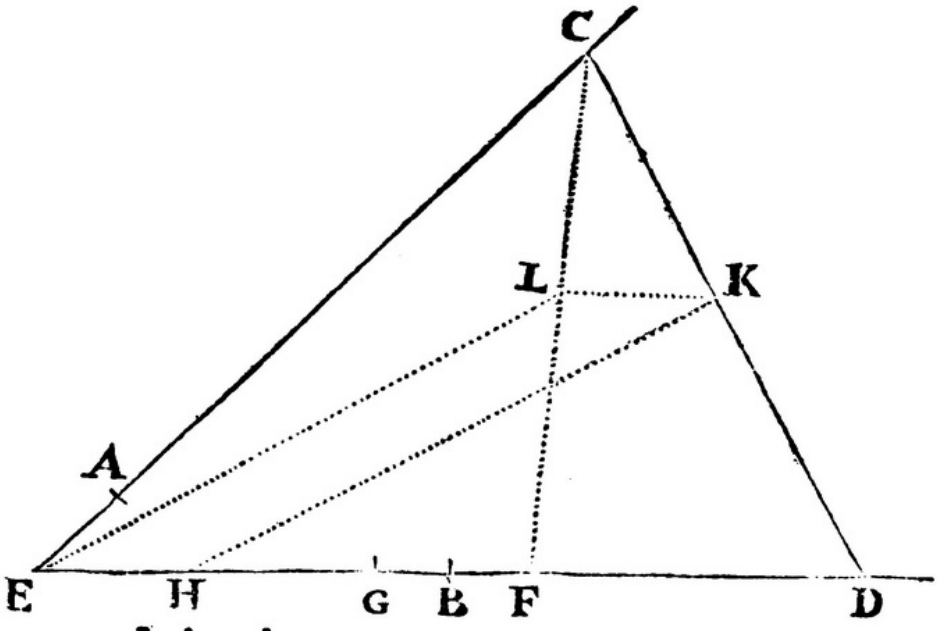

系理 因图形EFLC的种类被给定，三条直线EF，EL和EC，亦即GD，HK和EC具有给定的彼此之比。

引理 XXIV

如果三条直线与任意圆锥截线相切，其中的两条平行且位置被给定；我说截线的平行于两切线的半直径，是位于切点和第三条切线之间的线段的比例中项。

令两平行线AF，GB切圆锥截线ADB于A和B；第三条直线EF切圆锥截线于I，并交前面的切线于F和G；又，图形的半直径CD平行于切线：我说，AF，CD，BG成连比。

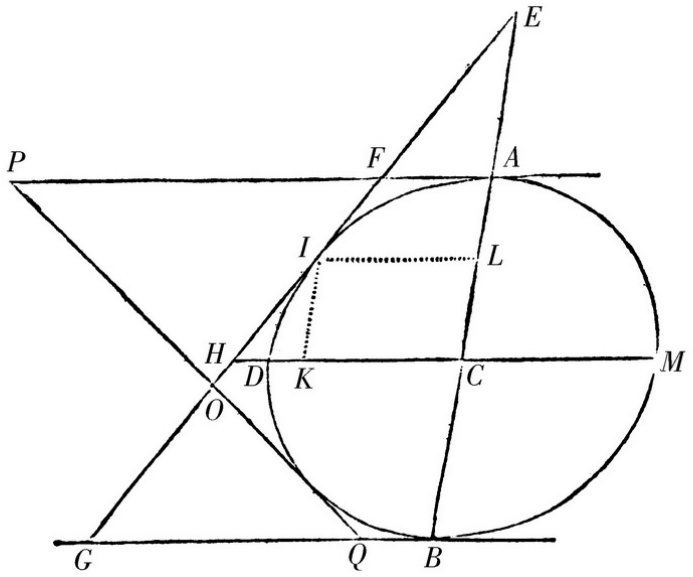

因为，如果共轭直径AB，DM交切线FG于E和H，且相互截于C，再补足平行四边形IKCL；由圆锥截线的性质，EC比CA如同CA比CL，在此情况下由分比，EC - CA比CA - CL，或者EA比AL，又由合比，EA比EA + AL或者EL，如同EC比EC + CA或者EB；且因此，由于三角形EAF，ELI，ECH，EBG相似，AF比LI如同CH比BG。同样由圆锥截线的性质，LI或者CK比CD如同CD比CH，由并比（ex æquo perturbate）：AF比CD如同CD比BG。**此即所证** 。

系理1 因此，如果两条切线FG，PQ与平行的切线AF，BG交于F和G，P和Q，且相互截于O；则由并比，AF比BQ如同AP比BG，又由分比［该比］如同FP比GQ，因此如同FO比OG。

系理2 因此过点P和G，F和Q引两条直线PG，FQ，它们在穿过图形中心和切点A，B的直线ACB上相遇。

引理 XXV

如果平行四边形的四条无限延长的边与任意圆锥截线相切，并被第五条任意切线所截；所取任意两邻边的截段终止于平行四边形的对角：我说任一截段比那条边，从它截段被截下，如同其邻边的切点和第三边之间的部分比另一截段。

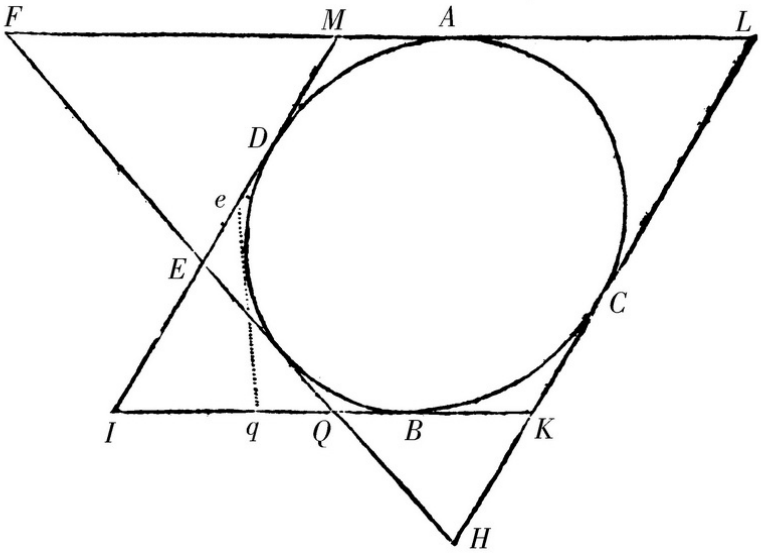

设平行四边形MLIK的四条边ML，IK，KL，MI切圆锥截线于A，B，C，D，并且第五条切线截这些边于F，Q，H和E；此外，取边MI和KI的截段ME，KQ，或者取边KL，ML的截段KH，MF；我说ME比MI如同BK比KQ；且KH比KL如同AM比MF。因为由上一引理的系理1，ME比EI如同AM或者BK比BQ，再由合比，ME比MI如同BK比KQ。**此即所证** 。同样，KH比HL如同BK或者AM比AF，再由分比，KH比KL如同AM比MF。**此即所证** 。

系理1 因此，如果平行四边形IKLM被给定，它围绕一条给定的圆锥截线画出，则矩形KQ×ME被给定，等于它的矩形KH×MF亦被给定。那些矩形相等是因为三角形KQH，MFE相似。

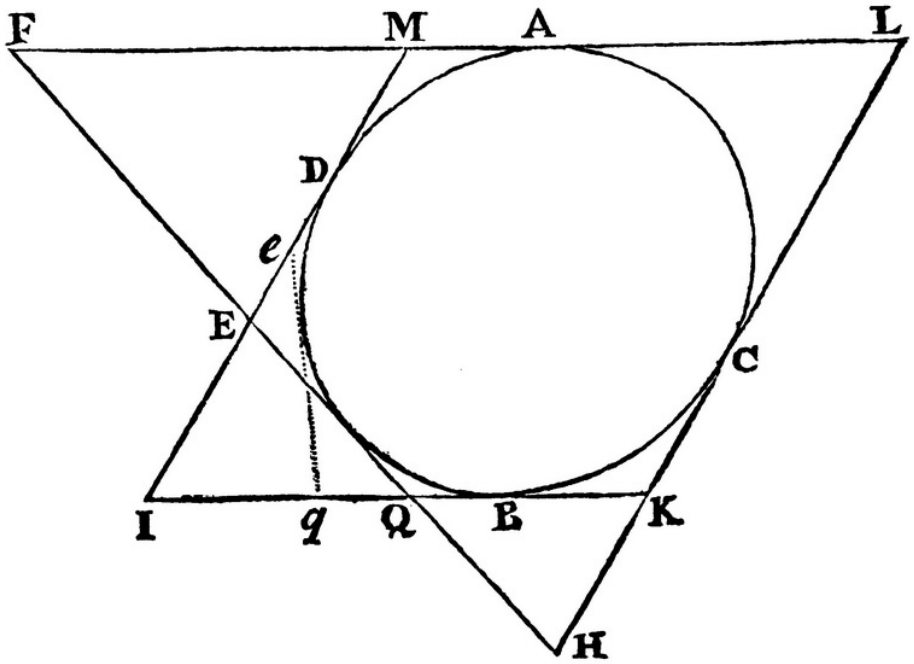

系理2 且如果引第六条切线eq交切线KI，MI于q和e；矩形KQ×ME等于矩形Kq×Me；且KQ比Me如同Kq比ME，再由分比，如同Qq比Ee。

系理3 因此，如果连结并平分Eq，eQ，并经分点引一条直线，这条直线经过圆锥截线的中心。因为，由于Qq比Ee如同KQ 比Me，同一直线经过所有直线Eq，eQ，MK的中点（由引理XXIII），且直线MK的中点是截线的中心。

命题XXVII 问题XIX

画出一条轨道，它与五条位置给定的直线相切。

设ABG，BCF，GCD，FDE，EA为五条位置被给定的切线。由任意四条切线所含的四边形ABFE的对角线AF，BE平分于M和N，则（由引理XXV系理3）经过平分点所作的直线MN经过轨道的中心。再者，其他任意四条切线所含的四边形BGDF的对角线（据我如此说）BD，GF平分于P和Q：则过平分点所引的直线PQ经过轨道的中心。所以中心在平分线的交点被给定。设那个点为O。平行于任意切线BC在这样的距离

引［直线］KL，使得O位于平行线的中间，则所作的KL与要画的轨道相切。这条切线截其他任意两［切线］GCD，FDE于L和K。过这些不平行的切线CL，FK与平行的切线CF，KL的交点C和K，F和L引CK，FL交于R，并引直线OR，再延长它与平行的切线CF，KL在切点处相截。这由引理XXIV的系理2是显然的。由同样的方法容易找到其他切点，且在此时由问题XIV的作法画出轨道。**此即所作。**

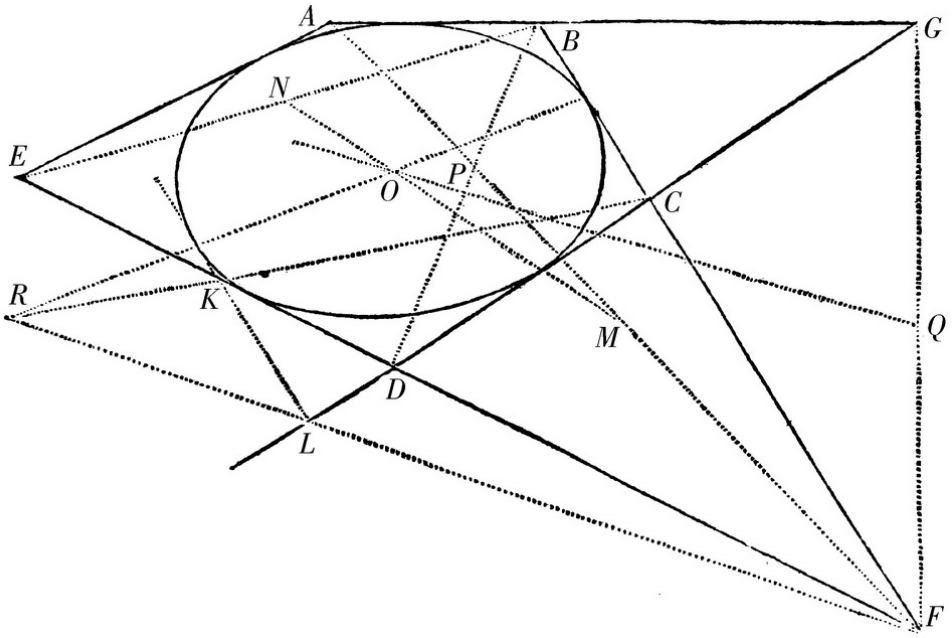

解释

无论轨道的中心或者其渐近线已给定的问题，已包括在以上的命题中。因为与中心一同给定的点和切线，其他同样数目的点及同样数目的切线在离开中心等距的另一侧被给定。但是渐近线被视为切线，且其无穷远距离的终点（如果可以这样说的话）为切点。想象任意切线的切点远去至无穷，则切线转变为渐近线，由此以上问题的作图法转变为当渐近线给定时问题的作图法。画出轨道之后，由这里的方法容易找到其轴和焦点。在引理XXI的作图和图形中，使动角PBN，PCN的股BP，CP，它们的交点画出轨道，彼此平行，并在那个图形中围绕它们的极B和C转动而保持［平行的］位置。其间那些角的其他的股CN，BN的交点K或者k，画出圆BGKC。设这个圆的中心为O。由这个中心往尺子MN，在画出轨道期间，它由那些其他的股CN，BN所交出，落下垂线OH交圆于K和L。且当其他的股CK，BK交于那个点K时，它距尺子较近，初始的股CP，BP平行于长轴，并且垂直于短轴；且如果同

样的股交于较远的点L时，得到相反的结果。因此，如果轨道的中心被给定，其轴将被给定。这些被给定之后，立得焦点。

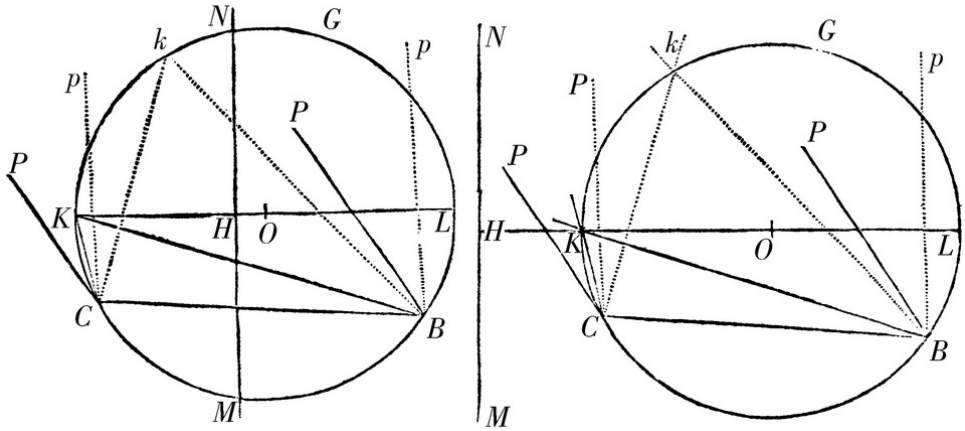

但是轴的平方的彼此之比如同KH比LH，且由此，经过给定的四个点，易于画出种类被给定的轨道。因为，如果给定的点中的两个点构成极C，B，第三点给定动角PCK，PBK［的大小］；由这些给定的能画出圆BGKC。然后，由于轨道的种类给定，OH比OK，且因此OH自身被给定。以O为中心且OH为间隔画另一个圆，直线，它与这个圆相切，且当初始的股CP，BP交于给定的第四点时，经过股CK，BK的交点，是轨道能被画出的那条尺子MN。因此，种类给定的不规则四边形（如果排除某些不可能的情形）可内接于任意给定的圆锥截线。

也有其他一些引理，给定点和切线，能用于画出种类给定的轨道。其类型如，如果过位置给定的任意点引直线，与给定的圆锥截线交截于两点，且两个交点间被平分，平分点位于另一条圆锥截线，其种类与前者相同，且具有与前者的轴平行的轴。然而我急于［转到］更有用的内容。

引理 XXVI

一个三角形的种类和大小已给定，使它的三个角放置在数目相同的位置给定的直线上，它们不全平行，一个角对一条直线。

三条无穷直线AB，AC，BC的位置被给定，且三角形DEF需如此放置，它的角D与线AB，角E与线AC，且角F与线BC接触。在DE，DF和EF之上画三个圆弓形DRE，DGF，EMF，能做出分别与角BAC，ABC，ACB相等的角。但是这些弓形画在直线DE，DF，EF的那些方向，使字母DRED与字母BACB，字母DGFD与字母ABCA字母，字母EMFE与字母ACBA转回的顺序相同；然后补足这些弓形为完整的圆。设前两个圆相互截于G，且它们的中心为P和Q。连结GP，PQ，取Ga比AB如同GP比PQ，且以G为中心，间隔Ga画圆，它截第一个圆DGE于a。既连结aD截第二个圆DFG于b，又连结aE截第三个圆EMF于c。现在可以做出与图形abcDEF相似且相等的图形ABCdef。这做出之后，问题被完成。

引Fc交aD于n，并连结aG，bG，QG，QD，PD。由作图，角EaD等于角CAB，且角acF等于角ACB，因此三角形anc与三角形ABC相等。所以角anc或者角FnD等于角ABC，因此等于角FbD；且所以点n落在点b上。此外，角GPQ，它是圆心角GPD的一半，等于圆周角GaD；再者，角GQP，它是圆心角GQD的一半，等于圆周角GbD对两个直角的补，且因此等于Gba；因此三角形GPQ，Gab相似；又Ga比ab如同GP比PQ；亦即（由作图）如同Ga比AB。于是ab和AB相等，且所以三角形abc，ABC，我们刚刚证过它们相似，它们亦相等。因此，三角形DEF的角D，E，F分别接触三角形abc的边ab，ac，bc，能完成与图形abcDEF相似且相等的图形ABCdef，且其完成使问题得以解决。**此即所作**。

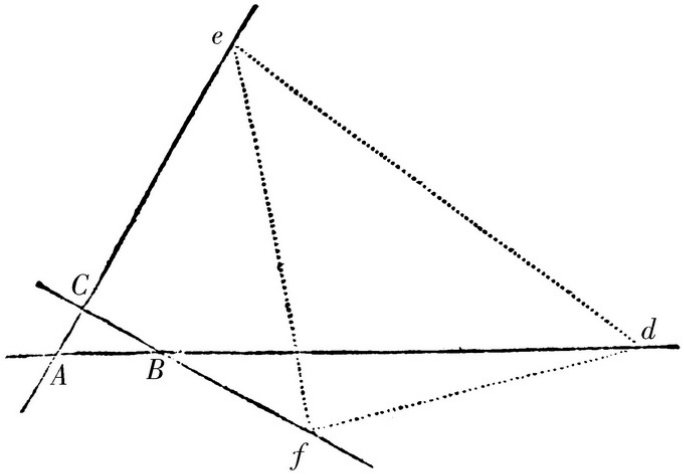

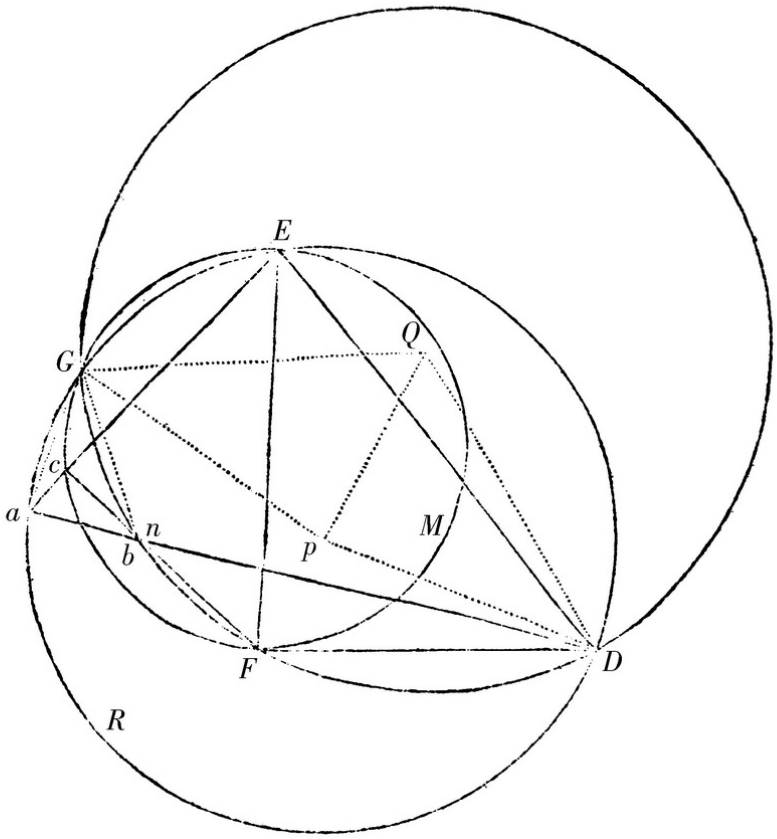

系理 因此可引一条直线，它被三条位置给定的直线截出长度给定的部分。想象三角形DEF，点D靠近边EF，且使边DE，DF位于一直线上，［三角形］化成一直线，其给定的部分DE位于位置给定的直线AB，AC之间，且其给定部分DF位于位置给定的直线AB，BC之间；应用前面的作法于此种情况，问题得解。

命题XXVIII 问题XX

画出一条给定种类和大小的轨道，其给定部分位于三条位置给定的直线之间。

设要画的一条轨道，它与曲线DEF相似且相等，并被三条位置给定的直线AB，AC，BC截出与这条曲线的给定的部分DE和EF相似且相等的部分。

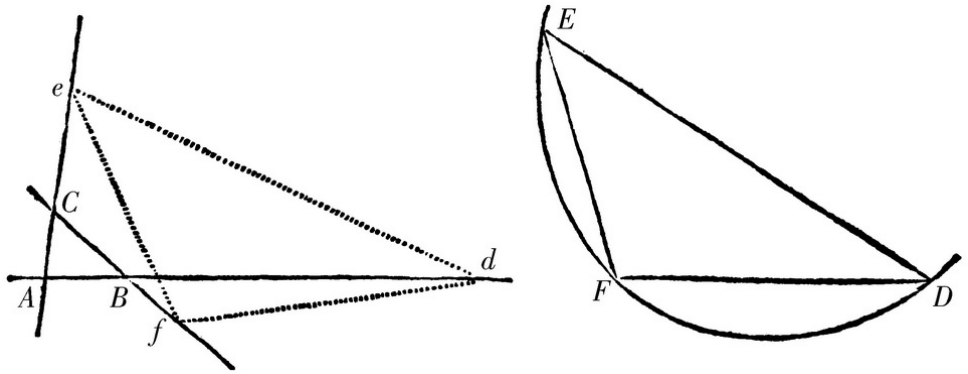

引直线DE，EF，DF，且这个三角形DEF的角D，E，F放置在位置给定的那些直线上（由引理XXVI），然后围绕三角形画出的轨道与曲线DEF相似且相等。**此即所作** 。

引理 XXVII

画出一个给定种类的不规则四边形，其四个角位于四条位置给定的直线上，它们不都平行且不都汇聚于一点，一个顶点位于一条直线上。

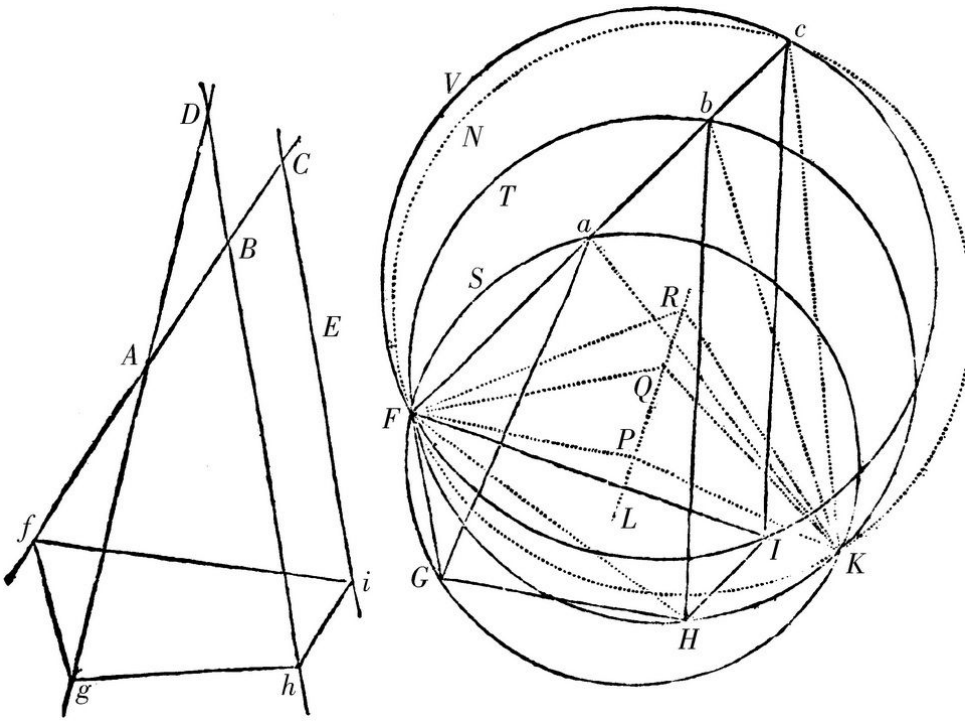

设四条直线ABC，AD，BD，CE的位置被给定；它们的第一条直线截第二条于A，截第三条于B，且截第三条于C；画出不规则四边形fghi，它与不规则四边形FGHI相似；且它的角f等于给定的角F，与直线ABC接触；其余的角g，h，i，与其余给定的角G，H，I相等，并分别与其余的直线AD，BD，CE接触。连结FH并在FG，FH，FI上画相同数目的圆弓形FSG，FTH，FVI；其中第一个弓形FSG能作出等于角BAD的角，第二个FTH能作出等于角CBD的角，且第三个FVI能作出等于角ACE的角。但是这些弓形应画在直线FG，FH，FI的那些方向，使字母FSGF的环形顺序与BADB的环形顺序相同，且使字母FTHF与字母CBDC，字母FVIF与字母ACEA转回的顺序相同。补足这些弓形为完整的圆，设P为第一个圆FSG的中心，且Q为第二个圆FTH的中心。连结PQ并向两个方向延长，又在其上取比PQ具有BC比AB之比的QR。但是QR在点Q的使字母P，Q，R与字母A，B，C顺序相同的方向上取得；又以R为圆心，以间隔RF画第四个圆FNc截第三个圆FVI于c。连结Fc截第一个圆于a，第二个圆于b。引［直线］aG，bH，CI，则能作与abcFGHI图形相似的图形ABCfghi。在这完成时，不规则四边形fghi就是所要求作的。

因为，前两个圆FSG，FTH相互截于K。连结PK，QK，RK，aK，bK，cK，并延长QP至L。圆周角FaK，FbK，FcK是圆心角FPK，FQK，

FRK的一半，且因此等于那些角的一半LPK，LQK，LRK。所以图形PQRK与图形abcK等角且相似，且所以ab比bc如同PQ比QR，亦即，如同AB比BC。此外，由作图，角FaG，FbH，FcI等于角fAg，fBh，fCi。所以能完成与图形abcFGHI相似的图形ABCfghi。在这完成时，所作的不规则四边形fghi与不规则四边形FGHI相似，且其角f，g，h，i接触直线ABC，AD，BD，CE。**此即所作** 。

系理 因此，可引一条直线，它的部分按顺序位于四条位置给定的直线之间，相互之比为给定的比。增大角FGH和GHI，直至直线FG，GH，HI位于一条直线上，且由在这种情形问题的作法，引直线fghi，它的部分fg，gh和hi，位于给定位置的四条直线AB和AD，AD和BD，BD和CE之间，它们的相互之比如同直线FG，GH，HI，且相互之间保持相同的顺序。同样的结果如此更为便捷。

延长AB至K，且BD至L，使得BK比AB如同HI比GH，又DL比BD如同GI比FG；再连结KL交直线CE于i。延长iL至M，使得LM比iL如同GH比HI，并引MQ与LB平行，交直线AD于g，又gi截AB，BD于f，h。我说图已作出。

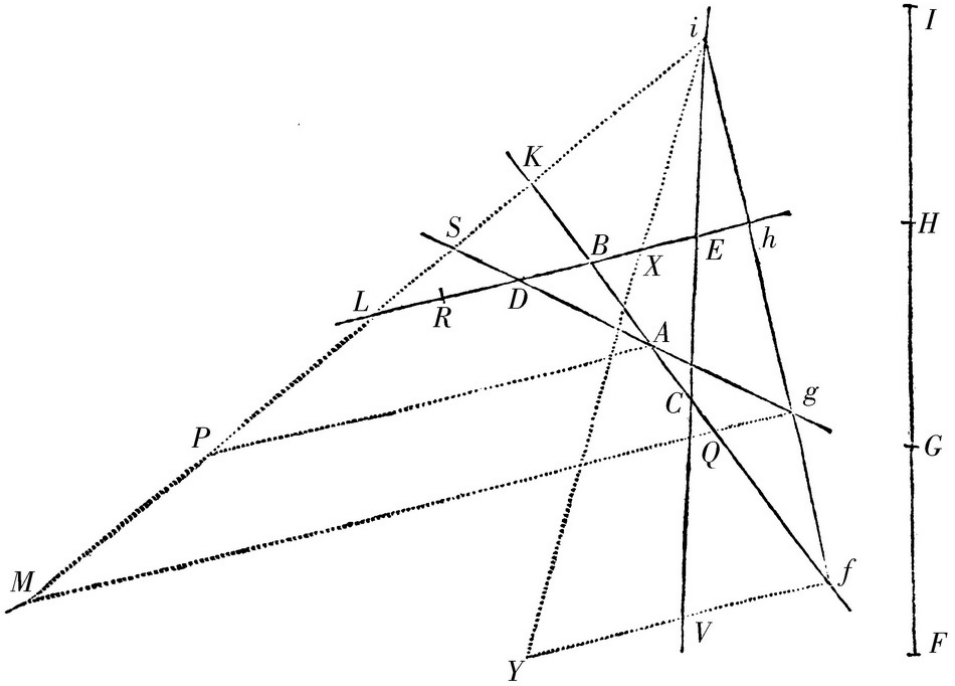

因Mg截AB于Q，且AD截直线KL于S，又引AP平行于BD且交iL于P，则gM比Lh（gi比hi，Mi比Li，GI比HI，AK比BK）和AP比BL依照相同的

比。DL在R被截，使得DL比RL按照那个相同的比，由于gS比gM，AS比AP和DS比DL成比例；由错比，AS比BL和DS比RL如同gS比Lh，由合分比（mixtim），BL - RL比Lh - BL如同AS - DS比gS - AS。亦即，BR比Bh如同AD比Ag，且因此如同BD比gQ。再由更比，BR比BD如同Bh比gQ，或fh比fg。但由作图直线BL以与G和H在FI上同样的比截于D和R：且因此BR比BD如同FH比FG。所以fh比fg如同FH比FG。由是gi比hi如同Mi比Li，亦即，如同GI比HI，显然直线FI，fi被相似地截于g和h，G和H。**此即所作** 。

在这个系理的作法中，引LK截CE于i之后，延长iE至V，使得EV比Ei如同FH比HI，并引Vf平行于BD。如果以i为中心，间隔IH画圆截BD于X，并延长iX至Y，使得iY等于IF，再引Yf平行于BD，则回到同样的解。

先前雷恩 和沃利斯 曾想出这个问题的其他解法。

命题XXIX 问题XXI

画出种类给定的一条轨道，它被四条位置给定的直线所截的部分的顺序、种类和比例给定。

设要画的一条轨道，它与曲线FGHI相似，且它的部分与那条曲线的部分FG，GH，HI相似并成比例，位于位置给定的直线AB和AD，AD和BD，BD和CE之间，第一部分位于第一组直线之间，第二部分位于第二组之间，第三部分位于第三组之间。作直线FG，GH，HI，FI，画出（由引理XXVII）不规则四形fghi，它与不规则四边形FGHI相似，且它的角f，g，h，i与那些位置给定的直线AB，AD，BD，CE接触，每个角按所说的顺序。然后围绕这个不规则四边形画出与曲线FGHI相似的轨道。

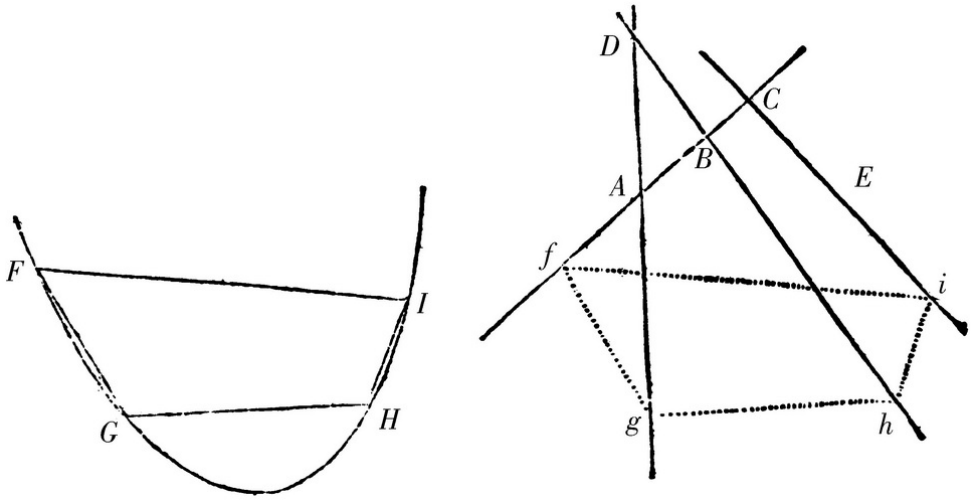

解释

这个问题亦可如下作出。连结FG，GH，HI，FI，延长GF至V，并连结FH，IG，且使角FGH，VFH等于角CAK，DAL。AK，AL与直线BD交于K和L，由此引KM，LN，由其中的KM作角AKM等于角GHI，且它比AK如同HI比GH；又由LN作角ALN等于角FHI，且它比AL如同HI比FH。向直线AD，AK，AL的那些方向引AK，KM，AL，LN，使字母CAKMC，ALKA，DALND与字母FGHIF转回的顺序相同；再作MN交直线CE于i。使角iEP等于角IGF，又设PE比Ei如同 FG比GI；再经P引PQf，它与直线ADE所含的角PQE等于角FIG，又交直线AB于f，再连结fi。在直线CE，PE的那些方向引PE和PQ，使字母PeiP和PEQP与字母FGHIF有相同的环形顺序，且如果在直线fi上以相同的字母顺序作与不规则四边形FGHI相似的不规则四边形fghi，又外接轨道的种类给定，问题得解。

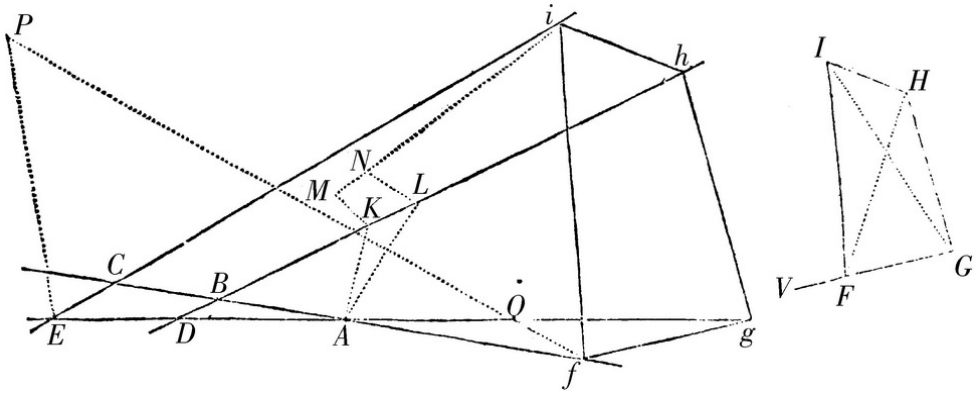

论求轨道到此为止。尚余下确定在已找到的轨道上物体的运动。

第VI部分 论在给定的轨道上求运动

命题XXX 问题XXII

一个物体在一条给定的抛物线轨道上运动，在指定的时间求位置。

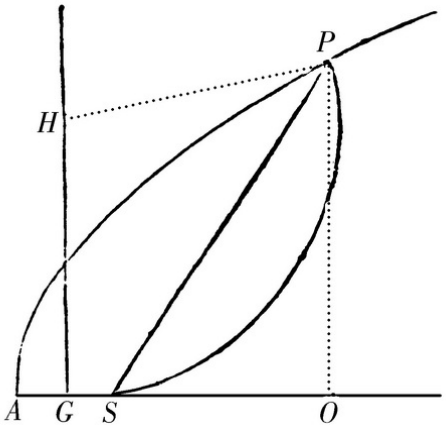

设 S 为抛物线的焦点且 A 为其主顶点，又 $4AS \times M$ 等于要割下的抛物线面积 APS，它或者当物体离开顶点后，或者在它靠近顶点之前由半径 SP 画出。由于自身与时间成比例，可知割下的那个面积的量。AS 平分于 G，并竖立等于 3M 的垂线 GH，则以 H 为中心，间隔 HS 画圆截抛物线于所求的位置 P。因为，往轴上落下垂线 PO 并引［直线］PH，则 $AG_q + GH_q$（$= HP_q = \overline{AO - AG}:_{quad.} + \overline{PO - GH}:_{quad.}$）$= AO_q + PO_q - 2GAO - 2GH \times PO + AG_q + GH_q$。由此 $2GH \times PO$（$= AO_q + PO_q - 2GAO$）$= AO_q + \frac{3}{4}PO_q$。把 AO_q 写作 $AO \times \frac{PO_q}{4AS}$，又所有的项除以 $3PO$ 并乘以 $2AS$，则 $\frac{4}{3}GH \times AS$（$= \frac{1}{6}AP \times PO + \frac{1}{2}AS \times PO = \frac{AO + 3AS}{6} \times PO = \frac{4AO - 3SO}{6} \times PO =$ 面积 $\overline{APO - SPO}$）$=$ 面积 APS。但 GH 等于 3M，因此 $\frac{4}{3}GH \times AS$ 等于 $4AS \times M$。所以割下的面积 APS 等于要割下的面积 $4AS \times M$。**此即所证。**

系理1 因此GH比AS，如同时间，在此期间物体画出弧AP，比一段时间，在此期间物体画出顶点A和在轴上由焦点S竖立的垂线之间的弧。

系理2 且如果圆ASP持续通过运动的物体P，点H的速度比物体在顶点A所具有的速度如同3比8；且因此直线GH比一条直线，物体以它在顶点A的速度由自己从A到P的运动时间能画出它，也按照同样的比。

系理3 因此，反过来，能求时间，在此期间物体画出任意指定的弧AP。连结AP，并在它的中点竖立一条垂线，交直线GH于H。

引理 XXVIII

不存在卵形，它的被任意直线割下的面积能一般地由项数和维数（dimensio）有限的方程加以确定[21]。

设在卵形内任意给定一点，围绕此作为极的点一条直线以均匀的运动持续旋转，且在此期间，在那条直线上一个动点离开极，它总以一个速度前进，速度如同那条直线在卵形内［的长度］的平方。那个点的这一运动画出旋转数无穷的螺线。现在，如果卵形由那条直线割下的部分能由有限方程找到，由同样的方程点到极的距离亦被找到，距离与这个面积成比例，且因此螺线的所有点能由有限方程找到：所以任意位置给定的直线与螺线的交点亦能由有限方程找到。但任一无穷延长的直线截螺线于数目无穷的点，且方程，由它两［曲］线的某个相交部分被发现，其同样数目的所有根显示了所有的相交部分，因此升至与交点一样多的维数。因为两个圆相互截于两点，除非用一个二维的方程不能找到一个交点，通过它另一相交部分亦被找到。因为两个圆锥截线可能有四个相交部分，一般地不可能找不到其中一个相交部分，除非通过四维的一个方程，由它所有的相交部分一起被找到。因为如果那些相交部分分别地被找到，因为所有的定律和条件是相同的，计算在每一种情形是相同的，且所以结论总是相同的，因此它必须同时包括且无差别地显示所有的相交部分。由是圆锥截线和三次曲线的相交部分，它可能有六个相交部分，由一个六维方程同时得出，且两条三次曲线的相交部分，它能可有九个相交部分，由一个九维方程同时得出。如果这不必然发生，则我们可以把所有的立体问题约化为平面问题，以及高于立体的问题约化为立体问题。但这里我所说的曲线是在次数上是不可约的。因为，如果方程，由它曲线被定义，能约化成一个较低的次数，则曲线不是单一的，而是由两条，或者更多条曲线的复合，它的相交部分能由不同的计算分别找到。按照同样的方式，直线与圆锥截线的两个相交部分总由一个二维的方程得出，直线与此不可约的三次曲线的三个相交部分由一个三维的方程得出，直线与不可约的四次曲线的四个相交部分由一个四维的方程得出，且如此以至无穷。所以直线和螺线有无数相交部分，由于这条曲线是单纯的且不能约化为多条曲线，这要求方程的维的数目和根的数目无穷，由它所有的交点能同时被显示。因为它们所有的定律和计算是相同的。因为如果自极向那条交线落下一条垂线，且那条垂线与交线同时围绕极旋转，螺线的相交部分相互变换，第一个或者最近的交点，经过一周旋转后成为第二个，经过两周旋转后成为第三个，且如此下去；在此期间方程没有被变化，但那些量的大小的变化除外，由

它们交线的位置被确定。所以，由于那些量在每一次旋转后返回到它们的初始的大小，方程返回到初始的形式，且因此一个且同一个方程显示所有的相交部分，且所以它有数目无穷的根，且由方程它们能都被显示。所以，一般地，直线和螺线的相交部分不能通过有限的方程求出，且因此不存在卵形，它被任意的直线割下的面积一般地能由这样的方程显示。

由同样的论证，如果极和点的间隔，螺旋线由点画出，被取作与割下的卵形的周线成比例，能证明周线的长度一般地不能通过一个有限的方程显示。但这里所论及的卵形不是被延伸至无穷的共轭图形相切的图形。

系理

因此，椭圆的面积，它由从焦点向运动的物体所引的半径画出，不能由所给定的时间通过有限的方程得出；且因此，也不能由画出几何上有理的曲线确定。我所说的几何上有理的曲线是所有这样的曲线，它们的所有点由长度的方程定义，亦即，能通过复杂的长度之比确定；且其余的曲线（如螺线，割圆曲线，次摆线）我称之为几何上无理的。由于长度如同或者不如同整数之比（按照《几何原本 》的第十卷）是算术上有理的或者无理的。所以我通过一条几何上无理的曲线割下与时间成比例的椭圆的面积如下。

命题XXXI 问题XXIII

一个物体在一条给定的椭圆轨道上运动，对指定的时间求位置。

设椭圆APB的主顶点为A，焦点为S，且O为中心，又设P为要发现的物体的位置。延长OA至G，使得OG比OA如同OA比OS。竖立垂线GH，且以中心O和间隔OG画一圆GEF，它在作为底的尺子GH上方，轮子GEF围绕自身的轴滚动前进，且在此期间它的点A画出次摆线ALI。既成之后，取GK，按照它比轮子的周长GEFG，如同一段时间，在此期间自A前进的物体画出弧AP，比物体在椭圆上运行一周的时间之比。竖立垂线KL交次摆线于L，又引LP平行于KG交椭圆于需求的物体的位置P。

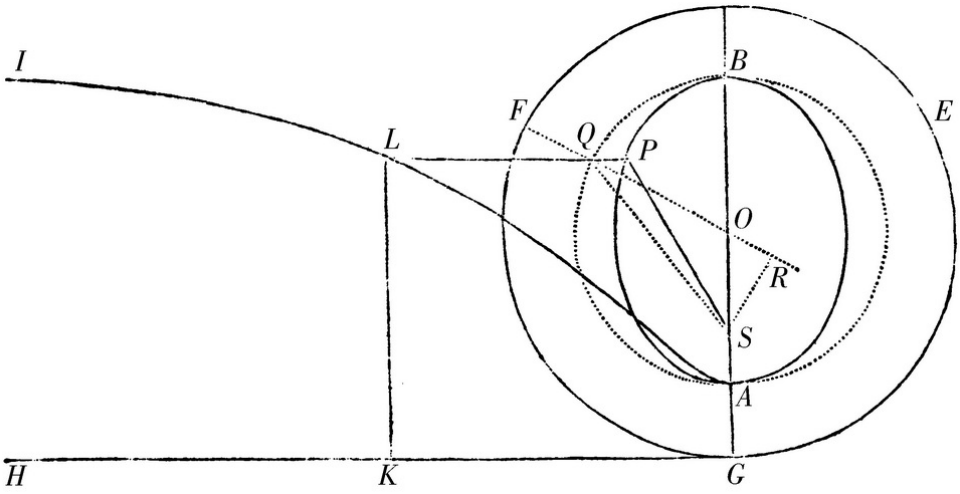

因为以中心O，间隔OA画半圆AQB，且弧AQ交LP，如果需要则延长之，于Q，又连结SQ，OQ。设OQ交弧EFG于F，且向同一条OQ上落下垂线SR。面积APS如同面积AQS，亦即，如同扇形OQA和三角形OQS之间的差，或者如同矩形 $\frac{1}{2}$ OQ×AQ和 $\frac{1}{2}$ OQ×SR之间的差，这就是，由于 $\frac{1}{2}$ OQ被给定，如同弧AQ和直线SR之间的差，且因此（由于给定的比SR比弧AQ的正弦，OS比OA，OA比OG，AQ比GF是相同的，且由分比，AQ－SR比GF－弧AQ的正弦［亦是相同的］）如同弧GF和弧AQ的正弦之间的差GK。**此即所证** 。

解释

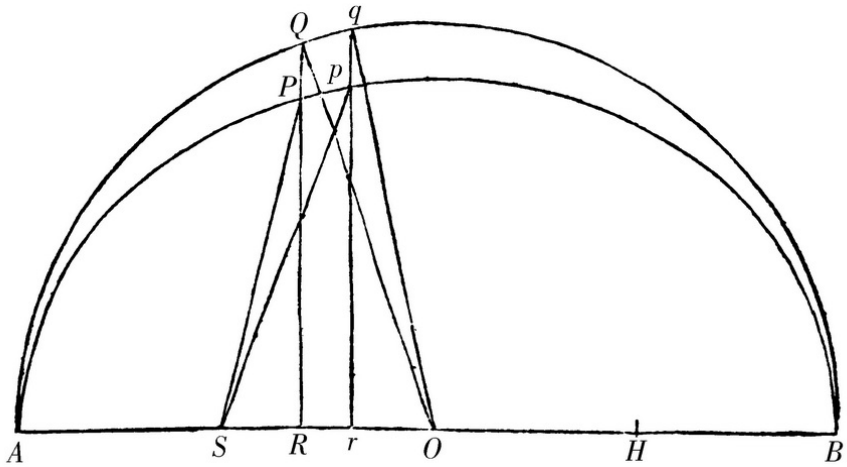

但是，由于这一曲线难于画出，应用逼近的方法求解较好。一方面发现某个角B，它比57.29573度的一个角，此角对着等于半径的一条

弧，如同焦点之间的距离SH比椭圆的直径AB；另一方面亦发现某一长度L，它比半径按照同一个比的反比。一旦这些被发现，问题可由如下的分析解决。由任意的作图，或者由甚至是猜测，得知物体的位置P，它非常靠近物体的真实位置p。然后，向椭圆的轴上落下纵标线PR，由椭圆的直径的比，外接的圆AQB的纵标线RQ被给定，它是以AO为半径的角AOQ的正弦，并截椭圆于P。由质朴的数值计算近似地发现那个角就足够了。与时间成比例的角亦被知道，亦即，它比四个直角，如同一段时间，在此期间物体画出弧Ap，比物体在椭圆上运行一周的时间。设那个角为N。既取一个角D，它比角B如同角AOQ的正弦比半径；又取一个角E，它比角N－AOQ+D如同长度L比同一长度L减小角AOQ的余弦，当那个角小于直角时；但当它大于直角时，增加那个角的余弦。其次取一个角F，它比角B，如同角AOQ+E的正弦比半径，又取一角G比角N－AOQ－E+F如同长度L比同一长度减小角AOQ+E的余弦，当那个角小于直角时；但当它大于直角时，增加那个角的余弦。再次取一个角H比角B，如同角AOQ+E+G的正弦比半径；又取角I比角N－AOQ－E－G+H，如同长度L比同一长度减小角AOQ+E+G的余弦，当那个角小于直角时；但当它大于直角时，加上那个角的余弦。且如此进行以至无穷。最终取角AOq等于角AOQ+E+G+I+…。再由它的余弦Or和纵标线pr，它比其正弦qr如同椭圆的短轴比长轴，得到物体的修正过的位置p。如果角N－AOQ+D为负的，在各处的E的“+”号必须变为“－”，且“－”号变为“+”。当角N－AOQ－E+F，和N－AOQ－E－G+H得出为负时，角G和I的符号应作同样的理解。但无穷级数AOQ+E+G+I+…收敛得如此迅速，以致很少需要进行到超过第二项E。且计算基于这一定理：面积APS如同弧AQ和自焦点S点到半径OQ上落下的垂线之间的差。

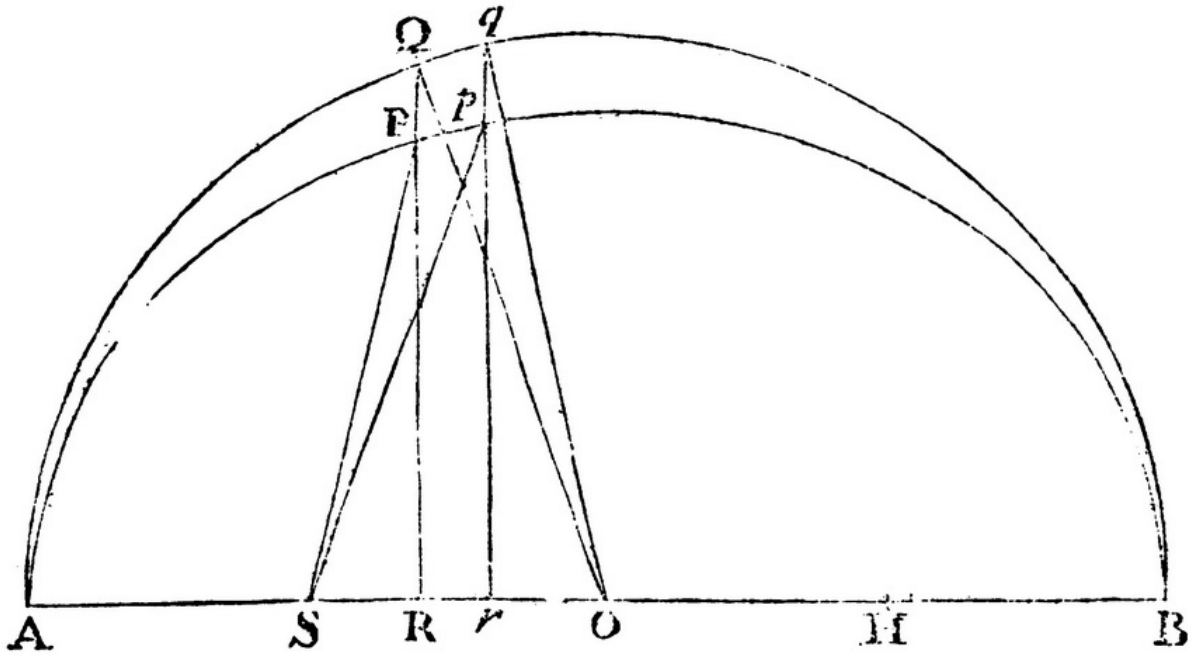

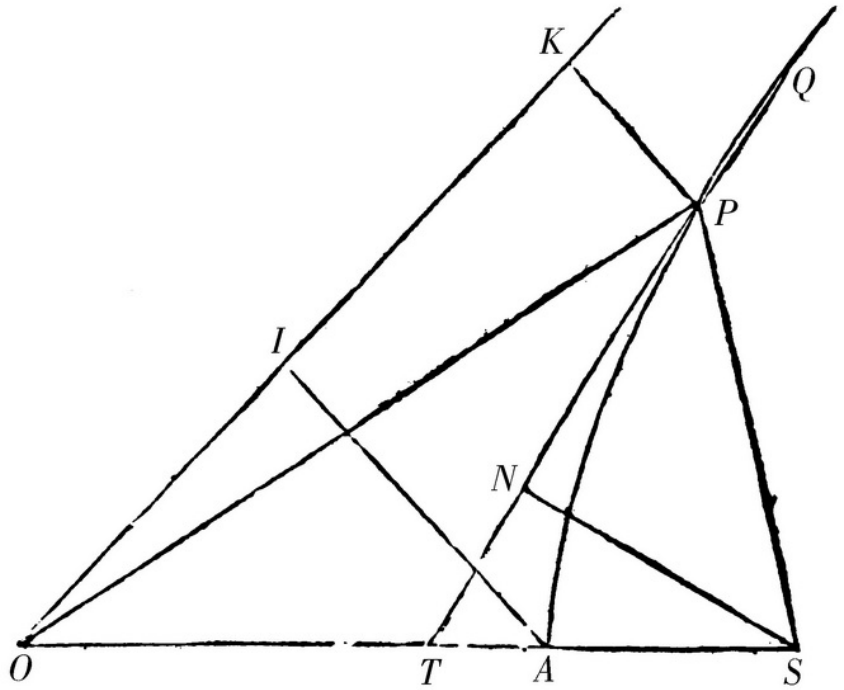

且由没有什么不同的计算，双曲线的问题被解决。设它的中心为O，顶点为A，焦点为S且渐近线为OK。设被割下的面积的量已知，它与时间成比例。设它为A，且猜测直线SP的位置，它割下的面积APS接近真实的面积。连结OP，且自A和P向渐近线［OK］引AI，PK平行于另一条渐近线，且由对数表，面积AIKP被给定，它等于面积OPA，从三

角形OPS中减去它，剩下割下的面积APS。应割下的面积A和割下的面积APS的差的二倍2APS－2A或者2A－2APS除以直线SN，它自焦点S垂直于切线TP，得到弦PQ的长度。在A和P之间内接那条弦PQ，如果割下的面积APS大于应割下的面积A，否则朝向点P的相反方向：点Q为物体的更精确的位置。又由持续的重复计算，愈来愈精确的位置被发现。

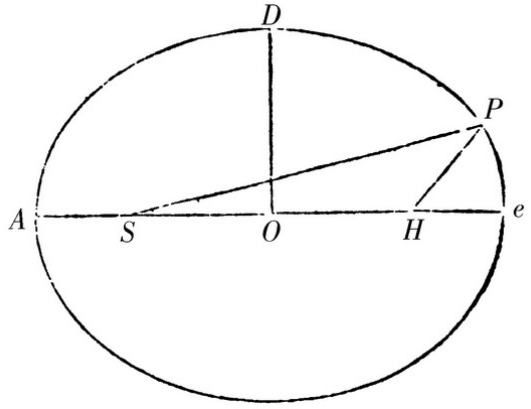

且由这些计算，我们得到此问题的一个一般的分析解法。但是如下的特别的计算更适合天文学的目的。设AO，OB，OD为椭圆的半轴，且L为其通径，又D为短半轴OD和通径之半 $\frac{1}{2}$ L之间的差；寻找一个角Y，其正弦比半径如同那个差D和轴的半和AO+QD之下的矩形比长轴AB的正方形，又寻找一个角Z，其正弦比半径如同焦点间的距离SH和那个差D之下的矩形的二倍比半长轴AO的正方形的三倍。一旦这些角被发现；物体的位置也由此被确定。取一个角T与时间成比例，在那段时间弧BP被画出，或者等于（正如它被称为）平均的运动；和一个角V，平均运动的第一差，比一个角Y，第一最大差，如同二倍角T的正弦比半径；又一个角X，第二差，比一个角Z，第二最大差，如同角T的正弦的立方比半径的立方。如果角T小于一个直角，取角BHP，它等于平均的运动，等于角T，V，X的和T+X+V；如果角T大于一个直角小于两个直角，取角BHP等于角T，V，X的差T+X－V；且如果HP交椭圆于P，作SP割下与时间近似地成比例的面积。这一实践似乎足够便捷，因为对非常小的角V和X，按照秒，如果令人满意的话，求到两，三个数字就足够了。这一实践对于行星的理论看起来也足够精确。因为甚至在火星自己的轨道上，它的最大的中心差是十度，误差很少超过一秒。但当等于平均运动的角BHP发现之后，真实运动的角BSP和距离SP易于由习知的方法求得。

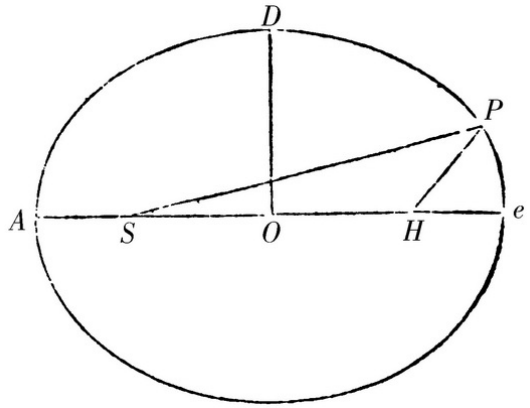

到目前为止论及在曲线上物体的运动。但是，会发生运动的物体在直线上下降或者上升，且现在我转而阐明属于此类的运动。

第VII部分 论物体的直线上升和下降

命题XXXII 问题XXIV

假设向心力与位置离中心的距离的平方成反比，确定空间，它由直线下落的一个物体在给定的时间画出。

情形1 如果物体不竖直下落，此物体（由命题XIII系理1）画出其焦点与力的中心重合的圆锥截线。设那条圆锥截线为ARPB，其焦点为S。首先，如果图形为一个椭圆；在它的长轴AB上画半圆ADB，又直线DPC经过下落物体垂直于轴；再作DS，PS，面积ASD与面积ASP成比例，且因此亦与时间成比例。保持轴AB持续减小椭圆的宽度，则面积ASD总保持与时间成比例。那个宽度被减小以至无穷：现在轨道APB与轴AB，且焦点S与轴的端点B重合，物体在直线AC上下落，面积ABD变得与时间成比例。且因此空间AC被给定，物体由位置A竖直下落，在给定的时间画出这一空间，只要面积ABD取得与时间成比例，且由点D往直线AB上落下垂线DC。**此即所求** 。

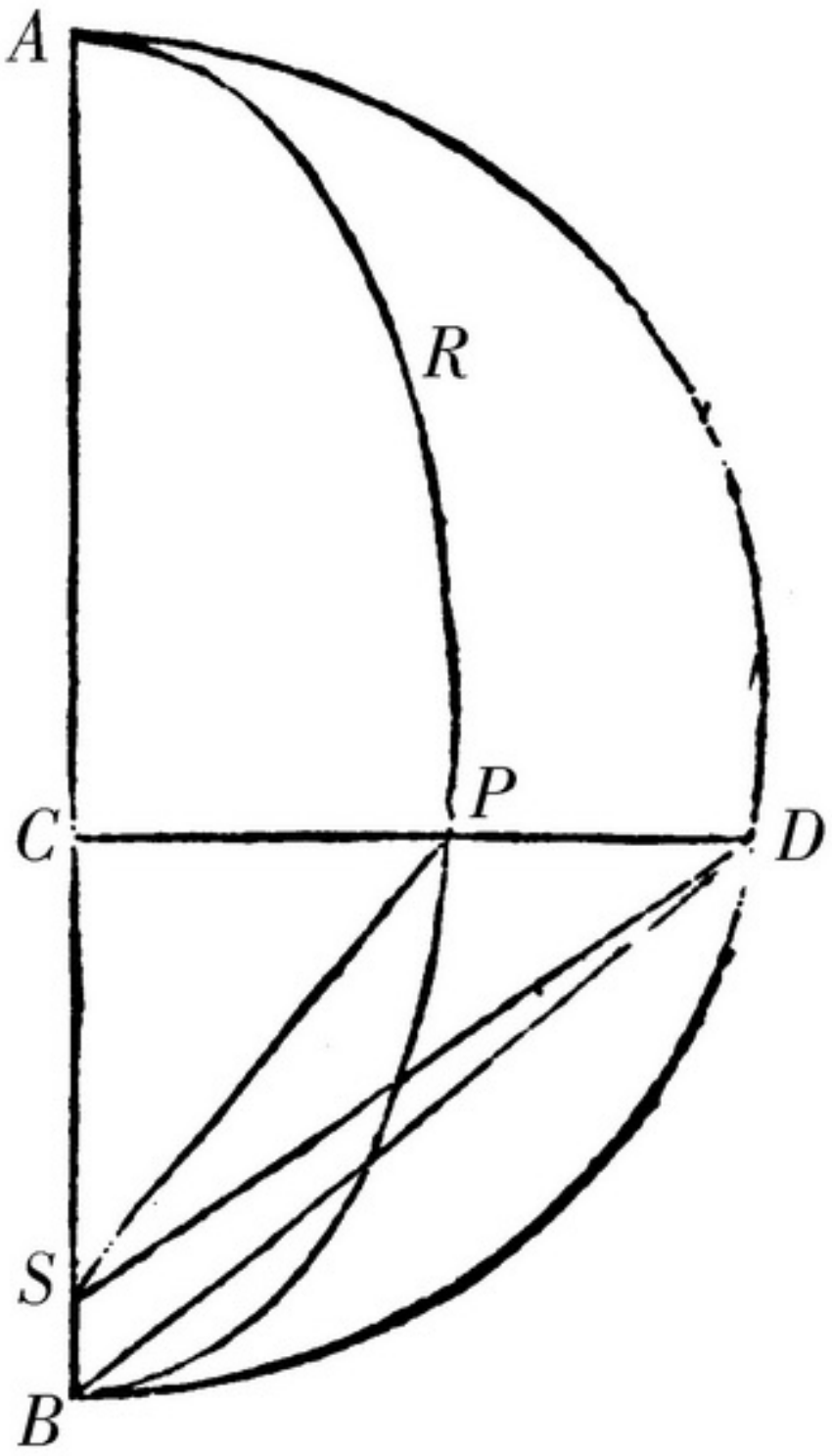

情形2 如果那个图形RPB为双曲线，对同样的主直径AB画直角双曲线 (22) （hyperbola rectangula）BED；且因为面积CSP，CBfP，SPfB比面积CSD，CBED，SDEB，一个对一个，按照高度CP，CD的给

定的比；又面积SPfB与时间成比例，在此期间物体P的运动经过弧PfB；面积SDEB亦与同样的时间成比例。减小双曲线RPB的通径以至无穷并保持横截径，则弧PB与直线CB，且焦点S与顶点B，以及直线SD与直线BD重合。因此，面积BDEB与时间成比例，在此期间物体C竖直下落画出直线CB。**此即所求** 。

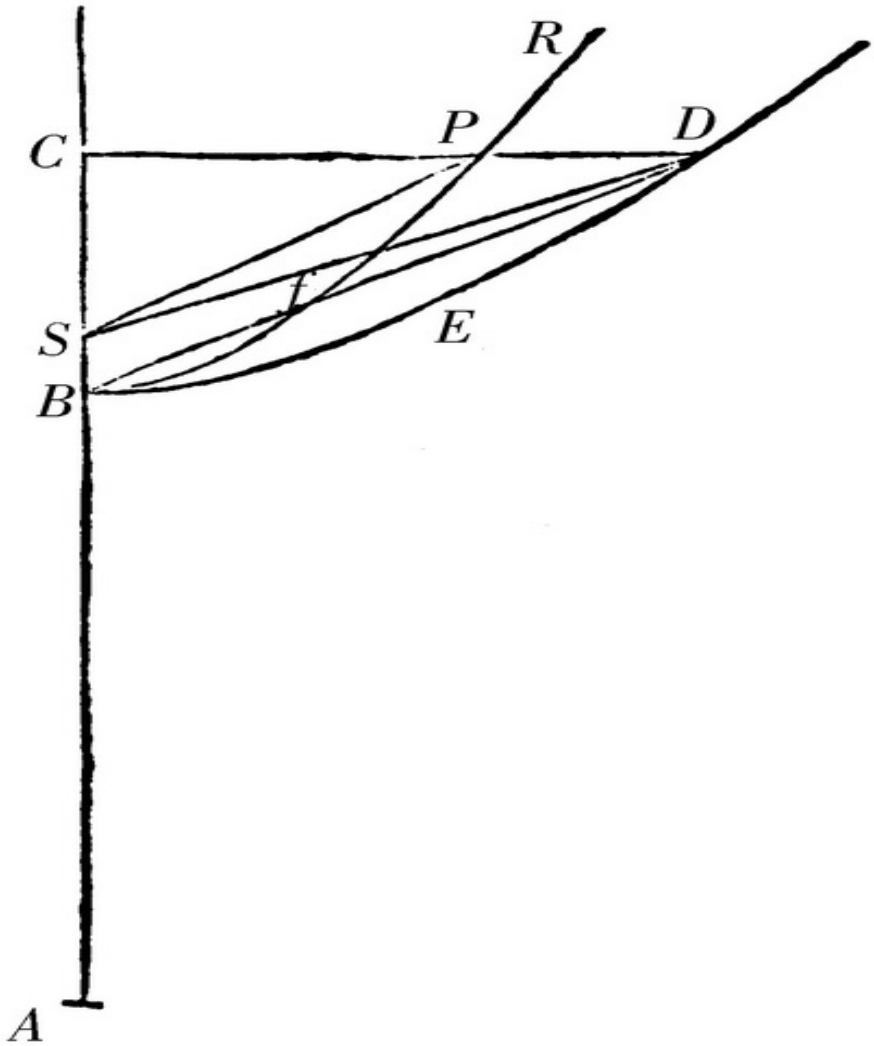
R
P
D
C
S
E
B
A

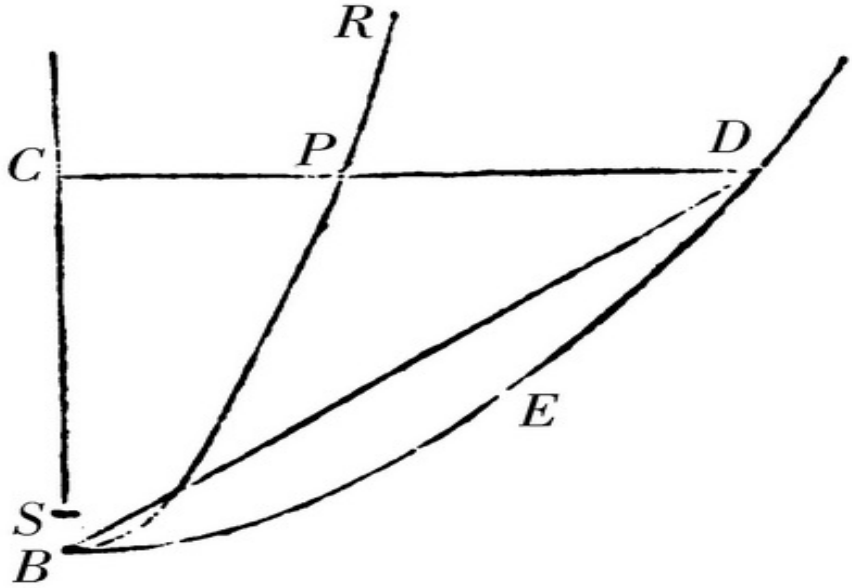
R
P
D
C
E
S
B

情形3 由类似的论证，如果图形RPB为一条抛物线，且由同样的主顶点B画出另一条抛物线BED，它在前一抛物线，即物体P在其周线上运动的抛物线的通径减小并缩为零，曲线变为直线CB期间，总它保持给定；抛物弓形BDEB与时间成比例，在此期间那个物体P或者C落向中心S或者B。**此即所求** 。

命题XXXIII 定理IX

假设［以上的结果］今已求得，我说下落物体在任意位置C的速度比物体画出中心为B，间隔为BC的圆的速度，按照AC，物体离圆或者直角双曲线的那边的顶点A的距离，比图形的主半直径12AB的二分之一次比。

设两个图形RPB，DEB的公共直径AB被平分于O；并引直线PT，它切图形RPB于P，又截那条公共直径AB（必要时延长之）于T，SY与这条切线，又BQ与这条直径垂直，图形RPB的通径假设为L。由命题XVI的系理9，显然，物体在围绕中心S的曲线RPB上任意位置P的运动速度比物体围绕同一中心，画出间隔为SP的圆的速度按照矩形 $\frac{1}{2}$ L×SP比SY的正方形的二分之一次比。但由《圆锥截线 》，ACB比CP_q 如同2AO比L，且因此（2CP_q ×AO）/（ACB）等于L。所以那些速度彼此之比按照（CP_q ×AO×SP）/（ACB）比$SY_{quad.}$ 的二分之一次比。再者，由《圆锥截线 》，CO比BO如同BO比TO，由合比或者分比，如同CB比BT。或者由分比，或者由合比，BO - 或者+CO比BO如同CT比BT，亦即，AC比AO如同CP比BQ；且因此（CP_q ×AO×SP）/（ACB）等于（BQ_q ×AC×SP）/（AO×BC）。现在图形RPB的宽度CP被减小以至无穷，使点P与点C，点S与点B，且直线SP与直线BC，直线SY与直线BQ重合；现在物体在直线CB上竖直下落的速度比物体画出中心为B，间隔为BC的圆的速度，按照（BQ_q ×AC×SP）/（AO×BC）比SY_q 的二分之一次比，这就是（忽略等量之比SP比BC和BQ_q 比SY_q ）按照AC比AO或者 $\frac{1}{2}$ AB的二分之一次比。**此即所证** 。

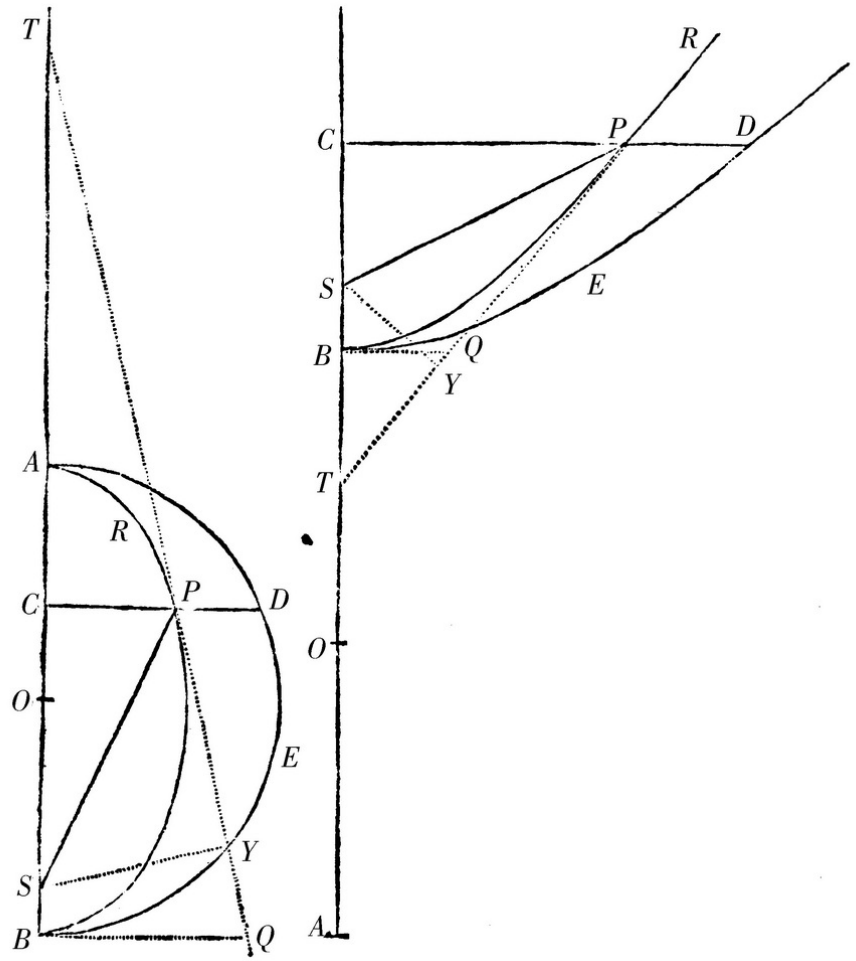

系理1 点B与S重合时，TC比TS变成如同AC比AO。

系理2 一个物体在离中心的距离给定的任意圆上运行，当它自身的运动转化为向上的运动时，将上升到两倍于它自己离中心的距离。

命题XXXIV 定理X

如果图形BED为抛物线，我说下落物体在任意位置C的速度等于一个速度，由它一个物体能均匀地画出中心为B，间隔为BC之半的圆。

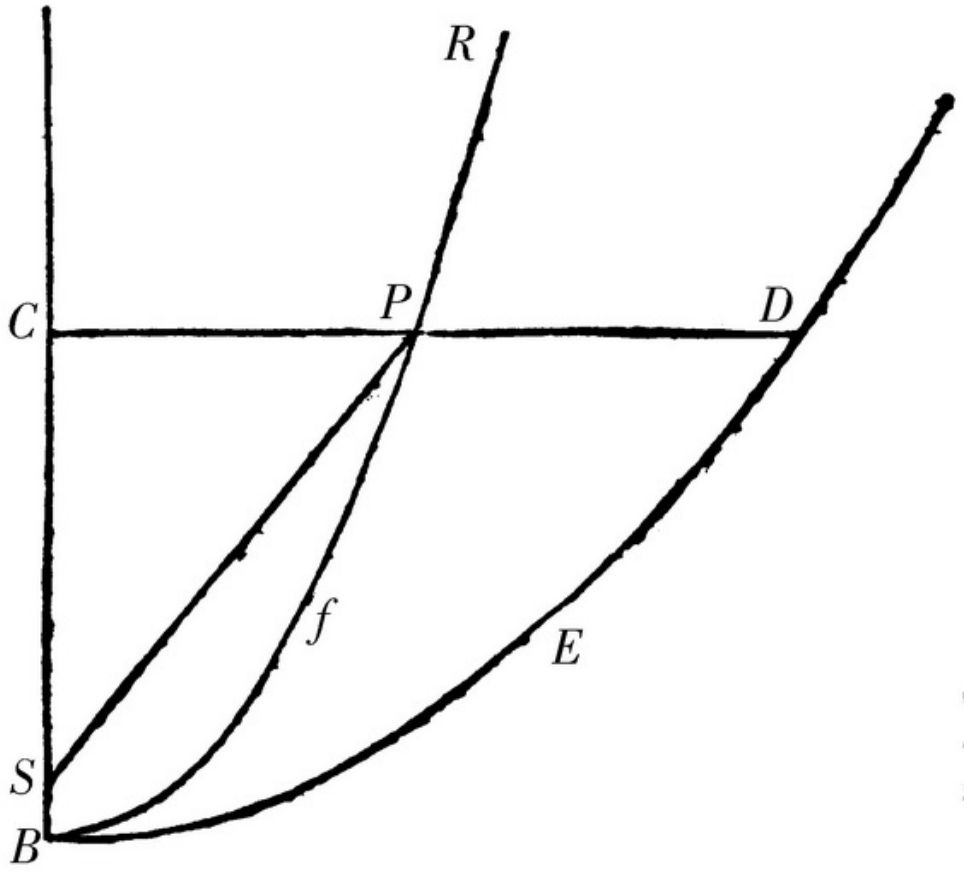

因为围绕中心S画出一条抛物线RPB的一个物体在任意位置P的速度（由命题XVI系理7）等于物体围绕同一中心以间隔SP之半均匀地画出圆的速度。抛物线的宽度CP被减小以至无穷，使得抛物线弧PfB与直线CB，中心S与顶点B，以及隔SP与间隔BC重合，则命题是显然的。**此即所证** 。

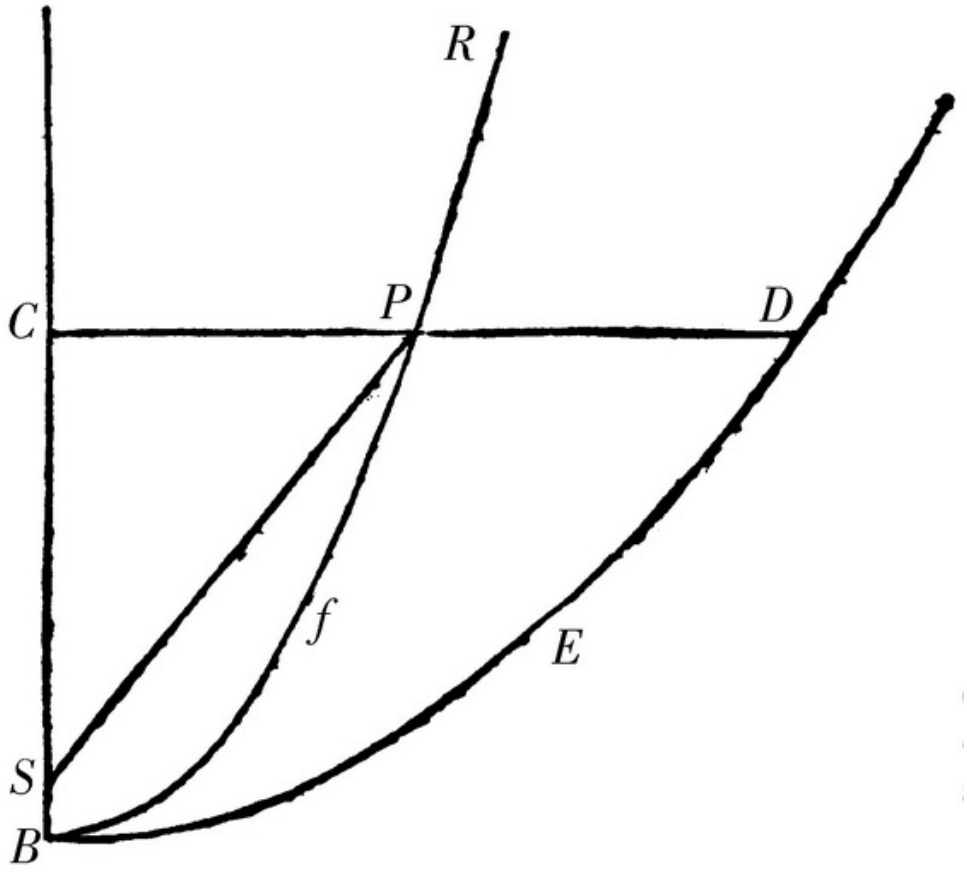

命题XXXV 定理XI

对同样的假设，我说图形DES的面积，它由不定的半径SD画出，等于一个面积，它能由一个物体围绕中心S，在半径等于图形DES的通径之半的轨道上均匀地运行，在相同的时间画出。

因为设想一个物体C在下落中在极短的时间段画出短线Cc，且在此期间另一个物体K围绕中心S运行，在圆OKk上均匀地画出弧Kk。竖立垂线CD，cd交图形DES于D，d。连结SD，Sd，SK，Sk，并引Dd交轴AS于T，又向它［Dd］落下垂线SY。

情形1 现在如果图形DES为圆或直角双曲线，它的横截直径 (23) （transversa diameter）AS被平分于O，则SO为通径之半，又因为TC比TD如同Cc比Dd，且TD比TS如同CD比SY，由错比，TC比TS如同

CD×Cc比SY×Dd。但是（由命题XXXIII系理1）TC比TS如同AC比AO，如果依点D，d会合时线段所取的最终比计算。所以AC比AO或者SK如同CD×Cc比SY×Dd。再者，下落物体在C的速度比物体以间隔SC围绕中心S画出一个圆的速度，按照AC比AO或者SK的二分之一次比（由命题XXXIII）。且这个速度比物体画出圆OKk的速度按照SK比SC的二分之一次比（由命题IV系理6），再由错比，第一个速度比最后一个速度，这就是，短线Cs比弧Kk，按照AC比SC的二分之一次比，亦即按照AC比CD之比。所以CD×Cc等于AC×Kk，且因此AC比SK如同AC×Kk比SY×Dd，由是SK×Kk等于SY×Dd，则 $\frac{1}{2}$ SK×Kk等于 $\frac{1}{2}$ SY×Dd，亦即，面积KSk等于面积SDd。所以在生成两小块面积的小部分KSk和SDd的每一时间的小部分，如果它们的大小减小且数目增加以至无穷，得到等量之比，且所以（由引理IV系理）同时生成的总面积总相等。**此即所证**。

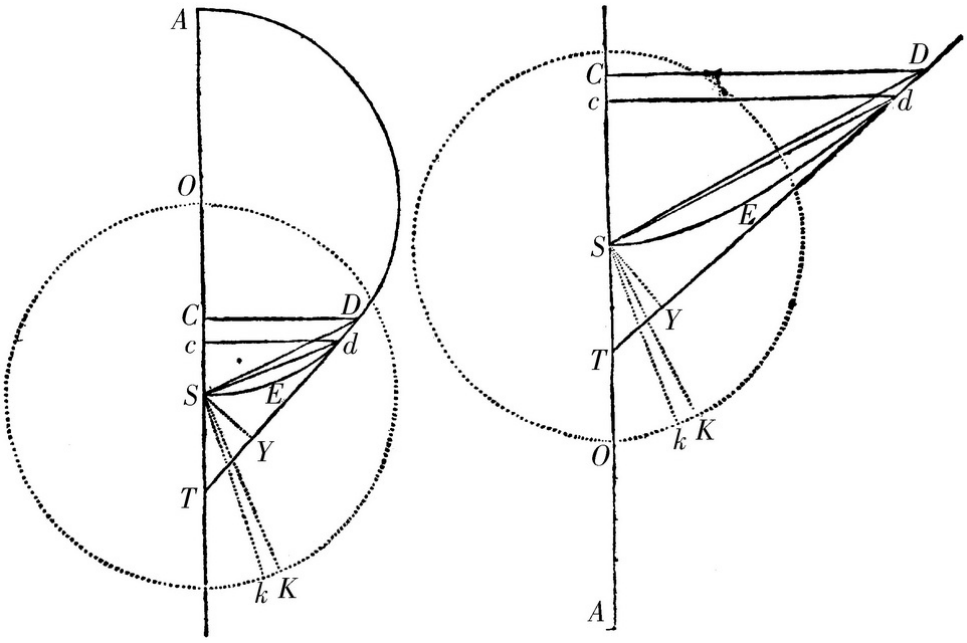

情形2 但是，如果图形DES为抛物线，如同上面发现CD×Cc比SY×Dd如同TC比TS，这就是，如同2比1，且因此 $\frac{1}{4}$ CD×Cc等于 $\frac{1}{2}$ SY×Dd。但下落物体在C的速度等于一个速度，（由命题XXXIV）以它［物体］能均匀地画出间隔为 $\frac{1}{2}$ SC的一个圆。且这个速度比一个速度，以它［物体］能画出半径为SK的一个圆，这就是，线段Cc比弧Kk

（由命题IV系理6）按照SK比 $\frac{1}{2}$ SC的，亦即，按照SK比 $\frac{1}{2}$ CD的二分之一次比。所以 $\frac{1}{2}$ Sk×Kk等于 $\frac{1}{2}$ CD×Cc，且因此等于 $\frac{1}{2}$ SY×Dd，这就是，面积KSk等于面积SDd，如同上面。**此即所证** 。

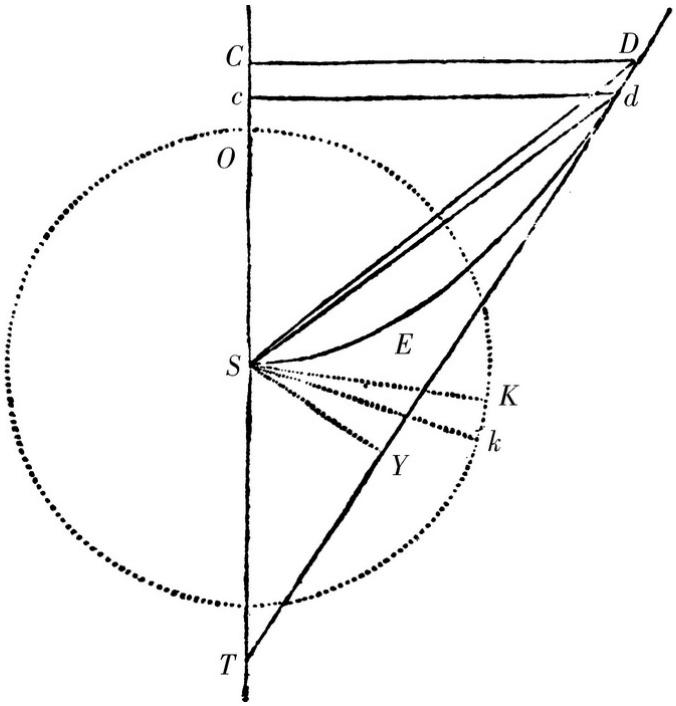

命题XXXVI 问题XXV

一个物体从一给定的位置A下落，确定它下降的时间。

在直径AS上画半圆ADS， [AS是] 物体开始时离中心的距离，围绕中心S画与这个半圆相等的半圆OKH。从物体的任意位置C竖立纵标线CD。连结SD，且作扇形OSK等于面积ASD。显然由命题XXXV，在物体下落画出空间AC的相同时间里，另一个物体围绕中心S均匀地运转，能画出弧OK。**此即所作** 。

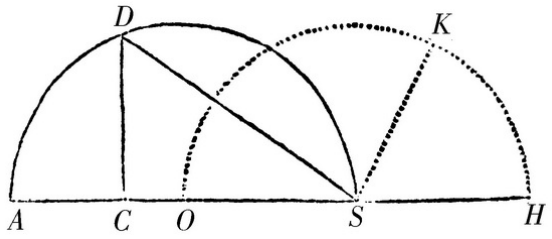

命题XXXVII 问题XXVI

一个物体从一给定的位置向上或者向下抛掷，确定它上升或者下降的时间。

设物体沿直线GS以任意速度从给定位置G离去。按照这个速度比物体能围绕中心S，以给定的间隔SG在一个圆上均匀运行的速度的二次比，取GA比 $\frac{1}{2}$ AS。如果那个比是数2比1，点A无限遥远，在这种情况应画出顶点为S，轴为SG，通径任意的抛物线。由命题XXXIV这是显然的。若不然那个比小于或者大于2比1，前一种情况应为画在直径SA之上的一个圆，后一种情况为画在直径SA之上的直角双曲线。这由命题XXXIII是显然的。然后以S为中心，以等于通径之半的间隔画圆HkK，并在物体下落或者上升的位置G，及另一个任意位置C，竖立垂线GI，CD交圆锥截线或者圆于I及D。再连结SI，SD，使扇形HSK，HSk ［分别］等于弓形SEIS，SEDS，则由命题XXXV，在物体G画出空间GC的相同时间内，物体K能画出弧Kk。**此即所作** 。

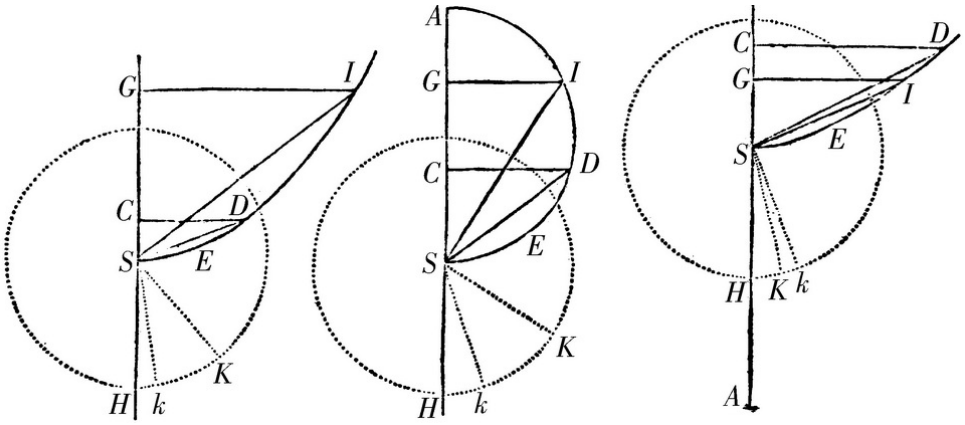

命题XXXVIII 定理XII

假设向心力与位置离中心的高度或者距离成比例，我说［物体］下落的时间，速度，以及画出的空间分别与弧，及弧的正弦和正矢成比例。

设物体由任意位置A沿直线AS下落；且以力的中心S，间隔AS画四分之一圆AE，且CD为任意弧AD的正弦；则物体A下落，在时间AD画出空间AC，又在位置C获得速度CD。

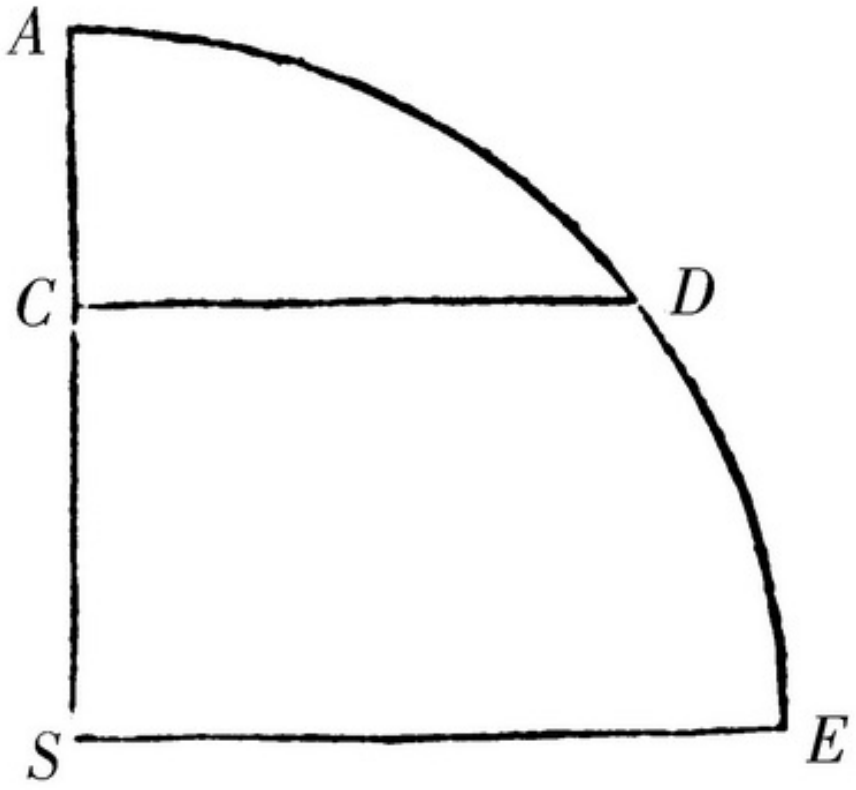

这由命题X所证明，模式正如命题XXXII由命题XI所证明。

系理1 因此时间是相等的，在此期间一个物体从位置A下落前进到中心S，且另一环绕物体画出四分之一圆周的弧ADE。

系理2 因此所有的时间是相等的，在此期间物体无论从任何位置下落直达中心S。因为所有环绕物体的循环时间（由命题IV系理3）相等。

命题XXXIX 问题XXVII

假设任意种类的向心力，并且许可曲线图形的求积[24]（quadratura）；需求直线上升或者下降的物体在每个位置的速度，以及时间，在此期间物体到达任意一个位置；并求逆问题。

设物体E由任意位置A在直线ADEC上下落，又由它的位置E总竖立垂线EG，与在那个位置与趋向中心C的向心力成比例：BFG为一条曲线，点G持续触及它。且在运动开始时EG与垂线AB重合，则物体在任意位置E的速度如同一条直线，它能作成曲线形的面积[25]（quæ potest aream curvilineam）ABGE。**此即所求**。

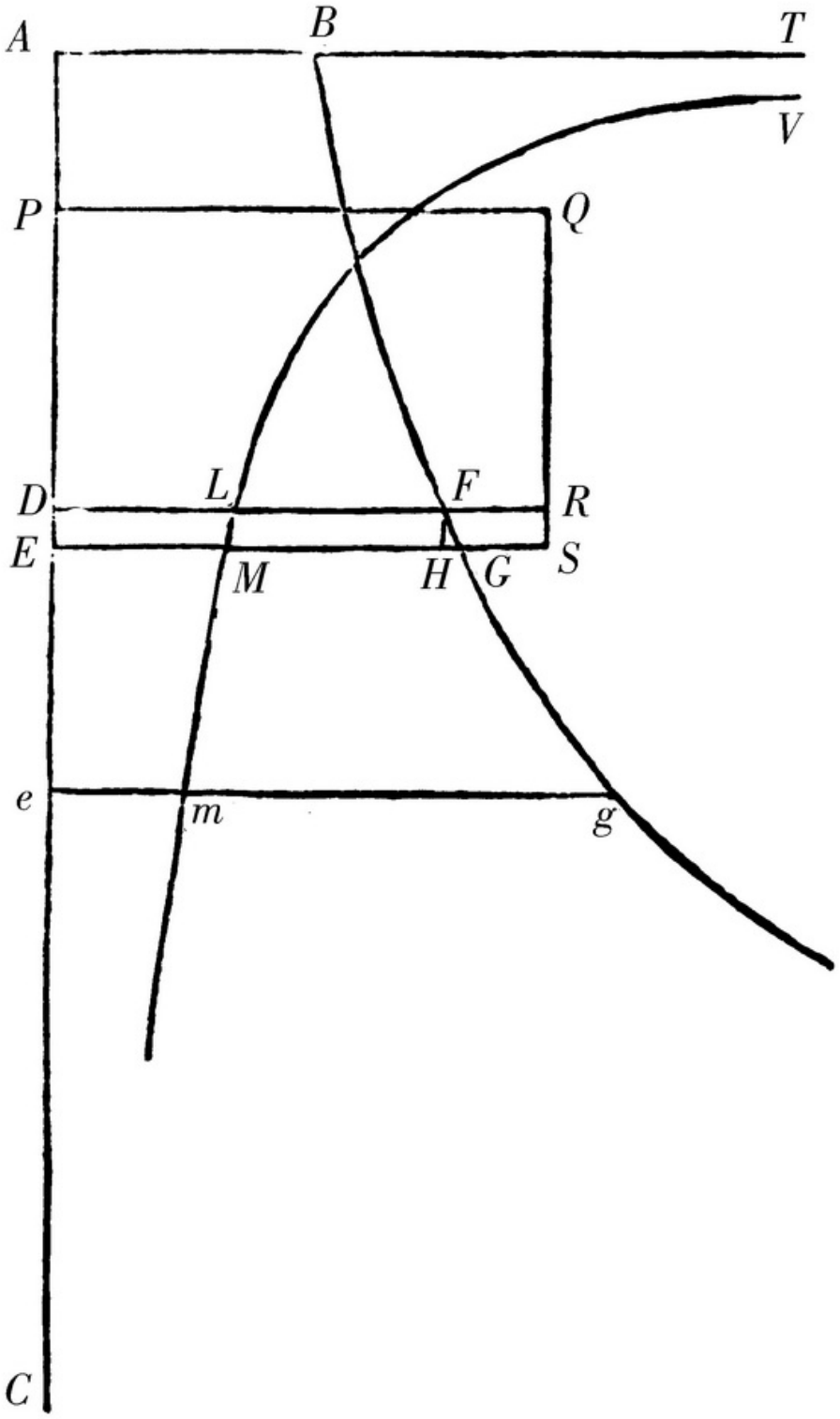

在EG上取直线EM，它能作成与面积ABGE成反比的面积，VLM为一条曲线，点M持续触及它，且它的渐近线为AB的延长；则时间，在此期间下落物体画出直线AE，如同曲线形的面积ABTVME。**此即所求** 。

因为在直线AE上取给定长度的极短的线DE，且当物体曾经在D时，设DLF是直线EMG的位置；然后，如果向心力，使能作成面积ABGE的直线如同下落速度：则面积自身按照速度的二次比，亦即，如果在D和E的速度被写作V和V+I，则面积ABFD如同VV，且面积ABGE如同VV+2VI+II，由分比（divisim），面积DFGE如同2VI+II，且因此（DFGE）/（DE）如同[（2VI）+（II）]/（DE），亦即，如果取初生成的量的最初比，则长度DF如同量（2VI）/（DE），因此亦如同此量之半（I×V）/（DE）。但是时间，在此期间下落物体画出短线DE，与那条短线成正比，且与速度V成反比，又，力与速度的增量I成正比且与时间成反比，且因此如果取初生成的量的最初比，如同I×VDE，这就是，如同长度DF。所以，与DF或者EG成比例的一个力使物体的以一个速度下落，它如同能作成面积ABGE的直线。**此即所证** 。

此外，由于时间，在此期间任意给定长度的短线DE被画出，与速度成反比，且因此反比于能作成面积ABFD的直线；又DL，且因此初生成的面积DLME，与同一直线成反比：时间如同面积DLME，且所有时间的和如同所有面积的和，这就是，（由引理IV的系理）整个时间，在此期间直线AE被画出，如同整个面积ATVME。**此即所证** 。

系理1 如果设P为一个位置，物体应由此下落，在某一均匀的已知的向心力（如通常假设的重力）推动下它在位置D获得的速度等于一个速度，它能由另一物体在同一位置D获得，无论它由何种力下落，且在垂线DF上取DR，它比DF如同那个均匀的力比在位置D的另一个力，再补足矩形PDRQ，并割下面积ABFD等于它；则A为另一物体下落的位置。因为补足矩形DRSE，由于面积ABFD比面积DFGE如同VV比2VI，且因此如同 $\frac{1}{2}$ V比I，亦即，如同整个速度的一半比物体由不等的力下落时速度的增量；并且类似地，面积PQRD比面积DRSE如同整个速度的一半比物体由均匀的力下落时速度的增量；且那些增量（由于在相等的时间生成）如同产生它们的力，亦即，如同纵标线DF，DR，且因此如同初生成的面积DFGE，DRSE；由错比，总面积ABFD，PQRD彼此如同整个速度的一半，由于速度相等，所以面积相等。

系理2 因此，如果任意一个物体由任意的位置D以给定的速度向上或者向下被抛射，且向心力的定律被给定，在其他任意一个位置e它的速度被发现：竖立纵标线eg，并取那个速度比在位置D的速度，如同直线，或者由它能作成矩形PQRD增加了曲线形的面积DFge，如果位置e

低于位置D；或者矩形PQRD减少了曲线形的面积DFge，如果位置e高于位置D；比一条直线，由它只能作成矩形PQRD。

系理3 时间亦可由竖立与PQRD+或者－Dfge的平方根成反比的纵标线em得知，且取时间，在此期间物体画出直线De，比一段时间，在此期间另一物体由一均匀的力从P下落到达D，如同曲线形的面积DLme比矩形2PD×DL。因为时间，在此期间物体由均匀的力画出直线PD，比一段时间，在此期间同一物体画出直线PE，按照PD比PE的二分之一次比，亦即（短线DE刚刚生成）按照PD比PD+ $\frac{1}{2}$ DE或者2PD比2PD+DE，则由分比，［物体画出直线PD的时间］比一段时间，在此期间同一物体画出短线DE，如同2PD比DE，且因此如同矩形2PD×DL比面积DLME；且时间，在此期间两物体画出短线DE，比一段时间，在此期间其中一个物体以不等的运动画出直线De，如同面积DLME比面积DLme，又由错比，最初的时间比最后的时间如同矩形2PD×DL比面积DLme。

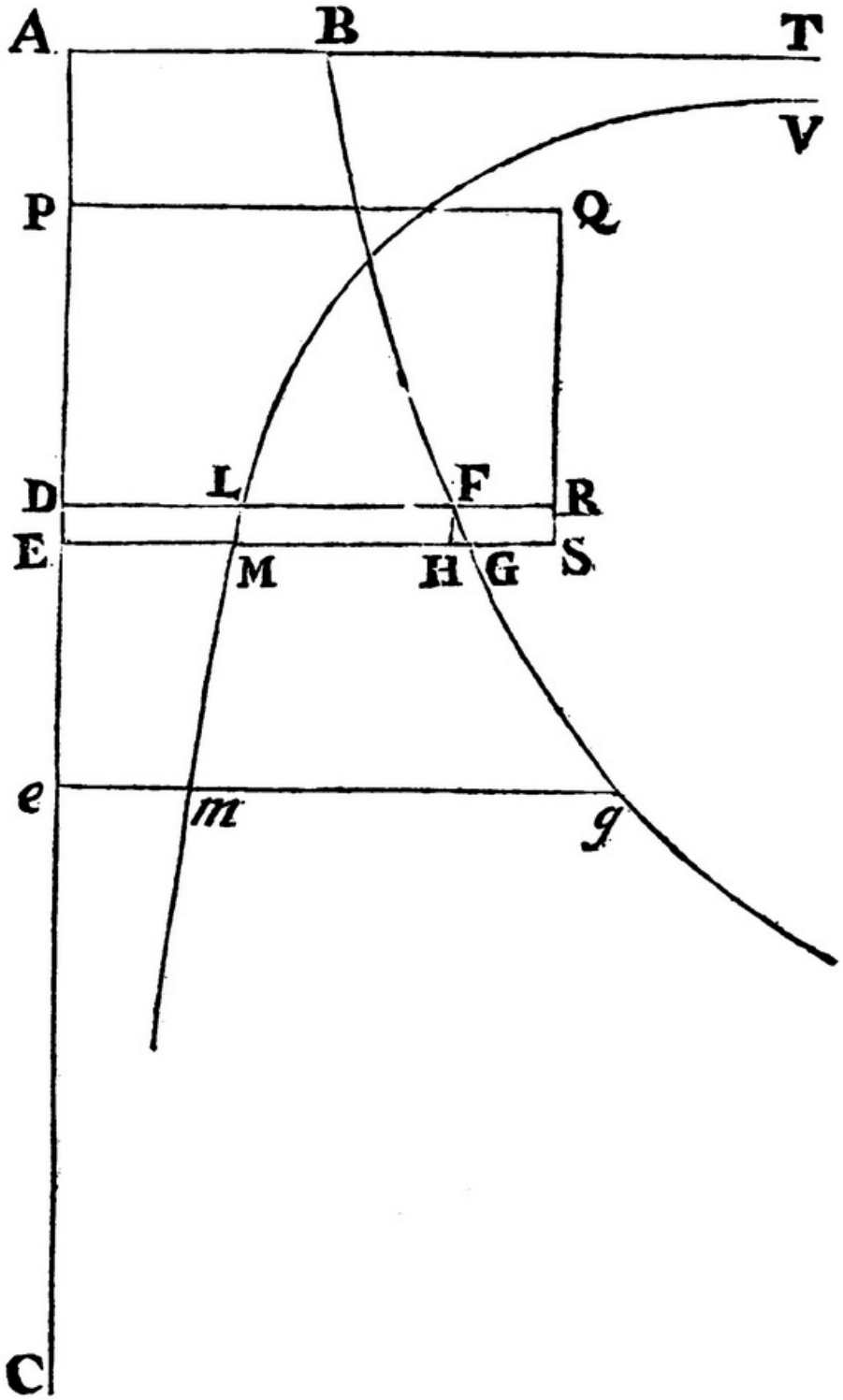
A
B
T
V
P
Q
D
L
F
R
E
M
H
G
S
e
m
g
C

第VIII部分 论求轨道，物体在任意种类的向心力推动下在其上运行

命题XL 问题XIII

如果一个物体，它在任意向心力的作用下，无论怎样运动，且另一物体直线上升或者下降，又若在某一高度相等的情形它们的速度相等，则在所有相等的高度它们的速度相等。

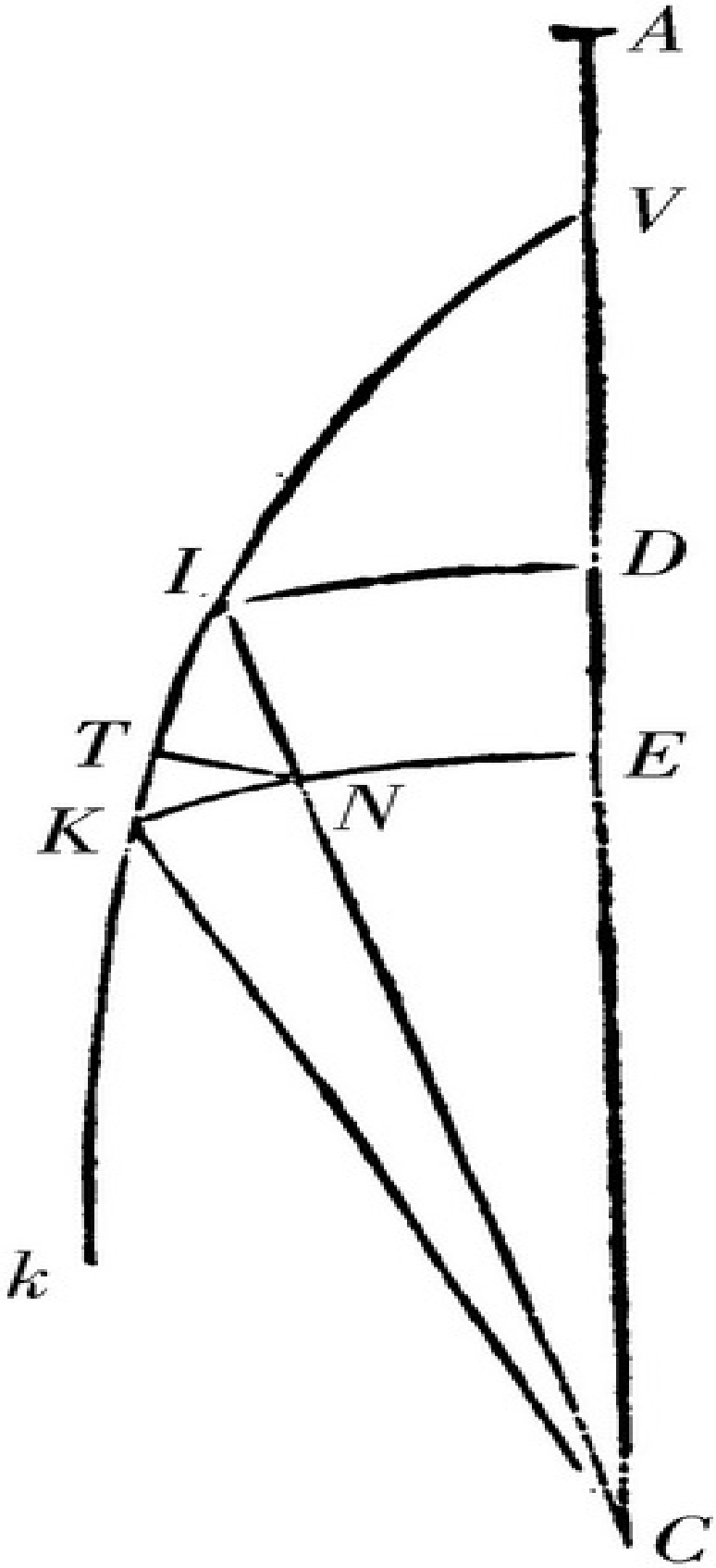
A
V
I
D
T
E
N
K
k
C

设某一物体自A经D，E向中心C下落，且另一物体自V沿曲线VIKk运动。以C为中心，任意间隔画同心圆DI，EK，交直线AC于D和E，且交曲线VIK于I和K。连结IC交KE于N，又在IK上落下垂线NT；再设圆周的间隔DE或者IN极小，且物体在D和I有相等的速度。因为距离CD，CI相等，在D和I的向心力相等。这些力用相等的短线DE，IN表示；且如果单个力IN（由诸定律的系理II）被分解为两个力NT和IT，力NT沿与物体的路径ITK垂直的直线NT作用，绝不改变物体在那个路径上的速度，但是只把物体拉离直线路径，使物体持续从轨道的切线偏转，并沿曲线路径ITKk前进。那个力完全用于产生这种作用；另一个力IT沿物体的路径作用，完全用于加速，在给定的极短时间内产生的加速度与自身成比例。因此在相等的时间物体在D和I所引起的加速度（如果取初生成的直线DE，IN，IK，IT，NT的最初比）如同DE，IT；但在不相等的时间它们如同那些线和时间的联合。但是时间，在此期间DE和IK被画出，由于速度相等，如同画出的路径DE和IK，且因此加速度，当物体经过线DE和IK时，如同DE和IT，DE和IK的联合，亦即如同$DE_{quad.}$和矩形IT×TK。但矩形IT×TK等于IN的正方形，这就是，等于$DE_{quad.}$，所以物体在由D和I到E和K的路径上产生的加速度相等。因此物体在E和K的速度相等。又由同样的论证，在其后相等的距离总遇到相等的［速度］。**此即所证**。

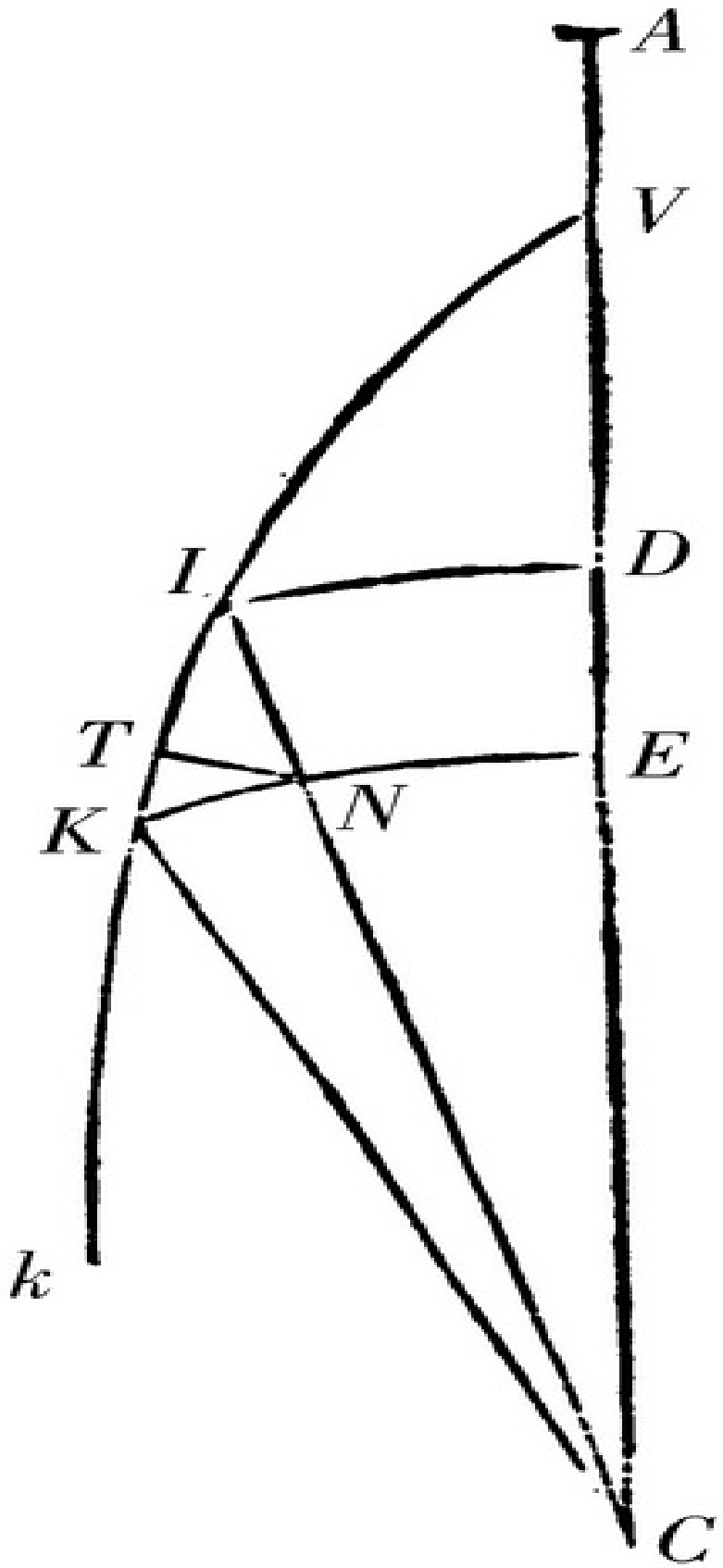
A
V
I
D
T
E
K
N
k
C

但是又由同样的论证，物体离中心的距离相等且等速，在升高到相同的距离时受到相等的迟滞。**此即所证** 。

系理1 因此，如果一个物体无论是悬在线上做振动或者被极为平顺和完美润滑的阻碍保持在曲线上运动，另一个物体直线上升或者下降，且如果它们的速度在某相同的高度相等：则它们的速度在其他任意相等的高度相等。因为悬挂物体的线或者极润滑的容器的阻碍产生与横向力NT相同的作用。物体既不被它们迟滞也不被它们加速，而只是被迫离开直线路径。

系理2 因此，如果量P为离中心的最大距离，对于它无论振动或者在任意轨道上运行的物体，在轨道上的任意一点以它所具有的速度向上抛射时能上升到［这个距离］；且量A为轨道上另外任意一点离中心的距离，向心力总如同A的任意次幂A^{n-1}，其指数n－1是任意数n减小1；则物体在每一高度A的速度如同$\sqrt{P^n - A^n}$，因此被给定。因为（由命题XXXIX）［物体］直线上升和下降的速度按照这个比。

命题XLI 问题XXVIII

假设一种任意类型的向心力并且许可曲线图形的求积，既要求物体在其上运动的轨道，又要求在找到的轨道上的运动时间。

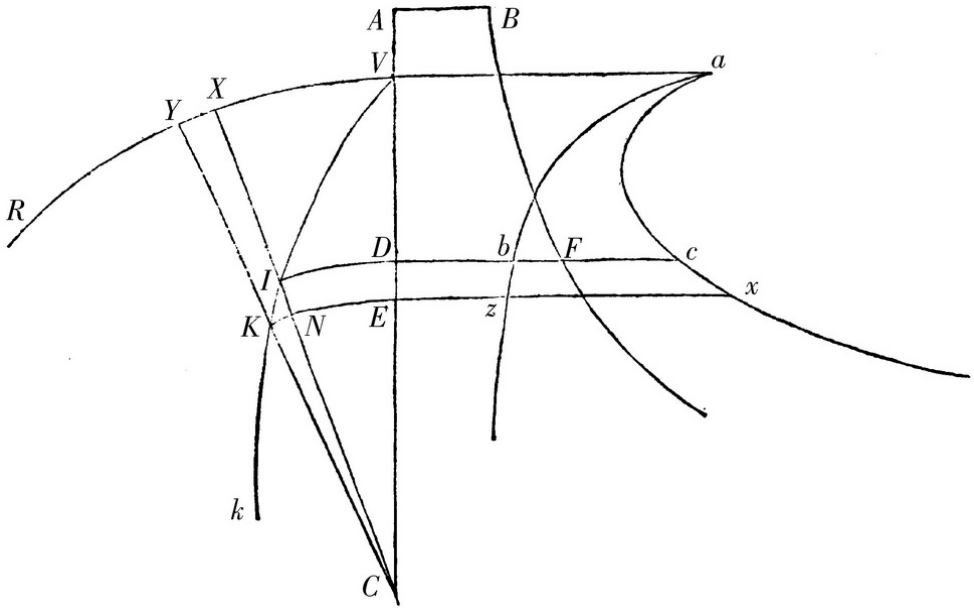

设任意的向心力趋向中心C，且要求的轨道为VIKk。以中心C，任意间隔CA所画的圆VR被给定，以相同的中心画另外的任意圆ID，KE截轨道于I和K，直线CV于D和E。作直线CINX截圆KE，VR于N和X，又引直线CKY交圆VR于Y。设点I和K彼此非常靠近，且物体自V经I和K向k前进；又设点A为那个位置，另一物体应从那里下落，使得它在位置D获得前一物体在位置I的速度。保持在命题XXXIX中的内容，短线IK，它在给定的极短的时间被画出，如同速度，因此如同能作成面积ABFD的直线，再者与时间成比例的三角形ICK被给定，由是KN与高度IC成反比，亦即，如果另一个量Q被给定，高度IC被称为A，如同Q/A。我们称这个量Q/A为Z，且假设Q的大小使得在某一情形√ ABFD比Z如同IK比KN，则在所有情形√ ABFD比Z如同IK比KN，而ABFD比ZZ如同IK_q比KN_q，由分比ABFD - ZZ比ZZ如同$IN_{quad.}$比$KN_{quad.}$，且因此$\sqrt{ABFD-ZZ}$ -ZZ比Z或者Q/A如同IN比KN，且所以A×KN等于$\frac{Q\times IN}{\sqrt{ABFD-ZZ}}$。因此，由于YX×XC比A×KN如同$CX_q$比AA，矩形XY×XC等于$\frac{Q\times IN\times CX_{quad.}}{AA\sqrt{ABFD-ZZ}}$。所以，如果 在垂线DF上总取Db，Dc分别等于$\frac{Q}{2\sqrt{ABFD-ZZ}}$，$\frac{Q\times CX_{quad.}}{2AA\sqrt{ABFD-ZZ}}$，并画出曲线ac，ac，点b，c持续触

及曲线；自点V向直线AC竖立垂线Va割下曲线形的面积VDba，VDca，又竖立纵标线Ez，Ex；因为矩形Db×IN或者DbzE等于矩形A×KN的一半或者三角形ICK；又矩形Dc×IN或者DcxE等于矩形YX×XC的一半或者三角形XCY；这就是，因为面积VDba，VIC的初生成的小部分DbzE，ICK总相等；面积VDca，VCX的初生成的小部分DcxE，XCY总相等，生成的面积VDba等于生成的面积VIC，且因此与时间成比例，又，生成的面积VDca等于生成的扇形VCX。所以给定物体自离开位置V的任意时间，与它成比例的面积VDba被给定，且因此物体的高度CD或者CI被给定；再者，面积VDca，以及等于它的扇形VCX连同它的角VCI被给定。但是给定角VCI和高度CI，位置I被给定，在那段时间结束时物体在那里被发现。**此即所求** 。

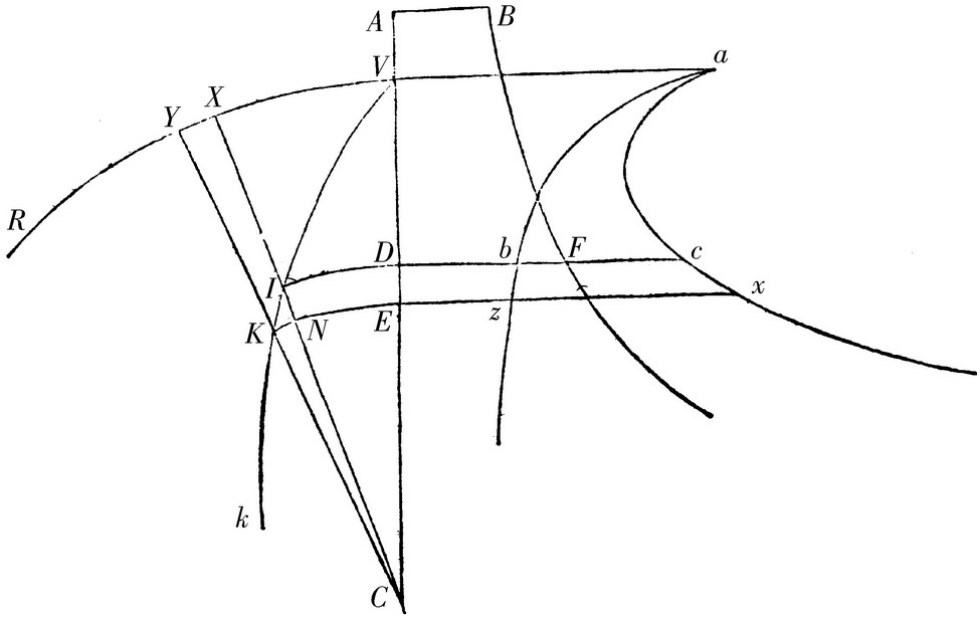

系理1 因此，物体的最大及最小高度，亦即轨道的拱点可便捷地找到。因为拱点是那些落在过中心所引的垂直于轨道VIK的直线IC上的点；这发生在直线IK和NK相等时，因此发生在当面积ABFD等于ZZ时。

系理2 且角KIN，轨道在任意地方以它与直线IC相截，由物体的给定高度IC可便捷地找到；即是取它的正弦比半径如同KN比IK，亦即，如同Z比面积ABFD的平方根。

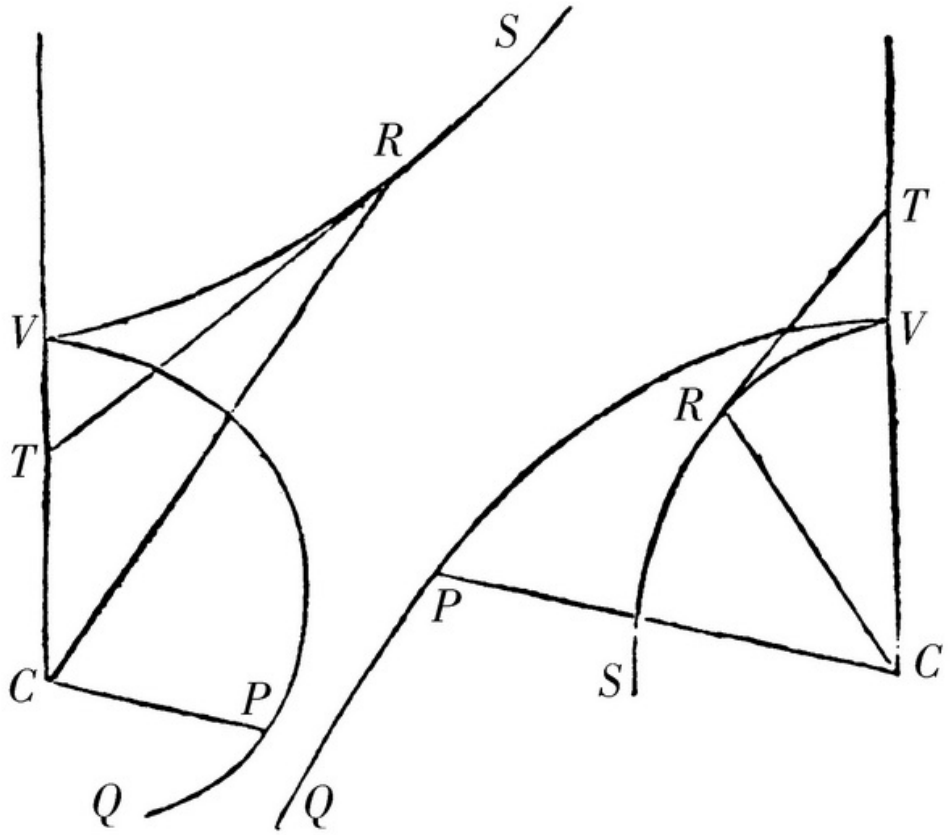

系理3 如果以中心C和主顶点V画出任意的圆锥截线VRS，且由它的任意一点R引切线RT交无限延长的轴CV于点T；然后连结CR，引直线CP，它等于横标线CT，作与扇形VCR成比例的角VCP；如果趋向中心C的向心力与位置离中心的距离的立方成反比，物体以适当的速度沿垂直于CV的直线离开位置V，那个物体将在轨道VPQ上前进，点P持续触及轨道；且因此如果圆锥截线VRS是双曲线，物体向中心下降；若不然，它为椭圆，那个物体持续不断上升并远离以至无穷。且反之，如果物体以任意速度离开位置V，一如它开始时或者倾斜地落向中心或者离开中心倾斜上升，图形VRS或者为双曲线，或者为椭圆，轨道可通过按照某一给定的比增大或者减小角VCP得到。但是，当向心力变为离心力，物体将在轨道VPQ上倾斜地上升，它可由取角VCP与椭圆扇形VRC成比例，以及长度CP等于长度CT得到，如同上面。所有这些，由前述命题，可通过特定曲线的求积得到，其求甚易，为简明计，我省略了。

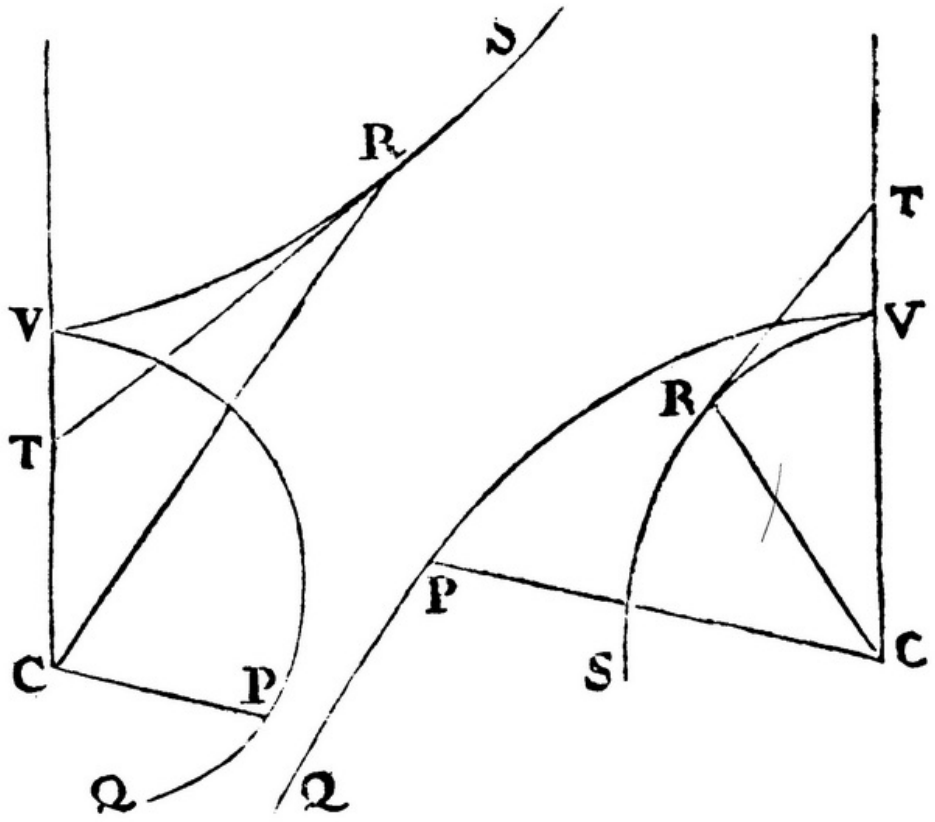

命题XLII 问题XXIX

给定向心力的定律，需求物体从给定的位置，以给定的速度，沿给定的直线离去时的运动。

保持前三个命题的内容，设物体从位置I沿短线IK，以一个速度离去，它能由另一个物体在某一均匀的向心力之下，从位置P下落在D获得。设这个均匀的力比一个力，由它第一个物体在I被推动，如同中DR比DF。且物体前往k；又以C为中心，Ck为间隔画圆ke交直线PD于e，并竖立曲线BFg，abv，acw的纵标线eg，ev，ew。由给定的矩形PDRQ，及给定的向心力的定律，由它第一个物体被推动，由问题XXVII的作图及其系理1，曲线BFg被给定。然后，由给定的角CIK，初生成的IK，KN的比被给定，从此，由问题XXXVIII的作图，量Q与曲线abv，acw一起被给定：且因此，在任意时间Dbve结束时，物体的高度

Ce或者Ck，以及面积Dcwe，与它相等的扇形XCy，角ICk被给定，又有位置k，在那里物体在那时被发现。**此即所求** 。

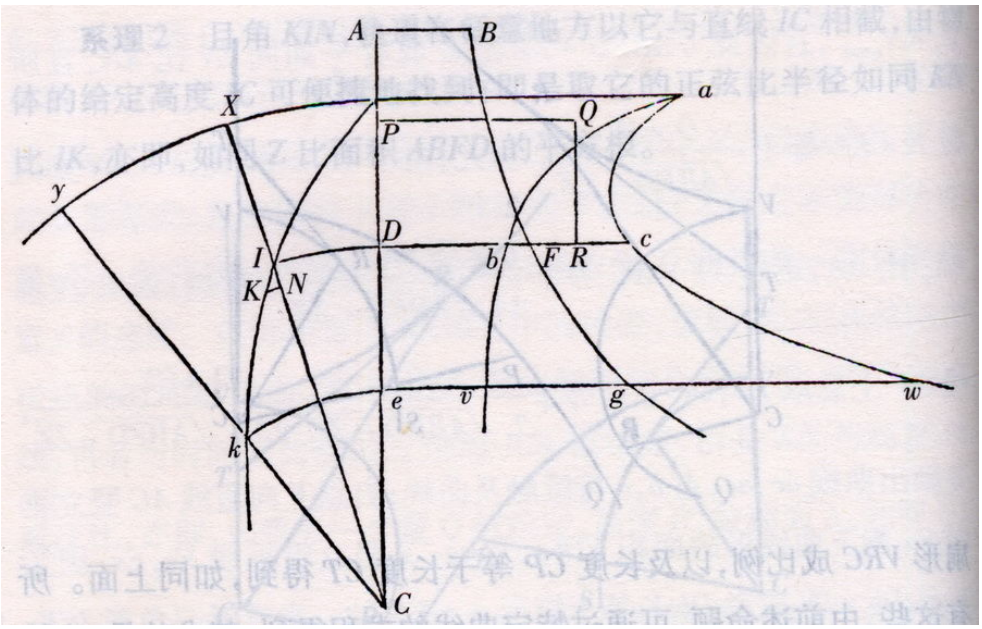

在这些命题中我们假设自中心退离时向心力按照任何能想象到的规律变化，但在离中心相等的距离的各个地方是一样的。且至此，我们已考虑了物体在不动的轨道上的运动。剩下论及物体在轨道上的运动，轨道围绕力的中心转动，我们增加少许。

第IX部分 论物体在运动着的轨道上的运动及拱点的运动

命题XLIII 问题XXX

使得一个物体能在围绕力的中心转动的任意轨道上运动，一如另一物体在相同的静止的轨道上的运动。

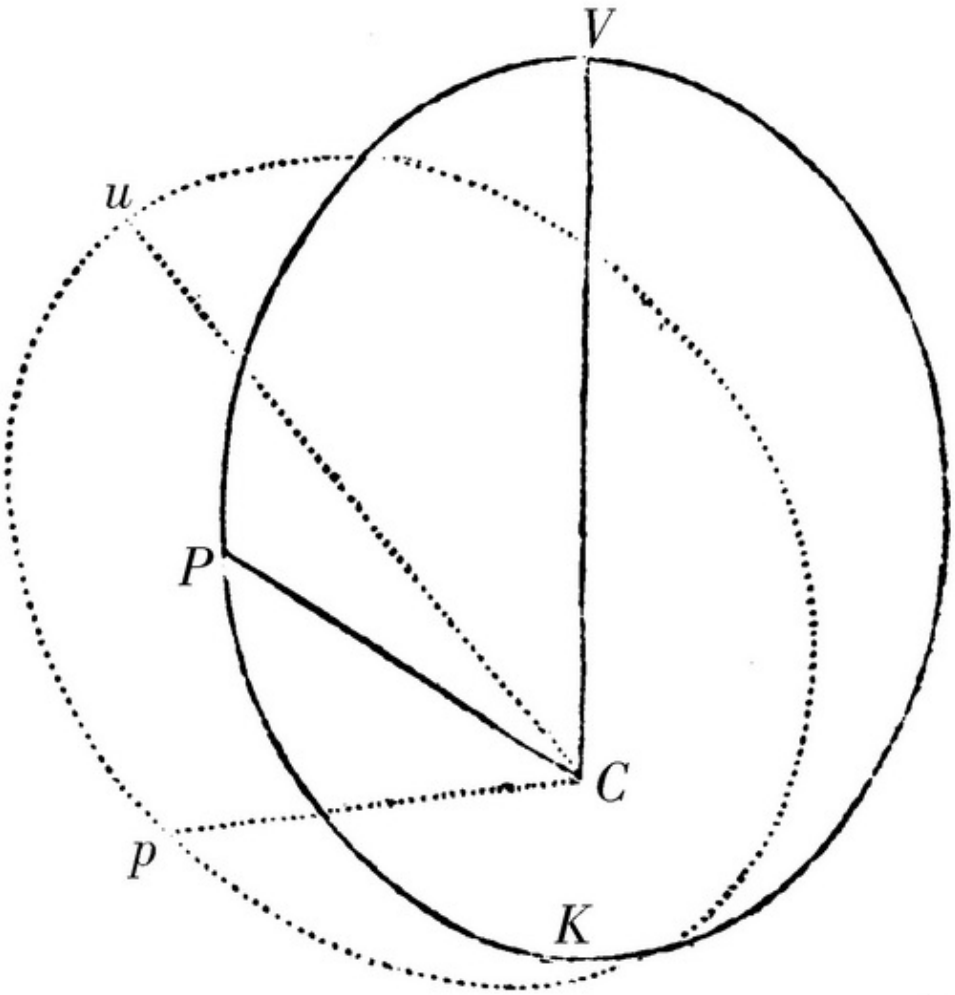

在位置给定的轨道VPK上，设运行的物体P由V向K前进。自中心C总引Cp，它等于CP，作角VCp与角VCP成比例；且面积，它由线Cp画出，比面积VCP，它由线CP同时画出，如同画出线Cp的速度比画出线CP的速度；这就是，如同角VCp比角VCP，且因此按照给定的比，所以与时间成比例。因为面积，它由线Cp在不动平面上画出，与时间成比例，显然一个物体，在适量向心力的作用下，能与点p一起在那条曲线上运行，曲线由同一点p以刚才说明的方式在不动平面上画出。使角VCu与角PCp，直线Cu与直线CV，且图形uCp与图形VCP相等，则总在p的物体在转动的图形uCp的边缘上运动，在它画于弧up的相同时间，另一个在静止的图形VPK上的物体P能画出相似且相等的弧VP。所以，由命题VI的系理五，向心力被找到，由它物体能在那条曲线上运行，曲线由点p在不动的平面上画出，问题得解。**此即所作** 。

命题XLIIV 定理XIV

力之差，由它们一个物体能在静止的轨道上，且另一物体能在相同的转动着的轨道上做相等的运动，按照它们的公共的高度的三次反比。

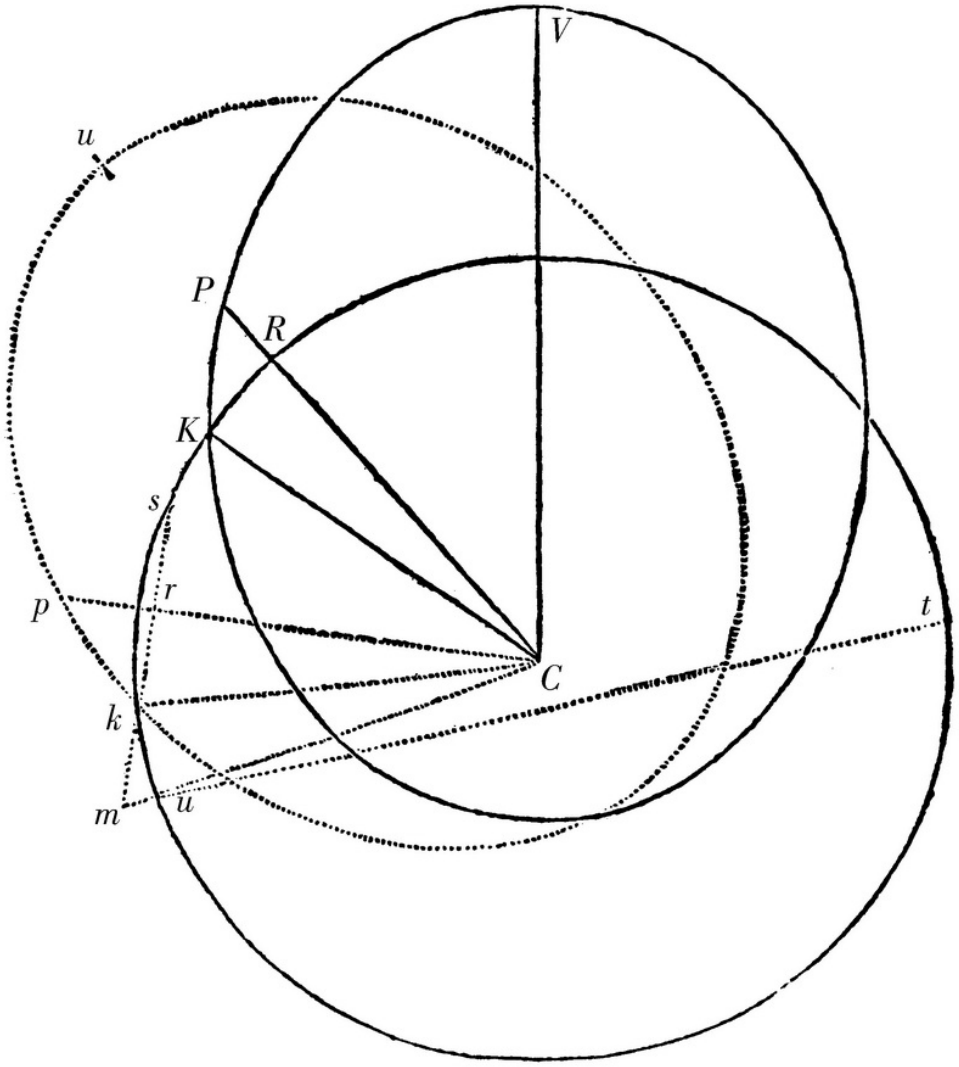

令静止的轨道的部分VP，PK与转动着的轨道的部分up，pk相似且相等；且点P，K［之间］的距离被假设为极小。自点k在直线pC上落下垂线kr，且延长它至m，使得mr比kr如同角VCp比角VCP。因为物体的高度PC和pC，KC和kC总相等，显然，直线PC和pC的增量或者减量总相等，且因此，如果在位置P和p的物体中的每个运动被分解为（由诸

定律的系理II）两个运动，其中之一朝向［力的］中心，或者沿直线PC，pC确定，且另一横过前者，并沿与直线PC，pC垂直的方向；向着中心的运动总相等，又物体p的横向运动（motus transversus）比物体P的横向运动，如同直线pC的角运动比直线PC的角运动，亦即，如同角VCp比角VCP。所以在相同的时间，在此期间物体P由它自己的两个运动到达点K，物体p由向着中心的相等的运动同等地由p向C运动，且因此在那段时间结束时它在直线mkr上的某处被发现，它经过点k与直线pC垂直；［物体p］由横向运动获得的一段离开直线pC的距离，比另一个物体P获得的离开直线PC的距离，如同物体p的横向运动比另一个物体P的横向运动。由是，因kr等于物体P获得的离开直线PC的距离，mr比kr如同角VCp比角VCP，这就是，如同物体p的横向运动比物体P的横向运动，当那段时间结束时物体p在位置m被发现是显然的。这些事情会是如此，当物体p和P沿直线pC和PC做相等的运动，因此沿那些线推动它们的力相等。再取角pCn比角pCk如同角VCp比角VCP，又设nC等于kC，当那段时间结束时，物体p在n被发现；且因此它被推动的力大于物体P被推动的力，只要角nCp大于角kCp，亦即，如果轨道upk或者前行，或者以大于二倍直线CP被携带着前行的速度退行；如果轨道较慢地退行，则此力较小。且力之差如同位置的间隔mn，在给定的那段时间，那个物体p由力之差的作用移动应经过它。假设以C为中心，间隔Cn或者Ck画圆截直线mr，mn的延长于s和t，则矩形mn×mt等于矩形mk×ms，且因此mn等于（mk×ms）/（mt）。但是，因时间给定，三角形pCk，pCn的大小被给定，kr和mr，同样它们的差mk及和ms与高度pC成反比，且因此矩形mk×ms与高度pC的平方成反比。又mt与$\frac{1}{2}$ mt成正比，亦即，如同高pC。这些是初生成的线的初始比；且因此（mk×ms）/（mt），亦即初生成的短线mn，以及与它成比例的力之差与高度pC的立方成反比。**此即所证**。

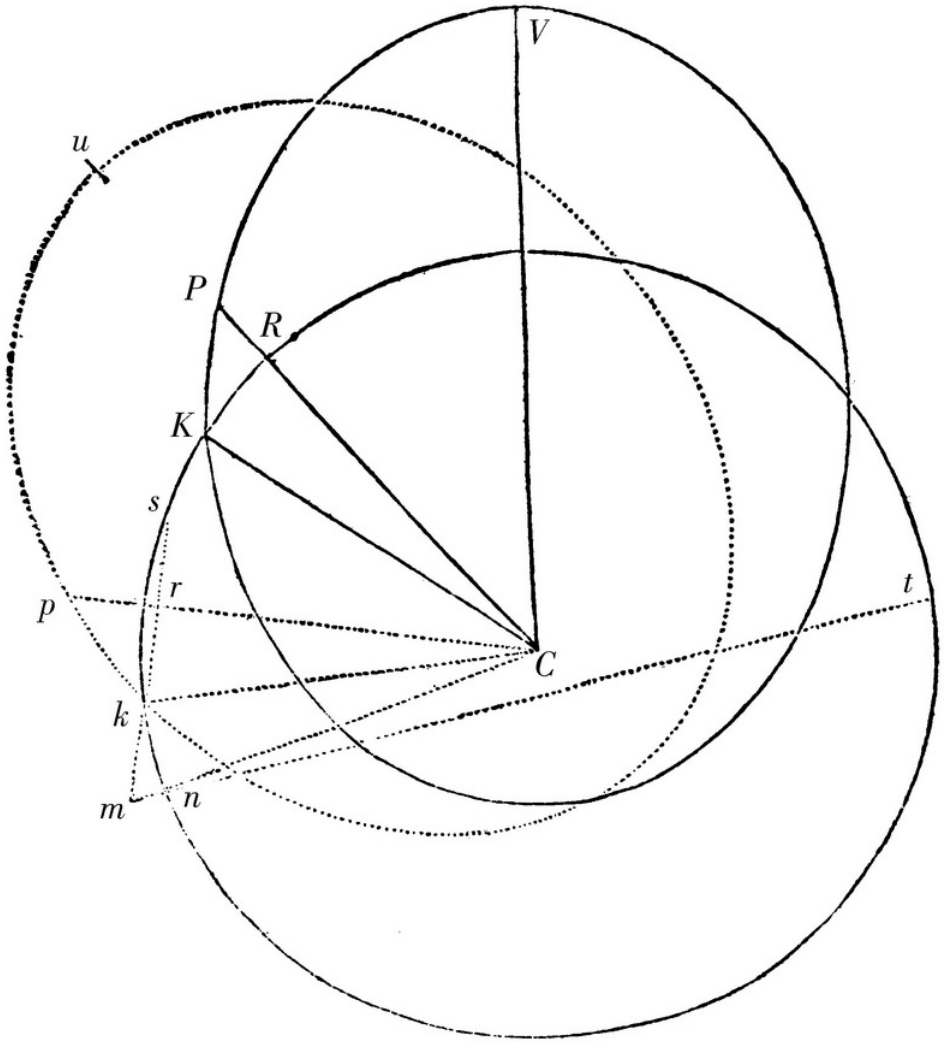

系理1 因此，在位置P和p，或者K和k的力的差，比一个力，由它在物体P在不动的轨道上画出弧PK的相同时间能使一个物体以圆周运动从R运行到K，如同初生成的短线mn比初生成的弧RK的正矢，亦即如同（mk×ms）/（mt）比（rk_q）/（2kC），或者如同mk×ms比rk的平方；这就是，如果按照角VCP比角VCp所具有的比取给定的量F，G，如同GG - FF比FF [26]。且所以，如果以C为中心，任意的间隔CP或者Cp画出的圆扇形等于总面积VPC，它由在不动的轨道上运行的物体P向中心引的半径在任意时间画出：力之差，由于它们物体P在一不动的轨道上运行且物体p在一运动的轨道上运行，比向心力，由它另一物体向中心引的半径在面积VPC被画出的相同时间，能均匀地画出那个扇形，如同GG - FF比FF。因为那个扇形和面积pCk的彼此之比如同它们被画出的时间。

系理2 如果轨道VPK是一个椭圆，它有焦点C和最高的拱点V；并且设椭圆upk与它相似且相等，于是pC总等于PC，且角VCp比角VCP按照G比F的给定之比；把高度PC或者pC写作A，又设椭圆的通径为2R：则力，由它一个物体能在运动的椭圆上运行，如同（FF/AA）+（RGG-RFF）/（$A_{cub.}$），且反之亦然。因为力，由它一个物体在不动的椭圆上运行，用量（FF）/（AA）表示，则在V的力是（FF）/（$CV_{quad.}$）。但是力，由它能使一个物体以在椭圆上运行的物体在V点的速度在距离为CV的圆上运行，比一个力，由它在椭圆上运行的物体在拱点V被推动，如同椭圆的通径之半比圆的半直径CV，且因此值为（RFF）/（$CV_{cub.}$）；则力，它比这个值如同GG - FF比FF，其值为（RGG-RFF）/（$CV_{cub.}$）：这个力（由本命题的系理1）是在V的力之差，由它们物体P在不动的椭圆VPK上运行，且物体p在运动的椭圆upk上运行。因为（由本命题）那个差在其他任一高度A比它自身在高度CV如同1/（$A_{cub.}$）比1/（$CV_{cub.}$），同样的差在每一高度A的值为（RGG-RFF）/（$A_{cub.}$）。所以对力（FF）/（AA），由它物体能在不动的椭圆VPK上运行，加上超出的（RGG-RFF）/（$A_{cub.}$）；则合成的总力是FF/AA+（RGG-RFF）/（$A_{cub.}$），由它物体能在相同的时间在运动的椭圆upk上运行。

系理3 由同样的方式得出，如果不动的轨道VPK是中心在力的中心C的椭圆；假设运动的椭圆upk与它相似，相等且同中心；又设2R为这个椭圆的主通径，且2T为横截径或者长轴，角VCp比角VCP总如同G比F；力，由它们物体能在相等的时间在不动的和运动的椭圆上运行，分别如同（FFA）/（$T_{cub.}$）和（FFA）/（$T_{cub.}$）+（RGG-RFF）/（$A_{cub.}$）。

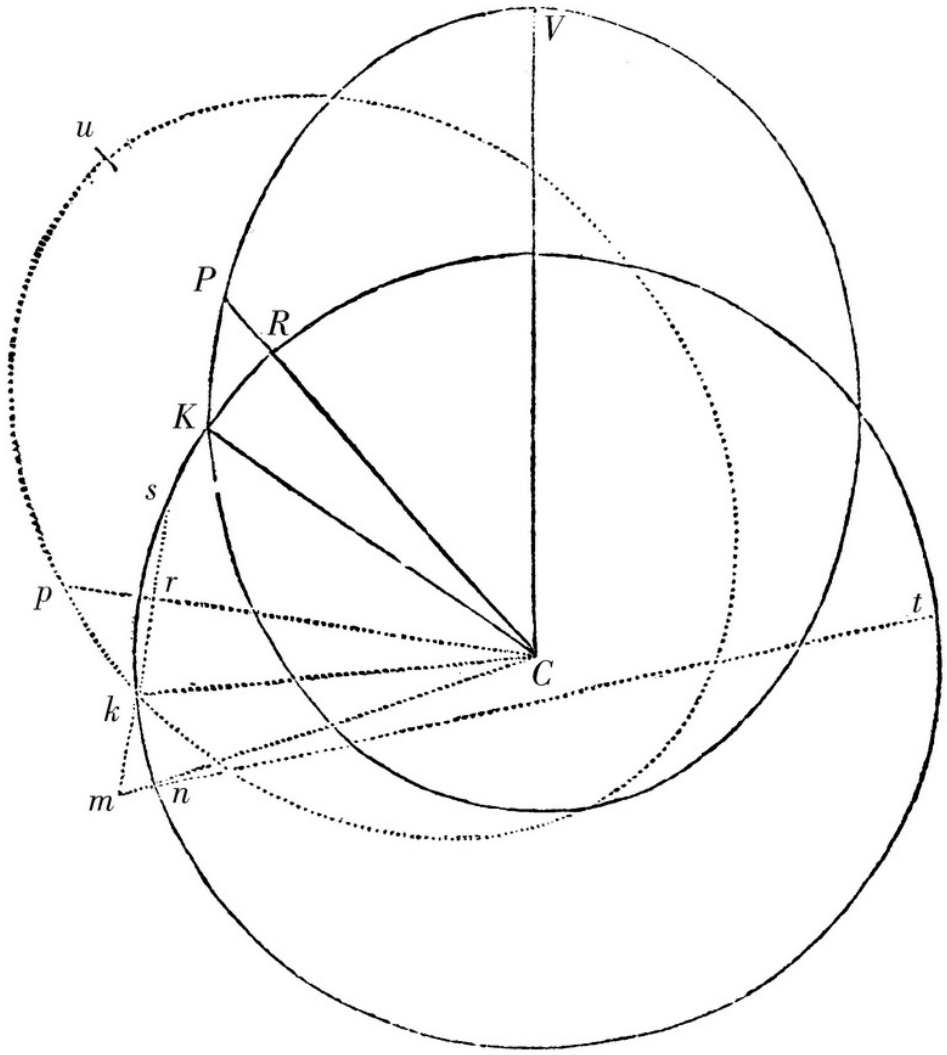

系理4 并且一般地，如果物体的最大高度CV被称为T，且轨道VPK在V所具有的曲率半径，亦即同等弯曲的圆的半径，被称为R，且向心力，由它一个物体能在任意不动的轨道VPK上运行，在位置V被说成是（VFF）/（TT），在另一位置P被说成是不定的X，高度CP被称为A，并按照角VCp比角VCP的给定之比取G比F：则向心力，由它同一个物体能在相同的时间在有旋转运动的相同的轨道upk上完成相同的运动，如同力的和X+（VRGG-VRFF）/（$A_{cub.}$）。

系理5 所以，给定在任意不动的轨道上物体的运动，它的围绕力的中心的角运动（motus angularis）能按照给定的比增大或者减小，且因此可以找到新的不动的轨道，物体以新的向心力在其上运行。

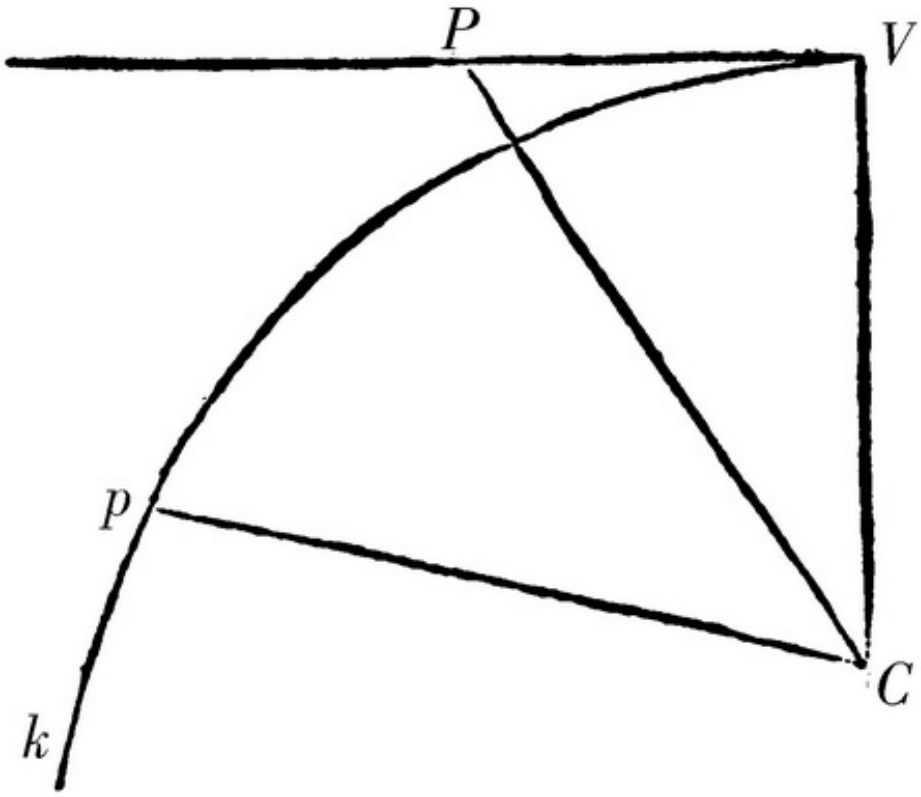

系理6 所以，如果向位置给定的直线CV竖立长度不确定的垂线VP，且连结CP，又引Cp等于它，作角VCp，它比角VCP按照给定的比；力，由它物体能在那条曲线Vpk上运行，点p持续与曲线接触，与高度Cp的立方成反比。因为物体P，由惰性力，在没有其他力推动时，能在直线VP上均匀地前进。被加上的力趋向中心C，与高度CP或者Cp的立方成反比，且（由刚才证明过的）物体从那个直线运动被偏离为在曲线Vpk上的运动。但是这条曲线Vpk与在命题XLI系理3中所发现的那条曲线VPQ是一样的，在那里我们说物体在这种类型的力的吸引下倾斜上升。

命题XLV 问题XXXI

轨道与圆相差甚小，需求拱点的运动。

这一问题被算术地解决，作轨道，它由在运动着的椭圆（如同在上面命题中的系理2或者系理3）上运行的物体在不动的平面上画出，

接近要求的拱点的轨道的形状，并寻找那个物体在不动的平面上所画轨道的拱点。但轨道获得同样的形状，如果它们被画出的向心力相互比较，在相同的高度成比例。设点V为最高的拱点，且把最大高度CV写为T，其他任意高度CP或者Cp写为A，高度差CV－CP写为X；而且力，由它一个物体在围绕自己的焦点转动的椭圆上运动（正如在系理2中），在系理2中所求的如同（FF/AA）+（RGG-RFF）/（$A_{cub.}$），亦即如同（FFA+RGG-RFF）/（$A_{cub.}$），用T－X代替A，则如同（RGG-RFF+TFF-FFX）/（$A_{cub.}$）。其他任意的向心力类似地约化为一个分数，其分母为A_{cub}.，且其分子通过归并同类项做成类似。此事由例子说明。

例1.我们假设向心力是均匀的，因此如同（$A_{cub.}$）/（$A_{cub.}$），或者（在分子中A写作T－X）如同（$T_{cub.}$ -3TTX+3TXX-$X_{cub.}$）/（$A_{cub.}$）；再归并分子中对应的项，即已给定的与已给定的一起且未给定的与未给定的一起，成为RGG－RFF+TFF比T_{cub}.如同－FFX比－3TTX+3TXX－$X_{cub.}$，或者如同－FF比－3TT+3TX－XX。现在由于轨道被假设与圆极为近似；让轨道与圆重合，则由于R，T成为相等，因此X无限减小，最终比为RGG比$T_{cub.}$如同－FF比－3TT，或者GG比TT如同FF比3TT，又由更比GG比FF如同TT比3TT，亦即，如同1比3；因此，G比F，这就是角VCp比角VCP，如同1比√3。所以，因为在不动的椭圆上的物体，自上拱点下降到下拱点走完180度的角（据我如此说）VCP；在运动的椭圆上的另一个物体，在我们所处理的不动的轨道［面］上，自上拱点下降到下拱点走完180/（√3）度的角VCp：它如此是由于这个轨道，它由物体在均匀向心力的推动下画出，与那个轨道的接近，它由另一物体在转动的椭圆上运行时在静止的平面上画出。由上面项的归并导出这些轨道的相似性，不是普遍的，而仅在它们与圆的形状极为接近的时候。所以物体由均匀的向心力在很接近圆形的轨道上运行，在上拱点和下拱点之间总走完180/（√3）度，或者103度55分23秒的中心角；当它一次走完这个角时，它从上拱点到达下拱点，且当它再一次走完相同的角时，它由此地返回到上拱点；并如此继续以至无穷。

例2.我们假设向心力如同高度A的任意次幂A^{n-3}或者（A^n）/（A^3）；这里n－3和n表示任意的幂指数：整数或者分数，有理数或

者无理数，正数或者负数。那个分子A_n 或者 $\overline{T-X}|_n$ 由我们的收敛级数方法化为不定级数，成为T^n - nXT^{n-1} +[（nn-n）/2]（XXT^{n-2} &c）。并用它的项与另一个分子的项RGG - RFF+TFF - FFX比较，成为RGG - RFF+TFF比T^n 如同 - FF比 - nT^{n-1} +[（nn-n）/2]（XT^{n-2} &c）。并取当轨道接近圆的形状时的最后比，得RGG比T_n 如同 - FF比 - nT^{n-1} ，或者GG比T^{n-1} 如同FF比nT_{n-1} ，又由更比，GG比FF如同T_{n-1} 比nT_{n-1} ，亦即1比n；且因此G比F，亦即角VCp比角VCP，如同1比√n。因为角VCP，在椭圆上的物体从上拱点下降到下拱点走完它，为180度；被走完的角VCp，当物体在由任意与A_{n-3} 成比例的向心力画出的很接近圆形的轨道上，由上拱点下降到下拱点时，等于180/（√n）度的角；且这个角重复时，物体由下拱点返回到上拱点，并如此继续以至无穷。如是，如果向心力如同物体离中心的距离，亦即，如同A或者A^4 /A^3 ，n等于4且√n等于2；且因此上拱点和下拱点之间的角等于 $\frac{180}{2}$ 度或者90度。所以，物体走完一次环绕的四分之一部分，它到达下拱点，再走完另一个四分之一部分，到达上拱点，且如此交替以至无穷。它亦由命题X所证明。因为这一向心力推动物体在不动的椭圆上运行，它的中心在力的中心上。但如果向心力与距离成反比，亦即与1/A或者A^2 /A^3 成正比，n等于2，且因此上拱点和下拱点之间的角为180/（√2）度或者127度16分45秒，所以物体以如此的力运行，这个角持续重复，它从上拱点到达下拱点再由下拱点到达上拱点，轮流交替永无穷期。再者，如果向心力与高度的十一次幂的平方根的平方根成反比，亦即与 $A^{\frac{11}{4}}$ 成反比，且因此与 $\frac{1}{A^{\frac{11}{4}}}$ 成正比，或者与 $\frac{A^{\frac{1}{4}}}{A^3}$ 成正比，n等于14且 $\frac{180}{\sqrt{n}}$ 度等于360度，所以物体自上拱点离去，并由此持续下降，当它完成整个环绕时到达下拱点，然后持续下降完成另一个完整的环绕，又返回到上拱点：且如此交替永无穷期。

例3. 假设 m 和 n 为高度的幂的任意指数，且 b，c 为任意给定的数，我们假设向心力如同 $\frac{bA^m + CA^n}{A_{cub.}}$，亦即如同 $\frac{b \times \overline{T-X}|^m + c \times \overline{T-X}|^n}{A_{cub.}}$，或者（同样由我们的收敛级数方法）如同

$$\frac{bT^m + cT^n - mbXT^{m-1} - ncXT^{n-1} + \frac{mm-m}{2}bXXT^{m-2} + \frac{nn-n}{2}cXXT^{n-2}\&\ c.}{A_{cub.}}$$

并比较分子的项，成为 RGG－RTT＋TFF 比 $b\mathrm{T}^m + c\mathrm{T}^n$ 如同－FF 比 $-mb\mathrm{T}^{m-1} - nc\mathrm{T}^{n-1} + \frac{mm-mm}{2}b\mathrm{XT}^{m-2} + \frac{nn-n}{2}c\mathrm{XT}^{n-2}\&\ c.$。取当轨道接近圆的形状时产生的最终比，GG 比 $b\mathrm{T}^{m-1} + c\mathrm{T}^{n-1}$ 如同 FF 比 $mb\mathrm{T}^{m-1} + nc\mathrm{T}^{n-1}$。由更比 GG 比 FF 如同 $b\mathrm{T}^{m-1} + c\mathrm{T}^{n-1}$ 比 $mb\mathrm{T}^{m-1} + nc\mathrm{T}^{n-1}$。这个比例，如果最大高度 CV 或者 T 算术地由单位表示，则 GG 比 FF 变成如同 $b+c$ 比 $mb+nc$，且因此如同 1 比 $\frac{mb+nc}{b+c}$。由此，G 比 F，亦即角 VCp 比角 VCP，如同 1 比 $\sqrt{\frac{mb+nc}{b+c}}$。且所以，由于在不动的椭圆上上拱点和下拱点之间的角 VCP 为 180 度，同样拱点之间的角 VCp 在物体由与量 $\frac{bA^m + cA^n}{A_{cub.}}$ 成比例的向心力所画的轨道上，等于 $180\sqrt{\frac{mb+nc}{b+c}}$ 度的一个角。且由同样的论证，如果向心力如同 $\frac{bA^m - cA^n}{A_{cub.}}$，拱点之间的角被发现为 $180\sqrt{\frac{b-c}{mb-nc}}$ 度。在更困难的情形，问题的解决没什么两样。量，向心力与它成比例，总应分解为分母为 $A_{cub.}$ 的收敛级数。然后，由那个运算出现的分子的给定部分比它的其他的未给定部分，与这个分子 RGG－RFF＋TFF－FFX 的给定部分比它的其他的未给定部分，假设按照相同的比；并约去多余的量，且写出单位代替 T，得到 G 比 F 的比例。

系理 1 因此，如果向心力如同高度的某个幂，那个幂能由拱点的运动求得；且反之亦然。即是如果整个角运动，由它物体返回到同一拱点，比一次环绕的角运动，或者 360 度，如同某个数 m 比另一个数 n，且称高度为 A：则向心力如同那个高度的幂 $A^{\frac{nn}{mm}-3}$，其指数为 $\frac{nn}{mm}-3$。这由例二是显然的。由此显然那个力在退离中心时，不能以大于高的三次比减少：一个物体以这种力运行且从拱点离开，如果它开始下降，它绝不到达下拱点或者最小的高度，而下降直到中心，画出我们在命题 XLI 的系理 3 中所处理过的那条曲线。否则，物体离开拱点，然而开始有极小的上升，它上升以至无穷，绝不到达上拱点。也画出在同一系理及命题 XLIV 的系理 6 中所说的那条曲线。所以，力，在退离中心时，按照大于高度的三次比减小，物体自拱点离开，依据开始下降或者升高，或者下降直至中心或者上升以至无穷。但是，如果力，在退离中心时，无论按照小于高度的三次比减小，或者按照高度的任意比增大；物体绝不一直下降到达中心，而在某个时候到达下拱点。且反之，如果物体离开一个拱点到达另一个拱点，交替地下降和上升，绝不跑到中心；力在退离中心时或者增加，或者按照小于高度的三次比减小；且物体从拱点到拱点的返回愈速，力的比退离三次比愈远。如若物体在 8 次或者 4 次或者 2 次或者 $1\frac{1}{2}$ 次环绕中经交替的下降和上升从上拱点到返回到上拱点；这就是，如果 m 比 n 如同 8 或者 4 或者 2 或者 $1\frac{1}{2}$ 比 1，且因此 $\frac{nn}{mm}-3$ 或者是 $\frac{1}{64}-3$ 或者 $\frac{1}{16}-3$ 或者 $\frac{1}{4}-3$ 或者 $\frac{4}{9}-3$；力如同 $A^{\frac{1}{64}-3}$ 或者 $A^{\frac{1}{16}-3}$ 或者 $A^{\frac{1}{4}-3}$ 或者 $A^{\frac{4}{9}-3}$，亦

即，与 $A^{3-\frac{1}{64}}$ 或者 $A^{3-\frac{1}{16}}$ 或者 $A^{3-\frac{1}{4}}$ 或者 $A^{3-\frac{4}{9}}$ 成反比。如果物体在每次环绕中返回到同一个不动的拱点，则 m 比 n 如同 1 比 1，且因此 $A^{\frac{nn}{mm}-3}$ 等于 A^{-2} 或者 $\frac{1}{AA}$；且所以力按照高度的二次比减小，如同在前面所证明的。如果一个物体在一次环绕的四分之三，或者三分之二，或者三分之一，或者四分之一，返回到同一个拱点；m 比 n 如同 $\frac{3}{4}$ 或者 $\frac{2}{3}$ 或者 $\frac{1}{3}$ 或者 $\frac{1}{4}$ 比 1，且因此 $A^{\frac{nn}{mm}-3}$ 等于 $A^{\frac{16}{9}-3}$ 或者 $A^{\frac{9}{4}-3}$ 或者 A^{9-3} 或者 A^{16-3}；所以力或者与 $A^{\frac{11}{9}}$ 或者 $A^{\frac{3}{4}}$ 成反比，或者与 A^{6} 或者 A^{13} 成正比。最后，如果一个物体从上拱点到达上拱点走完整个环绕及此外的三度，且因此那个拱点在物体的每次环绕中前移(in consequentia)3 度；则 m 比 n 如同 363 度比 360 度或者如同 121 比 120，且因此，$A^{\frac{nn}{mm}-3}$ 等于 $A^{\frac{25923}{14641}}$；所以向心力与 $A^{\frac{25923}{14641}}$ 成反比或者近似地与 $A^{2\frac{4}{243}}$ 成反比。所以向心力按略大于二次的比减小，但它较接近三次的 $59\frac{3}{4}$ 倍更接近二次。

系理 2 因此，如果一个物体，[在]与高的平方成反比的向心力[作用下]，在一个焦点是力的中心的椭圆上运行，且这个向心力被加上或者减去外部的其他任意一个力；能得知(由例三)那个外部的力引起的拱点的运动，且反之亦然。如果力，由它物体在椭圆上运行，如同 $\frac{1}{AA}$，且被减去的外部力如同 cA，因此剩余的力如同 $\frac{A-cA^4}{A_{cub.}}$；于是(在例三中)b 等于 1，m 等于 1，且 n 等于 4，且因此拱点之间的环绕角等于 $180\sqrt{\frac{1-c}{1-4c}}$ 度的一个角。我们假设那个外

力比另一个力小 357.45 倍，由它物体在椭圆上运行，亦即 c 为 $\frac{100}{35745}$，A 或者 T 为 1，则 $180\sqrt{\frac{1-c}{1-4c}}$ 成为 $180\sqrt{\frac{35645}{35345}}$，或者 180.7623，亦即 180 度 45 分 44 秒。所以物体自上拱点离开，以 180 度 45 分 44 秒的角运动到达下拱点，且这个[角]运动加倍，物体返回到上拱点：且因此在每次环绕中上拱点向前走完 1 度 31 分 18 秒。月球的拱点[的前行]约快两倍。

至此我们论及物体在轨道上的运动，它的平面从力的中心穿过。其余的我们亦需确定物体在偏心的平面上的运动。因为从事重物运动著述的作者们，惯常考虑重物的上升与下降，既在任意给定的倾斜平面上，又在垂直方向上；且由同样的理由，在这里我们考虑在任意力的作用下，在偏心的平面上物体趋向中心的运动。但我们假设平面极为平顺且完全润滑，不迟滞物体。此外，在这些证明中，代替物体位于其上并与之相切的平面，我们利用平行于它们的平面，物体的中心在平面上运动并由运动画出轨道。且由同样的定律，我们随后确定物体在曲面上完成的运动。

第X部分 论物体在给定表面上的运动及摆的往复运动

命题XLVI 问题XXXII

假设一种任意种类的向心力，且既给定力的中心又给定一个平面，物体在其上任意地运行，再者许可曲线图形的求积：需求从给定的一个点，以给定的一个速度，沿在那个平面上的一条给定的直线离去的物体的运动。

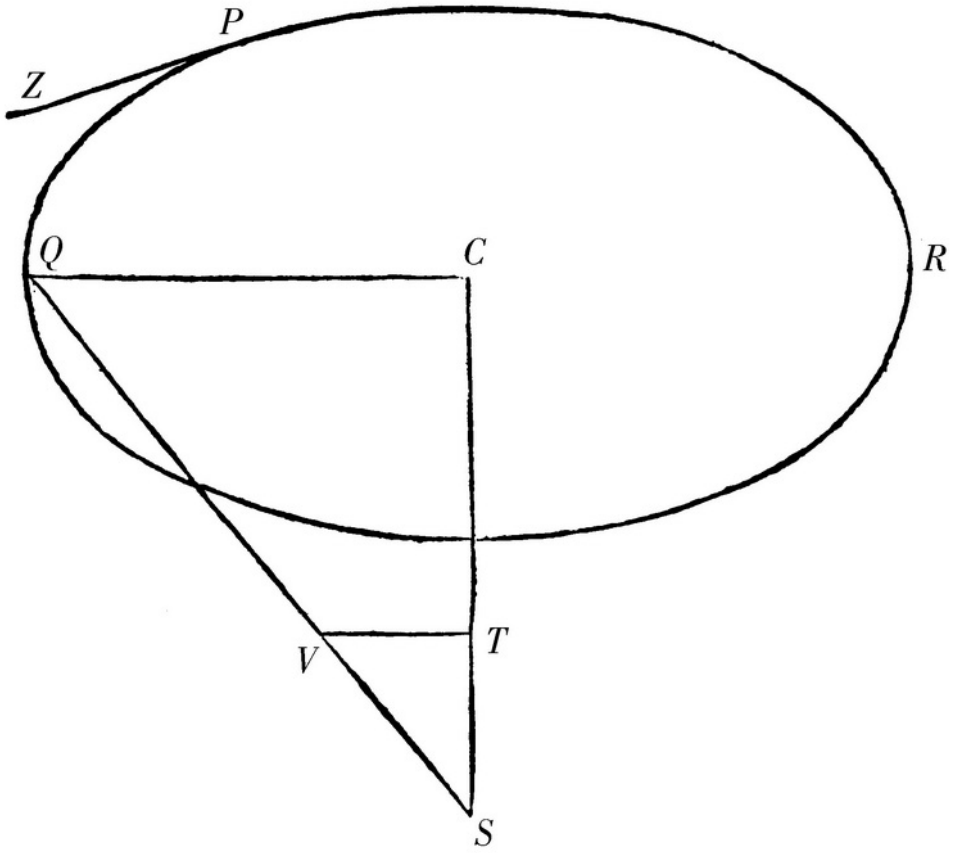

设S为力的中心，SC为这个中心离给定的平面的最小距离，物体P从位置P沿直线PZ离去，同一物体Q在自己的轨道上运行，且那个轨道PQR为应求的在给定平面上画出的轨道。连结CQ，QS，且如果在QS上取SV与向心力成比例，由它物体被拉向中心S，并引VT平行于CQ且交SC于T：力SV被分解（由诸定律的系理II）为力ST，TV；它们中的ST沿垂直于平面的直线拉物体，一点也不改变在这个平面上它的运动。但另一个力TV，沿位置给定的平面作用，物体在给定的平面上直接地被拉向点C，使得那个物体在这个平面上如此运动，好像力ST被除去，且物体仅由力VT在自由空间中围绕中心C运行。但向心力TV给定，由它物体Q在自由空间中围绕给定的中心C运行，不但轨道PQR（由命题XLII）被给定，它由物体画出，而且位置Q被给定，在那里物体在任意给定的时间将被发现，最后在那个位置Q物体的速度被给定；且反之亦然。**此即所求** 。

命题XLVII 定理XL

假设向心力与物体离一个中心的距离成比例；则在任意平面上无论怎样运行的所有物体都将画出椭圆，且完成运行的时间相等；又，在直线上运动的那些物体来回奔跑，各自往复的循环在相同的时间完成。

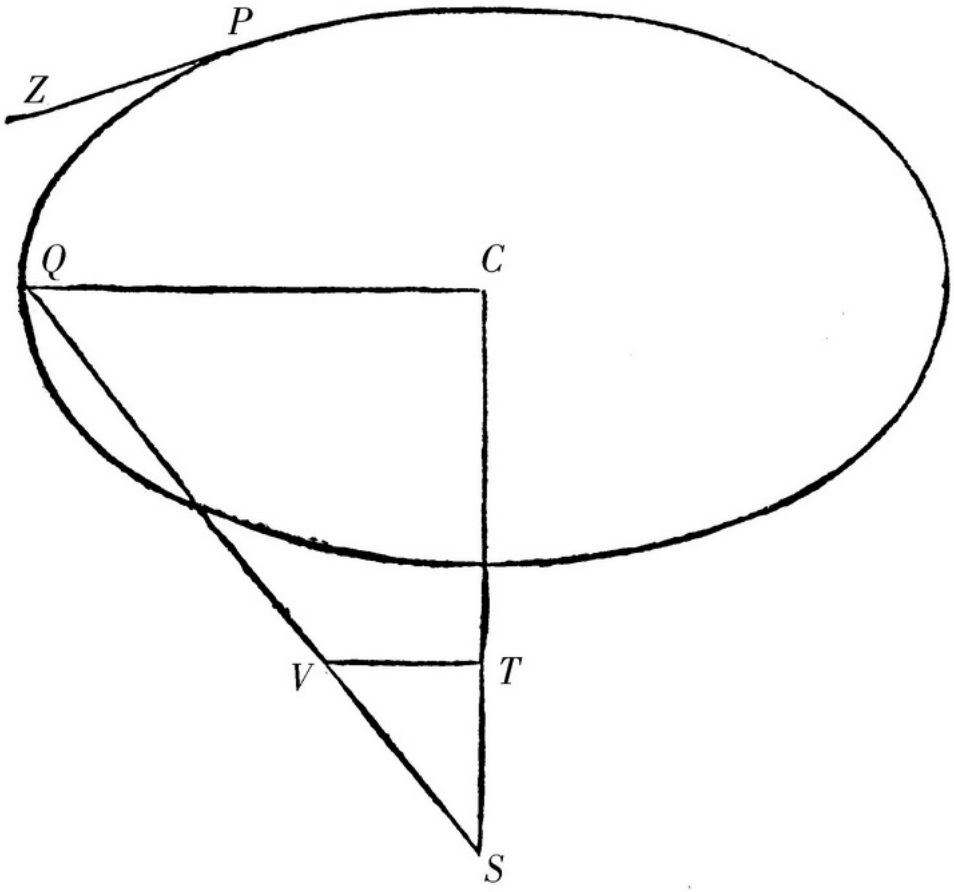

因为，保持上一命题的所有情形，力SV，由它在任意平面PQR上运行的物体Q被拉向中心S，如同距离SQ；且因此，由于SV和SQ，TV和CQ成比例，力TV，由它在给定轨道平面上的物体被拉向点C，如同距离CQ。所以力，由它位于平面PQR上的物体被拉向点C，按照距离的比等于一个力，由它物体从各个方向被拉向中心S；所以在相同的时间，物体在相同的图形，在任意平面PQR围绕点C运动，一如它们在自由空间中围绕中心S运动；且因此（由命题X系理2和命题XXXVIII系理2）总在相等的时间，无论它们在那个平面上围绕中心C画出椭圆，或

者在那个平面上在过中心C所引的直线上完成循环的往复运动。**此即所证** 。

解释

物体在曲面上的上升和下降与这些［我们刚讨论过的运动］密切相关。设想在一个平面上画出的曲线，然后它们围绕任意穿过力的中心的给定轴转动，且由这一转动画出曲面；物体如此运动，使得它们的中心总在这些曲面上被发现。如果那些物体倾斜地上升和下降，往返奔跑；它们的运动在穿过轴的平面上进行，因此在曲线上进行，由曲线的转动产生了那些曲面。所以在这些情形，考虑在那些曲线上的运动就够了。

命题XLVIII 定理XVI

如果一只轮子立于一个球的外表面并与此面成直角，且它在［球面的］一个最大圆上如轮子滚动那样前进；曲线的长度，它由轮子边缘上任意给定的一点从该点与球接触时起做出（可称之为旋轮线或者圆外旋轮线），比一段弧的一半的正矢的二倍，球在轮子前进的时间接触它，如同球的和轮子的直径之和比球的半直径。

命题XLIX 定理XVII

如果一只轮子立于一个凹球的内表面并与此面成直角，且它在［球面的］一个最大圆上滚动着前进；曲线的长度，它由轮子边缘上任意给定的一点从该点与球接触时起做出，比一段弧的一半的正矢的二倍，球在轮子前进的整个时间接触它，如同球的和轮子的直径之差比球的半直径。

设ABL为球，C为它的中心，轮子BPV站立在它之上，E为轮子的中心，B为切点，且给定点P在轮子的边缘。想象这只轮子在最大圆ABL上

自A经B向L前进，在它的前进期间滚动使得弧AB，PB彼此总相等，且那个在轮子边缘给定的点P在此期间画出曲线路径AP。设AP是自轮子在A接触球之后画出的整个曲线路径，则这条路径AP的长度比弧 $\frac{1}{2}$ PB的正矢的二倍，如同2CE比CB。因直线CE（如果需要就延长之）交轮子于V，又连结CP，BP，EP，VP，且在CP的延长上落下成直角的VF。设切圆于P和V的PH，VH交于H，又PH截VF于G，再往VP上落下成直角的GI，HK。以同样的中心C和任意间隔画圆nom截直线CP于n，轮子的边缘BP于o，又截曲线路径AP于m；又以中心V和间隔Vo画圆截VP的延长于q。

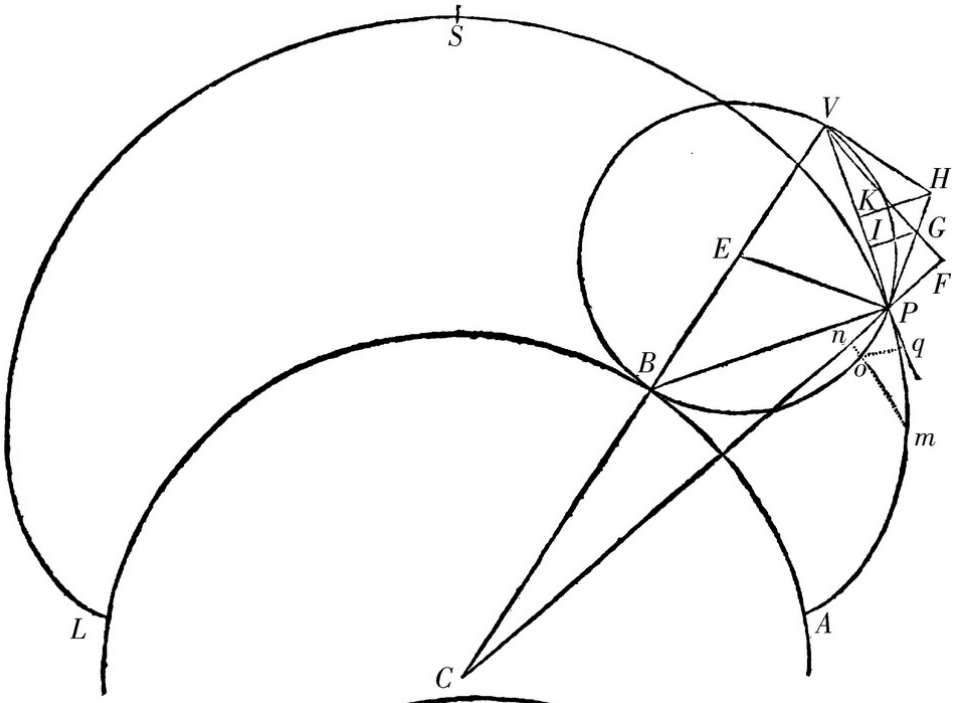

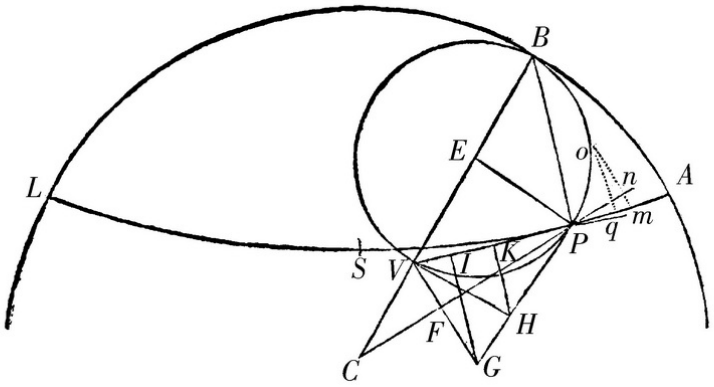

因为轮子在前进中总围绕切点B滚动，显然直线BP垂直于那条曲线AP，它由轮子上的点P画出，因此直线VP与这条曲线在点P相切。逐渐地增大或者减小圆nom的半径并最终使它等于距离CP；由于正消失的图形Pnomq与图形PFGVI相似，正消失的短线Pm，Pn，Po，Pq的最终比，亦即，曲线AP，直线CP，圆弧BP，以及直线VP瞬时变化率，分别与直线PV，PF，PG，PI的相同。但由于VF与CF且VH与 CV垂直，所以角HVG，VCF相等；又角VHG（由于四边形HVED在V和P是直角）等于角CEP，三角形VHG，CEP相似；且由此得出EP比CE如同HG比HV或者HP且如同KI比KP，又由合比或者分比，CB比CE如同PI比PK，后项加倍得CB比2CE如同PI比PV，且如同Pq比Pm。所以直线VP的减量，亦即，直线BV - VP的增量比曲线AP的增量按照给定的比CB比2CE，且所以（由引理IV的系理）长度BV - VP和AP，它们被那些增量生成，按照相同的比。但是，以BV作为半径，VP为角BVP或者 $\frac{1}{2}$ BEP的余弦，且因此BV - VP是同一个角的正矢：所以在这个轮子上，它的半径为 $\frac{1}{2}$ BV，BV - VP是弧 $\frac{1}{2}$ BP的正矢的二倍。所以，AP比弧 $\frac{1}{2}$ BP的正矢的二倍如同2CE比CB。**此即所证** 。

为了区别起见，我们称前一个命题中的线AP为球外旋轮线，后一命题中的另一线为球内旋轮线。

系理1 因此，如果整个旋轮线ASL被画出且在S被平分，则部分PS的长度比长度VP（它是角VBP的正弦的两倍，以EB作为半径）如同2CE比CB，因此按照给定的比。

系理2 且旋轮线的半周长AS等于一条直线，它比轮子的直径BV如同2CE比CB。

命题L 问题XXXIII

使一个摆的物体在一条给定的旋轮线上振动。

在以C为中心画出的球QVS内，设被给定的旋轮线QRS平分于R且它的端点Q和S在两侧与球面相交。引CR平分弧QS于O，且延长它至A，使得CA比CO如同CO比CR。以C为中心，CA为间隔画外球DAF，且在这个球内由一只轮子，它的直径为AO，画出两条半旋轮线AQ，AS，它们与内球在Q和S相切并与外球在A相交。由那个点A，以长度等于AR的细线APT悬挂物体T，且它如此在半旋轮线AQ，AS之间振动，每次摆离开垂线AR，细线的上面部分AP贴附在运动朝向的那条半旋轮线APS上，且围绕着它弯曲如绕阻碍，又细线的其余部分PT没有被半旋轮线阻碍伸展成直线；则重物T在给定的旋轮线QRS上振动。**此即所作** 。

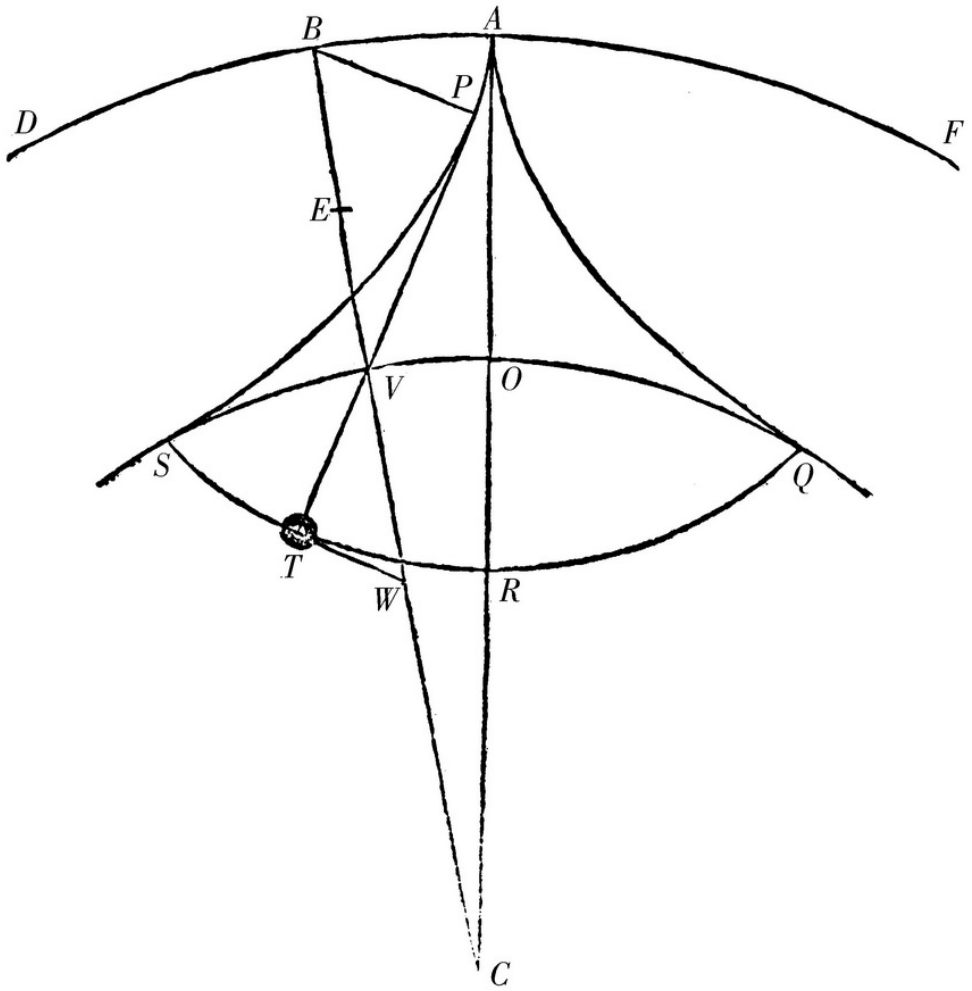

因为设细线PT既与旋轮线QRS交于T，又与圆QOS交于V，再引［直线］CV；且对细线的直线部分PT，自端点P和T竖立垂线BP，TW，交直线CV于B和W。显然，从作图和相似图形AS，SR的生成，那些垂线PB，TW从CV上截下的长度VB，VW等于轮子的直径OA，OR。

所以TP比VP（它是角VBP的正弦的二倍，以 $\frac{1}{2}$ BV作为半径）如同BW比BV，或者AO+OR比AO，亦即（因CA比CO，CO比CR，由分比，与AO比OR成比例）如同CA+CO比CA，或者，如果BV被平分于E，如同2CE比CB。因此（由命题XLIX系理1）细线的直线部分PT的长度总等于旋轮线的弧PS，且整条细线APT总等于旋轮线的半弧APS，这就是（由命题XLIX系理2）长度AR。且所以，反之，如果细线之长总保持与长度AR相等，点T在给定的旋轮线QRS上运动。**此即所证** 。

系理 细线AR等于半旋轮线AS，且因此比外球的半直径AC所具有的比与相似的那条半旋轮线SR比内球的半直径CO所具有的比相同。

命题LI 定理XVIII

如果向心力从各个方向趋向一个球的中心C，在每个位置如同这个位置离中心的距离，且只有这个力推动物体T在旋轮线QRS的边缘上振动（按刚才所描述的方式）：我说无论振动如何不等，［振动］时间是相等的。

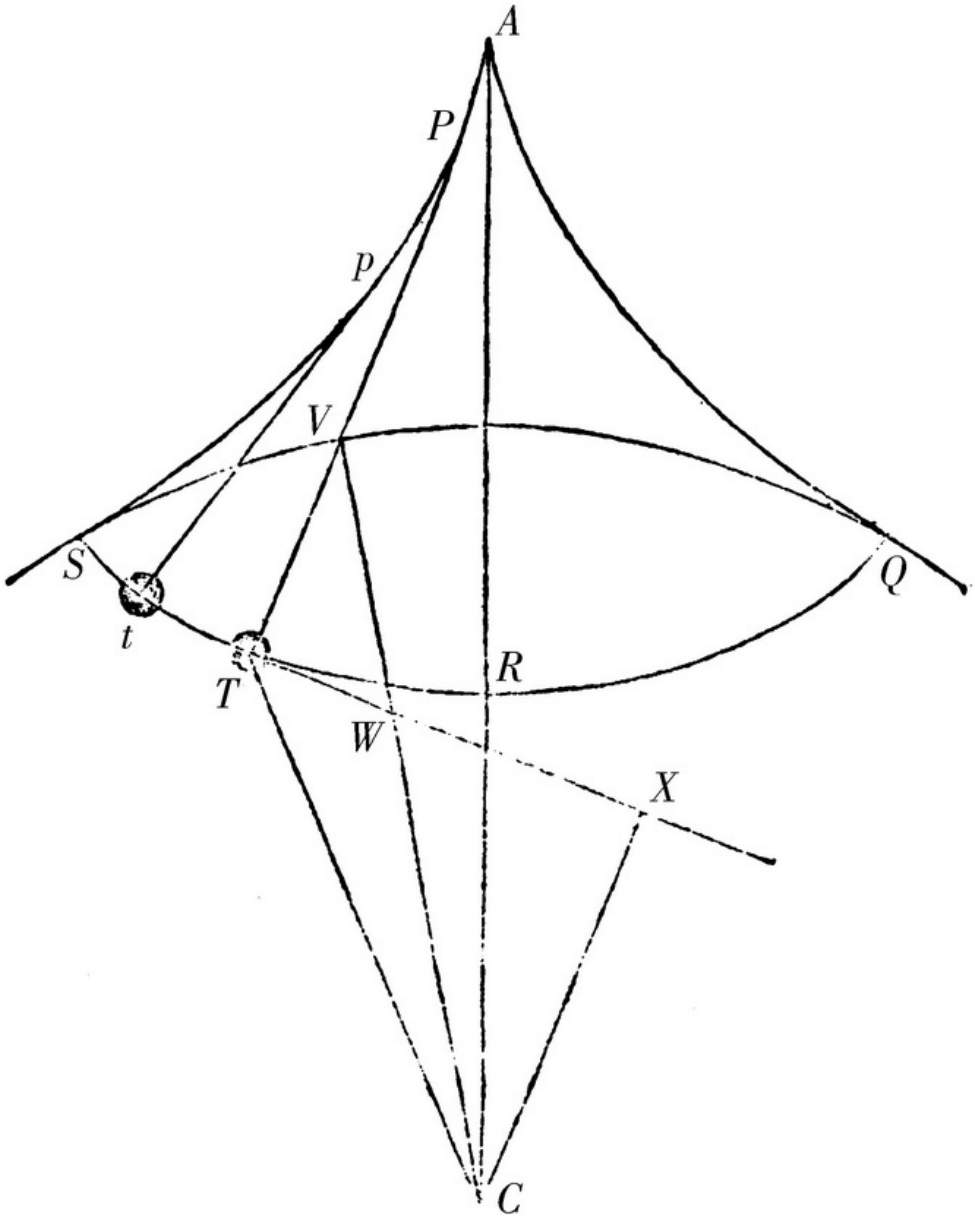

因为设在旋轮线的无限延长的切线TW上落下垂线CX，并连结CT。因为向心力，由它物体T被推向C，如同距离CT，设这个力（由诸定律的系理II）被分解为分量CX，TX，其中的CX通过自P直接地推动物体而伸展细线PT，由于线的抵抗而完全中止，不产生其他效果；但另一分量TX，横向或者向X推动物体，物体在旋轮线上的运动直接被加速；显然物体的加速度，它与加速力成比例，在每一时刻如同长度TX，亦即，由于CV，WV给定，且TX，TW与它们成比例，如同长度TW，这就是（由命题XLIX系理1）如同旋轮线的弧TR的长度。所以，两个摆APT，Apt被不等地引离垂线AR并同时放开，它们的加速度总如同待要

画出的弧TR，tR。但在运动开始时所画出的部分如同加速度，这就是，如同在开始时待要画出的总的弧，且所以等候画出的部分以及尾随的加速度，与这些部分成比例，因此同样如同整个的弧；且如此继续。所以，加速度，因此产生的速度和以这些速度画出的部分，以及待要画出的部分，总如同整个弧；且所以待要画出的弧保持彼此之间的给定的比，并同时消失，亦即，两个振动物体同时到达垂线AR。又因为，另一方面，摆从最低点R上升，由同样的旋轮线弧做后退的运动，在每个位置被同样的力所迟滞，由它们物体在下降时被加速，显然，它们通过同样的弧上升和下降的速度是相等的，且因此在相等的时间发生；所以，由于位于垂线两侧的两个旋轮线的部分RS，RQ相似且相等，两个摆总在相等的时间完成全振动以及半振动。**此即所证** 。

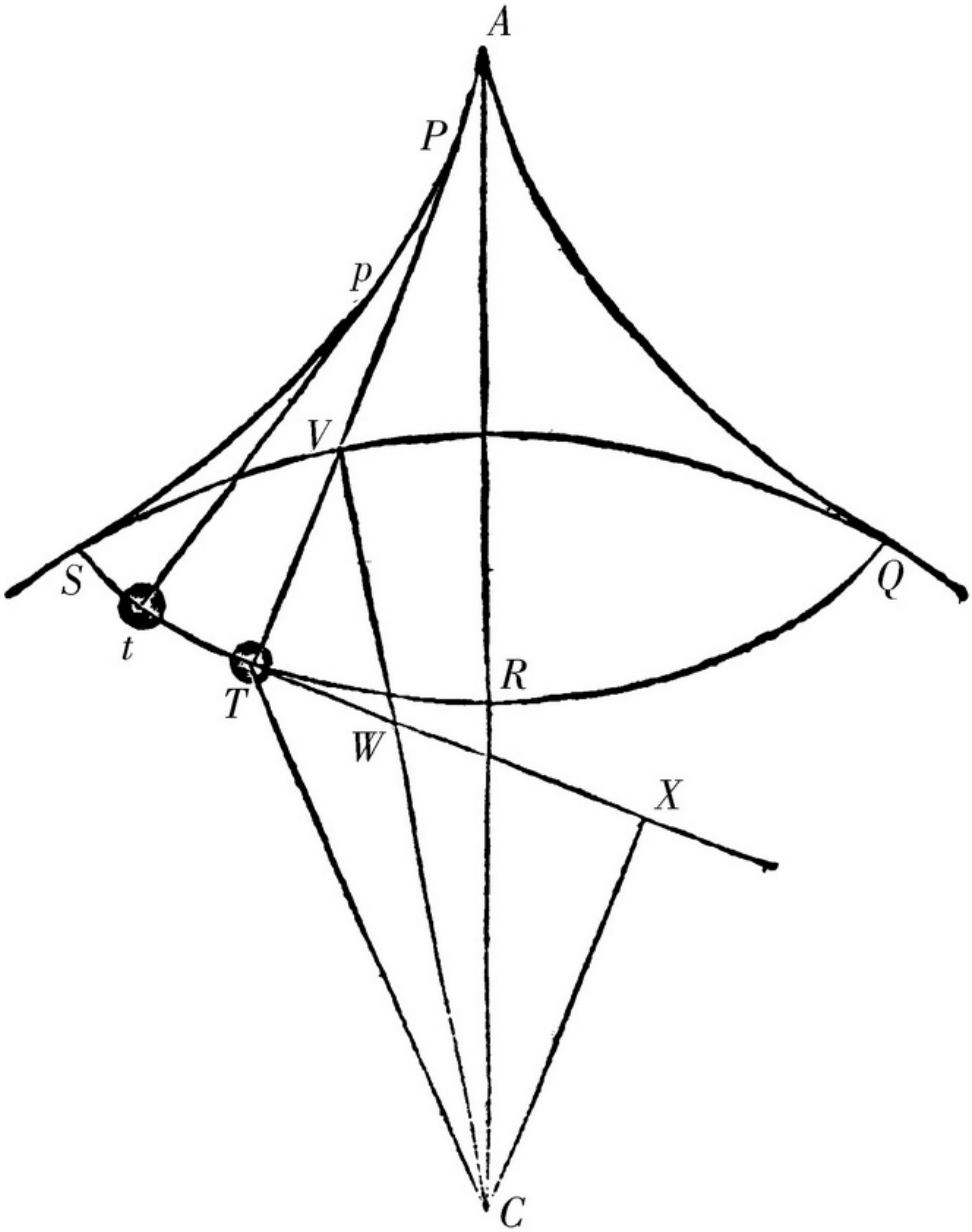

系理 力，由它物体T在旋转线上任意的位置T被加速或者迟滞，比在最高位置S或者Q处同一物体的整个重量，如同旋轮线的弧TR比它的弧SR或者QR。

命题LII 问题XXXIV

确定摆在各个位置的速度，和时间，在此期间整个振动以及各个振动部分被完成。

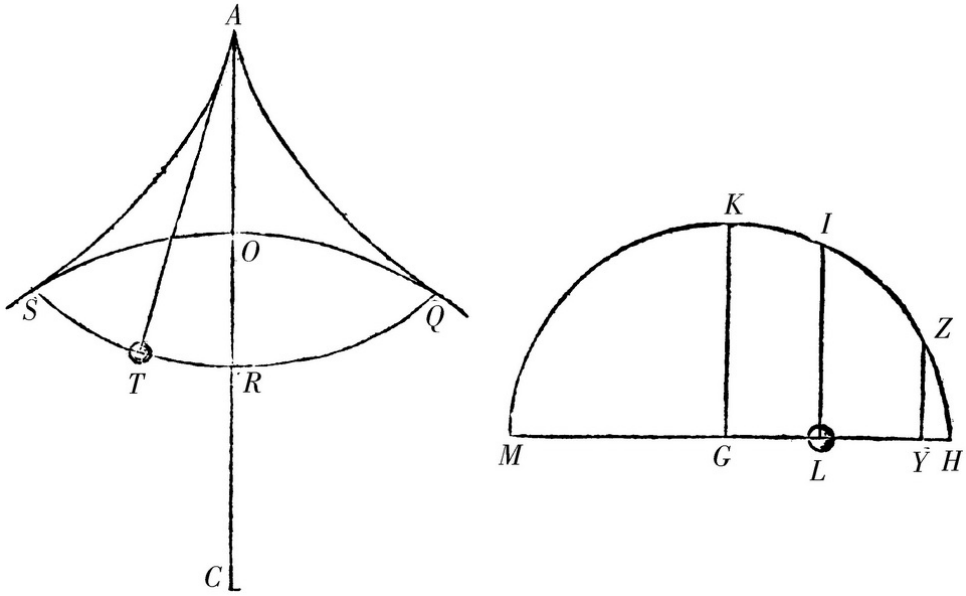

以任意的中心G，等于旋轮线的弧RS的间隔画被半直径GK平分的半圆HKM。且如果向心力，它与位置离中心的距离成比例，趋向中心G，在圆周HIK上的向心力等于在球QOS的圆周上趋向它自己的中心的向心力；又在摆从最高位置S离去的同时，另一物体L自H向G坠落。因为力，它们在开始时推动物体，是相等的，且与将要画出的空间总成比例，由此，如果TR和LG相等，在位置T和L的力相等；显然那些物体在开始时画出相等的空间ST，HL，于是此后受到相等的推动，并画出相等的空间。所以（由命题XXXVIII）时间，在此期间物体画出弧ST，比一次振动的时间，如同弧HI，物体H前进到L的时间，比半圆周HKM，物体H前进到M的时间。又摆的物体在位置T的速度比它自己在最低位置R的速度，（这就是，物体H在位置L的速度比它自己在位置G的速度，或者线HL的瞬时增量比线HG的瞬时增量。而弧HI，HK以均匀的流[27]（fluxus）增加）如同纵标线LI比半径GK，或者如同 $\sqrt{SR_q - TR_q}$ 比SR。由此，因为在不等的振动中，相等时间所画出的弧与振动的整个弧成比例，从给定的时间，可普遍地得到在振动中的速度和所画出的弧。这就是首先要找的。

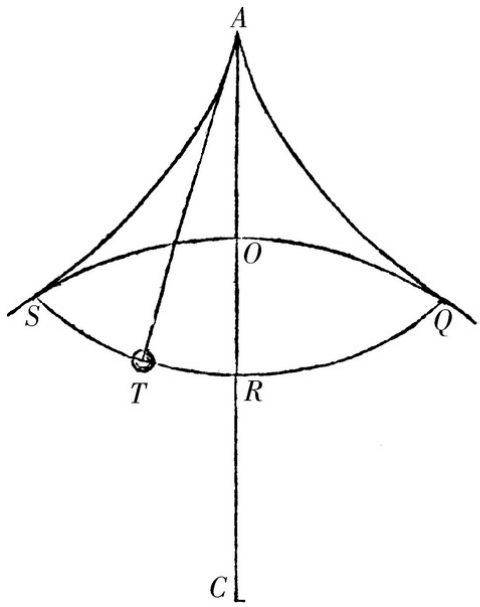

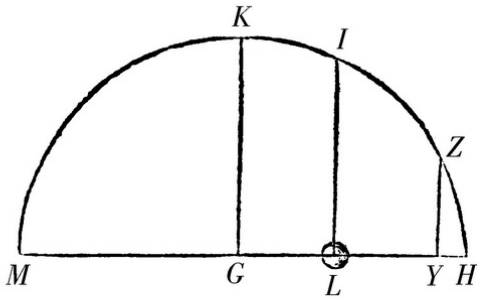

现在设摆的物体在不同的球内所画出的不同的旋轮线上振动，它们的绝对力也不相同。又，如果任意球QOS的绝对力被称为V，加速力，由它在这个球的圆周上的摆被推动，当它开始直接朝向球的中心运动时，如同摆的物体离那个中心的距离和球的绝对力的联合，这就是，如同CO×V。因此短线HY，它如同这个加速力，在给定的时间被画出；而且，如果竖立成直角的YZ交圆周于Z，初生成的弧HZ表示那个给定的时间。但是这条初生成的弧HZ按照矩形GHY的二分之一次比，且因此如同 $\sqrt{GH \times CO \times V}$ 。所以在旋轮线QRS上一次完整振动的时间（因为它与半圆周HKM成正比，半圆周HKM表示那个完整的振动，且与弧HZ成反比，弧HZ类似地表示给定的时间）与GH成正比且与 $\sqrt{GH \times CO \times V}$ 成反比，这就是，由于GH与SR相等，如同√ $\frac{SR}{\mathrm{CO}\times V}$ ，或者（由命题L的系理）如同√ $\frac{AR}{\mathrm{AC}\times V}$ 。所以，在所有球和旋轮线的振动中，无论什么绝对力使然，它们按照来自细线的长度的二分之一次正比，和悬挂点与球的中心之间的距离的平方根的反比，以及球的绝对力的二分之一次反比的复合比。**此即所求** 。

系理1 因此也可以相互比较物体振动、下落和环绕的时间。因为，如果轮子，由它球内旋轮线被画出，其直径被指定等于球的半直径，旋轮线变成穿过球的中心的直线，且现在振动是在这条直线上的下降和接着的上升。因此不仅从任意位置下降到中心的时间被给定，

而且等于它的时间亦被给定，在此期间物体以任意距离围绕球的中心均匀地运行，画出四分之一圆的弧。因为这段时间（由第二种情形）比在任意旋轮线QRS上的半振动的时间，如同1比$\sqrt{\frac{AR}{AC}}$。

系理2 因此也可获得雷恩 和惠更斯 关于普通旋轮线的发现。因为如果球的直径被增大以至无穷，它的球面变为平面，向心力沿垂直于这个平面的直线均匀地推动物体，且我们的旋轮线变为普通的旋轮线。在这种情形，旋轮线的弧的长度，它在那个平面和正画出的点之间，等于四倍的轮子在同一平面和正画出的点之间的弧的一半的正矢；正如雷恩 所发现的。且在两条此类的旋轮线之间的摆在相似且相等的旋轮线上等时地振动，正如惠更斯 所证明的。而且重物在一次振动时间的下落是惠更斯 曾指出的。

但是，由我们证明的命题适合地球的真实情况，因为轮子在她的最大圆上行进，插入轮子边缘的钉子的运动画出球外旋轮线；摆悬挂在地下的矿井和洞中，它必须在球内旋轮线上振动，使得所有的振动成为等时的。因为重力（正如将要在第三卷中证明的）在离开地球的表面前进时的减小，事实上向上时按照离地球的中心的距离的二次比，但是向下时按照［离地球的中心的距离的］简单比。

命题LIII 问题XXXV

许可曲线图形的求积，需求力，由它们物体在给定的曲线上所做的振动总是等时的。

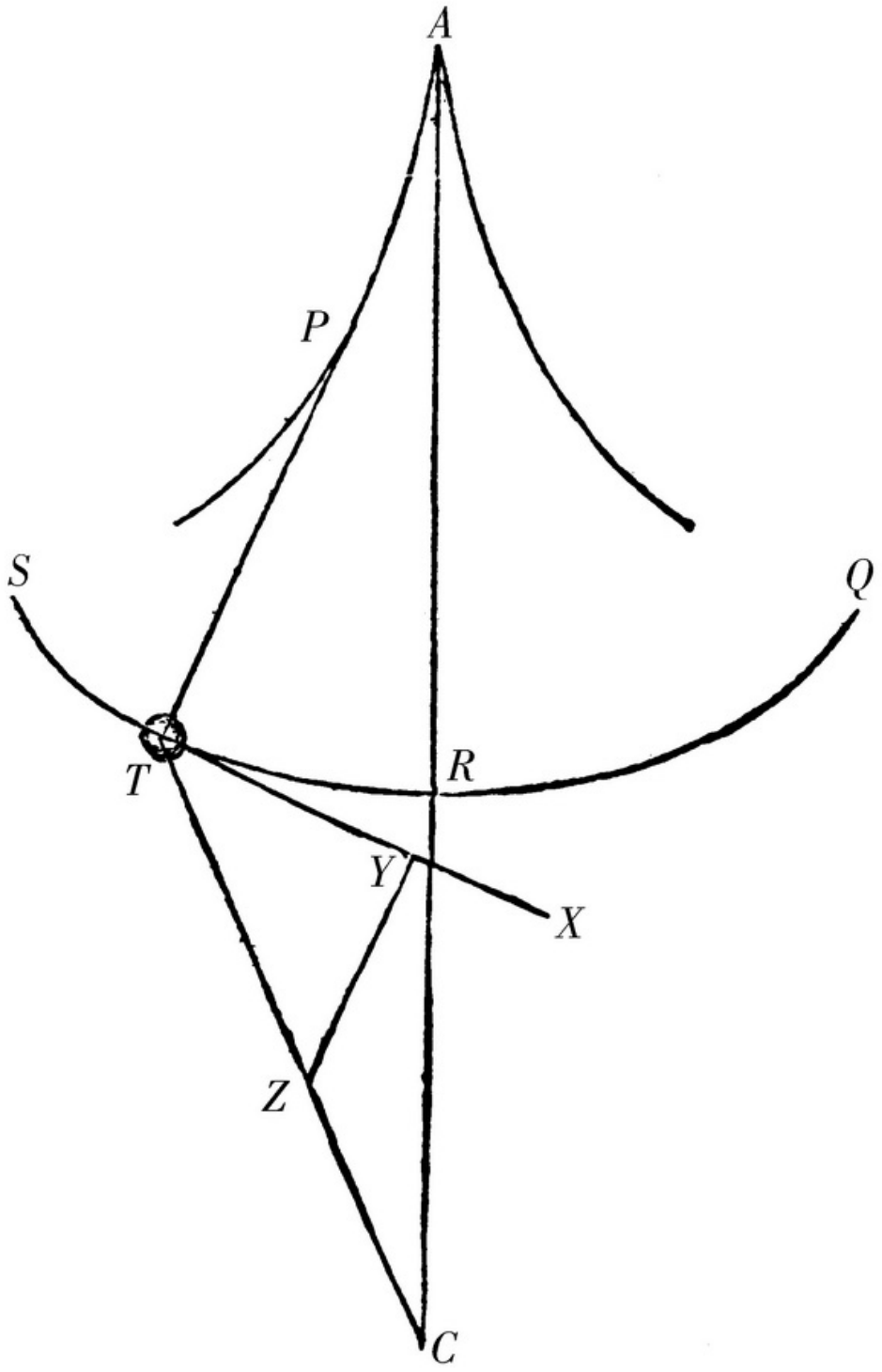

设物体T在任意［曲］线STRQ上振动，它的轴是从力的中心C穿过的AR。引TX，它与那条曲线相切于物体所在的任意位置T，且在这条切线TX上取TY等于弧TR。因为那条弧的长度从图形的求积，由通常的

方法可以知道。由点Y引直线YZ垂直于切线。引CT交那条垂线于Z，则向心力与直线TZ成比例。**此即所求** 。

因为如果力，物体被它从T向C牵引，由取得与它成比例的直线TZ表示，这个力被分解为力TY，YZ；它们中的YZ沿细线PT的长度［方向］牵引物体，丝毫不改变它的运动，但另一个力TY直接地加速或者直接地迟滞在曲线STRQ上的它的运动。所以，由于这个力如同要画出的路径TR，在画出两个成比例的［一个较大的和一个较小的］部分的振动中的加速或者迟滞，总如同那些部分，且所以使得那些部分同时被画出。但物体，它们同时画出总与整体成比例的部分，也将同时画出整体。**此即所证** 。

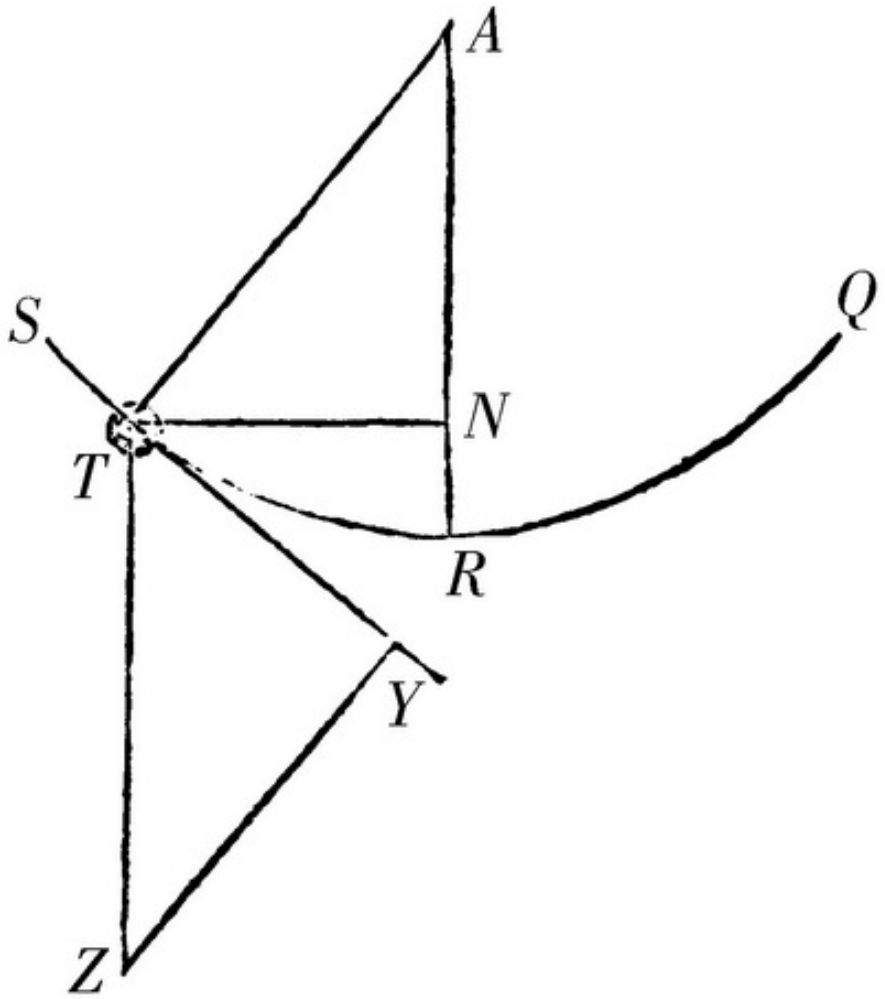

系理1 因此，如果物体T，它悬挂在始自中心A的笔直的细线AT上，画出圆弧STRQ，且在此期间沿向下的平行线它受某个力的推动，

这个力比均匀的重力，如同弧TR比它的正弦TN：则每一振动的时间相等。因为，由于TZ，AR平行，三角形ATN，ZTY是相似的；且所以TZ比AT如同TY比TN；这就是，如果均匀的重力由给定的长度AT表示；力TZ，由它振动成为等时的，比重力AT，如同等于TY的弧TR比那个弧的正弦TN。

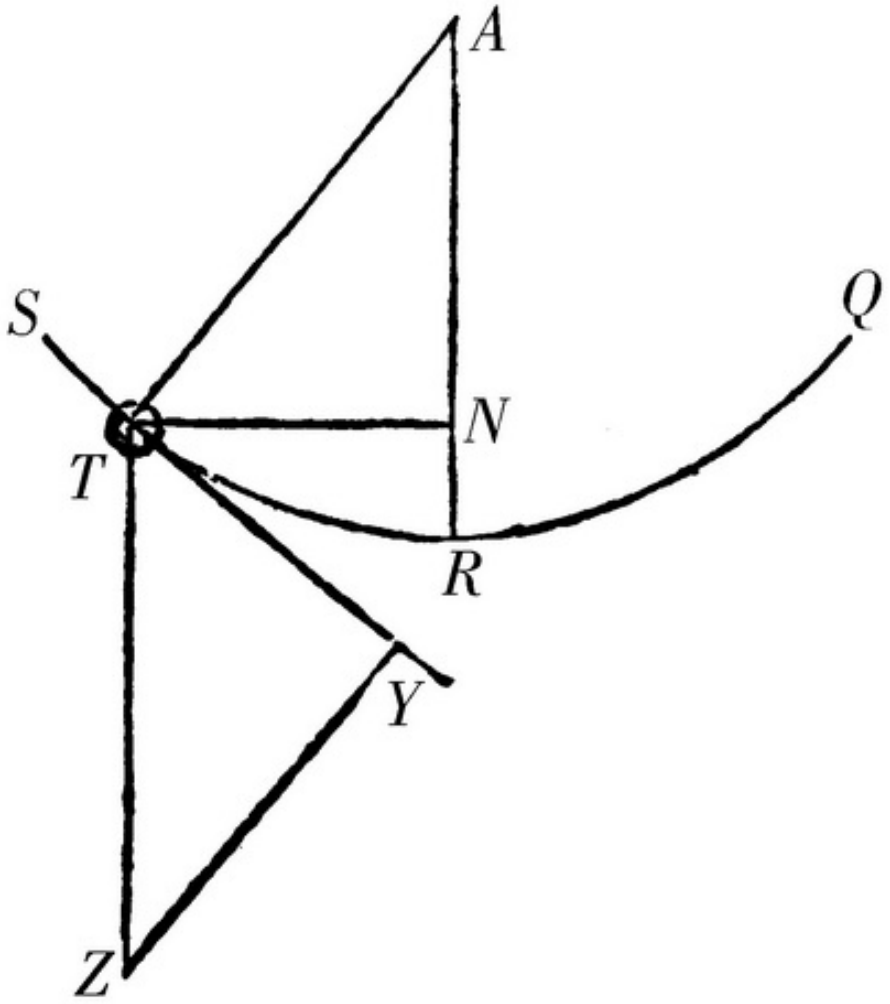

系理2 且所以在时钟中，如果力由机械施加于摆以维持运动，它与重力如此复合使得向下的整个力总如同一条直线，它由弧TR和半径AR之下的矩形除以正弦TN产生，则所有的振动是等时的。

命题LIV 问题XXXVI

许可曲线图形的求积，需求时间，在此期间物体由于任意的向心力在任意曲线上上升和下降，曲线画在穿过力的中心的平面上。

设物体自任意的位置S下落，经过在从力的中心C穿过的一个平面上给定的任意的曲线STtR。连结CS并把它分成无数相等的部分，且设Dd为那些部分中的一个。以C为中心，以间隔CD，Cd画圆DT，dt，交曲线STtR于T和t。既给定向心力的定律，又给定物体从那里落下的高度CS；（由命题XXXIX）物体在其他任意高度CT的速度被给定。然而，时间，在此期间物体画出短线Tt，如同这条短线的长度，亦即，与角tTC的正割成正比，且与速度成反比。设与这段时间成比例的纵标线DN过点D垂直于直线CS，又由于Dd给定，矩形Dd×DN，这就是面积DNnd，与同一时间成比例。所以，如果PNn是点N持续接触的那条曲线，且它的渐近线是垂直立于直线CS上的直线SQ：面积SQPND与物体下落画出［曲］线ST的时间成比例；且所以由那个面积的求得，时间

被给定。**此即所求。**

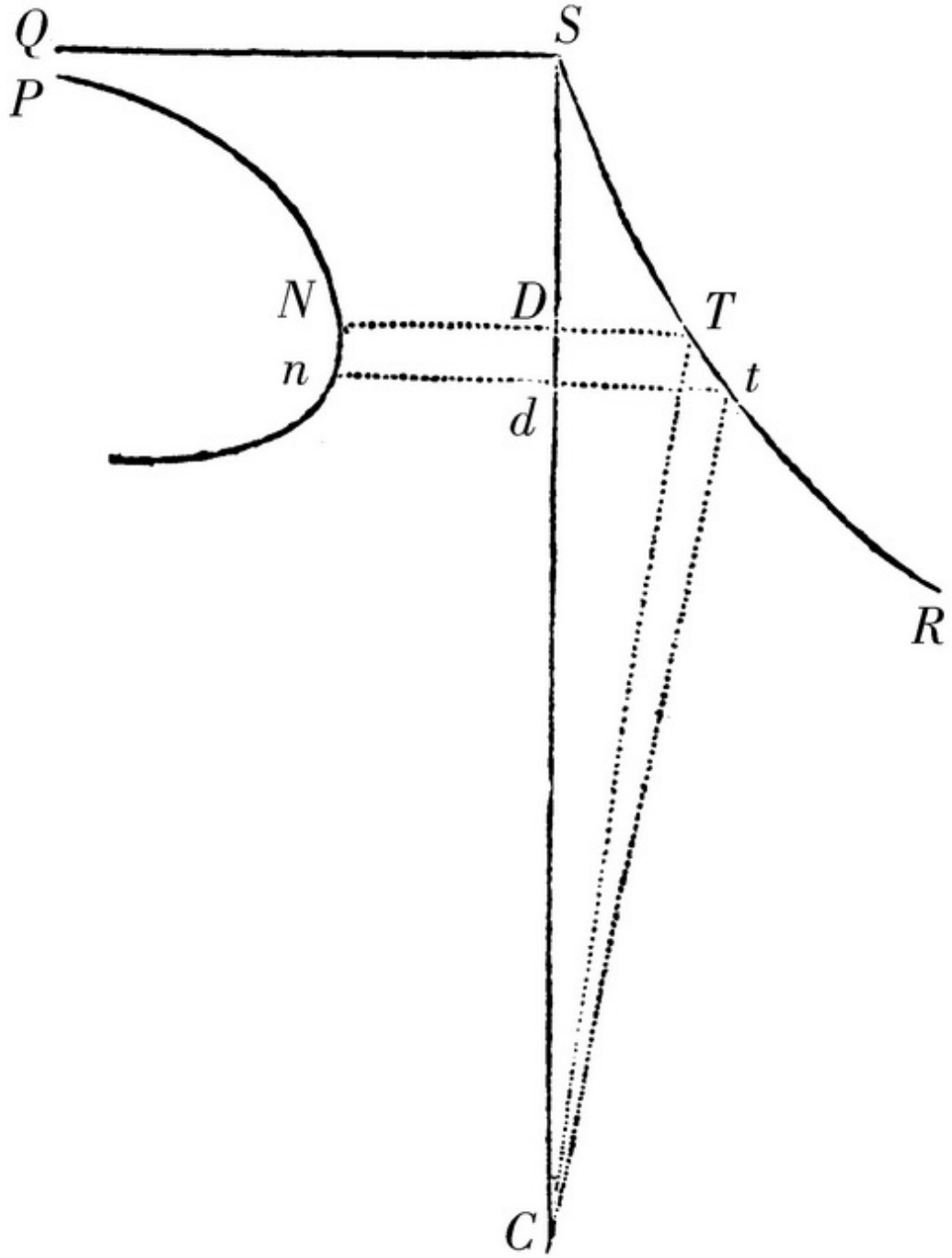

命题LV 定理XIX

如果物体在任意的曲面上运动，它的轴穿过力的中心，并从物体向轴上落下垂线，再从轴上任意给定的点引等于垂线的平行线：我说那条平行线画出的面积与时间成比例。

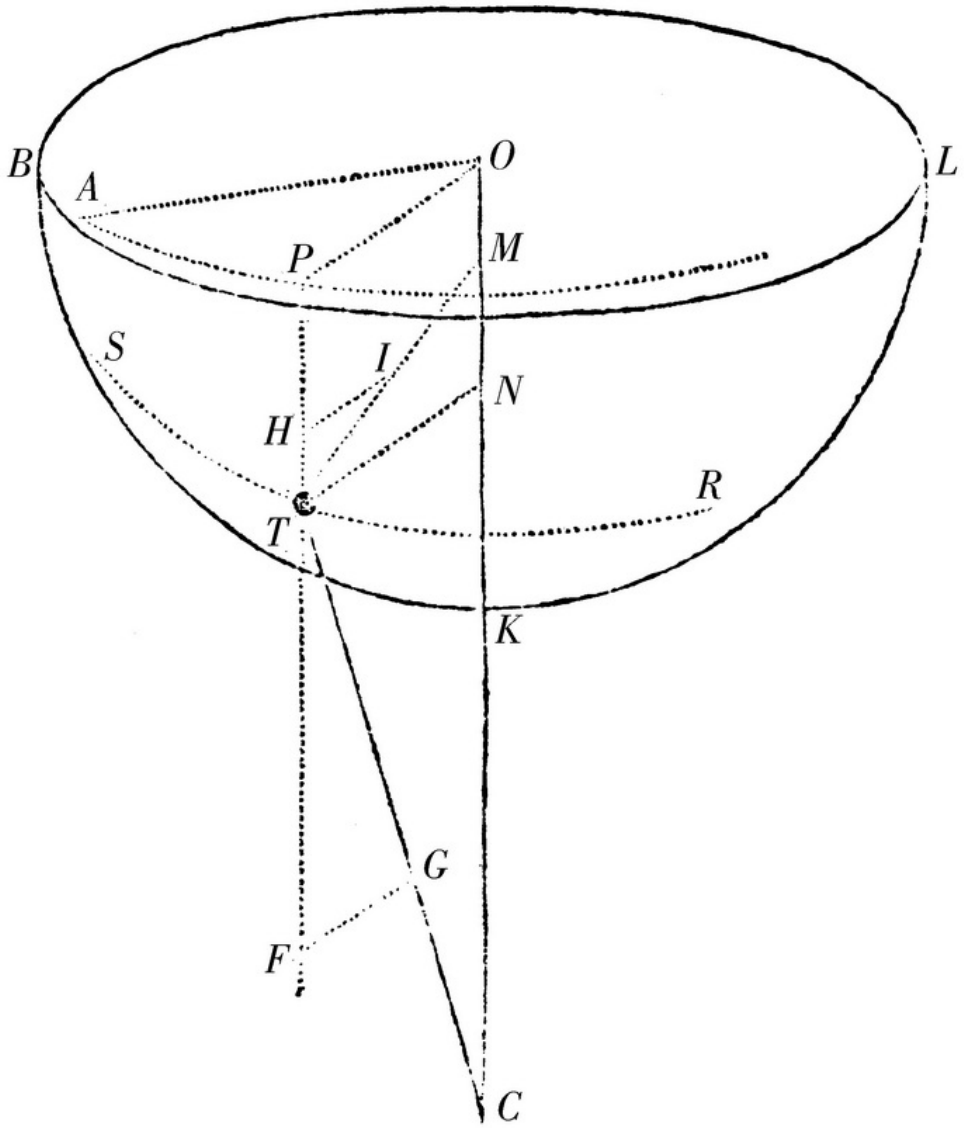

设BKL为一曲面，物体T在它上面运行，STR为一条轨道，它由物体在同一曲面上画出，轨道始于S，OMK为曲面的轴，直线NT自物体垂直于轴，自点O所引的［直线］OP平行且等于它，点O在轴上被给定；轨道的射影（vestigium）AP由旋转的线OP上的点P在平面AOP上画出；射影的开端A对应于点S；TC是自物体向中心引的直线；它的部分TG与向心力成比例，由这一向心力物体被推向中心C；直线TM垂直于曲面；它的部分TI与压力成比例，物体以它推这曲面，物体亦被曲面

推向M；直线PTF平行于轴且穿过物体，再自点G和I落下垂直于那条平行线PHTF的直线GF，IH。现在，我说，面积AOP，它由半径OP自运动开始起画出，与时间成比例。因为力TG（由诸定律的系理II）被分解为力TF，FG；且力TI分解为力TH，HI；但是力TF，TH沿垂直于平面AOP的直线PF作用于物体，对物体运动的改变仅在与这个平面垂直的方向上。因此，它的运动只限于沿平面的位置发生时；这就是，点P的运动，由它轨道在这个平面上的射影被画出，与如同力TF，TH被除去一样，且物体只受力FG，HI的推动，这就是，与如同物体在平面AOP上，向心力趋向中心O且等于力FG和HI的合力，画出曲线AP一样。但被这样的力画出的面积AOP（由命题I）与时间成比例。**此即所证** 。

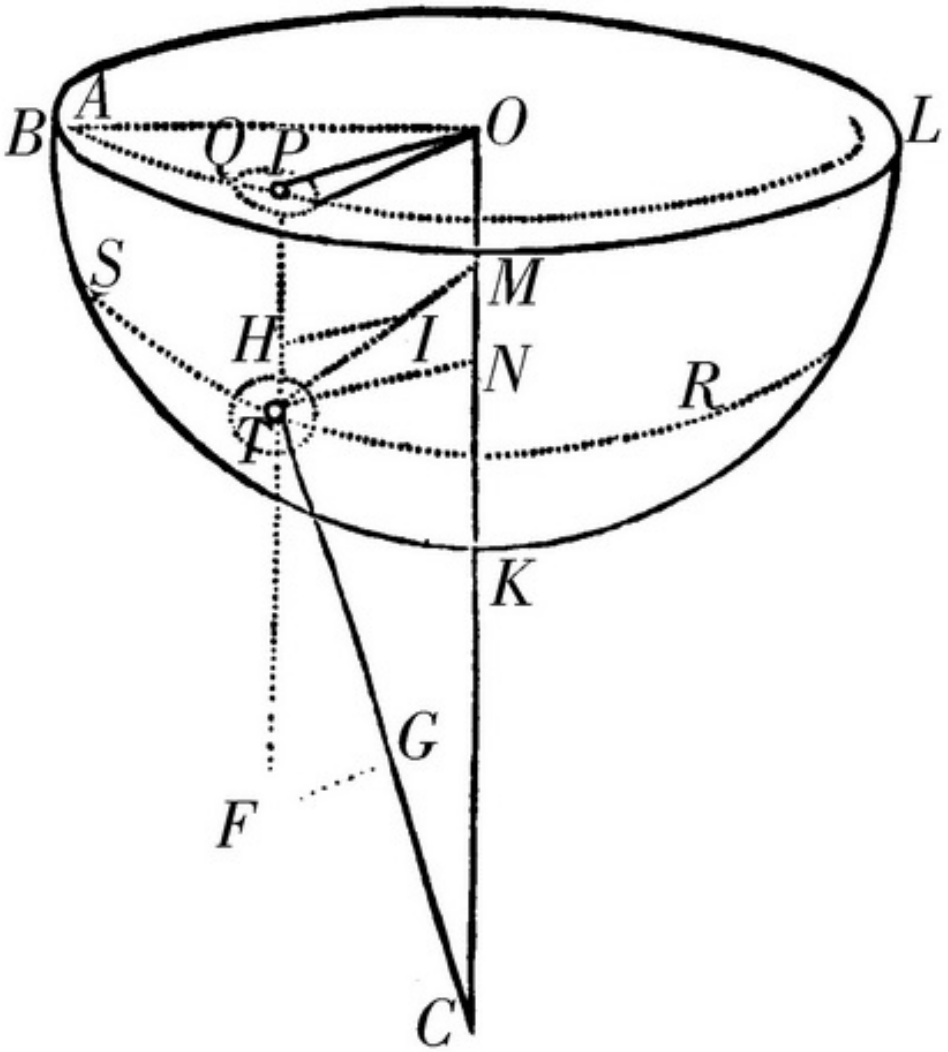

系理 由同样的论证，如果一个物体，由趋向在任意给定的同一直线CO上的两个或者多个中心的力推动，在自由空间画出任意的曲线

ST；面积AOP总与时间成比例。

命题LVI 问题XXXVII

许可曲线图形的求积，且既给定趋向给定中心的向心力的定律，又给定它的轴穿过那个中心的曲面；需求轨道，当物体在那个曲面上从给定的位置，以给定的速度沿给定的方向离去时，在同一曲面上画出。

保持上一命题的作图，设物体T从给定的位置S沿在需求的轨道STR上位置给定的直线离去，在平面BLO上它的射影是AP。且由物体在高度SC上的给定的速度，在任意其他高度TC上它的速度被给定。以此速度物体在给定的极短时间画出轨道自身的一个小部分Tt，设它的射影Pp在平面AOP上被画出。连结Op，且以T为中心，Tt为间隔在曲面上所画的小圆在平面AOP上的射影为椭圆pQ。又由于小圆的大小Tt给定，它离轴CO的距离TN或者PO亦给定，那个椭圆的种类和大小亦被给定，正如它相对于直线PO的位置。又因为面积Pop与时间成比例，因此由给定的时间而被给定，角POp亦被给定。且因此椭圆和直线Op的公共的相交部分p被给定，同时轨道的射影APp截直线OP的角OPp被给定。由此（比较命题XLI与它的系理2）确定曲线APp的方式显然可见。然后由每个射影点P，往平面AOP竖立垂线PT交曲面于T，轨道上的每个点T被给定。**此即所求** 。

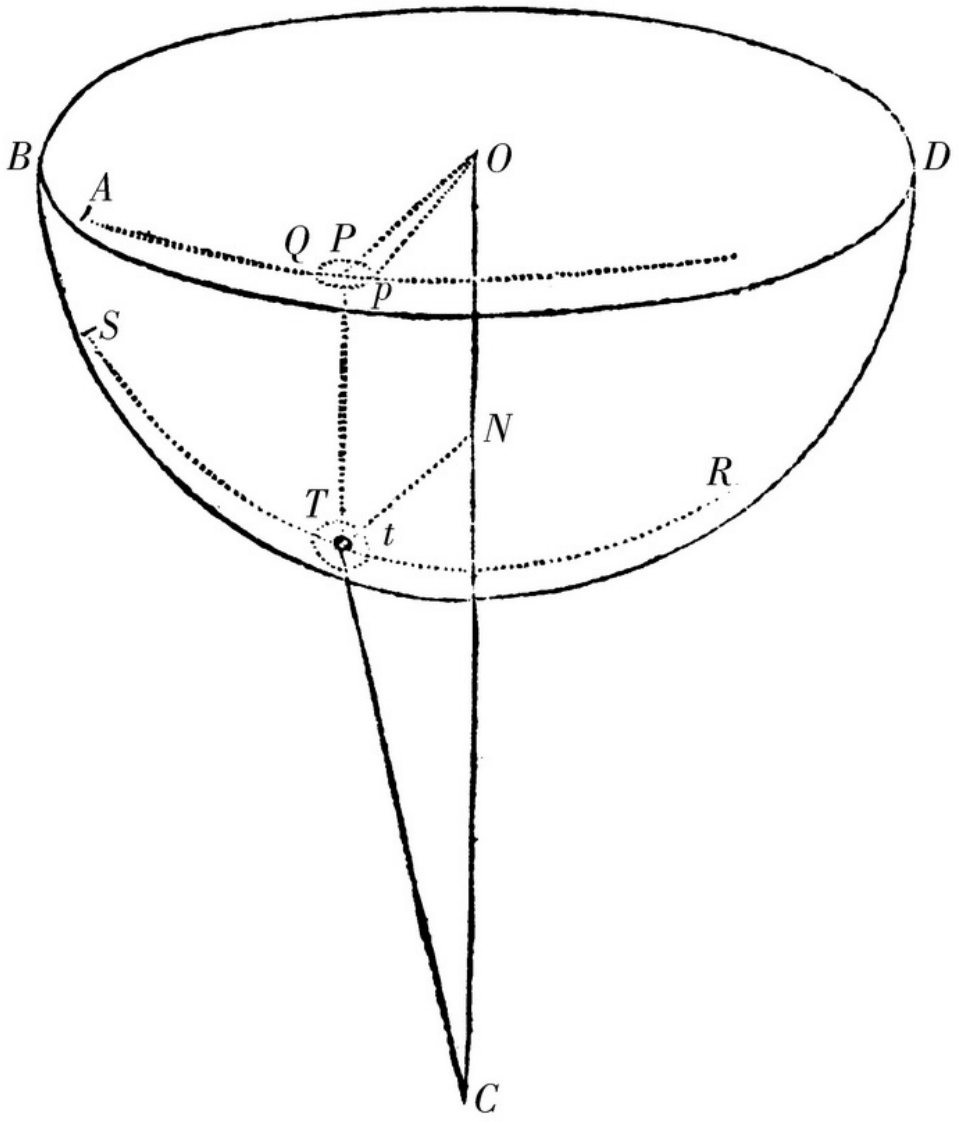
B
O
D
A
Q
P
p
S
N
R
T
t
C

第XI部分 论以向心力互相趋向的物体的运动

至此，我已陈述了被吸引向一个不动的中心的物体的运动，尽管在自然界中很难存在这样的事情。因吸引一如既往地向着物体；且由第三定律，牵引物体的和被吸引物体的作用总是相互的和相等的；所以如果有两个物体，牵引物体和被吸引物体皆不能静止，但是两者同时（由诸定律的系理四）相互吸引，围绕［它们的］重力的公共的中心运行；且如果有两个以上的物体，它们或者被一个物体牵引，且它们又牵引同一个物体，或者所有物体彼此牵引；这些物体之间须如此运动，使得［它们的］重力的公共的中心或者静止，或者一直向前均匀地运动。由于这个原因，现在我开始陈述相互牵引的物体的运动，向心力作为吸引考虑，无论如何，也许按照物理学的说法，称它们为推动（impulsus）更为真实。［命题］将在数学上加以考虑；且所以，放弃物理学上的争论，我们使用一种熟悉的语言，使［通晓］数学的读者更容易理解。

命题LVII 定理XX

两个相互牵引的物体，既围绕它们的重力的公共的中心，又相互围绕，画出相似的图形。

因物体离重力的公共的中心的距离与物体成反比；因此彼此之比按照给定的比，又由合比，［这些距离］比物体之间的整个距离按照给定的比。现在这些距离以相等的角运动围绕它们的公共的端点转动，由于位于同一直线上，所以它们彼此的倾斜不改变。但是，直线，它们彼此按照给定的比，以相等的角运动围绕它们的端点转动，在与这些端点或者一起静止，或者一起没有任何角运动的平面上，画

出完全相似的图形。所以图形是相似的，它们由这些距离的旋转画出。**此即所证** 。

命题LVIII 定理XXI

如果两个物体以任意的力互相牵引，且在此期间它们围绕重力的公共的中心运行：我说，图形，它由如此运动着的物体相互围绕画出，与一个图形相似且相等，它能由一个物体以同样的力围绕二者中另一个不动的物体画出。

设物体S，P围绕［它们的］ 重力的公共的中心C运行，由S向T以及由P向Q前进。由一给定的点s引总与 SP，TQ相等且平行的sp，sq；又曲线pqv，它由点p围绕不动点s旋转画出，与由物体S，P相互围绕画出的曲线相似且相等；且所以（由定理XX）相似于曲线ST和PQV，它们由相同的物体围绕重力的公共的中心C画出；这是因为直线SC，CP与SP或者sp彼此之比被给定。

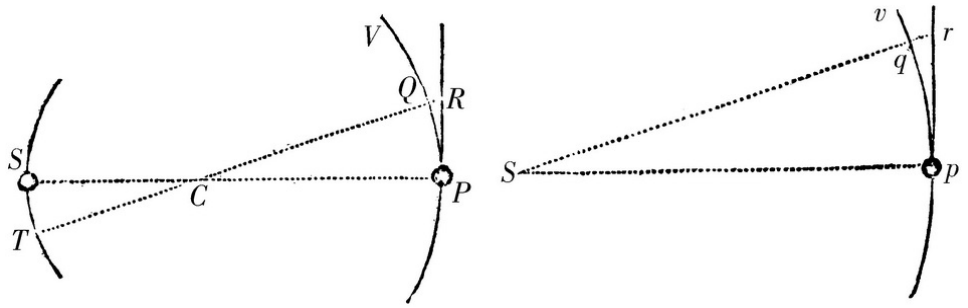

情形1 由诸定律的系理四，那个重力的公共的中心C，或者静止，或者一直向前均匀地运动。我们首先假设它静止，两个物体位于s和p，不动的位于s，运动的位于p，与物体S和P相似且相等。此后设直线PR和pr与曲线PQ和pq相切于P和p，且延长CQ和sq至R和r。又由于图形CPRQ，sprq相似，RQ比rq如同CP比sp，且因此按照给定的比。因此如果力，由它物体P被向着物体S，因此向着居间的中心C牵引，比一个力，由它物体p被向着中心s牵引，按照那个相同的给定的比；这些力在相等的时间总牵引物体离开切线PR，pr，经过与它们成比例的间隔RQ，rq到达弧PQ，pq，且由是后一个力的作用使物体p在曲线pqv上运

行，它相似于曲线PQV，前一个力的作用使物体P在其上运行；且运行在相同的时间完成。由于那些力彼此之比并不按照CP比sp之比，而是（由于物体S和s，P和p相似且相等，又距离SP，sp相等）彼此相等；物体在相等的时间被相等地拉离切线；且所以，由于后一物体p被拉离［切线］经过较长的间隔rq，所需时间较长，它按照间隔的二分之一次比；因为（由引理十）运动开始时所画的空间按照时间的二次比。所以，假设物体p的速度比物体P的速度，按照距离sp比距离CP的二分之一次比，因此弧pq，PQ，它们按照一个整比，能在按照相同的二分之一次比的时间内被画出：物体P，p总被相等的力吸引，围绕不动的中心C和s画出相似的图形PQV，pqv，其中后一图形pqv与一个图形相似且相等，它由物体P围绕运动的物体S画出。**此即所证** 。

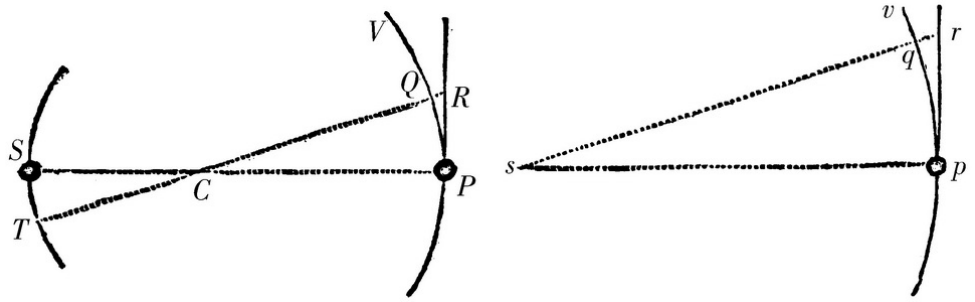

情形2 现在我们假设重力的公共的中心与物体在其中相互运动的空间一起均匀地向前运动；又（由诸定理的系理六）在这个空间发生的一切运动如前，且因此物体彼此相互围绕画出的图形如前，所以与图形pqv相似且相等。**此即所证** 。

系理1 因此，两个物体以与它们的距离成比例的力互相牵引，画出（由命题X）既围绕重力的公共的中心，又相互围绕的同中心的椭圆：且反之亦然，如果这样的图形被画出，则力与距离成比例。

系理2 且两个物体，力与它们的距离的平方成反比，画出（由命题XI，XII，XIII）既围绕重力的公共的中心，又相互围绕的圆锥截线，它们的焦点在图形被画出时所围绕的中心上。且反之亦然，如果这样的图形被画出，则向心力与距离的平方成反比。

系理3 任意两个物体围绕重力的公共的中心沿轨道运行，向那个中心并相互引半径，画出的面积与时间成比例。

命题LIX 定理XXII

两个物体S和P，围绕［它们的］重力的公共的中心C运行，循环时间比二者中之一的物体P的循环时间，它围绕另一不动的［物体］S运行，且画出的图形与两个物体相互围绕所画出的图形相似且相等，按照二者中另一物体S比物体之和S+P的二分之一次比。

又因，从上一命题的证明，时间，在此期间任意相似的弧PQ和pq被画出，按照距离CP和SP或者sp的二分之一次比，这就是，按照物体S比物体之和S+P的二分之一次比。由合比，时间的和，在此期间所有相似的弧PQ和pq被画出，这就是，总时间，在此期间整个相似的图形被画出，按照相同的二分之一次比。**此即所证** 。

命题LX 定理XXIII

如果两个物体S和P，以与它们的距离的平方成反比的力相互牵引，围绕重力的公共的中心运行：我说，椭圆，它由两者中之一的物体P在这个运动中围绕另一物体S画出，它的主轴比一个椭圆的主轴，这个椭圆能由同一物体P围绕另一静止的物体S在相同的循环时间画出，如同两个物体的和S+P比这个和与另一物体S之间的两个比例中项中的第一个（28）。

因为如果所画的椭圆彼此相等，循环时间（由上一定理）按照物体S比物体之和S+P的二分之一次比。设在后一椭圆上的循环时间按照这个比被减小；且周期时间变得相等；但椭圆的主轴（由命题XV）按照一个比被减小，它的二分之三次方是这个比，亦即按照一个比，它的三次方是S比S+P之比；且因此那个主轴比另一椭圆的主轴如同S+P和S之间的两个比例中项中的第一个比S+P。且反之，围绕运动的物体所画出的椭圆的主轴比围绕不动的物体所画出的椭圆的主轴，如同S+P比S+P和S之间的两个比例中项中的第一个。**此即所证** 。

命题LXI 定理XXIV

如果两个物体以任意类型的力相互牵引，不受其他的推动或者阻碍，以任意方式运动；它们的运动将一如它们不相互牵引，但两者以相同的力被放在［它们的］重力的公共的中心的第三个物体牵引；相对于物体离那个重力的公共的中心的距离的牵引力的定律，与相对于物体之间的整个距离的牵引力的定律是一样的。

因为那些力，由于它们物体相互牵引，趋向物体，趋向居间的重力的公共的中心；且因此好似与由一个居间的物体流出一样。**此即所证** 。

又因为任一物体离那个公共的中心的距离比物体之间的距离的比被给定，一个距离的任意次幂比另一距离的任意次幂的比被给定；任意一个量，它从一个距离和给定的量以任何方式被导出，比另一个量，它从另一个距离和同样数目的给定的量以类似的方式被导出，给定的量具有那个距离比前者的给定的比，为给定的比。所以，如果力，由它一个物体被另一个物体牵引，与物体彼此之间的距离成正比或者成反比；或者如同这个距离的任意次幂；或者最终如同以任意方式从这个距离和给定的量导出的任意的量；同样的力，由它相同的物体被向着重力的公共的中心牵引，同样与被吸引物体离那个公共的中心的距离成正比或者成反比，或者如同这个距离的相同的幂，或者最终如同以类似方式从这个距离和类似的给定量导出的量。这就是，牵引力相对于两个距离有相同的定律。**此即所证** 。

命题LXII 问题XXXVIII

两个物体，以与它们的距离的平方成反比的力相互牵引，并且在给定的位置使它们落下，确定它们的运动。

所以物体（由上面的定理）的运动与假如受到放置在重力的公共的中心的第三个物体牵引时一样，且由假设那个中心在运动开始时静止；所以它（由诸定律的系理4）总是静止的。所以物体的运动的确定（由问题XXV）与假设它们被力拖向那个中心时一样，也就有了相互牵引的物体的运动。**此即所求** 。

命题LXIII 问题XXXIX

两个物体，以与它们的距离的平方成反比的力相互牵引，并且它们从给定的位置，沿给定的直线，以给定的速度离去，确定它们的运动。

由物体的初始运动的给定，重力的公共的中心的均匀运动，与这个中心一同均匀向前的空间的运动，以及相对于这个空间的物体的初始运动被给定。然而随后在此空间中发生的运动（由诸定律的系理五和上面的定理）与假如和那个重力的公共的中心一起的空间是静止的，且物体彼此不相互牵引而被放置在那个中心的第三个物体牵引时是一样的。所以在这个运动的空间中，两个物体之一从给定的位置，沿给定的直线，以给定的速度离去，且被向心力拉向那个中心的运动，由问题九和问题二十六确定；而且同时有另一物体围绕同一中心的运动。由这个运动与上面已发现的物体在其中运行的那个空间系统的均匀向前的运动的合成，有物体在一个不动空间中的绝对运动。**此即所求** 。

命题LXIV 问题XL

力，由它诸物体相互牵引，按照离中心的距离的简单的比增加：需求多个物体彼此之间的运动。

首先假设两个物体T和L有一个重力的公共的中心D。这些物体（由定理XXI系理一）画出中心在D的椭圆，它们的大小由问题V可知。

现在第三个物体S以加速力ST，SL牵引前两个物体T和L，且反过来被它们牵引。力ST（由诸定律的系理II）分解为力SD，DT；且力SL分解为力SD，DL。现在力DT，DL，如同它们的和TL，因此如同加速力，由于它们物体T和L彼此相互牵引，增加到物体T和L的力上，前者对前者且后者对后者，合成的力与距离DT和DL成比例，如同前面，但较前面的那些力大；且因此（由命题X系理1和命题IV系理1和系理8）使那些物体画出的椭圆同前，但运动更迅速。剩余的加速力SD和SD，以如同物体引起运动的作用SD×T和SD×L沿与DS平行的直线TI，LK同等地牵引那些物体，一点也不改变它们相互的位置，但使它们同等地靠近直线IK；它是想象中过物体S的中间所引的与直线DS垂直的直线。但对直线IK的靠近由引起的系统中的物体T和L为一部分，物体S为另一部分，以适当的速度围绕重力的公共的中心C运行所阻碍。以如此的运动，物体S，因为引起运动的力SD×T与SD×L的和与距离CS成比例，趋向中心C，围绕同一个中心C画出一个椭圆；且点D，由于CS，CD成比例，正对着（e regione）画出相似的椭圆。但是物体T和L受到沿平行线TI和LK的引起运动的力SD×T和SD×L的同等吸引，前者对前者，后者对后者，正如已说过的，它们（由诸定律的系理5和系理6）继续围绕运动的中心D画出它们自己的椭圆，如同前面。**此即所求** 。

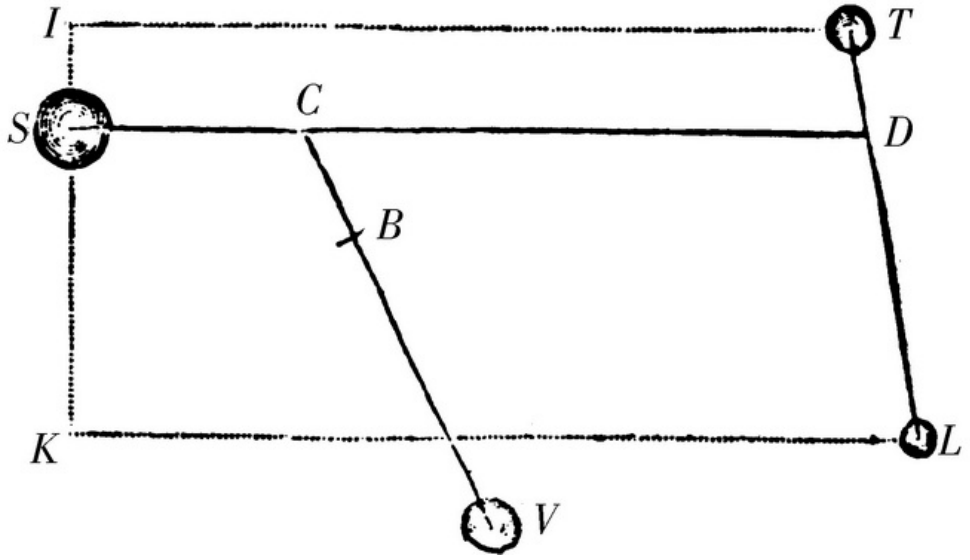

现在加入第四个物体V，并由类似的论证推出这个物体和点C围绕所有物体的重力的公共的中心B画出椭圆；物体T，L和S围绕中心D和C的原有运动被保持，但被加速。且由同样的方法能随意加入更多的物体。**此即所求** 。

事情本身如此，即使物体T和L相互牵引的加速力大于或者小于它们牵引其他物体的按照距离之比的力。令所有相互的加速力彼此之比如同距离乘以牵引物体，则由前述的容易导出，所有物体在相等的循环时间，围绕所有物体的重力的公共的中心B，在不动的平面上画出不同的椭圆。**此即所求** 。

命题LXV 定理XXV

诸物体，它们的力按照物体离它们的中心的距离的二次比减小，能彼此在椭圆上运动；且往焦点引半径所画出的面积很接近地与时间成比例。

在上面的命题中证明了多个运动精确地在椭圆上进行的情形。力的定律与那里所假设的定律退离得愈远，物体对它们相互运动的摄动愈大；物体按照这里假设的定律相互牵引，它们不可能精确地在椭圆上运动，除非彼此之间的距离保持确定的比例。但是在如下的情形，［物体运动的轨道］与椭圆相差不大。

情形1 假设几个较小的物体围绕某个非常大的物体在离它的不同的距离上运行，且趋向每个物体的绝对力与同一物体成比例。又因为重力的公共的中心（由诸定律的系理四）或者静止或者均匀地一直向前运动，我们设想较小的物体是如此之小，使得非常大的物体绝不显著地偏离这个中心：则那个非常大的物体或者静止，或者均匀地一直向前运动而没有可感觉到的误差；较小的物体围绕非常大的物体在椭圆上运行，且向较小的物体所引半径画出的面积与时间成比例；除了或者由非常大的物体离开那个重力的公共的中心引入的误差，或者由较小的物体彼此的相互作用引入的误差。然而，较小的物体能减小到这种程度，使［离开中心的］那个误差和相互作用小于任意的给定值，且因此轨道与椭圆相合，又面积与时间的对应没有不能小于任意给定值的误差。此即所示。

情形2 现在我们设想按刚才描述过的方式较小的物体围绕一个非常大的物体运行的系统，或者其他任意两个物体相互围绕运行的系统一直均匀地前进，且此时侧面受到处于遥远距离的一个巨大物体的驱

动。因为等加速力，由于它们物体沿平行线被驱动，不改变物体的相互位置，但引起整个系统的同时迁移，此时部分之间的相互运动被保持；显然，来自巨大物体的吸引绝不引起被吸引物体之间运动的改变，除非或者由于加速的不相等，或者由于吸引所沿的直线彼此的倾斜角不相等。所以，假设所有趋向巨大物体的加速吸引彼此之间与距离的平方成反比；又增大巨大物体的距离直到由它向其他物体所引的直线的差相对于它们的长度，以及这些直线之间的倾斜角，小于任何已给的量，系统中的部分相互之间的运动将继续，而没有不能小于任意给定的误差。又因为，由于那些部分彼此之间的短距离，整个系统如同一个物体被牵引；因此同一个系统由于这个吸引的运动如同它是一个物体那样；这就是，它的重力的中心围绕巨大的物体画出某一圆锥截线（就是弱吸引时的双曲线或者抛物线，强吸引时的椭圆），且向巨大物体所引半径画出的面积与时间成比例，除了由部分间的距离产生的甚小且能随意减小的误差之外，全然没有误差。此即所示。

由类似的论证可继续至更复杂的情形以至无穷。

系理1 在情形2中，所有物体中最大的物体离两个或者多个［物体］的系统愈近，系统中部分间的相互运动被摄动得愈甚；因为从最大物体到这些部分所引直线相互间的倾斜已彼此变大，比例的不等性亦变大。

系理2 但最大的摄动，以假设系统中的部分向着所有物体中最大的物体的加速吸引彼此之比不与离那个最大的物体的距离的平方成反比为前提；尤其是如果这个比例的不等性大于物体离最大的物体的距离的比例的不等性时。因为如果加速力，它们相等且沿平行线作用，丝毫不摄动［系统中的部分］彼此之间的运动，摄动必然起源于作用的不等性，当不等性较大或者较小时，摄动较大或者较小。作用于某些物体而不作用于另一些物体的较大的推动的超出，必然改变它们彼此之间的位置。且这一摄动加到起源于直线的倾斜和不等性的摄动上时，使整个摄动更大。

系理3 因此，如果这个系统中的部分在椭圆上，或者在圆上运动而没有显著的摄动；显然，如果它们受趋向其他物体的加速力的推动，［对这些部分］或者除了很小的推动之外就没有推动，或者推动相等并沿几乎平行的直线。

命题LXVI 定理XXVI

如果三个物体，以按照距离的二次比减小的力相互牵引；且任意两个向着第三个的加速吸引相互之间与距离的平方成反比；且较小的［两个］物体围绕最大的物体运行：我说，里面的物体围绕最里面且最大的物体，在假如最大的物体被这些吸引推动时，与假如那个最大的物体不受较小的物体的吸引而静止，或者受到更小或更大的吸引，或者更小或更大的推动时相比，由里面的物体向最大的物体所引的半径画出的面积与时间更近于成比例，且图形更接近焦点在半径交点的一个椭圆的形状。

由先行命题的系理二的证明这很明显；但是它由如下更明晰和更有说服力的论证所证明。

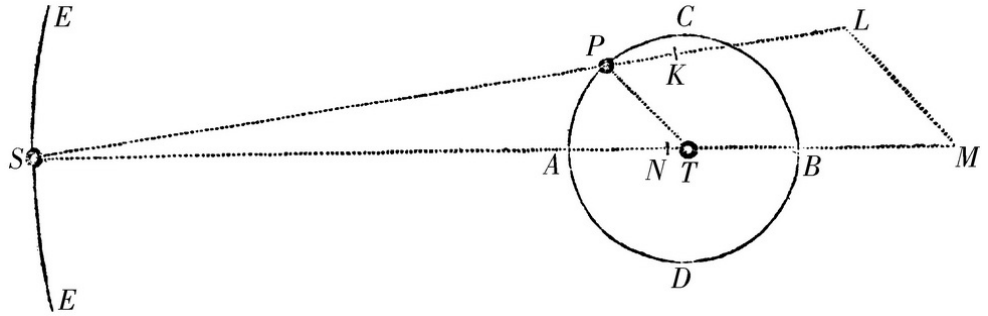

情形1 设较小的物体P和S在同一平面内围绕最大的物体T运行，P画出内轨道PAB，且S画出外轨道ESE。设SK是物体P和S的平均距离；且物体P向着S的加速吸引在那个平均距离由同一SK表示。按照SK比SP的二次比取SL比SK，则SL为物体P向着S的在任意距离SP的加速吸引。连结PT，平行与它引LM交ST于M；且吸引SL被分解为（由诸定律的系理2）吸引SM，LM。由是物体P由三重的加速力推动。一个力趋向T，且它起源于物体T和P的相互吸引。单独由这个力，物体P围绕无论静止，或者由这个吸引推动的物体T，通过半径PT应画出与时间成比例的面积，以及它的焦点在物体T的中心上的椭圆。这由命题XI以及定理XXI的系理2和系理3显而易见。另一个力是吸引LM，因为它由P趋向T，添加到第一个力上，由于它与PT自身重合，由定理XXI的系理3，使得画出的面积仍与时间成比例。然而，由于它不与距离PT的平方成反

比，它与第一个力合成的力偏离这个比例，在其他情况相同时，这个力比第一个力的比愈大，偏离愈大。所以，因为（由命题XI和定理XXI系理2）力，由它围绕焦点T的椭圆被画出，应趋向那个焦点，且应与距离PT的平方成反比；那个合成的力，与这个比例偏离，引起轨道偏离焦点在T的椭圆形；与这个比例的偏离愈大，这个［轨道的偏离］愈大；在其他情况相同时，第二个力LM比第一个力的比愈大，合成的力与这个比例偏离得愈大。现在第三个力SM沿平行于ST的直线牵引物体P，它与前面的力合成的力不再由P指向T；在其他情况相同时，它愈从这个方向偏离，这第三个力比前面的力的比愈大；因此它使物体P由半径TP画出的面积不再与时间成比例；且愈偏离这个比例，第三个力比其他的力的比愈大。这第三个力使轨道PAB从前述的椭圆形的偏离增加有两个原因：它既不由P指向T，又不与距离PT的平方成反比。领悟了这些，显然，当第三个力成为最小，其他力被保持时，面积最接近与时间成比例；又不仅当第二个力，而且第三个力，但特别是第三个力成为最小，第一个力被保持时，轨道PAB最接近前述的椭圆形。

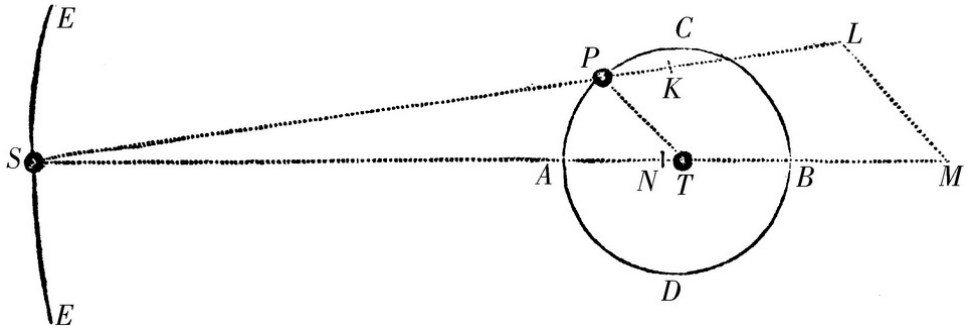

设物体T向着S的加速吸引由直线SN表示；且如果加速吸引SM，SN是相等的，它们沿平行线同等地牵引物体T和P，绝不改变这些物体相互之间的位置。在这种情况，物体之间的运动（由诸定律的系理6）与如果除去这些吸引是相同的。由相同的理由，如果吸引SN小于吸引SM，从吸引SM中去掉部分SN，则单独的部分MN被保持，它摄动时间和面积的比例以及轨道的椭圆形状。类似地，如果吸引SN大于吸引SM，由单独的差MN引起对比例和轨道的摄动。如此上面的第三个吸引SM总被吸引SN约减为吸引MN，第一个和第二个吸引完全不变地被保持：所以当吸引MN或者为零，或者最小可能时，面积和时间最接近成比例，且轨道PAB最接近前述的椭圆形；这就是，当物体P和T向着物体S的加速吸引尽可能接近相等时；亦即，当吸引SN不为零，亦不小于所

有吸引SM中的最小者，而在吸引SM的最小者和最大者之间，一如平均值，这就是，既不比吸引SK太大，又不比它太小。**此即所证** 。

情形2 现在设较小的物体P，S围绕最大的物体T在不同的平面内运行；则力LM，沿位于轨道PAM的平面上的直线PT作用，且有如前面一样的效果，不把物体P从它自己的轨道平面逐出。另一个力NM，沿平行于ST的直线作用（且由此，当物体S在交点线（linea nodi）之外时，它向轨道PAB的平面倾斜），除了前面业已说明的运动在经度上的摄动外，它还引起运动在纬度上的摄动，物体P被拉离自己的轨道平面。且这种摄动，对物体P和T彼此之间任意给定的位置，如同那个生成力MN，因此当MN最小时成为最小，这就是（正如刚才我所申明的）当吸引SN既不比吸引SK太大，又不比它太小的时候。**此即所证** 。

系理1 由此容易推知，如果几个较小的物体P，S，R等等，围绕最大的物体T运行，当最大的物体T被其他物体的吸引和推动，按照加速力之比，等于其他物体之间相互的吸引和推动时，最里面的物体P由外面的物体吸引所致的摄动最小。

系理2 至于在三个物体T，P，S的系统中，如果任意两个向着第三个的加速吸引彼此与距离的平方成反比；物体P，由半径PT围绕物体T画出的面积在接近合A和冲B时，较接近方照C，D时迅速。因为每个力，由它物体P被推动且物体T不被推动，不沿直线PT作用，对画出面积的加速或者迟滞，一如力是顺向或者是逆向。如此的是力NM。这个力在物体P从C到A的道路上与运动顺向并加速运动，然后，一直到D，是逆向并迟滞运动；继之顺向直到B，且最后在物体由B到C移动时，与它逆向。

系理3 由同样的论证，显然物体P，其他情况相同时，在合和冲较在方照运动得迅速。

系理4 物体P的轨道，其他情况相同时，在方照较在合和冲更弯曲。因为快速的物体自直线路径弯折得较小。此外，力KL，或者NM，在合和冲与物体T牵引物体P的力反向；因此那个力被减小；当物体P受到向着物体T的较小的推动时，它自直线路径弯折得较小。

系理5 因此物体P，其他情况相同，从物体T的退离在方照较在合和冲更远。这些论断如此，如果排除偏心的运动。因为如果物体P的轨

道是偏心的，其偏心率（如即将在本命题系理9中所示的）当拱点在朔望 (29) （syzygiae）时成为最大；且因此会发生物体P到达上拱点，在朔望离物体T较在方照 (30) （quadratura）离得更远。

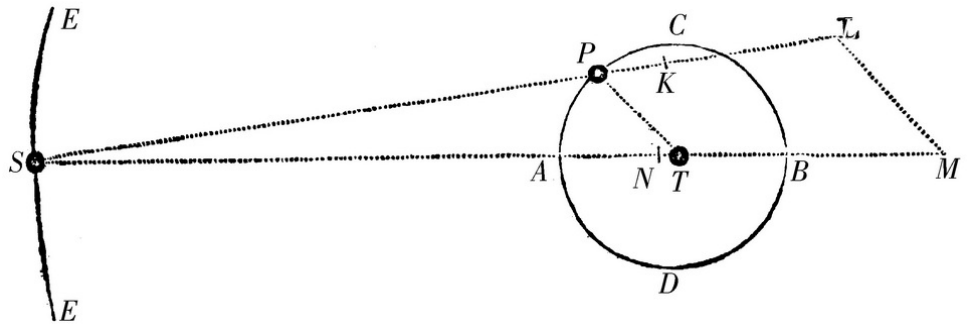

系理6 因为中心物体T的向心力，由它物体P被保持在自己的轨道上，它在方照由加上的力LM被增大，且在朔望由减去的力KL被减小，又由于力KL的大小，减小较增加为甚；又因为那个向心力（由命题IV系理2）按照来自半径TP的简单正比和循环时间的二次反比的复合比；显然这个复合比由于力KL的作用被减小；且因此循环时间，如果保持轨道的半径TP，按照那个向心力被减小的比的二分之一次比增加；因此这个半径增加或者减小，循环时间按照大于这个半径的二分之三次比增大或者按照小于这个半径的二分之三次比减小（由命题IV系理6）。如果中心物体的那个力逐渐减小，物体P受到的吸引总是越来越小，它从中心T退离得越来越远；且反之，如果那个力被增大，它越来越靠近中心。所以，如果遥远物体S的作用，由它那个力被减小，交替增大或者减小，半径TP同时交替增大或者减小；则循环时间按照来自半径的二分之三次比和那个中心物体T的向心力，由于遥远物体S的作用增大或者减小而减小或者增大的比的二分之一次比的复合比，增大或者减小。

系理7 由前面得出的同样推出，至于由物体P画出的椭圆的轴，或者拱线的角运动，交替地前行和后退，但毕竟前行较大，且由前行的超出携带着顺向运动。因为物体P在方照被推向物体T的力，当力MN消失时，由力LM和物体T牵引物体P的向心力合成。第一个力LM，如果距离PT增加，差不多按照与距离相同的比增加，且后一个力按照距离的二次比减小，因此这些力的和按照小于距离PT的二次比减小，且所以（由命题XLV系理1）引起轨道的最远点 (31) （auge），或者上拱点后退。在合及冲的力，由它物体P被推向物体T，是物体T牵引物体P的

力和力KL之间的差，由于力KL很接近地按距离PT的比增大，那个差按照大于距离PT的二次比减小，所以（由命题XLV系理1）引起轨道的最远点的前行。在朔望和方照之间的位置，轨道的最远点的运动依赖这些因素双方的联合，所以由这个因素和那个因素的超出，它自身前行或者后退。由于在朔望的力KL几乎比在方照的力LM大两倍，超出倾向于力KL，轨道的最远点被携带顺行。此系理和上一系理的真理更易于被理解，若设想两个物体T，P的系统由许多在轨道ESE上的物体S，S，S，等等从各个方向所包围。因为物体T的作用在各个方向被这些物体的吸引所削减，且按照大于距离的二次比减小。

系理8 由于在由下拱点到上拱点的路途中，拱点的前行或者后退取决于向心力的减小按照大于或者小于距离TP的二次比；且［由上拱点］返回下拱点时，取决于类似的增加，且所以在上拱点的力比在下拱点的力之比退离距离的二次反比最远时，成为最大；显然，拱点在朔望，由减去的力KL，或者NM - LM，前行更迅速，又在方照，由加上的力LM，后退愈缓慢，由于前进的迅速和后退的缓慢被持续，这一不等性变得非常大。

系理9 如果某个物体，以与离中心距离的平方成反比的力，围绕这个中心在一个椭圆上运行；且此后，在由上拱点或者轨道的最远点向下拱点的下降中，那个力由连续附加的新力，按照大于被减小的距离的二次比被增大，显然，那个物体总被连续附加的新力推向中心，比假如物体单独按被减小的距离的二次比增加的力推动更倾向中心，且所以画出在椭圆轨道内的一个轨道，且在下拱点较前更靠近中心。所以轨道，由于这个附加的新力，变得更为偏心。如果力在物体离开下拱点到上拱点期间，依前面增加的相同程度减小，物体返回到先前的距离；因此，如果力按照更大的比减小，现在物体由于较小的吸引，上升到较大的距离，且由此轨道的偏心率仍被增大。如果在一次运行中向心力的增加和减小的比被增大，则偏心率总被增大；且反之，如果那些比被减小，偏心率同样被减小。现在，在物体T，P，S的系统中，当轨道PAB的拱点在方照时，那个增加和减小的比为最小，且当拱点在朔望时为最大。如果拱点位于方照，靠近拱点时比小于且靠近朔望时大于距离的二次比，且由以那个较大的比引起轨道的最远点的顺向运动，正如刚才所说的。如果考虑在拱点间进程的整个增加或者减小的比，这个比小于距离的二次比。在下拱点的力比在上拱点的力按照小于上拱点离椭圆的焦点的距离比下拱点离椭圆的焦点的距离

的二次比；且反之，当拱点在朔望，在下拱点的力比在上拱点的力按照大于那些距离的二次比。因为在方照，物体T的力加上力NM合成的力按照一个较小的比，且在朔望，从物体T的力减去力KL剩余的力按照一个较大的比。所以在拱点之间的路径上的整个增加或者减小的比，在方照最小，在朔望最大；且因此，在拱点由方照到朔望的路径上，比持续增大，且它增大椭圆的偏心率；又在由朔望到方照的路径上，比持续减小且偏心率减小。

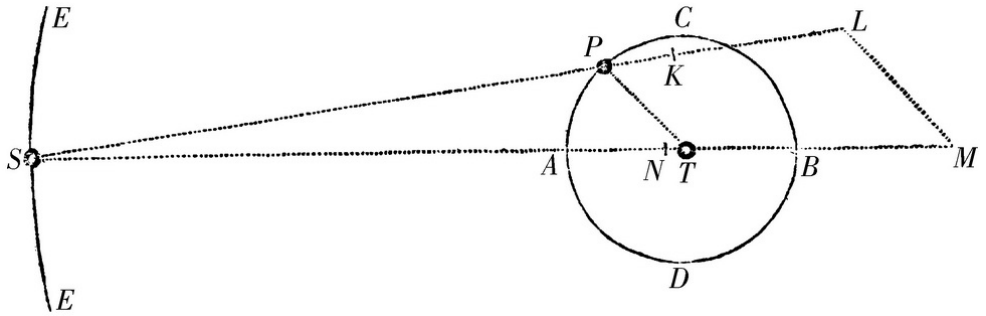

系理10 为给出在纬度上误差的解释，我们设想轨道EST的平面保持不动，由上面解释的误差的原因，显然，力NM，ML是引起那些误差的所有原因，力ML总沿轨道PAB的平面作用，不摄动在纬度上的运动；力NM，当交点在朔望时，沿同样的轨道平面作用，不摄动这些运动；当交点在方照时，它对那些运动的摄动最大，且物体P持续被牵引离开自己的轨道平面，在物体自方照到朔望的路径中平面的倾斜减小，在由朔望到方照的路径中倾斜同样地增大。因此物体在朔望时倾斜成为所有倾斜中的最小者，当物体接近另一交点，它回复到接近先前的大小。如果交点在方照后的八分点[(32)]（octans），亦即，位于C和A，D和B之间［的八分点］，从最近所解释的可知，在物体P从任一交点到离此九十度的路径上，平面的倾斜持续减小；然后在经过接下来的45度，直到下一个方照，倾斜被增大；且此后在路径上重新经过另一个45度，直到下一个交点，倾斜被减小。所以，倾斜的减小甚于其增加，且因此倾斜在随后的交点总小于在其前的交点。由相同的理由，当交点在A和D，B和C之间的八分点，倾斜的增大甚于其减小。所以当交点在朔望时，倾斜是所有倾斜中的最大者。在交点自朔望到方照的路径中，在每一次物体与交点会合时，倾斜减小；且当交点在方照，物体在朔望时，倾斜成为所有倾斜中的最小者，然后它增加的度数与它减小的度数相同，交点与最靠近的朔望会合时，倾斜回复到它原来的大小。

系理11 因为交点在方照时，在物体由交点C经合A到交点D的路径上，物体P在向着S的方向被持续拉离它自己的轨道平面；在物体由交点D经冲B到交点C的路径上，方向相反。显然，在物体自交点C的运动中，它持续从原来的轨道的平面CD退离，直至下一个交点；且因此在这个交点，距离原来那个平面CD最远，它不在那个平面的另一交点D穿过轨道的平面EST，而在一个与物体S更近的点，此点在原来位置之后成为新的交点。由同样的论证，在物体从这个交点到下一个交点的路径中，交点持续退离。因此交点，当位于方照时，持续退离；位于朔望，当运动在宽纬上丝毫不被摄动，交点静止；在中间位置时，因交点分享两种条件，缓慢地退离：所以，因为交点总是或者后退，或者静止，在每一次运行中被携带着逆行（in antecedentia）。

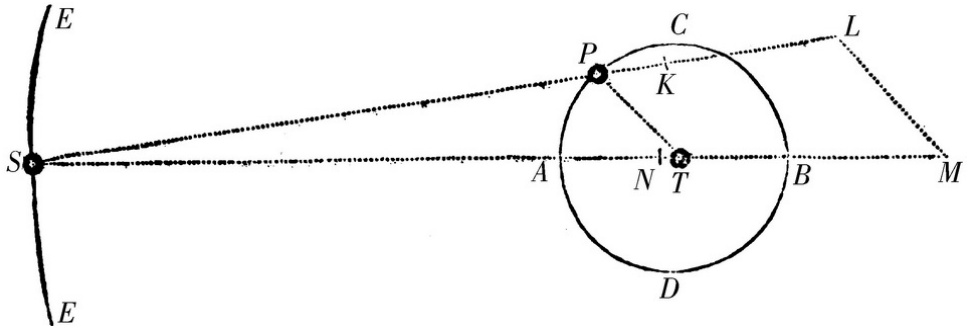

系理12 在这些系理中所描述的所有那些误差在物体P，S的合，较在它们的冲稍大；这是因为生成力NM和ML较大。

系理13 且因为在这些系理中的比例与物体S的大小无关，当物体S被想象得如此之大，使得两个物体T和P 的系统围绕它运行，前面所有的论断被保持。且由物体S的增大，因而向心力增大，由于它引起物体P的误差，所有那些误差，在等距时，在这种情形变得比另一种情形，即当物体S围绕P和T的系统运行时大。

系理14 由于力NM，ML，当物体S很遥远时，很近似地如同力SK和PT比ST之比的联合，这就是，如果既给定距离PT，又给定物体S的绝对力，与$ST_{cub.}$成反比；那些力NM，ML是前面的系理中处理过的误差和效应的原因。显然，所有那些效应，如果物体T和P 的系统被保持，只变化距离ST和物体S的绝对力，近似地按照来自物体S的绝对力的正比和距离ST的三次反比的复合比。由此，如果物体T和P 的系统围绕遥远的物体S运行，那些力NM，ML及它们的效应（由命题IV系理2和

系理6）与循环时间的平方成反比。且由此，如果物体S的大小与它的绝对力成比例，则那些力NM，ML及它们的效应与自物体T观看遥远物体S的视直径的立方成正比，且反之亦然。因为这些比与上面的复合比是一样的。

系理15 如果保持轨道ESE和PAB的形状，比例及彼此之间的倾斜角，改变它们的大小，且如果物体S和T的力被保持或者按任意给定的比改变，则这些力（这就是，物体T的力，由它物体P自直线路径弯折进入轨道PAB，以及物体S的力，由它同一物体P被迫从那个轨道偏离）总按同样的方式和同样的比例作用：［如此］必须所有的效应类似且成比例，且效应的时间成比例；这就是，所有直线的误差如同轨道的直径，角的误差与以前一样；且类似的直线误差的或者相等的角误差的时间如同轨道的循环时间。

系理16 因此，如果给定轨道的形状和彼此之间的倾斜，任意改变物体的大小，力和距离，由一种情形所给的误差和误差的时间，能近似地推知在其他任意情形的误差和误差的时间。但下面的方法更简捷。力NM，ML，在其他情况被保持时，如同半径TP，因此对它们的周期性的影响（由引理X系理2）如同力与物体P的循环时间的平方的联合。这些是物体P的直线误差，且自中心T观察到的角误差（亦即，［轨道的］最远点的和交点的运动，以及所有在经度和纬度上的视误差）在物体P的每次运行中，近似地如同运行时间的平方。这些比与系理14中的比联合，则在物体T，P，S的任意系统中，当P围绕较近的T，且T围绕遥远的S运行时，物体P的角误差，从中心T观察，在那个物体P的每次运行中，与物体P的循环时间的平方成正比，且与物体T的循环时间的平方成反比。由此，［轨道的］最远点的平均运动比交点的平均运动按照给定的比；且两运动中的任一个与物体P的循环时间成正比，且与物体T的循环时间的平方成反比。轨道PAB的偏心率和倾斜的增大或者减小不明显地改变［轨道的］最远点的和交点的运动，除非过度的增大或者减小。

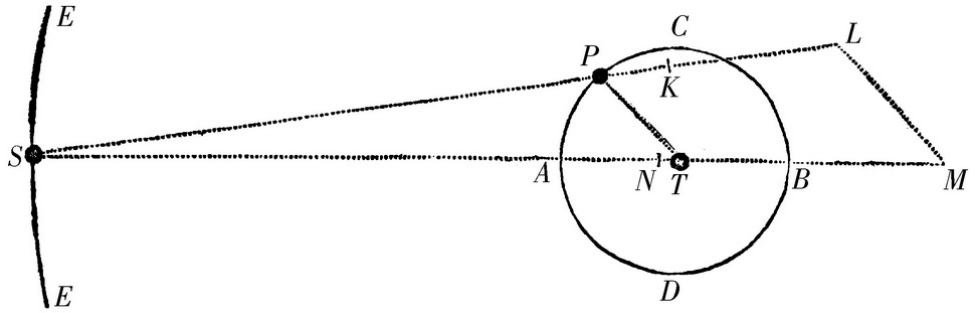

系理17 由于直线LM有时大于，有时小于半径PT，设平均力LM用那个半径PT表示，则这个力比平均力SK或者SN（它能用ST表示）如同长度PT比长度ST。平均力SN或者ST，由它物体T被保持在围绕S的轨道上，比一个力，由它物体P被保持在它自己围绕T的轨道上，按照来自半径ST比半径PT之比和物体P围绕T的循环时间比物体T围绕S的循环时间的二次比的复合比。且由错比，平均力LM比一个力，由它物体P被保持在它自己环绕T的轨道上（它能使相同的物体P，在相同的循环时间，围绕任意不动的点T，以距离PT运行）按照那些循环时间的二次比。所以，如果给定循环时间，以及距离PT，则平均力LM被给定；且那个力被给定，由直线PT，MN的类似，力MN亦很近似地被给定。

系理18 对同样的定律，遵照它物体P围绕物体T运行，我们设想许多流体物体围绕同一物体T以离它相等的距离运动；然后由这些物体彼此相连，形成一个圆形的流体环，且与物体T共心；环的每一部分，它们的所有运动按物体P的定律进行，在它们自身与物体S在合和冲较在方照更接近物体T，且运动得更迅速。且这个环的交点，或者它与物体S或者T的轨道的平面的相交部分，在朔望静止；在朔望之外逆行，且在方照最迅速，在其他位置较缓慢。环的倾斜不断变化，且它的轴在每一次运行中振动，完成一次运行时，它返回到原来的位置，除了到那种程度的由交点的进动（præcession）所致的携带绕行。

系理19 现在设想球形物体T，它由非流体的物质构成，增大并伸展直至这个环，且由环绕球开挖的槽盛以水，球围绕自己的轴以相同的循环运动均匀地旋转。这液体由加速力和迟滞力（如同在上一系理中）在朔望较球的表面运动得迅速，在方照较球的表面运动得缓慢，且在槽中如海洋那样潮涨潮落。水，围绕球的静止的中心运行，如果除去物体S的吸引，无以获得潮涨潮落的运动。球均匀地一直向前运动，同时围绕自己的中心旋转（由诸定律的系理5）与球均匀地从其直线路径被拉离（由诸定律的系理6），情况是一样的。但加入物体S，

由其不等的吸引，随后水被扰动。因它的吸引对近处的水较大，对远处的水较小。此外，力LM在方照向下牵引水并使它下降直至朔望；且力KL在朔望牵引相同的那些水向上，阻止其下降，并使它上升直至方照；除了某种程度的潮涨潮落运动对准水槽，以及由于摩擦引起的某种迟滞。

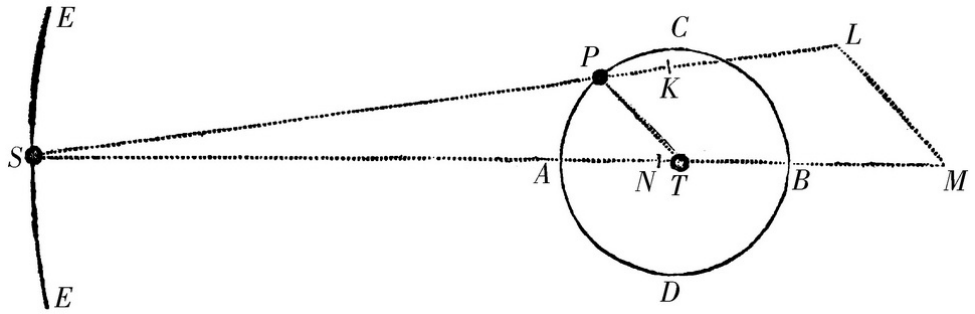

系理20 现在如果环变得坚硬，且球被缩小，潮涨和潮落运动将终止；但那个倾斜的振动运动和交点的进动被保持。设球和环有相同的轴，且在相同的时间完成环绕，又球表面接触环的内侧并贴附于它，然后，球参与环的运动，两者的联合体将振动，且交点退行。因为球，正如现在要证明的，在对所有冲击在承受上没有差别。环在失去球之后，当交点在朔望时，倾斜角最大。从那里在交点向方照的前进中，它努力减小其倾斜，由那个努力施加于整个球上一个运动。球保持被施加的运动，直至环由相反的努力并在相反的方向上施加一个新的运动而被除去。按照这种方式，减小倾斜的最大运动发生在交点在方照时，且最小的倾斜角出现在方照后的八分点；然后，最大的下偏运动（rectlinationis motus）发生在朔望，且最大的角在下一个八分点。对除去环的球，情形一样，如果赤道区域稍高于邻近极的区域，或者由稍稠密的物质构成。因为在赤道区域过剩的物质代替了环。且即使任意增加这个球的向心力，假设其所有部分趋向下方，按地球上重物的方式，这个系理和上一系理的现象几乎不变，除了水的最大高度和最小高度的地点不同。现在水被保持和停留在其轨道上，不是由于其自身的离心力，而是它在其中流动的槽。此外，力LM在方照最大地向下牵引水，且力KL或者NM - LM在朔望最大地向上牵引水。这些力合起来在朔望前的八分点停止向下并开始向上牵引水，在朔望后的八分点停止向上并开始向下牵引水。因此，水的最大高度约发生在朔望之后的八分点，最小高度约发生在方照之后的八分点；除了某种程度

的由这些力施加在水上的上升和下降运动，或者由于水的惰性而持续稍久，或者由于槽的阻碍而停止得稍快。

系理21 由同样的理由，临近球的赤道的过剩物质引起交点后退，增加这些物质，后退增加，减少这些物质，后退减小，移去这些物质，［交点的运动］被除去；如果多于过剩的物质被除去，这就是，如果球的赤道附近比两极附近或者较低，或者较疏松，则引起交点的顺向运动。

系理22 且因此，从交点的运动亦可以知道球的构造。即是，如果球的两极恒定保持原样，且发生交点的逆向运动，则靠近赤道的物质过剩；若顺向运动，则物质缺失。假定一均匀浑圆的球初始在自由的空间中静止；然后受到倾斜于其表面的任意冲击的推进，并由此得到部分为圆形的部分为一直向前的一个运动。因为这个球对通过其中心的所有轴没有差别，对一个轴，较其他任意的轴，既不更倾向于它，亦不更倾向于轴的一个位置；很清楚，球自身的力不改变它的轴，亦不改变轴的倾斜。现在在球的表面与前面相同的地方被一新的任意冲击倾斜地推进，且由于冲击到来的早晚丝毫不改变其效果，显然，由这些相继施加的两次冲击产生相同的运动，好像它们是同时施加的，亦即，好像球由两者合成的（由诸定律的系理II）简单力推进产生的相同运动，因此是一围绕倾斜角给定的轴的简单的运动。如果第二次冲击施加在第一个运动的赤道上的任意位置，情况一样；也如同假定第一次冲击施加在第二次冲击在没有第一次冲击时产生的运动的赤道上的任意位置，因此，二次冲击发生在任何位置，这些冲击产生相同的圆运动，好像它们一起，并同时施加在那些运动的赤道的相交部分，运动由冲击分别产生。所以，一个同质的和浑圆的球不能保持几个不同的运动，而是复合那些施加于其上的运动并约减为一个，并尽它的力量，总围绕一条倾斜角给定且总不变的轴做均匀和简单的旋转运动。向心力既不能改变轴的倾斜，又不能改变旋转的速度。如果球被通过它的中心以及力指向的中心的任意平面平分为两个半球；那个力总是相等地推动两个半球，所以球旋转运动，不向任何方向倾斜。但是假设在极和赤道之间增加新物质，堆积成山的形状，这些物质持续退离它的运动中心的努力干扰球的运动，并使球的极在其表面漫游，并围绕它们自身和它们相对的点画出圆。极的这一显著的漫游（vagatio）不能被纠正，除非把这座山放在两极中的一极，在这种情形（由系理21）赤道的交点前进；或者放在赤道，在这种情形（由系

理20）交点后退；或者最后在轴的另一侧增加新物质，由它平衡山的运动，按这种方式，交点或者前进或者后退，一如山和这些新物质更靠近极或者更靠近赤道。

命题LXVII 定理XXVII

假定相同的吸引定律，我说，外面的物体S，环绕里面的物体P和T的重力的公共的中心O，向那个中心引半径，与它环绕最里面且最大的物体T，并向同一物体引半径相比，画出的面积与时间更接近成比例，且画出的轨道更接近焦点在同一中心的一个椭圆的形状。

因为物体S向着T和P的吸引合成它的绝对吸引，它指向物体T和P的重力的公共的中心O甚于指向最大的物体T；它与距离SO的平方成反比超过与距离ST的平方成反比；仔细考虑易于明确此事。

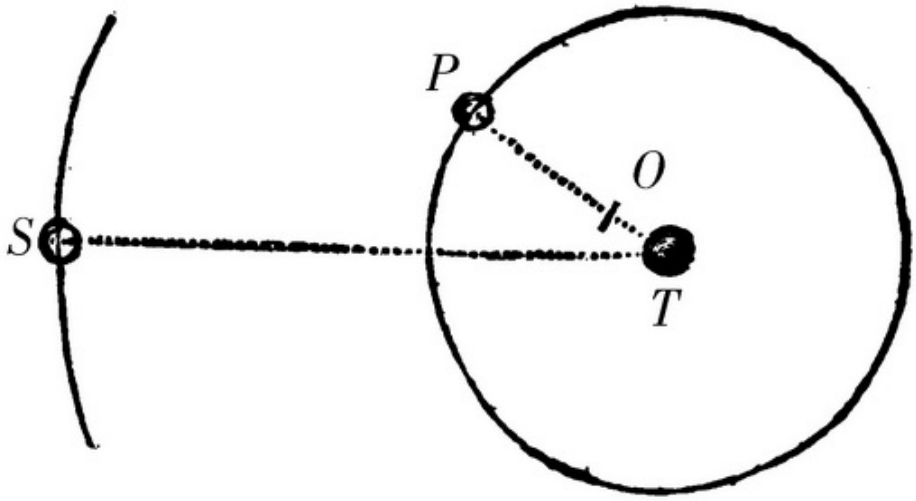

命题LXVIII 定理XXVIII

假定相同的吸引定律，我说，外面的物体S，环绕里面的物体P和T的重力的公共的中心O，在假如最里面且最大的物体一如其他的物体被这些

吸引推动时，与假如它或者不受吸引而静止，或者受到更小或者更大的推动时相比，［由物体S］向那个中心引半径所画出的面积与时间更接近成比例，且物体画出的轨道更接近焦点在同一个中心的一个椭圆的形状。

本命题按照几乎与命题LXVI相同的方式被证明，但由于论证冗长，因此我放弃了。下面的考虑就足够。由上一命题的证明，显然物体S由联合的力推向的中心，很接近那两个物体的重力的公共的中心。如果这个中心与那个公共的中心重合，则三个物体的重力的公共的中心静止；一方面物体S，另一方面其他两个物体的公共的中心，围绕全体的静止的公共的中心，画出精确的椭圆。由命题LVIII的系理二比较命题LXIV和LXV的证明，这是显然的。这个在椭圆上的运动由两个物体的中心离第三个物体S被吸引的中心的距离而略被摄动。此外，给定三者的公共的中心一个运动，则摄动被增大。因此，当三者的公共的中心静止时，摄动最小；这就是，当最里面且最大的物体T按照与其他物体同样的定律被吸引时；它总变大，当三个物体的那个公共的中心，由于物体T的运动减小，开始运动且受到越来越强的驱动时。

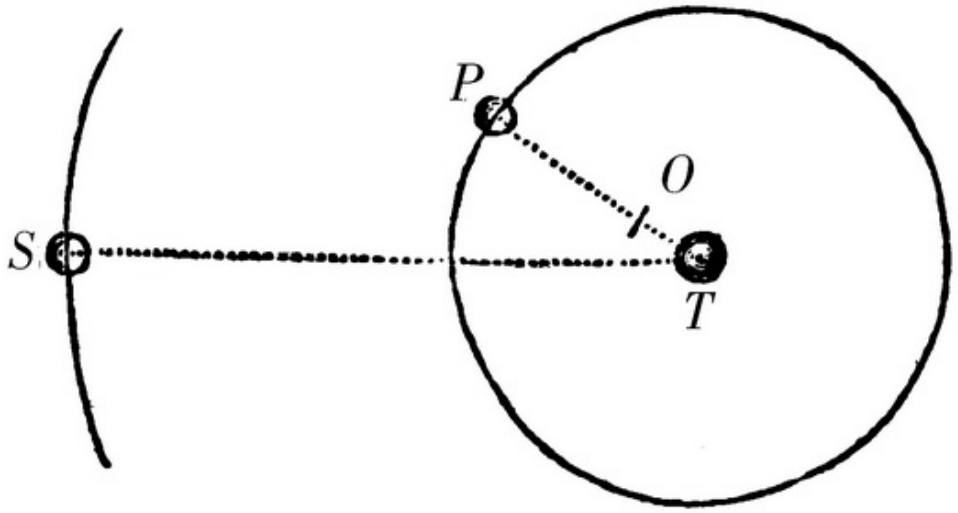

系理 且因此，如果多个较小的物体围绕一个最大的物体运行，容易推出，如果所有物体以与它们的绝对力成正比，且与距离的平方成反比的加速力相互牵引和推动，且每个轨道的焦点被安放在所有里面物体的重力的公共的中心上（即，如果第一个同时是最里面的轨道的焦点在最大且最里面的一个物体的重心上；第二个轨道的焦点在最里面的两个物体的重力的公共的中心上，第三个轨道的焦点在最里面三

个物体的重力的公共的中心上，且如此继续下去），与如果最里面的物体静止并指定为所有轨道的焦点时相比，较小的物体所画出的轨道更接近椭圆，且所画出的面积更接近均匀。

命题LXIX 定理XXIX

在多个物体A，B，C，D等的一个系统中，如果任一物体A牵引其他所有物体B，C，D等等，加速力与离牵引物体的距离的平方成反比；且另一物体B也牵引其他物体A，C，D等等，力与离牵引物体的距离的平方成反比：牵引物体A与B的绝对力相互之比如同那些力所属的物体A，B之比。

因所有物体B，C，D［等等］向着A的加速吸引，在相等的距离，由假设它们彼此相等；类似地，所有物体向着B的加速吸引，在相等的距离，彼此相等。此外，在相等的距离，物体A的绝对的吸引力比物体B的绝对的吸引力，如同所有物体向着A的加速吸引比所有物体向着B的加速吸引，且由是也等于物体B向着物体A的加速吸引比物体A向着物体B的加速吸引。但物体B向着A的加速吸引比物体A向着B的加速吸引，如同物体A的质量比物体B的质量；因为引起运动的力，它们（由定义二，定义七和定义八）如同加速力和被吸引物体的联合，在这一情形（由运动的第三定律）彼此相等。所以，物体A的绝对的吸引力比物体B的绝对的吸引力，如同物体A的质量比物体B的质量。**此即所证** 。

系理1 因此，如果A，B，C，D等的一个系统中的每一个物体单独地牵引所有其他的物体的加速力，与离牵引物体的距离的平方成反比，所有那些物体的绝对的力的相互之比如同物体自身之比。

系理2 由同样的论证，如果A，B，C，D等的一个系统中的每一个物体单独地牵引所有其他物体的加速力，与离牵引物体的距离的任意次方成反比或者成正比，或者它由离每一个牵引物体的距离按照任意公共的定律定义；显然，那些物体的绝对的力如同物体。

系理3 在物体的一个系统中，力按照距离的二次比减小，如果较小的物体环绕最大的一个物体尽可能精确地在椭圆上运行，它们的公

共的焦点在那个最大的物体的中心，且向那个最大的物体所引的半径画出的面积与时间极接近成比例：则那些物体的绝对的力的相互之比或者精确地或者非常接近地按照物体的比；且反之亦然。由命题LXVIII的系理与本命题的系理1比较，这是显然的。

解释

由这些命题我们被引向向心力和那些力惯常指向的中心物体之间的类似。被指向物体的力与这些物体的性质和数量有关是合乎逻辑的，如发生在磁体的情形。且每当这种情形发生，物体的吸引必须这样计算，指派给物体的每一小部分以适当的力，再总计力的和。这里，我在广泛的意义上把“吸引”（attractio）一词用于物体彼此相互靠近的无论什么样的努力，无论那个努力由于物体的作用而发生，或者相互靠近，或者由发射的气（spiritus）相互推动；或者由以太（æther）或者空气，或者任意物质的（corporeus）或者非物质的介质的作用，以任何方式推动漂浮在其中的物体彼此靠近。在同样普遍的意义上，我使用“推动”（impulsus）一词，因为在这一著作中不考虑力的种类和物理性质，而考虑它们的数量和数学上的比例，如同我们在定义中已申明的。在数学上，应追随可能被假设的任意条件，研究那些力的数量和比例。然后，当进入物理学，这些比例必须与现象相比较，以此可以知道那些力的什么条件与每一种类的吸引物体相符。且只是在那个时候，才能更有根据地讨论那些力的物理种类，物理原因和物理比例。所以，让我们看看，其吸引方式由已经说过的小部分构成的球形物体，必须以怎样的力彼此相互作用，以及随之而来的是何种运动。

第XII部分 论球形物体的吸引力

命题LXX 定理XXX

如果趋向一个球面上的每一点的同等的（æqualis）向心力按照离点的距离的二次比减小：我说，处于球面内的一个小物体在任何方向上都不被这些力吸引。

设HIKL为那个球面，且小物体P放置在其中。过P往这个球面引两条直线HK，IL，截取极小的弧HI，KL；则由于三角形HPI，LPK（由引理VII系理3）相似，那些弧与距离HP，LP成比例；球面的在HI和KL的任意的小部分，由穿过P的直线界定，按照那些距离的二次比。所以那些小部分施加于物体P的力彼此相等。因为它们与小部分成正比，且与距离的平方成反比。又这两个比的复合得出等量之比。所以在相反的方向施加相等的吸引，彼此被抵消。由类似的论证，整个球面的所有吸引被相反的吸引所抵消。因此物体P在所有的方向上不被这些吸引推动。**此即所证** 。

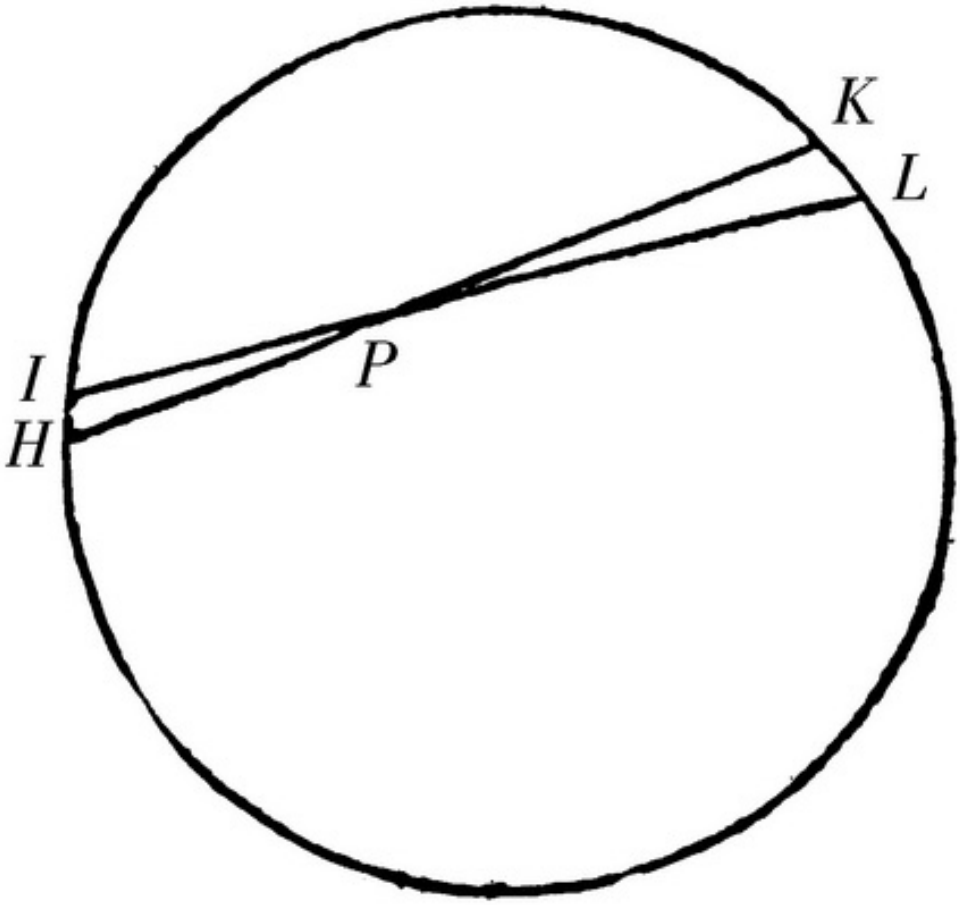

命题LXXI 定理XXXI

假定同样的情形，我说，处于球面外的一个小物体被吸向球的中心，力与它离同一中心的距离的平方成反比。

设AHKB，ahkb为以S，s为中心，AB，ab为直径画出的两个相等的球面，且位于球外的小物体P，p在那些直径的延长上。由小物体引直线PHK，PIL，phk，pil，从最大圆AHB，ahb截下相等的弧HK，hk和IL，il；又往它们落下垂线SD，sd；SE，se；IR，ir；其中SD，sd截PL，pl于F和f。再往直径上落下垂线IQ，iq。设角DPE和dpe消失，又由于DS和ds，ES和es相等，直线PE，PF和pe，pf以及短线DF，df可认为是相等的；因为它们的最终比，当那些角DPE，dpe同时消失时，是等量之比。这些既已确定，则PI比PF如同RI比DF，且pf比pi如同df或者

DF比ri；又由错比，PI×pf比PF×pi如同RI比ri，这就是（由引理VII系理3）如同弧IH比弧ih。再者，PI比PS如同IQ比SE，且ps比pi如同se或者SE比iq；又由错比，PI×ps比PS×pi如同IQ比iq。由比的联合，$PI_{quad.}$ ×pf×ps比$pi_{quad.}$ ×PF×PS如同IH×IQ比ih×iq；这就是，如同圆形面，它由弧IH当半圆AKB围绕直径AB转动时画出，比一个圆形面，它由弧ih当半圆akb围绕直径ab转动时画出。且力，由它们这些面沿直线向着自己牵引小物体P和p，与（由假设）这些面成正比，且与面离物体的距离的平方成反比，这就是，如同pf×ps比PF×PS。又，这些力比它们的倾斜部分，即那些（由诸定律的系理2，力被分解）沿直线PS，ps趋向中心的力，如同PI比PQ，和pi比pq；亦即，（由于三角形PIQ和PSF，piq和psf相似）如同PS比PF和ps比pf。因此，由错比，这个小物体P向着S的吸引比小物体p向着s的吸引，如同（PF×pf×ps）/（PS）比（pf×PF×PS）/（ps），这就是，如同$ps_{quad.}$ 比$PS_{quad.}$ 。且由类似的论证，力，由它们弧KL，kl转动所画出的面牵引小物体，如同$ps_{quad.}$ 比$PS_{quad.}$ ，且两个球面通过总是取sd等于SD和se等于SE能被划分为圆形面，所有圆形面的力按照相同的比。又由合比，整个球面施加在小物体上的力，按照相同的比。**此即所证** 。

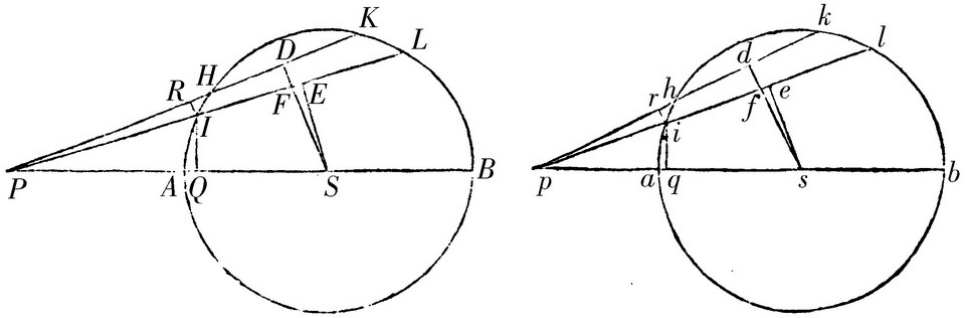

命题LXXII 定理XXXII

如果趋向任意球的每个点的同等的向心力按照离点的距离的二次比减小；并且既给定球的密度，又给定球的直径比小物体离它的中心的距离之比：我说，力，由它小物体被吸引，与球的半直径成比例。

因想象两个小物体分别被两个球吸引，一个小物体被一个球且另一个小物体被另一个球，又它们离球的中心的距离分别与球的直径成比例，两个球被分解为相似的小部分且相对于小物体处于相似的位置。一个小物体向着一个球的每个小部分的吸引比另一个小物体向着另一个球的同样数目的类似的小部分的吸引，按照来自小部分的正比和距离的二次反比的复合比。但是小部分如同球，这就是，按照直径的三次比，又距离如同直径；则前一个正比与后一个二次反比是直径比直径之比。**此即所证** 。

系理1 因此，如果诸小物体围绕由同等的吸引物质构成的诸球在圆上运行；且离球的中心的距离与球的直径成比例：循环时间是相等的。

系理2 且反之亦然，如果循环时间是相等的；距离与直径成比例。这两条系理由定理IV的系理3是显然的。

系理3 如果趋向两个任意的，相似的且密度相等的物体的每个点的同等的向心力，按照离点的距离的二次比减小；力，由它们相对于那两个立体处于相似位置的小物体被这两个物体吸引，相互之比如同立体的直径之比。

命题LXXIII 定理XXXIII

如果趋向任意给定的球的每一点的同等的向心力按照离点的距离的二次比减小：我说，处于球内的小物体被吸引的力与它自己离球的中心的距离成比例。

设小物体P位于以S为中心画出的球ABCD中；想象以同一个S为中心，以间隔SP画出内球PEQF。显然，（由命题LXX）同心球面，由它们构成球的差AEBF，它们的吸引被相反的吸引抵消，对P一点也不影响。只余下内球PEQF的吸引。且（由命题LXXII）这如同距离PS。**此即所证** 。

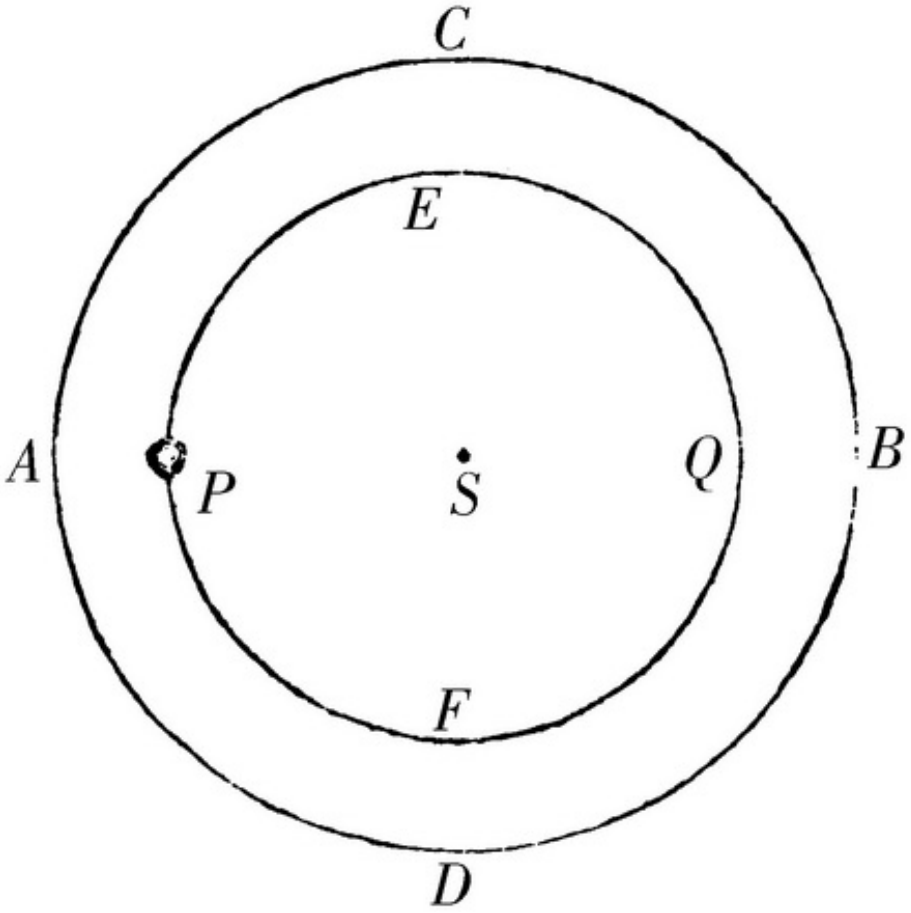

解释

面，由它们构成立体，在这里不是纯数学上的，而是特别薄的球面（orbes），以至其厚如同没有；即是消失的球面，当那些球面的数目增加，厚度减小以至无穷时，由它们最终构成球。类似地，当说线、面和立体由点构成时，点被理解为相等的小部分，其大小可忽略。

命题LXXIV 定理XXXIV

假定同样的情形，我说，处于球外的小物体被吸引的力与它自己离同一个球的中心的距离的平方成反比。

因为球被分解为无数同心的球面，且小物体被来自每个面的吸引与小物体离中心的距离的平方成反比（由命题LXXI）。再由复合，吸引的和，这就是小物体向着整个球的吸引，按照同样的比。**此即所证**。

系理1 因此在离同质的（homogeneus）球的中心相等的距离，吸引如同球。因为（由命题LXXII）如果距离与球的直径成比例，则力如同直径。如果较大的距离按照那个比被减小，且现在距离成为相等，吸引按照二次那个比被增大；且因此比另一吸引按照三次那个比，这就是，按照球的比。

系理2 在任意的距离吸引如同球除以距离的平方。

系理3 如果一个小物体放在同质的球的外面，它被牵引的力与它离球的中心的距离的平方成反比，且球由吸引的小部分构成；每个小部分的力按照离小部分的距离的二次比减小。

命题LXXXV 定理XXXV

如果趋向给定的球的每一点的同等的向心力按照离点的距离的二次比减小；我说，另外任意一个类似的球被它吸引的力与中心间的距离的平方成反比。

因为任意小部分的吸引与它自己离牵引球的中心的距离的平方成反比（由命题LXXIV），且所以与好像整个吸引力从单独一个位于这个球的中心的小物体发出的一样。但另一方面，这个吸引与同样的小物体的吸引一样大，只要被牵引的球的每个小部分以小物体吸引它们同样的力吸引那个小物体。小物体的那个吸引（由命题LXXIV）与它自己离球的中心的距离的平方成反比；且因此球的吸引，它等于小物体的吸引，按照相同的比。**此即所证**。

系理1 对其他同质的球，球的吸引如同牵引球除以它们自己的中心离它们所牵引的球的中心的距离的平方。

系理2 当被吸引的球也吸引时，结论同样成立。因为这个球的每个点牵引另一个球的每个点的力，与反过来它被牵引的力相同；且因此，由于在所有的吸引中（由定律三）吸引的点与被吸引的点所受到的推动相等，力由相互的吸引被加倍，比保持不变。

系理3 以上关于物体围绕圆锥截线的焦点运动的证明，当一个吸引的球被放在焦点，并且物体在球外运动时，全都保持一样。

系理4 且无论如何，已证明的关于物体围绕圆锥截线的中心的运动，当运动在球内进行时发生。

命题LXXVI 定理XXXVI

如果在诸球中，从中心向边界前进（对物质的密度和吸引力）无论如何是不相似的，但前进到离中心给定的距离的各处是相似的；且每个点的吸引力按照被吸引物体的距离的二次比减小：我说，整个力，由它这些球中的一个吸引另一个，与中心间的距离的平方成反比。

令任意个同心的相似的球AB，CD，EF，等等，它们中的里面的加上外面的构成向着中心更稠密的物质，或者减去里面的，剩余的物质更稀薄；则这些球（由命题LXXV）吸引其他任意个相似的同心球GH，IK，LM，等等的力，一个对一个，与距离SP的平方成反比。又，由合比或者分比，所有这些力的和，或者其中任一个对其他的超出；这就是，力，由它任意同心球或者同心球的差构成的整个球AB，吸引整个球GH，它由任意同心球或者同心球的差构成，按照同样的比。同心球的数目如此增加以至无穷，使得物质的密度与吸引力一起，在由周界往中心前进时，按照任意的定律增加或者减小；且增加不吸引的物质，使缺失的密度被补充，如此球获得任意适宜的形状；则力，由它这些球中的一个吸引另一个，由上面的论证，仍然是按照距离的平方的同一反比。**此即所证** 。

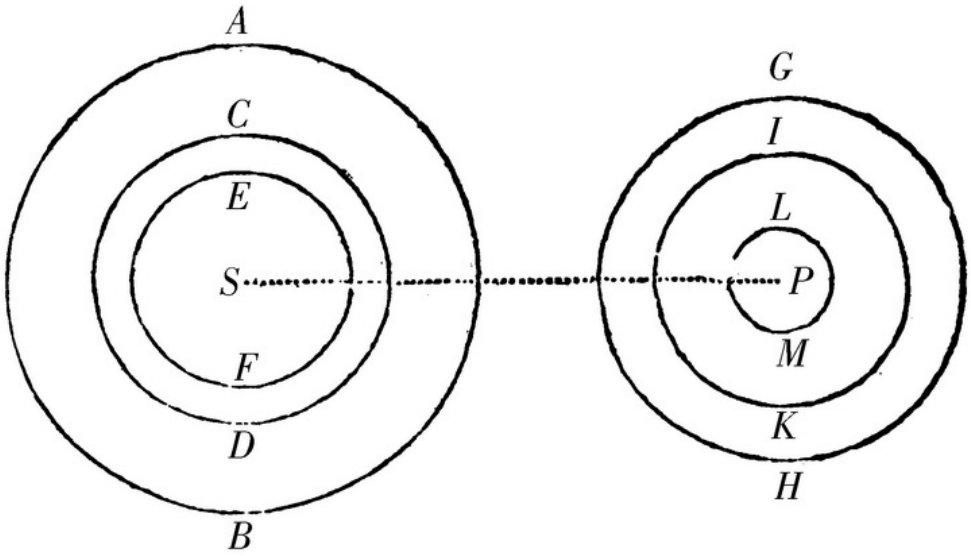

系理1 因此，如果此种类型的许多球，在各方面相似，彼此牵引；它们中的任何一个对另一个的加速吸引，在中心间的任何相等的距离，如同吸引球。

系理2 且在不等的距离，如同吸引球除以中心之间的距离的平方。

系理3 至于引起运动的吸引，或者一些球向着其他球的重量，在中心间的相等的距离，如同吸引球和被吸引的球联合起来，亦即，如同球通过乘法所得的容量。

系理4 且在任何不等的距离，力与那些容量成正比且与球的中心之间的距离的平方成反比。

系理5 当起源于每个球的吸引能力（virtus）相互施加于其他的球时，结论同样成立。力的联合使吸引加倍，比保持不变。

系理6 如果此种类型的一些球环绕其他静止的球运行，一个环绕一个；且环绕的球和静止的球的中心之间的距离与静止的球的直径成比例，则循环时间相等。

系理7 且反之，如果循环时间相等，则距离与直径成比例。

系理8 以上关于物体围绕圆锥截线的焦点运动的证明，当已描述过的任何形式和条件的吸引球被放在焦点时，全都同样适用。

系理9 而且当在轨道上运行的物体是已描述过的任何条件的吸引球时亦然。

命题LXXVII 定理XXXVII

如果趋向球的每一点的向心力与点离被吸引物体的距离成比例：我说，合成的力，由它两个球相互牵引，如同球的中心之间的距离。

情形1 设AEBF为一个球，S为它的中心；P为被吸引的小物体；球的轴PASB穿过小物体的中心；两个平面EF，ef截球面并垂直于这个轴，且一个平面在一侧，另一个平面在另一侧，离球的中心的距离相等；G，g是平面和轴的公共部分；又H是平面EF上的任意一点。点H的沿直线PH施加于小物体P上向心力，如同距离PH；且它的（由诸定律的系理II）沿直线PG，或者向着中心S［的向心力］，如同长度PG。所以在平面EF的所有点的力，这就是整个平面的力，由它小物体被向着中心S吸引，如同距离PG乘以点的数目，亦即，如同包含于那个平面EF自身和那个距离PG之下的立体。且类似地，平面ef的力，由它小物体P被向着中心S吸引，如同那个平面乘以它自己的距离Pg，或者如同与此相等的平面EF乘以那个距离Pg；则那两个平面的力之和如同平面EF乘以距离之和PG+Pg，亦即，如同那个平面乘以二倍的中心和小物体的距离PS，这就是，如同二倍的平面EF乘以距离PS，或者如同相等的平面之和EF+ef乘以同一距离。由类似的论证，在整个球中所有平面的力，在离球的中心距离相等的两侧，如同平面之和乘以距离PS，这就是，如同整个球和距离PS的联合。**此即所证** 。

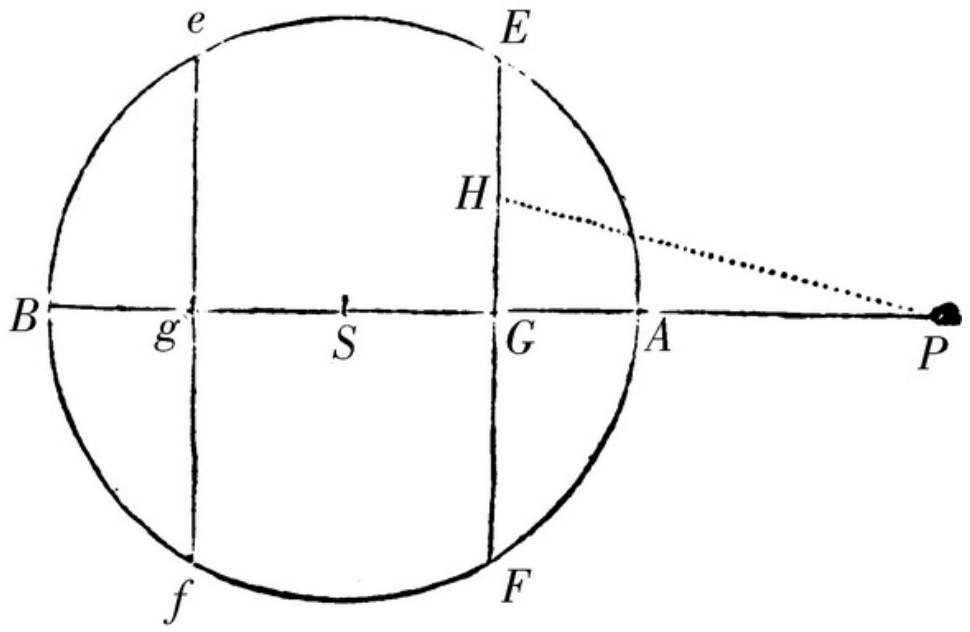

情形2 现在小物体P牵引球AEBF。由相同的论证可以证明，力，由它那个球被牵引，如同距离PS。**此即所证** 。

情形3 现在另一个球由无数小物体P组成；且因为力，由它任意小物体被牵引，如同小物体离第一个球的中心的距离与同一个球的联合，因此犹如所有的力来自在球的中心的单独一个小物体那样；整个力，由它在第二个球中的所有小物体被牵引，这就是，由它那个球的整体被牵引，犹如那个球被牵引的力来自第一个球的中心的单独一个小物体那样，且所以与球的中心之间的距离成比例。**此即所证** 。

情形4 设球彼此相互牵引，则被加倍的力保持以前的比例。**此即所证** 。

情形5 现在设小物体p位于球AEBF的里面；则因为对于小物体平面ef的力如同包含于那个平面和距离pg之下的立体；且平面EF的相反的力如同包含于那个平面和距离pG之下的立体；两者合成的力如同立体的差，这就是，如同相等的平面的和乘以距离的差的一半，亦即，如同那个和乘以小物体离球的中心的距离pS。又由类似的论证，在整个球中，所有平面EF，ef的吸引，这就是，整个球的吸引，如同所有平面的和，或者整个球，与小物体离球的中心的距离pS的联合。**此即所证** 。

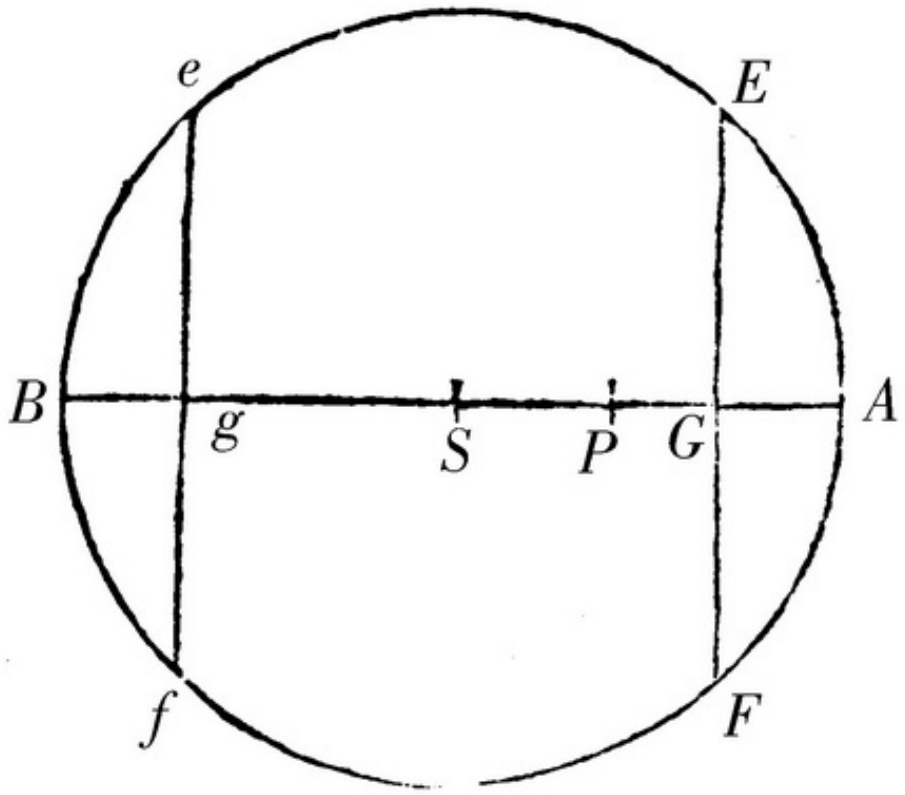

情形6 且如果由无数个小物体p组成一个新球，位于原先的球AEBF内；如同前面可以证明，吸引，或者一个球对于另一个球的单纯吸引，或者两者彼此相互吸引，如同中心间的距离pS。**此即所证** 。

命题LXXVIII 定理XXXVIII

如果在诸球中从中心前进到边界，无论如何是不相似的和不等的，但是前进到环绕离中心给定的任何距离在各个方向上是相似的；并且每个点的吸引力如同被吸引物体的距离：我说，整个力，由它这类球中的两个相互牵引，与球的中心之间的距离成比例。

这由上面的命题，按照与由命题LXXV证明命题LXXVI同样的方式可证。

系理 在前面关于物体围绕圆锥截线的中心运动的命题X和LXIV的证明中，当所有的吸引是上述条件的球体的力，并且被吸引物体是同样条件的球时，仍然成立。

解释

现在我已给出了对吸引的两种主要情形的说明：即当向心力按照距离的二次比减小时，或者按照距离的简单比增加时；使两种情形下物体在圆锥截线上运行，并结合成球形物体，其向心力在从中心退离时，与小部分按照同样的定律减少或者增加：这是值得惊奇的。其余的情形，结论不甚优雅，逐一处理势必冗长。我宁愿用一个普遍的方法同时包括并处理它们全体如下。

引理XXIX

如果以中心S画任意圆AEB，且以中心P画两个圆EF，ef，它们截前一个圆于E，e，又截直线PS于F，f；再向PS上落下垂线ED，ed：我说，如果假使弧EF，ef之间的距离减小以至无穷，消失的直线Dd比消失的直线Ff的最终比与直线PE比直线PS是相同的。

因为，如果直线Pe截弧EF于q；又直线Ee，它与消失的弧Ee重合，被延长交直线PS于T；再由S向PE落下成直角的线SG：由于三角形DTE，dTe，DES相似；Dd比Ee，如同DT比TE，或者DE比ES；又因为三角形Eeq，ESG（由引理VIII和引理VII系理3）相似，Ee比eq或者Ff如同ES比SG；再由错比，Dd比Ff如同DE比SG；这就是（由于三角形PDE，PGS相似）如同PE比PS。**此即所证** 。

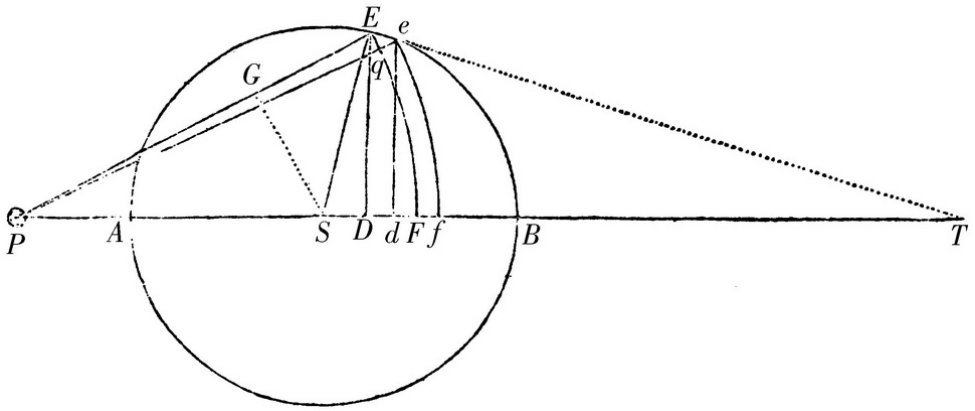

命题LXXIX 定理XXXIX

如果厚度无限减小的正消失的面EFfe围绕轴PS旋转，画出既凹且凸的球形立体，趋向它的每个相等的小部分有同等的向心力：我说，力，由它那个立体牵引位于P的小物体，按照来自立体DE_q ×Ff的比，和在位置Ff的给定的小部分牵引同一个小物体的力的比的复合比。

因为，如果我们首先考虑球面FE的力，它由弧FE旋转产生，且被直线de截于任意处r；这个面的环形部分，它由弧rE旋转产生，如同短线Dd，球的半径PE被保持（如阿基米德 在书《论球与圆柱 》（de Sphœra & Cylindro）中的证明）。且这个面的力，沿遍布于锥面的直线PE或者Pr施加，如同这个环形部分自身；这就是，如同短线Dd，或者，同样，如同给定的球半径和那条短线Dd之下的矩形；沿直线PS趋向中心S，［这个力］按照PD比PE之比减小，且因此如同PD×Dd。现在假设直线DF被分成无数相等的小部分，每一小部分被称为Dd；且球面FE被分成相同数目的等环，它的力如同PD×Dd的总和，这就是，如同 $\frac{1}{2}$ PF_q - $\frac{1}{2}$ PD_q ，因此如同$DE_{quad.}$ 。现在，面FE乘以高度Ff，则立体EFfe施加于小物体P上的力如同DE_q ×Ff：假定某个给定的小部分Ff在距离PF对小物体P施加的力被给定，且如果那个力没有被给定。立体EFfe的力变得如同立体DE_q ×Ff和那个没有被给定的力的联合。**此即所证** 。

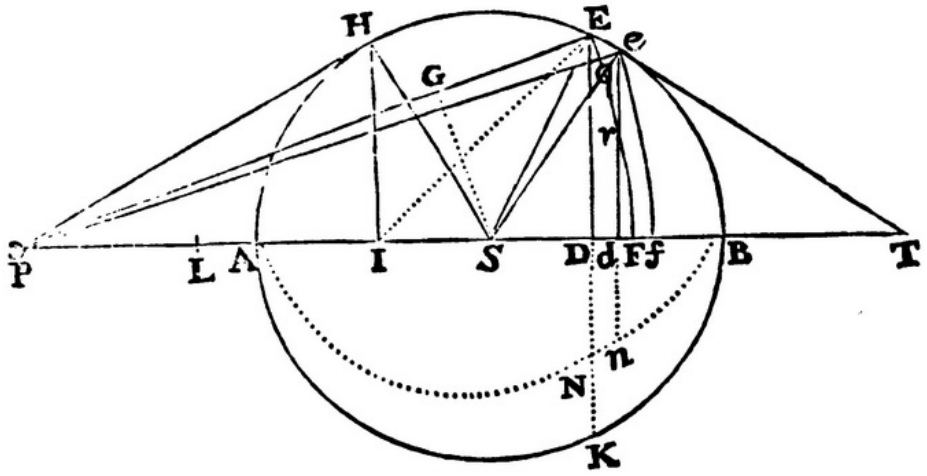

命题LXXX 定理XL

如果趋向以中心S画出的任意球ABE的每个小部分有同等的向心力，且向球的轴AB，某小物体P位于该轴上，由每个点D竖立垂线DE，交球于E，且在那些垂线上取长度DN，它如同量（DE_q ×PS）/（PE）以及一个力的联合，位于轴上的球的小部分在距离PE以这个力施加于小物体P：我说，整个力，由它小物体P被向着球牵引，如同球的轴AB在下面与曲线ANB所围的面积，点N与曲线持续接触。

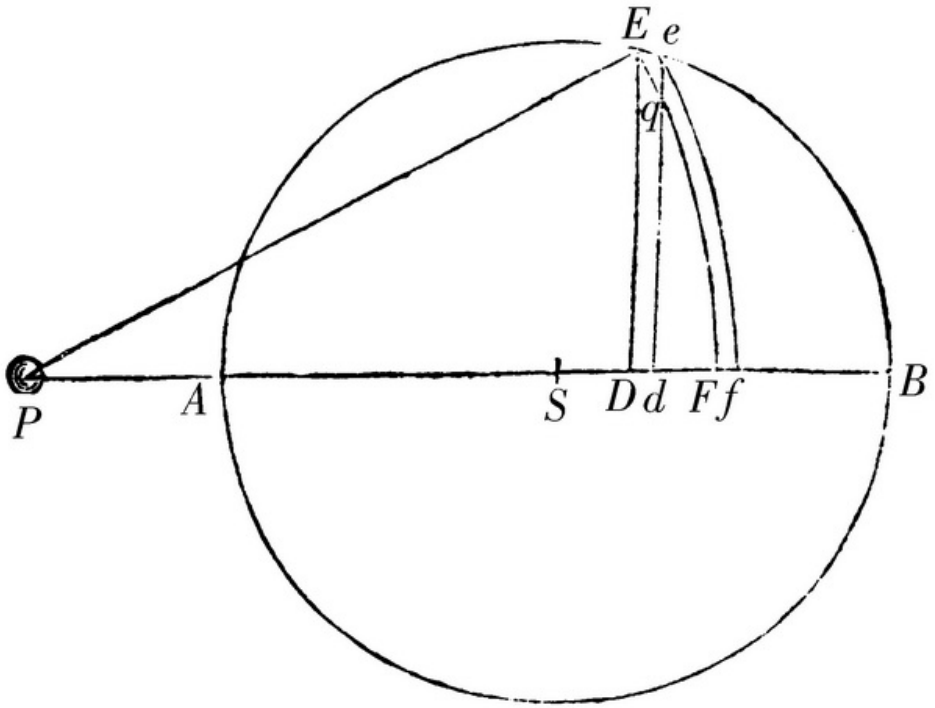

保持在上面的引理和定理中相同的作图，想象球的轴AB被分成无数等于Dd的小部分，且整个球被分为相同数目的既凹且凸的球形薄片（lamina sphærica）EFfe；并竖立垂线dn。由上面的定理，力，由它的薄片EFfe牵引小物体P，如同DE_q ×Ff和一个小部分在距离PE或者PF施加的力的联合。但是（由上面的引理）Dd比Ff如同PE比PS，且因此Ff等于（PS×Dd）/（PE）；又DE_q ×Ff等于Dd乘以（DE_q ×PS）/（PE），且所以薄片EFfe的力如同Dd乘以（DE_q ×PS）/（PE）和一个小部分在距离PF施加的力的联合，这就是（由假设）如同DN×Dd，或者消失的面积DNnd。所以所有薄片施加于物体P的力，如同所有DNnd的面积，这就是，球的整个力如同整个ANB的面积。**此即所证** 。

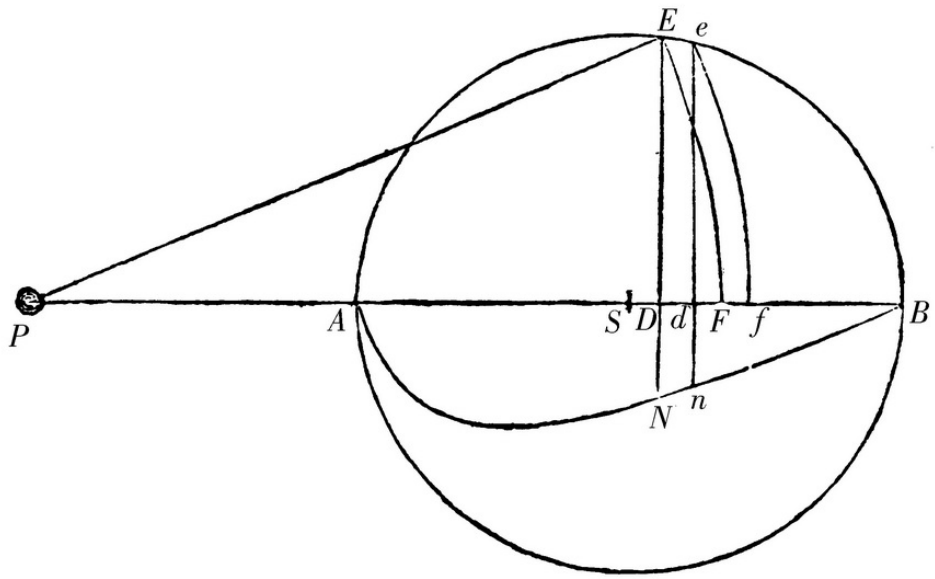

系理1 因此，如果趋向每个小部分的向心力在所有的距离总保持相同，且DN被取得如同（DE_q ×PS）/（PE）：则整个力，由它小物体被球牵引，如同面积ANB。

系理2 如果小部分的向心力与被它吸引的小物体的距离成反比，且DN被取得如同（DE_q ×PS）/（PE_q ）：则力，由它小物体被整个球牵引，如同面积ANB。

系理3 如果小部分的向心力与被它吸引的小物体的距离的立方成反比，且DN被取得如同（DE_q ×PS）/（PE_{qq} ）：则力，由它小物体被整个球牵引，如同面积ANB。

系理4 并且一般地，如果往球的每个小部分的向心力被设为与量V成反比，又DN被取得如同（DE_q ×PS）/（PE×V）：则力，由它小物体被整个球牵引，如同面积ANB。

命题LXXXI 问题XLI

在与前面相同的条件下，需测量面积ANB。

设由点 P 引直线 PH 与球切于 H，且往轴 PAB 上落下成直角的线 HI，PI 被平分于 L；又（由《几何原本》第 II 卷命题 XII）PE_q 等于 $PS_q + SE_q + 2PSD$。再者，SE_q 或者 SH_q（由于三角形 SPH，SHI 相似）等于矩形 PSI。所以 PE_q 等于 PS 和 $PS + SI + 2SD$ 之下所包含的［矩形］，这就是 PS 和 $2LS + 2SD$ 之下，亦即，PS 和 $2LD$ 之下所包含的［矩形］。因为 $DE_{quad.}$ 等于 $SE_q - SD_q$，或者 $SE_q - LS_q$

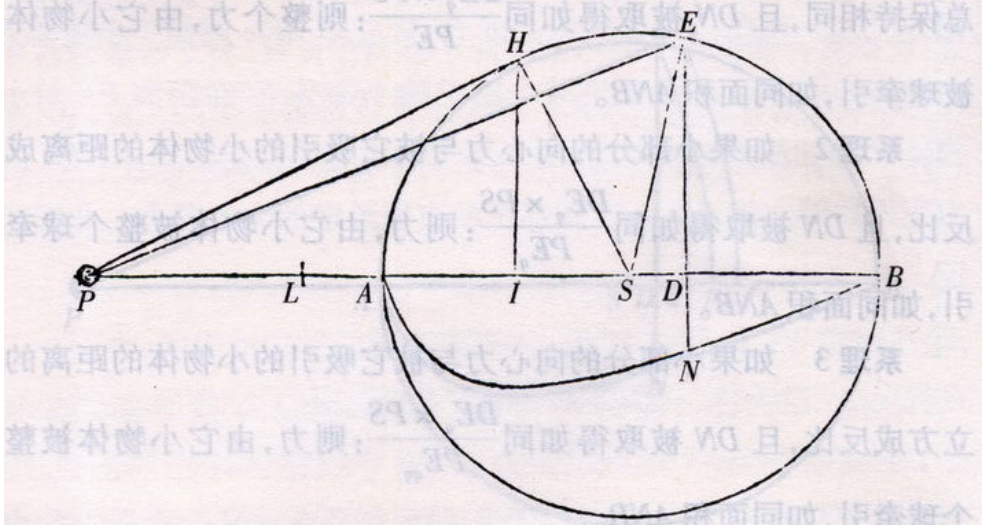

$+2SLD-LD_q$，亦即，$2SLD-LD_q-ALB$。因为 LS_q-SE_q 或者 LS_q-SA_q 由（《几何原本》第 II 卷命题 VI）等于矩形 ALB。因此如果把 DE_q 写作 $2SLD-LD_q-ALB$；则量 $\frac{DE_p\times PS}{PE\times V}$，按照上一命题系理四，它如同纵标线 DN 的长度，它自身被分解为三部分：$\frac{2SLD\times PS}{PE\times V}-\frac{LD_q\times PS}{PE\times V}-\frac{ALB\times PS}{PE\times V}$；这里，如果我们用向心力的反比代替 V，$PS$ 和 $2LD$ 的比例中项代替 PE；那三项变成数目相同的曲线的纵标线，其面积可用通常的方法得知。**此即所作。**

例 1. 如果趋向球的每一小部分的向心力与距离成反比；用距离 PE 代替 V，然后用 $2PS\times LD$ 代替 PE_q，则 DN 如同 $SL-\frac{1}{2}LD-\frac{ALB}{2LD}$。假设 DN 等于其二倍 $2SL-LD-\frac{ALB}{LD}$，在长度 AB 上引纵标线的给定部分 $2SL$，画出一个面积为 $2SL\times AB$ 的矩形；且在同样的长度上通过连续运动成直角地引不定的部分 LD，按照定律，在运动中，它无论增加或者减小，总等于 LD，画出面积 $\frac{LB_q-LA_q}{2}$，亦即面积 $SL\times AB$；从前一个面积 $2SL\times AB$ 中减去它，剩下面积 $SL\times AB$。现在第三部分 $\frac{ALB}{LD}$，在同样的长度上按照相同的方式由成直角的局部运动引［纵标线］，画出一个双曲线的面积；从面积 $SL\times AB$ 中减去它，剩下的是所求的面积 ANB。因此出现该问题的如此做法。在点 L,A,B 竖

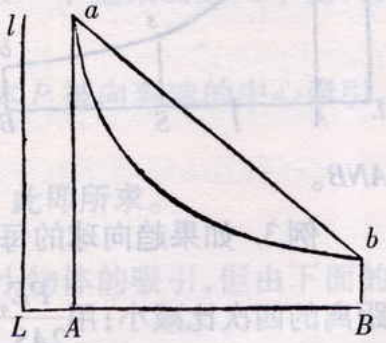

立垂线 Ll,Aa,Bb,其中 Aa 等于 LB,且 Bb 等于 LA。以 Ll,LB 为渐近线,过点 a,b 画双曲线 ab。又作弦 ba,它封闭的面积 aba 等于所求的面积 ANB。

例 2. 如果趋向球的每一个小部分的向心力与距离的立方成反比,或者(这是一回事)如同那个立方除以任意给定的面;用 $\frac{PE_{cub.}}{2AS_q}$ 代替 V,然后用 $2PS \times LD$ 代替 PE_q,则 DN 变得如同 $\frac{SL \times AS_q}{PS \times LD} - \frac{AS_q}{2PS} - \frac{ALB \times AS_q}{2PS \times LD_q}$,亦即(由于 PS,AS,SI 成连比)如同 $\frac{LSI}{LD} - \frac{1}{2}SI - \frac{ALB \times SI}{2LD_q}$。如果在长度 AB 上画出这三个部分,第一部分 $\frac{LSI}{SD}$ 生成一双曲线的面积;第二部分 $\frac{1}{2}SI$ 生成面积 $\frac{1}{2}AB \times SI$;第三部分 $\frac{ALB \times SI}{2LD_q}$ 生成面积 $\frac{ALB \times SI}{2LA} - \frac{ALB \times SI}{2LB}$,亦即 $\frac{1}{2}AB \times SI$。从第一块面积减去第二块面积与第三块面积的和,被保留的即所求的面积 ANB。因此出现该问题的如此作法。在点 L,A,S,B 竖立垂线 Ll,Aa,Ss,Bb,其中 Ss 等于 SI,又过点 s 以 Ll,LB 为渐近线画双曲线 asb 交垂线 Aa,Bb 于 a 和 b;且从双曲线 $AasbB$ 的面积减去矩形 $2ASI$,剩下要求的面积 ANB。

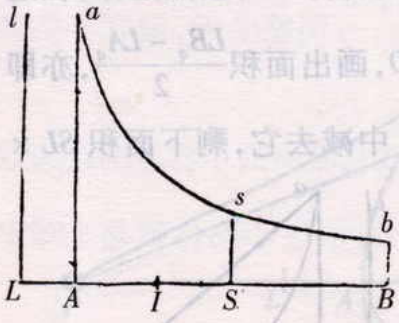

例 3. 如果趋向球的每一个小部分的向心力,按照离小部分的距离的四次比减小;用 $\frac{PE_{qq}}{2AS_{cub.}}$ 代替 V,然后用 $\sqrt{2PS \times LD}$ 代替 PE,

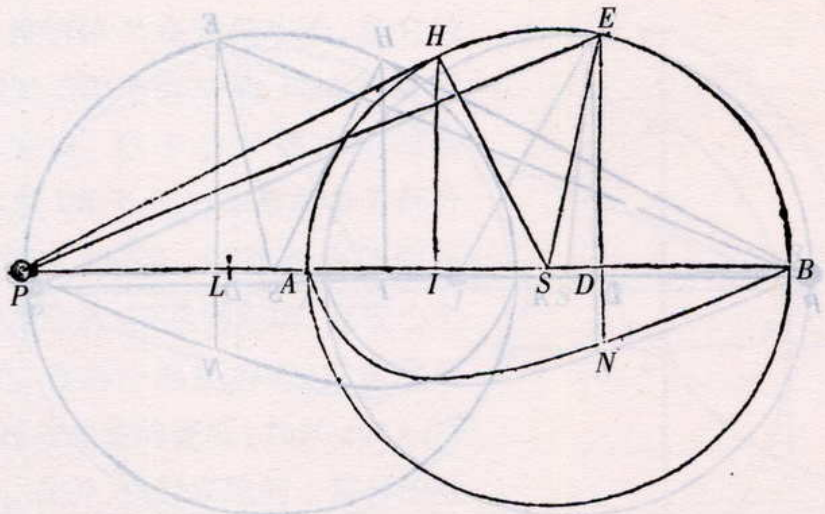

则 DN 变得如同 $\frac{SI_q \times SL}{\sqrt{2SI}} \times \frac{1}{\sqrt{LD_c}} - \frac{SI_q}{2\sqrt{2SI}} \times \frac{1}{\sqrt{LD}} - \frac{SI_q \times ALB}{2\sqrt{2SI}} \times \frac{1}{\sqrt{LD_{qc}}}$。在长度 AB 上画出这三个部分，产生同样数目的面积，即 $\frac{2SI_q \times SL}{\sqrt{2SI}}$ 乘以 $\overline{\frac{1}{\sqrt{LA}} - \frac{1}{\sqrt{LB}}}$；$\frac{SI_q}{\sqrt{2SI}}$ 乘以 $\overline{\sqrt{LB} - \sqrt{LA}}$；以及 $\frac{SI_q \times ALB}{3\sqrt{2SI}}$ 乘以 $\overline{\frac{1}{\sqrt{LA_{cub.}}} - \frac{1}{\sqrt{LB_{cub.}}}}$。且这些面积经适当的约化后变成 $\frac{2SI_q \times SL}{LI}$，$SI_q$ 和 $SI_q + \frac{2SI_{cub.}}{3LI}$。而且从第一个量减去后两个量，得到 $\frac{4SI_{cub.}}{3LI}$。所以整个向心力，由它小物体 P 被向着球的中心牵引，如同 $\frac{SI_{cub.}}{PI}$，亦即，与 $PS_{cub.} \times PI$ 成反比。**此即所求**。

由相同的方法能确定位于球内的小物体的吸引，但由下面的定理更为便捷。

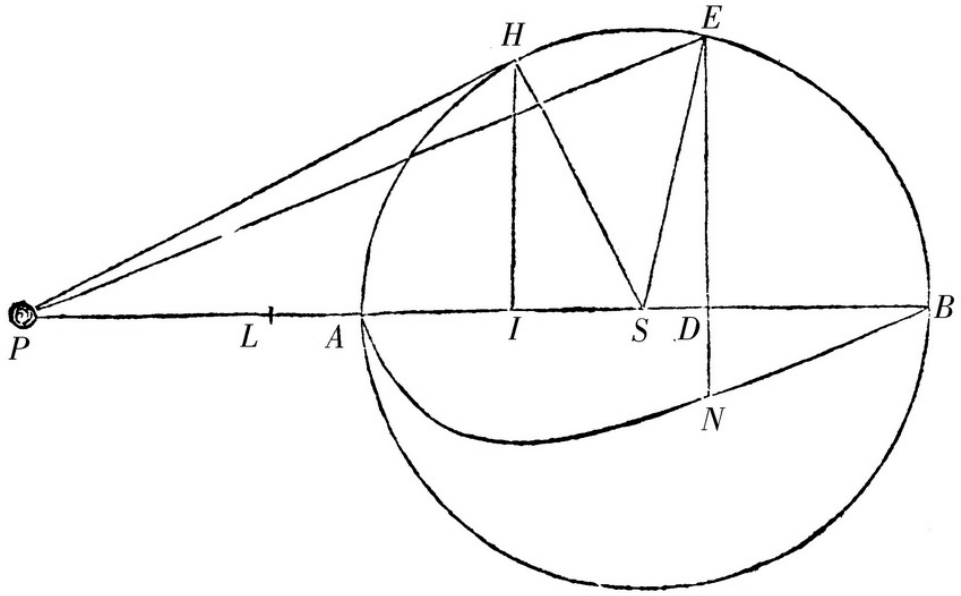

命题LXXXII 定理XLI

在以中心S、间隔SA所画出的球中，如果取SI，SA，SP成连比例：我说，在球内任意位置I的小物体的吸引比它在球外位置P的吸引，按照来自离中心的距离IS，PS的二分之一次比和在那些位置P及I趋向中心的向心力的二分之一次比的复合比。

正如，若球的小部分的向心力与被它们吸引的小物体的距离成反比；力，由它位于I的小物体被整个球牵引，比一个力，由它在P的小物体被球牵引，按照来自距离SI比距离SP的二分之一次比，和在位置I起源于在中心的另一小部分的向心力比在位置P起源于同一个在中心的小部分的向心力的二分之一次比，亦即，距离SI，SP相互之比的二分之一次反比的复合比。这两个二分之一次比复合出等量之比，且所以在I和P由整个球产生的吸引相等。由类似的计算，如果球的小部分的力按照距离的二次反比，得出在I的吸引比在P的吸引，如同距离SP比球的半直径SA；如果那些力按照距离的三次反比，在I和P的吸引的彼此之比如同$SP_{quad.}$比$SA_{quad.}$；如果那些力按照距离的四次反比，在I和P的吸引的彼此之比如同$SP_{cub.}$比$SA_{cub.}$。在这个最后的情形，由于在P的吸引曾被发现为与$PS_{cub.}$ ×PI成反比，在I的吸引与$SA_{cub.}$ ×PI成

反比，亦即（由于$SA_{cub.}$ 给定）与PI成反比。同样的进程以至无穷。定理的证明如下。

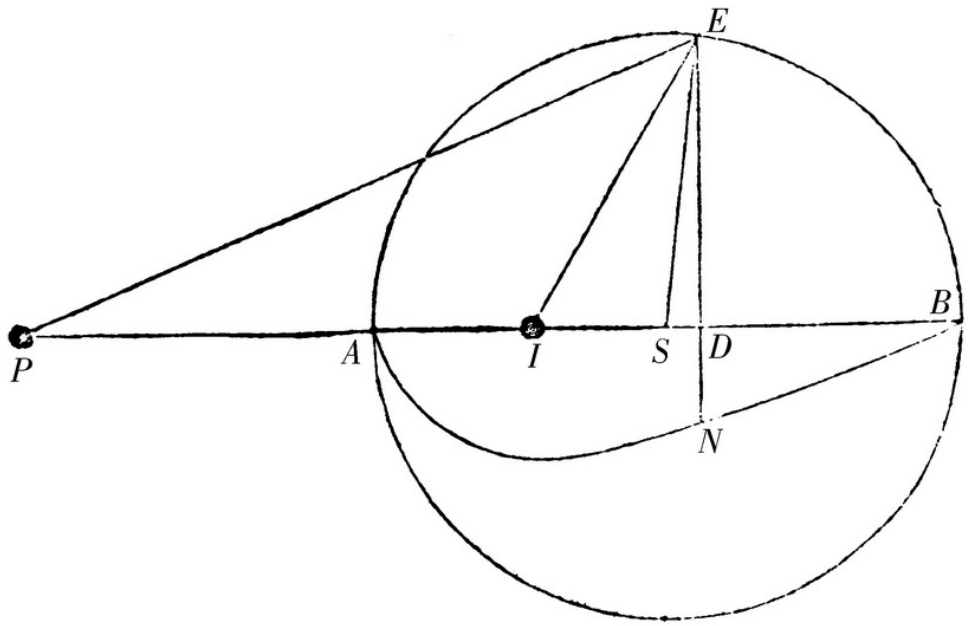

现在保持上面的作图，且存在一个小物体在任意的位置P，纵标线DN被发现如同（DE_q ×PS）/（PE×V）。所以，如果引IE，对小物体在其他任意位置I的那条纵标线，经过必要的变化（mutatis mutandis），得出它如同（DE_q ×IS）/（IE×V）。假设向心力，它由球面的任意点E流出，在距离IE，PE的彼此之比，如同PE^n 比IE^n （这里数n指明PE和IE的幂指数）且那些纵标线变得如同（DE_q ×PS）/（PE×PE^n ）和（DE_q ×IS）/（IE×IE^n ），它们的彼此之比如同PS×IE×IE^n 比IS×PE×PE^n 。因为，由于SI，SE，SP构成连比，三角形SPE，SEI相似，且由此，IE比PE如同IS比SE或者SA；把IE比PE之比写成IS比SA之比，则得出纵标线之比如同PS×IE^n 比SA×PE^n 。但PS比SA是距离PS和SI的二分之一次比，且IE^n 比PE^n （由于比例IE比PE如同IS比SA）是在距离PS，IS的力的二分之一次比。所以纵标线，且因此面积，它们由纵标线画出，与它们成比例的吸引，按照来自那些二分之一次比的复合比。**此即所证** 。

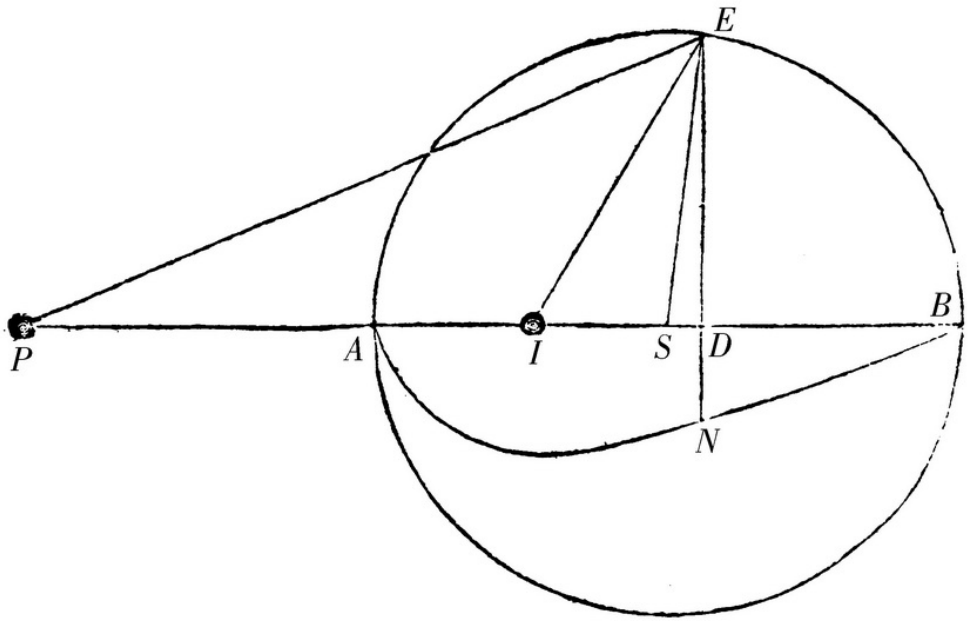

命题LXXXIII 问题XLII

求力，由它位于一个球的中心的小物体被任意的球截形吸引。

设物体P在球的中心，且它的球截形RBSD由平面RDS和球面RBS围成。以中心P画出的球面EFG截DB于F，球截形被分为部分BREFGS，FEDG。但是那些球面不是纯数学的，而是物理的，有极小的厚度。称那个厚度为O，则这些面（由阿基米德 的证明）如同PF×DF×O。此外，我们设球的小部分的吸引力与距离的那个幂成反比，其指数为n；且力，由它面EFG牵引物体P，（由命题LXXIX）如同（DE_q ×O）/（PF^n），亦即如同（2DF×O）/（PF^{n-1}）-（DF_q ×O）/（PF^n）。垂线FN乘以O与此量成比例；则曲线BDI的面积，纵标线FN在长度DB上以连续运动画出曲线，如同整个力，由它整个球截形RBSD牵引物体P。**此即所求** 。

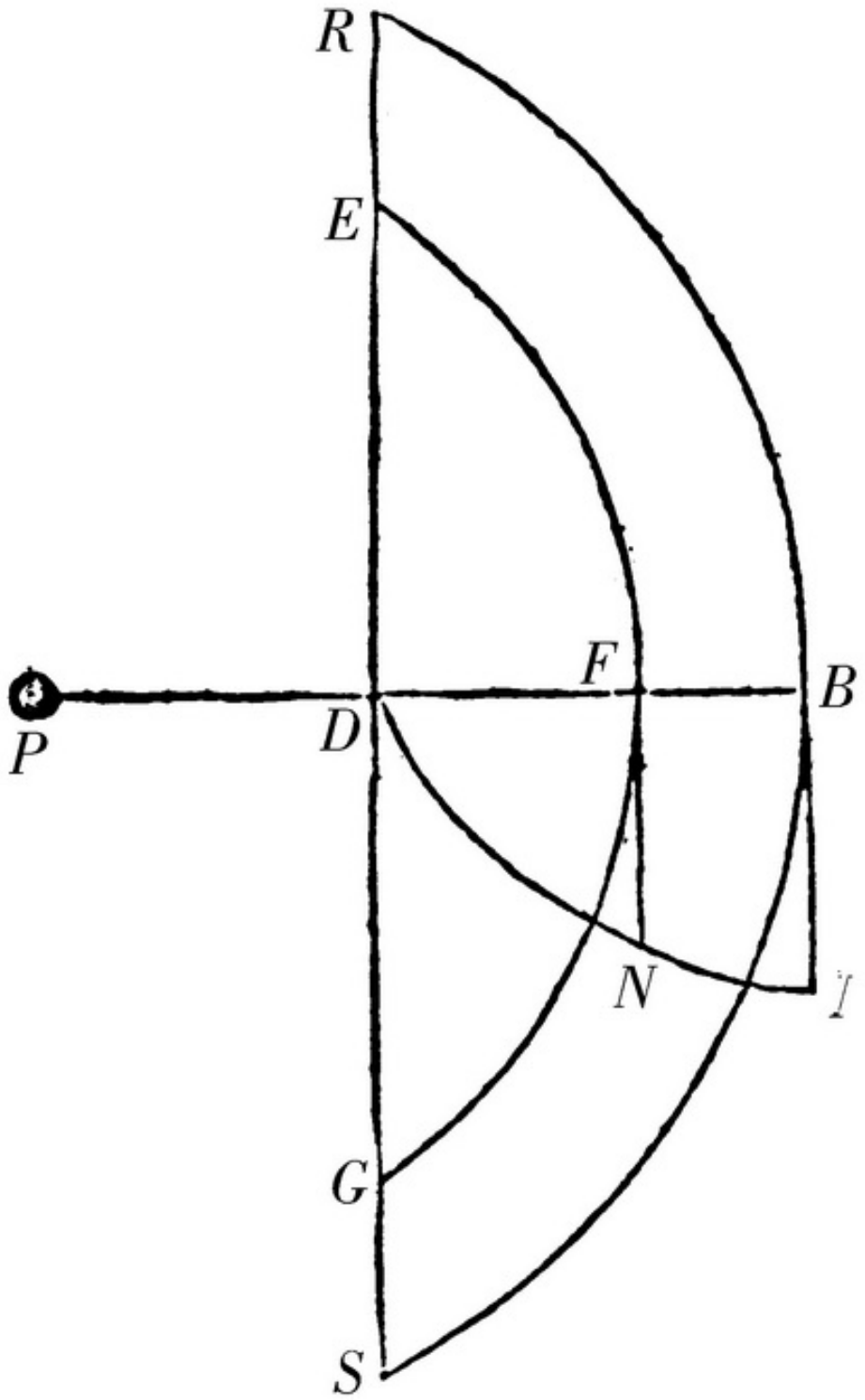
R
E
F
B
P
D
N
I
G
S

命题LXXXIV 问题XLIII

求力，由它位于球的中心之外且在球截形的轴上的小物体被同一个球截形所吸引。

设球截形EBK牵引位于它的轴ADB上的物体P。以中心P和间隔PE画球面EFK，球截形被它分为EBKFE和EFKDE两个部分。前一部分的力由命题LXXXI，且后一部分的力由命题LXXXIII求出；则力之和是整个球截形EBKDE的力。**此即所求** 。

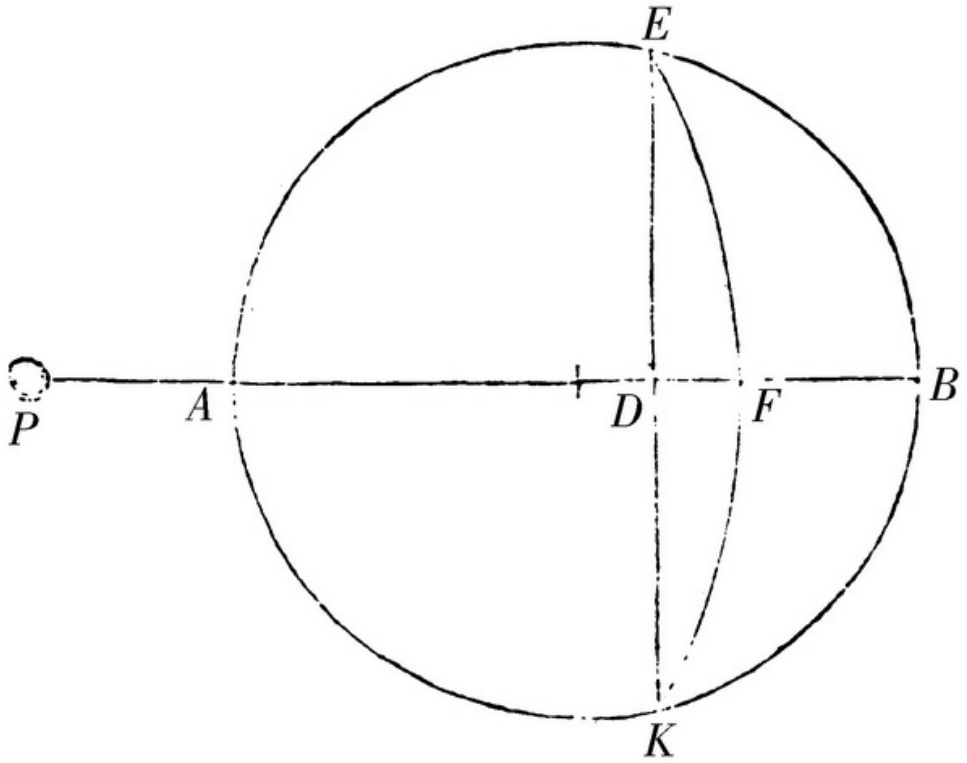

解释

现在已解释了球形物体的吸引，接下来可以继续其他物体的吸引定律，它们类似地由吸引的小部分构成；但特别地处理它们对于我的计划不是必须的。增补关于此类物体的力的一些更一般的命题以及由此引起的运动就足够了，由于它们在哲学中有一些用处。

第XIII部分 论非球形物体的吸引力

命题LXXXV 定理XLII

如果被吸引物体当它与吸引物体邻接时的吸引远强于当它们彼此分开即使极短的一段间隔时的吸引：吸引物体的小部分的力，在被吸引物体退离时，按照离小部分的距离的高于二次的比减小。

因为如果力按离小部分的距离的二次比减小；向着球形物体的吸引，因为它（由命题LXXIV）与被吸引物体离球的中心的距离的平方成反比，在接触时，不会显著增加；且接触时，它增加得更少，如果吸引在被吸引物体在退离时按更小的比减少。所以本命题对吸引球是明显的。凹球形壳吸引外面的物体，情形相同，且在壳吸引放置在它们中的物体时更是如此，因为通过壳的空腔的各个方向的吸引被相反的吸引（由命题LXX）抵消，因此即使在接触时，也没有吸引力。如果从远处取去这些球或者球壳的任意部分，且在任意地方增加新的部分，这些吸引物体的形状可随意改变，然而增加或者去掉的部分不显著增加来自接触的吸引的超出，因为它们远离接触位置。所以此命题对所有形状的物体成立。**此即所证** 。

命题LXXXVI 定理XLIII

如果小部分，由它们构成吸引物体，它们的力当吸引物体退离时，按照离小部分的距离的三次比或者高于三次的比减小：在接触时的吸引远强于当吸引物体和被吸引物体相互分开即使极短的一段间隔时的吸引。

因为吸引当被吸引的小物体靠近这类牵引球时吸引增大以至无穷，这由问题XLI中例二和例三所给出的解确立。通过把那些例子和定理XLI相互比较，对向着凹凸球壳的吸引，容易得出同样的结论，无论被吸引物体被放置在壳外，或者放置在它们的腔中。然而，在接触位置之外的任何地方，通过增加或者去掉这些球或者壳的吸引物质，使吸引物体被赋予任意指派的形状，此命题对所有物体普遍成立。**此即所证** 。

命题LXXXVII 定理XLIV

如果两个物体由彼此相似，且由同等的吸引物质构成，分别吸引与它们自身成比例的小物体，并且小物体相对于它们位于相似的位置：小物体向着整个物体的加速吸引如同小物体向着与整个物体成比例且在它们中位于相似位置的小部分的加速吸引。

因为如果物体被分成小部分，它们与整个物体成比例，且相似地位于整个物体中；向着一个物体的任意一个小部分的吸引比向着另一个物体的对应的一个小部分的吸引，如同向着第一个物体的每一个小部分的吸引比向着另一个物体的对应的每一个小部分的吸引；且由合比，如同向着第一个物体整体的吸引比对第二个物体整体的吸引。**此即所证** 。

系理1 所以，如果小部分的吸引力，随着被吸引的小物体的距离的增加，按照距离的任意次幂的比减小；向着整个物体的加速吸引与物体成正比且与距离的那个幂成反比。因为，如果小部分的力按照离被吸引的小物体的距离的二次比减小，且物体如同$A_{cub.}$和$B_{cub.}$，因此物体的立方根，以及被吸引的小物体离物体的距离，如同A和B：向着物体的加速吸引如同（$A_{cub.}$）/（$A_{quad.}$）和（$B_{cub.}$）/（$B_{quad.}$），亦即，如同物体的那些立方根A和B。如果小部分的力按照被吸引的小物体的距离的三次比减小；向着整个物体的加速吸引如同（$A_{cub.}$）/（$A_{cub.}$）和（$B_{cub.}$）/（$B_{cub.}$），亦即，相等。如果力按照四次比减小，向着物体的吸引如同（$A_{cub.}$）/（$A_{qq.}$）和（$B_{cub.}$）/（$B_{qq.}$），亦即，与立方根A和B成反比。且对其余情况，亦是如此。

系理2 因此，另一方面，从力，由它们相似的物体牵引相对于这些物体处于相似位置的小物体，能推知在被吸引的小物体退离时，小部分的吸引力减小的比；只要那种减小按照距离的某个正比或者反比。

命题LXXXVIII 定理XLV

如果任意物体的相等的小部分的吸引力如同位置离小部分的距离：整个物体的力趋向它的重力的中心；并且与由相似和相等的物质构成且其中心在那个重力的中心的球的力相同。

设牵引某一个小物体的物体RSTV的小部分A，B的力，如果小部分彼此相等，如同距离AZ，BZ；若不然，假定小部分不相等，力如同这些小部分与它们的距离AZ，BZ的联合；或者（如果可以这样说的话）如同这些小部分分别乘以它们的距离AZ，BZ。且这些力由那些容量A×AZ和B×BZ表示。连结AB，且它被截于G，使得AG比BG如同小部分B比小部分A；则G是小部分A和B的重力的公共的中心。力A×AZ（由诸定律的系理II）被分解为力A×GZ和A×AG，且力B×BZ被分解为力B×GZ和B×BG。但是力A×AG和B×BG，由于A比B和BG比AG成比例，它们相等；且由此由于指向相反的方向，相互被抵消。剩余的力是A×GZ和B×GZ。这些力从Z趋向中心G，并合成力 $\overline{A+B}$ ×GZ；这就是，与假如吸引的小部分A和B被放在它们的重力的公共的中心G，并在那里构成一个球时的力相同。

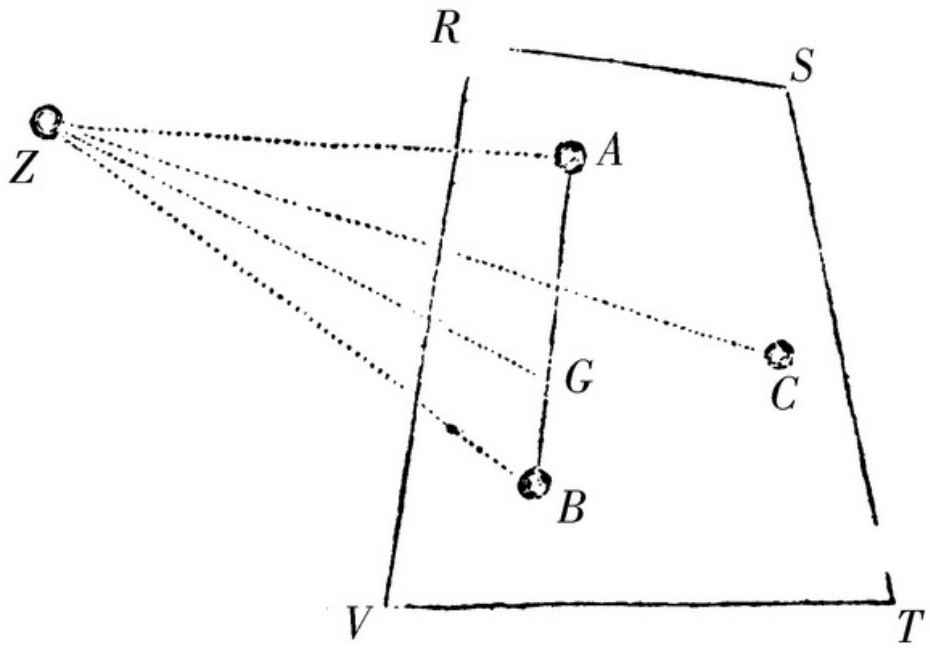

由同样的论证，如果加入第三个小部分C，且它的力与趋向中心G的力 $\overline{A}+\overline{B}$ ×GZ合成，产生趋向那个在G的球和小部分C的重力的公共的中心的力；这就是，趋向三个小部分A，B，C的重力的公共的中心；且与假如球和小部分C被放在那个重力的公共的中心，并在那里构成一个更大的球时的力相同。且如此进行以至无穷。所以，任意物体RSTV的所有小部分的总的力，与假如那个物体保持重力的中心，被赋予球的形状时的力相同。**此即所证** 。

系理 因此，被吸引物体Z的运动与假如吸引物体RSTV为球时是相同的；且所以，如果那个吸引物体或者静止，或者均匀地一直前进；被吸引物体在中心在吸引物体的重力的中心的椭圆上运动。

命题LXXXIX 定理XLVI

如果多个由相等的小部分构成的物体，小部分的力如同位置离每个［小部分］的距离：由任意的小物体被牵引的所有的力合成的力，趋向物体的重力的公共的中心；且这与假如那些牵引物体保持它们重力的公共的中心，并在那里结合，形成一个球时是一样的。

这一命题按照与上一命题相同的方式被证明。

系理 所以，被吸引物体的运动与假如牵引物体保持它们重力的公共的重心，并在那里结合形成一个球时是一样的。且因此，如果牵引物体的重力的公共的中心或者静止，或者在一条直线上均匀地前进；被吸引物体在中心在牵引物体的重力的公共的中心的椭圆上运动。

命题XC 问题XLIV

如果趋向任意圆的每一个点有按照距离的任意比增加或者减小的同等的向心力：需求力，由它位于一条直线上任意位置的一个小物体被吸引，直线在圆的中心垂直立于圆的平面。

设以A为中心，任意AD为间隔，在与直线AP垂直的平面上想象着画一个圆；并需求力，由它任意小物体P被向着同一个圆牵引。从圆上任意的点E向被吸引的小物体引直线PE。在直线PA上取PF等于PE，并竖立成直角的线FK，它如同力，由这个力点E牵引小物体P。再设曲线IKL是点K持续接触的曲线。曲线交同一个圆的平面于L。在PA上截取PH等于PD，并立垂线HI交前述曲线于I；则小物体P向着圆的吸引如同面积AHIL乘以高度AP。**此即所求** 。

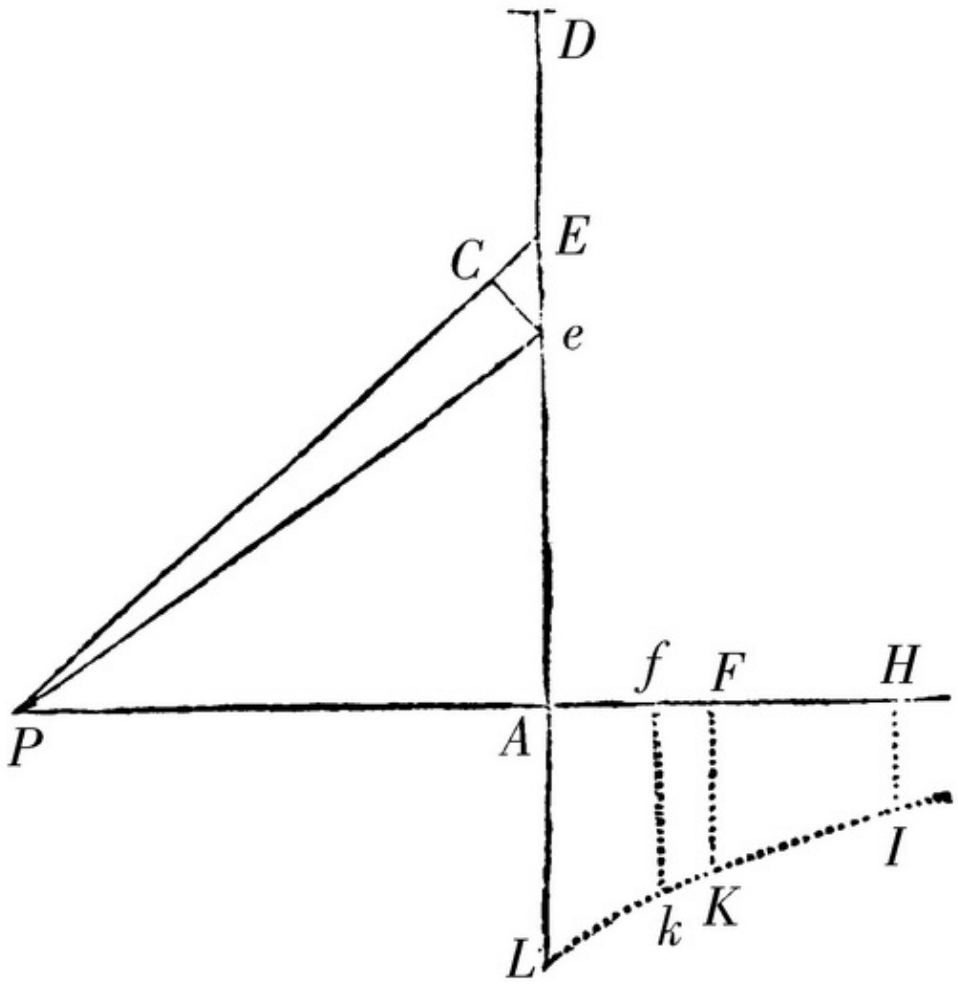

因为在AE上取极短的线Ee。连结Pe，且在PE，PA上取PC，Pf等于Pe。又因为力，由它在前述平面上以A为中心，任意AE为间隔所画的环的任意点E被物体P吸向自身，被假定为如同FK，且因此力，由它那个点向着A牵引物体P，如同（AP×FK）/（PE），则力，由它整个环向着A牵引物体P，如同环和（AP×FK）/（PE）的联合；但是那个环如同半径AE和宽度Ee之下的矩形，且这个矩形（由于PE和AE，Ee和CE成比例）等于矩形PE×CE或者PE×Ff；力，由它这个环向着A牵引物体P，如同PE×Ff和（AP×FK）/（PE）的联合，亦即，如同容量Ff×FK×AP，或者如同面积FKkf乘以AP。且所以力的和，由它们在以A为中心，AD为间隔所画的圆中的所有环，向着A牵引物体P，如同整个面积AHIKL乘以AP。**此即所证** 。

系理1 因此，如果点的力按照距离的二次比减小，这就是，如果FK如同1/（$PF_{quad.}$），因此面积AHIKL如同1/（PA）-1/（PH）；小物

体P向着圆的吸引如同1 - （PA）/（PH），亦即如同AH/PH。

系理2 并且一般地，如果在距离为D的点的力与该距离的任意次方D_n成反比，这就是，如果FK如同1/（D^n），且因此面积AHIKL如同1/（PA^{n-1}）- 1/（PH^{n-1}）；小物体P向着圆的吸引为如同1/（PA^{n-2}）- （PA）/（PH^{n-1}）。

系理3 并且如果圆的半径增大以至无穷，且数n大于1；小物体P向着整个无穷平面的吸引与PA^{n-2}成反比，因为另一项（PA）/（PH^{n-1}）消失。

命题XCI 问题XLV

求放在圆形立体的轴上的一个小物体的吸引，趋向立体的每个点的同等的向心力按照距离的任意的比减小。

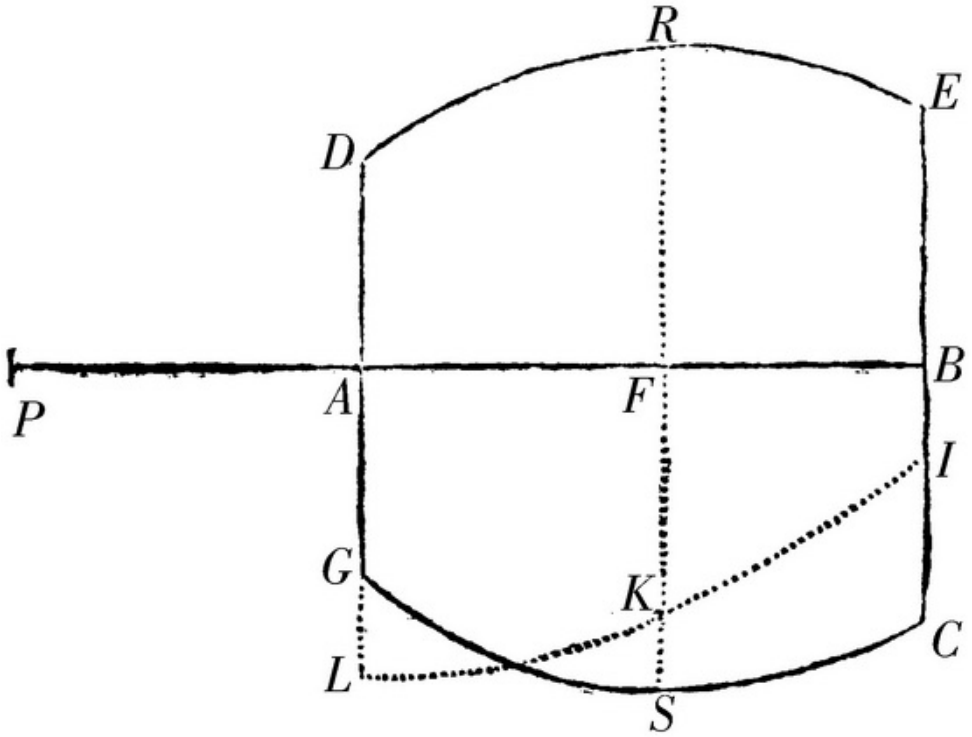

设小物体P被向着立体DECG牵引，小物体位于立体的轴AB上。垂直于这个轴的任意圆RFS与这个立体相截，且在它的半直径FS上，它在某个穿过轴的平面PALKB内，取（由命题XC）长度FK，它与小物体P被吸向那个圆的力成比例。点K接触的曲线LKI交最外面的圆的平面AL和BI于L和I；则小物体P向着立体的吸引如同面积LABI。**此即所求** 。

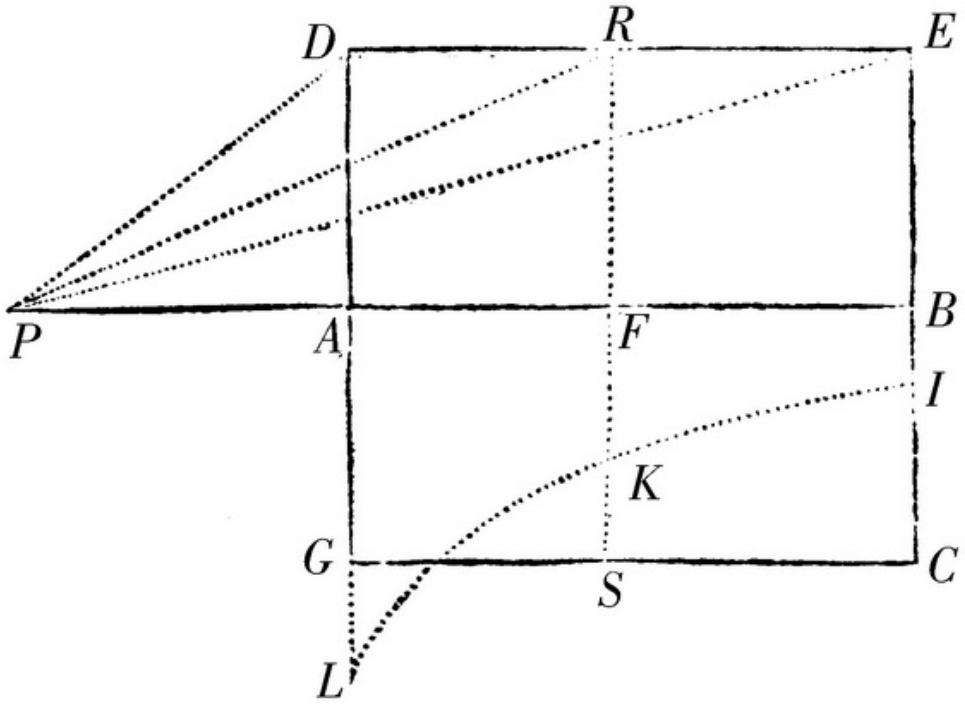

系理 1 因此，如果立体是一个圆柱，它由平行四边形 $ADEB$ 绕轴 AB 旋转画出，且趋向它的每个点的向心力与离点的距离的平方成反比：向着这个圆柱的小物体 P 的吸引如同 $AB-PE+PD$。因为纵标线 FK（由命题 XC 系理 1）如同 $1-\frac{PF}{PR}$。这个量中的部分 1 在长度 AB 上延伸，画出面积 $1\times AB$；且另一部分 $\frac{PF}{PR}$ 在长度 PB 上延伸，画出面积 1 乘以 $\overline{PE-AD}$（这易由曲线 LKI 的求积说明），且类似地，同一部分在长度 PA 上延伸画出面积 1 乘以 $\overline{PD-AD}$，它又在 PB，PA 的差 AB 上延伸，画出面积的差 1 乘以 $\overline{PE-PD}$。从前一个容量 $1\times AB$ 中除去后一个容量 1 乘以 $\overline{PE-PD}$，则剩余的面积 $LABI$ 等于 1 乘以 $\overline{AB-PE+PD}$。所以，力，它与这个面积成比例，如同 $AB-PE+PD$。

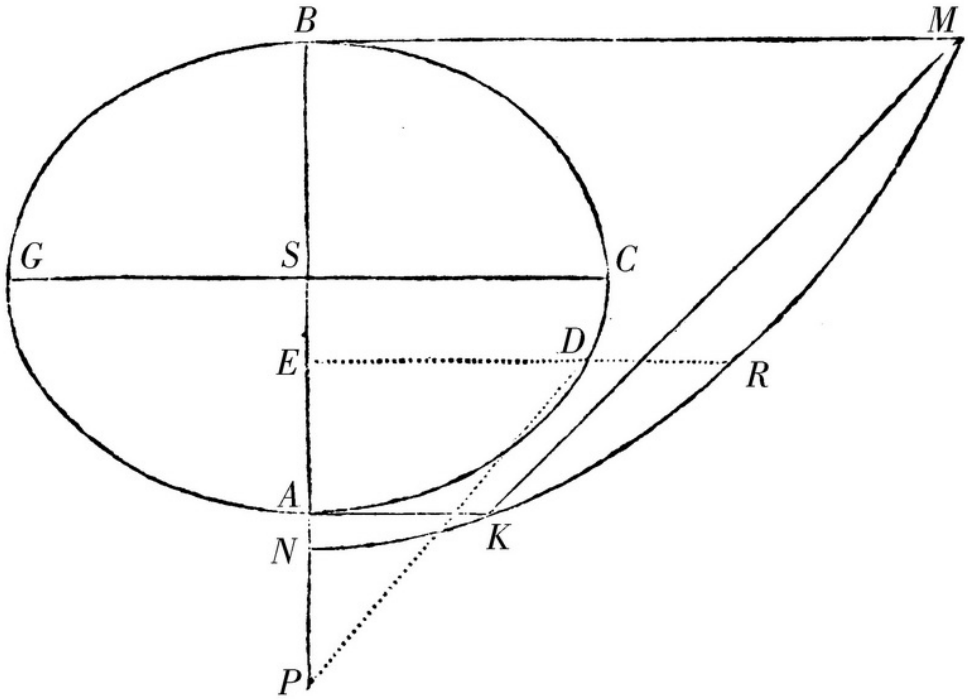

系理2 因此，也能知道一个力，由它一个扁球（sphærois）AG BC 牵引任意的物体P，物体位于扁球外且在它的轴AB上。设NKRM为一条圆锥截线，它的纵标线ER垂直于PE，总等于长度PD，它引向那个点D，在那个点这条纵标线与扁球相截。自扁球的顶点A，B竖立垂直于其

轴AB分别等于AP，BP的垂线AK，BM，且所以交圆锥截线于K和M；又连结KM从同一圆锥截线中割下弓形KMRK。设扁球的中心为S且最大的半直径为SC：力，由它扁球牵引物体P，比一个力，由它以直径AB画出的球牵引同一个物体，如同（$AS \times CS_q - PS \times KMRK$）/（$PS_q + CS_q - AS_q$）比（$AS_{cub.}$）/（$3PS_{quad.}$）。且由相同的计算原则可以发现扁球截形的力。

系理3 如果小物体被放在扁球内并在其轴上；吸引如同它离中心的距离。这容易由以下的论证推出，无论小部分在轴上，还是在任意其他给定的直径上。设AGOF为吸引扁球，S为它的中心，且P为被吸引物体。经那个物体P既引半直径SPA，又引两条任意直线DE，FG交扁球的这一侧于D，F，那一侧于E和G；且设PCM，HLN为两个内扁球面，与外扁球面相似且同心，前一个扁球面穿过物体P，且截直线DE和FG于B和C，后一个扁球面截相同的直线于H，I和K，L。所有的扁球有一个公共的轴，则直线在两侧被截取的部分DP和BE，FP和CG，DH和IE，FK和LG彼此相等；因为直线DE，PB，和HI在同一点被平分，如同直线FG，PC和KL。现在想象DPF，EPG表示对顶圆锥，它们由无限小的顶点角DPF，EPG画出，且直线DH，EI也无限地短；又圆锥被扁球面割下的小部分DHKF，GLIE，由于直线DH，EI相等，彼此之比如同它们离小物体P的距离的平方，且所以那个小物体受到相等的牵引。由同样的理由，如果空间DPF和EGCB被无数相似的同心的且有一公共轴的扁球面分成小部分，所有这些小部分在相反的方向从两边牵引物体P。所以圆锥DPF的力与圆锥截形EGCB的力相等，且由于相反而彼此抵消。且对最里边的扁球PCBM外的所有物质的力，情形相同。所以物体P只受最里边的扁球PCBM的牵引，且因此（由命题LXXII系理3）它的吸引比一个力，由这个力物体A被整个扁球AGOD吸引，如同距离PS比距离AS。**此即所证** 。

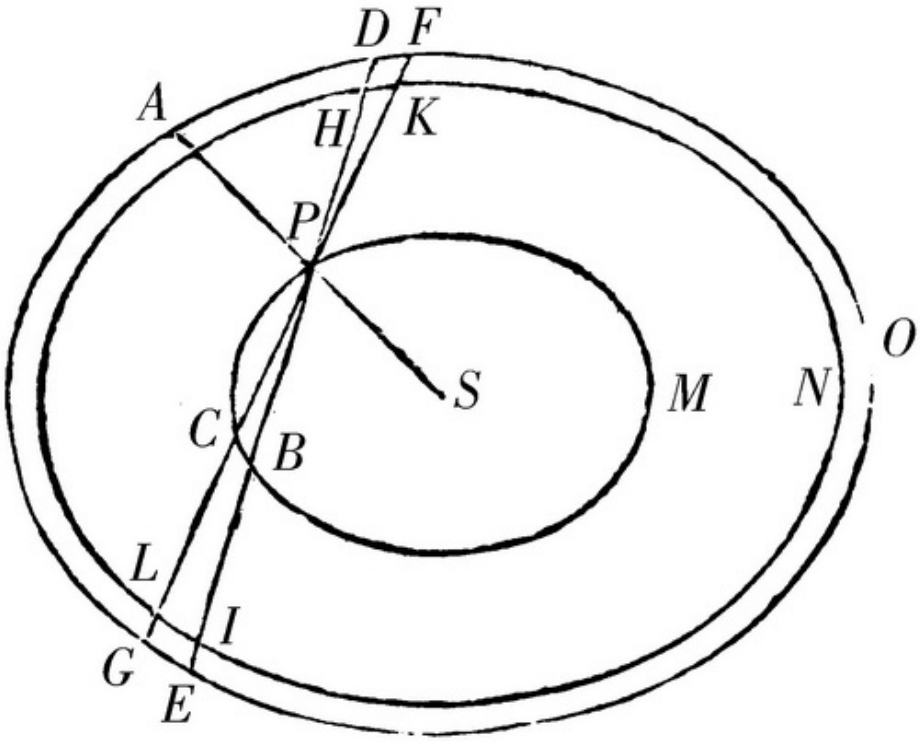

命题XCII 定理XLVI

给定一个吸引物体，求趋向它的每个点的向心力减小的比。

被给定的物体应构成一个球，或者一个圆柱或者其他规则图形，它的吸引定律，对应任意减小的比（由命题LXXX，LXXXI以及XCI）能被发现。然后，通过做实验发现在不同距离的吸引力，以及由此揭示向着整体的吸引定律，将给出每个部分的力减小之比，这正是要寻找的。

命题XCIII 定理XLVII

如果一个立体的一侧是一平面，其余侧面是无限的，由同等吸引的相等的小部分构成，它们的力在从立体退离时按照大于距离的平方的任

意次幂的比减小，且放在平面的任一侧的小物体被整个立体的力所牵引：我说，立体的那个吸引力在退离立体的平面时按照一个幂的比减小，它的底为小物体离平面的距离，且其指数比距离的幂指数小三。

情形1 设LGl为一个平面，立体终止于它。立体位于这个平面向着I的一侧，且被无数与GL平行的平面mHM，nIN，oKO等等分解。首先设被吸引物体C安放在立体之外。引CGHI垂直于那些无数的平面，且立体的点的吸引力按照距离的一个幂下降，它的指数为不小于三的数n。所以（由命题XC系理3）力，由它任意平面mHM牵引点C，与CH^{n-2}成反比。在平面mHM上取长度HM与CH^{n-2}成反比例，则那个力如同HM。类似地，在每个平面lGL，nIN，oKO等等上，取长度GL，IN，KO等等，与CG^{n-2}，CI^{n-2}，CK^{n-2}等等成反比例，则那些平面的力如同所取的长度，且因此力的和如同长度的和，这就是，整个立体的力如同向着OK无限延长的面积GLOK。但是那个面积（由熟知的求积法）与CG^{n-3}成反比，且所以整个立体的力与CG^{n-3}成反比。**此即所证**。

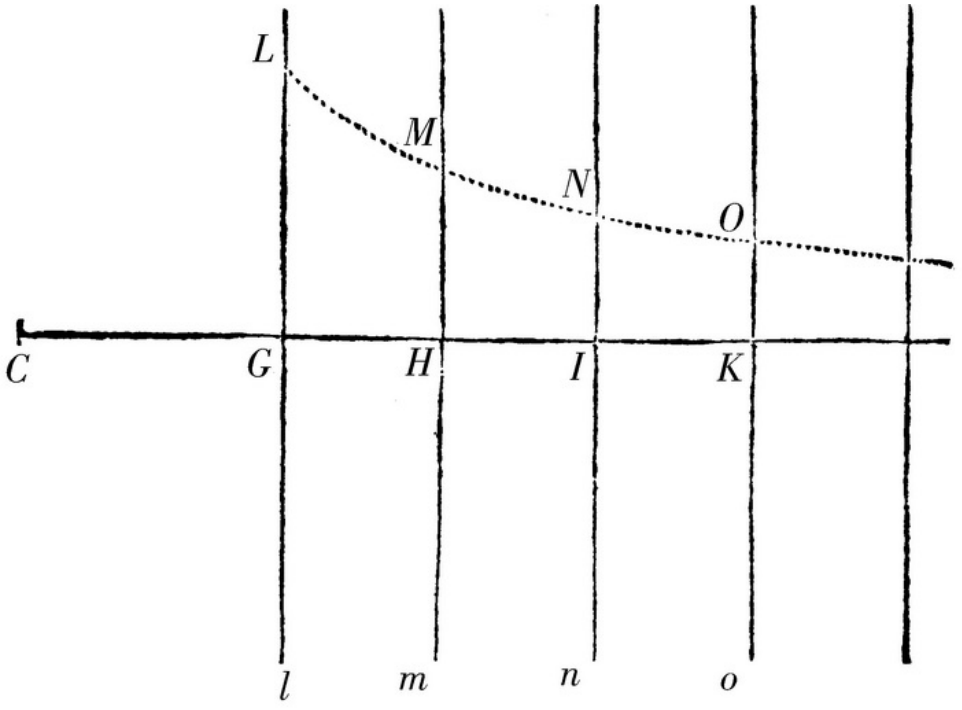

情形2 现在设小物体C被安放在立体lGL之内，且取距离CK等于距离CG。立体的部分LGloKO，终止于平行平面lGL，oKO，位于中间的小物体C在任何方向上不被牵引，相对点的相反作用由于相等而彼此抵消。因此小物体C只是被平面OK之外的立体牵引。但是这个力（由第

一种情形）与CK^{n-3}成反比，这就是（由于CG，CK相等）与CG^{n-3}成反比。**此即所证** 。

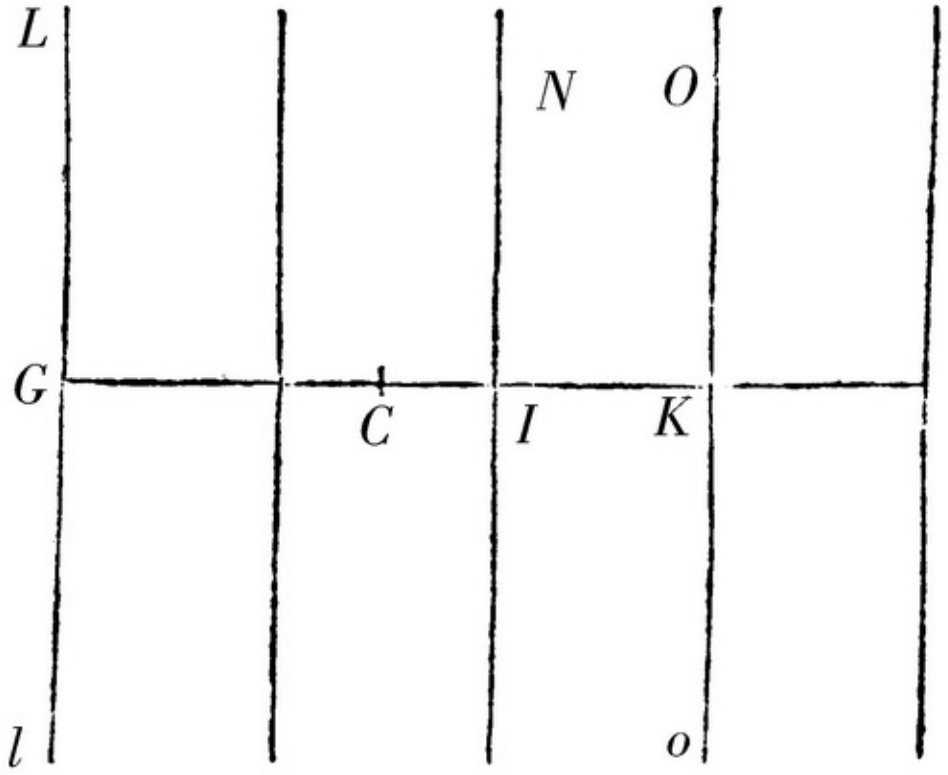

系理1 因此，如果立体LGIN在两侧终止于两平行的无穷平面IG，IN；它的吸引力能通过从整个无穷立体LGKO的吸引力减去较远的部分NIKO的吸引力而得知，NIKO向着KO无限伸展。

系理2 如果这个立体的较远的无穷部分，它的吸引与较近部分的吸引相比是几乎为零的瞬（momentum），而被抛弃：那个较近的部分的吸引随着距离的增加很接近地按照幂CG^{n-3}的比减小。

系理3 且因此，如果任意有限且一侧为平面的物体吸引正对着那个平面的中间的小物体，且小物体和平面之间的距离与吸引物体的宽广相比甚小，而吸引物体由相同的小部分构成，它们的吸引力按照距离的大于四次的一个幂的比减小；整个物体的吸引力很接近地按照一个幂的减小，它的底是那个甚小的距离，且指数比前一个指数小三。对由吸引力按照距离的三次比减小的小部分构成的物体，断言不成

立；因为在这种情形，系理2中无限物体的那个较远的部分的吸引，总是无限地大于较近的部分的吸引。

解释

如果某一物体被垂直地向着一个给定的平面牵引，且从所给的吸引定律需求物体的运动：通过求（由命题XXXIX）物体向这个平面的直线降落运动，和（由诸定律的系理II）这个运动与一个均匀运动的复合，它沿平行于同一平面的直线进行，使问题得以解决。且反之，如果需求沿垂直于平面的直线向着平面的吸引定律，这个条件使被吸引物体在任意给定的曲线上运动，此问题按照处理问题三的方式被解决。

但此工作可通过把纵标线分解为收敛级数而缩短。如果对于底A，长度B为对任意给定的角的纵标线，它如同底的任意的幂$A^{\frac{m}{n}}$；且需求力，由它物体沿着纵标线的方向，无论向着底被吸引或者逃离底，能在一条曲线上运动，曲线总与纵标线的上端接触；我假设底增加一个极小的部分O，且我把纵标线$\overline{A+O}|^{\frac{m}{n}}$分解为无穷级数$A^{\frac{m}{n}}+\frac{m}{n}OA^{\frac{m-n}{n}}+\frac{mm-mn}{2nn}OOA^{\frac{m-2n}{n}}$等等，我又假设力与这个级数中的O为两个尺度（dimensio）的项，亦即，与项$\frac{mm-mn}{2nn}OOA^{\frac{m-2n}{n}}$成比例。所以所求的力如同$\frac{mm-mn}{2nn}A^{\frac{m-2n}{n}}$，或者同样，如同$\frac{mm-mn}{2nn}B^{\frac{m-2n}{m}}$。例如纵标线接触抛物线，有$m=2$，且$n=1$；力如同给定的$2B^0$，且因此被给定。所以，以给定的力物体在抛物线上运动，正如伽利略证明过的。如果纵标线接触双曲线，有$m=0-1$，且$n=1$；力如同$2A^{-3}$或者$2B^3$；且因此，力，它如同纵标线的立方，使物体在双曲线上运动。但离开此类命题，我将论及运动的其他方面，对它们我还没有触及过。

第XIV部分 论极小物体的运动，它受到趋向任何大物体的各个部分的向心力的推动

命题XCIV 定理XLVIII

如果两种相似的介质被终止于两个平行平面的空间彼此分开，且一个物体在穿过这个空间时垂直地向着任一介质被吸引或者推动，而不受其他任何力的推动或者阻碍；在平面同侧与平面等距离的各处的吸引相同：我说，在两者之中的一个平面上入射的正弦比从另一个平面上出射的正弦按照给定的比。

情形1 令Aa，Bb为两个平行平面。物体沿直线GH进入第一个平面Aa，且在经过中间的空间的整个路径中向着入射的介质被吸引或者推动，且由这个作用它画出曲线HI，再沿直线IK出射。向出射平面Bb竖立垂线IM，它与入射直线GH的延长交于M，又与入射平面Aa交于R；再者出射直线KI的延长交HM于L。以L为中心，LI为间隔画圆，既截HM于P，和Q，又截MI的延长于N；且首先，如果吸引或者推动被假定为均匀的，曲线HI（由伽利略的证明）为抛物线，它的给定的通径和直线IM之下的矩形等于正方形HM是抛物线的一个性质；且直线HM又平分于L。因此，如果向MI落下垂线LO；MO，OR是相等的；再加上相等的ON，OI，总和MN，IR相等。因为由于IR被给定，MN亦被给定；矩形NMI比通径和直线IM之下的矩形，这就是，比HM_q，按照给定的比。但矩形NMI等于矩形PMQ，亦即正方形ML_q与PL_q或者LI_q的差；又HM_q比其四分之一的部分ML_q有给定的比；所以$ML_q - LI_q$比ML_q之比被给定，且由换比（convertendo），LI_q比ML_q之比，以及其二分之一次比LI比ML［亦被给定］。但在每个三角形LMI中，角的正弦与

对边成比例。所以入射角LMR的正弦比出射角LIR的正弦之比被给定。**此即所证** 。

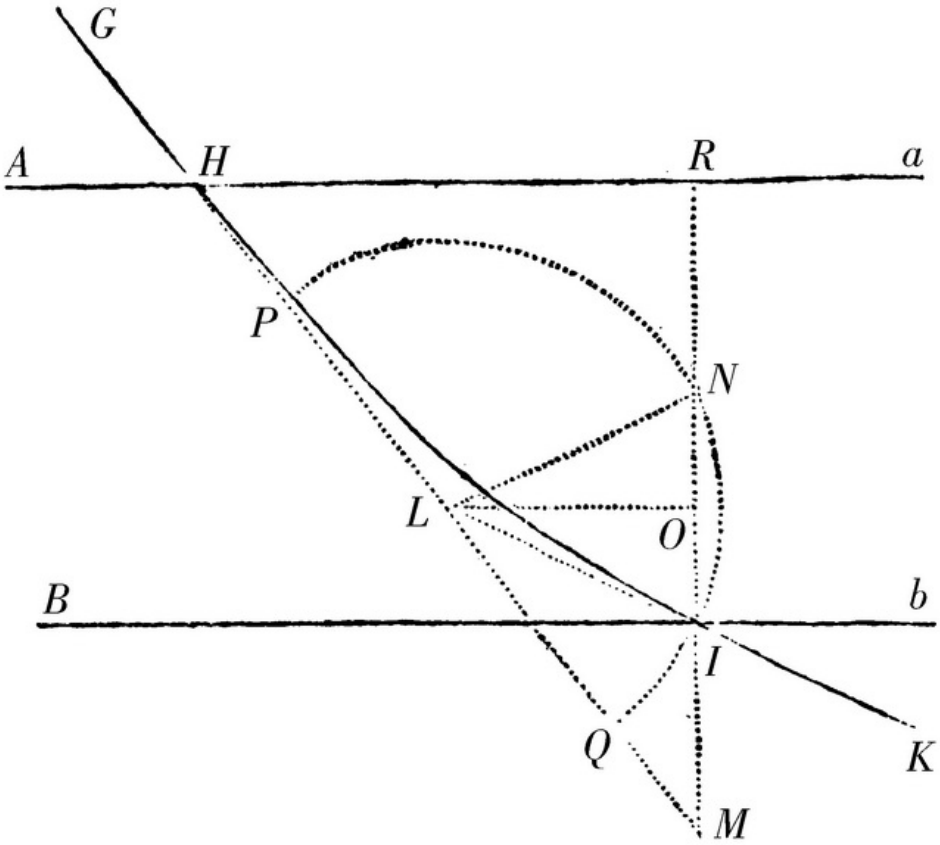

情形2 现在物体相继穿过终止于平行平面的一些空间，AabB，BbcC等等，且在单独一个空间作用的力是均匀的，并随空间的不同而不同；由刚才的证明，在第一个平面Aa入射的正弦比从第二个平面Bb出射的正弦，按照给定的比；且这个正弦，它是在第二个平面Bb入射的正弦，比从第三个平面Cc出射的正弦，按照给定的比；且这个正弦比从第四个平面Dd出射的正弦，按照给定的比；且如此以至无穷：又由错比，在最初一个平面入射的正弦比从最后一个平面出射的正弦按照给定的比。现在，减小平面的间隔并且它们的数目增加以至无穷，使吸引或者推动作用，遵照任意设定的定律，成为连续的；则在最初一个平面入射的正弦比从最后一个平面出射的正弦之比，总被给定，因而现在仍被给定。**此即所证** 。

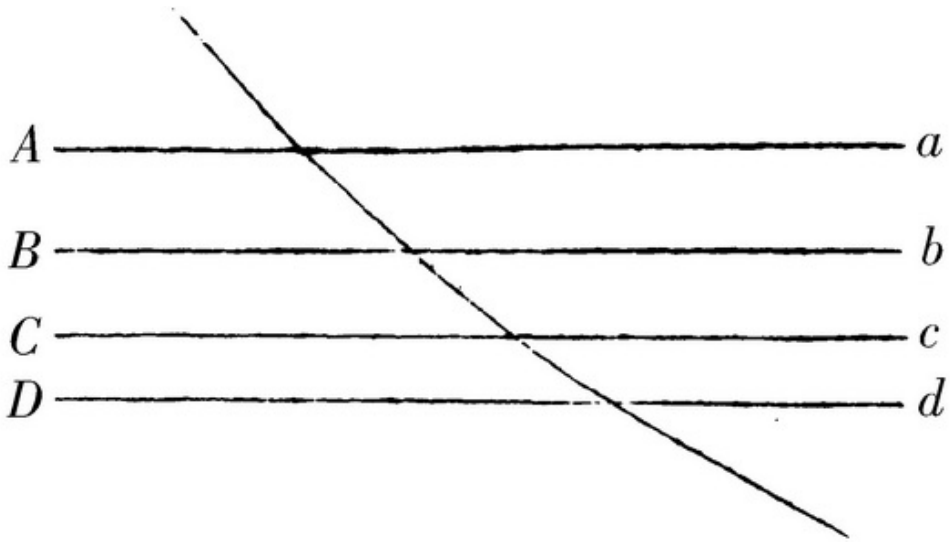

命题XCV 定理XLIX

假定同样的情形；我说，物体在入射前的速度比它出射后的速度，如同出射的正弦比入射的正弦。

取AH，Id相等，且竖立垂线AG，dK交入射线和出射线GH，IK于G和K。在GH上取TH等于IK，并向平面Aa落下成直角的线Tv。且（由诸定律的系理II）设物体的运动被分解为二，其一与平面Aa，Bb，Cc等等垂直，另一个与同样的平面平行。吸引力或者推动力沿垂线作用，一点也不改变沿平行线的运动，且所以物体的这个运动在相等的时间沿平行线方向，在直线AG和点H之间，以及点I和直线dK之间完成相等的间隔；这就是，在相等的时间画出直线GH，IK。因为入射前的速度比出射后的速度如同GH比IK或者TH，亦即，如同AH或者Id比vH，这就是（相对于半径TH或者IK）如同出射的正弦比入射的正弦。**此即所证** 。

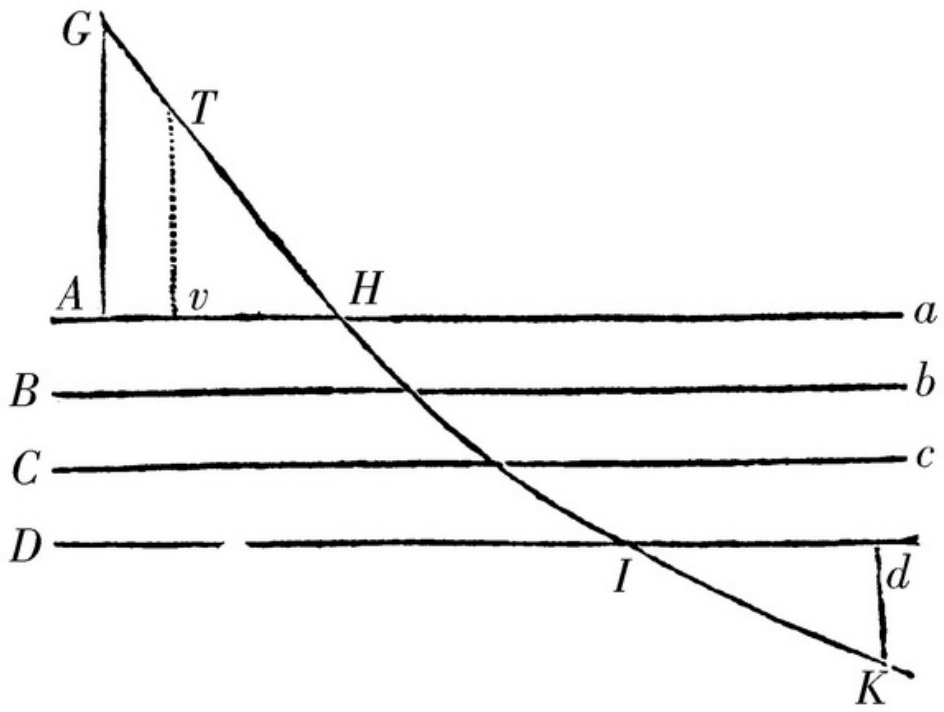

命题XCVI 定理L

假定同样的情形，且入射前的运动较入射后的运动更迅速：我说，物体，由于入射线的弯折，最终被反射，且反射角等于入射角。

因为想象物体在平行的平面Aa，Bb，Cc等等之间画出抛物线形的弧，如同前面；且设那些弧为HP，PQ，QR等等。再设入射直线GH向第一个平面Aa如此倾斜，使得入射的正弦比它的圆的半径，按照与入射的正弦比在空间DdeE中离开平面Dd出射的正弦同样的比：且因为出射的正弦现在等于半径，出射角为直角，由此出射线与平面Dd重合。物体到达这个平面的点R；又因为出射线与同一个平面重合，很明显物体不能再向着平面Ee前进得更远。然而，它也不能在出射直线Rd上前进，因为它持续受到向着入射介质的吸引或者推动。所以它返回到平面Cc，Dd之间，画出抛物线弧QRq，其主顶点（正如伽利略曾证明过的）在R；与平面Cc在q与先前在Q以相同的角相截；然后在抛物线弧qp，ph等等上前进，它们与前面的抛物线弧QP，PH相似且相等，与其余平面在p，h等等与在P，H等等以相同的角相截，且最终在h以与在H

进入时同样的倾斜离开。现在想象平面Aa，Bb，Cc，Dd，Ee等等的间隔减小且数目增加至无穷，使吸引或者推动作用，遵照任意设定的定律，成为连续的；则出射角总等于入射角，因而现在仍然保持相等。**此即所证。**

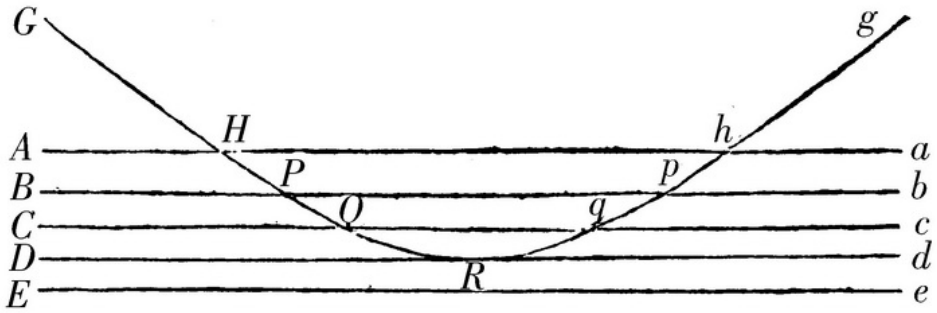

解释

这些吸引与按照给定的正割之比的反射和折射非常相似，正如斯涅耳所发现的，又由逻辑推理，按照给定的正弦之比，正如笛卡儿 所展示的。因为由木星的卫星的天象，目前已确定无疑，不同天文学家的观测已证实，光线连续传播，且自太阳到达地球大约要七或者八分钟时间。此外，光线在空气中（近来格里马尔迪发现，他让光线通过小孔进入黑暗的房间，这我自己也曾实验过）经过不透明或者透明物体的棱角（诸如由金、银或者铜铸造的钱币的圆形或者方形边缘，以及刀子、石头和碎玻璃的锐利边缘）围绕物体弯曲，好像被吸向物体；且这些光线中，其路径愈靠近物体，弯曲愈甚，好像它们受到的吸引愈大，正如我自己所做过的辛勤观察。且那些在较远距离经过的弯曲较小，再者，距离更远的略微弯向正对着的方向，并形成三个色带。在图中，指定s为刀或者任意楔AsB的锋；且gowog，fnunf，emtme，dlsld为光线，弧owo，nun，mtm，lsl向刀弯曲；弯曲的大小按照它们离刀的距离。此外，由于光线如此的弯曲发生在刀之外的空气中，遇到刀的光线，在它碰到刀之前在空气中弯曲。且光线进入玻璃的情况一样。所以折射，不在入射点发生，而是逐步地由光线连续弯曲，一部分在碰到玻璃之前，一部分（如果我没有弄错的话）在玻璃中，在它们进入之后：正如所画的光线ckzc，biyb，ahxa，它们在r，q，p进入玻璃，且在k和z，i和y，h和x之间弯曲。所以，由于光线传播和物体前进之间的类似，依我之见在下面附加上用于光学的命

题；同时对于光的本性（无论它们是否是物体）全然不争论，而仅确定物体的轨道，它们与光线的轨道非常相似。

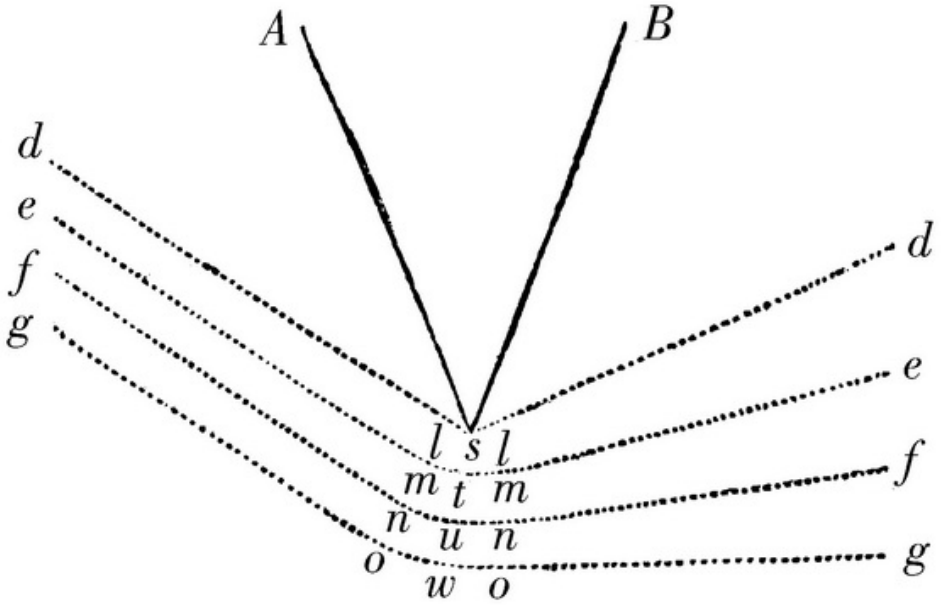

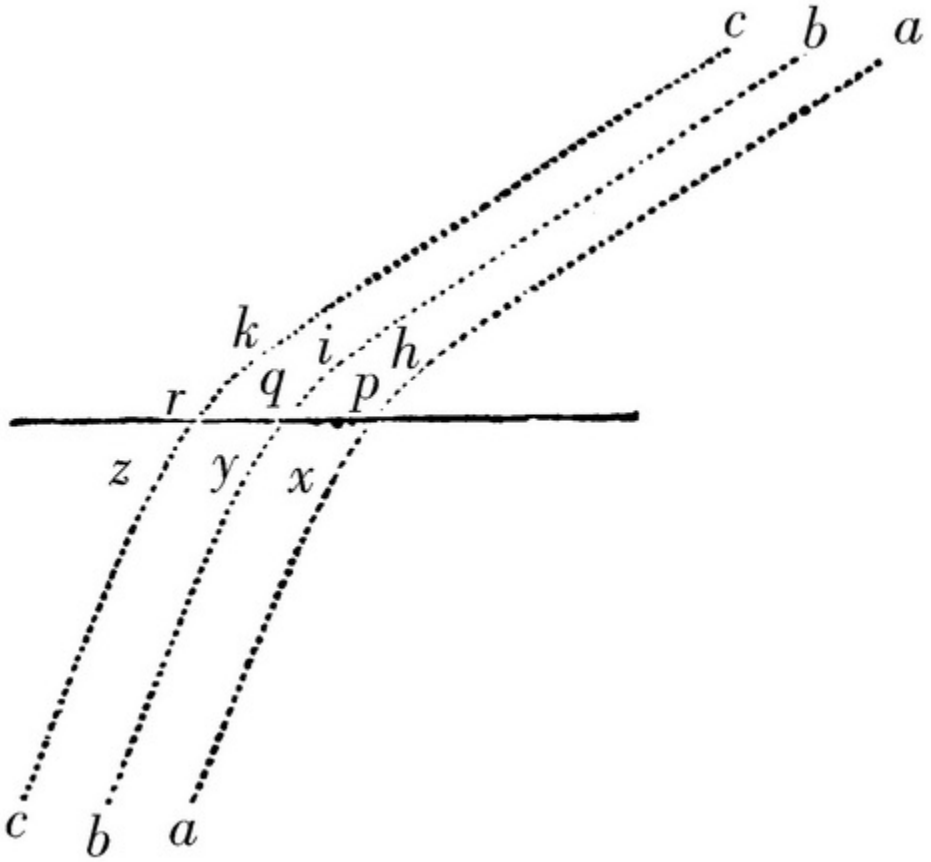

命题XCVII 问题XLVII

假定在某一表面上入射的正弦比出射的正弦之比按照给定的比；物体的路径在邻近那个表面的弯折发生在一个极短的空间，可以认为是一个点：需确定一个曲面，由它从给定的一个位置连续发射的小物体全都汇聚到另一个给定的位置。

设A为一个位置，小物体由此发散；B为它们应会聚的位置；CDE为曲线，它围绕轴AB旋转画出要求的曲面；D，E为那条曲线上的任意两点；且EF，EG垂直落在物体的路径AD，DB上。设点D靠近点E；且直线DF，由它AD被增加，比直线DG，由它DB被减小，它们的最终比与入射的正弦比出射的正弦相同。所以直线AD的增量比直线DB的减量之比被给定；且所以，如果在轴AB上取任意一点C，曲线CDE应经过它，再按那个给定的比取AC的增量CM比BC的减量CN，又以A，B为中心，以间隔AM，BN画两个圆相互截于D；那个点D接触所求的曲线CDE，由任意与它接触的点，曲线被确定。**此即所求** 。

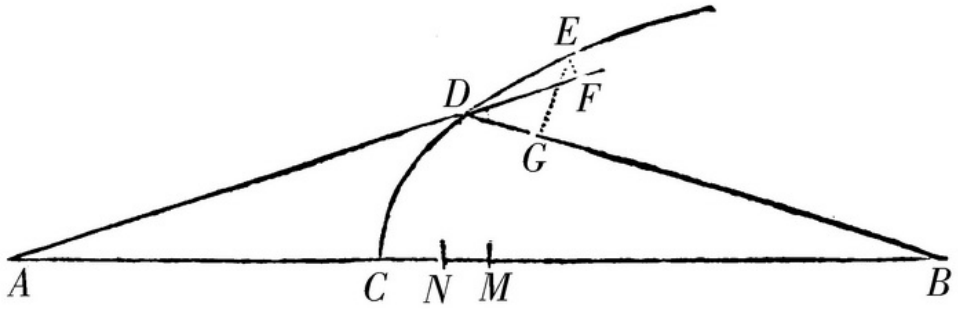

系理1 但是，在一种情形使点*A* 或者*B* 离开以至无穷，在另一种情形移至点*C* 的另一侧，可得到所有那些笛卡儿 在关于折射的光学和几何学中所展示的图形。由于笛卡儿 隐瞒了发现它们的方法，依我之见在本命题中揭示之。

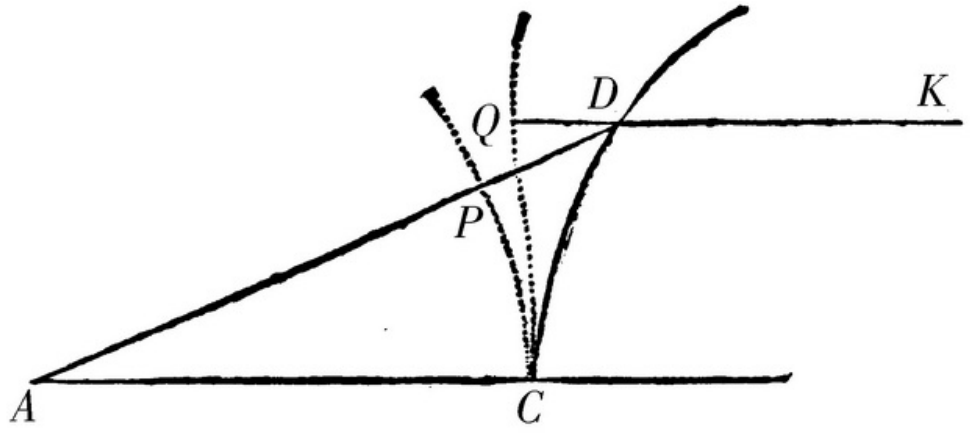

系理2 如果一个物体沿按照任何定律所引的直线AD入射任意的表面CD，沿另一任意的直线DK出射，并假设从点C引曲线CP，CQ，它们总与AD，DK垂直：直线PD和QD增量，且所以由那些增量生成的直线PD和QD本身，彼此如同入射的和出射的正弦；且反之亦然。

命题XCVIII 问题XLVIII

假定同样的情形，又围绕轴AB画出任意一个规则的或者不规则的吸引表面CD，从一个给定的位置A发出的物体应经过它：需求第二个吸引表面EF，由它所有那些物体汇聚到一个给定的位置B。

连结AB截第一个表面于C且截第二个表面于E，任意选取点D。并假设在第一个表面入射的正弦比从同一个表面出射的正弦，和从第二个表面出射的正弦比在同一个表面入射的正弦，如同给定的某个量M比另一个给定的量N：延长AB至G，使得BG比CE如同M－N比N；又延长AD至H，使得AH等于AG；再延长DF至K，使得DK比DH如同N比M。连结KB，且以D为中心，DH为间隔画圆交KB的延长于L，引BF平行于DL：则点F接触［曲］线EF，它围绕轴AB旋转画出要求的面。**此即所作**。

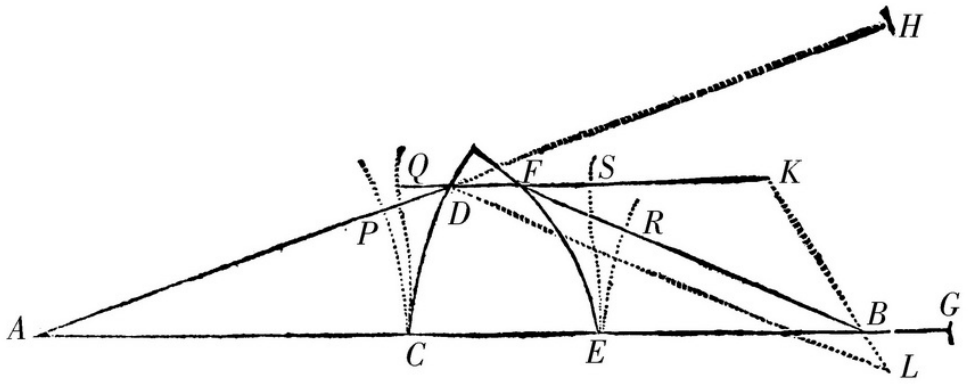

因为想象线CP，CQ分别与线AD，DF，且线ER，ES分别与线FB，FD处处垂直，且因此QS和CE总相等；又（由命题XCVII系理2）PD比QD如同M比N，且因此如同DL比DK或者FB比FK；再由分比如同DL - FB或者PH - PD - FB比FD或者FQ - QD；又由合比，如同PH - FB比FQ，亦即（由于PH与CG，QS与CE相等）CE+BG - FR比CE - FS。事实上（由于BG比CE和M - N比N成比例）CE+BG比CE也如同M比N；且因此由分比FR比FS如同M比N；且所以（由命题XCVII系理2）面EF逼迫沿直线DF入射的物体，沿直线FR前往位置B。**此即所证** 。

解释

按同样的方法可继续到三个或者更多的表面。但对于光学的应用，球形最为适宜。如果望远镜的物镜由中间封闭着水的两块玻璃构成；则发生在最外面的玻璃表面的折射，可能由水的折射而很精确地加以校正，这些物镜优于椭圆形或者双曲线形透镜。不仅因为它们能更容易且更准确地制造，也因为它们能更准确地曲折位于透镜轴之外的光锥（penicillus radii）。然而，不同光线的不同折射能力是通过或者球形或者其他任意图形的完善的光学的阻碍。除非产生于这个根源的那些误差能被校正，用在校正其他误差的一切辛劳均为浪费。

第二卷 论物体的运动

第I部分 论所受的阻碍按照速度之比的物体的运动

命题I 定理I

一个物体，它所受的阻碍按照速度之比，由于阻碍失去的运动如同在运动中所走完的空间。

因为由于在每一相等的时间的小部分失去的运动如同速度，这就是，如同完成的路程的一个小部分：由合比，整个时间失去的运动如同整个路程。**此即所证** 。

系理 所以，如果一个物体，在完全隔绝重力的自由的空间中仅由其固有的力运动；既给定开始时的整个运动，又给定此后走完一个空间所剩下的运动：整个空间被给定，它能由物体在无限的时间画出。因为那个空间比已画出的空间，如同在开始时的整个运动比那个运动已失去的部分。

引理 I

与它们自己的差成比例的量构成连比。

设A比A-B如同B比B-C和C比C-D，等等，由换比（convertendo）A比B如同B比C以及如同C比D，等等。**此即所证** 。

命题II 定理II

如果一个物体所受的阻碍按照速度之比，且仅由其固有的力在类似的介质（medium simile）中运动，时间被取作相等：在每一段时间开始时的速度成一几何所级数，且在每一段时间画出的空间如同速度。

情形1 设时间被分成相等的小部分；且如果在每一小部分的开始，物体受到阻力的一次冲击（impulsus），它如同速度；在每一时间的小部分中速度的减量如同同一速度。所以速度与它们的差成比例，且所以（由第II卷引理I）成连比。因此，如果由相等数目的小部分构成任意相等的时间，在那些时间开始时的速度，如同在一连续级数中的项，在其中通过跳跃，略去各处相等数目的中间项而被取得。但这些项的比由同等重复的中间项的等比构成，且因此这些复合的比彼此相同。所以速度，它们与这些项成比例，成一几何级数。现在减小那些相等的时间的小部分，且它们的数目增加以至无穷，使得阻力的冲击成为连续的；在相等的时间开始时的速度，总成连比，在这种情形亦成连比。**此即所证** 。

情形2 且由分比，速度的差，这就是，在每一段时间［速度］失去的部分，如同整个的速度；但是在每一段时间画出的空间如同速度失去的部分（由第II卷命题I），且所以也如同整个的速度。**此即所证**。

系理 因此，如果以直角渐近线AC，CH画出双曲线BG，且AB，DG垂直于渐近线AC，又在运动开始时，任意给定的直线AC既表示物体的速度又表示介质的阻力，但时间流逝后由不定的直线DC表示：时间能由面积ABGD表示，且在那段时间画出的空间能由直线AD表示。因为，如果那个面积按照与时间相同的方式由点D的运动均匀地增加，直线DC以与速度相同的方式按照一几何比减小，且在相同的时间直线AC被画出的部分按照相同的比减小。

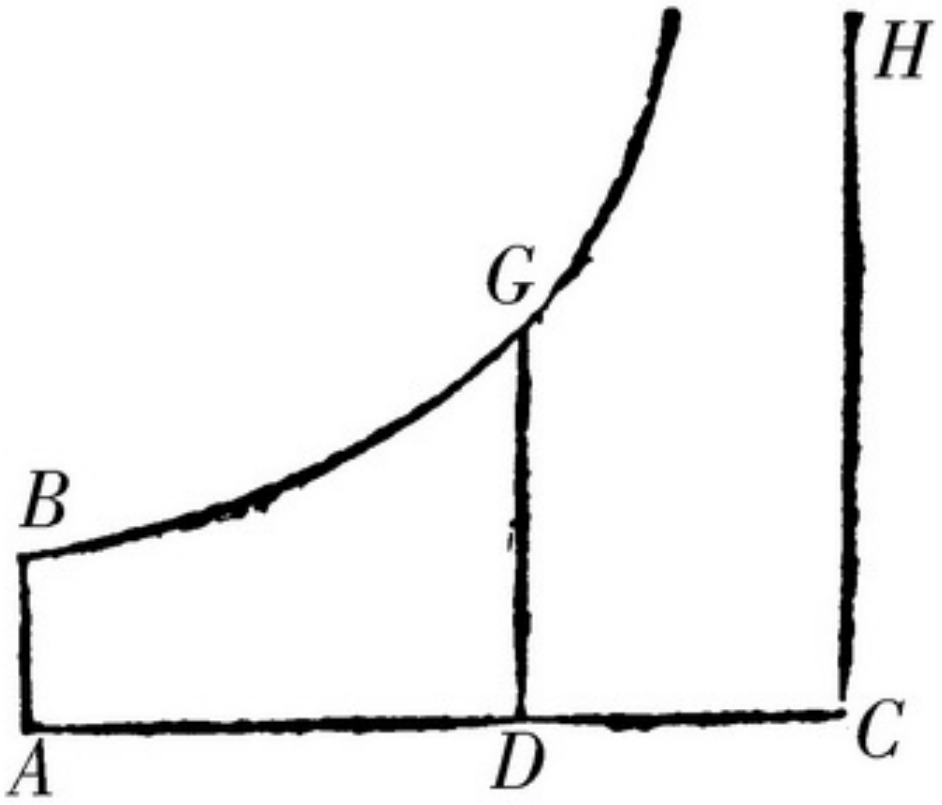

命题III 问题I

一个物体，当它在类似的介质中直线上升或下降时，所受阻碍按照速度的比，且被均匀的重力推动，确定它的运动。

物体上升时，由任意给定的矩形BACH表示重力，且在开始上升时，介质的阻力由直线AB另一侧的矩形BADE表示。对成直角的渐近线AC，CH，过点B画双曲线截垂线DE，de于G，g；则上升的物体在时间DGgd画出空间EGge，在时间DGBA画出整个上升的空间EGB；在时间ABKI画出下降的空间BFK，且在时间IKki画出下降的空间KFfk；且物体的速度（与介质的阻力成比例）在这些时期分别是ABED，ABed，零，ABFI，ABfi；再者，最大的速度，它能由物体在下降中获得，为BACH。

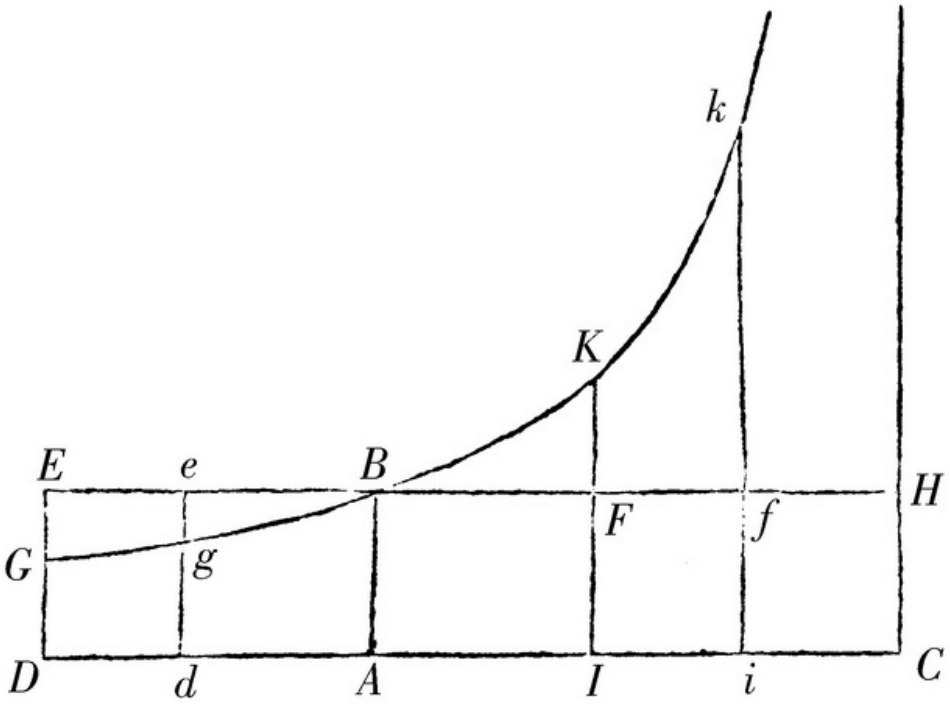

因为把矩形BACH分解为无数矩形Ak，Kl，Lm，Mn，等等，它们如同同样数目的相等时间所成的速度增量；零，Ak，Al，Am，An，等等，如同整个速度，且因此（由假设）如同每一段相等的时间开始时介质的阻力。使AC比AK或者ABHC比ABkK如同重力比第二段时间开始时的阻力，再从重力减去阻力，则留下的ABHC，KkHC，LlHC，MmHC，等等，如同绝对力，由它们在每一段时间开始时物体被推动，且因此（由运动定律II）如同速度的增量，亦即，如同矩形Ak，Kl，Lm，Mn，等等，且所以（由第II卷引理I）成一几何级数。所以，如果延长直线Kk，Ll，Mm，Nn，等等交双曲线于q，r，s，t，等等，则面积ABqK，KqrL，LrsM，MstN，等等，相等，且因此既与总是相等的时间又与总是相等的重力类似。但是面积ABqK（由第I卷引理VII系理3和引理VIII）比面积Bkq如同Kq比 $\frac{1}{2}$ kq或者AC比12AK，这就是，如同重力比在第一段时间中间的介质中的阻力。由类似的论证，面积qKLr，rLMs，sMNt等等，比面积qklr，rlms，smnt，等等，如同重力比在第二段时间中间的，第三段时间中间的，第四段时间中间的，等等的阻力。因为相等的面积BAKq，qKLr，rLMs，sMNt，等等与重力类似，面积Bkq，qklr，rlms，smnt，等等与在每一段时间中间的阻力类似，这就是（由假设）与速度类似，因此与画出的空间类似。对类似的量求和，面积Bkq，Blr，Bms，Bnt，等等，与所画出的

整个空间类似；且面积ABqK， ABrL，ABsM，ABtN，等等，与时间类似。所以物体在下降期间，在任意的时间ABrL，画出空间Blr，且在时间LrtN，画出空间rlnt。**此即所证** 。对上升运动有类似的证明。**此即所证** 。

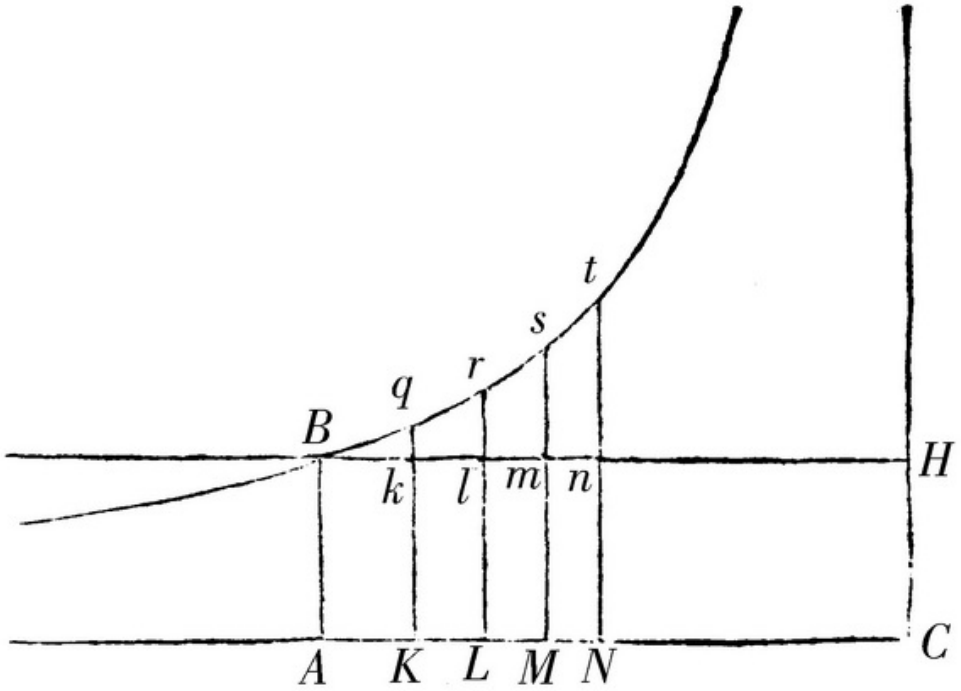

系理1 所以，最大的速度，物体在下落中能获得这一速度，比任意给定的时间它所获得的速度，如同给定的重力，由它那个物体持续被推动，比阻碍力，由它在那段时间的最后物体被施加。

系理2 然而，时间按照算术级数增长，那个最大的速度与上升时速度的和，及同一速度与下降时速度的差，按照几何级数减小。

系理3 但是空间的差，它们在相等的时间差被物体画出，按照相同的几何级数减小。

系理4 被物体所画出的空间是两个空间的差，其中一个空间如同从下落开始所用的时间，另一个空间如同速度，这些空间在下落开始时彼此相等。

命题IV 问题II

假设重力在某种类似的介质中是均匀的，且垂直趋向水平面；确定在同一介质中抛射体的运动，它所受阻碍与其速度成比例。

设抛射体从任意位置D沿任意直线DP离去，且由长度DP表示运动开始时它的速度。由点P向水平线DC落下垂线PC，并截DC于A，使得DA比AC如同来自向上运动开始时介质的阻力比重力；或者（同样）使得DA和DP之下的矩形比AC和CP之下的矩形，如同运动开始时总的阻力比重力。以渐近线DC，CP画任意双曲线GTBS截垂线DG，AB于G和B；再补足平行四边形DGKC，它的边GK截AB于Q。取直线N，按照它比QB如同DC比CP；且从直线DC上的任意点R竖立垂线RT，它交双曲线于T，且交直线EH，GK，DP于I，t和V；在RT上取Vr等于（tGT）/N，或者同样，取Rr等于（GTIE）/N；则在时刻DRTG抛射体前进到点r，画出曲线DraF，点r总与它接触，又［抛射体］在垂线AB上到达最大的高度a，且此后总向渐近线PC靠近。又在任意点r，它的速度如同曲线的切线rL。**此即所求** 。

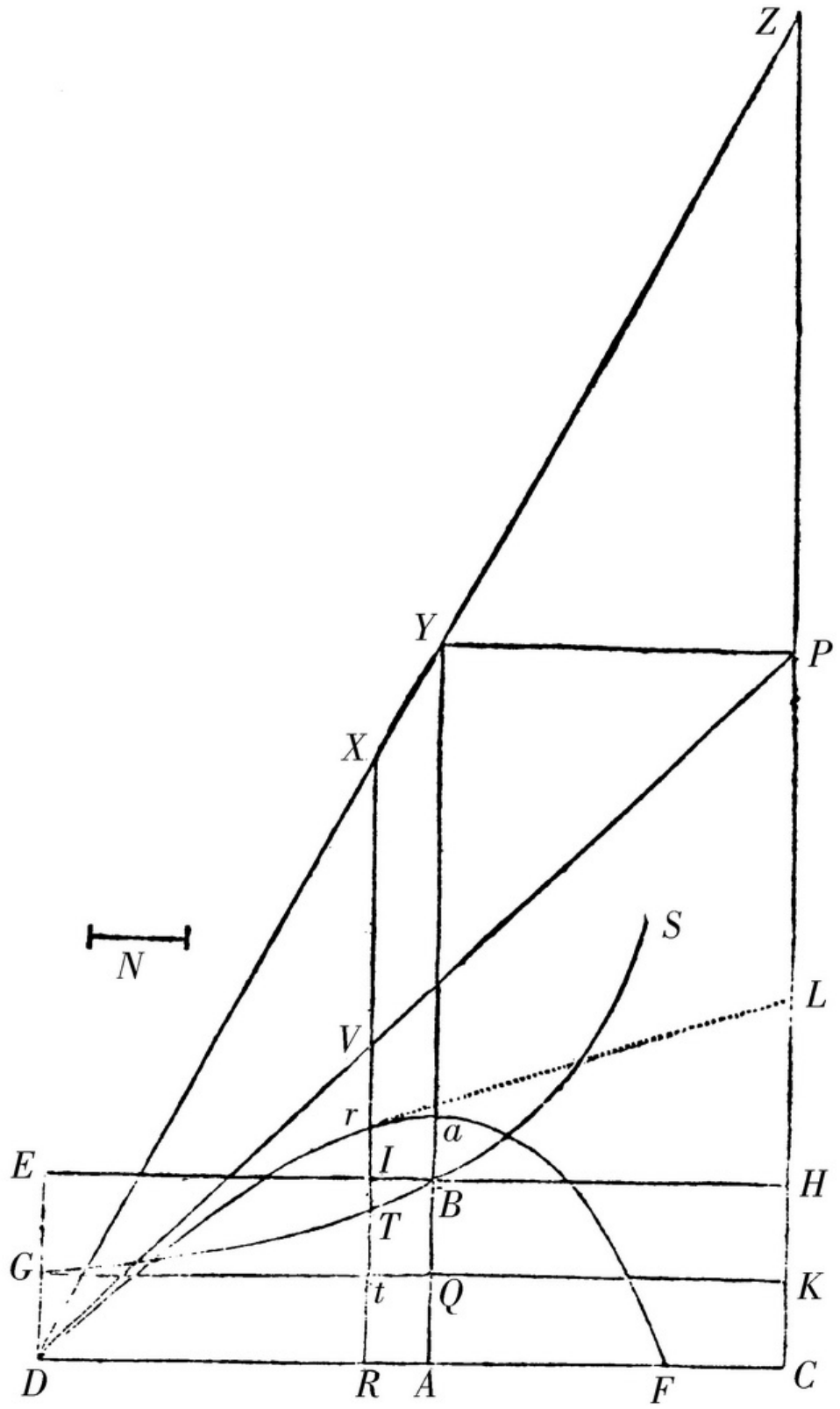
Z
Y
P
X
S
N
L
V
r
a
E
I
H
B
T
G
K
t
Q
D
R
A
F
C

因为N比QB如同DC比CP或者DR比RV，且由此RV等于（DR×QB）/N，又Rr（亦即RV-Vr或者 $\frac{DR\times QB\times tGT}{N}$ ）等于DR×AB-RDGTN。现在时间由面积RDGT表示，且（由诸定律的系理II）物体的运动被分解为二，一个上升，另一个横向（ad latus）。又由于阻力如同运动，它亦被分解成与运动的部分成比例且相反的两部分；且因此长度，它由横向运动画出，（由本卷命题II）如同直线DR，高度（由本卷命题III）如同面积DR×AB-RDGT，这就是，如同直线Rr。但在运动开始时面积RDGT等于矩形DR×AQ，且因此那条直线Rr（或 $\frac{DR\times AB-DR\times AQ}{N}$ ）在那时比DR如同AB-AQ或者QB比N，亦即，如同CP比DC；因此如同在开始时在高度上的运动比在长度上的运动。所以，由于Rr总如同高度，且DR总如同长度，又在开始时Rr比DR如同高度比长度：由此Rr比DR总如同高度比长度，且所以物体在［曲］线DraF上运动，点r与它持续接触。**此即所证** 。

系理1 所以Rr等于（DR×AB）/N-（RDGT）/N；且因此，若延长RT至X使得RX等于（DR×AB）/N；亦即，若补足平行四边形ACPY，连结DY截CP于Z，且延长RT直至它交DY于X；则Xr等于（RDGT）/N，且因此与时间成比例。

系理2 因此，如果在一几何级数中取无数的CR，或者无数的ZX，亦达到同样的目的；则同样数目的Xr在一算术级数中。因此借助对数表，曲线DraF容易被画出。

系理3 如果以顶点D，直径DE向下延长，且通径比2DP如同运动开始时的总阻力比重力，构作抛物线：速度，物体应以它沿直线DP离开位置D，在阻力均匀的介质中画出曲线DraF，与它应离开同一位置D，沿同一直线DP，在没有阻力的空间画出一条抛物线的速度是相同的。因为这条抛物线的通径，在运动刚开始时，是（$DV_{quad.}$）/（Vr）；且Vr等于（tGT）/N或（DR×Tt）/（2N）。但如果引一条平行于Dk的直线，它将与双曲线GTS切于G，因此Tt等于（CK×DR）/（DC），且N等于（QB×DC）/（CP）。且所以Vr等于（DR_q ×Ck×CP）/（$2DC_q$ ×QB），亦即（由于DR和DC，DV和DP成比例）（DV_q ×CK×CP）/（$2DP_q$ ×QB），又得出通径（$DV_{quad.}$）/（Vr）为（$2DP_q$ ×QB）/（CK×CP），亦即（由于QB和CK，DA和AC成比

例）（$2DP_q$ ×DA）/（AC×CP），且因此比2DP，如同DP×DA比CP×AC；这就是，如同阻力比重力。**此即所证** 。

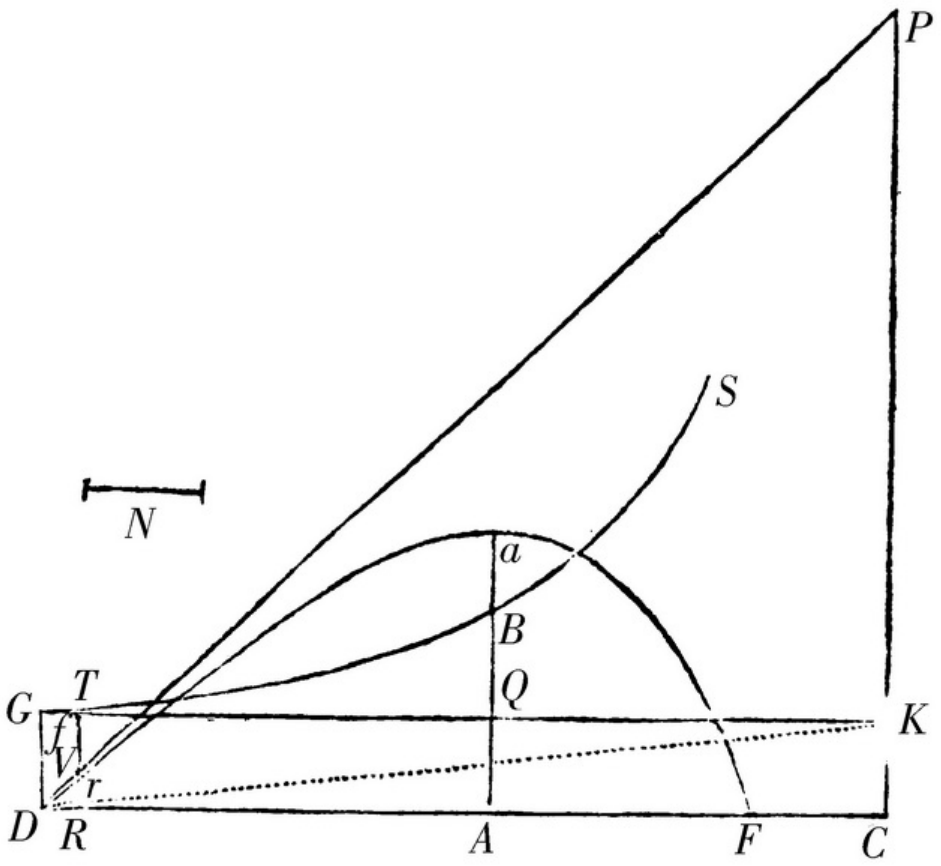

系理4 因此，如果物体从任意位置D，沿任意位置给定的直线DP，以给定的速度被抛射；且介质的阻力在运动一开始即被给定，能发现曲线DraF，它由同一物体画出。因由所给定的速度，抛物线的通径亦被给定，这是习知的。又取2DP比那条通径如同重力比阻力，DP被给定。其次，在A分割DC，使得CP×AC比DP×DA按照重力比阻力的那个相同的比，点A被给定。且由此曲线DraF被给定。

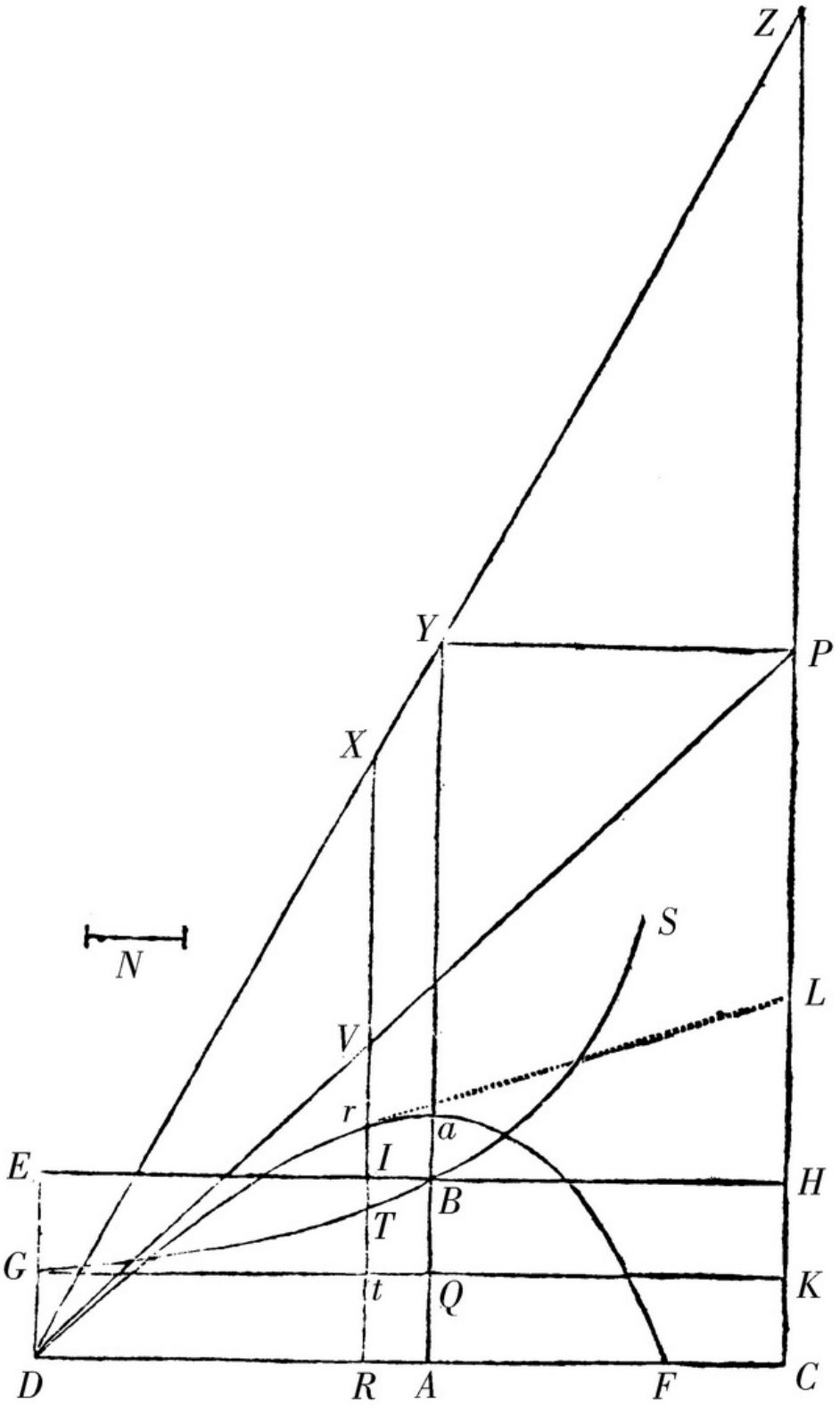
Z
Y
P
X
S
N
L
V
r
a
E
I
H
B
T
G
K
t
Q
D
R
A
F
C

系理5 且反之，如果曲线DraF被给定，则物体的速度和介质的阻力在每个位置r被给定。因为由给定的CP×AC比DP×DA之比，运动开始时介质的阻力及抛物线的通径都被给定；且因此运动开始时的速度亦被给定。然后在任意位置r，由切线rL的长度，与它成比例的速度，以及与速度成比例的阻力被给定。

系理6 但是由于长度2DP比抛物线的通径如同重力比在D的阻力；且增加速度，阻力按照相同的比被增加，抛物线的通径按照那个比的二次方增加：显然长度2DP按照那个简单的比增加，且因此它总与速度成比例，由角CDP的改变，它既不增加，亦不减小，除非速度被改变。

系理7 因此，从现象近似地确定曲线DraF的方法是明显的，并因此推知阻力和物体被抛射的速度。设两个相似且相等的物体以相同的速度从位置D以不同的角CDP，CDp被抛射，且已知它们落在水平面DC上的位置F，f。然后，假设取任意长度代表DP或Dp，设想在D的阻力比重力按照任意的比，且那个比由任意的长度SM表示。此后，经过计算，从那个假设的长度DP，求得长度DF，Df，并从经计算发现的比（Ff）/（DF）减去经实验发现的同样的比，且差由垂线MN表示。在直线SM的一侧画正的差，并在另一侧画负的差，经过点N，N，N画一条规则的曲线 (33) NNN截直线SMMM于X，则SX为阻力比重力的真实比，它就是所要求的。由这个比经计算求得长度DF；则长度，它比假设的长度DP，如同由实验得知的长度比刚才发现的长度DF，是真实长度DP。这一旦求得，就既有了物体所画出的曲线DraF，又有了在每个位置物体的速度和阻力。

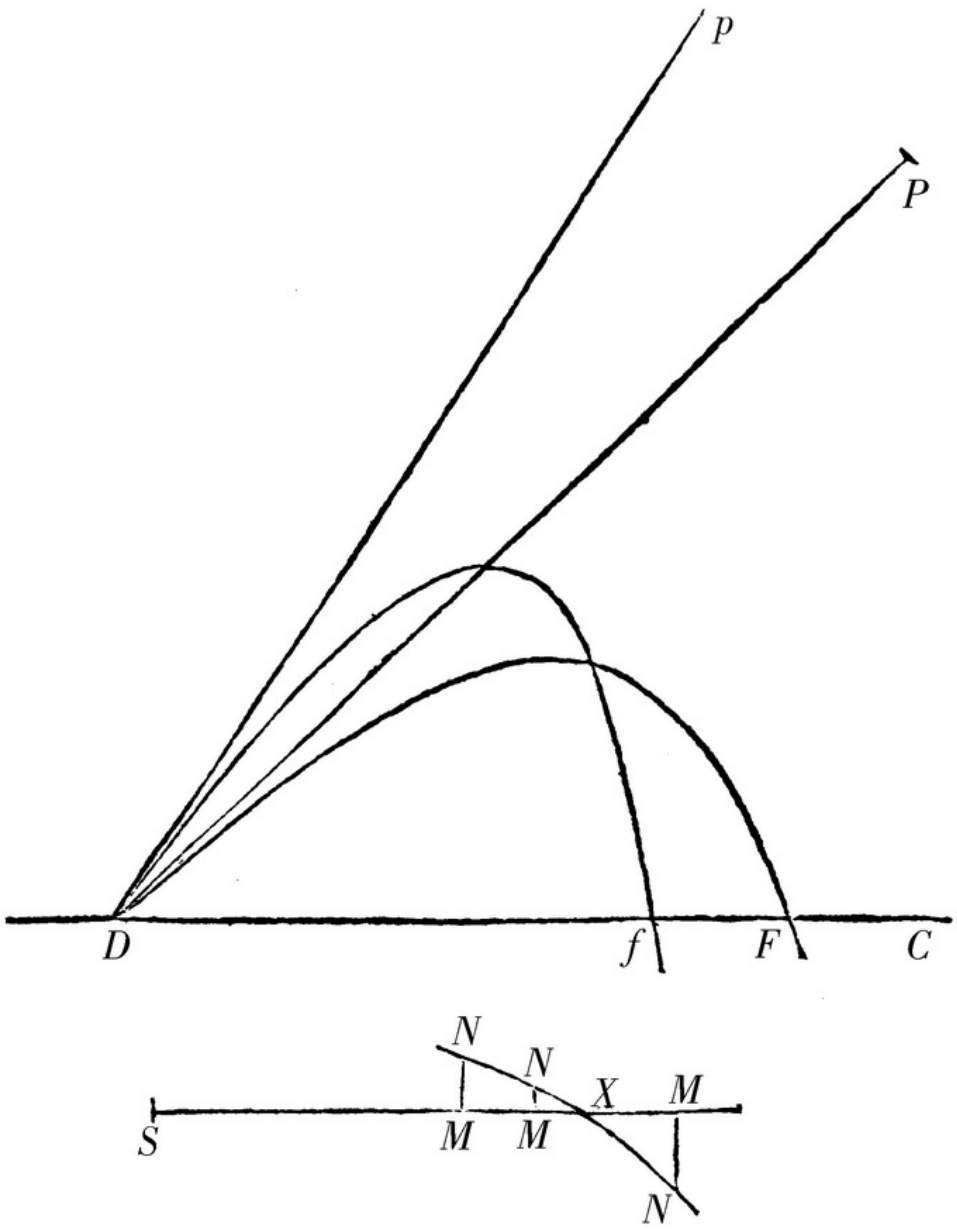

解释

然而，物体的阻力按照速度之比，这一假设作为数学上的更甚于它作为自然界的。在介质中，它们完全缺乏刚性（rigor），物体的阻力按照速度的二次比。因为由更迅速的物体的作用，按照更大的速度之比的更大的运动在更短的时间被传播给相同量的介质；且因此在相等的时间，由于更大量的介质被扰动，更大的运动按照［速度的］二次比被传播；且阻力（由运动的定律II和定律III）如同被传播的运动。所以，我们来看看，由这个阻力定律能发生何种运动。

第II部分 论所受的阻碍按照速度的二次比的物体的运动

命题V 定理III

如果一个物体所受的阻碍按照速度的二次比，且仅以其固有的力在一种类似的介质中运动；若时间被取为从较小项到较大项前进的几何级数：我说，在每一段时间开始时物体的速度按照同一几何级数的反比；又，空间是相等的，它们在每一段时间被画出。

因为由于介质的阻力与速度的平方成比例，且速度的减量与阻力成比例；如果时间被分为无数相等的小部分，每一段时间开始时速度的平方与同样速度的差成比例。令那些时间的小部分为AK，KL，LM，等等，在直线CD上取得，且竖立垂线AB，Kk，Ll，Mm，等等，交以中心C，直角渐近线CD，CH画出的双曲线BklmG于B，k，l，m，等等，又AB比Kk如同CK比CA，由分比，AB-Kk比Kk如同AK比CA，由更比，AB-Kk比AK如同Kk比CA，且因此如同AB×Kk比AB×CA。因此，由于AK和AB×CA被给定，则AB-Kk如同AB×Kk；且最终，当AB和Kk重合，如同ABq。再由类似的论证，Kk-Ll，Ll-Mm，等等，如同$Kk_{quad.}$，$Ll_{quad.}$，等等。所以直线AB，Kk，Ll，Mm的平方如同它们的差；于是，由于速度的平方也如同它们的差，两者的级数是类似的。由已证明的得出，这些线所画出的面积所成的级数也与速度所画出的空间所成的级数相似。所以，如果第一段时间AK开始时的速度由直线AB表示，第二段时间KL开始时的速度由直线Kk表示，且第一段时间画出的长度由面积AKkB表示；此后所有速度由此后的直线Ll，Mm，等等表示，且所画出的长度由面积Kl，Lm，等等表示。又由合比，如果整个时间由它的部分的和AM表示，画出的整个长度就由它的部分的和

AMmB表示。现在想象时间AM被如此分成部分AK，KL，LM等等，使得CA，CK，CL，CM，等等在一几何级数中；那些部分在相同的级数中，且速度AB，Kk，Ll，Mm，等等，按照同一级数的反比，又画出的空间Ak，Kl，Lm，等等，相等。**此即所证** 。

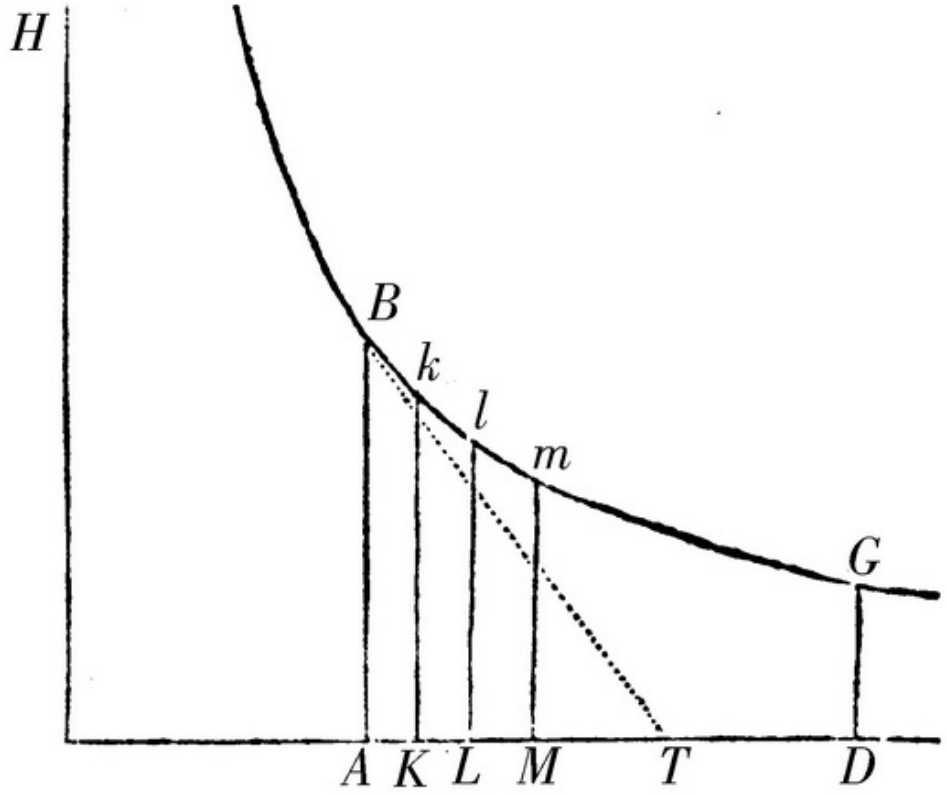

系理1 所以，显然，如果时间用渐近线的任意部分AD表示，且在时间一开始时的速度用纵标线AB表示；在时间结束时的速度用纵标线DG表示，则被画出的整个空间用双曲线之下的面积ABGD表示；一个空间，它能由另一物体在相同的时间AD，以初始速度AB，在没有阻力介质中画出，用矩形AB×AD表示。

系理2 因此，在阻力介质中所画出的空间被给定，取那个空间比以均匀的速度AB能在无阻力介质中同时画出的空间，如同双曲线的面积ABGD比矩形AB×AD。

系理3 介质的阻力亦被给定，在运动刚开始时使它等于一均匀的向心力，它能在一落体通过无阻力介质时，经时间AC，生成速度AB。

因为如果引BT，它切双曲线于B，且交渐近线于T；直线AT等于AC，并表示时间，在此期间初始阻力均匀地持续能抵消掉整个速度AB。

系理4 且因此这个阻力比重力，或者任意其他给定的向心力之比亦被给定。

系理5 且反之亦然，如果阻力比任意给定的向心力之比被给定；时间AC被给定，在此期间等于阻力的一个向心力能产生任意速度AB：且因此点B被给定，经过它，以CH，CD为渐近线的双曲线被画出；以及空间ABGD，物体以那个速度AB开始它的运动，在阻力类似的介质中，经任意时间AD能画出它。

命题VI 定理IV

同质且相等的诸球形物体，所受到的阻碍按照速度的二次比，且仅由其固有的力推进，在与初始速度成反比的时间，总画出相等的空间，且速度失去的部分与整个速度成比例。

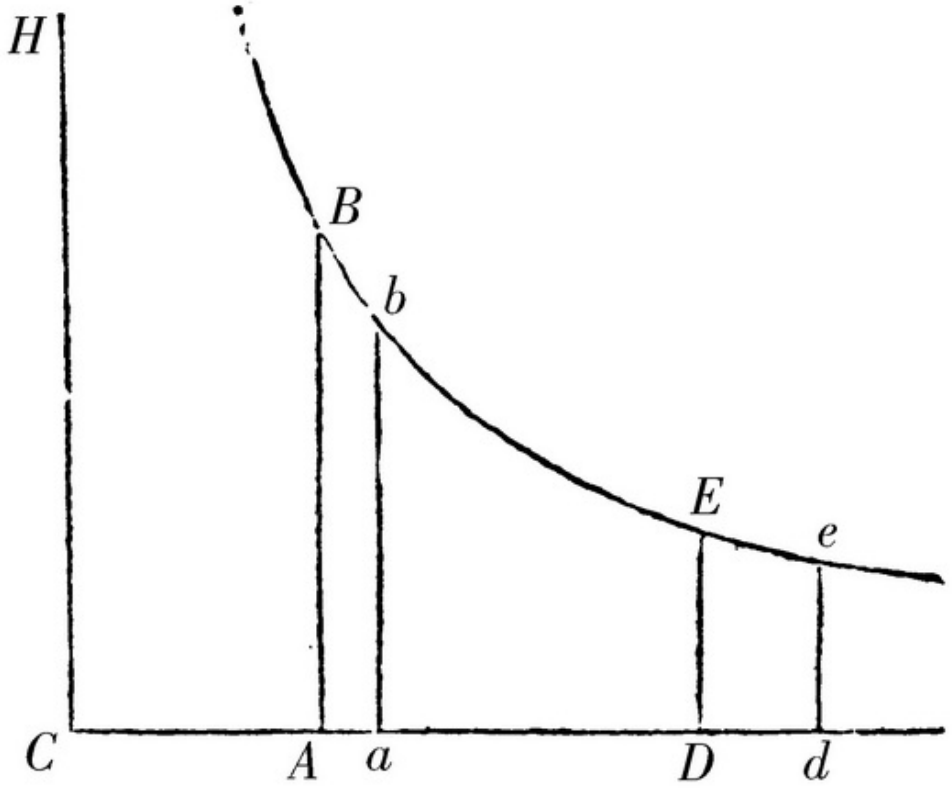

依直角渐近线CD，CH画任意双曲线BbEe截垂线AB，ab，DE，de于B，b，E，e，初始速度由垂线AB，DE，且时间由直线Aa，Dd表示。所以，使Aa比Dd如同（由假设）DE比AB，且因此如同（由双曲线的性质）CA比CD；又由合比，如同Ca 比Cd。所以面积ABba，DEed，这就是，所画出的空间，彼此相等，且初始速度AB，DE与末速度ab，de成比例，所以由分比亦与它们失去的部分AB-ab，DE-de成比例。**此即所证** 。

命题VII 定理V

如果诸球形物体所受的阻碍按照速度的二次比，在与初始运动成正比且与初始阻力成反比的时间，运动失去的部分与整个运动成比例，且所画出的空间与那些时间及初始速度的联合成比例。

因为运动失去的部分如同阻力和时间的联合。所以那些部分与整体成比例，阻力与时间的联合应如同运动。因此时间与运动成正比且与阻力成反比。由此，如果时间的小部分按照此比取得，物体总失去与整体成比例的运动的小部分。又由于速度之比被给定，它们所画出的空间总如同初始速度和时间的联合。**此即所证** 。

系理1 所以，如果等速物体所受的阻碍按照直径的二次比：同质球以任意速度无论以何种方式运动，所画出的空间与它们的直径成比例，运动失去的部分与整体成比例。因为每个球的运动如同它的速度和质量的联合，亦即，如同速度和直径的立方的联合；阻力（由假设）如同直径的平方和速度的平方的联合；且时间（由本命题）按照前一个比的正比和后一个比的反比，亦即，与直径成正比且与速度成反比；且因此，空间，它与时间和速度成比例，如同直径。

系理2 如果等速物体所受的阻碍按照直径的二分之三次比：同质球以任意速度无论以何种方式运动，所画出的空间按照直径的二分之三次比，运动失去的部分与整体成比例。

系理3 且一般地，如果等速物体所受的阻碍按照直径的任意次比：空间，同质球以任意速度无论以何种方式在其中运动，运动失去的部分与整体成比例，如同直径的立方除以那个幂。令［球的］直径为D和E，且如果阻力，当假定速度相等时，如同D^n 和E^n 。空间，球以任意速度无论以何种方式在其中运动，运动失去的部分与整体成比例，如同D^{3-n} 和E^{3-n} 。且所以同质球画出的空间与D^{3-n} 和E^{3-n} 成比例，并按照与在开始时彼此之比相同的比保持速度。

系理4 但是，如果球不是同质的，由较密的球画出的空间应按照密度之比被增加。因为运动，对于相同的速度，其大小按照密度之比，且时间（由本命题）按照运动的正比被增大，而所画出的空间按照时间之比。

系理5 又，如果球在不同的介质中运动；在介质中的空间，其他情况相同，对阻力大的［介质］，按照较大的阻力之比被减小。因时间（由本命题）按照阻力增加的比被减小，且空间按照时间之比。

引理 II

一个生成量（gentium）的瞬（momentum）等于每个生成边的瞬乘以那些边的幂指数且连乘以它们的系数。

我称每一个量为生成量，不用加法或减法，它由任意的边或者项在算术中由乘法、除法或求根生成；在几何中由求容积和边，或者比例的外项和内项生成。此类量是乘积、商、根、矩形、平方、立方、平方根、立方根，以及诸如此类。这里我考虑的这些量，是不确定的和变化的，且好像被一连续的运动或者流（fluxus）增加或减小；且我用瞬这一名称意指它们的瞬时增量或减量：使得增量为被加上的或正的瞬，且减量为被减去的或负的瞬。但是要防备把瞬理解为有限的小部分。有限的小部分不是瞬，而正是由瞬生成的量。它们应被理解为有有限大小的刚生成的成分。因为这个引理的目的不在于瞬的大小，而在于它们生成时的初始比。如果瞬被增量或者减量的速度（也可能被称为量的运动，变化和流数（fluxiones））或者与这些速度成比例的任何有限量代替，情形是一样的。但每个生成边的系数是一个量，它来自生成量除以这个边。

所以，这个引理的意义是，如果由连续运动增加或者减小的任意量 A，B，C，等等的瞬，或与它们成比例的变化的速度，被叫做 a，b，c，等等，生成的矩形 AB 的瞬或者变化为 $aB+bA$，且生成的容量 ABC 的瞬为 $aBC+bAC+cAB$；又生成的幂 A^2，A^3，A^4，$A^{\frac{1}{2}}$，$A^{\frac{3}{2}}$，$A^{\frac{1}{3}}$，$A^{\frac{2}{3}}$，A^{-1}，A^{-2}和 $A^{-\frac{1}{2}}$的瞬分别为 $2aA$，$3aA^2$，$4aA^3$，$\frac{1}{2}aA^{-\frac{1}{2}}$，$\frac{3}{2}aA^{\frac{1}{2}}$，$\frac{1}{3}aA^{-\frac{2}{3}}$，$\frac{2}{3}aA^{-\frac{1}{3}}$，$-aA^{-2}$，$-2aA^{-3}$和 $-\frac{1}{2}aA^{-\frac{3}{2}}$。而且一般地，任意的幂 $A^{\frac{n}{m}}$的瞬为$\frac{n}{m}aA^{\frac{n-m}{m}}$。同样，生成量 A^2B 的瞬为 $2aAB+bA^2$，且生成量 $A^3B^4C^2$ 的瞬为 $3aA^2B^4C^2+4bA^3B^3C^2+2cA^3B^4C$；又生成量$\frac{A^3}{B^2}$或 A^3B^{-2}的瞬为 $3aA^2B^{-2}-2bA^3B^{-3}$：对其余情况亦然。引理按如下方式被证明。

情形 1 任意矩形 AB 被持续运动所增加的，当边 A 和 B 缺少瞬的一半$\frac{1}{2}a$ 和$\frac{1}{2}b$ 时，为 $A-\frac{1}{2}a$ 乘以 $B-\frac{1}{2}b$，或者 $AB-\frac{1}{2}aB-\frac{1}{2}bA+\frac{1}{4}ab$；且当边 A 和 B 增加瞬的另一半时，它成为 $A+\frac{1}{2}a$ 乘以 $B+\frac{1}{2}b$ 或者 $AB+\frac{1}{2}aB+\frac{1}{2}bA+\frac{1}{4}ab$。从这个矩形中减去前一个矩形，则超出 $aB+bA$ 被保留。所以边的整个增量 a 和 b 生成矩形的增量 $aB+bA$。**此即所证**。

情形2 假设AB总等于G，则容量ABC或者GC的瞬（由情形1）为gC+cG，亦即（如果G和g被AB和aB+bA代替）aBC+bAC+cAB。此理适于任意数目的边之下的容量。**此即所证** 。

情形3 假设边A，B和C彼此总相等，则A^2的，亦即矩形AB的瞬$aB+bA$为$2aA$；A^3，亦即容量ABC的瞬$aBC+bAC+cAB$为$3aA^2$。且由同样的论证，任意的幂A^n的瞬为naA^{n-1}。**此即所证。**

情形4 因为，由于$\frac{1}{A}$乘以A为1，$\frac{1}{A}$的瞬乘以A，与$\frac{1}{A}$乘以a一起是1的瞬，亦即，零。因此$\frac{1}{A}$或A^{-1}的瞬为$\frac{-a}{A^2}$。且一般地，由于$\frac{1}{A^n}$乘以A^n为1，$\frac{1}{A^n}$的瞬乘以A^n与$\frac{1}{A^n}$乘以naA^{n-1}一起是零。且因此$\frac{1}{A^n}$或A^{-n}的瞬为$-\frac{na}{A^{n+1}}$。**此即所证。**

情形5 且由于$A^{\frac{1}{2}}$乘以$A^{\frac{1}{2}}$为A，$A^{\frac{1}{2}}$的瞬乘以$2A^{\frac{1}{2}}$，由情形3，为a，且因此$A^{\frac{1}{2}}$的瞬为$\frac{a}{2A^{\frac{1}{2}}}$或者$\frac{1}{2}aA^{-\frac{1}{2}}$。且一般地，如果假设$A^{\frac{m}{n}}$等于B，则$A^m$等于$B^n$，且因此$maA^{m-1}$等于$nbB^{n-1}$，而$maA^{-1}$等于$nbB^{-1}$或者$nbA^{-\frac{m}{n}}$，且因此$\frac{m}{n}aA^{\frac{m-n}{n}}$等于$b$，亦即，等于$A^{\frac{m}{n}}$的瞬。**此即所证。**

情形6 所以任意的生成量$A^m B^n$的瞬是A^m的瞬乘以B_n，同时B^n的瞬乘以A_m，亦即$maA^{m-1} B^n + nbB^{n-1} A_m$；指数m和n或者为整数，或者为分数，或者为正，或者为负。且此理适于多个幂之下的容量。**此即所证**。

系理1 因此成连比的量，如果一项被给定，其余项的瞬如同那些项乘以它们和给定项间隔的数目。令A，B，C，D，E，F成连比；且如果项C被给定，其余项的瞬彼此如同-2A，-B，D，2E，3F。

系理2 且如果在四个成比例的项中两个内项被给定，外项的瞬如同相同的外项。同样可以理解任意给定的矩形的边。

系理3 且如果两个平方的和或差被给定，边的瞬与边成反比。

解释

在1672年12月10日致我们的同国人J.科林斯先生的一封信中，当描述一种切线方法时，我猜测它与在那时向未公开的斯吕塞的方法相同；我附加上：这是一个一般方法的特例，或更好些，是一个系理，不用任何麻烦的计算，它本身不仅扩展到画任意曲线的切线，无论它是几何的或是机械的或以任何方式涉及直线或曲线，而且扩展到解决其他关于曲线的曲率，面积，长度，重力的中心等难解的问题，且不限于（像许德的关于最大和最小的方法那样）那些没有无理量的方程。我把这个方法和其他的相结合，通过把方程化为无穷级数求解。信就至此。且这些最后的话关系到在1671年我关于此问题写的论文。这个普遍方法的原理已包含在上一引理中。

命题VIII 定理VI

如果一个物体在均匀的介质中，由于重力均匀的作用，直线上升或者下降，且画出的整个空间被分成相等的部分，在每一部分开始时（当物体上升时，加上介质的阻力；或者在物体下降时，减去它）的绝对力被导出；我说，那些绝对力成一几何级数。

设重力由给定的直线AC表示；阻力由不定的直线AK，在物体的下降中绝对力由差KC，物体的速度由直线AP表示，它是AK和AC之间的比例中项，且因此按照阻力的二分之一次比；在给定的时间的小部分所成的阻力的增量由短线KL，同时的速度的增量由短线PQ表示；又以C为中心，成直角的CA，CH为渐近线画任意双曲线BNS，交竖立的垂线AB，KN，LO于B，N，O。因为AK如同AP_q，它的瞬KL如同那个AP_q的瞬2APQ，亦即，如同AP乘以KC；然而速度的增量PQ（由运动的第II定律）与生成力KC成比例。复合KL的比和KN的比，则矩形KL×KN如同AP×KC×KN；这就是，由于矩形KC×KN被给定，如同AP。但双曲线的面积KNOL比矩形KL×KN的最终比，当点K和L会合时，为等量之比。所以那个消失的双曲线的面积如同AP。因此，双曲线ABOL的总面积由总与速度AP成比例的小部分KNOL构成，且所以与这个速度画出的空间成比例。现在那个面积被分为相等的部分ABMI，IMNK，

KNOL，等等，则绝对力AC，IC，KC，LC，等等成一几何级数。**此即所证** 。由类似的论证，在物体上升时，向点A的另一侧取相等的面积ABmi，imnk，knol，等等，显然，绝对力AC，iC，kC，lC，等等，为一连比。且因此，如果上升和下降的所有空间被取成相等，所有的绝对力lC，kC，iC，AC，IC，KC，LC，等等，为一连比。**此即所证** 。

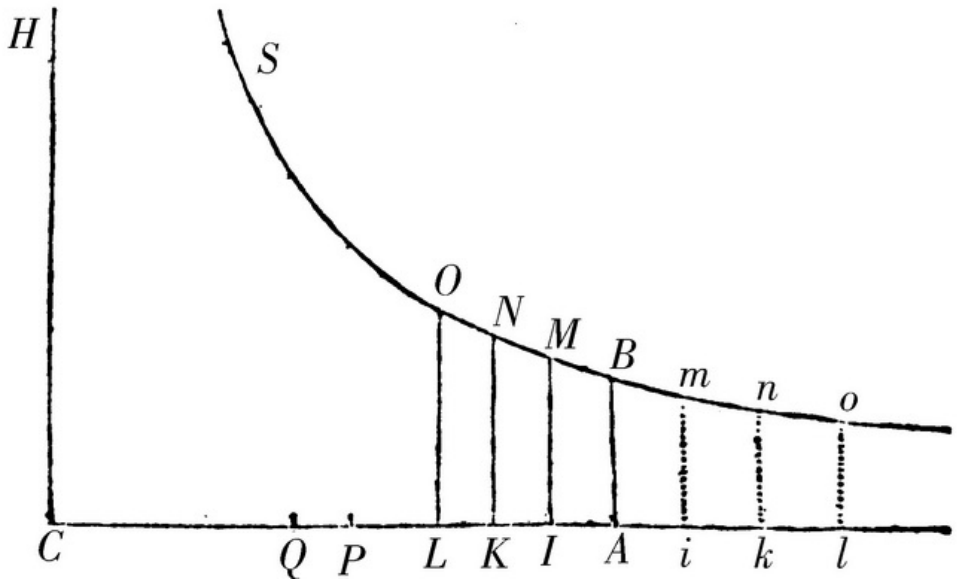

系理1 因此，如果所画出的空间由双曲线的面积ABNK表示；重力，物体的速度和介质的阻力能分别由直线AC，AP和AK表示；且反之亦然。

系理2 且最大的速度，物体在无限的下降中曾经获得过它，由直线AC表示。

系理3 所以如果对某一给定的速度，介质的阻力已知，最大的速度由取它比那个给定的速度，按照重力比那个已知的介质的阻力所具有的比的二分之一次比而被发现。

命题IX 定理VII

在刚才的证明的假定下，我说，如果一个圆扇形的和一个双曲线扇形的角的正切被取得与速度成比例，存在适当大小的半径：上升到最高位置的总时间如同圆扇形，且从最高位置下降的总时间如同双曲线扇形。

直线AC，它表示重力，引AD垂直且等于它。以D为中心，AD为半直径画四分之一圆AtE；又画直角双曲线AVZ，它有轴AX，主顶点A和渐近线DC。引Dp，DP，则圆扇形AtD如同上升到最高位置的总时间；且双曲线扇形ATD如同自最高位置下降的总时间：只要扇形的切线Ap，AP如同速度。

情形1 引直线Dvq割下扇形的ADt和三角形ADp的瞬，或者极小的小部分tDv和qDp，它们被同时画出。因为那些小部分，由于公共的角D，按照边的二次比，小部分tDv如同（qDp×$tD_{quad.}$）/（$pD_{quad.}$），亦即，由于tD被给定，如同（qDp）/（$pD_{quad.}$）。但$pD_{quad.}$等于$AD_{quad.}$ +$Ap_{quad.}$，亦即，$AD_{quad.}$ +AD×Ak，或者AD×Ck；又qDp等于 $\frac{1}{2}$ AD×pq。所以扇形的小部分tDv如同（Pq）/（Ck），亦即，与速度的极小的减量pq成正比，且与那个使速度减小的力Ck成反比；且因此如同对应于速度的减量的时间的小部分。又由合比，在扇形ADt中所有的小部分tDv的和，如同对应所减小的速度Ap每次失去的小部分pq的时间的小部分的和，直到那个速度减小为零并消失；这就是，整个扇形ADt如同从最高位置下降的总时间。**此即所证** 。

情形2 引DQV既割下扇形DAV的，又割下三角形DAQ的极小的小部分TDV和PDQ；则这些小部分彼此之比如同DT_q 比DP_q，亦即（如果TX和AP平行）如同DX_q 比DA_q 或者TX_q 比AP_q，且由分比，如同DX_q -TX_q 比DA_q -AP_q 。但由双曲线的性质DX_q -TX_q 等于AD_q，且由双曲线，AP_q 等于AD×AK。所以小部分彼此之比如同AD_q 比AD_q - AD×AK；亦即，如同AD比AD-AK或者AC比CK：且因此扇形的小部分TDV等于（PDQ×AC）/（CK）；由是，由于AC和AD被给定，如同（PQ）/（CK），亦即，与速度的减量成正比，且与生成减量的力成反比；且因此，如同对应于减量的时间的小部分。再由合比，时间的小部分的和，在此期间，速度AP的所有的小部分PQ被生成，如同扇形ATD的小部分的和，亦即，总的时间如同整个扇形。**此即所证** 。

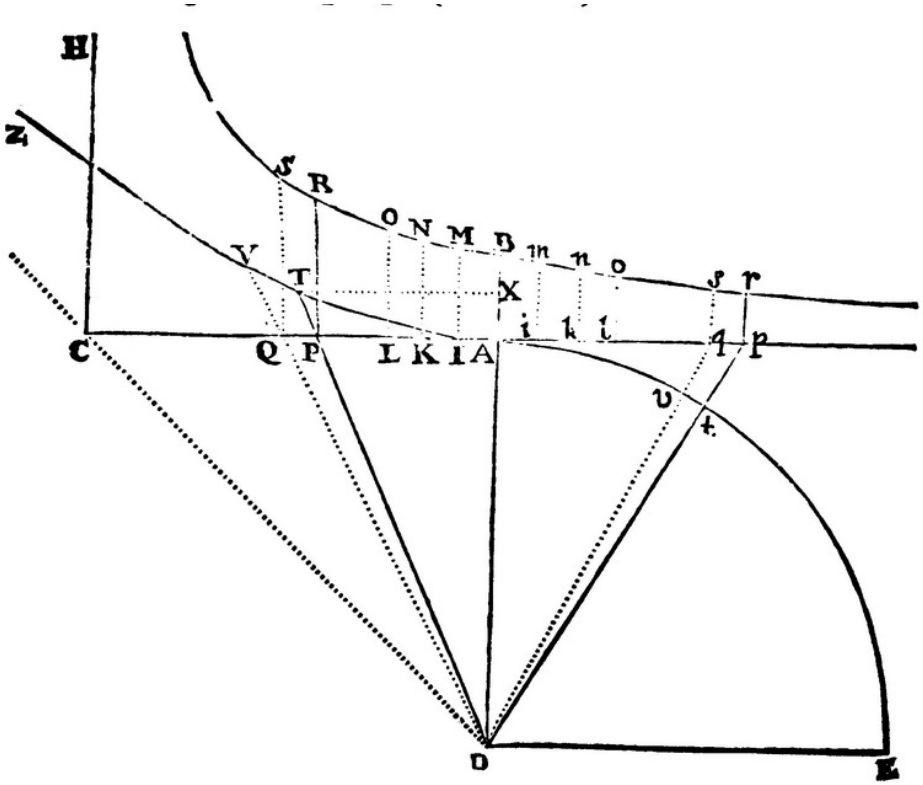

系理1 因此，如果AB等于AC的四分之一，空间，它由下落物体在任意时间画出，比一个空间，它能由物体以最大的速度AC，在相同的时间均匀地前进所画出，如同面积ABNK，它表示下落所画出的空间，比面积ATD，它表示时间。因为，由于AC比AP如同AP比AK，则（由本卷引理II系理1）LK比PQ如同2AK比AP，这就是，如同2AP比AC，且因此LK比 $\frac{1}{2}$ PQ如同AP比 $\frac{1}{4}$ AC或者AB，又KN比AC或者AD如同AB比CK；由此由错比，LKNO比DPQ如同AP比CK。但是，DPQ比DTV如同CK比AC。所以，再由错比，LKNO比DTV如同AP比AC；这就是，如同下降物体的速度比物体在下降中能获得的最大的速度。所以，由于面积ABNK和ATD的瞬LKNO和DTV如同速度，同时生成的那些面积的所有部分如同所画出的空间，且因此从开始生成的总面积ABNK和ATD如同从开始下降画出的整个空间。**此即所证** 。

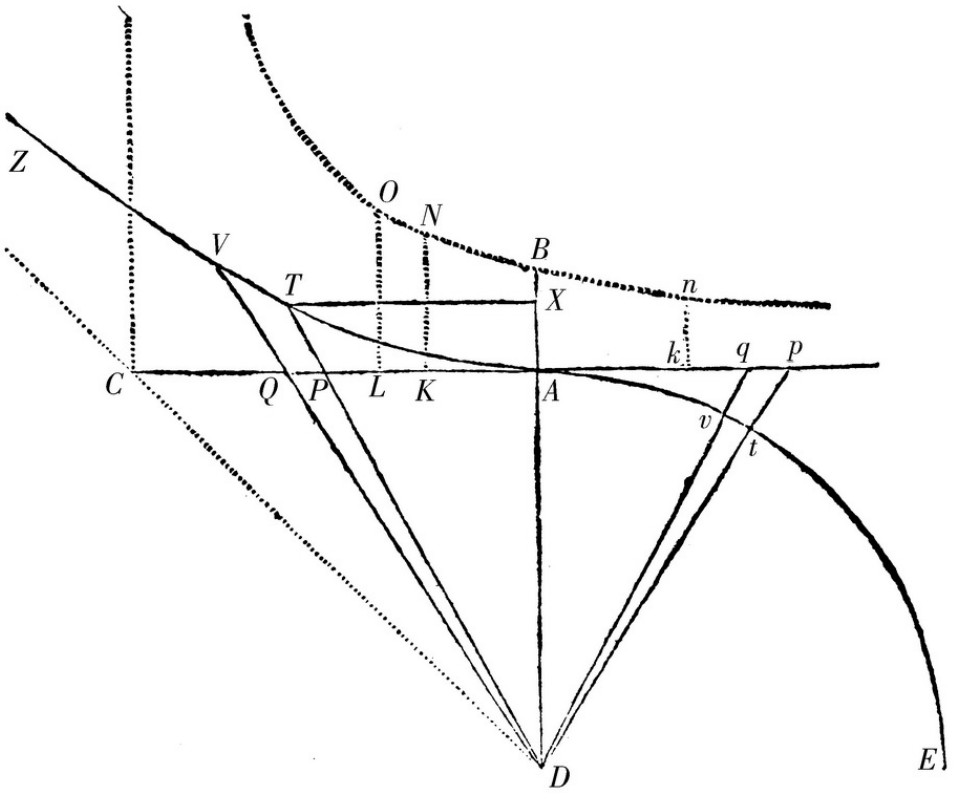

系理2 对上升时所画出的空间有同样的结论。即是，那整个空间比一个空间，它在相同的时间以速度AC画出，如同面积ABnk比扇形ADt。

系理3 物体在下落时经时间ATD的速度比一个速度，它在相同的时间在无阻力的空间所获得，如同三角形APT比双曲线扇形ATD。因为在无阻力介质中速度如同时间ATD，且在阻力介质中如同AP，亦即，如同三角形APD。又在开始下降时那些速度彼此相等，一如那些面积ATD，APD。

系理4 由同样的论证，上升时的速度比物体在相同的时间在无阻力的空间中能完全失去其整个上升的运动的速度，如同三角形ApD比圆扇形AtD；或如同直线Ap比弧At。

系理5 所以时间，在此期间物体在阻力介质中下落获得速度AP，比一段时间，在此期间［物体］在无阻力空间中下落能获得最大的速度AC，如同扇形ADT比三角形ADC。且时间，在此期间速度AP能在阻力介质上升中失去，比一段时间，在此期间相同的速度能在无阻力的空间上升中失去，如同弧At比它的切线Ap。

系理6 因此，由给定的时间，上升或下降所画出的空间被给定。因为，物体在无限的下降中最大的速度被给定（由第II卷定理VI系理2和系理3），且因此时间，在此期间物体在无阻力空间下落能获得那个速度，被给定。又按照给定的时间比刚发现的时间之比取扇形ADT或者ADt比三角形ADC；则速度AP或者Ap，以及面积ABNK或者ABnk被给定，它比扇形ADT或者ADt如同要求的空间比一个空间，它能在给定的时间由刚才发现的那个最大的速度均匀地画出。

系理7 且向后返回，由已给的上升或下降空间ABnk或者ABNk，时间ADt或者ADT被给定。

命题X 问题III

均匀的重力直接地趋向水平面，并设阻力如同介质的密度和速度的平方的联合：既要求在各个位置的介质的密度，它使得物体能在任意给定的曲线上运动；又要求在各个位置上物体的速度及介质的阻力。

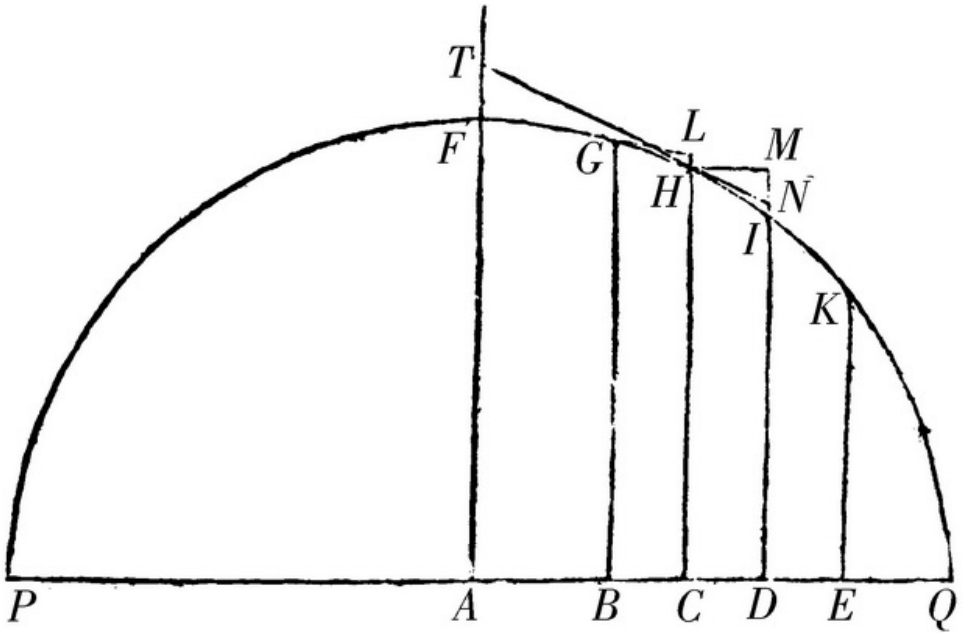

设 PQ 为那个平面，它垂直于图形的平面；曲线 $PFHQ$ 与这个平面交于点 P 和 Q；G,H,I,K 为一个物体在这条曲线上由 F 前进到 Q 时的四个位置；且 GB,HC,ID,KE 为自这些点向地平线落下的四条平行的纵标线，并且立在地平线 PQ 的点 B,C,D,E 上；又纵标线之间的距离 BC,CD,DE 彼此相等。设自点 G 和 H 引直线 GL,HN 与曲线相切于 G 和 H，且与向上延长的纵标线 CH,DI 交于 L 和 N，再补足平行四边形 $HCDM$。又时间，在此期间物体画出弧 GH,HI，按照高度 LH,NI 的二分之一次比，它们能由物体自切线下落在那些时间画出；而速度与画出的长度 GH,HI 成正比且与时间成反比。用 T 和 t 表示时间，且用 $\frac{GH}{T}$ 和 $\frac{HI}{t}$ 表示速度；则在时间 t 产生的速度的减量，用 $\frac{GH}{T}-\frac{HI}{t}$ 表示。这个减量来源于阻力对物体的迟滞，以及重力对物体的加速。重力，在物体下落且在其下落中画出空间 NI，产生一个速度，以它在相同的时间能画出那个空间的两倍，正如伽利略已证明的；亦即，此速度为 $\frac{2NI}{t}$。但是如果物体画出弧 HI，那个弧只被它增加一个长度 $HI-HN$ 或者 $\frac{MI\times NI}{HI}$；且因此只产生速度 $\frac{2MI\times NI}{t\times HI}$。这个速度加到上述的减量上，则得到仅来自阻力的速度的减量，即 $\frac{GH}{T}-\frac{HI}{t}+\frac{2MI\times NI}{t\times HI}$。且所以，由于重力在相同的时间在下落物体上产生一个速度 $\frac{2NI}{t}$；阻力比重力如同 $\frac{GH}{T}-\frac{HI}{t}+\frac{2MI\times NI}{t\times HI}$ 比 $\frac{2NI}{t}$，或者如同 $\frac{t\times GH}{T}-HI+\frac{2MI\times NI}{HI}$ 比 $2NI$。

现在把横标线 CB, CD, CE 写作 $-o, o, 2o$。把纵标线 CH 写作 P，且把 MI 写作任意的级数 $Qo + Roo + So^3 +$ 等等。则级数第一项后的所有项，即 $Roo + So^3 +$ 等等，是 NI，又纵标线 DI, EK 和 BG 分别为 $P - Qo - Roo - So^3 -$ 等等，$P - 2Qo - 4Roo - 8So^3 -$ 等等，和 $P + Qo - Roo + So^3 -$ 等等。且纵标线的差 $BG - CH$ 和 $CH - DI$ 的平方，再对以上的平方加上 BC, CD 自身的平方，得出弧 GH, HI 的平方 $oo + QQoo - 2QRo^3 +$ 等等，和 $oo + QQoo + 2QRo^3 +$ 等等。它们的根 $o\sqrt{1+QQ} - \frac{QRoo}{\sqrt{1+QQ}}$ 和 $o\sqrt{1+QQ} + \frac{QRoo}{\sqrt{1+QQ}}$ 是弧 GH

和 HI。此外，如果从纵标线 CH 减去纵标线 BG 与 DI 的和的一半，且从纵标线 DI 减去纵标线 CH 与 EK 的和的一半，保留的是弧 GI 和 HK 的矢 Roo 和 Roo + 3 So[3]。又这些与短线 LH 和 NI 成比例，且所以按照无限短的时间 T 和 t 的二次比：因此 $\frac{t}{T}$ 之比等于 $\sqrt{\frac{R+3So}{R}}$ 或者 $\frac{R+\frac{3}{2}So}{R}$；又把刚发现的 $\frac{t}{T}$，GH，HI，MI 和 NI 的值代入 $\frac{t\times GH}{T}-HI+\frac{2MI\times NI}{HI}$，结果为 $\frac{3Soo}{2R}\sqrt{1+QQ}$。又由于 $2NI$ 是 2Roo，现在阻力比重力如同 $\frac{3Soo}{2R}\sqrt{1+QQ}$ 比 2Roo，亦即，如同 3S $\sqrt{1+QQ}$ 比 4RR。

且速度是，一个物体以它从任意位置 H，沿切线 HN 离去，能在真空中在具有直径为 HC 和通径为 $\frac{HN_q}{NI}$ 或者 $\frac{1+QQ}{R}$ 的抛物线上运动。

又阻力如同介质的密度和速度的平方的联合，且所以介质的密度与阻力成正比且与速度的平方成反比，亦即，与 $\frac{3S\sqrt{1+QQ}}{4RR}$ 成正比且与 $\frac{1+QQ}{R}$ 成反比，这就是，如同 $\frac{S}{R\sqrt{1+QQ}}$。**此即所求。**

系理 1 如果切线 HN 向两个方向延长直至交任意的纵标线 AF 于 T：则 $\frac{HT}{AC}$ 等于 $\sqrt{1+QQ}$，且因此在上面能把 $\sqrt{1+QQ}$ 写作 $\frac{HT}{AC}$。既然如此，阻力比重力之比如同 3S × HT 比 4RR × AC，速度如同 $\frac{HT}{AC\sqrt{R}}$，且介质的密度如同 $\frac{S\times AC}{R\times HT}$。

系理2 且因此，如果曲线 $PFHQ$ 由底（basis）或者横标线 AC

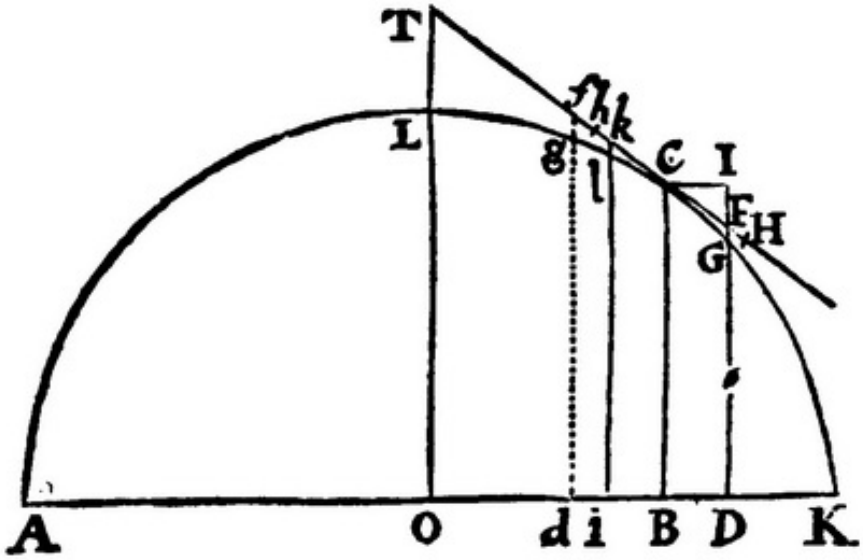

和纵标线 CH 之间的关系定义，如通常那样；且纵标线被分解为收敛级数：问题通过级数的首项被便捷地解决，如下面的例子。

例 1　设曲线 $PFHQ$ 是画在直径 PQ 上方的半圆，且需求介质的密度，它使得一个抛射体在这条曲线上运动。

直径 PQ 在 A 被平分；称 AQ 为 n，AC 为 a，CH 为 e，且 CD 为 o；则 DI_q 或者 $AQ_q - AD_q = nn - aa - 2ao - oo$，或者 $ee - 2ao - oo$，再由我们的求根的方法，$DI = e - \frac{ao}{e} - \frac{oo}{2e} - \frac{aaoo}{2e^3} - \frac{ao^3}{2e^3} - \frac{a^3o^3}{2e^5} - \cdots$。这里把 $ee + aa$ 写作 nn，则得到 $DI = e - \frac{ao}{e} - \frac{nnoo}{2e^3} - \frac{anno^3}{2e^5} - \cdots$。

在这样一个级数中，我按这一方式区分相继的项。我所称呼的第一项，在其中无穷小量（quantitas infinite parva）o 不存在；第二项，在其中那个量是一维的；第三项，在此项中它是二维的；第四项，在其中它是三维的；且如此以至无穷。且第一项，这里它是 e，总表示站立在不定量 o 开始处的纵标线 CH 的长度。第二项，这里是 $\frac{ao}{e}$，表示 CH 和 DN 之间的差，亦即短线 MN，它被补足的平行

四边形 $HCDM$ 割下，且因此总确定切线 HN 的位置；如在此情形中，取 MN 比 HM 如同$\frac{ao}{e}$比 o，或者 a 比 e。第三项，这里是$\frac{nnoo}{2e^3}$，表示短线 IN，它位于切线和曲线之间，且因此确定切角 IHN 或者曲线在 H 的曲率。如果那条短线 IN 有有限的大小，它能被第三项与其后以至无穷的项表示。但是，如果那条短线无限减小，随后的项成为无限小于第三项的项，且因此能被忽略。第四项确定曲率的变化，第五项确定[曲率的]变化的变化，且如此下去。因此，顺便提一下，很清楚不能轻视这些级数在问题的解依赖切线和曲线的曲率中的用处。

现在级数 $e-\frac{ao}{e}-\frac{nnoo}{2e^3}-\frac{anno^3}{2e^5}-$等等，与级数 $\mathrm{P}-\mathrm{Q}o-\mathrm{R}oo-\mathrm{S}o^3-$等等，相比较，且同样把 P，Q，R 和 S 写成 e，$\frac{a}{e}$，$\frac{nn}{2e^3}$和$\frac{ann}{2e^5}$，又把$\sqrt{1+QQ}$写成$\sqrt{1+\frac{aa}{ee}}$或者$\frac{n}{e}$，则得出介质的密度如同$\frac{a}{ne}$，这就是（由于 n 被给定）如同$\frac{a}{e}$，或者$\frac{AC}{CH}$，亦即，如同切线 HT 的那个长度，它终止于成直角地立于PQ的半直径AF；且阻力比重力如

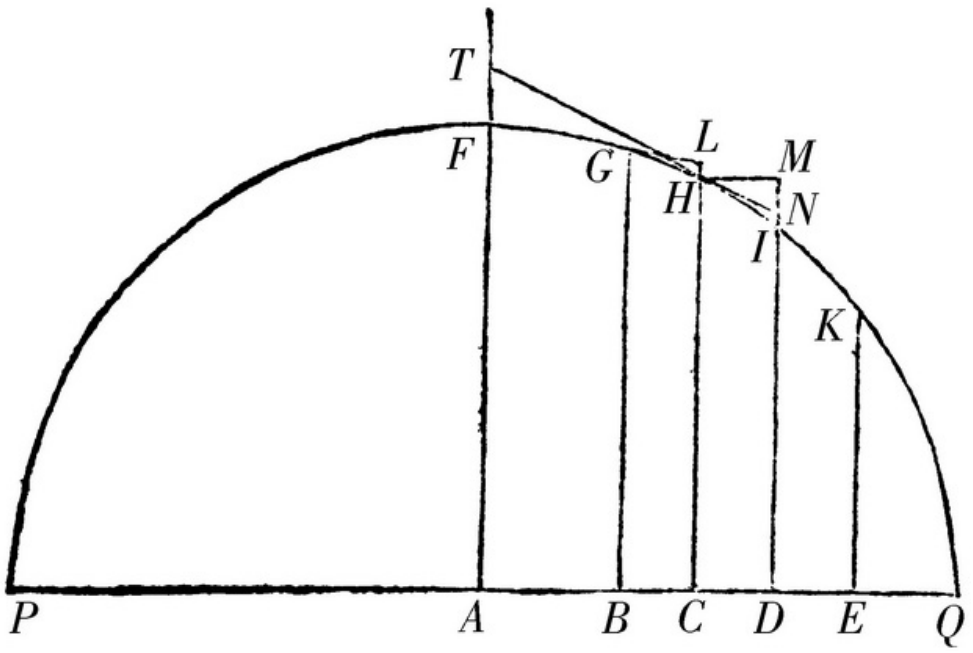
T
F
G
L
M
H
N
I
K
P
A
B
C
D
E
Q

同 $3a$ 比 $2n$，亦即，如同 $3AC$ 比圆的直径 PQ；又速度如同 $\sqrt{CH}$。所以，如果一个物体以适当的速度沿平行于 PQ 的直线离开位置 F，且在每个位置 H，介质的密度如同切线 HT 的长度，又在某一位置 H 的阻力比重力如同 $3AC$ 比 PQ，那个物体画出四分之一圆 FHQ。**此即所求**。

但如果同一物体从位置 P，沿垂直于 PQ 的直线离去，且开始在半圆 PFQ 的弧上运动，向中心 A 的相对一侧取 AC 或 a，且所以它的符号必须改变，且对 $+a$ 写作 $-a$。于是发现介质的密度如同 $-\frac{a}{e}$。但是自然界不允许负的密度，这就是，要加速物体的运动的密度；且所以自 P 上升的一个物体不可能自然地画出四分之一圆 PF。为了这种效果，物体应被介质的推动加速，而不被阻力阻碍。

例 2 设曲线 PFQ 为抛物线，它具有的轴 AF 垂直于地平线 PQ，且需求介质的密度，它使一个抛射体在那条抛物线上运动。

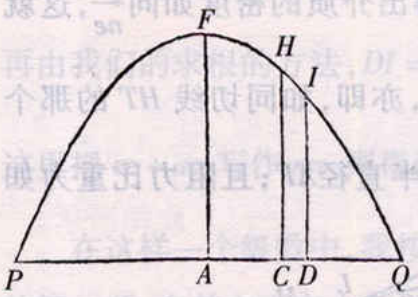

由抛物线的性质，矩形 PDQ 等于纵标线 DI 和某一给定的直线之下的矩形；这就是，如果称那条直线为 b，PC 为 a，PQ 为 c，CH 为 e，且 CD 为 o；矩形 $a+o$ 乘以 $c-a-o$ 或者 $ac-aa-2ao+co-oo$ 等于矩形 b 乘以 DI，且因此 DI 等于 $\frac{ac-aa}{b}+\frac{c-2a}{b}o-\frac{oo}{b}$。现在把这个级数的第二项 $\frac{c-2a}{b}o$ 写作 Qo，第三项 $\frac{oo}{b}$ 同样写作 Roo。但由于不存在更多的项，第四项的系数 S 应消失，且所以量 $\frac{S}{R\sqrt{1+QQ}}$，介质的

密度与它成比例，为零。所以，介质没有密度，抛射体在一条抛物线上运动，正如伽利略以前证明的。**此即所求**。

例 3 设曲线 AGK 为双曲线，它具有的一条渐近线 NX 垂直于地平面 AK；且需求介质的密度，它使得抛射体在这条线上运动。

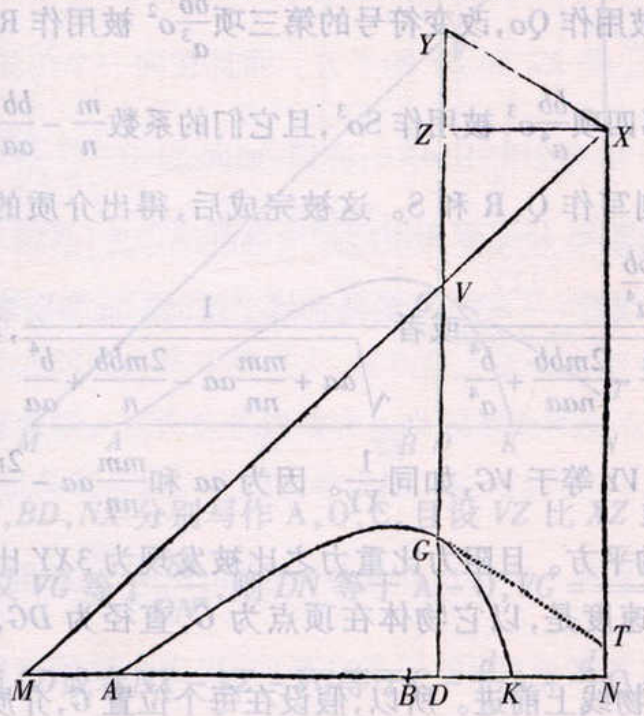

设 MX 为另一条渐近线，交延长的纵标线 DG 于 V；则由双曲线的性质，矩形 XV 乘以 VG 被给定。此外，DN 比 VX 之比被给定，且所以矩形 DN 乘以 VG 亦被给定。设那个矩形为 bb，再补足平行四边形 $DNXZ$；称 BN 为 a，BD 为 o，NX 为 c；且给定的 VZ 比 ZX 或者 DN 之比被设为 $\frac{m}{n}$。又 DN 等于 $a-o$，VG 等于 $\frac{bb}{a-o}$，VZ 等于 $\frac{m}{n}\overline{a-o}$，且 GD 或者 $NX-VZ-VG$ 等于 $c-\frac{m}{n}a+\frac{m}{n}o-\frac{bb}{a-o}$。项

$\frac{bb}{a-o}$被分解为收敛级数$\frac{bb}{a}+\frac{bb}{aa}o+\frac{bb}{a^3}oo+\frac{bb}{a^4}o^3$ 等等，则 GD 等于 $c-\frac{m}{n}a-\frac{bb}{a}+\frac{m}{n}o-\frac{bb}{aa}o-\frac{bb}{a^3}o^2-\frac{bb}{a^4}o^3$ 等等。这个级数的第二项 $\frac{m}{n}o-\frac{bb}{aa}o$ 被用作 Qo，改变符号的第三项$\frac{bb}{a^3}o^2$ 被用作 Ro^2，且符号也改变的第四项$\frac{bb}{a^4}o^3$ 被用作 So^3，且它们的系数$\frac{m}{n}-\frac{bb}{aa}$，$\frac{bb}{a^3}$和$\frac{bb}{a^4}$按上面的规则写作 Q，R 和 S。这被完成后，得出介质的密度如同

$$\frac{\frac{bb}{a^4}}{\frac{bb}{a^3}\sqrt{1+\frac{mm}{nn}-\frac{2mbb}{naa}+\frac{b^4}{a^4}}}\text{或者}\frac{1}{\sqrt{aa+\frac{mm}{nn}aa-\frac{2mbb}{n}+\frac{b^4}{aa}}}$$

，亦即，如果在 VZ 上取 VY 等于 VG，如同$\frac{1}{XY}$。因为 aa 和$\frac{mm}{nn}aa-\frac{2mbb}{n}+\frac{b^4}{aa}$为 XZ 和 ZY 的平方。且阻力比重力之比被发现为 $3XY$ 比 $2YG$ 所具有的比；又速度是，以它物体在顶点为 G，直径为 DG，且通径为$\frac{XY_{quad.}}{VG}$的抛物线上前进。所以，假设在每个位置 G，介质的密度与距离 XY 成反比，且在某一位置 G，阻力比重力如同 $3XY$ 比 $2YG$；则物体从位置 A，以适当的速度被发射，画出那条双曲线 AGK。**此即所求。**

例 4 不限定地假设，曲线 AGK 是中心为 X，渐近线为 MN，NX 的双曲线，它按这种法则被画出，使得构作矩形 $XZDN$ 时，它的边 ZD 截双曲线于 G 且截渐近线于 V，VG 与 ZX 或者 DN 的某个幂 DN^n 成反比，DN^n 的指数是 n；并寻求介质的密度，在其中一个抛射体在这条曲线上前进。

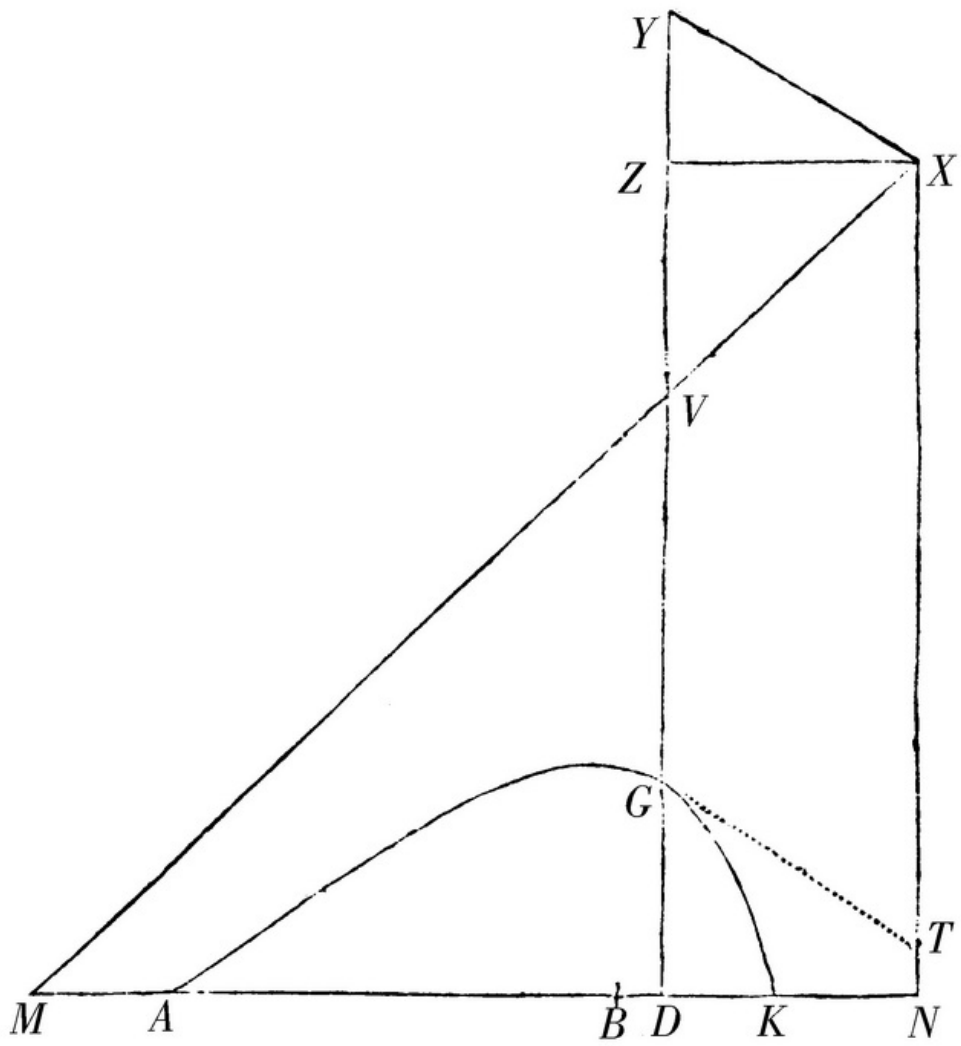
Y
Z
X
V
G
T
M
A
B
D
K
N

把 BN, BD, NX 分别写作 A, O, C，且设 VZ 比 XZ 或者 DN 如同 d 比 e，又 VG 等于 $\frac{bb}{DN^n}$，则 DN 等于 $A-O$，$VG=\frac{bb}{\overline{A-O}|^n}$，$VZ=\frac{d}{e}\overline{A-O}$，且 GD 或者 $NX-VZ-VG$ 等于 $C-\frac{d}{e}A+\frac{d}{e}O-\frac{bb}{\overline{A-O}|^n}$。那个项 $\frac{bb}{\overline{A-O}|^n}$ 被分解为无穷级数 $\frac{bb}{A^n}+\frac{nbb}{A^{n+1}}O+\frac{nn+n}{2A^{n+2}}bbO^2+\frac{n^3+3nn+2n}{6A^{n+3}}bb\,O^3$ 等等，且 GD 等于 $C-\frac{d}{e}A-\frac{bb}{A^n}+\frac{d}{e}O-\frac{nbb}{A^{n+1}}O-\frac{+nn+n}{2A^{n+2}}bbO^2-\frac{+n^3+3nn+2n}{6A^{n+3}}bbO^3$ 等等。这个级数的第二项 $\frac{d}{e}O-\frac{nbb}{A^{n+1}}O$ 被用作 Qo，第三项 $\frac{nn+n}{2A^{n+2}}bbO^2$ 被作用 Ro^2，第四项 $\frac{n^3+3nn+2n}{6A^{n+3}}bbO^3$ 被作用 So^3。因此在任意位置 G 的介质的密度

$\frac{S}{R\sqrt{1+QQ}}$ 为 $\frac{n+2}{3\sqrt{A^2+\frac{dd}{ee}A^2-\frac{2dnbb}{eA^n}A+\frac{nnb^4}{A^{2n}}}}$，且所以，如果在 VZ 上取 VY 等于 $n\times VG$，那个密度与 XY 成反比。因为 A^2 和 $\frac{dd}{ee}A^2-\frac{2dnbb}{eA^n}A+\frac{nnb^4}{A^{2n}}$ 是 XZ 和 ZY 的平方。而且在同一个位置 G 的阻力比重力如同 3S 乘以 $\frac{XY}{A}$ 比 4RR，亦即，如同 XY 比 $\frac{2nn+2n}{h+2}VG$。且在同一点的速度是，以它被抛射的物体在顶点为 G，直径为 GD 和通径为 $\frac{1+QQ}{R}$ 或者 $\frac{2XY_{quad.}}{nn+n\text{乘}VG}$ 的抛物线上运动。**此即所求。**

解释

按与在系理一中得出介质的密度如同$\frac{S \times AC}{R \times HT}$相同的方式，如果假设阻力如同速度V的任意次幂$V^n$，得出介质的密度如同$\frac{S}{R^{\frac{4-n}{2}}} \times \overline{\frac{AC}{HT}}\Big|^{n-1}$。且所以，如果能按这种方式发现曲线，使得$\frac{S}{R^{\frac{4-n}{2}}}$比$\overline{\frac{HT}{AC}}\Big|^{n-1}$，或者$\frac{S^2}{R^{4-n}}$比$\overline{1+QQ}\Big|^{n-1}$之比被给定：物体在阻力如同速度V的幂$V^n$的一均匀的介质中在这条曲线上运动。但是让我们回到更简单的曲线。

因为运动不能在一条抛物线上，除非在无阻力介质中，但在这里画出的双曲线上的运动是由于一个连续的阻力；显然，[曲]线，它由一个抛射体在阻力均匀的介质中画出，接近这些双曲线较抛物线为甚。那条[曲]线确属于双曲线类，且较这里描述的这些双曲线，关于顶点它离渐近线更远，离顶点较远的部分更接近渐近线。但彼此之间的差异并不很大，在实践上能适宜地应用这些曲线代替那些曲线。也许这些曲线在今后较双曲线更有用，它更准确，且同时也具复合性。它们能导出如下应用。

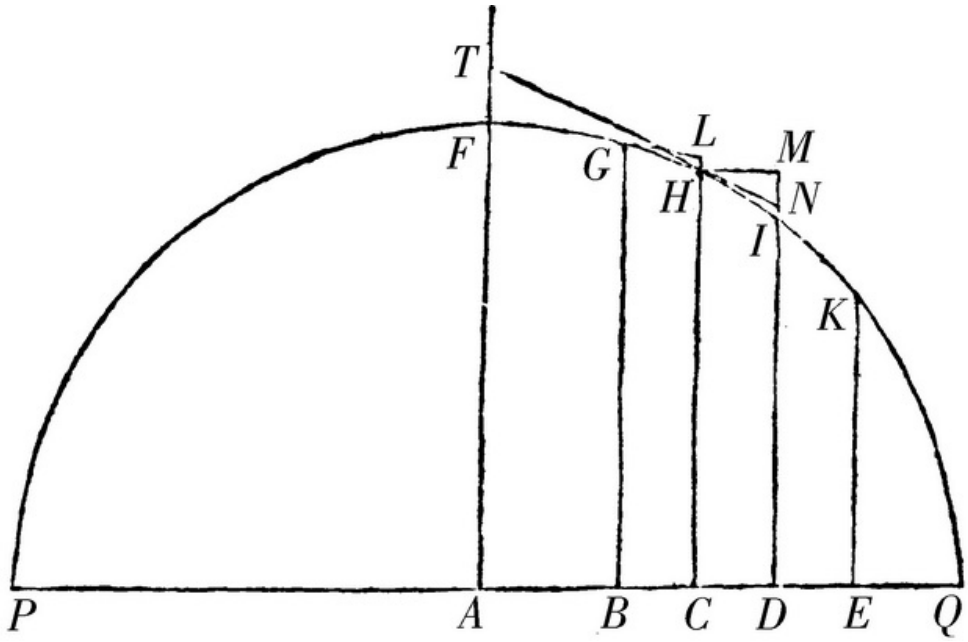

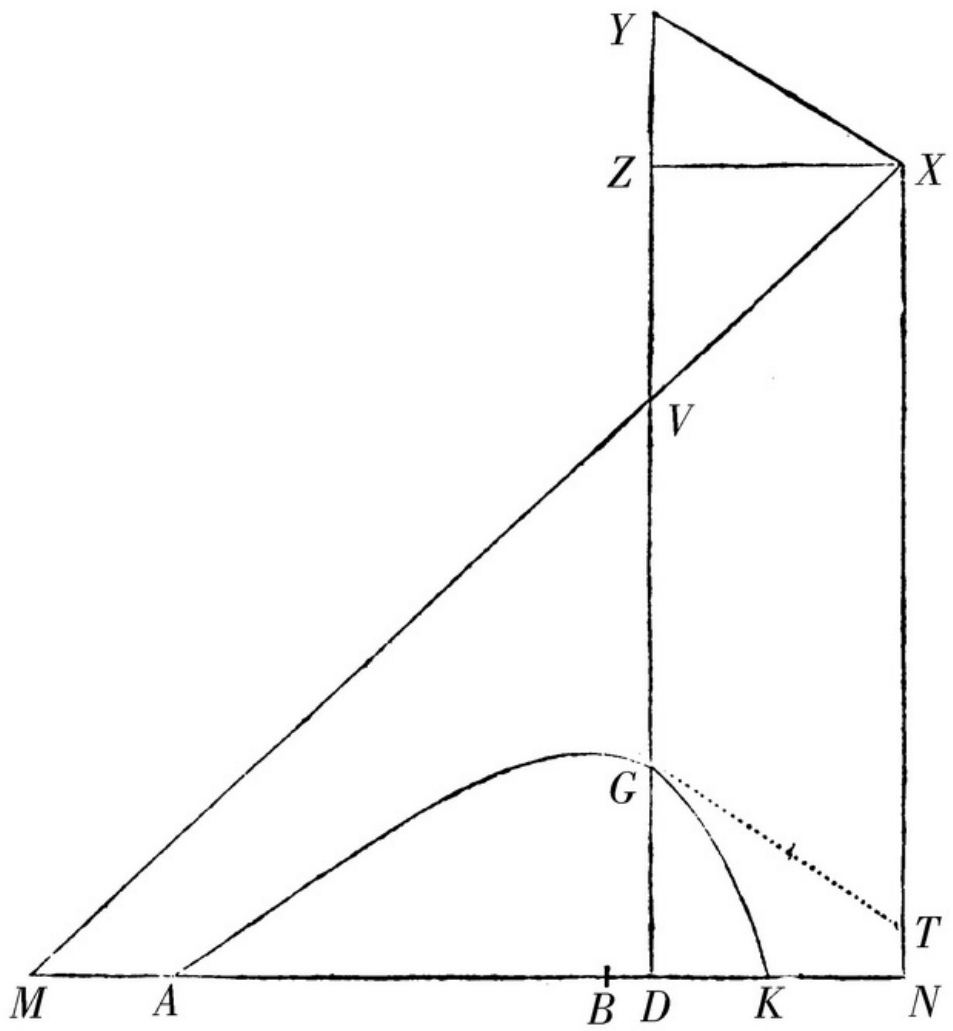
Y
Z
X
V
G
T
M
A
B
D
K
N

补足平行四边形 $XYGF$，且直线 GT 切双曲线于 G，且因此在 G 的介质的密度与切线 GT 成反比，又同处的速度如同 $\sqrt{\frac{GT_q}{GV}}$，且阻力比重力如同 GT 比 $\frac{2nn+2n}{n+2}$ 乘以 GV。

于是，如果物体离开位置 A 沿直线 AH 抛射，画出双曲线 AGK，且延长 AH 交双曲线的渐近线 NX 于 H，又作 AI 平行于同一渐近线交另一条渐近线 MX 于 I：在 A 的介质的密度与 AH 成反比，且物体的速度如同 $\sqrt{\frac{AH_q}{AI}}$，又同处的阻力比重力如同 AH 比 $\frac{2nn+2n}{n+2}$ 乘以 AI。因此产生如下的规则。

规则 1 如果既保持在 A 的介质的密度，又保持物体被抛射的速度，且角 NAH 被改变；则长度 AH，AI，HX 被保持，且因此，如

果那些长度在某一情形被发现，此后由任意给定的角 NAH 能迅速地确定双曲线。

规则 2 如果不仅保持角 NAH，而且保持在 A 的介质的密度，再变化物体被抛射的速度；则长度 AH 被保持，且 AI 按照速度的二次反比变化。

规则 3 如果不但角 NAH，而且物体在 A 的速度，以及加速的重力被保持，且在 A 的阻力比引起运动的重力的比例按任意比被增大；则 AH 比 AI 之比按相同的比被增大，前述抛物线的通径，以及与它成比例的长度 $\frac{AH_q}{AI}$ 被保持；且所以 AH 按相同的比被减小，又 AI 按那个比的二次被减小。但阻力比重量之比被增加，当或者比重在[物体的]大小相等时变小，或者介质的密度变大，或者阻力由于[物体的]大小减小而按照小于重量之比被减小时。

规则 4 因为靠近双曲线的顶点的介质的密度大于在位置 A 的介质的密度；为了拥有平均的密度，需发现最短的切线 GT 比切线 AH 之比，且在 A 的密度按略大于那些切线之和的一半比最短的切线 GT 之比增大。

规则 5 如果长度 AH，AI 被给定，且要画出图形 AGK：延长 HN 至 X，使得 HX 比 AI 如同 $n+1$ 比 1，且再以 X 为中心且以 MX，NX 为渐近线过点 A 画双曲线，使得 AI 比任意的 VG 如同 XV^n 比 XI^n。

规则 6 数 n 愈大，这些双曲线在物体自 A 上升时愈精确，且在它向 K 下落时愈不精确；且反之亦然。圆锥的双曲线(hyperbola conica)保持[这些双曲线的]平均比，且较其余的[双曲线]更简单。所以，如果双曲线属于这一类，当被抛射的物体落到穿过点 A 的任意直线 AN 上时，需求点 K：延长 AN 交渐近线 MX，NX 于 M

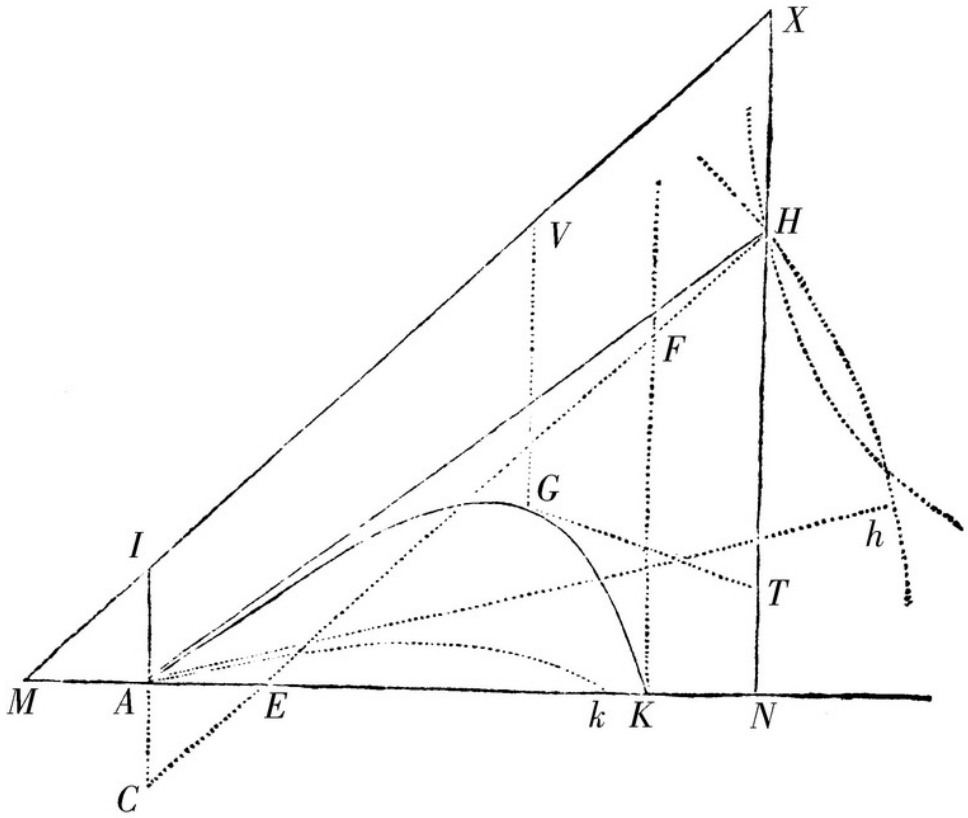

和 N,再取 NK 与 AM 相等。

规则 7 且因此通过现象确定这种双曲线的简捷方法是明显的。设两个相似且相等的物体以相同的速度,不同的角 HAK,hAk 被抛射,又落在水平面上的 K 和 k;并记下 AK 比 Ak 之比。设它为 d 比 e。然后,竖立任意长度的垂线 AI,假设任意的长度 AH 或者 Ah,且由此用规则 6 由作图断定长度 AK,Ak。如果 AK 比 Ak 之比与 d 比 e 之比相同,长度 AH 为被假设得正确。若不然,在不定的直线 SM 上取 SM 等于假设的 AH,并竖立等于比的差 $\frac{AK}{Ak}-\frac{d}{e}$ 乘以一任意给定的直线的垂线 MN。通过一些假设的长度 AH,由类似的方法发现一些点 N,并过它们全体画一条规则的曲线 $NNXN$,截直线 $SMMM$ 于 X。最后假设 AH 等于横标线 SX,且由此又发现长度 AK;则长度,它们比假设的长度 AI 和这个最终的长度 AH,如同

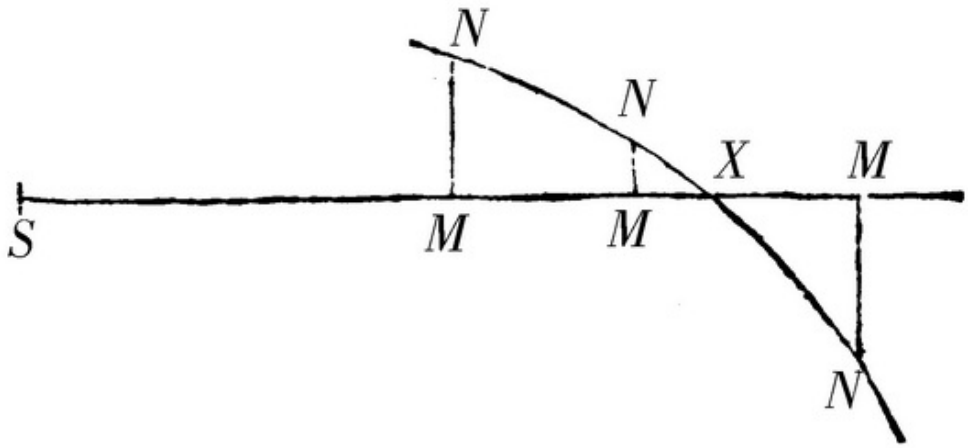

由实验得知的长度 AK 比最终发现的长度 AK，是需求的 AI 和 AH 的真实长度。而且这些被给定，则在位置 A 的介质的阻力亦被给定，其实它比重力如同 AH 比 $2AI$[34]。此外，由规则 4 介质的阻力应被增大，且如果刚发现的阻力按同一比增大，它变得更精确。

规则 8 已发现 AH，HX 的长度；如果现在期望直线 AH 的位置，沿着它抛射体以那个给定的速度被射出，落到任意点 K：在点 A 和 K 竖立直线 AC，KF 垂直于地平线，其中 AC 指向下方且等于 AI 或 $\frac{1}{2}HX$。以渐近线 AK，KF 画一双曲线，它的共轭穿过点 C，又以 C 为中心且 AH 为间隔画圆截那条双曲线于点 H，则抛射体沿直线 AH 射出落在点 K。**此即所求**。因为点 H，由于长度 AH 给定，它在所画圆上的某个位置。引 CH 交 AK 和 KF 的前者于 E，后者于 F；又由于 CH，MX 平行，且 AC，AI 相等，AE 等于 AM，且所以也等于 KN。但是 CE 比 AE 如同 FH 比 KN，且因此 CE 和 FH 相等。所以点 H 落在以 AK，KF 为渐近线画出的双曲线上，它的共轭穿过点 C，且因此在这条双曲线和所画的圆的公共部分被发现。**此即所证**。此外应注意，无论直线 AKN 平行于地平线，或与地平线成任意的倾斜角，这项工作是一样的；且由两个公共部分 H，H 产生两个角 NAH，NAH，在机械方法（praxis mechanica）中一次画一个圆就够了，然后用一把［长度］不确定的尺子 CH 于点 C，使其部

分 FH，它位于圆和直线 FK 之间，等于其位于点 A 和直线 AK 之间的部分。

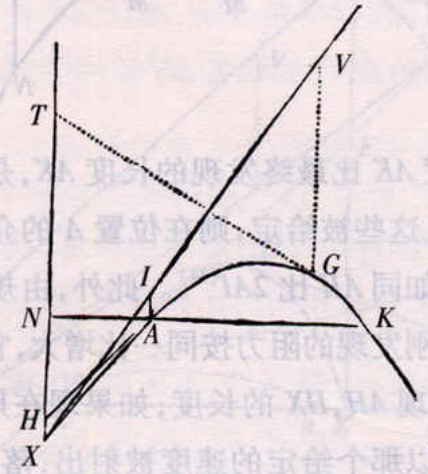

关于双曲线已说过的容易用于抛物线。因为，如果 $XAGK$ 指定抛物线，它与直线 XV 相切于顶点 X，且纵标线 IA，VG 如同横标线 XI，XV 的任意次幂 XI^n，XV^n；引 XT，GT，AH，其中 XT 平行于 VG，且 GT，AH 切抛物线于 G 和 A：则物体从任意位置 A，沿被延长的直线 AH，以适当的速度被抛射，画出这条抛物线，只要在每个位置 G 的介质的密度与切线 GT 成反比。此外在 G 的速度，抛射体以它前进，在无阻力的空间，产生顶点为 G，直径 VG 向下延长，且通径为 $\frac{2GT_q}{nn-n\times VG}$ 的一条抛物线。且在 G 的阻力比重力如同 GT 比 $\frac{2nn-2n}{n-2}VG$。因此，如果 NAK 指定地平线，既保持在 A 的介质的密度，又保持物体被抛射的速度，角 NAH 任意变化，长度 AH，AI 和 AX 将被保持，且因此抛物线的顶点 X，以及直线 XI 的位置被给定，又取 VG 比 IA 如同 XV^n 比 XI^n，抛物线的所有点 G 被给定，抛射体经过它们。

第III部分 论所受的阻碍部分地按照速度之比且部分地按照速度的二次比的物体的运动

命题XI 定理VIII

如果一个物体所受的阻碍部分地按照速度之比，部分地按照速度的二次比，且只由其固有的力在类似的介质中运动；而且时间被取作一算术级数，与速度成反比的量增加一给定的量成一几何级数。

以中心C，直角渐近线CADd和CH画双曲线BEe，且AB，DE，de平行于渐近线CH。在渐近线CD上点A，G被给定。且如果时间用均匀地增加的双曲线的面积ABED表示；我说，速度能用长度DF表示，它的倒数GD与给定的CG一起构成按几何级数增长的长度CD。

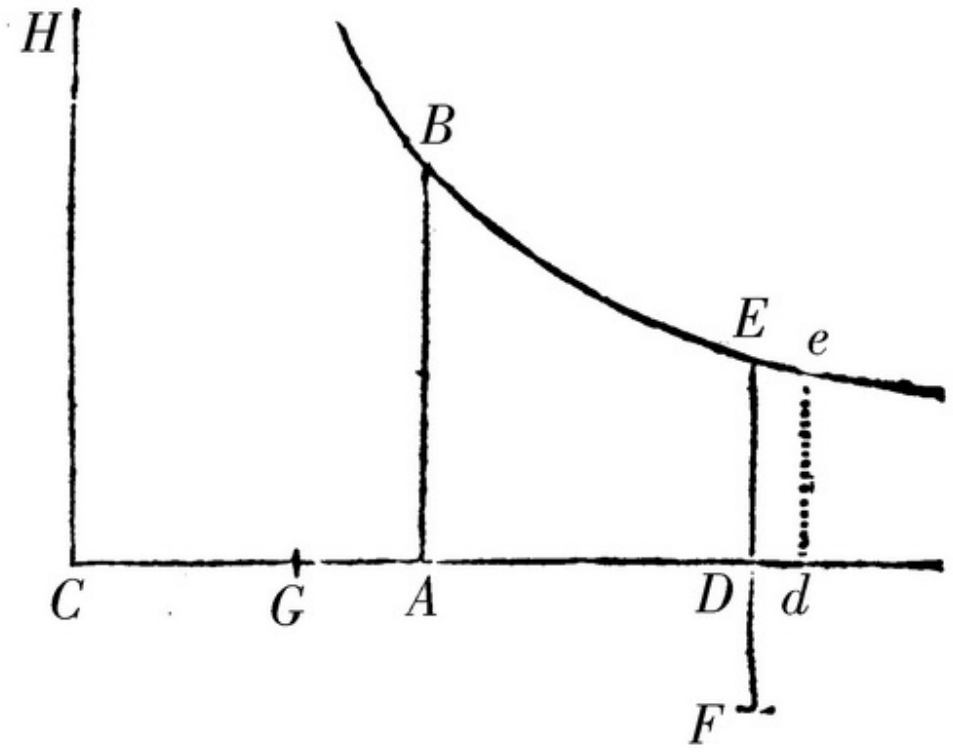

因为设小面积DEed是给定的极小的时间增量，则Dd与DE成反比且因此与CD成正比。所以1/（GD）的减量，它（由本卷引理II）是（Dd）/（GD_q），如同（CD）/（GD_q）或者（CG+GD）/（GD_q），亦即，如同1/（GD）+（CG）/（GD_q）。所以，当时间ABED由给定的小部分EDed相加均匀地增长，1/（GD）按照与速度相同的比减小。因为速度的减量如同阻力，这就是（由假设）如同两个量的和，其中的一个如同速度，另一个如同速度的平方；又1/（GD）的减量如同量1/（GD）及量（CG）/（GD_q）的和，其中前者是1/（GD）自己，且后者（CG）/（GD_q）如同1/（GD）$_q$：因此1/（GD），由于减量的相似（analogus），如同速度。且如果量GD，它与1/（GD）成反比，增加给定的量CG；它们的和CD，在时间ABED均匀地增加时，按几何级数增大。**此即所证**。

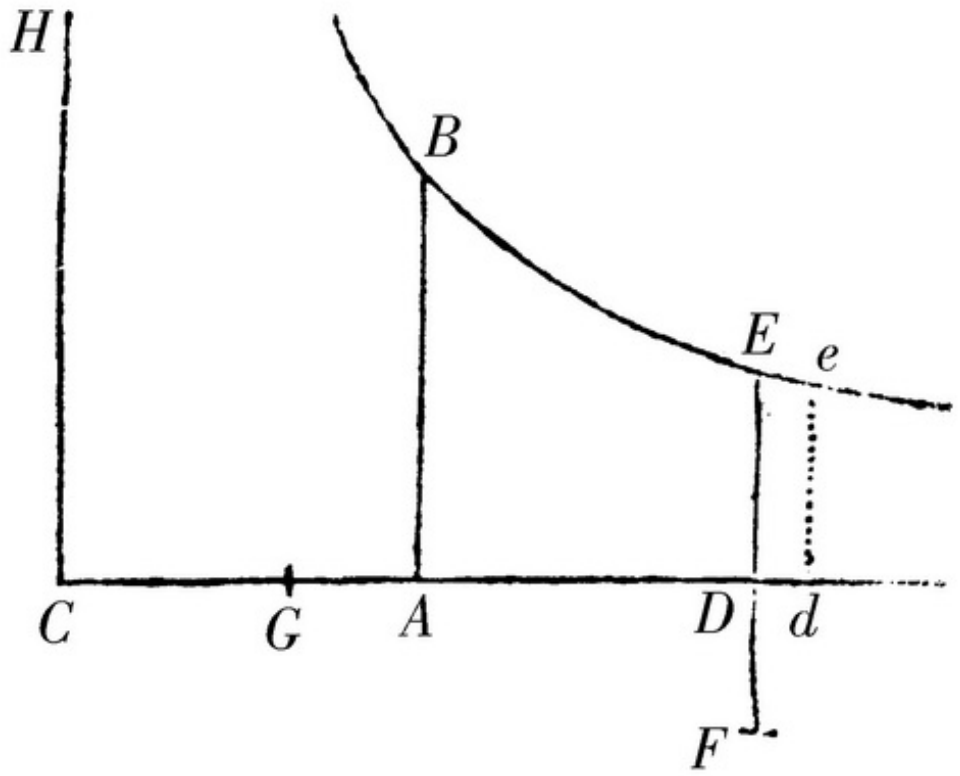

系理1 所以，如果点A和G给定，时间由双曲线的面积ABED表示，则速度能用GD的倒数1/（GD）表示。

系理2 且取GA比GD如同在开始时速度的倒数比在任意时间ABED结束时速度的倒数，点G将被发现。当它被发现，由其他任意给定的时间能发现速度。

命题XII 定理IX

对同样的假设，我说，如果［物体］所画出的空间被取作一算术级数，速度增加一给定的量成为一几何级数。

设在渐近线CD上点R被给定，且竖立垂线RS，它交双曲线于S，画出的空间用双曲线的面积RSED表示；又速度如同长度GD，它与给定的CG一起构成的长度按照几何级数减小，在此期间空间RSED按照算术级数增大。

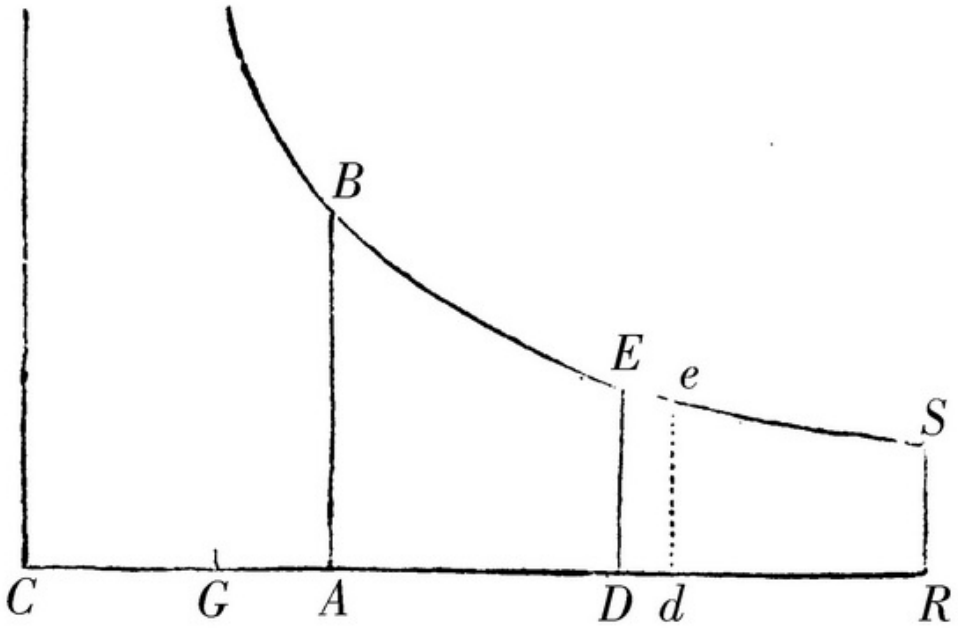

因为，由于空间的减量EDde被给定，短线Dd，它是GD自身的减量，与ED成反比，且因此与CD成正比，这就是，如同同一个GD和给定的长度CG的和。但是速度的减量，在与它成反比的时间，且在此期间给定的空间的小部分DdeE被画出，如同阻力和时间的联合，亦即，与两个量的和成正比，其中一个如同速度，另一个如同速度的平方，且与速度成反比；且因此与两个量的和成正比，其中一个被给定，另一个如同速度。所以速度的减量以及直线GD的减量，如同一个给定量和一个减小的量的联合；且因为减量相似，减小的量总相似；即是速度和［直］线GD相似。**此即所证** 。

系理1 如果速度由长度GD表示，物体画出的空间如同双曲线的面积DESR。

系理2 且如果任意假设点R，通过取GR比GD，如同开始时的速度比画出任意的空间RSED后的速度，发现点G。发现点G后，由给定的速度空间被给定，且反之亦然。

系理3 因此，由于（命题XI）由给定的时间速度被给定，又由本命题由给定的速度空间被给定；从给定的时间，空间将被给定。且反之亦然。

命题XIII 定理X

假设一个物体由向下的均匀的重力吸引而直线上升或下降；并且它所受的阻碍部分地按照速度之比，部分地按照速度的二次比：我说，如果过共轭直径的端点引一个圆的和一条双曲线的直径的平行直线，又速度如同自一个给定的点所引的那些平行线的截段；则时间如同扇形的面积，它被自中心向截段的端点所引的直线割下；且反之亦然。

情形1 首先我们假设物体上升，且以中心D和任意的半直径DB画四分之一圆BETF，又过半直径DB的端点作无穷的［直线］BAP平行于半直径DF。在其上点A被给定，且截段AP被取得与速度成比例。又由于阻力的一部分如同速度且另一部分如同速度的平方；总的阻力如同$AP_{quad.}$ +2BAP。连结DA，DP截圆于E和T，且重力由$DA_{quad.}$表示，这样重力比阻力如同DA_q比AP_q +2BAP：则上升的总时间如同圆扇形EDT。

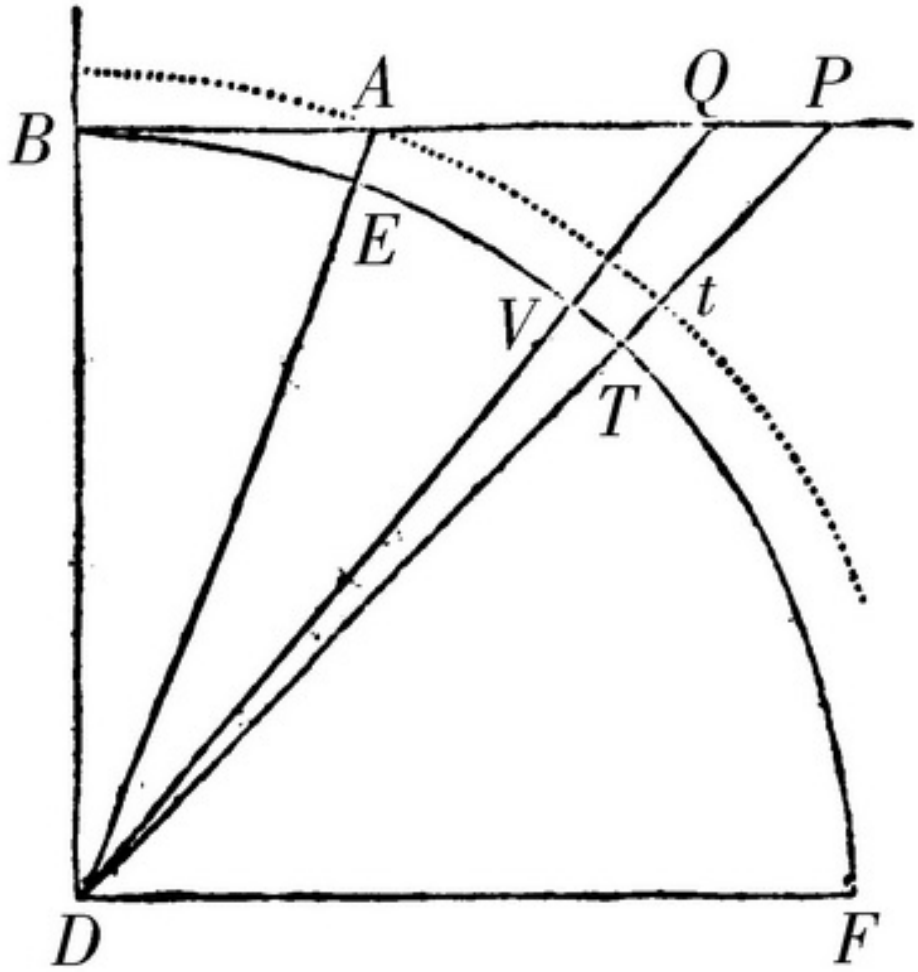

因为引DVQ，割下速度AP的瞬PQ，和扇形DET的瞬DTV，它对应于时间的一个给定的瞬；又速度的那个减量PQ如同重力DA_q 以及阻力AP_q +2BAP的和，亦即（由《几何原本 》卷2命题12）如同$DP_{quad.}$。所以面积DPQ，它与PQ成比例，如同$DP_{quad.}$，且面积DTV，它比面积DPQ如同DT_q 比DP_q ，如同给定的DT_q 。所以通过减去给定的小部分DTV，面积随着将来的时间的瞬均匀地减小，且所以与上升的整个时间成比例。**此即所证** 。

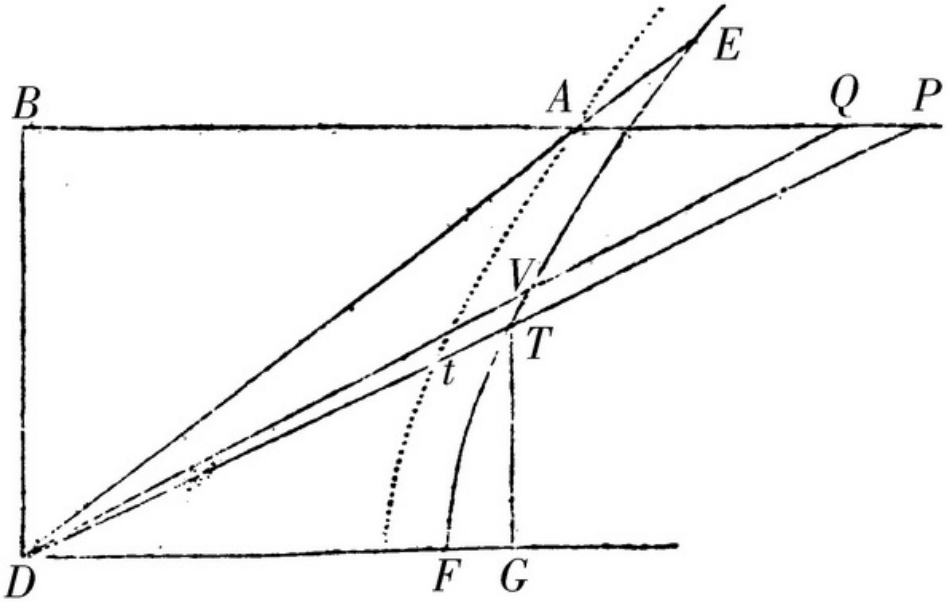

情形2 如果速度在物体上升中用长度AP表示，如同上面，且阻力被假设为如同AP_q +2BAP，且如果重力小于能由DA_q 表示的，取BD，它的长度使得AB_q -BD_q 与重力成比例，又DF垂直且等于DB，且过顶点F画双曲线FTVE，它的共轭半直径为DB和DF，且它截DA于E，又截DP，DQ于T和V；则上升的总时间如同双曲线扇形TDE。

因为在给定的时间的小部分产生的速度的减量PQ，如同阻力AP_q +2BAP以及重力AB_q -BD_q 的和，亦即，如同BP_q -BD_q 。但是面积DTV比面积DPQ如同DT_q 比DP_q ；且因此，如果向DF落下垂线GT，如同GT_q 或者GD_q -DF_q 比BD_q ，且如同GD_q 比BP_q ，又由分比，如同DF_q 比BP_q -BD_q 。所以，由于面积DPQ如同PQ，亦即，如同BP_q -BD_q ；面积DTV如同给定的DF_q 。所以在每一相等的时间的小部分，由减去相同数目的给定的小部分DTV，面积EDT均匀地减小，且所以与时间成比例。**此即所证** 。

情形3 设AP为物体在下落时的速度，且AP_q +2BAP为阻力，又BD_q -AB_q 为重力，角DBA为一个直角。且如果以中心D，主顶点B，画直角双曲线BETV截延长的DA，DP和DQ于E，T和V；则这个双曲线扇形DET如同下落的整个时间。

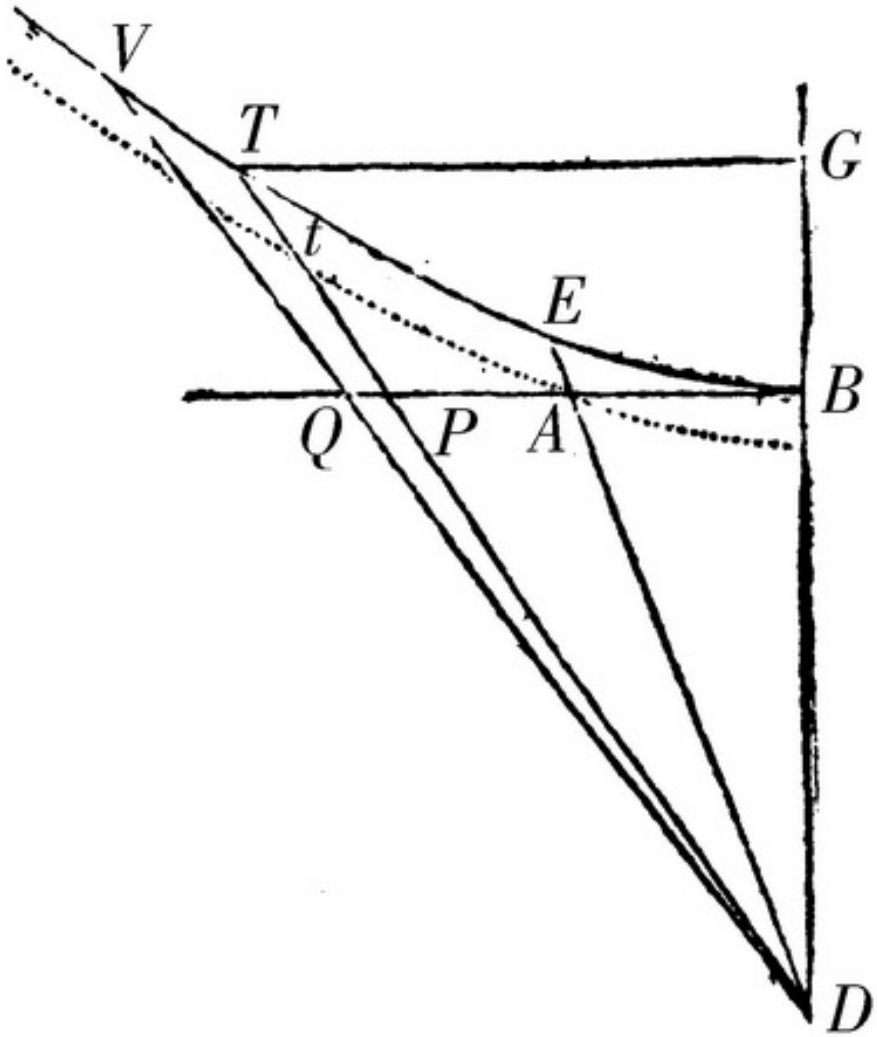

由于速度的增量PQ，且与它成比例面积的DPQ，如同重力对阻力的超出，亦即，如同BD_q -AB_q -2BAP-AP_q 或者BD_q -BP_q 。又面积DTV比面积DPQ如同DT_q 比DP_q ，且因此如同GT_q 或者GD_q -BD_q 比BP_q ，又如同GD_q 比BD_q ，再由分比，如同BD_q 比BD_q -BP_q 。所以，由于面积DPQ如同BD_q -BP_q ，面积DTV将如同给定的BD_q 。所以在每一相等的时间的小部分，由加上数目相同的给定的小部分DTV，面积DET均匀地增加，且所以与下落的时间成比例。**此即所证** 。

系理 如果以中心D和半直径DA，过顶点A画相似于弧ET的弧At，且类似地对着角ADT：速度Ap比一个速度，物体经时间EDT在无阻力的空间能在上升中失去它或者在下落中获得它，如同三角形DAP的面积比扇形DAt的面积；且因此由给定的时间而被给定。因为速度，在

无阻力介质中与时间，且因此与这个扇形成比例；在阻力介质中［速度］如同三角形；且在两种介质中，当速度极小，它接近等量之比，正如扇形和三角形的表现。

解释

在物体上升时，此种情形亦被证明：当重力小于能由DA_q 或者AB_q +BD_q 所表示的，以及大于能由AB_q -BD_q 所表示的，因而必须用AB_q 表示。但是我急于转向其他问题。

命题XIV 定理XI

对同样的假设，我说，上升或者下降所画出的空间，如同表示时间的面积与另一以算术级数增加或者减小的面积的差；如果由阻力和重力合成的力被取作几何级数。

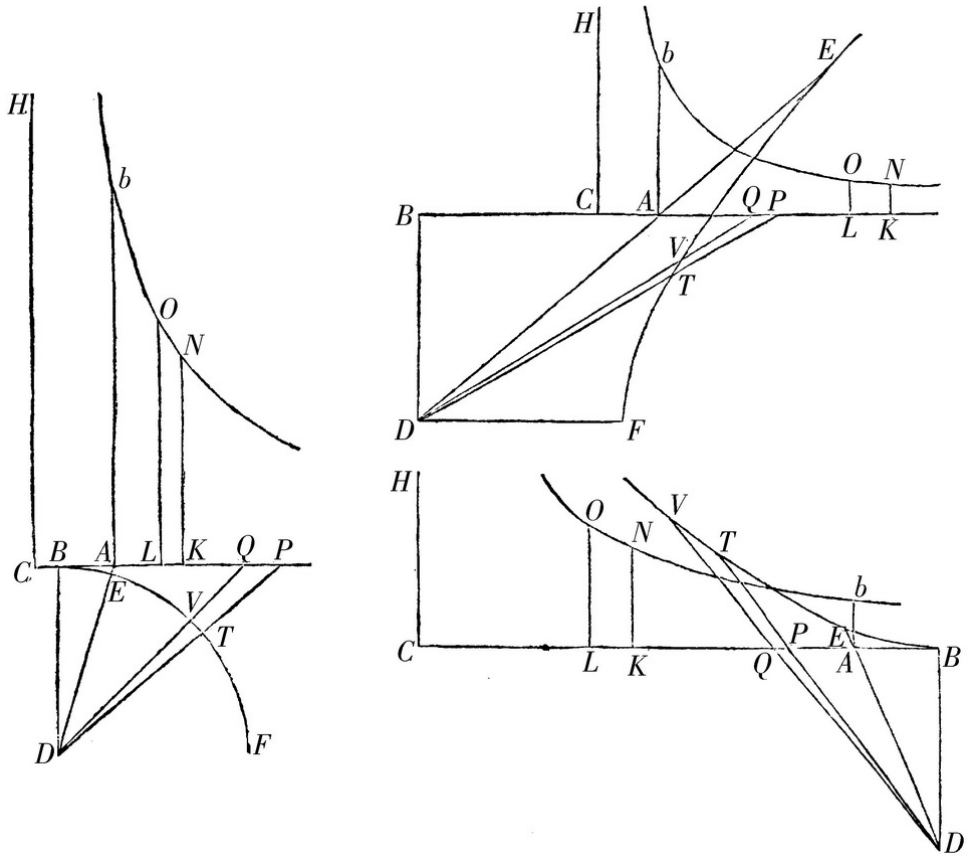

取 AC(在三幅图中)与重力,且 AK 与阻力成比例。它们被取在点 A 的同侧,如果物体下降,否则取在相对的两侧。竖立 Ab,它比 DB 如同 DBS_q 比 $4BAC$;且对于直角渐近线 CK,CH 画双曲线 bN,又竖立 KN 垂直于 CK,面积 $AbNK$ 将按算术级数增加或减小,当力 CK 被取作几何级数。所以,我说,物体离它的最大高度的距离如同面积 $AbNK$ 对面积 DET 的超出。

因为,由于 AK 如同阻力,亦即,如同 AP_q+2BAP,假设任意给定的量 Z,并设 AK 等于 $\frac{AP_q+2BAP}{Z}$;且(由本卷引理 II)AK 的瞬 KL

等于$\frac{2APQ+2BA\times PQ}{Z}$或者$\frac{2BPQ}{Z}$，又面积 $AbNK$ 的瞬 $KLON$ 等于 $\frac{2BPQ\times LO}{Z}$或者$\frac{BPQ\times BD_{cub.}}{2Z\times CK\times AB}$。

情形1 现在如果物体上升，且重力如同 AB_q+BD_q，BET 为圆（在图一中），直线 AC，它与重力成比例，等于$\frac{AB_q+BD_q}{Z}$，且 DP_q 或者 $AP_q+2BAP+AB_q+BD_q$ 等于 $AK\times Z+AC\times Z$ 或者 $CK\times Z$；且因此面积 DTV 比面积 DPQ 如同 DT_q 或者 DB_q 比 $CK\times Z$。

情形2 如果物体上升，且重力如同 AB_q-BD_q，直线 AC（在图二中）等于$\frac{AB_q-BD_q}{Z}$，且 DT_q 比 DP_q 如同 DF_q 或者 DB_q 比 BP_q-BD_q 或者 $AP_q+2BAP+AB_q-BD_q$，亦即，比 $AK\times Z+AC\times Z$ 或者 $CK\times Z$。且因此面积 DTV 比面积 DPQ 如同 DB_q 比 $CK\times Z$。

情形3 由同样的论证，如果物体下落，且所以重力如同 BD_q-AB_q，又直线 AC（在图三中）等于$\frac{BD_q-AB_q}{Z}$，面积 DTV 比面积 DPQ 如同 DB_q 比 $CK\times Z$，同上。

所以，由于那些面积总按照这个比；如果对面积 DTV，它表示总等于它的时间的瞬，写成任意确定的矩形，置为 $BD\times m$，面积 DPQ，亦即$\frac{1}{2}BD\times PQ$，比 $BD\times m$ 如同 $CK\times Z$ 比 BD_q。且因此 $PQ\times BD_{cub.}$ 变成等于 $2BD\times m\times CK\times Z$，再者，上面发现的面积 $AbNK$ 的瞬 $KLON$ 成为$\frac{BP\times BD\times m}{AB}$。除去面积 DET 的瞬 DTV 或者 $BD\times m$，则$\frac{AP\times BD\times m}{AB}$被保留。所以瞬的差，亦即，面积的差的瞬，等于$\frac{AP\times BD\times m}{AB}$；且因此，由于$\frac{BD\times m}{AB}$给定，如同速度$AP$，

亦即，如同物体上升或者下落画出的空间的瞬。于是，面积的差和那个空间，由成比例的瞬增加或者减小，且同时开始或者同时消失，成比例。**此即所证。**

系理 如果一个长度，它来源于面积 DET 除以直线 BD，被称为 M；且另一长度 V 按照它比长度 M，有直线 DA 比直线 DE 之比被取得；空间，它由物体在阻力介质中整个上升或下落画出，比一个空间，它能由物体在无阻力介质中从静止下落，在相同的时间画出，如同前述的面积之差比 $\frac{BD \times V^2}{AB}$：且因此由给定的时间而被给

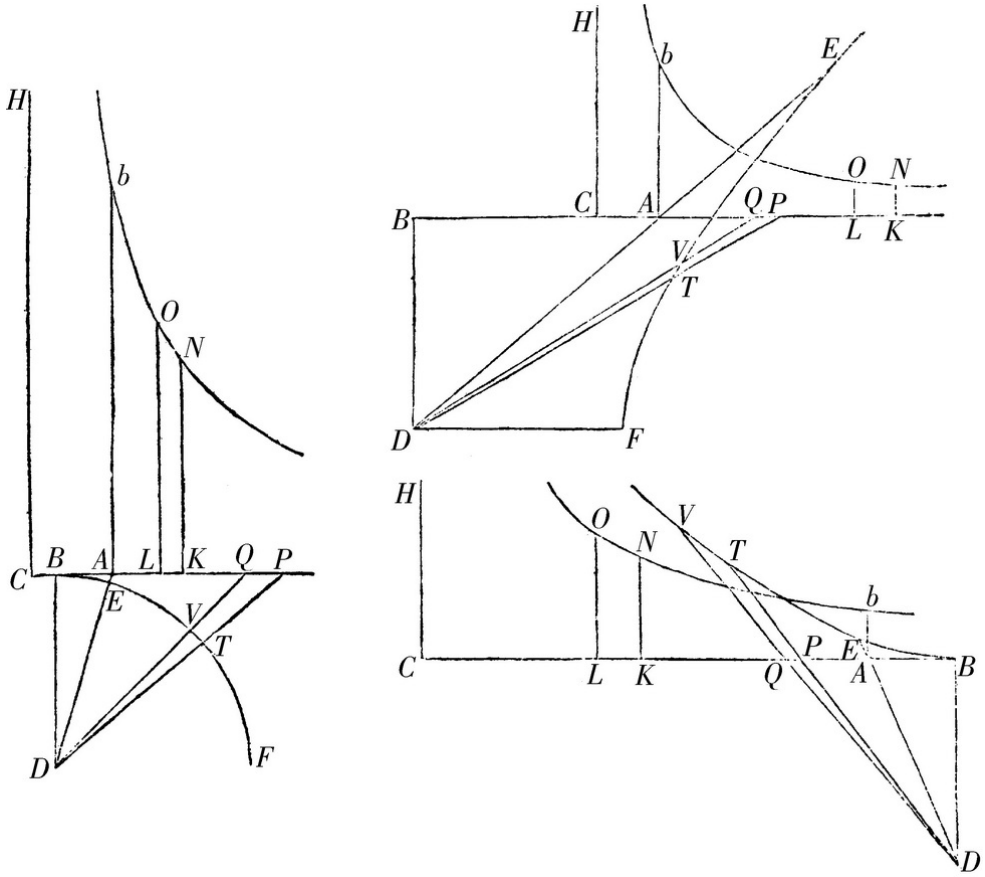

定。因为在无阻力介质中空间按照时间的二次比，或者如同 V^2；又由于 BD 和 AB 给定，如同 $\frac{BD \times V^2}{AB}$。这块面积等于面积 $\frac{DA_q \times BD \times M^2}{DE_q \times AB}$，且 M 自身的瞬是 m，且所以这块面积的瞬为 $\frac{DA_q \times BD \times 2M \times m}{DE_q \times AB}$。但这个瞬比前述面积 DET 和 $AbNK$ 的差的瞬，即比 $\frac{AP \times BD \times m}{AB}$，如同 $\frac{DA_q \times BD \times M}{DE_q}$ 比 $\frac{1}{2}BD \times AP$，或者如同 $\frac{DA_q}{DE_q}$ 乘以 DET 比 DAP；且因此，当面积 DET 和 DAP 非常小时，按照等量之比。所以，面积 $\frac{BD \times V^2}{AD}$ 和面积 DET 与 $AbNK$ 的差，当所有这些面积非常小时，有相等的瞬；且因此相等。因此，由于速度，且所以在两介质中刚开始下落或上升结束时同时画出的空间，趋近相等；且因此当时彼此之间如同面积 $\frac{BD \times V^2}{AB}$，与面积 DET 和 $AbNK$ 之差；况且由于在无阻力介质中空间持续如同 $\frac{BD \times V^2}{AB}$，则在阻力介质中空间持续如同面积 DET 和 $AbNK$ 之差：必须使在两种介质中的空间，它们在任意相同的时间被画出，彼此之间如同那块面积 $\frac{BD \times V^2}{AB}$ 和面积 DET 与 $AbNK$ 之差。**此即所证。**

解释

球形物体在流体中的阻力部分来源于黏性，部分来源于摩擦，且部分来源于介质的密度。且阻力的那个部分，它来源于流体的密度，我们说它按照速度的二次比；另一部分，它来源于流体的黏性，是均匀的，或者如同时间的瞬；且因此现在可以进而论及物体的运动，它所受阻碍部分地为均匀的力或者按照时间的瞬的比，且部分地按照速度的二次比。在前面的命题VIII和IX，以及它们的系理中，对打开这一主题的探究之路已很充分。因在那些命题中，对上升物体的均匀阻力，它来源于它的重力，能用来源于介质的黏性的均匀阻力代替，当

物体仅由其自身固有的力（vis insita）运动时；在物体直线上升时，可能重力要加上这个均匀阻力；在物体直线下落时，减去它。而且可以进而论及物体的运动，其所受的阻碍部分是均匀的力，部分按照速度之比，且部分按照速度的二次比。且我已在前面的命题XIII和XIV中开辟了道路，其中来源于介质的黏性的均匀阻力能代替重力，或者如上面那样与它复合。但我急于其它问题。

第IV部分 论物体在阻力介质中的圆形运动

引理 III

设PQR为与所有半径SP，SQ，SR等等以等角相截的螺线。引直线PT，它切同一螺线于任意点P，且截半径SQ于T；并向螺线竖立垂线PO，QO，它们交于O，连结SO。我说，如果点P和Q彼此靠近并重合，角PSO成为直角，又矩形TQ×2PS比PQ^ Tquad.的最终比为等量之比。

的确从直角OPQ，OQR减去相等的角SPQ，SQR，相等的角OPS，OQS被保持。所以，经过点O，S，P的圆也经过点Q。当点P和Q会合，则这个圆在PQ会合的位置与螺线相切，这样圆垂直截直线OP。所以OP成为这个圆的直径，且在半圆上的角OSP为直角。**此即所证** 。

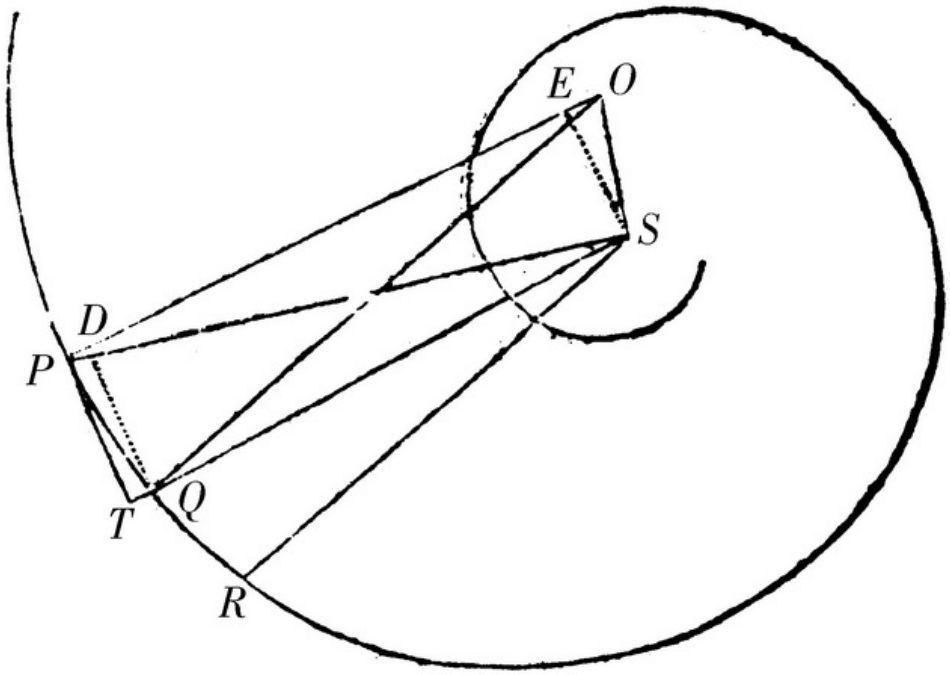

向OP上落下垂线QD，SE，则直线的最终比是这样：TQ比PD如同TS或者PS比PE，或者2PO比2PS；同样PD比PQ如同PQ比2PO；再经过并比，TQ比PQ如同PQ比2PS。由此PQ_q 变成等于TQ×2PS。**此即所证**。

命题XV 定理XII

如果在每一位置的介质的密度与位置离一个不动的中心的距离成反比，且设向心力按照密度的二次比：我说，物体能在一条螺线上运行，它与从那个中心所引的所有半径以给定的角相截。

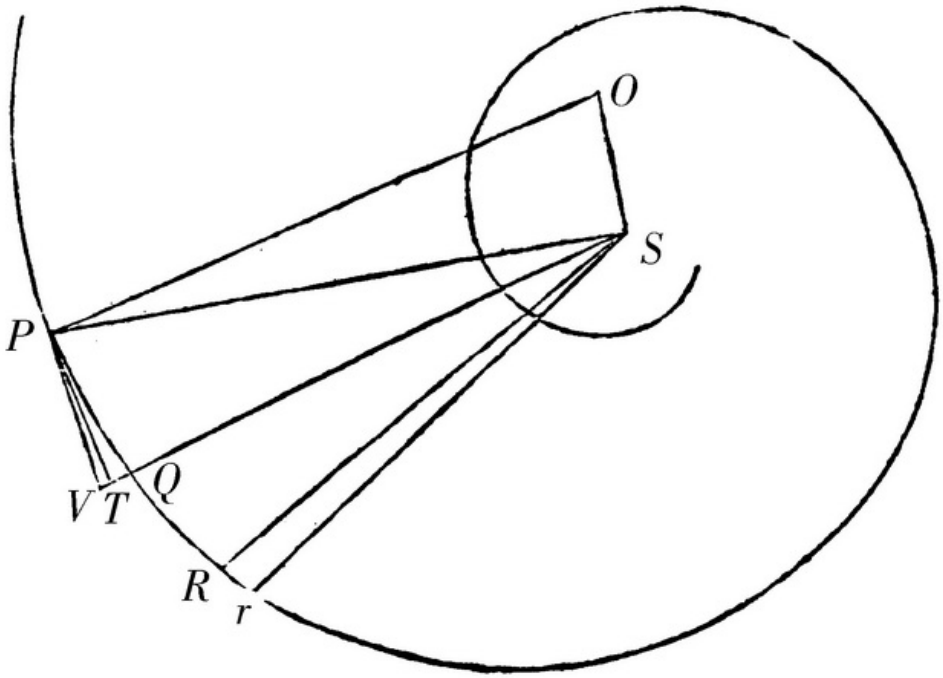

假设在上面引理的那些情形，并延长 SQ 至 V，使得 SV 等于 SP。设在任意的时间，在阻力介质中，物体画出极小的弧 PQ，且在两倍的时间画出极小的弧 PR；则这些弧的减量起源于阻力，或者来自弧的减少，它们在相同的时间在无阻力介质中被画出，彼此之比如同生成它们的时间的平方：因此弧 PQ 的减量是弧 PR 的减量的四分之一。而且，如果面积 QSr 被取得等于面积 PSQ，弧 PQ 的减量等于短线 Rr 的一半；且因此，阻力和向心力彼此之比如同它们同时生成的短线 $\frac{1}{2}Rr$ 和 TQ。因为向心力，由它在 P 的物体被推动，与 SP_q 成反比，且（由第 I 卷引理 X）短线 TQ，它由那个力生成，按照来自这个力的比和弧 PQ 被画出的时间的二次比的复合比（因为阻力在这种情形，与向心力相比为无穷小，我忽略阻力）$TQ \times SP_q$，亦即（由上面的引理）$\frac{1}{2}PQ_q \times SP$，按照时间的二次比，且因此时间如同 $PQ \times \sqrt{SP}$；又物体的速度，在那段时间弧 PQ

以它被画出，如同$\frac{PQ}{PQ\times\sqrt{SP}}$或者$\frac{1}{\sqrt{SP}}$，这就是，按照 SP 的二分之一次反比。由类似的论证，速度，由它弧 QR 被画出，按照 SQ 的二分之一次反比。但是那些弧 PQ 和 QR 彼此如同画出它们的速度，亦即，按照 SQ 比 SP 的二分之一次比，或者如同 SQ 比 $\sqrt{SP\times SQ}$；又由于角 SPQ，SQr 相等且面积 PSQ，QSr 相等，弧 PQ 比弧 Qr 如同 SQ 比 SP。取比例后项的差，变成弧 PQ 比弧 Rr 如同 SQ 比 $SP-\sqrt{SP\times SQ}$，或者$\frac{1}{2}VQ$。因为点 P 和 Q 会合时，$SP-\sqrt{SP\times SQ}$ 比$\frac{1}{2}VQ$ 的最终比为等量之比。因为弧 PQ 来自阻力的减量，或者它的二倍 Rr，如同阻力和时间的平方的联合；阻力如同$\frac{Rr}{PQ_q\times SP}$。但 PQ 比 Rr，如同 SQ 比 $\frac{1}{2}VQ$，且因此$\frac{Rr}{PQ_q\times SP}$成为如同$\frac{\frac{1}{2}VQ}{PQ\times SP\times SQ}$或者如同$\frac{\frac{1}{2}OS}{OP\times SP_q}$。又因为点 P 和 Q 会合时，SP 和 SQ 重合，且角 PVQ 为直角；又由于三角形 PVQ，PSO 相似，PQ 比$\frac{1}{2}VQ$ 如同 OP 比$\frac{1}{2}OS$，所以$\frac{OS}{OP\times SP_q}$如同阻力，亦即，按照在 P 的介质的密度之比和速度的二次比的联合。除去速度的二次比，即比$\frac{1}{SP}$，则保留的在 P 的介质的密度如同$\frac{OS}{OP\times SP}$。设螺线被给定，则由于 OS 比 OP 之比给定，在 P 的介质的密度如同$\frac{1}{SP}$。所以在一介质中，它的密度与离中心的距离 SP 成反比，物体能在这条螺线上运行。**此即所证。**

系理 1 在任意位置 P 的速度总是物体在无阻力介质中，由

相同的向心力，能在离中心的距离同样为 SP 的圆上运行的速度。

系理 2 介质的密度，若距离 SP 被给定，如同 $\frac{OS}{OP}$；如果那个距离没有被给定，如同 $\frac{OS}{OP \times SP}$。且因此螺线能适应介质的任意的密度。

系理 3 在任意位置 P 的阻力，比在同一位置的向心力如同 $\frac{1}{2}OS$ 比 OP。因为那些力彼此如同 $\frac{1}{2}Rr$ 和 TQ 或者如同 $\frac{\frac{1}{4}VQ \times PQ}{SQ}$ 和 $\frac{\frac{1}{2}PQ_q}{SP}$，这就是，如同 $\frac{1}{2}VQ$ 和 PQ，或者 $\frac{1}{2}OS$ 和 OP。所以，给定螺线，阻力比向心力之比被给定；且反之亦然，由那个给定的比，螺线被给定。

系理 4 于是，物体不能在这样的螺线上运行，除非阻力小于向心力的一半。阻力等于向心力的一半时，则螺线与直线 PS 相合，物体在这条直线以一个速度向中心下降，它比前面在抛物线的情形中我们证明的（第 I 卷定理 X）物体在一无阻力介质中下降的速度，按照数字一比二的二分之一次比。且这里下降的时间与速度成反比，因此也被给定。

系理 5 且因为离中心距离相等时，在螺线 PQR 上的与在直线 SP 上的速度是相同的，且螺线的长度比直线 PS 的长度按照给定的比，即是按照 OP 比 OS 之比；在螺线上下降的时间比在直线 SP 上下降的时间按照那个相同的给定的比，且因此被给定。

系理 6 如果两个圆以中心 S 和给定的任意两个间隔画出；且这些圆保持不变，螺线与半径 PS 包含的角任意地改变，物体在

那些圆的圆周之间能所完成的环绕数(numerus revolutionum),从一个圆周沿螺线环绕到另一个圆周,如同$\frac{PS}{OS}$,或者如同螺线与半径PS所包含的角的正切;这些环绕的时间如同$\frac{OP}{OS}$,亦即,如同同一个角的正割,或者也与介质的密度成反比。

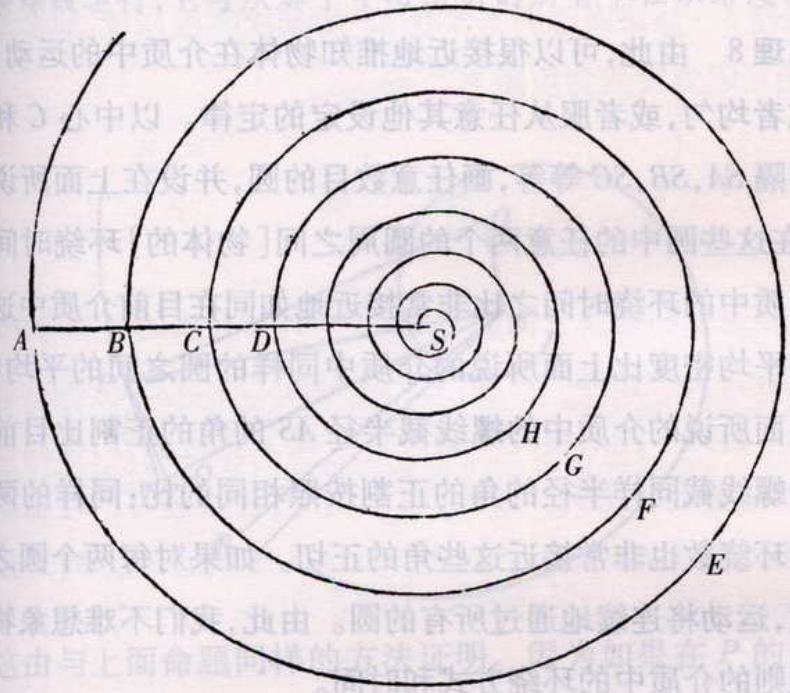

系理7 如果一个物体在介质中,它的密度与位置离中心的距离成反比,在任意曲线AEB上围绕那个中心运行,且第一个半径AS在B截出它先前在A所截出的角,所具有的速度比它自己先前在A的速度按照离中心的距离的二分之一次反比(亦即,如同AS比AS和BS之间的比例中项),那个物体继续做无数相似的环绕BFC,CGD等等,相交部分分割半径AS为成连比的部分AS,BS,CS,DS等等。则环绕时间与轨道的周线AEB,BFC,CGD等等

系理8 由此，可以很接近地推知物体在介质中的运动，它的密度或者均匀，或者服从任意其他设定的定律。以中心C和成连比的间隔SA，SB，SC等等，画任意数目的圆，并设在上面所说的介质中，在这些圆中的任意两个的圆周之间［物体的］环绕时间比在目前介质中的

环绕时间之比非常接近地如同在目前介质中这些圆之间的平均密度比上面所说的介质中同样的圆之间的平均密度；并设上面所说的介质中的螺线截半径AS的角的正割比目前介质中的新螺线截同样半径的角的正割按照相同的比：同样的两个圆之间的环绕数也非常接近这些角的正切。如果对每两个圆之间都这样做，运动将连续地通过所有的圆。由此，我们不难想象物体在任何规则的介质中的环绕方式和时间。

系理9 且对在接近卵形的螺线上进行的任意的偏心的运动；然而想象那些螺线在彼此间隔相同的每次环绕，其接近中心的程度如同上面所描述过的螺线，我们能理解在此类螺线上物体的运动以何种方式进行。

命题XVI 定理XIII

如果在每一个位置的介质的密度与位置离一个不动的中心的距离成反比，且若向心力与同一距离的任意次幂成反比：我说，物体能在一条螺线运行，它与从那个中心所引的所有半径以给定的角相截。

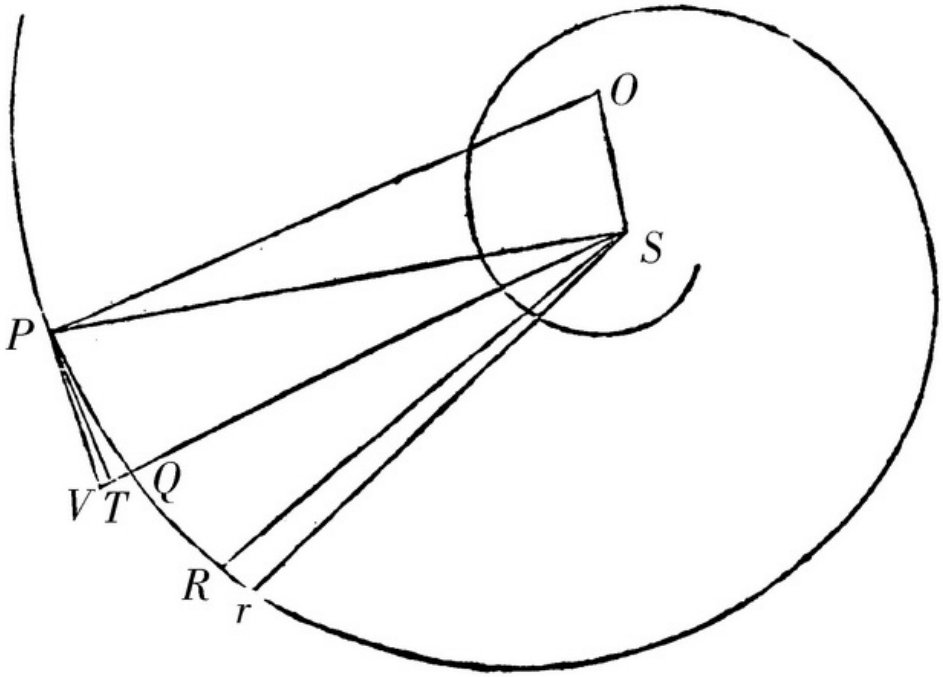

这由与上面命题同样的方法证明。因为如果在 P 的向心力与距离 SP 的任意次幂 SP^{n+1} 成反比，SP^{n+1} 的指数为 $n+1$；如同上面推得，时间，在此期间物体画出任意的弧 PQ，如同 $PQ \times PS^{\frac{1}{2}n}$；且在 P 的阻力如同 $\frac{Rr}{PQ_q \times SP^n}$，或者如同 $\frac{\overline{1-\frac{1}{2}n} \times VQ}{PQ \times SP^n \times SQ}$，因此如同 $\frac{\overline{1-\frac{1}{2}n} \times OS}{OP \times SP^{n+1}}$，这就是，由于 $\frac{\overline{1-\frac{1}{2}n} \times OS}{OP}$ 给定，与 SP^{n+1} 成反比。且

所以，由于速度与 $SP^{\frac{1}{2}n}$ 成反比，在 P 的密度与 SP 成反比。

系理 1 阻力比向心力如同 $\overline{1-\frac{1}{2}n} \times OS$ 比 OP。

系理 2 如果向心力与 $SP_{cub.}$ 成反比，则 $1-\frac{1}{2}n=0$；且因此阻力和介质的密度为零，正如第一卷中的命题九。

系理 3 如果向心力与半径 SP 的某次幂成反比，它的指数大于 3，则正阻力将变为负阻力。

系理1 阻力比向心力如同1-12n×OS比OP。

系理2 如果向心力与$SP_{cub.}$成反比，则1-12n=0；且因此阻力和介质的密度为零，正如第一卷中的命题九。

系理3 如果向心力与半径SP的某次幂成反比，它的指数大于3，则正阻力将变为负阻力。

解释

但是这个命题及上面的命题；它们针对介质的不相等的密度，应被理解为关于物体的运动，它们是如此之小，以致介质在物体的一侧大于其另一侧的密度不必考虑。我又假定阻力，在其他情形相同时，与密度成比例。因此，在介质中，它的阻力不与密度成比例时，密度

应增加或者减小到这种程度，使或者阻力的超出被除去，或者缺失被补充。

命题XVII 问题IV

需求向心力和介质的阻力，由它们一个物体能在给定的螺线上，以给定的速度的定律运行。

设那条螺线为PQR。从速度，以它物体跑过极短的弧PQ，时间被给定，又从高度TQ，它如同向心力和时间的平方，力被给定。然后从在相等的时间的小部分完成的面积PSQ和QSR的差RSr，物体的迟滞被给定，再从迟滞发现阻力和介质的密度。

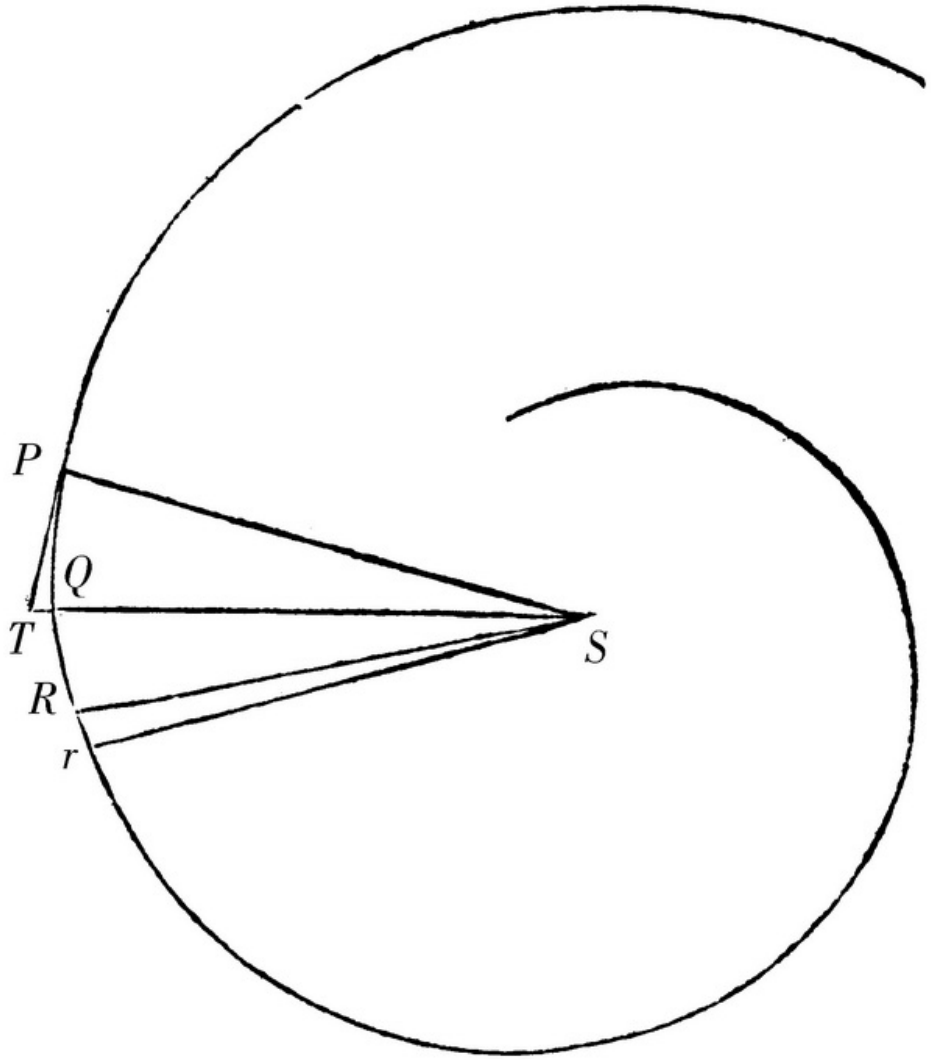

命题XVIII 问题V

给定向心力的定律，需求在每个位置的介质的密度，由它一个物体画出给定的螺线。

从向心力发现［物体］在每个位置的速度，然后从速度的迟滞寻求介质的密度；如同上一命题。

但是我已经在本卷的命题十和引理二中揭示了处理这些问题的方法，并且我不愿读者再停留在此类复杂的探究中。现在我想加入关于

物体向前运动的力，以及关于介质的密度和阻力的一些事项，迄今解释的运动以及与这些有关的运动在其中进行。

第V部分 论流体的密度和压缩及流体静力学流体的定义

流体是任一物体，它的部分退离所受的任意力，且由于退离彼此之间易于运动。

命题 XIX 定理XIV

同质且不运动的流体，它被封闭在任意不运动的容器中且在各个方向上被压缩，它的所有部分（摒弃考虑浓缩，重力以及所有的向心力）在各个方向受到相等的压迫，且没有任何起源于那个压力的运动而是停留在它们自己的位置上。

情形1 设流体被封闭在球形容器ABC中且在各个方向上受到均匀的压缩：我说，没有流体的部分由于那个压力（pressio）而运动。因为，如果某个部分D运动，所有在各个方向上位于离中心相同距离的所有此类部分必须同时做类似的运动；事情如此是因为它们的压力全部相似且相等，且每一运动假定被排除，除非来源于那个压力的运动。但流体的部分不能都靠近中心，除非流体在中心被浓缩，这与假设矛盾。它们不能退离它，除非流体在边界被浓缩，这亦与假设矛盾。它们不能保持离中心的距离在一个方向上运动，因为由同样的理由它们沿相反方向运动；但同一部分不可能同时在两个方向上运动，所以没有流体的部分离开自己的位置运动。**此即所证** 。

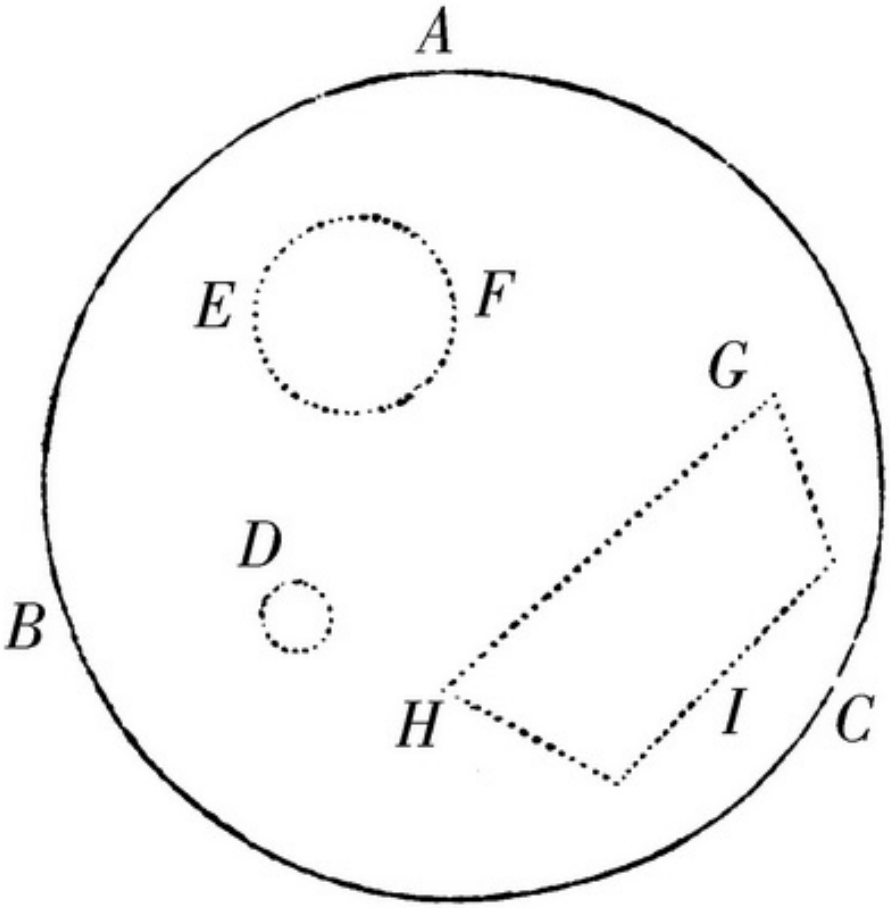

情形2 现在我说，这一流体的所有的球形部分在各个方向所受的压迫相等。因为设EF为流体的一个球形部分，且如果它在各个方向上所受的压迫不相等，较小的压力被增大直至在各个方向上的压迫相等；且它的部分，由情形1，将停留在自己的位置。但在压力增加之前，同样由情形1，它们停留在自己的位置，又由流体的定义，增加的新的压力使它们离开自己的位置运动。这两者矛盾。所以，说球EF在各个方向受的压迫不相等是虚假的。**此即所证** 。

情形3 此外，我说不同球的部分的压力相等。因为由运动的定律III，接触的球部分在接触点相等地相互挤压。但是，由情形2，它们被相同的力在各个方向压迫。所以任意两个不相接触球的部分受同样力的压迫，因为位于两者之间的球的部分能与两者相切。**此即所证** 。

情形4 现在，我说，流体的所有部分在各个方向受到同等的压迫。因为任意两部分能被球形部分在任意点相切，且由情形3，在那

里它们相等地压迫那些球形部分，且由运动的第三定律，反过来它们受到相等的压迫。**此即所证** 。

情形5 所以，由于流体中任意的部分GHI在流体中被其余流体包围如同在一容器中，且在各个方向受到相等的压迫，又它的部分彼此相等地压迫，且相互静止；显然任意的流体GHI的所有部分在各个方向受到相等的压迫，它们彼此相等地压迫，且相互静止。**此即所证** 。

情形6 所以，如果那一流体被封闭的容器不是坚硬的，且各个方向所受的压迫不相等；由流体的定义它将屈服于较强的压力。

情形7 且所以在一坚硬的容器中的流体，不会受一侧的压力较另一侧强大，而将退让它，且这发生在一瞬间，因为坚硬容器的壁不追随退让的液体。退让将压迫相对的一侧，且因此压力趋向各个方向相等。且因为，当流体努力从较大压力的部分退离，它被容器相对一侧的阻力阻止；压力向各个方向归于相等，在一瞬间，没有局部的运动；且由此由情形5，流体的部分彼此相等地压迫，且相互静止。**此即所证** 。

系理 因此流体的部分彼此间的运动，不能由在那一流体的外表面上的任意地方施加压力而改变，除非或者表面的形状在某处被改变，或者流体的所有部分由于彼此压迫得更强烈或更缓和，它们之间的滑动更困难或者更容易。

命题XX 定理XV

如果球形流体的每一部分，在离中心等距处是均质的，压在同心的球形底部，重力趋向于全体的中心；底部承受一个圆柱的重量，它的底等于底部的表面，且高度与压在上面的流体的高度相同。

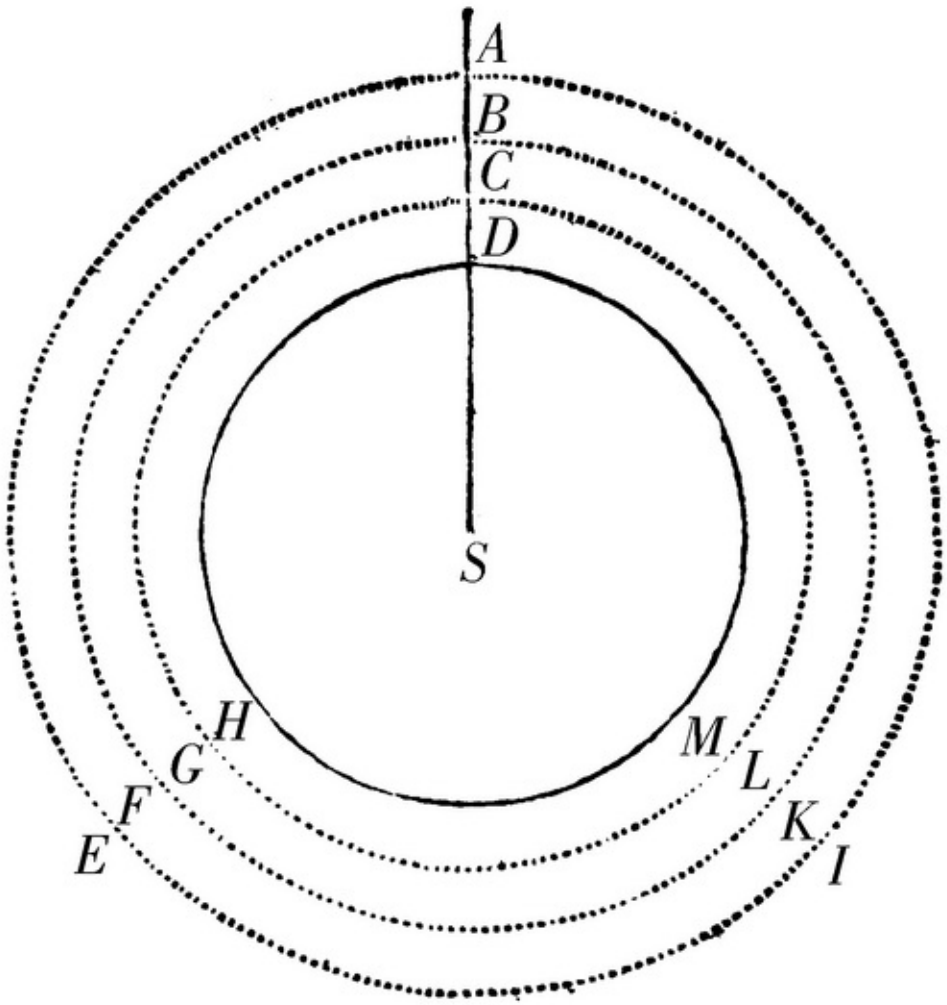

设DHM为底部的表面，且AEI为流体的外表面。流体被无数球面BFK，CGL分成厚度相等的球壳（orbis）；并想象重力只作用于每个球壳的上表面，且在所有表面的相等部分作用相等，所以最高的球面AE受到自身固有的单纯重力的压迫，且由它最高的球面的所有部分受到压迫，又第二个表面BFK（由命题XIX）按其大小（mensura）受到相等的压迫。此外，第二个表面BFK受到自身固有的重力的压迫，它加到前一个力上，使压力加倍。第三个面CGL受到这个压力的作用，按照其大小，并加上自身固有的重力，亦即，受到三倍的压力。且类似地，第四个表面受到四倍压力的压迫，第五个表面受到五倍压力的压迫，且如此继续。所以压迫一个表面的压力，并不如同压在其上的流体的立体的量，而如同直到流体最高处的球壳数；且等于最低的球壳的重力乘以球壳的数目，这就是，等于一个立体的重力，它比指定的圆柱的最终比（只要球壳的数目增加，且厚度减小以至无穷，使得

重力的作用自最低的表面到最高的表面变为连续的）成为等量之比。所以最低的表面承受指定圆柱的重量。**此即所证** 。由类似的论证，当重力按照离中心的距离的任意次幂之比减小时，这个命题是显然的，且当流体向上稀薄，向下稠密时也一样。**此即所证** 。

系理1 所以底部不受整个压在上面的流体的重量的压迫，而只承受本命题所描述的部分重量；其余的重量被流体的穹隆形（figura fornicata）所承担。

系理2 而且，在离中心等距处压力的量总相等，无论受压的表面与地平线平行，或者垂直，或者倾斜；无论自受压的表面连续向上的流体，沿一直线垂直上升，或者通过弯曲的腔和槽倾斜地爬动，且无论通道是规则的或极不规则的，宽阔的或极狭窄的。通过应用本定理的证明于流体的各种情形，推知这些环境一点也不改变压力。

系理3 由同样的证明亦推知（由命题XIX），重流体的部分从压在上面重量的压力没有获得相互间的运动；只要排除起源于浓缩的运动。

系理4 且所以，如果另一具有相同比重的物体，它不能被浓缩，浸没在此流体中，它不从来自压在上面的重量的压力获得运动；既不下沉，也不上浮，也不受迫改变自己的形状。如果它是球形的就保持球形，尽管有压力，如果它是正方形就保持正方形：而且无论它是柔软的，还是非常容易流动的；无论它自由地漂浮在流体中，或者贴着底部。因为任意流体的内部与浸没物体的情形一样，且对所有大小，形状和比重相同的浸没物体情形一样。如果浸没物体的重量被保持，它液化并被赋予流体的形态；这个物体，如果先前上浮或下沉，或者由于压力被赋予新的形状，则现在它也上浮，或下沉，或者被赋予新的形状，它如此是由于其重力和它的运动的其他原因保持不变。但（由命题XIX的情形5）现在它将静止并保持其形状。所以也在原先的条件下。

系理5 因此，比重较邻近流体自身的比重大的物体下沉，且比重较邻近流体自身的比重小的物体上浮，且得到的运动和形状的变化和重力能引起的那个超出和缺失一样多。由于那个超出或缺失的作用像

冲击，由它那个物体按与流体平衡不同的方式被推动；且能在天平的任一个托盘里比较超出或者缺失的重量。

系理6 所以，处于流体中的物体的重力是双重的：其一是真正的和绝对的，另一是表面上的，通常的和相对的。绝对的重力是物体由于它趋向下方的整个力；相对的和通常的重力是重力的超出，由它物体较周围的流体更趋向下方。由前一种重力所有流体和物体的部分在它们的位置受到重力的作用，且因此它们的重量合在一起构成整个重量。因为整个一起是重的，正如能由盛满液体的容器检验；且总重量等于所有部分的重量，且因此由它们构成。由另一种重力物体没有在它们的位置受到重力的作用，亦即，彼此相互比较，它们并不较重，但阻止彼此下降的努力，保持在自己的位置，好像它们不是重的。在空气中的东西不比空气重，通常认定为不是重的。通常认定为重的东西，只要它们达到空气的重量不能支持的程度。通常的重量不是别的，正是真正的重量对空气的重量的超出。因此，通常所说的轻是不沉重，退让较重的空气向上升。它们只是相对的轻，而不是真正的，因为它们在真空中下落。且类似地，物体在水中由于它们较大或较小的重力下沉或者上浮，是相对的和表面上的重和轻，且它们的相对的和表面上的重和轻是超出或者缺失，由于它们的真正的重力或者超过水的重力或者被水的重力超过。且物体既不由于较重而下落，又不由于退让较重的水而上升，即使它们自身的真正的重量增加了总重量。然而相对地且按通常所理解的，它们在水中不受重力作用。因为这些情形的证明是类似的。

系理7 所有关于重力的证明，对其他任意的向心力成立。

系理8 因此，如果介质，某一物体在其中运动，受到自身的重力或其他任意向心力的推动，且物体受到同样力的推动较强；力的差是那个引起运动的力，它在前面的命题中被我们作为向心力考虑。但如果物体受到那个力的推动较弱，力的差应作为离心力考虑。

系理9 但是，由于流体通过压迫被包围的物体不改变其外形，而且显然（由命题XIX的诸系理）它不改变内部的部分相互间的位置；且因此，如果动物被浸没，且所有的感觉来自部分的运动，流体既不损害浸入的身体，又不唤起任何感觉，除非这些身体由于压力而达到收缩的程度。且对被有压力的流体包围的物体的系统，情况是一样的。

系统的所有部分被激起同样的运动，如同它们在真空中那样，且被它们相对的重力所维持，除了流体有些阻碍它们的运动，或者需要压力结合它们。

命题XXI 定理XVI

设某一流体的密度与压力成比例，且它的部分被与离中心的距离成反比的向心力向下牵引：我说，如果那些距离被取作连比，流体的密度在相同的距离上亦成连比。

指定ATV为流体压在其上的球形底面，设S为中心，距离SA，SB，SC，SD，SE，SF，等等成连比。竖立垂线AH，BI，CK，DL，EM，FN，等等，它们如同在位置A，B，C，D，E，F［等等］上的介质的密度；则在那些位置的比重如同（AH）/（AS），（BI）/（BS），（CK）/（CS）等等，或者同样，如同（AH）/（AB），（BI）/（BC），（CK）/（CD），等等。首先假设这些重力自A到B，自B到C，自C到D，等等，均匀地持续，减量阶梯式地在点B，C，D，等等发生。且这些重力乘以高度AB，BC，CD，等等得出压力AH，BI，CK，等等，由于它们底部ATV（按照定理XV）被压迫。所以小部分A承担了全部的压力AH，BI，CK，DL，如此以至无穷；且小部分B承担了除第一个AH之外的全部压力；又小部分C承担了除前两个AH，BI之外的全部压力；且如此继续下去；且因此第一个小部分A的密度AH比第二个小部分B<267.tif>，+58.4mm。35.2mm，Y#的密度BI如同总和AH+BI+CK+DL，以至无穷，比总和BI+CK+DL，［+］等等。且第二个小部分B的密度BI比第三个小部分C的密度，如同总和BI+CK+DL，［+］等等，比总和CK+DL，［+］等等。所以那些和与它们的差AH，BI，CK，等等，成比例，且因此［那些和］成连比（由本卷引理I），且所以差AH，BI，CK，等等，与和成比例，［差］亦成连比。所以，由于在位置A，B，C，等等的密度如同AH，BI，CK，等等，它们亦成连比。跳跃地进行，且由错比，在成连比的距离SA，SC，SE，密度AH，CK，EM成连比。且由同样的论证，在任意成连比的距离SA，SD，SG，密度AH，DL，GO成连比。现在点A，B，C，D，E，等等会合，使得比重的级数自底部A至流体的顶端成为连续

的，则在任意成连比的距离SA，SD，SG，总构成连比的密度AH，DL，GO，将仍保持连比。**此即所证** 。

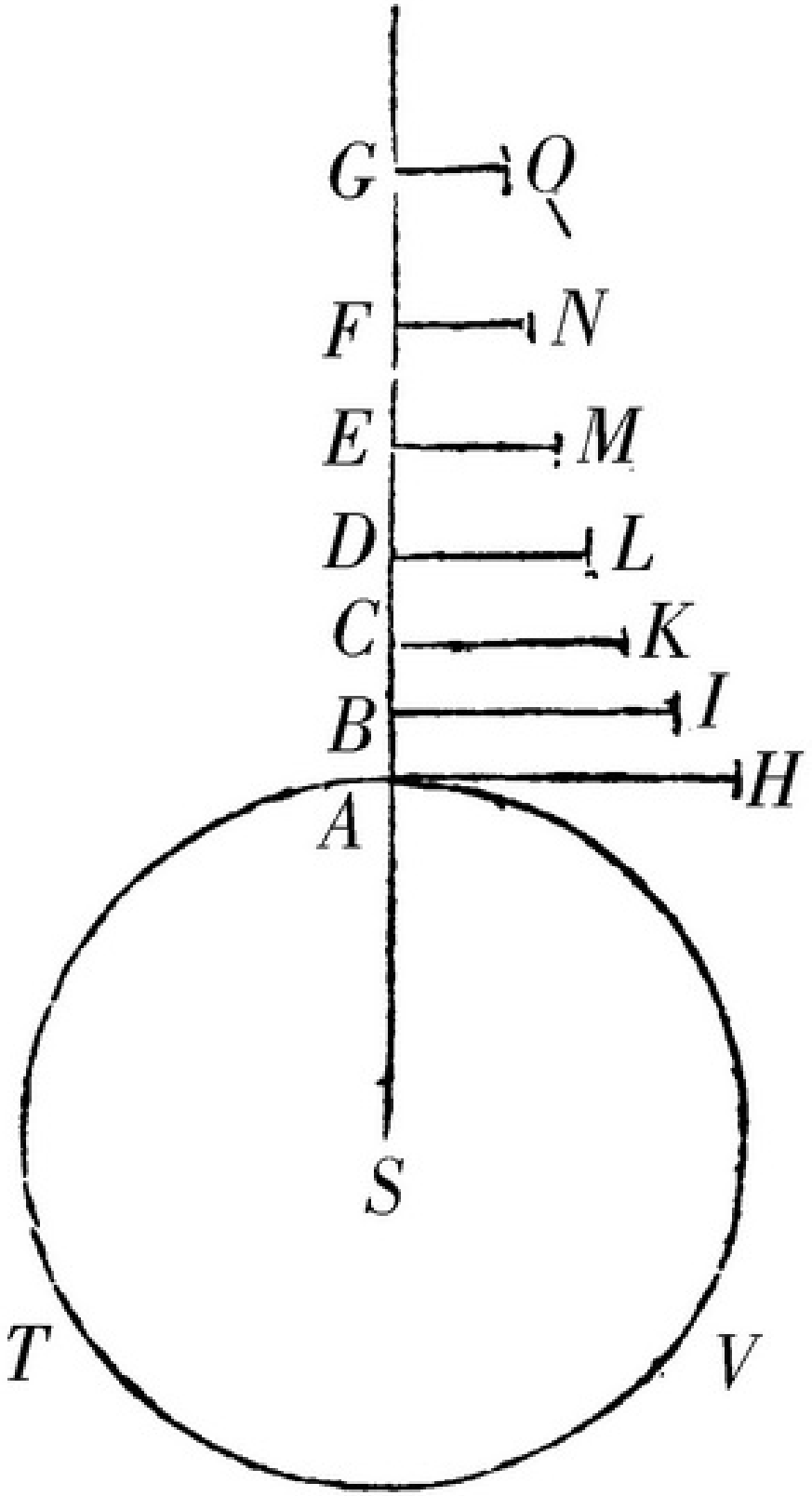
G
Q
F
N
E
M
D
L
C
K
B
I
H
A
S
T
V

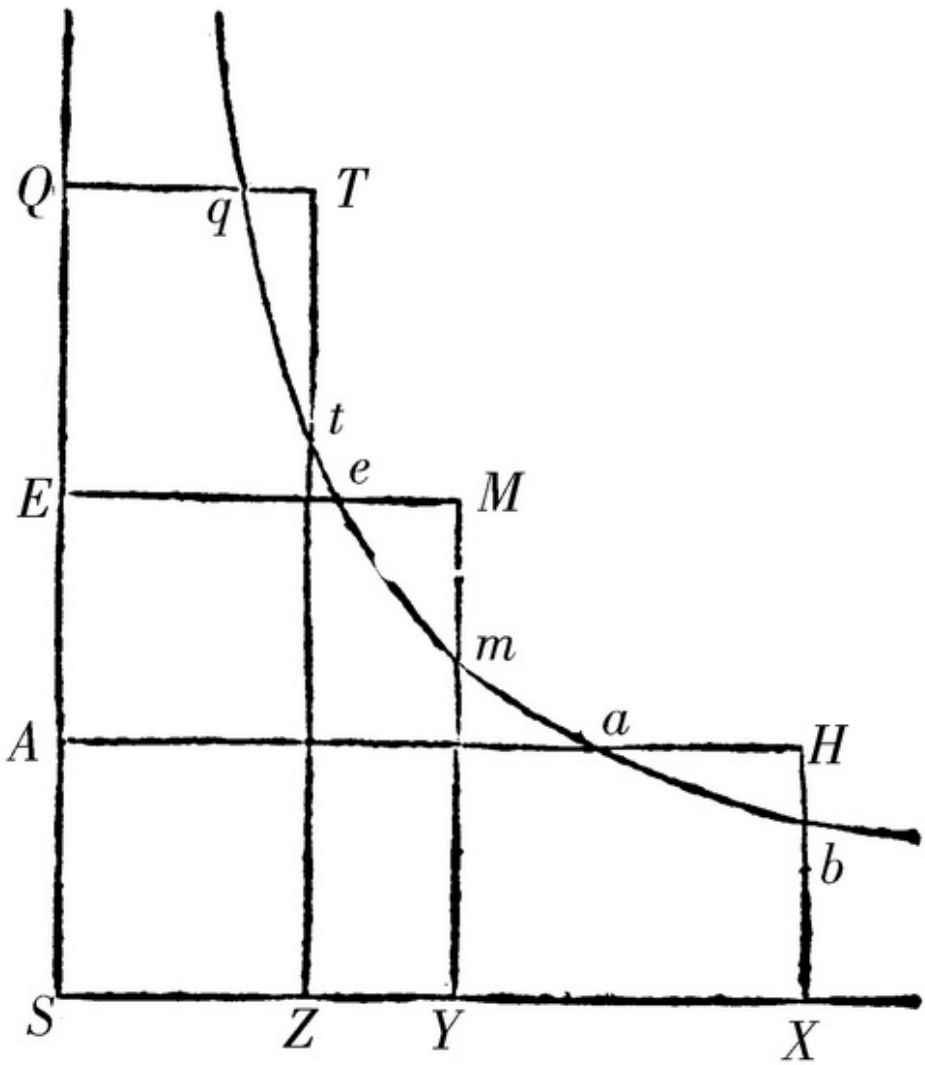

系理 因此，如果在两个位置上流体的密度被给定，置为A和E，能推知它在其他任一位置Q的密度。以S为中心，SQ，SX为直角渐近线画双曲线截垂线AH，EM，QT于a，e，q，且截向渐近线SX落下的垂线HX，MY，TZ于h，m和t。使面积YmtZ比给定的面积YmhX如同给定的面积EeqQ比给定的面积EeaA；则延长的直线Zt割下的直线QT与密度成比例。因为，如果直线SA，SE，SQ成连比，则面积EeqQ，EeaA相等，且因此与这些成比例的面积YmtZ，XhmY亦相等，又直线SX，SY，SZ，亦即，AH，EM，QT成连比，正如它们应当的。且如果直线SA，SE，SQ作为在连比级数中的任意排列（ordo）而得到，直线AH，EM，QT，由于双曲线的面积成比例，将在另一连比量的级数中得到相同的排列。

命题XXII 定理XVII

设某一流体的密度与压力成比例，且它的部分被与离中心的距离的平方成反比的重力向下牵引：我说，如果距离被取作一音乐级数 (35) （progressio musica），在这些距离上的流体的密度成一几何级数。

指定S为中心，且距离SA，SB，SC，SD，SE成一几何级数。竖立垂线AH，BI，CK，等等，它们如同在位置A，B，C，D，E，等等上的流体的密度，则在相同位置的比重是（AH）/（SA_q），（BI）/（SB_q），（CK）/（SC_q），等等。假设这些重力，首先从A到B，其次从B到C，再次从C到D，等等，均匀地持续。且这些［比重］乘以高度AB，BC，CD，DE，等等，或者同样，乘以距离SA，SB，SC，等等，它们与那些高度成比例，得到压力的表示（AH）/（SA），（BI）/（SB），（CK）/（SC），等等。所以，由于密度如同这些压力的和，密度的差AH-BI，BI-CK，等等，如同和的差（AH）/（SA_q），（BI）/（SB_q），（CK）/（SC_q），等等。以S为中心，SA，Sx为渐近线画任意双曲线，它截垂线AH，BI，CK，等等于a，b，c，等等，又截向渐近线Sx落下的垂线Ht，Iu，Kw于h，i，k；且密度的差tu，uw，等等，如同（AH）/（SA），（BI）/（SB），等等。又矩形tu×th，uw×ui，等等，或者［矩形］tp，uq，等等，如同（AH×th）/（SA），（BI×ui）/（SB），等等，亦即，如同Aa，Bb，等等。因为，由双曲线的性质，SA比AH或者St，如同th比Aa，且因此（AH×th）/（SA）等于Aa。再由类似的论证（BI×ui）/（SB）等于Bb，等等。但是Aa，Bb，Cc，等等，成连比，且所以与它们的差Aa-Bb，Bb-Cc，等等，成比例；且因此矩形tp，uq，等等，与这些差成比例，又矩形的和tp+uq或者tp+uq+wr与差的和Aa-Cc或者Aa-Dd成比例。令此类项如此之多，则所有差的和，设为Aa-Ff，与所有矩形的和，设为zthn，成比例。增加项的数目并减小点A，B，C，等等的距离以至无穷，则那些矩形变成等于双曲线的面积zthn，且因此差Aa-Ff与这块面积成比例。现在取任意距离，设SA，SD，SF成一音乐级数，则差Aa-Dd，Dd-Ff相等；且所以与这些差成比例的面积thlx，xlnz

彼此相等，又距离St，Sx，Sz，亦即，AH，DL，FN，成连比。**此即所证** 。

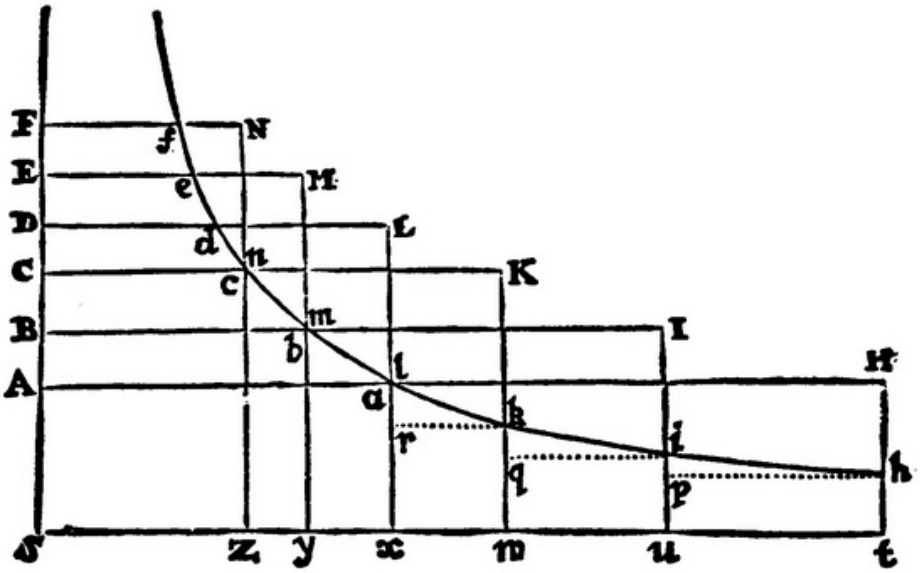

系理 因此，如果流体的任意两个密度被给定，置为AH和BI，则它们的差tu对应的面积thiu将被给定；且因此在任意高度SF的密度FN通过取面积thnz比那个给定的面积thiu如同差Aa-Ff比Aa-Bb而被发现。

解释

由类似的论证可以证明，如果流体的小部分的重力按照小部分离中心的距离的三次比减小，且距离SA，SB，SC，等等的平方的倒数（即$SA_{cub.}/SA_q$，$SA_{cub.}/SB_q$，$SA_{cub.}/SC_q$）被取作一算术级数；密度AH，BI，CK，等等，将成一几何级数。且如果重力按照距离的四次比减小，且距离的立方的倒数（设为$SA_{qq}/SA_{cub.}$，$SA_{qq}/SB_{cub.}$，$SA_{qq}/SC_{cub.}$，等等）被取作一算术级数；密度AH，BI，CK，等等，将成一几何级数。且如此以至无穷。再者，如果流体的小部分的重力在所有距离是相同的，且距离成一算术级数，则密度将成一几何级数，正如杰出人士埃德蒙·哈雷 所发现的。如果重力如同距离，且距离的平方成一算术级数，密度将成一几何级数。且如此以至无穷。这些事情如此，当被压力压缩的流体的密度如同压力，或者，同样地，由流体占据的空间与这个力成反比。可以设想其他的压缩定律，如压力的立方如同密度的平方的平方，或者力的三次比与密度的四次

比相同。在这种情况，如果重力与离中心的距离的平方成反比，密度将与距离的立方成反比。设想压力的立方如同密度的平方的立方，且如果重力与距离的平方成反比，密度将按照距离的二分之三次反比。设想压力按照密度的二次比，且重力按照距离的二次反比，则密度与距离成反比。历述所有的情形将是冗长的。但由实验确定空气的密度或者很精确地，或者相当接近地如同压力：且所以在地球的大气中空气的密度如同压在上面的所有空气的重量，亦即，如同在气压计中水银的高度。

293

命题XXIII 定理XVIII

如果流体由相互逃避的小部分构成，密度如同压力，则小部分的离心力与它们的中心之间的距离成反比。且反之亦然，以与它们的中心之间的距离成反比的力彼此相互逃避的小部分构成的弹性流体，它的密度与压力成正比。

设流体被封闭在立方体的空间ACE中，然后由于压力缩小为较小的立方体的空间ace；且小部分在两个空间中保持彼此之间的相似位置，距离如同立方体的边AB，ab；且介质的密度与$AB_{cub.}$和$ab_{cub.}$包含的空间成反比。在大立方体边的平面ABCD上取正方形DP等于小立方体边的平面db；且由假设，压力，由它正方形DP压迫被封闭的流体，比一个压力，由它那个正方形db压迫被封闭的流体，如同彼此的介质的密度，这就是，如同$ab_{cub.}$比$AB_{cub.}$。但是，压力，由它正方形DB压迫被封闭的流体，比一个压力，由它正方形DP压迫同一流体，如同正方形DB比正方形DP。

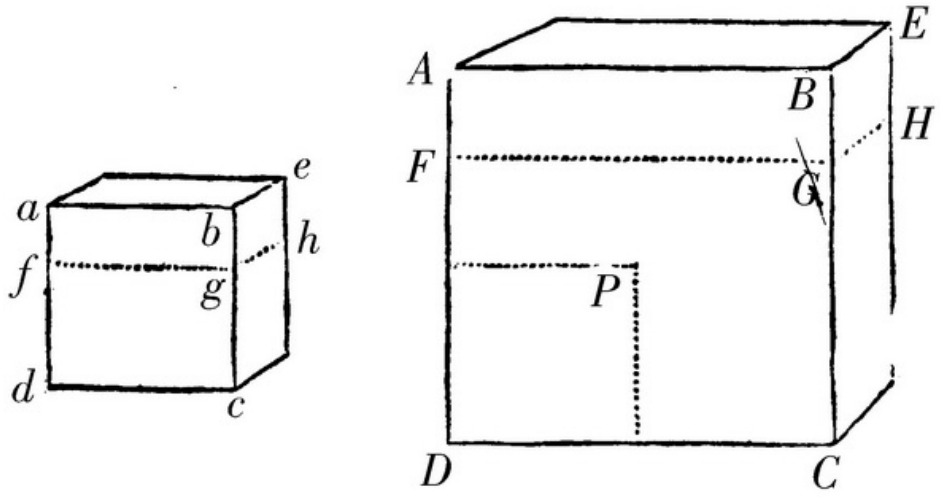

所以，由错比，压力，由它正方形DB压迫流体，比一个压力，由它正方形db压迫流体，如同ab比AB。过立方体的中间引平面FGH，fgh，分流体为两部分，且这些部分以与它们受平面AC和ac压迫相同的力彼此压迫，这就是，按照ab比AB的比例；且因此离心力，由于它们这些压力被保持，按照相同的比。因为在两个立方体中小部分的数目相同且它们的位置相似，所有小部分沿平面FGH和fgh施加于整体的力，如同力，以它每个小部分施加于每个其他的小部分。所以力，以它在较大的立方体中沿平面FGH每个作用于另一个，比一个力，以它在较小的立方体中沿平面fgh每个作用于另一个，如同ab比AB，这就是，与小部分彼此之间的距离成反比。**此即所证** 。

且反之亦然，如果每个小部分的力与距离成反比，亦即，与立方体的边AB，ab成反比；力的和按照相同的比，且边DB，db的压力如同力的和；又正方形DP的压力比边DB的压力，如同$ab_{quad.}$ 比$AB_{quad.}$ 。再由错比，正方形DP的压力比边db的压力如同$ab_{cub.}$ 比$AB_{cub.}$ ，亦即，一个的压力比另一个的压力如同前一个的密度比后一个的密度。**此即所证** 。

解释

由类似的论证，如果小部分的离心力按照中心之间距离的二次反比，则压力的立方如同密度的平方的平方。如果离心力按照距离的三或四次反比，压力的立方与如同密度的平方的立方或者立方的立方。且一般地，如果假设D为距离，且E为被压缩的流体的密度，又离心力

与距离的任意次幂D_n成反比，其指数为n；压力如同幂E^{n+2}的立方根，其指数为n+2；且反之亦然。所有这些事情应理解为小部分的离心力终止在邻近它们的小部分，或者不能延伸到超出它们太远。关于磁体我们有这样一个例子。它们的吸引特性几乎被终止在靠近它们的它们自身的那一类物体上。磁的力量（virtus）被置于中间的薄铁片减弱，且几乎终止于它。因为更远的物体与其说被磁体吸引，不如说被薄片吸引。按同样的方式，如果小部分排斥其他靠近它们自身的那一类小部分，但对更遥远的小部分不施加任何力量，在本命题中处理了由此类的小部分构成的流体。但如果每个小部分的力量传播至无穷，对更大的量的流体，相等的压缩需要更大的力。但弹性流体是否真的由如此相互逃避的小部分构成，是一个物理学问题。我们已从数学上证明了由此类小部分构成的流体的性质，因此给哲学家提供了讨论那个问题的机会。

第VI部分 论摆体的运动和阻力

命题XXIV 定理XIX

摆的物体的物质的量，它们的振动的中心离悬挂点的中心等距，按照来自重量之比和在真空中振动的时间的二次比的一个复合比。

因为速度，它能由给定的力在给定的时间在给定的物质上产生，与力和时间成正比，且与物质成反比。较大的力或者较长的时间或者较少的物质，产生的速度较大。这由运动的第二定律是显然的。现在如果摆的长度相同，运动的力在离垂线等距的位置如同重量；且因此，如果两个振动物体画出的弧相等，又那些弧被分成相等的部分；由于时间，在此期间物体画出弧的每个对应部分，如同整个振动的时间，在对应的振动部分的速度彼此与引起运动的力和整个振动的时间成正比，且与物质的量成反比；于是，物质的量与力和振动的时间成正比且与速度成反比。但速度与时间成反比，由此时间的正比和速度的反比如同时间的平方，且所以物质的量如同运动的力和时间的平方，亦即，如同重量和时间的平方。**此即所证** 。

系理1 且因此，如果时间相等，在每个物体中的物质的量如同重量。

系理2 如果重量相等，物质的量如同时间的平方。

系理3 如果物质的量被取作相等，重量与时间的平方成反比。

系理4 因此，由于时间的平方，其他情况相同，如同摆的长度；如果时间和物质的量是相等的，重量如同摆的长度。

系理5 且一般地，摆的物质的量与重量和时间的平方成正比，且与摆的长度成反比。

系理6 但在无阻力介质中，摆的物质的量与相对的重量（pondus comparativum）和时间的平方成正比，且与摆的长度成反比。因为在任意重的介质中，相对的重量是物体的引起运动的力，如我在上面所解释的；且因此，在这样一种没有阻力的介质中它被赋予与在真空中绝对的重量（pondus absolutum）同样的作用。

系理7 由此，一个方法是显然的，它既用于物体的彼此比较，对在每个［物体］中的物质的量；又用来比较同一物体在不同位置的重量，以知道重力的变化。通过以最大的精确性所做的实验，我总是发现在每个物体中的物质的量与它们的重量成比例。

命题XXV 定理XX

诸摆的物体，在任意的介质中，它们按照时间的瞬之比被阻碍，且摆的物体，它们在同比重的无阻力介质中运动，在相同的时间完成在旋轮线上的振动，又同时画出成比例的弧段。

设AB为一条旋轮线的弧，它由在无阻力介质中振动的物体D在任意时间画出。那条弧在C被平分，于是C为其最低点；且加速的力，由它物体在任意位置D或者d或者E被推动，如同弧CD或者Cd或者CE的长度。那些力由同一弧表示；又由于阻力如同时间的瞬，且因此被给定，用旋轮线的给定的弧段CO表示它，且取弧Od，按照它比弧CD与弧OB比弧CB有相同的比；则力，由它在阻力介质中的物体在d被推动，是力Cd对阻力CO的超出，由弧Od表示，且因此比一个力，由它在无阻力介质中物体D在位置D被推动，如同弧Od比弧CD；且所以在位置B亦如同弧OB比弧CB。因此，如果两个物体D，d离开位置B且被那些力推动：由于力在一开始时如同弧CB和OB，初始的速度和初始画出的弧按照相同的比。令那些弧BD和Bd，以及余下的弧CD，Od按照相同的比。因此力，它们与那些弧CD，Od成比例，保持与开始时同样的比，且所以物体继续同时按相同的比画出弧。所以力和速度以及

余下的弧CD，Od总如同整个弧CB，OB，且因此那些余下的弧同时被画出。由是两个物体D，d将同时到达位置C和O，在无阻力介质中的那个在位置C，且在阻力介质中的那个在位置O。现在，由于在C和O的速度如同弧CB，OB；弧，它们由物体再进一步前进时同时画出，按照相同的比。令那些弧为CE和Oe。力，由它在无阻力介质中的物体D在E被迟滞，如同CE；且力，由它在阻力介质中的物体d在e被迟滞，如同力Ce与阻力CO的和，亦即，如同Oe；且因此力，由它们物体被迟滞，如同与弧CE，Oe成比例的弧CB，OB；且所以，速度，按照那个给定的比被迟滞，保持那个相同的给定的比。所以速度和以这些速度画出的弧彼此总按照弧CB和OB的那个给定的比；且所以，如果整个弧AB，aB按照相同的比被取得，物体D，d同时画出这些弧，且在位置A和a同时失去所有的运动。所以，整个振动是等时的，且被同时画出的任意弧段BD，Bd或者BE，Be，与整个弧BA， Ba成比例。**此即所证**。

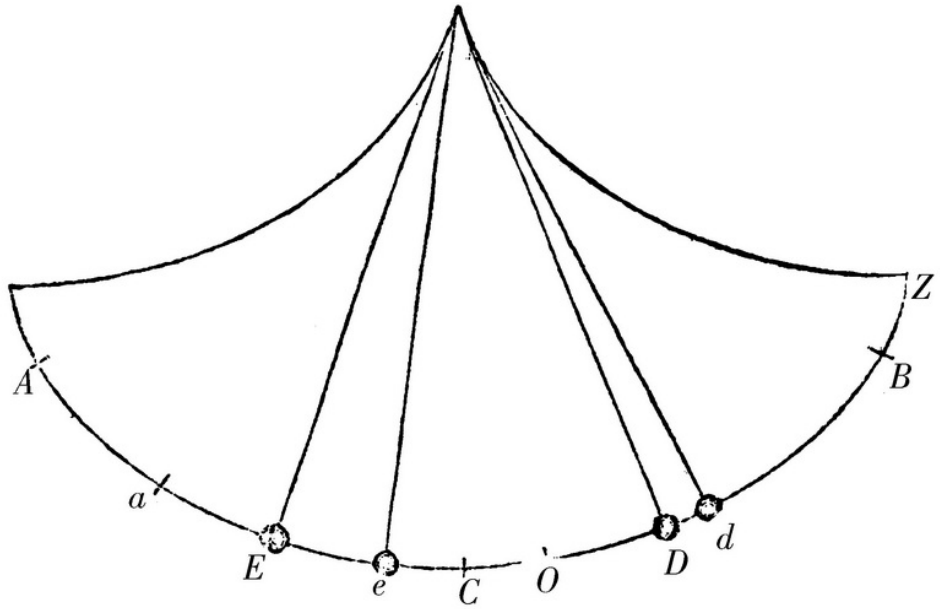

系理 所以在阻力介质中最快速的运动不发生在最低点C，而在那个点O被发现，在此整个画出的弧aB被平分。且物体此后前进到a，被迟滞的程度与此前在它自B向O下降时被加速的程度相同。

命题XXVI 定理XXI

诸摆的物体，它们按照速度之比被阻碍，在旋轮线上的振动是等时的。

因为，如果两个物体，离悬挂中心等距，振动画出不等的弧，且在弧的对应部分的速度彼此之间如同整个弧；阻力与速度成比例，彼此之间亦如同相同的弧。所以如果从起源于重力的引起运动的力，它们如同同样的弧，被除去或者被加上这些阻力，差或者和彼此之比按照与弧相同的比，又由于速度的增量或减量如同这些差或者和，速度总如同整个弧：所以速度，如果在某一情形如同整个弧，它们将总保持相同的比。但在运动的开端，当物体开始下降并画出那些弧，力，由于与弧成比例，生成的速度与弧成比例。所以速度总如同被画出的整个弧，且因此那些弧总被同时画出。**此即所证** 。

命题XXVII 定理XXII

如果摆的物体所受的阻碍按照速度的二次比，在阻力介质中的振动的时间与在同比重的无阻力介质中的振动的时间之差，很接近地与振动所画出的弧成比例。

因为设相等的摆在阻力介质中画出不等的弧A，B；且物体在弧A上的阻力，比物体在弧B上的对应部分的阻力，按照速度的二次比，亦即，很接近地如同AA比BB。如果在弧B上的阻力比在弧A上的阻力如同AB比AA；由上面的命题，在弧A和B上的时间就相等。且因此在弧A上的阻力AA，或者在弧B上的AB，在弧A上产生对在无阻力介质中的时间的超出；且阻力BB在弧B上产生对在无阻力介质中的时间的超出。但那些超出很近似地如同产生它们的力AB和BB，亦即，如同弧A和B。**此即所证** 。

系理1 因此，由在阻力介质中不相等的弧上所成的振动的时间，可以知道在同比重的无阻力介质中的振动的时间。因为时间的差比在较短弧上对在无阻力介质中的时间的超出，如同弧的差比较短的弧。

系理2 愈短的振动愈等时，且极短的振动与在无阻力介质中的振动非常接近地在相同的时间完成。事实上，在较大的弧上完成的时间

略长，因为在物体下降时由于阻力时间被延长，［阻力］按下降时画出的长度的大小，大于随后上升时的阻力，由于阻力［上升的］时间被缩短。但短的和长的振动的时间似乎由于介质运动而有些延长。因为被迟滞的较物体按速度之比所受阻碍略小，且被加速的物体比均匀前进的物体所受阻碍略大；因为介质，由于从物体接受的运动沿［与物体］同样的方向前进，在前一种情形受到的较大的推动，在后一种情形受到较小的推动，且由此或大或小地随物体一起运动。所以较按照速度之比，摆在下降时受到较大的阻碍，在上升时受到较小的阻碍，且由于这两种原因，时间被延长。

命题XXVIII 定理XXIII

如果在旋轮线上振动的一个摆的物体所受的阻碍按照时间的瞬之比，它的阻力比重力如同在整个下降中所画出的弧对随后上升所画出的弧的超出，比二倍的摆的长度。

指定BC为下降画出的弧，Ca为上升画出的弧，且Aa为弧的差；又保持在命题XXV中的作图和证明，力，由它振动物体在任意位置D被推动，比阻力，如同弧CD比弧CO，它［CO］是那个差Aa的一半。且因此，力，由它振动物体在旋轮线的开端或者最高点被推动，亦即，重力，比阻力，如同那个最高点和最低点C之间的弧比弧CO；亦即（如果弧被加倍）如同整个旋轮线的弧，或者二倍的摆的长度，比弧Aa。**此即所证** 。

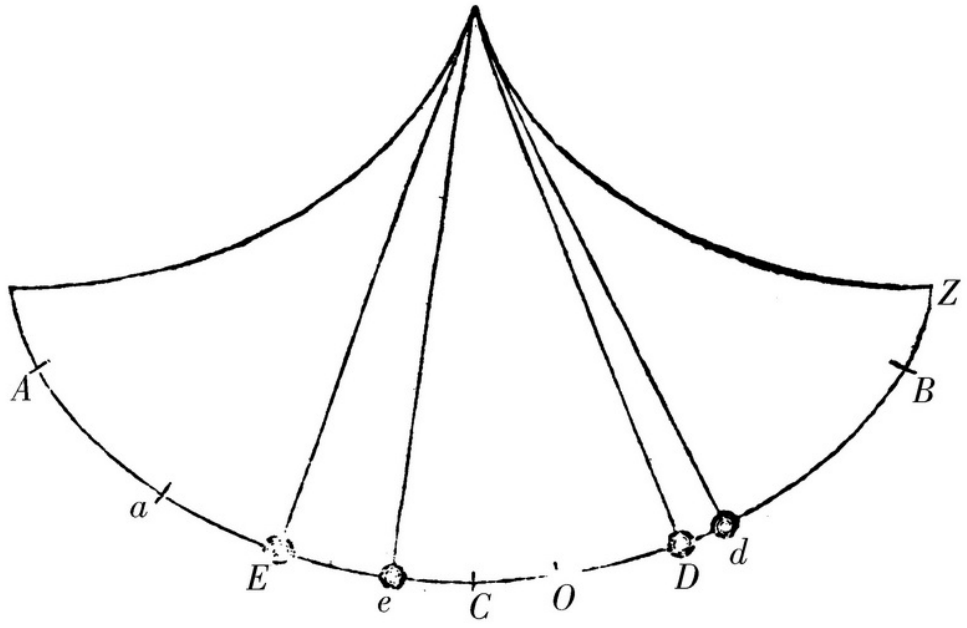

命题XXIX 问题VI

假设一个物体在旋轮线上振动，所受的阻碍按照速度的二次比：需求它在各个位置的阻力。

设Ba为一次完整振动画出的弧，且C为旋轮线的最低点，又CZ是整个旋轮线弧的一半，它等于摆的长度；且需求物体在任意位置D的阻力。无穷直线OQ被截于点O，S，P，Q，使得（如果竖立垂线OK，ST，PI，QE，且以O为中心，OK，OQ为渐近线画双曲线TIGE截垂线ST，PI，QE于T，I和E，再过点I引KF平行于渐近线OQ交渐近线OK于K，且交垂线ST和QE于L和F）双曲线的面积PIEQ比双曲线的面积PITS如同物体下降画出的弧BC比上升画出的弧Ca，且面积IEF比面积ILT如同OQ比OS。然后被垂线MN割下的双曲线的面积PINM，它比双曲线的面积PIEQ如同弧CZ比下降画出的弧BC。且如果被垂线RG割下的双曲线的面积PIGR，它比面积PIEQ如同任意的弧CD比下降画出的整个弧BC；则在位置D的阻力比重力，如同面积[（OR）/（OQ）]IEF-IGH比面积PINM。

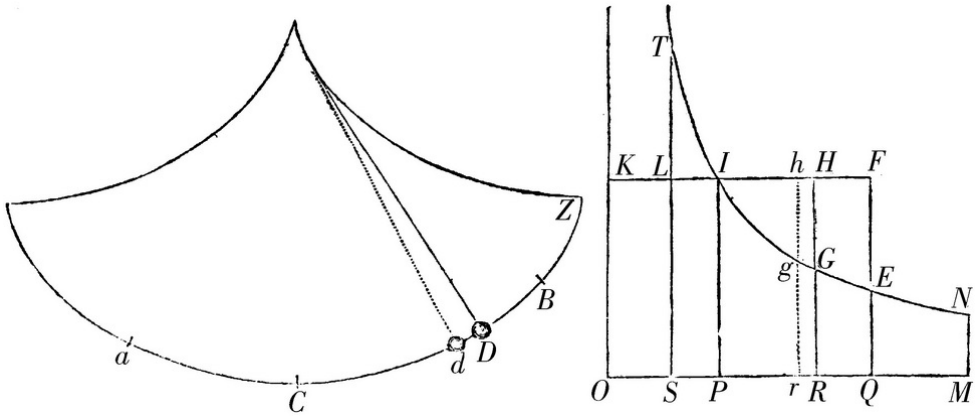

因为，由于来源于重力的力，由它物体在位置Z，B，D，a被推动，如同弧CZ，CB，CD，Ca，且那些弧如同面积PINM，PIEQ，PIGR，PITS；不仅弧而且力分别由这些面积表示。此外，设Dd为物体在下降时画出的极小的一个空间，且它由平行线RG，rg围成的极小的面积RGgr表示；又延长rg至h，使得GHhg和RGgr同时为面积IGH，PIGR的减量。则面积[（OR）/（OQ）]IEF-IGH的增量GHhg-[（Rr）/（OQ）]IEF，或者Rr×HG-[（Rr）/（OQ）]IEF，比面积PIGR的减量RGgr，或者Rr×RG，如同HG-[（IEF）/（OQ）]比RG；且因此如同OR×HG-[（OR）/（OQ）]IEF比OR×GR或者OP×PI，这就是（由于OR×HG，OR×HR-OR×GR，ORHK-OPIK，PIHR和PIGR+IGH相等）如同PIGR+IGH-[（OR）/（OQ）]IEF比OPIK。所以，如果面积[（OR）/（OQ）]IEF-IGH被称为Y，且如果面积PIGR的减量RGgr被给定，面积Y的增量如同PIGR-Y。

如果V指定来源于重力的力，它与将要被画出的弧CD成比例，由它物体在D被推动，且阻力被设为R；总的力为V-R，由它物体在D被推动。且由此速度的增量如同V-R和在其间增量生成的那个时间的小部分的联合。但是速度自身与同时被划出的空间的增量成正比且与相同的时间的小部分成反比。因此，由于由假设阻力如同速度的平方，阻力的增量（由引理II）如同速度和速度的增量的联合，亦即，如同空间的瞬和V-R的联合；于是，如果空间的瞬被给定，如同V-R；亦即，如果把力V写作其表示PIGR，且阻力用另外某个面积Z表示，如同PIGR-Z。

所以面积PIGR通过减去给定的瞬而均匀地减小，面积Y按照PIGR－Y之比增加，且面积Z按照PIGR-Z之比增加。且所以，如果面积Y和Z

同时开始且在开始时相等，它们通过加上相等的瞬继续相等，且同样减去相等的瞬继续相等并同时消失。且反之，如果它们同时开始且同时消失，它们会有相等的瞬且总是相等；如此情形是由于如果阻力Z被增加，速度与那个弧Ca，它在物体上升时被画出，一起减小；且在靠近点C的点，整个运动与阻力一起停止，阻力消失得较面积Y更为迅速。且当阻力被减小时，得出相反的结果。

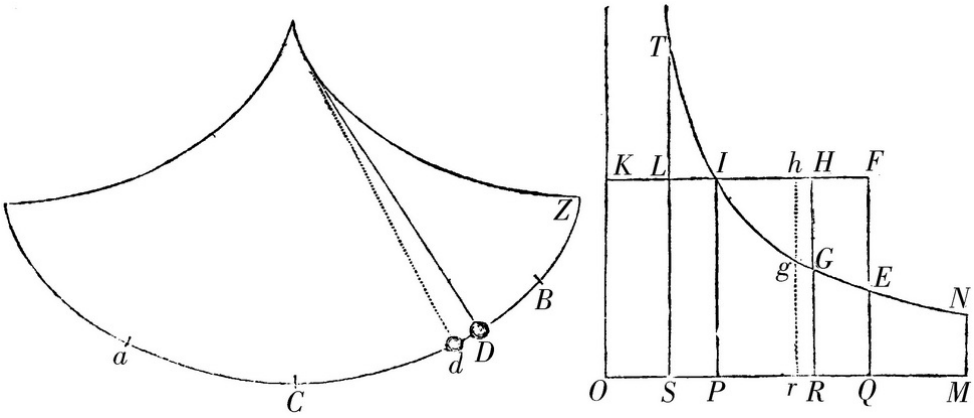

现在面积Z当阻力为零时开始并结束，这就是，当弧CD等于弧CB且直线RG遇到直线QE时运动开始，且当弧CD等于弧Ca且RG遇到直线ST时运动结束。又面积Y或者[（OR）/（OQ）]IEF-IGH当阻力为零时，且因此当[（OR）/（OQ）]IEF和IGH相等时开始和结束：这就是（由作图）当直线RG相继遇到直线QE和ST时。且所以那些面积同时开始并同时消失，又由此它们总相等。所以面积[（OR）/（OQ）]IEF-IGH等于面积Z，阻力由Z表示，且所以比表示重力的面积PINM，如同阻力比重力。**此即所证** 。

系理1 所以，在最低位置C的阻力比重力，如同面积（OP）/（OQ）IEF比面积PINM。

系理2 它［阻力］当面积PIHR比面积IEF如同OR比OQ时，成为最大。因为在那一情形，它的瞬（即PIGR-Y）为零。

系理3 因此在每个位置的速度也可以知道：实际上它按照阻力的二分之一次比，且在运动开始时等于在相同的旋轮线上无阻力振动物体的速度。

但由于由这一命题发现阻力和速度在计算上的困难性，附加如下命题是适宜的。

命题XXX 定理XXIV

如果直线aB等于由振动物体所画出的旋轮线的弧，且向它的每个点D竖立垂线DK，它比摆的长度如同在弧上对应点的物体的阻力比重力：我说，整个下降所画出的弧与随后整个上升所画出的弧之间的差，乘以那些弧的和的一半，等于由所有垂线DK所占据的面积BKa。

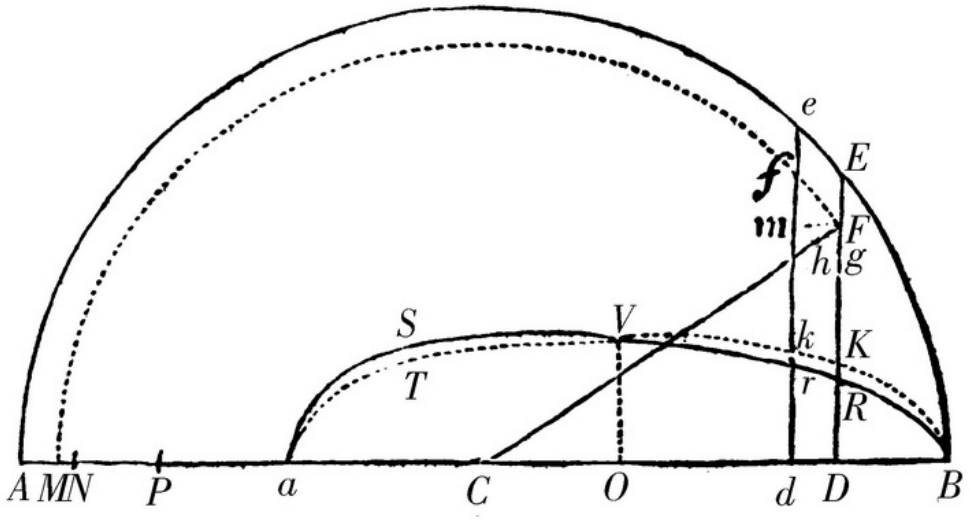

由于一次完整振动画出的旋轮线的弧由那条等于它的直线aB表示，且在真空中画出的弧由长度AB表示。AB在C被平分，且点C表示旋轮线的最低点，又CD如同来源于重力的力，由它在D的物体沿旋轮线的切线被推动，且它比摆的长度所具有的比正如在D的力比重力所具有的比。所以那个力可由长度CD表示，且重力由摆的长度表示，再者，如果在DE上按照DK比摆的长度正如阻力比重力所具有的比取DK，则DK表示阻力。以C为中心，以及CA或者CB为间隔作半圆BEeA。此外，设物体在极短时间画出空间Dd，并竖立垂线DE，de交圆周于E和e，这些垂线如同物体在真空中自点B下降，在位置D和d获得的速度。（由第I卷命题LII）这是显然的。于是这些速度由那些垂线DE，de表示；又设DF是［物体］在阻力介质中自B下落在D获得的

速度。且如果以中心C和间隔CF画圆FfM交直线de和AB于f和M，则M为此后没有进一步的阻力时［物体］上升到的位置，且df为它在d获得的速度。因此，如果Fg指明速度的瞬，物体D画出极短的空间Dd，由于介质的阻力而失去它；又取CN等于Cg：则N为此后没有进一步的阻力物体上升到的位置，且MN为上升的减量，它来源于那个速度的失去。往df上落下垂直线Fm，则由阻力DK生成的速度DF的减量Fg，比由力CD生成的同一速度的减量fm，如同生成力DK比生成力CD。但是，又由于三角形Fmf，Fhg，FDC相似，fm比Fm或者Dd如同CD比DF；又由错比，Fg比Dd如同DK比DF。同样，Fh比Fg如同DF比CF；再由并比，Fh或者MN比Dd如同DK比CF或者CM；且因此所有MN×CM的和等于所有Dd×DK的和。往动点M竖立成直角且总等于不定量CM的纵标线，它在连续运动中走过总的长度Aa；由那个运动画出的四边形或与它相等的矩形Aa× $\frac{1}{2}$ aB，等于所有MN×CM的和，且因此等于所有Dd×DK的和，亦即，等于面积BKVTa。**此即所证** 。

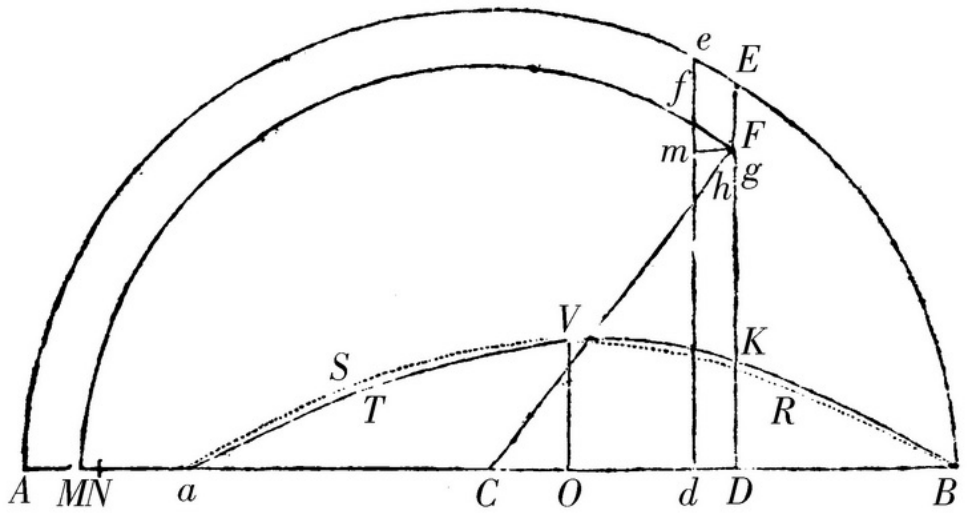

系理 因此从阻力的定律和弧Ca，CB的差Aa，能很接近地推知阻力比重力之比。

因为如果阻力DK是均匀的，图形BKTa是Ba和DK之下的矩形；且因此 $\frac{1}{2}$ Ba和Aa之下的矩形等于Ba和DK之下的矩形，则DK等于 $\frac{1}{2}$ Aa。所以，由于DK表示阻力，且摆的长度表示重力，阻力比重力如同 $\frac{1}{2}$ Aa比摆的长度；所有这些正如在命题XXVIII中所证明的。

如果阻力如同速度，图形BKTa很接近一个［半］椭圆。因为如果物体在没有阻力的介质中，一次完整的振动画出长度BA，在任意位置D的速度如同以直径AB所画的圆的纵标线DE。因此，由于Ba在阻力介质中，且BA在无阻力介质中，在近于相等的时间被画出；且因此在Ba上每个点的速度，比在长度BA上对应点的速度，很接近地如同Ba比BA；在阻力介质中在点D的速度很接近地如同画在直径Ba上的圆的或者椭圆的纵标线；且因此图形BKVTa很接近一个［半］椭圆。由于阻力被假设为与速度成比例，设OV表示在中点O的介质阻力；又以中心O，半轴OB，OV画［半］椭圆BRVSa，它与等于矩形Aa×BO的图形BKVTa，很接近地相等。所以Aa×BO比OV×BO如同这个椭圆的面积比OV×BO，亦即，Aa比OV如同半圆的面积比半径的正方形，或者近似地如同11比7；且因此 $\frac{7}{11}$ Aa比摆的长度如同振动物体在O的阻力比其重力。

但是，如果阻力DK按照速度的二次比，图形BKVTa几乎是一个顶点为V且轴为OV的抛物线，且因此很接近地等于 $\frac{2}{3}$ Ba和OV之下的矩形。所以 $\frac{1}{2}$ Ba和Aa之下的矩形等于 $\frac{2}{3}$ Ba和OV之下的矩形，且因此OV等于 $\frac{3}{4}$ Aa；于是振动物体在O的阻力比它的重力如同 $\frac{3}{4}$ Aa比摆的长度。

且我认为这些结论对实用目的已足够精确。因为，由于椭圆或者抛物线BRVSa与图形BKVTa在中点V相合，如果在BRV或者VSa的一边大于那个图形，在另一边要小于它，且因此很接近地等于它。

命题XXXI 定理XXV

如果振动物体的阻力在每一画出的成比例的弧的部分按给定的比增大或者减小；则在下降所画的弧和随后上升所画的弧之间的差，按相同的比被增大或者减小。

因为那个差由于介质的阻力来源于摆的迟滞，且因此如同总的迟滞以及与它成比例的迟滞阻力。在上一命题中直线 $\frac{1}{2}$ aB和那些弧CB，Ca的差Aa之下的矩形等于面积BKTa。且那个面积，如果保持长度 aB，它按横标线DK之比增大或者减小；这就是，按照阻力之比，且因此如同长度aB和阻力的联合。所以Aa和 $\frac{1}{2}$ aB之下的矩形，如同aB和阻力的联合，且因此Aa如同阻力。**此即所证** 。

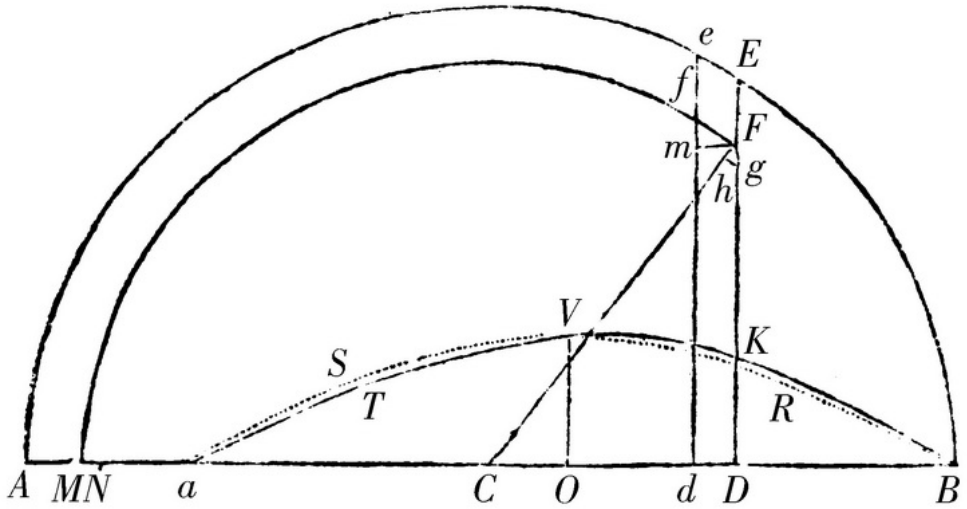

系理1 因此，如果阻力如同速度，在同一介质中的弧之差如同画出的整个弧；且反之亦然。

系理2 如果阻力按照速度的二次比，那个差按照整个弧的二次比；且反之亦然。

系理3 且一般地，如果阻力按照速度的三次或任意其他比，差按照整个弧的相同的比；且反之亦然。

系理4 且如果阻力部分地按照速度的简单比，部分地按照速度的二次比，差部分地按照整个弧的比且部分地按照它的二次比；且反之亦然。对速度的阻力的定律和比，与那个差对弧的长度的定律和比相同。

系理5 且因此，如果摆相继画出不等的弧，能对所画出的弧发现这个差的增量或者减量的比；亦有对较大或较小阻力的增量或者减量

的比。

总释

由这些命题，通过在任意介质中的振动摆，我们能发现介质的阻力。事实上，我曾由如下实验探究空气的阻力。一只木球重 $57\frac{7}{22}$ 罗马 盎司，直径为 $6\frac{7}{8}$ 伦敦 吋 (36) ，被我用细线悬挂在一个很牢固的钩上，使得钩和球的振动中心之间的距离为 $10\frac{1}{2}$ 呎。在线上距离悬挂中心10呎又1吋处，我标记一点；且对着那个点我放置一把按吋划分的尺子，借助于它我能标记由摆画出的弧的长度。然后我对振动计数，在此期间球失去其运动的八分之一。如果摆被引至离垂线二吋的距离，并由此使它落下，于是在其整个下落中画出二吋的弧，且第一次全振动，由下落及随后上升构成，画出约四吋的弧，然后它经164次振动失去其八分之一的运动，以致其最后一次上升画出一又四分之三吋的弧。如果初次下降画出四吋的弧，它经121次振动失去其八分之一的运动，以致其最后的上升画出了 $3\frac{1}{2}$ 吋的弧。如果初次上升画出八吋，十六吋，三十二吋或六十四吋的弧，它分别经69，$35\frac{1}{2}$，$18\frac{1}{2}$，$9\frac{2}{3}$ 次振动失去其八分之一的运动。所以初次下降和最后一次上升画出的弧的差，在第一，第二，第三，第四，第五和第六种情形分别为 $\frac{1}{4}$，$\frac{1}{2}$，1，2，4，8吋。在每一种情形这些差除以振动数，则在一次平均振动中，在此期间［球］画出 $3\frac{3}{4}$，$6\frac{7}{8}$，15，30，60，120吋的弧，下降和随后上升的弧的差分别为 $\frac{1}{656}$，$\frac{1}{242}$，$\frac{1}{69}$，$\frac{4}{71}$，$\frac{8}{37}$，$\frac{24}{29}$ 吋。但这些差在较大的振动中近似地按照所画弧的二次比，在较小的振动中按照较那个比略大的比；且所以（由本卷命题XXXI系理2）球的阻力，当运动较为迅速时，很近似地按照速度的二次比；当较为迟缓时，按照略大于那个比的比。

现在指定 V 为在任意振动中最快的速度，且 A，B，C 为给定的量，且让我们假设弧的差为 $AV+BV^{\frac{3}{2}}+CV^{2}$。由于在一旋轮线上最大的速度如同在振动中所画出的弧的一半，但在圆上它们如同那些弧的弦的一半；且因此对相等的弧，在旋转线上按照弧的一半比弦的一半之比较在圆上为大；但按照速度的反比在圆上的时间较在旋轮线上的时间长；显然弧的差（它们如同阻力与时间的平方的联合）在两曲线上近似相同。因为那些差在旋轮线上应与阻力一起，约略按照弧比弦的二次比增大，由于速度按那个简单比增大；并与时间的平方一起按同一二次比减小。所以，为将所有这些化到旋轮线上，取与在圆上观察到的相同的差，并假设最大的速度类似于弧的一半或整个弧，亦即，类似于数$\frac{1}{2}$，1，2，4，8，16。所以在情形二，情形四和情形六，我们把 V 写成 1，4，和 16；在情形二，弧的差为$\frac{\frac{1}{2}}{121}=A+B+C$；在情形四，$\frac{2}{35\frac{1}{2}}=4A+8B+16C$；且在情形

六，$\frac{8}{9\frac{2}{3}}=16A+64B+256C$。且由这些方程，通过适当的比较和分析约简，得出 A = 0.0000916，B = 0.0010847，和 C = 0.0029558。所以弧的差如同 $0.0000916V+0.0010847V^{\frac{3}{2}}+0.0029558V^2$；且因此，由于（通过命题 XXX 的系理应用于这一情形）在振动画出的弧的中点，球的阻力，当速度为 V，它比其重量如同 $\frac{7}{11}AV+\frac{7}{10}BV^{\frac{3}{2}}+\frac{3}{4}CV^2$ 比摆的长度；如果 A，B，C 写成被发现的数值，球的阻力比它的重量，如同 $0.0000583V+0.0007593V^{\frac{3}{2}}+0.0022169V^2$ 比悬挂的中心和尺子之间的长度，亦即，比 121 吋。因此，由于 V 在情形二被指定为 1，在情形四为 4，在情形六为 16；阻力比球的重力在情形二如同 0.0030345 比 121，在情形四如同 0.041748 比 121，在情形六如同 0.61705 比 121。

弧，它在情形六中被在线上标记的点画出，是 $120-\frac{8}{9\frac{2}{3}}$ 或者 $119\frac{5}{29}$ 吋。且所以，由于半径为 121 吋，又悬挂点和球的中心之间的摆的长度为 126 吋，球的中心画出的弧为 $124\frac{3}{31}$ 吋。因为，由于空气的阻力，振动物体的最大的速度不发生在所画出的弧的最低点，而位于靠近整个弧的中间的位置，这个速度与如果球在无阻力介质中的整个下降画出那个弧的一半 $62\frac{3}{62}$ 吋［时的最大的速度］约略相同，且那个弧在旋轮线上，上面我们把摆的运动化到它上面；且所以那个速度等于一个速度，球垂直降落并在其下落中画出

的高度等于那个弧的正矢能获得它。但在旋轮线上那个正矢比那个弧 $62\frac{3}{63}$ 如同同一弧比摆的长度的 2 倍 252，且由此等于 15.278 吋。所以这个速度正是物体下落且在其下落中画出 15.278 吋的空间能获得的速度。所以球以如此的速度所遇到的阻力，比其重量如同 0.61705 比 121，或者（如果只考虑阻力的那个部分，它按照速度的二次比）如同 0.56752 比 121。

由一个流体静力学实验，我发现这个木球的重量比相同大小的水球的重量如同 55 比 97；且所以，由于 121 比213.4按照相同的比，水球以如上速度前进的阻力比其重量如同 0.56752 比 213.4，亦即，如同 1 比 $376\frac{1}{50}$。因为水球的重量，在球以均匀连续的速度画出 30.556 吋的一段长度期间，能生成球在下落中的那整个速度；显然在相同的时间均匀连续的阻力能按 1 比 $376\frac{1}{50}$ 的比除去一个较小的速度，这就是，整个速度的 $\frac{1}{376\frac{1}{50}}$。且所以球在那段时间，以那个均匀连续的速度，能画出其半直径的长度，或者 $3\frac{7}{16}$ 吋，失去其运动的 $\frac{1}{3342}$。

我也对摆失去其四分之一运动的振动计数。在下面的表中上面的数字指示初次下降画出的弧的长度，按吋和吋的部分表示；中间的数字表示最后一次上升画出的弧的长度，且在最下面位置的数代表振动的次数。我描述这个实验是因为它比只失去八分之一运动的实验更精确。愿意者可进行计算。

初次下降	2	4	8	16	32	64

$0.000208V^{\frac{3}{2}}+0.000659V^2$ 比摆的长度 121 吋所具有的比。且如果我们只考虑阻力的部分，它按照速度的二次比，这个阻力比球的重量如同 $0.000659V^2$ 比 121 吋。但在第一个实验中这部分阻力比木球的重量 $57\frac{7}{22}$ 盎司，如同 $0.002217V^2$ 比 121；且由此木球的阻力比铅球的阻力（它们的速度相等）如同 $57\frac{7}{22}$ 乘以 0.002217 比 $26\frac{1}{4}$ 乘以 0.000659，亦即，如同 $7\frac{1}{3}$ 比 1。两球的直径为 $6\frac{7}{8}$ 和 2 吋，且这些直径的平方彼此之间如同 $47\frac{1}{4}$ 和 4，或者很接近 $11\frac{13}{16}$ 和 1。所以等速球的阻力按照小于直径的二次比。我们未曾考虑线的阻力，它确实是非常大的，且应从已发现的摆的阻力减去它。我未能准确地确定线的这个阻力，但我发现它大于摆的总阻力的三分之一；且由此我得出，球的阻力除去线的阻力，近似地按照球的直径的二次比。因为 $7\frac{1}{3}-\frac{1}{3}$ 比 $1-\frac{1}{3}$ 或者 $10\frac{1}{2}$ 比 1，离直径的二次比 $11\frac{13}{16}$ 比 1 不远。

由于线的阻力对较大的球影响较小，我也尝试了用直径为 $18\frac{3}{4}$ 吋的球实验。摆的长度在悬挂点和振动中心之间是 $122\frac{1}{2}$ 吋；悬挂点和线上的一个结之间是 $109\frac{1}{2}$ 吋。摆初次下落时由结画出的弧是 32 吋。在五次振动后由同一个结在最后一次上升时画出的弧是 28 吋。弧的和，或者在一次平均振动中画出的整个弧，是 60 吋。弧的差为 4 吋。差的十分之一，或者在一次平均振动中下降和上升之间的差，是 $\frac{2}{5}$ 吋。半径 $109\frac{1}{2}$ 比半径 $122\frac{1}{2}$，如

同在一次平均振动中由结画出的60吋的整个弧比在一次平均振动中由球的中心画出的$67\frac{1}{8}$吋的整个弧之比，且如同差$\frac{2}{5}$比新的差0.4475之比。如果摆的长度按照126比$122\frac{1}{2}$之比增大，保持所画出的弧长，振动的时间将按那个比的二分之一次比增大，且摆的速度按那个比的二分之一次比减小，下降又随后上升画出的弧的差0.4475被保持。之后，如果画出的弧按照$124\frac{3}{31}$比$67\frac{1}{8}$之比被增大，差0.4475按照那个比的二次比被增大，且由此得出1.5295。这些事情如此，是依据摆的阻力按照速度的二次比这一假设。所以，如果摆画出$124\frac{3}{31}$吋的整个弧，且它的悬挂点和振动中心之间的长度为126吋，下降和随后上升画出的弧的差将是1.5295吋。且这个差乘以摆球的重量，它是208盎司，得到318.136。又，在上面提到的由木球制成的摆，当它离悬挂点的距离为126吋，画出$124\frac{3}{31}$吋的整个弧，下降和上升画出的弧的差为$\frac{126}{121}$乘以$\frac{8}{9\frac{2}{3}}$，这乘以球的重量，它是$57\frac{7}{22}$盎司，得到49.396。而我把这些差乘以球的重量，是为了发现它们的阻力。因为来源于阻力的差，与阻力成正比且与重量成反比。所以阻力如同数318.136和49.396。但较小的球的阻力的那个部分，它按照速度的二次比，比整个阻力，如同0.56752比0.61675，亦即，如同45.453比49.396；且较大的球的那个阻力的部分几乎等于整个阻力，且因此那些部分近似地如同318.136和45.453，亦即，如同7和1。

但球的直径为 $18\frac{3}{4}$ 和 $6\frac{7}{8}$ 吋，这此直径的平方，$351\frac{9}{16}$ 和 $47\frac{17}{64}$，如同 7.438 和 1，亦即，近似地如同球的阻力 7 和 1。这些比的差不超过线的阻力所能引起的差。所以阻力的那些部分，对相等的球，如同速度的平方；又对相等的速度，如同球的直径的平方。

但我在这些实验中所用的最大的球不是浑圆的，且所以在此计算中为简略计，我忽略了一些细节；在实验本身不是非常精确时不用担心计算的精确。所以，由于真空的证明依赖于这样的实验，所以我希望用更大，更多，且更精确的球尝试这些实验。如果球按几何比被取得，设直径为 4，8，16，32 吋，从基于实验的级数应能推断出对更大的球应有什么发生。

为了比较不同的流体彼此之间的阻力，我做了如下试验。我得到一长四呎，宽和高各一呎的木箱。去掉它的盖子，我注满泉水，且浸没摆于水中，并使它们振动。一铅球重 $166\frac{1}{6}$ 盎司，直径 $3\frac{5}{8}$ 吋，运动如下表我们所描述的，自悬挂点到在线上作记号的一个特定点[之间]的摆的长度为 126 吋，且到振动中心为 $134\frac{3}{8}$ 吋。

初次下降由在线上标记的点画出的弧，吋	64	32	16	8	4	2	1	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{4}$
最后一次上升画出的弧，吋	48	24	12	6	3	$1\frac{1}{2}$	$\frac{3}{4}$	$\frac{3}{8}$	$\frac{3}{16}$
与失去的运动成比例的弧的差，吋	16	8	4	2	1	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{4}$	$\frac{1}{8}$	$\frac{1}{16}$
在水中的振动次数			$\frac{29}{60}$	$1\frac{1}{5}$	3	7	$11\frac{1}{4}$	$12\frac{2}{3}$	$13\frac{1}{3}$
在空气中的振动次数	$85\frac{1}{2}$		287	535					

在第四列记录的实验中，在空气中振动 535 次失去的运动等

于在水中振动 $1\frac{1}{5}$ 次失去的运动。的确振动在空气中比在水中较快。且如果在水中的振动按照使摆在两种介质中等速运动的比被加速，在水中的振动数 $1\frac{1}{5}$ 在同样的运动失去期间被保持；因为按照那同一个比的二次方阻力被增大且同时时间的平方被减小。所以，等速的摆，在空气中振动 535 次且在水中振动 $1\frac{1}{5}$ 次，失去相等的运动；且因此摆在水中的阻力比它在空气中的阻力如同 535 比 $1\frac{1}{5}$。这是在第四列的情形中整个阻力的比。

现在指定 $AV+CV^2$ 是在空气中球以最大的速度 V 运动，在下降和随后上升画出的弧的差；且因为最大的速度在第四列的情形比在第一列的情形，如同 1 比 8；且在第四列的情形中那些弧的差比在第一列的情形中那些弧的差如同 $\frac{2}{535}$ 比 $\frac{16}{85\frac{1}{2}}$，或者如同 $85\frac{1}{2}$ 比 4280；在这些情形我们把速度写成 1 和 8，且把弧的差写成 $85\frac{1}{2}$ 和 4280；则得出 $A+C=85\frac{1}{2}$，且 $8A+64C=4280$ 或 $A+8C=535$；且因此通过约化这些方程，出现 $7C=449\frac{1}{2}$，则 $C=64\frac{1}{14}$ 以及 $A=21\frac{2}{7}$；且由此，阻力，由于它如同 $\frac{7}{11}AV+\frac{3}{4}CV^2$，如同 $13\frac{6}{11}V+48\frac{9}{56}V^2$。所以，在第四列的情形，当速度为 1，整个阻力比它的与速度的平方成比例的部分，如同 $13\frac{6}{11}+48\frac{9}{56}$ 或者 $61\frac{12}{17}$ 比 $48\frac{9}{56}$；且为此在水中摆的阻力比在空气中阻力的那个部分，它与

中，它大约能容三磅水银，先后注满水银和普通水，使摆相继在两种流体中振动，我能发现阻力的比例；且得到水银的阻力比水的阻力大约如同 13 或 14 比 1，亦即，如同水银的密度比水的密度。当我用稍大些的摆球，如一个其直径为$\frac{1}{2}$[37] 或$\frac{2}{3}$吋的球，得到水银的阻力比水的阻力按照的比，约是 12 或 10 比 1 所具有的比。但前一实验更为可信，因为在后者容器与浸没的球的大小相比太狭窄。球被放大，容器也应放大。事实上，我曾打算用较大的容器且在熔化的金属中以及其他某些冷的或者热的液体中重复此类实验，但没有时间一一实验，且从已经描述的，显然快速运动的物体的阻力很接近与它们在其中运动的流体的密度成比例。我不说很精确地成比例。因为密度相等的流体，较黏的流体的阻碍无疑较更流动的流体大，如冷的油较热的油为大，热油较雨水大，水较纯酒精大。但在流体中，它们有足够的流动性，如在空气中，在淡水或咸水中，在纯酒精，松脂精，盐酸中，在经过蒸馏去掉杂质然后加热的油中，在浓硫酸中，在水银中，在液态的金属中，以及在其他任何如此流动，使得在容器中被摇动时能把加给它们的运动保持一段时间，且倒出时容易分解为小滴，我不怀疑以上的规则对所有这些流体足够精确，特别地，如果实验由更大且运动更快的摆的物体来做。

最后，因为有些人的看法是存在一种特定的以太介质，它极为细微，能很自由地渗透到所有物体的细孔和通道，这种介质通过物体的细孔流动应产生一种阻力；为检验是否我们在运动物体上所经验的阻力全在它们的外表面，或者内部部分是否遇到作用于其表面的显著阻力，我设计了如下实验。我用一根十一呎长的线把一个圆枞木小盒通过一个钢环悬挂在一只很牢固的钢钩上，在钩上向上有一锋利的凹口，使靠在凹口上的环的靠上的弧能更自由地运动。线系在环的靠下的弧上。我拉它离开垂线至约六呎的距离，并沿垂直于钩上凹口的平面，使摆振动时，环不在钩的凹口上前后滑动。因为悬挂点，环在此接触钩，应保持静止。我精确地标出摆被拉到的位置，并放下摆，标

记另外三个位置，摆经第一次，第二次和第三次振动后返回到此处。我曾相当频繁地重复；使得我尽可能精确地发现那些位置。然后我在小盒中装入铅和其他在手边的更重的金属。但首先我称出空盒连同绕在盒上的细线的部分以及其余延伸于钩和悬挂的小盒之间的线的一半的重量。因为拉直的线当摆拉离垂线，它总以其一半的重量作用于摆上。在这个重量上我加上小盒容纳的空气的重量。且总重量约为盒中填满金属时重量的七十九分之一。然后，由于当盒子填满金属时，线被其重量拉伸，增加了摆的长度，我缩短线使目前振动的摆与以前的长度相同。然后，再拉摆至第一个标记的位置并放下，我数了约七十七次振动，直到小盒返回到第二个标记的位置，之后同样多的次数，直到小盒返回到第三个标记的位置，且又经过同样多的次数直到小盒返回到第四个位置。由此我得出结论，填满盒子的整个阻力比空盒的阻力所具有的比不大于78比77。因为如果两者的阻力相等，填满的小盒子，由于其固有的力是空盒的七十八倍，应该保持其振动运动如此长久，使得完成78次振动总返回到那些地方。但它在完成77次振动返回到同样的地方。

所以，设A表示在小盒外表面的阻力，且B表示在空小盒内部的阻力；如果等速物体在内部的阻力如同物质，或者被阻碍的小部分的数目，78B是填满的小盒在其内部的阻力，且因此空小盒的总阻力A+B比填满的小盒的总阻力A+78B如同77比78，且由分比，A+B比77B如同77比1，且由此A+B比B如同77×77比1，又由分比A比B如同5928比1。所以空小盒在其内部的阻力小于在其外表面的阻力超过五千倍。这个论证依赖假设填满的小盒的阻力较大不是来源于其他原因，而只来源于某种流体对被包围的金属的作用。

我对这个实验的叙述出于记忆。因为一张纸，在它上面我曾写下描述，丢失了。因此我被迫略去了从记忆中被遗忘的某些分数。

而且我没有时间一一重试。第一次，由于我用的钩不牢固，填满的盒子被迟滞得更快。在寻找原因时，我发现钩如此不牢固以致不能承担小盒的重量，且向这个方向或者那个方向弯曲以服从摆的振动。所以，我得到一牢固的钩，使悬挂点保持不动，且此后得到的一切如以上所描述的。

第VII部分 论流体的运动及抛射体所遇到的阻力

命题XXXII 定理XXVI

如果两个相似的物体系统由数目相等的小部分构成，且对应的小部分相似且成比例，在一个系统中的每一个对在另一个系统中的每一个，处于彼此相似的位置，且具有密度相互间的给定之比，且它们彼此在成比例的时间开始相似的运动（在一个系统中的小部分彼此之间且在另一个系统中的小部分彼此之间），如果在同一个系统中小部分相互不接触，除非在反射的瞬间；亦不相互吸引或者排斥，除非加速力与对应的小部分的直径成反比且与速度的平方成正比：我说，那些系统的小部分在成比例的时间彼此继续相似的运动。

我说，相似且处于相似位置的物体在成比例的时间彼此的运动相似，当那些时间结束时，它们相互之间总在相似的位置：假如一个系统的小部分与另一个系统对应的小部分相比较。因此时间成比例，在此期间由对应的小部分画出相似图形的相似且成比例的部分。所以如果存在此类的两个系统，它们对应的小部分，由于在运动开始时的相似性，将继续相似的运动，直到它们彼此相遇。因为如果没有力的作用，由运动的定律I，它们将在直线上均匀地前进。如果它们由某一个力相互作用，且那些力与对应的小部分的直径成反比，且与速度的平方成正比，因为小部分的位置相似且力成比例，总的力，由它对应的小部分受到作用，由每个作用力（按照诸定律的系理2）合成，有相似的指向，一如它们趋向位于小部分中的相似的中心，且那些总力彼此如同每个分量，这就是，与对应的小部分的直径成反比，且与速度的平方成正比；所以使对应的小部分继续画出相似的图形。只要那些

中心静止（由第I卷命题IV系理1和系理8）事情将会如此。但如果它们运动，因为移动的相似性，它们的位置在系统的小部分之间保持相似；在小部分画出的图形中引入相似的变化，所以，对应且相似的小部分的运动相似直到它们初次相撞，且所以相撞相似，反射相似。然后（由已证明的）小部分之间彼此的运动相似直到它们再次相撞，且如此继续，以至无穷。**此即所证** 。

系理1 因此，如果任意两个物体，它们相似且相对于系统的对应的小部分处于相似的位置，在成比例的时间它们开始相似的运动，且如果它们的大小和密度彼此如同对应的小部分的大小和密度：这些物体在成比例的时间继续相似的运动。因为对两个系统中较大的部分与对小部分，情况是一样的。

系理2 如果两个系统中所有相似且位于相似位置的部分彼此静止，且它们中的两个，它们大于其余的，且在两个系统中相互对应，沿位置相似的线开始无论何种相似的运动，它们引起系统的其余部分的相似的运动，而且其余部分之间在成比例的时间继续相似的运动；且因此画出的空间与它们的直径成比例。

命题XXXIII 定理XXVII

假定同样的情形，我说，系统的较大的部分受到的阻碍按照来自它们速度的二次比和直径的二次比以及系统的部分的密度之比的复合比。

因为阻力部分地来源于向心力或者离心力，由它们系统中的小部分相互作用，部分地来源于小部分和较大部分的相撞和反射。第一种阻力彼此如同整个引起运动的力，阻力来源于此，亦即，如同整个加速力以及对应的部分的物质的量；这就是（由假设）与速度的平方成正比且与对应的小部分的距离成反比，又与对应的部分的物质的量成正比：且因此，由于一个系统中小部分的距离比另一个系统中对应的小部分的距离如同前一系统的小部分或者部分的直径比后一系统中对应的小部分或者部分的直径，且物质的量如同部分的密度和直径的立方；阻力彼此如同速度的平方和直径的平方，以及系统的部分的密

度。**此即所证** 。后一类阻力如同对应反射的数目和力的联合。但反射的数目彼此与对应部分的速度成正比，与它们的反射之间的空间成反比。且反射力如同对应部分的速度和大小以及密度的联合；亦即，如同部分的速度和直径的立方以及密度。且如果所有这些比联合起来，对应部分的阻力彼此如同部分的速度的平方和直径的平方以及密度的联合。**此即所证** 。

系理1 所以，如果那些系统是像空气那样的两种弹性流体，且它们的部分相互静止；此外两个相似物体与流体的部分的大小和密度成比例，且在那些部分中被放在相似的位置，两者沿位置相似的直线被抛射；且加速力，由它流体的小部分相互作用，与被抛射的物体的直径成反比，且与速度的平方成正比：那些物体在成比例的时间在流体中引起相似的运动，它们画出的空间相似且与它们的直径成比例。

系理2 因此在同样的流体中一个快速的抛射体所承受的阻力，差不多按照速度的二次比。因为，如果力，由它远离的小部分相互作用，按照速度的二次比被增大，阻力将精确地按照相同的二次比；且因此在一种介质中，它的部分由于它们彼此远离而没有力相互作用，阻力精确地按照速度的二次比。所以，令A，B，C为由相似且相等并按等距离规则分布的部分构成的三种介质。设介质A和B的部分以彼此如同T和V的力相互退离，介质C的部分完全隔离这种力。且如果四个相等的物体D，E，F，G在这些介质中运动，前两个物体D和E［分别］在前两种介质A和B中，且后两个物体F和G在第三种介质C中；又设物体D比物体E的速度，且物体F比物体G的速度按照力T比力V的二分之一次比：物体D的阻力比物体E的阻力，且物体F的阻力比物体G的阻力，按照速度的二次比；且所以物体D的阻力比物体F的阻力如同物体E的阻力比物体G的阻力。令物体D和F等速，如同物体E和G；且按照任意的比增大物体D和F的速度，再按照同一比的二次方减小介质B中的小部分的力，介质B任意靠近介质C的形态和条件，且因此相等且等速的物体E和G在这些介质中的阻力持续接近相等，使得它们的差在最终变得小于任意给定的差。所以，由于物体D和F的阻力彼此如同物体E和G的阻力，它们也类似地接近等量之比。所以物体D和F的阻力，当它们更迅速地运动时，接近相等；且因此，由于物体F的阻力按照速度的二次比，物体D的阻力很接近地按照相同的比。

系理3 在任意弹性流体中快速运动的一个物体的阻力几乎与如果流体的部分的离心力被隔离，且不相互退离时一样，只要流体的弹性力来源于小部分的离心力，且速度如此之大致使力没有足够的时间［发生］作用。

系理4 因此，由于相似且等速物体的阻力，在一种其远离的部分不相互退离的介质中，如同直径的平方；等速且快速运动的物体在弹性流体中的阻力也很近似地如同直径的平方。

系理5 且由于相似，相等且等速的物体，在同样密度的介质中，介质的小部分不相互退离，无论那些小部分是较多且较小，或者是较少且较大，在相等的时间与相等的物质的量相撞，所以在那些物质上施加等量的运动，且反过来（由运动的第三定律）物体受到来自流体物质的相等的反作用，这就是，受到同等的阻碍；显然在相同密度的弹性流体中，当［物体］非常快速地运动时，它们的阻力近似相等；无论那些流体由较粗糙的小部分构成，或者由非常精微的小部分构成。介质的细微性对非常快速地运动的抛射体的阻力没有大的减小。

系理6 所有这些论断在其弹性力来源于小部分的离心力的流体中如此。但如果那个力有别的来源，例如小部分以类似羊毛或者树枝的方式扩张，或者由于任意其他的原因，它使小部分之间的运动更少自由；阻力，由于介质的较小的流动性，较在以上的引理中为大。

命题XXXIV 定理XXVIII

如果一个球和一个圆柱由相同的直径画出，在由相等且彼此等距地自由放置的小部分构成的稀薄介质中，沿圆柱的轴的方向以相同的速度运动：球的阻力是圆柱的阻力的一半。

因为介质在同一个物体上的作用是相同的（由诸定律的系理5），无论物体在静止的介质中运动，或者介质的小部分以同样的速度撞击处于静止的物体；我们考虑物体，一如它是静止的，且让我们来看由于介质的运动它被何种冲击推动。所以，指定ABKI为以C为中心，CA为半直径画出的球体，且介质的小部分以给定的速度沿平行于

AC的直线碰到那个物体的表面，又设FB为这样的［平行］直线。在它上面取LB等于半直径CB，且引BD，它与球切于B。在KC和BD上落下垂线BE，LD；则力，由它介质的小部分沿直线FB与球面在B倾斜地相碰，比一个力，由它同样的小部分与以轴ACI围绕球画出的圆柱ONGQ在b垂直地相碰，如同LD比LB或者BE比BC。再者，这个力沿着它的相碰的方向FB或者AC移动球的效力（efficacia），比它沿确定的方向移动球的效力，亦即，沿直线BC的方向直接推动球的效力，如同BE比BC。且由比的联合，一个小部分沿直线FB倾斜地碰在球上，它沿相碰方向移动球的效力，比相同的小部分沿相同的直线垂直地碰在圆柱上，它沿相同的方向移动圆柱的效力，如同BE的平方比BC的平方。所以，如果在bE上，它垂直于圆柱的底面的圆NAO且等于半径AC，取bH等于（$BE_{quad.}$）/（CB）：则bH比bE如同小部分在球上的效力比小部分在圆柱上的效力。且所以立体，它由所有的直线bH占据，比一个立体，它由所有的直线bE占据，如同所有的小部分在球上的效力比所有的小部分在圆柱上的效力。但是，前一个立体是以顶点C，轴CA和通径CA画出的抛物线形体（parabolois），且后一个立体是外接抛物线形体的圆柱：习知抛物线形体是外接抛物线形体的圆柱的一半。所以介质在球上的整个力是其在圆柱上的整个力的一半。且所以，如果介质的小部分静止，且一个圆柱和一个球以相等的速度运动，球的阻力是圆柱的阻力的一半。**此即所证**。

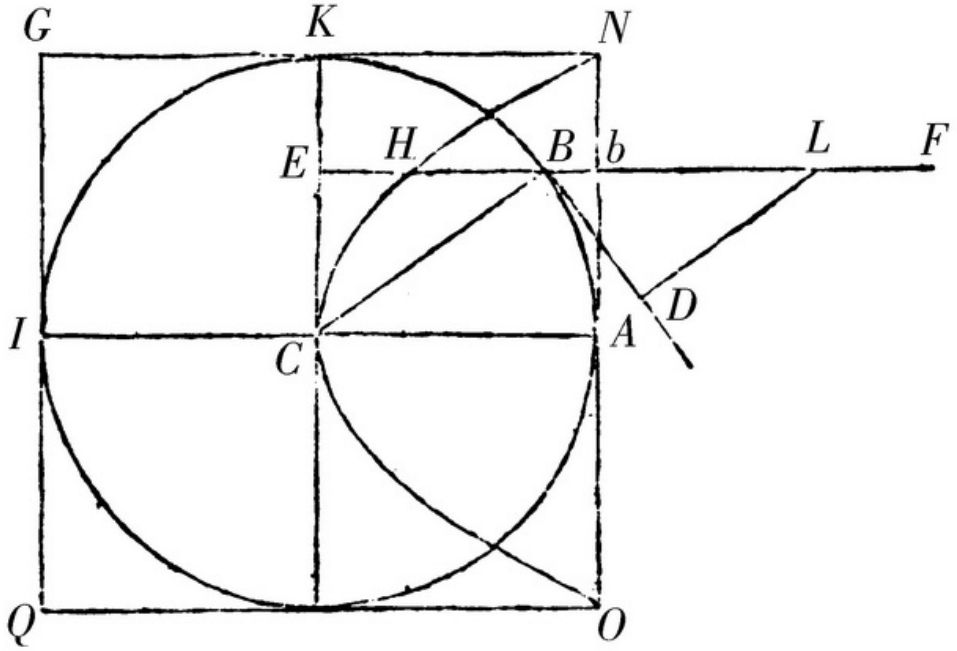

解释

由同样的方法可以比较其他图形彼此之间的阻力，且能发现那些更适于在阻力介质中继续它们的运动的图形。如以圆形的底CEBH，它由中心O，半径OC画出，和高OD构作一个圆锥截形CBGF，它所受到的阻碍在沿轴的方向朝着D前进时小于任意其他以相同的底和相同的高构作的圆锥截形：高度OD平分于Q，并延长OQ至S，使得QS等于QC，则S为需求的圆锥截形的顶点。

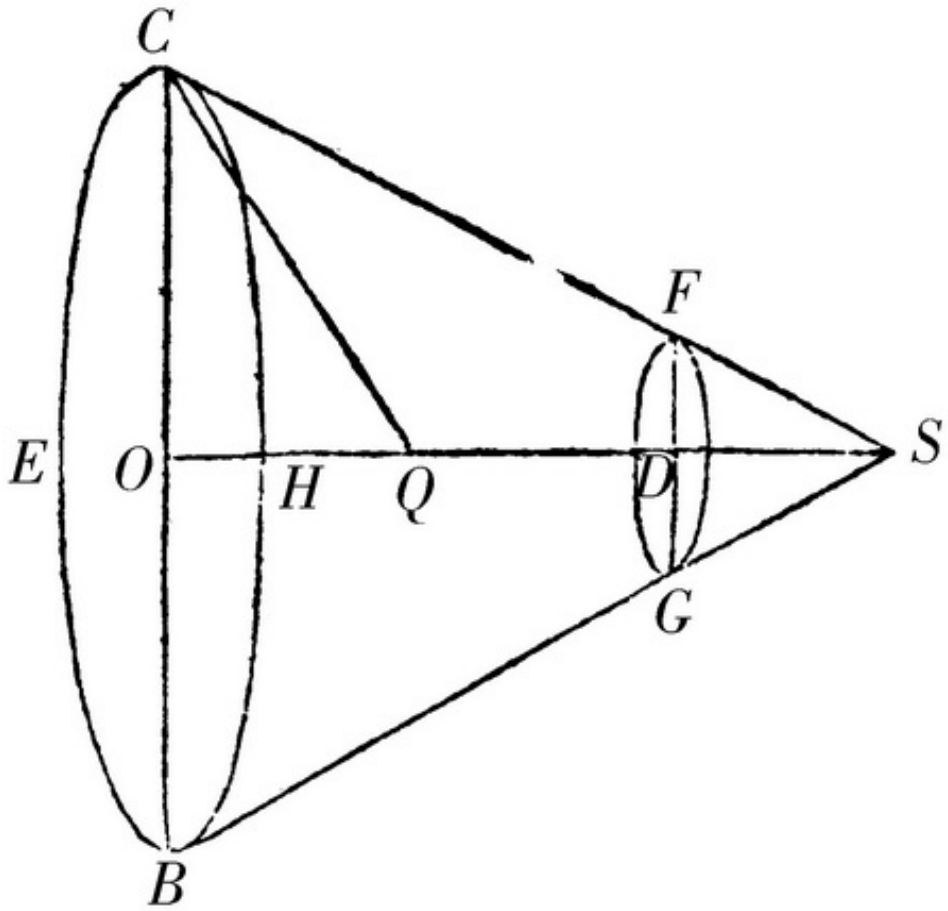

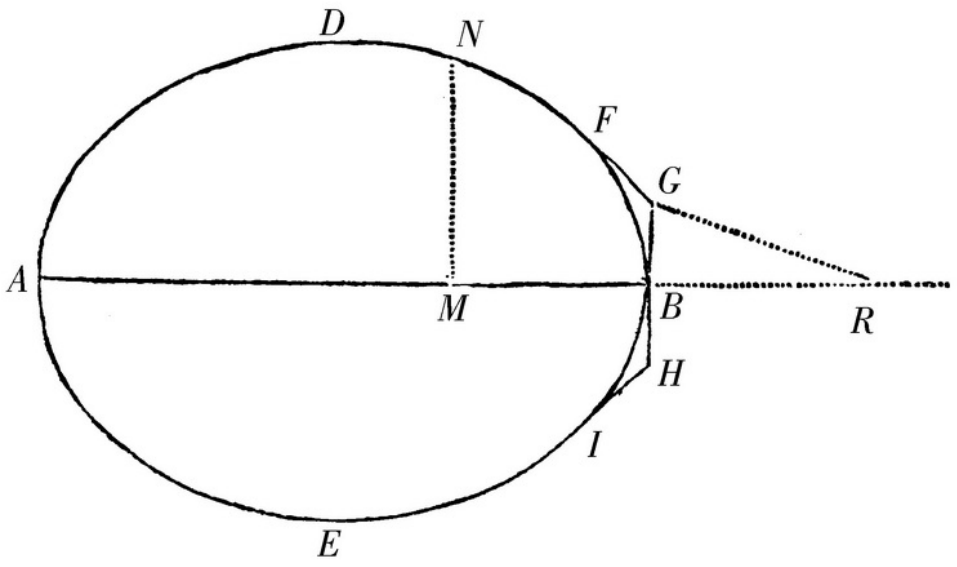

附带地，由于角CSB总为锐角，因此，如果立体ADBE由椭圆形或者卵形ADBE围绕轴AB旋转生成，且生成的图形被三条直线FG，GH，HI切于点F，B和I，使得GH在切点B垂直于轴，且FG，HI与同一GH包含135度的角FGB，BHI，则立体，它由图形ADFGHIE围绕相同的轴AB旋转生成，所受的阻碍小于前一立体；只要两者都沿它们的轴AB的方向前进，且两者的端点B在前面。的确，我认为这个命题对将来造船不会没有用处。

但如果图形DNFG为此类曲线，如果从它的任意点N向轴AB上落下垂线NM，且由给定的点G引直线GR，它平行于在N与图形相切的直线，又与轴的延长截于R，作成MN比GR如同$GR_{cub.}$ 比$4BR\times GB_q$；立体，它由这个图形围绕轴AB旋转画出，在以上所说的稀薄介质中自A向B运动，它所受到的阻碍小于以相同的长度和宽度转动画出的任何立体。

命题XXXV 问题VII

如果一种稀薄的介质由小部分构成，它们极小，静止，相等且彼此等距地放置，需求在此介质中均匀前进的一个球所遇到的阻力。

情形1 设想在相同的介质中，一个以相同的直径和高度所画的圆柱以相同的速度沿自身的轴的长度［的方向］前进。且我们假设介质的小部分，它们与球或者圆柱相碰，以最大可能的反射力弹回。又由于球的阻力（由上一命题）是圆柱的阻力的一半，且球比圆柱如同二比三，再者垂直碰到圆柱的小部分，被最大可能地反射，传送它自身速度的二倍给它们。因此，圆柱在均匀前进中画出其轴的长度的一半的时间，传送给小部分的运动比圆柱的整个运动，如同介质的密度比圆柱的密度；且球，在均匀前进中画出其整个直径的时间，传送相同的运动给小部分；又在画出其直径的三分之二的时间，传送给小部分的运动比球的整个运动，如同介质的密度比球的密度。且所以，球遇到的阻力比一个力，由它球的整个运动在球均匀前进中画出其直径的三分之二的时间能被除去或者生成，如同介质的密度比球的密度。

情形2 我们假设介质的小部分与球或者圆柱相碰而不被反射；则圆柱向与它垂直相碰的小部分，传递其单纯的速度给它们，且因此所遇到的阻力是前一种情形的一半；又球的阻力也是前一种情形的一半。

情形3 我们假设介质的小部分从球弹回的反射力既不是最大又不是零，而是某个平均的力，则球的阻力按照第一种情形的阻力和在第二种情形的阻力之间的同一个平均比。**此即所求** 。

系理1 因此，如果球和小部分无限坚硬，所有弹性力被隔绝，且因此所有反射力也被隔绝：球的阻力比一个力，由它在球画出其直径的三分之四的时间能除去或者生成它的整个运动，如同介质的密度比球的密度。

系理2 球的阻力，其他情况相同，按照速度的二次比。

系理3 球的阻力，其他情况相同，按照直径的二次比。

系理4 球的阻力，其他情况相同，如同介质的密度。

系理5 球的阻力按照一个比，它由来自速度的二次比和直径的二次比，以及介质的密度之比复合而成。

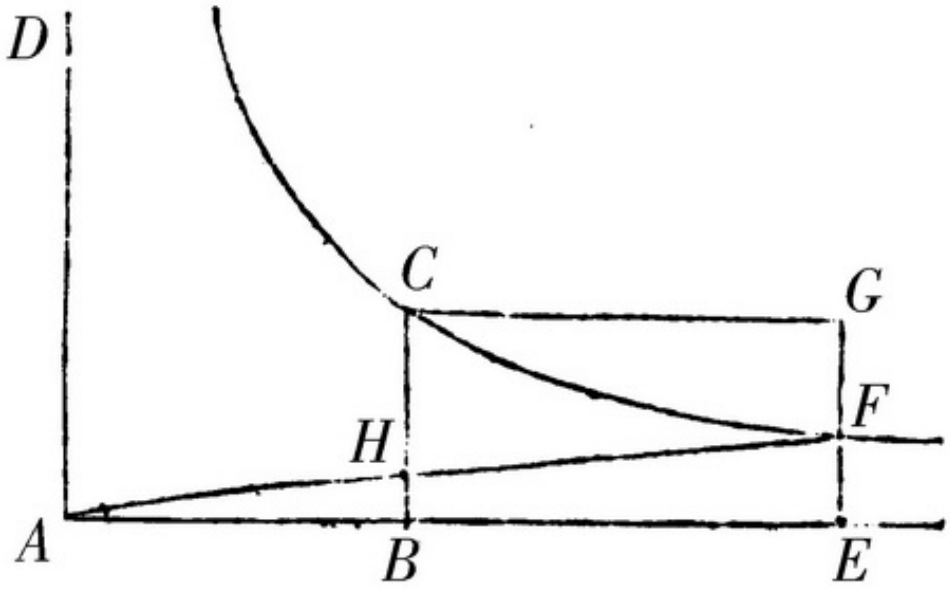

系理6 且球的运动以及它的阻力的能如此表示。设AB为时间，在此期间由于球的阻力的均匀持续能使球失去其全部运动。竖立AD，BC垂直于AB。且设BC为整个运动，再过点C，以AD，AB为渐近线画双曲线CF。延长AB至任意点E。竖立垂线EF交双曲线于F。补足平行四边形CBEG，并引AF与BC交于H。则如果球在任意时间BE，它的初始的运动BC均匀地持续，在无阻力介质中画出的空间CBEG由平行四边形的面积表示，同一物体在阻力介质中画出的空间CBEF由双曲线的面积表示，则其运动在那段时间结束时由双曲线的纵标线EF表示，其运动失去的部分由FG表示。且在同一时间结束时其阻力由长度BH表示，阻力失去的部分由CH表示。所有这些由第II卷命题V系理1和系理3是明显的。

系理7 因此，如果球在时间T由于均匀地持续的阻力R失去其全部运动M：同一个球在有阻力的介质中经时间t，在那里阻力R按照速度的二次比减小，失去其运动M的（tM）/（T+t）份，剩下（TM）/（T+t）份；且球所画出的空间比由均匀的运动M在相同的时间t所画出的空间，如同数（T+t）/T的对数[38]（logarithmus）乘以数2.302585092994比数tT，因为双曲线BCFE的面积比矩形BCGE按照这个比。

解释

在此命题中我已展示了球形抛射体在不连续的介质（medium non continuum）中的阻力和迟滞，且我显示这个阻力比一个力，由它球在以均匀持续的速度画出其直径的三分之二的时间能除去或者生成球的整个运动，如同介质的密度比球的密度，只要球和介质的小部分是高度弹性的且具有最大的反射力；但这个力，在球和介质的小部分无限坚硬且隔绝任何反射力时，减小一半。此外，在连续的介质中，如水，热油，以及水银中，在其中球不与流体所有产生阻力的小部分相碰，而只压迫最靠的小部分，且这些小部分压迫其他的小部分，它们又压迫其他的小部分，如此下去，在这种介质中阻力减小一半。球在这种极端的流体介质中遇到的阻力比一个力，由它球在以那个均匀持续的运动画出其直径的三分之八的时间能除去或者生成其整个运动，如同介质的密度比球的密度。这正是后面我们要努力表明的。

命题XXXVI 问题VIII

确定从圆柱形容器底部开的一个孔中流出的水的运动。

设ACDB 为一个圆柱形容器，AB为其上方的开口，底CD平行于地平线，EF为在底中间的圆孔，G为孔的中心，且圆柱的轴GH垂直于地平线。再想象一冰柱APQB，它与容器的腔有相同的宽度，且有相同的轴，又以均匀的运动持续下降，它的部分一接触到表面AB就化成液体，当它们化成水由其重力流入容器，且在它们的下降中形成瀑布或者水柱ABNFEM，再从孔EF中穿过，并恰好充满它。设冰下降的和在圆AB附近的水的均匀的速度是水下落且由下落画出高度IH所能获得的速度；又IH，HG位于一条直线上，且过点I引直线KL平行于地平线交冰的边缘于K和L。则水从孔EF流出的速度等于水自I下落且由下落画出高度IG所能获得的速度。且因此由伽利略的定理，IG比IH按照从孔流出的水的速度比水在圆AB的速度的二次比，这就是，按照圆AB比圆EF的二次比；因为这些圆与通过它们的水的速度成反比，水在相同的时间以相等的量恰好通过它们。这里所考虑的水的速度朝向地平线。而平行于地平线的运动，由它下落的水的部分彼此靠近，由于它不起源于重力，亦于改变起源于重力的垂直于地平线的运动，这里没有加以考虑。确实我们假设水的部分略有凝结，且由于其凝结在它们下落

时由平行于地平线的运动而彼此靠近，使得它们只形成一个瀑布而不被分成几个瀑布，但起源于那种凝结的平行于地平线的运动，这里我们没有考虑。

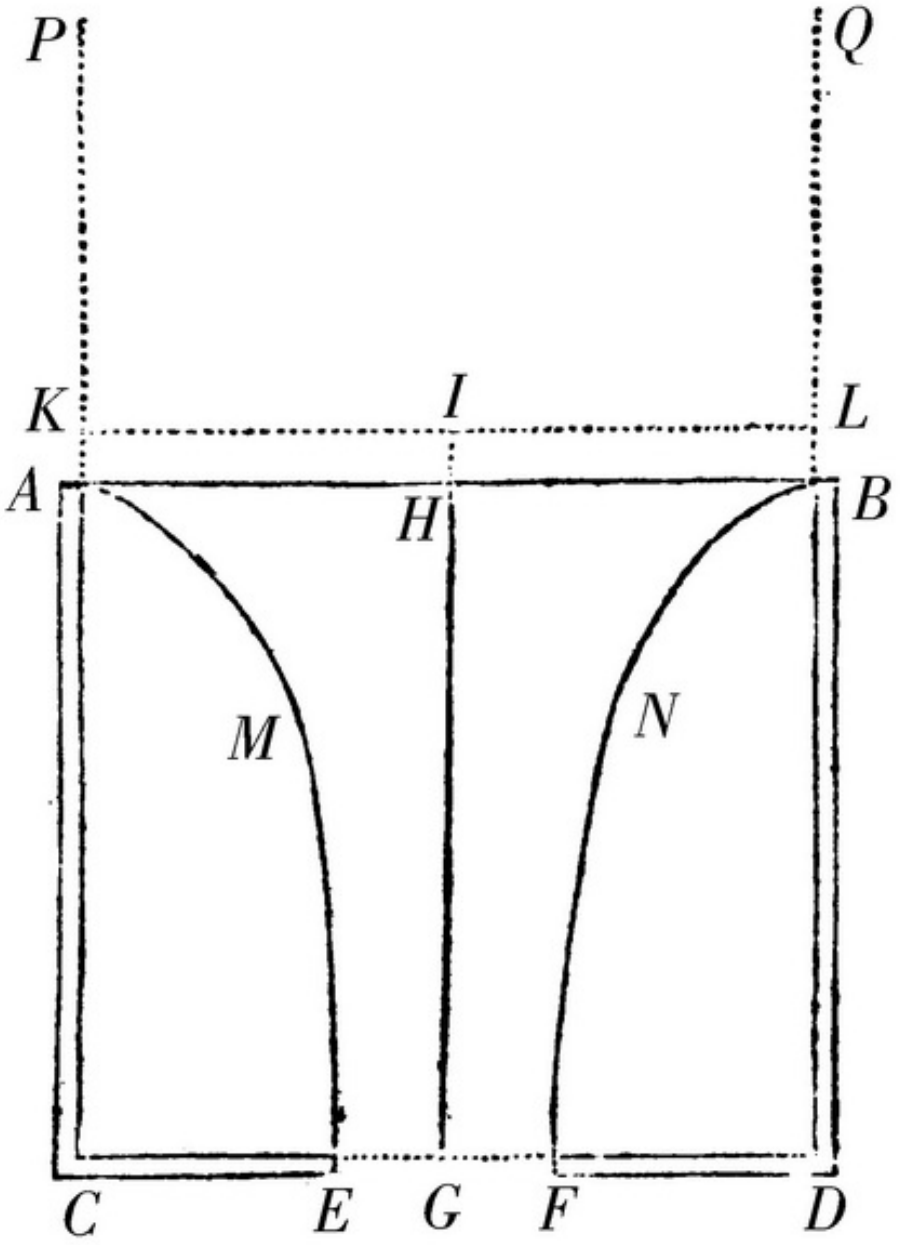

情形1 现在想象整个容器的腔内包围下落的水ABNFEM，充满冰，使水通过冰如通过一个漏斗。且如果水与冰几乎不接触，或者，这是一回事，如果水接触冰且由于冰极光滑，水很自由且全然没有阻力地滑过它；水以与以前同样的速度从孔EF流出，且水柱ABNFEM的

整个重量用于产生如同以前的向下流体，再者容器的底承受环绕的冰柱的重量。

现在在容器中的冰溶化；则水流出的速度保持与以前一样。它不小于以前，因为冰化成的水努力下落；它不大于以前，因为冰化成的水不能下落，除非对其他下落的水的阻碍等于其自身的下落。同样的力在流出的水中应产生同样的速度。

但是在容器的底部的孔，因为水的小部分在流出时的倾斜运动，［水流的速度］应稍大于以前。因为现在水的小部分不都垂直从孔通过；而且从容器侧面各处汇流并聚积于孔，以倾斜的运动通过；其路径向下弯折，它们汇合为一水流，在孔的下方较在孔中稍细，它的直径比孔的直径近似地如同5比6或者 $5\frac{1}{2}$ 比 $6\frac{1}{2}$ ，只要我对直径的测量无误。我设法得到在中间穿孔的一块很薄的平板，圆孔的直径为八分之五吋。且流出的水流在下落中不会被加速并由于加速度变细，我将这块板安在容器的侧面而不是底部，使得水流沿平行于地平线的直线流出。然后，当容器中充满水时，我打开孔使水流出；且水流的直径，在离孔二分之一吋的距离，尽可能准确地测量，得出为四十分之二十一吋。所以此圆孔的直径比水流的直径，很近似地如同25比21。所以水流过孔，从各个方向会聚，且流出容器之后，由于会聚而变细，且由于变细而被加速直到离孔半吋远，且在那个距离按照25×25比21×21或者近似地17比12，亦即约略按照二比一的二分之一次比较水流在孔中时细小和快速。由实验证实在给定的时间通过在容器底部的圆孔流出的水量，是以上面所说的速度，不是通过那个孔，而是通过一个圆孔，其直径比那个孔的直径如同21比25，在相同的时间应流出的水量。且因此这些水通过孔向下流出的速度差不多等于一个重物在下落时通过容器中蓄积着的水的高度的一半时能获得的速度。但水在流出容器后，它由于会聚而被加速，直到它前进到离孔几乎等于孔的直径的一个距离，获得一个速度，它约按照二比一的二分之一次比大于水流出孔的速度；这个速度很接近一个重物下落，且其下落画出在容器中蓄积着的水的高度时能获得的速度。

所以，此后水流的直径由我们称为EF的较小的孔表示。再想象在约等于孔的直径的距离处引另一较高的平面VW平行于孔EF的平面且穿一较大的孔ST；通过它下落的水流正好充满下方的孔EF，因此它的

直径比下方的孔的直径大约如同25比21，由此水流垂直通过下方的孔；且流出的水量，按照这个孔的大小，很接近要求的问题的解。两个平面包围的空间和下落的水流，可以被认为是容器的底部，但为了使问题的解更简单和更数学化，只应用下面的一个平面代替容器的底更好，再想象水从冰上流下好像从漏斗流下，且通过在下方平面的孔EF流出容器，保持其持续的运动，且冰保持静止。所以接下来以Z为中心画出直径为ST的圆孔，当在容器中的所有水为流体时，瀑布通过孔流出容器。且设EF为孔的直径，下落的瀑布恰好穿过它，无论流出容器的水通过上方的孔，或者从在容器中的冰中间落下如同通过漏斗。且设上方孔的直径比下方孔的直径近似地如同25比21，又孔的平面之间的垂直距离等于较小的孔的直径EF。则水从容器中通过孔ST流出，在该孔向下的速度是一个物体从高度IZ的一半下落能获得的速度；两个下落的瀑布在孔EF的速度，是一个物体从整个高度IG下落获得的速度。

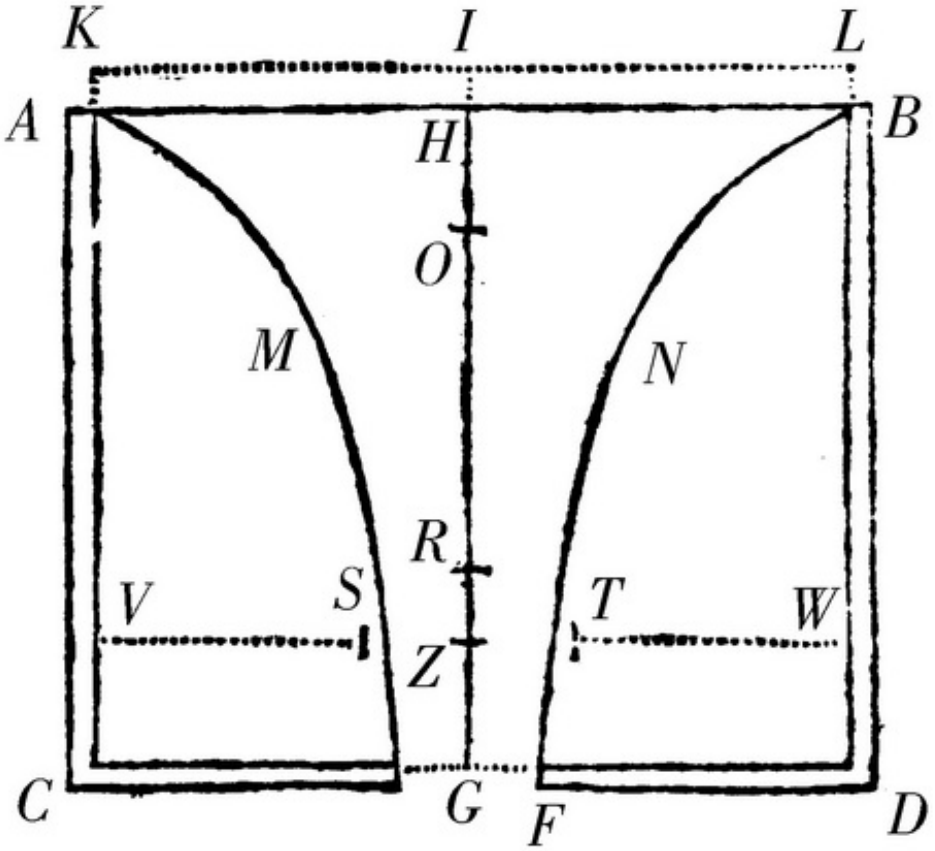

情形2 如果孔EF不在容器的底的中央，而开在别处；水以与前面相同的速度流出，只要孔的大小相同。因为重物经过倾斜的线比经过

垂直的线下降到同样的深度所用的时间要长；但在两种情形中获得相同的下降速度，正如伽利略所证明的。

情形3 水从在容器的侧面上的孔流出的速度是相同的。因为如果孔细小，使得而AB和KL之间的间隔在感觉上消失，且水平地涌出的水流形成抛物线的图形。从这个抛物线的通径能推出，水流出的速度是一个物体在容器中蓄积着的水的高度HG或者IG下落能获得的速度。因为通过所做的一个实验，我发现如果蓄积着的水高于孔的高度为二十吋，且孔高于平行于水平面的高度也是二十吋，涌出的水流落在那个平面上，距离从孔向那个平面落下的垂线计，大约为37吋。因为在没有阻力时水流应以40吋的一个距离落在那个平面上，抛物线形水流的通径是80吋。

情形4 而且流出的水如果向上，它以相同的速度离开。因涌出的细的水流以其垂直运动上升到在容器中蓄积着的水的高度GH或者GI，除了其上升由于空气的阻力而略微受阻；且因此它以从那个高度下落能获得的速度流出。蓄积着的水的每个小部分从各个方向所受的压迫相等（由卷II命题XIX），且以相等的力退离压力被携带到各个方向，无论它通过在容器的底部的孔下降，或者通过其侧面的孔水平地流出，或者进入一管道中并由此从在管道上面的部分所开的细孔射出。且速度，水以此速度流出，是我们在本命题中所定出的，这不仅被推理导出，且由已描述的人所悉知的实验，这也是显然的。

情形5 无论孔是圆形，正方形或者三角形，或者任意［面积］等于圆形的图形，水流出的速度相同。因为水流出的速度与孔的形状无关，而由它低于平面KL的高度引起。

情形6 如果容器ABDC的靠下的部分浸没在蓄积着的水中，且蓄积着的水高出容器的底的高度为GR：容器中的水通过孔EF流入蓄积着的水中的速度，是水下落且在其下落中画出高度IR所能获得的速度。因为在容器中低于蓄积着的水的表面的所有水的重量，由于蓄积着的水的承受而平衡，且因此一点也不加速容器中水的下降运动。这种情形亦可通过测量水流出的时间由实验揭示。

系理1 因此，如果水的高度CA延伸至K，使得AK比CK按照在底的任意部分所开的孔的面积比圆AB的面积的二次比：水流出的速度等于

一个速度，它能由水下落且在其下落中画出高度KC获得。

系理2 且力，由它能生成涌出的水的所有运动，等于一个圆柱形水柱的重量，它的底是孔EF，且高为2GI或者2CK。因为涌出的水，在流出等于这个圆柱的时间，以其自身的重量自高度GI下落所能获得的速度涌出。

系理3 在容器ABDC中所有水的总重量比一个部分的重量，它被用于水向下流出，如同圆AB和EF的和比二倍的圆EF。因为设IO是IH和IG之间的比例中项；且由孔EF流出的水，在水滴自I下落能画出高度IG的时间，等于其底为圆EF且高为2IG的一个圆柱，亦即，等于其底为AB且其高是为2IO的一个圆柱，因为圆EF比圆AB按照高度IH比高度IG的二分之一次比，这就是，按照比例中项IO比高度IG的简单比；且在水滴自I下落能画出高度IH的一段时间，流出的水等于其底为AB且高为2IH一个圆柱；且自I下落的一水滴经H到G画出高度的差HG的一段时间，流出的水，亦即，在立体ABNFEM中所有的水，等于圆柱的差，亦即，等于其底为AB且高为2HO的一个圆柱。且所以在容器ABDC中所有的水比在立体ABNFEM中所有下落的水如同HG比2HO，亦即，如同HO+OG比2HO，或者IH+IO比2IH。但是在立体ABNFEM中所有水的重量用于水流下，且因此在容器中所有水的重量比一个部分的重量，它被用于水流下：如同IH+IO比2IH，且因此如同圆EF和AB的和比二倍的圆EF。

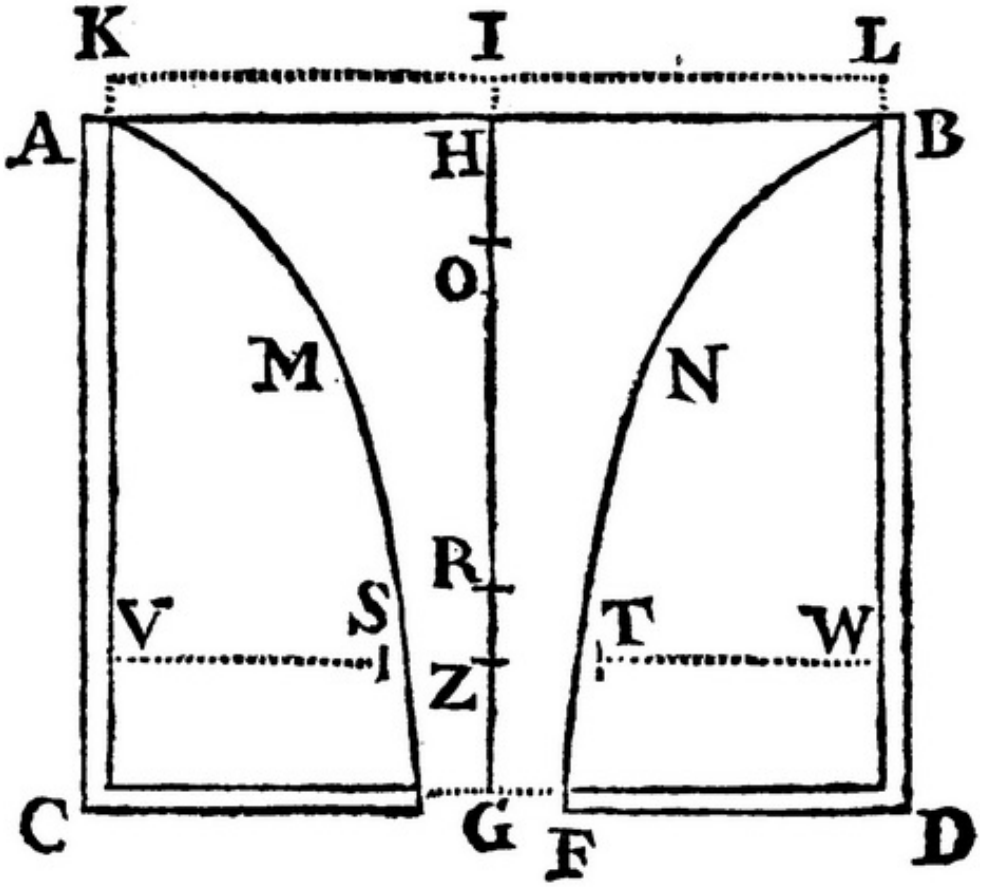

系理4 且因此在容器ABDC中所有水的重量比另外一个部分的重量，它由容器的底承受，如同圆AB和EF的和比这些圆的差。

系理5 且一个部分的重量，它由容器的底承受，比另外一个部分的重量，它被用于水流下，如同圆AB和EF的差比二倍的较小的圆EF，或者如同底的面积比二倍的孔的面积。

系理6 但一个部分的重量，它只压迫底，比所有水的重量，它垂直压在底上，如同圆AB比圆AB和EF的和，或者如同圆AB比圆AB的二倍对底的超出。因为由系理4，部分的重量，它只压迫底，比在容器中所有水的重量，如同圆AB和EF的差比这些圆的和；且在容器中所有水的重量比垂直压在底上的所有水的重量，如同圆AB比圆AB和EF的差。所以，由错比，部分的重量，它只压迫底，比所有水的重量，它垂直压在底上，如同圆AB比圆AB和EF的和或者圆AB的二倍对底的超出。

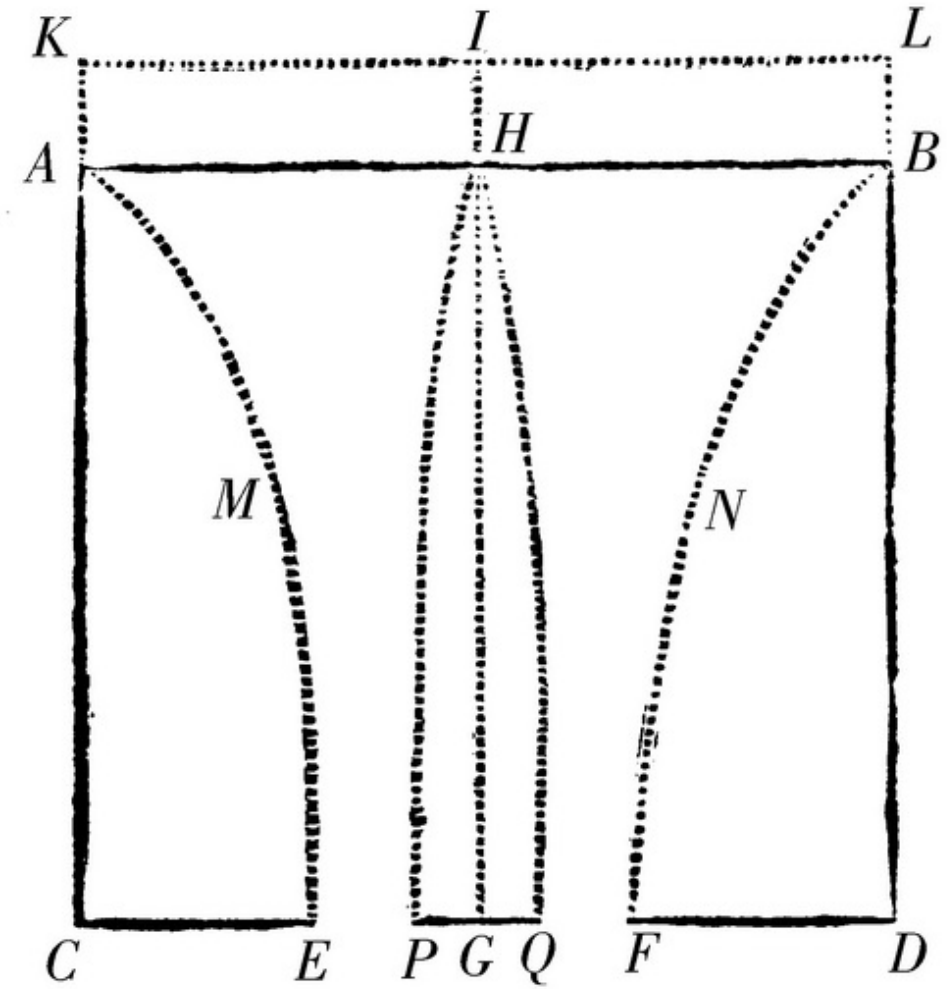

系理7 如果在孔EF的中央放置一个以中心G画出的小圆PQ，且它与地平线平行：水的重量，它由那个小圆PQ承受，大于其底是那个小圆且高为GH的一个水圆柱的三分之一的重量。因为设ABNFEM为瀑布或者下落的水柱它具有如上的轴GH，并想象冻结在容器中围绕瀑布的和小圆上面的所有水，其流动性对于水的即刻和非常迅速的下落是不需要的。且设PHQ为小圆之上冻结的水柱，它具有顶点H和高GH。又想象这个瀑布以其全部重量下落，既不靠在PHQ上又不压迫它，而自由且无摩擦地滑过它；也许除了在冰的顶点，那里在瀑布刚开始下落时，是凹的。且由于环绕瀑布的水AMEC，BNFD冻结，相对于下落的瀑布的内表面AME，BNF是凸的，如此这个柱PHQ对瀑布的面也是凸的，且所以大于其底为那个小圆PQ且高为GH的一个圆锥，亦即，大于所描述的同底同高的圆柱的三分之一。但那个小圆承受了这个柱的重量，亦即，大于圆锥或者三分之一那个圆柱的一个重量。

系理8 水的重量，它由很小的圆PQ承受，似乎小于其底是那个小圆且高为HG的一个水圆柱的三分之二。因为保持以上的假设，想象画出一个其底为那个小圆且半轴或者高为HG的半扁球。则这个图形等于那个圆柱的三分之二且包含其重量由那个小圆承受的冻结的水柱PHQ。因为为了使水的运动最大地陡直，那个柱的外表面与底PQ交于一个稍微尖锐的角，因为水在下落中持续被加速，且因为加速度使柱变细；又由于那个角小于直角，这个柱的下面部分位于半扁球内。它在上面部分也是尖锐的，因为否则水在扁球的顶的水平运动较其向地平线的运动无限地迅速。且小圆PQ愈小，柱的顶愈尖锐；又小圆减小以至无穷，则角PHQ被减小以至无穷，且所以柱位于半扁球内。所以，那个柱小于半扁球，或者其底为那个小圆且高为GH的一个圆柱的三分之二。此外，小圆承受水的力等于这个柱的重量，因为周围水的重量被用于［水］向下流。

系理9 水的重量，它由很小的圆PQ承受，近似地等于其底为那个小圆且高为 $\frac{1}{2}$ GH的一个水圆柱的重量。因为这个重量是前述圆锥和半扁球的重量之间的算术平均。但是，如果那个小圆不是特别的小，而被增大直至它等于孔EF；它承受垂直落在其上的所有水的重量，亦即，其底为那个小圆且高为GH的一个水圆柱的重量。

系理10 且（就我所知）重量，它由小圆承受，比其底为那个小圆且高为 $\frac{1}{2}$ GH的一个水圆柱的重量，总很接近地如同EF_q 比EF_q - $\frac{1}{2}$ PQ_q ，或者如出圆EF比这个圆对小圆PQ的一半的超出。

引理 IV

一个圆柱，它沿其长度的方向均匀地前进，阻力不因增加或者减少其长度而改变，且因此与由同样的直径所画的圆以同样的速度沿垂直于圆的平面的直线前进时的阻力相同。

因为圆柱的侧面一点也不对抗其运动；且圆柱，当它的长度减小以至无穷时，转化为一个圆。

命题XXXVII 定理XXIX

一个圆柱，它在一种被压缩的，无限的且非弹性的流体中沿自身长度的方向均匀地前进；阻力，它起源于［圆柱的］横截部分的大小，比一个力，由它圆柱的整个运动在画出四倍其长度期间能被除去或者生成，非常接近地如同介质的密度比圆柱的密度。

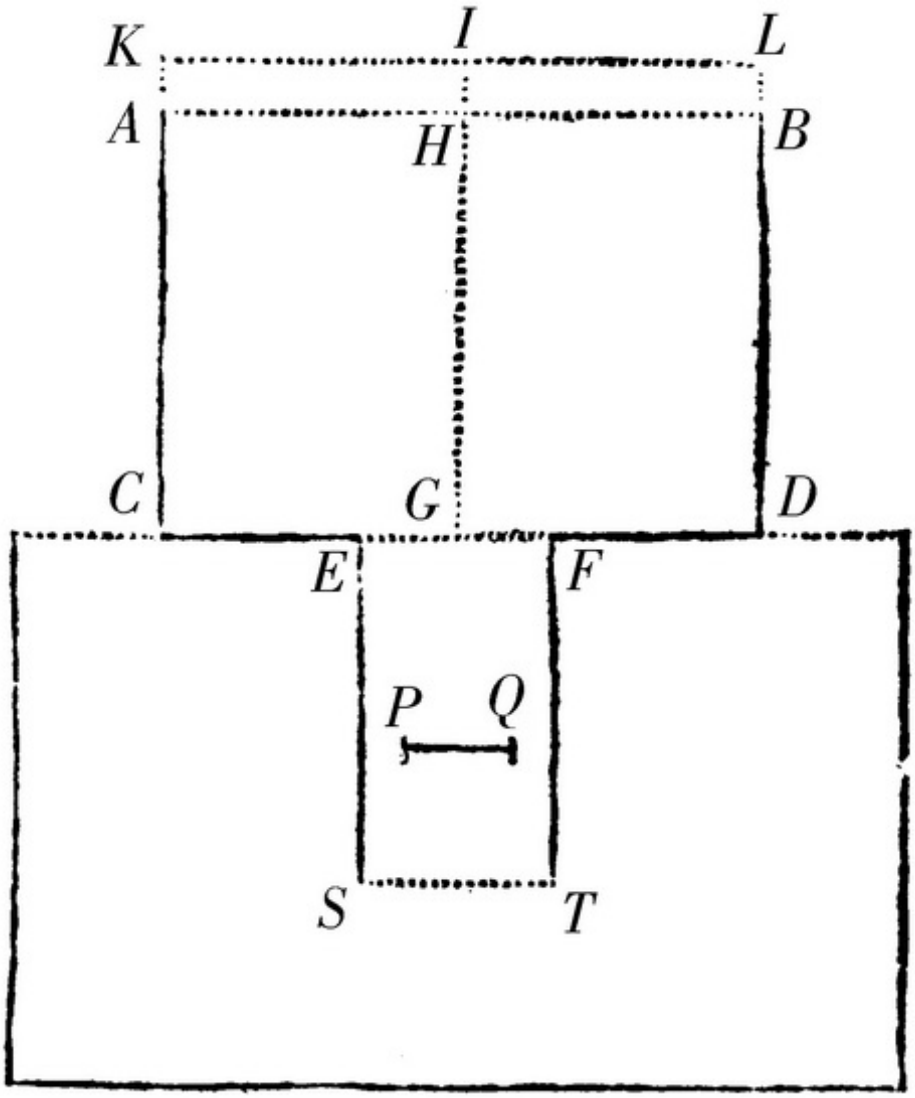

因为如果容器ABDC的底CD与蓄积着的水的表面接触，且水从这个容器中经与地平线垂直的圆柱形管道EFTS流入蓄积着的水中，且小

圆PQ被放置在管道中央任何平行于地平线的地方，又延长CA至K，使得AK比CK按照管道的开口EF对小圆PQ的超出比圆AB的二次比：显然（由命题XXXVI的情形5，情形6以及系理1）水从小圆和容器的壁之间的环形空间穿过的速度是水下落且在其下落中画出高度KC或者IG能获得的速度。

且（由命题XXXVI系理10）如果容器的宽成为无限，使短线HI消失且高度IG、HG相等；水向下流在小圆上的力比其底为那个小圆且高为 $\frac{1}{2}$ IG的一个水圆柱的重量，近似地如同EF_q 比EF_q - $\frac{1}{2}$ PQ_q 。因为以均匀的运动通过整个管道流下的水的力，与在放置在管道中任意部分的小圆PQ上的力相同。

现在封闭管道的开口EF、ST，且在各个方向受到压迫的小圆上升，在其上升中它迫使上方的水通过小圆和管道的壁之间的环形空间下落：则小圆上升的速度比水下降的速度如同圆EF和PQ的差比圆PQ，则小圆上升的速度比速度的和，这就是，比水下降的相对速度，以它水流过上升的小圆，如同圆EF和PQ的差比圆EF， 或者如同EF_q - PQ_q 比EF_q 。设那个相对速度等于一个速度，由上面的证明，以这个速度水在穿过同样的环形空间期间，小圆保持不动，亦即，等于水下落且在其下落中画出高度IG能获得的速度；则水的力对小圆上升与前面一样（由诸定律的系理V），亦即，上升的小圆的阻力比其底为那个小圆且高为 $\frac{1}{2}$ IG的一个水圆柱的重量，很接近地如同EF_q 比EF_q - $\frac{1}{2}$ PQ_q 。但是小圆的速度比一个速度，水下落且在其下落中画出高度IG得到它，如同EF_q -PQ_q 比EF_q 。

设管道的宽度被增加以至无穷，那些EF_q -PQ_q 和EF_q 以及EF_q 和EF_q - $\frac{1}{2}$ PQ_q 之间的比最终成为等量之比。且所以小圆的速度现在是水下落且在其下落中画出高度IG能获得的速度，它的阻力变成等于其底是那个小圆且高度为高度IG的一半的一个水圆柱的重量，从那里圆柱应下落以获得上升的小圆的速度；且圆柱以这个速度，在下落的时间，画出四倍其自身的长度。但以这个速度沿其自身长度的方向前进

的圆柱的阻力，（由引理IV）与小圆的阻力相同，且因此很接近地等于一个力，由它在圆柱画出四倍其自身长度期间，能生成其运动。

如果圆柱的长度被增加或者减小，它的运动以及时间，在此期间它画出四倍其自身的长度，按照相同的比被增加或者减小；且因此那个力，由它运动增加或者减小，在按相同的比例增大或者减小的时间能被生成或者被除去，不被改变；且因此仍等于圆柱的阻力，因为由引理IV这也保持不变。

如果圆柱的密度被增大或者减小：它的运动以及力，由这个力运动能在相同的时间被生成或者除去，按照相同的比被增大或者减小。所以，任意一个圆柱的阻力比一个力，由它在圆柱画出四倍其自身长度期间其整个运动能被生成或者除去，很接近地如同介质的密度比圆柱的密度。**此即所证** 。

一种流体应被压缩以致成为连续的，它应是连续的且非弹性的，使得所有来源于它的压缩的压力被瞬时地传播，且相等地作用在运动物体的所有部分，阻力不改变。的确，起源于物体的运动的压力，它被用来产生流体的部分的运动，且这产生阻力。但压力，它起源于流体的压缩，无论它多么强，如果被瞬时地传播，它不在连续流体的部分产生运动，对所有的运动不引起改变；且因此既不增大也不减小阻力。无疑流体的作用，它起源于流体的压缩，对于运动物体的尾部不会强于其头部，因此在这一命题中所描述的阻力不会被减小；且对头部的作用不会强于尾部，只要其传播比被压迫的物体的运动无限地迅速。作用无限地迅速且被瞬时地传播，只要流体是连续的且非弹性的。

系理1 圆柱，它们在无限的连续的介质中沿自身的长度［的方向］均匀地前进，阻力按照一个比，它由来自速度的二次比和直径的二次比以及介质的密度之比的复合而成。

系理2 如果管道的宽度不被以至无穷地增加，但圆柱在被密闭的静止介质中沿自身的长度［的方向］均匀地前进，且在此期间它的轴与管道的轴重合：圆柱的阻力比一个力，由它其整个运动能在圆柱画出四倍其长度期间被生成或者除去，按照一个比，它由来自EF_q 比EF_q

- $\frac{1}{2}$ PQ_q 的一次比和EF_q 比EF_q -PQ_q 的二次比以及介质的密度比圆柱的密度之比复合而成。

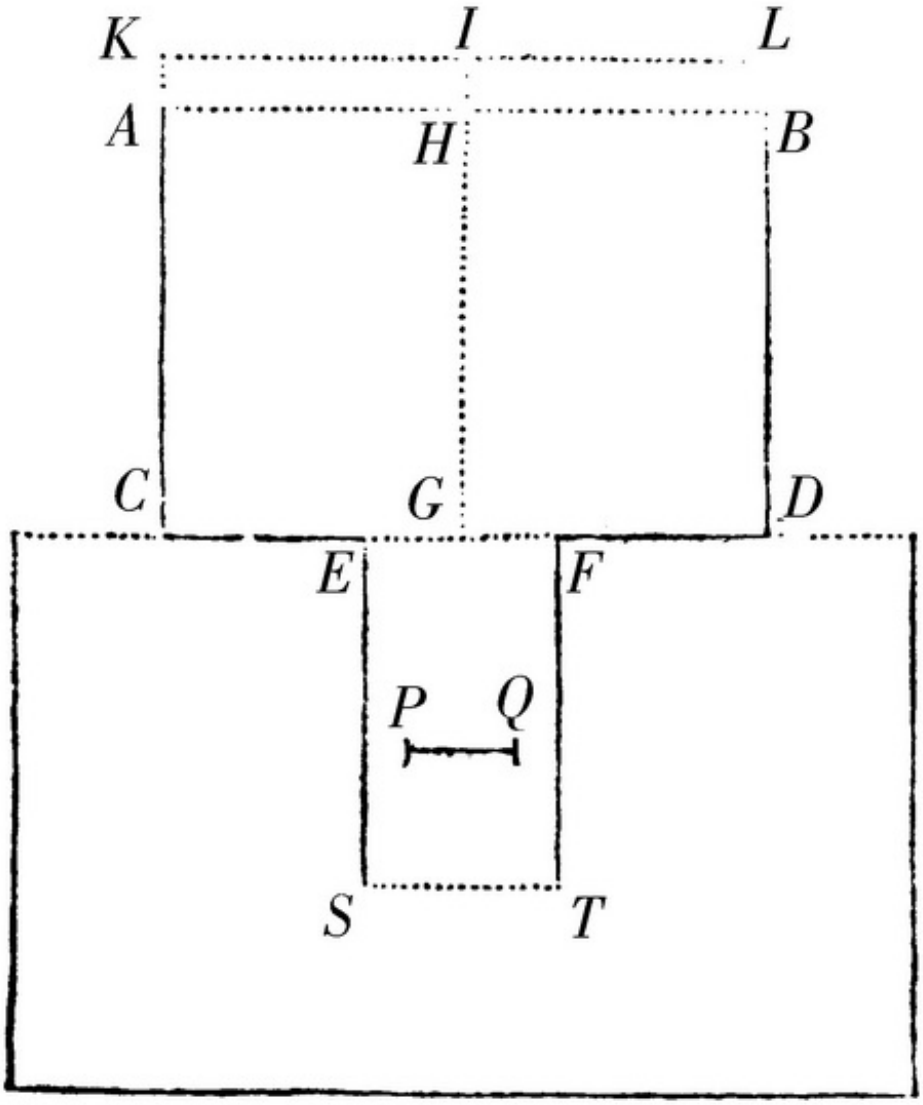

系理3 对同样的假设，又长度L比圆柱长度的四倍按照一个比，它由来自EF_q 比EP_q - $\frac{1}{2}$ PQ_q 的一次比和EF_q 比EF_q -PQ_q 的二次比复合而成；则圆柱的阻力比一个力，由它在圆柱画出长度L期间能除去或者生成其整个运动，如同介质的密度比圆柱的密度。

解释

在这个命题中我们研究的阻力，它只起源于圆柱的横截部分的大小，忽略了可能起源于运动的倾斜的那部分的阻力。因为正如在命题XXXVI的情形1中，运动的倾斜，容器中的水以它从各个方向汇聚于孔EF，阻碍那些水从孔中流出；同样，在这个命题中，运动的倾斜，水的部分以它受到圆柱前端的压迫，它们退离压力且向各个方向扩散，迟滞它们通过圆柱的前端周围的地方向圆柱末端的迁移，使流体移动一个更大的距离且阻力被增大，且几乎按照一个比，由它从容器中流出的水被减小，亦即近似地按照25比21的二次比。同样，在那个命题的第一种情形中，通过假设在容器中所有围绕瀑布的水被冻结，且其运动为倾斜又无用的水的部分保持不运动，我们使水的部分垂直且极充满地通过孔EF；因此在这个命题中，为能除去运动的倾斜，且水的部分通过以最直接和最快速的退离，能给圆柱最便于移动的通道，使得只起源于横截部分的大小的阻力被保持，且它不能被减小，除非减小圆柱的直径。必须这样想象流体的部分，它们的运动是倾斜的，无用的且产生阻力，它们在圆柱的两端彼此静止，且依附并连结在圆柱上。设ABCD为一个矩形，且AE和BE为以轴AB和一条通径画出的两条抛物线弧，此通径比空间HG，它被下落的圆柱在获得其速度期间画出，如同HG比 $\frac{1}{2}$ AB。又设CF和DF为另两条抛物线弧，它们以轴CD和一条通径画出，它是前一条通径的四倍；且图形围绕轴EF旋转生成一个立体，其中间的部分ABDC是我们正处理的圆柱，又顶端部分ABE和CDF所包含的流体的部分彼此静止且凝结成两个刚性物体，附着在圆柱的两端犹如头和尾。则沿其轴FE的长度［的方向］向着E前进的固体EACFDB的阻力很接近我们在这个命题中所描述的，亦即，它比一个力，由这个力在圆柱以那个均匀连续的运动画出长度4AC期间，圆柱的整个运动或者能被除去或者能被生成，所具有的比与流体的密度比圆柱的密度所具有的比非常接近。且由命题XXXVI系理7，阻力比这个力不可能按照小于2比3的比。

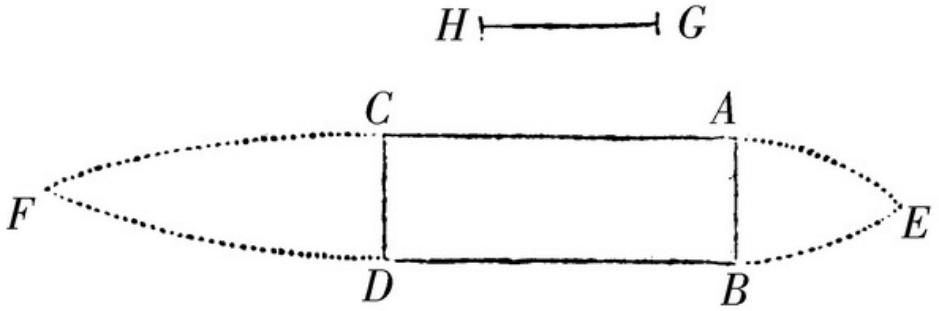

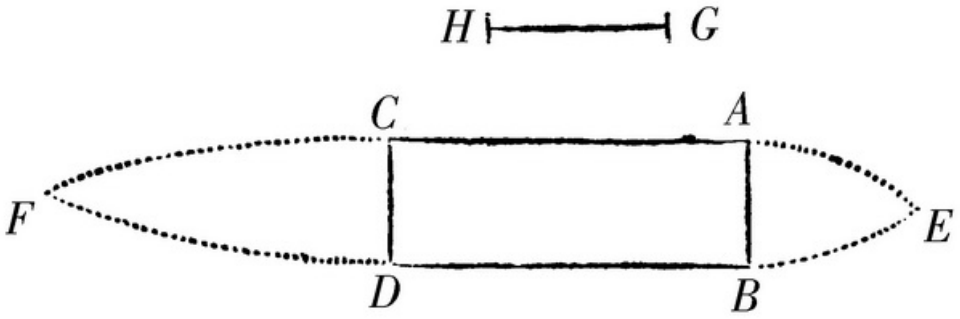

引理 V

如果一个圆柱，一个球和一个扁球，它们的宽度相同，并被如此相继放在一根圆柱形管道中，使得它们的轴与管道的轴重合：这些物体相等地阻碍流过管道的水。

因为管道和圆柱、球以及扁球之间的空间，水从那里通过，是相等的：则水相等地通过相等的空间。

这是如此来自一个假设：圆柱、球或者扁球上方的所有水被冻结，其流动性对水的非常快速的通道不再需要，正如在命题XXXVI系理VII中我所解释的。

引理 VI

对同样的假设，前述物体被流过管道的水相等地推动。

由引理V和运动的第三定律这是显然的。无论如何水和物体之间彼此相互且相等地作用。

引理 VII

如果水在管道中静止，且这些物体以相同的速度沿相反方向穿过管道，它们的阻力彼此相等。

由上一引理这是显然的，因为它们彼此之间的相对运动保持相同。

解释

对所有既凸且圆的物体，其轴与管通的轴重合，情形是相同的。一些偏差可能来源于大的或者小的摩擦；但是在这些引理中，我们假定物体极光滑，且介质没有黏性和摩擦，又流体的部分，由于其偏斜和过多的运动能扰乱、阻碍，且迟滞水从管道流过，彼此静止犹如冻结的冰，并附着在物体的头部和尾部，一如在上一命题的解释中我说明的。因随后我们考虑以给定最大的横截部分画出的圆形物体可能遇到的最小的阻力。

物体浮在流体中，当它一直向前运动，使流体在它们前面上升，在它们后面下沉，特别地如果它们的形状是钝的；且因此它们比如果头和尾都是尖的物体所受的阻力稍大。又物体在弹性流体中运动，如果它们的头和尾是钝的，流体在它前面的收缩稍大且在它后面扩张稍大；且因此比如果头和尾都是尖的物体所受的阻力稍大。但是我们在这些引理和命题中没有论及弹性流体，而是论及非弹性流体；没有论及浮在流体表面的物体，而论及深深地浸没的物体。且当物体在非弹性流体中的阻力已知，在弹性流体中这个阻力需有些增加，如空气以及在蓄积着的流体的表面，如大海和沼泽。

命题XXXVIII 定理XXX

一个球，它在无限且无弹性的一种压缩流体中均匀地前进，其阻力比一个力，由它球在画出其直径的三分之八的时间能除去或者生成其整个运动，很接近地如同流体的密度比球的密度。

因为球比外接的圆柱如同二比三；且所以那个力，由它圆柱的所有运动在圆柱画出四倍直径的一个长度期间能被除去，球的所有运动

在球画出这个长度的三分之二期间被除去，亦即，球自身直径的三分之八。现在圆柱的阻力比这个力，由命题XXXVII，很近似地如同流体的密度比圆柱的或者球的密度，再由引理V，VI，VII，球的阻力等于圆柱的阻力。**此即所证** 。

系理1 球在无限压缩的介质中的阻力按照一个比，它由来自速度的二次比及直径的二次比和介质的密度之比复合而成。

系理2 最大的速度，以它一个球由其相对的重力（vis ponderis）能在一种阻力介质中下落，是相同的球以相同的重量无阻力地下落能获得的，球在其下落中画出一个空间，此空间比球自身的直径的三分之四如同球的密度比流体的密度。因为球在其下落的时间，以在下落中获得的速度，画出一个空间，它比球自身的直径的三分之八，如同球的密度比流体的密度；且生成这个运动的重力比一个力，由这个力在以相同的速度画出球自身的直径的三分之八的时间能生成相同的运动，如同流体的密度比球的密度；且因此由本命题，重力等于阻力，所以不能加速球。

系理3 给定球的密度和在开始运动时它的速度，以及球在其中运动的静止的压缩流体的密度；由命题XXXV系理VII，在任意时刻球的速度和它的阻力，以及由它画出的空间被给定。

系理4 一个球在与它自身的密度相同的静止的压缩流体中运动，由同一系理VII，在球画出其直径的二倍之前，它自己的运动已失去一半。

命题XXXIX 定理XXXI

一个球，通过被封闭且被压缩在一根圆柱形管道中的流体均匀地向前运动，它的阻力比一个力，由它球在画出其直径的三分之八的时间能生成或者除去其整个运动，很接近地按照一个比，它由来自管道的开口比这个开口对球的最大的圆的一半的超出之比，和管道的开口比这个开口对球的最大的圆的超出的二次比，以及流体的密度比球的密度之比复合而成。

由命题XXXVII系理2，这是显然的，且证明如同上一命题进行。

解释

在以上两个命题中（与在引理V中一样）我假设跑在球前面，且其流动性增大球的阻力的所有的水被冻结。如果所有那些水溶化，阻力有些增加。但在这些命题中阻力增加较小且能被忽略，因为球的凸表面几乎与冰有相同的功能。

命题XL 问题IX

一个球，在一极易流动的、压缩的介质中前进，通过现象求它的阻力。

设A为在真空中球的重量，B为它在阻力介质中的重量，D为球的直径，F为一个空间，它比 $\frac{4}{3}$ D如同球的密度比介质的密度，亦即，如同A比A-B，G为时间，在此期间球以重量B无阻力地下落，画出空间F，且H为速度，它被这个球在其下落中获得。由命题XXXVIII系理2，H是最大的速度，以它球由其重量B能在介质中下降；由命题XXXVIII系理1，球以那个速度H所遇到的阻力，等于它的重量B；球以其他任意速度所遇到的阻力，比重量B按照它的速度比那个最大的速度H的二次比。

这是起源于流体物质的惰性的阻力。起源于它的部分的弹性，黏性和摩擦的阻力，可如此研究。

放下球使它以自身的重量B在流体中下降；且P为下落的时间，且它以秒计，如果G以秒计。找到绝对数 (39) （numerus absolutus）N，它对应于对数 $0.4342944819\frac{2P}{G}$ ，且设L为数（N+1）/N的对数，则在下落中获得的速度为 $\frac{N-1}{N+1}$ H，且画出的高度为[（2PF）/G]-1.3862943611F+4.605170186LF。如果流体足够深，可忽略项4.605170186LF；画出的高度很接近

[（2PF）/G]-1.3862943611F。这些由第二卷命题九及其系理是显然的，由假设，球不受其他的阻力，除非它来源于物质的惰性。如果它确定受到其他的阻力，下降将会变慢，且由迟滞可以知道这个阻力的量。

如是物体在流体中下落的速度和下降能更容易地知道，我编制了下表，其第一列指示下降的时间，第二列显示在下落中获得的速度，最大的速度为100000000，第三列显示在那些时间下落画出的空间，2F为空间，它由物体以最大的速度在时间G画出，且第四列显示以最大的速度在相同的时间画出的空间。在第四列中的数为（2P）/G，并通过减去数1.3862944 - 4.6051702L，发现在第三列中的数，且为了得到下落画出的空间，这此数必须乘以空间F。此外加上第五列，其中包含一个物体在真空中下落，由其自身的相对重力B画出的空间。

时间 P	在流体中下落的速度	在流体中下落所画出的空间	以最大的运动所画出的空间	在真空中下落所画出的空间
0.001G	$99999\frac{29}{30}$	0.000001F	0.002F	0.000001F
0.01G	999967	0.0001F	0.02F	0.0001F
0.1G	9966799	0.0099834F	0.2F	0.01F
0.2G	19737532	0.0397361F	0.4F	0.04F
0.3G	29131261	0.0886815F	0.6F	0.09F
0.4G	37994896	0.1559070F	0.8F	0.16F
0.5G	46211716	0.2402290F	1.0F	0.25F
0.6G	53704957	0.3402706F	1.2F	0.36F
0.7G	60436778	0.4545405F	1.4F	0.49F
0.8G	66403677	0.5815071F	1.6F	0.64F
0.9G	71629787	0.7196609F	1.8F	0.81F
1G	76159416	0.8675617F	2F	1F
2G	96402758	2.6500055F	4F	4F
3G	99505475	4.6186570F	6F	9F
4G	99932930	6.6143765F	8F	16F
5G	99990920	8.6137964F	10F	25F
6G	99998771	10.6137179F	12F	36F
7G	99999834	12.6137073F	14F	49F
8G	99999980	14.6137059F	16F	64F
9G	99999997	16.6137057F	18F	81F
10G	$99999999\frac{3}{5}$	18.6137056F	20F	100F

解释

为了通过实验研究流体的阻力，我得到了一个正方形的木头容器，内部的长和宽各为一伦敦 呎的九吋，深九又二分之一吋，且我用雨水注满容器；并由蜡包着铅制成球，我记录球下降的时间，球下降的高度为112吋，1立方伦敦 呎的立体包含76罗马磅 (40) （libra Romana）的雨水，这种呎的一吋的立体包含这种磅的 $\frac{19}{36}$ 盎司或者

$253\frac{1}{3}$ 格令；以一吋的直径画出的水球在空气介质中包含132.645格令雨水，或者在真空中包含132.8格令雨水；且任意其它球如同它在真空中的重量对它在水中的重量的超出。

实验1 一个球，在空气中它的重量为 $156\frac{1}{4}$ 格令，且在水中为77格令，在四秒钟的时间画出的总高度为112吋。且当实验被重复，球在四秒钟的时间下落相同的路程。

此球在真空中的重量是 $156\frac{13}{38}$ 格令，且其重量对在水中球的重量的超出是 $79\frac{13}{38}$ 格令。因此得出球的直径为0.84224吋。但那个超出比在真空中球的重量，如同水的密度比球的密度，于是如同球的直径的三分之八（即2.24597吋）比空间2F，因此它［2F］为4.4256吋。在1秒钟的时间，球由其自身的总重量 $156\frac{13}{38}$ 格令下落，在真空中画出 $193\frac{1}{3}$ 吋；且由77格令的重量下落，在相同的时间，在没有阻力的水中画出95.219吋；则在时间G，它比一秒按

照空间F或者2.2128吋比95.219吋的二分之一次比，球画出2.218吋，并能获得在水中下降时的最大的速度H。所以时间G为0”.15244。且在这个时间G，球以最大的速度H画出4.4256吋的一个空间2F；因此在四秒的时间画于116.1245吋的一个空间。减去空间1.3862944F或者3.0676吋，则保留113.0569吋的一个空间，它由球在一个很宽的容器中下落，在四秒钟画出。这个空间，由于上述木头容器的狭窄，应按照来自容器的开口比这个开口对球的最大的半圆的超出的二分之一次比和相同的开口比其对球的最大圆的超出的简单比的复合比减小，亦即按照1比0.9914之比减小。这样做之后，得到112.08吋的一个空间，理论上，球在这个木头容器中下落，在四秒的时间应近似地画出这个空间。且由实验它画出112吋。

实验2 三个相等的球，每个在空气中的重量是 $76\frac{1}{3}$ 格令且在水中是 $5\frac{1}{16}$ 格令，相继落下；每一个在水中下落，在十五秒的时间在各自的下落中画出112吋的一个高度。

由计算得出，在真空中一个球的重量是 $76\frac{5}{12}$ 格令，这个重量对在水中球的重量的超出是 $71\frac{17}{48}$ 格令，球的直径为0.81296吋，这个直径的三分之八是2.16789吋，空间2F为2.3217吋；一个空间，它由重 $5\frac{1}{16}$ 格令的球无阻力地下落在1″的时间画出，是12.808吋；且时间G为0″.301056。所以，球以最大的速度，由这个速度球能以 $5\frac{1}{16}$ 格令的力在水中下落，在0″.301056的时间画出2.3217吋的一个空间，且在15″的时间画出115.678吋的一个空间。减去1.3862944F或者1.609吋的一个空间，则保留114.069吋的一个空间，因此该球在很宽的容器中下落在相同的时间应画出它。由于我们的容器的狭窄，大约0.895吋的空间应被扣除。且因此保留113.174吋的一个空间，理论上，它由球在这个容器中下落，在15″的时间应很接近地画出。且由实验它画出112吋。差异是感觉不到的。

实验3 三个相等的球，每个在空气中的重量是121格令，且在水中是1格令，相继落下；且在水中下落，在46″，47″，和50″的时间，画出112吋的高度。

按照理论，这些球应在大约40″的时间下落。它们的下落得较缓慢是否归之于在缓慢运动中起源于惰性力的阻力比起源于其他原因的阻力的较小的比例；或者是宁可归之于附着于球上的一些小泡，或者蜡由于天气的或者使球落下时手上的热而变稀，或者甚至是在水中称量球时感觉不到的误差，我不能肯定。且因此球在水中的重量应大于一格令，则实验会确实且可信。

实验4 为了研究流体的阻力，我着手至此描述的实验，这早于我得知在最近的命题中阐述的理论。此后，为检验已发现的理论，我得到了一个内部宽 $8\frac{2}{3}$ 吋，深十五又三分之一呎深的木头容器。然后我由蜡包着铅制成四个球，每个在空气中重 $139\frac{1}{4}$ 格令且在水中重 $7\frac{1}{8}$ 格令。再者，我让这些球落下，并用一架半秒的振动摆测量它们在水中的下落时间。球，当被称量时且在此后的下落中，是冰凉的且冰凉被保持一段时间；因为热使蜡变稀，且由于变稀减小在水中的球的重量，已变稀的蜡由于寒冷不立刻回归到原先的密度。在下落前，

它们被完全地浸没在水中，使得它们的下落在开始时不被凸出水的部分的某些重量所加速。且当它们完全浸没并静止时，极细心地让它们下落，由释放它们的手不会接受某个冲击。它们相继下落，在振动 $47\frac{1}{2}$ ， $48\frac{1}{2}$ ，50和51次的时间，画出十五英呎又二吋的高度。但现在的天气比称量球时稍冷，因此在另一天我重复了实验，且球在振动49， $49\frac{1}{2}$ ，50和53次的时间下落，第三次做时，球在振动 $49\frac{1}{2}$ ，50，51和53次的时间下落。多次重复实验，我得到球大多在振动 $49\frac{1}{2}$ 和50次的时间下落。当下落较慢时，我怀疑由于它们碰到容器的壁而变缓慢。

现在按照理论进行计算，得出球在真空中球的重量是 $139\frac{2}{5}$ 格令，这个重量对在水中球的重量的超出是 $132\frac{11}{40}$ 格令。球的直径为0.99868吋。此直径的三分之八是2.66315吋。空间2F为2.8066吋。一个空间，它由球以 $7\frac{1}{8}$ 格令的重量在一秒的时间无阻力地下落画出，是9.88164吋。且时间G为0”.376843。所以球，以最大的速度，由它球能以重 $7\frac{1}{8}$ 格令的重力在水中下降，在0”.376843的时间画出2.8066吋的一个空间。且在1”的时间画出7.44766吋的一个空间，又在25”或者［摆］振动50次的时间画出186.1915吋的一个空间。减去1.386294F或者1.9454吋的一个空间，则保留184.2461吋的一个空间，它由球在一个很宽的容器中下落，在相同的时间画出。由于我们的容器的狭窄，这个空间按照来自容器的开口比这个开口对球的最大的半圆的超出的二分之一次比，和相同的开口比它对球的最大圆的超出的简单比的复合比减小；则得到181.86吋的一个空间，它很接近球在这个容器中在［摆］振动50次的时间由理论应画出的空间。由实验，球在［摆］振动 $49\frac{1}{2}$ 或者50次的时间，画出182吋的一个空间。

实验5 四个球在空气中重 $154\frac{3}{8}$ 格令且在水中重 $21\frac{1}{2}$ 格令，它们多次落下，在 $28\frac{1}{2}$ ，29， $29\frac{1}{2}$ 和30次，且有时在31，32，或者33次振动的时间，画出十五呎又二吋的一个高度。

由理论它们应在很接近29次振动的时间下落。

实验6 五个球在空气中重 $213\frac{3}{8}$ 格令，且在水中重 $79\frac{1}{2}$ 格令，它们多次落下，在振动15， $15\frac{1}{2}$ ，16，17和18次的时间，画出十五呎又二吋的一个高度。

由理论它们应在很接近15次振动的时间下落。

实验7 四个球在空气中重 $293\frac{3}{8}$ 格令，且在水中重 $35\frac{7}{8}$ 格令，它们多次落下，在［摆］振动 $29\frac{1}{2}$ ，30， $30\frac{1}{2}$ ，32和33次的时间，画出十五呎又一吋半的一个高度。

由理论它们应在很接近28次振动的时间下落。

在研究诸球，它们的重量和大小相同，在下落时为何有的迅速有的迟缓的原因时，我偶然想到，当初始球被放下并开始下落时，那一侧，它碰巧较重并先下降，产生一振动运动，振动围绕它们的中心。因为由于其自身的振动，一个球传递给水的运动比它下降而没有振动时大，且由此振动失去原有的运动的一部分，球应以此运动下降；且根据振动是较大或者较小，受到较大或者较小的迟滞。此外，球总从振动中正下降的那一侧退离，且由于退离靠近容器的壁，并在某些情况撞在壁上。且这种振动在球较重时强烈，且较大的球对水的推动较大。所以，为减小球的振动，我由蜡和铅新做了球，铅嵌在球中靠近其表面的一侧，且我这样放在球，使较重的一侧尽可能在开始下降时的最低点。于是振动变得比以前小很多，且球在不相等性较小的时间下落，正如在以下的实验中。

实验8 四个球，在空气中重139格令且在水中重 $6\frac{1}{2}$ 格令，多次落下，在振动不多于52次，不少于50次，且大多在约51次振动的时间下落，画出182吋的一个高度。

由理论它们应在大约52次振动的时间下落。

实验9 四个球，在空气中重 $273\frac{1}{4}$ 格令，且在水中重 $140\frac{3}{4}$ 格令，多次落下，在振动不少于12次，不多于13次的时间，画出182吋的一个高度。

由理论这些球应在很接近 $11\frac{1}{3}$ 次振动的时间下落。

实验10 四个球，在空气中重384格令且在水中重 $119\frac{1}{2}$ 格令，多次落下，在 $17\frac{3}{4}$ ，18， $18\frac{1}{2}$ 和19次振动的时间，画出 $181\frac{1}{2}$ 吋的一个高度。且当它们在19次振动的时间下落时，我有时听到在到达底部之前它们撞击容器的壁。

由理论它们应在很接近 $15\frac{5}{9}$ 次振动的时间下落。

实验11 三个相等的球，在空气中重48格令且在水中重 $3\frac{29}{32}$ ，多次落下，在振动 $43\frac{1}{2}$ ，44， $44\frac{1}{2}$ ，45和46次，且大多在44和45次的时间，画出很接近 $182\frac{1}{2}$ 吋的一个高度。

由理论它们应在大约 $46\frac{5}{9}$ 次振动的时间下落。

实验12 三个相等的球，在空气中重141格令且在水中 $4\frac{3}{8}$ 格令，数次落下，在61，62，63，64和65次振动的时间，画出182吋的一个高度。

且由理论，它们应在很接近 $64\frac{1}{2}$ 次振动的时间下落。

从这些实验，显然，当球缓慢下落，如在第二，第四，第五，第八，第十一和第十二个实验中，下落的时间由理论正确地显示；且当球迅速下落，如在第七，第九和第十个实验中，阻力稍大于按照速度的二次比的阻力。因为球在下落期间有些振动；且这个振动在较轻的球且较慢的下落中，由于运动微弱而迅速停止；但是在轻重且较大的

球的下落中，由于运动强烈而持续较久，且不能通过包围着的水检验除非在多次振动之后。而且球，它们愈迅速，它们在后面所受水的压迫愈小；且如果速度持续增大，它们最后会在后面留下是真空的一个空间，除非流体的压力同时增大。但是流体的压力（由命题XXXII和XXXIII）应按照速度的二次比增大，使得阻力按照相同的二次比。因为这不会发生，快速的球后面所受的压迫稍小，且由于这个压力的减小，它们的阻力变得稍大于按照速度的二次比的阻力。

所以理论与物体在水中的下落相符，剩下我们检验物体在空气中的下落现象。

实验13 1710年6月，从位于伦敦 城的圣保罗教堂的屋顶，同时落下两个玻璃球，一个充满水银，另一个充满空气；且在下落中它们画出220伦敦 呎的一个高度。一块木板，其一边被悬于铁铰链上，另一边由一个木栓支撑；放在这块板上的两个球同时落下，这通过延伸至地的铁丝拔去木栓，使得木板只倚靠在铁铰链上面而向下旋转，同时一个按秒的振动摆由那条铁丝牵引下落而开始振动。球的直径和重量以及下落的时间显示在下表中。

充满水银的球				充满空气的球		
重量	直径	下落的时间		重量	直径	下落的时间
908 格令	0.8	4″		510 格令	5.1	$8''\frac{1}{2}$
983	0.8	4 –		642	5.2	8
866	0.8	4		599	5.1	8
747	0.75	4 +		515	5.0	$8\frac{1}{4}$
808	0.75	4		483	5.0	$8\frac{1}{2}$
784	0.75	4 +		641	5.2	8

但是，观察到的时间应被修正。因为水银球（由伽利略的理论）在四秒钟画出257伦敦 呎，故画出220呎仅需3″.42。所以木板，当木栓被拉下时，比它应当要旋转得要慢，且旋转的缓慢阻碍球在开始时的下降。因为球差不多位于木板的中心，且事实上离木板的［转］轴比离木栓更近。且因此下落的时间被延长大约一秒钟的六十分之十八，所以修正应扣除这些时间，特别对较大的球，因为它们的大小使

它们在木板上的时间稍久。这样做了之后，时间，在此期间六个较大的球下落，成为8″.12，7″.42，7″.42，7″.57，8″.12，和7″.42。

所以，第五个充满空气的球，直径为五吋，重483格令，在8″.12的时间下落，画出220呎的一个高度。［体积］等于这个球的水的重量是16600格令；且［体积］等于它的空气的重量是 $\frac{16600}{860}$ 格令，或者 $19\frac{3}{10}$ 格令；且因此在真空中球的重量是 $502\frac{3}{10}$ 格令，又这个重量比［体积］等于球的空气的重量，如同 $502\frac{3}{10}$ 比 $19\frac{3}{10}$ ，且因此等于2F比球的直径的三分之八，亦即，比 $13\frac{1}{3}$ 吋。由此得出2F为28呎11吋。球在真空中，以它自身的全部重量 $502\frac{3}{10}$ 格令下落，在一秒钟的时间画出 $193\frac{1}{3}$ 吋如上，则以483格令画出185.905吋，且相同的重量483格令也在真空中在57.58″″的时间画出空间F或者14呎 $5\frac{1}{2}$ 吋，并获得它能在空气中下降的最大的速度。球以这个速度，在8″.12的时间，画出245呎又 $5\frac{1}{3}$ 吋的一个空间。减去1.3863F或者20呎 $\frac{1}{2}$ 吋，则保留225呎5吋。所以，这个空间，由理论应该在8″.12的时间被球下落画出。在实验中它画出220呎的一个空间。误差是感觉不到的。

对其余充满空气的球应用类似的计算，我编制了下表。

球的重量	直径	从 220 的高度下落的时间			由理论应被画出的空间		超出	
510 格令	5.1	8″	12‴		226	11	6	11
642	5.2	7	42		230	9	10	9
599	5.1	7	42		227	10	7	10
515	5	7	57		224	5	4	5
483	5	8	12		225	5	5	5
641	5.2	7	42		230	7	10	7

实验14 1719年7月，德扎尔格 先生重做此类实验，猪的一个膀胱通过凹的木球被制成球壳，湿的膀胱由于充入的空气而膨胀；且在它们干了之后被取出，并从同一座教堂的圆顶阁上的一个更高的位置，即从272呎的高度落下；且在同一时刻也下落一个铅球，它的重量约为二罗马磅。且在这期间，有人站在此教堂的最高处，在那里球落下，标记下落的整个时间，又有人站在地上标记铅球下落的和膀胱下落的时间之间的差。且时间由按半秒钟振动的摆测定。在那些站在地上的人中，某人有一只每秒振动四次的弹簧时钟；另一个人有另外一台由每秒振动四次的摆巧妙地制成的机械。站在教堂顶部的人中，也有人有一台类似的机械，且这些机械如此制造，使得它们可随意地开始或者停止。又铅球在约四又四分之一秒的时间下落。且上述的差加上这个时间，膀胱下落的整个时间被确定。时间，在此期间，五个膀胱在铅球落地后继续下落，在第一次为 $14\frac{3}{4}$″，$12\frac{3}{4}$″，$14\frac{5}{8}$″，$17\frac{3}{4}$″，和 $16\frac{7}{8}$″，且在第二次为 $14\frac{1}{2}$″，$14\frac{1}{4}$″，14″，19″，和 $16\frac{3}{4}$″。加上时间 $4\frac{1}{4}$″，在此期间铅球下落，则总的时间，在此期间五个膀胱下落，在第一次为19″，17″，$18\frac{7}{8}$″，22″，和 $21\frac{7}{8}$″，且在第二次为 $18\frac{3}{4}$″，$18\frac{1}{2}$″，$18\frac{1}{4}$″，$23\frac{1}{4}$″，和21″。而在教堂顶部所标记的时间，在第一次为 $19\frac{3}{8}$″，$17\frac{1}{4}$″，$18\frac{3}{4}$″，$22\frac{1}{8}$″，和 $21\frac{5}{8}$″，且在第二次为19″，$18\frac{5}{8}$″，$18\frac{3}{8}$″，24″，和 $21\frac{1}{4}$″。但膀胱并不总是一直下落，有时飘浮不定，且在下落中来回摆动。则下落时间被这些运动延长和增加，有时为半秒，有时为一整秒。此外，第二个和第四个膀胱在第一次直线下落；且第一个和第三个膀胱在第二次也如此。第五个膀胱是皱的且由于其皱它稍被迟滞。膀胱的直径我从很细的线环绕它们两次测得的周长导出。且在下表中我把理论与实验相比较，假定空气的密度比雨水的密度如同1比860，并计算空间，由理论球在下落中应画出它们。

膀胱的重量	直径	272 的高度下落的时间	由理论在相同的时间画出的空间		理论和实验之间的差	
128 格令	5.28	19″	271	11	−0	1
156	5.19	17	272	$0\frac{1}{2}$	+0	$0\frac{1}{2}$
$137\frac{1}{2}$	5.3	$18\frac{1}{2}$	272	7	+0	7
$97\frac{1}{2}$	5.26	22	277	4	+5	4
$99\frac{1}{8}$	5	$21\frac{1}{8}$	282	0	+10	0

所以，我们的理论正确地显示了球在空气中以及在水中运动时几乎所有的阻力，且对等速且等大的球，它与流体的密度成比例。

在一个解释中，它附属于第六部分，由摆的实验我们证明，相等且等速的球在空气，水，和水银中运动，阻力如同流体的密度。在这里由物体在空气和水中下落的实验，我们更精确地证明了同一事情。因为摆在每次振动中，引起流体的一个运动，它总与摆返回时的运动相反，且由起源于这个运动的阻力，以及线的阻力，摆由线悬挂，使得摆的总的阻力大于由物体下落的实验发现的阻力。因为在那个解释中由摆的实验说明，密度与水相同的一个球，在空气中画出自身半直径的一个长度，应失去其自身运动的 $\frac{1}{3342}$ 。但由在这个第七部分中阐述且由物体下落的实验证实的理论，假定水的密度比空气的密度如同860比1，相同的球画出同样的长度，仅应失去其自身运动的 $\frac{1}{4586}$ 。所以，由摆的实验发现的阻力大于（因刚才所描述的原因）由球下落的实验发现的阻力，且约按照4比3之比。但是，由于在空气，水，和水银中振动的摆的阻力由于类似的原因而被类似地增大，在这些介质中阻力的比例，不但能由摆的实验，而且能由物体下落的实验足够正确地显示。且因此可以断定，物体在静止且极易流动的流体中运动时的阻力，其他情况相同，如同流体的密度。

由这些如此被确立的，现在有可能很接近地指出在任意流体中被抛射的任意一个球，在一段给定的时间其运动失去的部分。设D为球的直径，且V为运动开始时它的速度，T为时间，在此期间球以速度V在真空中画出一个空间，它比 $\frac{3}{8}$ D的一个空间如同球的密度比流体的

密度；又球在那一流体中被抛射，在任意时间t，其速度失去（tV）/（T+t）份，留下（TV）/（T+t）份；且由命题XXXV系理VII，它画出一个空间，这空间比在相同的时间以均匀的速度V在真空中画出的空间，如同数（T+t）/T的对数乘以2.302585093比数t/T。在缓慢的运动中阻力稍小，因为球的形状较以相同的直径画出的一个圆柱的形状稍微更适于运动。在快速的运动中阻力稍大，因为流体的弹性力和压缩力不按照速度的二次比增大。但这里我没有思考此类细节。

且即使空气，水，水银，和类似的流体，它们的部分通过无限分解，被细化而成为流动性无限的介质；它们对被抛射的球的阻碍并不减小。因为阻力，关于它产生了上述命题，起源于物质的惰性；而物质的惰性是物体的本质且总与物质的量成比例。通过流体的部分的分解，阻力，它起源于部分的黏性和摩擦，确能被减小，但由它的部分的分解，物质的量没有被减小；且物质的量被保持，其惰性力被保持，这里讨论的阻力，总与惰性力成比例。因为这个阻力被减小，在一个空间中的物质的量必须被减小，物体在此空间中运动。且所以天体空间，通过它行星的和彗星的球体在各个方向极自由地持续运动，且所有运动没有可察觉到的减小，全然没有物质性的流体，也许非常稀薄的水汽和穿过那些空间的光束是例外。

无疑当抛射体在流体中前进时，它们在流体中激起一个运动，且这个运动起源于抛射体前部的流体的压力对其后部的压力的超出，再者按照每种物质的密度的比，它在流动性无限的介质中不能小于它在空气，水和水银中。且压力的这个超出，与自身的量成比例，不仅在流体中激起运动，而且作用于流体上以迟滞其运动；且所以在所有流体中的阻力如同由抛射体在流体中激起的运动，又它在最精致的以太中，按照以太的密度的比，也不能小于它在空气，水和水银中按照这些流体的密度的比。

第VIII部分 论通过流体传播的运动

命题XLI 定理XXXII

压力不能通过流体沿直线传播，除非流体的小部分位于一条直线上。

如果小部分a，b，c，d，e位于一条直线上，的确压力能直接地从a传播到e；但小部分e将倾斜地推动倾斜放置的小部分f和g，且那些小部分f和g不能承受带给它们的压力，除非受到较远的小部分h和k的支持；但那些支持它们的小部分也受到它们的压迫，且这些小部分不能承受压力，除非它们受到更远的小部分l和m的支持并压迫它们，且如此以至无穷。所以，当压力传播到不位于一条直线上的小部分，它将开始分散并倾斜地传播以至无穷；所以，当压力被传播到不位于一条直线上的小部分时，它分裂并倾斜地传播以至无穷，且在开始倾斜传播之后，如果它碰到更远处的小部分，它们不位于一条直线上，它再次分裂；且分裂的次数与遇到小部分不恰好在一条直线上的次数一样多。**此即所证** 。

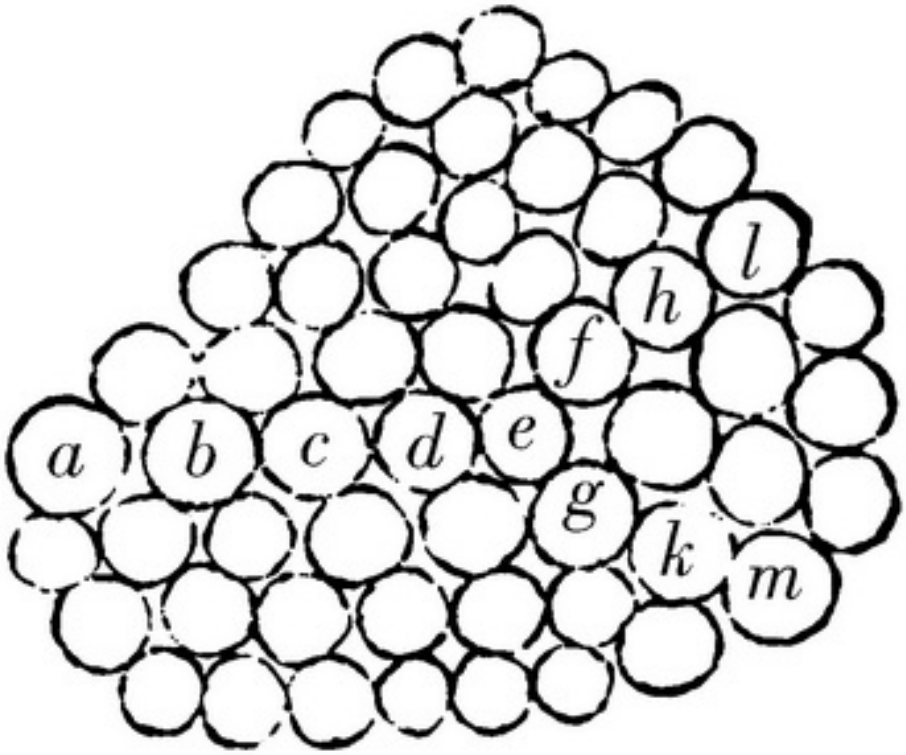

系理 如果从一给定点通过流体传播的压力的某部分被一障碍阻断，其余部分，它没有被阻断，将在障碍后面的空间分散开。这亦能按如下方式被证明。设压力由点A向任意方向传播，且如果可能，就沿直线，又障碍NBCK在BC被穿一孔，所有的压力被阻断，除了锥形部分APQ，它穿过圆孔BC。设圆锥APQ被横截平面de，fg，hi分为锥截形；则当圆锥ABC传播压力时，推动较远的锥截形degf的表面de，且这个锥截形推动邻近的锥截形fgih的表面fg，且那个锥截形推动第三个锥截形，且如此下去以至无穷；显然（由运动的第三定律）第一个锥截形defg，由于第二个锥截形fghi的反作用，其表面fg受到的推动和压迫与它推动和压迫第二个锥截形的一样大。所以圆锥Ade和锥截形fhig之间的锥截形degf在两边受到压迫，且因此（由命题XIX系理6[41]）其图形不能被保持，除非各个方向上受相同力的压迫。所以，相同的推动，由它表面de，fg受到压迫，流体努力向边df，eg退离，且在此处（由于不是刚体，而完全彻底地是流体）涌出并扩大，除非有环绕的流体抑制这一努力。所以，由于努力涌出，它在边df和eg压迫环绕的流体；且所以压力自边df进入空间NO且由另一边eg进入空间KL的传播，不小于它从表面fg向PQ的传播。**此即所证** 。

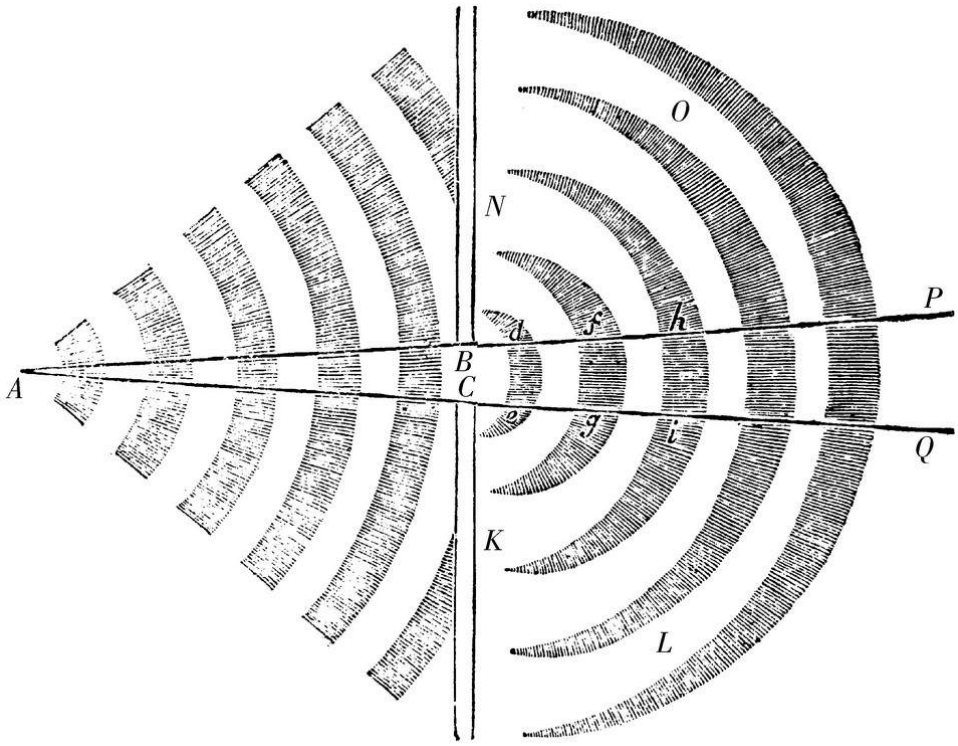

命题XLII 定理XXXIII

所有由流体传播的运动从一条直线发散到不动的空间中。

情形1 设一运动自点A通过孔BC传播，且向前进，如果可能，在锥形空间BCQP中沿自A的直线发散。且首先我们假设这一运动是蓄积着的水的表面的波动。且设de，fg，hi，kl等等是每个波的最高部分，彼此被位于中间的同样数目的谷分开。所以，由于水在波峰上高于流体的静止部分KL，NO；它从波峰的终点e，g，i，l，等等，d，f，h，k，等等流下，一方面朝向KL，且另一方面朝向NO；又由于在波谷的水较在流体的不动的部分KL，NO的水低，它从那些不动部分流入波谷。水在前一种情况流下波峰，在后一种情况流入波谷，一方面向KL，另一方面向NO扩大和传播。且由于自A朝向PQ的波的运动通过水持续地从波峰流入邻近的波谷，于是不能比下降更迅速；且水的下降一方面朝向KL且另一方面朝向NO，发生的速度应相同；波的扩展一方面朝向KL且另一方面朝向NO，与波直接自A向PQ传播的速度相同。且

所以整个空间被一方面朝向KL且另一方面朝向NO扩张的波rfgr，shis，tklt， vmnv，等等所占据。**此即所证** 。这些事情如此，愿意者可在蓄积着的水中检验。

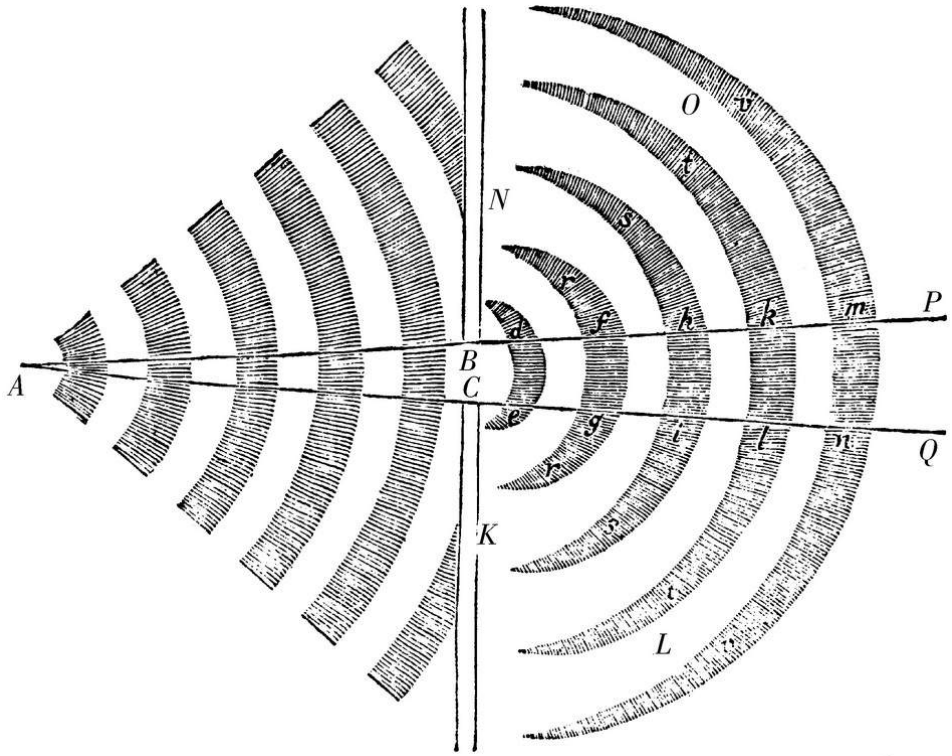

情形2 现在我们假设de，fg，hi，kl，mn指定自点A经弹性介质相继地被传播的冲击。想象冲击由介质的相继紧缩和稀疏传播，使得每次冲击的最致密的部分发生在以A为中心画出的球面上，且相等的间隔介于相继的冲击之间。又指定线de，fg，hi，kl，等等为通过小孔BC传播的冲击的最致密的部分。且由于那里的介质较在一方面朝向KL且另一方面朝向NO的空间的介质更致密，它既向KL，NO两者位于的空间扩展，又向冲击之间的稀疏的间隔扩展；且因此介质，总在紧接着间隔变得更稀疏，且在紧接着的冲击变得更致密，介质参与它们的运动。且因为冲击的前进运动起源于致密部分向在它们前面更稀疏的间隔的不断放松；又由于冲击应以差不多相同的速度，一方面向介质的静止的部分KL且另一方面向介质的静止的部分NO放松；那些冲击向各个方向以差不多与它们从中心A直接传播相同的速度，在不动的空间KL，NO中扩展；且因此整个空间KLON被占据。**此即所证** 。我们对声音有此经验，声音无论隔山而被听到，或者在住室中通过一个窗户

扩展到住室的各个部分而在各个角落被听到，它不是作为对面墙的反射，而是由窗户直接传播的，就能感觉到的而言。

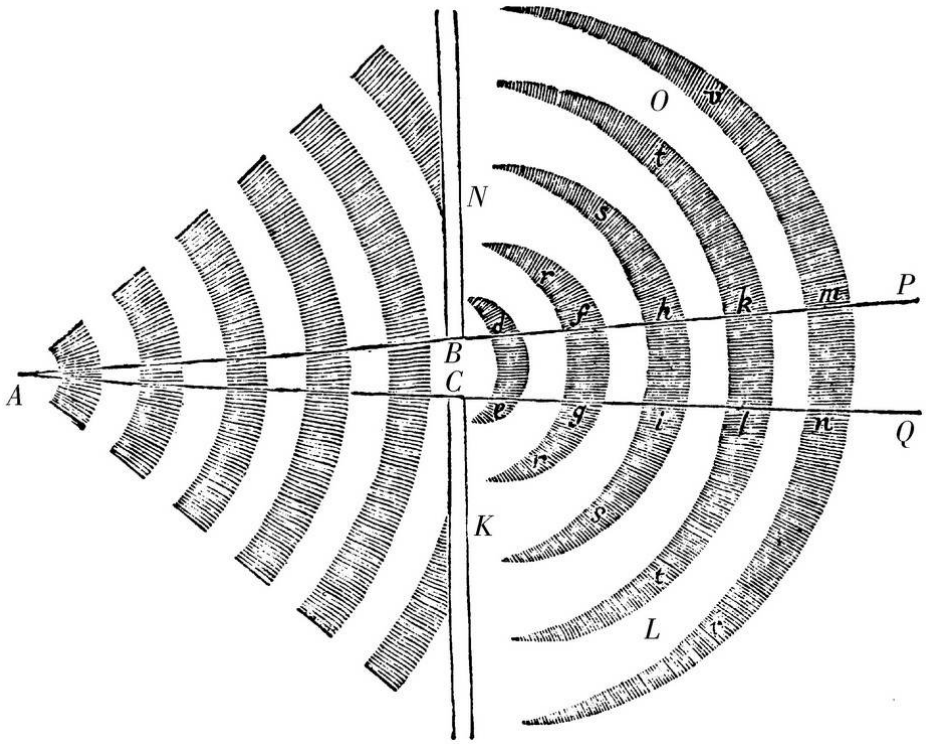

情形3 最后，我们假设任意种类的运动从A通过孔BC传播；且由于传播不会发生，除非到这种程度，靠近中心A的介质的部分推动并移动较远的部分，且被推动的部分是流体，因此在各个方向向它所受压迫较小的区域退离，且它们向静止的介质的所有部分退离，既向两边的KL和NO，又向前面的PQ；由此所有的运动，当它们穿过BC，开始扩张并直接由此向各个部分传播，如同从一个源头和中心那样。**此即所证** 。

命题XLIII 定理XXXIV

在一弹性介质中，每一颤动物体在所有方向直线传播冲击的运动；但在一非弹性介质中，它激起一个圆形运动。

情形1 因为颤动物体的部分交替地离开并返回，在它们的行进中压迫并推动紧靠着它们的介质的部分，且由推动压迫它们且使它们收缩；然后在返回时使那些受压迫的部分退回并伸展。所以紧靠着颤动物体的介质的部分交替地离开并返回，类似颤动物体的部分；且由同样的理由，这个物体作用于介质的部分，这些部分，受到类似的颤动的作用，将作用于紧靠它们的部分，且受到类似作用的部分将作用到更远的部分，且如此以至无穷。且如同介质的第一个部分离开时被压缩且返回时被放松，其余部分每次当它们离开时被压缩且当它们返回时被放松。且所以它们不都同时离开和返回（由于彼此保持确定的距离，它们不交替地变为稀疏和变为稠密），而在变稠密的地方，它们彼此靠近，在变稀疏的地方它们彼此远离，因此它们中的一些离开，而在此期间另一些返回；且如此交替以至无穷。且正离开的部分，在它们的离开中被压缩，是冲击，由于它们以其向前运动撞击障碍；且所以由颤动物体产生的相继冲击一直向前传播；且彼此的距离大约相等，由于时间间隔相等，在此期间每次冲击由物体的每次颤动产生。且即使颤动物体的部分离开和返回沿某个确定的方向，由上一命题，由此经介质传播的冲击将向两边上扩展；从那个颤动物体沿各个方向传播，好像从一个中心，差不多在同心的球面上传播。对此我们有一个例子，波，它们由手指摆动产生，不仅按照手指的运动方向来回前进，而且立即围绕手指，以同心圆的模式并向各个方向传播。因为波的重力代替了弹性力。

情形2 因为如果介质不是弹性的，因为它由被颤动物体的抖动部分压迫的部分不能被压缩，运动即刻被传播到介质最易退离的部分，这就是，到那些部分，否则颤动物体在其后留下空地方。此情形与物体在任意介质中被抛射的情况相同。介质退离抛射体，但不退离以至无穷；而以圆形运动前进到物体留在后面的空间。所以，无论什么时候颤动物体前进到任何部分，退离的介质由圆形运动前进到物体留下的空间；且无论什么时候物体返回到其原来位置，介质从它到的地方被驱逐并返回到其原来的位置。且即使颤动物体不牢固，而很柔韧，然而如果它保持给定的大小，因为它不能由其颤动在任何一个地方推动介质，而不同时在另一个地方退离它；介质从受物体压迫的部分退离，总以圆形（in orbem）前进到退离物体的部分，**此即所证** 。

系理 所以相信火焰的部分的作用导致一种压力，它通过周围的介质沿直线传播，是一谬见。这种压力必定不能仅归之于火焰的部分的

作用，而应归之于整个火焰的扩展。

命题XLIV 定理XXXV

如果水在一根管道的竖直的股KL，MN中交替地上升和下降；而且还建造一架摆，它的悬挂点和振动中心之间的长度等于在管道中水的长度的一半：我说，水上升和下降的时间与摆振动的时间相同。

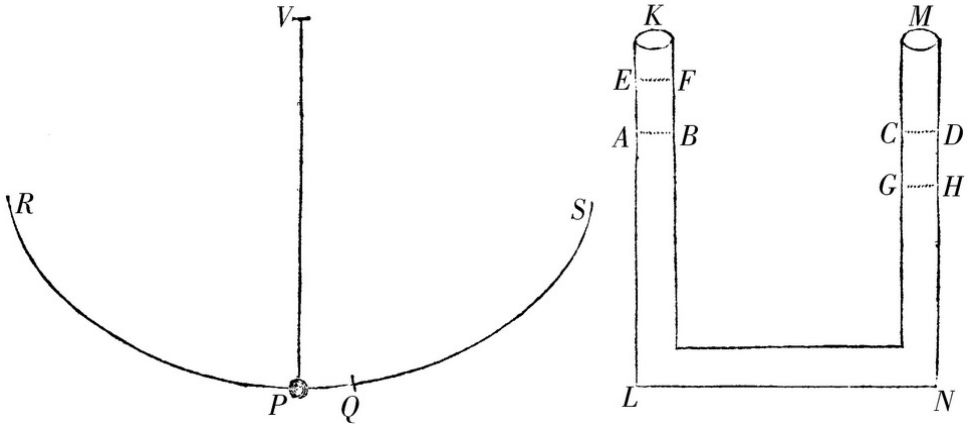

我沿管道和股的轴测量水的长度，并使它等于那轴的和；且水的阻力，它来源于管道的摩擦，这里我没有考虑。所以，AB，CD表示在两股中水的平均高度；且当水在股KL上升到高EF时，在股MN中的水下降至GH。又设P为一个摆的物体，VP为摆线，V为悬挂点，RPQS为由摆画出的旋轮线，P为其最低点，弧PQ等于高度AE。力，由它水的运动被交替地加速和迟滞，是水在两股之一中的重量对在另一股中的重量的超出，且因此，当水在股KL中上升到EF，且在另一中下降至GH，那个力是水EABF的重量的二倍，且所以比全部水的重量如同AE或者PQ比VP或者RP。又力，由它重量P在旋轮线上的任意位置Q被加速或者阻滞，（由［第I卷］命题LI系理）比其总重量，如同它离最低点P的距离PQ比旋轮线的长度PR。所以水的和摆的引起运动的力，由它们相等的空间AE，PQ被画出，如同被移动的重量；且因此，如果水和摆在开始时静止，那些力在相等的时间同等地移动它们，并使它们的往返运动同时离开并同时返回。**此即所证** 。

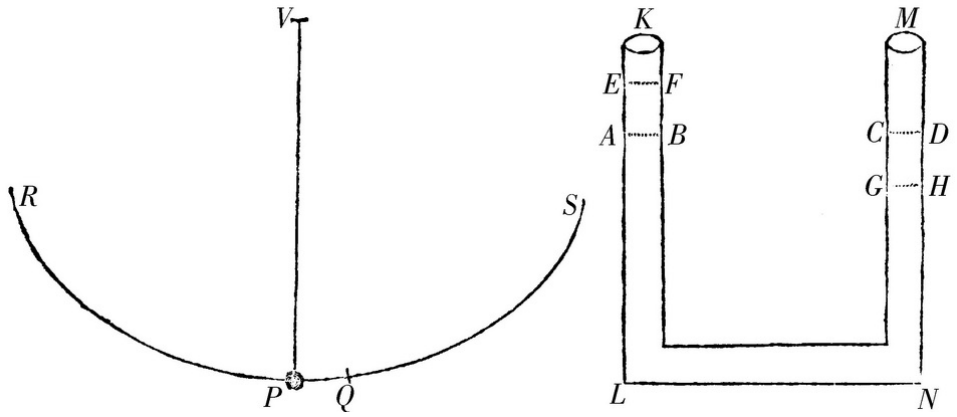

系理1 所以水的所有交替上升和下降，无论运动较强，或者运动较弱，总是等时的。

系理2 如果在管道中所有水的长为 $6\frac{1}{9}$ 巴黎 呎：则水在一秒的时间内下落，且在另一秒的时间内上升，并如此交替，以至无穷。因为长度为 $3\frac{1}{18}$ 呎的摆在一秒的时间内振动。

系理3 但如果增大或者减小水的长度，往返时间依长度的二分之一次比被增大或者被减小。

命题XLV 定理XXXVI

波的速度，按照其宽度的二分之一次比。

这由下一命题的构造得到。

命题XLVI 问题X

求波的速度。

建造一架摆，它的悬挂点和振动中心之间的距离，等于波的宽度：则在相同的时间，在此期间那个摆完成其每次振动，波向前前进差不多其自身的宽度。

我所说的波宽是或者位于谷底，或者位于峰顶之间的横向测度。指定ABCDEF为蓄积着的水在波相继上升和下降的表面；且设A，C，E，等等为波顶，B，D，F，等等为其间的谷。又由于波的运动是通过水的相继上升和下降，于是它的部分A，C，E，等等现在为最高，不久变为最低；且引起运动的力，由它最高的部分下降且最低的部分上升，是被举起的水的重量；那个交替上升和下降类似于在管道中水的往复运动，并观察到相同的时间定律；且所以（由命题XLIV）如果波的最高的位置A，C，E，等等之间的，最低的位置B，D，F之间的距离等于二倍的摆的长度；最高的部分A，C，E，将在一次振动的时间变为最低，且在第二次振动的时间再次上升。所以，每个波通过的时间是两次振动的时间；这就是，在那挂摆振动两次的时间，波画出其自身的宽度；但在相同的时间，一挂摆，它有四倍的一个长度，且因此等于波的宽度，振动一次。**此即所求** 。

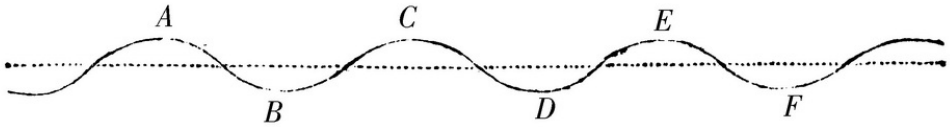

系理1 所以，波，其宽为 $3\frac{1}{18}$ 巴黎 呎，在1秒的时间向前走完自身的宽度；且因此一分钟前进 $183\frac{1}{3}$ 呎，一小时约前进11000呎的一个空间。

系理2 且波的速度的大小按照其宽度的二分之一次比增大或者减小。

这些事情如此，出自水的部分直线上升或者直线下降这一假设；但那个上升和下降发生在圆上更真实，且因此我承认在这一命题中确定的时间只是近似的。

命题XLVII 定理XXXVII

冲击通过流体传播，流体的每个小部分，以极短的往返运动离开并返回，总按照摆的振动定律被加速或者被迟滞。

指定AB，BC，CD，等等为相继冲击间的相等距离；ABC为冲击运动自A向B传播的地方；E，F，G表示在介质中静止的三个物理点，它们在直线AC上，彼此之间的距离相等；Ee，Ff，Gg是非常短的空间，通过它们那些点在每次颤动的往复运动中离开并返回；ε，φ，γ为那些点的任意中间位置；且EF，FG为物理短线或者位于那些点间的介质的直线部分，并相继被迁移到位置εφ，φγ和ef，fg。引等于直线Ee的直线PS。同一直线被平分于O，且以O为中心，OP为间隔画圆SIPi。这个圆的整个圆周连同其部分表示一次颤动的整个的以及其比例部分的时间；如此使得当任意时间PH或者PHSh结束时，如果向PS落下垂线HL或者hl，并取Eε等于PL或者Pl，物理点E在ε被发现。由这个定律，任意点E，在离开E经ε到e，再由此经e返回到E，以相同程度的加速和迟滞完成每次颤动，如同振动的摆。要证明的是介质的每个物理点必被这种运动推动。所以，我们想象在介质中由任意原因引起的这种运动，让我们看看由此会发生什么。

在圆周PHSh上取相等的弧HI，IK或者hi，ik，它们比整个圆周所具有的比与相等的直线EF，FG比整个冲击的间隔BC所具有的比相同。且落下垂线IM，KN或者im，kn；因为点E，F，G被类似的运动相继推动，且当一次冲击从B迁移到C期间，完成它们的由离开和返回组成的一次完整的颤动；如果PH或者PHSh是点E从运动开始起的时间，PI或者PHSi是点F从运动开始起的时间，PK或者PHSk是点G从运动开始起的时间；且因此在点离开时Eε，Fφ，Gγ分别等于PL，PM，PN，或者在点返回时分别等于Pl，Pm，Pn。所以，εγ或者EG+Gγ-EG当点离开时等于EG-LN，在点返回时等于EG+ln。但εγ是宽度或者在位置εγ的介质的部分EG的扩张；且所以那个部分的扩张在离开时比其平均的扩张如同EG-LN比EG；在返回时如同EG+ln或者EG+LN比EG。因为，由于LN比KH如同IM比半径OP，且KH比EG如同圆周PHShP比BC，亦即，如果设V为周长等于冲击的间隔BC的圆的半径，如同OP比V；且由错比，LN比EG如同IM比V；部分EG的扩张或者物理点F在位置εγ的扩张比平均扩张，它是那个部分在自身的初始位置EG所具有的扩张，在离开时如同V-IM比V，且在返回时如同V+im比V。因此点F在位置εγ的弹性力比它在位置EG时的平均的弹性力，在离开时如同1/（V-IM）比1/V，在返回时如同1/（V+im）比1/V。且由相同的论证，物理点E和G在离开时的弹性力如同1/（V-HL）和1/（V-KN）比1/V；且力之差比介质的平均的弹性力，如同（HL-KN）/（VV-V×HL-V×KN+HL×KN）比1/V。这就是，如同（HL-KN）/（VV）比1/V，或者如同HL-KN比V，只要（由于振动的狭小范围）我们假设HL和KN无限地小于量V。所以，由于量V被给定，力的差如同HL-KN，这就是（由于HL-KN比HK，和OM比OI或者OP成比例，又HK和OP被给定）如同OM；亦即，如果Ff平分于Ω，如同Ωφ。且由同样的论证，物理点ε和γ的弹性力的差，在物理短线εγ返回时如同Ωφ。但是那个差（亦即，点ε的弹性力对点γ的弹性力的超出）是一个力，由它居间的介质的物理短线εγ在离开时被加速且在返回时被迟滞；且所以物理短线εγ的加速力，如同它离颤动的中点Ω的位置的距离。因此时间（由第I卷命题XXXVIII）正确地由弧PI表示；且介质的直线部分εγ按前述定律，亦即，摆的振动的定律运动；所有直线的部分，由它们构成整个介质，是同样的。**此即所证** 。

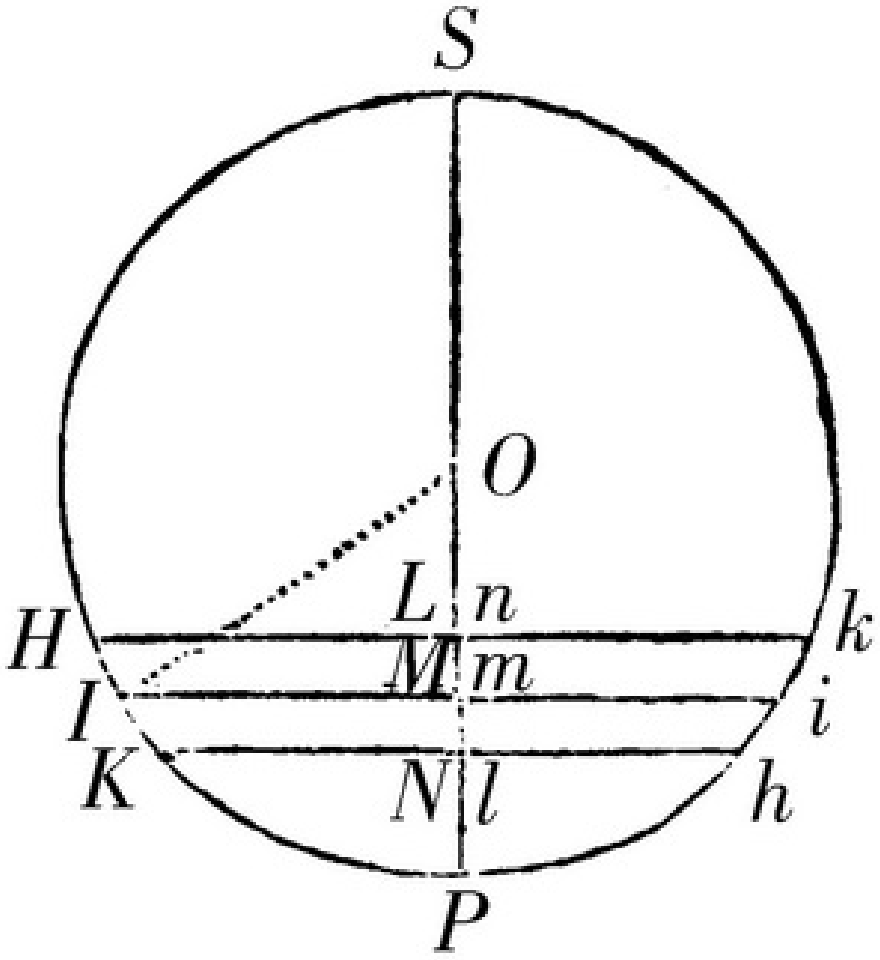

系理 因此，显然所传播的冲击的数目与颤动物体的颤动数目相同，在其前进中不被增大。因为物理短线εγ，一旦返回其初始位置就静止，不再运动，除非它或者由颤动物体的冲击，或者由那个物体传播的冲击引起一个新的运动。所以，当由颤动物体传播的冲击一停止，它就静止。

命题XLVIII 定理XXXVIII

在弹性流体中冲击传播的速度按照来自弹性力的二分之一次正比和密度的二分之一次反比的复合比；只要假设流体的弹性力与其压缩成比例。

情形1 如果介质是同质的，且在那些介质中冲击之间的距离彼此相等，但运动在一种介质中更强烈，类似部分的收缩和扩张如同那些运动。但这个比不是精确的。然而，除非收缩和扩张非常强烈，误差不显著，且因此它可被认为在物理上是精确的。但运动的弹性力如同收缩和扩张；且在相等部分上同时生成的速度如同力。且因此对应冲击的相等的和对应的部分，以如同那些空间的速度穿过与收缩和扩张成比例的空间，同时离开和返回；所以冲击，它在一次离开和返回的时间前进它自身的宽度，且总紧接着上一次冲击的位置，在两种介质中以相等的速度前进，因为距离相等。

情形2 如果冲击的距离或者长度在一种介质中大于在另一种介质中；我们假设在离开和返回的每次交替中画出的空间的对应部分与冲击的宽度成比例；则它们的收缩和扩张相等。且因此，如果介质为同质的，那些运动的弹性力，介质的往复运动由它们推动，也相等。但由这些力移动的物质如同冲击的宽度，且每次交替往复应移动的空间按照相同的比。又，一次往复的时间按照来自物质的二分之一次比和空间的二分之一次比的复合比，因此如同空间。但在一次离开和返回的时间冲击前进它们自身的宽度，这就是，通过的空间与时间成比例；且所以是等速的。

情形3 所以，在密度和弹性力相同的介质中，所有的冲击是等速的。因为，如果无论介质的密度，或者介质的弹性力被加强，由于引起运动的力按照弹性力之比，且被移动的物质按照密度之比增大；时间，在此期间与前面相同的运动被完成，按照密度的二分之一次比增大，且按照弹性力的二分之一次比减小。且所以冲击的速度按照来自密度的二分之一次反比和弹性力的二分之一次正比的复合比。**此即所证** 。

这个命题由如下命题的做法更为清楚。

命题XLIX 问题XI

给定介质的密度和弹性力，需求冲击的速度。

我们设想介质由压在它之上的重量，如我们的空气那样被压缩；且设A为同质的介质的高度，其重量等于压在上面的重量，且其密度与被压缩的介质的密度相同，冲击在其中传播。又假设构作一架摆，它的悬挂点和振动的中心之间的长度是A；且在那个摆完成由离开和返回构成的一次完整的振动的相同时间，冲击前进的空间等于以A为半径所画圆的圆周。

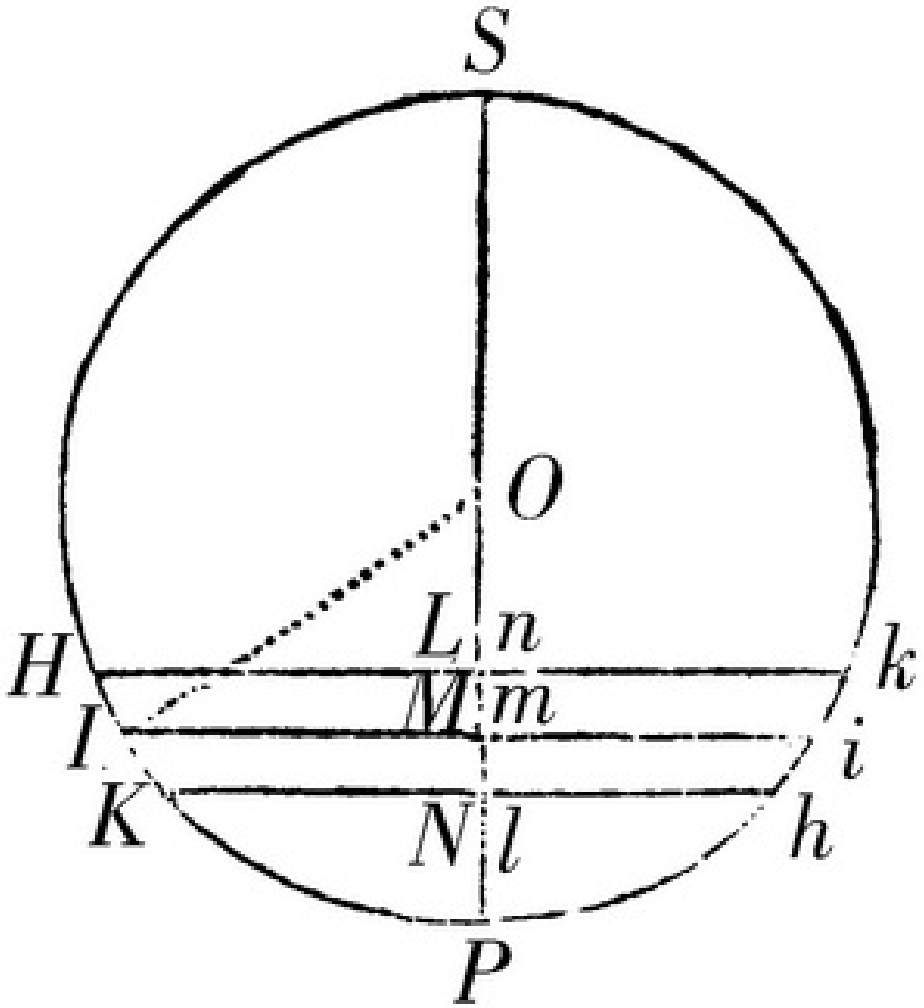

因为保持命题XLVII中的作法，如果任意的物理线EF，在每次颤动中画出空间PS，在其离开和返回时端点位置P和S受到弹性力的推动等于其重量；每次颤动完成的时间，与在旋轮线上振动能完成的时间相同，旋轮线的整个周长等于长度PS；事情如此是因为相等的力同时推动相等的小物体经过相等的空间。所以，由于振动的时间按照摆的长度的二分之一次比，且摆的长度等于整个旋轮线的弧的一半；一次颤

动的时间比长度为A的摆的振动的时间，按照长度 $\frac{1}{2}$ PS或者PO比长度A的二分之一次比。但是弹性力，由它物理短线EG在其终点位置P，S被推动，（按命题XLVII的证明）比它的整个弹性力，如同HL-KN比V，这就是（由于点K现在落在P上）如同HK比V；则那个总力，这就是，压在其上的重量，由它短线EG被压缩，比短线的重量，如同压在上面的重量的高度A比短线的长度EG；且因此，由错比，力，由它短线EG在其位置P和S被推动，比那条短线的重量如同HK×A比V×EG，或者如同PO×A比VV，因HK比EG如同PO比V。所以，由于时间，在此期间相等的物体被推动通过相等的空间，按照力的二分之一次反比，被那个弹性力推动颤动一次的时间，比被重力推动颤动一次的时间，按照VV比PO×A的二分之一次比，且因此比长度为A的摆的振动的时间按照VV比PO×A的二分之一次比，和PO比A的二分之一次比的联合；亦即，按照V比A的整比。但一次颤动的时间由离开和返回组成，一次冲击前进其自身的宽度BC。所以时间，在此期间冲击走过空间BC，比由离开和返回构成的一次振动的时间，如同V比A，亦即，如同BC比半径为A的圆的圆周。但是时间，在此期间冲击走过空间BC，比一段时间，在此期间它走过的长度等于这个圆周，按照相同的比；且因此在这样一次振动的时间冲击走过的距离等于这个圆周。**此即所证** 。

D
C
B
A

系理1 冲击的速度是重物以等加速运动下落并在下落中画出高度A的一半所获得的速度。因为在这个下落的时间，以在下落中获得的速度，冲击走过的空间将等于高度A；且因此在由离开和返回构成的一次振动期间它走过的空间等于以半径A画出的圆的周长；下落的时间比振动的时间如同圆的半径比其周长。

系理2 因此，由于那个高度A与流体的弹性力成正比且与同一流体的密度成反比；冲击的速度按照来自密度的二分之一次反比和弹性力的二分之一次正比的一个复合比。

命题L 问题XII

求冲击之间的距离。

物体，它的颤动引起冲击，在给定的时间发现颤动次数。在相同的时间一次冲击能走过的空间除以那个数，得到的部分是一次冲击的宽度。**此即所求** 。

解释

最后几个命题针对光和声的运动。因光沿直线传播，它不可能（由命题XLI和XLII）由单独的作用构成。且由于声音起源于物体的颤动，由命题XLIII，它们不是别的而是空气冲击的传播。这由它们激起的附近物体的颤动得到证实，只要它们的响声又大又低沉，如鼓的声音。因为迅速且短促的颤动难于被激起。但熟知任意声音，碰到与发音物体同音的弦，在那些弦上激起颤动。这也由声音的速度得到证实。因为，由于雨水的和水银的比重彼此之比约略如同1比 $13\frac{2}{3}$ ，且当水银在气压计中的高度达到30英吋时，空气的和雨水的比重彼此约略如同1比870；空气的和水银的比重彼此如同1比11890。所以，由于水银的高度为30吋，均匀的空气的高度，其重量能压缩位于其下的我们的空气，为356700吋，或者29725英呎。且这个高度恰是在上一问题的构作中我们称作的A。以半径29725呎画出的圆周是186768呎。

且由于一架 $39\frac{1}{5}$ 吋长的摆在两秒的时间完成由离开和返回组成的一次振动，正如熟知的；一架29725呎或者356700吋长的摆应在 $190\frac{3}{4}$ 秒的时间完成相似的振动。所以，在那段时间声音前进186768呎，因此每秒979呎。

但在此计算中没有计入空气的固体小部分的厚度，声音通过厚度无疑是即时传播的。由于空气的重量比水的重量如同1比870，且盐差不多有水的二倍密，如果空气的小部分被假定为约略与水的或者盐的小部分的密度相同，又空气的稀薄来源于小部分之间的间隔，空气的小部分的直径比小部分中心之间的间隔，约略如同1比9或者10，且比小部分之间的间隔，约略如同1比8或者9。所以，对979呎，按照以上计算声音在1秒内经过它，由于空气的小部分的厚度，可能要加上 $\frac{9}{979}$ 呎或者约109呎，且因此在一秒的时间空气约走完1088呎。

此外，水汽隐藏在空气中，由于它们有另外的弹性和另外的音调，几乎不或者完全不参与真空气的运动，由此声音被传播。且当这些水汽静止，按照缺失物质的二分之一次比，单独通过真正的空气被传播的那些运动更为迅速。因此如果大气由10份真正的空气和1份水汽构成，声音的运动按11比10的二分之一次比，或者很近似地按照整数21比20的比，较如果它在十一份的真空气中传播更迅速；且因此以上发现的声音的运动，应按此比增加。所以在一秒钟的时间声音走过1142呎 [(42)] 。

在春季和秋季的时候这些事情应如此，当时空气由于适宜的热度变得稀薄且其弹性力更强烈一些。在冬季的时候，当空气由于寒冷而紧缩，其弹性力更缓和一些，声音运动应按照密度的二分之一次而较慢；且轮流地，在夏季的时候应更迅速。

此外，由实验确定，声音一秒钟约走完1142伦敦 呎，或者1070巴黎 呎。

声音的速度已知，冲击的间隔也能知道。索弗尔先生由做实验发现，一根开口的管子，它的长度约为五巴黎 呎，它发出的声音与在一根弦上的声音的声调相同，弦在一秒中往复一百次。所以在声音一秒

走过的1070巴黎 呎的空间约有一百次冲击；且因此一次冲击所占据的空间约为 $10\frac{7}{10}$ 巴黎 呎，亦即，大约两倍的管长。由此，可能冲击的宽度，在所有开口的管子所发出的声音中，等于二倍的管子的长度。

此外，为何当发音物体的运动停止，声音立即停止，又为何我们在远距离不能比我们很靠近发音物体更长时间地听到它，由本卷命题XLVII的系理，是显然的。除此之外，由已说明的原理，为何声音在传声筒里被扩得很大，也是显然的。因为由所有的往复运动在每次返回时由生成的原因被增大。且在管中的声音的扩张被阻碍，运动失去得更慢且来到得更强，且所以被每次返回时施加的新运动增加得更大。这些就是声音的主要现象。

第IX部分 论流体的圆形运动

假设

阻力，它来源于流体的部分缺乏润滑，在其他情形相同时，与速度成比例，流体的部分以此速度相互分离。

命题LI 定理XXXIX

如果一根无限长的固体圆柱在均匀且无限的流体中围绕位置给定的轴以均匀的运动旋转，且流体仅由这个圆柱的冲击而被迫旋转，又流体的每一部分均匀地保持自身的运动；我说，流体的部分的循环时间如同它们离圆柱的轴的距离。

设AFL为围绕轴S均匀转动的一个圆柱，且流体被同中心的圆BGM，CHN，DIO，EKP，等等分成无数厚度相同的牢固的（solidus）同心圆柱层（orbis）。且因为流体是同质的，接触的层相互作用的压迫（由假设）如同彼此间的迁移，和压迫作用于其上的接触的表面。如果对某个层的压迫在凹的部分大于或者小于在凸的部分，较强的压迫会占优势，并依照它指向运动的相同或者相反方向加速或者迟滞层的运动。所以，为使每一层能均匀地保持其运动，在两侧上的压迫应相等且方向相反。因此，由于压迫如同接触的表面和它们彼此之间的迁移，则迁移与表面成反比，这就是，与表面离轴的距离成反比。但是围绕轴的角运动的差如同这些迁移除以距离，或者与迁移成正比且与距离成反比；这就是，由比的联合，与距离的平方成反比。所以，如果在无限的直线SABCDEQ上的每一部分竖立与SA，SB，SC，SD，

SE等等的平方成反比的垂线Aa，Bb，Cc，Dd，Ee等等，且想象经过垂线的端点引双曲形曲线；差的和，这就是，整个角运动，如同对应的直线Aa，Bb，Cc，Dd，Ee的和，亦即，如果为了构成均匀的流体介质，层数增加且宽度减小以至无穷，如同类似于这些和的双曲形的面积AaQ，BbQ，CcQ，DdQ，EeQ，等等。且与角运动成反比的时间，也与这些面积成反比。所以，任意一个小部分D的循环时间与面积DdQ成反比，这就是（由习知的曲线求积）与距离SD成正比。**此即所证** 。

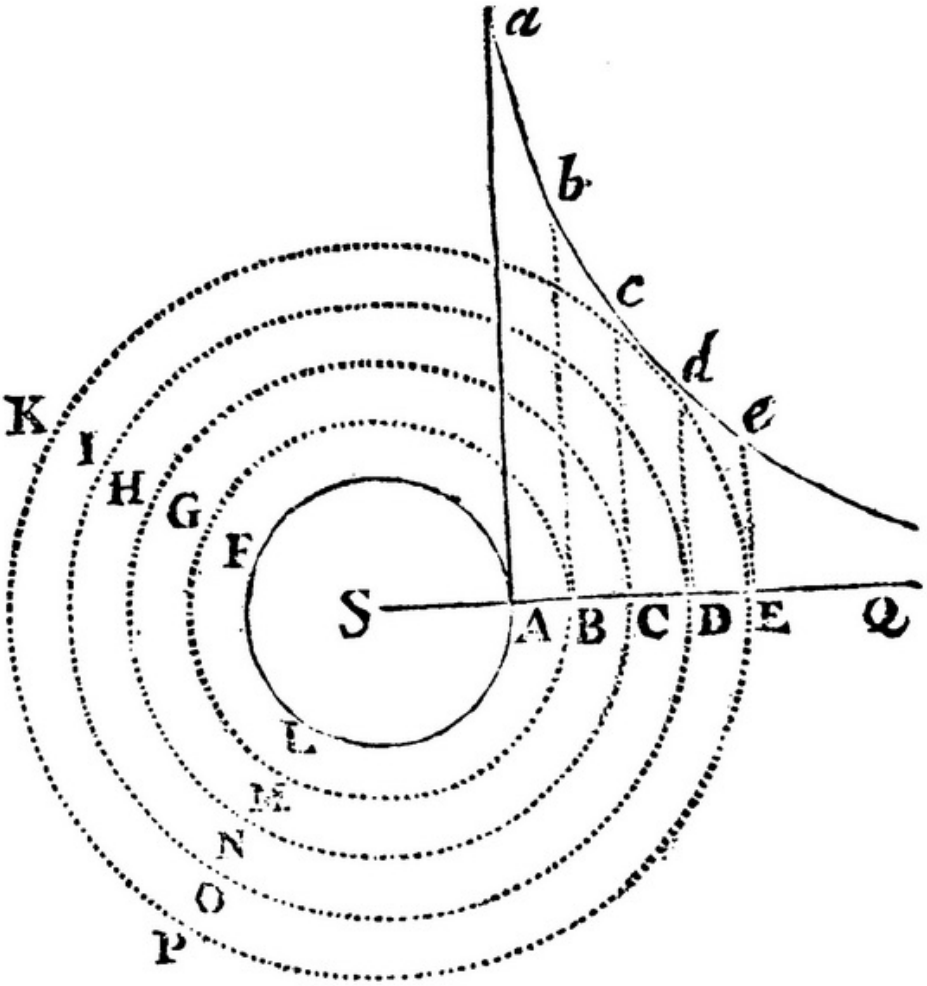

系理1 因此，流体的小部分的角运动与它们离开圆柱的轴的距离成反比，且绝对速度相等。

系理2 如果流体盛在一个长度无限的圆柱形容器中，且内部包含另一圆柱，两圆柱绕公共的轴旋转，又转动的时间如同它们的半直

径，再者流体的每一部分保持其运动，则每一部分的循环时间如同它离圆柱的轴的距离。

系理3 如果按如此方式运动的圆柱和流体，任意的角运动被加上或者被除去；因为这个新运动不改变流体部分的相互摩擦，部分之间彼此的运动不被改变。因为部分相互的迁移依赖摩擦。任意部分在那个运动中被保持，由于摩擦在方向相反的两侧作用，运动被加速不大于被迟滞。

系理4 因此，如果外面圆柱的所有角运动从圆柱和流体的整个系统中被除去，得到在静止圆柱中流体的运动。

系理5 所以，如果流体和外面的圆柱静止，里面的圆柱均匀地转动；圆运动被传给流体，且逐渐传播到整个流体；它不停止增加直到流体的每一部分获得在系理四中定义的运动。

系理6 且因为流体努力向更远处传播它的运动，其冲击也使外面的圆柱旋转，除非被强烈地保持在原来的位置；又它的运动被加速直到两个圆柱的循环时间彼此相等。但是，如果外面的圆柱被强烈地保持在原来的位置，它将努力迟滞流体的运动；且除非里面的圆柱由外面施加的某个力保持那个运动，外面的圆柱将逐步使那个运动停止。

所有这些能在蓄积的深水中实验。

命题LII 定理XL

如果一个固体的球，在均匀且无限的流体中围绕位置给定的轴以均匀的运动旋转，且流体仅由这个球的冲击而被迫旋转；又流体的每一部分均匀地保持自身的运动；我说，流体部分的循环时间如同它们离球的中心的距离的平方。

情形1 设AFL为围绕轴S均匀转动的一个球，且流体被同心的圆BGM，CHN，DIO，EKP，等等分成无数厚度相同的球壳（orbis）。想象那些球壳是牢固的；且因为流体是同质的，接触的层相互作用的

压迫（由假设）如同彼此间的迁移，和压迫作用于其上的接触的表面。如果对某个壳的压迫在凹的部分大于或者小于在凸的部分；较强的压迫会占优势，且壳的速度或者被加速或者被迟滞，依照它指向运动的相同或者相反方向。所以，为使每一个壳能均匀地保持其运动，在两侧上的压迫应彼此相等，且方向相反。因此，由于压迫如同接触的表面和它们彼此之间的迁移；迁移与表面成反比，这就是，与表面离中心的距离的平方成反比。但是围绕轴的角运动的差如同这些迁移除以距离，或者与迁移成正比且与距离成反比；这就是，由比的联合，与距离的立方成反比。所以如果在无限的直线SABCDEQ上的每一部分竖立与SA，SB，SC，SD，SE等等的立方成反比的垂线Aa，Bb，Cc，Dd，Ee，等等；差的和，这就是，整个角运动，如同对应的直线Aa，Bb，Cc，Dd，Ee的和，亦即（如果为了构成均匀的流体介质，壳数增加且宽度减小以至无穷）如同类似于这些和的双曲形的面积AaQ，BbQ，CcQ，DdQ，EeQ，等等。且角运动的循环时间也与这些面积成反比。所以，任意的壳DIO的循环时间与面积DdQ成反比，这就是，由习知的曲线求积，与距离SD的平方成正比。这是我首先想要证明的。

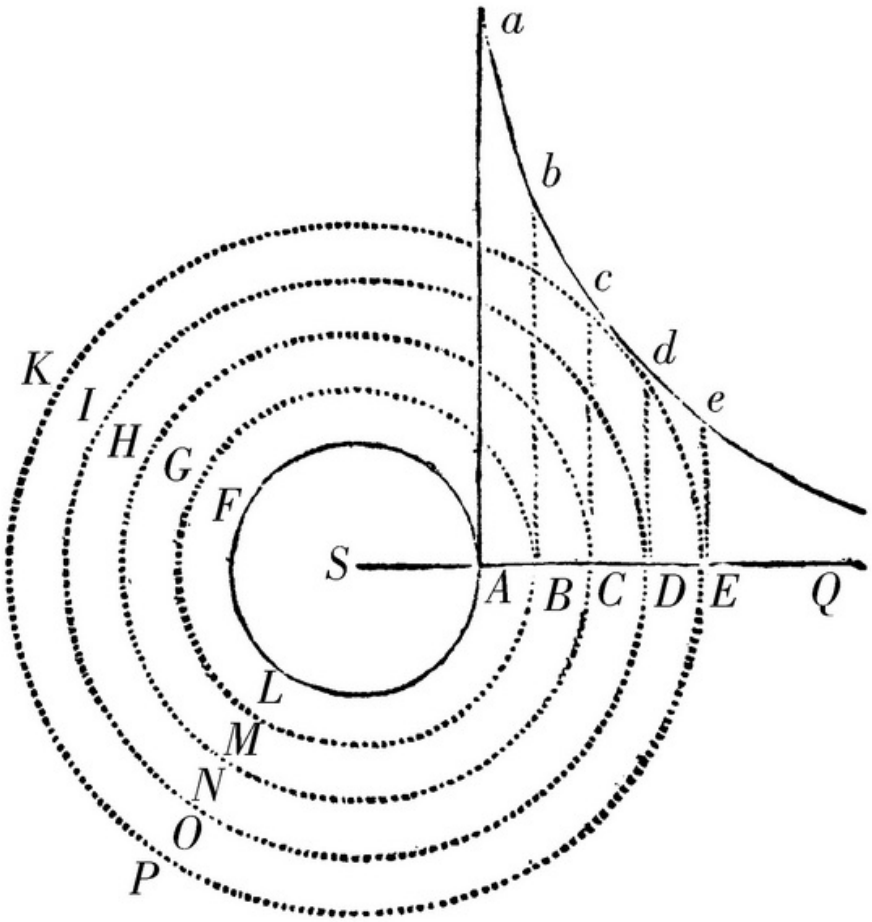

情形2 设自球的中心引许多无穷直线，它们与轴包含给定的角，彼此超出一个相等的差；想象这些直线围绕轴旋转截球壳于无数的环（annulus），且每个环有四个环与它接触，一个在里面，一个在外面，且两个在边上。每个环都不能被内环和外环的摩擦相等地且沿相反的方向推动，除非在按情形一中的定律所发生的运动中。这由情形一的证明是显然的。且所以自球在直线上向前的一系列环，按情形一中的定律运动，除非受到侧面的环的摩擦的阻碍。但在按照这个定律所做的运动中在侧面的环的摩擦为零，因此按照这个定律所做的运动不受阻碍。如果环，它们离中心等距，靠近两极时比靠近黄道时旋转得更快或者更慢；由相互摩擦，缓慢者被加速，迅速者被迟滞，且因此按照情形一中的定律，循环时间总趋于相等。所以，这个摩擦不阻碍按照情形一中的定律所做的运动，且所以那个定律被保持：这就是，每个环的循环时间如同它离球的中心的距离的平方。这是其次我想要证明的。

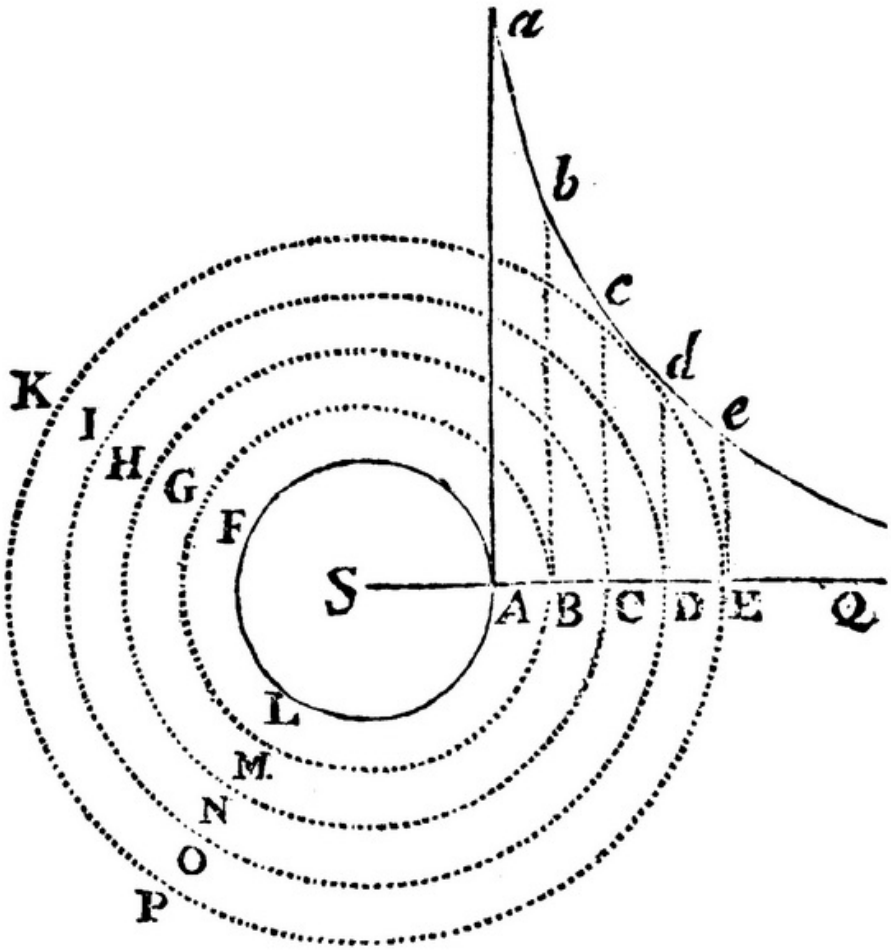

情形3 现在每个环被横截面分成无数的小部分以构成绝对且均匀的流体物质；且由于这些截面与圆形运动的定律没有关系，而只有利于流体的构成，圆形运动保持如前。对于这些截面，所有非常小的环或者一点也不改变它们的粗糙和相互的摩擦力，或者作相等的改变。又因为原因的相互关系保持不变，结果的相互关系，这就是，运动和循环时间的相互关系将保持不变。**此即所证** 。但因为圆形运动，且来源于此的离心力，在黄道时比在两极时大；应有某一原因，由它每个小部分被保持在它［所属］的圆上；否则，在黄道的物质总自中心退离并通过涡漩的外侧移向两极，并从那里沿轴以持续的旋转返回到黄道。

系理1 因此，流体的部分围绕球的轴的角运动，与离球的中心的距离的平方成反比，且绝对速度与相同的平方除以离轴的距离成反比。

系理2 如果一个球，在类似且无限的静止流体中，以均匀的运动围绕一位置被给定的轴旋转，它按涡漩的方式传给流体一运动，且这个运动逐渐传播以至无穷；流体的每一部分被加速不会停止，直到每一部分的循环时间如同它离球的中心的距离的平方。

系理3 因为涡漩靠内的部分由于其较大的速度，摩擦并推动靠外的部分，由这一作用持续传给它们运动，那些靠外的部分同时传递同样的运动的量到其外部，且这一作用保持它们的运动的量完全不变；显然，运动持续从中心传递到涡漩的周边，且被无限的周边所吸收。与涡漩同中心的两个球面之间的物质绝不会被加速，因为它自靠内的物质接受的所有运动总传递到靠外的物质。

系理4 所以，为使一个涡漩保持同样的运动状态，需要某一能动的起点（principium activum），由它球总接受相同的运动的量，它压迫涡漩的物质。没有这样一个起点，球和涡漩的靠内的部分，不可避免地总传播它们的运动到靠外的部分，且由于不接受任何新的运动，它逐渐运动得愈来愈慢，且最终停止旋转。

系理5 如果另一个球漂浮在这个涡漩中，离其中心有一定的距离，且同时由某一力围绕位置给定的轴不断地旋转；流体被这个运动拖入一个涡漩：且首先这个新的和微小的涡漩与球一起围绕另一个涡漩的中心旋转，且同时其运动扩散得更远，按照第一个涡漩的方式，逐渐传播以至无穷。且由同样的理由，新涡漩的球被拖入另一个涡漩的运动，另一个球也被拖入这个新涡漩的运动，如此使得两个球围绕某个居间的点旋转，且由于那个圆形运动相互退离，除非被某个力抑制。然后，如果持续的压迫力，由它球保持它们的运动，停止了，且一切留给力学的定律，则球的运动逐渐减弱（由在系理3和系理4中指定的理由），且涡漩最终静止。

系理6 如果几个球在给定的位置围绕位置给定的轴以确定的速度不断地旋转，将出现同样数目的涡漩，以至无穷。因为任意一个球传播它的运动以至无穷，由同样的理由，每一个球也传播其自身的运动以至无穷，如此使得无限流体的每一部分被一运动所推动，它来自所有球作用的结果。因此涡漩不被固定的界限制，而彼此逐渐离开；又球由于涡漩的相互作用不断从它们的位置移开，正如在上一系理中所解释的；它们彼此不能保持任意确定的位置，除非由另外的力维持。

但如果那些力，它们不断压迫球以继续这些运动，停止了，由在系理三和系理四中指定的理由，物质逐渐静止且停止在涡漩中的运动。

系理7 如果一种类似的流体被封闭在球形容器中，且流体被位于其中心的一个球的均匀旋转成一涡漩，且球和容器围绕同一轴向相同的方向旋转，又设它们的循环时间如同半直径的平方：则流体的部分不保持它们的先前的既不加速也不迟滞的运动，直到它们的循环时间如同它们离涡漩的中心的距离的平方。没有其他构造的涡漩是持久的。

系理8 如果容器、被封闭的流体以及球保持这个运动，且此外以一个公共的角运动围绕任意给定的轴旋转；因为这个新运动不改变流体的部分彼此之间的摩擦，部分相互之间的运动不被改变。因为部分相互之间的迁移依赖摩擦。任意部分在那个运动中被保持，来自一侧的摩擦对它的迟滞不大于来自另一侧的摩擦对它的加速。

系理9 因此，如果容器静止且球的运动被给定，流体的运动将被给定。因为想象一个平面穿过球的轴且以相反的运动旋转；并假设这个平面旋转的和球的旋转的时间之和比球旋转的时间，如同容器的半直径的平方比球的半直径的平方：则流体的部分相对于这个平面的循环时间如同它们离球的中心的距离的平方。

系理10 所以，如果容器无论与球围绕相同的轴，或者围绕某个不同的轴以给定的速度运动，流体的运动将被给定。因为如果在整个系统中，容器的角运动被除去，由系理VIII，所有的运动彼此保持如前。且这些运动由系理IX给定。

系理11 如果容器和流体静止且球以均匀的运动旋转，运动逐渐通过所有流体传播到容器，且容器被旋转除非被强烈地保持在原来的位置，则流体和容器在它们的循环时间等于球的循环时间之前，不会被停止加速。因为如果容器被某个力保持在原来位置或者以任意持续和均匀的运动旋转，介质逐渐达到系理VIII，IX和X中定义的运动状态，不会保持其他任何状态。但如果此后力，由它们球和容器以一定的运动转动，停止了，且整个系统留给力学的定律；容器和球通过中介的流体相互作用，且不停止通过流体相互传播运动，直到它们的循环时间彼此相等，整个系统一起旋转，像一个固体。

解释

在所有这些论证中，我假设流体由密度和流动性均匀的物质组成。这样的流体，使得放在其中任意位置的球，以相同的运动，在相同的时间间隔，能在液体中离它自身总是相等的距离传播相似且相等的运动。物质由其圆形运动努力从涡漩的轴退离，且所以压迫所有更靠外的物质。由这个压力，部分的摩擦变强且彼此分离更为困难；结果使物质的流体性减小。再者，如果在某处的流体的部分较粗或者较大，那里的流动性就小，由于那里能被彼此分开的部分的表面较少。在此类情形，我假设流动性的缺乏或者其由部分的润滑或者柔软或者其他条件补偿。如果这不发生，流动性小的物质会相连更紧且惰性更大，且因此更慢地接受运动并传播到比以上比例指定的更远的地方。如果容器的形状不是球，小部分不在圆形路线上而在与容器的形状相合的（conformis）路线上运动，则循环时间很接近地如同离中心的平均距离的平方。在中心和边界之间的部分，在空间较宽的地方，运动较慢，在空间较窄的地方，运动较迅速，然而较快的小部分不跑向边界。因为它们将画出弯曲较小的弧，且自中心退离的努力由它们的曲率的减量所减小的并不小于它们由速度的增量所增加的。在自较窄的空间进入较宽的空间时，它们自中心退离得稍远，但这一退离被迟滞；此后它们自较宽的空间靠近较窄的空间时被加速，且由是每个小部分持续交替地被迟滞和加速。在一个刚性的容器中将会如此。因为在一无限流体中涡漩的构造能由本命题的系理6知悉。

我曾努力在此命题中探究涡漩的性质，以检验是否天体现象能由涡漩解释。因为现象是，围绕木星运行的诸行星的循环时间按照它们离木星的中心的距离的二分之三次比；且对围绕太阳运行的诸行星拥有同样的规律。再者，就迄今天文学观测的发现而言，两种行星拥有的这些规律是非常精确的。且因此，如果那些行星由围绕着木星的和太阳的涡漩携带着运行，涡漩也应按照同样的定律旋转。但一个涡漩的部分显示的循环时间按照离运动中心的距离的二次比，此比不可能减小并约化为二分之三次比，除非涡漩的物质离中心愈远流动性愈大，或者阻力，它来源于流体的部分缺乏润滑，由于速度的增加流体的部分彼此分离，按照较速度增加的比大的一个比增加。但这些推测没有一个看起来是适宜的。较粗或者流动性较小的部分跑向边界，除非它们沉重且趋向中心；尽管为了证明起见，在本部分的开篇我提出一个假设：阻力与速度成比例，然而可能阻力按照的一个比小于速度

之比。如果这被承认，涡漩的部分的循环时间按照的比大于离其中心的距离的二次比。但如果涡漩（正如某些人的意见）愈靠近中心运动得愈迅速，然后较慢直到一个特定的界限，继而邻近边界时又较迅速；毫无疑问，［涡漩中］既不能拥有二分之三次比，又不能拥有其他确定的比。那么，让哲学家审视那个二分之三次比的现象如何能由涡漩解释。

命题LIII 定理XLI

物体，它们由一个涡漩携带并返回到一条轨道，则其密度与涡漩的密度相同，且按照与确定涡漩的部分的速度和方向相同的定律运动。

因为如果涡漩的某个微小部分（pars exigua），其小部分或者物理点保持彼此给定的位置，假设被凝结；这个部分，因为其自身的密度，固有的力和形状没有改变，按照与以前同样的定律运动；且反之，如果涡漩的凝结的和固体的部分与涡漩的其余部分有相同的密度且被分解为流体；这个部分按照与以前同样的定律运动，但小部分，它现在变成流体，相互间的运动除外。所以，小部分彼此之间的运动由于对整体的前行运动没有关系而被忽略，且整个运动同前。但这个运动与离中心距离相等的涡漩的其他部分的运动相同，因为固体分解为流体在各方面与涡漩的其他部分相似。所以固体，如果它与涡漩物质的密度相同，它的运动与涡漩的部分相同，与紧紧包围它的物质相对静止。如果固体较致密，它现在较以前更努力地退离涡漩的中心；且因此涡漩的那个力，由此力先前固体保持平衡，被维持在轨道上，现在被超过，它自中心退离且在环绕中画出一条螺旋线，不再返回相同的轨道。由同样的论证，如果固体较稀薄，它会靠近中心。所以，固体不返回到相同的轨道，除非它的密度与流体的密度相同。且已证明在这种情况下固体的环绕与离涡漩中心等距的流体的部分遵循相同的定律。**此即所证** 。

系理1 所以一个固体，它在一个涡漩中运行且总返回到相同的轨道，则固体在它所漂浮的流体中相对静止。

系理2 且若涡漩的密度是均匀的，同一物体能在离涡漩中心任意的距离运行。

解释

因此很清楚，行星不能被涡漩体携带。因为按照哥白尼的假设，行星围绕太阳在椭圆上运行，椭圆有一个焦点在太阳上，且向太阳所引的半径画出的面积与时间成比例。但涡漩的部分不能以这样的运动旋转。指定AD，BE，CF为围绕太阳S画出的三条轨道，其中最外面的是与太阳同中心的圆CF，且里面的两个轨道的远日点为A，B，近日点为D，E。所以，一个物体在轨道CF上运行，向太阳所引的半径画出的面积与时间成比例，它以均匀的运动移动。但在轨道BE上运行的一个物体，按照天文学的定律，在远日点B运动得较慢且在近日点E运动得较迅速；然而按力学定律，涡漩的物质在A和C之间的较窄的空间应比在D和F之间的较宽的空间运动得更迅速，亦即，在远日点较在近日点迅速。这两者相互矛盾。于是在室女宫的开始，当现在火星在远日点时，火星的和金星的轨道之间的距离比这些轨道在双鱼宫开始时这些轨道之间的距离，约略如同三比二，且所以那些轨道之间的涡漩物质在双鱼宫开始时比在室女宫开始时应按三比二之比更迅速。因为对较窄的空间在一次运行的相同的时间通过同样的物质的量，通过的速度应较大。所以，如果地球，在这种天体物质中相对静止并被携带着环绕太阳运行，其速度在双鱼宫开始时比在室女宫开始时按照一个二分之三次比。所以太阳的视日运动在室女宫开始时应大于七十分，在双鱼宫开始时应小于四十八分；尽管（如实验证实）太阳的视运动在双鱼宫开始时大于在室女宫开始时，且所以地球在室女宫开始时比在双鱼宫开始时迅速。由是涡漩的假设与天文学现象完全不协调，且对天体运动的模糊甚于对它们的澄清。这些运动在没有涡漩的自由空间怎样进行，可由第一卷理解；且现在将更充分地在《论宇宙的系统 》中论述。

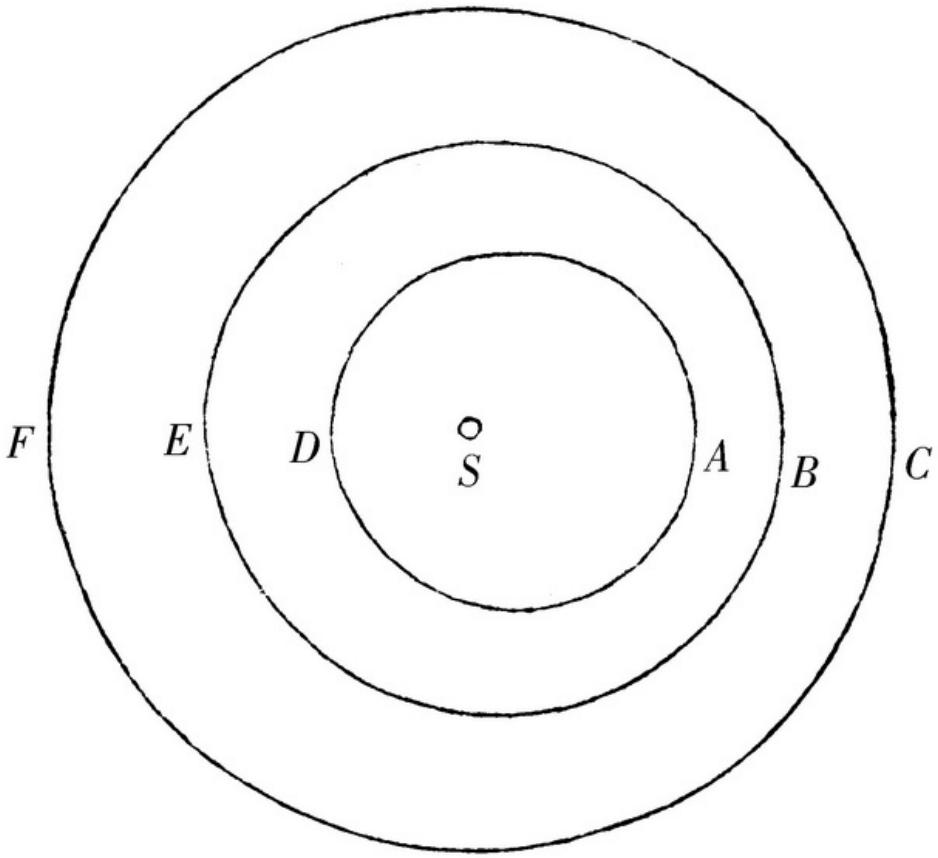
F
E
D
S
A
B
C

第三卷 论宇宙的系统

在前面的两卷中，我已陈述了［自然］哲学的原理，然而它们不是哲学的而只是数学的，即是，在哲学之事的讨论中能以此作为基础。这些原理是运动的和力的定律及条件，它们主要是关于［自然］哲学的。为了不使这些原则看起来空洞无物，我用一些［自然］哲学解释对它们加以说明，处理的论题是普遍的并且看起来［自然］哲学亟应建立在其上，如物质的密度和阻力，没有物体的空间，以及光的和声音的运动。下面，由相同的原理，我们证明宇宙的系统的构造。关于这个论题我曾以通俗的方式写成第三卷，使得它能被更多的人阅读。但那些没有充分理解这里建立的原理的人，一定不会感受结论的力量，他们也不会抛弃偏见，对此多年来他们已经习惯；所以，为了不引起争论，我把那一卷的内容以数学的风格改为命题，使得它只能被那些掌握前两卷所建立的原理的人阅读。但因为那里有很多命题出现，即使对于精通数学的读者也要用去很多时间，作者不愿建议任何人研究每一个命题，只要仔细地阅读定义，运动的定律和第一卷的前三部分，然后转到本卷《论宇宙的系统 》，而且可随意查阅这里所引用的前两卷的其他命题。

研究哲学的规则

规则 I

对自然事物的原因的承认，不应比那些真实并足以解释它们的现象的为多。

哲学家如是说：自然绝不为无用之事，且在较少即成时，多则无用。因为自然是简单（simplex）的且不沉迷于过多的原因。

规则 II

且因此，对同类的自然效果，应尽可能归之于相同的原因。

例如对人和动物的呼吸；石头在欧洲和在美洲的下落；灶火的光和太阳的光；光在地球上和在行星上的反射。

规则 III

物体的性质，它们既不能被增强又不能被减弱，并且属于所能做的实验中所有物体的，应被认为是物体的普遍性质。

因为物体的性质不能被知道，除非通过实验，且因此普遍的性质是任何与实验普遍地符合的性质；且它们不能被减小亦不能被除去。无疑我们不应轻率地产生反对实验证据的臆想，亦不应该离开自然的相似性，由于她习惯于单纯且其自身总是和谐的。我们不能知道物体的广延，除非通过我们的感觉，并非所有的广延都能被感觉到，但由于广延在所有能感觉到的物体中被发现，它被普遍地归之于所有的物体。由经验，许多物体是坚硬的。又由于整个物体的坚硬来源于其部分的坚硬，我们合理地断言不仅被我们感觉到的物体，而且所有其他物体的不可分的小部分的坚硬性。我们不是由理性而是由感觉推断出所有物体是不可入的。那些我们触到的物体被发现是不可入的。且由此我们得出不可入性是所有物体的一个普遍性质。所有物体是可运动的，且物体在运动或者静止是被某种力（我们称它为惰性力）保持，这从我们看到的物体所发现的性质推断出来。整个物体的广延性、坚硬性、不可入性，可运动性和惰性力起源于部分的广泛性，坚硬性、不可入性、可运动性和惰性力；且由此我们得出结论：所有物体的每一最小的部分是广延的、坚硬的、不可入的，可运动的且具有惰性力。且这是整个哲学的基础。此外，从现象我们得知，物体已被分割但邻接在一起的部分能彼此分开，且由数学，未被分割的部分一定能由理性区分为更小的部分。但是，那些被区分而未被分割的部分能否由自然界的力分割并彼此分开，未可预定。但是如果单独一个实验能确定在粉碎一个坚硬和结实的物体时，任意未被分割的小部分能被分割，由这条规则的力量，我们推断出不仅被分割的部分是可分离的，而且未被分割的部分能被分割，以至无穷。

最后，如果由实验和天文观测普遍地确立，地球附近所有的物体有向着地球的重力，且它与每个物体的物质的量成正比，又月球向着地球有与其自身的物质的量成比例的重力；另一方面，我们的海洋亦有向着月球的重力，再者所有的行星彼此有重力，此外彗星有向着太阳的类似的重力：由这个规则必须承认所有物体普遍有朝着彼此的重力。的确，来自现象的证据对于普遍的重力比对物体的不可入性更为有力；对于它［不可入性］，在天体的情形，我们既没有实验，也全然没有观测。然而，我绝不断言重力对物体是本质的（essentialis）。通过固有的力我仅指惰性力。这是不变的。当物体退离地球时，重力被减小。

规则 IV

在实验哲学中，由现象通过归纳推得的命题，在其他现象使这些命题更为精确或者出现例外之前，不管相反的假设，应被认为是完全真实的，或者是非常接近于真实的。

应遵从这条规则，使得归纳论证不被假设消除。

天象

天象 I

诸环木行星 [43] （Planetas circumjoviales），向木星的中心引半径，画出的面积与时间成比例，且它们的循环时间，恒星静止不动，按照它们离同一个中心的距离的二分之三次比。

这由天文观测确立，这些行星的轨道与木星的同心圆之差感觉不到，且发现在这些圆上它们的运动是均匀的。天文学家一致承认它们的循环时间按照它们的轨道的半直径的二分之三次比；且由下表这是显然的。

木星的卫星的循环时间

$1^d .18^h .27'.34''$

$3^d .13^h .13'.42''$

$7^d .3^h .42'.36''$

$16^d .16^h .32'.9''$

利用最好的测微仪，庞德 先生以如下方式确定木星的卫星的角距和木星的直径。第四颗卫星离木星的中心的最大的日心角距，用带测微仪的15呎长的一架望远镜，且在木星离地球的平均距离上得出约为8′.16″。第三颗卫星的最大的角距，用带测微仪的123呎长的一架望远镜，且在木星离地球的相同的距离上得出为4′.42″。其余卫星的最大的角距，在木星离地球的相同的距离上，从循环时间得出为2′.56″.47和1′.51″.6。

卫星离木星的中心的距离

由观测	1	2	3	4	
博雷利	$5\frac{2}{3}$	$8\frac{2}{3}$	14	$24\frac{2}{3}$	个土星的半径
汤利，用测微仪	5.52	8.78	13.47	24.72	
卡西尼，用望远镜	5	8	13	23	
卡西尼，用卫星的食	$5\frac{2}{3}$	9	$14\frac{23}{60}$	$25\frac{3}{10}$	
由循环时间	5.667	9.017	14.384	25.299	

用带测微仪的123呎长的一架望远镜测量木星的直径多次，且约化为木星离太阳或者地球的平均距离时，得到的总小于40″，但从不小于38″，大多为39″。在较短的望远镜中，这个直径为40″或者41″。因木星的光由于其不等的折射性而略有扩张，且这一扩张比木星的直径所具有的比，在长而完善的望远镜中小于在短而较不完善的望远镜中的比。木星的第一和第三两颗卫星穿过木星的本体[(44)]，从它们开始进入到它们开始离开的时间，以及从完全进入到完全离开的时间，借助同样长的望远镜被观测到。且木星的直径，在它离地球的平均距离上，由第一颗卫星的穿过得到为 $37\frac{1}{8}$ ″，又由第三颗卫星的穿过得到为 $37\frac{1}{8}$ ″。木星的第一颗卫星的阴影穿过木星的本体的时间，亦被观测到了，且由此得出木星的直径在它离地球的平均距离上约为37″。我们假设它的直径很接近 $37\frac{1}{4}$ ″；则第一、第二、第三和第四颗卫星的最大的角距分别等于5.965、9.494、15.141和26.63个木星的半直径。

天象 II

诸环土行星[(45)]（Planetas circumsaturnios），向土星的中心引半径，画出的面积与时间成比例，且他们的循环时间，恒星静止不动，按照它们离同一个中心的距离的二分之三次比。

的确，卡西尼 从他自己的观测如此确定它们离土星中心的距离以及循环时间。

土星的卫星的循环时间

1^d .21^h .18′.27″2^d .17^h .41′.22″4^d .12^h .25′.12″15^d .22^h .41′.14″79^d .7^h .48′.00″

按照[土星]环的半直径，卫星离土星中心的距离

由观测	$1\frac{19}{20}$	$2\frac{1}{2}$	$3\frac{1}{2}$	8	24
由循环时间	1.93	2.47	3.45	8	23.35

由观测推得第四颗卫星离土星的中心的最大的角距常常很接近八个［土星环的］半直径。但这颗卫星离土星中心的最大的角距，由惠更斯 的123呎长的望远镜确定，它带有极好的测微仪，得到八又十分之七个［土星环的］半直径。且由这个观测和循环时间，卫星离土星的中心的距离按照环的半直径为2.1、2.69、3.75、8.7 和25.35。在同一望远镜中，土星的直径比环的直径如同3比7，又在1719年5月28日和29日得到环的直径为43″。且由此环的直径在土星离地球的平均距离上为42″，土星的直径为18″。在最长和最好的望远镜中，这些结果就是如此，因为在较长的望远镜中看到的天体的视大小与在那些物体边缘光的扩张的比大于在较短的望远镜中看到的。如果舍弃所有散乱的光，被保留的土星的直径不大于16″。

天象 III

五个一等行星：水星、金星、火星、木星和土星以自己的轨道围绕太阳。

水星和金星围绕太阳运行，由它们有与月球类似的相而被证明。当这些行星浑圆闪烁时，它们位于太阳以外；当半圆时，位于太阳的

一侧；月牙状时，位于太阳这边，有时它们像斑点一样穿过太阳的圆盘。从火星接近与太阳合时的浑圆，以及在与太阳成九十度时的凸圆形状，无疑它环绕太阳。木星和土星总是浑圆的相，对他们同样的事情被证明；从它们的卫星投射在它们上面的阴影，它们以借自太阳的光闪烁是显然的。

天象 IV

五个一等行星，以及或者太阳环绕地球或者地球环绕太阳的循环时间，恒星静止不动，按照它们离太阳的平均距离的二分之三次比。

这个由开普勒 发现的比已被所有的人接受。事实上，无论太阳环绕地球，还是地球环绕太阳，循环时间是相同的，轨道的尺寸也是相同的。关于循环时间的测量在天文学家中间是普遍同意的。但是在所有天文学家中，开普勒 和布利奥 是从观测确定轨道大小的最勤奋者，且平均距离，它们与循环时间对应，与这两个人发现的距离相差不明显，且大多位于它们之间，如从下表可以看出 (46) 。

行星和地球相对于恒星环绕太阳的循环时间，按天或者天的十进部分

		♂		♀	
10759.275	4332.514	686.9785	365.2565	224.6176	87.9692

行星和地球离太阳的平均距离

			♂		♀	
依照开普勒	915000	519650	152350	100000	72400	38806
依照布利奥	954198	522520	152350	100000	72398	38585
依照循环时间	954006	520096	152369	100000	72333	38710

关于水星和金星离太阳的距离，由于这些距离是通过它们离太阳的距角确定的，现在已无争议之处。关于更靠上的行星离太阳的距离的争议，已被利用木星的卫星的食所消除。因为由那些食，木星投射

的阴影的位置被确定，且这给出木星的日心经度。再由日心经度和地心经度的相互比较，木星的距离被确定。

天象 V

诸一等行星，向地球引半径，画出的面积绝不与时间成比例；但向太阳引半径，画出的面积与经过的时间成比例。

因为相对于地球，它们有时顺行，有时停留，有时甚至逆行；但相对于太阳它们总是顺行，且以几乎是均匀的运动，但在近日点稍微迅速，在远日点稍微迟缓，且如此画出的面积是相等的。这是天文学家最为熟悉的一个命题，且尤其是对木星由卫星的食而作出的证明，我们说过，通过这些食这颗行星的日心经度和它离太阳的距离被确定。

天象 VI

月球，向地球的中心引半径，画出的面积与时间成比例。

从月球的视运动与它的视直径的比较这是显然的。事实上，月球的运动受到太阳的力的些微摄动，但感觉不到丝毫的误差，在述说这一天象时，我略而不论。

命题

命题I 定理I

力，由它们诸环木行星不断地被拉离直线运动并被保持在自己的轨道上，向着木星的中心，且与它们的位置离同一中心的距离的平方成反比。

这个命题的前一部分由天象一以及第一卷中的命题二或者命题三是显然的；且后一部分由天象一以及同一卷中的命题四系理六是显然的。

对于行星，它们伴随土星，由天象二能理解同样的事情。

命题II 定理II

力，由它们诸一等行星不断地被拉离直线运动并被保持在自己的轨道上，向着太阳，并且与它们离太阳的中心的距离的平方成反比。

这个命题的前一部分由天象五以及第一卷中的命题二是显然的；且后一部分由天象四以及同一卷中的命题四是显然的。但命题的这个部分由远日点的静止而以极大的精确性被证明。因为对二次比的一个极小的偏离（由第I卷命题XLV系理1），必然引起拱点在每次运行中的显著运动，在多次运行中这一运动应是巨大的。

命题III 定理III

力，由它月球被保持在自己的轨道上，向着地球，且与它的位置离地球中心的距离的平方成反比。

这个命题的前一部分由天象六以及第一卷命题二或者命题三是显然的；且后一部分是由于月球的远地点的极缓慢的运动。因为这项运动，在每次运行中仅前行三度又三分，可以忽视。因为（由第I卷命题XLV系理1）如果月球离地球中心的距离比地球的半直径如同D:1；力，由它如此的运动能被引起，与 $D^{2\frac{4}{243}}$ 成反比是显然的，亦即，与D的指数为 $2\frac{2}{243}$ 的幂成反比，这就是，按照距离的略大于二次的一个反比，但接近二次的程度比接近三次的程度大 $59\frac{3}{4}$ 倍。但这项运动起源于太阳的作用（正如后面要证明的），且所以在这里可以忽略。太阳的作用，就它拖拉月球离开地球而言，很近似地如同月球离地球的距离；且因此（由在第I卷命题XLV系理2中所证明的）比月球的向心力近似地如同2比357.45或者1比 $178\frac{19}{40}$ 。且如果太阳的如此小的力被忽略，剩余的力，由它月球被保留在轨道上，与D^2 成反比。通过比较这个力与重力，这将会被更充分地证明，正如下一个命题所做的。

系理 如果平均的向心力，由它月球被保持在它的轨道上，先按照 $177\frac{19}{40}$ 比 $178\frac{19}{40}$ 之比增大，其次再按照地球的半直径比月球的中心离地球中心的平均距离的二次比增大：则得到在地球表面上月球的向心力，假设那个力降至地球表面时，持续按照高度的二次反比增大。

命题IV 定理IV

月球向着地球有重量，且由重力它持续被拉离直线运动，并被保持在她自己的轨道上。

月球在朔望时离地球的平均距离，按照托勒密和大多数天文学家，是59个地球的半直径，按照文德林和惠更斯 是60，按照哥白尼是 $60\frac{1}{3}$ ，按照斯特里特是 $60\frac{2}{5}$ ，按照第谷是 $56\frac{1}{2}$ 。然而第谷以及所有遵循他的折射表的人，指定太阳和月球的折光差（与光的性质全然不合）大于恒星的折光差，这大约为四分或者五分，月球的视差被增大了相同的度数，这就是，大约增大了整个视差的十二分之一或者十五分之一。这些误差被修正后，则距离成为大约 $60\frac{1}{2}$ 个地球的半直径，这接近其他人指定的值。我们假定［月球］在朔望时的平均距离为六十个地球的半直径；且相对于恒星月球在27天7小时43分钟完成一次循环，正如已由天文学家所确立的；且地球的周长，按法兰西人测量所确定的，为123249600巴黎 呎；再者如果想象月球的整个运动被夺去且它离开，使得它受到那整个力的推动，由它（依命题III的系理）月球被保持在自己的轨道上，落向地球；在一分钟的时间，下落画出 $15\frac{1}{12}$ 巴黎 呎。这由计算得到，或者用第一卷命题XXXVI，或者（这得出同样的结果）用同一卷中的命题四引理九完成。因为那个弧，它由月球在一分钟的时间，由其平均运动在六十个地球的半直径的距离画出，其正矢约为 $15\frac{1}{12}$ 巴黎 呎，或者更精确些，15呎1吋又 $1\frac{4}{9}$ 吩。因此，由于那个力靠近地球时按照距离的二次反比增大，且所以在地球的表面上比在月球上大60×60倍；一个物体以那个力在我们的区域下落，在一分钟的时间应画出60×60× $15\frac{1}{12}$ 巴黎 呎，在一秒钟的时间画出 $15\frac{1}{12}$ 呎，或者更精确些15呎1吋又 $1\frac{4}{9}$ 吩。且重物的确以相同的力向地球下落。因为一个摆，在巴黎 城的纬度，按每秒钟振动，其长度为三巴黎 呎又 $8\frac{1}{2}$ 吩，如惠更斯 观察到的。且高度，它由重物下落在一秒钟的时间画出，比这个摆的长度的一半，按照一个圆的圆周比它的直径的二次比（正如也是由惠更斯 指出的），且因此为15巴黎 呎1吋又 $1\frac{7}{9}$ 吩。所以，力，由它月球被保持在自己的轨道上，如果降至地球的表面，变成等于我们面前的重力，且因此

（由规则I和II）那个力自身正是我们通常所说的重力。因为如果重力与它不同，奔向地球的物体由两个力的联合以加倍的速度下降，且在一秒钟的时间下落画出 $30\frac{1}{6}$ 巴黎 呎：这与实验完全不符合。

这一计算建立在地球是静止的假设之上。因为如果地球和月球围绕太阳运动，且同时也围绕它们的重力的公共中心运行；重力的定律被保持，月球的和地球的中心彼此相距约 $60\frac{1}{2}$ 个地球的半直径；正如进行计算所揭示的。且可用第I卷命题LX进行计算。

解释

这一命题的证明可以更详细地解释如下。如果许多月球围绕地球运行，如同在土星的或者木星的系统中那样；它们的循环时间（由归纳论证）遵循由开普勒 对行星所发现的定律，且所以由本卷的命题I，它们的向心力与离地球的中心的距离的平方成反比。且如果它们中最低的一个月球较小，且几乎触到最高山的山顶；其向心力，由它被保留在轨道上，很接近地等于（由前面的计算）在那些山顶上的物体的重力，且如果同一小月球在其轨道中前进的所有运动被夺去，这引起离心力的缺失，由它小月球被保持在轨道上，它落向地球，且速度与重物在那些山顶上下落的速度相同，因为使它们下降的力相同。且如果那个力，由它最低的那个小月球下降，不同于重力；又那个小月球按在山顶上的物体的方式有向着地球的重量：同一个小月球受到两个力的联合作用，以两倍的速度下降。所以，由于两种力，即这些重物的［重力］，和那些小月球的［向心力］，向着地球的中心，且彼此相似又相等，它们有（由规则I和II）相同的原因。且所以那个力，由它月球被保持在自己的轨道上，正是我们通常所说的重力；如果若不是如此，山顶上的小月球或者没有重力，或者以二倍于通常物体下落的速度下落。

命题V 定理V

诸环木行星向着木星有重量，诸环土行星向着土星有重量，诸环日行星向着太阳有重量；由于自身的重力行星总被从直线运动上拉离，并被保持在曲线的轨道上。

因为环木行星围绕木星运行，环土行星围绕土星运行，且水星和金星以及其他环日行星围绕太阳运行，与月球围绕地球运行是同类现象；且所以（由规则II）依赖同类的原因；特别地由于已经证明，力，那些运行依赖它们，向着木星的、土星的和太阳的中心，且从木星、土星和太阳退离时减小的比和定律，与从地球退离时重力减小的比和定律相同。

系理1 所以，向着所有行星的重力被给定。因为金星、水星和其余的行星与木星和土星无疑是同一种类的物体。又由运动的第三定律，所有的吸引是相互的，木星向着它的所有的卫星，土星向着它的所有的卫星，地球向着月球，且太阳向着所有的一等行星有重量。

系理2 重力，它向着每一颗行星，且与位置离行星的中心的距离的平方成反比。

系理3 由系理1和系理2，所有行星相互有重量。且因此木星和土星接近会合时相互牵引，显著地摄动彼此的运动，太阳摄动月球的运动，太阳和月球摄动我们的海洋，正如随后所解释的。

解释

到目前为止，那个力，由它天体被保持在自己的轨道上，我们称之为向心力。现在很清楚它与重力是相同的，且因此以后我们称之为重力。因为那个向心力的原因，由此力月球被保持在轨道上，由规则I、II和IV，应扩展到所有的行星。

命题VI 定理VI

所有物体向着每一颗行星有重量，且向着同一颗行星的重量，在离行星的中心相等的距离上，与每一个物体所含的物质的量成比例。

其他人久已观察到，所有的重物［从同一高度］向地球下落（至少除去不相等的迟滞，它起源于空气的很小的阻力）在相等的时间发生；且用摆能以极高的精确性确定时间的相等性。我曾试验过的物品有金、银、铅、玻璃、沙、食盐、木头、水、小麦。我得到两个圆形且相等的小盒。一个塞满木头，且在另一个的振动中心（我尽可能地精确）悬挂相同重量的金。小盒由相等的十一呎长的线悬挂，使制成的摆，其重量、形状和［遇到的］空气的阻力完全相同：则同等的振动，处于并排的位置，同时向前和向后很长时间。因此在金中的物质的量（由第II卷命题XXIV系理1和6）比在木头中的物质的量，如同作用在整个金上的引起运动的力比作用在整个木头上的相同的作用；这就是，如同金的重量比木头的重量。对其余的物质亦是如此。重量相同的物体，质量相差即使小于总质量的千分之一，在这些实验中我也能清楚地察觉到。现在，重力朝向行星的特性与朝向地球的特性是相同的，已无可怀疑。想象这个地球上的物体升高直到月球的轨道，且与月球一起被夺去所有运动并放开，于是一起向地球下落；则由刚才所证明的，无疑它们在相等的时间画出的空间与月球画出的相等，且所以，它们比在月球中的物质的量，如同它们自身的重量比月球自身的重量。此外，因为木星的卫星的运行时间按照它们离木星中心的距离的二分之三次比，它们向着木星的加速重力与离木星中心的距离的平方成反比；且因此在离木星的距离相等的地方，它们的加速重力成为相等。所以，自相等的高度［向木星］下落，在相等的时间画出相等的空间；正如重物在我们地球上所发生的。由同样的论证，环日行星，在离太阳相等的距离处放开，它们向太阳下落，在相等的时间画出相等的空间。且力，由它们不相等的物体被同等地加速，如同物体；这就是，［行星朝向太阳的］重量如同行星的物质的量。此外，由第I卷命题XLV系理3，土星和它的卫星向着太阳的重量与它们的物质的量成比例，由卫星的极规则的运动这是显然的。因为如果这些星体中的某几个受到向着太阳的牵引与其余的所受到的相比，大于按照它们的物质的量的比例；卫星的运动（由第I卷命题LXV系理2）由于吸引的不等性而被摄动。如果在离太阳等距的地方，某颗卫星向着太阳依其自身的物质的量，按照任意给定的比，设为d比e，较木星依其自身的物质的量更重；太阳的中心和卫星的轨道的中心之间的距离总大于太阳的中心和木星的中心之间的距离，且很近似地按照那个比的二分之一次方；正如过去我由计算发现的。且如果卫星按照那个比d比e向着太阳较轻，则卫星的轨道的中心离太阳的距离按照那个比的二分之一次方小于木星的中心离太阳的距离。且因此，如果离太阳的距

离相等，任何一颗卫星向着太阳的加速重力仅以总重力的千分之一大于或者小于木星向着太阳的加速重力，则卫星的轨道的中心离太阳的距离以整个距离的 $\frac{1}{2000}$ ，亦即，最外面的卫星离木星的距离的五分之一大于或者小于木星离太阳的距离：轨道的这个偏心率是非常显著的。但卫星的轨道与木星是同心的，且所以木星和［它的］卫星向着太阳的加速重力彼此相等。又由同样的论证，土星及它的伴侣向着太阳的重量，在离太阳相等的距离，如同它们各自的物质的量；月球和地球向着太阳的重量或者没有，或者精确地与它们的物质成比例。但由命题V系理1和3，它们有重量。

再者，每颗行星的各个部分向着其他任一颗行星的重量彼此之间如同在各个部分中的物质。因为，如果某个部分的重力大于，另一部分小于按物质的量的比：则整个行星的重力，按照在其中最丰富的部分的种类，大于或者小于按照整个物质的量的重力。但与那些部分靠外或者靠里没有关系。因为，例如，若想象大地上的物体，它们在我们的周围，并被升高到月球的轨道上，且与月球的本体相比；如果这些物体的重量比月球外面部分的重量如同在它们中的物质的量，但比里面部分的重量按照一个较大或者较小的比，则这些重量比整个月球的重量按照较大或者较小的一个比，这与以上所证明的矛盾。

系理1 因此，物体的重量与它们的形态和结构（textura）无关。因为如果重量能随形态变化；对相等的质量，它们按照形态的不同或者较大或者轻小：这与经验完全不合。

系理2 在地球周围的所有物体，有向着地球的重力；且所有物体的重量，在离地球的中心距离相等的地方，与它们的物质的量成比例。这是能做的实验中所有物体的性质，且所以由规则III，对所有物体普遍地成立。如果以太或者其他任何物体，无论它们完全离弃重力，或者所受的重力小于按照其物质的量的比，因为它（由亚里士多德 、笛卡儿 和其他人的意见）除了物质的形态，与其他物体没有差别，它能通过形态的逐步变化变成一个物体，这个物体与那些按照物质的量重力最大的物体的条件相同，且反之，重力最大的物体，逐步呈现那个物体的形态，能逐步失去自身的重力。且由此重量与物体的形态有关且随形态改变，与在上面的系理中所证明的矛盾。

系理3 不是所有的空间都被同等地充满。因为如果所有空间都被同等地充满，空气的区域被流体充满，则流体的比重，因为其物质的极大的密度，不小于水银的或者金的，或者其他任意密度极大的物体的比重，且所以金以及其他任意物体不能在空气中下降。因为物体在流体中绝不下降，除非比重较大。因为如果在给定空间中物质的量能由于任意稀薄作用而减小，它为何不能无限地减小呢？

系理4 如果任何物体的所有坚固的小部分都有同样的密度，并且在没有小孔时不能变得稀薄，则必存在真空。当物体的惰性力如同它们的大小时，我说它们的密度是相同的。

系理5 重力是一种与磁力不同种类的力。因为磁的吸引并不如同被吸引的物质［的量］。有的物体受磁体的牵引强些，一些较弱，许多根本不受牵引。且在同一物体中的磁力可被增大或者减小，再者有时按照物质的量远大于重力，又在退离磁体时，磁力的减小不按照距离的二次比，而几乎按照三次比，这是就我从一些粗略的观察所能断定的。

命题VII 定理VII

向着所有物体存在重力，重力与在每个物体中的物质的量成比例。

前面我们已经证明所有行星相互之间是重的，且向着任意一颗行星的重力，分开考虑，与位置离此行星的中心的距离的平方成反比。且因此结论是（由第I卷命题LXIX及其系理），向着所有行星的重力与在它们中的物质的量成比例。

此外，由于任意行星A的所有部分向着任意行星B是重的，且每一部分的重力比总的重力，如同部分的物质比总的物质，而且因为每一作用（由运动的第三定律）有一相等的反作用；另一方面，行星B向着行星A的所有部分亦有重力，且他向着任一部分的重力比他向着整个行星的重力，如同部分的物质比总的物质。**此即所证** 。

系理1 所以，向着整个行星的重力起源于，并由向着其各个部分的重力组成。对磁和电的吸引我们有这种例子。因为向着一个整体的吸引起源于向着每个部分的吸引。在重力的情形，这通过想象几个较小的行星聚合成一个球并构成较大的行星而被理解。因为整个力应来源于其组成部分的力。若有反对，因为由这一定律，我们周围的所有物体相互应有重力作用，而这类重力无法被感觉到，我的回答是：朝向这些物体的重力，由于它们比朝向整个地球的重力如同这些物体比整个地球，远远不能被感觉到。

系理2 向着一个物体的每一个相等的小部分的重力与位置离小部分的距离的平方成反比。这由第I卷命题LXXIV系理3是显然的。

命题VIII 定理VIII

如果两个球互相有重力作用，它们的物质在离球的中心距离相等的区域上到处是同一的：则任一球相对于另一球的重量与它们中心之间的距离的平方成反比。

在我发现向着整个行星的重力起源于且由向着部分的重力组成，以及向着每一部分的重力与离开部分的距离的平方成反比之后，我仍怀疑二次反比在由一些力合成的总力中是能准确地得到，或是只是近似地如此。因为在大的距离上充分精确地得到的比，在靠近行星的表面，由于小部分的距离的不相等及位置的不相似而显著地偏离此比是可能发生的。然而由第一卷命题LXXV和LXXVI及其推论，我终于弄清了这里所叙述的命题的正确性。

系理1 因此，能发现并相互比较物体向着不同行星的重量。因为相等的物体在圆上围绕行星运行时的重量（由第I卷命题IV系理2）与圆的直径成正比且与循环时间的平方成反比；又在行星的表面或者离中心任意距离处的重量，（由这个命题）按照距离的二次反比或者更大或者较小。于是，由金星环绕太阳的循环时间224天又 $16\frac{3}{4}$ 小时，最外面的环木卫星环绕木星的16天又 $16\frac{8}{15}$ 小时，惠更斯 卫星

[47] （satelles Hugenianus）环绕土星的15天又 $22\frac{2}{3}$ 小时，以及月球环绕地球的27天7小时43分钟，与金星离太阳的平均距离，和最外面的环木卫星离木星的中心的最大的日心距角8′.16″，惠更斯 卫星离土星的中心的3′.4″，以及月球离地球中心的10′.33″比较，通过计算我发现，相等的物体且离太阳的、木星的、土星的和地球的中心距离相等，它们向着太阳的、木星的、土星的和地球的重量分别如同1，$\frac{1}{1067}$ ，$\frac{1}{3021}$ 和 $\frac{1}{169282}$ ，且距离增大或者减小，重量按照距离的二次比减小或者增大：物体在离太阳的、木星的、土星的和地球的中心的距离分别为10000、997、791和109时，向着他们的重量相等，且因此在它们的表面的重量分别如同10000、943、529和435。物体在月球的表面上重量如何，在后面说明。

系理2 在每个行星中的物质的量亦可以知道。因为在行星中的物质的量如同在离它们的中心距离相等处它们的力，亦即，在太阳、木星、土星和地球中的物质的量分别如同1，$\frac{1}{1067}$ ，$\frac{1}{3021}$ 和 $\frac{1}{169282}$ [48] 。如果太阳的视差取作大于或者小于10″.30‴，在地球中的物质的量应按照三次比增大或者减小。

系理3 诸行星的密度亦可知道。因为由第I卷命题LXXII，相等且同质的（homogeneorum）物体向着同质的球的重量在球的表面如同球的直径，且因此异质（heterogeneorum）球的密度如同那些重量除以球的直径。但是太阳的、木星的、土星的和地球的真实直径彼此分别如同10000、997、791和109，且向着它们的重量分别如同10000、943、529和435。且所以密度如同100、 $94\frac{1}{2}$ 、67和400。由这一计算发现的地球密度，不依赖太阳的视差，而是由月球的视差确定的，且所以在这里被正确地定出。所以，太阳比木星略为致密，且木星比土星致密，而地球比太阳致密四倍。因为由于自身的高温太阳变得稀薄。月球比地球致密，在后面这是显然的。

系理4 所以，在其他情况相同时，愈小的行星愈致密。因为这样重力在他们的表面接近相等。但在其他情况相同时，行星愈靠近太阳愈致密；正如木星较土星致密，且地球较木星致密。无疑行星被安放在离太阳不同的距离上，使得按照其密度而或多或少地享有太阳的

热。如果地球位于土星的轨道上，我们的水将会冻结，如果在水星的轨道上，水以蒸气逃逸。因为太阳的光，热与它成比例，在水星的轨道上比在我们跟前稠密七倍；且我用一支温度计发现，在夏天太阳热度的七倍之下水沸腾。毫无疑义，水星上的物质与其热相适应，且所以比我们地球上的这种物质致密；因为所有更致密的物质，为了大自然的造化之功（operatio），需要较多的热。

命题IX 定理IX

自行星的表面向下前进，重力的减小很接近地按照离中心的距离之比。

如果行星的物质有均匀的密度，由第I卷命题LXXIII，这一命题精确地成立。所以，误差不大于起源于密度的不等性。

命题X 定理X

行星的运动在天空中能保持极长的时间。

在第II卷命题XL的解释中，已证明冻结的一个水球，在我们的空气中自由地运动且画出其自身的半直径的一个长度，由于空气的阻力，它失去自身的运动的 $\frac{1}{4586}$ 。对大小和速度任意的球，能很接近地获得相同的比。现在，我们的地球比如果它整个地由水构成的球更稠密，我如此推断：如果这个球全是水，比水稀疏的无论什么东西，由于比重较小而浮起并漂在水面上。由于这一原因，一个由地球的物质构成的球被水完全覆盖，如果它比水稀疏，它在某处浮起，且所有水由此流走并汇聚在对面。而这是我们的地球的情形，它的大部分被海洋环绕。如果土地不比海洋致密，它从海洋浮起，且按照其轻的程度，土地的一部分突出水外，所有那些海水流向对面。由同样的论证，太阳上的黑子比它们浮在其上的太阳的发光物质轻。且无论怎样

形成行星，在物质为流体时，较重的物质离开水向中心前进。因此，由于地球表面的一般物质约比水重两倍，且略低一些，在矿井中发现物质比水约重三倍或者四倍，甚至五倍；似乎在地球中所有物质的量约为整个由水构成的地球的五倍或者六倍；尤其是由于上面已表明地球比木星约致密四倍。所以，如果木星较水略为致密，在三十天的时间，它画出459倍自身的半直径的一个长度，在与我们的空气的密度相同的介质中，几乎失去其运动的十分之一。但是，由于介质的阻力按照它们的重量和密度之比减小，因此，水，它比水银轻 $13\frac{3}{5}$ 倍，阻力按照同样的比减小；且空气，它比水轻860倍，阻力按照同样的比减小；如果升入太空，那里介质的重量被减小以至无穷，行星在这种介质中运动，阻力几乎消失。在第II卷命题XXII的解释中我们已表明，如果升高到高于地球二百哩，那里的空气按照30比0.0000000000003998，或者大约750000000000000比1之比较地球表面的空气稀薄。且因此木星，在与那些上方的空气的密度相同的介质中运行，在1000000年的时间，由于介质的阻力，也不会失去其运动的百万分之一。在很接近地球的空间，能产生阻力的只有空气，呼出的气（exhalationes）和蒸汽。这些被从圆柱形的玻璃腔中被极细心地吸出，重物在玻璃内非常自由地下落，且没有任何阻力可以感觉得到，使得金和极轻的羽毛同时落下，它们以相同的速度下落，且在其下落中画出四呎、六呎或者八呎的一个高度，同时到达底部，正如由实验所发现的。且所以，若上升到太空，那里没有空气和呼出的气，行星和彗星没有任何可以感觉得到的阻力，通过那些空间他们运动极长的时间。

假设 I

宇宙的系统的中心是静止的。

这是所有人都同意的，尽管一些人认定地球，另一些人认定太阳在系统中的中心静止。我们且看由此随之而来的结论是什么。

命题XI 定理XI

地球，太阳和所有行星的重力的公共的中心是静止的。

因为那个中心（由诸定律的系理IV）或者静止，或者均匀地一直前进。但是如果那个中心总是前进，宇宙的中心也将运动，这与假设矛盾。

命题XII 定理XII

一项运动持续不断地驱动太阳，但太阳从不退离所有行星的重力的公共的中心太远。

因为由于（由命题VIII系理2）在太阳中的物质比在木星中的物质如同1067比1，且木星离太阳的距离比太阳的半直径按照略大的一个比；木星和太阳的重力的公共中心落在略高于太阳的表面的一个点上。由同样的论证，由于在太阳中的物质比在土星中的物质如同3021比1，且土星离太阳的距离比太阳的半直径按照略小的一个比；土星和太阳的重力的公共中心落在略低于太阳的表面的一个点上。再承同样计算的余绪，如果地球和所有行星位于太阳的一侧，所有这些天体的重力的公共中心离太阳的中心仅能为太阳的一个完整的直径那么远。在其他情况，中心间的距离更小。且所以，因为重力的那个中心总是静止的，太阳依行星位置的变化而向各个方向运动，但从不退离那个中心很远。

系理 因此地球、太阳和所有行星的重力的公共中心被认为是宇宙的中心。因为由于地球、太阳和所有行星相互之间有向着它们的重力，且所以，按照它们每个的重力，由运动的定律它们持续地被推动；显然它们的运动的中心不能作为宇宙的静止的中心。如果所有物体朝向那个被放置在中心的物体的重力最大（如普遍持有的意见），首选必须让给太阳。但由于太阳自身是运动的，必须选择静止的一

点，太阳的中心离它最近，且会离得更近，只要太阳更为致密和更大，这样太阳的运动更小。

命题XIII 定理XIII

诸行星在焦点是太阳中心的一些椭圆上运动，且由向那个中心所引的半径画出的面积与时间成比例。

关于这些运动我们在前面已由天象加以讨论。现在认识了运动的原理，由这些原理我们先验地（a priori）导出天空中的运动。因为行星向着太阳的重量与 ［行星］ 离太阳中心的距离的平方成反比；如果太阳静止且其余的行星不相互推动，则（由第I卷命题I和命题XI以及命题XIII系理1）它们的轨道是椭圆，太阳在它们的公共的焦点上，且画出的面积与时间成比例，但行星之间的相互作用甚小（以致能忽略），且（由第I卷命题LXVI）它们摄动在椭圆上围绕动的太阳的行星的运动比如果那些运动是围绕静止的太阳进行时要小。

然而，木星对土星的作用不能完全被忽略。因为朝着木星的重力比朝着太阳的重力（在相等的距离）如同1比1067；且因此在木星和土星会合时，因为土星离木星的距离比土星离太阳的距离差不多如同4比9，土星朝着木星在重力比土星朝着太阳的重力如同81比16×1067，或者约略如同1比211。由是每当土星和木星会合时引起土星的轨道的摄动，它如此显著使天文学家对此烦忧。按照该行星的位置在这些会合处的变化，它的偏心率有时被增大有时被减小，远日点有时前行有时后退，且平均运动被交替加速和迟滞。然而在其围绕太阳运动的整个误差，尽管起源于如此大的一个力，（由第I卷命题LXVII）通过把其轨道的下焦点安放在木星和太阳的重力的公共中心上，差不多能避免（平均运动除外）；且所以当误差最大时，几乎不超过二分。且在平均运动中的最大误差一年几乎不超过二分。但是，在木星和土星的会合时，太阳向着土星的，木星向着土星的和木星向着太阳的加速重力，差不多如同16，81和 $\frac{16\times81\times3021}{25}$ 或者156609，且因此太阳向着土星的和木星向着土星的重力之差比木星向着太阳的重力如同65比156609，或者1比2409。但土星摄动木星运动

的最大的能力与这个差成比例，且所以木星轨道的摄动远小于土星轨道的摄动。其余的轨道的摄动更小，除了地球的轨道被月球显著地摄动。地球和月球的重力的公共中心在围绕太阳的一个椭圆上前进，太阳位于椭圆的一个焦点，且向太阳所引的半径在那个椭圆上画出的面积与时间成正比例，但同时地球以每月的运动围绕这个公共中心运行。

命题XIV 定理XIV

诸［行星的］轨道的远日点和交点是静止的。

由第I卷命题XI，远日点是静止的，且由同一卷命题I，轨道的平面为静止的；又平面是静止的，交点也静止。然而由行星和彗星在其运行中的相互作用会产生某些不等性，但它们是如此之小在这里能被忽略。

系理1 诸恒星也静止不动，因为它们相对于［行星的］远日点和交点保持给定的位置。

系理2 且因此，由于地球的周年运动对诸恒星没有产生可觉察到的视差，它们的力由于这些物体的巨大的距离而在我们的系统的区域没有产生可以觉察到的影响。事实上，因为恒星在天空的所有部分相等地分散着，由第I卷命题LXX，它们相互的力由相反的吸引而被抵消。

解释

因为靠近太阳的行星（即水星、金星、地球和火星）由于它们的本体规模不大，相互推动较弱：它们的远日点和交点静止，但受木星的、土星的和更高处物体的力的扰动除外。且由此能由重力的理论推出，这些远日点相对于恒星略有向前（in consequentia）运动，且它按照这些行星离太阳的距离的二分之三次比。于是，如果火星的远日点相对于恒星在一百年积累的前行为33′.20″；则在一百年，地球的、

金星的和水星的远日点积累的前行分别为17′.40″、10′.53″和4′.16″。且这些运动由于它们如此之小，在这一命题中被忽略了。

命题XV 问题I

求诸［行星的］轨道的主直径。

由第I卷命题XV，这些直径按照循环时间的二分之三次比被取得，然后由第I卷命题LX，每一个［值］按太阳的与每个环绕的行星的质量之和比那个和与太阳［的质量］之间的两个比例中间中的第一个的比增大。

命题XVI 问题II

求诸［行星的］轨道的偏心率和远日点。

此问题被第I卷命题XVIII解决。

命题XVII 定理XV

诸行星的周日运动是均匀的，且月球的天平动起源于它的周日运动。

由运动的定律I和第I卷命题LXVI系理22，这是显然的。的确，木星相对于恒星的旋转时间为9小时56分钟，火星为24小时39分钟，金星约为23小时，地球为23小时56分钟，太阳为 $25\frac{1}{2}$ 天，且月球为27天7小时43分钟。这些事情如此是由于显而易见的天象。相对于地球，太阳本体上的黑子在太阳的日轮上约 $27\frac{1}{2}$ 天回归到相同的位

置；且所以相对于恒星，太阳的旋转时间约为 $25\frac{1}{2}$ 天。但是，因为月球围绕自身的轴均匀地旋转一［个太阴］日是一个月：月球的同一个面总是近似地转向其轨道的较远的焦点，且所以依照那个焦点的位置离开地球向这边或者那边偏离。这就是月球的经天平动；因为纬天平动起源于月球的纬度和其轴对于黄道面的倾斜。N.墨卡托先生，在他的出版于1676年初的《天文学 》中，根据我的一封信详细地阐述了天平动的这一理论。土星最外面的卫星围绕自身的轴旋转被观察到类似于月球的运动，它的同一个面总转向土星。因为在围绕土星运行时，每当它靠近自己的轨道的东面的部分时，不适于观看，且平常看不到，这种情况的发生可能由于其本体转向地球的部分上有某些斑点，正如卡西尼 所指示的。木星最外面的卫星亦被观察到围绕其轴旋转的类似于月球的运动，无论何时卫星从木星和我们的眼睛之间穿过时，因为在其本体转离木星的部分有一个斑点，看起来好像在木星的本体上。

命题XVIII 定理XVI

诸行星的轴小于垂直于轴所引的直径。

若除去行星整个的周日圆运动，由于部分的重力向各方面是相等的，它们应为球形。由于那个圆运动，结果使［行星的］部分自轴退离，努力向赤道附近上升。且因此，如果物质为流体，则其上升使在赤道的直径增大，且其下降使在两极的轴减小。由是木星的直径（天文学家的观察意见一致）在两极之间的比从东向西的短。由同样的论证，若我们的地球不是在靠近赤道比在两极略高，则海洋在两极退去，且在赤道附近升高，并完全淹没那里。

命题XIX 问题III

求行星的轴比垂直于它的直径的比例。

1635年前后，我们的同国人诺伍德 测得伦敦 和约克 之间的距离为905751伦敦 呎，并观测到［那些地方的］纬度的差为2°28′，他推出一度的长短为367196伦敦 呎，亦即，57300巴黎 丈。

皮卡德 沿子午线测量亚眠 和马尔瓦桑 之间2度22′.55″的一段弧，发现一度的弧为57060巴黎 丈。老卡西尼 沿子午线测得从鲁西永的科利乌尔 镇到巴黎 天文台的距离；且他的儿子加上了从天文台到敦刻尔克 城的城堡的距离。总的距离为 $486156\frac{1}{2}$ 丈，科利乌尔镇的和敦刻尔克 城的纬度之差为8°又31′. $11\frac{5}{6}$ ″。由此得出1°的弧为57061巴黎 丈。且由这些测量，在地球为球形的假设下，推得地球的周长为123249600巴黎 呎，且它的半直径为19615800呎。

在巴黎 的纬度，重物下落一秒钟画出15巴黎 呎1吋又 $1\frac{7}{9}$ 吩，如同上面，亦即 $2173\frac{7}{9}$ 吩。物体的重量由于周围空气的重量而减小。我们假设失去的重量是总重量的一万一千分之一，则那个重物在真空中下落，一秒钟的时间画出2174吩。

一个物体在每个恒星日的23小时56′.4″在离中心的距离为19615800呎的一个圆上均匀地运行，在一秒钟的时间画出1433.36呎的一段弧，其正矢为0.0523656呎，或者7.54064吩。且由此，一个力，由它重物在巴黎 的纬度降落，比物体在赤道的离心力，它起源于地球的周日运动，如同2174比7.54064。

物体在地球的赤道的离心力比一个离心力，由它物体在巴黎 的纬度48°51′.10″直接地离开地球，按照半径比那纬度的余角的正弦的二次比，亦即，如同7.54064比3.267。这个力加到一个力上，重物由后者在巴黎 的那个纬度下降，则物体在那个纬度以总的重力下落，在一秒钟的时间画出2177.267吩，或者15巴黎 呎1吋又5.267吩。则在那个纬度，总的重力比物体在地球的赤道的离心力如同2177.267 比7.54064或者289比1。

由此，如果指定APBQ为地球的形状，现在它不再是球而是由一个椭圆围绕较短的轴PQ旋转产生，又设ACQqca为充满水的管道，从极Qq到中心Cc，再由此前进到赤道Aa:则在管道的股ACca 中的水的重量

比在管道的另一股QCcq中的水的重量应如同289比288，因为起源于圆形运动的离心力支撑并除去289份重量中的一份，且在另一股中的288份重量支撑余下的重量。然后（根据第I卷命题XCI系理2）进行计算，我发现如果地球由均匀的物质构成，且所有的运动被夺去，则它的轴PQ比直径AB如同100比101:在位置Q朝着地球的重力比在相同的位置Q朝着以中心C半径PC或者QC画出的球的重力，如同126比125。且由同样的论证，在位置A朝着椭圆APBQ围绕轴AB一起旋转画出的扁球的重力，比在相同的位置A朝着以中心C半径AC画出的球的重力，如同125比126。但是在位置A朝着地球的重力是朝着所说的扁球的和球的重力之间的比例中项:因为那个球，当它的直径PQ按照101比100之比减小，它转变为地球的形状；且这个形状按照相同的比减小第三条直径，它与两条直径AB、PQ垂直，转变为所说的扁球；且在A的重力，在任一种情形，很接近地按同一比减小。所以在A朝着以中心C半径AC画出的球的重力，比在A朝着地球的重力如同126比 $125\frac{1}{2}$ ，且在位置Q朝着以中心C半径QC所画出的球的重力，比在位置A朝着以中心C半径AC所画出的球的重力，（由第I卷命题LXXII）按照直径的比，亦即，如同100比101。现在，这三个比126比125、126比 $125\frac{1}{2}$ 和100比101联合起来，则在位置Q朝着地球的重力比在位置A朝着地球的重力，如同126×126×100比125× $125\frac{1}{2}$ ×101，或者如同501比500。

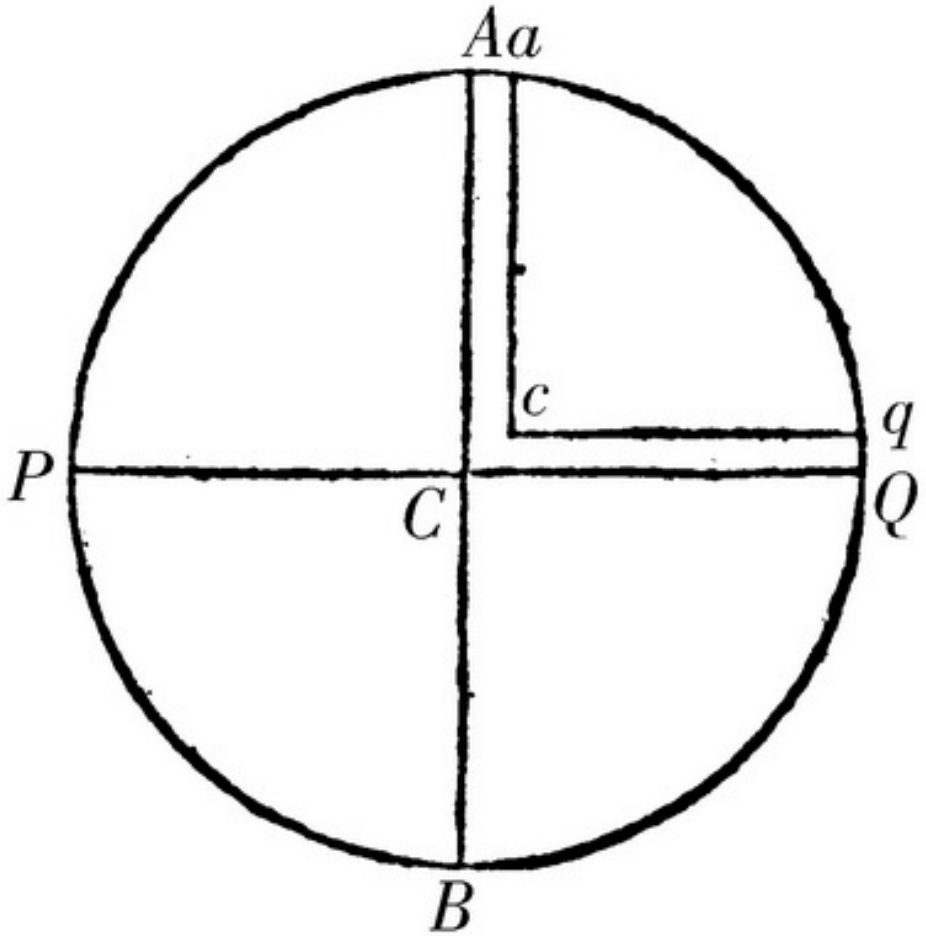

如今，因为（由第I卷命题XCI系理3）在管道的任一股ACca或者QCcq中的重力如同位置离地球中心的距离；如果那些股由等距的横截面区分为与整体成比例的部分，在股ACca 中任意数目的部分的重量比在另一股相同数目的部分的重量，如同它们的大小和加速重力的联合；亦即，如同101比100和500比501的联合，这就是，如同505比501。且因此，如果在股ACca中每一部分的起源于周日运动的离心力，它比同一部分的重量如同4比505，使得每一部分的重量被分成505份，四份被它除去；在每个股中重量保持相等，且所以流体处于平衡。但每一部分的离心力比同一部分的重量如同1比289，这就是，离心力，它应为重量的 $\frac{4}{505}$ ，而仅为 $\frac{1}{289}$ 。且所以，我说，按照黄金规则（regula aureum），如果重量的 $\frac{4}{505}$ 的离心力使水在股ACca中的高度超出水在股QCcq中的高度为其整个高度的百分之一:则重量的 $\frac{1}{289}$ 的离心力使水在股ACca中的高度的超出仅为水在另一股QCcq

中的高度的 $\frac{1}{229}$ 。所以地球沿着赤道的直径比它的经过两极的直径如同230比229。且因此，因于地球的平均半直径，按照皮卡德 的测量，为19615800巴黎 呎，或者3923.16哩（假定一哩等于5000呎），地球的赤道比在两极高，超出为85472呎，或者 $17\frac{1}{10}$ 哩。且在赤道其高度约为19658600呎，在两极约为19573000呎。

如果大于或者小于地球的行星保持其密度和周日旋转的循环时间，则离心力比重力的比被保持，且所以两极之间的直径比沿着赤道的直径的比被保持。且如果周日运动按任意的比被加速或者迟滞，则离心力按那个比的二次方被增大或者减小，且所以直径的差很接近地按同一二次比。再者，如果行星的密度按任意的比增大或者减小，朝向它的重力按相同的比增大或者减小，且直径之间的差按重力增大的比被减小或者按重力减小的比被增大。因此，由于地球相对于恒星以23小时56′旋转，而木星以9小时56′旋转，则时间的平方如同29比5，又旋转物体的密度如同400比 $94\frac{1}{2}$:木星的直径的差比它自己的较短的直径如同 $\frac{29}{5} \times \frac{400}{94\frac{1}{2}} \times \frac{1}{229}$ 比1，或者很接近地如同1比 $9\frac{1}{3}$ 。所以，木星的自东向西所引的直径，比它的两极之间的直径很接近地如同 $10\frac{1}{3}$ 比 $9\frac{1}{3}$ 。因此，由于它的较长的直径为37″，它的较短的直径，它位于两极之间，为33″.25。由于光的不规则性应加上大约3″，则这颗行星的视直径变成40″和36″.25；它们彼此很接近地如同 $11\frac{1}{6}$ 比 $10\frac{1}{6}$ 。这些结果如此出自一个假设：木星本体的密度均匀。但如果它的本体往赤道的平面比往两极致密，其直径彼此之比可能如同12比11，或者13比12，甚至14比13。的确，卡西尼 在1691年观测到，木星的自东向西伸展的直径约以其自身的十五分之一超出另一条直径。此外，我们的同国人庞德 ，用带最好测微仪的123呎长的望远镜，在1719年测得木星的直径如下。

时间			最大的直径	最小的直径	直径彼此之比	
	日	时	份	份		
1 月	28	6	13.40	12.28	如同 12	比 11
3 月	6	7	13.12	12.20	$13\frac{3}{4}$	$12\frac{3}{4}$
3 月	9	7	13.12	12.08	$12\frac{2}{3}$	$11\frac{2}{3}$
4 月	9	9	12.32	11.48	$14\frac{1}{2}$	$13\frac{1}{2}$

况且，由于我们的地球的周日转动，重力在赤道被减小，且因此地球在那里比在两极更隆起（如果它的物质密度均匀），由在下一命题中叙述的摆的实验，这是显然的。

命题XX 问题IV

求出并相互比较物体在地球上不同区域的重量。

因为在水的管道ACQqca的不等的股中的重量相等；且部分的重量，它与整个股成比例，又在整个股中处于相似的位置，彼此如同整个重量，且因此也相互相等；重量相等且在股中处于相似位置的部分与股成反比，亦即，与230比229成反比。任意同质且相等的物体处于管道的股中相似的位置，情形相同。这些物体的重量与股成反比，亦即，与物体离地球中心的距离成反比。因此如果物体在管道的最上端部分，或者位于地球的表面，它们的重量彼此与它们离中心的距离成反比。且由同样的论证，［物体］在整个地球表面上的任意区域的重量，与位置离中心的距离成反比；且所以，由地球为扁球的假设，［那些重量的］比被给定。

由此导出定理：从赤道向两极前进时，重量的增加很接近地如同纬度的二倍的正矢，或者同样，如同纬度的正弦的平方。且在一条子午线上，纬度的弧近似地按照相同的比增大。且因此，由于巴黎 的纬度为$48^{gr.}.50'$ (49) ，在赤道上的位置的纬度为$00^{gr.}.00'$，且在两极位置上的纬度为$90^{gr.}$，又那些纬度的二倍的正矢为11334，00000和

20000，半径为10000，且在两极的重力比在赤道的重力如同230比229，则在两极重力的超出比在赤道的重力如同1比229：在巴黎 的纬度，重力的超出比在赤道的重力，如同1× $\frac{11334}{20000}$ 比229，或者5667比2290000。且所以，在这些位置的总的重力彼此如同2295667比2290000。因此，由于振动时间相等的摆的长度如同重力，且在巴黎的纬度每秒振动的摆的长度为三巴黎 呎又 $8\frac{1}{2}$ 吩，或者由于空气的重量，更好些，为 $8\frac{5}{9}$ 吩；在赤道的摆的长度被在巴黎 的等时的摆的长度超过，超出为一又千分之八十七吩。且类似的计算产生下表。

地方的纬度	摆的长度		在子午线上一度的长短
度		吩	丈
0	3	7.468	56637
5	3	7.482	56642
10	3	7.526	56659
15	3	7.596	56687
20	3	7.692	56724
25	3	7.812	56769
30	3	7.948	56823
35	3	8.099	56882
40	3	8.261	56945
1	3	8.294	56958
2	3	8.327	56971
3	3	8.361	56984
4	3	8.394	56997
45	3	8.428	57010
6	3	8.461	57022
7	3	8.494	57035
8	3	8.528	57048
9	3	8.561	57061
50	3	8.594	57074
55	3	8.756	57137
60	3	8.907	57196
65	3	9.044	57250
70	3	9.162	57295
75	3	9.258	57332
80	3	9.329	57360
85	3	9.372	57377
90	3	9.387	57382

所以，由这张表，度数的不等性如此之小，使得在地理学之事上能用球形代替地球的形状是显然的，如果地球往赤道的平面比往两极略为致密时尤其如此。

现在一些天文学家被派到遥远的地区做天文观测，观察到他们的摆钟靠近赤道比在我们的地区慢。而且事实上，这首先由里奇 先生于1672年在卡宴 岛上观察到。因为当他在8月份正观察恒星经过子午线时，他发现他自己的时钟比他应相对的太阳的平均运动慢，差为每天2′.28″。然后通过一台精良的时钟的测量，一架按秒振动的单摆被制成，他记下单摆的长度，且在十个月中的每一周重复此事多次。当他返回法兰西 时，他将这架摆的长度与在巴黎 的［按秒振动的］摆的长度相比较（它是三巴黎 呎八又五分之三吩），发现它较短，差为一又四分之一吩。

后来，我们的同国人哈雷 约于1677年航行到了圣赫勒拿 岛，他发现他自己的摆钟在那里比在伦敦 运动得慢，但他没有记录［时间的］差。他使他的时钟的摆缩短超过八分之一吋，或者一又二分之一吩。为达到这一目的，由于在摆的下端的螺帽的长度不够，他在螺帽和摆的重物之间置入一个木环。

此后，在1682年，瓦伦 先生和得海斯 先生发现在巴黎 皇家天文台一架按秒振动的摆的长度为3呎 $8\frac{5}{9}$ 吩。且在戈雷 岛他们用同样的方法发现等时的摆的长度为3呎 $6\frac{5}{9}$ 吩，长度的差为2吩。在同一年他们又航行到瓜德罗普 岛和马提尼克 岛，发现在这些岛上等时的摆的长度为3呎 $6\frac{1}{2}$ 吩。

后来，小库普莱 先生于1697年7月，在巴黎 皇家天文台这样将他自己的摆钟与太阳的平均运动校准，使得在相当长的时间时钟与太阳的运动相符。然后航行到里斯本 ，他发现在接下来的11月，时钟走得比以前慢，在24小时相差2′.13″。且在次年的3月，他航行到帕拉伊巴 ，他发现在那里他自己的时钟走得比在巴黎 慢，在24小时相差4′.12″。且他断言按秒振动的摆在里斯本 和在帕拉伊巴 比在巴黎 短 $2\frac{1}{2}$ 吩和 $3\frac{2}{3}$ 吩。他应能更正确地把这些差定为 $1\frac{1}{3}$ 和 $2\frac{5}{9}$ 。因为这

些差与时间的差2′.13″和4′.12″对应。这个人的观测由于粗心而不大可信。

接着的两年（1699和1700年）得海斯 先生又航行到美洲 ，在卡宴 岛和格拉纳达 岛他确定按秒振动的摆的长度稍小于3呎 $6\frac{1}{2}$ 吩，在圣克里斯托弗 岛那个长度为3呎 $6\frac{3}{4}$ 吩，且在圣多明各 岛同样的长度为3呎7吩。

再者，在1704年，弗莱 神父在美洲 的波托贝洛 发现按秒振动的摆的长度为三巴黎 呎仅又 $5\frac{7}{12}$ 吩，亦即，比在巴黎 约短三吩，但此观测有误。因随后他航行到马提尼克 岛，发现等时的摆的长度仅为三巴黎 呎又 $5\frac{10}{12}$ 吩。

现在帕拉伊巴 的纬度是向南$6^{gr.}$ .38′，且波托贝洛是向北$9^{gr.}$ .33′，又卡宴 岛、戈雷 岛、瓜德罗普 (50) 岛、马提尼克 岛、格拉纳达 岛、圣克里斯托弗 岛和圣多明各 岛的纬度分别为向北$4^{gr.}$ .55′、$14^{gr.}$ .40′、$14^{gr.}$ .00′、$14^{gr.}$ .44′、$12^{gr.}$ .6′、$17^{gr.}$ .19′和$19^{gr.}$ .48′。巴黎 的摆的长度对等时的摆在这些纬度观测到的长度的超出略大于按照上表中计算出的摆的长度。且所以地球在赤道比上面计算的要高，且往中心比接近表面的矿物更致密，除非也许热带的热使摆的长度有些增加。

的确，皮卡德 先生曾观察到，一根铁棒，它在冬季当冰冻时的长度为一呎，在火上加热时它变为1呎又四分之一吩。后来拉伊尔 先生观察到，一根铁棒，它在冬季相当的时候长六呎，当暴露于夏天的太阳下时长度成为六呎又三分之二吩。在前一种情形比后一种情形更热，且在后一种情形比人的身体的外表部分更热。因为金属在夏天的太阳下变得很热。但摆钟的摆杆从不暴露于夏天太阳的炎热之下，且从不吸收等于人的身体外表部分的热。且所以，在时钟中三呎长的摆杆，在夏天的确比在冬天略长，但超出几乎不超过一吩的四分之一。因此，在不同区域等时的摆的长度的整个差，不能归之于热的不同。这个差也不能归之于由法兰西 派出的天文学家所犯的错误。因为尽管他们的观测彼此不完全相符，但差异如此之小以至能忽略。且对此他

们一致同意：等时的摆在赤道比在巴黎 皇家天文台短，差不小于一又四分之一吩，不大于 $2\frac{2}{3}$ 吩。依里奇 先生在卡宴 所做的观测，此差为一又四分之一吩，依得海斯 先生的观测那个差经过修正成为一又二分之一吩或者一又四分之三吩。依其他人所做的较不精确的观测，那个差约为二吩。且这一差异可能部分地来自观测的误差，部分地来自地球内部的不同和山的高度的不同，且部分地来自空气的热度的不同。

据我所知，一根三呎长的铁棒，在英格兰 的冬季比在夏季短六分之一吩。由于在赤道的热度，从里奇 观测到的一又四分之一吩的差中除去这个量，则剩下 $1\frac{1}{12}$ 吩，它与前面已由理论推得的 $1\frac{87}{1000}$ 吩非常符合。此外，里奇 在卡宴 所做的观测，十个月的时间他每周重复，并把在那里标记在铁棒上的摆的长度与在法兰西 类似地标记的长度相比较。这种勤奋与细心为其他观测者所缺乏。如果他的观测是可信的，则地球在赤道比在两极高，超出约为十七哩，正如上面由理论所得出的。

命题XXI 定理XVII

二分点退行；且地球的轴，由于在每年运行中的章动，两次向黄道倾斜并两次返回到原来的位置。

由第I卷命题LXVI系理20，这是显然的。但是章动这个运动应当很小，且很难或者全然感觉不到。

命题XXII 定理XVIII

月球的所有运动，以及所有那些运动的不等性（inœquatitas）遵循已确立的原理。

较大的行星，在它们围绕太阳转动期间，可能携带其他较小的行星围绕它们运行，且那些较小的行星，由第一卷命题LXV，显然它们应在焦点在较大的行星的中心的椭圆上运行。此外，它们的运动以多种方式被太阳的作用摄动，且它们受到在我们的月球上观测到的不等性的影响。无论如何，它［月球］（由第一卷命题LXVL系理2，3，4和5）运动得较迅速，且向地球所引的半径画出的面积比按照时间的要大，又有弯曲较小的一条轨道，且所以它在朔望比在方照更靠近地球，这些作用被偏心运动的阻碍除外。因为（由命题LXVI系理9）当月球的远地点在朔望时，偏心率为最大；且当它在方照出现时，偏心率为最小；且因此月球当近地点在朔望比在方照时较迅速且更靠近我们，而当远地点在朔望比在方照时更迟缓且更远离我们。此外，远地点前行，且交点退行，而运动是不均匀的。且由于（由命题LXVI系理7和8）远地点在其朔望前行更迅速，且在方照的退行更迟缓，它由前行对退行的超出每年被携带前行。但交点（由命题LXVI系理2）在其朔望静止且在方照最迅速地退行。但月球的最大的纬度，在其方照（由命题LXVI系理10）比在其朔望大，且月球的平均运动在地球的近日点（由命题LXVI系理6）比在其远日点缓慢。这些是被天文学家记录下来的显著的不等性。

也有其他一些不等性没有被以前的天文学家观测到，由于它们月球的运动被如此摄动，以致至今这些运动未能由定律归结为某一法则。因为月球的远地点的和交点的速度或者小时运动，且它们的均差（æquatio），以及在朔望的最大的偏心率和在方照的最小的偏心率之间的差，和被称为变差（variatio）的不等性，每年的增大和减小（由命题LXVI系理14）按照太阳的视直径的三次比。且此外，变差的增大或者减小很近似地按照（由第一卷引理X系理1和2，以及命题LXVI系理16）方照之间时间的二次比，但在天文学计算上这一不等性通常归入月球的中心差（prosthaphæresin），并与它相结合。

命题XXIII 问题V

由月球的运动导出木星的和土星的诸卫星的不均匀运动。

由我们的月球的运动可导出木星的月球或者卫星的类似的运动。木星最外面的卫星的交点的平均运动，比我们的月球的交点的平均运动，（由第I卷命题LXVI系理16）按照来自地球围绕太阳的循环时间比木星围绕太阳的循环时间的二次比，和那颗卫星围绕木星的循环时间比月球围绕地球的循环时间的简单比的复合比，且因此在一百年那个交点积累的退行为$8^{gr.}$ .24′。里面的卫星的平均运动比这颗卫星的运动，（由同一系理）如同那颗卫星的循环时间比这颗卫星的循环时间，且因此被给定。此外，每颗卫星的拱点运动的前行比其交点运动的退行，（由同一系理）如同我们的月球的远地点的运动比其交点的运动，且因此被给定。然而，这样发现的拱点的运动应按5比9或者约1比2的比减小，其原因没有时间在这里解释。每颗卫星的交点的和拱点的最大的均差，分别比月球的交点的和拱点的最大的均差，近似地如同在前一均差的一次环绕时间中卫星的交点的和拱点的运动，比在后一均差的一次环绕时间中月球的交点的和拱点的运动。从木星上观看一颗卫星的变差，比月球的变差，由同一系理，如同卫星和月球在环绕太阳期间它们的交点的整个运动的相互之比；且由此［木星的］最外面的行星的变差不超过5″.12。

命题XXIV 定理XIX

海洋的潮起潮落起源于太阳的和月球的作用。

由第I卷命题LXVI系理19和20，显然海洋在每个太阴日和每个太阳日应有两次上涨和两次回落，且水的最大的高度，在既深且开阔的海洋中，应在发光体靠近一个位置的子午线后小于六小时的时间来临，如在法兰西 和好望角 之间的大西洋 和埃塞俄比亚 海的整个东部所发生的，也如在太平洋 的智利 和秘鲁 沿海发生的；在所有这些海岸，海潮在约第二，第三或者第四个小时发生，除非当来自深海的运动在浅的地方的传播而一直被拖延到第五，第六，第七个小时或者更晚。我从两个发光体中的任何一个靠近一个位置的子午线开始对小时计数，无论发光体在地平线之下或者地平线之上，且一个太阴日的小时，我意指一段时间的二十四分之一，在此期间月球的视周日运动返回到它昨天留下的那个位置的子午线上。在发光体靠近一个位置的子

午线时，举起海洋的太阳的和月球的力最大。但此施加于海洋上的力保持一会儿且被随后施加的一个新力增大，直到海洋上升到最大的高度，这将在一或者两小时内发生，但在海岸经常是在大约三小时，如果在浅的海洋时间会更长。

而且两项运动，它们由两个发光体引起，不能明确地被区分开，而引起一种混合的运动。发光体在合或者冲时他们的作用被联合起来，并造成最大的潮起和潮落。在方照时，太阳当月球下压海水时举起它，且当月球举起海水时下压它；所有涨潮中最低的起源于两种作用的差。且因为，经验证明，月球的作用大于太阳的作用，海水的最大高度约发生在第三个太阴小时。在朔望和方照之外，最大的海潮，它单独由月球的力引起，总应发生在第三个太阴小时，且单独由太阳的力引起的最大的海潮发生在第三个太阳小时，由两者合成的力引起的最大的潮发生在更接近第三个太阴小时的某个中间时间；且因此月球在自朔望到方照的路径中，当第三个太阳小时先于第三个太阴小时，海水的最大高度［的出现］也先于第三个太阴小时，最大的时间间隔略后于月球的八分点；且在月球自方照至朔望的路径中，最大的涨潮以相同的时间间隔跟随在第三个太阴小时之后。在开阔的海洋就是如此。因为在河流的入海口，较高的涨潮，在其他情况相同时，它们的顶点（ákμή υ）较缓慢地来临。

但是发光体的作用与它们离地球的距离有关。因为在较近的距离，它们的作用较大；在较远的距离，它们的作用较小，且这按照它们的视直径的三次比。所以太阳在冬季时；当它在近地点产生较大的作用并使得海潮在朔望略大于，且在方照略小于（其他情况相同）在夏季时的海潮；又月球在它每月的近地点产生一个较十五日之前或者十五日之后当它在远地点时海潮大的潮。因此，最大的两次海潮并不跟随在相继的朔望之后。

每个发光体的作用也与其赤纬或者离赤道的距离有关。因为如果一个发光体被放置在地球的一极，它不断地牵引水的每一部分，没有作用的加强和减退，且因此不产生运动的交替。所以，发光体在从赤道向一极退离时，其作用逐渐失去，且因此在二至的朔望产生的海潮比在二分的朔望产生的小。然而，在二至的方照产生的海潮比在二分的方照产生的大；因为月球的作用，它现在位于赤道，超出太阳的作用甚大。所以，大约在任何一个二分的时候，发光体在朔望发生最大

的海潮，且发光体在方照发生最小的海潮。又，在朔望的最大海潮总伴随着在方照的最小的海潮，正如经验所发现的。此外，由于太阳离地球的距离在冬季比在夏季近，使得春分前的最大的海潮和最小的海潮比在春分后更经常，且在秋分后比在秋分前更经常。

发光体的作用也与位置的纬度有关。指定ApEP为各处被深水覆盖的地球；C为其中心；P，p为极；AE为赤道；F为赤道之外的任一位置，Ff为那个位置的纬线；Dd为在赤道另一侧对应于它的纬线；L为一个位置，它在三个小时之前被月球占据；H为地球上竖直地位于L之下的位置；h这个位置的对点；位置K，k离H，h的距离为90度，CH，Ch为自地球的中心量起的海的最大高度；且CK，Ck为最小高度；再者，如果以轴Hh，Kk画一个椭圆，然后如果这个椭圆再围绕长轴Hh画一扁球HPKhpk；则这个扁球相当接近地表示了海洋的形状，且CF，Cf，CD，Cd为大海在位置F，f，D，d的高度。而且，如果在所说的椭圆的旋转中，任意一点N画出的圆NM截纬线Ff，Dd于任意的位置R，T，且截赤道AE于S；CN为位于这个圆上的所有的位置R，S，T处海的高度。因此，在任意位置F的周日旋转中，最大的涨潮发生在F，在月球经过地平线之上的子午线后的第三个小时；然后，最大的落潮发生在Q，在月球落下之后的第三个小时；此后，最大的涨潮发生在f，在月球经过地平线之下的子午线后的第三个小时；最后，最大的落潮位于Q，在月球升起之后的第三个小时；且靠后在f的涨潮小于在前面在F的涨潮。因为整个海洋被分为两个半球的流，一个是在北边的半球KHk，另一个为相对的半球Khk；所以这些可以被称为北流和南流。这些流，它们彼此总是相对的，且轮流来到每一个位置的子午线，它们之间的间隔为十二个太阴小时。且由于北边的区域分享了较多的北流，南边的区域分享了较多的南流，因此在赤道之外的每个地方，发光体在此处升起和下落，交替地产生较大或者较小的海潮。但较大的海潮，当月球向一个位置的天顶点偏斜时，在它经过地平线之上的子午线后大约第三个小时发生，且月球赤纬的改变，使较大的海潮转变为较小的海潮。且这些涨潮之间最大的差发生在二至的时候；特别地，如果月球的升交点位于白羊宫的开端。于是由经验发现，在冬季，早晨的海潮超过傍晚的海潮；且在夏季，傍晚的海潮超过早晨的海潮。依据科尔普雷斯 和斯图米 的观察，在朴利茅斯 ，超过的高度约为一呎，在布里斯托尔 ，这一高度为十五吋。

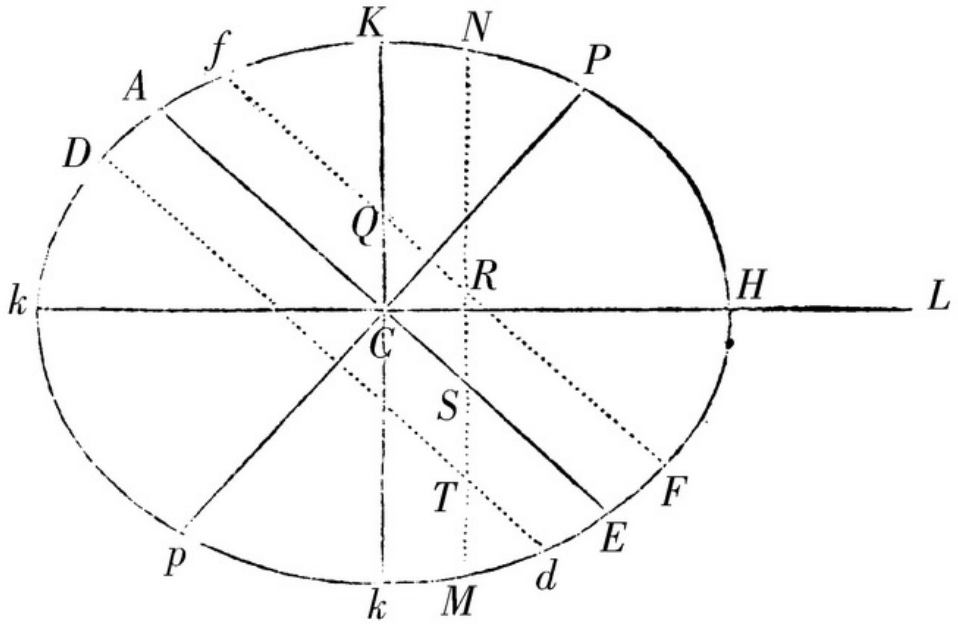

但是至此所描述的运动由于水的交互作用的力而有些改变，海潮，即使发光体的作用停止了，也能保持一会儿。施加的运动的这种保持减小了交替的海潮的差；且使紧随朔望之后的较大，并使紧随方照之后的海潮较小。因此在朴利茅斯 和布里斯托尔 交替的海潮除了高度为一呎或者十五吋之外，并无差别；且在那些港口，最大的海潮不是朔望后的第一次的海潮，而是第三次的。所有的运动在通过浅滩时被迟滞，因此使得海潮中最大的潮，在一些海峡和河流的入海口中，是朔望后的第四或者第五次海潮。

况且，会发生一次海潮从海洋经过不同的海峡到达同一港口，且通过某些海峡比通过另一些海峡快，在这种情形海潮分成两个或者更多的海潮相继到达，能合成不同种类的新的运动。我们想象来自不同地方的两个相等的海潮到达同一个港口，其中一个比另一个提前六小时的时间，并在月球靠近港口的子午线后的第三个小时发生。如果月球在它这次靠近子午线时在赤道上，则每六小时到达的相等的涨潮，与相同的落潮相遇而平衡；且因此在那天中它们使得水平静且不动。如果那时月球从赤道离开，在大洋中的海潮彼此交替地较大或者较小，正如已说过的；且自大洋中两个较大的和两个较小的涨潮彼此交替也到达这个港口。再者两个较大的潮在它们中间的时候形成最高的水位，较大的涨潮和较小的涨潮在它们中间的时候使水上升到一个平均的高度，且在两次较小的涨潮之间水上升到最小的高度。于是在二十四小时的时间里，水不是如通常那样两次达到最大的高度，而是一

次达到最大的高度且一次达到最小的高度；且最大的高度，如果月球在那个位置的地平线的上方趋向一极，将发生在月球经过那个位置的子午线之后的第六个小时或者第三十个小时，且月球的赤纬的改变，使涨潮变为落潮。所有这些事情的一个例子由哈雷 给出，他依据水手们在东京 王国 (51) （Regnum Tunquini）的位于北纬20gr. .50′的巴特沙姆 港的观测。在这里当月球穿过赤道后的一天，海水平静；然后，当月球趋向北时，海水开始涨潮和落潮，不是如其他港口的每天两次，而是一次；又当月球下落时，涨潮开始，且当在它升起时，落潮最大。这个海潮与月球的赤纬一起增大，直到第七或者第八天；在接下来的七天它减小的程度与以前增加的程度相同；且当月球的赤纬改变时，涨潮停止并不久变成落潮。因为随后的落潮发生在月球下落时，且涨潮发生在它升起时，直到月球再次改变其赤纬。到这个港口和附近的海峡有两条不同的通道，一为经过大陆和吕宋 岛之间的中国海，一为经过大陆和婆罗洲 岛之间的印度洋 。但是否来自印度洋 的海潮在十二小时的时间，且来自中国 海的海潮在六小时的时间通过这些海峡到来，并由此在第三个和第九个太阴小时发生此类的合成运动；以及那些大海是否有其他情况，我留待由对邻近海岸的观察确定。

至此我已给出了月球的和海洋的运动的原因。现在添加一些关于那些运动的量的内容是适宜的。

命题XXV 问题VI

求太阳对月球的运动摄动的力。

指定S为太阳，T为地球，P为月球，CADB为月球的轨道。

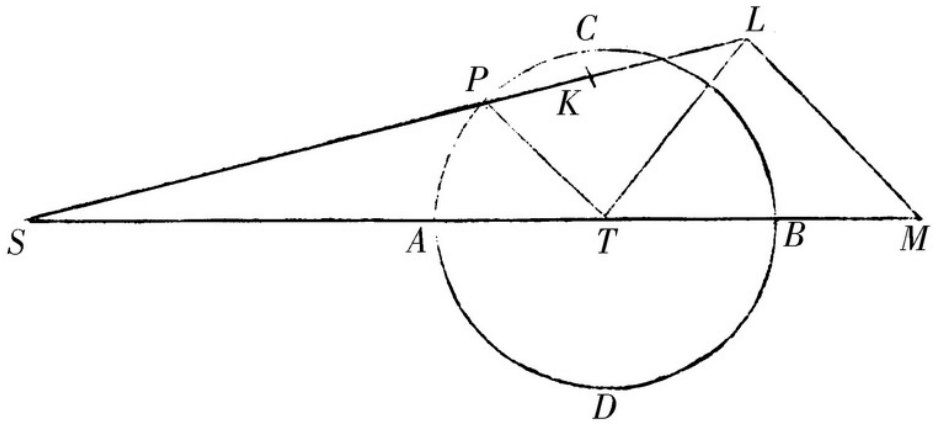

在SP上取SK等于ST；又设SL比SK按照SK比SP的二次比，且引LM平行于PT；又若地球向着太阳的加速重力由距离ST或者SK表示，则SL是月球向着太阳的加速重力。它由部分SM，LM合成，其中的LM和SM的部分TM摄动月球的运动，正如已在第一卷命题LXVI及其系理中所阐述的。既然地球和月球围绕它们的重力的公共的中心旋转，地球围绕那个中心的运动也被类似的力摄动；但是这可以把力的和及运动的和归之于月球，且力的和由与它们相似的直线TM和ML表示。力ML，按其平均的量，比一个向心力，由它月球能以距离PT在自己的轨道上围绕静止的地球运行，（由第一卷命题LXVI系理17）按照月球围绕地球的循环时间比地球围绕太阳的循环时间的二次比，这就是，按照27天7小时43分比365天6小时9分的二次比，亦即如同1000比 $178\frac{29}{40}$ ，或者1比1782940。但我们在命题四发现，如果地球和月球围绕它们的重力的公共的中心运行，一个离开另一个的平均距离很接近 $60\frac{1}{2}$ 个地球的平均的半直径。且力，由它月球能以 $60\frac{1}{2}$ 个地球的半直径的一段距离PT围绕静止的地球在轨道上运行，比一个力，由它月球能在相同的时间以60个地球的半直径的一段距离运行，如同 $60\frac{1}{2}$ 比60；且这个力比在我们周围的重力很接近地如同1比60×60。且因此平均的力ML比在地球的表面的重力，如同1× $60\frac{1}{2}$ 比60×60×60× $178\frac{29}{40}$ ，或者1比638092.6。由此，并由直线TM，ML的比，力TM也被给定；且太阳的这些力，由于它们月球的运动被摄动。**此即所求** 。

命题XXVI 问题VII

求面积的小时增量，它由从月球向地球所引的半径在一圆形的轨道上画出。

我们曾说过，面积，它由向地球引半径的月球画出，与时间成比例，但月球的运动由于太阳的作用而受到的扰动除外。我们计划在这里研究［在扰动的情况下］瞬的不等性，或者小时增量。为了使计算更容易，我们想象月球的轨道是圆形的，且除了这里讨论的不等性之外，我们忽略其他一切不等性。由于太阳的巨大的距离，我们也假设直线SP，ST彼此平行。按这种方式，力LM总被化为其自身的平均量TP，且因此力TM将化为其自身的平均量3PK。这些力（由诸定律的系理II）合成力TL；且如果向半径TP落下一条垂线LE，这个力被分解为力TE，EL，其中的TE总沿半径TP作用，对由那个半径TP画出的面积TPC既不加速，也不迟滞；而EL，它沿半径的垂直方向作用，按照它对月球加速或者迟滞的大小，加速或者迟滞画出的面积。月球的那个加速度，在它自方照C到合A的路径中的每一个瞬间所成的，如同加速力EL自身，这就是，如同 $\frac{3PK\times TK}{TP}$ 。时间由月球的平均运动，或者（这几乎得出相同的结果）由角CTP，或者由弧CP表示。以直角在CT上竖立CG等于CT。且圆周的四分之一弧AC被分成无数相等的小部分Pp，等等，由它们相同数目的相等的时间小段能被表示，又引pk垂直于CT，连结TG交KP，kp的延长于F和f；则FK等于TK，且Kk比PK如同Pp比Tp，这就是，按照给定的比，且因此FK×Kk或者面积FKkf，如同 $\frac{3PK\times TK}{TP}$ ，亦即，如同EL；且由复合，整个面积GCKF如同在整个时间施加于月球的力EL的总和，因此也如同由这个和生成的速度，亦即，如同画出面积CTP的加速度，或者瞬的增量。力，由它月球能在其27天7小时43分钟的循环时间CADB，以距离TP围绕静止的地球运行，它使一个物体在时间CT下落，画出 $\frac{1}{2}$ CT的一个长度，并获得一个速度，它等于月球在自己的轨道上运动的速度。这由第I卷命题IV系理9是显然的。但是，因为向TP垂直落下的Kd是EL的三分之一，它等于在八分点的TP的或者ML的一半，在八分点的力EL，在这里它最大，

按照3比2之比超过力ML，且因此比那个力，由它月球能在自己的循环时间围绕静止的地球运行，如同100比 $\frac{2}{3}$ ×17872 $\frac{1}{2}$ 或者11915，则在时间CT应生成一个速度，它是月球速度的 $\frac{100}{11915}$ ，但在时间CPA按照CA比CT或者TP之比，生成较大的一个速度。设在八分点的最大的力EL用等于矩形 $\frac{1}{2}$ TP×Pp的面积FK×Kk表示。且速度，它能由最大的力在任意时间CP生成，比一个速度，它由较小的力EL在相同的时间生成，如同矩形 $\frac{1}{2}$ TP×CP比面积KCGF；但在整个时间CPA生成的速度彼此如同矩形 $\frac{1}{2}$ TP×CA和三角形TCG，或者如同四分之一圆的弧CA和半径TP。且因此（由《几何原本 》第V卷命题IX）后一速度，在整个时间所生成的，是月球的速度的 $\frac{100}{11915}$ 。对月球的这个速度，它与面积的平均的瞬相似，加上并减去另一个速度的一半；且如果平均的瞬用数11915表示，则和11915 + 50或者11965表示在朔望A时面积的最大的瞬，且差11915 - 50或者11865表示在方照时同一面积的最小的瞬。所以，在相等的时间在朔望和在方照画出的面积，彼此如同11965比11865。最小的瞬11865加上一个瞬，它比瞬的差100如同四边形FKCG比三角形TCG（或者结果一样，如同正弦PK的平方比半径TP的平方，亦即，如同Pd比TP）；则和表示当月球在居间的任意位置P时面积的瞬。

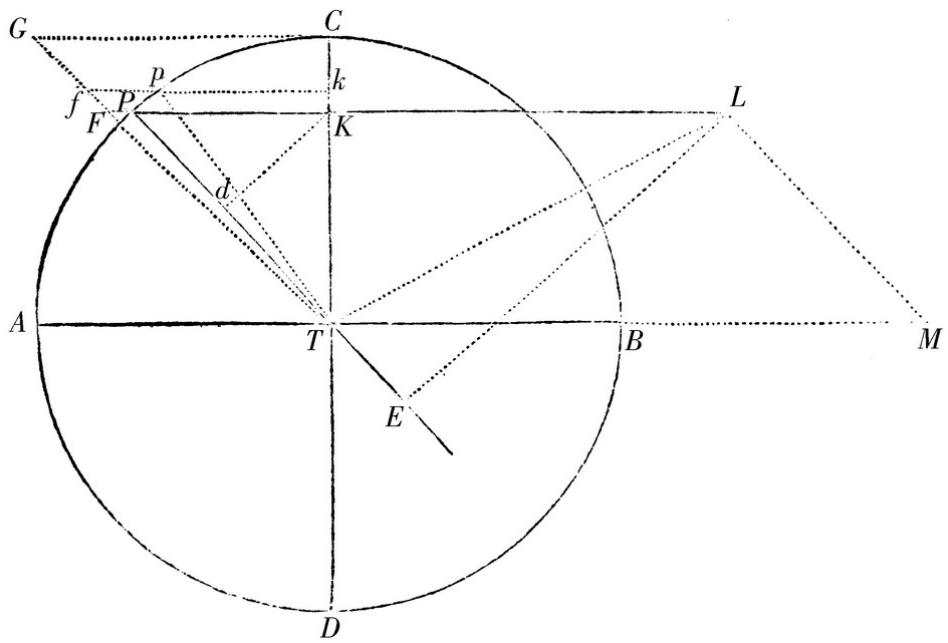

所有这些事情如此，是来自一个假设：太阳和地球静止，且月球运行的会合周期为27天7小时43分钟。但由于月球真实的会合周期为29天12小时44分钟，瞬的增量应接时间之比增大，亦即，按照1080853比1000000的比。按这种方式，总的增量，它是平均的瞬的 $\frac{100}{11915}$ ，现在成为平均的瞬的 $\frac{100}{11023}$ 。且因此在方照时面积的瞬比在朔望时面积的瞬，如同11023 - 50比11023 + 50，或者10973比11073；且比面积的瞬，当月球在其他居间的任意位置P时，如同10973比10973 + Pd，TP取作等于100。

所以，面积，它由向地球引半径的月球在每一相等的时间小段画出，在一个半径为一的圆上，非常近似地如同数219.46 及二倍月球离最近的方照的距离的正矢之和。当变差在八分点是其平均的大小时，有以上这些情形。但如果在那里的变差较大或者较小，那个正矢应按相同的比增大或者减小。

命题XXVII 问题VIII

从月球的小时运动求它离地球的距离。

面积，它由向地球引半径的月球在时间的每一个瞬间画出，如同月球的小时运动和月球离地球的距离的平方的联合；且所以，月球离地球的距离按照来自面积的二分之一次正比和小时运动的二分之一次反比的复合比。**此即所求** 。

系理1 因此，月球的视直径被给定，因为它与月球离地球的距离成反比。让天文学家尝试这一规则与天象何等相符。

系理2 因此，从天象可以较以前更精确地确定月球的轨道。

命题XXVIII 问题IX

求轨道的直径，月球应在其上运动，它无偏心率。

由一个运动物体画出的轨道的曲率，如果它沿垂直于那个轨道的方向被牵引，与吸引成正比且与速度的平方成反比。我假定曲线的曲率彼此按照相对于相等的半径的切角的正切或者正弦的最终比，当那些半径减小以至无穷时。但在朔望向着地球的月球的吸引是其向着地球的重力对太阳的力2PK的超出（见527页上的图），由这个力［2PK］向着太阳的月球的加速重力超过向着太阳的地球的加速重力或者被后者超过。但在方照，那个吸引是向着地球的月球的重力和太阳的力KT的和，由它［KT］月球被向着地球牵引。且这些吸引，如果称 $\frac{AT+CT}{2}$ 为N，很近似地如同 $\frac{178725}{AT_q}$ - $\frac{2000}{CT\times N}$ 和 $\frac{178725}{CT_q}$ + $\frac{1000}{AT\times N}$；或者如同178725N×CT_q - 2000AT_q ×CT和178725N×AT_q +1000CT_q ×AT。因为如果向着地球的月球的加速重力用数178725表示，平均力ML，它在方照等于PT或者TK并向着地球牵引月球，为1000，则平均力TM在朔望为3000；如果从它减去平均力ML，被保留的力为2000，由它月球在朔望被拉离地球，且我在上面称它为2PK。但是在朔望A和B时月球的速度比它在方照C和D时的速度，如同CT比AT和在朔望时由向地球引半径的月球所画的面积的瞬比在方照时同样的面积的瞬的联合，亦即，如同11073CT比10973AT。取这个比的反比两次和前一个比的正比一次，则月球的轨道在朔望的曲率比在方照

它的曲率成为120406729×178725AT_q ×CT_q ×N - 120406729×2000AT_{qq} ×CT比122611329×178725AT_q ×CT_q ×N+122611329×1000CT_{qq} ×AT，亦即，如同2151969AT×CT×N - 24081$AT_{cub.}$ 比2191371AT×CT×N+12261$CT_{cub.}$ 。

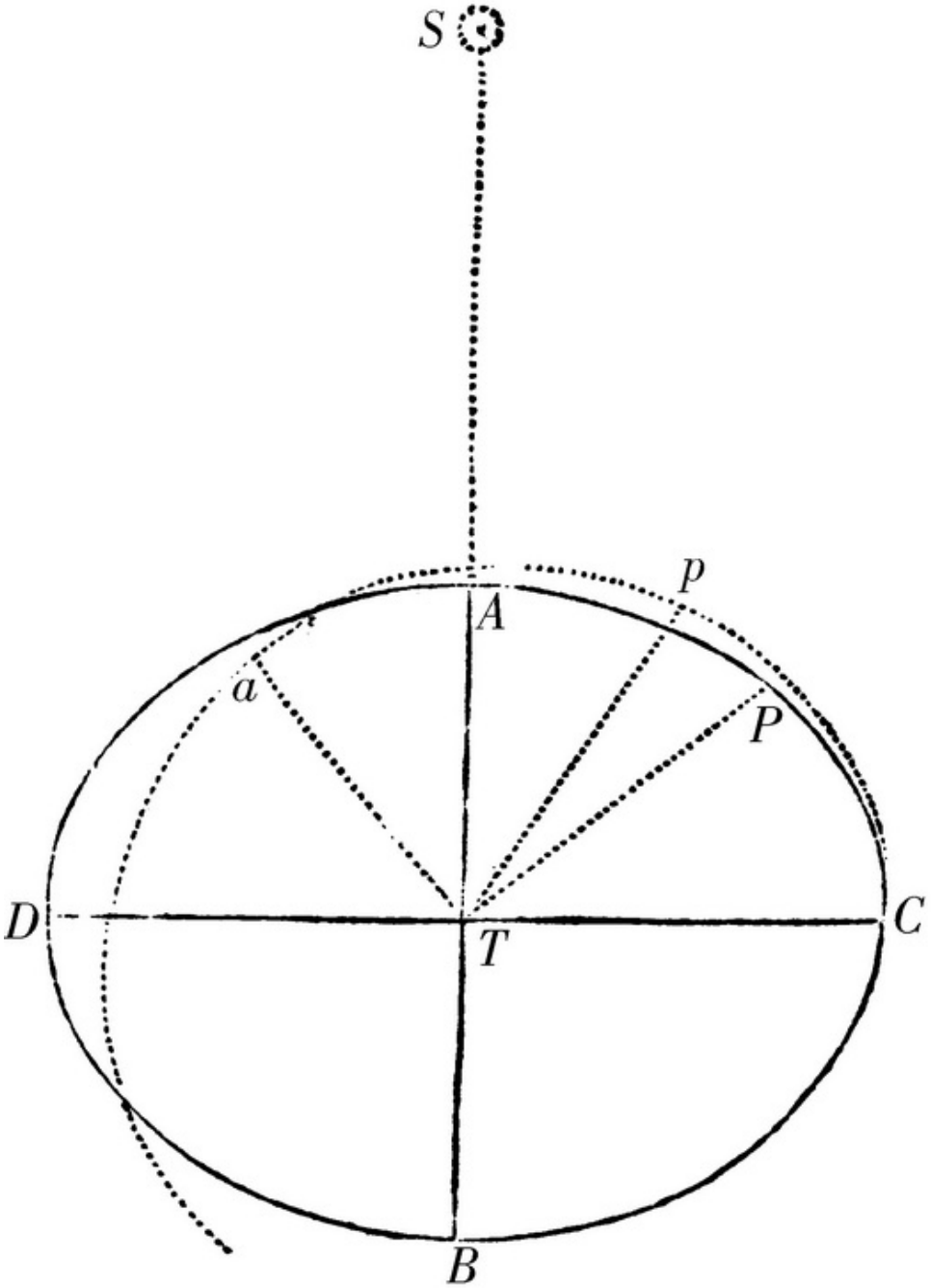

因为不知道月球的轨道的形状，假设我们代之以一个椭圆DBCA，地球被放置在它的中心，且其长轴DC位于方照之间，短轴AB位于朔望之间。但是，由于这个椭圆的平面以一个角运动围绕地球旋转，且轨道，我们正考虑其曲率，应在完全失去所有角运动的平面上被画出，我们必须考虑一个图形，它由月球在那个椭圆上运行时在这个平面上画出，这就是图形Cpa，它的每个点p这样被发现，在椭圆上取任意点P，它表示月球的位置，并引Tp等于TP，使得角PTp等于太阳自方照C后完成的视运动；或者（这几乎得出相同的结果）使得角CTp比角CTP如同月球的会合周期的时间比循环运行的时间，或者$29^{d.}.12^{h}.44'$[52] 比$27^{d.}.7^{h}.43'$。所以按相同的比取角CTa比直角CTA，并使长度Ta等于TA，则a 为这个轨道Cpa的下拱点且C为上拱点。但是，通过计算，我发现轨道Cpa在顶点a的曲率，和以中心T间隔TA所画出的圆的曲率之间的差，比椭圆在顶点A的曲率和同一个圆的曲率的差，按照角CTP比CTp的二次比；且椭圆在A的曲率比那个圆的曲率，按照TA比TC的二次比；又那个圆的曲率比以中心T和间隔TC所画出的圆的曲率，如同TC比TA；但这个曲率比椭圆在C的曲率，按照TA比TC的二次比；则椭圆在顶点C的曲率和最后一个圆的曲率之间的差，比图形Tpa在顶点C的曲率和同一个圆的曲率之间的差，按照角CTp比角CTP的二次比。这些比容易从切角的和那些角的差的正弦推得。此外，通过相互比较这些比，得出图形Cpa在a的曲率比在C它的曲率，如同$AT_{cub.}+\frac{16824}{100000}CT_q\times AT$比$CT_{cub.}+\frac{16824}{100000}AT_q\times CT$。这里数$\frac{16824}{100000}$代表角CTP和CTp的平方的差除以较小的角CTP的平方，或者（这是一样的）时间$27^{d.}.7^{h}.43'$和$29^{d.}.12^{h}.44'$的平方的差除以时间$27^{d}.7^{h}.43'$的平方。

所以，由于指定a为月球的朔望，且C为它的方照，刚才发现的比例应与上面已发现的月球的轨道在朔望的曲率比在方照它的曲率是相同的。因此，为发现CT比AT的比例，我将外项和外项且内项和内项彼此相乘。把得到的项除以AT×CT，变成$2062.79\times CT_{qq}-2151969N\times CT_{cub.}+368676N\times AT\times CT_q+36342\,AT_q\times CT_q-362047N\times AT_q\times CT+2191371N\times AT_{cub.}+4051.4AT_{qq}=0$。当我把项AT和CT的和之半N写成1，且它们的差之半设为x，则CT＝1＋x，且AT＝1－x；在方程中代入这些值并解所得的方程，得到x等于0.00719，且因此半直径CT为1.00719，半直径AT为0.99281，这些数彼此非常近

似地如同 $70\frac{1}{24}$ 和 $70\frac{1}{24}$ 。所以，月球在朔望时离地球的距离比在方照时它离地球的距离（摈弃考虑偏心率）如同 $69\frac{1}{24}$ 比 $70\frac{1}{24}$ ，或者取整数如同69比70。

命题XXIX 问题X

求二均差（variatio luncœ）。

这一不等性部分地起源于月球的轨道的椭圆形状，部分地来自面积的瞬的不等性，面积由向地球引半径的月球画出。如果月球P在椭圆DBCA上围绕在椭圆中心静止的地球运动，且向地球引的半径TP画出的面积CTP与时间成比例；又椭圆的最大半直径CT比最小的半直径TA如同70比69；角CTP的正切比从方照C算起的平均运动的角的正切，如同椭圆的半直径TA比它的半直径TC或者69比70。但当月球自方照向朔望前进时，面积CTP的画出应如此被加速，在月球的朔望它的瞬比在方照它的瞬如同11073比10973，且使在任意中间位置P时［面积的］瞬对在方照时［面积的］瞬的超出如同角CTP的正弦的平方。这会足够精确地发生，如果角CTP的正切按照数10973比数11073的二分之一次比减小，亦即，按照数68.6877比数69之比减小。由此，角CTP的正切现在比平均运动的正切如同68.6877比70，且在八分点，那里的平均运动为$45^{gr.}$，发现角CTP为$44^{gr.}$ .27′.28″，从平均运动的角$45^{gr.}$中减去它，剩下最大的变差为32′.32″。事情将会如此，如果月球自方照向朔望前进只画出九十度的角CTA。但是，因为地球的运动，由此运动太阳的视运动被前移，月球，当它赶上太阳时，画出的角CTa按照月球的会合周期的时间比它运行的循环时间，亦即，按照$29^{d.}$ .12^{h} .44′比$27^{d.}$ .7^{h} .43′的比大于直角。且按这种方式围绕中心的所有角接相同的比被扩大，而最大的变差不再是32′.32″，现在按相同的比增大为35′.10″。

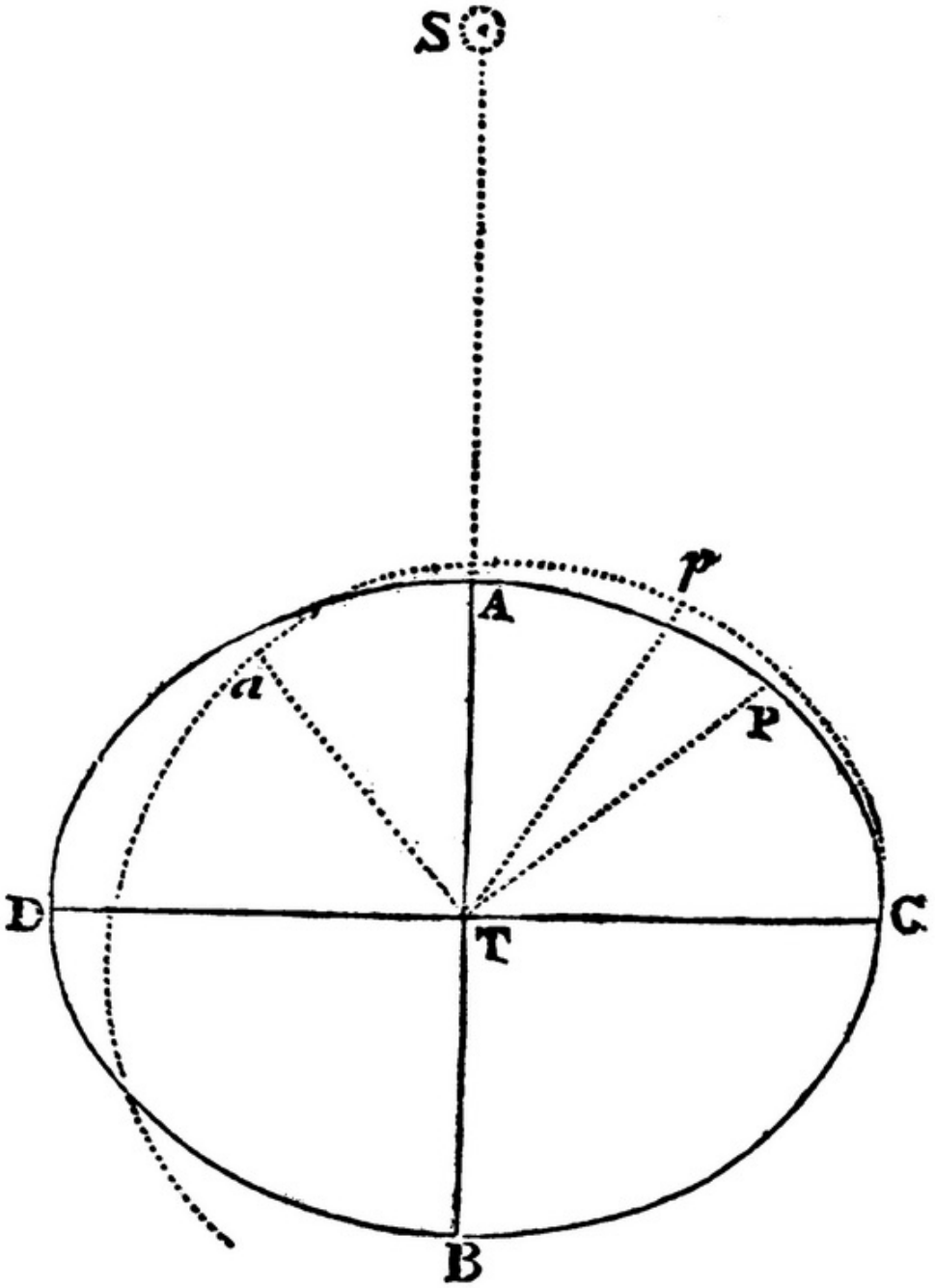

这是在太阳离地球的平均距离上，忽略差异，它们可能起源于大轨道（orbis magnus）的曲率以及太阳对镰刀状的朔月的作用比对凸形的望月的作用大，得到的。在太阳离地球的其他距离上，最大的变差按照一个比，它由来自会合周期的时间（每年的时间被给定）的二次正比和太阳离地球的距离的三次反比复合而成。且因此，在太阳的

远地点，最大的变差为33′.14″，且在它的近地点为37′.11″，只要太阳的偏心距 (53) 比大轨道的横截的半直径如同 $16\frac{15}{16}$ 比1000。

但目前为止，我们已研究了在无偏心率的一条轨道上的变差，在此轨道上，月球在它自己的八分点时总在它离地球的平均距离上。如果月球，由于其偏心率，它离地球的距离大于或者小于如果它在这个轨道上的距离，变差较按照这个规则的变差会略大，或者略小，但超出或者不足我留给天文学家们从天象上确定。

命题XXX 问题XI

在一个圆轨道上求月球的交点的小时运动。

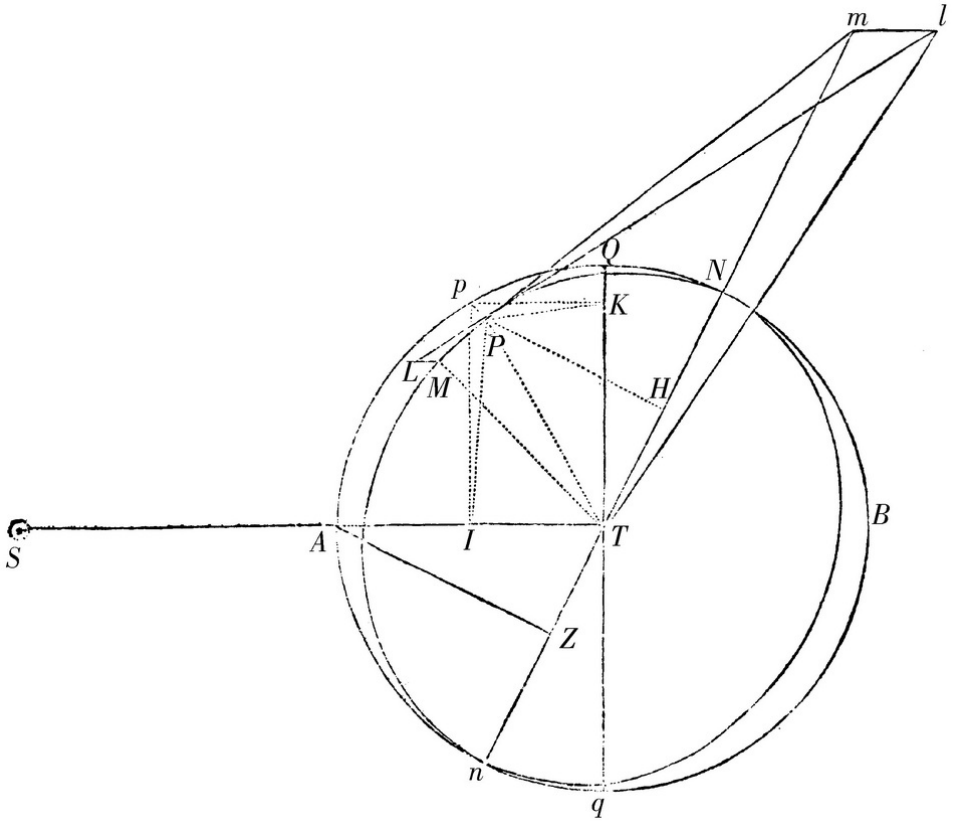

指定S为太阳，T为地球，P为月球，NPn为月球的轨道，Npn为轨道在黄道的平面上的投影，N，n为交点，nTNm为无限延长的交点线；PI，PK为落到直线ST，Qq上的垂线，Pp为落到黄道的平面上的垂线；A，B为在黄道的平面上的月球的朔望；AZ为落到交点线Nn上的垂线；Q，q为月球在黄道的平面上的方照，且pK为落到方照之间的直线Qq上的垂线。摄动月球的运动（由命题XXV）的太阳之力是分成两部分的，其中一部分与这个命题的图形中的直线LM成比例，另一部分与直线MT成比例。且前一个力把月球拉向地球，后一个力沿从地球到太阳所引直线的平行线把它拉向太阳。前一个力LM沿月球的轨道的平面作用，且所以一点也不改变平面的位置。因此这个力被忽略了。后一个力MT对月球轨道的摄动与力3PK或者3IT是相同的。且这个力（由命题XXV）比一个力，由它月球能在围绕静止的地球的圆上以自己的循环时间均匀地运行，如同3IT比圆的半径乘以数178.725，或者如同IT比半径乘以数59.575。但在这个计算，以及以后的一切计算中，我考虑所有自月球到太阳所引的直线作为平行于自地球到太阳所引的直线；因为如此的倾斜在一些情形下对所有影响的减小几乎与它在另一些情况下对所有影响的增大一样；且我们探究交点的平均运动，忽略这样的枝节，它们会使计算受到过多的阻碍。

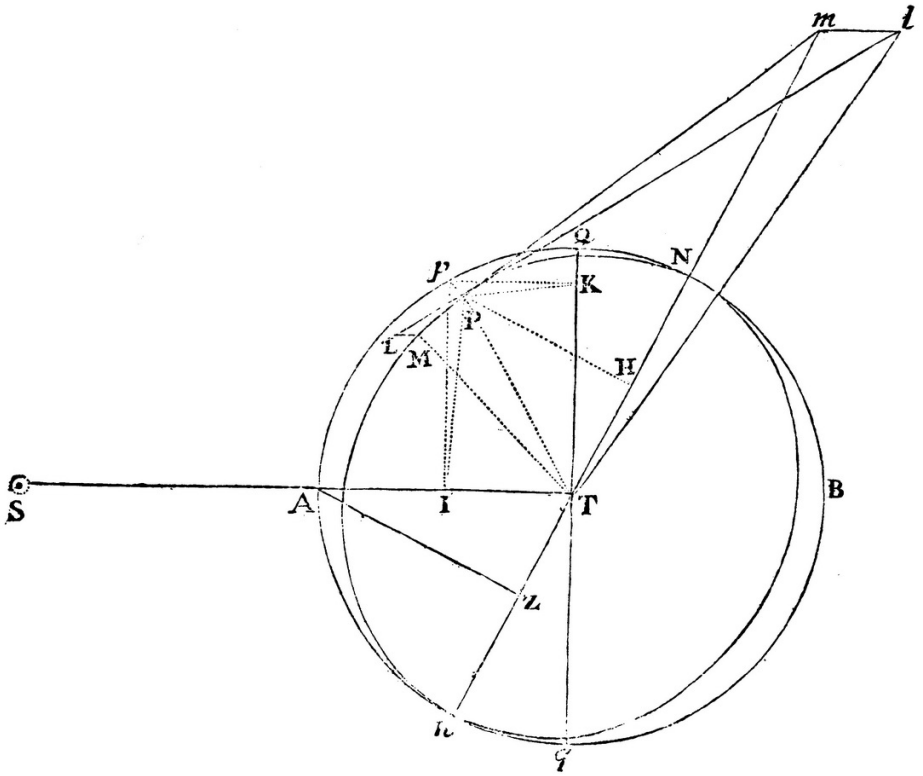

现在指定PM为一段弧，它由月球在给定的极短的时间画出，且ML为一条短线，在相同的时间月球在施加所说的力3IT的情况下能画出它的一半。连结PL，MP并延长它们至m和l，在那里它们与黄道的平面相截；又在Tm上落下垂线PH。又，因为直线ML平行于黄道的平面；且因此，由于直线ml位于那个平面上，它们不可能相交，然而这两条直线位于一个共同的平面LMPml上；这些直线平行，且由此三角形LMP，lmP相似。现在，由于MPm在轨道的平面上，在其上在位置P的月球在运动，Mpm交过那个轨道的交点N，n引的直线Nn于点m。又由于力，由它短线LM的一半被生成，如果整个力同时且一次施加于位置P，将生成那整条直线；并使月球沿其弦为LP的弧运动，因此月球从平面MPmT上被迁移到平面LPlT上；由那个力产生的交点的角运动等于角mTl。但是ml比mP如同ML比MP，且所以，由于MP因为时间的给定而被给定，ml如同矩形ML×mP，亦即，如同矩形IT×mP。又，角mTl，只要角Tml为直角，就如同（ml）/（Tm），且因此如同（IT×Pm）/（Tm），亦即（由于Tm和mP，TP和PH成比例）如同（IT×PH）/（TP），由于TP给定，因此如同ML×PH。但是，如果角Tml，或者角STN是倾斜的，角mTl按照角STN的正弦比半径，或者AZ比AT之比而更小。所以交点的速度如同IT×PH×AZ，或者如同三个角TPI，PTN和STN的正弦之下的容量。

如果那些角，当交点在方照和且月球在朔望时，为直角，短线ml远离以至无穷，且角mTl变得等于角mPl。但在这种情况下，角mPl比角PTM，它由月球在相同的时间由它的视运动围绕地球画出，如同1比59.575。因为角mPl等于角LPM，亦即，等于月球从一直线路径偏转的角，它能单独由所说过的太阳的力3IT在那段给定的时间生成，如果月球的重力消失；且角PTM等于月球从一直线路径偏转的角，它能由月球被保持在它自己的轨道上的那个力在相同的时间生成，如果太阳的力3IT消失。且这些力，按照我们上面所说，彼此之比如同1比59.575。所以，由于月球相对于恒星的小时平均运动为32′.56″.27.$12\frac{1}{2}$ iv ，在这种情况下交点的小时运动为33″.10.33^{iv} .12^{v} 。但是在其他情形，交点的小时运动比33″.10.33^{iv} .12^{v} 如同三个角TPI，PTN，和STN的正弦（或者月球离方照的，月球离交点的和交点离太阳的距离）之下的容量比半径的立方。且每当任一个角的符号从正变负，且又从负变正时，退行运动应变为前行运动且前行运动变为退行运动。因此，当月球位于方照之一和离方照最近的交点之间时，交点

前行。在其他情形，交点退行，且由于退行对前行的超出交点每月被携带着向后移动。

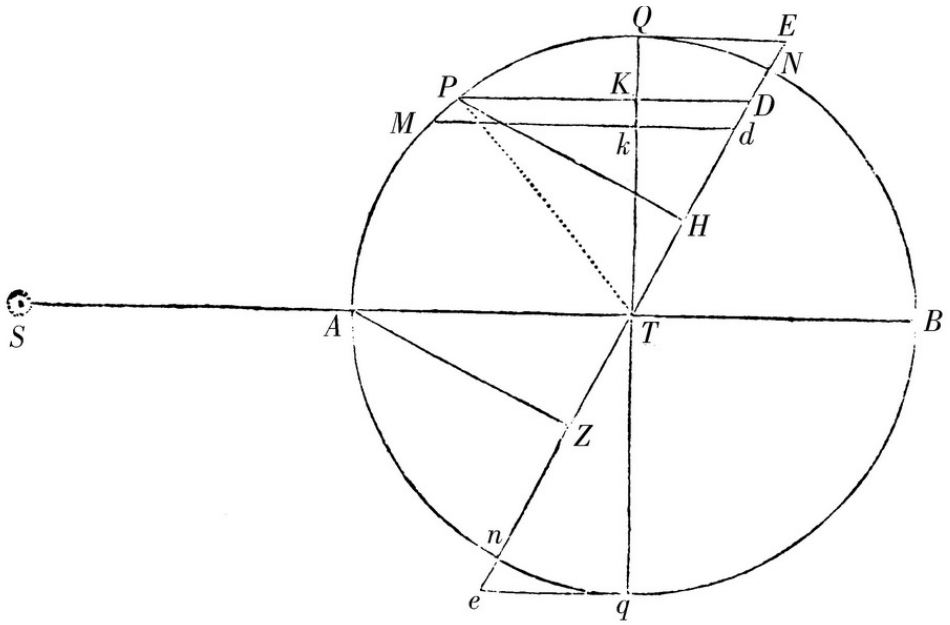

系理1 因此，如果从给定的极短的弧PM的端点P和M，向连结方照的直线Qq落下垂线PK，Mk，并延长这些垂线直到它们截交点线Nn于D和d；交点的小时运动如同面积MPDd和直线AZ的平方的联合。因为PK，PH和AZ为上述的三个正弦。即月球离方照的距离的正弦PK，月球离交点的距离的正弦PH，和交点离太阳的距离的正弦AZ：交点的速度如同容量PK×PH×AZ。但是，PT比PK如同PM比Kk，且因此，由于PT和PM给定，Kk和PK成比例。又，AT比PD如同AZ比PH，且所以PH与矩形PD×AZ成比例，再由比的联合，PK×PH如同容量Kk×PD×AZ，且PK×PH×AZ如同Kk×PD×$AZ_{qu.}$，亦即，如同面积PDdM和$AZ_{qu.}$的联合。**此即所证** 。

系理2 在交点的任何给定的位置，其小时平均运动是在月球的朔望时的小时运动的一半，且因此它比16″.35.16^{iv} .36^{v} 的比如同交点离朔望的距离的正弦的平方比半径的平方，或者如同$AZ_{qu.}$比$AT_{qu.}$。因为如果月球以均匀的运动经过半圆QAq，在月球从Q前进到M期间，所有的面积PDdM的和是面积QMdE，它由圆的切线QE界定；且月球到达点n的时间，那个和是整个面积EQAn，它由直线PD画出，然后月球从n前进到q，直线PD落在圆的外面，并画出由圆的切线qe界定的面积

nqe；它，因为交点在前面退行而现在前行，应从前者的面积中减去，且因为它等于面积QEN，剩下半圆NQAn。所以在月球画出半个圆的一段时间，所有面积PDdM的和是半圆的面积；且在月球画出一个圆的时间所有的面积的和是整个圆的面积。但是面积PDdM，当月球在朔望时，是弧PM和半径PT之下的矩形；且在月球画出一个圆的时间，等于这个面积的所有面积的和是整个圆周和圆的半径之下的矩形；且这个矩形，由于它等于两个圆，是前一个矩形的两倍。因此，如果交点以它们在月球的朔望所具有的速度均匀地持续，它们将画出二倍于它们实际画出的空间；且所以平均的运动，如果以它均匀地持续，能画出它们以不等的运动实际画出的空间，是它们在月球的朔望所具有的运动的一半。因此，由于最大的小时运动，如果交点在方照，是33″.10.33^{iv} .12^{v} ，在这一情形的小时平均运动是16″.35.16^{iv} .36^{v} 。且由于交点的小时运动总如同$AZ_{qu.}$ 和面积PDdM的联合，且所以交点的小时运动在月球的朔望如同$AZ_{qu.}$ 和面积PDdM的联合，亦即（由于画出的面积PDdM在朔望被给定）如同$AZ_{qu.}$ ，平均运动也如同$AZ_{qu.}$ ；且因此这个运动，当交点在方照之外，比16″.35.16^{iv} .36^{v} ，如同$AZ_{qu.}$ 比$AT_{qu.}$ 。**此即所证。**

命题XXXI 问题XII

在一个椭圆轨道上求月球的交点的小时运动。

指定Qpmaq为以长轴Qq，短轴ab画出的一个椭圆，QAqB为一个外接圆；T为在两者公共的中心的地球，S为太阳，p为在椭圆上运动的月球，且pm为在给定的极短的时间段月球画出的弧，N和n为由直线Nn连结的交点，pK和mk为落在轴Qq上的垂线并向两边延长直到它们交圆于P和M，且与交点线交于D和d。再者，如果月球，由向地球引的一个半径，画出的面积与时间成比例，在椭圆上的交点的小时运动如同面积pDdm和AZ_{q} 的联合。

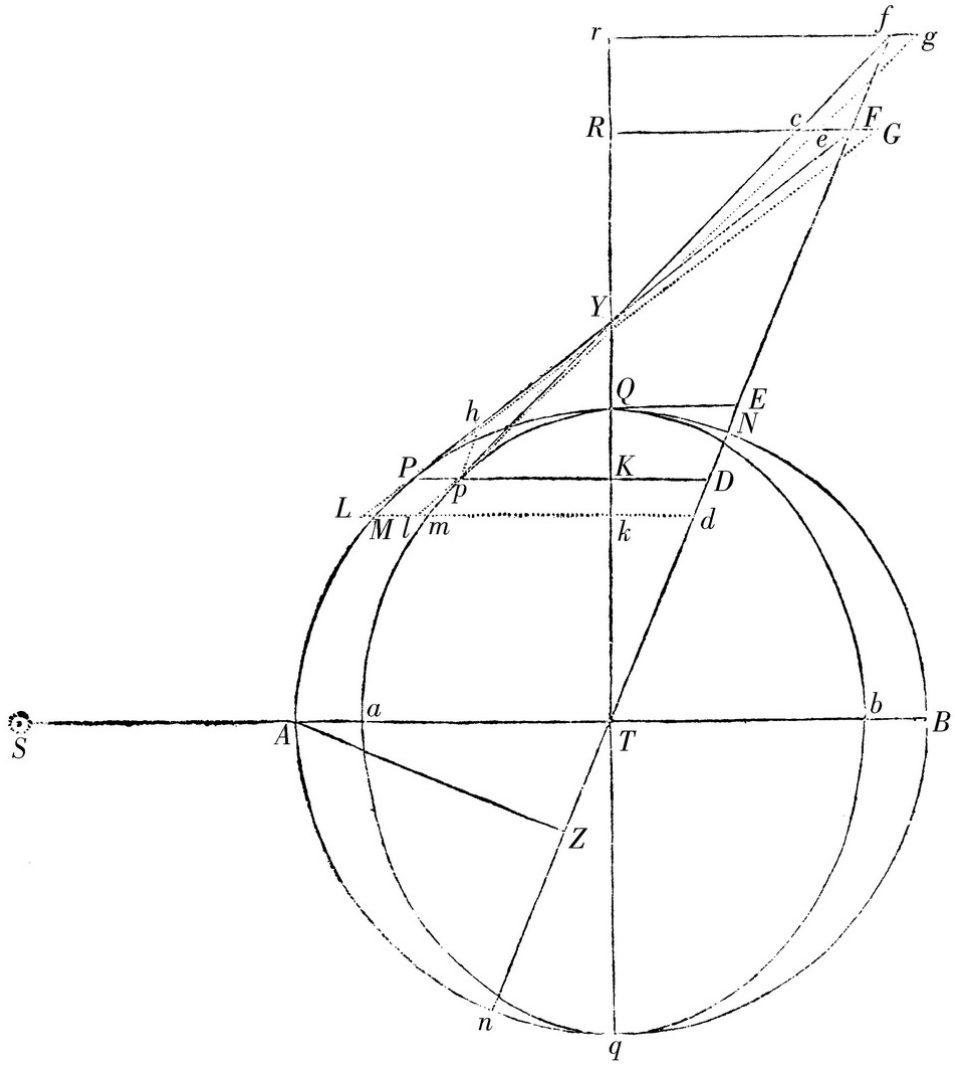

因为，如果PF切圆于P，且延长交TN于F，又pf切椭圆于p并延长交同一TN于f，这些切线在轴TQ上相遇于Y；且如果指定ML为一段空间，它能由在圆上运行的月球，在它画出弧PM期间，在以上说过的力3IT或者3PK的压迫和推动下以横向的运动画出；且指定ml为一段空间，它能由在椭圆上运行的月球在相同时间，也在力3IT或者3PK的推动下画出；再延长LP和lp直到它们交黄道的平面于G和g；又连结FG和fg，延长其中的FG分别截pf，pg和TQ于c，e和R，且延长fg截TQ于r。因为在圆上的力3IT或者3PK比在椭圆上的力3IT或者3pK，如同PK比pK，或者AT比aT；由前一个力生成的空间ML比后一个力生成的空间ml，如同PK比pK，亦即，由于图形PYKp和FYRc相似，如同FR比cR。但是ML比FG（由于三角形PLM，PGF相似）如同PL比PG，这就是（由于Lk，PK，GR平行）如同pl比pe，亦即（由于三角形plm，cpe相似）

如同lm比ce；且与LM比lm成反比，或者如同FR比cR，于是如同FG比ce。所以，如果fg比ce如同fY比cY，亦即，如同fr比cR（这就是，如同fr比FR和FR比cR的联合，亦即，如同fT比FT和FG比ce的联合），因为两边除去FG比ce之比，剩下fg比FG之比和fT比FT之比，有fg比FG如同fT比FT；且因此FG和fg 对地球T所张的角彼此相等。但那些角（由我们在上一命题所陈述的）等于是交点的运动，在此期间月球在圆上跑过弧PM，在椭圆上跑过弧pm；且所以在圆上和在椭圆上交点的运动彼此相等。事情就是如此，只要fg比ce如同fY比cY，亦即，如果fg等于 $\frac{ce\times fY}{cY}$ 。但是，由于三角形fgp，cep相似，fg比ce如同fp比cp；且因此fg等于 $\frac{ce\times fp}{cp}$ ；且所以角，它由fg实际张成，比前一个角，它由FG张成，这就是，在椭圆上交点的运动比在圆上交点的运动，如同这个fg或者 $\frac{ce\times fp}{cp}$ 比前一个fg或者 $\frac{ce\times fY}{cY}$ ，亦即，如同fp×cY比fY×cp，或者fp比fY和cY比cp，这就是，如果与TN平行的ph交FP于h，如同Fh比FY和FY比FP；这就是，如同Fh比FP或者Dp比DP，且因此如同面积Dpmd比面积DPMd。且所以，因为（由命题XXX系理1）后一个面积和AZ_q 的联合与在圆上交点的小时运动成比例，则前一个面积和AZ_q 的联合与在椭圆上交点的小时运动成比例。**此即所证。**

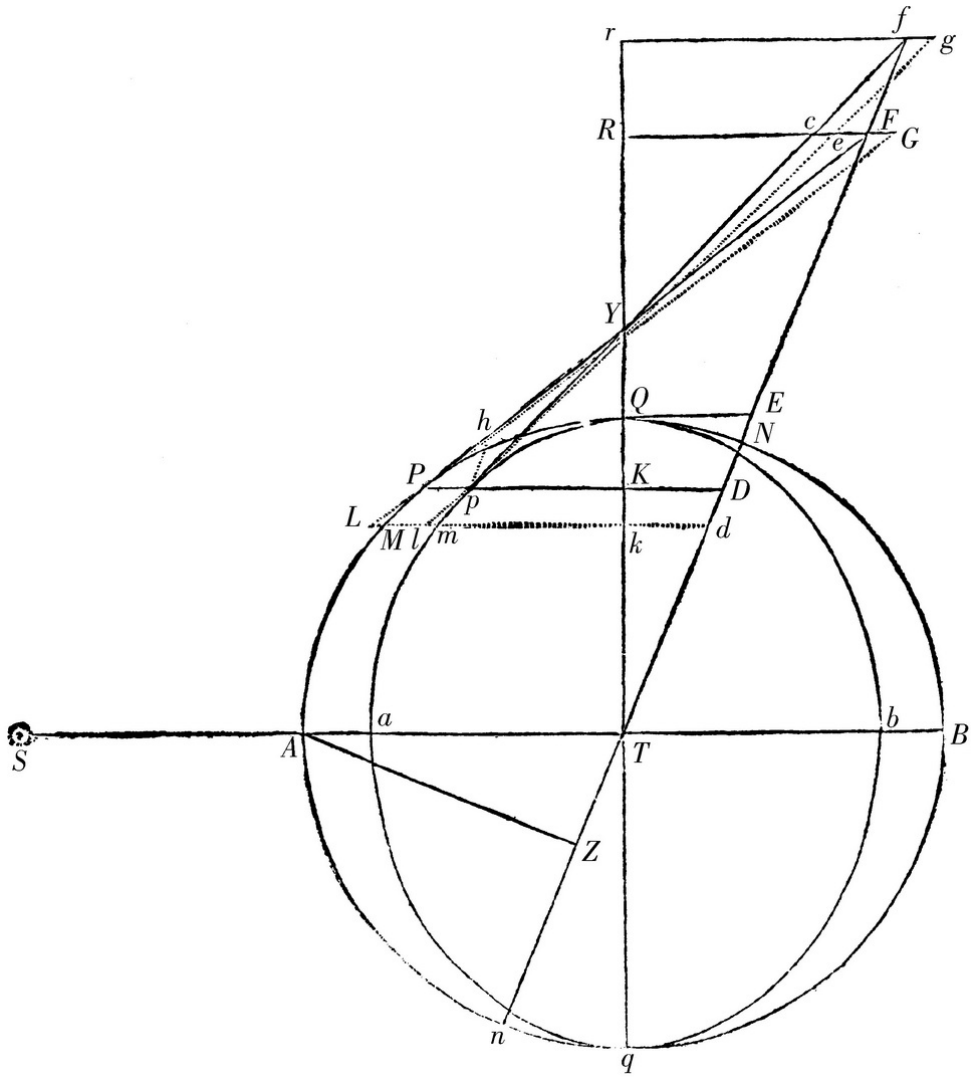

系理 所以，由于在交点的任意给定的位置，在月球从方照前进到任意的位置m期间，所有面积pDdm的和，等于面积mpQEd，它由椭圆的切线QE界定；在一次完整的运行中，所有那些面积之和等于整个椭圆的面积：在椭圆上交点的平均运动比在圆上交点的平均运动，如同椭圆比圆；亦即，如同Ta比TA，或者69比70。且所以，因为（由命题XXX系理2）在圆上交点的平均小时运动比16″.35.16^{iv} .36^{v} 如同$AZ_{qu.}$ 比$AT_{qu.}$，如果取角16″.21.3^{iv} .30^{v} 比角16″.35.16^{iv} .36^{v} 如同69比70，则在椭圆上交点的平均小时运动比16″.21.3^{iv} .30^{v} 如同$AZ_{qu.}$ 比$AT_{qu.}$；这就是，如同交点离太阳的距离的正弦的平方比半径的平方。

但月球，由向地球引的一条半径，画出的面积在方照比在朔望迅速，且因此在朔望的时间被缩短，在方照被延长；又交点的运动随着时间被增大或者减小。但在月球的方照面积的瞬比在朔望它的瞬如同10973比11073，且所以在八分点时平均的瞬比在朔望时的超出，以及在方照时的缺失，如同那些数的和之半11023比它们的差之半50。因此，由于月球在其轨道的每一个相等的小部分的时间与它的速度成反比，在八分点时的平均的时间比在方照时时间的超出，以及在朔望时的缺失，由于这个原因，很接近地如同11023比50。但对从方照到朔望，我发现在任一个位置的面积的瞬对在方照的最小的瞬的超出，很近似地如同月球离方照的距离的正弦的平方；且所以在任意位置的瞬和在八分点的平均的瞬的差如同月球离方照的距离的正弦的平方与45度的正弦的平方，或者半径的平方的一半的差；且在八分点和方照之间任一位置的时间的增量，以及在八分点和朔望之间其减量，按照相同的比。但交点的运动，在此期间月球跑过任一相等的一小段轨道，按照时间的二次比被加速或者迟滞。因为那个运动，当月球跑过PM（其他情况相同）期间，如同ML，又ML按照时间的二次比。所以，交点在朔望的运动，在月球跑过其轨道的给定的小部分的时间所完成的，按照数11073比数11023的二次比减小；且减量比剩余的运动如同100比10973，比总的运动很近似地如同100比11073。但在八分点和朔望之间的位置上的减量和在八分点和方照之间的位置上的增量，比这个减量，很近似地如同在那些位置的整个运动比在朔望的整个运动，和月球离方照的距离的正弦的平方与半径的平方的一半之间的差比半径的平方的一半的联合。因此如果交点在方照，并取离八分点等距离的两个位置，一个在一侧，一个在另一侧，且离朔望和离方照以同样的距离取另两个位置，又若从在朔望和八分点之间的两个位置的运动的减量减去在其余两个位置的运动的增量，这两个位置在八分点和方照之间；剩下的减量等于在朔望的减量，进行计算容易得出。且所以，平均的减量，应从交点的平均运动减去的，是在朔望的减量的四分之一。在朔望交点的整个小时运动，在月球向地球所引半径画出的面积被假定为与时间成比例时，为32″.42.7^{iv} 。且交点的运动的减量，在现在月球更迅速地画出相同的空间的时间里，按我们刚才所说，比这个运动，如同100比11073；且因此那个减量为17.43^{iv} .11^{v} ，它的四分之一为4.25^{iv} .48^{v} ，从上面发现的平均小时运动16″.21.3^{iv} .30^{v} 减去它，剩下正确的平均小时运动16″.16.37^{iv} .42^{v} 。

如果交点在方照之外，且针对离朔望距离相等的两个位置，一个在一侧，一个在另一侧；当月球在这些位置时，交点的运动的和，比当月球在同样的位置且交点在方照时运动的和，如同$AZ_{qu.}$比$AT_{qu.}$。且运动的减量，它起源于刚才阐述的原因，相互之比如同运动自身，所以剩下的运动相互之比如同$AZ_{qu.}$比$AT_{qu.}$，且平均运动如同剩下的运动。于是正确的平均小时运动，在交点任意给定的位置，比$16''.16.37^{iv}.42^{v}$，如同$AZ_{qu.}$比ATqu.；亦即，如同交点离朔望的距离的正弦的平方比半径的平方。

命题XXXII 问题XIII

求月球的交点的平均运动。

平均年运动是在一年中的所有平均小时运动的和。设想交点在N，且由于每一小时的运动已完成，它被拉回到原来的位置，使得尽管有它自身的正常运动，相对于恒星它总被保持在某一给定的位置。在此期间太阳S，由于地球的运动，太阳从交点前进且以均匀的运动完成其视年路径。此外，设Aa为给定的极短的弧，总向太阳引直线TS，它与圆NAn的相交部分在给定的极短的时间画出弧Aa：则平均小时运动（由已显示的）如同AZq，亦即（由于AZ，ZY成比例）如同AZ和ZY之下的矩形，这就是，如同面积AZYa。从开始所有平均小时运动的和，如同所有面积aYZA的和，亦即，如同面积NAZ。但是最大的［面积］AZYa等于弧Aa和圆的半径之下的矩形；且所以在整个圆中所有矩形的和比同样数目的最大的矩形的和，如同整个圆的面积比整个圆的圆周和半径之下的矩形，亦即，如同1比2。此外，最大的矩形对应的小时运动，是$16''.16.37^{iv}.42^{v}$。且这个运动，在一个整恒星年的365天6小时9分钟中累计为$39^{gr.}.38'.7''.50$。且因此，它的一半$19^{gr.}.49'.3''.55$，是对应于整个圆的交点的平均运动。且交点的运动，在太阳自N前进到A的时间，比$19^{gr.}.49'.3''.55$，如同面积NAZ比整个圆。

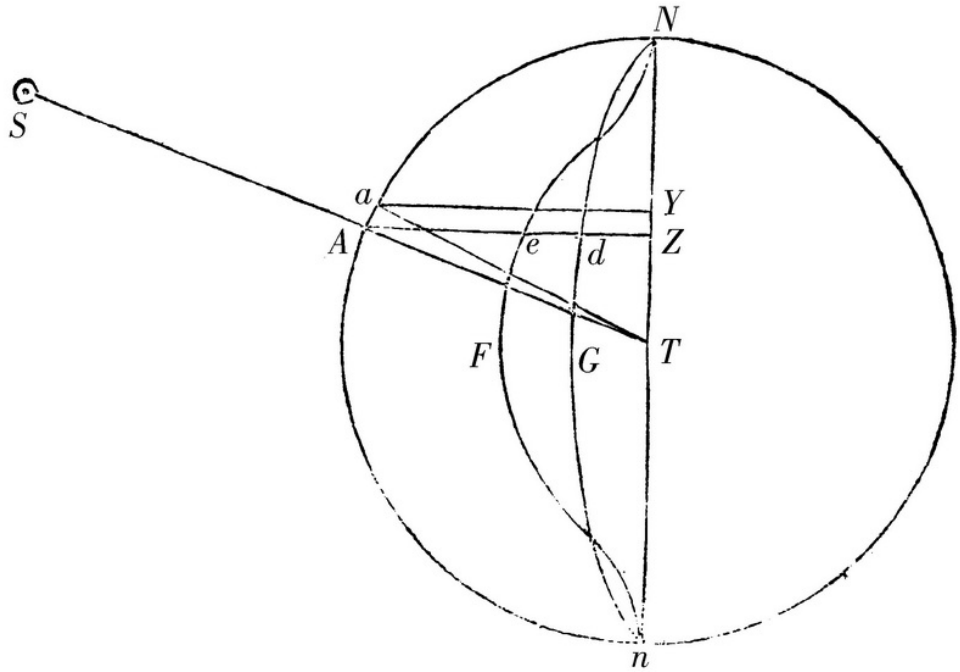

这些论断如此来自假设，交点每小时被拉回到它原来的位置，这样使得太阳在一整年过完时返回到相同的交点，它曾经从这里开始离开。但是由于交点的运动使得太阳更迅速地转回到交点，且现在必须计算时间的缩短。由于太阳在一整年完成360度，且在相同的时间交点以其最大的运动完成$39^{gr.}$ .38′.3″.50，或者39.6355度；又在任意位置N时交点的平均运动比在方照时它的平均运动，如同AZ_q 比AT_q ：太阳的运动比在N时交点的运动，如同$360AT_q$ 比$39.6355AZ_q$ ；亦即，如同$9.0827646AT_q$ 比AZ_q 。因此，如果整个圆的圆周NAn被分为相等的小部分Aa，时间，在此期间太阳跑过小部分Aa，如果圆静止，比一段时间，在此期间它跑过相同的小部分，如果圆与交点一起围绕中心T旋转，与$9.0827646AT_q$ 比$9.0827646AT_q$ $+AZ_q$ 成反比。由于时间与跑过小部分的速度成反比，且这个速度是太阳的和交点的速度之和。所以时间，如果在此期间交点没有运动，太阳跑过弧NA，由扇形NTA表示，且时间的小部分，在此期间它跑过极短的弧Aa，由扇形的小部分ATa表示；又（在Nn上落下垂线aY）如果在AZ上取dZ，其长度使得dZ和ZY构成的矩形比扇形的小部分ATa如同AZ_q 比$9.0827646AT_q$ $+AZ_q$ ，亦即，使得dZ比 $\frac{1}{2}$ AZ如同AZ_q 比$9.0827646AT_q$ $+AZ_q$ ，dZ和ZY构成的矩形表示在弧Aa被跑过的整个时间中起源于交点运动的时间的减量。且如果点d 占据曲线NdGn，曲线的面积NdZ是整个减量，

在此期间整个弧NA被跑过；所以扇形NAT对面积NdZ的超出是那整个时间。又因为交点的运动在较短时间按时间的比较小，面积AaYZ应按相同的比减小。这将会发生，如果在AZ上取一段长度eZ，它比长度AZ如同AZ_q比$9.0827646AT_q + AZ_q$。因为这样eZ和ZY构成的矩形比面积AZYa如同时间的减量，在此期间弧Aa被跑过，比整个时间，在此期间弧［Aa］被跑过，如果交点静止：所以那个矩形对应于交点的运动的减量。又，如果点e点据曲线NeFn，整个面积NeZ，它是所有减量的和，在弧AN被跑过的时间，对应于整个减量；且剩余的面积对应于剩余的运动，在整个弧NA被太阳的和交点的联合的运动跑过的时间，它是交点的真运动。现在，由无穷级数法找到半圆的面积比图形NeFn的面积，很接近地如同793比60。但是运动，它对应于整个圆，是$19^{gr.}$.49′.3″.55，且所以运动，它对应于二倍的图形NeFn，是$1^{gr.}$.29′.58″.2。从前一个运动中减去它，剩下$18^{gr.}$.19′.5″.53，是交点相对于恒星在它两次与太阳会合期间的整个运动；且从太阳的年运动360度中减去这个运动，剩下的$341^{gr.}$.40′.54″.7是太阳在相同的会合期间的运动。但由于这个运动比年运动$360^{gr.}$，如同刚发现的交点的运动$18^{gr.}$.19′.5″.53比它自己的年运动，所以它为$19^{gr.}$.18′.1″.23。这是在一个恒星年中交点的平均运动。由天文表这个值是$19^{gr.}$.21′.21″.50。差小于整个运动的三百分之一，且似乎起源于月球的轨道的偏心率和对于黄道的平面的倾角。由于轨道的偏心，交点的运动被过度加速，另一方面，由于其倾角，交点的运动有些被迟滞，并导致其恰当的速度。

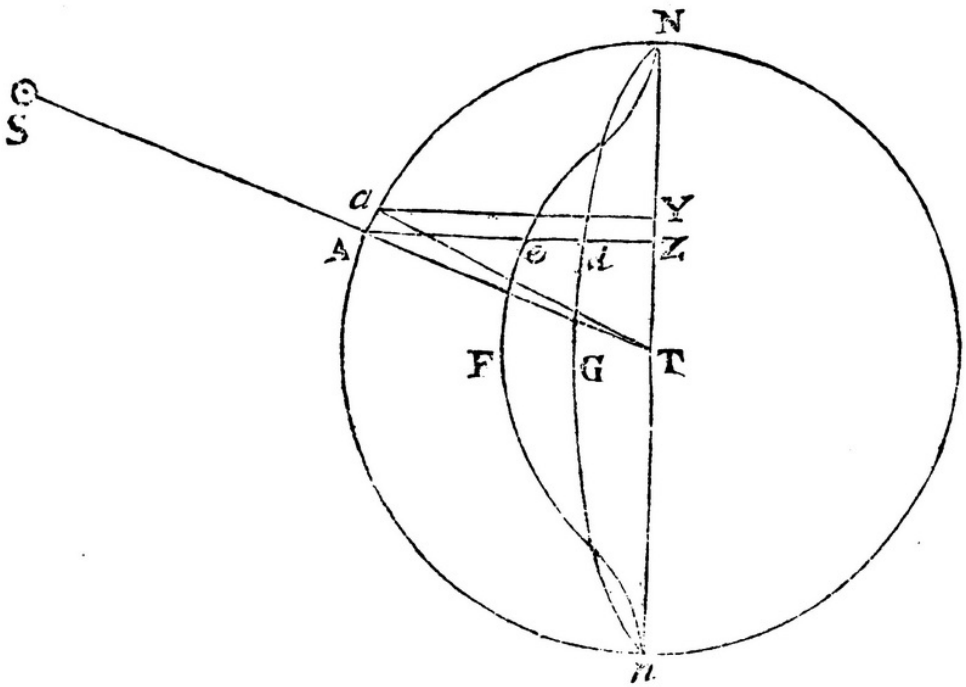

命题XXXIII 问题XIV

求月球的交点的真实运动。

在时间，它如同面积NTA - NdZ（在上图中），运动如同面积NAe，且因此被给定。但是由于计算过于困难，应用问题的下述作法更好。以中心C，任意间隔CD画圆BEFD。延长DC至A，使得AB比AC如同当交点在方照时的平均运动比一半的真实的平均运动，亦即，如同$19^{gr.}$ .18′.1″.23比$19^{gr.}$ .49′.3″.55，且因此BC比AC如同运动的差$0^{gr.}$ .31′.2″.32，比后一个运动$19^{gr.}$ .49′.3″.55，这就是，如同1比$38\frac{3}{10}$；然后过D引无限的直线Gg，它切圆于D；如果又取角BCE或者BCF等于二倍的太阳离交点的位置的距离，作为通过平均运动发现的；再作AE或者AF截垂线DG于G；并取一个角，它比在其朔望之间交点的整个运动（亦即，比$9^{gr.}$ .11′.3″）如同切线DG比圆BED的整个圆周；并加上这个角（对此可用角DAG）到交点的平均运动中，当交点越过方照向朔望时；并从相同的平均运动中被减去，当交点越过朔望向方照

时；得到它们的真实运动。因为如此发现的真实运动与时间由面积NTA - NdZ且交点的运动由面积NAe表示得到的真实运动非常接近；对任何斟酌此事并进行计算的人，是显然的。这是交点运动的半年差（aequatio semestris）。也存在月差（aequatio menstrua），但对求月球的纬度绝不需要。因为由于月球对于黄道的平面的倾角的变化附属于两个均差，一为半年的，一为一月的；这个变差的月均差（menstrua inaequalitas）和交点的月差，彼此相互节制和修正，使得两者在确定月球的纬度中能被忽略。

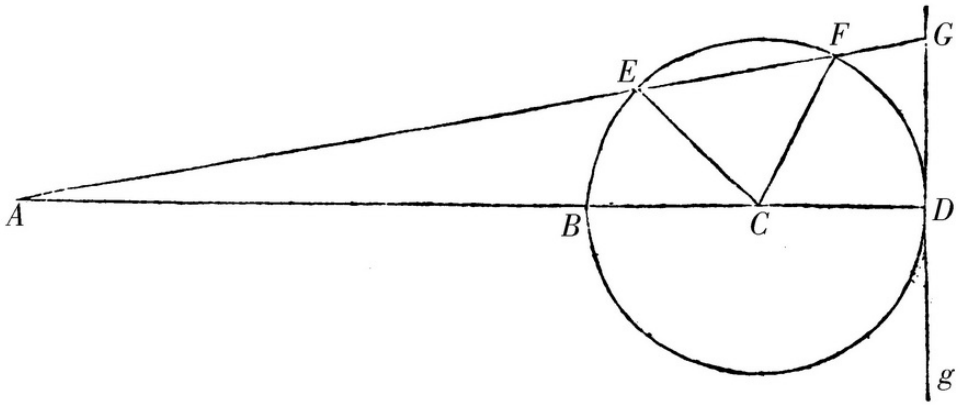

系理 从本命题和前面的一个命题，显然，交点在它们的朔望是静止的，但在方照，它们以16″.19.26[iv] 的小时运动退行。且在八分点，交点的运动的变差为1[gr.] .30′。所有这些与天象适相吻合。

解释

求交点的运动的其他方法已由格雷欣［学院］的天文学教授约翰·梅钦 和医学博士亨利·彭伯顿 分别发现。这个方法在别处曾被提到。两人的论文，就我所见，包含两个命题，且两者彼此一致。梅钦先生的论文，由于先到我手中，附于此。

论月球的交点的运动

命题 I

离开交点的太阳的平均运动，由太阳的平均运动和那个平均运动之间的几何比例中项确定，太阳由那个平均运动最迅速地退离在方照的交点。

设T为地球所在的位置，Nn为在任意给定的时刻月球的交点线，引一直线KTM与这条直线成直角，直线TA围绕中心以太阳和交点相互退离的角速度转动，如此使得静止的直线Nn和旋转的TA之间的角总等于太阳的和交点的位置之间的距离。现在如果任意的直线TK被分成部分TS和SK，使得它们如同太阳的平均小时运动比在方照时交点的平均小时运动，且设直线TH是部分TS和整体TK之间的比例中项，其中的这条直线［TH］与太阳离开交点的平均运动成比例。

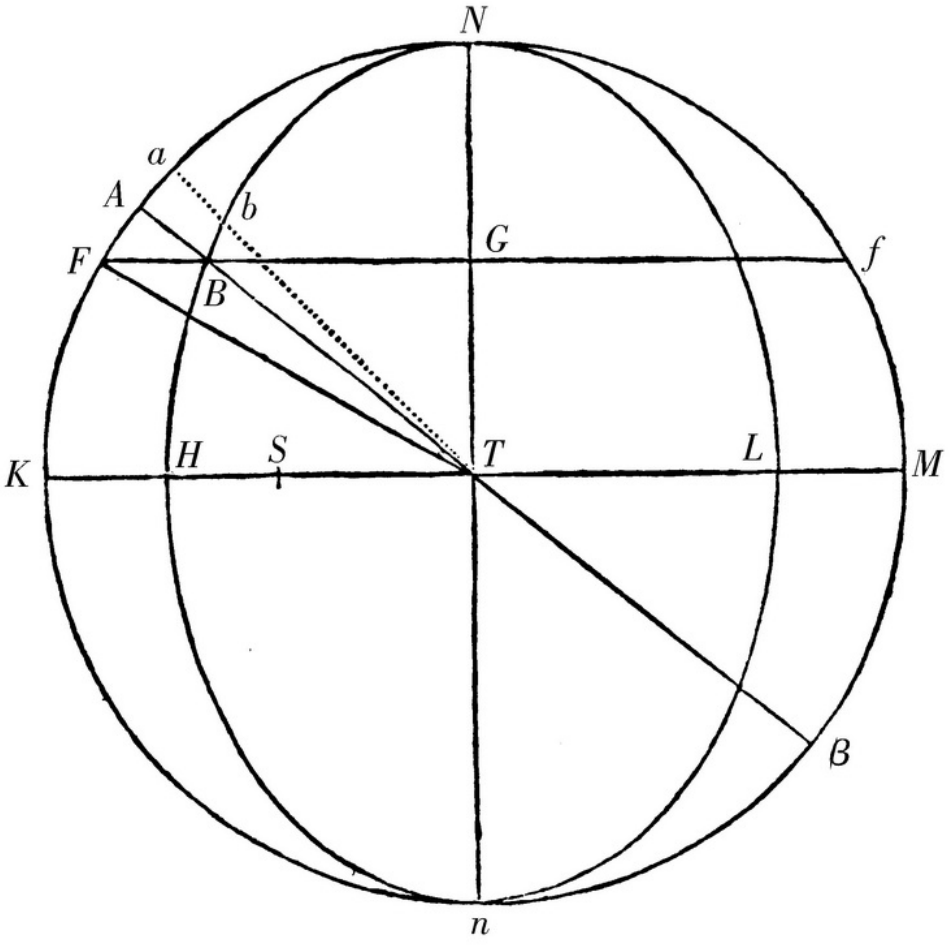

由于以中心T和半径TK画圆NKnM，又以相同的中心和半轴TH和TN画椭圆NHnL，且时间，在此期间太阳经弧Na退离交点，如果引直线Tba，扇形NTa的面积表示在相同的时间交点的和太阳的运动的和。

所以，设aA是极短的弧，它由直线Tba按照前面所说的定律转动并在给定的一小段时间均匀地画出，且极小的扇形TAa如同速度的和，太阳和交点在那时以它们分别被移动。但是太阳的速度几乎是均匀的，因为它的小的不等性难以在交点的运动中引入变化。这个和的另一部分，即交点按自身平均量的速度，由《原理 》第III卷命题XXXI的系理，在退离朔望时按它离太阳的距离的正弦的二次比被增大；且它的［速度］相对于K处的太阳位于方照时最大，这个速度比太阳的速度与SK比TS有相同的比，这即是如同（TK和TH的平方的差或者）矩形KHM比正方形TH。但椭圆NBH将这个表示两个速度之和的扇形ATa分为两部分ABba和BTb，它们与速度成比例。因为，延长BT至圆上的β，并从点B向长轴落下垂线BG，它向两个方向延长交圆于点F和f，又因为空间ABba比扇形TBb如同矩形ABβ比正方形BT（因那个矩形等于来自TA和TB的正方形的差，由于Aβ在T被平分且在B不被平分）。所以这个比，当空间ABba在K最大时，与矩形KHM比正方形HT的比相同；但交点的最大的平均速度比太阳的速度按照这个比。所以在方照扇形ATa被分成与速度成比例的部分。又因为矩形KHM比正方形HT如同［矩形］FBf比正方形BG，且矩形ABβ等于矩形FBf。所以一小块面积ABba当它最大时比余下的扇形TBb，如同矩形ABβ比正方形BG。但这些小面积的比总如同矩形ABβ比正方形BT；且所以在位置A时的小面积ABba按照BG比BT的二次比，就是按照太阳离交点的距离的正弦的二次比，小于在方照时的类似的小面积。又由于所有小面积ABba的和，即空间ABN如同交点在一段时间的运动，在此期间太阳通过弧NA远离交点。且剩下的空间，即椭圆扇形NTB如同太阳在相同时间的平均运动。所以，因为交点的平均年运动是它在一段时间发生的运动，在此期间太阳完成了自己的循环，交点离开太阳的平均运动比太阳自身的平均运动，如同圆的面积比椭圆的面积，这就是，如同直线TK比直线TH，即TK和TS之间的比例中项；或者得到同样的结果，如同比例中项 TH比直线TS。

命 题 II

给定月球的交点的平均运动求真实运动。

设角A为太阳离交点的平均位置的距离，或者太阳离开交点的平均运动。如果又取角B，它的正切比角A的正切如同TH比TK，这就是，按照太阳的平均小时运动比当交点位于方照时太阳离开交点的平

均小时运动的二分之一次比；同一个角B是太阳离开交点的真实位置的距离。因为连结FT，且从上一命题的证明中，角FTN是太阳离交点的平均位置的距离，而角ATN为太阳离交点的真实位置的距离，且这些角的正切彼此如同TK比TH。

系理 因此，角FTA为月球交点的均差，且当这个角的正弦最大时是在八分点，它比半径如同KH比TK＋TH。但在其他任意位置A这个均差的正弦比最大的正弦，如同角的和FTN＋ATN的正弦比半径：这几乎如同二倍的太阳离交点的平均位置的距离（即2FTN）的正弦比半径。

解释

如果交点的平均小时运动在方照为16″.16.37^{iv} .42^{v} ，这就是在整个恒星年中为39°.38′.7″.50，TH比TK按照数9.0827646比数10.0827646的二分之一次比，这就是，如同18.6524761比19.6524761。且所以TH比HK如同18.6524761比1，这就是如同太阳在一个恒星年中的运动比交点的平均运动19°.18′.1″. $23\frac{2}{3}$ 。

但是，如果月球的交点的平均运动在20儒略年 (54) 的386°.50′.15″，作为在观测中得到的并用于月球的理论：则交点的平均运动在一恒星年为19°.20′.31″.58，且TH比HK如同360$^{gr.}$ 比19°.20′.31″.58‴，这就是，如同18.61214比1，因此交点在方照的平均小时运动成为16″.18.48^{iv} 。且交点在八分点的最大均差为1°.29′.57″。

命题XXXIV 问题XV

求月球的轨道对于黄道的平面的倾角的小时变差。

指定A和a为朔望；Q和q为方照；N和n为交点；P为月球在它自己轨道上的位置，p为那个位置在黄道的平面上的射影，且为mTl为交点的运动的瞬如上。且如果向直线Tm落下垂线PG，连结pG，并延长它直至交Tl于g，再者也连结Pg；角PGp为当月球在P时月球的轨道对黄道的平面的倾角；且角Pgp为相同的轨道在时间的瞬完成之后的倾

角，且因此角GPg为倾角的瞬时变化。但这个角GPg比角GTg如同TG比PG和Pp比PG的联合。且所以，如果以一小时代替时间的瞬；由于角GTg（由命题XXX）比角33″.10.33^{iv} 如同IT×PG×AZ比$AT_{cub.}$，则角GPg（或者倾角的小时变差）比33″.10.33^{iv}，如同IT×AZ×TG×[（Pp）/（PG）]比$AT_{cub.}$，**此即所求**。

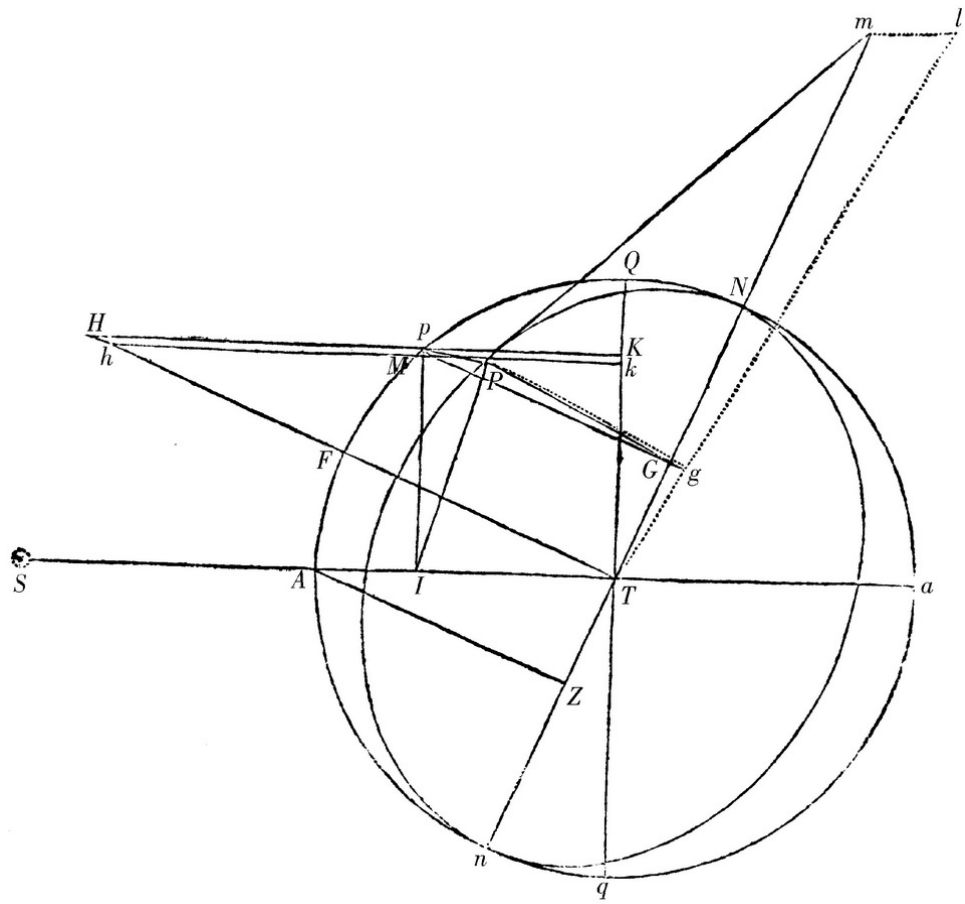

如果假设月球在一条圆轨道上均匀地旋转，这些结果就是如此。但是，如果那个轨道是椭圆，交点的平均运动按照短轴比长轴之比减小，正如上面所阐述的。且倾角的变差也按照相同的比减小。

系理1 如果在Nn上竖立垂线TF，且设pM为月球在黄道的平面内的小时运动，并在QT上落下垂线pK和Mk，延长两者交TF与H和h：则IT比AT如同Kk比Mp，TG比Hp如同TZ比AT，且所以IT×TG等于（Kk×Hp×TZ）/（Mp），这就是，等于面积HpMh乘以比（TZ）/

（Mp）；所以倾角的小时变差比33″.10.33^{iv} 如同HpMh乘以AZ×[（TZ）/（Mp）]×[（Pp）/（PG）]比$AT_{cub.}$。

系理2 且因此，如果每个小时完成时，地球和交点从它们的新位置被拉回，并总是迅速地返回到它们原来的位置，使得经过一个整周期月它们给定的位置被保持，那个月的时间产生的倾角的整个变差比33″.10.33^{iv} 如同点p在一次绕行期间生成的所有面积HpMh的累积，并由适当的符号"+"和"－"连接起来，再乘以AZ×TZ×[（Pp）/（PG）]比Mp×$AT_{cub.}$。亦即，如同整个圆QAqa乘以AZ×TZ×[（Pp）/（PG）]比Mp×$AT_{cub.}$，也就是，如同QAqa的周长乘以AZ×TZ×[（Pp）/（PG）]比2Mp×AT_q。

系理3 所以，在交点的一个给定的位置，平均小时变差，它从该处均匀地持续一个月能产生那个月变差，比33″.10.33^{iv}，如同AZ×TZ×[（Pp）/（PG）]比2AT_q，或者如同Pp×$\frac{AZ\times TZ}{\frac{1}{2}AT}$比PG×4AT，亦即（因Pp比PG如同上面所说的倾角的正弦比半径，且$\frac{AZ\times TZ}{\frac{1}{2}AT}$比4AT如同二倍的角ATn的正弦比四倍的半径）如同同一个倾角的正弦乘以二倍的交点离太阳的距离的正弦比四倍的半径的平方。

系理4 因为，当交点在方照时，倾角的小时变差（由本命题）比角33″.10.33^{iv} 如同IT×AZ×TG×[（Pp）/（PG）]比$AT_{cub.}$，亦即，如同$\frac{IT\times TG}{\frac{1}{2}AT}$×[（Pp）/（PG）]比2AT；这就是，如同月球离方照的距离的二倍的正弦乘以[（Pp）/（PG）]比二倍的半径；在交点的这一位置月球从方照移动到朔望期间（亦即，在17716小时的时间）的所有小时变差的和比同样数目的角33″.10.33^{iv} 之和，或者5878″，如同所有月球离方照的距离的二倍的正弦的和乘以[（Pp）/（PG）]比同样数目的直径的和；这就是，如同直径乘以（Pp）/（PG）比圆周；亦即，若倾角为5$^{gr.}$.1′，如同7×$\frac{874}{10000}$比22，或者278比10000。且因此，总的变差，它由所述期间所有小时变差的和凑成，为163″，或者2′.43″。

命题XXXV 问题XVI

给定时间，求月球的轨道对于黄道的平面的倾角。

设AD为最大的倾角的正弦，且AB为最小的倾角的正弦。BD在C被平分，且以C为中心，BC为间隔画一个圆BGD。在AC上按照CE比EB之比与EB比2BA所具有的比相同，取CE；且对给定的时间，角AEG设为等于二倍的交点离方照的距离，并向AD落下垂线GH：则AH为寻求的倾角的正弦。

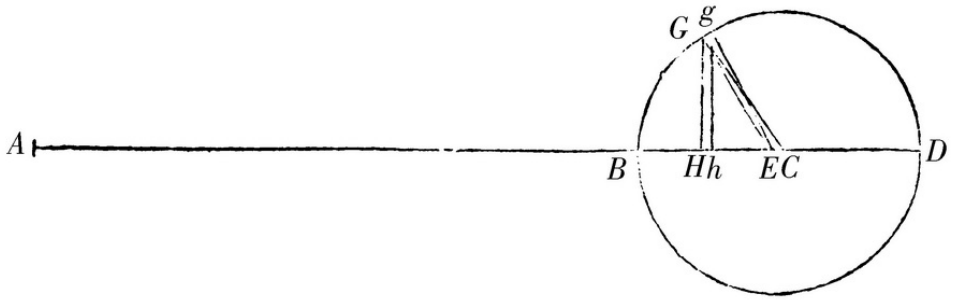

因为GE_q 等于GE_q +HE_q =BHD+HE_q =HBD+HE_q - BH_q =HBD+BE_q - 2BH×BE=BE_q +2EC×BH=2EC×AB+2EC×BH=2EC×AH。且因此，由于2EC被给定，GE_q 如同AH。现在指定AEg为某个给定的时间的瞬完成之后，交点离方照的距离的二倍，则弧Gg 由于角Geg被给定，如同距离GE。但是Hh比Gg 如同GH比GC，于是Hh如同容量GH×Gg，或者GH×GE；亦即，如同[（GH）/（GE）]×GE_q 或者[（GH）/（GE）]×AH，亦即，如同AH和角AEG的正弦的联合。所以，如果AH在任意一种情形是倾角的正弦，由上一命题的系理3，它将以相同的增量与倾角的正弦一起增大，且所以总与那个正弦保持相等。但AH，当点G无论落在点B或者点D时，等于这个正弦，且所以总保持与它相等。**此即所证** 。

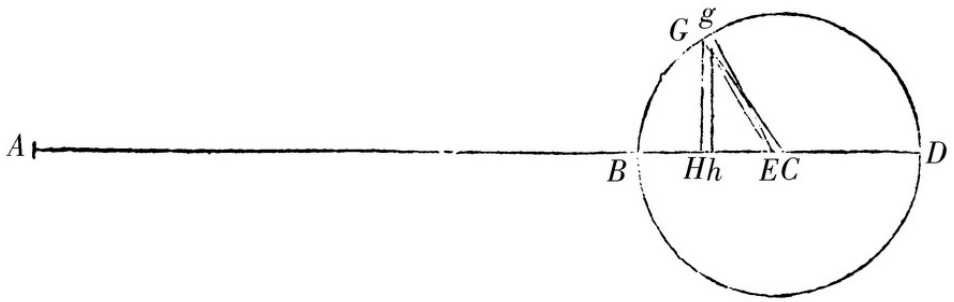

在这一证明中我曾假设角BEG，它是二倍的交点离方照的距离，均匀地增大。因为没有时间考虑均差的所有细节，现在设想角BEG为一直角，且在此情形Gg为二倍的交点和太阳彼此离开的距离的小时增加；且在同一情形倾角的小时变差（由上一命题的系理3）比33″.10.33^{iv} 如同倾角的正弦AH和直角BEG的正弦之下的容量，比四倍的半径的平方，BEG是二倍的交点离太阳的距离；亦即，如同平均倾角的正弦AH比四倍的半径；这就是（由于那个平均倾角约为5$^{gr.}$. $8\frac{1}{2}$ ′）如同其正弦896比四倍的半径40000，或者如同224比10000。且总的变差，与正弦的差BD对应，比那个小时变差，如同直径BD比弧Gg；亦即，如同直径BD比半圆周BGD和时间 $2079\frac{7}{10}$ 小时，在此期间交点自方照前进到朔望，比一小时的联合；这就是，如同7比22和 $2079\frac{7}{10}$ 比1的联合。所以，如果所有的比联合起来，总的变差BD比33″.10.33^{iv} 如同224×7× $2079\frac{7}{10}$ 比110000，亦即，如同29645比1000，且因此得出那个变差BD为16′. $23\frac{1}{2}$ ″。

这是不考虑月球在它自己的轨道上的位置时倾角的最大变差。因为倾角，如果交点在朔望，一点也不会由于月球的位置的不同而变化。但如果交点在方照，月球在朔望时的倾角小于月球在方照时的倾角，超出为2′.43″；正如我们在上一命题的系理四所指明的。且月球在方照，总的平均变差BD，减少这个超出的一半1′. $22\frac{1}{2}$ ″，变为15′.12″，但在朔望增大相同的量，变为17′.45″。所以，如果月球出现在朔望，总的变差在交点在从方照到朔望的路径上为17′.45″；且因此，如果倾角，当交点在朔望时，为5$^{gr.}$ .17′.20″；则当交点在方照且月球在朔望时，为4$^{gr.}$ .59′.35″。且这些结果已被观测证实。

如果现在需求当月球在朔望而交点在任意位置时轨道的倾角；设AB比AD如同$4^{gr.}$ .59′.35″的正弦比$5^{gr.}$ .17′.20″的正弦，并取角AEG等于二倍的交点离方照的距离：则AH是所寻求的倾角的正弦。当月球离交点$90^{gr.}$ 远时，轨道的倾角等于这个倾角。在月球的其他位置，月均差，它从属于倾角的变化，在计算月球的纬度时以消除的方式为交点运动的月均差所平衡（如我们在以上所说），且因此在纬度的计算中可以被忽视。

解释

我期望由月球运动的这些计算证明，月球的运动能由重力的理论从它们的原因算出。由同一理论我更发现月球的平均运动的周年差（æquatio annua），按照第一卷命题LXVI系理6，起源于月球的轨道的倾角由于太阳的力发生的变化。当太阳在近地点，这个力较大，且扩大月球的轨道；在远地点它较小，且允许那个轨道收缩。在被扩大的轨道上月球运行得较缓慢，在被收缩的轨道上月球运行得较迅速；且周年差，由它这一不等性被补偿，在太阳的远地点和近地点消失，在太阳离地球的平均距离上大约升高到11′.50″，在其他位置与太阳的中心差成比例；且当地球自它的远日点向近日点前进中，它被加到月球的平均运动上，又在轨道的对面部分，它被从月球的平均运动中减去。假定地球的大轨道的半径为1000，且地球的偏心距为 $16\frac{7}{8}$ ，这个差，当它最大时，由重力理论得出为11′.49″。但地球的偏心率似乎略大；且如果偏心率增大这个差应按相同的比被增大。设偏心距为 $16\frac{11}{12}$ ，则最大的差为11′.51″。

我也发现，在地球的近日点，因为太阳的力较大，月球的远地点和交点比在地球的远日点运动得迅速，且按照地球离太阳的距离的三次反比。且由此引起这些运动的周年差与太阳的中心差成比例。但是，太阳的运动按照地球离太阳的距离的二次反比，且最大的中心差，它由这一不等性生成，是$1^{gr.}$ .56′.20″，与前面所说太阳的偏心率 $16\frac{11}{12}$ 对应。且如果太阳的运动按照距离的三次反比，则由这一不等性生成的最大的［中心］差为$2^{gr.}$ .54′.30″。且所以最大的差，它由月球的远地点和交点的运动的不等性生成，比$2^{gr.}$ .54′.30″，如同月球的

远地点的日平均运动和月球的交点的日平均运动比太阳的日平均运动。因此，得到远地点的平均运动的最大的差为19′.43″，且交点的平均运动的最大的差为9′.24″。当地球由其近日点向远日点前进时，加上前一个差且减去后一个差；又在轨道的相对的部分发生相反的情形。

由重力理论亦可确立太阳对月球的作用，当月球的轨道的横截直径穿过太阳时比当这条直径与地球和太阳的连线成直角时稍大；且所以月球的轨道在前一种情形较后者稍大。且因此产生月球的平均运动的另一个差，它依赖月球的远地点对于太阳的位置；这个差当月球的远地点离太阳四十五度远时为最大；且当远地点抵达方照或者朔望时消失：在月球的远地点自太阳的方照到朔望的路径上它被加到平均运动上，且在月球的远地点自朔望到方照的路径中它被从平均运动中减去。这个差，我将称之为半年的，在远地点的八分点为最大，尽我能从天象推出的，约上升到3′.45″。这是在太阳离地球的平均距离时它的量。它按照太阳的距离的三次反比增大或者减小，因此在太阳的最大的距离很接近地为3′.34″，且在最小的距离很接近地为3′.56″；且当月球的远地点位于八分点之外时，它变得更小；且它比最大的差，如同月球的远地点离最近的朔望或者方照的距离的二倍的正弦比半径。

由同一重力理论，太阳对月球的作用当过月球的交点引的直线经过太阳时比当那条直线与太阳和地球的连线成直角时稍大。且因此产生月球平均运动的另一个差，我称之为第二半年差，且它当交点离太阳四十五度远时最大，且当交点在朔望和方照时消失，在交点的其他位置与交点离最近的朔望或者方照的距离的二倍的正弦成比例；如果太阳在离它最近的交点的前面，它被加到月球的平均运动，且如果太阳在后面，它被从月球的平均运动中减去；且在离太阳四十五度远，在那里它最大，在太阳离地球的平均距离，上升到47″，正如我由重力理论推得的。在太阳的其他距离，这个在离交点四十五度远时最大的差与太阳离地球的距离的立方成反比，且因此在太阳的近地点约上升到49″，在其远地点约上升到45″。

由同一重力理论，月球的远地点当它与太阳会合时或者相对时，它尽可能快地前进；当它相对于太阳在方照时，它后退。且由第I卷命题LXVI系理7、8和9，偏心率在前一种情形最大且在后一种情形最小。又由相同的系理，这些不等性极大，并生成远地点的主差，我称

它是半年的。且最大的半年差，尽我能从天象推出的，约为12$^{gr.}$ .18′。我们的同国人霍罗克斯 ，首先提出月球在围绕地球的一个椭圆上运动，地球位于其下焦点上。哈雷 把椭圆的中心安置在一本轮（epicyclus）上，其中心均匀地围绕地球旋转。且由在旋轮线上的运动引起以上提到的在远地点的前行和后退以及在偏心率的量上的不等性。假设月球离地球的平均距离被分成100000份，并设T表示地球且TC表示5505份的月球的平均偏心距。延长TC至B，使得CB是最大的半年差12$^{gr.}$ .18′对于半径TC的正弦，则以中心C，间隔CB画出的圆BDA是那个本轮，月球的轨道的中心被安置在其上并沿字母BDA的顺序旋转。取角BCD等于二倍的年角距（argumentum annum），或者二倍的太阳的真实位置离被一次取平后的月球的远地点的距离，则CTD为月球的远地点的半年差，而TD为其轨道的偏心率，趋向被二次取平后的远地点。但是，有了月球的平均运动和远地点以及偏心率，以及有200000份的轨道的长轴；由这些［数据］通过熟知的方法求得月球在其轨道上的真实位置和它离地球的距离。

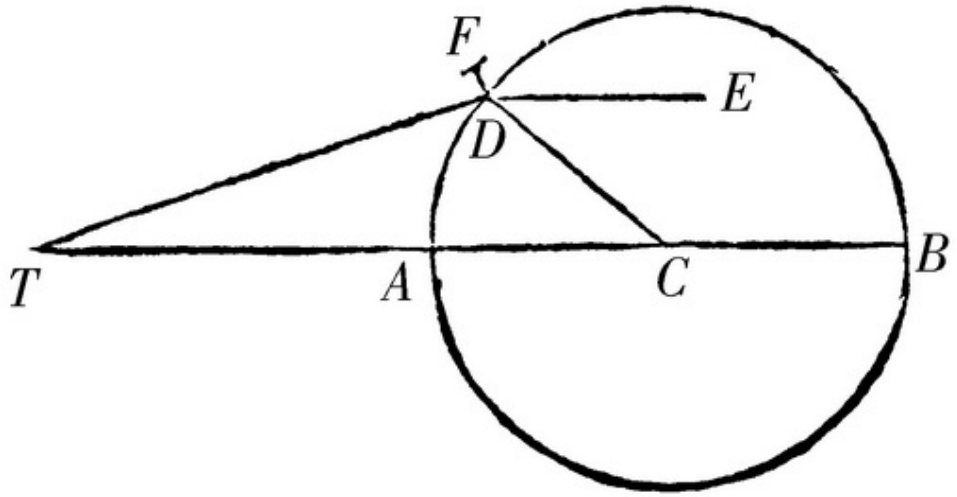

在地球的近日点，因为太阳的力较大，月球的轨道的中心围绕中心C比在远日点运动得更迅速，且这按照地球离太阳的距离的三次反比。由于太阳的中心差被包含在年角距中，月球的轨道的中心按照地球离太阳的距离的二次反比在本轮BDA上更迅速地运动。为使同一个中心按照距离的简单反比运动得更迅速；由轨道的中心D引一直线DE朝向月球的远地点，或者平行于直线TC；再取角EDF等于前面所说的年角距对月球的远地点沿向前的方向离太阳的近地点的距离的超出；或者这也得出同样的结果，取角CDF等于太阳的真近点角对360度的补

角。又设DF比DC如同二倍的大轨道的偏心距比太阳离地球的平均距离和离开月球的远地点的太阳的日平均运动比离开它自己的远地点的太阳的日平均运动的联合，亦即，如同 $33\frac{7}{8}$ 比1000和52′.27″.16比59′.8″.10的联合，或者如同3比100。再想象月球的轨道的中心位于点F，且在一中心为D，半径为DF的本轮上旋转，在此期间点D在圆DABD的周线上前进。因为按这种方式，月球的轨道的中心在围绕中心C画出的某一曲线上运动的速度，很近似地与太阳离地球的距离的立方成反比，正如它应当的。

这一运动的计算是困难的，但可由以下的近似变得容易。如果设月球离地球的平均距离为100000份，且偏心距TC为5505，如同上面；直线CB或者CD被发现为 $1172\frac{3}{4}$ 份，直线DF为 $35\frac{1}{5}$ 份。且这条直线［DF］在距离TC对着一个在地球的角，轨道的中心在这个中心的运动中自位置D到位置F的迁移中生成它；且同一直线的二倍在平行的位置以月球的轨道的上焦点离地球的距离，对着在地球的相同的角，在焦点的运动中生成那个迁移；且在月球离地球的距离它对着一个角，在月球的运动中生成相同的迁移，且所以可以称为第二中心差。再者，这个差，在月球离地球的平均距离，很接近地如同一个角的正弦，角由那条直线DF与自点F向月球所引的直线围成，且当它最大时为2′.25″。但直线DF和自F向月球所引的直线包含的角，或者通过从月球的平均近点角减去角EDF得到，或者通过月球的远地点离太阳的远地点的距离加上月球离太阳的距离得到。且由于半径比如此被发现的那个角的正弦，如同2′.25″比第二中心差。如果那个和小于半圆，第二中心差被加上；如果那个和大于半圆被减去。由此能够发现月球在［两个］发光体的朔望时它的经度。

由于地球的大气直到35或者40哩的高度折射太阳光，通过折射，光线被散射到地球的阴影里，且由于光线在阴影边缘的散射扩大了阴影；对于阴影的直径，它由视差发现，在月食时我加上一分或者一分三十秒。

然而，月球的理论应由天象检查和证实，首先在朔望，其次在方照，而且最后在八分点。且任何着手完成这项工作的人在格林尼治皇家天文台用在旧历 (55) （stilus vetus）1700年12月的最后一天的正

午时太阳和月球的如下的平均运动，当不会不相宜，即，太阳的平均运动 ♑ $20^{gr.}$ .43′.40″，且其远地点的平均运动 ♋ $7^{gr.}$ .44′.30″，又月球的平均运动 ♒ $15^{gr.}$ .21′.00″，且其远地点的平均运动 ♓ $8^{gr.}$ .20′.00″，其升交点的平均运动 ♌ $27^{gr.}$ .24′.20″，又这座天文台和巴黎 皇家天文台的子午线的差为$0^{hor.}$.$9^{min.}$ .20 sec.（56）；但月球的和其远地点的平均运动尚未充分精确地确定。

命题XXXVI 问题XVII

求移动海洋的太阳的力。

太阳的力ML或者PT，在月球的方照，对月球运动的摄动（由本卷命题XXV）比我们周围的重力，如同1比638092.6。且力TM - LM或者2PK在月球的朔望是［在方照时的］二倍。但是这些力，如果下降到地球的表面，它们按照离地球的中心的距离之比减小，亦即，按照 $60\frac{1}{2}$ 比1之比；且因此前一个力在地球的表面比重力如同1比38604600。由这个力海洋在一些地方受到压迫，那里离太阳90度远。另一个力，它有二倍大，不仅太阳下面的一片海洋而且对面的一片海洋也被它举起。这些力的和比重力如同1比12868200。且因为相同的力引起相同的运动，无论它压迫离太阳90度远的一片区域或者举起太阳之下以及太阳对面的一片海洋；这个和是太阳推动海洋的总力；且它有相同的作用，好像整个力举起在太阳之下的和太阳对面的区域的海洋，但在离太阳90度远的区域一点也没有作用。

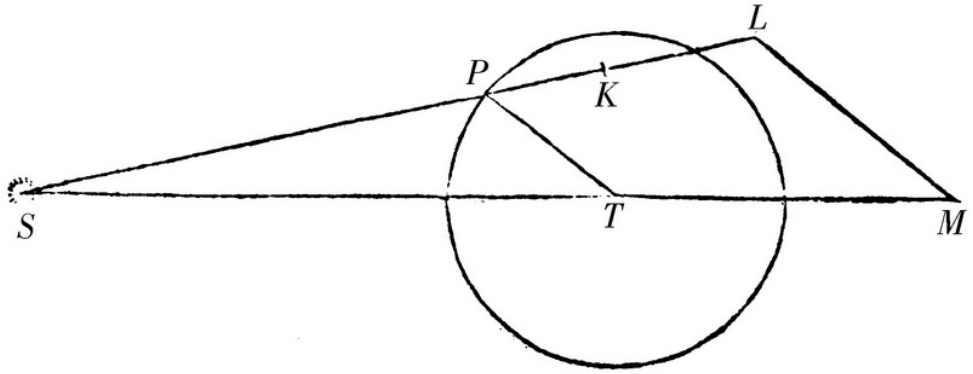

这是当太阳在任一给定位置的天顶点且在它自己离地球的平均距离上推动该处海洋的力。在太阳的其他位置，它举起海洋的力与太阳高出位置的地平线高度的二倍的正矢成正比，且与太阳离地球的距离的立方成反比。

系理 由于地球的部分的离心力，它起源于地球的周日运动，比重力如同1比289，它引起赤道之下的水的高度比两极之下的水的高度高出的尺寸为85472巴黎 呎，如在前面的命题XIX所示；我们所论的太阳的力，由于它比重力如同1比12868200，因此比那个离心力如同289比12868200，或者1比44527，它引起太阳之下以及太阳对面区域的水比与离太阳90度远的地方的水高出的尺寸仅为一巴黎 呎十一又三十分之一吋。因为该尺寸比85472这样的尺寸如同1比44527。

命题XXXVII 问题XVIII

求移动海洋的月球的力。

移动海洋的月球的力从它比太阳的力的比例推出，而这个比从海洋运动的比推出，它们起源于这些力。在［下］埃文河 河口的前方，布里斯托尔 下方第三块里程碑处，春季和秋季，在两个发光体 (57) 的合和冲，水的总的上升，根据撒母尔·斯图米 的观测，约为45呎，但在方照时仅为25呎。前一个高度起源于力的和，后一个起于同样的力的差。所以，令太阳和月球在赤道且在离地球的平均距离的力为S和L，则L＋S比L－S，如同45比25，或者9比5。

根据撒母尔·科尔普雷斯 的观测，在普利茅斯 港，海潮被举起的平均高度约为十六呎，但在春季和秋季，在朔望时海潮的高度能比在方照时的高度的超出多于七呎或者八呎。如果这些高度的最大的差是九呎，则L＋S比L－S将如同 $20\frac{1}{2}$ 比 $11\frac{1}{2}$ 或者41比23。一个与前者足够符合的比。由于在布里斯托尔 港的海潮的大小，斯图米的观测似乎更为可信，且因此在更确定的一些东西建立起来之前，我们使用9比5的比例。

但是由于水的往复运动，最大的潮不发生在发光体的朔望，而在，如我们在前面所说，朔望后的第三次潮或者在朔望之后紧接着月球第三次靠近那个位置的子午线，或者更确定些（正如由斯图米注意

到的）是朔月日或者望月日后的第三次潮；或者接近朔月或者望月之后的第十二小时，且因此大约发生在朔月或者望月之后的第四十三小时。但在这个港口它们大约发生在月球接近这个位置的子午线后的第七小时；且因此当月球离太阳的或者太阳的冲的距离，以向前的方向接近十八或者十九度时，它们紧跟在月球靠近子午线之后。在夏季和冬季，它们不是在二至点自身，而是当太阳离二至点约为整个圆的十分之一远时，或者约为36或者37度时，达到最大。且类似地，起源于月球靠近一个位置的最大的海潮，［发生在］月球离太阳约为从一次潮到下一次潮它的整个运动的十分之一远的时候。设那个距离约为 $18\frac{1}{2}$ 度。在月球离朔望和方照的这个距离上的太阳的力，对起源于月球的力的海洋的运动的增大和减小，按照半径比二倍的这个距离或者37度角的余弦，这就是，按照10000000比7986355的比小于在朔望和方照时它们自身。且因此在上面的类比中S应写成0.7986355S。

但是由于月球离开自赤道的倾角，在方照时月球的力应被减小。因为月球在方照，或者更确切些，在方照之后的 $18\frac{1}{2}$ 度，倾角约为 $22^{gr.}$ .13′。且自赤道倾斜的任一发光体移动海洋的力很接近地按照其倾角的余弦的二次比减小。且因此在这些方照月球的力仅为0.8570327L。所以L + 0.7986355S比0.8570327L - 0.7986355S如同9比5。

此外，月球应在其上无偏心地运动的轨道的直径，彼此如同69比70；且因此在朔望月球离地球的距离比在方照它离地球的距离如同69比70，若其他情况相同。且它的距离，当最大的潮生成时，离朔望 $18\frac{1}{2}$ 度，且当最小的潮生成时，离方照 $18\frac{1}{2}$ 度，比它的平均的距离如同69.098747和69.897345比 $69\frac{1}{2}$ 。但是移动海洋的月球的力按照距离的三次反比，且因此在这些最大的和最小的距离上的力比在平均的距离上的力如同0.9830427和1.017522比1。于是1.017522L+0.7986355S比0.9830427×0.8570327L - 0.7986355S如同9比5。则S比L如同1比4.4815。所以，由于太阳的力比重力如同1比12868200，则月球的力比重力如同1比2871400。

系理1 因为［海］水受太阳的力的作用升高至一呎十一又三十分之一吋的一个高度，受月球的力的作用它升高至八呎 $7\frac{5}{22}$ 吋的一个高度，且两力的作用使海水升高至十又二分之一呎，又当月球在近地点会使水升高到十二又二分之一呎或者更高的一个高度，特别是在风助海潮的时候。如此大的一个力引起海洋的所有运动是绰绰有余的，且恰与诸运动的量对应。因为在海洋，它们自东往西广袤地延伸，如在太平洋 ，以及在大西洋 和埃塞俄比亚 海 (58) （Mare Æthiopicum）的回归线之外的部分，水通常被举起到六、九、十二或者十五呎的一个高度。但在太平洋 ，它更深且更宽广，海潮据说比在大西洋 和埃塞俄比亚 海的海潮大。因为为了有一个全潮，海洋自东往西的宽度应不小于九十度。在埃塞俄比亚 海，因为此海在非洲 和美洲 南部之间的狭窄，海水在回归线之间的升高小于在温带的升高。在海洋的中间，水不能上升，除非在东海岸和西海岸的水同时下降；然而，在我们的狭窄的海洋，水应在那些海岸交替下降。由于这个原因，在海岛上的涨潮和落潮，它们离海岸极远，通常甚小。在某些港口，那里水以大的冲击通过浅的地方流入并流出，交替地填满并清空海湾，涨潮和落潮必较通常要大，如在英吉利 的普利茅斯 和切普斯托桥 ，在诺曼底 的圣米歇尔山 和阿布瑞卡图奥勒姆 镇（通称阿夫朗什 ）；在东印度 的坎贝 和勃固 。在这些地方，海水以大的速度到来和退去，有时淹没海岸，有时留下许多哩的干燥海岸。且流入的和回流的冲击在水被举起或者压下至30、40或者50呎以及更高之前，不会被削弱。且这个理由亦适于长而浅的海峡，如麦哲伦 海峡和那些环绕英吉利 的海峡。海潮在此类港口和海峡中由于水流入和流出的冲击而极度增大。但在海岸，它们以陡坡面对深而且开阔的海洋，水没有流入和回流的冲击亦能被举起并降低，海潮的大小对应于太阳和月球的力。

系理2 由于月球移动海洋的力比重力如同1比2817400，显然那个力比用摆的实验，或者任何静力学或者流体静力学中的实验所能察觉到的力要小很多。只在海洋的潮汐中，这个力才产生显著效应。

系理3 因为月球移动海洋的力比太阳的同类的力如同4.4815比1，且那些力（由第I卷命题LXIV系理14）如同月球和太阳的本体的密度及它们的视直径的立方的联合；月球的密度比太阳的密度如同4.4815比1的正比，和月球的直径的立方比太阳的直径的立方的反比，亦即如

同4891比1000。（因为月球的和太阳的平均视直径为31′. $16\frac{1}{2}$ ″和32′.12″）但是，太阳的密度比地球的密度如同1000比4000；且因此月球的密度 (59) 比地球的密度如同4891比4000，或者11比9。所以月球的本体比我们的地球更致密且有更多的土壤。

系理4 且因为由天文观测，月球的真实直径比地球的真实直径如同100比365；月球的质量与地球的质量如同1比39.788。

系理5 且在月球表面的加速重力约比地球表面的加速重力小三倍。

系理6 且月球中心离地球中心的距离比月球中心离地球和月球的重力的公共中心的距离，如同40.788比39.788。

系理7 且在月球的八分点，月球中心离地球中心的平均距离很接近 $60\frac{2}{5}$ 个地球的最大的半直径。因为地球的最大的半直径为19658600巴黎 呎，则地球和月球的中心之间的平均距离由 $60\frac{2}{5}$ 个这样的半直径构成，等于1187379440呎。且这个距离（由上一系理）比月球中心离地球和月球的重力的公共的中心的距离，如同40.788比39.788：且因此后一距离为1158268534呎。又由于月球相对于恒星的运行为27天7小时又 $43\frac{4}{9}$ 分钟；一个角的正矢，这个角由月球在一分钟的时间画出，为12752341，半径取为10000000000000000。且由于此半径比这个正矢，如同1158268534呎比14.7706353呎。所以月球以那个力，由那个力月球被保持在轨道上，向地球下落，一分钟的时间画出14.7706353呎。又按照 $178\frac{29}{40}$ 比 $177\frac{29}{40}$ 之比增加这个力，由命题III的系理，得到在月球轨道上总的重力。月球又由这个力向地球下落，在一分钟的时间它画出14.8538067呎。且在六十分之一个月球离地球的中心的距离，亦即在离地球的中心197896573呎的一段距离，重物下落，在一秒钟的时间也画出14.8538067呎。且因此在［离地球的中心］19615800呎的一段距离，这段距离是地球的平均的半直径，重物下落［在一秒钟的时间］画出15.11175呎，或者15呎1吋又 $4\frac{1}{11}$ 吩。这是物体在45度的纬线上的下落。且由前面画在命题

XX中的一张表，下落稍大于在巴黎 的纬度的下落，超出约为 $\frac{2}{3}$ 吩。所以，由这一计算，在巴黎 的纬度重物在真空中下落，在一秒钟的时间约画出15巴黎 呎1吋又 $4\frac{25}{33}$ 吩。且如果重力除去离心力而被减小，离心力起源于在那个纬度的地球的周日运动；重物在那里下落，一秒钟的时间画出15呎1吋又 $1\frac{1}{2}$ 吩。且在上面的命题IV和XIX中已经证明，重物以这个速度在巴黎 的纬度下落。

系理8 地球和月球的中心之间的平均距离在月球的朔望，是60个地球的最大的半直径除去大约 $\frac{1}{30}$ 个地球的最大的半直径。且在月球的方照，相同的中心之间的平均距离是 $60\frac{5}{6}$ 个地球的半直径。因为由命题XXVIII这两个距离比月球在八分点的平均距离如同69和70比 $69\frac{1}{2}$ 。

系理9 地球的和月球的中心之间的平均距离在月球的朔望是六十又十分之一个地球的平均的半直径。且在月球的方照，相同的中心之间的平均距离，去掉三十分之一个半直径，是六十一个地球的平均的半直径。

系理10 在月球的朔望，其平均的地平视差在0，30，38，45，52，60，90度的纬度上，分别为57′.20″，57′.16″，57′.14″，57′.12″，57′.10″，57′.8″和57′.4″。

在这些计算中，我没有考虑地球的磁吸引，其量太小且未知。但是如果几时能定出这一吸引，且如果在子午线度数的测量，在不同的纬线上等时的摆的长度，海洋运动的定律和月球的视差以及太阳和月球的视直径几时能从天象更精确地确定；那时可使这一计算更为精确。

命题XXXVIII 问题XIX

求月球的本体的形状。

如果月球的本体是像我们的海洋那样的流体，举起那一流体的最近的和最远的部分的地球的力，比月球的力，由月球的力我们的大海在月球下方的和月球对面的部分被举起，如同月球向着地球的重力加速度比地球对月球的重力加速度，以及月球的直径比地球的直径的联合；亦即，如同39.788比1和100比365的联合，或者如同1081比100。因此，由于我们的海洋被月球的力举起到 $8\frac{3}{5}$ 呎，地球的力应把月球的流体举起到93呎。且由于这个原因月球的形状是一个扁球，它的最大的直径延长穿过地球中心，且超出垂直于它的直径186呎。所以，如此的形状是月球现在具有的，而且是从一开始就必定具有的。**此即所求** 。

系理 由此月球恒以它的相同的一个面转向地球。因为在其他任意位置，月球的本体不能静止，而经振动它总返回到这个位置。然而振动极为缓慢，由于产生它们的力极小；因此使得那个面，它应总是转向地球，能转向（由在命题XXVII中给出的理由）月球轨道的另一个焦点，且不从那里马上被拉回并向地球旋转。

引理 I

如果指定APEp为密度均匀的地球，且用中心C，两极P和p，以及赤道AE描绘；并假设以中心C，半径CP画出一个球Pape；设QR为一个平面，从太阳的中心向地球的中心所引的直线以九十度的角立在它上面。又若地球的整个靠外的部分PapAPepE，它高于刚刚画出的球，它的每个小部分努力在两个方向上退离平面QR，且每个小部分退离的努力如同它离平面的距离：我说，首先，在赤道的圆AE上的所有小部分，它们均匀地分布在球外，按环的方式整个地围绕这个球，使地球围绕其中心旋转的力和作用，比放在赤道上点A的同样数目的小部分，这个点离平面QR最远，使地球围绕其中心做类似的圆运动的力和作用，如同一比二。并且那个圆运动围绕位于赤道和平面QR的共同部分的轴进行。

设以中心K，直径IL画出半圆INLK。假设半圆周INL被分成无数相等的部分，且自每一部分N向直径IL落下正弦［线］NM。则所有正弦NM的平方的和等于正弦KM的平方的和，且两者的和等于同样数目的半直径KN的平方的和；且因此所有NM的平方的和是同样数目的半直径KN的平方的和的一半。

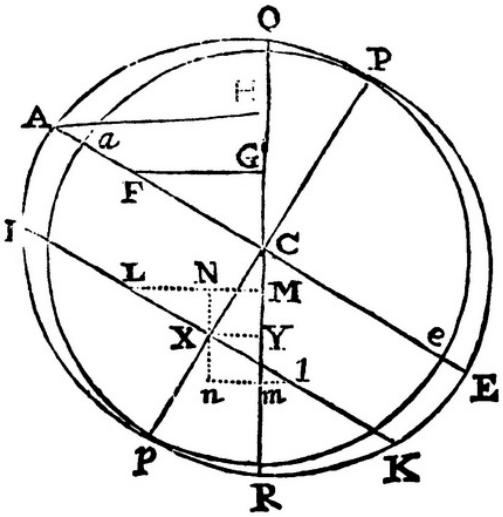

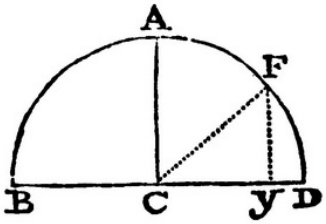

现在圆AE的周线被分成相同数目的相等的小部分，且从每个这样的小部分F向平面QR落下垂线FG，又从点A落下垂线AH。且力，由它小部分F退离平面QR，由假设如同那条垂线FG，且这个力乘以距离CG是小部分F使地球围绕其中心转动的作用。且因此，在位置F的小部分的作用，比在位置A的小部分的作用，如同FG×GC比AH×HC，这就是，如同FC_q 比AC_q ；于是在自己位置的所有小部分F的总的作用比在位置A的同样数目的小部分的作用，如同所有的FC_q 的和比同样数目的AC_q 的和，这就是（由已证明的）如同一比二。**此即所证** 。

且由于小部分通过垂直地退离平面QR而发生作用，因此对于这个平面的每一侧是相等的：围绕既位于那个平面QR又位于赤道的平面的轴，它们旋转赤道的圆的周线，以及附着于它的地球。

引理 II

在同样的条件下：我说，其次，位于球外各处的所有小部分的使地球围绕同一轴旋转的总的力和作用，比同样数目的小部分的总的力，这些小部分按照环的方式均匀地分布在赤道的圆AE上，使地球做类似的圆运动，如同二比五。

因为，设IK为平行于赤道AE的任意一个较小的圆，又设L，l为在这个圆上位于球Pape外的任意两个相等的小部分。如果向平面QR上，该平面垂直于向太阳引的半径，落下垂线LM，lm：总的力，由它们那些小部分逃离平面QR，与那些垂线LM，lm成比例。再设直线Ll平行于

平面Pape且在X被平分，又过点X引Nn，它平行于平面QR并且交垂线LM，lm于N和n，又在平面QR上落下垂线XY。则小部分L和l在相反的方向转动地球的相反的力，如同LM×MC和lm×mC，这就是，如同LN×MC+NM×MC和ln×mC - nm×mC，或者LN×MC+NM×MC和LN×mC - NM×mC；且它们的差LN×Mm - NM× $\overline{MC}+\overline{mC}$ 是两个小部分合并转动地球的力。这个差的正的部分LN×Mm或者2LN×NX比位于A的相同大小的两个小部分的力2AH×HC，如同LX_q 比AC_q 。且负的部分NM× $\overline{MC}+\overline{mC}$ 或者2XY×CY比位于A的相同的两个小部分的力2AH×HC，如同CX_q 比AC_q 。所以部分的差，亦即，两个小部分L和l合并转动地球的力比两个小部分的力，它们有相同的大小且处于位置A并类似地转动地球，如同LX_q - CX_q 比AC_q 。但是，如果圆IK的周线IK被分成无数相等的小部分L，（由引理I）所有的LX_q 比同样数目的IX_q ，如同1比2，且因此比同样数目的AC_q ，如同IX_q 比$2AC_q$ ；且同样数目的CX_q 比同样数目的AC_q ，如同$2CX_q$ 比$2AC_q$ 。所以在圆IK的周线上的小部分联合起来的力比相同数目的小部分在位置A联合起来的力，如同IX_q - $2CX_q$ 比$2AC_q$ ；且所以（由引理I）比在圆AE的周线上的同样数目的小部分联合起来的力，如同IX_q - $2CX_q$ 比AC_q 。

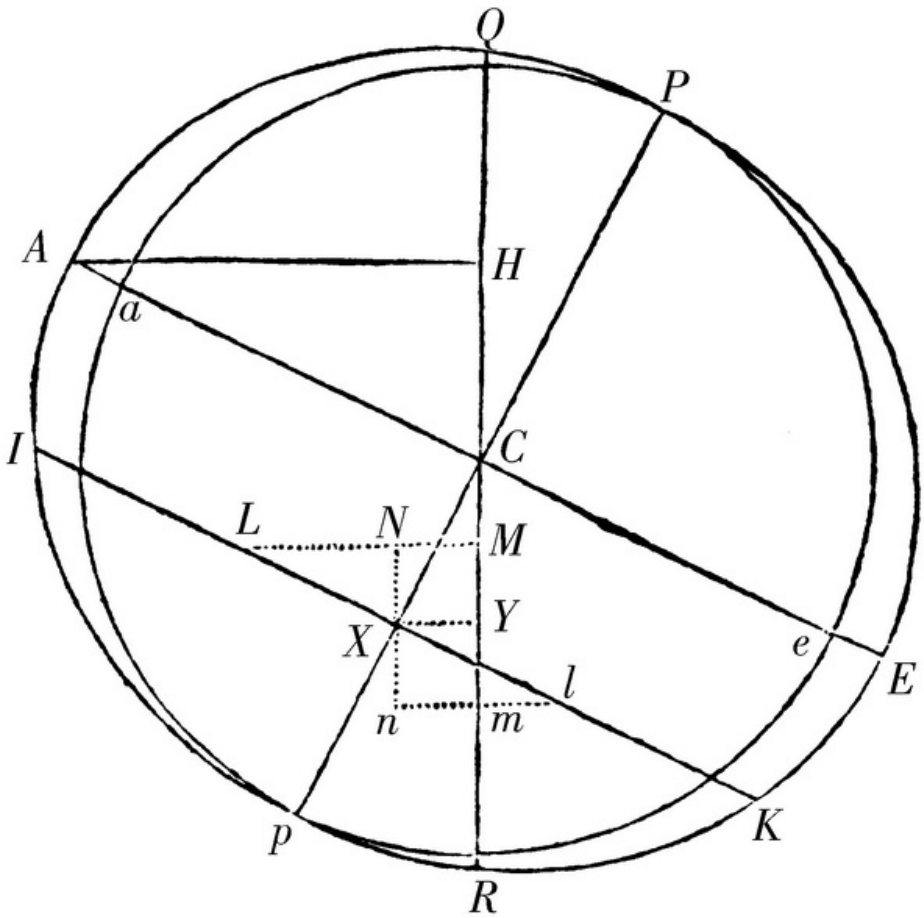
Q
P
A
H
a
I
C
L
N
M
Y
X
e
E
l
n
m
p
K
R

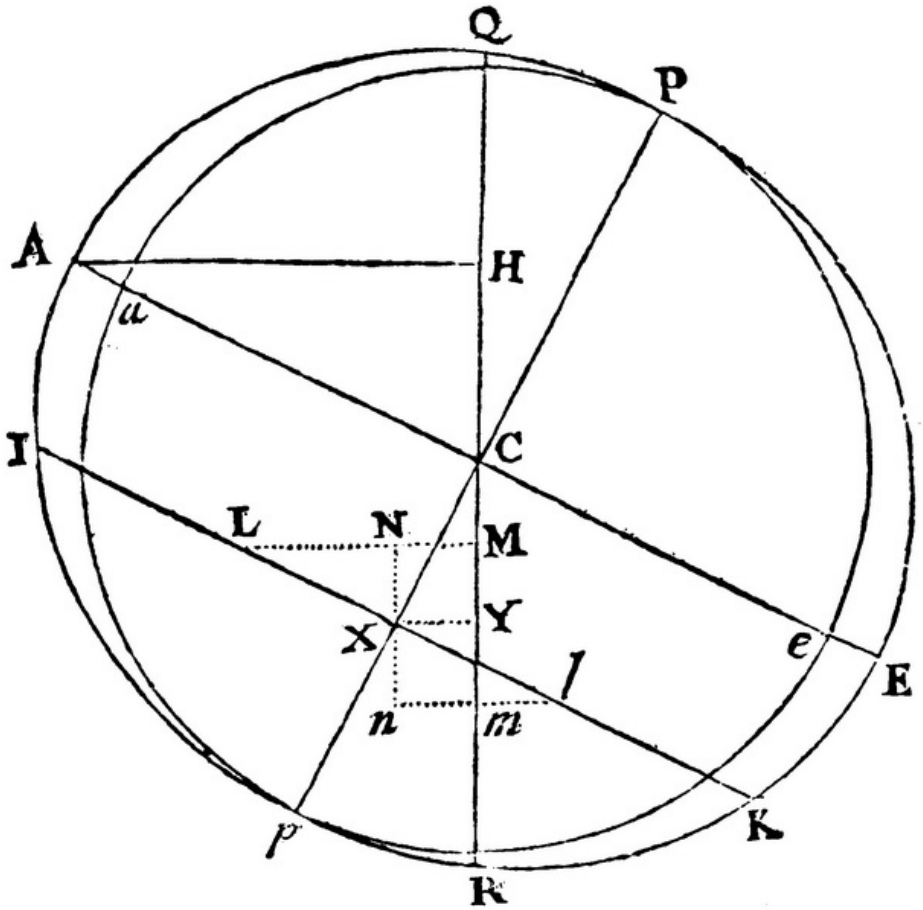

现在，如果球的直径Pp被分成无数相等的小部分，在其上直立着同样数目的圆IK；在每一个圆IK的周线上的物质如同IX_q：且因此那些物质转动地球的力，如同IX_q乘以$IX_q - 2CX_q$。且相同的物质的力，如果它们在圆AE的周线上，如同IX_q乘以AC_q。且所以，全部物质的所有小部分的力，它们位于球之外的所有的圆的周线上，比位于最大的圆AE的周线上的同样数目的小部分的力，如同所有的IX_q乘以$IX_q - 2CX_q$比同样数目的IX_q乘以AC_q，这就是，如同所有的$AC_q - CX_q$乘以$AC_q - 3CX_q$比同样数目的$AC_q - CX_q$乘以AC_q，亦即，如同所有的$AC_{qq} - 4AC_q \times CX_q + 3CX_{qq}$比同样数目的$AC_{qq} - AC_q \times CX_q$，这就是，如同整个流量，其流数为$AC_{qq} - 4AC_q \times CX_q + 3CX_{qq}$，比整个流量，其流数为$AC_{qq} - AC_q \times CX_q$；且因此，由流数方法，如同$AC_{qq} \times CX - \frac{4}{3} AC_q \times CX_{cub.} + \frac{3}{5} CX_{qc}$比$AC_{qq} \times CX - \frac{1}{3} AC_q \times CX_{cub.}$

，亦即，如果CX代之以整个Cp或者AC，如同 $\frac{4}{15}$ AC_{qc} 比 $\frac{2}{5}$ AC_{qc}，这就是，如同二比五。**此即所证** 。

引理 III

在同样的条件下：我说，其三，整个地球围绕以上描述过的轴的运动，该运动由所有小部分的运动组成，比以上所说的围绕相同的轴的环的运动按照一个比，该比由来自在地球中的物质比在环中的物质之比，以及任意一个圆的四分之一弧的平方的三倍比直径的平方的二倍之比复合而成；亦即，按照物质比物质以及数925275比数1000000之比。

因为，圆柱围绕其不动的轴旋转的运动比与它一起旋转的内切球的运动，如同任意四个相等的正方形比三个内切于它们的圆；且圆柱的运动比一个极薄的环的运动，它在球和圆柱共同接触的地方环绕它们，如同二倍的在圆柱中的质量比三倍的在环中的质量；且环的这个围绕圆柱的轴均匀地持续的运动，比环围绕它自身的直径的均匀运动，这些运动在相同的循环时间完成，如同一个圆的圆周比二倍的它的直径。

假设 II

如果上述的环，地球的其余所有部分被除去，单独地在地球的轨道上以周年运动围绕太阳旋转，且在此期间围绕其轴，它以 $23\frac{1}{2}$ 度的角向黄道的平面倾斜，以周日转动旋转：二分点的运动是相同的，无论环是流体的或者是由刚性且牢固的物质组成。

命题XXXIX 问题XX

求岁差。

在圆轨道上月球的交点的平均小时运动，当交点在方照时，是 $16''.35.16^{iv}.36^{v}$，且它的一半 $8''.17.38^{iv}.18^{v}$ （由于以上解释的理由）是交点在这样的一条轨道上的小时平均运动；且在整整一个恒星年达到 $20^{gr.}.11'.46''$。所以，因为在这样的一条轨道上，月球的交点

在一年后退20$^{gr.}$ .11′.46″；且如果有多个月球，每个交点的运动（由第I卷命题LXIV系理16）将如同它的循环时间；如果月球在一个恒星日的时间靠近地球的表面运行，交点的年运动比20$^{gr.}$ .11′.46″如同一个恒星日的23小时56′比月球的循环时间27天7小时43′，亦即，如同1436比39943。且对环绕地球的诸月球的环的交点，无论那些月球相互不接触，或者变成流体并形成一个连续的环，或者最后那个环冻结并变成刚性不变形的环，结果是一样的。

所以，我们设想这个环，它的物质的量等于球Pape外面地球所有的部分PapAPepE（参见边码473页上的图）；且因为这个球比靠外的地球的那个部分，如同$aC_{qu.}$ 比$AC_{qu.}$ - $aC_{qu.}$，亦即（由于地球的短半直径PC或者aC比长半直径AC如同229比230）如同53441比459；如果这个环沿赤道缠绕且两者一起围绕环的直径旋转，环的运动比里面球的运动（由本卷的引理III）如同459比52441和1000000比925275的联合，这就是，如同4590比485223；且因此，环的运动比环的和球的运动的和，如同4590比489813。因此，如果环附着在球上，且其自身的运动，由它其交点或者二分点退行，传递给球；在环上尚存的运动比它原来的运动，如同4590比489813；于是二分点的运动按相同的比减小。所以，由环和球构成的物体的二分点的年运动比运动20$^{gr.}$ .11′.46″，如同1436比39343和4590比489813的联合，亦即，如同100比292369。但是，力，由它月球的交点（正如我在上面所解释的）退行，且因此由它环的二分点退行（亦即在边码539和540页上的力3IT），在每一小部分如同那个小部分离平面QR的距离，且小部分以这些力逃离那个平面；且所以（由定律II）如果环的物质散布到球的整个表面，按照图形PapAPepE的样式构成地球的外面部分，所有的小部分使地球围绕它的赤道的任意直径旋转的力和作用，且因此使二分点运动，将按照2比5的比较以前变小。则由此现在周年岁差比20$^{gr.}$ .11′.46″如同10比73092；且因此它成为9″.56.50^{iv} 。

但是，由于赤道的平面对黄道的平面的倾斜，这个运动按照正弦91706（它是 $23\frac{1}{2}$ 度的余角的正弦）比半径100000之比减小。这个运动现在变成9″· .7‴.20^{iv} 。这是起源于太阳的力的周年岁差。

但是月球移动大海的力比太阳的力约略如同4.4815比1。且月球移动二分点的力比太阳的力按照相同的比。且因此得出起源于月球的力的周年岁差是40″· .52.52[iv]，而起源于两者的力的整个周年岁差为50″· .00.12[iv]。且这一运动与天象相符。因为由天文观测，每年的岁差在五十秒左右。

如果地球在赤道的高度超出在两极的高度 $17\frac{1}{6}$ 哩，其物质在边界上比在中心稀薄；岁差应由于高度的超出而增大，且由于较大的稀薄度而减小。

现在，我们已描述了太阳、地球、月球和诸行星的系统；余下的应加入论彗星的一些内容。

引理 IV

诸彗星高于月球并位于行星的区域内。

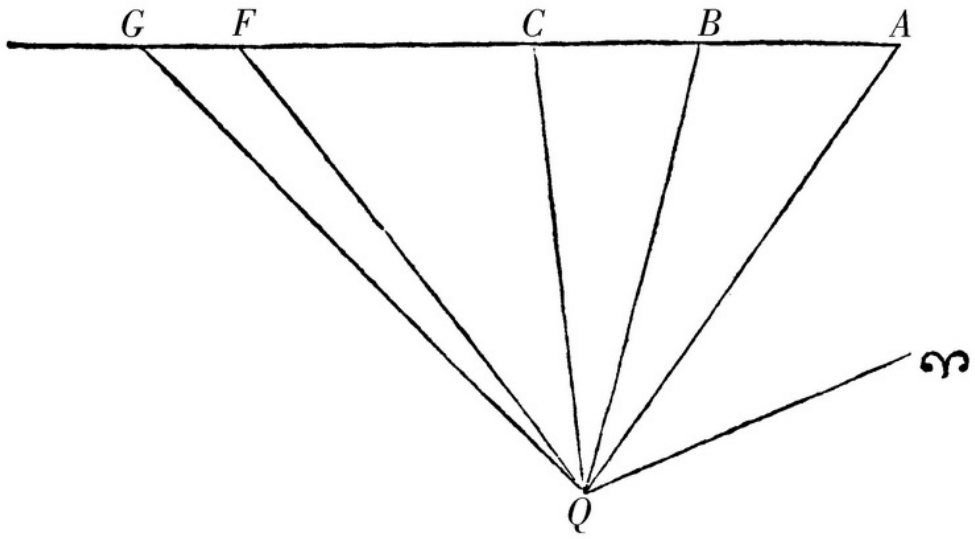

由于缺乏周日视差，彗星被抬高到月球以下区域的上方，因此它们的周年视差是它们升入行星区域的令人信服的证据。因为彗星，它们按［黄道十二］宫的顺序前进，如果地球在它们和太阳之间，全都在快不可见时比通常缓慢或者退行；如果地球靠近对面，它们比通常更迅速。且反之，当那些彗星逆着［黄道十二］宫的顺序前进时，如果地球在它们和太阳之间，在快不可见时比它们应当要迅速；且如果

地球位于太阳的另一侧，它们以比它们应当的速度缓慢或者退行。这主要由于地球在其不同的位置上的运动，正如对于行星的情形，它根据与地球的运动一致或者相反，有时退行，有时看起来前进得缓慢，有时迅速。如果地球与一颗彗星在相同的方向前进，且绕太阳的角运动如此迅速，使得持续通过地球和彗星引的直线汇聚于彗星之外的区域，从地球上观察彗星，由于它们自身运动的缓慢而表现为退行；如果地球缓慢移动，彗星的运动（除去地球的运动）最少也变得更慢。但如果地球在彗星运动的相反方向前进，于是彗星看起来更迅速。按如下方式从加速或者迟滞或者退行运动可推知彗星的距离。令♈QA，♈QB，♈QC是在运动开始时三次观测到的彗星的黄经，且♈QF为最后一次观测到的黄经，当时彗星刚要看不见。引直线ABC，其部分AB，BC位于直线QA和QB，QB和QC之间，且彼此如同前三次观测之间的时间。延长AC至G，使得AG比AB如同初次和最后一次观测之间的时间比初次和第二次观测之间的时间，并连结QG。则如果彗星沿直线均匀地运动，又地球或者静止，或者也在直线上以均匀的运动前进，角♈QG将为最后一次时间观测到的彗星的黄经。所以角FQG，它是黄经的差，起源于彗星的和地球的运动的不等性。但是这个角，如果地球和彗星在相反的方向上运动，应加到角♈QG上，且由此使彗星的视运动加快；否则，如果彗星在与地球相同的方向上前进，这个角被从同一个角中减去，而使彗星的运动或者变慢，或者可能退行；正如我刚才解释过的。所以这个角度主要起源于地球的运动，且因此作为彗星的视差是适当的，自然，它的某些增量或者减量被忽视了，它们可能起源于彗星在它自己轨道上运动的不等性。彗星的距离可由这个视差如此推得。指定S为太阳，acT为大轨道，a为在初次观测时地球的位置，c为在第三次观测时地球的位置，T为在最后一次观测时地球的位置，且T♈为向白羊宫的开始处引的直线。取角♈TV等于角♈QF，这就是，等于当地球位于T时彗星的黄经。连结ac，并延长它至g，使得ag 比ac如同AG比AC，则g是一个位置，若地球在直线ac上均匀地持续，在最后一次观测的时间碰到它。且因此，如果引g♈平行于T♈，并取角♈gV等于角♈QG，则这个角♈gV 等于自位置g观察时彗星的黄经；且角TVg为视差，它起源于地球

自位置g到位置T的迁移；且因此V是在黄道的平面上彗星的位置。但是这个位置V一般低于木星的轨道。

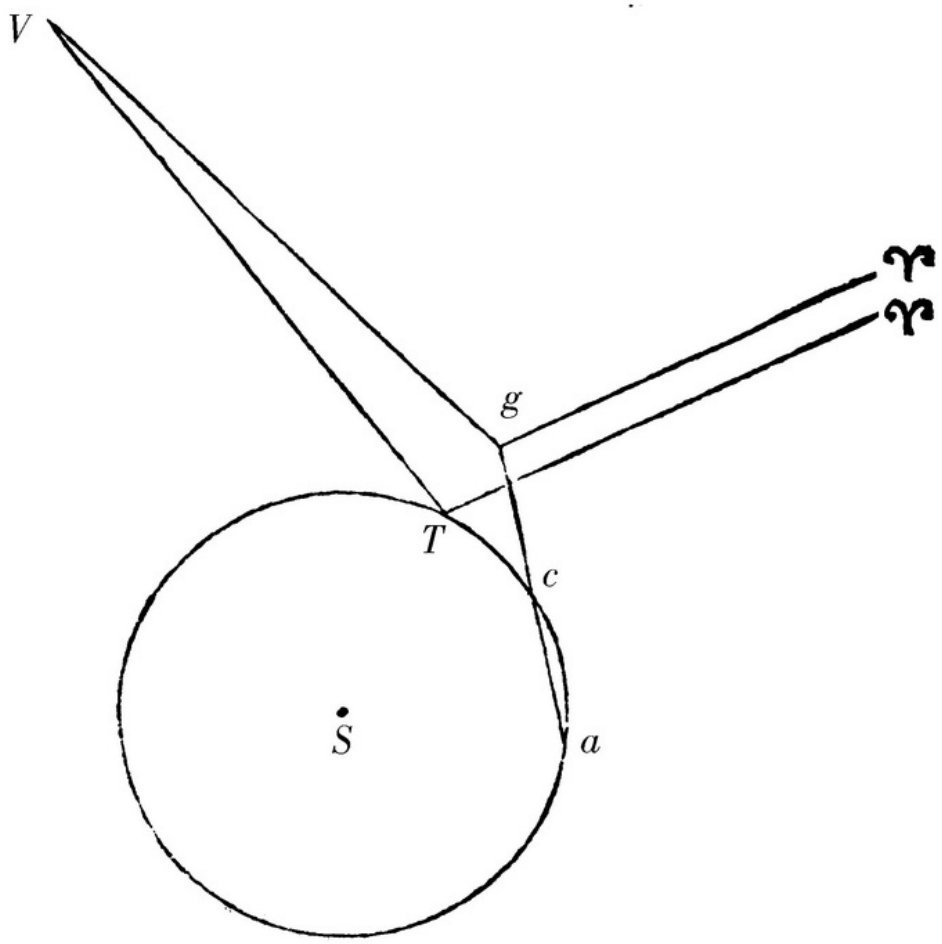

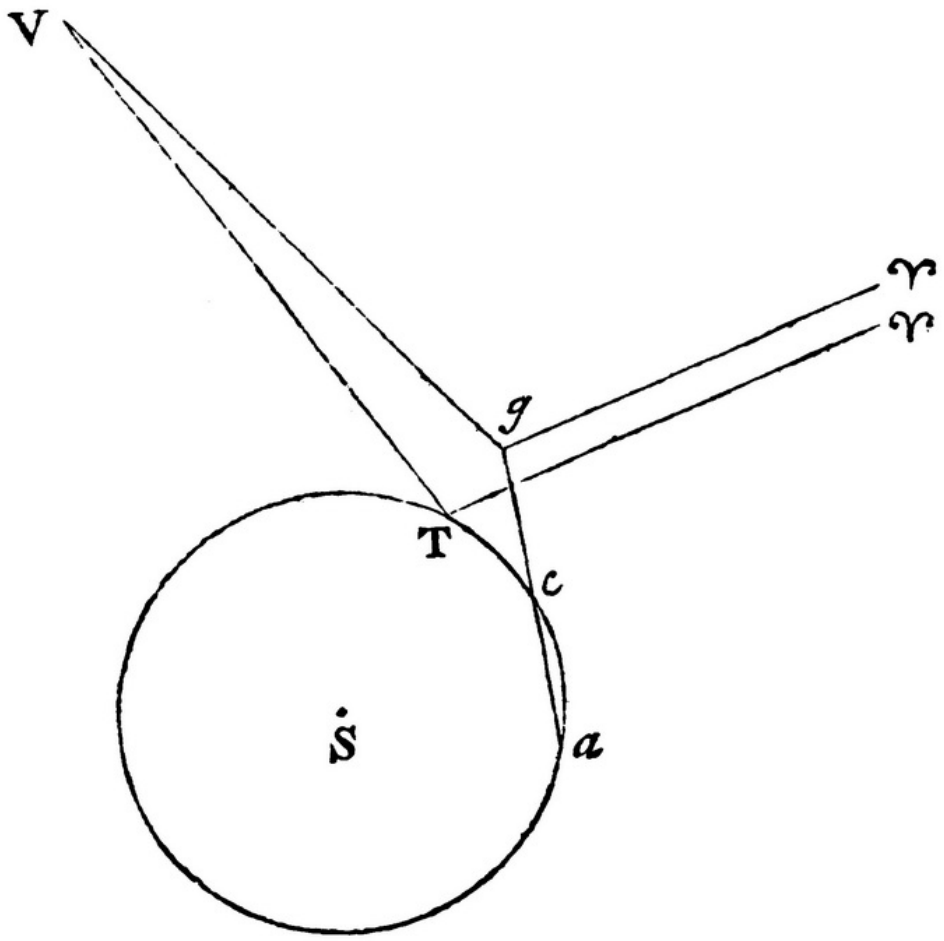

由彗星的路径的曲率可以推断出同样的事情。这些物体当它们运动得更迅速时几乎在极大的圆上前进；但在它们的路径的结束，当物体的视运动的那个部分，它起源于视差，比整个视运动有较大的比时，它们通常从这些圆偏离，且每次当地球在一个方向运动时，它们在相反的方向消失。这种偏离主要起源于视差，所以它与地球的运动对应；且其显著的量，根据我的计算，推断出彗星消失的位置远在木星之下。因此，结果是当彗星在它们的近地点和近日点更靠近我们时，经常降到火星以及更靠下的行星的轨道之下。

彗星的靠近也可从［它们的］头部的光得以证实。因为被太阳照耀且向更遥远的区域离去的天体，其光辉按照距离的四次比减小；显然由于物体离太阳的距离的增大它按照一个二次比减小，且由于视直径的减小它按照另一个二次比减小。因此如果彗星的光的量和视直径被给定，则按照彗星的直径比一个行星的直径的正比和彗星的光比行星的光的二分之一次反比，取彗星的距离比行星的距离，彗星的距离

被给定。于是1682年的彗星 (60) 的彗发的最小直径，按弗拉姆斯蒂德 用带测微计的十六呎长的望远镜的观测，等于2′.0″；但在彗发中间的彗核或者星占据这个宽度的不及十分之一，且因此仅宽8″或者12″。但是头部的光和明亮超过1680年的彗星 (61) 的头部，且与一等或者二等星取齐。我们假设土星及其环约为四倍亮，且因为环的光几乎等于它里面的球的光，又球的视直径约为21″，且因此球和环的光联合起来等于一个球的光，其直径为30″；彗星的距离比木星的距离如同1比√4的反比和12″比30″的正比，亦即，如同24比30或者4比5。再者，1665年4月的彗星，按赫维留 的报告，其明亮几乎超过所有的恒星，且甚至超过土星自身，理由是其远为鲜亮的颜色。的确，这颗比另一颗明亮，后者在上一年的年末出现且堪与一等星相比。彗星的彗发的宽度约为6′，但核与行星相比，借助望远镜，它无疑小于木星，且被断定为有时小于土星的中间的物体，有时等于它。然而，由于彗星的彗发很少超过8′或者12′，彗核的，或者中心的星的直径约为彗发直径的约十分之一或者也许为十五分之一，显然这些星大多有与行星相同的视星等。因此，由于它们的光堪与土星的光相比并不罕见，且有时超过它；很清楚，所有的彗星在它们的近日点被安置得或者低于土星，或者高于它不远。所以使彗星远去到几乎是恒星的区域的人是完全错误的；无疑在这种情形，它们受到我们的太阳的照耀，它们在我们这里不会比行星受到恒星的照耀更多。

在我们讨论这些事情时，没有考虑彗星由于那种极多且浓的烟而出现的模糊，它包围彗星的头，仿佛彗星的头总是通过云而暗淡地发光。因为一个物体被这种烟模糊得愈甚，它必须愈靠近太阳，使得被它反射的大量的光可与行星的光相媲。因此彗星可能下降得远低于土星的球，正如我们由它们的视差所证明的。尤其是由彗尾能证实同样的事情。这些或者起源于被散布于以太中的烟所反射的光，或者起源于彗星头的光。在前一种情形彗星的距离必须被减小，否则总是起源于彗星的头的烟以难以置信的速度和扩展在巨大的空间传播。在后一种情形，彗尾的和彗星的头的所有的光必须归之于彗星的头的核。所以，如果我们假设所有这些光联合并聚积在彗核的圆盘（discus）内，则无疑那个核，当它发出极大和极亮的尾时，它的明亮远超木星。所以，如果它有一个较小的视直径并发出更多的光，它将更多地被太阳照耀且因此更靠近太阳。由同样的论证，当彗星的头隐藏在太阳之下，且有时发出的尾既巨大又明亮，像燃烧的火柱，它们应位于

金星的轨道之下。因为，如果假设所有的那些光聚集在一颗星上，它有时不仅会超过金星，而且会超出一些金星的联合。

最后，从彗星的头的光可推断出同样的事情，光在彗星自地球朝向太阳退离时增大，在自太阳朝向地球退离时减小。于是1665年的后一颗彗星（按照赫维留 的观测），从开始看见它，它的视运动总在减小，且因此已过了它的近地点，但彗星的头的光亮照样逐日增加，直到彗星被太阳的光线遮盖，终止可见。1683年的彗星（按照同一个赫维留 的观测）在7月底，当它初次被看到，它运动得极缓慢，每天在它自己的轨道上约前进40分或者45′。从那时起其运动逐日持续增大，直到9月4日，它达到约五度。所以，在所有这些时间，彗星正靠近地球。这也可以从由测微计测得的彗星的头的直径推断出：因为赫维留在8月6日发现包括彗发的头部仅为6′.5″，在9月2日为9′.7″。所以彗星的头在运动开始时看起来大大小于在运动结束时；但在开始时彗星的头邻近太阳，远比在运动快要结束时明亮，正如同一个赫维留 所报告的。所以，在所有这段时间，由于它自太阳退离，其光亮减小，虽然它靠近地球。1618年的彗星 (62) 约在12月的月中，且1680年的彗星约在同一个月的月底，运动非常迅速，且因此它们那时在它们的近地点。然而它们的头最明亮时发生在约两星期之前，那时它们刚从太阳的光线中离开；且彗尾最明亮的时间略靠前，那时它们更邻近太阳。前一颗彗星的头，按照齐扎特 的观测，在12月1日，看起来大于一等星，且在12月16日（那时它在近地点），它在大小上略为减小，而在明亮或者其光的明朗上大为减小。在1月7日，开普勒 由于不确知彗星的头而结束了他的观测。在12月12日，后一颗彗星的头可见，并在离太阳九度的一个距离被弗拉姆斯蒂德 观测到，仅及一颗三等星。12月15日和17日，彗星的头部如同一颗三等星出现，因为它被邻近日出的云的光亮所减小。在12月26日，它以最大的速度运动，且几乎在它的近地点，弱于飞马座之口 (63) ，这是一颗三等星。在1月3日，它如同一颗四等星出现，1月9日如同一颗五等星，1月13日，由于新月的光亮而不出现。1月25日勉强等于一颗七等星。如果从近地点向两个方向取相等的时间，彗星的头，它在那些时间位于遥远的区域，由于离地球的距离相等，应以相等的光发亮，但在朝向太阳的区域最明亮，并在近地点的另一侧消失。所以，从光在一种情形和另一种情形的大的差异，得出在前一种情形太阳和彗星显著接近。因为彗星的

光趋于规则，且当彗星的头运动最迅速时光最大，因此它在近地点；但邻近太阳的范围光变大除外。

系理1 所以诸彗星由于它们反射太阳的光而发光。

系理2 从以上所说也可以理解为何彗星频繁地出现在太阳的区域。如果它们在远高于土星的区域被识别，它们应更频繁地出现在对着太阳的那部分天空。因为它们在那些部分离地球更近，且位于中间的太阳遮盖其他天体。然而我博览彗星的记载，发现在向着太阳的半球被识别的比在对着太阳的半球被识别的多四到五倍，除此之外，无疑相当多的彗星被太阳的光遮盖。的确，当它们下降到我们的区域，既不射出尾巴，又没有被太阳照得如此之亮，以至在它们离我们比木星更近之前能被肉眼发现。但是以如此小的间隔围绕太阳所画的空间的绝大部分在面对太阳的地球的一侧；彗星在那个较大的部分，由于离太阳近得多，通常被照耀得很亮。

系理3 因此，天空缺乏阻力也是显然的。因为彗星顺着倾斜的且有时与行星的路线相反的路径，在各个方向极自由地运动，且它们的运动保持极长的时间，即使与行星的路线相反。若我没有弄错，彗星是一类行星且以持续的运动在返回到自身的轨道上运动。因为一些著作家主张彗星为流星，他们的论证由彗星的头的持续变化引出，似乎没有根据。彗星的头由巨大的大气层包围，且大气层向下应当较致密。所以，那些变化是在云上，而不是彗星的本体上被看到。于是，如果从行星上观看地球，它无疑从自身云的光发亮，且其固态的本体几乎隐藏在云下。因此木星的云带（cingula）由那颗行星的云形成，因为云的位置彼此变化，所以通过那些云很难看到木星的固态的本体。且彗星的本体必定更是隐藏在它们的既深且浓的大气之下。

命题LX 定理XX

诸彗星在圆锥截线上运动，圆锥截线的焦点是太阳的中心，且向太阳所引的半径画出的面积与时间成比例。

通过第一卷中的命题XIII系理1与第三卷中的命题VIII，XII和XIII比较，这是显然的。

系理1 因此，如果彗星在返回到自身的轨道上运行，这些轨道为椭圆，且循环时间比行星的循环时间按照主轴的二分之三次比。彗星，因为绝大部分处于行星之外，且因此以更长的轴画出轨道，运行得较慢。因此，如果彗星的轨道的轴是土星的轨道的轴的四倍，彗星的运行时间比土星的运行时间，亦即，比30年，如同4√4（或者8）比1，且因此为240年。

系理2 但这些轨道与抛物线如此接近，以致用抛物线代替它们不会产生可以感觉到的误差。

系理3 且所以（由第一卷命题XVI系理7），每个彗星的速度比任意围绕太阳在圆形轨道上运行的行星的速度，总是非常接近地按照二倍的行星离太阳的中心的距离比彗星离太阳的中心的距离的二分之一次比。我们假设大轨道的半径，或者地球在其上运行的椭圆的最大的半直径为100000000份；且地球自身的平均周日运动画出1720212份，则小时运动为 $71675\frac{1}{2}$ 份。且所以彗星在地球离太阳的相同的平均距离上，以一个速度，它比地球的速度如同√2比1，由其周日运动画出2432747份，且由其小时运动画出 $101364\frac{1}{2}$ 份。但在较大或者较小的距离上，周日运动以及小时运动比这个周日运动和小时运动，按照距离的二分之一次反比，且因此被给定。

系理4 因此，如果抛物线的通径是四倍的地球的大轨道的半径，且如果那个半径的平方被取作100000000份：则彗星由向太阳所引的半径每天画出的面积为 $1216373\frac{1}{2}$ 份，且每小时那个面积为 $50682\frac{1}{4}$ 份。但如果通径以任何的比增大或者减小，则彗星的周日面积和小时面积按照同一个比的二分之一次方增大或者减小。

引 理 V

求一条抛物线类的曲线，它穿过任意数目的给定点。

令那些点为A，B，C，D，E，F，等等，且自它们向任意位置给定的直线HN上落下同样多的垂线AH，BI，CK，DL，EM，FN。

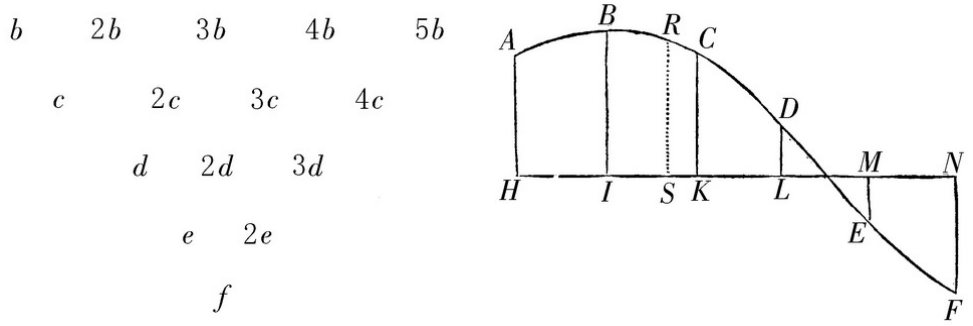

情形1 如果点H，I，K，L，M，N之间的间隔HI，IK，KL，等等相等，列出垂线AH，BI，CK，等等的第一差b，2b，3b，4b，5b，等等，第二差c，2c，3c，4c，等等，第三差d，2d，3d，等等，亦即，在此条件下AH - BI = b，BI - CK = 2b，CK - DL=3b，DL+EM=4b，- EM+FN=5b，等等，然后b - 2b=c，等等，并如此继续到最终的差，在这里它是f。然后，竖立任意的垂线RS，它是所求曲线的纵标线，为了发现它的长度，假设间隔HI，IK，KL，LM，等等为单位，且令AH = a，- HS = p，$\frac{1}{2}$ p乘以 - IS = q，$\frac{1}{3}$ q乘以 + SK = r，$\frac{1}{4}$ r乘以 + SL = s，$\frac{1}{5}$ s乘以 + SM = t；继续进行，如此一直到倒数第二条垂线ME，且在项HS，IS，等等前缀以负号，它们位于点S向着A的一侧，又在项SK，SL等等前缀以正号，它们位于点S的另一侧。且如果符号［规则］被准确地遵守，则RS = a+bp+cq+dr+es+ft，等等。

情形2 如果点H，I，K，L等等之间的间隙不相等，列出垂线AH，BI，CK，等等的第一差除以垂线的间隔：b，2b，3b，4b，5b；第二差除以每两个间隔：c，2c，3c，4c，等等；第三差除以每三个间隔：d，2d，3d，等等，第四差除以每四个间隔：e，2e，等等；且如此继续；亦即，在此条件下，b=（AH-BI）/（HI），2b=（BI-CK）/（IK），3b=（CK-DL）/（KL），等等；其次 c=（b-2b）/（HK），2c=（2b-3b）/（IL），3c=（3b-4b）/（KM），等等；再次，d=（c-2c）/（HL），2d=（2c-3c）/（IM），等等。当已发现这些差，令AH=a，- HS=p，p 乘以 - IS=q，q乘以 + SK = r，r乘以 + SL = s，s乘以 + SM=t；继续进行，如此一直到倒数第二条垂线ME，则纵标线RS = a+bp+cq+dr+es+ft，等等。

系理 因此所有曲线的面积可以很近似地求得。因为如果任意要求积的曲线的一些点被发现，且假设经过它们引一抛物线，这条抛物线

的面积与那条要求积的曲线的面积非常接近相等。但抛物线总能用习知的方法几何地求积。

引理 VI

从一颗彗星的若干个已观测到的位置，求在任意给定的中间时间它的位置。

指定HI，IK，KL，LM为观测之间的时间（在前图中），HA，IB，KC，LD，ME为五个观测到的彗星的黄经，HS为第一次观测和要求的黄经之间的时间。且如果想象着过点A，B，C，D，E引一条规则的曲线ABCDE；由上面的引理发现其纵标线RS，则RS为要求的黄经。

由同样的方法从五个观测到的彗星的黄纬可发现在一给定时间的黄纬。

如果观测到的黄经之间的差较小，比如说4或者5度；三次或者四次观测就足以发现新的黄经和黄纬。但如果差较大，比如说10或者20度，必须用五次观测。

引理 VII

通过给定点P引一直线BC，它的部分PB，PC被位置已给定的两条直线AB和AC割下，它们彼此有给定的比。

从那个点P向两直线之一AB引任意一条直线PD，并向另一直线AC延长同一直线一直到E，使得PE比PD按照那个给定的比。设EC平行于AD；且如果作CPB，则PC比PB如同PE比PD。**此即所作** 。

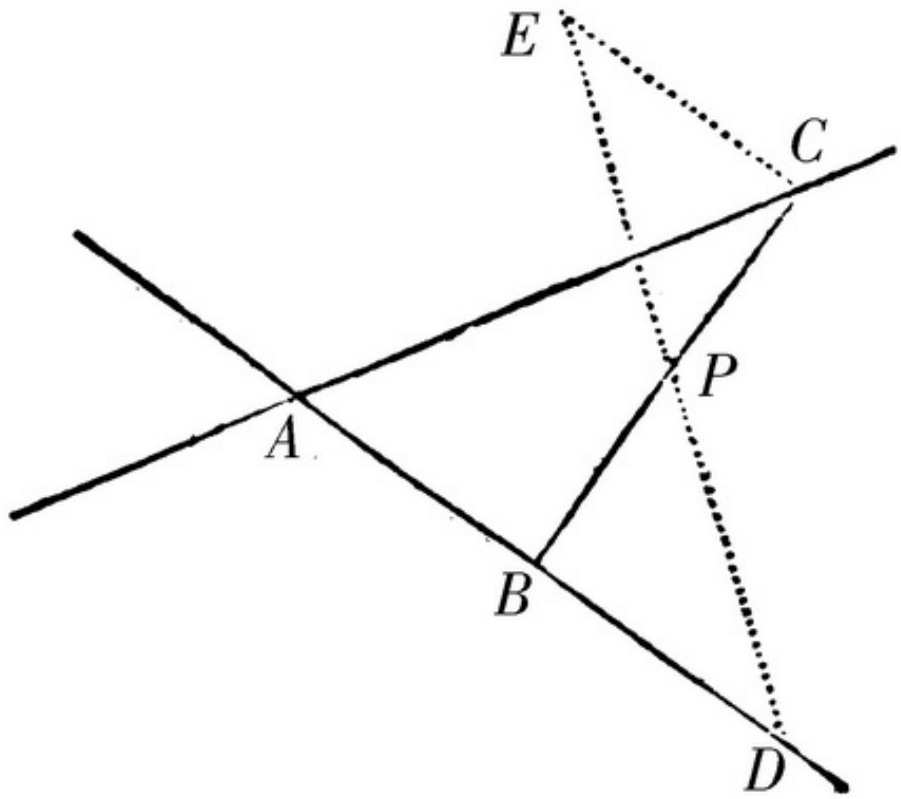

引理 VIII

设ABC是焦点为S的一条抛物线。弦AC在I被平分并割下弓形ABCI，它的直径为Iμ且顶点为μ。在Iμ的延长上取μO等于Iμ的一半。连结OS，并延长它至ξ，使得Sξ等于2SO。且如果一颗彗星B在弧CBA上运动，又作ξB截AC于E：我说，点E从弦AC上割下的一段AE非常接近地与时间成比例。

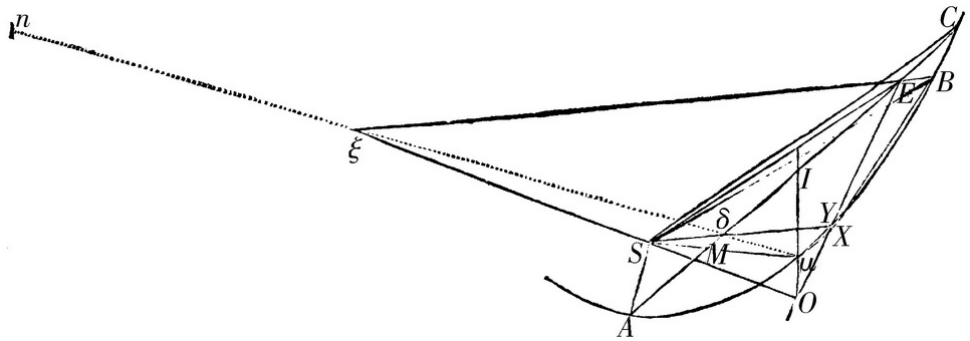

因连结EO截抛物线的弧ABC于Y，且作μX，它切同一弧于顶点μ，并交EO于X；则曲线［形］AEXμA的面积比曲线［形］ACYμA的面积

如同AE比AC。且因此，由于三角形ASE比三角形ASC按照相同的比，整个ASEXμA的面积比整个ASCYμA的面积如同AE比AC。但是，由于ξO比SO如同3比1，且EO比XO按照相同的比，SX平行于EB；且所以，如果连结BX，则三角形SEB等于三角形XEB。于是，如果三角形EXB被加到面积ASEXμA上，并从中除去三角形SEB，留下的面积ASBXμA等于ASEXμA，且因此比面积ASCYμA如同AE比AC。但是，面积ASBYμA很接近地等于面积ASBXμA；且这个面积ASBYμA比ASCYμA，如同画出弧AB的时间比画出整个弧AC的时间。且因此AE比AC很接近地按照相同的比。**此即所证** 。

系理 当点B落在抛物线的顶点μ上，AE比AC精确地按照时间之比。

解释

如果连结μξ截AC于δ，且在它之上取ξn，它［ξn］比μB如同27MI比16Mμ；作Bn，则Bn按照较以前更精确的时间之比截弦AC。但是，如果点B离抛物线的主顶点比离点μ远，点n位于点之外；如果点B离同一个顶点较近，则相反。

引理 IX

直线Iμ和μM以及长度（AIC）/（4Sμ）彼此相等。

因4Sμ是属于顶点μ的抛物线的通径。

引理 X

如果延长Sμ至N及P，使得μN等于μI的三分之一，且SP比SN如同SN比Sμ。一颗彗星，在画出弧AμC的一段时间，如果它总以它在等于高度SP时所具有的速度前进，它将画出等于弦AC的一个长度。

因为如果彗星以它在μ所具有的速度在相同的时间在一条直线上均匀地前进，它切抛物线于μ；面积，它由向点S所引的半径画出，等于抛物线的面积ASCμ。且因此在切线上画出的长度和长度Sμ之下的容量比长度AC和SM之下的容量，如同面积ASCμ比三角形ASC，亦即，如同SN比SM。是以AC比在切线上画出的长度，如同Sμ比SN。但是，

由于彗星在高度SP的速度（由第一卷命题XVI系理6）比它在高度Sμ的速度，按照SP比Sμ的二分之一次反比，亦即，按照Sμ比SN之比；在相同的时间以这个速度画出的长度，比在切线上画出的长度，如同Sμ比SN。所以，因为AC和以这个新的速度画出的长度，比在切线上画出的长度，按照相同的比，它们彼此相等。**此即所证** 。

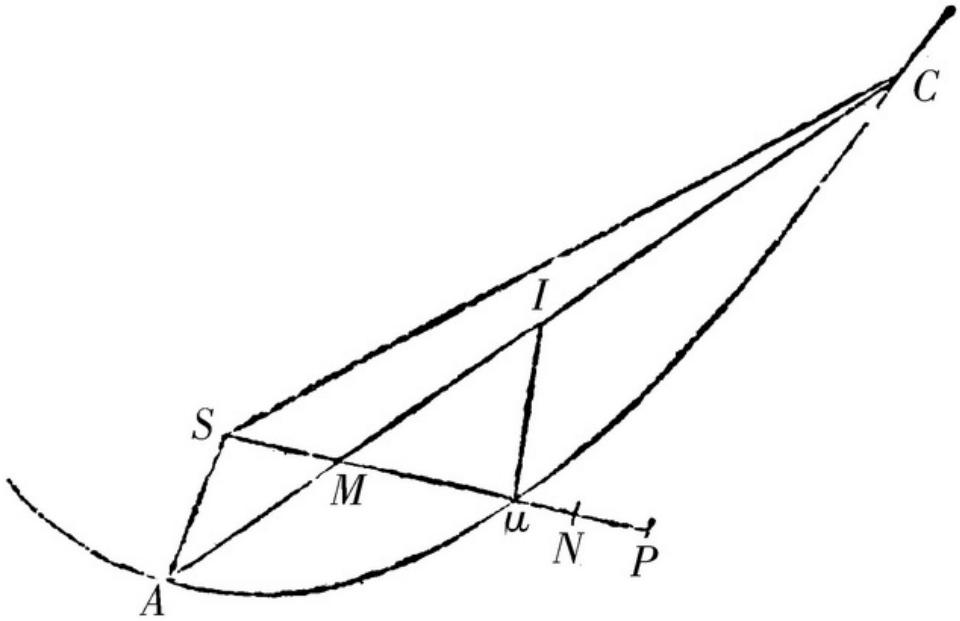

系理 所以，彗星以它在高度Sμ + $\frac{2}{3}$ Iμ所具有的速度，在相同的时间，非常接近地画出弦AC。

引理 XI

如果一颗彗星被夺去所有的运动，从高度SN或者Sμ + （2/3）Iμ坠落，使得它向太阳下落，且彗星一直被一均匀地持续的力推向太阳，在一开始时它即受此力推动；当彗星在自己的轨道上画出弧AC的时间的一半，它在下落中画出等于长度Iμ的一个空间。

因为彗星，在一段时间画出抛物线弧AC，在相同的时间它以在高度SP所具有的速度（由上一引理）画出弦AC，且因此（由第一卷命题XVI系理7）在相同的时间，它在一个圆上，其半直径为SP，以它自身的重力旋转，画出一段弧，其长度比抛物线的弧的弦AC，按照一比二的二分之一次比。且所以它以它在高度SP向着太阳的重量，从那个高

度向太阳下落，在那段时间的一半画出的一个空间（由第一卷命题IV系理9）等于那条弦的一半的平方除以四倍的高度SP，亦即，空间（AI_q）/（4SP）。由是，因为在高度SN上彗星向着太阳的重量比在高度SP上它向着太阳的重量，如同SP比Sμ；彗星以它在高度SN所具有的重量，在相同的时间向太阳下落，画出空间（AI_q）/（4Sμ），亦即，长度等于Iμ或者Mμ的一个空间。**此即所证**。

命题XLI 问题XXI

由给定的三次观测，确定在抛物线上运动的彗星的轨道。

我曾多方尝试这个非常困难的问题，在第一卷中我撰写了一些问题，它们从属于其解答。其后我想到了如下稍为简单的解法。

选择三次观测，彼此的时间间隔近似地等远。但在那个时间间隔，当时彗星缓慢运动，比另一个略大，即是使得时间的差比时间的和，如同时间的和比差不多六百天；或者使得点E（在引理VIII的图中）落在很靠近点M 的地方，且从那里向I偏离而不是向A偏离。如果不具备如此的观测，必须用引理六发现彗星新的位置。

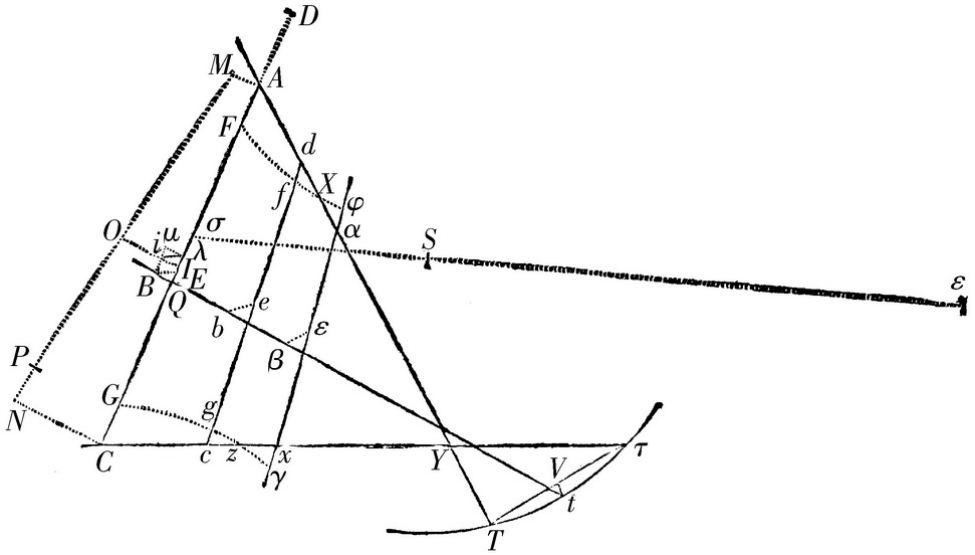

指定S为太阳，T，t，τ为在大轨道上地球的三个位置，TA，tB，τC为三个观测到的彗星的黄经，V为第一次和第二次观测之间的时间，W为第二次和第三次观测之间的时间，X为一段长度，它能由彗星

在整个那段时间从它在地球离太阳的平均距离处的速度画出，（由第三卷命题XL系理3）发现这段长度，且tV是弦Tτ的垂线。在中间一次观测到的黄经tB上，任意取一点B作为在黄道的平面上彗星的位置，并由此向太阳S引直线BE，它比矢tV，如同SB和St_{quad}之下的容量比一个直角三角形的斜边的立方，它的［直角］边为SB和在第二次观测时对半径tB的彗星的黄纬的切线。且过点E引（由本卷中的引理VII）直线AEC，它的部分AE，EC，由直线TA和τC界定，彼此如同时间V和W：则A和C与在第一次和第三次观测时在黄道的平面上的彗星的位置很接近，只要B是在第二次观测时正确地假设的它的位置。

在平分于I的AC上竖立垂线Ii。过点B引想象的直线Bi 平行于AC。连结想象的直线Si，它截AC于λ，并补足平行四边形iIλμ。取Iσ等于3Iλ，并过太阳S引想象的σξ等于3Sσ＋3iλ。然后，删去字母A，E，C，I，自点B向点ξ引一条新的想象的直线BE，使得它比原来的BE按照距离BS比量Sμ+ $\frac{1}{3}$ iλ的二次比。且过点E按照与前面相同的定律再引直线AEC，亦即，使得其部分AE和EC彼此如同观测之间的时间V和W。则A和C是彗星的更精确的位置。

在平分于I的AC上竖立垂线AM，CN，IO，其中AM和CN是在第一次和第三次观测时对半径TA和τC的黄纬的切线。连结MN截IO于O。作矩形iIλμ如前。在I A的延长线上取ID 等于Sμ+ $\frac{2}{3}$ iλ，然后在MN上向着N截取MP，MP比上面发现的长度X，按照地球离太阳的平均距离（或者大轨道的半径）比距离OD的二分之一次比。如果点P落在点N上，则A，B，C为彗星的三个位置，通过它们的轨道被画在黄道的平面上。但如果点P不落在点N上，在直线AC上取CG等于NP，如此使得点G和P位于直线NC的同一侧。

由同样的方法，从假设的点B发现点E，A，C，G，从其他任意假设的b和β发现新的点e，a，c，g和ε，α，κ，γ。然后过G，g，γ画的圆的周线Ggγ截直线τC于Z：则Z为在黄道的平面上彗星的位置。且如果在AC，ac，ακ上取AF，af，αφ分别等于CG，cg，κγ，且过点F，f，φ画的圆的周线Ffφ截直线AT于X；则X为在黄道的平面上彗星的另一个位置。在点X和Z，竖立对半径TX和τZ的彗星的黄纬的切线，则彗星在其轨道上的两个位置被发现，最后（由第一卷命题XIX）以焦点

S，过那两个位置画出一抛物线，则这条抛物线是彗星的轨道。**此即所求** 。

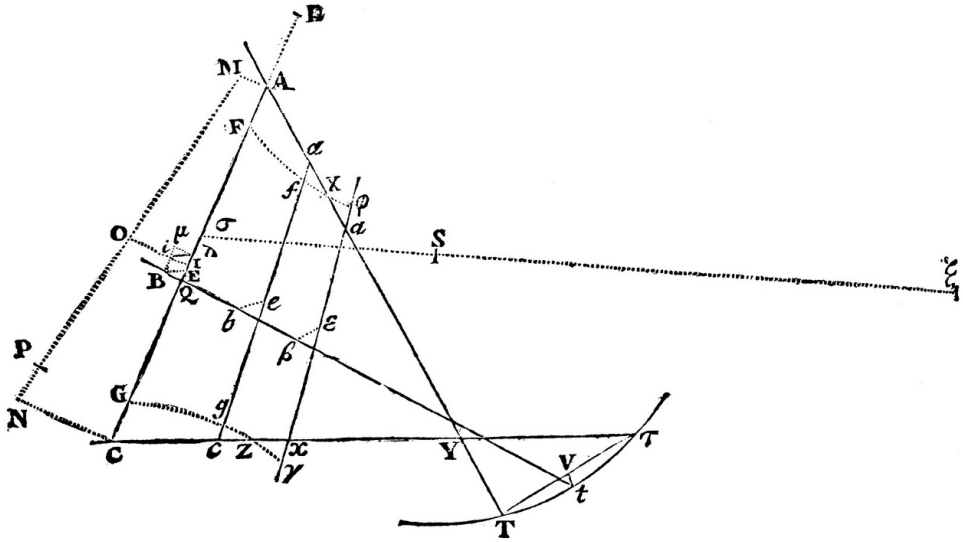

这个做法的证明由诸引理推出：因为由引理VII，直线AC在E按照时间之比被截，正如引理VIII所要求的；且因为BE，由引理XI，是直线BS的或者Bξ的在黄道的平面上位于弧ABC和弦AEC中间的部分；又因为MP（由引理X的系理）是弧的弦的长度，这个弧应由彗星在第一次和第三次观测之间在自己的轨道上画出，且因此等于MN，只要B是在黄道的平面上的彗星的真实位置。

但是，如果不任意地选择点B，b，β，而以接近真的位置选择它们，这是方便的。如果角AQt被近似地知道，轨道在黄道的平面上画出的射影以这个角截直线tB；在那个角引想象的直线AC，它比43Tτ按照SQ比St的二分之一次比。且通过引直线SEB，它的部分EB等于长度Vt，点B被确定，B首先被用到。然后删去AC并按前面的作法重新引一条直线AC，且在发现长度MP之后，在tB上取点b，按照定律，如果TA，τC相互截于Y，则距离Yb比距离YB，按照来自MP比MN的比和SB比Sb的二分之一次比的复合比。且只要心甘情愿重复第三次，按同样的方法发现第三个点β。但这一方法对于大多数情况，两次操作就够了。因为，如果遇到的距离Bb非常小，发现点F、f和G、g之后，引直线Ff和Gg截TA和τC于需求的点X和Z。

例子

问题设为1680年的彗星。彗星的运动经弗拉姆斯蒂德 的观测并由他从观测加以计算，再由哈雷 根据同样的观测做了修正，显示在下表中。

	彗星的				
	视时间	真时间	太阳的黄经	黄经	北黄纬
	h ′	h′ ″	° ′ ″	° ′ ″	° ′ ″
1680 年 12 月 12 日	4.46	4.46.0	♑ 1.51.23	♑ 6.32.30	8.28.0
21 日	6.32 $\frac{1}{2}$	6.36.59	11.6.44	♒ 5.8.12	21.42.13
24 日	6.12	6.17.52	14.9.26	18.49.23	27.23.5
26 日	5.14	5.20.44	16.9.22	28.24.13	27.0.52
29 日	7.55	8.3.2	19.19.43	♓ 13.10.41	28.9.58
30 日	8.2	8.10.26	20.21.9	17.38.20	28.11.53
1681 年 1 月 5 日	5.51	6.1.38	26.22.18	♈ 8.48.53	26.15.7
9 日	6.49	7.0.53	♒ 0.29.2	18.44.4	24.11.56
10 日	5.54	6.6.10	1.27.43	20.40.50	23.43.52
13 日	6.56	7.8.55	4.33.20	25.59.48	22.17.28
25 日	7.44	7.58.42	16.45.36	♉ 9.35.0	17.56.30
30 日	8.7	8.21.53	21.49.58	13.19.51	16.42.81
2 月 2 日	6.20	6.34.51	24.46.59	15.13.53	16.4.1
5 日	6.50	7.4.41	27.49.51	16.59.6	15.27.3

在这些观测上增加我们的一些观测。

	视时间	彗星的黄经	彗星的北黄纬
1681 年 2 月 25 日	$8^h.30'$	♉ 26°. 18′. 35″	12°. 46′. 46″
27 日	8. 15	27. 4. 30	12. 36. 12
3 月 1 日	11. 0	27. 52. 42	12. 23. 40
2 日	8. 0	28. 12. 48	12. 19. 38
5 日	11. 30	29. 18. 0	12. 3. 16
7 日	9. 30	♊ 0. 4. 0	11. 57. 0
9 日	8. 30	0. 43. 4	11. 45. 52

这些观测是用一架带测微计的七呎长的望远镜做的，测微计的线位于望远镜的焦点；用这些仪器我们确定了恒星彼此之间的位置和彗星相对于恒星的位置。指定A为在英仙座左踵上的一颗四等星（在巴耶 的星表 (64) 中为o），B为紧跟着在脚上的一颗三等星（在巴耶的星表中为ζ），且C为同一踵上的一颗六等星（在巴耶 的星表中为n），又D，E，F，G，H，I，K，L，M，N，O，Z，α，β，γ，δ为在同一只脚上的其他较小的星。再设p，P，Q，R，S，T，V，X是以上描述的观测中彗星的位置，且距离AB被认作 $80\frac{7}{12}$ 份，AC为 $52\frac{1}{4}$ 份，BC $58\frac{5}{6}$ ，AD $57\frac{5}{12}$ ，BD $82\frac{6}{11}$ ，CD $23\frac{2}{3}$ ，AE $29\frac{4}{7}$ ，CE $57\frac{1}{2}$ ，DE $49\frac{11}{12}$ ，AI $27\frac{7}{12}$ ，BI $52\frac{1}{6}$ ，CI $36\frac{7}{12}$ ，DI $53\frac{5}{11}$ ，AK $38\frac{2}{3}$ ，BK43，CK $31\frac{5}{9}$ ，FK29，FB23，FC $36\frac{1}{4}$ ，AH $18\frac{6}{7}$ ，DH $50\frac{7}{8}$ ，BN $46\frac{5}{12}$ ，CN $31\frac{1}{3}$ ，BL $45\frac{5}{12}$ ，NL $31\frac{5}{7}$ 。HO比HI如同7比6且当它延长时从星D和星E之间穿过，于是星D离这条直线的距离为 $\frac{1}{6}$ CD。LM比LN如同2比9，且它延长穿过星H。这些恒星彼此之间的位置被确定。

后来我国人庞德 又观测了这些恒星彼此之间的位置，且它们的黄经和黄纬记录在下表中。

星	黄经	北黄经
	° ′ ″	° ′ ″
A	♉ 26.41.50	12.8.36
B	28.40.23	11.17.54
C	27.58.30	12.40.25
E	26.27.17	12.52.7
F	28.28.37	11.52.22
G	26.56.8	12.4.58
H	27.11.45	12.2.1
I	27.25.2	11.53.11
K	27.42.7	11.53.26

星	黄经	北黄经
	° ′ ″	° ′ ″
L	♉ 29.33.34	12.7.48
M	29.18.54	12.7.20
N	28.48.29	12.31.9
Z	29.44.48	11.57.13
α	29.52.3	11.55.48
β	♊ 0.8.23	11.48.56
γ	0.40.10	11.55.18
δ	1.3.20	11.30.42

我观测到彗星相对于恒星的位置如下。

2月25日，星期五，旧历，在午后8时半，彗星在p，它离星E的距离小于 $\frac{3}{13}$ AE，大于 $\frac{1}{5}$ AE，且因此约等于 $\frac{3}{14}$ AE；又角ApE稍微有些钝，但几乎是直角。因为自A向pE上落下垂线，彗星离那条垂线的距离为 $\frac{1}{5}$ pE。

在同一个晚上的9时半，彗星在P，离星E的距离 (65) 大于 $\frac{1}{4\frac{1}{2}}$ AE，小于 $\frac{1}{5\frac{1}{4}}$ AE，且因此约等于 $\frac{1}{4\frac{7}{8}}$ AE，或者 $\frac{8}{39}$ AE。且彗星离从星A向直线PE落下的垂线的距离为 $\frac{4}{5}$ AE。

2月27日，星期天，在午后8时1刻，彗星在Q，离星O的距离等于星O和H之间的距离，且直线QO延长从星K和B之间穿过。由于中间的云，我未能更精确地确定这条直线的位置。

3月1日，星期二，在午后11时，彗星在R，恰好在星K和C之间，且直线CRK的部分CR稍大于 $\frac{1}{3}$ CK，且稍小于 $\frac{1}{3}$ CK＋ $\frac{1}{8}$ CR，且因此等于 $\frac{1}{3}$ CK＋ $\frac{1}{16}$ CR或者 $\frac{16}{45}$ CK。

3月2日，星期三，在午后8时，彗星在S，离星C的距离约为 $\frac{4}{9}$ FC。星F离直线CS的延长线的距离为 $\frac{1}{24}$ FC；且星B离同一直线的距离，是星F的距离的五倍。同样地，直线NS被延长，从星H和I之间穿过，靠近星H比靠近星I约五倍或者六倍。

3月5日，星期六，在午后11时半，彗星在T，直线MT等于 $\frac{1}{2}$ ML，且直线LT的延长线从B和F之间穿过，靠近F比靠近B约四或者五倍，从BF上割下它朝向F的四分之一或者五分之一。又MT延长时，从空间BF向星B的外边穿过，且靠近星B比靠近星F约四倍。星M很小，用望远镜能勉强看到，而L为大约八等的一颗较大的星。

3月7日，星期一，在午后9时半，彗星在V，直线Vα的延长线从B和F之间穿过，从BF上割下向着F的 $\frac{1}{10}$ BF，且它比直线Vβ如同5比4。又彗星离直线αβ的距离为 $\frac{1}{2}$ Vβ。

3月9日，星期三，在午后8时半，彗星在X，直线γX等于 $\frac{1}{4}$ γδ，且自星δ向直线γX落下的垂线为 $\frac{2}{5}$ γδ。

同一天晚上12时，彗星在Y，直线γY等于 $\frac{1}{3}$ γδ，但略小，设为 $\frac{5}{16}$ γδ。且自星δ向直线γY落下的垂线约等于 $\frac{1}{6}$ γδ或者 $\frac{1}{7}$ γδ。但由于彗星靠近地平线而难于分辨，其位置的确定自然不能与以上的同样确切。

通过作图和计算，从这类观测中我导出了彗星的黄经和黄纬，且我国人庞德 从修正的恒星的位置修正了彗星的位置，而这些修正了的位置已在上面给出。我使用的测微计制作得不够精致，但黄经和黄纬

的误差（就我们观测的范围而言）几乎不超过一分。此外，彗星（按照我们的观测）在其运动结束时明显地由它在2月底占据的平行线上往北倾斜。

现在，为了确定彗星的轨道，我从以上描述的观测中选择三个，它们是弗拉姆斯蒂德 在12月21日，1月5日和1月25日做的。从这些观测我发现St为9842.1份，且Vt为455份，若假设大轨道的半直径为10000份。然后，对第一次运算，我假定tB为5657份，我发现SB为9747，BE在第一轮中为412，Sμ 9503，iλ413；BE在第二轮中为421，OD 10186，X 8528.4，MP 8450，MN 8475，NP 25。因此由第二次运算，我推得距离tb为5640。且由这些计算我最终求得距离TX为4775以及τZ为11322。在从这些距离确定轨道时，我发现其降交点在 ♋ 在且升交点在 ♑ $1^{gr.}$ .53′；它的平面对于黄道的平面的倾角为$61^{gr.}$. $20\frac{1}{3}$ ′；其顶点（或者彗星的近日点）离交点$8^{gr.}$ .38′远，且以南黄纬$7^{gr.}$ .34′在 ♐ $27^{gr.}$ .43′；又其通径为236.8，而且向太阳所引的半径每天画出93585，假设大轨道的半径的平方为100000000；且我发现彗星在这个轨道上按［黄道十二］宫的顺序前进，并在12月8^{d} .0^{h} .4′ (66) 在轨道的顶点或者近日点。所有这些我是用一条被等分的尺子和角的弦通过绘图定出，角的弦取自自然正弦的表；我作了一张颇大的图表，在其上大轨道的半直径（10000份的）等于一英呎的 $16\frac{1}{3}$ 吋。

最后，为了确定彗星是否真的在这样发现的轨道上运动，我部分地由算术运算且部分地由画图，推算了彗星在一些观测时间在这条轨道上的位置，正如在下表所见。

	彗星离太阳的距离	算出的黄经	算出的黄纬	观测到的黄经	观测到的黄纬	黄经的差	黄纬的差
		gr. ′	gr. ′	gr. ′	gr. ′	′	′
12 月 12 日	2792	♑ 6.32	8.18 $\frac{1}{2}$	♑ 6.31 $\frac{1}{3}$	8.26	+1	−7 $\frac{1}{2}$
29 日	8403	♓ 13.13 $\frac{2}{3}$	28.0	♓ 13.11 $\frac{3}{4}$	28.10 $\frac{1}{12}$	+2	−10 $\frac{1}{12}$
2 月 5 日	16669	♉ 17.0	15.29 $\frac{2}{3}$	♉ 16.59 $\frac{7}{8}$	15.27 $\frac{2}{5}$	+0	+2 $\frac{1}{4}$
3 月 5 日	21737	29.19 $\frac{3}{4}$	12.4	29.20 $\frac{6}{7}$	12.3 $\frac{1}{2}$	−1	+ $\frac{1}{2}$

后来，我们的同国人哈雷 用算术计算比用画图更精确地确定了［这颗彗星的］轨道；且保持交点在 ♋ 和 ♑ $1^{gr.}.53'$的位置，轨道的平面对黄道的平面的倾角$61^{gr.}.20\frac{1}{3}'$，以及彗星在近日点的时间12月$8^{d}.0^{h}.4'$；他发现近日点离升交点的距离在彗星的轨道上测量为$9^{gr.}.20'$，且抛物线的通径为2430份，太阳离地球的平均距离取为100000份。且从这些数据由更精确的算术计算，他计算了在观测时间上彗星的位置，如下表。

真实时间	彗星离⊙的距离	算出的黄经	算出的黄纬	误差	
				黄经	黄纬
d. h. ′		gr ′ ″	gr ′ ″	′ ″	′ ″
12 月 12.4.46	28028	♑ 6.29.25	8.26.0 北	−3.5	−2.0
21.6.37	61076	♒ 5.6.30	21.43.20	−1.42	+1.7
24.6.18	70008	18.48.20	25.22.40	−1.3	−0.25
26.5.21	75576	28.22.45	27.1.36	−1.28	+0.44
29.8.3	84021	♓ 13.12.40	28.10.10	+1.59	+0.12
30.8.10	86661	17.40.5	28.11.20	+1.45	−0.33
1 月 5.6.1 $\frac{1}{2}$	101440	♈ 8.49.49	26.15.15	+0.56	+0.8
9.7.0	110959	18.44.36	24.12.54	+0.32	+0.58
10.6.6	113162	20.41.0	23.44.10	+0.10	+0.18
13.7.9	120000	26.0.21	22.17.30	+0.33	+0.2
25.7.59	145370	♉ 9.33.40	17.57.55	−1.20	+1.25
30.8.22	155303	13.17.41	16.42.7	−2.10	−0.11
2 月 2.6.35	160951	15.11.11	16.4.15	−2.42	+0.14
5.7.4 $\frac{1}{2}$	166686	16.58.25	15.29.13	−0.41	+2.10
25.8.41	202570	26.15.46	12.48.0	−2.49	+1.14
3 月 5.11.39	216205	29.18.35	12.5.40	+0.35	+2.24

这颗彗星也在更早的11月份出现过，且在萨克森 的科堡，由戈特夫里德·柯奇 先生在这个月的第四、第六和第十一日，旧历，作了观测，且由其相对于最近的恒星的位置，有时用二呎长的望远镜，有时用十呎长的望远镜，观测相当精确，由科堡 的和伦敦 的十一度的经度差和由我们的同国人庞德 观测的恒星的位置，我们的同国人哈雷确定了彗星的位置如下。

在伦敦 的视时间11月3^{d} .17^{h} .2′，彗星以北黄纬$1^{gr.}$ .17′.45″在♌ $29^{gr.}$ .51′。

11月5^{d} .15^{h} .48′，彗星以北黄纬$1^{gr.}$ .6′在♍ $3^{gr.}$ .23′。

11月10^{d} .16^{h} .31′，彗星离狮子座中在巴耶 的星表中被记为σ和τ的星等距；它尚未触及连结它们的直线，但相离它很近。在弗拉姆斯蒂德 的星表中σ以北黄纬$1^{gr.}$ .41′在 ♍ $14^{gr.}$ .15′，τ以南黄纬$0^{gr.}$ .34′在 ♍ $17^{gr.}$ $3\frac{1}{2}$ ′。且这些星的中点以南黄纬$0^{gr.}$. $33\frac{1}{2}$ ′在 ♍ $15^{gr.}$. $39\frac{1}{4}$ ′。设彗星离那条直线的距离约为10′或者12′，则彗星的和那个中点的黄经之差约为7′，且黄纬之差约为 $7\frac{1}{2}$ ′。由此彗星约以北黄纬26′在 ♍ $15^{gr.}$ .32′。

彗星的位置相对于某个小恒星的第一次观测是足够精确的。第二次也充分精确。在第三次观测，较不精确，能有一个六或者七分的误差，但几乎不会更大。则在第一次观测中彗星的黄经，在以上所说的抛物线轨道上计算，为 ♌ $29^{gr.}$ .30′.22″，其北黄纬为$1^{gr.}$ .25′.7″，再者它离太阳的距离为115546。

此外，哈雷 注意到一颗奇异的彗星，它以575年的间隔已出现四次，即在尤利乌斯·凯撒 被谋杀后的9月，公历（anno Christi）531年当拉姆帕迪乌斯和奥雷斯特斯为执政官时，公历1106年2月，以及1680年的年底，且这颗彗星带一个长而且显著的尾（除了凯撒之死那年，由于地球的位置不相宜，彗尾看起来较小）；他寻求其轴为1382957份的椭圆轨道，地球离太阳的平均距离取为10000份；在这轨道上彗星能以575年的间隔循环。且置升交点在 ♋ $2^{gr.}$ .2′；轨道的平面对于黄道的平面的倾角为$61^{gr.}$ .6′.48″，彗星的近日点在这个平面上的 ♐ $22^{gr.}$ .44′.25″；近日点的平时（tempus æquatum）是12月7^{d} .23^{h} .9′；在黄道的平面上近日点离升交点的距离是$9^{gr.}$ .17′.35″；且共轭轴为18481.2；他计算了彗星在这条椭圆轨道上的运动。这个彗星的位置，从观测导出的以及从这条轨道计算所得的，展示在下表中。

真时间	观测到的黄经	观测到的北黄纬	计算的黄经	计算的黄纬	误差	
					黄经	黄纬
d. h. ′	gr ′ ″	gr ′ ″	gr ′ ″	gr ′ ″	′ ″	′ ″
11 月 3.16.47	♌ 29.51.0	1.17.45	♌ 29.51.22	1.17.32 北	+0.22	−0.13
5.15.37	♍ 3.23.0	1.6.0	♍ 3.24.32	1.6.9	+1.32	+0.9
10.16.18	15.32.0	0.27.0	15.33.2	0.25.7	+1.2	−1.53
16.17.0			♎ 8.16.45	0.53.7 南		
18.21.34			18.52.15	1.26.54		
20.17. 0			28.10.36	1.53.35		
23.17. 5			♍ 13.22.42	2.29.0		
12 月 12. 4.46	♑ 6.32.30	8.28.0	♑ 6.31.20	8.29.6 北	−1.10	+1.6
21.6.37	♒ 5.8.12	21.42.13	♒ 5.6.14	21.44.42	−1.58	+2.29
24.6.18	18.49.23	25.23.5	18.47.30	25.23.35	−1.53	+0.30
26.5.21	28.24.13	27.0.52	28.21.42	27.2.1	−2.31	+1.9
29.8.3	♓ 13.10.41	28.9.58	♓ 13.11.14	28.10.38	+0.33	+0.40
30.8.10	17.38.10	28.11.53	17.38.27	28.11.37	+0.7	−0.16
1 月 5.6.1 $\frac{1}{2}$	♈ 8.48.53	26.15.7	♈ 8.48.51	26.14.57	−0.2	−0.10
9.7.1	18.44.4	24.11.56	18.43.51	24.12.17	−0.13	+0.21
10.6.6	20.40.50	23.43.32	20.40.23	23.43.25	−0.27	−0.7
13.7.9	25.59.48	22.17.28	26.0.8	22.16.32	+0.20	−0.56
25.7.59	♉ 9.35.0	17.56.30	♉ 9.34.11	17.56.6	−0.49	−0.24
30.8.22	13.19.51	16.42.18	13.18.28	16.40.5	−1.23	−2.13
2 月 2.6.35	15.13.53	16.4.1	15.11.59	16.2.7	−1.54	−1.54
5.7.4 $\frac{1}{2}$	16.59.6	15.27.3	16.59.17	15.27.0	+0.11	−0.3
25.8.41	26.18.35	12.46.46	26.16.59	12.45.22	−1.36	−1.24
3 月 1.11.10	27.52.42	12.23.40	27.51.47	12.22.28	−0.55	−1.12
5.11.39	29.18.0	12.3.16	29.20.11	12.2.50	+2.11	−0.26
9.8.38	0.43.4	11.45.52	♊ 0.42.43	11.45.35	−0.21	−0.17

自始至终对这颗彗星的观测与在刚才描述的轨道上彗星的运动的符合，并不比通常行星的运动与行星理论的符合差，且这一符合证明

在所有那些时候出现的是一颗且是同一颗彗星，再者，它的轨道已在这里被正确地确定了。

在前面的表中我们已经略去11月16、18、20和23日的观测，由于它们较不精确。因为在那些时刻彗星亦被他人观测。蓬蒂奥 和他的同伴在11月17日，旧历，在罗马的早上六时，亦即伦敦 的5时10分，用对着恒星的线观察到彗星以南黄纬$0^{gr.}$ .40′在 ♎ $8^{gr.}$ .30′。他们的观测可在论及这颗彗星的一篇论文中找到，该文由蓬蒂奥 公之于众。切利奥 ，他当时在场且他把自己的观测写在致卡西尼 先生的一封信中，他在相同的时间看到彗星在 ♎ $8^{gr.}$ .30′且南黄纬为$0^{gr.}$ .30′。在同一时刻，阿维尼翁 的加莱 （亦即，在伦敦 的早晨5时42分）看到彗星在 ♎ $8^{gr.}$ ，他没有给出黄纬，但由理论计算那时彗星在 ♎ $8^{gr.}$ .16′.45″且南黄纬为$0^{gr.}$ .53′.7″。

11月18日罗马的早晨6时30分（亦即，伦敦 的5时40分），蓬蒂奥 看到彗星在 ♎ $13^{gr.}$ .30′，且南黄纬为$1^{gr.}$ .20′。切利奥 看到在 ♎ $13^{gr.}$ .30′且南黄纬为$1^{gr.}$ .00′。再者，加莱 在阿维尼翁 的早晨5时30分看到彗星在 ♎ $13^{gr.}$ .00′，且南黄纬为$1^{gr.}$ .00′。此外，昂戈 神父在法兰西 的拉弗莱什 学院，在早晨5时（亦即，伦敦 的5时9分）看到彗星在两颗小星的中间，其中之一是在室女座南边的手上成一直线的三颗恒星中间的一颗，在巴耶 的星表中记为ψ，且另一颗是翼上最靠外的一颗星，在巴耶 的星表中记为θ。因此彗星那时在 ♎ $12^{gr.}$ .46′，且南黄纬为50′。同一天，在新英格兰 的波士顿 ，它在［北］纬 $42\frac{1}{2}$ 度，早晨5时（亦即伦敦 的早上9时44分），彗星被看到临近 ♎ $14^{gr.}$ ，且南黄纬为$1^{gr.}$ .30′，正如杰出的哈雷 告知我的。

11月19日在剑桥早晨的四时半，彗星（按照一位青年的观测）离角宿一（spica virginis）向西北约$2^{gr.}$ 远。但是角宿一在 ♎ $19^{gr.}$ .23′.47″，且南黄纬为$2^{gr.}$ .1′.59″。同一天，在新英格兰 的波士顿 的早上5时，彗星离角宿一的间隔约一度远，黄纬的差为40′。在同一天的牙买加 岛，彗星离角宿一约一度远。在同一天，阿瑟·斯托勒 先生

在帕塔克森特 河，它邻近马里兰 的亨廷克里克 ，在［北］纬 $38\frac{1}{2}$ gr. 的弗吉尼亚 的边界，早晨5时（亦即伦敦 的早上10时）看到彗星高于角宿一且几乎与角宿一相连，它们之间的距离约为 $\frac{3}{4}$ gr. 。且通过相互比较这些观测，我推出在伦敦 的9时44分，彗星在 ♎ 18gr. .50′，且南黄纬约为1gr. .25′。但由理论，那时彗星在 ♎ 18gr. .52′.15″，且南黄纬为1gr. .26′.54″。

11月20日，帕多瓦 的天文学教授蒙塔纳里 先生在威尼斯 的早上六时（亦即，伦敦 的5时10分）看到彗星在 ♎ 23gr. ，且南黄纬为1gr. .30′。同一天在波士顿 ，彗星离角宿一向东4gr. 黄经远，且因此约在 ♎ 23gr. .24′。

11月21日，蓬蒂奥 和他的同伴在早上7时1刻观测到彗星在 ♎ 27gr. .50′，且南黄纬为1gr. .16′；切利奥 的观测，是在 ♎ 28gr. 。昂戈 在早上五时的观测是在 ♎ 27gr. .45′。蒙塔纳里 的观测是在 ♎ 27gr. .51′。同一天在牙买加 岛上，彗星被看到在靠近天蝎座的开始，且其黄纬与角宿一的黄纬差不多相同，亦即，2gr. .2′。同一天在东印度 的巴拉索尔 的早上五时（亦即，伦敦 的前一天晚上的11时20分），得到彗星离角宿一向东7gr. .35′远。在角宿一和［天秤座的］秤盘之间的直线上，且因此在 ♎ 26gr. .58′，且南黄纬约为1gr. .11′；又后来在5时40分（即在伦敦 的早上五时）它在 ♎ 28gr. .12′，且南黄纬为1gr. .16′。由理论计算彗星那时在 ♎ 28gr. .10′.36″，且南黄纬为1gr. .53′.35″。

11月22日，彗星被蒙塔纳里 看到在 ♏ 2gr. .33′，但在新英格兰 的波士顿 它大约出现在 ♏ 3gr. ，黄纬同前，亦即1gr. .30′。同一天在巴拉索尔 的早上5时，彗星被观测到在 ♏ 1gr. .50′；且因此在伦敦 的早上5时，彗星约在 ♏ 3gr. .5′。同一天在伦敦 的早上六时半，我

们的同国人胡克 看到彗星约在 ♏ $3^{gr.}$ .30′，且它在穿过角宿一和轩辕十四（cor leonis）的一条直线上，但不尽精确，离开那条直线略向北偏。蒙塔纳里 同样注意到彗星通过角宿一引的直线，在这一天和接下来的一天，穿过轩辕十四的南侧，轩辕十四和这条线之间的间隔甚小。穿过轩辕十四和角宿一的直线，以$2^{gr.}$ .51′的角截黄道于 ♏ $3^{gr.}$ .46′。且如果彗星曾位于这条直线上且在 ♏ $3^{gr.}$ ，它的黄纬应为$2^{gr.}$ .26′。但由于彗星，胡克 和蒙塔纳里 同意，离开这条直线向北稍有距离，其黄纬略小。20日，由蒙塔纳里 的观测，其黄纬几乎等于角宿一的黄纬，即约为$1^{gr.}$ .30′，又胡克 、蒙塔纳里 和昂戈 同意，黄纬持续增大，且因此现在明显的大于$1^{gr.}$ .30′。在现在建立的界限$2^{gr.}$ .26′和$1^{gr.}$ .30′之间，平均黄纬的大小约为$1^{gr.}$ .58′。彗星的尾，胡克 和蒙塔纳里 同意，指向角宿一，自这个星稍有倾斜，按胡克 为向南，按蒙塔纳里 为向北；且因此这个倾斜很难察觉，且彗星的尾几乎与赤道平行，自太阳的对面略向北倾斜。

11月23日，旧历，纽伦堡的早上五时（亦即伦敦 的四时半）齐墨尔曼先生看到彗星在 ♏ $8^{gr.}$ .8′，且南黄纬为$2^{gr.}$ .31′，当然，它的距离由恒星确定。

11月24日，在太阳升起前彗星被蒙塔纳里 看到在 ♏ $12^{gr.}$ .52′，在穿过轩辕十四和角宿一所引的直线的北侧，且因此它所具有的黄纬略小于$2^{gr.}$ .38′。这个黄纬，正如我们所说，按照蒙塔纳里 ，昂戈 和胡克 的观测，持续增大；且因此现在略大于$1^{gr.}$ .58′；且其平均大小能取作$2^{gr.}$ .18′，没有可辨认出的误差。现在蓬蒂奥 和加莱 要黄纬减小，而切利奥 和在新英格兰 的一位观测者几乎要黄纬保持相同的大小，即1度或者1度半。蓬蒂奥 和切利奥 的观测是粗略的，尤其是由方位角和高度取得的，加莱 的那些也是如此；由蒙塔纳里 、胡克 、昂戈 以及在新英格兰 的那位观测者，再者有时由蓬蒂奥 和切利奥 以彗星相对于恒星的位置取得的结果较好。同一天在巴拉索尔 的早上五时，彗星被观测到在 ♏ $11^{gr.}$ .45′，且因此在伦敦 的早上五时它约在 ♏ $13^{gr.}$ 。由理论计算，彗星在那时在 ♏ $13^{gr.}$ .22′.42″。

11月25日，在太阳升起之前，蒙塔纳里 观测到彗星约在 ♏ $17\frac{3}{4}$ gr. 。且在同一时间切利奥 观察到彗星在室女座的右股上的一颗亮星和天秤座的南边的秤盘之间的直线上，且这条直线截彗星的道路于 ♏ 18gr. .36′。由理论计算，彗星在那个时间约在 ♏ $18\frac{1}{3}$ gr. 。

所以这些观测与理论符合，依照它们彼此相符的标准，且由这一相符证明那是一颗且是同一颗彗星，它从［1680年］11月4日到［1681年］3月9日的整个时间出现。这颗彗星的轨道截黄道的平面两次，且所以它不是一条直线。它不在天空的相对部分与黄道相截，而在室女宫的结束和摩羯宫的开始，间隔约98度；且因此彗星的路径甚为偏离一个极大的圆。因为在11月，其路径从黄道向南至少倾斜三度，且后来在12月从黄道向北倾斜29度，轨道的两部分，彗星在其上奔向太阳又从太阳返回，彼此倾斜的视角超过三十度，正如蒙塔纳里的观察。这颗彗星在行进中经过九个宫，即从狮子宫的末尾到双子宫的开始；狮子宫除外，因为经过它前进时在能被看到之前；且没有其他理论，按照这一理论彗星能以规则的运动经历如此大的天空部分。它的运动是极为不等的。因为它在11月20日前后，每天约画出五度；此后其运动在11月26日和12月12日之间被迟滞，即在十五天半的时间，它仅画出40度；此后运动被加速，它每天差不多画出五度，直至运动开始被再次迟滞。且一项理论，它与经过天空的极大部分的如此不均匀的运动非常相符，遵守与行星理论相同的定律，又与精确的天文观测准确符合，不会是不正确的。

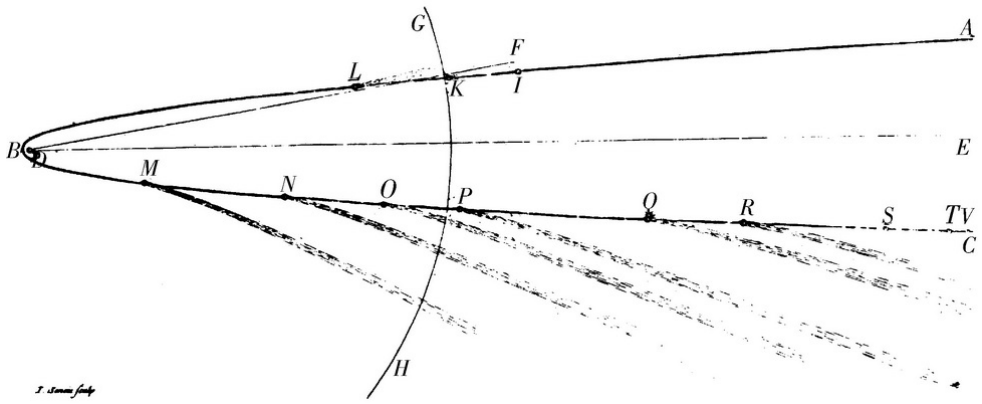

此外，彗星画出的轨道以及在一些位置抛射出的真实的尾，由在轨道的平面上描绘的附图展示是适宜的：这里ABC表示彗星的轨道，D

为太阳，DE为轨道的轴，DF为交点线，GH为大轨道的球与轨道的平面的相交部分；I为1680年11月4日彗星的位置；K为11月11日它的位置；L为11月19日它的位置；M为12月12日它的位置；N为12月21日它的位置；O为12月29日它的位置；P为次年1月5日它的位置；Q为1月25日它的位置；R为2月5日它的位置；S为2月25日它的位置；T为3月5日它的位置，且V为3月9日它的位置。在确定彗尾时，我使用了如下的观测。

11月4日和6日，彗尾还没有出现。11月11日，彗尾开始能被看到，通过十呎的望远镜观看不超过半度长。11月17日，彗尾被蓬蒂奥看到超过十五度长。11月18日，彗尾在新英格兰 被看到有30gr. 长，且正对太阳，并一直延伸到星♂，它［火星］当时在 ♍ 9gr. .54′。11月19日，在马里兰 ，彗尾被看到有15或者20度长。12月10日，彗尾（根据弗拉姆斯蒂德 的观测）从蛇夫座的巨蛇尾和天鹰座南翼的星δ之间的中间距离穿过，且终止处靠近巴耶 的星表中的星A，ω，b。所以彗星的尾终止于 ♑ $19\frac{1}{2}$ gr. ，且北黄纬约为 $34\frac{1}{4}$ gr. 。12月11日，彗尾升高到天箭座的头（巴耶 星表中的α，β），终止于 ♑ 26gr. .43′，且北黄纬为38gr. .34′。12月12日，彗尾穿过天箭座的中间，没有太大的伸展，终止于 ♒ 4gr. ，且北黄纬约为 $42\frac{1}{2}$ gr. 。这些情形被理解为彗尾的较亮的部分的长度。因为当光线较暗，在也许较晴朗的天空，在12月12日罗马的5时40分（根据蓬蒂奥 的观测）彗尾高于天鹅座之尾 (67) 至10度；且其边自这颗星向西北终止于45分。但在那些天向着彗尾在邻近其靠上的一端有3度宽，且因此它的中间离那颗星向南有2gr. .15′远，且其上端以北黄纬61gr. 终止于 ♓ 22gr. 。且因此彗尾约70gr. 长。12月21日，彗尾几乎伸展到仙后座的座尾，离［星］β和王良四（Schedir）等距，且离它们其中一个的距离等于它们彼此之间的距离，且因此终止于 ♈ 24gr. ，又黄纬为 $47\frac{1}{2}$ gr. 。12月29日，彗尾触到室宿二（Scheat），此星位于它的左边，并精确地填满了仙女座的北边的脚上的两颗星之间的间隔，有54gr. 长；且因此终止于 ♉ 19gr. ，又黄纬为35gr. 。1月5日，彗尾触到仙女座胸上的星η的右侧和在她的腰带上的星μ的左侧；且（按照我

们的观测）它有40$^{gr.}$ 长；但它是弯曲的，且凸的一侧朝南。靠近彗星的头它与经过太阳和彗星的头的圆成一个4度的角；但朝向另一端它以约10或者11度的角向那个圆倾斜且彗尾的弦与圆包含一个8度的角。在1月13日，彗尾明显被看到的光终止于天大将军一（Alamech）和大陵五（Algol）之间，且以微弱的光在向着在英仙座星κ的一侧终止。彗尾的末端离连结太阳和彗星的圆的距离是3$^{gr.}$ .50′，且彗尾的弦对那个圆的倾角为 $8\frac{1}{2}$ $^{gr.}$ 。1月25和26日，彗尾以弱光闪烁至6到7度；且大约一夜之后，当时天空极为晴朗，它的长度延伸到十二度或者更多些，光很弱且几乎不能被看到，但它的轴正对着在御夫座东肩上的亮星，且因此从太阳的对面向北以十度的角倾斜。然后在2月10日，彗尾被我装备［望远镜］的眼睛看到有二度长。因为上面提到的更弱的光通过玻璃不出现。但蓬蒂奥 写道，在2月7日他看到长度为12度的彗尾。2月25日以及以后彗星没有尾出现。

任何现在思考已描述的轨道且在他的心中回想这颗彗星的其他现象的人，不难认定，彗星的本体是固态的、紧密的、固定的和耐久的，像行星的本体。因为如果彗星不是别的而是蒸汽或者地球的、太阳的以及行星的蒸发水分，这颗彗星在它自己的路径中经过太阳的近处时应会立刻消灭。因为太阳的热如同［它的］光线的密度，这就是，与位置离太阳的距离的平方成反比。且因此，由于在12月8日，当彗星在它的近日点时，它离太阳的中心的距离比地球离太阳的中心的距离大约如同6比1000，在那时太阳在彗星上的热比夏天太阳在我们这里的热如同1000000比36，或者28000比1。但沸腾的水的热约比干燥的地在夏天的太阳下吸收的热大三倍，正如我从经验得知的；且白热的铁的热（如果我猜得正确）约比沸腾的水的热大三或者四倍；且由此，彗星上的干地在彗星处于它的近日点时从太阳的光线所吸收的热，约比白热的铁的热大2000倍。对如此大的热，蒸汽和蒸发水分，以及所有的挥发性的物质立即被耗尽并消灭。

所以彗星在它自己的近日点从太阳吸收极多的热，且那些热能保持极长的时间。因为一吋宽的白热的铁球，在空气中一小时的时间很难失去其所有的热。但较大的球按直径的比保持更长时间的热，因为它的表面（是一个度量，按照表面球通过与周围的空气接触而被冷却）按照那个比相对于它所包含的热的物质的量较小。且因此一个等于这个地球的白热的铁球，亦即，宽约为40000000呎，在相等的天

数，或者约50000年，才勉强被冷确。但我怀疑热的持续，由于一些隐匿的原因，按照小于直径的比增加，而且我期望通过实验研究真正的比。

此外，应注意到在12月，当彗星新近被太阳加热，它发射出比在此前的11月大得多且光彩得多的尾，然而它还未到达近日点。且一般地，起源于彗星的所有最大且最灿烂的尾，紧随在它们通过太阳的区域的路径中。所以被灼热的彗星助长其尾的大小。且因此我相信能推断出彗尾不是别的而是极稀薄的蒸汽，它由彗星的头或者核由于自身的热而发射。

然而关于彗星的尾有三种意见：它们或者是太阳的光通过彗星的透明的头部的传播，或者起源于光从彗星的头到地球前进时的折射，或者最后，它们是不断地产生于彗星的头的云或者蒸汽，并向离开太阳的方向跑去。持有第一种意见的人尚未受到光学科学的陶冶，因为进入暗室中的太阳的光不能被分辨出来，除非在空气中飞舞的灰尘和烟的小颗粒反射太阳的光；且因此在浓烟弥漫的空中，太阳的光显得更亮，并且更强地触及视觉；在晴天的空气中这些光较暗淡且不易被感觉到，但在没有物质反射这些光的天空，它们一点也不能被看到。光不是在有光的地方被看到，而是在当它被反射到我们的眼睛的地方被分辨出来。因为视觉不会发生，除非通过射入眼睛的光线。所以在彗尾的区域必定存在某些反射物质，否则整个天空受太阳的光照射均匀地发亮。第二种意见被许多困难所包围。彗尾从来没有被改变颜色，而颜色通常是折射的不可分离的相伴者。恒星的和行星的光到我们这里的明晰的传播证明天空的介质没有反射的能力。据说埃及人有时曾看到有头发的恒星，但这极难遇到，应当归之于云的偶然折射。恒星的光彩和闪烁既由于眼睛的折射又由于颤动的空气的折射，因为当通过望远镜看这些星时它们消失了。由于空气的和上升的蒸汽的颤动，会发生光线交替地从瞳孔的狭窄空间偏斜，但通过［望远镜的］物镜宽的入口则不会发生这样的事情。且因此它是在前一种情形产生的闪烁，但在后一种情形停止；且在后一种情形的停止证明在天空中光规则地传播，没有任何可以感觉到的折射。但是，为了避免以当彗星的光线不够强时通常看不到彗尾，因为次等光线没有足够的力量影响眼睛，且这就是看不到恒星的尾的原因为理由反对时，应考虑到恒星的光用望远镜可以被增大到超过一百倍，但仍看不到尾。行星的光更丰富但没有尾，且当彗星的头的光微弱且很昏暗时，彗星往往有极

大的尾。1680年的彗星就是如此，在12月，在彗星的头的光刚及二等星时，它抛射出的彗尾非常明亮，长度可达40，50，60或者70度，甚至更大；此后在1月27日和28日，彗星的头勉强如同一颗七等星出现，但彗尾以微弱但是可以感觉到的光在长度上延伸至6或者7度，且以几乎不能被看到的极暗淡的光，延伸到十二度或者略多，正如以上所说。但在2月9日和10日，当时肉眼看不到彗星的头，通过望远镜我观察到二度长的彗尾。而且，如果彗尾起源于天体物质的折射，且如果它按照天空的形状从太阳的对面偏转，在天空的相同区域，那个偏转总应发生在相同的方向。但是，1680年的彗星，在12月28日伦敦的午后八时半，它在 ♓ $8^{gr.}$ .41′，且北黄纬为$28^{gr.}$ .6′，太阳出现在 ♑ $18^{gr.}$ .26′。又1577年的彗星，在12月29日，它在 ♓ $8^{gr.}$ .41′，且北黄纬为$28^{gr.}$ .40′，太阳也大约出现在 ♑ $18^{gr.}$ .26′。在两种情形中，地球在相同的位置而彗星出现在天空的相同部分；然而在前一种情形，彗星的尾（根据我的和其他人的观测）从太阳的对面向北有 $4\frac{1}{2}$ 度角的一个倾斜，在后一种情形（根据第谷的观测）向南的倾角为21度。所以，由于被天空的折射所拒绝，余下的是从其他反射光的物质导出彗尾的现象。

而且由彗尾遵守的定律证实，彗尾起源于彗星的头且升高到背离太阳的区域。例如在穿过太阳的彗星的轨道的平面上的彗尾，它们总从正对着太阳偏转并指向彗星在那些轨道上前进时留在后面的区域。对一个被安置在那些平面上的观察者，它们出现在正对着太阳的部分；但当观察者离开这些平面，偏转逐渐能被感到，且日渐增大。在其他情况相同时，当彗尾对于彗星的轨道更倾斜时，偏转较小，且当彗星的头更靠近太阳，尤其是偏转的角取得靠近彗星的头时，亦是如此。此外，没有偏转的彗尾显出是直的，但偏转的彗尾是弯曲的。再者，当偏转大时曲率较大，且在其他情况相同彗尾较长时，感觉更明显，因为在较短的彗尾上曲率不易被观察到。由于偏转的角邻近彗星的头较小，邻近彗尾的另一端较大，且因此彗尾的凸的一侧对着由它形成偏转的方向，并位于从太阳穿过彗星的头所引的无限的直线上。又，彗尾，当它较长且较宽，而又更有力地闪闪发光时，向着凸出的一侧稍微更加明亮且以比凹的一侧较不分明的界线终止。所以，尾部的现象依赖头部的运动，而不是头部被看到的天空的区域；且因此这

些现象不是通过天空的折射，而起源于彗星的头所提供的物质。因为如同在我们的空气中，任何被燃烧的物体的烟寻求上升，且如果物体静止时它垂直，或者当物体运动时它倾斜：于是在天空中，当物体有向着太阳的重力，烟和蒸汽应远离太阳上升（正如刚才所说），且如果冒烟的物体静止，则它直线上升；如果物体由于前进总离开蒸汽的部分已上升到的较高的位置，则它倾斜地上升。且当上升的蒸汽较迅速时，倾斜较小，即在太阳附近且靠近冒烟的物体。此外，由于倾斜的参差不齐，蒸汽柱被弯曲；且由于蒸汽到柱向前的一侧稍晚，且因此在同一侧较致密，且所以反射的光更丰富，且边界终止得较不分明。关于彗尾的突然和不稳定的摇动，以及关于它们有时被描述成不规则的形状，在这里我不增加任何东西；因为它们可能起源于我们的空气的变化，以及云的运动，使彗尾的某一部分被遮蔽；或者，也许起源于银河（via lactea）的部分，当彗尾经过时，它可能与它们混淆并被认为是彗尾的部分。

但是能填满如此巨大的空间的蒸汽能来自于彗星的大气，可从我们自己的大气的稀薄上去理解。因为靠近地球的表面的空气所占的一个空间比相同重量的水所占的空间约大850倍，且因此850呎高的圆柱形空气柱与一呎高宽度相同的水柱的重量相同。而且高耸至大气顶端的空气柱，其自身的重量等于高约33呎的水柱；且所以如果整个空气柱的较低的850呎高的部分被除去，剩余的较高的部分自身的重量等于32呎高的水柱。且因此（由被许多实验证实的规则，空气的压力如同压在它们上面的大气的重量，且重力与位置离地球的中心的距离的平方成反比），由第二卷命题XXII的系理计算，我发现，空气，在地球表面之上一个地球的半直径的高度，按照远大于土星轨道之下的整个空间比以一吋的直径画出的球的比稀薄于我们周围的空气。且由是一吋宽的我们的空气充满的球，以在地球的半直径的一个高度上的稀薄度，将充满远至土星的球，甚至更远的区域。因此，由于更高的空气变得极为稀薄，且彗发或者彗星的大气，自那个中心上升到约十倍彗核的表面的高度，然后彗尾从那里上升得更高，彗尾必定极为稀薄。且即使由于更浓密的彗星的大气，和物体向着太阳的大的重力，以及空气和蒸汽的小部分相互之间的重力，在天体的空间中的和在彗尾中的空气可能会不是如此稀薄；然而，从这一计算，显然极少量的空气和蒸汽产生彗尾的所有那些天象是绰绰有余的。因为彗尾的非同寻常的稀薄由星星通过它们发光可推知。地球的大气，厚度只有几哩，被太阳的光照亮时，不仅所有星星的光，而且月球自身的光被遮

蔽并熄灭；然而通过极厚的彗尾，它同样地被太阳照亮，能看到最小的星发光，且它们的亮度丝毫不减。大多数的彗尾的亮度通常并不比在暗室中我们的宽度为一吋或者二吋的空气对太阳的光的反射亮。

时间，在此期间蒸汽自彗星的头上升到彗尾的末端，约略可以得知。自彗尾的末端向太阳引一直线，并记下那条直线截［彗星的］轨道的位置。因为，如果蒸汽在一条直线上远离太阳上升，现在它在彗尾的末端，则它一定当彗星的头在相交部分时开始从彗星的头上升。但是由于蒸汽不远离太阳直线上升，蒸汽在上升之前所具有的彗星的运动被保持，而由那个运动和其上升的运动的合成，倾斜地上升。因此问题的解更为接近真实，如果那条直线，它截轨道，画得平行于彗尾的长度［的方向］，或者宁可（由于彗星的曲线运动）它偏离彗尾的线。按这种方式我发现，蒸汽，在1月25日它在彗尾的末端，在此前的12月的11日它开始从彗星的头上升，且因此它自身的整个上升用去超过45天的时间。但那整个彗尾出现在12月10日，在过了近日点后两天的时间完成了其上升。所以，蒸汽在邻近太阳时其上升开始得极为迅速，然后以总被其自身的重力迟滞的运动继续上升；且上升增加了彗尾的长度；但彗尾，在能看到的时间，几乎由在彗星过近日点后上升的所有蒸汽组成；且最先上升的蒸汽，组成彗尾的末端，在不是由于彗尾离照亮它的太阳的距离和离我们的眼睛的距离变得太远之前，它不隐没不见。因此，其他彗星的尾，它们不长，也不以迅速和持续的运动自彗星的头上升并不久消失，而是自彗星的头由极缓慢的运动经许多天延长的久留的蒸汽和喷发［形成］的柱，它们，分享彗星的头在蒸汽开始喷发时的那些运动，与彗星的头一起在天空前进。且由此可以推知天体的空间缺乏阻力，因为在它们之中不仅固体的行星和彗星，而且彗尾的极稀薄的蒸汽自由地运动并保持极长的时间。

彗尾从彗星的头的大气上升并在远离太阳的方向上前进被开普勒归之于携带彗尾物质的光束的作用。又，假设在极自由的空间中非常稀薄的气（aura）退让光线的作用，并非绝不相宜，尽管那些光线不能有感觉地移动在我们周围的稠密的物质。另外，有人认为存在如同重力那样的轻力（levitas）的小部分，且彗尾的轻力的物质由于其自身的轻而远离太阳上升。但由于在地球上的物体的重力如同在物体中的物质的量，如果物质的量被保持，既不增加亦不减少，我宁可怀疑这种上升起源于彗尾物质的稀薄作用。在烟囱中的烟由于它飘浮在其中的空气的推动而上升。这些空气，由于热而被稀薄，因为其比重的

减小而携带和它缠结的烟一同上升。彗星的尾为何不以同样的方式上升呢？因为太阳的光线对它通过的介质没有作用，除非反射和折射。反射的小部分被此种反射加热，并且小部分把热加于与它们缠结的以太上。那些物质由于传递给它的热而变稀薄，这一稀薄作用使那些物质在被稀薄之前向着太阳的比重被减小，它上升并且携带构成彗尾的反射的小部分。蒸汽的上升也由于它们围绕太阳运行而被增强，而且由这种作用它努力退离太阳，同时太阳的大气和天空的物质或者完全静止，或者仅由从太阳的转动接受到的运动而缓慢地旋转。这些是彗星的尾在太阳的附近上升的原因，在那里轨道更为弯曲，在太阳的稠密的且因此较重的大气内，不久喷射出极长的彗尾。因为彗尾，它们那时被生成，保持自身的运动且同时有朝向太阳的重力，它们在椭圆轨道围绕太阳按照彗星的头的方式运动，且由这种运动，它们总陪伴彗星的头且非常自由地附着在彗星的头上。因为蒸汽向着太阳的重力引起此后彗尾自彗星的头向着太阳的下落不比彗星的头的重力使蒸汽自彗尾的下落来得大。由于它们的公共的重力，它们或者一起落向太阳，或者在它们的上升中一起被迟滞；且因此无论由刚才描述的原因，或者其他任何的原因，那个重力不阻碍彗尾和彗星的头很容易得到的，且此后很容易保持的相互之间的位置。

所以，彗尾，它们产生于彗星的近日点，将与彗星的头一起跑到遥远的区域，无论由此历经多年后与彗星的头一起再回到我们这里，或者在那里被稀薄并逐渐消失。因为后来在彗星的头向太阳降落时，新的、短小的彗尾应以缓慢的运动从彗星的头传播，且那些彗尾当彗星在它们的近日点降低至太阳的大气时，应被无止境地增大。因蒸汽在那些极自由的空间持续变得稀薄并被扩张。由于这个原因所有彗尾在上端比靠近彗星的头更宽。但是被稀薄的蒸汽持续地扩张，最终扩散并分布于整个天空，然后由其重力逐步被吸向行星并与它们的大气混合，看来是适宜的。正如海洋对这个地球的构成是绝对必需的，使得由于太阳的热，丰富的水蒸气出自它们，或者聚积成云，降落为雨，浇灌并滋养整个地球上植物的生长；或者在山顶冷冻凝结（正如一些合理的哲学思索），奔入泉中和河中；因此为了保持海洋和行星上的流体，彗星似乎是需要的，从它们的薄雾和蒸汽的凝结，被植物和腐败作用消耗液体而变干的土地能被不断补充和恢复。因为所有植物全赖液体生长，然后其大部分由腐败作用变为干燥的土地，泥浆持续地从腐败的流体中淤积。因此干地的大小日渐增加，且流体，除非有外来的增加量，必不断减少，直至干涸。再者，我怀疑那种精气

（spiritus），它是我们的空气中最小但极精致且最好的部分，而又为万物的生命所需要，主要来自彗星。

只要赫维留 对它们的现象的观察是正确的，彗星的大气在它们向太阳降落时由于进入彗尾而被减少，且（无疑对于朝向太阳的那部分）变窄，又在彗星退离太阳时，那时进入彗尾的较少，它又变宽。但是当彗星的头已被加热并射出极大和极亮的尾时，大气层看起来极小，且核被大气包围，它们最低的部分也许是较浓且较黑的烟。因为所有由高热产生的烟一般都是既浓且黑的。因此那颗彗星的头部，我们刚讨论过它，在离太阳和地球相等的距离处，在它经过其近日点之后比在此之前看起来更暗。因在12月它常常可与三等星相比，在11月相当于一等星或者二等星。且那些看到这两者的人把先出现的描述为一颗较大的彗星。因为剑桥 的某个青年，在11月19日看到这颗彗星自身的光尽管是铅色的和暗淡的，但等于角宿一，且比后来更亮。11月20日，旧历，蒙塔纳里 看到彗星比一等星大，那时［彗尾］的长度为二度。又斯托勒先生，给我们的信中写道，在12月当喷出的尾最大且最亮时，彗星的头不大且所看见的彗星的头的大小远不及彗星在11月日出前所呈现的。且他猜测此事的原因是在开始时彗星的头部的更为丰富的物质已逐渐地被消耗。

其他喷射极大且极亮的尾的彗星，它们的头看起来相当暗淡且微小，这似乎出于相同的原因。因为1668年3月5日，新历，瓦伦廷·斯坦塞尔神父，早上七时，在巴西看见一颗彗星向着太阳下落处的南面，很接近地平线，头极小，几乎看不见，但尾极度明亮，使得站在岸边的人很容易看到它从海中反射的形象。它看起来像自西向南在长度上伸展23度的明亮的火柱，且几乎与地平线平行。但如此大的一个光辉仅持续了三天，之后，马上显著地减小，且在光辉减弱的时间内尾的大小被增加。因此在葡萄牙它被说成几乎占据了天空的四分之一（亦即45度），自西向东以显著的光辉伸展，但不是整个的尾都能被看见，因为在那些部分彗星的头总隐藏在地平线之下。由彗尾的大小的增加和光辉的减小可知，显然彗星的头正退离太阳，且在刚开始被看到时它很靠近太阳，正如1680年的彗星的情形。在《撒克逊编年史》上可以读到，1106年有一颗类似的彗星:星小且暗（如1680年的那颗），然由彼尾发出之光辉亮甚，似火柱伸于东方及北方之间。正如赫维留 从达勒姆的僧侣西米恩 那里得到的。这颗彗星在2月初出现，且此后在太阳下落处的南方，约在黄昏时能看到。由此且由彗尾的位

置推知彗星的头靠近太阳。离太阳之距，帕利斯·马太说，约一肘，自三时（更正确些，六时）至九时，一长光柱由彼射出。这也是亚里士多德 在《天象论 》第一卷第6节描述过的燃烧的彗星：其头初不能见，或因下沉早于日落，或因匿于日光；次日其形尽现，因距太阳至近，倾即下沉。四散之头火，因（即彗尾）燃烧过度，乃不见。燃烧有日（亚里士多德 说），其次乃小，彗星之面目（彗星的头）亦复出现。光辉横天，三有其一（亦即达60$^{gr.}$ ）。其所来也，是年（第101次奥林匹克竞技大会的第4年）冬天，其所去也，猎户腰带。1618年的那颗彗星，它从太阳的光线中显示出非常大的尾，似乎等于，甚至于超过一等星，但一些被看到的较大的彗星有较短的尾。传说它们中的一些等于木星，一些等于金星，或者甚至等于月球。

我们说彗星是一类在非常偏心的轨道上围绕太阳运行的行星。且由于行星没有尾，一般地它们之中较小的在靠近太阳的较小的轨道上运行，因此似乎在它们的近日点更靠近太阳的彗星多半较小是合理的，否则因为它们的吸引而对太阳作用太过。但是，至于它们的轨道的横截直径，以及它们运行的循环时间，我留待通过比较过了很长一段时间后又回到相同的轨道的彗星确定它们。同时下面的命题可能有助于此。

命题XLII 问题XXII

修正已求得的彗星的轨道。

运算1 假设由前面的命题发现的轨道的平面的位置；并选择由非常精确的观测确定的彗星的三个位置，且彼此之间的距离尽可能地大，又设A为第一次和第二次观测之间的时间，且B为第二次和第三次观测之间的时间。但在这些位置之一，彗星应在它的近地点，或者至少离近地点不远。由这些视位置，通过三角学运算，发现彗星在假定的那个轨道的平面上的三个真实位置。然后由这些已发现的位置，由算术运算，遵照第一卷命题XXI，围绕作为焦点的太阳的中心，画一圆锥截线；且它的面积，由太阳向所发现的位置引的半径界定，设为D和E；即D为第一次和第二次观测之间的面积，且E为第二次和第三次观测之间的面积。又设T为整个时间，在此期间这颗彗星以由第一卷命题XVI所发现的速度应画出整个面积D+E。

运算2 轨道的平面的交点的黄经被增大，那个黄经加上20′或者30′，它被称为P；且保持那个平面对黄道的平面的倾角。其次从上述的彗星的三个观测到的位置，按照上面，在这个新的平面上发现三个真实位置；再次发现经过那些位置的轨道，且观测之间同样画出的两个面积，是d和e，若整个时间果真为t，在此期间应画出总的面积d+e。

运算3 保持在第一次运算中交点的黄经，而轨道的平面对黄道的平面的倾角被增大，那个倾角加上20′或者30′，它被称为Q。然后从上述观测到的彗星的三个视位置，在这个新的平面上发现三个真实位置；且轨道也穿过那些位置，观察之间同样画出的两个面积，是δ和ε，且整个时间为τ，在此期间应画出总的面积δ+ε。

现在取C比1如同A比B，且G比1如同D比E，又g比1如同d比e，再者γ比1如同δ比ε；再设S为第一次和第三次观测之间的真实时间；且细心观察+号和-号，并按照定律2G-2C=mG-mg+nG-nγ，以及2T-2S等于mT-mt+nT-nτ寻找数m和n。且如果在第一次运算中指定I为轨道的平面对于黄道的平面的倾角，且K为任一交点的黄经，则I+nQ是轨道的平面对黄道的平面的真实倾角，而K+mP为交点的真实黄经。且最终，如果在第一，第二和第三次运算中，指定量R，r和ρ分别为轨道的通径，且量1/L，1/l，1/λ为它们的横截径，则彗星画出的轨道的真实通径为R+mr-mR+nρ-nR，且真实横截径为1/（L+ml-mL+nλ-nL）。从给定的横截径，则彗星的循环时间亦被给定。**此即所求** 。

但是彗星运行的循环时间，以及轨道的横截径，绝不能足够精确地被确定，除非相互比较在不同时期出现的彗星。如果找到几颗彗星，在相等的时间间隔过后，它们画出同一轨道，必须得出所有这些在同一轨道上运行的彗星是一颗且同一颗彗星。且最后由运行时间轨道的横截径被给定，且由这些径椭圆轨道被确定。

所以，为此目的，几颗彗星的轨道的计算依据它们是抛物线的假设。因为这样的轨道总与天象很近似地符合。这是明显的，不仅从1680年彗星的抛物线轨道，在上面我把它与观测相比较；而且也从那颗著名的彗星，它出现在1664年和1665年，且被赫维留 观测过。他从自己的观测计算了这颗彗星的黄经和黄纬，但欠精确。由同样的观测，我们的同国人哈雷 重新计算了这颗彗星的位置，且由如此发现的

位置他确定了彗星的轨道。他发现彗星的升交点在 ♊ $21^{gr.}$ .13′.53″，轨道对黄道的平面的倾角为$21^{gr.}$ .18′.40″，在其轨道上近日点离交点的距离为$49^{gr.}$ .27′.30″。近日点在 ♌ $8^{gr.}$ .40′.30″，且日心纬度为南黄纬$16^{gr.}$ .1′.45″。彗星在11月伦敦 的平时24^{d} .11^{h} .52′的午后，或者格但斯克 的13^{h} .8′，旧历，在近日点，且抛物线的通径为410286，地球离太阳的平均距离取作100000。在这一计算的轨道上彗星的位置与观测符合得何等精确，从如下由哈雷 计算的表显而易见。

格但斯克的视时间，旧历	观测到的彗星的距离		观测到的位置		在轨道上计算的位置
12 月		gr. ′. ″		gr. ′. ″	gr. ′. ″
$3^d.18^h.29\frac{1}{2}$′	离轩辕十四 离角宿一	46.24.20 22.52.10	黄经 南黄纬	♎ 7.1.0 21.39. 0	♎ 7.1.29 21.38.50
$4.18.1\frac{1}{2}$	离轩辕十四 离角宿一	46. 2.45 23.52.40	黄经 南黄纬	♎ 16.15.0 22.24.0	♎ 6.16.5 22.24.0
7.17.48	离轩辕十四 离角宿一	44.48.0 27.56.40	黄经 南黄纬	♎ 3.6.0 25.22.0	♎ 3.7.33 25.21.40
17.14.43	离轩辕十四 离参宿四	53.15.15 45.43.30	黄经 南黄纬	♌ 2.56.0 49.25.0	♌ 2.56.0 49.25.0
19.9.25	离南河三 离天穗一	35.13.50 52.56.0	黄经 南黄纬	♊ 28.40.30 45.48. 0	♊ 28.43.0 45.46.0
$20.9.53\frac{1}{2}$	离南河三 离天穗一	40.49.0 40. 4.0	黄经 南黄纬	♊ 13.3.0 39.54.0	♊ 13.5.0 39.53.0
$21.9.9\frac{1}{2}$	离参宿四 离天穗一	26.21.25 29.28.0	黄经 南黄纬	♊ 2.16.0 33.41.0	♊ 2.18.30 33.39.40
22.9.0	离参宿四 离天穗一	29.47.0 20.29.30	黄经 南黄纬	♉ 24.24.0 27.45.0	♉ 24.27.0 27.46.0
26.7.58	离娄宿三 离毕宿五	23.20.0 26.44.0	黄经 南黄纬	♉ 9.0.0 12.36.0	♉ 9.2.28 12.34.13
27.6.45	离娄宿三 离毕宿五	20.45.0 28.10.0	黄经 南黄纬	♉ 7.5.40 10.23.0	♉ 7.8.45 10.23.13
28.7.39	离娄宿三 离昴宿星团	18.29.0 29.37.0	黄经 南黄纬	♉ 5.24.45 8.22.50	♉ 5.27.52 8.23.37
31.6.45	离奎宿九 离昴宿星团	30.48.10 32.53.30	黄经 南黄纬	♉ 2.7.40 4.13.0	♉ 2.8.20 4.16.25
1665 年 1 月 $7.7.37\frac{1}{2}$	离奎宿九 离昴宿星团	25.11.0 37.12.25	黄经 北黄纬	♈ 28.24.47 0.54.0	♈ 28.24.0 0.53.0
13.7.0	离壁宿二 离昴宿星团	28.7.10 38.55.20	黄经 北黄纬	♈ 27.6.54 3.6.50	♈ 27.6.39 3.7.40
24.7.29	离奎宿九 离昴宿星团	20.32.15 40.5.0	黄经 北黄纬	♈ 26.29.15 5.25.50	♈ 26.28.50 5.26.0
2 月 7.8.37			黄经 北黄纬	♈ 27.4.46 7.3.29	♈ 27.24.55 7.3.15
22.8.46			黄经 北黄纬	♈ 28.29.46 8.12.36	♈ 28.29.58 8.10.25
3 月 1.8.16			黄经 北黄纬	♈ 29.18.15 8.36.26	♈ 29.18.20 8.36.12
7.8.37			黄经 北黄纬	♉ 0.2.48 8.56.30	♉ 0.2.42 8.56.56

1665年初的2月，白羊座的第一颗星，今后我称之为γ，在 ♈ $28^{gr.}$ .30′.15″，且北黄纬为$7^{gr.}$ .8′.58″。白羊座的第二颗星在 ♈ $29^{gr.}$ .17′.18″，且北黄纬为$8^{gr.}$ .28′.16″。又［座中的］一颗七等星，我称之为A，在 ♈ $28^{gr.}$ .24′.45″，且北黄纬为$8^{gr.}$ .28′.33″。在巴黎 的2月7^{d} .7^{h} .30′（亦即格但斯克 的2月7^{d} .8^{h} .37′），旧历，彗星与星γ和A构成一三角形，直角在γ。且彗星离星γ的距离等于星γ和星A之间的距离，亦即一个大圆的$1^{gr.}$ .19′.46″；且因此在星γ的纬线的平行线上是$1^{gr.}$ .20′.26″。所以，如果从星γ的黄经除去经度$1^{gr.}$ .20′.26″，留下彗星的黄经 ♈ $27^{gr.}$ .9′.49″。奥祖 ，从他自己的这一观测中近似地把彗星置于 ♈ $27^{gr.}$ .0′。从胡克 描绘的彗星的运动图中，那时它在 ♈ $26^{gr.}$ .59′.24″。取平均值，我把它置于 ♈ $27^{gr.}$ .4′.46″。由相同的观测，奥祖 把彗星当时的黄纬置为向北$7^{gr.}$ 又4′或者5′。他本应该把它置于更准确的$7^{gr.}$ .3′.29″，因为彗星的和星γ的黄纬的差等于星γ和星A的黄经的差。

伦敦 的2月22^{d} .7^{h} .30′，亦即格但斯克 的2月22^{d} .8^{h} .46′，根据胡克 的观测，他自己画在一幅图中，以及奥祖 的观测，并由珀蒂画在一幅图中，彗星离星A的距离，是星A和白羊座的第一颗星之间的距离的五分之一，或者15′.17″。且彗星离连结星A和白羊座的第一颗星的线的距离是同一个五分之一的四分之一，亦即4′。且因此彗星在 ♈ $28^{gr.}$ .29′.46″，且北黄纬为$8^{gr.}$ .12′.36″。

伦敦 的3月1^{d} .7^{h} .0′，亦即格但斯克 的3月1^{d} .8^{h} .16′，彗星被观测到靠近白羊座的第二颗星，它们之间的距离比白羊座的第一和第二颗星之间的距离，这就是，比$1^{gr.}$ .33′，如同4比45，按照胡克 ；或者如同2比23，按照戈蒂尼 。因此彗星和白羊座第二颗星之间的距离，按照胡克 为8′.16″，按照戈蒂尼 为8′.5″，或者取平均，为8′.10″。又按照戈蒂尼 ，彗星现在刚过了白羊座的第二颗星大约它一天完成的空间的四分之一或者五分之一，亦即大约1′.35″（对此奥祖 深表同意），或者按照胡克 稍小一些，他置之为1′。所以，如果白羊座的第

一颗星的黄经加上1′，且其黄纬加上8′.10″，得到彗星的黄经 ♈ $29^{gr.}$ .18′，且北黄纬$8^{gr.}$ .36′.26″。

巴黎 的3月7^{d} .7^{h} .30′（亦即格但斯克 的3月7^{d} .8^{h} .37′），由奥祖 的观测，彗星离白羊座第二颗星的距离等于白羊座第二颗星离星A的距离，亦即52′.29″。且彗星的和白羊座第二颗星的黄经的差为45′或者46′，或者取平均45′.30″。且因此彗星在 ♉ $0^{gr.}$ .2′.48″。由奥祖的观测图，它由珀蒂绘制，赫维留 导出彗星的黄纬为$8^{gr.}$ .54′。但刻工使彗星临近其运动结束时的路径不合法地弯曲，而赫维留 在奥祖的观测图上由自己作图纠正了不合法的弯曲，且如此彗星的黄纬成为$8^{gr.}$ .55′.30″。且由稍大一点的纠正，黄纬成为$8^{gr.}$ .56′或者$8^{gr.}$ .57′。

3月9日，这颗彗星亦曾被看到，且那时它的位置应在 ♉ $0^{gr.}$ .18′，且北黄纬约为$9^{gr.}$. $3\frac{1}{2}$ ′。

这颗彗星在三个月内可以见到，它几乎行经六个宫，且其中有一天几乎完成约二十度。它的路径与一个极大的圆偏离很多，路径向北弯曲；且其运动临近结束时由逆行变为顺行。而尽管其路径如此异常，自始至终理论与观测符合的精确性，不低于通常行星的理论与对它们的观测的符合，由表这是明显的。但我们在彗星最迅速时，应减去约二分，这使得从升交点和近日点之间的角被除去十二秒，或者使那个角为$49^{gr.}$ .27′.18″。两颗（这一颗和前面的一颗）彗星中每一颗的周年视差很显著，且由此地球在大轨道上的周年运动被证明。

此理论亦被一颗彗星的运动证实，它出现在1683年。这颗彗星在一条轨道上逆行，它的平面与黄道的平面几乎夹一直角。它的升交点（由哈雷 的计算）在 ♍ $23^{gr.}$ .23′；轨道对黄道的平面的倾角为$83^{gr.}$ .11′；近日点在 ♊ $25^{gr.}$ .29′.30″；近日点离太阳的距离为56020，大轨道的半径取作100000，且它在近日点的时间为7月2^{d} .3^{h} .50′。又彗星在这一轨道上的位置由哈雷 计算，并与弗拉姆斯蒂德 观测到的位置相比较，如下表所示。

1683 年平时	太阳的位置	计算出的彗星黄经	计算出的北黄纬	观测到的彗星黄经	观测到的北黄纬	黄经的差	黄纬的差
d h′	gr. ′. ″	gr. ′. ″	gr. ′. ″	gr. ′. ″	gr. ′. ″	′. ″	′. ″
7 月 13.12.55	♌ 1.2.30	♋ 13.5.42	29.28.13	♋ 13.6.42	29.28.20	+1.0	+0.7
15.11.15	2.53.12	11.37.4	29.34.0	11.39.43	29.34.50	+1.55	+0.50
17.10.20	4.45.45	10.7.6	29.33.30	10.8.40	29.34.0	+1.34	+0.30
23.13.40	10.38.21	5.10.27	28.51.42	5.11.30	28.50.28	+1.3	−1.14
25.14.5	12.35.28	3.27.53	24.24.47	3.27.0	28.23.40	−0.53	−1.7
31.9.42	18.9.22	♊ 27.55.3	26.22.52	♊ 27.54.24	26.22.25	−0.39	−0.27
31.14.55	18.21.53	27.41.7	26.16.57	27.41.8	26.14.50	+0.1	−2.7
8 月 2.14.56	20.17.16	25.29.32	25.16.19	25.28.46	25.17.28	−0.46	+1.9
4.10.49	22.2.50	23.18.20	24.10.49	23.16.55	24.12.19	−1.25	+1.30
6.10.9	23.56.45	20.42.23	22.47.5	20.40.32	22.49.5	−1.51	+2.0
9.10.26	26.50.52	16.7.57	20.6.37	16.5.55	20.6.10	−2.2	−0.27
15.14.1	♍ 2.47.13	3.30.48	11.37.33	3.26.18	11.32.1	−4.30	−5.32
16.15.10	3.48.2	0.43.7	9.34.16	0.41.55	9.34.13	−1.12	−0.3
18.15.44	5.45.33	♉ 24.52.53	5.11.15	♉ 24.49.5	5.9.11	−3.48	−2.4
			南		南		
22.14.44	9.35.49	11.7.14	5.16.53	11.7.12	5.16.50	−0.2	−0.3
23.15.52	10.36.48	7.2.18	8.17.9	7.1.17	8.16.41	−1.1	−0.28
26.16.2	13.31.10	♈ 24.45.31	16.38.0	♈ 24.44.0	16.38.20	−1.31	+0.20

理论也被一颗逆行的彗星的运动证实，它出现在1682年。它的升交点（由哈雷 的计算）在 ♉ $21^{gr.}$ .16′.30″。轨道对黄道的平面的倾角为$17^{gr.}$ .56′.0″。近日点在 ♒ $2^{gr.}$ .52′.50″。近日点离太阳的距离为58328，大轨道的半径取为100000。且它在近日点的平时为9月4^{d} .7^{h} .39′。由弗拉姆斯蒂德 的观测计算的位置与由理论计算的位置的比较，如下表所示。

1682 年 平时	太阳的 位置	计算出的 彗星的黄经	计算出的 北黄纬	观测到的 彗星的黄经	观测到的 北黄纬	黄经 的差	黄纬 的差
d h ′	gr. ′. ″	gr. ′. ″	gr. ′. ″	gr. ′. ″	gr. ′. ″	′. ″	′. ″
8 月 19. 16. 38	♍ 7. 0. 7	♌ 18. 14. 28	25. 50. 7	♌ 18. 14. 40	25. 49. 55	−0. 12	+0. 12
20. 15. 38	7. 55. 52	24. 46. 23	26. 14. 42	24. 46. 22	26. 12. 52	+0. 1	+1. 50
21. 8. 21	8. 36. 14	29. 37. 15	26. 20. 3	29. 38. 2	26. 17. 37	−0. 47	+2. 26
22. 8. 8	9. 33. 55	♍ 6. 29. 53	26. 8. 42	♍ 6. 30. 3	26. 7. 12	−0. 10	+1. 30
29. 8. 20	16. 22. 40	♎ 12. 37. 54	18. 37. 47	♎ 12. 37. 49	18. 34. 5	+0. 5	+3. 42
30. 7. 45	17. 19. 41	15. 36. 1	17. 26. 43	15. 35. 18	17. 27. 17	+0. 43	−0. 34
9 月 1. 7. 33	19. 16. 9	20. 30. 53	15. 13. 0	20. 27. 4	15. 9. 49	+3. 49	+3. 11
4. 7. 22	22. 12. 28	25. 42. 0	12. 23. 48	25. 40. 58	12. 22. 0	+1. 2	+1. 48
5. 7. 32	23. 10. 29	27. 0. 46	11. 33. 8	26. 59. 24	11. 33. 51	+1. 22	−0. 43
8. 7. 16	26. 5. 58	29. 58. 44	9. 26. 46	29. 58. 45	9. 26. 43	−0. 1	+0. 3
9. 7. 26	27. 5. 9	♏ 0. 44. 10	8. 49. 10	♏ 0. 44. 4	8. 48. 25	+0. 6	+0. 45

理论又被一颗逆行的彗星的运动证实，它出现在1723年。这颗彗星的升交点（由牛津 的萨维里 天文学教授布拉得雷 先生的计算），在 ♈ $14^{gr.}.16'$。轨道对黄道的平面的倾角为$49^{gr.}.59'$。近日点在 ♉ $12^{gr.}.15'.20''$。近日点离太阳的距离为998651，大轨道的半径取为1000000，且它在近日点的平时为9月$16^{d}.16^{h}.10'$。彗星在这一轨道上的位置由布拉得雷 计算，且与由他自己和由他的舅父庞德 先生，以及由哈雷 先生观测的位置的比较，如下表所示。

由这些例子更为清楚，彗星的运动由我们阐述的理论表示，在精确性上并不比通常由行星的理论表示行星的运动差。且所以彗星的轨道能由这一理论计算，而彗星在任意的轨道上运行的循环时间终究能被确定，且最后椭圆轨道的横截径和远日点的高度会被知道。

1723 年 平时	观测到的彗星的黄经	观测到的北黄纬	计算出的彗星的黄经	计算出的北黄纬	黄经的差	黄纬的差
d. h. ′	° ′ ″	° ′ ″	° ′ ″	° ′ ″	″	″
10 月 9.8.5	♒ 7.22.15	5.2.0	♒ 7.21.26	5.2.47	+49	-47
10.6.21	6.41.12	7.44.13	6.41.42	7.43.18	-50	+55
12.7.22	5.39.58	11.55.0	5.40.19	11.54.55	-21	+5
14.8.57	4.59.49	14.43.50	5.0.37	14.44.1	-48	-11
15.6.35	4.47.41	15.40.51	4.47.45	15.40.55	-4	-4
21.6.22	4.2.32	19.41.49	4.2.21	19.42.3	+11	-14
22.6.24	3.59.2	20.8.12	3.59.10	20.8.17	-8	-5
24.8.2	3.55.29	20.55.18	3.55.11	20.55.9	+18	+9
29.8.56	3.56.17	22.20.27	3.56.42	22.20.10	-25	+17
30.6.20	3.58.9	22.32.28	3.58.17	22.32.12	-8	+16
11 月 5.5.53	4.16.30	23.38.33	4.16.23	23.38.7	+7	+26
8.7.6	4.29.36	24.4.30	4.29.54	24.4.40	-18	-10
14.6.20	5.2.16	24.48.46	5.2.51	24.48.16	-35	+30
20.7.45	5.42.20	25.24.45	5.43.13	25.25.17	-53	-32
12 月 7.6.45	8.4.13	26.54.18	8.3.55	26.53.42	+18	+36

一颗逆行的彗星，它出现在1607年，画出一条轨道，它的升交点（由哈雷 的计算）在 ♉ $20^{gr.}.21'$；轨道的平面对黄道的平面的倾角为$17^{gr.}.2'$；近日点在 ♒ $2^{gr.}.16'$；且近日点离太阳的距离为58680，大轨道的半径取为100000。又彗星在10月$16^{d}.3^{h}.50'$在近日点。这一条轨道与出现在1682年的一颗彗星的轨道非常接近。如果这两颗彗星是一颗且同一颗，则这颗彗星的运行时间为75年，且它的轨道的长轴比大轨道的长轴，如同√c：75×75比1，或者约为1778比100。又这颗彗星的远日点离太阳的距离比地球离太阳的平均距离，约略如同35比1。一旦知道了这些量，确定这颗彗星的椭圆轨道绝不困难。如果彗星在那条轨道上在那以后75年的时间返回，则情况就是这样。其他的彗星似乎运行的时间更长并上升得更高。

但是彗星，因为它们中多数的远日点离太阳很远，且在远日点运动缓慢，由于它们相互的重力而彼此摄动，使得它们的偏心率和运行时间有时被增加一些，有时被减小一些。因此，不要期待同一颗彗星在相同的轨道上，且在相同的时间准确地回归。如果我们发现的变化没有起源于以上所说的原因的变化大，这就足够了。

且因此为什么彗星不像行星那样被限制于黄道，而从那里离开，并以各种运动被携带到天空的所有的区域的原因被显现出来。即是，为此目的，在它们的远日点，当它们缓慢地运动时，它们能彼此离得尽可能地远且彼此之间的牵引尽可能地小。这是彗星下降至最低，且因此在远日点远动得最慢，并也应该升至最高的原因。

一颗彗星，它出现在1680年，在它自己的近日点离太阳的距离小于太阳的直径的六分之一；且由于它的速度在接近太阳的那个地方最大，又由于一定的太阳的大气的密度，彗星必定受到一些阻碍和迟滞，因此经每次运行更靠近太阳，并最终落到太阳的本体上。但是在它的远日点，当它运动得最缓慢时，有时会由于其他彗星的吸引而有些被迟滞，且因此向太阳降落。恒星也是如此，它们逐渐发出光和蒸汽，能由彗星落入它们而得以补给，且被它们的新的供给点燃，而被认为是一颗新星。这一类的那些恒星，它们突然出现，起初以极大的光辉发亮，且以后逐渐消失。在仙后座的椅上出现的就是如此的一颗星，1572年11月8日，当科内利乌斯·格马 在天气晴朗的晚上巡视那一部分天空时，一点也看不到它；在次日（11月9日）晚上，他看见它比任何恒星都亮，且其光辉难于让位于金星。第谷·布拉赫 在同一个月的11日，当这颗星最亮时看到了；并且他观察到自那时以后它逐渐减弱，又在16个月的时间之后，他观察到它的消失。在11月，当它刚出现时，它的光辉等于金星。在12月，它减小一些，等于木星。在1573年的1月，它弱于木星而比天狼星（sirius）亮，在2月和3月初它变得等于天狼星。在4月和5月被看到等于二等星，在6月、7月和8月等于三等星，在9月、10月和11月等于四等星，在12月和1574年的1月等于五等星；且在2月被看到等于六等星，又在3月它飘然而逝。它的颜色在开始时明朗、发白且发亮，此后变黄，且在1573年3月它像火星和毕宿五（Aldebaran）那样发红；但在5月它呈青白色，如我们在土星上看到的，它保持这种颜色直至最后，然而一直在变暗。这类星也出现在蛇夫座的右脚，在1604年9月30日，旧历，它开始被开普勒 的学生们观察到，且其光辉超过木星，而在前一夜，一点也看不到

它，且自那时起它逐步减弱，在15或者16个月的时间飘然而逝。据说以不寻常的光辉按这种方式出现的一颗新星唤起喜帕恰斯去观测恒星并列为星表。但是恒星，它们交替地出现并消失，也逐渐增大，但它们自身的光辉很少超过三等星，它们似乎是另一类的星，且由旋转交替显示明的一侧和暗的一侧。但是蒸汽，它们起源于太阳和恒星，以及彗星的尾，由自身的重力它们能落入行星的大气中，且在那里凝结并变成水和湿气（spiritus humidos），且之后由于缓热逐渐变成盐、硫黄、酊（tinctura）、泥、黏土、陶土、沙、石、珊瑚，以及其他地上的物质。

总释（SCHOLIUM GENERALE）

涡漩的假设被许多困难包围。由于任意行星向太阳所引的半径画出的面积与时间成比例，涡漩的部分的循环时间应按照离太阳的距离的二次比。由于行星的循环时间按照离太阳的距离的二分之三次比，涡漩的部分的循环时间必须按照距离的二分之三次比。由于围绕土星、木星和其他行星的较小的涡漩保持旋转且平静地漂浮在太阳的涡漩中，太阳的涡漩的部分的循环时间应相等。太阳和行星围绕它们自身的轴旋转，它们应与涡漩的运动相符，这与所有所说的比例不相容。彗星的运动是极为规则的，且遵从与行星运动相同的定律，而这不能由涡漩解释。彗星以很大的偏心运动被携带到天空的所有部分，这是不可能的，除非涡漩被除去。

抛射体，在我们的空气中，只受到空气的阻碍。抽出空气，如同在波义耳的真空中，阻力消失，诚然如此，则纤细的羽毛和纯金以相同的速度在这真空中下落。且这对天上的空间，它在地球的大气之上，有相同之理。所有物体在这种空间中应自由地运动；且所以行星和彗星在种类和位置被给定的轨道上按前面阐述过的定律永久地运行。无疑它们由重力的定律被保持在自己的轨道上，但绝不能由这些定律在一开始就获得轨道的规则的位置。

六个一等行星围绕太阳在太阳的同心圆上运行，运动的方向相同，很近似地在同一平面上。十个月球围绕地球，木星和土星在它们的同心圆上运行，运动的方向相同，很近似地在行星轨道的平面上。而所有这些规则的运动不起源于力学的原因；因为彗星在偏心率很大的轨道上，被自由地携带到天空的所有部分。以这种类型的运动，彗

星极迅速且极容易地穿过行星的轨道，且在它们自己的远日点，在那里它们很缓慢地运动且逗留很长时间，它们彼此相距非常遥远，使得相互的牵引尽可能地小。太阳、行星和彗星的这个极精致的结构不可能发生，除非通过一个理智的和有权能的存在（ens）的设计和主宰。且如果恒星位于类似的系统的中心，所有这些，因为是根据类似的设计建造的，必定受惟一者的主宰；尤其是由于恒星的光与太阳的光的本性相同，且每一个系统的光向其他所有系统发射，且为了使恒星的系统不因为它们自身的重力而相互降落，他让它们彼此之间存在巨大的距离。

他不是作为宇宙的灵魂，而是作为一切的主宰而统治所有。且[a]亦即宇宙的统帅。因为他自身的统治，我主上帝经常被称作[a] Παντοκράτωρ，因为上帝是一个相对的称谓，且涉及臣仆；再者神性是上帝的统治权，不是对其自身的本体，如上帝是宇宙的灵魂的那个看法，而是对臣仆。至高的上帝是永恒的、无限的、绝对完美的存在；但无论如何，一个完美却没有统治权的存在不是我主上帝。我们也说我的上帝，你们的上帝，以色列人的上帝，上帝的上帝，以及主人的主人，但我们不说我的永恒者，你们的永恒者，以色列人的永恒者，上帝的永恒者；我们不说我的无限者，或者我的完美者。这些称号不包含对臣仆的关系。上帝[b] 我国人波科克 从阿拉伯语的词du（在间接格的情形：di）引出［拉丁文的］词dei，它的意思是主人。且在这种意义上王子被称为dii，《诗篇 》lxxxiv.6和《约翰福音 》x.45。以及摩西被称为他哥哥亚伦的上帝，法老的上帝（《出埃及记 》iv.16和vii.1）。且在相同的意义上过去死了的王子的灵魂被异教徒称为上帝，但这是错误的，由于他们缺乏统治权。这个词处处指主人，但并非每个主人是上帝。精神存在的统治权构成上帝，真正的统治权构成真正的上帝，崇高的统治权构成崇高的上帝，想象上的统治权构成想象上的上帝。且作为出自真正的统治权的结果，真正的上帝是生气勃勃的、明智的和有权能的；从其余的完美性上来说，他是至高者或者最高的完美。永恒者（æternus）是无限的、全能的和全知的，亦即，在自无有穷期到无有穷期的延展中，在从无限到无限的空间中，他统治一切；且他知道一切，无论是已发生的和将要发生的。他不是永恒和无限，而是永恒的和无限的；他不是持续（duratio）和空间（spatium），而是持续的和此在的，他永恒持续，且无所不在，且通过他永久的和到处的存在，构成持续和空间。由于空间的每一个小部

分是永久的，且持续的任一不可分的瞬是无处不在的，毫无疑义，万物的创造者和主人是无时不在的和无处不在的。每一个有感觉的灵魂，在不同的时间，且在不同的感觉的和运动的器官上，是同一个不可分的主体（persona）。给定的部分在持续上是连续的，在空间上是共存的，二者皆不在人的主体中或者他的思维本原中；且更不在上帝的思维实体中。每一个人，就感觉问题而言，是一个，且同一个在他自己生命延续期间存在于所有和每个感觉器官中的人。上帝是一个且同一个永恒的和无处不在的上帝。他无处不在不仅由其能力，而且也由其实质：因为无实质无以支持能力。一切事物被他[c] 这是古人的看法，如西塞罗在《论上帝的本性 》第I卷中的毕达格拉斯。泰勒斯，阿那克萨哥拉，维吉尔《农事诗 》第iv卷，第220行，和《伊尼特 》第6卷721行；斐洛在《寓言 》第I卷的开头；阿拉托斯在《天象 》的开头。这也是圣书作者的看法，如保罗在《使徒行传 》xvii.27，28。约翰在《约翰福音 》xiv.2。摩西在《出埃及记 》iv.39以及x.14。大卫在《诗篇 》cxxxix.7，8，9。所罗门在《列王记·上 》viii.27。约伯在《约伯记 》xxii.12，13，14。耶利米在《耶利米书 》xxiii.23，24。此外，偶像崇拜者想象太阳，月球和星星，人的灵魂以及世界的其他部分是至高的上帝的部分，且因此但却是错误地加以崇拜。包容且在其中运动，但没有相互的感觉。上帝不承担来自躯体的运动；那些躯体丝毫没有感到来自上帝的无处不在的阻碍。承认至高上帝的存在是必然的，且同样要承认他是永恒的和无处不在的。因此他也完全与自身相似，全都是眼，全都是耳，全都是脑，全都是臂，全都是感觉的、理解的和作用的力，但绝不以人的方式，绝不以物体的方式，总起来以我们不能理解的方式［存在］。正如失明者没有颜色的概念，我们同样没有一种方式，以它能完全感觉和理解最明智的上帝。他完全离弃了身体和身体的外形，且因此既不能被看到，也不能被听到，也不能被触到，也不应以某一身体形象加以礼拜。我们有他的属性的观念，但我们对任一事物的本质一无所知。我们看到的只是物体的形状和颜色，听到的只是声音，触到的只是［物体的］外表，嗅到的仅仅是气味，尝到的只是滋味：对最深的本质我们没有感觉，也不能认识它们反映的行动；且我们更不能对上帝的本质有什么概念。我们只能通过他的性质和品质，并通过至慧和至善的事物的结构和终极原因认识他，且由于他的完美性而钦佩他；又由于统治权而崇拜和服务于他。我们的服务也是作为臣仆，且没有统治权，先见的和终极目的的上帝除命运和大自然外什么也不是。由形而上学的盲目的必然

性，无论如何它同样是永恒的和无处不在的，但事物的变化不可能由它产生。一切事物在位置和时间状况上的差异，只可能出自一个真的必然存在的理念（idea）和意志。但人们通过寓言说上帝能看，能听，能说，能笑，能爱，能恨，能慕，能予，能受，能喜，能怒，能战，能制，能立，能建。因为所有关于上帝的说法借用了出自人的关系的某种程度的相似性，这种相似性不是完美的，但能达到一定程度。关于上帝而言就是这些，从现象研究他，从属于自然哲学。

到现在为止，我由重力解释了天体的和我们的大海的现象，但我尚未指明重力的原因。无疑，这种力起源于某个原因，它深入到太阳的和行星的中心，能力没有减小；且那种作用不与它在其上作用（如通常力学的原因）的表面上的小部分的量成比例，而与立体 中的物质的量成比例，且其作用在每个方向被延伸到巨大的距离，总按照距离的二次比减小。向着太阳的重力由向着太阳的每个小部分的重力复合而成，且在退离太阳时精确地按照距离的二次比减小直至土星的轨道，由行星的远日点静止，这是显然的，且甚至一直到彗星最远的远日点，只要那些远日点静止。我尚未能从现象导出重力的这些性质的原因，且我不虚构假设（hypotheses non fingo）。因为凡不能现象导出的，被称为假设；且假设，无论是形而上学的，或者是物理学的，无论是隐藏的属性的，或者是力学的，在实验哲学中是没有地位的。在这一哲学中，命题由现象导出，且由归纳法使之一般化。物体的不可入性，可运动性，和冲击以及运动的和重力的定律就是如此被发现的。且重力确实存在，并按照我们已阐述的定律作用，由它足以解释天体和我们的海洋的一切运动，这就够了。

现在有可能增添关于某种气（spiritus）的一些内容，它极为精细，能侵入粗大物体并藏匿在它们之中；由它的力和作用，物体的小部分在极短的距离相互吸引，且当它们接触时凝聚；且带电的物体在较远的距离作用，排斥并吸引邻近的小物体；此外，光被发射，反射，折射，弯曲，并加热物体；且所有被激起的感觉，以及动物的肢体按意愿的要求运动，即，由这种气的振动，沿着神经的牢固的纤维从外部的感觉器官传播到脑，再由脑传入肌肉。但这些事情三言两语说不清楚；而且没有足够多的实验，由它们能精确地确定和证明这种气的作用定律。

主题索引

注意：参照引用的事项遵从例子的规则。III，10：484，16：514，6表示第三卷命题十，484页16行，514页6行。

A

Æquinoctiorum præcessio岁差
causæ hujus motus indicatur指示这一运动原因III，21.
quantitas motus ex causis computatur由原因计算运动的量III，39.
Aıris空气的
densitas ad qumlibet altitudinem colligitur ex prop.22.Lib.II.quanta fit ad altitudinem unius semidiametri terrestris ostenditur由第II卷命题22得出任意高度的～密度，显示在地球的半直径的一个高度上的～密度512，24
elastica vis quail causæ tribui possit弹性力可能归于的原因II，23.
gravitas cum aquæ grivitate collata重力与水的重力的比较512，17
resistentia quanta fit，per experimenta pendulorum cadentium & theoriam accuratius invenitur 355，13.由摆的实验推出～阻力，由物体下落的实验和精确的理论发现～阻力。
Anguli contactus non sunt omnes ejusdem generis，sed alii aliis infinite minores 切角不总是同类的，而其中一些比另一些是无穷小36，23.
Apsidum motus expenditur考察拱点的运动I，sect.9.p.129.
Areæ，quas corpora in gyros acta，radiis ad centrum virium ductis，describunt，conferuntur cum temporium descriptionum面积，由在轨道上运行的物体向力的中心所引的半径画出，与画出所用的时间比较I，1，2，3，58，65.
Attraction corpoum universorum demonstratur 证明所有物体的吸引III，7； quails fit hujus demonstrationis certitudo ostenditur，这一证明的确实性的证实388，30.

Attractionis causam vel modum auctor nusquem definit由其他作者定义的吸引的原因或者方式6，2:160，18:88，12:530，2.

C

Cœli天空的
resistentia sensibli destituuntur阻力被显著地除去III，10:484，16:514，6.；propterea fluido fere omni corporeo且所以几乎没有任何物质性的流体 356，19.
transitum luci præbent sine ulla refractione使光的穿过没有任何折射510，2.
Calore virga ferrea comperta est augeri longitudine热确实使铁棒的长度增加420，25.
Calor solis quantus fit in diversis a sole distantiis太阳的热在离太阳不同的距离上有多大508，25.
quantus apud mercurium在水星上有多大406，1.
quantus apud cometam anni 1680 in perihelio versantem在1680年的彗星上有多大，当它在近日点 508，27.
Centrum commne gravitatis corporum plurium，ab actionibus corporum inter se，non mutat statum suum vel motus vel quietis几个物体的重力的公共的中心，由于物体之间的作用，不改变它自身的运动的或者静止的状态p.19.
Centrum commne gravitates terræ，solis & planetarum omnium quiescere地球，太阳和所有行星的重力的公共的中心是静止的III，II； confirmatur ex cor.2.prop.14.lib.III.由第III卷命题14系理2证实.
Centrum commne gravitates terræ & lunæ motu annuo percurrit orbem magnum地球和月球的重力的公共的中心跑过大轨道的年运动410，16.
quibus intervallis distat a terra & luna它离地球和月球的间隔469，6.
Centrum virum，quibus corpora revolventia in orbibus retintur力的中心，物体由力被保持在轨道上运行.
quail arearum indicio invenitur怎样由画出的面积指示它443，21.
qua ratione ex datis revolventium velocitatibus invenitur怎样由运行物体的给定速度发现它I，5.
Circuli circumferential，qua lege vis centripetæ tendentis ad punctum quodcunque datum describi potest a corpore revolvente圆

的周线，由趋向任意给定点的向心力的何种定律，它能被运行的物体画出I，4，7，8.
Cometæ彗星
genus sunt planetarum，non meteororum是一类行星，而不是流星484，20:508，20.
luna superiors sunt，& in regione planetarum versantur高于月球，且位于行星的区域p.478.
distantia eorum qua ratione per observations colligi potest quamproxime由观测能很近似地推得它们的距离478，倒数第二行.
plures observati sunt in hemisphirio versus，quam in hemisphirio opposito； & unde hoc fiat观察到的向着太阳的半径的彗星比对着太阳的半球的彗星多；以及这为何发生484，2.
splendent luce solis a se reflexa由它们反射太阳的光而发光484，I；lux illa quanta esse solet那些光通常有多亮481，4.
cinguntur atmosphiris ingentibus被巨大的大气层包围482，6:484，23.
qui ad solem propius accedunt ut plurimum minores esse existimantur那些愈靠近太阳的可能愈小517，33.
quo sine non comprehenduntur zodiaco （more planetarum） sed in omnes cœlorum regions varie feruntur为何它们不（像行星那样）被限制在黄道带，而出现在天空的不同区域525，14.
possunt aliquando in solem incidere & novum illi alimentum ignis præbere 525，21.有时可能落入太阳并为火增加新的燃料
usus eorum suggeritur对它们的用途的建议515，19:526，25.
moventur in sectionibus conicis umbilicus in centro solis habentibus，&radiis ad solem ductic describunt areas temporibus proportionales.Et quidem in ellipsibus moventur，si in orbem redeunt，hæ tamen parabolis erunt maxime finitimæ在焦点是太阳的中心的圆锥截线上运动，且向太阳所引的半径画出的面积与时间成比例。它们在椭圆上运动，如果它们返回到它们的轨道，但是这些轨道与抛物线非常接近III，40.
trajectoria parabolica ex datis tribus observatio nibus invenitur由给定的三次观测求抛物线轨道III，41； inventa corrigitur修正求出的轨道III，42.
locus in parabola invenitur ad tempem datum在抛物线上由给定的时间求位置485，29:I，30.

velocitas cum velocitate planetarum confertur速度与行星的速度相比较485，17.
Cometarum caudæ彗星的尾
avertuntur a sole背离太阳511，10.
maximæ sunt & fulgentissimæ statim post transitum per viciniam solis在经过太阳附近的路径之后很快变得最大且最亮509，15.
insignis earum raritas它们的惊人的稀薄513，8.
origo & natura earundem它们的起源和本质482，13:509，19.
quo temporis spatio a capite ascendunt它们自彗星的头部上升的时间513，17.
Cometa annorum 1664 &1665年的彗星
hujus motus observatus expenditur，& cum theoria confertur观察到的它的运动，以及与理论的比较p.519.
Cometa annorum 1680 &1681年的彗星
hujus motus observatus观察到的它的运动p.496.idem computatus in orbe parabolico在抛物线轨道上算出的它的运动p.500.& in orbe elliptio以及在椭圆轨道上算出的它的运动p.502.
trajectoria illius & cauda singulis in locis delineantur画出那条轨道和在一些位置的尾p.506.
Cometa anni 1682年的彗星
hujus motus collatus cum theoria它的运动与理论的比较p.523.
comparuisse visus est anno 1607，iterumque rediturus videtur periodo 75 annorum似乎它在1607年出现过，好像以75年的周期再次返回524，倒数10.
Cometa anni 1683年的彗星
hujus motus collatus cum theoria它的运动与理论的比较p.522.
Cometa anni 1723年的彗星
hujus motus collatus cum theoria它的运动与理论的比较p.523，524.
Curvæ distinguuntur gemetrice rationales & geometrice irrationals曲线被区分为几何上有理的和几何上无理的107，末行.
Curvatura figurum qua ratione æstimanda fit怎样估计图形的曲率255，14:433，6.
Cycloidis seu epicycloidis旋轮线的
rectificatio 求长I，48，49:154，1.
evoluta 展开I，50:154，5.

Cylindri attractio ex particulis trahentibus compositi，quarum vires sunt reciproce ut quadrata distantiarum由小部分的牵引合成的圆柱的吸引，小部分的力与距离的平方成反比216，17.

D

Dei natura神的本性p.528，529.
Descensus gravium in vacuo quantus fit，indicatur指示重物在真空中下落多少413，21.
Descensus vel ascensus rectilinei spatial descripta，tempora descriptionum & velocitates acquisitæ conferuntur，posita cujuscunque generis vi centripetal假定任意种类的向心力直线下降或者上升［的物体］画出的空间，比较所用的时间以及获得的速度I，sect.7.
Descensus vel ascensus corporum in mediis resistentibus物体在阻力介质中的下降和上升II，3，8，9，40，13，14.

E

Ellipsis椭圆
qua lege vis contripetæ tedentis ad centrum figuræ describitur a corpore revolvente由趋向图形的中心的向心力的何种定律，它被运行的物体画出I，10.
qua lege vis contripetæ tedentis ad umbilium figuræ describitur a corpore revolvente由趋向图形的焦点的向心力的何种定律，它被运行的物体画出I，11.

F

Fluidi definitio流体的定义p.282.
Fluidorum densitas & compressio quas leges habent，ostenditur由流体的密度和压缩所显示的流体II，sect.5.
Fluidorum per formen in vase factum effluentium determinatur motus确定流体由在容器底部的孔流出的运动II，36.
Fumi in camino camino ascensus obiter explicatur顺便解释烟囱中烟的上升514，20.

G

Graduum in meridiano mensura exhibetur，& quam fit exigua inæqualitas ostenditur ex theoria在地球的子午线上度的测量所显示的，以及由理论证明的微不足道的不等III，20.
Gravitas 重力
diversi est generis a vi magnetics是不同于磁力的一种力403，3.
mutua est inter terram & ejus partes在地球和它的部分之间是相互的25，28.
ejus causa non assignatur它的原因未被指定530，2.
datur in planetas universos 399，15； & pergendo a superficiebis planetatum sursum decrescit in duplicata ratione distantisrum a centro III，6，deorsum decrescit in simplici ratione quamproxime在所有的行星上被给定；且自地球的表面向上前进按照离中心距离的二次比减小，向下近似地按照离中心距离的简单比减小III，9.
datur in corpora omnia，& proportionalis est quantitati materiæ in singulis在所有的物体上被给定，且与每个物体中的物质的量成比例III，7.
Gravitatem esse vim illam，qua luna retinetur in orbe重力是那个力，由该力月球被保持在轨道上III，4； computo accuratiori comprobatur由精确的计算被证实469，9.
Gravitatem esse vim illam，qua planetæ primarii & satellites Jovis & Saturni retinenntur in orbibus重力是那个力，由它诸一等行星和木星的诸卫星以及土星的诸卫星被保持在轨道上III，5.

H

Hydrostaticæ principia traduntur阐述流体静力学原理II，sect.5.
Hyperbola双曲线
qua lege vis contrifugæ tedentis a figuræ centro describitur a corpore revolvente由趋向图形中心的离心力的何种定律，它被运行的物体画出54，8.
qua lege vis contrifugæ tedentis ab umbilico figuræ describitur a corpore revolvente由趋向图形焦点的离心力的何种定律，它被运行的物体画出58，1.
qua lege vis contripetæ tedentis ad umbilicum figuræ describitur a corpore revolvente由趋向图形的焦点的向心力的何种定律，它被运行的物体画出I，12.

Hypotheses cujuscunque generis rejiciuntur abhac philosophia在这一哲学中无论何种类型的假设皆被拒绝530，15.

I

Inertiae vis definitur定义惰性力p.2.
Jovis木星的
tempus periodicum循环时间393，18.
distantia a sole离太阳的距离393，21.
diameter apparens视直径391，5.
diameter vera真实的直径405，22.
attractive vis quanta fit吸引力有多大405，4.
pondus corporum in ejus superficie 在它的表面上物体的重量405，8.
densitas密度405，24.
quantitas materi? 物质的量405，14.
perturbatio a Sarurno quanta fit来自土星的摄动有多大410，5 & 6.
diametrorum proportio computo exhibetur由计算显示的直径之比416，6； &cum observationibus confetur与观测相比较.同页.19行之后.
conversio circum axem quo tempore absolvitur围绕轴旋转所用的时间416，2.
cingulorum causa subindicatur指出云带的原因48，27.

L

Locus definitur，& distinguitur in absolutum & relativum定义地方，且被区分为绝对的和相对的地方7，1.
Loca corporum in sectionibus conicis mototum inveniuntur ad tempus assignatum对指定的时间，求在圆锥截线上运动的物体的位置I，sect.6.
Lucis光的
propagatio est instantanea传播不是瞬时的255，29； non fit per agitationem medii alicujus ætherei不是由某一以太介质的颤动引起372，9.
velocitas in diversis mediis diversa速度在不同的介质中而不同I，95.
reflexio quædam explicatur解释某一种反射I，96.
refractio explicatur解释折射I，94； non fit in puncto solum incidentiæ不单单发生在入射点226，17.

incurvatio prope corporum terminus expermentis observata靠近物体末端出现弯曲的实验观察225，32.
Lunæ月球的
corporis figura computo colligitur本体的形状由计算推得III，38.
librationes explicantur解释天平动III，17.
diameter mediocris apparens视平均直径468，31.
diameter vera真实的直径469，1.
pondus corporum in ejus superficie在它表面上物体的重量469，4.
densitas密度468，倒数第二行.
quantitas materiæ物质的量469，3.
distantia mediocris a terra quot continet maximas terræ semidiametros离地球的平均距离包含多少个最大的地球的半直径469，10:quot mediocres多少个平均的半直径470，6.
parallaxis maxima in longitudinem paulo major est quam parallaxis maxima in latitundinem在经度上的最大的视差略大于在纬度上的最大视差387，8.
vis ad mare movendum quanta fit移动海洋的力有多大III，37； non sentiri potest in experimentis pendulorum，vel in staticis hydrostaticis quibuscunque不能由摆的实验，或者静力学和流体静力学的实验察觉468，20.
tempus periodicum循环时间369，17.
tempus revolutionis synodicæ会合周时间423，3.
motus & motuum inæqualitates a causis suis derivantur由它们自身的原因导出月球的运动和运动的不等性III，22:p.459 &seqq.
Luna tardius revolvitur，dilatato orbe，in perihelio terræ； citius in aphelio，contracto orbe月球在地球的近日点时运行缓慢，轨道扩张；在远日点时迅速，轨道收缩III，22:460，2.
tardius revolvitur dilatato orbe in apogæi syzygiis cum sole； citius in quadraturis apogæi，contracto orbe在扩张的轨道上运行缓慢，当远日点相对于太阳在朔望时；当远地点在方照时运行迅速，轨道收缩460，32.
tardius revolvitur，dilatato orbe，in syzygiis nodi cum sole； citius in quadraturis nodi，contracto orbe在扩张的轨道上运行缓慢，当交点相对于太阳在朔望时；当交点在方照时运行迅速，轨道收缩461，14.
tardius movetur in quadraturis suis cum sole，citius in syzygiis；
radio ad terram ducto describit aream pro tempore minorem in

priore casu，majorem in posteriore在自己相对于太阳的方照运动缓慢，在朔望运动迅速；且向地球所引半径画出的面积在前一种情形小于时间之比，在后一种情形大于时间之比III，22.Inæualitas harum arearum computatur这些面积的不等性被算出III，26.Orbem insuper habet magis curvum & longius a terra recedit in priore casu，minus curvum habet orbem & propius ad terram accedit in posteriore在前一种情形轨道弯曲较大且退离地球较远，在后一种情形轨道弯曲较小且更靠近地球III，22.Orbis hujus figura & proportio diametrorum ejus computo colligitur这个轨道的形状和它的直径之比由计算推出III，28.Et subinde proponitur methodus inveniendi distantiam lunæ a terra ex motu ejus horario随即提出由月球的小时运动求它离地球的距离的方法III，27.
apogæum tardius movetur in aphelio terræ，velocitus in perihelio远地点在地球的远日点运动缓慢，在地球的近日点运动迅速III，22:460，15.
apogæum ubi in solis syzygiis，maxime progreditur； in quadraturis regreditur III，当远地点在太阳的朔望时，前行最迅速；在方照时退行22:461，29.
eccentricitas maxima est in apogæi syzygiis cum sole，minima in quadraturis远地点相对于太阳在朔望时，偏心率最大，在方照时偏心率最小III，22:460，31.
nodi tardius movetur in aphelio terræ，velocitus in perihelio 交点在地球的远日点运动缓慢，在近日点运动迅速III，22:460，15.
nodi quiescunt in syzygiis suis cum sole，&velocissime regrediuntur in quadraturis交点在它自身相对于太阳在朔望时静止，在方照时退行最迅速。III，22.Nordurum motus & inæualitates motuum computantur ex theoria gravitatis 由重力理论计算交点的运动和运动的不等性III，30，31，32，33.
inclinatio orbis ad eclipticam maxima est in syzygiis nodorum cum sole，minima in quadraturis交点相对于太阳在朔望时，轨道对于黄道的倾斜最大，在方照倾斜最小I，66，cor.10.Inclinationis variations computantur ex theoria gravitatis 由重力的理论计算倾角的变差III，34，35.
Lunarium motuum æquationes ad usus astronomicos月球的运动的差对于天文学的用处p.459，&seqq.，
Motus medii lunæ月球的平均运动的

æquatio annua年差459，末行.
æquatio semestris prima第一半年差460，32.
æquatio semestris secunda第二半年差461，14.
æquatio centri prima第一中心差462，15:p.109，&seqq.
æquatio centri secunda第二中心差463，12.
Lunæ variatio prima月球的第一变差III，29.
Motus medii apogæi远地点的平均运动的
æquatio annua年差460，15.
æquatio semestris半年差461，29.
Eccentricitatis偏心率的
æquatio semestris半年差461，29.
Motus medii nodorum交点的平均运动的
æquatio annua年差460，15.
æquatio semestris半年差III，33.
Inclinatio orbitæ ad eclipticam轨道对黄道的倾斜角的
æquatio semestris半年差459，22.
Lunarium motuum theoria，qua methodo stabilienda fit per observations 月球的运动理论，由观察确立它的方法464，1.

M

Magnetica vis磁力25，23:293，antepen.403，3:471，20.
Maris æstus a causis derivatur海洋的潮汐由它们自身的原因导出III，24，36，37.
Martis火星的
tempus periodium循环时间393，18.
distantia a sole离太阳的距离393，21.
aphelii motus远日点的运动411，8
Materiæ物质的
quantitas definitur定义量p.1.
vis insita seu vis inertiæ definitur定义固有的力或者惰性力p.2.
vis impressa definitur定义外加力p.2.
extensio，durities，impenetr gravitas abilitas，mobilitas，vis inertiæ，gravitas qua ratione innotescunt 存在性，广延性，不可入性，可运动性，惰性力，重力，由理性不能知道367，倒数第二行，530，17.

Material subtilis Cartesianorum ad examen quoddam revocatur引起对笛卡儿 的精致的物质的考察316，4.
Mecanicæ，quæ dicuntur，potentiæ explicantur & demonstrantur解释和证明所说的机械的能力p.15&16:p.26.
Mercurii水星的
tempus periodium循环时间393，18.
distantia a sole离太阳的距离393，21.
aphelia motus远日点的运动411，8.
Methodus方法
rationum primuraum & ultimarum最初比和最终比的I，sect.1.
transmutandi figures in alias，quæ sunt ejusdem ordinis analytici图形变换为其他图形的，它们有相同的分析阶I，lem.22.pig.87.
flexionum流数的II，lem.2.p.243.
differentialis差分的III，lem.5&6.p.486 &487.
invenidi curvarum omnium quadraturas proxime versa非常接近地发现所有曲线的面积的487，16.
serium convergentium adhibetur ad olutionem problematum difficiliorum收敛级数的，被用于困难问题的求解p.137，139，221，255，449.
Motus quantitas definitur定义运动的量p.1.
Motus absolutus & relativus 绝对的和相对的运动 p.7，8，9，10.ab invicem secerni possunt，exemplo demonstratur彼此的区分是可能的，由一个例子证明p.11.
Motus leges运动的定律p.13，&seqq.
Motuum compositio & resolutio运动的合成和分解p.15.
Motus corporum congredientium post reflectionem，quail experimento recte colligi possunt，ostenditur相遇物体反射后的运动，由那个实验能正确地推出，显示22，22.
Motus corporum物体的运动
in conicis sectionibus eccentricis在偏心的圆锥截线上I，sect.3.
in orbibus mobilibus在运动的轨道上I，sect，9.
in superficiebus datis & funependulorum motus reciprocus在给定的表面上，以及摆的往复运动I，sect.10.
Motus corporum viribus centripetis se mutuo petentium以向心力相互趋向的物体的运动I，sect.11.

Motus corporum minimorum，quæ viribus centripetis ad fingulas magni alicujus corporis partes tendentibus agitantur极小的物体的运动，它由趋向某个大物体的每个部分的向心力推动I，sect，14.
Motus corporum quibus resistitur物体的运动，它们所受的阻碍
in ratione velocitatis按照速度之比II，sect.1.
in duplicata ratione velocitatis按照速度的二次比II，sect.2.
partim in ratione velocitatis，partium in ejusdem ratione duplicata部分地按照速度之比，部分地按照速度的二次比II，sect.3.
Motus运动
corporum sola vi insita progredientium in mediis resistentibus在阻力介质中仅由固有的力前进的物体的II， 1， 2， 5， 6，7，11，12:326，16.
corporum recta ascendentium vel descendentium in mediis resistentibus，agente vi gravitates uniformi在阻力介质中由均匀的重力推动的物体在直线上升或者下降的II，3，8，9，40，13，14.
corporum projectorum in mediis resistentibus，agente vi gravitates uniformi在阻力介质中由均匀的重力推动的抛射体的II，4，10.
corporum circumgyrantium in mediis resistentibus在阻力介质中物体在轨道上旋转的II，sect.6.
corporum funependulorum in mediis resistentibus在阻力介质中摆的物体的II，sect.6.
Motus & resistentia fluidorum流体的运动和阻力II，sect.7.
Motus per fluida propagatus由流体传播的运动II，sect.8.
Motus circuluris seu vorticosus fluidorum流体的圆运动或者涡漩运动II，sect.9.
Mundus originem non habet ex causis mechanicis宇宙起源于不是力学的原因p.527，25.

N

Navium constructioni propositio non inutilis对造船不会没有用处的命题324，10

O

Opticarum ovalium inventio，quam Cartesius celaverat求用于光学的卵形，他被笛卡儿 所隐瞒I，97.Cartesiani problematic generalior solutio笛卡儿 的问题的一般解I，98.

Orbitarum inventio求轨道
quas corpora describut，de loco dato data cum velocitate，secundum datum rectam egressa； ubi vis centripeta est reciproce ut quadratum distantiæ & vis illius quantitas cognoscitur它由自给定的位置，以给定的速度，沿给定的直线离去的物体画出，当向心力与距离的平方成反比且那个力的绝对量已知时I，17.
quas corpora describut，ubi vires centripetæ sunt reciproce ut cubi distantiarum它由物体画出，当向心力与距离的立方成反比时51，末行.127，22:135，14.
quas corpora virbus quibuscunque centripetis agitata describunt它由以任意的向心力推动的物体画出I，sect.8.

P

Parobola，qua lege vis contripetæ tedentis ad umbilicum figuræ describitur a corpore revolvente抛物线，由趋向图形的焦点的向心力的何种定律，它被运行的物体画出I，13.
Pendulorum affections explicantur解释摆的作用I，50，51，52，53:II，sect.6.
Pendulorum isochronorum longitudines diversæ in diversis locorum latitudinibus inter se conferuntur，tum per observations，tum per throriam gravitates等时的摆在纬度不同的地方的不同长度的相互比较，既由观测，又由重力的理论III，20.
Philosophandi regulæ研究哲学的规则p.387.
Planetæ诸行星
non deferuntur a vorticibus corporeis不被物质性的旋涡所携带382，31: 383， 22:526，32.
Primarii一等的
solem cingunt环绕太阳302，21.
moventur in ellipsibus umbilicum habentibus in centro solis在焦点在太阳中心的椭圆上运动III，13.
radiis ad solem ductis describunt areas temporibus proportionales向太阳引半径画出的面积与时间成比例394，2:III，13.
temporibus periodicis revolvuntur，quæ sunt in sesquiplicata ratione distantiarum a sole运行的循环时间，按照太阳的距离的二分之三次比392，2:III，13&I，15.

retinentur in orbius suis a vi gravitates，quæ respicit solem，& est reciproce ut quadratum distantiæ ab ipsius centro由重力被保持在自己的轨道上，重力向着太阳，且与离太阳的中心的距离的平方成反比III，2，3.
Secundarii二等的
moventur in ellipsibus umbilicum habentibus in centro primariorum在焦点在一等行星的中心的椭圆上运动III，22.
radiis ad primaries suos ductis describunt areas temporibus proportionales向一等行星的中心引半径画出的面积与时间成比例390，3:391，24:394，14:III，22.
temporibus periodicis revolvuntur，quæ sunt in sesquiplicata ratione distantiarum a primaries suis运行的循环时间，按照离一等星距离的二分之三次比390，3:391，24:III，22 & I，15.
retinentur in orbius suis a vi gravitates，quæ respicit primarios，& est reciproce ut quadratum distantiæ ab eorum centris由重力被保持在自己的轨道上，重力向着一等行星，且与离一等行星的中心的距离的平方成反比III，1，3，4，5.
Planetrum诸行星的
tempus periodicum循环时间393，18.
distantiæ a sole离太阳的距离393，21.
orbium aphelia & nodi prope quiescunt轨道的远日点和交点几乎静止III，14.
orbes determinantur确定轨道III，15，16.
loci in orbibus inveniuntur发现在轨道上的位置I，31.
densita calori，quem a sole recipiunt，accommodatur密度与自太阳接受的热相称405，33.
conversions diurnæ sunt æquabiles周日运转是相等的III，17.
axes sunt minores diametric，quæ ad eosdum axes normaliter ducuntur轴比垂直于同一轴成直角地引的直径短III，18.
Pondera corporum物体的重量
in terram vel solem vel planetam quemvis，paribus distantiis ab eorum centris，sunt ut quantitates materiæ in corporibus向着地球，或者太阳，或者任意的行星，在离它们的中心相等的距离上，如同在物体中的物质的量III，6.
non pendent ab eorum formis & textures与它们的形状和构造无关402，8.

in diversis treeæ regionibus invenitur & inter comparantur在地球上不同的区域被发现，以及相互的比较III，20.
Problematic问题的
Kepleriani solutio per trochoidem & per approximations由旋转线以及逼近求开普勒 的～解I，31.
Veterum de quatuor lineis，a Pappo memorati，Carteio per calculum agebraicum tentati，compositio geometrica古代人关于四线问题，由帕普斯叙述，被笛卡儿 由代数计算攻克，几何学的做法77，倒数第三行.
Projectilia，sepositia medii resistentia，moveri in parabola colligitur当介质的阻力被除去推得抛射体在抛物线上运动22，3:54，5:221，23:256，23.
Projectilium motus in mediis resistentibus 抛射体在阻力介质中的运动II，4，10.
Pulsuum a　ris，quibus soni propantur，determinantur intervalla seu latitudines确定空气的冲击的间隔或者宽度，声音在其中传播II，50:373，32.Hæc intervalla in apertarum fistularum sonisæquari duplis longitudinibus fistularum verosimile est这些间隔在开口的管子［发出］的声音中可能等于管子长度的二倍374，3.

Q

Quadratura generalis ovalium dari potest per finites terminus卵形不允许由有限的项一般地求积I，lem.28.p106.
Qualitates corporum qua ratione innotescunt & admittuntur怎样知道以及承认物体的性质387，16.
Quies vera & relativa真实的和相对的静止p.7，8，9，10.

R

Resistentiæ quantitas阻力的量
in mediis non continues在不连续的介质中II，35.
in mediis continues在连续的介质中II，38.
in mediis cujuscunque generis在任意种类的介质中327，7.
Resistentiarum theoria confirmatur证实阻力的理论
per experimenta pendulorum由摆的实验 II，30，31.sch.gen.总释p.40.

per experimenta corporum cadentium由下落物体的实验 II，40，sch.解释p.346.
Resistentia mediorum介质的阻力
est ut eorundem densitas，cæteris paribus在其他情况相同时，如同它们的密度314，19:315，26:II，33，35，38:355，23.
est in duplicata ratione velocitatis corporum quibus resistitur，cæteris paribus在其他情况相同时，按照受阻的物体的速度的二次比239，3:308，9:II，33，35，38:351，8.
est in duplicata ratione diametri corporum sphæricorum quibus resistitur，cæteris paribus在其他情况相同时，按照受阻的球形物体的直径的二次比，311，22:312 antepennlt.II，33，35，38:sch.解释p.346.
Resistentia fluidorum triplex est； oriturque vel ab inertia meteriæ fludiæ，vel a tenacitate partium ejus，vel a frictione流体的阻力是三重的；或者来自流体的物质的惰性，或者来自它的部分的黏性，或者来自摩擦274，3 Resistentia quæ sentitur in fluidis fere tota est primi generis在流体中所发现的阻力几乎都是第一类的354，32，& minui non potest per subtilitatem partium fluidi，manenta densitate且在流体的密度被保持时，不能通过流体的部分的细化而减小356，8.
Resistentiæ globi ad resistentiam cylindri proportio，in mediis non continuis在不连续的介质中，球的阻力比圆柱的阻力之比 II，34.In mediis compressis在连续的介质中，p.341.lemma引理7.
Resistentiæ globi in mediis non continuis在不连续的介质中的球的阻力II，35.In mediis compressis在压缩的介质中II，38.Sed quomodo per exprimenta invenienda fit且怎样由实验发现， prop.命题40.
Resistentia，quam patitur a fluido frustum conicu，qua ratione fiat minima怎样使锥截形承受流体的阻力最小323，倒数第三行.
Resistentiaæ minimæ solidum立体的最小的阻力324，倒数第二行.

S

Satellites卫星的
Jovialis extimi elongatio maxima heliocentrica a centro Jovis 木星最外面的～离木星中心的最大的日心角距404，末行.
Hugeniani elongatio maxima heliocentrica a centro Saturni 惠更斯 的～离土星中心的最大的日心角距405，1.
Satellitum卫星

Jovialium tempora periodica & distantiæ a centro Jovis木星的～的循环时间以及离木星的中心的距离390，12.
Saturniorum tempora periodica & distantiæ a centro Saturni土星的～的循环时间以及离土星的中心的距离391，末行.392，1.
Jovialium & Saturniorum ieæquales motus a motibus lunæ derivari posse ostenditur由月球的运动能导出木星的和土星的卫星的运动的不等性，显示不等性III，23.
Saturni土星的
tempus periodicum循环时间393，18.
distantia a Sole离太阳的距离393，21.
diameter apparens视直径392，19.
diameter vera真实的直径405，22.
attractive vis quanta fit吸引力有多大405，4.
pondus corporum in ejus superficie在它的表面上物体的重量405，8.
densitas密度405，24.
quantitas materiæ物质的量405，14.
perturbatio a Jove quanta fit被木星摄动到何种程度409，25.
diameter apparens annuli，quo cingitur环的视直径，它被环围绕392，13.
Sectiones conicæ，qua lege vis centripetæ tendentis ad punctum quodcunque datum，describuntur a corporbis revolventibus圆锥截线，由趋向于任意给定点的何心力的何种定律，它们由运行的物体画出65，20.
Sectionum conicarum descriptio geometrica圆锥截线的几何画法
ubi dantur umbilici当焦点被给定时I，sect，4.
ubi non dantur umbilici当焦点未被给定时I，sect，5.ubi dantur centra vel asymptoti 当中心或者渐近线被给定时95，18.
Sesquiplicata ratio definitur定义二分之三次比36，6.
Sol太阳
circum planetarum omnium commune gravitates centrum movetur围绕所有行星的重力的公共的中心运动III，12.
tempus ejus periodicum circa axem suum围绕它自己的轴的循环时间411，倒数5.
diameter ejus mediocris apparens它的平均的视直径468，30&31.
diameter vera真实的直径405，22.
parallaxis ejus horizontalis它的地平视差405，15.

parallaxin habet menstruam有月视差410，16.
vis ejus attractive quanta fit它的吸引力有多大405，4.
pondus corporum in ejus superficie在它的表面上物体的重量405，8.
densitas ejus它的密度405，24.
quantitas materiæ物质的量405，14.
vis ejus ad perturbandos motus lunæ它的力对月球的运动的摄动396，15:III，25.
vis ad mare movendum使海洋运动的力III，36.
Sonorum声音的
natura explicatur本性被解释II，43，47，48，49，50.
propagatio divergit a recto tramite自直线路径发散传播 361，9:fit per agitationem aıris由空气的振动产生372，10.
velocitas computo colligitur由计算推得～速度372，17； paululum major esse debet æstivo quam hybenro tempore per theoriam 由理论在夏季应较冬季稍大373，26.
cessatio fit statim，ubi cessat motus corporius sonori当引起声音的物体的运动一停止，声音立刻停止374，6.
augementio per tubos stenterophonicos通过助听器的管被扩大374，9.
Spatium空间
absolutium & relativum绝对的和相对的p.6，7，8.
non est æqualiter plenum不是同等地被充满402，27.
Sphæroidus attractio，cujus particularum vires sunt reciproce ut quadrata distantiarum 扁球的吸引，它的小部分的力与距离的平方成反比217，4.
Spiralis，quæ secat radios omnes in angulo dato，qua lege vis centripetæ tendentis ad centrumspiralis describi potest a corpore revolvente，ostenditur螺线，它以给定的角截所有的半径，由趋向螺线的中心的向心力的何种定律，能被运行的物画出，被显示I，9:II，15，16.
Spiritum quendam corpora pervadentem & in corporibus latentem，ad plurima naturæ phænomena solvenda，requiri suggeritur侵入物体并藏匿在物体中的气，对许多现象的本性的解释，需要加上530，23.
Stellarum fixarum恒星的
quies demonstratur静止被证明410，27.

radiatio & scintillatio quibus causis referendæ sint光芒和闪烁应归于何种原因510，8.
Stellæ novæ unde oriri possint新星可能的起源525，28.
Substantiæ rerum omnium occultæ sunt所有事物的实质都是隐蔽的530，21.

T

Tempus absolutium & relativum绝对的和相对的时间p.6，7.
Temporis æquatio astronomica per horologium oscillatorium & eclipses satellitum Jovis comprobatur由摆钟和木星的卫星的食证明天文学的时差8，8.
Tempora periodica corporum revolventium in ellipsebus，ubi vires ad umbilicum tendunt当向心力趋向焦点时，在椭圆上运行的物体的循环时间I，15.
Terræ地球的
dimensio直径， per Norwoodum 根据诺伍德412，末行.per Picartum 根据皮卡德413，5； per Cassinum 根据卡西尼413，7.
figura invenitur，& proportio diametrorum，& mensura graduum in meridiano形状被发现，和直径的比，以及在子午线上度的测量III，19，20.
altitudinis æquatorem supra altitudinem ad polos quantus fit excess赤道上的高度超过两极上的高度，超出多少415，20:421.倒数第三行.&c.
semidiameter maxima，&minima 415，25； mediocris最大的半直径，以及最小的，平均的415，20.& c.
globus densior est quam si totus ex aqua constaret球较如果整个球由水构成的球致密406，20.
axis nutatio轴的章动III，21.
motus annuus in orbe mango demonstratur证明在大轨道上的年运动III，12，13:522，28.
eccentricitas quanta fit偏心率有多大460，10.
aphelia motus quantus fit远日点的运动有多大411，10.

V

Vacuum datur，vel spatial omnia （si dicatur esse plena） non sunt equaliter plena真空被给定，或者所有的空间（如果用于充满）不是

同等地被充满356，19:402，倒数第二行.
Velocitas maxima quam globus in medio resistente cadendo potest acquirere球在阻力介质中下落能获得的最大的速度II，38.cor.2.
Velocitates corporum in sectionibus conics motorum，ubi vires centripetæ ad umbilicum tendunt当向心力趋向焦点时，在圆锥截线上运动的物体的速度I，16.
Veneris金星的
tempus periodium循环时间393，18.
distantia a sole离太阳的距离393，21.
aphelia motus远日点的运动411，11.
Virium compositio & resolutio力的合成和分解p.15.
Vires attractivæ corporum物体的吸引力
sphæricorum ex particulis quacunque lege trahentibus compositorum expenduntur研究由按照任意定律牵引的小部分合成的球形～Ⅰ，sect.12.
non sphæricorum ex particulis quacunque lege trahentibus compositorum expenduntur研究由按照任意定律牵引的小部分合成的非球形～Ⅰ，sect.13.
Vis centrifuga corporum in æquatore terræ quanta fit在地球的赤道上的物体的离心力有多大413，末行.
Vis centripeta definitur定义向心力p.3.
quantitas ejus absoluta definitur定义它的绝对的量p.4.
quantitas acceleratrix definitur定义它的加速的量p.4.
quantitas motrix definitur定义它的引起运动的量p.5.
proportio ejus ad vim quamlibet notam，qua ratione colligenda fit，ostenditur，显示它比任意已知的力的比如何确定45，10.
Virium centripetarum inventio，ubi corpus in spatio non resistente，circa centrum immobile，in orbe quocunque revolvitur当物体在无阻力的空间中，围绕不动的中心在任意的轨道上运行时，求向心力I，6:I，sect.2 & 3.
Viribus centripetis datis ad quodcunque punctum tendentibus，quibus figura quævis a corpore revolvente describi potest； dantur vires centripetæ ad aliud quodvis punctum tendentes，quibus eadem figura eodem tempore periodico describi potest趋向任意的点的向心力被给定，由它们任意的图形能被运行的物体画出；趋向另外

任意的点的向心力被给定，由它们相同的图形在相同的循环时间能被画出50，3.
Viribus centripetis datis quibus figura quævis describitur a corpore revolvente； danturvires quibus figura nova describi potest，si ordinatæ augeantur vel minuantur in ratione quacunque data，vel angulus ordinationis utcunque mutetur，manente tempore periodico 给定向心力，由它们任意的图形被运行的物体画出；则力被给定，由它们能画出新的图形，如果纵标线按照任意给定的比增大或者减小，或者纵标线的角随意变化，保持循环时间54，10.
Viribus centripetis in duplicata ratione distantiarum，decresentibus，quænam figuræ describi possunt，ostenditur显示向心力按照距离的二次比减小，由它们能画出什么图形59，23:163，10.
Vis centripeta向心力
quæ fit reciproce ut cubus ordinatim applicatæ tedentis ad centrum virium maxime longinquum，corpus movebitur in data quavis coni sectione趋向极为遥远的力的中心，与纵标线的立方成反比，物体在任意给定的圆锥截线上运动51，6.
quæ fit ut cubus ordinatim appli-catæ tedentis ad centrum virium maxime longinquum，corpus movebitur in hyperbola趋向极为遥远的力的中心，如同纵标线的立方，物体在双曲线上运动221，倒数第三行.
Umbra terrestris in eclipsibus lunæ augenda est，propter atmosphæræ retractionem因为大气的折射，地球的阴影在月食时被增大463，倒数5.
Undarum in aquæ stagnantis superficie propagatarum velocitas invenitur 发现波在蓄积着的水的表面传播的速度II，46.
Vorticum natura & constitutio ad examen revocatur考察旋涡的本性和构造II，sect.9:481，21:526，32.
Ut.Hujus voculæ significatio mathematica definitur如同，定义这个词的数学意义34，19.

注释

（1）小部分：粒子现在为专用名词，小部分作为一小块面积时没有厚度。因此这个词不译成粒子，微粒等。

（2）一等行星：环绕太阳的行星。

（3）二等行星：环绕一等行星的行星，即卫星。

（4）黄道十二宫：太阳的视年路径附近的十二个星群，名称和符号见注（46）。

（5）大轨道：地球环绕太阳运行的轨道。

（6）纵标线：在坐标系中，纵标线和横标线分别相当于纵坐标和横坐标。

（7）

AB_q：表示 AB 的平方。AB 的平方也用 $AB_{quad.}$ 和 $AB_{qu.}$ 表示。此外，AB_c 和 $AB_{cub.}$ 表示 AB 的立方；AB_{qq} 表示 AB 的四次方；AB_{qc} 表示 AB 的五次方。其他的数学符号还有（等号右边是现在的表示）：$\overline{a+b}=(a+b)$ $\overline{a+b}$: $quad.=(a+b)^2$ $\overline{a+b}|^n=(a+b)^n$ $\overline{\frac{a}{b}}|^n=\left(\frac{a}{b}\right)^n$ $\sqrt{a}=\sqrt{a}$ $\sqrt{\frac{a}{b}}=\sqrt{\frac{a}{b}}$ $\sqrt{a\times b}=\sqrt{a\times b}$ $\sqrt{c:a}=\sqrt[3]{a}$。

（8）Q.E.D.Quad erat demonstrandum.**此即所证** 。

Q.E.I.Quad erat inveniendum.**此即所求** 。

Q.E.F.Quad erat faciendum.**此即所作** 。

Q.E.O.Quad erat ostendendum.此即所示。

（9）直线：牛顿用的是有限的直线，即线段。

（10）弧的矢：S为力的中心，直线SxB平分弧ABC的弦AC，线段Bx（x为AC的中点）称为弧ABC的矢。当ABC是以S为中心的圆弧时，Bx即是弧BC的正矢。参见注（11）。

（11）正矢：在牛顿的时代，三角函数是对弧定义的且定义的是长度。设以S为中心的圆的半径为R，弧BC的圆心角为α，则弧BC的正弦，余弦，正切，余切，正割，余割，正矢和余矢分别为：Rsinα，Rcosα，Rtanα，Rcotα，Rsecα=R/（cosα），Rcosecα=R/（sinα），versed sineα=R—Rcosα，versed cosinα=R—Rsinα。

（12）主顶点：在圆锥曲线上主直径与曲线的交点。

（13）主通径（通径）：是圆锥曲线的弦，它过焦点且垂直于圆锥曲线的轴。

（14）矩形GvP：即以Gv，vP为边的矩形的面积，或者容量。

（15）主直径：圆锥曲线的直径是一组平行弦的中点的轨迹。主直径是经过圆锥曲线的焦点的直径。

（16）短线：直线的增量。

（17）比例变换：对单个比例a:b=c:d，

由更比（vicissim）a:c=b:d；

由合比（compnendo，composite）（a+b）:b=（c+d）:d；

由分比（dividendo，divisim ）（a - b）:b=（c - d）:d；

由换比（convertendo ） a:（a - b）=c:（c - d）；

由合分比（mixtim）（a+b）：（a - b）= （c+d）：（c - d）。

对两个比例a:b=c:d b:e=d:f，

由错比（exæquo）a:e=c:f。

对两个比例a:b=c:d b:e=f:c，

由并比（exæquo perturbate）a:e=f:d。

（18）PS的正方形：以PS为边的正方形的面积。有时也译为"平方"。

（19）横截径：（贯径），即主直径。

（20）平方根：原意为由……作成的正方形的边长。

（21）引理XXVIII：牛顿的这个不可能性证明引起了大量的相关研究，见V.I.Arnold，"Huygens and Barrow，Newton and Hooke"，Birkh user Verlag，1990.

（22）直角双曲线：渐近线成直角的双曲线，亦称等边双曲线。

（23）横截直径：经过焦点的直径。

（24）求积，原意是把一个图形化成（等积的）正方形。

（25）即这条直线［线段］作成的正方形（亦即这条线段的平方）等于面积ABGE。

（26）GG - FF比FF：即G^2 - F^2 比F^2 。

（27）牛顿在拟作为《原理》第二版的序言中写到："由连续的流增加的量我们称为流量，增加的速度我们称为流数。"

（28）两个比例中项中的第一个：设S+P∶x=x∶y=y∶S。则x是S+P和S之间的第一个比例中项，y是第二个比例中项。

$$x : S + P = \sqrt[3]{S + P} : \sqrt[3]{S}$$

（29）朔望：月球和太阳（或者其他两个天体）相对于地球位于一条直线。

（30）方照：月球和太阳（或者其他两个天体）相对于地球成九十度角。

（31）John Harris在《学术词语》（Lexicon Technicum）中解释说："Auge...是行星在它的轨道上离它环绕的中心物体最远的点，并且行星在那里运动得最慢……"

（32）八分点：月球和太阳（或者其他两个天体）相对于地球成四十五度角。

（33）规则的曲线：即光滑曲线。

（34）在《原理》的第一版中，阻力比重力如同AH比（3nn+3n）/（n+2）乘以AI，这里的结果为AH比2AI。在《原理》的第二和第三版中，阻力比重力如同AH比（2nn+2n）/（n+2）乘以AI，相应的结果应为AH比 $\frac{4}{3}$ AI。

（35）音乐级数：即调和级数。

（36）长度：《原理》中用了两种长度单位制，英制和法制。

英制：1哩=5280（伦敦）呎=63360吋=760320吩

法制：1哩=（牛顿采用）5000丈=30000（巴黎）呎=360000吋=4320000吩

（37）在本书第一版中是1/2，但在第二版和第三版中都误为1/3。

（38）对数：这里指常用对数。

（39）绝对数：即真数。

（40）罗马磅：牛顿用的是金衡制：1磅=12盎司=5760格令=31.034768克。

（41）应为“情形6”。

（42）声速：牛顿是历史上第一个试图从计算确定声速的人。但由于他没考虑空气压缩时的热效应，得到的值较实测的值小，他设法使他的理论计算与实验相符。对此的分析，见R.S.Westfall，“Newton and the Fudge Factor”，Science 179（1973）.

（43）环木行星：指1610年由伽利略发现的四颗木星的卫星（按循环周期从小到大排列）：Io（木卫一），Europa（木卫二），Ganymede（木卫三），Leda（木卫四）。这四颗卫星总称伽利略卫星。

（44）即木卫凌木。

（45）环土行星：当时已知的五颗土星的卫星（按循环周期从小到大排列）：Tethys （土卫三，1684年由G.D.卡西尼发现），Dione （土卫四，1684年由G.D.卡西尼发现），Reha （土卫五，1672年由G.D.卡西尼发现），Titan （土卫六，1655年由惠更斯发现），Iapetus （土卫八，1671年由G.D.卡西尼发现）。

（46）天文学符号：太阳☉，水星☿，金星♀，地球♁，火星♂，木星♃，土星♄。黄道十二宫：白羊宫♈，金牛宫♉，双子宫♊，巨蟹宫♋，狮子宫♌，室女宫♍，天平宫♎，天蝎宫♏，人马宫♐，摩羯宫♑，宝瓶宫♒，双鱼宫♓。

（47）惠更斯卫星：即Titan（土卫六）。

（48）太阳的质量：牛顿求得地球的质量为太阳质量的1/169282，现代值为1/310000。

（49）角度表示：$x^{gr.}.y'.z''.u.v^{iv}.w^{v}$ 表示$x+y/60+z/60^2+u/60^3+v/60^4+w/60^5$ 度。

（50）瓜德罗普的纬度的现代值为16°.20′N。

（51）东京王国：17世纪的一个封建王国，地理位置在今天的越南。

（52）时间表示：$x^{d.}$ .y^{h} .z′.u″.v.w″″表示x天y小时z+u/60+v/60^2 +w/60^3 分钟。

（53）偏心距：在椭圆轨道中，作为力的中心的焦点到椭圆中心的距离。偏心距除以椭圆的半长轴就是椭圆的偏心率。牛顿采用的地球轨道的偏心率为 $16\frac{15}{16}$ 比1000，或者0.0169375。

（54）儒略年：公元前46年尤利乌斯·凯撒采用天文学家索西琴尼的意见制定。一年的长度为365.25日。

（55）旧历：由于宗教的原因，英国在1752年以前一直采用儒略历。相对于被称为新历的格里高利历，儒略历被称为旧历。1700年之前，旧历的日期和新历的日期相差十天；1700年2月28日之后，旧历的日期和新历的日期相差十一天。此外，英国的法定新年始于3月25日，从1月1日到3月25日，一些恪守法律的人写双年（如1726年1月12日写成1725—6年1月12日）。

（56）一种角度的度量方法。整个圆周等于二十四小时，一小时等于六十分钟，一分钟等于六十秒钟，因此1^{h} =$15^{gr.}$ ，$1^{min.}$ =1′，$1^{sec.}$ =1″。

（57）两个发光体：指太阳和月球。

（58）埃塞俄比亚海：旧海域名，在今南大西洋。

（59）月球的密度：由于牛顿计算的月球吸引海洋的力与太阳吸引海洋的力之比等于4.418:1（现代值为2.231:1），他得出的结论与实际不符。

（60）1682年的彗星：即著名的哈雷彗星。

（61）1680年的彗星：牛顿最先计算了它的轨道。但哈雷认为这颗彗星的周期为575年并没有得到承认。迄今天文学家和数学家们共计算了八条轨道，各家的周期从L.Euler（1744年）的171 年到A.G.Pingré（1786年）的15865年不等。

（62）1618年的彗星：1618年出现了四颗相当明亮的彗星。牛顿所指的彗星是（按时间顺序的）第二颗彗星。

（63）飞马座之口：飞马座ε星（Peg ε）。

（64）巴耶的星表：巴耶著《星表》（Uranometrica（1603年）），牛顿采用巴耶星表中的记号。

（65）应为"小于 $\frac{1}{4\frac{1}{2}}$ AE，大于 $\frac{1}{5\frac{1}{4}}$ AE"。

（66）$8^d.0^h.4'$.表示8日0时4分。

（67）天鹅座之尾：天鹅座π^2 星（Cyg π^2 ）。

人名对照表

拉丁文名 英文名 中文名

Aaron Aaron 亚伦

Alphonsus，rex Alfonso，king 阿方索国王

Anaxagoras Anaxagoras 安那克萨哥拉

Angus Ango，Reverend Father 昂戈神父

Apollonius Apollonius 阿波罗尼奥斯

Aratus Aratus 阿拉托斯

Archimedes Archimedes 阿基米德

Aristoteles Aristotle 亚里士多德

Auzoutius Auzout，Adrien 奥祖

Bayerus Bayer，Johann 巴耶

Bentleius，Richardus Bentley，Richard 理查德·本特利

Borellus Borelli，Giovanni Alfonso 博雷利

Boylianus Boyle，Robert 波义耳

Bradleius（Bradleus） Bradley，James 布拉得雷

Bullialdus Boulliau，Ismael 布利奥

Caeser，Julius Caeser，Julius 尤利乌斯·凯撒

Cartesius Descarts，Renè 笛卡儿

Cassinus（senior） Cassini，Gian Domenico or Jean-Dominique 卡西尼（父）

Cassinus （junior，filius）Cassini，Jacques，卡西尼（子）

Cellius Cellio，Marco Antonio 切利奥

Cicero Cicero 西塞罗

Colepressius Colepress，Samuel 撒母尔·科尔普雷斯

Collinius，J Collins，John 科林斯

Copernicus Copernicus，Nicolas 哥白尼

Cotes，Rogerus Cotes，Roger 罗杰·科茨

Couplet，filius Couplet Pierre 库普莱

Cysatus Cysat，Johann Bapist 齐扎特

David David 大卫

Des Hayes Des Hayes，Gèrard Paul 得海斯

DesaguliersDesaguliers，Jean-Theophile 德扎尔格

Estancius，Valentinus Stansel，Reverend Father Valenti 瓦伦廷·斯坦塞尔神父

Euclides Euclid 欧几里得

Feuelleus Feuillèe，Father 弗莱

Flamstedius （Flamsteedus） Flamsteed，John 弗拉姆斯蒂德

Galilaeus Galileo，Galilei 伽利略

Galletius Gallet，Jean Charles 加莱

Gemma，Cornelius Gemma，Cornelius 科内利乌斯·格马

Gottignies Gottigniez，Gilles Franęois 戈蒂尼

Grimaldus Grimoldi，Franceso Maria 格里马尔迪

Halleius，Edmundus（Hallaeus，Halley） 或者 Halley Edmond 埃德蒙·哈雷

Hevelius Hevelius，Johannes 赫维留

Hipparchus Hipparchus 喜帕恰斯

Hirus（de la Hire） La Hire，Philippe de 拉伊尔

Hookiu sHooke，Robert 胡克

Horroxius Horrocks，Jeremiah 霍罗克斯

Huddenius Hudde，Johan 许德

Huygenius，Christianus Huygens，Christiaan 克利斯蒂安·惠更斯

Jeremiah Jeremiah 耶利米

Joan Job 约伯

Johnnes John 约翰

Keplerus Kepler，Johannes 开普勒

Kirch，Gottfried （Kirk） Kirch，Gottfried 戈特夫里德·柯奇

Lampadius Lampadius 拉姆帕迪乌斯

Machin，J Machin，John 梅钦

Mariottus Mariotte，Edre 马略特

Mercator，N Mercator，Nicolaus 墨卡托

Mersennus Mersenne，Marin 梅森

Montenarus Montanari，Geminiano 蒙塔纳里

Moses Moses 摩西

Newtonus，Isaacus Newton，Isaac 牛顿

Norwoodus Norwood，Richard 诺伍德

Orestes Orestes 奥雷斯特斯

Parisiensis，Matthaeus Paris，Mattew 帕利斯·马太

Pappus Pappus of Alexandria 帕普斯

Paulus Paul 保罗

Pemberton，Henricus Pemberton，Henry 彭伯顿

Petitus Petit，Pierre 珀蒂

Philo Philo 斐洛

Picartus Picard，Jean 皮卡德

Pocockus Pocock，Edward 波科克

Ponthaeus （Ponthius） Ponteo，Giuseppe Dionigi 蓬蒂奥

Poundius （Poundus） Pound，James 庞德

Ptolemaeus Ptolemy 托勒密

Pythagoras Pythagoras 毕达哥拉斯

Richerus Richer，Jean 里奇

Sauveur Sauveur，Joseph 索弗尔

Simeon Dunelmensis Simeon，the monk of Durham 西米恩（达勒姆的）

Slusius Sluse，Rene-François de 斯吕塞

Snellius Snell，Willebrord 斯涅耳

Solomon Solomon 所罗门

Storer，Arthurus Storer，Arthur 阿瑟·斯托勒

Streetus Street［Streete］，Thomas 斯特里特

Sturmius，Samuel Sturmy，Samuel 斯图米

Thales Thales 泰勒斯

Townleius Townly ［Towneley］，Richard 汤利

Tycho，Brahaeus Tycho，Brahe 第谷·布拉赫

Varin Varin （Varinius）瓦伦

Vendelinus Vendelin，Bernard 文德林

VietaViete，François 维埃特

Virgilius Virgil 维吉尔

Wallisius，Johannes Wallis，John 约翰·沃利斯

Wrennus，Christophorus Wren，Sir Christopher 克利斯托弗·雷恩

Zimmermann Zimmermann，Johann Jacob 齐墨尔曼

地名对照表

拉丁文名 英文名 中文名

Abrincatuorum （Auranches） Avranches 阿夫朗什

Africa Africa 非洲

Ambianum Amiens 亚眠

America America 美洲

Anglia England 英格兰

Avennius Avignon 阿维尼翁

Ballasorae Balasore 巴拉索尔

Batsham Batsha 巴特沙

Borneo Borneo 婆罗洲

Bostonia Boston 波士顿

Brasilia Brasil 巴西

Bristolium Bristol 布里斯托尔

Cambaia Cambay 坎贝

Cantabrigia Cambridge 剑桥

Cayennae Cayenne 卡宴

Chepstowa Chepstow 切普斯托

Chili Chile 智利

Coburgum Coburg 科堡

Collioure Collioure 科利乌尔

Dunelmum Durham 达勒姆

Dunkirk Dunkerque 敦刻尔克

Eboracum York 约克

Europa Europe 欧洲

FlexiaLa Fleche 拉弗莱什

Fluvius Avonae the river of Avon 埃文河

Fluvius Patuxent the Patuxent river 帕塔克森特河

Fretum Magellanicum the Strait of Magellan 麦哲伦海峡

Gallia France 法兰西

Gedanum Gdansk 格但斯克

Gorea Goree 戈雷

Granada Grenada 格拉纳达

Grenovicum Greenwich 格林尼治

Guadaloupa Guadeloupe 瓜德罗普

Hunting Creek Hunting Creek 亨廷克里克

India India 印度

India Orientalis East India 东印度

Jamaica Jamaica 牙买加

Londinium London 伦敦

Luconia Leuconia 吕宋

Lusitania Portugal 葡萄牙

Lutetia Paris 巴黎

Lutetia Parisiorum Paris 巴黎

Malvoisina Malvoisine 马尔瓦桑

Mare Aethiopicum Ethiopic Sea 埃塞俄比亚海

Mare Atlanticum Atlantic Ocean 大西洋

Mare Indicum Indian Ocean 印度洋

Mare Pacificum Pacific Ocean 太平洋

Martinica Martinique 马提尼克

Maryland Maryland 马里兰

Monets S.Michaelis S.Michael Mountain 圣米歇尔山

Noriburga Nuremberg 纽伦堡

Normannia Normandy 诺曼底

Nova Anglia New England 新英格兰

Oceanus Sinensis China Sea 中国海

Oxonia Oxford 牛津

Paduensis Padua 帕多瓦

Paraiba Paraiba 帕拉伊巴

Parisiorum Paris 巴黎

Pegu Pegu 勃固

Peru Peru 秘鲁

Plymuthium Plymouth 普利茅斯

Porto-belo Portobello 波托贝洛

Promontorium Bonae Spei Cape of Good Hope 好望角

Regnum Tunquini Kingdom of Tonkin 东京王国

Roma Roma 罗马

Roussilion Roussilion 鲁西永

Saxonia Saxony 萨克森

S.Christophorus S.Christopher 圣克里斯托弗

S.Dominicus S.Domini 圣多明各

S.Hellena S.Helena 圣赫勒拿

Venetia Venice 威尼斯

Virginia Virginia 弗吉尼亚

Vlyssiponus Lisbon 里斯本

译后记

虽然对历史人物和历史事件的评价随着时间的推移而有所改变，很难做到铁案如山，但现在人们普遍认为，发生在欧洲的第一次科学革命极大地改变了人类历史的进程。这场革命从尼古拉·哥白尼（N.Copernius）发表《论天球的运行》（*De Revolutionibus Orbium Coelestium*，1543年）开始，到伊萨克·牛顿（Isaac Newton）发表《自然哲学的数学原理》（*Philosophi* œ *Naturalis Principia Mathematica*，1687年）结束。"这是一次人类从来没有经历过的最伟大、进步的变革，是一个需要巨人而且产生了巨人——在思维能力、热情和性格方面，在多才多艺和学识渊博方面的巨人的时代。"在令人叹为观止的众多星辰中，最耀眼的明星无疑是伊萨克·牛顿。除了他过人的科学天赋外，牛顿还是一个出色的行政管理人员和理财能手，在他感兴趣的四个主要领域：精密科学，神学，炼金术和化学，他都做出了很大贡献。在许多人眼中，他是古往今来最伟大的天才。

1642年的圣诞节（旧历），牛顿诞生在英格兰林肯郡（Lincolnshire）的一个小村庄乌尔索普（Woolsthorpe），他的父亲在他出生前几个月就去世了。牛顿的先人辛勤地经营庄园，社会地位逐步提高。牛顿三岁的时候，母亲改嫁给一个牧师，他被留在父亲遗留给他的庄园里由外祖母抚养。牛顿的父系亲属都不识字，但他的舅舅是剑桥大学毕业的。到入学的年龄牛顿就在邻村的小学校里上学，课余时间他大多用来做手工。他自制的风车、风筝、水钟、日晷等，连大人也觉得精巧。1653年，牛顿的继父去世，他母亲带着再婚生的孩子回到了乌尔索普。母亲的愿望是让牛顿做一个庄园主，因此就把他从学校招回，让他学习管理庄园。牛顿显然不热心务农，失望的母亲无奈又把他送回了学校。1661年，牛顿以减费生（sizar）的资格进入剑桥大学三一学院（Trinity College）。1665年，牛顿获得文学士学位。1665—1666年发生在欧洲的鼠疫，迫使剑桥大学关闭，牛顿返回家乡。就在这段非常时期，牛顿开始了他在数学、物理学和天文学上的伟大创造。这段时期以牛顿的"奇迹之年"（anni mirabiles）而著

称。1667年，牛顿成为三一学院的初级研究员（junior fellow）。次年，他获得硕士学位并成为三一学院的高级研究员。1669年，牛顿成为继巴罗（I.Barrow）之后的第二位卢卡斯数学教授（Lucasian Professor of Mathematics），开始讲授光学。1671年，巴罗把牛顿自制的反射望远镜交给伦敦皇家学会，为此牛顿于次年当选为皇家学会会员。就在这一年，牛顿把他在光学方面的一篇论文寄给皇家学会，该文在学会宣读并发表在学会的《哲学汇刊》上。这篇论文引起了他与一些学者的争论。争论持续数年，使他心烦意乱。在1677年皇家学会秘书奥登堡（H.Oldenburg）去世后，牛顿几乎中断了他与皇家学会的联系。胡克（R.Hooke）继任皇家学会秘书之后，试图与牛顿重新建立通信联系。在与胡克的信件交流中（1679—1680年），牛顿解决了天体在与距离的平方成反比的力作用下的轨道问题，但对他的结果秘而不宣。1680—1681年出现的大彗星，促使牛顿把注意力重新转移到天体力学上。

1684年8月，哈雷（E.Halley）到剑桥访问牛顿，向他请教如何决定天体在与距离的平方成反比的力作用下的轨道问题。当哈雷 得知牛顿在这个问题上的进展后，他敦促牛顿把他的结果公诸于世。三个月后，牛顿把他的论文《论物体在轨道上的运动》（*De Motu Corpurum in Gyrum*）寄给哈雷。此后牛顿着手把以前的研究结果汇集起来。在哈雷的劝说、资助和编辑下，牛顿的杰作《自然哲学的数学原理》（尽管以"原理"为名的书数不胜数，但《原理》（*the Principia*）似乎是牛顿这本书的专名）于1687年7月出版。

《自然哲学的数学原理》是第一次科学革命的集大成之作，被认为是古往今来最伟大的科学著作，它在物理学、数学、天文学和哲学等领域产生了巨大影响。在写作方式上，牛顿遵循古希腊的公理化模式，从定义、定律（公理）出发，导出命题；对具体的问题（如月球的运动），他把从理论导出的结果和观察结果相比较。全书共分五部分，首先是"定义"，这一部分给出了物质的量、时间、空间、向心力等的定义。第二部分是"公理或运动的定律"，包含著名的运动三定律。接下来的内容分为三卷。前两卷的标题一样，都是"论物体的运动"。第一卷研究在无阻力的自由空间中物体的运动，许多命题涉及已知力确定受力物体的运动状态（轨道、速度、运行时间等），以及由物体的运动状态确定它所受的力。第二卷研究在阻力给定的情况下物体的运动、流体力学以及波动理论。压卷之作第三卷的标题是"论宇宙

的系统”。由第一卷的结果及天文观测牛顿导出了万有引力定律，并由此研究地球的形状，解释海洋的潮汐，探究月球的运动，确定彗星的轨道。本卷中的“研究哲学的规则”及“总释”对哲学和神学影响很大。

牛顿在写完《原理》之后，参加了剑桥大学为维护学校权利而与国王詹姆斯二世（King James II）的斗争。“光荣革命”（the Glorious Revolution，1688年）之后，牛顿被选为国会议员。1693年，牛顿经历了短暂的“智力危机”，他写了一些奇怪的信，指责他的一些朋友。1696年，牛顿成为伦敦造币厂的督办（warden），并移居伦敦。1700年，牛顿成为造币厂的厂长（master）。次年，他辞去了在剑桥的教职。移居伦敦之后，作为一个出色的行政管理人员，牛顿提高造币厂的效率，打击伪币制造者，对稳定当时英国的币制改革做出了贡献。1703年，牛顿当选为皇家学会会长（president），并连任至去世。1705年，牛顿在剑桥被女王安妮（Queen Anne）授予爵位，成为伊萨克·牛顿爵士（Sir Isaac Newton）。1727年，牛顿在伦敦病逝，被安葬在威斯敏斯特大教堂内。

移居伦敦之后，虽说牛顿在科学上的创造性活动已经基本结束，但他通过出版自己的著作，解答挑战问题和改革皇家学会来推进科学的发展。1704年，牛顿的《光学》（*Opticks*）英文第一版出版，后来还出了拉丁文版和法文版。1707年，牛顿的学生惠斯顿（W.Whiston）出版了牛顿在剑桥讲授代数学的讲义《普遍的算术》（*Arithmetica Universalis*，拉丁文版），后来还出了英文版。1697年，牛顿解答了伯努利（J.Bernoulli）提出的挑战问题；1715年，他又解答了莱布尼茨（G.W.Leibniz）提出的挑战问题。在牛顿的所有著作中，他倾注心血最多的是《原理》。在《原理》的第一版出版之后，他不断地修改，准备再版。由于月球理论不完善，牛顿1694年曾集中力量搞过一段研究。1691年，他向来访的大卫·格利高里（David Gregory）透露过对《原理》的修订计划，但牛顿的这一计划并未实现。由于《原理》的第一版印得很少，牛顿的朋友本特利（R.Bentley）劝说牛顿修订再版，并让科茨（R.Cotes）担任编辑。《原理》的拉丁文第二版于1718年出版。与第一版相比，最大的变化是在第三卷的末尾加上了一篇“总释”，把原来的第三卷中的“假设”改为“研究哲学的规则”。第二卷中的几个命题的变动较大，特别是命题X。在牛顿逝世的前一年，由彭伯顿（H.Pemberton）编辑的《原理》

的拉丁文第三版出版。《原理》对于牛顿来说，真是生命不息，修改不止。

牛顿的学说，已构成人类文明的重要组成部分。对牛顿的研究，从《原理》出版之后，就没有停止过。20世纪30年代，随着牛顿的手稿被拍卖，对牛顿的研究进入了一个新的阶段。特恩布耳（H.W.Turnbull）等编辑的七卷本《伊萨克·牛顿通信集》（*The Correspondence of Isaac Newton.* Cambridge University Press，1959—1977年），怀特赛德（D.T.Whiteside）编辑的八卷本《伊萨克·牛顿数学论文集》（*The Mathematical Papers of Isaac Newton.* Cambridge University Press，1967—1981年），科瓦雷（A. Koyré）和科恩（I.B.Cohen）编辑的《伊萨克·牛顿的自然哲学的数学原理》（汇校本）（Isaac Newton's Philosophiœ Naturalis Principia Mathematica. The third edition（1726）with variant readings assembled and edited by Alexander Koyréand I.Bernard Cohen，with the assistance of Anne Whiteman. Cambridge University Press，1972年），威斯特福尔（R.S.Westfall）所著的牛顿传记《永不止息》（*Never at Rest.* Cambridge University Press，1980年），以及正在出版的由夏皮罗（A.E.Shapiro）编辑的《伊萨克·牛顿光学论文集》（*The Optical Papers of Isaac Newton.* Cambridge University Press，1984—），为进一步研究牛顿提供了更好的条件。

就《原理》而言，莫特（A.Motte）的英译本（The Mathematical Principles of Natural Philosophy）于1729年出版。1756年，夏特莱侯爵夫人（Madame la Marquise du Chastellet）的法译本（Principes Mathématiques de la Philosophie Naturelle）出版。1872年，沃尔夫（J.P.Wolf）的德译本（Mathematische Principien der Naturlehre）出版。莫特的英译本在1934年由卡加里（F.Cajori）修订（Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World. University of California Press），成为流行的《原理》译本。但是，这些译本不可能反映当代对《原理》研究的最新成就。对这些成果有所反映的是科恩和威特曼（A.Whiteman）的新的英译本《原理》（*The Principia:Mathematical Principles of Natural Philosophy.* University of California Press，1999）和舒勒（V.Schüller）的新的德译本《原理》（*Die Mathematischen Prinzipien der Physik.* Walter De Gruyter，1999）。

汉译《原理》可追溯到清末的数学家李善兰，他与伟烈亚力（A.Wylie）、傅兰雅（J.Fryer）合作译出了《原理》的一部分，题名《数理格致》。第一个完整的汉译本是郑太朴先生由德文转译的《自然哲学之数学原理》，1931年由商务印书馆出版，后列入汉译世界名著出版。这也是第二个非西文译本（日译本出版于1930年）。1992年武汉出版社出版了王克迪先生由莫特—卡加里本译出的《自然哲学之数学原理·宇宙体系》。

本书所据的版本是1726年由英司坊出版的《自然哲学的数学原理》拉丁文第三版。我给自己所定的标准是尽可能准确地传达牛顿的本意，尽可能保持原书的历史面貌。因此译本中采用原书中的表达法，而给出必要的注释。拉丁文是一种简洁的语言，方括号内的文字是译者为补足文意而加的。对原书文字上遇到的困难，主要参考了《原理》的新的英译本和德译本，莫特的英译本，莫特—卡加里的英译本，德林（E.Dellin）的德文节译本（Mathematische Grundlagen der Naturphilosophie. Felix Meiner Verlag，1988）和怀特赛德编辑的《伊萨克·牛顿数学论文集》第六卷及《伊萨克·牛顿1687年〈原理〉的前期手稿，1684—1686年》（*The Preliminary Manuscripts for Isaac Newton 's* 1687 *Principia* 1684—1686*.* Cambridge University Press，1989）；对《原理》理解上的困难，主要参考了钱德拉塞卡（S.Chandrasekhar）的《面向普通读者的〈原理〉》（*Newton 's Principia for the Common Reader.* Oxford: Clarendon Press，1995）。由于《原理》是一本艰深的著作，而且译者学识浅薄，错误肯定很多，望读者不吝赐教。

感谢美国印第安纳大学的威斯特福尔教授，他曾解答我在阅读牛顿著作时的疑难并惠赠珍藏版《原理》。感谢清华大学的梅生伟教授，多年来他支持我对牛顿的研究。另外，对清华大学电力系统国家重点实验室开放课题基金的支持，在此一并致谢。

译者2004年1月15日

于北京百望山

汉译世界学术名著丛书

培根论说文集

BACON'S ESSAYS

Edited by *F. G. Selby*

本书根据F. G. Selby 编的Macmillan版

Bacon'S Essays并参考Everyman's Library英文本译出

汉译世界学术名著丛书
出 版 说 明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行。限于目前印制能力，每年刊行五十种。今后在积累单本著作的基础上将陆续汇印。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1985年10月

目　录

重版弁言
译例
绪论
书目
献书表
一　论真理
二　论死亡
三　论宗教一统
四　论复仇
五　论困厄
六　论作伪与掩饰
七　论父母与子嗣
八　论结婚与独身
九　论嫉妒
十　论恋爱
十一　论高位
十二　论勇
十三　论善与性善
十四　论贵族
十五　论谋叛与变乱
十六　论无神论
十七　论迷信
十八　论游历
十九　论王权

二十　论谏议
二十一　论迟延
二十二　论狡猾
二十三　论自谋
二十四　论变更
二十五　论敏捷
二十六　论伪智
二十七　论友谊
二十八　论消费
二十九　论邦国底真正伟大之处
三十　论养生
三十一　论猜疑
三十二　论辞令
三十三　论殖民地
三十四　论财富
三十五　论预言
三十六　论野心
三十七　论宫剧与盛会
三十八　论人底天性
三十九　论习惯与教育
四十　论幸运
四十一　论放债
四十二　论青年与老年
四十三　说美
四十四　论残疾
四十五　说建筑
四十六　说花园
四十七　说交涉

四十八　论从者与友人
四十九　论请托者
五十　论学问
五十一　论党派
五十二　论礼节与仪容
五十三　论称誉
五十四　论虚荣
五十五　论荣华与名誉
五十六　论司法
五十七　论怒气
五十八　论变易兴亡
残篇　论谣言
返回总目录

重版弁言

英哲培根，略与莎士比亚同时。氏幼而颖悟，毕生好学深思，对近代唯物哲学及科学的思想方法曾有重大贡献。其论说文集，稿凡三易，乃精心结构之作。不但对英国文学曾起开辟新园地、创立新风格的作用，同时也很精采地表现了作者对人生、对社会的种种现象、种种问题的独到的见解与鞭辟入里的议论。译稿成于1939年，至1950年始获刊行。现商务印书馆编辑部拟将此译本重版发行，因得将显著之误译、笨译及错排之处予以修改，以期无负于读者及出版者。惟译笔不佳或甚至误译之处仍所难免，至希通人毋吝指教。至于对培根之较详之评论与介绍，则有原绪论在。

又黑格尔尝论培根，谓其重视现实事物之效果而不重理智，不愧为英国人之典型云。自今日视之，培根固未尝轻视理智，而黑格尔之所讥，或正即培根之所长也欤。

水天同谨 于北京外国语学院
1957年6月

译　　例

一、本书系依据Selby编辑之Macmillan本，参考《万人丛书》（Everyman's Library）本而译成者。

二、译此书时或"亦步亦趋"而"直译"之。或颠倒其词序，拆裂其长句而"意译"之。但求无愧我心，不顾他人之臧否也。夫"直译""意译"之争，盲人摸象之争也。以中西文字相差如斯之巨而必欲完全"直译"，此不待辩而知其不可能者也。亦有两方语句，不约而同，顺笔写来，自然巧合者，当是时也，虽欲不"直译"岂可得乎？此中取舍全视译者中英文之造诣如何，非一言可决也。局外之人，必欲强立规律，定为一尊，则胶柱鼓瑟，刻舟求剑，徒贻笑于大方，全无补于学术也。

三、译文以白话为主，然间亦用文言者，培根之文时而平易朴直，时而雍容典雅之故也。译者既抱定传达原作意思口吻之宗旨，自不必墨守一格，禁于一隅也。

四、地名人名等专名词其已通行有年者概仍其旧，如伦敦，圣保罗是也。其尚未通行者则于译时力求其音近，力避其杂以汉义，如Seneca不译薛内佳是也。

五、官署职衔等名称最难译，字典辞书又鲜能为助者。只可就区区所知而试译之。甚望博学之士有以教我。

六、注释十九皆本Selby，间亦采用他书，皆注明出处（普通参考书，如《韦氏字典》，则不尽注明）。若自承为己见者当然由本人负责。注释用浅近文言以省篇幅。

七、培根书中引用拉丁成语不少。此等成语或出于罗马之诗文史籍，或见于拉丁本之圣经，或采自中古之教会长老，来源既伙，命意有时亦甚难妥译。加以译者拉丁文程度幼稚，不敢自信，幸赖英

译本中有表列对照者可供参考。兹仍将原文列于注释中以便专家指导。

八、本书着手翻译时适值敌寇侵凌，平津沦陷，学者星散，典籍荡然。译者不得已以萤火之光，探此窈冥，尚望海内明达，毋吝教我，绳愆纠缪，则幸甚矣。

水天同谨于昆明

1942年6月

绪　　论[1]

Oliphant Sweaton著

弗兰西斯·培根（Francis Bacon），外如阑男爵，圣奥本斯子爵（Baron Verulam and Viscount St. Albans），于1561年1月22日生于伦敦临河街（Strand）之约克府（York House）。他的父亲是掌玺大臣男爵尼古拉·培根（Sir Nicholas Bacon）。母亲是继室[2]，共生二男，弗兰西斯是次子。

弗兰西斯从小体弱多病。后世传者多以为这就是他少年老成的原因。其实他自幼即喜研读较他的年龄应读的书更为高深的书籍，所以他的态度老成的原故或在于此而不在于彼。

关于他的幼年我们所知甚少。只知道他的生活是在两个地方度过的：一处是伦敦的府邸（约在现在的临河街与泰晤士河之间），一处是哈弗州的高阑城（Gorhambury, Hertfordshire）的别墅，到了他十三岁的时候他同年长于他二岁的哥哥安东尼（Anthony）同入剑桥大学的三一学院（Trinity College），我们这才对他的生平知道得较为详细一点了。

他在剑桥住了三年。离开的时候，如麦考莱（Macaulay）所说："他是带着这么一种心理走的。对剑桥的学科深为轻蔑；对英国的学校教育制度坚决地认为根本有害；对亚里士多德派的学者虚耗精力于其上的'学问'有一种应有的渺视；对亚里士多德本人亦没有多大的尊崇。"[3]

这时他已经见过英国朝廷的生活了。他父亲的高位和他们家庭的显亲贵戚[4]使这件事易于发生。据历史所载，女王伊利萨白（Elizabeth）为了访问他的掌玺大臣，曾经巡幸到高阑城的别墅不止

一次。在这座美丽堂皇的别墅里，在古老的橡树榆树丛中，这位喜欢奉承的女王也许接受过年青的弗兰西斯的优美的颂词。女王在答复的时候也许因为看见他少年老成的态度，因而称他为“朕的小掌玺大臣”，[(5)]这也是记载上有的。至于培根从少年就熟悉宫廷的仪节习尚这件事，可从他的《论说文集》初稿中两篇文章的题目看出。一篇是“论礼仪”（On Ceremonies and Respects），另一篇是“论尊荣与名誉”（On Honour and Reputation）。他的关于处高位时对上对下对平辈应持如何态度的议论，不但是说理公允，而且是参透世情之作。他认为对于在上的人表示尊敬并不是一种奴气，而是处世应尽的一种责任。因为假如我们不这样做，那么居于我们之下的人又怎么肯对我们表示尊敬呢？

安东尼·培根和他的弟弟都有志于外交。为了准备起见，他们于1576年6月进了葛莱律师公会[(6)]为“老生”（Ancient）[(7)]。他们不久就在会中地皮上造了几间住屋，这几间屋子后来培根在里面住过好几次。二人入会三月之后（1576年9月），培根就跟随当时的英国驻法大使包莱男爵（Sir Amyas Paulet）奉使巴黎。这次旅行可说是他在外交事务上实际训练的开端。他用关于欧陆政治外交的研究结果做材料，著成了一篇《欧洲政情记》（Notes on the States of Europe）。这篇文章在他的全集里多有印出者。当时法国正在闹内乱，天主教同新教徒斗争正烈。有许多残酷事件引起了培根在“论党派”[(8)]一文中最恰当的议论。下面的话即其一例也：

“为帝王者务须小心，不可偏向一方，以致俨然成为某党某派的党徒。国内的党派总是于王权不利的，因为这些党派常向党员要求一种义务，简直和臣民对君主的义务差不多，并使君主变为‘吾辈之一’：如法兰西的‘神圣同盟’中所可见者是也。”

培根在法京的居留并不很久，[(9)]虽然在这短期间内他学会了法文。他父亲的突然逝世使他匆匆返国。返国之后他发现他的前途颇为黯淡。他虽然曾向当时的执政者（他的姨父，伯莱公爵，可算是朝中

领袖）求官，而且以他父亲在日的政绩而论，这种请求也不能说是冒昧，但是他的请求终未发生效力。塞西父子（The Cecils）（即公爵父子——译者）似乎对他们弟兄颇怀嫉妒。于是培根只好专攻法律。结果于1582年他被认可为律师，于1586年当选为葛莱公会的首席会员之一。

时光一年一年的过去，而培根仍然不见重用，也没有人帮他的忙。他也曾自己努力，几度被选入国会，但是仍然不能出头。他在议会中所抱的政治主张，简单说来，可说是一种"中庸主义"。他主张在君权与民权之间，尤其是在教派的纷争之间，要采取一种不偏不颇，宽容互让的办法。对于他自己的这种政见他曾有两篇文章发表(10)。在这两篇文章里他都是主张无论在教义的解释或刑罚的执行方面，都应当采取伸缩性较大的办法的。

在这个期间内培根也曾得到两度小小的升擢。他被委为女王的特别法律顾问（Queen's Counsel Extraordinary）之一，又获得了御前会议（The Star Chamber）登记员的候补权。这个候补权是他的亲戚，塞西父子，厌倦他不时的请托而替他谋得的。但是这个职位要等原来在职的官员死了以后才能填补。培根等了多年，这事才得实现。在候补死人的缺的期间内，培根受了许多的辱蔑，就如同后来英国的另一文豪司各脱（Sir Walter Scott）一样。司氏等了多年，才补上了一个法庭书记官的位置。鉴于培根的父亲的名望，有人曾对他的多年不见重用表示惊异，认为虽然塞西父子对他冷淡，而女王伊利萨白竟对尼古拉·培根的儿子不理不睬，殊不可解。不知培根在当国会议员的期间，曾因拥护民权，攻击朝廷强迫下院与上院直接会商筹款问题之企图，并且曾反对过增加国用的要求。类此的行为在当日是需要极其卑躬屈节的道歉才能使君王息怒的。培根似乎没有这样做过。同时塞西父子又从中媒蘖其短，证实了培根的"目无朝廷"。结果女王的不悦之感竟被煽动成了不息之怒，培根请求重用的企图遂被漠然搁置或婉辞拒绝。

于是培根决意不再向他的亲戚请求帮忙，而转附艾塞克斯伯爵（Earl of Essex）之党。伯爵年少贵显，意气飞扬，初时极得女王宠信，后以勇而无谋，行同叛逆而被诛[(11)]。当培根转附门下之日，正是伯爵官星高照之时，其声势之烜赫，不下于伯莱爵士。艾塞克斯对培根发生了诚挚、热情的友谊，屡次为他亲向女王请求要职。曾先后替他固请法部长官（或检察长Attorney-Generalship），次官（或辩护长，审判长Solicitor-Generalship），以及案卷司长（Master of the Rolls）之职，干请频繁，致使女王厌倦，请他"谈别的问题"。如此屡请不遂之后伯爵竟以自己在退肯南（Twickenham）之府邸田产值二千镑者，赠于培根。此时二人交情甚密，对于伯爵的各种交际游乐，培根亦常常参与，并且写过一本宫剧剧本乐会（The Conference of Pleasure）作为宴乐之一助。培根对于这一种文艺表现出特殊的才能。后来曾为葛莱公会写过两本戏，一名《学问之宫》（The Palace of Learning），一名《葛莱历史》（Gesta Grayorum），都可见此言不诬。在1625年出版的论说文集中有一篇"论宫剧与盛会"（Of Masques and Triumphs）的文章[(12)]更足证他对这种娱乐的艺术，有多么深的研究。

1599年艾塞克斯讨爱尔兰泰隆（Tyrone）之乱无功，单骑还朝，大受朝中政敌的攻击。结果失权失宠，且受短期之拘禁。虽次年即蒙释放，准其乡居，可是艾塞克斯心中怏怏，总以为可以恢复昔日的宠信，谁知又因某项专卖权请求展期之事，受了女王的挫辱。于是气愤难平，竟图外结苏格兰、爱尔兰，内连失意的教派，如天主教、清教徒等。不久他便带了少许的武装侍从直扑伦敦，以清君侧为名，实行叛逆。他的企图完全失败，他被执下狱，1601年2月19日受审，25日斩决。在他两次受审的时候，培根都是奉王命陪审的。末次审判的时候，他似乎还很替皇家出力，并且在艾塞克斯处极刑以后他又奉命起草伯爵的罪状。[(13)]

从征爱之役起到起草罪状之事止，这其间培根和艾塞克斯的关系以及培根个人行事的动机都是很微妙复杂，难以遽下论断的[(14)]。伯爵死后不久，在詹姆斯一世（James I）临朝的初年，培根曾经发表过一篇“自白”，解释他在艾案中的行为，但是这也不完全可靠，其中的话语令人不满之处也不少。不过，简单言之，下面的这几项，可说是相当明显的：

1．培根是忠于女王的。

2．征爱失败之后，艾塞克斯初次受审以及谋反以前的那些时间内，培根曾屡次替他向女王求过情。

3．艾塞克斯的谋叛至少在他的行动的表面上看来是无疑义的。

4．培根自己当时的处境相当危险。虽然无人告他同谋叛逆，但他不能不表示忠诚，因而不得不认真的参加对艾塞克斯的审讯，这亦是无问题的。

所以加丁纳教授（Professor Gardiner）的话似乎是最公允的论断。他说：“培根的行为表现出他缺乏道义之感，这是不能否认的。然而我们现在认为个人友谊的关系应该重于政治上的关系，这种看法是基于一种日见增强的政情安定之感的。这种看法对于培根当日的政局不能适用。在当时，如果可以用武力来推翻女王任命大臣之权（案此即艾塞克斯案之政治意义）的话，那末英国将陷于无政府状态，以及这种状态所产生的种种祸乱之中了。”

在1607年培根写了一篇“论友谊”的文章。其中有一段开首是这么两句：“世间有些人，他们的生活好象永远是在舞台上度过似的。这种生活对于别人是掩饰起来的，唯有自己可以明了。然而永远的掩饰是痛苦的，而一个只顾荣华，不顾天性的人可算是一个十足的奴才……”这段文章在1625年出版的《论说文集》中是删去了的。这些话不妨认为与艾塞克斯案直接有关[(15)]。

1597年培根论说文集的初版出书。该版作小八开本，卷首有题辞，把这书献给作者的哥哥，安东尼·培根。书中共有文章十篇——

（一）论学问，（二）论辞令，（三）论礼仪，（四）论从者与友人，（五）论请托者，（六）论消费，（七）论养生，（八）论荣誉与名声，（九）论党派，（十）论交涉[(16)]。这十篇文章含义丰富，文笔精悍，因此这卷文集遂成为划时代的作品，非常受人欢迎。这一点容后再详言之。

这时，女王伊利萨白的可纪念的朝代亦到了末日了[(17)]。她的老一点的大臣都先她而逝了。伯莱，她的大臣中之最伟大者，卒于1598年，其子继为相。

女王未婚无子，由其侄苏格兰王詹姆斯六世继位，是为詹姆斯一世。他的王位还未坐稳，培根便想尽方法去求得他的欢心。结果培根于1603年受封为男爵，不久又受到年金六十镑的赏赐。这一笔钱是詹姆斯纪念培根的哥哥安东尼（殁于1601年）始终拥护他的继承权之功的。同时培根又被委为皇家法律顾问，年赐赏金四十镑。培根取得国王欢心的主要工具是他的合并苏格兰、英格兰王国及王朝的主张。这种主张他在国会里用口舌，在国会外用笔墨，不遗余力地宣传着。他曾经写过一篇文章，题目叫“合并论”（Articles touching the Union）。在这篇文章里他很巧妙地搜集了不少的历史和科学上的引证来证明他的结论，就是——“自然的规律和真正的政治的规律有吻合之处。前者是治世之理，后者是治国之道”。后来在1612年培根发表了一篇“论邦国的真正伟大之处”（The True Greatness of Kingdoms and Estates），其中的意思和材料多取之于“合并论”，这是无疑义的[(18)]。詹姆斯于1604年10月上尊号曰“大不列颠王”（King of Great Britanny，缩写为Great Britain），这个尊号是培根建议的。培根对于英格兰、苏格兰合并的论据辩证都非常允当，所以当时讨论合并事宜的联合委员会差不多一致通过了“合并”的提案。众议院的多数议员也赞成了。可是国王坚持要把国籍承认权留在国王手中，因之此事功败垂成。否则英格兰、苏格兰合并之事可以早100年而实现了[(19)]。

1605年培根的第一部哲学巨著出版，就是广学论（The Advancement of Learning）。这本书后来又增添材料，译成拉丁文，名曰De Augmentis Scientiarum。在这部书里培根评论当世学术界的情形，批评其过失，指出许多种所谓"学问"的空虚无聊，并建议学术进步的途径。他的《论说文集》中"论伪智"、"论习俗与教育"和"论学问"[(20)]的几篇文字都可说是广学论中的题材，不过在那本书里没有详加讨论罢了。

在他45岁的时候，培根娶了艾丽斯·巴南，一位市参事会参政员的女儿为妻。巴南女士带来的陪嫁相当丰富。这在债台高筑的培根一方面当然是很欢迎的。婚礼颇为盛大，新郎新妇的衣着亦极其奢丽[(21)]。婚后15年中培根和他的夫人似乎过着很平静的生活。但是培根失势之后，他们感情破裂，直至培根死时终未恢复。

婚后13个月（1607年6月25日）培根终于得到了法部次官的位置。在此后两三年的期间他是忙于调整英国的教派之争。当时主要的教派为国家教会派与清教派，辩争甚烈。培根的主张是双方和国王都应当保持一种宽容的态度，但是他的努力终归无效[(22)]。培根对宗教纷争的意见，可于他的"论宗教一统"一文中见之[(23)]。简单说，他认为宗教既是维系人群的，那末就应当自身亦保持一种谐和一致的情形。教派的纷争乃是使人厌弃教会，不信宗教的一大原因。后来在他的"论无神论"[(24)]和"论迷信"[(25)]二文中，他都曾论及教派的分裂。对于这种事情的原因、结果和害处，都有极精辟允当的议论。

当时英国政治上也有一个大的争论，就是所谓"王权天赋"之争。这场争论（实际是"君权""民权"消长之争）起于詹姆斯一世之朝，终致酿成内战，下一代的君主，查理第一，且因而被杀。培根起初的主张是一种"中和主义"，他认为"君权""民权"之间应该有一种"中道"，一种妥协的办法。但是这一场争辩引起的枝节太多，结果使培根不知不觉地修改了他的主张，由一个抱宽容的"自由主义"的人变为一个比较

温和的王权拥护者。他后来的主张可于“论王权”一文的结语中见之。[26]

虽然有这么多的事务分心，培根却始终不曾怠于文事。只要不在议院或法院的时候差不多每一分钟都花在写作上面。1609年他的《古人智慧》（The Wisdom of the Ancients）出版。在这本书里他以解释譬喻的说法说明了古代的寓言和神话。在同时他的《论说文集》亦再版了两次：一次在1607年，一次在1612年。1612版叫做修正版，里面的文章有好几篇都曾经重写。此外还添了不少的新作，总数共为38篇。

培根的表弟罗伯·塞西，新近受封为萨斯白雷伯爵（Robert Cecil, the Earl of Salisbury）的，突于1612年逝世。在培根的《论说文集》（1612版）中有一篇“论残疾”的[27]据说是对他的亲戚的人格最生动的素描。萨斯白雷死后培根向国王要求继其官职，但是国王不允。后来他又要求另一官职[28]亦未如愿。可是到了1613年，他那想望多年的法部长官或检察长之职终于到手了[29]。培根可说是一个热中而饱尝仕途之苦的人。在他的“论高位”一文中[30]充分地表现了这种浮沉宦海之酸辛，尤其以下面的这几句话为然：

“跻升高位是很费力的。人们常常吃了痛苦以取得更大的痛苦，这种事情有时简直是卑污的。人们又常由屈辱之途达到尊荣……”

先是培根亦曾被任命为一个新设的法院的院长。这个法院名曰“边缘”（The Verge），他的职务是直接办理伦敦王宫区周围12英里以内的犯罪行为。培根就职时的训词，痛斥“决斗”之俗，指为流行全国之罪恶。他当了检察长以后更雷厉风行地要根绝这种习气。他建议的办法是任何犯这种案子的人——无论是挑战的或接受挑战的或作为“助手”的——都应当永远贬之朝外。

1614年“混蛋议会”[31]解散，从此培根的政治势力亦就消失了。他的主张本来是君主与国会之间应当休戚与共，互表同情的。但是这

次议会的解散和下届议会的迟迟召集使这种希望无法实现。“论叛乱”[32]一文所讨论的各问题中就有这个问题。

这时詹姆斯一世的宠臣是桑末塞伯爵（The Earl of Somerset），名唤罗伯姓卡尔（Robert Carr）的。他那时可说是权倾内外，声势烜赫。但是培根早就看出他的复亡之兆了。所以与之断绝来往，转而与乔治·威里埃（George Villiers），后来封为巴金汉公爵的，结交[33]。果然不久桑末塞和他的夫人因谋杀奥勿伯雷爵士（Sir Thomas Overbury）而判罪，且从此失势，一蹶不振。而威里埃则扶摇直上，其得宠与专权之甚更驾桑末塞而上之。培根对于威里埃的早期的升擢是出过大力的。有人推测他在“论野心”[34]一文中所说关于“宠臣”的话是指詹姆斯一世的好蓄宠臣的。但是他为了取媚国王，竟不惜拿这样的话替他文过饰非：

“有些人认为君王者若有宠幸乃是一种缺点；然而宠幸之臣乃是对有野心的大臣贵族的最好的防御。”

不论培根对巴金汉公爵出过什么力，巴金汉对他的报酬却也不能不算丰富。他利用他的势力替培根力谋升迁。结果1616年6月培根被委为枢密会议之一员。1617年3月布瑞克莱爵士（Lord Brackley）退休，培根便继之为掌玺大臣。他在就职典礼中的演词是很典雅堂皇的。1618年1月，官阶的最后一步终于被他升上去了。他受命为英格兰的法相。同时他受了不少的荣宠。1618年7月他被封为外如阑男爵，外如阑是个地名，就是圣奥本斯的拉丁名字。圣奥本斯则是培根的别墅所在地，高阑城附近的一座城市。

此时培根收入既丰，他的居家生活便局面阔绰，气象伟大了。1620年1月是他的60寿辰，他在约克府中很高兴地受一般朋友的庆贺。诗人班疆生（Ben Jonson）也曾参与此会，并且写诗为颂。同年10月培根发表了他的新工具（Novum Organum）一书，此书一出，照麦考莱的说法全欧的贤人学者都极表崇仰。1621年1月培根又得了新的荣华。他被封为圣奥本斯子爵。

培根的一生事业到此可算是登峰造极了。官爵、地位、名望、财富，他统统有了。但是在他得意之中恐怕也免不了要记起他取得这些富贵荣华的时候，有些手段是可耻的吧？他受了国王和巴金汉的嗾使，曾做过好几件昧良丧心的事。如赞成若莱爵士之处极刑[(35)]；耶外吞检察长（培根友人）被审枉法案之背友[(36)]；一方已主张与荷兰（西班牙之敌国）签订攻守同盟，且明知英国人民极其憎恶西班牙而同时又赞成国王与其幸臣之与西班牙联盟；又如允许剥削人民的"专卖权"；听任巴金汉干涉司法……等都是他不能辞其咎的。在他的"论交涉"一文中有一段文章开首是这几句：

"同有所需求的人交涉比较同已获所需的人交涉要好的多……"。这一段文章好象是故意写得有点晦涩似的。可是其中有一种愤懑不平之意，对于作者一生不得不逢迎旨意、奉承权势（先是塞西父子，后是詹姆斯一世及其幸臣）之事颇具牢骚，这是无疑义的。

但是，清算的日子终于来了。从1614年到1621年英国议会未曾召集。但到了1621年，国王因为筹款艰难，仍不得不召集国会。这一届国会的头一件举动就是要求改革"专卖法权"，这一种特权是当时被巴金汉公爵及其党羽利用了来祸国病民的。当时的下议院受了培根敌人科克（Coke）[(37)]的鼓动，由这个议案进而批评司法界的情形，并列举罪状28款，纠弹法相贪赃枉法。这28款据说其实都是相当微细的[(38)]，然而其影响却决非微细。培根自己也很明白这件事的背景和意义，所以他奏闻国王时力求国王对议会取抵抗的态度。奏中有语云："现在要打击你的相师的人恐怕将来也要打击你的王冠。"28年之后，詹姆斯一世的儿子，查理一世，果然被议会所杀。培根的这句话可说是有先见之明了。

但是培根的一切努力终归无效。国王能囚禁科克，而无法援救培根，因为他无法否认自己的罪状。他的受贿确是实有其事，虽然他不承认为了受贿而枉法。然而这个贪官却也正就是"论司法"[(39)]一文的作者。全篇文章无异是他的判词，但是下面的这几句话尤为恰当：

“最要者节操乃是他们（法官们）的本分和应有的美德……一次的冤判比多次的罪行其害尤大，因为罪行不过搅污了水流，而冤判则搅污了水源……司法之处所是一种神圣的地方，所以不仅裁判席，就是坛阶庭院都应当保持圣洁，不受秽闻贪污之玷。”

培根最后看出情势之无望了。他于是写了封信呈于国王，表示愿受贵族院的裁判。这封信的内容相当矛盾复杂，有悲痛也有忿怒。一方面是高尚的志愿，要使“公道的泉源”更求纯洁，另一方面却是对他的攻讦者的骂詈。写这封信时的培根的心情，大约可于他的“论自谋”[(40)]一文中见之，因为该篇所述显指他与詹姆斯、巴金汉的以前的关系，而当时贿赂流行，上自国君，下至厮养，无不纳贿者也。

耶外吞所受的苦终于临到培根自己的头上了。詹姆斯和巴金汉都坐视不救。结果他受审于贵族院，被判有罪，罚金4万镑，拘禁于伦敦塔中，住了很短的时间就释放出狱，回到高阑城别墅。此后罚金亦偿还于他，不许接近宫廷之令亦取消。只有不许再入议会一节始终未曾改动。

从文学与哲学的观点看起来，培根的暮年可算是他一生最光荣的时代。“顺境的美德是节制；逆境的美德是坚忍。这后一种是较为伟大的一种德性。顺境是《旧约》所宣布的福祉，逆境是《新约》所宣布的福祉，而新约者乃是福音更大，诏示上帝的旨意更为清晰之书也。”[(41)]这几句话是写在他失意之后的，从这几句话里我们可以看出来这一场挫折对于他的影响。凡是研究培根的人没有读了这篇“论困厄”而不受感动者。受了身败名裂的刺激之后，培根热烈地转向学问之途，这是曾为他的政治生涯所中断的。在深奥的学术中他找着了一服镇痛剂。在他的“论人性”[(42)]一文中他很优美地表现了他对于这种工作的欢喜。

培根在这个时期中的学术活动简直是一件奇迹。他下台之后五个月便完成了他的《亨利第七本纪》（History of Henry VII），这部书曾受哥罗歇斯[(43)]和洛克[(44)]的赞扬，认为是有哲学意味的史学著作

之模范。同时培根又开始写他的《亨利第八本纪》（History of Henry VIII）并写出了大不列颠史（History of Great Britain）的大纲，又为他的《英国律苏格兰律提要》（Digest of the Laws of England and Scotland）作笔记，并且起草了一篇《神圣战争对话》（Dialogue on the Sacred War）[45]。1623年《广学论》的拉丁文增译本刊行，同时又出版了一本未完的哲学小说，《新阿提兰提斯》（New Atlantis）。这书的内容是一种半实际半诗意的关于组织一个思想家的团体的。后来的英国皇家学会（The Royal Society）可算是部分地实现了他的思想。1625年，《论说文集》的最后修正本出版，内容增添了不少，共包括58篇文章。这是他最后的文章事业，书出不到几个月他就死了。

在他逝世以前有相当的时期，培根的健康已经颇有点不支之象了，但他仍努力不懈。他的死可说是为科学而牺牲。有一天天气非常之冷。在回家的路上他买了一只鸡，把它杀了，亲自用手拿雪塞满了鸡的肚子，要看看寒冷是否能延迟腐化。他刚做完了这件事，就觉得浑身发冷，这时他简直不能回家，所以就被抬到爱伦德爵士（Lord Arundel）家中，到了那里之后一星期的工夫，他就很和平地离开这个世界了。殁日是1626年4月9日。遗命葬于圣尔本斯的圣迈考尔（St. Michael）教堂中他母亲的墓旁。

就智力方面说，培根是伟大的；就道德方面说，他是很弱的。他的人格是多方面的，他的天才不限于一隅。他是法学家、政客、科学家、哲学家、历史家、又是散文作家。对于这样繁复的性格与才能要下一个总评是很难的。同时他对于神学和教会中的情形也是一个很有兴趣的探讨者。他也曾写过这样一句语意双关的话——“对隐藏的诗人要厚道些”，这句话是“培根派”[46]所特别注重的。这句话使我们疑心到他大概对于作诗也颇有尝试，其诗作或不限于两篇宫剧。简单说，培根是拿整个的学术为他的领域的。

培根的哲学系统，可由《广学论》（英文本及拉丁文本）以及《新工具》见之者，可说是主旨在重新研究、分类并科学化一切的知识。说他创立了一个学派或发明了一个系统是错误的。一个砌了大门的人不能说是一个盖了一座房子的人。所以虽然他是于学无所不窥，然而精力分散过甚，结果如他自己半悲哀半谐谑的说法，“他不过是摇铃召集学士才人开会的人”而已。

现在我们谈一谈他的“论说文”。凡是细心研读他的这些文章的人，没一个不发见他们是作者自己的经验之结果，而经过他的奇妙的心智所陶冶锻炼过的。没有一篇文章里面不包含着一两句话，把那篇文章的主旨或结论与作者的生平关联起来的。这种关联有时是很微妙不显，有时是很明显的。培根的《论说文集》可说是少数的“世界书”的一部，这种书不是为一国而作，乃是为万国而作的；不是为一个时代，而是为一切时代的。在这本书里，极高的智力与变化无穷的兴趣和同情心合而为一了，所以世人之中，无论什么样的类型或脾气，都可以在这部书里找到一点与他有联系的东西。在培根的时代，颇有几本专门描写刻划英国人的性格、地方人士和习俗的书，如郝尔（Hall）的“Characterismes”，奥勿伯雷（Overbry）的“Characters”或哦尔（Earle）的“Miscrocosmographie”皆是。培根要写这样的一本书是很容易的。但是假如他真的这样写了时，那就只有英国人能充分领略书中的精神和情绪了。而现在，培根的《论说文集》的影响可说是仅为世界的四极所限，因为既然大家都能懂，自然无人不能享受了。

我们现在读的培根《论说文集》可说是经过了三个进化阶段。这三个阶段可由1597年、1612年和1625年的三个版本代表。第一版只有10篇文章，前面已经说过了。因为好象太薄了，所以又填补了1篇用拉丁文写的“宗教默思”[(47)]进去。到了1612年的本子，篇数增多到38了。原先的那10篇文章全大为修改，而且有几篇是重新写过的。从那时起到培根死止（末版就是如今的通行本，共有文章58篇），作者老是把这本文集放在身边，不断地增删修改。随着他的人生经验的改

变，他不得不改变他的意见，于是也就不得不改变他在文章中所发的议论。如“论请托”、“论党派”、“论友谊”[48] 3篇文章在各版都可看出重大的修改。“论友谊”一篇，为了末次版刊行的原故，曾经完全重写。

从初次问世之日起，这些文章就大受欢迎。他们的简短使余暇无多的读者喜读。他们的思想之精密与语句之简洁是一种非常的长处，因为当时的文章多是思想散漫，语句繁华的。就全体而论，培根的文章也许没有旦（Donne）[49]或户克（Hooker）[50]的黄钟大吕之音，伯腾（Burton）[51]或布朗（Browne）[52]的辞藻纷丽，约翰生（Johnson）[53]的大雅堂皇——这种的“大”有时邻于“夸大”——，塞尔登（Selden）[54]的精悍倔强，但是差不多每篇文章都自有其优点，可以说是融会众长，六家之美，各有其分。培根的文章中实含有当时的文章的各种特性——如词藻之富丽，思想之繁复，趣味之隽永，机锋之警锐皆是也。在早期的论说中，词句干脆而对比，所以涵义饱满而措词警策，往往一语破的。后来的文章里却又有典雅从容，着色鲜明之作。前者于“论学问”、“论请托”中见之；后者则可于“论建筑”、“论园庭”中见之[55]。

培根的《论说文集》乃是世界上一本划时代的名著。因此有不少人的性格颇受这本书的熏陶指导。又这本书总不免使人拿它同法人蒙泰涅（Montaigne）的《论说文集》比较，因为两书出版年月之差不过17年也[56]。蒙氏的书对于社会问题的感想较为丰富，对人生观察批评的范围也较为广大，但是我们在他的文章里找不到培根所表现的那种确凿不惑的了解，精密思想的“筋骨”，对学问全体的广泛认识，在比拟事物道理方面的几乎非人间的敏锐，以及对当时各种学问的渊博。在另一方面，培根也缺乏蒙泰涅的轻巧的手法与刻画如生的笔调，用了这种笔调蒙氏能把老生常谈的道理说得好象是新鲜非凡。同时蒙泰涅却没有培根的直达事物之灵魂的那种卓识和极高的推理天

才。所以，如果说蒙泰涅是较优的文章作家，则培根所表现的是较深刻的道德和智慧。

虽然培根在1625年以前没有亲自提起过蒙泰涅的名字，但是在后者第一卷散文集出版后，培根曾读过这书，大概十之八九是可靠的。这两位散文作家都曾写过同样的题目。培根有一篇文章"论礼仪"[(57)]，蒙氏也有一篇"论朝见的仪节"。培根有一篇"论虚荣"[(58)]，蒙氏则有两篇，一论"光荣"，一论"虚荣"。培根有"论学问"之作，蒙氏亦有"论书籍"之作，内容都差不多。培根在他的"论友谊"一文中有一段话开头是如此的：

> "我们看到伟大的君王对于我们所说的这种友谊之效果如何重视，也不免觉得惊异……"

蒙泰涅在他的"论友谊"的文章中也有同样的话。

我们综览全集，便可说培根的论说文是关于三个大题目的：（1）人与世界及人群的关系，（2）人与自己的关系，（3）人与上帝的关系。这三个题目并不是互不相容的，因此培根的文章有的也可以同时归入一类以上。但是这互有关联的三大题目一分开之后，我们便可以对培根的文章分门别类，作一种比较有系统的研究了。

第一类最大。属于这一类的文章其论题是人与他的物质环境及人与人的关系。这后一种就是构成社会的关系。代表这一类的文章有"论殖民"[(59)]、"论父母与子女"[(60)]、"论建筑"、"论园庭"、"论请托"、"论司法"、"论辞令"[(61)]、"论党派"……等皆是也。

第二类的文章是以个人的自身为主题的，内容多是一个人的智力与道德的种种关系。代表这一类的文章是"论养生"[(62)]、"论学问"、"论野心"、"论自谋"、"论伪智"、"论困厄"、"论荣华与名誉"、[(63)]"论残疾"……等篇。

第三类的主题是人与上帝及非感官所及的世界的关系。这一类的文章可以下面几篇来代表："论死亡"[(64)]，"论宗教一统"，"论无神论"，"论迷信"，"论人性"，"论善"[(65)]……

由培根的文章，我们可以看出来作者至少在理论方面是一个对于道德有极深的崇敬的人。若不是这样的一个人，决说不出下面的这几句话来——

“一个自身无德的人见别人有德必怀嫉妒。”(66)

“行善事的能力是一个人之希冀的真实合法的目标，因为善意虽然是上帝接受的，而对于人则比好梦好不了多少，除非他是以行为表现出来。”(67)

“过度的求权力的欲望使天使们堕落；过度的求知的欲望使人类堕落；但是为善的欲望是不会过度的。无论是人或天使，也不会因为他而冒危险的。”(68)

同时我们可以看出来培根至少在理论方面是一个对正义公道有甚深的爱慕和崇敬的人。下面的这段话可以为证。

“一个法官的主要任务是除灭暴力与奸诈。”(69)

“谁也不可以愚蠢的认为公平的法律和真正的治术是不相侔的，因为这两样东西就好象一个人的精神和筋肉一样，是同时并行的。”(70)

“思想中的疑心就好象鸟中的蝙蝠一样，永远是在黄昏中飞的。疑心使君王倾向专制，丈夫倾向嫉妒，智者倾向寡断和忧郁。”(71)

最后，培根永远是一个坚持真理神圣的人。无论在科学的研究或人生的交往上他都是这样主张。譬如他说：

“真理为自己的判断者。他的教训是——真理的探求（就是对真理求爱求婚），真理的认识（就是真理的获得）和真理的信仰（就是对真理的享用）乃是人性中的最优之点。”(72)

“一个人的心智若在仁爱中行动，在天意中休息，在真理的地轴上旋转，那可谓他已到了地上的天堂了。”(73)

到了这里我们可与弗兰西斯·培根告别了。假如他没有留下别的著作而只有一部《论说文集》传世，他也仍然会得到读者的感谢的。这

一般感谢他的读者并不限于他的同国之人，而是全人类大家都有分。培根值得我们感谢的地方并不是一时的，而将与时具增，与年俱永。

---

(1) 原文见《万人丛书》本培根《论说文集》。内容较全面，惜征引不免过繁，造句有时太长，译者略有删节，以便读者。

(2) 培根之母名安（Anne），男爵安东尼·科克（Sir Anthony Cook）之女。男爵曾为英王爱德华六世之太傅。安少时曾受良好教育，嫁后相夫教子，克尽厥职，为当时著名之贤夫人。

(3) 见麦考莱的《培根论》（Essay on Bacon）。

(4) 培根姨母嫁威廉·塞西（William Cecil），后为伯莱公爵（Lord Burleigh or Burghley），为伊利萨白之财相（实等于首相），极受信任。公爵之子为男爵罗伯·塞西（Sir Robert Cecil）任枢密大臣，与培根为表兄弟。

(5) "My young Lord Keeper"。

(6) Gray's Inn，英国中古四大律师公会之一。统名曰"法庭公会"（Inns of Court）分名曰林肯公会（Lincoln's Inn）、葛莱公会、内庙公会（The Inner Temple）、中庙公会（The Middle Temple）。此四会者大约起源于十二世纪，至十四世纪而大盛（现存之纪录则最早者仅及于十五世纪）。其先本系法律学校，招收生徒，教以律学，如中世纪之行业公会然。其后势力大增，从事律师业者必出自四公会之门。至今日此四公会虽仅具律师俱乐部之性质而仍拥有检定及赋予律师资格之权焉。

(7) Ancient，在律师公会中用之，为高级生之义。

(8) 见本集第51篇（Of Faction）。

(9) 1576年9月至1579年2月。是年2月20日培根之父卒。

(10) 第一篇名曰"时代的最伟大的产物"（The Greatest Birth of Time），出版于1585年。主张对反对国家教会者予以宽容之处置。第二篇名不详，出版于1589年。当时英国教会内外纷争甚烈，此二篇即系针对当时宗教之争而发挥议论者也。

(11) 伯爵名Robert Devereux（1567—1601）乃女王伊利萨白宠臣莱斯特伯爵（The Earl of Leicester）之继子。

(12) 见本集第37篇。

(13) 本段及下一段为使读者明了事实起见，译者多所增加，较原文稍长。

(14) 参阅George Herbert Clarke为Macmillan（1927）本所著序（16—21页）。

(15) 此系原著者之意见，译者认为尚有商榷之余地，兹姑存疑。引文系引自1607年本，与今译所据不同。

(16) ❶ Of Studies; ❷ Of Discourse; ❸ Of Ceremonies and Respect; ❹ Of Followers and Friends; ❺ Of Sutors (Suitors); ❻ Of Expense; ❼ Of Regiment of Health; ❽ Of Honour and Reputation; ❾ Of Faction; ❿ Of Negotiating。

(17) 女王薨于1603年3月24日，在位45年。

(18) 本集所载此文与1612版所载大有不同。

(19) 案"合并"之举，实现于1707年，威廉第三之朝。

(20) Of Seeming Wise（本集第26篇）；Of Custom and Education（第39篇）；Of Studies（第50篇）。

(21) 原文此处引用不知名之传者语一段，不过形容新郎新妇衣着之奢丽，兹从略。

(22) 关于英国当时教派之争须读英国《宗教史》（如H. O. Wakeman: History of the Church of England是也）译者对原序本段颇有删节，识者谅之。

(23) Of Unity in Religion，本集第3篇。

(24) Of Atheism，本集第16篇。

(25) Of Superstition本集第17篇。

(26) Of Empire本集第19篇。

(27) Of Deformity本集第44篇。

(28) Master of the Wards，不知是何官。

(29) Attorney General似应译作总检察长。据辞书（Routledge's Universal Encyclopaedia）此乃英国朝廷主要之司法官，为现任阁臣之一者也。

(30) Of Great Place，本集第11篇。

(31) The Addled Parliament，召集于1614年，旋即解散。

(32) Of Seditions and Troubles，本集第15篇。

(33) 此名以译巴肯南为较近，然巴金汉已因《侠隐记》而出名，故从旧译。

(34) Of Ambition，本集第36篇。

(35) Sir Walter Raleigh（1552？—1618）。探险家、政治家、诗人。为英国十六—十七世纪伟人之一。詹姆斯一世疑其曾反对彼之继承权，御极后借故杀之。

(36) Attorney—General Yelverton，被控私行增改伦敦市市章而受审判。

(37) Sir Edward Coke（1552—1634）英国公法学者。拥护民权，不畏强御。唯与培根私仇甚深。

(38) 见Clarke序37页。

(39) Of Judicature，本集第56篇。

(40) Of Wisdom for a Man's Self，本集第23篇。

(41) 语见《论困厄》（Of Adversity），本集第5篇。

(42) Of Nature in Man，本集第38篇。

(43) Grotius (de Groot) Hugo (1583—1645) 荷兰学者及法学家，国际公法基础之奠定者。

(44) Locke, John (1632—1704)，英国哲学家。

(45) 此文系鼓励欧洲各国联合一致消灭北非沿岸之海盗与土耳其人者也。

(46) 研究莎士比亚之学者有一派力主莎氏之作品实为培根所作者，名曰"培根派"，The Baconians。

(47) Religious Meditations，此文于1598年译成英文。

(48) "论请托"即Of Suitors，本集第49篇。"论党派"即Of Faction，本集第51篇。"论友谊"即Of Friendship，本集第27篇。欲参较各版之异同者可参阅Arber: Harmony of the Essays of Bacon。

(49) Donne, John (1573—1631)，诗人及神学家。散文有宣道文多篇。

(50) Hooker, Richard (1553—1600)，神学家及散文家，著有《宗教组织之定律》（Laws of Ecclesiastical Polity），为英文名著之一。

(51) Burton, Robert (1577—1640)，学者及作家，著有《忧郁之分析》（The Anatomy of Melancholy），为英国文学中一部奇书。

(52) Browne, Sir Thomas (1605—1682)，医生及作家，著有《医生的宗教》（Religio Medici）及瓮葬（The Urn Burial）等书。

(53) Johnson, Samuel (1709—1784)，作家及学者，著有《英语字典》、《诗人传》（Lives of the Poets）等书。

(54) Selden, John (1584—1654)，法学家，考古学家，东方学者。其最著名之著作为《食桌谈话》（Table Talk）。

以上诸人皆英国之名散文作家也。

(55) "说建筑"（Of Building），本集第45篇。"说花园"（Of Gardens），本集第46篇。本段原序征引过繁，兹从略。

(56) Montaigne, Michel Eyquem de, (1533—92)。其散文集之首二卷出版于1580年。弗劳瑞奥（Florio）之英译本出版于1603年。

(57) Of Ceremonies and Respects，本集第52篇。

(58) Of Vain Glory，本集第54篇。

(59) Of Plantation，本集第33篇。

(60) Of Parents and Children，本集第7篇。

(61) Of Discourse，本集第32篇。

(62) Of Regiment of Health，本集第30篇。
(63) Of Honour and Reputation，本集第55篇。
(64) Of Death，本集第2篇。
(65) Of Goodness，本集第13篇。
(66) 见第9篇“论嫉妒”。
(67) 见第11篇“论高位”。
(68) 见第13篇“论善”。
(69) 见第56篇“论司法”。
(70) 同上。
(71) 见第31篇“论猜疑”。
(72) 见第1篇“论真理”。
(73) 同上。
附注：绪论中所引培根“论说文”之片段，其译文与集中译文稍有出入。

书　　目

一　培根著作之主要版本

《论说文集》（Essays）初版1597，再版1598，三版1606，五版、增改本1620。

《广学论》（Advancement of Learning）1605，1629，1633.

《古学篇》（拉丁文本）（De Scientia Veterum）1609，1617，1633，1634.

《古学篇》（Sir A. G. Knight译英文本）1619，1658.

《新阿特阑提斯》（The New Atlantis）1660.

《新工具》（Novum Organum）1620，1645.

《亨利第七本纪》（Life of Henry VII）1622，1629.

《广学论》（拉丁文增大本）（De Augmentis Scientiarum）1623，1625，1645.

《古今格言》（Apophthegmes, New and Old）1624（大英博物院本1625出版）.

《林木篇》（Sylva Sylvarum）（作者殁后由W. Rawley出版）1627，1635.

二　全集

拉丁本甲：Opera omnia quae extant. Philosophica, Moralia, Politica, Historia, 1665.

拉丁本乙：Opera omnia（附Rawley著《培根传》，J. Blackbourne编辑），1730.

英文本甲：Bacon's Works（附传，Mallet编辑），1740，1753.

英文本乙：Bacon's Works（Montagu编辑），共17卷，1825—1826.

英文本丙：Bacon's Works（R. Stephens与J. Locker原辑。二氏殁后T. Birch续编），共5卷，1765.

英文本丁：Bacon's Works（J. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heath编），共14卷，1857—1874（案此为权威本）.

三　论说文集通行本

Bacon's Essays. W. Aldis Wright编，Macmillan公司出版.

Bacon's Essays. Samuel H. Reynolds编，Clarendon Press出版（此本较精确）.

Bacon's Essays. Edwin A. Abbot编，Longmans出版.

Bacon's Essays. Richard Whately编，Longmans出版.

Bacon's Essays. Melville B. Anderson编，McClury出版.

Bacon's Essays. F. G. Selby编，Macmillan出版（译本据此）.

Bacon's Essays. H. Morley编，Routledge出版.

Bacon's Essays. Ernest Rhys编，J. M. Dent出版。（Everyman's Library, No. 10）.

Bacon's Essays. George Herbert. Clarke编，Macmillan出版.

四　重要参考书

甲　传记

Frrington, Benjamin: Francis Bacon, Henry Schuman New York, 1949.

Spedding and Ellis: Letters and Life of Bacon, Longmans.

R. W. Church: Life of Bacon (English Men of Letters), Macmillan.

Basil Montagu: Life and Works of Bacon.

John Nichol: Bacon, His Life and Philosophy, Lippincott.

Macaulay: Essay on Bacon.

乙　关于论说文集者

Arber: Harmony of the Essays 1597—1626, Macmillan.

丙　关于培根之时代者

Nicholas Chamberlain: Court and Times of James I.

A. D. Innes: England under the Tudors.

G. M. Trevelyan: England under the Stuarts.

L. A. Ladwallader: Career of the Earl of Essex.

G. L. Strachey: Elizabeth and Essex.

E. A. Abbott: Bacon and Essex.

S. R. Gardiner: History of England, 1603—1642.

R. P. T. Coffin: The Dukes of Bucki Ngham.

注：关于培根之著作最完备之书目为大英博物院《印版书籍目录》。（The British Museum Catalogue of Printed Books (1884—1900 et. seq.)。

近人所著书目有吉布生之书：

Gibson, R. W. *A Bacon Bibliography.* Oxford: Scrivener Press, 1950.——译者

培根论说文集

献　书　表

谨呈

英吉利海军大将巴金汉公爵

公爵阁下

所罗门有言"美名有如香膏"窃意我

公令名将流芳百世一如斯言盖

公之荣华与功迹既尊崇而卓越

公之建树亦远大而长久也拙作论说文集今将出版矣斯书为拙作中最流行者或以其能切合世务直达人心也愚曾于篇数及内容皆有所增加故斯书不啻新著焉职斯之故窃敢以我

公之名冠之卷首聊表戴

德之忱与感

恩之意云尔此书有英文本拉丁文本二种皆以

公名冠之者窃意拉丁既为天下之共同语言则拉丁文本或可永垂后世而不朽也愚昔曾以拙著伟大之复兴献于

今上又以亨利第七本纪（今亦由愚以拉丁文译出）及自然史之一部献于太子今更以此数篇论说献于我

公凡此诸作皆愚借上天之恩惠己身之奋勉殚精竭虑而成而非己力之所能及也谨以为献并祝

天佑

最忠诚服从之仆人弗兰西斯·圣奥本斯上

一　论真理

善戏谑的彼拉多曾说"真理是什么呢？"说了之后并且不肯等候回答[(1)]。世上尽有一般人喜欢把意见变来变去，并且认为固定了一种信仰即等于上了一套枷锁；在思想上和在行为上他们都一样地要求意志底自由。并且虽然这一流的各派哲学家已成过去[(2)]，然而仍有些心志游移的说者和他们同声同气，——虽然这般人比起古人来血气薄弱一点。但是使人们好伪说的原因，不仅是人们找寻真理时的艰难困苦，亦不是找寻着了真理之后真理所加于人们底思想的约束，而是一种天生的，虽然是恶劣的，对于伪说本身的爱好。希腊晚期哲学学派中有人曾研究过这个问题[(3)]，他不懂得伪说之中有什么东西竟会使人们为伪说底本身而爱它，因为伪说既不能如诗人之所为，引人入胜；亦不能如商人之所为，导人得利。我亦不懂得这是什么缘故：可是"真理"这件东西可说是一种无隐无饰的白昼之光，世间的那些歌剧、扮演、庆典在这种光之下所显露的，远不如灯烛之光所显露的庄严美丽。真理在世人眼中其价值也许等于一颗珍珠，在日光之下看起来最好；但是它决够不上那在各种不同的光线下显得最美的钻石和红玉底价值。搀上一点伪说的道理总是给人添乐趣的。要是从人们底心中取去了虚妄的自是，自谀的希望，错误的评价，武断的想象，就会使许多人底心变成一种可怜的、缩小的东西，充满忧郁和疾病，自己看起来也讨厌。对于这一点会有人怀疑么？早期的耶教著作家中有一位[(4)]曾经很严厉地把诗叫做"魔鬼底酒"，[(5)]因为诗能占据人底想象，然而诗不过是伪说底影子罢了。害人的不是那从心中经过的伪说，而是那沉入心中，盘据心中的伪说，如前所言者是也。然而这些事情，无论其在人们堕落的判断力及好尚中是如何，真理（它是只受本身底评判的）却教给我们说研究真理（就是向它求爱求婚），认识

真理（就是与之同处），和相信真理（就是享受它）乃是人性中最高的美德。

当上帝创造宇宙的那几日中，他所创造的头一件东西就是感官底光明[(6)]；他所创造的末一件东西就是理智底光明[(7)]；从那以后直到如今在他工作完毕而休息的期间内，[(8)]他底作为全是以他底圣灵昭示世人。最初他在物或浑沌底面上吹吐光明；然后他由人底面目中吹入光明；到如今他还在往他的选民面目之中吐射光明[(9)]。有一派哲学在别的方面都不如他派，可是有一位诗人为这派哲学增光不少[(10)]。这位诗人曾说："站在岸上看船舶在海上簸荡是一件乐事；站在一座堡垒底窗前看下面的战争和它底种种经过是一件乐事；但是没有一件乐事能与站在真理底高峰（一座高出一切的山陵，在那里的空气永远是澄清而宁静的）目睹下面谷中的错误、漂泊、迷雾和风雨相比拟的"；只要看的人对这种光景永存恻隐而不要自满，那末以上的话可算是说得好极了。当然，一个人底心若能以仁爱为动机，以天意为归宿，并且以真理为地轴而动转[(11)]，那这人的生活可真是地上的天堂了。

从教义中的真理和哲学中的真理再说到世事上的真理。即使那些行为并不坦白正直的人也会承认坦白正直地待人是人性底光荣，而真假相混则有如金银币中杂以合金一样，也许可以使那金银用起来方便一点，但是把它们底品质却弄贱了。因为这些曲曲折折的行为可说是蛇走路的方法，蛇是不用脚而是很卑贱地用肚子走路的[(12)]。没有一件恶德能和被人发现是虚伪欺诈一般使人蒙羞的。所以蒙泰涅[(13)]在他研究为什么说人说谎算是这样的一种羞辱，一种可恨之极的罪责的时候，说得极好。他说："仔细考虑起来，要是说某人说谎就等于说他对上帝很大胆，对世人很怯懦"[(14)]。因为谎言是直对着上帝而躲避着世人的。曾经有个预言，说基督重临的时候，他将在地上找不到信实[(15)]；所以谎言可说是请上帝来裁判人类全体的最后的钟声。对于虚假和背信底罪恶再不能比这个说法揭露得更高明了。

(1) 彼拉多（Pilate即Pontius Pilate）。罗马所委犹太国（Judea）巡抚。即审判耶稣者。事见《新约·约翰福音》第18章、第37—38节。

(2) 指希腊怀疑派诸家。

(3) 约指鲁先（Lucian, 120？ —200？ ）所著之“Philopseudes”（《爱伪论》）。鲁先为希腊晚期著名之讽刺作家。

(4) 见下。

(5) Vinum daemonum，英国学者Ellis注：此语乃由奥古斯丁（Augustine）与杰罗姆（Hieronymus）二人之语合成者。奥以诗为“伪说之酒”；杰以诗为“魔鬼之食”。

(6) 《旧约·创世记》第1章1—3节：“起初神创造天地。地是空虚混沌，渊面黑暗。神的灵运行在水面上。神说，要有光，就有了光”。所谓“感官底光明”，即吾人感官所能见之光明也。

(7) 《创世记》第1章26—31节云上帝仿自己之形象而造人，造成后并赐福于人，教以箴言，此处所谓“理智底光明”当即指此。

(8) 言创世之功已成，余皆神休息之期也。

(9) 言以圣灵投入世人心中，使其觉悟也。昔人以为灵与气通，圣灵感化之作用不啻以神之气吹入体中也。目为灵魂之门户。“选民”即特蒙神宠之民。

(10) 指快乐派哲学（Epicureanism）。培根不喜此派，以为粗浅凡俗，惟对于该派大诗人卢克莱修（Lucretius，罗马诗人，约生于纪元前95年）不得不示尊崇。卢氏所著长诗《物性论》（De Rerum Natura）乃世界哲理诗中最伟大之名著也。

(11) 谓以真理为行动之南针，犹之地球之以地轴为转动之中心也。

(12) 蛇诱人类始祖啖食禁果，遂为人类堕落之由。事被发觉后神诅蛇曰：“你既作了这事，就必受咒诅，比一切的牲畜野兽更甚，你必用肚子行走，终身吃土”。——见《创世记》第3章。

(13) Montaigne, Michel Eyquem de,（1533—1592）法国名散文作家。

(14) 语见《散文集》（Essays）第2卷第18篇。

(15) 指末日大审判。参看《新约·路加福音》第18章、第8节：“然而人子来的时候，遇得见世上有信德么”？按此处所谓“信德”指“对上帝之信仰”，与培根所云意义不同。

二　论死亡

成人之怕死犹如儿童之怕入暗处；儿童底天然的恐惧因故事而增加，成人对于死的恐惧亦复如此。当然，静观死亡，以之为罪孽底工资[(1)]，通往另一世界的去路者，是虔诚而且合乎宗教的；但是恐惧死亡，以之为我们对自然应纳的贡献，则是愚弱的。然而在宗教的沉思中有时亦杂有虚妄和迷信。在某种苦行僧底自戒书中你可以看到一种言辞，说是一个人应当自己思量，假如他有一指底末端被压或被刑，其痛苦是如何；由此再想那使人全身腐败溃灭的死亡其痛苦更当如何。实则有多次死亡底经过比一肢之受刑其痛苦尚轻：因为人体最生死攸关的器官并不是最敏于感受的器官也。那位仅以人间哲学家及世人之一的资格说话的古人[(2)]说得很好："与死亡俱来的一切，比死亡更骇人"。呻吟与痉挛，变色的面目，朋友哭泣，墨绖及葬仪，诸如此类都显得死底可怕。值得注意者，是人心内的各种感情，无论多么薄弱，没有一种是不能克服对死亡的恐怖的；既然一个人身旁有这样多的侍从，都能打败死亡，可见死亡不算是那样可怕的敌人了。复仇之心胜过死亡；爱恋之心蔑视之；荣誉之心希冀之；忧伤之心奔赴之；恐怖之心先期之；不特如此，我们在书中还读到奥陶大帝自杀之后哀怜之心（感情中之最柔者）使得许多人也死了，他们之死是为了对他们底君上的同情并且要做最忠心的臣子的原故[(3)]。此外塞奈喀还加上了苛求和厌倦两事。他说："试想你做同样的事已有多久！不止勇者和贫困者想死，即厌倦无聊者亦想死亡"[(4)]。一个人虽然既不勇敢，也不困穷，然而为了倦于屡次作同一的事，也会寻死的。同样值得注意者，是死底来临在豪杰之士底心上所引起的改变是如何地小，因为这些人好象到了最后的一刹那仍然是依然故我似的。奥古斯塔斯大帝[(5)]死时还在赞颂他底皇后："永别了，里维亚[(6)]，请你终身不

要忘记我们婚后生活底时光”[7]。泰比瑞亚斯[8]至死仍然作伪，如史家泰西塔斯[9]所谓：“泰比瑞亚斯底体力日渐衰退，但他底作伪如故”[10]。外斯帕显[11]死时还说笑话；他坐在一个凳子上说：“我想我正在变神哪”[12]。加尔巴[13]临死作壮语说：“砍罢！假如这是有益于罗马人民的”[14]。一边说着一边伸颈就死。塞普谛米犹斯·塞外拉斯[15]死得爽快。他说：“假如还有什么我应该做的事，快点来吧”[16]。诸如此类。那些画廊派的哲学家[17]把死底价值抬得太高了，并且因为他们对于死准备过甚，遂使死在人看起来更为可怕。“他把生命底终结算做自然底恩惠之一”[18]。说这句话的那人比较说得对的多了。死与生同其自然；也许在一个婴儿方面生与死是一般痛苦的。在某种热烈的行为中死了的人有如在血液正热的时候受伤的人一样，当时是不觉得痛楚的；所以一个坚定的，一心向善的心智是能免死底痛苦的。但是，尤要者，请你相信，最甜美的歌就是在一个人已经达到了某种有价值的目的和希望后所唱的“如今请你让你底仆人离去”。[19]死还有这一点；就是它打开名誉之门，熄灭妒忌之心。“生时受人妒羡的人死后将受人爱”[20]。

---

(1) 见《新约·罗马书》第6章第23节：“因为罪的工价乃是死”。

(2) 约指塞奈喀（Seneca），（罗马哲人与戏剧作家，卒于公元65年）。“仅以人间哲学家……”云云言其仅凭人之理智，未受圣灵之启发也。下所引语大约出自氏之书信集。

(3) 事见宰西塔斯（见下）所著之史书中。公元69年罗马皇帝奥陶（Otho）为委泰利亚斯（Vitellius）所败，自杀。

(4) Cogita qua diu eadem feceris; mori velle, non tantum fortis, autmiser, sed etiam fastidiosus potest.

(5) Augustus Caesar，罗马帝国建国之君，生于公元前27年，崩于公元14年。

(6) Livia，奥古斯塔斯之后，泰比瑞亚斯之母，生于公元前58年，卒于公元29年。

(7) Livia, conjugii nostri memor, vive et vale.

(8) Tiberius，罗马皇帝，奥古斯塔斯大帝之嗣君，崩于公元37年。

(9) Tacitus，罗马史家，约生于公元55年，卒于117年。

(10) Jam Tiberium vires et corpus, non dissimulation, deserebant.

(11) Vespasian罗马皇帝（公元69—79年），为罗马贤君之一。

(12) Ut puto Deus fio，罗马国俗以皇帝为神人，死则为神，故作此语。

(13) Galba，罗马皇帝，在位7月（68—69），为护卫队所杀。

(14) Feri, si ex re sit populi Romani.

(15) Septimius Senerus，罗马皇帝（193—211）。为罗马英主之一。

(16) Adeste si quid mihi restat agendum.

(17) Stoics，亦译作"斯多噶学派"，希腊重要哲学宗派之一。创始者为芝诺（Zeno公元前336？—264？）其说重死亡，主节欲，淡泊名利，因Zeno及其徒曾讲学于画廊（Stoa）之下，故名云。

(18) Qui finem vitae extremum inter munera ponat Naturae.语出罗马诗人鸠味那（Juvenal, 60？—140？）讽刺诗（Satires）第10篇，第358句。

(19) Nunc dimittis。见《新约·路加福音》第2章29节："主啊，如今请让你底仆人在和平中死去"。按此语亦系英国教会中圣歌首句之一。

(20) Extinctus amabitur idem，直译当作"死者将受人爱"。

三　论宗教一统[1]

宗教既是人类社会底主要维系，那末要是它本身能居于统一底真正维系之中，自然是一件很好的事。关于宗教的争执和分裂是异教徒所没有的恶事。原因是异教徒底宗教并无任何固定不移的信仰而只有仪式和典礼。他们教会中底主要宗师和长老乃是诗人[2]，从这个就可以想到他们底宗教是什么样的一种宗教了。但是真正的上帝有这种性质，就是他是个"忌邪的神"[3]；因此他底崇奉和宗教便决不容有混杂和伴侣。所以我们想关于教会底统一说几句话，所说的是其结果如何；其界限如何；其方法如何。

统一底结果（仅次于得上帝底喜悦，而得上帝底喜悦是至善至美的）有二，一是对教会以外的人的，一是对教会以内的人的。对于前者，无疑地异端和分裂是各种丑事中之最丑者；真的，这两桩事甚至比伤风败俗还坏。因为，如同在肉体上创伤或割裂是比一时不良的体液为劣[4]，在精神上亦复如此。所以再没有比"统一底破坏"更能使在外者不入教堂，在内者急欲出外的了。因此，到了这种情形的时候——就是，有的人说"看哪，他在旷野之中"。又有人说："看哪，他在密室之内"。那就是说，有的人在异端的秘会里找寻基督，又有人在教堂的外表上找寻基督——在这种肘候我们底耳中须常有那句话——"不要出去"[5]。那"外邦人底宗师"[6]（他底使命底特性[7]使他对于在教会以外的人[8]特别地在意）曾说："假如一个异教徒进来，听见你们七嘴八舌地[9]说话，他难道不要说你们是疯了么？"再者，那无神论者和世俗之人听见宗教之中有如许冲突矛盾的意见，他们底意见比上面所说的异教徒底意见必然好不了多少；这种情形使他们要离开教堂，去"坐在亵慢人底座位之上"[10]。有一位"亵慢底大师"[11]在他底幻想的丛书中间列了这样的一本书名：《异端派的摩尔舞》[12]。

这件事在这样严重的问题中提出为证，似嫌不庄，然而它把那过失之处表现得很好。因为异端诸派真是各有其不同的态度和卑鄙模样[(13)]，这些态度不能不使世俗轻薄儿和下流的政客心生讥笑，这些人本来就是易于污蔑神圣的事物的。

至于宗教统一对教中人的结果，那就是和平；和平是有无限的福祉的。和平树立信仰。和平燃起仁心。教会底外观上的和平纯化而为内心的和平。它并且把写读争论文章的工夫移到写读忏悔和敬神的著作方面去。

关于统一底界限，这种界限底真正位置是极重要的。在这个问题上好象有两个极端。在某种激烈派看来，所有的调和的话都是可恨的。“耶户，是和平么？你与和平有什么相干？你转到我后面罢”[(14)]这一派人是不问和平但问党派的。反之，某种老底嘉派[(15)]的人和不冷不热的人们以为他们可以把宗教上的问题用不南不北，亦南亦北的手段和巧妙的调和来迁就解决；好象他们要在上帝与人类之间公断似的。这两种极端都是应当避免的；避之之道就在以基督自己为基督徒手订的盟约[(16)]中那两条相反相成的条文切实并清楚地解释那盟约。这两条条文就是“不帮助我们的就是反对我们的”[(17)]和“不反对我们的就是帮助我们的”[(18)]。所谓以这两条条文解释基督底盟约者，就是说，要把宗教中基础的实际的要点同那些并不纯粹属于信仰的而是关于意见、教派、居心的问题的要点真实地辨别与分开也。这在许多人看起来也许是件小事，并且是已经做到了的。但是这件事要是做的时候党派之见少些，那末拥护它的人就要更为普遍了。

关于这个我只可以小规模地贡献这点意见。人们应该注意，勿以两种争论分裂上帝底教会。一种是当所争之点过于微细，不值得那热烈与争执，这些热烈与争执都是因为有辩驳才引起来的。基督教中的早期著作家[(19)]中有一位曾经说过：“基督底外衣确是无缝的，但是教会底衣服却是多色的”。因此他说：“让这件衣服有变换之处，却不要有分裂之处”[(20)]。原来“统一”与“划一”是两件事啊。还有一种就是所

争之点是很重要的，然而争论到了后来趋于过为微妙或幽晦，以致这种争论巧慧而不切实了。一个有判断力和了解力的人有时会听见一些无知识的人表示不同的意见，然而他心里很明白这些人底意思其实是同一件事，但是他们自己是决不同意的。在人与人之间判断力不同之处既有如此的情形，那末我们就不可以相信天上的上帝（他是明白世人底心的）能看出愚弱的世人在他们底争论之中有时其实是意思相同的，因而接受双方底意见的么？象这样的争论其性质曾经圣保罗在他底关于本题的警告和教训中优越地表现了。“避免世俗的新说以及敌视真道的似是而非的学问”[(21)]。人们造出实际并无其事的冲突；并且把这种冲突装入新的名词之中，又把这些名词定得以致本来应当意义支配名词的，在事实上名词反而支配意义了。“统一”亦有两种假的：一种是以盲从的愚昧为基础的，因为在黑暗之中所有的颜色都是一样的。另一种是以干脆接受根本要义上矛盾之处为基础而弥补成的。在这些事情里真理与伪说就象尼布甲尼撒王梦中所见的偶像底脚趾底铁和泥一样[(22)]；他们也许可以互相依附，但是不会化为一体的。

说到取得统一的方法，人们须要注意，不可在为了取得或增强宗教底统一的过程中，消灭和毁损了博爱底大义和人世底准则。基督徒有两口剑，精神的和尘世的；二者在护持宗教上都有相当的责任和地位。但是我们不可以拿起那第三口剑来，那就是谟罕默德底剑，或是它一类的剑。这话底意思就是不可以战争为传教底工具，或者以流血的压迫手段强迫人底良心，除非是遇见有明目张胆的丑事，亵渎神明的行为，或者将宗教混于不利国家的阴谋的时候；更不可暗蓄异志；明助阴谋和反叛；授平民以刀剑。诸如此类，意在倾覆朝廷的举动都应力避，朝廷者，天意所立也。如不避上述种种，就等于把纪录上帝旨意的第一块石牌与第二块石牌猛撞[(23)]；把人类当作基督徒看，而忘了他们是人也。诗人卢克莱修见阿加曼木侬[(24)]忍心以他底女儿为牺牲，遂叹曰：

“宗教能叫人为恶有如斯之大者”[(25)]。

假如他能知道法国底大屠杀[26]和英国底火药阴谋[27]他又当作何语？恐怕他要变得比原来的他更要是七倍的享乐主义者和无神论者了。因为那口尘世的剑，在为了宗教而拔出的时候，既需极端审慎，所以把它放在一般平民底手里，就是一种荒唐之极的举动了。这种事情留给那些再洗礼论者[28]和别的妖魔罢。当魔鬼说："我要上升并且要和至尊一样"[29]的时候，那是很厉害的渎神之言；但是把上帝安排成某种角色并使这角色登台说："我要下降并要和黑暗之王[30]一样"是更厉害的渎神之言了。如使宗教底大义堕落到谋杀君主，屠戮人民，颠覆国家与政府的那些残忍而可恨之极的行为上，那末比上述的渎神的言行又有何较胜之处呢？这样的行为真有如把圣灵底象不绘作鸽子[31]模样而画成一只兀鹰或渡乌，把基督教会底船舶挂上一面海贼或凶徒底旗帜一样了。因此必须教会借教义和教律，人君借威力，一切的学问界（属于教会的及属于伦理的）借诱导底力量（如接引神底杆杖[32]一样）把那些倾向于拥护上述诸恶的行为和意见明定其罪并投之地狱，和有一大部分已经做到了的一样[33]。在关于宗教的言论中，无疑地那位使徒[34]底话应当是为首的：

"人底怒气并不能成就上帝底正义"[35]。

又有一位明智的早期的教会作家说：

"凡是施行或劝人压迫他人底良心的人多半是为了自己底利益的"。

这话很值得注意，并且说法也是很巧妙的。

---

(1) 培根所处之时代为宗教争论甚剧之时代，在英国国家教会与清教徒各派之间争论尤烈。培根对此种争论甚以为非，此篇即所以发表其意见者也。培根之意以为宗教信条来自天启，非由人智，因此关于宗教原理（或根本教义）之争论殊属无谓。盖人之智力可用以研究并演绎《圣经》中天帝之训示而不能与神之箴言并驾齐驱也。

(2) 意谓希腊，罗马之宗教信仰多以诗人之神话故事为根据也。

(3) 见《旧约·出埃及记》第20章第5节；第34章第14节；《申命记》第4章第24节；第5章第9节；第6章第15节；《约书亚记》第24章第19节。

(4) “不良的体液”（corrupt humour）。中世纪生理学说认为人体中有四种液汁（humours）。若此四种液汁有配合不均的现象时，则发生疾病。

(5) 见《新约·马太》24章26节：“若有人对你们说，看哪，基督在旷野里。你们不要出去。或说，看哪，基督在内屋中。你们不要相信”。培根对此段之解释，以为并非指个人自命为基督之事而言，乃指后来诸派聚讼，各以为全得基督之真传而言者也。培根以为信仰只有一种，而一般人仍须坚守“不要出去”之诫，不可擅离教会而自成一派也。

(6) 指圣保罗。犹太民族从古自以为“上帝之选民”，其他民族为“外邦人”（Gentiles），其得救与否，无足重轻，至圣保罗乃以耶稣之教为普救世人之教，并云“我是外邦人底使徒”（《新约·罗马书》第11章13节）“我为这福音奉派作传道的，作使徒，作外邦人底师傅”（《新约·提摩太后书》第1章第11节），故有此号。

(7) 见上。

(8) 此处将“教会以外的人”与非犹太民族之“外邦人”视为一类。

(9) 见《新约·哥林多前书》第14章23节：官话译本作：“所以全教会聚在一处的时候，若都说方言，偶然有不通方言的，或是不信的人进来，岂不说他们癫狂了么”。按培根引用成语，多有出入，此处以“方言”所译之字，英文作tongue（舌）（等于拉丁lingua）意义多元，含有“口舌”、“言语”、“方言”诸义，培根主旨在指明宗教纷争之非，故从今译。

(10) 见《旧约·诗篇》第1章第1节。

(11) 指Rabelais，法国十五世纪大作家。

(12) “摩尔舞”（Morris dance）。古代英国通行之一种民间舞，于节日行之，尤以五月节（5月1日）为然，迄今尚未全灭。其源不详，惟一般学者由Morris一字而推想此舞或系传自摩尔人（Moors）者。

(13) 原文作Cringe。麦克米伦本（Macmillan, Library of English Classics, 1925）解曰：a servile bow。

(14) 见《旧约·列王纪》第9章第17节。末一语系深恶痛绝之辞，问者大约被杀。

(15) 见《新约·启示录》第3章第14—16节。

(16) 等于“亲口的教训”。

(17) 见《新约·路加福音》第11章23节。

(18) 《路加福音》第9章50节。

(19) 不详。基督外衣无缝之说见《约翰福音》19章23节。

(20) In veste varietas sit, scissura non sit.

(21) Devita profanas vocum novitates, et oppositions falsi nominis scientiae. 见《提摩太前书》第6章20节。

(22) 见《旧约·但以理书》第2章33节。

(23) 见《出埃及记》第24章12节；31章18节；32章19节；《申命记》第9章9—18节；《出埃及记》第34章；《申命记》第10章。第一块石牌上所书乃人对于神之责任，第二块上所书则为人对于人之责任。

(24) 阿加曼木侬（Agamemnon），迈西尼（Mycenae）王，为希腊征脱洛伊军之领袖，希腊舰队阻风于奥利斯（Aulis），不得出发，卜者云得罪于女神阿提米斯（Artemis），不得已以亲女伊非几尼亚（Iphegeneia）献焉，女神终息怒，于危急之倾，救伊非几尼亚，而以小鹿一代之，希腊军遂行。

(25) Tantum relligio potuit suadere malorum.

(26) 指1572年圣巴托罗缪节日（8月23）夜之大屠杀，为人类历史上污点之一。

(27) 指1605年11月5日福克斯（Guy Fawks）谋炸英王及国会之逆谋。

(28) 再洗礼论者（Anabaptists）。此派于十五世纪中曾盛行一时。派中主张过于尊重个人在宗教上之意见及信仰，培根甚以为非。

(29) 见《旧约·以赛亚书》第14章14节。

(30) 即魔鬼。

(31) 基督教艺术品上皆以鸽子象征圣灵，其源出于《新约》耶稣受洗之故事，如《马太》第3章16节所云"神的灵仿佛鸽子降下，落在他身上"。是也。兀鹰渡乌皆凶鸟。

(32) 希腊神话中接引神何密司（Hermes）或末雷瑞（Mercury）象手持杆仗一，以之接引亡魂，渡至阴间。此处培根以魔杖喻学术或教育之诱导能力。

(33) 此语笼统，不可因此而断定培根乃赞成当时以宗教理由而诛戮异端之行为之人。其所注重者，乃借宗教为名而行叛逆之实者也。

(34) 指圣雅各（St. James）。

(35) Ira hominis non implet justitiam Dei.见《新约·雅各书》第1章20节。

四　论复仇

复仇是一种野生的裁判[(1)]。人类底天性越是向着它，法律就越应当耘除它。因为头一个罪恶[(2)]不过是触犯了法律；可是报复这件罪恶的举动却把法律底位子夺了。无疑地，复了仇不过使一个人和他底仇人得平而已，但若置而不较，他就比他底仇人高出一等了；因为宽宥仇敌是君王底气概也。确信所罗门有言："人有怨仇而不报是他底光荣"。过去的事情是已经过去了，并且是叫不回来了；明智的人留心现在和将来的事情已经够忙的了；所以那些劳劳于过去的事情的人简直是枉费心力而已。没有人是为了作恶而作恶的；而是为了要给自己取得利益、乐趣、或荣誉、或类此的事情的。因此为什么我要对着某人因为他爱自己胜于爱我而生气呢？并且即令有人纯粹因为生性本恶而作了恶，那又怎么样？也不过象荆棘一样；荆棘刺人抓人因为它们不会作别的事啊。复仇中最可原谅的一种就是为了报没有法律纠正的那一种仇的；可是在这种情形里那报仇的人也应当留神，他那报复的行为要没有法律惩罚才好；否则他底仇人仍然要占先的，因为二人之间吃亏底比例乃是二比一也。[(3)]有些人在报仇底时节要对方知道这报复是从那里来的。这是比较地大量；因为报仇底痛快处似乎不在使对方受苦而在使对方悔罪也。那些卑劣狡猾的懦夫则有如暗中的飞箭。科斯谟斯，佛罗棱司底大公[(4)]，曾有句锋锐的话是说无义和忘恩的朋友的。他底意思好象这些罪过是不可恕似的，他说："你可以在圣书中读到基督教我们饶恕我们底敌人的话，可是你永远读不到有教我们饶恕我们底朋友的话"。然而约伯[(5)]底精神则调高一格。他说："难道我们从上帝手中只要好的而不要坏的么"？以此例推于朋友，亦当如斯。的确，一个人要是念念不忘复仇，他就是把自己底伤口常使其如新，这伤口若不是这人老在思想报复，是会痊愈的。公仇底报复

多半是结局较佳的：例如为凯撒[6]之死，为破提拿克斯[7]之死，为法兰西王亨利第三[8]之死以及许多类此的复仇事件是也。然而在私仇底报复上则不如斯。反之，衔怨深而喜报复的人所度的生活是妖巫[9]一般的生活。这种人活着的时候于人不利，死了也是于己不幸。

---

(1) 此处以植物作譬，法律之裁判及处罚如谷类，乃文明之结果；私人之裁判与处罚则如野草，乃天然之本性，与文明不相容者也。

(2) 即招致复仇行为之罪恶。

(3) 例如甲曾害乙，乙复仇，法律又对乙加以惩罚。如斯则乙之受害实倍于甲也。

(4) Cosmus, Duke of Florence，十六世纪人。

(5) 见《旧约·约伯记》。约伯（Job）虽受极大之困苦而笃信上帝，忍耐不移，故约伯之名竟成为"坚忍"之代名词焉。

(6) 恺撒即Julius Caesar，于公元前44年为罗马一部分政客所杀，其侄奥克塔维亚努斯（Octavianus）为之复仇，旋即位为罗马皇帝之第一人，即奥古斯塔斯（Augustus）是也。

(7) Pertinax第二世纪中罗马皇帝，为叛兵所杀，塞普谛米亚斯，塞委拉斯为之复仇，旋即帝位。

(8) Henry the Third，被弑于1589年，继之者为亨利第四。

(9) 培根时人甚信妖巫之说，即博学如詹姆斯一世（英国国王）亦深信不疑，因此诛戮无辜甚多。培根个人之态度甚为审慎，此处不过取譬，不足为其完全置信之根据也。

五　论困厄

“幸运底好处是应当希望的；但是厄运底好处是应当惊奇叹赏的”[(1)]，这是塞奈喀仿画廊派的高论。无疑地，如果奇迹底意思是“超越自然”，那么奇迹多是在厄运中出现的。塞氏还有一句比这更高的话（这话由一个异教徒说出，几乎是太高了）：“一个人有凡人底脆弱而又有神仙底自在无忧，那就是真正的伟大”[(2)]。这句话如果是一句诗，也许更好一点，因为在诗里头，高夸的说法，好象是更为可许似的。诗人们也真的常说这句话，因为这句话实际就是古诗人常述的那个奇谈中所表现的——而这个奇谈又似乎非无深义的；不特如此，它所描写的还很有点接近基督徒底情形呢——那就是当赫扣力斯[(3)]去解放普罗密修斯[(4)]的时候（普罗密修斯是象征人性的）他坐在一个瓦盆或瓦罐里渡过了大海。基督徒以血肉之躯的轻舟渡过世间底波涛的决心，这故事很生动地描写出来了。但是用平凡的话来说，幸运所生的德性是节制，厄运所生的德性是坚忍；在伦理上讲起来，后者是更为伟大的一种德性。幸运是《旧约》中的福祉；厄运是《新约》中的福祉；而厄运所带来的福祉更大，所诏示的上帝底恩惠更为明显[(5)]。然而即在《旧约》之中，如谛听大卫底琴音[(6)]，就一定可以听见与欢颂一般多的哀歌；并且圣灵的画笔[(7)]在形容约伯底苦难上比在形容所罗门底幸福上致力得多了。幸运并非没有许多的恐惧与烦恼；厄运也并非没有许多的安慰与希望。在针工与刺绣中，我们常见，若在一片阴沉的底子上安排一种漂亮的花样，比在一片浅色的底子上安排一种暗郁的花样悦目得多；从这眼中的乐趣上推断心中的乐趣罢。无疑地，美德有如名香，经燃烧或压榨而其香愈烈，盖幸运最能显露恶德而厄运最能显露美德也。

(1) Bona rarum secundarum optabilia, adversarum mirabilia.

(2) Vere magnum, habere fragilitatem hominis, securitatem dei·"Securitatem"培根用拉丁文原意，即"无忧"之意，与现代英文之"Security"有出入。

(3) Hercules或Herakles，希腊神话中之大英雄。

(4) Prometheus希腊神话中半人半神之英雄，曾从日神车输盗取天上火种以予人间，为天帝宙斯缚于高加索山巅，日有神鹫来啄其心，后卒为赫扣力斯所释。

(5) 《旧约》中屡言服从上帝之律条将获人间之福祉，《新约》中则屡言基督之使徒将享为教受难之权益。在耶教徒眼光中《新约》乃所以补充《旧约》，允给更大之福扯于人者也。

(6) 指《旧约·诗篇》。

(7) 语本《圣经》作者俱系直接受上帝灵感之说。

六　论作伪与掩饰

掩饰不过是策略或智谋中较弱的一种，因为要知道何时当说真话，何时当行真事需要强壮的脑筋和心胸也。因此政治家之中较弱的一流方是善于掩饰者[(1)]。

泰西塔斯[(2)]说："里维亚[(3)]同她丈夫底智略和她儿子底虚伪都很融洽"[(4)]就是说奥古斯塔斯有智略而泰比瑞阿斯善掩饰的意思。又当缪西阿奴斯[(5)]劝外斯帕显举兵攻委泰立阿斯[(6)]的时候，他说："我们现在起事，所与为敌者既不是奥古斯塔斯底洞察的判断力，也不是泰比瑞阿斯底极端审慎或隐密"这些特质——权谋或策略与掩饰或隐密——确是不同的习惯与能力，并且是应当辨别的。因为假如一个人有那种明察的能力，能够看得出某事应当公开，某事应当隐秘，某事应当在半明半暗之中微露，并且看得出这事底或隐或显应当是对何人，在何时（这些正即是泰西塔斯所谓的治国与处世的要术），那末在他这样的一个人，一种掩饰的习惯是一种阻挠，一个弱点。但是假如一个人达不到那种明察的能力，那末他就不得不常趋隐秘，并且为一个掩饰者了。因为一个人在不能随机应变有所选择的时候，自以取那一般地最安全最谨慎的途径为佳；就好象目力不济的人走路是轻而且慢一样。无疑地，从来最有能力的人都是有坦白直爽的行为，信实不欺的名誉的；可是他们是象训练得很好的马一样，因为他们极能懂得何时当止，何时当转，并且在他们以为某事真需要掩饰的时候，如果他们果然掩饰了，以往流传各处的关于他们底信实和正直坦白的见解也使他们差不多不至为人所疑的。

这种自我底掩藏有三等。第一是隐密、缄默和守秘密；就是一个人不让别人有机会看出或推测出他底为人。第二是掩饰，是消极的；就是一个人故意露出迹象端倪，教别人错认他底真正为人，以真为

假。第三是作伪，是积极的，就是一个人有意并且显著地装出他实际非是的那种为人来。

讲起这第一件事——隐秘——来，这真是一位听人忏悔者底德能。隐秘的人确实常是听得到许多的忏悔的。因为谁肯向一个喋喋多言的人自白呢？但是假如一个人被人认为隐密，这就会招致他人底自白的；就好象密闭的空气会吸摄空旷的空气一样；又在忏悔中的暴露既不是为任何实际用处而是为一个人心里痛快的，如斯，隐密的人乃能得知许多的事；盖人多乐于宣泄心事而不乐于增加心事也。简言之，隐密直似有接受秘事之权也。再者（说真的），裸露——精神的与肉体的，——均是不美的；一个人底举止与行为若不完全暴露，便增加尊严不少。至于多言饶舌之人多虚妄而且轻信。盖言其所知之人，也会言其所不知也。因此，“隐密底习惯是于处世及修身，两俱有益的”。这句话竟可作为定律。在这一方面，一个人底面容最好能让他底舌头自由说话。因为一个人底自我可由其面上的征状而看出者，乃是一个大弱点，大泄漏；这弱点和泄漏有多大，由人面之受人注意与信任胜过言语若干倍而可见也。

说到第二种，那就是掩饰；掩饰常常是必然的，不得不与隐密俱来的；所以一个人若要隐密，他就不得不在某种程度上作一个掩饰者。因为一般的人都是狡黠得断不能允许一个人在坦白与掩饰之间保持一种中立的态度，并且实际隐密而表面上不偏向任何一方的。这样的一个人，人们一定会用问题包围他，设法引诱他，并且探出他底口气。所以除非他有一种一概不理的沉默，他就不免要显露他是倾向何方的；或者即令他自己无表示，那些人也会由他的沉默中推测出来，犹如他自己说了一样。至于模棱两可，含糊其辞的话，那是不能持久的。所以没有人能够隐密，除非他给自己留一点掩饰底余地；掩饰可说仅仅是隐密底裙或裳[(7)]。

但是说到第三等，那就是作伪或冒充。那我认为，除非在重大与稀有的事件之中，是罪过多于智谋的。因此，一种普遍的作伪底习惯

（那就是这最后的一等）是一种恶德。其起因或由于天性的喜伪或多畏，或由于一种有重大缺陷的心智。这种缺陷因为一个人不得不设法掩盖，遂使他在别的方面也作伪，以免有荒疏之虞也。

作伪与掩饰底大益有三。第一是使反对者不疑而我可以出其不意。因为一个人底意向若是公开那就等于一声唤起一切敌人的警报。第二是为一己留一个安全的退步。因为一个人要是明说要如何如何，因而束缚了自己，那末他就只有干到底，或者被人打倒之一途了。第三是可以有较好的机会来看破别人的心思。因为对一个暴露自己的人，别人是不会公开反对他的；他们将干脆让他继续说下去而把他们自己言论底自由变为思想底自由[(8)]。因此西班牙人有句成语："撒一个谎以便发现一件真事"。这是一句很好、很精明的成语。这话底意思犹云。除了作伪并无发现真情之术也。持平言之，作伪与掩饰也有三种害处。第一，作伪与掩饰平常总带着一种畏怯的模样。这种恐惧底态度在任何事件之中，都不免有阻挠直达目的之处，第二，作伪与虚饰使得许多人心中迷惘，莫明其妙，而这般人与那个作伪掩饰的人在相反的情形下[(9)]也许会合作的；作伪与掩饰使人独自跋涉，去达到他自己底目的。第三种而且是最大的害处，就是作伪与掩饰剥夺一个人作事底主要工具——信与任。最好的结合是有坦白之名，隐密之习，掩饰之适当应用；并且有作伪底能力，假如没有别的办法。

---

(1) 作者之意若曰：作伪乃真正策略之薄弱的替代品，惟缺乏才能与决断之人始常用之。

(2) 见本书正文第8页注⑦。

(3) 见本书正文第8页注④。

(4) 在培根名作《广学论》（The Advancement of Learning）卷2，23及36章中关于深沈之作伪有如下之论调：

> "泰西塔斯对此种作伪似乎有如下之判断。他以为这种作伪和真正的策略比较起来是低劣的；所以他以奥古斯塔斯为有真的策略，而泰比瑞亚斯为有作伪

的才能。当他论及里维亚的时候，他说：‘她一身兼有她丈夫（奥古斯塔斯）底智谋和她底儿子（泰比瑞亚斯）底作伪’”。

在本章中培根又指明作伪之人必常失败之故，盖凡人之意向与行为若不使他人明了，则虽其人之朋友，亦无法助之也。

(5) Mucianus, Licinius Crassus，罗马名将及著作家，一世纪时人。

(6) Vitellius，生于公元15年。于68年即罗马皇帝位，饕餮无道，在位仅8月余，为外斯帕显所败。被杀。

(7) 意谓掩饰乃随隐密俱来而不可少者也。

(8) 意谓“他们将不公开批评而在心中反对也”。

(9) “在相反的情形下”——“假若这作伪虚饰的人能与之开诚布公的话”。

七　论父母与子嗣

父母底欢欣是秘而不宣的，他们底忧愁与畏惧亦是如此。他们底欢欣他们不能说[(1)]，他们底忧惧他们也不肯说。子嗣使劳苦变甜，但是也使不幸更苦。他们增加人生底忧虑，但是他们减轻关于死亡的记忆[(2)]。由生殖而传种是动物同有的；但是名声、德行与功业则是人类特有的；而最伟大的事业是从无后嗣的人来的这种事实也是确实可见的；这些人是在他们底躯体底影象无从表现之后努力想表现他们精神底影象的[(3)]。所以，无后代的人倒是最关心后代的人了[(4)]。首先树立家业的人们是对于他们底子嗣最为纵容的；他们把子嗣看做不但是本族底继嗣，而且也是自己事业底继续；因此，他们对自己底子嗣与自己所造的事物都是一样的看法[(5)]。

父母对子嗣之间的慈爱往往是不平均的，而且有时是不合理的。尤其以母亲底爱为然；如所罗门所说："智慧之子使父亲欢乐，愚昧之子使母亲蒙羞"[(6)]。常见在一子嗣满堂的家中，有一两个最长的受尊重，还有最幼的受过度的纵容；但是居中的几个则好象被人忘却了似的，而他们却往往成为最好的子嗣。父母在对儿子应给的银钱上吝啬，是一种有害的错误；这使得他们卑贱；使他们学会取巧；使他们与下流人为伍；使他们到了富饶的时候容易贪欲无度。因此为父母者若对他们底子嗣在管理上严密，而在钱包上宽松，则其结果是最好的。人们（父母，师傅，仆役皆然）有一种不智的习惯，就是当弟兄们在童年的时候，在他们之间养成一种的争竞。其结果往往在他们成人的时候，弟兄不和，并且扰乱家庭。意大利人在自己底子女及侄甥或近亲之间无所分别；只要他们是本族，即令非己身所出，亦不介意。说真的，在自然界亦大类此；我们看见有时侄子象伯父或叔父或某位近亲而不甚象自己底父亲，这是血气使然，由此可见以上所言之

不谬也。为父母者当及时选择在他们意中他们底子嗣所当从事的职业及训练；因为在那个时候他们最易训导；同时为父母者亦不可过于注意子嗣底倾向，以为他们心中所最好的他们会最为乐就。如果子嗣底所好和能力是超群的，那末最好不要拂逆他，这是真的；但是就一般而言，下面这句话是很好的：就是"选择最好的（职业或训练），习惯会使它成为合适而且容易的"[(7)]。兄弟中为幼弟者多半结局良好，但假如长兄辈被剥夺或削除继承权，则鲜有或永无如是者矣[(8)]。

---

(1) 意谓父母对子女之欢欣极大，非言可宣也。

(2) 有子嗣则对死亡之恐怖大减

(3) 子女为肉体之遗留。名声，德行，功业则是精神之产物。

(4) 言其所遗留者，于后世关系较大，较久也。

(5) 言创业之人多视子嗣犹事业之未来的一部分也。

(6) 见《旧约·箴言》第10章第1节。在《广学论》2卷23章6节培根又引用此语，并为之解曰："为父亲的喜爱其子之贤良比为母的为甚，因为他懂得贤德底价值，并且因为他由儿子底贤良看出他自己底教导之功来。但是当为子者品行不良的时候，母亲的痛苦比父亲底为大，一半因为母亲的心肠是更慈爱的，一半因为她以为儿子底不良也许是她自己溺爱底结果"。

(7) Optimum elige, suave et facile illud facit consuetudo. 据英国学者莱特（Wright）注，此语出自希腊哲人毕达哥拉斯（Pythagoras，公元前六世纪人），而留存于普鲁塔克（Plutarch 46？—120？）书中。

(8) 此段意谓年幼之弟辈自幼即受教训而知自食其力之必要，因之遂养成勤俭谨慎之良习。但若突然获得继承财产之权，则此骤来之财富常使彼等改其旧习而荡检逾闲也。

八　论结婚与独身

有妻与子的人已经向命运之神交了抵押品了[(1)]；因为妻与子是大事底阻挠物，无论是大善举或大恶行。无疑地，最好，最有功于公众的事业是出自无妻或无子的人的；这些人在情感和金钱两方面都可说是娶了公众并给以奁资了。然而依理似乎有子嗣的人应当最关心将来，他们知道他们一定得把自己最贵重的保证交代给将来的。有些人虽然过的是独身生活，他们的思想却仅限于自身，把将来认为无关紧要。并且有些人把妻与子认为仅仅是几项开销。尤有甚者，有些愚而富的悭吝人竟以无子嗣自豪，以为如此则他们在别人眼中更显得富有了。也许他们听过这样的话：一人说，“某某人是个大富翁”，而另一人不同意地说，“是的，可是他有很大的儿女之累”，好象儿女是那人底财富底削减似的。然而独身生活底最普通的原因则是自由，尤其在某种自喜而且任性的人们方面为然，这些人对于各种的约束都很敏感，所以差不多连腰带袜带都觉得是锁链似的。独身的人是最好的朋友，最好的主人，最好的仆人，但是并非最好的臣民；因为他们很容易逃跑，差不多所有的逃人都是独身的。独身生活适于僧侣之流，因为慈善之举若先须注满一池，则难于灌溉地面也。独身于法官和知事则无甚关系，因为假如他们是易欺而贪污的，则一个仆人之恶将五倍于一位夫人之恶也。至于军人，窃见将帅激厉士卒时，多使他们忆及他们底妻子儿女；又窃以为土耳其人之不尊重婚姻使一般士兵更为卑贱也。妻子和儿女对于人类确是一种训练；而独身的人，虽然他们往往很慷慨好施，因为他们底钱财不易消耗，然而在另一方面他们较为残酷狠心（作审问官甚好），因为他们不常有用仁慈之处也。庄重的人，常受风俗引导，因而心志不移，所以多是情爱甚笃的丈夫；如古人谓攸立西斯：“他宁要他底老妻而不要长生”者是也[(2)]。贞节的妇人

往往骄傲不逊，一若她们是自恃贞节也者。假如一个妇人相信她底丈夫是聪慧的，那就是最好的使她保持贞操及柔顺的维系；然而假如这妇人发现丈夫妒忌心重，她就永不会以为他是聪慧的了。妻子是青年人底情人，中年人底伴侣，老年人底看护。所以一个人只要他愿意，任何时候都有娶妻底理由。然而有一个人，人家问他，人应当在什么时候结婚？他答道："年青的人还不应当，年老的人全不应当"。这位也被人称为智者之一[(3)]。常见不良的丈夫多有很好的妻子；其原因也许是因为这种丈夫底好处在偶尔出现的时候更显得可贵，也许是因为做妻子的以自己底耐心自豪。但是这一点是永远不错的，就是这些不良的丈夫必须是做妻子的不顾亲友之可否而自己选择的，因为如此她们就一定非补救自己底失策不可也。

---

(1) 意谓有妻子之人必须顾虑家室，不敢冒险也。

(2) Vetulam suam praetulit immortalitati.攸立西斯（Ulysses）希腊征脱洛伊军中领袖之一，足智多谋。脱洛伊破后，归途艰难，10年始抵家。途中曾被困于海岛上，为仙女喀立普索（Calypso）所爱，喀且曾许以长生不老，惟攸立西斯笃于夫妻之情，终与之脱离焉。

(3) 据云此语为希腊七贤之一，塞立斯（Thales，约生于公元前七世纪）所言。

九　论嫉妒

人底各种情欲之中，没有一种可以看出是迷人或魔人的——除了恋爱与嫉妒。这两者都有很强烈的愿望，它们很容易造出意象和观念；并且很容易进入眼中，尤其是当对象在场的时候，这些都是导致蛊惑之处——假设有蛊惑这种事的话。类此，我们看见《圣经》中把嫉妒叫做"凶眼"；而占星家把星宿底恶影响叫做"恶容"；所以好象总有人承认嫉妒的行为中是有一种眼力底投射或放光似的。不但如此，还有些人好奇之甚，竟说嫉妒底眼目其打击伤人最烈的时候是那受嫉的人正在显耀荣华，受人注视的时候；因为这种情形使嫉妒之心更为锐利也。再者，在这种时候，那受嫉的人底精神多出现于外表上，因而他就受到那种打击了[(1)]。

我们现在先不理这些奥妙之点（虽然在适当之处它们并非不值得思索的），且谈何种人最易嫉人；何种人最易受嫉；以及公妒与私妒有何分别。

无德之人常嫉他人之有德。因为人底心思若不以自己底好处为食，就要以他人底坏处为食的；并且缺乏这二者之一的人一定是要猎取其二的。又任何人若是没有达到他人底美德的希望，他一定要设法压抑这另一人底幸福以求与之得平的。

多事好问之人每善嫉。因为所以要知道如许关于他人之事的原因决不会是因为这许多劳碌是有关于自己底利害的；因此，其原由一定是因为他在观察别人底祸福上得到一种观剧式的乐趣了。并且一个专务己业的人也不会找着许多嫉妒底缘由来的。因为嫉妒是一种游荡的情欲，在大街上徘徊而不肯居家，所谓"未有好管闲事而不心怀恶意者也"[(2)]。

贵族中人对新进之人当其腾达之时常露嫉妒之情。因为两者之间的距离改变了；好象一种视觉上的错觉一样，别人往前来而自己以为自身是后退了。

残疾之人、宦官、老人与私生子均善妒。因为无法补救自己底情形的人一定要竭力损坏别人底情形的，除非这些缺陷落在一种甚为勇敢和伟大的天性上，那种天性是要以他底天生的缺陷为其荣耀之一部的；他们要人家说一个宦官或一个跛子竟作了这样的大事；这种事情底荣耀直有如一件奇迹底荣耀了；例如宦官拿尔西斯[(3)]和跛人阿盖西劳斯[(4)]及帖木儿[(5)]是也。

同此，经过大祸与不幸而再起的人也富于嫉妒心，因为这些人与那些不合时宜的人一样，他们以为别人受到的损害等于自己底痛苦之赔偿也。

因为浮躁与虚荣而想在过多的事业中出人头地的人总是嫉妒心盛的。因为在那些事业中的某项上，断不能没有多人可以胜过他们的；既如此他们就不缺乏嫉妒底缘由了。这就是埃追安皇帝底特性[(6)]；他非常妒恨诗人、画家与巧匠；在这些人底事业中皇帝本人是有点过人之才的。

最后，近亲、同事、与同养之人，最容易在平辈腾达的时候嫉妒他们。因为这些腾达的人们可说是以他们底幸福显出了同辈底不良；指责了他们。并且这些腾达的人们入同辈底记忆之中较繁，同样地，惹他们底注意也较强；而嫉妒之心是由言谈及名声而倍增的[(7)]。该隐对他兄弟亚伯的嫉妒是很卑劣，很凶恶的，因为当亚伯底供品被上帝看中的时候当场并没有人旁观[(8)]。以上就是关于最易嫉人的人的话。

现在且一谈那些多少受人嫉妒的人。第一，德行高的人们，其德愈增则受人嫉妒之机会愈减。因为他们底幸福看来是他们应得的；没有人嫉妒债务之得偿，所嫉者多是报酬过当之赏赐也。又嫉妒总是与人我底比较俱来的；没有比较的地方就没有嫉妒；因此帝王除了受帝

王底嫉妒外不受他人底嫉妒。然而应当注意的是微末之人在初升贵显的时候最受嫉妒，到后来较能克服之；反之，有功有业的人在福祉绵延之时最受嫉妒。因为到了那个时节虽然他们底德行仍旧，但其光辉却不如昔了；因为有新的人物起来把那些德行投入暗处了。

贵胄在升显的时候不甚受嫉。因为那好象是他们本着家世而应得的权利。并且他们贵显了也不见得是在他们底幸福上添加了多少；而嫉妒心有如日光，它射在危岸或埈坂上是比射在平地上要热得多的。为了同一的原故，那些逐渐升高的人们较之那些突然腾达，一跃而跻于贵显之列的人们是少受人嫉妒的。

那些把他们底荣耀与重大的劳苦、忧虑、或危险连在一处的人们是少受嫉妒的。因为人们认为这些人底荣耀是得来不易的，并且有时还可怜他们，而怜悯永远是治疗嫉妒的。因此你可以看到那较为深沉庄重的政界中人，在他们底崇高的地位中总是自嗟自叹，说他们度着何等不乐的生活，唱着一套"我们何等受苦"[(9)]的歌曲。并不是他们感觉如此，而是要减少嫉妒心底锋鋩。但是这种嗟叹所指的要是别人给他们加上的负担才行，不可指自己招来的事业。因为再没有比无必要而野心地专揽事业之更增人嫉妒者也。又，一个大人物若能使所有居下位者保持所有的权利和充分的身分，那就没有比这个更能消灭嫉妒的了。因为借着这种手段，在他与嫉妒之间可说是有了好几重障隔也。

最甚者，有些人用一种傲慢不恭的态度来处他们底大富贵，他们是最受嫉妒的。这些人总要表示自己底伟大——或以外表的煊赫，或以克服一切的反对与竞争——才觉得满意；而有智之人则宁可给嫉妒贡献点什么，有时在自己不甚关切的事件中故意让人阻挠或压倒。然而这又是真的，就是在若以一种朴素坦白的态度来处尊荣（只要是不带骄矜与虚荣），比用一种较为多诈而狡猾的态度要少受人嫉妒。因为在后一种举止里，一个人简直是表明他不配享受那种幸福并且还好象明白自己之无价值似的；由此他竟是教导别人来嫉妒自己了。

最后结束这一段的话：我们在起始既说嫉妒的行为，内中有点巫术的性质，那末要治嫉妒，除了治巫术的方法再没有别的方法；那就是除去那“妖气”（人们所谓的）而使之落于别人身上。为了这种目的，有些比较明哲多智的大人物，总要把某一个旁人，叫他登台露面，好教那本要落到自己身上的嫉妒心转到那些人身上去，有时这嫉妒落到属员或仆役身上；有时落到同事或同僚身上；诸如此类：而为了这种事情，永不会缺乏一些天性莽撞而好事的人的。这些人只要能得到权力和职务，什么代价也肯出的。

现在且说公妒。在为公的嫉妒中至少还有一点好处，在私妒中则是一点好处也没有的。因为公妒好譬一种希腊式的流刑[(10)]，是在有些人变得太位高权重的时候压抑他们的。因此，公妒对于大人物们是一种控制物，可以使他们不至超越范围。

这种公妒，拉丁语叫做invidia，今语叫做“公愤”；关于这个将来在论叛乱的一篇中再说。这是国家中的一种疾病，就象染毒一样。因为正如毒可以传染到本来健全的部分并使之受疾一样，在国家中如果生了“公愤”，这种心理将使国家最好的举措也蒙不洁，使这些举措变为恶臭。所以为政者若把得人心的举措与不得人心者相混而行之，是得不到什么益处的。因为那种办法不过表现一种懦弱，一种对嫉妒的畏惧，这种畏惧更于国家不利。这又如各种染毒常有的情形一样，你要是怕它们，你就不啻招致它们到你身上来了。

这种公愤好象是主要专攻那些重臣大吏而非反对帝制或共和本身似的。但是这是一条可靠的定律，就是假如对某大臣的公愤很深而这位大臣本身致之之道很微：或者这种公愤是遍及于一国中之各大臣者；那末这种公愤（虽然隐而不显）真是与国家不利的。以上就是关于公妒或公愤以及它与私妒底差别的话，关于私妒我们在先已说过了。

今再关于嫉妒这种情欲普遍地添说这几句：就是在一切的情欲中，嫉妒是最强求，最持久的。因为别的情欲底起因不过是偶而有之

的；因此昔人说得好："嫉妒永不休假"[(11)]，因为它老是在这人或那人心上活动的。此外还有人注意到恋爱与嫉妒是使人消瘦的，而别的情欲则不致如此，因为它们不如爱与妒之持久。嫉妒也是最卑劣最堕落的情欲；所以嫉妒是魔鬼底本来的特质。魔鬼是被叫做"那个在夜间在麦子中种植稗子的嫉妒者"的[(12)]；因为嫉妒是以诡计并且是在暗中行事的，又常于好的事物如麦子者不利。这永远是如此的。

---

(1) 培根时人相信一人之思想、信仰及感情可以直接影响他一人之心身。培根亦信此说。彼以为一人之身体既可以直接影响他一人之身体则一人之精神亦可直接影响他一人之精神也。在其所著自然史（Natural History）中，有类似本段之说，辞长兹不具译。其大意则以为情人与妒忌之人当其所爱或所妒之对象在场之时，能直接施以影响，而此种影响则系由眼中所放射之"精神"造成者。其所以以眼目为传达影响之器官者，则因其性柔而透明之故也。

至于"精神"（spirits）一词，培根以为任何物质之中皆有一种至精极微之质体，其存在吾人仅能由其影响或效力而推知之。此种质体培根呼之曰"精神"或"魄力"（the mortuary spirit）以别于"生气"或"精魂"（the vital spirit）。凡有生命之物皆有此二气。惟"生气"为"风"（air）"火"（fire）二物之玄妙的混合物，传布于全身各处，"生气"不散，则生命不亡。因此欲长寿者必须设法使其"生气"不外散始可。然而吾人肉体之祸福强弱则一视"魄力"之情况及活动，而吾人对于"魄力"亦有若干管理约束之方焉。说详于培根所著《生死考》（History of Life and Death）中。其要固与我国"魂魄"之说无异也。

(2) Non est curiosus, quin idem sit malevolus.

(3) Narses（472—568）东罗马皇帝加斯谛尼安一世（Justinian，527—565）之名将。

(4) Agesilaus，公元前四世纪之斯巴达名王。曾破波斯军。

(5) Tamberlanes，十四世纪鞑靼王，骁勇善战，所向无敌。案即帖木儿。

(6) Adrian（亦名Hadrian）罗马皇帝（117—138），为罗马英主之一。

(7) 意谓昔日同辈之中，一旦有富贵得名者，则其他之人皆易生妒恨，其原因一由于相形见绌之难堪，二由于往日甚为熟悉，故不易忘却其人，且不容不注意之也。

(8) 该隐即Cain。该隐，亚伯（Abel），均亚当、夏娃之子。该隐房长，因上帝喜悦亚伯之贡献而不喜彼之贡献，遂杀其弟于田间。旋受上帝之咒诅，流荡于地上。事见《创世记》第4章。

(9) quanta patimur.

(10) ostracism。本希腊语，一种流刑，多施于被认为于邦国安宁有危险之人物，雅典尤盛行此制。

(11) Inuidia festos dies non agit.

(12) 见《马太福音》第13章25节。

十　论恋爱

舞台较人生受惠于恋爱者为多。因为在舞台上，“恋爱”长期可以供给喜剧底材料，有时亦可供给悲剧底材料；但在人生中，“恋爱”只是招致祸患；它有时如一位惑人的魔女，有时似一位复仇的女神[(1)]。你可以见到，在一切伟大的人物中（无论是古人今人，只要是其盛名仍在人记忆中者）没有一个是在恋爱中被诱到热狂的程度者：可见伟大的人与重大的事真能排除这种柔弱之情也。然而你必须把曾为罗马帝国一半之统治者的安东尼[(2)]和十人执政之一及立法者阿皮亚斯·克劳底亚斯[(3)]作为例外；这两个人之中前者确是一个好色而无度的人；但是后者却是一个严肃而有智的人；所以好象（虽然这是很少见的）恋爱不但是会入于坦露的心胸，并且也可以进入壁垒森严的心胸中（假如把守不严的话）似的。埃皮扣拉斯[(4)]这句话说得不好——“我们互相看起来，就是一座够大的舞台了”[(5)]。好象生来本当旷观天界及一切高贵之物的人类不应该做别的而只应跪在一座小小的偶像前面，自己把自己做成个奴隶似的，虽然这不是为口舌底奴隶——如禽兽一般——而是为眼目底奴隶（而眼目是上帝给人为高贵的用途的）。可异者，这种情欲底过度，以及它如何欺凌事物底本性及价值之处，是由此可见的，就是，长期的夸张的言辞惟有在关于恋爱的言语中是合适的，在其他的事情中总是不宜。不仅言语如此[(6)]；昔人[(7)]说得好，那为首的谄谀者——一切较小的谄谀者都是与他通消息的——就是一人底自我；而无疑地，情人是比这为首的谄谀者还厉害的。因为从无一个骄傲的人重视自己之甚有如一个情人之重视其所爱也。所以昔人说得好。“要恋爱而又要明哲是不可能的”[(8)]。这一种弱点也不是仅仅在旁人眼中看得出来，而在所爱底眼中看不出来的；反之，这种弱点，在被爱者底眼中是最显明的，除非其人底爱情是得到

了回报。因为，爱情底报酬永远是这样，要不是回爱，就是一种内心的隐藏的轻蔑，这条定理是真的。由此可见人们更应当如何提防这种情欲，因为它不但使人失去别的事物，简直连自己也保不住。至于其他的损失，古诗人底故事表现得极好；就是喜爱海伦的人是舍弃了攸诺和派拉斯底赏赐的(9)。因为无论何人若过于重视爱情，则自将放弃财富与智慧也。这种情欲泛滥的时候正是在人心力极弱的时候；那就是在一个人最繁荣或最困厄的时候——虽然困厄是不甚受人注意过的。这两个时候都是燃起爱火并使之更为热烈的，由此足见"爱"是"愚"之子也(10)。有些人，即在心中不能不有爱的时候，仍能使它受约束，并且把它与人生底要务严格分开，这些人可算做事极当；因为"爱"若是一旦参与正事，就要扰害人们底福利，并且使他们无术坚守自己底目的。我不懂为什么，可是武人最易堕入爱情。我想这也和他们喜欢喝酒一样；因为危险的事业多需要娱乐为报酬也。人性之中有一种隐秘地爱他人的倾向和趋势，这种倾向若不消耗在一个人或少数人身上，将很自然地普及于众人，并使人变为仁慈的，例如在僧侣之中有时就看得到这样的情形。夫妇之爱，使人类蕃滋，朋友之爱使人完美；但是无度的淫爱则使人败坏并卑贱焉。

---

(1) "惑人的魔女"即Sirens，乃希腊神话中以甜蜜无伦之歌声诱惑舟人而食其肉之魔女。"复仇的女神"，即Furies，乃地狱中惩恶之女神，据云身上生翼，发中蟠蛇，眼中滴血，见之使人发狂。二语意谓恋爱有时使人昏迷，自甘堕落；有时激人发狂，酿成奇祸也。

(2) Marcus Antonius (Mark Antony) 83？—30 B. C., 恺撒（Julius Caesar）羽党，恺撒被杀后罗马内乱，安东尼与奥克塔维亚努斯，莱辟达斯（Lepidus，死于公元13年）订约三分天下，后莱辟达斯以谋夺西西利（Sicily）被黜，安东尼遂与奥克塔维亚努斯平分罗马帝国之统治权。后卒以迷恋埃及女王克利奥帕屈拉（Cleopatra），放佚无度，大败于31年之海战（在埃克兴Actium），翌年自杀。其事由莎士比亚编为剧本，即名曰《安东尼与克利奥帕屈拉》（Antony and Cleopatra），为莎氏最优作品之一。

(3) Appius Claudius Regillensis，公元前451—450年为罗马十执政之一。于450年计谋巧夺兵官委及尼亚斯（Virginius）之女委及尼亚（Virginia），委及尼亚斯杀女以全其贞，并号召群众，推翻执政，投克劳底亚斯于狱，旋毙之于狱中。

(4) Epicurus希腊哲人之一，生于公元前342年，卒于270年，为享乐学派大师。

(5) Satis magnum alter alteri theatrum sumus.

(6) 在思想上亦复如此。

(7) 英国学者莱特以为语出普卢塔克（Plutarch, 46？—120？，希腊传记家及哲学家）。

(8) 据莱特，语出普布利利亚斯·西拉斯（Publilius Syrus）。氏为公元前一世纪中人。后人搜集其剧本中有关道德之格言以中世纪初年他人之箴语编辑成书，此语即其一也。亦作"就是神也很难于恋爱中保持其聪明"。

(9) 希腊神话：争斗之神曾掷一金苹果于天上众神之间，果上有字曰"赠于最美者"。于是攸诺（Juno，天后），密奈瓦（Minerva智慧女神）及维纳丝（Venus爱与美之女神）共争之。以脱洛伊王子巴黎斯（Paris）被选为评判。三神各以所有赂之：攸诺许以富贵，密奈瓦许以智慧，维纳丝许以世间第一美女，海伦（Helen）。巴黎斯以金苹果与维纳丝，遂得与海伦偕逃，希腊与脱洛伊之长期战争即以此为起因焉。

(10) 意谓心志不坚之时最易受爱情之惑，可见爱情乃愚昧之结果也。

十一　论高位

居高位的人是三重的仆役：君主或国家底仆役；名声底仆役；事业底仆役。所以他们是没有自由的，既没有个人底自由，也没有行动底自由，也没有时间底自由。要寻求权力而失掉自由，或寻求凌驾他人的权力而失却统治自己的权力，这一种欲望是一种可异的欲望。要升到高位上，其经过是很艰难的，但是人们却要吃许多苦以取得更大的痛苦；要升到高位上，其经过有时是卑污的；然而人们却借着卑污的手段达到尊严的地位。在高位上居留是很不稳的，其退步或是复亡，或者至少是声名暗晦，——那是一件很可悲的事。“当你到了今日之我非复昔日之我的时候，就没有再要活下去的理由了”[(1)]。真的，人们在愿意退休的时候是不能退的，并且在应该退休的时候是不肯退的。反之，人们都不耐退休底生活，甚至于在老病之中，需要隐居的时候亦复如此；就好象有些城里的老头儿一样，总要坐在街门口，虽然这种办法使人家看不起老年。无疑地，居高位的人们得要借他人底意见才能以为自己是幸福的；因为若是他们依着自己底所感来判断，则他们不会发现自己是幸福的。但是假如他们自己想一想别人对他们作何感想，并且想到别的人如何愿意作他们；那末他们就好象是由外面的谈论而快乐了，同时在内心中也许正是相反。因为这些人是首先发现他们自己底忧患的人，虽然他们是最后才看出自己底过失的人。无疑地，居高位的人们对自我是陌生人，并且在事务匆忙之中，他们是没有时间来照管自己底身体或精神上的健康的。“如果一个人在死的时候，别人过于知道他，而自己不知道自己，那么死亡之降临可真是一桩大祸了”[(2)]。在高位之中有为善与为恶的自由；而后者乃是一种可诅咒的自由：因为谈到作恶最好是不愿意，其次就是不能够。但是能有做好事的权力那才是真正的而且合法的希望之所系。因为好意，

虽然上帝接受，然而对于世人，要是不实行出来，则不过如好梦一般而已；而要行好事就非有权有位，有一种居高临下之势不可。功与德乃人类行动之目的，而感觉到自己已经有了这两样才是令人自足的成就。因为，如果一个人能够参预上帝底剧场，那么他也可以参加上帝底安息了(3)。“于是上帝转身看他手造的一切，看见它们都是很好的”(4)，此后就是安息日了(5)。在执行你底职务的时候，在你面前要有最好的模范；因为模仿就等于是一套箴言(6)。以后，过了些时候，可把你自己底模范放在面前，并且严格地自检，是否你从前做得好而现在是退步了。也不要忽视从前那些在同样的位置而不称其职的人底例子；这并非是要用诋毁前人底名声的方法来显出你自己底好处，而是要指导你自己，当以何者为戒的意思。因此，你应当不带着欺凌毁污前代或前人的意味而改革以往的不善，而同时也要给自己立规矩，不但要仿效，并且还要创立好的先例。你须要把事物追究到最早的起源，并且考察它们因何并且如何变为退化的，但是仍要向古今两个时代都去求教；向古时要问何者是最良好的；向现时要问何者是最适当的。你须要努力把你底行事之道做得很有规律，前后一致，如此他人可以知道他们可以预期什么；但是也不要过于一定或确凿；并且在你违背那常规的时候要把自己所以如此的缘由解释得清清楚楚。保持你自己底地位应享的权利，但是不要引起法律上关于此点的争论：宁可静静地在事实上享这种权利，而不要用要索和强争的手段去公开吵闹。同样，保持下属底权利；并且以居首指挥为荣，而不要以参预一切为荣。在执行职务上欢迎并邀请帮助和忠告，不要把带消息给你的人认为是好管闲事者而逐之使去；反之，要好好地接待他们。高位底过恶主要的有四种；迟延、贪污、粗暴与易欺。关于迟延，应使人易于得见，守约定之时间，当前之事应即作完，并勿以不必要之事搀杂其间。关于贪污，不仅要约束自己底手和仆役底手，毋使接纳贿赂，并当约束有所请求的人们底手，毋使呈献贿赂。因为一个人自己实行的节操是约束自己和仆役的，而宣扬出去的节操，再加上公开的对贿

赂的厌恨，则是约束他人的。又应避者，不但是纳贿之事实，而且是纳贿之嫌疑。一个人要是被人认为反复无常，或者无明显的原故而公开地变更了，就要招致贪污之嫌疑的。因此，无论何时，当你变更你底主意或行事之道的时候，把这件事公开地承认了，并把这件事和使你变更的理由宣之于众，不要想偷偷摸摸地做了。一个仆人或宠幸，假如他仅仅是与你亲昵而没有显然的可称之处，就要被人认为是暗行贪污的一条门路的。至于粗暴，那是一种不必要的招怨之道。严厉生畏，但是粗暴生恨，即在公事上的谴责也应当庄重而不应当侮辱嘲弄。至于易欺，那是比受贿还坏的。因为贿赂不过是偶尔而来的，但是假如屡请和无理由的顾念可以打动一个人[(7)]，那末这个人就永不会没有这种情面事了。如所罗门所言："看情面是不好的；因为这样的人是会为了一块面包而枉法的"。[(8)]古语说得极是："地位显出为人"[(9)]。地位显出有些人底长处，也显出有些人底短处。"假如他从来没有做过皇帝，公意也要说他是适于做皇帝的。"[(10)]这是泰西塔斯说嘉尔巴的话。关于外斯帕显他却说："外斯帕显是唯一因为有了权力而人格增进的皇帝"[(11)]——虽然前一句话是关于统治底能力的，而后一句是关于仪容及感情的。一个人因有权位而人格增进，这是他底人格高尚而宽宏大量底确证。因为权位是，或者应当是，德能之所在；并且，如在自然界一样，事物向它们底位置动的时候，其动甚烈，而在它们底地位中动的时候其动甚和缓，所以德能在努力上达的时候是猛烈的，而在当权的时候是安稳平和的。一切上跻高位的行动都是象登一条迂曲的楼梯一样；若遇有派别的时候，一个人最好是在上升的时候加入某派而在已腾达之时保守中立。对待前人底遗名当公平而爱护，因为假如你不这样做，那么这就不啻是一种债务，将来你去位的时候人家一定要偿还你的。如果你有同僚的话，尊重他们，并且宁可在他们并不想望被召的时候召请他们，而不要在他们有理由希冀被召的时候拒见他们。在谈话和私下答复请求者的时候不要过于自觉或过

于记得你底地位；反之，最好让人家说，“他在执行职务的时候是另一个人”。

---

(1) Cum non sis qui fueris, non esse cur veils vivere.本西塞罗（Cicero，公元前106—前43，罗马大演说家，文学家、哲学家）《致友好书信集》（Epistolae ad Familiares s. ad Diversos）中语。

(2) Illi mors gravis incubat, qui notus nimis omnibus, ignotus moritur sibi.本塞奈喀悲剧Thyestes中语。

(3) 意谓人若能摹仿上帝而为善，则亦可如上帝之得安息也。“参预上帝底剧场”即“观览上帝之所观览”之意。至于上帝之所观览者正即其所行之善举，创造世界之行为也。《创世记》第1章屡言“神看着是好的”，即此段之所本。

(4) Et conversus Deus, ut aspiceret opera quae fecerunt manus suae, vidit quod omnia essent bona nimis.《创世记》第1章31节语。

(5) 《创世记》第2章：“天地万物都造齐了。到第七日，神造物的工已经完毕，就在第七日歇了他一切的工，安息了。神赐福给第七日，定为圣日，因为在这日神歇了他一切创造的工，就安息了”。

(6) 意谓由过去之模范吾人可以获得一身行事之准则也。

(7) 意谓居高位之人，若因他人之屡次请求或因顾念某种无理由之关系而准人之请，则其“易欺”之名将远播于众，而无人对之不生非分之想，不作靦颜之求矣。

(8) 见《箴言》28章21节。

(9) 古谚，据云，出自希腊哲人，惟究系何人，其说未定。

(10) Omnium consensu capax imperii, nisi imperasset.见泰西塔斯所著《罗马史》第1卷第49章。

(11) Solus imperantium Vespasianus mutates in melius.见同书第50章。

十二　论勇[1]

有人问德冒斯尼斯，一位演说家最主要的才能是什么？他说，表情：其次呢？表情：又其次呢？表情[2]。这虽是小学读本中一段滥熟的故事，然而值得明哲之士底思索。说这话的人是最懂得所说的事情的人，又是一个在他所称扬的事情上没有天生的优势的人[3]。表情在一位演说家所有的才能中不过是表面的一种，并且是属于优伶的一种长处，然而竟会被抬得这样高，超出那些其他的长技，如独创，口齿清晰等等；不特此也，简直好象这一种表面的才能是唯一无二的，是一切底一切似的，这真是怪事了。然而其理由是显而易见的。人性之中总以愚者底部分比智者底部分为多；因此那些能够引动人心中愚蠢之一部的才能是最有力的了。同这个非常之相似的，就是在世务中的勇气：头一件是什么？勇气：第二件第三件是什么？勇气。可是勇气不过是无识与卑贱的产儿，比较别的关于世务的知识贱得多了。然而它真能迷惑并控制那些见识浮浅或胆量不足的人，而这种人又是数目最多的。更甚者，勇气也能把有智之人在他们意志不坚强的时候克服了。因此我们常见勇气在民治国家中曾有奇效，而在有统治阶级或君主的国家中则不如此之甚：又勇气总是在勇敢的人们初次活动的时候功效大，而以后就没有这样大了；因为勇气是不善于守信的[4]。对于人底肉体既有江湖医生；对政治团体也确是有江湖医生的；这就是那些担任奏奇功，而也许在两三次试验里有好运气的人；但是他们缺乏真知识的原理，所以是不能持久的。真的，你可以看到许多大胆的人们屡次实行谟罕默德底奇迹。谟罕默德教民众相信他，说他要把某一座山叫到他面前，然后从那座山顶上为那些信奉他底教律的人祈祷。民众都聚集在一起了；谟罕默德一次又一次地叫那座山到他面前来；然而那座山屹立不动。在这时候，他一点也不沮丧，反而说

道："要是山不肯到谟罕默德这儿来，那么谟罕默德要到山那儿去了"。类此，那些江湖派的人，当他们预先答应了很重大的事迹而很可耻地失败了的时候，依然（假如他们有完全的勇气的话）会把这种失败轻轻放过，并且转而之他，再不一顾。无疑地，在识见远大的人们看起来，所谓勇夫者是一种可笑的人；不但如此，在平常一般人底眼中，勇气也是有点可笑的。因为，假如"荒唐"是引人发笑的一种性质的话，那么你可以确信很大的豪勇是很少没有一点荒唐之处的。尤其可笑的是在一个勇夫被人揭穿而失败的时候；因为这样一来，就使得他底面容变得极其萎缩呆板了，这是必然的；因为在退让之中、人底精神是有来有去的；但是那些勇夫在如上述的情形之中他们底精神就只能呆着，好象下棋下成和局一样，输是不算输，然而那一局棋是无法走了[(5)]。但是这一种最后所说的事或者较适于讽世的文章而不适于庄肃的论说。这一点最值得考虑；就是大胆永远是盲目的；因为它是看不见危险和困难的。因此，大胆在议论中是不好的，在实行中是好的；所以勇夫底适当用途是永不要让他们统帅一切，而应当让他们为副手，并听他人底指挥。因为在议论之中最好要能看出危险；而在实行之中最好不要看出危险[(6)]，除非那些危险是很重大的。

---

(1) 本篇所论乃"血气之勇"，"鄙夫之勇"，非"大勇"也。

(2) Demosthenes雅典最伟大之演说家，生于公元前384年，卒于322年。

(3) 德冒斯尼斯之天赋极不适宜于为演说家，因其声音薄弱，且有口吃之病也。氏之卒能成为雅典及欧洲古代之第一演说家者全恃苦心奋斗之结果。据云氏曾于练习演说时口含小石，以祛口吃之疾；疾登山坡，同时口诵诗人名句以强其气；对海朗诵以与群众之喧嚣杂乱熟悉；并曾伏处地洞中数月，手抄名史家修西底底斯（Thucydides）之著作以为己作风格之准绳云。文中所谓"表情"包括声音，动作，手势等。

(4) 意谓一时之勇气多不能有始有终也。

(5) 本段意谓退让之人作事常有进退之余地而一勇之夫有进无退，稍遇挫折，便成僵局也。

(6) 意谓顾虑过多则将一事无成也。

十三　论善与性善

我所采取的关于“善”的意义，就是旨在利人者。这就是希腊人所谓的“爱人”（Philanthropia）；这个字底字义用“人道”（humanity）一语来表现（如目下之所为）是有一点薄弱的。爱人的习惯我叫做“善”，其天然的倾向则叫做“性善”。这在一切德性及精神的品格中是最伟大的；因为它是上帝底特性；并且如没有这种德性，人就成为一种忙碌的，为害的，卑贱不堪的东西，比一种虫豸好不了许多。“善”与神学中的德性，“仁爱”相符合，并且不会过度，只能有错误[(1)]。过度的求权力的欲望使天神堕落[(2)]；过度的求知识的欲望使人类堕落[(3)]；但是在“仁爱”之中却是没有过度的情形的；无论是神或人，也都不会因它而受危险的。向善的倾向是在人性中印得很深的；怎样深法？就是如果这种倾向不发向人类，也要及于别的生物的；这可由土耳其人见之，土耳其人是一种残忍的民族，然而他们对待禽兽却很仁慈，并且施舍及于狗和鸟类。据布斯拜洽斯[(4)]底记述，君士坦丁堡有一个耶教青年，因为在玩笑中撑住了一只长喙鸟底嘴的缘故，差一点被人用石头打死了[(5)]。土耳其人爱物底程度有如此者。在这种“善”或“仁爱”的德性中，错误有时是不免的。意大利人有一句骂人的成语：“他太老好，好得简直成了废物了”[(6)]。意大利底宗师之一，尼考劳·马基亚委利[(7)]，也居然有这种自信，几乎明明白白地写道：“耶教把善良之人做成鱼肉，贡献给那些专横无道的人”。他说这话，因为真的从来没有一种法律、教派或学说曾如耶教一样地尊重过“善”的。因此为避免诽谤[(8)]及危险起见，顶好研究研究象如此优良的一种习惯，其错误安在。我们要努力利人，但是不要作人们底面貌或妄想[(9)]底奴隶；因为若是那样，就是易欺或柔懦了；易欺或柔懦是拘囚诚实的人的。也不要给《伊索寓言》中的雄鸡一颗宝石，这雄鸡要是得到

一颗麦粒，他要快乐欢喜得多了[(10)]。上帝底例子给我们很真切的教训："他降雨给义人，也给不义的人；叫日头照好人，也照歹人"[(11)]；然而他不降财富，也不叫荣誉和德能在所有的人上面平等地照临。平常的福利应该使大众共有，但是特殊的福利则应有选择。并且我们要小心，不可在临摹的时候把原样毁了。因为神学教给我们说，当以人之爱己为模范；爱我们底邻人则是这种爱己之心底仿作。"去变卖你所有的，分给穷人，并且来跟从我"[(12)]；然而除非你要来跟从我；不要把你所有的都变卖了；那就是，除非你有天生的使命可以用很少的资产如很多的资产一样行得出一般多的善来；若不然者，则是饲养了支流，却汲干了源泉也。世间不仅有一种受正道指挥的为善的习惯，并且在有些人，即在本性之中，也是有一种向善的心理趋向的，如同在另一方面是有一种天生的恶性一样。因为也有些人天性不关心他人底福利的。恶性中较轻的一种趋向于暴躁、不逊、喜争或顽强，等等；而较深的一种则趋向于嫉妒或纯粹的毒害。这样的人可说是靠别人底灾难而繁荣的，并且是落井下石的：他们不如那舐拉撤路底疮的那些狗[(13)]，而有如那总在人体任何溃烂的部分上嗡嗡的苍蝇；这些"恨世者"（misanthropi），是惯于诱人自缢；而在他们底园中却连作这种用处的一棵树也没有的（和太蒙底事迹相反）。这样的心性正是人性底溃疡[(14)]，然而他们却正是造大政客的材料；他们就如同曲木一样，造船最好，船是天生要颠簸的，但是这种木材却不适于造房屋，房屋是要站得牢的。性"善"底特质和特征是很多的。如果一个人对待异乡人温和而有礼，那就足见他是个"世界的公民"，他的心不是一个与别的陆地隔绝的岛屿而是一个与那些陆地接连的大洲。若是他对别人底痛苦灾难很是同情，那就是表明他底心有如那出药疗他人之伤而自己受割的珍贵的树木。若是他对于别人底过恶很容易宽宥不究，那就足见他的心智是种植在超越伤害的地方的，所以他是伤害所不能及的。若是他对于小惠很感谢，那就表明他重视人们底心而不重视他们底钱。但是，最要者，假如他有圣保罗底至德，就是，假如他

肯为了他底兄弟们底得救而受基督底诅咒的话[15]，那就显出他颇合乎天道，与基督自身竟有一种符合之处了。

---

(1) 解见下。

(2) 古传云撒旦（Satan）本天神之一，位尊力伟，因不甘居下，欲篡天帝之位，终被投入地狱，永堕沉沦（参看密尔顿：《失乐园》），语即指此。

(3) 上帝置人类始祖亚当、夏娃于乐园中，夏娃受魔鬼之引诱，与亚当同食知识之树之果，遂被放逐，语即指此。（事见《创世记》第2第3章）。

(4) Busbechius（1522—1592）弗莱密族（Flemish今荷兰民族之一）之外交家与旅行家。

(5) 据莱特注，该青年乃一威尼斯铜匠。曾获一阔喙鸟，其喙开时大可容拳，青年将此鸟活钉于门首，并以枝撑其喙使不得闭，以资笑乐。本书拉丁文译本叙此事较确。

(6) Tanto buon che val niente，即我国"好好先生"或"老好人"之意。

(7) Nicolo Machiavelli（1469—1527）弗罗伦斯（Florence）政治家及著作家。其名著《人君》（英名The Prince）揭破政治之隐秘，暴露夺国之计谋，直言无隐，乃世界名著之一。此书震撼全欧，虽为霸君权奸之秘宝，而大受学者教士之攻击，在英国当时马基亚委利几被认为魔鬼之化身焉。培根在表面上未见其赞同马氏，然其见解自与流俗不同，对马氏之政治见解固未尝不有心折之处也。

(8) "诽谤"指对耶教之诽谤。

(9) "妄想"亦可译作"无端的好恶"。

(10) 此段意谓施舍须得当。

(11) 见《马太福音》第5章45节。

(12) 见《马可福音》第10章21节。

(13) 《路加福音》第16章19至31节。"有一个财主，穿着紫色袍和细麻布衣服，天天奢华宴乐。又有一个讨饭的，名叫拉撒路，浑身生疮，被人放在财主门口，要得财主桌子上掉下来的零碎充饥，并且狗来舐他的疮……"。

(14) Timon，普卢塔克在其《安东尼传》中云当希腊伯罗奔尼撒战争时期（The Peloponnesian War，公元前431—404）雅典人太蒙愤世嫉俗，曾对雅典议会演说云："雅典人啊！我有一小块地，地里长着一株无花果树。在这棵树上从前有许多雅典人都自缢身死。现在因为我要在这块地上造房子，所以公开宣告，诸位之中

若有愿意自缢的，可在这株树被砍去以前急速利用它”。参看莎士比亚悲剧，《雅典人太蒙》（Timon of Athens）第5幕第1景。

(15) 见《新约·罗马书》第9章第3节：“为我弟兄，我骨肉之亲，就是自己被咒诅，与基督分离，我也愿意”。

十四　论贵族

关于贵族，我们将先以之为国家中的一个阶级，再以之为个人底一种品质而论之。一个完全没有贵族的君主国总是一个纯粹而极端的专制国；如土耳其是也。因为贵族是调剂君权的，贵族把人民底眼光引开，使其多少离开皇室。但是说到民主国家，它们是不需要贵族的；并且它们比较有贵族巨室的国家，通常是较为平静，不易有叛乱的。因为在民主国中，人们底眼光是在事业上而不在个人上的；或者，即令眼光是在个人身上，也是为了事业的原故，要问某人之适当与否，而不是为了标帜与血统的。我们看得到瑞士人底国家很能持久，虽然他们国中有很多宗教派别，而且行政区也不一致：这就因为维系他们的是实利而不是对在位者个人的崇仰也。荷兰合众国政治很优良；因为在有平权的地方，政治上的集议是比较重事而不重人的，并且人民对于纳税输款也是较为乐意的，一个巨大有力的贵族阶级增加君王底威严，可是减少了他底权力；使人民更有生气，更为活泼，可是压抑了他们底福利[(1)]。最好，贵族不要高出君权或国法之上，同时却要被保持在一种高位上，使下民想犯上的时候，那种桀骜之气，必得在过速地达到人君底威严以前，先与贵族冲撞，如水击石而分散其势力然。贵族人数众多则国贫而多艰；因为这是一种过度的消费；并且，贵族中人有许多在经过相当时间后必然变为贫乏，结果在尊荣与财富之间将造成一种不相侔的情形。

至于个人之身为贵族者——我们看见一座古垒或建筑物依然完好，或者一棵好树坚实而完美的时候，总觉得那是一种令人生敬的景象。如斯，要是见到一个曾经度过时间底风浪的古老贵族之家，其可敬之甚较上述者又当多出若干。因为新的贵族不过是权力所致，而老的贵族则是时间所致也。头一个升到贵族阶级的那些人多是比他们底

后人富于才力而不如其纯洁的；因为很少有能够腾达而在手段中不是善恶交混的。但是这些人留给后代的记忆中只有长处，而他们底短处，则与身俱灭，这也是合理的。生为贵族则多半轻视劳作；而自己不勤劳的人是要嫉妒勤劳的人的。再者，贵族中人不能再升到多高的地位去了；而那自己停留在某种地位而目睹他人上升的人是难免嫉妒之念的。在另一方面，贵族身分能消灭别人对他们的那种消极的嫉妒；因为贵族中人好象生来就应享某种荣华富贵似的[(2)]。无疑地，为人君者，在他们底贵族中若有人材而能用之，则他们将得到安适，并且国事底进行也要得到顺利；因为人民会自自然然地服从他们，以为他们是生来就有权发号施令的。

---

(1) 意谓有贵族之国，较绝对专制之国人民生活，较富于自由，而较民主之国，则色彩鲜明，变化较多，少单调无聊之感也。然而贵族多则人民之负担重矣。

(2) 此段可与第9篇参看。

十五　论谋叛与变乱

牧民之人必须要知道国家中风波底朕兆；这些风波在诸事将达平衡[(1)]的时候最为剧烈；就好象自然界底暴风雨在将近春分秋分的时候最为剧烈一样。并且，有如在一场暴风雨之前，有中虚的大风和海波底暗涨一样，国家中也有这样的东西：

他（太阳）常给警告，预示暗潮将发，
并预示叛逆与潜袭即将来临[(2)]。

毁谤与无视法律，背叛国家的言辞，当它们是多见而且公开的时候；还有那些与之类似的不利国家，屡屡传播上下而易为人所信的谣言，这些都是祸乱将来底预兆。委吉尔[(3)]在叙述谣言之神底家世的时候说她是巨人们底姊妹之一：

地母因恼怒众神遂生了她——
这巨人族最后的一名——
可亚斯和安塞拉都斯的妹妹[(4)]。

好象"谣言"是以往的叛谋之遗留似的；但是谣言也确实是将来之叛乱的前奏曲。然而委吉尔所看到的也是对的，就是叛乱的举动和叛乱的谣言其间的差异甚少，有如兄弟之于姊妹，阳性之于阴性一样，尤其是在国家最良好的举措，本是最值得称扬，应当得到最大多数底欢心的，然而竟被加以恶意的解释而受诽谤的时节为然：因为这是表明很大的妒恨之心的，如同泰西塔斯所说的一样："当政府不受欢迎的时候，好的举措和坏的举措同样地触怒人民"[(5)]。但是因为这些谣言是变乱的朕兆，遂以为用过分严厉的手段压制这些谣言就是一种止乱的方法，这也是不然的。因为不如蔑视这些谣言倒常常是最好的制止他们的方法；到各处去设法禁止他们反而使群疑延长。还有泰西塔斯所说的那种服从是应当提防的。"他们虽是愿意服从的，但是乐于批评而

不乐于服从长官底命令”[(6)]。争论、自恕，对命令和指示加以吹求，是一种脱离羁绊的举动，一种叛逆的试验；尤其当在争论之中，主张服从者出言畏缩小心而反对服从者畅言无忌的时候是如此的。

又，马基亚委利见得极是，他说那应当为民之父母的人君若自成一党，偏向一方的时候，那就有如一只因载重不平衡而倾复的船一样；这在法兰西王亨利第三之世可以很明显地看得出；因为他自己先加入同盟[(7)]，要消灭新教徒；此后不久，这个同盟就转过来对付他本人了。因为人君底权威若被造成为仅仅是某一种目的底帮手，并且在君权底维系之上有束缚力更大的维系的时候，那就是作帝王者差不多要受驱逐的时候了。

再者，当冲突、互诟和党争，公开而无忌惮地进行的时候，那就是一种朕兆，见得对政府的尊敬心已经消失了。因为一个政府里的大人物们底举动应当如老派天文学中所说的第九重天之下的诸行星底动作一样，就是，每个行星受一种更高的动律底支配，很迅速地转着，而在自己底私动中则是很柔和的[(8)]。因此，当大人物们在私动中动得暴烈，并且有如泰西塔斯底名言，“其自由与臣道不符”[(9)]的时候，这就足见天体是失了常轨了。因为“尊崇”是上帝以之维护人君的；而上帝警告他们的时候说是要解除的也就是这个：“我也要放松列王的腰带”[(10)]即指此也。

因此，当政府底四大柱石（那就是宗教、法律、会议和财政）之任何一个大受动摇或变为软弱的时候，人们就不得不祈祷上天赐与平和的天气了[(11)]。但是我们现在且离开这关于预兆的一部分（然而关于这一部分在下文中也还可以得到点发明）而先说叛乱的材料，再说它们底动机，第三，再谈防止之道。

关于叛乱底材料。这是很值得考虑的，因为最妥的预防叛乱的方法（假如时代允许的话）就是取消叛乱底材料。因为要是有了预备好的柴薪，那就说不定那要使它们燃烧的火星子是要从那一方面来了。

叛乱底材料有二；多贫与多怨是也。有多少破产者就有多少喜乱者，这是一定的。鲁侃[(12)]对于罗马在内战[(13)]前的情形说得极是！

从此来了噬人的重利，贪馋的利率奔向结帐之日；

从此来了动摇的信用，和那于多人有利的战争[(14)]：

这个"于多人有利的战争"就是一种确实无讹的朕兆，表明一个国家将有叛逆和变乱。并且假如这种上流阶级底贫乏与破产和普通人民底穷困连在一起的话，那末祸患是近而且大的。因为肚子底作乱是最厉害的作乱也。至于怨愤，它们在政治团体之中就有如人底肉体中的体液一样，它们是会聚积一种异乎寻常的"火"而发炎的。为人君者切不可以这些怨愤之正当与否为衡量这种危险之大小的标准：因为那样就是把一般人想象得过于合理了；而他们其实是常常会拒绝于自己有益的事物的。也不可以这个为标准——就是怨愤所自生的痛苦在事实上是大是小：因为有几种怨愤其中的畏惧之情远超痛苦之感者，这种怨愤是最危险的。"痛苦是有限制的，而恐怖是无限制的"[(15)]。再者，在严厉的压迫之中，那激刺人底耐性的事物同时却也能制伏勇气；然而在恐怖之中则不如此也。任何君主或国家也不要因为怨愤虽常有或久有而并无危险发生，因此对之不加提防：因为固然每一股水汽或雾气不一定就成为暴风雨，然而暴风雨，虽然往往会搅扰一阵就过去了，可是终久要大下一场的，西班牙成语说得好："绳子终久要被最无力的拉扯弄断的"[(16)]。

叛乱底原因和动机是，宗教改革、赋税、法律与风俗底变更、特权底废除、普遍的压迫、小人底擢升、异族底阑入、饥馑、散兵、趋于极端的党争、以及任何激怒人民使之为一种公共的目的而团结起来的事物。

关于叛乱底救济，有些普通的预防之策我们再说一说；至于专门的治疗，必须合乎特殊的病症；所以这个不能由理论处理，而必须留给朝议。

第一种救治或治疗的方法就是尽其可能地把我们以上说过的叛乱之物质原因取消，这个物质原因就是国内的贫乏。要达到这种杜绝乱源的目的就应当采取如下的方法：便利并均衡贸易；保护并鼓励工业；禁除游荡；以节俭令制止消耗与浪费；改良并垦殖土壤；调剂物价；减轻贡赋，以及类此的方法。就一般而论，应当预先注意使国内的人口（尤其是没有受战争底斫伐的时候）不要超过国内养人的资源。又人口也不可仅以数目来计算；因为一个较小而消耗过于生产的人口比一个较大而消费低生产多的人口其破坏国家更为迅速也。因此贵族及其他官爵底人口增加如果超过了与平民底人口增加的正当比率，这个很快地就能把一个国家带到贫困的境地；僧侣过多也能如此；因为他们都是不事生产的；同样地，人民之受教育者如果多过了可以养他们的官职的时候，也是如此。

类此，也应当记忆者，就是任何一国底财富之增加既必须靠在外国人方面取利（因为任何事物有得之者即必有失之者）那末只有三种东西是一国可以售与他国的：就是天然的物产；人造的物品；运输。因此，若是这三个轮子轮转不息，则财富将如春水一样地流通了。再者，事情往往如此，就是"工作胜于物质"(17)，那就是工作和运输比物质为更有价值，更能增加国富；如荷兰人就是很显明的例子，他们是全世界享有最良好的地面上的矿产的国家(18)。

最要者，要妥筹良策，使国内的珍宝钱财勿入于少数人之手，如不然者，一个国家可以有很大的财富而仍不免于饥饿也。金钱好似肥料，如不普及便无好处。要使它普及，主要就在禁止或严厉约束那些贪馋的生意，如高利贷、垄断、广大的牧场、以及类此的种种。

说到消除怨愤或至少消除怨愤底危险，我们知道每个国家里都有两种臣民：贵族与平民。在二者之中只有一种是心怀怨愤的时候，那危险是不大的；因为平民若没有上流阶级底挑拨，是动作迟缓的；而上流阶级，若群众不能或不准备自己有所举动的话，则他们底力量是不够大的。所以当上流阶级等待着在下的民众起了骚动以便明示他们

自己底态度的时候那就是危险的时候。诗人们寓言说众神想把久辟特[19]困缚起来，这种图谋被久辟特听见了，于是从帕拉斯[20]之计召百臂的布瑞阿瑞欧斯[21]来帮助他。这无疑地是一种譬喻，是表明为人君者若能确得一般平民底欢心则是如何地平安的。

予人民以相当的自由使其痛苦与不平得以发泄（只要发泄的时候不要过于不逊或夸张）是一种安全的方法。因为那压抑体液及使伤口的血倒流入内的人是将有恶疡及险疮的危险的。

在与怨愤有关的情形中，埃辟迈修斯底所为是很适于普罗密修斯的；因为再没有比他底所为更好的预防怨愤之法也。埃辟迈修斯在许多的痛苦与祸患飞到外面之后，终于盖上了盖子，把希望留在了箱子底上[22]。无疑地，得宜而巧妙的对于希望的培养及抱持，以及导引人们从这个希望到那个希望，这种办法真是治疗和救济怨愤之毒的最好的良药。而一个政府当其不能以满足人民底欲望而得人心的时候若能以使他们有希望而得之，并且当其能办事办得使任何祸患也不能显得全无救济之道，而总要使它显得有解决的希望的时候，那就确实可见其为一个贤明的政府当局了。后者较易做到，因为个人和党派双方都易于阿谀自己，或者至少也易于装出不相信某事是没有希望的样子的。

又，使国内不容易有适当的首领可以招聚或领率不平之徒者，这种先见和预防是一种虽为人所已知而仍然很优良的警戒之策。所谓适当的首领者，就是有大度和大名的人，受心怀不平的党派底信任和尊仰的人，被认为他在自己本人的利益上也有所不满的人。这样的人应当把他或者是拉拢过来并使之与政府和好，而这种事还得要结实真确地做到，或者使他受同党中另一个人底争衡，使其名誉分削。一般地说来，分裂一切将不利于政府的党派集团，使之自相为仇，或者至少互不置信，不能算是一种顶坏的治疗怨愤之方。因为假如赞成政府底措施的人们充满了不和或党争而反对政府者乃是齐心一致的话，那情势就真是危险之至了。

常见有些从人君口中出来的机警锋利的言语曾燃起叛乱之火。恺撒曾以“苏拉不文，所以不会独裁”(23)一语给自己为害无穷，因为这句话使一般希望他早晚会放弃独裁的人完全失望了。加尔巴以“我不收买兵士而征募兵士”(24)一语自戕，因为这句话使兵士们都失了赏赐之望了。同样地，普罗巴斯，以“假如我活下去，罗马帝国将不再需要兵士了”(25)一语自戕，因为这句话使兵士们大为失望。类此者甚多。无疑地，为人君者，在危险的事件上和不安的时代中，须要慎其所言；尤其是这些短短的言辞，它们飞行如箭，并且被人们认为是从君王底私心中无心泄露出来的。至于长篇大论，则是干燥无味的东西，不如这些话之受入注意也。

最后，为人君者，为预防一切起见，当在身旁常有一位或数位有勇略的大将，为削除叛乱的萌芽之用。若没有这样的人，则变乱一起，朝廷中即惊惶失措矣。并且政府所冒的危险将如泰西塔斯所云：“虽然很少人敢做这样至丑极恶的叛国之举，但是却有多人愿意这种事实现，而一般人都是准备赞成这件事的——当时的人心如此”(26)。但是这样的军人须要可靠而且有好名誉，不可喜党争而结欢于众；他并且还须与政府中其他的大人物相得；否则那治病的药就要比疾病本身为害更烈了。

---

(1) 即尊卑之分渐趋泯灭，纪纲不振之时。

(2) ——Ille etiam caecos instare tumultus
Saepe, monet, fraudesque et operta tumescere bella.语出委吉尔（见下）《田功》（Georgies）第1卷465行。

(3) 委吉尔（Virgilius或Vergilius Maro, P．公元前70—19年）罗马最伟大之诗人，所著有史诗《伊尼埃德》（Aeneid）12卷，《田功》（Georgies）4卷；《牧歌》（Ecologues）10章。

(4) Illam Terra parens, ira irritate deorum,
Extremam (ut perhibent) Caeo Encelaeoque sororem
Progenuit．——语出《伊尼埃德》第4卷179行——。

(5) Conflata magna invidia, seu bene, seu male, gesta premunt.语本泰西塔斯《罗马史》1卷7章。原文作："当一位皇帝被国人所痛恨的时候，人们对于他底举动，无论好坏，都要加以非难"。

(6) Erant in officio, sed tamen qui malent mandata imperantium interpretari, quam exequi.见《罗马史》2卷39章。直译当作："他们（指兵士）虽有热心的，但是他们倾向于评论长官底命令而不乐于服从"。

(7) 即神圣同盟（The Holy League），乃及斯公爵（The Duke of Guise）于1576年所组织者，名为保障天主教，实为保障法国天主教贵族之王位继承权者。此举实于王权有碍，而亨利第三竟加入此同盟，自为领袖，以为得计。未几，在公爵领袖之下，巴黎有叛逆之举，王位几被篡。

(8) 依旧派天文学（即哥白尼Copernicus以前之天文学），天体分为若干天球或重天（Spheres），共以地球为中心。最外层之一重为Primum mobile（首动者），以24小时绕地一周，并以其转动影响内域诸天亦使之转动，此种"公动"较为迅速。同时各天球及各行星亦自有其"私动"，其动律和缓而与"公动"不相混。作者之意，以为一国中之要人当缓于谋己而急于事君也。

（参看莎士比亚，Troilus and Cressida，第1幕第3景75—101行）。

(9) liberius quam ut imperantium meminissent。见泰西塔斯《纪年史》3卷4章。

(10) Solvam cingula regum.见旧约以赛亚第45章1节。

(11) 意谓有识之士将不免于忧国家之大乱将临也。

(12) Lucan即Lucanus，罗马诗人，生于公元39年，卒于65年，其名著为法赛利亚（Pharsalia），取材于罗马之内战。

(13) 即久利亚斯·恺撒与庞拜（Pompey）间之斗争（公元前52—48年）。

(14) Hinc usura vorax, rapidumque in tempore foenus,

Hinc concussa fides, et multis utile bellum.见《法赛利亚》1卷181行。

(15) Dolendi modus, timendi non item引小普利尼（Pliny the Younger，公元61？—114？）书信集中语。

(16) 比较英谚：It is the last straw that breaks the camel's back."压断骆驼底脊梁的是那最后的一根麦杆儿"。

(17) Materiam superabit opus.

(18) 意谓荷兰虽无地下之矿藏，而以其工业及运输业之发达，较他国反为富饶也。

(19) Jupiter，罗马神话中众神之王，等于希腊神话中之宙斯（Zeus）。

(20) Pallas即Pallas Athēna，希腊神话中司智慧与战争之女神。其罗马名为密奈瓦。

(21) Briareus，希腊神话中百手之巨人。

(22) Epimetheus（义为"返想"）为普罗密修斯（Prometheus义为"先见"）之弟。希腊神话云普罗密修斯抟土为人，天神不悦，定计造妇人盘道拉（Pandora），遣至地上，自献于普，普不受，其弟纳之。妇人临行时，宙斯赠以小箱，至斯遂启箱，而众恶飞出，如疾疫饥馑之类，散布人间，埃辟迈修斯急闺其箱，仅留"希望"于内云。

(23) Sylla nescivit litteras, non potuit dictare.苏拉为恺撒以前之罗马独裁者，于公元前82年被推为独裁，于79年逊位。拉丁语dictare英语dictate俱有"口授文章"及"独裁"或"专制"二义，故此语云云。然苏拉精通希腊，罗马之文学与艺术，恺撒何以讥其"不通文"？岂西方古代英雄亦有文人相轻之恶习欤（恺撒亦长于文学，其著作简老有致）。

(24) Legi a se militem, non emi.加尔巴继尼罗为帝，以此语见杀于护卫军。

(25) Si vixero, non opus erit amplius Romano imperio militibus.普罗巴斯（Probus）罗马皇帝（公元276—282），为罗马英主之一，颇有战功，惟志切和平，厌倦军旅，卒为乱兵所弑。

(26) Atque is habitus an morum fuit, ut pessimum facinus auderent. Pauci, plures vellent, omnes paterentur.

十六　论无神论

我宁愿相信《金传》[(1)]，《塔尔木经》[(2)]及可兰经[(3)]中的一切寓言，而不愿相信这宇宙底体构是没有一个主宰的精神的。同此，上帝从没有创造奇迹以服无神论，因为神所造的日常的一切就足以驳倒无神论了。一点点儿哲学使人倾向于无神论，这是真的；但是深究哲理，使人心又转回到宗教去。因为当一个人底精神专注意许多不相联贯的次因的时候，那精神也许有时会停留在这些次因之中而不再前进；但是当它看见那一串的次因相连相系的时候，它就不能不飞向天与神了。不特此也，就是那最以无神论见诟的哲学学派（即莱欧西帕斯，德谟克瑞塔斯，埃辟寇拉斯一派）[(4)]也最为证实宗教。因为主张这宇宙万物底秩序与美是不经一位神圣的领袖之主持而由四种可变易的原素和一种不可变易的第五原素，适如其分而永久如此地安排的，造成的，这种学说较之那主张这宇宙万物底秩序与美是全仗着一大群无限小，无定位的原子之说，其可信当在千倍也[(5)]。《圣经》上说："愚顽人心里说没有神"[(6)]但是并不曾说："愚顽人心里想"；其意思就是这话是愚顽的人从着习惯给自己说了，以为是他愿意相信的，而并不是他能够完完全全地相信的。因为除了那些主张无神可以于自己有利的人们之外，没有人否认神底存在的。无神论者总在谈论他们底主张，好象他们自己心中觉得不甚妥实而乐意有别人底赞同来扶助自己似的，由此最可见无神论是口头上的而不是心里的。不特此也，谁都看得见无神论者努力吸收信徒，和别的宗教派别一样。并且，最要者，你还可以看见他们之中有些宁愿为无神论受刑而不愿反悔；然而如果他们真相信没有神这样东西，为什么他们要给自己找苦恼呢？埃辟寇拉斯曾说神明是有的，不过他们是逍遥自在，不问世事的。以此见责于世，以为他说这话的时候不过为了他底名誉的缘故而

作伪罢了。人说他这话旨在骑墙；其实他心底里以为是没有神的。但是，无疑地，他这是受诽谤了，他底话是高贵而且虔诚的。“渎神之举不在否认世俗所谓的神灵，而在以世俗之见加之于神灵”[(7)]。就是柏拉图[(8)]也不能说得比这更好。再者，埃辟寇拉斯虽然有胆量否认神底施为，却没有能力否认神底性质。西印度人有他们底各神底名字，却没有上帝底名字（就好象假设异教徒有久辟特、阿波罗、马斯等等名字而没有“神”之一字似的[(9)]）；这就足见甚至这些野蛮人也有关于神的观念，虽然这些观念是没有文明人关于神的观念之广大与精深的。因此，在反对无神论者这一宗事上，野蛮人和最深远的哲学家是在一起的。思想家的无神论者[(10)]是很少的：一个戴俄高拉斯[(11)]、一个巴昂[(12)]、也许一个鲁先和其他的几位而已；然而就连他们也好象外表胜于实际[(13)]，因为凡是对于既立的宗教或迷信倡异议的人总被反对者加以无神论者之名也。但是实实在在的无神论者乃是伪善者；他们老在搬弄神圣的东西而毫无所感；因此他们终久是要被炙的[(14)]。无神论底原因是：宗教分成多派（因为任何分为主要的两大派是会增加人底热诚的；但是派别过多就要引起无神论了）。还有一个原因是僧侣底失德；就如圣波纳所说的情形一样：“我们现在不能说僧侣有如一般人，因为一般人现在是比僧侣强了”[(15)]。第三个原因是一种亵渎和嘲弄神圣事物的风习，这种风习一点一点地毁损了宗教底尊严。最后还有一种理由，就是学术昌盛的时代，尤其是同时享有太平与繁荣的时代；因为祸乱与困厄较能使人心倾向宗教也。否认有神的人是毁灭人类底尊贵的；因为人类在肉体方面的确是与禽兽相近的；如果人类在精神方面再不与神相类的话，那末人就是一种卑污下贱的动物了。同样，无神论也毁灭英雄气概与人性底提高；如以一条狗为例，看他在发现自己受一个人底护持的时候显得是如何的高贵勇武，一个人对于他就是一位神灵，或者是一种更高的品性；这是由于那条狗对于一种较自己底天性更高的天性有信仰的原故。这种勇武显然是那个动物若无这种信仰则永不能达到的。人也是这样，当他信赖神灵

底保护及恩惠，并以之自励的时候，就能聚积一种力量和信心来，这种力量和信心单凭人性底本身是得不到的。因此，无神论在一切的方面可恨，在这一方面也如此，就是它削夺了人性所赖以自拔于人类底弱点的助力。这在个人如此，在民族亦如此，从来没有一个国家有如罗马之壮伟者。关于这个国家且听西塞罗之所言："无论我们自视多高，然而我们在人数上胜不过西班牙人，在体力上胜不过高尔人，在狡黠上胜不过迦太基人，在艺术上胜不过希腊人，并且在那些天生的，属于人民与土地的乡土之感上，连土著的意大利人和拉丁人也胜不过；然而在慈孝上，在宗教上，并且在那唯一的大智慧上——就是认明世间底一切是由众神底意志管理并支配的——在这些上我们是胜过一切的国家与民族的"(16)。

---

(1) The Legend即The Golden Legend，意大利人雅各德弗阑（Jacobus de Voraigne，生于1230年）所著，书叙教会中诸圣人之奇迹轶闻，极为中世纪人士所爱读，影响颇巨。

(2) The Talmud，为犹太人之重要经典，内容主要是关于民法及教会法者，亦间叙神奇之事。

(3) The Koran，伊斯兰教经典。

(4) Leucippus希腊古哲（生卒年不详）首创原子论。Democritus（生于公元前460年卒于361年）。

(5) 作者之意以为原子论者虽系无神论者，然其说反令人相信宇宙之存在非赖有神力不可。相形之下，亚里斯多德派五元素之说，若持作无神论之根据反较为合理也。

(6) 见《诗篇》14章第1节。

(7) Non deos vulgi negare profanum, sed vulgi opinions diis applicare profanum.

(8) Plato（生于公元前429或428年，卒于347年）希腊大哲学家之一。

(9) 阿波罗即Apollo，希腊神话中之日神，兼司音乐、艺术、医药。马斯（Mars），即战神。

(10) “思想家的无神论者”即真正由哲理确信无神者，与口头上扬言无神，而心中并不确信，或心中希望无神而非确信无神之人不同。

(11) Diagoras（公元前五世纪人），希腊哲学家及诗人，因倡导无神论被控，惧祸而逃，客死。

(12) Bion（公元前三世纪人），希腊哲学家及文士。

(13) 言其实际之所信或远不如他人所传之甚也。

(14) 言其终年谈论人天道德而心中实无虔敬之诚也。“被炙”者受所谈论之题目之影响而做出一副道貌也。

(15) 圣波纳即St. Bernard（1091—1153），中世纪教会大师之一。原语如下： Non est jam dicere, ut populus, sic sacerdos; quia nec sic populus, ut sacerdos.

(16) Quam volumus 1 cet, patres conscripti, nos amemus, tamen nec numero Hispanos, nec robore Gallos, nec calliditate Poenos, nec artibus Graecos; nec denique hoc ipso hujus gentis et terrae domestico nativoque sensu Italos ipsos et Latinos; sed pietate, ac religione, atque hac una sapienti, quod Deorum immortalium numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnes gentes nation esque superavimus.

十七　论迷信

关于神、宁可毫无意见，也比有意见而这种意见是与神不称的好。因为前者是不信而后者是侮辱也，迷信则的确是侮辱神明的。关于这一点普卢塔克说得很好。他说："我宁愿人家说从没有过普卢塔克这么一个人，而不愿人家说从前有一个普卢塔克，他底儿女一生下来他就要把他们吃了。"——就如诗人们关于塞特恩的所言一样[(1)]。这种对神的侮辱越大则其对人的危险也越大。无神论把人类交给理性，交给哲学，交给天然的亲子之情，交给法律，交给好名之心；所有这些东西，虽没有宗教底存在，也可以引导人类使有一种外表上的道德；但是迷信却卸除这一切，而在人底心里树立一种绝对的君主专制。因此，无神论从没有扰乱过国家，因为无神论使人谨慎自谋，因为人们除了自己底福利而外没有别的顾虑也[(2)]：所以我们看见那些倾向无神论的时代（如奥古斯塔斯大帝之世）都是太平时代。但是迷信曾经扰乱过许多国家，它带来了一个新的第九重天，这第九重天是要把政府底诸天都强引得离开常轨的。迷信底主人公是民众；在一切迷信之中，有智的人是随从着愚人的，并且理论是跟着一种颠倒的次序，拿来适应行为的。在串特会议[(3)]中——在该会议中经院派的学者们[(4)]是很占优势的——有些高级教士曾有如下的意味甚深的话。他们说经院派中人有如天文学家。天文学家假设离心圈、本轮、及此类的轨道诸说以解释天文上的现象，虽然他们知道是没有这种东西的[(5)]；同样，经院派的学者们构造了许多奥妙复杂的原理和定律以解释教会底行为。迷信底原因是：悦人耳目诸官的礼仪；过度的注重外观与法利赛式的虔诚[(6)]；对传习的过度尊崇，这种传习是一定要给教会加以压迫的[(7)]；高级僧侣为私人底野心或财富而设的计谋；过于爱重个人底"良好用意"，而这种用意是足以引起自专及标新立异的[(8)]；

以人间的事理而测度神明，这是一定要产生杂乱的狂想的；最后，还有野蛮的时代，尤其是与灾祸有关的时代。迷信若无遮掩则是一种残缺丑恶的东西；譬如一只猿猴，因为它太象人了所以更加丑恶；所以迷信的类似宗教之处也使其更为丑恶。又，有如好肉腐化而成小蛆一般，良好的仪式及规律也可以腐化而成为许多琐细的仪节。有时人们以为他们若对于以往的迷信离得最远那就是最好的行为，在这种时候就有了一种反迷信的迷信；因此应当留心不要（象涤除体内积毒而施术不善时所发生的情形一样）把好的同坏的一齐去掉了；这种事情当一般民众来做改革家的时候是会做出来的。

---

(1) 语见普卢塔克《迷信论》（De Superstitione）第10章。塞德恩（Saturn），罗马古地神，后人以之与希腊古神克罗诺斯（Kronos）相混，克罗诺斯为最古之宇宙主宰，因信预言其子将夺其位，遂于子女诞生之后即吞噬之，后卒为宙斯（Zeus）所败，吐出其以往所吞之子女（即宙斯之兄姊等）并让位于宙斯。

(2) 言其不作非分之想也。

(3) Council of Trent，罗马天主教会于1545年召集之"全体大会"Oecumenical council，至1563年方闭会，所讨论者为该教会内部之改革，以抗路德（Martin Luther）派之新教运动。

(4) 经院派即The Schoolmen或Scholastics，为中世纪最盛大之学派。其学主以亚里士多德（Aristotle）之名学解释耶教教义，其势力在九世纪至十四世纪期间甚为巨大，十四世纪以后始渐衰，至培根时代已成过去矣。

(5) 离心圈（eccentrics），本轮（epicycles），皆天文学术语，天文学家用以自圆其说而不必实有其物者也。

(6) 法利赛式（Pharisaical）。法利赛人为犹太教中之一宗，以注重摩西所传之宗教仪式之外观末节著名，参考《马太福音》23章。

(7) 意谓旧时代所传留之习俗若过受尊崇，其力量将对于欲真正行教之教会为一种压力而非助力也。

(8) 问心而不问事，论目的而不论手段，将令自是之徒横暴无忌，不顾他人之评论，而奸巧之徒炫奇立异，酿成教中或国中之分裂。

十八　论游历

游历在年轻人是教育底一部分[(1)]；在年长的人是经验底一部分。还未学会一点某国底语言而即往某国游历者可说是去上学，而不是去游历。少年人应当随着导师或带着可靠的从者去游历，愚亦赞成；只要那导师或从者是一个懂得所去的国中底语言，并且曾经到过那里的就是了；因为如此他就可以告诉那同去的少年在所去的那个国家里何者当看，何人当识，并有何种的阅历训练可得也。如不然者，少年人去到外国将如鹰隼之戴着头巾，不会怎样往外面看也[(2)]。在航海的时候，除了天和海以外，别无什么可看的，然而人们却常写日记；在陆地上旅行的时候，可观察者甚多，而人们却常省略写日记之举；好象偶见的事物比专心去观察的事物反倒较为值得记载似的，这是很奇怪的。所以日记是应当记的。在游历中应当观览考察的事物是：君主底朝廷，尤其是当他们接见外国使臣的时候；法庭，当他们开庭问案的时候；还有宗教法院；教堂及僧院，和其中遗留的纪念品；城市底墙垣与堡垒；商埠与港湾；古物与遗迹；图书馆；学院，辩论会[(3)]，演讲，（如果有的话）；航业与海军；大城附近的壮丽的建筑与花园，武库；兵工厂；国家仓库；交易所；堆栈；马术训练；剑术；军操，以及此类的事物；上流人士所去的戏院；珠玉衣服之珍藏；木器与珍玩；并且，最后，任何当地值得记忆的事物。关于这一切那做导师或仆人的人们是应当仔细访问的；至于那些盛典[(4)]、宫剧[(5)]、宴会、婚礼、出殡、杀人以及类此的景象，是无须乎令人记忆的；然而也不可把它们忽略了。如果你要一个年轻人把他底游历限于一个小的地域，并且要他在短时间内得到许多知识的话，他就一定非如此做不可。第一，如上所述，在他去的以前他一定要稍会所去的国中底语言。又如上述，他也得有一个熟习那个国家底情形的仆

从或导师。他也得随身带上些描述他所要去的国家的地图或书籍；这些书籍对于他底访问观察将为一种良好的引导。他也应当记日记。他在一个城或镇中不可住的过久；他居留期间之长短应当合乎那地方底价值，但是不可过长。不但如此，当他住在一个城市中的时候，他应当把住所由城市底一端或一部分迁移到另外的一端或一部分；这样就大可以吸引许多相识了。他应当和他底本国人分开，不要常常来往，并且在那可以遇见所在国中底上流人士的地方吃饭。在他从一处迁往别处的时候，他应当设法得到介绍，可以往见所去的地方底名人，为的是这人可以在他所想见到或了解的事物上替他帮忙。如此他就可以缩短他底游历底期间而同时获得不少的益处了。至于说到在游历中应当寻求的友谊，那最有益处的就是和各国使节底书记或私人秘书的交际，如此，一个人虽在一国中游历却可以吸收关于许多国家的知识也。这个游历的人也应当去见各界中在国外有大名的名流或巨子；为的是也许他可以看出来这些人底真正为人与他们底声名有多少相符之处。至于争斗，那是务须谨慎避免的。争斗底原因普通多是为情人、饮祝、座次以及言语的[(6)]。一个人并且应当注意如何与善怒喜争之人交往；因为这些人是会把他卷入他们自己底争斗中的。一个旅行者回到本国之后，不可把曾经游历的国家完全置之脑后，而应当与他所结交的最有价值的异国朋友继续通信。再者，他底游历顶好是在他底谈话中出现而不要在他底服装和举止中出现；而在他底谈话中他也顶好是审慎答问而不要争先叙述他底经历；他并且应当让人家看他并不是以外国底习惯来替代本国底习惯，而仅仅是把他从国外学来的某种最好的事物移植入本国底风习中而已[(7)]。

---

(1) 西俗，上层阶级之子弟于休假期间或毕业以后，多作旅行游览之举以广见闻，此风自古即然，文艺复兴时代尤盛，今则随教育之普及而更为普遍矣。

(2) 此处用养鹰术中术语作譬。驯养鹰隼，使之助猎，为中世纪贵族最喜爱之游戏。鹰性难驯，头巾共有两种，以蔽其双目，为驯鹰不可缺之物。

(3) 辩论会（disputations），指大学中之学术辩论，非通常辩论也。旧制，欲得学位之候选人必须公开辩论一次，其论题为学术上某种定理或学说，辩者任择一方，反对或赞成均可。仆拉克爵士（Sir Frederick Pollock，十九世纪初年人）《回忆录》中此段可供参考：

> “余在大学之时各学院中举行之论文争辩虽已无甚真正意义，而对于欲得学士学位者仍属必行之举。1835年初余被命与科阑索（Colenso，后为那塔耳Natal主教）辩。彼取正面，我取反面。论题为
>
> 1．牛顿在其书第1卷第3章中之意见系属正确。
> 2．汉密尔顿（Hamilton）书中论圆锥曲线之说甚是。
> 3．派莱（Paley）论酗酒之说甚是。
>
> 向例辩论者先会于一处以商讨论点之次序，其时间多于向晚茶会时，地点则为主正面者之寓室。因此余亦循例访科阑索于圣约翰学院，并共同练习余等之笑剧焉。在此种辩论会中并无听众，仅有其他之学生二人，亦为同一目的而来者。此外则有一评判员（Moderator）主持其事。辩论者依次登坛演述。若辩才极佳者可得optime disputasti（君辩论极佳）之评语；若仅平平则评语为bene disputasti（君辩论颇佳）；若辩者口才不佳或论点无据则得评语云satis disputasti（君言已足矣）。”

培根时大学中此种辩论之重要当远超于此。

(4) 盛典（triumphs），如凯旋献功，庆祝游行之类。

(5) 宫剧（masks），注重布景舞蹈音乐之诗剧，培根时英国最为盛行于王宫贵邸。与莎士比亚同时而几与齐名之般·疆生（Ben Jonson）即曾写宫剧多种，甚为詹姆斯一世所赏识者也。

(6) 当十六、十七世纪时欧洲决斗之风甚盛，每因细故，即拔剑寻仇。“饮祝”即次酒之时祝辞之谓，“言语”乃被对方认为不逊或有意侮辱之言语也。

(7) 当时风气，英国人自意大利归来者每喜于服装举止上炫示其曾经游历。其专务皮毛，忘却根本，极为有识者所讥。参看莎士比亚名剧《如愿》（As You Like It）第4幕第1景。

十九　论王权[1]

所欲者甚少而所畏者甚多，这种心理是一种痛苦可怜的心理；然而为帝王者其情形多是如此。他们因为尊贵已极，所以没有什么可希冀的，这就使得他们底精神萎靡不振；同时他们又有许多关于危难暗祸的想象，这又使他们底心智不宁了。这也就是《圣经》中所谓"君心难测"[2]的那种情形底原因之一。因为畏忌多端而没有一宗主要的欲望可以指挥并约束其余的欲望，这种心理会使得任何人底心都是难以测度也。因此有许多君王常为自己造欲望，并专心于细事；这些细事有时是一座建筑，有时是建立一个教宗，有时是擢升一人，有时是要专精一艺或一技，如尼罗之于琴[3]，道密先之于射[4]，可谟达斯之于剑[5]，卡剌卡拉之于御[6]，以及类此者皆是也。这对于那些不知道下列的原理的人好象是不可思议的，那原理就是人底心理乐于在小事上得益，而不乐于在大事上滞留。我们也常见那些在早年曾为幸运的胜利者的帝王，因为他们不能永远进取，而在幸运中不得不受限制的原故，在晚年变为迷信而且寡欢；例如亚历山大大帝[7]，代奥克里贤[8]；还有我们都记得的查理第五[9]，以及其他的君王之所为是也。因为那一向惯于进取的人，在后来碰了钉子的时节，不免要自轻自贱，非复故我的。

现在且说王权底真气质；那是很不容易保持的；因为真的气质和失调的气质二者都是由矛盾冲突之物所成者也。然而搀和相反的事物为一事，交换相反的事物又为一事[10]。阿波郎尼亚斯[11]答外斯帕显的话是满含最好的教训的。外斯帕显问他："招致尼罗底颠覆者是什么"？他答道："尼罗善于调弦弄琴；可是在政治上，他把轴栓有时拧得太紧，有时放得太松了"。无疑地，忽然大施威迫，忽然过度松弛，这种不平衡不合时的政策之变换，再没有比它更能破坏威权的了。

近代的讲人君之事者，其智多在巧避与转移临近的危难，而不在坚固合理的，使人君超然危难之上的常轨，这是真的[(12)]。但是这种办法简直是与幸运之神争短长了。人们也应当小心，不可忽视或容忍变乱底资料之渐积，因为没有人能防止那星星之火，也没有人能够看出这火星子将从何方来也[(13)]。人君事业中的艰难是多而且大的；然而其最大的艰难却常是在他们自己心里的。因为（如泰西塔斯所说）作帝王的人而有矛盾的欲望乃是常事也："君王们底欲望多是强烈而又自相矛盾的"[(14)]。盖权势底自然弱点就是想要达到某种目的而却不肯忍受那必需的手段也。

为帝王者必须应付其邻国，后妃，子女，高级僧侣或教士，贵族，第二流的贵族或绅士，商人，平民，兵士；从所有的这些方面都可以兴起危难，假如他不小心谨慎的话。

先说他们底邻国。关于这点除了一条永远可靠的定理外别无普遍的定理可说，因为情势是十分易于变化的。那一条永远可靠的定理就是为人君者应当监视不懈，毋使任何邻国（或以领土之扩张，或由商业之吸引，或用外交的手腕，以及类此的种种）强大到比以先更能为患于本国的程度。要预料并防止这种情形是政府中某项永久机关底工作。在从前三大君主——就是英王亨利第八[(15)]，法王法兰西斯第一[(16)]，皇帝查理第五——为欧洲领袖的时候，他们三位之中谁也不能得尺寸之土，若果有一位得着了尺寸之土，其余的两位立刻就要把那种情形纠正过来，其方法或以联盟，或以战争（如果必要的话），并且无论如何决不贪一时之利而与之讲和，其互相监视之严有如此者。又奈波尔斯王飞迭南[(17)]，劳伦斯·麦地奇[(18)]与卢道维喀斯·斯福尔察[(19)]（二人都是霸君，一个是佛罗伦斯底，一个是米兰底）之间的那个联盟（即贵恰底尼[(20)]所谓意大利之保障者）其所为亦与此相同。还有经院学派中某种学者底意见，以为无已成的伤害或挑衅的原因而作战，不能算是堂堂正正之师，这种意见是要不得的。因为敌人虽尚

未给我们以打击，但是我们有充分的理由恐惧临近的祸患，这也算是战争底正当原因，这是没有问题的。

至于后妃，她们之中是有残酷的例子的。里维亚因为毒害丈夫而著恶名[(21)]；罗克撒拉那，梭利满底王后，就是杀害那位出名的王子苏丹穆斯塔发的人，并且在别的方面也曾搅乱其家庭及嗣续[(22)]；英王爱德华第二底王后在废除并杀害她底丈夫之举中是主要人物[(23)]。因此，最当防范这种危险的时候，就是当那为后妃者为了要扶立自己底所生而有阴谋的时候，否则就是当她们有外遇的时候。

至于子嗣，同样地，由他们而来的危难其所致的不幸也是很多的。一般地说来，父亲对儿子生疑忌之心者总是不幸的。穆斯塔发之死（上面已经说到的）对梭利满王室是一种致命伤，因为土耳其王室自梭利满以至今日的王位继承都有不正之嫌疑，恐是外来的血统；因为塞利马斯第二被人认为是私生子也[(24)]。克瑞斯帕斯（一位非常温顺的青年王子）之见杀于康士坦丁努斯大帝，也同样地是他那个王室底致命伤；因为康士坦丁努斯底两个儿子，康士坦丁努斯和康士坦斯，都死于非命；他底另外的一个儿子，康士坦洽斯，结局也不见佳；他虽然确是病死的，但是他也是在玖利安努斯起兵之后死的[(25)]。马其顿王腓力普第二底王子德米垂亚斯之死报在他父亲身上，因为他是悔恨而死的[(26)]。类此的例子很多，但是为父亲的因这种猜疑之心而得到益处的例子却是很少或没有；唯有在做儿子的公然举兵反叛的时候，那可算是例外，如塞利马斯第一之征巴亚塞提[(27)]，和英王亨利第二之三子是也[(28)]。

至于高级僧侣，在他们骄纵有势的时候，也可以由他们发生危险的，如安塞尔马斯[(29)]和坎特白雷大主教汤玛斯·拜开提底时代尤是也[(30)]。这两个人几乎以他们底圭杖[(31)]与帝王底刀剑相争，而奇者，他们所与之抗衡者竟是坚强骄傲的君主，即威廉·鲁夫斯[(32)]，亨利第一[(33)]与亨利第二是也。这种危险并非来自僧侣阶级底本身，而是当他们倚仗国外的势力的时候才有的，或者在僧侣们进来及被选的时

候，不受职于君主或任何个人而是由民众选出的，在这种时候，才有危险的。

至于贵族，对他们稍为疏远也不为过；可是压抑他们，也许可以使为帝王者君权更专，但是不甚安全，并且不容易把他心中所欲的事做到。在拙著《英王亨利第七本纪》[(34)]中常见及此点，即亨利第七是压抑贵族的[(35)]，因此他底时代乃是充满着艰难与祸乱的；因为那些贵族，虽然仍旧忠于亨利，然而却没有在他底事业上与他合作。因此他就不得不自己来办一切的事了。

至于那第二流的贵族，他们是没有什么危险性的，因为他们是一个散漫的团体。他们有时候也许放言高论，但是那是没有什么大害的；并且，他们是高级贵族底一种平衡力，使之不能增长得过于强大的；最后，他们因为是最与一般人民接近的掌权者，所以他们也是最能缓和民乱的。

至于商人，他们可算是"门静脉"[(36)]；要是他们不繁荣，那末一个国家也许有好的四肢，但是其血管将是空的，其营养将甚为贫乏。加之于他们的赋税很少能于人君底收入有益的，因为他在小处得来的在大处失去了，那就是各项税率固然增加，而商业底总额则减削也。

至于平民，除非他们有伟大，多能的领袖，或者你对于宗教问题，或他们底风俗，或他们底生计加以干涉的时候，他们是没有什么危险性的。

至于军人，当他们在一起过着团体生活，并且习于赏赐的时候，他们是一个危险阶级。如此的例子我们可于土耳其之亲卫兵[(37)]与罗马之护卫军[(38)]见之；但是训练一部分人，并分级予以武装，由好几个将帅统领，并且不加赏赐，则是自卫的举措而不含危险也。

为人君者有如天上的星宿，能致福亦能致祸，受很多的尊敬但是没有休息。一切关于帝王的箴言，实际是包含在这两句铭语里的；"记住你是个人"[(39)]和"记住你是个神或者神底代表"[(40)]。头一句话约束他们底权力，后一句话控制他们底意志。

(1) 原题为Of Empire，案Empire一字拉丁文为imperium（统帅权；统治权），而非今世所谓“帝国”之义，故从今译。

(2) 见《箴言》25章3节。

(3) 尼罗即Nero（公元37—68），为罗马暴君之最著者，于54年即帝位，淫虐无道，弑母杀妻，残贼贤良，夺人妻女，惟以诗人自命，喜弄古琴，传说其于罗马大火（64年）时，饮酒赋诗以为乐云。

(4) 道密先（Domitian或Domitianus），即外斯帕显之子，于81年即罗马皇帝位。其初政治清明大得人心，后渐恣肆残暴，且穷兵黩武，卒被弑于96年。

(5) 可谟达斯（Commodus），于180年即罗马皇帝位，淫虐无道，善搏野兽，为其失宠之妾所弑（192年）。

(6) 卡剌卡拉（Caracalla），生于188年，为Septimius Severus之子，于211年即帝位，杀弟害贤，横征暴敛，残酷无道，于217年为护卫军长所弑。

(7) 亚历山大大帝（Alexander the Great），马其顿（Macedonia）王腓力普第二（Philip II）之子，生于公元前356年，其师为希腊大哲亚里士多德。于20岁即王位，雄才大略，所向无敌，兵威达于印度，有统一欧亚之志，惜中道崩殂，享年不永，时年仅32岁也。莱特（Wright）引英译普卢塔克（见前）《亚历山大传》云：“传说亚历山大大帝常听哲人安那克萨卡斯（Anarxachus）讲论哲理，力持宇宙间有无数世界之说，为之流涕；侍从及友人问之，答曰：‘世界无穷，而我不得为其一之主，焉得不哭？’”

(8) 代奥克里贤（Diocletianus），于284年受所部拥戴，为罗马皇帝，当时罗马帝国内部分裂，君权归于四人，代奥克里贤其一也，治东方。在位21年之后，厌倦朝政，退隐故乡，崩于313年。代奥克里贤以残杀早期基督教徒为世所诟病，然观其晚节，善于自保，非昏庸之流也。

(9) 查理第五（Charles V 1500—1558）为欧洲十六世纪最有势力、国土最广之君主。于1516年为西班牙王，1519年即神圣罗马皇帝位。有席卷全欧，统一天下之志。惟强敌甚多，如法王佛兰西斯一世（Francis I）土王梭利满二世，及日耳曼之路德派等皆与之抵抗，故其希望终未实现，晚年笃信宗教，于1556年禅位，实践清苦之宗教生活，于崩前1月竟令人举行其荐亡仪式焉。

(10) “气质”原文作temper，其相反之字为distemper，皆与今义不同。temper有调和各种气质之义；distemper则用以代表各种气质不能调和之状。“搀和相反的事物……云云”观下文自明。

(11) 阿波郎尼亚斯（Apollonius），一世纪术士。

(12) 意谓近代之讲治术者多主权变而不求君王之大道，故仅能凭借一时之幸运，而不能得长治久安也。

(13) 参看第15篇论《谋叛与变乱》中一段："因为要是有了预备好的柴薪，那就说不定那要使他们燃烧的火星子是要从那一方面来了。"

(14) Sunt plerumque regum voluntates vehementes, et inter se contrariae.按原文出自罗马讽刺诗人Martial。作者此处以为出自泰西塔斯，一时记忆之失也。

(15) 亨利第八（Henry VIII），生于1491年。于1509年即英王位，崩于1547年。为当时欧洲雄主之一，曾助法兰西斯一世战查理五世，后又助查理第五。英国之脱离罗马教会亦为其所促成。

(16) 法兰西斯第一（Francis I），生于1494年。于1515年即法兰西王位。多谋略，喜文艺，与查理五世争雄于欧陆。

(17) 飞迭南即飞迭南一世（Ferdinand I），于1458—1494年为奈波尔斯（Naples）王。

(18) 劳伦斯·麦地奇（Lorenzo dai Medici 1448—1492）为佛罗伦斯（Flounce）之主政者，多谋好友，扶助艺术，声名远播，有"辉煌的"劳伦斯（Larenzo the Magnificent）之号。

(19) 卢道维喀斯·斯福尔察（Ludovico Sforza 1451—1508），为米兰大公。

(20) 贵恰底尼（Guicciardini 1482—1540），意大利名史家。案三国盟约事在1480年。

(21) 里维亚（Livia）亦名Livillia，罗马皇帝泰比瑞亚斯之侄女及子媳。旋受幸臣西亚努斯（Sejanus）之诱惑，于公元23年毒杀其夫柱苏斯（Drusus the Junior）。

(22) 罗克撒拉那（Roxalana）为土耳其王梭利满大帝（Solyman the Magnificent, 1520—1566）之宠后。太子穆斯塔发（Mustapha）乃前妻所生，罗克撒拉那谮于王，谓其暗通波斯王，于是梭利满遣人缢杀太子。罗克撒拉那出身不明，得宠后扰乱宫庭，且曾以谗言置宰相伊伯拉罕（Ibraham）于死。

(23) 爱德华第二（Edward II, 1307—1327）之后为法兰西王菲力普（Philip le Bel）之女，名曰伊萨白拉（Isabella）。王宠幸嬖人，不理朝政，后有外遇毛提末（Mortimer）联络贵族，共举兵废王，旋弑之。

(24) 赛利马斯二世（Selimus II, Selimus the Sot.），1556—1574为土耳其王。

(25) 克瑞斯帕斯（Crispus），即Flavius Julius，罗马康士坦丁大帝之太子，才兼文武，甚有贤名。其后母佛斯塔（Fausta）因欲立己子，遂谗于其父，谓其有逼奸后母之行，帝遂于326年赐太子死。

康士坦丁努斯大帝即Constantinus the Great，亦称君士坦丁。306年即罗马皇帝位，崩于337年。帝雄才大略，幼习军旅，即位后颇著战功。于312年归依耶教，从此耶教在欧洲乃大盛。330年迁都于拜赞庭（Byzantium）并更名曰君士坦丁堡（Constantinople）。337年5月帝崩，传位将帝国分于三子，均佛斯塔（见前）所生，长者名康士坦丁努斯（Constantinus），得高尔（Gaul），不列颠（Britain）西班牙及非洲之一部。次子康士坦洽斯（Constantius）得东罗马帝国。三子康士坦斯（Constans）得依里瑞坎（Illiricum），意大利及非洲之一部。其后康士坦丁努斯不满所欲，率师攻意大利，为其幼弟所败，于340年被杀。康士坦斯亦于350年为篡位者马格南洽斯（Magnentius）所弑。353年马为康士坦洽斯所败，自杀。于是康士坦洽斯遂为全罗马帝国之王。玖利安努斯（Julianus 332—363）亦称玖利安（Julian），为康士坦洽斯之从弟，才兼文武，精希腊文，356年奉康士坦洽斯之命赴高尔征讨日耳曼人，用兵五年，颇著战功。360年受士卒推戴，称帝于巴黎。翌年康士坦洽斯以疾崩，玖利安遂为罗马帝国之主，后征波斯无功，归途遇伏而死。玖利安幼受耶教，及长心厌弃之。即帝位后，黜耶教，欲复古希腊罗马之宗教，因被称为"叛教者"（the Apostate）。

(26) 腓力普第二（Philip II），公元前220—前178为马其顿王，听其子坡修斯（Perseus）之谗，于181年杀其爱子德米垂亚斯（Demetrius），后发现德实无罪，悔恨而死。

(27) 巴亚塞提即Bajazet，为土耳其王梭利满大帝与其后罗克撒那拉（见前）所生，举兵叛父，事败，受诛。

(28) 亨利第二，1154—1189为英王。其三子为亨利、理查（Richard，即后之狮心王，Coeur de Lion）与约翰（John），俱曾叛父，战争至亨利崩始已。

(29) 安塞尔马斯即圣安塞姆（St. Anselm），生于1033年，卒于1109年。于1093年为坎特伯雷大主教，因拥护教权与当时英国君主抗争，曾两次被逐。

(30) 汤玛斯·拜开提（Thomas Becket）。出身寒贱，而极有才能，自1154年为亨利第二之大臣，颇受信任。1162年坎特伯雷大主教出缺，亨利强拜开提任其职，以其素日极忠于己必不致拥护教权以抗王权也。不意拜开提竟移忠于教会，竭其才能，以与王抗。王大怒，拜开提遂于1164年逃法，居法6年之久，后经调停妥协，于1170年返英，然终与王意见不合，于是年12月29日为武士三人所杀。亨利大为震恐，亲赴坎特伯雷卑躬忏悔，削减教权之议遂寝。汤玛斯·拜开提则受一般人之崇拜，成为神圣，直至亨利八世时崇拜方衰。

(31) "圭杖"亦曰"牧杖"，形似牧人之杖，上端有钩，主教或大僧正持之，以象征其牧民之职权者。

(32) 威廉·鲁夫斯（William Rufus），为英国名王，“征服者”威廉（William the Conqueror）之次子，生于1056，崩于1100年。

(33) 亨利第一即（Henry I）。亦称为“博学的”亨利（H. Beauclerc），生于1068，崩于1135年。

(34) 1622年初版。

(35) 亨利第七生于1457年，于1485年战胜理查第三，遂即英国王位。为都铎尔王朝（The House of Tudor）之第一位君王。为人爱财多疑，然勤于为政，卒能于多年内战之后，恢复国家元气，重振王权，称贤君焉。崩于1509年。

(36) 原文作vena porta，乃血液循环说发现以前之旧医学术语。案旧说，脉管将乳糜（Chyle）引至“门静脉”，聚于一处。“门静脉”立即分枝，结果分为四枝，各经肝脏，以达百肢，如树干之一端通根、一端分枝然。培根用此作譬，其意若曰，商业者聚集国家之财富而以重新分配此种财富为目的者也。新说“门静脉”乃腹腔内不太小之静脉，将肠胃吸收消化料输送入肝（再经肝中毛细管送入肝静脉而入下腔静脉入心），其功用与养料吸收有关。

(37) 土耳其之亲卫兵（Janizaries）。此名来自土耳其语，本“新军”之意。土国本无常备兵，于1330年（或云1336）始创“新军”，选耶教子弟充之，惟积久弊生，又因无正规给养，渐成为骄纵恣肆之军队，威胁朝廷，焚毁城阙，甚为土国之患。

(38) 罗马之护卫军（Praetorian bands）。其制始于奥古斯塔斯大帝。后因累代帝王宠信过度，赏赐过当，遂成为贪残无厌之军团，残民弑君，皆所不惮，为罗马衰亡之一因。

(39) Memento quod es bomo.

(40) Memento quod es Deus, (seu) vice Dei.

二十　论谏议

人与人之间最大的信任就是关于进言的信任。因为在别的信托之中人们不过是把生活底一部分委托于人，如田地、产业、子女、信用，某项个别事务是也；但是对那些他们认为是言官或诤友的人，他们是把生活底全部都委托了；由此可见这些有言责的人是更应当如何严守信实与坚贞也。人君中极聪明者也不必以为借助于言论就有损于他们底伟大或有伤于他们底能名。连上帝自己也是不能少它的，他并且把进言这件事定为他底圣嗣底尊号之一：就是"进言者"或"规劝者"(1)。所罗门曾经说过："安全是在忠言之中的"(2)。凡事必有初动与次动；若不在言论底辩驳上颠簸，必将在幸运底波涛上颠簸(3)，并且要有始无终，成败不定，好象一个醉人底蹒跚一样。所罗门底儿子发见了言论底力量(4)，就如同他父亲发见了言论底必要一样。因为上帝所最宠爱的那个国家是最先由邪说分裂破坏的；这邪说有两个特点，这两个特点可说是天意特赋予它，以教训世人如何可以永远看出邪恶的言论来的；就是，这种言论，在人底方面，是年青人底言论；在事底方面，是主张暴力的言论(5)。

帝王与言论之一体相关而不可分离以及帝王当如何善用言论之道，这二者都由古人以譬喻说出了。其一，古人说久辟特曾娶米娣司，这位米娣司就是言论，古人借这个寓言表示君权是与言论一体的(6)。其二就是这故事底下文，古人说久辟特娶了米娣司之后，她怀了孕。但是久辟特不肯让她等到生产的时候，反之，他把她吞入腹内，因此他自己竟怀孕在身，后来就由头中产生了全身披挂的帕拉斯(7)。这个荒唐的故事暗寓君道底秘密；是说人君应当如何利用朝议的。第一，为帝王者应当把事务交付朝议，这就好象授胎使孕一样；但是当这些事务在议论底腹中已受经营，捏搓，造形之后，那时为帝王者

就不让朝议去决断并支配这些事务，好象非仗着他们不可似的；反之，却要把事务拿回到自己底手里，并且要使世人看来那号令及最后的决断（这些号令及决断，因为它们发出的时候是审慎而且有力的，因此就可譬全副武装的帕拉斯）是从他们自己出的，并且不仅是从他们底威权，而且是从他们底脑筋及智谋而来的（这样就更可以增加他们自己底名望了）。

现在且一谈言论底害处及其救济之道。求言与用言底害处其经人见及者有三。第一，事务为人所知，机密于是不固。第二，人君之威权减弱，好象他们作事不能全仗自己似的。第三是奸言底危险，所说的话于进言者比纳言者更为有利。因为这三种害处，所以意大利底理论和法兰西底实行（在某几位君王底时代）曾创密议或"内阁会议"之制[(8)]；这是一种比疾病本身更坏的治疗术。

说到秘密，为人君者不必一定要把所有的事情通知所有的言事之臣；反之，他是可以选择的。并且，那问人他应当怎样办的人也不一定要宣布他将要怎么办。然而为人君者却须提防，不可使事机底泄露，出自他们本身。至于那些秘密会议，下面这句话可为它们底座右铭，就是"我满是漏洞"（Plenus rimarum sum）。一个喋喋多言，以告人秘密为荣的人，其为害之烈，虽有许多懂得保密的责任的人也是挽救不过来的。有些事件需要极度的秘密，除了君主本人，不会有一两个以上的人知道的，这是真的；然而这一两个人底言论也不见得没有好处；因为，在保守秘密之外，这些言论还能继续依着同一方针进行而不受扰乱也。可是要达到这种情形，那为帝王者就必须要是一位明主，一位自己有力量办事的人君[(9)]；并且那些参与机密的议事官也须是有智之人，尤须是忠于君主底目的者才行；英王亨利第七，他在最重大的事件中从不把秘密告诉任何人，除非是摩吞和福克斯，这就是一个例子[(10)]。

至于威权之减弱，上述的寓言已经表明那补救之道了。不特如此，帝王底尊严与其说是因为他们参与议论而削减不如说是反而增高

了；并且从来也没有过人君因为接受言论而失去臣仆的；惟有在某一个言事的人不次升擢或某几个言事的人组织过密的时候，那算是例外；但是这些情形是容易发觉并补救的。

再说那最后的一件害处，就是人们会存私心而进言。无疑地，“他在地面上将找不到忠诚”[(11)]这句话底用意是形容一个时代而非指所有的个人的。有些人底天性是忠实、诚恳、质朴、爽直，而不是狡猾曲折的；为人君者当首先把有这样天性的人吸引到身边来。再者，言事之臣并非都是团结一致的，反之，他们常常是一个监视一个的；因此若有一个人底言论是为党争或私心而发的，这种情形多半是要传到君主底耳朵里来的。但是最好的救治之方就是人君要懂得言官，如言官之懂得人君：

“人君之至德在乎知人”[(12)]。

在另一方面，言论之臣也不可过于喜欢察究他们底君主底为人。一个参与言论的人底真正应有的品性是要通晓他底主人底事务而不是熟悉他底性格；因为这样他就会劝导他而不至于迎合他底脾气了。为人君者假如在听取他底议事诸臣的意见时能听取个人私下的意见，又能听取当众的意见，那是特别有用的。因为私下的意见是较为自由，而当众的意见是较为可重的。在私下，人们比较勇于表示自己底好恶；在公众中，人们较易受别人的好恶之影响，因此两种意见都采取是好的；并且在听取较为低级的人们底意见时，最好是在私下，为的是可以使他们畅所欲言；在听取较为尊贵的人们底意见时最好是在公众，为的是可以使他们出言慎重。为人君者若仅为事求言而不同样地为人求言，那末这种求言的举动就是空虚的；因为这样做，一切的事务就好象无生命的图象一般了，而办理事务的那种生气则全赖择人得宜也。要用人而征求意见时若仅依阶级为标准，以求其人品与性格，就好象在研究一种观念，或者一道数学题的时候分门别类的那种办法一样，那也是不够的；因为大错误之造成，或大识见之显出，都在用人得当与否也[(13)]。古人说：“死了的人乃是最好的进言人”[(14)]。这

话说得不错：当活着的有言责者畏缩不敢言的时候，书籍是敢直言的。因此最好熟读书籍，尤其是那些曾经身历其境的人所作的书。

今日各处底议事机关大多数不过是一种平常的会议而已，在这种会议上诸种事务仅仅受谈论而未受辩论也。并且他们都是草草地由议事机关底命令或决议处理。在重大事件上，不如先一日提出其事而直至次日始讨论之为愈；“黑夜带来良言”[(15)]。在英，苏合并问题[(16)]议事会上就是如此做的：那是个慎重有序的会议机关。我主张应有一定的日期专议请愿之事；因为这种办法既可以使请愿者对于他们底请求能受注意的一事较有把握，又可以使会议机关有工夫来讨论国家之事，如此乃可以办理当前的急务也。在选任委员会，为总议事机关预备一切的时候，任用那些无成见的人们比任用正反两面成见甚深的人，而造成一种均衡中立之势的办法好。我也赞成永久委员会之制；例如关于贸易的，关于财政的，关于军事的，关于诉讼的，以及关于某项特别事务的皆是也；因为若有许多特殊的小议事机关而只有一个国家的议事机关（如在西班牙就是这样），那他们就实际上等于永久委员会，不过它们底权大些罢了。凡是由他们底特殊职业而对于议事机关有所报告或陈述的人们（如律师，海员，铸钱者等）应当先到各委员会报告，然后，看时机之宜否，再到议事机关面前。并且他们不可成群而来，或者带一种傲慢不逊的态度；因为那样就是对议事机关咆哮示威，而不是有所陈述了。一条长桌或是一张方桌或是依墙排列座位这都好象是形式上的事情而其实是实体的事情；因为在一条长桌之旁，在上端坐的少数人就可以实际上指挥一切；但是在别的坐法中，那坐在下位的议事人底意见就可以多受采纳了。一位君主，当他主席会议的时候，应当注意，不可在他底言辞中过于泄露自己底意向；否则那些议事官就要看他底风转舵，不拿自由自主的意见给他，而要给他唱一曲“吾将愉悦我主”[(17)]的歌了。

---

(1) “进言者”或“规劝者”为基督尊号之一（官话本《圣经》作“策士”），见《以赛亚》9章6节。

(2) 见《箴言》20章18节。官话本作“计谋都凭筹算立定”。

(3) 意谓若不先于言论上试其可否，则必在实际上冒险也。

(4) 所罗门底儿子即罗波安（Rehoboam）。即位后不从老成之议，用少壮臣仆之言，欲以严峻治国，结果民众大部叛离，另成一国，大卫所建之王国于是分裂。事见《列王纪上》第12章。

(5) 见上。“上帝所最宠爱的国家”即大卫之王国，因以色列人自命为上帝之选民而大卫为上帝之忠仆也。

(6) 米娣司即（Metis）。希腊神话中“言论”或“忠言”之化身女神。

(7) 久辟特娶米娣司之后，有预言谓米娣司之所生将较其父聪明而有力，久辟特恐，遂于米娣司怀孕一月之时，将其吞入腹内。后胎儿竟由久辟特头中出，出时甲胄俱全，完全成长，即帕拉斯·雅第那（Pallas Athena），司智慧之女神也。

(8) 莱特（Wright）云，培根原稿尚有如下之论。

> “这种制度把正室的米娣司改变成情妇米娣司了。这就是说，把王公贵族依本分应结合的会议变为以谄媚得宠的嬖幸之人组成的会议了”。

此语因显然有讥刺当时詹姆斯第一之朝政之处，故删去。

(9) 原文直译当作“一位能用手磨子碾面的人”（such as is able to grind with a hand-mill）。

(10) 摩吞（John Morton）为伊利（Ely）主教，福克斯（Richard Fox）为埃克斯特（Exeter）主教。莱特引培根所著《亨利第七本纪》云：“约在此时，王召约翰、摩吞及理查·福克斯入参阁议。此二人者，一为伊利主教，一则埃克斯特主教也。皆缜密明察。王信之，与共窥伺朝中一切其他之人焉”。

(11) non inveniet fidem super terram.参看第1篇篇末。

(12) Principis est virtus maxima nosse suos.语本罗马诗人马萧（Martial？42—？104）之警句。

(13) 此言用人必须破格以求，不能依固定之阶级或门第而求之也。

(14) Optimi consiliarii mortui.

(15) in nocte consilium.

(16) 詹姆斯第一本苏格兰王，号詹姆斯第六。女王伊利萨白崩后继承英国王位（1603），旋议英苏合并为一国。见绪论。

(17) 意谓将务取悦于人主而不论事之得失也。原文作a song of placebo，语出晚祷礼中为逝者所唱之圣诗。其首句云“吾将愉悦我主于生人之乡”。

二十一　论迟延

幸运有如市场，在其间你如果能够多等一会儿，物价就会下落的。可是，有时它又象西比拉底卖书一样，她起初先出售整个的物品，然后就一部分一部分地减少，而同时仍坚持同一的价格[(1)]。因为（如常谚所说）[(2)]，机会先把前额的头发给你捉而你不捉之后，就要把秃头给你捉了；或者至少它先把瓶子的把儿给你拿，如果你不拿，它就要把瓶子滚圆的身子给你，而那是很难捉住的。在开端起始时善用时机，再没有比这种智慧更大的了。危险如果有一次看来无关紧要，那就不复是无关紧要的了；而骗人的危险比逼人的危险为多。不但如此，虽然危险并未临近，而迎头邀击比长久注视其前来的好，因为如果一个人注视过久，他是很有睡觉的可能的。在另一方面，如果受过长的影子底欺骗（如在月亮很低而且照着敌人底脊背的时候，有人就曾如此受骗过）而放射过早；或者以过早的警备而招致危险；那又是一种极端了。如上所述，时机之成熟与否必须永远熟虑，而一般言之，最好把一切大事底起始交给百眼的阿加斯[(3)]而把终结交给百手的布瑞阿瑞欧斯；这两位之中，头一位底职务是注视，第二位底职务是速行。因为使从政之人隐身潜形的普鲁托之盔[(4)]，就是在议论中秘密而在执行上迅速也。事情到了执行的时候，迅速就是最好的保密之方；这就好象一颗弹丸在空气中的行动一样，其飞行之迅速为人目所不及也。

---

(1) 西比拉即Sibylla，亦称Sibyl，为善于预言之女巫，不止一人。本文所引之故事据云系塔昆（Tarquinius，罗马古代之名王）朝事。有老妇献书9卷于王，索重价，王不受。老妇退而焚其书之3卷，又谒王，仍索价如前。王笑之，老妇退而又焚其书3卷，复返朝，仍索价如前。王异之，询诸卜者。卜者劝王速购其书，并云王于

其初未购全书，实属憾事，盖售书者非他，乃西比拉也，其书预言未来之大事，极为重要云。于是王购此残余之3卷，藏之罗马城中第一山上（罗马城中共有七山丘）罗马人甚珍视之，每遇重大疑难，常启视求决焉。书至公元405年犹存，后亡。

(2) 语出中世纪学者格里纳欧斯（Grynaeus，生于十五世纪末）所辑之《谚语集》（Adagia），亦见于柏拉图之《非抓斯篇》（Phaedrus）。

(3) 阿加斯（Argus），为百眼之巨人。天后赫拉（即罗马之攸诺）将天帝宙斯之情妇意阿（Io）变为牝牛之后，迁阿加斯守视之，后为何密司所杀。

(4) 普鲁托即（Pluto），地狱之王。其盔能使人隐形。

二十二　论狡猾

我认为狡猾就是一种阴险邪恶的聪明。一个狡猾人与一个聪明人之间，确有一种很大的差异，这差异不但是在诚实上，而且是在才能上的。有些人会配牌，可是打得并不好；类此，有的人在营求结党上很能干，而在别的方面则是无能之辈。又，懂得人底性格习惯是一事而明白事理又是一事；因为有许多揣摩别人底脾气揣摩得十分周到的人在真正办事上却并不怎么能干；一个对于人底研究比对于书底研究为多的人底性质，就是如此。这样的人较适于阴谋而不适于议论；而且他们惟有在他们熟悉的方面是好的[(1)]；让他们转而对付新的人物，他们就不怎么有把握了，因此向来那条辨别智愚的准则——"把他们两个都赤裸裸地派到生人前去，你就可以看得出了"[(2)]——对于他们是不很适用的。再者，因为这些狡猾的人好象小贩一样，所以我们不妨把他们底商品列举出来。

狡猾之术，其一是在与人谈话的时候要用你底眼睛伺察那个人；就如同耶稣会[(3)]员底训练中所教的一样：因为世上有许多聪明人他们是有隐秘的心而显露的脸的。然而这种伺察做起来有时需要恭顺地自敛其目，耶稣会中人底作法也是如此。

还有一术是，当你有紧急的请求，需要当时办理的时候，你要用别的言语娱乐你与之交涉的那人，使他不至于过于清醒，对于你底所求加以反对。我知道有一位职掌议事和秘书的官员，他来请求伊利萨白女王批准任何文件的时候，没一次不先引诱女王，使她谈论国事的。他底用意是这样一来，她就不很关心那些文件了。

同样的出人不意的举动就是当某人迫不及待，不能停下来仔细考虑所提的事件的时候，向他提议某事。

一个人假如要阻挠一种他恐怕别人将要漂亮有效地提出的事件的话，顶好他装出很赞同这件事的样子而自己把它提出，但是他提出的方式却是要与目的相反，正足以防止这事底通过。

正欲有言而突然中止，一如忽然制止自己似的，这足以使那与你交谈的人兴趣增加，更想知道你所说的事情。

当人家以为某种话是从你那里问出来的，而不是你自己乐意告诉的时候，这种话是比较有效的。因此，你可以为他人底问题设下钓饵，其方法就是装出一副与常日不同的脸色，为的好使别人有机会问你这改变底原因安在；就如同尼希米之所为："我素来在王面前没有愁容"(4)。

在难言与不快的事件上，最好是让那言语没有什么大价值的人先开口，然后再让那说话有力量的人装作偶然进来的样子，如此可使君上关于别人所说的事件向他发问：例如那西撒司要向克劳底亚斯报告梅沙利娜和西利亚斯底结婚事件时就是如此做的(5)。

在有些事件上若果有一个人不愿意把自己搅在里边的话，一种狡猾的办法就是借用世人底名义；譬如说"人家都说……"或"外面有一种传说……"是也。

我知道有一个人在他写信的时候，他总要把最要紧的事情写在附言里头，好象那是一件附带的事一样。

我还认得一个人，在他说话的时候，总要略过他心中最想说的话而先说开去，再说转来，说到他想说的事情就好象是一件他差不多忘了的事一样。

有些人想对某人施行某种计谋，他们就在这人会出来的时候，故意装出惊惶，好象那人是不意而来的样子；并且故意手里拿一封信或者作某种他们不常作的事；为的是那人好问他们，然后他们就可以把自己心里想说的话说出来了(6)。

狡猾又有一术，就是自己说出某种话来，这种话是要别的一个人学会而应用的，然后再借此为由，陷害其人。我知道有两个人(7)在

女王伊利萨白之世争取部长底位置，然而他们依然交好；并且常常互相商量这事；其中的一个就说，在王权衰落的时代作一个部长是一件不很容易的事，所以他并不怎么想这个位置。那另外的一个立刻就学会了这些话，并且同他底许多朋友谈论，说他在王权衰落的今日没有想做部长底理由。那头一个人抓住了这句话，设法使女王听见；女王一听"王权衰落"之语，大为不悦，从那次以后她再也不肯听那另一个人底请求了。

有一种狡猾，我们在英国叫做"锅里翻猫"的[(8)]，那就是，甲对乙所说的话，甲却赖成是乙对他说的。老实说，象这样的事若在两人之间发生，而我们要发现是谁先提出来的，是不容易的。

有些人有一种法子，就是以否认的口吻自解，从而影射他人；如同说"我是不干这个的"。例如梯盖利纳斯对布拉斯之所为一样，他说："他并无二心，而惟以皇帝底安全为念"[(9)]。

有的人常备有许多故事，所以无论他们要暗示什么事，他们都能把它用一个故事包裹起来；这种办法既可以保护自己，又可以使别人乐于传播你底话。

把自己要得到的答复先用自己底话语说出一个大概来，是狡猾底上策之一；因为这样就可使交谈的人少为难些。

有些人在想说某种话的以前，其等待之久，迂回之远，所谈的别事之多，是可异的。这是一种很需要耐心的办法，然而用处也不小。

一个突然的，大胆的，出其不意的问题的确常常能够使人猛吃一惊，并且使他坦露他心中的事。这就好象有人改了名姓在圣保罗教堂[(10)]走来走去，而另外的一个人突然来到他底背后用他底真名姓呼唤他，那时他马上就要回头去看，一样。

狡猾底这些零星货物与小术是无穷的，而把它们列举出来也是一件好事，盖一国之中再没有比狡猾冒充明智之为害更烈者也。

但是，世间确有些人，他们懂得事务底起因与终结，而不能够深入其中心，就好象一所房子有很方便的楼梯和门户，而没有一间好屋

子一样。所以你可以看见他们在事件底决议中找出许多可以取巧规避的漏洞来而完全不能审察或辩论事务。然而他们通常却利用他们底短处，要令人相信他们是能够发号施令，善于替人作决断而不善于与人讨论的人。有些人作事底基本是在欺骗他人和（如我们现在所谓）在他人身上玩花样，而不在乎他们自己处理事务之坚实可靠的。然而所罗门有言，“智者自慎其步骤：愚者转向欺骗他人”(11)。

---

(1) 原文作and they are good but in their own alley，取譬于“地球”之戏，alley即“球廊”，言善于揣摩某某数人之性格情感者如常作“地球”戏之人然，在其所熟悉之“球廊”上甚有能而另换一处则无能矣，故译者径取其意。

(2) Mitte ambos nudos ad ignotos, et videbis.语本希腊哲人阿里斯提帕斯（Aristippus，公元前四世纪时人）。

(3) 耶稣会即Jesuits，为罗马教会中之一宗，创于十六世纪。

(4) 古犹太先知尼希米（Nehemiah）放逐于波斯，欲回故土，遂故作戚容于波斯王亚达薛西（Artaxerxes）之前，王果见而问之，遂得归。事见《旧约·尼希米记》第2章第1节。

(5) 梅沙利娜（Messalina）为罗马皇帝克劳底亚斯（Claudius，自公元41年至51年为罗马皇帝）之后，淫纵擅权，秽乱无度，竟于公元48年乘帝出巡之时，强逼罗马美少年西利亚斯（Silius）与之结婚。那西撒司（Narcissus，本为奴，后得宠于克劳底亚斯，为秘书官，致巨富焉）欲以告帝，不敢直陈，先令帝所眷之妇人密诉其事，帝果召那而问之，遂杀梅沙利娜。

(6) 参看莎士比亚名剧《李尔王》（King Lear）第1幕第2景。

(7) 据莱特，此二人或即罗伯·塞西尔爵士（Sir Robert Cecil）与汤玛斯·包德莱爵士（Sir Thomas Bodley）。

(8) 莱特引旧注云：The turning of the cat in the pan之cat乃cate之误，实即煎饼时巧妙翻饼之意。所以从今译者，一因原作者用cat而不曰cate；二因“锅里翻猫”亦颇有奇趣也。

(9) Se non diversas spes, sed incolumitatem imperatoris simpliciter spectare.语见泰西塔斯《编年史》14卷57章。梯盖利纳斯（Tigellinus）为罗马皇帝尼罗之宠臣，布拉斯（Burrhus）曾与塞奈喀同为尼罗之师，因欲约束尼罗使之改行从善，卒受谮而死。

(10) 伦敦圣保罗大教堂旧址在莎士比亚，培根之时代为各种聚会娱乐之场，俨如市场。其处有固定之广告，有各种交易，并可以雇用仆役，或讨论政治焉。

(11) Prudens advertit ad gressus suos: stultus divertit ad dolos.语本《箴言》14章15节。（官话本作："愚昧人是话都信，通达人步步谨慎。"）

二十三　论自谋

蚂蚁是一种为自己打算起来很聪明的动物，但是在一座果园或花园里它就是一种有害的动物了。那深爱自身的人的确是有害于公众的。所以一个人应当把利己之心与为人之心以理智分开，对自己忠实，要做到无欺于人的地步，尤其是对他底君主与国家为然。把一个人底私利，作为他底行动底中心，是很不好的。那就完全和地球一样。因为只有地球是固定在自己底中心上的；而一切与天体有关之物则是依他物底中心而行动的，并且对这些别的物体是有利的[(1)]。对一切事物都拿自己做标准，这在一个君主方面是较为可恕的，因为君主们底自身并不就是个人而已，反之，他们底善恶乃是公众底安危之所系也。但是这种情形若在一位君主底臣仆身上或在一个共和国底公民身上有之，则是一件极坏的恶事。因为无论何事若经过这样的一个人底手里，他一定会把那些事为自己底私利而拗曲的；而这种行为一定常常是与他底主上或国家底利益违背的。因此，为人君或主政者应当选择没有这种性情或习惯的臣仆，除非他们底用意是要这种人办理细事，仅为工具者，那末是可以有例外的。为私底最大的弊害在使事务完全失宜。先顾臣仆之利，后及主上之利，这已经是很不合的了；然而有时竟以臣仆之小利而不顾主上之大利，这就是为害最烈了。这种情形正即是不良的官员、财吏、使节、与将帅以及其他的奸臣污吏之所为；这种善于自谋的情形使他们取径不正[(2)]；顺循自己底小利与私怨，而破坏君主底重大事业。然而就最大多数言之，这般臣仆所得到的好处不过是与他们个人底幸运相当，但是他们为那点好处付作代价的弊害却就与他们的君主底祸福相当了[(3)]。又，“引火烧房但图烤熟自己之鸡卵”，极端的自私者，其天性确有如此者；然而这样的人往往得主上底信任，因为他们所注意揣摩者就在如何逢迎主人而肥己

身也：为了这两者之中的任何一项，他们都会抛弃主人底事务之利益而不顾的。

善于谋身的聪明，在它底许多种类中，都是一种卑污的聪明。它是那房屋将倒以前定会离开的老鼠底聪明。它是那驱逐为它掘穴造屋的穴熊的狐狸底聪明。它是那在要吞噬他物的时候落泪的鳄鱼底聪明[(4)]。但是尤可注意者，是那些"爱自己甚于任何旁人的人"[(5)]（如西塞罗论庞拜之言）[(6)]往往是不幸的。他们虽永远为自己而牺牲他人，结局他们却变为祸福之神底变化无常底牺牲品；而他们从前以为是以自己底善于谋身就已经把祸福之神底翅翼困缚住了的。

---

(1) 培根之时哥白尼派天文学尚未大昌，仍被视为新说，此处即遵旧天文学之说法，以地球为宇宙中心者也。

(2) 原文又取譬于"地球"之戏，兹径译其意，以便读者。

(3) 言此种小人营私舞弊，所获者仅个人之小利，而所牺牲者乃朝廷或国家之大事也。

(4) 相传鳄鱼常作悲叹呜咽之声以诱擒行人，或于吞噬所获之物以前，竟落泪焉。参看莎士比亚历史剧《亨利第六》第2本第3幕第1景，226—227行。

(5) Sui amantes sine rivali。

(6) 庞拜即Pompeius Magnus。生于公元前106年，初辅佐苏拉为大将，颇著战功，苏拉死后，握罗马兵权，靖海盗，大败旁图斯（Pontus）王密司锐达提斯，丰功伟绩，一时无两。后与恺撒争权，兵败逃埃及，为埃及人所杀，（事在公元前48年）。

二十四　论变更[1]

一切生物底幼儿在最初的时候都不好看，一切的变更也是如此，变更者时间之幼儿也。虽如此，有如初创家业者总比后嗣为强，最初的先例（如果是好的）也是不常易以模仿及之的。因为在尚未归正的人心上，“恶”是有一种自然的动力的，这种动力在继续中最强；而“善”所有的却是一种勉强的动力，那动力是在起始时最强的[2]。每一种药无疑地都是一种新创之事；不愿用新药的人就得预备着害新病；盖时间乃是最大的革新家也[3]。并且，假如时间会自然地使事物颓败[4]，而智谋与言论又不能使其改良，其结局将不堪设想了。习俗之所立，虽不优良，不失为适合时世，这是真的；又长期并行的举动好象是互有关连的，而新的事物则与旧者不甚契合；它们虽有用，可是因为与旧的事物不融洽，所以会引起纠纷。再者，新的事物好象异邦人，很受人艳羡，可是不大得人欢心。这些话当然都对，假如时间是停留不动的；可是时间是动转不停的，所以，固执旧习，其足以致乱与革新之举无异；而过于尊崇古昔者将为今世所僇笑也。因此，人们在更革之中最好能学时间底榜样。时间确常大事更革，但是它是以安详出之的，并且其来也渐，几乎是不为人所觉察的。如不然者，凡是新的事物都将被认为出乎意料的事物；有所改进就必有所损坏得益的人将以之为幸运，归功于时间；受损失的人则将以此为怨仇，而归罪于行革新之事的人了。还有，除非是极为必要而且显然有益的时候，最好不要在国家中试行新政；并且应当注意，须是改革底必要引起变更而不是喜新厌故的心理矫饰出改革底必要来。并且，最后，应当注意者，革新底举动虽不一定要拒绝，却应当把它认为是一种嫌疑犯，不可率尔置信；并且，如《圣经》上所说，我们应当立足于古道然后瞻顾四周，见有正直的大道，然后行于其上[5]。

(1) 原题为Of Innovation。案innovation今义为“标新立异”，含有菲薄之意，而作者殊无此意，故从今译。本篇体裁为笔记式，作者采录关于“变更”或“革新”之正反两面之意见而比较之，其自己之主张则近乎折中，此意甚明，不必细论。

(2) 人性自经魔鬼诱惑而失其纯正之后，多趋于为恶，故其行为制度，愈继续则愈恶化；反之，为善须有决心，而决心于起始时最强，故云。

(3) 英国十八世纪政论家柏克（Burke）有言：“一个没有更新之术的国家就是一个没有保国之方的国家”。可与培根此言互证。

(4) 参看培根《息教争议》（Of the Pacification of the Church）中此数语。

“腐败是环绕人底一切活动的咸海，时间是一条把鲜淡纯洁的水引入这咸海中的河，这个譬喻真是不差。因此，人类若不把他们底勤劳、美德、智慧作桨，与时间底河流和趋势撑拒，则他们底一切组织和法度，无论是多么纯洁的，也都要腐化退步了”。

(5) 见《旧约·耶利米书》第6章第16节。

二十五　论敏捷

过于求速[(1)]是作事上最大的危险之一。它有如医家所谓的“前消化”或过速消化一样，一定会使人体中满含酸液[(2)]与各种难察的病根的。因此，不可以作事底时间之多寡为敏捷底标准而当以事业进展之程度为标准。譬如在赛跑中，速度并不靠步武之大与举足之高；同此，在事业上，达到敏捷的方法在乎专心治事而不在一次包揽许多事务也。有些人一心只要显露自己能在短时期内做许多事；或者把未办完的事设法掩饰成了结的样子，以图外表上显出他们是敏捷的人。然而以紧密的手段缩短作事的时间为一事，以省略的手段缩短时间为又一事也。类此，以数次会议办理的事务常是往返多次，无固定的处理之方者也[(3)]。我认得一位智者[(4)]，他在看见人家急欲达到一个决议的时候，常有一句成语，就是，“稍待一会，如此我们就可以早点完事了”。

在另一方面，真正的敏捷是一件很有价值的事。因为时间是衡量事业的标准，一如金钱是衡量货物的标准；所以在作事不敏捷的时候，那事业底代价一定是很高的。斯巴达人和西班牙人曾以迟缓著名；“让我底死亡来自西班牙”[(5)]；因为如果这样的话，那我底死亡一定是来得很慢也。

对于那些关于事务直接有所报告的人应当好好听取其言；如有指示当在报告之前说明，而不可在他们说话之中插嘴；因为被人搅乱自己谈话底次序的人将不免反复言之，并且在追忆欲说而经人打断话头的时候比他能顺着自己底路子说下去的时候将更为冗长可厌也，但有时常见抑制他人发言的人较发言者本身更为可厌。

重复言说多半是一种时间上的损失。但是再没有比常常重述问题底性质之更为节省时间者，因为这种办法把许多空虚无关的话语在将

要说出之时都驱逐掉了。冗长而过细的言辞其适于敏捷就如同宽袍长裙之适于赛跑一样。序文、承转的套语[(6)]、自解的话以及其他关于一个人自身的言语都是大为浪费时间的东西；并且，它们虽然好象是出自谦虚而其实是架子排场。然而在他人有阻挠或反对之意的时候，却应当留神，不可过于直截，因为怀有先入之见的心智总是需要先容的言辞的，就好象一种要使药膏生效而先用的蒸罨剂[(7)]一样。

最要者，次序、分配、与选择乃是敏捷之所系，只要分析得不要过精就是了。因为那不善分析的人永不会治事而分析过细的人则永不会把事情办得清楚也。选择时间就等于节省时间；而不合乎时的举动则等于乱打空气。治事有三个部分；准备，讨论或审察，和完成。如果你要敏捷的话，在这三项之中，惟有中间的一项可以作为多人底工作，其头一项与末一项则当为少数人底工作。把要讨论的事先写个大要然后依这个所写的东西而商议，大多是很有助于敏捷的；因为即令所写的那些意见或计划被完全抛弃了，然而有所否定的决议总比漫无定见的谈论易于遵循；有如柴灰之比尘埃较能肥田也。

---

(1) 从拉丁文译本。

(2) 从拉丁文译本。

(3) 意谓若以求速之故，在讨论要务之中忽略某点，则于下次讨论其他要务之际，此点必又出现，而且吾人不得不讨论或解决之，如此则头绪纷乱，欲速而不达矣。

(4) 莱特云：根据培根所辑之《古今谚语集》（Apophthegmes: New and Old, 1624）第76则，以为"智者"即阿密亚斯·波莱爵士（Sir Amyas Paulet）。培根曾于1576年，随之赴法云。另一说则以"智者"指英国十六世纪政治家瓦星干爵士（Sir Francis Walsingham）云。

(5) Mi venga la muerte de Spagna.意大利成语。

(6) 即从上一段到下一段之间之过节语。

(7) fomentation.

二十六　论伪智

从来有一种意见，以为法国人实际比外表聪明，西班牙人外表比实际聪明。但是不论两国之间的情形是否如此，人与人之间的情形却实是如此的。圣保罗关于敬虔有言："有敬虔的外貌，却背了敬虔的实意"[(1)]。同此，世间尽有人在聪明能力上没有什么作为或所为甚少，而外貌是很庄严的："以大力作细事"[(2)]。这些徒务形式的人有什么手腕并利用甚么样的法术和机械，以使虚浮的表面竟如有深度有体积之实体，在一个有识见的人看来，真是一件可笑而堪入讽刺文章的事。有些人是很隐秘的，隐秘得好象他们底货物非在暗处不拿出来给人看似的；他们并且好象常常心里有话而不肯明言似的；并且在他们心里明白所说的事自己并不甚知道的时候，他们却要装模作样，要让人家以为他们知道许多不能明说的事情。有些人借助于面容手势，他们底聪明是靠着姿势的；就和西塞罗说皮索[(3)]的话一样，当皮索与西塞罗答话的时候，他把一条眉毛耸到前额上，把另一条眉毛弯到下巴上去了；"你答道——你底一条眉毛耸到前额，另一条眉毛弯到下颏——你不是爱残酷的人"[(4)]。有些人以为用伟大的字眼儿，说话不容异议，并且继续下去，把自己不能证实的话视为无问题地真确，就可以成为智者。有些人对于任何他们所不懂的事物都装出瞧不起的样子，或者认为是无聊或离奇而蔑视之；为的是这样他们底愚昧就可冒充识见了。有些人总是有不同的见解的，他们通常往往以一种巧辩娱人，借此离开了本题；关于这种人盖利亚斯有言，"一个疯子，一个用字句上的穿凿而破坏大事的人"[(5)]。关于这一种人，柏拉图在他底《普罗塔高拉斯》一篇中，曾引入普罗第喀斯[(6)]一人，以为嘲笑之资。柏拉图使他说了一篇话，这一篇话从头到尾全是分别异同之辞。一般言之，这样的人在议论中，总是喜欢站在否定的一方面，并且希冀以能

反对及预示艰难得名；因为各种提案一经否决就算完了，但是如果它们一被通过，那就需要新的工作了；这种的假聪明乃治事之大害也。总之，没有一个生意萧条的商人或倾家荡产的浪子，为了支持他们底财名，能象这种虚伪的人之为了保持他们底才名而有一般多的诡计也。假聪明的人也许可以设法得到名声；但是谁也顶好不要任用他们；因为，无疑地，为了治事，即令任用一个有点荒唐的人，也比用一个过重外表的人强也。

---

(1) 见《新约·提摩太后书》第3章5节。

(2) Magno conatu nugas.

(3) 皮索即L. Calpurnius Piso，贪而酷，曾为马其顿总督，严刑重敛，民怨沸腾。于公元前55年卸任归罗马。西塞罗遂于罗马元老院中面劾之。其辞今尚存，名In Pisonem.本文所引即演说中语也。

(4) Respondes, altero ad frontem sublato, altero ad mentum depresso supercilio, crudel tatem tibi non placere.

(5) Hominem delirum, qui verborum minutiis rerum frangit pondera.据莱特，此语出自罗马文章大师昆悌廉（Quintilian，约生于公元40年）论塞奈喀之语，而非盖利亚斯（Aulus Gellius，117—180，罗马文法学者）之语。培根误记也。

(6) 普罗塔高拉斯（Protagoras）与普罗第喀斯（Prodicus）均雅典知名之怀疑派学者，其时代约在公元前五世纪之末，四世纪之初。柏拉图名著对话之一篇即以普罗塔高拉斯之名名焉。

二十七　论友谊[1]

“喜欢孤独的人不是野兽便是神灵”[2]。说这话的人若要在寥寥数语之中，更能把真理和邪说放在一处，那就很难了。因为，若说一个人心里有了一种天生的，隐秘的，对社会的憎恨嫌弃，则那个人不免带点野兽底性质，这是极其真实的；然而要说这样的一个人居然有任何神灵底性质，则是极不真实的。只有一点可为例外，那就是当这种憎恨社会的心理不是出于对孤独的爱好而是出于一种想把自己退出社会以求更崇高的生活的心理的时候；这样的人异教徒中有些人曾冒充过，如克瑞蒂人埃辟曼尼底斯[3]罗马人努马[4]西西利人安辟道克利斯[5]和蒂安那人阿波郎尼亚斯是也；而基督教会中许多的古隐者和长老则确有如此者。但是一般人并不大明白何为孤独以及孤独底范围。因为在没有“仁爱”的地方，一群的人众并不能算做一个团体，许多的面目也仅仅是一列图画；而交谈则不过是铙钹丁令作声而已。这种情形有句拉丁成语略能形容之：“一座大城市就是一片大荒野”[6]；因为在一座大城市里朋友们是散居各处的，所以就其大概而言，不象在小一点的城镇里，有那样的交情。但是我们不妨更进一步并且很真实地断言说，缺乏真正的朋友乃是最纯粹最可怜的孤独；没有友谊则斯世不过是一片荒野；我们还可以用这个意义来论“孤独”说，凡是天性不配交友的人其性情可说是来自禽兽而不是来自人类的。

友谊底主要效用之一就在使人心中的愤懑抑郁之气得以宣泄弛放，这些不平之气是各种的情感都可以引起的。闭塞之症于人底身体最为凶险，这是我们知道的；在人底精神方面亦复如此；你可以服撒尔沙[7]以通肝，服钢以通脾；服硫华以通肺；服海狸胶以通脑；然而除了一个真心的朋友之外没有一样药剂是可以通心的。对一个真心

的朋友你可以传达你底忧愁、欢悦、恐惧、希望、疑忌、谏诤，以及任何压在你心上的事情，有如一种教堂以外的忏悔一样。

许多伟大的人主帝王对于我们所说的友谊底效用之重视在我们看起来实为可异。他们之重视友谊，至于往往不顾自己底安全与尊荣以求之。盖为人君者，由于他们与臣民之间地位上的距离的原故，是不能享受友谊的——除非他们（为使自己能享受友谊起见）把某人擢升到他们底伴侣或侪辈底地位，然而这样做底结果往往是有不便的。象这样的人现代语叫做"宠臣"或"私人"；好象他们之所以能到这种地位仅仅是由于主上底恩意或君臣之间的亲近似的。然而罗马语中的字眼才能算是把这种人底真正用途及其擢升之由表达出来了；罗马语把这种人叫做Participes curarum"分忧者"[(8)]；因为真能使君臣之间结如斯之友谊者，正即此事也。我们又可以看到象这样的事情并不限于懦弱易感的君主，即从来最有智有谋的君主，亦往往有与臣下中某人结交，呼之为友，并使旁人亦以君王之友人称之者；君臣之间所用的这种称谓就和普通私人之间所用的一样。

苏拉，当他为罗马底独裁者的时候，把庞拜（即后来被人称为"伟大的"庞拜者）擢升到很高的地位以至庞拜自诩为苏拉所不及。因为有一次庞拜为他底一位朋友争执政官之职，与苏拉所推举之人竞选，竟而获胜。在苏拉对此表示不满而开始争吵的时候，庞拜简直反唇相向，叫他不要多言，"因为拜朝日的人多过拜夕阳的人"。在恺撒则有代西玛斯·布鲁塔斯[(9)]，其影响之巨，竟使恺撒在遗嘱中立他为次承继人，仅次于恺撒底孙外甥[(10)]。而这人也就是有能力诱致恺撒于死地的人。因为在恺撒为了一些不祥的预兆，尤其是克尔坡尼亚[(11)]底一场噩梦的原故而想使参议院先行散会，改期再开的时候，布鲁塔斯拉着他底胳膊，轻轻地把他从椅子上拉了起来，并告诉他说，他希望恺撒不要叫参议院散会，等恺撒底夫人做一场好一点的梦之后再行开会。安东尼在一封信里（这封信在西塞罗底攻击演说之一中曾经一字不移地引用过）曾呼代西玛斯·布鲁塔斯为"妖人"[(12)]，好象他用邪术

迷惑了恺撒似的，他底得宠之深可见矣。阿葛瑞帕[13]虽然出身微贱，但是奥古斯塔斯却把他升到很高的地位，以致后来当奥古斯塔斯以他底女儿玖利亚[14]底婚事问麦西那斯[15]的时候，麦西那斯竟敢说"他必须把女儿嫁给阿葛瑞帕，否则就必须把阿葛瑞帕杀了。再没有第三条路可走，因为他把阿葛瑞帕已造就得如此之伟大了"。在泰比瑞亚斯一方面西亚努斯升到很高的位置，竟至他们二人被称并被认为一双朋友。泰比瑞亚斯在致西亚努斯的一封信里写道："为了我们底友谊的原故，我没有把这些事对你隐瞒"[16]，并且整个的参议院给"友谊"特造了一座祭坛（就好象"友谊"是一位女神一样）以表扬他们二人之间的很亲爱的友谊。此类或胜乎此的例子又可于塞普谛米亚斯·塞委拉斯与普劳梯亚努斯[17]底友谊中见之。因为塞委拉斯竟强迫他底儿子娶普劳梯亚努斯之女为妻；并且往往袒护普劳梯亚努斯种种欺凌皇子的行为；他并且以这样的言辞下诏于参议院："朕爱其人如此之深，愿其能后朕而死也"。假如这些君王是图拉真[18]或马喀斯·奥瑞利亚斯[19]一流的，那末我们可以认为象上述的举动乃是出自十分良善的心田的；但是这些君王都是很有智谋，精神强健而严厉，并且是极端爱己的，然而他们竟然如此，这就可以证明他们底幸福虽然已达人间之极峰，但是他们对之，仍不满意，觉得若无朋友使之圆满，则这种幸福终是残缺不全也。犹有甚者，这些君主都是有妻有子有甥侄的人，然而这些人竟不能使他们有朋友之乐。

康明奈亚斯[20]关于他底第一位主上，公爵"勇敢的"查理[21]，所说的话是不可忘的，就是，他不肯把他底秘密与任何人共之，尤其不肯把那最使他为难的秘密告人。于是康明奈亚斯继续又说道："到公爵底末日将近的时候这种秘而不宣的性情不免稍损他底理智"。其实，如果康明奈亚斯乐意的话，他对于他底第二位主上，路易十一[22]，也大可下同样的断语，因为路易十一底好隐秘确是他自己底灾星。毕达哥拉斯底格言是难解而真确的；他说，"不要吃你底心"[23]。确实地；说得厉害一点，没有朋友可以向之倾诉心事的人们可说是吃自己

底心的野人。有一件事却是很值得惊奇的（我把它说了出来就此结束关于友谊底第一种功效的话语），那就是，一个人向朋友宣泄私情的这件事能产生两种相反的结果，它既能使欢乐倍增，又能使忧愁减半。因为没有人不因为把自己底乐事告诉了朋友而更为欢欣者；也没有人因为把自己底忧愁告诉了朋友而不减忧愁者。所以就实际的作用而言，友谊之于人心其价值真有如炼金术士常常所说的他们底宝石[(24)]之于人身一样；这宝石，依术士们底话，是能产生种种互相反对的效力，然而总是有利于天禀的。然而，即令不借助于术士，在普通的自然现象中，也可以看到这种情形很明显的肖象。因为物体相合则足以助长并滋养任何天然的作用，又可以削弱并挫折任何暴烈的外来打击也：物体如此，人心亦是如此。

友谊底第二种功用就在它能卫养并支配理智，有如第一种功用之卫养并支配感情一样。因为友谊在感情方面使人出于烈风暴雨而入于光天化日，而在理智方面又能使人从黑暗和乱想入于白昼也。这不仅指一个人从朋友处得来的忠谏而言；即在得到这个之前，任何心中思虑过多的人，若能与旁人通言并讨论，则他底心智与理解力将变为清朗而有别；他底思想底动作将更为灵活；其排列将更有秩序；他可以看出来把这些思想变成言语的时候它们是什么模样；他终于变得比以往的他聪明，而要达到这种情形，一小时底谈话比一天底沉思为效更巨——这些都是没有疑义的。塞密斯陶克立斯对波斯王的话说得极是。他说："言语有如张挂展览的花毡，其中的图形都是显明的；而思想则有如卷折起来的花毡"[(25)]。友谊底这第二种功用（就是启发理智），也不限于那些能进忠言的朋友（他们当然是最好的朋友了），即令没有这样的朋友，一个人也能借言谈底力量自己增长知识，把自己底思想使之明白表现，并且把自己底机智磨厉得更为锋利，如磨刃于石，刃锐而石固不能割也。简言之，一个人，与其使他底思想窒息而灭，毋宁向雕像或图画倾诉一切之为愈也。

现在，为充分说明友谊底这第二种功用起见，我们再一谈那个显而易见，流俗之人也可以注意到的那一点，就是朋友底忠言。赫拉克里塔斯在他底隐语之一中说得很好，“干光永远最佳”[(26)]。一个人从另一个人底诤言中所得来的光明比从他自己底理解力，判断力中所出的光明更是干净纯粹，这是无疑的：一个人从自己底理解力与判断力中得来的那种光明总不免是受他底感情和习惯底浸润影响的。因此，在朋友所给的诤言与自己所作的主张之间其差别有如良友底诤言与谄佞底建议之间的差别一样。因为谄谀我者无过于我[(27)]；而防御自谄自谀之术更无有能及朋友之直言者也。诤言共有两种：一是关于行为的，一是关于事业的。说到第一种，最能保人心神之健康的预防药就是朋友底忠言规谏。一个人底严厉自责是一种有时过于猛烈，蚀力过强的药品。读劝善的好书不免沈闷无味。在别人身上观察自己底错误有时与自己底情形不符。最好的药方（最有效并且最易服用的）就是朋友底劝谏。许多人（尤其是伟大的人们）因为没有朋友向他们进忠告的原故，做出大谬极误的事来，以致他们底名声和境遇均大受损失，这种情形看起来是很可惊异的。这些人是，有如圣雅各所说，“有时看看镜子，而不久就会忘了自己底形貌的”[(28)]。讲到事业方面，一个人也许以为两只眼所见的并不多于一只眼所见的；或者以为局中人之所见总较旁观者之所见为多；或者以为一个在发怒中的人和一个默数过二十四个字母的人一般地聪明；或者以为一枝旧式毛瑟枪，托在臂上放和托在架上放一样地得力；他可以有许多类此的愚蠢骄傲的妄想，以为自己一身就很够了。然而能使事业趋于正轨者还数忠言。又，假如有人想采纳别人底忠告，而愿意零碎采纳，在某一件事上问某一人，在另一件事上问另一人，这样的办法也好（这就是说，总比他全不问人的或者好一点）；可是他冒着两种危险；一是他将得不到忠实的进言；因为所进的言论必须是来自一位完全诚心的朋友的才好，否则鲜有不被歪屈而倾向于进言人之私利者也。另一种危险是他所得的进言，将为一种有害而不安全的言论（虽然用意是好的）一半

是招致祸患的而一半是救济或预防祸患的；有如你生病请医，而这位医生是虽被认为善治你所患的病症，却是不熟悉你底体质的；因此他也许会使你目前的疾病可以痊愈而将危害你健康的另一方面；结果是治了病症而杀了病人。一个完全通晓你底事业境遇的朋友则不然，他将小心注意，以免因为推进你目前的某种事业而使你在别的方面突受打击。所以最好不要依靠零零碎碎的忠告；它们扰乱和误引底可能多于安定和指导底可能也。

在友谊底这两种高贵的功效（心情上的平和与理智上的扶助）之后还有那最末的一种功效：这种功效有如石榴之多核。这句话的意思就是朋友对于一个人底各种行为，各种需要，都有所帮助，有所参加也。在这一点上，若要把友谊底多种用途很显明生动地表现出来，最好的方法是计算一下，看看一个人有多少事情是不能靠自己去办理的：这样计算一下之后，我们就可以看得出古人所谓"朋友者另一己身也"的那句话是一句与事实相较还很不够的话；因为一个朋友比较一个人底己身用处还要大得多。人底生命有限，有许多人在没有达到最大的心愿——如子女底婚事，工作之完成，等等——之前就死了。要是一个人有了一位真心的朋友，那末他就大可安心，知道这些事件在他死后还是有人照料的。如此，一个人在完成心愿上简直是有两条性命了。一个人有一个身体，而这个身体是限于一个地方的；但是假如他有朋友，那末所有的人生大事都可算是有人办理了。就是他自己不能去的地方，他底朋友也可以代表他的。还有，有多少事是一个人为了颜面底关系，不能自己说或办的！一个人不能自承有功而免矜夸之嫌，更不用说是不能表扬自己底功绩了；他有时也不能低首下心地去有所恳求；诸如此类的事很多。但是这一切的事，在一个人自己底嘴里说出来未免赧颜的，在朋友嘴里说出来却是很好。类此，一个人还有许多身分上的关系，是他不能弃置不顾的。例如，一个人对儿子讲话，就不能不保持父亲底身分；对妻子讲话就不能不保持丈夫底身分；对仇敌讲话就不能不顾虑自己底体面：但是一个朋友却可以就事

论事，而不必顾虑到人底方面。这一类的事情要一一列举出来是说不完的；要之，一个人若是有某种事自己不能很得体地去做时，我对他有一条规则可说，就是，他如果没有朋友的话，那末他只有“下台”之一法。

---

(1) 本文系应培根至友陶贝·马修（Toby Matthew）之特请而作者。二人之交谊曾经历多次之考验（二人各有升沉荣辱）而自始至终无缺陷亦无瑕疵。读本文者若明此事，则知文中所言非徒空论也。

(2) 语本亚里士多德《政治论》第1章第1节。亚里士多德之意盖以为人或恶劣而不适于社会，或大智大勇而无需乎社会，前者有似野兽，后者则类神灵也。

(3) Epimenides the Candian，乃公元前六世纪中克瑞蒂（Crete）岛上之诗人及哲人。据传说彼曾于童时睡卧一洞中，经57年始醒云。

(4) Numa the Roman，乃罗马开国之第二位君主。据云彼常退隐于某洞中，从女仙埃基锐亚（Egeria）受指示云。

(5) Empedocles the Sicilian，西西利之哲人，公元前五世纪中叶人。

(6) Magna civitas, magna solitudo。见培根所辑之《古谚集》（Adagia）506页。据莱特，此语见于斯特拉保（Strabo，罗马地学家，一世纪时人）之地志16卷738页。缘希腊小邦阿喀底亚（Arcadia）有城曰麦戛劳普利斯（Megalopolis），译意即“大城”之意。某滑稽诗人见之遂作譬语如上。斯氏则因以形容巴比伦城云。

(7) “撒尔沙”（sarsaparilla），乃一种用于梅毒及风湿病之药。

(8) 据莱特注，此号乃罗马皇帝泰比瑞亚斯赐与其宠臣西亚努斯。

(9) Decimus Brutus，曾在恺撒军中为将，甚见宠信，然卒加入反对党之阴谋，致恺撒于死。

(10) 指奥克塔维亚努斯，即后之奥古斯塔斯大帝。按大帝生母名阿梯亚（Atia），其母玖利亚（Julia），乃恺撒之姊也。

(11) Calpurnia，恺撒之妻。

(12) venefica.

(13) Agrippa，生于公元前63年。为罗马名臣之一。少时曾与奥古斯塔斯同学，惟出身殊寒微云。

(14) Julia，奥古斯塔斯大帝之女，生于公元前39年。后以淫乱为帝放逐于海岛而死。

(15) Maecenas，奥古斯塔斯大帝之密友与能臣，以多才多艺，扶助文人艺士扬名。

(16) Haec pro amicitia nostra non occultavi.

(17) 普劳谛亚努斯（Plautianus）为禁卫军统领，深得帝之信任，掌握大权，代行号令者逾十年之久，后其女竟为太子之妃，众以为其权势更固矣，不知宫中之仇视及刺激使普深自不安，竟生篡窃之意，谋泄，帝虽爱之而无可奈何，终赐死。

(18) Trajan于公元98年至117年为罗马皇帝。雄才大略，武功极著，同时对于文治亦极注意，为罗马有数贤君之一。

(19) Marcus Aurelius于公元161至180年为罗马皇帝。才兼文武，道德崇高，后世尊为圣主。

(20) 即Philip de Commines，法国历史作家，生于1446年。

(21) Charles the Hardy亦名Charles the Bold为伯干地（Burgundy 今法国东南部）大公，生于1433年，卒于1477年。与法王路易十一为敌，相持多年。

(22) Louis XI，自1461年至1483年为法兰西王。残酷狡猾，懦而无信，然卒能消当时贵族之威势，奠定法兰西王国之基础，乃有功于国之主也。

(23) Cor ne edito。

(24) 指中世纪炼金术士所谓"圣人石"（Philosopher's stone），据云得此石者可以延年却病，点铁成金云。

(25) 塞密斯陶克立斯（Themistocles）雅典人，约生于公元前514年，以筹建雅典海军，抗拒波斯军著名。

(26) Dry light is ever the best.赫拉克里塔斯（Heraclitus）为公元前六世纪时希腊哲人之一，以奥秘难解著。此处"干"字当作"纯"或"清"解。培根引用其语，意谓吾人平日之推理，恒为先入之见所左右而不得其正也。

(27) 对我最有力之谄谀者即我自身也。

(28) 见《新约·雅各书》1章23节。

二十八　论消费

财富底用处是消费，而消费底目的是为了光荣或善举。因此特别的消费当以其原因之价值为度；盖为了国家，和为了天国一样，也可以自甘贫乏的[(1)]。但是普通的消费则当以一个人底财产为度；并且要管理得宜，务使消费不要超出收入；并且要勿受仆役底欺骗；还得观瞻极佳，务使实付之款比外人底估计为少。无疑地，假如一个人仅仅要出入相当，不至贫乏的话，他日常的支出也应当仅及他底收入底一半；若是他要变为富有的话，那他底支出就应当只有收入底三分之一。即是很大的人物而躬自检点自己底财产也不算是一件自卑自贱的行为。有些人不肯如此做，其原因不仅是大意，也有因为恐怕检点底结果发现自己已经破产而生烦恼者。但是如果身体上有了创伤，不检验是不会好的。那完全不会检点自己底财产的人务须要用人得当，还得常常换他们；因为新用的人比较胆小而计谋少一点。那不能常常检点他底财产的人应当把出入底一切数目都规定了。

一个人如果在某一项上消费多，则他必须要在别的一项上节省。例如他在吃喝上爱花钱，那末他就应当在衣着上节省；要是他在住屋上爱花钱，他就应当在马厩上节省，皆是也。因为那在每一项上都是花钱很多的人是难免堕入逆境的。一个人在清偿债务的时候，如果过于求速，要一举还清，也会和久欠不还一样地有害的。因为急于求售和多欠利息是一样地不利也。再者，一举而还清了债务的人是会又走入借债的路上去的：因为他一旦忽然发现自己没有债务底困难的时候，就会故态复萌的：但是那一点一点地还清债务的人借此可以学会一种节俭的习惯，他底心理和他底财产将同受其益。有财产需要补救的人是不能轻视小节的，这是一定的；并且，就一般而言，与其卑躬屈节以求小利还不如减少零星的花费较为得体。一个人底经济担负如

果是一起始就要长久继续下去的，那他就要很小心，不可冒然担承：但是在那些只有一次没有下次的消费上，则不妨较为大方一点。

---

(1) 拉丁文译本云："自安的贫困有时是由于爱国心而非仅为天国者"。关于天国与人间之财富之关系，有如下之寓言："耶稣对门徒说，我实在告诉你们，财主进天国是难的，我又告诉你们，骆驼穿过针的眼，比财主进神的国还容易呢"。——《马太福音》第19章23—24节。培根所指即此语也。

二十九　论邦国底真正伟大之处 (1)

雅典人塞密斯陶克立斯在某次宴会上有人想请他弹琵琶。他说他不会弄琴可是会把一个小城弄成一座大邦[(2)]。这句话因为过于归功自己，所以是骄傲不逊；但是如果一般地用在别人身上，则可算是很庄肃贤明的评论。这句话（再用譬喻底说法引申一下）就可以把从事国政者之中两种不同的才能表现出来。因为，如果把议事和执政的各官真正地观察一下，其中也许可以发见（虽然这是很稀有的）几个能使小国变为大邦，而不能弄琴的人；同时，在另一方面，却可以发现许多巧于弄琴可是不但不能使小国变为大邦，而且是有相反的天才的人，他们是能把一个伟大而兴盛的国家带到衰败凋零的地步的。并且，那些堕落的技巧智能，许多公卿大夫借之以邀宠于主上钓名于流俗者，确是除了"弄琴"之名，不值得更好的名称的：因为这些技巧智能不过是一时欢乐之资，在会者本人虽可借以炫耀，而于他们所事的国家之幸福与进步，则无所裨益也。当然，也有些公卿大夫够得上一个"能"字的（即所谓"干才"）[(3)]。他们能够调理国政，不使陷于危难和明显的困境，可是若要把国家在力量，财富，国运上都增强长大，则他们断断无此能力。现在我们不管做事的人怎么样，且一谈事务底本身；就是，国家底真正伟大之处以及达到这种情形的方法。这是一个值得雄王英主常常考虑的题目；为的是他们既可以不至于因为过于相信自己底力量而多事妄为，虚耗实力；又可以不至于因为过于卑视自己底力量而屈尊以从怯懦畏葸的计议也。

一个国家底疆土之大小是可以测量的；其财赋收入之多少是可以计算的。它底人口可由户口册卷而得见，城镇之多少及大小则可由图表而知之。然而在人事中没有比关于一国底力量的真正估计推断更为

易于错误的。基督把天国不譬做任何巨大的果核或种子而譬做一粒芥子[(4)]；即是一种最小的种子，但是却有一种迅速发芽及长大底特性与精神。类此，有些国家底疆土很大，可是不能伸张国力或领袖他国；又有些国家幅员很小，有如一种躯干微小的植物，然而却能为强大的帝国之基础。

坚城、武库、名马、战车、巨象、大炮等等不过是披着狮子皮的绵羊，除非人民底体质和精神是坚强好战的。不特如此，若是民无勇气，则兵士数目之多是无关紧要的，委吉尔所谓"一只狼从不介意有多少只羊"者即指此也。在阿比拉（Arbela）平原中的波斯军有如一片人海，竟使亚历山大军中的将领不免惊惶；因此他们来到亚历山大面前，并建议在夜间进攻；但是他说："我不愿偷取胜利"。结果是容容易易地打败了敌人[(5)]。阿米尼亚王蒂格拉奈斯率四十万大军驻于一座山头，当他看见那不过一万四千的罗马军向他进攻的时候，他就说笑话道："那些人若是使节则太多，若为战斗而来则太少了"。但是，那天底太阳落之前，他已经发现这些人很够追逐他并大戮他底军队了[(6)]。关于数目不敌勇气的例子是很多的：因此我们不妨断言，任何国家若要伟大，其主要之点，就在要有一个善战的民族。"金钱是战争底筋肉"，这是句平常的老套，然而若是人民卑污淫靡，其两臂底筋肉无力，则金钱也不能算是战争底筋肉了。因为索伦对克瑞萨斯（当克瑞萨斯为了炫示他底富有起见把他底藏金给索伦看的时候）所说的话是说得很好的。"陛下，若是另一人前来，他底铁胜于陛下底铁，那末他就要变成这些金子底主人了"[(7)]。所以任何君王或国家，除非自己底国民组成的军队是优良骁勇的话，最好不要对自己底力量估价过高。在另一方面，那些有强悍好战的臣民的君王则应当知道自己底力量——除非这些臣民在别的方面是有缺陷的。至于用金钱募集的客军（那就是自己底臣民不可靠的时候的助力）[(8)]，所有的先例都证明任何倚仗客军的政府或君主虽然可以得意一时，如鸟之张翼，然而不久将不免于铩羽也。

犹大和以萨迦底命运是永不会相合的，同一个民族或国家不会既是幼狮而又是负重的驴子一样[9]；再者，一个困于租税的民族而要变为武勇好战，这也是不可能的。经国民同意而征收的租税比仅由掌权者片面征收的租税，减人勇气较少；荷兰底国税就是一个很明显的例子[10]；在某种程度上，英国底特税也可算是一个例子[11]。读者必须注意我们现在所论的是心胆的问题而不是钱包的问题。一样的赋税，不论是经国民同意与否，对于钱包的作用是同一的，但是对于人民底勇气，其作用可就不同了。因此你可以断定，凡是困于租税的人民是不适于建立帝国的。

凡是志欲强大的国家应当小心，不可使国内的贵族和绅士阶级繁殖过速[12]。因为这种情形将使平民变为农奴村夫，使他们意志沮丧，实际上成为上流阶级底奴仆而已。这就好象你在丛林中可以见到的情形一样；假如你把小树留得过密，那末你就永不会有清清楚楚的丛林，而只能有矮树野薮。类此，在国家之内，如果上流阶级人数过多，则平民必降为卑下，其结果将至于一百个头颅没有一个配戴盔的；尤其对于那为军队之神经系统的步兵为然；如此的国家将有很大的人口而很小的力量了。我所谈的这一点，若要找个例子来证明它，那末最好是把英国和法国比较一下：两国之中，虽然英国在疆土和人口方面都不及法国，然而和法国敌对起来，却居然不止是个敌手；这就因为英国底一般民众能成为优良的兵士，而法国底乡农则不能也。在这一点上英王亨利第七底法度（关于这个法度曾在拙著《亨利第七本纪》中详言之）真是用意深远，值得钦佩的[13]。他把田庄农舍都规划齐一了。所谓规划齐一者，就是依他底规定，凡是田庄农舍必须要受一定限度的田地底维持，这限度就在要使那田庄农舍里的人能以生活裕如不至沦入贱役；他这种制度又使耕田的人就是田底主人而非仅仅是雇佣之徒。这样就可以达到委吉尔所形容的古意大利底性质了：

一个兵强土肥因而伟大的国家[14]。

还有一种情形（这种情形据我所知几乎是英国特有的，除了或者在波兰以外，别处恐怕是遇不到的）也是不可忽略的：就是服侍贵族和绅士的都是自由人；而这些人在武事上毫不劣于中产的平民。因此，贵族和上流人士底生活中那种种的荣华豪气，宾客之盛，礼仪之隆，一旦成为风习之后，的确都是很能引人到武功底伟大上去的。反之，贵族与上流人士底生活若是吝啬隐秘，则将使国内底武力大为削弱。

无论用何种方法，务须使尼布甲尼撒梦中所见的王国底躯干强大到能够支持枝叶的程度[(15)]；这句话底意思就是，皇帝或政府底本族臣民同他们统属治理的异族人民比起来，其多寡须有正当的比例。因此，所有那些使异族人容易入籍归化的国家都是适于成为帝国的。若以为小小的民族，因其智勇绝伦，竟足以征服并保有过大的国度，这种事短时间是可能的，但是这样的国度不久将会突然灭亡的。斯巴达人对于入籍一事过于严密；因此，当他们守着自己底小小的国境的时候，他们底地位是很巩固的；但是到了他们底国境扩张，枝叶变得为躯干所不能支持的时候，他们就突然覆亡，如风吹果落一样。在入籍的这一点上，从来没有一国如罗马之易于容纳异族者。因此罗马人底结局也因之而很好；因为他们成了世界上最伟大的帝国。罗马人底办法是不仅把国籍权（他们叫做市民权）给予愿入籍的人而且是把这种权益极为充分地给予他：这就是说，他们不但把交易权，婚娶权和承继权给予愿入籍的人而且还把选举权和任官权给予这种人。并且这种的授权其受者不限于个人，一个家族也可以受这些权利；不但如此，一城的人，有时一国的人也可如此得享罗马公民底权利。此外再加上罗马人移民殖民底习惯，由于这种习惯罗马这个植物就由本土而移植到异乡底土壤中了。把这两种制度加在一起，你尽可以说并不是罗马人发展到全世界去，而是全世界发展到罗马来了；而这种情形确是大国之道[(16)]。我曾对西班牙感觉惊异，就是道地的西班牙人如此之少，而何以他们能够占据并统辖这么大的属地呢？但是西班牙本国底

疆土的确是一棵大树，较之罗马和斯巴达初起的时候，优胜得多了。并且，虽然他们没有容易准人入籍的惯例，可是他们有仅次于这个惯例的办法；就是，在他们底普通兵士组成的军队中所用的人是差不多毫无本国人与异族底分别的；不但如此，有时在他们底最高将领中也有异族人。又，就西王腓力普所颁的特诏看来，他们现在对于本国人口不足的这种情形似乎是很感觉到的[(17)]。

坐着作的，户内的技艺，以及精密的制造（需用手指之巧而不需用臂力之强者）在本性中就与好战的心理不合，这是无疑的。一般言之，所有好战的民族都有点游荡，爱危险甚于爱劳作。如果我们要他们仍旧保持那种武勇的精神，那我们就不可过于禁制或改移他们底好尚。因此，古代的斯巴达、雅典、罗马，以及其他的国家都蓄养奴隶，让他们担任那些劳作，这是他们那些国家底一个大便宜。但是蓄奴之制已由基督教底教律而大部废除了。最和蓄奴制相近的办法就是把那些技艺大部留给异族人去做（异族人为了这个原故也易在所在国里容身）而把本国人中一般民众底大多数限于三种工作或职业——耕者，自由的仆役；从事强力健壮的工作的工匠，如铁匠、泥匠、木匠等等：正式的军人还不算在内。

但是，最要者，若欲国家强大，威权伸张，则一国之人务须把军事认为举国唯一的荣誉、学问和职业。因为我以上所说的那些事不过是军事底准备而已；但是若没有目的和行动，则准备又有何用？罗缪刺斯[(18)]死后（这是人家传说或寓言的）给罗马人送来了一个忠告，教他们最要留心武事；若果他们这样做，他们将成为世界上最大的帝国。斯巴达底国家结构是全然（虽然不甚巧妙地）[(19)]以武事为目的准则而建造组织成的。波斯人与马其顿人在很短的一瞬间有过这样举国皆兵的情形。高尔人、日耳曼人、戈斯人、萨克逊人、诺曼人和其他的民族在某一时代都有过这样的情形[(20)]。土耳其人在如今还是这样的情形，虽然已经大为衰颓了。在欧洲的基督教国中，有这种情形的国家实际只有西班牙一国。但是无论何人，其所最得力者就是平日

所最致力者，这个道理太明显了，不必多说，我们只有略加指点就行了：就是，不干脆尚武的国家是不必希望会突然变为强大的。在相反的一方面，那些长期尚武的国家（如罗马人和土耳其人之所为）将成大业立奇功，这是历史底最可靠的教训。那些仅仅在某一时期曾经尚武的国家却也曾多半变为强大，而这种强大的情形，是到了后来他们对武事的崇尚与运用已经衰颓的时候，仍然为他们底支持物的。

同这一点相连的还有一点，就是，一个国家顶好有一些法律或风俗，这种法律和风俗要使他们有作战的正当理由（或至少有所借口）才好。因为人性之中自有一种天赋的公道，除非有一点争战底根据或理由（至少是勉强可以算做理由的话头），他们是不肯加入那凶险甚多的战事的。土耳其的君主为了作战，常以传播他底宗教为理由：这是一种很方便的，随时可以利用的理由。罗马人虽然在开疆拓土底事业已经成功之后，把这种事认为是统兵将帅底大荣耀，然而他们从未把开拓疆土一事认为起衅底好理由。因此，凡是志在强大的国家，第一应当有这点性质，就是，对于别国底侮辱伤害，要敏感，无论这种侮辱伤害是加于边邻，或施于本国底商人或使节的；并且对别人底撩拨，不可纵容过久。第二，他们应当常常准备着对他们底与国或同盟加以援助，如罗马人从来之所为一样；罗马人底办法是这样的，假令有一国与罗马之外的许多国家也曾缔结盟约互为保障，到了有敌国来犯的时候，并曾向这各国分头乞援，罗马人总是首先赴援，不让别的任何国家有这种荣誉。至于古人为了拥护一党一派或实质相同的政体而起的战争，我不懂那是有什么正当理由的：例如罗马人为了希腊底自由而战，斯巴达人和雅典人为了建立或倾覆民主政治和寡头政治而战[(21)]，又如某一国底人，假借公道或人道底名义，来解除他一国中的专制与压迫，诸如此类者皆是也。总之，凡是不准备有了正当理由就立即动兵的国家，不必希冀强大也。

不论是个人底身体或国家底团体，如不运动则其体不强：而对于一个王国或共和国，一个有理由有光荣的战争乃是一种真实的运动，

这是无疑的。内战真有如患病发热；但是对外作战则有如运动发热，是可以保持身体健康的；因为在一种偷惰的和平中，民气将变为柔靡而民德将变为腐败也。但是，不管为了幸福是怎么样，为了国家底强大起见，国民大部分常常从事武备是很有利的；一个常在行动中的，久经战阵的军队底力量（虽然这种力量是代价很高的），正即是使我在所有的邻国中能有发号施令之权（或者至少能有这种名誉）的工具也；西班牙就是一个很明显的例子，西班牙在欧洲各处差不多长期驻有精兵，已经约有120年之久了。

一个国家若能成为海上底主人就等于已成了一个帝国。西塞罗致书阿蒂苦斯论庞拜对恺撒的军事准备时说道；“庞拜所遵循的是一种真正的塞密斯陶立克斯式的策略：他以为那掌握海权的人，就是掌握一切的人”[(22)]。无疑地，如果庞拜不因一时自大轻敌而舍舟从陆，他一定会使恺撒疲于奔命的。海战底重大影响是我们看得见的。埃克兴之战决定了罗马帝国之谁属[(23)]。勒盘陶之战制止了土耳其人底强横[(24)]。海战为全部战争之最后决战者其例甚多。这种情形固然是君主或国家们把一切都凭海战来决定底结果，然而这点是确定的，就是握有海上霸权的一方是很自由的，在战争上它是可多可少，一随己意的。在相反的一方面，那些陆军最强的国家却往往感受极大的困难。无疑地，在今日，我们欧洲的诸国中，海上的势力（这种势力是大不列颠底主要的天赋优点之一）是一种很大的长处；一则因为欧洲底各国，大多数不是纯粹内陆的，而是国境底大部分临着海的；再则因为东西印度底财富底大部分似乎是唯有握着海上底霸权的人才能得着的。

与古代底战争所给予人的光辉荣耀相形之下，近代底战争简直是在黑暗中打的。为鼓励士气起见，现在也有些爵位勋章等等，然而这些东西是杂乱地颁发，无分军人或非军人的；此外也许还有些楯上的铭语，伤兵病院，诸如此类的东西。但是在古时，那在战胜地点树立的纪念品，追悼的颂辞，以及纪念阵亡将士的碑坊，奖给个人的花

冠，大元帅底名义，（就是后来的各国君主所借用的）[25]，凯旋将帅底胜利游行；兵队复员时的重大犒赏；这都是能引起人人底勇气的事物。但是，最重要者，莫过于罗马人底凯旋式，这种凯旋式并不仅是仪式或夸耀，而是一种极其聪明伟大的制度。因为它里面包含三样事情；在将帅方面是尊荣；在国库方面是由战利品而增进了财富；在军队方面是赏赐。不过那种尊荣也许是不适于君主国的；除非把它归之于君主本人或他底子嗣们，如后来的罗马皇帝们之所为一样，他们把自己或子嗣曾经亲自参加的战役底凯旋式[26]由自己或子嗣包办了，而在臣子得来的胜仗中，则仅对统兵将帅予以庆功的衣服和勋章。

总之；如《圣书》所说，谁也不能因为用了心思的原故而对这个小结构——人体——加高一寸[27]；但是在大结构如王国或共和国中，则为君主者或执政者可以使他们底国家增强滋大的；因为如果他们肯把我们上面论及的法令，宪章，习俗试行国内，则他们是可以给后世或继位者种下强大之因的。然而这些事普通多不受人注意，一任其自己随时运而晦明焉。

---

(1) 本篇曾被作者编入拉丁文本《广学论》第8卷第3章，题目为"论伸张帝国强土之道"。莱特云，本篇开端似即培根于1608年所著之"论不列颠王国真正伟大之处"。该文并未完篇，改作而成本篇云。

(2) 塞密斯陶克立斯（Themistocles），约生于公元前514年，才高志大，曾以力主雅典当建造强有力之海军及指挥得宜，巧于用兵之故，大败波斯征希腊之师，雅典遂以蕞尔小邦，称雄海上，皆塞之功为多。后因受谗畏祸而逃于波斯，卒于公元前449年。本文所引之语当即指波斯希腊之战（公元前480年）及其影响也。

(3) 原文用拉丁语negotiis pares。

(4) 《马太福音》13章31—32节。"天国好象一粒芥菜种，有人拿去种在田里。这原是百种里最小的，等到长起来却比各样的菜都大，且成了树，天上的飞鸟来宿在它的枝上"。

(5) 阿比拉为叙利亚（Syria）名城。阿比拉之战在公元前330或前331年，亚历山大大帝大败波斯王达拉亚斯（Darius Codomannus）于此。

(6) 蒂格拉奈斯（Tigranes），于公元前96年即位，拥有全部叙利亚王国，自幼法拉底河（Euphrates）以至于海。本文所叙之战事发生于西部阿米尼亚（Armenia）都城蒂格拉诺塞塔（Tigranocerta）附近，罗马名将卢库拉斯（Lucullus）大败蒂格拉奈斯于此，事在公元前69年。

(7) 索伦（Solon），古希腊之立法名贤，约生于公元前639年，卒于前559年。

克瑞萨斯（Croesus），利第亚王国（Lydia）之末代国王，于公元前560年即位，于546年为波斯王塞剌斯（Cyrus）所败，被俘，国灭。方其盛时，兵强地广，财宝无数，有天下第一富翁之号云。

(8) “客军”（mercenaries）即以金钱雇佣之异籍军队。中世纪末及文艺复兴时期之意大利此制最流行。此辈为利而战，贪得无厌，忘恩背信，视为固然，故作者云云。

(9) 犹太人之先祖雅各临终时召诸子于床前，并预言各族之品格与命运，谓犹大乃幼狮，以萨迦乃强壮之驴云云。见《创世记》49章。

(10) 荷兰于十七世纪时因反抗西班牙战争，需费浩繁之故，各项货物曾征收重税。

(11) 即国会议决通过之租税或征收。

(12) 参看第14篇。

(13) 培根在其《亨利第七本纪》中略谓当亨利之时，英国农业制度变化，小田舍为大地主所吸收，种植为畜牧所代，结果“人口减少，以致城市教会及教税等均受不良之影响”，而同时国家之收入亦为之减少。为救济此种情形起见，政府遂令全国农家约有20英亩或20英亩以上之田者，须永远维持其现状，不得荒废云云。培根评论此令，认为维持此种标准的农家之举实系良法，因其“使一部分健壮之民众不至陷于穷困无告之境，同时又使国中一大部分之良田保存于中流民众之手，此辈民众乃上流社会与贫农间之一种要素也”。不特如此，此法一行英国之武力亦随之增加，盖“军队之主力在步兵，而欲有良好之步兵则必须先有在自由及小康之环境中长育之人民而不可以卑贱贫困之徒充之也”。

(14) Terra potens armis atque ubere glebae。

(15) 尼布甲尼撒（Nebuchadnezzar），为巴比伦王（约在公元前七世纪），曾梦一大树枝叶削尽，仅留残株于地中。犹太先知但以理为解此梦，言其预示不久王将失国云云。见《但以理书》第4章。

(16) 罗马之充分的公民权包含四种。（一）选举权（jus suffragii），（二）任官权（jus honorum），（三）婚娶权（jus connubii）.（四）财产权或交易权（jus

commercii），即依法获得，或转移或保持财产之权也。有婚娶权者方可有正式之婚姻，否则其子女之社会阶级将受影响。此种市民权或公民权初为罗马贵族（the patricians）所独占，有时亦及于有功有能之人，后经长期斗争始普及于一般平民（the plebians）。至罗马皇帝卡剌卡拉时，遂将此权赐于罗马帝国中之一切自由民焉。

(17) 腓力普指西王腓力普第四（Philip IV）。莱特引埃力斯（Ellis）注云"腓力普登极之后不久，即颁特诏（Pragmatica），欲实行内阁之某种决议，并以给予优待之方法鼓励婚姻，有子女六人者更可多得优待云"。

(18) 罗缪剌斯（Romulus）据古代传说乃罗马之始祖，罗马城之创造者。后人奉之为神。

(19) 言其方法不巧，非谓其立意不佳也。

(20) 高尔人即Gauls，法国古代之民族。戈斯人即Goths，条顿民族之一族，于第三、四世纪时曾蹂躏罗马帝国之大部分者。萨克逊人即Saxons。亦条顿民族之一支。于六世纪中征服英国之萨克逊族原居于今德国及丹麦之北部；诺曼人亦条顿民族，原居北方（即今之斯堪的奈维亚Scandinavia）后移殖法国之北部沿海一带（即今之诺曼地，Normandie），于十一世纪中征服英国。

(21) 马其顿王腓力普侵陵希腊诸邦，欲臣服之，于是罗马以维护希腊诸邦之自由为名而出师焉。是为罗马人干预希腊内争之始。腓力普与罗马人之战争共有两次：第一次起自公元前215年终于前205年。第二次起自公元前200年终于前197年。在马其顿兴起以前，希腊各邦中政治派别均有二，一主少数专政（即所谓寡头政治），一主多数民权（即所谓德谟克拉西。照例寡头政治派希冀斯巴达之援助，而民权治政派希冀雅典之援助，雅典与斯巴达之兵争多为此也。

(22) Consilium Pompeii plane Themistocleum est; putat enim, qui mari potitur, eum rerum potiri．恺撒与庞拜最后相争时（公元前48年）起初庞拜胜利，因其握有海上霸权也。后于法塞拉斯（Pharsalus或Pharsalia）陆战，庞拜大败，遂逃埃及，旋即被杀。西塞罗与罗马内战时本庞拜一党，后经恺撒特赦，复至罗马为官。阿蒂苦斯即Atticus，为塞之良友。二人通信之书简集始于公元前68年至西塞罗死方止，乃古代欧洲文学之巨珍。

(23) 埃克兴（Actium）为希腊西海岸之一海角，公元前31年奥克塔维亚努斯破安东尼之舰队于此，遂统一罗马之统治，建立帝国，即后之称为奥古斯塔斯大帝者是也。

(24) 勒盘陶（Lepanto），为希腊西部海峡之一。公元1571年，奥地利大公约翰（Don John of Austria）率天主教庭，西班牙，及威尼斯之联合舰队大破土耳其之水师于此，土耳其在欧洲之势力从此遂衰。

(25) 英语“皇帝”（emperor）一字，来自拉丁语Imperator，本“大元帅”之义，奥古斯塔斯大帝首用此号，以表明仍系军事领袖而非“独裁者”之意，后遂转为“皇帝”之义。

(26) 罗马古俗，将帅凯旋有时可以举行凯旋游行，穿行全城，至久辟特庙而止。在此种游行中，被俘之酋长王公将帅等皆须参加作囚人状，被获之战利品亦持于队中，供市民观览焉。

(27) 《马太福音》第6章27节，及《路加福音》12章25节。

三十　论养生(1)

养生有道，非医学底规律所能尽。一个人自己底观察，他对于何者有益何者有害于自己的知识，乃是最好的保健药品。但是在下断语的时候，如果："说这个与我底身体不合，因此我要戒它"，比说："这个好象于我没有什么害处，因此我要用它"较为安全得多。因为少壮时代底天赋的强力可以忍受许多纵欲的行为，而这些行为是等于记在账上，到了老年的时候，是要还的。留心你底年岁底增加，不要永远想做同一的事情，因为年岁是不受蔑视的。在饮食底重要部分上不可骤然变更，如果不得已而变更的话，则别的部分也须要变更，以便配合得宜。因为在自然界的事体和国家的事务上都有一种秘诀，就是变一事不如变多事的安全。把你平日饮食、睡眠、运动、衣服、等等的习惯自省一下，并且把其中你认为有害的习惯试行逐渐戒绝，但是其办法应当这样，如果你由这种变更而感觉不适的时候，就应当回到原来的习惯去；因为把一般认为有益卫生的习惯和于个人有益，于你自己底身体适合的习惯分别起来是不容易的。

在吃饭、睡觉、运动的时候，心中坦然，精神愉快，乃是长寿底最好秘诀之一。至于心中的情感及思想，则应避嫉妒，焦虑，压在心里的怒气，奥秘难解的研究，过度的欢乐，暗藏的悲哀。应当长存着的是希望，愉快，而非狂欢；变换不同的乐事，而非过餍的乐事；好奇与仰慕，以保有新鲜的情趣；以光辉灿烂的事物充满人心的学问，如历史、寓言、自然研究皆是也。如果你在健康的时候完全摒弃医药，则到了你需要它的时候将感觉医药对于你底身体过于生疏不惯。如果你平日过于惯用医药，则疾病来时，医药将不生奇效。窃以为与其常服药饵，不如按季节变更食物，除非服药已经成了一种习惯。因为那些不同的食物是可以变更体气而不扰乱它的。对于身体上任何新

的症候都不可小视，须要向人求教。在病中，主要的是注意健康；在健康的时候，主要的是注意活动。因为那平日使自己底身体习于劳动的人在大多数不很厉害的疾病中只要节饮食，多调养，就可以好了。塞尔撒斯[(2)]教人养生长寿之道，最要的一端就是一个人应当把各种相反的习惯都变换着练习练习，但是在轻重之间却应当稍重那有益于人的一端；禁食与饱食都应当练习，但是宁可稍重饱食；警醒与睡眠都应当练习，但是宁可偏尚睡眠；安坐与运动都应当练习，但是宁可着重运动；诸如此类。塞尔撒斯要不是一位医生而兼哲人的话，专以医生底身分他是永不会说出这种话来的。如他所说的办法，将使天生的体质既可以得滋养又可以增力量也。

医生之中有些是对于病人底脾气很纵容迁就的，以致不能迅收治疗之效；又有些人则是照治病底学理行事，十分谨严，以致对于病者底实情不充分注重。选择医生的时候顶好请一位性情适中的；或者，如果一个人没有这样的性情的时候，则在两种人里各取其一而调和之。又在请医生的时候，固然要请那出名的好医生，也不可忘了请那个最熟悉你底体格的医生也。

---

(1) 培根体气不甚强健，故平日对于卫生甚为注意。本篇所论甚为切实中肯，盖经验之谈，非空论也。

(2) 塞尔撒斯（Celsus Aulus Cornelius）。古罗马之科学家，医药论者。生于公元前53年。

三十一　论猜疑

心思中的猜疑有如鸟中的蝙蝠，他们永远是在黄昏里飞的[(1)]。猜疑确是应当制止，或者至少也应当节制的，因为这种心理使人精神迷惘，疏远朋友，而且也扰乱事务，使之不能顺利有恒。猜疑使为君者易行虐政，为夫者易生妒心，有智谋者寡断而抑郁。猜疑不是一种心病[(2)]，而是一种脑疾，因为即在天性极为勇健的人也会生猜疑的思想的，例如英王亨利第七是也。世间从没有比他再多疑的人，也没有比他更勇健的人。在象他这样的气质中猜疑是不能十分为害的，因为有这种气质的人对于种种的猜疑多半不会贸然接受，而一定要先考察考察其是否可能的。但是在天性多畏的人则猜疑之滋长太快。使人甚为猜疑者，无过于自己所知甚少；因此人们应当设法多知道事情以释疑，而不应当想窒息疑念也[(3)]。

人们究何所求？难道他们以为他们所用和所交的人都是圣人么？难道他们以为这些人不会为自己打算，并且不是忠于己胜于忠于人的么[(4)]？因此，为调剂疑念起见，最好的办法是把所疑者姑认为真而同时又严加节制，一如这些疑念是完全不真似的[(5)]。因为一个人应当预先防范，如果所疑是真，则自己不受其害，疑念之利用应限于此。自己心理上所生的疑念不过是蜂寅之嗡嗡而已；但是由别人底报告，潜愬而有意助长或产生的猜疑则是有毒刺的。无疑地，在猜疑之林中，最好的清道方法就是开诚布公地与所疑的一方相见，如此，关于对方你一定可以知道得比以前多，而同时又可使对方留意以免更有启人猜疑的地方。但是这种办法对于性格卑污的人是不可行的；因为，这样的人，如果发现他们有一次受疑，则将永远作伪也。意大利人有言："疑心解除忠实底责任"[(6)]。这好象疑心给了忠心一张护照许他离去似的；实则疑心应当更燃起忠心之火以自祛嫌疑也。

---

(1) 意谓疑忌之心多藏于心中，其表现极不明显公开，如蝙蝠之昼伏夜出也。蝙蝠非鸟，今虽初受书之童子亦知之，然此无关宏旨，不必细论。

(2) 心为勇气之城府，脑为智谋之枢纽，故云。观下例自明。

(3) 人之所知愈少则所疑愈多，故最佳之释疑之策在乎多知，而不当以闭塞为聪明，勉强祛除疑念，盖此法徒令疑心潜滋暗长，为祸更烈，犹救火者须曲突移薪，若仅事覆盖掩灭，则火势虽可暂杀而一旦爆发则将不可收拾也。

(4) 言人莫不为己谋者，而多疑之人则忘却此点也。

(5) 言为调剂疑念起见，最好在实际上筹安全之策而在心理上持之以镇静，若无其事也。

(6) Sospetto licencia fede.

三十二　论辞令

有些人在他们底谈论中喜欢以反复善辩见称为有才，却不甚注意以能辨真伪而见称为有识；好象知道应当说什么而不知道应当如何思想是一件可称赞的事情似的。有些人善于谈论某种平常习见的题目，可是缺乏变化；这种贫乏大半令人生厌，而一旦被人发见，则是可笑的。辞令中最可贵者是引起他人底话头的话，以及能节制自己底言语并转移到别的题目上去的那种话；如果能这样，那末这说话的人就可算是舞蹈底领袖了[(1)]。在言谈之中，最好是有所变化。在当前的所谈之中参以辩驳，在叙事中夹以议论，发问中杂以发抒己见，诙谐中和以庄语，因为一个人若是总在谈论一个题目，如今语所谓"鞭策过度"[(2)]，则将使人厌倦也。至于诙谐的话，则有几种题目，应当避免，不可涉及者，如宗教、国事、要人，任何人目前的要务，以及任何值得怜悯的事情皆是也。然而有些人却一定要锋锐辛辣，伤人之心，以为不如此则他们底机智是迟钝了；这是一种应当制止的脾气：

童子，少使刺棒，多拉缰绳[(3)]，

即此之谓也。一般言之，人们应当辨别出来咸与苦之间的不同。那喜欢讽刺，使别人怕他底语锋的人，将不能不因此而怕那人底记忆，这是一定的[(4)]。多问的人将多闻，而且多得人底欢心，尤其是如果他能使他底问题适合于被问者底长技的时候为然；因为这样他就可以使他们乐于说话，而他自己则可以继续地得到知识也。但是他底问题却不可烦琐惹厌；因为那就成了审问者的问题了。一个人还应当注意，务使他人有说话底机会。不但如此，如果有人要霸占一切说话底时间，就应当设法把这种人移开而使别的人开言，就好象乐师们看见有人跳"欢乐舞"跳得过久的时候的所为一样[(5)]。假如别人认为你知道的事情而你假作不知的话，则以后你所真不知道的事情，人家也要以为

你是知道的[(6)]。关于自己的话应该少说，而且应当谨慎择言。我认得一个人，当他说及他所看不起的某人的时候，常说"他一定是个智者，因为他关于自己有那么多的话说"。一个人称扬自己而不显丑态的唯一的时候，就在他称扬别人底长处的时候，尤其是在所说的长处是与他自己可说是有的那种长处一类的时候。伤及他人的话应当少说，因为谈论应当象一片广田，人可以在里面东西行走；而不应当象一条大道，直达某家底门口也。我知道有两位贵族，都是英国西部的人；其中的一位喜欢菲薄他人，但是在家中宴客的时候却总是肴馔极丰的；另外的一位常常问那些曾经与宴的人，"老实告诉我，在他底席上没人受他底嘲弄或玩笑么"？对这个问题那作过客的人就答道："有某事某事在席上发生了"。于是这位贵族就说："我早就料到他一定会把一桌好筵席弄坏的"。慎言胜于雄辩，用适当的话向我们与之交涉的人谈话是比我们言辞优美，条理井然还要紧的。一个人若会说一篇滔滔不绝的言辞，而不善于问答，则显得他底说话迟滞；若善于应答而不能作持久而有始终的言辞，则显得其人底言语之浅薄无力。这就如我们在动物界所见的一样，最不善走者却最敏于转身，如猎犬与野兔间之分别是也。在说到正题以前叙述许许多多的枝节话是可厌的；若全然不顾枝节，则又太率直了。

---

(1) 此处以跳舞作譬，言如此之人乃真善于辞令，能领导并指挥谈论，一若善舞者之能领导全场也。

(2) 原文作to jade anything too far，原意即骑马时不顾马力，使之疲于奔命之谓。此处用以譬喻某种哓哓不休，不顾听者厌倦之人。

(3) Parce, puer, stimulis, et fortius utere loris。语出罗马诗人奥维德（Ovid，公元前43年—公元18年）之《变形记》（Metamorphoses）卷2,127行。"刺棒"即用以驱迫牛马之短棒也。

(4) 意谓出语锋锐，使人畏惧之人，固可快意一时，然久后必受其祸，故于理不能不畏惧其听者也。

(5) "欢乐舞"即gailliard，培根时流行之一种舞蹈。

(6) 意谓若不炫才逞能，而能寡言守默，则他人将视为“大智”，其受人尊敬或竟超过本身所有之知识之限度也。

三十三　论殖民地[(1)]

殖民地是古昔的，初民的，英雄的工作之一。当世界还在年少的时候，它生了许多的子女；但是它现在老了，所生的子女也就少了[(2)]，因为我不妨说新的殖民地乃是旧有的国家底子女也。我以为一个殖民地最好是在一片处女地上；那就是说，在那个地方殖起民来，无须乎因为要培植新者因而拔除旧者。因为否则不算是殖民，倒成了灭民了。培植一个新国家有如造林；必须先打算好了预备折本二十年，到末了再获利。大多数的殖民地之所以毁灭，其主要的原因就是在殖民事业之初年底卑污而且欲速的取利。当然，如果迅速的利润能与殖民地底利益相符，那自然是不可忽视的，但应以此为限，不可多求。

把本国人中的废物败类，以及作奸犯科之徒搜集起来作为移殖新土的人民乃是一件可耻而不祥的事；不但如此，这种办法还会破坏殖民地的；因为这些人将永远过其败类底生活，不务正业而游惰作乱，消耗食粮，并且很快地就生厌倦，于是就会给故土写信败坏殖民地底名誉[(3)]。用作移民的人民当是园丁、耕者、工人、铁匠、木匠、细木匠、渔夫、猎鸟者，以及少数的药剂师、外科医生、厨师、面包师。在欲殖民的国土中，第一先要各处考察，看那个地方天然野生的有何食物，如栗子、胡桃、波罗蜜、橄榄、枣、李、樱桃、野蜂蜜之类，并且利用这些东西。然后再看那个地方有什么食物可以迅速生长，在一年以内可以成熟者，如防风草、胡萝卜、芜菁、洋葱、莱菔、菊芋[(4)]、玉蜀黍等等是也。至于小麦、大麦、燕麦、它们需要的劳力太多；但是你却不妨先种点豌豆，大豆，一则因为它们所需的劳力较少，再则因为它们既可以制面包，也可以当菜吃。类此，稻米底收获是很大的，并且它也是一种的菜[(5)]。尤要者，应当在殖民之始带多量的饼干、燕麦粉、面粉等等到殖民地去，直到能得到面包为

止。至于家畜家禽之类，主要地应当带那些不易生病而蕃殖最速的去；如猪、山羊、雄鸡、雌鸡，火鸡、鹅、家鸽以及这一类的生物是也。

殖民地底食物之消耗，应当和一个被围的城里一样；就是说，每人应有规定的消耗量。那作为园圃或麦田的土地，其最大的部分应当为输入公仓之用；所收的农产物应当先储藏在这些公仓里，然后按固定的数量分配：此外却还应当有些田地，可以让任何私人为自己而耕种。同样，也应当留心殖民地底土壤适于出产何种物品，好让这些物品可以在某方面稍为减轻殖民地底担负（只要，如以上所说，不因为时机未熟的缘故而为害于首要的事业就行了），如委吉尼亚[(6)]底烟叶是也。在许多地方森林是只会多而不会少的，因此木材也可算是上述的物产之一。如果有铁矿底矿苗，并且还有河流，可以令人在河边上设起磨来的话，那末在森林多的地方铁就是一种可贵的产物了。在气候适宜的地方，煮盐是应当试办的。类此，苧麻之属，如果有之，也是一种可贵的物品。在富有松杉的地方，沥青和焦油是不会缺乏的。同样地，药材，香木这一类的东西，只要出得多，一定是可获大利的。可用做肥皂的碱灰，以及其他可以发现的物品，也都是可以借之得利的。但是不可过于注重矿产；因为关于矿产的希望是很不可靠的，而且常使移民在别的方面成为懒惰。

至于统治之事，最好使一人掌权，而由若干议事官辅佐之：并且最好让他们有施行有限度的戒严法令之权。尤要者，让人们受益于居于荒野的心理，而心目中永远保持着敬上帝和为上帝服务的观念[(7)]。殖民地底政府不可依靠过多的居留在母国的议事官和司长，委员之流，这些人底人数应该适中才好；而且这些人顶好是贵族，绅士，而不是商人，因为商人总是重目前之利的[(8)]。直至殖民地根深蒂固以前，最好不要以关税来束缚它[(9)]；不但要不受关税底束缚，还要使殖民地底人有把他们底物产运到可以获利最丰的地方去底自由——除非是有特殊理由应当防止这种情形。不要太快地一批又一批地送移民

到殖民地去，以致有人满之患。反之，应该留意殖民地底人口之减少而按比例补充之；但是务要使殖民地底人可以安居乐业，而不可使他们因为人数过多而陷于贫乏。

有些殖民地，因为建筑在海滨河岸，沮洳不良之地的原故，其居民底健康曾大受危害。因此，虽然在起初你无妨在上述的那种地方建筑，以避运输上及其他的不便，但是此后为长久计，应当往河岸之上的高处建筑，而不可沿河建筑。殖民地的人并且还应当存储多量的食盐以便于必要时腌藏食物，毋使腐败，这也是与他们底健康有关的。如果你在有野蛮人的地方殖民，不要仅仅以不值钱的零碎物件或玩具得他们底欢心，应当以公道与恩惠待他们，而同时妥为防备；也不可帮助他们攻袭他们底敌人以取悦于他们，惟在他们受敌人攻击的时候帮他们自卫，那是不错的：此外还应当常常在他们之中选派若干送到殖民底本国去观光，好让他们可以看见比他们自己底生活情形好的生活情形，并且在回来的时候称扬这种情形。殖民地底力量增强之后，就可以不但移殖男子，妇女也可以去了；这样那殖民地就可以世代蕃衍下去而不至于永远由外面补充了。在一个殖民地已经有进展的时候而弃绝之乃是世界上最大的罪恶，因为这不仅是一种耻辱，而且是一种残杀了许多可怜人的杀人罪也(10)。

---

(1) 原题为Of Plantation，以移植植物为喻，故从今译。

(2) 此语在今日视之，似乎不确，然培根之时，大英帝国方在萌芽（英国政府在1606年始封美之委吉尼亚州为属地，距培根受封为男爵之时仅3年也）。而西班牙帝国则似已根深蒂固，然以与古昔埃及，巴比伦，希腊，罗马……之发展相较，似仍有逊色。实则往古殖民，乃某一民族遵陆路或越海峡之逐渐的发展，与近代以国家为主体，规模宏大，需要严密组织之殖民，乃两种不相同之事业也。培根所论尚系近代殖民事业初期之情形也。

(3) 此段自属本诸经验极有见地之言，惟"废物"与"匪徒"不可等量齐观，亦有在本国潦倒不堪，被人认为"废物"而在新土发奋有为，成大事业者，故此事未可一概而论也。

(4) Artichoke of Jerusalem，一种近似百合之菜。

(5) 欧人多于菜中用米，非如我国之以米为饭也。原文meat意谓"食物"，但若直译，则成赘语，故从今译。

(6) 即今北美合众国之委吉尼亚州（Virginia）也。

(7) 意谓人在荒野，则戒慎恐惧之念生而敬天地畏鬼神矣。

(8) 东印度公司之历史可为此语作证。盖公司中之董事常有压迫在当地公司服务者，使其唯利是图之举也。

(9) 培根尝建议于英王詹姆斯第一，请其允许英国在爱尔兰之移民有出入口贸易之自由及在爱尔兰森林中樵采之权云。

(10) 意谓此种事不仅有伤国体，而且实际上使多数移民之生命财产失去保障，或不得不中止已有根基之事业，直等于残杀无辜也。

三十四　论财富

对于财富我叫不出更好的名字来，只能把它叫做“德能底行李”。罗马话里的字眼更好——impedimenta（障碍物、辎重、行李）[(1)]。因为财富之于德能正如辎重之于军队。辎重是不可无，也不可抛弃于后的，但是它阻碍行军；并且，有时候因为顾虑辎重而失却或扰乱胜利。巨大的财富并没有什么真实的用处，它只有一种用处，就是施众，其余的全不过是幻想而已。所以所罗门说：“大富之所在，必有许多人消耗之，而它底主人除了能用眼睛看它以外，还有什么享受呢？”一个人底财富达到了某种限度之后，便为个人底享受所不能及，他可以储藏这种财富，他可以分配并赠送它；或者因此而出名；但是于他本人，这些财富是没有实在的用处的[(2)]。不见世人对于小小的石头或希有之物予以多大的虚价么？又不见世人担任多少为虚荣的工作，为的好让巨大的财富似乎有用么？但是你也许说，这种财富可以买通关节，使人出于危险或困难。如所罗门说的：“的在富人底想象中，财富有如一座坚城”。这话却是说得极妙，因为这在想象中是如此，在事实上则未必然也。因为“多财”所卖之人的确是多于买活的人也[(3)]。不要追求炫耀的财富，仅寻求你可以用正当手段得来，庄重地使用、愉快地施与、安然地遗留的那种财富。然而也不要有一种遁世的或乞僧式的对财富的轻视。应当善为分别，如西塞罗关于拉比瑞亚斯·波斯丢玛斯[(4)]之言是也。“他对财富底追求，显得他所求者并不是为满足贪婪，而是要得到一种为善的工具”。还应当听从所罗门之言，不可急于敛财致富；“欲急速致富者将不免于不义”[(5)]。

诗人们底寓言说，当普卢塔斯（就是财神）为久辟特（天帝）所派遣的时候，他步武蹒跚，行走迟缓；但是当普卢陶（阎罗）派遣他的时候，他就跑得很快。这个寓言底意思就是，用善良的方法和正当

的工作得来的财富是来得很慢的；但是由别人底死亡而来的财富（如遗产，承继等）则是骤然落在身上的。但是若把普卢陶当做魔鬼，这个寓言也用得上[(6)]。因为当财富是从魔鬼那里来的时候（如由诈欺、压迫和其他不正当的手段而来的财富是也），他们是来得很快的。致富之术很多，而其中大多数是卑污的。吝啬是其中最好的一种，然而也不能算纯洁无罪；因为吝啬底手段使人不肯施舍救贫。发展地中的产物是最自然的致富术，因为这些产物是我们大家底母亲——大地——底赏赐，但是用这种方法发财是很慢的。然而若是有钱的人肯屈就农牧矿产之事，则其财富底倍增是非常厉害的。我从前认得一位英国底贵族，他底钱财是时人中最多的；他是一位大草原主人，大牧场主人，大森林主人，大煤矿主人，大铅矿主人，大铁矿主人和许多其他类此的产物底主人。因为这个原故，土地之于这位贵族直如一片大海，因为它给他的进款是源源而来，永不枯竭也。

有人说，他自己致小富的时候很难，致大富的时候很容易，这话是很真的，因为一个人如果已经富有到可以坐待市场好转，并且作成常人无钱办理的交易，又能与年轻一点的人底事业合作的时候，他底财富是非大增不可的。

由普通的各种生意和职业得来的财富是诚实的，其增加底主要原因有二，一是勤勉，二是在交易上正直公平的好名誉。那用奸诈的手腕作成的生意其所获的利益却是比较可疑的：如乘人之急需而抬高价格，贿赂某人底仆役和亲幸，用诡计使别的较为公道的商人无从与之接近，而你得以与之作成生意，诸如此类，都是奸诈卑劣的。至于那断断论价，购买贱货，而目的不在自己保有这种货物，却在重售于他人的事情，乃是榨取现在的售者与以后的购者双方的。合股的生意，如果所托的人选择得当，是很能致富的。放高利债乃是获利底最可靠的方法之一，虽然它是最坏的方法之一；因为这种方法，可说是使放债的人借他人底汗流满面而果自己之腹的[(7)]；不但如此，这种人并且是在安息日耕田的[(8)]。然而放高利债虽是很靠得住的致富术，这

种方法也不无缺陷；因为介绍人和中人之流常常为了自己底利益会替信用不佳的人夸其财富的。在某种发明或特权上占有优先权，这种幸运有时能使人奇富，如加那利群岛[(9)]之第一个糖业家是也。因此，如果一个人能作真正的论理学家，就是，既有发明之才，又有判断之能力[(10)]，他是可以成大富的；尤其是在好的时代为然。专靠固定的收入的人是不容易致富的；把一切财产都搁在经济冒险上的人往往会倾家荡产的；因此最好能有以某种固定的收入为冒险事业底防卫，以便如有损失，可有相当的支持。专利与独家承售某货之事如没有束缚，是很好的致富之术，尤其是做这种事的人若能知道某种货物将要有广大的需求因而预为购存的时候为然。由服务而得来的财富，虽然来路最为高尚，然而这种财富假如是由谄谀逢迎以及其他的奴婢行为而得来的，则可算是一种最卑劣的财富了。至于图谋遗嘱及遗产监理权之事（如泰西塔斯关于塞奈喀的话："无子嗣者和他们底遗产都被他捉住，如入网中"[(11)]）。则较上述之事更为卑劣；因为在这种情形里，人们所卑躬屈节以奉承的人乃是卑贱之流，不如在服务中所奉承的人乃是王公贵人也。

不要相信那些表面上蔑视财富的人；他们蔑视财富的原故是因为他们对财富绝望；若是他们有了财的时候，再没有比这般人爱财的了。不要爱惜小钱；钱财是有翅膀的，有时它自己会飞去，有时你必须放它出去飞，好招引更多的钱财来。人们通常把钱财或留给亲属，或留给公家；在两方面都以适中的数目为收效最好。给子嗣留一分大家业而如果他于年龄和识见上都不坚固的话，则这分家业无异于一种鸟饵[(12)]，是诱致一切的鸷鸟使之环聚于你底子嗣之旁以图捕噬的东西。类此，为虚荣而赠与的捐款，基金等，有如没有盐的祭品[(13)]；并且不过是"施与"之粉刷过的坟墓[(14)]，不久就会从内部腐败起来的。因此，不要以数量为你底赠与底标准，而应当使之适度[(15)]。再者，也不可把捐款于慈善事业的事情延迟到死后；因为，假如把这件

事正当地考虑一下，则可以看得出这样做的人实是慷他人之慨，所花的乃是别人底钱而不是自己底钱也。

---

(1) impedimenta此字原意为"障碍物"，后转为"辎重"，"行李"。

(2) 意谓富至某种程度以后，衣食住行之实际需求与享受，俱可满足，则其余之财富不过为虚荣与空名，与实用无关也。

(3) 因财富而招祸者多于以财富救难者也。

(4) In studio rei amplificandae apparebat, non avaritiae praedam, sed instrumentum bonitati quaeri.波斯丢玛斯（Rabirius Posthumus）系出罗马名族，初仕于埃及王陶勒美，奥莱特斯之朝，其职位略同于财政总长。后以征敛过苛被控下狱。旋越狱逃至罗马。复以与加比尼亚斯（Gabinius曾为叙利亚总督）在埃及苛敛之案株连被控。其辩护人即西塞罗。波斯丢玛斯卒被判有罪。然作者所引者，西塞罗之言，非以波为无罪也。

(5) Qui festinat ad divitias, non erit insons.

(6) 普卢塔斯（Plutus），为罗马人之财神，久辟特即天帝，见前注。普卢陶（Pluto）为幽冥之主。后世常以普卢陶与耶教之魔鬼混为一谈，故云。

(7) "借他人之汗流满面"原文仿拉丁本《圣经》中语作"in sudore vultûs alieni"，即《创世记》第3章19节中上帝对亚当之语也。"你必汗流满面才得糊口"。

(8) 安息日当休息以仰体上帝创造世界及人类之恩惠。于斯日耕作者自系不顾天理，唯利是图之贱丈夫也。

(9) 加那利群岛即The Canary Islands或Canaries，在非洲西北海中，属西班牙。

(10) 参考培根在《广学论》第2卷中之言：

人之智术可依其目的而分为4种：盖人之工作或以发现所寻求及所料及之事物为目的；或以判断上述之发现为目的；或以保持此种判断为目的；或以传授所保持之判断为目的也。

(11) testamenta et orbos tanquam indagine capi.见《编年史》第13卷第32章。

(12) 原文作lure，乃养鹰术中所用之物，状类鸟雀，饰以羽毛或革条，驯鹰者以此训练新鹰，训练完成后，鹰见此物即归。

(13) 培根时有萨吞其人者，曾留赠巨款为建设一医院之用。培根曾为此事上书于英王詹姆斯第一。书中有云：

臣闻古犹太之教义中有一条，禁止有任何不加盐之祭献；其意义除属于宗教仪式者外尚有此义，即上帝对人，并不以单纯的好意为满足，必须此人尚有精神上之明智以辅佐其好意，使之免于腐败或歪曲方可。盖在《圣经》中，食盐乃象征明哲与久远之物也。

(14) 语本《新约·马太福音》23章27节："你们这假冒为善的文士和法利赛人有祸了。因为你们好象粉饰的坟墓，外面好看，里面却装满了死人的骨头和一切的污秽"。

(15) 意谓不可徒以捐赠巨金为荣，而当以捐赠之目的与款项支配使用之得宜为标准也。

三十五　论预言

此处所欲论说者既不是神灵底启示，也不是异教底谶语，也不是天然底朕兆，而仅仅是关于有凭有据，而所言之事其缘由不明的预言。女巫对扫罗说："明日你和你众子必与我在一处了"[(1)]。荷马有如下的诗句：

然而伊尼埃斯一族将统治各处的海岸，他底子与孙，以及他子孙底子孙。

好象是关于罗马帝国的一个预言[(2)]。悲剧作家塞奈喀有这么几句诗：

——后世将有一时
海洋将解开天然的束缚，
有一片大陆将开放呈露，
蒂夫思将发现新的世界，
土勒将不再为地极之国[(3)]：

这好象是关于美洲之发现的一种预言。波利克拉特斯底女儿梦见久辟特替他父亲洗浴，阿波罗给他涂膏油，其后波利克拉特斯果于露天下被钉于十字架上，在那里太阳使他遍体流汗，雨露洗他底身子[(4)]。马其顿王腓力普梦见他把他妻子底肚子封了起来，醒后自己解释，以为他底妻子将不能生育；但是预言者阿利斯坦德却对他说他底妻子是怀孕了，因为一般人对于空着的瓶缶之类是不会封塞的。曾在马喀斯·布鲁塔斯的帐中出现的一个鬼影对他说道："你在非力帕又要遇见我的"[(5)]。泰比瑞亚斯对加尔巴曾说："加尔巴，你也会尝着帝国底滋味的。"[(6)]在外斯帕显底时代在东方流传着一种预言，说是从久地亚出来的人君，将统治全世界。这个预言虽然也许是为救主耶稣而发的，泰西塔斯却以为是指外斯帕显的[(7)]。道密先在被杀之前一夜，梦见

从自己底颈项上长出了一颗金的头颅；果然他底承继者造就了多年的黄金时代[(8)]。英王亨利第六当亨利第七方为幼童，给他进水的时候，对人说；“这孩子就是将来要享受我们现在所争的王冠的人。”[(9)]从前我在法国的时候曾从一位辟纳医生那里听来一个故事，他说法国底太后（她是很信法术的）曾把先王（她底丈夫）底生辰用了一个假名字，拿去叫人推算；那术士论断说，这人将于决斗中被杀。王后听了这句话大笑，以为他底丈夫是不会有人向之挑战或要求决斗的。但是他后来竟于马上比枪的游戏中被杀，因为芒高末瑞底枪头破裂处的木刺误入其半面甲内也[(10)]。

我在年幼的时候，正是伊利萨白女王春秋鼎盛的时候，那时我听过一个很普遍的预言，它说：

麻织成线啦，
英国就“干”啦。
（When hempe is sponne,
England is donne.）

这个预言底意思大家多以为是这样的，把英国君主底名字底头一个字母排列起来，就成了hempe这个字，等到这几位君主（就是Henry, Edward, Mary, Philip，和Elizabeth）底朝廷完了之后，英国便要大乱。这种情形，感谢上帝底恩典，并没有实现，仅仅在英国底国名上算是证实了而已；因为当今主上底尊号不复是英格兰王而是不列颠王了[(11)]。在1588年以前，也有个预言，这个预言底意思我不很明白。

有一天将要看见
在报与迈之间
挪威底黑色舰队。
等这个去了之后，
英国啊，用石头与石灰筑房吧，
因为以后的战争是不会有的。

这个预言底意思大家都以为是指1588年来的西班牙大舰队的，因为据说西班牙王底姓乃是挪威。[12]君王山人底预言：

88年，一个奇异的年头[13]。

人家也以为是验于西班牙舰队之出发，这个舰队，虽不能说是海上军舰之舰数最大者，却是力量最强者。至于克利昂底梦，我以为那是个笑话。这个梦就是他被一条龙吞噬了，据人解释，那龙就是一个作腊肠的，那人曾经很和克利昂捣过乱[14]。象这样的事不止一件，假如你把梦兆和星命学底预言包括在内的话，其数目将更多[15]。我只把几个有凭有据的举出来为例而已。我底意思是，这些东西都应当受轻视；仅仅应当为冬夜向火时谈天底资料。可是我说"轻视"的时候我底意思是关于信仰底方面的；因为，在别的方面，散布这种东西的行为是决不可轻视的。因为这一类的事情曾酿成许多祸害；并且我看见各国曾立了许多严厉的法律以禁止它们。其所以使这类东西流传众口，甚至得到信仰者，有三种原因。第一是人们只注意这种预言中的时候而不注意它们不中的时候；这和人们对于梦的态度是一样的。第二是约略的推测或恍惚的古语常常会变为预言；而人类喜欢预测将来的天性使他们以为把实际上他们所推测的事情作为预告是一种没有什么危险的举动。塞奈喀底诗句就是如此。因为在当时已经显然可见地球在大西洋之西还有很大的地方，这些地方不一定是一片汪洋。在这种理论之上再加上柏拉图底《蒂迈亚斯》与《阿蒂阑蒂苦斯》两篇中的传说[16]，就可以鼓励人，使人把这种说法改成一种预言了。第三及最末的（也就是最大的）理由是差不多所有这些无数的预言，都是假话，是完全被游荡狡猾之徒在事后捏造，伪制出来的。

---

(1) 以色列王扫罗（Saul）将与非利士人战之前夕，化装至隐多珥（Endor）见女巫，命其召鬼以问吉凶。女巫召先知撒母耳（Samuel）之灵至，告以上帝将令扫罗全军覆没云云。见《旧约·撒母耳记》上28章。

(2) At domus Æneae cunctis dominabitur oris,

Et nati natorum, et qui nascentur ab illis；语出委吉尔史诗伊尼埃德，系改荷马诗句而成者。原句云"伊尼埃斯及其后世将为脱洛亚人（Trojans）之王"。

(3) ——Venieat annis
Saecula seris, quibus Oceanus
Vincula rerum laxet, et ingens
Pateat tellus, Tiphysque novos
Detegat orbes nec sit terris
Ultima Thule:

蒂夫思（Tiphys），为希腊神话中著名之船只——阿高（Argo）——之领船者。土勒（Thule），古人以为极远之国。

(4) 波利克拉特斯（Polycrates）公元前六世纪时撒木斯（Samos）之主，声势极盛，后于公元前522年为萨底斯（Sardis）总督奥洛埃特斯（Orestes）诱擒，钉于十字架而死。事见希腊史家赫洛达塔斯（Herodotus）之书。

(5) Philippis iterum me videbis。马喀斯·布鲁塔斯（Marcus Junius Brutus），罗马贵族派中人，通文艺，喜哲学，而政治眼光似不甚远大。氏初为庞拜一派，后受知于恺撒，极见信任。然终从凯西亚斯（Cassius）之劝，加入阴谋，刺杀恺撒后恺撒侄孙奥克塔维亚努斯与安东尼兴兵为恺撒复仇，战于非力帕（Philippi）。初战布鲁塔斯得胜，次战兵败，遂自杀。帐中见鬼之说，可参看莎士比亚名剧，《恺撒》（Julius Caesar）第4幕第3景。

(6) Tu quoque, Galba, degustabis imperium.

(7) 语见泰西塔斯《罗马史》5卷13章。外斯帕显曾在东方与犹太人作战，故云。

(8) 道密先见本书正文第67页注①。

(9) 亨利第六为英王，性仁慈虔诚，而柔懦寡断，无治国之才，英国玫瑰战争即起于其朝，卒被弑。亨利第七初为瑞其蒙公爵（Duke of Richmond），后于1485年破理查三世之军，理查死于阵中，亨利遂即位，为提乌多王室（Tudor）之第一位君主。参看莎士比亚史剧《亨利第六》第3部第4幕第6景。

(10) "法国底太后"即凯塞林·第·麦地奇（Catherine di Medici）。其夫即亨利第二，法国英主之一（于1547年即位，卒于1559年）。芒高末瑞（Montgomery）为亨利第二之苏格兰卫兵队长，乃有名之武士。骑马比枪之戏中世纪盛行之。

(11) "这几位君主"即亨利第八（Henry VIII），爱德华第六（Edward VI）玛利（Mary）及其夫腓力普（Philip），与伊利萨白。皆提乌多王朝之君主也。伊利萨白

卒，詹姆斯一世继位，不久英格兰与苏格兰合并为一国，英王自此遂称不列颠王矣。

(12) There shall be seen upon a day,
Between the Baugh and the May,
The Black Fleet of Norway.
When that that is come and gone,
England build Houses of Lime and Stone,
For after wars shall you have none.

"报（Baugh）与迈（May）"据莱特注，或指Bass Rock与The Isle of May，均英国西海岸岛屿名。

1588年西班牙派"无敌大舰队"征英，先遇风涛，后遭袭击，失败而还，为英国强盛，西国衰颓之开端。

(13) Octogesimus octavus mirabilis annus。君王山人系由其拉丁名Regio - montanus意译者。本名Johannes Müller，因原属Königsberg（在今东普鲁士，义为"君王之山"）人，故取此名。其预言发表之期为1475年。

(14) 克里昂（Cleon）公元前五世纪时雅典著名之民主主义者。出身微贱，以售皮革为业。喜剧作家阿瑞斯陶芬尼斯曾于其名剧《武士》中穿插一种预言，谓"一龙将胜皮鹰"即指克里昂也。阿并解释云，龙即卖腊肠者也，盖龙与腊肠皆长物也。

(15) 培根虽不信当时流行之法术及星命之学，而认为星象至堪注意，以为观天象而卜良时之举，不当限于农事及天气，即国家大事，民众祸福，亦可从而觇之云。彼对于当时之物理学中缺乏合理之星象学认为遗憾。其说见《广学论》及其拉丁文增补本中，兹不具引。

(16) Atlanticus通名Critias。在此两篇中，柏拉图曾引古代传说，云大西洋中昔曾有一大岛，后陆沉云。

三十六　论野心

野心有如胆汁，它是一种令人积极、认真、敏速、好动的体液——假如它不受到阻止的话，但是假如它受了阻止，不能自由发展的时候，它就要变为焦燥，从而成为恶毒的了[(1)]。类此，有野心的人，如果他们觉得升迁有路，并且自己常在前进的话，他们与其说是危险，不如说是忙碌的；但是如果他们底欲望受了阻挠，他们就要变为心怀怨愤，看人看事都用一付凶眼[(2)]。并且在主上底诸事受挫折的时候最为高兴；这在一位帝王底或一个共和国底臣仆方面乃是最恶劣的品性。因此，为君主者，如果用有野心的人，须要调度得使他们常在前进而不后退，方为有益；这种办法既不能没有不便之处，因此最好不要用有这种天性的人。因为如果他们本身与他们所从事的职务不同时并进的话，他们定将设法使他们底职务与己身一同堕落的。可是，我们既已说过，顶好是不用天性中有野心的人，除非不得已，那么我们就应该说一说，在什么样的情形中，这样的人是不得不用的。

在战争中必须要用良将，不管他们是如何地有野心；因为他们底功劳底用处是可以抵偿其他的一切的。用一个没有野心的军人是和解除他底刺马轮一样的[(3)]。有野心的人还有一件大用处，就是为君王在危难或受嫉之中替他作屏障，因为没有人会愿意担任这种角色的，除非他象一只缝了眼的鸽子，它一上又一上地往高处飞，因为它看不见它底周围。有野心的人也可以用他们来拆毁任何有与君主争长之势的臣民底权势，如泰比瑞亚斯用马克罗以颠覆西亚努斯之事是也[(4)]。有野心的人既然在类此的情形中是非用不可的，我们就还得说一说这些人应当如何驾驭，好让他们稍减其危险性。这样的人，假如是出身微贱，就比出身贵族的人危险性少；如果是天性暴厉，就比仁爱而得人心的人危险性少；若是新被擢升，就比一向有势，从而变为狡黠

善防的人危险性少。有些人以为作帝王者若有了宠幸之臣便算是一种弱点；但是这种事可算是一切对付权势甚大而有野心的人底方法中最好的一种。因为当赏罚是出自宠臣的时候，除了这般人以外，不会有任何人权势过大的。还有一个制裁这种人的方法，就是用和他们一般骄傲的人与之对抗。但是如果用这种办法就必须有些中立的大臣，好使他们稳健；因为若没有压舱物，则船底颠簸将过于厉害。至少，一位做君王的也可以鼓励并造就几个微贱之人使他们成为有野心的人底一种对头。至于使有野心的人们常有覆灭之可能的办法，如果这些人是天性畏怯的人，那么这种办法也许是很能生效的，但是如果这些人是坚强有勇气的，那么这种办法也许会激进他们底图谋，反成为一种很危险的办法的。至于要颠覆野心过盛的人的这层，如果国事或王事需要这样做而又不能突然有所举动，恐有不测的时候，唯一的方法是不停地赏罚交施；使那些人不知道作何期望，如在林中一样。

说到各种的野心，其目的专要在大事上出风头的那种野心比那要事事显身手的那种野心为害较小；因为后者滋生混乱，扰害事务也。然而使一个有野心的人忙于事务，比使他拥有广大的从众是危险较少的。那要在能干的人们之中出风头的人是给自己出难题作的，但是那总是于公众有利的。但是那图谋想在一切的零号中为唯一的数目字的人，则是一世人底毁灭者。崇爵高位，其中有三事；有为善底好机会；能接近帝王与要人；能提高一个人自己底富贵。一个人在希冀之中，若其居心是上述三种中最上的，那么他就是一个诚实君子；而那能在有所希冀的人底心里看出他有这种居心的君王，乃是贤主。一般言之，帝王和共和国最好在选择大臣的时候，选用那些责任之感敏于升擢之感，为良心而爱作事而非为显扬而爱作事的人们；他们并且还应当把喜事的天性与愿意服务的心性辨别出来。

---

(1) 在《生死考》中培根云：

怒气被阻而不得发，则成为一种痛苦，使精神摧残体液。若听其自然，使得发泄，则于人有益。

参看第30篇："至于心中的情感方面，则应避……怒气攻心"。

(2) "凶眼"即evil eye。

(3) 意谓无野心之军人等于无刺马轮之马，缺乏奋勇向前之动机也。

(4) 西亚努斯（Sejanus）于罗马皇帝泰比瑞亚斯之时为禁卫军长官，深得帝之信任，大权在握，声势极盛。后竟怀不臣之心，诱奸里维亚。使其毒杀亲夫，并于皇帝退休喀普瑞岛（Capri）上时（公元27年），谗逐皇后及皇子。泰比瑞亚斯终于生疑，遂遣马克罗至罗马，用计解除西之兵权，擒而杀之，马遂代长禁卫军。事在公元21年。

三十七　论宫剧与盛会[1]

与如上的各种严肃的论说相比，宫剧这一类的东西不过是玩意儿而已。然而，为君主者既然非要这些东西不可[2]，那么这些东西就应当有优雅之美而无浪费之虚饰。依歌而舞是很有气概，很有乐趣的一种举动。我底意思是说，歌须要成队，队须要居于高处，并且要有弦乐伴奏；歌词也须适合剧情。连唱带做，尤其在对话之中，是极端的优美的。不过我所说的是做戏而不是跳舞（因为那是一种卑下凡俗的举动），对话底声音也应当强健有丈夫气（要一个低音和一个高音，不要最高音），歌词应当高雅悲壮而不应当过于细致绮丽。好几个歌咏队，位置于相对的地方，并且此停彼起地接着歌唱，如唱圣诗一般，是很能使人快乐的。变化跳舞使成各种的形式者乃是一种幼稚的玩艺儿。又，一般言之，我这里所说的乃是为人所自然爱好的事物，而是不顾那些小巧的伎俩的，这是应请大家注意的。

剧景底变换，只要是做得安静无哗，确是很美而且很能引起兴趣的东西，因为这些变换是滋养眼目，使之免于长久注视一物之劳的。剧景应当明亮，染有特殊的而且多样的颜色；并且剧中的演员，或任何要从台上下来的人，最好在下来之前，先在台上做些动作；因为这种动作特别能吸引人底眼目，使它乐于盼望能看见适才未能十分看清楚的事物。歌声应当嘹亮欢畅而不应当啁啾断续。同样，音乐也应当准确响亮，并且安排得宜。在烛光之下显得最漂亮的颜色是白色，粉红色和一种海水绿。亮色的圆点与金箔之属，既不甚费钱，也最为灿烂。至于富丽的刺绣，则在烛光之下是隐而不彰的。演员底服装应当优美，并且应当在演员除下面具之后合乎他们底身材。这些服装还应当异乎常见的样式，当如土耳其装、军装、水手装之类。剧中的“反插”不应当太长[3]；这些“反插”底题材向来多是关于傻子、羊怪[4]、

狒狒、野人、怪物、野兽、小鬼、巫婆、黑人、侏儒、小土耳其人、山泽之女神、乡下人、小爱神、偶像变活人等等的。至于安琪儿们，若把他们放在“反插”里是不够滑稽的。在另一方面，凡是丑恶可恨的东西，如魔鬼、巨灵之类，也是不妥当的。但是主要地，要使这些“反插”剧中的音乐能够娱人而且有新奇的变化才好。在有水汽热气的人群中如果忽来几阵香风而不见任何水珠下坠的话，那是很使人生愉快新鲜之感的东西。双重的宫剧，一组男的，一组女的，能添加庄严与新颖。但是演奏的房屋如不保持干净整齐，则一切都是等于没有的。

至于比武竞勇的种种游戏[(5)]，他们底光辉灿烂之处主要是在挑战者入场时所坐的战车上，尤其于这些战车是用奇兽牵曳的时候为然；如狮子、熊罴、骆驼之类是也；这种光辉也有仗着入场时的排场的，也有倚靠服装之绚烂的；也有借他们底马匹底装饰及甲胄之鲜明的。但是关于这些玩物我们说得已经够了。

---

(1) 培根时代之英国二君主（伊利萨白及詹姆斯一世）均极喜宫剧。培根本人亦甚喜之，曾于1612年詹姆斯之公主结婚时主编一剧，以泰晤士河与莱茵河之结婚为题材，献于英王。1593年圣诞节日培根且曾参加格雷旅舍（Gray's Inn）法律学生之演剧。且曾有一次参加某剧之编演，该剧乃以娱女王伊利萨白者云。

(2) 参看第19篇；“所以有许多君王常为自己造欲望并专心于细事”。

(3) “反插”即anti-masques，乃宫剧中换幕时插入之滑稽奇突之穿插剧。

(4) 羊怪（Satyrs）希腊神话中山野怪物之一种，鼻圆耳尖，头生二小角，下体如山羊，有尾，所象征者为大自然无尽不竭之生产活力，此种羊怪与酒神代奥尼索斯之敬奉有不可分之密切关系。

(5) “比武竞勇”，原文作justs (=jousts) and tourneys。二者皆系模仿中世纪战争之游戏：jousts为单人比武，tourneys则由多人参加。至培根时此种游戏已大衰，非如十二世纪时之认真矣。

三十八　论人底天性

天性常常是隐而不露的，有时可以压伏，而很少能完全熄灭的。压力之于天性，使它在压力减退之时更烈于前；但是习惯却真能变化气质，约束天性。凡是想征服自己底天性的人，不要给自己设下过大或过小的工作；因为过大的工作将因为常常失败的原故而使他灰心；而过小的工作，虽然能使他常常成功，但是将使他成为一个进步甚小的人。还有，在起始的时候他应当用些帮忙的事务来练习，就好象学游泳的人用浮胞和苇筏一样；但是过了些时候以后，他应当与困难相搏以为练习，就好象舞蹈家之穿着厚鞋练习一样。因为，假如练习比实用还难，那么其结果就更为完美了。凡是天性甚强，因之不容易克服的地方，其克服的工夫就必须如此方可：第一，在时间方面要阻止天性，不要放纵[(1)]，就好象有的人在生气的时候默诵24个字母底名字以抑怒气的一样；这段工夫做到了，然后在量底方面应该减少，就好象要戒酒的人，从引觞互祝减到每餐一饮一样；最后，才可以完全戒绝，但是假如一个人有那种毅力和决心，能够一举而解放自己，那是最好的：

最能坚持灵魂底自由的人，就是那
挣断磨胸的锁链，一举而永免受罪的人[(2)]。

还有古人底遗训说应当把天性屈到相反的另一极端去，好象一根杆杖似的，以便它再反过来的时候可以适中，这句话也是不错的；不过我们须要明白，此处所谓的另一极端当然要不是恶德才行。

一个人不可强给自己加上一种不断的继续的习惯，而应当稍有间歇。因为一则这种休息或间歇可以援助新的尝试；二则，假如一个德行不完全的人永远继续练习的话，他不仅练习了他底优点，连谬误也一定要练习了，并且使优点与谬误将同具一种习惯。这种情形，没有

别的补救之策，除了用合时的间歇和休止。但是一个人也不可过于相信他对于自己底天性底胜利，因为天性能够长期潜伏着，而到有了机会或诱惑的时候复活起来。就好象《伊索寓言》中的猫变的女子一样，她坐在餐桌底一头，坐得端端正正地，可是有一只小鼠在她面前跑过的时候，她就不如此了。因此一个人应当或者完全躲避这种机会，或者常常与这种机会接触，以便少被牵动[(3)]。人底天性在私生活里最易看出，因为在那种生活里是没有虚饰的；在热情里也最易看出，因为热情使人把平日的教训忘了；在一种新的事情或尝试之中也最易看出，因为在这种情形里是无惯例可援的。凡是天性与职业适合的人是有福的人；反之，那些从事于他们本不想做的事业的人，他们可以说："我底灵魂曾久与天性不合之事物周旋"[(4)]。在学问方面，一个人对于与他底天性不合而勉强去学的学科，应当有固定的时间；但是凡是与天性相合的学科，那就不必有什么规定的时间；因为他底思想会自己作主，飞到那方面去的；只要别的事情或学科所剩下来的时间足够研究这些学问就行。一个人底天性不长成药草，就长成莠草；所以他应当以时灌溉前者而芟除后者。

---

(1) 言不可依一时之冲动而冒昧从事也。

(2) Optimus ille animi vindex laedentia pectus
Vincula qui rupit, dedoluitque semel.

奥维德《疗爱方》（Remediea Amoris）第293行。

(3) 老子曰："不见可欲其心不乱"。李笠翁谓多见可欲其心亦不乱，即此意也。

(4) Multum incola fuit anima mea。《诗篇》120章，第6节。本意为"我与那恨恶和睦的人许久同住"。培根常以譬喻的说法，引用此语。如致汤玛斯·波德莱爵士书云：

> 《诗篇》有云；Multum incola fuit anima。窃以为天下之人无有能引用此语而其切合己身之情形更胜于仆者也。盖仆自晓事以来，其所从事者即非心之所向往者，心既不在，谬误自多，此仆所极愿承认者也。自省仆之心性较适于

执卷研读而不适于在政治舞台上扮演某种角色，然而仍从事于政治生活，此种生活以仆之天性既非所宜，以仆之衷心所好，更不适宜，此则谬误中之最大者也。

三十九　论习惯与教育

人们底思想多是依从着他们底愿望的，他们底谈论和言语多是依从着他们底学问和从外面得来的见解的；但是他们底行为却是随着他们平日的习惯的。所以马基亚委利说得很好（虽然他所论的事是很丑的）[(1)]，天性底力量和言语底动人，若无习惯底增援，都是不可靠的。他所论的事情是，为了完成一件极险恶的阴谋，一个人不可信任所用的某人之天性底凶猛或约言底坚决，而应当任用以前曾经亲自下过手，手上染过他人底血的人。但是马基亚委利不知道有一个乞僧克莱门，也不知道有一个哈委亚克，也不知道有一个约尔基，也不知道有一个巴尔塔萨尔·杰拉尔[(2)]；然而他底定律依然是不移的，就是，天性与言语上的允诺要约都不如习惯有力。只有一件，就是现在迷信很盛，以致初次为迷信杀人的人简直是和业屠的人一样地不动心；盟誓底决意也被作成与习惯一样地强，甚至在流血的事件中亦是如此[(3)]。在迷信以外的事情中习惯之凌驾一切是处处可见的；其势力之强，使得人们于自白、抗辩、允诺、夸张之后，依然一仍旧贯地作下去，好象他们是无生命的偶像，和由习惯底轮子来转动着的机械似的，这种情形真使人惊讶。

我们也可以见到习惯底统治或专制，可以看出它是怎么回事。印度人（我说的是他们底哲人中的一派）[(4)]会自己静静地躺在一堆柴上，然后用火自焚以为牺牲。不但如此，那些做妻子的还要争着与丈夫底尸身一同烧死呢。在古时，斯巴达底青年们常乐于在狄亚那底祭坛上受笞刑，连一动也不动[(5)]。我还记得在女王伊利萨白初年的英国，有一个被判死刑的爱尔兰叛党曾上呈总督，请求缢死他的时候用薪条而不用绞索，因为以前的叛党都是照例用薪条的[(6)]。在俄罗斯有些僧人为赎罪起见，会在水盆里坐上一夜，直到他们被坚冰冻住了

才算。习惯在人底精神和肉体两方面的力量，例子可以举出很多来。所以，既然习惯是人生底主宰，人们就应当努力求得好的习惯。习惯如果是在幼年就起始的，那就是最完美的习惯，这是一定的，这个我们叫做教育。教育其实是一种从早年就起始的习惯。所以我们常见，在言语上，幼年时代比幼年以后舌头较为柔活，能学一切的语法及声音，并且四肢关节也比较柔活，适于各种的竞技和运动。因为年长方学的人不能象从小就学起的人能屈伸如意，这是真的；除非在有些从未固定自己底心志，反而把心志开放着，并准备好了接受不断的改良的人们，那算是例外，但这种情形是非常之少的。但是假如个人底单独的习惯其力量是很大的，那么共有的联合的习惯，其力量就更大得多了(7)。因为在这种地方他人底例子可为我之教训，他人底陪伴可为我之援助，争胜之心使我受刺激，光荣使我得意，所以在这种地方习惯底力量可说是到了最高峰。天性中美德底繁殖是要仗着秩序井然，纪律良好的社会的(8)；这是无疑的。因为国家与好政府只是滋养已长成的美德，而不甚帮助美德的种子的。可悲者，最有效的工具，目前是正用以求达到最要不得的目的呢(9)。

---

(1) 马基亚委利曾论刺客之选择，认为惟有对行刺杀人之事具有经验者方可任用。

(2) 乞僧克莱门（Friar Clement）于1589年刺杀法兰西王亨利第三。哈委亚克（Ravillac）于1610年刺杀法兰西王亨利第四。约尔基（Jaureguy）于1582年谋刺荷兰公爵"静默的"威廉未成。后二年，公爵被杰拉尔（Baltazer Gerard）刺杀。此数人皆非富有经验之刺客也。

(3) 十六、十七世纪欧洲宗教之争甚烈，如上述诸人之行刺，主因多系迷信，迷信甚深，虽凭一朝之誓言，亦可杀人流血而无畏缩悔祸之心，故云。

(4) 指"赤脚仙派"（gynmosophists）。此派相传为亚历山大在印度寻见之一种学派。若辈皆裸体或半裸体而游行，不肉食，专事暝想。

(5) 狄亚那（Diana）为希腊之狩猎女神。"一动也不动"原文作Without so much as quenching，亦可译作"一声也不哼"。

(6) 用薪条（即树枝之柔韧者）缢杀想必较用绞索为迟缓而多痛苦，故作者举此例。

(7) 培根在拉丁文本《广学论》中论诗云，人类于群居之时较独处之时为易受感动云。

(8) 或问希腊哲人毕达哥拉斯，彼如有子，将以何种教育认为最良之教育而授其子？毕答曰："令其为政治良好之国家之公民"。

(9) 仍指当时迷信盛行，多借宗教教育之力以求达残杀异己之目的也。

四十　论幸运

幸运底消长系诸外界的偶然之事——如面貌、机会，他人之死亡，机会与才德之遇合——这是不可否认的。但是，一个人底幸运底造成主要还是在他自己手里。所以诗人说，“人人都可以为自己底幸运底建筑师”[(1)]。外界的原因之中最常见的就是，这个人底不智即是那个人底运气。因为没有人能比那借着别人底错误而繁荣的人繁荣得更快的。“蛇不吃蛇，就不能变龙”[(2)]。显露而易睹的才德招致赞赏；但是有些秘密隐藏的才能却招致幸运；即某种无以名之的自制自解的能力是也。西班牙人名之曰desemboltura，略能表示出来这种力量；一个人底天性中没有什么障碍或乖戾，而他底精神底轮子随着幸运底轮子同转的时候，这就是desemboltura底意思了。同此，里维在用下列的言辞——“这个人底体力与精神是如此之巨大，无论他生在什么的家庭，他大概也会替自己赢得很好的境遇的”——形容过老凯陶之后，还注意到一点，就是他有“多种的才能”[(3)]。因此，一个人如果锐意并留神地观察，他一定会看见“幸运”的，因为她虽然是盲目的，可不是隐形的[(4)]。幸运之道有如空中的天河。天河是一群小星底聚会或团结，他们并不是一个一个地看得见的，而是一起放光的。类此，有许多小小的，人所难见的美德，或者不如说是能力和习惯，他们是使得一个人幸运的。这些美德之中有几种人所想不到的，意大利人却注意到了。譬如有一个作事总不会出错的人，那么意大利人在谈论起这个人的时候，必定于叙说他底别种性质之中，加进一句，说他有“一点儿傻子气”。真的，有一点儿傻子气，而没有太多的老实气，再没有比这两种特性更为幸运的了[(5)]。因此，极端爱国或爱主上的人向来总是不幸的，而且也是不能够幸运的。因为一个人把他底思想放在己身以外之后，他走的就不会是自己底道路了[(6)]。骤来的幸运造成一个活

动家或躁动者（法国人替这种人起的名字"好事者"或"喜动者"，比较地好些），但是经过磨练的幸运却造成干材[(7)]。

幸运是应该尊敬的，即令不为别的，也该为了她底两个女儿，"自信"和"名誉"[(8)]。因为这两个都是幸运所产生的，前者生于一个人自己底心中，后者生于别人对他的心中。古之贤者，为避免他们底才德所招致的嫉妒起见，都习于把这些才德归之于上帝或幸运；因为这样他们就可以较为安全地享有这些才德了：再者，一个人如果受神灵底护佑，那也就可见他是一个伟人。所以恺撒对风涛中的船夫说："你所载的是恺撒和他底幸运"[(9)]。所以苏拉自称时，不取"伟大的"，而取"有福的"之号[(10)]。有人并且注意到这一点，就是，凡过于把幸运之事归功于自己底聪明和智谋的人多半是结局很不幸的。书上曾说，雅典人提摩西亚斯在他向国家报告他底政绩的时候，屡次中断他底报告而加入这样的一句评语，就是，"而在这件事上幸运是没有关系的"，自此以后他无论做什么事都没有得意过[(11)]。世间确有些人，他们底运道，和荷马底诗句一样，其流畅自如为别的诗人底诗句所不及；这就如普卢塔克把提摩莱昂底运气与阿盖西劳斯和埃帕米农达斯底运气相较而论之的时候所说的一样[(12)]。这种情形之所以如此，的确多半是靠一个人底本身的。

---

(1) Faber quisque fortunae suae.据德人A. Seidel所编之《拉丁成语集》（Lateinische Zitate），此语出自罗马史家沙陆斯洽斯，而作者云"诗人"，或由误记，或系沙氏引用某诗人之言也。

(2) Serpens nisi serpentem comederit non fit draco.出处不详。

(3) In illo viro tantum robur corporis et animi fuit, ut quocunque loco natus esset, fortunam sibi facturus videretur.

里维即Livius或Livy，罗马史家。生于公元前59年，卒于公元17年。其名著为《罗马史》，起自罗马始建终于公元前9年，共142卷，今仅存35卷，其余有节略可供参考，有2卷全佚。

老凯陶或大凯陶即Cato Major，原名Marcus Porcius Cato，亦称“言官凯陶”（Cato the Censor），生于公元前234年，幼习农事，长而从军，191年后参加政治活动，为平民派领袖，竭力攻击贵族派之导罗马于骄奢淫佚，卒先效，晚年致力于希腊文学之研究，并有著作数种，今所传者仅其《论农事》（De Re Rustica）一书。卒于公元前149年，享年85，为罗马古代伟人之一。“多种的才能”原文引里维之语作Versatile ingenium。

(4) 中世纪欧人画“幸运”神象，常作一盲目或蒙目女神，立于轮上，故云。

(5) “有一点儿傻子气”译意大利成语：Poco di matto。此处所云与我国民间“福将”之说颇同。

(6) 培根在伊利萨白女王时代虽竭忠尽智终不甚得意，此处所言，或不免牢骚，然亦非不合事理之语也。

(7) “好事者”译法语entrepreneur；“喜动者”译法语remuant。“经过磨练的幸运”即甘苦皆有，升沉俱备之幸运。意谓经过艰难困苦，受过磨练之人乃可成为干材也。

(8) 拉丁文译本多一句如下；“而这两个女儿又是产生勇气与势力的”。

(9) Caesarem portas, et fortunam ejus.

(10) 其号曰“幸运”的苏拉（Sulla Felix）。

(11) 提摩西亚斯（Timotheus）公元前378年，雅典与底比斯（Thebes）联盟以抗斯巴达，氏之功居多。

(12) 提摩莱昂（Timoleon），为希腊名城科伦斯（Corinth）人，于公元前344年奉科伦斯遣派，将兵解西西利各城之困厄，驱逐“暴君”。前339年氏以寡击众，大破迦太基军，遂完成解放西西利各部之工作。卒于前337年。埃帕米农达斯（Epaminondas）为底比斯名将，卒于公元前362年。普卢塔克于提摩莱昂传中论曰：“其他诗人之诗句若置之荷马诗句之旁，则显其费力求工，而荷马之诗，不惟强劲优美，且似妙语天成，毫不费力者然。类此，提摩莱昂之战役，不惟光荣，而且极为顺利，以与埃帕米农达斯及阿盖西劳斯二人痛苦吃力之战役相较，则卓识之士必能见及提氏之功，非幸运之所致，乃德足以致福之结果也”。

四十一　论放债[1]

许多人都曾经说过巧妙的骂放债的话。他们说，人类应给上帝的贡献是每人底收入底十分之一，而现在这上帝应得的一部竟被魔鬼占了[2]，真是一件可悲的事。又说，放债的人乃是最大的破坏安息日的人，因为他底犁耙是每个安息日都在工作的。又说放债的人就是委吉尔所说的雄蜂。

他们把那些雄蜂（一群偷懒的东西）从蜂房中驱逐出去了[3]。又说放债的人把人类自失乐园以后的第一条法律破坏了。这第一条法律就是"你将汗流满面然后得食"，而放债的人却是"借他人面上的汗而得食"的[4]。又说放债的人应该戴姜黄色的帽子，因为他们是变了犹太人了[5]。又说钱生钱是有悖天道的[6]，诸如此类。我只有这句话可说，就是，放债是"因为人心太硬而始蒙上帝允许的一种事"[7]。因为既然借与贷是免不了的，而且人底心肠是硬得不肯白借钱给人的，那么放债的事情便非准许不可了。又有些人也曾经关于银行及财产呈报和其他的办法作过多疑而巧妙的建议，但是很少有关于放债这件事说过有用的话的。把放债的利与害列举在我们眼前，以便我们酌量采择其利，并且小心办理，庶几我们在走向改良之途的时候不要遇见比现在更坏的事情，这是好的。

放债底害处：第一它使商人底数目减少[8]。因为要是没有放债这种懒惰生意，金钱是不会静止不动的，反之，大部分的金钱将被用在商业上，而商业乃是国家底财富底"门静脉"[9]。第二，放债使商人性质变劣。因为，一个农人，假如他住在一个租价很大的田地上他就不能够好好地经营他底地土；类此，假如一个商人不得不靠高利贷的话，他就不能好好地进行他底生意。第三件害处是附属于上述的两件害处的，就是帝王或国家底税收之减少，税收原是随着贸易涨落的。

第四件害处是放债把一国底财富都聚在少数人之手。因为放债的人是拿得稳的，而别的生意人是不能拿得稳的，所以到这场戏快结束的时候大多数的钱都进了放债为生的人底箱子了。然而一个国家总是在财富分配得最为平均的时候最为兴盛的。第五件害处是放债之举把土地的价值打低了；因为金钱底用处，主要是在做生意或购置田产，而放债却把这两种事业都路劫了。第六件害处是，放债把一切的工业、改良、和新的发明都挫折，压抑了，因为假如没有放债这种事业阻挠的话，在上述的种种事业中自会有金钱活动的。最末的一件害处是，放债是蠹害许多人底财产的东西，而这种行为经过了相当时间之后是会引起一种共同的贫乏的。

在另一方面，放债底益处是，第一，无论放债之举在某种情形是多么阻挠商业的，然而在别的方面它却是助长商业的；因为商业底最大部分是由年轻的商人靠着借有利息的债而经营的，这是无疑的。如果放债的人把他底钱收回或者不放出去，马上就会发生商业上的大停滞。第二件益处是，要没有这样容易的用利息借债的办法，人们底需要将使他们骤然陷于没落；因为他们将不得不被迫而卖掉他们赖以为生的资产（无论是田产或货物）而且卖得价值远不及这些资产底真正价值。所以，放债的行为固然是蠹蚀这些人，但是若没有放债的行为，则坏的市面将把他们整个吞噬了。至于抵押或典当之举，那也是无补于事的：因为，不是人们不肯无利息地收受抵押和典当；就是，如果他们肯这样做，他们必定会眼睛专注在没收那些资产上面的。记得有一位乡下的狠心富翁，他常说，“鬼把这种放债的举动拿去才好，它使得我们不能够没收抵押的产业和证券”。第三而第末的益处是，设想能有不带利息的一般借贷乃是虚妄的；并且，如果借贷之事一受拘束，将发生的不便之处其数目之多是不能想象的。因此要废止放债业的话是空话。所有的国家都有过这种生意的，不过种类与利率的不同罢了。所以这种意见只好送到乌托邦里去了[(10)]。

现在且一谈改良并管理放债业之道；如何可以避免它底害处而保持它底益处。从放债业底利害相权看来，有两件事是应当调和的。一件是，放债业底牙齿应当磨得钝一点，使它不至于咬人咬得太厉害；另一件是，应当留一个门户，可以鼓励有钱的人放债给商家，以便商业能够继续并活动。这件事情除非你创立两种大小不同的放债，是办不到的。因为，假如你把放债业全减到一个低利率上去，这种办法对一般的借债者将要容易一点而商人将不容易找到钱了。并且我们也应当注意，商品交易的事业，因为获利最厚，所以能担负高利贷，而别的事业则不如此。

要把上述的两种目的都达到，其方法略如下。要有两种利率；一种是自由而且公开的；另一种是受统治的，唯有某种人并且在某种商业地域才可以得到允许的。因此第一，应当使普通放债底利率减到百分之五；这种利率应当公布为自由的通行的利率；并且国家应当担承对于这种的利率不加以罪。这个办法可使借贷之举免于停止或枯竭，也可以便利国内无数的借款人。并且，这个办法，在大体上，将提高田地底价值，因为以十六年交清买款为期买来的地一年之中可以产生百分之六或稍高的利息，而这种放债底利率则只能产生百分之五的利息也。以同样的理由，这种办法也将鼓励并激刺工业和有益的改良，因为许多人将宁愿投资于这些事业而不愿收百分之五的利益，尤其是收惯了较高的利息的人更要如此。第二，应该让一部分人得到允许，可以用较高的利率放债给知名的商人；这种事并且还得有如下的预防。这种利率，即在那些商人底方面，也应该比他从前惯付的利率较为轻一点；因为由这种方法，所有的借款人都可以得到一点便利，无论他是商人或是任何人。放债的人不可是银行或公司，而每个人都应当是他自己底钱底主人。这并不是我完全憎恶银行，而是因为他们为了某种嫌疑的原故是很难受一般人底信任的[(11)]。国家为了所发的允许证应当使放债人负责缴纳一笔小捐税，其余的利益则应当归之于放债的人；因为假如这种捐税底数目很小的话，它是决不会使放债的人

灰心的。举例来说，那原先收百分之十或百分之九的利息的人是宁可降到百分之八而不肯放弃他底放债事业，撇下拿得稳的利益跑去求冒险的利益的。这些持有允许证的放债者其数目可以不必限定，不过他们营业的地点却应当限于某几个商业的城市；因为这样他们就不能掩饰国中他人底钱财(12)：持有特许证可以放百分之九的利率的债的人就不会把那一般流行的百分之五的利率的钱吸收尽了；因为没有人肯把钱放到远处，或放在不相识的人底手里的。

如果有人反对说，以前放债的事业不过是在某种地方受容忍，而我底办法差不多要使它成为合法的营业了；我的答语是用公开承认的办法补救放债底害处比默认其存在而使它横行的好一点。

---

(1) 原文作Usury。此字今为"重利盘剥"、"放高利贷"之义，而培根时则仅系"有利息之贷金"之谓，故从今译。案"重利盘剥"为古今中外所同嫉，而"放债"之举，则在今日视为正当营业之一。然欧洲古代对于一切"放债取利"之行为皆认为恶事。盖在远古时代，借款者多系贫困或有急难者，故一般以为贷款而取利，不啻乘人于危。在希腊、罗马之文明中，一般人崇尚武事，而哲学家则推崇艺术哲学，故对于经商侔利之举不免轻视，尤于放债业为然。中世纪最恨"放债业"，一因《旧约·摩西律》中有不许犹太人向犹太人放债取利之一条；二因当时之放款人多属犹太人，彼辈颇受一般人之憎恨也。近世工商业大兴，若无投资放款之举，则各种经营将大受打击，周转不灵，故放债业不得不予以公开之准许，认为正当营业。培根于本篇以近代眼光论事，实为中肯。（参看第34篇）。

(2) 10％之利率为亨利第八时所定。其子爱德华第六即位，严禁放债，至女王伊利萨白时又恢复10％之利率。又摩西律规定人皆当以所获十分之一献于上帝，故云。

(3) Ignavum fucos pecus a praesepibus arcent.

(4) "你将汗流满面然后得食"，（in sudore vulûs tui comedes panem tuum）；"借他人面上的汗而得食"，（in sudore vultûs alieni）。

(5) 犹太人乃最著名之放债者，而彼辈尚黄色，故云。

(6) 希腊文τόκος 含有"利息"与"子嗣"之二义，故云。亚里斯多德贬放款取利之举，以为钱乃天然不能生育之物，今竟使之繁殖，殊属有悖天道云。参看莎士比亚《威尼斯商人》（Merchant of Venice）第1幕第3节第94行。

安东尼　难道说你底金银是公羊母羊?

沙洛克　那我不知道——可是我教他们繁殖得一样快。

又135行

安东尼　何曾有朋友向朋友

拿取不孕的金属底子孙的事情?

(7) concessum propter duritiem cordis.

(8) 培根所举之害处，其第一第三及第六点，均在下段中由作者自行答复。关于第二点，吾人须知，信用昭著之商人并不一定受高利贷之压迫，盖放债业中亦有竞争也。关于第四点，吾人须注意二事：其一，一国之中欲图商业发达，则放款事业必须发达；第二，放款之事亦非完全"拿得稳"者，其中亦有投机及竞争之事。第五点认为所贷出之款全被用于不生产之消费上，此种情形在商业不发达，人民愚昧，交通不便之国家比较严重，在近代经济发展之国家则不甚重要矣。如上述经济落后之国家，乃有限制利率之必要。

(9) "门静脉"（Vena porta）。

(10) "乌托邦"（Utopia），乃英哲汤玛斯·摩尔爵士（1478—1535）所著关于理想国书中之岛名，即以之名书。原义为"无处"，即"无此地"之意。

(11) 培根时银行业尚未大盛于英国，一般人多有对之怀疑者，故云。

(12) "掩饰他人底钱财"即以他人之财于自己名下贷出以取利之谓。

四十二　论青年与老年

一个人也许论年岁很年轻，可是论时数很老成——假如他不曾浪费光阴的话。但是这种情形是很少见的。一般的情形是青年人就好象人底"初念"一样，不如"再思"明智。盖在思想上和在年岁上一样，也有少年与老成之别也。然而青年底发明力是比老年人底活泼；而且想象力也比较容易注入他们底脑筋，并且好象更是若有神助似的。天性中有高热和强烈的欲望及感受性的人未过中年是不适于做事的，例如久利亚斯·恺撒和塞普谛米亚斯·塞委拉斯是也。关于这后一位曾有句话道："他曾度过一个满是错误——不，满是疯狂——的青春"，然而他差不多是罗马皇帝中最能干的一位[(1)]。天性平和的人则能于青年时代做事做得很好；例如奥古斯塔斯大帝，佛罗伦斯底大公考斯摩斯[(2)]，加斯顿·德·福洼，等等是也[(3)]。在另一方面，老年而有热心与活气乃是于事业极好的气质也。

青年人较适于发明而不适于判断；较适于执行而不适于议论；较适于新的计划而不适于惯行的事务。因为老年人底经验，在它底范围以内的事物上，是指导他们的，但是在新的事物上，则是欺骗他们的。青年人底错误常使事务毁坏；而老年人底错误充其量不过是也许可以做得更多一点，或者更早一点而已。青年人在执行或经营某事的时候，常常所包揽的比所能办到的多，所激起的比所能平伏的多；一下就飞到目的上去，而不顾虑手段和程度；荒荒唐唐地追逐某种偶然遇见的主义；轻于革新，而革新这种举动是会引起新的不便来的；在起始就用极端的补救之法；并且（这是把一切的错误都加重一倍的）不肯承认或挽救错误，就好象一匹训练不足的马一样，既不肯停，也不肯转。有年岁的人过于喜欢反对别人，商量事务商量得过久，冒险过少，后悔太快，并且很少把事务推进到十分彻底的地步的；反之，

只要有点稀松平常的成功，他们就很满足了。无疑地，把这两种人合而用之是好的；这种办法对于目前好，因为两种年龄底长处可以互相纠正他们底短处；对于将来也好，因为在年老的人做事的时候，年青的人可以学习，并且，最后，在对外的事情上也是好的，因为当局或掌权的人是尊重老年人的，而一般人底欢心则是跟着青年人的。但是在道德方面也许青年人较为优越，如在世情方面老年人较为优越一样。

“你们底少年人要见异象，你们底老年人要见异梦”[(4)]。有一位犹太经师[(5)]在讲这句经文的时候曾由此而推论道，青年人是比老年人更接近上帝的，因为异象是比较异梦清楚的一种启示。无疑的，世情如酒，越喝越醉人；而年岁多底益处是在乎理解的能力而不在乎意志与感情方面的德性的。有些人在年岁上有一种早熟的情形，而这种情形其长处是随着时间消逝的。这些人中之第一种是那些有点脆薄的聪明，而这种聪明底锋锐是不久就变为迟钝的一流人，例如修辞学家赫冒简尼斯[(6)]，他底著作是非常奥妙的，但是后来他就长成一个愚拙的人了。第二种是那些具有某种气质，而这种气质较适于青年人而不适于老年的人，如流利丰富的言辞，就是适于青年而不适于老年的；所以土利论霍坦西亚斯道；“在他底故我已经不适于他底为人的时候，他还是依然故我”[(7)]。第三种是起始的时候所作所为过于崇高以致在后来的年岁中无法继续保持其伟大的。例如西辟奥·阿弗利坎努斯是也。关于他，里维曾说道：“他底晚年不及他底初年”[(8)]。

---

(1) Juventutem egit erroribus, imo furoribus, plenam.

(2) 考斯摩斯（Duke Cosmus）。

(3) Gaston de Foix法国名将，法王路易十二之甥，生于1469年，于1512年阵亡。

(4) 见《新约·使徒行传》第2章第17节。

(5) “经师”即犹太教中解经授经之老师，亦称“夫子”。《新约》中耶稣有时被人称为拉比（Rabbi），即此之谓也。

(6) 赫冒简尼斯（Hermogenes），希腊名修辞学家，其年代约当罗马皇帝马喀斯·奥瑞利亚斯之世（即公元161—180）。其著作今尚有存者。

(7) Idem manebat, neque idem docebat.霍坦西亚斯（Hortensius）为与西塞罗同时之演说家。土利（Tully）即西塞罗。

(8) Ultima primis cedebant.西辟奥·阿弗利坎努斯（Scipio Africanus）。为古罗马伟人之一。氏生于公元前234年，系出名门，青年英勇，17岁即参加战争，曾救其父于危；24岁为将，屡著战功，卒于202年大败迦太基人及其同盟，受城下之盟，结束战事。后16年，被控受贿，卒以功在邦国免究，从此退休，不问政事。卒年不详，约在183年。里维见本书正文第146页注(9)。其所论之原意，谓阿弗利坎努斯晚年环境不利，使其才不得展，故不如初年之显耀。与培根之意似稍有出入。

四十三　说美[1]

才德有如宝石，最好是用素净的东西镶嵌。无疑地，才德如果是在一个容貌虽不姣丽，然而形体闲雅，气概庄严的身体内，那是最好的。同时，很美的人们多半不见得在别的方面有什么大的才德；好象造物在它底工作中但求无过，不求十分的优越似的。因此，那些很美的人们多是容颜可观而无大志的；他们所研求的也多半是容止而不是才德。但是这句话也并不是永远是真的，因为奥古斯塔斯大帝、泰塔斯·外斯帕显努斯[2]、法王"好看的"腓力普[3]、英王爱德华第四[4]、雅典人阿尔西巴阿底斯[5]、波斯王伊斯迈耳[6]都是精神远大，志向崇高的人，然而同时也是当代最美的男子。论起美来，状貌之美胜于颜色之美，而适宜并优雅的动作之美又胜于状貌之美。美中之最上者就是图画所不能表现，初睹所不能见及者。没有一种至上之美是在规模中没有奇异之处的。我们说不出阿派莱斯和阿伯特·杜勒[7]究竟那一位是更大的戏谑者；他们两位之中一位是要根据几何学上底比例来画人，另一位要从好几个不同的脸面中采取其最好的部分以合成一个至美的脸面。象这样画出来的人，我想是除了画者本人而外恐怕谁底欢心也得不到的。并不是我以为一个画家不应当画出一张从来没有那么美的脸面来，而是他应该以一种幸运[8]做成这事（如一个音乐家之构成优美的歌曲一样）而不应该借助于一种公式。我们一定会看得见有些脸面，如果你把他们一部分一部分地来观察，你是找不到一点好处的；但是各部分在一起，那些脸面就很好看了。

假如美底主要部分果真是在美的动作中的话，那就无怪乎有些上了年纪的人反而倍增其可爱了。"美人底秋天也是美的"[9]，因为年轻的人，如果我们不特意宽容，把他们底青年也认为是补其美观之不足者，是没有一个可以保有其美好的[10]。美有如夏日的水果，易于腐

烂，难于持久；并且就其大部分说来，美使人有放荡的青年时代，愧悔的老年时代；可是，无疑地，假如美落在人身上落的得当的话，它是使美德更为光辉，而恶德更加赧颜的[(11)]。

---

(1) 本篇所论者乃形体之美而非哲学上之"美"。

(2) 即外斯帕显。

(3) "好看的"腓力普即Philip le Bel，生于1268年。于1285年即法兰西王位，薨于1314年。为法国英主之一。

(4) 爱德华第四（Edward IV）于1461—1483为英王。

(5) 阿尔西巴阿底斯即Alcibiades，公元前五世纪时人，古雅典著名之美男子。

(6) 伊斯迈耳（Ismael）即伊斯迈耳一世，于1499年即波斯王位，为波斯索非王朝（Sophy）之创业者。

(7) 阿派莱斯（Apelles）与亚历山大大帝同时（公元前336—前323年）为希腊最著名之画家。惟此处所指非阿派莱斯而系由克西斯（Zeuxis），氏亦希腊名画家，其时代为公元前五世纪之末，四世纪之初。据传说，某次氏为克罗吞（Croton，希腊各邦之一）久诺（Juno）庙画象，先择邦内最美之少女五人而观之，欲融合各女最美之部分于一象之中也。

杜勒即Albert Dürer，德国名画家，生于1471年，卒于1528年。据莱特云，此处所指者为氏论画之作，标题为《论人体各部之比例》（Of the Proportions of the Parts of the Human Body）。

(8) 意谓富有"天趣"（即所谓"天成"或"下笔有神"……）不可纯以机械出之。

(9) Pulchrorum autumnus pulcher.

(10) 从拉丁文译本。全句意谓吾人观察青年人时，多易以其青春朝气与真正之美容混为一谈，否则青年之美殊难保也。

(11) 意谓见美而有德之人，则有德者更增光辉，而为恶者益形局促也。

四十四　论残疾[1]

残疾之人多半是和造物扯平了的[2]，因为造物固然待他们不仁，他们对造物也同样地不良。他们中大多数（如《圣经》所说）是“天性凉薄”的，所以他们对造物是报了仇了。肉体与精神之间确有符合之处，造物在其中之一上若是犯了错误，那么在别的那一方面她也会冒险的[3]。但是因为人性之中对于精神底结构有一种选择的能力，并且对于肉体底结构有一种自然的需要，所以那些决定气质的星宿[4]有时是会被纪律和才德底太阳掩盖的。因此最好不要把残疾认为一种标记或证据（这种情形是容易欺人的），而应当把它当作一种原因，这种原因是很少不引起相当的效果的。凡是在身体上有招致轻蔑的缺点的人总在心里有一种不断的刺激要把自己从轻蔑之中解救出来。因此所有的残疾之人都是非常勇敢的。在起初，他们勇敢是为了受人轻蔑的时候要保护自己；但是经过了相当的时间以后这种勇气就变成一种普遍的习惯了。残疾在人心中也常引起勤勉，尤其是这一种，就是勤于窥伺并观察别人底弱点，以便能有报复别人的材料。还有，有残疾的人可以消灭在上位的人对于他们的嫉妒心，因为在上的人以为这种人是可以随便轻蔑的；对于可以相竞相争的同辈能使之消灭戒心；因为他们永不会相信这种人是有升迁之可能的，直到那残疾之人已经升迁了他们才肯相信。所以若把一切事情都算在内，在精神雄伟的人，残疾倒是一种使人飞黄腾达的好事。

帝王们在古时（在现时有几个国家中也有这种情形）常常很信任宦官之流，因为那妒羡一切人的人们对于一个人是会更为依赖更为尽职的[5]。但是那些帝王们虽然信任宦官，却是把他们当作很好的侦探和告密者而信任的，不是把他们当作好官吏的。在一般残疾之人，上述的理由也是真的。无论何时，我们前面说过的那条定律是对的，

就是，如果他们是有魄力的人，他们一定要努力把自己从轻蔑之中解放出来；而解放底途径不出于美德即出于恶谋；因此残疾之人有时竟是非常优越的人材，这是无足怪的，例如阿盖西劳斯，梭利满底儿子杉格尔(6)，伊索(7)，秘鲁底总督加斯喀(8)皆是也。苏格拉底(9)以及许多其他的人也可以算在这样人之内的。

---

(1) 莱特云，1612年培根《论说文集》再版出书之后不久，时人张伯伦（Chamberlain）致卡吞爵士（Sir Dudley Carlton）书中云："培根爵士近有新著论说文数篇出版，中有一章"论浅疾"者，皆以为刻画其表弟（索士伯雷伯爵）丝毫不爽云"。案此即Robert Cecil，1 st earl of Salisbury（1563？—1612），人称"驼背伯爵"者是也。

(2) 原文作even with nature，即向造物报复之意。

(3) Ubi peccat in uno, periclicatur in altero.

(4) 旧说人生时星辰之位置与组合对其人之命运与性情均有决定之影响云。

(5) 意谓宦官之流对一切人皆怀妒羡之心，因之对一人（即君主）乃更为尽忠也。

(6) 杉格尔（Zanger）为其诸子之一。余待考。

(7) 伊索（Æsop）为公元前六世纪人，据云本为奴。后世传说其人丑恶非凡，殊无据。

(8) 加斯喀（Gasca, Pedro de la. 1485—1567）西班牙人，曾平定秘鲁之叛乱，后归国为华阑西亚（Valencia）之主教。

(9) 苏格拉底之丑，世所共知。

四十五　说建筑[1]

造房子为的是在里面居住，而非为要看它底外面，所以应当先考虑房屋底实用方面而后求其整齐；不过要是二者可兼而有之的时候，那自然是不拘于此例了。把那专为美观的房屋建造留给诗人们底魔宫好了，诗人们建这些魔宫是费钱很少的。在不良的地点上盖一所好房子的人是把自己囚在牢狱里的。我所谓的不良的地点不仅是空气不适于卫生的地方，空气不平均的地方也算在内的。因为你可以看见许多好看的建筑物坐落在一个小丘上，四围都是高山环绕，结果是太阳底热力幽闭于内，而风聚其地如水之就槽；因此在这种地点，就会有——而且是突然地会有——多种不同的寒热，好象是住在好几个地方似的。再者，使一个地点成为不良的东西也不限于不良的空气。不良的道路，不良的市场都是原因；并且，如果你愿意参考茅木斯底意见，不良的邻人也是原因之一[2]。还有许多事我不想多说，如缺水；缺林木和荫蔽；缺果实，土壤搀杂；缺风景；缺平地；附近缺少可供打猎，放鹰，跑马之地；离海过近或过远；缺少可航的河流之利或有河水泛滥之忧；离大城市过远（那是会妨碍事务的）或离大城市过近（大城市消耗日用品过多，使一切物品都价值昂贵）；一个可以使人积聚大产业的地点或一个使人局促不能发展的地点：所有的这些事情，也许是不会全在一处的，所以我们应当知道这些事情，并考虑他们，以便一个人可以尽其可能地采取其中的益处；并且，要是这个人有几所房屋的话，他也可以把他们布置好了，以便在某一所房屋里缺乏的东西可以在另一所里找到。卢库拉斯答庞拜的话是很好的。庞拜有一次看见卢库拉斯底一所宅子中崇高的楼阁，大而且亮的屋子，就说道："这真是一所消夏最好的地方，但是你冬天怎么办？"卢库拉

斯答道；“啊，鸟类中尚有在冬天快来的时候迁居的，难道你以为我没有他们聪明么？”[(3)]

现在由房子的坐落说到房子本身。在说到这个的时候我们将学西塞罗论演说术的办法：西塞罗写过几本《论演说者》的书，却又写了一本书题名曰《演说家》[(4)]。在《论演说者》诸书中他讲述演说术道底理，在后一书中则讲述演说术之最高成就。因此我们将描述一个君主或王公底宫邸，把它作为一个简略的模范。因为在目前的欧洲，有象梵谛冈和埃斯库锐亚耳[(5)]一类的大建筑物，而其中几乎没有一间优美宜人的屋子，这种情形是令人见而惊异的。

因此，第一，我以为若要有一座完美的宫邸，那末这宫邸就非有几个不同的方面不可；这几个不同的方面应该有一面是为宴会的，如《圣经·斯帖书》中所说的一样[(6)]；还有一面是为住家的；宴会底那一面是为宴饮演剧之用，住家底一面则是为居住之用的。我所说的这些“方面”或“侧”是并不限于后院而也可为前院的一部的；它们并且应当是外面一致的，虽然内里可以分为几部；它们还应当是在宫邸正面居中的一座高大堂皇的楼阁底两侧的，就好象这座楼是把他们从两边连接起来的一般。在宴客厅底那一面底正面楼上，我以为只要一间好屋子，约须40英尺高；在这间屋子底下应当有一间同样宽大的屋子为储藏演剧游艺底各种用品及演员化妆之用。在其他的一侧，就是住家底那一方面，我以为头一件事先应当分出一座大厅和一座经堂来（二者用分壁隔开），都应该美观而且宽大；这两个屋子却不应当把所有的地方都占了，在最远的一头还应该有一间夏天底和一间冬天底客厅，这两个客厅都要相当地美观才好。在这些屋子（经堂除外）底下面，要有一个好而大的地窖；还要有些小厨房，伙食房，食器室之类。至于正面中间的那座楼，我以为应当有两层是高出两翼之上的，每层高约18英尺，楼顶上应该用好的铅皮作房顶，周围用阑干，并且分设雕象；这座楼也应该依需要而分作若干屋子。通上层的楼梯应该建筑在一条好看而显露的中柱之上[(7)]，并且用木制而染成铜色的雕

象围绕起来，楼梯底顶端也应当有一块很好看的梯顶。但是这种安设楼梯的办法要你把下层的任何屋子不作为仆役底餐室才行。否则你就得让仆人们在你吃过饭以后再吃：因为他们吃饭底时间那股气味会借着楼梯升到楼上就好象从一个烟囱里往上冒烟一样。关于房子前部的话就止于此。不过我以为头一层楼梯底高度应该是16英尺，这也就是楼下屋子底高度。

过了这房子底前部应当有一个好看的庭院，只有三面有屋子，而且这些屋子应该比前部的建筑低得多。在这个院子底四角要有好看的楼梯，安设在角楼里面，这些角楼要建筑在屋子底行列之外，不可与各屋一致。他们并且不可和前部的房屋一般高，而应当和其他三边那些较低的屋子相称。院子不宜用砖石砌筑，因为这种办法使得院里夏有大热，冬有大寒，惟有四边人走的小径和院中的十字路可以用砖砌，其余的部分应当铺草皮，草长起来之后应当常剪，但是不可剪得太短。在宴客厅那一边的厢房应当都是堂皇的陈列室一类的屋子，在这一排屋子之中应当有三个或五个精美的小圆顶阁，安设在距离相等的地点；并且还应当有精美的，彩绘着各种图形的玻璃窗户。在住家的那一边，应当有会客室和普通宴饮的厅堂，以及若干卧室。再者，这三边房舍都应该是双层的，不至于全受阳光的屋子。这样你就可以有上午或下午都可以避阳光的屋子了。你并且应当设法使你有宜于消夏也宜于过冬的屋子；要夏天有荫，冬天温暖。有时候你可以遇见有些好看的房子而满是玻璃窗，多得使人说不出往那里去才可以避日晒或寒冷。至于凸窗，我以为是很有用的；（在城市里，为房屋临街的一方面之一致计，直窗确是较好一点）因为为会谈计议之用，凸窗是很幽静的地方，并且还能避开日晒风吹，因为那差不多要贯穿全室的日光或风力却几乎沾不着这种窗子。但是这种窗子也只可有少数，我们所说的那个院子里最好有四个这样的窗子，分设在两边，一边两个。

过了那个院子，还应当有个内院，与上述的那个院子面积一样大，屋子一样高。这个内院要四周都是花园；在院子的内部四边都要带走廊，筑在匀称而美观的拱门上，其高与第一层楼相等。在下层，临近花园的一面，那些屋子应该改成一种洞窟或荫凉之处或消夏的房屋。这些屋子的窗牖都要仅仅开向花园，并且要在地平之上，一点儿也不可在平地之下，以避一切的潮气湿气。在这个内院底中间还应该有一个喷泉或一些好的雕象；这个院子底铺砌底方法应该与上述的那个院子底一样。院中的房屋在两厢者应该作为私人底寝室，而在两端者则作为私人底别室。又必须在这些屋子之中预备出来一组养病的病室，附有住室、卧室、小客厅、后屋，以备君主或某贵人有疾病的时候养病之用。这些屋子都应该在二层楼上。至于平地这一层，则应该有一个美观的、开朗的、以柱子支持的阳台。在第三层底三面[(8)]也都应当有开朗的以柱子支持的阳台或悬楼以吸收花园底景色和新鲜空气。在最远的一端底两角，应该有两个厢房式的优美或富丽的小阁子，地上铺得很精致，墙上挂得很丰丽，窗上安的是晶莹的玻璃，中间是一个富丽的圆顶，此外还有一切可以想象到的优美的东西。在那高一层的悬楼上，我以为如果地方底情形允许的话，也应当有几口流泉从墙上各处流水，并且应当有巧妙的泄水的设备。关于宫邸底模型以上所说的这些话已经够了，只有一件，就是在达到宫邸前部的以前，先要有三个庭院。第一个是一个素朴的、四面有围墙的、长着绿草的院子；第二个差不多和第一个一样，不过稍加装饰，在墙上有些角楼（或者不如说是点缀）罢了；还有第三个庭院，和宫邸底正面合成一个正方的，但是周围不要房舍或垣墙，而三面都要用露台围绕，顶上用铅皮，要装饰美好，并且要有用柱子而不用拱门支持的走廊。至于办公的屋舍，则应使他们离宫邸略远，而附有较低的走廊，以便由这些屋舍达到宫邸中去。

---

(1) 英国当伊利萨白及詹姆斯一世之时（即培根之时代）承平日久，国富民饶，营造之事甚盛。此篇所论，乃就当时情形立论，非徒以幻想自娱也。

(2) Momus希腊神话中讥诮与吹求过失之神。《伊索寓言》中有一则云：智慧女神阿底那曾造屋，茅木斯见之，批评其失，以为当造于轮上，遇有不良之邻人时，可以推屋他去也。

(3) 卢库拉斯（Lucullus），罗马名将，卒于公元前57年或前56年。曾与小亚细亚旁土斯名王米斯锐达谛斯三世作战8年，屡著战功，然以部下叛乱，终不能结束战事。公元前66年庞拜代将其军。氏遂归居罗马，以宴安享乐终其天年。

(4) 《论演说者》，De Oratore；《演说家》，Orator。

(5) 梵谛冈（Vatican）为罗马教皇宫城。埃斯库锐亚耳（Escurial）为西班牙王宫，在马德里。

(6) 即日《旧约·以斯帖记》。书中屡言筵席之事。

(7) “中柱”原文作Open newel，据莱特注，乃一种石柱或木柱，即旋梯之支撑物也。

(8) “第三层底三面”，从拉丁文译本。

四十六　说花园[1]

万能的上帝是头一个经营花园者[2]。园艺之事也的确是人生乐趣中之最纯洁者。它是人类精神底最大的补养品，若没有它则房舍宫邸都不过是粗糙的人造品，与自然无关[3]。再者我们常可以见到当某些时代进于文明风雅的时候，人们多是先想到堂皇的建筑而后想到精美的园亭；好象园艺是较大的一种完美似的。我以为在皇家花园底经营中，应该一年之中每个月都有花圃；在其中可以每月各有当令的美丽的花木。为了十二月，一月和十一月的下半月，你必须种植一冬常绿的东西：如冬青、常春藤、月桂、杜松、柏树、水松、波罗蜜树、枞树、迷迭香、熏衣草、长春花（白的紫的和蓝的）、石蚕花、菖蒲、香橙、柠檬、桃金娘（如果能设法保温不使受寒的话），和香茉沃剌那[4]，不过要种在墙下向日之处才行。在这些以后，为一月底下半月和二月，应当栽培在那时发花的樱楮树、番红花、黄灰两色的都可；樱草、白头翁、早开的郁金香、荷兰风信子、小鸢尾、贝母。到了三月则有香堇菜，尤其是单瓣蓝色的那一种，它们是开得最早的；黄水仙、雏菊、杏花、桃花、山茱萸花、野蔷薇。在四月里接着来的则有双瓣的白香堇、黄紫罗兰花、香紫罗兰、黄花九轮草、蝴蝶花、各种的百合花、迷迭香、郁金香、重瓣的牡丹、淡色水仙、法国忍冬、樱花、李花和梅花、抽叶的山槌、丁香。在五月和六月里来的则有各种的石竹，尤其是娇羞石竹[5]；各种的蔷薇，惟有那开得较晚的麝香蔷薇不在其内；忍冬、杨莓、紫草、耧斗菜、法国万寿菊、非洲万寿菊、结果实的樱桃树、醋栗、结果实的无花果树、蕉莓、葡萄花、熏衣草、开白花的香兰、百合草、铃兰、苹果花。七月间则有各种的紫罗兰、麝香蔷薇、开花的菩提树、早熟的梨与结实的李、两种早熟的林檎。八月里来的有各种结实的李树、梨、杏、伏牛

花、榛子、甜瓜、各种颜色的附子。九月里来的有葡萄、苹果、各种颜色的罂粟花、桃子、半边红而肉色黄的桃子、油桃、山茱萸、冬梨、榅桲。在十月和十一月底月初则有楸子、枸杞、洋李、插枝或移植以求其晚开的蔷薇、蜀葵以及和这些一类的东西。这些花木之类都是就伦敦底气候而言的；但是我底意思是显然易见的，就是你可以按着各地方底出产而享有一种"永久的春天"也[(6)]。

因为花卉底香气在空气中（在空气中花香底来去是类似音乐底鸣奏的）比在人底手里香得多，所以为了那种闻香底至乐，再没有比懂得那几种花卉是最能于采择之前在空气中散布芬芳的这种事更为适合需要的了。蔷薇、淡红的和大红的，都是严守香气的花，所以你尽可以走过一大排的蔷薇之旁而闻不到一点他们底香气，这些花甚至于在清晨底露水之下也是如此的。月桂在长大底期间也不放香。迷迭香香气无多；茉沃剌那香气也少。在空气中所放的香气最大，超过其他的一切花草的，要数香堇，尤其是白色重瓣的。这种花一年中发花两次；一次在四月中旬，另一次在圣巴索罗缪节左右[(7)]。其次就是麝香蔷薇、再就是将落的杨莓叶子，它能发一种最爽心的香气。然后就是葡萄花；这种花是小粉花，好象小糠草底粉花一样，是在葡萄穗初发的时候开的。然后就是野蔷薇。然后就是黄紫罗兰花；这种花如果种在一座客厅或低层的小室底窗下是大可增人兴趣的。然后就是各种的石竹和紫罗兰，尤其是花坛石竹和丁香石竹。然后是菩提树底花。然后是忍冬花，只是要远一点才好。关于豆花我不想说什么，因为他们是田间的花。然后，那最善于在空气中散布芬芳的同时并非任人徘徊其侧而是受人践踏压碎的花共有三种；就是，地榆、野百里香和水薄荷。因此你应该种植这些花，把他们遍栽在整条的园径上，以便你在散步或践踏草地的时候能享受他们底香气。

至于花园（我们现在所说的是那些属于王者的花园，就如同上文之论建筑一样），其内部的面积不应当比三十亩[(8)]过少；并且应当区分为三部；一进园门的地方是一片草地；靠近出口的地方是草莽或

荒地；花园底主要部分则在中间；此外两旁还有人走的道路。我以为园地底四亩当作为草地之用，六亩作为荒地之用；两边各占四亩：十二亩作为正园之用。绿草地有两种乐趣：第一，再没有比剪得整整齐齐的绿草更为悦目者；第二，这绿草地将在中间给你一条人行道，由此你可前进到一片堂皇的篱垣之前，这篱垣是用以围绕正中的花园的。但是因为这条道儿不免稍长，并且在一年或一天之中天气最热的时候，你不应当为求园中的荫凉而先付在阳光下行过草地的代价，所以你必须在花园底两边，各布置一个有荫蔽的通路，由木工装置约12英尺高的架子；由这些通路你可以达到园中的荫凉。至于用各种颜色的泥土安设花坛，使成图案，企图把他们摆在临近花园底那一部分居室底窗下的事情，不过是玩意儿，你在糖果点心之中也常常可以看见同样的美景的。花园底主要部分最好是正方的，四面用堂皇的带拱门的篱垣围绕。这些拱门应当筑在木工制作的柱子之上；他们应该约有10英尺高，6英尺宽；并且拱门之间的距离应该与每个拱门的宽一样。在这些拱门之上还应当有一圈整个的篱墙，高约4英尺，也凭木工制作；在这上一层的篱墙上面，在每个拱门底上头，要有一个小角楼，中部圆形凸出，能容一个鸟笼：在每个拱门之间的地方上头应该有些别样的雕象刻工之类，盖上宽广的各色玻璃砖，以便阳光在上面游戏。但是这个篱墙我是要把它建筑在一个坡上，不是一个峻坂，而是一道很平易的斜坡，高约6英尺，遍栽花草。并且，我底意思是这个方形的花园其宽度不应当占据整个园地底宽度，而应当在两边留出地方来，做成许多的小径，这些小径可由上述的那两个有覆盖的通路达到。但是在这块大方地底两端决不可有带篱墙的径路；在前面的一端不可有，因为如果有了就会阻碍你底视线，使你从前面草地上望过来的时候看不清那美观的篱垣；在后面的一端也不可有，因为如果有了又将阻碍你底视线，使你从篱垣底拱门望出去的时候看不清后面的草莽之地。

至于大篱墙以内的园地底布置，我觉得应该把它留给不同的计划心裁；不过我有一点忠告，就是不论你把它布置成什么样的形状，头一件事情却是不可过于繁复或人工太多。例如我个人就不喜欢在杜松或别的园木上刻画的图象；这一类的东西是为儿童们的。小而低的篱墙，圆如滚边，附带着好看的尖塔，这些是我很喜欢的；还有，在有些地方，美观而有木工雕刻的边缘的柱子也是我所喜欢的，又，我以为园中的那些通路也应当宽广美观。在园子底两侧空地上你也可以有较窄而有覆盖的小巷，但是在正中的花园中却不可有这种小巷。在这块花园的正中心，我也以为应当有一座美好的小山，由三级梯磴上达，每一级底顶上留出一圈平地来，其阔足以容四人并肩而行；这些平路我以为应当环绕小山，旁边不应当有任何屏障或凸出之建筑物。整个的小山应当有30英尺高，并且上面应当有一座宴客厅，内有布置得很整洁的壁炉，并且窗户上的玻璃不可太多。

至于喷水池，乃是很美而且很能爽人的东西；但是水塘一类的东西则有损于一切，而且使园子变得不合卫生，充满了蚊蝇和青蛙。我以为泉应有两种：一种是喷水或冒水的；一种是一个好看的容水的方池，三四丈见方，但是内中没有鱼，粘土和淤泥。为第一种的泉，如今通用的那些铜的或大理石的雕像一类的装饰品是很好的；不过主要的问题却在如何设法使泉水流通，不要停滞在下面的圆池或水槽里面，以免这水的颜色变丑，或红或绿等等，或者聚集苔藓及腐臭之物。此外还应当每天用人工使之清洁。泉下设石级，四周铺砌一部分的地面，也是很好的。至于那另外的一种我们可以叫做“浴池”的水泉，在它上面我们是可以用许多的奇思及美感的；这些都可以不必细说。举例言之，如泉底精为铺砌，并且砌成图形；两旁也照样铺砌；并饰以有颜色的玻璃和类此的有光彩的东西；周围再环以雕像等等的办法皆是也。但是主要的问题还是如上述的关于第一种水泉的一样；就是，如何可以使泉水永远流动，而于其来源则养以较高一层之水池，通以美观的水笕，然后用距离相等的水孔或水管使水由地下外

泄，不致停滞泉中。至于那些细巧的设计，使水流如虹而不溢，或使水上升而以各种形式喷射（如鸟羽，酒杯，天盖等等的形状），那都是看起来很好看的东西，但是对于养生和娱心是没有什么帮助的。

至于那本是我们底园地之第三部分的草莽之地，我以为应当尽其可能地做成荒野的样子。在其中我以为决不应当有任何树木，除了几丛野蔷薇和忍冬，其间再杂以野葡萄之类的植物；地上则多植香堇，杨莓和樱草。因为这些花都有香气，而且在有荫的地方长得很茂盛。这些花底栽法，应该是散布在草莽之区的各处，这里那里地，并不要什么一定的分配或次序。我也很喜欢鼹鼠丘一类的小土堆（就象真正的草野中所有的一样）。这些小土堆，有些上面应该栽植野百里香；有些应该栽石竹；有些栽石蚕花，那是一种看起来很好看的花；有些栽长春花；有些栽香堇；有些栽杨莓；有些栽野樱草；有些栽雏菊；有些栽红玫瑰；有些栽铃兰；有些栽红色捕虫瞿麦；有些栽熊掌花；以及这一类不甚名贵，然而有香气而又好看的花草。这些小土堆中的一部分应该在顶上有小丛的独立木[(9)]，另一部分则不必有。这些独立木的种类应当是玫瑰、杜松、冬青、伏牛花（但是这花只可偶而有之，因为它底气味过浓，使人闷恹）、红醋粟、桃金娘、迷迭香、月桂、野蔷薇等等。但是他们都应当常剪，以免长得凌乱难看。

至于那园中两侧的隙地，应该在其中多设各种的巷路，要幽静，并且其中的一部分要能遮蔽阳光，无论阳光是从那一方面来。并且应当把他们之中的另一部分造成辟风的，以便在风吹得很厉害的时候，在里面走路如在有遮蔽的廊中走路一般。那些头一种的巷路[(10)]也应当在两端用篱墙围上，以避烈风，而这些第二种的狭巷[(11)]则必须要永远铺以细石，而且不要长草，以免露湿了人底鞋袜。在这些衖巷底大多数之中，也应当栽植各种的果树，使他们或攀缘墙壁，或自成行列。不过这一点应当普遍地注意，就是在里面种植果树的树床应该是美好，宽阔而低的，不可过高；里面也可种些好花，但是应该种得稀少，否则恐怕他们要妨害那些树木。在两旁侧地底尽头处，我以为应

当各有一座不甚高的小山，其高度须使人立于其上的时节园墙不能高过人底胸部。登上了这些小山，可以望四周的田野。

至于正中的花园，有人主张其两边应当有美观的衖巷，植以果树；园中还应当有些上边栽着果树的好看的小山，设有座位的亭子，这一切都须安排得宜。对于这种说法我并不反对，不过这些东西决不可过密；反之，正中的花园不可有闭塞的情形，而应当使其中的空气流通无阻。因为，若讲到荫蔽的问题，我以为应当求之于两侧隙地的衖巷，在这些衖巷之中，假如一个人愿意的话，他可以在一年或一日最热的时候散步；但是他应当把正中的花园认为是为一年中较温和的季节而设的；在暑热中，则这一部分是为晨夕或阴天而设的。

至于鸟埘一类的东西我是不喜欢它们的，除非它们底大小可以容地下铺草皮并且栽种活的植物或矮树丛；如此，那所养的鸟儿们就可以较有活动之余地，并且可以有自然的巢棲之地，在鸟埘下的地面上也不至于有污秽底情形了。

如上所言，我已经替一个王者底花园造了一个模型了。我所用的方法一部分是议论，一部分是规划，所规划者不是一个具体的模型，而是它底轮廓。在这方面我也没有想到省费用的问题，但是这种问题在王公大人是不成问题的。他们多半采取匠人底意见，把许多事物布置在一起，而其所费并不见得比我底计划节省；有时他们还增加雕象，以及此类的东西，所为的是堂皇富丽，然而这于真正的园亭之乐却是没有什么帮助的。

---

(1) 培根遗稿中有备忘录数种，其一即关于园林之布置者。培根意欲将其地产之一部辟作园林，建筑走道阳台，楼阁亭轩，植以珍木异卉，且欲在园之中心浚一湖，湖中设二三小岛，分别布置，以为休憩身心，娱乐耳目，提神养性之用云。

(2) 《创世记》第2章，上帝造人后，又造伊甸园，使居之。

(3) 从拉丁文译本。

(4) 即Sweet Marjoram。

(5) Blush Pink。
(6) “永久的春天”原文用拉丁成语ver perpetuum。
(7) 即Bartholomew-tide (St. Bartholomew's day)，在8月24日。
(8) 此处当然为英亩，约合我国六亩。
(9) “独立木”即不依附垣墙或他树而自立之树或灌木。
(10) “头一种的巷路”即上述遮阳之巷路。
(11) “第二种的狭巷”即避风的狭巷。

四十七　说交涉

办交涉多半是用口头说话比用信函好，由第三者居间比本人亲自去办的好。在一个人想得到一个书面的回答的时候；或者在一个人预备将来可以拿出书面的证据以为自己辩护的时候；或者在谈话有被人中断以致听的人听不完全的危险的时候；用信函交涉是好的。在一个人底颜面可以使对方生敬（如普通在上位者之于下属）的时候；或者在很微妙的局面中，当一个人目注听话的人底脸上方可以知道说话能说多少的时候；还有，一般地，在一个人要保留否认或解释底自由的时候；面谈是好的。在选择替你办交涉的人的时候，较好的办法是选择那些老实一流的人，那些肯照你底委托去作事，并且肯回来向你忠实地报告结果的人们，而不取那些巧于利用他人底事务以利己身并粉饰其报告以图任用者底欢心的人们。那些对于被委托去办的事乐意做的人也应当任用，因为这种乐意的心理使他们勤奋；又须量才任事，如勇敢的人可派他去争辩；巧言的人可派他去劝诱，机警的人可派他去探询观察；冒失荒唐的人可派他去办那些不免稍亏于理的事务。那些有幸运的，在以前你派他们去做的事件中很成功的人们也应当任用；因为这种情形可以产生自信，并且这般人也要努力保持他们以前的名誉。

要窥察交涉中对方底意向，一下子就落在本题上面是不如从远处来探查的好；除非你要用一种突然的问题来惊他，使他出其不意，无法掩饰，那自然是例外。与已经达到所欲的人办交涉不如与那欲望正炽的人办交涉的好。如果一个人和别人讲条件做事，那么谁先履行条件可算是问题底全部。一个人是没有什么理由要求别人先尽他底义务的，除非事件本身底性质需要如此；或者这人可以劝导对方，使对方相信将来在别的事件上我方还有倚仗他之处；或者要他认为我方是很

诚实可靠的[(1)]。一切交涉底问题无非是观察人或利用人的问题。要看人们底真性情之流露须在他们受信任之际，生热情之际，不防备之际，有需要之际，就是当他们要做成某事而找不着相当的饰词的时候[(2)]。假如你要影响任何人，你就必须要知道他底性情和习惯，以便引导他；或者他底目的，以便劝诱他；或者他底弱点与短处，以便于恐吓他；或者对于他有影响的人，以便于控制他。在和狡黠的人办交涉的时候我们必须要明白他们底目的，以便解释他们底言辞；并且最好对他们少说话，而且所说的话是他们最料不到的。在一切有困难的交涉中，不可希冀一边下种一边收割；而应当对所事妥为准备，好让它渐渐成熟。

---

(1) 此段意谓某事交涉既定之后，如何可以使对方先履行其义务，乃最要之问题，盖彼之心中，将以为我方既获所欲之后，将不履行我方应尽之义务也。培根以为我可以告以将来仍有倚仗之处，如斯则此次我方决不能背约也。否则，我有忠诚之好名，昭著于众，则彼自对我信任也。

(2) 参看第5、第6、第41篇，皆有类似之言。

四十八　论从者与友人[1]

代价过高的从者是不可以喜欢的，怕的是一个人把自己底裙裾弄得很长而把羽翼削短了[2]。所谓代价过高的从者不仅是那些消费钱财的人，那些渎请屡求而不知厌的人也算在内。普通一般的从者其所求于主人者不应当超出主人底善意相待，善言先容，以及保护安全，使不受欺凌。为主人者更不可喜欢那些好党同伐异的从者，因为这些人之来归并不是因为爱你，而是因为对于别人心怀不忿，所以我们常见的大人物之间的那些误会多半是由此而来的。类此，好夸张的从者，那些到处张扬主人底名声的人，也是有很多的不利的；他们泄露机密，破坏事业，并且减少主人底美名，反使他失去一般人底欢心。还有一种也是很险恶的从者，这般人实际上是一种侦探；他们常常探询主人家中的事务并且把这些事务报告给别人。然而这种人往往很受宠幸，因为他们是很殷勤的，而且多半是愿意交换故事的[3]。一位大人物如果有与他自己所从事的事业有相符的身分的从者（例如，一位曾经战事的人而有许多武人为其从者，这一类的事），那是向来被认为合适的事[4]，即在君主国中，也是不受什么猜忌的；只要不过于声势煊赫或过于得一般人民底爱戴就是了。但是那最高尚的一种随从，就是因为主人被人认为是一个懂得如何使各种人都能进德展才的人因而随从着的。然而，遇到在才德上没有什么出众的人的时候，任用比较平凡的人是比任用比较有才的人好一点的。可是，说真话，在卑污的时代中，有才干的人是比有德之人较为有用的。在政治常务上用人应求其资格一般者，这是真的；因为，如有破格用人之举，则被用的人不免嚣张，而其余的人也要怨愤；因为他们以相同的资格可以希冀一种相同的待遇也。反之，在宠幸一方面，则由不同的地位经选

择而用人是可以的；因为这种办法可使被用之人感恩更深，而其余的人更为殷勤，因为升迁之望全在得宠也。

对于任何人，在起初的时候不要过于重视，这是一种很妥当的办法，因为如果一起头就对某人非常重视，则以后对他的待遇将难以为继也。只受一个人底"支配"（如我们通常所谓）[(5)]是不安全的；因为这种情形表现你底软弱，而使丑闻恶名易于传播；因为那些在主人面前不能谏诤或进言的人在主人背后将更乐于批评那些得宠的人，这样一来主人底荣誉也要受损失了。然而受多人底影响是更坏的；因为这种情形使为主人者听从最后的一个进言者底话，而自己毫无定见，多所变更。采纳少数友朋底忠告永远是名誉的；因为旁观者常比当局者看得清楚，而峡谷更可以显高山也。古人喜夸的那种友谊，世间是很少的，尤其在地位平等之人之间更少。世间所有的友谊都是在上位者与下属之间的，因为这二者底荣辱休戚是包括在一起的。

---

(1) 培根在《论毁谤》（Observations on a Libel）一文中有云："至于贵族，以往诚有则产及势力均较现存之任何贵族为大之贵人。昔人较今人饶于财之一因，余以为系由于现代耗费奢侈之风盛于往昔，如衣饰、赌博、豢养从者之流等事皆是也。"

(2) 即我国成语"尾大不掉"之意也。

(3) 即以我之秘密告人，又以人之秘密告我，而我不察其奸，反幸有此"耳目"也，

(4) "合适"谓无伤臣民之道也。

(5) 即"言听计从"事无大小，悉取决于所宠幸之某人之意。

四十九　论请托者

许多不良的事件及计划都有人担任，所以私人底请托是确使公益腐化的[(1)]。许多很好的事情是由存坏心眼儿的人担任的，我底意思是不止败坏的心眼儿，也包括狡猾的心眼儿在内，就是那种口头担任而心中并没有实行底意思的心眼儿。有些人答应了替人办某种请托的事，心里却并没有切实去替人办事的意思；但是一旦他们看见这种事情经别人底力量而有希望成功的时候，他们就极想得到那请托者底感谢之心，要使那人相信他们真替他办过事，或者得到一部分的报酬，或者至少在这件事情还没决定的时候利用那请托者底希望。有些人接受人家底请托，专为可以借此阻挠另一个人；或者借此为由可以扬某人之恶，到这些事情做到之后，那原来的所请所托之事底成败是他们毫不关心的；或者，就一般言之，这些人之所以答应替别人办某项请托之事不过是利用别人底事以为自己底事作一种过渡的桥梁而已[(2)]。甚至还有些人答应替人办事，而满心要这事不成，为的是这么一来可以取悦于那人底仇敌或竞争者。无疑地，在每种请托之中总不免有是有非的；如果是为争讼的请托，其中必有曲直之别；如果是图升迁的请托，其中必有才与不才之别。假如一个人因为受了感情底驱使而在诉讼之中偏向不直的一方，那末他最好利用他底影响为两造和解，而不要把事做到尽头。假如一个人因为受了感情底驱使而在仕途中偏向那较为不才的一方，那末他最好不要为了要提拔这不才的一方，遂造作恶言，毁损那较为有才而值得升迁的人。

遇到自己不很懂得的请托之事，最好去请教一位忠实而有见识的朋友，这个朋友可以说出来究竟这种请托之事是做得做不得的；但是这种顾问须要审慎选择，否则要受骗的。有所请托的人受了迟延和欺骗，必深恶痛恨，因此，如果在初次来请求的时候就明白告诉他说你

不愿意办这件事，又如果替他办事，在事情进行的时候把实情告诉他而不加粉饰或夸张，在事情成了以后除应得的报酬以外不再需索，这样的举动现在竟不止是正当的而且是很可感激的了。在请求恩遇之中，谁先来请求应该是没有什么关系的；有一点关于这人对我们的信任的事，却不可不留意。就是，假若这人告诉了我们一种消息，这种消息除了他我们是无从由别的方法得到的，那末我们就不可白白地利用人家底消息，而应当给他一种报酬，并且给予他自由，让他设法走别的门路去图谋他所求的事情去。不知他人所求的事物底价值者是不智的；一如不知谁应该得到那所求的事物者之为无良[(3)]。在请托之中做事机密是成功底一个很好的方法；因为自行声张说某项请托进行得如何如何顺利虽可以挫某种旁的请托者底锐气，但是也会刺激并引起另一种请托者的。但使所请托之事适得其时，那才是主要的。所谓得时者，所取的时间不但是要合乎你所希望的将要准你底请托的人，而且要能使你自己免去他人从中破坏阻挠底危险。在选择替自己办请托之事的人的时候；顶好选用那最适宜于那种事的人而不要倚仗那最有大力量的人，选用那专办某种事的人而不要用那些包揽一切的人。如果一个人初次的请托被拒绝了，而他既不沮丧也不愤懑，那末他下次再有所请的时候其所得的补偿将与初次所请的一样的好[(4)]。“所请逾量，为的是所获可以适量”是一条好规则，假如一个人是得宠的[(5)]；否则最好渐渐地提高自己底请求，因为假如一个人初次来向我们有所请求，我们也许会拒绝他的；但是假如他已经从我们得过许多好处，那末以后我们就不大愿意拒绝他，恐怕既失这个人底好感与拥护，又抹杀旧日对他的好处也。通常以为向一位大人物求一封荐书，是最容易不过的请求，然而，假如写这封信底理由是不正当的，则于写信的人底名誉也很有妨碍。再没有比如今这些替人奔走，包揽请托的人更为恶劣的了；因为他们只是一种妨害公务的毒药疫疠而已。

---

(1) 培根之时，贿赂与私谊请托之风极盛，培根本人且终以墨败焉。

(2) 从拉丁文译本。

(3) 意谓若有甲乙二人争取某物之所有权，其物本应属甲，而吾人不待甲有尽力辩护之机会即以之与乙，则是明知故犯或昧良丧心也。

(4) 意谓若一人在初请被拒之时，态度温和，处之泰然，则下次有所请时，其结果必极佳，一若初次之请求亦达到目的也。

(5) Iniquum petas, ut aequum feras.可与我国成语"漫天要价，就地还钱"参照。"得宠"云云意谓若非宠幸之人，则骤然以过分之事来请，未有不遭拒绝者也。

五十　论学问

读书为学底用途是娱乐、装饰和增长才识[(1)]。在娱乐上学问底主要的用处是幽居养静；在装饰上学问底用处是辞令；在长才上学问底用处是对于事务的判断和处理。因为富于经验的人善于实行，也许能够对个别的事情一件一件地加以判断；但是最好的有关大体的议论和对事务的计划与布置，乃是从有学问的人来的。在学问上费时过多是偷懒；把学问过于用作装饰是虚假；完全依学问上的规则而断事是书生底怪癖。学问锻炼天性，而其本身又受经验底锻炼；盖人底天赋有如野生的花草，他们需要学问底修剪；而学问底本身，若不受经验底限制，则其所指示的未免过于笼统。多诈的人渺视学问，愚鲁的人羡慕学问，聪明的人运用学问；因为学问底本身并不教人如何用它们；这种运用之道乃是学问以外，学问以上的一种智能，是由观察体会才能得到的。不要为了辩驳而读书，也不要为了信仰与盲从；也不要为了言谈与议论；要以能权衡轻重、审察事理为目的。

有些书可供一尝，有些书可以吞下，有不多的几部书则应当咀嚼消化；这就是说，有些书只要读读他们底一部分就够了，有些书可以全读，但是不必过于细心地读；还有不多的几部书则应当全读，勤读，而且用心地读。有些书也可以请代表去读，并且由别人替我作出节要来；但是这种办法只适于次要的议论和次要的书籍；否则录要的书就和蒸馏的水一样，都是无味的东西。阅读使人充实，会谈使人敏捷，写作与笔记使人精确。因此，如果一个人写得很少，那末他就必须有很好的记性；如果他很少与人会谈，那末他就必须有很敏捷的机智；并且假如他读书读得很少的话，那末他就必须要有很大的狡黠之才，才可以强不知以为知。史鉴使人明智；诗歌使人巧慧；数学使人精细；博物使人深沉；伦理之学使人庄重；逻辑与修辞使人善辩。“学

问变化气质”[(2)]。不特如此，精神上的缺陷没有一种是不能由相当的学问来补救的：就如同肉体上各种的病患都有适当的运动来治疗似的[(3)]。“地球”有益于结石和肾脏；射箭有益于胸肺；缓步有益于胃；骑马有益于头脑；诸如此类。同此，如果一个人心志不专，他顶好研究数学；因为在数学底证理之中，如果他底精神稍有不专，他就非从头再做不可。如果他底精神不善于辨别异同，那末他最好研究经院学派底著作，因为这一派的学者是条分缕析的人[(4)]；如果他不善于推此知彼，旁征博引，他顶好研究律师们底案卷。如此看来，精神上各种的缺陷都可以有一种专门的补救之方了。

---

(1) 从拉丁文译本。下段“写作与笔记”亦同。

(2) Abeunt studia mores.直译当作“学问入于性格”。

(3) 意谓“如肉体上之各种病患皆有适当之运动以治疗之”也。观下文自明。

(4) Cymini sectores，直译为“切小茴香子的人”。

五十一　论党派

有许多人有一种不智的意见，就是人君治国，要人治事，其政策之大要，在乎照顾各党各派底利益与愿望；然而道理与此相反，最要的大智乃在如何善为规划有关大众的、使人们虽有党派之别而不能不一致赞同的事务，否则就在如何与私人个别地用适当的手腕进行交涉。但是我并不是说党派是可以忽视的。出身低贱的人，在他们往上升底过程中，是非有所依附不可的；但是贵显而本身有力量的人，最好是保持一种无偏无党的、中立的态度。然而即在初入仕途的人，虽不免有所依附，最好是依附得很温和，要使自己成为本党本派中最能惬他党他派之意者，如此他底升迁之路大概是最为顺利的。较为低微力小的党派是团结最坚的，我们常见有些坚强不挠的少数人和较为和缓的多数人相持而终于把那些多数人折服了。党派之中的一党一派倒了的时候，那剩下的另一党或派就要自行分裂的。例如卢库拉斯和罗马参议会中的其他贵族底那一党（就是他们叫做"贵族党"的）曾与庞拜和恺撒相持一时，但是参议会底威权被打倒了之后，不久，恺撒和庞拜就分裂了。和布鲁塔斯与凯西亚斯反对的安东尼和奥克塔威亚努斯底那一党或派也曾一度团结起来，与敌人相持，但是布鲁塔斯和凯西亚斯颠覆之后不久，安东尼和奥克塔威亚努斯就分裂了[(1)]。这些例子是属于战争方面的，但是在私人底党争之中也是一样的因此，有许多次要的党员往往在本党分裂的时候成为主要的人物；但是他们也往往成为虚数而被弃置；因为许多人底力量是在斗争上的；一旦所与争的对方消灭了，这些人也就没有用处了。

常见许多已遂所欲的人们与自己借以进身的本党底反对党联络一气：这些人底意思也许以为那头一个党派是已经抓稳了的，而现在是收买一个新党的时候了。叛党的人常易于成功，因为当事件相持，久

而不决的时候，要能得到一个人底力量就可以决胜负，而这个人也就把一切的感激酬报都得去了。在两党之间守中立不一定永远是由于态度温和的原故，有时也是出于自利，为的是好利用双方，以达自己底目的。在意大利，当教皇们嘴里常说"众人之父"这几个字的时候，人们对这些教皇总是有点怀疑，认为由此可以看出来他们有意在一切事上都以自己底家族底尊荣为前题[(2)]。为帝王者务须小心，不可偏向一方，以致俨然变成某党某派的党徒；国内的党派总是于王权不利的；因为这些党派常向党员要求一种义务，这种义务简直和人民对君主所负的义务差不多，并使君主成为"我辈之一"[(3)]，如法兰西底"神圣同盟"中所可见者是也。党派之争过高过烈的时候，就足见人君之软弱；这种情形并且是很于他们底威权和事业不利的。在人君之下的党派底动转就应当如天文家所说的下级行星底动转一样，这些行星虽可以有自己底"私动"，然而仍应当安静地受第九重天底更高的动律底支配也。

---

(1) 凯西亚斯（Cassius），系出名族，才兼文武，惟其为人贪残，喜报复。氏初为庞拜党羽。庞拜败后降于恺撒，颇受优待，然阴怀忿恨，终以阴谋刺杀恺撒。非力帕之战氏所将之一翼为安东尼所败，遂自杀。

(2) 即我国古语"家天下"之谓。"众人之父"原文引意语作Padre commune。

(3) tanquam unus ex nobis.

五十二　论礼节与仪容

那完全靠着本身底真价值的人，必须有很大的才德才行；就好象那不要衬托而镶起来的宝石必须要是很宝贵的才行一样。但是假如一个人肯好好注意的话，他就可以看到在赞扬称许之中其情形也和生财取利是一样的；因为，这个成语是真的，就是，“小利可以生大财”，因为小利来得很繁，而大利则偶尔一来也。同此，小小的举动常得大大的称许，因为这些小举动是常有而且常为人所注意的：而任何大才德之得以自现的机会则如同节日一般，是很少的。因为这个原故，一个人若有好的仪容，那是于他底名声大有裨益的，并且，正如女王伊萨伯拉(1)所说，那就“好象一封永久的荐书一样”(2)。要得到好的仪容，只要不渺视他们就差不多行了；因为一个人只要不渺视仪容，他自然会从别人身上留心观察这些事的；其余的让他自己相信自己就行了(3)。因为假如他过于做作，要表现好的仪容，那他就要失去仪容底优点；这种优点就在要自然，无伪。有些人底举动好象一行诗，其中的每个音节都是数过的；这样一个过于分心在小节上的人如何能理大事呢？全不讲求礼仪就等于教别人也不要讲求礼仪；结果是使人对于自己减少尊敬之心；尤其是在与生人交往或办理正事的时候更不可不讲礼节；但是专讲礼节，并且把礼节推崇到比月亮还高的地位，那不但是繁冗可厌，并且要减少人家对言者的信任了。当然，在辞令之间有一种表达切实动人的言语的方法，假如一个人能够获得这种方法，它是特别地有用的。

一个人在侪辈之中一定可以得到亲密的；因此要矜持一点才好。在下属之间一定可以得到尊敬的；因此亲密一点好。任何事情里头都有他，以致惹人厌倦的人是自轻自贱的。拿自己底力量去替人办事是好的，只要显出我们这样做的动机是出自对某人的尊重，而并非因为

天性易与就行了。通常在赞同别人底话的时候，却要附加一点自己底话：例如你赞成他底主张，可是要稍有分别；你愿意附议他底动议，可是要带点条件；你赞成他底议论，可是你自己还要加上点别的理由。人们需要注意，不可过于擅长恭维，因为如果这样，则无论他们在别的方面是怎样的能干，嫉妒他们的人一定要加以善谀底恶名，为他们底大德之累的。在事务中过于多礼或者过于注重日时小节也是有损的。所罗门有言："看风的人将不能下种，看云的人将不能收获"。智者造机会。人们底举止应当象他们底衣服，不可太紧或过于讲究，应当宽舒一点，以便于工作和运动。

---

(1) 伊萨伯拉（Isabella）加斯谛莱（Castile，今西班牙之一部）女王，生于1450年，薨于1494年。

(2) "荐书"原文作letters commendatory，乃一种推许或证明品性优良，才有可取之信函也。

(3) 意谓人若注意仪容，同时本良心及自信作事，自不致有重大失礼之处也。

五十三　论称誉

称誉是才德底反映。但是它象镜子或其他映影的东西一样。如果它是从俗人来的，那它就多半是虚假而无价值的；并且是随着妄人而不随有德之士的。因为流俗之人是不懂得许多出类拔萃的美德的。最低级的才德能赢得他们底称誉；中等的才德能在他们心里引起惊讶或艳羡；但是对于最上的才德他们就没有识别底能力了。惟有表面上的表现和假冒的才德[(1)]乃是最受他们欢迎的。名誉的确好象一条河，能载轻浮中空之物而淹没沉重坚实之物。但是假如有地位和有见识的人同声称誉某人，则有如《圣经》所谓，“美名有如香膏”[(2)]了。它底香气播满四周而且不易消逝。盖香膏底香气比花卉底香气耐久也。

可以恭维人的假原因太多了，所以一个人怀疑人家底称誉是有理由的。有一种的称誉只是出自谄谀；要是说话的人是一个普通的谄谀者，那末他就会有几种普通的套话，对于谁都可以用的；要是他是一个奸滑的谄谀者，那末他就会摹仿“谄谀者之王”的——那就是一个人底自我[(3)]；一个人自以为最长于某事，或最富于某种美德，那奸滑的谄谀者就会在这些地方竭力赞成他的；但是假如他是一个大胆的谄谀者，他就会找出一个人自己感觉最缺陷的地方，自己深以为耻的地方，而坚持地说他在这些地方很有长处，“渺视他的自觉”[(4)]。有些称誉是出自善意与尊敬心的，这种的称誉是我们对于帝王或大人物们应有的礼仪之一节，这就是“以称誉为教训”[(5)]；就是，对某些人说他们是如何如何的时候，实际就是告诉他们应当如何如何也。有些人受称誉其实是被人恶意中伤，为的是好引起别人对他们底嫉妒心；“最恶的仇敌就是那些恭维你的仇敌”[(6)]；所以希腊人有句成语：“被人恶意恭维的人鼻子上要长小疮”[(7)]，就好象我们底成语所谓“说谎的人舌头上要长水泡”一样。中节的称誉，用之得时，而且不俗的，确是能有好处

的。所罗门说："清晨起来，大声称赞朋友的人，就等于是诅咒那个朋友"[8]。把人或事过于夸大，必要激起反对，得到嫉妒与轻蔑。至于一个人自夸自赞，除了在很少见的情形之中，是不能成为合理的；但如果是自己称扬自己底官职或职业，则可以漂亮地并且带点豪气而为之。罗马底主教们都是些神学家、宗派僧、经学家，他们对于文官事务有一句渺视轻蔑的话，因为他们把一切战争、外交、司法，及其他的世事都叫做"斯比来累"（sbirrerie），这句话底意思就是"副州吏之事"，好象所有这些事情都是副州吏和管家一流的人办的事一样；虽然州吏一流的人所作的好事常常比他们底高深的研讨底好处还多一点。圣保罗在自夸的时候，常常加上一句"我说句狂话"[9]；但是在说到他底职务的时候，他就说，"我要荣耀我底职分"[10]。

---

(1) species virtutibus similes.原系泰西塔斯论皮索（Piso）之语，见《编年史》15卷48章。

(2) Nomen bonum instar unguenti fragrantis.见《旧约·传道书》第7章第1节。

(3) 参看第27篇第7段："因为谄谀我者无过于我"。

(4) spretâ conscientiâ.

(5) laudando praecipere.

(6) pessimum genus inimicorum laudantium.见泰西塔斯所著《阿格瑞柯拉传》。阿即Agricola，生于公元40年。在外斯帕显及道密先之世为不列颠总督。

(7) 西奥克瑞塔斯（Theocritus，公元前三世纪中希腊田园诗人）《田园诗》（Idylls）第9篇第24行有云："我说你美也不会叫你鼻上生疮"。即本此谚。

(8) 见《箴言》27章14节。

(9) 见《新约·哥林多后书》11章21，23两节。

(10) Magnificabo apostolatum meum.见《新约·罗马书》11章13节。"荣耀"官话本作"敬重"。

五十四　论虚荣

“苍蝇坐在战车底轮轴上说道，我扬起了多少尘土啊”！伊索氏这个寓言说得实是巧妙。类此，有些个妄人，无论任何事情，或是事情自动，或由大力者推动，只要他们在其中有一点关系，他们就以为这些事情是完全依仗着他们底力量的。好夸之人一定是好党争的；因为一切的夸耀都是靠着比较的。这种人也必然是过分的，因为如此方可以支持自己种种的夸耀。他们又不能守秘密，所以他们是没有什么实际上的用处的；反之，他们是和法国底一句成语所说的一样，“声音很大，结果很小”的[(1)]。然而在政事[(2)]中这一种品性也是确有其用的。每逢人们需要造成一种大才或大德底名声的时候，这些人就是很好的吹鼓手。再者，如里维关于安提奥喀斯和哀陶立安人之事的话；“对双方的谎言有时是有大效的”[(3)]，例如，一个人在两位君王之间交涉，想引他们联合起来向第三者作战，他就对两方面都言过其实地夸张对方底兵力；又如在两个私人之间交涉的人，他对双方都夸张他在对方的影响，结果是把他自己底声望提高了。所以在上述的以及类此的事件中，往往会由无物之中竟生有物；盖谎言足以引起意见，而意见能引起实行也。

在将帅与军人方面，虚荣心乃是一种不可缺的性质；因为如同一块铁由别的铁而磨得锐利一样，由于夸张而人们底勇气就互相磨利了。在冒着资财或身体之危险的大事业中加入一种天性好夸的人可以使事务更有活力；而那些天性厚重庄肃的人则有似压舱物而不类风帆。在学问底名声方面，若没有一些夸耀底羽毛，则这种名声底飞腾是很慢的。“写《虚荣之轻视》一书的人也不反对叫自己底名字出现于题页上”[(4)]。

苏格拉底、亚里士多德、盖伦，都是富于夸耀性的人[(5)]。虚荣心确是使一个人留名的一种助力，而才德之所受于人性的酬劳其直受于人类底好德之心者决没有受之于才德自己底努力者为多也。西塞罗、塞奈喀、小普利尼[(6)]底名声若不是与这些人本身底某种虚荣心连在一起的话，也不会经久如新的；这种虚荣心就如同天花板上的一层油漆一样，它使得那天花板不但能够发亮而且能够持久。但是说了这么久，我用"虚荣"这个字眼儿的时候，却并不是指泰西塔斯说缪西阿努斯有的那种性质，所谓"他有一种能够漂亮地炫耀他底一切言行的本领"；因为这种性质并非是出自虚荣心的，而是出自天生的豪气和见识的；并且这种性质在有些人方面是不但漂亮而且优美高尚的。因为逊谢、退让与节制得宜的自谦，都不过是炫耀之术也[(7)]。在这些炫耀之术中，没有比小普利尼所说的那一种更好的了，那就是在你自己所长的某方面，如果别人也有一点长处，当不吝惜地多多地赞誉称扬那人[(8)]。因为普利尼说得很巧妙；"在称扬别人的时候你其实是替自己做好事；因为你所称扬的那人在那一方面若不是比你还强就是不如你。如果他是不如你，那末他既然值得称扬，你自然更加值得称扬了，如他是胜过你的，那末假如他不值得称扬的话，你就更不值得称扬了"[(9)]。好炫耀的人是明哲之士所轻视的，愚蠢之人所艳羡的，谄佞之徒所奉承的，同时他们也是自己所夸耀的言语底奴隶。

---

(1) Beaucoup de bruit, peu de fruit.

(2) 对"军事"而言。

(3) 安提奥喀斯（Antiochus），此处所指为公元前二世纪中叙利亚王安提奥喀斯三世。哀陶立安人（the Aetolians）乃希腊名邦哀陶立亚（Aetolia）之人。哀陶立安人陶阿斯（Thoas）欲兴兵与罗马为敌，乃往谒安提奥喀斯，以希腊人如何强大动之，劝其相助；同时又鼓励希腊人，告以安提奥喀斯如何兵强国富，结果终使双方联合，与罗马作战焉。

(4) Qui de contemnendâ gloriâ libros scribunt, nomen suum inscribunt.语出西塞罗《幸福论》（Tusculanae Disputationes）第1卷第15章。

(5) 培根在《广学论》2卷中有云："苏格拉底常伪作无知以显露其大智"。又云：亚里士多德之所喜，在"驳倒一切前代之知识，因此凡论及古贤或古语，必加以辩驳或贬辞；此种行为，若为炫耀自我及招引徒众，实甚得计云"。至于何以将盖伦亦一并列入，殊不易考，培根之意或以为盖伦创新说，不无引人注意之念耳。盖伦即Galen，为第二世纪时医学作家。

(6) 小普利尼即英人称为Pliny the Younger者。拉丁名为Caius Plinius Caecilius Secundus。约生于公元61年，卒于114年。为老普利尼（Pliny the Older，公元23—79）之甥。幼慧，能文章，善演说，与史家泰西塔斯为良友。其著作今存者为《颂帝辞》（Panegyricus），为颂扬罗马皇帝图拉真之作，及《书信集》（Epistolae）10卷，后者极为重要。

西塞罗于其演说中屡言其对国家之功劳。培根本不喜塞奈喀及画廊学派，以为虚矫，不近人情（参看第5篇开端）。吾人读塞奈喀书信，亦觉其自喜之情溢于纸上。至于普利尼则屡在其书信中夸耀其如何敢撄权贵之锋，致享大名，又称皇帝奈瓦如何赏识其才，又称其妻如何喜读其著作云。

(7) 参看第25篇第4段："序文……自解的话以及其他一切关于自身的言语都是大为浪费时间的东西；并且，它们虽然好象是出自谦虚而其实是架子排场"。

(8) 参看第32篇"一个人称扬自己而不显丑态的唯一的时候就在他称扬别人底长处的时候，尤其有在所说的长处是与他自己可说是有的那种长处一类的时候"。

(9) 语出小普利尼《书信集》6卷17页，惟与原语稍有出入。

五十五　论荣华与名誉

荣誉之获得在乎把一个人所有的才德和真价无损无伤地显露出来。因为有些人在他们底行为中力求光荣与名誉，这种人通常虽是很受人底谈论，但是很少人是在内心中羡慕他们的。有些人，与上述的这一流人是相反的，他们掩藏他们底才德，使之不外露，因此他们在一般人底意见中是被估价过低的。假如一个人能作成一件人家未尝试过的事，或者是一件经人尝试过而被放弃了的事，或者是别人也作成过而未曾作得如此完善的事；如此他就可以比仅仅追随别人之后而作成了一件更难或更高的事的人得到更多的荣誉。假如一个人把他底所作所为调和得使其中总有一件可以取悦于各党各派的，那末赞美他的歌声就更宏大了。假如一个人担任去办一件事，而这件事如果成了的时候他所得的名誉远不如败了的时候他所受的耻辱的话，那末这个人就是个不善于爱惜自己底荣誉的人。由比较而得来的（就是显出我优人劣的）那种荣誉是最显明的，就如同切成多少面的钻石一样。所以一个人应当竭力与那和他争名的人争胜，务要在可能范围以内，用那人自己底弓而射的比那人还要远。谨慎有识的从者与仆役是大有助于名誉的。“一切的名声都是来自一个人底家中人的”[(1)]。嫉妒心是荣誉底害虫。要想消灭嫉妒心，最好的方法是表明自己底目的是在求事功而不求名声，并以自己底成功归之于天佑和幸运而不归之于一己底才德或权术[(2)]。

人君底荣誉之真正等级如下。第一流的君王应数那些开国之君；如罗缪剌斯、萨拉斯、恺撒、奥陶曼、依斯迈耳是也[(3)]。第二流的就是立法创制之君；这一类的君王也叫做万世之君，因为他们逝世后仍能以他们所立的法度治国也[(4)]；这一流的帝王例如里可尔戛斯、索伦、加斯提尼安、埃德戛、“聪明的”喀斯提王阿尔芳撒斯，就是那

立“七法”的，皆是也[5]。第三就是“解难之君”或“救国之君”，如解决内战之长期困苦，或从异族或暴君底束缚下把国家救出来的君王是也[6]。例如奥古斯塔斯大帝、外斯帕显、奥瑞利安努斯、西奥道瑞库斯、英王亨利第七，法王亨利第四[7]皆是也。第四就是“扩疆拓土之君”或“保国之君”[8]；如以光荣的战争扩张疆土或以光荣的自卫战抵御侵略者的君主是也。最末应数那些“国父”[9]，就是那些治国有道，致他们所处的时代于太平的人君。这末两种都不需要例子，因为象这样的君主是很多的。

臣民底荣誉应分级如下；第一是“为主分忧之臣”[10]，就悬那些主上倚之以负重举大的人们，就是我们所谓的“人君底右手”者是也。其次就是“统兵大将”[11]，即伟大的军人领袖；例如人君底辅佐，与在军事上有大功者是也。第三就是“亲幸之臣”[12]，如能得君心而不扰民的人们是也。第四就是“能臣”[13]就是居高位而能尽职，能办大事的人们。还有一种荣誉，可列于最高等的荣誉之中，但是不常见的，就是为国捐躯或冒大危险的人们，例如马喀斯·瑞古拉斯[14]和戴西亚斯父子[15]是也。

---

(1) Omnis fama a domesticis emanat语出西塞罗演说（？）中。

(2) 参看第40篇：“所有的贤者，为避免他们底才德所招致的嫉妒起见，都习于把这些才德归之于上帝或幸运；因为这样他们就可以较为安全地享有这些才德了”。

(3) “开国之君”（conditores imperiorum）。罗缪刺斯（Romulus），罗马开国之主萨拉斯即Cyrus the Great，亦译居鲁斯大帝，于公元前六世纪中创建波斯帝国。奥陶曼即Ottoman，十三世纪土耳其帝国奥陶曼王朝之创始者。

(4) “立法创制之君”原著引拉丁语作legislatores。“万世之君”作perpetui principes。

(5) 里可戛斯（Lycurgus）为斯巴达之创制者，其时代约在公元前八世纪。埃德戛（Eadgar）乃英国十世纪之贤主，曾编订法律。加斯提尼安（Justinian），东罗马皇帝（527—565），以编订罗马法典，使成系统，著名于后世。阿尔芳撒斯即

阿尔芳撒斯九世（Alphonsus IX, 1158-1214），曾搜集并编订西班牙之法律，以7年毕事，名曰《七法》Siete partidas。

(6) “解难之君”原著引拉丁语作liberatores；“救国之君”作salvatores。

(7) 外斯帕显于尼罗死后国家大乱之时，平定内外，整文经武，为不可多得之贤君。奥瑞利安努斯（Aurelianus）于公元270至275年为罗马皇帝。东征西讨，平定天下，罗马英主之一也。西奥道瑞库斯（Theodoricus）生于公元455年，本为东戈斯族（Ostrogoths）之酋长，于489年入意大利，493年统一意大利，在位33年，疆域巩固，人民安居乐业，称太平之世焉。亨利第四承法兰西宗教及政治纷争之余，解除对新派之压迫，平息旧派之愤恨与疑惧，解决政争，安定民生，奠定后世法兰西王国强大之基础，民到于今称之。

(8) “扩疆拓土之君”原文引拉丁语作propagatores；“保国之君”作propugnatores imperii。

(9) “国父”——Patres patriae。

(10) “为主分忧之臣”（participes curarum）。

(11) “统兵大将”——duces belli。

(12) “亲幸之臣”——gratiosi。

(13) “能臣”——negotiis pares。

(14) 瑞古拉斯即Marcus Regulus，为罗马与迦太基初期战争（公元前265—前242年）中之罗马统帅。初甚胜利，后兵败被擒（事在前255年）。越5年，迦太基人遣使求和，瑞古拉斯与焉，行时迦太基人要其允诺和议不成则仍返为囚。瑞抵罗马后，力劝政府当局不可议和，并于和议失败后，不顾一切，毅然返迦太基，遂被酷刑处死。

(15) 戴西亚斯父子即普布利亚斯·戴西亚斯（Publius Decius）及其子。普布利亚斯于公元前340年罗马人与拉丁人大战之中将一翼，誓志战死以求胜利，果遂所愿。其子效其所为，于前295年散提农（Sentinum）之战，舍身为国，而罗马军因之获胜焉。

五十六　论司法

为司法官者应当记住他们底职权是jus dicere而不是jus dare；是解释法律而不是立法或建法。如不然者，则司法官之权将如罗马教会所争为己有的权一样了。罗马教会是假解释《圣经》之名，不惜加以添改，并且把《圣经》中找不出来的法则定为律条，宣之天下；伪造古貌，创立新法的。为法官者应当学问多于机智，尊严多于一般的欢心，谨慎超于自信。犹太律说；“移界石者将受诅咒”。把界石挪动的人是有罪的。但是那不公的法官，在他对于田地产业错判误断的时候，才是为首的移界石者。一次不公的判断比多次不平的举动为祸犹烈。因为这些不平的举动不过弄脏了水流，而不公的判断则把水源败坏了。所以所罗门说，“义人在恶人面前败讼好象趨 浑之泉，弄浊之井”[(1)]。司法官底职权与诉讼者，与辩护士，与属下的官吏，与自己以上的君主或国家都是有关系的。

第一，先说诉讼底两造或双方。《圣经》上说，“有的人把审判之举变为苦艾”[(2)]，确实也有把审判之事变为酸醋的人；因为不公平的判断使审判之事变苦，而迟延不决则使之变酸也。一个作法官的人底主要职责是灭除暴力与诈骗；这二者之中暴力在明目张胆地横行时恶毒较著，而诈骗则于秘密掩饰的时候特别险恶。二者之上可再加上好讼者底案件，这种案件是应该当作阻塞法庭的东西而吐弃之的。为法官者应当为公平的判断作一种准备，这种准备应当如同上帝对于他底路的准备一样，就是要填高溪谷，削平山陵[(3)]：所以在两造底任何一方，若有强力、暴虐、巧计、结徒、奥援、善辩底情形出现，在那个时候为法官者若能使不平者得其平，使他自己底判断得以公平为基础，那就可见其才德了。“扭鼻子必出血”[(4)]而压榨葡萄汁的机器若是用力过猛，其所出的酒必是涩的，而且带着葡萄核底味儿。为法官者

必须留神，不可深文周内，故入人罪；因为没有比法律底苦恼更恶的苦恼也。尤其在刑法事件中，为法官者应当注意，毋使本意在乎警戒的法律变为虐民之具。他们也应当注意，不可把《圣经》上所说的那种雨（“他要向他们降下网罗之雨”）[(5)]带来；因为刑事法律行之过于严厉，即等于在人民身上降下网罗之雨也。所以刑律之中若有久已不行或不适于当时者，贤明的法官就应当限制其施行；“司法官底职责，不仅限于审察某案底事实，还要审察这种案件底时候及环境……”[(6)]在有关人命的大案中，为法官者应当在法律底范围内以公平为念而毋忘慈悲；应当以严厉的眼光对事，而以悲悯的眼光对人[(7)]。

第二，关于辩护士及法律顾问等。耐性及慎重听讼是司法官底职务之主要的成分之一；而一个哓哓多言的法官则不是一件和谐的乐器。一个法官把他在适当时期内可从律师听来的事情自己首先发见之，或者把见证或辩护士底说话截断得过早以表示自己之敏察，或者用问题（即使是与案件有关的问题）把以后两造将要陈述的事实先期勾引出来，这都不足以为能。法官在审理案件之中的职分有四：审择证据；约束发言毋使过长、重复及泛滥无关；重述、选择、并对照已发言论；指示批判底准则。凡有超过这些职分者即是过多；而这种情形不是出自炫耀多言，就是出自不耐听讼，不然就是由于记忆力不佳，再不就是由于缺乏沉着公平的注意力。辩护人滔滔善辩多能得法官底欢心，这种情形看起来是很可怪的；为法官者应当效法上帝（上帝底座位是他们坐着的）[(8)]；上帝是抑强暴而扶温良的。但是法官而有出名的得宠的律师，那是更可怪的，这种情形是一定要引起苞苴关说底嫌疑来的。在辩护士为某一造发言得宜，办理案件办得很得当的时候，为法官者对于该辩护士有一种责任，理当有称扬赞颂的话，尤其是那一边讼而不利的时候为然，因为如此可以使委托者对于辩护士信用不坠，而且使他那自以为是的意见受些挫折；同此，若逢辩护士有诡辩，重大的疏忽，证据过弱，迫求无度，或强词夺理的情形，则为法官者对于公众也有一种责任，理当给那个辩护士一种合礼的斥

责。为辩护士者也不可与法官舌剑唇枪，或者激动自己在法官宣判之后重提这件诉讼；但是，在另一方面，为法官者也不可迁就辩护士，或给他所代理的那一造一种口实，说他底辩论或证据未得上达。

第三，我们谈到吏役。律法所在之处乃是一种神圣的地方；因此不但是法官底坐席，就连那立足的台，听证的围栏都应当全无丑事贪污底嫌疑才好。因为，的确（如《圣经》上说的）“从荆棘之中是采不来葡萄来的”[(9)]；从那些贪馋的吏役底荆棘丛中公道也是不能结出美果来的。法庭底吏役是易受四种恶势力底影响的。第一是包揽诉讼，挑拨是非，使法庭有充塞之患而国家受贫乏之累的人。第二种人是那些把法院卷入职权之争的人们。他们并非是“法院底朋友”而是“法院底寄生虫”[(10)]，因为他们把一个法院鼓动得茫然自大，超越限度，而所为者却是自己底小利与益处也。第三种恶势力就是可以叫做“法院底左手”的那些人，即是那些狡黠而多谋，能阻挠法院底正当程序，并把公理引入邪径与迷阵之中的人们。第四种就是那些收揽并敲诈费用的人们；普通把法院比做矮树丛，一只羊在暴风雨中逃向其中以求安全的时候，总是免不了损失一部分羊毛的。有了上述的这一种人，就足以证明这个譬喻之不诬了。在另一方面，一位多年的老吏，熟悉律例，作事审慎，通晓法院之事务者乃是法院底一个极好的助手，并且常常会给法官本人指引一条道路的。

第四，谈到关于主上与政府底方面。为法官者务要记住罗马底十二铜标底结语；“人民底幸福即是最高的法律”[(11)]，并且要明白法律若不以达到上述的这句话为目的，则不过是一种苛求的东西，是未受灵感的谶语[(12)]。因此，为人君者和执政者若常与司法官商议而司法者常与人君和执政者商议，则是一国之幸：前者就在法律于国家底政务有碍的时候；后者就在国家底政务于法律有碍的时候。因为往往因之兴讼的事件也许是你你我我底私人事件，而这种事件底原理和影响则要涉及国是。所谓国是者，不仅是有关王权的事，并且包括任何引起大变革或造成危险的先例者；或者是显然有关任何大部分的人民

的。再者，谁也不可糊里糊涂地相信公平的法律与真实的政策之间有任何的对立性；因为这两个好象精神与筋肉，是共同动作的。司法官们也应当记住，所罗门底王座是两边由狮子们支持着的：他们可以作狮子，但是也要做王座的狮子；就是要小心在意不可阻挠或违反王权底任何一点。为法官者也不可不知道他们自己底正当权利而以为他们底职务并不包括这主要的一项，就是贤明地行法施法。因为他们也许记得圣徒保罗关于比他们底律法更高的一种律法的话；“我们知道律法原是好的，只要人用得合宜”(13)。

---

(1) Fons turbatus, et vena corrupta, est justus cadens in causâ suâ coram adversario。见《箴言》25章26节。

(2) 详细出处待考。“苦艾”亦作“茵陈”。

(3) 用《以赛亚书》40章第4节语。“一切山洼都要填满，大小山冈都要削平，高高低低的要改为平坦，崎崎岖岖的必成为平原”。

(4) Qui fortiter emungit, elicit sanguinem.见《箴言》33章33节。“扭”一擤时用力过猛之谓。

(5) Pluet super eos laqueos.见《诗篇》第11篇第6节（官话本作“他要向恶人密布网罗”）。培根于论此类题目时颇喜引此语。

(6) Judicis officium est, ut res, ita tempora rerum，……。

(7) 罗莱（Rawly，培根作品之编辑者之一，著有《培根传》）云：“当培根任皇家检察官时，有时因职责所在，不得不检举某种犯罪之人，此种人或系平常犯人或系大逆不道，然培根对之，皆甚为温和有礼，从无盛气相向之事。盖其态度对事则严，对人则恕也”。

(8) 上帝审判罪人，法官亦审判罪人，故云。

(9) 《马太福音》第7章第16节。

(10) “法院底朋友”原文引拉丁语作amici curiae；“法院底寄生虫”作parasiti curiae.

(11) Salus populi suprema lex.莱特云：“语出西塞罗之《法律论》（De Legibus）33章第8节，而非出自十二铜标”。按十二铜标系指罗马古法典，颁布于公元前451年者。

(12) 未受神灵之感佑，徒由凡夫口中所发之“谶语”，不过妄谈而已。

(13) Nos scimus quia lex bona est, modo quis eâ utatur legitime.见《提摩太前书》第1章第8节。

五十七　论怒气

要想完完全全消灭怒气，这不过是画廊派底一种夸张之辞[(1)]。我们是有较好的指示的："生气就生气，却不要犯罪。不可含怒到日落"[(2)]。怒气必须在程度和时间两方面都受限制。我们现在先说发怒底天性和习惯如何可以调剂和缓。第二，再说怒气底特殊动作应如何压抑，或至少如何使它免于为害。第三，再说如何使别人发怒或息怒。

关于第一点，没有别的法子，只有好好地沉思细想怒气底效果，它是如何地扰害人生的。最好的做这种思想之法就是在怒气已息之后回想当时的情形。塞奈喀说得好，"怒气有如下坠之物，把自己粉碎于所降落的东西之上。"[(3)]《圣经》教我们"要以耐性保持我们底灵魂"[(4)]。无论何人，若是失了耐心，就是失了灵魂了。人们决不可变成蜂，"把他们底生命留在所螫的伤口之中"[(5)]。

怒气确是一种低贱的品质；因为它善于在它所管辖支配的那些臣民底弱点中出现；这些人就是儿童、妇女、老年人、病人。因此，人们务须注意，如果不免于生气的时候，须要使怒气与轻蔑连在一起而不可使它与恐惧之心连在一起；这样他们就可以好象在所受的伤害之上而不在其下了[(6)]；这是一种容易办到的事，只要一个人肯在这件事上给自己定一种律条就行了。

关于第二点，怒气底主要原因与动机有三。第一，就是过于易感伤害。因此，纤弱细致的人一定是常常生气的；有许许多多的事情可以使他们受刺激，而这种事情在较为天性健壮一点的人是不很感觉到的。其次，一个人在所受的伤害中，发现或者认为有满含轻蔑底情形，也是容易致怒的：因为轻蔑之心是使怒气锐厉的，好象比伤害底本身还要厉害一点。因此人们若是善于发现轻蔑底情形的时候，他们

是很容易生气的。最后，如果一个人认为他底名誉受损的时候，这种意见也是增加并加重怒气的。在这个情形之中，最好的调剂之道是如康萨弗常说的，一个人应当有一种“绳索较粗的荣誉网”[(7)]。但是在所有的抑怒之道中，最好的调剂术是延长时间，并且要使一个人自己相信，他报复的时机尚未来到，但是他可以预先看见一个将来的好机会；如此他就可以在这个机会尚未来到的时候静默等待。

若要使一个人虽然生气而怒气不招致祸患，有两件事情不可不特别注意。一是极端愤懑的语言，尤其是尖刻而涉及个人的语言：因为“骂世之言”是不关紧要的[(8)]；在怒气之中也不可泄露秘密，因为在怒气中泄露秘密之举是使一个人不适于群居的。其次，在事务中，不可于一阵怒气之中，把事务首先决裂了；反之，无论你怎样地表示愤懑，却不要做出任何无法挽回的事来。

至于使别人发怒或息怒，这种事情底做法主要在乎选择时间；要在人们最急进或心境最坏的时候激恼他们。又一种办法是如上所述，把你所能找出来的事情都搜集在一起以加重对那人的轻蔑。息怒之方则与此相反。其一，与人初次提及某种可恼之事的时候要选择好的时机；因为初次的印象是很重要的；其二，就是要把一个人对伤害的见解尽量地与他底受轻蔑之感分开；把这种伤害归之于误会、恐惧、热情或其他任何事项都是可以的。

---

(1) 画廊派，参看第5篇开端。

(2) 见《新约·以弗所书》第4章26节。

(3) 出处待考。

(4) 见《路加福音》21章19节。

(5) ——animasque in vulnere ponunt.见委吉尔《田功诗》（Georgics）第4卷238行。

(6) 意谓当发怒之时，宜将怒气与轻蔑敌人之心联合，而不可如妇人小儿之所为，既怒且惧，如此则虽受一次伤害而精神上不受第二次之苦恼也。

(7) telam honoris crassiorem。意谓当自修德励行，使名誉坚实不易破损也。康萨弗，据英国学者埃利斯（Ellis）注，即Fernandez Gonsalvo of Cordova，系西班牙名将，卒于1575年，生时人称为“大将”（The Great Captain）云。

(8) 此语意谓愤世嫉俗之言非专攻个人者可比也。“骂世之言”原文引拉丁语作communia maledicta。

五十八　论变易兴亡

所罗门说："世上没有新的事物"[(1)]。同此，柏拉图也有一种见解，以为"一切的知识都不过是回忆"[(2)]。同此，所罗门又发表他底意见说；"所有的新鲜事都不过是遗忘了的事而已"[(3)]。由此可见利司河不但在地下流，在地上面也流[(4)]。有一位玄妙的星命学家说："要不是有两件东西是固定的（一件就是天上的恒星是永远居于固定的距离，永不走近，也永不走远的；另一件就是诸天绕地底每日转动是永远守着一定的时刻的），世上就没有一件东西会支持一刻之久的"[(5)]。凡物都是在不停的变化之中，永无停歇，这是的的确确的。那掩埋一切的大殓衣有两种；洪水与地震。至于大火与大旱，他们是并不能完全消灭人群或物类的。费唐底车不过跑了一天[(6)]。还有那以利亚时代的三年之旱也不过是限于一域，而未能全灭人民的[(7)]。至于那西印度常有的天火，他们也是范围甚狭的。但是在别的那两种毁灭——由于洪水和地震的——中，还有可注意者就是那幸而得救的遗民多是无知识的山居之民，他们是不能关于以往有任何报告的；所以许多人或事都湮灭遗忘，那种情形就和一个人也没留下是一样的。如果你对于西印度底人民详加研究，大概他们是一种比旧世界中的民族较新较幼的民族。而以前在该地曾有的毁灭大概也不是由于地震（如埃及僧侣关于阿提阑提斯岛告诉索伦的话，说该岛是在地震中被海吞下去的）[(8)]而是被一种当地的洪水所灭的。因为地震在那些区域中是不常见的。但是，在另一方面，他们却有倾泻的大河，大得使亚、非、欧三洲底河流与之比较起来简直有如小溪。还有他们底安第斯山也比我们底山高得多[(9)]；由此大约可想见有一部分人类是在洪水中得免的。至于马基亚委利底评语，说是宗教派别底互嫉是古事被人遗忘底大原因之一；并诽谤格瑞高瑞一世，说他曾尽力毁灭一切异教底

古昔文物[10]，关于这个我却不曾发见这种的热狂能产生什么大效果或者能延续多久；例如萨比尼安之继承一样，他登位之后，就又恢复古代文物了[11]。

诸天界底变易不是本文所应讨论的。如果这个世界能延长到那么久的话，柏拉图底"大年"也许会生效，这种功效不在乎把人们个个都使之返魂复生（因为这种说法不过是某种人底妄想，这些人是以为天体于人间的这些事情上有比实际更细密的影响的）而在乎使世界大体重新[12]。同此，彗星对于事物之大体的确是有力量有影响的；但是一般对于彗星，多不过是仰而望之，并注视他们底行程，而不善于观察他们底影响；尤其是不善于观察他们底分门别类的影响，就是什么样的彗星，大小如何，颜色如何，光芒底方向如何，在天空中的位置如何，出现底期间如何，发生什么样的影响。

曾经听见过一种无甚重要的说法，这种说法我不愿人们遽尔弃置，而愿意人们对之稍加注意。据说在荷兰国（我不知道是荷兰底那一部分）有一种说法，说是每经三十五年，则同样的，同次序的年成和天气又要重来；如严霜、大潦、大旱、暖冬、凉夏一类的事情皆是；他们把这种情形叫做"复始"[13]。这个说法是我愿意提及的，因为我曾经追数以往若干年间的情形而发现有与这个说法相符之处也。

我们现在且离开这些关于自然的事，而谈人事。人事中变易最大者无过于宗教派别之兴衰升沉。因为宗教派别，有如轨道之于行星一样是最能支配人心的。唯一真正的宗教是"建筑在磐石上的"[14]；其余的则是飘浮在时间之波涛上的。所以现在且说新宗教兴起底原因，并对于这一点贡献点意见；不过个人底薄弱的见识能够延缓或阻挠这种重大的变更到什么程度，这个程度就是我所要贡献的意见底限度。

当那曾受一般人信仰的旧宗教为党派门户之争所破裂，当那个宗教底主持者德行堕落，丑事甚多，而其时代又是愚鲁无知而且野蛮的时候，若再有夸张诡异之人起而倡导，那末你就可以预料有一种新的教派要崛起了。谟罕默德宣布他底律法的时代，正是一个具备上述诸

点的时代。如果一个新教派没有两样特性，你就不必怕它，因为它是不会传播的。这两种特性之一就是，颠覆、代替、或反抗固有的威权；因为再没有比这种事更受一般人底欢迎的了。其二，就是许人寻欢取乐，贪淫纵欲。因为，那些在理论上标新立异的邪说（例如古时的埃瑞安派和现在的阿米尼安派）[(15)]，虽然他们对于人底心智有很大的影响，然而他们对于国家却不能产生什么大的变革，除非他们借助于政治上的扰乱。新教派底树立，其方式有三；或以异兆奇迹底力量；或以演讲劝诱之善辩与聪明；或以兵力。至于殉教底行为，我把它列入奇迹之内，因为这些行为好象是超乎人类天性底力量的；对于特优至美，值得惊羡的圣洁生活，我也可以把它列入奇迹之内。若要阻止新教派底兴起，确实再没有比如下的方策更好的办法了：就是，改良弊端，调和小的意见分歧，对新教派中人处之以宽而不用流血的压迫；并且用奖励擢升底办法把主要的首领收服过来，而不以暴力酷虐激怒他们。

军事中的变化升沉是很多的；但是主要的变易是在三种事情上的；在战争底地点或"舞台"上；在兵器上；在指挥作战底策略方式上。在古时战事似乎总是由东至西的；因为波斯人、亚述人、阿拉伯人、鞑靼人（这些都是侵略者）都是东方人。高尔人是西方人。这是真的，但是我们所读到的他们底侵略只有两次；一次是到盖莱西亚，一次是到罗马[(16)]。但是东方和西方并不是固定的地点，而战争底方向，我们也不能确定为自东至西或是自西至东。但是南与北是固定的；并且远处南方的人来侵北方的人，这种事即非从来未有，也是很少见的。事实是与此相反。由此可见世界底北部是天然好战的区域；不论那是由于北半球底星宿，或者由于北半球底大陆——南部就现在所知差不多全是海洋——或者（这是最显而易见的）由于北方气候底寒冷，这种气候就是不假训练而能使人体力顽强，血气旺盛的。

一个巨大的国家或帝国分裂或颠危的时候，你就可以确知将有战事。因为庞大的帝国们在他们盛的时候，是把他们所征服的土人底力

量削弱或消灭而以自己底保卫力为倚仗的；到了他们败亡的时候，一切就都颠覆了，而他们也就成为鱼肉。罗马帝国底情形就是如此；日耳曼帝国在查理大帝崩后也是如此[(17)]——每只鸟雀各争一羽；西班牙到衰败的时候大概也会遇到这样的情形的[(18)]。类此，大国之获得和合并也是引起战争的：因为，一个国家发达到过强的时候，它就和洪水一样，一定要泛滥的。如罗马、土耳其、西班牙，皆可为鉴。观察世界底情形，当野蛮民族最少，而且所有的蛮族都是除非确有可以为生之道则多不肯结婚或生育的时候（如今日差不多世界各处的情形皆是如此，鞑靼国除外），就没有人口充斥横流的危险。但是若有多数继续繁殖而不预筹生产自养之道的民族，那末在每一两代中这些民族必有一次要把本族底人口移殖到别的国家去；这种事情古代北方的民族是常用抽签底办法决定的；他们抽签决定那一部分人应当留住本土，那一部分应当出外谋生。当一个本来好战的国家变为柔靡的时候，就一定会有人向之作战。因为这样的国家到了这种衰颓的时候多是变得很富的；如此，一方面这个国家底财富奖诱别国与之作战，而另一方面其武力之衰颓也鼓励战争了。

至于兵器，那几乎是不能有所定论的；然而我们也可以看到他们是有时代有变易的。因为在印度底奥克西掇克斯城早就有了大炮，这是的确的；这种大炮就是马其顿人所称为雷电与魔法的[(19)]。并且中国人知用大炮已过二千年之久，这也是人所共知的。关于兵器底性质与改进可言者如下；第一，要能及远；这样就可以减少危险；这由大炮和毛瑟枪就可以看出来。第二，打击底力量要大；在这方面枪炮底力量又比一切的攻城器和古代底发明为大。第三，用起来要灵便；例如，要在任何天气中都可以用；搬运轻便，等等。

至于作战底方略，起初人们是过于倚仗兵数，以多取胜；并且主要是靠着武力与勇猛的；他们预先约定扎营驻阵底地点，于平等的情形下决胜负；他们对于列营布阵是很不懂的。后来他们就变得多倚仗

精兵而不纯粹以多取胜；他们渐渐地懂得占地利，用巧计诱敌一类的事，并且在分配兵力底事情上也更巧了。

在一个国家底少年时代，武事是最盛的；在它底壮年时代，学术是发达的；然后有一个时代武事与学术同时发达；在一个国家衰颓的时代，工艺与商业是发达的。学术也有儿童时代，那时它是萌芽而且一般是幼稚的；然后是它底少年时代，那时它是蓬蓬勃勃而有少年气的；然后是它底壮年时代，那时它是坚实有节的，最后是老年时代，它就变成干枯销竭的了。但是对于这些变易底转轮看得太久是不好的，恐怕我们底头也要晕了。至于关乎这些事的记载，那不过是一套循环的故事，所以是不适于在本文中论及的。

---

(1) 见《旧约·传道书》第1章第9节。此处之所罗门非所罗门王，乃伪托之名也。

(2) 柏拉图之说大致如下：吾人在有经验之前，先有观念。例如"相等"之观念乃吾人借以量物之标准也。因此，此种观念，当先于吾人所量之物。然而知觉乃与生俱来者。因此"相等"之观念，必系吾人从前生所带来者也。参看任何西洋哲学史，并比较《广学论》首章。

(3) 出处待考，或系略引《传道书》第3章14节。

(4) 利司河即Lethe，希腊神话中地府河流之一。饮其水使人尽忘生前之事。

(5) "玄妙的星命学家"待考。其说法所本仍系哥白尼以前之旧天文学，培根本人亦不信哥白尼，仍遵旧说。

案本篇开端既言天下之物无新者，似与以后所言冲突。然细思之，则知既无真正之新事，则吾人所见之各种新旧之别乃变化之结果也，如斯则培根非自相矛盾矣。

(6) 希腊神话，费唐（Phaethon）为日神之子，及长，为欲夸耀侪辈之故，坚决要求驾御日神之战车（即日轮），日神以先有誓言不能拒，然日神之车非他人所能控御，结果驾车之马狂奔，费唐不能制，焚烧地面，危及星宿，天帝震怒，以霹雳震死费唐，复命日神驾车，大难遂息。

本段与柏拉图名篇《蒂迈亚斯》（Timaeus）中论人类之毁灭一段极为相似。作者草此篇时心中必有此段之印象。总之，人类文明，曾有多种盛极而衰亡，亡后无复痕迹，此说乃培根所乐道之一说也。

(7) 以利亚即犹太先知 Elijah。“三年之旱”见《列王纪》上第17，18章。

(8) 此说初见于《蒂迈亚斯》篇中。

(9) 安第斯（Andes）乃南美洲西部之大山脉，长约4,500英里，最高峰高达33,080英尺。由此可见培根所谓之“西印度”系指当时已发现之新大陆（南北美洲等）而非专指西印度群岛也。

(10) 格瑞高瑞一世即Gregory the Great，于590至604年为罗马教主，锐意兴革，力斥异教，对希腊，罗马之宗教文艺，均极度排斥，因此以古典文明之破坏者著名，其实氏之态度固属明显，然彼所施行之或直接应由彼负责之实际破坏工作，究达何种限度，尚成问题，恐不如传说之甚也。

(11) 萨比尼安即Sabinian.继格瑞高瑞一世为罗马教皇。

(12) 见柏拉图《蒂迈亚斯》篇。“大年”（the Great Year）亦即“完全年”（the Perfect Year）。所谓“完全年”者即所有之天体经过各种转动以后仍返原位之年。古人相信如此之一年为太平盛世之开始，“黄金时代”重来之年。

(13) “复始”原文作the prime。按此说与我国六十甲子之说颇似。

(14) 指耶教。语见《马太福音》第16章第18节：“我还告诉你，你是彼得，我要把我的教会建造在这磐石上”。彼得亦曰“磐石”，故云。

(15) 埃瑞安派（the Arians）以宗师埃瑞亚斯（Arius）得名。埃于4世纪中在非洲传教，论“圣子”之特性，与罗马教会之意见牴牾，被判为异端，其徒受诛戮压迫，终归于尽。

阿米尼安派（the Arminians）乃荷兰人阿米尼亚斯（Arminins，生于1560年）之徒众。其说反对喀尔文之前定论（即人之得救与否皆经前定）而力主“意志自由”之说。

(16) 盖莱西亚（Galatia）原文作Gallo-Graecia，在小亚细亚，为罗马帝国之一省。其民皆高尔族（Gauls），公元前三世纪中移殖于此。

高尔人侵入罗马，事在公元前390年。其酋名曰布阑努斯（Brennus）。

(17) 查理大帝即Charlemagne，亦称Charles the Great。为佛阑克（Franks）民族之王，罗马帝国覆亡后统一西欧之第一人。于800年受教皇加冕，为西罗马大皇帝。崩于814年。继位者庸懦，其国家遂又分裂。

(18) 彼时西班牙尚系欧洲一等强国，故云。

(19) 奥克西掇克斯（Oxidrakes）当系古印度之一城，其详细地点待考。马其顿人指亚历山大大帝之军，惟彼时炮火似尚未发明，故莱特疑培根或有误记云。

残篇　论谣言

诗人们把谣言描写成了一个怪物。他们形容她的时候，其措辞一部分是美秀而文，一部分是严肃而深沉的。他们说，你看她有多少羽毛；羽毛之下有多少只眼睛；她有多少条舌头，多少种声音；她能竖起多少只耳朵来！

这是一种词藻。在这些话后面还有极好的譬喻；例如说谣言越走得远力量越大；说她底脚在地上走，可是头藏在云里：说她白天坐在一个了望楼中，而多在夜间飞行；说她把已做的事和未做的事混在一起；并且说她对于大城市是一种可怖之物；皆是也[(1)]。但是这些说法中最胜过一切的说法是这个；诗人们说大地（即那些向久辟特作战而被灭的巨人们底母亲）为了巨人们被灭的原故一怒而生谣言。这个譬喻最好，因为叛逆之徒（即诗人们譬作巨人的）与招致叛乱的谣言和毁谤乃是兄妹，一阳一阴，这是很的确的。然而，假如一个人能够驯伏这个怪物，使她俯首帖耳就食于掌心，并利用她去攻击并杀戮别的鸷鸟，这件事是很有价值的。但是说这种话的人他们也受了诗人底作风底影响了。现在且以一种严肃的态度来谈一谈。在所有谈论政治的著作中没有一种题目是比谣言更少受人论及者，也没有一种题目是更比它值得讨论者。因为我们要讨论讨论下面的诸节。就是，何为假谣言；何为真谣言；其最好的辨别之道是什么；谣言如何可以下种，如何兴起；他们如何可以散布，如何增多；以及如何可以抑止并消灭他们。此外还有些关于谣言底性质的事情。

谣言底力量之大，差不多一切重大的事情——尤其是战争——没有一件它不在里面有重大的关系的。缪西阿努斯颠覆委泰利亚斯的时候，所用的方法就是散布一种流言，说委泰利亚斯有意把罗马在叙利亚的驻军调到日耳曼，把在日耳曼的驻军调到叙利亚；于是驻叙利亚

的军队就非常愤怒，因而生变[(2)]。久利亚斯·恺撒攻庞拜于不备，事前先使庞拜底勤勉之心与防备之务松懈。所用的方法也是由他自己很狡诈地放出一种流言，说恺撒自己底军队对他已经没有好感了，并且这些军队因为疲于征战而且从高尔满载而归的原故，只要恺撒一进意大利，他们就要弃他而去的。里维亚谋定她底儿子泰比瑞亚斯继承帝位底事，所用的也是谣言。她继续地总是放出消息说她底丈夫，奥古斯塔斯大帝，御体要复元或者病况转佳了[(3)]。土耳其底总督们，常常把土耳其皇帝宴驾底消息不使那些亲卫兵和其他的军人得知，以免他们依着旧习把君士坦丁堡焚烧劫掠[(4)]。塞米斯陶克立斯放出谣言，说希腊人要把波斯王热可塞斯所造的横跨赫勒斯滂的舟桥毁了，遂使热可塞斯急急忙忙地离开了希腊。象这样的例子可以成千，其数愈多则其值得重述之必要愈少；因为吾人处处都可以碰见这样的例子。因此一切贤智的统治者都应当留神注意谣言，就如同他们对真正的行动与计划本身的注意一样。（未完）

---

(1) 凡此诸种说法皆见于委吉尔《伊尼埃德》第4卷第175—190行。此数行诗甚著名，兹录其首3行如左：

mobilitate viget, viresque acquirit eundo,
parva metu primo, mox sese attollit in auras,
ingrediturque solo, et caput inter nubila condit,

(2) 叙利亚驻军所以激变，系由于日耳曼驻军生活较苦之故。事见泰西塔斯《罗马史》2卷。

(3) 里维亚（Livia）。泰比瑞亚斯为其前夫所生。在奥古斯塔斯大帝病笃之时“里维亚遣人严守宫邸及一切出入之路，并通告国中，称皇帝病状良好，复元有望云云。至一切布置完毕之后，方以一诏宣告帝崩及泰比瑞亚斯继位之消息焉”。见泰西塔斯《编年史》1卷。

(4) 土耳其底亲卫兵此辈向无一定饷糈，故每于苏丹宴驾之后，焚烧都城君士坦丁堡以为要索之资云。

科学与假设

〔法〕昂利·彭加勒 著

商 务 印 书 馆

目　录

中译者序
引　言
第一编　数与量
　　第一章　数学推理的本性
　　第二章　数学量和经验
第二编　空间
　　第三章　非欧几何学
　　第四章　空间和几何学
　　第五章　经验和几何学
第三编　力
　　第六章　经典力学
　　第七章　相对运动和绝对运动
　　第八章　能量和热力学
第四编　自然界
　　第九章　物理学中的假设
　　第十章　近代物理学的理论
　　第十一章　概率演算
　　第十二章　光学和电学
　　第十三章　电动力学
　　第十四章　物质的终极
返回总目录

H. Poincaré

THE FOUNDATIONS OF SCIENCE

ⓒ 1913, The Science Press, New York and Garrison, N. Y.

根据纽约科学出版社1913年英译本译出

中译者序

李　醒　民

《科学与假设》（1902）是法国伟大的数学家、数学物理学家、理论天文学家、科学哲学家彭加勒的四部科学哲学经典名著之一。在该书中，作者广泛而深入地探讨了科学和哲学的理论前沿问题，提出了一系列精辟的、富有启发性的观点，其独创的约定论思想在书中得以集中体现。在介绍和评论这一著作的主要内容和基本思想之前，我们先认识一下彭加勒其人，了解一下他的卓著的科学发现和哲学创造。

彭加勒（Jules Henri Poincaré, 1854～1912）于1854年4月29日生于法国南锡。他的父亲莱昂（Léon Poincaré）是一位第一流的生理学家兼医生、南锡医科大学教授，母亲是一位善良、聪明的女性。他的叔父安托万（Antoine Poincaré）曾任国家道路桥梁部的检察官。他的堂弟雷蒙（Raymond Poincaré）曾于1911年、1922年、1928年几度组阁，出任总理兼外交部长。1913年1月至1920年初，担任法兰西第三共和国第九任总统。

彭加勒的童年是不幸的，也未表现出什么超人的天才。在幼儿时，他的运动神经共济官能就缺乏协调，写字画画都不好看。5岁时，白喉病把他折磨了9个月，从此就留下了喉头麻痹症。疾病使他长时期身体虚弱，缺乏自信。他无法和小伙伴作剧烈的游戏，只好另找乐趣，这就是读书。在这个广阔的天地里，他的天资通过家庭教育和自我锻炼逐渐显露出来。读书增强了他的空间记忆（视觉记忆）和时间记忆能力。他视力不好，上课看不清老师在黑板上写的东西，只好全凭耳朵听，这反倒增强了他的听觉记忆能力。这种"内在的眼睛"大大有益于他后来的工作，他能够在头脑中完成复杂的数学运算，他能够迅速写出一篇论文而无需大改。

15岁前后，奇妙的数学紧紧地扣住了彭加勒的心弦，他曾在没有记一页课堂笔记的情况下赢得了一次数学大奖，1875年底，彭加勒进入综合工科学校深造。1875年，他到国立高等矿业学校学习，打算做一名工程师，但一有闲空就钻研数学，并在微分方程一般解的问题上初露锋芒。1878年，他向法国科学院提交了关于这个课题的"异乎寻常"的论文，并于翌年8月1日得到数学博士学位。由于工程师的职业与他的志趣不相投，他又想做一个职业数学家。在得到博士学位后不久（1879年12月1日），他应聘到卡昂大学任数学分析教师。两年后，他被提升为巴黎大学教授，讲授数学、力学和实验物理学等课程。除了在欧洲参加学术会议和1904年应邀到美国圣路易斯科学和技艺博览会讲演外，彭加勒一生的其余时间都是在巴黎度过的。

彭加勒的写作时期开始于1878年，直至他1912年逝世——这正是他创造力的极盛时期。在不长的34年科学生涯中，他发表了将近500篇科学论文和30本科学专著，这些论著囊括了数学、物理学、天文学的许多分支，这还没有把他的科学哲学经典名著和科普作品计算在内。由于他的杰出贡献，他赢得了法国政府所能给予的一切荣誉，也受到英国、俄国、瑞典、匈牙利等国政府的奖赏。早在33岁那年，他就被选为法国科学院院士，1906年当选为院长；1908年，他被选为法兰西学院院士。这是法国科学家所能得到的最高荣誉。

数　学

彭加勒被认为是19世纪最后四分之一和20世纪初期的数学界的领袖人物，是对数学和它的应用具有全面了解、能够雄观全局的最后一位大师。他的研究和贡献涉及数学的各个分支，例如函数论、代数拓扑学、阿贝尔函数和代数几何学、数论、代数学、微分方程、数学基础、非欧几何、渐近级数、概率论等，当代数学不少研究课题都朔源于他的工作。

1．函数论。如果说18世纪是微分学的世纪，那么19世纪则是函数论的世纪。彭加勒是因为发明自守函数而使函数论的世纪大放异彩的，他本人也因此在数学界崭露头角。

所谓自守函数，就是在某些变换群的变换下保持不变的函数。自守函数是圆函数、双曲函数、椭圆函数以及初等分析中其他函数的推

广，它不仅对其他各种应用是重要的，而且在微分方程理论中也扮演着主要的角色。

自守函数的名称今天已用于包括那些在变换群$z' = (az + b) / (cz + d)$或这个群的某些子群作用下的不变函数，其中a，b，c，d可以是实数或复数，而且$ad \cdot bc = 1$。此外，在复平面的任何有限部分上，这个群完全是不连续的。更一般的自守函数则是为研究二阶线性微分方程$d^2 \eta / dz^2 + p_1 \cdot d\eta / dz + p_2 \eta = 0$而引进的，其中$p_1$和$p_2$起初是z的有理函数。

1880年以前，克莱因（F. Klein）在自守函数方面作了一些基本的工作，后来他在1881年至1882年与彭加勒合作。彭加勒在受到富克斯（L. L. Fuchs）有关工作的吸引而注意到这件事后，对这个课题已作了先行的工作。他以椭圆函数理论为指导，发明了一类新的自守函数，即他所谓的富克斯函数，这是比椭圆函数更为普遍的一类自守函数。后来，彭加勒把分式变换群扩充到复系数的情况，并考虑了这种群的几种类型，他把这种群叫克莱因群。对这些克莱因群，彭加勒得到了新的自守函数，即在克莱因群变换下不变的函数，彭加勒把它叫做克莱因函数。这些函数有类似于富克斯型函数的性质，但基本域比圆要复杂。此后，彭加勒指出如何借助于克莱因函数表示仅有正则奇点的代数系数的n阶线性方程的积分。这样，整个这类线性微分方程都可以用彭加勒的这些新的超越函数来解了。

自守函数理论只是彭加勒对于解析函数论的许多贡献之一，他的每项贡献都是拓广的理论的出发点。他在1883年的一篇短文中，首先研究整函数的格与其泰勒展开的系数或者函数的绝对值的增长率之间的关系，它与皮卡（E. Picard）定理结合在一起，通过阿达玛（J. Hadamard）和波莱尔（E. Borel）的结果，导致了整函数和亚纯函数的庞大理论，这个理论在80年之后仍然尚未研究完。

自守函数提供了具有某种奇点的解析函数的头一批例子，它们的奇点构成非稠密的完备集或奇点的曲线。彭加勒给出另外一个一般方法构成这种类似的函数，即通过有理函数的级数，这导致后来被波莱尔和当儒瓦（A. Denjoy）所提出的单演函数理论。代数曲线的参考化定理也是自守函数论的一个结果，它促使彭加勒在1883年导出一般的“单值化定理”，这等价于存在由任意连通、非紧致黎曼面到复平面或开圆盘的共形映射。

尤其是，彭加勒是多复变解析函数的创始人，这个理论在他之前实际并不存在。他得到的第一个结果是这样的定理：两个复变量的亚纯函数F是两个整函数的商。在1898年，他针对“多重调和函数”对于任意多复变函数进行了深入的研究，并在阿贝尔函数论中加以应用。他还在1907年指出了全新的问题，导出两个复变函数的“共形映射”概念的推广，这就是现在众所周知的、给人以深刻印象的解析流形的萌芽。彭加勒也对多复变函数的重积分的“残数”概念给出满意的推广，这是在其他数学家早期对这个问题做了多次尝试而揭示出严重困难之后进行的。多年后，他的思想在勒雷（J. Leray）的工作中产生了完满的结果。

2．代数拓扑学（组合拓扑学）。彭加勒最先系统而普遍地探讨了几何学图形的组合理论，人们公认他是代数拓扑学的奠基人。可以毫不夸张地说，彭加勒在这个课题上的贡献比在其他任何数学分支上的贡献都更为使他永垂不朽。

彭加勒先在1892年和1893年的科学院《通报》（Comptes Rendus）中发表了一些短文，然后于1895年发表了一篇基本性的论文，接着是一直到1904年在几种期刊上发表的五篇长的补充，这都是论述近代代数拓扑学的方法的。彭加勒认为，他在代数拓扑学方面的工作与其说是拓扑不变性的一种研究，不如说是研究n维几何的一种系统方法。我们现在称之为单形的同调论的一整套方法完全是彭加勒的发明创造：其中有流形的三角剖分、单纯复合形、重心重分、对偶复合形、复合形的关联系数矩阵等概念以及从该矩阵计算贝蒂（E. Betti）数的方法。藉助这些方法，彭加勒发现欧拉多面体定理的推广（现在称之为欧拉-彭加勒公式）以及关于流形的同调的著名的对偶定理；稍后他引进了挠率的概念。在这些论文中，他还定义了基本群（第一个同伦群），并证明它与一维贝蒂数的关系，给出两个流形具有相同的同调但具有不同的基本群的例子，他还把贝蒂数和微分形式的积分联系在一起，叙述了德拉姆（G. de Rham）直到1931年才证明了的定理。有人这样正确地说过：直到1933年发现高阶同伦群之前，代数拓扑学的发展完全基于彭加勒的思想和方法。

此外，彭加勒还指出如何把这些新工具用于那些促使发现它们的问题。在两篇论文中，他给出了复代数曲面的贝蒂数，以及形如$Z^2 = F(x, y)$（F是多项式）的方程定义的曲面的基本群，从而为后来莱

夫谢茨（S. Lefschetz）和霍奇（W. V. D. Hodvge）的推广铺平了道路。

3．阿贝尔函数和代数几何学。当彭加勒一接触到黎曼（G. F. B. Riemann）和魏尔斯特拉斯（K. Weierstrass）关于阿贝尔函数和代数几何学的工作之后，他立即对这个领域发生了浓厚的兴趣。他在这个课题上论文的篇幅在他的全集里和自守函数的论文篇幅差不多，时间是从1881年到1911年，这些文章的主要思想之一是关于阿贝尔函数的“约化”。彭加勒把J. 雅可比、魏尔斯特拉斯和皮卡研究过的特殊情形加以推广，证明了一般的“完全可约性定理”。并注意到对应于可约的簇的阿贝尔函数，这是推广某些已有结果和研究某些函数特殊性质的出发点。

彭加勒在代数几何学方面的最突出贡献是他在1910年至1911年间关于代数曲面F（x，y，z）＝0中所包含的代数曲线的几篇论文。他所运用的卓有成效的方法使他证明了皮卡和塞韦里（F. Severi）的深刻结果，并首次正确地证明了由卡斯特尔诺沃（G. Castelnuovo）、恩里格斯（F. Enriques）所陈述的著名定理。在其他问题上，他的方法也极有价值，看来它的有效性还远远没有穷尽。

4．数论。在这个领域，彭加勒首次给出整系数型的亏格的一般定义。他的最后一篇数论论文（1901）最有影响，是我们现在所谓的“有理数域上的代数几何学”的头一篇论文。这篇论文的主题是丢番图（Diophantus）问题，即求一条曲线f（x，y）＝0上具有有理数坐标的点，其中f的系数是有理数。彭加勒定义了曲线的“秩数”，并猜想秩数是有限的。这个基本事实由莫德尔（L. J. Mardell）在1922年予以证明，并由韦伊（A. Weil）推广到任意亏格的曲线（1929）。他们用的是“无限下降法”，这基于椭圆（或阿贝尔）函数的半分性质；彭加勒在他的文章中发展了一种与椭圆函数的三分性质有关的类似的计算，这些思想似乎是莫德尔证明的出发点。莫德尔-韦依定理在丢番图方程论中已成为基本的定理，但是与彭加勒引入“秩数”概念的许多问题仍然尚未得到解答，更深入地钻研他的论文也许会导出新的结果。

5．代数学。彭加勒从未出于代数学本身的需要而去研究代数学，只是当在算术或分析问题中需要代数结果时才去研究它。例如，他关于型的算术理论的工作使他研究次数≥3的型，其上作用着连续自同构群。与此有关，他注意到超复系和由超复系的可逆元素乘法定义

的连续群之间的关系；他在1884年就这个问题所发表的短文后来引起施图迪（E. Study）和嘉当（E. Cartan）关于超复系的文章。彭加勒在1903年关于线性微分方程的代数积分的文章又回到交换代数的研究上来。他的方法使他引进一个方程的群代数，并把它分解为C上的单代数（即方阵代数）。他首次把左理想和右理想的概念引入代数，并证明方阵代数中的任何左理想是极小左理想的直和。

彭加勒是当时能够理解并欣赏李（S. Lie）及其后继者关于"连续群"工作的少数数学家之一，尤其是，他是早在20世纪初就能认识到嘉当论文的深度和广度的唯一数学家。1899年，彭加勒对于用新方法证明李的第三基本定理以及现在所谓的坎贝尔（Campbeel）-豪斯多夫（Hausdorff）公式感兴趣；他实际上第一次定义了现在所说的（复数域上的）李代数的"包络代数"，并由李代数已给的基对包络代数的"自然的"基加以描述，这个定理在近代李代数理论中成为基本的定理。

6．微分方程。微分方程及其在动力学上的应用显然处于彭加勒数学思想的中心地位，他从各种可能的角度研究这个问题，他把分析中的全套工具应用到微分方程理论中。几乎每年都要就此发表论文。事实上，整个自守函数理论一开始就是由求积具有代数系数的线性微分方程的思想引起的。他同时研究了一个线性微分方程在一个"非正则"奇点的邻域中的局部问题，首次证明了怎样得到积分渐进展开。他还研究了如何决定（复数域中）所有一阶微分方程关于y和y'是代数的且有固点的奇点，这后来被皮卡推广到二阶方程，并在20世纪初期导致潘勒韦（P. Painlev）及其学派的成果。

彭加勒在这个领域中的最杰出贡献是微分方程定性理论，它是在其创造者手中立即臻于完善的。他发现在分析微分方程可能解的类型时，奇点起着关键性的作用。他把奇点分为四类——焦点、鞍点、结点和中心，并阐述了解在这些点附近的性态。在1885年后，他关于微分方程的论文大都涉及天体力学，特别是三体问题。

对于物理学问题的持久兴趣肯定把彭加勒引向数学物理学的偏微分方程所导出的数学问题，在这方面他从未忽略他所用的方法和他所得到的结果可能存在的物理意义。他在1890年的一篇文章中讨论了狄利克雷（Diichlet）问题，发明了"扫散方法"，这种极其富于独创性的方法在20世纪20年代和30年代出现的位势理论上起着重要作用。

此外，彭加勒还在非欧几何、渐近级数、概率论（例如，他最先使用了“遍历性”的概念，这成为统计力学的基础）等数学分支中也有所建树。

物　理　学

彭加勒讲授物理学达20年以上，发表文章和出版书籍70多种，涉及毛细管理论、弹性力学、流体力学、热的传播、势论、光学、电学、磁学、电子动力学等等。他能深刻地洞察每个课题，并揭示其本质。他特别偏好光理论和电磁理论，他的关于电磁理论的教科书成为麦克斯韦理论在欧洲大陆得以广泛传播的范本。

尤为引人注目的是，彭加勒对19世纪末20世纪初的物理学革命直接起到了推动作用。这主要表现在以下四个方面。

1．对经典力学和经典物理学基础的批判以及对物理学危机的分析和论述

在世纪之交，彭加勒属于批判学派（与之对立的是机械学派，即力学学派）。在马赫（E. Mach）、卡利努（A. Calinon）、赫兹（H. R. Hertz）的影响下，他对经典力学的基本概念和基本原理（例如绝对时间和绝对空间、力、惯性定律、加速度定律等）进行了批判，也对当时占统治地位的力学自然观提出质疑。他指出，力学自然观实际上是想把自然界弯曲成某种形式，但是自然界并不是这么柔顺的。彭加勒在分析了力学解释的非普遍性和非唯一性后指出，我们追求的目标“不是机械论，真正的、唯一的目标是统一性”。与马赫不同的是，彭加勒还审查和批判了经典物理学的基础，并揭示出经典力学和经典物理学之间无法弥合的裂痕。

在实验事实和理论分析的冲击下，整个物理学的理论基础动摇了，导致了所谓的物理学危机。老一辈的物理学家囿于力学自然观，看不清物理学发展的形势，只是在旧理论的框架内进行修补，找不到摆脱危机的出路。在当时著名的科学家当中，对物理学发展形势看得比较清楚的是彭加勒，他在20世纪初第一个明确地指出物理学的危机，并对它进行了全面的分析和论述。他认为，物理学危机是好事而不是坏事，危机能加速物理学的变革，是物理学进入新阶段的前兆。他指出，要摆脱危机，就要在新实验事实的基础上重新改造物理学。

同时，他一再肯定经典理论的固有价值，认为它们在有效适用范围内还是大有用处的，并且旗帜鲜明地批评了“科学破产”之类的错误观点。他还预见了新力学的大致图景，对物理学的前途表示乐观。这一切，对于澄清物理学家的糊涂认识，使他们看清物理学发展的形势，显然是大有裨益的，也有助于抵制当时流行的实用主义和非理性主义。

2．在物质结构研究方面的贡献

1895年12月28日，伦琴（W. K. Röntgen）发现了X射线。彭加勒对此感到十分振奋，他在1896年1月20日的周会上展示了伦琴寄给他的X射线照片。当贝可勒尔（A. H. Becquerel）问他射线从管子的哪一部分发出时，彭加勒回答说，射线似乎是从管子中与阴极相对的区域发出的，在这个区域内玻璃管变得发荧光了。彭加勒还在1月30日发表了一篇关于X射线的论文，他在论文中提出：“是否所有荧光足够强的物体，不管它们的荧光的起因如何，都既发射可见光又发射X射线呢？”尽管彭加勒的预想并不完全正确，但是它毕竟是导致贝可勒尔发现放射性的直接动因。

对于世纪之交分子实在性的争论，彭加勒基本持中立态度，因为当时还没有确凿的实验事实证明分子是真实的。不过，他早就意识到用实验来验证分子运动论的可能性。他在1900年提醒大家注意古伊（L. G. Gouy）关于布朗运动的有独创性的观念。他指出：“那些无规则运动的粒子比致密的网孔还要小；因此，它们可能适用于解开那团乱麻，从而使世界逆行。我们几乎能够看到麦克斯韦妖作怪呢。”1904年，他在提到运动和热在布朗运动中相互转化而毫无损失时说：“如果情况如此，为了观察世界逆行，我们不再需要麦克斯韦妖的无限敏锐的眼睛，我们的显微镜就足够了。”后来，爱因斯坦（A. Einstein）和斯莫卢霍夫斯基（M. von Smoluehowski）分别于1905年和1906年给出了布朗运动的理论，导出了计算分子大小的公式。1908年，佩兰（J. B. Perrin）和他的合作者通过用显微镜观察藤黄树脂微粒的布朗运动，证实了分子的实在性。彭加勒面对这一事实，坦率地承认：“长期存在的原子假设已具有充分的可靠性”，“化学家的原子现在已经是一种实在了”。

3．相对论的先驱

早在1900年之前，彭加勒就掌握了建立狭义相对论的一切必要材料，并在1904～1905年间找到了它的数学表示。作为相对论的先驱，他比马赫和洛伦兹（H. A. Lorentz）更前进了一步。

在1895年，彭加勒就对当时以太漂移实验的解释表示不满，他批评洛伦兹过多地引入特设假设。他相信，用任何实验手段——力学的、光学的、电学的——都不可能检测到地球的绝对运动。他已经意识到，采取这种立场相当于在理论上提出一个普遍的物理定律："不可能测出有重物质的绝对运动，或者更明确地说，不可能测出有重物质相对于以太的运动。人们所能提供的一切就是有重物质相对于有重物质的运动。"1900年，他把这个定律称为"相对运动原理"——"任何系统的运动必须服从同样的定律，不管它是相对于固定轴而言还是相对于做匀速直线运动的可动轴而言。"在1902年的《科学与假设》中，首次出现了"相对性原理"的提法。不过，相对性原理的正式提出和标准表述是彭加勒1904年9月在美国圣路易斯讲演中做出的。他把它作为物理学六大基本原理之一提了出来："相对性原理，根据这个原理，物理现象的定律应该是相同的，不管观察者处于静止还是处于匀速直线运动。于是，我们没有、也不可能有任何手段来辨别我们是否做这样一种运动。"也就是在这次讲演中，他惊人地预见了新力学的大致图景：惯性随速度而增加，光速会变为不可逾越的极限。原来的比较简单的力学依然保持为一级近似，因为它对不太大的速度还是正确的，以致在新力学中还能够发现旧力学。

在1898年的"时间的测量"（La mésure de temps）一文中，彭加勒不仅批判了绝对时间、绝对空间和绝对同时性的概念，而且还提出了建设性的建议：承认光速不变是一个公设，并用爱因斯坦后来使用的术语讨论了远距离的同时性的确定问题。他说："（光具有变的速度，尤其是它的速度在一切方向上都是相同的，）这是一个公设，没有这个公设，就无法测量光速。"彭加勒利用两个观察者（爱因斯坦的讨论只用一个观察者）、光讯号和时钟，讨论了时钟同步和同时性的定义问题，得出了与爱因斯坦1905年的结论相同的结果。

1904年后期到1905年中期，彭加勒给洛伦兹写了三封信，这三封信的基本思想在"论电子动力学"（Sur la dynamique de iélectron）一文中得到发展。这篇论文的缩写本于1905年6月5日发表，全文则发表于1906年。他在文中第一个提出了精确的洛伦兹变换，指出该变换的

群的性质。“洛伦兹变换”、“洛伦兹群”、“洛伦兹不变量”等术语，都是他首先使用的。他还得到了正确的电荷和电流密度的变换（洛伦兹得出的变换式是错的），证明了速度变换，考虑了体积元的变换，得到了电荷密度和电流的变换。这样一来，麦克斯韦-洛伦兹方程首次在洛伦兹变换下严格地变成不变量。彭加勒还导出了电磁标量势和矢量势、单位体积的力、单位电荷的力的变换，这些公式甚至在1960年代前后的文献中也难以找到。尤其是，彭加勒为了利用在具有确定的正度规$x^2 + y^2 + z^2 + \tau^2$的四维空间中的不变量理论，还引入了四维矢量，使用了虚时间坐标（$\tau = ict$）。他还揭示出洛伦兹变换恰恰是四维空间绕原点的转动。彭加勒的这一工作，对闵可夫斯基（H. Minkowski）后来的四维时空表示法有直接影响。彭加勒也是第一个在他的电子动力学中研究牛顿引力定律的人，他甚至使用了“引力波”这个词。

4．量子论的积极倡导者和热心研究者

1911年的索尔维物理学会议，使量子论越出了德语国家的国界。彭加勒应邀参加了这次最高级会议，首次了解到量子论。他在很短时间内就成为量子论的积极倡导者和热心研究者，他在逝世前的半年多时间内，完全沉浸在这个奇妙的量子世界里。

1911年12月4日，即索尔维会议一个月之后，彭加勒向科学院提交了一篇论述量子论的长篇论文的缩写本，全文于翌年1月发表。他在论文中指出，量子论的出现“无疑是自牛顿（I. Newton）以来自然哲学所经历的最伟大、最深远的革命”。他坚持认为，旧理论不只是在能量能够连续变化的假定上是错误的，而且物理定律本性的概念也要经受根本的变革。他在论文的最后指出，人们必须寻求差分方程，对于不连续的几率函数的情况，它将起哈密顿微分方程的作用。后来，他还就量子论发表了几篇文章和讲演。他甚至猜想，任何孤立系统乃至宇宙也像粒子一样，“会突然地从一个状态跃迁到另一个状态；但是在间歇期间，它依然是不动的。宇宙保持同一状态的各个瞬时不再能够相互区分开来。因此，这将导致时间的不连续变化，即时间原子。”彭加勒的工作大大推动了非德语国家的物理学家接受和研究量子论。

5．混沌学的开创人

彭加勒在把他锻造的锐利数学武器用于进攻天体力学问题时，发现了混沌现象。在太阳系的稳定性即三体问题的研究中，他实际上已

经意识到，在一向视为由决定论统治的牛顿力学中，随机性（偶然性）也比比皆是。随机性是牛顿方程的本质特性之一，因为运动对初始条件十分敏感，确定行为是极其稀少的。这与混沌就是决定论系统的内在随机性的现代认识何其相近！事实上，彭加勒开创和发明的种种新数学分支和方法，以及他的众多的天体力学著作，都成为现代混沌学的思想和方法的启迪源泉。彭加勒不愧是发现混沌现象并进行认真处理的第一人。

积极的哲学思维和敏锐的直觉能力，也使彭加勒从自然哲学的高度洞见混沌现象。彭加勒反对或不赞成机械决定论，而承认自然界的偶然性，认为偶然性这个词具有"精密的和客观的意义"。它在《科学与方法》中专用一章讨论偶然性问题，并把偶然性分为三类，其中之一超出了概率思想的水平，讲出了混沌的真谛。他说："我们觉察不到的极其轻微的原因决定着我们不能不看到的显著的结果，可是我们却说这个结果是由于偶然性。……初始条件的微小差别在最后的现象中产生了极大的差别；前者的微小误差促成了后者的极大误差。预言变得不可能了，我们有的是偶然发生的现象。"彭加勒在这里对着类偶然性所做的描述，正是今天混沌研究者刻画混沌特征的典型用语。彭加勒的先知先觉和先见之明由此可见一斑。在当今的混沌学研究文献中，经常可以看到对彭加勒的引用，不时可以觉察到彭加勒科学思想的强大生命力的自然延伸。

天　文　学

在19世纪之前，天文学家在处理天体力学问题时还是沿用牛顿、欧拉（L. Euler）、拉格朗日（J. L. Lagrange）和拉普拉斯（P. S. M. Laplace）的方法。19世纪，柯西（A. L. Cauchy）发展了复变函数论，数学家为天文学家提供了有利的工具。彭加勒首先运用分析学的方法来研究天文学，而直至40年后，还没有几个天文学家能够掌握这种数学工具。彭加勒的主要工作有三个方面：旋转流体的平衡形状（1885）；太阳系的稳定性，即n体问题（1899）；太阳系的起源（1911）。

彭加勒在1885年发表的长篇论文中讨论了由雅可比椭球体派生出来的、角动量渐增的新体系的平衡形状，这种形状后来称为梨形。他

认为，这种体系演化的下一个阶段可能是一大一小相互围绕着旋转的两个天体的平衡状态，该假设肯定不能用于太阳系，但某些双星却会呈现出这样的过渡形式。后来有人证明梨形是不稳定的。

彭加勒在天体力学上的最大成功表现在对“n体问题”的处理上，这是瑞典国王奥斯卡二世（Oscar II）在1887年提出的悬赏问题。设n个质点以任意方式分布在空间中，所有质点的质量、初始运动和相互距离在给定的时刻都是已知的。如果它们之间按照牛顿万有引力定律相吸引，那么在任何时刻，它们的位置和运动怎样呢？

“二体问题”已被牛顿解决了。自欧拉以来，人们把“三体问题”视为整个数学领域最困难的问题之一。从数学上讲，该问题归结为解九个联立微分方程（每个都是二阶线性的）。拉格朗日成功地把这个问题加以简化，可是其解即使存在，也不能用有限项来表示，而是一个无穷级数。如果级数在形式上满足方程组，并且对于变数的某些值收敛，那么解将存在。彭加勒在他1889年的论文中提出了一种新的强有力的技巧，其中包括渐近展开和积分不变性，并且对微分方程在接近奇点附近的积分曲线性状获得重要的发现，尽管他没有解决n体问题，但对三体问题已有明显的突破，因此获得了奥斯卡奖。

彭加勒在天体力学方面的早期工作汇集在他的三卷专题巨著《天体力学的新方法》（Les méthodes nouvelles de la mécanique céleste, 1892, 1893, 1899）中。1905～1910年又出版了另外三卷著作《天体力学教程》（Lecons de mécanique céleste），它具有更为实用的性质。稍后又出版了讲演集《流体质量平衡的计算》（Sur les figures d'équilibre d'une masse fluide）和一本历史批判著作《论宇宙假设》（Sur les hypothèses cosmogoniques）。

彭加勒的传记作者、法国数学家达布（G. Darboux）断言：这些著作的头一部事实上开辟了天体力学的新纪元，它可与拉普拉斯的《天体力学》和达朗伯（J. I. R. d'Alembert）的关于二分点岁差的工作相媲美。英国天文学家达尔文（G. Darwin）爵士在评论《天体力学的新方法》时说：“很可能，在即将来临的半个世纪之内，一般研究人员将会从这座矿山发掘他们的宝藏。”

彭加勒的《论宇宙假设》被这个领域的研究者视为经典，书中对建立在拉普拉斯星云说上的模型的性质作了全面的分析。这本书作为回顾了太阳系起源的各种理论，即使在今天也值得一读，但是它忽略

了20世纪初其他天文学家提出的一些理论。彭加勒关于宇宙演化的观点在19世纪末是有代表性的：实在世界的进程是渐变的、不可逆的；不连续的变化也会明显地发生，但只是在确实需要时才发生，而且不是以大变动的形式。这种观点显然与今天流行的“大爆炸”宇宙学说格格不入。

科学哲学

由于彭加勒长期在科学前沿从事创造性的探索和开拓性的奠基工作，因此他不得不经常对科学的哲学基础进行批判性的考查，对已取得的科学成果进行恰当的哲学解释。而且，他所研究的问题的深度和广度使得他的思考不可能限制在狭窄的专业领域，他必须去考察一个更加困难得多的问题，即分析思维的本性问题。彭加勒在谈到自然观、科学观、认识论和方法论等问题时，往往鞭辟入里、深中肯綮，爱因斯坦称这位具有广阔哲学视野的科学家是“敏锐的、深刻的思想家”。

彭加勒有四本科学哲学著作：《科学与假设》（La science et I'Hypothese, 1902）《科学的价值》（La valuer de la science, 1905）、《科学与方法》（Science et mothode, 1908）、《最后的沉思》（Derniéres penseés, 1913）。最后一本书是在彭加勒逝世后，由他人集其九篇遗著编辑而成的，反映了彭加勒后期的思想。

约定论（convetionalism）是彭加勒的哲学创造，也是他的主导哲学思想，这种思想发轫于1887年发表的论几何学基础的论文，但是更为系统、明确的表述，则见于《科学与假设》，这是根据他对数理科学基础进行的敏锐的、批判性的审查和分析而提出来的。

彭加勒指出，几何学公理既非先验综合判断，亦非经验事实，它们原来都是约定。物理学尽管比较直接地以实验为基础，但是它的一些基本概念和基本原理也具有几何学公理那样的约定特征。但是，他也抱怨有些哲学家推广得太过分，把原理视为全部科学，从而相信整个科学都是约定的。他反对把约定在科学中的作用恣意夸大，以致说定律、科学事实都是科学家创造的。

彭加勒认为，“约定是我们精神自由活动的产物”，它贯穿在整个科学创造活动中。但是，这种自由“并非放荡不羁、完全任意”，“并非

出自我们的胡思乱想”，而是要“充分发挥我们的能动性”。他还指出，约定的选择要求方便，这是因为有些实验的确向我们表明一些约定是方便的，而且以简单性作为选择标准也是出于方便，经验向我们表明它往往不会使我们受骗。彭加勒还认为，提升为约定的公理或原理不再受实验检验，它们无所谓真假。因为实验证伪既可以通过把实验的否定结果归咎于一个辅助假设来避免，也可以通过改变语言来避免。彭加勒的这种观点后来被称之为彭加勒命题，即没有构成两个基本因素——语言的和实在的（经验的）假设——的实验体制，经验检验是不可能的。

在彭加勒的约定论中，经验（狭义地讲是实验）的意义是双重的：它是科学理论的源泉或基础；它对约定的形成起引导或提示作用。约定论认为约定不是经验唯一地给予的，又认为约定也不是我们思想的结构唯一地给予的，它汲取了经验论和理性论的合理因素（彭加勒既要人们注意约定的实验根源和实验的指导作用，又要人们大胆假设和自由创造），从而成为一种卓有成效的科学认识论和方法论。这种科学认识论和方法论预示了现代科学发展的理论化和持续进步的大趋势，并对现代科学和现代科学哲学的发展产生了较大的影响。

在彭加勒的科学哲学思想中，也掺杂着其他一些成分。就他有关算术的认识论地位而言，他是一个康德主义者，因为他宣称算术的一些公理，特别是数学归纳原理是先验综合真理。另一方面，他在空间哲学、几何学哲学和物理学哲学中却抛弃了康德主义，并且用发生经验论（几何学与物理学的概念及陈述起源于经验）和约定论的结合来代替它。在数学哲学方面，他是一位结构主义者和前直觉主义者。在物理学哲学中，他的约定论为经验要素留下了余地，以致处于经验论传统的范围内。他也带有许多康德主义和进化论思想的色彩（进化认识论），如他最富有哲学意义的时间学说。此外，就他视探索真理和追求科学美为人的活动的唯一价值，以及倡导“为科学而科学”而言，有人认为他是理性论者和理想主义者。就他把相对性原理仅仅看做是可被实验否证的暂时性假设而言，有人认为他是证伪主义者和归纳主义者。当然，人们也能从他的思想中发现毕达哥拉斯主义（对自然先定和谐的信念）、操作主义（要使定义有用，它必须能指示我们如何测量）、工具主义（科学是一种整理事业，两种对立的理论也都可以

作为研究的有用工具）、马赫主义（他赞同马赫思维经济原则和操作定义的观点）的色彩。

彭加勒认为，要进行创造性的科学研究，首先需要创造方法，因为没有一个方法会自行产生。彭加勒不仅对前人提出的方法作了发展，而且他自己也有一些独创性的科学方法，从而形成了他的颇有特色的方法论体系。

作为一种方法的经验约定论，在事实的选择，以及在由未加工的事实过渡到科学事实和由科学事实过渡到定律的过程中，都具有方法论的意义，尤其在由定律提升为原理的过程中，约定的作用表现得尤为明显。彭加勒在谈到这一点时说："当一个定律被认为由实验充分证实时，我们可以采取两种态度。我们可以把这个定律提交讨论；于是，它依然要受到持续不断的修正，……或者，我们可以通过选定这样一个约定，使命题肯定为真，从而把定律提升为原理。"彭加勒认为，用这种方法"常常能得到巨大的好处"。

谈到假设，彭加勒指出："没有假设，科学家将寸步难行。"他还把假设按其特性和功用分为三类。第一类是极其自然的假设，人们几乎不能避免它。例如，假定十分遥远的物体的影响可以忽略不计，结果是原因的连续函数，小位移遵循线性定律。这类假设只是表面看来是假设，实质上可划归为伪装的定义或约定。第二类是中性假设，例如假定物质是连续的或是由原子构成的。只要中性假设的特性不被误解，它们便不会有什么危险。它们或者作为计算的技巧，或者有助于我们理解具体的图像，或者可以坚定我们的思想。第三类假设是真正的概括，它们是实验必须证实或否证的假设。这类假设总是应该尽可能经常地受到检验。当然，如果它们经不起这种检验，人们就应该毫无保留地抛弃它。此外，彭加勒要人们最好只引入少数基本假设，而不要不加限制地引入许多特设假设。

彭加勒也十分崇尚科学美或数学美。他认为，科学美根源于自然美。正因为如此，追求科学美才不是纯粹的浅薄涉猎，才不会使科学家偏离对真理的追求。但是，科学美并不等于自然美，科学美是"比较深奥的美"，是"潜藏在感性美之后的理性美"，"这种美在于各部分的和谐秩序，并且纯粹的理智能够把握它"。在他看来，科学美包含这样一些内容：雅致、和谐、对称、平衡、秩序、统一、方法简单、思维经济等。但是，他最强调的还是和谐，并认为"普遍和谐是众美之

源”。他还认为，科学美是激励科学家忘我工作的强大动力，是选择事实和评价理论的重要标准，是科学发明的神奇工具。

彭加勒十分注重直觉在科学中，尤其是在数学中的功用。他指出，直觉是发明的工具，逻辑是证明的工具。因为发明即是辨认、选择，逻辑只能提供所有组合或结构，要在其中做出明智的选择，则要靠直觉。不仅作为某些逻辑推理前提的公理渊源于直觉，而且直觉也渗透在推理的过程之中。因为数学证明不是演绎推理的简单并列，它是按某种次序安置演绎推理，只有具有这种次序的直觉，才能洞察到作为一个整体的推理。彭加勒还把直觉分为两种类型：一是所谓“纯粹直觉”，即“纯粹数的直觉”、“纯粹逻辑形式的直觉”、“数学次序的直觉”，这主要是解析家的直觉；二是“可觉察的直觉”即“想象”，这主要是几何学家的直觉。这两种类型的直觉似乎发挥出我们心灵的两种不同的本能，它们像两盏探照灯，引导陌生人来往于数学世界和实在世界。彭加勒还通过自己发明富克斯函数的切身体验，探讨了数学发明的心理机制。

在这里，我想补充说明和强调两点。其一，随着近年混沌和复杂性学科的研究方兴未艾，人们逐渐认识到，彭加勒不仅是现代科学的先驱，也是“后”现代科学的滥觞。其二，随着后现代科学哲学的勃兴和流播，人们蓦然发觉，彭加勒不但是“前”现代科学哲学的创造者和集大成者，其思想也是“后”现代科学哲学的引线和酵素。可以说，彭加勒是本来就不多的哲人科学家的典型代表。

彭加勒说过，热爱真理是伟大的事情，追求真理应该是我们活动的唯一目标和唯一价值。他言行一致，为追求真理奋斗到生命的最后一息。他不关心荣誉，不喜欢用自己的名字命名他的任何发明。

到1911年，彭加勒觉得身体不适、精力减退，他预感到自己活在世上的日子不会很长了。可是，他不愿放下手头的工作去休息，他头脑孕育的新思想太多了，他不愿让它们和自己一起被埋葬。在索尔维会议之后，他投身于量子论的研究，并撰写论文，发表讲演。同时，他还在思考一个新的数学定理，即把狭义三体问题的周期解的存在问题，归结为平面的连续变换在某些条件下不动点的存在问题。

临终前三周，彭加勒抱病在法国道德教育联盟成立大会上发表了最后一次公开讲演。他说：“人生就是持续的斗争，如果我们偶尔享受到相对的宁静，那正是因为我们先辈顽强斗争的结果。假设我们的精

力、我们的警惕松懈片刻，我们就会失去先辈们为我们赢得的斗争成果。”彭加勒本人的一生就是持续斗争、永远进击的一生。

1912年7月17日，彭加勒因血管栓塞突然去世。当时他正处在科学创造的高峰时期。沃尔泰拉（V. Volterra）中肯地评论道：“我们确信，彭加勒一生中没有片刻的休息。他永远是一位朝气蓬勃的、健全的战士，直至他逝世。”

关于本书

《科学与假设》像彭加勒的其他三本科学哲学著作一样，也是多由已发表的短论、讲演、书评、科学著作的序言或绪论串接而成。例如，第一章是1894年发表在《数学评论》上的文章，第二章最初发表在1891年的《纯粹科学和应用科学总评论》上，第三章是对罗素的《论几何学基础》一书的评论（发表在1899年的《教学评论》上），第九章根据作者1900年在巴黎国际物理学会议上的报告写成（原题为“实验物理学和数学物理学的关系”），第十二章由两部著作（《光的教学理论》，1889年；《电学与光学》，1901年）的序言合成。《科学与假设》虽不是一部十分严整、十分系统的著作，但却贯穿着一条明晰的、深邃的思想主线。与那些故意生造晦涩术语，恣意编织范畴之网，刻意构造空洞体系的所谓哲学家的大部头著作相比，彭加勒的小书则显得富有创见和智慧，不愧为科学哲学的典范之作。加之彭加勒又是一位名副其实的散文大师，他执掌凌云健笔，炼句如掷杖化龙，炼字如壁龙点睛；全篇则一气奔放，井井有序，首尾蟠结，浑然天成；从而达到了神聚而色泽生，韵至而余意涌的境界——一种出神入化、雅俗共赏的绝妙境界。难怪当年在法国的公园和咖啡馆，经常可以看到普通工人和店员手捧彭加勒的小册子，聚精会神地阅读呢。

为了方便读者浏览或研读，我这里只想对《科学与假设》中的思想要点稍做提示。

1．经验约定论。彭加勒认为，几何学公理既非综合判断，亦非实验事实，它们是约定。力学原理是建立在实验基础上的真理，也是适合于整个宇宙的公设或约定。这些理论体系之所以具有普遍性、确定性和严格性，正因为它们的前提是约定的，是以损失客观性为代价的。约定是我们心智活动的产物，自由心智在这里能够颁布强加于科

学、而非强加于自然界法令。但是，约定不是完全任意的，并不是出自我们的胡思乱想。自由亦非放荡不羁。尤其是，彭加勒强调，约定的选择要受实验事实的指导（但实验并未把约定强加于我们），约定的和普遍的原理是实验的和特殊的原理的自然而直接的概括，因此，我们最好时时留心回想约定的实验根源。

2．关系实在论。数学家研究的不是客体，而是客体之间的关系。也许是出于作为一个数学家的职业习惯和偏好，彭加勒的实在论也凸现出关系实在论的特色。在他看来，实在的客体之间的真关系是我们能够得到的唯一实在。科学能够达到的并不是像朴素的教条主义者所设想的事物本身，而只是事物之间的关系，在这些关系之外，不存在可知的实在。支撑关系实在论的基石是"真关系"概念。真关系是我们能够确认的东西，是在一切装束下将总是依然如故的真理，是对所有作者来说共同的东西，至于事物的名称，则随作者不同而异。在新旧理论的更迭中，旧理论蕴涵的真关系融入更广阔的整体和更高级的和谐中。原有的真关系本身未变，只是描述它的语言变化了。某些应该抛弃的、最终被实验宣告不适用的理论，之所以突然死灰复燃并重获新生，也恰恰因为它们表达了真关系，从而保持了一种潜在的生命。正是这种真关系，构成了理论更替中的"不变性"，从而构成相继理论之间的可翻译性的基础。

3．科学理性论。彭加勒的科学理性论充分体现在他关于实验与理论、实验物理学与数学物理学的关系之论述中。他承认实验是真理的唯一源泉，但同时又指明数学物理学的重要地位和无可怀疑的贡献。他强调，只有观察还是不够的，我们必须利用观察资料，去做我们必需的概括工作。我们不能满足于赤裸裸的实验，除概括之外，还要矫正它们。科学是用事实建立起来的，但收集一堆事实并不是科学。尤其是，彭加勒已经透露出后现代科学哲学的先声：不可能毫无先入之见地做实验，有时思想要超过实验。

4．假设。彭加勒把本书命名为《科学与假设》，足见他对假设的重视达到何种程度。他说，数学家没有假设便不能工作，就更不用说实验家了。假设不仅是必要的，而且通常也是合理的。即使是被抛弃的假设，也不是毫无成效的，可以说它比真实的假设贡献更大：它是决定性实验和提醒人们从中推出新东西的诱因。彭加勒创造性地把假设分为三类。第一类是极其自然的假设，它们只是外观看来是假

设，它们能还原为隐蔽的定义或约定。第二类是中性假设，它们无能力把我们导入歧途，它们或者作为计算的技巧，或者有助于我们理解具体的图像，或者坚定我们的观念。第三类假设是真正的概括，它们是实验必须确认或否证的假设，总是富有成效的。他还强调，重要的是不要过分地增加假设，只能一个接一个地做假设。如果我们在若干假设的基础上构造理论，如果实验否证它，我们前提中的哪一个必须改变呢？这将是不可能知道的。在这里，彭加勒已经提出了整体论的思想。

5．统一性和简单性。每一种概括都隐含着对自然界的统一性和简单性的信念。至于统一性，不会有什么困难。如果宇宙的各部分不像一物体的各部件，它们就不会相互作用、彼此了解，尤其是我们只能知其一部分。因此，我们不去问自然是否是一体的，而要问它们如何是一体的。至于简单性，就不是那么容易的事了。不能确定自然是简单的，但是人们不得不像相信自然规律是简单的那样去行动。人们无法摆脱这种需要和必要性，否则一切概括、从而整个科学都变得不可能了。因为很清楚，任何事实都能够以无限的方式概括，它是一个选择问题（个人鉴赏的成分是很大的），而选择只能受简单性考虑的引导。因此，当我们找到简单性时，我们就必须停下来，在这唯一的基础建设我们的概括的大厦。不管简单性是真实的还是表观的（它掩盖着复杂的实在），总是有原因的，而绝不是出于机遇。

6．数学归纳法。彭加勒又称其为递归推理、递归证明、全归纳原理。它的主要特征是，它包括无穷个三段论，像“多级瀑布”一样直泻而下。递归推理能够跨越只局限于形式逻辑方法的分析家的忍耐力永远也无法填满的深渊，它是能够使我们从有限通向无限的工具。它之所以以不可遏止之势迫使我们服从，那只是因为它证实了精神的威力，它只不过是心智本身的特性的确认。我们只有借助它才能攀登，唯有它能够告诉我们某种新东西。没有在某些方面与物理学归纳法（总是不确定的）不同的、但却同样有效的数学归纳法的帮助，则构造便无力去创造科学。

7．相对论的先驱。彭加勒是相对论的先驱，他在1898年就具备了建造相对论的基本材料。他用几种不同的形式表述了相对性定律或相对运动原理。尤其是，“彭加勒球”意蕴的相对性富有深刻意义。他批评了牛顿力学中的绝对空间、绝对时间、绝对同时性的观点，揭示

了力学基本原理中隐含的矛盾和质量、力等概念的缺陷。他还明确地指出，刚性图形运动的可能性并不是自明的真。

8．进化认识论。彭加勒不满意康德的几何学先验论观点，又对几何学经验论颇多微辞。他用进化认识论的观点即“祖传的经验”解释几何学的起源：通过自然选择，我们的心智本身适应了外部世界的条件，它采用了对人种来说最有利的几何学，或最方便的几何学。

9．操作论。不知道彭加勒对布里奇曼在1920年代系统提出的操作论是否有直接影响，但彭加勒早就具有这一思想，则是不争的事实。他说，对力学家来说，凡是不能告诉我们测量力的都是无用的。当我们说力是运动的原因时，我们是在谈论形而上学，人们若满足这个定义，肯定毫无成果。要使一个定义有任何用处，它必须告诉我们如何测量力。彭加勒的这些思想以及关于同时性的操作定义直接影响了爱因斯坦，而爱因斯坦又直接影响了布里奇曼，因此彭加勒对布里奇曼的间接影响则是确定无疑的。

10．科学中的语言翻译。彭加勒特别重视语言和意义问题，并对它们进行了富有启发性的讨论。尤其是，他明确地阐述了科学中的语言翻译。在他看来，不同的几何学体系是不同的语言或符号系统，它们可借助与不同语言的意义相对应的词典方便地翻译，从而可从一种几何学交换为另一种几何学；而且，这种翻译或诠释并不是唯一的，人们还可以编制一些类似的词典，同样地进行翻译。

11．空间问题。彭加勒始终关注空间问题，他在该书中关于空间的分类——几何学空间和知觉空间（视觉空间、触觉空间、动觉空间）——的起源以及基本特征的讨论颇有启发意义，值得人们进一步考虑和思索。

本书及《科学的价值》、《科学与方法》是我在1985年翻译的，出版后赢得了读者的好评——无论是译文的准确性还是行文的优雅性。但是，这并未使我满足，精益求精一直是我秉持的治学态度。1988年，我又借再版之机重新将其校译了一遍，订正了少许错误和疏漏，主要精力花在名词的斟酌和语句的润色上。多年的翻译实践（迄今已出版英、日、俄译著15本，另有1980年代翻译的数部书稿因客观原因一直搁置至今），使我深深体会到，娴熟的外文、运用自如的中文和广泛而扎实的知识背景是搞好翻译工作的三个必要条件。但是，仅此还是不够的，尤其是翻译经典名著或大家巨制时，往往显得力不

从心。还有一个前提是不可或缺的，那就是对译著的作者或涉及的论题要有较为深入的研究。否则，就很难传达出作者的准确思想，就更不必说揭示作者的思想底蕴和精神气质了。至于有人以为只要懂外文就能顺理成章地从事翻译工作，这未免把问题看得太简单了。君不见，那些洋不洋、中不中的译文，那些使人如坠五里云雾中的译文，那些在学术上制造混乱的译文，不正是出自这些人的"大手笔"么？更不必说把孟子（Mencius）译成"门修斯"，把李约瑟（Joseph Needham）译成"约瑟夫·尼达姆"的笑话了。

为方便有关读者进一步深究，我顺便列举一些原始文献和研究文献以供参考。就此打住，是为中译者序。

原始文献

[1] Oeuvres de Henri Poincaré. 11 vols, Paris, 1916～1954. 这部11卷的《昂利·彭加勒全集》包括彭加勒的重要科学论文、他对自己工作的部分叙述、达布写的传记（第2卷）以及在他诞辰100周年纪念会上人们就他的生平和工作所作的讲演（第11卷）。

[2] Henri Poincaré, La science et I'Hypothese, Paris: Ernest Flammarion Éditeur, 1902.

[3] Henri Poincaré, La valuer de la scienc, Paris: Ernest Flammarion Éditeur, 1905.

[4] Henri Poincaré, Science et mothode, Paris: Ernest Flammarion Éditeur, 1908.

[5] Henri Poincaré, Derniéres penseés, Paris: Ernest Flammarion Éditeur, 1913.

研究文献

[1] G. Darboux, Éloge historique d'Henri Poincaré, Mémoires de I'Académie des science, 52(1914).

[2] E. T. Bell, Men of Mathematics, Dover Publications Press, New York, 1937.

[3] J. Giedymin, Science and Convention, Pergamon Press, Oxford ed., 1982.

[4] A. I. Miller, Imagery in scientific thought, Birkhäuser Boston Inc., 1984.
[5] J. 丢东涅："彭加勒"，胡作玄译，北京：《科学与哲学（研究资料）》，1981年第1、2辑，第52～74页。
[6] 李醒民：《理性的沉思——论彭加勒的科学思想与哲学思想》，沈阳：辽宁教育出版社，1992年第1版。
[7] 李醒民：《彭加勒》，台北：三民书局东大图书公司，1994年第1版。

引　言

对于一个浅薄的观察者来说，科学的真理是无可怀疑的；科学的逻辑是确实可靠的，如果科学家有时犯错误，那只是由于他们弄错了科学规则。

“数学的真理是用一连串无懈可击的推理从少数自明的命题推演出来的；这些真理不仅把它们自己强加于我们，而且强加于自然本身。可以说，它们束缚着造物主，只容许他在比较少的几个答案中选择。因此，为数不多的实验将足以使我们知道他做出什么选择。从每一个实验，通过一系列的数学演绎，便可得出许多推论，于是每一个实验将使我们了解宇宙之一隅。”

看那，对于世界上的许多人来说，对于获得第一批物理学概念的学生来说，科学确实性的来源是什么。这就是他们所猜想的实验和数学的作用。100年前，许多学者就持有同样的想法，他们梦想尽可能减少实验来构造世界。

人们略加思索，便可以察觉假设占据着多重大的地位；数学家没有它便不能工作，更不必说实验家了。于是人们怀疑所有这些建筑物是否真正牢固，并认为吹一口气会使之倾倒。以这样的方式怀疑还是浅薄的。怀疑一切和相信一切二者同样是方便的解决办法；每一个都使我们不用思考。

因此不要对假设简单地加以责难，我们应当仔细地审查假设的作用；于是，我们将认识到，不仅假设是必要的，而且它通常也是合理的。我们也将看到，存在几类假设；一些是可证实的，它们一旦被实验确认就变成富有成效的真理；另一些无能力把我们导入歧途，它们对于坚定我们的观念可能是有用的；最后，其余的只是外观看来是假设，它们能还原为隐蔽的定义或约定。

最后这些假设尤其在数学和相关的科学中遇到。这些科学正是由此获得了它们的严格性；这些约定是我们心智自由活动的产物，我们的心智在这个领域内自认是无障碍的。在这里，我们的心智能够确认，因为它能颁布法令；然而，我们要理解，尽管把这些法令强加于

我们的科学——没有它们便不可能有科学，但并没有把它们强加于自然界。可是，它们是任意的吗？不，否则它们将毫无结果了。实验虽然把选择的自由遗赠给我们，但又通过帮助我们辨明最方便的路径而指导我们。因此，我们的法令如同一位专制而聪明的君主的法令，他要咨询国家的顾问委员会才颁布法令。

一些人受到某些科学基本原理中可辨认的自由约定的特点的冲击。他们想过度地加以概括，同时，他们忘掉了自由并非放荡不羁。他们由此走到了所谓的唯名论，他们自问道：学者是否为他本人的定义所愚弄，他所思考、他所发现的世界是否只是他本人的任性所创造。[1] 在这些条件下，科学也许是确定的，但却丧失了意义。

假若如此，科学便无能为力了。现在，我们每天看到它正是在我们的眼皮底下起作用。如果它不能告诉我们实在的东西，情况就不会这样。可是，它能够达到的并不是像朴素的教条主义者所设想的事物本身，而只是事物之间的关系。在这些关系之外，不存在可知的实在。

这就是我们将要得出的结论，为此我们必须考察一系列学科——从算术和几何学到力学和实验物理学。

数学推理的本性是什么？它像通常想象的那样果真是演绎的吗？更进一步的分析向我们表明，情况并非如此，它在某种程度上带有归纳推理的性质，正因为这样它才如此富有成效。它还是保持它的绝对严格的特征；这是首先必须指明的。

由于更充分了解数学交给研究者手中的一种工具，我们再来分析另一个基本概念，即数学量概念。我们是在自然界中发现它的呢，还是我们自己把它引入自然界的呢？而且，在后一种情况下，我们不会冒把每一事物密切结合起来的风险吗？把我们感觉到的未加工的材料和数学家称之为数学量的极其复杂、极其微妙概念比较一下，我们便不得不承认一种差别；我们希望把每一事物强行纳入的框架原来是我们自己构造的；但是我们并不是随意制作它的。可以说，我们是按尺寸制造的，因此我们能够使事实适应它，而不改变事实中的本质性的东西。

我们强加给世界的另一个框架是空间。几何学的头一批原理从何而来？它们是通过逻辑强加给我们的吗？罗巴契夫斯基（Lobachevski）通过创立非欧几何学证明不是这样。空间是由我们的

感官揭示给我们的吗？也不是，因为我们的感官能够向我们表明的空间绝对不同于几何学家的空间。几何学来源于经验吗？进一步的讨论将向我们表明情况并非如此。因此，我们得出结论说，几何学的头一批原理只不过是约定而已；但是，这些约定不是任意的，如果迁移到另一个世界（我称其为非欧世界，而且我试图想象它），那我们就会被导致采用其他约定了。

在力学中，会导致我们得出类似的结论，我们能够看到，这门科学的原理尽管比较直接地以实验为基础，可是依然带有几何学公设的约定特征。迄今还是唯名论获胜；但现在我们看看严格称谓的物理科学。在这里，舞台发生了变化；我们遇到了另一类假设，我们看到它们是富有成效的。毫无疑问，乍看起来，理论对我们来说似乎是脆弱的，而且科学史向我们证明，它们是多么短命；可是它们也不会完全消灭，它们每一个总要留下某种东西。正是这种东西，我们必须设法加以清理，因为在那里，而且唯有在那里，才存在着真正的实在。

物理科学的方法建立在归纳的基础上，当一种现象初次发生的境况复现时，归纳法使我们预期这种现象会重复。一旦所有这些境况能够同时复现，那就可以毫无顾忌地应用这个原理；但是，这是从来没有发生过的；其中有些境况总是缺少的。我们可以绝对确信它们不重要吗？显然不能。那也许是概然的，但不会是严格确定的。由此可见概率概念在物理科学中起着多么重要的作用。因而，概率计算不仅仅是玩纸牌人的娱乐或向导，我们必须深究其基本原理。在这方面，我只能给出很不完善的结果，因为这种使我们辨别概率的模糊的本能太难加以分析了。

在研究了物理学家工作的条件之后，我想向他有效地展示一下是适当的。为此，我举出了光学史和电学史中的例子。我们将看到，菲涅耳（Fresnel）的观念、麦克斯韦（Maxwell）的观念从何而来，安培（Ampère）和电动力学的其他奠基者都作了哪些无意识的假设。

注释

〔1〕参见勒卢阿："科学和哲学"，《形而上学和道德评论》，1901年。（Le Roy, "Science et Philosophie", Revue de Métaphysique et de Morale, 1901.）

第一编　数与量

第一章　数学推理的本性

I

数学科学的可能性本身似乎是一个不可解决的矛盾。如果这门科学只是在外观上看来是演绎的，那么没有人想去怀疑的、完美的严格性从何而来呢？相反地，如果数学所阐明的一切命题能够依据形式逻辑的规则相互演绎，那么它为什么没有变成庞大的同义反复呢？三段论法不能告诉我们本质上新颖的东西，假使每一事物都来自同一律，那么每一事物都必定能归入其中。这样一来，我们难道将要承认，所有那些充斥许多书中的定理的阐明无非是A即A的转弯抹角的说法？

毋庸置疑，我们能够返回到公理，它们处在所有这些推理的源头。如果我们断定这些推理不能化归为矛盾律，如果我们在其中甚至看到了不具有数学必然性的经验事实，那么我们还有把它们列入先验综合判断的对策。这不是解决困难，而只不过是使之洗炼而已；即使综合判断的本性在我们看来并不神秘，然而矛盾还不会消失，它只是后退了；三段论推理依然不能为给予它的材料添加任何东西；这些材料本身化归为几个公理，我们在结论中不会发现其他东西。

无论什么定理，如果没有新公理参与它的证明，它就不会是新的；推理只能借用直接的直觉给我们以即时自明的真理；它恐怕只是中间的寄生物，因此我们难道没有充分的理由去询问，整个三段论工具是否只是有助于掩饰我们的借用？

翻开任何一本数学书，这种矛盾将会给我们以更大的冲击；在每一页上，作者都要阐述他概括一些已知的命题的意图。数学方法是从特殊行进到一般吗？假若如此，为何又能把它称为演绎的呢？

最后，如果数学是纯粹分析的，或者它能够从少数综合判断通过分析导出，那么博大精深的心智似乎一眼就能察觉它的所有真理；不仅如此，我们甚至可以希望，人们总有一天会发明一种足够简单的语言表达它们，使它们在通常的理智看来也是自明的。

如果我们不赞同这些结果，那就必须承认，数学推理本来就有一种创造能力，从而不同于三段论。

该差别甚至必须是深刻的。例如，按照某一法则，用于两个相等的数的同一个一致运算将给出恒等的结果，我们在频繁使用这一法则时找不出其中的奥秘。

所有这些推理方式，不管它们是否可化归为名副其实的三段论，它们依然保持着分析的特征，正因为如此，它们才是软弱无力的。

II

这里要讨论的是老问题；莱布尼兹（Leibnitz）企图证明2加2得4；让我们看一下他的证明吧。

我将假定数1已被定义，又假定运算x + 1意谓把单位1加在已知数x上。

这些定义不管是什么，它们都没有进入推理过程。

然后我通过等式

$$(1)1+1=2；(2)2+2=3；(3)3+1=4$$

定义数2，3和4。

用同样的方式，我通过下述关系定义运算x + 2：

$$(4)x+2=(x+1)+1。$$

由于预先假定了这一切，于是我们有

$$2+1+1=3+1 \qquad （定义 2），$$

$$3+1=4 \qquad （定义 3），$$

$$2+2=(2+1)+1 \qquad （定义 4），$$

由此可得

$$2+2=4 \qquad 证毕。$$

不能否认，这个推理是纯粹分析的。可是若问任何一个数学家："这不是真正的证明（demonstration）"，他将会对你说："这是核验（verification）。"我们仅限于比较两个纯粹约定的定义，并查明它们是恒等的；我们没有学到什么新东西。核验不同于真的证明，正因为它是纯粹分析的，正因为它是毫无结果的。其所以毫无结果，是因为

结论不过是翻译成另一种语言的前提。相反地，真的证明是富有成效的，因为这里的结论在某种意义上比前提普遍。

等式2 + 2 = 4是如此易受核验，只因为它是特定的。数学中的每一个特定的阐述总是能够以这种相同的方式核验。但是，如果数学能够划归为一系列这样的核验，它就不会是科学了。例如，棋手并没有在赢棋中创立科学。离开普遍性便没有科学。

人们甚至可以说，精密科学的真正目的就在于使我们省却这些直接的核验。

III

因此，让我们看看几何学家是如何工作的，并且力图把握他的工作过程。

这项任务并非没有困难；随便翻开一本书，并分析其中的任何证明，这是不够的。

我们首先必须撇开几何学，由于与公设的作用、空间概念的本性和起源有关的问题相当困难，因而几何学中的疑问是错综复杂的。出于类似的理由，我们也不能转向微积分。我们必须寻找其中依然是纯粹的数学思想，也就是说，必须在算术中去寻找。

选择还是必要的；在数论的比较高深的部分，原始数学概念已经经受了如此深刻的提炼，以至于变得难以分析它们。

因此，正是在算术的开头，我们必须期待找到我们寻求的说明，但是恰恰是在最基本的定理的证明中，发生了这样的情况：经典论文的作者表现得最少精确、最少严格。我们不必把这作为一种罪过归咎于他们；他们服从了必要性；初学者没有受到真正的数学严格性的训练；他们在其中只能看到无用的、使人厌烦的微妙；企图使他们过早地变得更为精密，那不过是白费时间；他们必定会迅速地、但却是按部就班地通过的，而科学奠基人却是缓慢地越过这条道路的。

为了逐渐地习惯于这种完全的严格性——它似乎应该自然而然地施加在一切健全的心智之上，为什么要有如此长的必要的准备呢？这是一个逻辑的和心理的问题，完全值得加以研究。

但是，我们不去处理它；它不是我们的目的；我们必须重新证明最基本的定理，为了不使初学者烦恼，我们不是把这些定理留下的粗

糙的形式给予他们，而是把训练有素的几何学家满意的形式给予他们。

加法的定义。我假定已经定义了运算$x+1$，即把数1加到已知数x上。

这个定义不管是什么，都没有进入我们的后继的推理之中。

我们现在要定义运算$x+a$，就是把数a加到已知数x上。

假定我们定义了运算

$$x+(a-1),$$

则运算$x+a$将用等式

$$x+a=[x+(a-1)]+1 \qquad (1)$$

来定义。

只有我们知道$x+(a-1)$是什么，然后我们才能知道$x+a$是什么，正如我假定过的，从我们知道$x+1$是什么开始，我们就能相继地“借助递归”定义运算$x+2$，$x+3$等等。

这个定义值得注意一下；它具有一种特殊的性质，这种性质已经把它与纯粹逻辑的定义区别开来；等式（1）包含着无穷个不同的定义，只要人们知道前者，每一个定义都有意义。

加法的特性——结合性。我说

$$a+(b+c)=(a+b)+c.$$

事实上，该定理对$c=1$而言为真；于是可写出

$$a+(b+1)=(a+b)+1,$$

该式除符号有差别外，无非是我刚才定义加法的（1）式。

假定该定理对$c=\gamma$而言为真，我说它对$c=\gamma+1$亦为真。

事实上，设

$$(a+b)+\gamma=a+(b+\gamma),$$

由此可得

$$[(a+b)+\gamma]+1=[a+(b+\gamma)]+1.$$

或者根据定义（1）

$$(a+b)+(\gamma+1)=a+(b+\gamma+1)=a+[b+(\gamma+1)],$$

这表明，通过一连串的纯粹分析的演绎，该定理对$\gamma+1$为真。

由于对$c=1$为真，从而我们相继看到，它对$c=2$，$c=3$等也是如此。

交换性。1°我说

$$a+1=1+a.$$

该定理显然对$a=1$来说为真；我们能够用纯粹分析的推理来核验，若它对$a=\gamma$为真，则它对$a=\gamma+1$也为真；于是，

$$(\gamma+1)+1=(1+\gamma)+1=1+(\gamma+1);$$

现在该定理对$a=1$为真，因而它对$a=2$，$a=3$等亦为真，这可用下述说法来表述：所阐述的命题通过递归而证明。

2°我说

$$a+b=b+a.$$

该定理刚才针对$b=1$已被证明；可以用分析来核验，若它对$b=\beta$为真，则它对$b=\beta+1$亦为真。

因此，该命题通过递归而成立。

乘法的定义。我们将用下述等式来定义乘法：

$$a\times 1=a, \tag{1}$$

$$a\times b=[a\times(b-1)]+a. \tag{2}$$

像等式（1）一样，等式（2）包含着无穷个定义；只要定义了$a\times1$，就能使我们相继定义$a\times2$，$a\times3$等等。

乘法的特性——分配性。我说

$$(a+b)\times c=(a\times c)+(b\times c).$$

我们用分析核验，该等式对$c=1$而言为真；其次，若该定理对$c=\gamma$为真，则它对$c=\gamma+1$亦为真。

因此，该命题通过递归而证明。

交换性。1°我说

$$a\times1=1\times a.$$

该定理对$a=1$而言是显而易见的。

我们用分析验证，若该定理对$a = a$为真，则它对$a = a + 1$亦为真。

2°我说

$$a \times b = b \times a.$$

该定理对于$b = 1$而言刚刚证明过了。我们可以用分析核验，若它对$b = \beta$为真，则它对$b = \beta + 1$亦为真。

IV

我在这里不再进行这种一连串单调的推理。但是，正是这种单调的东西，更清楚地把一致的、在每一步都要再次遇到的程序显示出来。

这种程序就是递归证明。我们首先针对$n = 1$规定一个定理；然后我们证明，若该定理对$n - 1$为真，则对n也为真，从而得出结论：它对所有的整数都为真。

我们刚才看到，如何可以用递归来证明加法法则和乘法法则，也就是代数计算法则；这种计算是变换的工具，它有助于形成更多的各种不同的组合，远非简单的三段论所能相比；但是，它依然是纯粹分析的工具，不能告诉我们任何新东西。如果数学没有其他工具，它就会因之即刻阻碍自己的发展；但是，它重新求助于同一程序，即求助于递归推理，从而它能够继续前进。

如果我们密切注视一下，我们在每一步都会再次遇到这种推理方式，它或者是以我们刚才给予它的简单形式出现的，或者是以或多或少修正了的形式出现的。

于是，我们在这里有了典型的数学推理，我们必须更为仔细地审查它。

V

递归推理的主要特征是，它包括无穷个三段论，可以说它浓缩在单一的公式中。

为了更清楚地看到这一点，我想依次陈述这些三段论，如果你容许我形容一下的话，它们就好像“多级瀑布”一样直泻而下。

这些当然是假设的三段论。

定理对数1为真。

现在，若它对1为真，则它对2亦为真。

故它对2为真。

现在，若它对2为真，则它对3亦为真。

故它对3为真，如此等等。

我们看到，每一个三段论的结论都是下一个三段论的小前提。

而且，我们的所有三段论的大前提都能简化为单一的公式。

若定理对n - 1为真，则它对n亦为真。

其次，我们看到，在递归推理中，我们仅限于陈述第一个三段论的小前提和把所有大前提作为特例包括进来的普遍公式。

从而，这一连串永无休止的三段论就简化为几行短语。

正如我上面已经说明的，现在很容易理解一个定理的每一个特定推论都能够用纯粹分析的程度来核验。

如果我们不去证明我们的定理对于所有数为真，例如我们只希望证明它对6这个数为真，那么建立我们的多级瀑布的头五个三段论对我们来说就足够了；如果我们想针对数10证明该定理，那么只需要9个三段论；数越大，需要的三段论也就越多；然而，不管这个数多么大，我们总能达到目的，从而分析核验是可能的。

可是，无论我们走得多么远，我们也无法上升到对于一切数都适用的普遍定理，而唯有普遍的定理，才是科学的目标。欲达此目的，需要无穷个三段论；这就必须跨越只局限于形式逻辑方法的分析家的忍耐力永远也无法填满的深渊。

起初我曾问过，人们为什么不想象出一个神通广大的心智，一眼就洞察到整个数学真理的本质。

现在很容易回答了；棋手能够预料四五步棋，不管他多么非凡，他也只能准备有限步棋；假使他把他的本领用于算术，他也不能凭借单一的直接直觉察觉算术的普遍真理；为了获得最微小的定理，他也不得不借助递归推理，因为这是能使我们从有限通向无限的工具。

这个工具总是有用的，因为它容许我们像我们所希望的那样飞速跨越许多阶梯，它使我们省去冗长的、使人厌烦的和单调的核验，而

这种核验会很快地变得不能实施。但是，只要我们以普遍的定理为目的，它就变得必不可少了，而分析的核验虽则可以使我们不断地接近这一目的，却永远无法使我们达到它。

在算术这个领域，我们可以认为我们自己距微积分十分遥远，然而，正如我们刚刚看到的，数学无限的观念已经起着举足轻重的作用，没有它便没有科学，因为在那里没有普遍的东西。

VI

递归推理所依据的判断能够处于其他形式之下；例如，我们可以说，在不同整数的无限个集合中，总存在着一个比所有其他数都小的数。

我们能够很容易地从一个阐述推到另一个阐述，由此便产生已经证明过递归推理的合法性的幻觉。但是，我们总会受到阻碍，我们总会达到不可证明的公理，而这个公理实际上只不过是有待证明的、翻译成另一种语言的命题罢了。

因此，我们无法摆脱这样一个结论：递归推理的法则不能划归为矛盾律。

对我们来说，这个法则也不能来自经验；经验能够告诉我们，该法则对头十个数或头一百个数为真；例如，它不能到达无限系列的数，而只能到达这个系列的一部分，不管该部分或长或短，但总是有限的。

现在，假若只是那样一个问题，则矛盾律也就足够了；它总会容许我们展开像我们所希望的那么多的三段论；只有在把无限个三段论包括在单一的公式中时，只有在无限面前时，矛盾律才会失效，也就是在那里，经验变得软弱无力。这个法则是分析证明和经验难以得到的，它是先验综合判断的真正类型。另一方面，我们也不能企图在它之内像在几何学的某些公设中那样看见约定。

可是，这种判断为什么以不可遏止之势迫使我们服从呢？那是因为，它只是证实了心智的威力，心智知道，它本身能够想象得出，只要这种行为一次是可能的，同样的行为就可以无限期地重复下去。心智对这种威力有一种直接的直觉，而经验只不过是为利用它、并进而变得意识到它提供机会。

但是，有人会问，如果未加工的经验不能证明递归推理的合法性，那么借助于归纳的实验也是这样吗？我们陆续看到，一个定理对1，2，3等数为真；我们说，这个规律是明显的，它像每一个基于为数很多、但却是有限的观察的物理学定律一样，有着相同的根据。

必须承认，在这里存在着与通常的归纳程序酷似之处。不过，也有本质的差别。用于物理科学中的归纳总是不确定的，因为它建立在宇宙具有普遍秩序的信念上，而这种秩序却是在我们之外的。相反地，数学归纳法即递归证明却必然地强加于我们，因为它只不过是心智本身的特性的确认。

VII

正如我前面已经说过的，数学家总是力图概括他们所得到的命题，不必另找例子，我刚才已经证明了等式：

$$a + 1 = 1 + a,$$

后来利用它建立等式

$$a + b = b + a,$$

该等式显然更为普遍。

因此，像其他科学一样，数学也能够从特殊行进到普遍。

在开始这项研究时，这是一个我们似乎不可理解的事实，但是由于我们弄清了递归证明和普通归纳的类似性，这个事实在我们看来就不再神秘了。

毫无疑问，数学中的递归推理和物理学中的归纳推理建立在不同的基础上，但是它们的步调是相同的，它们在同一方向前进，也就是说，从特殊到普遍。

让我们稍为比较仔细地审查一下这种情况。

为了证明等式

$$a + 2 = 2 + a,$$

只要把法则

$$a + 1 = 1 + a \qquad (1)$$

运用两次就足够了，而且可以写出

$$a+2=a+1+1=1+a+1=1+1+a=2+a. \quad (2)$$

无论如何，用纯粹分析的方法从等式（1）如此演绎出来的等式（2）决不仅仅是（1）式的特例；它是完全不同的某种东西。

因此，我们甚至不能说：在数学推理的真正分析的和演绎的部分，我们是在该词的通常意义上从普遍行进到特殊。

与等式（1）的两个数相比，等式（2）的两个数只不过是更为复杂的组合而已，分析仅仅用来把进入这些组合中的元素分开并研究它们的关系。

因此，数学家是"通过构造"而工作的，他们"构造"越来越复杂的组合。他们通过分析这些组合，这些集合体，可以说返回到它们的初始元素，他们察觉到这些元素的关系，并从它们推导出集合体本身的关系。

这是纯粹分析的步骤，但是它无论如何不是从普遍到特殊的步骤，因为很明显，不能把集合体视为比它们的元素更特殊。

人们正当地赋予这种"构造"程序以重大的意义，一些人还力图从中发现精密科学进步的必要条件和充分条件。

无疑地，这样做是必要的；但并不是充分的。

要使一种构造物有用而不白费心血，而且可以作为人们希望攀登的阶梯，那么它首先必须具有一种统一性，这种统一性能使我们从中看到某种东西，而不只是看到它的元素本身的并置。

或者，更确切地讲，考虑构造物，而不是考虑它的元素本身，必定有某些好处。

这种好处能够是什么呢？

例如，为什么针对总是可以分解为三角形的多边形推理，而不针对基本的三角形推理呢？

这是因为属于任何边数的多边形的特性可以用于任何特定的多边形。

相反地，通过直接研究基本三角形的关系发现这些特性，结果就要耗费大量的精力。知道了普遍定理便节省了这些精力。

因此，一个构造物要变得有趣，只有当它能够与其他类似的构造物并列，从而形同一个属（genus）的种（species）时。

假如四边形不是两个三角形的并置，这是因为它属于多边形之属。

而且，人们必定能够证明这个属的特性，而不会被迫针对每一个种去相继建立它们。

欲达此目的，我们必须攀登一个或多个阶梯，从特殊上升到普遍。

“通过构造”的分析程序没有迫使我们下降，而是让我们留在同一水平线上。

我们只有借助数学归纳法才能攀登，唯有它能够告诉我们某种新东西。没有在某些方面与物理学归纳法不同的、但却同样有效的数学归纳法的帮助，则构造便无力去创造科学。

最后要注意，只有同样的运算能够无限地重复，这种归纳法才是可能的。这就是为什么国际象棋的理论从来也不能变成科学，因为同一象棋比赛的不同走法彼此并不相似。

第二章　数学量和经验

要获悉数学家对连续统（continuum）任何理解，人们不应询问几何学。几何学家总是企图或多或少地想象他所研究的图形，但是他的表象在他看来仅仅是一种工具；在创造几何学时，他要利用空间，正如他用粉笔画图一样；对非本质的东西不应当赋予过多的权重，其重要性往往并不比粉笔的白色更多一些。

纯粹的解析家并不害怕这一危险。他使数学科学脱离所有无关的元素，而且他能够回答我们的问题："严格地说来，数学家就其进行推理的这个连续统是什么呢？"许多对他们的技艺进行沉思的解析家已经做出了回答；例如，塔纳里（Tannery）先生在他的《单变函数论导论》一书中就这样作了。

让我们从整数的标度开始；在两个连续步骤之间插入一个或多个中间步骤，然后在这些新步骤中再插入其他步骤，如此类推，以至无穷。这些步骤将是所谓的分数、有理数或可通约数。但是，这还不够；无论如何，在这些已经是无限个数的项之间，还必须插入称之为无理数或不可通约数的其他数。在更进一步之前，我们要评论一下。如此设想的连续统，只不过是按某种顺序排列起来的、在数目上无限的个体的集合物，它虽则为真、但却是相互外在的。这不是通常的概念，其中假定，在连续统的元素之间，存在着一类使它们成为整体的密切的结合物，在那里，点不是在线之先，而是线在点之先。从"连续统是相重数（multiplicity）的单位（unity）"这一受人称颂的公式中，只保留着多样性（multiplicity），统一性（unity）却消失了。解析家在像他们所作的那样定义连续统时，他们仍然是正确的，因为只要他们夸耀他们的严格性，他们总是正好以此公式推理的。这足以告诉我们，真正的数学连续统是与物理学家的连续统和形而上学家的连续统大相径庭的东西。

也许可以说，满足于这个定义的数学家受到词的愚弄，为了解释这些中间步骤如何被插入，为了证明这样做是可能的，就必须精确地讲出每一个中间步骤的是什么。但是，那就错了；在他们的推理[1]

中所运用的这些步骤的唯一特性是在如此这般的步骤之前或之后存在的特性；因此，也唯有这一特性应当出现在定义中。

这样看来，中间项应该如何插入不需要我们涉及；另一方面，没有一个人会怀疑这种操作的可能性，除非他忘记了，在几何学家的语言中，可能的仅仅意味着无矛盾。

不管怎样，我们的定义还不完备，我将在这段冗长的题外话之后再谈及它。

不可通约数的定义。柏林学派的数学家，尤其是克罗内克（Kronecker），不用整数以外的任何材料，致力于构造分数和无理数的这一连续标度。照此看来，数学连续统也许是心智的纯粹创造，经验大概并未参与其中。

有理数概念对他们来说似乎没有困难，他们主要力求定义不可通约数。可是，在这里介绍他们的定义之前，我必须议论一下，以抢先保证不引起那些不熟悉几何学家习惯的读者的惊奇。

数学家研究的不是客体，而是客体之间的关系；因此，只要关系不变，这些客体被其他客体代换对他们来说是无关紧要的。在他们看来，内容（matter）是不重要的，他们感兴趣的只是形式。

不想到这一点，就无法理解戴德金（Dedekind）竟然会把纯粹的符号称为不可通约数，也就是说，这种数完全不同于应当是可度量的并且几乎是可触知的量的普通观念。

现在，让我们看看戴德金的定义是什么：

可通约数能够以无穷方式分为两类，以致第一类中的任何数都大于第二类中的任何数。

也可能会出现这种情况：在第一类数中，有一个数小于所有其他数；例如，如果我们把所有大于2的数和2本身排在第一类，把所有小于2的数排在第二类，那么很清楚，2将是第一类所有数中最小的。数2可以选来作为这种分类的符号。

相反地，也可能会出现下述情况：在第二类数中，有一个数大于所有其他数；例如，如果把所有大于2的数排在第一类，把所有小于2的数和2本身排入第二类，情况就是这样。在这里，数2再次可以选作分类的符号。

但是，同样完全可以发生下述情况：在第一类中既不存在小于所有其他数的数，在第二类中也不存在大于所有其他数的数。例如，假定我们把其平方大于2的所有可通约数放入第一类，把其平方小于2的所有可通约数放入第二类。这里没有其平方恰恰是2的数。显然，在第一类中没有小于所有其他数的数，因为不管一个数的平方多么接近2，我们总是能够找到一个可通约数，其平方更接近于2。

按照戴德金的观点，不可通约数

$$\sqrt{2} \text{ 或} (2)^{\frac{1}{2}}$$

无非是把可通约数分开的这一特殊式样的符号；于是，对于每一种分开的式样，对应着一个可通约数或不可通约数作为它的符号。

可是，满足这一点也许未免过于轻视这些符号的来源了；依然要说明，我们如何被导致把一种具体的存在赋予它们，此外，甚至对于分数本身来说，一开始不就存在着困难吗？如果我们预先不了解我们认为是无限可分的内容即连续统，我们会有这些数的概念吗？

物理连续统。我们于是问自己，数学连续统的概念是否只是从经验而来。如果是，那么经验的粗糙材料——这就是我们的感觉——也许容许度量。我们可能被诱使认为，它们实际上就是如此，由于最近有人企图去测量它们，甚至提出了一个通称费希纳（Fechner）定律的规律，按照这个定律，感觉与刺激的对数成正比。

然而，如果我们较为仔细审查一下曾经试图建立这个定律的实验，我们将会得出绝然相反的结论。例如，人们观察到，10克的重物A和11克的重物B产生相同的感觉，重物B与12克的重物C同样无法区分，但是重物A却很容易与重物C区别开来。于是，经验的粗糙结果可以用下述关系来表示：

$$A = B，B = C，A < C，$$

可以把这些关系视为物理连续统的公式。

可是，这里存在着与矛盾律无法容忍的背离，消除这一背离的需要迫使我们发明数学连续统。

因此，我们不能不得出结论：这一概念完全是由心智创造的，但是经验为它提供了机会。

我们无法相信，等于第三个量的两个量彼此不相等，以致我们可以假定，尽管A不同于B，B不同于C，但是由于我们的感官不完善，不容许我们区别它们。

数学连续统的创造。第一阶段。迄今为止，为了说明事实起见，只要在A和B之间插入几项就足够了，这几项依然是离散的。如果我们求助于某些工具以弥补我们感官的软弱无力，例如我们使用显微镜，那么现在会发生什么情况呢？像以前不可区别的A和B项，现在也似乎可以区分了；可是，在现在变得可区分的A和B之间再插入一个新项D，则我们既不能把它与A区别开来，也不能把它与B区别开来。除非使用最完善的方法，我们经验的粗糙结果将总是呈现具有内在矛盾的物理连续统的特征。

只有在已经区分开来的项中连续不断地插入新项，我们才能摆脱它，而且这一操作必须无限期地进行。如果我们能够想象某种威力充分强大的工具，足以把物理连续统分解为离散的元素，就像望远镜把银河分解为恒星那样，我们就可以设想中止这种操作。但是，我们不能想象这一点；事实上，我们正是用眼睛观察显微镜放大了的图像的，因此这个图像必然总是包含着视觉的特征，从而包含着物理连续统的特征。

直接观察到的长度和用显微镜放大一倍的这一长度之半无法区分。整体与部分是齐性的；这是一个新的矛盾，或者确切地讲，如果假定项数是有限的才是这样的；事实上，很清楚，包含比整体少的项的部分不可能相似于整体。

当项数被认为是无限时，矛盾就不存在了；例如，没有什么东西妨碍人们认为整数的集合相似于偶数的集合，虽则偶数只不过是整数的一部分；事实上，每一个整数都对应着一个偶数，即对应着整数的倍数。

但是，心智被引导创造出用无限数目的项形成的连续统的概念，这并不仅仅是为了避免包含在经验材料中的这种矛盾。

一切都像在整数序列中发生的一样。我们有能力设想，一个单位能够加到多个单位的集合中；多亏经验，我们才有机会训练这种能力，我们逐渐意识到它；可是，从这时起，我们感到我们的能力没有

限度，我们能够无限期地数下去，尽管我们从来还没有数过多于一个有限数目的对象。

同样地，只要我们被诱使在一个级数的两个相继项之间插入中间项，我们便发觉，这种操作能够超越所有限度而继续下去，也就是说，没有停止的固有理由。

为简便起见，让我把按照与可通约数的标度相同的规则形成的项的每一个集合称为一阶数学连续统。如果我们进而按照形成不可通约数的规律插入新的步骤，我们将会得到我们所谓的二阶连续统。

第二阶段。迄今，我们仅仅是迈出了第一步；我们说明了一阶连续统的起源；但是，有必要看到，为什么甚至连它们也不是充分的，为什么必须发明不可通约数。

如果我们试图想象一条线，那么它必须具有物理连续统的特征，也就是说，除非具有某一宽度，否则我们将无法描绘它。于是，两条线在我们看来似乎形成了两条狭带，如果我们满足于这种粗糙的图像，那么显而易见，若两线相交，则它们将拥有公共部分。

可是，纯粹几何学家却做出进一步的努力；他完全放弃了感官的帮助，试图达到没有宽度的线的概念、没有广延的点的概念。他只有把线视为不断变窄的带子的极限，把点视为不断缩小的面积的极限，才能够得到这个概念。其次，不管我们的两条相交的带子多么窄，它们总有公共的面积，带子越窄，面积越小，它们的极限将是纯粹几何学家所谓的点。

这就是人们说两条相交的线具有公共点的原因，这个真理似乎是直觉的。

然而，如果线被设想为一阶连续统，也就是说，在几何学家所画的线上只能找到具有有理数坐标的点，那它就含有矛盾。例如，只要人们坚持直线和圆的存在，则矛盾是很明显的。

事实上，很清楚，假如唯有其坐标是可通约数的点才被认为是真实的，那么正方形的内接圆和这个正方形的对角线便不会相交，因为交点的坐标是不可通约的。

这还不可能是充分的，因为我们以这种方式得到的只是某些不可通约数，而不是全部不可通约数。

可是，设想一下一直线分为两条射线。每条射线在我们的想象中似乎都是某种宽度的带子；而且，这两条带子将相互叠加，由于在它

们之间必须没有空隙。这个公共部分在我们看来好像是一点，当我们力图把带子想象得越来越窄时，该点将总是保留着，以至于我们承认，若一直线被切割为两条射线，则它们的公共边界是一个点，这是直觉的真理；在这里我们辨认出戴德金（Dedekind）的概念：不可通约数被视之为两类有理数的公共边界。

这就是二阶连续统的起源，这恰恰是所谓的数学连续统。

摘要。简而言之，心智具有创造符号的能力，从而正是心智，构造了只是符号特殊系统的数学连续统。其能力只是受到避免所有矛盾的必要性的限制；但是，只有经验向那里给心智提供刺激物，心智才能利用这种能力。

在所考虑的情况下，这种刺激物是从感觉的粗糙材料中引出的物理连续统的概念。不过，这个概念导致了一系列的矛盾，必须使我们自己相继从这些矛盾中摆脱出来。照此办理，我们势必想象越来越复杂的符号系统。至今，我们在其中停下来的系统不仅无内部矛盾（在我们经过的所有的阶段已经如此），而且与各种所谓的直觉的命题也无矛盾，这些直觉命题是从或多或少经过提炼的经验概念中推导出来的。

可测量的量。迄今为止，我们所研究的量都不是可测量的；我们固然能够说这些量中的一个给定量是否比另一个大，但却不能说它是否比另一个大一倍还是大两倍。

截至目前，我仅仅考虑了我们的项排列的顺序。可是，就大多数应用来说，这并不充分。我们必须学会比较把任何两项分开的区间。只有在这个条件的基础上，连续统才会变为可测量的量，算术运算才是可应用的。

这只能借助新的、特殊的约定来进行。我们将公认，在这样的情况下，A项和B项之间的区间等于C项和D项之间的区间。例如，在我们的著作的开头，我们曾从整数的标度开始，我们设在两个相继步骤之间插入n个中间步骤；好了，这些新步骤根据约定将被视为是等距离的。

这是定义两个量的加法的方式，因为若区间AB根据定义等于区间CD，则区间AD根据定义将是区间AB和CD之和。

这个定义在很大程度上是任意的。然而也不完全如此。它服从某些条件，例如服从加法交换律和结合律。不过，一旦选定的定义满足这些法则，选择就无关紧要了，列举它也就无用了。

几点评论。现在，我们能够讨论几个重要的问题：

1°心智的创造力由于数学连续统的创造而枯竭了吗？

不，杜布瓦-雷蒙（Du Bois-Reymond）以引人注目的方式证明这一点。

我们知道，数学家区分不同阶的无限小，二阶无限小不仅以绝对的方式是无限小，而且相对于一阶无限小也是无限小。不难设想分数阶的无限小乃至无理数阶的无限小，从而我们再次发现数学连续统的标度，这正是我们在前几页所处理的。

再者，有些无限小相对于一阶无限小是无限小，相反地，它们相对于$1+\varepsilon$阶无限小则是无限大，而不管ε可能多么小。于是，这里有插入级数中的新项，如果可以容许我回复到不久前使用过的、虽不怎么通用但却十分方便的措词，那么我将说，这样便创造了一种三阶连续统。

要再进一步是很容易的，但这却是无用的；人们只能想象没有应用可能的符号，没有一个人想这样做。考虑到不同阶的无限小而导致的三阶连续统本身并没有有用到足以赢得公民身份，几何学家只是把它视为珍奇的玩意儿。心智运用它的创造能力，只有在经验需要它的时候才行。

2°一旦有了数学连续统的概念，人们能免除类似于产生它的那些矛盾吗？

不能，我将举一个例子。

人们必须很博学，才不致认为凡曲线都有切线是明显的；事实上，如果我们把这个曲线和一条直线画为两条窄带，我们总是能够如此安排它们，使它们有公共部分而不相交。其次，如果我们想象这两条带子的宽度无限地缩小，这个共同部分将总是继续存在，可以说到达极限，两线将有共同点而不相交，也就是说，它们将相切。

以这种方式推理的几何学家只是有意或无意地正在做我们在上面已经做过的事情，即证明两线相交有一公共点，他的直觉好像是合理的。

可是，直觉也许会欺骗他。我们能够证明，存在着没有切线的曲线，倘若这样的曲线被定义为二阶分析连续统的话。

毫无疑问，类似于我们上面已经讨论的某些技巧也许足以消除矛盾；但是，因为这只有在十分例外的情况下才会遇到，它没有受到进一步的注意。

我们不想试图把直觉与解析调和起来，我们甘愿牺牲二者之一，因为解析必定依然是无懈可击的，所以我们决定舍弃直觉。

多维物理连续统。我们在上面讨论了从我们感官的直接材料引出的物理连续统，或者，如果你乐意的话，也可以说是从费希纳实验的粗糙结果引出的物理连续统；我已经表明，这些结果总括在下述矛盾的公式中：

$$A = B，B = C，A < C.$$

现在让我们看看，这一概念怎样被概括，如何从它得出多维连续统的概念。

考虑任何两个感觉的集合。或者我们能够把它们一一辨别开来，或者我们不能辨别，正像在费希纳实验中那样，10克的重物能够与12克的重物区别开来，但不能与11克的重物区别。这就是为构造多维连续统所需要的一切。

让我们把这些感觉集合中的一个集合称为一个元素。这类似于数学家的点；不过也不是完全相同的东西。我们不能说我们的元素没有广延，由于我们无法把它与邻近的元素加以区别，从而它犹如被一种烟雾包围着。假如可以容许用天文学作比，那么我们的“元素”也许像星云，而数学点则像恒星。

这已得到承认，如果我们借助于每一个元素都与前一个可以区分的相继元素的系列，能够从它们中的任何一个到达另一个，那么元素的系统将形成一个连续统。这种线性系列就是数学家的线，而孤立的元素则是点。

在进一步之前，我们必须解释所谓截量意味着什么。考虑一个连续统C，并从中取出它的某些元素，我们暂时将认为这些元素不再属于这个连续统。如此取出的元素的集合将被称之为截量。于是便发生了下述情况：由于这个截量，C可以再分为许多不同的连续统，留下的元素的集合不再形成唯一的连续统。

于是，在C上将有两个元素A和B，必须认为它们属于两个不同的连续统，而且人们将承认这一点，因为不可能找到C的相继元素的线性系列，这些第一个是A而最后一个是B的元素中的每一个都与前一个不可区分，这个系列中的元素之一不能与截量中的元素之一区分开来。

相反地，也可能出现这样的情况：所做出的截量不足以再分割连续统C。为了对物理连续统进行分类，我们将严格地审查，为了再分它们必须做出的截量是什么。

如果一个物理连续统C能够被一个截量再分，而这个截量可以划归为都可以相互区分的有限数目的元素（从而既不形成一个连续统，也不形成几个连续统），那么我们将说C是一维连续统。

相反地，如果C只能被本身是连续统的截量再分，我们便说C有多维。如果是一维连续统的截量就能够再分，我们便说C有两维；如果是两维连续统的截量就足以再分，我们便说C有三维，如此等等。

这样一来，由于两个感觉集合是可区分的或不可区分的这一十分简单的事实，便定义了多维物理连续统的概念。

多维数学连续统。通过完全类似于我们在本章开头所讨论的过程，n维数学连续统的概念由此十分自然地涌现出来。你知道，这种连续统的点在我们看来好像是用称之为其坐标的n个不同的量的系统来定义的。

这些量并不需要总是可测量的；例如，有一种与测量这些量无关的几何学的分支，在这种几何学中，例如需要了解的问题只是，在曲线ABC上，点B是否在点A和点C之间，而不需要了解弧AB是等于弧BC呢，还是比弧BC大一倍呢。这就是所谓的拓扑学。

这是一门完整的学说，它吸引了绝大多数几何学家的注意力，我们从中看到，一系列值得注意的定理一个从另一个里涌现出来。这些定理与通常的几何学的定理的不同之处在于，它们纯粹是定性的，即使图形被拙劣的绘图员画得严重歪曲了比例，由于颤抖而把直线画得多少有些弯曲，这些定理依然为真。

由于我们希望接着把测量引入刚刚定义的连续统，于是这个连续统变为空间，几何学诞生了。但对此的讨论留在第二编。

注释

〔1〕 以及包括在特殊约定中的推理，这些约定适合于定义加法，我将在后面谈到它们。

第二编　空间

第三章　非欧几何学

每一个结论假定先有前提；这些前提本身或者是自明的而不需要证明，或者只能依赖其他命题而建立，鉴于我们不能这样追溯到无穷，每一门演绎科学，尤其是几何学，必须以某一数目的不可证明的公理为基础。因此，有关几何学的论著，都是以陈述这些公理开始的。不过，在这些公理中，也要有所区分：例如，“等于同一量的一些量彼此相等”就不是几何学命题，而是分析命题。我认为它们是先验分析判断，我不愿去理会它们。

可是，我必须强调几何学所特有的其他公理。大多数专著中都明确地陈述了这三个公理：

1°通过两点只能作一条直线；

2°直线是一点到另一点的最短的路径；

3°通过一给定点只能引一条直线与已知直线平行。

一般地，虽然第二个公理的证明被省略了，但是从其他两个公理以及从许多默认而没有阐述它们的公理中，可以把它演绎出来，我将进一步说明这一点。

人们长期以来也想证明第三个公理，即所谓的欧几里得公设，但总是白费气力。人们为这一幻想的期望耗费了多么巨大的精力啊，其情景真是令人不可思议。最后，在19世纪头25年，几乎在同一时期，匈牙利的鲍耶（Bolyai）和俄国的罗巴契夫斯基无可辩驳地指出，这种证明是不可能的；他们几乎使我们摆脱了“无公设”的几何学的发明家；从此以后，法国科学院每年仅收到一两篇新证明的论文。

问题并没有结束；不久，由于黎曼（Riemann）发表了题为《几何学的基本假设》的著名论文，问题才获得了巨大进展。这篇论文引出了许多新近的著作，我将进一步谈论它们，在这些著作中，引用一下贝尔特拉米（Beltrami）和亥姆霍兹（Helmholtz）的著作是合适的。

鲍耶-罗巴契夫斯基几何学。假如可以从其他公理导出欧几里得公设，那么显而易见，在否定该公设和承认其他公理时，我们便会导致

出矛盾的推论；因此，不可能在这样的前提上建立融贯的几何学。

现在，这恰恰是罗巴契夫斯基所做的事情。

他开始假定：通过一给定点能够引两条与已知直线平行的直线。

此外，他仍保留了欧几里得的所有其他公理。从这些假设出发，他演绎出一系列定理，在其中不可能找到任何矛盾，而且他构造出一种几何学，其完美无缺的逻辑绝不亚于欧几里得几何学的逻辑。

当然，这些定理与我们习用的定理截然不同，乍看起来，它们不能不使人们稍感困惑。

例如，三角形的三个角之和总是小于两直角，这个和和两直角之差与三角形的曲面成比例。

不可能构造一个与已知图形相似、但具有不同维度的图形。

如果我们把圆周分为n等分，并在各分点引切线，若圆的半径足够小，则这n个切线将形成一个多边形；可是，若这个半径足够大，则它们将不相交。

多举这些例子是无用的；罗巴契夫斯基的命题与欧几里得的命题毫不相干，但它们在逻辑上却是相互密切关联的。

黎曼几何学。设想一个唯一地由没有厚度（高度）的生物栖息的世界；并假定这些“无限扁平”的动物都在同一平面而不能离开。此外，还要承认这个世界距其他世界足够远，以致摆脱了那些世界的影响。当我们正在做假设时，我们不妨再赋予这些生物以理性，并相信它们能够创造几何学。在此情况下，它们将肯定认为空间只有两维。

不过，现在假定，这些想象的动物虽则依然没有厚度，但它的体形却是球形的而不是平面形的，它们都在同一球上，没有能力走出去。它们将构造什么几何学呢？首先，很清楚，它们将认为空间只有两维；对他们来说，起直线作用的将是球面上一点到另一点的最短路径，即大圆弧；一句话，它们的几何学将是球面几何。

它们所谓的空间将是它们必须停留于其上的这个球面，在这个球面上，发生着它们能够了解的一切现象。因此，它们的空间将是无界的，因为在一个球面上人们总是能够一直向前而永远也不会停下来，不过它们的空间将是有限的；人们从来也不能找到它的终点，但却可以绕它转圈子。

好了，黎曼几何学是扩展到三维的球面几何。为了构造它，这位德国数学家不仅不得不抛弃欧几里得公设，而且也不得不抛弃第一个公理：通过两点只能做一条直线。

一般地讲，在球面上，通过两已知点我们只能引一个大圆（正如我们刚才看到的，对于我们想象的生物来说，这种大圆可以起直线的作用）；但是也有例外：若两已知点在对径上，则通过它们能引无数个大圆。

同样地，在黎曼几何学（至少在它的各种形式之一）中，通过两点一般只能引一条直线；但是也有例外情况，即通过两点能引无数条直线。

在黎曼几何学和罗巴契夫斯基几何学之间存在着某种对立的东西。

例如，三角形的角之和是：

在欧几里得几何学中等于两直角；

在罗巴契夫斯基几何学中小于两直角；

在黎曼几何学中大于两直角。

通过一给定点能够引与已知直线共面但无论在什么地方也不与之相交的直线数是：

在欧几里得几何学中等于1；

在黎曼几何学中等于0；

在罗巴契夫斯基几何学中等于无限。

而且，黎曼空间虽则是无界的，但却是有限的，这是在上面给予这两个词的意义上而言的。

常曲率面。一种反对意见依然是可能的。罗巴契夫斯基和黎曼的定理没有表现出矛盾；可是，这两位几何学家无论从他们的假设中引出多么多的推论，他们也必须在穷尽这些推论之前停下来，不然其数目将是无限的了；而且，谁能够说，如果他们把演绎推得更远一些，他们最终不会达到某些矛盾吗？

对于黎曼几何学而言，只要把它限制在两维，就没有这种困难；事实上，正如我们看到的，两维黎曼几何学与球面几何毫无差别，它只是普通几何学的一个分支，因而毋庸讨论。

同样，贝尔特拉米把罗巴契夫斯基的两维几何学看做是普通几何学的一个分支，他也驳斥了有关的反对意见。

在这里，且看他是如何完成它的。考虑曲面上的任何图形。设想这个图形以下述方式画在一个易弯曲而不可扩展的、紧贴在这个曲面的画布上：当这个画布移动和变形时，这个图形的各种线条能改变它们的形状而不改变它们的长度。一般说来，这个易弯曲而不可扩展的图形在不离开该曲面的情况下是不能移动的；但是，也有某些特殊的曲面可以这样移动；这就是常曲率面。

如果我们重新开始上面所作的比较，并设想没有厚度的生物生活在这些曲面之一上，那么它们将认为其所有线条在长度上依然保持不变的图形的运动是可能的。相反地，对于生活在可变曲率面上的无厚度的动物来说，这样一种移动似乎是荒谬的。

这些常曲率面分为两类：一些是正曲率的，它们能够变形而紧贴在球面上。因此，这些曲面的几何学本身划归为球面几何，这就是黎曼几何学。

其余是负曲率的。贝尔特拉米证明，这些曲面几何学无非是罗巴契夫斯基几何学。这样一来，黎曼和罗巴契夫斯基的二维几何学便与欧几里得几何学相关。

非欧几何学的诠释。就这样，便消除了迄今关涉二维几何学的反对意见。

可以很容易地把贝尔特拉米的推理推广到三维几何学。不排斥四维空间的心智将不会从中看到困难，但这种心智寥寥无几。因此，我宁可在其他方面继续讲下去。

考虑某一平面，我将称其为基本平面，并编制一种词典，使写在两列中的两组术语一一对应，就像在普遍词典中其意义相同的两种语言的词相对应一样：

空间：位于基本平面以上的空间部分。

平面：与基本平面正交的球面。

直线：与基本平面正交的圆。

球面：球面。

圆：圆。

角：角。

两点之间的距离：这两点以及基本平面与通过这两点的、并与之正交的圆的交点之交比的对数。如此等等。

现在，以罗巴契夫斯基定理为例，并借助这本词典翻译它们，正如我们用德英词典翻译德文文本一样。这样，我们将得到普通几何学的定理。例如，有一罗巴契夫斯基定理："三角形的角之和小于两直角"，它可以这样翻译为："如果一曲线三角形的边延长后是与基本平面正交的圆弧线，则这个曲线三角形的角之和将小于两直角。"于是，不管把罗巴契夫斯基假设的推论推得多么远，它们将永远也不会导致矛盾。事实上，假如两个罗巴契夫斯基定理是矛盾的，那么它势必与借助于我们的词典所翻译的这两个定理的译文相同，但是这些译文是普通几何学的定理，而没有人对普通几何学无矛盾表示怀疑。这种确定性从何而来呢，它被证明是正当的吗？这是一个我无法在这里处理的问题，因为说起来话就长了，但是，它是十分有趣的，我不认为不可解决。

因此在这里不存在我在上面所阐述的反对意见。这并非一切。罗巴契夫斯基几何学可容许被具体地加以诠释，而并不是空洞的逻辑练习，它还可以应用；在这里，我无暇谈论这些应用，也无暇谈及克莱因（Klein）和我为积分线性微分方程从它们得到的帮助。

而且，这种诠释并不是唯一的，人们可以编制许多类似于前述词典的词典，它们都能使我们通过简单的"翻译"，把罗巴契夫斯基定理变换为普通几何学定理。

隐公理。在我们的专著中明确阐述的公理是几何学的唯一基础吗？由于注意到，在它们被相继抛弃后，还留下某些与欧几里得、罗巴契夫斯基和黎曼的理论共同的命题，所以我们确信它们并不是几何学的唯一基础。这些命题必须建立在几何学家没有阐述但却公认的前提上。试图把它们与经典证明分清，这是有趣的事。

斯图尔特·穆勒（Stuart Mill）宣称，每一个定义都包含着公理，因为在定义时，人们隐含地断言被定义的客体的存在。这未免走得太远了；在数学中，在下定义之后，免不了接着要证明被定义的对象的存在，人们之所以一般省去证明，是因为读者能够很容易地补充它。绝对不要忘记，当涉及数学实体时，当谈论物质的对象问题时，存在

这个词与之并非同义。一个数学实体存在，只要它的定义既在自身之内不隐含矛盾、或与已经公认的命题不发生矛盾就可以了。

不过，即使斯图尔特·穆勒的观察不能用于所有定义，但对于它们中的一些依然是正确的。平面有时被如下定义：

平面是这样一种面，即连接该面任何两点的直线全部在这个面上。

这个定义明显地隐藏着一个新公理；的确，我们必须改变它，这也许更为可取，不过我们为此应该明确地阐述公理。

其他定义也能引起并非不重要的思考。

例如，二图形相等的问题；两图形相等，只有它们能够叠合才行，要使它们叠合，则必须移动一个，直至它与另一个重合；可是，将如何移动它呢？如果我们问这个问题，那么我们无疑会被告知，必须在不改变其形状的情况下移动它，就像它是刚体一样。因此，显然会出现循环论证。

事实上，这个定义并没有定义什么；对于生活在只有流体的世界的生物来说，它是毫无意义的。假如它在我们看来似乎是清楚的，那是因为我们利用了天然固体的性质，天然固体与所有维度都不可改变的理想固体并没有很大的差别。

尽管这个定义可能是不完善的，但它也隐含着公理。

刚性图形运动的可能性并不是自明的真，或者至少仅就欧几里得公设的样式来看是如此，它不像先验分析判断那样。

再者，在研究几何学的定义和证明时，我们看到，人们被迫在毫无证据的情况下不仅承认这种运动的可能性，此外还要承认它的某些性质。

可以立即从直线的定义中看到这一点。人们给出了许多有缺陷的定义，但是真正的定义却隐含在直线所参与的一切证明中：

“刚性图形的运动可以这样发生：属于这个图形的线的各点依然不动，而处于这条线外的各点则运动。这样的线被称之为直线。”在这个阐述中，我们故意把定义和它所隐含的公理隔离开来。

许多证明，例如三角形全等例子的证明，从一点向一直线引垂线的证明，都预先假定了未阐述的命题，因为它们需要承认，在空间以某种方式移动图形是可能的。

第四种几何学。在这些隐公理中，有一个公理在我看来似乎是值得注意一下的，因为抛弃了它，便能够构造出像欧几里得、罗巴契夫斯基和黎曼的几何学一样融贯的第四种几何学。

为了证明在一点A总可以向直线AB引垂线，我们考虑一直线AC，它可以绕A点移动且开始时与固定的直线AB重合；我们使它绕点A转动，直到它转到AB的延长线上。

这样一来，便预先假定了两个命题：首先，这样的转动是可能的，其次，转动可以继续下去，直到两条直线互为延长线时为止。

如果承认第一点而否认第二点，我们便有可能得到一系列定理，这些定理甚至比罗巴契夫斯基和黎曼的定理更奇异，但同样没有矛盾。

我只想引用这些定理中的一个，它并不是最奇特的：实直线可以垂直于它本身。

李定理。在典型的证明中，隐含地引入的公理数比所需要的要多，把它简化到最少也许是引人入胜的。希尔伯特（Hilbert）仿佛已对这个问题做出了最后的解答。首先，人们大概会先验地询问，这种简化是否可能，必要的公理数和可以想象的几何学数是否不是无限的。

索弗斯·李（Sophus Lie）定理支配着这一整个讨论。它可以这样阐述：

假定下述前提得到公认：

1°空间有n维；

2°刚性图形的运动是可能的；

3°要决定这个图形在空间的位置需要p个条件。

适合于这些前提的几何学数将是有限的。

甚至还可以附加说，如果n是已知的，能够指定最高极限为P。

因此，如果承认运动的可能性，那么只能发明有限（甚至是相当少的）数目的三维几何学。

黎曼几何学。可是，这个结果似乎受到黎曼的反驳，因为这位学者构造了无数不同的几何学，通常以他名字命名的几何学只是一个特例。

他说，一切均取决于如何定义曲线的长度。现在，有无数定义这一长度的方法，它们中的每一个都可以成为新几何学的起点。

这是完全为真，不过这些定义中的大多数都与刚性图形的运动格格不入，而在李定理中，则假定这种运动是可能的。因此，这些黎曼几何学尽管在许多方面如此有趣，但它们永远不过是纯粹分析的，是不适合于类似于欧几里得那样的证明的。

希尔伯特几何学。最后韦罗纳塞（Veronese）先生和希尔伯特先生曾构想出更新奇的几何学，他们称其为"非阿基米德（Archimedes）几何学"。他们舍弃阿基米德公理，而建立新的几何学，根据这条公理，凡以足够大的整数乘以给定的长度，最终必然超过原先给定的任何大的长度。在一条非阿基米德直线上遍布着普通几何学的点，但尚有无穷的点夹在其中，这样一来，旧派几何学家认为相邻接的两截段之间，现在就可以插入无穷多的新点。一句话，按前一章的说法，非阿基米德空间不再是二维连续统，而是三维连续统。

关于公理的本性。大多数数学家仅仅把罗巴契夫斯基几何学视为纯粹的逻辑珍品；可是，他们之中的有些人走得更远。由于许多几何学是可能的，我们的几何学肯定是真的吗？经验无疑教导我们，三角形的角之和等于两直角；但是，这是因为我们所涉及的三角形太小了；按照罗巴契夫斯基的观点，差别正比于三角形的面积；当我们计算较大的三角形时，或者当我们的测量变得更精确时，这种差别不能被感觉到吗？因此，欧几里得几何学只不过是暂定的几何学。

为了讨论这种意见，我们首先应该问我们自己，几何学公理的本性是什么？

它们是像康德（Kant）所说的先验综合判断吗？

于是，它们以如此强大的力量强加于我们，以致我们既不能设想相反的命题，也不能在其上建设理论大厦。那里不会有非欧几何学。

为了确信这一点，让我们举一个名副其实的先验综合判断，例如下述我们在第一章中已经看到它的举足轻重的作用的例子：

如果一定理对数1为真，如果业已证明，倘若它对n为真，则它对n + 1亦为真，那么它将对所有的正整数都为真。

可是，企图否认这一命题而摆脱它，企图建立一种类似于非欧几何学的伪算术——那是不能做到的；乍一看，人们甚至会被诱使认为这些判断是分析的。

再者，重新谈谈我们虚构的无厚度的动物吧，我们简直不能承认，假如它们的心智像我们的一样，它们会采纳与它们的一切经验相矛盾的欧几里得几何学。

我们能够因此得出几何学公理是经验的真理的结论吗？可是，我们没有做关于理想直线或圆的实验；人们只能针对物质的客体做实验。这样一来，应该作为几何学基础的实验能够建立在什么之上呢？答案是容易的。

我们在上面已经看到，我们在不断推理时，几何图形好像固体一样起作用。因此，几何学能够从经验中借用的东西也许是这些固体的性质。光的性质及其直线传播也导致了几何学的某些性质，尤其是射影几何学的性质，以至于从这种观点看来，人们会被诱使说，度量几何学是固体的研究，而射影几何学则是光的研究。

但是，困难依然存在，而且它是难以克服的。假如几何学是实验科学，它就不会是精密科学，它就应该是继续修正的学科。不仅如此，从此以后每天都会证明它有错误，因为我们知道，没有严格的刚体。

因此，几何学的公理既非先验综合判断，亦非实验事实。

它们是约定；我们在所有可能的约定中进行选择，要受实验事实的指导；但选择依然是自由的，只是受到避免一切矛盾的必要性的限制。因此，尽管决定公设取舍的实验定律仅仅是近似的，但公设能够依然严格为真。

换句话说，几何学的公理（我不谈算术的公理）只不过是隐蔽的定义。

于是，我们想到这样一个问题：欧几里得几何学为真吗？

这个问题毫无意义。

这好比问米制是否为真，旧制是否为假；笛卡儿坐标是否为真，极坐标是否为假。一种几何学不会比另一种几何学更真；它只能是更为方便而已。

欧几里得几何学现在是、将来依然是最方便的：

1°因为它是最简单的；它之所以如此，不仅仅由于我们的心理习惯，或者由于我不知道我们对于欧几里得空间具有什么直接的直觉；它本身是最简单的，恰如一次多项式比二次多项式简单；而球面三角的公式比平面三角的公式复杂，对于不了解这些公式的几何意义的分析家来说，情况似乎依然如此。

2°因为它充分地与天然固体的性质符合，这些固体是我们的手和我们的眼睛所能比较的，我们用它们制造我们的测量工具。

第四章　空间和几何学

让我们由一个小悖论开始。

假如存在着一种生物，具有像我们一样的心智，并且具有像我们一样的感官，但先前没有受过教育，它们能够从适当选择的外部世界中得到这样一些印象，致使它们可以构造不同于欧几里得的几何学，并能把外部世界的现象限制在非欧空间，甚或限制在四维空间。

至于我们，我们所受的教育是在我们的现实世界完成的，假使我们突然被运送到这个新世界上，我们会毫无困难地把该世界上的各种现象归诸于我们的欧几里得空间。反之，假使这些生物被运送到我们的环境中，它们可能会把我们的现象与非欧几里得空间联系起来。

情况不仅仅如此；我们只用很少气力同样能做到这一点。一个毕生专注于此的人，也许能够认清四维空间。

几何学空间与知觉空间。人们常说，外部客体的映像被局限在空间中，甚至还说，若无这一条件便不能形成映像。人们也说，这种空间因而是为我们的感觉和我们的表象准备好了的框架，它等价于几何学家的空间，它具有几何学家的空间的一切性质。

对于如此思考的所有健全的心智来说，前面的陈述必定是十分离奇的。不过，让我们看看，他们是否不受幻觉的影响，而幻觉经过比较深刻的分析是可以消除的。

首先，严格意义上所说的空间的性质是什么？我所指的空间是几何学的对象，我将称其为几何学空间。

下面是它的几个最基本的特征：

1°它是连续的；

2°它是无限的；

3°它有三维；

4°它是均匀的（homogeneous），也就是说，它的所有点都相互等价；

5°它是各向同性（isotrapic）的，也就是说，通过同一点的所有直线相互等价。

现在，把它与我们的表象和我们的感觉的框架——我可以称这个框架为知觉空间——比较一下。

视觉空间。首先考虑一个纯粹视觉的印象，它来自在视网膜末端形成的映像。

粗略的分析向我们表明，这个映像是连续的，但是只有二维；这已经有别于几何学空间，我们可以称其为纯粹视觉空间。

此外，这个映像被局限在一个有限的框架内。

最后，还有另一种并非不重要的差别：这种纯粹视觉空间不是均匀的。撇开可以在视网膜上形成的映像不谈，视网膜上的所有点并不起相同的作用。黄斑无论如何也不能认为与视网膜边缘的点等价。事实上，不仅同一客体在那里产生了更为逼真的印象，而且在每一个有限的框架内，占据框架中心的点永远也不会与接近视网膜边缘的点相同。

毋庸置疑，更为深刻的分析会向我们证明，视觉空间的这种连续性和它的二维只不过是一种幻觉；因此，它与几何学空间的差别还会更多，但是我们将不详述这个话题了。

不管怎样，视觉能使我们判断距离，从而能使我们察觉第三维。但是，每一个人都知道，为了清晰地察觉客体，这种对于第三维的察觉本身变为必须做出的调节尝试的感觉，以及必须给予双目的会聚的感觉。

这些感觉是肌肉感觉，它们完全不同于给我们以头两维概念的视觉。因此，第三维在我们看来似乎并没有起与其他两维相同的作用。所以，可以称为完备视觉空间的并不是各向同性空间。

的确，它恰恰有三维，这意味着，当我们的视觉元素（至少是结合起来形成广延概念的那些元素）中的三个已知时，它们则完全被确定；用数学的语言来说，它们将是三个独立变数的函数。

不过，让我们稍为比较仔细地审查一下这个问题吧。第三维以两种不同的方式向我们揭示出来：调节的努力和双眼的会聚。

无疑地，这两种指示总是一致的，在它们之间存在着恒定的关系，或者用数学术语来说，测量这两个肌肉感觉的两个变数在我们看来似乎不是独立的；或者，为了再次避免求助于已经精炼的数学概念，我们可以再次返回到前一章的语言，把同一事实阐述如下：如果

两个会聚感觉A和B是不可区分的，则相应伴随它们的两个调节感觉A'和B'将同样是不可区分的。

但是，可以说，我们在这里有实验事实；没有什么先验的东西妨碍我们作相反的假定，如果出现相反的情况，如果这两个肌肉感觉相互完全独立，我们便不得不多计及一个独立变数，“完备视觉空间”对我们来说似乎是四维物理连续统。

我还要再说一句，我们在这里甚至有外部经验事实。没有什么东西妨碍我们假定有一种生物，它具有像我们那样的心智，拥有与我们相同的感官，它处在这样一个世界上，光只有在穿过复杂形式的反射介质后，才能到达它那里。有助于我们判断距离的两个指示不会再以恒定的关系相关联。在这样一个世界上受到它的感官训练的生物，无疑会把四维赋予完备视觉空间。

触觉空间和动觉空间。“触觉空间”比视觉空间更为复杂，而且离几何学空间更远。对于触觉，没有必要去重复我对于视觉所作的讨论。

不过，除了视觉和触觉材料外，还有其他感觉，这些感觉对于空间概念的产生同样有贡献，而且比视觉和触觉贡献更大。每一个人都知道这些；它们伴随着我们所有的动作，通常称之为肌肉感觉。

相应的框架就构成了所谓的动觉空间。

每一肌肉都会产生一种特殊的、能够增加或减少的感觉，以至于我们肌肉感觉的总和将取决于与我们具有的肌肉同样多的变数。从这种观点来看，我们具有的肌肉有多少，动觉空间就有多少维。

我知道人们会说，如果肌肉感觉有助于形成空间概念，那是因为我们感觉到每一动作的方向，它成为感觉的一个组成部分。如果情况如此，如果肌肉感觉在不伴随这种几何学的方向感觉就不能产生，那么几何学空间确实就是强加给我们感觉的一种形式。

但是，当我分析我的感觉时，我丝毫也没有觉察这一点。

我所看到的是相应于在同一方向动作的感觉，它们在我的心智中仅仅通过观念联想而结合。正是这种联想，我们称之为“方向感觉”，它是可以还原的。因此，这种感受不能在单一的感觉中找到。

这种联想极其复杂，因为根据四肢的位置，同一肌肉的收缩可以对应于十分不同的方向的运动。

而且，这种联想显然被得到了；像所有的观念联想一样，它也是习惯的结果；这种习惯本身是由许多经验引起的；毫无疑问，如果我们的感官训练是在不同的环境中完成的，在那里我们会受到各种不同印象的影响，那就必然产生相反的习惯，我们的肌肉感觉就可能会按照其他规律联想。

知觉空间的特征。由此可见，在视觉、触觉和动觉这三种形式之下的知觉空间本质上与几何学空间不同。

它既不是均匀的，也不是各向同性的；人们甚至不能说它有三维。

人们常说，我们把我们外部知觉的客体"投影"于几何学空间；我们把它们"局限"起来。

这有意义吗？若有，其意义又是什么？

这意味着我们在几何学空间想象外部客体吗？

我们的表象只是我们感觉的复制品；因此，它们只能和这些感觉排列在同一框架内，也就是说，排列在知觉空间内。

正如画家不能在平面画布上画出具有三维的客体一样，我们也不能在几何学空间中想象外部物体。

知觉空间仅仅是几何学空间的映像，映像由于一种透视而改变了形状，我们只能通过把对象纳入透视法则来想象它们。

因此，我们无法在几何学空间中想象外部物体，而我们可以就这些物体推理，犹如它们处在几何学空间中一样。

其次，当我们说我们把如此这般的客体"局限"在空间的如此这般的点，这意味着什么呢？

这仅仅意味着，我们想象为了达到那个客体所必要的动作；人们可能不这样说：为了想象这些动作，必须把动作本身投影在空间，从而空间概念必须预先存在。

当我说我们想象这些动作时，我只是意指我们想象伴随它们的肌肉感觉，这些肌肉感觉没有一点几何学的特征，从而根本不隐含空间概念预先存在的意思。

状态变化和位置变化。可是，有人会说，如果几何学空间的观念没有强加于我们的心智，另一方面，如果我们的感觉没有一个能够提

供这个观念，那么它是怎样产生的呢？

这是我们现在必须考察的问题，这需要花费一些时间，不过我能够用几句话概述一下我就其所提出的尝试性说明。

我们的感觉若孤立起来，没有一个能够使我们产生空间观念；我们只有研究这些感觉相继据以发生的规律，才能被导向这个观念。

我们首先看到，我们的印象易于变化；但是在这些变化中，我们确定，我们马上就可以做出区分。

在一个时期我们说，产生这些印象的客体改变了状态，在另一个时期我们说，它们改变了位置，仅仅使它们发生位移。

不管一个对象改变它的状态，还只是改变它的位置，在我们看来，这总是以相同的方式解释的：由于印象集合的改变。

可是，我们怎样被引导去区别这二者呢？这是很容易阐明的。如果只有位置变化，我们就能够做出某些动作恢复初始的印象集合，这些动作使我们在对面把运动的客体置于同一相对位置。从而，我们矫正所发生的改变，我们通过相反的改变重建初始状态。

例如，如果是视觉的问题，如果客体在我们眼前改变它的位置，那么我们能够"用眼睛追踪它"，通过眼球的适当动作，保持它的映像在视网膜的同一点。

这些动作之所以被我们意识到，因为它们是由主观意志所控制的，因为肌肉感觉伴随着它们，但是这并不意味着我们在几何学空间想象它们。

这样一来，表示位置变化特性的东西，把位置变化与状态变化区别开来的东西，就是位置变化能够用这种方法加以矫正。

因此，我们从印象总和A到印象总和B，正好有两种不同的途径：

1°不受主观意志控制而且不经受肌肉感觉；当它是改变位置的客体时，便发生这种情况；

2°受主观意志控制而且伴随肌肉感觉；当客体不动而我们相对于客体作相对运动时，便发生这种情况。

果真如此，从印象总和A到印象总和B仅仅是位置变化。

由此可知，若不借助于"肌肉感觉"，则视觉和触觉不能给我们以空间概念。

这个概念不仅不能从单一的感觉得到，甚或不能从感觉系列得到，而且，不可动的生物从来也不可能获得空间概念，因为它不能通

过它的动作矫正外部客体位置变化的结果，从而没有理由把位置变化和状态变化区别开来。如果它的运动是不受意志控制的，或者没有任何感觉相伴随，它也不能获得空间概念。

补偿的条件。有一种补偿能使两个在其他方面相互独立的变化彼此矫正，像这样种类的补偿怎么是可能的？

已经熟悉几何学的心智会如下推理：显然，如果存在补偿，那么以外部客体的各部分为一方，以各种感觉器官为另一方，都必须在两种变化之后处于同一相对位置。为此，在这种情况下，外部客体的各部分同样必须相互之间保持同一相对位置，我们身体的各部分相互之间也必须如此。

换句话说，在第一种变化中，外部客体必须像刚体那样移动，在矫正第一种变化的第二种变化中，它也必须随着我们整个身体像刚体那样移动。

在这些条件下，补偿可以发生。

但是，由于我们还没有形成空间概念，迄今我们对几何学还一无所知，因此我们不能这样推理，我们不能先验地预见补偿是否可能。不过，经验告诉我们，补偿有时会发生，而且正是根据这一实验事实，我们才开始把状态变化与位置变化区别开来。

固体和几何学。在周围的客体中，存在着一些经常经受位移的客体，这些位移同时易于受到我们自己身体的相关动作的矫正；这些客体就是固体。其他形状可变的客体，仅仅例外地经受同样的位移（位置变化而不是形状变化）。当一个物体改变其位置和其形状时，我们不再能够用适当的动作使我们的感官相对于这个物体返回到同一位置；从而，我们不再能够重建整个原始印象。

只是到后来，作为新经验的结果，我们才学会如何把可变形的物体分解为较小的部分，致使每一部分几乎按照与固体相同的规律移动。就这样，我们把“形变”与其他状态变化区别开来；在这些形变中，每一部分仅仅经受了能够加以矫正的位置变化，但是它们的集合所经受的改变却更为深刻，而且不易受相关动作的矫正。

这样的概念已经十分复杂，它必然在比较晚的时候才能出现；而且，如果固体的观察未曾告诉我们区别位置变化，这个概念也不能产

生。

所以，假使在自然界没有固体，那么便不会有几何学。

另一种议论也值得注意一下。设一固体相继占据位置α和β；它在第一个位置，使我们感受到印象总和A，在第二个位置，使我们感受到印象总和B。现在，设有第二个固体，它具有与第一个固体完全不同的性质，例如颜色不同。设它从位置α移到位置β，它在α时使我们感受到印象总和A'，在β时使我们感受到印象总和B'。

一般说来，总和A与总和A'毫无共同之处，总和B与总和B'亦然。因此，从总和A到总和B，以及从总和A'到总和B'的转变，一般而言是本身毫无共同之处的两种变化。

可是，我们认为这两种变化是位移，而且我们认为它们是相同的位移。情况怎么能够是这样呢？

这仅仅是因为，它们二者能够受到我们身体同一相关动作的矫正。

所以，“相关动作”构成了两个现象之间的唯一关联，否则，我们永远也不会梦想把它们联系起来。

另一方面，我们身体由于有许多关节和肌肉，因而可以做出各种不同的动作；但是，所有动作都不能“矫正”外部客体的变动；只有我们的整个身体，或者至少我们起作用的感官作为一个整体移动时，即它们的相对位置不变或以固体那样移动时，这样的动作才能矫正外部客体的变动。

让我们概括一下：

1°首先我们可以区分两种现象范畴：

一些是不受主观意志控制的、不伴随肌肉感觉的，我们把它们归诸于外部客体；这些是外部变化；

另一些在性质上恰恰相反，我们把它们归诸于我们自己身体的动作，这些是内部变化。

2°我们注意到，这些范畴每一个的某些变化可以受到另一范畴相关变化的矫正。

3°在外部变化中，我们区分出与另一范畴相关的变化；我们称这些变化为位移；同样，在内部变化中，我们区分出与第一个范畴相关的变化。

由于这种相关性，我们称之为位移的现象的特殊类别就被这样定义了。

这些现象的规律构成几何学的对象。

均匀性定律。在这些规律中，第一个就是均匀性定律。

设由于外部变化α，我们从印象总和A到印象总和B，接着这一变化α受到相关的、由主观意志控制的动作β的矫正，于是我们恢复到总和A。

现在，设另一个外部变化α'使我们重新从总和A到总和B。

经验告诉我们，这个变化α'像α一样，也易受相关的、由主观意志控制的动作β'的矫正，这个动作β'与矫正α的动作β相应于同样的肌肉感觉。

这个事实通常被说成是：空间是均匀的和各向同性的。

也可以说，一个动作一旦产生之后，它可以第二次、第三次地重复，如此等等，而它的特性却保持不变。

在第一章，我们讨论了数学推理的本性，我们看到必须赋予无限地重复同一操作的可能性以重要意义。

数学推理正是从这种重复中获得它的威力的；因此，正是由于均匀性定律，它才把支撑点放在几何学事实上。

为完备起见，除均匀性定律外，还应当添加许多其他类似的定律，我不愿讨论其中的细节，但是数学家用一句话把它们概括为下述说法：位移形成"一个群"。

非欧几里得世界。如果几何学空间是强加在我们每一个单独考虑的表象上的框架，那么就不可能拆除这个框架来想象映像，而且我们也丝毫不能改变我们的几何学。

然而，情况并非如此；几何学只不过是这些映像前后相继的规律的概要。于是，没有什么东西妨碍我们想象一系列表象，这些表象在各方面与我们通常的表象类似，但前后相继的规律不同于我们习惯的规律。

其次，我们能够设想在这些定律遭到倾覆的环境中接受教育的生物，它们必定具有与我们截然不同的几何学。

例如，假定有一个用大球面包围起来的世界，它服从下述定律：

温度不是均匀的；在中心温度最高，随着距中心距离的增大，温度成比例地减小，当接近包围这个世界的球面时，温度降至绝对零度。

让我再把这个温度变化的规律更精确地说明一下：设R是有限球面的半径；设r是所考虑的点到这个球面中心的距离。绝对温度将与$R^2 - r^2$成比例。

我将进而假定，在这个世界上，一切物体都具有同一膨胀系数，从而任何量尺的长度都与它的绝对温度成比例。

最后，我将假定，一物体从一点转移到温度不同的另一点后，它能立即与新环境处于热平衡。

在这些假设中，丝毫没有什么是矛盾的或不可想象的。

于是，一个可动客体越接近有限球面，它会成比例地愈变愈小。

首先要注意，从我们通常的几何学的观点来看，尽管这个世界是有限的，但是对于这个世界的居民来说，它似乎是无限的。

事实上，当这些居民试图接近有限球面时，它们逐渐变冷，而且变得愈来愈小。因此，它们迈出的步子也愈来愈小，结果它们永远也不能到达有限球面。

对于我们来说，如果几何学只是研究刚体运动的规律的话，那么对这些假想的生物而言，几何学将研究我刚刚说过的因温度差而变形的固体的运动规律。

毫无疑问，在我们的世界上，由于或热或冷，天然固体同样经受形状和体积的变化。但是，在奠定几何学的基础时，我们忽略了这些变化，因为除了这些变化微乎其微外，它们也不规则，从而在我们看来似乎是偶然的。

在我们假设的世界上，情况不再是这样，这些变化遵循规则的、十分简单的定律。

而且，组成这个世界的居民的身体之各固体部分会经受同样的形状变化和体积变化。

我还要作另外的假设；我将假定，光通过各种折射媒质传播，而且折射率与$R^2 - r^2$成反比。很容易看到，在这些条件下，光线不可能是直线的，而是圆形的。

为了证明前面所说的是正当的，在我看来依然是要表明，外部客体位置的某些变化能够被居住在这个想象世界上的有知觉生物的相关

动作矫正，用这种方式来恢复这些有知觉生物体验过的原始印象的集合。

事实上，假定一客体被移动，同样经受了形变，它不像刚体，而像与上面假定的温度定律严格一致的固体那样经受了不相等的膨胀。为简洁起见，请容许我把这样的运动叫做非欧几里得位移。

假如一个有知觉的生物恰恰在附近，它的印象将被该客体的位移所改变，但是它能够通过以合适的方式运动而重建这些印象。只要最后该对象和被视为单一个体的有知觉的生物之集合经受了一种特殊位移就足够了，我刚才把这种位移叫做非欧几里得位移。倘若假定这些生物的四肢与它们居住的世界的其他物体按照同一规律膨胀，那么这就是可能的。

从我们通常的几何学的观点来看，尽管物体在这种位移中发生了形变，而且它们的各部分不再处于同一相对位置，不过我们将看到，有知觉的生物的印象再次变成相同的了。

事实上，虽然各部分的相互距离可以改变，但是原来接触的部分又处于接触。因此，触觉印象没有变化。

另一方面，考虑到上面关于光线的折射和曲率所作的假设，则视觉印象也依然相同。

因此，这些假想的生物像我们一样，可以把它们目睹的现象进行分类，也可以在这些现象中区分出易于通过相关的、由主观意志支配的动作而矫正“位置变化”。

假使它们构造几何学，将不会像我们那样研究刚体的运动；它们的几何学将研究它们将如此区分的位置变化，这种变化无非是“非欧几里得位移”；它们的几何学将是非欧几何学。

这样一来，像我们自己一样的生物，由于在这样一个世界受教育，它们不会有与我们相同的几何学。

四维世界。正如我们能够想象非欧几里得世界一样，我们也能够想象四维世界。

视觉——即使用一只眼睛——和与眼球运动有关的肌肉感觉一起，便足以告诉我们三维空间。

外部客体的映像描绘在作为二维画布的视网膜上；它们是透视图。

但是，因为眼睛和客体是可动的，所以我们依次看到从不同的视点得到的同一物体的各种透视图。

同时，我们发现，从一个透视图到另一个透视图的转换常常伴随着肌肉感觉。

如果从透视图A到透视图B的转换以及从透视图A'到透视图B'的转换，伴随着同样的肌肉感觉，我们把它们相互比拟为同一性质的操作。

其次，研究一下这些操作结合在一起的规律，我们认识到，它们形成一个群，这个群的结构与刚体运动的结构相同。

现在，我们看到，正是从这个群的特性，我们引出了几何学空间的概念和三维的概念。

这样一来，我们明白了三维空间的观念如何能够从这些透视图的展演中产生出来，尽管它们中的每一个仅仅是两维的，这是由于它们按照某些规律相互跟随。

好了，正如三维图形的透视图能够做在平面上一样，我们也能够把四维图形的透视图做在三维（或二维）的图画上。对于几何学家来说，这只不过是儿戏而已。

我们甚至能够从许多不同的视点对同一图形做出许多透视图。

我们能够想象这些透视图，由于它们只有三维。

试设想一下同一客体的各个透视图依次相继出现，从一个到另一个的转换伴随着肌肉感觉。

当这些转换中的两个与相同的肌肉感觉联系时，我们当然要把二者看做是两个相同性质的操作。

其次，没有什么东西妨碍我们设想，这些操作按照我们选择的任何定律结合，例如为了形成一个与四维刚体运动具有同一结构的群。

在这里，没有什么是不可图示的，但是，这些感觉恰恰是那些具有二维视网膜又能在四维空间里运动的生物所感受到的感觉。在这种意义上，我们可以说，第四维是可以想象的。

按这样的方式，不可能表示我们在前一章讲过的希尔伯特空间，因为这个空间已不是二维连续统。所以，它与我们平常的空间大相径庭。

结论。我们看到，在几何学的起源中，经验起着必不可少的作用；但是，如果由此得出几何学是——即使部分地是——实验科学的

结论，那可就错了。

假如几何学是实验科学，那它只能是近似的和暂定的。多么粗糙的近似啊！

几何学只可能是研究固体的运动；但是实际上，它并不是用来从事天然固体的研究，它把某些绝对刚性的理想固体作为对象，这些理想固体只不过是天然固体的一种简化的和相差很远的图像。

这些理想固体的概念来自我们心智的所有构成要素，经验只不过是导致我们从这些构成要素中产生这一概念的诱因。

几何学的对象是研究特殊的"群"；不过，一般的群概念在我们的心智预先存在着，至少是潜在地存在着。它不是作为我们感性（sense）的形式，而是作为我们知性（understanding）的形式强加给我们。

在所有可能的群中，必须选择出的可以说只是标准的群，我们将把自然现象提交给它。

在这一选择中，经验指导我们，而没有把它强加给我们；经验没有告诉我们哪一个是最真实的几何学，而是告诉我们哪一个是最方便的几何学。

要注意，我没有放弃使用通常几何学的语言，也能描述上面设想的奇异的世界。

事实上，即使我们迁移到那个世界，我们也不必改变语言。

在那里受教育的生物无疑会发现，创造一种不同于我们的、更好地适应它们印象的几何学是比较方便的。至于我们，面对同一印象，可以肯定地说，我们会发现不改变我们的习惯是比较方便的。

第五章　经验和几何学

1．在前文中，我已经花了大量时间力图证明，几何学原理不是实验的事实，尤其是欧几里得的公设不能用实验来证明。

不管已经给出的理由在我看来是多么具有决定性，我认为还应该强调这一点，因为在这里，虚假的观念在许多人的头脑中是根深蒂固的。

2．如果我们用材料制作一个圆圈，测量它的半径和周长，并看到这两个长度之比等于π，那么我们想做什么呢？我们想做我们用来制造这个圆形东西的物质的特性的实验，以及用来制造量尺的物质的特性的实验。

3．几何学和天文学。问题也可以以另一种方式提出。如果罗巴契夫斯基几何学是真实的，那么十分遥远的恒星的视差将是有限的；如果黎曼几何学是真实的，视差将是负的。这些似乎是在实验所及的范围内的结果，可以期望，天文观察能使我们在三种几何学之间做出抉择。

但是，在天文学中，直线只是意味着光线的路径。

因此，如果发现了负视差，或者证明了一切视差都大于某一极限，那么两条道路向我们敞开着；我们既可以放弃欧几里得几何学，也可以修正光学定律，假定光严格说来不是以直线传播的。

不用多说，所有的世界都会认为后一种解决办法比较有利。

因此，欧几里得几何学一点也不害怕新颖的实验。

4．某些现象在欧几里得空间是可能的，而在非欧几里得空间则不可能，以致经验在确立这些现象时便与非欧几里得假设直接矛盾，这种见解站得住脚吗？就我的本分而言，我没有思索这样一个能够被提出的问题。按照我的意见，它正好等价于下述问题，其荒谬程度在所有的人看来都是一目了然的：存在着用米和厘米可以表示的长度，但却不能用呼、英尺和英寸来测量，以致当经验弄清这些长度存在时，它却直接与呼标度为六英尺的假设相矛盾吗？

比较仔细地考察一下这个问题吧。我假定，直线在欧几里得空间具有任何两种特性，我将称其为A和B；在非欧几里得空间，它还具有

特性A，但不再具有特性B；最后，我假定，在欧几里得空间和非欧几里得空间中，直线只是具有特性A的线。

果真如此，经验就能够在欧几里得的假设和罗巴契夫斯基的假设之间做出裁决了。结果查明，能用实验检验的一个确定的具体的客体——例如一束光线——具有特性A；我们便可以断定，它是直线，接着我们再研究它是否具有特性B。

然而，情况并非如此；没有一种特性像特性A那样，能够作为一种绝对标准使我们辨认直线以及区分直线和其他每一种线。

例如，我们是否可以说："这样的特性如下：直线是这样一种线，即就是使包含该线的图形能够运动，而该图形各点的相互距离不变，从而这个线上的所有点依然是固定的？"

事实上，这就是在欧几里得空间或非欧几里得空间中属于直线、且唯一属于直线的特性。但是，我们怎样用实验来弄清它是否属于这个或那个具体对象呢？这就必须测量距离，可是人们怎么会知道，我用材料做成的仪器所测量的任何具体大小实际上表示的是抽象的距离呢？

我们只不过是把困难向后推了一下而已。

其实，我刚才说过的特性不仅仅是直线的特性，它是直线和距离二者的特性。为了把它作为绝对标准，我们不仅必须能够确立，除直线和距离之外，它不属于任何线，而且还必须能够确立，它不属于直线之外的线以及不属于距离之外的数量。不过，这是不正确的。

因此，不可能设想一种能够在欧几里得体系加以诠释、而在罗巴契夫斯基体系不能加以诠释的具体实验，于是我可以得出结论：

经验在任何时候都不会与欧几里得公设矛盾；另一方面，任何经验永远也不会与罗巴契夫斯基公设矛盾。

5．但是，欧几里得（或非欧几里得）几何学永远不能直接与实验矛盾，这还是不够的。它能够与经验一致，只是因为违背了充足理由律和空间相对性原理，这种状况不可能发生吗？

我愿自我说明一下：考虑任何一个物质系统；一方面，我必须注意这个系统各物体的"状态"（例如，它们的温度，它们的电势等等），另一方面，必须注意它们在空间的位置；而且，在能使我们规定这个位置的数据中，我们将把规定这些物体相对位置的相互距离与规定该系统绝对位置和它在空间的绝对取向的条件区别开来。

在这个系统中将要发生的现象的规律取决于这些物体的状态和它们的相互距离；但是，因为空间的相对性和无源性，它们将不依赖该系统的绝对位置和取向。

换句话说，物体在任何时刻的状态和它们的相互距离仅取决于这些同样的物体在初始时刻的状态和它们的相互距离，但是完全不依赖该系统的绝对初始位置和绝对初始取向。简而言之，这就是我所命名的相对性定律。

迄今，我是作为一个欧几里得几何学家讲话。正如我已经说过的，无论什么经验，都容许按照欧几里得假设进行诠释；但是，它同样容许按照非欧几里得假设进行诠释。好了，我们做了一系列实验；我们根据欧几里得假设诠释它们，而且我们认出，这些如此诠释的实验没有违背这个“相对性定律”。

我们现在根据非欧几里得假设诠释它们：这总是可能的；在这个新诠释中，只有不同物体的非欧几里得距离一般将不同于原来诠释中的欧几里得距离。

以这种新方式诠释的实验还会与我们的“相对性定律”一致吗？如果不存在这种一致，我们也没有权利说经验证明了非欧几里得几何学的谬误吗？

很容易看到，这是杞人忧天；事实上，为了十分严格地使用相对性定律，必须把它应用到整个宇宙。这是因为，如果仅仅考虑这个宇宙的一部分，如果这部分的绝对位置恰恰改变了，那么它与宇宙其他物体的距离同样也会改变，因而这些物体对所考虑的宇宙部分的影响便会增大或减小，这就要修正在那里发生的现象的定律。

可是，假如我们的系统是整个宇宙，那么经验便不能给出它在空间的绝对位置和取向的信息。不管我们的仪器多么完善，它们能够告诉我们的一切将是宇宙各部分的状态和它们的相互距离。

于是，我们的相对性定律可以阐述如下：

在任何时刻，我们根据我们的仪器能够得到的读数，将仅仅依赖于我们根据同一仪器在初始时刻能够得到的读数。

现在，这样一种阐述与实验事实的每一种诠释无关。如果定律在欧几里得诠释中为真，那么它在非欧几里得诠释中亦为真。

请容许我在这里插一点话。我在上面已说过规定系统各个物体的位置的数据；我同样要说规定它们的速度的数据；我接着必须把各个

物体相互距离变化的速度区别开来；另一方面，必须区别系统的平动速度和转动速度，也就是它的绝对位置和取向变化的速度。

为了使心智十分满意，相对性定律可以这样表达：

物体在任何时刻的状态和它们的相互距离，以及这些距离在同一时刻变化的速度，将仅仅取决于这些物体在初始时刻的状态和它们的相互距离以及这些距离在初始时刻变化的速度，但是它们既不依赖于系统的绝对初始速度，也不依赖于它的绝对取向，还不依赖于绝对位置和取向在初始时刻变化的速度。

不幸的是，这样阐述的定律与实验不符，至少是在这些实验按通常那样诠释时。

设把一个人运送到总是阴霾密布的行星上，以致他永远也看不到其他恒星；他生活在这个行星上，仿佛行星在空间中是孤立的一样。不过，这个人既可以通过测量行星的扁率（通常借助于天文观察来完成，但也能够借助于纯粹的大地测量方法），也可以重做傅科（Foucault）摆实验，从而可以意识到行星转动。因此，这个行星的绝对转动便变得很明显。

这是一个使哲学家震惊的事实，但是物理学家却不得不接受它。

我们知道，牛顿从这一事实中推断出绝对空间的存在；我自己完全不能采纳这一观点。我将在第三编开始研讨其中的缘由。我暂且不打算说明这个难题。

因此，在阐述相对性定律时，我们必须听任把规定物体状态数据中的各种速度包括在内。

无论如何，这个困难对于欧几里得几何学与对于罗巴契夫斯基几何学也许都是一样的；因此，我不需要为此而烦恼，我只是顺便提到它。

重要的是这个结论：实验不能在欧几里得几何学和罗巴契夫斯基几何学之间做出裁决。

总而言之，无论我们从哪一方面进行考察，都不可能在几何学经验主义中发现合理的意义。

6．实验只不过告诉我们物体相互之间的关系；至于物体与空间的关系，或者空间各部分的相互关系，没有一个实验影响或能够影响。

“是的，”你回答说：“单一的实验是不够的，因为它只能给我一个带有许多未知数的方程，可是当我作了足够的实验后，我就有了足以计算所有未知数的方程。”

知道船的主桅的高度还不足以计算船长的年龄。当你测量了船上每一块木头，你就会得到许多方程，可是你还不能更清楚地了解他的年龄。你所测量的一切仅仅与木块有关，它们只能向你揭示与这些木块有关的东西。正是这样，你的实验无论多么多，它们只是影响到物体相互之间的关系，而丝毫也不能向我们揭示空间各部分的相互关系。

7．你又要说，如果实验与物体有关，那么它们至少与物体的几何学特性有关吗？可是，首先一个问题是，你是如何理解物体的几何学特性呢？我假定它就是物体与空间的关系问题；因此，这些特性是只涉及到物体相互之间关系的实验所无法达到的。仅仅这一点就足以表明，不可能存在这些特性的问题。

还是让我们从理解物体的几何学特性这个词语的意义开始吧。当我说一个物体由若干部分组成时，我假定我在其中没有陈述几何学特性，即使我同意把我认为最小的部分不恰当地称之为点，这依然是对的。

当我说，某一物体的某一部分与另一物体的某一部分接触时，我阐述了关于这两个物体相互关系的命题，而没有阐述它们与空间关系的命题。

我假定你将承认我的观点，即这一切并不是几何学特性；我至少确信，你将承认我所说的，即这些特性与度量几何学的全部知识无关。

预先假定了这一点后，我设想我们有一个固体，它是由共同连接在一个端点O上的八根细铁棒OA，OB，OC，OD，OE，OF，OG，OH构成的。此外，设我们有第二个物体，例如一块用三个小墨点标记的木块，我称其为α，β，γ。我进一步假定，已弄清αβγ可以与AGO接触（我意指α与A，β与G，γ与O同时接触），然后我可以相继使αβγ与BGO，CGO，DGO，EGO，FGO接触，其次与AHO，BHO，CHO，DHO，EHO，FHO接触，接着使αγ与AB，BC，CD，DE，EF，FA相继接触。

这些是我们在预先没有任何空间形式或空间度量特性概念的情况下就可以做出的决定。它们决不涉及“物体的几何学特性”。如果物体用与罗巴契夫斯基群相同结构的群（我意指按照与罗巴契夫斯基几何学中的固体相同的定律）的运动做实验，那么这些决定将是不可能的。因此，它们足以证明，这些物体按照欧几里得群运动，或者至少物体不按照罗巴契夫斯基群运动。

显而易见，这些决定与欧几里得群一致。这是因为，这些决定能够在下述条件下做出：如果物体αβγ是我们通常几何学的呈现为直角三角形形式的刚体，如果点ABCDEFGH是多面体的顶点，而多面体又是由我们通常几何学的两个正六棱锥形成的，且具有公共底面ABCDEF，其一顶点为G，另一顶点为H。

现在假定，在代替前面的决定时可以注意到，如上所述的αβγ能够依次用于AGO，BGO，CGO，DGO，EGO，AHO，BHO，CHO，DHO，EHO，FHO，然后αβ（而不再是αγ）能够依次用于AB，BC，CD，DE，EF和FA。

如果非欧几何学是真实的，如果物体αβγ和OABCDEFGH是刚体，如果第一个物体是直角三角形而第二个物体是适当维数的对顶正六棱锥，那么这些就是可以做出的决定。

因此，如果物体按照欧几里得群运动，那么这些新决定是不可能的；但是，如果假定物体按照罗巴契夫斯基群运动，那么它们就变得可能了。因此（如果人们做出了它们），它们就足以证明，上述物体不能按照欧几里得群运动。

就这样，即使不就空间的形式、空间的本性、物体和空间的关系做任何假设，即使不赋予物体以任何几何学特性，我也获得了观察资料，能够使我证明，在一种情况下物体用其结构是欧几里得群的群的运动，在另一种情况下物体用其结构是罗巴契夫斯基群的群的运动。

而且，人们不能说，决定的第一个集合构成了证明空间是欧几里得空间的实验，决定的第二个集合构成了证明空间是非欧几里得空间的实验。

事实上，人们能够想象（我说想象），如此运动的物体使第二组决定成为可能的。其证据在于，第一流的技工，只要他愿意卖力花钱，就能制造这样的物体。可是，你不要由此得出结论，说空间是非欧几里得空间。

不仅如此，虽然技工制造出我刚才所说的奇怪的物体，但是因为普通物体继续存在，所以有必要得出结论说，空间同时是欧几里得空间和非欧几里得空间。

例如，假定我们有一个半径为R的大球面，温度从这个球的中心到球表面按照我在描述非欧几里得世界时所讲过的规律减小。

我们可以有这样的物体，其膨胀可以忽略不计，其行为像通常的刚体一样；另一方面，我们也可以有膨胀率很大的物体，其行为像非欧几里得固体。我们可以有两个对顶棱锥OABCDEFGH和O'A'B'C'D'E'F'G'H'以及两个三角形αβγ和α'β'γ'。第一个对顶棱锥是直线的，而第二个是曲线的；三角形αβγ是用不会膨胀的物质做成的，而另一个则是用极易膨胀的物质做成的。

于是，用对顶棱锥OAH和三角形αβγ就可以获得第一批观察资料，用对顶棱锥O'A'H'和三角形α'β'γ'就可以获得第二批观察资料。这样一来，实验似乎先证明欧几里得几何学为真，接着又证明它为假。

因此，实验与空间无关，而与物体有关。

补　　遗

8．为使内容完备起见，我应当谈一个十分棘手的问题，这也许需要太长的篇幅；在这里，我只想概括地介绍一下我在《形而上学和道德评论》和《一元论》杂志中详述过的东西。当我说，空间有三维，我们意味着什么呢？

我们已经看到我们的肌肉感觉向我们揭示的那些“内部变化”的重要性。它们可以用来表征我们身体的各种姿势的特征。任取这些姿势中的一个A作为起点，当我们从这个初始姿势到任何一个其他的姿势B时，我们感觉到一个肌肉感觉系列，这个系列S将确定B。不管怎样，让我们注意一下，我们常常会把两个系列S和S'视为确定了同一姿势B（由于初始姿势A和最终姿势B依然相同，中间姿势和相关感觉可以不同）。可是，我们将如何辨认这两个系列等价呢？因为它们可以用来补偿同一外部变化，或者更一般地说，因为当这是一个补偿外部变化的问题时，一个系列能够被另一个代替。在这些系列中，我们区分出仅有它们自己就能够补偿外部变化的系列，我们称其为“位移”。因为我们不能在两个十分接近的位移之间做出区分，所以这些位移的总和就呈现出物理连续统的特征；经验告诉我们，它们是六维物理连续统

的特征；但是，我们还不知道空间本身有多少维，我们首先必须解决另一个问题。

空间的点是什么？每一个人都认为他了解这个问题，可是那是幻觉。当我们试图想象空间的点时，我们看到的只是白纸上的黑点、黑板上的白斑，这总是一个东西。因此，该问题应当如下理解：

当我说，客体B处于客体A刚才所占据的同一点时，我意指什么呢？或者更进一步，是什么标准将使我领悟这一点呢？

我意味着，虽然我没有移动（这是我的肌肉感觉告诉我的），可是我的第一个手指刚才接触了客体A，现在却接触着客体B。我可以用其他标准；例如另一个手指或视觉。但是，第一个标准是充分的；我知道，如果它回答是，那么所有其他标准将给出同一回答。我是通过经验知道它的，我不能先验地知道它。由于同一理由，我说触觉不能超距地进行；这是阐述同一实验事实的另一种方式。相反地，若我说视觉可以超距地起作用，则其意指当其他标准回答否时，视觉提供的标准可以回答是。

事实上，客体虽然离开了，可是它可以在视网膜的同一点形成它的映像。视觉回答是，因为客体依然停留在同一点，触觉回答否，是因为我刚才接触客体的手指现在不再接触它了。如果经验向我们表明，当另一个手指说否时，一个手指可以回答是，那么我们同样应该说，触觉超距地起作用。

简而言之，对于我的身体的每一个姿势，我的第一个手指确定一点，正是此而且唯有此，才规定了空间的一点。

这样一来，一个点对应于各自的姿势；但是，常常也出现这种情况，同一点却有若干不同的姿势相对应（在这种情况下，我们说我们的手指没有移动，但身体的其余部分却运动了）。因此，我们在姿势变化中区分出手指没有在那里移动的姿势变化。我们是怎样被引导到这儿的？是因为我们常常注意到，在这些变化中，与手指接触的客体依然与手指接触着。

因此，借助于我们这样区分的变化之一，让我们把所有能够从每一个其他姿势得到的所有姿势归入同一类。空间的同一点将对应于该类的所有资料。所以，一点将对应于各自的类，而一类将对应于各自的点。可是，人们可以说，经验达到的不是点，而是这个变化类，或者更恰当地讲，是肌肉感觉的对应类。

而且，当我们说空间有三维，我们仅仅意味着，这些类的总和在我们看来似乎具有三维物理连续统的特征。

人们可能被诱导得出结论说，正是经验告诉我们空间有多少维。但是，实际上，在这里我们的经验也与空间无关，而与我们的身体以及我们的身体和邻近的客体的关系有关。而且，我们的经验是极其粗糙的。

在我们的心智中，预先存在着一定数目的群的潜在观念——李已经提出了群论。我们将选择哪一个群，以便用它作为一种比较自然现象的标准呢？而且，这个群选定之后，我们将采用它的哪一个子群来表征空间点的特征呢？经验通过向我们表明哪一种选择本身最适合于我们身体的特性来指导我们。但是，它的作用仅限于此。

祖传的经验

常常有人说，如果个人的经验不能够创造几何学，那么对于祖传的经验而言情况则不然。但是，这意味着什么呢？这意味着我们不能用实验证明欧几里得公设，而我们的祖先却能做到这一点吗？一点也不。这意味着，通过自然选择，我们的心智本身适应了外部世界的条件，它采用了对于人种来说最有利的几何学，或者换句话说，最方便的几何学。这与我们的结论完全相符；几何学不是真实的，它是有利的。

第三编　力

第六章　经典力学

英国人把力学当做实验科学来讲授；在大陆，力学总是或多或少地被作为演绎的和先验的科学来讲述。不言而喻，英国人是正确的；可是，其他方法为何能够坚持得如此长久呢？为什么大陆学者企图摆脱他们的前辈的惯例，可是总是不能完全获得自由呢？

另一方面，假使力学原理只是起源于实验，那么它们因此只不过是近似的和暂定的吗？在某一天不会有新实验导致我们修正甚或抛弃它们吗？

这是很自然地强加在它们之上的疑问，解答的困难主要出自下述事实：有关力学的专著没有明确区分什么是实验、什么是数学推理、什么是约定、什么是假设。

这并非问题的全部：

1°没有绝对空间，我们能够设想的只是相对运动；可是通常阐明力学事实时，仿佛绝对空间存在一样，而把力学事实归诸于绝对空间。

2°没有绝对时间；说两个持续时间相等是一种独自毫无意义的主张，只有通过约定才能获得意义。

3°不仅我们对两个持续时间相等没有直接的直觉，而且我们甚至对发生在不同地点的两个事件的同时性也没有直接的直觉：我在"时间的测量"[1]一文中已说明了这一点。

4°最后，我们的欧几里得几何学本身只不过是一种语言的约定；力学事实是可以根据非欧几里得空间阐述的，非欧几里得空间虽说是一种不怎么方便的向导，但它却像我们通常的空间一样合理；阐述因而变得相当复杂，但是它依然是可能的。

于是，绝对空间、绝对时间、几何学本身并不是强加在力学上的条件；就像法语在逻辑上并不先于人们用法语表述的真理一样，所有这一切东西也不先于力学。

我们可能试图用与所有这些约定无关的语言来阐述力学的基本定律；于是，我们无疑会更清楚这些定律本身是什么；这是昂德拉德

（Andrade）先生在他的《力学物理学教程》中试图去做的东西，至少是部分地试图去做的东西。

这些定律的阐述当然变得相当复杂，因为正是为了节略和简化这一阐述，人们才特意发明了这一切约定。

至于我，除了涉及绝对空间外，我将把这一切困难置之脑后；并不是我没有意识到它们，决非如此；要知道，我在本书的头两编已充分地考察了它们。

因此，我将暂且承认绝对空间和欧几里得几何学。

惯性原理。不受力作用的物体只能做匀速直线运动。

这是先验地强加在心智上的真理吗？假若如此，希腊人为何没有认出它呢？他们怎么会相信，当产生运动的原因中止，运动也就停止呢？或者，他们怎么会相信，每一物体若无阻碍，将做最高贵的圆周运动呢？

如果人们说，物体的速度不能改变，只要没有使它改变的理由，那么人们难道不能同样地坚持这个物体的位置不能改变或它的轨道曲率不能改变，只要没有外部原因参与变更它们吗？

惯性原理不是先验的真理，它因而是实验事实吗？但是，任何人在任何时候实验过不受每一个力作用的物体吗？即使如此，又如何知道这些物体不受力的作用呢？通常引用的例子是球能在大理石板上滚动很长时间；可是，我们为什么说它没有受到力的作用呢？这是因为它远离所有其他物体，从而经受不到来自它们的可感觉的作用吗？可是，如果把它无约束地抛到空中，它也没有远离地球；每一个人都知道，在这种情况下，它经受了归因于地球引力的重力的影响。

力学教师通常很快地讲完球的例子；但他们附加说，惯性原理间接地被它的结果证实（verification）了。他们没有正确地表示它们；他们显然意味着，证实比较普遍的原理的各种推论是可能的，惯性原理只不过是其中的一个特例而已。

对于这个普遍原理，我将提出下述阐述：

物体的加速度仅取决于这个物体和邻近物体的位置以及它们的速度。

数学家会说，宇宙中一切物质分子的运动都取决于二阶微分方程。

这实验上是惯性定律的自然推广，为了使之更加清楚，我要请求你容许我作一点虚构。正如我上面说过的，惯性定律并非先验地强加于我们；其他定律同样可以完全与充足理由律相容。假如物体不受力的作用，那么与其假定它的速度不变，倒不如假定它的位置不变，要不然就假定它的加速度不变。

好了，让我们暂时设想，这两个假设的定律之一是自然定律，它代替了我们的惯性定律。什么可以是它的自然概括呢？稍加思索就会使我们明白。

在第一种情况下，我们必须假定，物体的速度仅仅取决于它的位置和邻近物体的位置；在第二种情况下，我们必须假定，物体加速度的变化仅仅取决于这个物体的位置和邻近物体的位置，以及它们的速度和加速度。

或者，用数学语言来说，运动微分方程在第一种情况下是一阶的，而在第二种情况下是三阶的。

让我们稍微修改一下我们的虚构。设有一个类似于我们太阳系的世界，但是由于奇怪的机遇，在那里所有行星的轨道没有离心率和倾角。进而假定这些行星的质量太小，以致它们的相互摄动难以觉察到。居住在这些行星之一上的天文学家不能不得出结论说，恒星的轨道只能是圆的，且平行于某一平面；于是，恒星在给定时刻的位置便足以确定它的速度和它的整个路程。他们可能采纳的惯性定律也许是我已经提到的两个假设的定律中的第一个。

现在，设想在某一天来自遥远星座的一个大质量天体以高速通过这个系统。所有的轨道都被大大地扰乱了。我们的天文学家还不会十分惊讶；他们会十分明确地推测，这个新星乃是唯一受到责备的祸首。他们也许说："不过，当新星远离之后，秩序将自然地得以重建；无疑地，行星到太阳的距离将不会回复到它们在灾变前的状态，但是当扰乱的星球远离时，轨道将再次变成圆的。"

也许只有当扰乱的天体远离之后，当轨道不再变为圆形，而变成椭圆形时，这些天文学家才会逐渐意识到他们的错误和改造整个力学的必要性。

我已经详细地讲述了这些假设，因为在我看来，人们似乎只有把被概括的惯性定律与相反的假设相对照，才能清楚地理解该定律实际上是什么。

好了，现在这个被概括的惯性定律用实验证实了吗，或者它能够被证实吗？当牛顿写《原理》一书时，他完全以为这个真理是通过实验获得的和证明的真理。在他看来之所以如此，不仅是由于我将要进一步谈及的拟人说的影响，而且也受到伽利略（Galileo）工作的影响。甚至从开普勒（Kepler）定律本身起就是这样了；事实上，按照这些定律，行星的路线完全由它的初始位置和初始速度决定；这恰恰是我们概括的惯性定律所要求的东西。

由于这个原理只是表面上是真实的，由于人们有理由担心在某一天它被我刚才与之对照的类似的一个原理代替，我们必定会被某种令人惊异的机遇引入歧途，就像在上面提出的虚构中，我们设想的天文学家导致出错误一样。

这样的假设太靠不住了，不值得在此停留下去。没有一个人相信这样的巧合能够发生；毫无疑问，两个离心率的概率正好在观察误差范围内是零，例如，它与在观察误差范围内一个概率恰恰等于0.1，另一个概率恰恰等于0.2简直是一样的。一个简单事件的概率并不小于一个复杂事件的概率；可是，如果头一个发生了，我们不会同意把它归因于机遇；我们不会相信，自然界故意欺骗我们。由于抛弃了这类错误的假设，因而可以承认，就天文学而言，我们的定律被实验证实了。

然而，天文学不是物理学的全部。

我们不会害怕在某一天新实验将要在物理学的某些领域内否证该定律吗？实验定律总是要受到修正的；人们总是期望看到用更为精确的定律代替它。

可是，没有一个人认真地认为我们正在谈论的定律将永远被抛弃或被修正。为什么？恰恰是因为它永远不能受到决定性的检验。

首先，为了这个试验是完备的，必须在某一时间之后，宇宙中的所有天体应该回复到它们的初始位置以及初始速度。接着，就可以看到，从这一时刻开始，它们是否返回到它们的原始路线。

但是，这种检验是不可能的，它只能部分地使用，而且不管做得多么好，将总是有一些天体不能回复到它们的初始位置；从而，对于该定律的每一次背离都容易找到它的说明。

这并非一切；我们在天文学中看到我们研究其运动的天体，我们通常假定它们不受其他不可见天体的作用。在这些条件下，我们的定

律的确或者必须被证实，或者不必被证实。

不过，在物理学中情况并不一样；如果物理现象都是由于运动，那就是我们看不见的分子的运动。其次，在我们看来，如果我们看得见的物体之一的加速度，除了依赖于其他可见的物体或者我们预先可以承认其存在的不可见的分子的位置或速度外，似乎还依赖于另外的东西，那么就没有什么妨碍我们假定，这种另外的东西就是我们以前未曾怀疑其存在的其他分子的位置或速度。该定律本身将依然得到保护。

请容许我使用数学语言以另一种形式描述一下同一思想。假定我们观察n个分子，并查明它们的3n个坐标满足3n个四阶（不像惯性定律所要求的二阶）微分方程组。我们知道，通过引入3n个辅助变量，3n个四阶方程组能够被简化为6n个二阶方程组。其次，如果我们假定这3n个辅助变量代表n个不可见分子的坐标，那么结果就重新与惯性定律一致。

总而言之，这个在某些特殊个例下用实验证实的定律，可以毫不犹豫地推广到最普遍的个例中去，因为我们知道，在这些普遍的个例中，实验既不能够进一步证实它，也不能够反驳它。

加速度定律。一个物体的加速度等于作用在它上面的力除以它的质量。这个定律能够用实验证实吗？为此，就必须测量在这个阐述中要计算的三个量：加速度、力和质量。

我假定能够测量加速度，因为我把在时间测量中产生的困难抛开了。可是，怎样测量力或质量呢？我甚至不知道它们是什么。

什么是质量呢？按照牛顿的观点，质量是体积与密度之积。按照汤姆孙（Thomson）和泰特（Tait）的观点，最好说密度是质量除以体积之商。什么是力呢？拉格朗日（Lagrange）回答说，力是使物体运动或企图使物体运动的东西。基尔霍夫（Kirchhoff）则说，力是质量与加速度之积。但是，为什么不说质量是力除以加速度之商呢？

这些困难是无法解决的。

当我们说力是运动的原因时，我们是在谈论形而上学，人们若满足这个定义，肯定毫无成果。要使一个定义有任何用处，它必须告诉我们如何测量力；而且，这就足够了；它根本没有必要告诉我们力本质上是什么，或者它是运动的原因还是运动的结果。

因此，我们必须首先定义两力之相等。我们什么时候才可以说两力相等呢？我们被告知，只有当它们施于相同的质量，使之产生相同的加速度时，或者当它们彼此直接相反从而出现平衡时。这个定义只不过是赝品而已。我们不能使施加到一个物体上的力脱离而使它依附于另一个物体，犹如不能使机车脱钩而把它挂到另一节车厢上一样。因此，我们不可能知道，施加于一个物体的力，如果把它施加给另一个物体，那么它会使另一个物体产生多大的加速度。我们也不可能知道，如果两个力曾经是直接相反的，当它们现在不直接相反时，它们会怎样作用。

可以说，当我们用测力计测量力时，或者使力与一个重物平衡时，我们正是企图使这个定义具体化。为简单起见，我将假定两个竖直向上的力F和F'分别施加在两个物体C和C'上；我把同一个重物P先挂在物体C上，然后挂到物体C'上；如果在两种情况下出现了平衡，我将得出结论说，两力F和F'彼此相等，因为它们每一个都等于物体P的重量。

但是，我能够确信当我把物体P从第一个物体移到第二个物体时，物体P保持同一重量吗？远非如此；我确信情况截然相反；我知道，重力的强度从一点到另一点是变化的，例如，它在两极比在赤道为强。无疑地，差别是极其微小的，实际上我们可以不考虑它；但是，适当构造的定义应该具有数学严格性；这种严格性却不足。我就重力所说的话显然适用于测力计的弹性力，温度和许多境况都可以使弹性力变化。

问题并未就此而已；我们不能说物体P的重量可以施于物体C且直接与力F平衡。施加于物体C的，是物体P加于物体C上的作用A；一方面，物体P部分地受到它的重力的作用；另一方面，受到物体C施加在P上的反作用R。结果，力F等于力A，因为F与A平衡；根据作用与反作用相等原理，力A等于R；最后，力R等于P的重量，因为R与P平衡。正是从这三个相等中，我们从而推论出F与P的重量相等。

因此，在定义两个力相等时，我们不得不引入作用与反作用相等原理；由于这个原因，这个原理必须不再被认为是实验定律，而是一个定义。

在这里为辨认两个力相等，我们于是具有两个法则：相互平衡的两力相等；作用力与反作用力相等。但是，正如我们在上面看到的，

这两个法则是不充分的；我们不得不求助于第三个法则，并且假定某些力，例如物体的重量，在大小和方向上均为常数。但是，正如我已说过的，第三个法则是实验定律；它仅仅是近似真实的；它是一个拙劣的定义。

因此，我们被迫回到基尔霍夫的定义力等于质量乘以加速度。这个“牛顿定律”本身不能认为是实验定律，它现在仅仅是定义而已。但是，这个定义也不充分，因为我们不知道质量是什么。它无疑能使我们计算在不同时刻施加在同一物体上的两个力的关系；但它无法告诉我们施加在两个不同物体上的两个力的关系。

为了完善这个定义，必须重新返回到牛顿第三定律（作用与反作用相等），再次认为它不是实验定律，而是一个定义。两个物体A和B相互作用；A的加速度乘以A的质量等于B施加于A上的作用力；用同样的方式，B的加速度与其质量之积等于A施加于B的反作用力。按照定义，因为作用力等于反作用力，所以A和B的质量与它们的加速度成反比。在这里，我们定义了这两个质量之比，而且证实这个比率是常数的正是实验。

假使只有物体A和B在场，它们不受世界上其余物体的作用，那么这个定义便是十分完好的。可是情况根本不是这样；A的加速度不仅仅是由于B的作用，而且也是由于其他物体C，D，……的作用。为了运用前面的法则，因此必须把A的加速度分解为许多分量，并辨认这些分量中的哪一个是由于B的作用。

如果我们假定C施加于A的作用力简单地加在B施加于A的作用力上，而且改变B施加于A的作用的物体C并不存在，或者改变C施加于A的作用力的物体B并不存在，那么这种分解还是可能的；因此，如果我们假定任何两个物体相互吸引，它们的相互作用沿着它们的连线，而且仅取决于它们相隔的距离；一句话，如果我们假定有心力假设，那么这种分解也是可能的。

你知道，为了决定天体的质量，我们利用完全不同的原理。万有引力定律教导我们，两个物体的引力与它们的质量成正比；若r是它们之间的距离，m和m'是它们的质量，k是常数，是它们的引力将是 kmm'/r^2 。

于是，我们正在测量的不是作为力与加速度之比的质量，而是引力质量；它不是物体的惯性，而是它的引力。

这是间接程序，这个程序的使用在理论上并不是必不可少的。很可能，引力与距离的平方成反比，而不与质量的乘积成正比，它等于f/r^2，而不是我们所具有的$f = kmm'$。

假若如此，我们通过观察天体的相对运动，仍然可以测量这些天体的质量。

可是，我们有权利承认有心力假设吗？这个假设严格正确吗？能肯定它永远不会与实验矛盾吗？谁敢肯定这一点呢？如果我们必须抛弃这个假设，那么如此辛苦建造起来的整个大厦就要崩溃了。

我们不再有权利说A的加速度的分量是由于B的作用。我们无法把它与由于C或另外的物体的作用所产生的加速度区别开来。测量质量的法则变得不能应用了。

作用与反作用相等原理还留下什么东西呢？如果舍弃了有心力假设，这个原理显然应该如下阐述：施加于与所有外部作用隔离的系统中的各物体上的几何合力将为零。或者，换句话说，这个系统重心的运动将是匀速直线运动。

我们似乎有办法定义质量；重心的位置显然取决于质量所具有的值；有必要以这样的方式安排这些值，使重心的运动可以是匀速直线运动；如果牛顿第三定律是真实的，这将总是可能的，一般说来，这只有在一种方式下才可能。

但是，不存在与所有外部作用隔离的系统；宇宙的各个部分都或多或少地受到所有其他部分的作用。重心运动定律只有应用于整个宇宙时才是严格真实的。

但是，为了由此得到质量的值，有必要观察宇宙重心的运动。这个结果的荒谬是显而易见的；我们只知道相对运动；宇宙重心的运动对我们来说依然是永远不可知的。

因此，什么东西也没有留下来，我们的努力毫无成果；我们被迫退到下述定义，这只不过是一个无能为力的声明：质量是为计算方便而引入的系数。

我们能够通过把不同的值赋予所有质量而重建全部力学。这种新力学既不会与经验相矛盾，也不会与动力学的普遍原理（惯性原理、力与质量和加速度成正比、作用和反作用相等以及重心的匀速直线运动、面积原理）相矛盾。

只是这种新力学的方程不怎么简单。让我们清楚地理解一下：不怎么简单的只可能是头些项，这就是经验已经使我们知道的那些项；人们也许可以稍微改变一下质量，而不使完全方程在简单性方面有所得或有所失。

赫兹（Hertz）曾经提出了一个问题：力学原理是否是严格真实的。他说："在许多物理学家看来，最间接的经验在任何时候都可以改变牢不可破的力学原理中的一切，这是不可思议的；可是，从经验中得来的东西总可以由经验矫正。"由于我们刚才所说的，这些担心似乎是毫无根据的。

对我们来说，动力学原理乍看起来好像是实验的真理；但是，我们不得不把它们作为定义来使用。正是按照定义，力等于质量与加速度之积；于是，这里就有一个今后不受任何进一步的实验影响的原理。同样根据定义，作用等于反作用。

但是，有人会说，这些不可检验的原理完全没有任何意义；实验不能反驳它们；然而，它不能告诉我们任何有用的东西；这样一来，研究动力学有什么用处呢？

这种轻率的定罪未免太不公平了。在自然界中没有任何完全孤立的、完全摆脱一切外部作用的系统；可是，有几乎孤立的系统吗？

如果这样一个系统被观察到了，人们不仅可以研究它的各部分相对于另外部分的相对运动，而且也可以研究它的重心相对于宇宙其他部分的运动。我们接着查明，这个重心的运动是匀速直线运动，这与牛顿第三定律一致。

这是实验的真理，但实验不能使它失效；事实上，比较精确的实验能告诉我们什么呢？它会告诉我们，定律只不过是差不多真实的；可是，我们早已知道了这一事实。

现在我们能够理解，经验为何能作为力学原理的基础，可是从来也不能与它们矛盾。

拟人的力学。有人会说："基尔霍夫只是遵循倾向于唯名论的数学家的一般趋势行动；作为一个能干的物理学家，也不能使他避免这一点。他想定义力，为此他采用了呈现在眼前的第一个命题；但是我们不需要力的定义：力的观念是原始的、不可还原的、不能定义的；我

们都知道它是什么，我们对它有一种直接的直觉。这种直接的直觉来自费力的概念，我们自幼就熟悉这一概念了。”

但是，首要的是，即使这种直接的直觉使我们了解到力本身的真正本性，可它作为力学的基础还是不够的；况且，它也许是完全无用的。重要的是，不在于了解力是什么，而是了解如何测量力。

对于力学家来说，凡是不能告诉我们测量力的都是无用的，例如，这就像热和冷的主观概念对于研究热的物理学家来说无用一样。这种主观概念不能翻译为数，因而它毫无用处；一个科学家的皮肤是热的绝对不良导体，因而他永远不会感到冷，也不会感到热，可是他能够像任何其他人那样读温度计，这就足以使他构造整个热理论。

现在，对我们来说，这种直接的费力概念不能用来测量力；例如，很清楚，我提50公斤重物就会感到比惯于负重的人劳累。

可是，还有比这更多的东西：这种费力的概念没有告诉我们力的真正本性；它本身最终归结为肌肉感觉的记忆，而且人们无法坚持，当太阳吸引地球时，太阳感受到肌肉感觉。

在那里能够探寻的一切只是一种符号，它并不比几何学家所使用的箭号精确和方便，可是正因为这样它才远离实在。

在力学的诞生中，拟人说起了显著的历史作用；也许它有时还将提供一种符号，这对某些心智来说似乎是方便的；不过，它不能作为真正科学的或哲学的特征的基础。

“线学派”。昂德拉德先生在他的《力学物理学教程》中使拟人的力学恢复了生机。为了与基尔霍夫所属的力学学派相对抗，他奇怪地自称线学派。

这个学派企图把一切都还原为“忽略质量的某些物质系统来考虑，设想该系统处于张力状态，能够把相当大的力量传给遥远的物体，这些系统的理想形式是线。”

传递任何力的线在这个力的作用下稍稍伸长；线的方向告诉我们力的方向，其大小由线的伸长来测量。

于是，人们可以想象这样一个实验。物体A系到线上；在线的另一端施加任何一种力，改变力的大小直到线伸长α；记下物体A的加速度；分开A，把物体B系到同一条线上；重新施加同一力或另外的力，改变力的大小直到线再次伸长α；记下物体B的加速度。然后，用A和B

重新开始实验，但是使线伸长β。四个观察到的加速度应当成比例。这样一来，我们就对上面所阐述的加速度定律进行了实验证实。

或者，最好使一个物体受到具有相等张力的几个等价线的同时作用，并用实验寻找使物体处于平衡的所有这些线的方向。这样一来，我们就对力的合成法则进行了实验证实。

可是，我们到底做了什么呢？我们定义了这条线经受形变时所受到的力，这是有足够的理由的；我们进而假定，如果把一个物体系到这条线上，那么通过线传递给它的力量等于物体施加在这条线上的作用力；毕竟，我们因之使用了作用与反作用相等原理，可是并没有认为它是实验的真理，而认为它正是力的定义。

这个定义恰如基尔霍夫的定义一样，是约定的，但远非是普遍的。

并非所有的力都是通过线传递的（况且，为了能够比较这些力，它们都必须通过等价的线传递）。即使可以承认地球是用某种不可见的线系到太阳上，那么至少应该同意，我们没有办法测量它的伸长。

因此，我们的定义十有九是错误的；我们不能赋予它以任何意义，于是必须回到基尔霍夫的定义。

那么，为什么要费这个周折呢？你同意，力的某个定义只有在某些特殊个例中才有意义。在这些个例中，你用实验证实，它导致了加速度定律。依据这个实验的力量，你于是把加速度定律作为在所有其他个例中的力的定义。

把加速度定律作为所有个例中的定义，认为上述实验不是这个定律的证实，而是反作用原理的证实，或者是证明了弹性体的形变仅取决于它所受到的力，这不是会更简单一些吗？

你的定义能被接受的条件永远不会完全满足，线永远不会没有质量，线除受到系在它的末端的物体的反作用之外永远不会免受其他力的作用，这都没有考虑在内。

不过，昂德拉德的观念是十分有趣的；即使这些观念不能满足我们的逻辑渴望，但它们却能使我们更好地理解力学基本观念的历史起源。它们提出的见解向我们表明，人类心智本身如何从朴素的拟人说上升到当今的科学概念。

我们在开始时看到一种很特殊的、总之是相当粗糙的实验；在结束时，我们看到极普遍、极精确的定律，我们认为它的可靠性是绝对

的。可以说，由于认为它是约定，我们自己才自愿地把这种确定性给予它。

那么，加速度定律、力的合成法则仅仅是任意的约定吗？是的，是约定；要说是任意的，那就不对了；它们能够是约定，即使我们没有看到导致科学创造者采纳它们的实验，尽管它们可能是不完善的，但也足以为它们辩护。我们最好时时留心回想这些约定的实验根源。

第七章　相对运动和绝对运动

相对运动原理。人们有时力图把加速度定律与更为普遍的原理联系起来。任何系统的运动必须服从同样的定律，不管它是相对于固定轴而言，还是相对于做匀速直线运动的可动轴而言。这就是相对运动原理，它由于两条理由迫使我们接受：第一，最一般的经验证实它；第二，相反的假设与心智格格不入。

于是，让我们接受它吧，并考虑一个受力的物体；相对于以等于这个物体的初始速度匀速运动的观察者，该物体的相对运动必须等同于它从静止开始的绝对运动。由此我们得出结论，它的加速度不能依赖于它的绝对速度；人们甚至企图从此推导加速度定律的证明。

在理学学士学位的条例中，长期以来已有这一证明的痕迹。显然，这种企图是无效的。妨碍我们证明加速度定律的障碍在于，我们没有力的定义；这个障碍作为一个整体依旧存在，由于我们乞灵的原理没有向我们提供所缺少的定义。

相对运动原理依然是极为有趣的，它本身值得为研究而研究。首先，让我们试图用精确的方式阐述它。

我们在上面已经说过，形成孤立系统一部分的不同物体的加速度只取决于它们的相对速度和位置，而不取决于它们的绝对速度和位置，只要相对运动所参照的可动轴作匀速直线运动。或者，如果我们乐意的话也可以说，它们的加速度只取决于它们的速度差和坐标差，而不取决于这些速度和坐标的绝对值。

如果这个原理对相对加速度为真，或者更确切地讲对加速度之差为真，那么把它与反作用定律结合起来，我们将会由此导出，它对绝对加速度亦为真。

其次，留下要看的是，我们怎么可以证明加速度之差仅取决于速度差和坐标差，或者用数学语言来讲，这些坐标差满足二阶微分方程。

这种证明能够从实验或先验的思考中演绎出来吗？

回想一下我们上面说过的话，读者自己便能够做出回答。

事实上，这样阐述的相对运动原理与我们上面所谓的广义惯性原理非常类似；但它完全不是一回事，因为它是一个坐标差问题，而不是坐标本身的问题。因此，与旧原理相比，新原理告诉我们更多的东西，不过同一讨论还是适用的，并且会得出同一结论；没有必要赘述了。

牛顿的论据。在这里，我们碰到了一个十分重要的、甚至使人感到有些困惑的问题。我说过，相对运动原理在我们看来不仅仅是实验的结果，而且每一个相反的先验假设都会与心智格格不入。

可是，为什么只有当可动轴作匀速直线运动时，该原理才为真呢？如果这个运动是变化的，或者无论如何它变为匀速转动，这个原理似乎应当以同样的力量强加于我们。现在，在这两个个例中，该原理并不为真。关于轴的运动是直线的而非匀速的个例，我不想多说；这个悖论经不起短暂的审查。倘若我站在车上，倘若列车碰到任何障碍物突然停下来，尽管我没有直接受到任何力的作用，我还是要相对于座位被抛到我的前方。这没有什么秘密；即使我没有经受外力的作用，可是列车本身却受到外部的冲击。当两物体中的一个或另一个的运动由于外部原因而发生变化时，在二者的相对运动中不会有什么悖谬之处。

我愿再打量一下相对于匀速转动轴做相对运动的例子。假如天空总是阴云密布，假如我们无法观察星星，我们仍能得出地球转动的结论；我们可以从地球的扁平度，或者重作傅科摆实验了解这一点。

可是，在这个个例中，说地球转动会有任何意义吗？如果没有绝对空间，人们能够不绕着其他东西旋转吗？另一方面，我们怎么可以承认牛顿的结论而相信绝对空间呢？

但是，这并不足以断言，所有可能的解答对于我们来说同样是令人反感的；为了使我们明智地选择，我们必须分析在每一种情况下我们反感的理由。因此，请原谅我在下面作一较长的讨论吧。

让我们继续我们的虚构吧：阴云遮蔽着星球，使我们无法观察它们，甚至不知道它们的存在；这些人怎样知道地球转动呢？

无疑地，他们甚至将会比我们的祖先更坚定地认为，养育他们的大地是固定的和不动的；他们会更长久地等待哥白尼（Copernicus）的出现。但是，哥白尼最终会来到的——他是怎样来到的呢？

在这个世界学力学的学生起初不会面临绝对的矛盾。在相对运动理论中，除了真实力外，还会遇到两个虚设力，它们被称为普通离心力和复合离心力。因此，我们设想的科学家可以把这两个力视为真实的，以此解释一切，他们不会在其中发现广义惯性原理的任何矛盾，因为这些力其一像真实的引力一样，依赖于系统各部分的相对位置，另一种像真实的摩擦力一样，依赖于它们的相对速度。

可是，许多困难不久便会唤起他们的注意；假如他们成功地实现了孤立系统，那么这个系统的重心几乎不会有直线路程。为了说明这一事实，他们会求助于离心力，也许认为这个力是真实的，并无疑把它归咎于物体的相互作用。只是他们不可能看到，在大距离时，即就是说随着孤立程度实现得越好，这些力就变为零；绝不是这样；离心力随着距离变大而无限地增加。

这个困难对于他们来说似乎已经够大的了；可是，困难不会使他们长期停滞不前；他们会很快地设想出类似于我们的以太的十分微妙的媒质，所有物体都沉浸在这种媒质中，媒质会对它们施加排斥作用。

可是，这并非一切。空间是对称的，但运动定律却不会显示出任何对称性；它们应该有左右之分。例如，旋风总是向一个向指（sense）旋转，由于对称的缘故，这些旋风应该无偏向地左旋或右旋。即使我们的科学家通过他们的努力成功地使他们的宇宙变得完全对称，这种对称性也不会继续下去，尽管没有什么明显的理由表明，对称性应在一个向指上受到扰乱，而不应在另一个向指受到扰乱。

他们无疑会摆脱困难，他们会发明出与托勒密（Ptolemy）玻璃球一样平常的东西，如此继续下去，情况愈益复杂，直到长期盼望的哥白尼说，假定地球转动更简单一些，复杂情况才被一扫而光。

正如我们的哥白尼向我们说过的：假定地球转动比较方便，因为这样一来天文学定律可以用更为简单的语言来描述；这位哥白尼也会说：假定地球转动比较方便，因为这样一来力学定律可以用更为简单的语言来描述。

这并不妨碍我们坚持，绝对空间即地球上的人类为了解地球实际上是否运动必须参照的标志，并没有客观存在性。因此，“地球转动”这个断言毫无意义，因为它无法用实验证实；因为这样的实验不仅无法实现或不能被最大胆的朱尔·凡尔纳（Jules Verne）* 梦想到，而且

也无法想象它没有矛盾；或者确切地讲，“地球转动”和“假定地球转动比较方便”这两个命题具有相同的意义；一个命题并不比另一个命题包含更多的意思。

---

* 凡尔纳（1828～1905）是法国作家，现代科幻小说的重要奠基人，作品有66部小说和若干剧本。主要科幻小说有《格兰特船长的女儿》、《地心游记》、《海底两万里》和《神秘岛》等。——译者注

也许人们不会满意这一点，他们将发现，在所有假设中，确切地讲，在我们就这个主题所能够做出的一切约定中，其中之一比其他的都方便，这已经是令人震惊的了。

但是，如果当它是天文学问题时，人们可以毫无困难地承认它，那么在涉及力学的问题时，它为什么会令人震惊呢？

我们看到，物体的坐标是由二阶微分方程决定的，这些坐标之差也是这样决定的。这就是我们所谓的广义惯性原理和相对运动原理。如果这些物体的距离同样由二阶微分方程来决定，那么心智似乎完全应该被满足。在什么程度上心智才能得到这种满足呢，为什么心智不满意它呢？

为了阐明这一点，我们最好举一个简单的例子。我假定一个类似于我们太阳系的系统，但是人们无法觉察到这个系统之外的固定恒星，以至于天文学家只能观察到行星和太阳的相互距离，而不能观察到行星的绝对经度。如果我们直接从牛顿定律推导出规定这些距离的变差的微分方程，那么这些方程将不是二阶的。我的意思是，除牛顿定律外，如果人们知道这些距离的初始值和它们对于时间的导数的初始值，那还不足以决定这些相同的距离在后继时刻的值。还缺少一个数据，例如，这个数据也许是天文学家所谓的面积常数。

不过，在这里可以采取两种不同的观点；我们可以区分两类常数。在物理学家的眼中，世界划归为一系列现象，一方面，这些现象只依赖于初始现象；另一方面，依赖于把推论和前提结合起来的定律。于是，如果观察资料告诉我们某量是常数，我们将在两个概念之间做出抉择。

或者我们将假定，存在着一个要求这个量不变的定律，可是在很长一段时间之初，它碰巧不是另一个值，而是这个值，并且这个值不

得不自那时起保持下来。于是，这个量被称之为偶然常数。

或者我们反过来将假定，存在着一个自然定律，它把这样一个值、而不是另外一个值给予这个量。

于是，我们便可以称其为本质常数。

例如，按照牛顿定律，地球的公转周期必须是常数。可是，如果它是366个恒星日多一点，而不是300或400个恒星日，那么这就是我不知道初始机遇是什么的结果。这是一个偶然常数。相反地，如果在引力表示式中所标出的距离指数等于-2而不等于-3，那么这并不是出于偶然，而是因为牛顿定律要求它如此。这是本质常数。

我不知道这种赋予偶然以它的作用的方式本身是否合法，也不知道这种区分是否在某程度上是人为的；但至少可以肯定，只要自然界含有秘密，那么这种区分在应用中将是极为任意的，并且总是根据不足的。

至于面积常数，我们习惯于把它看做是偶然的。可以肯定我们设想的天文学家会同样做吗？假如他们把两个不同的太阳系加以比较，那么他们便会想到，这个常数可以具有许多不同的值；不过在开始时，我恰好已假定，他们的系统看来好像是孤立的，他们可能观察不到这个系统之外的恒星。在这些条件下，他们只能看到一个唯一的常数，它具有唯一的、绝对不变的值；毫无疑问，他们会被诱使认为，它是本质常数。

为了防止一种异议，顺便再说一点：这个想象世界的居民既不能像我们那样观察、也不能像我们那样确定面积常数，因为他们无法测量绝对经度；这并不排除他们会很快地注意到某一常数，他们自然地把它引进他们的方程中，它无非是我们所谓的面积常数。

但是，我们看到，又会发生什么。如果认为面积常数是本质常数——因为它取决于自然定律——那么要计算行星在任何时刻的距离，只要知道这些距离的初始值和它们的导数的初始值就足够了。从这种新观点出发，用二阶微分方程就可以决定这些距离。

可是，这些天文学家的心智会完全满意吗？我不相信会如此；首先，他们可能立即察觉，在微分他们的方程并因而提高方程的阶时，这些方程变得更简单了。尤其给他们以深刻印象的是来自对称性的困难。于是必须假定，不同的定律依赖于行星集合所描绘的某一多面体

或对称多面体的图形，只有把面积常数视为偶然常数，人们才能避免这个结果。

我举了一个十分特殊的例子，因为我假定天文学家根本没有考虑地上的力学，他们的视野局限于太阳系。我们的宇宙比他们的宇宙广大，因为我们有恒星，但是我们的宇宙还是有限的，因此我们可以对我们的整个宇宙进行推理，就像天文学家就他们的太阳系进行推理一样。

于是我们看到，我们最后能够得出结论，确定距离的方程是超过二阶的。为什么我们会为此而震惊呢，为什么我们发现它对于依赖这些距离一阶导数的初始值的一系列现象是十分自然的，而我们却不敢大胆承认它们依赖二阶导数的初始值呢？这只能是因为通过经常研究广义惯性原理及其结果在我们身上所造成的思想习惯。

在任何时刻的距离之值依赖于距离的初始值，依赖于它们的一阶导数值，也依赖于其他东西。这种其他东西是什么呢？

如果我们不承认这仅仅可能是二阶导数之一，那我们就只有选择假设了。或者如我们通常所做的那样，可以假定这种其他东西是宇宙在空间的绝对取向，或者可以假定这个取向变化得很迅速；这种假定可能是正确的；它肯定是几何学最方便的解；它不是哲学家最满意的，因为这种取向不存在。

或者可以假定，这种其他东西是某种不可见的物体的位置或速度；有些人已经这样做了，他们甚至把它叫做a体，尽管除了它的名称之外，我们注定对这种物体永远一无所知。这是一种技巧，它完全类似于我在专心思考惯性原理的那一段末尾所说的技巧。

但是。困难毕竟是人为的。倘若我们仪器的未来的指示只能够取决于以前已经给予我们的指示或可能给予我们的指示，那么这就是所需要的一切。现在，就此而论，我们可以高枕无忧了。

第八章　能量和热力学

能量学。经典力学所固有的困难导致某些心智提出一种新体系，他们称其为能量学。

能量学是作为能量守恒原理发现的结果而出现的。亥姆霍兹（Helmholtz）给它以最终形式。

能量学是通过定义在这个理论中起基本作用的两个量而开始的。它们是动能或活力以及势能。

自然界中的物体所能经历的一切变化遵从两条实验定律：

1°动能和势能之和是常数。这是能量守恒原理。

2°如果一个物体系在时间t_0处于A，在时间t_1处于B，那么它总是以这样的方式从第一种境况达到第二种境况，即在把这两个时间t_0和t_1分开的时间间隔内，两种能之差的平均值要尽可能地小。

这是哈密顿（Hamilton）原理，它是最小作用原理的形式之一。

与经典理论相比较，能量学理论具有下述优点：

1°它比较完备；也就是说，哈密顿原理和能量守恒原理告诉我们的东西比经典理论的基本原理为多，而且它排除了某些在自然界中无法实现的可以和经典理论相容的运动。

2°它使我们省去了原子假设，对于经典理论来说，这个假设几乎是不可避免的。

但是，它本身却引起了新的困难。

能量的两种定义可以引起一些困难，这些困难几乎像在第一个体系中的力和质量的定义所产生的困难那样大。不过，可以比较容易地克服它们，至少在最简单的个例中是这样。

设有一个由一定数目的质点形成的孤立系统；设这些质点受到只依赖于它们的相对位置和相互距离、而不依赖于它们的速度的力的作用。根据能量守恒原理，力函数必须存在。

在这个简单的个例中，能量守恒原理的阐述极其简单。实验可达到的某一量必须保持常数。这个量是两项之和；第一项只依赖于质点

的位置，而不依赖于它们的速度；第二项与这些速度的平方成比例。这种分解只能以单一的方式进行。

我把第一项称为U，它是势能；我把第二项称为T，它是动能。

的确，若T＋U是常数，则T＋U的任何函数

$$\varphi(T+U)$$

也是这样。但是，这个函数将不是这样两项之和：一项不依赖于速度，另一项与这些速度的平方成比例。在这些保持为常数的函数中，只存在一种享有这个特性的函数，即T＋U（或T＋U的线性函数，这归根结底是一回事，因为这个线性函数总可以通过单位和原点变化而简化为T＋U）。于是，这就是我们所谓的能量；我们将称第一项为势能，第二项为动能。因此，能量的这两种定义能够贯彻到底，没有任何模棱两可之处。

这与质量的定义相同。动能或活力可以十分简单地用所有质点的质量和相对于它们之一的相对速度来描述。这些相对速度是观察可以达到的，当我们知道作为这些相对速度函数的动能表示式时，那么这个表示式的系数将给我们以质量。

因此，在这种简单的个例中，可以毫无困难地定义基本观念。但是，在比较复杂的个例中，困难就出现了，例如，若力不是仅仅依赖于距离，而且也依赖于速度，则情况就是如此。比如，韦伯（Weber）设想两个电分子的相互作用不仅依赖于它们的距离，而且也依赖于它们的速度和加速度。如果质点按照类似的规律相互吸引，那么U便依赖于速度，而且必须包含与速度平方成比例的项。

在这些与速度平方成比例的项中，如何区分来自T的项和来自U的项呢？从而如何区分能量的两部分呢？

还有，如何定义能量本身呢？当表征T＋U特点的性质，即其为一特殊形式的两项之和的性质消失时，我们不再有任何理由把T＋U作为定义、而不把T＋U的任何其他函数作为定义。

但是，这并非问题的全部；我们不仅必须考虑在严格意义上所谓的机械能，而且必须考虑其他形式的能：热、化学能、电能等等。能量守恒原理应该写成：

$$T+U+Q=\text{常数},$$

在这里，T表示可觉察的动能，U表示只取决于物体位置的位置势能，Q表示在热形式、化学形式或电形式下的分子内能。

如果这三项是完全清楚的，如果T与速度的平方成比例，U与这些速度和物体的状态无关，Q与速度和物体的位置无关而仅仅与它们的内部状态有关，那么一切都会顺利地进行。

能量的表示式只能以唯一的方式分解为这一形式的三项。

但是，情况并不是这样；考虑一下带电体；归因于带电体的相互作用的静电能显然将取决于它们的电荷，也就是说，取决于它们的状态；可是，静电能同样也依赖于它们的位置。如果这些物体处于运动之中，那么从电动力学的角度来看它们将相互作用，电动力学能将不仅与它们的状态和位置有关，而且与它们的速度有关。

因此，我们没有任何办法把应该构成T、U和Q的部分的项分开，也没有任何办法把能的三部分分开。

若（T＋U＋Q）是常数，则任何函数φ（T＋U＋Q）也是常数。

如果T＋U＋Q是我上面所考虑的特殊形式，结果便不会有模棱两可之处；在依然是常数的函数φ（T＋U＋Q）中，只可能有一种函数具有这种特殊形式，我愿称其为能量。

但是，正如我已经说过的，严格讲来情况并非如此；在依然是常数的函数中，没有一个函数能够严格地放在这种特殊形式之下；因此，怎样在它们中间选择可以称之为能量的函数呢？我们没有任何办法指导我们做出抉择。

对我们来说，能量守恒原理只剩下一种阐述：存在着依然是常数的某种东西。在这种形式下，它本身也超出了实验所及的范围，化归为一种同义反复。很清楚，如果世界受规律支配，那么将存在依然是常数的量。像牛顿定律一样，由于类似的理由，实验不再能够使建立在实验基础之上的能量守恒原理失效。

这一讨论表明，在从经典体系到能量学体系的过渡中，人们获得了进步；可是，与此同时，这一讨论也表明，这种进步是不充分的。

另一种反对意见在我看来似乎更为严重：最小作用原理能应用于可逆现象；但是，当涉及到不可逆现象时，它根本不满足；亥姆霍兹企图把它推广到这类现象，但没有取得成功，而且他也不可能取得成功；在这方面，一切事情还有待去做。最小作用原理的陈述本身也与心智有些不相容。不受力的作用而要求在一面上运动的物质分子在从一点到另一点时，将取道短程线，也就是说，取道最短的路径。

这个分子似乎知道它必须被引到那一点，并且似乎预见到它沿这样一条路线到达该点所需要的时间，然后选择最适宜的路径。在我们看来，这种陈述可以说把分子描述成一种活生生的和自由的生物。显然，最好用一个不怎么使人讨厌的阐述来代替它。在那里，正如哲学家可能说的，目的因似乎不会代替动力因。

热力学。[2] 在自然哲学的各个分支中，热力学两个基本原理的作用日益变得重要了。在放弃40年前用分子假设阐明的雄心勃勃的理论时，我们今天正在力图把整个数学物理学大厦仅仅建立在热力学之上。迈尔（Mayer）和克劳修斯（Clausius）的两个原理能保证其基础牢固得足以持续一段时间吗？无人怀疑这一点；但是，这种确信从何而来呢？

某一天，一位著名的物理学家向我谈到误差律时中肯地说过："全体世人之所以坚定地相信它，是因为数学家设想它是观察事实，而观察家则设想它是数学定理。"就能量守恒原理而言，长期以来就是如此。它今天不再是这样了；没有一个人不知道这是实验事实。

然而，我们有什么权利认为该原理比用来证明它的实验更普遍、更精确呢？这也就是询问，正如人们每天所做的那样概括经验材料是否合法，在如此之多的哲学家为解决它而枉费心机之后，我不想冒昧地讨论这个问题。有一件事情是确定的；假如我们不具备这种能力，科学便不会存在，或者至少变成一种存货清单，变成孤立事实的断言，这样科学对于我们来说就会毫无价值，由于它不可能满足我们对秩序与和谐的渴望，同时也由于它不能做出预见。因为在任何事实之先的境况大概从来也不会同时复现，所以第一次概括已经是必要的，以便预见在这些境况有一点点变化之后，这个事实是否将再次产生。

但是，每一个命题都可以用无限的方式概括。在所有可能的概括中，我们必须选择，我们只能选择最简单的。因此，我们被诱使如此行动，仿佛简单定律——其他事情都相同——比复杂定律更概然（probable）一样。

半个世纪之前，人们坦白地表明了这一信仰，并且宣布自然界喜欢简单性；从此以后，自然界十分经常地指责我们说谎。今天，我们不再承认这种意向，我们仅保留必不可少的那么多的意向，以使科学不致变得不可能。

因此，在相对少量的、表现出某些偏差的实验的基础上形成普遍的、简单的和精确的定律时，我们只不过是服从了一种需要，人的心智不能使自己摆脱这种需要。

可是，还有更多的东西，这就是我为什么要详细讲述该论点的原因。

没有人怀疑从一切特殊定律得到的迈尔原理注定比这些定律的寿命要长，正如牛顿定律比它从中产生的开普勒定律寿命要长一样，如果考虑到摄动，开普勒定律仅仅是近似的。

为什么这个原理在所有的物理学定律中占据着如此优越的地位呢？就此而言有许多琐碎理由。

首先人们认为，在不承认永恒运动可能性的情况下，我们不能排斥它，甚或不能怀疑它的绝对严格性；当然，我们对这样的前景保持着警惕，我们自己认为肯定迈尔原理比否定迈尔原理要稳妥一些。

给人以深刻印象的迈尔原理的简单性同样有助于增强我们的信仰。在直接从实验推演的定律中，例如在马略特（Mariotte）定律中，简单性在我们看来似乎反倒成为怀疑的理由。但是，在这里情况不再如此；我们发现，乍看起来毫无联系的元素，它们本身以出乎意外的顺序排列起来，形成一个和谐的整体；我们决不相信，未曾预见的和谐只是偶然性的结果。这就好像我们花费的力气越大，我们赢得的胜利也就越发可贵，或者说自然界愈是小心翼翼地向我们隐藏她的秘密，我们愈加确信从她那里能夺取真正的秘密。

然而，这些不过是微不足道的理由；为了把迈尔定律作为一个绝对的原理确立起来，必须进行比较深入的讨论。但是，如果人们试图这样做，那么他们就会发现，这个绝对的原理甚至不容易陈述。

在每一个特例中都可以清楚地看到能量是什么，至少能够给它一个暂定性的定义；但是，要为它找到一个普遍的定义，则是不可能的。

如果我们力图把这个原理加以十分普遍地阐述，并把它应用到宇宙，那么我们就会看到它化为乌有，也可以说，除了存在着某种依然是常数的东西之外，它什么也没有留下。

但是，连这句话也有什么意义吗？按照决定论的假设，宇宙的状态是由数目极大的n个参数决定的，我们将称其为x_1，x_2，…x_n。只要已知这n个参数在任一时刻的值，那么同样也就知道了它们对于时

间的导数，从而能够计算出这些参数在此之前或之后的时刻的值。换句话说，这n个参数满足n个一阶微分方程。

这些方程容许有n - 1个积分，从而存在x_1，x_2，…x_n的n - 1个函数，它们依然是常数。假如我们说存在着某种依然是常数的东西，我们所说的只不过是同义反复而已。我们甚至很难说出，在所有这些积分中，哪一个应该保留能量的名称。

此外，当把迈尔原理应用到有限系统时，就不能在这种涵义上来理解它。于是人们假定，我们的参数中有p个是独立地变化的，以至于在n个参数和它们的导数之间，我们只有n - p个关系，它们一般是线性的。

为了简化阐述，假定外力作功之和是零，散发到外界的热量也是零。这样一来，我们的原理的意义将是：

在这n - p个关系中存在一种组合，其第一个元是恰当微分；然后，根据n - p个关系，这个微分变为零，它的积分便是常数，这个积分被称之为能量。

但是，有几个参数的变化是独立的，这怎么能够是可能的呢？这种情况只有在外力的影响下才能发生（为简单起见，虽然我们已假定这些力的结果的代数和是零）。事实上，假使这个系统完全与所有外部作用隔离，那么我们的n个参数在给定时刻的值就足以决定该系统在任一后继时刻的状态，倘若我们总是保留决定论的假设的话；因此，我们又回到与上面一样的困难。

如果该系统未来的状态完全不由它的现在的状态来决定，那么这是因为它还依赖于该系统之外的物体的状态。可是，在确定该系统状态的参数x之间，有可能存在独立于外部物体的这一状态的方程吗？另外，如果我们在某些个例中相信我们能够找到这样的方程，那么这是否不仅仅由于我们无知，而且还因为这些物体的影响太微弱，以致我们用实验检测不到它吗？

如果这个系统不能被看做是完全孤立的，那么很可能，它的内能的严格精确的表示式将取决于外部物体的状态。再者，我在上面已经假定外功之和为零，如果我们力图使自己摆脱这个有点人为的限制，那么阐述就变得更加困难。

要在绝对的涵义上阐述迈尔原理，从而必须把它推广到整个宇宙，于是我们发现我们企图避免的困难又呈现在面前了。

总之，利用日常语言，能量守恒定律只能有一种涵义，这就是存在着一种对一切可能性都是共同的特性；可是，按照决定论的假设，只有一种可能性，从而这个定律不再有任何意义。

相反地，按照非决定论的假设，它却有意义，即使在绝对的涵义上理解它；它也许是强加在自由上的一种限制。

但是，自由这个词使我想到，我正在离开主题，正要跑到数学和物理学领域之外的地方。因此，我要自我克制，并在这一整个讨论中将只强调一个印象，即迈尔原理具有足够灵活的形式，足以使我们把我们所希望的几乎任何东西都放入其中。由此看来，我没有意指它对应于非客观实在的东西，也没有意指它仅仅划归为同义反复，因为在每一个特例中，只要人们不企图把它推向绝对，它就具有十分清楚的意义。

这种灵活性是人们相信它的持久性的理由，另一方面，因为它只有融入更高级的和谐中才会消失，所以我们可以满怀信心地依靠它去工作，可以预先肯定，我们的努力不会白费。

我刚刚说过的几乎一切都适用于克劳修斯原理。与之不同的是，它是用不等式来表示的。也许人们会说，它与一切物理定律相同，由于这些定律的精确性总是受到观察误差的限制。但是，它们至少自命为一级近似，人们希望用愈来愈精确的定律逐渐代替它们。另一方面，如果克劳修斯原理划归为不等式，那么这并不是我们的观察手段不完善的缘故，而是由该问题的真正本性引起的。

关于第三编的总结论

这样一来，力学原理以两种不同的姿态出现在我们的面前。一方面，它们是建立在实验基础上的真理，就几乎孤立的系统而言，它们被近似地证实了。另一方面，它们是适用于整个宇宙的公设，被认为是严格真实的。

如果这些公设具有普遍性和确定性，而从中引出它们的实验事实反倒缺乏这些性质，那么，这是因为它们经过最终分析便划归为约定，我们有权利做出约定，由于我们预先确信，实验永远也不会与之矛盾。

然而，这种约定不是完全任意的；它并非出自我们的胡思乱想；我们之所以采纳它，是因为某些实验向我们表明它总是方便的。

这样就可以说明，实验如何能够建立力学原理，可是实验为何不能推翻它们。

与几何学作一下比较：几何学的基本命题，例如欧几里得的公设，无非是些约定，要问它们是真还是假，正如问米制是真还是假，同样是没有道理的。

这些约定只是方便的，正是某些实验告诉我们这一点。

乍一看，类比是圆满的；实验的作用似乎是相同的。因此，人们将会说：或者必须把力学看做是实验科学，于是同样的结论对几何学而言也必定成立；或者相反，几何学是演绎科学，于是人们可以说力学也是如此。

这样的结论恐怕是不合理的。实验引导我们把几何学的基本约定视为比较方便的东西而加以采纳，但是这些实验依据的是与几何学所研究的对象毫无共同之处的客体；它们与固体的性质有关，与光的直线传播有关。它们是力学实验，光学实验；它们无论如何不能被看做是几何学实验。甚至可以说，我们的几何学在我们看来似乎是方便的主要理由在于，我们身体的各部分、我们的眼睛、我们的四肢，都具有固体的性质。为此缘故，我们的基本实验是出色的生理学实验，这些实验与作为几何学家必须研究的对象即空间无关，而与他的身体，也就是说，与他为从事这一研究必须利用的器具有关。

相反地，力学的基本约定和向我们证明它们是方便的实验与严格相同的客体或类似的客体有关。约定的和普遍的原理是实验的和特殊的原理的自然而直接的概括。

让别人不要说我在科学之间画出一道人为的防线吧；而且，假如我用一道屏障把严格意义上所谓的几何学与固体的研究分隔开来，那么我同样能够在普遍原理的实验式的力学和约定式的力学之间设立一道屏障。事实上，在把这两门学科分开时，我把它们二者都弄得支离破碎了，当约定式的力学被孤立时，它将留下的只是微不足道的东西，而且无论如何也不能和被称之为几何学的这门学科的华美主体相比，谁看不到这一切呢？

现在人们看到，力学教学为什么还应该是实验的。

只有这样，才能够使我们了解科学的起源，这对于完整地理解科学本身是必不可少的。

此外，我们研究力学，那是为了应用它；只有它始终是客观的，我们才能够应用它。现在，正如我们看到的，原理在普遍性和确定性方面有所得，它们在客观性方面就有所失。因此，我们必须尽早熟悉的，尤其是原理的客观性方面，只有从特殊到普遍，而不是反其道而行之，我们才能做到这一点。

原理都是约定或隐蔽的定义。可是，它们是从实验定律引出的；可以说，这些定律被提升为原理，我们的心智把绝对的价值赋予它们。

有些哲学家概括得太过分了；他们认为原理就是整个科学，从而认为全部科学都是约定的。

这种自相矛盾的学说就是所谓的唯名论，它经不起审查。

定律怎么能变成原理呢？它表达了两个真实项A和B之间的关系。但它并非严格为真，它仅仅是近似的。我们任意引入一个或多或少是虚构的中间项C，按照定义，C恰好与A有该定律所表示的关系。

于是，我们的定律被分为两部分：其一是绝对而严格的原理，它表示A和C的关系；其二是实验的定律，它是近似的和可修正的，表示C和B的关系。很清楚，不管把这种分割推得多么远，将总有一些定律依然留下来。

现在，我们将进入严格所谓的定律的领域。

注释

〔1〕《形而上学和道德评论》，第VI卷，第1—13页，1898年1月。（Revue de métaphysique et de Morale, t. VI., pp. 1—13, January, 1898.）

〔2〕下文是我的著作《热力学》（Thermdynamipue）序言中的一部分。

第四编　自然界

第九章　物理学中的假设

实验和概括的作用。实验是真理的唯一源泉。唯有它能够告诉我们一切新东西，唯有它能够给我们确定性。这是毋庸置疑的两点。

然而，假如实验即是一切，那么给数学物理学还会留下什么位置呢？实验物理学与这样一个似乎无用的、也许甚至有些危险的助手有什么关系呢？

可是数学物理学还是存在着，它做出了无可怀疑的贡献，在这里我们有一个必须说明的事实。

要说明的是，只有观察还是不够的。我们必须利用我们的观察资料，去做我们必需概括的工作。这正是人们一向所做的事情；只是由于记着过去的错误，才使他们越来越小心谨慎，他们愈来愈多地进行观察，却愈来愈少地从事概括。

每一个时代都嘲笑在它之前的时代，指责它概括得太快了、太天真了。笛卡儿（Descartes）曾为爱奥尼亚人感到遗憾；但是笛卡儿本人又使我们发笑。无疑地，我们的孩子某一天将会讥笑我们。

但是，我们接着不能直接抵达终点吗？这不是避免我们预见的嘲笑的方法吗？我们不能仅仅满足于赤裸裸的实验吗？

不，这是不可能的；这就完全误解了科学的真实本性。科学家必须按顺序配置。科学是用事实建立起来的，正如房子是用石块建筑起来的一样。但是，收集一堆事实并不是科学，正如一堆石块不是房子一样。

尤其是，科学家必须预见。卡莱尔（Carlyle）* 在某处曾经说过与此类似的话："没有什么比事实更为重要了。让·桑·泰尔（Jean Sans Terre）曾经过这里。这里有一些值得赞美的东西。这里有一种实在，为此实在我愿献出世界上所有的理论。"卡莱尔是培根（Bacon）的同胞；但培根却不这样说。那是历史学家的语言。物理学家宁愿说："让·桑·泰尔曾经过这里；这件事与我无关，因为他永远也不会再从这条道路经过。"

* 托马斯·卡莱尔（Thomas Carlyle, 1795～1881）是苏格兰散文作家和历史学家。主要著作有《法国革命》、《论英雄、英雄崇拜和历史上的英雄事迹》等。——译者注

我们大家都知道，有好的实验，也有不好的实验。不好的实验再多也无用；尽管人们可能做了千百个实验，但是真正的大师——例如巴斯德（Pasteur）——的工作的一个片断就足以使人们忘却那些实验。培根也许完全理解这一点；正是他发明了判决性实验（Experimentum crucis）这个词。但是，卡莱尔却不能理解它。事实就是事实。一个小学生读了温度计上的某一数目；他毫不在意地记下了这个数目；不要紧，他读了它，如果这只是一个可以计及的事实，那么这里就有一个和国王让·桑·泰尔旅行具有同一等级的实在。为什么这位小学生做出的这个读数的事实没有什么趣味，而熟练的物理学家做出的另一读数的事实相反地就十分重要呢？这是因为从第一个读数中我们不能推论出任何东西。那么，什么是好的实验呢？好的实验就是除了一件孤立的事实外，还能告诉我们一些东西；好的实验能使我们预见，也就是说，能使我们概括。

因为没有概括，便不可能预知。人们工作过的环境从来也不会同时统统复现。从而，观察过的行为永远不会发生；能够确认的唯一事情就是，在类似的环境下将产生类似的行为。于是，为了预见，至少必须乞求类比，这就是说，此时已经概括了。

不管人们多么胆怯，还是有必要进行内插。实验只给我们一定数目的孤立的点。我们必须用一条连续的线把这些点连结起来。这就是名副其实的概括。但是，我们还要做得更多一些；我们所画的曲线将通过所观察的点之间，并邻近这些点；它不会通过这些点本身。这样一来，人们并未仅限于概括实验，而且还要矫正它们；如果物理学家企图逃避这些矫正，而真的以赤裸裸的实验为满足，那么他便会被迫说出一些十分离奇的定律来。

因而，赤裸裸的事实对我们来说总是不够的；这就是为什么我们必须拥有有序化的科学，或者宁可说必须拥有经过组织的科学。

人们常说，必须毫无先入之见地作实验。这是不可能的。这不仅会使一切实验毫无结果，而且人们做过这种尝试，都一事无成。每一个人在他的心智中都有他自己的世界概念，他无法轻易地使自己摆脱

它。例如，我们必须使用语言；我们的语言正是由先入之见构成的，而不可能是其他。不过这些只是无意识的先入之见，它们比别的先入之见还要危险一千倍。

如果我们引入了其他我们已经充分意识到的先入之见，那么我们只会更加不幸，我们可以这样说吗？我认为不能。我宁可相信它们将起到相互平衡的作用——我将要说它们是解毒剂；一般说来，它们将难以相互一致——它们将彼此冲突起来，因此我们不得不从各个方面考察事物。这足以使我们不受束缚。由于他能够选择他的主人，他不再是奴隶了。

于是，多亏概括，每一个观察到的事实都能使我们预见大量的其他事实；不过，我们务必不要忘记，只有第一个事实是确定的，其他的仅仅是可几的。一个预见在我们看来不管建立得可能多么牢固，如果我们着手证实它，我们从来也没有绝对保证实验不会与它矛盾。可是，这种概率常常如此之大，以至于我们实际上可以满意它。与其根本不去预见，还不如做即使不确定的预见。

因此，当机会来到时，我们永远也不要不屑于去证实。但是所有的实验都是长期的、困难的；勤勉的人没有几个；而我们需要预见的事实的数目是巨大的。与这么大的数目的直接证实相比，我们能够做的直接证实永远只不过是沧海之一粟而已。

我们必须最充分地利用我们能够直接得到的这几个结果；很有必要从每一个实验中获得尽可能多的预见，而且具有程度尽可能高的概率。可以说，这个问题就是增加科学机器的收益。

让我们把科学和应该不断扩充的图书馆比较一下。图书馆员没有供他采购的充裕资金。他应当尽量不浪费资金。

正是实验物理学被委托做采购工作。而且，唯有它才能使图书馆丰富起来。

至于数学物理学，其任务将是编制书目。即使书目编得再好，图书馆也不会更为丰富，但却有助于读者使用它的丰富藏书。

而且，由于它把藏书的脱漏告诉图书馆员，因而能使他明智地使用他的资金；这是更为重要的，因为资金严重匮乏。

于是，数学物理学的作用就是如此。它必须以这样的方式直接概括，以便增加我刚才所谓的科学的收益。它用什么方法能够达到这一点，它如何能够安全地去做，这就是留给我们去研究的问题。

自然界的统一。首先，让我们注意一下，每一种概括在某种程度上都隐含对自然界的统一性和简单性的信念。至于统一性，不会有什么困难。如果宇宙的各部分不像一物的各部件，它们就不会相互作用，它们就不会彼此了解；尤其是，我们只能知其一部分。因此，我们不去问自然是否是一体的，而要问它如何是一体的。

至于第二点，就不是那么容易的事了。不能确定自然界是简单的。我们能够假定它仿佛是这样而毫无危险地行动吗？

有一段时间，马略特定律的简单性成为被乞灵于证明其准确的论据。菲涅耳（Fresnel）在与拉普拉斯（Laplace）的谈话时曾经说过，自然界不关心解析上的困难，为了不过分强烈地触犯盛行的观点，他感到不得不加以说明。

今天，观念大大地改变了；可是，那些不相信自然规律是简单的人还往往不得不像他们相信似的去行动。他们无法完全摆脱这种必要性，除非使一切概括、从而使整个科学变得不可能。

很清楚，任何事实都能够以无限的方式概括，它是一个选择问题。选择只能够受简单性的考虑的引导。让我们举一个最平常的例子，即内插法的例子。我们在观察所给的点之间，画一条尽可能规则的连续线。我们为什么要避开那些造成角的点和太突然的转折呢？我们为什么不使我们的曲线描绘出最为变幻莫测的之字形呢？这是因为我们预先知道或我们自信知道，所表示的定律不会像那一切复杂。

由木星卫星的运动，或由大行星的摄动，或由小行星的摄动，我们可以计算木星的质量。如果我们取这三种方法所获得的测定值的平均数，我们就得到三个十分接近、但又不同的数。我们可以假定引力系数在三种情况下不同，来诠释这一结果。观察结果可以肯定是比较好地表示出来了。我们为什么要拒绝这种诠释呢？这不是因为它是荒谬的，而是因为它不必要地复杂化了。我们只是在不得已的时候接受它，现在还不必这样。

总而言之，通常认为每一个定律都是简单的，直到相反的东西被证明为止。

我刚才说明的原因，把这种习惯强加给物理学家。但是，在每天向我们显示出更丰富、更复杂的新细节的发现面前，我们将如何证明这种习惯是正当的呢？我们进而如何使它与自然界的统一性的信念一

致呢？这是因为，假如每一个事物都与其他一切事物有关，那么如此之多的不同因素参与的关系就不会是简单的。

倘若我们研究科学的历史，我们看到发生了两种可以说是相反的现象。有时简单性藏匿在复杂的外观下；有时简单性则是表观的，它隐蔽着极其复杂的实在。

有什么比行星摄动更复杂呢？有什么比牛顿定律更简单呢？正如菲涅耳所说，自然界在那里玩弄解析困难，同时又仅仅使用简单的手段，通过把这些手段结合起来，自然界就产生了我不知道的解不开的死结。藏匿的简单性正好在这里，我们必须发现它。

相反的例子也相当多。在气体运动论中，人们处理以极大速度运动的分子，它们的路径由于频繁的碰撞而发生变化，具有最为变幻莫测的形状，而且在每一个方向通过空间。可观察的结果则是马略特的简单定律。每一个个别的事实是复杂的。大数定律在平均中重建起简单性。在这里，简单性仅仅是表观的，只是我们感官的粗糙妨碍我们洞察复杂性。

许多现象都服从比例定律。但原因何在呢？因为在这些现象中，有一些东西是很小的。因此，观察到的简单定律只是普遍的解析法则——函数的无限小增量与变量的增量成比例——的结果。因为实际上我们的增量不是无限小，而是十分小，所以比例定律只是近似的，简单性只是表观的。我刚才说过适用于小运动的叠加法则，这个法则富有成效，它是光学的基础。

牛顿定律本身又如何呢？它的如此长久未被识破的简单性，也许只是表观的。谁知道它是否由于某种复杂的机制，由于受到不规则运动激励的难以捉摸的物质的影响呢，谁知道它是否只有通过平均作用和大数作用才变简单了呢？无论如何，不假定真实定律包含补余项是困难的，这些项在小距离的情况下是可以察觉的。假如在天文学中这些项作为牛顿定律的修正可以忽略，假如该定律因此恢复了它的简单性，那也许只是因为天体的距离极大的缘故。

毫无疑问，如果我们的研究方法变得越来越透彻，我们便会在复杂的东西之下发现简单的东西，然后在简单的东西之下发现复杂的东西，接着再在复杂的东西之下发现简单的东西，如此循环不已，我们不能预见最后的期限是什么。

我们必须停止在某个地方，要使科学是可能的，当我们找到简单性时，我们就必须停下来。这是唯一的基础，我们能够在这个基础上建立我们的概括的大厦。但是，这种简单性仅仅是表观的，该基础将足够牢固吗？这是必须研究的问题。

为此目的，让我们看看，关于简单性的信念在我们的概括中起什么作用。我们已在为数众多的特例中证实了简单的定律；我们拒不承认这种如此经常重复的一致只能是偶然性的结果，我们得出结论：该定律必须在普遍情况下为真。

开普勒注意到，第谷（Tycho）所观察的行星的位置都在一个椭圆上。他从来也没有片刻想到，由于机遇的奇怪作用，第谷每次观察天象，都是在行星的真实轨道正巧与这个椭圆相交之时。

不管简单性是真实的，还是它掩盖着复杂的实在，这是什么关系呢？或者它是由于降低个体差异的大数的影响，或者它是由于容许我们忽略某些项的一些量或大或小的作用，它决不是由于机遇。这种简单性不管是真实的还是表现的，总是有原因的。这样一来，我们始终能够遵循同一推理过程，如果在几个特例中观察到简单性，我们便能够合理地假定，它在类似的案例中还是真实的。否认这一点也就是赋予机遇一种不能允许的作用。

可是，其中仍有区别。如果简单性是实在的和基本的，那么即使我们测量手段的精度提高了，这种简单性依然如故。因此，如果我们相信自然界本质上是简单的，我们必然能从近似的简单性推论出严格的简单性。这是以前所做过的东西；这是我们不再有权利去做的东西。

例如，开普勒定律的简单性仅仅是表观的。这并不妨碍它们十分近似地应用于类似于太阳系的一切系统；但是，这却使它们不是严格精确的。

假设的作用。一切概括都是假设。因此，假设有着必不可少的作用，这永远是谁也无法辩驳的。不过，它应当总是尽可能早地、尽可能经常地受到证实。当然，如果它经不起这种检验，人们就应该毫无保留地抛弃它。这正是我们通常所做的工作，但是有时人们却有点儿病态情绪。

好了，甚至这种病态情绪也不是正当的。真正抛弃了他的假设之一的物理学家反而应当十分高兴；因为他找到了一个未曾料到的发现机会。我想，他的假设并不是毫无考虑地采纳的；这个假设考虑了一切似乎能够参与现象的已知因素。如果检验不支持它，那正是因为存在着某些未曾预期的、异乎寻常的东西；因为在那里存在着将要去寻找的未知的新颖的东西。

可是，被抛弃的假设是毫无成效的吗？远非如此，可以说，它比真实的假设贡献更大。它不仅是决定性实验（decisive experiment）的诱因，而且若不做这个假设，该实验即使碰巧做成功，也不会从中推出什么东西。人们不会看到异常的东西；人们只不过多编入了一个事实，而不能从中演绎出最小的结果。

现在要问，在什么条件下利用假设而毫无危险呢？

服从实验的坚定决心是不够的；还有危险的假设；首先，尤为重要的是不言而喻的和无意识的假设。由于我们是在不了解实验的情况下做假设的，因此我们无力抛弃这些假设。可是在这里，数学物理学再次能够帮助我们。因为数学物理学是以精确为特征的，所以它迫使我们制定一切假设，我们在没有它时也可以做假设，但却是无意识地做出的。

此外，我们要注意，重要的是不要过分地增加假设，只能一个接一个地做假设。如果我们在若干假设的基础上构造理论，如果实验否证它，我们前提中的哪一个必须改变呢？这将是不可能知道的。相反地，如果实验成功了，我们可以认为我们一举证明了所有假设吗？我们会相信只用一个方程就能决定几个未知数吗？

同样，我们务必仔细区分各类假设。其中一类假设是极其自然的，人们几乎不能避免它。人们难得不假定，十分遥远的物体的影响完全可以忽略，小移动遵循线性定律，结果是其原因的连续函数。我同样将要讲对称性给予的条件。事实上，这一切假设形成了数学物理学所有理论的公共基础。它们是最后应该被舍弃的东西。

还有第二类假设，我将称其为中性假设。在大多数问题中，解析家在计算之初就假定，或者物质是连续的，或者相反，物质是由原子构成的。他可以做相反的假定，而不改变他的结果。他只可能比较费神地得到这些结果；这就是一切。因此，譬如实验确认

（confirmation）了他的结论，他可以认为他证明了原子的真实存在吗？

在光学理论中，引入了两种矢量，其一被看做速度，其二被视为涡旋。这里还是一个中性假设，因为采取正好相反的假设，也能得到同样的结论。因此，实验成功也不能证明第一个矢量实际上是速度；实验只能证明一件事，即它是矢量。这是在前提中实际引入的唯一假设。为了把我们软弱的心智所要求的具体外观给予它，那就必须或者视其为速度，或者视其为涡旋，按同样的方式，或者必须用字母x表示它，或者必须用字母y表示它。然而，不管结果如何，正像这不证明把它称为x而不称为y是对还是错一样，这也不证明把它看做速度是对还是错。

只要这些中性假设的特征不被误解，它们就永无危险。这些假设可能是有用的，它们或者作为计算的技巧，或者有助于我们理解具体的图像，或者如人们所说的那样坚定我们的观念。从而没有排除它们的场合。

第三类假设是真正的概括。它们是实验必须确认或否证的假设。不管确认或宣告不适用，它们将总是富有成效的。但是，由于我已经提出的理由，它们将只有在它们为数不太多的情况下才是富有成效的。

数学物理学的起源。让我们进一步深究一下，比较仔细地研究一下容许数学物理学发展的条件。我们立即看到，科学家的努力总是为了把实验直接给出的复杂现象分解为为数众多的基本现象。

这可以用三种不同的方式来作：首先，在时间里分解。其目的仅仅是把每一时刻与紧挨它的前一时刻联系起来，而不是把现象的渐次发展包容在它的整体中。人们承认，世界的实际状态只依赖于紧挨着的过去，也可以说，它不受遥远的过去的记忆的直接影响。由于这个公设，我们不去直接研究现象的整个接续，可以把我们自己局限于它的“微分方程”。我们用牛顿定律代替开普勒定律。

其次，我们尝试在空间中分析现象。实验给予我们的是一堆混乱的事实，这些事实在相当大的舞台上演出。我们必须试图发现基元现象，这些现象反而将定域在很小的空间区域。

举几个例子也许可以更充分地理解我的思想。假如我们希望研究正在冷却的固体的温度分布，我们永远也不会成功。如果我们想到固

体的一点不能直接把它的热传给遥远的点，那么一切就变得简单了；该点将把它的热仅仅传给紧邻接的点，然后热流逐渐地到达固体的其他部分。基元现象是两个相邻点之间的热交换。只要我们承认——这是很自然的——它不受其距离是易觉察的分子的温度的影响，那么问题就被严格定域了，也就比较简单了。

我折弯一根棒。它将呈现出十分复杂的形状，直接研究这种形变是不可能的。但是，不管怎样，我能够着手处理它，只要我注意到棒的弯曲是棒的很少的要素形变的结果，而且这些要素每一个的形变只与直接施加在它上面的力有关，而与可能作用在其他要素上的力根本无关。

我可以毫不费力地举出许多例子，在所有这些例子中，我们承认不存在超距作用，或者至少认为不存在大距离的作用。这是一种假设。它并非总是为真，引力定律向我们表明了这一点。因此，它必须受到证实。如果它被确认了，即使是近似地确认了，那也是宝贵的，因为它能使我们至少用逐次逼近法来建造数学物理学。

如果这个假设经不起检验，那我们就必须寻找其他类似的东西；因为还有其他手段达到基元现象。如果几个物体同时作用，那么可能发生这样的情况：它们的作用可以是独立的，而且或者作为矢量，或者作为标量，彼此简单地相加。基元现象因而是孤立物体的作用。或者，我们不得不再次处理小运动，或更普遍地处理小变分（variations），这服从众所周知的叠加律。于是，所观察到的运动将被分解为简单的运动，例如声被分解为谐音，白光被分解为单色光。

当我们发现在什么方向对于寻找基元现象来说是可取的时候，我们用什么办法才能达到目的呢？

首先，常常会发生这种情况：为了检测它，或者更恰当地讲为了检测它对我们有用的部分，没有必要深入到机制之内；大数定律就足够了。

让我们再举一个热传播的例子。每一个分子都向每一个邻近的分子发出辐射线。我们并不需要知道按照什么定律。如果我们就此做出任何假定，那么它可能是中性假设，从而它是无用的、不能证实的。事实上，由于平均作用和媒质的对称性，所有差别都被拉平了，而且不管可能做什么假设，结果总是相同的。

在电理论和毛细现象理论中，也出现同样的情况。邻近的分子相互吸引和排斥。我们不需要知道按照什么定律；在我们看来，只要这种引力仅在小距离内才可察觉，只要分子是极多的，只要媒质是对称的就足够了，我们只要让大数定律起作用就行了。

在这里，基元现象的简单性再次藏匿在可观察现象的复杂性下面；但是，这种简单性本身只是表观的，它隐蔽着极其复杂的机制。

达到基元现象的最好手段显然是实验了。我们应当用实验设法解开自然界供给我们研究的一捆复杂的乱丝，仔细地研究尽可能多的孤立的要素。例如，自然界的白光可以借助棱镜分解为单色光，可以借助起偏振镜分解为偏振光。

不幸的是，这既非总是可能的，亦非总是充分的，有时心智要超过实验。我将只引证一个例子，这个例子经常强烈地震撼着我。

如果我分解白光，我将能够把光谱的一小部分孤立起来，但是这部分无论可能多么小，它总会保持一定的宽度。同样地，所谓单色光的自然光给我们一条十分窄的线，但是不管怎样，它并不是无限窄。可以设想，在用实验研究这些自然光的特性时，用越来越精细的光谱线做试验，最后便通过一个极限，于是可以说，我们成功地获悉了严格的单色光的性质。

这不可能是准确的。设从同一光源发出两束光线，我们先使它们在两个垂直平面上偏振，然后使它们返回到同一偏振面，再试图使它们发生干涉。如果光严格地是单色的，那么它们就会干涉。用我们的接近单色的光作实验，就没有干涉现象，无论谱线多么窄也不行。为了发生干涉，就必须使谱线比已知的最精细的谱线还要窄几百万倍。

可是在这里，我们被通过极限欺骗了。心智必须超过实验，如果能成功地做到这一点，那正是因为心智容许自己受简单性本能的指导。

知道基本事实能使我们用方程表达问题。此外只要通过组合，从这个方程演绎出能够观察和能够确认的复杂事实就行了。这就是所谓的积分，它是数学家的事务。

人们可能要问，在物理科学中，概括为什么如此迅速地采取数学形式呢？现在，理由是很容易看到的。这不仅因为我们具有用数字表示的定律；还因为可观察的现象是由大量的完全相似的基元现象叠加而成的。从而很自然地引入了微分方程。

每一个基元现象服从简单的定律还是不够的；所有这些组合在一起的现象必须服从相同的定律。唯有这样，数学的介入才会有用处；数学实际上教导我们把同类的东西与同类的东西组合起来，数学的目的在于了解组合的结果，不需要重新一个一个地组合。如果我们不得不数次重复同一运算，那么由于它通过一种归纳法预先告诉我们运算的结果，从而能使我们避免这种重复。在上面的关于数学推理的那一章中，我已经说明了这一点。

但是，就这一点而言，所有的运算必须是相似的。在相反的个例中，显然必须在实际上一个接一个地顺从做运算，而数学也就变得无用了。

可是，多亏物理学家所研究的物质的近似的均匀性，数学物理学才可能诞生。

在自然科学中，我们再也找不到这些条件：均匀性、远离部分的相对独立性、基本事实的简单性；这就是为什么博物学家被迫诉诸其他概括方法。

第十章　近代物理学的理论

物理学理论的意义。外行人看到科学理论多么短命而备受冲击。在经过一些年代的繁荣兴旺之后，他们看到这些理论相继被抛弃了；他们看到废墟堆积在废墟之上；他们预见今天风靡一时的理论不久也会遭到同样的命运，因此他们得出结论说，这些理论是完全无用的。这就是他们所谓的科学破产。

他们的怀疑论是肤浅的；他们根本没有考虑科学理论的目的和作用；否则他们就会明白，这些废墟可能还对某些东西有好处。

菲涅耳曾把光归因于以太的运动，似乎没有什么理论比菲涅耳理论更牢固了。可是如今，人们却偏爱麦克斯韦理论。这意味着菲涅耳的工作是徒劳的吗？不，因为菲涅耳的目的不在于弄清楚，以太是否实际上存在，或者它是否由原子构成，这些原子实际上是否在这个或那个向指运动；他的目标是预言光学现象。

而且，菲涅耳理论在今天以及在麦克斯韦之前，总是容许做到这一点。微分方程总是为真；它们总是能够用同样的步骤来积分，而且这个积分的结果总是保持它们的值。

请人们不要说，我们这样做是把物理学理论仅仅化归为实用处方的角色；这些方程表示某些关系，如果方程依然为真，那正是因为这些关系保存着它们的实在。它们现在像那时一样告诉我们，在一些事物和另一些事物之间存在着如此这般的关系；只不过这种东西我们以前称为运动；现在我们却称其为电流。但是，这些名称仅仅是代替实在的客体的图像，自然界永远将实在的客体向我们隐藏着。这些实在的客体之间的真关系是我们能够得到的唯一实在，而唯一的条件是，在这些客体之间与在我们被迫用来代替它们的图像之间存在着相同的关系。如果我们知道这些关系，那么我们若认为用一种图像代替另一种图像是方便的，又有什么要紧的呢。

假定某些周期现象（例如电振荡）实际上是由于某些原子的振动，这些原子的行为像摆一样，的确在这个向指或那个向指运动着，这既不可靠，也没有什么趣味。但是，在电振荡、摆运动和一切周期现象之间存在着密切的关系，而这种关系又对应于深刻的实在；这种

关系，这种类似，或恰当地讲这种平行性，扩展到细节；它是更为普遍的原理即能量原理和最小作用原理的结果；这是我们能够确认的东西；这就是在一切装束下将总是依然如故的真理，我们可能认为这样打扮它是有用处的。

人们已提出许多色散理论；起初是不完善的，只包含一小部分真理。后来，亥姆霍兹的理论出现了；接着人们以各种方式修正它，连亥姆霍兹本人也在麦克斯韦原理的基础上设想出另一种理论。但是，值得注意的是，亥姆霍兹之后的所有科学家，从表面上大相径庭的出发点开始，都达到同一方程。我敢说，这些理论同时都为真，不仅因为它们使我们预见相同的现象，而且也因为它们预先表述了真关系，即吸收关系和反常色散关系。在这些理论的前提中，真实的东西就是对所有作者共同的东西；这就是一些事物之间的某种关系的断定，至于事物的名称则随作者而异。

气体运动论也引起了许多非议，如果我们自称在其中看到了绝对真理，那就不可能答复了。但是，这一切非议并没有排除它曾经是有用的，尤其是它向我们揭示了真关系，即气体压力和渗透压的关系，要是没有它，这种关系还在深藏着。因此，在这个涵义上，可以说它为真。

当物理学家在对他来说同样可贵的两个理论之间发现矛盾时，他有时说："我们不必为此烦恼，虽然我们看不见链条的中间环节，但是让我们牢牢地握住它的两端。"如果必须把外行人理解的涵义赋予物理学理论的话，那么使神学家感到窘迫的这个论据恐怕是可笑的。在遇到矛盾的情况下，至少必须认为其中一个理论当时是假的。倘若在它们中只寻找应该寻找的东西，情况就不同了。也许它们二者都表达了真关系，也许矛盾仅仅处在我们用以覆盖实在的图像之中。

对于那些感到我们过多限制了科学家可以进入的领域的人，我要回答：我们禁止你们而你们却感到遗憾的这些问题不仅是无法解决的，而且它们是虚幻的、毫无意义的。

有些哲学家妄称，整个物理学都可以用原子的相互碰撞来说明。假若他只是意指，在物理现象之间与在为数众多的小球的相互碰撞之间存在着同一关系，那就再好不过了，这是可证实的，且也许为真。但是，他还意指更多的东西；我们以为我们是理解这一点的，因为我们以为我们知道碰撞本身是什么；为什么呢？只因为我们常常看台球

游戏。我们能认为上帝凝视他的造化时，与我们注视台球比赛时有同样的感觉吗？如果我们不想把这个稀奇古怪的涵义赋予他的断语，如果我们也不需要我刚才说明的且是健全的限制性涵义，那么它便一无所有。

因此，这一类假设只有隐喻的涵义。与诗人不禁用隐喻一样，科学家也不应该禁用这类假设；但是，他们应该知道，它们是有价值的。它们对于心智的某种满足而言可能是有用的，倘若它们只是中性假设，它们就不是有害的。

这些思考向我们说明，为什么某些应该被抛弃的、最终被实验宣告不适用的理论突然死灰复燃并重获新生。正是因为它们表达了真关系；而且还因为，由于各种各样的理由，当我们感到有必要用另一种语言陈述同一关系时，它们并没有停止如此表达。因此，它们保持了一种潜在的生命。

仅仅在15年前，难道有比库仑（Coulomb）流体更可笑的、更幼稚得过时了的东西吗？可是现在，它们又以电子的名义重新出现了。这些永久带电分子与库仑电分子的区别何在呢？的确，在电子中，电是由微小的、十分微小的物质承载着；换句话说，它们具有质量（可是这一点现在有争议）；但是，库仑并没有否认他的流体有质量，或者，即使他否认了，那也只是勉强的。断言对于电子的信念不会再遭到挫折也许是急躁的；注意到这个未曾料到的复活，没有人不感到奇怪。

但是，最显著的例子是卡诺（Carnot）原理。卡诺是从错误的假设出发建立这个原理的。当人们看到，热并非不可毁灭，但可以转化为功，于是便完全抛弃了卡诺的观念；其后，克劳修斯重新研究它们，才使它们最后获胜。卡诺原理在它的原始形式下除了表达出真关系外，还表达了其他不精确的关系，即过时的观念的残余；但是，后者的存在并没有改变其他东西的实在性。克劳修斯只是像人们砍掉枯枝一样地抛弃了那些过时的观念。

其结果是热力学的第二个基本定律。在那里总是有相同的关系；虽然这些关系至少在表观上不再继续存在于同样的客体之间。这足以使该原理保留它的价值。甚至卡诺的推理也并未因此而消灭；它们被用于受错误沾染的资料中；但是，它们的形式（也就是说本质的东西）依然是正确的。

我刚才讲过的话同时也阐明了像最小作用原理或能量守恒原理这样的普遍原理的作用。

这些原理具有极高的价值；它们是在许多物理定律的阐述中寻求共同点时得到的；因此，它们仿佛代表着无数观察的精髓。

不过，正是从它们的普遍性中产生了一个结果，即它们不再能够被证实，我在第八章对此已引起注意。由于我们未能给出能量的一般定义，因此能量守恒原理仅仅意指存在着依然是常数的某种东西。好了，不管未来的实验给予我们关于这个世界的新概念是什么，我们总能预先保证，将存在保持不变的某种东西，人们可以称之为能量。

这是说该原理没有意义而且消失在同义反复中了吗？根本不是；它意味着，我们称之为能量的各种东西被真实的亲缘关系结合起来；它断定在它们之间存在着实在的关系。但是，如果这个原理有意义，它就可能为假；也许我们没有权利无限地推广它的应用，可是在该术语的严格意义上，它预先肯定可以检验；然则我们将如何知道它什么时候会获得我们能够合理地赋予它的一切外延呢？只有当它不再对我们有用，即不再使我们正确地预见新现象之时。在这样的情况下，我们将确信所肯定的关系不再是实在的；否则，它就可能是富有成效的；实验即使不直接与该原理的新外延相矛盾，但也可以宣布它不适用。

物理学和机械论。大多数理论家对于从力学或动力学中借用的说明都有一种经常的偏爱。有些人只要能够用按照某些定律相互吸引的分子的运动说明一切现象，他们就会心满意足。另一些人更苛求禁止；他们想禁止超距引力；他们的分子沿直线路径运动，这些分子只有在受到碰撞时才能从直线路径偏离。还有人像赫兹那样也取消了力，但却假定它们的分子服从几何连接物，例如这些连接物类似于我们的联动装置的连接物；他们这样试图把动力学还原为一种运动学。

一句话，大家都想把自然界弯曲成某种形式，在这种形式之外，他们的心智是不会感到满意的。对此，自然界将是充分柔顺的吗？

我们在第十二章提出麦克斯韦理论时，将考察这个问题。每当能量原理和最小作用原理被满足的时候，我们将不仅看到总是存在一种可能的力学说明，而且也看到总是有无限多的说明。借助于众所周知的柯尼希（König）关于联动装置的定理，可以证明，我们能够通过仿

效赫兹的连接物，或者用有心力，以无限的方式说明一切。毫无疑问，同样可以顺利地证明，一切总是能够用简单的碰撞来说明。

为此，我们当然不需要以我们感觉到的、我们直接观察其运动的通常的物质为满足。或者我们将假定，这种普通物质是由原子构成的，我们无法知道原子的内部运动，唯有整体位移始终能为我们的感官感受。或者我们将设想某些微妙的流体，叫它们以太也好，叫其他名字也好，它们在物理学理论中总是起着如此巨大的作用。

人们往往更进一步，把以太看做是唯一的原始物质，甚或看做是唯一真实的物质。比较稳健的人则把普通物质视为凝聚的以太，这是不足为奇的；但是，另外的人则进而减小它的重要性，简直把它看做是以太奇点的几何轨迹。例如，在开耳芬勋爵（Lord Kelvin）看来，我们称之为物质的东西，只不过是以太被涡旋运动所激发的点的轨迹；在黎曼看来，物质是以太不断消灭的点的轨迹；在最近的其他创造者维歇特（Wiechert）或拉摩（Larmor）看来，物质是以太在其中经历一种扭转的点的轨迹，这种扭转具有十分特殊的性质。如果我们试图采取这些观点之一，我要扪心自问，我们依据什么权利在这是真实的物质的借口之下，把在通常的物质即只不过是虚假的物质中观察到的力学性质推广到以太呢。

当人们察觉到热并非是不可毁灭的时候，便抛弃了古老的流体、热质、电等等。但是，也是因为另外的理由抛弃了它们。在使它们物质化的过程中，可以说强调了它们的个性，即在它们中间辟开了一道深渊。待到我们比较强烈地感觉到自然界的统一性，觉察到把自然界的各个部分连接在一起的密切关系时，这个深渊必然会被填平。古代的物理学家在增加流体时不仅不必要地创造了实体，而且他们也割裂了实在的联系。

就一种理论而言，它不肯定假关系还是不充分的，它还必须不隐藏真关系。

我们的以太实际上存在吗？我们知道我们的以太信念的起源。如果光从遥远的恒星抵达我们，那么在它离开恒星但还没有射到地球上需要几年时间；因此，它必须寄托在某个地方，也就是说，必须由某种实物支持者承载着。

同样的观念也可以用更数学化的、更抽象的形式来表述。我们查明的东西都是实物分子所经历的变化；例如，我们看到，我们的照相

底片感受到一些现象的结果，这些现象的活动场所实际上是几年前恒星的白炽物质。可是，在通常的力学中，所研究的系统的状态只依赖于紧挨着的先前时刻的状态；因此，该系统满足微分方程。相反地，假使我们不相信以太，那么实物宇宙的状态就不仅应该取决于紧挨着的先前的状态，而且也应该取决于以往许多状态；该系统将满足有限差分方程。正是为了避免与力学普遍定律的这种背离，我们才发明了以太。

这还只不过是迫使我们用以太充满星际虚空，而不是使它渗透到实物媒质本身之内去。斐索（Fizeau）实验则更进一步。通过在空气或运动的水中传播的光线的干涉，该实验似乎向我们表明，存在着两种相互渗透且一种相对于另一种改变位置的不同的媒质。

我们似乎用手指接触到以太。

可是，还可以构想出使我们更密切地接触到以太的实验。假定牛顿的作用与反作用相等原理唯有用于物质时不再为真，并假定我们已确立了这一点。那么，施加在所有实物分子上的全部力的几何和就不再是零了。因此，如果我们不希望改变整个力学，那就必须引入以太，以便使物质表观上经受的这种作用与物质对于某种东西的反作用相平衡。

或者再假定，我们发现，光现象和电现象受地球运动的影响。我们可能被导致得出结论说，这些现象不仅可以向我们揭示物体的相对运动，而且这似乎是它们的绝对运动。另一方面，以太也许是必要的，以便这些所谓的绝对运动不是物体相对于空虚空间的位移，而是物体相对于某种具体东西的位移。

我们究竟能达到这一点吗？我没有这种希望，我将马上说出其中的缘由来，可是这种希望并不是荒诞不经的，因为其他人也曾有过它。

例如，如果洛伦兹（Lorentz）理论——我将在第十三章进一步详细地谈论它——为真，那么牛顿原理就不可能仅仅应用于物质，差别决不是实验不可接近的。

另一方面，人们就地球运动的影响已做出了许多研究。结果总是否定的。但是，人们之所以进行这些实验，是因为他们不敢预先确信这个后果，事实上，按照流行的理论，补偿只可能是近似的，人们也许期望看到精确的方法给出肯定的结果。

我认为，这样的希望是虚幻的；表明这类成功多少会向我们打开一个新世界，这是人人都感兴趣的。

现在，必须容许我说几句题外话；事实上，我必须说明，尽管有洛伦兹，但是我为什么不相信更精密的观察任何时候都能证明除物体的相对位移之外的任何东西。人们已经做了许多实验，这些实验揭示了一阶项；结果是否定的；这会是偶然的吗？没有一个人接受这一点；人们企图找出普遍的说明，洛伦兹找到它；他表明，一阶项必然相互抵消，但二阶项则不然。于是，人们做了更精密的实验；它们也是否定的；它们也不是偶然性的作用；必须做出说明；说明被找到了，假设总是找得到的；从来也不缺少假设。

但是，这是不够的；谁不感到这还是把过大的作用留给偶然性呢？设某一境况正好在关键时刻应该最终消除一阶项，而另外的、截然不同的、但恰恰却是适时的境况应该承担消除二阶项，引起这一切的奇异的一致也不会是偶然的吗？是的，对于这两种境况，必须找到相同的说明，因此每一件事都导致我们认为，这种说明将同样完好地适用于高阶项，而且这些项的相互抵消将是严格的、绝对的。

科学的现状。在物理学发展史中，我们可以区分两种相反的趋势。

一方面，在有些似乎注定永远毫无联系的客体之间，正在不断地发现新的结合物；散乱的事实彼此不再陌生了；它们倾向于使自己排列成庄严的综合。科学向统一性和简单性进展。

另一方面，观察每天都向我们揭示出新现象；它们必须长久地等待它们的位置，有时为了给它们谋求位置，人们必须拆毁大厦的一角。正是在已知的现象本身中，我们粗糙的感官向我们指出了一致性，我们日复一日地察觉到更多变化的细节；我们以为简单的东西变复杂了，科学似乎向多样性和复杂性进展。

这两种相反的趋势似乎轮番凯旋，但是哪一个将最终赢得胜利呢？倘若是前者，科学则是可能的；但是没有什么东西先验地证明这一点，而且人们完全可能有理由担心，在蛮横地强使自然界屈从我们的统一性理想的徒劳努力之后，我们却被不断高涨的新发现的洪流所淹没，于是我们必须放弃对它们进行分类，抛弃我们的理想，把科学变成无数处方的登记。

对于这个问题，我们不能回答。我们所能做的一切就是观察今日的科学，并把它与昨天的科学进行比较。我们无疑可以从这种审查中汲取某种激励。

半个世纪之前，希望继续高涨。能量守恒及其转化的发现向我们揭示了力的统一。这表明，热现象可以用分子运动来说明。人们虽然没有确切地了解这些运动的本性是什么，但是没有人怀疑不久就可以知道它。至于光，任务似乎圆满地完成了。涉及到电，事情并未有多大进展。电刚刚兼并了磁。这是迈向统一的引人注目的一步，是决定性的一步。

但是，电本身应该如何进入普遍的统一，它应该如何还原为万能的机械论呢？

对此，人们还没有任何设想。可是，谁也不怀疑这种还原的可能性，人们曾对它充满信仰。最后，就物体的分子性质而言，还原似乎还比较容易，但是全部细节依然不明确。一句话，希望是远大的、生气勃勃的，但却是模糊的。今天，我们看到了什么呢？首先，是基本的进步、长足的进步。电和光的关系现在已知了；光、电、磁这三个原来分开的领域现在仅形成一个领域；而这种兼并似乎是最终的。

然而，这种胜利也使我们付出了一些代价。光现象本身作为特例列在电现象之下；只要它们依然是孤立的，就容易通过假想它们的全部细节均已知的运动来说明它们，那是当然的事情；但是现在，一种说明要是可以接受的，它就必须能够顺利地推广到整个电领域。可是，这却是一件并非没有困难的事情。

我们取得的最满意的理论是洛伦兹理论，正如我们在第十三章将要看到的，洛伦兹用小带电粒子的运动来说明电流；无疑地，这是对已知事实做出最好说明的理论，是把为数最多的真关系阐明的理论，是在最后的建筑物中可以找到最多的遗迹的理论。然后，它还有我上面已经指出的严重缺点；它与牛顿的作用与反作用相等的定律是对抗的；或者确切地讲，在洛伦兹看来，这个原理不能单独地应用于物质；要是它是真实的，那就必须考虑以太对物质的作用和物质对以太的反作用。

现在，从我们目前了解的情况来看，事情大概不会以这样的方式发生。

不管怎样，多亏洛伦兹，斐索关于动体光学的结果、正常色散和反常色散定律以及吸收定律才找到它们相互间的联系，而且也找到与以太的其他特性的联系，这种联系无疑是通过永远也割不断的结合物连接在一起的。看看新的塞曼（Zeeman）效应已经方便地找到了它的位置，而且它甚至有助于分类法拉第（Faraday）的磁致旋光，而磁致旋光曾使麦克斯韦的努力落了空；这种方便充分地证明，洛伦兹的理论并不是注定要崩溃的人为的集合物。它恐怕必须被修正，却不会被消灭。

但是，洛伦兹的目的无非是把全部动体光学和动体电动力学包容在一个整体内；他从来也没有妄求给它们一种力学说明。拉摩则更进一步；他在本质上保留了洛伦兹理论，可以说在它上面嫁接了麦卡拉（MacCullagh）关于以太运动方向的观念。

在他看来，以太的速度像磁力一样，可能具有相同的方向和相同的大小。不管这种尝试多么巧妙，洛伦兹理论的缺点依然存在，甚至还加重了。就洛伦兹而言，我们不知道以太的运动是什么；由于这种无知，我们可以假定它们在补偿物质运动时重建作用与反作用相等。对拉摩来说，我们知道以太的运动，我们能够确定没有发生补偿。

如果拉摩失败了——在我看来他好像是这样——这意味着力学说明不可能吗？远非如此：我在上面说过，当现象服从能量原理和最小作用原理时，就容许有无数的力学说明；因此，关于光现象和电现象，情况也是如此。

但是，这还不够：要使力学说明是有效的，它必须是简单的；要在所有可能的说明中选择它，除了做出选择的必要性外，还应当有其他理由。可是，我们迄今还没有一种满足这个条件从而有某种效用的理论。我们必须为此而悲叹吗？那样就会忘记追求的目标是什么了；这不是机械论；真正的、唯一的目的是统一性。

因此，我们必须节制我们的奢望；让我们不要力图阐述力学说明吧；让我们以表明我们总是能够找到我们所希望的说明为满足吧。在这方面，我们是成功的；能量守恒原理仅仅得到确认；第二个原理即最小作用原理终于参与其中，处于适合于物理学的形式之下。至少就服从拉格朗日（Lagrange）方程即力学最普遍定律的可逆现象而言，它也总是被证实。

不可逆现象就更难对付了。可是，这些现象也正在被协调，并逐渐趋向于统一；在我们看来，照亮它们的光明来自卡诺原理。长期以来，热力学正是专门研究物体的膨胀和它们的状态变化。过去一段时间，它变得更大胆了，而且显著地扩大了它的范围。我们把伽伐尼电池组理论和热电现象理论都归功于它；在整个物理学中，没有它不去探索的角落，而且它也钻研化学本身。

相同的定律统治着每一个地方；在各种外观下，处处可以再次发现卡诺原理；处处也可以发现熵这个如此异常抽象的概念，它像能量概念一样普遍，而且像能量一样好像隐匿着实在。辐射热以往似乎注定逃脱它；但是在最近，我们看到辐射热也服从相同的定律。

在这方面，又向我们揭示出新的类似，这些类似常常可以追溯到细节；欧姆（Ohm）电阻类似流体的粘滞性；滞后现象更类似于固体的摩擦。在所有案例，摩擦好像是各种各样的不可逆现象复制出的模型，这种亲缘关系是实在的、深刻的。

关于这些现象，人们也曾找过严格意义上所谓的力学说明。这些现象本身几乎不屈从它。要找到它，必须假定不可逆性仅仅是表观的，基本现象是可逆的，而且服从已知的动力学定律。但是，要素为数极多，而且越来越混在一起，以致在我们粗糙的眼光看来，一切似乎都趋向于均一，即每一事物都向同一向指前进，而没有返回的希望。因此，表观的不可逆性仅仅是大数定律的结果。但是，只有具有无限敏锐感官的生物，像虚构的麦克斯韦妖，才能够解开这团乱麻，使宇宙的进程倒过来。

这个依附于气体运动论的概念花费了巨大的努力，总的说来却不是富有成果的；但它可以变得富有成果。这不是审查它是否导致矛盾、是否与事物的真正本性一致的场合。

不管怎样，我们把古伊（Gouy）先生关于布朗（Brown）运动的有独创性的观念讲一讲。在这位科学家看来，这种奇异的运动可能背离卡诺原理。那些处于振动的粒子比如此致密的细丝的网络还要小；因此，它们可能适于解开那团乱麻，从而使世界逆行。我们几乎可以看到麦克斯韦妖正在起作用呢。

总而言之，原先已知的现象越来越合适地被分门别类，但是新现象也来索要它们的位置；其中大多数，像塞曼效应，立即就找到了位置。

然而，我们还有阴极射线、X射线、铀射线和镭射线。这里有一个人们未曾料到的完整世界。多少不速之客必须在此暂留呢！

还没有人能预见它们将要占据的位置。可是，我不相信它们将消灭这普遍的统一性；我想它们将进一步完善它。事实上，新辐射好像与发光现象相关联；它们不仅激发荧光，而且有时在与之相同的条件下它们也发出荧光。

它们与在紫外光的作用下产生电火花的原因也不是没有亲缘关系的。

最后，尤其是，人们认为在所有这些现象中可以找到真实的离子，这些离子确实是由比在电解液中大得不可比拟的速度激励的。

这都是十分模糊的，但是将来都会变得比较精确。

磷光、光对电火花的作用，这些现象曾经是相当孤立的领域，从而被研究者多少忽视了。现在，人们可望建设一条新路线，使它们与科学其他领域的联络更为便利。

我们不仅发现新现象，而且在我们认为已经知道的现象中，未曾预见的样态本身也显露出来。在自由以太中，定律依然保持它们庄严的简单性；但是，严格意义上所谓的物质似乎越来越复杂；人们就它所说的一切永远只不过是近似的，而我们的公式每时每刻都要求新项。

然而，框架未被打破；在我们曾认为是简单的客体中我们已辨认出的关系，当我们知道了它们的复杂性时，它们在这些相同的客体中还继续存在着，唯有这一点是重要的。的确，为了更紧密地包容自然界的复杂性，我们的方程变得越来越复杂；但是，容许相互推导这些方程的关系却丝毫没有变化。简而言之，这些方程的形式依然如故。

以反射定律为例：菲涅耳已用简单而富有魅力的理论建立了反射定律，实验似乎确认他的理论。自那时以来，更精密的研究证明，这种证实只不过是近似的；这些研究处处显示出椭圆偏振的迹象。但是，由于一级近似给予我们的帮助，我们立即找到这些异常的原因，这就是转变层的存在；菲涅耳的理论在它的本质方面依然不变。

可是，还有一个我们不能不进行思考的问题：如果人们起初就怀疑所有这些关系所关联的客体的复杂性，那么它们依然不会被察觉。长期以来就有人说过：假使第谷有精确十倍的仪器，那就既不会有开普勒或牛顿，永远也不会有天文学。当观察手段已经变得十分完善

时，一门科学诞生得太迟是一件不幸的事。今天物理化学的情况就是这样；它的奠基者们在普遍把握中受到第三位和第四位小数的困扰；所幸的是，他们都是具有坚定信仰的人。

人们对物质的特性了解得越充分，就越是看到连续性处于统治地位。自从安德鲁斯（Andrews）和范·德·瓦尔斯（Van der Waals）的工作之后，我们才获得了从液态如何过渡到气态以及它们的过渡并非突然的观念。同样地，在液态和固态之间也没有鸿沟，在最近一次会议的会议录中，我们同时看到了关于液体刚性的研究成果和关于固体流动的专题论文。

由于这种趋势，简单性无疑丧失了；从前用几条直线表示的一些现象，现在必须用多少有点复杂的曲线把这些直线连结起来。作为补偿，却显著地获得了统一性。这些被割裂的范畴使心智受到安慰，但它们并不能使心智满足。

最后，物理学方法已经侵入新领域，即化学领域；物理化学诞生了。它还很年轻，但是我们已经看到，它将能使我们把诸如电解、渗透作用和离子运动这样的现象关联起来。

从这一仓促的讲解中，我们会得出什么结论呢？

总而言之，我们已趋近统一了；我们并未像50年前希望的那般迅速，我们也没有总是采取预定的道路；但是，我们却比以往任何时候赢得了如此之多的地盘。

第十一章　概率演算

在这里查明关于概率演算的思想，无疑会使人感到惊讶。它与物理科学的方法有什么关系呢？可是，我要提出而不去解决的问题自然地呈现在正在思考物理学的哲学家的面前。正是针对这一情况，我在前两章常常不得不使用“概率”和“偶然性”的词汇。

正如我在上面已经说过的：“预见的事实只能是可几的。一个预见在我们看来不管建立得可能多么牢固，我们从来也没有绝对保证，实验不会否证它。然而，其概率往往是很大的，以致我们实际上可以满意它。”稍后，我又补充说，“看看简单性的信念在我们的概括中起了什么作用。我们已在为数众多的特例中证实了简单的定律；我们拒不承认这种如此经常重复的一致只能是偶然性的结果，……”

这样，在许多境况下，物理学家与只盼望机遇的赌徒处在同一位置上。他像运用归纳推理一样，也常常或多或少有意识地需要概率演算，这就是我不得不引入插话、中断我们的物理学方法研究的原因，以便稍为比较仔细地审查一下这种演算的价值以及相信它有什么好处。

概率演算这个名字本身就是一个悖论。与确定性相对的概率是我们不知道的东西，我们如何能够演算我们不知道的东西呢？可是，许多著名的学者已经从事这种演算，而且不能否认，科学从中获得了不少好处。

我们如何能够说明这个表观上的矛盾呢？

概率被定义了吗？它到底能够被定义吗？如果不能定义，那我们怎么敢针对它进行推理呢？人们将说，这个定义是很简单的：一个事件的概率是有利于这个事件的个例数与可能的个例总数之比。

一个简单的例子将表明，这个定义是多么不完善。我掷出两个骰子。要使这两个中的一个至少出现六点的概率是多少？每一个骰子能够显示出六个不同的点；可能的个例数是$6\times6=36$；有利的个例数是11；概率是11/36。

这是正确的答案，但是，难道我不可以同样说：两个骰子上现出的点能够形成$6\times7/2=21$种不同的组合吗？在这些组合中，6个是有

利的；概率是6/21。

现在，为什么第一种枚举可能个例的方法比第二种合理呢？

无论如何，这不是我们的定义所能告诉我们的。

因此，我们只好用下述说法完善我们的定义："一个事件的概率是有利于这个事件的个例数与可能的个例总数之比，倘若这些个例同样是概然的话。"这样一来，我们便被迫用概然定义概然了。

我们怎么能够知道，两个可能个例同样是概然的呢？这难道是依据约定吗？如果我们在每个问题的开头都放一个明晰的约定，那可就好了。于是，除了应用算术和代数法则以外，我们将无事可作，而且我们将完成我们的演算，我们的结果毫无怀疑的余地。但是，如果我们希望稍微应用一下这个结果，那么我们必须证明我们的约定是合理的，于是我们将发现我们恰恰面临着我们企图回避的困难。

人们能说健全的感官足以向我们表明应该采纳什么约定吗？哎呀！贝尔特朗德（Bertrand）先生为了自娱而讨论了下述的简单问题："圆的弦可比内接正三角形之边大的概率是多少？"这位杰出的几何学家相继采纳了健全的感觉似乎同样都能说出的两个约定，他发现一个概率是1/2，另一个概率是1/3。

似乎从所有这一切就能断言，概率演算是一门无用的科学，而且我们必须怀疑这种模糊的本能，可是我们刚才还称其为健全的感觉，并习惯于求助它来证明我们的约定是合理的呢。

但是，我们也不能赞成这个结论；没有这种模糊的本能，我们便无从做起。没有它科学则是不可能的，没有它我们既不能发现定律又不能应用定律。例如，我们有权利阐述牛顿定律吗？毋庸置疑，许多观察都与它相符；但这不是偶然性的简单结果吗？此外，这个定律几个世纪以来都为真，我们怎么知道它明年是否还将为真呢？对于这个异议，你会感到无从回答，除非说："那是极其不可能的。"

但是，姑且承认这个定律吧。依靠它，我自信我自己能够计算从现在起一年后土星的位置。我有权利相信这一点吗？谁能够告诉我，在从现在到那时这段时间内，一个以极大速度运动的巨大质量不会通过太阳系附近，从而产生未预见到的扰乱呢？在这里，只能再一次回答："那是极其不可能的。"

从这种观点来看，全部科学只可能是概率演算的无意识的应用而已。谴责这种演算就是谴责整个科学。

在有些科学问题上，插入概率演算是比较明显的，我将稍微详述一下。在这些问题的最前沿有内插法问题，在内插法中，已知一定数目的函数值，我们企图猜测中间值。

我同样要提到著名的观察误差理论，我以后还要提及它；气体运动论这个众所周知的假设假定，每一个气体分子都描绘出极复杂的轨道；但是，由于大数的效果，唯一可观察的平均现象服从马略特和盖-吕萨克（Gay-Lussac）的简单定律。

所有这些理论都建立在大数定律的基础上，概率演算显然会毁坏它们。的确，它们只有特殊的利益，除了涉及内插法外，这些都是我们心甘情愿付出的牺牲。

但是，正如我上面说过的，可以受到怀疑的也许不仅仅是这些部分的牺牲；整个科学的合法性恐怕将受到挑战。

我确实知道有人可能会说："我们是无知的，可是我们必须行动。为了行动，我们无暇全力以赴地进行充分的调查，以消除我们的无知。况且，这样的调查也需要无数的时间。因此，我们必须在未知之前作决定；不论成功与否，我们不得不这样做，我们必须在不完全相信这些法则的情况下遵循它们。我知道的并不是某一事物是真实的，不过在我看来，最好的方针就是权当它是真实的而行动。"从那时起，概率演算从而科学本身都只有实际的价值了。

不幸的是，困难并没有因此而消失。赌徒想一举获胜；他询问我的意见。如果我向他提出建议，那么我要运用概率演算，但是我不能保证成功。这就是我所谓的主观概率。在这个个案中，我必须满足于我刚才给出梗概的说明。但是，假定一观察者在赌博现场，他记下各盘的输赢，赌博继续了很长时间。当他汇总他的记录时，他将发现，事件的发生与概率演算的规律一致。这就是我所谓的客观概率，正是这个现象必须加以说明。

有许多保险公司应用概率演算法则，它们把红利分给它们的股东，这些红利的客观实在性是无可辩驳的。乞灵于我们的无知和行动的必要性不足以说明它们。

因此，绝对的怀疑论是不可接受的。我们可以怀疑，但是我们不能整个儿宣布不适用。有必要进行讨论。

Ⅰ．概率问题的分类。为了把所呈现的关于概率的问题恰当地加以分类，我们可以从许多不同的观点考察它们，首先从普遍性的观点考察它们。我在上面已经说过，概率是有利个例数与可能个例数之比。由于没有较好的名词，我所谓的普遍性将随着可能个例数增加。这个数可以是有限的，例如我们掷一局骰子，其中可能个例数是36。这是一次普遍性。

但是，例如我们要问，圆内的点在内接正方形内的概率是多少，那么圆内有多少点便有多少可能个例，也就是说有无限多可能个例。这是二次普遍性。普遍性还能够向前推进。我们可以问函数将满足给定条件的概率。于是，人们能设想出多少不同的函数，就有多少可能个例。这是三次普遍性，例如当我们企图寻找与有限的观察数相符合的最概然的定律时，我们就上升到三次普遍性了。

我们可以使自己站在完全不同的观点上。如果我们不是无知的，那就不会有概率，无非为确定性留下了位置。但是，我们的无知不能是绝对的，因为那样根本就不会再有任何概率，由于甚至要达到不确定的科学，还需要一点光明才行。因此，概率问题可以按照这种无知的或深或浅来进行分类。

在数学中，我们甚至可以提出概率问题。从对数表中随意取出的对数的第五位小数是9，其概率若何？可以毫不犹豫地回答，这个概率是1/10；在这里，我们具有该问题的所有数据。我们不用求助对数表就能够计算我们的对数，但我们不想去自找麻烦。这是第一级无知。

在物理科学中，我们的无知变得更大。一个系统在给定时刻的状态取决于两件事：它的初始状态和状态变化所依据的定律。如果我们知道这个定律和这个初始状态，那么我们将有一个待解决的数学问题，我们又落回到第一级无知上。

但是，常常会发生这种情况：我们知道定律，却不知道初始状态。例如，可以问小行星目前的分布如何？我们知道，自古以来，它们服从开普勒定律，但是我们不知道它们的初始分布是什么。

在气体运动论中，我们假定气体分子沿直线轨道运动，并服从弹性体碰撞定律。但是，因为我们不知道它们的初始速度，所以我们也不知道它们现在的速度。

概率演算只能使我们预言由这些速度组合将要引起的平均现象。这是第二级无知。

最后，不仅初始条件，而且定律本身都可能是未知的。这样，我们便达到第三级无知，至于现象的概率，一般说来，我们根本不再能肯定任何东西。

人们往往不是借助或多或少的关于定律的不完善的知识试图猜测事件的，事件可能是已知的，我们想去寻找定律；或者，我们不是由原因推导结果，而是希望从结果推导原因。这些是所谓的原因概率问题，从它们的科学应用的观点来看是最有趣的。

我和一位先生玩纸牌游戏，我知道他是很诚实的。他正准备发纸牌。他翻出王牌的概率是多少？是1/8。这是结果概率的问题。

我和一位不相识的先生玩牌。他发了十次牌，而翻出六次王牌。他是骗子的概率是多少？这是原因概率中的问题。

有人可能会说，这是实验方法的基本问题。我观察到x的n个值和相应的y值。我发现，后者与前者之比实际上是常数。这里有一个事件，其原因何在呢？

大概存在着y与x成比例的普遍定律吧，大概小小的发散是由于观察的误差吧？这是人们正在不断询问的一种类型的问题，每当我们从事科学工作时，我们都在无意识地解决它。

现在，我将把这些不同范畴的问题提出来加以评论，同时依次讨论我上面所谓的主观概率和客观概率。

II．数学中的概率。自从1882年以来，求圆面积的不可能性已被证明；但是，即使在那时之前，所有几何学家都认为，这种不可能性是如此之“可能（概然）”，以致科学院不经审查，就抛弃了一些不幸的狂人每年递交的关于这个课题的论文，哎呀，这些论文可真是太多了！

科学院错了吗？显然不是这样，它清楚地知道，这样做不会冒一点扼杀重大发现的危险。科学院不可能证明它是对的，但它十分清楚地了解，它的本能不会犯错误。假使你要问科学院院士，他们会回答说：“我们曾作过比较，是无名学者能够解决长期努力依然悬而未决的问题的概率大，还是地球上多了一个狂人的概率大；在我们看来，第

二个概率好像比较大。”这些是十分充足的理由，但它们毫无数学根据，它们纯粹是心理的理由。

如果你再进一步追问他们，他们会补充道：“你为什么要假定超越函数的特别值是代数数呢？如果n是一个代数方程的根，你为什么要假定这个根是函数Sin2x的周期，而同一方程的其他根则又不然呢？”总而言之，他们要求助于以模糊形式出现的充足理由律。

然而，他们能够从中推出什么呢？至多不过推出它们时代使用的行为规则，与其阅读激起他们合理怀疑的学究式的文章，倒不如把时间花在日常工作上更有用。但是，我上面所谓的客观概率与这里的第一个问题毫无共同之处。

至于第二个问题，则是另外的样子。

考虑一下我在对数表中找出的头10000个对数。在这10000个对数中，我随意取出其中之一。它的第三位小数是偶数的概率是多少？你将毫不犹豫地回答是1/2；事实上，如果你在对数表中挑出这10000个数的第三位小数，你将发现偶数和奇数几乎一样多。

或者，如果你乐意的话，让我们写出与10000个对数对应的10000个数来；若相应的对数的第三位小数为偶数，则这些数中的每一个是+1，若为奇数，则是-1。接着，取这10000个数的平均值。

我会毫不迟疑地说，这10000个数的平均值大概是0，如果我实际去计算它，我便可以核验它是极小的。

但是，即使这一核验也是不需要的。我可以严格地证明，这个平均值小于0.003。为了证明这个结果，我不得不作相应冗长的演算，这里没有它的篇幅，为此我只好引用我在1899年4月15日的《科学总评论》上发表的一篇文章。我希望引起注意的唯一之点如下：在这一演算中，我只应需要把两件事实作为我的个例的基础，也就是说，对数的一阶导数和二阶导数在所考虑的区间内依然处在某些极限之间。

因而，这是一个重要的结果，即该性质不仅对对数为真，而且对任何连续函数也为真，由于每一个连续函数的导数都是有限的。

如果我预先确定了这个结果，首先是因为我就其他连续函数常常观察到类似的事实；其次，是因为我在心里以或多或少的无意识的和不完善的方式做过推理，这种推理能使我得出前面的不等式，正如一位娴熟的演算能手，在做完乘法之前，总能考虑到它大约是多少了。

此外，由于我所谓的我的直觉只不过是真实推理片断的不完善的概要，这就明白了观察为何能确认我的预见，客观概率为何与主观概率一致。

我将选择下述问题作为第三个例子：随便取一个数u，n是一个给定的很大的整数。Sin nu的概值（probable value）是什么？这个问题独自毫无意义。为了使它有意义，就需要约定。我们将公认，数u处在a和a＋da之间的概率等于φ（a）da；因此，它与无限小区间da成比例，而且等于这个区间与仅依赖于a的函数φ（a）之积。至于这个函数，我可以任意选择它，但是我必须假定它是连续的。当u增加2π时，Sin nu的值依然相同，因此我可以在不失去普遍性的情况下设想，u处在0与2π之间，这样我便有可能假定，φ（a）是周期函数，其周期是2π。

所求的概值可以方便地用单积分表示，很容易证明，这个积分小于

$$2\pi M_k / n^k ,$$

M_k 是φ（u）的k阶导数的极大值。于是我们看到，如果k阶导数是有限的，那么当n无限增加时，我们的概值将趋于0，而且比$1/n^{k-1}$ 更快地趋于0。

因此，当n很大时，Sin nu的概值是零。要定义这个值，我需要约定；但是，无论约定可能是什么，其结果总是相同的。在假定函数φ（a）是连续的和周期的时，我只是给我自己强加了很少的限制，这些假设是如此自然，以致我们可以自问，如何能够避免它们。

通过对前述三个在各方面如此不同的例子的审查，已经使我们一方面瞥见到哲学家所谓的充足理由律是什么，另一方面瞥见到对所有连续函数都是共同的某些性质这一事实的重要性。研究物理科学中的概率将导致我们得到同一结果。

III．物理科学中的概率。我现在来到与我们所谓的第二级无知有关的问题上，也就是说，在这些问题中，我们知道定律，但不知道系统的初始状态。我能增加许多例子，但只想举一个。在黄道带上，小行星目前可能的分布如何？

我知道它们服从开普勒定律。我们甚至根本不用改变问题的性质就可以假定，它们的轨道都是圆的，并且处在同一平面上，我们知道

这个平面。另一方面，谈到它们的初始分布，我们却一无所知。不过，我们却毫不犹豫地断定，它们的分布现在几乎是均匀的。为什么呢？

设b是小行星在初始时刻的黄经，也就是说，初始时刻是零。设a是它的平均运动。它在目前时刻，即在t时刻的黄经将是at + b。说目前的分布是均匀的，也就是说at + b的倍数的正弦和余弦之平均值是零。为什么我们肯定这一点呢？

让我们用平面上的一点来代表每一个小行星，也就是说，用其坐标恰恰是a和b的点来代表。这一切表示点将被包括在该平面的某一区域内，但是当点很多时，这个区域看来好像布满了点。关于这些点的分布，我们一无所知。

当我们想把概率演算用于这样的问题时，我们怎么办呢？在该平面的某一部分可以找到一个或多个表示点的概率是多少？由于我们无知，我们只好做任意的假设。为了说明这个假设的性质，请容许我利用粗糙的但却是具体的图像，以代替数学公式。让我们设想，在我们平面的表面上，铺一层虚构的实物，其密度是可变的，但却是连续地变化的。然后我们一致说，在该平面一部分上找到表示点的概数（probable number）与在那里找到的虚构的物质之量成比例。因此，如果我们在该平面上有相同范围的两个区域，那么在这一区域或那一区域找到一个小行星的表示点的概率将与在这一区域或那一区域虚构物质的平均密度彼此一样。

于是，这里有两种分布：一种是实在的，其中表示点很多、十分密集，但却像原子假设中的物质分子一样是离散的；另一种远离实在，其中我们的表示点被连续的虚构物质代替。我们知道，后者不能是实在的，但是我们的无知迫使我们采纳它。

倘若我们还有关于表示点的真实分布的某些观念的话，我们就可以这样排列它，使得在某范围的一个区域中，这种虚构的连续物质的密度几乎与表示点的数目成比例，或者，如果你愿意的话，也可以说与包括在那个区域中的原子数成比例。甚至这也是不可能的，我们的无知太厉害了，以致我们被迫任意选择函数，来定义我们的虚构物质的密度。我们将只受我们几乎不能避免的假设的限制，我们可以假定这个函数是连续的。正如我们将要看到的，这能够充分地使我们得出结论。

小行星在时刻t的概然分布是什么？或者确切地讲，黄经在时刻t的正弦，即Sin（at＋b）的概值是多少？起初我们做出了任意的约定，但是我们若采用它，则这个概值就完全确定了。把平面分成面元。考虑Sin（at＋b）在每一个面元中心的值；把这个值乘以面元的面积和虚构物质的相应密度。然后，取该平面所有面元之和。按照定义，这个和将是我们所求的平均概值，它是用二重积分表示的。人们乍看起来可能认为，平均值取决于定义虚构物质密度的函数的选择，由于这个函数φ是任意的，按照我们所做的任意选择，我们能够得到任何平均值。但这并非如此。

简单的演算表明，当t增加时，我们的二重积分急剧地减小。因此，我完全无法告诉，关于这个或那个初始分布的概率，我们能做什么假设；但是，不论作什么假设，结果将是相同的，这使我摆脱了我的困难。

无论函数φ是什么，当t增加时，则平均值趋于零，而且由于小行星肯定已完成了极大次数的旋转，所以我可以断言，这平均值是很小的。

我可以像我希望的那样选择φ，不过总有一个限制：这个函数必须是连续的；而且，事实上，从主观概率的观点来看，选择非连续函数也许是不合理的。例如，我会有什么理由假定，初始黄经必须严格为0°，而不能处在0°和1°之间呢？

但是，如果我们采用主观概率的观点，如果我们从我们设想的虚构物质是连续的分布过渡到我们的表示点在其中仿佛形成分立的原子那样的真实分布，那么困难就出现了。

Sin（at＋b）的平均值将十分简单地用

$$1/n \sum \mathrm{Sin}(at + b)$$

来表示，n是小行星的数目。作为与连续函数有关的二重积分的替代，我们将有离散项之和。可是，没有人会认真地怀疑，这个平均值实际上是很小的。

由于表示点十分密集，我们的离散和一般来说与积分的差异将是极其微小的。

当离散项的数目无限增加时，积分就是这些项之和趋近的极限。如果项很多，和与它的极限相差也很小，也就是说，与积分相差很

小，我就积分所说的话对于和本身而言还将为真。

然而也有例外。例如，对于一切小行星来说，如果

$$b = \frac{\pi}{2} - at,$$

那么所有行星在时间t的黄经总是π/2，其平均值显然等于1。为使情况如此，在时刻0时，也许有必要让小行星都处在特殊形状的螺旋上，这个螺旋的螺纹是十分密集的。每一个人将承认，这样的初始分布是极为不可能的（而且，即使假定它实现了，这种分布在目前，例如在1900年1月1日，也不会是均匀的，但是在几年后，它却会变均匀）。

可是，我们为什么认为这种初始分布不可能呢？这是必须说明的，因为我们若没有理由把这个怪诞的假设作为不可能的而加以拒绝，那么一切都会毁坏的，而且我们再也不能就某个目前分布的概率做出任何断言了。

我们将再次求助充足理由律，我们总是必须重新提起它。我们应该承认，开始时行星几乎分布在一条直线上。我们应该承认，它们是不规则分布的。但是，在我们看来，似乎没有充足的理由认为，某种未知的原因引起它们沿着如此规则却又如此复杂的曲线运行，这仿佛是特意如此选择的，从而使得目前的分布不可能均匀。

Ⅳ．红与黑。像轮盘赌这样的机遇游戏所产生的问题，基本上与我刚才论述的问题完全类似。例如，把一个轮盘分为极多的红黑相间的等分。用力使指针旋转，在转了许多圈之后，它停在这些分格之一上。这个分格是红的概率显然是1/2。指针旋转的角度为θ，且包括几个整圈。用这样的力转动指针，使这个角度必须处于θ与θ＋dθ之间，我不知道其概率是多少；但是，我能够做出约定。我可以假定，这个概率是φ（θ）dθ。至于函数φ（θ），我能够以完全任意的方式选择它。在我选择时，没有什么东西能够指导我，但是我自然地被导致假定这个函数是连续的。

设ε是每一个红分格和黑分格的长度（在半径为1的圆周上测量）。我们必须计算φ（θ）dθ的积分，一方面把它扩大到所有红分格，另一方面把它扩大到所有黑分格，并把结果进行比较。

考虑区间2ε，它包括红分格和接着它的黑分格。设M和m是函数φ（θ）在这个区间的最大值和最小值。扩大到红分格的积分将小于ΣM_{ε}

；扩大到黑分格的积分将大于Σm_ε；因此，二者之差将小于Σ（M - m）ε。但是，如果假定函数θ是连续的；此外，如果区间ε相对于指针旋转过的总角度来说很小，那么差M - m将是很小的。因此，两个积分之差将很小，概率将十分接近1/2。

我们看到，在对函数θ一无所知的情况下，我必须像概率是1/2那样去行动。另一方面，如果我使自己站在客观的观点上观察若干次，那么我理解，为什么观察使我得到红的次数与黑的次数大约一样多。

所有的赌博者都知道这个客观规律；但它却使他们陷入了值得注意的错误之中，这种错误虽则常常被揭露出来，但他们总是一再堕入其中。例如，当红的连赢六次时，他们押在黑的上，以为他们这回准胜；他们说，因为红的连赢七次是十分稀少的。

实际上，他们获胜的概率依然是1/2。的确，观察表明，七个接连红的系列是十分稀少的，但是六个红接着一个黑的系列同样是十分稀少的。

他们注意到七个红的系列是罕有的；如果他们没有看到六个红和一个黑的稀罕，那只是因为这样的系列没有引起注意。

V．原因概率。现在我们开始谈谈原因概率问题，从科学应用的观点来看，这是最重要的问题。例如，两个恒星在天球上十分接近。这种表观的接近仅仅是偶然性的结果吗？这些恒星虽然几乎在同一视线上，但它们处在与地球极其不同的距离、从而相互之间十分遥远吗？或者，这种表观的接近也许与实际的接近是一致的？这是原因概率的问题。

我首先想起，在迄今我们关注的结果概率的所有问题开始，我们总是必须做出或多或少被证明是合理的约定。在大多数个案中，如果结果在某种程度上不依赖于这个约定，这仅仅是因为某些假设容许我们先验地排除不连续函数，或者比如说，排除某些荒谬的约定。

当我们处理原因概率时，我们将会发现某些类似的东西。一个结果可以由原因A或原因B产生。该结果刚刚被观察到了。我们要问它由原因A产生的概率。这是后验的原因概率。但是，如果没有或多或少被证明是合理的约定预先告诉我，原因A开始起作用的先验的概率是多少，那么我就不能计算后验的原因概率；我意指对于某个没有观察到该结果的人而言的这个事件的概率。

为了说明得更清楚，我回到上面提到的玩纸牌游戏的例子。我的对手首先发牌，他翻出王。他是骗子的概率是多少？通常讲授的公式给出8/9，结果显然是相当令人惊奇的。如果我比较仔细地检查一下结果，那么我会看到，这个演算仿佛在我坐到桌旁之前就做过了，我已经认为在两次机会中有一次我的对手是不诚实的。这是一个荒谬的假设，因为在此种情况下我肯定不会和他玩了，这便说明了结论的荒谬性。

关于先验概率的约定是不合理的，这就是为什么后验概率演算把我引向不能容许的结果。我们看到这个预备约定的重要性。我甚至还想补充说，如果不做预备约定，后验概率问题便毫无意义。预备约定总是必须做出的，或者直截了当地做出，或者不言而喻地做出。

再举一个更有科学特点的例子。我想决定一个实验定律。当我了解这个定律时，它能够用曲线来描绘。我做了若干孤立的观察；其中每一个将用一点来表示。当我得到这些不同的点时，我在它们之间引一条曲线，尽可能使曲线靠近它们，可还是保持曲线的规则形状，没有角点，或者没有太急剧的弯曲，或者曲率半径没有突然的变化。在我看来，这个曲线将表示概然定律，我不仅假定它将告诉我在所观察到的值之间的中间函数值，而且假定它将给我比直接观察更精确的观察值。这就是我使曲线通过点的附近而不通过点本身的原因。

这里有原因概率的问题。结果是我记录的测量；这些结果取决于下述两个原因的组合：现象的真实定律和观察的误差。知道了结果，我们必须寻求现象服从这个或那个定律的概率以及观察受这个或那个误差影响的概率。于是，最概然定律对应于所画的曲线，而最概然的观察误差则由相应点与这个曲线的距离来表示。

但是，在任何观察之前，如果我没有形成某一定律的概率的先验观念以及我所面临的误差偶然性的先验观念，那么这个问题将毫无意义。

如果我的仪器是好的（而且我在做观察前已了解这一点），我将不容许我的曲线与表示初步测量的点偏离得太多。如果仪器不好，我可以使曲线离点稍远一些，以便得到弯曲较少的曲线；我将较多地牺牲规则性。

那么我为什么企图画一条没有曲折的曲线呢？这是因为，我先验地认为定律是用连续函数（或用其高阶导数是很小的函数）表示的，

这种定律比不满足这些条件的定律更可能。没有这个信念，我们所谈的问题就没有意义；内插法就是不可能的；从有限数目的观察中无法推导出定律；科学便不会存在了。

50年前，物理学家认为，在其他情况相同时，简单的定律比复杂的定律更可能。他们甚至求助于这个原则来袒护马略特定律，反驳勒尼奥（Regnault）实验。今天，他们拒斥这个信念；可是，有多少次他们被迫像他们持有这个信念一样地去行动！不管情况怎样，这种倾向遗留下来的是对于连续性的信念，我们刚才看到，假如这个信念本身不得不消失的话，实验科学就变得不可能了。

VI．误差理论。我们就这样被导致谈误差理论，这个理论直接与原因概率问题相关。在这里，我们再次发现结果即若干不一致的观察，我们企图去推测原因，这些原因一方面是所测量的量的真值，另一方面是在每次孤立观察中所造成的误差。有必要计算每一个误差的后验可能量是多少，从而计算所测量的量的概值。

但是，正如我刚刚说明的，如果我们不先验地承认，也就是说，在所有观察之前不承认误差概率定律，那么我们就不可能知道如何着手进行这个演算。误差定律存在吗？

所有计算者承认的误差定律是高斯（Gauss）定律，它是用某一超越曲线表示的，该曲线以“钟形曲线”的名字而闻名。

不过，首先回想一下系统误差和偶然误差的经典区别是恰当的。如果我们用过长的米尺测量长度，我们将总是得到太小的数，而且测量几次也是无用的；这就是系统误差。即使我们用准确的米尺测量，但是我们也会犯错误；不过，我们有时错得多，有时错得少，当我们取多次测量的平均值时，则误差将趋于减小。这就是偶然误差。

显而易见，系统误差原来不能满足高斯定律；但是，偶然误差能满足吗？人们尝试做了大量的证明；几乎所有的证明都是粗制滥造的谬论。不管怎样，我们可以从下述假设出发证明高斯定律：所造成的误差是大量的部分误差和独立误差的结果；每一个部分误差是很小的，而且服从任何概率定律，只要正误差的概率与均等的负误差的概率相同。显然，这些条件常常能被满足，但并非总是如此，对于满足这些条件的误差来说，我们可以保留偶然误差的名称。

我们看到，最小二乘法并非在每一种个案中都是合理的；一般说来，物理学家比天文学家更怀疑它。无疑地，这是因为天文学家除了遇到与物理学家一样的系统误差以外，还必须与极重要的误差来源作斗争，这种误差来源完全是偶然的；我指的是大气波动。于是，听到物理学家和天文学家讨论观察方法是很奇怪的。物理学家使人们相信，一次好的测量比多次不好的测量更有价值，他们首先关心的是凭借预防最小的系统误差来消除误差，而天文学家对他说："但是，你这样只能观察少数恒星；偶然误差将不会消失。"

我们应该得出什么结论呢？我们必须继续利用最小二乘法吗？我们必须识别。我们已消除了我们可以怀疑的一切系统误差；我们清楚地知道还有其他误差，不过我们无法把它们检查出来；我们必须下定决心，采用一个确定的数值，可以把它看做是概值；为此，显然最好的做法是应用高斯方法。我们只应用与主观概率有关的实际法则。在这里无需多说。

但是，我们希望更进一步，不仅肯定概值是这么多，而且肯定结果的概差是这么多。这是绝对不合理的；只有我们保证所有系统误差都被消除了，它才为真，但是我们对此绝对一无所知。我们有两个观察系列；应用最小二乘法则，我们发现，第一个系列的概差比第二个系列的概差小一倍。不过，第二个系列可以比第一个系列好，因为第一个系列也许受到很大的系统误差的影响。我们能够说的一切就是，第一个系列可能比第二个系列好，由于它的偶然误差较小，我们没有理由肯定一个系列的系统误差比另一个的大，我们关于这点的无知是绝对的。

VII．结论。在前文中，我提出了许多问题，其中还没有一个解决了。可是，我并不懊悔把它们写下来，因为它们也许会引起读者对这些棘手的疑问进行思考。

不管情况怎样，其中某些方面似乎妥善地建立起来了。为了着手进行任何概率演算，进而为了使这种演算有任何意义，就必须承认假设或总是具有某种程度任意性的约定是出发点。在选择这个约定时，我们只能以充足理由律为指导。不幸的是，这个原则是十分模糊的和十分灵活的，在我们刚刚做出的粗略审查中，我们看到它采取了许多不同的形式。我们最为经常遇到的形式是对于连续性的信念，这种信

念很难用无可置疑的推理去辩护，但是若没有它，整个科学也许就不可能了。最后，概率演算可以富有成效地应用的问题，是结果独立于起初所做的假设的问题，只要这个假设满足连续性条件就行。

第十二章　光学和电学

菲涅耳理论。在物理学的发展中，人们能够选择的最好例子[1]就是光理论以及它与电理论的关系。多亏菲涅耳，光学才成为物理学中得到最充分发展的一部分；所谓的波动说形成了确实使我们心满意足的一个整体。然而，我们不必向它要求它不能够给予我们的东西。

数学理论的目标并不在于向我们揭示事物的真实本性；这是没有道理的要求。它们的唯一目的是协调实验向我们揭示出的物理学定律，但是若没有数学的帮助，我们甚至不能陈述这些定律。

以太是否真正存在，并没有什么关系；这是形而上学家的事务。对我们来说，主要的事情是，一切都像以太存在那样发生着，这个假设对于说明现象是方便的。归根结底，我们有任何其他理由相信物质客体的存在吗？那也仅仅是一个方便的假设；只是这个假设永远是方便的，而以太在某一天无疑却要被作为无用的东西抛弃。然而，即使在那一天，光学定律以及用解析法变换它们的方程依然为真，至少是一级近似。于是，研究把这一切方程联合起来的学说将总是有用的。

波动说建立在分子假设的基础上。对于那些以为他们如此发现了在定律之下的原因的人来说，这是有利条件。对于其他人而言，这却是怀疑的理由。但是，在我看来，这种怀疑像前者的幻想一样，似乎都是不可靠的。

这些假设只起了次要的作用。人们可以牺牲它们。人们通常没有这样做，因为那样会使说明失去明晰性，但是，这是唯一的理由。

事实上，如果我们较为仔细地去观察，那么就会看到，人们只从分子假设借用了两件事：能量守恒原理和方程的线性形式，这是小运动的普遍定律，犹如一切小变化的普遍定律。

这说明了，当我们采纳光的电磁理论时，菲涅耳的大多数结论为什么依然不变。

麦克斯韦理论。我们知道，麦克斯韦用密切的结合物把直到当时还完全互不相干的物理学的两部分——光学和电学——联系起来了。由于菲涅耳的光学这样融合到更宽广的整体中、融合到更高级的和谐

中，因而它依然是充满活力的。它的各部分继续有效，各部分的相互关系还是相同的。唯有我们用来描述这些关系的语言变化了；另一方面，在光学的不同部分和电学领域之间，麦克斯韦向我们揭示出以前未曾料到的其他关系。

当法国读者第一次打开麦克斯韦的书时，便觉得不大自在，甚至在起初，常常是怀疑与赞美搀和在一起。只有在经过长期了解、并花费了许多努力之后，这种情感才会消失。甚至还有一些著名人物永远不会摆脱这种感觉。

为什么我们这样难以适应这位英国科学家的观念呢？无疑地，这是因为大多数有知识的法国人所受的教育使他们预先倾向于欣赏精确性和逻辑，把它们抬高到其他一切特性之上。

在这方面，古老的数学物理学理论完全能使我们满意。我们所有的大师，从拉普拉斯到柯西（Cauchy），都是在同一道路上行进的。从明确陈述的假设开始，他们演绎出具有数学严格性的结论，然后把它们与实验比较。他们的目的似乎是把与天体力学一样的精确性给予物理学的每一个分支。

对于习惯于赞美这样的模型的心智来说，要使他对一个理论中意是很难的。他不仅不容许出现丝毫矛盾，而且要求各部分在逻辑上相互关联，要求不同假设的数目减到最小限度。

事情并没有就此而已；他还有其他要求，在我看来这似乎是不合理的。在我们感官能够达到的、实验告诉我们的物质背后，他还期望看到另外的东西，在他的眼中，唯一实在的物质只具有纯粹的几何学性质，其原子将无非是仅仅服从动力学定律的数学点而已。可是，这些原子是不可见的，而且没有颜色，由于没有意识到的矛盾，他企图去想象它们，从而尽可能近似地把它们与普通物质等同起来。

只有这样，他才会完全满意，他设想他已洞察到宇宙的秘密了。即使这种满意是骗人的，他还是很难抛弃它。

因此，在打开麦克斯韦的书时，法国人期望发现像建立在以太假设基础上的物理光学那样合乎逻辑、那样精确的理论整体；他这样就要作好失望的准备，为了使读者不致扫兴，我乐于径直地告诉他，他在麦克斯韦的书中必须寻找什么，他在那里不能寻找什么。

麦克斯韦没有对电和磁作力学说明；他只限于证明这样的说明是可能的。

他也表明，光现象仅仅是电磁现象的特例。因此，从每一种电学理论出发，人们都能够立即演绎出光理论。

不幸的是，相反的情况并不为真；从对于光的完备说明，并非总是能够容易地导出对电现象的完备说明。这是不容易的，尤其是，倘若我们希望从菲涅耳理论开始的话。毫无疑问，这不是不可能；但是，不管怎样，我们必须询问，我们是否将要被迫抛弃我们以为确定地获得的美妙结果。这好像是倒退了一步；许多心智健全的人并不甘心屈从它。

即使读者同意限制他的欲望，他还会遇到其他困难。英国科学家并不力图去建造一座最终的、井然有序的大厦；他们似乎宁可建筑大量临时的、独立的建筑物，在这些建筑物之间，交流是很困难的，有时还是不可能的。

把麦克斯韦用电介质中的压力和张力来说明电引力的那章作为一个例子吧。这章可以删去，书的其余部分并不因此而显得不清楚和不完备；另一方面，这章本身包含着完备的理论，人们不读它的上下文就能够理解它。但是，这章不仅仅独立于该书的其余部分；它也难以与该书的基本观念一致。麦克斯韦甚至没有试图使之协调；他只是说："我未能迈出下一步，也就是说，未能对电介质中的这些应力作力学思考。"

这个例子将足以使我焕然冰释；本来我还可以引用许多其他例子。于是，在读到专论磁致旋转偏振的书页时，谁会怀疑光现象和磁现象之间存在着等同性呢？

因此，人们不要自以为他能够避免一切矛盾；人们必须顺从它。事实上，倘若人们不把两种矛盾的理论混在一起，如果人们不在它们之中寻求事物的基础，那么它们二者都可以成为有用的研究工具；假如麦克斯韦没有向我们开辟如此新颖、如此歧异的路径，也许我们在读他的书时不会受到什么启发。

然而，基本观念却因而变得不大分明了。迄今，虽然这种情况多数出现在通俗书刊中，但这毕竟是完全被撇在一边的唯一之点。

因此，我感到，最好使它的重要性突现出来，我应该说明这个基本观念在何处。可是，为此必须作简短的讨论。

物理现象的力学说明。在每一个物理现象中，都存在着若干实验能直接达到、而且容许我们测量的参数。我将称这些参数为q。

其次，观察告诉我们这些参数的变化规律；这些规律一般能够以微分方程的形式提出，这些微分方程把参数q与时间联系起来。

要给这样的现象以力学说明，必须做什么呢？

人们将试图用普通物质的运动，或者用一种或多种假想的流体来解释它。

这些流体将被认为是由为数极多的孤立的分子m构成的。

我们何时能说我们对现象有了完备的力学说明呢？其时机在于：一方面，要待我们知道这些假想的分子m的坐标所满足的微分方程式，而且这些方程必须符合动力学原理；另一方面，要待我们知道把分子m的坐标定义为参数q的函数之关系才行，这些参数q是可由实验得知的。

正如我说过的，这些方程必须符合动力学原理，尤其要符合能量守恒原理和最小作用原理。

这两个原理的第一个告诉我们，总能量是常数，这个能量可以分为两部分：

1°动能或活力，它取决于假想分子m的质量和它们的速度，我将称其为T。

2°势能，它仅取决于这些分子的坐标，我将称其为U。正是两种能T和U之和是常数。

现在，最小作用原理能告诉我们什么呢？它告诉我们，系统在从时刻t_0 所占据的初始位置到达t_1 所占据的最终位置时，必须采取这样的路径，以便在两个时刻t_0 和t_1 之间所逝去的时间间隔内，“作用”（也就是说两个能量T和U之差）的平均值将尽可能小。

如果两个函数T和U已知，这个原理足以决定运动方程。

在从一个位置到达另一个位置的所有可能的路径中，显然存在着一个路径，它使得该作用平均值比任何其他的作用平均值都要小。而且，只存在一条路径；最小作用原理正是由此足以决定所遵循的路径，从而决定运动方程。

这样，我们便得到所谓的拉格朗日方程。

在这些方程中，独立变量是假想分子m的坐标；但是，我现在假定，人们把实验可以直接得到的参数q作为变量。

因此，必须把能量的两部分表示为参数q和它们的导数的函数。它们显然将以这种形式出现在实验家的面前。实验家自然将力图借助他能够直接观察的量来定义势能和动能。[2]

姑且承认，系统将总是沿着平均作用最小的路径从一个位置到另一个位置。

现在，不管T和U是否借助于参数q和它们的导数表示；也不管我们是否借助那些我们规定初始位置和最终位置的参数；最小作用原理依然总是为真。

又在此时此处，在导致从一个位置到另一个位置的所有路径中，存在一条平均作用最小的路径，而且只存在一条。因此，最小作用原理足以决定那些规定参数q变化的微分方程。

这样得到的方程是拉格朗日方程的另一种形式。

为了形成这些方程，我们既不需要知道把参数q与假设分子的坐标联系起来的关系，也不需要知道这些分子的质量，亦不需要知道作为这些分子坐标的函数的U的表达式。

我们需要知道的一切是作为参数的函数U的表达式、作为参数q及其导数的函数T的表达式，即作为实验材料的函数的动能和势能的表达式。

于是，我们将在下述两件事情中二者择一：或者对于函数T和U的适当选择，像我们刚刚所说的那样构造的拉格朗日方程将与从实验推导出来的微分方程等价；或者不存在会出现这种一致的函数T和U。很清楚，在后一个案中，力学说明是不可能的。

力学说明是可能的必要条件在于，我们能够以这样的方式选择函数T和U，以便满足最小作用原理，这也包括能量守恒原理。

而且，这个条件是充分条件。事实上，假定我们找到参数q的函数U，它表示能量的一部分；假定能量的另一部分我们将用T来表示，它是参数q及其导数的函数，而且是关于这些导数的二次齐次多项式；最后，假定借助这两个函数T和U形成的拉格朗日方程符合实验材料。

为了从中演绎力学说明，什么是必要的呢？其必要条件是，能够把U看做是系统的势能，能够把T看做是同一系统的活力。

至于U，没有什么困难，但是能够把T视为物质系统的活力吗？

很容易证明，这总是可能的，甚至可以用无穷的方式去证明。我将只限于比较详细地提一下我的著作《电和光学》的序言。

这样，如果不能满足最小作用原理，就不可能有力学说明；如果能够满足，就不仅有一种力学说明，而且有无数的力学说明，由此可得，只要有一种力学说明，就会有无数其他的力学说明。

还有一种意见。

在实验直接给予我们的量中，我们将把一些量看做是我们假想分子的坐标的函数；这些量是我们的参数q。我们将认为其他量不仅与坐标有关，而且与速度有关，或者说与参数q的导数有关也一样，或者认为其他量是这些参数及其导数的组合。

于是，便出现了一个问题：在所有这些用实验测量的量中，我们选择哪一个代表参数q呢？我们愿意把哪一个作为这些参数的导数呢？这种选择在很大程度上依然是任意的；但是，要使力学说明是可能的，只要我们能够以符合最小作用原理的方式进行选择就足够了。

麦克斯韦当时曾经自问，他是否能做这种选择，是否能以电现象满足这个原理的方式选择两种能量T和U。实验向我们表明，电磁场的能量分为两部分——静电能和电动力能。麦克斯韦注意到，如果我们把第一个视为表示势能U，把第二个视为表示动能T；而且，如果把导体的静电荷视为参数q，把电流强度视为其他参数q的导数；那么，在这些条件下，我可以说麦克斯韦注意到电现象满足最小作用原理。从那时起，他便肯定了力学说明的可能性。

如果他在他的书的开头就说明这一观念，而不是把它放逐到第二卷的不引人注目的部分，那么大多数读者便不会忽略它。

于是，如果现象容许有完备的力学说明，那么它将容许有无数其他的力学说明，它们将会同样圆满地描述实验揭示出的所有特点。

这被物理学每一个分支的历史确认；例如，在光学中，菲涅耳相信振动垂直于偏振面；诺伊曼（Neumann）认为振动平行于偏振面。人们长期寻找一种“判决性实验”，使我们能够在这两种理论之间做出裁决，但是却没有找到它。

在不离开电领域的情况下，我们可以用同样的方式断言，两种流体理论和一种流体理论二者都能以同样满意的方式阐明所有观察到的静电学定律。

幸亏我刚才回忆起的拉格朗日方程的特性，所有这些事实都可以顺利地加以说明。

现在，很容易领悟麦克斯韦的基本观念是什么了。

为了证明电的力学说明的可能性，我们不需要专心致志地寻找这个说明本身；只要知道作为能量两部分的两个函数T和U的表达式，只要用这两个函数形成拉格朗日方程，然后把这些方程与实验材料相比较，就足以使我们满意了。

在这一切可能的说明中，怎样做出没有实验帮助我们的选择呢？也许到某一天，物理学家将对那些实证方法不能达到的问题毫无兴趣，而把它们抛给形而上学家。可是，这一天尚未来到；人们不会如此轻易听命于对事物的根底永远无知。

因此，我们的选择进而只能以下述考虑为指导：在这些考虑中，个人鉴赏的部分是很大的；不过，有些答案世人都反对，因为它们太怪诞了，而另外一些答案则受到所有世人的偏爱，因为它们具有简单性。

关于电和磁，麦克斯韦避免作任何选择。这并不是他故意轻视用实证方法不能得到的一切东西；他致力于气体运动论所花的时间充分地证明了这一点。我还要补充说，尽管他在他的大作里没有提出完备的说明，但他早先在《哲学杂志》的一篇文章中曾试图给出说明。他当时不得不做假设，这些假设的奇异性和复杂性后来导致他放弃了这一说明。

同样的精神在整个著作中无处不有。基本的东西，也就是说对所有理论必定是共同的东西，已被突现出来；只能适合于特殊理论的一切几乎总是默默而过。这样，读者发觉自己面临着几乎没有内容的形式，起初他被诱使把它视为是不可捉摸的、飘忽不定的影子。但是，他的艰难尝试被宣布为劳而无功，这迫使他进行思考，他终于弄明白，在他以前只是感到奇怪的理论结构中，往往有相当人为的成分。

第十三章　电动力学

从我们的观点来看，电动力学的历史特别富有教益。

安培（Ampère）曾给他的不朽著作冠以《唯一建立在实验之上的电动力学现象的理论》这一题目。因此，他以为他没有做假设，但是正如我们马上将要看到的，他做了假设；只是他毫无意识地做了假设而已。

另一方面，他的后继者却察觉到这些假设，因为安培解答中的弱点引起了他们的注意。他们做了新的假设，这时他们已充分地意识到了；但是，在达到今天的经典体系之前，人们不知把假设必须改变多少次了，即使该体系，也许还不是最终的；这就是我们将要看到的东西。

Ⅰ．安培理论。当安培在实验上研究电流的相互作用时，他用闭合电流、而且只能用闭合电流进行。

这并不是他否定开路电流的可能性。如果两个导体带有正电和负电，用导线把它们连接起来，那么电流就从一个导体流到另一个导体，一直持续到两个电势相等为止。按照安培时代的观念，这就是开路电流；人们知道电流从第一个导体流向第二个导体，而没有看到电流从第二个导体流回第一个导体。

于是，安培把具有这种性质的电流看做是开路电流，例如电容器放电电流；但是，他不能使开路电流成为他的实验对象，因为这种电流的持续时间太短了。

也可以设想另一种开路电流。我假定用导线AMB把两个导体A和B连接起来。首先，运动的小传导质量开始与导体B接触，从B获得电荷，接着与B脱离接触并沿着BNA路线运动，由它们输运着电荷，再开始与A接触并把电荷传给A，然后沿导线AMB流回B。

这在某种涵义上是闭合电流，因为电沿闭合电路BNAMB流动；但是，这种电流的两部分是截然不同的。在导线AMB中，电是通过固定的导体移动的，它像伏打（Volta）电流一样，要克服欧姆电阻并放出

热量；我们说，它是通过传导移动的。在BNA部分，电由运动着的导体携带着；它可以说是通过运流移动的。

于是，如果把运流电流看做完全类似于传导电流，则电路BNAMB是闭合的；相反地，如果运流电流不是“真实电流”，比如对磁铁不起作用，那就只剩下传导电流AMB，它是开路电流。

例如，如果我们用导线把霍耳兹（Holtz）起电机的两个电极连接起来，那么带电的转盘通过运流把电从一个电极输运到另一个电极，电又通过导线的传导返回第一个电极。

但是，这种电流很难产生出可观的强度。用安培的处理手段，我们可以说这是不可能的。

总而言之，安培可以设想存在着两类开路电流，但是他无法操作二者，或者是因为它们不够强，或者是因为它们持续时间太短。

因此，实验只能向他表明闭合电流对闭合电流的作用，或者更准确地讲，是闭合电流对一段电流的作用，因为人们可使电流流过由运动部分和固定部分构成的闭合电路。于是，有可能研究运动部分在另一闭合电流作用下的位移。

另一方面，安培没有办法研究开路电流对闭合电流的作用，或者对另一开路电流的作用。

1．闭合电流的个案。在两个闭合电流相互作用的个案中，实验向安培揭示了异常简单的定律。

在这里，我迅速地回忆起以后将对我们有用的定律。

1°如果电流强度保持不变，如果两个电路在经历了无论什么形变和位移之后，最终回复到它们的初始位置，那么电动力作用的总功将为零。

换句话说，存在着两电路的电动力学势，它与电流强度之积成比例，而且依赖于电路的形状和相对位置；电动力学作用的功等于这个电势的变化。

2°闭合螺线管的作用是零。

3°电路C对另一个伏打电路C'的作用只取决于这个电路产生的“磁场”。事实上，在空间的每一点，我们都能够规定具有一定大小和方向的力，这种力被称为磁力，它具有下述特性：

（a）C施加在磁极上的力作用于该极，它等于磁力乘以这个极的磁质量；

（b）极短的磁针倾向于取磁力的方向，它倾向于变成的力偶与磁力、磁针的磁矩和磁针的磁倾角的正弦成比例；

（c）如果移动电路C，那么C施加在C'上的电动力作用所做的功将等于通过该电路的“磁力流”的增量。

2．闭合电流对一段电流的作用。安培未能产生严格意义上所谓的开路电流，他只有一种方法研究闭合电流对一段电流的作用。

这是对电路C操作的，该电路由两部分构成：一部分是固定的，另一部分是可动的。例如，可动部分是一个可动导线αβ，其末端α和β能够沿固定导线滑动。在可动导线的一个位置上，α端处在固定导线的A点，β端处在固定导线的B点。电流从α向β环流，也就是说，沿可动导线从A流到B，然后沿固定导线从B返回A。因此，这个电流是闭合的。

在第二个位置上，可动导线滑动了，α端处于固定导线的另一点A'，β端处于固定导线的另一点B'。然后电流从α到β环流，也就是说，沿可动导线从A'流到B'，此后总是沿着固定导线从B'流回B，接着从B到A，最后从A到A'。因此，电流也是闭合的。

如果同样的电流受到闭合电流C的作用，那么可动部分将发生位移，恰如它受到力的作用一样。安培这样设想，这个可动部分AB似乎受到的表观力表示C对于电流αβ部分的作用，它与终止在α和β的开路电流通过αβ、而不是闭合电流通过αβ时所受的力相同，而闭合电流在到达β之后，还要通过电路的固定部分返回α。

这个假设好像是十分自然的，是安培无意识地做出的；不过，它并不是必要的，因为我们进而将要看到，亥姆霍兹反对它。然而不管怎样，这个假设容许安培阐明闭合电流对于开路电流、甚或对于电流元作用的定律，虽然安培永远未能产生开路电流。

该定律是简单的：

1°作用在电流元上的力施加在这个元上；它与电流元和磁力垂直，且与垂直于电流元的磁力的分量成比例。

2°闭合螺线管对于电流元的作用是零。

但是，电动力学势消失了，也就是说，当其强度保持不变的闭合电流和开路电流流回它们的初始位置时，则总功不是零。

3．连续转动。在电动力学实验中，最引人注目的实验是产生连续转动的实验，有时也称其为单极感应实验。磁铁可以绕它的轴转

动；电流先通过固定导线，经由N极进入磁铁，例如流过一半磁铁，再由滑动触点流出，重新流进固定导线。

于是，磁铁开始连续不断地转动，永远也不能达到平衡；这是法拉第的实验。

这怎么可能呢？如果它是形状不变的两个电路的问题，即一个是固定电路C，另一个是可绕轴转动的电路C'，那么后者永远也不会连续转动；事实上，这里存在着电动力学势；因此，当这个势是极大值时，必定有一个平衡位置。

因此，只有当电路C'由两部分构成时，即一部分是固定的，另一部分可绕轴转动时，连续旋转才是可能的，情况有如法拉第实验。在这里，可以再次方便地做出区分。从固定部分到达可动部分，或者反过来，既可以用简单接触（可动部分的同一点始终与固定部分的同一点接触）来实现，也可以用滑动接触（可动部分的同一点依次与固定部分的各点接触）来实现。

只有在第二种情况下，才能发生连续转动。系统趋向于取平衡位置，这就是接着发生的事情；但是，在到达平衡位置的点时，滑动接点使可动部分与固定部分的新点连通；它改变了连接关系，从而改变了平衡条件，可以说，它致使平衡位置在系统企图达到它之前就逃离了，所以转动可以无限期地进行下去。

安培假定，电路对C'可动部分的作用与C'的固定部分不存在时一样，从而与通过可动部分的电流是开路电流时一样。

因此，他得出结论说，闭合电流对于开路电流的作用，或者反过来，开路电流对于闭合电流的作用，可以引起连续转动。

但是，这个结论取决于我已阐述的假设，正如我上面说过的，亥姆霍兹不承认这个假设。

4．两个开路电流的相互作用。在涉及两个开路电流的相互作用时，尤其是涉及两个电流元的相互作用时，所有的实验都失败了。安培曾求助于假设。他假定：

1°两个电流元的相互作用可以简化为沿它们的连线作用的力；

2°两个闭合电流的作用是它们的各个电流元相互作用的合量，而且合量与这些电流元是孤立时的情况相同。

引人注目之处在于，安培在这里又一次无意识地做了这些假设。

不管怎样，这两个假设与关于闭合电流的实验一起，足以完备地决定两个电流元相互作用的定律。但是这样一来，我们在闭合电流的个案中遇到的大多数简单定律不再为真。

首先，不存在电动力学势；正如我们看到的，在闭合电流作用于开路电流的个案中，也不存在任何电动力学势。

其次，严格地讲，不存在磁力。

事实上，我们上面已给出了这个力的三种不同的定义：

1°借助加于磁极上的作用；

2°借助取磁针方向的指向力偶；

3°借助加于电流元上的作用。

但是，在我们现在所讨论的个案中，不仅这三个定义不再和谐一致，而且每一个定义也丧失了它的意义，事实上：

1°磁极已不再仅仅受到施加于这个极的单一力的作用。实际上，我们看到，由电流元对磁极的作用而引起的力没有施加在该磁极上，而是施加在该电流元上；而且，它可用施加在该磁极上的力和力偶来代替；

2°作用在磁针上的力偶已不是简单的指向力偶，因为它对于磁针轴的力矩不是零。它可以分解为严格意义上所谓的指向力偶和倾向于产生我们所说的连续转动的附加力偶；

3°最后，作用在电流元上的力并不垂直于这个电流元。

换言之，磁力的统一性已经消失了。

让我们看看这种统一性在于什么。对磁极施加同一作用的两个系统，也将把同一作用施加在无限小的磁针上，或者施加在与这个磁极处于空间同一点的电流元上。

好吧，如果两个系统只包含闭合电流，这就是真实的；如果这两个系统包含开路电流，这就不再是真实的。

例如，只要指出下述事实就足够了：如果磁极处于A而电流元处于B，电流元的方向沿线段AB的延长线，那么这个电流元将不对这个磁极施加作用，相反却对处于A点的磁针施加作用，或对处于A点的电流元施加作用。

5．感应。我们知道，电动力感应的发现紧随在安培的不朽著作之后。

只要它仅仅是一个闭合电流问题，那就没有什么困难，而且亥姆霍兹甚至注意到，能量守恒原理对于从安培电动力学定律推导出感应定律也是充分的。但是，正如贝尔特朗德已清楚表明的，这总是建立在一个条件上，即我们另外要作若干假设。

在开路电流的个例中，能量守恒原理也容许这一推导，我们当然不能把该结果提交实验检验，因为我们不能产生这样的电流。

如果我们试图把这种分析模式用于安培的开路电流理论，那么我们便得到使我们惊奇的计算结果。

首先，不能依据学者和实践者都知道的公式从磁场的变化中推导出感应现象，事实上，正如我们说过的，严格地讲，这里已不再有磁场了。

但是，可以再进一步；如果电路C受到可变伏打系统S的感应，如果无论以什么方式使这个系统移动和变形，致使这个系统的电流强度无论按什么定律变化，但是在这些变化之后，该系统最终返回到它的初始状况，那么似乎可以自然地假定，在电路C中所感应的平均电动势是零。

如果电路C是闭合的，如果系统S只包含闭合电流，那么这就是真实的。如果人们接受安培理论，如果有开路电流，那么这就不可能再是真实的了。因此，就这个词通常的涵义而言，感应不仅将不再是磁力流的变化，而且也不能用任何东西的变化来表示它。

II．亥姆霍兹理论。我已经详细讨论了安培理论的结果以及他说明开路电流的方法的结果。

人们很难忽略我们这样导出的命题的自相矛盾的和人为的特征。人们不得不认为："不能是这样"。

因此，我们理解亥姆霍兹为什么被导致寻求其他东西。

亥姆霍兹反对安培的基本假设，即两个电流元的相互作用化归为沿它们连线作用的力。他假定电流元不是受到单一的力的作用，而是受到力和力偶的作用。正是这一点，引起了贝尔特朗德和亥姆霍兹之间的著名论战。

亥姆霍兹用下述假设代替安培的假设：两个电流元总是容许有仅依赖于它们位置和取向的电动力学势；它们相互施加的力所做的功等

于这个势的变化。因此，亥姆霍兹像安培一样，在没有假设的情况下便无法工作；但是，他至少是未做那种没有明确陈述的假设。

在唯有实验可达到的闭合电流的个案中，两种理论才是一致的。

在所有其他个案中，它们是有差别的。

首先，和安培所做的假定相反，似乎作用在闭合电流可动部分上的力，与这个可动部分是孤立的且构成开路电流时作用于其上的力不同。

让我们回到我们上面讲过的电路C'，它是由在固定导线上滑动的可动导线αβ构成的。在唯一能够做出的实验中，可动部分αβ不是孤立的，而是闭合电路的一部分。当它从AB到达A'B'时，总电动力学势由于下述两个原因而变化：

1°因为A'B'相对于电路C的势与AB的势不同，所以总电动力学势经历了第一个增加；

2°因为总电动力学势还要加上AA'和BB'电流元相对于C的势，所以它获得了第二个增量。

正是这种双重的增量，表示AB部分似乎受到的力所做的功。

相反地，如果αβ是孤立的，那么电动力学势只经过第一个增加，唯有这第一个增量才能够量度作用在AB上的力所做的功。

其次，没有滑动接触，就不会有连续转动，事实上，正如我们在谈论闭合电流时已经看到的，它是电动力学势存在的直接结果。

在法拉第实验中，如果磁铁是固定的，而磁铁之外的电流部分沿可动导线流动，那么这个可动部分便连续转动。但是，这并不意味着，如果禁止导线与磁铁接触，并使开路电流沿导线流动，那么导线还会连续转动。

事实上，我刚刚说过，孤立的电流元所受到的作用与成为闭合电路一部分的可动电流元所受到的作用的方式不同。

另一个差别是：根据实验并根据两种理论，闭合螺线管对闭合电流的作用是零。在安培看来，它对开路电流的作用总是零；对亥姆霍兹来说，它不可能是零。我们在上面已给出了磁力的三种定义。第三种定义在这里没有意义，因为电流元不再受到单一力的作用。第一种定义不再有任何意义。磁极事实上是什么呢？磁极是无限长的线形磁铁的末端。这个磁铁可以用无限长的螺线管来代替。为了使磁力的定义有意义，那就必须使开放电流对于无限长的螺线管所施加的作用只

依赖于这个螺线管末端的位置，也就是说，施加在闭合螺线管上的作用应该是零。现在，我们正好看到，情况并非如此。

另一方面，没有什么东西妨碍我们采纳第二种定义，它建立在倾向于取磁针方向的指向力偶的测量之基础上。

但是，如果采纳了这种定义，那么无论是感应效应，还是电动力学效应，都将不唯一地取决于这个磁场中的力线的分布。

III．这些理论引起的困难。亥姆霍兹的理论优于安培的理论；不过，它必须消除所有的困难才行。在这两个理论中，“磁场”这个词同样没有意义，或者，如果我们通过某种人为的约定给它赋予意义，那么所有电学家十分熟悉的普通定律就不再适用了；于是，导线感应的电动势已不能用这个导线切割的磁力线的数目来度量。

我们的矛盾之处不仅仅来自抛弃根深蒂固的语言习惯和思想习惯的困难。此外还有别的原因。如果我们不相信超距作用，那么电动力学现象就必须用媒质的变更来说明。我们所谓的“磁场”恰恰就是这种变更。于是，电动力学效应必须只依赖于这种场。

所有这些困难都是由开路电流的假设引起的。

IV．麦克斯韦理论。这样的困难是由占统治地位的理论引起的，当麦克斯韦来到时，他大笔一挥就勾销了一切困难。事实上，在他看来，所有的电流都是闭合电流。麦克斯韦设想，在电介质中，如果电场发生变化，这个电介质就变成特殊现象的活动中心，它像电流一样地作用于电流计，麦克斯韦称其为位移电流。

其次，如果用导线把带有相反电荷的两个导体连通起来，那么在放电时，在这个导线中就有开路传导电流；同时，在附近的电介质中产生位移电流，它使这个传导电流闭合。

我们知道，麦克斯韦理论可以说明光现象，光现象是由极其迅速的电振动引起的。

在当时，这样的概念只不过是一个大胆的假设，没有实验可以支持它。

20年后，麦克斯韦的观念得到了实验确认。赫兹成功地制作了电振动系统，它能重演光的一切特性，而电振动与光的差别仅在于它们

的波长不同；也就是说，正如紫光与红光的差别一样。他在某种程度完成了光的综合。

可以说，赫兹并没有直接证明麦克斯韦的基本观念，即位移电流对于电流计的作用。这在某种涵义上是真实的。总之，他所证明的是，电磁感应并不像我们设想的那样是瞬时传播的；而是以光速传播的。

但是，假定不存在位移电流，而感应以光速传播；或者假定位移电流产生感应效应，而感应瞬时地传播，归根结底是一回事。

乍看起来，人们不能看穿这一点，但是用分析可以证明它，我甚至认为没有必要在这里概述了。

V．罗兰实验。可是，正如我上面说过的，有两类开路感应电流。第一类是电容器或无论什么导体的放电电流。

也有另一种情况，放电描绘了一个闭合的恒值线，放电在电路的一部分是靠传导移动的，在电路的另一部分是靠运流移动的。

对于第一类开路电流，问题可以认为是解决了，它们通过位移电流而闭合。

对于第二类开路电流，答案看来好像更为简单。如果电流是闭合的，它似乎只能通过运流电流本身闭合。为此，只要假定"运流电流"即运动着的带电导体能够作用于电流计就足够了。

但是，实验确认还是贫乏的。事实上，即使尽可能地增大导体的电荷和速度，要得到充分的电流强度似乎还很困难。正是罗兰（Rowland）这位技艺极为高超的实验家，首次战胜了这些困难。他使一个圆盘得到很强的静电荷和极大的转速。放在圆盘旁边的一个无定向的磁系统发生了偏离。

罗兰做了两次实验，一次在柏林，一次在巴尔的摩。此后希姆斯特德（Himstedt）又重复了这个实验。这两位物理学家甚至声称，他们成功地进行了定量测量。

事实上，在20年间，所有物理学家毫无异议地承认了罗兰定律。而且，每一件事似乎都确认它。电火花肯定产生磁效应。现在，电火花放电是由于从一个电极取走粒子并把它们的电荷传输到另一个电极，这难道不可能吗？正是在电火花的光谱中，我们辨认出电极金属

的谱线，这难道不是它的证据吗？电火花因而也许是真正的运流电流。

另一方面，人们也承认，在电解液中电是由运动着的离子携带的。因此，电解液中的电流可能也是运流电流；现在，它作用于磁针。

阴极射线的情况也一样。克鲁克斯（Crookes）把这些射线归因于带电的且以很大速度运动的极稀薄的物质。换句话说，他认为它们是运流电流。现在，这些阴极射线能被磁铁偏转。根据作用与反作用原理，它们反过来也应使磁针偏转。的确，赫兹以为他证明了阴极射线没有携带电，它们不作用于磁针。但是，赫兹错了。首先，佩兰（Perrin）成功地收集了这些射线携带的电，而赫兹曾否认这种电的存在；这位德国科学家好像受了由X射线的作用而引起的效应的欺骗，当时还没有发现X射线。此后以及最近，才明确地提出阴极射线对磁针的作用。

这样一来，电火花、电解电流、阴极射线，所有这些被视之为运流电流的现象都以同样的方式作用在电流计上，而且符合罗兰定律。

VI．洛伦兹理论。我们马上要再进一步。按照洛伦兹理论，传导电流本身可以是真实的运流电流。电也许永远不可分割地和某些称之为电子的物质粒子联系在一起。这些电子通过物体运行就产生伏打电流。导体和绝缘体的区别就在于导体能让电子通过，而绝缘体则阻止电子的运动。

洛伦兹理论是十分吸引人的。它给某些现象以很简单的说明，早期的理论，甚至原始形式的麦克斯韦理论，也不能以满意的方式说明它们；例如，光行差、光波的部分曳引、磁偏振和塞曼效应。

某些反对意见还是继续存在着。电系统中的现象似乎取决于这个系统重心平动的绝对速度，这与我们关于空间相对性的观念相反。克雷米厄（Crémieu）先生为这种反对意见提供了证据，李普曼（Lippmann）先生则以引人注目的形式描述了它。设想两个以相同平动速度运动的两个带电导体；它们相对静止。但是，它们每一个都等价于运流电流，它们应该相互吸引，通过测量这个引力，我们就能测量它们的绝对速度。

洛伦兹的坚定支持者回答道："不！我们用那种方法能够测量的不是它们的绝对速度，而是它们关于以太的相对速度，于是相对性原理是安全的。"

不管后来这些反对意见如何，电动力学大厦至少在它的主要轮廓上似乎确定地建成了。一切都以最为令人满意的样子表示出来。安培理论和亥姆霍兹理论原先是针对不再存在的开路电流提出的，它们现在似乎不再有任何价值，而仅有历史的趣味，这些理论导致的无法摆脱的纷繁几乎被遗忘了。

克雷米厄先生的实验最近打乱了这种寂静，这些实验暂且似乎与罗兰先前得到的结果矛盾。

然而，新近的研究没有确认它们，洛伦兹理论胜利地经受了检验。

这些变迁的历史还是有启发性的；它将告诉我们，科学家面临什么陷阱，他们如何有可能希望摆脱这些陷阱。

第十四章　物质的终极[3]

近年来，物理学家宣布的最惊人的发现之一，就是物质不复存在。我们要赶紧说这个发现还不是最终的。物质的主要特征，就是它的质量和惯性。质量处处永远不变，尽管化学变化改变了物质的一切可感知的特性，并且仿佛变成了另一种东西，但质量却始终不变。所以，如果有人证明物质的质量和惯性实际上不属于物质，而认为这只不过是它的一种装饰，甚至最永恒的质量也是可以改变的，那么人们将肯定说，物质是不存在的。而人们所宣称的，恰恰是这一点。

我们至今所能观察的速度是很缓慢的，因为那些使我们的所有汽车都望尘莫及的天体，其速度仅达到每秒60或100公里；不错，光的速度是它的三千多倍，不过这并非物质在移动，这是经过相对不动质体时的一种扰动，有如海洋的波浪。在对这些小速度的现象进行观察时，都表示质量是永恒的，但是从未有人问过，在较大的速度时，是否也是这样？

倒是那些极小的物体反而打破了最快的行星即水星的记录，我是说在阴极射线与镭射线中运动的微粒。人们知道这些射线确实来自分子的轰击。由此发射出的微粒都带有负电，人们可以用法拉第圆筒收集它们而证实这一点。因为它们带有电荷，所以会被磁场或电场偏转，通过比较这些偏转，我们可以知道它们的速度以及电荷与质量的关系。

但是，这些测量一方面使我们知道，它们的速度是极大的，其速度约为光速的十分之一或三分之一，比星球要快千倍；另一方面，它们的荷质比是非常大的。因此，每一个运动的微粒可代表一个可觉察的电流。但是，我们知道，电流有一种特殊的惯性，即所谓的自感现象。电流一旦产生后，总是具有保持不变的倾向，当人们切断电路以阻止它通行时，可以看到在断路点产生电火花。由此可知，电流极力保持它的强度，犹如一个运动中的物体总有保持其速度的倾向。所以，阴极射线中的微粒能抵抗变更其速度的原因有二：首先在于它们的真正惯性，其次在于它们的自感现象。因为速度变化时，同时电流

也变化。因此，微粒——人们所谓的电子——应当具有两种惯性：力学的惯性和电磁的惯性。

亚伯拉罕（Abraham）先生与考夫曼（Kaufmann）先生，一位是计算家，一位是实验家，他们曾同心协力进行这样两种惯性的研究。他们不得不承认一种假设；他们设想所有负电子都是相同的，它们具有同一电荷，必然是不变的。我们觉察它们的不同仅仅是它们的运动速度不同。当速度变化时，真正的质量即力学的质量不变，这可以说原来是它的定义；但是，有助于形成表观质量的电磁惯性随其速度按照某种规律而增加。因此，在速度与电荷之间，存在着一个关系。我们曾经说过，这些量可以由观察射线经过磁场或电场时的偏转，通过计算而得到。研究这种关系，就可以确定两种惯性的分量。其结果十分令人惊奇：真实质量等于零。这当然应该承认最初的假设，因为理论曲线与实验曲线符合得相当好，所以这个假设是很可能的。

因此，这些负电子没有真实质量；如果它们具有惯性，是由于它们在改变速度时扰动以太。它们的表现惯性仅仅是租借品，它不属于它们，而属于以太。但是，这些负电子不全是物质的，因此人们可能认为，在它们之外还有具有真正惯性的真正物质。有些射线，例如哥耳德斯坦（Goldstein）的极隧射线、镭的α射线，也是抛射物之雨，不过这些抛射物带正电，这些正电子也没有质量吗？不能这样说，因为它们比负电子重得多、慢得多。于是，有两种可以承认的假设：或者因为电子较重，除了它们借来的电磁惯性而外，它们本身还具有力学惯性，从而只有它们才是真正的物质；或者它们也同别的东西一样没有质量，如果它们比较重，是由于它们比较小，虽然这种说法似乎有点荒诞不经；因为在这种观念中，微粒将不过是以太中的空隙，唯有它是实在的，唯独它具有惯性。

迄今还是没有过于牵累物质，我们还可以采取第一种假设，甚或除了相信正电子和负电子之外，还有中性原子。根据洛伦兹最近的研究，我们就要丧失这最后的办法了。地球迅速地移动，我们也受其曳引；光现象或电现象不会因这种移动而变化吗？人们冥思苦想了好长时间，并且曾经假定，随着仪器相对于地球运动方向的不同，观察理应具有不同的结果。实际并非如此，最精密的测量也没有得出这样的结果。在这里，实验证实了物理学家都讨厌的事情；事实上，假如人们找到某种东西，那么人们不仅能知道地球相对于太阳的相对运动，

而且还将知道它在以太中的绝对运动。但是，有许多人难以相信，除了相对运动之外，任何实验也不会得到其他结果，他们倒是乐于承认物质是没有质量的。

因此，人们对于所取得的否定结果并不感到十分惊异。这些结果与讲授的理论相反，但它们能满足在这些理论之前的一种深刻的本能。而且，还要根据结果对这些理论加以修正，以便使它们与事实符合。斐兹杰惹（Fitzgerald）用一种令人惊讶的假设这样做了：他认为物体沿地球运动的方向运动时，必须收缩一亿分之一。球会变成椭球，如果让它转动，其形变总是使短轴平行于地球的速度。由于测量仪器所受的形变与被测量的物体相同，人们一点也察觉不到收缩，除非人们不留意去确定光线经过物体的长度所需要的时间。

这个假设可以说明观察到的事实。可是这还不够。总有一天人们可以进行更精密的观察；那时可以得到肯定的结果吗？这些观察可以使我们测量地球的绝对运动吗？洛伦兹并没有这样想。他相信这种测量永远是不可能的；许多物理学家的共同本能以及迄今各种实验所遭受到的失败，都足以证明他的想法。因此，我们可以认为，这种不可能是自然界的普遍定律；并且承认这是一个公设。可是，后果将如何呢？这正是洛伦兹所寻求的东西，他发现所有原子、所有正电子和负电子都具有惯性，按照同一规律随速度变化。这样，一切物质的原子都是由小而重的正电子和大而轻的负电子构成，至于可感觉的物质在我们看来似乎不带电，那是因为这两种电子在数目上几乎是相等的。这两者都没有质量，而只有假借的惯性。在这个系统中没有真正的物质，只有以太中的孔洞。

按照朗之万（Langevin）先生的见解，物质也许是液化的以太，而且丧失了它的一切特性；当物质移动时，并不是这种液化的质体在以太中移动，而是液化向以太各部分逐渐扩充，同时在后方已变成液体的部分又逐渐恢复原状。物质在运动中不保持其原形。

这就是最近对于这个问题研究的概况；现在，考夫曼先生又发表了新的实验。速度极大的负电子，必须受到斐兹杰惹收缩，因此速度与质量的关系也发生变化；可是，最近的实验不能证实这种预见；不过一切都要复灭了，而物质将会获得存在的权力。但是，这些实验是不容易的，在今日想要做最后的结论，还为时尚早。

注释

〔1〕 这一章是我的下述两部著作的序言的部分复印：《光的数学理论》（Théorie mathématique de la lumière, Paris, Naud, 1889）和《电和光学》（Electricité et optique, Paris, Naud, 1901）。

〔2〕 我补充说，U将仅取决于参数q，T将取决于参数q和它们对于时间的导数，而且对于这些导数是二次齐次多项式。

〔3〕 参阅勒邦著：《物质的进化》（L'évolution de la matière, Gustave LeBon）。

薄伽梵歌

〔古印度〕毗耶娑 著
黄宝生 译

商务印书馆

目　录

译者前言
第一章
第二章
第三章
第四章
第五章
第六章
第七章
第八章
第九章
第十章
第十一章
第十二章
第十三章
第十四章
第十五章
第十六章
第十七章
第十八章
返回总目录

BHAGAVADGĪTĀ

Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1947
本书依据印度Bhandarkar东方研究所1947年版译出

译者前言

《薄伽梵歌》（Bhagavadgītā）是印度古代史诗《摩诃婆罗多》（Mahābhārata）中的一部宗教哲学诗。因此，在阅读《薄伽梵歌》之前，先要了解一下《摩诃婆罗多》。

《摩诃婆罗多》的成书年代约在公元前四世纪至公元四世纪，历时八百年。它以口头方式创作和传诵，不断扩充内容，层层累积而成，最后定型的篇幅达到"十万颂"（每颂一般为三十二个音节），译成汉语约四百万字。

《摩诃婆罗多》全诗共分十八篇，以印度列国纷争时代的社会为背景，叙述了婆罗多族两支后裔俱卢族和般度族争夺王位继承权的斗争。

象城的持国和般度是两兄弟。持国天生眼瞎，因而由般度继承王位。持国生有百子，长子难敌。般度生有五子，长子坚战。这便是伟大的婆罗多族的两支后裔，前者称为俱卢族，后者称为般度族。不久，般度死去，由持国摄政。坚战成年后，理应继承父亲的王位。但难敌不答应，企图霸占王位，纠纷从此开始。

难敌设计了一座紫胶宫，让般度族五兄弟去住，准备纵火烧死他们。般度族五兄弟幸免于难，流亡森林。其间，般遮罗国王的女儿黑公主举行选婿大典，般度族五兄弟乔装婆罗门前往应试。五兄弟之一阿周那按照选婿要求，挽开大铁弓，射箭命中目标，赢得了黑公主。从此，黑公主成为般度族五兄弟的共同妻子。而般度族也在这次事件中暴露了自己的真实身份。于是，持国召回他们，分给他们一半国土。

般度族在分给他们的国土上建都天帝城，政绩辉煌。难敌心生妒忌，又设计掷骰子赌博骗局。坚战并不愿意参加赌博，但出于礼节，还是接受了难敌的邀请。在掷骰子中，坚战输掉了一切财产和王国，又输掉了四个弟弟和自己，最后输掉了他们五兄弟的共同妻子黑公主。于是，难敌命令自己的弟弟难降将黑公主强行拽来，在赌博大厅当众横加羞辱。般度族五兄弟之一怖军怒不可遏，发誓要报仇雪恨。

持国预感恶兆，不得不出面干预，答应黑公主的要求，释放般度族五兄弟。但难敌不死心，找回般度族五兄弟，要求再赌一次，讲定输者一方流放森林十二年，还要在第十三年过隐匿的生活，如被发现，就要再次流放十二年。这次赌博的结果自然又是坚战输掉。这样，般度族五兄弟被迫交出国土，流亡森林十二年，并在第十三年隐姓埋名，在摩差国毗罗吒王宫廷里充当仆役。

十三年期满后，般度族五兄弟要求归还失去的国土，难敌坚决不允。于是，双方各自争取盟友，准备战争。般度族获得多门城黑天（大神毗湿奴的化身）的支持。般度族和俱卢族双方使者来回谈判。难敌一意孤行，拒绝讲和。坚战为了避免流血战争，作出最大让步，提出只要归还五个村庄就行。而难敌宣称连针尖大的地方也不给。最后，双方在俱卢之野开战。

大战进行了十八天，经过反复的激烈较量，俱卢族全军覆灭。眼看般度族大功告成，没有料到俱卢族剩下的三员大将竟在夜间偷袭酣睡的般度族军营，杀死般度族全部将士。黑天和般度族五兄弟因不在军营而幸免。面对如此悲惨的结局，坚战精神沮丧，但在众人的劝说下，终于登基为王。坚战统治了三十六年后，得知黑天逝世升天。于是，他指定般度族的唯一后裔——阿周那的孙子为王位继承人，然后与自己的四个弟弟和黑公主一起远行登山升天。

以上只是《摩诃婆罗多》的核心故事。这部史诗采用故事中套故事的框架式叙事结构。整部史诗处在不断的对话中，在对话中展开故事，而大故事中可以插入中故事，中故事中可以插入小故事。这是一种开放式的叙事结构，为各种插叙敞开了方便之门。这样，这部史诗以婆罗多族大战为主线，插入了大量的神话、传说、寓言、故事以及宗教、哲学、政治和伦理等内容，最终成为一部“百科全书”式的史诗。这些插入成分几乎占据了全书篇幅的一半。这是印度古人保存民族思想文化遗产的一种特殊方式。这也是在这部史诗的成书过程中，史诗作者们有意识地这样做的，要让它成为一座集大成的“文化宝库”。因为这部史诗的开头和结尾都宣称：“正法、利益、爱欲和解脱，这里有，别处有，这里无，别处无。”（1.56.33和18.5.38）也就是说，这部史诗的内容囊括了人世间的一切。印度现存最古老的四部吠陀（《梨俱吠陀》、《娑摩吠陀》、《夜柔吠陀》和《阿达婆吠

陀》）是吠陀时代的圣典，《摩诃婆罗多》则成为史诗时代的圣典，被奉为“第五吠陀”。

而在《摩诃婆罗多》中有关宗教哲学的插入成分中，最重要的便是《薄伽梵歌》。它属于《摩诃婆罗多》第六篇《毗湿摩篇》（Bhīṣmaparvan）中的第二十三至第四十章。这是在大战第一天，俱卢族和般度族双方军队已经在俱卢之野摆开阵容。阿周那却对这场战争的合法性产生怀疑，认为同族自相残杀破坏宗族法和种姓法，罪孽深重。他忧心忡忡，放下了武器，宁可束手待毙，也不愿意投身战斗。于是，黑天开导他，解除他心中的种种疑虑。他俩的对话构成了这篇《薄伽梵歌》。

《薄伽梵歌》共有十八章，七百颂。十八章这个数字与《摩诃婆罗多》共有十八篇和婆罗多族大战进行了十八天，想必不是偶然的巧合，而寓有深意，即史诗作者将《薄伽梵歌》视为《摩诃婆罗多》的思想核心。“薄伽梵”（Bhagavat）是对黑天的尊称，可以意译为“尊者”或“世尊”。黑天是大神毗湿奴的化身，因此，《薄伽梵歌》也可译为《神歌》。

黑天在《薄伽梵歌》中向阿周那阐明达到人生最高目的解脱（mokṣa）的三条道路：业瑜伽、智瑜伽和信瑜伽。“瑜伽”在古代印度是指修炼身心的方法。波颠阇利（Patañjali）的《瑜伽经》（Yogasūtra）提到八种瑜伽修炼方法：禁制、遵行、坐法、调息、制感、专注、沉思和入定。而在《薄伽梵歌》中，黑天将瑜伽的含义扩大，泛指行动方式。“瑜伽”（yoga）一词源自动词词根yuj，意思是约束、连接或结合。这样，黑天所谓的瑜伽，是要求行动者约束自己，与至高存在合一。

“业”（karma）是行动或行为。“业瑜伽”（karmayoga，行动瑜伽）是指以一种超然的态度履行个人的社会义务和职责，不抱有个人的欲望和利益，不计较行动的成败得失。黑天认为行动是人类的本质。拒绝行动，恐怕连生命也难维持。停止行动，世界就会走向毁灭。纵然一切行动难免带有缺陷，犹如火焰总是带有烟雾，一个人也不应该摒弃生来注定的工作。行动本身不构成束缚，执著行动成果才构成束缚。因此，不怀私利，不执著行动成果，只是为履行自己的社会职责而行动，就能获得解脱。

在印度上古时代的吠陀文献中，“业”常常特指祭祀活动，因为婆罗门将祭祀视为最高的“业”，宣扬祭祀保证现世幸福和死后升入天国。黑天并不全然否定吠陀推崇的祭祀。他将祭祀推衍为广义的行动，但认为遵循吠陀的教导，执著行动成果，不能获得解脱。黑天强调每个人要履行自己的社会职责，从事行动而不执著行动成果。

在印度古代种姓制社会中，社会职责主要是指种姓职责。婆罗门掌管祭祀和文化，刹帝利掌管王权和军事，吠舍从事农业、牧业和商业，首陀罗从事渔猎和各种仆役。种姓制度是印度古代社会等级制度或阶级制度的表现形式，起源于社会分工。种姓制度是一种历史产物，自然有其局限和弊端。但在人类进入大同社会之前，各个国家都会存在不同形式的等级制度。即使进入大同社会，也还会存在不同程度的社会分工，因为每个人不可能全知全能。这是人类的生存方式，也是不依人的主观意志为转移的客观规律。按照宗教的说法，则是神的安排。

黑天要求阿周那尽到刹帝利的职责，投身战斗。当然，般度族和俱卢族双方都是刹帝利，双方投身战斗，都是尽到刹帝利的职责。但是，战争发生在一定的历史背景中，会有合法与非法，也就是正义与非正义的区别。按照史诗本身的描写，般度族和俱卢族这场大战，般度族代表正义的一方。因此，黑天鼓励阿周那说：“对于刹帝利武士，有什么胜过合法的战斗？”（2.31）

在黑天看来，人类社会始终处在创造、维持和毁灭的循环往复之中。战争也是人类存在方式中固有的。阿周那身为刹帝利，就不能逃避执掌王权和征战讨伐的社会职责。人生的最高目的是求得解脱。但解脱不是通过回避职责，放弃行动，而是通过履行职责，从事行动。履行职责，从事行动是第一位的，行动的成败得失是第二位的。只要尽心竭力履行自己的职责，行动和行动成果就不会成为个体灵魂的束缚，换言之，只要摆脱行动和行动成果对个体灵魂的束缚，也就达到了解脱。

要真正理解和实行业瑜伽，还必须与智瑜伽和信瑜伽结合，因为这三者是相辅相成的。“智”（jñāna）是知识或智慧。在《薄伽梵歌》中是指数论和奥义书的知识或智慧。“智瑜伽”（jñānakarma，智慧瑜伽）就是以数论和奥义书的哲学智慧指导自己的行动。

数论（Sāṅkhya）哲学认为世界有原人和原质两种永恒的实在。原人（puruṣa）是不变的、永恒的自我，也就是灵魂。原质（prakṛti，或译自性、自然）是原初物质。原质处于未显状态，是不可见的。但原质具有善、忧和暗三种性质（triguṇa，三性，或译三德）。善性（sattva，或译喜性，音译萨埵）是指轻盈、光明和喜悦的性质。忧性（rajas，音译罗阇）是指激动、急躁和忧虑的性质。暗性（tamas，音译多摩）是指沉重、阻碍和迟钝的性质。这三种性质始终处在运动之中，由此原质失去平衡，发生变化，产生觉（智）、我慢（自我意识）、心根（思想）、五知根（眼、耳、鼻、舌和身）、五作根（口、手、脚、肛门和生殖器）、五种精细成分（色、声、香、味和触）和五种粗大成分（地、火、水、风和空）。

黑天要求阿周那分清原人和原质。行动是原质的行动，而非原人（灵魂）的行动。原质体现人的本性。原质的三种性质始终处在运动之中。依据这三种性质组合的比例，人可以分为善性之人、忧性之人和暗性之人，行动也可以分为善性行动、忧性行动和暗性行动。这是古代印度的人性论。它既不是性善论，也不是性恶论，而是认为人性中包含有这三性。每个人的人性特征取决于这三性组合的比例。而黑天要求保持灵魂纯洁，不受这三性束缚。行动出自人的本性，而为履行社会职责从事行动，不谋求私利，不执著行动成果，灵魂就能摆脱原质的束缚，达到解脱的境界。

奥义书哲学追求“梵我同一”。“梵”（Brahman）源自动词词根bṛh，即展现、增长或发展，因此这词最早含有“力量”的意思。在吠陀文献中，这词用作中性，指吠陀颂诗和咒语及其蕴涵的力量；用作阳性，指祭司，尤其是四种祭司中的监督者祭司（“梵祭司”）。由Brahman派生的Brāhmaṇa则是指婆罗门。

奥义书中对梵的探讨，也就是对宇宙最基本和最根本力量的探讨。在奥义书中，对于梵究竟是什么，众说纷纭。但在探讨过程中逐渐趋向认为梵是绝对精神，宇宙的本体或本原。对梵的探讨又与对自我（ātman，即灵魂）的探讨相结合，由此得出“宇宙即我，梵即自我”的结论，也就是“梵我同一”，宇宙本体与个体灵魂同一。奥义书中的一些名言，诸如“自我是梵”、“我是梵”和“它是你”，表达的都是这个意思。

奥义书中将梵视为最高真实，而将现实世界视为幻力（māyā）的产物。幻力指至高存在的神秘创造力。幻力被等同于原质，即通过原质呈现为各种现实形式。然而，自我（个体灵魂）不同于原质。《大森林奥义书》（Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad）中说："（自我）不可把握，因为它不可把握。不可毁灭，因为它不可毁灭。不可接触，因为它不可接触。不受束缚，不受侵扰，不受伤害。"（3.9.26）自我（灵魂）永恒不灭，它只是带着生前的善业或恶业，轮回转生。而如果人"没有欲望，摆脱欲望，欲望已经满足，自我就是欲望，他的那些生命气息不离开。他就是梵，也走向梵"。（4.4.6）"走向梵"就是与梵同一，摆脱轮回。承袭奥义书的这种哲学智慧，在《薄伽梵歌》中，梵被称为"不灭的至高存在"。（8.3）黑天多次提到的"与梵同一"（Brahmabhūta）和"梵涅槃"（Brahmanirvāṇa）都是指达到解脱的境界，也就是从事行动而不执著行动成果，自我（灵魂）摆脱原质的束缚，达到平静和至福。

"信"（bhakti）是虔诚、崇敬或虔信。"信瑜伽"（bhaktikarma）就是虔诚地崇拜黑天，将一切行动作为对黑天的奉献。《薄伽梵歌》是对吠陀有神论和奥义书绝对精神的综合发展。吠陀时代的婆罗门教是多神崇拜，而在史诗时代演变成三大主神崇拜：梵天（Brahman）司创造，毗湿奴（Viṣṇu）司保护，湿婆（Śiva）司毁灭。奥义书绝对精神（梵）的一元论思维有助于促进形成一神论。尽管印度教最终没有形成一神论，但《薄伽梵歌》体现了这种努力。

黑天是大神毗湿奴的化身。他自称是"至高原人"，"超越可灭者，也高于不灭者"。（15.18）"至高原人"也就是至高的自我（灵魂）或至高的绝对精神。由此，阿周那也称黑天为"至高的梵"。（10.12）"可灭者"是指原质，"不灭者"是指自我（个体灵魂）。黑天作为至高原人是不显现的。至高原人只是通过原质，运用瑜伽幻力（yogamāyā）呈现宇宙万象。至高原人隐蔽在瑜伽幻力中，创造一切众生，维持一切众生。在世界毁灭时，一切众生复归至高原人的原质，等到世界再创造时，至高原人又释放出一切众生。这样，黑天（毗湿奴）成了宇宙的至高存在，至高之神，世界的创造者、保护者和毁灭者。

黑天要求阿周那一心一意崇拜他。崇拜黑天不需要采取吠陀时代婆罗门教烦琐的祭祀仪式，只要献上“一片叶，一朵花，一枚果，一掬水”，（9.26）表示虔诚的心意就行。而更重要的崇拜方式是修习瑜伽和弃绝行动成果。修习瑜伽是沉思入定，把思想凝聚于黑天，以黑天为最高目的。弃绝行动成果是从事行动而不执著行动成果，把一切行动作为祭品献给黑天。创造、维持和毁灭是世界的存在方式，是神的安排。生而为人，就必须履行自己的社会职责，作为对神的奉献。黑天认为只要这样做，甚至出身卑微的吠舍和首陀罗也能达到至高归宿，与至高存在同一。

《薄伽梵歌》中倡导的黑天崇拜开创了中古印度教的虔信运动。而这部宗教哲学诗吸收和改造吠陀的有神论和祭祀论，融合数论哲学的原人和原质二元论以及奥义书哲学的梵我同一论，又采取瑰丽奇异的文学表现手法，在中古时代得到迅速普及。历代印度哲学家经常把它从《摩诃婆罗多》中抽出来，作为一部独立的经典进行注解和阐释。在苏克坦卡尔（V. S. Sukthankar）主编的《摩诃婆罗多》现代精校本的校勘说明中，列出的《薄伽梵歌》古代注本就有近二十种。

《薄伽梵歌》的这些注释家并非都是毗湿奴教派哲学家，也有吠檀多派哲学家和湿婆教派哲学家。因为各派哲学家都无法忽视《薄伽梵歌》的巨大影响。而《薄伽梵歌》本身也对各派宗教哲学思想具有包容性，容易让注释家按照自己的宗教哲学观点加以引申发挥。现存最早的《薄伽梵歌注疏》（Gītābhāṣya）的作者便是吠檀多哲学大师商羯罗（Śaṅkara，八、九世纪）。他本人并不接受毗湿奴教，而是以吠檀多不二论观点阐释《薄伽梵歌》。经过他的阐释后，《薄伽梵歌》与奥义书和《梵经》被并列为吠檀多哲学的三大原典（prasthānatraya）。

《薄伽梵歌》作为《摩诃婆罗多》的组成部分，也与《摩诃婆罗多》一样，有个逐渐定型的过程。在《摩诃婆罗多》的《毗湿摩篇》的校勘记中，注出有的抄本对《薄伽梵歌》的篇幅有这样的描述：“黑天说了六百二十颂，阿周那说了五十七颂，全胜说了六十七颂，持国说了一颂。”这样，总共有七百四十五颂。而商羯罗的《薄伽梵歌注疏》将《薄伽梵歌》厘定为七百颂。此后的抄本或注本都以此为据。即使在有些文本中，会多出若干颂，但总体差异，尤其是这七百颂的文本差异并不大。

在近代和现代，《薄伽梵歌》依然对印度社会思想产生深刻影响。罗姆罗罕·罗易、维韦卡南达、提拉克、甘地、奥罗宾陀和拉达克利希南等等，这些印度思想家都曾利用《薄伽梵歌》阐释自己的哲学和政治思想。尤其是在印度争取民族独立运动的背景中，提拉克强调以智慧为根本和以虔信为支柱的行动瑜伽；甘地强调坚持真理，无私行动。诚如恰托巴底亚耶在他的《印度哲学》一书中所说："那时候一个爱国者只要手持一册《薄伽梵歌》，就能步伐坚定地走上绞刑架。"[1]《薄伽梵歌》至今仍是印度最流行的一部宗教哲学经典，几乎每年都有新的译本和注本出现。因此，《薄伽梵歌》在世界上常被喻称为印度的《圣经》（Bible）。

《摩诃婆罗多》中最早被翻译成英文的也是这部宗教哲学诗，即英国查尔斯·威尔金斯（Charles Wilkins）于1785年翻译出版的《薄伽梵歌》。当时，德国语言学家威廉·洪堡（William von Humboldt）无比推崇《薄伽梵歌》，说："《摩诃婆罗多》的这个插话是最美的，或许也是我们所知的一切文学中唯一真正的哲学诗。"又说："它也许是这个世界宣示的最深刻和最崇高的东西。"此后，《薄伽梵歌》相继译成多种西方语言，在西方思想和文学界产生了深远影响。衣修午德（C. Isherwood）也与普拉跋伐南陀（S. Prabhavananda）合译《薄伽梵歌》。艾略特（T. S. Eliot）曾说《薄伽梵歌》"是仅次于但丁《神曲》的最伟大的哲学诗"。赫胥黎（A.Huxley）也说"《薄伽梵歌》是永恒哲学最清晰、最全面的总结之一"，"或许也是永恒哲学最系统的精神表述"。[2]

可见，《薄伽梵歌》具有一种超越时空的思想魅力。我们今天阅读《薄伽梵歌》，可以不必拘泥于它的哲学唯心主义和宗教有神论。我们可以将宗教和神话读作隐喻。黑天作为"至高原人"或"至高的梵"代表宇宙精神（即内在规律），而"至高原人"的"原质"代表宇宙万象。宇宙包括自然和社会。人是宇宙的一分子。人要存在，就要从事行动。行动受"自我"（精神或思想）指导，而必须符合客观规律，这便是"梵我同一"。业瑜伽、智瑜伽和信瑜伽代表实践、认识和信仰，属于人类普遍的生存方式。认识世界，尊重客观规律，无私无畏履行职责，从事行动，奉献社会，就能圆满实现人生，达到"天人合一"的崇高境界。

本书译文依据印度班达卡尔东方研究所出版的《摩诃婆罗多》精校本中贝尔沃卡尔（S. K. Belvalkar）校订的《毗湿摩篇》（Bhīṣmaparvan，Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1947）。《薄伽梵歌》是其中的第二十三至第四十章。我对译文的注释参考了多种论著，尤其是拉达克利希南（S. Radhakrishnan, The Bhagavadgītā With an Introductory Essay, Sanskrit Text, English Translation and Notes, New Delhi, 1948）、查赫纳（R. C. Zaehner, The Bhagavadgītā with a commentary based on the original sources, Ox-ford, 1969）和迈纳（R. C. Minor, Bhagavadgītā: An Exegetical Commentary, New Delhi, 1982）这三位现代学者对《薄伽梵歌》的注释。

黄宝生
2007年12月

注释

[1] 恰托巴底亚耶：《印度哲学》，第5页，商务印书馆，1980。

[2] 参阅韦尔摩（C. D. Verma）编《世界文学中的栀薄伽梵歌爪》（The Gita in World Literature），第121、161页，新德里，1990。

第一章

持国说

正法之田，俱卢之野，
我们和般度族双方，
结集军队，渴望战斗，
全胜啊！情况怎样？（1）

注：俱卢族和般度族是婆罗多族的两支后裔。持国（Dhṛtarāṣṭra）是俱卢族国王，天生目盲。大战开始时，仙人毗耶娑（Vyāsa）要赐给他天眼，让他看到这场大战。但他宁可保持目盲，不愿目睹亲族互相残杀。于是，毗耶娑赐给持国的御者全胜（Sañjaya）天眼，让他看到战场上发生的一切，甚至看到人们心中的想法，每天向持国汇报。

“正法”（dharma，音译达磨）意为规律、法则、正义或职责。在这颂中，“俱卢之野”实指战场，“正法之田”则喻指这里进行着一场事关正法的大战。

全胜说

看到般度族军队
已经排定阵容，
难敌王走近老师，
对他这样说道：（2）

注：难敌（Duryodhana）是持国的长子。老师指德罗纳（Droṇa），俱卢族军队的大将。在大战以前，俱卢族和般度族双方的王子都曾拜德罗纳为师，随他习武。

“请看木柱之子猛光，
那是你聪明的学生，
已经为般度族大军
排定阵容，老师啊！（3）

注：木柱（Drupata）是般遮罗国国王，般度族五兄弟的岳父。在这场大战中，他是般度族军队的大将。他的儿子猛光（Dhṛṣṭadyumna）是般度族军队的统帅。

“大弓箭手们英勇善战，
像怖军和阿周那一样，
其中有善战和毗罗吒，
还有大勇士木柱王，（4）

注：怖军（Bhīmasena）和阿周那（Arjuna）是般度（Pāṇḍu）和贡蒂（Kuntī）的二儿子和三儿子。善战（Yuyudhāna）即萨谛奇（Sātyaki），是雅度族勇士。毗罗吒（Virāṭa）是摩差国国王。

“勇旗王和显光王子，
英勇非凡的迦尸王，
补卢耆和贡提波阇，
人中雄牛尸毗王，（5）

注：勇旗（Dhṛṣṭaketu）是车底国国王。显光（Cekitāna）是竭迦夜国王子。贡提波阇（Kuntibhoja）是贡蒂的养父。补卢耆（Purujit）和贡提波阇是兄弟。

“勇敢的瑜达摩尼瑜、
优多贸阇和激昂，
德罗波蒂的儿子们，
他们全都是大英雄。（6）

注：瑜达摩尼瑜（Yudhamanyu）和优多贸阇（Uttamauja）是般度族军队的大将。激昂（Abhimanyu）是阿周那和妙贤（Subhadrā）的儿子。德罗波蒂（Draupatī，木柱王之女）又名黑公主，是般度族五兄弟共同的妻子，共生下五个儿子。

“你要知道在我军中，
也有许多著名将领，
最优秀的再生族啊！
听我通报他们姓名。（7）

注："再生族"指婆罗门、刹帝利、吠舍和首陀罗四种种姓的前三种种姓。这三种种姓成员年届学龄，要举行圣线礼，由老师授予圣线，意味着获得第二次生命。德罗纳是婆罗门出身，因此，难敌称他为最优秀的再生族。

"你、毗湿摩和迦尔纳，
百战百胜的慈悯，
马嘶和毗迦尔纳，
月授王的儿子广声。（8）

注：毗湿摩（Bhīṣma）是俱卢族和般度族双方的伯祖，俱卢族军队的统帅。迦尔纳（Karṇa）是贡蒂婚前的私生子，由一位车夫收养，武艺高强。由于他的身份是"车夫之子"，在一次比武大会上遭到般度族羞辱，而难敌乘机拉拢他，封他为盎伽王。从此，他成为难敌的忠实朋友，俱卢族军队中的一员大将。慈悯（Kṛpa）是德罗纳的内兄弟。马嘶（Aśvatthāman）是德罗纳的儿子。毗迦尔纳（Vikarṇa）是持国的三儿子。月授（Somadatta）是波力迦国国王。

"还有许多英雄，
为我奋不顾身，
手持各种武器，
个个精通战争。（9）
"我们受毗湿摩保护，
军队的力量无限；
他们受怖军保护，
军队的力量有限。（10）

注："无限"，按梵文原词aparyāpta，也可读作不足；"有限"，按梵文原词paryāpta，也可读作充足。这样，按前一种读法，表示难敌充满自信，因为俱卢族有十一支大军，而般度族只有七支大军；按后一种读法，则表示虽然军队数量占优势，难敌仍缺乏信心。

"大家按照分工，
站好各自的位置，
在军队的挺进中，
注意保护毗湿摩！"（11）

为了让难敌高兴，
俱卢族的老祖父，
高声发出狮子吼，
雄赳赳吹响螺号。（12）

注：俱卢族的老祖父即毗湿摩。

顷刻之间军队中，
众多螺号和喇叭，
铜鼓、大鼓和小鼓，
一齐鸣响闹嚷嚷。（13）

随即黑天和阿周那，
他俩站在大战车上，
车前驾着白色骏马，
也把神圣螺号吹响。（14）

注：黑天（Kṛṣṇa，音译克里希那，词义是黑色或黝黑）是大神毗湿奴的化身。将Kṛṣṇa译为黑天，意谓黝黑的神。黑天和阿周那都有许多称号。在这颂中，黑天被称为“摩豆后裔”（Mādhava），阿周那被称为“般度之子”（Pāṇḍava）。史诗中的人物称号有两种作用：一是具有一定的修饰意义，表明人物的出身、性格或形貌特征；二是由于各种称号音节不等或音节的长短音组合不同，可以按照诗律需要随意选用。为求译文简明，本书对于用称号指称的人物，在一般情况下，不译称号，而直译其名。

黑天吹响五生螺号，
阿周那吹响天授螺号，
怖军以行为恐怖著称，
吹响崩多罗大螺号。（15）

注：五生（Pañcaja）是一个生活在贝螺中的阿修罗的名字。黑天杀死这个阿修罗，获得他藏身的贝螺，用作螺号，故名五生螺号。阿周那的螺号是天神因陀罗赐给他的，故名天授螺号。在这颂中，用作怖军名字的称号是“狼腹”（Vṛkodara），因为他饭量大，脾气暴。他的螺号出自崩多罗族。

贡蒂之子坚战王，
也吹响了永胜螺号，
无种吹响妙声螺号，
偕天吹响珠花螺号。（16）

注：坚战（Yudhiṣṭhira）是般度和贡蒂的长子。无种（Nakula）和偕天（Sahadeva）是般度和玛德利（Mādrī）的一对孪生子。坚战、怖军、阿周那、无种和偕天，合称般度族五兄弟。

无上弓箭手迦尸王，
还有束发大勇士，
猛光和毗罗吒王，
不可战胜的萨谛奇，（17）

注：束发（Śikhaṇḍin）是木柱王的儿子，原先是女子，后来转变为男子，以杀死毗湿摩为己任，因为毗湿摩曾在她的前生得罪她。

木柱王和大臂激昂，
德罗波蒂的儿子们，
他们在各处，国王啊！
吹响各自的螺号。（18）

螺号声激越高亢，
响彻大地和天空，
螺号声仿佛撕裂
持国儿子们的心。（19）

看到持国的儿子们
摆开阵势，准备交锋，
阿周那也举起了弓，
他以猿猴为旗徽。（20）

大地之主啊！阿周那
对感官之主黑天说道：

“永不退却者！驾驭战车，
请把它停在两军之间。（21）

注：黑天的称号“感官之主”意谓感官的控制者。黑天在这场大战中，按照事先对阿周那和难敌的约定，只是作为阿周那战车的御者，而不直接投入战斗。

“让我看到各就各位、
渴望战斗的人们；
这场战争就要开始，
我要与哪些人交战？（22）

“我看到这些将士，
集合在这里准备战斗；
他们渴望在战斗中，
讨好心术不正的难敌。”（23）

注：阿周那指称难敌“心术不正”，因为难敌为了独霸婆罗多国王位，长期以来，千方百计谋害般度族五兄弟。

听了阿周那的话，
婆罗多后裔啊！
黑天把战车停在
双方军队中间。（24）

注：“婆罗多后裔”是全胜对持国的称呼。俱卢族和般度族都是婆罗多的后裔。

面对毗湿摩、德罗纳
和其他国王，他说道：
“普利塔之子啊！请看
聚集在这里的俱卢人。”（25）

注：普利塔（Pṛthā）是贡蒂的另一名字。

在这里，阿周那看到

父辈、祖辈和老师，
舅父、儿子和孙子，
还有兄弟们和同伴。（26）

阿周那还看到
岳父们和朋友们，
他的所有亲戚
都站在两军之中。（27）

他满怀怜悯之情，
忧心忡忡地说道：
“看到自己人，黑天啊！
聚集在这里渴望战斗，（28）

“我四肢发沉，
嘴巴也发干；
我浑身颤抖，
汗毛全竖起。（29）

“神弓从手中脱落，
周身皮肤直发烧，
我的脚跟站不稳，
脑子仿佛在旋转。（30）

注：阿周那的神弓名为甘狄拨（Gāṇḍīva），原本由梵天创造，后经众天神辗转使用。最后，应火神请求，伐楼那神把这张神弓赐给阿周那。

“我看到不祥之兆，
黑天啊！我不明白，
打仗杀死自己人，
能够得到什么好处？（31）

“我不渴望胜利，黑天啊！
不渴望王国和幸福。

王国对我们有什么用？
生命和享受有什么用？（32）

“我们正是为了这些人，
追求王国、享受和幸福，
然而，他们却抛弃财富，
奋不顾身，参加战斗。（33）

“老师、父亲和祖父，
儿子、孙子和舅父，
堂房兄弟和岳父，
还有其他的亲族。（34）

“即使我被杀，黑天啊！
即使能获得三界王权，
我也不愿意杀死他们，
何况为了地上的王国？（35）

注：“三界”指天神居住的天国世界、凡人居住的地上世界和魔或半神居住的地下世界，或指天上世界、空中世界和地上世界。

“杀死持国的儿子们，
我们会有什么快乐？
杀死了这些罪人，
我们也犯下了罪恶。（36）

“不能杀死持国的
儿子们及其亲友，
因为杀死自己人，
我们怎么会幸福？（37）

“如果这些人利令智昏，
已经被贪婪迷住心窍，
不把毁灭家族视为罪，

不把谋害朋友视为恶，（38）

“而我们完全明白，
毁灭家族罪孽重，
那为什么不懂得，
要回避这种罪过？（39）

“如果家族遭到毁灭，
传承的宗法也毁灭；
而宗族之法一旦毁灭，
整个家族就陷入非法。（40）

“一旦非法猖獗，
族中妇女堕落；
一旦妇女堕落，
种姓也就混乱。（41）

注：种姓制度强调同种姓通婚，以保持种姓纯洁。印度古代社会主要有四种种姓：婆罗门（Brāhmaṇa）掌管祭祀和文化，刹帝利（Kṣatriya）掌管王政和军事，吠舍（Vaiśya）从事商业或农业，首陀罗（Śūdra）从事农牧渔猎和各种仆役。

“种姓混乱导致家族和
毁灭家族者堕入地狱；
祖先失去供品饭和水，
跟着遭殃，纷纷坠落。（42）

注：地狱（naraka）是罪人死后接受惩罚的地方。婆罗门教《摩奴法论》（4.87—90）列出二十一种地狱。

“制造种姓混乱，
犯有毁灭家族罪；
他们破坏种姓法，
毁弃永恒的宗法。（43）

“我们已经听说，
折磨敌人者啊！
毁弃宗法的人，
注定住进地狱。（44）

“由于贪图王国，
贪图幸福，天哪！
我们决心犯大罪，
准备杀害自己人。（45）

“我宁可手无寸铁，
在战斗中不抵抗，
让持国的儿子们，
手持武器杀死我。”（46）

阿周那在战场上，
说完这些心忧伤，
放下手中弓和箭，
坐在自己车座上。（47）

注：《薄伽梵歌》的许多抄本，每章篇末署有章名。鉴于这些章名是晚出的，而且互相不尽一致，《摩诃婆罗多》精校本没有将它们列入正文，而收入校注中。本书每章选用一个比较通行的章名，并对该章内容作出扼要概括，供参考。

本章章名为《阿周那忧虑瑜伽》（Arjunaviṣādayoga）。本章提供黑天和阿周那对话的背景。大战在即，阿周那对投身这场战争是否符合正法产生怀疑，忧心忡忡，放下了武器。

以上是吉祥的《摩诃婆罗多》中
《毗湿摩篇》第二十三章（23）。

第二章

全胜说
阿周那满怀怜悯，
眼中饱含泪水；
看到他精神沮丧，
黑天这样说道：（1）

吉祥薄伽梵说
你怎么在这危急关头，
萎靡不振？阿周那啊！
这为高贵者所忌讳，
不能进入天国享殊荣。（2）

注："薄伽梵"（Bhgavan）是对黑天的尊称，意谓尊者或世尊。唐玄奘提出的"五种不翻"，其中就包括"薄伽梵"这类词语。

阿周那啊！不要怯懦，
那样与你不相称，
抛弃委琐的软心肠，
站起来，折磨敌人者！（3）

阿周那说
在战斗中，杀敌者啊！
我怎么能用箭射击
这两位可尊敬的人，
毗湿摩和德罗纳？（4）

即使在世间乞食谋生，
也强似杀害尊贵的老师；
即使杀害贪财的老师，

我的享受也会沾上鲜血。（5）

我们胜利或者他们胜利，
我不知道哪个更重要；
杀死面前这些持国子，
我们也不会愿意再活。（6）

我受到心软的弱点伤害，
思想为正法困惑，请开导！
我是你的学生，求你庇护，
明确告诉我该如何是好？（7）

即使获得无比富饶的王国，
甚至获得天国世界的王权，
我也实在看不出，有什么
能解除我烧灼感官的忧烦？（8）

全胜说
对感官之主黑天，
阿周那说完这些话，
说道："我不参战。"
然后，他保持沉默。（9）

阿周那精神沮丧，
站在双方军队之间，
婆罗多后裔啊！
黑天仿佛笑着说道：（10）

吉祥薄伽梵说
你说着理智的话，
为不必忧伤者忧伤；
无论死去或活着，
智者都不为之忧伤。（11）

注：阿周那的忧伤出自对正法的考虑，所以他说的是“理智的话”。但黑天认为他是“为不必忧伤者忧伤”。有些抄本在这颂后面增加有一颂：

看到亲族进入死神之口，
你内心受到人情侵袭，
已被忧虑和困惑压倒，
满怀怜悯，失去意识。

我、你和这些国王，
过去无时不存在，
我们大家死去后，
仍将无时不存在。（12）

正如灵魂在这个身体里，
经历童年、青年和老年，
进入另一个身体也这样，
智者们不会为此困惑。（13）

注：这颂中，灵魂的梵文原词为dehin，即“有身”。“有身”泛指有身体的人，特指有身体的灵魂。

但是，接触物质对象，
冷热苦乐，来去无常，
婆罗多后裔阿周那啊！
但愿你能忍受它们。（14）

智者对痛苦和快乐，
一视同仁，通向永恒；
人中雄牛啊！这些东西
不会引起他们烦闷。（15）

没有不存在的存在，
也没有存在的不存在，
那些洞悉真谛的人，

早已察觉两者的根底。（16）

注：印度自吠陀时代起，就有关于“存在”（sat）和“不存在”（asat）的思考：一种观点认为世界产生于“不存在”，另一种观点认为世界产生于“存在”。这里的观点与《歌者奥义书》（Chāndogya Upaniṣad，6.2.1—2）一致：“最初只有存在，独一无二。而有些人说，最初只有不存在，独一无二，从不存在产生存在。这怎么可能呢？最初确实只有存在，独一无二。”这段话中所说的“独一无二”的“存在”是指“自我”，也就是梵。

这遍及一切的东西，
你要知道它不可毁灭；
不可毁灭的东西，
任何人都不能毁灭。（17）

身体有限，灵魂无限，
婆罗多后裔阿周那啊！
灵魂永恒，不可毁灭，
因此，你就战斗吧！（18）

倘若认为它是杀者，
或认为它是被杀者，
两者的看法都不对，
它既不杀，也不被杀。（19）

注：这颂与《伽陀奥义书》（Kaṭha Upaniṣad，1.2.19）相似：

如果杀者认为杀它，
被杀者认为它被杀，
两者的看法都不对，
它既不杀，也不被杀。

它从不生下，也从不死去，
也不过去存在，今后不存在，
它不生，永恒，持久，古老，
身体被杀时，它也不被杀。（20）

注：这颂与《伽陀奥义书》（1.2.18）相似：

这位智者不生，也不死，
不来自哪儿，不变成什么，
不生，永恒，持久，古老，
身体被杀时，他也不被杀。

这里所说的“这位智者”指“自我”（“灵魂”）。

如果知道，它不灭，
永恒，不生，不变，
这样的人怎么可能
杀什么或教人杀什么？（21）

正如抛弃一些破衣裳，
换上另一些新衣裳，
灵魂抛弃死亡的身体，
进入另外新生的身体。（22）

刀劈不开它，
火烧不着它，
水浇不湿它，
风吹不干它。（23）

劈它不开，烧它不着，
浇它不湿，吹它不干，
永恒，稳固，不动，
无处不在，永远如此。（24）

它被说成不可显现，
不可思议，不可变异；
既然知道它是这样，
你就不必为它忧伤。（25）

即使你仍然认为
它常生或者常死，
那么，你也不应该
为它忧伤，大臂者！（26）

生者必定死去，
死者必定再生，
对不可避免的事，
你不应该忧伤。（27）

万物开始不显现，
中间阶段显现，
到末了又不显现，
何必为之忧伤？（28）

有人看它如同奇迹，
有人说它如同奇迹，
有人听它如同奇迹，
而听了也无人理解。（29）

注：这颂与《伽陀奥义书》（1.2.7）相似：

许多人甚至不能听到他，
而即使听到，也不知道他；
听到而善于说出者是奇迹，
知道而善于教诲者是奇迹。

居于一切身体内，
灵魂永远不可杀，
因此，你不应该
为一切众生忧伤。（30）

注：以上11—30，黑天以灵魂不灭劝慰阿周那不必忧伤。

即使考虑自己的正法，
你也不应该犹疑动摇，
因为对于刹帝利武士，
有什么胜过合法战斗？（31）

注：阿周那属于刹帝利种姓，因此，这里所谓“自己的正法”指刹帝利的正法或职责。

有福的刹帝利武士，
才能参加这样的战争，
阿周那啊！仿佛蓦然
走近敞开的天国大门。（32）

这场合法的战斗，
如果你不投身其中，
抛弃了职责和名誉，
你就会犯下罪过。（33）

你将在众生嘴上，
永远留下坏名声；
对于受尊敬的人，
坏名声不如死亡。（34）

勇士们会这样想，
你胆怯，逃避战斗；
他们过去尊重你，
今后就会蔑视你。（35）

敌人也就会嘲讽你，
说许多不该说的话；
他们贬损你的能力，
有什么比这更痛苦？（36）

或者战死升入天国，
或者战胜享受大地，
阿周那啊！站起来，
下定决心，投入战斗！（37）

苦乐、得失和成败，
对它们一视同仁；
你就投入战斗吧！
这样才不犯罪过。（38）

注：以上31—38，黑天以刹帝利武士的职责勉励阿周那投入战斗。

以上讲了数论智慧，
现在请听瑜伽智慧，
你掌握了这种智慧，
将摆脱行动的束缚。（39）

注：这里所说的数论（Sāṅkhya）不同于后来的古典数论哲学体系，可以称作史诗数论或早期数论。它使用的一些术语与古典数论相同，但不像古典数论那样系统，在一些基本观念上也有差异。

古典数论认为有两种永恒的实在。一种是不变的、永恒的自我。有多种多样的自我，每一种自我都是独立的实体，即原人（puruṣa），也就是精神。另一种永恒的实在是原质（prakṛti，即原初物质，或译自性）。原质处于未显状态。但它具有善、忧和暗三种性质。这三种性质出现不平衡，原质发生变化，首先出现觉或大，然后依次出现我慢、心根、五知根、五作根、五种精细成分和五种粗大成分。因此，原质是运动的，而原人是不运动的。痛苦产生于混淆这两者，解脱产生于分清这两者，也就是认识到真正的自我摆脱一切行动，从而摆脱一切痛苦。

而在《薄伽梵歌》中，只是主张摆脱行动的成果，而不主张摆脱一切行动。此外，在《薄伽梵歌》中，不仅承认个别的自我（灵魂），还承认至高的原人、至高的神（自在者）和人格化的至高之神黑天（大神毗湿奴的化身），这也是与古典数论的不同之处。

这里所说的瑜伽（Yoga）也不同于一般的瑜伽。通常，瑜伽是指修炼身心的方法。波颠阇利（Patañjali）的《瑜伽经》（Yogasūtra）中提到八种瑜伽修炼方法：禁制、遵行、坐法、调息、制感、专注、沉思和入定。瑜伽的词义是连接、运用和约束。在《薄伽梵歌》中，它泛指行动方式，其中也包括修炼身心的方法。它分为行动瑜伽（Karmayoga）、智慧瑜伽（Jñānayoga）和虔信瑜伽（Bhaktiyoga），或

称业瑜伽、智瑜伽和信瑜伽。整部《薄伽梵歌》讨论的就是这三类瑜伽，即应该怎样行动的问题。上述所谓数论，也属于智慧瑜伽。

这里没有障碍，
努力不会落空，
只要稍有正法，
就会无所畏惧。（40）

坚决的智慧单纯如一，
俱卢后裔阿周那啊！
枝枝杈杈，漫无边际，
那是不坚决的智慧。（41）

注：俱卢（Kuru）是俱卢族和般度族的共同祖先。

阿周那啊！无知的人
说些花哨漂亮的话，
他们热衷谈论吠陀，
宣称没有别的存在。（42）

注：吠陀（Veda）是印度最古老的颂诗集，婆罗门教的经典，共有四部：《梨俱吠陀》、《娑摩吠陀》、《夜柔吠陀》和《阿达婆吠陀》。在《薄伽梵歌》中提到的吠陀，是指前三种吠陀。《薄伽梵歌》并不否定或摒弃吠陀，只是认为遵循吠陀不能获得解脱。

充满欲望，一心升天，
举行各种特殊仪式，
宣称再生的业果，
求得享受和权力。（43）

注：吠陀崇奉祭祀，认为只要举行祭祀仪式，供奉崇拜天神，就能获得现世幸福，死后升入天国。

贪图享受和权力，
思想由此迷失，

哪怕智慧坚决，
也无法进入三昧。（44）

注："三昧"（samādhi）是沉思入定。

吠陀的话题局限于三性，
你要超脱三性和对立性，
超脱保业守成，把握自我，
阿周那啊！永远保持真性。（45）

注："三性"（traigunya，或译三德）是原质（原初物质，事物本性）的三种性质：善（sattva，或译喜）、忧（rajas）和暗（tamas）。善性表示轻盈、光明和喜悦的性质，忧性表示激动、急躁和忧虑的性质，暗性表示沉重、阻碍和迟钝的性质。对立性是由原质引起事物的矛盾、冲突和对立，从而引起人的好恶爱憎。"保业守成"是指获得和占有。这些都形成对自我的束缚。因此，要超脱这些，把握住自我。"真性"（sattva）按梵文原文与上述"善性"相同。既然要超脱三性，故而这里译作"真性"。

自我（ātman）也可译作灵魂。在本书中，ātman作为第一人称反身代词，译作自己；作为灵魂，一般译作自我。但有时也难以截然区分，似乎译作自己或自我均可。

所有的吠陀经典
对于睿智的婆罗门，
其意义只不过是
水乡的一方池塘。（46）

注："水乡"，若按梵文原文直译是"周围到处有水流"。

你的职责就是行动，
永远不必考虑结果；
不要为结果而行动，
也不固执地不行动。（47）

摒弃执著，阿周那啊！
对于成败，一视同仁；

你立足瑜伽，行动吧！
瑜伽就是一视同仁。（48）

比起智慧瑜伽，行动
远为低下，阿周那啊！
为结果而行动可怜，
向智慧寻求庇护吧！（49）

具备这种智慧的人，
摆脱善行和恶行，
因此，你要修习瑜伽，
瑜伽是行动的技巧。（50）

智者具备这种智慧，
摒弃行动的结果，
摆脱再生的束缚，
达到无病的境界。（51）

注："无病的境界"也就是获得解脱。

一旦智慧克服愚痴，
对于已经听说的，
对于仍会听说的，
你就会漠然置之。（52）

如果你的智慧，
受到所闻迷惑，
仍能专注入定，
你将达到瑜伽。（53）

注："所闻"（śruti）指吠陀经典。

阿周那说
智慧坚决，专注入定，

怎样描述这类智者？
他们怎样说？怎样坐？
又怎样行？黑天啊！（54）

吉祥薄伽梵说
摒弃心中一切欲望，
唯有自我满意自我，
普利塔之子阿周那啊！
这是智慧坚定的人。（55）

遇见痛苦，他不烦恼，
遇见快乐，他不贪图，
摆脱激情、恐惧和愤怒，
这是智慧坚定的牟尼。（56）

注：牟尼（muni）是对圣人和贤士的尊称。

他不贪恋任何东西，
无论面对是善是恶，
既不喜欢，也不憎恨，
他的智慧坚定不移。（57）

他的所有感觉器官，
摆脱一切感觉对象，
犹如乌龟缩进全身，
他的智慧坚定不移。（58）

注：感觉器官（indriya，简称感官）主要是眼、耳、ñ、舌和身，相应的感觉对象是色、声、香、味和触。

除味之外，感觉对象
已经远离戒食的人，
一旦遇见最高存在，
连这味也远远离去。（59）

注：这是以戒食的人依然留恋食物的味道为例，说明认识到最高存在的人，不仅摒弃感觉对象，也摒弃对感觉对象的留恋。

即使聪明而又勤勉，
怎奈感官激动鲁莽，
强行夺走他的理智，
贡蒂之子阿周那啊！（60）

用瑜伽控制一切，
坐下专心思念我；
所有感官受到控制，
他的智慧坚定不移。（61）

注："思念我"是思念黑天，以黑天为最高存在。

如果思念感官对象，
也就会产生执著，
从执著产生欲望，
从欲望产生愤怒。（62）

然后由愤怒产生愚痴，
由愚痴而记忆混乱，
记忆混乱则智慧毁灭，
智慧毁灭则人也毁灭。（63）

而那些控制自己的人，
活动在感官对象中，
感官受到自我控制，
摆脱爱憎，达到清净。（64）

注：纵然感官活动在感官对象中，但本人不执著感官对象，也就摆脱爱憎，达到清净。

达到清净的人，
脱离一切痛苦；
心灵达到清净，
智慧迅速稳定。（65）

不能够约束自己的人，
没有智慧，也没有定力，
没有定力则没有平静，
没有平静，何来幸福？（66）

感官游荡不定，
思想围着它们转，
就会剥夺智慧，
犹如大风吹走船。（67）

因此，大臂阿周那啊！
谁能让自己的感官，
摆脱感官对象束缚，
他的智慧坚定不移。（68）

芸芸众生之夜，
自制之人觉醒；
芸芸众生觉醒，
有识之士之夜。（69）

注：有识之士控制感官，芸芸众生放纵感官，因此，如同黑夜和白天、觉醒和沉睡，互相看法截然不同。

欲望进入他，犹如江河
流入满而不动的大海，
他能达到这样的平静，
而贪欲之人无法达到。（70）

摒弃一切欲望，

摆脱一切贪恋，
不自私，不自傲，
他就达到平静。（71）

这也就是梵之所在，
达到它，就不愚痴；
立足其中，阿周那啊！
死去能够达到梵涅槃。（72）

注：梵（Brahman）是世界的本原，永恒不灭的至高存在。涅槃（nirvāṇa）原是佛教用词，指摆脱生死轮回。巴利语佛典《法句经》（Dammapada）中说道：

健康是最好的收益，
知足是最大的财富，
信赖是最亲的亲人，
涅槃是最高的幸福。

《薄伽梵歌》中借用"涅槃"这个词，与"梵"组成复合词"梵涅槃"（Brahmanirvāṇa），指达到至高的平静和幸福，获得解脱，与梵同一。参阅第五章24—26。

本章章名为《数论瑜伽》（Sāṅkhyayoga）。黑天以灵魂不灭说和刹帝利的职责解除阿周那的疑虑，勉励他投身战斗。接着，黑天向阿周那宣讲数论瑜伽，也就是要在智慧瑜伽指导下，从事行动。

以上是吉祥的《摩诃婆罗多》中
《毗湿摩篇》第二十四章（24）。

第三章

阿周那说
既然你认为，黑天啊！
智慧比行动更重要，
那你为什么要我
从事可怕的行动？（1）

仿佛用复杂的话，
你搅乱我的智慧；
请你明确告诉我，
该走哪条路才对？（2）

吉祥薄伽梵说
我早就说过，在这世上，
有两种立足的方法，
数论行者的智慧瑜伽，
瑜伽行者的行动瑜伽。（3）

即使不参与行动，
并不能摆脱行动，
即使弃绝一切，
也不能获得成功。（4）

因为世上无论哪个人，
甚至没有一刹那不行动，
由于原质产生的性质，
所有的人都不得不行动。（5）

注：原质（即原初物质）含有善性、忧性和暗性。这三种性质始终处在运动中。

控制了那些行动器官，
心中仍留恋感官对象，
这种思想愚痴的人，
他们被称作伪善者。（6）

注：感官分为五种感觉器官（“五知根”）和五种行动器官（“五作根”）。前者为眼、耳、鼻、舌和身，后者为口、手、脚、肛门和生殖器。伪善者勉强控制行动器官，不从事行动，但心中留恋感官对象。

用思想控制住感官，
凭借那些行动器官，
从事行动而不执著，
这样的人是佼佼者。（7）

注：佼佼者从事行动，但不迷恋感官对象，不执著行动成果。

从事必要的行动吧！
行动总比不行动好；
如果你拒绝行动，
恐怕生命都难维持。（8）

除了为祭祀而行动，
整个世界受行动束缚；
摆脱执著，阿周那啊！
你就为祭祀而行动吧！（9）

注：祭祀（yajña）指崇拜和供奉天神。这里是指崇拜黑天（即至高之神毗湿奴）。为黑天而行动，将行动作为对黑天的奉献，不执著行动成果，就不会受行动束缚。

在古代，生主创造众生，
同时也创造祭祀，说道：
“通过它，生育繁衍，

让它成为你们的如意牛！（10）

注：生主（Prajāpati）是创造主。如意牛（Kāmadhuk）是古时候天神和阿修罗一起搅乳海搅出来的珍宝之一，它能满足人的任何愿望。

“你们通过它抚养众神，
也就让众神抚养你们，
就这样，互相抚养，
你们将达到至高幸福。（11）

“众神受到祭祀供养，
也会赐予你们享受；
谁享受赐予不回报，
这样的人无异于窃贼。”（12）

吃祭祀剩下的食物，
善人摆脱一切罪过；
只为自己准备食物，
恶人吃下的是罪过。（13）

注：善人首先用食物祭祀天神，然后吃祭祀剩下的食物。

众生产生靠食物，
食物产生靠雨水，
雨水产生靠祭祀，
祭祀产生靠行动。（14）

注：要举行祭祀，自然离不开行动。在吠陀文献中，“行动”（karma）一词常常特指祭祀活动。

要知道行动源自梵，
而梵产生于不灭，
因此，梵遍及一切，
永远存在祭祀中。（15）

恶人不愿意跟随
这样转动的车轮，
他们迷恋感官，
徒然活在世上。（16）

注：以上10—15讲述吠陀的祭祀，即通过祭祀获得果报。《薄伽梵歌》提倡行动而不求果报，但也不全然否定吠陀的祭祀。这颂中指称的恶人迷恋感官，耽于享乐而不祭祀。祭祀含有行动的意义，因此，也可以说耽于享乐而不行动的人是“不劳而获”。

热爱和满意自我，
乐在自我之中，
对于这样的人，
没有该做之事。（17）

注：这样的人摆脱对感官和感官对象的迷恋，不执著行动成果，凡事都不对他构成束缚。

他行动不为了什么，
不行动也不为了什么，
他在世上对一切众生
无所依赖，无所企求。（18）

你永远无所执著，
做应该做的事吧！
无所执著地做事，
这样的人达到至福。（19）

像遮那迦等人那样，
通过行动，获得成功，
即使着眼维持世界，
你也应该从事行动。（20）

注：遮那迦（Janaka）是毗提诃国国王。在奥义书中，他是一位热衷追求"奥义"的著名国王。参阅《大森林奥义书》（Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad）4.1—4。他也是史诗《罗摩衍那》中悉多的父亲，罗摩的岳父。

优秀人物做这做那，
其他人也做这做那；
优秀人物树立标准，
世上的人遵循效仿。（21）

在三界中，阿周那啊！
没有我必须做的事，
也没有我应得而未得，
但我仍然从事行动。（22）

我原本不知疲倦，
一旦不从事行动，
普利塔之子阿周那啊！
所有的人都会效仿我。（23）

如果我停止行动，
整个世界就会倾覆，
我成了混乱制造者，
毁掉了这些众生。（24）

注：黑天是大神毗湿奴的化身。在印度教三大神中，梵天司创造，毗湿奴司保护，湿婆司毁灭。

无知者行动而执著，
婆罗多后裔阿周那啊！
为了维持这个世界，
智者行动而不执著。（25）

智者按照瑜伽行动，
尽管无知者执著行动，

也宁可让他们喜欢行动，
而不要让他们智慧崩溃。（26）

注：无知者分辨不清执著成果的行动和不执著成果的行动，那也不必强求，就让他们这样从事行动，喜欢行动，以免他们智慧崩溃，而放弃行动。

一切行动无例外，
由原质的性质造成，
而自高自大的愚人，
自以为是行动者。（27）

注：原质的三种性质———善性、忧性和暗性始终处在行动中，而造成人的行动。

洞悉真谛的智者知道
性质和行动两者区别，
认为性质活动在性质中，
大臂者啊！他们不执著。（28）

注："性质和行动两者区别"可理解为性质和行动有区别，也可理解为性质和行动与自我有区别。"性质活动在性质中"指性质互相作用，产生各种行动。

昧于原质性质的人，
执著性质造成的行动，
然而知识完整的人，
别搅乱知识片面的人。（29）

注：这颂的旨意与第26颂相同。对于知识片面的愚人，宁可让他们执著行动，也不要造成他们思想混乱，不知所措，乃至放弃行动。

把一切行动献给我，
抛弃愿望，摒弃自私，
专注自我，排除烦恼，
你就投入战斗吧！（30）

如果谁能始终如一，
遵循我的这个教导，
怀抱信仰，毫无怨言，
就能摆脱行动束缚。（31）

昧于一切知识的人，
贬损我的这个教导，
拒绝遵循，你要知道，
这些无知者遭到毁灭。（32）

甚至富有知识的人，
也按照自己原质行动，
一切众生趋向原质，
强行压制有什么用？（33）

感官的好恶爱憎，
全都依附感官对象，
不要受这两者控制，
因为它们是拦路石。（34）

自己的职责即使不完美，
也胜似圆满执行他人职责；
死于自己的职责远为更好，
执行他人的职责有危险。（35）

注：每个人都有自己的种姓或社会职责，不能僭越或替代。

阿周那说
黑天啊！是什么，
造成一个人犯罪？
他仿佛不是自愿，
而是被迫犯罪。（36）

吉祥薄伽梵说
这个欲望，这个愤怒，
它的来源就是忧性，
极其贪婪，极其邪恶，
要知道敌人在这里。（37）

注：忧性，参阅第二章第45颂注。有些抄本在这颂后面增加有五颂：

阿周那说
它怎么样产生？
它怎么样发展？
它的性质和行为，
黑天啊，请告诉我。

吉祥薄伽梵说
它很微妙，仿佛快乐，
坐着站着迷惑人；
它和感官，阿周那啊！
是人的最大敌人。

由欲望和愤怒构成，
粗暴可怕，抑止喜悦，
自私自利，自高自大，
作恶之人难以超越。

它遏制人的喜悦，
而给人带来悲伤；
它不断地迷惑人，
不断地制造恐怖。

邪恶卑劣，爱钻空子，
它产生于忧性，
本质愚痴，阿周那啊！
它是人的祸患。

犹如烟雾笼罩火焰，
犹如灰尘蒙住镜子，

犹如子宫隐藏胎儿，
智慧这样被它蒙蔽。（38）

欲望形同烈火，
从来难以满足，
智者永恒之敌，
是它蒙蔽智慧。（39）

感官、思想和知觉，
是它的立足之处；
它就是利用这些，
蒙蔽智慧，迷惑灵魂。（40）

它毁灭智慧和知识，
因此，婆罗多雄牛啊！
你首先要控制感官，
杀死这个罪魁祸首。（41）

人们说感官重要，
思想比感官更重要，
智慧比思想更重要，
而它比智慧更重要。（42）

注：这颂与《伽陀奥义书》（1.3.10）相似：

感官对象高于感官，
思想高于感官对象，
智慧高于思想，然而，
伟大的自我高于智慧。

由此也可见，这颂中的“它”指“自我”。

知道它比智慧更重要，
那就靠自我加强自我，

大臂者啊，杀死欲望，
这个难以制服的敌人！（43）

注：本章章名为《行动瑜伽》（Karmayoga）。黑天向阿周那指明世界的维持和人的生存都离不开行动；教导阿周那要摒弃自私，灭除欲望，专注自我，履行自己的社会职责，从事行动而不执著成果，把行动作为对至高存在的奉献。

以上是吉祥的《摩诃婆罗多》中
《毗湿摩篇》第二十五章（25）。

第四章

吉祥薄伽梵说
这个永恒的瑜伽，
我曾告诉毗婆薮，
毗婆薮告诉摩奴，
摩奴告诉甘蔗王。（1）

注：毗婆薮（Vivasvat）是太阳神。摩奴（Manu）是毗婆薮的儿子，人类始祖，第一位立法者。甘蔗王是（Ikṣvāku）摩奴的儿子，太阳世系的第一位国王。

就这样互相传授，
王仙们都知道它；
但由于历时太久，
这个瑜伽又失传。（2）

注："仙人"（ṛṣi）是对婆罗门圣贤的称谓，这里的"王仙"（rājarṣi）指国王中的圣贤。

你虔诚，是我朋友，
因此今天我告诉你，
这个古老的瑜伽，
这个最高的秘密。（3）

阿周那说
是你出生在后，
毗婆薮出生在前，
我怎么能理解，
你先宣讲这瑜伽？（4）

注：毗婆薮是古已有之的太阳神，而黑天是阿周那的同代人，因此阿周那这样提问。

吉祥薄伽梵说
你和我，阿周那啊！
都经历了许多生，
我知道所有这一切，
而你不知道这一切。（5）

尽管我不生，自我不变，
尽管我是一切众生之主，
我依然利用自己的原质，
凭借自己的幻力出生。（6）

注："不生"（aja）指原本存在，不生不灭。"幻力"（māyā）指神秘的创造力，即利用原质创造一切。《白骡奥义书》（Śvetāśvatara Upaniṣad，4.8）中说："应知幻力是原初物质，有幻力者是大自在天。"

一旦正法衰落，
非法滋生蔓延，
婆罗多后裔啊！
我就创造自己。（7）

注："创造自己"也就是"凭借自己的幻力出生"，即化身下凡。

为了保护善良的人，
为了铲除邪恶的人，
为了正法得以确立，
我在各个时代降生。（8）

注："时代"（yuga）是印度古代的神话时间概念：在宇宙从创造到毁灭的一个周期内，人类也处在圆满时代、三分时代、二分时代和迦利时代的循环往复之中。这四个时代总共一万两千年，其中每个时代的正义依次递减，也就是从最初的圆满时代，最终走向黑暗的迦利时代。按照《摩诃婆罗多》中的描写，黑天作为大神毗湿奴的化身，降生在"迦利时代和二分时代之间"。在《摩诃婆罗多》中，还记载有

毗湿奴其他多次化身下凡的事迹，如化身为野猪，潜入海底，托出被阿修罗拖进海底的大地；化身为罗摩，消灭十首魔王罗波那，等等。

谁真正理解，阿周那啊！
我的神圣出生和行动，
这样的人抛弃身体后，
就不再出生，而归依我。（9）

注："不再出生"就是摆脱生死轮回，获得解脱。

摒弃激情、恐惧和愤怒，
沉浸于我，寻求我庇护，
通过智慧苦行获得净化，
许多人进入我的存在。（10）

这样的人走向我，
我就会接纳他们，
阿周那啊！每个地方，
都有人追随我的道路。（11）

渴望事业有成的人，
在这世上祭祀天神，
因为在这人类世界，
行动迅速产生成果。（12）

按照性质和行动区别，
我创造了四种种姓；
尽管我是种姓创造者，
我依然不变，不行动。（13）

注：关于四种种姓的性质和行动，参阅下面第十八章43—45。

一切行动不沾染我，
我也不贪求行动成果，

谁能够这样理解我，
他就不会受行动束缚。（14）

你已知道从前古人
追求解脱，这样行动，
那么，像从前古人，
你就这样行动吧！（15）

什么是行动和不行动？
甚至智者也感到困惑；
我将告诉你这种行动，
知道后，能摆脱罪恶。（16）

应该知道什么是行动，
什么是错误的行动，
还有什么是不行动，
而难点是行动方式。（17）

在行动中看到不行动，
在不行动中看到行动，
他便是人中的智者，
无所不为的瑜伽行者。（18）

注：这里所谓的"不行动"也就是不执著行动成果。

如果从事一切行动，
而摆脱欲望和企图，
行动经过智火焚烧，
聪明人称他为智者。（19）

注："智火"是智慧之火。智慧即认识最高存在。行动经过智慧之火焚烧，也就摆脱欲望和企图，不执著行动成果。

摒弃对成果的执著，

永远知足，无所依赖，
那么，即使从事行动，
他也没有做了什么。（20）

控制思想和自己，
摒弃执著，无所企求，
他仅仅是活动身体，
不会犯下什么罪过。（21）

满足于偶然所得，
超越对立，毫不妒忌，
对成败一视同仁，
他行动而不受束缚。（22）

思想立足于智慧，
摒弃执著，摆脱束缚，
为了祭祀而行动，
他的行动完全融化。（23）

注：为了祭祀而行动，因此，行动作为祭品，融化在祭火中。

梵即祭供，梵即祭品，
梵将祭品投入梵火；
谁能沉思梵即行动，
这样的人能达到梵。（24）

注：《薄伽梵歌》将吠陀的祭祀概念扩大为广义的行动，乃至与梵等同。

一些瑜伽行者，
用祭祀祭供天神；
另一些瑜伽行者，
用祭祀祭供梵火。（25）

有人用耳等等感官，

祭供控制之火；
有人用声等等对象，
祭供感官之火。（26）

注：耳等等感官是耳、眼、鼻、舌和身，声等等感官对象是声、色、香、味和触。

也有人用生命活动，
连同一切感官活动，
祭供由智慧点燃的、
自我控制的瑜伽之火。（27）

同样，有些人用财物祭供，
用苦行祭供，用瑜伽祭供，
一些誓言严酷的苦行者，
用自己的学问知识祭供。（28）

一些人注重调息，
控制吸气和呼气，
用吸气祭供呼气，
用呼气祭供吸气。（29）

注："调息"（prāṇāyāma）是《瑜伽经》中提到的瑜伽八支之一。《弥勒奥义书》（Maitri Upaniṣad，6.18）中提到瑜伽六支，调息也是其中之一。

一些人控制饮食，
用呼吸祭供呼吸，
所有懂得祭祀的人，
用祭祀消除罪恶。（30）

享受祭祀剩余的甘露，
这些人达到永恒的梵；
这个世界不属于不祭祀者，
何况另一个世界？阿周那啊！（31）

注："甘露"（amṛta）指喝下后能长生不死的仙液。这里用以比喻祭祀后剩下的食物。其含义与3.13相同。"何况另一个世界？"可以实指不祭祀者死后不能进入天国世界，也可以喻指不祭祀者不能像祭祀者那样获得解脱。

种种祭祀展现梵面前，
它们全都产生于行动；
你应该知道这一切，
知道后，就能获得解脱。（32）

智慧的祭祀胜于
一切物质的祭祀；
一切行动，阿周那啊！
在智慧中达到圆满。（33）

要知道，通过虔敬，
通过询问和侍奉，
洞悉真谛的智者，
会把智慧教给你。（34）

注：学生虔敬和侍奉老师，通过询问获得知识，这是印度古代传统的师生关系。

知道了这一切，阿周那啊！
你就不再会这样愚痴，
就会看到所有一切众生，
都在自我之中，在我之中。（35）

注：这里，"自我"即阿周那的自我，"我"即黑天。"在自我之中，在我之中"，就是一切众生的自我与阿周那的自我同一，与黑天同一。

即使你犯有罪恶，
比一切罪人更有罪，
只要登上智慧之船，

就能越过一切罪恶。（36）

正如燃烧的烈火，
将木柴化为灰烬，
智慧之火，阿周那啊！
将一切行动化为灰烬。（37）

注：行动在智慧之火中化为灰烬，也就是不执著行动成果，而将行动作为祭品，奉献给黑天。

在这世上，哪里也找不到
像智慧这样的净化者，
通过瑜伽获得成功的人，
自己在自我中找到它。（38）

怀抱信仰，控制感官，
专心致志，获得智慧，
这种获得智慧的人，
很快达到最高的平静。（39）

没有智慧，没有信仰，
自我怀疑，走向毁灭，
此世、彼世和幸福，
都不属于自我怀疑者。（40）

用瑜伽弃绝行动，
用智慧斩断疑惑，
把握住自我的人，
不会受行动束缚。（41）

注：把握住自我，不执著行动成果，也就不受行动束缚。

因此，用智慧之剑斩断
自己心中无知的疑惑，

婆罗多后裔阿周那啊！
立足瑜伽，站起来吧！（42）

注：本章章名为《智慧瑜伽》（Jñānayoga）。黑天讲述自己尽管是一切众生之主，不生不灭，但为了维持正法，一次又一次化身下凡。由此，黑天向阿周那传授古老的瑜伽智慧：从事行动而不执著行动成果，就能达到与梵同一，获得解脱。

以上是吉祥的《摩诃婆罗多》中
《毗湿摩篇》第二十六章（26）。

第五章

阿周那说
你赞扬弃绝行动，
又赞扬瑜伽，黑天啊！
请你明确告诉我，
两者之中，哪种更好？（1）

注：阿周那把不执著行动成果误解为弃绝行动。

吉祥薄伽梵说
弃绝行动和行动瑜伽，
两者都导向至福；
但两者之中，行动瑜伽
比弃绝行动更好。（2）

无怨恨，无渴望，
称作永远的弃绝者，
因为摆脱对立的人，
很容易摆脱束缚。（3）

注：黑天引导阿周那理解弃绝为摆脱欲望和好恶爱憎，而不是弃绝行动。

愚者区别数论和瑜伽，
而智者不作截然划分；
正确地依据其中之一，
就能获得两者的成果。（4）

注：这里，数论指智慧瑜伽，瑜伽指行动瑜伽。

数论能达到的地方，

瑜伽也同样能达到，
看到数论与瑜伽同一，
这样的人有眼力。（5）

注：《摩诃婆罗多》的《和平篇》中也提到："瑜伽行者看到的一切，数论者也都发现。认为瑜伽和数论一致，这样的人是智者。"（12.293.30）

但是，没有瑜伽，
弃绝很难达到梵；
而只要实行瑜伽，
牟尼很快达到梵。（6）

实行瑜伽，净化自己，
控制自己，制伏感官，
自我与众生自我同一，
即使行动，也不受污染。（7）

注：个人的自我与一切众生的自我一样，都是永恒的，不可毁灭的。

瑜伽行者洞悉真谛，
认为自己没有做什么；
看、听、嗅、尝和触，
行走、睡觉和呼吸，（8）

说话、放掉和抓住，
睁开眼和闭上眼，
他认为是这些感官，
活动在感官对象中。（9）

将一切行动献给梵，
摒弃执著，从事行动，
他不受任何罪恶污染，
犹如莲叶不沾水。（10）

为了保持自我纯洁，
瑜伽行者摒弃执著，
用身体、思想和智慧，
甚至只用感官行动。（11）

约束自己，摒弃行动成果，
达到持久的至高平静；
不约束自己，听任欲望，
执著成果，就会受束缚。（12）

心中已摒弃一切行动，
内在的自我作为主人，
乐于安居九门之城，
不行动，也不引起行动。（13）

注："九门之城"指身体。"九门"指身体的九个器官：两眼、两耳、两鼻孔、嘴、肛门和生殖器。《白骡奥义书》（3.18）也有类似描写：

这个有身的天鹅居于
九门城中，又飞行在外，
它控制整个世界以及
所有的动物和不动物。

"有身的天鹅"即这里所说的"自我"。

这位主人并不为这个
世界创造行动者和行动，
也不创造业和果的结合，
只是自己本性在活动。（14）

注："自己本性"（svabhāva，或译"自性"）指原初物质。

这位主人不接受
任何人的善和恶，
而无知蒙蔽智慧，

导致人们迷惑。（15）

人们只要用智慧，
消除自己的无知，
智慧就会像太阳，
照亮至高的存在。（16）

以它为智慧，为自己，
以它为根基，为归宿，
他们用智慧消除罪恶，
走向不再返回的地方。（17）

注："它"是自我。"走向不再返回的地方"是摆脱生死轮回。有些抄本在这颂后面增加有一颂：

虽然心中经常想起它，
在自己行动中触及它，
即使接触，也不接触，
犹如阳光接触泥沼。

品学兼优的婆罗门，
牛、象、狗和烹狗者，
无论面对的是什么，
智者们都一视同仁。（18）

注："烹狗者"（śvapāka）的原义是杀狗和食狗者，后来用于指称旃陀罗（Caṇḍāla，贱民）。

他们的心安于平等，
在这世就征服造化；
梵无缺陷，等同一切，
所以他们立足梵中。（19）

注："征服造化"是摆脱生死轮回。"立足梵中"是与梵同一，也就是获得解脱。

不因可爱而高兴，
不因可憎而沮丧，
智慧坚定不迷惑，
知梵者立足梵中。（20）

自我不执著外在接触，
他在自我中发现幸福；
用梵瑜伽约束自己，
他享受到永恒的幸福。（21）

注："梵瑜伽"（Brahmayoga）也可理解为"智瑜伽"（Jñānayoga），即追求与梵同一。

接触产生的享受，
有起始，也有终了，
它们是痛苦源泉，
智者不耽乐其中。（22）

在身体获得解脱之前，
在这世上，能够承受
欲望和愤怒的冲击，
他是有福的瑜伽行者。（23）

注：能够承受欲望和愤怒的冲击，也就是能够抵制和摒弃欲望和愤怒。

他具有内在的幸福，
内在的欢喜和光辉，
这样的瑜伽行者
与梵同一，达到梵涅槃。（24）

仙人们涤除罪恶，
斩断疑惑，控制自己，
热爱一切众生利益，
他们获得梵涅槃。（25）

苦行者理解自我，
控制住自己思想，
摆脱欲望和愤怒，
他们走向梵涅槃。（26）

摒弃外在的接触，
固定目光在眉心，
控制吸气和呼气，
均衡地出入鼻孔。（27）

注：在《摩诃婆罗多》的《森林篇》中有"灵魂居于两眉之间"的说法（3.178.22）。

控制感官、思想和智慧，
一心一意追求解脱，
摒弃愿望、恐惧和愤怒，
牟尼获得永久解脱。（28）

我是一切众生的朋友，
我是一切世界的主宰，
祭祀和苦行的享受者，
知道我的人达到平静。（29）

注：本章章名为《弃绝行动瑜伽》（Karmasaṁnyāsayoga）。黑天向阿周那说明自我不同于原质。行动是原质的运动，是感官活动在感官对象中。而自我保持纯洁，不受污染。因此，弃绝是不执著行动成果，而不是弃绝行动。

以上是吉祥的《摩诃婆罗多》中
《毗湿摩篇》第二十七章（27）。

第六章

吉祥薄伽梵说
谁做应该做的事，
不执著行动成果，
他是弃绝者，瑜伽行者，
但不摒弃祭火和祭礼。（1）

注：不摒弃祭火和祭礼也就是不摒弃祭祀。《薄伽梵歌》推崇的祭祀是崇拜黑天，将一切行动奉献黑天。

你要知道，阿周那啊！
所谓弃绝也就是瑜伽，
因为不弃绝欲望，
成不了瑜伽行者。（2）

牟尼想要登上瑜伽，
行动是他们的方法；
牟尼已经登上瑜伽，
平静是他们的方法。（3）

不执著感官对象，
不执著任何行动，
弃绝一切欲望，
这称作登上瑜伽。（4）

应该自己提高自我，
不应该自己挫伤自我，
因为自我是自己亲人，
自我也是自己敌人。（5）

如果自我制伏自己，
自我成为自己的亲人，
如果不能制伏自己，
自我像敌人充满敌意。（6）

制伏自己，达到平静，
至高的自我沉思入定，
平等看待快乐和痛苦，
冷和热，荣誉和耻辱。（7）

自我满足于智慧和知识，
制伏感官，不变不动，
平等看待土块、石头和金子，
这是把握自我的瑜伽行者。（8）

对待朋友、同伴和敌人，
旁观者、中立者和仇人，
亲友以及善人和恶人，
他一视同仁，优异杰出。（9）

瑜伽行者永远应该
把握自我，独居幽境，
控制思想和自己，
无所企盼，无所贪求。（10）

选择清净的地方，
安置自己的座位，
座位稳固，不高不低，
铺上布、皮和拘舍草。（11）

注：《白骡奥义书》（2.10）中也有关于选择修禅地点的描述："应该选择一个避风的洞穴，平坦清洁，没有沙、石和火"等等。

控制意念和感官，

思想集中在一点，
坐上座位修瑜伽，
以求灵魂得净化。（12）

注："修瑜伽"也就是修习禅定。

身体、头颅和脖子，
保持端正不动摇，
固定目光在鼻尖，
前后左右不张望。（13）

注：《白骡奥义书》（2.8）中也有类似描述："保持身体平衡，三部分（即胸、颈和头）挺直，依靠思想，将感官收入心中"等等。

自我平静无所惧，
恪守誓言行梵行，
控制思想修瑜伽，
一心一意思念我。（14）

注："梵行"是保持思想、语言和行为纯洁。"我"指黑天。

瑜伽行者始终如一，
把握自我，控制思想，
达到平静，以我为归宿，
以涅槃为至高目标。（15）

瑜伽不能暴食，
也不能绝食；
瑜伽不能贪睡，
也不能不睡。（16）

控制饮食娱乐，
控制行为动作，
控制睡眠觉醒，

瑜伽消除痛苦。（17）

一旦控制思想，
真正立足自我，
摆脱一切欲望，
才算瑜伽行者。（18）

瑜伽行者控制思想，
运用瑜伽把握自我，
好比无风之处一盏灯，
它的火焰静止不动。（19）

注：《摩诃婆罗多》的《和平篇》中也有类似描述："瑜伽行者如同在无风处燃烧的油灯，火焰向上，静止不动。"（12.304.19）

在那里，修习瑜伽，
思想受控变平静，
用自我观看自我，
始终满足于自我。（20）

在那里，他发现凭借智慧，
可以获得超感官的至福，
这样，他更加坚定不移，
决不愿意脱离这个真谛。（21）

他认为，获得了它，
再也没有别的需要；
哪怕遇到深重苦难，
立足于它，不会动摇。（22）

要知道，所谓瑜伽，
就是摆脱痛苦束缚；
瑜伽行者意志坚定，
不应该精神沮丧。（23）

欲望产生于意愿，
彻底摒弃不留情，
同时要运用思想，
全面控制感官群。（24）

依靠坚定的智慧，
他渐渐达到平静，
思想固定在自我，
不思虑其他一切。（25）

思想游移不定，
随时都会躁动，
需要加以控制，
接受自我约束。（26）

思想平静，激情止息，
纯洁无邪，与梵同一，
至高无上的幸福就会
走向这样的瑜伽行者。（27）

始终这样把握自我，
彻底摒弃一切罪恶，
瑜伽行者就很容易
获得接触梵的至福。（28）

自我接受瑜伽约束，
在自我中看到众生，
在众生中看到自我，
无论何处，一视同仁。（29）

注：《自在奥义书》（Īśā Upaniṣad）中有相似的表述："在自我中看到一切众生，在一切众生中看到自我，他就不会厌弃。"（6）

在一切中看到我，
在我中看到一切；
对于他，我不消失，
对于我，他不消失。（30）

注：这颂以及下一颂中的“我”（使用的是第一人称代词）均指黑天。

瑜伽行者立足于一，
崇拜寓于一切的我，
他无论怎样活动，
都活动在我之中。（31）

他以自我作比照，
无论苦乐，一视同仁，
阿周那啊！他堪称
完美的瑜伽行者。（32）

阿周那说
你讲述的这个瑜伽，
具有平等的性质，
而我烦躁不安，黑天啊！
看不出它有坚实根基。（33）

因为思想浮躁，
冲动，有力，固执，
我认为它，黑天啊！
像风一样难以把握。（34）

吉祥薄伽梵说
毫无疑问，阿周那啊！
思想活跃，难以把握，
但是，只要摒弃贪欲，
反复修习，仍可以把握。（35）

我认为不控制自己，
确实难以获得瑜伽，
但努力控制自己，
便有办法获得瑜伽。（36）

阿周那说
有信仰而无自制力，
思想从瑜伽游离，
他不能完成瑜伽，
走向何方？黑天啊！（37）

注：有些抄本在这颂后面增加有一颂：

想要走上善路，
却在梵路彷徨，
思想混乱歧异，
陷入愚痴之中。

在梵路上迷惑动摇，
他会不会，黑天啊！
像撕裂的云那样，
从两边坠落毁灭。（38）

你能为我，黑天啊！
彻底解除这疑惑，
因为除了你之外，
没人能解除这疑惑。（39）

吉祥薄伽梵说
无论今世和来世，
所有的行善之人，
都不会遭到毁灭，
也不会堕入恶道。（40）

注："堕入恶道"指在轮回中堕入地狱或获得其他不幸的转生。

他没有实现瑜伽，
进入善人的世界，
居住了无数年后，
又生在吉祥人家。（41）

或者，他恰好出生在
智慧的瑜伽行者家中，
而这样幸运的出生，
在这世上十分难得。（42）

在这里，他又恢复
前生的智慧瑜伽，
再次努力争取成功，
俱卢后裔阿周那啊！（43）

前生修习的瑜伽，
不由自主吸引他；
只要有心学瑜伽，
他就能超越声梵。（44）

注："声梵"（śabdabrahman）指吠陀经典。"超越声梵"也就是达到至高的梵，正如《弥勒奥义书》（6.22）中所说："应知两种梵：声梵和至高的梵。通晓声梵者，获得至高的梵。"

勤奋努力，涤尽罪恶，
经过不止一次再生，
瑜伽行者获得成功，
最终达到至高目标。（45）

瑜伽行者胜于苦行者，
瑜伽行者胜于智者，

瑜伽行者胜于行动者，
你成为瑜伽行者吧！（46）

注：瑜伽行者实际上综合苦行、智慧和行动这三者。

真心诚意归依我，
怀着信仰崇拜我，
一切瑜伽行者中，
我认为他最优秀。（47）

注：本章章名为《禅定瑜伽》（Dhyānayoga）。黑天教导阿周那要认识自我，把握自我，控制感官，不执著感官对象和行动成果，平等看待一切身外之物。而修习禅定，有助于达到这个境界。

以上是吉祥的《摩诃婆罗多》中
《毗湿摩篇》第二十八章（28）。

第七章

吉祥薄伽梵说
听我说，阿周那啊！
你一心思念我，依靠我，
修习瑜伽，毫无疑问，
你将会彻底了解我。（1）

这种智慧和知识，
我将毫无保留告诉你，
知道后，在这世上，
再没有什么需要知道。（2）

在成千上万的人中，
难得有人争取成功；
在争取成功的人中，
难得有人真正了解我。（3）

地、水、火、风和空，
思想、智慧和自我意识，
这是对我的原质所作的
八种区分，阿周那啊！（4）

注：思想（manas，“心”）、智慧（buddhi，“智”）和自我意识（ahaṅkāra，“我慢”），加上地、水、火、风和空，这些是数论对原质的区分。

这是我的较低原质，
我还有一种更高原质，
你要知道，它是生命，
这个世界由它维持。（5）

注：数论将自我和原质作了区分，这里所谓更高原质也就是自我。“生命”（jīva）一词在梵语中也可读作自我或灵魂。

你要知道，阿周那啊！
它是一切众生的母胎；
我是全世界的产生者，
也是全世界的毁灭者。（6）

没有比我更高的存在，
所有一切与我相连，
犹如许许多多珍珠，
它们串连在一根线上。（7）

我是水中味，日月之光，
一切吠陀中的“唵”，
空中之声，人之勇气，
贡蒂之子阿周那啊！（8）

注：“唵”（Om）是印度古人在吟诵吠陀时，用于开头和结束的感叹词。在奥义书中，“唵”这个音节被说成是整个世界的象征，梵的象征，因而沉思这个音节有助于认知梵。Om由a、u和m三个音组成。在后来的婆罗门教经典中，这三个音分别代表三位大神：梵天、毗湿奴和湿婆；或者代表三部吠陀：《梨俱吠陀》、《娑摩吠陀》和《夜柔吠陀》；或者代表三界：天上世界、空中世界和地上世界。《摩奴法论》（2.74、83）中规定婆罗门念诵吠陀，开头和结束都要念诵“唵”，并认为这个“唵”是最高的梵。

我是大地的清香，
我是火焰的光热，
一切众生的生命，
苦行者的苦行。（9）

我永远，阿周那啊！
是一切众生的种子，
我是智慧者的智慧，

我是光辉者的光辉。（10）

我是坚强者的力量，
用以消除欲望和激情，
婆罗多雄牛阿周那啊！
我是众生合法的欲望。（11）

一切善性、忧性和暗性，
你要知道，都源自我；
但我不在它们之中，
而它们都在我之中。（12）

正是这三种性质，
迷惑了整个世界，
以致他们都不知道：
我不变不灭，高于它们。（13）

我的这种神奇幻力，
由三性造成，难以超越，
但那些归依我的人，
能够超越这种幻力。（14）

愚昧低贱的作恶者，
幻力夺走他们智慧，
他们不愿意归依我，
而依赖阿修罗性。（15）

注："阿修罗性"即魔性。阿修罗（asura）是与天神作对的魔。

受苦者和求知者，
求财者和智慧者，
这四种善人崇拜我，
婆罗多族雄牛啊！（16）

智者永远修习瑜伽，
虔诚专一，优异杰出，
因为智者最热爱我，
所以我也热爱智者。（17）

尽管所有这些人都高尚，
但我认为智者是我的自我，
因为他能牢牢把握自我，
以我为至高无上的归宿。（18）

注："智者是我的自我"意谓智者能够达到与我（黑天）同一。

经过一次又一次再生，
智者最终到达我这里，
确信黑天就是一切，
这样的高尚灵魂难得。（19）

有些人智慧被欲望夺走，
他们归依另外一些神，
受自己的原质限制，
遵循这种那种戒规。（20）

无论谁怀着信仰，
愿意崇拜哪个形体，
我都允许他们保持
各自的坚定信仰。（21）

他们各自怀着信仰，
努力抚慰崇拜对象，
由此实现各种欲望，
获得我安排的利益。（22）

注：一切原质也源自黑天，因此一切世俗欲望的实现，实际上也是得益于黑天。

但这些智力薄弱的人，
他们获得的成果有限，
祭祀天神者走向天神，
唯有崇拜我者走向我。（23）

注：崇拜其他天神能获得现世幸福或升入天国，而唯有崇拜黑天才能获得解脱。

尽管我并没有显现，
无知者认为我已显露，
而不知道我的本性
至高无上，不灭不变。（24）

注：无知者看到黑天是具体的人，而不知道黑天的自我没有显现。

隐蔽在瑜伽幻力中，
我没向任何人显露，
而这个愚痴的世界，
不知道我不生不变。（25）

注："瑜伽幻力"（yogamāyā）是黑天的原质的创造力，而黑天的自我隐蔽在瑜伽幻力中，不生不变。

我知道过去、现在
和将来的一切众生，
但是，阿周那啊！
没有哪个人知道我。（26）

愿望和憎恨造成对立，
一切众生受到迷惑，
婆罗多后裔阿周那啊！
他们在创造中走向愚昧。（27）

那些修善积德的人，
他们灭寂一切罪恶，
摆脱对立和愚昧，
严守誓言崇拜我。（28）

他们向我寻求庇护，
努力摆脱衰老死亡，
他们彻底通晓梵，
通晓自我和行动。（29）

注："摆脱衰老死亡"也就是摆脱生死轮回，获得解脱。

他们都知道我是
物主、神主和祭主，
他们约束自己思想，
临死之时也知道我。（30）

注："物主、神主和祭主"意谓黑天是万物、众神和祭祀的主宰。"临死之时也知道我"，参阅下面8.5。

本章章名为《智慧和知识瑜伽》（Jñānavijñānayoga）。黑天向阿周那说明自己是世界的最高存在，并对自己的原质和自我作出区分。黑天教导阿周那不要为他的幻力困惑，要确信他高于一切，一心一意崇拜他，归依他。

以上是吉祥的《摩诃婆罗多》中
《毗湿摩篇》第二十九章（29）。

第八章

阿周那说
什么是梵？黑天啊！
什么是自我和行动？
所谓物主是什么？
所谓神主又是什么？（1）

谁是祭主？黑天啊！
又怎样居于这个身体？
那些控制自己的人，
临死之时怎样知道你？（2）

吉祥薄伽梵说
梵是不灭的至高存在，
自我是自己的本质，
创造被称作行动，
它造成众生存在。（3）

物主是可灭的存在，
神主是原人，阿周那啊！
祭主是我，就在这里，
存在于这个身体中。（4）

注："可灭的存在"指原质。"原人"（Puruṣa）在《梨俱吠陀》（10.90）中是原始巨人，即拟人化的宇宙形象，作为祭品被分割，而化生宇宙万物。原人由此也被奉为创造主。一切众生的自我与黑天的至高自我同一，一切众生的祭祀是对黑天的奉献。

谁在临终之时，
想念我，毫无疑问，

在他抛弃身体后，
就进入我的存在。（5）

临终时想念什么，
抛弃身体之后，
他就进入什么，
长期变成那样。（6）

因此，时刻想着我，
你就投入战斗吧！
思想智慧寄托我，
无疑你将归依我。（7）

一心修习瑜伽，
决不驰心旁骛，
他思念和归依
至高神圣的原人。（8）

注：黑天在这里称自己是“至高神圣的原人”。Puruṣa 一词在《薄伽梵歌》中有三种用法：一是指普通的人；二是指自我（ātman），也就是个体灵魂；三是指黑天，也就是至高的原人。本书在第一种意义上译作“人”，在后两种意义上译作“原人”。

思念这位古老的先知诗人，
统治者，比微小更微小者，
维持一切，形象不可思议，
色似太阳的超越黑暗者。（9）

注：对于“原人”的这些描述源自奥义书，如《剃发奥义书》（Muṇḍaka Upaniṣad，3.1.7）：“神圣伟大，形象不可思议，却又显得比微小更微小。”《白骡奥义书》（3.8）：“我知道这位伟大的原人，色泽如同太阳，超越黑暗。”

临终之时思想坚定虔诚，
他运用瑜伽力约束自己，

正确地将呼吸定在眉心，
就走向至高神圣的原人。（10）

通晓吠陀的人称之为不灭者，
摒弃激情的苦行者进入其中，
盼望获得它的人实践梵行，
我将简要地告诉你这个境界。（11）

守住一切身体之门，
抑止心中的思想，
把呼吸定在头顶，
专心于瑜伽执持。（12）

时时刻刻想念我，
只念一个梵音“唵”，
抛弃身体去世时，
他就走向最高归宿。（13）

时时刻刻想念我，
永远不驰心旁骛，
永远受瑜伽约束，
他就容易到达我。（14）

灵魂高尚的人走向我，
他们获得最高成功，
不再出生，不再返回
飘忽无常的痛苦渊薮。（15）

梵界以下世界，
全都轮回转生，
而如果归依我，
就不会再出生。（16）

注："梵界"是天上世界中的最高世界。除了梵界以外，其他的天上世界以及地上世界和地下世界，也就是包括众天神在内，一切众生都处在生死轮回之中。

梵天一日为一千时代，
梵天一夜为一千时代，
只有知道梵天的日夜，
才是真正的知道日夜。（17）

注：世界每次从创造到毁灭，都要经历四个时代：圆满时代、三分时代、二分时代和迦利时代。四个时代总共一万两千年，组成一个大时代。一千个大时代组成一劫，相当于梵的一日或一夜。参阅《摩诃婆罗多》12.291.14。

白天来到，一切事物
从不显现中显现，
黑暗降临，又都消失，
这时称为不显现。（18）

物群始终都是这样，
不由自主，阿周那啊！
黑夜降临就消失，
白天来到又显现。（19）

除了这种不显现，
还有永恒的不显现，
即使一切众生毁灭，
它也绝不会毁灭。（20）

这种不显现叫做不灭，
人们称它为最高归宿，
到达那里就不再返回，
它是我的至高居处。（21）

它是至高的原人，
遍及一切，阿周那啊！

众生存在它之中，
忠诚不二，可以获得它。（22）

我告诉你，瑜伽行者
在什么时间逝世，
去后就不再返回，
或者去后仍返回。（23）

火、光、白昼和月明，
太阳北行的六个月，
在这个时候逝世，
那些知梵者走向梵。（24）

烟雾、黑夜和月暗，
太阳南行的六个月，
瑜伽行者这时逝世，
到达月亮，又返回。（25）

注："月明"和"月暗"指白半月和黑半月。以上两颂中的说法，《大森林奥义书》6.2.15—16和《歌者奥义书》5.10.1—7中有更具体的描述。

光明之路和黑暗之路，
两条永恒的世界之路，
一条路去后不返回，
另一条路去后仍返回。（26）

注："光明之路"通向梵，与梵同一，获得解脱；"黑暗之路"依然处在生死轮回中。

知道了这两条路，
瑜伽行者不会迷惑，
因此，无论何时，
你都要修习瑜伽。（27）

瑜伽行者知道这一切，
他们超越吠陀、祭祀、
苦行和布施的功果，
达到至高的原始境界。（28）

注：本章章名为《不灭梵瑜伽》（Akṣarabrahmayoga）。黑天向阿周那解释梵、自我、行动、物主、神主和祭主的含义。实际上，这些是黑天在宇宙中的各种表现。黑天勉励阿周那修习瑜伽，超越行动成果，达到至高境界。

以上是吉祥的《摩诃婆罗多》中
《毗湿摩篇》第三十章（30）。

第九章

吉祥薄伽梵说
你不怀恶意，我要
告诉你非常秘密的
智慧和知识，知道后，
你就会摆脱一切罪恶。（1）

这是国王的学问和奥秘，
是无与伦比的净化者，
凭感觉亲证，合乎正法，
容易实行，永恒不灭。（2）

不信仰这种正法的人，
他们到不了我这里，
仍回到生死轮回中，
折磨敌人的阿周那啊！（3）

我并没有显现形体，
但我遍及一切世界，
一切众生居于我之中，
而我不居于他们之中。（4）

甚至众生也不居于我之中，
请看我这神圣的瑜伽！
那是我的自我生成众生，
维持众生，而不居于其中。（5）

注：在《薄伽梵歌》中，黑天有时说自己居于众生之中，有时说自己不居于众生之中；有时说众生居于他之中，有时说众生不居于他之中。这表明黑天作为最高存在，既遍及一切，又超越一切。

要知道，犹如广大的
空气，遍布一切地方，
永远占据空间，同样，
一切众生居于我之中。（6）

注：有些抄本在这颂后面增加有一颂：

因此，我隐而不显，
在一切众生中活动，
我利用众生的原质，
与他们同在又不同在。

在这世界毁灭的劫末，
一切众生进入我的原质，
而在世界创造的劫初，
我又把一切众生放出。（7）

我依凭自己的原质，
一次又一次放出他们；
由于受到原质支配，
这些物群不能自主。（8）

然而，阿周那啊！
这些行动不束缚我，
我仿佛冷漠地坐着，
不执著这些行动。（9）

原质在我的监督下，
产生动物和不动物，
正是由于这个原因，
世界才流转不息。（10）

因为我依托人体，

愚昧的人便轻视我，
不知道作为万物之主，
我的至高无上性。（11）

注：黑天"依托人体"，指他化身下凡。

这些愚人的希望落空，
行动落空，知识落空，
思想混乱，依附愚痴的
罗刹和阿修罗的原质。（12）

注：罗刹（rakṣas）和阿修罗都是魔。

灵魂高尚的人知道
我是永恒的万物之源，
他们依附神的原质，
全心全意崇拜我。（13）

勤奋努力，严守誓言，
他们永远约束自己，
永远赞美我，侍奉我，
诚心诚意膜拜我。（14）

有些人用智慧祭祀，
祭供我，侍奉我，
单一、各别、多重的我，
面向所有一切的我。（15）

注：黑天的自我独一无二，但他的原质的表现形式多种多样。

我是祭礼，我是祭祀，
我是祭供，我是药草，
我是颂诗，我是酥油，
我是祭火，我是祭品。（16）

我是世界的父母和祖父，
维持者、可知者和净化者，
我是那个音节“唵”，
我是梨俱、娑摩和夜柔。（17）

注：“梨俱”是《梨俱吠陀》颂诗，“娑摩”是《娑摩吠陀》赞歌，“夜柔”是《夜柔吠陀》祷词。

我是归宿、支持者和主人，
见证、居处、庇护和朋友，
生成、毁灭、基地和安息地，
我是永恒不灭的种子。（18）

我发出光热，我下雨，
我摄取，而又释放，
既是不朽，又是死亡，
既存在，又不存在。（19）

通晓三吠陀，饮苏摩，涤除罪恶，
用祭祀抚慰我，祈求进入天国，
他们到达天神因陀罗的圣洁世界，
在天上享受天神们的神圣生活。（20）

注：苏摩（soma）是一种植物，从中榨取的液汁具有兴奋作用，称作苏摩酒。

他们在广阔的天界享受，
功德消尽后，返回尘世，
他们遵循三吠陀法则，
满怀欲望，来而复去。（21）

而有些人沉思我，
全心全意侍奉我，
他们永远约束自己，

我给他们瑜伽安乐。（22）

注："瑜伽安乐"（yogakṣema）指依靠瑜伽获得解脱。

有些人怀抱信仰，
虔诚祭拜别的神，
尽管不符合仪轨，
他们也是祭拜我。（23）

注：参阅前面7.20—23。

我是一切祭祀的
享受者和主人；
不真正理解我，
就会遭受挫折。（24）

祭拜天神走向天神，
祭拜祖先走向祖先，
祭拜生灵走向生灵，
祭拜我者走向我。（25）

有些人心地纯洁，
虔诚地献上一片叶，
一朵花，一枚果，一掬水，
我接受这些真诚的供品。（26）

阿周那啊！无论做什么，
享受什么，祭供什么，
施舍什么，修什么苦行，
你都把它们奉献给我。（27）

你将摆脱行动的束缚，
摆脱善恶之果的束缚，
自我与弃绝瑜伽结合，

你将获得解脱，走向我。（28）

注：“弃绝瑜伽”（ saṁnyāsayoga ）也就是从事行动而不执著行动成果。

我平等看待一切众生，
既不憎恶，也不宠爱，
虔敬我的人在我之中，
而我也在他们之中。（29）

即使行为恶劣的人，
如果一心一意崇拜我，
也应该认为他是好人，
因为他下了正确决心。（30）

他会迅速遵行正道，
由此达到永恒的平静，
你要知道，阿周那啊！
崇拜我，不会遭毁灭。（31）

即使出身卑贱的人，
妇女、吠舍和首陀罗，
只要向我寻求庇护，
也能达到至高归宿。（32）

更何况婆罗门和王仙，
他们圣洁而又虔诚？
你既然来到这个世界，
痛苦无常，就崇拜我吧！（33）

你要思念我，崇拜我，
祭供我，向我敬礼，
你就这样约束自己，
以我为归宿，走向我。（34）

注：本章章名为《国王学问和国王奥秘瑜伽》（Rājavidyārājaguhyayoga）。黑天向阿周那讲述自己创造一切，遍及一切，而又不受行动束缚，超越一切。进而教导阿周那虔诚地崇拜他，将一切行动奉献给他。

以上是吉祥的《摩诃婆罗多》中
《毗湿摩篇》第三十一章（31）。

第十章

吉祥薄伽梵说
你继续听我讲述
这些至高无上的话，
你喜欢听，阿周那啊！
我也怀着善意告诉你。（1）

众天神和众大仙，
不知道我的来源，
因为我是所有这些
天神和大仙的起源。（2）

知道我是世界之主，
不生者和无始者，
便在尘世中不迷惑，
他就摆脱一切罪恶。（3）

智慧、知识、不迷惑、
宽容、真实、自制、平静、
存在、不存在、快乐、
痛苦、恐惧和无畏，（4）

不杀生、平等、满足、
苦行、施舍、荣誉和耻辱，
众生的所有各种状态，
确实全都来源于我。（5）

古代的七位大仙，
还有四位摩奴，

都从我心中产生，
众生由他们产生。（6）

注："七位大仙"是创世之初出现的七位圣贤。摩奴是每个大时代的人类始祖。

谁真正知道我的
这种显现和瑜伽，
毫无疑问，他就会
坚定地修习瑜伽。（7）

我是一切的来源，
一切因我而流转，
聪明人想到这些，
满怀热情崇拜我。（8）

他们心中想着我，
他们的生命趋向我，
互相启发谈论我，
永远高兴和满足。（9）

他们永远约束自己，
充满热情崇拜我，
我给他们智慧瑜伽，
他们由此走向我。（10）

出自对他们的同情，
我处在自我状态中，
用明亮的智慧之灯，
驱散无知的黑暗。（11）

阿周那说
你是至高的梵，至高居处，
你是至高无上的净化者，

永恒的原人，不生者，
原始之神，遍及一切者。（12）

仙人阿私陀、提婆罗、
毗耶娑和神仙那罗陀，
所有的仙人都这样说，
你自己也这样对我说。（13）

注：阿私陀、提婆罗和毗耶娑都是仙人。其中，毗耶娑（Vyasa）既是《摩诃婆罗多》中的人物，也是《摩诃婆罗多》的作者。那罗陀是神仙（devarṣi）即天神中的仙人。

你告诉我的这一切，
我相信都是正确的，
众天神或众檀那婆，
都不知道你的显现。（14）

注：檀那婆（dānava）是与天神作对的魔。

你本人，至高原人啊！
依靠自己知道自己，
众生之源，众生之主啊！
神中之神，世界之主啊！（15）

请你毫无保留告诉我，
你自己的神圣显现；
正是通过这些显现，
你遍及世界，屹立其中。（16）

我经常思考你，尊者啊！
我应该怎样理解你？
我应该从哪些方面
思考你？瑜伽行者啊！（17）

请你再详细说说
你的瑜伽和显现，
你的话语如同甘露，
黑天啊，我百听不厌。（18）

吉祥薄伽梵说
好吧！我扼要告诉你，
我的那些神圣的显现，
若要细说，阿周那啊！
无论如何都说不完。（19）

阿周那啊，我是居于
一切众生心中的自我，
我是一切众生的
开始、中间和结束。（20）

我是阿提迭中的毗湿奴，
我是天体中辉煌的太阳，
我是摩录多中的摩利支，
我是那些星宿中的月亮。（21）

注：阿提迭（āditya）是一组天神。摩录多（marut）是一组暴风雨神。

我是吠陀中的娑摩吠陀，
我是天神中的因陀罗，
我是那些感官中的心，
我是众生中的意识。（22）

注：在三部吠陀中，《娑摩吠陀》用作吟唱。它在奥义书中，被称作吠陀的精华。因陀罗（Indra）是雷神和战神。

我是楼陀罗中的商羯罗，
我是药叉和罗刹中的财神，
我是那些婆薮中的火神，

我是山峰中的弥卢山。（23）

注：楼陀罗（rudra）是一组天神，商羯罗（Śaṅkara）即大神湿婆。药叉（yakṣa）是半神，与罗刹一起侍奉财神。财神（Vitteśa）即俱比罗（Kubera）。婆薮（vasu）是一组天神。弥卢山（Meru，又译须弥山）是众天神的住地，位于七大洲中心，一切行星围绕它运转。

你要知道，阿周那啊！
我是祭司中的毗诃波提，
我是统帅中的室建陀，
我是湖泊中的大海。（24）

注：毗诃波提（Bṛhaspati）是天国祭司。室建陀（Skanda）是战神，大神湿婆的儿子。

我是大仙中的婆利古，
我是语言中的音节“唵”，
我是祭祀中的低声默祷，
我是高山中的喜马拉雅山。（25）

注：婆利古（Bhṛgu）是摩奴的儿子。音节“唵”，参阅前面7.8。喜马拉雅山（Himālaya）或译雪山。

我是一切树中的毕钵树，
我是神仙中的那罗陀，
我是健达缚中的奇车，
悉陀中的牟尼迦比罗。（26）

注：毕钵树（Aśvattha，又译菩提树）是一种无花果树，又称梵树或宇宙树。健达缚（gandharva，又译乾达婆或伎乐天）是天国的歌舞伎。奇车（Citraratha）是健达缚中的一位首领。悉陀（siddha）是半神或圣贤。迦比罗（Kapila）是数论创始者。

你要知道，我是马匹中
出自甘露的高耳马，

我是象王中的爱罗婆多，
我是人类中的国王。（27）

注：高耳马（Uccaiḥśrava）和爱罗婆多象（Airāvata）都是古时候天神和阿修罗搅乳海搅出的珍宝，而成为因陀罗的坐骑。

我是武器中的金刚杵，
我是牛中的如意牛，
我是生殖者中的爱神，
我是蛇中的婆苏吉。（28）

注：金刚杵（vajra）是因陀罗的武器，又称雷杵。在天神和阿修罗搅乳海时，婆苏吉蛇（Vāsuki）缠在搅棒上，用作牵动搅棒的绳索。

我是蛇中的无限蛇，
我是水族中的伐楼那，
我是祖先中的阿尔耶摩，
我是控制者中的阎摩。（29）

注：无限蛇（Ananta）是大神毗湿奴的坐骑。伐楼那（Varuṇa）是水神。阿尔耶摩（Aryaman）是祖先中的首领。阎摩（Yama）是死神。

我是提迭中的波罗诃罗陀，
我是司命中的时神，
我是走兽中的兽王，
我是飞鸟中的金翅鸟。（30）

注：提迭（daitya）是魔。波罗诃罗陀（Prahlāda）是魔王的儿子。他虔信大神毗湿奴，遭到魔王迫害。毗湿奴化身人狮，杀死魔王，让他登上王位。时神（Kāla）即死神。兽王是狮子或老虎。金翅鸟是毗湿奴的坐骑。

我是净化者中的风，
我是武士中的罗摩，
我是鱼中的鳄鱼，
我是河流中的恒河。（31）

注：史诗神话中有三位著名的罗摩（Rāma）：持斧罗摩、持犁罗摩和十车王之子罗摩。这里可能是指十车王之子罗摩。他是阿踰陀国王，大神毗湿奴的化身，主要事迹是诛灭十首魔王罗波那。史诗《罗摩衍那》就是描述他的生平事迹。

我是一切创造中的
开始、中间和结束，
我是学问中的自我学，
我是说话中的论辩。（32）

注："自我学"（Adhyātmavidyā）是关于自我（或灵魂）的学说。

我是字母中的"呃"，
我是离合释中的相违释，
我是永恒不灭的时间，
我是面向一切的创立者。（33）

注："呃"（a）是梵文字母表中的第一个字母。"离合释"（samāsa）是梵文名词复合词，分成相违释（并列复合词）、依主释（限定复合词）、持业释（同格复合词）、多财释（定语复合词）和不变释（副词复合词）。

我是吞噬一切的死神，
我是未来一切的起源，
我是阴性名词中的名誉、吉祥、
语言、记忆、聪慧、坚定和忍耐。（34）

注：梵文名词分为阳性、阴性和中性。

我是曲调中的大调，
诗律中的伽耶特利，
我是月份中的九月，
时令中开花的春季。（35）

注：《娑摩吠陀》中的大调（bṛhatsāman）含有三十六个音节。《梨俱吠陀》中的伽耶特利诗律（gāyatrī）含有二十四个音节。印历九月（Mārgaśīrṣa）相当于

公历十一至十二月，此时，满月进入觜宿。有些抄本在这颂后面增加有一颂半：

我是植物中的麦子，
我是矿物中的金子，
我是牛中的公牛，
我是油中的酥油，
我是草中的达薄草，
般度之子阿周那啊！

我是欺诈中的赌博，
我是发光体中的光，
我是胜利，我是努力，
我是善人中的善。（36）

我是苾湿尼族中的黑天，
我是般度族中的阿周那，
我是牟尼中的毗耶娑，
我是诗人中的优沙那。（37）

注：优沙那（Uśanas）是婆利古大仙的儿子。

我是惩罚中的刑杖，
我是求胜者的策略，
我是秘密中的缄默，
我是智者的智慧。（38）

我也是，阿周那啊！
一切众生的种子，
无论动物和不动物，
没有我，都不存在。（39）

我的神圣的显现
无穷无尽，阿周那啊！
以上我只是简略地
向你说明我的显现。（40）

你要知道，一切存在，
无论怎样庄严吉祥，
无论怎样威武辉煌，
都源自我的部分光辉。（41）

阿周那啊！你有何必要
详详细细，全都知道？
我只用我的一小部分，
就支撑起这个世界。（42）

注：本章章名为《显现瑜伽》（Vibhūtiyoga）。黑天讲述自己是世界之主，一切之源。又应阿周那的请求，讲述自己神圣的显现，说明自己是天地万物中的精华。

以上是吉祥的《摩诃婆罗多》中
《毗湿摩篇》第三十二章（32）。

第十一章

阿周那说
承蒙你的深情厚谊，
对我讲了这些话，
称作自我的最高秘密，
解除了我的困惑。（1）

众生的起源和灭亡，
我从你这儿详细听说；
也知道了你的永恒伟大，
眼似莲花的黑天啊！（2）

就像这样，至高的神啊！
我听你讲述你自己，
我也想，至高原人啊！
看到你的神圣形象。（3）

如果你认为我能看到
你的形象，瑜伽之主啊！
那你就向我，主人啊！
显示永恒不灭的自我吧！（4）

吉祥薄伽梵说
请看，阿周那啊！
我的形象庄严神圣，
各种色彩和形状，
千姿百态，变化无穷。（5）

请看众位阿提迭和婆薮，

楼陀罗、双马童和摩录多，
请看许多前所未见的奇迹，
婆罗多后裔阿周那啊！（6）

注：双马童（Aśvin）是孪生神，天国神医。

现在你看在我的身体里，
这个统一完整的世界，
容纳一切动物和不动物，
以及其他你想看的东西。（7）

但是，用你的肉眼，
你不可能看见我，
我给你一双天眼，
请看我的神圣瑜伽！（8）

全胜说
伟大的瑜伽之主
黑天这样说罢，
他向阿周那显示
至高的神圣形象。（9）

无数嘴巴和眼睛，
无数奇异的形貌，
无数神圣的装饰，
无数高举的法宝。（10）

穿戴神圣的衣服和花环，
涂抹神圣的香料和油膏，
这位大神具备一切奇幻，
无边无际，面向各方。（11）

倘若有一千个太阳

同时出现在天空，
光芒才能与这位
灵魂伟大者相比。（12）

般度之子阿周那
在这位神中之神身上，
看到一个完整世界，
既统一，又多样。（13）

阿周那看到之后，
惊讶不已，汗毛直竖，
双手合十，俯首敬礼，
向这位大神说道：（14）

阿周那说
我在你身上看到，神啊！
一切天神和各类生物，
坐在莲花座上的大梵天，
所有的大仙人和神蛇。（15）

注：梵天（Brahman，阳性）是创造之神。在史诗神话中，梵天出生在大神毗湿奴肚脐上长出的莲花中。

无数的臂、腹、嘴和眼，
无限的形象遍及一切，
但我看不到，宇宙之主啊！
你的起始、中间和末端。（16）

我看到你佩戴着头冠，
握着铁杵，举着转轮，
光团到处闪耀，难以看清，
阳光火焰围绕，无边无际。（17）

你不愧是不灭的至高者，

你是宇宙的至高居处，
你是永恒正法的保护者，
我相信你是原初的原人。（18）

我看到你无始无终也无中间，
勇力无穷无尽，手臂不计其数，
以日月为眼睛，嘴巴燃烧火焰，
以自己的光辉照耀这个宇宙。（19）

你一个人，灵魂伟大者啊！
遍及天地之间和四面八方，
看到这样神奇威猛的形象，
三界众生无不诚惶诚恐。（20）

成群成群的天神进入你，
双手合十，惊恐地赞颂你，
众大仙和悉陀向你祝福，
用大量的圣歌颂诗赞美你。（21）

楼陀罗、阿提迭、婆薮、沙提耶、
毗奢、双马童、摩录多、优湿摩波、
健达缚、药叉、阿修罗和悉陀，
全都惊讶诧异，凝神注视着你。（22）

注：沙提耶（sādhya）和毗奢（viśva）都是小神。优湿摩波（uṣmapa）是祖先幽灵。

看到你的伟大形象，大臂者啊！
许多嘴、眼和手臂，许多腿脚，
许多肚子，许多可怕的牙齿，
一切世界和我一样，惊恐惶惑。（23）

你头顶天空，色彩斑斓，
你嘴巴洞开，大眼放光，

看到你，我内心感到恐慌，
失去坚定和平静，黑天啊！（24）

看到你的一张张嘴，神主啊！
布满可怕的牙齿，如同劫火，
我顿时迷失方向，失去快乐，
请爱怜我吧，世界庇护所啊！（25）

所有这些持国的儿子，
和其他许多国王一起，
毗湿摩、德罗纳和迦尔纳，
还有我方许多著名武士，（26）

迅速进入你的这些嘴，
里面布满可怕的牙齿，
有些人夹在牙缝里，
他们的脑袋已被压碎。（27）

注：有些抄本在这颂后面增加有一颂半：

坚战和持国双方的战士，
进入你的不可思议的嘴，
遭到各种各样的人杀戮，
遭到各种各样武器砍伐，
还遭到你的光焰焚烧，
他们这样进入你身体。

犹如条条江河激流，
汹涌奔腾，流向大海，
这些人世间的英雄，
进入那些燃烧的嘴。（28）

犹如成群的飞蛾迅速扑向
燃烧的火焰，走向毁灭，

世上的这些人们迅速进入
你的这些嘴，走向毁灭。（29）

你用这些燃烧的嘴，
舔着吞噬一切世界，
你用光辉遍照宇宙，
炽烈的光芒烧灼万物。（30）

你的形象恐怖，告诉我，你是谁?
向你致敬，尊神啊！请你爱怜我;
我想要知道你这位原始之神，
因为我不理解你的所作所为。（31）

吉祥薄伽梵说
我是毁灭世界的成熟时神，
我在这里收回一切世界，
对立军队中的所有战士，
即使没有你，也将不存在。（32）

因此，你站起来，争取荣誉，
战胜敌人，享受富饶王国吧!
他们早已被杀死，阿周那啊!
你就充当一下象征手段吧！（33）

你就杀死德罗纳、毗湿摩、
胜车、迦尔纳和其他勇士;
他们已被我杀死，你别怕!
战斗吧！你将会战胜敌人。（34）

全胜说
阿周那听了黑天的话，
双手合十，浑身颤抖，
再次向黑天俯首敬礼，

结结巴巴，惊恐地说道：（35）

阿周那说
确实，感官之主啊！
这个世界乐于赞美你，
恐惧的罗刹逃向四方，
所有的悉陀向你致敬。（36）

他们怎么会不向你致敬？灵魂伟大者啊！
你是比梵天更重要的原始创造者，神主啊！
无限者啊！世界庇护所啊！你是不灭者，
既存在，又不存在，以至于超越存在不存在。（37）

你是原始之神，古老的原人，
宇宙的至高居处，至高归宿，
你是知者，又是被知者，
遍及宇宙，形象无限者啊！（38）

你是风神、阎摩和伐楼那，
火神、月神、生主和老祖宗，
一千次地向你致敬！致敬！
再三地向你致敬！致敬！（39）

从前面后面，一切者啊！
从一切方面向你致敬！
你勇气无限，力量无限，
你遍及一切，是一切者。（40）

出于疏忽，也出于钟爱，
我不知道你的崇高伟大，
只当是朋友，冒昧称呼你
“黑王子！雅度人！朋友！”（41）

注：黑天作为大神毗湿奴的化身，下凡降生在雅度族。因而，阿周那以往经常以凡人的方式称呼他。

游戏、睡觉、坐着或吃饭，
或者我独自，或当着众人，
出于开玩笑，对你不尊重，
我请求你这位无量者宽恕。（42）

你是动物和不动物之父，
世界的崇拜对象和尊师，
无与伦比，威力无比者啊！
三界中没有比你更伟大者。（43）

因此，我匍匐在地，向你致敬，
你是受人礼赞的神，请你赐恩！
你能宽恕我，就像父亲对儿子，
朋友对朋友，亲人对亲人，神啊！（44）

注：有些抄本在这颂后面增加有三颂：

古代的仙人们也都记得，
你以前种种神圣的奇迹，
你是这个世界唯一的创造者、
维持者、安排者、主宰和起源。

我还能说出有什么奇迹，
对你来说不现实，不可能？
你亲自创造了所有这一切，
主人啊！你就是这一切。

你不难创造非凡的奇迹，
因为你的作为无与伦比，
你的性质、光辉和威力，
还有你的神通，不可估计。

我乐于见到前所未见的形象，

但心中惊恐不安，求你垂怜！
神啊！请显示你原来的形象吧！
世界庇护所啊！神中之主啊！（45）

我愿意看到你的那种形象，
头戴顶冠，手持铁杵和转轮，
请你呈现你的四臂形象吧！
千臂者啊！宇宙形象啊！（46）

注："四臂形象"在有的抄本中为"双臂形象"。

吉祥薄伽梵说
我喜欢你，通过自我瑜伽，
显示这个至高的原始形象，
光辉构成的宇宙，无边无际，
除你之外，别人从未见过。（47）

在人间，除你之外，阿周那啊！
没有人能看到我的这种形象，
通过吠陀、祭祀、诵习和布施，
或者仪式和严酷苦行，都不行。（48）

看到我的这种可怕形象，
你不要惊慌，不要困惑！
你解除恐惧，心怀喜悦，
再看看我的这种形象吧！（49）

全胜说
灵魂伟大的黑天说完，
再次显示自己的形象，
恢复原来的优美相貌，
让恐惧的阿周那放心。（50）

阿周那说
看到你，黑天啊！
优美的人体形象，
现在，我的思想，
又重新恢复正常。（51）

吉祥薄伽梵说
我的这种形象很难看到，
而今天我已经让你看到，
甚至众天神长期以来，
也渴望看到这种形象。（52）

通过吠陀和苦行，
通过布施和祭祀，
都不能像你这样
看到我的这种形象。（53）

只有依靠，阿周那啊！
忠贞不贰的虔诚，
才能真正理解我，
看到我，进入我。（54）

谁摒弃执著，为我而行动，
以我为至高目的，崇拜我，
对一切众生无怨无恨，
他就走向我，阿周那啊！（55）

注：本章章名为《观看宇宙形象瑜伽》（Viśvarūpadarśanayoga）。应阿周那的请求，黑天展示自己的神圣形象——既是世界的创造者，又是世界的毁灭者。由此教导阿周那面对世界中的毁灭，不要恐惧惊慌，而要勇敢地承担自己的职责。

以上是吉祥的《摩诃婆罗多》中
《毗湿摩篇》第三十三章（33）。

第十二章

阿周那说
有些人永远约束自己，
诚心诚意地崇拜你，
有些人崇拜不灭和不显，
他们之中谁更懂得瑜伽？（1）

注："不灭"和"不显"是指梵，世界本原。

吉祥薄伽梵说
永远约束自己思念我，
怀着最高信仰崇拜我，
我认为唯有这样的人，
是最优秀的瑜伽行者。（2）

然而，有些人崇拜
不灭、不显、无所不在、
不可言明、不可思议、
不变、不动和永恒；（3）

他们控制所有感官，
平等看待所有一切，
爱护一切众生利益，
同样也到达我这里。（4）

只是思想执著不显现，
他们也就更为艰难，
因为不显现的目标，
肉身之人不易达到。（5）

把一切行动献给我，
以我为至高目的，
专心致志修习瑜伽，
沉思我，崇拜我。（6）

这些人的思想进入我，
普利塔之子阿周那啊！
我很快就能把他们
救出生死轮回之海。（7）

把思想凝聚于我，
让智慧进入我，
随后，毫无疑问，
你将居于我之中。（8）

如果不能做到
把思想凝聚于我，
你就练习瑜伽，
争取到达我这里。（9）

如果不能练习瑜伽，
你就把为我而行动，
作为你的最高目的，
这样，你也会成功。（10）

如果连这也不能，
那就控制你自己，
依靠我的瑜伽力量，
弃绝一切行动成果。（11）

因为智慧胜于练习，
沉思胜于智慧，弃绝

行动成果胜于沉思，
一旦弃绝，立即平静。（12）

注：以上6—12，讲述虔信黑天的四种方法：练习瑜伽、智慧、沉思和弃绝行动成果。

不仇视一切众生，
而是友好和同情，
宽容，不自私傲慢，
对苦乐一视同仁。（13）

永远知足，控制自己，
决心坚定，信仰虔诚，
把思想和智慧献给我，
我喜欢这样的瑜伽行者。（14）

世界不畏惧他，
他也不畏惧世界，
摆脱喜怒忧惧，
我喜欢这样的人。（15）

无所企盼，纯洁聪慧，
超然物外，摆脱疑惧，
摒弃所有一切举动，
崇拜我，令我喜欢。（16）

不喜悦，不憎恨，
不忧伤，不渴望，
弃绝善恶，我喜欢
这样的虔诚者。（17）

无论敌人朋友，
无论荣誉耻辱，
无论冷热苦乐，

一视同仁不执著。（18）

责备和赞美，等量齐观，
凡事知足，沉默不语，
居无定所，思想坚定，
我喜欢这样的虔诚者。（19）

崇拜上述正法甘露，
以我为至高目的，
怀抱信仰，我极其
喜欢这样的虔诚者。（20）

注：本章章名为《虔信瑜伽》（Bhaktiyoga）。黑天向阿周那指出虔诚地崇拜他是获得解脱的方便之门，讲述虔信瑜伽的四种方法，并描述虔诚者的行为特征。

以上是吉祥的《摩诃婆罗多》中
《毗湿摩篇》第三十四章（34）。

第十三章

吉祥薄伽梵说
这个身体称作领域，
通晓这个领域的人，
阿周那啊！智者们
称之为知领域者。（1）

注："领域"（kṣetra）指身体。"知领域者"（kṣetrajña）指通晓身体的人，也指"自我"（ātman）。《白骡奥义书》（6.16）和《弥勒奥义书》（2.5）中已用"知领域者"指称"自我"。有些抄本在这颂前面增加有一颂：

阿周那说
黑天啊！原质和原人，
领域和知领域者，
知识和知识对象，
我想要知道这一切。

阿周那啊，要知道我是
一切领域中的知领域者，
领域和知领域者的知识，
我认为才是真正的知识。（2）

请听我扼要地告诉你，
什么是领域？它像什么？
怎样变化？又从何而来？
它是什么？有什么能力？（3）

注：这颂中，前面的"它"指"领域"，后面的"它"指"知领域者"。

仙人们已经反复诵唱，
在各种各样的颂诗中，

在有推理和结论的
梵经许多词句中。（4）

注：《梵经》（Brahmasūtra）是最早系统阐释奥义书哲学的著作，作者据传是跋达罗衍那（Bādarāyana），但年代不详。

五大和我慢，
智慧和未显，
十种感官一种心，
五种感官对象。（5）

注："五大"（mahābhūta）是地、水、火、风和空。"我慢"（ahaṅkāra）是自我感觉或自我意识。智慧（buddhi，"觉"）是智力。"未显"（avyakta）是处于原始状态的原质。十种感官是五种感觉器官和五种行动器官，参阅第三章第6颂注。心是思想。五种感官对象是色、声、香、味和触。这些都是原质的产物，再加上原人，便是数论所谓的"二十五谛"。

愿望、憎恨和苦乐，
聚合、意识和坚定，
关于领域及其变化，
这些是简要的说明。（6）

不骄傲，不欺诈，
戒杀，宽容，正直，
纯洁，尊敬老师，
坚定，控制自己。（7）

摒弃感官对象，
绝不妄自尊大，
看清生老病死
这些痛苦缺陷。（8）

对妻儿和家庭，
不迷恋，不执著，

称心或者不称心，
永远平等看待。（9）

专心修习瑜伽，
坚定地崇拜我，
喜欢独自隐居，
厌弃嘈杂人群。（10）

追求自我知识，
洞悉真知含义，
这被称作知识，
此外皆是无知。（11）

注："自我知识"是以自我为知识对象。

我将告诉你知识对象，
知道了它，就尝到甘露，
它是无始、至高的梵，
既非存在，又非不存在。（12）

注："梵"是世界本原，也是至高的自我。

到处有它的手和脚，
到处有它的头和脸，
到处有它的眼和耳，
居于世界，包罗一切。（13）

注：这颂与《白骡奥义书》（3.16）中对"原人"的描述相似：

手足遍及一切，眼、头和脸遍及一切，
耳朵遍及一切，他在世界上覆盖一切。

它似乎具备感官功能，
却又没有任何感官，

不执著，又支持一切，
无性质，又感受性质。（14）

注：《白骡奥义书》（3.18）中提到它"似乎具有一切感官性质，而实际上摒弃一切感官"。

它在众生内外，
在远处，也在近处，
不运动，又运动，
微妙而不可知。（15）

注：这颂与《自在奥义书》（8）中对"自我"的描述相似：

他既动又不动，既遥远又邻近，
既在一切之中，又在一切之外。

它不可区分，又仿佛
在众生中可以区分；
而作为众生支持者，
它既吞噬，又创造。（16）

注：《白骡奥义书》（6.4）中提到它"看来不可分，却又呈现一切现象"。

它是光明之中的光，
被称作超越黑暗者，
它居于一切人心中，
是知识、对象和目的。（17）

注："光明中的光"，"超越黑暗者"，"居于一切人心中"，这些均源自奥义书中对自我或梵的描述。

领域、知识和对象，
以上作了扼要说明，
虔信我的人知道后，
就能进入我的存在。（18）

注：梵的这些状态也就是黑天的状态。

你要知道原质和原人，
这两者都没有起始，
你要知道变化和性质，
它们都产生于原质。（19）

效果、手段和行动者，
原质被说成是原因；
痛苦和快乐的感受者，
原人被说成是原因。（20）

注："原人"指自我或至高存在。

原人居于原质中，
感受原质产生的性质，
而对性质的执著，
是善生和恶生的原因。（21）

至高原人居于身体中，
是监督者和批准者，
是支持者和感受者，
至高自我和大自在者。（22）

谁能这样懂得
原人、原质和性质，
无论怎样活动，
他也不会再出生。（23）

有人自己通过沉思，
在自身中看到自我，
有人通过数论瑜伽，
有人通过行动瑜伽。（24）

有些人即使不懂这些，
听了别人的话后崇拜，
他们坚信听来的话，
也能够超越死亡。（25）

无论什么动物和不动物，
你要知道，它们的产生，
婆罗多族雄牛啊！都源自
领域和知领域者的结合。（26）

注："领域和知领域者的结合"也就是原质和自我的结合。

谁能看到至高自在者
平等地居于万物中，
万物毁灭而它不毁灭，
这才是真正的有见识。（27）

谁能看到自在者
平等地遍及一切，
自己不能伤害自我，
他就达到至高归宿。（28）

谁能看到一切行动，
都是原质的作为，
自我不是行动者，
这是真正有见识。（29）

看到各种生物，
全都立足于一，
由此延伸扩展，
他就达到了梵。（30）

注："立足于一"是立足于梵或黑天，也就是个体自我与至高自我同一。

至高自我永恒不灭，
没有起始，没有性质，
即使它居于身体中，
也不行动，不受污染。（31）

正像遍布一切的空，
微妙而不受污染，
居于一切身体的自我，
也不受任何污染。（32）

正像一个太阳，
照亮整个世界，
这个领域之主，
照亮整个领域。（33）

注："领域之主"是自我。

凡是用智慧之眼看清
领域和知领域者的区别，
懂得摆脱众生原质束缚，
他们就会走向至高者。（34）

注：本章章名为《领域和知领域者区别瑜伽》（Kṣetrakṣetrajñavibhāgayoga）。黑天讲述原质和自我的区别，指出真正的知识是以自我为知识对象。梵、原人或黑天是至高的自我。

以上是吉祥的《摩诃婆罗多》中
《毗湿摩篇》第三十五章（35）。

第十四章

吉祥薄伽梵说
我还要讲述知识中
至高无上的知识，
所有牟尼知道了它，
由此达到最高成就。（1）

正是依靠这种知识，
他们达到与我同一，
创造时，他们不出生，
毁灭时，他们不恐惧。（2）

注："创造"和"毁灭"指世界的创造和毁灭。"不出生"指已经摆脱生死轮回，不再出生。

伟大的梵是我的子宫，
我安放胚胎在里面，
由此产生一切众生，
婆罗多后裔阿周那啊！（3）

任何子宫产生的形体，
贡蒂之子阿周那啊！
伟大的梵是他们的子宫，
我是播下种子的父亲。（4）

善性、忧性和暗性
是原质产生的性质；
在身体中，它们束缚
永恒不灭的自我。（5）

其中的善性纯洁，
因而明亮和健康，
但它执著快乐和知识，
而束缚自我，阿周那啊！（6）

忧性则是激动性，
因执著渴望而产生，
你要知道，它执著行动，
而束缚自我，阿周那啊！（7）

暗性产生于无知，
从而蒙蔽一切自我，
它放逸、懒惰和昏沉，
而束缚自我，阿周那啊！（8）

善性执著快乐，
忧性执著行动，
暗性蒙蔽智慧，
执著骄慢放纵。（9）

善性压倒忧性和暗性，
忧性压倒善性和暗性，
暗性压倒善性和忧性，
这是三性的存在方式。（10）

注：每个人的品性取决于这三种性质的组合方式，即哪种性质占据优势。

在身体众门中，
闪耀智慧光芒，
由此可以知道，
善性占据优势。（11）

注："众门"指各种感官，参阅前面5.13。

如果忧性占据优势，
婆罗多族雄牛啊！
便产生贪婪、活动、
行动、焦躁和渴求。（12）

如果暗性占据优势，
俱卢后裔阿周那啊！
便产生昏暗和停滞，
还有放逸和愚痴。（13）

善性占据优势，
生命解体以后，
前往清净世界，
与无上知者为伍。（14）

忧性占优势，死去后，
投生执著行动的人；
暗性占优势，死去后，
投生愚昧者的子宫。（15）

人们说善行的果实
具有善性而纯洁，
忧性果实是痛苦，
暗性果实是无知。（16）

善性产生智慧，
忧性产生贪欲，
暗性产生放逸、
愚昧和无知。（17）

善性之人上进，
忧性之人居中，
暗性之人下沉，

性质行为低劣。（18）

如果看到除了性质外，
没有任何其他行动者，
并知道什么超越性质，
他就进入我的存在。（19）

一旦这个自我超越
产生于身体的三性，
摆脱生老死之苦，
他也就尝到甘露。（20）

阿周那说
超越三性的人，
具有哪些标志？
通过什么行为，
怎样超越三性？（21）

吉祥薄伽梵说
光明、活动和愚痴，
出现时，他不憎恨，
消失时，他不渴望，
般度之子阿周那啊！（22）

他坐着像旁观者，
不为三性所动，
明知三性在动，
他也端坐不动。（23）

立足自我，平等看待苦和乐，
平等看待土块、石头和金子，
同样对待可爱和不可爱，
同样对待责备和赞美。（24）

等同荣誉和耻辱，
等同朋友和敌人，
弃绝一切举动，
这就是超越三性。（25）

运用虔信瑜伽，
坚定地侍奉我，
他超越这三性，
就适合成为梵。（26）

注："成为梵"（Brahmabhūya）也就是"与梵同一"。

因为我是不死的、
不灭的梵之所在，
永恒正法之所在，
终极幸福之所在。（27）

注：本章章名为《三性区别瑜伽》（Guṇatrayavibhāgayoga）。黑天讲述原质的三种性质的区别。这三种性质的组合方式决定人的品性。黑天勉励阿周那运用虔信瑜伽，超越这三性，获得解脱。

以上是吉祥的《摩诃婆罗多》中
《毗湿摩篇》第三十六章（36）。

第十五章

吉祥薄伽梵说
人们说永恒的毕钵树，
树根在上，树枝在下，
叶子是颂诗，知道它，
他便是通晓吠陀者。（1）

注：在奥义书中，毕钵树（或译菩提树）象征宇宙形象，象征梵。如《伽陀奥义书》（2.3.1）中说："这棵永恒的菩提树，树根向上，枝条向下；它是纯洁者，是梵，被称为不死的永恒者，不可超越；一切世界依靠它。"又如，《弥勒奥义书》（6.3）中说："这三足之梵，根部向上，枝条是空、风、火、水和地等等，名为菩提树。它的光是太阳，也就是唵这个音节。"而在这里，毕钵树象征轮回转生的生存方式。

它的树枝受到三性滋育，
上下伸展，树芽是感官对象，
它的树根受到行动束缚，
向下在人世间延伸扩展。（2）

它无始，无终，无基础，
世上无人知道它的形象，
而用锋利的无执著之斧，
砍断这棵坚固的毕钵树，（3）

人们就能找到一条路径，
通向再也不返回的地方，
说道："我到达原初的原人，
以往的一切活动源自这里。"（4）

注：以上1—4对毕钵树的描述可参阅《摩诃婆罗多》的《马祭篇》中的类似描述："以未显者为种子，以智慧为树干，以我慢为枝干，以感官为嫩芽，以五大元素为枝条，以感官对象为小枝条，永远长着树叶，开着花朵，结出甜果或苦果，这就是维系一切众生的、永恒的梵树。用至高的知识之剑砍倒它，劈开它，抛弃它，摆脱生死，达到不朽，摒弃自私，摒弃我慢，毫无疑问，这样的人获得解脱。"（14.47.12—14）

不骄慢虚妄，克服执著，
永远把握自我，抑止欲望，
摆脱苦乐对立，不愚昧，
他就能达到永恒的境界。（5）

那是我的至高居处，
日月火光照临不到，
一旦到达了那里，
人们就不再返回。（6）

只是我的一部分永恒，
变成生命世界的生命，
支配居于原质中的感官，
其中的心是第六感官。（7）

注："生命世界的生命"指人的自我（灵魂）。眼、耳、鼻、舌和身是五种感官，心是第六种。

自在者占据身体，
后又带着感官离开，
犹如一阵风吹过，
带走原处的香味。（8）

注："自在者"指原人，即自我或至高自我。

耳、眼、触、舌和鼻，
还有第六种感官心，
自在者支配这些感官，

享受各种感官对象。（9）

它或离开或停留，
感受或拥有性质，
愚痴之人看不见，
智慧之眼能看见。（10）

勤勉的瑜伽行者，
看见它居于自身中；
无知者不约束自己，
即使勤勉也看不见。（11）

你要知道，阳光
照亮整个世界，
还有月光和火光，
都是我的光辉。（12）

我进入这个大地，
用精气维持众生；
我成为多汁的月亮，
滋润所有的药草。（13）

我依附众生身体，
成为生命之火，
与呼气吸气结合，
消化四种食物。（14）

注："四种食物"是按照嚼、吮、舔和喝四种进食方式分类。

我进入一切心中，由于我，
才有记忆、智慧和否定；
可以通过一切吠陀知道我，
我是吠檀多作者，精通吠陀。（15）

注："否定"（apohana）指排除疑惑，或以否定的方式确认事物。吠檀多（Vedānta）的原义是"吠陀的终极"，也就是阐释吠陀真谛的"奥义书"。

这世上有两种人，
可灭者和不灭者，
可灭者是一切众生，
不灭者是不变者。（16）

注："不灭者"指自我。

还有一种至高原人，
被称作至高的自我，
这位永恒的自在者，
进入三界，维持三界。（17）

我超越可灭者，
也高于不灭者，
在世界上和吠陀中，
被称作至高原人。（18）

凡是思想不愚痴，
知道我是至高原人，
他就是通晓一切者，
全心全意崇拜我。（19）

这种最秘密的学问，
我已告诉你，阿周那啊！
知道了它，就会变聪明，
就会完成自己的职责。（20）

注：本章章名为《至高原人瑜伽》（Puruṣottamayoga）。黑天讲述自己是超越一切众生和个体自我的至高原人，即至高自我；勉励阿周那看清自我，履行职责，克服执著，从而摆脱生死轮回。

以上是吉祥的《摩诃婆罗多》中《毗湿摩篇》第三十七章（37）。

第十六章

吉祥薄伽梵说
无畏，心地纯洁，
坚持智慧瑜伽，
布施，自制，祭祀，
诵习，苦行，正直，（1）

戒杀，诚实，不发怒，
弃绝，平静，不诽谤，
怜悯众生，不贪婪，
和蔼，知耻，不浮躁，（2）

精力充沛，宽容，坚定，
纯洁，无恶意，不骄慢，
阿周那啊！这些属于
生来具有神性的人。（3）

欺诈，狂妄，傲慢，
暴躁，鲁莽，无知，
阿周那啊！这些属于
生来具有魔性的人。（4）

注："魔性"即阿修罗性。

由神性导致解脱，
由魔性导致束缚，
阿周那啊！别忧伤，
你生来具有神性。（5）

在这世上创造的生物，
分为神性和魔性两类，
神性我已经详细描述，
现在请听我讲述魔性。（6）

注：《大森林奥义书》（1.3.1）中提到："生主的后裔有两种：天神和阿修罗。"

那些具有魔性的人，
不知道活动和停止；
纯洁、规矩和真诚，
在他们身上找不到。（7）

他们宣称世界不真实，
没有根基，没有主宰，
并非互为因果而生成，
除了欲望，别无其他。（8）

注："没有主宰"指不相信至高之神。"并非互为因果而生成"指不相信业报规律。"欲望"指人的贪欲或爱欲。

他们坚持这种看法，
丧失自我，缺乏智慧，
行为暴戾，成为恶人，
导致世界走向毁灭。（9）

他们狡诈，骄慢，疯狂，
沉迷难以满足的欲望，
愚昧无知，执著虚妄，
怀着邪恶的誓愿行动。（10）

他们一直到死亡，
充满无穷的焦虑，
以享乐为至高目的，

坚信这就是一切。（11）

身缠千百条愿望绳索，
沉溺于欲望和愤怒，
为满足欲望和享受，
不择手段，敛聚财富。（12）

“今天我已获得这个，
明天我要获得那个；
这份财富是我的，
那份也将成为我的。（13）

“我杀死了这个敌人，
我还要杀死别的敌人，
我是主宰者，享受者，
成功者，强大者，幸福者。（14）

“我是富有者，高贵者，
还有谁能够和我相比？
我祭祀，我布施，我快乐。”
愚昧无知的人这样说。（15）

思想颠倒混乱，
陷入愚痴之网，
执著欲望和享受，
坠入污秽的地狱。（16）

只顾自己，冥顽不化，
依仗富有而疯狂傲慢，
他们虚伪地举行祭祀，
徒有其名，不合仪轨。（17）

他们执著自私、暴力、

骄傲、欲望和愤怒，
仇视居于自己和别人
身体中的我，满怀忌妒。（18）

注："我"指黑天。黑天作为至高自我，居于一切人的身体中。

这些卑劣的恶人，
残酷粗暴的仇视者，
我不断把他们投入
魔性子宫，轮回不休。（19）

这些愚昧的人进入
魔性子宫，生而又生；
他们到达不了我这里，
只能永远堕落沉沦。（20）

欲望、愤怒和贪婪，
是导致自我毁灭，
通向地狱的三重门，
应该摒弃这三者。（21）

避开这三座黑暗之门，
所作所为有利自我，
这样的人，阿周那啊！
就能达到至高目标。（22）

无视经典中的规定，
从事行动随心所欲，
不能获得成功和幸福，
不能达到至高目标。（23）

经典是准则，决定你
该做什么，不该做什么；

你知道了经典的规定，
就能在世上采取行动。（24）

注：本章章名为《神性和魔性区别瑜伽》（Daivāsurasampadvibhāgayoga）。黑天将人分为神性的人和魔性的人两类，神性导致解脱，魔性导致束缚，并分别描述这两类人的行为特征。

以上是吉祥的《摩诃婆罗多》中
《毗湿摩篇》第三十八章（38）。

第十七章

阿周那说
有些人无视经典规定，
满怀信仰举行祭祀，
黑天啊，他们依据什么？
属于善性、忧性或暗性？（1）

吉祥薄伽梵说
人的信仰分为三种：
善性、忧性和暗性，
产生于自己的本性，
请听我告诉你这些。（2）

所有一切人的信仰，
都符合各自的本性；
每个人由信仰造成，
信仰什么，他是什么。（3）

善性之人祭祀众天神，
忧性之人祭祀药叉和罗刹，
而那些暗性之人，祭祀
各种各样的亡灵和鬼怪。（4）

有些人无视经典规定，
修炼严酷可怕的苦行，
他们虚伪和妄自尊大，
充满欲望、激情和暴力。（5）

要知道，他们丧失理智，

折磨身体的各种元素，
甚至也折磨身体中的我，
他们下定了魔的决心。（6）

注："我"指黑天。

一切人喜爱的食物，
以及祭祀、苦行和布施，
全都可以分为三种，
请听我讲述这种区分。（7）

味美、滋润、结实和可口，
增强生命、精气和力量，
促进健康、幸福和快乐，
善性之人喜爱的食物。（8）

苦、酸、咸、烫和辣，
还有刺嘴的和烧嘴的，
引起痛苦、悲哀和疾病，
忧性之人喜爱的食物。（9）

发馊的和走味的，
变质的和腐败的，
残剩的和污秽的，
暗性之人喜爱的食物。（10）

按照规定举行祭祀，
不期望获取功果，
只是认为应该祭祀，
这是善性之人的祭祀。（11）

举行祭祀，企盼功果，
满足虚荣，你要知道，

婆罗多族俊杰啊！
这是忧性之人的祭祀。（12）

不按照规定进行祭祀，
不供食品，不念颂诗，
不付酬金，缺乏信仰，
这是暗性之人的祭祀。（13）

崇敬天神、婆罗门、
老师和智者，纯洁，
正直，梵行，不杀生，
这是身体的苦行。（14）

言语不扰乱人心，
真实、动听而有益，
经常吟诵研读经典，
这是语言的苦行。（15）

思想清净而安定，
心地纯洁而温和，
控制自己而沉默，
这是思想的苦行。（16）

怀着最高的信仰，
修炼这三种苦行，
不期望获取功果，
称作善性的苦行。（17）

企盼礼遇、荣耀和崇敬，
怀着虚荣，修炼苦行，
这称作忧性的苦行，
动摇不定，难以持久。（18）

愚昧固执修炼苦行，
采取自我折磨手段，
或者为了毁灭他人，
这称作暗性的苦行。（19）

在合适的地点时间，
布施值得布施的人，
不求回报，只为布施，
这称作善性的布施。（20）

一心期望回报，
或者企盼功果，
勉强地进行布施，
这是忧性的布施。（21）

在不合适的地点时间，
布施不合适的人，
不按礼节，态度轻慢，
这是暗性的布施。（22）

“唵！那个，真实。”
相传是梵的三种标记，
婆罗门、吠陀和祭祀，
在古时候由此形成。（23）

注：“唵”（Om）、“那个”（tat）和“真实”（sat）这三个词在奥义书中经常用以指称梵。关于“唵”（Om），如《伽陀奥义书》（1.2.15）中说道：

这个音节是梵，这个音节是至高者，
知道这个音节，他便得以心遂所愿。

关于“那个”（tat），如在《歌者奥义书》（6.8—16）中说道：“这个微妙者（‘梵’）构成所有一切的自我。它（tat）是真实，它是自我，它是你。”关于“真实”（sat），如《歌者奥义书》（6.1—2）中，将梵说成是最初的、独一无二的“存在”（sat，也可译为“有”或“实在”），也就是“真实”。

因此，那些知梵的人，
总是要先念诵“唵”，
按照经典规定，从事
祭祀、布施和苦行。（24）

渴望解脱，从事
祭祀、苦行和布施，
不企求获取功果，
只是想着“那个”。（25）

注：“想着‘那个’”也就是渴望解脱，追求与梵同一。

“真实”这个词，
用在真性和善性上，
阿周那啊！也用在
值得称赞的行动上。（26）

坚信祭祀、苦行和布施，
这些被称作“真实”，
为此采取的任何行动，
同样也被称作“真实”。（27）

从事祭祀、布施和苦行，
而无信仰，这是“不真实”，
无论是在现世或死后，
阿周那啊，都没有价值。（28）

注：本章章名为《三种信仰区别瑜伽》（Śraddhātrayavibhāgayoga）。黑天依据善性、忧性和暗性将人的信仰分为三类，也据此将食物、祭祀、布施和苦行分为三类，勉励阿周那怀抱信仰，从事行动，而不执著行动成果。

以上是吉祥的《摩诃婆罗多》中
《毗湿摩篇》第三十九章（39）。

第十八章

阿周那说
我想知道，大臂者啊！
弃绝和摒弃这两者，
它们各自的真正含义，
感官之主黑天啊！（1）

吉祥薄伽梵说
弃绝充满欲望的行动，
诗人们称之为弃绝；
摒弃一切行动的成果，
智者们称之为摒弃。（2）

注：阿周那将"弃绝"（saṁnyāsa）和"摒弃"（tyāga）作出区分，而从黑天的回答看，"弃绝"和"摒弃"两者的"真正含义"是一致的，即行动而不怀抱欲望，行动而不执著成果。

有些智者说行动有弊端，
应该摒弃；另一些则说，
诸如祭祀、布施和苦行，
这些行动，不应该摒弃。（3）

婆罗多族俊杰啊！
听我对摒弃的论断：
摒弃可以分为三种，
人中之虎阿周那啊！（4）

祭祀、布施和苦行，
这些行动不应该摒弃，

而应该实行，因为它们
是智者的净化手段。（5）

摒弃了执著和成果，
这些行动仍应实行，
这是我的，阿周那啊！
最终的想法和结论。（6）

弃绝必要的行动，
这样并不合适，
这是暗性之人，
出于愚痴而摒弃。（7）

如果惧怕身体劳累，
认为痛苦而摒弃行动，
这是忧性之人的摒弃，
不会获得摒弃的果报。（8）

从事必要的行动，
认为应该这样做，
而摒弃执著和成果，
这是善性之人的摒弃。（9）

聪明的人充满善性，
斩断疑惑，实行摒弃，
他不憎恨讨厌的行动，
也不执著愉快的行动。（10）

在这世上，没有人
能够彻底摒弃行动，
只要摒弃行动成果，
他就被称作摒弃者。（11）

不摒弃者在死后，
获得三种行动成果：
称心、不称心或参半，
而弃绝者一无所获。（12）

数论原理中已讲述，
一切行动获得成功，
有五种原因，请听我
告诉你，阿周那啊！（13）

基础和行动者，
各种各样手段，
各种各样行动，
第五种是神明。（14）

注：其中，“基础”指身体。“手段”指各种器官。“神明”指命运或天命。

一个人从事行动，
用身体、语言和思想，
无论行动正确或错误，
原因都是这五种。（15）

正是这样，谁把自己
看成是唯一的行动者，
只能说明他智力不全，
思路不正，缺乏见识。（16）

谁的本性不自私，
智慧没有受污染，
即使杀了世上之人，
也没杀，不受束缚。（17）

知识、知识对象和知者，

是行动的三种驱使者；
手段、行动和行动者，
是行动的三种执持者。（18）

知识、行动和行动者，
分别按照性质数论，
依据性质分为三种，
请听我如实告诉你。（19）

注："性质数论"（guṇasaṅkhyāna）指数论的性质理论。

通过它，在一切众生中，
看到一种永恒不变的状态；
在一切可分中看到不可分，
你要知道，这是善性知识。（20）

如果依据个别性，
而在一切众生中，
看到各种个别状态，
要知道，这是忧性知识。（21）

盲目执著一种结果，
仿佛它就是全部，
浅薄狭隘，不得要领，
这被说成是暗性知识。（22）

不执著，无爱憎，
从事必要的行动，
不企求行动成果，
这是善性的行动。（23）

充满欲望，或者，
怀着自私心理，

竭尽全力行动，
这是忧性的行动。（24）

出于愚痴而行动，
不顾能力和后果，
不惜破坏和杀害，
这是暗性的行动。（25）

摆脱执著不自负，
勇猛精进有毅力，
成败得失不动摇，
这是善性行动者。（26）

热烈渴求行动成果，
嗜杀成性，污秽不洁，
贪得无厌，或喜或悲，
这是忧性行动者。（27）

放荡不羁，粗野，
骄横，虚伪，狡诈，
懒惰，拖沓，沮丧，
这是暗性行动者。（28）

请听我，阿周那啊！
分别依据性质，
细说三种智慧，
以及三种坚定。（29）

知道怎样活动和停止，
什么该做和什么不该做，
恐惧和无畏，束缚和解脱，
阿周那啊，这是善性智慧。（30）

不能如实理解
合法和非法，
该做和不该做，
这是忧性智慧。（31）

为痴暗所蒙蔽，
视非法为合法，
颠倒一切是非，
这是暗性智慧。（32）

坚定不移修瑜伽，
控制思想和呼吸，
约束各种感官活动，
这是善性的坚定。（33）

正法、爱欲和财富，
紧紧抓住不放松，
充满执著，渴求成果，
这是忧性的坚定。（34）

头脑愚痴而不能
摆脱昏睡、恐惧、
忧恼、沮丧和疯狂，
这是暗性的坚定。（35）

现在，请听三种幸福，
婆罗多族雄牛啊！
通过反复不断实践，
感到快乐，灭寂痛苦。（36）

自我和智慧沉静，
开始如同毒药，
结果如同甘露，

这是善性的幸福。（37）

感官和对象接触，
开始如同甘露，
结果如同毒药，
这是忧性的幸福。（38）

昏睡、懒惰和放逸，
无论开始和结果，
自我始终迷离恍惚，
这是暗性的幸福。（39）

三性产生于原质，
没有生物能够摆脱，
这个大地上没有，
天国众神中也没有。（40）

婆罗门、刹帝利和吠舍，
还有首陀罗的行动，
按照他们各自本性
产生的性质加以区分。（41）

平静、自制和苦行，
纯洁、宽容和正直，
智慧、知识和虔诚，
是婆罗门本性的行动。（42）

勇敢、威武和坚定，
善于战斗，临阵不脱逃，
慷慨布施，大将风度，
是刹帝利本性的行动。（43）

耕种、畜牧和经商，

是吠舍本性的行动；
以侍候他人为己任，
是首陀罗本性的行动。（44）

热爱各自的工作，
人们由此获得成功，
怎样热爱自己工作，
获得成功？请听我说。（45）

一切众生都源自它，
它遍及所有这一切，
用自己的工作供奉它，
人们就会获得成功。（46）

注："它"指至高自我或至高存在，也就是黑天。

自己的职责即使不完美，
也胜似圆满执行他人职责；
从事自己本性决定的工作，
他就不会犯下什么罪过。（47）

注：这颂的前半与前面3.35的前半相同。

即使带有缺陷，也不应该
摒弃生来注定的工作，
因为一切行动都带有缺陷，
犹如火焰总是带有烟雾。（48）

无论何处，智慧不执著，
控制自己，消除渴望，
通过弃绝成果而获得
超越行动的至高成功。（49）

听我扼要地告诉你，

怎样像获得成功那样，
获得梵，阿周那啊！
那是智慧的最高境界。（50）

接受纯洁的智慧约束，
坚定地控制自己，
摒弃声等等感官对象，
抛开热爱和憎恨。（51）

注："声等等"指声、色、香、味和触。

离群索居，节制饮食，
控制语言、身体和思想，
专心致志修习禅定瑜伽，
永远摒弃世俗欲情。（52）

摆脱自傲、暴力和骄横，
消除欲望、愤怒和占有，
毫不自私，内心平静，
这样的人就能与梵同一。（53）

与梵同一，自我平静，
他不忧伤，不渴望，
平等看待一切众生，
达到对我的最高崇拜。（54）

由于这种崇拜，
他真正理解我；
由于真正理解我，
他就直接进入我。（55）

他从事一切行动，
永远以我为依托

凭我的恩惠，达到
永恒不灭的境界。（56）

全心全意崇拜我，
把一切行动献给我，
努力修习瑜伽智慧，
你就永远思念我吧！（57）

思念我，凭我的恩惠，
你将克服一切困难；
如果自私，听不进去，
你就会走向毁灭。（58）

你出于自私心理，
决定不参加战斗，
这是错误的决定，
原质将会约束你。（59）

注：这里的"原质"指阿周那本身的刹帝利性。也就是说，阿周那作为刹帝利，必须投入战斗。

受到出自自己本性的
行动束缚，阿周那啊！
即使困惑，不愿行动，
你也将不得不行动。（60）

阿周那啊！自在者
居于一切众生心中，
他用幻力转动登上
机关的一切众生。（61）

注："自在者"（Īśvara，或译自在天）指原人，即至高自我或至高之神。"机关"（yantra）指自在者用幻力创造的事物，由此，一切众生如同由自在者操纵的"机关木偶"（yantraputraka）。

全心全意求他庇护吧！
凭他的恩惠，阿周那啊！
你将获得至高的平静，
你将达到永恒的居处。（62）

我已经告诉你，
这种最秘密的智慧，
你充分考虑之后，
按照你意愿去做吧！（63）

请再听我的至高的话，
一切之中的最高秘密，
因为我十分喜欢你，
要指明你的利益所在。（64）

你要思念我，崇拜我，
祭祀我，向我敬礼，
我保证你会到达我，
因为我十分喜欢你。（65）

摒弃一切法则，
以我为唯一庇护；
不必忧伤，我会
让你摆脱一切罪恶。（66）

不修苦行，不虔诚，
不愿听取，忌恨我，
无论何时，你都不能
把这些话告诉这些人。（67）

谁在信仰我的人中间，
宣讲这个最高秘密，

以我为至高崇拜对象，
无疑他将到达我这里。（68）

人类中，没有哪个人，
比他更加热爱我；
大地上，不会有别人，
比他令我更喜欢。（69）

谁能学习我俩之间，
这席合乎正法的对话，
我认为，我会受到
他的智慧的祭供。（70）

怀抱信仰，摒除怨愤，
虚心听取，获得解脱，
这样的人就会到达
行善者的清净世界。（71）

你是否聚精会神，
已经听清这些话？
因无知产生的困惑，
你是否已经消除？（72）

阿周那说
由于你的恩惠，我已经
解除困惑，恢复记忆；
打消疑虑，变得坚定，
我将按照你的话去做。（73）

全胜说
听了黑天和高尚的
阿周那两人之间，
这席奇妙的对话，

我高兴得汗毛直竖。（74）

瑜伽之主黑天，
亲自讲述瑜伽，
我承蒙毗耶娑恩惠，
听到这个最高秘密。（75）

注："承蒙毗耶娑恩惠"，参阅1.1注。

黑天和阿周那之间
这番奇妙圣洁的对话，
我一遍又一遍回想，
一次又一次欢欣鼓舞。（76）

黑天神奇无比的形象，
国王啊！令我惊诧不已，
我一遍又一遍回想，
一次又一次欢欣鼓舞。（77）

哪里有瑜伽之主黑天，
有弓箭手阿周那，我认为，
那里就有吉祥和胜利，
就有繁荣和永恒的正义。（78）

注：本章章名为《解脱和弃绝瑜伽》（Mokṣasaṁnyāsayoga）。黑天阐明不能弃绝必要的行动，而应该摒弃对行动成果的执著。他依据善性、忧性和暗性，将摒弃、知识、行动、行动者、智慧、坚定和幸福各分为三类。他也依据这种数论原理确认四种种姓的职责，勉励阿周那履行自己的职责，通过智慧、行动和虔信，达到永恒不灭的境界。最后，阿周那表示疑惑解除，决心按照黑天的教导去做。

以上是吉祥的《摩诃婆罗多》中
《毗湿摩篇》第四十章（40）。
《薄伽梵歌篇》终。

论个人在历史上的作用问题

〔俄〕普列汉诺夫　著
王荫庭　译

商務印書館

目　录

汉译世界学术名著丛书出版说明
译者序
论个人在历史上的作用问题
一
二
三
四
五
六
七
八
附录
普列汉诺夫生平简介
返回总目录

г. в. плеханов

К ВОПРОСУ О РОЛИ ЛИЧНОСТИ В ИСТОРИИ

本文选自《普列汉诺夫哲学著作选集》俄文版第2卷

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从20世纪50年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行，至2010年已先后分十一辑印行名著460种。现继续编印第十二辑。到2011年底出版至500种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出得更好。

商务印书馆编辑部

2010年6月

译　者　序

1898年，普列汉诺夫以基尔桑诺夫的笔名在彼得堡出版的俄文科学和社会政治刊物《科学评论》杂志第3、4期上发表了“论个人在历史上的作用问题”一文。这篇论著是普列汉诺夫从理论上总结自己在19世纪80—90年代进行的反对民粹主义者和无政府主义者策略思想斗争的又一传世佳作。这是在此之前马克思主义文献中对这个问题最全面、最完整的分析，也是唯一的专论。其后一个多世纪，人们相继发表了不少这方面的著作，在某些具体的问题上，也确实有许多进展，但整个看来，或者说，从一般原理的高度来看，实质上并未取得重大突破。至于思想之精辟，史料之丰富，论述之透彻，语言之洗练，以及风格之卓异，在同一主题的论著中，这篇篇幅不大的名作迄今为止仍然是无与伦比的。也因此，20世纪30年代开始的近半个世纪，即使极“左”思潮泛滥，对普列汉诺夫政治上大张挞伐，前苏联、东欧和中国也仍然一直把这篇著作列为干部和大专院校文科学生必读的共产主义教材。

普列汉诺夫在这篇专论中批判了三种错误思想，即英雄史观、无为主义（或宿命论）和“因素论”。从一般哲学意义说，英雄史观属于唯心主义理论，无为主义作为庸俗社会学反映了机械论的特点，而因素论则是多元论或折中主义的一种表现形式。在这三种错误观点中他批判得最多、最全面、最详细的是英雄史观，而且是民粹主义者和无政府主义者一派的主观唯心主义英雄史观，不是黑格尔一派的客观唯心主义英雄史观。因为当时正是前者疯狂地从事“个人恐怖”和“以行动作宣传”之类的政治活动严重地阻碍了俄国和国际工人运动的发展。不过在个人的历史作用学说史上总的说来一直存在着的主要是两派相互对立的观点。一派夸大个人的历史作用尤其是杰出人物的作用。他们不了解或者不承认人类历史运动是合乎规律的必然过程，把一切都归因于个人的自觉活动，即主张所谓“英雄造时势”。另一派则过分强调历史运动的规律性，而贬抑甚至抹杀个人的作用，即认为“时势造英雄”。两派的共同特点是把历史过程的规律性同个人的自觉活动形而上

学地对立起来，找不到联系两者的桥梁。普列汉诺夫在批判这两种观点时，不仅提供了新颖独特、分析细致、令人信服的论据，从而通俗有力地阐述了马克思、恩格斯关于这个问题的学说，不仅唯物地改造了黑格尔唯心辩证法中有关的“合理内核”，如所谓“内在精神”、“普遍精神”、“理性的狡黠”等思想，而且从这一学说和这些思想出发，创造地发展了马克思主义关于个人的历史作用理论，提出了一系列新的观点。

这里需要指出一点：在普列汉诺夫的著作中，凡是讲到个人的历史作用时，一般都是指杰出人物或伟大人物，即杰出的或伟大的个人，至于普通的平凡的个人，他只是简单地认定他们在历史上不可能不起作用，或者从道德的观点上断言：“活动的广阔场所并不只是对‘倡始者’敞开，并不只是对‘伟大’人物敞开。它对一切有眼睛观看、有耳朵倾听以及有心灵热爱他人的人都是敞开的。伟大 这个概念是相对的概念。在道德的意义上，每一个（用福音书上的话说）‘为朋友舍命的’人都是伟大的。”（见本书边码II334）

在个人作用问题上，普列汉诺夫对马克思理论的重大发展，主要表现在他把社会的发展分成两个层次，即“一般趋势”，或“总的趋势”，或“一般规律”，和“个别外貌”或“局部后果”，从而提出这样一条新的基本原理：杰出人物只能决定社会发展的个别外貌，不能决定社会发展的一般趋势，后者是由社会发展的一般原因（如生产力的状况和发展等）决定的。

这一基本原理的提出，彻底解决了“英雄造时势”和“时势造英雄”这样两种历史上长期对立的观点所产生的种种纠缠不清的问题。他指出，就社会发展的一般趋势看，英雄不可能造时势，只能是时势造英雄，但从社会发展的个别外貌看，杰出人物完全可以、而且历史上常常创造出深深打上自己特有印记的时势，因为他们可以加速或延缓重大历史事件发生的进程，可以决定这种事件实现的方式，可以使事件的固有方向具有这样或那样的性质，可以“凭借自己占优势的力量使得把群众发动起来的种种力量的混乱的波动具有规范性”（车尔尼雪夫斯基语，见本书附录第二十一条），从而在决定事件的各种势力的现实条件所许可的范围内改变历史的进程。

在历史上，人们总是首先认识到事物的“外貌”，即表面现象，然后才深入到事物的本质或“一般规律”、“一般趋势”。所以，和其他许

多历史上相对正确但有自己的局限性或严重错误的理论一样，“英雄造时势”理论这一历史上长期广泛流传的英雄史观，远不是人们所批判的那样百分之百的错误，一点合理因素都没有。相反，它在个人的历史作用学说史上也应有自己的一席地位，它是这个学说发展过程中不可缺少的环节。

如果把普列汉诺夫提出的这一基本原理再引申一下，我们可以说，不能把个别外貌或局部后果看成无足轻重的东西，也不能用形而上学的观点把它和一般趋势视为一成不变。实际上，个别外貌和一般趋势的对立是相对的，它们之间的界限是可变的。对于一流杰出人物是局部后果的那个影响范围中的某一部分，对二流杰出人物说来很可能属于一般趋势。比如俄国十月革命时期，如果列宁在彼得堡遭暗杀成功，而改由其他任何一个布尔什维克领袖（如季诺维也夫，或托洛茨基，或斯大林）来领导，革命都可能很快归于失败。人物越是杰出，局部后果的范围就越会向一般趋势那个范围伸进。反之亦然。因此历史学家在具体分析特定历史人物时的一项重要任务就是要善于分辨一般趋势在哪里结束，而个别外貌从何处开始。

个人在历史上的作用问题是历史观中与实践联系最密切的问题之一，也是当今年轻读者感兴趣的问题。因此我们把这篇30多年不曾再版的专论重新翻译出来，供读者参考，是很有必要的。同时，普列汉诺夫在自己的许多著作中，从不同方面、不同角度对个人在历史上的作用问题，相继发表了一系列论述，其中或者提出了新的观点，或者对上述专论中的某一问题或某些问题作出了重要补充或详细分析，特别是对18—19世纪西欧哲学和社会学中相关学说和思想进行了分析批判。为了让读者全面、充分地了解他在这个问题上的思想，我们从他的、已有中译文的其他所有著作中摘录了几乎全部重要的相关论述，共四十一条，作为本书附录。其中除第三十六、三十七两条因一时借不到俄文原著（《普列汉诺夫全集》第21、22卷）无法校对外，其余各条或由我翻译，或经我校改。所有我译、校的文字如有错误，均由我负责，并望方家不吝指正。读者如希望更多地了解本书译者对普列汉诺夫在这个问题上的种种观点的看法，可参看拙著《普列汉诺夫哲学新论》（北京出版社，1988年版）第七章前五节。在那里，作者对普列汉诺夫的观点作了简要然而系统的述评。

专论的注释有三种：一种是普列汉诺夫原注，以阿拉伯数字“①、②、③……”表示；第二种是“普列汉诺夫哲学著作选集”俄文版编者注，以阿拉伯数字“［1］、［2］、［3］……”表示；第三种是由译者所作的注释，以*、**、***……表示。在重新翻译过程中，还参考了20世纪70年代三联书店出版的《论个人在历史上的作用问题》的单行本。

最后，本书的全部稿件都是李清贤女士帮忙打印的，谨致谢忱。

王荫庭

2009年8月于南京

论个人在历史上的作用问题

一

[19世纪] 70年代后半期，已故的卡勃利茨[1]写了一篇文章：（II）[2]《理性和情感是进步的因素》[3]。作者在文章中援引斯宾塞，证明人类前进运动中起主要作用的是情感，而理智则起次要的而且完全是从属的作用。一位"受人尊敬的社会学家"[4]反驳了卡勃利茨，对于把理智放在"跟班位置"的理论表示了含有讥讽意味的惊讶。这位"受人尊敬的社会学家"保卫理智，自然是做得对的。但是如果他不涉及卡勃利茨所提问题的实质，而是指明问题提法本身如何不可能和如何不能容许，他就较正确得多了。事实上"因素"论本身就已经是没有根据的，因为它任意地划分出社会生活的各个不同方面，并把它们说成是独立存在的东西，使它们变成从各个方面和以不同结果吸引社会人走上进步道路的特种力量。然而这个理论就其在卡勃利茨那里所获得的那种形态说则更加没有根据，因为卡勃利茨已经不是把社会人活动的这一些或另一些方面，而是把个人意识的不同领域变成特殊的社会学的实体。这真是绝顶的抽象；无法再往前走了，因为前面是已经十分显然的谬论的滑稽可笑的世界。这才是这位"受人尊敬的社会学家"本应让卡勃利茨和他的读者们加以注意的地方。这位"受人尊敬的社会学家"在揭示企图发现历史中占统治地位的"因素"曾使卡勃利茨走进了怎样复杂难解的抽象领域时，也许会无意中为批判因素论本身作出某些事情。这在当时对我们大家都会是很有益处的。然而他并不足以胜任这个使命。他本人就站在同一理论的观点上，他与卡勃利茨不同的地方只在于对折中主义的爱好，由于折中主义，一切"因素"在他看来都是同样重要的。他的思维方式的折中主义性质，后来特别突出地表现在他对辩证唯物主义的攻击上，他认为辩证唯物主义是一种为了经济"因素"而牺牲一切其他因素并且根本否定个人在历史上的作用的学说。这位"受人尊敬的社会学家"连想也没有想到，辩证唯物主义跟"因素"观是格格不入的；只有完全不能进行逻辑思维的人才会认为辩证唯物主义是替所谓无为主义[5]作辩护的。不过应当指出，"令人尊敬的社会学家"的这种过失一点儿也不新奇：过去有，现在有，而且将来还会有许许多多其他人犯这种过失……

当唯物主义者们还没有制定辩证的自然观和历史观时，人们早就开始指责他们有“无为主义”倾向了。我们不必追溯“远古”，且回忆一下著名的英国学者普利斯特列[6]同普赖斯[7]的争论[8]。普赖斯在评析普利斯特列学说时曾附带证明唯物主义与自由概念不相容，证明唯物主义取消个人的任何独立性。普利斯特列在回答这个问题时曾援引生活经验。他写道：“我不来讲我自己，虽然无疑的，不能说我是一切动物中最不活跃、最无生气的动物（I am not the most torpid and lifeless of all animals）；不过我要问问您，您在哪里找得到比在信奉必然性学说的人士中间更多的思维能力、更多的积极性、更大的精神力量和顽强精神来追求最重要的目的？”普利斯特列指的是当时所谓christian necessarians[9]［基督教必然论者］[10]的宗教民主派。我们不知道这个教派是否真像属于该派的普利斯特列所以为的那样活跃。不过这并不重要。唯物主义对人类意志的观点同实践上最坚毅的活动极好地和睦相处，这种情况是毫无疑问的。朗松[11]说，“一切向人类意志提出最大要求的学说原则上都确信意志的无能为力；它们否定自由和使世界屈从于宿命论”[12]。朗松是不对的：他以为对所谓意志自由的任何否定都会导致宿命论；但是这没有妨碍他发现一个非常值得注意的历史事实：的确，历史昭示，就是宿命论也不仅不总是妨碍实践上坚毅的行动，而是相反，在某些时代宿命论是这种行动的心理上必要的基础。拿清教徒[13]为证，清教徒的毅力就远远超过17世纪英国一切其他党派；再拿穆罕默德的信徒们为证，他们在短时期内就使从印度到西班牙的广大地区都服从自己的权力。那些认为只要我们确信特定系列事件必然到来，我们就会失去促进或反抗它们到来的任何心理上的可能性的人，都是非常错误的。[14]

这里一切都取决于我自己的活动是否构成必然事变链条中的必然环节。如果是，那么我的犹豫就会更少，因而我就会更坚决地行动。而且这里没有任何可奇怪的地方：当我们说某人认为自己的活动是必然事变链条中的必然环节时，这也就是说，缺乏自由意志对他说来等于完全不能无所作为，而且这种缺乏自由意志反映在他的意识中就是认为不能不像他所作的那样去作。这正是可以用路德的名言“Hier stehe ich, ich kann nicht anders”［我既在这个位置，便不能不这样］来表示的那种心绪，而且由于这种心绪，人们表现出最不可遏止的毅力，实现最令人惊异的勋业。这种心绪是哈姆雷特没有体验过的：因

此他所能做的就只是唉声叹气和反躬自省。也因此，哈姆雷特任何时候都不会容忍那主张自由只是已经转化为意识的必然性的哲学。费希特说得对：“一个人怎样，他的哲学也就怎样 。”

二

我国有些人对施塔姆勒[【15】]的话信以为真，认为西欧社会政治学说中有一派好像固有不可解决的矛盾似的。我们指的是他的月蚀例子。实际上这是最荒诞的例子。在月蚀所必需的种种结合在一起的条件中，人的活动无论如何不包括、也不能包括在内，而且光凭这一点，就只有疯人院里才会产生促进月蚀的政党。然而如果人的活动也包括在上述条件之内，那么凡是很想看到月蚀，同时确信月蚀不用他们促进也一定会发生的人，都不会加入月蚀党。在这种场合，他们的“无为主义”不过是避免多余的即无益的行动罢了，而与真正的无为主义毫不相干。要使月蚀的例子在我们所考察的这个场合不再是毫无意义的，对上述政党来说本来应当把这个例子根本改造一下。应当设想，月亮是天生有意识的，并且它受蚀时在天空中所占的那个位置，在它看来是其意志自决的结果，同时这个位置不仅使它得到巨大的享受，对它的精神安宁说来也是绝对必要的，因此它始终充满热情地力求占住这个位置。[【16】]作了这一切设想之后，理当问问自己：如果月亮终于发现，实际上不是它的意志，也不是它的“理想”决定它在天空中的运动，而是相反，它的运动决定它的意志和它的“理想”，它会作何感想呢？按照施塔姆勒的意见，结论是：只要月亮没有借助于某种逻辑矛盾而从困境中摆脱出来，这种发现一定会使它不能运动。但这个假设是毫无根据的。诚然这种发现也许会成为月亮情绪不佳、精神失调、它的“理想”与机械现实发生矛盾的正式根据之一。但是既然我们假定“月亮的心理状态”归根到底整个地全都由它的运动来决定，那么本来也就应该在运动中去寻找月亮精神失调的原因。如果细心地对待这个问题，也许情况会是这样的：当月球处于远地点时，它为它的意志不自由感到难过，而在近地点[【17】]，这种处境就成为它心情快乐精神焕发的新的正式来源。也许结果恰好相反：也许会是这样的，月球不是在近地点而是在远地点发现自由和必然相协调的方式。然而不管怎样，无可怀疑的是这种协调是完全可能的，必然性的意识同实践上最坚毅的行动是相处得非常好的。至少历史上迄今为止常有这样的事。否定意志自由的人，就其意志力说常常超过自己所有同时代人，

并且对自己的意志力提出了最大的要求。这样的例子多的是。它们是众所周知的。大概施塔姆勒只有在故意不愿意看到真实的历史现实时忘记的那样才会忘记这些例子。这种不愿意例如在我国主观主义者[18]和某些德国庸人那里是很强烈的。然而庸人和主观主义者不是人，而是如别林斯基会说的纯粹的幽灵 。

我们且仔细地看看当一个人认为他自己——过去、现在或未来的——行动始终具有必然性色彩时的那种场合吧。我们已经知道，在这种场合，一个人如果像穆罕默德一样自认为是上帝的使者，像拿破仑一样自认为是绝对不可阻挡的命运所选定的人物，或者像19世纪某些社会活动家一样自认为代表谁也无法遏制的历史运动的力量，他就会表现出几乎自发的意志力，像摧毁纸糊的房屋那样，把各县大大小小的哈姆雷特[19]在他的道路上造成的所有障碍一扫而光。[20]不过这个场合现在使我们感兴趣的是另一方面，而且正是如下的方面。当我认为我的意志不自由只表明主观上和客观上完全不能不如我所做的那样去作时，而且当我的这些行动同时是一切可能的行动中最合我心愿的行动时，在我的意识中必然性跟自由，自由跟必然性就是同一的，于是我之不自由只是在这样的意义下，即：我不能破坏自由跟必然的这种同一性；我不能使它们互相对立；我不能感觉到自己受必然性的拘束。然而这样的缺乏自由同时就是自由最充分的表现。

西梅尔[21]说，自由总是摆脱什么东西的自由，自由若不理解为与受约束相反的东西，自由就没有意义。这自然是对的。不过根据这个小小的起码常识不可能推翻构成哲学思想某个时候曾作出的最天才的发现之一的那个原理，即自由是认识了的必然性。西梅尔的定义过于狭隘：它仅指不受外部拘束的自由。当所谈的只是这样的拘束时，自由与必然性的同一便是极端可笑的：小偷是不会自由地从您的口袋里掏走手帕的，如果您阻止他这样做，而他暂时又没有什么办法制伏您的反抗。不过除了这种起码的和粗浅的自由概念之外，还有另一种深刻得多的自由概念。这种概念对于没有哲学思维能力的人说来是根本不存在的，而有能力进行哲学思维的人，也只有当他们确实摆脱掉二元论，懂得在主客体两方之间根本不存在二元论者认为可能有的那种鸿沟的时候，才会领悟这种概念。

俄国主观主义者把自己乌托邦式理想同我国资本主义现实对立起来，并且没有走得比这种对立更远。主观主义者们陷入了二元论 的泥

潭。所谓俄国“学生们”[22]的理想，其近似资本主义现实的程度，比主观主义者的理想少得多。尽管如此，“学生们”却能够找到联结理想和现实的桥梁。“学生们”上升到了一元论。按照他们的意见，资本主义由于自身发展的进程而导致自身的否定，以及导致他们——俄国“学生们”，而且不仅只有俄国“学生们”——理想的实现。这是历史的必然性。他，这个“学生”，就充当这个必然性的一种工具，而且无论根据自己的社会地位，还是根据这种地位所造成的、自己的智能的和精神的特性，他都不能不充当这种工具。这也是必然性的方面。不过既然他的社会地位正是使他养成了这种特性，而不是别的特性，它就不仅会充当必然性的工具，以及不仅不能不充当而且热烈地希望和不能不希望充当这种工具。这是自由的方面，同时这种自由是从必然性中生长出来的，或者正确些说，这是与必然性同一的自由，这是转变成自由的必然性。[23]这样的自由也是摆脱了某种拘束的自由；它也是同某种约束相对立的：深刻的定义不推翻粗浅的定义，而是补充它们，把它们保存在自身之中。然而在这种场合，究竟可以谈论什么样的拘束、什么样的约束呢？这是明显的：是遏制尚未摆脱二元论的人们的毅力的那种精神拘束；是不善于架设桥梁越过分隔理想与现实的鸿沟的人们感到苦恼的那种约束。当一个人没有通过勇敢的紧张的哲学思考争得这种自由时，他就还不会完全属于他自己，于是用自身的精神痛苦可耻地迁就与自由对立的外部必然性。可是同一个人一旦摆脱这种恼人的和可耻的拘束的枷锁，一旦他的自由活动成为必然性自觉和自由的表现，他就是为新的、完整的、在这以前他所不知道的生命而生的。[24]那时他就会成为伟大的社会力量，而且那时已经没有什么东西能够阻止他、也没有什么东西会阻止他如

天雷神电

轰击妖魔……

三

再说一遍：认识特定现象的绝对必然性，只会加强同情该现象并自认为是引起该现象的一份力量的人的毅力。如果这个人认识该现象的必然性以后，竟袖手旁观，那就表明他对算术不内行。实际上，比方说，如果诸条件的特定总和S具备，现象A就必然要发生。您向我证明了，这个总和的一部分已经具备，另一部分到T时就会具备。我，这个热烈同情现象A的人，确信这一点之后激动地喊道："这多么好啊！"于是便躺下睡觉，直到您预言的事变到来的那个吉日良辰为止。这么做的结果又怎么样呢？结果如下。在您的计算中，在发生现象A所必需的条件总和S中，是把我的活动 也包括在内的，假定这个活动等于a。既然我陷入昏睡沉沉的状态，那么在T时有利于该现象到来的条件总和就不会是S，而是S—a，这使得情况有所变化。也许另一个人会占据我的位置，此人也是接近于无所作为的，不过我的无动于衷使他感到极端愤慨，这种情况对他产生了转折性的影响。在这种场合，力量a将为力量b所替代，而且如果a等于b（a＝b），那么促使A到来的条件总和仍然会等于S，于是现象A还是会在同一时刻T发生。

然而假若不能认为我的力量等于零，假若我是精明能干的工作者，而且假若谁也没有来替代我，那么我们这里就不会有完整的总和S，于是现象A就会发生得比我们预计的要晚一些，或者不如我们指望的那么完满，或者干脆根本不会发生。这是非常明显的。如果我还不懂得这个道理，如果我认为在我背叛之后S仍然会是S，那只是因为我不会计算而已。然而是否光只我不会计算呢？向我预言总和S在T时一定会具备的您，却没有预见到我同您谈话以后便立即躺下睡觉去了；您曾确信我始终是一个优秀的工作者；您把一个不大可靠的力量当成了比较可靠的力量。所以，您的计算也不高明。不过我们假定，您什么都没有弄错，您把一切都考虑到了。那时您的计算就会是这个样子：您说，在T时总和S将会具备。在这个条件总和中包括一个负数，即我的背叛；这里也包括一个正数，即意志坚强的人们因确信其意图和理想是客观必然性的主观表现而受到的那种鼓舞作用。在这种场合，总和S就真正会在您确定的时刻具备，现象A也就会发生。看来这

是明显的。然而如果是明显的，那么究竟为什么一想到现象A必不可免就使我感到不安呢？为什么我曾觉得这种想法注定使我无所作为呢？为什么谈到这个想法时我就忘记了最简单的算术规则呢？大概是因为我所受到的教育使我对无所作为具有最强烈的渴望，而且我同您的谈话使这个值得称赞的渴望一触即发。仅此而已，岂有他哉。只有在这个意义上，即在成为暴露我精神委靡和腐朽无能的导因的意义上，这里才会出现对必然性的意识 。把这种意识看作我的精神委靡的原因 是绝对不可能的：原因不在于这种意识，而在于我受教育的种种条件。可见……可见，算术是一门极为可敬极为有益的科学，它的规则甚至哲学家先生们，而且甚至特别是哲学家先生们都不应当忘记。

关于特定现象必然性的意识对于不同情 该现象和反对 它到来的、意志坚强的人，又会有怎样的影响呢？在这里情况有点变化。很可能，它会削弱 他进行反抗的毅力。然而反对这种现象的人什么时候会确信它是必不可免的呢？这要到促成这种现象的条件已经很多而且很强大的时候。反对这种现象的人们对它必然到来的意识，以及他们毅力的衰竭，只是有利于它的条件强大有力的表现。这些表现本身又包括在这些有利的条件之中。

然而反抗的毅力并不是在所有反对该现象的人们那里都会减弱。在某些人那里，这种毅力只会由于意识到这种现象必不可免而增长，变成绝望挣扎的毅力 。一般历史，特别是俄国历史上就有这类毅力的不少大有教益的事例。我们想，读者毋需我们帮助就会回忆起这些例子。

在这里卡列也夫[【25】]先生打断我们。他虽则——当然——不同意我们对自由和必然性的观点，也不赞成我们对坚毅热情人士"极端作风"的偏爱，但毕竟在我们杂志的篇页上满意地遇到关于个人能够成为伟大社会力量的思想。这位受人尊敬的教授高兴地感叹道："我向来都这么说！"这倒是对的。卡列也夫和所有主观主义者始终认为个人在历史上起着十分重大的作用。而且曾经有个时期，这种主张引起先进青年对他们巨大的同情，这帮青年力求为公共利益而从事高尚的劳动，因而自然倾向于高度评价个人首创精神的意义。然而实质上主观主义者们不仅任何时候都没有能够解决个人在历史上的作用问题，而且甚至没有正确地提出这个问题。他们把"善于批判地进行独立思考的人物"的活动同社会历史运动规律的影响对立起来，因而创立了因素理论

的一种似乎新颖的变种：善于批判地进行独立思考的人物是社会历史运动的一种因素，而该运动自身的规律则是另一种因素。结果得出了非常不恰当的观念，只有当活动能力强的“个人”专心致志于当前大家都关注的实践问题因而无暇研究哲学问题的时候才会对这种观念感到满意。然而从［19世纪］80年代到来的沉寂时期有能力思想的那些人得到无意中的闲暇进行哲学思考起，主观主义者们的学说便开始破绽百出，甚至像阿卡吉·阿卡吉也维奇著名的外套【26】一样破烂不堪。打任何补丁都无法修整，于是善于独立思考的人们相继放弃主观主义这一显然完全没有根据的学说。不过正如在这种场合下常有的情况那样，对这一学说的回应使某些敌视它的人走向了相反的极端。如果某些主观主义者为了要尽量抬高“个人”在历史上的作用，竟拒绝承认人类历史运动是合规律的过程，那么现代某些反对主观主义者的人为了要尽可能更好地强调这一运动的合规律性，看来随时都可能忘记历史是人们创造的，因此个人的活动在历史上不可能没有作用。他们认为个人是quantite negligeable［可以忽略的量］。在理论上这种极端就像最狂热的主观主义者所达到的那种极端，同样是不能容许的。为了反题而牺牲正题，正如为了正题而忘记反题，同样是没有根据的。只有当我们善于把包含在它们中间的真理因素统一在合题中的时候才会找到正确的观点。【27】

四

我们早就对这个课题感兴趣了，我们也早就想请读者跟我们一道着手解决它。然而某些顾虑使我们克制住了：我们以为，也许我们的读者自己已经解决了，因而我们的建议为时已晚。现在我们已经没有这样的顾虑了。德国历史学家们已经使我们打消了顾虑。我们说这个话是严肃的。原来最近一段时期，德国历史学家中间进行了一场关于历史上伟大人物的相当热烈的争论。一些人倾向于认为伟人的政治活动是历史发展的主要动力，而且几乎是唯一的动力，另一些人则断言，这种观点是片面的，历史科学应当注意的并不仅仅是伟大人物的活动，也不仅仅是政治史，而是整个来说全部历史生活的总和（das Ganze des geschichtlichen Lebens）。后面这一派的代表之一就是卡尔·拉姆普雷希特[【28】]、《德国史》的作者，此书由普·尼古拉也夫先生译成了俄文。反对者们指责拉姆普雷希特是"集体主义"，是唯物主义，甚至把他——horibile dictu！［说来可怕！］——同"社会民主主义的无神论者"混为一谈，如他自己在争论结语中所说的那样。当我们了解了他的观点时，我们才看出，对这位不幸的学者提出的种种责备都是完全没有根据的。同时我们确信现代德国历史学家们没有能力解决个人在历史上的作用问题。于是我们自认为有权假定这个问题迄今为止对于某些俄国读者来说也仍然是没有解决的，因而关于这个问题现在也还可以说一点并非完全没有理论意义和实践意义的话。

拉姆普雷希特汇集了许多雄才大略的杰出人物对于他们自己的活动与这个活动得以实现的那种历史环境之间的关系所持见解的一套完整的收藏品（eine artige sammlung，如他所说）；不过他在自己的辩论中暂时局限于援引俾斯麦的某些演说和意见。他引证这位铁血宰相1869年4月16日在北德意志帝国国会中发表的如下一段话："先生们，我们既不能忽视过去的历史，也不能创造未来。我希望你们预防一种错觉，由于这个错觉人们把自己的钟表拨前一些，以为这样做他们会加速时间的流逝。通常过分夸大了我对我所凭借的那些事变的影响，不过毕竟谁也没有想到要我去创造历史。这对我说来，甚至跟你们联合在一起，也会是不可能的，虽然我们联合在一起能够跟整个世

界对抗。然而我们不能创造历史；我们应当等待历史自动形成。我们把水果放在灯下是不会加速它们的成熟的；如果它们尚未成熟我们就摘下来，那只会阻止他们的生长和损害它们。”拉姆普雷希特又根据约里[29]的记述，引证俾斯麦在普法战争时期不止一次说过的意见。它们共同的意思还是：“我们不可能造成伟大的历史事变，而应当根据事物的自然进程行事，并限于保证自己得到已经成熟的东西。”拉姆普雷希特认为这是深刻而完备的真理。在他看来，现代历史学家只要善于深入地观察事变，而不使自己的视野局限于太短的一段时间，就不会有另外的想法。俾斯麦能不能把德国拉回到自然经济去呢？对他说来，这甚至在他处于自己权势的巅峰时期也是不可能的。一般的历史条件比最有势力的人物更强大。伟大人物所处时代的一般性质，对于这位伟大人物来说是“经验上既定的必然性”。

拉姆普雷希特是这样议论的，他把自己的观点称为通用的。不难看出他的“通用”观的弱点。他所援引的俾斯麦的意见，作为心理学文献是很有意思的。可以不同情以前这位德国宰相的活动，但不能说他的活动微不足道，说俾斯麦的特点是“无为主义”。据说拉萨尔关于他这样说过：“反动派的仆人们并不是夸夸其谈的人，但愿进步势力有更多这样的仆人。”请看，正是这个有时表现出真正钢铁般毅力的人，认为自己在事物自然进程面前是完全无能为力的，他显然把自己看成是历史发展的简单工具；这再一次表明，可以用必然性的眼光看现象，同时又成为很有毅力的活动家。不过只有在这方面俾斯麦的意见才是很有意思的；认为这些意见是对个人在历史上的作用问题的回答则不可能。用俾斯麦的话说，事变是自行造成的，我们只能保证自己得到事变所准备的东西。然而每一次“保证”行动也都是历史事变：这样的事变同自行造成的事变究竟有何区别呢？实际上几乎每一个历史事变都同时既是“保证”某人得到先前发展已经成熟的果实，又是为未来果实作准备的那个事变链条的一个环节。怎么能把“保证”的行动跟事物的自然进程对立起来呢？看来俾斯麦是想说，历史上起作用的个人和集团从来不是而且任何时候都不会是万能的。这自然毫无疑义。但我们还是想知道，他们的——当然远非万能的——力量以什么为转移，这种力量在什么情况下会增长，又在什么情况下会消减。对于这些问题，无论俾斯麦还是援引其言论的那位博学的“通用”史观拥护者都未作回答。

诚然，在拉姆普雷希特那里也发现有比较浅近易懂的引文。[30] 比方他引用法国现代历史科学最著名的代表之一莫诺[31] 如下一段话："史学家们太习惯于一味注重人类活动那些光辉灿烂、显赫一时然而转瞬即逝的表现，注重伟大事变和伟大人物，却不去描述构成人类发展真正有价值而非暂时的部分（这个部分在一定范围内可以归结为规律和相当程度上可以进行精确分析）的那些经济条件和社会设施的伟大而缓慢的运动。实际上，重要的事变和人物正是作为人类发展不同时期的符号和象征才是重要的。被称为历史事变的绝大多数事变之于当今的历史，就像波涛之于潮水涨落的深厚而经常的运动一样，波涛在海面上产生，一时由于灿烂的阳光而绚丽夺目，随之碎散在沙岸上，身后什么也没有留下。"拉姆普雷希特宣称，他准备对莫诺这段话中的每一句话都表示赞同。大家知道，德国学者不爱赞同法国学者，法国学者也不爱赞同德国学者。因此比利时历史学家皮雷纳在《Revue historique》［《历史评论》］上特别愉快地强调了莫诺历史观点和拉姆普雷希特观点的这种吻合。他指出："这种一致意义十分重大。它看来证明，未来属于新的历史观。"

五

我们不赞同皮雷纳这些令人惬意的期望。未来不可能属于含糊暧昧的观点，而莫诺的观点，尤其拉姆普雷希特的观点正是如此。当然，不能不欢迎宣布历史科学最重要的任务是研究社会设施和经济条件的那个流派。当这个流派在历史科学中彻底巩固下来时，这门科学就会取得长足的进步。然而第一，皮雷纳误认为这个流派是新的。早在19世纪20年代这个流派就在历史科学中产生了：基佐、米涅、奥古斯丹·梯叶里，还有后来的托克维尔等人，都是这一流派光辉的和始终不渝的代表人物。莫诺和拉姆普雷希特的观点，不过是从陈旧的然而很出色的原本上复印下来的模糊不清的摹本。第二，对于自己的时代说来，基佐、米涅及其他法国史学家们的观点无论多么深刻，其中始终有许多问题没有解释清楚。其中就没有确切地和完整地回答个人在历史上的作用问题。然而如果历史科学的代表们决然要避免用片面的观点考察自己的对象，历史科学就确实应当解决这个问题。未来属于对这个问题也能提供最好答案的那个学派。

基佐、米涅以及这一流派其他史学家们的观点，是作为18世纪的种种历史观点的回应出现的，并且构成它们的反题 。在18世纪，研究历史哲学的人们把一切都归结为个人的自觉活动 。诚然，当时也有过超出一般规则的例外：例如维科 【32】 、孟德斯鸠和赫尔德 【33】 的历史哲学的视界就宽广得多。但我们现在所谈的不是这些例外；18世纪绝大多数思想家正是像我们说过的那样看待历史。就这方面说，现在重读比方马布利 【34】 的历史著作是非常引人入胜的。据马布利说，克里特人的社会政治生活和风俗是弥诺斯 【35】 一手造成的，而莱库古 【36】 对斯巴达也作出了类似的贡献。如果斯巴达人“鄙视”物质财富，那么他们这种态度正是应该归因于莱库古，因为他“可以说已经深入自己同胞们的心灵，并且在那里扼杀了爱财心理的萌芽” 【37】 。而如果斯巴达人后来离开了英明的莱库古给他们指示的道路，那么这就是莱山得 【38】 的过错，因为莱山得使他们相信“新时代和新情况要求他们有新规则和新政策”。 【39】 从这种观点的视角写出来的学术著作，与科学很少有共同之处，这种著作是作为宣讲的教义写成的，仅仅为了

似乎从其中得出道德的“教训”。复辟时代的法国历史学家们正是起来反对这样的观点。经过18世纪末期惊天动地的事变以后，已经根本不可能认为历史是或多或少杰出以及或多或少高尚开明、可以随心所欲地向没有受过教育然而唯命是从的群众灌输这些或那些情感和概念的人物的事业。还有，这种历史哲学激怒了资产阶级理论家们的平民自尊心。这里表现了早在18世纪资产阶级戏剧产生时期即已显露出来的那同样的情感。梯叶里在跟旧历史观作斗争时也利用了博马舍[40]等人提出来反对旧美学的那同样的论据。[41]最后，还在不久以前法国所经历的风暴，十分清楚地表明了历史事变的进程远不仅仅是由人们的自觉行为所决定的；单是这个情况就必定要使人想到，这些事变是在某种潜藏的、像自发的自然力量那样盲目地然而按照某些确定不移的规律起作用的必然性影响下发生的。非常值得注意的（不过迄今为止据我们所知还没有任何人指出过的）那个事实是，把历史看作合乎规律的过程的新观点，已由复辟时代法国历史学家们正是在论述法国革命的著作中最彻底地发挥过了。例如米涅和梯也尔的著作就是如此[42]。夏多布里昂[43]曾称新的历史学派是宿命论派。他在论述这个学派向研究者提出的任务时说过：“这个体系要求历史学家没有愤慨地叙述最凶残的暴行，没有爱心地谈论最高尚的善举，并且用自己冷漠的眼光在社会生活中只看到不可抗拒的规律的表现，由于这些规律，一切现象都正是像它们必然本应发生地那样发生。”[44]这当然是不正确的。新学派根本没有要求历史学家无动于衷。奥古斯丹·梯叶里甚至直截了当地宣称，政治热情在使研究者的头脑更加敏锐的同时，能够成为发现真理的强有力的手段。[45]只要稍微读读基佐、梯也尔[46]或米涅的历史著作，就足以看出，他们都非常热烈地同情资产阶级，无论在这个阶级同世俗贵族和教会贵族作斗争的时候，还是在它力求镇压新兴无产阶级的要求的时候。然而有一点是毋庸置辩的，这就是：新的历史学派产生于19世纪20年代，在这个时代，贵族已经被资产阶级打败，不过它还在企图恢复自己某些旧日的特权。对他们的阶级获得胜利的自豪意识在新学派历史学家们的一切议论中都表现出来了。而既然资产阶级从来都没有骑士式的敏感，那么在它的有学问的代表人物的言论中，对待战败者的非常残酷的态度就时有所闻了。基佐在他的一本论战性小册子中说道：“弱肉强食，理所当然。”（Le plus fort absorbe le plus faible, et cela est de droit）它对

待工人阶级的态度是同样残酷的。这种残酷性有时具有安然无动于衷的形式，因而引起了夏多布里昂的误会。此外，当时还不完全明白，应当怎样理解历史运动的合规律性 。最后，新学派之所以会给人宿命论的印象，正是因为它力求坚定地站在合规律的观点上，而不大关心伟大历史人物。[47] 这是受过18世纪历史观念熏陶的人难以容忍的。各种反驳从四面八方纷纷落到了新历史学家们的头上，于是就发生了一场——如我们已经看到的——至今仍未结束的争论。

1826年1月，圣伯夫[48] 在《地球》（Le Globe）[49] 杂志上就梯也尔《法国革命史》[50] 第五、六卷的问世写道："一个人随时都能依其意志的突然决定给事变的进程施加新的、出乎意料的和变化无常的力量，这种力量能够使事变进程变更方向，不过这种力量本身却由于自己的变化无常而无法测量。"

不要以为圣伯夫曾认定，似乎人类意志的"突然决定"是无缘无故的。不，这样想未免太天真了。他只是断言一个在社会生活中扮演或多或少重要角色的人的智力特性和精神特性——他的才能、知识、果断或犹豫、勇敢或怯懦等等——不能不对事变的进程和结局发生很显著的影响，要知道这些特性并非仅只用民族发展的一般规律来解释的：它们始终是并且在很大程度上是在可以称作私人生活的偶然现象的那种事情的影响下形成的。举几个例子来说明这个看来其实不言自明的思想。

在奥地利王位继承战争[51] 时期，法国军队赢得了几次光辉的胜利，而且法国看来能够从奥地利手上争得今属比利时的相当广阔的领土让步；然而路易十五并没有要求这种让步，因为用他的话说，他不是作为商人而是作为国王打仗的，结果亚琛和约使法国人一无所获[52]；而如果路易十五具有另一种性格，或者如果换上另一个国王，那么法国的领土也许会扩大，结果它的经济发展和政治发展的进程就会有一些变化。

法国进行七年战争[53] 时，正如大家知道的，已经同奥地利结成联盟。据说这次联盟是在蓬巴杜夫人[54] 强有力的影响下缔结的，她深感荣幸的是高傲的玛丽亚·特雷西亚[55] 在写给她的信中曾称呼她为自己的表妹或自己亲爱的女友（bien bonne amie）。因此可以说，如果路易十五的性情严峻一些，或者如果他不那样屈从于自己的情妇

们的影响，那么蓬巴杜夫人就不会对事变进程有这样的影响，而事变也就会是另一番景象了。

其次，七年战争对法国是不利的[56]：法国的将军们遭到过几次极可耻的失败。总的来说，他们的行为是十分奇怪的。黎塞留一味地抢劫，而苏比斯和布罗伊则经常互相掣肘。例如，当布罗伊攻击菲林豪逊近郊的敌人时，苏比斯听到炮声，但没有去援助自己的同僚，像曾经约定的那样，以及像他无疑本来应该做的那样，于是布罗伊不得不退却[57]。袒护了这个极其无能的苏比斯的正是蓬巴杜夫人。可以再一次说：如果路易十五不那么好色，或者如果他的这位情妇没有干预政事，那么事变的结果就不会这样不利于法国。

法国的历史学家们说，当时法国根本就不该在欧洲大陆作战，而应该把自己的全部力量集中在海上，以保卫自己的殖民地不受英国侵犯。如果它没有这样做，那么这里少不了又得归罪于想讨好"自己亲爱的女友"玛丽亚·特雷西亚的蓬巴杜夫人。七年战争的结果，法国失去了自己最好的殖民地。这无疑大大地影响了法国经济关系的发展。在这里，女人的虚荣心理在我们面前扮演着影响经济发展的强大"因素"的角色。

需要别的例证么？再举一个也许最令人惊讶的例子吧。在同一个七年战争时期，在1761年8月，奥军在西里西亚同俄军会合后在施特里高一带围困了腓特烈大帝。他的处境万分危急，然而联军延迟了进攻，而且布图尔林将军[58]在敌人面前驻扎了20天之后甚至完全撤出了西里西亚，只在那里留下自己的一小部分力量来增援奥地利的劳东[59]将军。劳东夺取了腓特烈军驻防地附近的施魏德尼茨，不过这次胜利意义不大。然而如果布图尔林的性格更果断一点呢？如果联军攻击了腓特烈，不使他在自己的营垒中挖壕固守呢？可能联军会把他打得落花流水，他也就得服从胜利者的一切要求。而且这种情况在几个月之内差一点就发生了，直到新的偶然事件即伊丽莎白女皇[60]的逝世一下子使局势大大地变得有利于腓特烈。[61]试问，如果布图尔林更果断一点，或者如果取代他的位置的是像苏沃洛夫[62]那样的人，会是什么结果呢？

圣伯夫在剖析"宿命论派"历史学家的观点时还说出了也值得注意的另一个意见。他在我们已经引证的论米涅《法国革命史》的文章中曾证明，法国革命的进程和结局不仅取决于引起这场革命的那些一般

原因，也不仅取决于这场革命反过来引起来的那些情欲，而且也取决于许许多多为研究者所忽略、甚至根本不属于原来所谓的社会现象的枝微末节。他写道："当这些（一般）原因和这些（由此原因引起的）情欲发生作用的时候，物理和生理的自然力也不是无所作为的：石头继续为重力所支配；血液没有停止在血管里循环。如果比方说米拉波没有死于热病；如果偶然掉下来的砖头或者脑溢血夺去了罗伯斯庇尔的生命；如果子弹击毙了拿破仑，难道事变的进程不会改变么？难道您敢断言事变的结局是一模一样么？只要有足够数量如我所假定的那些偶然事件，事变的结局就会跟您认为必不可免的那种情况完全相反。而且我有权假定这些偶然事件，因为无论革命的一般原因，还是这些一般原因产生的情欲，都不排斥偶然事件。"他接着援引一句名言说，要是克利奥巴特拉[【63】]的鼻子稍微短一点，历史的走向就会完全两样[【64】]，末尾，他在承认可以说出很多理由替米涅的观点辩护以后，再一次指出这位作者的错误在什么地方：米涅硬把同时由许多其他的、细小的、暧昧的和不可捉摸的原因促使其出现的那些结果仅仅归因于一般原因的作用；他的严谨的头脑似乎不愿承认他在其中看不到秩序和规律性的那种现象的存在。

六

圣伯夫的这些反对意见是否有根据呢？看来其中有真理的某些成分。[65]然而究竟是怎样的成分呢？为了确定这种成分，首先考查一下这个想法：一个人能够“依其意志的突然决定”给事变进程施加新的、能够大大改变此进程的力量。我们举过几个我们觉得可以清楚说明该想法的例子。现在把这些例子仔细思考一下。

众所周知，路易十五在位期间法国的军事状况越来越糟糕。据昂利·马坦[66]说，七年战争时期法国军队后面始终有许许多多的妓女、商人和仆役跟着，军中辎重队的马匹比骑的马多两倍，这样的军队与其说像图伦[67]和古斯塔夫·阿道夫[68]的军队，不如说像大流士和薛西斯的乌合之众。[69][70]阿恒荷尔茨[71]在其七年战争史中说道，担任警戒的法军军官常常离开交他们负责的岗位，到附近某个地方去跳舞，而且只有在他们认为必要和方便的时候才执行上级的命令。这种糟糕的军事状况是由于贵族的衰败（而贵族当时继续把持军中一切高级职位）和迅速走向毁灭的整个“旧制度”普遍解体所造成的。光是这些一般 原因，已经完全足以使七年战争朝不利于法国的方面转化。然而毫无疑问，苏比斯一类将领们的庸碌无能就更多地增加了由一般原因所造成的法军失利的机会。而既然苏比斯是靠着蓬巴杜夫人才得以维持，那就必须承认，这位虚荣心重的侯爵夫人乃是大大加强 一般原因对七年战争时期的局势产生不利于法国的影响的“因素”之一。

蓬巴杜侯爵夫人之所以强大，不是由于自己本身的能力，而是由于听命于她的意志的国王大权在握。能不能说路易十五的性格正是按照法国社会关系发展的一般进程一定会如此的那样呢？不，在这种发展的同一进程中，他的位置上可能出现一个用另一种态度对待女人的国王。圣伯夫本来想说，为此只要有一些暧昧的和不可捉摸的生理原因起作用就行了。而且他是正确的。不过如果这样，那就可以得出结论说，这些暧昧的生理原因由于影响了七年战争的进程和结局，从而也就影响了法国后来的经济发展，如果不是七年战争使它失去了一大

块殖民地，法国经济的发展是会走另一条路的。试问，这一结论是否同社会发展规律性概念发生矛盾呢？

不，一点也不。尽管在上述场合个人的特点发生作用是没有疑问的，但同样没有疑问的是，这种作用只有在特定的社会条件下才能实现。罗斯巴哈会战后，法国人对庇护苏比斯的那个女人极端愤慨。她每天都收到许多充满威胁和凌辱的匿名信。这十分强烈地使蓬巴杜夫人焦急不安；她开始因失眠而痛苦。[72]但她仍然继续支持苏比斯。1762年，她在自己的一封信中虽然责备苏比斯有负对他的期望，同时却补充说："不过您一点不必担心，我会关照您的利益，并且在国王面前竭力替您斡旋的。"[73]可见，她并没有向舆论让步。究竟为什么没有让步呢？大概因为当时法国社会没有可能迫使她作出让步。而当时的法国社会究竟为什么不可能做到这一点呢？法国社会的组织妨碍法国社会这样做，而反过来，这种组织则依赖于当时法国社会力量的对比。因此，路易十五的性格及其情妇的怪癖之所以能够对法国的命运发生这种可悲的影响，这种情况归根到底是由这些力量的对比来说明的。要知道，如果在对待女人的态度上有弱点的不是国王，而是国王的厨师或马夫，那么这个弱点就不会有任何历史意义。显然，这里的问题不在于弱点，而在于有弱点的人的社会地位。读者会懂得，这些议论对于上述其他一切例子也都是会适用的。只需要在这些议论中把应该改变的东西改变一下，比如把法国换成俄国，把苏比斯换成布图尔林，等等。因此我们就不去重复了。

这么说来，个人因其性格的某些特点能够影响社会的命运。有时他们的影响往往甚至是非常重大的，不过，无论是这种影响的可能性本身，还是影响的规模，都是由社会的组织、社会力量的对比来决定的。个人的性格只有在社会关系容许他这样做的那个地方、那个时候和那种程度内，才是社会发展的"因素"。

可能有人向我们指出，个人影响的规模也依赖于个人的才能。我们同意这个看法。不过个人只有当他占住为此所必需的社会地位的时候才会表现出自己的才能。为什么法国的命运会掌握在一个没有为社会服务的任何能力和兴致的人手中呢？因为当时法国的社会组织就是如此。就是这种组织在每一特定时期决定着才俊之士或庸碌之辈所能起的那些作用，从而也决定着他们所能有的那种社会意义。

然而如果个人的作用决定于社会的组织，那么受这种作用所制约的个人的社会影响又怎么会同社会发展的规律性概念相矛盾呢？这种影响不仅不同这种概念相矛盾，而是这种概念最鲜明的一个例证。

不过这里要说明一点。受社会组织制约的、个人的社会影响的可能性，给所谓偶然性 对各民族历史命运的影响敞开了大门。路易十五的好色是他的身体状况的必然结果。可是对于法国的一般发展进程来说这种状况是偶然的 。而事实上，正如我们已经说过的，这种身体状况对法国后来的命运并不是没有留下影响，它本身成了决定这种命运的一个原因。米拉波之死，当然完全是由合乎规律的病理过程所引起的。但这些过程的必然性则完全不是从法国的一般发展进程中产生的，而是从这位著名演说家体质的某些个人特点中以及从他感染疾病时所处的那些身体条件中产生的。在对法国的一般发展进程的关系上，这些特点和这些条件都是偶然的 。而事实上米拉波之死影响了后来革命的进程，并且成了制约这一进程的原因之一。

在腓特烈二世只是由于布图尔林的优柔寡断才逃出极端困难的处境的上述例证中，偶然原因的作用更加令人惊讶，布图尔林的任命甚至对俄国的一般发展进程而言，在我们对偶然性一词所确定的意义上，也可能是偶然的，而对普鲁士的一般发展进程，它当然没有任何关系。而事实上并非没有可能假定，布图尔林的优柔寡断从绝望的处境中救出了腓特烈。如果取代布图尔林的是苏沃洛夫，那么普鲁士历史的走向也许会是另外的样子。可见，国家的命运有时取决于可以称做次等偶然现象 的偶然现象。

黑格尔说过："在一切有限事物中都有偶然东西的成分。"【74】在科学中我们只同"有限事物"打交道；因此可以说，科学所研究的一切过程中都有偶然性的成分。这难道不排斥对现象的科学认识的可能性么？不，偶然性是某种相对的东西 。它只出现在诸必然 过程的交会点上。欧洲人出现在美洲，对于住在墨西哥和秘鲁的人说来是偶然现象 ，因为他们的出现不是从这些国家的社会发展中产生的。然而西欧人在中世纪末期为航海的强烈热情所支配不是偶然现象；欧洲人的势力轻易地战胜了土人的反抗这种情况不是偶然现象。欧洲人征服墨西哥和秘鲁的后果也不是偶然的；这些后果归根到底是由一方面被征服国家的经济状况和另一方面征服者的经济状况这两种力量的合同作用

所决定的。而这些力量，正如它们的合力一样，都是完全能够成为严格的科学研究的对象的。

七年战争的种种偶然事件对后来普鲁士的历史发生了重大的影响。然而如果这些偶然事件发生在普鲁士历史的另一个发展阶段，它们的影响就会完全不是这样。偶然事件的后果在这里也是由一方面普鲁士的社会政治状况和另一方面影响了普鲁士的欧洲各国的社会政治状况这两种力量的合力作用决定的。所以，就是在这里，偶然性也丝毫不会妨碍对现象的科学研究。

现在我们知道，个人对社会的命运常常有重大的影响，不过这种影响是由社会的内部结构以及社会对其他社会的关系决定的。然而这还没有完全解决个人在历史上的作用问题。我们还应当从另一方面来研究它。

圣伯夫以为，只要他所指的那一类细小暧昧的原因完全具备，法国革命就会有跟我们知道的结局相反的 结局。这是重大的错误。无论细小的心理原因和生理原因以怎样的奇巧错综形式结合起来，它们在任何场合都消除不了引起法国革命的伟大社会需要；而只要这些需要仍然没有得到满足，革命运动在法国就不会停止。为了使法国革命运动有一种与实际发生的结局相反的结局，就必需用相反的另一些需要取代这些需要；而这自然是细小原因的任何结合绝对办不到的。

法国革命的原因在于社会关系 的属性，而圣伯夫假定的细小原因只能植根于个别人物的个性特点 。社会关系的最后原因在于生产力的状况。而生产力状况之依赖于个别人物的个性特点也许仅仅在这些人物从事技术改良、发现和发明的能力大小的意义上。圣伯夫所指的不是这样的特点。而一切其他可能的特点都不会使个别人物直接影响到生产力的状况，从而也直接影响生产力所制约的那些社会关系即经济关系 。只要特定的经济关系适合特定的生产力状况，无论特定个人的特点是怎样的，他都不可能取消这种经济关系。然而人物的个性特点使他或多或少地适合于满足在特定经济关系基础上生长起来的那些社会需要，或者适合于阻碍这种满足。18世纪末法国最迫切的社会需要是用比较适合法国新经济制度的另一种政治设施来取代过时的政治设施。当时最著名和最有益的社会活动家正是那些能够比其他所有人更好地有助于满足这种最迫切的需要的人。比如说，米拉波[75]、罗伯斯庇尔和拿破仑就是这样的人物。如果不是过早的死亡使米拉波离开

了政治舞台，情况会怎样呢？立宪君主制的政党会更长久地保持很大的势力；它对共和派的抵抗因此会更加强有力。但也不过如此。任何米拉波当时都不可能阻止共和派的胜利。米拉波的力量整个地建立在人民对他的同情和信任的基础上，而人民是渴望共和的，因为朝廷顽固捍卫旧制度的立场使他们感到愤怒。一旦人民确认米拉波不同情他们的共和渴望，他们就会不再同情米拉波，那时这位伟大的演说家就会失去几乎一切影响，而后大概就会沦为他徒然竭力加以阻止的那个运动的牺牲品。关于罗伯斯庇尔大致也可以说同样的话。假定他在自己的党内是完全无可替代的力量。但他无论如何不是这个党的唯一力量。如果比方说1793年1月[76]一块砖头的偶然打击杀死了他，那么他的位置自然会由别的什么人来取代，而且，即使这个别的人在一切意义上都比他差得多，事变仍然会按照罗伯斯庇尔在世时所走的那同一个方向发展。譬如说吉伦特派大概在这个场合也避免不了失败；不过很可能罗伯斯庇尔的党略微早一点失去权力，这样我们现在就不会说热月反动，而会说花月、牧月或获月反动。[77]也许有人会说，罗伯斯庇尔由于自己铁面无情的恐怖手段加速了、而不是延缓了他那个党的垮台。我们这里不去考察这个假设，而是把它当作似乎完全有根据的东西加以接受。这样一来就必需假定罗伯斯庇尔的党的垮台不是发生在热月，而是果月、葡月或雾月。简言之，这个事件的发生也许早一点，也许迟一点，但它终究是一定要发生的，因为这个党所依靠的那个阶层的人民根本没有做好进行长期统治的准备。在任何情况下都谈不上跟在罗伯斯庇尔强有力的促进下曾经出现的那个局面"相反的"种种结果。

即使波拿巴比方说在阿尔科勒会战时中弹殒命了[78]，在这种情况下也不可能出现相反的结果。他在意大利远征和其他远征中所完成的功业会由其他的将领们来完成。他们大概不会表现出像波拿巴那样的才能，也不会赢得这样的辉煌胜利。但法兰西共和国毕竟会在其当时的各次战争中以胜利者的姿态出现，因为当时法国的士兵比所有其他欧洲国家的士兵都要好得多。至于雾月18日[79]及其对法国国内生活的影响，那么在这里，事变的一般进程和结局，实质上大致也会同拿破仑在世时的情况一样。受到热月9日致命打击的共和制度已经奄奄待毙了。督政府[80]未能恢复摆脱了诸上层等级的统治的资产阶级现在最为渴望的秩序。为了恢复秩序，需要一支"宝剑"，像西耶斯

【81】说过的那样。起初人们以为，起有益的宝剑作用的是儒贝尔【82】将军【83】，而当他在诺维阵亡以后，人们开始谈到莫罗【84】，谈到麦克唐纳【85】，谈到贝纳多特【86】。【87】开始谈论波拿巴已经是后来的事；而如果他像儒贝尔一样阵亡了，那么人们就根本不会想到他，而会把另外一支什么“剑”推上前台。不言而喻，一个被事变推上独裁者职位的人，从自己方面说理应孜孜不倦地为权力而苦心经营，坚决排除和无情镇压阻挡他的去路的一切东西。波拿巴具有钢铁般的毅力。他不惜一切来达到自己的目的。不过除他以外当时也还有不少坚强能干贪图功名的利己主义者。他成功地占据的那个位置大概不会空着。假定另一位将军取得了这个位置以后比拿破仑热爱和平一些，假定他没有使整个欧洲都起来反对自己，那样一来，他就会是死在土伊勒里宫，而不是死在圣赫勒拿岛上【88】。那时波旁王族就根本回不了法国；对他们说来这样的结果自然是跟实际上得到的结果“相反的”。然而按其对法国整个国内生活说来，它跟实际的结果区别不大。“宝剑”在恢复了秩序和保证了资产阶级的统治地位以后，资产阶级很快就会对“宝剑”的军营习惯和专制行为感到讨厌。像复辟时代发生过的那种自由派运动就会开始，斗争就会逐渐地开始变得激烈起来，而既然“宝剑们”没有肯让步的特点，那么道德高尚的路易·菲力浦也许就不是在1830年而是在1820年或1825年坐上了自己那些温柔可爱的亲戚的王位。事变过程中所有这些变化，可能会部分地影响欧洲后来的政治生活，而通过政治生活还会影响欧洲后来的经济生活。但是革命运动的最后结局，在任何情况下终究不会同实际的结局“相反”。有影响的人物由于自己的智慧和性格的种种特点，可以改变事变的个别外貌和事变的某些局部后果，但它们不能改变事变的总的方向，这个方向是由别的力量决定的。

七

此外还要注意一点。我们在讨论伟大人物在历史上的作用时几乎总是成为某种错觉的牺牲品，向读者指出这种错觉将是有益的。

拿破仑担任拯救社会秩序的“宝剑”角色以后，也就排除了所有其他将军来担任这一角色，他们中间有些人是能够像他那样或者几乎像他那样扮演这种角色的。对刚毅的军事统治者的社会需要一旦得到满足，社会组织就堵塞了其他一切有军事才能的人通向军事统治者职位的道路。社会组织的力量成了不利于其他有军事才能的人表现其才能的力量。因此就发生我们所说的那种错觉。拿破仑的个人 力量对我们说来是以极其夸大的形态出现的，因为我们把曾经推举并支持该力量的整个社会力量 都归到它身上去了。它似乎成了某种完全与众不同的东西，因为像它一样的其他力量都没有从可能性 变为现实性 。而且当有人对我们说，如果没有拿破仑会怎么样时，我们的想象 就混乱起来，我们竟以为，没有他就根本不会发生他的力量和影响所凭借的那整个社会运动。

在人类智慧发展史上，一个人物的成功妨碍另一个人物的成功的情形要稀少得多。然而就是在这里我们也没有摆脱上述错觉。当特定的社会形势在社会的精神代表面前提出某些课题时，这些课题都会吸引有卓越智慧的人们的注意，直到他们成功地把课题解决为止。而一旦他们成功地解决了，他们的注意就会转到另外的对象上去。A这个才俊之士一旦解决了课题X，就会因此把才俊之士B的注意从这个已经解决的课题引向另一个课题Y。当有人问我们，如果A没有来得及解决课题X便去世了情况会怎么样时，我们竟以为社会智慧发展之线会中断。殊不知在A去世的情况下，B或者C或者D会着手来解决这个课题，因此社会智慧发展之线仍然会是完整的，尽管A过早地死去了。

为了使一个拥有某种才能的人凭借这种才能获得对事变进程的重大影响，必需具备两个条件。第一，他的才能应当使他成为比其他人更符合这个时代的社会需要：如果拿破仑拥有的不是自己的军事天才，而是贝多芬的音乐禀赋，那么他自然做不成皇帝。第二，现存的社会制度不要阻碍具有恰恰是当时所需要和有益处的那种特点的人物

的道路[89]。如果旧制度在法国再维持75年，同一个拿破仑 也许终身是一个不大知名的将军或上校波拿巴。[90]在1789年，达武、德塞、马尔蒙和麦克唐纳都是少尉；贝纳多特是上士；奥什、马尔索、勒费弗尔、皮什格吕、内伊、马塞纳、缪拉、苏尔特都是士官；奥热罗是剑术教师；拉纳是染色工人；古维翁·圣西尔是演员；儒尔当是叫卖小贩；贝西埃尔是理发师；布律纳是排字工人；儒贝尔和朱诺都是法律系的大学生；克莱贝尔是建筑师；莫蒂埃直到革命发生时都没有在军中服役。[91]

如果旧制度继续存在到今天，那么我们中间现在谁也不会想到上世纪末法国有一些演员、排字工人、理发师、染色工人、法律系学生、叫卖小贩和剑术教师会是可能性中的 军事天才[92]。

司汤达指出，一个与提香同时即在1477年出生的人，可以同1520年逝世的拉斐尔和1519年逝世的列奥纳多·达·芬奇一起生活40年，他可以同1534年逝世的柯勒乔[93]和活到1563年的米开朗琪罗一起度过很长的岁月，乔尔乔涅[94]去世时他才不过34岁，他能够同丁托勒托[95]、巴萨诺[96]、韦罗内塞[97]、朱利奥·罗马诺[98]和安德烈亚·德尔萨尔托[99]相识；一句话，除了属于整整100年后才出现的波伦亚画派[100]的那些人以外，他是所有这些大画家的同时代人。[101]同样也可以说，一个与沃弗尔曼[102]同年出生的人可以跟几乎所有的荷兰大画家[103]有亲身交往，而莎士比亚的一个同龄人则跟整整一批卓越的剧作家同时生活。[104]

早就有人说过，凡是存在着有利于人才发展的社会条件的地方和时候，都会有人才出现。这就是说，现实中出现 的任何人才，即成为社会力量的 任何人才，都是社会关系的产物。然而如果这是对的，那就不难理解，为什么有才能的人们，正如我们说过的，所能改变的只是事变的个别外貌，而不是事变的总趋势；他们本身只是凭借这种趋势才存在，没有这种趋势，他们永远也跨不过从可能进到现实的门槛。

不言而喻，有各式各样的人才。泰纳说得对："当文明发展中新的进步产生一种新的艺术时，围绕着把社会思想完全表现出来的一两个天才，会出现只是把社会思想表现出一半的几十个才俊之士。"[105]如果某些跟意大利社会政治发展和精神发展一般进程没有联系的机械的或生理的原因，还在拉斐尔、米开朗琪罗和列奥纳多·达·芬奇童年

时代就把他们杀害了，那么意大利的艺术就不会有那么完善，但它在文艺复兴时代的发展的总趋势仍然会是一样的。拉斐尔、列奥纳多·达·芬奇和米开朗琪罗并没有创造出这种趋势：他们只是这一趋势的最好的表达者。诚然，围绕着一个天才人物，通常会产生整整一个流派，而且他的门徒们甚至会力求掌握他的方法的细微末节；因此，文艺复兴时期意大利艺术由于拉斐尔、米开朗琪罗和列奥纳多·达·芬奇的早逝而留下的空白，会大大地影响它往后的历史中许多次要的特点。但是，只要意大利精神发展一般进程中没有因为任何一般原因而发生任何实质上的变化，这段历史就不会有根本的改变。

不过大家知道，量的差别最终会转化为质的差别。这在任何地方都是正确的；所以在历史上也是正确的。如果各种情况的不利的凑合使得本来可以成为特定艺术流派的表现者的一些才俊之士一个接一个地突然离去，这个流派在艺术上就根本不会有多少出色的表现。然而这些人的过早亡故，只有在这一流派没有深厚到足以推举出新的俊才那种场合下才会妨碍这一流派在艺术上有所表现。而既然文学艺术中任何特定趋势的深度都要由该趋势对于它反映其趣味的那个阶级或阶层的意义，以及由这个阶级或阶层的社会作用来决定，那么在这里，一切归根到底也就取决于社会发展的进程和社会力量的对比。

八

总之，领导人物的个人特点决定历史事变的个别外貌，并且偶然性的因素，就我们所指的意义说，在这些事变的进程中始终起着某种作用，这种进程的方向归根到底是由所谓的一般原因决定的，即事实上是由生产力的发展以及这种发展所决定的人们在社会经济的生产过程中的相互关系来决定的。偶然的现象和著名人物的个人特点，比深藏的一般原因要显著得多。18世纪的人很少想到这些一般原因，他们都是用历史活动家的自觉行为和"情欲"来说明历史。这一世纪的哲学家们断言，在最微不足道的原因影响下，历史可以走上完全不同的道路，——比如说由于任何一个"原子"在任何一个统治者头脑中的胡作非为，《自然体系》【106】中不止一次说过这个见解。

历史科学中新派别的拥护者们开始证明，尽管有不论什么样的"原子"，历史都不可能走与它实际走过的道路不同的路。他们力求尽可能鲜明地突出一般原因的作用，而没有注意历史活动家个人特点的意义。他们得出的结论是，历史事变丝毫不会因为一些人物被另一些能力或大或小的人所取代而有所变化。【107】然而一旦我们接受这个假定，我们就必然要承认，个人因素在历史上根本没有任何意义，历史中一切都归结为历史运动的一般原因、一般规律的作用。这是走极端，完全没有给相反观点中所包含的那部分真理留下位置。【108】然而正因为如此，相反的观点才继续为自己保留着存在的某种权利。这两种观点的冲突具有二律背反的形态，这个二律背反的第一项是一般的规律，第二项是个人的活动。从二律背反第二项的观点看来，历史是偶然事件的简单凑合；从它的第一项的观点看来，似乎甚至历史事变的个人特点也是为一般原因的作用所制约。然而如果事变的个人特点为一般原因的影响所制约，而不依赖于历史活动家的个人特性，那么由此得出的结论就是，这些特点决定于一般原因，而且无论这些活动家怎样变换，它们都不可能改变。由此可见，这种理论具有宿命论的 性质。

这一点没有逃过反对该理论的人们的注意。圣伯夫把米涅的历史观同波舒哀【109】的历史观作了比较。波舒哀认为，历史事变赖其作

用而发生的那种力量来自上天，它们是上帝意志的表现。米涅在人的情欲中寻找这种力量，这种情欲有如自然力量的不可遏止地和百折不回地表现在历史事变中。不过他们俩人都把历史看成是在任何情况下都不能不如此的那些现象所构成的一串连环；他们两人都是宿命论者；在这方面，哲学家近乎神甫（le philosophe se rapproche du prêtre.）

只要社会现象合规律性的学说根本否认杰出的历史活动家的个人特点对事变有影响，这种责备就仍然是有根据的。而且这种责备之所以尤其会产生强烈的印象，是因为新学派的历史学家们像18世纪历史学家和哲学家一样，认为人的本性 是最高当局，历史运动的所有一般原因 都是从它而来，并且听命于它。既然法国革命表明了，历史事变不是仅只为人们的自觉 行为所制约，那么米涅、基佐和同一派别的其他学者们就把如此频繁地摆脱了任何意识控制的情欲 的作用提到了首位。然而如果情欲是历史事变最后的和最一般的原因，那么，圣伯夫断言一旦出现一些活动家，能够使法国人民产生跟曾经使他们激动过的那些情欲相反的情欲，法国革命就会有与我们所知道的结局相反的结局，这为什么不对呢？米涅会说：因为根据人类本性的属性本身，其他的情欲当时不可能使法国人激动。在一定的意义上这也许是真理。然而这个真理会具有强烈的宿命论色彩，因为它等于说人类历史按其全部细节都是由人的本性的一般 属性所预先决定的。在这里宿命论是作为个别 消融于一般 的结果出现的。其实，它始终都是这种消融的结果。有人说："如果一切社会现象都是必然的，那么我们的活动就不可能有任何意义了。"这是对正确的思想的不正确的表述。应该说：如果一切都是通过一般的东西 完成的，那么个别的东西 ，也包括我的个人努力，就没有任何意义。这样的 结论是正确的，只是它被不正确的应用了。应用于现代的唯物主义历史观时它毫无意义，因为在这种历史观中，个别的东西 也是有地位的。而应用于复辟时代法国历史学家们的观点，它却是有根据的。

现在已经不能把人的本性看作历史运动最后的和最一般的原因了：如果人的本性恒久不变，那它就不能解释变化无穷的历史进程，而如果它是变化的，那么显然，它的变化本身就为历史运动所制约。现在应当承认人类历史运动最后的和最一般的原因是制约着人们社会关系中连续不断的变化的生产力的发展。和这个一般 原因同时起作用

的有特殊原因，也就是特定民族生产力的发展赖以进行而且本身最终是由其他民族生产力的发展即同一个一般原因所造成的那个历史环境。

末了，除特殊原因的影响外，还有个别 原因的作用，即社会活动家的个人特点和其他“偶然事件”的作用，由于这些个别原因和偶然事件，事变最终才获得自己的个别外貌 。个别 原因不可能使一般 原因和特殊 原因的作用发生根本的变化，而且这种作用制约着个别原因影响的方向和范围。然而毕竟无可怀疑的是，如果影响历史的个别原因为同一序列的另一些个别原因所取代，历史就会有另一种外貌。

莫诺和拉姆普雷希特到现在为止都是立足于人性观点之上。拉姆普雷希特斩钉截铁地和不止一次地声称，按照他的意见，社会心理是历史现象的根本原因。这是一个重大的错误，而且由于这种错误，想要考虑“社会生活全部总和”的那个本身很值得称赞的愿望，可能只会导致毫无内容甚至烦琐冗长的折中主义，或者——在最始终贯一的人那里——导致卡勃利茨之流所谓理智和情感孰重孰轻的议论。

不过且言归正传吧。伟大人物之所以伟大，不是因为他的个人特点使伟大的历史事变具有个别的外貌，而是因为他所具备的特点使得他最能为当时在一般原因和特殊原因影响下产生的伟大社会需要服务。卡莱尔【110】在其论英雄的名著【111】中称伟大人物为创始者（Beginner）。这是非常恰当的称呼。伟人正是创始者，因为他比别人看得远些 ，他的欲望比别人强烈些 。他会解决先前的社会智慧发展进程提上日程的科学课题；他会指出先前的社会关系发展所造成的新的社会需要；他会发挥首倡精神来满足这些需要。他是个英雄。其所以是英雄，不是说他似乎能够阻止或者改变事物的自然进程，而是说他的活动是这个必然和无意识的进程的自觉的和自由的表现。这就是他的全部意义之所在，这就是他的全部力量之所在。而这是一种极巨大的意义、一种了不起的力量。

什么是事变的这种自然进程呢？

俾斯麦说过，我们不能创造历史，而应当等待历史自行造成。但历史究竟是由谁来造成的呢？历史是由社会人 造成的，社会人是历史的唯一 “因 素”。社会人自己创造自己的即社会的关系。然而如果社会人在特定时期所创造的正是这些关系而不是别的关系，那么这种情况的发生自然不是没有原因的；这是受生产力状况的制约。任何伟人都

不可能强迫社会接受已 不适合生产力状况或者还 不适合这一状况的那些关系。在这个意义上他确实不能创造历史，而且在这个场合他徒然着手去拨动自己的钟表：他不会加快时光的流逝，也不会使时光倒退。在这里拉姆普雷希特是完全正确的：俾斯麦即使处在自己权势的巅峰时期，也不可能把德国拉回到自然经济去。

社会关系有自己的逻辑：当人们处于某种相互关系时，他们的感受、想法和行为就一定会这样，而不是别样。社会活动家开始进行反对这种逻辑的斗争也会是徒劳无益的：事物的自然进程（即社会关系的同一逻辑）会使他的一切努力化为乌有。然而如果我知道社会关系由于社会经济的生产过程中的这些变化而朝哪个方面改变，那么我也就知道社会心理在朝哪个方向改变；所以我就有可能影响这一心理。影响社会心理，就是影响历史事变。因此，在一定意义上我毕竟能够创造历史 ，而且我没有必要等待历史"自行造成 "。

莫诺认为，历史上真正重要的事变和人物只有作为［社会］设施和经济条件的发展的符号和象征才是重要的。这是正确的、不过表达得很不确切的思想，然而正是因为这是正确的思想，把伟大人物的活动同上述条件和设施的"缓慢运动 "对立起来才是没有根据的。"经济条件"或多或少缓慢的变化会定期地使社会必然或多或少迅速地改造自己的设施。这样的改造从来都不是"自行 "发生的——它始终都需人们 的干预，于是在人们面前就会产生伟大的社会课题。所谓伟大活动家，也就是比其他的人更加有助于解决这些课题的人。而解决课题 并不意味着只是课题得到解决这种现象的"象征"和"符号"。

在我们看来，其实，莫诺之所以把两者对立起来，主要是因为"缓慢 "这个令人愉快的字眼把他迷住了。许多现代进化论者都很喜爱这个字眼。在心理上 这个偏爱是容易理解的：它必然 会在崇尚中庸和稳健……的善良人们中间产生。然而在逻辑上 它却经不起批判，正如黑格尔早就指出过这一点的那样。

而且活动的广阔场所并不只是对"创始者"敞开，并不只是对"伟大"人物敞开。它对一切有眼睛观看、有耳朵倾听以及有心灵热爱自己邻人的人，都是敞开的。伟大 这个概念是相对的概念。在道德的意义上，每一个（用福音书上的话说）"为朋友舍命"【112】 的人都是伟大的。

注释

【1】 卡勃利茨（1848—1893），又名尤佐夫。俄国政论家，作家，自由民粹派最右翼代表之一。著有《社会学概论·民粹主义原理》。——译者

【2】 罗马数字II，指《论个人在历史上的作用问题》一文选自《普列汉诺夫哲学著作选集》俄文版第2卷；阿拉伯数字是指该卷页码。——译者

【3】 卡勃利茨这篇文章1878年发表在文学政治报《星期周报》第6、7期合刊上，1882年编入卡勃利茨主要著作《社会学概论·民粹主义原理》。

【4】 受人尊敬的社会学家，指尼·康·米海洛夫斯基*** 。在卡勃利茨的文章发表后，米海洛夫斯基立即在自己的《1878年文学评论》中对它做出了反应（参阅《米海洛夫斯基全集》，第4卷，1897年圣彼得堡版，第539—546页）。

*** 尼古拉·康斯坦丁诺维奇·米海洛夫斯基（1842—1904），俄国社会学家、政论家，自由主义民粹派的著名代表，马克思主义的反对者，是俄国主观社会学的创始人之一。——译者

【5】 无为主义是17世纪末出现的一种神秘主义学说。它认为人的一切行为都取决于神的意志。由此产生漠不关心地、神秘直观地对待生活，消极被动，“不反抗罪恶”等等的宿命论说教。

【6】 普利斯特列（Priestley, 1733—1804），英国化学家，神学家，唯物主义哲学家，决定论者。著有《普赖斯博士与普利斯特列博士通信中关于唯物主义学说和哲学必然性的自由辩论》（1778年）。——译者

【7】 普赖斯（Price, 1723—1791），英国分离派宗教家，道德哲学家。——译者

【8】 同普赖斯的争论，记载在普利斯特列下述著作中：《普赖斯博士与普利斯特列博士通信中关于唯物主义学说和哲学必然性的自由辩论，普利斯特列博士还补充了说明辩论本质的绪言，和几封致某些参加过这次关于物质与精神的辩论的作家们的信》，伦敦，1778年。

【9】 18世纪的法国人对唯物主义同宗教教义的这种结合会很惊讶。在英国，任何人都不曾对这种结合觉得奇怪。普利斯特列本人就是很信宗教的人。一个地方有一个地方的风俗。

【10】 基督教必然论者是基督教的一个宗派，它否定意志自由，认为有精神的生物不是自由地而是按照必然性从事活动的。

【11】 朗松（Lanson, 1857—1934），法国文学史家、文学批评家，著有《法国文学史》。——译者

【12】 参看他的《法国文学史》，俄译本，第1卷，第511页。

【13】 清教徒，指16世纪末到17世纪英国和苏格兰拥护加尔文主义的那些人。他们在17世纪为准备和实现英国资产阶级革命起过巨大的作用。

【14】 大家知道，依据加尔文的学说，人们的一切行为都是由上帝预先决定的。Praedestinationem vocamur aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum, habiut quid de unoquoque homine fiere valet. [我们把上帝永远决定

的事情，把上帝对自己规定的、因而对各个人也有效力的事情，称为预定。]（Institutio, lib III, cap. 5 [《训条》，第3册第5章]）正是按照这个学说，上帝从自己的仆人中挑选几个人来解放受到非正义压迫的民族。比如以色列民族的解放者摩西** 就是如此。从一切情况看来，克伦威尔也自认为是上帝的这种工具；他始终，而且大概是由于完全真诚的信念，称自己的行为是上帝意志的产物。所有这些行动对他来说都预先涂上了必然性的色彩 。这不仅没有妨碍他企图从胜利走向胜利，而是使他的这一企图获得了不可遏止的力量。

** 关于摩西拯救以色列人的传说，详见《圣经》"旧约""出埃及记"。——译者

【15】 施塔姆勒（Stammler, 1856—1938），德国法学家，新康德主义法学派代表。——译者

【16】 C'est comme si l'aiguille aimantée prenait plaisir de se tourner vers le nord car elle croirait tourner indépendumment de quèlque autre cause, ne s'apercevant pas des mouvement insensibles de la matiére magnétique. Leibnitz, Théodicée, Lausanne MDCCLX, p. 598. ["这同磁针对转向北方感到高兴，认为它这样做是出于自己的意志，不依赖任何原因，而觉察不到磁性的很少感知出来的作用，是完全一样的。"莱布尼茨：《神正论》，洛桑，1760，第598页]

【17】 近地点是月球离地球最近之点，远地点是月球离地球最远之点。

【18】 俄国主观主义者，社会学中主观方法的拥护者，拉甫罗夫、米海洛夫斯基、卡列也夫等人认为，在建立社会科学方面起主要作用的应该不是对历史必然性的理解，而是所欲望的东西、"理想的东西"等等的标准。

【19】 普列汉诺夫这里暗指屠格涅夫的短篇小说《西格里县的哈姆雷特》。

【20】 再举一个例子，这个例子清楚地证明这类人的情感多么强烈。费拉尔公爵夫人勒奈（路易十二的女儿）在给自己的教师加尔文的信中写道："不，我没有忘记您写给我的那些话：大卫对上帝的敌人怀着不共戴天的仇恨，我自己任何时候都不会持另一种态度；因为如果我知道，国王，我的父亲，和王后，我的母亲，和已故的先生我的丈夫（feu monsieur mon mari），以及我所有子女被上帝抛弃了，我就会以不共戴天的仇恨憎恨他们，并且希望他们下地狱"，等等。怀有这种情感的人能够表现出何等可怕的无坚不摧的毅力啊！要知道这些人都否定了意志自由。

【21】 西梅尔（Simmel, 1858—1918），德国社会学家，哲学家。主要著作有《货币哲学》、《社会学》，是形式社会学的开创者。——译者

【22】 "学生们"，指马克思学说的信徒。这是为逃避书刊检查，在合法出版物中使用的代号。

【23】 Die Notwendigkeit wird nicht dadurch zur Freiheit, dass sie verschwindet, sondem dass nur ihre noch innere Identität manifestiert wird. Hegel, Wissenschaft der Logik, Nürnberg 1816, zweites Buch, S. 281. ["必然性之变为自由，不是由于必然性消失，而只是由于它的暂时还是内在的同一性表现了出来"。黑格尔《逻辑学》，纽伦堡1816年德文版第2册第281页。[1]

[1] 参见《黑格尔文集》，第五卷，国家社会经济出版社，1937年，第693页。

【24】 同一位老黑格尔在另一个地方说得非常好："自由就是除自己以外什么也不想要"。参见《黑格尔全集》，德文版，第12卷，第98页（宗教哲学）。

【25】 尼古拉·伊万诺维奇·卡列也夫（1850—1931），俄国自由派历史学家，政论家，马克思主义的反对者，后为前苏联科学院院士。著有《历史中的经济唯物主义》。——译者

【26】 阿卡吉·阿卡吉也维奇是果戈里小说《外套》中的主人公。——译者

【27】 在追求合题方面，同一位卡列也夫先生超过了我们。不过可惜的是他没有比对人是由灵魂和肉体组成的那个真理的意识走得更远。

【28】 卡尔·拉姆普雷希特（1856—1915），德国历史学家，著有《德国史》（19卷）一书。——译者

【29】 约里（Joly, 1839—1925），法国哲学家、心理学家。——译者

【30】 我们不涉及拉姆普雷希特的其他哲学历史学论文，这里只是谈论他的论文："Der Ausgang des Geschichtswissenschaftlichen Kampfes", Die Zukun ft, 1897, No. 44（《历史科学战斗之结局》，《未来》，1897年，第44期）。

【31】 莫诺（Monod, 1844—1912），法国历史学家，《历史评论》杂志的创建人和编辑。——译者

【32】 维科（Vico, 1668—1744），也译维柯，意大利社会学家。——译者

【33】 赫尔德（Herder, 1744—1803），德国哲学家、作家，18世纪资产阶级启蒙运动温和派代表。——译者

【34】 马布利（Mably, 1709—1785），18世纪法国的杰出的空想社会主义者，著名的政治家、理论家和历史学家。——译者

【35】 弥诺斯（Mionos），是作为爱琴文化中心之一的希腊北克里特中部古城诺萨斯城邦传奇式的王。根据传说，他制定了克里特岛的第一部法典。——译者

【36】 莱库古（Lykurgos，前9—前8世纪），传说中斯巴达立法者。希腊人认为斯巴达社会制度和国家体制（长老会议、公民大会、土地分配制度等）都是他制定的。——译者

【37】 参看《马布里神甫全集》，伦敦，1789年，第4卷，第3、14—22、34、192页。

【38】 莱山得（Lysander，？——前395），在伯罗奔尼撒战争中为斯巴达夺得最后胜利的古斯巴达军事统帅和政治领袖。——译者

【39】 参看《马布里神甫全集》，第4卷，第109页。

【40】 博马舍（Beaumarchais, 1732—1799），法国剧作家，讽刺作家。——译者

【41】 比较《关于法国史的通信》的第一封信和Essai sur le genre dramatique sérieux［《论严肃戏剧的体裁》］（《博马舍全集》，[1] 第1卷）。

[1] 博马舍曾经起来反对古典悲剧，因为这些悲剧描绘的主人公都是王侯贵族，并且主要是从古代生活袭用剧情。他要求描写寻常的和非虚构的人物的现实主义剧本。梯叶里在《关于法国史的通信》第一封信中评论那些以《法国历史》命名的著作时写道："在这些浮华的叙述中，少数特权人物整个占据了全部历史舞台，全

体民众都被宫廷服装挡住了，我们既找不到严肃的训诲，又找不到向我们提出的有益的教导，也找不到和我们相似的人们的命运通常使我们产生的那种兴趣和同情……”这些言论同博马舍的主张是互相呼应的。（参看《普列汉诺夫哲学著作选集》，中文版，第2卷，第188—189页；第5卷，第476—477页）

【42】 19世纪20年代，梯也尔和米涅着手研究了法国资产阶级革命史。梯也尔写了多卷本《法国革命史（1788—1799年）》，1823—1827年出版。米涅在1824年发表了两卷本《法国革命史》。这些著作第一次根据资产阶级观点替革命辩护，是第一批贯穿因果性思想的关于革命历史的著作。在本文各版本中都没有梯也尔的名字，但手稿中有。

【43】 夏多布里昂（1768—1848），法国浪漫主义作家。——译者

【44】 《夏多布里昂全集》，巴黎，1860年，第7卷，第58页。建议读者再注意下面一页；可以认为它是尼古拉·米海洛夫斯基先生写的。[1] >

[1] 普列汉诺夫指夏多布里昂下面一段跟米海洛夫斯基先生关于“真理”和“正义”的理论接近的话（翻译后的引文）：“不，如果把道德的正确与人类的活动分开来，我们就不会有判断这些活动的标准；如果把道德的正确从政治的正确切断，后者就会失去自己的基础；那时就不会有任何理由认为自由比奴役好，秩序比无政府状态好。我的利益——您说。可是谁对您说过我的利益在自由和秩序呢？”等等。（《夏多布里昂全集》，巴黎，1860年法文版，第7卷，第59页。）

【45】 参看《论法国历史》，附录于《墨洛温王朝时代史话》（Recits des temps Mérovingiens），巴黎，1840年，第72页。

【46】 在本书各版本中梯也尔的名字都有拼写错误，此处根据手稿改正。

【47】 圣伯夫在评论米涅《法国革命史》第3版的一篇文章中这样说明这位历史学家对待个人的态度：“面对他本来要描述的广泛而且深刻的民众骚乱，他看到最高尚的才俊之士、最圣洁的有德之人在群众起义时却一筹莫展和微不足道，他就对个人充满了怜悯，对处于孤立情境的个人除了软弱无力他什么也看不见，他不认为这种人物能够发生实际的作用，除非同群众结合起来。”

【48】 圣伯夫（Sainte-Beure, 1804—1869），法国文学评论家。——译者

【49】 Le Globe是1824年比埃尔·勒鲁在巴黎创办的杂志。1830年以前作为纯粹哲学和文学杂志出版，1831年转归圣西门主义者。1832年停刊。

【50】 除根据手稿部分修订的1941年版本外，此书都误写为米涅的，而不是梯也尔的。

【51】 奥地利王位继承战争（1740—1748年）是在得到英国和荷兰、后来又得到俄国支持的奥地利为一方跟普鲁士、西班牙、法国以及几个德意志国家和意大利国家为另一方之间进行的战争。反对奥地利的各国争夺查理六世死后奥地利的部分领土。战争的结果，奥地利失去了工业发达的西里西亚的大部分土地（划归普鲁士），也失去了在意大利的某些领地。

【52】 根据1748年缔结的亚琛和约，法国要把自己在尼德兰占领的所有土地割让给敌方。

【53】 七年战争（1756—1763年）指普鲁士、英国和葡萄牙为一方同法国、奥地利、俄国、萨克森、瑞典为一方之间进行的战争。引起这场战争的主要原因是奥地利企图收回西里西亚以及英法争夺在加拿大和印度的殖民地。

【54】 法国国王路易十五的情妇，曾干预国事。——译者

【55】 玛丽亚·特雷西亚（1617—1681），奥地利女大公，匈牙利女王，波希米亚女王，神圣罗马帝国皇帝弗兰西斯一世皇后。在争夺奥地利王位继承权的战争中确立了对哈布斯堡王朝的统治权。——译者

【56】 七年战争后法国被英国从加拿大和印度排挤去了。

【57】 不过另一些人说，错不在苏比斯，而在布罗伊。他没有驻扎下来等待自己的同僚，因为他不愿意与同僚分享功名。对我们说来，这没有任何意义，因为这一点也改变不了结局。

【58】 布图尔林将军（1694—1767），俄国陆军统帅，伊丽莎白女王宠臣。七年战争期间于1760—1761年任俄军总司令。——译者

【59】 劳东将军（1717—1790），奥地利陆军元帅，七年战争期间屡立战功。——译者

【60】 指俄皇彼得大帝之女，1741年登基为俄国女皇。——译者

【61】 作为腓特烈大帝的崇拜者，彼得三世即位后即同普鲁士缔结和约，使普鲁士有可能按照1763年缔结的胡贝土斯堡和约保留西里西亚。

【62】 苏沃洛夫，亚历山大·瓦西列维奇（1729/1730—1800），俄国统帅，大元帅，军事理论家。——译者

【63】 克利奥巴特拉（Cleopatra，前69—前30），埃及托勒密王朝的最后一个女王。曾以其美貌先后获得恺撒和安东尼的倾心和支持，并欲借以恢复托勒密王朝昔日的荣耀。——译者

【64】 普列汉诺夫这里看来是指帕斯卡尔在他的《思想录》中说过的一句话："克利奥巴特拉的鼻子；如果它生得短一些，那么整个大地的面貌都会改观。"——译者

【65】 这一处异文是："圣伯夫的这些反驳可算是迄今为止所有提出来反对社会历史发展合规律性学说的那些意见中最恰当的。它们是很机智的。应该认识到，该学说的拥护者们更多的是回避了，而不是分析了迄今为止在杂志论文和学术著作中常常引用的这些反驳和类似意见。"

【66】 马坦（1810—1883），法国历史学家。——译者

【67】 图伦（1611—1675），法国元帅，30年战争时的法国名将。——译者

【68】 古斯塔夫·阿道夫（Gustavus Adolf, 1594—1632），瑞典国王，即古斯塔夫二世。——译者

【69】 《法国史》（Histoire de France），第4版，第15卷，第520—521页。

【70】 把希波战争中无组织的庞大波斯军人拿来同30年战争中法国图伦元帅和瑞典国王古斯塔夫二世阿道尔夫的军队对比。

【71】 阿恒荷尔茨，约翰·威廉·封（Archenheltz, Johann Wilhelm von, 1741—1812），德国历史学家。——译者

【72】 参看《霍谢夫人回忆录》（Mémoires de madame du Hausset），巴黎，1824年，第181页。［霍谢夫人为蓬巴杜夫人的侍女。］

【73】 《蓬巴杜侯爵夫人书信集》（Lettres de la marquise de Pompadour），伦敦，1772年，第1卷。

【74】 黑格尔在《宗教哲学讲演录》后面所附"关于证明上帝存在的讲演录"第8讲脚注中说："有限事物的一个规定是偶然性，因此是关于世界的偶然性的证明。"——译者

【75】 米拉波（1749—1791），18世纪末法国资产阶级革命著名活动家，大资产阶级和资产阶级化贵族利益代表者。——译者

【76】 1793年1月21日是处死法国国王路易十六的日子。

【77】 热月反动，指法国1794年7月27日（热月9日）反革命政变后形成的政治的和社会的反动局面。这次政变推翻了小资产阶级专政，并且把这个专政的领袖罗伯斯庇尔送上了断头台。热月、花月、草月、穑月、雾月，等等，是法国国民公会1793年秋天颁行的共和国月份名称。

【78】 1796年11月15—17日，拿破仑在意大利一个小地方阿尔科勒附近同奥地利军队进行了顽强的战斗，这场战斗使法国军队取得了精神上对敌人的优势。从这时起拿破仑率领自己的军队从胜利走向胜利，直到1812年，这时他把自己的军队埋葬在俄罗斯的积雪中。

【79】 雾月18日，即1799年11月9日。这一天拿破仑实行政变，推翻了热月反动后建立起来的督政府，成立执政府，后来拿破仑称帝，建立了法兰西帝国。

【80】 督政府是法国在热月9日后建立的政府，从1795年10月存在到1799年11月。

【81】 西耶斯（1748—1836），一译西哀士。18世纪末法国资产阶级革命时期政治活动家。——译者

【82】 儒贝尔（1769—1799），法国大革命时期的将军，在诺维战役中阵亡。——译者

【83】 儒贝尔在诺维阵亡，普列汉诺夫引证的布罗克的书中所说的正是他。

【84】 莫罗（1763—1813），法国革命战争（1792—1799年）中的主要将领，后为拿破仑政权的坚决反对者。——译者

【85】 麦克唐纳（1765—1840），法国将军，帝国元帅。——译者

【86】 贝纳多特（Bernadotte, 1763—1844），法国元帅，参加过法国大革命和拿破仑战争。1813年在反法战争中指挥瑞典军。1818—1844年即位瑞典国王，史称瑞典国王查理十四世·约翰，是瑞典贝纳多特王朝创建者。——译者

【87】 布罗克子爵著《第一帝国时代的法国生活》（La vie en France sous le premier Empire par le vicomte de Broc），巴黎，1895年，第35—36页。

【88】 土伊勒里宫为巴黎的王宫，位于罗浮宫旁。1564年开始兴建，1871年被焚毁。圣赫勒拿岛是大西洋南部的火山岛，英国殖民地，1815—1821年拿破仑

两次流放该岛，并死在那里。

【89】 此处手稿中有如下几句删去的文字："谁知道有多少军事人才由于'旧制度'只让贵族担任高级军职而终身湮没无闻呢？谁知道我国农民中间有多少伟大的科学才能和艺术才能始终处于不引人注意的萌芽状态？"

后面的原文有如下的异文："早就有人说过，凡是严重需要人才的地方都会有人才出现。这就是说，凡是存在有利于人才发展条件的地方，都会有人才出现。关于人才，可以说，他们就像灾祸一样成群结队地涌来。试想想，跟拿破仑一起法国推出了怎样大量的军事人才；文艺复兴时期意大利出现了数目怎样巨大的杰出的画家和雕塑家；与莎士比亚同时英国有过怎样众多的优秀戏剧家。当然，并不是所有这些人才都是同样伟大的……"

【90】 可能那时拿破仑会动身到俄国去，革命前几年他差点儿就打定主意去那里了 。在那里，他大概会在同土耳其人或者同高加索山民的会战中大显身手，然而任何人在这里都料不到，这个穷困潦倒然而颇有才干的军官，一旦时来运转，竟会成为世界霸主。

【91】 参看V. 杜吕（V. Duruy）：《法国史》（Historie de Framce），巴黎，1893年，第2卷，第524—525页。

【92】 路易十五在位时，只有一个第三等级的代表即舍维尔能够官至中将。路易十六在位时这个等级的人要在军中晋升，就更加困难了。参看朗博（Rambeaud）：《法国文明史》（Histoire de la civilisation française），第6版，第2卷，第226页。

【93】 柯勒乔（Corregio, 1494—1534），意大利伦巴底画派代表，曾受达芬奇影响。——译者

【94】 乔尔乔涅（Giorgione, 1477—1511），意大利威尼斯画派主要代表。——译者

【95】 丁托勒托（Tintoretto, 1518—1594），意大利威尼斯画派代表。——译者

【96】 巴萨诺（Bassano，约1517—1592），意大利文艺复兴晚期威尼斯画派代表。——译者

【97】 韦罗内塞（Veronese, 1528—1588），意大利画家，提香和乔尔乔涅以后威尼斯画派的主要代表。——译者

【98】 朱利奥·罗马诺（1492—1546），意大利画家，拉斐尔的学生，继拉斐尔之后罗马画派的主要代表。——译者

【99】 即Andrea Del Sarto（1486—1530），意大利佛罗伦萨画派代表。——译者

【100】 波伦亚画派，西方艺术史上盛行于17世纪（其最早表现在意大利为16世纪后期）的巴罗克时期以波伦亚城为中心的意大利画派，该派代表人物有卡拉齐兄弟，多米尼基诺、圭尔奇诺。

【101】 《意大利绘画史》（Histoire de la peinture en Italie），巴黎，1892年，第24—25页。

【102】 沃弗尔曼（1619—1668），荷兰巴克罗派艺术家、画家。——译者

【103】 泰尔博赫、布劳尔和伦勃朗生于1608年；阿德里安·范·奥斯塔德、博特和菲迪南·波尔生于1610年；范·德尔·海尔斯特和热腊尔·道生于1613年；梅特絮生于1615年；沃弗尔曼生于1620年；维尼克斯、埃弗丁恩和派纳克尔生于1621年；贝尔赫姆生于1624年；保尔·波特尔生于1625年；扬·斯滕生于1626年；雷斯达尔生于1630年；范·德尔·海登生于1637年；霍贝玛生于1638年；阿德里安·范·德·费尔德生于1639年[2]。

[2] 这个脚注中提到的人物及其出生年代的资料，普列汉诺夫是从欧仁·弗罗芒坦的《往昔比利时和荷兰文艺名家》一书中袭用的。其中出生年代许多是不准确的。此处已作了更正。

【104】 “同时或相继出场的莎士比亚、博蒙特、弗莱彻、约翰逊、韦伯斯特、马辛杰、福特、米德尔顿和海伍德是新起的一辈，他们由于自己的有利地位在前辈的努力所准备的基础上郁郁葱葱地繁荣茂盛。”参见泰纳：《英国文学史》（Histoire de la littérature anglaise），巴黎，1863年，第1卷，第468页。

【105】 泰纳：《英国文学史》，巴黎，1863年，第2卷，第5页。

【106】 霍尔巴赫的主要著作。

【107】 这就是他们开始议论历史事变合规律性时所得出的结论。而当他们中间某些人单纯地描述这些现象时，他们有时甚至赋予个人因素以夸大的意义。不过我们现在感兴趣的不是他们的叙述而恰恰是他们的议论。

【108】 这一处的异文是：“他们倾向于认为，历史事变无论如何也不会不像实际发生的那样发生。基佐在自己的一本政论小册子中指出，拿破仑只有在他还反映法国社会需要的时候才是强大的，而当他不再反映这些需要时，一天（滑铁卢一战）就足以终结这种局面。而这当然是正确的。但是新学派历史学家们的这个和与之类似的正确观点，作为对18世纪历史观点的回应产生以后，却以明显极端观点的形态出现，完全没有给相反的极端观点中包含的那部分真理留下位置。”

【109】 波舒哀（Bossuet, 1627—1704），法国历史哲学家，天主教主教，演说家，鼓吹绝对君主论。——译者

【110】 托马斯·卡莱尔（1795—1881），英国作家，历史学家，宣扬英雄崇拜的唯心主义历史哲学家。著有《英雄与英雄崇拜》（1840年）。——译者

【111】 指托马斯·卡莱尔的《英雄与英雄崇拜》（1840年）一书。——译者

【112】 语出《圣经》“新约”“约翰福音”第15章第13节。——译者

附　录

（从普列汉诺夫其他著作中译本摘录的、关于个人在历史上的作用问题的论述）

（一）

恺撒企图在罗马搞独裁，这是他的个人目的；而独裁在当时是历史的必然；因此，恺撒在实现自己的个人目的的同时也就服务于世界精神[1]。在这个意义上可以说，历史活动家也同整个民族一样是精神的盲目工具。精神迫使这些活动家为自己工作，它在他们面前放上他们的私人目的作为诱饵，再用热情作为马刺驱使他们，没有热情，历史上任何伟大事业都不会成功。

对于人们说来，这里没有"无意识者"的任何神秘主义。人们的活动必然要反映到他们的头脑中，但是历史运动并不受这种反映所制约。事物的进程不取决于观念的进程，而取决于不以人的意志为转移、又不为人所意识到的某种外来力量。

人的任性而为和人的深思熟虑的偶然性让位于合规律性，从而也就是让位于必然性。同法国启蒙学者朴素唯心主义比较起来，"绝对唯心主义"毫无疑义的优越性就在这里。绝对唯心主义对朴素唯心主义的关系就像一神教对拜物教和魔法的关系一样。魔法不给自然界中的合规律性留下任何地位：它认为"事物的进程"每分钟都可以被魔法师的干涉所破坏。一神教把自然规律的确立归之于神，不过它承认（至少在自己发展的高级阶段，当它不再容许奇迹时）事物的进程取决于这种一劳永逸地确立的规律。这样，一神教就给科学留下了广阔的余地。绝对唯心主义也是这样，当它到某种不以人的任性为转移的东西中去找寻历史运动的解释时，就在科学面前提出了合乎规律地解释历史现象的任务，解决这个任务，就会消除对于在这种解释工作中本来完全没有根据的精神的假设的任何必要。

——摘自“黑格尔逝世六十周年”，载《普列汉诺夫哲学著作选集》，第一卷，第490—491页，三联书店1962年版

（二）

恩格斯在发挥黑格尔的思想时说道：“罗马共和国是现实的，但取代它的罗马帝国同样也是现实的。”试问：为什么帝国代替了共和国呢？充足理由律只向我们保证说：这个事实不可能是毫无原因的。不过它没有提供丝毫线索指出应当在何处寻找该事实的一个或多个原因。也许共和国之让位于帝国是因为恺撒比庞培具有更多的军事才能；也许是因为卡西夷和布鲁特犯了错误；也许是因为屋大维很狡猾阴险；也许还由于某些偶然的原因。黑格尔不满意类似的解释。按照他的见解，偶然性只是外壳，其下隐藏着必然性。当然，关于必然性的概念也可以极肤浅地解释；可以说，罗马共和国的崩溃成为必然，是因为，也只是因为恺撒战胜了庞培。但是在黑格尔那里，这一概念具有另一种更无比深刻的意义。当他说某一社会现象是必然的时，那么在他那里，这意味着该现象是由它所在的那个国家以往整个发展进程所准备好了的。就应当在这种进程中去寻找此种现象的一个或多个原因。因此如果罗马共和国崩溃了，那么事情不是由恺撒的才能，不是由布鲁特或其他某个人或人们的某个集团的错误来解释，而是由罗马内部关系方面发生了某些变动，因而共和国不可能继续存在来解释。究竟是一些什么样的变动呢？对于这类问题，黑格尔本人常常作出了不能令人满意的回答。但是关键不在这里。重要的是黑格尔对社会现象的观点，比起那些只懂得一点即没有原因就没有结果 的人的观点来，要深刻得多。

——摘自“为恩格斯《费尔巴哈论》一书所写的序言和注释”，同上书，第506—507页

（三）

社会发展规律没有人们的中介，正如自然规律没有物质的中介，同样很少能够实现。但这完全不是说“个人 ”可以忽视社会发展规律。在最好的场合，个人将因此受到惩罚，从而处于可笑的唐·吉诃德的境地。

施塔姆勒在自己的名著《经济和法》（Wirtschaft und Recht）中，对于社会民主主义者一方面认为无产阶级革命不可避免，而另一方面认为促进这一革命到来是必需的这一点表现出很不理解。在施塔姆勒看来，这就像建立政党以促进天文学上不可避免的月蚀，同样是奇怪的。然而他的这种意见，其实也像他的整本书一样，表明他完全不懂得作为现代社会主义基础的那个唯物主义 哲学。约·普利斯特列就说得非常正确："Though the chain of events is necessary, our own determinations and actions are necessary links of that chain"，这就是说，"虽然事件的链条是必需的，但是我们自己的决心 和行动乃是这一链条上的必要的环节。"（Disquisitions，第1卷，第110页）康德认为普利斯特列是宿命论者。但是这里有什么宿命论呢？它连一点影子也没有，关于这一点，普利斯特列本人在和普莱斯争论时就已经指明了。

——同上，第547—548页

（四）

然而如果理性只是在现象的规律性 的意义上支配世界；如果不是观念，不是知识，不是"教育"在人们的可以说社会大厦的建设中以及在他们的历史运动中指导着他们，那么人的自由又在哪里呢？人在其中"进行判断和选择"的那个领域，而不是像儿童那样以无聊的嬉戏自慰，不作跟自己不相干的、虽然也许不是盲目的力量手中的玩偶的那个领域在哪里呢？

关于自由和必然性 的这个古老而常新的问题摆在了19世纪唯心主义者的面前，就像它曾经摆在前一世纪的形而上学家们面前一样，就像它毫无例外地摆在提出存在对思维的关系 诸问题的所有哲学家面前一样。它像斯芬克斯[2]一样对每一位这样的思想家说：揭示我的谜底，否则我就吞食掉你的体系！

关于自由和必然性的问题，也就是谢林认为把该问题的答案应用于历史 是先验哲学最大任务的那个问题。这个哲学是否解决了它呢？怎样解决的呢？

请注意：对于谢林，正如对黑格尔一样，这个问题正是在应用于历史 时才造成了困难。从纯粹人类学 的观点上它已经可以认为是解决了的。

在这里做一番解释是必要的，因此我们就来解释，请读者以认真的态度对待，因为这个问题极其重要。

磁针指向北方。这种现象是由特殊物质的作用产生的，这种物质本身服从某些规律：物质世界 的规律。然而对于磁针说来这种物质的运动是觉察不出来的；磁针对这些规律没有丝毫的观念。在磁针看来，它指向北方完全不依赖于任何非自身的原因，只不过是因为它乐意指向那里。物质的必然性对磁针而言表现 为它自己自由的精神活动。

莱布尼茨 想用这个例子来说明自己对意志自由的观点。斯宾诺莎 则用类似的例子说明自己的完全相同的观点。 [参阅《斯宾诺莎书信集》，商务印书馆1993年版，第231—234页]

某些外部原因使石头发生一定量的运动。运动自然在一定时间进程内持续下来，而在原因不再起作用以后停止。这种运动的持续按照物质世界的规律是必然的 。但是试设想，石头在思考，它意识到自己的、使他感到满足的运动，却不知道运动的原因，甚至不知道一般说来运动有没有无论什么样的外在原因。在这种场合石头会怎样想象它自己的运动呢？必定看成它自身愿望的结果，看成它自己自由选择的结果；他会对自己说，我运动，因为我愿意运动。“所有的人如此夸耀的那种人类自由正是如此。这种自由的本质归结为人们意识到自己的意图，却不知道引起这些意图的外部原因。比如小孩以为他是自由地想要成为他的食物的那个乳汁……”[参阅上引《斯宾诺莎书信集》，第232页]

甚至现代读者中间的许多人都会觉得，这样的解释是“粗俗唯物主义的 ”，而且他们感到惊奇，地地道道的唯心主义者莱布尼茨怎么会作出这样的解释。他们还会说，一般而言比拟不是证明，而凭空把人比作磁针或石头就更不是证明了。对此我们要指出，只要我们想起每天在人的头脑 中所发生的现象，这个比拟就不再是凭空虚构的了。18世纪唯物主义者们已经指出过这种情况：脑纤维的某种运动是同大脑中的每一个意志运动相适应的。就磁针或石头而言显现为虚构的东西，对于大脑就成了无可争辩的事实：按照命定的必然规律进行的物质运动确实是同大脑中被称为自由的思想活动那种现象同时发生的。至于对唯心主义者莱布尼茨的唯物主义议论初看起来十分自然地感到惊奇，那么必须记住，正如我们业已说过的，一切彻底的唯心主义者

都是一元论者，就是说，在他们的世界观中根本没有为按照二元论者的观点把物质和精神分割开来的那种不可逾越的鸿沟留下位置。按照二元论者的意见，特定的物质聚集体只有在其中移入精神粒子的条件下才会有思维能力：在二元论者的心目中，物质和精神是两种完全独立、相互间没有任何共同点的实体。莱布尼茨的比喻在他看来之所以奇怪，是由于一个简单的原因，就是：磁针没有任何灵魂。然而请设想一下，您遇到一个人，他这样议论：磁针确实是某种纯粹物质的东西。不过物质本身是什么呢？我以为物质应该把自己的存在归功于精神，而且不是在物质为精神所创造那个意义上，而是在物质本身乃是同一个精神的意义上，不过这精神存在于另一种形态中。这种形态不符合精神的真正本性，它甚至是跟这种本性直接对立的，然而这并不妨碍它是精神存在的形态，因为精神按照自己的真实本性应当转化为自己本身的对立物。——您可以对这种议论感到惊奇，但是您无论如何会同意，一个承认这种议论令人信服的人，一个认为物质只是"精神的异在"的人，是不会因为作出把物质说成精神的功能或者使精神的功能紧紧依赖于物质规律这样的解释而感到为难的。这种人可以接受对心理现象的唯物主义解释，而同时（勉强地或者不勉强地——这是另外的问题）赋予这种解释以严格的唯心主义意义。德国唯心主义者们正是这样做的。

人的心理活动遵循物质必然性规律。然而这一点也不伤害人的自由。物质必然性规律本身无非是精神活动的规律。自由以必然性为前提，必然性整个地转化为自由，正因为如此，人的自由实际上较之二元论者所认为的要广阔得无法比拟：二元论者们力求把自由活动从必然活动那里分隔开来，从而使自由王国脱离他们划给必然性的那个完整的——甚至按照他们的意见也是十分广阔的——领域。

唯心主义辩证法家们就是这样议论的。正如读者所看到的，他们牢牢地坚持莱布尼茨的"磁针"，不过这根针完全改变了形状，可以说，在他们手中变得有灵性了。

然而磁针的变形还没有解决同自由对必然性的关系问题有联系的一切困难。比方说，单个的人是完全自由的，尽管他服从必然性规律，甚至正是由于这种服从。可是在社会中，从而也在历史中，我们并不是同个人打交道，而是同整个一群个人打交道。试问：每个人的自由是否会侵犯其他人的自由？我想做某某事，譬如想在社会关系中

实现真理和正义。我的这个愿望是我自由 持有的，我力求借以实现这一愿望的我的那些行动也同样是自由的 。可是我的邻人们妨碍我追求我的目的。他们就如我持有自己的愿望一般，同样自由地 起来反对我的愿望。而且他们的旨在反对我的那些行动，也是自由的 。我怎样克服他们造成的障碍呢？自然，我将同他们争论，说服他们，也许甚至是央求他们或者是恐吓他们。然而谁知道这会有什么结果呢？法国启蒙派说过："理性终归总是要胜利的。"但是要知道，为了使我的理性取得胜利，我就必须使我的邻人承认我的理性同时也就是自己的 理性。然而我有什么理由指靠这个呢？既然他们的活动是自由的（而这种活动是完全自由的），既然物质的必然性 通过我不知道的途径转化为自由 （而这种必然性根据假定是整个地转化为自由 的），那么我的邻人的行为就会摆脱任何预见。我要想预见它们，就只有在这样的条件下，即如果我能够像我之考察我周围世界所有其他现象那样，即像我已经知道或可能知道的特定的原因 会产生必然 后果那样考察它们。换句话说，我的自由只有在自由意识 能够带来对于引起我的同胞的自由行动的原因的理解 那个场合，即在我能够从这些行动的必然性 方面考察这些行动的那个场合，才不会是一句空话。我的邻人对我的 行动也可以说完全同样的话。可是这意味着什么呢？这就是说，如果活动者的理解所能及的必然性没有成为人的自由行动的基础，在这种场合，任何特定人物的自由的（有意识的）历史活动的可能性都会变得毫无意义 。

我们已经看到，形而上学的法国唯物主义实质上导致了宿命论。的确，如果整个民族的命运取决于一个乖戾的原子，那么我们就只好把两手交叉在胸前，无事可干了，因为我们完全不能而且永远不能预见和防止个别原子的这些行径。

现在我们看到，唯心主义能够引导到同样的宿命论 。如果我的同胞的行动中没有任何必然的东西，或者如果这些行动从它们的必然性方面说是我的理解力所不及的，那么我唯有指靠美好的神明了：我最明智的计划、我最高尚的愿望在千百万其他人们的完全预料不到的活动上砸得粉碎。那时，按卢克莱修的说法，从一切中可以产生一切 。［参阅卢克莱修：《物性论》，商务印书馆1982年版，第10页］

而且有意思的是，唯心主义在理论 上越是要突出自由方面，它在实践活动 领域就越是不得不把自由化为乌有，在这个领域里它无法对

付以自由的全部力量所武装的偶然性 。

唯心主义辩证法家们非常清楚地明白这个道理。在他们的 实践哲学中，必然性是自由最忠实的唯一可靠的保证 。谢林说过，如果我们活动的结果仅仅取决于自由，即使是道德义务也不能使我对这些结果感到安慰。“在自由中应当有必然性 ”。 [参阅谢林：《先验唯心论体系》，商务印书馆1977年版，第244页]

不过在这种场合实质上究竟能够谈到什么样的必然性呢？不断重复某些意志活动必然适应大脑物质某些活动这个思想，未必会给我带来许多安慰。在这种抽象的命题上面，是不能寄托任何实际希望的，而往后我从这方面也就无路可走了，因为我的邻人的头脑不是玻璃制的蜂房，他的大脑纤维也不是蜜蜂，而且我并不可能观察它们的运动，即使我清晰地知道——然而我们毕竟还远远没有做到这一步——正是我同胞心灵中的某种意图紧跟在某种神经纤维的某种运动之后。因此应当从另一方面着手研究人类活动的必然性。

其所以特别应当，因为正如我们所知道的，密涅瓦的猫头鹰只有夜间才飞出来，就是说人们的社会关系不是他们自觉活动的结果 。人们自觉地追求自己特殊的、个人的目的。他们中间每个人都自觉地力求，比方说，大大增加自己的财产，而从他们单个人的活动的总和中会产生他们也许根本不曾希望而且大概也没有预见过的某些社会后果。富裕的罗马公民购买了贫苦农民的土地。他们中间每个人自然都知道，由于他的活动，某个张三和李四会变成没有土地的无产者。但是他们中间谁预见过，大地产会毁灭共和国，而随之还会毁灭意大利？他们中间谁曾经意识到、谁能够 意识到自己的发财欲望的历史后果？没有人能够，没有人意识到。而事实上结果是：由于大地产，共和国和意大利都毁灭了。

从单个的人们自觉的自由的行动中必然产生出他们意料不到、不曾预见的、涉及整个社会即影响同一些人们相互关系总和的后果。这样一来我们就从自由领域转入必然性领域 。

如果人们的个人活动产生的没有被他们认识到的社会后果，导致社会制度的变化（这种事情始终在发生着，不过远不是同样迅速地），那么人们面前就会出现新的个人目的。他们的自由的有意识的活动必然会获得新的面貌。从必然性领域我们重又转回到自由领域 。

任何必然过程都是规律性过程。不曾为人们预见然而作为他们活动的结果必然出现的社会关系的变化，显然是按照特定的规律进行的。理论哲学应当发现这些规律 。

由变化了的社会关系带进生活目的，带进人们自由活动中的变化，显然也是如此。换句话说，必然性向自由的过渡也是按照特定的规律进行的，这些规律能够而且应当为理论哲学所发现 。

理论哲学一旦实现这个任务，它就会给实践 哲学打下全新的不可动摇的基础。既然我知道了社会历史运动的规律，我就能按照我的目的去影响这个运动，而不会因为乖戾的原子的行径感到惶惑不安，也不会因为我的同胞作为天生有自由意志的生物而每时每刻要给我制造一大堆最惊人的意外事件的那些意图感到惶惑不安。我自然不能替每一个单个的同胞的言行担保，尤其是如果他属于“知识阶级”，不过就一般特点说我将知道社会力量的走向，而且我只要依靠它们的合力就可以达到我的目的。

——摘自“论一元论历史观的发展问题”，载《普列汉诺夫读本》，第46—53页，中央编译出版社2008年版

（五）

意见支配世界，——法国启蒙派如是说。正像我们所看到的，抨击黑格尔唯心主义的鲍威尔兄弟也如是说。然而如果意见支配世界，那么，其思想批判旧意见并创立新意见的那些人便是历史的主要动力。鲍威尔兄弟实际上也是这样想的。对他们说来，历史过程的本质被归结为用“批判的精神”改造现存的全部意见和由这些意见所制约的社会生活形式。

“善于批判地进行独立思考的”人既然自以为是历史的主要建筑师、缔造者，从而也就把自己和跟自己相类似的人划分出来，成为特殊的、高级类型的人种。这个高级人种同没有批判思想、只能在“善于批判地进行独立思考的”人物具有创造性的双手中起黏土作用的群众对立着，——“英雄 ”同“群氓 ”对立着。无论英雄多么热爱群氓，无论英雄对群氓的世代贫穷，对他们无休止的苦难怎样满怀同情，他都不能不用高高在上的目光俯看群氓，不能不意识到，一切都取决于他这个英雄，而群氓则是没有任何创造性因素的群众，好像一大堆的零，只有在他们的头里宽容地摆放着慈祥的、“善于批判地进行独立思考

的”单位那种场合下才会获得积极的意义。鲍威尔兄弟的折中论的唯心主义乃是40年代“善于批判地进行独立思考的”德国“知识分子”那种极端的、可以说非常丑恶的自命不凡的基础。这种自命不凡的无情的敌人和揭露者是马克思，我们现在就转过来讲马克思。

马克思说过，把“善于批判地进行独立思考的”人物同“群众”对立起来不过是黑格尔历史观的漫画化，而黑格尔历史观本身又只是关于精神和物质对立的古老学说的思辨的结果。“早在黑格尔那里，历史的绝对精神[3]就把群众当作材料对待，只有在哲学中才找到自己的真正的表现。但是在他那里，哲学家不过是历史创造者、绝对精神到运动完结时为止用来达到自我意识的一种工具。哲学家之参与历史也就限于到运动完结时出现的这种意识，因为现实的历史运动是由绝对精神无意识地完成的。所以哲学家是事后才上场的。——黑格尔有双重的不彻底：第一，按照他的学说，绝对精神只有在哲学中它才达到自我意识，从而只有在哲学中它才存在，他却拒绝承认现实的哲学家、个人是绝对精神；第二，在他那里绝对精神只是表面上创造历史。实际上，既然绝对精神只是作为哲学家，而且只是事后才意识到自己是创造性的精神，那么它之制造历史就只存在于哲学家的意识、意见和观点中，即只存在于思辨的想象中。布鲁诺·鲍威尔先生取消了黑格尔的不彻底性。首先，他宣布批判是绝对精神，而他自己是批判。批判的因素被排斥于群众之外，同样，群众的因素也被排斥于批判之外。所以批判认为自己并不是通过群众体现出来的，而是通过一小撮杰出人物即鲍威尔先生及其门徒体现出来的。接着鲍威尔先生取消了黑格尔的另一种不彻底性：他已经不满足于黑格尔精神只在幻想领域和事后才创造历史的角色：他，跟大批其余的人类相反，自觉地扮演世界精神的角色；他现在已经戏剧性地对待这批人；他预先经过周密思考，按照成熟的方案发明历史和创造历史。一方面是群众这个物质的、消极的、精神空虚的和非历史的历史因素；另一方面是精神、批判、鲍威尔先生及其伙伴，他们是积极因素，一切历史行动都是由这种因素产生的。改造社会的事业被归结为批判的大脑活动。”[参阅《马克思恩格斯全集》，第2卷，第108—109页]

从“批判的批判”的观点看来，一切伟大的历史冲突都不外是观念的冲突。马克思指出，每当观念同作为特定时代历史进步的载体的那个社会阶层的现实的经济利益不相符合时，这些观念都“出了丑”。

［参阅上书第103页］只有理解这些利益，才会提供理解历史发展现实进程的钥匙。

——同上，第60—62页

（六）

然而个人在思想体系史上的作用又是怎样的呢？伯吕纳提埃尔认为个人具有不依赖于环境的巨大意义。居友断言，天才总是创造某种新东西。

我们说，在社会观念领域天才之超越其同时代人是在这样的意义上：他比他们更早地理解新的、产生着的社会关系的意义。所以在这里说天才不依赖于环境是不可能的。在自然科学领域天才发现规律，这些规律的作用当然是不依赖于社会关系的。然而社会环境在任何伟大发现的历史上的作用，第一，表现在知识总量的准备工作上，没有这些知识任何一个天才根本做不成任何事情，而第二，表现在天才把注意力的方向放在这个或那个方面。[4] 在艺术领域内，天才给特定社会或特定社会阶级的基本审美倾向提供最好的表现。[5] 最后，在所有这三个领域内，社会环境的影响都表现在给个人天才的发展提供或小或大的可能性上。

当然，我们任何时候也不可能用环境的影响说明一个天才的全部特性，不过这还证明不了任何东西。

弹道学能够解释炮弹的运动。它能够预见它的运动。但是它任何时候也不能告诉您这个弹头恰恰炸裂成多少片而且每一个别的碎片恰恰飞向何处。但是这丝毫不会削弱弹道学得出的那些结论的可靠性。

——摘自《普列汉诺夫读本》，第112—114页

（七）

辩证唯物主义并不像主观主义那样限制人类理性的权利。它知道理性的权利也像理性的力量一样是广阔的和无限的。它说：一切在人类头脑中合理的东西，即一切并非幻想而是对现实的真实认识的东西，一定会转化为这个现实，一定会把自己一部分合理的东西放到这个现实中去。

由此可以看出，按照唯物主义者—辩证论者的意见，个人在历史上的作用是什么。他们远没有把这个作用归结为零，他们在个人面前提出的任务，用通常的、不过也是不正确的话说，应当承认是完全、非常理想主义的 。既然只要认识必然性自身的内在规律，只要用必然性自身的力量去打败必然性，人的理性就可以战胜盲目的必然性，那么发展知识，发展人的意识就是善于独立思考的人物最伟大、最高尚的任务。Licht, mehr Licht！ [光明，更多的光明！] ——这就是首先需要的。

然而如果早就有人说过，谁也不会为了藏入密室，弃之不用才点上灯火，那么唯物主义者—辩证论者补充说：不要把灯火留在"知识分子"狭窄的书房里！只要存在着这样一些"英雄"，他们以为，启发自己固有的聪明才智，他们就足以随心所欲地把群氓带到任何地方去，就足以把群氓当作黏土，愿意捏成什么就捏成什么，——这时理性统治的时代就始终是漂亮的空话、高尚的幻想。只有当"群氓"本身变成历史行动的主角，当他们这些愚昧无知的"群氓"身上发展出与这个时代相适应的自我意识时，这个时代才会开始一日千里地逼近我们。我们曾经说过，发展人的意识吧。我们现在补充说，发展生产者的自我意识吧。主观哲学在我们看来之所以有害，正是因为它把群氓和英雄对立起来，以为群氓不过是一堆零，其意义仅仅取决于那站在首位的英雄的理想，从而妨碍知识分子去促进这种自我意识的发展。

民间谚语有句粗话：有沼泽就有鬼怪 [6] 。主观主义者说：有英雄，对他们说来就找得到群氓，而且这些英雄就是我们，就是主观的知识分子。对此我们回答说：你们把英雄和群氓对立起来，乃是纯粹的自命不凡，因此也是自我欺骗。而且你们始终会是纯粹的……空谈家，直到你们懂得，为了你们那些理想的胜利，应当消除这种对立的可能性本身，应当在群氓心中唤醒英雄主义的自我意识。 [7]

法国唯物主义者们说过，意见支配着世界；我们是意见的代表，因此我们是历史的创造者；我们是英雄，群氓只有跟着英雄走。

上述观点的这种狭隘性是同法国启蒙派地位的独特性相适应的。他们是资产阶级 的代表。

现代辩证唯物主义力求消灭阶级；而且它是在消灭阶级已成为历史必然性的时候出现的。因此，它向应当成为最近历史时期的主角的生产者呼吁。因此，从我们这个世界存在以来和地球围绕太阳旋转以

来第一次发生科学同劳动者接近的现象：科学赶去帮助劳动群众；劳动群众在自己的自觉运动中依靠科学的结论。

——同上，第127—129页

（八）

黑格尔不仅不轻视个人，而是创造了完整的英雄崇拜，这一崇拜后来为布鲁诺·鲍威尔整个地继承下来了。在黑格尔那里，英雄们是世界精神的工具，并且在这种意义上他们自己是不自由的。布鲁诺·鲍威尔起来反对"精神"，从而解放了"英雄们"。在他看来"批判的思想"的英雄们跟"群众"对立，是历史真正的创造者，群众虽然由于自己头脑愚钝和行动迟缓气得英雄们几乎流泪，但是最后还是走英雄的自我意识开辟的道路。"英雄和群众"（"群氓"）的对立由布鲁诺·鲍威尔传到他的俄国的非婚生孩子们，于是我们现在在米海洛夫斯基先生的论文中满意地看到这种对立。米海洛夫斯基先生不记得自己哲学上的亲属，——这是不值得夸奖的。

这样，我们出乎意外地得到了供新的"合题"用的一些成分。黑格尔对于为世界精神服务的英雄们的崇拜是正题；鲍威尔对于只遵循自己"自我意识"的、"批判的思想"的英雄们的崇拜是反题；最后，调和两个极端的，消除世界精神和以环境的发展来说明英雄自我意识之起源的马克思理论，就是合题。

我们的爱好"合题"的反对者们应当记住，马克思的理论完全不是第一次反黑格尔的直接回应，这第一次的——由于自己的片面性因而是肤浅的——回应在德国是费尔巴哈的观点，特别是布鲁诺·鲍威尔的观点，我们的主观主义者早就到了把后者认作亲属的时候。

——摘自"再论米海洛夫斯基先生，再论'三段式'"，载《普列汉诺夫哲学著作选集》，第1卷，第815页

（九）

这里，我们要指出，"人的本性"常常把唯物主义哲学家们引到了比他们自己曾经意料的更远的地方。"肉体的人与精神上的人之间常常作出的区别被过分地滥用了。"人是纯粹肉体的东西。精神上的人只不过是从特定观点即从一些为本身机体所决定的行为方式去看的同一

个肉体的东西。所以“人们的一切错误都是肉体的错误”[8]。于是，给我们提供打开人心钥匙的任务就落在医学身上，或者说得更好些，落在生理学身上。这门科学也应该给我们说明人类的历史变迁。万物“在一切都相联系、一切都处在相互作用中、一切都在运动和改变、确立和分解、形成和崩溃的自然界中，没有一个原子不曾扮演重要的和必然的角色，没有这样的微不足道的分子在适宜的环境中不曾产生令人惊奇的活动……一个狂信者胆汁内过多的辛烈、一个征服者心脏中血液的发热、某个君主的消化不良、某个妇女刁钻古怪的愿望（难道这也是分子么？——格·普），都是充分的原因，足以酿成战争，足以使千百万人走上屠场，足以摧毁城堡，足以使城市化为灰烬……使绝望和贫苦在长长的若干世纪内传播蔓延。”[9]

我们知道有一条著名的箴言，说一颗沙粒掉进克伦威尔的膀胱，于是世界的全部面貌就改变了。这个箴言中的内容，和霍尔巴赫关于“原子”和“分子”是历史事件原因的议论完全一样，不多不少。区别只在于我们应把这句箴言归功于一个虔信的人。在他看来，这个上帝把不祥的小碎粒放进了那位护国者的身体。霍尔巴赫早就不想听关于上帝的话。在其余的方面他一点也不反对这个箴言。

这样的箴言中有一“小碎粒”真理。不过这个真理之对于整个真理，也就像“小碎粒”或分子对于宇宙中存在的全部物质一样。既然它无限微小，所以这个真理是不会使我们对社会现象的研究推进任何一步。而如果我们在历史科学中没有任何别的事情可做，只有等待拉普拉斯梦想过的那个天才出现，这个天才借着分子力学的帮助给我们揭开人类过去、现在和未来的一切秘密，[10]那么我们还可以长期安静地睡觉，因为这个奇异的天才不会很快就到来的。

——摘自“唯物主义史论丛”，载《普列汉诺夫哲学著作选集》，第二卷，第54—55页，三联书店1962年版

（十）

“人类由于陷入错误才成为不幸者”——这就是霍尔巴赫的全部历史哲学[11]。如果他不得不考究细节，他就会补充说，古希腊罗马文明的崩溃是因为“奢侈”，封建制度的起源是“出于劫掠、无秩序、战争”，“查理一世不得不丢了脑袋，是由于宗教纷争和他缺乏宽容”，耶

稣是骗子等等，而且他如果知道自己只看到“现象的外壳”，是会非常惊讶的。

“哲学家们”在历史中只看见人们（多多少少“贤明”的人，像我们所见到的，常常是很不贤明的人）有意识的活动；但是在历史中只看见人们有意识的活动，这意味着异乎寻常地限制自己的视野，就是惊人的肤浅。在一切伟大的历史运动中，我们看见有一些人，站在自己同时代人的前列，反映他们的倾向，表述他们的愿望。同样也有一些人，站在反动的前列，反对维新者的倾向，不赞成他们的意图。如果历史只是人类有意识的活动，那么“伟大人物”就不可避免地成为历史运动的原因。那时看来一个民族的宗教、道德、风尚、整个性格，就是由一个或多个依一定目的行动的伟大人物所造成的。例如听一听霍尔巴赫关于犹太民族所说的话吧。

摩西把犹太人领到沙漠里，他“使他们习惯于最盲目的服从。他向他们宣布上天的意志，向他们讲述他们祖先神奇的故事，向他们教导至高者将自己的赏识与之联系着的各种新奇古怪的仪式。而他首先灌输给他们的是对其他民族的神灵最痴迷的憎恨和对这些神灵的崇拜者惊奇的残忍。他利用严峻的、血腥的手段使犹太人变成了自己驯服的奴仆，他们决心为他的情欲服务，和牺牲自己以满足他追求虚荣的意图。简言之，他使他们变成了恶棍。他用这种强盗般的精神鼓动他们之后，便告诉他们邻族的土地是上帝亲自指定给他们的遗产。”【12】

从这个观点看来，犹太民族的历史并没有提供任何特殊的东西。一切民族都有过自己的摩西，虽然这些摩西不像犹太人的摩西这样奸恶，因为霍尔巴赫的看法正和伏尔泰的看法一样，认为历史上从来没有一个和以色列民族同样坏的民族。“给还是分散生活、没有结成民族的氏族或游牧群带来社会技能、耕耘土地的本领、艺术、法律、神灵、宗教仪式和学说的人们，通常都是从文明民族的环境里产生出来的。他们使那些野蛮人的风俗淳厚，把他们聚合起来，教他们利用自己的力量，互相帮助，以便更容易地满足自己的需要。由于这些人使野蛮人的生活更加幸福，所以获得他们的爱戴和尊敬，取得为它们制定观点（！）的权利，使他们接受他们自己创造的，或者从他们由其环境中出身的文明民族那里抄袭来的那些学说。历史告诉我们，最有名的立法者是这样一些人，他们拥有文明民族那里具有的丰富的有用知识，给软弱无力的和无知的野蛮人带来他们此前不知道的种种技

艺。这样的人就是巴科斯、奥尔缶斯、特里普托勒莫斯【13】”等【14】。

是否所有现代的文明民族，在其发展的开初都经历过野蛮状况呢？这个现在如此容易回答的问题曾经使我们的哲学家很感不安。他对于人类的起源没有牢固确立的意见；在这种场合他怎么可能描绘人类的原始的社会状况呢？很可能一切文明的民族都是从野蛮状况开始的。但是这种野蛮状况本身怎样来说明呢？于是出现新的deus ex machinal［救急神］【15】，就是我们地球上发生的可怕变革。也许这些变革不止一次地毁灭了大部分人类。幸免消灭的部分人类是不能为后代保存这些大灾难以前所存在的知识和技艺的。因此很可能人们在已经达到一定程度的文明之后，不止一次地又倒退到无知的状况。“也许人类在对他们最重要的问题上的极其无知就取决于他们这些周期性的重新开始。这也许就是说明我们知识不完善，我们政治设施和宗教设施的缺点的真正来源。”【16】我们已经看到，人们不知道什么在什么之先：动物在蛋之先还是蛋在动物之先。现在我们看到，霍尔巴赫不知道是文明在野蛮状态之先还是野蛮状态在文明之先。

霍尔巴赫满足于认识“人类因错误而成为不幸者”，以及必须把人类从错误中解放出来。为了完成这个高贵的任务，他既不吝惜劳动，也不吝惜金钱。他把他的整个一生贡献给反对“偏见”的斗争。一切偏见中最根深蒂固、最不祥的是宗教，于是我们的哲学家就不倦地攻击宗教。伏尔泰在他反对“I'infäme”（“卑鄙”）的斗争中，对“最高的实体”【17】加以宽容，只是试图使它理智起来。他在宗教问题上是立宪派。他想用永恒的、由“哲学家们”传译出来的自然规律来削弱上帝的权力。而法国唯物主义者们对于天上的事情，是热烈的共和派。他们早在那位好博士吉尔奥丹之前，就把上帝送上了断头台。他们恨上帝，就像恨个人的仇敌一样。

——同上，第70—73页

（十一）

当黑格尔说到伟大人物在历史上的作用时，他痛斥“小题大做的人学，它不是把人性的一般的和本质的特点作为自己研究的对象，而是主要关心于特殊的和偶然的东西，关心于个别的动机、情欲等等”。照他看来，“伟大人物希望了他们所做的，并且做了他们所希望的”。

对于所有按照自己的理解在这一或另一领域或多或少成功地为人类幸福工作过的那些人，可以断言同样的观点，自然“只是用有几分不同的话”。可以说，黑格尔如此鄙视的“猜忌观点 ”，对于理解和评价各个不同的历史时代，丝毫不会把我们向前推进。

——同上，第83页

（十二）

当人们说，按照经济唯物主义的理论［摘编者按：此指马克思主义理论］，一切都在自行发生，一切都是自行发生的，那就完全歪曲了这个理论的实质。在经济唯物主义理论看来，社会关系（人类 社会中的）是人们 的关系，不仅没有人们的参与，而且没有大多数人即群众 的参加，人类历史运动向前迈进任何一大步都是不可能实现的。群众参加伟大历史事变的必要性，决定着更有见识更有道德的人物影响这些群众的必要性。这就为个别人物富有成果的工作开辟着广阔的空间，而如果这些人物中间还有那种在经济唯物主义影响下变成奥勃洛摩夫式的人，那么这里应该怪罪的就不是经济唯物主义，而正是这些人物：显然，他们是非常之没有逻辑思维能力和非常之喜爱消极无为的“结果 ”。

妙极了，先生，正是最近的十到十五年，据“人物们”自己承认，当知识界道德水平和智力水平大幅下降时，我们这里，“人物们”开始特别喜欢把自己跟“事变的自然进程”对立起来。在［19世纪］70年代，最先进最有才干的人物喜欢把自己看做是历史的简单工具。一位有才干的、杰出的（可惜现在已经故去了的）民粹派分子在70年代末写道：“我们不相信通过预先的工作，能够在人民中创造出跟全部以往历史在他们中间充分发展的理想不同的理想。”他接着说：“伟大事变是人民群众的事业。它们由历史来准备。个别人物是无能为力的。他们只能是历史的工具，只能是人民意向的表达者。”现在，甚至那些按其首创精神远比不上写出我引述的这段话的人，也会为这种论调感到气愤。这种差别是从哪里来的？是这样来的。二十年前，我们的先进人物的确相信人民，他们的确深信，人民群众中存在着在他们看来与知识分子的理想相同的趋向。这就是为什么他们这些人物喜欢把自己看做历史的简单工具，看做人民意向简单的表达者的缘故。而现在，大部分这样的“人物”实质上都已经不再相信人民，虽然按照老习惯还

是极其动情地谈论他们；现在这些“人物”看到，个人主义的趋向在人民中占着优势，国民经济是与他们的理想矛盾的，这就是他们反对经济的原因，这就是他们把自己跟经济对立起来的原因。如果他们善于使自己的理想跟俄国经济现状协调起来，那么他们就一定会把俄国经济当作捍卫自己理想的最好论据。但是他们不善于使自己的理想跟现代俄国经济协调起来，而他们之不善于，正是因为他们没有理解经济唯物主义的理论。

——摘自“替经济唯物主义说几句话”，同上书，第234—236页

（十三）

在拉孔布的书里，确实有几页吸引了俄国读者的特别注意。这就是谈“个人”在历史上的作用 的那几页。按照拉孔布的意见，这个作用是极大的。他完全不同意那些把一切都归结为一般原因的作用的思想家。他说：“试让弗里德里希领导在耶拿战败的普鲁士人，而从法国人中去掉拿破仑，您想，事变的进程不会因此而改变吗？在任何情形下都不会有一个军人这样说。”那些说伟大人物只是自己时代的趋向的表现者的人是错了。有许多具有历史意义的创举，都是由伟大人物在他们周围的人完全不同情的条件下干出来的。“穆罕默德最初就受到周围人公开的敌视，最后却能把那些起先对战争并无任何好感的人民吸引到神圣战争中来。”拉孔布接着说：“机关，或群众，或环境，同样地在历史中起着很大的作用。但是我们仍然认为，那些身居机关领导职位并且指导着它们的活动的历史人物，以其个人肯定的或否定的性格，以其卓越的或微小的才能，对事变的进程也有影响，而且这种影响常常表现在最终的结果上。”

个人会给历史带进偶然性的因素。这一切都是我们那些伟大的、中层的和微末的“人物”很喜欢的，他们正在对可能成为历史运动的简单工具这一思想感到气愤。这类“人物”不反对为历史服务，但是他们希望历史——以自己的哲学家为代表——感觉到他们是出于善良意志为它服务的，并且意识到没有他们，历史有时就会变得很糟糕。就是这些如果不是向历史要求忠诚，那么无论如何也是向历史要求尊重的“人物”，赶快同意拉孔布，并责备那些跟他们“意见不合的人”，据他说，这里也有经济唯物主义者［摘编者按：此指马克思主义者］，不过他们的罪恶毕竟少些。但是拉孔布在这个场合，正如在其他场合一

样，不是可靠的依据。他的论据毫无说服力，只是证明他——一个毕竟不愚蠢的人——缺乏任何哲学 思维能力。

如果不是拿破仑做法国人的领袖，很可能耶拿会战会有其他的结局。不过更加可能的是，如果本世纪［摘编者按：指19世纪］初的法国士兵不优于路易十五时代的法国士兵，会战也不会像实际结局的那样结束；这从一方面说似乎证明全部问题在于“个人”（例如军队是由个人组成的），但从另一方面却使我们直接地回到为什么某一时代的“个人”不同于另一时代的“个人”的老问题，除非分析各个不同历史时代的社会关系，这个问题是不可能解决的[18]。

说到许多创举都是由伟大历史活动家在“他们周围的人完全不同情的条件下”干出来的，这也是正确的。不过这种反驳只能难倒唯心主义者，而拉孔布尽管有自己的“经济唯物主义”，却是属于唯心主义者。如果历史可以用心理来解释，那么很明显，超越自己环境的伟大历史活动家就会把某种自己的东西、某种这个环境中不曾有过的东西带进历史。但是从辩证唯物主义者们的观点看来事情并非如此。他们把社会环境的性质，首先理解为人们在他们的生产力发展的每一特定阶段所形成的那些社会关系 的性质。环境的心理只是在这以后并且作为上述关系的结果才出现的。而在这种场合伟大历史人物的活动中就没有那种不能用社会环境的性质来说明的“残余”，因为伟大人物只是比较清楚比较敏锐地在自己的头脑中反映了这些性质。而且正因为如此，伟大人物才能跟“群氓”发生暂时的矛盾，但是在同一些社会关系影响下，“群氓”逐渐转到“英雄”方面来。《既得权利的体系》的作者［摘编者按：指拉萨尔］比工人们自己更加清楚地理解德国工人的状况。因此他们有时讥讽《既得权利的体系》的作者。但是环境的性质，即德国经济关系，很快就使德国的先进工人确信那个曾经以大胆的观点使他们震惊的人是正确的。不过如此而已。就是在这个“终极的结果 ”中也根本没有什么不能用社会关系的逻辑加以分析的东西。

那种把伟大人物的历史活动同社会规律的作用对立起来的人（尽管这种对立 在他那里，正像在拉孔布那里一样，采取了减法 的形式），很像谢德林小说中的主人公；这位主人公给自己提出了这样的一个二者择一的问题：“或者是规律，或者是我 ”，并且要求这个问题得到直接的解决，既不偏向这一方，也不偏向那一方。

——摘自“谈谈历史”，同上书，第256—258页

（十四）

过去的历史学家们主要感兴趣的是王公贵族，他们认为官高位显的人物的功绩是历史发展的主要动力。这种观点也为18世纪启蒙学者们所接受，在他们手里按照他们的革命情绪被改变成为意见支配世界的学说。这种学说在理论上是站不住的，但它有一种优点，就是使被国家和最高等级所压迫的中间等级的群众 受知识界革命英雄人物 的影响留下广阔的空间。不过不久前曾给予旧制度以致命打击的复辟时代的资产阶级，已经不像被压迫的大众了。它的思想家们满以为它有力量和有作用，认为它是历史运动的最主要的英雄人物。我们已经知道梯叶里是多么兴高采烈地谈到资产阶级对人类和文明的功绩的。

但是，资产阶级有学问的代表们一旦对自己"父辈"的历史发生了兴趣，就必然要对社会设施的历史起源和发展制定出全新的观点。

——摘自"阶级斗争学说的最初阶段"，同上书，第520页

（十五）

我希望你们记住我引自霍尔巴赫的有关犹太民族历史的片段。在霍尔巴赫看来，这个历史是摩西 这个人的事业，摩西形成了犹太人的性格，并且把他们的社会制度和政治制度 同样还有他们的宗教 给了他们。在这里霍尔巴赫说，而且每一个民族都有自己的摩西。18世纪的历史哲学只知道个人，只知道伟大人物 ，——群众、人民，就其本身而言 ，对它说来几乎是不存在的。奥古斯丹·梯叶里的历史哲学在这一点上是同18世纪的历史哲学完全对立的。他在自己《关于法国历史的书信集》中的一封信里说道："一个极为特别的现象，就是［历史学家总是顽强地不承认人民群众有首创精神和思想。当整个民族从一国迁移到另一国并在那里定居下来，编年史家和诗人就总是把这个事件描绘成为似乎是某一个英雄为了显身扬名而发起建立新的国家的；当新的风习形成起来，就一定说这是某个立法者倡议和强迫实行的；当一个新的国家成长起来，就一定说这是某个王公创立的。而人民和公民总不过是］某一个人的思想的［掩饰物］。"【19】

革命是人民群众 的事业，而在复辟时代记忆犹新的这个革命，已经不允许把历史过程看做或多或少聪明和或多或少慈善的个人的事

业。历史学家不再研究伟大人物 的一举一动，而开始希望研究人民的历史 。

这是一个极为重大的结果，值得把它记在心中。

现在我们接着讲下去。广大群众在创造历史。好极了。但是他们为什么要创造历史呢？换句话说：当群众从事活动时，他们抱着什么目的进行活动呢？奥古斯丹·梯叶里回答：抱着保障自己利益的目的。他说："你们愿意确实知道是谁创立了某一制度，［是谁发起了某一社会事业吗？为了这，你们要弄清楚实际上是谁需要这个制度和这个事业，——就是他们最初想到这个制度和这个事业，就是从他们萌发了按照这个方向去行动的意志，就是他们是实现这个制度和这个事业的主要参与者。Is fecit cui prodest（谁需要这个，谁就干这个）——这个公理既适用于］历史，也适用于司法。"【20】

可见，群众是按照自己的利益行事的；利益是一切社会创造的源泉和动力。因此容易理解，当某一设施发生敌视群众利益的时候，群众就开始进行反对这个设施的斗争。并且因为对人民群众 有害的设施常常总是对特权阶级有利，所以反对这个设施的斗争就成为反对特权阶级的斗争。阶级间的和敌对利益间的斗争 在奥古斯丹·梯叶里的历史哲学中起着很大的作用。例如，这个斗争曾充满自诺尔曼人入侵时代直到推翻斯图亚特王朝的革命为止的英国历史。在17世纪的英国革命中，有两个阶级的人在进行斗争；胜利者——贵族和失败者——人民群众，其中也包括资产阶级。

"［凡是其祖先曾经侵占英国的人，——我们的历史学家说——都离开自己的城堡，投到国王阵营，在那里占据着符合他们的称号的地位。城市居民成群结队参加对立的阵营。于是可以说就集合了两支大军：一支是为了闲逸和权利 ，另一支为了劳动和自由 。所有游闲放荡的人（不管出身如何），所有不劳动而贪图享乐的人，都站在国王的旗帜下，保卫符合他们切身利益的利益；反过来，先前征服者的后裔中间那些当时经营工业的人则归附于］公会的党派。"【21】

两个阶级的这种斗争 不仅决定了社会政治领域的历史进程。它的影响在思想 领域也可以看到。17世纪时英国人的宗教信仰，按照梯叶里的意见，决定于他们的社会地位。"［这一方面和另一方面都是为了这些实际的利益而进行战争。其余的一切都不过是摆样子的，或者只是借口。那些站在臣民行列里的人大都是长老会派，就是说，他们在

宗教方面也不希望对自己有任何压迫。那些站在对立阵营进行斗争的人，则是主教和教皇的拥护者，因为他们甚至在宗教的形式中也首先寻找他们能够加以利用的权力和他们能够］从人们榨取的［捐税］。”【22】

你们看到，我们离开18世纪的历史哲学更远了。18世纪的人们断言，意见支配世界。在这里，意见，甚至在宗教方面，都受着阶级斗争的规定和制约。

请注意，我方才谈过的历史学家并不是唯一这样想的人。复辟时代所有著名的历史学家都赞同他的历史哲学。奥古斯丹·梯叶里的同时代人米涅 也抱着同一观点。他在自己的名著De la féodalité里面曾这样描述社会的进化。“［占统治地位的利益决定着社会运动的进程。这个运动透过它前进道路上一切障碍奔向自己的目的，当它达到目的时便停下来，为另一个起初完全没有受到注意，而只有变得最强大时才为人所瞩目的运动所代替。封建制度的进程就是这样。这个制度在它实际确立起来以前是社会所需要的，——这是它的第一时期；后来它实际存在了，也就不再是需要的了，——第二时期。而这导致了它］不再成为事实。”【23】于是在这里，我们又离开18世纪的历史哲学很远了。爱尔维修曾责备孟德斯鸠过于仔细地研究封建的法律。在爱尔维修看来，封建制度荒唐透顶，它本身是不值得那样仔细地研究的。相反，米涅认为有过一个时候，即中世纪，封建制度曾经符合社会的要求，从而对社会是有益的。他说，正是它的这种有益性才使它实现了。米涅常常重复说，不是人们引导事物，而是事物引导人们。他在他的法国革命史中就是从这个观点考察事件的。他在描写制宪会议时说道：“［贵族阶级的利益是同国民派的利益对立的。因此，构成会议首要部分的贵族和高级僧侣，除了他们屈服于弥漫会场的普遍热情的那些日子以外，经常是反对会议的多数的。这些既未能以自己的牺牲预防革命又未能使革命停下来的不满革命的分子，在参加革命后就一贯地站出来反对革命所实行的几乎所有］改革。”【24】

由此可见，政治派别的划分决定于阶级的利益。同一些利益也产生一定的政治结构。米涅告诉我们，1791年的宪法“是中等阶级的事情，它那时是最［强大的，因为众所周知，占统治地位的势力总是控制着各种机关。而当这个势力掌握在一个人手里时，它就是专制主义；掌握在一些人手里时，它就是特权；掌握在一切人手里时，它就

是权利。权利是社会的完成，正像是社会的始端一样。法国就通过作为贵族设施的封建制度和通过作为君主国设施的专制政权，最终达到了这种状态]”[25]。

他在同一著作的另一个地点说道：[“8月10日，是群众起义反对中等阶级和反对立宪君主制的一天，就像7月14日是中等阶级起义反对特权阶级和反对国王专制统治一样。从8月10日起开始了革命的专政时期和专横时期。[26]由于形势变得越来越困难，于是爆发了大规模的战争，这个战争引起了力量的新的汇聚；而且这股力量是自发的、无组织的，因为它来自人民群众，它使下层阶级的统治变成容易激动的、愤怒的和残酷的。于是整个情势完全改变了：自由已不再是目的，——社会拯救变成了目的。而且整个国民公会时期，从1791年宪法废止到三年宪法建立执政内阁那个时刻为止，只是革命反对各个政党和反对欧洲的长期斗争。而且难道能够不这样吗？”][27]

米涅像梯叶里一样是中等阶级忠实的代表。当问题涉及对这个阶级政治活动的评价时，米涅甚至歌颂暴力手段：“只有用实力夺得权利”，——他说。

在基佐那里我们发现同样的倾向，同样的好感和同样的观点。而且在他那里，这些倾向和这些好感表现得更加明显，观点也叙述得更加明确。早在1821年出版的Essais sur l'histoire de France 一书中，他就极其明白地表述了他对构成社会建筑基础的东西的看法。

“大部分作家、学者、历史学家或政论家都力图用这个社会的政治设施来说明社会的某一状态、社会的文明程度和种类。为了认识和理解社会的政治设施，从研究社会本身开始会更为明智。设施在成为原因之前是结果；社会在设施影响下开始发生变化以前就创造了设施；并且不是按照政府的形式来判断人民的状况，而是首先应当研究人民的状况，以便判断他们的政府本来应该和能够是怎样的……社会、它的结构、各个个人的生活方式，都取决于他们的社会状况、人们各个阶级的关系——一句话，人们的公民生活（l'état des personnes）——这无疑是吸引那些希望知道各族人民如何生活的历史学家和希望知道他们如何被治理的政论家的注意力的首要问题。”[28]

——摘自“唯物主义历史观”，同上书，第735—740页

（十六）

恩格斯在上述小册子的第14页上说："空想主义者的世界观曾经长期地支配过19世纪的社会主义观点，而且至今还部分地占着支配地位。所有英国和不久以前所有法国社会主义者，以及先前的德国共产主义者，包括魏特林在内，都坚持了这种世界观。在他们的观念中社会主义是绝对真理、理性与正义的表现，只要把它发现出来，它就会凭自身的力量征服全世界；而既然绝对真理不依赖于时间、空间和人类的历史发展，那么它何时何地被发现出来，这就是纯粹偶然的事情了。"[参阅《马克思恩格斯全集》中文第1版，第19卷，第217页]

对于这一段话伯恩斯坦先生责备恩格斯为夸大。他说："我不能同意他，当他说，按照他们（空想社会主义者）的意见，他们所发现的真理的时间和地点是与历史发展无关的偶然事件。用这种一般的形式提出的这一论点，是对他们的历史观的不正确的描述。"[29]

如果伯恩斯坦先生肯花点力气去好好了解一下空想社会主义文献，更深入地想想空想社会主义者的基本历史观点，那么，他自己就会看出，在恩格斯的话中一点夸大的影子都没有。

傅立叶坚定地相信，他成功地发现了道德吸引力规律；但是他任何时候都不会把自己的理论看作法国社会发展的果实 。他本人曾不止一次惊讶地自问，何以人们没有在几百年甚或几千年以前做出他终于成功地做出的发现。于是他只有用人们丧失理智以及用偶然性的力量才能回答自己。对此他甚至写过很有特色的关于"偶然性之横暴"的言论，在那里他证明，"这一巨大的和被轻视的力量几乎完全制约了一切发现"。[30] 用他的话说，他自己在"发现吸引力的作用"（dans la découverte du calcul de l'attraction）时很得力于这一力量。和牛顿一样，他的思想也是苹果启发了的。"一个同我在巴黎的菲佛里餐厅一起午餐的旅行家，用十四苏[31] 买了这个值得纪念的苹果。我那时刚从一个地方来，那个地方买这样一个甚至更好的苹果只要半个里亚德，即是说买一百个也用不了十四苏。在同一气候的两个地方，价格的这种差别，我深感惊讶，这使我想到产业机构中有根本的缺点；由此产生这样一些研究，使我经历四年后发现了产业集团的系列理论，接着又发现牛顿不曾察觉的万有运动定律。……后来我发觉可以数出四个苹果，其中的两个以引起不幸著称（亚当的苹果和巴里士的苹果），而另外两个则因为丰富了科学而著名。这四个著名的苹果不值得在历史中占有特殊的一页么？"[32]

看来这本身已够生动了。但是还不止此。在傅立叶的理论中，偶然性起着比他根据关于四个著名苹果的素朴思想所能归之于偶然的还要更加广泛的作用：因为在这一理论中，人类思想的整个历史发展以及人类各种成见的整个命运都是由偶然性决定的。傅立叶说，“假使人们这样长久地坚持颂扬文明，那么，这是因为没有人肯听培根的劝告，没有对于每一职业的恶习和缺点作批判的分析”[33]。为什么没有人肯听培根的劝告呢？很简单：因为使人想到应当接受这个劝告的那一偶然性没有出现。现存的事物秩序本身只是一般规则的例外，只是人类真正命运的偏差，它比应该维持的时间长久得多，是由于“诡辩家们的轻率，忘记了他们应当思索上帝的一般旨意（oublièrent de speculer sur l'universalité de la providence），寻出上帝应当为人类关系制定的法典”[34]。

此后读者自己可以判断，我们上面引述的恩格斯的话是否有一点一滴的夸大。

在其他伟大的空想主义者那里，对偶然性在历史上的万能作用的信仰，没有说得这样鲜明，也许也没有这样大，像傅立叶那样。但是这种信仰在他们中间甚至最清醒的人如罗伯特·欧文那里强烈到何种程度，下面简单的事实可以说明，就是他为实现自己种种社会主义计划曾向这一世界中极愿维持人对人的剥削的有势力的人呼吁。这种呼吁是和罗·欧文关于人类性格形成的整个学说极不符合的。按照这一学说的直接的和明显的含义，这一世界的有势力的人绝对不会主动废除他们的观点赖以形成和其存在跟他们的切身利益密切攸关的那一社会秩序。然而罗伯特·欧文[35]还是不倦地、耐心地用详细的计算、精密的计划和漂亮的图案，向欧洲的君主们解释“合理的”社会制度是怎样一回事。在这方面，他也和一切空想社会主义者一样，是伟大的法国启蒙学者的亲兄弟，他关于人类性格形成的学说就几乎完全是从他们（主要是从爱尔维修）那里抄袭来的；而启蒙运动者也和他一样，以一种完全应该有好得多的遭遇的顽强精神向戴王冠的“立法者们”解释，怎样和用什么方法可以保障人类的幸福。他们振振有辞地猛烈抨击“专制君主”，却固执地把自己的希望寄托在开明专制上。这一矛盾特别显眼，也自然逃不掉他们自己的注意。他们全都曾经意识到这一矛盾，不过有些人明确些，有些人模糊些，而他们全都正是以对偶然性的希望来安慰自己的。试想一想，您有一个里面装着很多黑球和两

三个白球的大箱子，您一个一个地把球摸出来。不用说，您每次摸白球的机会要比摸到黑球的机会少得多。但是如果您重复地摸到足够的次数，最后您一定会摸出白球。对于戴王冠的“立法者们”也是这样，每次找到在王位上的坏“立法者”的机会，要比找到好立法者的机会多得多。但是终究会有一个好立法者出现。这个好立法者按照“哲学”所规定的一切行事，那时理性就胜利了。

法国启蒙学者们就是这样看的。这个等于承认他们的“哲学”完全无能的、实质上极其悲观主义的看法，和他们的一般历史观点有着密切的因果联系。大家知道，甚至那些曾是深信不疑的唯物主义者的18世纪法国启蒙学者们，也坚持对历史的唯心主义观点。他们认为知识的发展和一般说来人类智力的发展是历史运动的根本原因。在这方面，空想社会主义者是和他们完全一致的。例如，罗·欧文说[36]，在社会上占统治地位的恶是由人们对于人类性格形成的错误见解产生的，而这一错误见解本身又是决定于人们不知道自己的本性[37]。按照这一说法，要消灭社会上的恶，就只有指望关于人类本性的正确认识在人们中间普及。罗·欧文不可动摇地深信，这样的认识一定会在人们中间普及的。“人生来就是为了通过经验获得知识，并通过服从自己本性的规律而获得幸福”。这是他在临死前几个月写的[38]。但是要知道，经验也是知识。知识积累得快慢是由什么决定的呢？为什么人类在一个历史时代获得巨大数量的知识，而在另一个往往长久得无比的时段，人类在积累的旧知识上只增加十分微弱的一点点，有时连旧知识也失去了呢？欧文没有回答也不能回答这样一个对于科学地解释历史现象极为重要的问题。对于这样一个问题，持唯心主义历史观的人们根本不回答，也不可能回答。这是容易理解的。为了回答这一问题，他们应当解释人类的智力发展是由什么决定的，即是说，应当把这一发展不看作历史过程的基本原因，而看作别一个更深藏的原因的后果，这就等于承认对历史的唯心主义观点站不住脚。凡是还没有达到这种认识的人，在他对历史事变的解释和对将来的看法中一定会给予偶然性很广阔的位置。偶然性替他解释一切他不能用历史人物的自觉活动来解释的东西。援引偶然性是走向承认人类意识的发展决定于与人类意识无关的原因的最初的、无意识的和不由自主的一步。这就是18世纪启蒙学者和空想社会主义者如此频繁地援引偶然性的缘故。傅立叶的“四个苹果”在现在看来和法国启蒙学者装满黑白球的箱

子是同样可笑的。不过无论“箱子”还是“苹果”，在唯心主义历史观的根本特点中都有其足够的根据，而抱着这种观点的政治、社会的改革家们和革命家们应该是比其他庸人更经常地诉之于“箱子”和“苹果”，而且还会诉之于重大的许许多多种种其他意外事件。事实上，如果积累 知识的历史过程归根结底取决于跟社会生活进程及社会关系的发展没有必然联系的一系列偶然现象，那么，不论这个或那个思想家（其中也包括这个或那个社会改造计划的作者）对于总的知识宝库作出的任何一个贡献和每一个发明，都必然会被认作偶然性的赐予。而假使真理的发现 是依赖于偶然性，那么真理的传播 、它体现在社会生活中的迟早也都是决定于那一“巨大的和被轻视的力量”了。现在使我们惊异的、启蒙学者和空想社会主义者向这一世界的有势力的人讨好的行为，就是由这里产生的。在他们那里，实践 是符合理论 的，“艺术”是符合“科学”的。

诚然，在空想社会主义者那里有时已可看到对于他们从启蒙学者那里承继来的理论的强烈的不满 ， 企图摆脱唯心主义的 狭窄圈子和立足在比较现实的基础 上。他们力求创立社会的科学 。由此产生他们的一切“发现 ”。这些发现中有些确实值得注意。它们对于历史过程许多最重要的方面，例如对于阶级斗争在西欧社会现代历史中的作用，投射了极其明亮的光芒，从而为科学地说明社会现象作了准备。不过它们正是仅仅为之作了准备 。19世纪前半叶一切社会主义者都坚持其观点的历史唯心主义 ， 大大地阻碍了科学的社会生活观的最后形成。只有合乎规律的 现象才能加以科学的说明。现象的规律性以现象受必然性 的规律支配 为前提，而历史唯心主义却把历史的运动看作几乎仅仅是人们自觉的 ， 从而是自由的 活动的产物。当这个矛盾没有去掉的时候，科学地说明社会生活始终是不可能的。而当时的社会主义者们不仅没有解决这一矛盾，甚至不善于用应有的精确性来表述这一矛盾，尽管以谢林为代表的德国哲学已经清楚地意识到并精确地表述了这一矛盾。

谢林指出，人类活动的自由 不仅不排斥必然性 ， 而是相反地，以 它为 自己的前提 条件。谢林的这一深刻思想在黑格尔的著作中得到了有充分根据的和详尽的发挥。译成普通的话，这个思想就是说人的活动可以从两个方面 来考察：第一，他是作为这些或那些社会现象的原因 出现在我们面前的。既然人意识到自己是这样的原因，所以他

以为引起或不引起这些社会现象取决于他 。于是他认为自己的活动是自觉的和自由的 。然而作为特定社会现象的原因出现在我们面前的人，可以而且应当从另一方面作为一些社会现象的结果 来考察，这些社会现象以自己的影响决定了他的性格的气质和他的意志的方向。当作结果 考察的社会人，不能认为是自由的 活动者，因为那些决定他的意志活动的情况不依赖于他的意志 。因此在我们看来，他的活动是受必然性规律支配的 ，也就是说，是一种合乎规律的 活动。由此可见，自由 绝不排斥必然性 。认识这一真理很重要，因为它——也只有它才——为我们打开通向科学地解释 社会生活的道路。我们已经知道，只有对那些服从必然性规律的现象才能作科学的解释。如果社会的人我们只知道是社会现象的原因 ，那么他的活动为我们所了解的就只是其自由 的一面，因此这种活动也就始终得不到科学的解释。18世纪启蒙学者和19世纪空想社会主义者在自己有关历史的议论中，都把社会人只看作社会现象的原因 。这是由于他们对历史抱着唯心主义的观点：谁在智力发展中看到历史运动最深刻的原因，他就只会考虑人们的自觉 活动，而自觉 活动也就是我们称之为自由活动的那种活动。

必然性不排斥自由。况且人们自觉的、因之也是自由的活动之所以可能，只是因为他们的行动是必然的。这可能看来是奇谈怪论，但这是无可争辩的真理。如果人们的行动不是必然的 ，那么预见 它们就会是不可能的，而在不可能有任何预见的地方，就没有自觉地影响周围生活的那种自由活动的余地。由此可见，必然性乃是自由的保证 。

伟大的德国唯心主义者们已经把这一切说得很清楚，就他们在其对社会生活的判断中坚持这一观点来说，他们是站在坚实的科学 基础上。但正是因为他们是唯心主义者 ，他们不可能以应有的方式利用自己固有的天才思想。诚然，他们的哲学唯心主义跟唯心主义历史观 没有必然的联系。黑格尔在他的“历史哲学讲演录 ”中说，当然，虽然理性支配着世界，但是它之支配世界正和它支配天体的运行一样，即是在合规律性的意义上 。天体依照一定的规律运行，但是它们的运行始终是无意识的 。据黑格尔的意见，人类的历史运动也是这样进行的；它服从一定的规律，但是人们不知道这些规律，因此可以说，历史的运动也是无意识的 。人们如果以为，他们的思想是历史运动的主要因

素，那就错了。任何一个时代的思想本身都是为这个时代的性质所决定的。并且，密涅瓦（Minerva）的猫头鹰只是夜间才飞翔。当人们开始思考自己的社会关系时，那时候可以确信地说，这些关系已经过时了，该让位给新的社会秩序了，而人们只是在这新的社会秩序快退出历史舞台时，才了解它的真实性质。

黑格尔的这些议论距离构成唯心主义历史观的本质的那种素朴思想是很远的。那种素朴的思想认为，历史的运动归根到底是为观念的发展所制约的，或者如法国启蒙学者们有时所说的，是"意见"支配着世界。在这些议论中至少正确地指出，不能用什么来解释历史运动。不过在这些议论中自然也没有指出观念的真正原因。而这些议论也是不可能指出这一点的。如果黑格尔距离法国启蒙学者和空想社会主义者素朴的历史唯心主义很远，那么这丝毫没有动摇他的体系的唯心主义基础，但是这一基础却不能不妨碍对社会历史过程作出完全科学的解释。在黑格尔看来，绝对观念的发展是整个世界发展的基础。在他那里全部人类历史归根到底也是用这一观念的发展来解释的。但是这一绝对观念是什么呢？正如费尔巴哈早就很好地指出过的，这只是思维的人格化过程。这么说来，一般的世界发展，尤其是历史的发展，由人类思想的规律来解释，或者换言之，历史由逻辑来解释。这种解释之不能令人满意到如何程度，可以从黑格尔本人的许多著作中看出。历史的运动，只有当它不用逻辑，而用社会关系的发展，主要是经济关系的发展来解释的时候，才变成可以理解的。例如，当他说拉克德蒙之亡主要是由于经济不平等时，这一解释本身是可以理解的，而且完全符合最新历史科学的结论。而绝对观念在这里是根本不管用的，当黑格尔为了彻底说明希腊和拉克德蒙的命运而求助于绝对观念时，那么对于他已经指出用经济来解释，他完全没有补充任何东西。

——摘自"《科学社会主义的发展》的序言"，载《普列汉诺夫哲学著作选集》，第三卷，第35—44页，三联书店1962年版

（十七）

其实，至于说到"哲学家个人"以及一般说来任何在人类历史上留下自己痕迹的活动家，那么，以为似乎马克思、恩格斯的理论没有给他留下位置的那些人是极其错误的。这种理论给他留下了位置；不过它同时善于避免不能容许地把"个人"活动同由经济必然性所决定的事

变进程对立起来 。谁主张这样的对立，他从而也就证明他很不理解唯物主义历史观。正如我们已经不止一次地重申过的，历史唯物主义的根本原理是，历史是人们创造的 。而如果历史是人们创造的，那么很明显，它同时也是“伟大人物”创造的。剩下的问题只是弄清楚这些人物的活动究竟由什么来决定。关于这一点恩格斯说：

“在特定国家特定时间出现这样的人，而且正是这个人而非别的人，——这当然是纯粹的偶然现象。但是如果我们把这个人除掉，那时就会需要有人来代替他，而且代替者是会出现的，或好或坏，然而归根到底总是会出现的。恰巧是科西嘉人拿破仑做了必然出现在被战争弄得精疲力竭的法兰西共和国的那个军事独裁者，这是一种偶然现象。然而如果没有拿破仑，那么他的位置会由另一个人来占住；下面的情况证明这一点，即每当需要有适当的人的时候，他就会出现：如恺撒、奥古斯都、克伦威尔等等。如果说马克思发现了唯物史观，那么从梯叶里、米涅、基佐以及1850年以前英国所有的历史学家的例子可以看出，事情正是向这个方向发展的，而摩尔根对于同一观点的发现证明，做到这点的时机已经成熟了，这一观点本来就应当 被发现了。而且历史上所有其他的偶然性和表面的偶然性都是如此。我们所研究的领域越是远离经济，而且这个领域越是具有抽象思想体系的性质，我们在它的发展中遇到的偶然性就越多，它运动的曲线就越是曲折。然而您画出这个曲线的中轴线，您也就会发现，您考察的时期越长，您研究的范围越广，这个轴线就越会接近成为同经济发展轴线的平行线。”[参阅《马克思恩格斯全集》，第39卷，第200页]

精神发展或社会发展领域中任何特定的杰出工作者的“个性”都属于这样一些偶然现象 ，它们的出现丝毫不妨碍人类智慧 发展同人类经济 发展平行行进的“中”线。 【39】

——摘自“马克思主义基本问题”，载《普列汉诺夫读本》，第213—214页，中央编译出版社2008年版

（十八）

在历史上作为“世界精神的权利”的体现者和维护者出现的伟大人物，从黑格尔的历史哲学中给自己找到了充分的理由，虽然他们的出现侵犯了个人的权利，动摇了现存的社会制度。黑格尔把这些人物称为用自己的活动创造新世界的英雄 。他说道：“他们同旧制度发生矛

盾，并摧毁旧制度；他们是现存法规的摧毁者。因此他们会毁灭，不过是作为个别的人物毁灭；对他们的惩罚不会消灭他们所代表的原则……这原则以后会胜利，虽然是以另一种形式”。阿里斯托芬没有错。苏格拉底实际上破坏了自己民族的旧风俗。如果这个民族感到它珍视的制度面临危险而判处苏格拉底死刑，是不能责怪这个民族的。雅典人从自己方面看是正确的。但苏格拉底也是正确的，甚至比他的审判者更正确，因为他是新的、最高的原则的自觉代表。

黑格尔肯定地偏爱这些“现在法规的摧毁者”，并且挖苦地嘲笑力图以自私的个人动机来解释伟大历史活动家行为的、深思熟虑的心理学家。他承认十分自然的是：如果一个人忠于自己的事业，那么为这事业进行的工作也会给他带来个人的满足，这种个人满足也许可以分解成各种的自私。但是，只有“心理学的奴仆们”才会根据这一点认为伟大的历史活动家只是以个人动机为指导，对他们说来，英雄是没有的，并不是因为实际上没有英雄，而是因为这些评论家只是奴仆 。

——摘自“从唯心主义到唯物主义”，载《普列汉诺夫哲学著作选集》，第三卷，第739—740页

（十九）

按照他［摘编者按 ： 指布鲁诺·鲍威尔］的意见，这种争论是关于实体 为一方和自我意识 为另一方的争论。以基督教团体的无意识创作来解释福音故事的产生的施特劳斯，站在实体 的观点上。而布·鲍威尔则批驳这种观点，证明福音故事是福音作者有意识地想出来的，他宣布自己是自我意识 的代表。

他同施特劳斯争论的那个问题，的确要比福音史起源的问题广泛得多。这是一个很大的哲学史问题，即一般历史和其中的思想史的有规律进程同个别人物的有意识活动有什么关系的问题。这个问题的彻底解决，在于懂得历史的有规律进程决定于各个个别人物活动的总和，因而后者绝不应该同有规律的历史运动对立起来。不错，合规律性概念 同必然性概念 是相符的，而各个个别人物的有意识活动在他们看来是不受拘束的必然性，或者用这些情况下普通的话来说，是自由的必然性。但是，它之所以被他们看成这样，是因为他们意识到自己是某种社会事件的原因 ，而意识不到自己是他们想正是这样活动而不那样活动的意图所由产生的那个社会环境的结果。自由地活动——

意味着实现自己的目的，而不做达到别人目的的工具，如此而已。与自由 对立的是强制 ，而绝不是必然 。任何一个历史时代的伟大人物的有意识活动，在下述意义上是自由的 ，即他们实现了自己的而不是别人的理想，同时他们的有意识的活动是必然的 ，因为他们为特定理想服务的决心决定于以前整个社会发展进程。而且，个别人物的即使最自由和最有成效的活动，也总会引起他们完全意想不到的结果。甚至表面上一看就会明白，这些结果只有 在社会现象一定的必然的有规律的联系中才能找到自己的解释。但是不管这一切如何明白，个别人物的自由活动毕竟还是很经常地而且——就一定的心理动机来说——很想同有规律的发展进程相对抗。虽然黑格尔哲学说明了这种二律背反毫无根据，但是即使很有才能的黑格尔主义者，毫无疑问施特劳斯和布·鲍威尔是这样的人，也不是始终都善于对付这种二律背反。施特劳斯断定福音的历史产生于传说，并且至少最初没有为个别人物的创作对传说的加工整理留下位置，他偏向二律背反的一个方面。布·鲍威尔用其黑格尔主义语言说出了这一点，他说施特劳斯停止在实体的观点上。布·鲍威尔引证黑格尔的话，断言这种停止构成对哲学——当然是黑格尔哲学——的重大罪过，哲学要求从实体向自我意识 运动。他也许准备承认实体的权利，但是他要求自我意识也不失去自己的权利。他说："施特劳斯的错误，不在于他发动这个一般力量【40】，而在于他使这种力量从自己的一般性中直接发生作用"【41】。这句话说得真是好极了。但是在其维护"自我意识"的权利时，鲍威尔表现出过多的热心。他那么热衷于维护这种权利，以致"一般力量"完全处在他的视野之外了。换句话说，他偏向于二律背反的另一方面：他这样地使"实体"迁就"自我意识"，以至于在他那里，自我意识成了一切 ，而实体则什么也不是 。马克思的上述嘲笑的评语，就是由此引起的，它等于对极端的历史唯心主义 的责备。

施特劳斯和布·鲍威尔之间的意见分歧，是在黑格尔思辨的基础上的意见分歧。但是他们每个人，都像我们看到的那样，偏向于历史的有规律进程和个别人物的自由活动之间的二律背反的一个方面。由于他们犯了这种片面性，他们都同样地与自己的老师发生分歧。布·鲍威尔同黑格尔的分歧，标志着他放弃黑格尔的历史哲学，而回复到18世纪法国启蒙运动者的"意见支配着世界"（c'est l'opinion qui gouverne le monde）的观点。

——同上，第754—756页

（二十）

鲍威尔兄弟的思想方法在神学 方面是很激进的。这没有什么奇怪。按照他们的老师黑格尔的理论，在宗教中精神表象出自己固有的本质。但是鲍威尔兄弟却得出这样的信念：精神绝不是作为不依赖人类自我意识的某种东西而存在的。显然，他们已经不能用黑格尔的眼光来看宗教了。他们说，在宗教中，表象出自己的本质的不是精神 ，而是人 。但是，人的本质的宗教表象，是它的错误的 表象，这样的表象是应该消除的。鲍威尔兄弟的这种宗教观点来自路德维希·费尔巴哈，关于费尔巴哈，我们在后面说到他的时候再谈。这里应该指出的只是下面一点：鲍威尔兄弟在宗教观点——尽管不是他们独立的观点——上，大大地超过了施特劳斯，后者在相当长的时间内始终停滞在黑格尔同费尔巴哈之间的中间阶段上。他们已经不说宗教同哲学的调和。当这种调和的拥护者之一，说反对某种宗教的思想家必须代之以另一种宗教的时候，布鲁诺·鲍威尔就尖锐地反驳说，如果我们力图使人们脱离一种错误，那么这绝不会责成我们把他们引入另一种错误，如果我们希望赎一次罪，那么这绝不能由此得出结论说，我们应当再犯一次罪[【42】]。

“批判”想提出哲学来代替宗教。但是在它看来，哲学本身也不是目的。哲学的胜利应该为在合理的基础上改造社会，为人类继续向前进展铺平道路。这似乎是十分进步的纲领。但是就在这里也显示出，在19世纪中叶左右要把彻底的革命思想同唯心主义协调起来是多么困难。

布·鲍威尔及其同道者的纲领只有在保持着代数公式的形态时，才是进步的。而在需要用一定的算术数字 来代入其中的代数符号 的时候，它就具有可疑的甚至简直是保守的性质。鲍威尔兄弟不善于把自己思维的抽象的激进主义跟自己时代的社会倾向联系起来。他们以自己的“批判精神 ”自傲，轻视“群众 ”（按照他们的想法，群众是根本不懂批判的），认为同群众接近是有害的。他们说出这样一个奇怪的思想：自古以来发生的一切伟大历史事件之所以没有显著成就，就因为它们注意到群众并醉心于群众，换句话说，就因为这些事件为之发生的那种思想，一定要指望群众的同情。关于这一点，马克思说得很恰

当：每当“思想”离开“利益”，即不表现整个社会或某一阶级的需要时，它就遭到可耻的失败[43]。唯心主义的“批判”对群众的物质利益的严重轻视，使得它不能理解无产阶级解放运动的意义，甚至反对这个运动。在这方面，费尔巴哈表现出丰富得多的理解能力；但是很明显，以他为代表的德国哲学已经同唯心主义决裂而成为唯物主义哲学了。

——同上，第758—760页

（二十一）

一谈到“主观主义者”，我们就不由自主地回想起他们从前经常发表的关于“个人在历史上的作用”的滔滔不绝的议论。“主观主义者”断言这些议论重复了和发展了我们伟大的“启蒙运动者”的观点，他们这样说对不对呢？也对，也不对。我们已经看到，唯心主义历史观必然会极端夸大“先进的个人”的作用。例如，因为车尔尼雪夫斯基持有这种唯心主义，所以他对个人在历史上的作用的观点就接近于“主观主义者”的观点。但是，我们已经知道，在他的世界观中也存在着唯物主义历史观的萌芽。正因为存在着这种萌芽，所以车尔尼雪夫斯基对我们这里感兴趣的问题的观点是离“主观的”观点就再远没有了。

顺便提一下，在车尔尼雪夫斯基如此无条件赞赏的格兰诺夫斯基的演说《论通史的目前状况和意义》中，引证了贝尔院士的这样一些话：“世界史的进程决定于外部自然条件。个别人们的影响比起这种条件来是微不足道的。他们几乎永远只是去实现那种已经这样或那样地准备好的、而且必定要实现的东西。企图建立任何崭新的和没有准备好的东西，始终是不会成功的，或者只会招致毁灭”[44]。格兰诺夫斯基一点也不反对这个观点。车尔尼雪夫斯基在关于格兰诺夫斯基的文章里也并不反对这个观点。但是，这个观点与唯物主义历史观的拥护者的观点有什么关系呢？这个观点是对后面这种观点的暗示，是科学思想朝着这个方向迈出的第一步，后来马克思和恩格斯就如此成功地沿着这个方向前进了。实际上，“个人”总是仅仅实现那已经准备好的东西。在这里贝尔是对的。但当他把个人的影响与外部自然条件的影响相比较的时候，他犯了一个大错误。这后一种影响很少是直接的。自然条件最经常的情况只是间接地、只是通过它们所引起的那些社会关系影响历史。因此，不应该把个人的影响与外部自然条件的影

响相比较，而应该把它与社会关系的影响相比较。但这种比较在方法论上也可能是非常不正确的，因为社会关系是人们的关系，而不是某种虽然与人有关、但毕竟似乎与人相对立的形而上学的本质。实际上历史是人们在创造，但人们之所以这样而不是那样创造历史，并不是因为他们自觉地正是要这样而非那样创造历史，而是因为他们的行动决定于不以他们的意志为转移的种种条件。在这些条件中，当然也应当提到外部自然条件；但生产关系应当占有主要地位，这种生产关系是在特定生产力的基础上产生的，而生产力自身对地理环境的依赖是不小的。贝尔曾经清楚地暗示过这一切，无怪乎他谈到外部自然界对个别民族社会关系的影响。但是，这些清楚的暗示中正确的东西，只有在马克思—恩格斯的历史唯物主义中才得到了应有的发展。

车尔尼雪夫斯基在其论莱辛的著作中这样表述了他对个人在历史上可能起的作用的看法：

“伟大的世界性事件的进程，像大河奔流一样必不可免和无法阻挡：任何峭壁、任何深渊都拦不住它，更不用说随意设立的堤坝了。无论谁的力量都不能靠堤坝来使莱茵河或伏尔加河改道，力大无穷的河流一冲就把狂人鲁莽的手想用来阻挡它的流动的一切木桩和一切砖头之类的碎料抛上了岸；轻率的政策的唯一后果只是，被河水静静浸泡着的和碧绿的繁盛的被精致的草地绿化了的河岸，将暂时被受到凌辱的怒浪所撕裂和毁坏，——而河流还是走自己的路，淹没一切深渊，冲开山脊，直达它要流向的海洋。种种伟大的世界性事件的实现，既不取决于谁的意志，也不取决于任何个人。它们是按照如引力定律或有机体成长规律一样确定不移的规律实现的。但是，一个世界性事件实现得快些或慢些，它以这种方式实现或那种方式实现——这取决于无法预见和无法事先确定的种种情况。这些情况中最重要的是强有力的个人的出现，他们以自己活动的性质给予事件的固定方向以这种或那种性质，加速或延迟事件的进程，并且凭借自己占优势的力量使得把群众发动起来的种种力量的混乱的波动具有规范性”[45]。

对这些思想可以补充的只有两点意见。

第一，强有力的个人的出现也不是偶然的。早已指出过，强有力的个人往往正是在极其需要他们的时候出现在历史上。怎么解释这一点呢？这不过是由于：某一类强有力的个人并不是在任何社会制度下都能找到运用自己能力的机会。例如，谁也不会争论，拿破仑的强有

力的个性在某个历史时代上打下了极其深刻的烙印。但必须要有特殊的历史条件，拿破仑的力量才能充分地施展出来。如果旧制度再继续维持三十年的话，那我们就不知道拿破仑的一生会成为什么样了。据说革命前几年他曾经想到俄国去，在俄国军队里服务。不用说，在那里等待着他的前程，无论在什么情况下都绝不会使他走向统治世界。而拿破仑手下的那些元帅呢？在1789年，内伊、缪拉和苏尔特都是士官。如果不发生革命，他们也许一辈子也得不到带穗的军官肩章。在同一年，也就是在革命开始的那年，奥热罗还是个普通的剑术教师，拉纳还是个染色工人，古维翁·圣西尔还是个演员，马尔蒙还是个排字工人，朱诺还是个法科学生，等等。所有这些人都有很大的军事才能。但是旧制度不会容许他们施展这种才能；大家都知道，在路易十五治下只有一个不属于贵族等级的人获得中将军衔，而在路易十六治下不是贵族出身的人的军事前程就更加困难了【46】。因此，某一时期在某个民族那里存在的社会关系，决定着是否将在某个领域为某一类强有力的个人开辟道路。既然社会关系任何特定结构都是某种完全合乎规律的东西，那么很明显，强有力的个人之出现于历史舞台也就有其规律性。

第二，强有力的个人一旦出现于历史舞台，他就以自己的活动加速事件的进程。这一点是正确的。但在这里也显而易见，加速的程度则取决于强有力的个人不得不在其中进行活动的那个社会环境的特性。

有了这些附带条件，现代唯物主义历史观的拥护者就完全可以接受车尔尼雪夫斯基的观点。要看出这种观点距离我们主观主义社会学家的学说多么遥远，并不需要很多的洞察力。这些先生有一种可爱的习惯，就是责备马克思的“学生们”，说他们仿佛抛弃了60年代的遗产。但如果把他们的牢骚同车尔尼雪夫斯基在我们刚才的引文中关于个人作用所说的话作一对照，那么很明显，这些有同样根据的——正确些说，这些完全没有逻辑根据的——牢骚，可能针对车尔尼雪夫斯基而发，正如它们针对马克思主义者而发一样。在这里，也像在其他所有方面一样，只有马克思主义者才始终忠实于我们60年代的伟大“启蒙运动者”的优秀遗训。

——摘自“车尔尼雪夫斯基”，载《普列汉诺夫哲学著作选集》第四卷，第331—335页，三联书店1974年版

（二十二）

1764年，伏尔泰给索微兰侯爵的信中预言了法国旧社会制度即将崩溃。他补充说：这将是一个很厉害的骚乱，青年是幸运的：他们将看见非常好的东西。伏尔泰的预言在下面的意义上是实现了，那就是，“骚乱”（tapage）确实是非常美好的；但是，可以有把握地说，许多同费尔内的长老【47】属于一个流派、活到他那个时代的人，是不喜欢他的。长老不赏识“群氓”。而群氓也正是发动上一世纪末的“骚乱”的主要力量。不错，在某一时期，群氓的行为是完全符合于“正派人”即文明的和自由的资产阶级的设想的。但是逐渐地，群氓如此冲动，变得这样无礼、莽撞和好斗，于是“正派人”感到自己被那些可怜而又不文明的群氓所战败，走到了绝望的地步，真诚的怀疑伏尔泰和百科全书派为之行动的理性本身的力量，这一理性好像本应正是把自己的体现者和代表人，亦即那些文明的有产者，放在事变的领导地位。从1793年开始，所有那些感觉到自己从阵地上败退和为“群氓”意外的和可怕的胜利所征服的人，对于理性力量的信仰大大减弱了。在以后的事件及其无休止的战争和变革中，军事力量不止一次地取得了对所有文明的人们认为是自己不可争辩的权利的胜利，这只能增加已开始的失望：这些战争和变革准确地嘲弄了理性的要求。于是我们看到，到18世纪末，对理性的信仰完全衰落了，虽然督政时期和执政府时期所谓思想家照老例还在歌颂理性和真理（la raison et la vérité），但是他们已完全没有从前那样的兴奋，而且他们的影响也不大；公众并不听信他们；现在公众像本丢·彼拉多一样，带着怀疑的微笑问：“真理又是什么呢？”熟悉当时法国知识分子情况的斯塔尔夫人说：被事变的可怕进程所吓倒的“多数人”（la plupart des hommes）丧失了任何自我完善的意愿，他们“为偶然性的威力所震惊，已不再相信人类才能的力量了。”

……

政治事变以其迅速巨大和变幻莫测的更替使得18世纪末和19世纪初的社会活动家们对理性的力量产生了怀疑。这些事变在其向前的运动中本应给社会思想的发展以新的推动，唤起善于独立思考的人们重新尝试去发现社会现象潜在的动因。

——摘自“别林斯基与合理的现实”，同上书，第447—450页

（二十三）

据黑格尔的意见，苏格拉底思想的传播可能使旧的雅典生活制度完全崩溃。因此，如果雅典人感觉到交由他们的法庭审判的这个思想家是他们所珍视的社会制度的死敌而把他判处死刑的话，是不能责怪他们的。这还不够：应当坦白地说，他们有责任 保卫这一社会制度。但是也应当承认，苏格拉底从自己方面说是对的，他是新的高级的 原则自觉的代表；他是自身具有精神的绝对权利的英雄。“在世界历史中，英雄的地位就是这样，他们在以自己的活动创造新世界的时候，跟旧制度发生矛盾，并且摧毁它，他们是现存法律的破坏者。所以他们死亡，但作为个别人物而死亡；对他们的惩罚并没有摧毁他们所代表的原则……后来原则胜利了，虽然是在另一形式中胜利的”。

历史的运动，在我们看来，常常是两种法律原则之间敌对冲突的场面。一种法是现存社会制度、已经确立的道德关系的神圣的法；另一种法是自我意识、科学、主观自由的同样神圣的法。它们的冲突是名副其实的悲剧，悲剧里有人们死亡，不过他们没有过错，每一方从自己角度看都是正确的。

——同上，第454—455页

（二十四）

一个人为了不致成为幻影，应当成为一般者的特殊表现。最进步的世界观同对个人的这种看法是相容的。当苏格拉底出来反对雅典人的陈旧概念时，他正是为“一般的、世界的”东西服务的，他的哲学宣传是雅典人在其历史发展中迈出的新步伐的理想表现。正是因为如此，苏格拉底便成了黑格尔所称呼的英雄 。由此可见，在作为一般者的特殊表现 的个人以其否定为新的现实，为明天的现实准备历史基础的那个场合，个人跟它周围现实的不协调是完全正当的。

——同上，第475页

（二十五）

最有天才的人，为了自己的发展，需要有他周围的环境的良好影响。

——同上，第490页

（二十六）

黑格尔哲学把人类的历史发展看作是合乎规律的过程，从而消除了偶然性 的观点 【48】 。而且黑格尔完全没有按照必然性 这个词的通行的含义来理解它。例如，假使我们说，法国旧制度之所以垮台是由于国王偶然的没有脱逃成功，那么，我们承认，既然脱逃没有成功，旧制度的崩溃就成为必然的 了。这样庸俗而肤浅地理解的必然性，只是偶然性的背面。在黑格尔那里，必然性有另外的意义。当他说某一社会现象是必然的，这就是说，这一社会现象是由它从中发生的那个国家的内部发展所准备的……

——同上，第492页

（二十七）

“没有目的就没有活动，没有兴趣就没有目的，而没有活动就没有生命。兴趣、目的和活动的源泉是社会生活的实体。……”（别林斯基）

关于个人在历史中的作用直到现在还在高谈阔论，然而忘却了这种作用最后是要由“社会生活的实体”来决定的这一点的人们，应该特别注意我国知识分子发展史的这个可悲的方面。

——摘自“别林斯基（1898年）”，同上书，第532—533页

（二十八）

他不能忘记“社会生活的实体”是兴趣、目的和活动的源泉。他所理解的“社会生活的实体”又是什么呢？不是别的，正是社会关系的总和 。

——摘自“别林斯基（1909年）”，同上书，第565页

（二十九）

任何一个历史人物“随自己的意志 去完成使命”就只有在这样一种限度内，即他的“精神上的自由工作”以社会发展有规律的进程为依据，并且是表现这个进程的。

……

把合规律性和自由对立起来，一般说来不符合黑格尔哲学的精神。黑格尔说过："Die Freiheit ist dies: nichts zu wollen, als sich"（自由在于除自己外不希望任何东西）。而且这是真正天才的定义；然而这个定义丝毫不排除希望产生 过程中的合规律性。相反，这个定义一定要以合规律性为前提，因为没有原因，希望是不会产生的。谢林早就指出过，假使没有必然性——即合规律性，——那么也就不可能有自由[【49】]。最后，赫尔岑在这里似乎忽略了，合规律性 概念并不限于自然现象的合规律性 概念，因为还有历史过程的合规律性 。

——摘自"赫尔岑的哲学观点"，同上书，第796页

(三十)

根据本世纪前半期的一些伟大唯心主义者的学说，人类的历史发展完全不是人们的自由意志的产物。完全相反。历史引导人类走向自由 ，但是哲学的任务在于把这种运动理解为必然的 运动。不用说，一般的人，特别是伟大的历史活动家，都不是没有意志 的；但是他们的意志在自己每一个仿佛完全自由的 自决中是完全服从必然性 的。而且人们绝不会百分之百地理解自己行为的未来结果。因此，历史运动的进行在极大程度上完全不依赖于人的意识和人的意志。当谢林和黑格尔从理论的 观点看问题时，在他们看来事情就是这样。一旦转到实践的 问题，他们自然要从另一方面看待它。

意志在自己的自决中服从于必然性。但是，不论意志的任何这种决定是怎样必然的（就是说，不论我们内在的自由 是怎样虚幻的），人们的意志一经确定下来，就会成为行动 的源泉，也就成为社会现象的原因 。人不认识那决定他的意志的过程，但是他多少明白地认识这个过程的结果 ，这就是说，他知道目前他想这样行动而不那样行动。当我们追求达到某个实际目的的时候，当我们，比方说，企图废除这种或那种过时的社会设施的时候，我们就是力求这样行动，使我们周围的人们的意志正好按照我们的愿望来决定。我们说服他们，我们同他们争论，我们唤起他们的感情。我们对他们的这种影响一定要算作决定他们意志的条件。决定他们意志的过程在这种场合正如平时一样，将是必然的 过程；但是在我们的鼓动工作十分紧张的时候，我们就完全忘记了这一点。我们的注意力不是集中在人们的意志是后果 这个情况上，而是集中在人们的意志总是原因 这个情况上，就是说，在

这种场合下，它可以引起我们所愿望的社会生活方式的改变。因此，在实践 中，我们将重视人们的意志，仿佛它是自由的 。按照被称为人的意志的自决的那种现象的本性自身讲来，以其他方式行动是完全不可能的。

这一点辩证唯心主义者们知道得非常清楚。因此，他们在理论中把意志看成是后果 ，而在实践中认为意志是原因 ，就是说，仿佛承认了意志的自由。但是，这还完全没有证明他们的进步意愿，正如这既没有构成特别是辩证唯心主义的特征，也没有构成一般唯心主义的特征。唯物主义者（也许只有定命论者雅克是例外）在他们的实践哲学中，对人的意志从来没有表示过另一种观点。让伏伦斯基先生哪怕是回忆一下狄德罗也好。今天的辩证唯物主义者记得特别清楚：在实践中，人们的意志是改造历史存在的粗糙形式必不可少的杠杆。

——摘自"伏伦斯基《俄国批评家。文学概论》"，载《普列汉诺夫哲学著作选集》，第五卷，第163—165页

（三十一）

如果说基佐把促使莎士比亚的戏剧出现的一切历史条件都列举出来了，那是可笑的。谁要是能够这样列举出来，谁就能给历史开出生产天才作家的药方。

——摘自《普列汉诺夫哲学著作选集》，第五卷，第176—177页

（三十二）

别林斯基和以前一样抨击那些力求用诗人的私生活来解释诗人创作的性质和历史的批评家。他现在把这些批评家叫做经验主义者。据他看来，经验主义的批评家只见个别不见一般，只见树木不见森林。他们从某个诗人的生平知道他是不幸的，就以为找到了理解他的忧郁作品的钥匙。凭借这种方法，就非常容易地说明例如拜伦诗的阴郁性质。经验主义的批评家们指出，拜伦具有容易激动的性格，他容易忧郁；另一些批评家也许补充说，他有消化不良的毛病，他们"由于自己对胃的看法简单得不像样子，所以一片好心，没有料想到这样细小的原因，其结果不可能产生像拜伦诗歌这样的现象"。事实上，伟大诗人之所以伟大，完全是因为他是自己时代、自己社会，从而也是人类的

工具和表达者。“为了猜出像拜伦这样非常了不起的诗人阴郁的诗歌的谜底，首先应当识破他所表现的时代的秘密。为此必须以哲学的火炬照亮事变的历史迷津，人类曾经沿着这条迷津去实现自己伟大的使命——成为永恒理性的化身，必须从哲学上确定人类在其历史运动中与诗人相遇的地点的经纬度。要不然的话，对于事件的一切援引，对于风俗习惯以及对于社会同诗人（和诗人同社会）和社会本身的关系的全部分析，就什么也没有说明”。

……

总之，别林斯基越来越深信，人才的发展完全取决于他周围社会环境的影响。因此，他自己的批评就愈来愈成为历史的 批评。

——摘自“别林斯基的文学观点”，同上书，第211—212页

(三十三)

别林斯基关于伟大人物在文学史中的作用的观点，就现在来说也是正确的。现在也不能不承认，伟大诗人之所以伟大，只是因为他是社会历史发展中伟大时机的表现者。判断一个伟大的作家，就像判断其他任何一个伟大历史活动家一样，按照别林斯基绝妙的说法，首先应该确定他与人类相遇的道路上的那个地点。很多人直到现在还认为，这个关于个人在历史中的作用的观点给人的个性留下的地方太小了。但是，这种意见是完全没有任何根据的。个人虽然成为自己时代普遍意向的表现者，仍然是个人。然而下面这一点是正确的：要十分令人满意地论证别林斯基对伟大人物在艺术史和全部一般人类史中的作用的黑格尔主义观点，只有借助于历史唯物主义理论才有可能。事实上，请回忆一下别林斯基在评论《聪明误》一文中所讲的话：“社会总是比个别的人较正确和较高，个别的具有个性的人只有到（他）表现社会的那个程度才是现实，而不是幻影。”有个性的个人应当在什么意义上表现社会呢？当苏格拉底在雅典开始宣传自己哲学的时候，他发表的无疑不是他大多数同胞所抱持的那些观点 。可见，这里问题并不在于观点。如果不在于观点，那又在于什么呢？大多数是否构成有个性的个人应当为之服务和应当服从的那个“一般的东西 ”呢？对于这些问题别林斯基无论在自己的文章里还是在书信中都没有回答过。在抛弃了“绝对”观点之后，他简单地宣称，对他说来，个人高于历史，高于社会，高于人类。这不是对问题作哲学的解决。在黑格尔那里，

苏格拉底之所以是英雄，是因为他的哲学表现了雅典历史发展中一个新的步骤。但是为了判断这一步骤，标准在什么地方呢？既然在黑格尔那里，历史归根到底只是实用的逻辑，那就应该在绝对观念的辩证发展规律中去寻找标准。这至少是模糊不清的。现代唯物主义者对于问题是完全另一种看法：随着社会生产力的发展，社会内部人们之间所存在的关系也在改变。然而新的社会关系并不是在新的生产力的基础上一下子产生，也不是自行产生的。这种适应应当是人们的事情，是保守派和革新派之间斗争的结果。这里就给个人的主动性开辟了广阔的天地。天才的社会活动家比其他的人较早和较好地预见到社会关系中一定会发生的那些变革。这种杰出的远见使他同自己同胞的观点矛盾起来，他可能一直到死还是少数；但是这并不妨碍他成为一般东西的表现者，成为即将到来的社会制度变革的代表者和指示者。正好是这个一般的东西构成他的力量；不论是讥笑也好，侮辱也好，流放也好，毒物也好，都不能从他那里夺走这种力量。为了评价这个一般的东西，现代唯物主义者诉诸社会生产力状况。而社会生产力比黑格尔的宇宙精神可以更好地度量。

伟大诗人之所以伟大，因为他表现了社会发展中的伟大步骤。但是在表现这个步骤的时候，他仍然是个人。在他的性格中和他的生活中，大概有很多的特点和状况，它们同他的历史活动没有丝毫的关系，并且对他的历史活动也不发生丝毫的影响。但是在他的历史活动中，大概也有这样一些特点，它们一点也不改变这个活动的一般历史性质，可是赋予这一活动以个人的色调。这些特点可以而且应当通过对诗人的个人性格和诗人生活的特殊环境的详细研究来说明。别林斯基起来反对的那个"经验主义的"批评曾研究过的也就是这些特点。只有当这种批评以为它所研究的个别特点可以说明伟大人物活动的一般性质的时候，才能斥责这种批评。但是，当这种批评举出个别特征只是为了说明这种活动的个人性质的时候，它就既是有益的，也是有趣的。

——同上，第248—250页

（三十四）

必须回想一下黑格尔的某些历史观点。据黑格尔看来，苏格拉底是雅典社会生活和精神生活中新原则的代表；他的光荣和他的历史功

绩就在这里。但是，苏格拉底作为新原则代表出现后，就同雅典所存在的法律发生了冲突。他破坏了那些法律，并且作为这种破坏的牺牲品而死去。历史上英雄人物的命运一般都是如此：作为大胆的革新者，他们破坏已经建立的合法的秩序；在这个意义上他们是犯罪的。已经建立的事物的合法秩序就用死亡来处罚他们。但是，他们活动中的罪过由他们的死亡抵偿了，而他们所代表的原则在他们死后胜利了。这种对英雄人物的历史活动的看法，包含着两个本质上不同的因素。第一个因素是指出历史上经常重复出现的，革新者跟已经建立的合法秩序相冲突的事实。第二个因素是力图辨明同样时常重复出现的革新者死亡的事实是正当的。这两个因素是与绝对唯心主义的双重性质符合的。作为辩证的哲学体系，绝对唯心主义从现象的发展中，从现象的产生和消灭中考察现象。历史现象的发展过程是通过人的活动进行的。旧与新的斗争是对立派别的人们的斗争。这个斗争有时要以很多无辜的牺牲为代价。这是不容争辩的历史事实。黑格尔指出了这个事实，并且阐明它是不可避免的。但是，黑格尔的唯心主义不仅是辩证的体系；它还想成为绝对真理的体系。它允诺把我们带入绝对的世界。而在绝对的世界里没有不公正的东西。因此，黑格尔的绝对唯心主义硬说：其实，人们从来不会无辜地死亡的；因为他们的行动——个人的行动——本身必然带有局限性的印记，所以他们一方面是公正的，另一方面就是不公正的。也正是他们的这种不公正性成了他们死亡的原因。由此可见，“绝对理念”、“世界精神”就对随同人类前进运动而来的苦难不负任何责任了。这样被考察的历史就成了特种的神正论[【50】]。

——摘自“车尔尼雪夫斯基的美学理论”，同上书，第286—287页

（三十五）

说批判的思想（因此也就是有批判思想的个人）在人类历史上起过极为重要的作用，也是完全正确的。卡莱尔曾经称呼“英雄”为倡始者（beginners）。可以用这个光荣的名称称呼一切有批判思想的个人。不过要知道历史不是“倡始者”可以在上面书写自己的新词的tabula rasa[【51】]。邵可侣自己就承认，如果英雄一方面给周围的环境打上烙印，那么另一方面，他们自己也会感受到环境的影响[【52】]。于是我们在这里看到了个人和环境之间的相互作用。然而“具有它那传统的道

德、宗教、政治的”环境是由谁组成的呢？也是由诸个人组成的，虽然他们“极大多数”都是没有觉悟的。什么决定着这些 个人的“传统的道德、宗教、政治”呢？显然，他们的 观念是不能用环境的影响说明的。这些观念到底是从哪里来的呢？也许可以肯定地说，现时“极大多数”的人都具有先前时代的英雄们使之流行起来、而在当时极大“多数”人看来都是有害和危险的那些观念。这甚至是合乎逻辑的：既然社会“是观念造成的”，那就自然会认为思想家是社会的创造者。可是思想家的观念是从哪里来的呢？这个问题，唯心主义没有回答，也无法回答，因为他们认为观念是社会发展最后的、最深刻的原因。

我们的作者也没有回答这个问题。固然，在他那里可以遇到这样几行话：“起先各族人民看到了事变的顺序交替，并不企图发现其中有什么秩序；可是现在，他们要认识事变的联系，研究它们确定不移的逻辑，并且开始懂得，为了自身的解放他们也必须朝特定的方向行动。”【53】这好像是他脱离唯心主义的倾向。他这里所谓事变确定不移的逻辑，使人产生一种关于社会发展合乎规律的进程的思想。往下他所谓人们研究这种逻辑就会确定自己特有的行动方式，使人有理由认为，按照邵可侣的意见，“各族人民”现在在考虑这种合乎规律的进程。这里有关于社会生活的正确观点的萌芽，如果邵可侣彻底思考过他自己在这里所写下的话，他就会看到自己必须拒绝唯心主义 。其实，事变的联系和事变确定不移的逻辑建立在什么基础上呢？建立在观念发展进程的基础上，如果社会是由观念造成的这种说法是对的话。然则为什么观念的进程采取这种方向而不采取另一种方向呢？为什么它在此时此地进行得很快，而在彼时彼地又极为缓慢呢？这里也应该有某种规律性，不过我们认为诉诸“造成社会”的观念是完全不能说明这种规律性的，因为这种做法会使我们走进死胡同。显然，在这里我们应当走出意识形态的圈子，而转入另一个什么领域，这个领域决定着观念发展的合乎规律的进程。究竟是一个什么领域呢？唯心主义 是无法发现它的，因为如果唯心主义发现了它，唯心主义也就不成其为唯心主义了【54】。唯物主义 则认为，这个领域就是不依赖于人们的意识和意志而产生的那些生产关系的领域。这些关系制约着所有其余的社会关系，制约着整个“社会结构”，后者又决定着“社会环境”的属性，并且在自身的发展中暴露出它固有的客观的和真正确定不移的逻辑。谁懂得这个逻辑的规律，谁就明白，为什么“文明的集体工

作”是这样实现的而不是那样实现的，他也就不会回到历史唯心主义去了。

——摘自“无政府主义和社会主义”，第116—118页，三联书店1980年版

（三十六）

试想有两个国家，其文化发展的程度各不相同。落后的国家向先进的国家学习，逐渐在各种不同的科学和文学领域里涌现出自己的人物。某些人物可能具有特殊的才能。但是一般说来，落后 国家在若干时期之内还将必然成就不大，因而先进 国家的知识界对之完全没有，或者很少有兴趣。例如，德国在十三年战争以后，远远落后于其他西欧国家，故在整个18世纪、特别是在该世纪上半期，必须向这些国家学习许多东西。因此，德国的哲学和文学虽已获得巨大成就，却仍为这些国家的知识界所不甚知悉。另一例子是，当俄国文学中已有第一流天才从事写作时，西欧（包括德国）的读者却完全不知道俄国文学。不仅如此。落后国家 的优秀人物如未在先进国家 中得到承认，亦不能在本国得到承认，他们的同胞会对“土生土长的”力量抱着相当大的不信任（“我们哪能比得上啊！”）。不能否认，俄国人只是在西欧对俄国文学表示折服以后，才重视其文学的巨大意义的[【55】]。我不问这是好还是坏，我只是说：过去如此，将来也会如此。由于非常明白的社会心理原因，过去如此，将来也会如此。如果我们注意到这一原因，我们便会明白，为什么（如布利奇所设问）罗蒙诺索夫的学术活动不曾对西方科学的发展过程发生影响？为什么这种活动甚至很少引起与他走在同一条道路上的俄国学者的注意？他是第一个 俄国人，既不曾在国外，也不曾在国内取得理应属于他这样一个具有罕见的才能的人的影响。然而论其遭遇，如俄国古话所说，他“在其同类中，并非最后一人”。

像书籍一样，卓越的思想家也是有其命运的。不能说，他们的命运是他们“自作自受”的。他们的命运是由他们的祖国在人类文化发展过程中所起的作用来决定的 。

然而这还不是一切。罗蒙诺索夫的自然科学著作是很出色的；但他远远没有能够为自然科学尽其力之所能。他的生活环境迫使他分散了自己的精力。他必须在那些预定的喜庆场合，在各种极为隆重的集

会上发表散文和诗；还有各种颂歌、祝词以及“题词”，都占用了他的不少时间，更不用说；他的一切重要职务，也都妨碍他全力以赴地从事他认为重于一切的事业。但他不仅是学者 。他同时是教育家 。他曾写信给舒瓦洛夫说：“我的唯一愿望就是要使大学成为我们所热望的潮流，从这里能够产生无数罗蒙诺索夫。”

尽人皆知，他为莫斯科 大学的建立尽力奔走，并为整顿该校的教学工作，作了许多贡献。其后不久，罗蒙诺索夫又要求对彼得堡 大学进行根本改造，这个大学当时附属于科学院，苟延残喘，很难维持下去。他主张这所大学应脱离科学院而成为一个独立的机构。他的这一主张，直到亚历山大一世时才得到实现。但是教育机关必须有教科书和教材。于是，罗蒙诺索夫着手编订。他写了《修辞学简明教程》（1744年）、《雄辩学简明教程》（1748年）、《俄语语法》（1755年）、《论宗教书在俄文中的用处》[56]。这一切不足以概括他的教育活动，但任何人都能理解，这一切需要很多的时间，而在其他条件下，这些时间是可以用于自然科学的。在罗蒙诺索夫的身上，教育家与学者发生矛盾，从而妨碍他充分发挥他的天才的科学智能。然而罗蒙诺索夫不能放弃他的教育家的活动。他对祖国的热爱不允许他放弃。

我国社会思想史中的主要人物是启蒙思想家。其中某些人物具有巨大的理论力量。但是实在说，启蒙活动差不多经常使他们脱离“纯科学”的研究。他们自己也很知道这点。在俄国启蒙思想家中居有极为光荣地位的车尔尼雪夫斯基对于先进俄国人到底应该怎样为祖国服务问题，提出以下值得注意的观点。

他在《俄国文学的果戈里时代概论》中写道：“德、法、英等国的许多伟大人物所致力的目标，虽与其祖国的福利无直接关系，却享有自己的荣誉。例如，……许多伟大学者、诗人、艺术家所注意的只是服务于科学或纯艺术，而不是某种特殊的祖国需要。”这种情形在俄国是不可能的。“将来在俄国，也如在其他国家，会有专门为科学与艺术的利益而工作的思想家和艺术家，但在我们还未能在学识上与最先进国家并驾齐驱的时候，我们每人都有另一更急切的事情要办，这就是尽其力之所及，促使彼得一世所开创的事业的继续发展[57]。这一事业迄今仍在要求，而且可能将长期要求祖国的所有最有禀赋的思想和道德力量去全力以赴。”[58]

这一见解不但对罗蒙诺索夫的命运，而且对许多俄国其他启蒙思想家，包括车尔尼雪夫斯基本人的命运，在很多方面作出了解释。每当怀疑某一特别有天才的俄国人何以没有在“纯”科学方面作出应有的贡献时，想起这些见解是可大有教益的：时常会发现，这是因为他除了从事“纯”理论的研究外，还需承担其比这种研究更为迫切的任务。

——摘自《俄国社会思想史》第二卷，第159—162页，商务印书馆1996年版

（三十七）

18世纪的启蒙思想家认为，某一民族所特有的思想形式——即他们所说的“Opinion”（见解）——是这个民族历史发展的主要原因，是比所有其他原因更为深刻的原因。这一唯心主义 的历史观在伏尔泰的著名论文《民族风俗与精神论》（Essai sur les moeurs et l'esprit des nations）里表现得最为完整和明显。

由于认为“见解”是进步的主要动力，伏尔泰以为伟大人物——特别是那些具有政治权力的人物——是最有影响的进步代表人物。甚至可以说，这些人物——《风俗论》（Essai sur les moeurs）将密诺斯、扎列夫克、摩西、穆罕默德等，都列为这种人物，——在伏尔泰的眼光里，不仅是最有影响的“见解”的代表人物，而且是这种“见解”的创造者 。伟大的人物在历史舞台上扮演宗教学说奠基人、道德导师、立法者，总之，扮演着人民群众领导者的角色，他们指挥历史朝着这个或那个方向发展。

如果伏尔泰不曾保持一种信念，认为伟大人物的工作，只有在他们利用其聪明才智和权力来推广启蒙运动的情形下，才能取得丰硕的成果，那他就不是启蒙思想家了【59】。他对彼得一世，因其所完成的改革，而极尽赞扬。当然，这些赞颂之词并不都是为了想对当时俄国教育权力的代表者说的恭维话。

俄国对西方的态度问题实际上包括两个问题：（1）俄国能否——如果能，那又在什么程度上——吸收西欧的文明？（2）这种吸收是否需要？这两个为19世纪我国知识界所极为注重的问题，在18世纪就已提出。

如所共知，卢梭对于文明给人类带来的好处持有特殊见解。他在所著《社会契约论》【60】一书中提出一种奇特的思想，以为在彼得一

世时，俄国民族尚未成熟到可以吸收文明成果的程度，因此，不应教它文明，而应教它养成军事行动的习惯。由于彼得采取了相反的行动，所以卢梭的结论是：俄国人永远不会成为真正的文明人。

费尔涅伊的教长尖锐地反驳了卢梭的这一思想。按照他的说法，叶卡捷琳娜二世和俄国人民所取得的惊人成就，“充分证明彼得大帝是立足在巩固、坚实的基础上”。不仅如此，伏尔泰认为继穆罕默德之后，彼得是一个以其改革活动的最大成就而著称于世的立法者。

《风俗论》的作者虽然认为彼得的活动是卓有成果的，但这并不妨碍他把这看为罕见的历史偶然性。在莫斯科出现彼得大帝这样的沙皇，其可能性是不大的。但是，他毕竟出现了。按照伏尔泰的意见，一般说来，人类历史中的巨大成就只是命运的偶然赏赐。在自然界生产出那个发明耕犁的人和那个创造纺织工艺的人之前，必须经过数量惊人的不同环境和时代。同样，现在在非洲有许多辽阔的国家，需要沙皇彼得。也许，他将在百万年后在那里出现，因为，伏尔泰补充说，一切都出现在遥远的未来【61】。

我们探讨他的这些想法。

如果像他在反驳卢梭时所说，彼得一世是立足在特别巩固和坚实的基础上的，则很明显，他所完成的改革是由莫斯科国家以往的发展过程所完全准备好了的。如果事情真是这样，则同样明显的是，沙皇改革家出现在莫斯科的可能性，完全不像伏尔泰所说是不大的。与此相反，如果事实上，这种可能性是不大的，那么，那种按照同一伏尔泰的说法、彼得大帝所赖以完成其改革的异常巩固和坚实的基础，又是从哪里来的呢？《彼得大帝传》的作者没有看出他自己的这一矛盾。

伏尔泰关于彼得大帝赖以建造其改革大厦的特别巩固基础的论断，显然是出于他对这一改革的同情。这对于一个启蒙思想家，特别是对于一个充任这一改革的史学家角色的启蒙思想家，是完全可以理解的。另一方面，毫无疑问的是，18世纪的启蒙思想家，对于准备伟大人物出现并决定其创举成败的历史条件，是很少有分析的习惯的。

根据历史唯心主义的观点，社会前进运动是有意识的人类活动的结果。而有意识的人们的活动，如谢林所正确地指出，又是自由的，因而是不能加以科学分析的。只有对于必然的过程，才能进行这种分析。在没有必然性的地方，就没有规律性，因而就只能求助于偶然

性 。我们看到，伏尔泰就是照此行事的，他把沙皇改革家的出现解释为极端罕见的偶然性。他在谈到彼得时所陷入的矛盾，虽然完全不能用他的唯心史观来解决 ，却是完全可以用它来解释 的。

这种唯心史观包含着许多悲观成分。如果进步人士的希望只能预期在历史偶然性中实现，又如果幸福的历史偶然性是一种极端罕见的事情——试回忆伏尔泰所说的“百万年”——那么，进步的事业便是一种很少希望的事业了。任何熟悉18世纪启蒙著作的人都知道，就是在最乐观的启蒙思想家的见解里，也时常听到悲观主义的论调。也许不可理解，既然进步人士只能寄希望于历史上极为罕见的幸运的偶然性，那他们又从哪里来的乐观情绪呢？这种情绪首先是因为18世纪启蒙思想家所持有的那种对理性的不可抗拒力量的抽象信仰。就是这位唠叨什么在历史上一切都出现在遥远未来的伏尔泰，就曾令人快慰地说：“归根到底，理性终将是正确的”。此外，启蒙思想家虽认为伟大的人物可惜在历史上出现得过于稀少，但他们另一方面，又赋予这种人物完成有益的社会改革的几乎无限能力。他们时常说，立法者是万能的 。既然立法者是万能的，尽管伟大的进步立法者在历史上很少出现，但理性的观点毕竟还是有实现的希望 的。当启蒙著作在整个欧洲获得极为巨大成功的时候，当启蒙思想家觉得理性终将真正地是正确的时候，在这样的时代里，就更可以期待理性观念的胜利了。

——摘自《俄国社会思想史》，第三卷，第141—145页

（三十八）

“谁摧毁了巴士底监狱？谁在1830年7月和1848年2月从事了街垒战？谁的武器在柏林击败了专制制度？谁在维也纳推翻了梅特涅？人民，人民，人民，即贫困的劳动者阶级，主要是工人。……任何诡辩都不能从历史上抹杀这样的事实：在西欧各国争取自己政治解放斗争中，起决定作用的是人民，而且只是人民 。”

——摘自《普列汉诺夫全集》，俄文版，第三卷，第402页。转录自《普列汉诺夫哲学新论》第390页，北京出版社1988年版

（三十九）

在各民族的历史上经常有这样的现象：有时某一领域群星灿烂，或者用普列汉诺夫的话说，“才能人物像灾祸一样简直成群结队”，有时则人才寥落。产生这种现象的第一个根本条件也是强大社会需要的存在。“假设在特定国家经常产生大约同样数量的、具有某种才能的人。为了发展这种才能，就像发展其他任何一种才能一样，必须有一定的条件。如果所有这些条件都具备了，我们的才能之士就会大批大批地涌现出来；如果根本没有这些条件，才能之士就会在幼芽时期死去；如果存在的条件不是非常充分，才能之士就多少是罕见的，但毕竟会有。由此可见，假定这个国家的居民的本性仍旧是完全不变的，我们始终会有可能用诸条件的会合 来说明一个历史时期人才的众多和另一历史时期人才的缺乏或稀少。”

——摘自《普列汉诺夫遗著》，俄文版，第四卷，第252—253页，转录自《普列汉诺夫哲学新论》第398页，北京出版社1988年版

（四十）

关于天才的作用和一般才能人物的作用两者之间的一致和区别，普列汉诺夫在《再论“经济唯物主义”》手稿中曾经写道：“难道马克思主义者会否定《资本论》的作者对于劳动价值理论以及对于在这种理论中找到了支撑点的那种社会思潮的极其巨大的意义么？当然，可以反驳说：这位大思想家的这部著作由天赋较低的一些人共同努力来完成也是完全一样的。但是第一，这会大大延缓文明的进步，而第二，未必可能产生这种天才的思想所产生的完全同样的结果。千百个平凡的天文学家代替不了哥白尼或牛顿。千百个平凡的音乐家也不会使人们获得贝多芬、舒曼、肖邦给人们的那种享受。……一万个格子的上皮代替不了一个格子的灰色的大脑物质。但这是不是否定有可能根据唯物主义建立心理学呢？看来丝毫不是。同样，一千个庸才代替不了一个马克思这个无可置疑的真理也丝毫不否定”历史唯物主义。（《普列汉诺夫遗著》，俄文版，第4卷，第254页）

——摘自《普列汉诺夫读本》，第284页，中央编译出版社2008年版

（四十一）

真正的和彻底的唯物主义者实际上不喜欢到处乱套经济因素。关于哪个因素在社会生活中起支配作用的问题提得不恰当，这从黑格尔时代起就已经十分明显了。黑格尔的 唯心主义正是排除了提出类似问题的可能性。它更为当代的辩证唯物主义所排除。 自从《对批判的批判所做的批判》［即马克思和恩格斯合著的《神圣家族》］出版以来，而且特别是从名著《政治经济学批判》问世以来，只有理论上落后的人才会对各种不同的社会历史因素的相对意义发生争吵。

什么是社会历史原因呢？关于这些因素的观念是怎样产生的呢？

举一个例子，格拉古兄弟力图阻止罗马富人侵占公地这一使罗马招致毁灭的过程。富人们反抗格拉古兄弟，发生了斗争。斗争的每一方都热烈地追求自己的目的。如果我想来描述这场斗争，我可能会把它设想成人类情欲的斗争。于是情欲就成了罗马内部历史的“因素”。然而无论格拉古兄弟还是反对他们的人，在斗争中都利用了罗马的国家法给他们提供的那些手段。我自然不会在我的叙述中忘记这一点，于是罗马的国家法也就成了罗马共和国内部发展的一个因素。其次，进行反格拉古兄弟的斗争的人，对于维护根深蒂固的不法行为有物质上的利害关系。支持格拉古兄弟的人则对革除这些行为有物质上的利害关系。这种情况，我也要提到。因此我描述的斗争乃是物质利益的斗争、阶级的斗争、穷人和富人的斗争。于是我这里也就有了第三个因素，而且这一次是最有意思的因素：著名的经济因素。如果您有时间和兴致，您，我的读者，可以详细地广泛讨论罗马内部发展的诸因素中正是哪个因素支配所有的因素这个题目：在我的历史叙述中您会找到足够的材料来支持关于这个问题的任何意见。

至于我，只要不超出单纯叙事者的角色，我就不会一说到各种因素就大光其火。对于这些因素的比较意义，我完全不感兴趣。作为叙事者，我只需要做一件事：尽可能确切而生动地描述这些事变。为此我应当在这些事变之间建立某种哪怕只是外在的联系，并且用某种透视方法来安排这些事变。如果我提到使斗争各方激动的情欲，或者提到当时罗马的国家制度，最后或者提到罗马存在的财富不均，那么这这样做只是为了连贯地和生动地叙述事变。这个目的达到了，我也就心满意足了，而无动于衷地让哲学家们去解决是情欲支配经济，还是经济支配情欲，或者最后什么也不支配什么的问题，因为每个“因素”都在利用“你活，也让别人活”的金科玉律。

如果我不超出同任何喜爱“故弄玄虚”都格格不入的单纯叙事者的角色，在这种场合，一切就都会是这样。而如果我不局限于这一角色，如果我要就我所描述的事变来一番高谈阔论，情况会怎样呢？那时我就不会仅仅满足事变的外在联系；那时我会希望发现它们的内在原因，于是我这个几乎仅仅为艺术本能所支配的人先前所强调和提出的那些因素——人类情欲、国家法、经济——现在在我心目中获得了新的巨大的意义。它们在我看来正是要寻找的这些内在原因，正是其影响可以说明事变的那些“潜在力量”。我创立起一种因素理论。

凡是对社会现象感兴趣的人们，从单纯地直观现象和描述现象转而研究现象间存在着的联系的地方，实际上都必定会产生因素论的某一变种。

此外，因素论是同社会科学中分工的发展一起成长的。社会科学的所有分支（伦理学、政治学、法学、政治经济学等等）所考察的其实只是同一个东西：社会人的活动。不过它们都是从各自特殊的观点考察这个活动的。米海洛夫斯基先生会说，它们中间每一个都“主管着”一根特殊的“弦”。每根“弦”都可以看成社会发展的一个因素。而且事实上，社会科学中存在多少独立的“学科”，我们现在就可以算出几乎同样多的因素。

经过这番说明，我们希望什么是社会历史因素以及关于这些因素的观念是怎样产生的，就容易弄清楚了。

社会历史的因素是一个抽象 。关于这个因素的观念是通过抽象作用 （抽象活动）的途径产生的。由于抽象活动的过程，社会整体 的各个不同方面 就显出独特的范畴 的形态，而社会人的活动的各种表现形式和反映形式——道德、法、经济形式等等——在我们的头脑中就都变成似乎引起和制约这种活动、成为这种活动的最后原因的种种特殊力量。

一旦产生了因素论，就必然要爆发该承认哪个因素是支配因素的种种争论。

“诸因素”之间存在着相互作用：它们中间每一个都对所有其他因素发生影响，而且反过来受到所有其他因素对自己的影响。结果就出现相互影响、直接作用和反射作用的这样一种错综复杂的网络，以致使得立志要弄清社会发展进程的人开始觉得晕头转向，而且感到为了走出这座迷宫非找到一根无论什么样的引线不可。既然痛苦的经验使

他相信，相互作用的观点只会叫人晕头转向，那么他就会寻找另一种观点：他就会力求简化自己的任务。他会问自己，社会历史诸因素中会不会出现哪种因素是所有其他因素的首要的基本的原因。如果他能够对这个问题作出肯定的回答，那么他的任务的的确确会简单得多。假定说他相信任何特定国家的一切社会关系在其产生和发展中都是受它的智慧发展过程的制约，而后者反过来又取决于人的本性的属性（唯心主义观点）。那时他就很容易走出相互作用的迷魂阵，和创造或多或少严谨的和连贯的社会发展理论。后来，由于对事物的进一步研究，他也许会看出他犯了错误，不能认为人们的智慧发展是整个社会运动的首要原因。在认识到自己的错误的同时，他大概会发觉，他对智慧因素支配一切其他因素的这个一时的信念，对他说来毕竟有过好处，因为没有这一信念，他不会走出相互作用的死胡同，也不会在理解社会现象方面迈出任何一步。

有人企图在社会历史发展诸因素之间建立这种或那种等级，谴责这些企图会是不公平的。正如因素论本身的出现是不可避免的一样，这些企图当时同样是必然的。安东尼奥·拉布里奥拉比所有其他唯物主义著作家更全面更清楚地分析了这个理论，他说得很对，“历史的因素是比科学差得远而比不可饶恕的谬误高明得多的某种东西。”[参阅安·拉布里奥拉：《关于历史唯物主义》，人民出版社，1984年中译本，第87页] 因素论给科学作出过自己的一份贡献。“过去对历史一社会因素的专门研究，正如现在对任何不超出可见的事物运动的经验研究一样，有利于改进我们的观察手段，并且提供了在那些通过抽象而人为地加以孤立的现象本身中发现把这些现象同社会整体结合起来的那种联系的可能性。”[参阅上书，第86—87页] 现在，对于一切想要恢复人类过去生活任何一个部分的人说来，通晓各种专门的社会科学都是必要的。历史科学没有语文学是不会有前途的。而认为罗马法是理性产物的那些片面的罗马法学家给科学作出过的贡献难道还少吗？

然而无论因素论当时是多么合理和有益，现在它却经不起批判。它肢解了社会人的活动，把这种活动的各种方面和表现转化为似乎决定社会历史运动的种种特殊力量。在社会科学发展的历史上，这种理论起了各个物理力在自然科学中的同样的作用。自然科学的成就导致了关于这些物理力的统一性 的学说，导致了现代的能量学说。同样，

社会科学的成就也一定会导致因素论这一社会分析的成果为社会生活的综合观点 所取代。

对社会生活的综合观点不是当代辩证唯物主义的特点。我们在黑格尔那里就发现过这个观点。对于黑格尔说来，任务在于科学地说明整体地加以把握的全部社会历史过程，其中也包括科学地说明社会人活动的所有那些被进行抽象思维的人们看作诸独立因素的方面和表现。不过黑格尔，作为"绝对的唯心主义者"，是用世界精神诸属性来说明社会人的活动的。一旦有了这些属性，就"自在地"有了全部人类历史，也就有了这个历史的最后结果。黑格尔的综合观点同时是目的论的 观点。现代辩证唯物主义从社会科学中彻底清除了目的论。

辩证唯物主义指出，人们创造自己的历史完全不是为了沿着预先确定的进步道路行进，也不是因为要服从某种抽象的（用拉布里奥拉的话说——形而上学的）进化规律。人们是在力求满足自己的需要的过程中创造自己的历史的，而科学则应当向我们说明，满足这些需要的各种方式怎样影响着人们的社会关系和他们的精神活动。

满足社会人各种需要的方式，以及在相当大程度上还有这些需要本身，都是由社会人在或大或小程度上用来征服自然界的那些工具的属性决定的；换言之，它们取决于社会人的生产力的状况。生产力状况的任何重大变化同时反映在人们的社会关系上，其中也反映在他们的经济关系上。对于一切种类和变种的唯心主义者来说，经济关系是人的本性 的函数；辩证唯物主义者们认为这些关系是社会生产力 的函数。

由此可见，如果辩证唯物主义者们认为不是为了批判这些过时的虚构也可以谈论社会发展的种种因素的话，那么他们首先就本应公开警告所谓的经济 唯物主义者们说，他们的"支配"因素是变化无常的；现代唯物主义者不知道有这样一种经济制度：它唯一符合人的本性，而一切其他种类的社会经济结构则是或多或少压迫人的本性的结果。按照现代唯物主义者的学说，符合特定时期生产力状况的任何 经济制度，都符合人的本性。反之，任何经济制度一跟生产力状况发生矛盾，就会立即开始跟这一本性的要求相抵触。由此可见，"支配"因素本身原来是受制于 另一因素的。试问，既然如此，它究竟是怎样一种"支配 "因素呢？

如果这一切都是对的，那就很明显，在辩证唯物主义者和不无理由可以称之为经济 唯物主义者之间有整整一道鸿沟。

[……]

辩证唯物主义从社会科学中清除任何目的论，并且用社会人的需要以及特定时期存在着的满足这些需要的手段和方式来说明社会人的活动，因而第一次使社会科学具有它的姊妹自然科学常常在它面前夸耀的那种"严密性"。可以说，社会科学本身正在变成自然 科学，变成——拉布里奥拉说得对——"notre doctrine naturaliste d'histoire"［"我们的自然主义的历史学说"］。

[……]

从因素论的观点看来，人类社会像是一包沉重的行李，各种不同的"力量"——道德、法、经济，等等——每一个都从自己方面沿着历史的道路拖引着它。从现代唯物主义历史观的观点看来，局面就完全不同。各种历史"因素"原来是纯粹的抽象，等到它们周围的云雾消散以后，便真相大白：人们创造的并不是若干个互相分立的历史——法的历史、道德的历史、哲学的历史，等等，——而是唯一的一部为每一特定时期生产力状况所制约的、人们自己的社会关系史。所谓的思想体系不过是这个统一而不可分的历史在人们头脑中的反映 。

——摘自"论唯物主义历史观"，载《普列汉诺夫读本》，第131—137页。中央编译出版社2008年版

注释

【1】 参阅黑格尔：《历史哲学》，三联书店1958年版，第68—69页。——译者

【2】 斯芬克斯，希腊神话中狮身人面的怪物。据说，它用女神缪斯传授的谜语作难人，谁猜不着就把他吃掉。这个谜语是：今有一物，先是四足，后是两足，最后三足，这是什么？谜语终于被奥狄浦斯猜中。他说，是人。人在婴儿时期匍匐爬行，成年时步行，年迈时拄杖而行。结果斯芬克斯跳崖自杀。

【3】 就是绝对观念。

【4】 其实，在这里只是表面上存在着影响的双重性质。任何特定的知识总量之积贮，正是因为社会需要促使人们去进行这种积贮，使他们的注意力朝向相应的方面。

【5】 任何特定阶级的审美倾向和审美判断在何种程度上依赖于它的经济状况，这一点，《艺术对现实的美学关系》的作者［即车尔尼雪夫斯基］早就知道

了。他说，美是生活，而且用这样的见解说明了自己的思想：

“在普通人看来，美好的生活、‘应当如此的生活’就是吃得饱，住得好，睡眠充足；但是在农民看来，‘生活’这个概念同时总是包括劳动概念在内：生活而不劳动是不可能的，而且也是叫人烦闷的。辛勤劳动、却不致令人精疲力竭那样一种富足生活的结果，使青年农民或农家少女都有非常鲜嫩红润的面色——这照普通人的理解，就是美的第一条件。辛勤劳动，因此农家少女体格强壮，长得结实，——这也是乡下美人的必要条件：‘弱不禁风’的上流社会美人在乡下人看来是断然‘不漂亮的’，甚至会给他不愉快的印象，因为他一向认为‘消瘦’不是疾病就是‘苦命’的结果。而劳动不会让人发胖：假如一个农家少女长得很胖，这就是一种疾病，是体格‘虚弱’的标记，人民认为过分肥胖是个缺点；乡下美人因为辛勤劳动，所以不会有纤细的手足，——我们的民歌里就不歌咏美的这些属性。总之，民歌中对美人的描写，没有一个美的特征不是表现着旺盛的健康和均衡的体格，而这永远是生活富足而又经常地、认真地、但并不过度地劳动的结果。上流社会的美人就完全不同了：她的历代祖先都是不靠双手劳动而生活过来的；由于无所事事的生活方式，血液很少流到四肢去；手足的筋肉一代弱似一代，骨骼也越来越小；这一切的必然结果当然是纤细的手足——它们是社会上层阶级觉得是唯一值得过的生活即没有体力劳动的生活的标志；假如上流社会的妇女大手大脚，这或者是她长得不好或者是并非出身名门望族的标志。……不错，健康在人的心目中永远不会失去它的价值，因为如果不健康，就是大富大贵，穷极奢侈，也生活得不好受，——所以红润的脸色和饱满的精神对于上流社会的人也仍旧是有魅力的；然而病态、柔弱、委顿、慵倦，在他们心目中也有美的价值，只要那是奢侈的无所事事的生活方式的结果。苍白、慵倦、病态对于上流社会的人还有另外的意义：农民寻求休息和安静，而有教养的上流社会的人们，他们不知有物质的匮乏，也不知有肉体的疲劳，却因为无所事事和没有物质忧虑而常常百无聊赖，寻求‘强烈的感觉、激动、热情’，这些东西能赋予他们那本来很单调的、没有色彩的上流社会生活以色彩、多样性和魅力。然而强烈的感觉和炽烈的热情很快就会使人憔悴：如果美人的慵倦和苍白是她曾经生活得好的标志，他怎么会不为她的慵倦和苍白而着迷呢？”（参阅《十八—十九世纪俄国哲学》，商务印书馆1987年版，第423—424页。——译者）

【6】 意思是：坏环境必然产生坏人；有漏洞就有人钻。——译者

【7】 “历史活动是群众的事业，随着历史活动的深入，必将是群众队伍的扩大”（《马克思恩格斯全集》，第2卷，第104页）。

【8】 Systeme de la Nature, I, p. 5.（参阅霍尔巴赫：《自然的体系》，上卷，商务印书馆1964年版，第10—11、13页。——译者）

【9】 Systeme de la Nature, I, p. 214.（参阅霍尔巴赫：《自然的体系》，上卷，第216—217页。——译者）

【10】 普列汉诺夫指著名的数学家和天文学家拉普拉斯下面一段话：“有智慧的人，在某一特定时刻知道赋予自然界以灵性的一切力量，和自然界一切构成部分的相对位置，而且如果他的智慧竟十分广博，足以分析这些资料，他就会把宇宙最大的诸天体的运动和最轻的原子的运动包括在一个运动公式内：始终不会有任何

东西是不可相信的，而且将来也就像过去一样呈现在他的视线之前。”（拉普拉斯：《谈或然率理论的哲学。或然率理论基础及其应用的通俗阐述》，莫斯科，1908年，第9页）

【11】 Système de la Nature, I, p. 3（参阅霍尔巴赫：《自然的体系》，上卷，商务印书馆1964年版，第5页。——译者）；比较Système social（《社会体系》）序言。

【12】 Le christianisme dévoile, p. 35.（《揭穿了的基督教》，第35页）

【13】 即Bacchus, Orpheus和Triptolemus，他们是希腊神话和传说中的酒神、音乐始祖和农业英雄。——译者

【14】 Système de la Nature, II, pp. 24—25.（参阅霍尔巴赫：《自然的体系》，下卷，商务印书馆1977年版，第27—28页。——译者）

【15】 在古代悲剧中，收场有时靠“神”的干预，这种神，靠机械装置出现在舞台上。所以“deus ex machina”（出自机械的神［或意译“急救神”］）这个术语是当人们想说由于未预见、未料到的情况而收场开始的时候使用的。

【16】 Système de la Nature, II, pp. 25—26.（参阅霍尔巴赫：《自然的体系》，下卷，商务印书馆1977年版，第28页。——译者）

【17】 指上帝。——译者

【18】 当然，举例来说，拿破仑在耶拿之战中所起的作用，不像法国前线士兵的作用。但由此得出什么结论呢？人体中的大脑的机能不像下肢足趾的机能。它无疑更重要些。但是这并不证明，用生理学的一般规律说明不了大脑的机能。

【19】 Dix ans d'éctudes historiques, La Haye 1885, p. 348.（《历史研究十年》，1885年，海牙，第348页）

【20】 同上。

【21】 Dix ans d'études historiques, p. 91.（《历史研究十年》，第91页）

【22】 Dix ans d'études historiques, pp. 91, 92.（《历史研究十年》，第91、92页）

【23】 Mignet, De la féodalité, parite I, chap. IX, pp. 77—78.（米涅：《封建主义论》，第1部分，第9章，第77—78页）

【24】 Histoire de la révolution française, t. I, p. 104.（《法国革命史》，第1卷，第104页）

【25】 同上书，第206页。

【26】 1789年7月14日是占领巴士底狱的一天，是18世纪末法国资产阶级革命的开始。1792年8月10日，在人民起义之后消灭了法国的君主制，雅各宾领导下的人民群众迫使制宪会议废除了国王的王位。——俄文本编者注

【27】 Histoire de la révolution française, t. I. p. 286.（《法国革命史》，第1卷，第286页）

【28】 Guizot, Essais sur l'histoire de France, 4—me essai, p. 7.（基佐：《法兰西史论丛》，第4篇，第7页）

【29】 伯恩斯坦：《科学社会主义是可能的吗？》，第30页注释。

【30】 Les manuscrits de Fourier, p. 14.（《傅立叶手稿》，第14页）并参看Oeuvres complètes, t. 4, Paris 1841, pp. 3, 4, 5.（《傅立叶全集》，第4卷，1841年巴黎版。第3、4、5页）

【31】 法国古铜币名，一苏合四个里亚德。——译者

【32】 《傅立叶手稿》，第17页。

【33】 《傅立叶全集》，第4卷，第121页。

【34】 《傅立叶手稿》，第78页。

【35】 参看他的著作A Development of the Principles and Plans on which to Establish Self-supporting Home-colonies, etc., London, 1841.（《论建立自足的国内移民区的原则和计划等等》，1841年，伦敦）并参看他的自传《欧文自传》（The Life of Robert Owen Written by Himself），第1卷，导言，1857年，伦敦。

【36】 参看他的著作A Development of the Principles and Plans on which to Establish Self-supporting Home-colonies, etc., London, 1841（《论建立自足的国内移民区的原则和计划等等》，1841年，伦敦），并参看他的自传《欧文自传》，第1卷，导言，1857年，伦敦）。

【37】 参看《新社会观》（Neue Auffassung），德译本，第65—66页；不过这一思想曾在他的所有著作中反复重述。

【38】 参看他的一篇异常有趣的小品文，标题为"On the absolute necessity, in the nature of things， for the attainment of Happiness, that the system of Falshood and Evil should precede the system of Truth and Good"（《论达到植根于事物本性的幸福的绝对必要以及论伪与恶的体系应先于真与善的体系》），见他的以单行本出版的自传第1卷的附录（第XXX—XXXIII页）。

【39】 比较我的文章《论个人在历史上的作用问题》。

【40】 这里的"一般力量"是指"口传的力量"，请参看《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，1959年人民出版社版，第94页。——译者

【41】 Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit, Zurich.（《正义的自由事业和我本身的事业》，苏黎世）

【42】 《正义的自由事业和我本身的事业》，第201页。

【43】 Die heilige Familie, oder Kritik der Kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten（《神圣家族，或对批判的批判所做的批判。驳布鲁诺·鲍威尔及其伙伴》），载梅林出版的《马克思恩格斯全集》，第2卷［第2部］，第182页。

【44】 《格兰诺夫斯基全集》，第34—35页。

【45】 《车尔尼雪夫斯基全集》，第3卷，第644—645页。

【46】 关于这一点，详见我的《论个人在历史上的作用问题》一文。载于《二十年来》文集。

【47】 费尔内的长老——系指伏尔泰，因伏尔泰在最后二十年隐居于日内瓦附近的一个小镇费尔内而来。——译者

【48】 固然，黑格尔说过，在一切有限事物中都有偶然性的因素（in allem Endlichen ist ein Element des zufálligen），但是，按照他的哲学的意思，偶然性只是在几个必然过程的交叉点上才会遇到。所以被他（也是完全正确地）接受的关于偶然性 的概念完全不妨碍对现象的科学说明：为了理解某种偶然性，应当善于找出至少对两个必然过程 的令人满意的说明。

【49】 这几乎是他最天才的思想。

【50】 神正论（按字面上的解释：为神辩护）是一种宗教哲学学说，它是莱布尼茨哲学的一个部分；莱布尼茨在1710年曾写了一部以神正论为标题的著作。神正论的实质是为现存制度及其一切邪恶辩护，歌颂了"万福的"和"全能的"上帝，把它看作这个世界的创造主，这个世界是"所有可能有的世界当中最好的世界"。

【51】 一张白纸。——译者

【52】 《进化、革命和无政府理想》，第65页。

【53】 《进化、革命和无政府理想》，第58页。

【54】 不过唯心主义可以为它的发现作准备 。譬如黑格尔的唯心主义在许多方面就为马克思的唯物主义的出现作了准备。关于这一点详见《黑格尔逝世六十周年》一文。

【55】 我们不久前才确信，多亏凯尔文勋爵，我国的列别杰夫才成为物理学的伟人。

【56】 他对于俄文的意见如何，下面一段话里表现出来："罗马皇帝查理五世常说：西班牙文宜用来同上帝交谈，法文宜用来同朋友交谈，德文宜用来与敌人交谈，意大利文宜用来与女性交谈。但他如知道俄文的精巧，他当然会补充说，用所有这些语文谈话都是不适当的，因为他会发现在俄文里有西班牙文的华丽，法文的生动，德文的严谨，意大利文的温柔，此外，还有希腊文和拉丁文的丰富和表达上的简洁。这一切的详尽论证，需要在别的地方和其他场合去做，我对俄文的长期琢磨，使我对此深信不疑。西塞罗的雄辩，维琪尔的华丽，奥维德的口才，都不会在俄文里丧失其优点。最精微的哲学想象和判断，宇宙结构及人类交往中的多种多样的自然特性和变迁，都在俄文中有适当表达词汇。如果对某事未能准确表达，则其责任不在于俄国文字，而在于对俄文没有掌握充分的技巧。"《文集》，第4卷，第10页，见献给保罗·彼得罗维奇大公的《语法》一书。这段话很像屠格涅夫对俄文的热情评语。罗蒙诺索夫不像屠格涅夫说得那样简洁，但却是同样真诚。

【57】 即在俄国传播西欧科学及哲学的丰硕成就的启蒙思想家的活动。

【58】 《车尔尼雪夫斯基文集》，第2卷，圣彼得堡，1906年，第120—122页。

【59】 伏尔泰说：我把一切因有益或因令人喜爱而出众的人称作大人物。外省的掠夺者不过是一些英雄罢了。

【60】 卢梭《社会契约论》，第2册，第8章。

【61】 根据他在《风俗论》中所述，可以明显看出，按照伏尔泰的看法，在莫斯科国家的生活里，完全没有可以用来解释彼得出现的条件。

普列汉诺夫生平简介

格奥尔基·瓦连廷诺维奇·普列汉诺夫，1856年12月11日出生于俄罗斯唐波夫省利茨佩克县古达洛夫卡村一个破落贵族地主家庭。祖先是鞑靼人。“普列汉诺夫”这个姓氏中有个“汉”（“汗”）字就是证据。父亲是退职上尉。母亲是俄国大批评家别林斯基近亲的后裔。他中学时代就在语言、文学和社会科学方面显示出浓烈兴趣和卓异才能，被同学们誉为“会走路的百科全书”。课余则发奋钻研俄国革命民主主义者的作品。车尔尼雪夫斯基的著作对他的革命世界观的形成起了特别巨大的作用。他19岁参加革命民粹派组织。不久成为职业革命家。1880年年底，为逃避沙皇政府搜捕，亡命西欧达37年之久。

流亡的最初几年，普列汉诺夫接触了西欧的工人运动，认真钻研了马克思、恩格斯的著作。于是就从一个小资产阶级的农民民主主义者和空想社会主义者变成了无产阶级的科学社会主义者，从巴枯宁式的唯心史观信奉者变成了唯物史观的拥护者。与此同时，他还像学生似的在日内瓦大学，后来又在巴黎的索尔朋听教授们讲历史学、人类学、经济学、地质学、有机化学、解剖学、动物学的课和人文科学著名学者的讲演，或者一清早就上图书馆阅读各类科学书籍，做了几十个笔记本的读书摘记和听课记录。他通晓德、英、意、保、波等各种欧洲语文，尤精法语，能够流利地用法语写作和演说。这对于他踏实学习和深入研究先进的西欧文化以及顺畅地同各界人士交流思想都无疑是一个十分有利的条件。

1883年9月，他在日内瓦组织了俄国历史上第一个马克思主义革命团体“劳动解放社”。在这个小团体中普列汉诺夫是公认的思想领袖。在他的领导和直接参与下，劳动解放社翻译和出版了马克思、恩格斯的许多重要著作，并把它们秘密运往俄国散发。在此期间，普列汉诺夫还发表了一系列政治、哲学、经济、科学社会主义、美学、文艺评论和历史等方面的论著，捍卫、论证和发展了辩证唯物主义，特别是历史唯物主义的原理，批判了民粹主义、无政府主义、新康德主

义、经济主义等俄国以及国际工人运动中资产阶级和修正主义的思潮，分析了俄国革命提出的种种政治、经济和理论问题，从而培养了一大批年轻的革命骨干，为联合国内外社会民主主义力量和在俄国建立社会民主党进行了大量卓有成效的工作，同时他还建立并且加强了俄国社会民主主义组织同欧洲（主要是西欧）社会民主党的牢固联系，交流了彼此的革命经验，促进了无产阶级的国际团结。由于这些活动，普列汉诺夫成了第二国际的著名领袖、国际工人运动最杰出的领导人之一。据说恩格斯曾经这样评价过普列汉诺夫：他的天才"不亚于拉法格，甚至不亚于拉萨尔"。又说："我认为只有两个人理解或掌握了马克思主义，这两个人是：梅林和普列汉诺夫。"

普列汉诺夫比列宁大14岁。他不仅是思想上帮助年轻的列宁走上正确的革命道路的引路人之一，而且是帮助他接受辩证唯物主义和历史唯物主义观点的哲学导师之一，同时在一定意义上还是把列宁引入第二国际领导层的推介人。因为正是由于他的引荐列宁才很快结识第二国际各国著名领袖。

1900年8—9月，列宁和普列汉诺夫通过艰巨而曲折的谈判，达成了共同编辑出版《火星报》和《曙光》杂志的协议。同年年底到1903年10月，是普列汉诺夫同列宁并肩战斗的3年，也是他政治上最光辉的岁月。列宁认为，普列汉诺夫和他的"劳动解放社"同志不仅在理论上促进了俄国社会民主主义运动，实行了迎接工人运动的第一步，而且是"为俄国社会民主党打下基础并一直领导党的理论家和著作家"，他们"为党在理论上和实践上的发展做了许多事情"，"俄国社会民主党的建立，是'劳动解放社'即普列汉诺夫、阿克雪里罗得和他们的朋友们的主要功绩"（《列宁全集》，第4卷，第203、226、292页）。

1903年11月，刚建立的俄国社会民主党分裂为以列宁为首的"布尔什维克"（即"多数派"）和以马尔托夫为首的"孟什维克"（即"少数派"）。作为党的总委员会主席的普列汉诺夫对孟什维克的分裂活动采取退让妥协的政策，并且自己很快就走向了孟什维克一边，开始在组织问题上，随后由于发生了1905年革命，又在策略问题上采取了同布尔什维克尖锐对立的立场。普列汉诺夫的孟什维主义策略给当时俄国无产阶级的革命事业造成了严重的危害。

不过从1903年11月到1914年8月这段时期，普列汉诺夫仍然是一个无产阶级的革命家。他这个时期的总的特点就是动摇性，即在布尔

什维克和孟什维克之间摆来摆去。所以列宁称他是一个“特殊的孟什维克”，说他采取了一种“特殊的立场”。所谓特殊立场的意思，不仅是指他在策略和组织问题上好多次脱离过孟什维克，不仅是指他在斯托雷平反动年代抨击了取消派，同布尔什维克结成了战斗联盟，在极其困难的环境下捍卫了党和革命，而且，与此密切联系的，是指他作为“孟什维克—马克思主义者”在理论上，在哲学上坚持了“正义的事业”。列宁特别高度赞扬了他在斯托雷平反动时期俄国先进阶级进行哲学“整顿”中所起的伟大作用，比之为18世纪百科全书派在法国，或者像康德到黑格尔和费尔巴哈的古典哲学在德国所起的那种启蒙作用。

第一次世界大战爆发后，普列汉诺夫主张按照马克思的榜样，在战争中力求区分民族防御战和民族征服战，找出发动战争的罪魁祸首，因此，他要求俄国无产阶级起来反对德、奥等同盟国侵略者，保卫祖国。1917年二月革命后他结束流亡生活回到俄国，继续鼓吹俄国进行卫国战争，号召工人阶级团结在资产阶级临时政府周围，反对列宁提出的变帝国主义战争为国内战争，实行社会主义革命的“四月提纲”。他不同意列宁的帝国主义理论，不同意说帝国主义是腐朽的、没落的、垂死的资本主义，是无产阶级革命的前夜，而赞成考茨基所谓帝国主义是资本主义高度发展时期工业资本主义民族力图愈来愈多地吞并或征服农业区域所实行的一种政策。他显然认为，在欧洲，尤其是在俄国，资本主义仍然有巨大的发展空间，而且，资本主义本身是一种善于自我调节的社会制度。他援引马克思的重要原理说，“在一国的生产方式还促进该国生产力的发展而不是阻碍它的发展以前，它绝不会退出历史舞台”。当时俄国经济相当落后，不仅吃存在着资本主义的苦头，而且吃资本主义生产方式不够发达的苦头。他认为进行社会主义革命的另一前提条件是雇佣工人构成国内居民的多数和在工人阶级中间进行长期的教育工作和组织工作等等。所有这些条件当时俄国都远不具备。因此他继恩格斯之后警告说，工人阶级最大的历史灾难莫过于在还没有准备好以前就夺取政权。但是当十月革命取得胜利之后，他拒绝了白党分子要他出来领导反动政府的建议，没有参加反对新政权的活动。因为他认为自己为无产阶级事业奋斗了四十年，即使这个阶级走上了错误道路，也不愿和不能站在它的对立面，进行反对它的斗争。1918年5月30日，这位卓越的马克思主义者在物资匮乏、病情加剧、孤独凄凉中与世长辞。

作为政治家，普列汉诺夫不是强有力的。他不具备超凡脱俗的领袖气质。他背后没有忠于他的铁杆部队。他领导的“劳动解放社”不过五六个人；而且都是知识分子，几乎没有人从事组织工作。所以他最终都未能成为强大政党或派别的领袖。

普列汉诺夫所以名垂青史，主要是作为博学的著作家、思想家、理论家。自从1890年第一次发表历史哲学专论《评梅契尼可夫的书》直到1917年出版《从唯心主义到唯物主义》，哲学上他始终是一个有独创精神的马克思主义者。即使1903年以后也仍然如此。这特别表现在对马赫主义、造神派、寻神派和其他资产阶级哲学家的批判，以及对俄国社会思想史的研究和大量美学、文艺论著上。但综观他的全部哲学著作，可以说理论上富于创见实践上影响深远的作品，大都是19世纪90年代发表的：如《黑格尔逝世60周年》、《车尔尼雪夫斯基》、《无政府主义和社会主义》、《论一元论历史观的发展问题》、《唯物主义史论丛》、《论个人在历史上的作用问题》、《没有地址的信》等。其中尤以《论一元论历史观的发展问题》为最。这本书代表了他一生所达到的理论水平的最高峰。1903年以后，在哲学原理方面虽然也写出过像《马克思主义基本问题》这样的优秀著作，但从根本上说并没有取得什么重大的进展。然而在运用现成的原理分析宗教、文艺，特别是俄国哲学史和俄国社会思想史方面却产生了丰硕的成果。

普列汉诺夫的著作卷帙浩繁。按照列宁的指示，1923—1927年苏联出版了《普列汉诺夫全集》24卷。后来苏联学者整理并陆续编辑出版了普列汉诺夫的若干遗著、手稿和书信，如《普列汉诺夫遗著》（8卷，1934—1940年），《普列汉诺夫哲学遗著》（3卷，1973—1974年），等等。1956年为了纪念普列汉诺夫诞生100周年，前苏联科学院哲学研究所主持编辑出版了5卷本《普列汉诺夫哲学著作选集》（1956—1958年。中译本则出版于1959—1984年）。这套取材于《全集》和《遗著》的著作是迄今为止他的哲学著作的最好选本。

从内容看，普列汉诺夫著作涉及的领域非常广泛。包括哲学、多个领域的思想史、美学、文艺评论、经济学、历史学、宗教学、伦理学、社会政治思想、政论等等。其中许多领域，他都作出了重大的贡献，提出了不少的创见，大大促进了马克思主义理论的发展，至今不仅保持着战斗的意义，而且仍然是人们开启智慧的源泉之一。

普列汉诺夫的文章流畅优美，旁征博引，极爱论战，文风清新，明晰泼辣，兼具法国式的奔放风趣，德国式的深邃思辨和俄国式的渊博简洁的特点，是著名的俄国散文家。他的一些文句被人们视为典范的俄语收入权威的俄语辞典。他翻译和校订的马克思、恩格斯著作奠定了现代俄语的马克思主义语汇的基础。这些，也都是他的一项毋庸置疑的不朽的文化功绩。

列宁对普列汉诺夫一生的学术功绩和历史地位曾经有过两条基本的、纲领性的评价。一条说：他是杰出的马克思主义哲学家，他"所写的全部哲学著作""应当列为必读的共产主义教科书"。另一条说：他是俄罗斯民族的文化巨人，他是和车尔尼雪夫斯基齐名的"大俄罗斯"进步"民族文化"的卓越"代表"。

回忆苏格拉底

[古希腊]色诺芬　著

吴永泉　译

商务印书馆

ΞευοΦωντοσ

ΑΠΟΜΝΗΜΟΝΕΥΜΑΤΑ

汉译世界学术名著丛书出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行。限于目前印制能力，每年刊行五十种。今后在积累单本著作的基础上将陆续汇印。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1985年10月

目　录

汉译世界学术名著丛书出版说明

第一卷

- 第一章
- 第二章
- 第三章
- 第四章
- 第五章
- 第六章
- 第七章

第二卷

- 第一章
- 第二章
- 第三章
- 第四章
- 第五章
- 第六章
- 第七章

第八章
第九章
第十章
第三卷
第一章
第二章
第三章
第四章
第五章
第六章
第七章
第八章
第九章
第十章
第十一章
第十二章
第十三章
第十四章
第四卷

第一章

第二章

第三章

第四章

第五章

第六章

第七章

第八章

苏格拉底在法官前的申辩

中希英译名对照表

译后记

返回总目录

第一卷

第一章

雅典人判处苏格拉底死刑的两个罪状，第1节。列举一些论证驳斥第一个罪状：苏格拉底经常向诸神献祭，第2节。苏格拉底占卜，他的守护神并非新神，第2—5节。他劝人在困难中求告神，第6—9节；他没有犯不虔敬的罪，他回避对神进行虚妄的推论，并说哲学的任务是研究德行，第10—17节。他的一生符合于道德准则，第18—20节。

我常常感到奇怪的是，那些控诉苏格拉底的检察官们[1]究竟[2]用了一些什么论证说服了雅典人，使他们认为，他应该由城邦判处死刑。他们对他的起诉书的大意是这样的：苏格拉底的违犯律法在于他不尊敬城邦所尊敬的诸神而且还引进了新的神；他的违法还在于他败坏了青年。

首先，说他不尊敬城邦所尊敬的诸神，他们提出了什么论据来呢？他常常在家中献祭，也常常在城邦的公共祭坛上献祭，这是人们有目共睹的；他从事占卜，这也不是人们不知道的；因为，“苏格拉底经常说神明指教了他”，这句话已经成为人们常说的口头禅了；其实，他们指控他引进新神，主要正是由于这种情况推想出来的。然而他并没有比那些从事占卜，求教于征候、声音、异兆和祭祀的人们引进过什么更新的神；这些人并不认为异鸟或那些遇到它们的人们，会知道哪些事对于追求预兆的人有利，而是认为，神明借它们为媒介，把那些预示吉凶的事显示出来；苏格拉底所怀抱的见解也就是这样。大多数人表面上都说，他们之所以避开或趋向某一件事情，是由于受到了异鸟或遇到它们的人们的启示，但苏格拉底则照着心中的思想说话，因为他说，神明是他的劝告者。他还时常劝告他的许多朋友做某些事情而不做另一些事情，并且暗示这是神明预先警告他的；那些遵照他的指点去做的人都得到了好处，而不理睬他的指示的人都后悔了。

谁能不承认苏格拉底不愿在他的朋友面前显得是个愚人或自夸者呢？但是，如果在他说自己是受到了神的指示之后，却被证明是个说

谎者，他就会显得既是愚人又是自夸者了。所以，很显然，如果他不相信自己的话会被证实，他就不会预先说出来了。但是，在这一类事上，除了信赖神以外，谁还会信赖任何人呢？一个信赖神的人，怎么还会以为没有神呢？

他对待他的朋友，也是按照自己的信念行事，因为他总是照着他所认为最好的办法，劝他们做那些必需而富有成效的事情；至于那些结果如何尚难确定的事，他就打发他们去占卜，以决定行止。他说，凡想把家庭或城邦治理好的人都需要占卜；至于想要熟练于建筑、金工、农艺或人事管理工作，或想在这一类艺术方面成为一个评鉴家，或者做一个精于推理，善于持家的人，或者想要做一个有本领的将领，所有这一类事情，他认为完全属于学习问题，是可以由人的智力来掌握的。但他说，关于这一类事情的最重要的关键，神明都为自己保留着，它们都是人所看不出来的；因为很显然，既不是所有把田地耕作得很好的人都一定收获其果实，也不是所有把房屋盖得很好的人都一定住在其中；善于将兵的人当起将领来未必就对他本人有利；有政治才能的人当国家的领袖，对他本人来说也不见得就好；娶美貌的妻子、想因她获得幸福的人未必不因她受祸；借裙带关系 [3] 攀附权贵的人不一定不反而因之遭受流放。他把那些认为这些事并不随神意而转移，而是一切都凭人的智力决定的人称为疯子，正如他把那些对于神明已经准许人运用他们的才能可以发现的事情还要求助于占兆的人称为疯子一样；例如，一个人求问：是用一个知道怎样赶车的人做车夫好呢，还是用一个不知道怎样赶车的人做车夫好呢？用一个知道怎样驶船的人去管船好呢，还是用一个不知道怎样驶船的人去管船好呢？又如，对于那些可以通过计算、测量、权衡弄清楚的事还要去求问神，也是如此。苏格拉底认为，凡对于这一类事还要求问神的人就是犯了不敬虔的罪。他说，人的本分就是去学习神明已经使他通过学习可以学会的事情，同时试图通过占兆的方法求神明指示他那些向人隐晦的事情，因为凡神明所宠眷的人，他总是会把事情向他们指明的。

苏格拉底常出现在公共场所。他在早晨总往那里去散步并进行体育锻炼；当市场上人多起来的时候，总可以看到他在那里；在别的时候，凡是有人多的地方，多半他也会在那里；他常作演讲，凡喜欢的人都可自由地听他。但从来没有人看见过苏格拉底做什么不敬虔的

事，或者说什么亵渎神明的话；因为他并不像其他大多数哲学家那样，辩论事物的本性，推想智者们所称的宇宙是怎样产生的，天上所有的物体是通过什么必然规律而形成的。相反，他总是力图证明那些宁愿思考这类题目的人是愚妄的。首先，他常问他们，是不是因为他们以为自己对于人类事务已经知道得足够了，因而就进一步研究这一类的题目，还是因为尽管他们完全忽略了人类事务而研究天上的事情，他们还以为自己做得很合适。更令他感到惊异的是，他们竟不能看出，对于人类来说，不可能使自己满足于这一类事情，因为即使那些以研究这些事为夸耀的人，他们彼此的意见也互不一致，而是彼此如疯如狂地互相争执着。因为对于疯狂的人来说，有的是对于应当惧怕的事毫不惧怕，另一些则是惧怕那些不应当惧怕的事情；有的在人面前无论做什么说什么都不觉羞耻，另一些则以为自己完全不应当到人群中来；有的对于庙宇、祭坛或任何奉献给神的东西都毫不尊重，另一些则敬拜石头，木头和野兽；因此，在那些考虑宇宙的本性的人中，有的人就以为一切的存在就是一，而另一些人则以为有无数的世界；有的人以为万物是在永远运动着，另一些人则以为没有一样东西是动的；有的以为万物是在发生着并腐朽着，另一些则以为没有什么东西是在发生或腐朽。

关于这一类的哲学家，他还会问，是不是像那些学会了人们所运用的技艺的人们那样，他们希望为了他们自己，或是为了他们所愿意的人们而把他们所学会的技艺付诸实践，同样，那些研究天上事物的人，当他们发现万物是凭着什么规律实现的以后，也希望能够制造出风、雨、不同的节令以及他们自己可能想望的任何东西来，还是他们并没有这类的希望，而是仅以知道这一类事物是怎样发生的为满足呢？这就是他对于那些从事这一类研究的人所作的评论；至于说到他本人，他时常就一些关于人类的问题作一些辩论，考究什么事是敬虔的，什么事是不敬虔的；什么是适当的，什么是不适当的；什么是正义的，什么是非正义的；什么是精神健全的，什么是精神不健全的；什么是坚忍，什么是懦怯；什么是国家，什么是政治家的风度；什么是统治人民的政府，以及善于统治人民的人应当具有什么品格；还有一些别的问题，他认为凡精通这些问题的人就是有价值配受尊重的人，至于那些不懂这些问题的人，可以正当地把他们看为并不比奴隶强多少。

因此，关于苏格拉底没有表示过意见的那些问题，法官们对他作了错误的判断是毫不足怪的，奇怪的是，他们竟没有考虑一下那些人所共知的事情。当他还是议会的一个成员的时候，他作为议员，曾经宣誓就职，在誓词里表示，他将依法进行表决 。当民众要求他只一次违法表决，处死塞拉苏洛斯、艾拉西尼底斯和他们的同事 [4] 的时候，他正是人民大会的主席，尽管群众向他发怒，许多有权势的人发言恫吓他，要他付诸表决，他还是拒绝了，他认为遵守誓词比违反正义以满足群众的要求，或在威胁之下委曲求全更为重要。因他以为神明看待人并不像有些人所想像的那样，他们以为神明知道一些事，却不知道另一些事；而他却认为神明知道一切的事，无论是说的、做的，或在静默中所想念的。神明是无所不在的，并且把一切有关于人的事向人指明。

因此，我很奇怪，雅典人怎么会认为，苏格拉底关于神的见解是不健全的。他从来没有说过或做过对神不敬虔的事，他关于神明所说和所做的事都是这样一些事情，如果有任何别的人同样地说和做的话，他们就会被认为，而且的确曾经被认为是非常虔敬的。

第二章

答复对于苏格拉底的其他指控。他并没有败坏青年，因为他的全部教训都是劝戒他们不要犯罪并勉励他们培养自制和各种德行，第1—8节。他劝勉他们遵守法律，第9—11节。如果克里提阿斯和阿尔克比阿底斯听了他的教训之后变坏了，其咎并不在于他，第11—28节。在他们离开他之前；他曾力图挽救他们，其他一些完全听从他的教导的人，都成了高尚有德之人，第28—48节。驳斥另一些琐碎的指控，第49—60节。他的仁爱、无私和一般优点，第61—64节。

我所认为奇怪的另一件事是任何人竟能相信苏格拉底败坏了青年。除了我们在上面关于他所说的以外，苏格拉底不仅是一个最能严格控制他的激情和嗜欲的人，而且也是一个最能经得起冷、热和各种艰苦劳动的人；此外，他还是一个非常惯于勤俭生活的人，尽管他所有的很微薄，但他却很容易地使它应付裕如。他本人既然具有这样高尚的品格，他怎么倒会使别人成为不敬虔、不法、奢侈、不能自制，或过于柔弱、经不起辛劳呢？正好相反，他制止了许多人的犯罪行

为，引导他们热爱德行，给予他们希望，如果他们谨慎为人，他们就会成为光荣可敬的人。当然，他并没有宣称自己是这样的一位教师，但由于他显示了他自己就是这样的人，这就使那些和他交游的人[5]可以满怀希望，相信自己如果仿效他那样为人，也可以成为像他那样的人。

他从来不忽视身体健康，也没有称道过那些忽视身体健康的人。他不赞成人吃得过饱之后，又去从事无节制的劳动，但他建议人们借适度的劳动，把欢畅地吃下去的饮食尽量消化掉；他说，这样的习惯是有利于健康的，而同时，对于照顾心灵，也没有妨碍。他在衣服、鞋物、或其他生活习惯方面，既不考究华丽，也不以外表为夸耀。然而，他并没有使那些和他在一起的人[6]变成贪爱钱财的人，因为不管是在这方面，或在其他欲望方面，他都要他们有节制[7]；对于那些渴望听他讲学的人，他自己也没有索取过金钱的报酬。他认为，不取报酬的人是考虑到自己的自由，而称那些为讲学而索取报酬的人是迫使自己做奴隶，因为他们不得不和那些给予他报酬的人进行讨论。他还感到惊异的是：任何自称为教导德行的人竟会索取金钱为报酬，而不认为获得一个朋友这件事本身就已经是最大的利益，反倒深怕那些由于他们的帮助而成为光荣可敬的人们，不会对于他们的最大的恩人怀抱由衷的感激。的确，苏格拉底并没有对任何人这样明白表示过，但他深信，凡和他交游而又接受了他的意见的人们，必然会成为他自己和别人的好朋友。具有这样高尚品格的人怎么会败坏青年；难道培养德行本身就是败坏不成？

指控他的人说："但是，我敢指丢斯起誓，他的的确确使得那些和他交往的人们轻视现行的律法，因为他说，'用豆子拈阄的办法来选举国家的领导人是非常愚蠢的，没有人愿意用豆子拈阄的办法来雇用一个舵手、或建筑师、或奏笛子的人、或任何其他行业的人，而在这些事上如果做错了的话，其危害是要比在管理国务方面发生错误轻得多的'"；他们说，"这一类言论激起了青年人对于现有的政府形式的不满，并使他们趋向于采取暴力行为"。但我以为凡运用理智，并希望能够为了同胞们的利益而对他们进行指导的青年，是决不会凭借暴力行事的，因为他们知道，仇恨和危险常伴随暴力，而利用善意说服的办法，就可以不冒危险取得同样的效果。凡被我们强迫的人，会像我们强夺了他们东西似的那样仇恨我们，而凡被我们说服的人，会像从我

们受了什么恩惠似地那样爱戴我们。因此，凡有运用理智的修养的人是不会使用暴力的，因为只有那些具有蛮力而缺乏理智修养的人才会采取这样的行径。此外，凡敢于使用暴力的人，一定需要不少的党羽，但那些能够以说服取胜的人就不需要这些，因为即使单剩下他一个人，他仍然会有说服的能力；这样的人是决不会流血的，因为既然能够利用说服的办法使人活活地顺从，谁还会要把人置于死地呢？

指控者说："但是，克里提阿斯和阿尔克比阿底斯在和苏格拉底交游之后，使国家蒙受了大量的祸害；克里提阿斯是组成寡头政治的成员中最贪婪和最强暴的人，而阿尔克比阿底斯则是民主政治中最放纵、最傲慢、最强横的人。"关于这两人对于国家所造成的祸害我并不要为他们辩解；我只要述说一下他们和苏格拉底亲近的经过。这两个人生来就是所有雅典人中最野心勃勃的人，总是希望一切事按照他们的办法进行，使他们自己成为一切人当中最有名望的人。但是他们知道，苏格拉底是一个能以微薄的收入而生活得最满意的人，他对各种享乐都能下最克制的工夫，他能随心所欲地用他的论证对待一切和他交谈的人。情况既然如此，而他们又是我在上面所述的那样的人，谁又能够肯定，他们和苏格拉底交游的动机，是为了想要度苏格拉底那样的生活并实践像他那样的节制，而不是出于这样的愿望，即如果他们和他交游，他们将会成为精于言谈和行动的人物呢？其实，我自己的意见是，如果神明让他们在一辈子度苏格拉底那样的生活或死亡之间作一抉择的话，他们是会宁愿选择死亡也不愿度苏格拉底那样生活的。因为当他们一认为自己高过他们的同伴的时候，他们就立刻离开苏格拉底，从事政治生活，实现他们和苏格拉底结交的目的。

也许在这里有人会说，苏格拉底在教授他的门人政治以前，应当先教他们自制。对于这一说法我目前暂不作答复，但据我看，所有的教师都是以他们自己实践他们的训言的程度来做他们的学生的榜样，并通过告诫来激励他们的。我知道苏格拉底是以自己的光荣的人格和高尚的品质做那些与他交游之人的榜样的，他还就德行和与人类有关的其他题目进行了可钦可佩的演讲。我也知道，这些人在和苏格拉底交游期间都是实行自制的，并不是因为他们害怕受他的处罚或责打，而是由于他们当时深信，这种行为是最好的行为。

也许有许多自称为热爱知识的人[8]会说，一个人一度是公正的以后，不可能再变成不公正的；或者一度是谨慎的人以后，不可能再度

变成不谨慎的；任何人在受了教育获得知识以后，不可能再变成无知的。但对于这一类的事我的意见并非如此；照我看，凡不锻炼身体的人，就不能执行身体所应执行的任务，同样，凡不锻炼心灵的人，也不可能执行心灵所应执行的任务，这样的人既不能做他们所应当做的，也不能抑制住自己不做他们所不应当做的。正因如此，尽管做儿子的具有善良的品质，做父亲的还是制止他们与坏人交往，因为他们深信，与善人交往是对于德行的一种操练，但与坏人交往却会败坏德行。一位诗人也对这一真理作了见证，他说：

> 跟好人在一起你会学会好的事情；但如与坏人厮混，你就要丧失你的辨识力[9]。

另一位诗人还说：

> 一个好人在一个时候是好而在另一个时候却是坏的。

我也同意他们的看法；因为照我看来，正如人们不反复背诵就会把韵文忘掉一样，玩忽训言的人也会把他们所受的教训忘却。当一个人忘掉道德的训诫的时候，他也就会忘掉心灵在追求德行时候的感受；而当他忘掉了这一点的时候，他忽略自制也就不足为奇了。我还看到，那些耽于饮酒和陷溺于爱情中的人们，对于照料自己所应当做的事和约束自己不做那些不当做的事就都不如从前了；有许多人在他们陷身爱情中以前在开支方面很节俭，在他们陷溺爱情中以后就不能继续这样了；当他们耗尽了他们的资财的时候，对于那些他们从前由于认为不光彩因而不屑做的谋求财利的方法就再也不能约束自己不去做了。因此，一个人一度能够自制，以后可以丧失这种自制力，一度能够行正义，以后可以变得不能行正义，怎么会是不可能的呢？依我看来，每一件光荣和善良的事情都是靠操练而维持的，自制也并不例外；因为和人的灵魂一齐栽植在身体里的欲念，经常在刺激它，要它放弃自制，以便尽早地在身体里满足欲念的要求。

当克里提阿斯和阿尔克比阿底斯同苏格拉底交游的时候，借助于苏格拉底的榜样，他们是能够控制住自己的不道德的倾向的；但当他们离开了苏格拉底，克里提阿斯逃到赛塔利阿，在那里和一些不行正义而一味欺诈的人结交；阿尔克比阿底斯也由于他的美貌，受到许多妇女的追求，甚至是一些门第高贵的妇女们的追求，又因他在城邦和同盟国中有势力，还受到许多善于谄媚的人的勾引和败坏，再加上人

民都尊敬他，使他很容易在众人中取得优越的地位，正如体育运动中那些摔跤的人，由于感到自己比别人相当强就疏忽了锻炼一样，同样，他也忽略了自制。他们既然这样幸运，又有高贵的出身可引以自豪，财富使他们洋洋得意，权力使他们不可一世，许多不好的朋友败坏了他们的德行，这一切都使他们在道德上破产，加以长时期不和苏格拉底在一起，他们变得倔强任性又有什么可怪呢？如果他们做了错事，难道指控者就应该责怪苏格拉底吗？当他们年轻、非常轻率而不受约束的时候，苏格拉底使他们变得谨慎起来，这对指控者来说，难道苏格拉底就丝毫也不值得称道吗？然而人们对于别样事情并不是这样判断的；有哪一个奏笛者，或竖琴教师，或其他老师，教出了有本领的学生以后，这些学生又转而跟其他老师学习，以致在技巧方面变得不那么熟练，会因为这种退化而受到责备呢？有哪一个父亲，会因为他的儿子在和一个人交往而变成有德之人以后，又因跟另一个人交往而变成不道德的人，反而责怪这两个人中的第一个人呢？难道他不是因为儿子和第二个交往变坏了，反而更加称道第一个人吗？即使做父母的本身，如果他们自己品行端正，他们的儿子和他们在一起的时候做了什么坏事，他们也不会因此而受责备。以同样的态度来判断苏格拉底才是正确的；如果他自己做了什么不道德的事，把他认为坏人就是正当的；但如果他一贯遵行道德，他又怎么能因别人的罪行而合理地负咎呢？

或者虽然他自己没有做坏事，但当他看到别人做坏事的时候他称道了他们，谴责他也就是正当的了。但当苏格拉底知道了克里提阿斯迷恋尤苏戴莫斯，像那些为了淫荡目的而摧残别人人身的人一样，为了贪图享受而追求和他在一起的时候，苏格拉底劝戒他不可这样存心，他向他所钟爱的人哀哀乞怜（他还指望受到这个人的崇敬），像一个乞丐那样恳切哀求他的恩允，尤其是这样的恩允并不是为一个正当的目的，这种行径是粗鄙的，是和一个有光荣和正义感的人不相称的。但由于克里提阿斯不理睬这样的忠告，也不肯转离他追求的目标，据说苏格拉底曾经当着尤苏戴莫斯和许多别的人的面说了这样的话：在他看来，克里提阿斯的心情就和一只猪的心情一样，他想和尤苏戴莫斯磨擦就像一只猪对着石头磨擦一样，因此，克里提阿斯对苏格拉底非常怀恨，当他成了三十僭主之一，和哈利克里斯一道被指定为立法者的时候，他回想起这桩不愉快的事情，就在他的律法里加入了“不许任何人讲授讲演术”[10]一条，想对苏格拉底加以侮辱，但他

并不知道怎样可以特别加害于苏格拉底，只是把群众指责一般哲学家的话归在苏格拉底的身上，借以在人民面前毁谤他；至少这是我个人的看法，因为我并没有亲自听到苏格拉底说过这样的话，也不记得听过别人说听他说过这样的话。但事实证明了确实是这个情况：因为当三十僭主杀害了城中的许多人（他们都不是下等人），并怂恿许多人干坏事的时候，苏格拉底曾说过大致这样的话：他所感到惊异的是，当一个负责牧养牲畜的人，他所牧养的牲畜越来越少，情况越来越坏的时候，这个人毫不承认自己是个坏的牧者；更令他惊异的是，一个人做了一城邦的首长，弄得人民越来越少，而且情况越来越坏，这个人毫不自觉羞愧，认识到自己是一个坏的首长。这一段话被传到三十僭主那里，克里提阿斯和哈利克里斯就把苏格拉底召到他们跟前，把律法指给他看，禁止他和青年人讲论。苏格拉底问他们是不是可以就他对禁令所不明白的事向他们质问。他们准许了他。他说，“既然如此，我是准备遵守律法的，但为了不使我由于无知，无意中触犯律法起见，我希望能够清楚地知道，你们禁止讲演术是因为你们认为它是被用来帮助人说正确的话的呢，还是你们认为它是被用来帮助人说不正确的话的呢？因为如果它是用来帮助人说正确话的，那就显而易见我们就必须不说正确话了；如果它是用来帮助人说不正确话的，显而易见我们就应该努力说正确的话”。

哈利克里斯向他大发雷霆说道：“苏格拉底，你既然是无知，我们就把一条容易懂的命令明白地告诉你，完全不许你和青年人 谈论 ”。

苏格拉底说道：“既然这样，为了对我是否遵守律法不致有任何疑问起见，就请你们给我规定一下，一个人到多大年纪就可以算一个青年人吧！”

哈利克里斯回答道：“只要他们还不能充当议员，只要他们还未到解事年龄，只要他们还不到三十岁，你就不可和他们谈论。”

苏格拉底说，“如果我想买一件东西，一个不到三十岁的人在卖这件东西，难道我不可以问他卖什么价钱吗？”

哈利克里斯回答说，“这些问题可以问，但你常问的许多问题是你明明知道事情是怎样的；因此，这样的问题是不许问的。”

苏格拉底说，“如果有一个青年人问我这样一些问题，例如，‘哈利克里斯住在哪儿了’，或者，‘克里提阿斯在哪儿？’，倘若我知道的

话，难道我也不可以回答他吗？”

哈利克里斯说，“你可以回答这一类的问题”“。但是”，克里提阿斯补充道，“你一定不可以讲论那些鞋匠、木匠、铁匠什么的，说实在的，因为你常常讲论他们，他们现在已经被你说烂了”。

苏格拉底说，“这样，我就不可以从这些人身上吸取教训了，这就是说，不可从他们身上吸取关于正义、敬虔等教训了。”

“是的，我指丢斯起誓”，哈利克里斯反驳道，“你也不可以从牧者身上吸取教训；否则的话，你得小心你自己也会使牲畜变得少起来”。从这里可以清楚地看出来，他们对苏格拉底生气是因为他所讲关于牲畜的那些话已经传到他们耳中。

克里提阿斯怎样对待苏格拉底，他们彼此间的态度如何，都已经讲过了。但我现在要指出的是：任何一个人，如果他不喜欢他的教师的话，就不可能从他受到真正的教育。克里提阿斯和阿尔克比阿底斯跟苏格拉底交游，在他们的交游期间，他们并不喜欢他们的教师，而是从一开始起，他们就渴想在城邦里居领导地位；因为，当他们还伴随着苏格拉底的时候，他们就非常欢喜和那些管理政治事务的人们交谈，据说，阿尔克比阿底斯在二十岁以前，就曾和他的监护人兼国家元首白里克里斯[11]就律法问题作如下的谈话。

他说，“请问，白里克里斯，你能指教我什么叫做律法吗？”

“当然”，白里克里斯回答。

阿尔克比阿底斯说道，“那么，奉众神的名，请你指教我吧！我听有人因遵循律法而受到赞扬，但我以为若是一个人不知道什么是律法，他就不可能公正地受到这样的赞扬”。

“你要知道律法是什么，并不是一件很难的事”，白里克里斯回答说，“凡是人民集会通过而制定的章程都是律法，它们指导我们什么是应该做的和什么是不应该做的。”

“它们指导我们应当做好事呢，还是应当做坏事呢？”

“我对丢斯起誓，当然是好事，我的孩子”，他说，“决不是坏事”。

“如果聚集在一起制定我们应该做什么的并不是全体人民，而是少数人，例如一个寡头政治，这样的条例是什么呢？”

“国家的最高权力为决定人民应当做的事而制定的一切条例都是律法”，白里克里斯回答。

“如果一个掌握国家政权的僭主，规定了人民所应该做的事，这样的规定是不是律法呢？”

“无论一个掌权的僭主所规定的是什么”，白里克里斯回答道，“他所规定的也叫做律法”。

阿尔克比阿底斯问道，“那末，白里克里斯，什么是暴力和不法呢？当强者不是用说服的方法而是用强迫的方法威胁弱者去做他所喜欢的事的时候，这岂不就是暴力和不法吗？”

白里克里斯回答道，“我看是这样”。

“那末，一个僭主未经取得人民的同意就制定条例强迫人民去做，这是不是就是不法的行为呢？”

“是的”，白里克里斯说，“我看是这样，现在我把我所说的僭主未经过说服给人民制定的条例就是律法那句话收回”。

“但是，少数人未经取得多数人的同意，而凭借他们的优越权力所制定的条例，这是暴力呢，还是不是暴力？”

白里克里斯说，“照我看来，一个人未经另一个人的同意而强制他去做的任何事情，不管他是否用明文制定出来，都是暴力而不是律法”。

“那末，当全体人民比富有阶级强大的时候，他们未经富有阶级的同意而制定的条例，也都是暴力而不是律法？”

“的确是这样，阿尔克比阿底斯”，白里克里斯说，“当我像你这样大年纪的时候，对于这一类的讨论也很擅长，因为我们像你现在一样，也研究并讨论这一类问题”。阿尔克比阿底斯说道，“白里克里斯，要是我能够在你擅长这些问题的时候和你讨论该是多么好啊！”

所以，当阿尔克比阿底斯和克里提阿斯认为他们自己比那些在国家里执政掌权的人还强的时候，他们立即不再到苏格拉底那里去，

（因为在其他方面他也不如他们的意，如果他们到他那里去，他们常因为他们的过失受到苏格拉底的责备而感到恼火），却去从事政治生活，因为原先他们和苏格拉底交游正是为了这个目的。但克里同[12]也是个听苏格拉底讲学的人，其他还有哈赖丰、哈赖克拉泰斯、海尔莫盖尼斯、西米阿斯、开贝斯和费东达斯等人，他们听苏格拉底讲学并不是为了做雄辩家或律师，而是为了做光荣可尊敬的好人，能够对他们的家庭、亲属、仆从、朋友以及他们的国家与同胞行事端正、无可指责。这些人中没有一个、无论是在青年时期或较老时期，做过坏事或受过人们的指责。指控者说，“但是苏格拉底至少教导儿童轻视他们的父亲，使他的从者们相信，他们比自己的父母更聪明，他说，按照律法，只要儿子能证明父亲患有疯癫病，就可以把父亲拘禁起来，他利用这种情况来论证一个比较无知的人受一个比较聪明的人拘禁是合法的”。但苏格拉底所说的是，在他看来，为了无知而把别人拘禁起来的人，也可以很正当地被那些知道他所不知道的人拘禁起来，关于这一类事情，他常考虑无知与疯癫有什么不同；在他看来，把患疯癫的人拘禁起来，对他们自己和他们的朋友都有好处，但那些不知道应当知道的事情的人就应当好好地跟那些知道的人学习。

指控者接着又说，“但苏格拉底不仅使他的门人轻视他们的父母，同时他也使他们轻看别的亲属，说亲属关系对于那些有病的人或进行诉讼的人并没有益处，倒是医生对于前者有帮助而律师对于后者有帮助”。指控者还断言，苏格拉底关于朋友说过这样的话，除非朋友们能相互帮助，否则他们的友谊是没有益处的；他还主张，只有那些知道什么事对别人有好处而且能够使人们理解这一点的人才配受尊敬；这样，他就使青年人相信他自己是人类中最聪明的人，并且也是最能使别人聪明的人，他使他的门人对他具有这样的心情：别的人和苏格拉底本人比较起来，他们看来都是没有价值的。的确，我知道，关于父母、别的亲属和朋友，他曾经这样谈论过；此外，他还常说，当灵魂（才智只存在于灵魂中）离开人的身体的时候，人们就把他们最亲爱的亲人的身体送去殡葬，使它尽快地离开自己眼前。他还常说，每一个人，当他活着的时候，总是亲自把他所最爱的身体里的无用的和无益的东西去掉，也让别人把它们去掉；人们总是亲自把身上的指甲、毛发和茧皮去掉，并且忍受辛苦和疼痛让外科医生把它们割下焚毁，人们还自以为有义务付给他们手术费；他又说，人总是把口中的唾液向尽可能远的地方吐去，因为当唾液留在口中的时候对他们并没有用

处，倒很可能对他们有害处。但苏格拉底说这些话，并不是要他的门人把自己的父亲活活地埋葬掉，或者把自己的身体分成碎块，而是要向他们证明，凡是无意识的东西就是无价值的，他劝勉各人要努力尽可能地使自己成为聪明有用的人，无论他所希望的是否受到父亲兄弟或别人的器重，他总不可因信赖亲属而忽略培养自己，而是应当努力使自己对于那些他所希望器重的人有所裨益。

指控者还说，苏格拉底挑选了著名诗人的最坏的诗句，用它们作为证据，来教导他的门人做无赖汉和暴君，例如，赫西阿德斯[13]的诗句：

> “做工不是耻辱，闲懒才是耻辱。”[14]

他们说他把这句诗解释成仿佛诗人是在劝导人们无论什么样的事都可以做，不正义也没关系，不光彩也没关系，只要有利可图就行。虽然苏格拉底完全同意，做一个忙碌的工人对人来说，是一件有益处的好事，闲着什么事不做，对人来说，乃是一桩有毒害的坏事——的确，做工就是善，闲懒就是恶——；但他同时也说过，只有那些做好事情的人才是真正地在工作，才是真正有用处的工人。他把那些从事赌博或做坏的、有害的事的人称做闲懒的人；按这种意义来说，诗人的诗句就无可非议了：

> “做工不是耻辱，闲懒才是耻辱。”

指控者还说，荷马的一节诗也常被苏格拉底引用，这节诗讲到俄底修斯怎样在

> “遇到一个王爷或知名人物的时候，他就彬彬有礼地走到他跟前，站在旁边，劝阻他道：‘先生[15]，对您像对懦夫那样用威吓的口气是不妥当的。请您自己先坐下来，然后再让别的老百姓也坐下来吧’。……但在另一方面，当他见到一个普通人在吵嚷的时候，他就用杖打他并大声申斥他说，‘你这个家伙，安安静静地坐下来，听听别人的劝告吧，他们比你强多了，不像你这个懦夫和弱者，无论是在战场作战，或是出谋献策，都不中用’”[16]。

指控者说，苏格拉底经常把这节诗解释成好像诗人的意思是赞成责打普通人民和劳动者。但苏格拉底并没有说过这样的话，因为如果那样，那他就是表示他自己应该挨打了。但他所说的乃是那些既不能以言语又不能以行动对人有所裨益的人、不能够在必要时为军队、国

家或人民服务的人，如果在无能之外，他们还傲慢不恭，就应当受到阻止，尽管他们非常富有。但是，和控告者的指控相反，苏格拉底显然是普通人民的朋友，而且是热爱人类的人；尽管他接待了许多希望听他讲学的人，其中有本国公民也有外国人，但他从来没有因为讲学而向任何人索取过报酬，而是以其丰富的学识毫不吝惜地向所有的人施教。有些人不费分文，从他学得了一点皮毛，竟以高价转而贩售给别人，并且不像他那样做普通人民的朋友，而是对凡没有钱给他们的人，他们就拒绝与他们交谈。但苏格拉底在其和别人的交往中对他本国所作出的贡献比因其对拉开代莫尼人 [17] 的贡献而享盛名的李哈斯要多得多。的确，李哈斯在儿童欢舞节 [18] 款待了那些到拉开代莫尼来的外乡客旅，但苏格拉底则是耗尽了他毕生的精力最大限度地嘉惠了那些愿意领受他的教益的人们，他使那些从他游学的人在和他分手的时候都成了更好的人。

因此，在我看来，像苏格拉底这样品格的人似乎应该受到国家的尊崇而不应被处死；任何一个按律法考虑他的案情的人一定会看出这种情况来：按照律法，很明显，被证明犯偷窃、强盗、扒手、夜盗、绑架或盗窃神物的人才应受死刑处分，对于这一切的罪，没有比苏格拉底更清白的人了。他从来没有作过引起战争的祸首，使国家因他蒙受损失，也没有犯过作乱、谋反的罪，在他和人的私人往来中也从来没有做过损人利己或陷人于不义的事，在这一切罪中他连一点嫌疑也没有沾着过。

既然如此，他怎么会犯所指控的罪呢？他不仅没有像起诉书所指控的不尊敬诸神，而且明显地比别人更崇敬诸神；不仅没有像控告他的人所指责的那样败坏青年，还明明地诱导了他的门人中那些有犯罪倾向的人停止了罪行，劝勉他们追求那最光荣最美好的德行，正是借着这种德行，人们才能治国齐家。遵循这样一种立身处世之道的人，难道不应受到城邦的最大的尊敬吗？

第三章

前两章所述苏格拉底的品格的确证：他敬拜诸神并劝勉别人敬拜他们，第1节；他的关于应当如何祈求神的见解，第2节；他的关于如何向神

献祭才能蒙神悦纳的见解，第3节；他重视预兆，第4节；他实践自制并劝勉别人实践，第5—15节。

为了证明，在我看来，苏格拉底如何通过他自己的为人以及他对那些和他交游的人们的谈话而使他们获得益处，我将把我所记得的关于这方面的事情，尽量记录下来。

在他和神明的关系方面：他的言行显然是和在亚波罗神庙的女祭司对那些求问应如何祭神以及如何敬拜祖先的人所作的回答是完全符合一致的；因为女祭司的回答是：按照城邦的风俗行事就是虔敬。苏格拉底不仅自己这样做了，而且还劝导了别人也这样做；他认为，那些按照另一种方式做事的人，都是轻举妄动，或者愚而自用。

当他向神祈祷的时候，他只求神把好的东西赐给他，因为什么东西是好的只有神知道得最清楚。他认为，那些向神祈求金、银、统治权或任何一类东西的人，就和求神使他能够掷骰子，打仗或其他任何结果如何尚未可知的事一样。

当他根据他的微薄的收入向神献上少量的祭物的时候，他认为自己所献的，一点也不在那些由于收入丰富而向神献上大量丰盛祭品的人之下。因他认为神不会只喜欢大的祭物而不喜欢小的祭物；如果是这样的话，那末，恶人所献的就倒会比善人所献的更蒙神悦纳了；如果恶人的祭物反倒比善人所献的祭物更蒙神的悦纳，对人来说，人生就没有什么价值了。他认为神所最喜欢的乃是最敬虔的人的祭物。他常以赞许的心情引用如下的诗句：

“按照自己的力量献祭给神圣的不朽的神明”[19]。

他还常说这句诗是对人的一个很好的忠告：无论是对朋友，对客旅或在人生的其他关系上，都应量力行事。

当他认为神明指示他做什么事的时候，正如他不会放下明眼人和识路人的话不听而去让瞎子和不识路的人指引他一样，他也决不会听从任何人的劝告而不顾神明所指示他的事情。当别人因顾虑人的谴责而不照神所指示他们的去做的时候，他总是斥责他们的愚昧。至于他自己，他认为所有人的意见，和神的劝告比较起来，都是不值得重视的。

他所采取的生活方式都是为了锻炼自己的心灵和身体，使得在没有意外遭遇的情况下[20]，能够愉快而安全地生活，而且对于必要的开支不致匮乏。他生活得非常俭朴，我想，任何人，不管他的工作多么少，他的收入也不会不够满足苏格拉底的需要。他用食物也以自己能够愉快地欣赏的量为限，因而当他准备好进餐的时候，他的食欲本身就成了最好的调味品。任何一种饮料对他都合适，因为他只在渴的时候才进饮。当他接受人的邀请赴宴会的时候，他能够很容易地谨防饮食过度，这对大多数人来说是很难做到的事。对于那些不能够这样做的人，他就劝他们在不饿的时候要慎戒勿吃，在不渴的时候要慎戒勿喝，因为他说，这一类的事会使人的胃口、头脑和心灵失常。他常开玩笑地说，他认为克尔凯正是借着大摆筵席才把人变成为猪的[21]，但俄底修斯由于听了赫尔米斯的忠告，自我克制，不吃这类美食的缘故，他就没有被变成猪。关于这一类事情，他总是这样边开玩笑边认真地说的。

关于色情，他劝人要严格禁戒和容貌俊美的人亲暱；他说，一旦和这样的人火热起来，再想严格控制住自己就很不容易了。有一次他听到克里同的儿子克里托布洛斯吻了阿尔克比阿底斯的美貌的儿子的时候，他就当克里托布洛斯的面，问色诺芬道："色诺芬，你不是认为克里托布洛斯是一个有节制的人而不是一个卤莽的人，是一个谨慎的人而不是一个无知轻率的人吗？"

"当然"，色诺芬回答。

"可是，现在你就得认他为一个卤莽灭裂、大胆妄为的人了，一个甚至连刀剑也敢于闯入，连火坑也敢于跳进的人了。"

"你究竟看见他做了什么事，竟对他抱有这样坏的意见呢？"色诺芬问道。

"怎么"，苏格拉底回答道，"难道他不是胆大妄为，竟敢于向阿尔克比阿底斯的那个容貌极其俊美、正当青春力壮的儿子接吻吗？"

"可是"，色诺芬说道，"如果这样的行为也叫做大胆冒险的话，那末，我想连我也可以冒险一下了"。

"你这个可怜的人儿"，苏格拉底说道，"你知道和一个美男子接吻会带来什么后果吗？难道不知道你会立刻丧失自由而变成一个奴隶？

会花费很多金钱在有害的娱乐上？会被许多事所纠缠而不能把精力用在高尚和善良的事上？甚至还会追求那些连疯子都不屑做的事？”

“我的赫拉克雷士”[22]，色诺芬喊道，“你把一吻说得有多么可怕的力量啊！”

“你以这为奇怪吗？”苏格拉底反问道，“难道你不知道毒蜘蛛（Φαλάγγια）[23]虽然不到半寸大，只要它把嘴贴在人身上，就会使人感到极大痛苦而失去知觉吗？”

“当然”，色诺芬说道，“因为毒蜘蛛咬的时候把一种东西注射到人体里面”。

“你这个傻子”，苏格拉底说道，“难道你以为因为你没有看见，美人儿在接吻的时候就没有把一种东西注射到人里面去吗？难道你不知道人们所称之为“青春美貌”的这种动物比毒蜘蛛还可怕得多？因为毒蜘蛛只是在接触的时候才把一种东西注射到人体里来，但这种动物不需要接触，只要人看他一眼，甚至从很远的地方看他一眼，他就会把一种使人如痴如狂的东西注射到人里面来吗？人们把爱情称做射手，可能正是因为这个缘故，美人儿可以从很远的地方使人受伤。但我劝你，色诺芬，当你一看到一个美人儿的时候，赶快拚命跑开。啊，克里托布洛斯，我劝你离开这里一年，在这一段期间也许你的创伤可以获得痊愈，甚至能不能痊愈还不敢一定哩！”

就这样，在色欲的享受方面，他认为那些不能坚决控制色欲的人应该把这一类欲望的满足只限于在身体迫切需要的情况下心灵予以同意、而且这种需要也不致引起损害的时候。至于他本人，他对于这一类事情是非常有操守的，即使对于最青春貌美的人，他也能泰然自若，不为所动；而在别人，则即使对于最丑陋、最其貌不扬的人，也难免有所动心。

这就是他对于饮食、色欲的感情状态；他相信自己由于这样能自我节制，并不比那些费心劳力追求满足这些欲望的人所享受得更少，而且还少受了许多焦思劳形之苦。

第四章

苏格拉底不仅劝勉人们敦厚德行，而且还引导他们实践德行；他和阿里斯托底莫斯的对话，第1、2节。为了一定目的而制作出来的事物必不是偶然性的产物，而是理性的产物，第3、4节。人的身体有一种非常美好的和它的目的极相吻合的结构；因此，我们不得不认为人是神的预想的对象，第5—7节。宇宙间事物的秩然有序，表明它是超自然造化的产物，第8、9节。人对于较低级动物的优越性，证明人是更为直接地在天上神明的照顾之下，第10—14节。神明还教导人怎样为人，第15节。从各种不同的考虑可以看出神明既关心个人，也关怀人类集体，第15、16节。正如精神统治着身体，同样，神明的造化也统治着宇宙，第17节。因此，如果人们正确地崇拜神明，他们就可以确信神明一定会乐于帮助他们，第18、19节。

但是，如果任何人认为，苏格拉底是像那些单凭肊测论断他的人们所说的那样；虽然对指导人敦品笃行非常有本领，但却不能带领他们在德行中前进，就让他们考虑一下，他驳斥那些自以为知道一切的人所用的论证；他向他们提出来和他们辩难的问题，以及他日常对那些和他交游的人们所作的谈话吧，让他们决定一下他是否能够使那些和他交谈的人变得更好一些。我首先要提一提我有一次亲自听到他对那绰号小人物的阿里斯托底莫斯所讲关于神明的事。苏格拉底曾听说阿里斯托底莫斯无论做什么事，既不向神明献祭，也不[24]从事占卜，反而讥笑那些做这类事情的人。苏格拉底对他说道："阿里斯托底莫斯，请告诉我，你是不是对任何有智慧的人都钦佩他们呢？"

"当然"，他回答说。

"那末，把他们的名字说给我们听听吧"，苏格拉底说道。

"在叙事诗方面，我最钦佩的是荷马；在颂赞诗方面，最钦佩的是梅兰尼匹底斯[25]；悲剧方面，是索弗克雷斯[26]；雕刻方面，是帕如克利托斯[27]；在绘画方面，是琐克西斯[28]。"

"在你看来，是那些塑造没有感觉、不能行动的形象的人更值得钦佩呢，还是那些塑造有感觉和有生命力的活物形象的人更值得钦佩呢？"

"我指宙斯神起誓，是那些塑造活物形象的人，因为活物形象不是偶然造出来的，而是凭智力造出来的。"

"关于那些不能确定为什么目的而存在的事物，和那些显然为了有益的目的而存在的事物，你说哪一个是偶然造出来的，哪一个是凭智

力造出来的呢？”

“毫无疑问，那些为了有益的目的而存在的事物必然是智力的产物。”

“那末，在你看来，最初造人的那位，岂不是为了有益的目的而把那些使人认识不同事物的才能赋予人：赋予人以眼睛，使他可以看到一切事物，赋予人以耳朵，使他可以听到一切声音吗？如果没有给我们鼻子，气味有什么用处？如果不是在嘴里造了一个可以知觉甜、苦和其他一切适口的滋味的舌头，又怎能对这一切有所知觉呢？除了这些以外，由于眼睛是柔弱的，还造了眼睑来保护它；眼睑就好象门户一样，当需要看东西的时候就打开，睡觉的时候就关闭，你看这不是好象有预见之明一样吗？造睫毛长起来象屏风一样，不让风来损害它；在眼上边造眉毛当遮檐，不让汗珠从头上滴下来使它感到难受；使耳朵能够接受各色各样的声音，但却不被它们所充塞；使所有生物的门齿都适于咬嚼，然后臼齿又从它们把食物接过来磨碎；把生物赖以取得它们所喜爱的食物的嘴巴放在靠近眼和鼻子的地方；而由于所排泄出来的东西是讨人厌的，就使肠道尽可能通向远离五官的地方——事物的安排是如此显然地有预见性，它们是出于偶然或计划，你难道还能有所怀疑吗？”

“当然不能”，阿里斯托底莫斯回答道，“当我以这样的眼光来观察它们的时候，它们的确很象是由一个聪明仁爱的创造者造出来的”。

“还有，把生育子女的自然愿望放在生物里面，使母亲有哺育婴儿的愿望，使子女有极其强烈的求生的愿望和极其强烈的怕死的心情，对于这些，你是怎样看的呢？”

“毫无疑问，这些也象是由于一位愿意万物都生存下去的所特意设计的结果。”

“你想你自己也有一些智慧吗？”

“你问吧，我会回答的。”

“你能以为别处就没有智慧吗？你知道尘土是极多的，而在你的身体里所有的只不过是一点，水是浩瀚的，而你的身体里也只有一点，你的身体的构造也只能使你从其他无量数的元素中每样接受一点，你能够以为自己非常幸运地把天下的智慧尽皆攫为己有，而这个广漠无

垠，无限无量的事物的会合，竟是由于某种没有理智的东西维系着的吗？”

“的确如此；因为我看不见这些事物的指挥者，但世上事物的创造者我却是看得见的。”

“可是，指挥你身体的灵魂，你也是看不见啊，依据同样的推理，你也可以说，你做任何事都没有计划，一切完全出于偶然了。”

“但是，苏格拉底”，阿里斯托底莫斯说道，“我并不是轻看神明，不过我以为它们都非常崇高，毋需我对之加以注意罢了”。

“不过”，苏格拉底说道，“既然它们肯垂顾你，那末，它们越是崇高，就越应该受到你的尊重才是啊！”

“请放心吧”，阿里斯托底莫斯答道，“如果我知道神明是关怀人类的，我决不会轻视它们的”。

“那末，你以为神明是不关怀人类的吗？首先，在所有生物之中，它们使得惟有人能够直立，由于直立，就使得他能够向前看到更远的距离，更好地注意上面的事情并且不容易受到损害[29]。其次，神明把只能够使身体移动的脚赋予其他匍匐行走动物，却把双手赋予人类，由于有了手，人类就有了更大的幸福。尽管所有的动物都有舌头，但神明却只把人的舌头造得有时能和嘴的这一部分接触，有时和嘴的另一部分接触，从而能够发出清晰的声音来，互相表达情意。还有，你岂没有注意到，他们使得其他动物的性交都受到一定时令的限制，惟有人类的性交一直可以继续到老年时期吗？而且神明并不以仅仅照顾人的身体为满足，更要紧的，是他们在人里面放置了一个灵魂，即他的最重要的部分。首先，有什么别的动物的灵魂能够理解到有使万物秩然有序的神明存在着呢？除了人以外，有什么其他动物向神明敬拜呢？有什么其他动物比人有更好的灵魂能够预防饥渴、冷热、医疗疾病、增进健康；勤苦学习，追求知识；或者能更好地把所听到、看到或学会的东西记住呢？你岂不能很清楚地看出，人比其他动物，无论在身体或灵魂方面，都生来就无比地高贵，生活得象神明一样吗？因为一个生物，如果有牛的身体而没有人的判断力，它就不能把它所愿望的付诸实践；如果只有手而没有理智也没有用处；对你这样一个这两种美好的天赋都有的人来说，难道竟会以为神明不看顾你吗？神明必须为你做什么事情，才能使你认为他们是关怀着你呢？”

“如果他们也给我差派顾问[30]，象你所说他们差派给你的那样，对你说，‘做这，不做那’，我就一定会这样想了。”

“当雅典人借占卜求问神明的时候，神明给他们进忠告，难道你以为这些忠告不也是给你的吗？或者当神明把兆头给予希腊人或者给全人类，警告他们的时候，他们是把你当作唯一的例外，而全然忽视了你吗？你以为如果神明没有真的造福于人或加害于人的能力，他们会在人的心中产生对他们的这种信念吗？而且，如果人是这样永恒地受了欺骗，他们也总不会觉察到吗？你难道看不出最古老的和最明智的人类社会，最古老的和最明智的城市和国家都尊敬神明，人生中最聪明的时期就是他们最敬畏神的时候吗？”“我的好朋友，你应该懂得”，苏格拉底继续说道，“住在你身体里面的智力[31]，既能随意指挥你的身体；那末，你也就应当相信，充满宇宙的理智，也可以随意指挥宇宙间的一切，而不应当认为，你的眼睛能够看到许多斯达第昂[32]远，而神明的眼睛却不能立刻看到一切；或者你的灵魂能够想到在这里的事情，或者埃及或西西里的事情，而神明却不能同时想到一切。如果你通过为人服务，就会发现谁肯为你服务，通过你施惠于人，就会发现谁肯施惠于你，通过向人征求意见，就会发现谁是聪明人，同样，你也可用敬拜神明的方法来试试他们，看他们会不会把那些向人隐藏着的事情告诉你，你就会发现，神明具有这样的能力和这样的性情，能够同时看到一切的事情，同时听到一切的事情，同时存在于各处，而且关怀万有。”

由于发表了这样一些意见，我以为苏格拉底就使得那些和他交游的人们不至于做出不敬虔、不公正和不光荣的事情，不仅是当他们被人看到的时候，就是当他们独自在一个地方的时候也是如此，因为他们会想到，凡他们所做的一切，没有一样能够逃过神明的耳目。

第五章

劝人自制：凡缺乏自制的人，无论对于自己或别人都没有好处，或者说，都不适当，第1—4节。不能自制就不能学会或做出任何有适当效果的事情来，第5节。苏格拉底不仅教导人自制，而且以身作则，第6节。

此外，如果自制是人的一个光荣而有价值的美德，我们不妨回顾一下象以下的事情，看看苏格拉底究竟是不是把人引上自制的道路：

“我的朋友们，当我们面临战争，必须挑选一个人，借着他的努力使我们自己得到保全并制胜敌人的时候，难道我们会挑选一个我们明明知道他不能抵抗贪食、饮酒、肉欲、疲倦或睡眠的试诱的人吗？我们怎能以为这样的人会为我们服务或制胜我们的敌人呢？或者当我们临终的时候，想把我们的儿子托付人照管，把我们未出嫁的女儿托付人看顾，或者托人保管我们的财产，我们难道会以为一个没有自制能力的人值得我们信任，托他给我们做这些事吗？我们会把我们的羊群、我们的粮食仓库，或者照料我们农事的任务，交托给一个放纵无度的奴仆吗？即使是白白送给我们，难道我们会接受这样的一个奴仆做我们的管事或采购员吗？既然我们不愿意有一个不能自制的奴仆，那末，我们自己谨慎不做这样的人岂不是更重要了吗？因为一个不能自制的人并不是损害别人而有利于自己，象一个贪得无厌的人，掠夺别人的财物来饱足自己的私囊那样，而是对人既有损对己更有害，的确，最大的害处是不仅毁坏自己的家庭，而且还毁坏自己的身体和灵魂。就是在社会上，如果明知一个人贪好酒食甚于和朋友的交谈，喜爱嫖娼亵妓甚于交友，谁又欢喜和这样的人交往呢？每一个人的本分岂不就是把自制看作是一切德行的基础，首先在自己心里树立起一种自制的美德来吗？有哪个不能自制的人能学会任何的好事，或者把它充分地付诸实践呢？有哪个做肉欲奴隶的人会不是在身体和灵魂双方面都处于同样恶劣的情况呢？我敢指赫拉女神起誓，依我看来，一个自由人应当向神明祈祷，使他永远不遇到这样的奴仆，而一个已经做了肉欲的奴隶的人就应当求神明使他得到好心肠的主人；因为只有这样，这一类的人才能得救。”

以上是苏格拉底所说的话，但他的实际行动比他的言论更好地表现了他是一个能自制的人。因为他不仅制服了身体的私欲，而且也战胜了与金钱有关的一切事情。他认为一个从任何人收取金钱的人就是给自己树立起一个主人而使自己处于极其卑鄙的奴隶地位。

第六章

苏格拉底和安提丰的三次对话：I.安提丰讥笑苏格拉底的贫穷和俭朴以及他不愿借教学而收取酬金，第1—3节。苏格拉底答复说由于不收取酬金，他就可以自由选择听众，第4—5节。说饮食清淡，服装朴素有很多好处，第6、7节。说勤俭的人比纵欲的人的好处在于勤俭的人容易自我改进；容易向国家尽忠职守；容易获得一般的幸福，第8—10节。II.安提丰说苏格拉底由于不接受酬金可能是一个正义的人，但决不是一个明智的人，第11、12节。苏格拉底说出卖智慧就是贬低智慧；获得朋友比获得金钱的好处更多，第13—14节。III.安提丰质问苏格拉底，为什么他训导别人管理政事而他自己却不参预政事；苏格拉底回答说训练许多人治理国家比他一个人参预政治对于国家的贡献更大，第15节。

为了公正地对待苏格拉底，我们也不可以不记下他和诡辩家安提丰所作的对话。有一次安提丰为了想使和苏格拉底交游的人都离开他起见，他就当着他们的面对苏格拉底说：

“苏格拉底，我以为研究哲学的人应当比别人更为幸福才是，但你从哲学所收获的果实，却似乎显然是属于相反的一种。至少你所过的生活是一种使得奴隶都不会继续和他的主人过下去的生活；你所吃喝的饮食是最粗陋的；你所着的衣服不仅是褴褛不堪，而且没冬没夏都是一样；你一直是既无鞋袜又无长衫；金钱这种东西，当人们在接受它的时候就会感到高兴，有了它的时候就会生活得舒畅而愉快，你却分文不取。既然传授其他职业的师傅们都是要他们的弟子们仿效他们自己；如果你也是要和你交游的人也效法你的话，那你就必须把自己当作是一个教授不幸的人了。”

对于这些话苏格拉底答道：

“安提丰，你似乎把我的生活看得是非常不幸，以致我想你一定是宁死也不愿度象我这样生活的。就让我们来考虑一下你所认为我的生活中令你感到不愉快的是些什么吧。是不是因为别的收取金钱报酬的人必须为他们所取得的酬金而服务，而我，由于我不取酬金，从而就没有向我所不喜欢的人讲授的义务呢？是不是你以为我的饮食没有你的饮食那样合乎卫生，或者没有你的饮食那样富于营养，你就认为不好呢？还是因为我的饮食比你的更稀罕，更昂贵，比你的饮食更难于取得呢？或者是因为你所取得的饮食对你来说更为可口，而我为我自己所取得的食物对我来说没有那么可口呢？你难道不知道，愈是能够欣赏食物的人就愈不需要调味品，愈是能够欣赏饮料的人就愈不忙于寻求他所没有的饮料吗？你知道，那些更换衣服的人是因为气候冷热

不同才更换的，穿鞋子的人是因为防止脚上疼痛不便行路才穿的，你什么时候看见过我因为天气太冷而留在家里，或因天气过热而和人争着乘凉，或者因为脚痛而步履艰难呢？你岂不知道，那些天生体质脆弱的人，只要锻炼身体，就会在他所锻炼的方面强壮起来，比那些忽略锻炼的人更能够轻而易举地经受住疲劳吗？你岂不知道，象我这样经常锻炼身体，准备应付对于身体可能临到的任何考验的人，能够比象你这样不进行身体锻炼的人，更容易经受住一切考验吗？为了避做口腹之欲、睡眠或其他情欲的奴隶，你想有什么比把精神专注在这些更有吸引力，不仅在享用他们的当时使我心中感到愉快，还能使我希望它会永远给我好处的事上，更为有效的方法吗？你也知道这一点，那些自知一事无成的人是决不会很高兴的，但那些看到他们的农业、他们的航海业、或者他们所从事的任何其他职业，进行得对他们很有利的人，就会好象目前已经得到成功那样地高兴。但是你想，从这些满足所得到的快乐，能够有意识到自己在日益更好地成长起来，获得愈来愈多的有价值的朋友那样快乐吗？这些就是我所经常意识到的快乐。

“而且，一旦朋友或城邦需要帮助的时候，你想这两种人中哪一种会更有时间提供帮助，是象我这样生活的人呢，还是你所认为那种生活在幸福中的人呢？这两种人中哪一种人会很愉快地奔赴战场，是那种不吃山珍海味就活不下去的人呢，还是那种随遇而安，粗茶淡饭皆可果腹的人呢？当被围困的时候，这两种人中哪一种人会更早地屈服，是那种需要很难得到满足的人呢，还是那种需要极容易满足的人呢？

“安提丰，你好象认为，幸福就在于奢华宴乐；而我则以为，能够一无所求才是象神仙一样，所需求的愈少也就会愈接近于神仙；神性就是完善，愈接近于神性也就是愈接近于完善。”

另一次，安提丰在谈话中对苏格拉底说道：

“苏格拉底，我认为你的确是个正义的人，但你决不是一个明智的人；我以为连你自己也意识到这一点；你并不向和你交游的人索取任何金钱的酬劳。然而，如果你认为你的一件衣服，一所房子，或你所有的任何其他东西值钱的话，你就不仅不会把它白白地给予别人，而且你所索取的代价还不会比它所值的为少。所以很显然，如果你认为

你的谈论有任何价值的话，你就一定也会要求人们付予适当的代价。因此，尽管你并不因有贪心而欺骗别人，从这一点来说你是一个正义的人，但你决不能是一个明智的人，因为你的知识是分文不值的。”

对这，苏格拉底答道：

“安提丰，我们大家都有共同的看法，对于美貌和智慧的处理，既可能是光荣的，同样也可能是不光荣的。如果一个人把他的美貌出卖给任何愿意购买的人，我们就称他为娈童；但是，如果一个人和一个钦佩光荣和高尚事物的人做朋友我们就说他是个有见识的人；同样，人们把一些为金钱而出卖他们的智慧的人称做诡辩者，这也仿佛就是在说，智慧的出卖者。但是，一个人如果和他所知道是有才德的人交朋友，把自己所知道的好东西都教给他，我们就认为他所做的是不愧为一个光荣而善良的公民。安提丰，正如别人所欢喜的是一匹好马，一条狗或一只鸟一样，在更大的程度上我所欢喜的乃是有价值的朋友；而且，如果我知道什么好的事情，我就传授给他们，并把他们介绍给我所认为会使他们在德行方面有所增长的任何其他教师。贤明的古人在他们所著的书中遗留下来的宝贵的遗产，我也和他们共同研讨探索，如果我们从古人的书中发现什么好的东西，我们就把它摘录出来，我们把能够这样彼此帮助看为是极大的收获。”

对于一个听到他说了这些话的我来说，我认为苏格拉底不仅他本人是幸福的，而且他也把那些听了他的话的人导向了美好和光荣的大道上来。

又一次，当安提丰问他，即使他懂得政治，但他自己既然不参预政事，怎能想像他会使别人成为政治家的时候，苏格拉底答道：

“安提丰，是我独自一人参预政事，还是我专心致志培养出尽可能多的人来参预政事，使我能够对政治起更大的作用呢？”

第七章

劝戒人不要夸耀，凡是想要有所表现的人，就应当努力使自己真正成为他所想要表现的那样的人。一个人自己不是那样的人而冒充为那样的人，一定会给自己引起麻烦和讪笑，而且还可能给国家带来耻辱和损害。

让我们再考虑一下，由于苏格拉底劝戒他的门人不要夸耀，是不是会激励他们追求德行。他常说：通向光荣的大道没有比真正成为自己所希望表现的那样好人更好的了。为了证明他所说的话正确，他采取了以下的论证方式：

“让我们考虑一下”，他说，“一个本不善于吹笛的人，但他却想表现出是一个善于吹笛的人，他必须怎么办。他岂不是必须在这个艺术的外表方面模仿那些善于吹笛的人吗？首先，由于吹笛的人都穿着华美的衣服，而且无论到什么地方都有一大群人跟着他们，他就必须也这样做；由于善于吹笛的人都有许多人为他们喝采，他就必须也找许多人来为他喝采；然而他总不可以试行演奏，否则的话，他会立刻显出是一个非常可笑的人，不仅是个恶劣的吹笛者，而且还是个狂妄的吹牛家。这样，在花费了很大一笔资财之后，他不仅毫无收获，而且还要给自己带来耻辱，使得自己的生活沉重、无用和可笑。同样，一个人本不是个好的将领或好的领港员，却想要表现为一个好将领或好领港员，让我们想一想会有怎样的情况。如果在他多方努力想表现出自己有这些能耐之后，他仍不能使人信服，这种失败岂不会使他感到痛苦吗？如果他的努力幸而成功了，这种成功岂不是会给他带来更大的不幸吗？因为很显然，一个没有必要的知识的人而被任命去驾驶一条船或带领一支军队，他只会给那些他所不愿毁灭的人带来毁灭，同时使他自己蒙受羞辱和痛苦。”

他还以同样的方式证明：一个本不是富有、勇敢或有力量的人，而表现成是这样的人，是毫无用处的。他说，“人们把他们所不能胜任的任务加在他们身上，当他们辜负了人们的期望的时候，人们对他们是不会容情的”。他称那用说服的方法向别人借得银钱或财物而不肯归还的人是个不小的骗子，但他认为最大的骗子乃是那些本来没有资格，却用欺骗的方法使人相信他们有治国才能的人。

我以为通过这一类的谈论，苏格拉底就在他的门人中阻止了夸耀的风气。

【注释】

[1] 在柏拉图的《申辩篇》里提到了检察官的名字：米利托斯，一个拙劣的悲剧和歌曲作者；安奴托斯，一个硝皮匠或制革匠；吕康，一

个演说家。——译者

[2] 原文τί σι ποτὲ 含有"究竟"、"到底"之意，一般英译本多未将此意表出。——译者

[3] κηδεστής ζ，裙带关系，希腊原文的这一意义，在所见到的英、德文译本中，似乎都未表达出来。一译者

[4] 公元前405年，雅典海军在战胜斯巴达人以后，海军将领决定以主力舰艇追击敌人，另留一部分官员及士兵负责救护受伤舰艇上的海员并掩埋阵亡将士的尸体，但因当时海上兴起了大风暴，这在雅典人眼中看来非常神圣的救护伤残和安慰英灵的工作未能完成。事后雅典人民对负责将领以失责罪起诉。当时所有其他议员都一致表决将十个将领处以死刑，只有苏格拉底一人因此种起诉不合法而提出了抗议，坚决投了反对票。这里只提到塞拉苏洛斯和艾拉西尼底斯两人的名字作为代表。被判刑的虽有十人，但因有一人不在场，一人已死，另有两人逃亡，实际被处决者只六人。——译者

[5] 原文συνδιατρίβονταζ，指苏格拉底的门人。——译者

[6] 原文συνόνταζ，也是指苏格拉底的门人而言，在本书中有时也直接译为"门人"。——译者

[7] 原文ἔπαυε，本义为制止，停止。——译者

[8] J.S.Watson在他的英译本里译为"哲学家"，但按原文这里并不是一个名词，而是一个不定式动词，因此我以为译成"热爱知识的人"似与原意比较贴合。——译者

[9] 这是一首哀歌中的对句，引自鼎盛期约公元前530年的梅格拉格言诗人赛阿格尼斯的著作。——译者

[10] 原文λόγων τέχνην，J.S.Watson译作the art of disputation，Sarah Fielding译作philosophy，按λόγοζ一字，意义很广，并不专指辩论或哲学，似以译为"讲演术"比较恰当。克里提阿斯把这条律法的范围定得很宽，可以把苏格拉底的任何讲话都包括在内。——译者

[11] 白里克里斯（公元前495？—429），雅典政治家和将军。——译者

[12] 克里同，雅典富翁，据说他因羡慕苏格拉底的才智，离开了自己的铺子而受教于他的门下，后来成了苏格拉底的一个忠实的门人。——译者

[13] 赫西阿德斯，又译赫西阿德，是希腊著名诗人，与荷马同时（一说在荷马以后约100年），其作品有《工作和日子》，《神统记》等流传于世。——译者

[14] 载《工作和日子》，第一卷，第311句。——译者

[15] 这里的"先生"和下文的"家伙"原文都是用的"δαιμόνι"一个词，是一古雅典人谈话中常用的一个词，随着说话者的心音和说话时的腔调，有时有尊敬之意，有时有轻蔑之意。——译者

[16] 这里的诗句引自荷马：《伊利亚特》第二卷第188—203页。——译者

[17] 即斯巴达人。——译者

[18] 儿童欢舞节是斯巴达的一个一年一度的节日，在每年夏令举行，据犹西比乌斯的记载，是为纪念那些在苏利阿之役和阿尔格人作战阵亡的斯巴达人而设立的。——译者

[19] 赫西阿德斯：《工作和日子》第一卷第336句。——译者

[20] 原文为"没有神的干预的情况下"。——译者

[21] 克尔凯是个女巫，她用巫术把俄底修斯的同伴们变成了猪，事出荷马诗，参看付东华译《奥德赛》，第258—259页，商务印书馆1934年版（该书似系根据英文"Circe"音，将Κίρκη译为"塞栖"）。——译者

[22] 赫拉克雷士，希腊神话中的大力士。这里原文为"ΩΗράλεις"（哦！赫拉克雷士）是一种表示惊叹的说法，约略相当于中文的"我的

天啊！”——译者

[23] 产于意大利的一种毒蜘蛛。——译者

[24] 娄卜古典丛书（Loeb classic）的希腊文在这里有放在括弧里的（εὖ χόμενον δή λον ὄντα οὔ τε）（明显地祈求也不）几个字，该书编者注明这些字不见于手抄本，而是根据莎草纸碎片加进去的。R.D.C.Robbins的注释本，则仅有[οὔ τέ εὖ χόμενον]字样，并注明括弧内字“许多版本都没有，恐系伪作”。这里的中译文是以Josiah Renick Smith的注释本希腊文为根据。——译者

[25] 美洛斯岛的抒情诗人。——译者

[26] 雅典著名的悲剧诗人（公元前495—406年）。——译者

[27] 西锡昂的雕刻家，鼎盛期约为公元前430年，以其所雕运动员像而著名。——译者

[28] 意大利南部赫拉克利亚的绘画家，鼎盛期约与前者同时。——译者

[29] 在这以下J.S.Watson的英译本有“in what the gods have placed the eyes，and ears and mouth”，这可能是根据另一种希腊原文版本。按Josiah Renick Smith和R.D.C.Robbins的注释本，在这里原文都有“Οἷ ζ Κài ὄψιν xài axov xài στόμα ἐν νεποὶ ησαν”（由于把眼、耳和口放在其中）几个字，但正如Robbins所指出，这样的句子的意义是很模糊的，我在这里是根据娄卜丛书，并将其他版本的异文注出，留供参考和进一步研究。——译者

[30] “顾问”原文为συμβοὺ λουζ，阿里斯托底莫斯在这里大约是指苏格拉底所说的δαιμόνιον（守护神）而言，原文带有几分讥讽意味。——译者

[31] 原文voῦ ζ。——译者

[32] 斯达第昂是希腊的长度名，一斯达第昂约合184公尺。——译者

第二卷

第一章

苏格拉底有点感觉到贪图逸乐的阿里斯提普斯正在想在政府里谋得一席位置，就劝告他说，自制是做一个政治家的必备的资格，第1—7节。但由于阿里斯提普斯说他只想度一种悠闲恬静的享乐生活，苏格拉底就提出一个问题，是治理人的人的生活更快乐呢，还是那些被治理的人的生活更快乐？第8—10节。阿里斯提普斯表示，他既不愿治理人，也不愿被人治理，只想享受自由。苏格拉底告诉他，他所想得到的这种自由是和人类社会性质相矛盾的，第11—13节。阿里斯提普斯仍然坚持己见，并说他的志愿并不是想长久留住在任何一个国家里，而是想访问旅居在许多国家里，于是苏格拉底就向他指明这种生活方式的危险性，第14—16节。但是，阿里斯提普斯却进一步指责那些宁愿度一种辛苦劳碌的政治生活而不愿度一种舒适安逸的生活的人是愚不可及，苏格拉底向他指明，自愿劳动的人和被迫劳动的人之间的区别，并说必死的人所能享受的任何一种好处都不是不经劳动就可以获得的，第17—20节。为了举例证明他的论点，苏格拉底叙述了普拉迪克斯的寓言，赫拉克雷斯的选择，第21—24节。

从以下的谈话看来，我以为苏格拉底是劝勉那些和他交游的人在饱食、性欲、睡眠、耐冷、耐热和劳动等方面都要实践自制的。当他看到有一个和他交游的人在这些方面没有节制的时候，他就对他说道："请告诉我，阿里斯提普斯[1]，如果要求你负责教育我们中间的两个青年人，使一个成为有资格统治人的人，另一个则成为决不愿意统治人的人，你将会怎样教育每一个人呢？就让我们从最基本的食物问题谈起，好不好？"

"的确"，阿里斯提普斯回答道，"我认为食物是个很基本的问题，因为一个人如果不进食物他就活不下去"。

"那末，他们两人就都会在一定时间有进食的要求了？"

"是的，这是很自然的事情"，阿里斯提普斯回答说。

"那末，这两个人中哪一个人我们应该训练他，使他把处理紧急事务看得比进食更要紧呢？"

“毫无疑问，是那个被训练来统治人的人”，阿里斯提普斯回答说，“否则的话，国家大事就会因他的玩忽而受到影响”。

“当两个人都口渴的时候”，苏格拉底继续说道，“我们岂不是也要训练这同一个人要有耐渴的能力吗？”

“当然”，阿里斯提普斯回答道。

“这两个人中哪一个我们应当使他有限制睡眠的能力，使得他能够晚睡早起，而且如果需要的话，就不睡眠呢？”

“毫无疑问”，阿里斯提普斯回答道，“也是同一个人”。

“这两个人中，我们应该要求哪一个人有控制性欲的能力，使他不致因性欲的影响而妨碍执行必要的任务呢？”

“也是同一个人”，阿里斯提普斯回答。

“这两个人当中，我们应该训练哪一个人，使他不致躲避劳动，而是很愉快地从事劳动呢？”

“这也应该是那个受训练准备统治人的人”，阿里斯提普斯回答。

“这两个人当中，哪一个需要有制胜敌人的知识呢？”

“毫无疑问，当然也是那个受训练治理人的人非常需要这种知识，因为如果没有这样的知识，其他一切资格都将毫无用处”，阿里斯提普斯回答。

“那末，在你看来，一个受了这样训练的人，不会像其他动物那样容易出其不意地被敌人所制胜了？我们知道有些这样的动物，由于贪婪而被捕；另一些，尽管很机灵，也由于贪图吞饵而受诱；还有一些，由于滥饮而陷入罗网。”

“这也是无可争辩的”，阿里斯提普斯回答。

“岂不是还有一些，就如鹌鹑和鹧鸪，由于它们的性欲，当它们听到雌鸟叫唤的声音时，因为贪图享乐就放松警惕，终至于落入陷阱之中吗？”

阿里斯提普斯对这也表示了同意。

“那末，你想，一个人像那些最无知的禽兽那样，也陷于同样的情况，岂不是很可耻吗？就如一个奸夫虽然明知一个犯奸淫的人有受法律所要施加的刑罚和中人埋伏、被捉、受痛打的危险，却仍然进入妇女的闺房中去；尽管有如此多的痛苦和耻辱在等待着登徒子之流，但在另一方面也有许多方法可以使他避免肉欲的危险，而他竟甘心自投罗网，你想这岂不是有如恶鬼附身吗？”

“我想是这样”，阿里斯提普斯回答道。

“考虑到人生当中极大部分重大的实践、战争、农业和许多的其他事情都是在露天中进行的，你想，竟有这么多的人没有受过忍耐寒冷和炎热的训练，岂不是重大的疏忽吗？”

阿里斯提普斯对这也表示了同意。

“你想我们岂不是应当把那准备统治人的人训练得能够轻而易举地忍受这些不方便吗？”

“当然应该如此”，阿里斯提普斯回答。

“如果我们把那些能够忍受这些事的人列为‘适于统治’的一类，那我们就岂不是应当把那些不能忍受这些事的人列为甚至连要求统治的资格也没有的一类了吗？”

阿里斯提普斯对这也表示了同意。

“既然你知道这两类人各属于哪一类，那末，你是不是考虑过应当把自己放在哪一类里呢？”

“我的确已经考虑过了”，阿里斯提普斯说：“我从来也不想把自己放在那些想要统治人的人一类；因为在我看来，为自己准备必需品已经是件很大的难事，如果不以此为满足，还想肩负起为全国人民提供一切必需品的重担，那真是太荒唐了。自己所想要得到的许多东西尚且弄不到手，竟还要把自己列于一个国家的领导地位，从而使自己如果不能为全国人民提供必需品就要受到谴责，岂不是愚不可及吗？因为人民[2]认为他们有权处理他们的领袖，就像我认为有权处理我的奴仆一样，我要求我的仆人给我提供丰盛的必需品，但却不许他们染指；人民也认为国家的领导人应该为他们尽量提供各种享受，却不愿领导人自己有任何享受，因此，任何愿意为自己惹许多麻烦而同时又

为别人找许多麻烦的人，我就这样训练他们，把他们列于‘适于统治’的一类；但我把自己列于那些愿尽量享受安逸和幸福的一类人之中”。

于是苏格拉底问道：“让我们考虑一下是统治人的人生活得更幸福还是被统治的人生活得更幸福，好吗？”

“当然可以”，阿里斯提普斯回答道。

“首先从我们所知道的民族说起。在亚洲的统治者是波斯人；叙利亚人，弗吕吉亚人和吕底亚人，都是被统治者。在欧洲的统治者是斯库泰人，被统治者是马俄太人；在非洲，统治者是迦太基人，被统治者是利比亚人。你想这些人中哪些人生活得更幸福呢？或者就拿以你自己为一分子的希腊人来说，你想是统治集团的人生活更幸福呢，还是被统治的人生活得更幸福呢？”

“不过，我并不是一个拥护奴隶制的人”，阿里斯提普斯回答道，“但我以为有一条我愿意走在其中的中庸大道，这条道路既不通过统治，也不通过奴役，而是通过自由，这乃是一条通向幸福的光明大道”。

“不过”，苏格拉底说道，“如果你所说的既不通过统治也不通过奴役的道路，也是不通过人间的道路的话，那末，你所说的也许就值得考虑了。但是，你既然是生活在人间，而你竟认为统治人和被统治都不适当，而且还不甘心尊敬掌权的人，我想你一定会看到，强有力的人是有办法把弱者当着奴隶来对待，叫他们无论在公共生活或私人生活中都自叹命苦的。难道你能够不知道，有些人把别人所栽种和培植起来的庄稼和树木砍伐下来，用各式各样的方法扰害那些不肯向他们屈服的弱者，直到他们为了避免和强者的战争而不得不接受他们的奴役？就是在私人生活中，难道你也没有看到，勇而强者总是奴役那些怯而弱者并享受他们劳动的果实吗？”

“但是，对我来说”，阿里斯提普斯回答道，“为了不遭受这样的待遇，我并不打算把自己关闭起来做一个国家的公民，而是要到处周游作客”。

“现在你所说的倒的确是一个绝妙的计策”，苏格拉底说道，“因为自从西尼斯、斯凯伦和帕拉克鲁斯推斯[3]被杀以来，是没有人会加害于旅客的！但是各国的执政者，现在都颁布了保护他们

自己不受损害的律法，除了那些必须听他们呼唤的人以外，他们还结交了一些朋友，环绕他们的城市建筑堡垒，配备武器防止敌人袭击，除了这一切以外，他们还在外国寻求同盟者；但是，尽管采取了这些防御措施，他们还是遭到了损害；而你，既没有这许多有利条件，花费许多时间奔走在很多人遇害的公路上；当你进入一个城市的时候，你的力量总是没有那个城市的居民那么强大，很容易成为歹徒们注意而加以袭击的对象，难道你会认为由于自己是个客旅，就可以避免受害了吗？有什么事使你这样自信呢？难道是这些城市已经颁布了保护来往客旅的法令吗？还是你以为没有一个奴隶主会把你当作是一个值得一顾的奴隶？因为谁愿意把一个不爱劳动而只是一味贪图享受最优厚待遇的人留在家中呢？”

“但是，现在让我们考虑一下，奴隶主是怎样对待这类奴隶的呢！难道他们不是用叫他们挨饿的办法来抑制他们的贪食吗？用使他们无从接近的办法使他们没法下手偷窃吗？为了防止他们逃跑，他们岂不是用锁链把他们锁起来吗？岂不是用鞭挞的方法来赶走他们的懒惰吗？你自己是怎样做法来除掉你的家奴的这一类的缺点的呢？”

“我用各种方法惩罚他们”，阿里斯提普斯回答道，“一直到使他们不得不服从我。但是，苏格拉底，你好像认为是幸福的那些受了统治术的训练的人怎么样呢？他们和这些被强迫受苦的人有什么不同，既然他们也得甘愿忍受同样的饥饿、寒冷、不眠和其他许多苦楚？因为同一皮肤，不管是自愿或非自愿，反正是受了鞭挞，或者简单地说，同一身体，不管是自愿或非自愿，反正是受了这些苦楚，在我看来，除了自愿受苦的人的愚不可及外，并没有任何区别。”

“怎么，阿里斯提普斯”，苏格拉底问道，“难道你看不出自愿受苦的人和非自愿受苦的人之间有这样的区别，即自愿挨饿的人由于他挨饿是出于自己的选择，当他愿意的时候他可以随意进食，自愿受渴的人由于他受渴是出于自己的选择，当他愿意的时候就可以随意进饮，其他自愿受苦的事也是有同样的情形，而被强迫受苦的人就没有随意终止受苦的自由？此外，自愿的人在忍受苦楚的时候，受到美好希望的鼓舞，就如打猎的人能欢欣愉快地忍受劳累，因为他有猎获野兽的希望。的确，这类劳苦的报酬，其价值是很小的；至于那些为了获得宝贵朋友而辛苦的人，或者是为了制胜仇敌而辛苦的人，或者为了有健全的身体和充沛的精神可以把自己的家务治理妥善，能够对朋友有

好处，对国家有贡献而辛苦的人，难道你能够不认为，他们是欢欣愉快地为这一切目标而辛劳，或者他们是生活得很幸福，不仅自己心安理得，而且还受到别人的赞扬和羡慕吗？况且，怠惰和眼前的享受，正如健康运动训练员所告诉我们的，既不能使身体有健全的体质，也不能使心灵获得任何有价值的知识，但不屈不挠的努力终会使人建立起美好和高尚的业绩来，这是好人们所告诉我们的，赫西阿德斯在某处也说过：[4]

> ‘恶行充斥各处，俯拾即是：通向它的道路是平坦的，它也离我们很近。但不朽的神明却把劳力流汗安放在德行的宫殿之前：通向它的道路是漫长而险阻的，而且在起头还很崎岖不平；但当你攀登到顶峰的时候，它就会终于容易起来，尽管在起头它是难的。’

艾皮哈莫斯[5]在下列诗句里也给我们作了见证：

> ‘神明要求我们把劳动作为获得一切美好事物的代价’。

在另一处他还说道：

> ‘无赖们，不要留恋轻松的事情，免得你得到的反而是艰苦’。”

“明智的[6]普拉迪克斯在他的《论赫拉克雷斯》的论文里，关于德行也表示了同样的意见。他曾把这篇论文向成群的听众讲述，据我所记忆的，内容大致如下：

‘当赫拉克雷斯从儿童时代进入青年时代的时候，也就是说，当幼年人变为成年人，可以独立自主，并开始考虑如何走向生活，是通过德行的途径还是通过恶行的途径的时候，有一次他走到一个僻静的地方，坐下来思量在这两条道路中他究竟应该走哪一条道路才好。这时有两个身材高大的妇女向他走来。一个是面貌俊美，举止大方，肌肤晶莹，眼光正派，形态安祥，穿着洁白的衣服；另一个是长得很肥胖又很娇嫩，打扮得使她的脸色显得比她生来的颜貌更为皙白而红润，身材也显得比真实情况更为高大，睁大眼睛东张西顾，穿着得娇态毕露，如果说大部分时间她是在自顾自盼，她也时常在窥觑着别人是不是在注视着她，她还经常地顾影自怜。’”

当她们走近赫拉克雷斯的时候，第一个仍然照着从前的步态悠闲地走着，但另一个则急忙地要超过她，跑到赫拉克雷斯面前喊道："赫拉克雷斯，我看你正在踌躇莫决，不知采取哪一条道路走向生活才好；如果你跟我交朋友，我会领你走在最快乐、最舒适的道路上，你将要尝到各式各样欢乐的滋味，一辈子不会经历任何困难。首先，你不必担心战争和国家大事，你可以经常地想想吃点什么佳肴，喝点什么美酒、看看或听听什么赏心悦目的事情，闻闻香味或欣赏欣赏自己所爱好的东西，和什么样的人交游最为称心如意，怎样睡得最舒适以及怎样最不费力地获得这一切。万一你担心没办法得到这一切的时候，你也不必害怕我会要你劳心费力地去获得它们。你将会得到别人劳碌的果实，凡是对你有用的东西你尽可以毫无顾忌地取来，因为凡是和我在一起的人我都给他们权力可以从任何地方取得他们所要的东西。"

当赫拉克雷斯听到这一番话的时候他问道，"女士，请问你名叫什么？"

"我的朋友把我叫做幸福"，她回答道，"但那些恨我的人却给我起个绰号叫恶行"。

"说话之间那一个女子也走近了，她说道，'赫拉克雷斯，我也来和你谈谈，我认识你的父母，也曾注意到你幼年时所受的教育，我希望你会把你的脚步朝着我的住处走来，你将会做出一切尊贵而高尚的事情，我也将因这些善行而显得更为尊荣和显贵。但我不愿意先用一套好话来欺骗你：我要老老实实地把神明所规定的事情告诉你。因为神明所赐予人的一切美好的事物，没有一样是不需要辛苦努力就可以获得的。如果你想获得神明的宠爱，你必须向神明礼拜；如果你希望得到朋友的友爱，你就必须善待你的朋友；如果你想从一个城市获得尊荣，你就必须支援这个城市；如果你希冀因你的德行而获得全希腊的表扬，你就必须向全希腊做出有益的事情；如果你要土地给你带来丰盛的果实，你就必须耕耘这块土地；如果你决心想从羊群获得财富，你就必须好好照管羊群；如果你想通过战争而壮大起来，取得力量来解放你的朋友并制服你的敌人，你就必须向那些懂得战争的人学会战争的艺术并在实践中对它们作正确的运用；如果你要使身体强健，你就必须使身体成为心灵的仆人，用劳力出汗来训练它。"

“按照普拉迪克斯所说的，这时恶行插进来说道：‘赫拉克雷斯，你注意到这个女人向你所描绘的通向快乐的道路是多么艰巨和漫长了吗？我会通过一条容易和抄近的道路把你引向快乐。’”

德行回答道，“你这个无耻的女人，你有什么好东西呢？你既不肯辛劳努力去获得它，怎能体验到美好的事情呢？你连等待对于美好事物发生欲望的耐心都没有，在还没有饿的时候就去吃，还没有渴的时候就去喝，罗致厨师为的是使你可以尝尽美味，沽来美酒，为的是使你可以开怀痛饮，还为了使它变得凉爽些而在夏天奔波寻找冰雪来。为了睡得舒畅，你不仅预备了柔软的被褥，还在床下安置了一个支座，因为你之所以要睡眠并不是因为工作劳累而是由于无事可做，闲得无聊。你在没有性欲要求的时候用各种方法引起淫欲，把男人当做女人使用；你就是这样教导你的朋友们，使他们在夜间放荡无度，而在白天则把最好的时光花在睡眠之中。你虽然是不朽的，然而却是被神明所弃绝的，是善良的人们所不齿的。一切声音中最美好的声音，赞美的声音，你听不到；一切景致中最美好的景致你也看不到，因为你从来没有看到自己做过什么美好的事情。谁会相信你所说的话呢？谁会把你所要求的给你呢？有哪个神智清楚的人会敢于和你厮混呢？因为凡是醉心于你的人在年轻的时候身体都脆弱不堪，在年老的时候他们的心灵也没有智慧；在年轻的时候他们饱食终日、无所用心，在年老的时候，他们都困顿潦倒，痛苦难言；他们过去的行为给自己带来了耻辱，当前的行为给自己带来了烦恼。青年时他们生活得无忧无虑，却为老来积累了困苦艰难。但我做神明的侣伴，做善良的人的朋友；凡是神或人所做的美好事情，没有一样不借助于我的：我受到神明的器重，受到那些和我同心同德的人们的尊敬：我是工匠们所喜爱的同工，是主人们的忠实的管家，是仆人们的仁爱的护卫者，是和平劳动的热情的参与者，是战争行为的坚定的同盟者，是友谊的最好的伙伴。我的朋友们都心情愉快、无忧无虑地享受饮食的乐趣，因为他们总是等到食欲旺盛的时候才进饮食。他们比懒惰的人睡得香甜：醒来的时候也没有烦恼，他们并不因睡眠而轻忽自己的本分。青年人因获得老年人的夸奖而高兴；老年人也因受到青年人的尊敬而喜乐；他们以欣悦的心情回顾自己已往的成就，欢欣鼓舞地从事目前的工作。通过我，他们受到神明的恩宠、朋友的爱戴，国人的器重。当大限来临的时候，他们并不是躺在那里被人遗忘，无人尊敬，而是一直活下

去，永远受到人们的歌颂和纪念。赫拉克雷斯啊，你有很好的父母，如果你肯这样认真努力，你一定会为自己争取得到最大的幸福。”

“普拉迪克斯关于赫拉克雷斯受到德行的训诲的故事大致就是这样；只不过他所用的词藻比我适才所用的更为华丽得多罢了。但是无论如何，阿里斯提普斯，你把这些事放在心上，对你当前的生活好好地加以考虑，那是值得的。”

第二章

苏格拉底和他的儿子朗普洛克莱之间关于子女对父母的本分的对话，（朗普洛克莱曾表示了对于他母亲的不满）。忘恩负义的人应该认为是不义的人，第1、2节。一个人受到别人的好处愈大，如果他忘恩负义，他就是个更加不义的人；人所受到的好处没有比子女从父母所受的好处更大的了，第3—6节。因此，尽管母亲很严厉，做子女的也应尊敬自己的母亲，因为知道她的严厉是出于仁爱的动机，第7—12节。不尽为子之道的罪过是多么大，可以从律法刑罚、人类咒诅不孝之人这件事上看出来，第13—14节。

有一天苏格拉底听到他的大儿子朗普洛克莱对他的母亲发脾1气。他就对他说道，“我儿，告诉我，你知道有些人被叫做忘恩负义的人吗？”

“当然”，少年人回答道。

“你知道他们因为做了什么事才获得这种恶名吗？”

“我知道”，朗普洛克莱回答道，“忘恩负义这个名字是人们加给那些受了恩惠，自己有力报答，而却不报答的人的”。

“那末，你以为，忘恩负义的人算是不义的人了？”

“是的，我以为如此”，朗普洛克莱回答说。

“那末，你考虑过没有，由于奴役朋友被认为是不义的，而奴役敌人则被认为是义的，是不是对于朋友忘恩负义就是不义的，而对于敌人忘恩负义则是义的呢？”

“我的确考虑过，而且我认为不管是从朋友来的也好，是从敌人来的也好，受人之惠而不知感恩图报，总是不义的。”

“既然如此，岂不是就必须把忘恩负义认为是不折不扣的绝对不义的事了吗？”

朗普洛克莱对这表示同意。

“这么一来，受人之惠愈大，不感恩图报的不义也就愈大了？”

朗普洛克莱又表示同意。

“我们看到有谁”，苏格拉底问道，“从别人所受的恩惠有比子女从父母所受的恩惠更多呢？父母使子女从无而变为有，使他们看到这么多美好的事物，分享到神明所赐予人的这么多的福气；这些福气对我们来说都是非常宝贵的，我们无论如何也不愿放弃这些福气。国家之所以对于这种最大的罪处以死刑，就是因为他们相信，非借这种重大的刑罚不足以防止这种不义。当然，你不会认为，人们生育子女只是为了满足情欲，因为大街小巷满足情欲的娼寮妓院是很多的；我们所考虑的显然是，什么样的女子能给我们生育最好的子女，从而我们就和他们结婚生育子嗣。丈夫赡养妻子，并尽可能丰富地为将要生下来的子女提供他所认为对抚养他们有用的东西。妻子受孕，忍受怀胎的苦痛，不顾生命的危险，把自己的营养分给胎儿，最后在怀胎足月分娩之后，尽管自己并没有事先得到任何好处，还是哺育他，看顾他；但婴儿并不知道抚养他的是谁，也不会向她表示自己的需要，只是做母亲的揣测到什么对婴儿的营养有益，什么是他所喜欢的，力图满足他的这些要求，长时期地抚养他，忍受日日夜夜的疲劳，一点也不知道自己会得到什么酬劳。

“父母并不以仅仅抚养子女为满足，而是在子女一开始能够学习的时候，就把他们所知道对子女生活有用的东西教导他们；如果他们知道有什么人能够比他们自己更好地传授什么知识，他们就不惜花费资财把子女送到他们那里受教，总是尽力使子女受到最好的教育。”

对于这些话少年人回答道，“尽管她做了这一切而且做得比这还多得多，但是，无论谁也忍受不了她的坏脾气。”

“你想，”苏格拉底问道，“野兽的凶暴难以忍受呢，还是母亲的坏脾气难以忍受，哪一个更难忍受些？”

“我以为是母亲的坏脾气更难忍受”，朗普洛克莱回答道，“至少我的母亲是如此”。

“那末，有许多人被野兽所咬伤或踢伤，是不是你的母亲也这样咬过或踢过你呢？”

“我指宙斯神起誓，没有”，朗普洛克莱回答道，“但她说的话是人无论如何都不愿听的”。

“你想一想，自从你是一个很小的小孩以来，日日夜夜，你说过多少抱怨的话，做过多少顶撞的事，叫她心里难过呢？当你生病的时候，又给她带来了多少痛苦呢？”

“但我从来没有说过或做过什么叫她感到蒙羞的事情。”

“难道你以为”，苏格拉底问道，“你听母亲说的话，比悲剧演员在演剧中听到彼此互相对骂的话还更难受吗？”

“但我想，演员们忍受这些对骂是很容易的，因为他们并不以为说坏话的人真有侮辱他们的意思，或说恫吓话的人，真的是在想恫吓他们。”

“那末，你既然清楚地知道，母亲对你说话并没有什么恶意；相反，她倒是愿意你比任何人更幸福，你又何必感到烦恼呢？难道你以为你的母亲对你怀有恶意不成？”

“不是的”，朗普洛克莱回答说，“我并不那么想”。

苏格拉底反问道：“你的母亲这样仁慈地待你，当你有病的时候尽力看顾你，使你可以恢复健康，使你所需要的一无所缺，此外，她还为你向神求福，代你还愿，你还说这样的母亲是一个严厉的母亲？在我看来，如果这样的母亲还使你忍受不了，那你就是什么好事都忍受不了了”。“告诉我吧”，苏格拉底接着说道，“还有什么别的人是你感到应该尊重的吗？或者是你决心不求任何人的喜悦，无论是将军或任何其他首领，你都不愿顺服呢？”

“当然不是”，朗普洛克莱回答道。

“那末你愿意使你的邻居对你有好感，在你需要的时候愿意为你点火，在好事上帮助你，当你遭遇意外的时候乐意扶助你吗？”

“是的，我愿意”，朗普洛克莱回答。

“当你在陆地或是在海上和一个人一同旅行的时候，或者随便碰到任何人的时候，你以为你所遇到的人是仇敌或是朋友没有关系吗？或者你以为你应当求得他们的好意呢？”

“我想我应当求得他们的好意。”

“你愿意求得这些人的好意，但对于比任何人更爱你的母亲，你倒以为不应当尊重她？难道你不知道国家对于别种形式的忘恩负义并不注意，既不对他们进行起诉，也不管一个人受了别人的恩惠是否感激图报，但对于那些不尊重父母的人却要处以重罚，不许他担任领导的责任，因为认为这样的人不可能很敬虔地为国家献祭，也不会光荣而公正地尽他的其他责任。不仅如此，如果任何人不好好地给他去世的父母修墓，当他做公职候选人的时候，国家还要对这事进行调查呢。所以，我儿，如果你是聪明人，你就应当求神明饶恕你过去不尊重母亲的罪，免得神明把你当作一个忘恩负义的人而不肯施恩于你。你也应当重视别人的意见，免得他们看到你不尽子女的责任，大家都来谴责你，你就成为一个没有朋友的人了；因为人们既然看到你对父母忘恩负义，他们就会这样想：如果他们向你施恩，也一定不会得到你报答。”

第三章

苏格拉底听到哈赖丰和哈赖克拉泰斯两兄弟争吵，就用下列论证方式劝说哈赖克拉泰斯要有手足之情。应当把弟兄当作一个朋友来看待，把他看得比财富更宝贵，第1节。因为财富的持有者没有朋友，财富就是靠不住的东西，第2、3节。兄弟友爱是自然所规定的：有兄弟的人比没有兄弟的人更受人的尊敬，第4节。即使弟兄对我们有恶感，我们仍应当努力同他和解，第5—9节。怎样能使这样的和解获得成功，第10—14节。弟弟比哥哥更应努力和解，兄弟的品质愈高贵，和他和解也就愈容易，第15—17节。弟兄应当彼此同心协力，就象同一个身体的不同肢体一样，第18、19节。

苏格拉底看到哈赖丰和哈赖克拉泰斯，他所熟悉的两兄弟彼此不和。在遇到哈赖克拉泰斯的时候，苏格拉底就对他说，“哈赖克拉泰斯，我想你一定不是一个把财富看得比弟兄更宝贵的人吧？财富是没有知觉的东西，弟兄是有知觉的，财富需要保护，弟兄能够提供保护，除此以外，财富是很多的，但弟兄只有一个。奇怪的是，一个人

竟会因不能得到弟兄的产业而把弟兄看作是对自己有害的人，但他并不因为不能得到同国人的产业而认为同国的人对他有害，而是处于后一种情况下的时候他能够这样的推想：和许多人共同生活在一个社会里，能够安全地享用小康的资财，比拥有全国人的财产而独自生活于危险恐怖之中要好，可是对于弟兄，他们并不如此想。还有，那些有力量的人还购买奴仆来和他们一同工作，结交朋友以便在需要的时候能帮助他们，但却不重视自己的弟兄，仿佛全国人都可以做朋友，惟独弟兄不可以似的，其实，由同一父母所生，一齐长大成人，应该更有利于发展友谊，因为就连在共同哺育起来的禽兽之间，尚且有友爱之情。除了这些考虑之外，对于有弟兄的人，人们总是更多地尊重，而更少地侵害他们。”

哈赖克拉泰斯回答道，“苏格拉底，如果我们之间的分歧不大，也许我就应该对我的弟兄有耐心，不让一些小事来使我们分离；因为正如你所说的，弟兄是一份宝贵的产业，如果做弟兄的所作所为，真正是这样的话。但如果一个弟兄的所作所为并非如此，而是恰好相反，那又何必强求不可能的事呢？”

“哈赖克拉泰斯”，苏格拉底问道，“是不是每个人都像你这样，认为哈赖丰是一个很讨厌的人呢？是不是有些人还认为他很和蔼可亲呢？”

“啊，苏格拉底”，哈赖克拉泰斯回答道，“我之所以恨他，正是因为这个缘故：他对别人倒很友好，唯独对于我，每逢他到我跟前的时候，无论是说话行事，总是没有帮助而只有害处”。

“那末，是不是有这样的情况呢？”苏格拉底对他说，“如果你不知道应该怎样对待一匹马而去想驾御它，它就会加害于你，一个弟兄也是如此。如果你不知道应该怎样对待一个弟兄，他就会叫你感到受损害？”

哈赖克拉泰斯回答道，“别人对我说好话，我知道怎样用好话回答他，别人向我做一件好事，我知道怎么以好事回报他，我怎么不知道怎样对自己的弟兄呢？但是对于一个只想用言语和行动伤害我的人，我就不可能对他说好话，也不可能好好地对待他，而且我也不会试图这样做的”。

“哈赖克拉泰斯”，苏格拉底说道，“你说话真奇怪，你的一只狗给你看羊，向你的牧人摇尾巴，但当你走近它的时候它会狺狺地向你叫起来，但你并不会向它生气，而倒是用好意来驯服它；至于你的弟兄，尽管你承认如果他尽他的本分，会对你有很大的好处，尽管你承认你知道怎样用好的言语和好的行为对待他，但你却连尝试一下，设法使他对你有最大的好处都不肯”。

哈赖克拉泰斯说道，“苏格拉底，我怕我没有那样的智慧，可以使哈赖丰对我好起来”。

“但我认为”，苏格拉底回答道，“并不需要用什么特别新奇的方法来对待他，只要用你所已经知道的方法就可以赢得他，使他对你有好感了”。

“如果你看到我有什么魔力，是我自己所还不知道的，那么就请你先告诉我吧！”哈赖克拉泰斯说。

“那就请你告诉我吧”，苏格拉底说，“如果你要一个你所认识的人在他献祭的时候，请你去吃饭，你应该怎么办？”

“当然，我会在我献祭的时候，首先请他来吃饭。”

“如果你想说服一个朋友，使他在你出门的时候代你照管家务，你应该怎办？”

“当然，我会首先在他出门的时候，代他照管他的家务。”

“如果你想使一个外国朋友，在你访问他的国家的时候，好好地款待你，你应该怎么办？”

“很显然，当他来到雅典的时候，我首先会好好地款待他。而且，如果我希望他热诚地帮我完成我到他的国家去所要办的事情，我就应该首先同样地对待他。”

“看来你是具有各式各样的魔力的，不过你一直把它藏着罢了，是不是你害怕”，苏格拉底接下去说道，“如果你首先向你的弟兄这样表示好意，就有失自己的身份呢？然而，人们对于那些对敌人首先下手，对朋友首先施惠的人，都认为是应受最大的称赞的，所以，如果我以为哈赖丰比你更能首先表示这种心情的话，我就会说服他首先向

你表示这种友爱之情了，但是现在按情况看来，如果你首先带头，事情更有成功的希望”。

哈赖克拉泰斯说道，“苏格拉底，你说话真不讲情理，我没有料到你竟会说这样的话；我是个弟弟，你却要我带头，一般人的看法都和这正相反，无论说话行事，都应该由年长的先带头。”

“怎么”，苏格拉底问道，“无论什么地方，难道一般的习惯不都是当年轻人和年长的人在路上相遇的时候，年轻的人总应该首先让路吗？难道不是年轻人应该向年长的人让座，把软席让给年长的人，讲话时让年长的先开口？所以，我的好朋友，不必犹疑了，努力和你的哥哥和解罢，他很快会听从你的。你难道看不出他是一个非常爱好荣誉而且心地坦率的人吗？卑鄙的人，你只要给他点什么，就可以博得他的欢心。但对于一个体面的贤者，说服他的最好的办法就是以善意相待”。

“如果我照你的办法做，得不到好的效果怎么办？”哈赖克拉泰斯问道。

“如果是那样，你所冒的风险也不过是证明你是一个正直而有兄弟之情的人，他是一个卑鄙而不配受尊重的人罢了，但我深信不会有这样的结果的，因为我想，当他一发现你是在这方面和他竞赛短长的时候，他一定会以极其争强的心情，在言语和行为方面超过你的好意的。照目前的情况来说，你们两人就仿佛像两只手一样，本来是神明造来互相帮助的，却忽略了自己的本分而互相妨碍起来；又好像两只脚一样，本是神意造出来互相合作的，却放弃了这种职守，而彼此别扭起来了，把本来是为了我们的益处而造的东西用来加害我们自己，岂不是很大的愚昧和不幸吗？其实，依我看来，神明造弟兄彼此相助，比手、足、眼睛或其他成对的肢体对人的好处要大多了；因为双手不能同时做相距一托长 [7] 以外的事情；双足不能同时跨在相距一托长的东西上；至于两只眼睛，虽然似乎能看得很远，但如果两件东西虽然距离很近，一个在前，一个在后，就不能同时看见了；惟独兄弟，只要他们彼此友爱的话，不管距离多远，也能同心协力，互相帮助。”

第四章

论友谊的价值。许多人想求得财富胜于想结交朋友，第1—4节。但任何一种财富都不能比朋友更有价值、更持久、更有用：列举朋友的品质，第5—7节。

有一次我听到他作关于朋友的演讲，在我看来，这篇演讲无论是在关于结交朋友方面或是在关于朋友的用处方面，对人的帮助都很大。他说，他曾听许多人讲，一个真心忠实的朋友比一切财富更宝贵，但他所看到的绝大多数人，都在结交朋友一事上，非常不当心。他说，“我看到他们勤勤恳恳地想方设法购买房屋、田地、奴隶、牛羊和家具；至于朋友，尽管他们说是人的最大的福气，但大多数人既不关心怎样结交新朋友，也不注意怎样保住他们所已有的朋友。他说，当朋友和奴隶一同患病的时候，他所看到的是，人们总是请医生来看他们的奴隶，想方设法使他们恢复健康，但他对于他们的朋友却不闻不问；如果这两者都死亡的话，人们也只是为他们的奴隶悲伤，认为自己蒙受了损失，至于损失朋友，却认为算不了什么。他们的别的财物，没有一样他们不是好好看顾照管的，但当他们的朋友需要看顾的时候，他们却一点也不加过问。除此以外，他还说他看到大多数人，对于他们的其他财富，尽管数目很大，也很熟悉，但对于朋友，尽管数目很小，不仅不知道有多少，而且在有人问到他们，他们试图加以计算的时候，还把从前认为朋友的人弃置不算，他们不把朋友放在心上，从此可见一般。但如果把朋友和所有其他的财富比较起来，一个好朋友岂不是更有价值得多吗？有什么马，什么耕牛，能抵得上一个真正好的朋友那样有用呢？有什么奴仆是像朋友那样的好心肠、或富于友爱呢？有什么其他的财富是像朋友那样有益呢？因为一个好的朋友对于他的朋友，无论是他个人的私务，或是他的公共职守方面，不管缺少什么都很关心。当朋友需要照顾的时候，他总是提供自己的资财来帮助他；当朋友受到威胁的时候，他总会加以救援并分担费用，同心协力，帮助说服，甚至以强力压服对方。当朋友顺利的时候他就鼓舞他，要跌倒的时候就扶持他。凡是一个人的手所能操作的，眼睛所能预先看到的，耳朵所能听见的，脚所能完成的，没有一件事他的朋友不会为他做好的；而且还经常有这样的情况：一个人所没有为自己完成的，或者没有看到的，或者没有听到的，或者没有完成的，他

的朋友都为他做到了[8]。然而，尽管人们为了吃果子而栽种果树，绝大多数的人对于他们所有的叫做朋友的最丰厚的财宝，却不知加以培植和爱护。

第五章

论对于不同的朋友应有的不同的评价。人们应当进行自我检查，确定自己在朋友心目中应当得到什么样的评价。

有一次我听到他的另一篇谈话，我以为这是他劝勉听者进行自我检查，看看自己对于朋友究竟有多大价值。他注意到了一个和他交游的人有一个朋友处境穷困，但这个人却不加闻问，他就当着这个忽视朋友需要的人以及其他几个人的面问安提斯泰尼斯道："安提斯泰尼斯，朋友是不是也像奴隶一样，有其固定的价值？因为有的朋友也许值两姆纳[9]，另一个却连半姆纳也不值，而另一个可能值五姆纳，另一个值十姆纳。尼凯拉特斯的儿子尼克阿斯据说曾经为了购买一个给他经管银矿的人付上了整整一塔连得[10]的银子。所以让我们研究一下，是不是正像奴隶有一定的价值一样，朋友也有其一定的价值。

"的确如此"，安提斯泰尼斯回答道，"至少就我来说，我就宁愿得某一人为我的朋友而不愿得二姆纳；另一个人我可能认为连半姆纳也不值；另一个人我可能认为比十姆纳更宝贵；而另一个人我可能不惜牺牲一切金钱，费尽一切力量来争取他为我的朋友"。

"如果情况是这样的话，那么"，苏格拉底说道，"我们每一个人就都值得检查一下，看看自己对于朋友具有怎样的价值了。而且，每一个人都应当力图使自己对朋友有尽可能多的价值，免得朋友把他抛弃了。因我常常听见有人说，他的朋友把他抛弃了，也有人说，他所以为是他的朋友的人，竟为了要得到一姆纳而不要他了。因此，对于这一切我是这样考虑的，是不是正像一个人不管能得到多少钱都情愿把一个无用的奴隶脱手一样，人们也同样容易在能够得到更多价值的时候，把一个没有价值的朋友抛掉。我从来没有看到过人肯把一个有用的奴隶卖掉，同样，好朋友也不会被人抛弃"。

第六章

应当挑选什么样的人做朋友，第1—5节。在没有结交朋友以前，如何确定人的品格，第6—7节。怎样联络朋友，第8—13节。友谊只能存在于善良而高尚的人们之间，第14—19节。在这样的人之间尽管有意见的不同，友谊却仍能继续存在下去，第19—28节。由上述言论所得到的推论，第29—39节。

我以为，由于在以下的谈话里，他劝人在结交朋友时要试验这个人有什么值得结交的价值，他的言论是很足以发人猛省的。

“告诉我吧，克里托布洛斯”，他说，“如果我们需要一个好朋友，我们应当怎样去找？首先，我们岂不是应当找一个能够控制自己的口腹之欲、控制对于杯中之物的嗜好、色欲、睡眠和贪懒的心情的人吗？因为凡受这一类事制服的人，无论对自己或朋友，都不能尽当尽的责任”。

“当然不能”，克里托布洛斯回答。

“那末，你以为我们应该避免那些受制于这类嗜好的人了？”

“绝对应当避免”，克里托布洛斯回答。

“那末，那些凡事浪费，漫无节制，不能自给，总是需要邻居帮助的人，借了债不能还，借不到手就怨恨那些不肯借给他的人，你想这样的人是不是危险的朋友呢？”

“肯定是”，克里托布洛斯回答。

“那末，我们必须避免这样的人了？”

“的确必须避免。”

“还有一种人，非常精于生意经，总是贪求多占便宜，因此，很难共处，喜欢收进，而不愿意付出，这样的人怎么样呢？”

“在我看来，这样的人比前一种人更坏”，克里托布洛斯回答。

“另一种人怎样呢？他善于经营，甚至除了想到从哪里可以得利以外，连别的闲暇工夫都没有。”

“我想我们也必须避开他，因为和这样的人结交是没有好处的。”

“对于那爱好争吵，会动不动给朋友带来大量敌人的人应当怎样呢？”

“当然，我们也必须避开他。”

“如果有这样一种人，他这些缺点全都没有，但只知接受别人的恩惠，从来也不想回报，怎么样？”

“结交这样的人也没有好处。但是，苏格拉底，我们应当努力结交什么样的人呢？”

“我想是和这些人正相反的那种人。他能控制自己的情欲，和人打交道忠诚公正，受了人的恩惠一定要报恩，结交这样的人是有好处的”。

“苏格拉底，在我们没有和他结交以前，怎样试验他的这些品格呢？”

“我们试验一个雕刻家”，苏格拉底回答道，“并不是凭他的话来判断，而是根据他过去所雕塑的美好的人像，我们相信，他以后所雕刻的也一定会是好的”。

“那末，你的意思是说，对待过去的朋友好的人，显然也会对待未来的朋友好？”

“是的，因为我知道一个养马的人，如果对待过去的马是好的，我想他以后对待别的马也一定会是好的。”

“就算是这样吧”，克里托布洛斯说道，“但对于那看来值得结交为朋友的人，我们怎样使他成为我们的朋友呢？”

“首先”，苏格拉底回答道，“我们应当求问神，看神的意思是不是劝我们和他交朋友”。

“那末，请你告诉我”，克里托布洛斯问道，“我们所认为可以结交而神明又不反对的人，怎样才能获得他的友谊呢？”

“当然，获得友谊不可能像猎取兔子那样用穷追的办法，也不可能像捕鸟那样用诱擒的办法，也不可能像对待敌人那样使用暴力，违反一个人的意愿而想使他成为你的朋友是很难的，你很难把一个朋友囚

禁起来像一个奴隶那样，因为那末一来，受这样待遇的人不会成为你的朋友而倒要成为你的敌人了。”

“那末，朋友是怎样得来的呢？”

“据说，有种符咒，那些会念这些符咒的人，欢喜要谁做他们的朋友就可以使谁做他们的朋友。还有种“爱药”（φφί ίλ τρα），那些会用这种药的人，随便把这种药用在谁的身上就可以使谁爱上自己。”

“我们怎能学会这些呢？”

“你听说过荷马曾经讲过海妖唱了什么歌迷惑[11]俄底修斯的事吧。歌的起头是这样的：

‘来呀，到这里来呀，广受赞美的俄底修斯，亚该亚人的伟大的

光荣’[12]。

“女妖是不是也向别人唱同样的歌曲，苏格拉底，从而令他们着迷不能离开她们呢？”

“不，她们只向那些追求德行的光荣的人才这样唱。”

“我想你的意思似乎是无论谁我们应该向他像念咒语一样说这样一种夸奖他的话，使听的人觉得那向他说夸奖话的人并不是在讥笑他，因为一个人如果自己是个矮小、丑陋、软弱的人，你倒夸他是高大，俊美、强壮，这只能使他把你当作仇敌而远远地躲开你罢了。”

“但你是不是还知道什么别的咒语呢？”[13]

“不，但我听说白里克里斯知道得很多，他曾向国民念了这些咒语，使他们都爱他。”

“赛米斯托克勒斯[14]是怎样使国民爱他的呢？”

“我敢指宙斯神起誓，他决不是用念咒语的办法，而是向国民行了对他们有好处的事情。”

“苏格拉底，我想你的意思是，如果我们想得到好人做我们的朋友，我们自己就必须在言语和行为两方面都要好。”

“你以为”，苏格拉底说道，“一个坏人能得好人做自己的朋友吗？”

“我看见过”，克里托布洛斯回答道，“低能的演说家却和好的演说家做了朋友，不好的战略家却成了有名的军事家的朋友”。

“谈到我们现在讨论的这个题目，你是不是知道有什么无用的人成了有用的人的朋友呢？”

“我指宙斯神起誓，不知道”，克里托布洛斯回答说，“不过，既然坏人不可能和好人交朋友，那末请你告诉我，是不是高尚而善良的人就很容易和高尚而善良的人结交成朋友呢？”

“使你感到困惑的是，克里托布洛斯，你常常看到那些行为高尚，不愿做可耻事情的人，彼此不但不能成为朋友，却反倒互相争吵不休，他们彼此间的仇恨，甚至比那些下流的人更甚。”

“这样的事还不仅以个人为限”，克里托布洛斯说道，“甚至整个的城邦，尽管他们都非常重视德行并憎恨可耻的事情，但彼此之间却是互相仇恨着。当我想到这些事的时候，我就对交朋友感到非常失望，因为我看坏人与坏人是不能成为朋友的，因为那些忘恩负义、轻率鲁莽、自私自利、毫无信义、毫无节制的人怎能彼此交成朋友呢？其实，在我看来，与其说坏人和坏人能交成朋友，倒不如说他们是天生互相为敌的。其次，正如你所说的，下流人和正直的人也是交不成朋友的，因为经常做坏事的人怎能和那些憎恨这样事的人做朋友呢？还有，就连那些有德行的人也因在社会国家里争夺领导地位而互相仇恨，谁还能成为朋友、什么样的人中才能找到友爱和信义呢？”

“但是，克里托布洛斯”，苏格拉底说道，“这些事的情况是很复杂的，人们天性有友爱的性情：他们彼此需要，彼此同情，为共同的利益而通力合作，由于他们都意识到这种情况，所以他们就有互相感激的心情；但人们也有一种敌对的倾向。因为那些以同样对象为美好可喜的人们，会因此而竞争起来，由于意见分歧就成了仇敌。分争和恼怒导向战争，贪得无厌导向敌视，嫉妒导向仇恨。尽管有这么多的障碍，友谊仍然能够迂回曲折地出现，把那些高尚善良的人们联系在一起；因为这样的人是热爱德行的，他们认为享受一种没有竞争的小康生活，比通过战争而称霸一切更好；他们情愿自己忍受饥渴的苦痛，和别人分享面包和饮料；尽管他们也酷爱美色，却能毅然控制住自己不去得罪那些他们所不应得罪的人。他们屏除贪欲，不仅能以依法分给他们的产业为满足，而且还能彼此帮助；他们能彼此排除分歧，不

仅使彼此都不感到苦痛，还能对彼此都有好处。他们能够防止怒气，不致因发怒而产生后悔；他们也能完全排除嫉妒，认为自己的财产也就是朋友的，而同时把朋友的财产认为也就是自己的。因此，高尚而善良的人们共同享受政治上的荣誉，不仅彼此无损，而且还对彼此都有好处，岂不就是很自然的事了吗？那些为了便于盗窃公款、强暴待人，度一种安逸享乐的生活而贪图在城邦里享受荣誉和占据高位的人，都是些不义和无耻之徒，是不可能和别人和睦共处的。但是，如果一个人希望在城邦获得荣誉，不仅是为了使自己不做不法行为的牺牲品，同时也是为了在正义的事上对朋友有所帮助，并且使自己在执政期间能够为祖国做一些有益的事情，他自己既然具有这样的心情，为什么不可以和与自己有同样心情的人结交为亲密的朋友呢？难道他和那些高尚而善良的人们结交会妨碍自己帮助自己的朋友吗？或者是在得到了那些高尚而善良的人们的合作之后反而会使自己对国家不能有所贡献吗？即使在公共竞技中，很明显，如果让那些最强有力的人联合起来攻击比较软弱的人，他们就会在一切竞赛中取得胜利而夺去所有的奖品；因此，在这样的竞赛里人们是不容许这样做的；但是，在政治方面，高尚而善良的人们是占着优势的，如果有人为了对国家有所贡献而愿意和任何人联合起来，是不会有人加以阻止的；和最好的人结交为朋友，以他们为在事业上的同志与同工，而不是作为仇敌，怎能对于治理国家没有好处呢？而且，同样明显的是，如果某人和某人作战，他就需要同盟者，如果他的对手是高尚而善良的人，他还需要更多的同盟者；对于那些愿意做他的同盟者的人，他必须优待他们，使他们甘心情愿地奋发努力；优待那些人数较少的最有德行的人比优待那些人数众多的下流人要好得多，因为下流人总是比正直的人要求更多的优待的。”

“但是”，苏格拉底接下去说道，“克里托布洛斯，你当鼓足勇气，努力成为有德行的人，在你自己成了有德行的人之后，还要尽力和那些高尚而有德行的人结交为朋友。由于我自己热爱交朋友，也许我能在追求和高尚而有德行的人交友这件事上对你有所帮助。因为对于我所爱中的人，不管是谁，我总是尽我的全心热爱他们，并且非常渴望他们也以同样的热爱回报我，我渴想他们，同时希望他们也同样渴想我，我渴望和他们聚首一处，同时希望他们也同样渴望和我聚首一处。我知道当你和任何人结交为朋友的时候，你必定也希望培养这样的感情。所以，不要向我隐瞒你希望和谁交友，由于我对于所有讨我

喜欢的人，我总是想方设法讨他们的喜欢，因此，我想我在和人交友这方面并不是没有经验的”。

“的确，苏格拉底”，克里托布洛斯回答道，“我早就盼望能够聆取像你这样的教诲了，尤其是如果这种知识会有助于我结交那些心地善良而又容貌俊美的人们”。

“但是，克里托布洛斯”，苏格拉底说道，“在我所传授的本领里并不包含向那些容貌俊美的人[15]动手，迫使他们顺服这种本领，因为我相信人们之所以远避斯库拉[16]，正是因为她向他们动手，而人们却说，每个人都愿意听海妖们的歌声，而且听着听着就着迷了，因为海妖们并不向人动手，而是从远处向所有的人歌唱”[17]。

“我是不会向任何人动手的”，克里托布洛斯说道，“请你把结交朋友的方法告诉我吧”。

“你不会用嘴唇向他们接吻吗？”苏格拉底问道。

“你放心吧”，克里托布洛斯回答道，“除非那个人容貌非常俊美，否则我是不会向任何人接吻的”。

“克里托布洛斯，这和你所说希望完成的目的恰好相反”，苏格拉底说道，“因为容貌俊美的人是不会容许这样轻举妄动的，只有那些容貌丑陋的人才会乐于顺从，他们以为人家这样待他们是把他们内心之美算做容貌之美”。

“我爱容貌俊美的人，但我更加倍地爱那内心俊美的人，所以，请放心，把结交朋友的本领传授给我吧！”

“好吧，克里托布洛斯”，苏格拉底道，“当你想和任何人交朋友的时候，你是不是肯让我向他说，你很钦佩他，愿意和他做朋友呢？”

“你只管这样和他说”，克里托布洛斯回答道，“因为我从来还不曾知道有什么人不喜欢人家夸奖他哩”。

“如果我接着向他说，由于你钦佩他，所以你对他很有好感，那末，你也不会以为我是在说你的坏话吧？”

“绝对不会，当我认为别人对我怀好感时，我想他们也会发生好感的”。

苏格拉底说道："那末，你是让我向你所愿意结交的朋友说这样的话了。除此以外，如果你也让我告诉他们：你非常关心你的朋友；没有什么比结交好朋友更使你高兴的；你以朋友的美好成就为夸耀，就像是自己的成就一样；你以朋友的好运气为喜悦，就像是自己的好运气一样；你总是不知疲倦地为朋友的好处着想；你以为，善待朋友胜于朋友善待自己，伤害敌人胜于敌人伤害自己，正是一个人的美德；我想我就可以在结交好朋友这方面对你有所帮助了。"

"但是"，克里托布洛斯问道，"你为什么向我说这样的话，竟好像你没有随意谈论我的自由呢？"

"我指宙斯神起誓"，苏格拉底回答道，"根据我有一次从阿斯帕西亚斯[18]所听来的一句话；这样的自由我是没有的，她说：好的媒人按真实情况介绍双方的美好品德，对于引导双方的结合会起很大的影响，但那些说谎话的媒人，他们所说的称赞的话是不会有好处的，因为那些受了欺骗的人，不仅彼此互相憎恨，而且也同样憎恨做媒的人。我认为这个意见是正确的，因此，我想当我称赞你的时候，我不能说任何一句不真实的话"。

"我看你正是这样的一个朋友"，克里托布洛斯回答道，"如果我有结交朋友的资格，你就会帮助我，但是如果我没有这种资格，那末，你是不会编造出什么话来帮助的"。

"克里托布洛斯"，苏格拉底问道，"你想我怎样能对你帮助得最好，是用虚伪的赞辞来夸奖你呢，或者是通过劝勉，使你成为一个真正的好人呢？如果这一点对你还不清楚，那末就请你根据以下的情况来考虑一下。如果我想使一位船主做你的朋友，我就在他面前虚伪地夸奖你，说你是一个好的舵手，而他，相信了我的话，就把他的船只交给你行驶，而其实你并不会驶船，你想你能够有希望幸免于船破身亡吗？或者假设我以欺骗的手段，公开说服城邦人民相信你是一个战略家、法律家和政治家，以致他们把国家大事交在你的手里，你想城邦和你自己会遭受怎样的祸害呢？或者，如果在私人交往中，由于我的毫无根据的陈述，诱惑了一些公民把他们的财产交托你看管，而当你应该证明自己的本领的时候，却被宣告犯了欺诈的罪，岂不是使自己显得有害而且可笑吗？然而，克里托布洛斯，如果你在什么事上希望人家认你为好，你就应当努力在那桩事上真正是好，这才是最敏

捷、最安全、最美好的办法，任何人间所称为美德的东西，经过一番考虑你就会看出，都是可以通过学习和实践来增进的。我以为，我们之所以要努力获得[19]朋友，正是以这些意见为根据；如果你知道还有什么别的办法，那就请指教吧”。

“哦，苏格拉底”，克里托布洛斯回答道，“如果对这样的话还会提出什么反对的意见，那我真就要惭愧死了；因为那样一来，我所说的就将是一些既不光荣也不诚实的话了”。

第七章

苏格拉底努力教导和劝勉他的朋友们通过相互支援，减轻朋友的需要。在这一章里特别指出，任何受过高等教育的人，当他为贫乏所困的时候，都可以光荣地运用自己的才能和成就而自力更生。

他努力通过劝导来帮助他的朋友解决由于无知而产生的困难；通过忠告他们根据自己的财力互相帮助来解决由于贫乏而产生的困难。关于这一点，我将把我所知道他的事讲述出来。

有一次当他看到阿里斯托哈斯[20]面带愁容的时候说道：“阿里斯托哈斯，看来你的心里似乎有什么心事，但是你把你的负担告诉你的朋友们，也许我们可以设法给你减轻一些”。

“的确，苏格拉底”，阿里斯托哈斯回答道，“我有很大的困苦，自从城里发生革命[21]以来，许多人都逃到裴拉伊阿去了。我的幸存的姊妹、侄女、表兄弟等很多人都逃到我这里来了，现在在我家里单是自由人就有十四个，同时，我们从田地里毫无所得，因为都被敌人霸占去了。房子也拿不到租金，因为城里的居民已寥寥无几了，没有人肯买我们的家具，任何地方也借不到钱。真的，我以为一个人如果想要借钱，还不如到马路上去抢倒更快一些呢。所以，让自己的亲人死去，对我来说是很痛苦的，但在这种情形下，想要维持这么许多人的生活，我又不可能”。

当苏格拉底听到这话时就回答道：“你看那边的凯拉蒙，虽然也有许多人要养活，怎么除了供给自己和他们的必需品以外，还能积蓄更

多的钱，使自己成为一个殷实的富户，而你，也同样要养活许多人，却怕大家都一齐饿死呢？”

“当然”，阿里斯托哈斯回答道，“因为他所养活的是奴隶，而我所要养活的却是自由人”。

苏格拉底问道：“你想这两种人中哪一种更好，是你的自由人呢，还是凯拉蒙的奴隶？”

“我想是我的自由人更好”。

“那末，和他在一起的比和你在一起的人不好反倒富有，而你和你的更好的人反倒有困难，这岂不是很可耻的事吗？”

“的确如此，但他所要养活的是些手艺人，而我所要养活的却是些有教养的自由人。”

“那末，手艺人就是一些知道怎样制造有用的东西的人吧？”苏格拉底问道。

“当然。”

“大麦片是有用的吗？”

“非常有用。”

“面包怎么样呢？”

“用处也不小。”

“男人和女人的上衣、衬衫、斗篷和背心怎么样呢？”

“所有这一切东西也都非常有用。”

“难道那些和你同居的人们连这些东西中的任何一样都不会做吗？”

“我相信所有这些东西他们都会做。”

“难道你不知道那欧西库代司单凭做这些东西中的一种，即大麦片，就不仅维持了他自己和他的家属，而且还饲养了一大群猪和牛，他所赚得的远超过他所需用的，从而使他能够常常吃自己的饭替城邦干活，难道你不知道库瑞博斯单凭做面包就养活了他的全家，而且生活得丰丰足足，卡鲁托斯人[22]，戴米阿斯凭着制造斗篷，梅农[23]

凭着制造绒线上衣，大多数的梅格拉人[24]凭着制造背心也都生活得很好吆”。

“的确，他们生活得很好；因为他们蓄养买来的洋奴，可以任意强迫他们做他们所欢喜的事，而和我在一起的却是些自由人和亲属。”

“那末，因为他们是自由人而且是你的亲属，你以为他们就应该无所事事而只是吃吃睡睡吗？你看到其他度这样生活的自由人比那些从事他们知道对于生活有用的工艺的人们生活得更愉快更幸福吗？你以为懒惰和粗心在帮助人学会他们所应该知道的事并把他们所学得的记住，在保持身体健康结实，在获致并保持对于生活有益的事物方面对于人类是有益的，而勤劳和谨慎却是毫无用处吗？至于你说他们会做的那些手艺，他们是把它们当作对于生活毫无用处的东西，而且从来也不打算对任何一桩加以应用而学习的呢，还是他们有意思从事这些工作，想借它们获得好处呢？哪一种情况会使人更贤明，是饱食终日无所用心呢，还是从事有益的活动？哪一种情况会使人更正直，是工作呢，还是游手好闲地一心贪图打算购买生活必需品呢？照目前的情况看来，我想你既不爱你的亲属，他们也不爱你；因为你觉得他们对于你是个重担，而他们也感到你厌烦他们，危险在于这种情况可能越来越厉害，以致从前的友爱之情逐渐减少；但如果你指挥他们，使他们从事工作，那末，当你看到他们对你有好处的时候，你就会喜欢他们，当他们看到你对他们满意的时候，他们也就会喜欢你了。当你们都以欢乐的心情回忆过去的友谊时，由此而产生的友爱就会更为增加，从而你们就会更加友好，更加和睦相处了。当然，如果他们是去做不光荣的事情，那倒不如死了更好，但事实是，他们所会做的事情看来乃是最光荣而又最适于妇女们做的事情，凡是人们会做的事情，做起来总是最容易，最迅速，最美好，而且最高兴。因此，不要再迟延了，赶快叫他们去做这种对你和他们都极有益的事吧，他们一定会以欢喜的心情依照你所指示的去做的。”

阿里斯托哈斯说，“的确，苏格拉底，我看你的忠告非常美好。过去我是不喜欢借钱的，因为知道当我把借来的钱花完的时候，我将无法偿还人家，但现在为了获得必要的资金以便开始工作起来，我想我是可以这样做的了”。

结果，必要的资金凑足了，羊毛也买来了。妇女们吃午饭的时候一边工作一边吃饭，只是在收工以后才吃晚饭。她们兴致勃勃，脸上不再带愁容了，过去的互相嫉视变成笑脸相迎了。她们热爱阿里斯托哈斯，把他当作自己的保护人，阿里斯托哈斯也因为她们有用而很爱她们。阿里斯托哈斯终于来到了苏格拉底跟前，把他家中的这种欢欣鼓舞的情况告诉了他。并说，妇女们认为遗憾的事，就是唯有他自己还在吃白饭。

“那末，为什么不把狗的故事讲给她们听呢？”苏格拉底问道，“据说从前有一个时候兽类都会说话，一只羊对它的主人说道：“你这个人做事真古怪，我们给你提供羊毛、羊羔和奶酪，但除了我们从田里所得到的以外，你却什么都不给我们，而狗呢，什么也不能给你提供，你却把自己的食物分给它。”当狗听到这些话的时候说道：“我指宙斯起誓，的确如此，难道不是我保护了你们免受盗贼的偷窃和豺狼的掠夺吗？如果不是我在保护你们，恐怕你们由于生命朝不保夕将惴惴不安地连饭也吃不成了”。据说，因此所有的羊就一致承认了狗应享有优先权。同样，你也可以告诉你的亲眷们说，你所处的就是狗的地位，是她们的监视者和保护人，正是由于有了你，她们才能够平安无虑，毫无困难地进行工作”。

第八章

苏格拉底劝说当雇工的犹泰鲁斯，要他找一种比较适当的工作，因为他目前的工作对象他这样大年纪的人不合适，并建议他到一个有钱的人家去做管家。犹泰鲁斯不同意，说他不愿意向一个主人负责，苏格拉底对他加以反驳，说世界上没有不负责任的工作。

有一次苏格拉底看到一个多年未见的老朋友时说道：“犹泰鲁斯，你是从那儿来的？”

“苏格拉底，我是在战争结束 [25] 后回家来的，现在我就住在这儿”，犹泰鲁斯回答道。“自从我们的国外财产都丧失了以后，我的父亲在亚底该 [26] 又没有给我留下什么，我就不得不亲手劳动来维持自己的生活，我想这样做比讨饭好些，尤其是像我这样的人根本没有什么抵押品可以向人家借贷”。

“你想你有气力来这样劳动，来维持自己的生活，还会有多久呢？”

“当然不会很久。”

“要知道，当你年纪大起来的时候你是必得花钱的，到那时就没有人要你来工作给你报酬了。”

“你说的是实情”，犹泰鲁斯回答。

“那末”，苏格拉底接着说道，“你最好赶快去找一种工作，使你老年时可以有所赡养；到一个需要助手的有钱的人家去，做他的管事，帮助他收集谷物，照管他的财产，你帮他，让他也来帮你”。

“苏格拉底，我可不愿意做一个奴隶。”

“不过，那些管理国家大事的人们，人们并不因此而把他们看成奴隶，而倒是很尊敬他们啊！”

“但是，苏格拉底，总而言之，我是不愿意向任何人负责的。”

“可是，犹泰鲁斯，找一个不负责任的事是不容易的啊，无论一个人做什么，想不犯错误是很难的，即使是不犯错误，想避免不公正的批评也是很难的。我想，就是在你现在所担任的工作中，要想完全不受指责，恐怕也不容易吧！因此，你应该竭力避免那些好苛求的主人，而去找那些体贴人的主人，做你所能做的事，不做那些自己力量办不到的事。无论承担了什么任务，总要尽心竭力而为，因为我想，如果你这样做，你就可以避免受人家的指责，在困难时容易得到帮助，生活得舒适而安全，到年老无力时得到丰富的赡养。”

第九章

富有的克里同 [27] 诉说他常为告密者所困扰。苏格拉底向他建议雇用贫寒而熟悉律法的阿赫戴马斯来为他辩护；这个计划对双方都有益处。阿赫戴马斯也帮助别人，并因此获得了名声和酬金。

我知道有一次他听到克里同说，一个安分守己的人 [28] 生活在雅典是很困难的 [29] 。克里同还补充说，“现在就有人在对我提起诉讼，

并不是因为告诉人受了我的什么损害，而是因为他们以为我会宁愿出钱了事而不愿引起麻烦”。

“克里同，请告诉我”，苏格拉底说道，“你是不是饲养狗来防止豺狼进到你的羊群来呢？”

“当然饲养”，克里同回答道，“因为饲养狗比不饲养合算”。

“那末，为什么不养一个既甘心情愿而又有能力的人来防御那些想侵害你的人呢？”苏格拉底问。

“如果不是因为怕他会反过来害我，我倒是很愿意这样做的”，克里同回答。

“怎么？”苏格拉底问道，“难道你看不出一个人讨好像你这样的人从而使自己获益，比得罪你会更为心情舒畅些吗？要知道现在这里就有人把能够和你结交为朋友当作一件非常光荣的事哩！”

这次谈话以后，他们找到了阿赫戴马斯，一个非常善于辞令而又有才干，然而却很贫穷的人；他不是那种不择手段，唯利是图之辈，而是一个善良正直的人，他说，他能够从告密者那里把赃物取回来[30]。因此，每当克里同收获谷物、油、酒、羊毛或任何其他农产品的时候，他总是拿出一部分来送给阿赫戴马斯，每当他献祭的时候，他总是请阿赫戴马斯吃饭，并且在各方面都照顾他。于是阿赫戴马斯也就把克里同的家当作自己的避难所，对克里同倍加尊敬，并且不久他还发现，那些控告克里同的人们，有许多不法的行为，而且还有许多仇人。他检举了他们之中的一个，按照案情，这个人一定要被判刑或处罚金[31]。此人自知有罪，用尽各种方法想逃出阿赫戴马斯的手，但阿赫戴马斯则一直等他撤回了对克里同的起诉并赔偿了克里同的损失才放手。

[32] 当阿赫戴马斯在这件事和其他一些类似的事上获得成功以后，于是，正像任何一个牧人有了一条好狗，其他的牧人都愿意把自己的羊群安置在他的羊群附近，以便得到他的狗的看顾一样，同样，克里同的许多朋友也都请求克里同准许他们也请阿赫戴马斯做他们的保护人。在这方面阿赫戴马斯是乐意讨好克里同的，因此，不仅克里同本人获得了平安，连他的朋友们也都获得了平安。如果有任何和阿赫戴马斯意见不合的人指责他因受了克里同的恩惠而讨好他的时候，

阿赫戴马斯会这样回答他："哪一样是可耻的？是接受正直人的优待，并以善意报答他，从而和坏人失和呢，或者加害于高尚善良的人，使他们成为你的仇敌，而和坏人同流合污结为知己呢？"

从此以后，阿赫戴马斯就成了克里同的一个朋友并受到了克里同的其他朋友的尊敬。

第十章

苏格拉底劝勉富人狄奥多鲁斯帮助他的在极端贫困中的朋友海尔莫盖尼斯。人们对于一个奴仆的生命尚且知道救护，就更应当努力来救济一个朋友，因为朋友总是会好好地报答他的恩惠的。

我知道他曾和他的一个从者狄奥多鲁斯作过如下的谈话。"告诉我，狄奥多鲁斯"，苏格拉底问道，"如果你的一个家奴跑掉了，你是不是要采取措施把他找回来呢？"

"当然要的"，他回答，"我还会请别人帮助我，悬赏把他找回来哩"。

"如果你的一个仆人病了"，苏格拉底继续问道，"你是不是要照顾他，并请医生来给他治病，使他不致丧命呢？"

"当然"，他回答。

"如果你的一个朋友，这人比你的仆人对你更为有用，因贫乏而濒于死亡，难道你以为不值得采取措施来救他的性命吗？你知道海尔莫盖尼斯是一个很耿直的人，如果他受到你的恩惠而不感恩图报，他将会认为是非常可耻的事。其实，获得像他这样的一个甘心乐意、性情和蔼、忠实可靠的助手，不仅能够做你所吩咐他做的事情，而且还能不待吩咐，主动地给你效力，出主意、做计划，我以为他的价值是相当于许多仆人的。真正良好的管家说，当有价值的东西市价最贱的时候就是买进的最好时刻；按情况来说，目前就是以最低的代价获得良好朋友的最好时刻。"

"你讲得很好，苏格拉底"，狄奥多鲁斯说道，"请你叫海尔莫盖尼斯到我这里来吧！"

“我决不这样做”，苏格拉底回答道，“照我看来，你请他到你这里来和你自己到他那里去至少对你来说是同样的光荣，因为这样做对他的好处并不比对你的好处更大”。

于是狄奥多鲁斯就起身到海尔莫盖尼斯那里去，这样，他并没有花多大的代价就获得了一位朋友，这个朋友无论说话行事，都考虑到狄奥多鲁斯的利益并求得他的欢心。

【注释】

[1] 阿里斯提普斯是非洲居兰尼人，生长于富有家庭，从小习于享乐，慕苏格拉底之名来到雅典跟他学习，后来成了居兰尼学派的创始人。——译者

[2] 原文为αἱ πόλεις，亦可译为国家或城邦。——译者

[3] 以上三人都是大盗，为泰苏斯所杀，见普鲁塔克：《泰苏斯》c.8以下。——译者

[4] 赫西阿德斯：《工作和日子》第一卷，287—292句（娄卜丛书注：285，误）。——译者

[5] 艾皮哈莫斯是柯斯的喜剧诗人，出身于约公元600年前鼎盛于西拉库斯。——译者

[6] “明智的”在这里的希腊文是σοφός，J.S.Watson的英译本把它译为“诡辩家”显然有误，因“诡辩家”的希腊文应是σοφιστής。——译者

[7] 原文όργυιαι ζ一托长，希腊量度名，约合6市尺。——译者

[8] “而且还经常有这样的情况……他的朋友都为他做到了”这一段娄卜丛书E.C.Marchant译本漏译。——译者注

[9] 姆纳，古希腊银币名，一姆纳等于100德拉克姆，又衡量名。——译者

[10] 塔连得，古希腊衡量名，一塔连得银子等于60姆纳。——译者

[11] 《俄底修斯》，xii，184。——译者

[12] 《俄底修斯》，xii，184。——译者

[13] 外国译者对这一节的理解各有不同：J.S.Watson的英译本和Johannes Irmscher的德译本都把它当作是克里托布洛斯一个人的话，E.C.Marchant的英译本则把“我想……讥笑他”当作是克里托布洛斯的话，“因为……罢了”是苏格拉底的话，“但你……咒语呢？”又是克里托布洛斯的话。但如译成两个人的话，势必要加上一些原文所没有的词才能读得通顺，如Marchant就在“因为……罢了”之前加了一个“yes”，Watson则在“但你是不是还知道什么别的咒语呢”里插进了“added Cristobulus。”

[14] 赛米斯托克勒斯是雅典的著名将领，曾在撒拉米战役中战胜了波斯人，受到雅典人的爱戴。——译者

[15] 苏格拉底在这里所说的容貌俊美的人具有双重含义，一方面是指身体俊美说的，但更主要的是指具有美好德行的人而言。——译者

[16] 斯库拉是海怪名，她有六个头，十二只脚，每当有船驶近她的时候，她会一下子攫取6个人，把他们活活地吞下。——译者

[17] 《俄底修斯》xii39节以下。——译者

[18] 阿斯帕西亚斯是白里克里斯的情妇。——译者

[19] 娄卜古典丛书，这里原文是Θηρᾶν该书编者认为不正确，是一个抄本凭肊测而增补进去的，R.D.C.Robbins的注释本是Θηρᾶσθαι，两者都是从Θηοάω（追求）变化而来。——译者

[20] 阿里斯托哈斯，此人生平不详。——译者

[21] 指裴洛帕奈西（现译伯罗奔尼撒）战争末期雅典所发生的革命。——译者

[22] 指雅典市东部卡鲁托斯区的居民而言。——译者

[23] 绒线上衣是雅典市民所着的一种高贵服装。——译者

[24] 指梅格拉城的居民。——译者

[25] 据补翁古典丛书，色诺芬：《远征记》和《回忆录》合订本，412页注，这里的战争结束是指赛拉门尼斯和约而言，此次战役使雅典人民在亚底该境外所有的财产都损失净光。——译者

[26] 亚底该是以雅典为首府的希腊地区名，位于波俄提亚之南。——译者

[27] 克里同，见本书第一卷二章，48节注。——译者

[28] “安分守己的人”原文为“ἀνδρὶ βουλομνοζ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν”，J.S. Watson译为“a man who wished to mind his own business”，E.C.Marchant译为“a man who wanted to mind his own business.”都是“一个愿意照管自己的事情的人”的意思，但按原文，并没有自私自利的含意，而只是说他奉公守法，干自己的事，不损害别人，不惹是生非，因此，译为安分守己，似乎比较符合原文精神。——译者

[29] 生活在雅典之所以困难，据Schneider的解释。是因为当时社会上有一种“告密者”，群众让这些告密者去折磨富有阶级，因为他们相信这样做有助于维持民主制。参看补翁古典丛书（色诺芬：《远征记》和《回忆录》420页）。——译者

[30] 这里是根据娄卜古典丛书和Josiah Renick Smith的注释本的希腊文译出，其原文为：“φιλόχρηστός τε καὶ ἑφή ῥᾷστον εἶναι ἀπὸ τῶν συκοφαντῶν λαμβάνειν”。但补翁丛书和R.D.C.Robbins的注释本所根据的希腊原文则为：“φιλόχρηστός τε καὶ εὐφυέστερος ὢν ἀπὸ τῶν συκοφαντῶν λαμβάνειν”。译成中文应为：“他为人诚实而又足智多谋，能够从告密者那里把赃物取回来”。又据Josiah Renick Smith的注释，这里所谓的“把赃物取回来”是指这些告密者把他们所得到的“不义之财吐出来”而言。另一种意见认为，这里所谓的“告密者”乃是古代雅典人民为了防止富有的奴隶主阶级为

非作歹妄图推翻民主制，实现复辟而特意容许的一些揭发人。从阶级观点来看，苏格拉底在这里实际上是帮助富有的奴隶主阶级，豢养一些狗腿子来替他们压榨人民，保住他们的不义之财。——译者

[31] 原文παθεῖν 和 ἀποτεῖσαι 都是法律名词，παθεῖν 意思处体刑，ἀποτεῖσαι 是被处罚款。——译者

[32] 此处根据补翁古典丛书另起一段。——译者

第三卷

第一章

苏格拉底经常劝勉那些热望担任公职的人学习所要求于他们的业务。军事统帅的任务及其责任，1—5节。除了战术外他还必须知道许多事情，6—11。

我现在要证明苏格拉底对于那些企望获得光荣岗位的人是有重大贡献的，因为他使他们注意到他们在所寻求的岗位上所应负的责任。

有一次他听说狄阿奴沙多鲁斯[1]来到了城里[2]，宣称要传授做将领的艺术。苏格拉底注意到和他在一起的人中曾经有一个人想在城邦中获得这个光荣的岗位。于是他对这个人说道："青年人，一个人想在城邦里担任将领的责任而忽略学习业务的机会，实在是件可耻的事情，这样的人应该受到城邦的惩罚，远比一个没有学过雕刻而竟想签订合同为城邦雕像的人所应受的惩罚为多。因为在战争的危急时期，整个城邦都被交在将领的手中，如果他成功，整个城邦将会获得很大益处，如果他失败，整个城邦都将蒙受极大的损失。因此，一个希望被选派担任这样职务的人，如果忽略学习有关的业务，又怎能不受应得的惩罚呢？"

这一番话引起了这个人前往学习的兴趣。当他学完回来的时候，苏格拉底开玩笑地说道："诸位，正像荷马称阿加美农[3]'威风凛凛'一样，现在我们的朋友已经学会了将兵术，难道你们不认为他也更加威风凛凛起来了吗？正如一个学会了弹七弦琴的人，尽管他还没有使用这个乐器，就是一个七弦琴师；一个学会了医疗术的人，尽管他还没有开业，就是一个医生一样，尽管还没有人选举他率领军队，从今以后，这个青年人也就是一个将领了。但对一个缺乏相当知识的人来说，即使全世界的人都选举他，他也不能因此就是一个将领或医生"。"但是"，苏格拉底继续说道，"为了使万一我们当中有人在你统率下充当营、连长时能有更好的军事知识起见，请你把他怎样开始给你讲将兵术的情况讲给我们听听吧"。

“他从头到尾，教给我的只是战术，除此以外再没有别的了”，青年人回答。

“但是”，苏格拉底说道，“这只是将兵术的一小部分罢了；一个将领还必须能够为战争的必要事项进行准备，他必须能够为部队取得粮秣，必须是一个足智多谋、精力旺盛、谨慎、懂事、坚忍不拔而又精明强干的人；和蔼而又严峻；坦率而又狡诈；善于警惕而又巧于偷袭，挥金如土而又贪得无厌；慷慨大方而又锱铢必较；审慎周详而又大胆进取[4]，有许多别的品质，有的是天生的也有的是学习得来的，这些品质都是一个想当将领的人所必须具备的。当然，懂得战术也是好的；因为阵营严整的军队和乌合之众是大不相同的，正如石、砖、木、瓦，如果乱扔在一起就毫无用处，但如果把那些不易腐朽的材料，也就是说，把石头和瓦放在底层和上面，而把砖和木放在中间，就能够建造起有极大价值的房子来”[5]。

“你比方得很对，苏格拉底”，青年人说道，“因为在战争中必须把最精锐的部队布置在前线和后卫，而把最坏的部队放在中间，使得他们可以被在他们前面的人带领着并被在他们后面的人推动着前进”。

苏格拉底说道：“如果他曾经教导你怎样分辩好和坏的部队的话，那就很好，否则这些课程对你又有什么用处呢？因为这就和他教你把最好的钱币放在最前和最后，把最坏的钱币放在当中，却不教导你怎样分辩好钱币和坏钱币的方法，同样的无用。”

“说实在的”，青年人回答道，“他并没有教给我怎样分辩好坏部队的方法，我们只能靠自己来判断谁是好的、谁是坏的”。

“那末，我们为什么不考虑一下怎样在这方面避免错误这个问题呢？”苏格拉底问。

“我很愿意这样”，青年人回答。

“当我们必须夺取一笔款项的时候”，苏格拉底问道：“正确的办法岂不是应该把最贪爱钱财的人放在最前列吗？”

“我想是如此。”

“我们对于那些即将面临危险的人怎么办呢？是不是应该把最有荣誉感[6]的人放在最前列？”

“至少”，青年人答道，“他们才是那些为了荣誉而甘冒危险的人；而且他们也并不难于发现，这样的人到处都很突出，很容易把他们挑出来”[7]。

“但是”，苏格拉底问道，“他是只教你排列阵容呢，还是也教你为什么目的以及怎样运用每一个队形呢？”

“什么也没教。”

“要知道在许多场合下，以同一方式排列阵营或带领队伍是不合适的。”[8]

“说实话，他并没有对我作过这样的解说。”

“那末你可以回去问一问他。如果他知道而且还有点廉耻的话，他会因受了你的学费却没有把你教好就打发你回去而感到惭愧的。”

第二章

好的将领应为其军队的安全、维护和胜利采取措施；他不应只顾到他本人的荣誉，也应顾及全军的荣誉。

有一次他遇到一个被选当将领的人就问他道：“你想，荷马称亚加美农为‘人民的牧者’是什么缘故呢？是不是因为正如一个牧者必须照顾到羊群的安全，供给他们的饲料，从而使饲养羊的目的得以完成，同样，一个将领也应顾及士兵的安全，给他们提供粮秣，使养兵的目的得以完成呢？而且，这样做的目的就是为了使他们在作战时可以制敌取胜，获得更大的快乐。还有，荷马为什么称亚加美农为

‘一个良好的君王兼英勇的战士？’

他的意思不是说，如果只是他一个人对敌勇敢作战，而不能使全体士兵像自己同样的勇敢，他就不可能是一个“英勇的战士”；如果他只顾自己生活得美好而不顾及他所统率的人们的幸福，他就不可能是一个‘良好的君王’吗？人们推举国王，不是为了使他把自己照顾得很好，而是为了借着他使那些推举他的人得到好处；所有的人们之所以从事战争，都是为了使自己能够度最美好的生活，他们推举将领，正是因为认为他们可以领导自己达到这个目的。所以，一个指挥官的责任就

是准备执行那些选举他们为将领的人们的意见。没有比发现自己能够作出这种努力更光荣或发现其反面更可耻的事了”。

就这样，当苏格拉底考虑一个好将领的优点的时候，他不考虑他的其他一切品质，只是强调了这一点；一个好的将领必须为他手下的人们的幸福着想。

第三章

骑兵指挥官的责任有二：改善士兵和马的情况；不把照料马的责任单单留给士兵，第1—4节。他应如何训练士兵，并如何使自己取得这样的资格，第5—10节。他应该培养演说的能力，使自己能够鼓舞士气，激发他们的荣誉感，第11—14节。

我记得苏格拉底曾经和一个被选为骑兵指挥官[9]的人作了一次谈话，其大意如下：

“青年人”，苏格拉底问道，“你能告诉我你渴望当骑兵指挥官的目的是什么吗？我料想决不是为了在进攻时可以骑马走在骑兵的前列吧，因为这种光荣是属于骑射手们的，他们甚至骑马走在指挥官的前面”。

“你说得对”，青年人回答。

“也决不是为了惹人注目吧，因为连疯子也可以惹得每个人注目的。”

“你这样说得也对。”

“那末，你是想在对骑兵进行一番训练以后，在他具备了更好的战斗力的情况下把它交还给城邦[10]，以便在城邦万一需要骑兵的时候，你作为一个骑兵统帅，可以对城邦有所贡献？”

“的确如此”，他回答。

“如果你能够做到这一点”，苏格拉底继续道，“这的确是一件好事，但是，你被选担任的职务，是不是包括指挥马和骑马的人在内？”

“是这样”，青年人回答。

“那末，请你过来先对我们讲一讲，你打算怎样使马匹有所改善？”

“但是”，青年人回答道，“我认为这并不是我的责任，因为我以为每一个人应该当心他自己的马匹”。

“不过”，苏格拉底说道，“如果有些士兵带上阵的马是脚上有病的或是瘸腿的，或是身体瘦弱的，有一些人的马是饲养得不好的不能跑路的，还有些人的马是桀骜不驯不服调度的，还有一些人的马是非常恶劣完全不听指挥的，这样的骑兵对你会有什么用处呢？率领这样的队伍能够对城邦有所贡献吗？”

“你所说的这番话很好，我将尽我力之所及把马匹照管好”，青年人回答。

“你是不是也想设法把人训练好呢？”苏格拉底问。

“我一定这样做。”

“那末，你首先要训练他们有更好的骑马技术？”

“我必得这样做，使他们万一被摔下马来的时候，可以保住自己的性命。”[11]

“当你不得不冒险作战的时候，你是设法把敌人引诱到你自己练兵的沙地上[12]来呢，还是你事先就针对敌人的形势，在和敌人所占的地形相类似的地方练兵呢？”

“后者是个比较好的办法”，青年人回答。

“你是要设法使尽可能多的士兵能够从马上抛掷戈矛刺杀敌人吗？”

“当然，这也是更好的办法。”

“你曾经考虑过如何砥砺骑兵的士气，激发他们同仇敌愾的对敌斗争精神，使他们能够英勇杀敌吗？”

“不管怎样，我现在就要试着这样做”，青年人回答。

“你曾经考虑过，怎样说服士兵服从你的命令吗？不管是马也好，是士兵也好，尽管他们士气旺盛，英勇百倍，如果不服从命令，是一

点用处也没有的。”

“你所说的都是实情，但是，苏格拉底，有什么最好的方法说服他们服从呢？”

“我想，你知道在任何情况下，人们都是甘心服从他们所认为最能指挥他们的人的。在病患中，人们服从他们所认为最好的医生；在航海中，人们服从他们所认为最好的舵手；在农业中，人们服从他们认为最好的农夫。”

“的确如此”，青年人回答。

“因此，很可能在马术方面，那些显得最懂得应当怎样做的人，人们也就会最愿意服从他。”

“那末，苏格拉底”，青年人问道，“如果我在他们中间显得是个最好的骑手，单是这一点就足以使他们服从我了吗？”

“是的，如果你除此而外，还能叫他们深信，服从你对他们来说，是更好而且更安全。”

“我怎能叫他们相信服从我是更好更安全呢？”

“这比你叫他们相信坏事比好事更好，更有益处、容易得多了。”

“你的意思是说，一个骑兵将领，除了具备其他资格之外，必须还是一个会演说的人？”

“难道你以为，一个骑兵将领必将是一沉默寡言的人吗？难道你没有想过，我们按照惯例所学得的最好的东西，也就是说，我们所借以认识生活的一切事物，都是通过语言学来的；我们所学得的其他一些有用的知识也都是通过语言学得的；最好的教师是最会运用语言的人；懂得最重要道理的人都是最会讲话的人吗？难道你没有想到过，任何时候，由我们这个城邦所组织的歌舞团——就如派往德洛斯[13]的歌舞团那样——都是别的城邦的歌舞团所无法与之竞争的，而且别的城邦也募集不出象我们这样的漂亮的人材来吗？”

“你说的是实情”，青年人回答。

“然而，雅典人胜过别人的地方并不在于声音婉转或身材魁梧，而是在于有雄心壮志，雄心壮志是鼓舞人创立丰功伟业的最大的刺激

剂。”

“你说的这话也是实情”，青年人回答。

“难道你不认为”，苏格拉底问道，“如果有人研究改善这里的骑兵，他们就会在装备、马匹、纪律和奋勇迎击方面大大超过敌人吗（只要他们认为这样做可以获得赞扬和光荣）？”

“这是非常可能的”，青年人回答。

“那末，不要再迟疑了，要勉力以此激励士兵，这样，你自己既可获得好处，全国同胞也可因你受益。”

“我一定要试着这样做”，青年人回答。

第四章

尼各马希代斯埋怨雅典人，说自己虽然富有作战经验，雅典人却没有选他为将领，反倒选了一个没有作战经验的安提斯泰尼斯。苏格拉底向他说明安提斯泰尼斯虽然没有率领过军队，却可能具备一个成功的将领所必备的资格。

有一次当苏格拉底看见尼各马希代斯从选举回来的时候就问他道，“尼各马希代斯，谁当选了将领？”

“雅典人还不总是那个老样子，苏格拉底”，尼各马希代斯回答道，“我自从被召服兵役以来，历尽艰辛[14]，鞠躬尽瘁地尽忠于排长和连长[15]的职务，甚至还在战争中负了许多伤（说着把伤疤露给苏格拉底看），他们却不选我，反倒选了一个从来没有参加过重武器步兵作战，也没有在骑兵队伍中有过任何值得注意的建树的安提斯泰尼斯，这个人什么也不懂，只晓得要钱”。

“这岂不也是一件好事吗？”苏格拉底问道，“这样，他就有可能为士兵提供必需品”。

“不过”，尼各马希代斯反驳道，“商人也知道怎样聚敛钱财，但并不能因此说他们就善于带兵”。

“但是”，苏格拉底说道，“安提斯泰尼斯有好胜心，这对一个将领来说是很有用的。难道你不知道，每逢他担任歌舞团长[16]的时候，他的歌舞团总是获得优胜吗？”

“这倒是事实”，尼各马希代斯回答道，“但是带领一个歌舞团和带领军队并没有任何共同之处啊”。

“然而”，苏格拉底说道，“尽管安提斯泰尼斯不懂音乐，也不懂教练歌舞团的方法，他却能够发现在这两方面最有才干的人材”。

“那末”，尼各马希代斯说道，“在军队里他也可以找别人来替他调配队伍，找别人来替他打仗！”

“不过”，苏格拉底回答道，“如果他能够在军事上也象在歌舞团那样，发现并提拔最好的人材，他就很可能在这方面也取得优胜，而且很可能他为了使整个城邦在战争中取得胜利，比为了他的家族[17]在歌舞竞赛中取得优胜，更乐于花钱哩”

“苏格拉底，你的意思是说，一个把歌舞团管好的人也就可以把军队管好吗？”

“我的意思是说，不管一个人领导什么，只要他知道自己所要的是什么，而且能够达到这个要求，他就是一个好领导，不管他所领导的是一个歌舞团也好，是一个家庭、城邦或军队也好。”

尼各马希代斯说道，“说实在的，我从来没有想到过会听你讲到一个好的管事者也会成为一个好的将领”。

“那末”，苏格拉底说道，“就让我们把双方的职务比较一下，看看它们是相同还是相异吧。”

“好极了。”

“双方的责任岂不都是要使那些受他们领导的人甘心服从他们的指挥吗？”

“一点不错。”

“双方的责任岂不都是指派每一个人去做他们最适称的工作吗？”

“是这样。”

“我想，刑罚坏人，奖励好人，也是双方的责任吧。”

“完全不错。”

“双方都使那些受他们指挥的人对他们有好感不也是应该的吗？”

“当然。”

“你想，双方是不是都应该争取同盟者和支援者呢？”

“应该。”

“双方难道不都是应该爱护自己的资财吗？”

“那还用说。”

“双方岂不都应该关心自己的业务并且孜孜不倦地工作？”

“所有这一切双方都是相同的，但作战却不然”。尼各马希代斯回答道。

“双方都有敌人吧？”苏格拉底反问。

“肯定是有的。”

“那末，战胜敌人，岂不是对双方都有好处吗”？

“当然”，尼各马希代斯回答，“但这且不谈，作战既然是必要的，请问善于管理家务对此会有什么帮助呢？”

“帮助正在这里，而且很大”。苏格拉底回答，“因为一个善于管理家务的人知道，没有比战胜敌人更有利更合算的事了，也没有比吃败仗更有损失更不合算的事了，因此，他会竭尽一切力量，想方设法，争取胜利，会谨慎小心地警戒并提防失败，当他知道自己准备好，有取胜的可能的时候，他就会以全副力量投入和敌人的战斗，尤其重要的是，当他知道自己还未准备好的时候，他就会谨慎提防，避免和敌人交锋。不要轻视善于管理家务的人，尼各马希代斯，因为管理个人的事情和管理公众的事情只是在大小方面有差别，在其他方面彼此是很相类似的；最重要的是两者都不是不用人就管得好的，而且也并不是个人的事用一种人经管，公众的事用另一种人经管；管理公众企业的人所用的人和管理私人企业所用的并不是另一种人而是同样性情的

人，凡是知道怎样用人的人，无论是私人企业或公共企业都能管理好，而那些不知道怎样用人的人在两方面都要失败。”

第五章

苏格拉底和小白里克里斯谈论使雅典人恢复他们古代精神和雄心壮志的方法。应该用他们先人的丰功伟业使他们受到激励，第1—12节。使他们知道懒惰是他们衰落的根源，第13节。应当恢复他们先人的制度，或仿效拉开代莫尼人[18]的做法，第14节。并应对军事予以极大的重视，第15—25节。怎样保卫雅典疆土不受敌人的侵犯，第26—28节。

苏格拉底有一次在对大白里克里斯[19]的儿子小白里克里斯[20]谈话的时候说道，“白里克里斯，我对你说，你现在既然当了将领，我希望城邦在军事技术方面会更为强大，更为光荣起来，战胜敌人”。

白里克里斯回答道，“苏格拉底，我也希望能象你所说的那样，但怎样能实现，我却不知道”。

“你愿意和我讨论它们，并研究一下怎样能够使他们实现吗？”苏格拉底问。

“我很愿意”，小白里克里斯回答。

“你知道从人数来说，雅典人并不少于波俄提亚人（βοιωτός）吗？”苏格拉底问道。

“我知道”，小白里克里斯回答。

“你想，是能够从雅典人中或是从波俄提亚人中，选出更多身强力壮的人来呢？”

“我看在这一方面雅典人也不弱。”

“你以为这两种人中哪一个团结得更好呢？”

“我以为是雅典人，因为许多波俄提亚人由于赛比人[21]的贪得无厌对他们很仇恨，但在雅典，我却看不出这种情况来。”

“而且雅典人是最爱好荣誉、最慷慨大度的人，这些美德肯定会使他们为着荣誉和祖国甘冒一切危险而不辞。”

“的确，雅典人民在这些方面是无可訾议的。”

“没有一个民族能象雅典人那样为他们祖先的丰功伟业而感到自豪；很多人受到激励和鼓舞，培养了刚毅果断的优秀品质，成了勇武有名的人。”

“苏格拉底，你所讲的这一切都是真的，但是，你看，自从托尔米戴斯和一千战士在莱巴底亚[22]以及希帕克拉退斯[23]在戴利昂惨遭挫败以来，雅典人对波俄提亚人的光荣已经丧失了，而赛比人[24]对雅典人的傲慢则滋长了；从前波俄提亚人即使在自己的领土上，未得拉开代莫尼人和其他裴洛帕奈西人（Πελοπονν ́η σ ́ ων）的帮助，也不敢和雅典人迎战，现在单是他们自己也敢威胁着要向亚底该入侵了，而从前曾蹂躏波俄提亚的雅典人，现在倒害怕起波俄提亚人会把亚底该夷为平地了。”

“这种情况我是知道的”，苏格拉底说，“但我以为对任何一个好的将领来说，这个城邦的情况倒更为有利；因为自恃会产生疏忽、怠惰和违抗命令，但惧怕则使人更加注意、服从和谨守秩序。在这方面水手们的行动就是一个很好的例证。当他们没有什么可怕的事情的时候，也许他们只是一群乌合之众，但当他们遇到暴风雨临头或战争爆发的时候，不但吩咐他们做什么他们就做什么，而且还会象一群歌舞演员那样，鸦雀无声地静听领导者的指挥。”

“既然他们愿意服从指挥”，白里克里斯说道，“那么，现在就是应该讲一下，怎样说服他们努力恢复古代精神、荣誉和幸福的时候了”。

“如果我们要人们要求已被别人占有的产业[25]”，苏格拉底说道，“促使他们提出这种要求的最有效的方法莫过于向他们证明，这份产业原为他们祖先所有，他们有合法的继承权；既然我们希望他们有杰出的勇气，我们就应当向他们证明这种杰出的勇气原是他们从古就有的，如果他们努力恢复这种勇气，他们就会成为最英勇的人”。

“我们怎能说服他们呢？”

“我想只要我们提醒他们，我们知道，他们最早的祖先，正象他们自己听说过的一样，都是最英勇的人”。

“你是指凯克拉普斯[26]和他们的同伴由于他们的英勇，在神明之间所作的裁判而说的吗？”

“是的，我说的正是这个意思，而且我还指艾锐赫修斯[27]的诞生和教养[28]，他那时代和所有临近大陆的人民发生的战争，以及在赫拉克雷代斯的子孙的领导下和裴洛帕奈西人的战争以及在泰苏斯率领下所进行的一切战争而言。在所有这些战争中他们都证明了自己是那时代的最英勇的人。而且，不瞒你说，我还是指他们的子孙所做的而言。他们生活在我们以前不久，他们不仅凭着自己的力量和整个亚西亚以及一直到马其顿的欧罗巴霸主们进行了斗争（这些霸主们在继承了他们祖先的大量的权力和资财以外，自己也建立了丰功伟业），而且还和裴洛帕奈西人一道扬威于陆地和海上。人们都说他们远远超过了他们同时代的人们。”

“人们的确是这样说的”，白里克里斯回答。

“因此，尽管希腊人迁出的很多，他们却仍然住在他们的本土上：许多有权利争执的人都来求他们仲裁，许多受强暴者欺侮的人们都来求他们的救援。”

“苏格拉底，我真奇怪”，白里克里斯说道，“我们城邦的威力怎么竟这样败落下来”。

“我想”，苏格拉底回答道，“正如别的人[29]由于过分超群出众和成绩优异而疏忽大意以致落后一样，雅典人在取得卓越成就之后，也是由于疏忽大意而变得落后了”。

“那末，他们怎样才能恢复他们原有的威望呢？”

“我看这并没有什么神秘之处”，苏格拉底回答道：“只要他们能够发现他们的祖先是怎样行事为人的，而且自己也努力照样去做，他们的威力就不会比他们祖先的差；或者，如果不这样做，而能仿效那些现在占统治地位的人们[30]，照着他们的方式行事为人，以同样的细心对待自己的事业，他们的成就就会同样地好，而且，如果他们更加勤奋，他们的成就甚至还会更好”。

“你的意思是说我们的城邦距离完善的程度还很远吧”，白里克里斯说道，“究竟什么时候雅典人才能象拉开代莫尼人那样尊重他们的前

辈呢？他们从他们的父辈起就藐视年长的人了。或者，什么时候他们才象拉开代莫尼人那样锻炼身体呢？他们不仅自己不注重健康，而且还嘲笑那些注意健康的人。什么时候他们才能象拉开代莫尼人那样服从领袖呢？他们甚至还以藐视领袖为夸耀哩！什么时候他们才象拉开代莫尼人那样同心同德呢？他们不仅不能互助合作以谋求互利，还互相伤害，彼此嫉妒，比对世上其余的人更甚。他们无论在私人或公众集会中都比任何人更爱争吵，他们最爱彼此控诉，宁愿互相占便宜而不愿互助互利。他们看待公众事务就好象和自己无干的别人事情一样，然而却彼此争吵着要管理这些事务，甚至还以有力量能够这样争吵为乐。由于这种情况，许多灾祸和罪恶就在城邦里滋长起来了，而大量的仇恨和怨气也在人民中间发生了；因此，我经常怀着恐惧的心情，深怕有忍受不了的灾祸降临城邦”。

“哦，白里克里斯”，苏格拉底说道，“决不要以为雅典人已经病入膏肓，不可救药了。你没有看到他们在海军的训练上是怎样井然有序，在运动竞赛上怎样服从领导，在服从歌舞团教练的指导上也决不亚于任何人吗？”

“这的确是惊人的”，白里克里斯说道，“这一类的人 [31] 倒能服从那些在上面领导他们的人，而从人民中挑选出来的、理当是品德优良的步兵和骑兵反倒是最桀骜不驯的人”。

“阿莱阿斯·帕各斯 [32] 的法院怎样呢？白里克里斯”，苏格拉底问道，“难道他们不是由经过考验的人们所组成的吗？”

“当然是”，白里克里斯回答。

“你知道有谁判断案件和经办其他事务比他们更好、更合法、更尊严、更公正吗？”

“我找不出他们有什么毛病”，白里克里斯回答。

“那末，我们对于雅典人的不遵守纪律，就不必抱失望的心情了”，苏格拉底说。

“可是”，白里克里斯说道，“就是在最需要慎重、纪律和服从的军事上，他们对于这些竟也不加注意”。

“这可能是由于那些指挥他们的人都是些最缺乏军事知识的人”，苏格拉底说，“难道你没有注意到，对于竖琴演奏者、合唱演员、舞蹈演员、摔跤家或角斗家，一个不具备必要知识的人就不可以妄图指挥他们吗？凡能指挥这些人的人都能够说出他们所擅长的这种技能是跟谁学来的；而我们的大多数将领们却并没有经过事先的学习。不过我并不是说你就是一个这样的人；因为我以为你能够说自己是从什么时候学习将略的，就象你能够说出是什么时候学习摔跤的一样。而且我还深信，你曾从你的父亲那里学会了并且记住了许多战争原理，你也曾从自己所能学到的各方面搜集了许多对于将领有用的东西。我相信你总是在努力不使自己在不知不觉中错过任何对将领有用的东西，如果你发现自己在任何事上知识不足，你会不吝惜厚聘恭恭敬敬地向那些知道的人求教，使你能够从他们学到自己所不知道的东西，从而使他们对你有所裨益。”

“苏格拉底”，白里克里斯说道，“我看出你说这番话并不是因你认为我已经认真地注意到这些事情，而是你想使我相信，凡做将领的人必须注意研究这类事情；我完全同意你的看法”。

“白里克里斯，你曾注意过没有”，苏格拉底问道，“在我们国家的边疆有大山在蜿蜒伸展着，一直到波俄提亚，从那里有狭隘而险峻的峡谷通到内地，我们国家的中部有强固的山脉好象带子一样环绕着？”

“的确是这样。”

“你还听到过没有”，苏格拉底问道，“米西亚人和皮西底人 [33] 占据着大君 [34] 国土中的极其强固的地势，他们拥有轻骑装备，能够侵袭大君的领土，肆意加以蹂躏，同时却能保持自己不受损害？”

“这我也听过的”，白里克里斯回答。

“如果把雅典青年武装起来，使他们守卫防护着我们国土的山区，你想他们不会使我们的敌人大受损害而成为我国人民的坚强堡垒吗？”

“苏格拉底”，白里克里斯说道，“我以为所有这些都是非常有益的意见”。

“既然你对这些意见感到满意，你就试着做吧，我的勇敢的朋友；因为你在这方面所取得的任何成就都将会对你自己有光荣，对城邦有

好处；如果因为能力有所不及而失败，对城邦既不会有损失，对你自己也不会有失体面。”

第六章

苏格拉底用质问的方法引导非常想望获得政府职位的青年格老孔[35]承认自己完全没有担任所想望职位的必要知识。接着苏格拉底说明，一个统治者对于国家事务如果没有精确的知识，他就不可能对国家有好处，也不可能使自己有光荣。

阿里斯通的儿子格老孔还不到20岁[36]，由于一心想在城邦政府中做一名领袖向群众演讲，他的亲友中没有一个人能够制止他，从而使他免得闹出被人从讲坛上拖下来的笑话；只有苏格拉底为了哈尔米戴斯和柏拉图的缘故善意地关怀、并制止了他。

有一次在偶然遇到他的时候，苏格拉底为了使格老孔乐意听自己的话就拦住他，对他说：“喂，格老孔，你是立定志向想做我们城邦的领袖吗？”

“我的确是这样想，苏格拉底”，格老孔回答道。

“那好极了，如果人间真有什么好事的话，这又是一桩好事了。因为很显然，如果你的目的能实现，你想要什么就会得到什么；你将能够帮助你的朋友；为你的家庭扬名，为你的祖国增光；你的名声首先会传遍城邦，然后还会传遍希腊，你也许还会像赛米斯托克勒斯[37]那样，在异邦[38]人中享盛名；你将来无论到那里去，都会受到人们的敬仰。”

格老孔听到这番话感到大为高兴，于是就欣然留下来了。

苏格拉底接着说道：“看来很显然，格老孔，如果你想要受到人们的尊敬，你就必须对城邦有所贡献？”

“完全是这样”，格老孔回答。

“我以神明的名义请求你，不要向我们隐瞒，而是要告诉我们你打算怎样开始对城邦作出有益的事来”，苏格拉底说。

但是当格老孔由于考虑应当从哪儿开始而沉默不作声的时候，苏格拉底接着又说道，“譬如，当你要促使一个朋友的家庭兴旺的时候，你就会想方设法使它更加富裕起来，你是不是也想方设法使城邦富裕起来呢？”

“当然”，格老孔回答。

“如果它的税收更加充足起来，是不是就会变得更加富裕一些呢？”

“很可能是这样。”

“那末，请你告诉我”，苏格拉底说，“目前城邦的税收是从哪些方面来的，总数共有多少？为了使不足的得以补足，使缺少的可以得到新的来源的弥补，毫无疑问，你对这些问题一定都考虑过了”。

“说实在的，对于这些问题，我还没有考虑过”，格老孔回答。

“如果你在这方面疏忽了”，苏格拉底说道，“那末，请你对我们讲一讲城邦的支出吧。因为很显然，你一定打算把那些开支过大的项目加以削减”。

“老实说”，格老孔回答道，“我还没来得及考虑这个问题”。

“那末”，苏格拉底说道，“我们只有把使城邦富裕的问题暂时搁一搁了，因为连支出和收入都还不知道，又怎能把这些事照管好呢？”

“不过，苏格拉底”，格老孔说道，“我们可以牺牲敌人来使城邦富裕起来”。

“的确可能这样，如果我们比敌人强大的话；但是，如果我们比敌人软弱，就会连自己所有的都丢光。”“你说的是实话”，格老孔回答。

“因此”，苏格拉底说道，“凡考虑应当同谁作战的人，就必须知道城邦的力量和对方的力量，如果城邦的力量大于敌人，就可以建议她向敌人进攻，如果城邦的力量不及敌人，就应当劝她谨慎从事”。

“你说的对”格老孔说。

“那末”，苏格拉底说道，“就请你首先对我们讲一讲城邦陆军和海军的力量，然后再讲一讲敌人的力量吧”。

“不，我不能就这么单凭记忆地[39]告诉你。”

“那末”，苏格拉底说道，“如果你已经把它们记下来，就请你把笔记带来吧，因为我很喜欢听一听”。

“老实说，这是办不到的，因为我还没有记哩”，格老孔回答。

“那末”，苏格拉底说道，“我们就把关于考虑作战的事也暂时搁一搁吧。也许由于这些问题的重大性，而且你又是刚刚开始领导工作，还没来得及仔细研究它们。但是，关于国防的问题，我想会是你目前所关心的问题，而且你也一定知道有多少防御工事是布置的适当，有多少是不适当的，需要多少防御兵才够，多少就不够，而且你也一定会建议，把那些布置得适当的防御工事弄得更为强固些，把多余的拆除掉”。

“那还用说”[40]，格老孔回答道，“我建议把它们全部拆除掉，因为他们防御得这样地糟，以致我们的财物都从国土上被人私下偷走了”。

“如果把防御工事拆除了”，苏格拉底问道，“你想，那不就是授权给人们任意抢劫了吗？”接着又问道：“你究竟曾经出去察看过没有呢？换句话说，你怎么知道防御得不好呢？”

“凭猜想”，格老孔回答。

“那末”，苏格拉底说道，“我们也把这个问题暂时搁一搁，直到我们确实知道，而不是单凭猜想的时候再提建议好吗？”

“也许那样更好”，格老孔回答。

“至于银矿”，苏格拉底说道，“我相信你一定没有去过，因而也就无法告诉我们银矿的税收现在比从前减少的原因是在什么地方了”。

“我的确没有到过那里”，格老孔说。

“说实在的”，苏格拉底说道，“据说那里很不卫生，当有必要讨论这个问题的时候，这一点就足以作为你的借口了”。

“你简直是在开玩笑”，格老孔抗议道。

“不过，我知道有一件事你一定没有忽略，而是认真地考虑过，这就是：田里出产的粮食能够维持城邦居民多少时候的食用？每年粮食

的需要量有多大？从而使城邦不致由于你的疏忽在任何时候遭到饥荒，反而由于你对生活必需品的情况有所了解，你就可以给城邦出谋献策，帮助她，拯救她。”

“你说的这个任务可也太大了，如果连这一类的事也必须照管的话”，格老孔说。

“不过”，苏格拉底说道，“除非一个人弄清楚了自己家庭的一切需要，并且尽心竭力地加以满足，他就不可能把自己的家治好，城邦的居民既然有一万多户，很难对这么多人的需要同时都加以满足，为什么不试一试首先解决一家的需要，这就是说，先从增进你叔父家的福利做起呢？而且他家也真有这种需要啊！如果能够帮助一家，你就可以着手帮助更多的人家；如果连一家还不能帮助，怎能帮助很多的人家呢？这就好像一个人如果连一塔连得 [41] 都拿不动，就不必让他试拿更重的份量，这岂不是很明显的事吗？”

“不过”，格老孔说道，“只要他肯听我的劝，我是能够对叔父的家有所帮助的”。

“怎么？”苏格拉底问道，“你连自己的叔父都劝不了，还想希望包括你叔父在内的整个雅典人都听你的劝吗？”接着他又说道，“格老孔，要当心，你一心想要出名，可不要弄得适得其反啊！难道你看不出，去说或做自己还不懂得的事情是多么危险吗？试想一想你所认识的许多别的具有这种性情的人吧，他们明显的是在说或做自己还不懂得的事情，在你看来，像这样的人，是受到赞扬的多呢还是遭到谴责的多呢？是被人尊敬的多呢还是受人轻视的多呢？再想一想那些说自己所懂得的事并做自己所懂得的事的人吧，我想，你会看出，在所有的事上，凡受到尊敬和赞扬的人都是那些知识最广博的人，而那些受人的谴责和轻视的人都是那些最无知的人。如果你真想在城邦获得盛名并受到人的赞扬，就应当努力对你所想要做的事求得最广泛的知识，因为如果你能在这方面胜过别人，那末，当你着手处理城邦事务的时候，你会很容易地获得你所想望的就不足奇怪了”。

第七章

苏格拉底劝勉有才干的、熟悉公共事务的哈尔米戴斯参加政府工作，免得被人指责为游手好闲，第1—4节。哈尔米戴斯不信自己有演说才能，苏格拉底用各种不同的话鼓励他，第5—9节。

当苏格拉底看到了可尊敬的、远比当时执政的人们更有本领的格老孔[42]的儿子哈尔米戴斯却迟疑不敢向百姓讲话而且畏缩不愿管理城邦事务的时候，就对他说道，“喂，哈尔米戴斯，请告诉我，如果有一个人，能够在竞赛中夺取冠冕，从而使自己获得荣誉，使自己的出生地在希腊国土上更有光荣，却拒绝参加竞赛，你以为这是一种什么样的人呢？”

“我以为他一定是个胆小鬼和懦夫”，哈尔米戴斯说。

“如果一个人”，苏格拉底继续说道，“能够管好城邦的事务，增进城邦的福利，而且因此使自己受到尊敬，却畏缩而不这样做，把他看做一个懦夫，难道不是很恰当的吗？”

“也许是”，哈尔米戴斯回答道，“不过，你为什么这样问我呢？”

“因我以为”，苏格拉底回答道，“你所能够管好的事，你却畏缩不做，而且这还是你作为一个公民所必须参与的事哩”。

“你从哪一桩事上彻底了解到我有这种能力，以致你竟这样指责我呢？”哈尔米戴斯问。

“在你和管理城邦事务的人们来往的那些社会交际中我就了解到你有这种能力了”，苏格拉底回答，“因为人们无论什么时候和你交谈，我看到你总是给予他们很好的忠告，而当人们有错误的时候，你总是正确地指出了他们的错误”。

“可是，苏格拉底”，哈尔米戴斯说道，“私人之间的谈话和大庭广众之间的争论不是一回事情呵！”

“不过，一个会数数的人，在大庭广众之间数和独自一个人数都会同样的准确；那些独自儿弹琵琶弹得很好的人，在大庭广众之间也会弹得同样的出色”，苏格拉底说。

“但是，难道你看不出害羞和胆怯是人类的天性，当我们在群众面前的时候他们对我们的影响比在私人谈话的时候大得多吗？”

“我正是要提醒你这件事”，苏格拉底说道，“在最有智慧的人面前你并没有感到惭愧，在最强有力的人面前你也没有感到害怕，而在最愚昧无知、最微不足道的人面前你倒害羞得说不出话来了！这些人当中叫你害羞的是擀毡工人（γναφεύς），还是补鞋匠，还是铜匠，还是农民，还是批发商，还是在市场上斤斤计较贱买贵卖的人们呢？因为整个国民议会都是由这些人组成的。你怎么能以为自己所做的和那些训练有素的运动员害怕毫未受过训练的门外汉，有任何的区别呢？因为你能够从容不迫的和那些在城邦占领导地位的人们交谈，而这些人中有些是瞧不起你的；你比那些管理城邦事务的人们在言谈方面也强得多；然而对于那些从未考虑过管理政务、而且也从来没有瞧不起你的人们，你竟因为怕他们的嘲笑就畏缩不敢讲话！”

“难道你看不出”，哈尔米戴斯问道，“国民议会里的人们，甚至对于正确的言论也常常嘲笑吗？”

“但是别的人[43]也是这样呵！”苏格拉底说道，“所以，我对你感到惊奇的是，你能够很容易地对付那些人，而对于这些算不了什么的人们反倒以为自己无法应付。哦，我的好朋友，不要不认识自己，不要犯大多数人所犯的错误；因为尽管许多人急于察看别人的事情，对于他们自己的事情却不肯加以仔细的察看。因此不要忽略这件事情，要努力更多地注意到你自己；不要轻忽城邦的事务，只要力所能及，总要尽力对它们加以改善；因为如果把城邦的事务弄好了，不仅对于别的公民，至少对你的朋友和你自己也有很大的好处”。

第八章

苏格拉底答复阿里斯提普斯关于辨析善和美的问题时所运用的方式是，向他说明，任何事物的本身都无所谓善恶，而只是在和其他事物联系起来时才有善恶可言，第1—3节，任何事物在其本身也无所谓美丑，事物之美必须从其用处方面加以考虑，第4—7节。他的有关房屋的言论也有同样的意义，第8—10节。

当阿里斯提普斯试图像苏格拉底从前盘问他自己时那样地盘问苏格拉底的时候，苏格拉底为了使那些和他在一起的人们获得益处，在

回答他的时候，没有像那些谨防自己的话会被歪曲的人，而是像那些坚决相信，最低限度，自己应当做得正确的人那样回答了他。

阿里斯提普斯问苏格拉底，知道不知道什么东西是好的，其用意是，如果苏格拉底说像饮食、金钱、健康、膂力、胆略之类是好的话，他就可以向他证明，这些东西有时候却不是好的。但是，苏格拉底知道，当有什么东西引起我们的痛苦的时候，我们总需要用一些东西来制止它，因而就非常巧妙地回答道："你是问我，什么东西对热病是好的吗？"

"不是"，阿里斯提普斯回答。

"那末，什么东西对眼炎是好的吗？"

"也不是。"

"对饥饿是好的？"

"也不是对饥饿是好的。"

苏格拉底说道，"你问我知道不知道的，既不是对任何东西是好的，那末，我只好说，不知道，而且也不想知道"。

阿里斯提普斯又问道，"你知道不知道什么东西是美的？"

苏格拉底回答道："美的东西多得很"。

"那末，他们都是彼此一样的吗？"阿里斯提普斯问。

"不然，有些东西彼此极不一样"，苏格拉底回答。

"可是，美的东西怎么能和美的东西不一样起来呢？"阿里斯提普斯问。

"自然咧"，苏格拉底回答道，"理由在于，美的摔跤者不同于美的赛跑者；美的防御用的圆盾和美的便于猛力迅速投掷的标枪也是极不一样的"，苏格拉底回答。

"这和我问你，知道不知道什么东西是好的的时候，你所给我的回答一点不同都没有"，阿里斯提普斯说道。

"难道你以为"，苏格拉底回答道，"好是一回事，美是另一回事吗？难道你不知道，对同一事物来说，所有的东西都是既美又好的

吗？首先，德行就不是对某一些东西来说是好的，而对另一些东西来说才是美的。同样，对同一事物来说，人也是既美又好的；人的身体，对同一事物来说，也是显得既美而又好，而且，凡人所用的东西，对它们所适用的事物来说，都是既美又好的”。

“那末，一个粪筐也是美的了？”

“当然咧，而且，即使是一个金盾牌也可能是丑的，如果对于其各自的用处来说，前者做得好而后者做得不好的话。”

“难道你是说，同一事物是既美而又丑的吗？”

“的确，我是这么说——既好而又不好。因为一桩东西对饥饿来说是好的，对热病来说可能就不好，对赛跑来说是美的东西对摔跤来说，往往可能就是丑的，因为一切事物，对它们所适合的东西来说，都是既美而又好的，而对于它们所不适合的东西，则是既丑而又不好。”

当苏格拉底说，同一所房子可能既美观而又适用的时候，我以为，他就是在教导我们，应当建造什么样的房子。

他是这样考虑问题的：

“难道一个想要有一所合适的房子的人不应当想方设法，尽可能把它造得使人住在里面感到最舒畅而又最合用吗？”

这一点一旦被同意了，他就又问，“那末，把它造得夏天凉爽，冬天暖和，岂不就会令人住在里面感到很舒畅了吗？”

当这一点也得到同意的时候，他就又说道，“在一所朝南的房子里，太阳在冬天照进走廊里来，但在夏天，则照在我们的头上，照在屋顶上，从而给我们提供了阴凉。如果这种办法是很好的话，那末，我们在造房子的时候，就应当把朝南的部分造得高些，使冬天的阳光不至被遮住，把朝北的部分造得矮些，使它不至受到冷风的袭击；总而言之，一个人无论什么时候都能极其愉快地住在里面，并在其中非常安全地储藏自己的东西的房子就是最舒适最美好的房子。至于书画和装饰品之类，它们给人提供的乐趣倒不如它们减少的多”[44]。

苏格拉底说，庙宇和祭坛的最适当的位置是任何一个最容易看得到、而又最僻静的地方；因为在这样的光景中祈祷是愉快的，怀着纯

洁的心情走近这样的场所也是愉快的。

第九章

苏格拉底给勇敢、明智、自制、疯狂、忌妒、懒惰、指挥、幸福下了不同的定义。各人的勇敢并不一样；可以由运用而增强，第1—3节。明智、自制彼此没有分别，第4节。正义和其他的德行都是智慧，第5节。明智的对立面就是疯狂；无知和疯狂不同，第6—7节。忌妒就是由于想到别人的幸福而感到心中不好受，第8节。懒惰就是不愿从事有益的工作，第9节。实际指挥 的并不仅是那些拥有指挥之名的君王、首长等人，而是那些知道怎样指挥的人，第10—13节。人生的最良好的目的就是把事情做好；把事情做好 和投机取巧 的区别，第14、15节。

当他再一次被问勇敢是由教育得来的还是天生就有的时候，苏格拉底回答："我以为正如一个人的身体生来就比另一个人的身体强壮，能够经得住劳苦一样，一个人的灵魂也可能天生得比另一个人的灵魂在对付危险方面更为坚强；因为我注意到：在同一种法律和习俗之下成长起来的人们，在胆量方面是大不相同的。不过我以为，人的一切天生的气质，在胆量方面，都是可以通过学习和锻炼而得到提高的。因为很显然，斯库泰人和色雷斯人[45]是不敢拿圆盾和标枪来和拉开代莫人作战的；而拉开代莫尼人也一定不会愿意拿小盾牌和短矛来和色雷斯人交锋，或拿弓箭和斯库泰人作战。我看在所有其他方面，人和人之间也都同样天生就有所不同，而且也都可以通过勤奋努力而得到很多改进。因此，很显然，无论是天资比较聪明的人或是天资比较鲁钝的人，如果他们决心要得到值得称道的成就，都必须勤学苦练才行。"

苏格拉底对于智慧和明智并未加以区别，而是认为，凡是知道并且实行美好的事情，懂得什么是丑恶的事情而且加以谨慎防范的人，都是既智慧而又明智的人。当有人问他是不是认为那些明知自己应当做什么而倒去做相反事情的人也是既智慧而又能自制的人的时候，他回答道："决不是，而是认为这样的人是既不智慧而又不能自制的人，因我以为，所有既智慧而又能自制的人都是宁愿尽可能地做对他们最有益的事情，因此，做不义之事的人，我认为都是既无智慧也不明智的人。"

苏格拉底还说：正义和一切其他德行都是智慧。因为正义的事和一切道德的行为都是美而好的；凡认识这些事的人决不会愿意选择别的事情；凡不认识这些事的人也决不可能把它们付诸实践；即使他们试着去做，也是要失败的。所以，智慧的人总是做美而好的事情，愚昧的人则不可能做美而好的事，即使他们试着去做，也是要失败的。既然正义的事和其他美而好的事都是道德的行为，很显然，正义的事和其他一切道德的行为，就都是智慧。

苏格拉底说，疯狂就是智慧的对立面。但他并没有把无知认为就是疯狂。不过，一个人如果不认识自己，把自己所不知道的事倒以为，而且相信自己知道，他认为就是很接近于疯狂了。他说，许多人并不把在大多数人所不知道的事上犯错误的人称为疯狂的人，而是把那些在大多数人所知道的事上犯了错误的人称为是疯狂的人。因为如果一个人以为自己非常的高，以致他在经过城门的时候还要弯下腰来，或者以为自己非常有力，以致他竟试着要把房子举起来，或者试图做任何人都明知是不可能的其他事情，他们就称这样的人是疯狂的人；但许多人并不把那些在小事上犯错误的人称做疯狂的人。正如他们把强烈的欲望称做爱情，同样，他们也把重大的智力错乱[46]称作疯狂。

在考虑到忌妒的时候，他发现忌妒是一种苦痛，但并不是因朋友的不幸而感到的苦痛，也不是由于敌人的成功而产生的苦痛；他说只有那些因朋友的成功而感到苦痛[47]的人才是好忌妒的人。当有人表示惊异，任何人对于自己所爱的人的成功会感到苦痛的时候，他就提醒他们说，许多人对别人都抱这样一种心情：当别人遭遇不幸的时候，他们是不能不加闻问的，而总是要解救他们的不幸的，然而对于别人的成功他们却可能感到不安。聪明的人虽然不会发生这种事情，但对愚人来说，这种情况是经常有的现象。

在考虑到懒惰这一问题的时候，苏格拉底说他发现几乎所有的人都在做着某种的事情，因为连掷骰子的和小丑们也是在做着某种的事情；但他认为所有这些人都是懒惰的，因为他们都本可能去做一些更好的事情。可是，并没有人能说不做较好的事去做较坏的事是懒惰，如果有人竟这样做的话，苏格拉底认为不能说这是懒惰，只能说是做了一件很不好的事情。

苏格拉底说，君王和统治者并不是那些拥大权、持王笏的人，也不是那些由群众选举出来的人，也不是那些中了签的人，也不是那些用暴力或者凭欺骗手法取得政权的人，而是那些懂得怎样统治的人。当有人承认统治者的职责在于发号施令而被统治者的职责在于服从的时候，他就向他们说明，在一只船上，懂得〔业务〕的人是统治者，而船主和所有其他在船上的人都听命于这个懂得的人；在农业方面，农场主，在疾病方面，有病的人，在体格锻炼方面，从事锻炼的人，以及其他一切有事需要照管的人，如果他们以为自己懂得的话，都是亲自照管，如果自己不懂，他们就不仅服从那些在场而懂得的人，而且，如果懂得的人不在场，他们还会打发人去请他们，以便自己服从他们的领导，做自己当做的事情。他还说明，在纺织方面，妇女统治着男人，因为妇女懂得怎样纺织，而男人则不懂。

如果有任何人反对这些话说，一个暴君[48]就可能拒绝服从说正直话的〔臣民〕，他就会问道："既然不服从忠告的人要受到处罚，怎么能说他可能拒绝服从呢？因为如果有人不服从忠告，他在不服从忠告的事上就一定要犯错误，犯错误就要受处罚。"

如果有人说，暴君可能把进忠告的人处死，苏格拉底就反驳说，"难道你以为，把自己的最好的战友处死的人能够不受处罚吗？或者，他所受的处罚会是轻微的吗？你以为做这样事的人会是安然无恙，或者更可能的是，他会很快地遭到灭亡呢？"

当有人问，在他看来，一个人应当努力追求什么最好的时候，苏格拉底答道，"应当努力追求把事情做好"。当再被问道，在他看来，应不应当追求好运气的时候，他就说道，"至少在我看来，运气和行为是完全相反的两件事情；因为我认为不经追求就获得了所需要的东西这是好运气，而通过勤学和苦练来做好一桩事情，这才是我所谓的把事情做好，那些努力这样做的人，在我看来，就是在把事情做好的人"。他又说道，"最好而最为神所钟爱的人，在农业方面，是那些善于种田的人；在医药方面，是那些精于医道的人；在政治方面，是那些好的政治家们；至于那些不能把事情做好的人，既没有任何用处，也不为神所钟爱"。

第十章

苏格拉底希望通过对工匠们谈论他们的各种不同的工艺而对他们有所裨益。论绘画，第1节。论表现完善的美，第2节。论表现内心的感情，第3—5节。论雕塑，第6—8节。论胸甲的优点，第9—15节。

每逢苏格拉底和那些有技术并且靠技术谋生的人们谈话的时候，他对他们也很有用处。

有一次当他进到绘画师帕拉西阿斯[49]的家里和他谈话的时候，他对他说道，“喂，帕拉西阿斯，难道绘画不是对于我们所看到的事物的一种表现吗？无论如何，你们绘画师们总是通过色彩来忠实地描绘那些低的和高的、暗的和明的、硬的和软的、粗糙的和光滑的、新鲜的和古老的〔形形色色的事物的〕。”

“你说的对”，帕拉西阿斯回答。

“还有，当你们描绘美的人物形象的时候，由于在一个人的身上不容易在各方面都很完善，你们就从许多人物形象中把那些最美的部分提炼出来，从而使所创造的整个形象显得极其美丽。”

“的确，我们正是这样做的”，帕拉西阿斯回答。

“那末，你们是不是也描绘心灵的性格，即那种最扣人心弦、最令人喜悦、最为人所憧憬的最可爱的性格呢？还是这种性格是无法描绘的？”苏格拉底问。

帕拉西阿斯回答道：“啊，苏格拉底，怎么能描绘这种既不可度量，又没有色彩，也没有你刚才所说的任何一种性质，而且还完全看不见的东西呢？”

“那末，可不可以从一个人对于别人的眼色里看出他是喜爱还是仇恨来呢？”苏格拉底问。

“我想是可以的”，帕拉西阿斯回答。

“那末，这种情况是不是可以在眼睛上描绘出来呢？”

“当然可以”，帕拉西阿斯回答。

“至于朋友们的好的或坏的情况，在那些关心他们的和不关心他们的人的脸上，你想是不是都有同样的表情呢？”

“当然不是”，帕拉西阿斯回答道，“因为他们都对朋友们的好情况感到高兴，对于他们的坏情况感到忧愁”。

“那末，能不能把这种情况表现出来呢？”

“当然能够”，帕拉西阿斯回答。

“而且，高尚和宽宏，卑鄙和褊狭，节制和清醒，傲慢和无知，不管一个人是静止着，还是活动着，都会通过他们的容貌和举止表现出来。”

“你说得对”，帕拉西阿斯回答。

“这样一来，这些也都是可以描绘的了？”

“毫无疑问”，帕拉西阿斯回答。

“那末，你认为人们更喜爱看的是反映美丽、善良和可爱品格的绘画呢，还是那些表现丑陋、邪恶、可憎形象的绘画呢？”

“苏格拉底，这两者之间的确有很大的区别”，帕拉西阿斯回答。

有一次苏格拉底访问雕塑家克雷同，在和他谈话的时候对他说道，“克雷同，你所雕塑的赛跑家、摔跤家、拳击家和格斗家的形象都很美妙，这是我所看得出来而且知道的，不过，那种对观者来说，最引人入胜的、栩栩如生的神情你是怎样创造出来的呢？”

当克雷同踌躇不决，不能立刻回答的时候苏格拉底又进一步问道，“是不是由于你使自己的作品酷肖生物的形象，它们才显得更加生气勃勃呢？”

“肯定是这样”，克雷同回答。

“是不是由你随着身体的不同姿态而产生的各部位的下垂或上举，挤拢或分开，紧张或松弛，都描绘得维妙维肖，才使它形态逼真、令人深信不疑呢？”

“完全不错”，克雷同回答。

“对于正在以身体从事某种行动的人们的感情的忠实的描绘，岂不是也会在观赏者心中产生某种的满足吗？”

“这至少是很自然的”，克雷同回答。

“这么一来，也就应该对于战斗者赫然逼人的目光加以描绘并对于胜利者的喜悦的神情加以摹拟了？”

“那是非常必要的”，克雷同回答。

“既然如此”，苏格拉底说道，“一个雕塑家就应该通过形式把内心的活动表现出来了”。

有一次当苏格拉底访问胸甲制造者皮斯提阿斯的时候，皮斯提阿斯把造得很好的胸甲指给苏格拉底看，苏格拉底说道：“我指着赫拉女神[50]说话，皮斯提阿斯，胸甲是个很巧妙的发明，它把人身需要遮蔽的地方都遮蔽起来，但同时却不妨碍手的运用”。“不过”，苏格拉底又补充说道，“皮斯提阿斯，请告诉我，你的胸甲既不比别人造的更结实，也不比别人造的需要花更多的费用，为什么你要卖得比别人的贵呢？”

“啊，苏格拉底，这是因为我造的东西比别人的更为适称”，皮斯提阿斯回答。

“你怎么表现出它们的适称来呢，是在尺寸方面呢，还是在重量方面，从而使你可以向人家索取更高的价钱呢？因为我想，如果你把它们造得合用的话，你就不会把它们造得都完全相等或完全一样。”

“我当然把它们造得合用，因为一个胸甲要是不合用就一点用处也没有了”，皮斯提阿斯说。

“既然如此，人们的身体岂不是有的长得适称而有的不适称吗？”

“的确是这样”，皮斯提阿斯回答。

“那末，你怎么能造出一个合用于身体长得不适称的人的适称的胸甲来呢？”

“总是要把它造得合用”，皮斯提阿斯说，“因为合用的东西就是适称的”。

“我想”，苏格拉底说道，“你所说的适称，不是就事物的本身来说，而是就其和使用者的关系来说，正如你可以说一个圆盾或一件短外衣，对于那些合用的人来说就是适称的一样，并且按照你的说法，对于其他事物也有同样的情形。但是，合用还可能有另外一些不小的好处”。

“苏格拉底，如果你知道它还有什么好处，就请你指教指教吧”，皮斯提阿斯说。

“合用的胸甲尽管和不合用的胸甲是同样的重，也会显得压力小一些；因为不合用的胸甲，完全沉沉地吊在肩上，其压在身体的其它部分上，既很沉重，又非常难受；合用的胸甲，它的重量均匀地分布在锁骨、肩膀、上臂、胸、背和腹部，与其说是一个重担，倒不如说是一个自然的附加物。”

“你说的正对”，皮斯提阿斯说道，“我之所以认为我的制品有极大的价值就是因为这个缘故；可是，有些人却喜欢购买带花式的和镀金的胸甲”。

“但是”，苏格拉底说道，“如果因为这个缘故他们所买到的竟是些不合用的东西，在我看来，他们就是买了一些带花式的和镀金的祸害了。不过”，苏格拉底接着说道，“由于身体并不总是只有一种姿势，而是有时弯曲，有时伸直，一个严格精确的胸甲又怎能合用呢？”

“那是不可能的”，皮斯提阿斯回答。

“你的意思是说”，苏格拉底问道，“合用的并不是严格精确的，而是使人用起来不感到难受的？”

“你说得正对”，皮斯提阿斯回答，“苏格拉底，你理解得完全正确”。

第十一章

苏格拉底访问赛阿达泰[51]并和她进行了谈话，第1—9节。他告诉她，没有仁爱的和良好的感情流露是不会获得真正朋友的，第9—12节。他提醒她，在满足欲望的同时必须谨防厌腻，第13—14节。告别时，苏格拉底的俏皮话，第15—18节。

当时在城里住着一个名叫赛阿达泰的女人，她是这样的一个人，无论谁，只要赢得她的欢心，她都会和他发生关系。和苏格拉底在一起的人中有一个人提到了她，说这个女人美得简直无法用言语形容，并说画家们常去给她画像，只要是在礼貌所容许的范围内，她总是尽

量地把自己的身体显示给他们看。苏格拉底说道，“我们必须去看她一眼，因为既然是言语所无法形容的，就决不是单凭传闻就可以领会的”。

提到这事的人说道，“那就紧紧跟着我来吧”。于是他们就动身朝着赛阿达泰那里走去，正巧遇到她摆着姿态站在一位画家面前，他们就观看了一会。

画家画完之后，苏格拉底说道，“诸位[52]，是我们应该因赛阿达泰把自己的美显示给我们看而更为感激她呢，还是她应该因我们观看了她而更为感激我们呢？这次展出是对她更有好处，从而她应该感激我们呢，还是这次参观是对我们更有好处，从而我们应该感激她呢？”

有一个人表示，这话说得很有道理。于是苏格拉底继续说道，“所以，在现在，她所获得的好处就是我们对她的赞扬，而在以后，当我们把这事向许多人宣传开的时候，她还会获得更多的好处；至于我们呢，在现在，我们已经渴想结识我们所看到的〔美人儿〕了，我们将会心情激动地离去，等我们走开之后，还不知会多么想念呢[53]！这事的自然结果是，我们将会成为她的崇拜者，而她则成为我们崇拜的对象”。

“既然如此”，赛阿达泰说道，“当然是我应该因你们来看我而感激你们了”。

这时，苏格拉底注意到她穿戴着非常昂贵的服饰，和她在一起的母亲穿戴得也很不平凡，还有许多打扮得不错的侍婢，家中的其他摆设也非常富丽堂皇。

“请告诉我，赛阿达泰，你有田产吗？”苏格拉底问道。

“我可没有田产”，赛阿达泰回答。

“也许有房子可以收租吧？”

“也没有房子”，她回答。

“那末，有会手艺的奴隶吧？”

“也没有会手艺的奴隶。”

“那末，从哪里来的生活需用呢？”

“如果有人成了我的朋友，愿意做好事，他就是我的生活倚仗”。

“赛阿达泰”，苏格拉底说道，“我指赫拉女神对你说，这种产业好极了，它比获得一群绵羊、山羊和公牛要强多了”。“不过”，苏格拉底又接着说道，“你是靠赖运气，仿佛朋友会像苍蝇那样飞到你跟前来呢，还是用什么计策吸引他们呢？”

“我怎么能想得出这样的一个计策来呢？”赛阿达泰问道。

“当然有办法”，苏格拉底说道，“这比蜘蛛织网还要方便得多，因为你知道，蜘蛛是怎样寻得养生资料的；它们织成纤细的蛛网，把凡落在上面的当作自己的食物”。

“难道你也建议我织一个网子不成？”赛阿达泰问道。

“当然，不能认为，不用计谋就能猎获像朋友这样一个最有价值的猎物，难道你没有注意到猎人为了猎获价值极微小的野兔，还用许多计谋吗？由于野兔是在夜间出来找食，他们就准备有夜间行猎本领的猎犬来追逐它们；由于野兔一到白天就会逃跑躲藏起来，他们就准备另一种猎犬，这种猎犬能够嗅出野兔从草地到兔穴所留下的气味而把它们找寻出来；由于野兔脚步敏捷，很快就会跑得看不见了，他们就准备另一批跑得非常快的猎犬，以便通过急追而捕获它们；由于有些野兔甚至还会逃过这些猎犬，他们就在它们逃跑的路上撒下罗网，使它们奔撞在这些罗网上，腿脚被缠住。”

“我怎能用这一类的方法来猎获朋友呢？”赛阿达泰问道。

“当然能够”，苏格拉底回答道，“只要你不是用猎犬而是用一个人去给你寻找那些爱美而又富有的人们，找到之后，再想方设法把他们赶进你的罗网中来”。

“我，我哪里来的罗网呢？”赛阿达泰问。

“当然你有一个咧，而且还很能够把人缠住哩，这罗网就是你的身体；在身体里面你还有一个灵魂，它懂得怎样以目示意，取悦于人，说什么话令人高兴，它也懂得应该如何高高兴兴地款待那些殷勤求爱的人，也懂得怎样给纨袴子弟饷以闭门羹；它细心照顾身体虚弱的朋友，向有美好成就的人表示热情的祝贺，并全心全意地厚待那些热情关怀你的人。至于相爱，我相信你是懂得的，它不仅需要有温柔，而

且还需要有一颗真诚善良的心。你的朋友之所以要讨你的欢心，我知道这是因为你不仅用言语，而且还用行为，使他们对你深为折服。”

“的确”，赛阿达泰说道，“这些计谋我连一个都没有想到过”。

“所以”，苏格拉底接下去说道，“非常要紧的是，必须按照一个人的性情运用正确的方法来对待他，因为你决不能通过武力来猎获或保住一个朋友，因为朋友是这样一种动物，必须善待他，使他感到愉快，他才能被你捉住并向你表示忠诚”。

“你说的是实话”，赛阿达泰说。

苏格拉底接下去说道：“首先你只能要求那些求爱的人做他们极不费力就可以做到的事情，然后你还要慷慨地还报他们，这样他们就会向你由衷地表示忠诚，长久地爱你，并尽量地善待你。但如果你等他们向你提出要求的时候才把你的爱情给予他们，他们对你的感激心情就会最大。因为你看，即使是最美味的食物，如果是在人还不想吃的时候就给他摆上，也会觉得没有滋味，如果是在他吃饱的时候给他摆上，甚至还会令他讨厌，但如果是在人们饥饿的时候给人们什么，那末，即使是比较粗粝的食物，也会觉着很可口了”。

“我怎能使人对我的爱情感到如饥如渴呢？”赛阿达泰问。

“首先”，苏格拉底说道，“对于那些已经感到满足的人，就不要再把你的爱情给他们，也不要使他们想起这件事来，直到他们满足的心情已经消逝，再度感到有需要的时候，你就以非常正经的谈吐和半推半就的姿态对付他们，使他们如饥如渴的心情达于顶点，因为在这样一个时刻，同样的赐予比在人还没有感到那么迫切需要的时候给他要强得多了”。

“那末，苏格拉底”，赛阿达泰说道，“你为什么不和我一道来猎取朋友呢？”

“只要你能说服我，我就一定照办”，苏格拉底回答。

“我怎么能说服你呢？”赛阿达泰问。

“如果你真的需要我，你自己会找出办法来的”，苏格拉底说。

“那末，你常到我这儿来吧”，赛阿达泰说道。

苏格拉底拿自己的悠闲生活开玩笑地说道："但是，赛阿达泰，我可是个极不容易得到有闲工夫的人。因为有许多私事和公事简直使我忙得不可开交。我有许多的女朋友[54]，无论白天黑夜，他们都不容许我离开她们。她们向我学习恋爱术[55]和符咒"。

"啊，苏格拉底，你也懂得这些吗？"赛阿达泰问。

"难道你以为阿帕拉多拉斯[56]和安提斯泰尼斯一直不离开我是为了什么别的缘故吗？凯贝塔和西米阿斯[57]从赛比到我这里是为了什么呢？你应该清楚地知道，如果没有大量的恋爱术、符咒和魔轮[58]，这样的事是不会发生的。"

"那末，请把这个魔轮借给我吧"，赛阿达泰说道，"我要首先转动它，把你吸引到我跟前来。"

"哪里的话"，苏格拉底说，"我是不愿被你吸引的，你应该到我这里来。"

"我就到你跟前来"，赛阿达泰说，"可是你要让我进来呀"。

"只要没有比你更可爱的人和我在一起，我总会让你进来的！"苏格拉底说。

第十二章

苏格拉底指出，体育锻炼对于身体和精神都有好处，第1—4节。健康和精力旺盛的优点，第5—8节。

看到和他在一起的艾皮根奈斯年轻而身体很不好时，苏格拉底说道："艾皮根奈斯，你的身体多么缺乏锻炼啊！"

"我本来就不是一个运动员啊"，艾皮根奈斯回答。

苏格拉底反驳道，"那些参加奥林比亚锦标争夺赛的人，也不见得比你更是运动员啊！难道你以为雅典人随时可能决定向敌人进行的生死存亡的斗争是一件小事吗？说实在的，有不少人在战争的危险中，由于身体虚弱[59]而死去，或者，可耻地偷生，也有许多人为了同一原因而被人俘虏，而且一旦做了俘虏，他们以后一辈子就要度最难忍

受的奴隶生活（如果这是他们的命运的话），或者被迫而陷于最惨重的痛苦之中，为了赎身，付上全部所有还嫌不足，余下的生活就只好在匮乏与贫困中度过；还有许多人，由于身体孱弱，给自己招来耻辱，被人认为懦夫。你是对于因身体不好而带来的这些缺点[60]认为是微不足道呢，还是你以为它们是容易忍受呢？在我看来，那些当心身体健康的人所必须忍受的，要比忍受这些痛苦容易并轻松得多，难道你以为身体不好比身体健康更为健全，更为有益吗？还是你轻看身体健康所带来的那些好处呢？无论从哪方面来说，身体健全的人的成就和身体不好的人的成就都是正相反的；身体健全的人健康而强有力，许多人由于这个缘故在战争中光荣地保全了自己，避免了各种危险；许多人救援了朋友，对祖国作出了贡献，并因此而得到了人们应有的感激，获得了极大的荣誉和无比的尊重。因此，他们能够在余下的一生中愉快地、光荣地生活，并把美好的产业遗留给自己的子孙。

“不要因为城邦没有正式规定军事训练，就自己也疏忽起来，而是应该更加注意锻炼才是。应当明确知道，无论是任何其他竞赛或任何事业，把身体锻炼好总不会吃亏的；因为人们所做的一切事情都是需要用身体的，既然一切事都需要用身体，那末，尽可能使身体保持最良好的状态，就是非常必要的了。即使在你认为需用身体最少的思维活动中，谁不知道有许多人由于健康不良而大大失败了呢？由于身体不好，健忘、忧郁、易怒和疯狂就会经常猛烈袭击许多人的神智[61]，以致他们把已获得的知识全部丧失净尽。但那些身体健康的人却有充分的保证，他们不会遭受由于身体不好而遭受的危险，与此相反，由于身体健康倒很可能获致和身体衰弱完全相反的有益效果。的确，一个有健全理智的人，为了获得和我上边所说身体不好的人所遭受的完全相反的结果，还有什么不能忍受的呢？”

“何况，使得本来可以通过锻炼而变得极其美好和矫健的身体竟因自己的疏忽而致孱弱衰老；这也是非常可耻的。但一个疏忽怠惰的人是不会看到这一点的，因为健康的身体通常是不会自发地产生的。”

第十三章

苏格拉底的几篇简短的言论。不应因别人的举止粗鲁而生气，正如不应因身体上有缺点而生气一样，第1节。禁食是医治厌倦食物的良方，第2节。对饮食不应过分考究，第3节。责罚奴隶的人应当想一想自己是不是应受同样的责罚，第4节。对旅行者的劝告，第5节。受过体育锻炼的人还不如一个奴隶能忍受劳苦是可耻的，第6节。

有一次，当一个人因自己向别人敬礼而没有受到回礼而生气的时候，苏格拉底说道："这太奇怪了，如果你遇到一个身体丑陋的人你是决不会生气的，但遇到一个性情比较粗鲁的人你倒难受起来了！"

另一个人说他吃东西没有味道。苏格拉底说道："阿库梅诺斯[62]有一个治这病的好药方"。当被问道"是什么方子"的时候，苏格拉底答道："停止饮食，因为这么一来，你就会生活得愉快些、节约些、身体还会好些"。

又有一个人说，他在家里饮用的水是温的。苏格拉底说道，"那末，当你想用温水沐浴的时候就很方便了"。

"可是，用来沐浴又太凉了"，这个人回答。

"那末"，苏格拉底问道，"当你的奴隶们拿它来饮用和沐浴的时候，他们是不是感到不满意呢？"

"一点也不"，这个人回答，"相反，我对他们为这两种目的而用水的时候所表现的欢乐神情倒常感到非常的惊异"。

"你家里的水和阿斯克雷皮阿斯[63]神庙的水哪一种喝起来更温些呢？"苏格拉底问。

"是阿斯克雷皮阿斯神庙的水更温些"，这个人回答。

"你家里的水和阿姆非阿拉斯[64]神庙的水，用来沐浴，哪一种更凉些呢？"苏格拉底问。

"阿姆非阿拉斯神庙的水更凉些"，这个人回答。

"你在心里好好衡量一下吧"，苏格拉底说道，"看来你比奴隶和病人还更难满意哩"。

当一个人非常严厉地责罚他的侍从[65]的时候，苏格拉底问他为什么这样苛刻地对待他的仆人。

“因为他既极好吃，又非常愚蠢，既很贪婪又非常懒惰”，这个人回答。

“你考没考虑过”〔苏格拉底问道〕，“谁应该多受责打，是你呢，还是你的仆人？”

有一个人很怕旅行到奥林比亚去。苏格拉底问道，“你为什么怕旅行呢？你岂不是几乎整天地在家里走来走去吗？当你动身往那儿去的时候，你可以先走一程，然后吃早饭，再走一程，然后吃午饭，然后再休息休息。你岂不知道，如果你把五六天的路程合并起来走，你就会很容易地从雅典走到奥林比亚吗？但早走一天比晚走一天更惬意，因为被迫把旅程延长是令人讨厌的，但在路上多花一天却是很容易的事，因此，在一开始紧忙些比在路上紧忙强”。

另一个人说，他由于长途旅行，劳顿得很，苏格拉底问他背没背什么重担。

“当然没有”，这个人回答，“我只拿着我的外衣”。

“是你一个人走路呢，还是有一个侍从跟着你？”苏格拉底问。

“有一个侍从跟着我”，他回答。

“他是空着手呢，还是拿着什么东西？”苏格拉底又问。

“当然拿着被褥和其他行李”，这个人回答。

“他走完路程时怎么样呢？”苏格拉底问。

“我看他比我强”，那人回答。

“如果你们俩换一下，你背起他的担子，你想你会怎样呢？”苏格拉底问。

“当然很不好，而且很可能我根本走不动”，那人回答。

“所以，你应当想一想，一个受过教养的人做起事来怎么能连一个奴仆都不如呢？”

第十四章

苏格拉底在餐桌上推崇俭朴的谈话。在聚餐的时候，客人和客人之间不应在提供的数量和质量方面进行竞赛，第1节。净吃肉菜或很少吃主食的人可以称之为 Ὀ ψοφ άγοζ（老饕），肉食者，第2—4节。凡一次吃很多道菜的人从各方面来说都是很愚昧的，第5、6节。以清茶淡饭养生的人可以说是真正地Eὖα ωχεῖσ σθαι（吃了酒席），第7节。

当那些自备食物一同聚餐的人们所带的肉食有少有多的时候，苏格拉底总是吩咐仆人们或者把这些少量肉食放在一起或者平均分配给各人一份。因此，那些带得多的人既然不好意思不从放在一起的菜中进食，也不好意思不依次把他们自己所带的放在大家面前；他们只好把他们自己所带的也让大家共同享用。当他们并不比那些带得少的人多所享用的时候，他们也就不再花大价钱购买肉食了。

当苏格拉底注意到那些聚餐的人中有一个人放着面包不吃而单吃肉食的时候——这时人们正在讨论着事物的名称问题，每一种名称都是由什么样的行动而引起的——苏格拉底就问道："诸位，我们能说出一个人被称作老饕 [66] 是由什么样的行动而引起的呢？因为所有的人当他们有面包的时候都是把肉和面包一起吃的，但据我所知，并没有人因此而被称做老饕"。

"但是"，苏格拉底问道，"如果一个人并不是为了训练 [67] 的缘故，只是为了满足口腹之欲而单单吃肉，不吃面包，这样的人是不是可以算是一个老饕呢？"

"〔如果这样的人不是老饕〕，那就很难说什么别的人是老饕了。"

在座的另一个人问道，"那吃很少一点面包而大量吃肉的人〔应该怎样称呼他〕呢？"

"依我看来"，苏格拉底说道，"把这样的人称做老饕也是公正的，而且，当别人向神祈求丰年的时候，他倒很可以求神给予大量的肉食哩！"

那个青年人 [68] 看出了苏格拉底的这些话是指他说的，但他并没有停止吃肉，而只是拿起一块面包伴着吃。当苏格拉底看到这情况的时候，他说道，"你们坐在旁边的，注意这个人了吧，他是拿面包就肉吃的呢，还是拿肉就面包吃呢？"

苏格拉底看到同席中的另一个人拿一块面包和各种不同的菜一同尝着吃的时候，说道："有什么吃法比同时吃好多种菜或同时把所有的调味品都塞进肚子里更为浪费或更足以破坏菜味的吗？因为这既是把比厨师们所烹制得更多的菜品混在一起，就使得菜价更为昂贵；而且，如果厨师们所做的是对的话，把他们所没有放在一起烹制的东西混在一起，也是破坏了烹调技术呵"。的确，一个人请来了会做菜的高明厨师，而且，明知自己不懂烹调技术，却来〔任意〕改动他们所烹制好的菜肴，这怎能不是可笑的事呢？那些习惯于同时吃多种菜肴的人还有另一个坏处："因为，当没有多种菜肴摆在面前的时候，他就会因为缺少所惯有的花样而感到太简陋了，但那习惯于用一种菜肴就着一种面包的人，即使没有多种菜肴摆上，他也会丝毫不以为苦地安于一种菜肴的享用"。

苏格拉底常说，εὖ ωχεῖ σθαι（吃得好）这个词在雅典人的方言里只叫做ἔ σθLέ ιν（吃），他认为加上个ευ（好）乃是表示我们只应吃那些不使心灵或身体感受痛苦的食物或者难于获致的食物而已。因此，苏格拉底常把εὖ ωχεῖ σθαι这个词应用于哪些生活得有规律的人们。

【注释】

[1] 狄阿奴沙多鲁斯，小亚西亚沿岸爱琴海上的基阿斯岛人，此人最初在雅典教授军事技术，后献身于诡辩术。——译者

[2] 城指雅典。——译者

[3] 阿加美农是希腊神话中阿尔加斯王，曾率军队攻打特罗亚。——译者

[4] 按原文ἀ σφαλή 主要是安全没有危险的意思，但这里是形容人的，安全是由人审慎提防的结果。——译者

[5] 《居鲁士的教育》vi，3.25也有类似的说法。——译者

[6] 原文"φιλοτιμοτάτουζ;"意思是"最爱荣誉的人"，Watson和Marchant都把它译为"most ambitious"。——译者

[7] 补翁古典丛书在这里有英文译者的一个附注，译出以供读者参考："根据Schneides，Kichnes和所有其他编者，都是把这段关于爱好荣誉的人容易被发现的话归之于青年人，但不妨一问的是，这些话和苏格拉底的性格岂不是更相称吗？Sara Fielding就是大胆地把这些话归之于苏格拉底的。（见补翁古典丛书《远征记和回忆录》426页。）——译者

[8] Marchant译为"在许多情况下要求对战略和战术有所变通"。——译者

[9] 据Kühner，当时在雅典有两个骑兵指挥官，他们都有指挥骑兵的最高权力，但必须服从十将领或步兵指挥官的命令。色诺芬在他的《关于骑兵》一篇文章里曾经叙述了骑兵指挥官的责任。——译者

[10] Marchant的英译本在这里有"When you retire"（当你退休的时候），原文没有，也没有加添的必要。——译者

[11] 原文σιξοιτο，直译为"自救"。——译者

[12] 希腊骑兵的操练多半在平坦的沙地上进行，因此，这样的地方在希腊文就叫做ἀμμόδρομοι（沙场）。

[13] 德洛斯，希腊东南部的群岛之一，号称圣岛，岛上有亚波罗庙，雅典人每年派一歌舞团前往德洛斯，每五年派一包括歌舞团的代表团，参加为纪念亚波罗而举行的赛会。——译者

[14] 原文κατατεῖ τριμμαι，耗尽心力。

[15] 原文λοχαγῶν καὶ ταξιαρχῶν，据补翁丛书注λοχαζ相当于排长，管25人，ταξαρχοζ，相当于连长，管100人。——译者

[16] 原文κεχορήγηε，担任歌舞团长，指雅典民中之富有者，代表其族人，自行出资，筹组歌舞团，以备在祭典时演唱而言。——译者

[17] 按当时雅典共有十大家族。歌舞团的筹款、组织和演出，是以家族的名义，因此，它的成功和光荣也就被认为是其家族的成功和光

荣。——译者

[18] 拉开代莫尼人即斯巴达人。——译者

[19] 原文“ὁ πάνυ περιχλῆ ζ”直译为“著名的白里克里斯”。——译者

[20] 这个小白里克里斯是大白里克里斯的私生子，当大白里克里斯的合法的儿子们死去之后，雅典人为了纪念他的功绩，选小白里克里斯为将领，后来因战争失利，被处决。——译者

[21] 赛比是波俄提亚的首都，波俄提亚人仇恨赛比人，即表示波俄提亚人内部不团结。——译者

[22] 莱巴底亚是波俄提亚中部的一个城市。这次战争发生在公元前447年，当时托尔米戴斯为雅典军队的将领，他和他所率领的一千雅典人全被歼灭。——译者

[23] 希帕克拉退斯是雅典军队的将领。戴利昂战役发生于公元前424年，在这次战役里，希帕克拉退斯战死。据希腊地理学家兼历史家斯特拉本的记载，苏格拉底本人也曾参加了这次的战役。——译者

[24] 赛比是波俄提亚的首都，赛比人也就是波俄提亚人，J.S.Watson的英译本就直接译为波俄提亚人，这里根据原文译为赛比人。——译者

[25] 原文χρῆ μα，指人所使用或需要的东西而言，这个词的复数形有时也作金钱解，E.C.Marchant的英译本就是把它译作“金钱”（money），但根据上下文，译作“金钱”在这里似乎并不恰当，这里把它译作“产业”是参考J.S.Watson的英译并考虑上下文而决定的。Johannes Irmscher的德译本译为“Besitztum也有财产或产业的意思。——译者

[26] 凯克拉普斯原是埃及人，约在公元前1556年，他在亚底该建立了殖民地，他所建立的十二个殖民村庄合并成为一个城就叫做雅典。据说当海神奈普通和战争女神米纳尔瓦为统治亚底该而争吵的时候，他曾在他们中间进行裁判。——译者

[27] 艾锐赫修斯是雅典的第四个王（一说是第六个王）。——译者

[28] 按原文次序为："教养和诞生"，这种不按自然顺序的叙事法，原是为了强调比较重要和显著的方面，但考虑到中文似无此必要，故在译文中按自然顺序译出。——译者

[29] 所有的古抄本在这里原文都是ἄλοι τινζ（别人），但Schneider根据Weiske，Heinz的揣测，改为ἀθληταὶ τινζ（某些运动员），因他认为把ἄλοι τινέ ζ和雅典人民对立起来不妥当。《补翁丛书》J.S.Watson的英译就是根据ἄλοιτινζ译的，但娄卜丛书以及其他一些版本却是áθληταὶ τινές ζ。中译者认为ἄλοιτινέ ζ并无不妥之处，相反，根据揣测而篡改原文倒是不足取的，因译如上。

[30] "占统治地位的人们"是指拉开代莫尼人而言，色诺芬利用每一机会夸奖拉开代莫尼人（斯巴达人），认为拉开代莫尼的政治体制比雅典的政治体制强。Watson的英译本把Πρωτεύοντα ζ译为"at the head of Greece"，意思不错，但因原文并没有greece一字，中译文也就没有加上。——译者

[31] τοῦ ζ τοιοῦ τουζ，"这一类的人"，指上述海军中的水兵等，按这些人在古希腊都是由贱民或奴隶充当的。——译者

[32] 阿莱阿斯·帕各斯，雅典城堡对面的一座小山名，是古雅典最高法院所在地，法院因即名为阿莱阿斯·帕各斯法院，这个法院的成员是由民众所认可的、操守廉洁的卸任执政官所组成，他们专司审理杀人、纵火、放毒等案件。——译者

[33] 米西亚人，皮西底人是小亚西亚的两个民族。——译者

[34] 大君（βασιλεύ ζ）指波斯王而言。——译者

[35] 格老孔是柏拉图的弟弟。和下面的格老孔不同，下面第7章1节的格老孔是老格老孔，是柏拉图和这个格老孔的外祖父。——译者

[36] 雅典青年到22岁时才可执行公民权。——译者

[37] 赛米斯托克雷斯是雅典著名的政治家和领袖，曾于撒拉米斯战胜波斯人。——译者

[38] 异邦人，希腊人把所有的外国人都称为βάρβαροι，英文的野蛮（barbarous）一词，就是从这个希腊字得来。——译者

[39] 原文ἀπὸ στόματοζ脱口而出，即单凭记忆地。——译者

[40] 原文Νὴ δία，是νὴ Δία的略写，有强调肯定之意。——译者

[41] 塔连得（Τάλαντον）古希腊重量名，约合我国72市斤。（与本书前面作为货币用的塔连得有别）。——译者

[42] 这个格老孔，是老格老孔，是柏拉图和上述小格老孔的外祖父。——译者

[43] 别的人（Οἱ ἕτεροι），指上文所说那些"最有智慧"、"最有能力"、"管理城邦事务的人们"。——译者

[44] 为什么书画和装饰品给人提供的乐趣倒不如它们减少的乐趣多，历来学者对此有不同的猜测，有的认为购置这些书画和装饰品要浪费大量的金钱，有的认为这些东西给人的麻烦超过它们本身的价值，也有人认为当时有些希腊人为了保护这些书画和装饰品不受太阳光线的损害，竟把放置这些东西的房子造得不朝阳光，从而损害了住在里面的人的健康。究竟哪一种猜测对，现在还无法断定。——译者

[45] 斯库泰人和色雷斯人是古希腊北方的两个民族。——译者

[46] 原文παράνοιαυ，是从παρα（错误）和νοέω（知觉、思维）构成。——译者

[47] 原文ἀνι'αω，有不愉快，不高兴，闷闷不乐之意。——译者

[48] 原文Τυράννοζ，一译"僭主"。——译者

[49] 帕拉西阿斯是以弗所的一个名画家，当时住在雅典，当苏格拉底和他谈话时，他年纪还很轻，大约只有30岁左右。——译者

[50] 赫拉女神是宙斯的妹妹和妻子。希腊收获神克拉诺斯的长女，Nὴ Tὴ v ἐ Hραν是希腊人强调肯定语气时的惯用的说法。——译者

[51] 赛阿达泰是当时的一个名妓，据传说她后来做了雅典著名领袖阿尔克比阿底斯的情妇。阿尔克比阿底斯被杀后，她曾用自己的衣服覆盖在他的尸体上并将其焚毁。——译者

[52] 原文ἐ Ω ἄνδρεζ，直译为"人们啊"。——译者

[53] 原文ποθή συμεν，ποθέ ω，有"怀念"之意。——译者

[54] 原文Φὶ λαι（情妇），这是苏格拉底开玩笑的说法，仿佛赛阿达泰有许多男朋友，他自己也有许多女朋友。——译者

[55] 原文Φὶ λτρα，是指任何足以引起爱情的东西而言，这些东西可能是药品，也可能是其他法术，英语的philter（春药）就是从这个希腊字得来的。——译者

[56] 阿帕拉多拉斯是一崇拜苏格拉底的人，他常和苏格拉底在一起。据柏拉图记载，苏格拉底受审和死在狱中时他都在场。——译者

[57] 参看本书1卷2章48节，苏格拉底死时这两人也在场，凯贝塔即开贝斯。

[58] 原文ὶ υγξ，魔轮，原是一种鸟名，古代希腊巫者，将其缚于轮上而转动其轮，据说能使失恋者恢复爱情。——译者

[59] 原文Καχεξαυ，原指身体的不好习惯，这里是指身体孱弱而言。英文中的cachexia，就是这个希腊字的译音。——译者

[60] 原文έ πιτιμὶ ωυ，刑罚。——译者

[61] 原文διάνοια，有思想、智能、精神等意。——译者

[62] 阿库梅诺斯是当时的一个医生，也是苏格拉底的朋友之一。——译者

[63] 阿斯克雷皮阿斯是雅典一位医药之神，在这神庙附近有一个温泉。——译者

[64] 阿姆非阿拉斯是赛比斯的一位英雄人物，在他的庙附近也有一泉水。——译者

[65] 指当主人外出时经常跟着伺候主人的一个奴隶。——译者

[66] 原文“ὀψοφάγος”，肉食者。——译者

[67] 原文ἄσκησις，原指运动员的体育锻炼而言，当时的运动员为了增强体力，常大量吃肉。——译者

[68] 青年人，即2节里所说聚餐时单吃肉食的人。——译者

第四卷

第一章

苏格拉底喜欢和青年人交往；他是怎样鉴别青年人的，他希望青年人受到良好的教育，第1、2节。如果受的教育不好，青年人的意志越坚强，就越容易犯罪，第3、4节。幸福不在于财富，而在于知识，在于做对人类有贡献的人，并获得人们的尊敬，第5节。

苏格拉底无论做什么事情，或在什么情况下，对人都很有帮助，以致对任何一个肯思考的人来说（即使他只有很平凡的分辨能力），极其明显的是，没有什么比随时随地和苏格拉底交往、言谈，更有益处的事了。当他不在我们当中的时候，每逢回想到他，总给那些曾经和他在一起并敬仰他的人带来不少的益处，因为无论他在轻松谈笑的时候，或是在严肃认真的时候，都对人有帮助[1]。

苏格拉底常讲他热爱某某人，但显然他所爱的并不是那些人的身体方面的年轻貌美，而是他们的心灵的倾慕美德。他鉴别人的善良品质是通过他们学会他们所注意的事物的速度，他们对于所学得的事物的记忆能力，以及他们对于学习一切有助于管理好家务、庄园、城邦和成功地处理人类事务的知识的渴慕程度；因他认为，这样的人在受了教育之后，不仅他们本身会幸福，管好自己的家务，而且还能使别人和城邦幸福。但苏格拉底对待人的方法并不都是一样的。那些自以为禀赋好而轻视学习的人，他就教导他们：越是禀赋好的人越需要受教育。他指出：烈性而桀骜不驯的良种马，如果在小的时候加以驯服，就会成为最有用、最骁勇的千里马，但如果不加以驯服，则始终是难以驾御的驽材而已。品种最优良的、最经得住疲劳的、最善于袭击野物的猎犬，如果经过良好的训练，就会最适于狩猎，而且最有用处，但如不经训练，就会变得无用、狂暴、而且最不服使唤。同样，禀赋最优良的、精力最旺盛的、最可能有所成就的人，如果经过教育而学会了他们应当怎样做人的话，就能成为最优良、最有用的人，因为他们能够做出极多、极大的业绩来；但如果没有受过教育而不学无

术的话，那他们就会成为最不好、最有害的人，因为由于不知应该选择做什么，就往往会插手于一些罪恶的事情，而且由于狂傲激烈、禀性倔强、难受约束、就会做出很多很大的坏事来。

对于那些以财富自夸，认为不需要受教育，财富会成就他们的心愿，使他们受到人们的尊敬的人，他就教导他们说道："只有愚人才会自以为不用学习就能够分辨什么是有益的和什么是有害的事情。也只有愚人才会认为，尽管不能分辨好歹，单凭财富就可以取得自己所想望的并能做出对自己有利的事情。只有呆子才会认为，尽管不能做出对自己有利的事情，但这也就是做得不错了，而且也就是为自己的一生作了美好的或充分的准备了。只有呆子才会认为，尽管自己一无所知，但由于有财富就会被认为是个有才德的人，或者尽管没有才德，却会受到人们的尊敬。"

第二章

如果不受教育，好的禀赋是靠不住的。苏格拉底给自负的青年尤苏戴莫斯指出，无论什么技艺都需要请教师傅，第1—2节。苏格拉底给他指出，只有愚人才会自以为可以无师自通，第3—5节。受教育对政治艺术的必要性，第6—7节。通过一系列的质问，苏格拉底迫使尤苏戴莫斯承认自己的无知和无能，第8—23节。自我认识的价值，第24—30节。对尤苏戴莫斯的进一步的教育，第31—40节。

我现在要叙述一下苏格拉底如何对待那些自以为已经受到了最好的教育并以智慧自夸的人。他听说绰号"美男子"的尤苏戴莫斯搜集了最有名的诗人和诡辩家的大量的作品，并自以为因此就有了超越同时代的人的才智，而且还深信自己会在言谈和举止方面超过所有的人。苏格拉底听说他目前由于年轻[2]，还没有参加集市议会，每逢他想要有所行动的时候，他总是去坐在靠近集市的一家马具铺里，因此，苏格拉底就常带着几个门人到那里去。

当苏格拉底第一次访问时有人问他道："赛米斯托克勒斯[3]与一般国民如此大不相同，以致每当城邦需要伟大人物时，人民总是仰望他，这是因为他和智者交往的缘故呢，还是因为他的自然禀赋特别优异呢？"

苏格拉底为了促使尤苏戴莫斯认真注意起见，说道："如果说，没有多大价值的工艺，不必经过有本领的师傅指导就会自己精通这一见解是荒谬的，那末，把像治理城邦这样最伟大的工作，认为人们会自然而然地[4]做出来，那就更加荒谬了"。

又一次访问时，尤苏戴莫斯正在场，苏格拉底看出来他为了避免被人认为自己是在羡慕苏格拉底的智慧，正在准备从在座的人群中退出去，就说道："诸位，从我们这位尤苏戴莫斯所专心致意钻研的事情看来，很显然，当他长大成人的时候，他对于城邦所提出来讨论的问题，是不会不出谋献策的。我看他已经为他的演讲准备好了一篇很好的开场白。为了不使人认为他曾从任何人学到过什么，这篇开场白一定会这样开始：

'雅典人啊，我从来没有向任何人学过什么，即使我听到过什么人在言论和行动方面有所擅长，我也从未去找过他们谈谈；我从来没有打算过从那些知识渊博的人们中间请谁来做我的老师；恰恰相反，我一直是在避免向任何人学习，甚至也避免给人以任何学习的印象。尽管如此，我却要按照我所随便想到的，向你们提出忠告'。"

"这篇开场白对于那些想要求城邦派他们担任医药工作的人们倒很合适；他们可以用这样的词句来开始：

'雅典人啊，我从来没有向任何人学过医术，也没有找过任何医生做我的老师；因为我一直在避免向任何医生学习，甚至也避免给人以一种学习的印象。尽管如此，我还是求你们派给我一个医生的职务，因为我将试着在以你们为试验品的过程中进行学习'。"

这一开场白使得所有在座的人都哄笑了起来。

当尤苏戴莫斯显然已经觉察到苏格拉底所说的，但却仍闷声不响以为这样保持沉默，就可以给人以一种谦虚谨慎的印象的时候，苏格拉底为了使他结束这种伪装，就说道："奇怪的是，那些想学竖琴、笛子、骑马，或熟练任何这一类的事情的人们，对于他们所想学会的技艺，总是毫不间断地勤学苦练，而且不是单凭自己，还要请教那些公认为最精于此道的人们。他们千方百计，坚持不懈地刻苦钻研，无论做什么事都要征求师傅的意见，以为非如此就不足以有可称道的成就。然而，在那些立志做成功具有演讲和实践才能的政治家的人们中间，却有些人以为不必经过准备和钻研，就可以自动地忽然间取得这

些成就。其实很显然，后者[5]比前者[6]更难成功，因为尽管有许多人从事后一种工作，但成功的却很少。因此很明显后者需要更为巨大的艰苦的努力。”

在一开始，苏格拉底讲这些话的时候，尤苏戴莫斯只是听着，但当苏格拉底发觉尤苏戴莫斯比较肯耐心而且比较认真地听他讲话的时候，他就独自走进马具铺里去，可是，尤苏戴莫斯也跟着在他旁边坐下了。于是苏格拉底对他说道：“尤苏戴莫斯，请告诉我，听说你收藏了一大批据说是智者所写的书，是当真的吗？”

尤苏戴莫斯回答道，“苏格拉底，这一点也不假，而且我正在继续收集着，使它尽可能地多起来哩”。

“说实在的”[7]，苏格拉底说道，“我非常钦佩你不选择金银而宁愿珍藏智慧；因为很显然，你认为金银并不能使人变得更好些，但智者的见解却能使它们的所有者在德行方面丰富起来”。

尤苏戴莫斯非常欢喜听这番话，因为他以为苏格拉底认为他是在很正确地追求智慧。苏格拉底看出他对这种夸奖感到很高兴，就接下去说道：“尤苏戴莫斯，你收藏这些书，是想得到什么样的好处呢？”

当尤苏戴莫斯由于考虑怎样回答这个问题而沉默不语的时候，苏格拉底问道：“莫非你想当个医生吗？因为医生的著作是很多的啊”。

尤苏戴莫斯回答道：“不，这不是我干的事”。

“那末，莫非你想做个建筑师？因为这一行也是需要有本领的人啊。”

“我可没有这个想法”，尤苏戴莫斯回答。

“也许你非常想当个优良的量地师[8]，象赛阿多拉斯[9]那样？”

“我也不想当量地师”，尤苏戴莫斯回答。

“也许你想当个天文学家”，苏格拉底问。

但他对于这一点也否认了，“那末也许你想当个游吟诗人？”苏格拉底问道，“听说你收藏了荷马的全部史诗”。

“我可不想当游吟诗人”，尤苏戴莫斯回答道，“因为尽管游吟诗人对史诗非常熟练，但我知道他们本人却是非常愚蠢”。

苏格拉底说道："尤苏戴莫斯，也许你是希望得到一种治国齐家的本领，既有资格当领导，又能使别人和自己都得好处？"

尤苏戴莫斯回答道："苏格拉底，我非常希望得到这样的本领"。

苏格拉底说道，"你所希望得到的，的确是最美妙的本领和最伟大的技能，这是属于帝王的，一般人称之为帝王之才"。"不过"苏格拉底接下去说道，"你考虑过没有，一个非正义的人能掌握这种才能吗？"

"我考虑过了"，尤苏戴莫斯回答，"一个人如果是非正义的，连一个良好的公民也做不了"。

"那末，你是不是已经有了这种才能呢？"苏格拉底问。

"苏格拉底"，尤苏戴莫斯回答道，"我想我的正义并不亚于任何人"。

"一个正义的人，是不是也象工匠一样，会有所作为呢？"苏格拉底问。

"当然有"，尤苏戴莫斯回答。

"那末，正象一个工匠能够显示出他的作为一样，正义的人们也能列举出他们的作为来吗？"

"难道你以为我不能举出正义的作为来吗？——我当然能够——，而且我也能举出非正义的作为来，因为我们每天都可以看到并听到不少这一类的事情。"

"那末，你愿意"，苏格拉底问道，"我们把δ写在这边，把α [10] 写在那边，然后再把我们认为正义的作为写在δ的下边，把我们认为非正义的作为写在α的下边好吗？"

"如果你认为需要这些字母，你就这样做好了"，尤苏戴莫斯回答。

苏格拉底照他所建议的写完了以后，问道，"虚伪是人们中间常有的事，是不是？"

"当然是"，尤苏戴莫斯回答。

"那末，我们把它放在两边的哪一边呢？"苏格拉底问。

“显然应该放在非正义的一边。”

“人们彼此之间也有欺骗，是不是？”苏格拉底问。

“肯定有”，尤苏戴莫斯回答。

“这应该放在两边的哪一边呢？”

“当然是非正义的一边。”

“是不是也有做坏事的？”

“也有”，尤苏戴莫斯回答。

“那末，奴役人怎么样呢？”

“也有。”

“尤苏戴莫斯，这些事都不能放在正义的一边了？”

“如果把它们放在正义的一边那可就是怪事了。”

“如果一个被推选当将领的人奴役一个非正义的敌国人民，我们是不是也能说他是非正义呢？”

“当然不能。”

“那末我们得说他的行为是正义的了？”

“当然。”

“如果他在作战期间欺骗敌人，怎么样呢？”

“这也是正义的”，尤苏戴莫斯回答。

“如果他偷窃，抢劫他们的财物，他所做的不也是正义的吗？”

“当然是，不过，一起头我还以为你所问的都是关于我们的朋友哩”，尤苏戴莫斯回答。

“那末，所有我们放在非正义一边的事，也都可以放在正义的一边了？”苏格拉底问。

“好象是这样。”

“既然我们已经这样放了，我们就应该再给它划个界线：这一类的事做在敌人身上是正义的，但做在朋友身上，却是非正义的，对待朋

友必须绝对忠诚坦白，你同意吗？”苏格拉底问。

“完全同意，”尤苏戴莫斯回答。

苏格拉底接下去又问道：“如果一个将领看到他的军队士气消沉，就欺骗他们说，援军快要来了，因此，就制止了士气的消沉，我们应该把这种欺骗放在两边的哪一边呢？”

“我看应该放在正义的一边”，尤苏戴莫斯回答。

“又如一个儿子需要服药，却不肯服，父亲就骗他，把药当饭给他吃，而由于用了这欺骗的方法竟使儿子恢复了健康，这种欺骗的行为又应该放在哪一边呢？”

“我看这也应该放在同一边”，尤苏戴莫斯回答。

“又如，一个人因为朋友意气沮丧，怕他自杀，把他的剑或其它这一类的东西偷去或拿去，这种行为应该放在哪一边呢？”

“当然，这也应该放在同一边”，尤苏戴莫斯回答。

苏格拉底又问道，“你是说，就连对于朋友也不是在无论什么情况下都应该坦率行事的？”

“的确不是”，尤苏戴莫斯回答，“如果你准许的话，我宁愿收回我已经说过的”。

“准许你这样做是完全必要的”，苏格拉底说，“因为这比把行为放得不正确要好得多”。“至于那些为了损害朋友而欺骗他们的人（这一点我们也不应弃置而不予以考虑），你想哪一个是比较地更非正义，是那些有意的呢，还是无意的呢？”

“苏格拉底，我对于我自己的回答再也没有信心了，因为我先前所说的一切现在看起来都和我当时所想的不一样了。尽管如此，我还要说，那有意说谎的比起无意说谎的人要更非正义些”。

“那末，你是不是认为有一种学习和认识正义的方法，正象有一种学习和认识文字的方法呢？”

“我想有。”

“你想哪一个更有学问些，是那有意写得不正确并念得不准确的人呢，还是那无意之中写得不正确、念得不准确的人呢？”

“我以为是那有意的人，因为，无论什么时候，只要他愿意，他就能够做得正确。”

“那末，那有意写得不正确的人可能是有学问的人，但那无意写错的人则是没有学问的人？”

“怎能是别样呢？”

“是那有意说谎骗人的知道正义呢，还是那无意说谎、骗人的人呢？”

“显然是那有意这样做的人。”

“那末你是说，那知道怎样写和念的人比那不知道的人更有学问？”

“是的。”

“那末，那知道正义的人也是比那不知道的更正义些了？”

“似乎是这样；可是我好象不知道怎么说才好了。”

“但是，一个想说实话而总是说不准的人，当他指路的时候，时而说这条路是向东，时而又说它是向西；当他算账的时候，时而算得是多，时而又算得是少，你以为这样的人怎样呢？”

“很显然，他以为自己知道的事，其实他并不知道。”

“你知道有些人是叫作有奴性的人吗？”

“知道。”

“这是因为他们有知识呢，还是因为无知？”

“显然是因为无知。”

“他们得到这样的称号，是不是因为他们不知道怎样打铁呢？”

“当然不是”。

“那末，也许是因为不知道怎样做木匠活？”

“也不是因为那个缘故。”

“那末，是因为不会做鞋吧？”

“都不是，因为恰好相反，大多数会做这类手艺的人都是些奴颜婢膝的人。”

“那末，他们得到这种名称是不是因为他们对于美、善和正义的无知呢？”

“我想是这样。”

“这样，我们就当用一切方法努力避免做奴颜婢膝的人了。”

“说实在的，苏格拉底，我曾非常自信自己是一个喜爱研究学问[11]的人，并且还希望，通过这种钻研，能够达到一个才德兼备的人所应该具有的造诣；但现在你想想看，当我看到自己费了这么多的辛苦，连一个最应该知道的问题都回答不出的时候，我对自己该是多么失望啊！而且我连有什么别的方法改善这种情况，都还不知道哩。”

苏格拉底说道：“尤苏戴莫斯，请告诉我，你曾经到过德尔非没有？”

“去过两次。”

“你曾经看到在庙墙上刻的‘认识你自己’那几个字吗？”

“看到过。”

“对于这几个字你是没有思考过呢，还是你曾注意过，并且察看过自己是怎样的人呢？”

“我的确并没有想过，我以为对这一切我已经都知道了，因为如果我还不认识自己，就很难说知道任何别的事了。”

“但你以为一个人只知道自己的名字，就是认识了他自己呢，还是象那些买马的人，在没有察看过马是驯服还是桀骜，是强壮还是软弱，是快还是慢，以及骏马和驽马之间的其他各方面的好坏情况以前，总不认为自己已经认识了所要认识的马那样，必须先察看了自己对于作为人的用处如何，能力如何，才能算是认识自己呢？”

“这样看来，一个不知道自己能力的人，就是不认识自己了。”

“那末，岂不是很显然，人们由于认识了自己，就会获得很多的好处，而由于自我欺骗，就要遭受很多的祸患吗？因为那些认识自己的人，知道什么事对于自己合适，并且能够分辨，自己能做什么，不能做什么，而且由于做自己所懂得的事就得到了自己所需要的东西，从而繁荣昌盛，不做自己所不懂的事就不至于犯错误，从而避免祸患。而且由于有这种自知之明，他们还能够鉴别别人，通过和别人交往，获得幸福，避免祸患。但那些不认识自己，对于自己的才能有错误估计的人，对于别的人和别的人类事务也就会有同样的情况，他们既不知道自己所需要的是什么，也不知自己所做的是什么，也不知道他们所与之交往的人是怎样的人，由于他们对于这一切都没有正确的认识，他们就不但得不到幸福，反而要陷于祸患。但那些知道自己在做什么的人，就会在他们所做的事上获得成功，受到人们的赞扬和尊敬。那些和他们有同样认识的人都乐意和他们交往；而那些在实践中失败的人则渴望得到他们的忠告，唯他们的马首是瞻；把自己对于良好事物的希望寄托在他们身上，并且因为这一切而爱他们胜过其他的人。但那些不知道自己做什么的人们，他们选择错误，所尝试的事尽归失败，不仅在他们自己的事务中遭受损失和责难，而且还因此名誉扫地、遭人嘲笑、过着一种受人蔑视和揶揄的生活。

“你看，凡是不自量力，去和一个较强的国民交战的城邦，它们不是变成废墟，就是沦为奴隶。”

“苏格拉底，你放心吧，我也认为认识自己是很好的事”，尤苏戴莫斯回答道，“可是，认识自己，应该从哪里着手呢？我希望你会愿意给我详细讲一讲。”

“那末”，苏格拉底问道，“我想你一定知道什么东西是好和什么东西是坏吧？”

“当然”，尤苏戴莫斯回答，“如果我连这一点都不知道，那我就简直连一个奴隶都不如了”。

“好，那就请你对我讲一讲吧”，苏格拉底说。

“这个不难”，尤苏戴莫斯答道，“首先，我认为健康是好事，疾病是坏事。其次，饮食和生活习惯，作为导致这两者的原因，凡能导致健康的就是好事，凡导致疾病的就是坏事”。

“那末”，苏格拉底说，“健康和疾病本身，当它们是好事的原因的时候就该是好事，而当它们是坏事的原因的时候就该是坏事了？”

“但是”，尤苏戴莫斯问道，“什么时候健康会成为坏事的原因，疾病倒会成为好事的原因呢？”

“当一部分人由于身体健康参加了远征，遭到惨败，或参加海战，全军覆没而丧失生命，但另一部分人由于身体衰弱被留下而得保全，以及其他许多诸如此类的事情，都属于这种情况。”

“你说得不错”，尤苏戴莫斯说道，“但是，你瞧，也有些人由于身体健康而参加了有利的事业，而另一些人由于身体衰弱而向隅的啊”。

“那末，象这类有时有益，有时有害的事，到底是好事呢，还是坏事呢？”

“的确，单凭空论很难说准它们是好事或是坏事。可是，苏格拉底，无可置辩智慧是一件好事；哪里有什么事，一个有智慧的人不能比一个不学无术的人做得更好的呢？”

“怎么”，苏格拉底问道，“你没有听过戴达洛斯 [12] 如何由于有智慧被米诺斯囚禁，被迫为奴，远离本土，丧失自由，当他和他的儿子一齐逃跑的时候，不但丧失了儿子，而且连自救也不能，终于被带到野蛮人那里，再度沦为奴隶吗？”

“的确有这种传说”，尤苏戴莫斯回答。

“你没有听过帕拉梅代斯 [13] 所受的苦难吗？人们经常传说他如何由于有智慧而遭到俄底修斯的嫉恨并被害死。”

“这种传说也是有的”，尤苏戴莫斯回答。

“你知道有多少人由于有智慧而被带到大君 [14] 面前，在那儿过着奴隶的生活吗？”

“苏格拉底”，尤苏戴莫斯说道，“毫无疑问，幸福要算是桩好事了吧”。

“幸福如果不是由有问题的好事构成的，就可以算做好事了”，苏格拉底说。

“构成幸福的事中，哪些是有问题的好事呢？”尤苏戴莫斯问。

“如果我们不把美貌、膂力、财富、光荣和诸如此类的事包含在幸福之中，那就没有有问题的好事了”，苏格拉底回答。

“但是”，尤苏戴莫斯说道，“当然我们要把它们包含在幸福之中的，如果没有这些，还成什么幸福呢？”

“那末”，苏格拉底说道，“我们就的确是把许多给人类带来痛苦的事放在幸福之中了。因为有许多人由于美貌而被那些见美倾心的人败坏了；许多人由于自信体力强大而去尝试力所不逮的工作就遭到了不少的祸患；许多人由于财富而腐化堕落，遭人阴谋暗算而毁灭了；许多人由于他们的荣誉和政治能力而遭到了极大的灾难”。

“既然我连称赞幸福也做得不对，那我就只好承认我真不知道向神明求什么才好了。”

“也许”，苏格拉底说道，“你由于过分自信已经知道这些事，所以你并没有对他们作过充分的考虑。但是，你所准备领导的城邦既然是个民主城邦，你总该知道民主（δημοχράτια）是什么吧！”

“我想，无论如何，这一点总是知道的”，尤苏戴莫斯回答。

“你想，不知道什么是民（δῆμοζ），能够知道什么是民主吗？”

“当然不能。”

“那末，你以为民是什么呢？”

“我以为民就是国家里的穷人[15]。”

“那末，你知道谁是穷人吗？”

“怎能不知道呢？”

“那末，你也知道谁是富人吗？”

“我知道谁是富人象我知道谁是穷人一样。”

“那末，你称哪一类的人为穷人，哪一类的人为富人呢？”

“凡所有不足以满足其需要的我认为就是穷人，凡所有不仅足够而且有余的人都是富人。”

“你曾经注意过没有，对于有些人来说，他们所有的虽然很少，却不仅足够，而且还有富余，而对于另一些人，所有的虽然很多，却仍

不够？”

“的确如此”，尤苏戴莫斯回答道，“你提醒得很对，我知道甚至有些僭主，由于匮乏，而不得不象最穷苦的人一样，去做违法乱纪的事”。

“既然如此”，苏格拉底说道，“我们就应当把僭主放在人民之中，而把那些尽管所有不多，但却善于经营管理的人置于富人之列了”。

尤苏戴莫斯回答道，“很明显，由于我自己的无知，我也不得不同意这一点了；我想我最好是静默不语，因为我简直什么都不知道”。于是尤苏戴莫斯垂头丧气地走开了，他很鄙弃自己，认为自己实在是一个奴才。

许多被苏格拉底这样对待的人都不再到他跟前来了；他认为这些人都是些（不堪造就的）蠢材。但尤苏戴莫斯认为，要想做一个值得称道的人，除了尽可能多和苏格拉底交游外，没有别的办法。因此，如果不是万不得已，他总是不离开他。尤苏戴莫斯还模仿了苏格拉底的一些经常的举动。

当苏格拉底看到尤苏戴莫斯有这种情形的时候，就很少再使他感到狼狈，而总是以最简单、最明确的方式把自己认为他最需要知道的和在实践方面最有益的事指教他。

第三章

节制或自制以及对神有正确观念的必要性，第1—2节。神明眷佑世人，第3—9节。其他动物都是神为人而造的，第10节。除了次等动物和人所共有的感官外，神明还赐给人以理性和语言，第11、12节。我们虽然看不见神，凭他们所做的工作就可以确信他们是存在的，第13、14节。因此，应该按照我们的经济条件敬奉神，第15、18节。

苏格拉底并不是急于要求他的从者口才流利，有办事能力和心思巧妙[16]，而是认为对他们来说，首先必需的是自制[17]；因他认为，如果只有这些才能而没有自制，那就只能多行不义和多作恶事罢了。

首先，苏格拉底努力使他的弟子们在神明面前保持自制。当他对别人讲这事时和他在一起的人们有些已经描述过他的谈话了，以下是他和尤苏戴莫斯谈论时我亲自听到的。

“尤苏戴莫斯，请告诉我”，苏格拉底说道，“你曾经考虑过神明是如何为供给人们的需要而操心吗？”

“没有，我从来没有想到过”，尤苏戴莫斯回答。

“但是”，苏格拉底说道，“你一定知道我们首先需要的光，正是神明把它供给我们的吧？”

“这当然知道，如果没有光，我们的眼睛就像瞎子一样了”，尤苏戴莫斯回答。

“在另一方面，由于我们还需要休息，神明就把最好的休息时间黑夜供给我们。”

“这的确也是值得我们感谢的”，尤苏戴莫斯回答。

“白天由于太阳的光辉，我们可以分辨时辰并判明其他一切事物；而黑夜由于昏暗，什么都分辨不清，神明岂不是使星星在夜间照耀，使我们能分辨夜更时分，并因而能做许多必要的事吗？”

“是这样。”

“还有，月亮不仅给我们划分了黑夜，而且还给我们划分了月令。”

“的确如此”，尤苏戴莫斯回答。

“此外，由于我们需要粮食，神明就使田地给我们出产粮食，并且给我们提供了适宜于生产粮食的季节，不仅使我们所需要的得到丰富多采的供应，而且还使我们赏心悦目，你对这一切是怎样看法呢？”

“的确，这一切表现了对于人类的关怀”，尤苏戴莫斯回答。

“神明还把对我们极有价值的水供给我们，它和土地与季节一起，使一切对我们有用的东西生长繁殖，给我们提供营养，当水和我们的食物混和起来的时候，就使这些食物更容易消化，更有益处并更为适口，而且，由于我们需用水很多，神明就毫不吝惜地供给我们。〔你对这一切又是怎样看法呢？〕”

“这也表示了神明的先见之明”，尤苏戴莫斯回答。

“神明还把火供给了我们，既使我们免于受冷，又使我们免于黑暗，火对于一切工艺都有帮助，对于人类为自己所策划的一切也都有益处。总而言之，人类为了保全生命所策划的一切有益的事情，若不借助于火，就毫无价值可言。〔对于这，你又是如何想法呢？〕”

“这更进一步表现了对于人类的关怀”，尤苏戴莫斯回答。

〔“神明毫不吝惜地使空气到处环绕着我们，不仅保全和维持了生命，而且我们还能借助于它漂洋渡海到别处去，在外国购买货物，这岂不是难以言语形容的恩赐吗？”

“的确是难以形容的恩赐。”〕[18]

“还有，当冬至以后，太阳转回的时候，随着它的接近，使一些植物成熟，却使另一些成熟期已过的植物枯萎，在完成了这些事以后，就不再向我们接近，而是掉转离开我们，仿佛深怕向我们提供的热量超过了我们的需要会伤害我们似的；在他再度远离我们的过程中，到了很明显，如果再远一些我们就会因寒冷而冻僵的时候，他就会再度转向我们，接近我们，它总是在天空中对我们最有益的部位旋转着，你对于这种情况又是怎样看法呢？”

“的确”，尤苏戴莫斯回答道，“这一切似乎都是为了人类的缘故而发生的”。

“还有，既然很明显，如果这种事突然出现，不论是热或是冷我们一定都受不了，因此，太阳接近我们，总是逐渐的[19]，离开我们也是逐渐的，使我们不知不觉地就到了冷或热的顶点，〔你对于这种情况又是怎样看法呢？〕”

“我”，尤苏戴莫斯回答道，“怀疑神明除了为人类服务以外，还做什么别的工作。惟一令我感到为难的一点是其他生物也和人类共享这种好处”。

苏格拉底回答道，“其他生物的成长也是为了人类，这一点难道还不是很清楚吗？有什么其他生物像人这样从山羊、绵羊、马、牛、驴和其他动物身上得到许多的好处呢？我以为，人类从这些动物身上得到的好处要比从果品上得到的多。至少他从前者所得到的在营养和贸

易方面的好处并不比后者少。许多人都不是用田间出产的果品当食物，而是靠从牲畜身上得来的奶、干酪和肉类来维持生活；所有的人都驯服并饲养有用的牲畜，用它们在战争和其他许多方面来为自己服务”。

“在这方面我也同意你所说的”，尤苏戴莫斯说道，“因为我看到许多比我们强大的动物，对人竟如此地驯服，以致人可以随意地使唤它们”。

“还有，由于美好和有用的事物很多，而且它们都各不相同，神明就赋予人以和各种事物相适应的感官，使得通过这些感官，我们能够享受各种美好的东西；此外，神明又把推理能力培植在我们心里，使我们通过这种推理能力对我们的感觉对象进行推理并把它们记在心里，从而明确地知道每一事物给我们提供些什么样的好处，并且想出许多方法来享受那些美好的事物，避免那些不好的事物。此外，神明还把表述能力赐予我们，通过这种表述能力我们可以用教导的方法，使别人也和我们一同分享所有好的事物，制定法律、管理国家。〔你对这一切又是怎样想法呢？〕”

“苏格拉底，看来神明的确是为了关怀人类而做了许多工作。”

“由于我们不可能预先知道在将来什么事对我们有利，神明就通过占卜术来协助我们，把事物的结局向求问的人宣示明白，教导他们怎样做就会产生最好的效果。〔你对于这又是怎样看法呢？〕”

“苏格拉底”，尤苏戴莫斯说道，“看来神明对你比对别人更为友好，因为他们不待求问就把你应当做什么和不应当做什么预先告诉你”。

“如果你不是期待看到神的形象，而是以看到神的作为就敬畏和尊崇他们为满足，你就会知道我所说的都是真话。要想一想，神明自己已经把这一点指示我们了。因为别的神[20]在把好东西赐给我们的时候都不是以明显可见的方式把它们赐给我们的，惟有那位安排和维系着整个宇宙的神（一切美好善良的东西都在这个宇宙里头），他使宇宙永远保持完整无损、纯洁无疵、永不衰老、适于为人类服务，宇宙服从着神比思想还快，而且毫无误失。这位神本身是由于他的伟大作为而显示出来的，但他管理宇宙的形象却是我们看不到的。还要想一想，即使对于众人都极其明显的太阳，也是不让人对它本身作精确的

窥视的。如果有人轻率地去凝视它，它就会使他丧失视力，还有，神的仆役们也是看不见的。闪电从天上发出来是看得见的，它落在所有他所打击的人身上，但它的来到，打击和离去都是看不见的。风本身是看不见的，但它的作为对我们却是显然的，它的来临，我们也觉察得出来。尤其是人的灵魂，比人的其他一切更具有神性，灵魂在我们里面统治着一切是显然的，但它本身却是看不见的。”

“考虑到这一切，我们就不应当轻看那些看不见的事物，而是应当从它们的表现上体会出它们的能力来，从而对神明[21]存敬畏的心。”

“苏格拉底”，尤苏戴莫斯说道，“我的确知道，对于神明我是丝毫也不敢怠慢的，但当我一想到没有人能够对于神明的恩惠作出足够的报答的时候，我就泄气了”。

“尤苏戴莫斯，不要泄气”，苏格拉底说道，“你知道住在德尔非的神对于人们向他提出的‘怎样讨神的喜悦？’这个问题的答复是：是遵从城邦的风俗。但我想，一切地方的风俗都是：按照自己的能力向神明献上和解的祭品。所以，有什么比按照他们自己所吩咐的做，能够更好地并更虔诚地表示对于神明的尊重呢？不过，重要的是，所献的不应当低于自己的能力。因为任何人如果这样做，那就是很明显地不尊重神明了。凡是尽力尊重神的人都要高兴振奋起来，等待神最大的祝福，除了等待那最能帮助我们的神，我们还能等待什么别的人赐予我们更大的祝福呢？除了讨神的喜悦，再也没有别的办法了。除了最大限度地服从神，还有什么更能讨他们喜悦的事呢？”

就这样，苏格拉底通过自己的言论和行为，使那些和他在一起的人生活得更为虔诚，更有节制。

第四章

苏格拉底谆谆教导门徒要热爱正义。他以自己的行为给他们留下了坚持正义的榜样，第1—4节。他和一个智者希皮阿斯谈话，第4—9节。空谈正义不如躬行正义，第10、11节。服从法律是正义的一部分；法律是什么？第12—14节。谁是国家的最好的长官，第15节。普遍地遵守法律就能维持和谐一致，第16—18节。有些不成文法，如果违犯了就不能不受惩罚，第19—24节。遵守神的律法就是正义，第25节。

关于正义，苏格拉底并不隐瞒自己的看法，而总是通过他的行为把自己的心意显示出来。在他的私人生活方面，他严格遵守法律并热情帮助别人；在公众生活方面，在法律所规定的一切事上他都服从首长的领导，无论是在国内或是从军远征，他都以严格遵守纪律而显著地高出于别人之上。当他做议会主席的时候，他不让群众作出违反法律的决议来，为了维护法律，他抵抗了别人所无法忍受的来自群众的攻击。当三十僭主命令他做违背法律的事的时候，他曾拒绝服从他们。当他们禁止他同青年人谈话并吩咐他和另外一些公民把一个人带去处死的时候，只有他一个人因这个命令与法律不合而拒绝执行[22]。当他因米利托斯[23]的指控而受审的时候，别的被告都习惯于在庭上说讨好法官的话，违法地去谄媚他们、乞求他们，许多人常常由于这种做法而获得了法官的释放，但苏格拉底在受审的时候却决不肯做任何违法的事情，尽管如果他稍微适当地从俗一点，就可以被法官释放，但他却宁愿守法而死，也不愿违法偷生。

当他和别人谈话的时候他就是常常这样说的，我知道有一次他和艾利斯人希皮阿斯[24]谈论正义的时候就是这样。当希皮阿斯在离开雅典一个时期以后又回来的时候，他碰到苏格拉底正在对人讲论着：如果一个人要某人去学鞋匠、或木匠、或铜匠、或骑马，毫无问题，他知道应当派他到什么地方去学；〔甚至有人还说，如果有任何人要使他的马和牛受到正确的训练的话〕会训练的人也到处皆是[25]。奇怪的是，当一个人自己或使他的儿子或家奴去学习正义的时候，却不知道到哪里去学。

当希皮阿斯听到这话的时候，就似乎开玩笑地说道："苏格拉底，你还是在讲我老早以前就听过的那老一套吗？"

苏格拉底回答道，"是的，希皮阿斯，我讲的不仅是老一套，比这更奇怪的是，我还是讲的同一个题目哩！但也许由于你是见多识广的人，你是不会对同一题目作同样讲述的"。

"的确"，希皮阿斯回答，"我总是企图讲点新鲜的东西"。

"是不是对于你所确实知道的事情，例如，关于字母，如果有人问你Σωκράτης（苏格拉底）这个词里有多少和哪些字母，你现在的回答也是和从前不一样呢？或者关于算术，如果有人问你二五是否得十，你现在的回答也和从前不一样吗？"

“苏格拉底”，希皮阿斯回答道，“关于这些，我也和你一样，总是讲一样的话，但是关于正义，我准知道我现在所能说的是你或任何别的人所无法反驳的”。

“的确”，苏格拉底说道，“你所发现的是一件很大的好事，这么一来，法官们再也不会[26]作出相反的判断，公民们再也不会争执什么是正义，也不会打官司，不会争吵了，国与国之间再也不会为权利而引起纠纷并进行战争了；在我还未听到你这么一个伟大的发明之前，我真不知道怎么能够和你分手”。

“可是，我说老实话”，希皮阿斯说道，“在你没有把自己对于正义的看法讲出之前，你是听不到的；你总是在嘲笑着别人，质问、驳斥着每一个人，这已经够了，而你自己却不肯把理由告诉任何人，无论关于什么事都不肯把自己的意见说出来”。

“怎么？希皮阿斯！”苏格拉底说道，“我从来也没有停止表示过我自己对于正义的看法，难道你没有觉察到吗？”

“你这算是什么一种理由呢？”

“如果说”，苏格拉底回答道，“我没有借着言论，至少我已借着行为把我的看法表示出来了，难道你不认为，行为比言论更有凭信的价值吗？”

“当然行为比言论更可凭信得多”，希皮阿斯回答，“因为有许多讲论正义的人，所做的却是非正义的事；而一个躬行正义的人则决不可能是个不义的人”。

“那末，你在任何时候觉察到我做过假见证、或诽谤过什么人，或在朋友或同胞之间挑起争论，或做过任何其他不义的事吗？”

“没有”，希皮阿斯回答。

“难道你不认为，不行不义就是正义吗？”

“很显然，苏格拉底”，希皮阿斯说道，“就连现在，你仍在规避着把自己对于正义的看法表示出来；因为你所说的，并不是正义的人做什么，而是他们不做什么”。

苏格拉底回答道，“我认为，不愿行不义的事就足以证明其为正义。不过，如果你认为这还不够，那末，看看下面所说的是不是会使

你更满意些：我说守法就是正义”。

“苏格拉底，你的意思是说，守法与正义是同一回事吗？”

“我是这个意思”，苏格拉底回答。

“我不懂[27]你所说的守法是什么意思，也不懂你所说的正义是什么意思。”

“你知道‘城邦的律法’吗？”苏格拉底问。

“我知道”，希皮阿斯回答。

“你认为它们有什么意义呢？”

“它们是公民们一致制定的协议，规定他们应该做什么和不应该[28]做什么”。

“那末”，苏格拉底说道，“那些按照这些律法行事为人的人岂不就是守法的，而那些不按照这些律法做的人就是违法的吗？”

“完全正确”，希皮阿斯回答。

“那末，守法的人岂不就是行正义，而违法的人岂不就是行不义吗？”

“的确是这样。”

“那末，这岂不是行正义的人就是正义，行不义的人就是不义吗？”

“怎么能不是这样呢？”

“这样看来，守法的人就是正义，而违法的人就是不义了。”

“但是，苏格拉底”，希皮阿斯反问道，“既然制定这些法律的人们自身就常常废弃或修改法律，人们又怎能把这些法律或把遵守这些法律看得具有真正的重要性呢？”

“可是”，苏格拉底说道，“城邦在进行战争之后，也是常常讲和的啊！”

“那当然”，希皮阿斯回答。

“既然如此，那末，因法律可能被废弃而轻看那些遵守法律的人和因和平可能恢复而责怪那些英勇作战的人，你以为这两者之间有什么不同吗？难道你当真想谴责那些为支援祖国而投身于战斗中的人们吗？”

“当然不是”，希皮阿斯回答。

“你考虑过没有”，苏格拉底问道，“拉开代莫尼人卢库格斯[29]如果不是在斯巴达最牢固地建立了守法精神，他就不可能使斯巴达和别的城邦有什么不同吗？你难道不知道，那些最能使人民守法的城邦领导人是最好的领导人，那些拥有最守法的人民的城邦，在和平时期生活得最幸福，在战争时期是不可抵抗的吗？而且，对城邦来说，同心协力是最大的幸福！这样的城邦的议会和首长们经常劝导他们的人民要同心协力。在希腊到处都有要求人民立誓同心协力的律法，而到处人们也都在立誓这样做。但我认为，其所以这样做的原因，既不是为了让人民选择同一歌咏队，也不是为了让他们赞赏同一个笛子吹奏者，也不是为了使他们都欢喜同一个诗人，也不是为了使他们都欣赏同一种事物，而是为了使他们都遵守律法；因为凡人民遵守律法的城邦就最强大，最幸福，但如果没有同心协力，任何城邦也治理不好，任何家庭也管理不好。作为一个人民，除了遵守律法，还有什么方法能够使自己少受城邦的惩罚、多得到国人的尊敬呢？还有什么方法能够使自己在法庭上少遭失败、多获得胜利呢？人们愿意信任并把自己的钱财或子女托付给谁呢？除了按法律行事的人以外，全城邦的人还能认谁是更值得信任的呢？父母、亲属、家奴、朋友、同胞或异乡人能够从谁的手里更可靠地得到公正的待遇呢？敌人在停战、缔约或和谈时宁愿信任谁呢？除了遵守律法的人以外，人们会愿意做谁的同盟者呢？同盟者又宁愿信任谁为领袖、为要塞或城镇的统帅呢？除了遵守律法的人以外，人们还能指望谁更会受恩必报呢？除了那些被认为会报恩的人以外，人们又宁愿向谁施恩呢？除了这样的人以外，人们还宁愿做谁的朋友，不做谁的敌人呢？除了自己所渴望缔交、避免结仇和那些极大多数人都愿做他的朋友和同盟者，只有极少数反对者和敌人以外，人们还能更不愿对谁作战呢？

“因此，希皮阿斯，我说守法和正义是同一回事；如果你有什么相反的意见，那就请指教吧！”

“说实话，苏格拉底”，希皮阿斯回答道，“对你所谈关于正义的话，我并没有什么相反的意见”。

“希皮阿斯”，苏格拉底问道，“你知道什么是不成文法吗？”

“那是到处都一致遵守的律法。”

“那末”，苏格拉底问道，“你能说这些律法是人类为自己制定的吗？”

“那怎么能呢？”希皮阿斯回答道，“因为人类是不可能都聚集到一起的，而且也不是都说同一种语言啊”。

“那末，你想这些律法是谁制定的呢？”苏格拉底问。

“我想”，希皮阿斯回答道，“这些律法是神明为人类制定的，因为所有的人类都以敬畏神为第一条律法”。

“到处岂不是也有一条孝敬父母的律法吗？”

“是这样。”

“父母不可与子女结婚，子女也不可与父母结婚岂不也是一条吗？”

“苏格拉底”，希皮阿斯回答道，“我还看不出这是神所制定的一条律法”。

“为什么呢？”苏格拉底问。

“因为我注意到有些人违犯了这条律法”，希皮阿斯回答。

“他们还违犯许多别的律法哩”，苏格拉底说，“不过，违犯神所制定的律法的人是无法逃避刑罚的；不像有些人违背了人所制定的律法，却能利用藏躲或暴力，逃避刑罚”。

“但是，苏格拉底”，希皮阿斯问道，“父母与子女，子女与父母结婚，所不能逃避的是什么样的刑罚呢？”

“当然是最大的刑罚了”，苏格拉底回答，“因为对生育子女的人来说，有什么刑罚比生育不好的子女更大呢？”

“他们为什么必然生不好的子女呢？”希皮阿斯问道，“如果任何阻碍没有——他们自己是好人，生子女的对方也是好人？”

“因为”，苏格拉底回答道，“不仅生子女的双方都须是好人，他们还必须都是体力旺盛的人；难道你以为体力旺盛的人的子孙和那些还未到体力旺盛年龄或者已经过了体力旺盛年龄的人的子孙都是一样的吗？”

“当然不会是一样的”，希皮阿斯回答。

“那末，哪一个是更好呢？”苏格拉底问。

“显然是体力旺盛的人的子女”，希皮阿斯回答。

“那末，体力不旺盛的人的子女精神一定不会饱满了？”

“的确，大有可能”，希皮阿斯回答。

“那末，这样的人是不应该有子女的了？”

“是不应该”，希皮阿斯回答。

“那末，这样生出的子女是他们不应该生的了？”

“我看是这样”，希皮阿斯回答。

“既然如此，如果不是这些人有不好的子女，还会是什么别人呢？”

“在这一点上我也同意你的意见”，希皮阿斯说。

“还有，以德报德，岂不也是到处都承认的一条律法吗？”

“是的，不过这条律法人们也违犯了”，希皮阿斯说。

“那些违犯这条律法的人，岂不是遭受丧失好的朋友和不得不求告那些恨自己的人的刑罚吗？那些善待熟人的人岂不就是好的朋友、那些受恩不报的人岂不是因为忘恩负义而被人所恨吗？但是，由于和善待自己的人结交对他们有极大的好处，他们岂不是仍然会竭尽全力追求这样的人吗？”

“的确，苏格拉底”，希皮阿斯说道，“所有这一切似乎都是由神来的，因为在我看来，凡是其本身就给违犯的人带来刑罚的律法，一定是由比人更好的立法者所制定的”。

“那末，希皮阿斯，你以为正义的律法和非正义的律法哪一个是由神所制定的呢？”

“非正义的律法当然不是由神所制定的”，希皮阿斯回答，“因为如果神不制定正义的律法就很难有什么别的人制定这样的律法”。

“这样看来，神也是喜欢把正义和守法看为是同一回事了。”

就是这样，通过言论和实践，苏格拉底使得那些到他跟前的人成了比较正义的人。

第五章

苏格拉底使他的门人更有实践能力。自制的必要性，第1、2节。不自制的坏处，第3—7节。自制的好处，第8—10节。自制的人的行为，第11、12节。

我现在要进一步叙述苏格拉底如何使那些和他交游的人更有实践能力。他认为，对于任何希望有高尚成就的人来说，自制都是必要的，因此，首先他使那些和他交游的人清楚地看出，在一切人当中，他自己对这方面是躬行实践的。然后，他又借着他的言论劝勉他的门人，要他们把自制看得比什么都更重要[30]。他既经常不断地把那些有助于德行的事记在自己心中，又以此提醒他的一切门人。我知道有一次他曾和尤苏戴莫斯作过关于自制的如下的谈话：

“尤苏戴莫斯，请告诉我”，苏格拉底说道，“你以为自由对于个人和城邦都是高贵而且美好的财产吗？”

“我以为确实是这样”，尤苏戴莫斯回答。

“那末，你以为那受身体的情欲支配，因而不能做那最好的事情的人是自由的人吗？”

“决不是”，尤苏戴莫斯回答。

“也许，在你看来，能够做最好的事情就是自由，从而受到阻碍，不能去做这类事情，就是没有自由了？”

“的确是这样”，尤苏戴莫斯回答。

“那末，在你看来，凡不能自制的人，的确就是没有自由的吗？”

“自然如此。”

“可是，你以为，那些不能自制的人是仅仅受阻挡不去做最好的事呢，还是也被迫去做那些最无耻的事呢？”

“在我看来”，尤苏戴莫斯回答道，“他们既受阻不去做最好的事，也被迫去做那些最无耻的事”[31]。

“你以为，那阻挡人去做最好的事，同时还强迫人去做最坏的事的是什么样的主人呢？”

“当然是最坏的主人了”，尤苏戴莫斯回答。

“你以为什么样的奴隶是最坏的奴隶呢？”

“我以为那些受制于最坏的主人的人就是最坏的奴隶”，尤苏戴莫斯说。

“这样看来，那不能自制的人就是最坏的奴隶了？”

“我想是如此”，尤苏戴莫斯回答。

“智慧就是最大的善，你岂不认为，不能自制就使智慧和人远离，并驱使人走向其相反的方向吗？你岂不认为，由于不能自制使人对于快乐留连忘返，常常使那些本来能分辨好坏的人感觉迟钝，以致他们不但不去选择较好的事，反而选择较坏的事，从而就阻碍了人们对于有用事物的注意和学习吗？”

“是有这样的情况”，尤苏戴莫斯回答。

“尤苏戴莫斯，我们试想一想，有什么比不能自制的人对于健全理智更不相称的呢？因我以为健全理智和不能自制两者的行为是恰好相反的。

“这我也同意”，尤苏戴莫斯回答。

“你想还有什么比不能自制更能拦阻人对于正当事物的注意呢？”

“我想没有了”，尤苏戴莫斯回答。

“令人宁愿选择有害的事而不愿选择有益的事，宁愿忽略有益的事反而注意有害的事，并且还迫使人去做和健全理智相违反的事，你想有什么比这对人更不好的事吗？”

“没有”，尤苏戴莫斯回答。

“自制给人产生的效果和不自制的效果正相反，岂不是很自然的事吗？”

“当然是这样”，尤苏戴莫斯回答。

“那末，产生这种相反效果的原因，对人来说，就是一大好事了？”

“确是如此”，尤苏戴莫斯回答。

“这样看来，尤苏戴莫斯，自制对于人就是一件大好事了？”

“很可以这样说，苏格拉底”，尤苏戴莫斯回答。

“尤苏戴莫斯，你曾经考虑过没有……？”

“考虑什么？”

“就是，尽管人们认为，不自制给人带来的唯一东西就是快乐，其实，它并不能做到这一点，惟有自制才能给人带来最大的快乐。”

“这是怎么讲呢？”尤苏戴莫斯问。

“因为，不能自制就不能忍饥、耐渴、克制情欲、忍受瞌睡，而这一切正是吃、喝、性交、休息，睡眠之所以有乐趣的原因；在经过了一段期待和克制之后，这些事才能给人以最大的快乐，而不能自制则恰恰阻碍了人们对于这种值得称道的最必要和最经常的乐趣的享受。惟有自制能使人忍受我所讲的这一切，因此，惟有自制才能使人享受我所提到的这些值得称道的快乐。”

“你说的这一切都是实话”，尤苏戴莫斯说。

“在另一方面，学习高尚和美好的事情，研究那些能以使人维护好自己的身体、治理好自己的家庭、有益于朋友和城邦，并且有制服敌人的本领——这一切不仅有益，而且还能产生最大的快乐——能自制的人在实践这一切的同时，也就享受了其中的乐趣，但不能自制的人却什么也分享不着。我们试想一想，有谁会比那些由于一心一意追求眼前的快乐，因而最少把这些付诸实践的人，更不适于享受它们呢？”

“苏格拉底”，尤苏戴莫斯说道，“我以为你好象在说，那些贪图身体的快乐的人，对于任何德行都是无分的”。

“尤苏戴莫斯”，苏格拉底回答道，“一个不能自制的人和最愚蠢的牲畜有什么分别呢？那不重视最美好的事情，只是竭尽全力追求最大快感的人，和最蠢笨的牲畜有什么不同呢？只有能自制的人才会重视实际生活中最美好的事情，对事物进行甄别，并且通过言语和行为，选择好的，避免坏的”。

苏格拉底说，必须这样，才能成为最高尚的、最幸福的和最有推理能力的人。他还说，διαλέγεοθαι（推理）这个词就是由于人们聚在一起，共同讨论，按着事物的性质进行διαλέγαυταζ（甄别）[32]而得来的。因此，有必要作最大的努力使自己准备好，对这进行充分的研究；因为这会使人成为最高尚的、最能领导人的和最能推理的人。

第六章

熟练论证和定义的价值，第1节。虔诚的定义，第2—4节。正义的定义，第5、6节。智慧的定义，第7节。善与美的定义，第8、9节。勇敢的定义，第10、11节。几个其它的定义，第12节。对苏格拉底论证方法的评述，第13—15节。

苏格拉底如何使他的门人更善于推理，我将试图加以论述。苏格拉底认为，凡懂得各种事物的不同性质的人，一定也能够把它们向别人说明。至于那些不懂得事物的不同性质的人，他认为这些人自己失败，并且使别人失败都是不足怪的。因此，他总是永不止息地和他的门人一同考察事物的不同性质。

详细论述他所下的一切定义工作量太大了，我将把我所认为足以说明他考虑事情的方法的事例尽量加以阐述。

首先，关于虔诚（εὐσεβεία），他的看法大致如下：

“尤苏戴莫斯”，他说，“请告诉我，你以为虔诚是一种什么样的事情呢？”

“当然是最美好的事情”，尤苏戴莫斯回答。

“你能说出什么样的人是虔诚的人吗？”

“我以为”，尤苏戴莫斯回答道，“就是那敬神的人”。

“人可以按照自己的意愿随便敬神吗？”

“不可以，必须按照一定的律法来敬神。”

“那末，那些知道这些律法的人就知道怎样敬神了？”

“我想是这样”，尤苏戴莫斯回答。

“那末，那些知道应当怎样敬神的人，岂不是也知道他不应当以不同于自己所知道的方法来敬神吗？”

“当然他知道不应当这样”，尤苏戴莫斯回答。

“但是，是不是有人以不同于他自己所知道应该的方式敬神呢？”

“我想没有”，尤苏戴莫斯回答。

“那末，知道什么对于神是合法的人，是不是按合法的方式敬神呢？”

“当然。”

“那末，按照合法的方式敬神的人就是按照应该的方式敬神了？”

“怎能不是这样呢？”

“按照应该的方式敬神的人就是虔诚的人？”

“当然。”

“那末，我们可以把虔诚的人正确地定义为凡知道什么对于神是合法的人了？”

“我想是这样”，尤苏戴莫斯回答。

“在对待人这一方面，是不是可以随着自己所愿意的那样做呢？”

“不可以，因为在这方面也有合法（与否）的问题。”[33]

“那末，那些按照律法彼此对待的人，是不是就是按照他们应该做的做了呢？”

“怎能不是呢？”

“按照应该做的去做的人岂不是做得好吗？”

“当然是做得好”，尤苏戴莫斯回答。

“那些在对待别人方面做得好的人，岂不是在人类事务方面也做得好吗？”

“大概会如此”，尤苏戴莫斯回答。

“那些遵守律法的人所做的事岂不是正义的吗？”

“当然”，尤苏戴莫斯回答。

“什么性质的事情叫做正义，你知道吗？”苏格拉底问。

“律法所吩咐的事情”，尤苏戴莫斯回答。

“那末，那些遵行律法的吩咐的人所做的就是正义的和应该的了？”

“怎能不是这样呢？”

“那些行正义之事的人难道不就是正义的人吗？”

“我想是如此”，尤苏戴莫斯回答。

“你想有什么遵守律法的人却不知道律法所吩咐的是什么吗？”

“我想没有”，尤苏戴莫斯回答。

“你想那些明知应该做什么的人，却会认为不应该做那些事吗？”

“我想不会这样”，尤苏戴莫斯回答。

“你知道有什么人不做他们明知应该做的事，反倒去做别的事吗？”“我不知道”，尤苏戴莫斯回答。

“那末，那些知道对于人什么是合法的人，所做的一定是正义的了？”

“当然”，尤苏戴莫斯回答。

“那样，做正义之事的人岂不就是正义的人吗？”

“还有什么别的人会是正义的人呢？”尤苏戴莫斯反问道。

“那末，我们把那些知道对于人什么是合法的人，定义为正义的人，岂不就是个正确的定义了吗？”

“我想是这样”，尤苏戴莫斯回答。

“我们试想一想，智慧是什么呢？请告诉我，你以为人们有智慧是因为他们知道事情呢，还是因为他们不知道呢？”

“显然是因为他们知道事情”，尤苏戴莫斯回答，“因为不知道事情的人怎么能算是有智慧呢？”

“那末，人之所以有智慧，是因为他们有知识了？”

“人有智慧如果不是因有知识，还能因为什么别的呢？”尤苏戴莫斯回答。

“你以为除了使人智慧的事以外，智慧还会是什么别的吗？”

“我以为不会是什么别的。”

“那末，知识就是智慧了？”

“我想是这样。”

“不过，你以为一个人能知道所有的事情吗？”

“当然不能，连一极小的部分都做不到。”

“这样看来，对凡事都有智慧的人是没有了？”

“当然没有”，尤苏戴莫斯回答。

“这样看来，每一个人只是在其有知识的事上才是有智慧了？”

“我想是这样。”

“尤苏戴莫斯，用这样的方法来研究善是不是可以呢？”

“怎样研究呀？”尤苏戴莫斯问。

“你以为同一样东西对所有的人都是有用的吗？”

“我看不是。”

“你是不是以为：对某些人有益的东西有时候对另一些人却是有害呢？”

“的确如此”，尤苏戴莫斯回答。

“除了有益的东西以外，你是不是也把另一些东西叫做善呢？”

“不”，尤苏戴莫斯回答。

“这样看来，对于任何人有益的东西，对他来说，就是善了？”

“我想如此”，尤苏戴莫斯回答。

“再拿美来说，我们还能按什么别的方法来下定义吗？难道我们能把一个身体、工具或你所知道的任何其他东西，因其对于一切都是美好的才称它为美吗？”[34]

“当然不能”，尤苏戴莫斯回答。

“那末，任何一件事物，它对于什么有用处，就把它用在什么上，那就是美了？”

“的确是这样”，尤苏戴莫斯回答。

“任何一件事物，如果把它用在它所对之有用的事以外的什么别的事上，它还会是美的吗？”

“对于任何一件别的事都不能是美”，尤苏戴莫斯回答。

“那末，有用的东西，对于它所有用的任何事来说，就是美的了？”

“我以为是这样”，尤苏戴莫斯回答。

“再说勇敢，尤苏戴莫斯，你以为它也是美好的事物之一吗？”

“我以为它是最美好的事物之一”，尤苏戴莫斯回答。

“那末，你以为勇敢是对最微不足道的事有用吗？”

“当然不是，而是对重大的事有用”，尤苏戴莫斯回答。

“那末，你以为处于可怕和危险的事物之前毫无知觉，这是有用吗？”

“决不是”，尤苏戴莫斯回答。

“这样看来，那些由于对于这一类事物性质的无知而不害怕的人，就不是勇敢的人了？”

“当然不是，因为如果是的话，许多疯子和懦夫就都是勇敢的人了。”

“那些对于本不可怕的事物反而害怕的人怎么样呢？”

“那就更不是勇敢的人了”，尤苏戴莫斯回答。

“那末，你以为那些在可怕和危险的事物面前能够临危不惧的人就是勇敢的人，而那些惊慌失措的人就是懦夫了？”[35]

“的确是这样”，尤苏戴莫斯回答。

“你以为在大难临头的情况下，除了那些善于应付的人以外，还有什么别的人能够临危不惧吗？”

“除了这些人以外没有别人”，尤苏戴莫斯回答。

“除了那些不善于应付的人以外，还有什么别的人会惊慌失措呢？”

“还有什么别的人呢？”尤苏戴莫斯回答。

“那末，双方岂不都是按照自己所认为应该的那样应付了吗？”

“怎能是别样呢？”尤苏戴莫斯回答。

“那末，那些不善于应付的人是不是知道他们应该怎样应付呢？”

“毫无疑问不知道”，尤苏戴莫斯回答。

“那末，那些知道应该怎样应付的人，只是那些能够应付的人了？”

“只是他们”，尤苏戴莫斯回答。

“那些并非完全错误的人怎样呢，难道他们在这种情况下也惊慌失措吗？”

“我想不是”，尤苏戴莫斯回答。

“这样看来，那些惊慌失措的人都是完全错误的人了？”

“很可能是这样”，尤苏戴莫斯说。

“这样看来，那些知道怎样应付可怕和危险情况的人就是勇敢的人，而那些完全错误的人都是懦夫了？”

“我看是这样”，尤苏戴莫斯回答。

在苏格拉底看来，君主制和僭主制是两种政体，但它们彼此很不相同。征得人民同意并按照城邦律法而治理城邦，他认为这是君主制；违反人民意志且不按照律法，而只是根据统治者的意愿治理城邦，是僭主制。凡官吏是从合乎法律规定的人们中间选出来的地方，他认为是贵族政治；凡是根据财产价值而指派官吏的地方，是富豪政治；凡是所有的人都有资格被选为官吏的地方，是民主政治。

当有人在某一点上和苏格拉底有争论，但不能把自己的意思说明白，只是断言，他所说的某人，（比苏格拉底所说的）更聪明，更有政治才能，更勇敢，等等，却拿不出证明的时候，苏格拉底就会按照以下方式，把整个讨论，引回到原则性问题上去：

“你是说你所推崇的人比我所推崇的，是更好的公民吗？”

“我是这么说。

“那样，我们为什么不首先考虑一下，一个好公民的本分是什么呢？”

“我们就这样做好了。”

“从财政方面来说，岂不是那能使城邦更富裕的人是更好的公民吗？”

“当然。”

“从战争方面来说，岂不是那能使城邦比敌人更强大的人是更好的公民吗？”

“怎能不是呢？”

“作为一个使节，岂不是那能化敌为友的人是更好的公民吗？”

“大概是。”

“在议会发言方面，岂不是那能止息纷争，创造和谐的人是更好的公民吗？”

“我想是。”

通过这种把讨论引回到原则性问题上去的办法，他就使那些和他争论的人清楚地看到了真理。

当[36]他和人讨论某一问题已有所进展的时候，他总是从已取得一致同意的论点逐步前进，认为这是讨论问题的一个可靠的方法；因此，每当他发表言论的时候，在我所知道的人中，他是最容易获得听众同意的人。他说，荷马称俄底修斯为“稳健的雄辩家”[37]，就是因为他能够把议论从人们公认的论点向前引进。

第七章

苏格拉底如何使他的门人有独创精神，适于管理事务；他的坦率和真挚，第1节。他认为应把量地学学到什么程度，第2、3节。他建议把天文学学到什么程度，第4—7节。应避免虚有其表的研究，第8节。应注意健康，第9节。向神求问，第10节。

从我以上所说的可以明显地看出，苏格拉底总是把自己的心意真诚地向他的门人表示出来的，现在我还要说一说他如何关心他们在其所适合的工作中有独立自主的工作能力。在我所认识的一切人中，他是一个最渴望发现他的门人们知道些什么的人。凡是一个善良和高尚的人所应该知道的事，只要他自己知道，他总是非常乐意地教导他们；如果他自己不熟悉的话，他就把他们带到那些知道的人那里去。他还教导他们，一个受了良好教育的人对于各门实际学问应该熟悉到什么程度。

例如，他说，一个人学习量地学，只须学到在必要时、能够对于买进、让出或分配的土地进行正确的丈量、或者对于劳动量进行正确的计算，这是很容易学会的。任何专心研究过测量学的人，都会知道一块地有多大以及它是怎样测量出来的。他不赞成为了研究复杂难解的图形而学习量地学；因他看不出这样做有什么用处，尽管他自己并非不懂这一套。他认为这样做会使人把毕生的精力都消耗在上面，以致许多别的有用的东西都无法学习了。

他也劝人要熟习天文学，但这只是为了能够知道夜间的时辰、月份节令、为了作水陆旅行、值夜班和其他必须按节令、月份或夜间工作的方便，以便利用征象来分辨上述时间。他认为这一切知识也是很容易从那些在夜间行猎、掌舵和许多其他职业上有必要知道这些事的人那里学到的。至于为了分辨那些不在同一轨道上旋转的天体、行星

和彗星、为了计算它们和大地的距离、他们旋转的周期和原因而消耗精力，这一切他都非常不赞成，他说，他看不出这样做有什么用处。其实他自己对于这些并非不懂，不过他认为这样做会消耗人的毕生精力，以致不能够学习许多别的有用的东西。

关于天空的事情，一般说来，他劝人不必去探究神明是怎样操纵每一个天体的：他认为这些都是人所不能发现的，并且认为，那些求神喜欢的人不应该去探究神所不愿意显明的事情。他还说，那些胆敢探究这些事的人，和阿拿萨哥拉斯一样，都有丧失神智的危险；阿拿萨哥拉斯以能解释神明的造化而夸耀，因而丧失了神智。

当阿拿萨哥拉斯说火和太阳是同一个东西的时候，他没有想到[38] 人们很容易看火，却不能凝视太阳，太阳光一晒，人的皮肤就发黑，被火光照皮肤却不会发黑；他也没有想到，没有太阳光的照耀，地里所出产的一切不能生长得好，但经火一烤，一切就都枯萎了。当他说太阳是块火热的石头的时候，他也没有想到这一事实；如果把石头放在火里，它既不会发光也不能长久抵抗火的威力，但太阳却永远是个最辉煌的天体。

苏格拉底也劝人学习算术[39]，但对于这，也像对于其他事情一样，他劝人避免作无意义的劳动。无论什么有用处的事，他总是亲自和他的门人一同研究，一同进行考察。

苏格拉底竭力劝勉他的门人，要注意身体健康。一方面要尽量向那些知道怎样保持健康的人学习，另一方面各人自己也要一生一世注意：什么食物、什么饮料和什么样的运动对自己有益处，以及怎样利用他们自己获得最好的健康。他说，一个这样关心自己健康的人将会发现，关于对健康有利的事情，他所晓得的比一个医生所晓得的还要多。

当任何人希望获得人类智慧所不能提供的帮助时，苏格拉底就劝他去研究占卜术，因为他说，那些知道神明如何通过朕兆把事情显示出来的人，任何时候都不会缺少神明的指点。

第八章

苏格拉底虽被处死刑，但这并不证明他的守护神是假的。他决心一死。他的无辜，鼓舞了他的勇气。他认为死了反有好处，因为他可以避免老年的痛苦。本书论证的总结。

如果有人认为，尽管苏格拉底曾说他的守护神预先提醒他什么事该做，什么事不该做，但他既被法官判处死刑，这就证明他所说关于守护神的事是假的，这样的人首先应该考虑的是：当时苏格拉底年事已高，即使那时不死，以后不久，他的生命仍然是要了结的；其次，他所失掉的只是所有的人都感到智力衰退的人生中最累赘的一段时期，而他所获得的则是：他显示了自己的精神力量；而且胜似任何人，他通过对于自己的案件所作的最真诚，最坦率和最正直的申诉赢得了光荣；并且最镇定、最勇敢地忍受了所判处的死刑。人们一致承认，直到目前为止，还想不起有任何比他更好地忍受了死的人。由于那个月正逢德利阿节[40]，按法律规定，在朝圣团[41]未从德拉斯回来之前，不得处死犯人，苏格拉底就不得不在判刑以后又活了三十天。在这一段时期中，所有和他在一起的人都清楚地看出，苏格拉底生活得和以前的时候没有一点两样，其实，在这以前，人们对于他比任何人都生活得愉快而恬静就已经非常赞叹了。任何人怎么能死得比这更好？有什么样的死比这样最英勇地死去更高尚呢？有什么样的死比这样最英勇地死去更幸福呢？有什么样的死比最幸福的死更为神所喜爱呢？

我还要把我从希帕尼卡斯的儿子海尔莫盖尼斯听到的关于他的事说一说。海尔莫盖尼斯说，米利托斯缮就了控诉状控诉苏格拉底以后，他听苏格拉底还是讲到很多事情，但却没有提到他被控诉这件事，他对苏格拉底说，应该考虑一下怎样辩护了。但苏格拉底的第一句话却是，“难道你不认为我一辈子就在进行着这件事吗？”当海尔莫盖尼斯问他怎样进行的时候，苏格拉底说他一辈子除了考虑什么是正义，什么是非正义，并且实行正义和避免非正义以外，任何别的事都没有做，他认为这就是他为自己所作的最好的辩护。但海尔莫盖尼斯又说道：“苏格拉底，你难道看不出雅典法官们由于受到言辞的影响已经把许多无辜的人判处死刑，但同时却把许多有罪的人释放了吗？”“可是，海尔莫盖尼斯”，苏格拉底回答道，“我本想考虑一下我在法官前的申辩辞的，但（我的）守护神却不许”。海尔莫盖尼斯说道：“你的话真怪”。“如果神明以为最好我现在就了结此生，你以为奇怪吗？”苏格拉底问道，“难道你不知道，到目前为止，我不承认有任何人生活

得比我更好或更幸福吗？因我认为，生活得最好的人是那些最好地努力研究如何能生活得最好的人；最幸福的人是那些最意识到自己是在越过越好的人。到目前为止，我觉得我自己的情况正是这样，当我和别人在一起并把自己和别人比较的时候，对于我自己我也一直是这样看法；不仅我自己是这样，我的朋友们对我也一直抱有这样的看法，这并不是由于他们爱我（因为那些爱别人的人对于他们所爱的人是会有这样看法的），而是因为他们知道，如果他们常和我在一起，他们自己也会成为很好的人。但如果我活得更长久一些，很可能我就不得不忍受老年的痛苦，目力减退哪，听觉不灵哪，思想迟钝哪，学习越来越缓慢哪，记忆力越来越衰退哪，以致那些我曾经比别人强的事情，反倒变得不如别人了。如果我不感觉到这些，生活就毫无价值，如果我感觉到的话，生活岂不就必然越来越坏而且越来越不幸了吗？”

“但如果我不义地死去，这乃是那些不义地处死我的人的耻辱，因为，不义既是可耻的，不义地做任何事岂不都是可耻的吗？[42] 但对我来说，别人对我不能作正义的判决或行为，有什么可耻呢？我看，后人对前人的看法，是随着他们生前受不义的待遇或者行不义的事而不同的。我也知道，如果我现在死去，人们对我的看法，也会和他们对那些处死我的人的看法不同，我知道他们会永远给我作证，我从来没有不义地待过任何人或者使任何人变坏，而总是在努力使那些和我在一起的人变得好些。”

苏格拉底就是这样和海尔莫盖尼斯以及其他的人谈话的。那些知道苏格拉底为人并羡慕德行的人们，直到今天，仍然在胜似怀念任何人地怀念着他，把他看作是对于培养德行最有帮助的人。对我来说，他就是像我在上面所描述的，是那样地虔诚，以致在没有得到神明的意见以前，什么事都不做；是那样地正义，即使在很微小的事上，也不会伤害任何人，反而将最大的帮助给予那些和他交往的人们；是那样地自制，以致任何时候他都不会宁愿选择快乐而不要德行，是那样地智慧，以致在分辨好歹上从来没有错误过，而且不需要别人的忠告，单凭自己就能分辨它们；是那样地有才干，能够说明并决定这一类事情；是那样地有才干，能够考验别人，指出他们的错误，劝勉他们追求德行和善良高尚的事情。在我看来，一个最善良、最快乐的人应该怎样，他就是那样的人。如果有任何人对这些描述还感到不满，那就让他把别人的品格和这些来比较一下，并加以判断吧。

【注释】

[1] 此句直译为，“因为就连他开玩笑的时候，所给人的帮助，也并不亚于他严肃认真的时候。”——译者

[2] 一般指在20岁以下的人。按希腊制度，一个男子必须到20岁才能在议会中有选举权和发言权。——译者

[3] 参看本书第二卷第6章第13节注。——译者

[4] 按原文直译为，“偶然地临到人们”。——译者

[5] 指上文竖琴、笛子、骑马等。——译者

[6] 指做政治家。——译者

[7] 原文Νή τή ν ἐν Ηραν，是苏格拉底爱用的口头语，意同Νή τὸ ν Δί α，强调语气，但一般是女人所用。——译者

[8] 量地师，原文为γεωμέ τρηζ，英译的几何学（Geometry）就是从这个希腊字得来，如果在现在，γεωμέ τρηζ就也可译为几何学家了。——译者

[9] 赛阿多拉斯是居兰尼人，曾教苏格拉底量地术。见柏拉图：《泰阿泰德》（严群译：《泰阿泰德，智术之师》一书中译为德兴多罗。商务印书馆1963年版）。——译者

[10] δ是希腊文δίκ χαιοζ（正义）的第一个字母，α是ἄ διχοζ（非正义）的第一个字母。——译者

[11] 原文Φιλοζοφία，哲学。——译者

[12] 传说中古希腊著名发明家，曾为克里新王米洛斯建造迷宫，据云，曾以蜡制的翅膀贴于身上飞翔。一译者

[13] 传说中古希腊一个非常聪明的发明家，曾因他的聪明遭受到俄底修斯的嫉恨。——译者

[14] 这里指波斯王，参看三卷五章第二十六节。——译者

[15] 原文Πένης，本指每日以劳动为生的人而言，应译为“劳动人民”，但由于苏格拉底在下面把Πένης和Πλούσιος（富人）对立而且还把Τύραννος（僭主）也包括在Πένης之内，显然他用的是这词的转义，即“穷人”而言。——译者

[16] 原文μηχανικός，这个词当名词用时为工匠，ἡ μηχανικ。——译者

[17] 原文σωφροσύνη，这个词有自制、节制、健全理智、清醒等意。——译者

[18] 方括号的一段话，一般希腊原本和译本都没有，只有补翁古典丛书的英译本有，据说只见于一种抄本，Kühner认为是伪作，这里的译文是根据纽约，D.Appleton and Company，1872年版，Xenophen’s Memorabilia of Socrates，with notes and introduction by R.D.C.Robbins的希腊文译出。因一般版本没有，特将原文抄录如下：[τὸ δὲ καὶ ἔρα ἡμῖν ἀφθόνως οὕτω πανταχοῦ διαχῦσαι, οὐ μόνον πρόμαχου καὶ σύντρεφον ζωῖς, ἀλλὰ καὶ πελάγη περᾶν διὰ αὐτοῦ καὶ τὰ ἐπιτδεῖα ἄλλους ἀλλαχόθ’ καὶ ἐν ἀλλυδαπῇ στελλομένοις ζεσθαι, πῶς οὐχ ὑπὲρ λόγον; —’Ανέκκρατον.—l。——译者

[19] 原文Κατὰ μικρόν，直译为“一点一点的”。——译者

[20] 原文ἄλοι，复数，显然苏格拉底是个多神主义者。——译者

[21] 这里的原文是“Τὸ δαιμόνιον”，通常苏格拉底用这个词来表示他的守护神，但在这里则是指一般的神明而言。——译者

[22] 指赖昂而言，赖昂是撒拉米出身的一个富有的雅典公民，为了避免三十僭主而逃回撒拉米，僭主们吩咐苏格拉底和另四个公民到撒拉米去把他带来处死，另四个人服从了，只有苏格拉底拒不执行。——译者

[23] 米利托斯是控诉苏格拉底的主要人物。——译者

[24] 希皮阿斯是当时一个有名的智者，柏拉图的著作里常提到他。——译者

[25] 方括弧里的原文，有些学者认为是后人伪作。——译者

[26] 原文Παύ ω，停止。——译者

[27] 原文αἴ σθάνομαι，知觉、看出、懂得。——译者

[28] 原文ἀπέ χεσθαι，避免。——译者

[29] 古斯巴达的立法者，约生于纪元前8世纪。——译者

[30] 此处分段是以娄卜古典丛书为准，和Watson略有出入。——译者

[31] 此句如按原文直译为："他们被迫去做后者，一点也不亚于他们受阻不去做前者"。——译者

[32] διαλέ γεσθαι，διαλέ γονταζ都是由διαλέ γω衍变而来，原有挑选、会谈、甄别、推理等义，西方语言中的辩证法一词，就是由这个词得来。——译者

[33] 这一句J.S.Watson的英译文是："No；but with respect to men also，he who knows what is in conformity with the laws，and how men ought，according to them，to conduct themselves towards each other，will be an observer of the laws。"（不可以，因为对待人也是一样，凡知道什么是合法的，并且知道根据律法，人们应该怎样彼此对待的人，就会是一个守法的人）。这是因为他是根据了另一个抄本，这个抄本的原文为："Οὔκ ἀλλά καὶ περὶ τούτους ὁ εἰδὼς ἅ έστι νόμιμα, καθ'ἃ δεῖ πως ἀλλήλοις χρῆσθαι, νόμιμος ἂν εἴη 我这里是根据娄卜古典丛书所用的抄本译的，其原文为：Οὔκ ἀλλὰ καὶ περὶ τούτους ἔστι νομιμα 。多数学者认为J.S.Watson所根据的抄本是伪作，不可凭信，这是从其意义的互不相合所可以清楚地看出来的。这就是我不采取前一抄本的原因。Josiah Renick Smith，在他校注的"Xenophon：Memorabilia

（Ginn & Company，Boston，1903年版）把ὁ εἰδὼς ἄ 和νόμιμος ἄν εἴη都放在括弧里，是采取了折衷的办法。——译者

[34] 苏格拉底的意思似乎是说，善、美等等，都是相对的，正如没有对于一切都有益的善，也没有对于一切都是美好（有益）的美；身体、工具或任何其他事物之所以被称为美，只是就其某一方面而言。J.S.Watson认为此句原文有误，参看补翁古典丛书J.S.Watson译：《上行记或居鲁斯远征记》和《苏格拉底回忆录》合订本，1875年，伦敦版499页注。——译者

[35] 这里的"临危不惧"和"惊慌失措"在原文里是用"好"（ἀγαθός）和"不好"（χαχόζ）两个词表达的，这是因原文ἀγαθός本含有"勇敢"，χαχός含有"怯弱"之意的缘故。Marchant和Watson在这里都只译为"good"和"bad"，Johannes Irmscher译为"sich bewä hren和versagen。"——译者

[36] 这里分段是按Watson，不是按Marchant。——译者

[37] 《俄底修斯》viii，171（议会中的稳健发言者）。——译者

[38] 以下的几个"没有想到"原文都是àγνoέ ω（不知道）。——译者

[39] 原文λογισμόζ，计算。——译者

[40] 德利阿节是在德拉斯（德拉斯据说是阿波罗神的出生地）举行的纪念阿波罗的一个节日；此节每年在雅典的11月即我们现在的5、6月之间举行。——译者

[41] 朝圣团是由国家派遣到神住所或运动会去的使节，雅典人每年派一个朝圣团携带祭品到德拉斯去，是为了纪念雅典民族英雄赛苏斯杀死人身牛头怪物，从而免除了向它进贡七男七女的可怕处罚。——译者

[42] 这里的意思似乎是，合法的形式并不能掩盖一桩行为的不义的实质，参看Josiah Renick Smith，《色诺芬：苏格拉底回忆录》251页注。——译者

苏格拉底在法官前的申辩

苏格拉底在被起诉以后，他关于自己的申辩和生命的终结所作的考虑，我以为都是值得回忆的。虽然别人已经论述了这些事，而且都不谋而合地提到了他的崇高的言论（这说明了苏格拉底的确是这样说的），不过，至于苏格拉底这时已经认为，对他来说，死比生更为可取，这一点他们并没有说明，因此，他的这些崇高的言论就显得是没有意义的了。但希帕尼卡斯的儿子海尔莫盖尼斯是他的亲密朋友，他曾作过这样的报导，显示了苏格拉底的这些崇高的言论和他当时的心情是正相符合的。海尔莫盖尼斯说，他看到苏格拉底当时什么事都讲到了，可是没有提到自己将要受审的事，他就问他："苏格拉底，难道不需要为自己的申辩考虑一下吗？"对此，苏格拉底首先的答复是："难道你不认为我一辈子都是在申辩着吗？"海尔莫盖尼斯问道，"你是怎样申辩的呢？""我一生一世没有做过不义的事，我以为这或许就是最好的申辩了"。海尔莫盖尼斯又对他说道："难道你看不出雅典人的法庭由于受到言辞的影响常常把无辜的人处死，而在另一方面，由于言辞所引起的恻隐之心或由于申辩的人话说得中听，也常把有罪的人释放了吗？"苏格拉底回答道："的确是这样；我曾有两次想着手考虑关于申辩的事，但我的守护神一直反对我这样做。"海尔莫盖尼斯对他说道："你讲话很奇怪"。苏格拉底说道，"难道你以为，即使在神明看来，我现在死去更好，也是奇怪的事吗？难道你不知道，到目前为止，我不承认有任何人比我生活得更好吗？我以为，那意识到自己一辈子度着虔诚和正义生活的人就是最幸福的人，因而，当我发现自己是这样的时候，我对于自己是感到非常快慰的，而且那些和我在一起的人对于我也是抱有同样的意见。现在，如果我还继续活下去，我知道龙钟老态就是不可避免的：目力变坏了；听觉减弱了；学习也越来越困难了；而且学过的东西也记不住了。当我感觉到自己精力不逮而怨天尤人的时候，怎么还能说我是在幸福地生活着呢？""因此，也许"，苏格拉底继续说道，"正是由于神明恩待我，照顾我，他才不仅使我在适当的年龄死去，而且还是用最容易的方法。因为，如果我现在被判罪，很明显，那些判处我的人会让我考虑一种最容易的、使朋

友最少感受痛苦、使死者最多被怀念的方式来结束我的生命。当一个人不给朋友的心上留下任何可耻和不愉快的回忆、身体还保持着健康、心灵还能表现友爱的时候就安静地死去，这样的人又怎能不被怀念呢？当我们认为务必用一切方法寻找理由来逃避一死的时候，神明反对我们完全是正当的，因为很明显，这种方法如果成功了，就不仅不能像现在这样结束生命，反而要准备饱尝疾病痛苦、在充满着各种不堪忍受的灾难而且毫无乐趣的晚年中死去”。“海尔莫盖尼斯”，苏格拉底继续说道，“无论如何我是不愿意这样死去的。但如果因为我阐述我从神和人所受的恩遇以及我对于我自己的看法而激惹了法官们，那我将宁愿选择死也不愿奴颜卑膝地乞求比死还坏得多的苟且偷生”。

海尔莫盖尼斯接着说，苏格拉底既然这样下了决心，在对方指控他不尊重城邦所尊重的神、反而引进另一些神和败坏青年以后，他就进前说道：“诸位，我首先感到惊奇的是，米利托斯怎么能说我不尊重城邦所尊重的神。因为其他凡是碰巧在场的人——连米利托斯本人，如果他愿意的话——都曾看见了我在公共节日在民众祭坛上献过祭。至于说到新神，我只是说神明的声音向我显明，指示我应该做的事罢了，这怎么能说是引进新神呢？而且，那些根据飞鸟的鸣声和人们的语言来求得神的启示的人，毫无疑问，也都是凭声音来判断的呀。难道还有人会争论打雷是否发出响声或者它是否最大的预兆吗？难道守候在三足鼎旁的普骚[1]女祭司本人不也是通过声音来传达神明旨意的吗？此外，神明预知未来的事，并把它指示给他所愿意指示的人，肯定也是如此；我所说的和众人所说、所想，完全一样。只是他们把那预示未来的事物叫做灵鸟[2]、神谕、兆头、先知，而我则是把它叫做守护神罢了。我以为我这样称呼比那些把神的权力归之于鸟类的人更为真实也更为虔敬。至于我在这件事上并未说谎得罪神，有以下的事足以证明：尽管我多次把神指示我的事告诉我的朋友们，从来没有一次证明过我所说的是假的。

法官们听了这些话就吵嚷起来，有的不相信苏格拉底所说的，有的则因苏格拉底从神那里受到比他们更大的恩典而起了嫉妒的心，苏格拉底接着又说道：“好吧，现在你们再听一些别的，你们当中那些不愿相信的人将会更加不信神是怎样重看我了。哈赖丰有一回在德尔非当着许多人的面向神求问关于我的事的时候，阿波罗的回答是：没有比我更自由、更正义、更能自制的人了。

法官们听了这些话，很自然地吵嚷得更加厉害起来，苏格拉底进一步说道："诸君，神明在关于拉开代莫尼人立法者卢库格斯的神谕中论到他的话比论到我的还要伟大呢！因为据说，当卢库格斯跨进神庙的时候神明对他说："我正在考虑着该把你称做神还是称做人"。阿波罗并没有把我和神相比，但他的确认为我比别人强得多。然而，在这方面你们也不应当盲目地相信神，而是应当把神所说的话仔细地加以研究。你们知道有谁比我更少受情欲的奴役呢？有谁比我更自由——从来不接受任何人的礼物或酬劳呢？你们能够合理地把谁看为比那安于自己的所有、不向任何别人有所求的人更正义呢？怎能不合理地把那自从懂话以来，就不止息地尽力寻求学习善的人不称之为聪明人呢？难道你们不认为，许多追求德行的本国同胞和从各处来的外国人，都宁愿和我交游，这就是我的劳苦没有白费的证明吗？尽管明知我是个不能用金钱回报他们的人，许多人还是渴想对我有所馈赠，我们应该说这是由于什么原因呢？为什么没有一个人要求我向他报恩，反倒有许多人异口同声地说他们欠我的恩情呢？为什么当围城[3]的时候，别人都自叹命苦，而我却能毫无困难地和城市最兴旺的时候同样地生活呢？为什么别人的享受是从市场上花大量金钱买来的，而我却能不用花钱，从自己的心灵里获得更甜蜜的享受呢？既然没有人能够证明我所说关于自己的话是假的，我受到神明和人们的赞扬岂不就是很合理了吗？然而，米利托斯，我这样地追求德行，你倒说我是败坏青年吗？我想我们一定懂得败坏青年是怎么一回事，你说一说你知道究竟有谁由于受到我的影响从虔诚变成邪恶、从自制变成放肆、从节俭变成浪费、从节酒变成狂饮、从爱劳动变成贪玩耍或者变成贪图其他罪恶的享受呢？"

"但我确实知道"，米利托斯回答道，"你已经引诱了许多人服从你而不服从自己的父母"。

"在教育问题上"，苏格拉底回答道，"我承认这一点，因为人们都知道这是我关心的对象。在健康问题上，人们都宁愿听从医生而不听从父母；而且毫无疑问，所有的雅典人，在立法会议上，都是听从那些最明智的发言者而不是听从他们自己的亲戚，在选择将领的时候，你们难道不是选择那些最精通军事的人，而不是选择自己的父母、兄弟或者甚至自己本人吗？

“苏格拉底”，米利托斯回答道，“这是因为这样做有好处，而且这也是一般的做法”。

“因此”，苏格拉底反问道，“在别的事上人们这样做，不仅受到一般的待遇，而且还受到极大的尊敬，而我，因为被有些人认为在对于人类有最大好处的教育方面很精通，反而被你们判处死刑，你难道不以为这是件奇怪的事吗？”

很显然，苏格拉底本人和那些为他申辩的朋友们所说的话要比我所记述的多得多，但我并不打算讲述他的全部受审经过，而是认为只指出这一点就够了；苏格拉底的用意只是要证明他所做的一切，既没有对神不虔敬，也没有对人不正义；他不但不想乞求免死，反而认为自己现在死去，正是时候。他的这种想法，在他被判刑以后，就越发清楚了。首先，当法官们吩咐他提出自己所认为的合适的刑罚时[4]，他不但自己不提，还不让他的朋友们代提。他说，提出这样的处刑就是承认自己有罪。后来，当他的同伴们想把他偷偷带出监牢时他也不肯跟他们走，反而似乎开玩笑地问他们是不是知道在亚底该以外，有什么死亡不会临到的地方。

当审问完结的时候苏格拉底说道：“诸位，那些教唆见证人作假见证诬陷我的人和那些被他们说服而听从他们的话的人总会感觉到自己是多么不虔诚和不正义的；至于我，既然没有人能证明我犯了所指控的罪，我又怎能认为自己现在比我被判罪以前有什么不如呢？因为并没有人能指出我不向宙斯、赫拉以及他们一夥的神献祭而反倒向新神献祭，也没有人能指出我指着什么别的神起誓或提到什么别的神的名字。我一直是在劝导青年要坚忍不拔，朴素节约，难道这能说是败坏青年吗？至于那些按法律规定应处死刑的罪过——抢劫庙宇、挖墙偷盗、卖人为奴、背叛祖国，连那些控告我的人也没有说我犯过这些罪。因此，你们怎么能够竟然认为我应被判处死刑。这是我大惑不解的”。

“不过，无论如何，别人不义地把我处死，我自己是没有理由因此而自惭形秽的。因为不光彩的不是我，而是那些定我罪的人。在这方面，那和我处于仿佛情况而被处死的帕拉梅代斯[5]也鼓舞了我。直到现在，帕拉梅代斯所提供给我们的美妙颂歌的题材也不是比那不义地处死他的俄底修斯所提供的要多得多。我知道，未来的时候，将如在

过去的时候一样，证明我从未损害过任何人或者使任何人变得坏些，与此相反，我总是使那些和我交谈的人得到好处，尽我所能地把好的事情白白地教给他们”。

苏格拉底讲了这些话以后就离开了，他的眼光、容貌和姿态，都表现出非常快乐的样子，和他所说的话完全符合一致。当他觉察出跟随他的人们在哭泣的时候，就问道：“这是怎么一回事呢？难道现在就哭起来了吗？你们岂不知道我从一生下来按本性老早就注定是要死的吗？的确，如果当百般福气正在倾注在我身上的时候而我突然死去，很显然这对于我自己和那些祝愿我幸福的人都是必然会带来痛苦的，但如果当难以忍受的祸患快要来到时而能了此一生，我以为这对于我既然是一件好事，你们大家也就应该高兴才是”。

这时在场的阿帕拉多拉斯是一个非常热爱苏格拉底的人，但在其他方面头脑却很简单，就说道：“可是，苏格拉底，看到他们这样不公正地把你处死，这是令我最难忍受的”。据说苏格拉底用手抚摸着他的头，同时微笑地问道：“亲爱的阿帕拉多拉斯，难道你希望看到我公正地而不是不公正地被处死吗？”

据说，当苏格拉底看到安奴托斯[6]走过时说道：“这是一个非常自负的人；我因看到城邦给予他一些很高的职位，曾对他说，‘不必再使你的儿子学做硝皮匠了’，就因为这个缘故，他竟以为如果把我处死，就是做了一件伟大而高尚的事情”。“看来这个恶棍并不知道”，苏格拉底接下去说道，“我们两人中谁做出了在永恒意义上的更有益、更高尚的事情，谁才是真正的胜利者”。苏格拉底接下去又说道，“荷马曾把预知未来的能力归之于那些快要死的人，我现在也想预言一点未来的事情。我曾有一度和安奴托斯的儿子在一起，看出他并不是一个缺乏精力的人。因此，我说他一定不会长久把时光消磨在他父亲给他准备的那样卑屈的职业上。但因为没有人认真照顾他的缘故，他就难免会染上某种可耻的嗜好而深深地陷在罪恶之中”。

苏格拉底这话并没有说错。这个青年人酷爱喝酒，他无论白天或黑夜总是在不停地饮酒，结果把自己弄得无论对城邦、对朋友或对自己都毫无价值。安奴托斯由于没有把自己的儿子教育好，同时也由于他的狂妄无耻，尽管自己已经死去，仍然留着恶名。

另一方面，由于苏格拉底在法庭上高抬自己，也招惹了法官们对他的忌恨，并使他们越发想要定他的罪，但我以为，苏格拉底所遭遇的，正是神所钟爱之人的命运：他避免了人生的最难忍受的部分，而且他的死法，也是一种最容易的死法。他表现了英勇不屈的精神；因为自从他认定了，对他来说，死比继续活下去更好以来，他就一直坚定不移地面向着死亡迎上前去，即使是对别的美好的事情也没有这样坚定，他从来没有对于死亡表示过任何软弱，而是极其高兴地、耐心地等待着，终于献出了自己的生命。

当我考虑到这个人的智慧和高尚品格的时候，我就不能不想念他，而在想念他的同时，更不能不赞扬他。如果在那些追求德行的人们中间有谁会遇到比苏格拉底更有益的人，我认为这个人就是最幸福的人了。

【注释】

[1] 普骚即德尔非的原名。——译者

[2] 古希腊人用以占卜未来的大鸟，如鹰鹗之类。——译者

[3] 指裴洛帕奈西战争，最后一年雅典城被斯巴达人围困而言。——译者

[4] ὑποτιμάομαι，这是雅典的一个法律用语，按雅典法庭有一种惯例，罪犯在被判刑以后可以自己提出一种较轻的处罚来请求法官们考虑。——译者

[5] 帕拉梅代斯是古希腊特洛伊的一个战士，由于俄底修斯等人所捏造的叛国罪而被处死。——译者

[6] 安奴托斯是苏格拉底受审时的三个原告人之一。——译者

中希英译名对照表

A

阿里斯提普斯，’Αριστίππος，Aristippus（居兰尼人，苏格拉底弟子，古希腊居兰尼派哲学创始人）

阿尔克比阿底斯，’Αλχιβιάδης，Alcibiades

阿尔格人，’Αργείοι，Argives

阿里斯托底莫斯，’Αριστόδημος，Aristodemus

阿赫戴马斯，’Αρχέδημος，Archedemus

阿加美农，’Αγαμέμνων，Agamemnon

阿尔加斯，”Αργος，Argus

阿来阿斯帕各斯，”Αρειος πάγος，Areopagus（基督教圣经《新约·使徒行传》17章19节译为亚略巴古，按原文意译为战神山，雅典——地名）

阿库梅诺斯，”Αχουμενός，Acumenus

阿斯克雷皮阿斯，’Ασχληπιός，Asclepius

阿姆非阿拉斯，’Αμφιαράος，Amphiaraus

阿拿萨哥拉斯，’Αναξαγόρας，Anaxagoras

阿波罗，’Απόλων，Apoollo

阿帕拉多拉斯，’Απολλόδωρος，Apollodorus

阿里斯通，’Αρίστων，Ariston

阿斯帕西亚斯，’Ασπασία，Aspasia

阿里斯托哈斯，’Αρίσταρχος，Aristarchus

安提斯泰尼斯，’Αντισθένης，Antisthenes

安提丰，’Αντιφῶν，Antiphon

安奴托斯，”Ανυτοζ，Anytus

艾利斯，’Ηλιζ，Elis

艾利斯人，’Ηλείοζ，Elean

艾皮哈莫斯，’Επίχαρμος，Epicharmus

艾锐赫修斯，’Ερεχθεύς，Erechtheus

艾皮根奈斯，’Επιγένης，Epigenes

艾拉西尼底斯，’Ερασινίδης，Erasinides

埃及，Αἰγύπτος，Egypt

B

毕达哥拉斯，Πυθαγόραζ，Pythagoras

波斯人，Πέρσηζ，Persian

伯罗奔尼撒（即裴洛帕奈西），Πελοπόννησοζ，Peloponnesus

波俄提亚，Βοιωτία，Boetia

波俄提亚人，Βοιωτόζ，Boeotion

白里克里斯，Περιχλῆζ，Pericles

柏拉图，ΠλάτωνPlato

D

戴米阿斯，Δημέαζ，Demea

狄阿奴沙多鲁斯，Διονυσόδωροζ，Dionysodorus 84

德拉斯，Δῆλοζ，Delos

戴利昂，Δήλιον，Delium

德尔非，Δελφοί，Delphi

狄奥多鲁斯，Διοδῶροζ，Diodorus

戴达洛斯，△αί δαλοζ，Daedalus

德利阿节，△ή λια，Delian festival

毒蜘蛛，φαλάγγια，venomous spider

E

俄底修斯，’Οδυσσεύ ζ，Odysseus（亦译奥德赛）

儿童欢舞节，γυμνοπαιδί α，gymnopaediae

F

弗吕吉亚，Φρυγί α，Phrygia

弗吕吉亚人，Φρύ γιοζ，Phrygian

非洲，Λιβύ η（原指非洲北部而言）（’Αφριχώ），Africa

费东达斯，Φαιδώ νδαζ，Phaedondas

G

格老孔，Γλαύ χων，Glaucon

H

哈利克里斯，Χαριλζ，Charicles

哈赖丰，Χαιρελν，Chaerephon

哈赖克拉泰斯，Χαιρελράτηζ，Chaerecrates

海尔莫盖尼斯，‘Ερμολνηζ，Hermogenes

赫西阿德斯，‘Ησλοδοζ，Hesiod

荷马，‘Ομηροζ，Homer

赫拉克雷士，‘Ηράλειζ，Hercules

赫拉（女神），Ηρα，Hera（相当于罗马女神Iuno）

赫拉克雷代斯，‘Ηραλεῦρ δηζ，Heraclides

哈尔米戴斯，Χαῦρ ῦρ δηζ，Charmides

赫尔米斯，‘Ερμῦρ ζ，Hermes

海妖，Σειρῦρ ν，Siren

J

居兰尼《（新约·马太福音书》译作古利奈），Κυρῦρ νη，Cyrene

居兰尼人，Κυρηναῦρ οζ，Cyrenian（一译古利奈人）

居鲁士，Κῦρ ροζ，Cyrus

迦太基人，Καρχηδόνιοι，Carthagians

K

克里提阿斯，Κριτῦρ αζ，Critias

克雷同，Κλεῦρ των Cleito

克里同，Κρῦρ των，Crito

开贝斯，Κῦρ βῦρ ，Cebes

克尔凯，Κιρῦρ η，Circe

克里托布洛斯，Κριτόβουλοζ，Critobulus

柯斯，Κωζ，Cos

凯贝塔，Κῦρ βητα（即开贝斯）

凯拉蒙.Κεράμων，Ceramon

凯克拉普斯，Κῦρ ῦρ ροψ，Cecrops

克拉诺斯，Κρόνοζ，Cronus

卡鲁托斯，Κολλῦρ τοζ，Collytus

克里特，Κρῦρ τη，Crete

库瑞博斯，Κῦρ ρηβοζ，Cyrebus

L

吕康，λῦρ χων，Lycon

拉开代莫尼人（即斯巴达人），Λαῦρ εδαιῦρ υιοζ，Lacedaemonians

吕底亚人，Λυδοῦρ，Lydians

利比亚人，Λῦρ βυεζ，Libyans

朗普洛克莱，Λαμπροῦρ λῦρ α，Lamprocles

莱巴底亚，Λεβαδεῦρ α，Lebadeia

赖昂，Λῦρ ωυ，Leon

卢库格斯，Λυῦρ οῦρ ργοζ，Lycvrqus

李哈斯，Λί χαζ，Lichas

M

梅格拉，Μέ γαρα，Megara

马其顿，Μαέ εδονέ α，Maccdo

梅格拉人（梅格拉派），Μέ γαρεύ ζ，Merarians

米利托斯，Μί λητοζ，Meletus

梅兰尼匹底斯，Μελανιππί δηζ，Melanippides

马俄太人，Μαιύ ται，Maeotians

梅农，Μύ υωυ，Menon

米西亚人，Μύ σιοζ，Mysian（米西亚指小亚细亚西北地区而言）

米洛斯，Μχύ νωζ，Minos（克里特王）

N

尼克阿斯，Νιχύ αζ，Nicias

那欧西库兑斯，Ναυσιχύ ύ δηζ，Nausicydes

尼各马希代斯，Νιχομαχί δηζ，Nicomachides

尼凯拉特斯，Νιχηρατοζ，Niceratus

O

欧罗巴，Εχρχπη，Europe

P

帕拉西阿斯，Παρράσιοζ，Parrhasius

皮斯提阿斯，Πιστχαζ，Pistias

帕如克利托斯，Πολχλειτιζ，Polycletus

普拉迪克斯，Πρόδιχοζ，Prodicus

帕拉克鲁斯推斯，Προχρο ύ στηζ，Procrustes

裴拉伊阿，Πειραι ή ，Piraeus

裴洛帕奈西（即伯罗奔尼撒），Πελοττόυυησαοζ，Peloponnesus

帕拉梅代斯，Παλαμ ή δηζ，Palamedes

普骚（德尔非的原名），Πυθ ώ ，Pytho

皮西底人，Πισιδηζ，Pisidian

S

塞拉苏洛斯，Θράσυλλοζ，Thrasyllus

赛阿格尼斯，Θ έ ογυιζ，Theognis

赛塔利阿，Θετταλ ί α，Thessaly

索弗克雷斯，Σόφοχληζ，Sophocles

琐克西斯，Ζε ῦ ξιζ，Zeuxis

斯库泰人，Σχ ύ θαι，Scythians

斯凯伦，Σχε ί ρωυ，Sciron

斯库拉，Σχ ύ λα，Scylla

赛拉门尼斯，Θηραμ ῆ υηζ，Theramene

赛比，Θ ῆ βαι，Thebes

赛比人，θηβάιοζ，Thebens

斯特拉本，Στράβωυ，Strabo

色雷斯人，Θρᾶζ，Thracians

赛阿达泰，Θεοδάτη，Theodate

赛阿多拉斯，Θεόδωροζ，Theodorus

撒拉米斯，Σαλαμίζ，Salams

赛苏斯，Θησευζ，Theseus

苏利阿，Θουρία，Thyrea

斯达第昂，στάδιου，stade（长度名，约合$606^{3}/_{4}$呎）

赛米斯托克勒斯，θεμστοχλχζ，Themistocles

苏格拉底，Σωχρατηζ，Socrates全书各处

T

泰苏斯，Θησευζ，Theseus

托尔米代斯，Τολμίδηζ，Tolmides

特洛伊，Τροία，Troy

X

希皮阿斯，‘Ιππίαζ，Hippias

希腊人，’’Ελληυεζ，Greeks

西西里，Σιχελχα，Sicily

叙利亚人，Σύροι，Syrians

西尼斯，Σίυιζ，Sinnis

西拉库斯，Συράχουσαι，Syracuse

希帕克拉退斯，‘Ιποχράτηζ，Hippocrates

西米阿斯，Σιμμᾶαζ，Simmias

希帕尼卡斯，‘Ιππούχοζ，Hipponicus

Y

尤苏戴莫斯，Εὐθυδήμοζ，Euthydemus

尤西比乌斯，Εὐσέβιοζ，Eusebius

亚里士多德，Ἀριστοτέληζ，Aristotle

犹太鲁斯，Εὔθηροζ，Eutherus

亚底该，Ἀττική，Attica

亚西亚，Ἀσία，Asia

亚该亚人，Ἀχαιῶν，Achaians

Z

宙斯，Ζεύζ，Zeus

译后记

本书的翻译是从1963年开始的，1965年上半年译完，紧接着就是“文化大革命”，林彪、四人帮趁机阴谋篡党夺权，出版部门人员下放、事业停顿，十年动乱，几乎弄到不可收拾的地步。若不是林彪、四人帮被粉碎、党的优良传统得到恢复，国家一切活动重又走上正确轨道，这个小小译本很可能永远没有和读者见面的机会。

在翻译本书的过程中，除对照希腊原文外，还参考了Johannes Irmscher的德译本《Xenophon： Erinnerungen an Sokrates》以及Sarah Fielding，E.C.Marchant等人的英译本。这些译本中相关部分常常出现差异，显然这与这几位译者对于原文理解的出入有关，也有是由于他们所依据的原文版本不同而产生的歧异，对此，我在如何取舍上，都择要在脚注中加以说明。我这样做的意思是要向读者交代，原书有过不止一种的版本，或者虽是同一版本，原文有过这样那样的不同译法，借以开阔眼界，为进一步研究提供参考。

书中专名译音，凡约定俗成的，例如：“柏拉图”，希腊原文为Πλάτωυ，字尾有n音，英文一般译为Plato，但也有译为Platon的，我采用的中译名即作柏拉图，又如“苏格拉底”，希腊原文为Σωκράτηζ，英文为Socrates，保留了字尾的s音，中译名通为“苏格拉底”则把字尾的s音略去了，因这些中译名沿用已久，已成习惯，即不再更动。其它的译名，一律根据希腊原名，尽可能使其接近原音，连名字最后的s或n音一般也予以保留，其所以这样做，一方面是为了力求接近原音，另一方面也是为了从中译名反求希腊原名时可以提供一条线索。译者既无意标新立异，也不反对用稍为简略译法以免过于冗长，只要能行得开，为大家所接受就好。

按本书希腊文原名为“ΞΕΝΟΦΩΝΤΟΣ ΑΠΟΜΝΗΜΟΝΕΥΜΑΤΑ”译成中文就是“色诺芬的回忆录”，并未讲回忆的是什么事或什么人。因苏格拉底这个名字在希腊已家喻户晓，就象中国《论语》一书，虽然没有提到孔子的名字，但一般人都知道是记录孔子言行的书。我国一般称此书为《苏格拉底回忆录》，这个书名易误为是苏格拉底本人的回

忆，所以，我现改译书名为“回忆苏格拉底”。作者色诺芬是苏格拉底的弟子，因此，也有把它译为《师门回忆录》的。

苏格拉底（公元前469—399），希腊雅典人，据说父为雕刻师，母为助产士。有人说他是古希腊哲学家阿基老（Archelaus）的弟子，是阿那克萨哥拉（Anaxagoras）的再传弟子。早年对自然科学颇感兴趣，精通当时的量地学（即几何学）和天文学，后因立志研究人类道德改造问题，乃毅然放弃与人类行为没有直接关系的几何学及天文学，专以探索人生目的何在（何为善）以教导雅典青年为职志。他自己没有留下什么著述，我们所知道关于他的事迹都是得自他的学生们的著作，主要是色诺芬和柏拉图二人。色诺芬是个军人，柏拉图是个思想家，虽然两人都出身贵族奴隶主家庭，但他们的秉赋不同，爱好各异，而苏格拉底是个多方面的天才，因而两个人笔下所描绘的苏格拉底也颇不相同，其实不过是两个人继承并强调了老师教诲的不同方面而已。

苏格拉底、柏拉图、亚里士多德号称希腊三杰，三杰之中以苏格拉底为首，其思想对西方世界文明影响极大。就连柏拉图和亚里士多德的成就也不能不说有一部分应归功于苏格拉底。他教导人要“认识自己”，又说，“我只知道我一无所知”，为了坚持自己的原则和信念，甘愿以身殉道（原则、信念），而不愿苟且偷生，所有这些应该说都是他的伟大处。但是，苏格拉底作为生活于一定历史条件和环境中的个人是有其局限性的，他的天文学知识距近代相差甚远，他过分强调了知的重要性而忽略了意志的作用（这一点后来他的学生柏拉图曾试图加以纠正）以及他的多神论思想都是他受历史条件局限的证明。我们研究苏格拉底，贵在批判地继承，撷取其精华，抛弃其糟粕，使古为今用，洋为中用。也许有人会说，苏格拉底是唯心主义哲学家，我们是唯物主义者，有什么好继承的呢？对于这种见解，笔者不敢赞同。黑格尔是人所共知的德国客观唯心主义者，马克思批判地吸取了他的辩证法中的“合理内核”，加以革命的改造，大大丰富了马克思主义哲学的内容，这一点谁又能否认呢？研究一点苏格拉底的思想，批判地继承这份文化遗产，我想肯定也会有一定好处的。

大卫·施特劳斯认为，“我们对于耶稣历史的知识是不完全的，也是不确定的”，而“苏格拉底的形象则要清晰明确得多，尽管他比耶稣还要早四百年”《（耶稣传》德文原著382—383页）。但是，和他的

意见正相反，以为苏格拉底的事迹充满神话传说的也大有人在，例如，美国圣母大学法学教授安登-赫尔曼·克鲁斯特（Anton Hermann Chroust）就写过一本叫做《苏格拉底，人和神话》（Socrates，Man and Myth）的书，提出了不少他认为是神话而非史实的问题。这就为我们提出了一个对于离我们时代久远，由于文献不足或互相矛盾而弄不大清楚的历史人物，究竟应采取什么态度的问题。这也是一个值得进一步深入探索的领域。

本书中的章节分段以及每章前的提纲都非原著所有，而是后人所加，一并译出是为了读者的方便。

由于译者学识浅陋，对苏格拉底很少研究，译文舛谬之处在所不免，敬祈读者指正。

译　者

1981.11.12

理想国　〔古希腊〕柏拉图著
回忆苏格拉底　〔古希腊〕色诺芬著
范畴篇　解释篇
〔古希腊〕亚里士多德著
新工具　〔英〕培根著
培根论说文集
第一哲学沉思集　〔法〕笛卡尔著
思想录　〔法〕帕斯卡尔著
知性改进论　〔荷兰〕斯宾诺莎著
全部知识学的基础　〔德〕费希特著
小逻辑　〔德〕黑格尔著
自然哲学　〔德〕黑格尔著
人类的由来（上、下册）
〔英〕达尔文著
感觉的分析　〔奥〕马赫著
美学史　〔英〕鲍桑葵著
精神分析引论　〔奥〕弗洛伊德著
基督何许人也　〔日〕幸德秋水著
科学的社会功能〔英〕J.D.贝尔纳著

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

作为意志和表象的世界

〔德〕叔本华 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
第一版序
第二版序
第三版序
第一篇 世界作为表象初论
§1
§2
§3
§4
§5
§6
§7
§8
§9
§10
§11
§12
§13
§14
§15
§16
第二篇 世界作为意志初论
§17
§18
§19
§20
§21
§22
§23
§24
§25

§26
§27
§28
§29
第三篇 世界作为表象再论
§30
§31
§32
§33
§34
§35
§36
§37
§38
§39
§40
§41
§42
§43
§44
§45
§46
§47
§48
§49
§50
§51
§52
第四篇 世界作为意志再论
§53
§54
§55
§56
§57
§58

§59
§60
§61
§62
§63
§64
§65
§66
§67
§68
§69
§70
§71
附录 康德哲学批判
叔本华生平及大事年表
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

大自然到底能否究诘呢?

——歌 德

第一版序

我原预定在这里提示一下应该怎样读这本书，才能在可能的情况之下加以理解。要由这本书来传达的只是一个单一的思想，可是，尽管我费尽心力，除了用这全本的书以外，还是不能发现什么捷径来传达这一思想。我认为这一思想就是人们在哲学的名义之下长期以来所寻求的东西。正是因为寻求了好久而找不到，所以有历史素养的人们，虽有普林尼早就给他们讲过"直至成为事实之前，多少事不都是人们认为不可能的吗？"（《自然史》，7.1.）仍然以为这是干脆不能发现的东西了，犹如不能发现点石成金，医治百病的仙丹一样。

上述这一待传达的思想，按人们所从考察它的各个不同的方面，就分别出现为人们曾称之为形而上学、伦理学、美学的那些东西。诚然，如果这思想就是我所认为的那东西，如上面所交代的，那么，它也就必然是这一切。

一个思想的系统 总得有一个结构上的关联，也就是这样一种关联：其中总有一部分〔在下面〕[1] 托住另一部分，但后者并不反过来又托住前者；而是基层托住上层，却不为上层所托起；上层的顶峰则只被托住，却不托起什么。与此相反，一个单一的思想 ，不管它的内容是如何广泛，都必须保有最完整的统一性。即令是为了传达的方便，让它分成若干部分，这些部分间的关联仍必须是有机的，亦即这样一种关联：其中每一部分都同样涵蕴着全体，正如全体涵蕴着各个部分一样；没有哪一部分是首，也没有哪一部分是尾。整个思想通过各个部分而显明，而不预先理解全部，也不能彻底了解任何最细微的部分。可是，尽管一本书就内容说和有机体是那么相像，但在形式上一本书总得以第一行开始，以最后一行结尾；在这方面就很不和有机体相像了。结果是形式和内容在这儿就处于矛盾的地位了。

在这种情况之下，要深入本书所表达的思想，那就自然而然，除了将这本书阅读两遍之外，别无良策可以奉告；并且还必须以很大的耐性来读第一遍。这种耐性也只能从一种自愿培养起来的信心中获得：要相信卷首以卷尾为前提，几乎同卷尾以卷首为前提是一样的；相信书中每一较前面的部分以较后面的部分为前提，几乎和后者以前者为前提是一样的。我之所以要说"几乎是"，因为事情并非完全如此。并且，只要有可能便把比较最不需要由后面来说明的部分放置在前那样的事，以及凡是对于容易理解和明晰有点儿帮助的东西，都已忠实地、谨严地做到了。是的，在这方面要不是读者在阅读中不只是想到每处当前所说，而且同时还想到由此可能产生的推论这也是很自然的，从而除了本书和这时代的意见，估计还有和读者的意见，实际上相反的那些矛盾之外，还可能加上那么多预料得到，想象得到的其他矛盾，假如读者不是这样，那么就会在一定程度上甚至达到如下的情况，即原来只是误会也必然要表现为激烈的反对了。于是人们更不认识这是误会了，因为艰苦得来的论述之清晰，措辞的明确，虽已使当前所谈的东西所有的直接含义无可怀疑，然而总不能同时说出这当前所谈的和其余一切一切的关系。因此，在读第一遍时，如已说过的，是需要耐性的。这是从一种信心中汲取的耐性，即深信在读第二遍时，对于许多东西，甚至对于所有一切的东西，都会用一种完全不同于前此的眼光来了解。此外，对于一个很艰深的题材要求其可以充分理解乃至不甚费力便可以理解，这种认真的努力使间或在书中这儿那儿发现重复，是具有理由的。整个有机的而不是链条式的结构也使间或要两次涉及同一个段落有其必要。也正是这一结构和所有一切部分间的紧密关联不容许我采取我平日极为重视的划分章节的办法，因而不得不将就把全书分为四篇，有如一个思想的四种观点一般。在每一篇中，都应留意不要因必须处理的细节而忽视这些细节所属的主要思想以及论述的全部程序。这便说出了对于不太乐意（对哲学家不乐意，因为读者自己便是一位哲学家）的读者要提出的第一项不可缺少的要求。这对下面的几项要求也同样是不可少的。

第二个要求是在阅读本书之前，请先读本书的序论。这篇序论并不在本书的篇幅中，而是在五年前以《充分根据律的四重根——一篇哲学论文》为题就已出版了的一本书。不先熟悉这个序论，不先有一

段预习功夫，要正确理解本书是根本不可能的。本书也处处以那篇论文的内容为前提，犹如该论文就在本书的篇幅中似的。并且还可以说，那篇论文如果不是先于本书几年前就已出版了的话，大概也不会以序论的形式置于本书卷首，而将直接并合于本书第一篇之内。现在，凡在那儿已说过的，在本书第一篇内就都省略了；单是这一缺陷就显示了这第一篇的不够圆满，而不得不经常以援引那篇论文来填补这一缺陷。不过，对于重抄自己写过的东西，或是把说得已够明白的东西，重复辛苦地又用别的字眼儿来表达一番，那是我极为厌恶的。因此，尽管我现在很有可能以更好的形式赋予那篇论文的内容，譬如说清除掉我当时由于太局限于康德哲学而有的一些概念，如"范畴"、"外在感"、"内在感"等；我还是宁愿采取这随时随地填补缺陷的办法。同时，我在那时也绝未深入地在那些概念上纠缠，所以那篇论文中的这些概念也只是作为副产品而出现的，和主题思想完全不相干。因此，只要理解了本书，在读者思想中就会自动的纠正那篇论文中所有这些处所。但是，只有在人们由于那篇论文而充分认识了根据律之后：认识它是什么，意味着什么，对什么有效，对什么无效，认识到根据律并不在一切事物之先，全世界也不是先要遵从并符合根据律，作为由根据律推论来的必然结果才有的；倒不如说这定律只不过是一个形式；假如主体正是进行认识的个体，那么，常以主体为条件的客体，不论哪种客体，到处都将在这种形式中被认识：只有认识了这些之后，才有可能深入这里第一次试用的方法，完全不同于过去一切哲学思维的方法。

但是，上述那种厌恶心情使我既不愿逐字抄写，也不愿用别的更差劲的字眼儿（较好的我已尽先用过了）第二次去说同一的东西；这就使本书第一篇还留下第二个缺陷。因为在我那篇《视觉与色彩》的论文第一章所说过的，本可一字不改的移入本书第一篇，然而我都把它省略了。所以，先读一读我这本早期的小册子，在这里也是一个先决条件。

最后，谈到对读者提出的第三个要求：这甚至是不言而喻就可以假定下来的；因为这不是别的，而是要读者熟悉两千年来出现于哲学上最重要的和我们又如此相近的一个现象：我是指康德的主要著作。

这些著作真正是对〔人的〕精神说话的，它们在精神上所产生的效果，虽在别的地方也有人这样说过，我认为在事实上很可比作给盲人割治翳障的外科手术。如果我们再继续用比喻，那么，我的目的就是要把一副黑色眼镜送到那些割治手术获得成功的病人手里。但是，他们能使用这副眼镜，毕竟要以那手术本身为必要的条件。因此，尽管我在很大限度内是从伟大的康德的成就出发的，但也正是由于认真研读他的著作使我发现了其中一些重大的错误。为了使他那学说中真纯的、卓越的部分经过清洗而便于作为论证的前提，便于应用起见，我不得不分别指出这些错误，说明它们的不当。但是，为了不使批评康德的这些驳议经常间断或干扰我自己的论述，我只得把这些驳议放在本书卷末特加的附录中。如上所说，本书既以熟悉康德哲学为前提，那么，熟悉这附录部分也就同样是前提了。从而，在这一点上说，未读本书正文之前，先读附录倒是适当的了；尤其是附录的内容恰同本书第一篇有着紧密的关联，所以更以先读为好。另一方面，由于这事情的本性使然，附录又会不时引证书内正文，这也是不可避免的。由此而产生的后果不是别的，而是附录也恰同本书的正文部分一样，必须阅读两遍。

所以康德 的哲学对于我这里要讲述的简直是唯一要假定为必须彻底加以理解的哲学。除此而外，如果读者还在神明的柏拉图 学院中留连过，那么，他就有了更好的准备，更有接受能力来倾听我的了。再说，如果读者甚至还分享了《吠陀 》 [2] 给人们带来的恩惠，而由于《邬波尼煞昙》U给我们敞开了获致这种恩惠的入口，我认为这是当前这个年轻的世纪对以前各世纪所以占有优势的最重要的一点，因为我揣测梵文典籍影响的深刻将不亚于十五世纪希腊文艺的复兴；所以我说读者如已接受了远古印度智慧的洗礼，并已消化了这种智慧；那么，他也就有了最最好的准备来倾听我要对他讲述的东西了。对于他，我所要说的就不会是像对于另外一些人一样，会有什么陌生的甚至敌视的意味；因为我可以肯定，如果听起来不是太骄傲的话，组成《邬波尼煞昙》的每一个别的，摘出的词句，都可以作为从我所要传达的思想中所引申出来的结论看；可是绝不能反过来说，在那儿已经可以找到我这里的思想。

不过，大多数读者已经要不耐烦而发作了，那竭力忍耐抑制已久的责难也要冲口而出了：我怎么敢于在向公众提供一本书时提出这许多要求和条件呢？其中前面的两个要求又是那么僭妄，那么跋扈？何况又恰逢这样一个时代，各种独创的思想如此普遍地丰富，单在德国每年就出版三千多种内容丰富，见解独到，并且全是少不得的著作；还有无数期刊甚至日报所发表的东西，都通过印刷机而成为公共财富呢？在这个时代，深刻的哲学家，单在德国，现存的就比过去几个世纪加起来的还多呢？因此，气愤的读者要问：如果要经过如许周折来阅读一本书，怎么能有个完呢？

对于这样的责难，我不能提出任何一点答辩。我只希望这些读者为了我已及时警告了他们不要在这本书上浪费一个小时，能够对我多少有点儿谢意。因为不满足我所提出的要求，即令读完这本书也不能有什么收获，所以根本就可丢开不读。此外，我还可以下大注来打赌，这本书也不会适合他们的胃口；却更可说它总是"少数人的事"，从而只有宁静地、谦逊地等待这些少数人了；只有他们不平凡的思维方式或能消受这本书。因为，这个时代的知识既已接近这样"辉煌"的一点，以至将难解的和错误的完全看作一回事；那么，在这个时代有教养的人们中，又有哪一位能够忍受几乎在本书每一页都要碰到一些思想，恰好和他们一劳永逸地肯定为真的、已成定论的东西相反呢？还有，当某些人在本书中一点也找不到他们以为正是要在这儿寻求的那些东西时，他们将是如何不快地失望啊！这是因为他们的思辨方式和一位健在的伟大哲人 [3] 同出一辙；后者诚然写了些感人的著作，只是有着一个小小的弱点：他把十五岁前所学的和认定的东西，都当作人类精神先天的根本思想。〔既然如此〕，谁还愿意忍受上述一切呢？所以我的劝告还是只有将这本书丢开。

但是，我怕自己还不能就此脱掉干系。这篇序言固然是在劝阻读者，但是这本书却是已经看到这序言的读者用现金买来的，他可能要问如何才能弥补这损失呢？现在，我最后脱干系的办法只有提醒这位读者，即令他不读这本书，他总还知道一些别的办法来利用它，此书并不下于许多其他的书，可以填补他的图书室里空着的角落，书既装订整洁，放在那儿总还相当漂亮。要不然，他还有博学的女朋友，也

可把此书送到她的梳妆台或茶桌上去。再不然，最后他还可以写一篇书评；这当然是一切办法中最好的一个，也是我特别要奉劝的。

在我容许自己开了上面玩笑之后，而在这意义本来含糊的人生里，几乎不能把〔生活的〕任何一页看得太认真而不为玩笑留下一些余地，我现在以沉重严肃的心情献出这本书，相信它迟早会达到那些人手里，亦即本书专是对他们说话的那些人。此外就只有安心任命，相信那种命运，在任何认识中，尤其是在最重大的认识中一向降临于真理的命运，也会充分地降临于它。这命运规定真理得有一个短暂的胜利节日，而在此前此后两段漫长的时期内，却要被诅咒为不可理解的或被蔑视为琐屑不足道的。前一命运惯于连带地打击真理的创始人。但人生是短促的，而真理的影响是深远的，它的生命是悠久的。让我们谈真理吧。

1818年8月于德雷斯顿

---

[1] 六角括号内的话系译者所加，下同。——编者注

[2] 《吠陀》是印度最古的梵文文献。《邬波尼煞昙》，亦称《奥义书》，是古印度宗教哲学典籍。（以下凡用阿拉伯数码注者，皆为译者所加，不另注明。）

[3] 雅各璧（F.H.J）。（以下凡用*注，皆为原作者注，不另注明。）

第二版序

不是为了同时代的人们，不是为了同祖国的人们，而是为了人类，我才献出今日终于完成的这本书。我在这样的信心中交出它，相信它不会对于人类没有价值；即令这种价值，如同任何一种美好的事物常有的命运一样，要迟迟才被发觉。因为，只是为了人类，而不可能是为了这转瞬即逝的当代，这个唯个人眼前妄念是务的世代，我这脑袋在几乎是违反自己意愿的情况下，通过漫长的一生，才不断以此工作为己任。在这期间，即令未获人们的同情，也并不能使我对于这一工作的价值失去信心。这是因为我不断看到那些虚伪的、恶劣的东西，还有荒唐的，以及无意义的东西[1]反而普遍地被赞赏，被崇拜；也虑及假如能识别真纯的、正确的东西的人们不是那么稀少，以至人们徒劳地遍访一二十年〔而不一见〕，那么，能生产这些真纯的、正确的东西的人们就不能是那么少数几个人，以致他们的作品嗣后得成为世事沧桑的例外；也顾虑到由于此变不常，使寄托于后世而使人振奋的期望，会归于泡影，而这却是每一个树立了远大目标的人为了鼓舞自己所必需的。——所以，谁要是认真对待，认真从事一件不产生物质利益的事情，就不可打算当代人的赞助。不过在大多数场合，他会看到这种事情的假象将在此期间在世界上取得它的地位而盛极一时，而这也是人世间的常规。人们必须是为事情本身而干它，否则它便不能成功；这是因为无论在什么地方，任何意图对于正确见解说来，总是危险。因此，每一件有价值的事物，如学术史上一贯证明了的那样，都要费很长久的时间才能获得它的地位和权威；尤其是有教育意义而不是娱乐性质的那类事物，更是如此。在这期间，假东西就大放光芒了。因为要把一件事情和它的假象统一起来，纵非不可能，也是很困难的。这正是这个贫困、匮乏的世界的灾难，一切都必须为这些贫困、匮乏作打算而为之奴役。因此，这世界并不是这样生就的，说什么任何一种高尚的、卓绝的努力，如指向光明和真理的努

力，可以在这世上无阻碍地兴盛起来，可以只为本身的目的而存在。并且，即令有那么回事，这样的努力真能显出自己的分量了，从而也把有关这种努力的观念带到人间来了，可是那些物质利益，那些个人目的立即就会把这种努力控制起来，以便使它成为这些利益和目的的工具或面具。准此，在康德重振哲学的威望之后，哲学必须又立即成为某些目的的工具；在上，是国家目的的工具；在下，是个人目的的工具。纵使严格地说来，作为工具的并不是哲学，然而也是和哲学同行的替身在冒充哲学。这也并不应使我们感到诧异，因为人间有难于相信的多数，由于他们的本性，除了物质目的外，就根本不能有其他目的；甚至不能理解其他的目的。如此看来，这追求真理的努力就太曲高和寡了，以致不能期待一切人，很多人，甚至少数人诚恳的来参加。尽管人们又一次，如在目前的德国看到哲学方面显著的活跃情况，看到普遍地在干着、写着、谈着哲学上的事物，人们却可满有信心地假定这些活动的真正"第一动机"，那掩藏着的动机，尽管人们道貌岸然，庄严保证，却只是现实的而非理想的目的，也即是个人的、官方的、教会的、国家的目的；一句话，他们心目中所有的只是物质利益。从而，使得这些冒牌世界睿哲们的笔尖这样紧张活动的也只是党派目的。同时，指导这些骚动分子的星辰并不是正确的见解，而是某些私图；至于真理，那就肯定是他们最后才考虑到的东西了。真理是没有党派的，它却能够宁静地，不被注意地通过这些哲学上的叫嚷争吵而退回自己的路，如同通过那些最黑暗的，拘限于教会僵硬信条的世纪的冬夜一样。那时，真理只能作为秘密学说传布于少数信徒之间，甚至于只能寄托在羊皮纸上。是的，我要说没有一个时代对于哲学还能比这样可耻地误用它，一面拿它当政治工具，一面拿它作营利手段的时代更为不利的了。或者还有人相信，在这种忙忙碌碌骚动的场合，真理也并未被忽视，也可在夹边一见天日呢？不，真理不是娼妇，别人不喜爱她，她却要搂住人家的脖子；真理倒是这样矜持的一位美人，就是别人把一切都献给她，也还拿不稳就能获得她的青睐呢！

政府既拿哲学当作达到国家目的的手段，那么，在另一面，学者们就视哲学讲座为一种职业，和任何能养活人身的职业一般无二了。他们竞奔那些讲座，保证自己有善良的意愿，也就是保证其意图是为

那些目的服务。他们也果然遵守诺言。所以，给他们指示方向的北斗星，不是真理，不是明澈，不是柏拉图，不是亚里士多德；而是雇佣他们来服务的那些目的。这些目的立即成为他们分别真伪，有无价值，应否注意〔什么〕两两之间的准绳。于是，凡是不符合那些目的的，哪怕是他们专业里最重要、最杰出的东西；就或是受到谴责，或是谴责有所不便，就采取一致加以无视的办法来窒息它。人们只要看看他们反对泛神论那种异口同声的热烈劲儿，能有一个白痴相信这股劲儿是从信服真理而来的吗？然则，这被贬为　口职业的哲学又焉得不压根儿蜕化为诡辩学呢？正因为这是势所必至的，而"端谁的碗，唱谁的歌"又自来便是有支配力的规律，所以古代就把靠哲学挣钱作为诡辩家的标志了。现在，还有这样的事也凑到这一起来，即是说在这世界的任何地方，除了庸才之外，再没有可以期待，可以要求，可以用金钱收买的东西了；所以人们在这儿也宁可对庸才偏爱一些。因此，我们就在德国所有的大学里，都看到这些亲爱的庸才殚精竭虑地，靠着自己的聪明，并且是按规定的尺码和目标在建立着一种根本还不存在的哲学；——这场表演，如果要加以嘲笑，那就近乎残忍了。

长期以来，哲学就是在这种情况下一贯被当作手段，一面为公家的目的服务，一面为私人的目的服务。而我呢，三十余年来，紧跟着自己的思路走，不为所乱。这正是，也仅是因为我之必须这样做而不能另有所作为，是由于一种本能的冲动使然。不过，也还有一种信心支持着这一冲动，我相信一个人既想出了真实的东西，照亮了隐蔽的东西，那么，这些东西总有一天会被另外一个思维着的精神所掌握，会要和这精神攀谈，使他愉快，安慰他。我们就是对这样的人说话，如同类似我们的人们曾对我们说过话而成为我们在这生命的荒野上的安慰一样。在这样的时候，人们从事于他们的事情是为了事情本身的，也是为了他们本人的。然而在哲学的深思中，却有这样一种奇特的情况：凡是往后对别人有所裨益的，偏是那些各人为自己精思，为自己探讨的东西，而不是那些原来是为别人已经规定了的东西。前者首先是在其一贯诚恳这个特征上看得出来的；因为人们总不会故意欺骗自己，也不会把空壳核桃送给自己。所以，一切诡辩和一切废话就都剔除了，结果是写下去的每一段落都能补偿阅读它之劳。如此说来，我的著作就显明地在脸上刺着"诚恳坦白"的金印；单凭这一点，

我的著作和康德以后三个著名诡辩家 [2] 的作品已迥然有别了。人们无论在什么时候，总会发现我站在反省思维的立场上，即理性的思索和诚实的报道这一立场上，而绝不是站在灵感 的立场上。灵感又称为“理性的直观”或“绝对思维”，而它的真名实姓则是瞎吹牛和江湖法术。我一面以上述那种精神工作，同时不断看到虚伪的东西，恶劣的东西有着普遍的权威；是的，瞎吹牛 [3] 和江湖法术 [4] 还享有最高的崇敬；而我则早就对当代人的赞许敬谢不敏了。当今这个世代既已二十年来把黑格尔这个精神上的珈利本 [5] 当作最伟大的哲学家叫嚷着，如此大声地嚷，以至整个欧洲都发出了回声；这样一个世代要使一个曾经目睹这一切的人还渴望他们的赞许，那是不可能的。这个世代再没有荣誉的桂冠可以送人了，它的赞美是猥滥的，它的责备也没有什么意义。我这里所说的是一本正经，我若有些想获得当代人的喝彩，我就得删去上二十处和他们意见全相反的地方，以及部分地他们认为刺眼的地方。但是，为了这种喝彩，只要是牺牲了一个音节，我也认为是罪过。完全严肃地说，只有真理是我的北斗星。向着北斗星，开始我只能希求自己的赞许，而完全不理会这个从一切高尚的精神努力的观点看来都是深自沉沦的时代，不理会那连个别例外也随同腐化了的民族文学；而在这种文学里把高雅的辞令和卑鄙的心术结合起来的艺术倒是登峰造极了。我固然永远丢不掉我的缺点、弱点，那是和我的天性必然联系在一起的，如同每人的缺点、弱点都是和每人的天性必然相连的一样；但我将不用卑鄙的逢迎迁就来增加这些缺点、弱点。

就这第二版说，首先使我感到愉快的是在二十五年后，我并没发现有什么要收回的东西；因此，我的基本信念，至少对我自己来说，是保持住了。既然如此，对只包括第一版全文的第一卷里的修改，自然绝不会触及本质的东西，而只是部分的涉及一些附带的东西，而这些改动的绝大部分是由这儿那儿添加的，极简短的、说明性质的附释所组成的。只在批判康德哲学的部分有些重要的修改和详尽的增补，这是因为这里的增改不能用一个单另的补充篇来处理，如同阐述我自己学说的那四篇，每篇都在第二卷里各有相应的补充篇章一样。而对于那四篇，我所以采用另加补充篇的增改办法，那是因为在该四篇写成后，已过了二十五年，在我的表现方式上和语调风格上都产生了显

著的变化，已不便再把第二卷的内容和第一卷掺和成一整个，正是“合之两伤”〔离之两美〕。因此，我把这两部分各别提出；而旧作中好些地方，即令我现在可以用完全不同的方式来表达，也没加更动；我要避免老年人的吹毛求疵损坏我较年轻时代的作品。这些地方如有应加改正之处，借助于第二卷，通过读者的思想，自然会更正的。这上下两卷书，名副其实地有着一种互为补充的关系；这是基于从智力方面说，人生不同的年龄阶段原是互为补充的。所以，人们将发现上下卷的关系不仅是这一卷所有的，是那一卷所无，而是每一卷的优点恰在于“此所存”为“彼所去”。如果我这著作的前半部有什么超过后半部的地方，那只是青春的火焰和初获信念时的热诚所能提供的东西罢了；而后者却以思想之高度的成熟和彻底胜过前者。这些又只是一个漫长的生命过程及其辛勤共同的果实所能有的。这又因为在我有力量初次掌握我这体系的根本思想时，在我立即探索这一思想的四个分支，又回到它的统一性而将整个思想作出明白表述时，我还不能够将这体系的一切部分充分地、透彻地、详尽地加以发挥，这是只有通过多年的沉思才能办到的。为了在无数事例上加以证实和解说，为了以极不同的论据来加强体系，为了先从一切方面加以阐明，然后大胆地把不同的观点加以对比，为了筛分驳杂的材料而有条不紊的依次表达出来，就要求这种长年的沉思。如果我这部书是一气呵成的，不是现在这样分成两半截而在阅读时又得放在一起使用，那对于读者是要适意些。但是也得请读者考虑一下，假如要那样做，就会是要求我在一个年龄阶段做完那只能在两个年龄阶段中完成的事情，也即是说，我必须在一个年龄阶段具有大自然把它分属于两个完全不同年龄阶段的性能。准此，我这部著作分成互为补充的两半截而提出的必要性，就可以比拟于另一种必要性：即是人们在制造一种无色的光学镜头时，不可能用一整块的玻璃制成，而是采取这样一种办法制成的，就是把一块用铅玻璃制的凸面透镜和一块用石灰碱玻璃制的凹面透镜两两配合；只有这两种透镜合起来的作用才能达到预定的要求。另一方面，关于同时使用上下两卷的不便，读者可于读物的交替和疲劳的恢复中得到一些补偿。这种补偿是同一头脑，在同一精神中，却在极不同的年代处理同一题材所带来的。并且，对于那些尚不熟悉我这种哲学的读者，则先读完第一卷，暂不涉及补充部分，留待读第二遍时再去参阅肯定要适宜些；否则读者将很难于从其关联去掌握整个体系，因为只有第

一卷是在这种关联中阐明这体系的，而第二卷则是为那些主要论点各别地寻求详尽的论据并加以充分的发挥。即令是没有决心把第一卷读上两遍的读者，也最好是先看完第一卷，然后单另看第二卷；〔读第二卷时〕并且要依着各章的顺序读，因为章与章之间都有一种相互的联系，联系虽然松懈一些，但中间的空隙，只要读者掌握好了第一卷，回想一下就可完全填补起来。此外，读者在第二卷中还可到处看到引证第一卷内与之相应的地方；为此目的，我把第一版第一卷中仅是用破折号标志的各段，在第二版中一律加上了分段的数字。

在第一版序言里，我已声明过我的哲学是从康德哲学出发的，从而彻底了解后者是前者的前提。在这里我再重申一次。因为康德的哲学，只要是掌握了它，就会在每个人头脑中产生一种根本的变化，一种如此重大的变化，真可当作一种精神的再生看待。只有康德哲学才能够真正排除掉头脑中那天生的、从智力的原始规定而来的实在主义；这是贝克莱和马勒布朗希[6]力所不及的，因为他们太局限于一般，康德却进入了特殊；并且康德进入特殊的方式是前无古人，后无来者的。这个方式对于人心具有一种特别的，可说是当下直接的作用；在这一作用下，人们就经受了一种彻底的幻灭，此后得以从另一眼光来看一切事物了。只有这样，读者对于我要提出的一些更积极的说明才有接受的可能。与此相反，谁要是没有掌握康德哲学，那么，不管他在别的方面读了些什么，他总是好像在天真状态中似的，即总是拘囿于那自然而然的、幼稚的实在论中。我们所有的人都出生在这种实在论中，它能教我们搞好一切可能的事情，就只不能搞好哲学。因此，这样一个人和掌握康德哲学的人，两者间的关系，就等于未成年人和成年人的关系一样。这一真理，在今天听起来是乖僻难解的，但在《纯粹理性批判》出版后的头三十年中却并不是这样。这是由于在那些年代之后，又有一个世代成长起来了，而这个世代并不理解康德；因为要理解康德，单靠一些走马观花式，粗心的阅读或听自第二手的报告是不够的。而这又是由于这个世代缺乏良好指导的结果，他们把时间浪费在庸俗的，也就是才力不称的人们，甚或是乱吹的诡辩家们的哲学问题上面了。这些诡辩家呢，又是别人不负责地向他们推荐的。因此，在这样教养出来的世代，他们自己的哲学试作中，总是从装模作样和浮夸铺张的外壳之中流露出基本概念的混乱以及难以言

说的生硬和粗鲁。如果有人还以为他可以从别人关于康德哲学的论述来了解康德哲学，那么，他就陷于一种不可挽救的错误。不如说，对于这类论述，尤其是最近期间的，我必须严重的提出警告。最近这几年来，我在黑格尔派谈康德哲学的文章中，竟遇到一些真是难于相信的神话。如何教那些从才茁芽的青年时代起就被黑格尔的胡扯扭伤了，损坏了的头脑，还能够追随康德那种意味深长的探讨呢？他们早就习惯于把空洞的废话当作哲学思想，把最可怜的诡辩当作机智，把愚昧的妄谈当作辩证法；而由于吸收了这样疯狂的词汇组合——要从这些词组想出点什么东西来，人的精神只有徒劳地折磨自己，疲困自己——，他们头脑的组织已经破坏了。对于他们，理性的批判没有用处，哲学没有用处，倒是应该给他们一种精神药剂，而首先作为一种清导剂，就应给以一小课健全的人类理智，然后人们可以再看，对于他们是否可以谈谈哲学了。所以康德的学说，除了在他自己的著作里，到任何地方去寻找都是白费劲；而康德的著作自始至终都是有教育意义的，即令是他错了的地方，失败了的地方，也是如此。凡对于真正的哲学家说来有效的，由于康德的独创性，对于他则是充类至极的有效；就是说人们只能在他们本人的著作中，而不能从别人的报道中认识他们。这是因为这些卓越人物的思想不能忍受庸俗头脑又加以筛滤。这些思想出生在〔巨人〕高阔、饱满的天庭后面，那下面放着光芒耀人的眼睛；可是一经误移入〔庸才们〕狭窄的、压紧了的、厚厚的脑盖骨内的斗室之中，矮檐之下，从那儿投射出迟钝的，意在个人目的的鼠目寸光，这些思想就丧失了一切力量和生命，和它们的本来面目也不相像了。是的，人们可以说，这种头脑的作用和哈哈镜的作用一样，在那里面一切都变了形，走了样；一切所具有的匀称的美都失去了，现出来的只是一副鬼脸。只有从那些哲学思想的首创人那里，人们才能接受哲学思想。因此，谁要是向往哲学，就得亲自到原著那肃穆的圣地去找永垂不朽的大师。每一个这样真正的哲学家，他的主要篇章对他的学说所提供的洞见常什百倍于庸俗头脑在转述这些学说时所作拖沓藐视的报告；何况这些庸才们多半还是深深局限于当时的时髦哲学或个人情意之中。可是使人惊异的是读者群众竟如此固执地宁愿找那些第二手的转述。从这方面看来，好像真有什么选择的亲和性在起作用似的；由于这种作用，庸俗的性格便物以类聚了，从而，即令是伟大哲人所说的东西，他们也宁愿从自己的同类人物那儿

去听取。这也许是和相互教学法同一原理，根据这种教学法，孩子们只有从自己的同伴那儿才学习得最好。

现在再同哲学教授们说句话。我的哲学刚一出世，哲学教授们就以他们的机智和准确微妙的手腕，识出了我这哲学和他们的企图毫无共同之处，甚至是对于他们有危险性的东西；通俗说来，就是同他们的那些货色格格不入。他们这种机智和手腕，以及他们那种稳健而尖刻的策略，借此他们随即发现了他们面前唯一正确的办法；那种完全的协调一致，他们以此来运用他们发现了的办法；最后还有他们用以坚持这办法始终不懈的坚忍性，这些都是我向来不得不"佩服"的。而这个办法，由于极其容易执行，原是很可采取的。显然，这办法就是完全"无视"并从而分泌之，"分泌"本是歌德不怀好意的一种措辞，原指"侵吞重要的和有意义的东西"。这种静默手段的影响，由于他们为了同伙们新生的精神产儿互相祝贺的疯狂叫嚣更加强了。他们以叫嚣强逼公众去欣赏他们在祝贺时用以互相招呼的那副像煞有介事的尊容。谁会看不出这种做法的目的呢？本来嘛，能有什么可以非议先顾生活，后谈哲学这一基本原理呢？那些先生们要生活，并且是靠哲学来生活。他们和他们的妻孥都指靠哲学，虽早有彼得拉克[7]说过："哲学啊，你是贫困地，光着身子地走进来的"，他们还是冒险这样做。可是我的哲学根本不是为此而制定的，人们不能拿它作口之用。我的哲学完全缺乏那些基本的，对于高薪给的讲坛哲学不可少的道具，首先就完全缺乏一种思辨的神学。而恰好是这种神学（和那惹麻烦的康德及其理性批判相反），应该是，必须是哲学的主要课题；似乎哲学也就持有一个任务，要不停地讲它绝对不能知道的东西。然而我的哲学竟全不承认哲学教授们那么聪明地想出来的，他们少不了的那一神话，关于一个直接而绝对地认识着，直观着或领会着的理性的神话。好像是人们只需一开始就用这神话拴住读者，往后就能以世界上最便当的方式，如同驾着驷马似的，闯入一切经验的可能性彼岸的领域，被康德完全地、永久地给我们的认识拦断了去路的领域；而人们在那儿所发现的恰好是直接启示了的，条理得停停当当的，现代的，犹太化的，乐观的基督教根本教义。我的哲学既缺乏这种基本道具，它是没有顾虑，不提供生活条件，深入沉思的哲学。它的北斗星仅仅只是真理，赤裸裸的、无偿的、孤独无偶的、每每被迫害的真

理。它不左顾，也不右盼，而是对准这座星辰直驶过去的。那么，天晓得，那“哺育的母亲”，也即是那善良的，可资为生的大学讲坛哲学，这种身背着百般意图，千种顾虑的包袱，小心翼翼地蹒跚而来，心目中无时不存着对天主的惶恐，无时不考虑着政府的意向、国教的规程、出版人的愿望、学生的捧场、同事们良好的友谊、当时政治的倾向、公众一时的风尚等等的讲坛哲学和我的哲学又有什么相干呢？再说，我对真理这种恬静认真的探讨，和那讲台上，课凳上叫嚣着的，一贯以个人目的为最内在动机的，头巾气的吵嘴，又有什么共同之处呢？显然，这两种哲学是根本各异其趣的。所以，就我而言，没有妥协，没有同行之谊；大抵除了那些什么也不追求，唯真理是务的人以外，没有一个人，也没有一个流行的哲学派别会在我这儿找到符合他们的打算的东西；因为所有这些派别都在追求他们的私图，而我则只有些见解可以贡献，可是这些见解又不适合他们的意图，而这又正是因为正确的见解本不是按意图的模型塑成的。准此，我的哲学如果也要适合讲台的话，那就得另有一个完全不同的时代事先成长培育起来才行。——如果这样一种哲学，人们不能借以　口的哲学也居然赢得了空气和阳光，甚至还赢得人们普遍的尊重，那倒是一件大好事咧！然而这种情况是必须防止的，大家要团结起来如同一个人一样来加以防止。可是，争论辩驳又不是容易的玩意儿；并且单为了下面这个原因，进行辩论已是一个不对劲的办法，那就是说公开辩论就会把公众的注意力吸引到这件事情上来，而研读我的著作又将使公众对哲学教授的课业失去胃口；因为谁尝过了严肃事物的滋味，他就觉得儿戏之谈，尤其是使人厌倦的一种不合胃口了。因此，他们一致采取的沉默法是唯一正确的办法，我也只能奉劝他们坚持这一办法，并且继续执行这一办法；一天行得通，就执行一天，直到有一天，人们把这种“无视”当作“无知”[8]的意味看，那时也还来得及趁风转舵。在此以前，却并没有剥夺任何人间或为自己的用途而拔下一根鹅毛管的权利，因为在自己家里，思想的澎湃一般是不会怎么闷煞人的。于是，那种“无视”和沉默法还能执行一个时期，至少在我还能活着这段时间内是可以的，而这就已经赢利不少了。如果在这沉默中，即令人们或在这儿或在那儿听出一些轻率不自量的声音，也就立即被教授们的大放厥词所汩没了。他们懂得怎样装模作样，用各种不同的花样来取悦于公众。不过，我要奉劝在这种做法的协调一致上，还须严格注意；

尤其要守护好那些青年人们，因为他们有时竟轻率的可怕咧。不过即使这样做了，我还是不能保证这一可赞美的办法就可以永久地执行有效，所以也不能对最后的结局负责。这即是说，如何引导那大体上善良的、随顺的公众，确是一个很特殊的事业。尽管我们在一切时代，都看到一些戈奇亚斯[9]，一些希比阿斯[10]高高在上，看到那荒唐的东西一般总是如日中天，而个别人的声音要想透出愚弄和被愚弄者双方的合唱似乎已不可能；不过，尽管这样，真纯的作品在任何时候都保有一种完全特有的、宁静的、稳健的、强有力的影响，如同由于奇迹一般，人们看到这种影响最后从喧嚣骚动的人群中往上直升，好像气球从地面上厚重的烟雾气围上升到更洁净的高空一样；而一旦上升到那儿，它就停留在那儿，没有人再能把它拽下来了。

1844年2月于美因河畔法兰克福

---

[1] 指黑格尔哲学。

[2] 指费希特、谢林、黑格尔三人。

[3] 费希特和谢林。

[4] 黑格尔。

[5] C是莎士比亚戏剧《暴风雨》中的丑鬼。

[6] M（1638—1715），法国唯心论哲学家，是偶因论和万有神论的代表。

[7] P（1304—1374），意大利诗人和人文主义者，开文艺复兴之先河。

[8] “无视”和“无知”同一词根，这种用法颇有俏皮意味。

[9] 皆古雅典诡辩家，这里用多数形式，是指这一类人而言。

[10] 皆古雅典诡辩家，这里用多数形式，是指这一类人而言。

第三版序

如果不是那些自己拿不出一件好东西，同时又阴谋不让别人的东西露出头来的人们，那么，真正的和纯粹的东西就更容易在世界上赢得地位了。这种情况，即令尚未完全窒息，也已阻碍了，耽误了好些有益于人世的东西。这情况对我本人的后果是：当这本书第一版问世时，我才三十岁；而我看到这第三版时，却不能早于七十二岁。对于这一事实，我总算在彼得拉克的名句中找到了安慰；那句话是："谁要是走了一整天，傍晚走到了，就该满足了。"（《智者的真理》第140页。）我最后毕竟也走到了。在我一生的残年既看到了自己的影响开始发动，同时又怀着我这影响将合乎"流传久远和发迹迟晚成正比"这一古老规律的希望，我已心满意足了。

读者将看到第二版所有的一切，都无遗漏地收在第三版内。第三版还包括了更多的东西，因为新加了些补充；如果同第二版一样排印，就会多出136面。

在本书第二版问世七年之后，我还发行了两卷《附加和补充》[1]。包括在这一书名中的东西，是由一些补充篇章组成的，补充我那哲学已有了的系统的叙述。这些东西如果收在这第三版的各卷内，那倒是很适当的；不过在那时，我只得将就利用当时可能的条件把它安顿好；〔须知〕那时我是否能看到这第三版，还很成问题呢。这一点是人们在上述《附加》第二卷中可以看到的，并且在各章的标题上也容易辨识出来。

1859年9月于美因河畔法兰克福

---

[1] 原文"P P"是德语化的希腊文，但并不普遍，仅叔本华用之。这里按希腊文原义译出。叔本华所以出此，显然是为了有别于本书第

二卷的补充部分。

第一篇 世界作为表象初论

服从充分根据律的表象经验和科学的客体

跳出童年时代吧，朋友，觉醒呵！

——J.J.卢梭

§1

“世界是我的表象”：这是一个真理，是对于任何一个生活着和认识着的生物都有效的真理；不过只有人能够将它纳入反省的、抽象的意识罢了。并且，要是人真的这样做了，那么，在他那儿就出现了哲学的思考。于是，他就会清楚而确切地明白，他不认识什么太阳，什么地球，而永远只是眼睛，是眼睛看见太阳；永远只是手，是手感触着地球；就会明白围绕着他的这世界只是作为表象而存在着的；也就是说这世界的存在完全只是就它对一个其他事物的，一个进行“表象者”的关系来说的。这个进行“表象者”就是人自己。如果有一真理可以先验地说将出来，那就是这一真理了；因为这真理就是一切可能的、可想得到的经验所同具的那一形式的陈述。它比一切，比时间、空间、因果性等更为普遍，因为所有这些都要以这一真理为前提。我们既已把这些形式 [1] 都认作根据律的一些特殊构成形态 [2] ，如果其中每一形式只是对一特殊类型的表象有效，那么，与此相反，客体和主体的分立则是所有那些类型的共同形式。客体主体分立是这样一个形式：任何一个表象，不论是哪一种，抽象的或直观的，纯粹的或经验的，都只有在这一共同形式下，根本才有可能，才可想象。因此，再没有一个比这更确切，更不依赖其他真理，更不需要一个证明的真理了；即是说：对于“认识”而存在着的一切，也就是全世界，都只是同主体相关联着的客体，直观者的直观；一句话，都只是表象。当然，这里所说的对于现在，也对于任何过去，任何将来，对于最远的和近的都有效；因为这里所说的对于时间和空间本身就有效；而又只有在时间、空间中，所有这些〔过去、现在、未来、远和近〕才能区别出来。一切一切，凡已属于和能属于这世界的一切，都无可避免地带有以主体为条件〔的性质〕，并且也仅仅只是为主体而存在。世界即是表象。

这个真理绝不新颖。它已包含在笛卡儿所从出发的怀疑论观点中。不过贝克莱是断然把它说出来的第一人；尽管他那哲学的其余部分站不住脚，在这一点上，他却为哲学作出了不朽的贡献。康德首先一个缺点就是对这一命题的忽略，这在本书附录中将有详尽的交代。与此相反，吠檀多哲学 [3] 被认为是毗耶舍的作品，这里所谈的基本原理在那里就已作为根本

命题出现了；因此印度智者们很早就认识这一真理了。威廉·琼斯 [4] 在他最近《论亚洲哲学》（《亚洲研究》，第四卷第164页）一文中为此作了证，他说："吠檀多学派的基本教义不在于否认物质的存在，不在否认它的坚实性、不可入性、广延的形状（否认这些，将意味着疯狂），而是在于纠正世俗对于物质的观念，在于主张物质没有独立于心的知觉以外的本质，主张存在和可知觉性是可以互相换用的术语。"这些话已充分地表出了经验的实在性和先验的观念性两者的共存。

在这第一篇里，我们只从上述的这一方面，即仅仅是作为表象的一面来考察这世界。至于这一考察，虽无损于其为真理，究竟是片面的，从而也是由于某种任意的抽象作用引出来的，它宣告了每一个人内心的矛盾，他带着这一矛盾去假定这世界只是他的表象，另一方面他又再也不能摆脱这一假定。不过这一考察的片面性就会从下一篇得到补充，由另一真理得到补充。这一真理，可不如我们这里所从出发的那一个，是那么直接明确的，而是只有通过更深入的探讨，更艰难的抽象和"别异综同"的功夫才能达到的。它必然是很严肃的，对于每一个人纵不是可怕的，也必然是要加以郑重考虑的。这另一真理就是每人，他自己也能说并且必须说的："世界是我的意志。"

在作这个补充之前，也就是在这第一篇里，我们必须坚定不移地考察世界的这一面，即我们所从出发的一面，"可知性"的一面；因此，也必须毫无抵触心情地将当前现成的客体，甚至自己的身体（我们就要进一步谈到这点）都仅仅作为表象看，并且也仅仅称之为表象。我们希望往后每一个人都会确切明白我们在这样做的时候，只仅仅是撇开了意志；而意志就是单独构成世界另外那一面的东西；因为这世界的一面自始至终是表象，正如另一面自始至终是意志 。至于说有一种实在，并不是这两者中的任何一个方面，而是一个自在的客体（康德的"自在之物"可惜也不知不觉的蜕化为这样的客体），那是梦呓中的怪物；而承认这种怪物就会是哲学里引人误入迷途的鬼火。

---

[1] 时间、空间和因果性等是直观和思维的形式（这是从康德来的），但叔本华用形式一词极广泛，主客分立也是一形式。表象的每一形式在根据律中都有一构成形态（Gt）或一形态（G）与之相应。

[2] 时间、空间和因果性等是直观和思维的形式（这是从康德来的），但叔本华用形式一词极广泛，主客分立也是一形式。表象的每一形式在根据律中都有一构成形态（Gt）或一形态（G）与之相应。

[3] 吠檀多哲学，印度的一个唯心主义哲学派别。

[4] 威廉·琼斯（1746—1794年），英国东方语文学家，西欧研究梵文的鼻祖。

§2

那认识一切而不为任何事物所认识的，就是主体。因此，主体 就是这世界的支柱，是一切现象，一切客体一贯的，经常作为前提的条件；原来凡是存在着的，就只是对于主体的存在。每人都可发现自己就是这么一个主体，不过只限于它在认识着的时候，而不在它是被认识的客体时。而且人的身体既已是客体，从这观点出发，我们也得称之为表象。身体虽是直接客体 [5] ，它总是诸多客体中的一客体，并且服从客体的那些规律。同所有直观的客体一样，身体也在一切认识所共有的那些形式中，在时间和空间中；而杂多性就是通过这些形式而来的。但是主体，作为认识着而永不被认识的东西，可就不在这些形式中；反而是这些形式总要以它为前提。所以，对于它，既说不上杂多性，也说不上杂多性的反面：统一性。我们永不能认识它，而它总是那认识着的东西，只要哪儿有"被认识"这回事。

所以，作为表象的世界，也就是这儿我们仅在这一方面考察的世界，它有着本质的、必然的、不可分的两个半面。一个半面是客体 ，它的形式是空间和时间，杂多性就是通过这些而来的。另一个半面是主体，这却不在空间和时间中，因为主体在任何一个进行表象的生物中都是完整的、未分裂的。所以这些生物中每一单另的一个和客体一道，正和现有的亿万个生物和客体一道一样，都同样完备地构成这作为表象的世界；消失了这单另的一个生物，作为表象的世界也就没有了。因此，这两个半面是不可分的；甚至对于思想，也是如此，因为任何一个半面都只能是由于另一个半面和对于另一个半面而有意义和存在：存则共存，亡则俱亡。双方又互为限界，客体的起处便是主体的止处。这界限是双方共同的，还在下列事实中表示出来，那就是一切客体所具有本质的，从而也是普遍的那些形式，亦即时间、空间和因果性，毋庸认识客体本身，单从主体出发也是可以发现的，可以完全认识的；用康德的话说，便是这些形式是先验地在我们意识之中的。 康德发现了这一点，是他主要的，也是很大的功绩。我现在进一步主张，根据律就是我们先天意识着的，客体所具一切形式的共同表述；因此，我们纯粹先天知道的一切并不是别的，而正是这一定律的内容。由此产生的结果是：我们所有一切先天明确的"认识"实际上都已在这一

定律中说尽了。我在《根据律》那篇论文中已详尽地指出，任何一个可能的客体都服从这一定律，也就是都处在同其他客体的必然关系中，一面是被规定的，一面又是起规定作用的。这种互为规定的范围是如此广泛，以至一切客体全部存在，只要是客体，就都是表象而不是别的，就整个儿都要还原到它们相互之间的必然关系，就只在这种关系中存在，因而完全是相对的。关于这些，随即再详论。我还曾指出，客体既各按其可能性而分为不同的类别，那由根据律普遍表示出的必然关系也相应的出现为不同的形态，从而又反过来保证了那些类别的正确划分。我在这里一贯假定，凡是我在那篇论文中所已说过的都是读者所已熟悉的，并且还在记忆中；因为，如果还有在那儿没有说过的，就会在这里给以必要的地位。

---

[1] 《根据律的四重根——一篇哲学论文》第二版，§22。

§3

在我们所有一切表象中的主要区别即直观表象和抽象表象的区别。后者只构成表象的一个 类，即概念。而概念在地球上只为人类所专有。这使人异于动物的能力，达到概念的能力，自来就被称为理性 [6] 。我们以后再单另考察这种抽象的表象，暂时我们只专谈直观的表象 。直观表象包括整个可见的世界或全部经验，旁及经验所以可能的诸条件。前已说过，这是康德一个很重要的发现，他正是说经验的这些条件，这些形式，也就是在世界的知觉中最普遍的东西，世间一切现象在同一方式上共有着的东西，时间和空间，在单独而离开它们的内容时，不仅可以抽象地 被思维，而且也可直接加以直观。并且这种直观不是从什么经验的重复假借来的幻象，而是如此地无须依傍经验，以至应该反过来设想经验倒是依傍这直观的；因为空间和时间的那些属性，如直观先验地所认识的，作为一切可能的经验的规律都是有效的；无论在哪儿，经验都必须按照这些规律而收效。为此，我在讨论根据律的那篇论文中曾将时间和空间，只要它们是纯粹而无内容地被直观的，便把它们看作是表象的一个特殊的，独自存在的类。这由康德所发现的，属于直观的那些普遍形式的本性固然如此重要，即是说这些形式单另独立于经验之外，可以直观地，按其全部规律性而加以认识，数学及其精确性即基于这种规律性；但是，直观的普遍形式还另有一个同样值得注意的特性，那就是根据律，在将经验规定为因果和动机律，将思维规定为判断根据律的同时，在这儿却又以一种十分特殊的形态出现；这一形态我曾名之为存在根据 。这一形态在时间上就是各个瞬间的先后继起；在空间上就是互为规定至于无穷的空间部分。

谁要是从那篇序论 [7] 清晰地明白了根据律在形态上有着差别的同时，在内容上又有完整的同一性，他也就会信服为了理解这定律最内在的本质，认识它那最简单的一个构成形态是如何的重要，而这就是我们已将它认作时间 的那一构成形态。如同在时间上，每一瞬只是在它吞灭了前一瞬，它的“父亲”之后，随即同样迅速地又被吞灭而有其存在一样；如同过去和将来（不计它们内容上的后果）只是像任何一个梦那么虚无一样；现在也只是过去未来间一条无广延无实质的界线一样；我们也将在根据律所有

其他形态中再看到同样的虚无性；并且察知和时间一样，空间也是如此；和空间一样，那既在空间又在时间中的一切也是如此。所以，从原因和动机所发生的一切，都只有一个相对的实际存在，只是由于，只是对于一个别的什么，和它自身同样也只是如此存在着的一个什么，而有其存在。这一见解中的本质的东西是古老的：赫拉克立特就在这种见解中埋怨一切事物的流动变化性；柏拉图将这见解的对象贬为经常在变易中而永不存在的东西；斯宾诺莎称之为那唯一存在着不变的实体的偶性；康德则将这样被认识的〔一切〕作为现象，与"自在之物"对立起来。最后，印度上古的智者说："这是摩耶[8]，是欺骗〔之神〕的纱幔，蒙蔽着凡人的眼睛而使他们看见这样一个世界，既不能说它存在，也不能说它不存在；因为它像梦一样，像沙粒上闪烁着的阳光一样，行人从远处看来还以为是水，像随便抛在地上的绳子一样，人们却将它看作一条蛇。"（这样的比喻，在《吠陀》和《布兰纳》经文中重复着无数次。）这里所意味着的，所要说的，都不是别的而正是我们现在在考察着的：在根据律的支配之下作为表象的世界。

---

[1] 只有康德把理性这概念弄混乱了，关于这一点请参照本书附录部分和我所著《伦理学根本问题》中《道德的基础》一篇，§6，第一版第148—154页，第二版第146—154页。

[2] 指《充分根据律的四重根——一篇哲学论文》，后文中提到的"那篇序论"都是指这篇论文，译者不再加注。

[3] 梵文原文是M，意为"欺假"、"骗局"，转义为外表世界的创造者，"摩耶之幕"已成国际词汇，即遮蔽真实世界的帷幕。

§4

谁要是认识了根据律的这一构成形态，即在纯粹时间中作为这一定律出现，而为一切计数和计算之所本的这一形态，他也就正是由此而认识了时间的全部本质。时间并不还是别的什么，而只是根据律的这一构成形态，也再无其他的属性。先后"继起"是根据律在时间上的形态，"继起"就是时间的全部本质。其次，谁要是认识了根据律如何在纯粹直观的空间中起着支配的作用，他也就正是由此而穷尽了空间的全部本质；因为空间自始至终就不是别的，而只是其部分互为规定的可能性，也就是位置。关于这方面的详细考察和由此而产生的结果，沉淀为抽象的概念而更便于应用，那就是全部几何学的内容。——同样，谁要是认识了根据律的又一构成形态，认识它支配着上述形式的（时间和空间的）内容，支配着这些形式的"可知觉性"，即支配着物质，也就是认识了因果律；他并由此也认识了物质所以为物质的全部本质了。因为物质，自始至终除因果性外，就再不是别的；这是每人只要思考一下便可直接理解的。物质的存在就是它的作用，说物质还有其他的存在，那是要这么想象也不可能的。只是因为有作用，物质才充塞空间、时间。物质对直接客体（这客体自身也是物质）的作用是"直观"的条件，在直观中唯有这一作用存在；每一其他物质客体对另一物质客体发生作用的后果，只是由于后者对直接客体先后起着不同的作用才被认识的，也只在此中才有其存在。所以，原因和效果就是物质的全部本质；其存在即其作用（详见《充足根据律》那篇论文§21第77页）。因而可知在德语中将一切物质事物的总括叫做现实性 Wirklichkeit，是极为中肯的；这个词儿比实在性Realität一词的表现力要强得多 [9] 。物质起作用，而被作用的还是物质。它的全部存在和本质都只在有规律的变化中，而变化又是物质的这一部分在别的一部分中引出来的，因此，它的全部存在和本质也完全是相对的，按一个只在物质界限内有效的关系而为相对的，所以〔在这一点上〕恰和时间相同，恰和空间相同。

但是，时间和空间假若各自独立来看，即令没有物质，也还可直观地加以表象；物质则不能没有时间和空间。物质是和其形状不可分的，凡形状就得以空间 为前提。物质的全部存在又在其作用中，而作用又总是指一

个变化，即是一个时间 的规定。不过，时间和空间不仅是分别地各为物质的前提，而是两者的统一才构成它的本质；正因为这本质，已如上述，乃存于作用中、因果性中。如果一切可想到的、无数的现象和情况，果真能够在无限的空间中毋庸互相拥挤而并列，或是在无尽的时间中不至紊乱而先后继起；那么，在这些现象和情况的相互之间就无需乎一种必然关系了；按这关系而规定这些现象和情况的规则更不必要了，甚至无法应用了。结果是尽管有空间中一切的并列，时间中一切的变更，只要是这两个形式各自独立，而不在相互关联中有其实质和过程，那就仍然没有什么因果性；而因果性又是构成物质真正本质的东西；所以，没有因果性也就没有物质了。——可是因果律所以获得其意义和必然性，仅仅是由于变化的本质不只是在于情况的变更本身，而更是在于空间中同一地点上 ，现在是一情况而随后又是一 情况；在于同一个 特定的时间上，这儿 是一情况而那儿 又是一情况；只有时间和空间这样的相互制约，才使一个规则，变化依之而进行的这规则有意义，同时也有必然性。从而，因果律所规定的不是仅在时间中的情况相继起，而是这继起是就一特定的空间说的；不是情况的存在单在一特定的地点，而是在某一特定的时间，在这个地点。变化也即是按因果律而发生的变更，每次总是同时 而又统一地关涉到空间的一定部位和时间的一定部分。于是，因果性将空间和时间统一起来了。而且我们既已发现物质的全部本质是在其作用中，也就是在因果性中，那么，在物质中，空间和时间也必然是统一的，即是说不管时间和空间各自的属性是如何互相凿枘，物质必须将双方的属性一肩挑起；在双方各自独立时不可能统一的在物质中都必须统一起来，即是将时间方面无实质的飘忽性和空间方面僵硬不变化的恒存统一起来；至于无尽的可分性则是物质从时空双方获得的。准此，我们看到由于物质才首先引出同时存在 ，它既不能在没有并列的孤立的时间中，也不能在不知有以前、以后和现在的孤立空间中。可是，众多情况的同时存在 才真正构成现实的本质，因为由于同时存在，持续 始有可能。而持续又在于它只是在某种变更上，与持续着的东西同时俱在之物的变更上看出来的；不过这同时俱在之物在此时也只是由于变更中有持续着的东西才获得变化 的特征，亦即在实体 ，也就叫做物质[10] 恒存的同时，性质和形式却要转变的特征。如果只单是在空间中，这世界就会是僵硬的、静止的，就没有先后继起，没有变化，没有作用；而没有作用，那就连同物质的表象也取消了。如果只单是在时间中，那么，一切又是太缥缈易于消逝的了，就会没有恒存，没有并列，因而也没有同时，从而没有持续，所以也是没有物质。由于时间和空间的统一才生出物质，这即是同时存在的可能性，由此才又有持续的可能性；再由于这后一

可能性，然后在情况变化的[11]同时，才有实体恒存的可能性。物质既在时间和空间的统一性中有其本质，它也就始终打上了双方的烙印。物质得以从空间追溯其来源，部分地是由于其形状，那是和它不可分的；但特别是（因为变更是只属于时间的，而单是只在时间自身中就没有什么是常住的）由于其恒存（实体）；而"恒存"的先验的明确性是完全要从空间的先验的明确性引出的[12]。物质在时间方面的来源是在物性上（偶然属性）展示出来的；没有物性，它绝不能显现；而物性简直永远是因果性，永远是对其他物质的作用，所以也就是变化（一个时间概念）。但是这作用的规律性总是同时关涉到空间和时间，并且只是由此而具有意义。关于此时此地 必然要发生怎样一个情况的规定，乃是因果性的立法所能及的唯一管辖范围。基于物质的基本规定是从我们认识上先验意识着的那些形式引申出来的，我们又先天赋予物质某些属性：那就是空间充塞，亦即不可透入性，亦即作用性；再就是广延，无尽的可分性、恒存性，亦即不灭性；最后还有运动性。与此不同的是重力，尽管它是普遍无例外的，还是要算作后天的认识；尽管康德 在《自然科学的形而上学初阶》第71页（罗森克朗兹版，第372页）上提出重力时，却把它当作是可以先天认识的。

如同客体根本只是作为主体的表象而对主体存在一样，表象的每一特殊的类也就只为主体中相应的一特殊规定而存在；每一这样的规定，人们就叫做一种认识能力。康德把作为空洞形式的时间和空间自身在主体方面的对应物叫做纯粹感性；这个说法本不大恰当，因为一提到感性就已先假定了物质；不过康德既已开了先例，也可以保留。物质或因果性，两者只是一事，而它在主体方面的对应物，就是悟性 。悟性也就只是这对应物，再不是别的什么。认识因果性是它唯一的功用，唯一的能力；而这是一个巨大的、广泛包摄的能力；既可有多方面的应用，而它所表现的一切作用又有着不可否认的同一性。反过来说，一切因果性，即一切物质，从而整个现实都只是对于悟性，由于悟性而存在，也只在悟性中存在。悟性表现的第一个最简单的，自来即有的作用便是对现实世界的直观。这就始终是从效果中认原因，所以一切直观都是理智的。不过如果没有直接认识到的某一效果而以之为出发点，那也就绝到不了这种直观。然而这样的效果就是在动物身体上的效果，在这限度内，动物性的身体便是主体的直接客体，对于其他一切客体的直观都得通过这一媒介。每一动物性的身体所经受的变化都是直接认识的，也即是感觉到的；并且在这效果一经联系到其原因时，就产生了对于这原因，对于一个客体 的直观。这一联系不是在抽象概念中的推论结果，不经由反省的思维，不是任意的；而是直接的、必然

的、妥当的。它是纯粹悟性 的认识方式；没有悟性就绝到不了直观，就只会剩下对直接客体变化一种迟钝的、植物性的意识；而这些变化，如果不是作为痛苦或愉快而对意志有些意义的话，那就只能是完全无意义地在互相交替着而已。但是，如同太阳升起而有这个可见的世界一样，悟性，由于它唯一的单纯的职能，在一反掌之间 就把那迟钝的，无所云谓的感觉转变为直观了。眼、耳、手所感觉的还不是直观，那只是些感觉张本。要在悟性从效果过渡到原因时，才有这世界，作为在空间中展开的直观，在形态上变更着的，在物质上经历一切时间而恒存的世界，因为悟性将空间和时间统一于物质 这个表象中，而这就是因果性的作用。这作为表象的世界，正如它只是由于悟性而存在一样，它也只对悟性而存在。我在《视觉和色彩》那篇论文的第一章里已经分析过悟性如何从感官所提供的张本造成直观，孩子们如何通过不同官能对同一客体所获印象的比较而学会直观，如何只有这样才揭穿了这许多感官现象〔之谜〕：譬如用两只眼睛观看而事物却只是单一的一个，但在斜视一物时又现出重叠的双影；又如眼睛同时〔而不是先后〕看到前后距离不同的各对象；还有由于感觉器官上突然的变化所引起的一切假象等等。关于这一重要的题材，我在《根据律》那篇论文的第二版§21里已有过更详细、更彻底的论述。凡是在那儿说过的，原应该在这里占有它必要的篇幅，应该在这里重说一遍；不过我对于抄写自己的东西几乎同抄写别人的是同样的厌恶；同时，我现在也不能比在那儿作出更好的说明；因此，与其在这儿再重复，我宁可只指出到那儿去参考，并且假定那儿说过的也是众所周知的。

〔所有这些现象，如〕经过手术治愈的先天盲人和幼儿们的视觉学习；两眼感觉所得的只现为单一的视像；感觉器官受到震动而失去正常情况时所产生的双重视象或双重触觉；对象的正竖形象却在视网膜上现为倒影；色彩之移植原只是一种内在功能，是眼球活动的两极分化作用，却到了外在的对象上；最后还有立体镜；——这一切都牢固而不可反驳地证明了一切直观 不仅是感性的而且是理智的，也就是悟性从后果中认取原因的纯粹认识， 从而也是以因果律为前提的。一切直观以及一切经验，自其初步的和全部的可能性说，都要依赖因果律的认识；而不是反过来，说什么因果律的认识要依赖经验。后面这一说法即休谟的怀疑论，在这里才第一次将它驳斥了。原来因果性的认识不依赖一切经验，亦即这认识的先验性，只能从一切经验要依赖因果性的认识而得到说明；而要做到这一点，又只有以这里提出的和方才指出要参照的那几段所采用的方式来证明因果性的认识根本就已包含在直观中，而一切经验又都在直观的领域中；也就是从

经验这方面来说，因果性的认识完全是先验的，是经验假定它为条件而不是它以经验为前提。〔只有这样来证明才是正确的，〕但是，这可不能从康德所尝试过，而为我在《根据律》那篇论文§23中所批判过的方式得到证明。

---

[1] 叔本华作此说，是因Wirklichkeit一词词根是动词，即作用，影响，效果等义；而Realität一词词根出自拉丁文res，是事物的意思，不含有"作用"的意味。

[2] 物质和实体是一个东西，于附录中已详论。

[3] 这也指出康德用以说明物质的根据："物质是在空间中运动的东西"：因为运动只在时间空间的统一中存在。

[4] 不是从时间的认识引出的，如康德所想的那样，详见附录。

§5

人们还得防止一个重大的误会，不要因为直观是经由因果性的认识而成立的，就以为客体和主体之间也存在着原因和效果的关系。其实，更正确的是：这一关系总是只存在于直接的和间接的客体之间，即总是只存在于客体相互之间。正是由于上述那错误的前提[13]，才有关于外在世界的实在性的愚蠢争论。在争论中，独断论和怀疑论相互对峙；前者一会儿以实在论，一会儿又以唯心论出现。实在论立客体为原因而又置该原因的效果于主体中。费希特的唯心论则〔反过来〕以客体作为主体的后果，可是，在主体客体之间根本就没有什么依傍着根据律的关系，而这一点又总嫌不够深入人心；因此，上述两种主张中彼此都不可能得到证明，而怀疑论却得以对双方发动有利的攻势。犹如因果律在它作为直观和经验的条件时，就已走在直观和经验之前，因而它就不可能是从这些学来的（如休谟所见）；客体和主体作为"认识"的首要条件时，也一样已经走在一切认识之前，因之也根本走在根据律之前；因为根据律只是一切客体的形式，只是客体所以显现的一贯方式；可是一提到客体就已先假定了主体，所以这两者之间不可能有根据与后果的关系。我的《根据律》那篇论文正是要完成这一任务，要说明该定律的内容只是一切客体的本质的形式，也即是客体之所以为客体的普遍方式，是一种附加于客体之所以为客体的东西。作为这样的客体，无论什么时候它总要以主体为前提，以主体为其必然的对应物；因此，这对应物就总在根据律的有效范围之外。关于外在世界的实在性〔所以有〕争论，正是基于错误地将根据律的有效性扩充到主体上；从这一误会出发，这个争论也绝不能理解它自己了[14]。一方面是实在论者的独断说，在将表象作为客体的效果看时，要把这是二而一的表象和客体拆开而假定一个和这表象完全不同的原因，假定一种自在的客体，不依赖于主体：那是一种完全不可想象的东西；因为〔客体〕在作为客体时，就已经是以主体为前提了，因而总是主体的表象。 另一方面，怀疑论在同一错误的前提下反对独断论说：人们在表象中永远只看到效果，绝不认识原因，也就是绝不认识存在，总是只认识客体的作用；而客体和它的作用也许根本没有什么相似之处，甚至于根本是将客体完全认错了，因为因果律是要从经验中撷取来的，而经验的真实性又要基于因果律。在这儿就应教

导争论的双方，第一，客体和表象是一个东西；其次是可以直观的客体的存在 就是它的作用 ，事物的现实性就正在其作用中；而在主体的表象之外要求客体的实际存在，要求真实事物有一个存在，不同于其作用，那是全无意义的，并且也是矛盾的。因此，只要直观的客体是客体，也即是表象，那么，认识了一直观客体的作用方式也就是毫无余蕴地认识了这客体；因为除此而外，在客体上就再没有什么是为这认识而留存着的东西了。就这一点说，这在空间和时间中的直观世界，既纯以因果性表出它自己，也就完全是实在的，它也就是它显现为什么的东西，并且它也是整个儿地、无保留地作为表象，按因果律而联系着，而显现它自己的。这就是它的经验的实在性。可是另一方面，一切因果性又只在悟性中，只对悟性而存在；所以那整个现实的世界，亦即发生作用的世界，总是以悟性为条件的；如果没有悟性，这样的世界也就什么也不是了。但还不仅是为了这一缘故，而是因为想象一个没有主体的客体根本就不能不是矛盾，我们才不能不干脆否认独断论所宣称的那种实在性，独立于主体之外的实在性。整个客体的世界是表象，无可移易的是表象，所以它自始至终永远以主体为条件；这就是说它有先验的观念性。但是它并不因此就是对我们说谎，也不是假象。它是什么，就呈现为什么，亦即呈现为表象；并且是一系列的表象，根据律就是其间一条共同的韧带。这样的世界对于一个健全的悟性，即令是在这世界最内在的意义上说，也是可理解的，它对悟性说着一种完全清晰的语言。只有那由于理性的误钻牛角尖以致怪僻成性的心灵，才会想到要为它的实在性争论。并且这争论总是由于误用根据律而起的，〔须知〕这定律固然将一切表象，不管是哪一种表象，互相联系起来，却并不将表象和主体联系起来，也不是同那既非客体又非主体而只是客体的根据那种东西联系起来。后者原是一个不成话的概念，因为只有客体才能是根据，并且又总是〔另一〕客体的根据。如果人们更仔细一些追究这外在世界实在性问题的来源，就会发现，除了根据律误用于不在其效力范围的事物之外，还要加上这定律各形态间一种特有的混淆情况；即是说这定律原只在概念上或抽象的表象上而有的那一形态被移用于直观表象上，实在的客体上了；是向客体要求一个认识根据，而事实上是客体除了变易根据之外，不能有其他的任何根据。根据律原来是以这样一种方式支配着抽象的表象，支配着联结成判断的概念的，就是说每一判断所以有其价值，有其妥当性，有其全部存在，亦即这里所谓真理 ，仅仅只能是由于判断同其自身以外的什么，同它的认识根据这一关系而来的，所以总得还原到这认识根据。与此相反，根据律在支配着实在的客体或直观表象时，就不是作为认识 根据律而是作为变易 根据律，作为因果律而有效的：每一客体，

由于它是变成的，也即是作为由原因所产生的效果，就已对这定律尽了它的义务了〔满足了这定律的要求〕。所以，在这儿要求一个认识根据，那是既无效又无意义的；这要求只能对完全另一种类的客体提出。所以，只要是就直观表现说话，它在观察者的心里既不激起思虑，也不激起疑义；这儿既无所谓谬误，也说不上真理，正误两者都是圈定在抽象的范围内，反省思维的范围内的事。在这儿，这世界对感官和悟性是坦然自呈的；它是什么，就以素朴的真相而显现它自己为直观表象；而直观表象又是规律地在因果性这韧带上开展着的。

到这儿为止，我们所考察过的外在世界的实在性问题，总是由于理性的迷误，一直到误解理性自己的一种迷误所产生的；就这一点说，这问题就只能由阐明其内容来回答。这一问题，在探讨了根据律的全部本质，客体和主体间的关系，以及感性直观本有的性质之后，就必然的自动取消了；因为那时这问题就已不再具任何意义了。但是，这一问题还另有一个来源，同前此所提出的纯思辨性的来源完全不同。这另一来源虽也还是在思辨的观点中提出的，却是一个经验的来源。在这种解释上，和在前面那种解释上比起来，这问题就有更易于理解的意义了。这意义是：我们都做梦，难道我们整个人生不也是一个梦吗？——或更确切些说：在梦和真实之间，在幻象和实在客体之间是否有一可靠的区分标准？说人所梦见的，比真实的直观较少生动性和明晰性这种提法，根本就不值得考虑；因为还没有人将这两者并列地比较过。可以比较的只有梦的记忆和当前的现实。康德是这样解决问题的："表象相互之间按因果律而有的关系，将人生从梦境区别开来。"可是，在梦中的一切各别事项也同样地在根据律的各形态中相互联系着，只有在人生和梦之间，或个别的梦相互之间，这联系才中断。从而，康德的答案就只能是这样说：那大梦（人生）中有着一贯的，遵守根据律的联系，而在诸短梦间却不如此；虽在每一个别的梦中也有着同样的联系，可是在长梦与短梦之间，那个桥梁就断了，而人们即以此区别这两种梦。不过，按这样一个标准来考察什么是梦见的，什么是真实经历的，那还是很困难，并且每每不可能。因为我们不可能在每一经历的事件和当前这一瞬之间，逐节来追求其因果联系，但我们又并不因此就宣称这些事情是梦见的。因此，在现实生活中，就不用这种考察办法来区别梦和现实。用以区别梦和现实的唯一可靠标准事实上不是别的，而是醒〔时〕那纯经验的标准。由于这一标准，然后梦中的经历和醒时生活中的经历两者之间，因果联系的中断才鲜明，才可感觉。在霍布斯所著《利维坦》第二章里，该作者所写的一个脚注对于我们这儿所谈的倒是一个极好的例

证。他的意思是说，当我们无意中和衣而睡时，很容易在醒后把梦境当作现实；尤其是加上在入睡时有一项意图或谋划占据了我们全部的心意，而使我们在梦中继续做着醒时打算要做的；在这种情况下，觉醒和入睡都一样未被注意，梦和现实交流，和现实沆瀣不分了。这样，就只剩下应用康德的标准这一个办法了。可是，如果事后干脆发现不了梦和现实之间有无因果关系（这种情况是常有的），那么，一个经历究竟是梦见的还是实际发生了的〔这一问题〕就只能永远悬而不决了。——在这里，人生与梦紧密的亲属关系问题就很微妙了；其实，在许多伟大人物既已承认了这种关系，并且也这样宣称过之后，我们就坦然承认这种关系，也不必惭愧了。在《吠陀》和《普兰纳》经文中，除了用梦来比喻人们对真实世界（他们把这世界叫做"摩耶之幕"）的全部认识外，就不知道还有什么更好的比喻了，也没有一个比喻还比这一个用得更频繁。柏拉图也常说人们只在梦中生活，唯有哲人挣扎着要觉醒过来。宾达尔 [15] 说："人生是一个影子〔所做〕的梦"（《碧迪安颂诗》第五首第135行）；而索福克利斯 [16] 说：

"我看到我们活着的人们，

都不过是，

幻形和飘忽的阴影。"

索福克利斯之外还有最可尊敬的莎士比亚，他说：

"我们是这样的材料，

犹如构成梦的材料一样；

而我们渺小的一生，

睡一大觉就圆满了。"

最后还有迦尔德隆 [17] 竟这样深深地为这种见解所倾倒，以至于他曾企图在一个堪称形而上学的剧本《人生一梦》中把这看法表达出来。

引述了这许多诗人的名句之后，请容许我也用一个比喻谈谈我自己的见解。〔我认为〕人生和梦都是同一本书的页子，依次联贯阅读就叫做现实生活。如果在每次阅读钟点（白天）终了，而休息的时间已到来时，我

们也常不经意地随便这儿翻一页，那儿翻一页，没有秩序，也不联贯；〔在这样翻阅时〕常有已读过的，也常有没读过的，不过总是那同一本书。这样单另读过的一页，固然脱离了依次阅读的联贯，究竟并不因此就比依次阅读差多少。人们思考一下〔就知道〕全篇秩序井然的整个读物也不过同样是临时拈来的急就章，以书始，以书终；因此一本书也就可看作仅仅是较大的一单页罢了。

虽然个别的梦得由下列这事实而有别于现实生活，也就是说梦不掺入那无时不贯穿着生活的经验联系，而醒时状态就是这区别的标志；然而作为现实生活的形式而已属于现实生活的〔东西〕正是经验的这种联系；与此旗鼓相当，梦中同样也有一种联系可以推求。因此，如果人们采取一个超然于双方之外的立足点来判断，那么在双方的本质中就没有什么确定的区别了，人们将被迫同意诗人们的那种说法：人生是一大梦。

现在我们再从外在世界实在性问题的这一根源，独当一面的、来自经验的根源，回到它那思辨的根源；那么，我们已发现这一根源第一是在于误用根据律，即用之于主体客体之间；其次，又在于混淆了这定律的一些形态，将认识根据律移用于〔只有〕变易根据律〔才〕有效的领域。虽然如此，要是这一问题全无一点儿真实内容，在问题的核心没有某种正确的思想和意义作为真正的根源，这问题就难于这样长期地纠缠着哲学家们了。准此，人们就只有假定，当这一正确的思想一开始进入反省思维而寻求一个表示的时候，就已走入本末倒置的，自己也不理解的一些形式和问题中去了。事实也是如此，至少，我的意见认为是如此。并且，人们对于这问题的最内在的意义既不知如何求得一个简洁的表示，我就把它确定为这样一个问题：这个直观的世界，除了它是我的表象外，还是什么呢？这世界，我仅仅是一次而且是当作表象意识着的世界，是不是和我的身体一样，我对于它有着一面是表象，一面又是意志的双重意识呢？关于这个问题更清楚的说明和肯定，将是本书第二篇的内容，而由此推演出的结论则将占有本书其余的篇幅。

---

[1] 指主体客体间的因果关系。

[2] 原文如此。这种拟人化的用法极为普遍，只要意义不太暧昧，均从直译。

[3] P（公元前522—前443），古希腊抒情诗人。

[4] Sh（公元前496—前406），古希腊悲剧作家。

[5] Cl（1600—1681），西班牙戏剧作家，军人，神父。

§6

现在在第一篇内，我们还只是把一切作为表象，作为对于主体的客体来考察。并且，和其他一切真实客体一样，我们也只从认识的可能性这一面来看自己的身体，它是每人对世界进行直观的出发点。从这方面看，自己的身体对于我们也仅是一个表象。固然，每人的意识都要反对这种说法；在将其他一切客体说成仅是表象时，人们已经有反感，如果说〔他们〕自己的身体也仅是一个表象，那就更要反对了。人们所以要反对，是由于"自在之物"，当它显现为自己的身体时，是每人直接了知的；而当它客体化于直观的其他对象中时，却是间接了知的。不过，我们这探讨的过程使得对于本质上共同存在着的东西，作出这样的抽象，这样的片面看法，这样强制的拆散，确有必要。因此，人们就只好以一种期望暂时抑制这里所说的反感而安定下来，也就是期望下续的考察就会补足这目前的片面性而使我们完整地认识到世界的本质。

就这里说，身体对于我们是直接的客体，也就是这样一种表象：由于这表象自身连同它直接认识到的变化是走在因果律的运用之前的，从而得以对因果律的运用提供最初的张本，它就成为主体在认识时的出发点了。如前所说，物质的全部本质是在它的作用中。作用的效果及原因又只是对悟性而言的，悟性也就是原因，效果在主体方面的"对应物"，而并不是别的什么。但是，悟性如果没有另外一种它所从出发的东西，就绝不能应用。这样一种东西就是单纯的官能感觉，就是对于身体变化直接的意识；身体也是借此成为直接客体的。准此，我们发现认识直观世界的可能性是在乎两个条件：第一个条件，如果我们从客体方面来表述，就是物体互相作用的可能，互相引出变化的可能；要是没有这种一切物体共同的属性，即令以动物身体的感性为中介，还是不可能有直观。如果我们从主体方面来表述这第一条件，那么，我们说：使直观成为可能的首先就是悟性，因为因果律、效果和原因的可能性都只是从悟性产生的，也只对悟性有效；所以直观世界也只是由于悟性，对于悟性而存在的。可是第二个条件就是动物性身体的感性，也就是某些物体直接成为主体的客体那一属性。那些单纯的变化，那些由感觉器官通过特别适应于感官的外来影响所感受的变化，

就这些影响既不激起痛苦，又不激起快感，对于意志没有任何直接的意义而仍被感知，也就是只对认识 而存在说，固然已经要称为表象，并且我也是就这种意义说身体是直接认识的，是直接客体；然而，客体这一概念在这里还不是按其本来意义来体会的，因为由于身体的这种直接认识既走在悟性的应用之前，又是单纯的官能感觉，所以身体本身还不得算作真正的客体，而只有对它起作用的物体才是真正的客体。这里的理由是：对于真正的客体的任何认识，亦即对于空间中可以直观的表象的任何认识，都只是由于，对于悟性而有的，从而就不能走在悟性的应用之前，而只能在其后。所以，身体作为真正的客体，作为空间中可以直观的表象，如同一切其他客体一样，就只能是间接认识的，是在身体的一部分作用于另一部分时认识的，如在眼睛看见身体，手触着身体时，应用因果律于此等作用而后认识的。从而，我们身体的形态，不是由普通的肉体感觉就可了知的，却只能通过认识，只能在表象中，也就是在头脑中，自己的身体才显现为〔在空间〕展开的，肢体分明的，有机的〔体〕。一个先天盲人就只能逐渐逐渐地、通过触觉所提供的张本，才能获得这样的表象。盲人而没有两手将永不能知道自己的体形，最多只能从作用于他的其他物体逐渐逐渐地推断和构成自己的体形。因此，在我们称身体为直接客体时，就应该在这种限制下来体会。

在别的方面，则仍依前所说，一切动物性的身体都是直接客体，也即是主体，认识一切而正因此绝不被认识的主体，在直观这世界时的出发点。这认识 作用和以认识为条件，随动机而起的活动，便是动物性的真正特征，犹如因刺激而起的运动是植物的特征一样。但是无机物则除了那种由最狭义的"原因"所引起的运动外，没有别的运动。所有这些，我已在论根据律那篇论文中（第二版，§20），在《伦理学》第一讲第三章以及在《视觉和色彩》§1中详细地阐述过了，请读者参照这些地方吧。

由上述各点得来的结果是一切动物，即令是最不完善的一种，都有悟性，因为它们全都认识客体，而这一认识就是规定它们的行动的动机。悟性，在一切动物和一切人类，是同一个悟性，有着到处一样的简单形式：因果性的认识，由效果过渡到原因，由原因过渡到效果〔的认识〕；此外再没有什么了。但是在敏锐的程度上，在知识范围的广狭上，悟性是大有区别的，是多种多样，等级繁多的；从最低级只认识到直接客体和间接客体间的因果关系起，也就是刚从身体感受的作用过渡到这作用的原因，而以这原因作为空间中的客体加以直观；直到最高级认识到同是间接客体相互间的因果关联，以至于理解大自然中各种最复杂的因果锁链。然而即令

是后面这种高级的认识也还是属于悟性的，不是属于理性的。属于理性的抽象概念只能为接收、固定、联系那直接所理解的东西服务，绝不直接产生"理解"自身。每一种自然力，每一条自然律，以及二者所从出现的每一情况，都必须先由悟性直接认识，直观的加以掌握，然后才能抽象地（in abstract）[18]，为了理性而进入反省思维的意识。胡克发现的引力法则，以及许多重要现象的还原到这一法则，然后是牛顿用算式证明了这些法则，这些都是通过悟性而有的直观的、直接的认识。可与此等量齐观的，还有拉瓦西耶发现氧及其在自然中的重要作用；还有歌德发现物理性色彩的产生方式等。所有这些发现全都不是别的，而只是正确地、直接地从效果还原到原因；随之而来的便是对自然力的，在一切同类的原因中显出的自然力同一性的认识。所有这些见解不过是悟性的同一功能在程度上不同的表现。由于这一功能，一个动物也把作用于它身体的原因当作在空间中的客体加以直观。因此，所有那些重大发现，正和直观一样，和悟性每一次的表现一样，都是直接的了知，并且作为直接了知也就是一刹那间的工作，是一个appercu[19]，是突然的领悟；而不是抽象中漫长的推论锁链的产物。与此相反，推论锁链的功用则在于使直接的、悟性的认识由于沉淀于抽象概念中而给理性固定下来，即是说使悟性的认识获得〔概念上的〕明晰，也即是说使自己能够对别人指出并说明这一认识的意义。——在掌握间接认识到的客体间的因果关系时，悟性的那种敏锐不仅在自然科学上（自然科学中的一切发现都要依仗它），而且在实际生活上也有它的功用。在实际生活上，这种敏锐就叫做精明。严格地说，精明是专指为意志服务的悟性而言；但在自然科学范围内，就不如称之为"锐利的辨别力"、"透入的观察力"和"敏慧"。虽然，这些概念的界限总是不能严格划分的，因为它们始终都是悟性的同一功能。这是每一动物对空间中的客体进行直观时，就已起作用的悟性。它的功能，常以最大限的敏锐，有时在自然现象中从已知的效果正确地探索到未知的原因，从而为理性提供材料，以思维比自然规律更为普遍的规则；有时又应用已知的原因以达到预定的效果而发明复杂灵巧的机器；有时又用之于动机，则或是看破和挫败细致的阴谋诡计，或是按各人适合的情况，为人们布置相应的动机，使人们跟随我的意愿，按我的目的而行动，好像〔我〕是用杠杆和轮盘转动机器一样。缺乏悟性，在本义上就叫做痴呆，也就是应用因果律时的迟钝，是在直接掌握原因效果连锁，动机行为连锁时的无能。一个痴呆的人不了解自然现象间的联系，不论这些现象是自然出现的，或是按人的意愿运行，用在机器上的；因此，他喜欢相信魔术和奇迹。一个痴呆的人看不出貌似互不相关而实际上是串通行动的人们，所以他很容易陷入别人布置的疑阵和阴谋。

他看不出别人向他所进的劝告，所扬言的看法等隐藏着不可告人的动机。他总是仅仅缺乏一样东西：运用因果律时的精明、迅速和敏捷，也即是缺乏理解力。——在我生平所遇到的，有关痴呆的事例中，有一个最显著的，也是对我们这儿考察的问题最有启发意义的一个例子：疯人院里有一个十一岁左右的白痴男孩，他有正常的理性，因为他能说话，也能听懂话；但在悟性上却还不如某些动物。我常到疯人院去，并且总是〔从鼻梁上〕摘下以一条辫带套在脖子上的眼镜，垂于胸前；那孩子每次都要注视这副眼镜，因为镜片里反映着房间的窗户和窗外的树梢。对于这一现象，他每次都感到特别惊奇和高兴，他以诧异的神情注视着，毫不厌倦。这是因为他不理解镜片反映作用那种完全直接的因果性。

悟性的敏锐程度，在人与人之间已很有区别；在不同物种的动物之间，区别就更大了。一切动物，即令是最接近植物的那一些种类，都有如许的理智，足够从直接客体上所产生的效果过渡到以间接客体为原因，所以足够达到直观，足够了知一个客体。而了知一个客体就使动物成为动物，有可能按动机而行动，由此便有可能去寻找食物或至少是攫取食物；而不是像植物那样只随刺激而有所作为。植物只能等待这些刺激的直接影响，否则只有枯萎；它不能去追求或捕捉刺激。在最高等动物中，如犬，如象，如猴，它们特有的机智常使我们称奇叫好；而狐的聪明，则已有皮丰[20]大笔描写过了。在这些最聪明的动物身上，我们几乎可以准确地测出悟性在没有理性从旁相助，即是没有概念中的抽象认识时能有多大作为。这种情况在我们人类是辨认不出来的，因为在人类总是悟性和理性在相互支援。因此，我们常发现动物在悟性上的表现，有时超过，有时又不及我们之所期待。譬如，一方面有象的机智使我们惊奇：有一只象，它在欧洲旅行中已走过了很多的板桥。有一次，尽管它看见大队人马络绎过桥，一如往日，可是它拒绝走上这桥，因为它觉得这桥的构造太单薄，承不起它的重量。另一方面有聪明的人猿又使我们感到诧异。它们常就现成的篝火取暖，但不懂得添柴以保住火种不灭。这证明添柴留火的行动已经需要思考，没有抽象概念是搞不来的。对于原因和效果的认识，作为悟性的普遍形式，甚至也是动物先验地所具有的，〔这事实〕固已完全确定，即由于这一认识之在动物，和在我们〔人〕一样，是对于外在世界一切直观认识的先行条件〔这事实而完全确定〕；可是人们也许还想要一个特殊的例证。〔如果这样，〕人们就可观察一下这个例子：纵然是一只很幼小的狗，尽管它很想从桌上跳下，但是它不敢这样做。这是因为它〔能〕预见到自己体重的效果，而并不须在别的地方从经验认识到这一特殊情况。

在我们辨识动物的悟性时，应注意不要把本能的表现认作悟性的表现。本能和悟性、理性都是完全不同的属性，但又和悟性、理性两者合起来的行动有着很相像的作用。不过，这儿不是讨论这些的地方，在第二篇考察大自然的谐律或目的性时，会有谈到它的地位；而补充篇第二十七章就是讨论这问题的专章。

缺乏悟性 叫做痴呆 ； 而在实践上缺乏理性 的运用，往后我们就把它叫做愚蠢 ； 缺乏判断力 叫做头脑简单 。最后，局部的或整个的缺乏记忆 则叫做疯癫 。不过，这里的每一项都要分别在适当的地方再谈。为理性 所正确认识的是真理 ， 也即是一个具有充分根据的抽象判断（关于根据律的论文§29及下续各节）； 由悟性 正确认识的是实在 ， 也即是从直接客体所感受的效果正确地过渡到它的原因。谬误 作为理性 的蒙蔽，与真理 相对；假象 作为悟性的蒙蔽，与实在 相对。关于这一切的详细论述都可参考我那篇关于视觉和色彩的论文第一章。假象 是在这样的场合出现的，就是在同一效果可由两种完全不同的原因引出时，其中一个所引起的作用是常见的，另一个所起的作用是不常见的。效果既然一般无二，悟性又不获识别哪一原因是起作用的张本，就总是假定那习惯上常见的当作原因，而悟性的作用并不是反省思维的，不是概念推论的，而是直接的，当下即是的；于是这一虚假的原因就作为直观的客体而呈现于我们之前了；这就正是假象。在感觉器官陷于不正常的位置时，如何在这种情况下产生双重视觉，双重触觉〔的问题〕，我已在上面引证的篇章里说明过了；并且由此得到一个不能推翻的证明，证明直观只是由于悟性，对于悟性而存在的。此外，这种悟性的蒙蔽或假象的例子，还有浸在水中笔直的棍儿所现出的曲折形象；有球面镜中的人影在圆凸面上显出时，好像要在镜面后面一些，在圆凹面上显出时又好像要在镜面前好远似的。属于这儿的例子，还有地平线上的月球好像比在天顶上的要大一些似的。〔其实〕这不是一个光学上的问题，因为测微仪已证明眼睛看天顶上的月球时，比在地平线上看的时候，视角要稍微大一些。这仍是悟性的作用，悟性以为地平线上的月球以及一切星辰的光度所以较弱，原因在于距离较远，把这些星、月同地面上的事物一样看待，按空气透视律来估计，因此就把地平线上的月看成比天顶上的月要大些；同时也把地平线上的天顶看成较为开展些，看成平铺一些。按空气透视律而有的同一错误估计，使我们觉得很高的山，只在干净 透明的空气中才看得见的那些山峰，比实际上的距离要近些，同时也觉得它矮些而歪曲了实际的高度；譬如从萨朗希地方看蒙勃朗山峰就是这样。——所有这些使人发生幻觉的假象都在当下的直观中呈现于我们之

前，不能用理性的任何推理来消灭它。理性的推理只能防止谬误，而谬误就是没有充分根据的判断。理性的推论是以一个与谬误相反的正确推论来防止谬误的，譬如说抽象地认识到星月的光度所以在地平线上较弱的原因不是更远的距离，而是由于地平线上较浑浊的气围。可是上述各种假象，偏要和每一抽象的认识为难，偏是依然如故，无可改易。这是因为理性是唯一附加于人类，为人类所专有的认识能力；而悟性和理性之间却有着完全不同而严格的区别。就悟性本身说，即令是在人类，它也还不是理性的。理性总是只能知道，而在理性的影响之外，直观总是专属于悟性的。

---

[1] 本书"在抽象中"、"抽象地"两副词一概是以拉丁文in abstract表示的，不过也可译作"在共相中"。后仿此，不另注明。

[2] 有如顿悟的当下了知，相当于德语Einfall。

[3] Büffon（1707—1788），法国动物学家。

§7

就我们前此的全部考察说，还有下列事项应该说明一下。我们在这考察中，既未从客体，也未从主体出发，而是从表象 出发的。表象已包含这主客两方面并且是以它们为前提的，因为主体客体的分立原是表象首要的、本质的形式。所以，作为这种形式的主客分立是我们首先考察过的，然后（尽管有关这问题的主要事项，在这里还是援引那篇序论作说明的）是次一级的其他从属形式，如时间、空间、因果性等。这些从属形式是专属于客体 的，但这些形式对于客体之为客体 是本质的，而客体对于主体之为主体 又是本质的；因此又可从主体方面发现这些形式，即是说可以先验地认识它们。就这方面说，这些形式可以看作主体客体共同的界限。不过所有这些形式都要还原到一个共同名称，还原到根据律；而这是在序论里已详细指出了的。

上述这一做法，是我们这种考察方式和一切已往哲学之间的根本区别。因为所有那些哲学，不从客体出发，便从主体出发，二者必居其一；从而总是要从客体引出主体，或从主体引出客体，并且总是按根据律来引申的。我们相反，是把客体主体之间的关系从根据律的支配范围中抽了出来的，认根据律只对客体有效。人们也许有这种看法，说产生于我们现代而已为众所周知的同一哲学就不包括在上述两种对立〔的哲学〕之中；因为它既不以客体，又不以主体作为真正的原始出发点，而是以一个第三者，一个由"理性直观"可认识的"绝对"为出发点的。"绝对"既不是客体，又不是主体，而是两者的二合一。我虽是由于完全缺乏任何"理性直观"，而不敢对这可尊敬的"二合一"或"绝对"赞一词，可是我仍须以"理性直观"者们自己对任何人、对我们这些不敬的异教徒也摊开着的记录为根据，而指出这种哲学并不能自外于上列两种互相对峙的错误。因为这种哲学，虽说有什么不可思维而却是可以"理性直观"的同一性，或是由于自己浸沉于其中便可经验到的主客体同一性；却并不能避免那两相对峙的错误，只不过是把两者的错误混合起来了。这种哲学自身又分为两个学科，一是先验唯心论，也就是费希特的"自我"学说，按根据律自主体中产出或抽绎出客体的学说。二是自然哲学 [21] ，认为主体是逐渐从客体中变化出来的；而这里所使用

的方法就叫做“构造”。关于“构造”，我所知道的虽很少，却还足以明白“构造”即是按根据律在某些形态中向前进动的过程。对于“构造”所包含的深湛智慧，我则敬谢不敏；因为我既完全缺乏那种“理性直观”，那么，以此为前提的各书篇，对于我就只能是一部密封的天书了。这一比喻竟真实到这种程度，说起来也奇怪，即是在听到那些“智慧深湛”的学说时，我总是好像除了听到可怕的并且是最无聊的瞎吹牛之外，再也没听到什么了。

从客体出发的那些哲学体系，固然总有整个的直观世界及其秩序以为主题，但他们所从出发的客体究竟不就是直观世界或其基本元素——物质。更可以说，那些体系可按序论中所提的四类可能的客体而划分类别。据此，就可以说：从第一类客体或从现实世界出发的是泰勒斯和伊翁尼学派，是德谟克利特，厄壁鸠鲁，约旦·普禄诺以及法国的唯物论者。从第二类或抽象概念出发的是斯宾诺莎（即是从纯抽象的，仅于其定义中存在的概念——实体出发）和更早的厄利亚学派。从第三类，也就是从时间，随即也是从数出发的是毕达戈拉斯派和《易经》中的中国哲学。最后，从第四类，从认识发动的意志活动出发的是经院学派，他们倡导说，一个在世外而具有人格的东西能以自己的意志活动从无中创造世界。

从客体出发的体系中，以作为地道的唯物论而出现的一种最能前后一贯，也最能说得过去。唯物论肯定物质，与物质一起的时间和空间，都是无条件而如此存在着的；这就跳过了〔这些东西〕同主体的关系，而事实上所有这些东西都是只存在于这关系中的。然后，唯物论抓住因果律作为前进的线索，把因果律当作事物的现成秩序，当作永恒真理。这就跳过了悟性，而因果性本是只在悟性中，只对悟性而存在的。于是，唯物论就想找到物质最初的、最简单的状态，又从而演绎出其他一切状态；从单纯的机械性上升到化学作用，到磁性的两极化作用，到植物性，到动物性等等。假定这些都做到了，可是还有这条链带最后的一环——动物的感性，认识作用；于是这认识作用也只好作为物质状态的一种规定，作为由因果性产生的物质状态而出现。如果我们一直到这儿，都以直观的表象来追随唯物论的观点，那么，在和唯物论一同达到它的顶点时，就会觉察到奥林普斯诸天神突然发出的，收敛不住的笑声。因为我们如同从梦中觉醒一样，在刹那之间，心里明亮了：原来唯物论这个几经艰难所获得的最后结果，这认识作用，在它最初的出发点，在纯物质时，就已被假定为不可少的条件了；并且当我们自以为是在同唯物论一道思维着物质时，事实上这所思维的并不是别的，反而是表象着这物质的主体；是看见物质的眼睛，是触着物质的手，是认识物质的悟性。这一大大的丐词（petitio principii）意外

地暴露了它自己，因为最后这一环忽然又现为最初那一环所系的支点，〔从机械性到认识作用〕这条长链也忽然现为一个圆圈了。于是，唯物论者就好比闵希豪森男爵 [22] 一样，骑着马在水里游泳，用腿夹着马，而自己却揪住搭在额前的辫子想连人带马扯出水来。由此看来，唯物论基本的荒唐之处就在于从客体事物 出发，在于以一种客体事物 为说明的最后63根据。而这客体事物可以是只被思维 而在抽象中的物质，也可以是已进入认识的形式而为经验所给予的物质或元素 ，如化学的基本元素以及初级的化合物等。如此之类的东西，唯物论都看作是自在地、绝对地存在着的，以便从此产生有机的自然，最后还产生那有认识作用的主体；并以此来充分说明自然和主体。事实上是一切客体事物，既已作客体论，就已是由于认识着的主体通过其"认识"的诸形式从多方加以规定了的，是早已假定这些形式为前提了的。因此，如果人们撇开主体，一切客体事物便完全消失。所以唯物论的企图是从间接给予的来说明直接给予的。凡是客体的、广延的、起作用的事物，唯物论即认为是它作说明的基础；以为是如此巩固的基础，一切说明只要还原到它（尤其是在以作用与反作用为说明的最后出路时），便万事已足，无待他求了。其实，所有这些事物，我说，都仅是最间接的，最受条件制约的给予，从而只是相对地出现的事物；因为这一切都是通过了人脑的机括和制作的，也即是进入了这机括、制作的时间、空间、因果性等形式的；这一切也唯有有赖于这些形式始得呈现为在空间中广延的，在时间中起作用的事物。现在唯物论竟要从这样一种给予来说明直接的给予，说明表象（其实，那一切也都在表象中），最后还要说明意志。事实上应该反过来说，所有那些在原因后又有原因的线索上，按规律呈现的一切基本动力都只能从意志得到说明。对于认识也是物质的模式化的说法，也另有一相反的说法，常有同等的权利与之分庭抗礼，即是说一切物质，作为主体的表象，倒是主体的认识之模式化。但是一切自然科学的目标和理想，在根本上仍完全是彻底的唯物论。唯物论显然不可能，这是在我们往后的考察里自会得到的结论；在这里还有一个真理也证实〔我们〕这一见解。原来一切狭义的科学，也就是我所理解的，以根据律为线索的有系统的知识，永远达不到一个最后的目标，也不能提出完全圆满的说明；因为这种知识永达不到世界最内在的本质，永不能超出表象之外；而是根本除了教导人们认识一些表象间的相互关系以外，再没有什么了。

每一种科学都是从两个主要的张本出发的。其中一个总是在某一形态中的根据律，这就是科学的论证工具，另外一个即这门科学特有的对象，

也就是这门科学的主题。例如几何学就是以空间为主题，以空间中的存在根据为工具的。逻辑以狭义的概念联系为主题，以认识根据为工具；历史以人类过去大规模的、广泛的事迹为主题，以动机律为工具；自然科学则以物质为主题，以因果律为工具；因此，自然科学的指标和目的就是以因果性为线索，使物质的一切可能状态互相还原，最后且还原到一个状态；又使互相引申，最后且从一个状态引出其他一切状态。于是，在自然科学中有两种状态作为两极而对峙，即离主体的直接客体最远的和最近的两种物质状态相对峙，也即是最无生机的，最原始的物质或第一基本元素和人的有机体相对峙。作为化学的自然科学是寻求前者，作为生理学，则是寻求后者。直到现在为止，这两极都没有达到过；只在中间地区有些收获罢了。就未来的展望说，也颇难有什么希望。化学家们在物质的定性分析方面不像定量分析方面可以分至无穷的前提下，总是想把化学的基本元素（现在还在六十种上下）的总数缩小；假设已缩到只有两种的话，他们还想把两种还原为一种。这是因为均质律导向一种假定，即是说物质有一种最初的化学状态先于一切其他状态；后者不是物质所以为物质的本质，而只是偶然的形式、属性等；前者则专属于"物质所以为物质"的本质。在另一方面，这种最初状态既没有第二种状态在那儿对它发生作用，怎么能发生一种化学变化，却正是不可理解的。这样，这里在化学上也出现了厄壁鸠鲁在力学上所遇到的狼狈情况。这种情况，是厄壁鸠鲁在要说明一个原子开始是如何脱离它原来的运动方向时所遇到的。是的，这一自发地发展起来的矛盾，既不可避免，又不能解决，本是完全可以作为化学上的二律背反 提出来的。在自然科学所寻求的两极端之一〔的化学〕中，既已发现这种矛盾，那么，在另一极端，我们也会看到相应的对比。要达到自然科学的另一极端，同样是很少希望的；因为人们只有看得更清楚，凡属化学的绝不能还原为力学的，有机的也不能还原为化学的或电气的。那些在今天又重新走上这条古老的错误道路的人们，很快就要和他们的前辈一样，含羞地、悄悄地溜回来。关于这些，在下一篇再评论。这儿顺便提到的还只是自然科学在自己的领域内所遭遇的〔情况〕。自然科学作为哲学看，在这些困难之外，它又还是唯物论；而唯物论，如我们已经看到的，在它初生时就已在它自己的心脏中孕育着死亡了。这是因为唯物论跳过了主体和认识形式，而在它所从出发的原始物质中，和它所欲达到的有机体中一样，主体和认识形式都已是预定的前提了。须知"没有一个客体无主体"就是使一切唯物论永不可能的一条定律。太阳和行星没有眼睛看见他们，没有悟性认识他们，虽然还可用字句加以言说，但是这些字句对于表象来说，只是〔不曾见过的〕"铁树"[23]。另一面，因果律和根据此律而对大自然

所作的观察和探讨又必然地导引我们到一个可靠的假定，即是说在时间中，物质的每一较高组织状态总是跟着一个较原始的状态而来的，动物就先于人类，鱼类先于陆栖动物，植物又先于鱼类与陆栖动物，无机物则先于一切有机物。从而那原始的混沌一团必需经过好长一系列的变化，才到得有最初的一只眼睛张开的时候。然而，这整个世界的实际存在都有赖于这第一只张开的眼睛，即使这只是属于一个昆虫的眼睛；因为有赖于眼睛即有赖于认识所必需的媒介，而世界是只对认识、只在认识中存在的。没有认识，世界就根本不能想象；而这又因为世界干脆就是表象；以表象论，它需要"认识"的主体作为它实际存在的支柱。是的，就是那漫长的时间系列本身，为无数变化所填充，物质通过这系列而从一个形式上升到又一形式，直到第一个有认识作用的动物出现于世；这整个时间本身也只在一个意识的同一性中才可思维，它是这意识的表象的秩序，是意识的认识形式；如果在意识的同一性以外，它就彻底丧失了一切意义，也就什么都不是了。于是，一方面我们看到整个世界必然地有赖于最初那个认识着的生物，不管这生物是如何的不完全；另一方面又看到这第一个认识着的生物必然完全地有赖于它身前的一长串因果锁链，而这动物只是参加在其中的一小环。这两种相互矛盾的意见，每一种都是我们事实上以同样的必然性得来的，人们诚然可称之为我们认识能力中的二律背反，并把它和自然科学那第一极端[24]中发现的二律背反作为对照确定起来。同时，在本书附录的康德哲学批判中，将证明康德的四种二律背反只是毫无根据的无的放矢。至于这里最后必然出现的这矛盾倒还可找到它的解决方案，即是用康德的话说，时间、空间和因果性并不属于自在之物，而只属于其现象，是现象的形式。用我的话来说，则是客观的世界，即作为表象的世界，不是世界唯一的一面，而仅是这世界外表的一面；它还有着完全不同的一面，那是它最内在的本质，它的内核，那是"自在之物"。这本质，我们将在下一篇中考察，并按它最直接的一种客体化而称之为意志。作为表象的世界是我们这里唯一要考察的，它是随最早一只眼睛的张开而开始存在的；没有认识的这一媒介，它是不能存在的，所以也不先于最初一只眼的张开而存在。并且没有这只眼睛，也就是在认识以外，那也就没有先于〔"后于"〕，没有时间了。可是时间并不因此就有一个起始，一切起始倒都是在时间中的。又因为时间是认识的可能性一最普遍的形式，一切现象都经由因果连带而嵌合于其中，所以它（时间）是和最初第一认识同时而有的，并同时具有向先向后这两方面全部的无限性。填充这第一现在的那个现象，也必同时被认为是在原因系列上，上连于并依附于向过去无限延伸的现象系列。而这过去本身的由于第一现在而被规定，正同后者之被规定于前者是

一样的。所以和第一现在一样，它所从出的过去也有赖于认识着的主体；没有这主体，就不能是什么。这又引出一个必然的事实，即是说这第一现在并不呈现为初创的，不是没有过去做母亲的时间之起点，而是按时间的存在根据呈现为过去的后续 的；同样，填充第一现在的现象也按因果律呈现为早先填充过去的那些情况的后果。谁要是喜欢附会神话以当说明的话，他可以用最小一个泰坦 [25] 的，即克隆诺斯 [26] 的诞生象征这里所表明的，实际上本无始的时间初现的那一刹那；由于克隆诺斯阉割了他自己的父亲，于是天地造物的粗胚都终止了，现在是神的和人的族类登上了舞台。

这里的叙述是我们跟着从客体出发最彻底的哲学体系唯物论进行探讨所得〔的结果〕。这一叙述同时也有助于使主体客体间，还有不可分的相互依赖性显而易见。在不能取消主客相互对立的同时，这一认识所导致的后果是〔人们〕不能再在表象的两个因素 [27] 中的任何一个里，而只能在完全不同于表象的东西中去寻求世界最内在的本质，寻求自在之物；而自在之物是不为那原始的、本质的，同时又不能消解的〔主客〕对立所累的。

和上述从客体出发相反的，和从客体引出主体相反的，是从主体出发，从主体找出客体。在以往的各种哲学中，前者是普通而常有的；后者相反，只有唯一的例子，并且是很新的一个例子，那就是费希特的冒牌哲学。在这"唯一"而"新"的意义上，这里必须指出，他那学说虽然只有那么一点儿真实价值和内在含义，可说根本只是一种花招；然而这个学说却是以最严肃的道貌，约束着情感的语调和激动的热情陈述出来的；它又能以雄辩的反驳击退低能的敌人，所以它也能放出光芒，好像它真是了不起似的。可是那真正的严肃态度，在心目中坚定不移地追求自己的目标，追求真理，不受任何外来影响的态度，是他和所有迁就当前形势的，同他类似的哲学家们完全没有的。诚然，他也不能不如此。人所以成为一个哲学家，总是〔由于〕他自求解脱一种疑难。这疑难就是柏拉图的惊异怀疑，他又称之为一个富于哲学意味的情绪。区别哲学家的真伪，就在于此：真正的哲学家，他的疑难是从观察世界产生的；冒牌哲学家则相反，他的疑难是从一本书中，从一个现成体系中产生的。这就是费希特的情况，他是在康德的自在之物上成为哲学家的。要是没有这自在之物，以他修辞学上的天才去干些别的行当，他很可能有大得多的成就。《纯粹理性批判》这本书使他成了哲学家。只要他真有点儿钻进这书的意义了，他就会理解该

书主要论点的精神是这样的：根据律不是一个永恒真理，这和经院学派是不同的。根据律不是在整个世界之前，之外，之上而有无条件的妥当性；任它是作为空间、时间的必然关系也好，因果律也好，或是作为“认识根据律”也好，它单单只是在现象中相对地，在条件制约下有效。因此，世界的内在本质，自在之物，是永不能以根据律为线索而得发现的；相反，根据律导致的一切，本身就总是相对的、有待的；总在现象之中而不是自在之物。此外，根据律根本不触及主体，而只是客体的形式；客体也正因此而不是自在之物。并且与客体同时，主体已立即同在，相反亦然；所以既不能在客体对主体，也不能在主体对客体的关系上安置从后果到原因这一关系。但是，有关这种思想的一切，在费希特那儿是一点气味也没有。在这件事上，他唯一感兴趣的是从主体出发 。康德所以选择这个出发点，是为了指出已往从客体出发，因而将客体看成自在之物的错误。费希特却把从主体出发当作唯一有关的一回事；并且有如一切模仿者之所为，以为他只要在这一点上比康德走得更远些，他就超过康德了。他在这个方向所重犯的错误，也就是以往独断论在相反的方向所犯的错误。正是后者招致了康德的批判。于是，在根本问题上仍旧毫无改进，在客体主体间认定原因后果关系的基本错误依然如故；以为根据律具有无条件的妥当性，也前后无二致；不过以往是将自在之物置于客体中，而现在则是移置于认识着的主体中罢了。还有，主体客体间十足的相对性，以及这相对性所指出的自在之物或世界的内在本质，不得在主体客体中寻求，只能在此以外，在一切仅以相关而存在的事物以外去寻求〔的道理〕依然未被认识，也是今昔相同的。好像根本没有过康德这么个人似的，根据律之在费希特，和它在一切经院哲学那儿一样，是同一事物，是永恒真理。在古代的诸神之上，还有永恒的命运支配着；同样，在经院学派的上帝之上，也有一些永恒真理支配着，也就是一些形而上的、数理的、超逻辑的真理在支配着；〔除此以外，〕有些人还要加上道德的妥当性这一条。〔他们说〕唯有这些“真理”不依存于任何事物，由于它们的必然性才有上帝和世界。在费希特，根据律就是作为这种永恒真理看的；按根据律，自我便是世界或非我的根据，是客体的根据；客体是自我的后果，是自我的产品。因此，他谨防着对根据律作进一步的检查和限制。费希特使自我产出非我，有如蜘蛛结网一样；如果要我指出他的线索是根据律的哪一形态，那么，我认为那就是空间中的存在根据律。只有关涉到这一定律，费希特那种艰涩的演绎还能有某种意义和解释。〔须知〕这些如此这般的演绎，譬如自我产生并制成非我等，实构成了这自来最无意味的，就拿这一点说已是最无聊的一本书的内容。费希特这哲学本来并无一谈的价值，〔不过〕对于古老的唯物论，

它是晚出的、真正的对立面；只在这一点上还有些意思，因为一面是从客体出发最彻底的〔体系〕，一面是从主体出发最彻底的〔体系〕。唯物论忽略了在它指定一最单纯的客体时，也就已立即指定了主体。费希特也忽略了他在指定主体时（至于他给这主体一个什么头衔，那可听其自便），不仅也已指定了客体（无客体也就没有一个可想象的主体），并且还忽略了这一点，即是说一切先验的引申，根本是所有的论证，都要以必然性为支点〔这事实〕；而一切必然性又仅仅只以根据律为支点，因为所谓"必然是"和"从已知根据推论"是可以互换的同义概念[28]。他还忽略了根据律除了是"客体所以为客体"的形式外，就不再是什么；从而根据律先已假定客体为前提，而不是在客体之前，于客体之外有什么效力，就能引出客体，就能按自己的法令而使之产生。所以，从主体出发和前面说过的从客体出发，有着共同的错误，双方都是一开始先就假定了它们声称往后要证明的，也就是已假定了他们那出发点所不可少的对应〔物〕。

我们的办法是在种类上完全不同于上述两种相反的谬见的，我们既不从客体，也不从主体出发，而是从表象出发的。表象是意识上最初的事实，表象的第一个本质上所有的基本形式就是主体客体的分立。客体的形式又是寓于各种形态内的根据律；如已指出，每一形态又是如此圆满地支配着所属的一类表象，以至随同该形态的认识，整个这一类表象的本质也就被认识了。这是因为这个类别（作为表象）除了是该形态的本身之外，便无其他；譬如时间本身除了是时间中的存在根据外，即先后继起外，便无其他；空间除了是空间中的根据律外，即部位而外，便无其他；物质除了是因果性外，便无其他；概念（如即将指出的）除了是对认识根据的关系之外，便无其他。作为表象的世界有它十足的，一贯的相对性，或按它最普遍的形式（主体和客体）看，或按次一级的形式（根据律）看，如上所说，都为我们指出世界最内在的本质只能到完全不同于表象的另一面去找。下一篇即将在一切活着的生物同样明确的一事实中，指出这另外的一面。

目前还有专属于人类的那类表象尚待考察。这类表象的素材就是概念，而它在主体方面的对应物则是理性，正和前此所考察的表象以悟性和感性为主体方面的对应物相同；不过悟性和感性却是每一动物所具有的罢了。[29]

---

[1] 指谢林的哲学。

[2] Von Münchhausen（1720—1797），被称为“扯谎的男爵”，著有冒险故事集，主角皆用第一人称，以夸张至荒唐程度著称于世。

[3] 原文sideroxylon俗称铁树，木质极硬，产于热带。但叔本华是借希腊原文用以指不可能的事物。请比较本书§53第三段“木的铁！”

[4] 指化学。

[5] 天神地神共生的儿子们都称泰坦Titanen（多数形式），最小的一个即克隆诺斯（Kronos），他又是希腊神话中主神宙斯Zeus之父。

[6] 天神地神共生的儿子们都称泰坦Titanen（多数形式），最小的一个即克隆诺斯（Kronos），他又是希腊神话中主神宙斯Zeus之父。

[7] 指主体和客体。

[8] 参照《根据律的四重根》，第二版§49。

[9] 第二卷第一篇前四章是补充前七节的。

§8

好比从太阳直接的阳光之下走到月亮间接的反光之下一样，我们现在就从直观的，当下即是的，自为代表的，自为保证的表象转向反省思维，转向理性的抽象的、推理的概念。概念只从直观认识，只在同直观认识的关系中有其全部内容。只要我们一直是纯直观地行事，那么，一切都是清晰的、固定的和明确的。这时既无问题，也无怀疑，也无谬误；人们不会再有所求，也不能再有所求；人们在直观中已心安理得，在当下已经有了满足。直观是自身具足的，所以凡纯粹由直观产生的，忠于直观的事物，如真正的艺术品，就绝不能错，也不能为任何时代所推翻，因为它并不发表一种意见，而只提供事情本身。可是随同抽象的认识，随同理性，在理论上就出现了怀疑和谬误，在实践上就出现了顾虑和懊悔。在直观表象中，假象可以在当下的瞬间歪曲事实；在抽象的表象中，谬误 可以支配几十个世纪，可以把它坚实如铁的枷锁套上整个的民族，可以窒息人类最高贵的冲动；而由于它的奴隶们，被它蒙蔽的人们，甚至还可给那些蒙蔽不了的人们带上镣铐。对于这个敌人，历代大哲们和它进行过实力悬殊的斗争；只有大哲们从它那儿缴获的一点东西才成为了人类的财富。因此，在我们初踏上这敌人所属的领土时，立刻就唤起我们对它的警惕，是有好处的。虽然已有人这样说过，即令看不到任何好处，我们仍应追求真理，因为真理的好处是间接的，并且能够隔一个时期意外地又重现出来；可是我在这儿还要加上一句，说：即令看不到任何害处，人们也得同样作出努力来揭露并铲除每一谬误，因为它的害处也是间接的，也在人们不提防的时候又能出现；而每一谬误里面都是藏着毒素的。如果是人的智力，人的知识使人类成为地球上的主宰，那么，就没有什么无害的谬误；如果是那些尊严的、神圣的谬误 [30] 就更不是无害的了。为了安慰那些用任何一方式，在任何一场合，由于对谬误进行过崇高艰巨的斗争而献出力量和生命的人们，我不禁要在这儿插一句：在真理尚未出现以前，谬误固然还能猖獗一时，正如猫头鹰和蝙蝠能在夜间活动一样；但是如果说真理既已被认识，既已明晰而完整的表达出来了之后还能再被逐退，而旧的谬误又得安逸地重占它那广阔的阵地，那么，猫头鹰和蝙蝠把东边升起的太阳吓回去，就更有可能了。这就是真理的力量，它的胜利虽然是在艰苦困难中赢

得的，但足以弥补这个遗憾的是若是真理一旦赢得了这胜利，那也就永远夺它不走了。

到这里为止，我们所考察过的表象，按其构成来看，如从客体方面着眼，就可还原为时间、空间和物质；如从主体方面着眼，就可还原为纯粹感性和悟性（即因果性的认识）。除了这些表象之外，在生活于地球的一切生物之中，独于人类还出现了一种认识能力，发起了一种完全新的意识。人们以一种冥悟的准确性而很恰当地把这种意识叫做反省思维 。诚然，这种意识在事实上是一种反照，是从直观认识引申而来的；然而它有着完全不同于直观认识所有的性质和构成，它不知道有属于直观认识的那些形式；即令是支配着一切客体的根据律，在这儿也有着完全不同的另一形态。这新的，本领更高强的意识，一切直观事物的这一抽象的反照，在理性的非直观的概念中的反照，——唯有它赋予人类以思考力。这就是人的意识不同于动物意识的区别。由于这一区别，人在地球上所作所为才如此的不同于那些无理性的兄弟种属。人在势力上超过它们，在痛苦上人也以同样的程度超过它们。它们只生活于现在，人则同时还生活于未来和过去。它们只满足当前的需要，人却以他机巧的措施为将来作准备，甚至为他自己看不到的时代作准备。它们完全听凭眼前印象摆布，听凭直观的动机的作用摆布；而规定人的却是不拘于现前的抽象概念。所以人能执行预定计划，能按规章条款办事；可以不顾〔一时的〕环境，不顾当前偶然的印象。譬如说，人能够无动于衷为自己身后作出安排，能够伪装得使人无法看出破绽，而把自己的秘密带进坟墓去。最后，在为数较多的动机中他还有真正的选择权。因为只有在抽象中，这些动机同时并列于意识中，才能带来这样一个认识：就是动机既互相排斥，就得在实力上较量一下，看谁能支配意志。在较量中占优势的动机，也就是起决定作用的动机；这就是经过考虑后的意志的抉择，这一动机便是透露意志的本性一个可靠的标志。动物与此相反，是由眼前印象决定的；只有对当前强制力的畏惧才能控制它的欲求，到这种畏惧成为习惯时，以后便受习惯的约束，这就是施于动物的训练。动物有感觉，有直观；人则还要思维 ，还要知道 。欲求则为人与动物所同有。动物用姿态和声音传达自己的感觉和情绪，人则是用语言对别人传达思想或隐瞒思想。语言是他理性的第一产物，是理性的必需工具。所以，在希腊文和意大利文中，语言和理性是用同一个词来表示的：在希腊文是“逻戈斯”*λογος*，在意大利文是“迪斯戈尔索”ildiscorso。〔在德语中，〕理性〔“费尔窿夫特”〕Vernunft是从“理会”〔“费尔涅门”〕Vernehmen来的，而这又和“听到”Hören并非同义词，而有了解语言所表达

的思想的意味。唯有借助于语言，理性才能完成它那些最重要的任务，例如许多个别人协同一致的行动，几千人有计划的合作；例如文明，国家；再还有科学，过去经验的保存，概括共同事物于一概念中，真理的传达，谬误的散布，思想和赋诗，信条和迷信等等，等等。动物只在死亡中才认识死亡，人是意识地一小时一小时走向自己的死亡。即令一个人还没认识到整个生命不断在毁灭中这一特性，逐步走向死亡有时也会使他感到生命的可虑。人有各种哲学和宗教，主要是由于这个原因。但是在人的行为中，我们有理由给予某些东西高于一切的评价，如自觉的正义行为和由心性出发的高贵情操；这些东西究竟是不是可以称为哲学或宗教的后果，那是并不明确的。与此相反，肯定是专属于哲学、宗教这两者的产物的，肯定是理性在这条路上的出品的，却是各派哲学家那些离奇古怪的意见，各教派僧侣们那些奇奇怪怪的，有时也残酷的习俗。

至于所有这些多种多样的，意义深远的成就都是从一个共同原则产生的，这是一切时代，一切民族共同一致的意见。这原则就是人对动物所以占优势的那种特殊精神力。人们称之为理性，希腊文叫做"逻戈斯"*λογος*，"逻辑斯谛拱"*λογιστικογ*，"逻辑蒙"*λογιμον*；拉丁文叫"拉齐奥"ratio。所有的人也都很知道如何认识这一能力的表现，也知道说什么是理性的，什么是非理性的；知道理性在什么地方是和人类其他能力，其他属性相对称的。最后，人还知道，由于动物缺乏理性，所以，尽管是动物中最聪明的一个，也还有某些事情是不能指望于它的。一切时代的哲学家们，对于理性这种一般的知识也全有一致的说法；此外，他们还指出理性的一些特殊重要表现，如情感和激动的控制，如推求结论的能力，制定普遍原则的能力，甚至是〔确定〕那些不待经验就已明确了的原则，等等。虽然〔在这些地方已有一致的说法〕，但是所有他们那些关于理性真正本质的说明仍是摇摆不定的，是规定不严格的、游离的；既无统一性又无中心，一会儿着重这一表现，一会儿又着重那一表现，因此〔各家〕常常互有出入。此外，还有好多哲学家在说到理性的本质时，是从理性和启示之间的对立出发的。这种对立在哲学上是完全不相干的，只有增加混乱的作用而已。最奇特的是直到现在为止，没有一个哲学家把理性所有那些杂多的表现，严格地归根于一个单一的功能。这种功能，既可在所有的表现中一一识别出来，又可从而解释这一切表现，所以这功能就应该构成理性所特有的内在本质。虽然有卓越的洛克在《人类悟性论》第二卷第十一章第十和第十一节中很正确地指出抽象的普遍概念是人兽之间起区别作用的特征；虽有莱布尼兹在《人类悟性新论》第二卷第十一章第十和第十一节中完全同意

洛克并又重复了这一点；但是，当洛克在同一本书第四卷第十七章第二、三两节中到了真正要说明理性时，他就把理性那唯一的重要特征遗忘了，他也落到和别人一样，〔只能〕对理性一些零零碎碎的、派生的表现作一种摇摆不定的、不确定的、不完备的陈述了。莱布尼兹在他那本著作中与上列章节相应的地方，整个说来也同洛克如出一辙，只是更加混乱，更加含糊罢了。至于康德如何混淆了，歪曲了理性的本质的概念，那是我在本书附录中详细谈过了的。谁要是为了这一点而不厌其烦，读遍康德以后出版的大量哲学著作，他就会认识到：君王们犯了错误，整个整个的民族都要为他补过；和这一样，伟大人物的谬误就会把有害的影响传播于好些整个整个的世代，甚至到几个世纪；并且这种谬误还要成长、繁殖，最后则变质为怪诞不经。这一切又都是从贝克莱说的那句话产生的，他说的是："少数几个人在思维，可是所有的人都要有自己的意见。"

悟性只有一个 功能，即是直接认识因果关系这一功能。而真实世界的直观，以及一切聪明、机智、发明的天才等等，尽管在应用上是如何多种多样，很显然都是这单一功能的诸多表现，再不是别的什么。和悟性一样，理性也只有一个 功能，即构成概念的功能。从这单一的功能出发，上述区别人的生活和动物生活的一切现象就很容易说明了，并且是完完全全自然而然的说明了。而人们无论何时何地所说的"合理"或"不合理"，全都意味着应用了或没有应用这唯一功能 [31] 。

---

[1] 指经院哲学、教会哲学。

[2] 这一节应和《根据律》第二版第二十六、二十七节对照。

§9

概念构成一个特殊类别的表象，和我们前此所考察过的直观表象是在种类上完全不同的一个类别，是只在人的心智中才有的。因此，关于概念的本质，我们就永不能获得直观的、真正自明的认识，而只能有一种抽象的、推理的认识。只要经验是当作真实外在世界来体会的，而外在世界又正是直观表象，那么，要求在经验中证实概念，或者要求和直观客体一样，可以把概念放在眼前或想象之前，那就文不对题了。概念，只能被思维，不能加以直观；只有人由于使用概念而产生的作用或后果才真正是经验的对象。这类后果有语言，有预定计划的行动，有科学以及由此而产生的一切。言语作为外在经验的对象，显然不是别的，而只是一个很完善的电报，以最大速度和最精微的音差传达着任意〔约定〕的符号。这些符号意味着什么呢？是如何来解释的呢？是不是在别人谈话的时候，我们就立刻把它的言辞翻译成想象中的图画呢？是不是接着悬河般涌来的词汇和语法变化，这些图画也相应地掣电般飞过我们眼前，自己在运动，在相互挂钩，在改组，在绘影绘声呢？果真是这样，那么，听一次演讲，或读一本书，我们脑子里将是如何的骚动混乱啊！事实上，解释符号，全不是这样进行的。言辞的意义是直接了知的，是准确地、明晰地被掌握的，一般并不搀入想象作用。这是理性对理性说话，理性在自己的领域内说话。理性所传达的和所接受的都是抽象概念，都是非直观的表象；而这些概念又是一次构成便次次可用的，在数量上虽比较少，却包括着、涵蕴着、代表着真实世界中无数的客体。只有从这里才能说明为什么一个动物，虽和我们同有说话的器官，同有直观表象，却绝不能说话，也不能听懂言语。这正是因为字句所指的是那特殊类别的表象，它在主体方面的对应〔物〕便是理性，〔动物没有理性，〕所以任何字句就不能对它有意义，有解释了。既是这样，所以语言，以及一切隶属于理性的任何其他现象，一切区分人禽之别的事物，都只能以这唯一的、简单的东西作为来源而得到解释；而这就是概念，就是抽象的，非直观的，普遍的，不是个别存在于时间、空间的表象。只有在个别的场合，我们也从概念过渡到直观，为自己构成幻影作为概念的有形象的代表，但这幻影绝不能有恰如其分的代表性而和概念完全契合无间。这是我在《根据律》第二十八节中特别阐明了的，在这

儿就不再重复了。应该以那儿说过的和休谟在他的《哲学论文集》第十二篇中所说的（第244页）和赫德尔[32]在《超批判》第一篇，第274页所说的（再说，这是一部写得不好的书）那些话比较一下。至于柏拉图的理念型，那是由于想象力和理性的统一而后可能的，将构成本书第三篇的主要题材。

概念和直观表象虽有根本的区别，但前者对后者又有一种必然的关系；没有这种关系，概念就什么也不是了。从而这种关系就构成概念的全部本质和实际存在。〔这是怎样一种关系呢？原来〕反省思维必然的是原本直观世界的摹写、复制；虽然是一种十分别致的，所用材料也完全不同的摹写。因此，把概念叫做"表象之表象"，那倒是很恰当的。在这儿，根据律也有一个特殊的形态。根据律是在哪一个形态中支配着一个类别的表象，那么，只要该类别是表象，这一形态必然也构成并且无余地赅括着该类别的全部本质；譬如我们已看到过，时间始终只是"继起"，更无其他；空间始终是部位，更无其他；物质始终是因果性，更无其他。与此相同，概念或抽象表象这个类别的全部本质也只在一种关系中，只在根据律在概念中所表出的那关系中。而因为这就是对于认识根据的关系，所以抽象表象也只在它和是它的认识根据的另一表象的那关系中有着它全部的本质。这另一表象，虽在开始又可是一概念或抽象表象，甚至于后面这概念又只能有一个同样抽象的认识根据；但这不能继续下去推之于无穷，这一认识根据的系列必须以一个在直观认识中有根据的概念来结束，因为反省思维所有的整个世界都要基于那作为其认识根据的直观世界。由此，抽象表象这一类别就有别于其他类别，即是说：在其他类别〔的表象〕，根据律总是只要求一个〔这表象〕和同类 的另一表象之间的关系；而在抽象表象，〔到了〕最后却要求一个〔这表象〕和不同类 的一表象之间的关系。

人们常把上述那些概念，不是直接，而是间接通过一个甚至几个其他概念才和直观认识有关的一些概念优先叫做"共相"；与此相反，又把那些直接在直观世界中有其根据的概念叫做"殊相"。后面这一称呼同它所指的概念并不完全相当，因为这些概念总还是抽象的共相而绝不就是些直观表象。这两种称呼本不过是在要说明两者的区别时，在模糊的意识中产生的；既然这里已另有解释，依旧沿用也未尝不可。第一类，也就是特殊意味的"共相"的例子，有"关系"、"美德"、"探讨"、"肇始"等等概念。后面一类，也就是名实不大相符的"殊相"，则有这些概念："人"、"石头"、"马"等等。如果不嫌这样一个比喻太形象化，从而有些荒诞可笑的话，人们就可很恰当地

说，后面这一类概念是反省思维这个建筑物的地面层，而第一类概念则是其上各层的楼房[33]。

一个概念所赅括的很多，即是说很多直观的表象，甚至还有些也是抽象的表象，都和它有着认识根据的关系，也即是都要通过它而被思维。这一点却并不如人们一般所说，一定是概念的基本属性，实际上只是一种派生的、次要的属性；在可能性上尽管是必然有的属性，在实际上则并不是常有的属性。这一属性是由于概念是表象的表象，即是由于概念的全部本质只在于它和另一表象的关系中而产生的。可是概念并不就是这另一表象自身；这另一表象甚至经常是属于不同类别的，是直观表象，因而可以有时间的，空间的以及其他的规定，并且根本还可以有更多的，在概念中不连同被思维的关系。就是由于这一原因，所以一些表象虽有着非本质的区别，都能由同一概念而被思维，即是说都可包括在这一概念之中。不过这种"以一赅万"〔的本领〕并不是概念的基本属性，而只是它偶然的属性。所以就可以有些概念，只能用以想到一个单一的实在客体，但仍然是抽象的、一般的表象，全不因此就算是个别的、直观的表象。举例说，某人仅仅是从地理书本上知道了一个特定的城市，他从这一城市得来的概念就是这里讲的那种概念。这里被思维到的虽然只是这一个城市，不过总还可能有些局部不同的城市全都适用这一概念。所以，不是由于一个概念是从一些客体抽象来的，它才有一般性；而是相反。是因为一般性，又叫做"个别的非规定"，是概念作为理性的抽象表象在本质上所有的〔东西〕，不同的事物才能用同一个概念来思维。

由上所说，又发生这样一个情况：由于概念是抽象表象而不是直观表象，从而也就不是十分确定的表象，于是每一概念便进而有人们叫做意义范围或含义圈的东西；并且即令是在这概念只适应于唯一的一个实在客体的场合，也是如此。这样，我们就发现每一概念的含义圈和其他概念的含义圈总有些共同的地方，即是说在此一概念中被思维的某部分，同时也就是在彼一概念中被思维的部分；反之亦然，在彼一概念中所思维的某部分便是此一概念中所思维的部分；虽然同时，它们又是真正不同的概念，每一概念，或至少是两者中的一个概念又含有另外那一概念所没有的东西。每一主语和其谓语就是在这样的关系之中的，而认识这一关系就叫做"判断"。用空间的图形来说明那些含义圈是一个极有意义的想法。普陆克[34]是有这个想法的第一人，他用的是正四方形；兰柏尔特[35]虽在他后，却还在用一根叠一根上下相间的直线条；倭以勒[36]最后才用圆圈，这一办

法才圆满的解决了。不过概念的相互关系是基于什么而同其空间图形有这种准确的类似性，我可说不上来。自此以后，一切概念的相互关系，甚至单从其可能性出发，也即是先验地，都能用这样的图形作形象的说明；对于逻辑这是一个有利的情况。图解的方式如下：

1）两概念的含义圈完全相同，例如必然性这概念和从已知根据推论后果这概念，反刍动物和偶蹄动物两概念，又如脊椎动物和红血动物（由于某些节肢动物〔也有红血〕，这一点有可訾议之处）：这都是些交替概念，用一个圆圈来说明，既意味着这一概念，又意味着那一概念。

2）一个概念的含义圈完全包括另一概念的含义圈在其内。

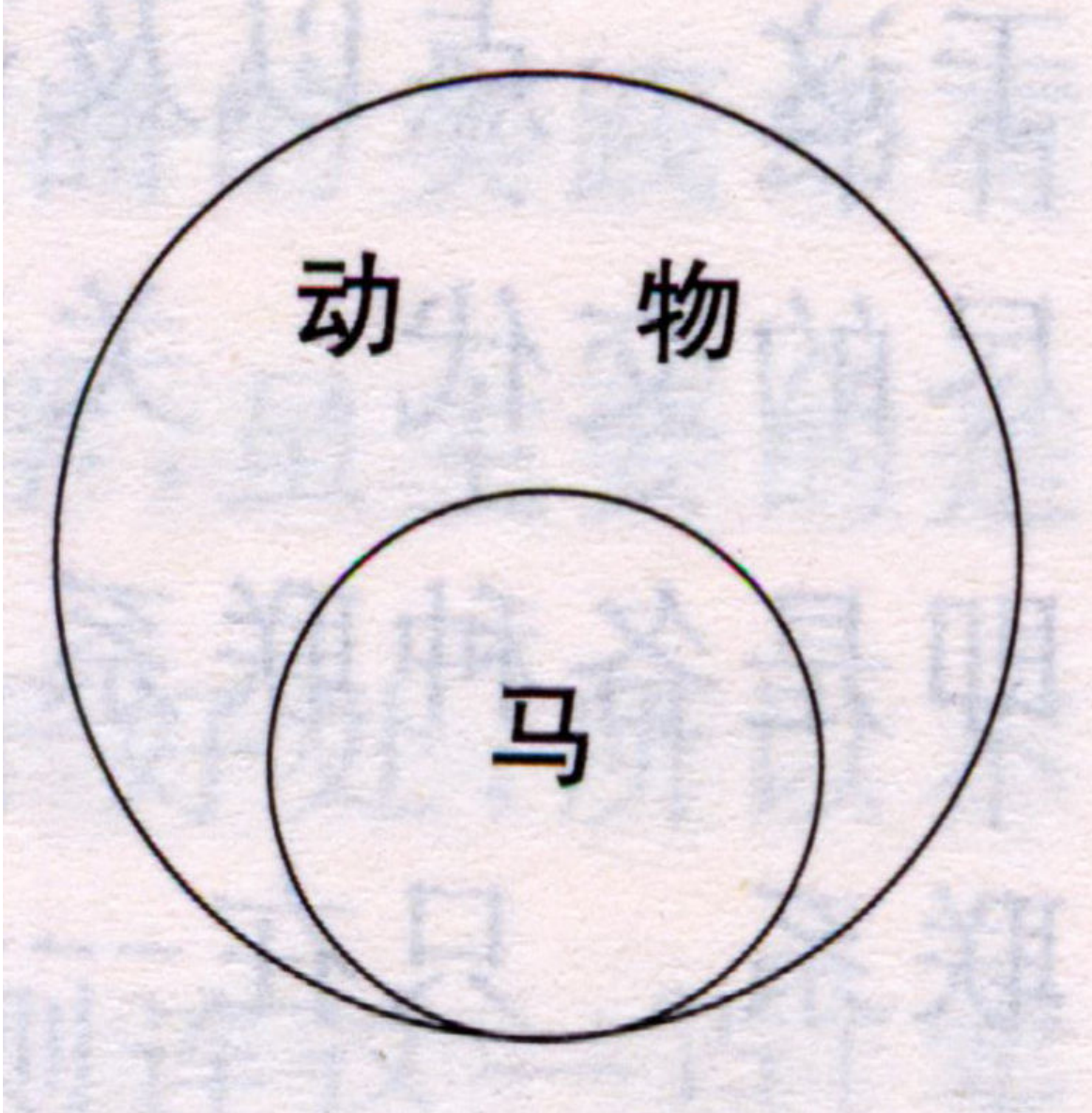

3）一个含义圈包括两个或两个以上的含义圈，而这些包括在内的含义圈既不互相包含又共同充满包括着它们的大圈。

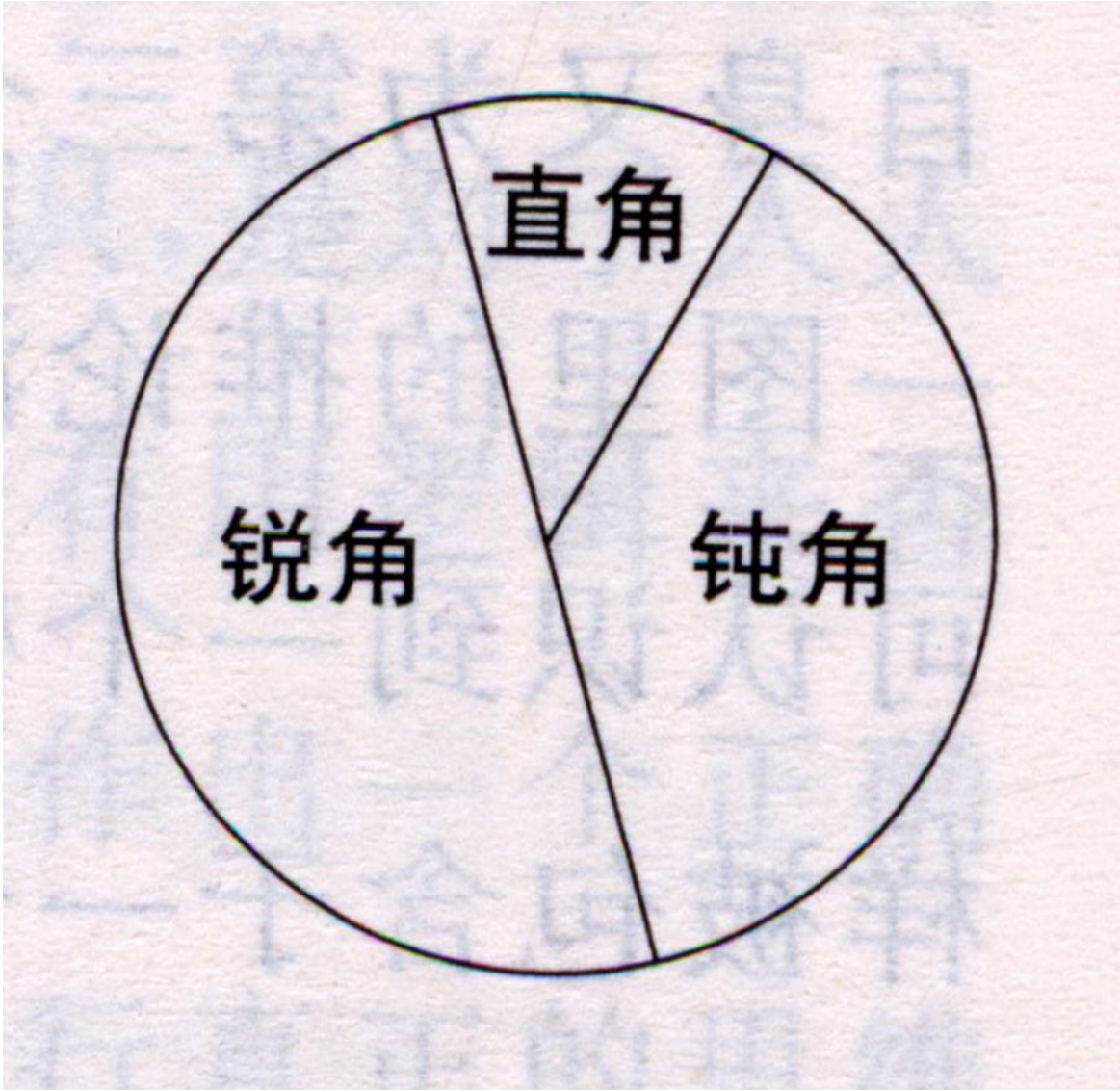

4）两圈互相包含另一圈的一部分。

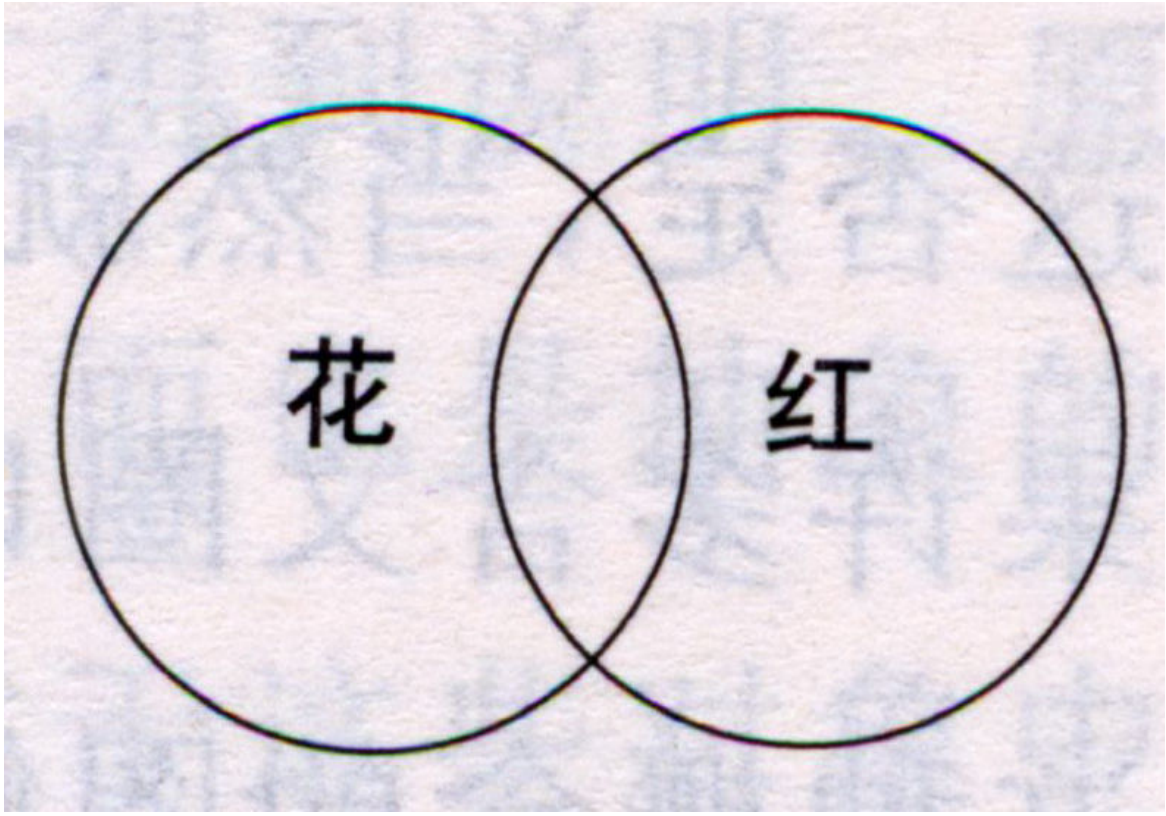

5）两圈同位于一第三圈中，但并不充满第三圈。

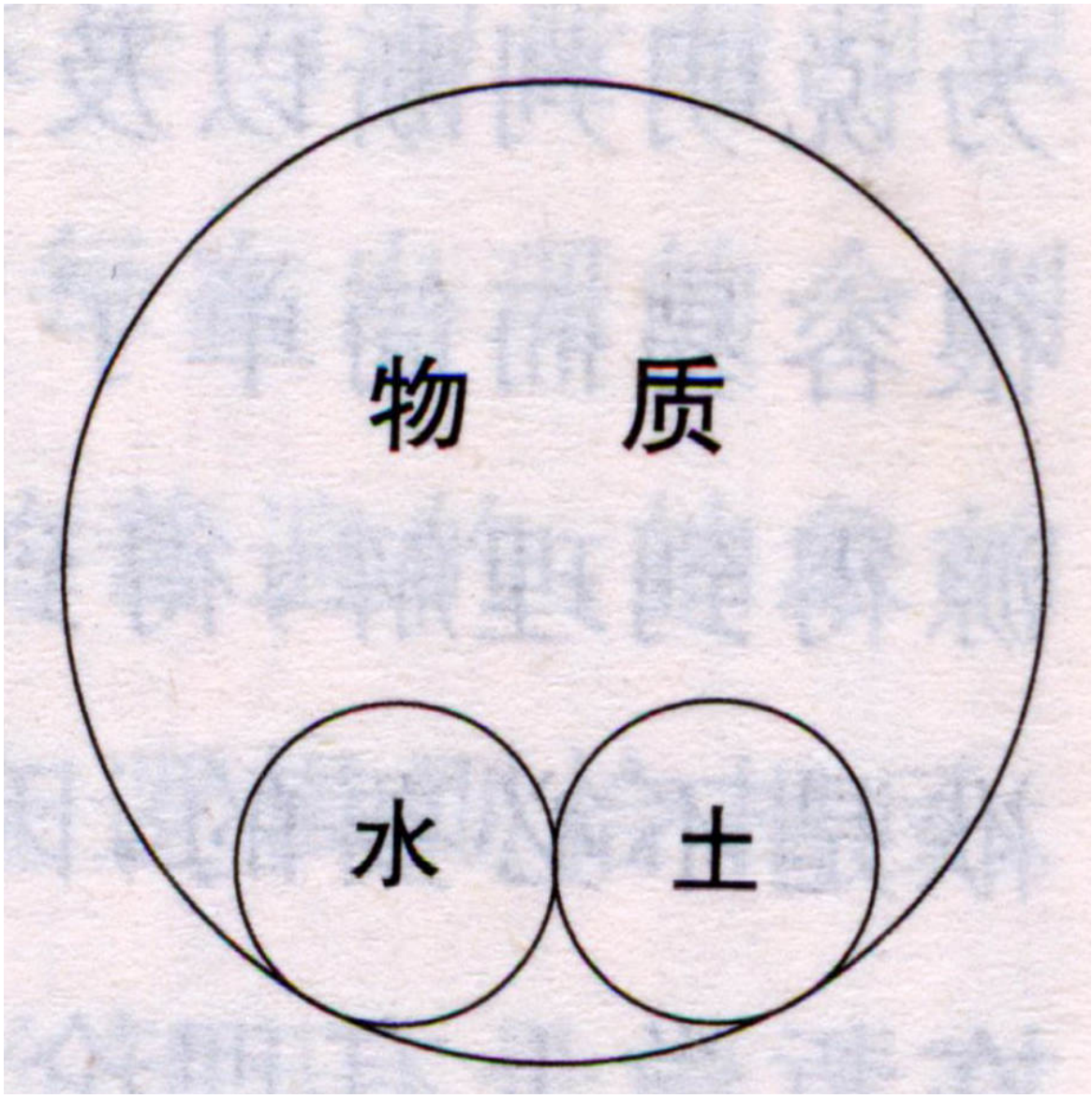

最后这一情况是指所有那些概念，其含义圈〔在相互之间〕并无直接共同之处，但总有一个第三概念，往往广泛得多的概念，包含着两者。

概念的一切联系都可归结到这些情况，而关于判断的全部教程，判断的转换、对称、交互相关、交互相斥（这一点按第三图），又可从此引申而得。同样，还可由此引申出判断的属性，这就是康德号称悟性的范畴之所本的；不过假言判断这一形式已不仅是概念的联系，而是判断的联系，应作例外。然而样态 [37] 也是例外的，关于这一点以及范畴所本的判断的每一属性，都在本书附录中有详尽的交代。关于上列〔各种〕可能的概念联系，只有一点还须指出，即是各种联系又可各式各样的互为联系，例如

第四图与第二图的联系。只在一个含义圈或整个或部分的包括着另一含义圈，同时自身又为第三个含义圈所包括时，这一些含义圈合起来才表出第一图里的推论法；也就是表出判断的这样一种联系，即由此联系便可认识到一个概念既整个的或部分的被包含于另一概念中，又同样被包含于一个第三概念之中，而这第三概念又包含着原来的那一概念。这还可以表出这一推论的反面，表出否定；而用图形表示这否定，当然就只能是两个联系着的含义圈都不在第三个内。如果许多含义圈以这种方式依次包含，则产生较长的一连串推论。这种概念的图解方式，已在一些教科书中推行，颇有成效，可以作为说明判断以及全部三段论法的基础，以此来讲述这两个方面就很容易而简单了。这是因为这两方面的一切规则都可由此按其来源得到理解，得到引申和说明。但是拿这些东西给记忆力增加包袱是不必要的，因为逻辑从来不能对实际生活有什么用处，而只是在哲学上有理论的兴趣罢了。原来我们虽可说逻辑之于合理的思维，就等于通奏低音之于音乐；如果再放宽些尺度，也可说如伦理学之于美德，或美学之于艺术；但这里应注意从来没有人是因为研究了美学而成为艺术家的，没有人是因为研究了伦理学而获得高尚品质的；应注意早在拉摩[38]之前，就已有了正确谐和的作曲，无须着意于通奏低音，也能觉察非谐音。同样，人们并无须懂得逻辑，也能不为错误的推论所蒙蔽。不过，话又得说回来，应该承认通奏低音对于音乐的鉴别虽没有什么用处，对于作曲的实践却有很大的用处；如果把程度降低些说，甚至美学、伦理学，虽主要的是在消极方面，也能分别对〔艺术、道德的〕实践有若干好处；所以不应完全剥夺这些理论在实践上的价值。至于逻辑，则连这一点〔实践上的价值〕也无可矜夸了。逻辑是在抽象中的知识，是对于人人在具体中所已知的又于抽象中知之。因此，人们少有用逻辑来否定一个错误推论的，同样也少有借助于逻辑规则来作出一个正确推论的。即令是最渊博的逻辑学家本人，当他在进行真正的思维时，他也完全把逻辑丢在一边了。这一点可从下文得到说明。原来每一种科学都是由关于某一类对象的普遍的，从而也是抽象的一套真理、规律、规则系统所组成的。于是，往后对于这些对象中出现的个别情况，每次都要按那一次妥当，便次次妥当的普遍知识加以规定，因为这样应用普遍原则比从头来检查每次出现的个别情况要容易得不知若干倍。并且这一旦已获得的普遍的、抽象的知识又经常要比经验上个别的探讨更为近便。在逻辑则恰相反。逻辑是以规则的形式表出有关理性的工作方式的知识，是由于对理性作自我观察，抽去一切事物的内容而获得的普遍知识。这种工作方式在理性〔自身〕原是必然的、本质的，如果任其自然，理性遵守这些方式绝不会有什么偏差。所以在每一特殊情况中，让理

性按其自有的本质做去，比使它就范于一种知识，一种在工作进行中才抽绎得的，以一个陌生的外来的法则为形态的知识，既要容易些，也要妥当一些。其所以容易些，那是因为在其他一切科学中，普遍规则对于我们要比单独地，就事论事来研究个别情况近便些、熟悉些；但是在使用理性时则相反，理性在当前情况中必然〔要采取〕的工作方式，对于我们反而总是比从这一工作方式抽象而得的普遍规则更为近便些、熟悉些；因为在我们自己里面思维着的〔东西〕就正是这理性自身。其所以妥当些，那是因为在这种抽象的知识或其应用中产生谬误要比"理性"的行事发生有违其本质、本性的情况要容易得多。因此就出现了一种特有的情形：在其他科学中、人们是拿普遍规则来检验个别情况的真实性的，在逻辑中则相反，规则反而是要放到个别情况下来检验的。即令是一个最熟练的逻辑学家，当他发现他在个别情况下作出的结论和规则所说的有出入时，他总是宁可先在规则上，然后在他实际作出的结论中去找差错。要从逻辑学得到实际的用途就等于说要把我们在个别事物中直接以最大妥当性意识了的东西，又以说不尽的辛勤再从普遍规则中去引申；正好比人们自己的一举手、一顿足也要求教于力学，而自己的消化作用也要求教于生理学一样。谁要是为了实践的目的而学习逻辑，就等于训练一只海狸去筑他的巢穴似的。尽管逻辑没有实际用处，却并不因此就能说没有保留它的必要了，因为它〔本〕是有关理性的组织、活动的特种知识而有哲学上的意义。逻辑作为一种自足的，自为存在的，圆满的，完整的，完全可靠的一门学科，有理由单独地，无所依傍地，科学地去加以研求，有理由要在各大学讲授它。不过，只在整个哲学的关联中，在考察认识并且是在考察理性的或抽象的认识时，逻辑才获得它特有的价值。因此，讲授逻辑就不应有一种太着意于实用的科学那么一个形式，不应只包括一些赤裸裸地确定在那儿的规则以校正判断、推论等等的错误，而更应着意于认识理性的，概念的本质，详细考察认识的根据律；因为逻辑不过就是这一根据律的译意而已；并且实际上也只限于这样一种情形，就是说赋予判断以真理的那根据不得是经验的或形而上的，而只能是逻辑的或超逻辑的。和认识的根据律同时，还要提出与之密切接近的，思维的其他三个基本法则或超逻辑的真理判断；而理性的全部技能即是由此逐步长成的。真正的思想的本质，就是说判断和推理的本质，是从概念含义圈的联结、按空间图表格式以前面示意过的方式来表出的；然后由此又通过意象的构造来引申"判断"和"推论"的一切规则。人们得以从逻辑找到的唯一实际用途，是人们在辩论的时候，与其指出对方的实际错误，毋宁使用逻辑术语来点破对方蓄意蒙骗的结论。既已这样在实践意义方面压低了逻辑的地位，同时又这样着重提出逻辑和整个

哲学的关联，把它作为哲学里的一章看，那么，有关逻辑的知识将来就不应该比现在还要罕有，因为在今天，任何人如果不想在主要的方面停留于浅陋状态之中，不想把自己列于无知的，陷于朦胧状态的群众中，就必须先学过思辨的哲学。这又是因为这个十九世纪是一个哲学的世纪；但这却不是说这个世纪已有了哲学，或者说哲学已占有统治的地位了；而是说就接受哲学而论，这个世纪是已经成熟了，因此〔也〕迫切的需要哲学。这是教养高度发展的标志，甚至是历代文化上升的阶梯上牢固的一级[39]。

虽说逻辑没有多大的实际用途，却难以否认它是为了实际的目的而创立的。对于逻辑〔这门科学〕的起源我是这样解释的：当厄利亚学派的，麦珈利学派的，诡辩派的好辩风气一直在发展着，逐渐成为一种嗜好的时候，几乎每次争辩都要陷入混乱；这就使他们感到必须有一种指导辩论的规程；为此，就只有寻求一种科学的论证方法。首先要指出的就是争论双方在辩论之中，必须在论点所涉及的某一命题上互相一致。辩论程序的第一步便是正式宣布这些双方共同承认的命题而置之于研讨的开端。其初，这些命题还只涉及研讨的材料方面，随后人们又发觉在如何还原到这一共同承认的真理，如何由之引申自己的主张的方式方法上，也是服从着某些公式和法则的。关于这一点，虽然没有事先的说合，他们都无异议；由此可见这些公式、法则必然就是理性本有的，在理性自己本质中的程序，必然就是研讨的形式方面。这虽然并未遭遇到怀疑和异议，却有酷好系统成癖的头脑会想到这么个念头，他想：如果一切辩论的这些形式方面，理性自身这些不变的法则性程序，也和研讨的材料方面那些共同承认的命题一样，也在抽象的命题中陈述出来，作为辩论自身中不可移易的绳准而置于研讨的开端，于是人们得永远有所依据，有所参证；那就会是一件大大的好事，就会是辩证方法的大功告成。就是这样，凡以往只是一致默认地服从着的东西，或是本能地在那么做着的东西，现在人们要意识地认之为法则并正式把它宣布出来。在这期间，人们逐渐为逻辑的基本命题找到了一些程度不同的恰当称谓，如矛盾律，充分根据律，排中律，有无律；然后是三段论法的一些特殊规则，例如“从纯粹特殊的或纯粹否定的前提不能得出任何结论”，“从后果到根据的推论无效”，等等。人们只能缓慢地、很艰苦地达到这些成就；在亚里士多德以前，一切都很不完备。这种情形，部分地可从柏拉图的某些对话中看得出来，在那儿，揭露逻辑真理的方式还是笨拙的、不着边际的。从塞克司都斯、恩披瑞古斯[40]关于麦珈利学派争论的报道中还可更好地看得出来，他们不但是只为一些最简单的逻辑规律而争论，并且用以表示这些规律的方式也是那么捉襟见肘（塞·恩披瑞古

斯：《反对数学字论》第八卷第122页及随后几页）。亚里士多德收集了、整理了、订正了当时已有的成就，而使之具有无比高度的完整性。如果人们这样看希腊文化的进展如何引起了亚里士多德的研究，如何为他作了准备；人们就会不愿相信波斯作家的说法，说什么迦利斯吞在印度人那里发现了完整的逻辑，就把它寄回给他舅父亚里士多德了。琼斯是很偏爱这种说法的，这说法也是他传达给我们的（《亚洲研究》第四卷第163页）。至于在可悲的中世纪，经院学派中好辩成癖的人们，并无任何实际知识，只在公式章句中消磨精神；所以他们那么极度欢迎亚里士多德的逻辑，甚至热衷于那些译成阿拉伯文的残简断篇，并且随即奉之为一切知识的中心；那是容易理解的。自此以后，逻辑的威望固然降低了，但是作为一门自足的、实际的、极其必要的科学，仍有它的信誉，它也一直被保全到现在。并且，在我们这时代，康德既已从逻辑取得他那哲学的奠基石，他的哲学也重新为逻辑掀起了新的兴趣。如果从这方面看，也就是从作为认识理性的本质的手段看，对于逻辑有这样的兴趣倒也是应该的。

严格正确的结论是由于正确地观察概念含义圈的相互关系而获致的，只在一个含义圈包括在另一个含义圈内，而这另一圈又包括在第三圈内时，然后才能承认第一圈是包括在第三圈内的。与此相反，有一种游说术则是基于仅仅只从表面看概念含义圈的各种关系，随即按自己的意图作出片面的规定〔这样一种手法的〕；主要是这样：如果考察中的概念的含义圈只是一部分包括在另一圈中，又有一部分却包括在完全不同的另一圈中，说话的人就按自己的意图把这概念说成是全在这一圈，或全在那一圈内。举例说，在谈到"激情"的时候，人们可以任意将它概括于"最大力"，"世界最强大的动因"这些概念之下，也可以把它概括于"非理性"的概念之下，而这又可概括为"无力"，"软弱"这些概念之下。人们可以继续使用这个办法，在谈到任何一概念时，都可如法炮制从头做起。〔譬如说，〕一个概念的含义圈几乎经常有几个别的含义圈同在其中，这些含义圈的每一个都在其范围内含有那第一圈的一部分，同时又各自还包括着其他的东西在内；〔这时，〕人们就只单就其中的一个含义圈作出说明，用以概括那第一概念，而其余的则一概置之不顾或加以隐蔽。一切游说术，一切伶俐的诡辩就都依靠这一手法；因为逻辑上的那些手法，如拟似谎骗法，蒙蔽失真法，嘲弄蛊惑法等在实际应用上显然都太笨〔不适用〕了。我不知道直到现在为止是不是已有人把一切诡辩和游说的本质归结到这些东西所以可能的最后根据，或已在概念特有的本质中，亦即在理性的认识方式中证实了这种根据；因此，我的陈述既已到了这里，尽管这一点并不难理解，我

仍想在一张附表中用图解来说明一下。这图解是要指出概念的含义圈是如何错综复杂地相互连环的，因而留有余地可以从每一概念任意过渡到这个或那个含义圈。我只希望人们不要由于附表而发生错觉，对这个小小的，附带的说明予以过分的、超出这事情本性上所能有的重要性。作为一个说明的例子，我选择了“旅行”这一概念。这个概念的含义圈部分地分别套入其他四个含义圈的范围内，游说者可任意过渡到其中的一个。这其他四个又部分地套入其他的含义圈，也有套入两个或几个的，于此游说者又可以任意选择其途径，并且总是把它作为唯一的途径看待。最后，看他的意图何在，便可以达到“有利”（善），也可以达到“有害”（恶）。不过在人们逐圈前进时，必须只遵循从中心（已知的主要概念）到边缘的方向，不得反其道而行。这种诡辩在形式上可以是连续的谈话，也可以采取严格的推论形式，那就要看听话的人对哪一种形式有所偏爱而随机应变了。基本上大多数的科学论证，尤其是哲学的论证也同这种做法差不多；否则各时代中就不可能有那么多的东西，不但是搞错了的，（因为谬误本身另有来源）还有说明了，证明了往后又被认为是根本错误了的，例如莱布尼兹—邬尔佛的哲学，托雷密的天文学，斯达尔的化学，牛顿的色彩学说等等 [41] 。

〔“旅行”这概念连环繁衍示意图〕

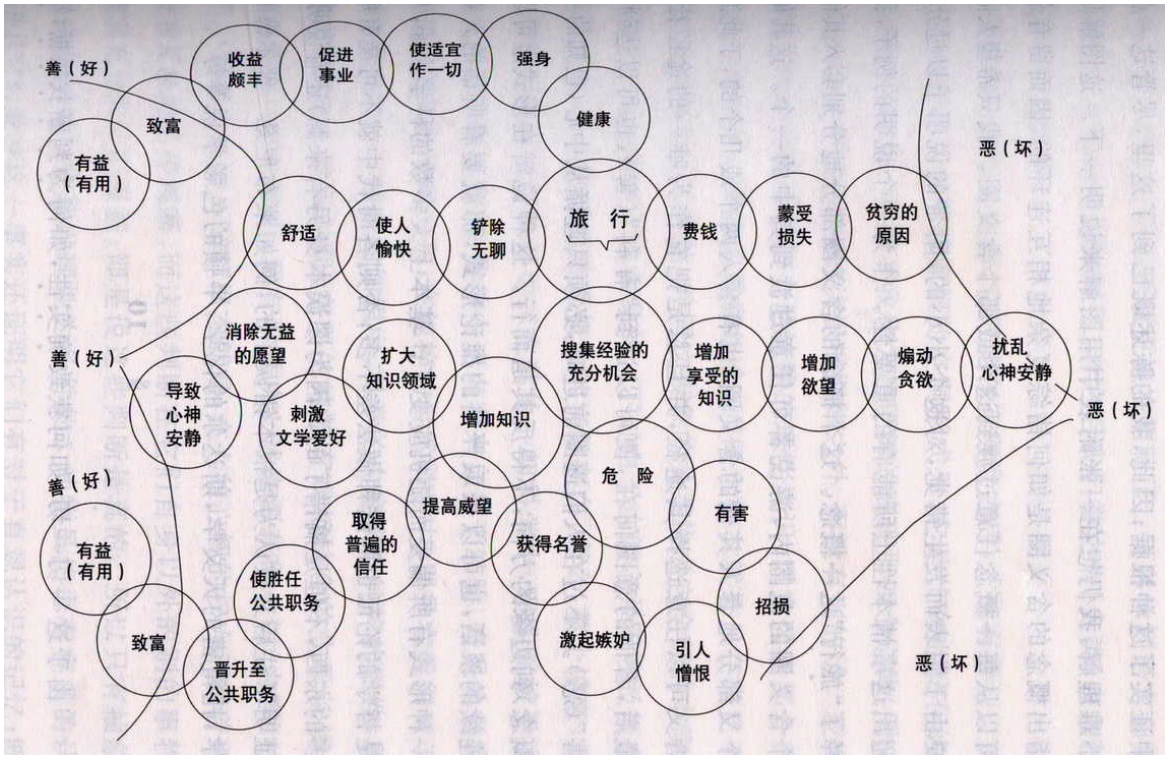

[1] Herder（1744—1803），德国神学家、哲学家和文艺理论家。

[2] 参照第二卷第五、六两章。

[3] Plouquet，Gottbried，德国数学家。

[4] Lambert， Johann Heinrich（1728—1777），德国物理学家、数学家、天文学家。

[5] Euler（1707—1783），德国数学家、物理学家。

[6] 样态（Modalitat），是范畴的第四大类，包括必然性、可能性、或然性。

[7] Rameau（1683—1764），法国作曲家，提出过音乐的基本理论。

[8] 第二卷第九和第十两章是补充这里的。

[9] Empirikus，Sextus，希腊哲学家，怀疑论者。

[10] 第二卷第十一章是补充这里的。

§10

由于这一切一切，如何获致确实性，如何为判断找根据，知识 和科学以什么组成这些问题就更迫在眉睫了。而科学同语言和熟虑后的行为鼎足而三，是继后二者之后我们誉之为〔人类〕由理性得来的第三大优势。

理性的本性是女性的，它只能在有所取之后，才能有所与。仅就它自身说，除了它用以施展的空洞形式外，它是什么也没有的。十足纯粹的理性认识，除了我称为超逻辑的真理那四个定律：同一律，矛盾律，排中律，充分的认识根据律之外，再没有别的了。逻辑自身的其余部分就已不是十足纯粹的理性认识，因为这些部分都要先假定概念含义圈的关系和组合，而概念根本就是只在先已有了的直观表象之后才有的，并同这表象的关系构成它全部的本质，从而概念已是先假定了这表象的。不过由于这假定并不涉及概念的固定内容，而只泛泛地涉及概念的实际存在，那么，整个说来，逻辑仍可算作纯粹的理性科学。在其他一切科学中，理性就接受了来自直观表象的内容：在数学中这内容来自先于经验、直观地意识着的空间关系和时间关系；在纯粹的自然科学中，即是在我们对于自然过程先于一切经验的知识中，科学的内容来自纯粹的悟性，即来自因果律及该律和时间、空间的纯粹直观相结合的先验认识。在此以外的一切科学中，所有不是从上述来源获得一切〔内容〕的科学，一概来自经验。"知"根本就是：在人的心智的权力下有着可以任意复制的某些判断，而这些判断在它们自身以外的别的事物中有其充分的认识根据；即是说这些判断是真 的。所以只有抽象的认识才是"知"，它是以理性为条件的。动物虽然也有直观的认识，并且它们做梦这一事实还证明它们有对于直观认识的记忆；既有记忆，当然也有想象。但是严格点讲，我们就不能说动物也有所知 。我们说动物有意识，那就是说意识作用这个概念，在语源上虽从"知"而来，却同表象作用这概念，不论是哪种表象作用，符合一致。因此，我们说植物虽有生命，却无意识。所以"知"便是抽象的意识，便是把在别的方式下认识了的一切又在理性的概念中固定起来的作用。

§11

在这种意义下，“知”的真正对称便是“感”，所以我们要在这里插入“感”的说明。指“感”这个词的概念始终只有一个否定意味的内容，即这样一个内容：那出现于意识上的东西不是概念，不是理性的抽象概念。在此以外，不管它是些什么，就都隶属于“感”这概念之下。〔感〕这个概念有着广泛无边的含义圈，所以可包括一些极不相同的东西；如果人们还没认识到只有这些东西在这否定的意味上不是抽象概念这一点上是互相一致的，还绝不能理解它们何以能类聚在一起呢？因为最不相同的，甚至敌对的因素都并存于这一概念中，相安无事；例如：宗教感，快适感，道德感，分为触着感、痛感、色彩感、声音感、谐音感、不谐音感的各种身体感，仇恨感，憎恶感，自满感，荣誉感，耻辱感，正义感，非正义感，真理感，美感，有力感，软弱感，健康感，友谊感，性爱感等等。所有这些“感”之间，除了否定意味的共同性，即全都不是抽象的理性认识这一点外，根本没有任何共同性。这还不算，最为触目的是人们把空间关系先验的直观认识，甚至把纯粹悟性所有的先验直观认识也置于这一概念之下；或是说每一认识，每一直观，只要仅仅是直观地意识到的，还没有在概念中沉淀的，都是人们感到的。这里为了说明起见，我想从新出的著作中举几个例子，因为这些例子对于我的解释是非常巧合的一些证明。我记得在欧几里得德译本的导论中读过这样的话，意思是说人们应让初学者在讲课之前，先绘制几何图形，以便在未从讲课获得完整的认识之前，先就感到几何学的真理。同样，在席莱尔马哈[42]所著《伦理学批判》中也谈到逻辑感和数学感（第339页），还谈到两个公式间的相同感或不同感（第342页）。此外，在滕勒曼[43]著《哲学史》第一卷第361页上也这样说：“人们感到那些错误推论是不对的，但又找不到错误何在。”〔总之，〕人们一天不从正确的观点考察“感”这个概念，不认识那唯一构成其本质的否定意味的标志，那么，这概念，由于其含义圈过于广泛，由于它只有否定的意味，完全片面规定的，贫乏的内容，就会不断引起误会和争论。在德语中我们还有意义颇为相近的感觉（die Empfindung）这个词，〔也足以引起混淆，〕所以指定这个词专用于身体感，作为“感”的一个低级类别，那或者更要适当些。“感”这概念，既和其他一切概念不成比例，无疑的有着下述这样

一个来源：一切概念——凡是词所指及的也只是概念——都只是对理性而有，都是从理性出发的；所以，人们以概念说话就已经是站在一个片面的立场上了。可是从这样一个立场出发，近于我的就显得清楚明白，还要被确定为肯定的方面；远于我的就含混不清了，并且随即也就只计及它的否定意味了；所以每一民族都称其他一切民族为外国人；希腊人称其他一切民族为夷狄；凡不是英国或非英国的，英国人都称为"大陆"和"大陆的"；基督教徒称所有其他的人为异教徒或多神教徒；贵族称一切其他的人为"小民"；大学生称一切其他的人为市侩，如此等等。这种片面性，人们也可说是由于骄傲产生的固陋无知，听起来尽管有些特别，竟要归咎于理性自己；因为理性用"感 "这一个 概念来包括任何样式的意识内容，只要这内容不是直接属于它自己 的表象方式的，即是说只要不是抽象的概念 〔就都包括在内〕。理性为了这种做法，由于它没有通过彻底的自我认识而弄清楚自己的工作方式，直到现在，还不得不看到自己领域内发生的误解和混乱而自食其果；不是现在竟还有人提出了一种特别的"感"的能力，并且还在为之构造理论吗？

---

[1] Schleimacher（1768—1834），德国新教浪漫派神学家、哲学家。

[2] Tennemann，德国当时的哲学教授。

§12

上面我已说明感这概念和知〔这概念〕正是反面的对称，而知呢，已如上述，就是抽象的认识，亦即理性认识。但是理性不过是把从别的方面接受来的东西又提到认识之前，所以它并不是真正扩大了我们的认识，只是赋予这认识另外一个形式罢了。这也就是说，理性把直观地，在具体中被认识的再加以抽象的、普遍的认识。可以这样说，这一点比不经意地初看时重要得多，因为〔意识上〕一切可靠的保存，一切传达的可能性，以及一切妥当的，无远弗届地应用认识于实践，都有赖于这认识是一种知，有赖于它已成为抽象的认识。直观的认识总只能对个别情况有用，只及于，也终于眼前最近的事物，因为感性和理智在任何一时刻，本来就只能掌握一个 客体。所以每一持续的、组合的、计划的行动必须从原则出发，也就是从抽象的知出发，循之进行。例如悟性认识因果关系就比在抽象中思维所得的要更完整、更深入、更详尽；唯有悟性能通过直观既直接又完全地认识一个杠杆，一组滑车，一个齿轮，一个拱顶的安稳等，有些什么样作用。但是，正如刚才谈到的，由于直观认识的属性只能及于当前所有的东西，所以单是悟性就不足以构造机器和建筑物；这里还需要理性插足进来，以抽象的概念代替直观作行动的绳准。如果这些抽象概念是正确的，预期的后果也必然出现。同样，我们在直观中也能完全地认识抛物线、双曲线、螺旋线的本质和规律性；但是要应用这种认识于实际，那就必须这种认识先成为抽象的知。在这一转变中，损失了的是直观的形象性，而赢得的却是抽象的知的妥当性和精确性。所以一切微分计算法并没有扩大我们对曲线的知识，并没有比单纯直观所包括的有所增益；但是认识的种类变更了，直观的认识变为抽象的认识了。这一转变对于认识的应用有着最大限的功效。不过这里还要说到我们认识能力的另一特性。在没有弄清直观认识和抽象认识之间的区别以前，人们也不能注意到这种特性。这就是空间上的那些关系不能就是空间关系而直接转入抽象认识。要转入抽象认识，唯有时间上的量，亦即数，才是适合的。唯有数才能够在与之准确相符的抽象概念中被表示出来，而不是空间上的量。千这概念之不同于十这概念，有如这两种时间上的量在直观中的不同一样；我们把千想成一定倍数的十，这样就可以在时间上替直观任意分解千为若干的十，

这就是可以数了。但是在一英里和一英尺两个抽象概念之间，如果没有双方的直观表象，没有数的帮助，那就简直没有准确的，符合于双方不同的量的区别。在这两个概念中，人们根本只想到空间上的量；如果要在两者间加以充分的区别，要么就是借助于空间的直观，也就是离开了抽象认识的领域；要么就是在数中来想这个区别。所以，人们如果要从空间关系获得抽象认识，空间关系就得先转为时间关系，即是先转为数。因此，只有算术，而不是几何，才是普遍的量的学说。几何如果要有传达的可能性，准确的规定性和应用于实际的可能性，就得先翻译成算术。固然，一种空间关系也可以就是空间关系而被抽象地思维，例如下弦随角度的增大而增大；但是要指出这种关系的量，就必须用数来表示。在人们对空间关系要求一个抽象认识（即是知 而不是单纯的直观）的时候，把三进向的空间翻译为一进向的时间，就有必要了。使得数学这么困难的，也就是这个必要性。这是很好理解的，我们只要把一条曲线的直观和这曲线的解析的算式比较一下，或者是把三角上应用的对数表和这表所示三角形各个部分间变更着的关系比较一下；这里在直观中只要一瞥就可完全而最准确地理解，譬如余弦如何随正弦之增而减，譬如此一角的余弦即彼一角的正弦，譬如该两角互为此增彼减，此减彼增的相反关系等等。可是为了把这些直观认识到的东西，抽象地表达出来，那就需要庞大的数字网，需要艰难的计算。人们可以说，一进向 的时间为了复制三进向的空间，如何得不自苦啊！但是为了应用的需要，要把空间关系沉淀为抽象概念，这一切就都是必要的了。空间关系不能直接转入抽象概念，而只能通过纯时间上的量，通过数的媒介，因为只有数直接契合于抽象的认识。还有值得注意的是空间以其三进向而适宜于直观，即令是复杂的关系也可一览无余，这又是抽象认识做不到的。与此相反，时间虽容易进入抽象概念，但是能够给予直观的却很少。在数的特有因素中，在单纯的时间中，不牵入空间，我们对数的直观几乎到不了十；十以上我们就只能有抽象的概念，不再是数的直观认识了。在另一方面，我们却能用数字和所有的代数符号把准确规定的抽象概念连结起来。

这里附带的还要指出有些人们的心灵，只在直观认识到的〔事物中〕才有完全的满足。把存在在空间上的根据和后果形象地表达出来，那就是这些人所寻求的。欧几里得的证明，或是空间问题的算术解答都不能吸引他们。另外一些人们的心灵却又要求在应用和传达上唯一可用的抽象概念。他们对于抽象定理，公式，冗长的推论系列中的证明，对于计算，都很有耐性，很有记忆力，而计算所使用的符号则代表着最复杂的抽象〔事

物〕。一种人寻求准确性，一种人寻求形象性。这个区别是〔人的〕特性不同的表示。

知或抽象认识的最大价值在于它有传达的可能性和固定起来被保存的可能性。因此，它在实际上才是如此不可估计的重要。任何人固然能够在单纯的悟性中，当下直观地认识到自然物体变化和运动的因果关系，可因此而十分得意；但是为了传达于别人，那就要先把直观认识固定为概念才能合用。如果一个人只是独自进行一种活动，尤其是在这活动的实施中直观认识还鲜明的时候，在实践上直观认识本来也就够用了；可是如果他需要别人的帮助，或者虽是自己本人来干，却要间歇一个时候才能进行，因而需要一个计划的时候，那就不够用了。譬如一个精于台球的人，对于弹性物体相撞击的规律，他拥有纯悟性上的完整知识；这虽仅是对于当前的直观认识，但是对于他的球艺已是绰有余裕了。与此不同的是，唯有一个有学问的力学家才能对于这些规律真正有所知，也就是说只有他才有抽象的认识。甚至于像制造一部机器，如果这位发明人是独自工作的，单纯直观的悟性认识也足够应用了；98这是我们在天才卓越而无任何科学知识的手艺工人那里经常看到的。与此相反，如果是要完成一个力学上的工程、一部机器、一座建筑物而需要一些人，需要这一些人协同的，在不同时间上进行的活动，那么，这一活动的领导人就必须先在抽象中拟好一个计划，只有借助于理性才可能有这样的协同活动。既值得注意，又有些特别的，是在前面那种活动中，也就是独自一人想要在不间断的活动中完成什么的时候，知，理性的应用，思索，反而可能常是一种障碍；例如在台球游戏中，在击剑中，在管弦调音中，在歌唱中，就是这样。在这些场合，必须是直观认识直接指导活动；如果搀入思索，反会使这些活动不恰当，因为思索反而会使人分心而迷乱。所以野蛮人和老粗正因为他们没有什么思维的习惯，反而能够既稳且快的完成一些体力活动，譬如同兽类搏斗啦，射箭命中啦；凡此都是惯于思索的欧洲人望尘莫及的。譬如〔射箭〕，这个欧洲人，不论是在空间上或时间上，他就要度量上下、左右、先后等等，然后在这一些两极之间找得等距的中点，〔这何能如〕一个自然人全不能在距离上思索，就能直接中的呢？同样，尽管我能够在抽象中指出应以几度几分的角度来使用剃刀，但是我如果不能直觉地知道，也就是在指头上没有敏感，抽象的知仍然于我毫无裨益。同样，在相术上应用理性，对于人相的理解也会起干扰作用。这种理解也必须通过悟性，因为人相所表示的，面部的线条起伏等都只能让人感到；人们说这就是不能进入抽象概念的东西。任何人都有他自己直接的直观的〔一套〕相术和病理

症候学，不过对于这些事物的标志，有些人又比别人认识得更清楚些罢了。但是要在抽象中写出一套可以教学的相术，那也是不可能的；因为人相上的差别和变化太微妙了，概念于此无能为力。〔用一个比喻说，〕抽象的知对于这些几微的差别关系，就如彩色碎片镶嵌的画对维佛特 或滕勤的画一样。概念好比镶嵌的手艺一样，不管是如何细致，但是嵌合的碎片间总不能没有界线，所以不可能从一个颜色，毫无痕迹地过渡到另一颜色。概念正是如此，由于它的硬性规定，由于精确地互为划界，尽管人们用如何更细致的规定，把一个概念分而又分，还是永远不能达到直观中的那种细腻分限；而这里作为例子的相术恰好有赖于这种细腻的分限 [44] 。

就是概念的这一本性使概念近似于镶嵌画中的碎片，由于这一本性，直观永远是概念可近不可即的极限。这也是何以在艺术中不能用概念获得良好成绩的理由。如果一位歌唱家或音乐家用反复思索来指导他的演出，那就会是死症。这种情况在作曲家、画家乃至诗人，也是一样的真实。概念用于艺术总是无结果的。概念只能指导艺术中的技术部分，那是属于学术领域的。我们将在第三篇中进一步探讨何以一切真正的艺术只能从直观认识出发，而绝不能从概念出发。甚至在人的举止方面，在社交中的美好风度上，概念也只有消极的用处，只能防止粗暴的自私自利心和兽性的发作；因此，彬彬有礼就是概念的产物，值得赞美。但是风度翩翩、雍容华贵、令人倾慕的举止；情意缠绵、友谊洋溢的格调就不可能出自概念了，否则

“人们感到了〔你的〕意图，人们灰心丧气了。” [45]

一切伪装的假情假意都是思索的产物，但是不能继续持久而不露破绽。“没有人能够持续不断地伪装”，这是辛乃加 [46] 在《仁慈论》那本书中说的，伪装多半是要被看穿而失效的。在生活的紧急关头，需要当机立断，敢作敢为，需要迅速和坚定地对付事故时，虽然理性也是必要的，但是如果理论占了上风，那反而要以心情迷乱妨碍直觉的、直接的、纯悟性的洞见和正确地掌握对策，从而引起优柔寡断，那就会很容易把全局弄糟。

最后还有美德的神圣性也不是出自思索的，而是出于意志的内在深处和这深处与认识的关系。说明这一点原应该在本书别的地方着手，这里我只指出这么一点，那就是有关伦理的信条在整个民族的理性中可以相同，可是每人的行为却各有不同；相反亦然〔行为相同，有关伦理的信条又各

有别〕：人们常说，行为是以感为依据的，即是说不以概念，也就是不以伦理的含蕴为依据的。教条只使有闲的理性为它忙碌，行为到了最后还是立于教条之外有它自己的走法；并且多半不是按抽象的而是按没有说出来的规范行事的，而这些规范的表现就是整个的人自己。因此，尽管各个民族的宗教教条各不相同，然而在一切民族，若有善行则有难以形容的快慰，若有恶行则有无限的痛恶与之俱来。冷嘲热讽不能动摇前者，神父的赦免不能解脱后者。话虽如此，但我们也不能因此就否认美德懿行的实现仍有应用理性的必要，不过理性不是德行的源泉罢了。理性的功能是次一级的，就是帮助人固执已有的决心，经常把规范置于人们的左右，以抗拒一时的意志薄弱，以贯彻行为的始终。最后，理性在艺术上也有同样的功能：在主要的方面，理性固然无能为力，但可以支持艺术工作的进展；因为〔人的〕天才是不能随时随刻招之即来的，而一件作品却要一部分一部分的去完成才能圆满地结束整个的工程 [47] 。

---

[1] 因此我有这样一种意见，我认为在相术中除了确立八条非常一般性的原则之外，不能有把握地再前进一步。一般性的原则是可以有的，例如：额和眼表示人的智慧，口和脸的下半部表示人的伦理方面，可以看出意志的坚强或脆弱。额和眼又有互相说明的作用，若彼此单独地去看，则只能有一半的理解。——天才绝不致没有高、阔、饱满的天庭，但有这种天庭并不必就是天才。——从一副聪明的外观来推断，这人面貌越丑就越有把握说他聪明；从一副愚蠢的神情来推断，则这人面貌越美就越有把握说他愚蠢；因为“美”，作为人类的配相已自在而自为地带有心智明慧的表现，而“丑”，则恰与之成反比例。如此等等。

[2] 歌德著《浮士德》剧本中米菲斯托语。

[3] Seneca（公元前4年至公元后65年），罗马哲学家和戏剧家，尼洛帝（Nero）之师。

[4] 第二卷第七章是补充这里的。

§13

上面这些考察既已指出理性的应用有好处，也有坏处，也应有助于说明抽象的知虽是直观表象的反照，虽以直观表象为根基，却并不与之完全吻合，不是在任何地方都可取而代之的。更应该说抽象的知绝不与直观表象完全相符；因此，如我们已看到的，人类虽有好多地方只有借助于理性和方法上的深思熟虑才能完成，但也有好些事情，不应用理性反而可以完成得更好些。正是直观的和抽象的认识不相吻合，所以后者之近似于前者亦如镶嵌画之近似于绘画。还有一种很特别的现象，它和理性一样也是人类专有的；直到现在，人们一再企图说明这个现象，而一切说明又都不充分。这就是笑这一现象，它也是以直观的和抽象的认识不吻合为根据的。在这里研究笑，虽然又一次阻碍了我们的前进，不过由于笑的根源与这里有关，我们也不能避而不谈。实在的客体总是在某一方面通过概念来思维的，笑的产生每次都是由于突然发觉这客体和概念两者不相吻合。除此而外，笑再无其他根源；笑自身就正是这不相吻合的表现。不相吻合经常是在这样一些场合出现的：一种情况是两个或两个以上的实在客体用一个概念来思维而把这概念的同一性套在这些客体上，可是这样做了之后，各个客体在别的方面的差异又突出地使人注意到这概念不过仅仅是在某一方面同客体相应而已。又一种情况是单一的实在客体，从一方面说是正确地包含在这一概念之内，却突然〔在另一方面〕又感到它和概念不相称。还有这种情形也是同样常有的：一方面是这样总括实物于一概念愈是正确，另一方面实物不符于概念的广泛程度愈是突出，那么，从这一对照产生的发笑效果也就愈强烈。所以任何笑的发生，每次都是由于一种似是而非的，从而也是意料之外的概括作用所促成的，而不管这是由语言文字或是由举止动作表示出来的。这就是事情何以可笑的简略说明。

这里我就不举笑林中的故事作说明的例子来耽搁时间了，因为这事简单易明，无须举这些例子。每个读者回忆到的可笑事件都同样适宜于证实这一点。不过由于笑料发展为两个种类，我们的理论既可得到佐证，又可获得阐明。这种类别也出自我们的理论，一种是在认识中已先有两个或几个很不相同的实在客体或直观表象，而人们却故意用一个包含这双方或多

方的概念，同这概念的统一性〔笼统地〕作为这些客体的标志；这种笑料叫做滑稽。一种是反过来，在认识中先有的是概念，然后人们从这概念过渡到现实，到影响现实，到行动；在行动中，这些原来根本不同的客体都被同样看待，同样处理，直到这些根本差异出乎意料之外地暴露出来，使在行动中的人惊奇不置；这种笑料叫做憨傻。据此，任何笑料不是滑稽的一念，就是一个傻里傻气的行动；前者是从诸客体到概念的同一性而显出双方的距离，后者是反其道而行之；前者总是故意的，后者总是无心的，并且是由于外因的促使所致。表面上把这种出发点颠倒过来，把滑稽伪装为憨傻就是宫廷弄臣和舞台小丑的手法。这手法是这么回事：明知各个实体的不同，却用那滑稽的手法把这些客体统一于一个概念之下，从这里出发，往后暴露出客体间的差别时便使他惊愕莫知所措，其实这本是他为自己预先安排好的。如果把最后这种逗乐的方式除外，从这个简略的，然而足够完备的笑之理论可以看出"滑稽"总是要由语言表示，憨傻则多半是由动作表示的；不过在只扬言要做而不真正就做时，或者是这傻气仅仅只在判断和意见中露出时，〔"憨傻"〕也可以用语言来表示。

属于憨傻的还有可笑的迂腐 。迂腐之所以产生是由于人们不甚信任自己的悟性，所以不让悟性在个别场合直接去认识什么是对的；因此总是置悟性于理性的监护之下，自己则无时不仰仗理性，即是说经常从普遍概念、从规则规范出发；在生活上，在艺术上，甚至在伦理的嘉言懿行上，他都拘谨地严守这些规则规范。这种专属于迂腐类型的呆板形式，礼法，〔固定的〕表达方式和言词〔等〕就是从这里出来的。对于迂腐〔这种性格〕，这些东西就代替了事物的本质。这里显而易见的是概念对实际的不吻合，是概念永不能下达于个别事物，是概念的普遍性和僵硬的规定性永不能精当地符合实际所有的几微之差和多重性相。在生活上，一个迂夫子尽管满腹格言、规范，几乎总是有所短而现为不聪明、索然寡味、没有用处。在艺术上，概念本没有什么生产性，迂夫子也只能生出没有生命的、僵硬的、装扮起来的死婴。甚至在伦理方面，行为如何高尚，如何正义的打算也不能到处按抽象规范行事；因为在许多场合，不同情况间存在着差别微妙这一属性，使直接来自〔整个〕人格的择善固执成为必要；而这又是由于在应用单纯的抽象规范时，一部分规范因只能一半适合而产生错误的后果，一部分又同当事人不可忽视的个性格格不入而无法贯彻始终以至半途而废。康德 认为行为只是由于纯粹理论性的抽象规范而实现，不带有任何情意的倾向或一时的激动，乃是行为具有道德价值的条件；就这一点说，他也不免有促成道德上的迂腐之嫌。席勒以《良心的犹豫》为题的警

句诗就是意在责备贤者。当人们〔讽刺地〕说“教条主义者”、“理论家”、“学者”等等的时候，尤其是就政治事件说，意思就是指迂夫子，也即是说虽在抽象中，却不能在具体中认识事物的人们。抽象之所以为抽象，就在于抽掉了细致的规定，而在实际上，要紧的正是这些东西。

为了完成这里的理论，还有俏皮话的一个变种要谈一谈，那就是耍字眼，法文叫做“加仑布尔”（calembourg），英文叫做“潘”（pun）。使用双关语（法文叫做l'équivoque），主要的是用猥亵（秽亵）的言辞，也可算在这一类。俏皮话是硬把两个极不相同的实在客体压入一个概念，耍字眼却是借偶然的机会把两个概念压入一个词儿。这样也能产生〔概念与实体〕双方之间的差距，不过更肤浅而已，因为这种差距不是从事物的本质中，而是从偶然的命名中产生的。同一性在概念，而差别性在实物，这就是俏皮话；耍字眼却是差别性在概念，而同一性在实物，因为那字眼就是实物。“耍字眼”和俏皮话的关系有一个近乎勉强的比喻，那就是说这种关系等于上面一个倒锥形的抛物线同下面一个锥形的抛物线的关系。而误解词句或“以此为彼”却是无心的“加仑布尔”，这对于“耍字眼”的关系又和憨傻对俏皮的关系一样。因此重听的人也能和傻子一样提供笑料，低能的喜剧作家就用聋子代替傻子使人发笑。

这里我只是从心理方面考察了笑，至于在生理方面的研究则可参照作为补充篇的第二卷第六章第九十六节（第一版）134页所论及的部分。[48]

---

[1] 第二卷第八章是补充这里的。

§14

于是，一方面有理性的认识方式，有知，有概念；一方面有在纯感性的，数理的直观中的直接认识和悟性的领会；由于上述多方面的考察，〔我们〕希望这两种认识间的区别和关系都已摆得十分清楚了。关于感和笑我们还有过这两段插曲式的说明，这也是我们在探讨两种认识的特殊关系时不免要触及的。现在我就从这些研究兜转回来再继续谈谈科学，和语言，熟虑的行动鼎立而为人类专有的第三大优势的科学。对科学作一个总的考察是我们这里职责所在，至于要触及的问题则一部分是科学的形式，一部分是其判断的根据，最后还有它内含的实质。

我们已经看到，除纯逻辑的基础以外，一切〔知或〕知识的根源根本就不在理性自身；而是从别的方面获得的直观认识沉淀于理性中，由是转进为完全另一种认识方式，抽象的认识方式。这才是知识的根源。一切知识，也即是上升为抽象意识的认识，和科学的关系等于片段和整个的关系。任何人都能由于经验，由于现成事物的观察获得有关某些事物的知识，可是在抽象中对于某一类事物获得完整的认识，〔那就不同了，〕也只有以此为任务的人是在为科学而努力。唯有通过概念他才能使这类事物分立，所以在每一种科学的开端总是一个概念。由于这一概念，这〔分立的〕部分才可脱离一切事物的大全而被思维，从这一概念这门科学才能指望一个在抽象中的完整认识；例如空间关系的概念，无机物体相互作用的概念，动植物性能的概念，地壳连续变化的概念，人类这整个物种变化的概念，语言结构的概念等等[49]。科学为了获得有关其题材的认识，如果采取个别研究一个总概念所包括的事物，以期逐渐认识所有事物的办法，那么，一面是人的记忆力太有限，一面也无法保证这种认识的完整性。因此，科学就利用上述概念含义圈的那种特性，使之互相包括；而主要的是注意原在这门科学总概念中的，较大的那些含义圈。科学在规定这些含义圈的相互关系时，在这些含义圈中被想到的一切也就一般地随之而被规定了。并且还能够通过区分更狭小的含义圈，一步一步作出更精细的规定。由是，一种科学就完全包括了它的对象。获得认识的这一途径，即从普遍到特殊的途径，是科学和普通知识的区别。因此，系统的形式乃是科学的

一个本质的、特有的标志。在任何科学中，连结最普遍的概念含义圈，也即是认识其最高的一些原则性的命题是学习一门科学不可回避的条件。至于在这以后更深入到较细微的特殊命题至何程度，则听各人自便；并且深入也不是对彻底认识这门科学有所增益，只是扩大渊博的范围罢了。一切其他的命题都从属于最高级命题。在各门科学中，最高命题的数量是极不一致的；所以在有些科学中，〔命题的〕从属关系多一些；在另外一些科学中，或又多有一些平行关系。就这方面说，从属关系要求的判断力要多一些。平行关系则多要求一些记忆力。经院学派已经知道一个结论必需两个前提，所以没有一门科学能够从单一的、无法引申的最高命题出发，而是需要几个，至少两个命题。真正以分类是务的科学，如动物学、植物学，如果一切无机的相互作用也可还原为少数基本自然力的话，则还有物理和化学；这些都是从属关系最多的科学。与此相反，历史根本没有什么从属关系；因为在历史上，普遍只存于主要历史阶段的概览中，而个别事迹又不能从这些阶段演绎出来，只是在时间上从属于这些阶段，在概念上还是同这些阶段平行的。因此，严格说来，历史虽是一种知识，却不是一门科学。在数学中，按欧几里得的办法，唯有公理是不得而证明的最高命题，一切可证的〔命题〕都严格地分级从属于公理。不过这种办法并不是主要的，事实上，每一定理又发起一种新的空间结构，独立于以前的各定理之外，完全无待于以前各定理便可认识——在空间的直观中由于自身而被认识。在这直观中，任何复杂的空间结构之为直接自明的，正和公理一般无二。这些，下文还有详细的交代。这里要说的是，每一数学公理总还是一个普遍的真理，对于无数的个别事项有效；并且在数学中，由简单命题分级发展至复杂命题，以及后者又可还原到前者的办法还是主要的。因此，在任何方面，数学都是一门科学。科学之所以为科学的完美性，也即是从形式方面来说，是在于尽可能的多有一些命题间的从属关系，尽可能少一些平行关系。因此，一般说来，在科学上有天才，就是有按不同规定使概念含义圈形成从属关系的能力；用以构成科学的，如柏拉图一再声称的，不仅是一个总的普遍概念，不是无尽的多样性直接并列于普遍之下；而是认识经由中介概念，经由各种以逐次加详的规定为准则而作出的区分，逐步从普遍下行到特殊。用康德的话来说，这就叫做平均地满足同质律和"转化律"。不过，正由于这就构成科学真正的完美，也就可以看出科学的目的不在于更高的确实性，因为确实性是任何割裂的单独认识也能有的；而是在于通过知识的形式使知识简易化，在于由此获得知识完整的可能性。因此，说认识的科学性是在于高度的确实性，这种意见虽然流行，却是不对的。由此而产生的一种主张就认为只有数学和逻辑才是真正的科

学，说由于这两门科学完全的先验性，所以认识所有一切不可动摇的确实性就只在这两门科学中有之。这种见解也是错误的。逻辑和数学的这种优点是无可争辩的，但是这种优点并不赋予它独擅"科学性"的特权。"科学性"的要求并不在于确实性，而是在于认识所有的，基于从普遍到特殊逐级下行的系统形式。科学特有的这一认识途径，从普遍到特殊的途径，造成科学中很多东西由先行命题演绎出来的事实，由证明确立起来的事实。这就促成一个古老的谬见，以为只有经过证明的东西才是完全真的，而每一真理都需要一个证明。事实上恰相反，每一证明都需要一个未经证明的真理；这个真理最后又支持这一证明或这个证明的一些证明。因此，一个直接确立的真理比那经由证明而确立的更为可取，正如泉水比用管子接来的水更为可取是一样的。直观是一切真理的源泉，是一切科学的基础；它那纯粹的、先验的部分是数学的基础，它那后验的部分是一切其他科学的基础。（唯一的例外是逻辑。逻辑不是基于直观知识的，而是基于理性对于理性自己的法则的直接认识。）好比太阳在宇宙空间一样，所有的光都是从这里发出来的，在此光照耀之下，其他一切才发出反光来；在科学中占有这种地位的也不是经过证明的判断，不是判断的那些证明；而是那些直接由直观取得的，基于直观而非基于证明的那些判断。直接从直观确立这些原始判断的真理，从浩如烟海的实际事物中建立科学的堡垒，这就是判断力 的任务。判断力〔的作用〕既然存在于正确、准确地把直观认识到的〔东西〕移置于抽象意识这一能力中，当然它就是悟性和理性间的"中介人"了。只有个人的判断力具有特别突出的，超过一般水平的强度时才真能使科学前进；至于从命题引出命题，作出证明，作出结论，那是每个人都能做的，只要他有健全的理性。与此相反，为了反省思维而把直观认识到的东西沉淀，固定于相适应的概念中，一方面以使诸多实在客体的共同之处得以用一个 概念来思维，另一方面，这些客体间有多少差别之点，便用多少概念来思维；于是，客体间虽有局部的相同，其差别仍作差别来识别，来思维，一切都按每次规定的目的和考虑引事，这一切就是判断力 所做的事。缺乏判断力叫做头脑简单。头脑简单的人时而看不到在一方面是同的概念又有局部的或相对的异，时而看不到相对的或局部的异又有其同〔的一面〕。此外，康德区分判断力为反省思维的和概括的两种，这种区分法也可运用于这里的说明，亦即分别适用于从直观客体到概念，或是由后者到前者。在这两种场合，判断力总是中介于悟性的直观认识和理性反省思维的认识之间。不可能有什么绝对只是由推论产生的真理，单从推论来确立真理这一必要性是相对的；是的，甚至是主观的。既然一切证明都是三段式推论，所以对于一个崭新的真理，首先不是就要找证明，而是找直接

的依据；只在无法找到直接依据时，才暂时提出证明。没有一种科学是彻头彻尾都可以证明的，好比一座建筑物不可能悬空吊起一样。科学的一切证明必须还原到一个直观的，也就是不能再证明的事物。原来反省思维所有的整个世界都是基于，并且是立根于这直观世界的。一切最后的，也就是原始的依据 都是一个直观上 自明的依据。这个词儿本身就已透露了此中消息。准此，它要么是一个经验上的依据，要么是基于〔人们〕对可能的经验的诸条件所有的先验直观：在这两种场合之下，依据所提供的都只是内在的而非超绝的知识。任何一概念只在它和一直观表象的关系中有其价值和实际存在，而不问这关系是直接的或间接的，或间接而又间接的。概念如此，由概念组成的判断也是如此，从而一切科学也是如此。因此，每一条经推论而发现的、经证明而传达的真理，必须不要证明和推论还有可能用某种方式直接去认识它。要这样做，最大的困难固然是在某些复杂的数学命题，那是我们唯有在推论连锁上才能获得的〔东西〕，例如弦和切线对一切弧的计算法就是由毕达戈拉斯定理通过推论引申出来的；不过即令是这样一种真理也不能在本质上单是以抽象命题为基础，而必须给纯粹先验的直观这样来指出它所依据的空间关系，以使它的抽象命题直接有所根据。但是下面立即就要详细谈到数学上的证明了。

常有人把调子提得很高，说有些科学彻头彻尾是基于从妥当的前提推论出来的结论，所以也是不可动摇的真实。〔事实上，〕不管前提是如何真实，如果单是通过纯逻辑的推论连锁，人们除了把前提内已经现成的东西加以显豁和引出之外，再也不能另有所获。人们不过仅仅是明显外露地表出前提中含蓄内在地已理解了的〔东西〕罢了。就人们高调称颂的那些科学说，他们的意思特别是指数理科学，也即是指天文学。不过天文学所以有真确性，那是这样来的：它有先验给予的，因而绝不会错的空间的直观以为根据，但一切空间关系都是以一种必然性（存在根据）——这必然性先验地提供确实性——而一个从一个求出来的，所以空间关系是可以妥当地相互推论而得的。在这些数理的规定之外，这里仅仅还要加上一种自然力，即引力；而引力是准确地按质量和距离自乘的关系而起作用的。最后还要加上由因果性产生的，从而先验妥当的惯性定律，连同一劳永逸地表现了每一质量的运动的经验数据。这就是天文学的全部材料。这些材料既简明又妥当，导致了确定的结果；而由于对象的庞大和重要，并且是导致了很有趣味的结果。例如我已知道一个行星的质量，也知道它的卫星和它的距离，我就能按克卜勒第二定律准确地推算这卫星环绕一周的时间。可是这个定律是以在一定距离上只有一定的速度才能维系卫星，同时又能使

之不下堕入行星里这事实为根据的。所以说只要在这样的几何学基础上，亦即借助于先验的直观，再应用一条自然律就可利用推论得出很好的结果。原来推论在这里实只等于是从一个直观体会到另一个直观体会的桥梁；而单是在逻辑途径上作单纯的推论，那就不是这样。可是天文学上最高基本真理的根源还是归纳法。归纳法是将直观中许多已有的东西总括于一个正确的，直接有根据的判断之中，然后从这个判断构成一些假设，假设又被经验所证实；这样，作为愈益接近于完整的归纳法，就替那个判断找到了证明。例如可见的行星运动是由经验认识的：对于这个运动的空间关系（行星轨道），在作过许多错误的假设之后，最后找到了正确的假设，那就是找到了这些运动所服从的定律（克卜勒定律），最后还找到了这种运动的原因（万有引力）。并且这由经验所认识的〔东西〕，一面是所有已出现的情况，一面是所有那些假设以及由假设引出的论断这双方之间的相互契合，就为这一切假设，也即是为归纳法，带来了完全的确实性。创立假设是判断力的事情，判断力正确地体会了现成的事实并且相应地把它表达出来；而归纳的作用，也就是多次的直观，则证实这些假说。要是我们有一天能够自由穿过宇宙空间，要是我们有望远镜般的眼镜，那么，我们甚至于也能直接，通过经验的一次直观而为这些假设找到根据。因此，即令是在天文学，推论方式也不是这种知识主要的，唯一的来源，事实上推论总只是一个应急的权宜办法。

最后，为了举出第三个性质不同的例子，我们还要指出即令是那些所谓形而上学的真理，亦即康德在《自然科学的形而上学初阶》里提出的那种真理，也并不是由于证明而有其依据的。那先验真确的东西是我们直接认识的。作为一切认识的形式，这是我们以最大的必然性意识着的东西。譬如说物质是恒存的，也即是说既不生亦不灭，这就是我们直接知道的消极真理；因为我们对于空间和时间的纯粹直观提供了运动的可能性，悟性又于因果律中提供了形状和物性变易的可能性；但是对于物质的生和灭，我们就没有这样一种可用以想象的形式。因此，这一真理，在任何时代，任何地方，对任何人都是自明的；从来也未曾有人认真地加以怀疑过。如果说这个真理除了康德那艰涩的，在针尖上驰骋的证明之外就别无其他认识根据，那当然是不可能的。并且，我还发觉（如附录中论述的）了康德的证明是错误的。我在前文中也指出过物质的不灭不是从时间在经验的可能性上占有的那一份，而是从空间在经验的可能性上占有的那一份引申出来的。这就意味着所谓形而上的真理也就是知识的普遍必然形式的抽象表示。这些真理的真正根据不能又在一些抽象命题中，而只能在〔人们〕对

于表象所具的形式的直接意识中，在以断然的、无虑反驳的先验论断表出自己的意识中。如果人们还要为此举出一个证明，那就只能是这样一个证明：人们须指出在任何一个无可怀疑的真理中已包含着待证的东西，或是作为〔组成〕部分，或是作为前提；譬如我曾指出一切经验的直观就包含着因果律的应用，所以认识因果律是一切经验的条件；从而不能是如休谟所主张的，说因果律是由经验产生的，是以经验为前提的。——其实，与其说证明是为那些要学习的人而设的，毋宁说更是为那些要争论的人而设的。 这些人固执地否认那些有直接根据的见解。然而只有真理才是在一切方面都前后一贯的，所以我们要给这些人指出他们在一种 形态中间接承认的也就是他们在另一形态中直接否认的，也就是指出他们所否认的和所承认的两者之间的逻辑必然关联。

此外，科学的形式，也就是特殊统属于普遍之下、以次递进不已的形式，还带来了这样一种后果，即是说许多命题的真实性只有由于依附于其他命题，也就是通过一些同时又作为证明而出现的推论，才有逻辑的根据。但是人们绝不可忘记，整个主一形式只是知识简易化的手段，而不是取得更高度的真确性的法门。从一个动物所属的"种"，递进到属、科、纲、目，来识别一个动物的生性，这比个别研究每次遇到的动物要容易些〔，这是事实〕。但是一切由推论引申出来的命题，它的真实性最后总是决定于，有赖于某一个不是推论出来的，而是以直观为根据的真理。如果直观经常和推论是同样的近便，那就肯定的宁可采用直观。因为来自概念的一切引申，由于前文指出的含义圈相互错综交叉和内容上出入无常的规定，都难免不为迷误所乘；各种各样的邪说诡辩就是证明这一点的例子。从形式上说，推论是完全正确的；然而由于它的材料，亦即由于概念，推论就很不可靠了。一面是含义圈的规定不够严格，一面是含义圈又多方交叉，以至一个含义圈的各个部分又可包含在许多其他含义圈内；这样，如前文已阐明了的，人们便可从前者任意过渡到后者的这一个或那一个，然后再如法炮制，继续下去。换句话说，就是小词以及中词都可以随便隶属于不同的概念，人们在这些概念中就任意选择大词和中词，由是结论亦随之而各异其趣。因此，无论在哪里，由证明得来的真理远远抵不上直接自明的依据；只有后者远不可及时，才采用前者；而不是在两者同样近便，或后者更为近便时，也采用前者。所以我们在前面已经看到，在逻辑上，每一个别场合，如果直接的知识比演绎而来的科学知识对于我们更为近便的话，我们事实上总是按自己对于思维法则的直接知识来指导思维而把逻辑放在一边不用。 [50]

---

[1] 这些例子依次是指几何、力学、植物学、动物学、人种学、语法或修辞学等。

[2] 第二卷第十二章是补充这里的。

§15

我们既已确信直观是一切证据的最高源泉，只有直接或间接以直观为依据才有绝对的真理；并且确信最近的途径也就是最可靠的途径，因为一有概念介于其间，就难免不为迷误所乘；那么，在我们以这种信念来看数学，来看欧几里得作为一门科学来建立的，大体上流传至今的数学时，我说，我们无法回避不认为数学走的路既是奇特的，又是颠倒的。我们要求的是把一个逻辑的根据还原为一个直观的根据，数学则相反，它偏要费尽心机来作难而弃却它专有的，随时近在眼前的，直观的依据，以便代之以逻辑的证据。我们不能不认为这种做法，就好比一个人锯下两腿以便用拐杖走路一样，又好比是《善感的胜利》一书中的太子从真实的自然美景中逃了出来，以便欣赏模仿这处风景的舞台布景。这里我不能不回忆到我在《根据律》第六章中所已说过的，并且假定读者对此也是记忆犹新，宛在目前的。这样，我这里的陈述就可以和那里说的挂上钩，而毋庸重新指出一个数学真理的单纯认识根据和它的存在根据之间的区别是在于前者可由逻辑途径获得，后者则是空间、时间各个局部间直接的，单由直观途径认识的关联。唯有理解这种关联才能真正令人满意，才能提供透彻的知识；如果单是认识根据，那就永远停留在事物的表面上，虽然也能给人知道事物是如此的 知识，但不能给人知道〔事物〕何以是如此的知识。欧几里得就是走的后面这条路，显然是不利于科学的路。譬如说，他应该一开始就要一劳永逸地指出在三角形之中，角与边是如何互为规定的，是如何互为因果的；并且在他指出这些时，还应该按照根据律在纯空间上所有的形式；应指出这一形式在三角形角和边的关系上，和在任何地方一样，都要产生这样一种必然性，即一事物之是如此，乃是由于完全不同的另一事物之是如彼。他不这样让人们对于三角形的本质有彻底的理解，却提出有关三角形一些片段的，任意选择的命题，并经由逻辑地，按矛盾律获得的艰涩证明而为这些命题提出逻辑的认识根据。人们不是对于这种空间关系获得了应有尽有的知识，人们得到的只是这些关系中任意传达出来的一些结果；这就好比把一部精巧的机器指给一个人看时，只告诉他一些不同的作用，而不把这机器的内在结构和运转原理告诉他一样。欧几里得所证明的一切如此如彼，都是人们为矛盾律所迫不得不承认的，但是何以如此如

彼，那就无法得知了。所以人们几乎是好像看过魔术表演一样，有一种不太舒服的感受；事实上，欧几里得大多数的证明都显著地像魔术。真理几乎经常是从后门溜进来的，因为它是由于偶然从某一附带情况中产生的。一种间接的反证常常一扇又一扇把门都给关了，只留下了一扇不关，这也就是人们无可奈何，不得不由此而进的一扇门。通常在几何学中，例如在毕达戈拉斯定理中，需要作出一些直线，却不明白为什么要这样做；往后才发现这些原来都是圈套，出其不意地收紧这圈套的口，就俘虏了学习人的信服，学习人只得拜倒而承认一些他完全不懂个中情况的东西。事实竟至于此，学习人可以从头至尾研读欧几里得的著作，然而仍不能对空间关系的规律有任何真正的理解；代之而有的只是背诵一些来自此等规律的结果。这种原属经验的，非科学的知识就如一个医生，他虽知道什么病要用什么药，却不认识两者间的关系一样。这一切都是由于人们异想天开，拒绝一个认识类型自有的求证求据的方式，而横蛮地代之以一种与这类型格格不入的方式。同时，在别的方面欧几里得用以贯彻他这主张的方法却还值得赞美，这是好多世纪以来便是如此的，以至于人们竟宣称他这种治数学的方法是一切科学论述的模范，所有其他科学莫不争起效尤；不过人们后来自己也不知其所以然，又从这里回过头来了。在我的眼光看起来，欧几里得在数学上使用的方法只能算作一种很"辉煌的"错误。凡是一种大规模的，故意有计划地造成而后来又普遍地被称许的迷误，既可以涉及生活也可以涉及科学，大致总可以在当时有权威的哲学中找到他的根据。最早是厄利亚学派发现了直观中的事物和思维中的事物[51]两者间的区别，更常发现两者间的冲突，并且在他们的哲学警句中，诡辩中广泛地利用过这种区别。继厄利亚学派，往后有麦珈利学派，辩证学派，诡辩派，新学院派和怀疑论者；他们指出要注意的是假象，也就是感官的迷误，或者更可说是悟性的迷误。悟性把感官的材料变为直观，常使我们看见一些事物，其非真实是理性一望而知的；例如水影中显为破折的直杆等等。人们已知道感性的直观不是绝对可靠的，就作出了过早的结论，以为只有理性的，逻辑的思维才能建立真理；其实柏拉图（在《巴门尼德斯》），麦珈利学派，毕隆（Pyrrhon）和新学院派已在一些例子（如后来塞克司都斯、恩比瑞古斯所用的那类例子）中指出在另一方面，推论和概念也导致错误，甚至造成背理的推论和诡辩，说这些东西比感性直观中的假象更容易产生，却更难于解释。那时，与经验主义对立而产生的唯理主义占着上风，欧几里得就是遵循唯理主义来处理数学的，所以他只将公理，无可奈何地，建立于直观证明上，其他一切则建立在推论上。在〔过去的〕一切世纪中，他的方法一直是有权威的；并且一天不把先验的纯粹直观从经验的直观区

别开来，这种情况也必然会延续下去。虽有欧几里得的注释家普洛克罗斯似乎已经看到这种区别，譬如克卜勒在他那部《世界的谐律》中译成拉丁文的一段，就是这位注释家的原作在这方面的表现；不过普洛克罗斯不够重视这件事，他是把它孤立地提出来的，他未被人注意，自己也没有贯彻到底。所以直到两千年以后，康德的学说既命定要在欧洲各民族的知识、思想、行为上产生这样重大的变化，才会在数学领域里促成同样的变化。因为只有我们从这位伟大哲人那里懂得空间和时间的直观完全不同于经验的直观，完全无待于一切感官上的印象，决定感官而不为感官所决定，即是说空间和时间的直观是先验的，从而也是根本不容感官的迷误入侵的；只有学得了这些，然后我们才能理解欧几里得在数学上使用的逻辑方法只是多余的谨慎，有如健全的腿上再加拐杖似的；有如行人在夜间把白色的干路当作水，唯恐踏入水中，宁可在路边高一步，低一步，走过一段又一段，还自以为得计没有碰到这原不存在的水。直到现在，我们才能有确实把握说：在我们直接观察一个几何图形时，那必然是显现于我们之前的，既不来自画在纸上不很精确的图形，也不来自我们边看边设想的抽象概念，而是来自我们意识中一切先验的认识的形式。这形式，无论在什么地方，都是根据律；在这里，作为直观的形式，也即是空间，则是存在的根据律。存在根据律的自明性、妥当性，和认识根据律的自明性、妥当性，亦即是和逻辑的真确性，是同样大小，同样直接的。所以我们不用，也不可为了单独相信后者，就离开数学自有的领域而在一个和数学不相干的领域，概念的领域里求取数学的证明。如果我们坚守数学自有的园地，我们便可获得一个〔很〕大的优点，就是在数学中所知道的“有这么回事”与其“何以如此”现在成为一件事了，而不再是欧几里得把它完全割裂为两事，只许知道前者，不许知道后者的办法了。其实，亚里士多德在《后分析篇》第一篇第27节中说得非常中肯：“同时告诉我们‘有一事物’及其‘何以 如此’的知识比分别讲述事物之有及其所以 然的知识要准确些，优越些。”在物理学中我们要得到满足，只有事物之如此 与其何以 如此两种知识统一起来，才有可能。单是知道托瑞切利管中的水银柱高过二十八英寸，如果不同时知道其所以如此是由于空气的压力，那是一种不够的知识。然则在数学园里的隐秘属性，譬如〔知道〕圆形中两两交叉的弦的线段总是构成同样的矩形，就能满足我们吗？这里的“是如此”，欧几里得固然已在第三卷第三十五条定理中证明了；但是“何以如此”仍然没有交代。同样，毕达戈拉斯定理也告诉了我们直角三角形的一种隐秘属性。欧几里得那矫揉造作，挖空心思的证明，一到“何以如此”就避不见面了；而下列简单的，已经熟知的图形，一眼看去，就比他那个证明强得多。这图形让我们有透入这事的理解，使

我们从内心坚定地理解〔上述〕那种必然性，理解〔上述〕那种属性对于直角的依赖性：

在勾股两边不相等的时候，要解决问题当然也可以从这种直观的理解着手。根本可说任何可能的几何学真理都应该这样，单是因为每次发现这样的真理都是从这种直观的必然性出发的，而证明却是事后想出来追加上去的，就应该这样。所以人们只须分析一下在当初找出一条几何学真理时的思维过程，就能直观地认识其必然性。我希望数学的讲授根本就用分析的方法，而不采取欧几里得使用的综合方法。对于复杂的数学真理，分析方法诚然有很大的困难，然而并不是不可克服的困难。在德国已经一再有人发起改变数学讲授的方式并主张多采取这种分析的途径。在这方面表现得最坚定的是诺德豪森文科中学的数学、物理教员戈萨克先生，因为他在一八五二年四月六日学校考试的提纲后面，还附加了一个详细的说明，〔内容是〕如何试用我的原则来处理几何学。

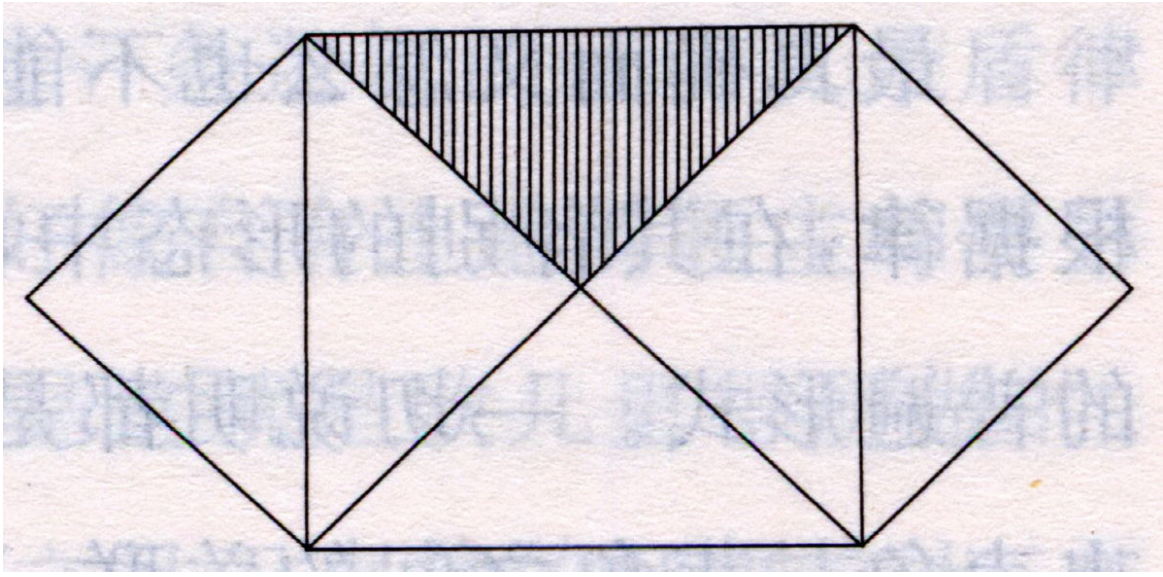

为了改善数学的方法，首先就要求人们放弃这样一种成见，这种成见以为经过证明的真理有什么地方胜似直观认识的真理，或是以为逻辑的，以矛盾律为根据的真理胜似形而上的真理；〔其实〕后者是直接自明的，而空间的纯直观也是属于〔自明的〕真理之内的。

最真确而又怎么也不能加以说明的便是根据律的内容。因为根据律，在其各别的形态中，原意味着我们所有一切表象和"认识"的普遍形式。一切说明都是还原到根据律，都是在个别情况中指出表象与表象之间的关联，

这些关联根本就是由根据律表述出来的。因此，根据律才是一切说明〔所根据〕的原则，从而它自身就不能再加以说明，也不需要一个说明。每一说明都要先假定它，只有通过它才具有意义。但是在它的各个形态之间，并无优劣之分；作为存在的根据律，或是变易的根据律，或是行为的根据律，或是认识的根据律，它都是同等的真确，同样的不可证明。在它的各个形态中，根据和后果的关系都是一个必然的关系；这个关系根本就是"必然性"这概念的最高源泉，也就是这个概念的唯一意义。如果已经有了根据，那么，除了后果的必然性之外，就再没有什么必然性了，并且也没有一种根据不导致后果的必然性。所以，从前提中已有的认识根据引出在结论中道出来的后果，和空间上的存在根据决定其空间上的后果是同样的确实可靠。如果我直观地认识了这空间上的存在根据及其后果的关系，那么，这种真确性和逻辑的真确性是同等的。而每一个几何学定理就是这种关系的表出，和十二公理中任何一条都是同样真确的。这种表出是一个形而上的真理，作为这样的真理，它和矛盾律自身是同样直接真确的。矛盾律是一个超逻辑的真理，也是一切逻辑求证的普遍基础。谁要是否认几何定理表出的空间关系在直观中所昭示的必然性，他就可以以同等权利否认那些公理，否认从前提中推论出来的结果，甚至可以否认矛盾律自身；因为所有这些都同样是不得而证明的，直接自明的，可以先验认识的一些关系。所以，空间的关系本有可以直接认识到的必然性，然而人们都要通过一条逻辑的证明从矛盾律来引申这必然性；这就不是别的，而是好像自有土地的领主却要另外一位领主把这土地佃给他似的。可是这就是欧几里得所做的。他只是被迫无可奈何才让他那些公理立足于直接的证据之上，在此以后所有的几何学真理都要经过逻辑的证明，即是说都要以那些公理为前提而从公理和定理的符合中作出的假定，或前面已有的定理来证明，或是从定理的反面对于假定的矛盾，对于公理的矛盾，对于前面定理的矛盾，甚至是对于定理自身的矛盾来证明。不过公理本身也不比其他任何几何定理有更多的直接证据，只是由于内容贫乏一些，所以更简单一些罢了。

当人们审问一个犯人时，人们总是把他的口供记录下来，以便从口供的前后一致来判断口供的真实性。但是这不过是一个不得已的措施；如果人们能够直接研究每一句口供的真实性，那就不会这样做了，因为这个犯人还可从头至尾自圆其说地撒谎。可是〔单凭口供的前后一致，〕这就是欧几里得按以研究空间的方法。他虽是从〔下面〕这个正确的前提出发的，即是说大自然既无处不是一致的，那么在它的基本形式中，在空间中

也必须是一致的；并且由于空间的各部分既在互为根据与后果的关系中，所以没有一个空间的规定能够在它原来的样儿之外又是另外一个样儿而不和其他一切的规定相矛盾。但是这是一条繁重的，难以令人满意的弯路，这条弯路以为间接的认识比同样真确的直接认识更为可取；它又割裂了"有此事物"与"何以 有此事物"的认识而大不利于科学。最后它还完全遮断了初学者对于空间规律的理解，甚至于不使他习惯于真正的探求根据，探求事物的内部联系；却反而诱导他以"事物是 如此"这种历史性的知识为己足。人们经常称道这种方法可以锻炼辨别力，其实不过是学生们为了记住所有那些资料要在记忆上多费劲而已，〔因为〕这些资料间的一致性是要加以比较的。

此外还有值得注意的是这种求证方法只用在几何学上而不用在算术上。在算术中，人们倒真是只用直观来阐明真理，而直观在这里就是单纯的计数。因为数的直观只 在时间 中，所以不能和几何学一样用感性的图形来表出；这就去掉了一个顾虑，〔不必顾虑〕直观只是经验的，从而难免为假象所惑了。原来能够把逻辑的求证方式带进几何学里来的也只是这一顾虑。因为时间只有一进向，所以计数是唯一的算术运算，其他一切运算都要还原到这一运算。这计数并不是别的，而是先验的直观。人们在这里可以毫不犹豫地援用这直观；只是由于这直观，其他一切，每一演算，每一等式最后才得以证实。譬如人们并不去证明 $\frac{7+9\times8-2}{3}=42$，而是援用时间中的纯粹直观，援用计数，这就把每一个别的命题都变成公理了。因此算术和代数的全部内容不是充满了几何学的那些证明，而只是简化计数的一种方法罢了。我们在时间上所得到的数的直观，已如前述，大抵只到"十"为止，不能再多；过此以上就必需有一个"数"的抽象概念，固定于一个词儿中的概念，起而代替直观。因此就再没有真正完满地做到这直观，而不过是完全确切地加以标明罢了。就以这种情况说，由于数的自然秩序这个重要辅助工具，还是可以用同样的小数字来代替较大的数字〔而价值不变〕，依然可以使任何一个演算都有直观的明显性。甚至于在人们高度利用抽象作用时也是这样；在抽象中思维的不仅是数，而且有不定的量或整个演算过程，这些都可在这种意义之下用符号标记出来，譬如 $\sqrt{r-b}$；这样，人们就不再进行演算，只仅仅示意而已。

和在算术中一样，人们也可以在几何学中以同样的权利，用同样的妥当性仅仅只以先验的纯粹直观作为真理的根据。事实上，赋予几何学以较

大自明性的也总是这按存在根据律而直观地认识到的必然性。几何学的定理在每人意识中的真确性就是建立在这种自明的根据上的，而绝不是建立在矫揉造作的逻辑证明上的。逻辑证明总是于事太疏远，大多是不久就被遗忘了；不过遗忘了也并无损于〔人的〕确信。就是完全没有逻辑证明也不会减少几何学的自明之理，这是因为几何学的自明本无待于逻辑的证明，逻辑的证明总不过是证明着人们原已从别的认识方式完全确信了的东西。这就等于一个胆小的士兵在别人击毙的敌人身上戳上一刀，便大吹大擂是他杀了敌人。[52]

有了上述这一切，可望人们以后再不会怀疑数学上的自明之理既已成为一切自明之理的模范和象征，在本质上并不是建立在证明上的而是建立在直接的直观上的。在这里如此，在任何地方也是如此，直观总是一切真理的源泉和最后根据。并且数学所根据的直观和任何其他的直观，亦即和经验的直观相比，有着一个很大的优点；即是说数学所依据的直观是先验的，从而是不依赖于经验的；经验是一部分一部分，依次获得的，对于先验的直观，〔无分先后远近〕则一切同时俱在，人们可以任便从根据出发或从后果出发。这就给数学所本的先验直观带来了一种充分的、无误的正确性，因为在这直观中是从原因识取后果的，而这就是唯一有必然性的认识。例如说一个三角形中的三边相等被认为是基于角的相等。与此相反，一切经验的直观和大部分经验却只是反过来从后果认原因的，这种认识方法就不能说没有错误，因为只有在已有了原因之后，后果才说得上有必然性；而从后果认取原因就不能有这种必然性，因为同一后果可能是从不同的原因产生的。后面这种认识方法永远只是归纳法，即是从多数的后果指向一个原因而假定这原因是正确的。但是个别的情况既绝不可能尽集于一处，所以这样的真理也绝不是绝对可靠的。然而一切感性直观的认识和绝大部分的经验就都只有这样的真理。官能有所感受便促起悟性作出一个从后果到原因的论断，但是从原因所产生的〔后果〕上溯原因的推论是绝不可靠的，所以作为感性迷误的假象就有可能了；并且如前所述，也经常出现。只有几种或所有五种官能都有指向同一原因的感受，假象的可能性才减低到最小限度，但并不是就完全没有了。因为在某些场合，例如使用伪造的钱币，人们就骗过了所有的感官。一切经验的认识，从而全部自然科学，如不计其纯粹的（即康德所谓形而上的）部分，也同在上述情况中。在这里也是从后果认原因，所以有关自然的一切学说都是建立在假设上的。假设又往往是错误的，错误的假设只有逐渐让位于比较正确的假设。只有在有意举行的实验中，认识过程是从原因到后果的，也就是走的那条

可靠的路；可是这些实验本身又是按假设而进行的。所以没有一种自然科学的分支，如物理学、天文学，或生理学，能够像数学或逻辑一样，可以是一次被发现的，而是曾经需要，现在还需要许多世纪所搜集的，经过比较的经验。只有经过多次经验的证实，才能使假设所依据的归纳法有那么近于完备的程度，以至这种完备的程度在实践上就可以代替准确性。于是，人们也不大以为这种完备程度的来源对于假设有什么不利，正如人们不大以为直线和曲线的不能通约对于几何学的应用有什么不利，不以为"对数"永远达不到完全的精确性对于算术有什么不利一样。原来如同人们〔可以〕以无穷的分数使圆无限地接近于方，使对数无限地接近精确一样，同样，人们也〔可以〕以多次的经验使归纳法——亦即从后果认原因的知识——虽不是无限的，却能那么接近于数学的自明性——亦即从原因到后果的知识——，以致误差的可能性小到了可以被忽略的程度。不过误差的可能性尽管小，总还是存在的；譬如从无数情况来推论一切的情况，实际上也就是推论一切情况所依据的那一未知的原因，就是一个归纳的推论。在这种论断中还有一个比"人的心脏都在左边"这样的论断更显得可靠的吗？然而，在最罕有的场合，在极个别的例外，居然有些人的心脏在右边。——因此，感性的直观和经验的科学都有着同一类的证据。和感性直观与经验科学相比，数学，纯粹自然科学与逻辑，作为先验的知识而有的优点，只在于一切先验性所本的认识的形式方面是全部而同时被给予的；所以，在数学，纯粹自然科学和逻辑经常可以从原因走向后果；而在感性直观和经验科学则大多只能从后果走到原因。在别的方面，因果律本身，亦即指导经验认识的变易根据律，和上述〔纯粹〕科学先验地服从的根据律的其他形态是同等妥当的。——从概念得来的逻辑证明或推论也和先验直观的认识一样，有着从原因认取后果的优点；由此这些推论在其自身，亦即在形式上，也是不可能有错误的。这很有助于使证明根本享有如此高的评价。可是逻辑证明的无误性只是相对的。这些证明只是在一门科学的最高命题之下从事概括罢了，而这些最高命题才是包含这门科学所有一切真理的总汇，所以不能就以证明了事，而是必须以直观为根据的。这种直观在上述几个少数的先验科学中是纯粹的，否则总是经验的，并且只有通过归纳法才能提升到普遍。所以，在经验的科学中虽也可以从普遍证明特殊，但这普遍是从个别获得其真实性的，这普遍是一个储存器材的仓库，却不是自己能生产的土壤。

关于真理的求证已说得不少了。至于谬误 的来源和可能性，自柏拉图以来，人们曾一再企图加以说明。柏拉图的答案是形象化的，他说谬误就

好比在鸽笼里捉错了一只鸽；如此等等（《特厄特都斯》，第 167页等）。关于谬误的来源康德所作的说明是空洞的、模糊的。他用对角线的移动这一图形来作说明，可以参看《纯粹理性批判》第一版第294页，第五版第350页。——既然真理就是一个判断和其认识根据的相关，那么，这个作判断的人怎么真能相信有这么一个根据而实际上却没有，即是说谬误，这理性上的蒙蔽是怎么可能的就诚然是一个问题了。我认为谬误的可能性和前文所说假象的可能性，或悟性的蒙蔽的可能性，完全是类似的。我的意见就是（所以这里恰好是插入这个说明的地方）每一谬误都是从结论到根据的推论；如果人们知道这结论只能有这一个而绝不能另有一个根据时，这根据还是妥当的，否则就不妥当。陷入谬误的人，要么是为结论指定一个它根本不可能有的根据，这就表现他真正是缺乏悟性，也即是缺乏直接认识因果联系的能力；要么是一个更常见的情况：他为结论指定一个可能有的根据，同时还为他这种从结论到根据的推论补上一个大前提，说该结论无论何时 只能是由他所提出的这根据产生的。其实只有作过完备的归纳功夫之后，他才有权这样说，然而他并未做过这功夫就事先这样假定了。因此，“无论何时”这个概念就太广泛了，而应代之以“有时 ”或“大多是 ”：这样的结论命题是悬而未决的，那也就不会错误了。但陷于谬误的人既然只按上述方式行事，那么他不是操之过急，便是对于可能性的认识太有限，从而不知有应作归纳功夫的必要。因此，谬误和假象完全是类似的。两者都是从结论到根据的推论。假象总是由悟性来的，也就是悟性直接从直观自身中按因果律造成的；谬误总是由理性来的，也就是理性在真正的思维中按根据律所有的形式，最大多数也可以是按因果律造成的。按因果律造成的谬误有下面三个例证，人们可以视之为三类谬误的典型或代表：1）感性假象（悟性的蒙蔽）促成谬误（理性的蒙蔽），例如人们把绘画看作浮雕，并且真以为是浮雕。这是由于这样一个大前提得来的推论：“如果暗灰色逐点经过所有色差而过渡到白色，那么，这原因无论何时 都是光线，因为光照耀在高凸处和低凹处是不同的，所以……。”2）“如果我的钱柜中少了钱，那么，这原因无论何时都是我的仆人有了一把仿制钥匙，所以……。”3）“如果棱镜中被折射的，也就是挪上或移下了的日影已不是前此的圆而白，却是长形而有色彩的，那么，这原因，一次乃至千百次，都是目光中原藏有质同而色彩不同、折射度不同的光线，现在这光线由于折射度不同而被分离出来，于是现为长形的、色彩杂陈的光带了；所以——让我们喝一杯吧[53]！”——任何一个谬误都必然要归结到这样一个推论，也就是以一个常是概括错误的、假设的，从假定某根据到某结论而产生的大前提这样的推论。只有演算的误差不在此列，这种误差本不是谬误而只是

差错：即是数的概念所指定的演算过程并没有在纯粹直观中，没有在计数中完成，完成的是另一演算过程。

至于〔一切〕科学的内容，根本看来，事实上无非都是世间各现象的相互关系；是既符合根据律，又是在唯有根据律能使"为什么"有效力，有意义这条线索上的相互关系。证实这些关系就叫做说明。如果两个表象同属一类，而支配该类的又是根据律的某一形态；那么，所谓说明，除了指出这两个表象在这一形态中的相互关系外，就再也不能前进一步了。说明若到了这一步，那就根本不得再问"为什么"；因为这证实了的关系就是一个绝不能不如此想的关系，也即是说它是一切认识的形式。所以人们并不问为什么二加二等于四；不问为什么三角形的内角相等也就决定边的相等；不问为什么在任何一个已知的原因之后必继以其后果；不问为什么前提的真实性使结论也有自明的真实性。任何一种说明，如果不还原到一个不能再问"为什么"的关系，就只能止于一个假定的隐秘属性。可是任何一种原始的自然力也都是这种属性。任何自然科学的说明最后必然要止于这样的隐秘属性，也就是止于漆黑一团。所以自然科学的说明只有让一个石头的，或一个人的，内在本质同样得不了说明完事；对于石头所呈现的重力、凝聚力、化学特性等，和对于人的认识作用、人的行为是一样的说不出一个所以然。例如"重"就是一个隐秘属性，因为人们可以设想它不存在，它不是从认识的形式中产生的必须有之物；但惯性定律则不然，它是从因果律推出来的，因而再还原到因果律就是一个充分的说明了。有两种东西是根本不得而说明的，也就是不能还原到根据律所示的关系上去的；第一是在四种形态中的根据律本身，因为它是一切说明的原则，任何说明只有关涉到它才有意义；第二是根据律达不到而是一切现象中本有的东西所从出的自在之物，对于自在之物的认识根本就不是服从根据律的认识。自在之物不可得而理解，在这里只好听之任之；但在下一篇中我们重行考察科学可能的成就时，就可以理解了。但是在自然科学，一切科学，要止步的地方，也就是不仅是说明，甚至连这说明的原则——根据律也不能前进一步的地方，那就是哲学〔把问题〕重新拿到手里并且以不同于科学的方式来考察的地方——。在《根据律》51节我曾指出根据律的这一形态或那一形态如何分别是指导各种科学的主要线索。——事实上按这种办法也应该可以作出最恰当的科学分类。不过按每一线索而作出的说明，如已说过，永远只是相对的，总是在相互关系中说明事物，总要留下一些未说明的东西，而这也就是每个说明预先假定了的东西。这种东西，例如在数学中就是空间和时间；在力学、物理学、化学中就是物质、物性、原始的〔自然〕力、自然

规律等等；在植物学和动物学中就是种属的分歧和生命本身；在历史学中就是人类及其思想方面和意欲方面的一切特征；——在一切这些〔科学〕中的还有根据律按个别需要而加以应用的某一形态。——哲学有一个特点：它不假定任何东西为已知，而是认一切为同样的陌生都是问题；不仅现象间的关系是问题，现象本身也是问题，根据律本身也是问题。别的科学只要把一切还原到根据律，便万事已足；对于哲学这却是一无所获，因为一个系列中此一环节和彼一环节在哲学上都是同样陌生的。此外，这种关联自身和由此而被联结的东西也同样的是问题；而这些东西在其联结被指出以前又和被指出以后同样也还是问题。总之，如已说过，正是科学所假定的，以之为说明的根据和限度的，就正是哲学应有的问题。由此看来，那些科学到此止步的地方，也就正是哲学开步走的地方。证明不能是哲学的基础，因为证明只是从已知的命题演绎未知的命题，而对于哲学来说，一切都是同样的陌生〔并无已知未知之别〕。不可能有这样一个命题，说由于这一命题始有这世界及其一切现象：因此，不可能像斯宾诺莎所要作的那样，从"一个坚定的原则"进行证明便可引申出一种哲学来。并且哲学还是最普遍的知识，它的主要命题就不能是从别的更普遍的知识引申出来的结论。矛盾律不过是把概念间的一致固定下来，但并不产生概念。根据律说明现象间的联系，但不说明现象本身。因此哲学不能从寻找整个世界的一个有效因或一个目的因出发。至少是我的哲学就根本不问世界的来由，不问为何有此世界，而只问这世界是什么。在这里，"为什么"是低于"什么"一级的，因为这"为什么"既只是由于世界的现象〔所由呈现〕的形式，由于根据律而产生的，并且只在这个限度内有其意义和妥当性，所以早就是属于这个世界的了。人们固然可以说，世界是什么，这是每人无须别的帮助就认识到的〔问题〕，因为人自己就是认识的主体，世界就是这主体的表象。这种说法在一定限度内也是对的。不过这种认识是一个直观的认识，是具体中的认识；而在抽象中复制这些认识，把先后出现的，变动不居的直观，根本把感这个广泛概念所包括的一切，把只是消极规定的非抽象、非明晰的知识提升为一种抽象的、明晰的、经久的知识，这才是哲学的任务。因此，哲学必须是关于整个世界的本质的一个抽象陈述，既关于世界的全部，又关于其一切部分。但是为了不迷失于无数的个别判断，哲学必须利用抽象作用而在普遍中思维一切个别事物，在普遍中思维个别事物所具的差异；从而它一面要分，一面要合，以便将世界所有纷纭复杂的事物，按其本质，用少数的抽象概念概括起来，提交给知识。哲学既将世界的本质固定于这些概念中，那么，由于这些概念就必须能认识普遍，也要能认识一切特殊，也就是对这两者的认识必须有最准确的联系。因此，在

哲学上有天才就在于柏拉图所确定的一点：在多中认一，在一中认多。准此，哲学将是极普遍的判断之总和，而其认识根据直接就是在其完整性中的世界本身，不遗漏任何点滴，也就是在人的意识中呈现出来的一切一切。哲学将是世界在抽象概念中的一个完整的复制，好比明镜中的反映作用似的。而这些抽象概念是由于本质上同一的合为一个概念，本质上相异的分为另一概念才可能的。培根就早已为哲学规定了这个任务，他是这样说的："最忠实地复述着这世界自己的声音，世界规定了多少，就恰如其分地说出多少；不是别的而只是这世界的阴影和反映，不加上一点自己的东西，而仅仅只是复述和回声；只有这，才是真的哲学。"（《关于广义的科学》第二卷第13页）不过，我们是在培根当时还不能想到的一种更广泛的意义中承认这一点的。

世界各方面、各部分，由于其同属一整体而有的相互一致性也必须重现于世界的抽象复制中。因此在那判断的总和中，此一判断可在某种程度内由彼一判断引申而来，并且也总是相互引申的。不过在相互引申中要使第一个判断有可能，这一些判断都必须齐备才行，也就是要事先把这些判断作为直接建立在对这世界的具体认识上的判断确立起才行；而一切直接的证明都比间接的证明妥当些，所以更应如此。这些判断借助于它们相互之间的谐和甚至汇成一个 单一的思想的统一性，而这统一性又来自直观世界本身的谐和与统一，这直观世界又是这些判断共同的认识根据，所以这些判断相互之间的谐和不能作为各判断的最初的东西来为这些判断建立根据，而是只能附带地加强这些判断的真实性而已。——这个问题本身只能由于问题的解决才能完全明白 [54] 。

---

[1] 康德把这两个希腊字用错了，这在附录中已有指责，在这里根本就不要往那上面想。

[2] 斯宾诺莎常以按几何学的规则立论自诩，其实他所做的早已超过了他自己所意识的；因为他对于世界的本质原有直接的直观的理解，可是他要撇开这种认识，而企图逻辑地来证明原已由于直观的理解认为真确的，已成定论的东西。他所寻求的，在他是前此先已确定的结果都只是这样获得的：他以任意制造的概念（实体substantia，"自为原因"causa sui等等）为出发点，在进行证明时，概念有着广泛的含义圈这种本质则为他大开方便之门，他也就尽量为所欲为了。他那学说中真实的和卓越的东西，却是无待于那些证明的东西，正和在几何学中的情况一样。

第二卷第十三章是补充这里的。

[3] 拉丁原文为bibamus，德国大学生学生组织唱的拉丁文歌词；这里是讽刺意味：“问题解决了，让我们喝酒吧！”

[4] 第二卷第十七章是补充这里的。

§16

在我们对于理性，作为人类独有的，特殊认识能力的理性，以及由理性带来的，人类本性上特有的成就和现象作了这一整个的考察之后，关于理性还剩下〔一个问题〕是我要谈一谈的。这就是理性指导人类行为的问题。从这方面说，理性也可称为实践的。不过这里要说的，大部分已在别的地方，也就是在本书附录中已经论述过了，那儿也是驳斥康德的所谓实践理性有其实际存在的地方。康德（诚然是很方便的）把实践理性当作一切美德的直接源泉，把它说成是一个绝对（即自天而降的）应为 的〔宝〕座。后来我在《伦理学根本问题》中详细而彻底地反驳了康德的这一道德原理。因此，就理性的真正意义说，关于理性对行为的影响，我在这里要说的就不多了。在我们开始考察理性的时候，我们已大致地指出人类的作为是如何不同于动物的作为，并已指出这种区别只能看作是意识中有无抽象概念的后果。这些抽象概念对于我们整个生存的影响是如此深远而重要，以至于我们〔人〕对动物的关系，可以比拟于有视觉的动物对无眼睛的动物（某些幼虫、蠕虫、植虫）的关系。无眼睛的动物由触觉认识空间中直接与它们接触的东西，而有视觉的动物则相反，它们认识一个远近并收的大圈子。同样，缺乏理性就把动物限制在在时间上直接呈现的直观表象上，也就是限制在现实的客体上；我们人则相反，借助于抽象中的认识，在窄狭的、实有的现在之外，还能掌握整个的过去和未来，以及可能性的广大王国。我们能从各个方面综观生活，远远超过当前和现实之外。所以在这一定限度内，眼睛在空间中对于感性认识是什么〔作用〕，理性在时间上对于内在认识也就是什么〔作用〕。如同对象的可见性所以有价值和意义仅在于这可见性宣告了对象的可触性一样，抽象认识的全部价值同样也永远只在它和直观认识的对应关系上。因此，一个普通人总认为那直接地、直观地认识了的〔东西〕，比抽象概念，比仅是想得的〔东西〕更要有价值些。他认为经验的认识胜于逻辑的认识。另外有些人的想法却相反，这些人在他们的生活中说得多，做得少；他们所经历的，来自报纸书籍的多，来自现实世界的少；充其量，他们能蜕变为迂夫子和一些咬文嚼字的人。只有从这里，人们才可以理解莱布尼兹以及沃尔佛和他们所有的继承人怎么能迷信到那步田地，以至于重蹈滕斯·斯阁都司 [55] 的覆辙而

宣称直观认识只是模糊的抽象认识！为了斯宾诺莎的令誉，我必须提到他那比较清醒的神智终于反过来；宣称一切通常的概念都是从直观认识的东西的紊乱无章中产生的。（《伦理学》第二卷第四十题，附论一）从上面那种颠倒的想法中产生出来的〔后果〕是人们在数学中舍弃数学本来自有的证据，以便只许逻辑的证据有效；还有人们根本把一切非抽象的认识一概属之于"感"这广泛的名义之下而贬低其价值；最后还有康德的伦理学宣称纯粹的，直接在认识到情况时促使人而导致正义行为和慈善行为的善意，作为单纯的感和激动是无价值的、无功果的，而只愿承认由抽象规范产生的行为有道德价值。

人由于有理性而超过动物的〔地方〕，就是他能对整个生活有全面的概览。这种概览可以比作他一生过程的草图，犹如几何学那样抽象的、未着色的、缩小了的草图。有此，人和动物的差别就好比一个航海家和一个无知水手的差别一样。前者借海上地图、罗盘、象限仪而能准确地认识航程和每次当前的所在地；后者则只看见波涛与天空而已。因此，值得注意，也值得惊奇的是：人除了在具体中过着一种生活外，还经常在抽象中度着第二种生活。在第一种生活中，人和动物一样，任凭现实的激流和当前的势力作弄，必须奋斗、受苦、死亡。人在抽象中过的生活〔则不同〕，当这种生活出现于他理性的思考之前时，乃是第一种生活的无声的反映，是他生活于其中的世界的反映，也正是上述缩小了的草图。在第一种生活中占有他全部心灵的，使人剧烈激动的〔一切〕，在这无声的反映中，在这安静思考的园地里就都显得冷静了，褪色了；就当前这瞬间说，也显得陌生了。在这里，人只是一个旁观者，只是一个观察者了。在这样退缩到反省的思维时，他好比一个演员在演出一幕之后，再轮到他登场之前，却在观众中找到一个座位，毫不在意地观看演出，不管演出的是什么情节，即令是安排一些置他于死地的措施（剧情中的安排），他也无动于衷；然后他又粉墨登场，或是做什么，或是为着什么而痛苦，仍一一按剧情的要求演出。和动物的无思无虑显然不同的是人的这种毫不在意，无动于衷的宁静，这种宁静就是从人的双重生活而来的。因此，一个人，按自己的考虑，按作出的决断，或是看清楚了必然性，就可以冷静地忍受或执行他生命上最重要的，有时是最可怕的事项，如自杀、死刑、决斗、有生命危险的各种冒险举动以及人的全部动物性的本能要抗拒畏避的一切事项。从这里可以看到人的理性如何是动物性本能的主宰，并可大声地对坚强的人说："诚然，你有一颗钢铁般的心！"（《特劳埃战争》）这里，人们才真能说理性是表现为实践 的了。所以无论在什么场合，只要是理性指导

行为，只要动机是由抽象概念决定的，而不是直观的、个别的表象，或指导动物行为的当前印象在起决定作用，那就是实践理性 的出现。至于实践理性的出现完全不同于，无赖于行为的伦理价值；理性的行为和美德的行为完全是不同的两回事，理性既可以和元凶大憝，也可以和美德懿行伙同行事，由于理性参加任何一方，那一方才发生巨大的作用；对于有方法地，贯彻始终地实现一个高尚的或卑鄙的预谋，实现一个有智慧的或无意义的格言，理性是同样的有准备，同样的有功用；而这又正是由于理性那种女性的，只接受保存而自己不生产的本性所使然；——这一切一切，我在附录中都作了详尽的分析，用例证作了说明。在那里讲过的本应放在这里才合适，〔不过〕因为这是驳斥康德的所谓实践理性，所以不得不移置在那里了。因此我只指出请到那里去参考。

实践理性 ，从这个词的真正原义来说，它最完美的发展，人只是由于使用他的理性才能达到的最高峰——人禽之别在这最高峰上最为显著——是在斯多噶派智者 身上作为理想表出的东西。原来斯多噶派的伦理学在发生上、本质上根本就不是讨论道德的学说，而只是理性生活的指南；〔他们的〕目标和鹄的是通过心神的宁静而得到幸福。美德的行为好像只是偶然地作为手段而不是目的，才夹杂在理性生活中的。因此，斯多噶派的伦理学，从其全部本质和观点说，根本不同于直指美德懿行的那些伦理学体系，例如《吠陀》、柏拉图、基督教和康德的学说。斯多噶伦理的目的就是幸福："美德的整个目的就是有幸福"，这就是斯多帕阿斯在阐述斯多噶派哲学时所说的。（《希腊古文分类选录》第二卷，第七章第114页和138页）不过斯多噶派的伦理学指出了幸福只有在内心的和平与心神的恬静中才可确实获得，而这和平宁静又只有通过德行才能达到；这就正是"美德是最高的善"这句话的意义。但是，如果不期然而然的逐渐地在手段上忘记了目的而又这样高捧美德，以致美德自身又透露出另一种完全不同于本人幸福的旨趣，两种旨趣且有着显著的矛盾；那么，这就是一种前后不一贯。由于这种前后不一贯，在每个系统中，直接认识到的真理，亦即人们称为"感到"的真理，便得以回到正路上来而压倒逻辑的推论。例如这在斯宾诺莎的《伦理学》中就看得很清楚，他这种伦理学就用显而易见的诡辩从自利心的"追求个人本身利益"中引申出纯粹的道德学说。按我对斯多噶派伦理学的精神所理解的，这种伦理学的渊源在于这样一个思想：人的巨大特权，人的理性，既已间接地由于计划周密的行动及行动所产生的后果如此减轻了生活的重负，使得生活轻松了，那么是否还能直接地，即是说单是由于认识就能使人立即完全或几乎完全地解脱那些充满人生的痛苦和折磨呢？

人们认为一个具有理性的生物既能通过理性而掌握，而综览无穷的事物与情况，却仍然要由于这短促、飘忽、无常的生命的有限岁月所能包罗的瞬瞬当前和各种事故，而陷入“贪求”与“规避”的激烈冲动所产生的如许剧烈痛苦，如此沉重的忧俱和苦楚之中，这是和理性的优越地位不相称的；并且认为适当地运用理性应该使人超脱这一切，使他不可能为这一切所伤害。因此，安第斯顿涅斯[56]说：“要么为自己获致理性，要么就是安排一条自缢的绞索。”（普禄塔尔克[57]著《关于斯多噶派的反驳》第十四章）即是说：人生既充满如许苦难和烦恼，那么人们就只有借纠正了的思想而超脱烦恼，否则就只有离开人世了。人们已经看清楚，困苦、忧伤并不直接而必然地来自“无所有”，而是因为“欲有所有”而仍“不得有”才产生的；所以这“欲有所有”才是“无所有”成为困苦而产生伤痛唯一必需的条件。“导致痛苦的不是贫穷，而是贪欲”。（厄披克德特[58]：《断片》第二十五条）此外，人们从经验中也知道，只有希望、只有可以提出要求的权利才产生，才滋养着〔人的〕愿望；所以使我们动心和难受的，既不是人所共有的，不得而免的诸恶，也不是无从获致的诸善；而只是在可以躲避的和可以获致的两者之间几微的或多或少而已。是的，还不必是绝对的、只要是相对的无从获致或无可避免就全不会扰乱我们了。因此，或是一经附在我的个性中〔便再也丢不掉〕的诸恶，或是在我的个性上已必然不容问津的诸善，我们对之便一概漠不关心。由于人的这种特性，如果没有“希望”在供应养料，任何愿望很快的就自行幻灭了，也就再不能产生痛苦。从上述这一切可得出如下的结论，即是说一切幸福都建立在我们可能要求的和实际获得的两者之间的比例关系上。至于这关系中前后两项的或大或小，〔构成幸福〕并无二致，或缩小前项，或扩大后项，都同样地构成这一关系。并且，一切痛苦都是由于我们所要求，所期待的和我们实际所得到的不成比例而产生的，而这种不成比例的关系又显然只在人的认识中才能有[59]，所以有了更高的解悟就可以把它取消。因此克利西波斯[60]说：“人只有按自然所启示的经验来生活。”（斯多帕阿斯：《希腊古文分类选录》第二卷第七章第134页）这即是说人们生活应适当地认识世间事物的来龙去脉，因为，每当一个人由于某种原因而不知所措时，或是由于不幸而一蹶不振时，或是怒不可遏，或是踌躇不前时，他就正是以此表现了他发现事物之来不是如意料所及；因此也表现了他是谬误的俘虏，没有认识人生和世界，没有知道无机的自然如何出于无心的偶合，有机的自然又如何出于意图相反，存心不良，而寸寸步步在阻遏着每一个人的意志。因此，要么是这个人没有使用他的理性以求普遍地认识人生这种本来面目，或者也是他缺乏判断力，他虽认识了一般，却不能在特殊中加以运用，因而具体事物

之来常出其不意而使他不知所措[61]。所以任何动人的欢愉之情都是谬误，都是妄念；因为没有一个已达成的愿望能够使人满足，经久不衰，因为任何财产，任何幸福都只是偶然傥来，为期难定，说不定随即又要被收回去。任何痛苦都是由于这种妄念的幻灭而产生的。痛苦和妄念都以错误的认识为根源。所以欢愉和痛苦都不能接近智者，没有什么事故能扰乱智者的"恬静"。

按照斯多噶派的这种精神，这种目的，厄披克德特认为人们总得考虑并且区别什么是，什么不是以我们为转移的，从而对于那些不以我们为转移的事物根本不作任何打算，这就可以稳当地免了痛楚、苦难和忧惧。厄披克德特从这里出发，又常回到这个论点，好像这就是他的智慧的核心。然而以我们为转移的仅仅只有意志。从这里开始就逐渐过渡到德行论了，因为这里论到的是不以我们为转移的外在世界既决定着幸与不幸，那么对于我们自己而有的内在满足或不满足则是从意志产生的。往后人们又问是否应以善与恶的字样分别称幸与不幸或满足与不满足呢？其实这种说法是任意的，随人所好，无关宏旨。然而在这一点上，斯多噶派和亚里士多德派，厄壁鸠鲁派竟至争论不休；这原是完全没有同一基础的两种量，他们偏以这种不能容许的比较，以及由此而产生的，相反地，似是而非的论点自娱，又以之互相责难。西塞罗把斯多噶派方面的这些论点搜集在《矛盾集》中，为我们留下了有趣的〔资料〕。

斯多噶派创始人芝诺好像原来曾采取过另外一种途径。他的出发点是这样的：人们为了获得最高的善，也即是获得幸福感和心神的恬静，他在生活中就必须和自己一致。"生活要一致也就是生活要按一定的道理并且与自己谐和。"（斯多帕阿斯的《希腊古文分类选录：伦理编》第二卷，第七章，第132页。）又说："美德在于整个一生，〔都是〕心灵和自己谐和一致。"（同前书，第104页。）但是要做到这一点，人们只有一贯理性地依概念，不依变幻无常的印象和心情来决定自己。我们所能掌握的既然只有行为的规范，而不是行为的后果，不是外来的因素；那么，一个人如果要前后一贯，始终不渝，就只能把前者，而不能把后者当作目的，这就又引入德行论了。

不过芝诺那些直接的继承人已经觉到芝诺的道德原理——与自己谐和地生活——是太形式的了，太空洞了。他们用"生活须和天性一致"这个补充而赋予这原理以具体内容。斯多帕阿斯在他的书中报道说，第一个加上这补充的是克勒安特斯[62]；但由于概念的含义广泛，语义又不确定，这问题

就更拉长了。克勒安特斯 说的是指一般天性的总称，而克利西波斯 却是专指人的天性而言。后来人们就认为只有和人的天性相称的才是美德，犹如只有动物冲动的满足才和动物的天性相称一样。这样，又很勉强地把问题引入德行论了，并且不管是如何迂回曲折，总是想把伦理学建立于物理学之上。这是因为斯多噶派到处都要以原则的统一为目标，正如在他们看来上帝和世界也绝对不是两回事。

整个地说来，斯多噶派的伦理学事实上是一种很可宝贵的，也是很可敬佩的尝试，企图用这样一个指示

“看你怎样打算使自己的一生近乎中庸：

不让贪欲，不让恐惧和琐细的企望来激动你，烦恼你——永远一无所有的人。”

来为一个重要的，带来幸福的目的利用人的特长，人的理性，也就是使人解脱人生中注定的痛苦和烦恼；并且使他得以最充分地享有人的尊严。这是人作为一个理性的生物，与动物有别而应有的尊严。不过这里所谓尊严，也就只是在这种意义上说话，不能牵涉到别的意义上去。——由于我对于斯多噶派伦理学有这样的看法，在我阐述什么是理性，理性有些什么能为的时候，就不能不提到这种伦理学，这是我那种看法带来的。尽管〔斯多噶派的〕那种目的，在一定限度内由于运用理性或仅是由于一种合理的伦理学就可以达到，尽管经验也指出那些纯粹是合乎理性的人物——人们一般称为实践哲学家的人物，这种称呼也是有理由的，因为本来的，也就是理论的哲学家是把生活带到概念中去，而这些实践哲学家却是把概念带到生活中去——就是最幸福的人们，然而，如果说用这种方式就能达到什么完美的〔境界〕，如果说正确使用理性就真能使我们摆脱人生的一切重负和一切痛苦而导致极乐，那就差得太远了。应该说既要生活而又不痛苦，那根本就是十足的矛盾；因此，通常说的“幸福的人生”也含有这种矛盾。谁要是把我下面的说明，直至最后一个字都掌握了，他就会确切地明白这个道理。其实，这种矛盾在那纯理性的伦理学本身中便已暴露出来了，那就是说，〔人的〕肉身上的痛苦是不可能用一些命题，定理和逻辑推论，就可在哲学的谈话中把它谈掉的。斯多噶派哲人在这痛苦既占优势而又无可救药的时候，也就是人的唯一宗旨——幸福——已经无法达到的时候，除死而外无法摆脱痛苦的时候，就不得不被迫在他们指示幸福生活的教条中（他们的伦理学总是这种指示）把自杀的劝告掺杂到这些教条中去

（好像在东方专制帝王的豪华装饰品和用具中也有一个珍贵的小瓶儿装着3毒药一样），于是死也就和其他药物一样，可以漠然无动于衷的吃下去了。于是，这里就出现了一个显著的对照：一面是斯多噶派的这种伦理学；一面是前文论及的一切其他伦理学要把美德自身直接作为目的，不管痛苦是如何沉重，也不要人们为了摆脱痛苦就结束自己的生命。可是在这些人中，没有一个能说出反对自杀的真正理由，他们只是艰苦地搜集了一些各种各样的，似是而非的，表面上的理由。反对自杀的真正理由在本书第四篇中自会随同我们考察的进展而显豁出来。斯多噶派的伦理学实质上只是一种特殊的幸福论，它和以美德为直接目的的那些学说常在结论上不谋而合而有外表上的类似关系；然而刚才指出的那个对照既暴露了，又证实了双方之间有着本质的，原则上的根本区别。至于上述那个内在的矛盾，甚至在基本思想上就附在斯多噶派伦理学中的矛盾，还在另一方面有其表现；即是说这种伦理学的理想，斯多噶派的智者，即令是在〔他们自己〕这种伦理的陈述中也绝不能获得生命或内在的、诗意的真理。这个智者仍然是一个木雕的、僵硬的、四肢拼凑起来的假人；人们既不知道拿它怎么办，他自己也不知道怀着满腔智慧往哪里去。他那种完全的宁静、自足、极乐恰好和人生的本质相矛盾，不能使我们对之有什么直观的表象。同这种智者相比，那些世界的超脱者，那些自觉自愿的忏悔者就完全不同了。 这些人是印度的智慧给我们指出过，并真正产生过的。至于基督教的救主，那就是一个更为卓越的形象了。他，充满着这个深刻形象的生命，拥有最高的、诗意的真理和最重大的〔人生〕意义，在具备完美的德行、神圣性、崇高性的同时，又在无比的受难状况中矗立在我们面前。 [63]

---

[1] Scotus，Duns（1265/1274—1308），经院哲学家，称意志高于理性。

[2] Antisthenes公元前五世纪的希腊哲学家，犬儒学派创始人。

[3] Plutarch（公元46—120），希腊作家。

[4] Epiktet公元一世纪人，原为希腊斯多噶派哲人，后沦为罗马贵族的奴隶，以备受折磨而成为斯多噶伦理学的化身。

[5] “正如他们的立论，一切烦恼都是从看法和意见来的。”（西塞罗：《督斯库陆姆》）“使人烦恼的不是事物本身，而是人们对于这事物的意

见。”（《厄披克德特》第五章）

[6] Chrysippos von Tarsus（公元前280—前210），古希腊斯多噶派第三代领袖。

[7] “人生一切诸恶的原因就在于人不能把普遍的概念应用于个别的情况。”（厄披克德特：《论文集》）

[8] Kleanthes von Troad（公元前302—前232或前252），希腊斯多噶派哲学家。

[9] 第二卷第十六章是补充这里的。

第二篇 世界作为意志初论

意志的客体化

精神的寓所是我们，不是阴曹地府，不是天上星辰：这两者都是活在我们之中的精神所制作的。

§17

在第一篇里我们只是把表象作为表象，从而也只是在普遍的形式上加以考察。至于抽象的表象，亦即概念，它只是由于和直观表象有着相应的关系，它才有一切内蕴和意义，否则便无价值、无内容；就这一点说，我们也是按它的内蕴而认识它的。〔不过〕既然完全要指靠直观表象，我们现在就也要认识直观表象的内容、认识它的详细规定和它在我们面前表演出来的形象。而我们特别关心的则是对于它本来的真正意义，对于这个否则仅只是"感到"的意义获得理解。借助于这种真正的意义，〔出现于我们面前的〕这些景色才不至于完全陌生地，无所云谓地在我们面前掠过，——不借助于这种意义，那就必然会如此——，而是直接向我们招呼，为我们所理解，并使我们对它发生一种兴趣，足以吸引我们的全部本质。

我们且把视线转到数学、自然科学和哲学上来，三者之中每一种都容许我们指望它会部分地提供我们所寻求的理解。——可是我们首先就发现哲学是一个长有许多脑袋的怪物，每个脑袋都说着一种不同的语言。就我们这里提出的，有关直观表象的意义这一点说，他们固然不是全部各异其辞，因为除怀疑论者和唯心论者以外，其余的，在主要的方面，说法都颇为一致。他们说，客体 是表象的基础 ，客体虽在全部的存在和本质上与表象不同，同时却又在一切片段上如此相似，有如鸡蛋与鸡蛋彼此的相似一样。虽然有他们这样一致的说法，却不能对我们有什么帮助，因为我们根本不知道〔如何〕把客体从表象区别开来，而只发现彼此是同一事物，是二而一。既然一切客体总是，并且永远是以主体为前提的，因而也总是表象，无可更改；同样，我们也已认识了"是客体"乃是表象的最普遍的形式，而这形式又正是客体和主体的分立。此外，人们在谈到客体时引以为据的根据律，在我们看来也只是表象的形式，即是此一表象与另一表象间有规律性的联系，而不是整个的、有尽的或无穷的系列的表象和一个并非

表象的什么、一个不得成为表象的什么之间的联系。至于怀疑论者和唯心论者的说法，我们在上面谈到外在世界实在性的争论时就已谈过了。

对于我们只是一般地，只在形式上认识了的直观表象，如果我们现在要在数学方面来找我们所寻求的、进一步的认识，那就只能谈到那些充塞时间和空间的表象，即是只能就表象是数量这一范围来说话。数学对于多少或多大固然会有最精确的答案，但是这多少或多大总只是相对的，即是一个表象和另一个表象的比较，并且只是片面地计及数量的比较；因此，这也不会是我们在主要的方面所寻求的答案。

最后我们如果再看看自然科学广泛的，分成许多部门的领域，那么我们首先就能大别之为两个主要部门。自然科学要么就是形态的描写，要么就是变化的说明，我则分别称之为形态学 和事因学 。前者考察不变的形式，后者按形式转变的规律而考察变迁中的物质。虽不甚恰当，但前者在其整个范围内就是人们称为自然史的〔科学〕；特别是作为植物学和动物学，它教我们认识各种不同的，个体〔尽管〕无止境地相互替换〔而无碍于〕不变的，有机的，从而是硬性规定的那些形态。这些形态构成直观表象内容的一大部分，形态学把它们分类，加以区分，加以统一，按自然的和人为的系统加以排列，置之于概念之下而使概览和认识所有的形态成为可能。此外，形态学还在整个的或部分的领域中指出一种贯穿一切〔形态〕的，差别无限细微的类似性（设计的统一性），借此类似性，这些形态就好比是围绕着未经一日入谱的主旋律的繁复变调似的。物质如何进入那些形态，也即是个体的发生〔问题〕不是我们要研究的主要部分。这是因为每一个体都是从一个与之相同的个体经由生殖作用而出世的。这种生殖作用，到处都是一样的神秘，至今还躲避着〔人们〕清楚的认识；而人们所知道的一点两点又属于生理学的范围，生理学又属于事因学的自然科学。基本上属于形态学的矿物学，尤其是矿物学成为地质学的时候，也〔是〕倾向于事因学的自然科学。本来事因学就是到处以认识原因后果为主题的一切自然科学的各科别。因果的认识指出在物质的一个 状态之后，如何按一个从无讹误的规则又必然的有另一个一定的

状态继之而起，指出一个一定的变化如何必然地制约并引出另一个一定的变化；这样指出就叫做说明 。属于事因学的〔科学〕主要的是力学、物理学、化学、生理学。

可是如果我们一味信任这些科学的教导，我们随即就会发现事因学和形态学一样，都不能在我们追究的主要问题上作出答复。形态学把无数的、变化无穷的，却是由于一种不会看错的族类相似性而相近的众形态摊〔开〕在我们面前；在这种方式下，这些形态对于我们永远只是些陌生的表象；如果仅仅是这样去考察，这些形态也就等于摊开在我们面前不可理解的象形文字一样。与此相反，事因学教导我们的是物质的这一个一定状态按因果法则引出那一状态，这就把状态说明了，就算尽了它事因学的职责了。事实上，事因学所做的根本只是指出物质状态出现于时间空间所遵守的、有规律性的秩序，只是为一切场合肯定哪一现象一定在此时此地必然出现，只是按一个规律决定那些状态在时间空间中的地位。这规律所有的一定的内容是经验已告诉了我们的，至于其一般的形式和必然性却是无待于经验而为我们所意识的。但是，关于那些现象中任何一个现象的内在本质，我们并未由此获得丝毫的启发；这种本质则被称为自然力 而在事因学的说明范围以外。事因学的说明每当有了那些它所知道的，自然力表出所需的条件时，就把这种力开始表出时不变的常规叫做自然律 。不过，这自然律，这些条件，这种开始表出，就一定的地点和一定的时间说，也就是事因学的说明所知道的，能知道的一切了。而自行表出的自然力本身，按那些规律而发生的现象的内在本质，对于事因学却永远是一个秘密，不管现象是最简或最繁，永远是完全陌生的和未知的东西。因为事因学直至现在为止，虽已在力学方面最圆满地，在生理学方面最不圆满地达到了自己的目的，然而一颗石子借以落到地上或一个物体借以撞走另一物体的力，从其内在本质说，对于我们，其为陌生和神秘并不亚于促使动物运动，促进动物生长的力。力学假定物质、重力、不可透入性、由撞击而来的运动的可传递性、形体固定性等等为不可穷究的，称之为自然力；而自然力在一定条件下必然的，规律性的表出又称为自然律；这然后才开始力学的说明〔工作〕。所谓说明就是忠实地并以数学的精确性指出每一种力在何时，何地，如何表出；把力学发现的每一现象还原为这些力的一种。物理学、化学、生

理学各在其领域内也是如此炮制，只是它们的假定更多而成绩更少罢了。准此，即令是整个自然界的最完备的事因学说明，实质上也不过是罗列一些不能说明的〔自然〕力，不外在这些力表出于时间空间，其现象相互继起相互让位时妥当地指出其规则；但是如此显现的诸力，因为它们的内在本质是事因学所服从的规律所达不到的，所以事因学只好长此任其不得说明而止于现象及现象的秩序而已。在这种意义上，事因学的说明就可和大理石的横切面相比拟，因为这种横切面虽然现出许多〔平头〕并列的纹理，但无从认识这些纹理是如何从大理石的内部达到这横切面的。如果我可以因为太巧合而容许自己再举一个有玩笑意味的例子，那么，对于整个自然界完成了事因学的说明之后，在一个哲学研究者看来必然是这样一种滋味，就好比一个人自己不知道怎么的闯进了一个他全无所知的社交团体；这里的成员们依次向他介绍了一个又一个，说某人是他的朋友，某人是他的中表，也算够详细的了；但是他自己在每次有人作介绍时，虽然总是向人表示他很高兴认识这些新交，可是每次都有一个问题到了口边上："可才见鬼，我究竟是怎么闯进这一伙的呢？"

于是，关于我们当作自己的表象而认识的那些现象，事因学也就不能给我们指出我们所期望的，使我们超出现象以外的那个理解。因为这些现象，有了事因学的一切说明之后，依然仅仅是出现在我们面前的，完全陌生的表象，我们并不了解它的意义。至于因果的联系又仅仅只指出这些现象出现于时间空间的规律和相对的秩序，并不教我们进一步认识如此出现的〔东西本身〕。并且因果律本身也仅是对表象，对一定种类的客体有效，只有在假定了这些客体之后才有意义。于是，因果律和客体本身一样，总要关联到主体，是在条件之下存在的；所以因果律，正如康德教导我们的，既可以从主体出发，也即是先验地去认识，也可以从客体出发，也即是经验地去认识。

不过现在推动我们去探求的，正是我们不能自满于知道我们有表象，知道表象是如此这般的，是按这个那个规律联系着的，知道根据律就是这一些规律的总形式等等。我们正是不能以此自足，我们要知道那些表象的意义，我们要问这世界除了是表象之外，是否就再没什么了；——如果真是这样，这世界在我面前掠过，就必然和无实质的

梦一样，就和幽灵般的海市蜃楼一样，不值我们一顾了——；我们要问世界除了是表象之外，是否还有什么，如果有，那又是什么。现在就可以确定的是：我们这儿所追问的必然是在本质上和表象根本不同，完全不同的东西，表象的那些形式和法则对于它必然是毫不相干的，因而人们也不能从表象或以这些法则为线索求得这东西。法则仅仅是把那些客体，那些表象互相联系起来，所以法则就是根据律的那些形态。

在这里我们已经看到，从外面 来找事物的本质是绝无办法的，无论人们如何探求，所得到的除了作为比喻的形象和空洞的名称之外，再没有什么了。这就好比一个人枉自绕着一座王宫走而寻不到进去的入口，只落得边走边把各面宫墙素描一番。然而这就是我以前的一切哲学家所走的路。

§18

事实上，如果这个探讨的人单纯的只是一个认识着的主体（长有翅膀而没有身躯的天使），此外就不是什么了，那么，要追求这个世界，仅是作为我的表象而与我对立的世界的意义，或是发现从这个世界只是作为认识主体的纯粹表象的世界〔如何〕过渡到它除了是表象之外还可能是的那个什么，那就绝对做不到了。然而这个探讨人自己的根子就栽在这〔样一〕个世界里，他在这世界里是作为个体〔的人〕而存在的，即是说尽管他的认识是作为表象的整个世界以之为前提的支柱，这种认识毕竟是以一个身体为媒介而获得的。身体的感受，如已指出的，就是悟性在直观这世界时的出发点。对于单是认识着的主体，就它是主体说，这个身体也是表象之一，无异于其他表象，是客体中的一客体。这个身体的活动和行为的意义，如果不是以完全不同的另一方式来揭穿谜底的话，对于这主体也将无异于它所知道的一切其他直观客体的变化，也将是陌生的，不可理解的。要不是〔另有方法揭穿谜底〕的话，这主体也会看到它自己的行为按已出现的动机而以一种自然规律的恒常性起落，正和其他客体的变化随原因、刺激、动机而起落一般无二。而对于动机的影响，除了〔看作〕对主体显现的任何其他后果与其原因之间的联系外，这主体也不会有进一步的了解。它会把自己身体的那些表现和行为的内在的、它所不了解的本质也任意叫做一种力、一种属性或一种特质，但是再没有更深入的见解了。可是实际上，这一切〔看法〕都是不对的，而应该说这里的谜底已是作为个体而出现的认识的主体所知道的了；这个谜底叫做意志。这，也唯有这，才给了这主体理解自己这现象的那把钥匙，才分别对它揭露和指出了它的本质，它的作为和行动的意义和内在动力。认识的主体既由于它和身体的同一性而出现为个体，所以这身体对于它是以两种方式而存在的：一种是悟性的直观中的表象，作为客体中的一客体，服从这些客体的规律。同时还有一种完全不同的

方式，即是每人直接认识到的，意志 这个词所指〔的那东西〕。他的意志的每一真正的活动都立即而不可避免的也是他身体的动作；如果他不同时发觉这意志活动是以身体的动作而表出的，他就不曾是真实地要求这一活动。意志活动和身体的活动不是因果性的韧带联结起来的两个客观地认识到的不同的情况，不在因和果的关系中，却是二而一，是同一事物；只是在两种完全不同的方式下给予的而已：一种是完全直接给予的，一种是在直观中给予悟性的。身体的活动不是别的，只是客体化了的，亦即进入了直观的意志活动。再往后面我们就会明白这一点不仅适用于随动机而起的活动，并且也适用于只是随刺激而起的，非有意的身体活动，适用于每一种身体活动。可以说整个身体不是别的，而是客体化了的，即已成为表象了的意志。这一切都在后文中交代并且有明白〔的解释〕。我在第一篇和《根据律》那篇论文中，曾按当时有意采取的片面立场（表象的立场）把身体叫做直接 客体；这里在另一意义中，我〔又〕把它叫做意志的客体性 。因此，在某种意义上人们也可以说：意志是认识身体的先验认识，身体是认识意志的后验认识。指向将来的意志决断只是理性对于人们行将欲求的〔东西〕作考虑，不是本来意义的意志活动。只有实施才在决断上盖上了印记；在此以前，决断总还只是可变的预定，只存在于理性中，抽象中。唯有在反省思维中，欲求和行为才是不同的〔两事〕，在现实中二者只是一〔事〕。每一真正的、无伪的、直接的意志活动都立即而直接的也就是身体的外现活动。在另一方面与此相应的是对于身体的每一作用也立即而直接的就是对于意志的作用。这种作用，如果和意志相违，就叫做痛苦；如果相契合，则叫做适意，快感。双方的程度，分量都是极不相同的。所以，如果人们把苦乐称为表象，那是完全不对头的。苦乐绝不是表象，而是意志的直接感受，在意志的显现中，在身体中。苦乐是身体对所忍受的外来印象，被迫而然的，一瞬间的中意或不中意。可以直接只是当作表象看的，因而要从刚才所讲的除出来的，只有施于身体的某些少数印象。这些印象不激动意志，身体也只是由于这些印象才是认识的直接客体；因为身体作为悟性中的直观就已经是和其他客体一样，是间接客体了。这里所指的是纯粹客观的感性官能的感受，如视觉、听觉、触觉等官能的感受；并且只限于这些器官是以其特有的，专擅的，与其本性符合的方式而有所感受的范围内；只在这时，那些感受才是对于这些器官的

提高了的，专门化了的感觉力最微弱的刺激，其微弱的程度不足影响意志，不为意志的激动所干扰；而仅仅只是给悟性提供资料，直观就是从这些资料中产生的。对于感性器官任何一种更强烈的或其他种类的感受都是痛苦的，亦即是和意志相反的，所以感性器官也属于意志的客体性之一种。——神经衰弱就在于这些外来作用原有的强度本仅足以使这些作用成为悟性的材料，现在却达到一种更高的强度，以至激动意志，即产生痛苦或快感，并且多半是痛苦，不过其中一部分是迟钝的模糊的；所以神经衰弱不仅是对于个别声音和强烈光线会有痛感，并且一般也造成病态的易怒善感的精神状态，然而又不是清晰的有所认识。还有些情况也足以表现身体和意志的同一性，其中之一就是意志每一次剧烈的、过度的激动，亦即激情，都绝对直接震撼身体及其内在动力，干扰其生命机能的运行。关于这一点，人们可在《自然界的意志》第二版第27页看到专门的论述。

最后，我对于自己的意志的认识，虽然是直接的，却是和我对于自己身体的认识分不开的。我不是整个地认识我的意志，我不是把它作为统一的，在本质上完整的认识它，而只是在它个别的活动中认识它，也就是在时间中认识它。而时间又是我的身体这个现象的形式，也是任何客体的形式；因此身体乃是我认识自己意志的条件。准此，没有我的身体，我便不能想象这个意志。在《根据律》那篇论文里，虽然曾把意志或者该说欲求的主体，当作表象或客体的一个特殊类别提出，然而即令是在那里，我们也已经看到这个客体和主体落到一处而合一了，即是说已不再是客体了。在那里我们把这种合一叫做最高意义上的奇迹。在某种限度内，本篇的文字整个儿的就是这个奇迹的解说。——只要我是把自己的意志真当作客体来认识，我就是把它当作身体来认识的；可是，我这就又到了上述那篇论文所提出的第一类表象了，也就是又到了实在客体。我们将在后文中逐渐逐渐更体会到那第一类表象恰好只能在那儿提出的第四类表象中找到它的解释，它的谜底，而第四类表象已不便作为和主体对立的客体看了；将更体会到我们准此就必须从支配第四类表象的动机律来理解支配第一类表象的因果律的内在本质，以及依这条规律而运行的〔东西〕的内在本质。

目前初步描述了的意志和身体的同一性，是只能像在这里这样做的加以指实；这里虽是第一次这样做，在后文中还要逐步加强这样做。这里所谓“指实”就是从直接的意识，从具体中的认识提升为理性的知识或转入抽象中的认识。在另一方面，这种同一性，由于其本性，又绝不能加以证明的，也就是不能作为从另一个直接认识引申出来的间接认识；这又正是因为这个同一性本身就是最直接的认识，并且如果我们不把它当作这样的认识来理解它，牢固地掌握它，那么我们就会徒劳地等待怎样间接地把它当作引申出来的认识而再掌握它。它完全是一种特别的认识，因此它的真实性也不能纳入我在《根据律》那篇论文§29中及其后各节对于一切真理所作的四种区分中，亦即不能归类于逻辑的，经验的、形而上的和超逻辑的四种真理之中。原来它和所有这些真理都不同，它既不是一个抽象表象对另一表象的关系，也不是一个抽象表象对直观的表象作用或抽象的表象作用必需的形式的关系；而是指一个对关系的判断，这种关系乃是一个直观表象，即身体对一个根本不是表象，与表象在种类上不同的东西，即意志的关系。因此，我想使这种真理突出于其他一切真理之上，把它叫做最高意义上的哲学真理 。人们可以用各种不同的方式来表达这一真理，可以说：我的身体和我的意志是同一事物；或者说：我把它当作直观表象而称之为我的身体的东西，只要它是在一种完全不同的，没有其他可以比拟的方式下为我所意识，我就称之为我的意志；或者说：我的身体是我的意志的客体性 ；或者说：如果把我的身体是我的表象〔这一面〕置之不论，那么，我的身体就只还是我的意志；如此等等 [1] 。

---

[1] 第二卷第十八章是补充这里的。

§19

当我们在第一篇里，把自己的身体和这直观世界的其他一切客体一样，都说成只是认识着的主体的表象时，〔曾不免〕有内心的争执；可是现在我们明白了在每人的意识中是什么东西把自己身体的表象，和其他的在别的方面仍与之相同的一切表象区别开来。这区别就在于身体还在完全另一个在种类上不同的方式中出现于意识，这个方式人们就用意志这个词来标志。并且正是我们对于自己身体所有的这一双重认识给我们指出了理解身体本身，身体随动机而有的作用和运动，以及身体对外来作用所受的影响〔等等〕的钥匙；一句话，给了我们理解身体在不作为表象时，而是在表象以外，它自在的本身是什么的钥匙。这不是我们对于一切其他实在客体的本质、作用和所受的影响直接能有的理解。

认识着的主体正是由于这一特殊的关系对这么一个身体的关系而是个体。〔当然，〕如不在这特殊关系中看，身体对于认识着的主体也只是一个表象，无异于其他一切表象。可是认识着的主体借以成为个体 的这个关系就正是因此而只在每个主体和其所有一切表象中的唯一的一个表象之间了，所以主体对于这唯一的表象就不仅是把它作为表象，而是同时在完全另一方式中意识着它，也就是把它作为意志而意识着它。然而，如果这主体脱离了这个特殊关系，脱离了对唯一的〔与自己〕同一的东西所有的两种完全不同的双重认识，那么，这唯一的东西，身体，仍然是一个表象，无异于其他表象；那么，为了在这方面找到一个头绪，认识着的个体要么是必须假定这唯一的表象所以与众不同，仅在于只是对这一表象他的认识才有这样的双重关系，只在这一个 直观客体中他同时具有以两种方式来理解的可能；然而这〔可〕不是以这个客体和其他一切客体之间的区别来解释的，而是以他的认识对这一客体的关系不同于他对一切其他客体的关系来解释的。要么是必须假定这唯一的客体在本质上不同于其他一切客体，在

一切客体中唯独它同时是意志和表象，而其余的则相反，仅仅只是表象，也就只是些幻象；所以他的身体是世界上唯一真实的个体，亦即是唯一的意志现象和主体的唯一直接客体。——至于其他客体仅仅作为表象 看，是和他的身体相同的，亦即和身体一样充塞空间（只是本身作为表象才可能有的〔空间〕），在空间中起作用。这固然是可以从对于表象〔有〕先验妥当〔性〕的因果律得到确实证明的，而因果律是不容许一个没有原因的后果的；可是如果撇开从后果根本只许推论到一个原因而不是推论到一个相同的原因这一点不谈，那么人们以此就总还是在单纯的表象范围之内，而因果律就单是对表象有效的，过此它绝不能越雷池一步。至于在个体看来只是作为表象而认识的诸客体是否也和他自己的身体一样，是一个意志的诸现象，这一点，如在前一篇已经说过的，就是外在世界的真实性这问题的本来意义。否认这一点就是理论 上的自我主义 的旨趣。这种自我主义正是由此而把自己个体以外所有的现象都当作幻象，犹如实践上的自我主义在实践的方面做着完全相同的事一样，即是只把自己本人真当作人，而把其余一切人都看作幻象，只当作幻象对待。理论的自我主义固然是用推证再也驳不倒的，不过它在哲学上绝不是除了作为怀疑诡辩外，亦即除了带来假象外还有什么可靠的用处。但是作为严肃的信念，那就只能在疯人院里找到这种理论上的自我主义；而作为这样的信念，人们要做的与其是用推论的证明来驳斥它，倒不如用一个疗程来对付它。既然如此，我们就不再在它身上纠缠下去，而只把它看作永远要争论的怀疑论的最后一个堡垒就得了。我们的认识永远是束缚在个体性上的，并且也正是因此而有其局限性。真正说起来，正是这局限性才产生了我们对于哲学的需要。如果我们这种认识必然带来的后果是每人只能是"一"，却能认识 其他一切，那么，我们，正是因此而努力以哲学来扩大知识领域的我们，就会把在这里和我们作对的，理论的自我主义〔所提出〕的那个怀疑论点当作一个小小的边防堡垒看待；尽管永远攻它不下，好在它的守备人员也绝对冲不出来，因此人们大可以放心走过去，把它留在后方并没有危险。

准此，我们以后就要把现在既已弄明白了的认识，亦即我们对于自己身体的本质和作用所有的双重认识，在两种完全不同的方式下所得到的认识，当作一把钥匙使用，以便探讨自然中任何一现象的本

质；并且所有一切客体并不是我们自己的身体，从而在我们的意识中也不是在双重方式下知道的，而只是单纯表象，那些客体也要按前面所说身体的类似性来判断；所以要假定这些客体一方面完全和身体一样，也是表象，以此和身体为同类；另一方面，如果人们把它们的实际存在原是主体的表象这一面放在一边，那么，还剩下的那〔一面〕，就其本质说，就必须和我们在自己身上叫做意志 的东西是同一回事了。原来，我们还能以什么另一种的实际存在或实在性附置于其余的物体世界之旁吗？到哪里去找我们构成这样一个世界的因素呢？除了意志和表象之外，根本没有什么我们〔能〕知道，能思议的东西了。这个物体世界直接只存在于我们的表象中，如果我们要把我们所知道的一种最大的实在性附置于这个物体世界之旁，那么我们就给它每人自己身体所有的那种实在性，因为身体对于任何一个人都是最实在的东西。但是如果我们分析这个身体的实在性和它的活动，那么，除了它是我们的表象外，我们在身体中所碰到的就只有意志了。除此而外，身体的实在性也就以此告罄了。因此，我们再没有什么地方还可找到别样儿的实在性来附置于物体世界了。如果说物体世界除了只是我们的表象以外，还应是什么，那么，我们就必须说，它除了是表象而外，也就是在它自在的本身，在它最内在的本质上，又是我们在自己身上直接发现为意志的东西。我说："在它最内在的本质上，"那么我们首先就得进一步认识意志的这个本质，以便我们知道如何区分意志和不属于意志自身而已是属于它那些级别繁多的现象的东西。例如有"认识"相随伴和以此认识为条件而被动机所决定〔这情况〕就是这类东西。我们在后文中就会看清楚这些东西并不属于意志的本质，而只是属于意志作为动物或人那些鲜明的现象。因此，我如果说促使石子降落到地面上来的力，就其本质说，在它自在的本身上，在一切表象之外，也是意志，人们就不会对这句话有这种怪诞的想法，说这石子也是按照一个认识了的动机而运动的，因为在人〔身上〕意志是这样显现的 [2] 。——可是从现在起，我们就要更详尽地，更明晰地证实前此初步地，一般地阐述过的东西，并指出其根据而加以充分的发挥。 [3]

---

[1] 培根以为物体的一切机械物理运动都是在这些物体中有了事先的知觉才发起的。这虽是对真理的一种冥悟而产生了这个错误的命题，我们可绝不会赞同这种意见。克卜勒的主张也有同样的意味。他在《论火星》一文中认为行星也必须有认识才能准确地按椭圆轨道运行，才能这样控制它们自己运行的速度，即是说轨道平面的三角形永远和时间成正比，而行星就在这三角形中通过其底边。

[2] 第二卷第十九章是补充这里的。

§20

如上所说，意志，作为〔人〕自己的身体的本质自身，作为这身体除了是直观的客体，除了是表象之外的东西，首先就在这身体的有意的运动中把它自己透露出来，只要这些运动不是别的而是个别意志活动的"可见性"。这"可见性"和意志活动是直接而完全同时发起的，和意志活动是同一回事；只是由于这"可见性"转入了"认识"的形式，亦即成为表象，才和意志活动有区别。

可是意志的这些活动还永远有一个自身以外的根据，在动机中的根据。不过动机所规定的绝不超出我此时，此地，在此情况下欲求什么；既不规定我根本有欲求，也不规定我根本欲求什么，亦即不规定那些标志着我整个欲求的特征的行为规范。因此，我的欲求并不是在其全部本质上都可以以动机来说明的，动机只是在时间的某一点上规定这欲求的表出，只是促成我的意志把它自己表出的一个契机。意志本身则相反，它是在动机律的范围以外的，只有它在时间的任何一点上的显现才必然是动机律所规定的。唯有在假定我的验知性格之后，动机才是说明我们行为的一个充分根据。如果把我的性格撇开，然后来问我为什么要这而不要那，那就不可能有一个答复，因为服从根据律的只是意志的现象，而不是意志本身；在这种意义上说，意志就要算是无根据的了。关于这一点，一部分以康德关于验知性格和悟知性格的学说和我自己在《伦理学基本问题》（第一版第48—58页，又见第178页等，第二版第46—53页，又见第174页等）中的说明为前提，一部分则将在〔本书〕第四篇详细讨论。目前我只须唤起注意，一个现象以另一现象为根据这事实，在这里也就是行为以动机为根据的事实，并不和现象的自在本质便是意志〔这事实〕相背驰。意志本身并无根据，因为根据律无论在哪一形态中都只是认识的形式，也就是根据律的效用只及于表象，现象〔或〕意志的"可见性"，而不及于意志本身，意志本身〔是不可见的，是后来才〕成为可见的。

既然我身体的每一活动都是一个意志活动的现象，而我的意志本身，亦即我的性格，又在一定的动机之下根本整个的自行表出于这意志活动中；那么，每一活动的不可少的条件和前提也必然就是意志的显现了；因为意志的显现不能有赖于什么不是直接地，不是单由意志〔发动的〕东西，也就是不能有赖于对意志只是偶然的东西。如果有赖于偶然的东西，意志的显现自身也就只能是偶然的了：然则上述的条件也就正是整个身体本身了。所以这身体本身必然已是意志的现象，并且这身体对于我的整个的意志，亦即对于我的悟知性格——我的"悟知性格"表现于时间即我的验知性格——必须和身体的个别活动对于意志的个别活动为同一样的关系。所以，只要身体是直观客体，是第一类表象，整个身体就必然是我的，已成为可见了的意志，必然是我的可见的意志本身，而不能是别的什么。——作为这一点的证明是前文所已说过的〔事实〕，亦即我的身体每次受到外来的作用，这个作用也立刻而直接地激动我的意志；在这意义上这就叫做痛苦或快适，或程度轻微些就叫做适意的或不适意的感觉；并且反过来也是一样，意志的每一剧烈激动，也就是感动和激情，都震撼着身体，阻挠身体机能的运行。——尽管事因学能够对于我身体的发生作出一点很不完善的说明，对于我身体的发育和保存作出更好的说明，而这种说明也就正是生理学；可是生理学恰好也只是和动机说明行为那样的来说明它的题材。因此，正和以动机和由动机产生的必然后果作为个别行为的根据并不因此就和行为在根本上及其本质上只是一个本身并无根据的意志的现象〔这种说明〕相刺谬一样；生理学对身体机能的说明也同样无损于这一哲学的真理，即是说这身体全部的实际存在以及其整个系列的机能也只是那意志的客体化，而这意志是在它身体的外在活动中按动机的尺度而显现的。生理学虽然甚至也企图把这些外在活动，直接的、有意的运动归结到有机体中的一些原因，譬如以各种液体的集聚于一处来说明肌肉的运动（雷尔在《生理学资料丛书》第六卷第153页说："有如潮湿了的绳子要缩短似的"），可是即令人们真正彻底作出这种说明，也绝不会取消这一直接确切的真理，〔无碍于〕说每一有意的运动（动物的机能）都是一个意志活动的现象。同样，生理学对于繁殖成长着的生命（自然的机能、生命的机能）的说明，尽管如何发展，也不能取消这整个的，如此发展着的动物生命本身就是意志的现象这一真理。如上所述，任何事因学的说明除了指出

个别现象在时间、空间中必然被规定的地位，指出现象在这儿必然出现的固定规则而外，绝不再指出什么〔东西〕；另一面，在这种途径上，任何现象的内在本质总是无法探究的，事因学的说明只有假定这种本质〔的存在〕而仅仅是以“力”、“自然律”这类名称来标志它；而如果所说的是行为，就用性格、意志这类名称来标志它。所以尽管每一个别的行为，假定性格是固定的，必然要随已出现的动机而发起；尽管〔动物的〕成长、营养过程和动物身体内的全部变化都按必然地起作用的原因（刺激）而进行；然而这整个系列的行为，从而每一个别的行为，并且还有行为的条件，执行这些行为的整个身体本身，从而还有身体存在于其中，由之而存在的过程〔等等〕，这些都不是别的，而只是意志的现象，是意志的成为可见，是意志的客体化。这就是人和动物的身体所以根本和人与动物的意志完全相适应的理由，正和故意制造的工具与制造者的意志相适应一样，不过更远远的超过这种相适应的〔关系〕罢了。因此，这种相适应就显现为目的性，亦即用目的论来说明身体的可能性。因此， 身体的各部分必须完全和意志所由宣泄的各主要欲望相契合，必须是欲望的可见的表出：牙齿、食道、肠的输送就是客体化了的饥饿；生殖器就是客体化了的性欲；至于攫取物的手和跑得快的腿所契合的已经是意志的比较间接的要求了，手和脚就是这些要求的表出。如同人的一般体形契合于人的一般意志一样，同样，个人的身体也契合个别形成的意志，各个人的性格。因此，人的身体，无论是就全体说或是就所有各个部分说，都有个别的特征，都富有表现力。很可注意的是在亚里士多德所引（《形而上学》III。5）巴门尼德斯的一段诗句中就已道出了这种思想，诗是这样写的：

“如同每人有屈伸自如的肢体结构，

与此相应，在人们中也住着心灵；

因为精神和人的自然肢体

对于一切人都相同，因为在这以上

有决定性的还是智慧。” [4]

[1] 第二卷第二十五章是补充这里的；此外，还有在我所著《论自然中的意志》的几个主题："生理学"和"比较解剖学"；凡在这儿只是略为示意的，在那里都有详尽的论述。

§21

谁要是现在由于所有这一切考察也在抽象中，从而是明晰地，妥当地，获得了每人在具体中直接具备的认识；也就是作为感到的认识，从而认识到他自己的现象的本质就是他自己的意志，而他自己的现象既是由于他的行为，又是由于这行为的不变底本，他的身体，作为表象而对他展示出来的；认识到意志构成他意识中最直接的〔东西〕，但作为这种最直接的东西，它并没有完全进入表象的形式，——在表象的形式中，客体和主体是对峙的——，而是在一种直接的方式中——在此方式中人们不十分清楚地区别主体客体——把自己透露出来的；并且也不是整个的透露出来的，而仅仅只是在其个别活动中使个体本身得以认识它而已；——我说，谁要是和我一同获得了这个信念，那么，这个信念就会自动的成为他认识整个自然的最内在本质的钥匙，因为他现在可以把这信念也转用到所有那些现象上去了。〔当然，〕那些现象不同于他自己的现象，不是在间接的认识之外，又在直接的认识中被知的，而仅仅是在间接的认识中，亦即片面地作为表象 而被知的。他不仅将在和自己的现象类似的那些现象中，在人和动物中，把那同一个意志认为它们最内在的本质；而且继续不断的反省思维还将引导他也把在植物中茁芽成长的力，结晶体所由形成的力，使磁针指向北极的力，从不同金属的接触中产生的震动传达于他的力，在物质的亲和作用中现为趋避分合的力，最后还有在一切物质中起强大作用的重力，把石子向地球吸引，把地球向太阳吸引的力，——把这一切一切只在现象上认为各不相同，而在其内在本质上则认作同一的东西，认作直接地，如此亲密地，比一切其他〔事物〕认识得更充分的东西，而这东西在其表现得最鲜明的地方就叫做意志 。唯有这样运用反省思维才使我们不致再停留于现象，才使我们越过现象直达自在之物 。现象就叫做表象，再不是别的什么。一切表象，不管是哪一类，一切客体 ，都是现象 。唯有意志是自在之物 。作为意

志，它就绝不是表象，而是在种类上不同于表象的。它是一切表象，一切客体和现象，可见性，客体性之所以出。它是个别〔事物〕的，同样也是整体〔大全〕的最内在的东西，内核。它显现于每一盲目地起作用的自然力之中。它也显现于人类经过考虑的行动之中。而这两者的巨大差别却只是对显现的程度说的，不是对“显现者”的本质说的。

§22

这个自在之物 （我们将保留康德这一术语作为一个固定的公式）既已作为自在之物，便绝不再是客体，因为一切客体已经又是它的现象而不是它自己了。但是在需要客观地来设想它的时候，它就必须从一个客体，从一个只要是客观地已知的什么，从而即是从它自己的一个现象借用名称和概念。不过为了合于作共同理解的支点之用，这个现象就不能是别的，而只能是它所有一切现象中最完善的，亦即是最鲜明，最发达的，直接为认识所照明了的一个现象。而这就正是人的意志 。人们也很可以指出我们在这里当然只是用了从优命名法，由此，意志这个概念就获得了比它前此所有的更为广泛的范围了。在不同的现象中认出同一的东西，在相似的现象中认出差别，如柏拉图屡次说过的，这就正是搞哲学的条件。可是直到现在，人们还没认识到自然界中任何一种挣扎着的，起作用的力和意志的同一性；因此也就没有把那些复杂的现象看作只是一个属的不同的种，而是看作完全不同属，不同类的〔东西〕；所以也没有一个字眼来标志这个属的概念。因此，我就按最优先的种来称呼这个属，而对于这个种的直接的，近在眼前的认识又导致对其他一切〔种〕的间接知识。但是对于〔意志〕这概念，这里是要求把这概念扩大，谁要是不能做到这一点而对于意志 这个词仍然要把它理解为自来单是用这一词来标志的一个种，理解为由认识指导而专按动机，甚至是只按抽象动机——也就是在理性的指导之下——而自行表出的意志，那么，他就会自陷于无止境的误会中；〔因为理性指导下的〕这种意志，已如上述，只是意志最鲜明的一个现象而已。我们必须在思想中把我们对于这一现象直接认识到的最内在本质纯净地提出来，然后把它转用于同一个本质所有一切较微弱、较模糊的现象，这样我们就满足了扩大意志这概念的要求。——站在与此相反的方面，如果有人认为用意志这个字眼或是用任何其他字眼来标志一切现象的本质自身究竟是一样的，那他就要误

会我了。如果说那自在之物是这么个东西，我们只是从推论得出其存在，我们只是间接而在抽象中认识它；那倒是和上述这种情况相符，人们诚然可以随便叫它什么；而名称就不过是一个未知数的符号罢了。可是意志 这个词儿，好像一道符咒似的要为我们揭露自然界中任何事物的最内在本质，那就不是标志着一个未知数，不是指一个由推理得来的什么，而是标志着我们直接认识的〔东西〕，并且是我们如此熟悉的东西；我们知道并懂得意志是什么，比了解其他任何别的东西更清楚，不管那是什么东西。过去人们总是把意志 这概念赅括在力 这概念之下，我则恰好反其道而行之，要把自然界中每一种力设想为意志。人们不可认为这是字面上的争论，也不可认为这是无所谓，可以漠不关心的〔事情〕，却更应该说这是有头等意义和重要性的〔事情〕。原来力 这个概念，和其他一切概念一样，最后是以客观世界的直观认识，即现象，亦即表象为根据的，力的概念也就是从这里产生的。它是从因与果支配着的领域内提出来的，所以也是从直观表象中提出来的，从而正是意味着原因之为原因，〔也就是〕在这原因之为原因不能在事因学上再有进一步的说明反而正是一切事因学的说明不可少的前提这一点上，它意味着原因之为原因。与此相反，在一切可能的概念中，意志 这概念是唯一的一个不 在现象中，不 在单纯直观表象中而有其根源的概念，它来自内心，出自每人最直接的意识。在这意识中，每人直接地，没有一切形式，甚至没有主体和客体的形式，就在本质上认识到他自己的个体，认识到他同时也就是这个体；因为在这里认识者和被认识者完全合而为一了。因此，如果我们把力 这概念归结为意志 这概念，那么，我们在事实上就是把较不知的还原为不能更熟悉的，还原为真正直接，完全的已知，并大大地扩大了我们的认识。如果相反，我们仍和过去一样把意志 这概念概括在力 这概念之下，那么，我们就剥夺了自己唯一的直接认识，——而这是我们对于世界内在本质所有的认识……，因为我们让这种认识消失于一个从现象抽出来的概念之中了，因此我们也绝不能以此概念超出现象之外。

§23

意志 作为自在之物是完全不同于它的现象的，是完全不具现象的一切形式的。只有在意志出现为现象时，它才进入这些形式；所以形式只和它的客体性有关，对于它自己本身则是不相干的。一切表象的最普遍的形式，客体对于主体这一形式就已经和它无关；至于次于这一级的，一切那些在根据律中有其共同表现的形式，那就更加不与它相干了。属于这些次一级的形式的，如众所周知，还有时间和空间，以及唯有由于时间、空间而存在而成为可能的杂多性。就最后这一点说，我将借用古经院哲学的一个术语，把时间和空间叫做个体化原理，这是我要请求读者一劳永逸把它记住的。原来唯有时间和空间才是本质上，概念上既相同而又是一的〔东西〕毕竟要借以显现为差别，为杂多性，为互相并列，互相继起的东西。所以时间和空间是"个体化原理"，是经院学派伤透脑筋和争论不休的对象。苏阿内兹 [5] 搜集了这些材料（《争辩集》第五节，第三分段），可以参阅。由上所说，意志作为自在之物是在具有各种形态的根据律的范围之外的，从而就简直是无根据的；虽然它的每一现象仍然是绝对服从根据律的。并且，在时间、空间中，它那些现象虽不可数计，它却独立于一切杂多性 之外，它本身是单一的一，但又不同于一个客体之为一。客体的单位性只是在和可能的杂多性的对比上认出来的。〔意志的一〕还不同于一个概念之为一，那只是从杂多性的抽象产生的。它〔意志，不是这样的一，而〕是在时间、空间、个体化原理以外的，即多的可能性之外的一。只有由于下文考察各种现象和意志的不同表现而完全明白了这里所说的一切之后，我们才能完全体会到康德学说的旨趣，〔才懂得〕时间、空间和因果性不与自在之物相干，而只是认识的形式。

在意志作为人的意志而把自己表现得最清楚的时候，人们也就真正认识了意志的无根据，并已把人的意志称为自由的、独立〔无所待〕的。可是同时，人们就在意志本身的无根据上又忽视了意志的现象随处要服从的必然性，又把行为也说成是自由的。〔其实〕行为并不是自由的，因为从动机对于性格的作用中产生出来的每一个别行为都是以严格的必然性而发起的。一切必然性，如前所说，都是后果对原因的关系，并且绝对不再是别的什么。根据律是一切现象的普遍形式，而人在其行动中也必然和其他任何一现象一样要服从根据律。不过因为意志是在自我意识中直接地，在它本身上被认识的，所以在这〔自我〕意识中也有对于自由的意识。可是这就忽视了个体的人，人格的人并不是自在之物的意志，而已经是意志的现象了，作为现象就已被决定而进入现象的形式，进入根据律了。这就是一件怪事的来源，〔其所以怪的是〕每人都先验地以为自己是完全自由的，在其个别行为中也自由；并且认为自己能在任何瞬间开始另外一种生涯，也就是说变为另外一个人。但是通过经验，后验地，他又惊异地发现自己并不自由，而是服从必然性的；发现他自己尽管有许多预定计划和反复的思考，可是他的行径并没改变；他必须从有生之初到生命的末日始终扮演他自己不愿担任的角色，同样的也必须把自己负责的〔那部分〕剧情演出直到剧终。这里我不能再继续这个考察，作为一个伦理学的问题这个考察属于本书的另外一篇。目前，我在这里只想指出本身并无根据的意志，它的现象作为现象说，还是服从必然规律的，也是服从根据律的；以便我们要在自然现象中识别意志的表出时，不在这些现象借以出现的必然性上感到别扭。

在此以前人们只把某些变化，除开一个动机外，亦即除开一个表象外，就没有其他根据的变化看作意志的现象；因此，在自然界中，人们仅仅只认人类有意志，最多还承认动物也有意志，因为认识作用，表象作用，如我在别的地方已提到过的，当然要算作动物界真正的、专有的特征。但是在没有任何认识指导它的地方，意志也起作用；这是我们在动物的本能和天生的技巧[6]上最容易看得出来的。这里根本谈不上它们也有表象、认识，因为它们就是这么一直向前奔赴这种目的的，如果说这目的就是它们认识了的一个动机，那是它们完全不明白的。因此它们的行为在这里是无动机而发生的，是没有表

象的指导的，并且是领先最清楚地给我们指出了意志如何没有任何认识也还有活动。才一岁的鸟儿并没有蛋的表象，〔可是〕它为那些蛋而筑巢；年幼的蜘蛛没有俘获品的表象，〔可是〕它为这些俘获品而结网；在它第一次挖坑以伺蚂蚁的时候，食蚁虫也没有蚂蚁的表象。鹿角虫的蛹在树木里打洞，以为自己蜕变期的居留所留余地，就是不管自己将来变成雄虫还是雌虫，它总是把洞子打得比自己〔长成时的身体〕大一倍；这样，如果它变成雄的，那就给他的两只角留下余地了，而它并没有什么角的表象。在这些动物如此这般的行为和它们的其他行为中，当然有意志的活动在，是显然的，不过意志是在盲目的行动中；这种行动虽有认识相随伴，但不是由认识指导的。如果我们已经一度获得了表象和动机并非意志活动的必要的与本质的条件这一见解，那么，我们就会更容易在比较不显著的一些场合也能识别意志的作用。例如蜗牛〔背负着〕的"住宅"，就不能归之于一个与蜗牛不相干的，然而是由认识来指导的意志；这就犹如〔不能说〕我们自己盖的住宅是由于别人的，而不是我们自己的意志才竖立起来的；相反，我们会把这两种住宅都认为是在这两个现象中把自己客体化的意志的产品。这意志在我们〔人〕是按动机而起作用的，而在蜗牛，却还是盲目的，是作为指向外界的营造冲动而起作用的。就在我们〔人〕，这同一意志在好多方面也是盲目地在起作用，在我们身体中的，没有认识指导的一切机能中，在一切生机的，成长的过程中〔都是如此〕，〔如〕消化作用、血液循环、分泌、成长、再生作用〔等等〕。不仅是身体的活动，就是整个身体全部，如前已证实过的，都是意志的现象，都是客体化了的意志，具体的意志。因此，凡是在身体内进行的一切，就必然是通过意志而进行的，虽然这里意志不是由认识指导的，不是按动机而决定的；而是盲目地起作用，〔只是〕按原因〔起作用〕，而在这种场合的原因就叫做刺激 。

我把物质的某一状态称为原因，本来是就最狭义的原因说的，即是说这个状态在它必然引起另一状态时，它自己也经受同样大的一个变化，和由它所引起的变化一样大；而这就是"作用与反作用相等"这定律所表示的。再进一步就所谓真正的原因说，后果和原因的增长成准确的正比，并且反作用也是这样；所以，一旦知道了这一作用的方式，那么后果的强度就可从原因的强度测知并计算出来，相反亦然。

这种所谓原因是在力学、化学等等的一切现象中起作用的，简言之，就是在无机体的一切变化中起作用的。与此相反，我又以刺激 称呼某种原因，这种原因自己不经受与其作用相当的反作用，并且它的强度也不和后果的强度成比例，所以后果的强度也不能从原因的强度测量出来，反而是在刺激方面极小量的加强可以在后果方面促起很显著的加强，也可以反过来把早先的那个作用完全取消，如此等等。属于这一类的是对于有机体的所有一切作用；所以动物身体中一切真正有机的变化和生物生长的变化都是在刺激之下而不是在单纯的原因之下发生的，不过刺激根本和任何原因一样，——动机也正是如此——除了决定任何力的表现在进入时间空间时的那一瞬，那一点之外，断不决定其他，不决定自行表出的力的内在本质。这种内在的本质，根据我们前面的引申，就是我们认作意志的东西，所以我们把身体内意识的和无意识的变化一概都归之于意志。刺激则居间成为〔一方面是〕动机——那是通过认识作用而来的因果性——〔一方面是〕最狭义的原因，两者间的桥梁。在个别情况，刺激时而更近于动机一些，时而又更近于原因一些，不过在〔近〕此〔近彼之〕际，总还是可以从两者区别开来的。例如植物中各种汁液的上升就是在刺激之下进行的，而不是由原因，不是由水力定律，也不是由毛细管定律来解释的，不过这种上升仍然是受到这些〔作用〕的支持的，并且根本已很近于纯原因的变化了。与此相反，向日葵和含羞草的动作虽然还是随刺激而起的，但已很近于随动机而起的动作了，并且几乎像是要成为〔过渡到动机的〕桥头了。光线加强时的瞳孔缩小是在刺激之下进行的，但是，如果因为太强的光线使视网膜有了痛感，而我们为了避免痛感而缩小瞳孔时，那就已是向动机的行动过渡了。——生殖器勃起的导因是一个动机，因为这导因本是一个表象；可是这导因仍然是以刺激所有的那种必然性在起作用，这即是说这种导因是不可抗的，而是要使它不发生作用就必须去掉它。那些使人心恶欲呕的污秽事物也有同样的情况。就在前面，我们已把动物的本能看作刺激之下的动作和按认识了的动机而〔发生〕的行为两者间的一个真正中间环节。人们也可被诱致还把呼吸也看成这一类的又一中间环节。 原来人们已经争论过呼吸是属于有意的还是无意的动作〔这问题〕，也即是争论呼吸究竟是在动机之下还是在刺激之下产生的；因此，呼吸也许可以解释为两者间的中介物。马歇尔·霍尔[7] （《神经系统疾病论》第293节及其

下文）把呼吸解释为一种混合机能，因为呼吸一面受大脑神经（有意的）的支配，一面又受脊椎神经（无意的）的支配。在这些说法中，我们毕竟还是必须把它算作动机下产生的意志表现，因为其他的动机，也就是单纯表象，也能够促使意志去阻止或加速呼吸，并且呼吸和其他任何有意的行为一样，也容或有使之完全停顿而自愿窒息的可能性。事实上，人们也能这样做，只要有某种别的动机如此有力地决定意志，以致这动机压倒了吸入空气的迫切需要。根据有些人〔的说法〕，狄奥琴尼斯[8]就真是采取这种方式来结束他自己的生命的（《希腊哲学家传记》）VI，76）。有人说黑人也曾这样做过（阿西安德尔《论自杀》1813年版，第170—180页）。在这种事实上我们也许有了一个关于抽象动机的影响的显明例子，这种影响也就是真正从理性产生的欲求对单纯动物性的欲求的压倒优势。有一事实确实说明呼吸至少是部分地受制于大脑的活动，即氰酸所以毒死人，第一步是麻痹脑部，然后间接妨碍到呼吸，但是如果用人工呼吸不使〔人〕气绝，到脑部的麻醉性过去了，则并不发生死亡。同时，在这里呼吸还给了我们一个最明显的例子，即动机和刺激与狭义的原因一样，也是以同等的必然性起作用的，也只能由相反的动机才能使它失去作用，犹如压力之由反压力失去作用一样；因为呼吸和其他在动机之下产生的活动相比，容或予以停顿的可能性要小得多；〔这又是〕因为在呼吸这种场合，动机是很迫促的，很接近的，而动机的实现，由于执行的肌肉不知有疲倦又是很容易的，〔所以〕一般是没有阻碍的，并且整个的还是由个人最悠久的习惯所支持的。然而一切动机本来都是以同一样的必然性而起作用的。认识了必然性是动机之下的活动和刺激之下的活动所共有的，就会使我们易于理解有机体中因刺激而完全有规律地运行的东西，在其内在本质上仍然还是意志。意志自身虽然绝不服从根据律，但是意志的一切现象是服从根据律的，即是服从必然性的[9]。因此，我们将不就此止步，只认动物——就它们的行为又就它们整个的实际存在说——形体和组织为意志现象，而且要把我们对于事物的本质自身所具有的唯一直接认识转用于植物。植物所有的活动都是因刺激而发生的，只因缺少认识，缺少在动机之下被认识决定的活动，才构成动物和植物之间的本质的区别。所以，凡在表象上作为植物，作为单纯的成长，作为盲目的冲动力而显现的东西，我们都

将按其本质自身而认定它为意志，并把它看作正是构成我们自己的现象的基础的东西；因为这基础是在我们行为中，在我们身体本身的整个实际存在中把它自己表现出来的。

这就只剩下最后要走的一步了，我们还要把我们的考察方式扩充到自然界中所有按普遍不变的规律而起作用的那些力上去。所有一切的物体，完全没有器官，对于刺激没有感应，对于动机没有认识的物体，它们的运动都必须遵守这些不变的规律。所以我们必须拿理解事物本质自身的钥匙——这是只有直接认识我们的本质才能获得的——来了解无机世界的现象，这也就是一切现象中离我们最远的现象。如果我们以研究的眼光观察这些现象，当我们看到水以强大的不可阻拦的冲力流入深渊；磁针总是固执地指向北极；铁〔屑〕有向磁铁飞〔集〕的热情；电的两极激烈地要求再结合，并且和人的愿望相类似，激烈的程度是随阻碍的增加而增加的；当我们看到结晶体是那么迅速而突然的形成，它们在结构上又是那么合乎规律，〔而〕这个结构显然只是完全固定，精确规定的指向不同方向的努力被僵化作用捉住而冻结了；当我们看到那些物体由于〔从固体到〕液体状态而解除了僵硬的羁绊，获得了自由时借以互相趋避离合的选择作用；最后当我们完全直接地感到我们身上负载的东西以其趋赴地球的努力妨碍着我们〔挺直〕身体，顺着它唯一的趋向毫不放松地对这身体施加压力；——〔当我们看到这一切时，〕那就无须我们的想象力费多大的劲，即令有这么大的距离，还是可以识出我们自己的本质，也就是在我们〔人〕。它是在认识的照明之下追求它的目的，而在这里〔在大自然〕是在它最微弱的现象中盲目地，朦胧地、片面地、不变地向前奔的东西，正因为它随便在哪儿都是一个同一的东西；——好比晨光曦微和正午的阳光共同有着日光这名字一样，那么在我们和在自然这同一的东西也共同有着意志 这个名字；而这个名字就标志着既是世界中每一事物的存在自身，又是每一现象唯一的内核的那东西。

在无机的自然现象和意志之间，——这意志是作为我们自己本质中内在的东西而被觉知的——，所以发生距离，所以在表面上似乎完全不相同，首先是由于两种现象的对照而来，一种有完全固定的规律性，另一种又有表面上无规则的任意〔活动〕。原来，在人类，个性

的势力极为显著：每人都有他自己独特的性格；所以同一动机也不能对一切人发生同等的力量；并且在个人广泛的知识领域内还有为别人所不得而知的千百种次要情况有其用武之地，还要更动动机的作用。所以单从动机就不得预测行为，因为〔我们〕缺乏另外一种因素，亦即我们对于个别的性格和随伴这种性格的知识没有准确的了解。与此相反，那些自然力的现象在这里表现出另外一个极端，它们是按普遍规律而起作用的，没有例外，没有个性；按照公开摆出来的情况服从着准确的预先规定，同一自然力是以完全相同的方式而把自己表出于千万个现象中的。为了把这一点解释清楚，为了指出一个 不可分割的意志在它一切不同的现象中，在最微弱的和最显著的现象中的同一性，我们首先必须考察作为自在之物的意志对于现象的关系，也即是作为意志的世界对作为表象的世界的关系；由此将为我们开辟一条最好的途径，以便〔我们〕更深入地探讨在这第二篇中所处理的全部题材。 [10]

---

[1] Franz Suarez（1548—1617），德国神学家，哲学家，名著为《晚期经院学派》。

[2] 第二卷第二十七章专门讨论这些〔冲动〕。

[3] Marshall Hall（1790—1857），英国生理学家，医生，对反射运动有重要研究。

[4] Diogenes V.Sinope（公元前412—前323）言行怪僻的希腊犬儒派哲学家，《希腊哲学家传记》的作者。

[5] 这一认识由于我讨论意志自由的获奖论文已完全确立了，所以在那儿（《伦理学基本问题》第30—44页，第二版第29—41页）原因，刺激 和动机 之间的关系也有了详细的论述。

[6] 第二卷第二十三章是补充这里的，相同的补充还有我著的《论自然界中的意志》“植物生理学”一章，还有对于我的形而上学的内核特别重要的“物理天文学”那一章。

§24

我们跟伟大的康德学习，已经知道时间、空间、因果性，按其整个规律性和它的所有一切形式上的可能性说，在我们的意识中都是现成已有的，完全无待于客体。客体显现于其中，构成其内容。换句话说，从主体出发和从客体出发一样，人们都能发现时间、空间和因果性；因此人们有同等的权利把它们叫做主体的直观方式，或叫做客体的本性，只要它是客体 （即康德所谓现象），也即是表象的话。人们还可以把这些形式看作客体和主体之间一条不可分的界线，所以一切客体必须在这些形式中显现，但是主体无待于显现着的客体，也完全具备这些形式，全面看到这些形式。但是，如果要显现于这些形式中的客体不是空洞的幻象而有一个意义，那么，这些客体就必须有所指，必须是某种东西的表出，而这种东西不再和客体自身一样又是客体、表象，又只是相对的，即仅是对主体而有的东西〔等等〕；而是这东西的存在无待于一个作为其主要条件而和它对峙的东西，无待于这与之对峙的东西的形式；即是说这东西已不是表象 ，而是一个自在之物 。因此，人们至少可以问：那些表象，那些客体，除了它们是表象，是主体的客体，把这撇开不谈，还能是什么吗？如果还能是什么，然则，在这种意义上，它又是什么呢？它那完全不同于表象的那一面是什么呢？自在之物是什么呢？就是——意志 ，这是我们〔对于这些问题〕的答复，不过目前我暂时还不提这个答复。

且不管自在之物是什么，康德那正确的论断说：时间、空间和因果性（往后我们会要把这些东西认作根据律的一些形态，把根据律又认作现象的各形式的普遍表现）不是自在之物的规定，而只是自在之物成为表象之后才能附加于它的；即是说〔这些东西〕只隶属于现象而不隶属于自在之物本身。原来主体既然从其自身，无待于一切客体就完全认识到时间、空间和因果性，并且能使它们成立；那么，这些东西必然是附加在表象之为表象 上的，而不是附加在那尚待成为表象

之物上的。这些东西必须是表象成为表象的形式，而不是那接受了这些形式之物〔本身〕的属性。这些东西必然是随同主体客体的单纯对立（不是在概念上而是在事实上〔的对立〕）而出现的，从而都只能是认识的根本形式的更细致的规定而已，而这根本形式的普遍规定就是主体客体的那对立本身。于是凡是在现象中，客体中的东西——这又是被时间、空间和因果性所决定的，因为这些东西只有借时间、空间和因果性才能加以表象——，也就是由并列和继起所决定的杂多性，由因果律所决定的变更 和持续，以及只有在因果性的前提之下才可表象的物质，最后又还有借助于物质才能表象的一切一切，——这一切一切在本质上整个的都不属于那 显现着的，那 进入表象的形式的东西，而只是自己附在这形式上的。反过来说，那在现象里面而不为时间、空间和因果性所决定的东西，不能还原为这些，不能以这些来说明的东西，也就正是那显现着的东西，正是自在之物直接自行透露于其中的东西。根据这一点，认识所以为认识 而具有的东西，亦即认识的形式，就会获得最完整的认识之可能，即最高度的清楚、明晰和穷究一切的彻底性；但这不是那本身不 是表象，不 是客体，而是要〔先〕进入这些形式之后才可认识的东西，亦即成为表象，客体才可认识的东西所能有的。所以只有完全有赖于被认识〔这回事〕，根本有赖于是表象〔这回事〕的那个什么，并且作为这个什么（不是有赖于被认识的东西和后来成为表象的东西）也就是一切彼认识的东西无分轩轾所有的，所以也是既可从主体出发又可从客体出发都可发现的东西，——唯有这个什么才能够毫无保留地提供一个足够的，真正彻底不留余蕴的鲜明认识。不过这个什么，除了存在于我们先验意识到的，一切现象的形式中，就不存在于其他什么之中；而所有这些形式又共同地都可作为根据律论，至于根据律那些和直观认识（我们这里唯一关心的就是直观认识）相关的形态就是时间，空间和因果性。完全奠基于〔时间、空间、因果性〕这些形态上的是整个的纯粹数学和纯粹先验的自然科学。所以只有在这些科学中〔人的〕认识才不发现漆黑〔的疑团〕，碰不到不可根究的东西（无根据的，即意志），碰不到无法再引申的东西。在这种意义上，如已说过，康德也要在逻辑之外首先，甚至单独把这些知识称为科学。但是在另一面，这些知识告诉我们的除了空洞的关系，除了此一表象对彼一表象的关系之外，就没有什么了；所告诉我们的只是形式，没有任何内容。这些知

识所得到的每一内容，填充那些形式的每一现象，都已包含着一些在其全部本质上不完全可认识的东西，不能由于别的东西而可加以根本说明的东西，亦即无根据的东西；而认识就在这一点上立刻丧失了自明的依据，而且把完整的明晰性也牺牲了。这个躲避根究的东西却正是自在之物，是那本质上非表象、非认识的客体的东西；是只有进入那些形式才可认识的东西。形式对于它，最初原是不相干的，它也绝不能和形式完全〔融合〕为一，绝不能还原为赤裸裸的形式，而形式既然就是根据律，所以它也就是不能彻底加以追究的了。因此，即令所有的数学把在现象上〔叫做〕数量、位置、数目的知识，一句话，关于时间、空间关系的详尽知识给了我们；即令各种事因学也完整地给我们指出了那些合乎规律的条件，也就是各现象带着它们所有的规定在出现于时间和空间时所服从的那些条件；但是尽管有这些，却是除了〔提到〕为什么每一个一定的现象恰好必然出现于此时此地或此地此时之外，却并没教给〔我们〕什么〔其他的东西〕；这样，我们就绝不能凭借这些深入各物的内在本质，这样就总要留下一些东西，不得冒昧加以解释而又必须假定它们的东西，亦即自然的各种力，事物固定的作用方式，物性，每一现象的特征等，〔还有〕那不依赖于现象的形式的东西，不依赖于根据律而无根据的，和形式漠不相关但又进入了形式而又按这些规律而出现的东西。这些规律也就正是只规定这个出现，而不规定那出现的东西，只规定现象的“如何”，不规定现象的“什么”，只管形式，不管内容。力学、物理学、化学告诉〔我们〕一些力按以起作用的规则和规律，这些力有不可透入的力，重力，固体的力，液体的力，凝聚力，弹力，热力，光，化学亲和力，磁力，电力等等；〔而所谓规律也就是〕这些力在其每次出现于时间和空间时所遵守的规律、规则；不过这些力自身，不管人们是如何装模作样，依然是〔些潜伏不明的性能〕隐秘属性。因为这正是那自在之物，在它显现时，在它展出为现象时，它自身和现象是完全不同的，虽在其现象中完全服从作为表象形式的根据律，它自身却绝不能还原为这些形式，从而也不能在事因学上获得最后的说明，没有彻底根究的可能。在它进入那形式之后，即在它是现象时，它固然是完全可以理解的，但是在它内在的本质上，却并不因这种可理解就有了丝毫的解释。因此，一种认识愈是带有必然性，愈多一些根本不容有别的想法或表象法的东西，——例如空间的那些关系——，这些关系愈

是明晰和充足；就愈少纯粹客观的内容，或者说其中愈少真正的实在性。反过来说，认识中愈多一些必须纯粹偶然来理解的东西，愈多一些作为单是经验上的已知而对我们涌现的东西，则这种认识里就愈多真正客观的东西，实际的东西；不过同时也就更多一些不可解释的东西，即更多一些不能再从别的什么引申〔得来〕的东西。

诚然，一切时代都有错认自己目标的事因学，企图把所有的有机生命还原为化学作用或电的作用；再把一切化学作用，即物性，还原为力学作用（由于原子的形态的作用）；再又把力学作用一部分还原为运动的对象，而这就是时间空间为运动的可能性而统一起来，一部分还原为几何学的对象，即空间中的位置（譬如人们——而且他们也是正确的——纯粹以几何的方式求得一个作用的递减与距离的平方成比例或求得杠杆理论，大概也是用这种方式）。最后几何学又可还原为算术，而算术，由于只有一进向，已是根据律最易理解的，最易全面看到的，可以根究到底的一个形态。这里概括地指出的方法有下面这些例证：德谟克利特的原子〔论〕，笛卡儿的漩涡〔论〕，勒萨琦的机械物理学。勒萨琦在接近上世纪末的时候，曾企图机械地以作用与反作用解释化学的亲和力以及引力；关于这一点，在《牛顿的卢克瑞斯》中可以看到更详尽的论述。雷尔以形式和混合作为动物生命的原因也是这种倾向。最后，完全属于这一类的是目前在十九世纪中叶又〔旧梦〕重温的，由于无知而自以为新创的粗鄙的唯物主义。这种唯物主义，首先在笨拙的否认生命力之后，要从物理的、化学的一些力来解释生命现象，再又认为这些物理化学的力是从物质的、位置的、梦想的原子的形态和运动的机械作用产生的。这就是要把自然界的一切力还原为作用与反作用，而这些就是它的“自在之物”。按这种说法，甚至于光也得是一种幻想的，为此目的而假定的以太的机械震动或根本是波动；这以太在被关涉到时，就擂鼓似的撞击视网膜；于是，譬如是每秒483兆次就是红色，而每秒727兆次就是紫色等等。这样说来，色盲〔的人〕大概就是那些数不清每秒钟被擂击若干次的人了，难道不是吗？在歌德的色素学说出现五十年后的今天，还有这样粗犷的、机械的、德谟克利特式的、笨拙的、真正块然一物的学说，倒真是合了某些人的胃口，这些人还相信牛顿的光素同质说而不以为耻呢。他们将发现人们对于孩子（对于德谟克利特）可以包涵的，对

于成人〔现代人〕却不能原谅了。这些学说甚至会有一天很不体面的倒台，那时，人人都溜开了，装着他并未在场似的。我们不久还要谈到这种原始自然力互相还原的错误，这里暂以此为止。即令假定这种说法可以行得通，那么，一切一切诚然是得以解释了，追出根由了，最后甚至还原到一个运算公式了；那么，这公式也就是智慧的大殿上最最神圣的东西了，根据律到底幸运地〔把人们〕引到了这里了。但是现象的一切内容也要消失而只剩下空洞的形式了。那显现着的什么就要还原到它是如何 显现的，而这如何 就必须也是先验可认识的〔东西〕，从而也就是完全有赖于主体的，从而仅仅是对于主体而有的，从而到底只是幻象，只是表象，始终是表象的形式。要问自在之物，是不可能的。假定这样说得通，那么，按这种说法，整个世界就真是从主体引申出来的了，并且是在事实上完成了费希特在表面上 想用他的乱吹牛来完成的东西。——可是这样是行不通的，在这种方式之下，人们建立的是幻想，是诡辩，是空中楼阁，而不是科学。〔不过〕把自然中许多复杂的现象还原为个别原始的力，也有成功的；而每次有所成功，也就是一个真正的进步。人们曾把一些初以为是不同的力和不同的物性一个从另一个引出（例如从电引出磁力），并由此而减少了这些力的数目。如果事因学这样认识了，提出了一切原始的自然力，并确立了它们的现象以因果性为线索而出现于时间和空间的规律，以及〔这些现象〕互相决定其地位的作用方式或规律；那么事因学也就达到目的了。但是，〔尽管如此，〕总要剩下些原始力，总要留下不可溶解的残渣作为现象的一内容，而这内容是不可还原为现象的形式的，所以也不是按根据律可从别的什么得到解释的。——因为在自然界的每一事物里面，总有些东西是绝对说不上根据的，要解释也是不可能的，是没有原因可求的；这就是每一事物独特的作用方式，也即是它存在的方式，它的本质。事物的每一个别作用虽然都可指出一个原因，由此得出它必须恰好在此时，在此地起作用；但绝不能得出它之所以根本有作用和恰好是如此起作用。即令这事物没有其他属性，即令它是日影中的一颗尘埃，那么，那不得而根究的东西至少还是要以重力和不可透入性显示出来的。我说，这不可根究的东西之于尘埃，就等于意志 之于人，并且和意志一样，在其本质上是不服从任何解释说明的；是的，这不可根究的东西，它本身和意志就是同一的。对于意志的每一表出，对于此时此地的意志的每一个别活动，

〔人们〕固然得以指出一个动机，并且在个人性格的前提之下，意志还必须随这动机而起作用。然而人之〔所以〕有这性格，人之〔所以〕根本有欲求；在一些动机中〔何以〕单是这一动机而不是别的；还有任何一个动机〔所以〕发动意志等，对于这些〔问题〕，从来就没有一个可以指出的根由。〔这，〕在人就是他不可根究的，在以动机说明行动时所假定的性格，在无机物体则正是它本质的物性，是它起作用的方式。这种作用方式的表出是由外来影响所引出的，它自身则相反，却不为它以外的什么所决定，所以也是不可解释的。它的个别现象，它唯一赖以成为可见的那些现象，是服从根据律的，它自身是无根据的。这是经院学派基本上早已正确地认识了的，并已把它叫做实体的形式。（见苏阿内兹《形而上学的辩论》辩论第十五，第一段）

以为最经常的、最普遍的和最简单的那些现象就是我们最〔能〕理解的〔现象〕，这种说法是一个既巨大而又流行的错误；因为这些现象不过是我们最常见的，我们对于这些现象虽然无知，但已习以为常〔而不再求理解〕了。〔其实〕一颗石子往地下掉正和一个动物的运动是同样不可解释的。前已说过，人们曾经以为从最普遍的自然力（例如引力，凝聚力，不可透入性）出发，就可从这些常见的自然力说明不经常而只是在复合的情况下起作用的那些力（例如化学性能，电力，磁力），然后又从这些力来理解有机体和动物的生命，甚至于要由这些力来理解人的认识和意欲。人们默无一言地安于从许多隐秘属性出发，而如何弄明白这些属性则已放弃，因为他们所要的是想在这些属性上面进行建筑，而不是从下面来探讨这些属性。这种做法，如已说过的，是不会成功的。撇开这一面不说，这样的建筑物也总是悬空的。那些说明、解释，最后又还原到一个未知〔数〕，而其为未知正无异于出发时的第一个疑问，这有什么用处呢？人们对于那些普遍自然力的内在本质，到底是不是比对一个动物的内在本质理解得多一些呢？彼此不都是一样未经探讨的吗？这两种本质都是不可根究的，因为它们都是无根据的，因为它们都是现象的内容，都是现象的什么，都是不能还原为现象的形式，现象的如何的，都不能还原为根据律。可是我们呢，我们的目的并不在事因学而是在哲学，即是说不在对世界的相对认识而在对世界的绝对认识，〔所以〕我们是走的一

条方向相反的路，即是从我们直接的，认识得最完整的，绝对熟悉的，最接近的东西出发，以求了解那离我们较远的，片面地间接地知道的东西；我们要从最强烈、最显著、最清晰的现象出发，以求了解那些较不完备的，较微弱的现象。除了我自己的身体以外，我对一切事物所知道的只是一面，表象的一面；而其内在的本质，即令我认识其变化所从出的一切原因，对于我依然是不得其门而入的，是一个深藏的秘密。只有比较一下当动机推动我而我的身体发出一个动作时在我自己里面所发生的东西，比较一下那是我自己的，被外在根据所决定的变化之内在本质的东西，我才能对无机体如何随原因而变化的方式获得理解，这样才能体会它的内在本质是什么；而对于这本质所以显现的原因的知识，则只能示我以其进入时间空间的规律而已，此外再没什么别的。我之所以能作这样的比较，那是因为我的身体乃是那唯一的客体，即我不但认识其一面，表象的一面，而且还认识其第二面，叫做意志 的那一面的客体。所以我不应相信：如果我能把自己的有机体，然后把我的认识，我的意欲和我的由动机而产生的行动还原为由原因产生的动作，为由电力、化学作用、机械作用产生的动作，我就会对于自己的认识，意欲等理解得更为透彻；而是只要我所求的是哲学而不是事因学，就必须反过来首先从我们自己的由动机而产生的行为，学会在本质上理解无机物体那些最简单的、最寻常的、我所看到随原因而起的运动，而把表出于自然界一切物体中那些不可根究的力，在种类上认作与那在我里面作为意志的东西是同一的，不过在程度上与此有别而已。这就叫做：在《根据律》一书中提出的第四类表象应成为我认识第一类表象的内在本质的钥匙，并且我必须从动机律，在其内在意义上，学会理解因果律。

斯宾诺莎说（《书札》第六二封），那一掷而飞入空中的石子如果有意识的话，将认为它是由于自己的意志而飞行的。我只补充说，那石子〔容或〕是对的。投掷〔这动作〕之于它，正如动机之于我；在它作为凝聚力、重力、恒存性而显现于上述状态中的东西，在内在本质上也就和我在自己里面认作意志的东西是同一物，并且如果石子也有了认识，这也就是它要认作意志的东西。斯宾诺莎在说这话时，他注意的是石子所以飞的必然性，并且要把这种必然性移作一个人个别意志活动的必然性。他这样做也是对的。和他相反，我则考察内在

的本质。这内在本质，作为一切现象的必然性（即出自原因的后果）的前提，才赋予这必然性以意义和妥当性；在人叫做性格，在石子叫做物性。两者是同一的东西，〔不过〕，如果是直接被认识的，就叫做意志 。在石子，它〔只〕有程度最低微的可见性、客体性，而在人，它〔却〕有程度最强的可见性、客体性。甚至圣奥古斯丁就以正确的感知而认识了这和我们意欲等同的，在一切事物的向上冲动中的东西，我不禁要在这里把他对于此事的素朴的说法引述一番，他说："如果我们是动物的话，我们就会爱肉体的生命以及相应于这生命的意义的东西，这也就会是我们足够的幸福了；如果按此说来我们就幸福了，我们也就会不再追求什么了。同样，如果我们是树木，那么我们就不能意识什么，不能由运动而有所爱慕了，然而我们仍好像是有所追求 似的，以此追求我们得以是生产果实的，并获得更丰富的果实。如果我们是石头，或是流水，或是风，或是火焰，或是其他这类的东西，没有任何感觉与生命，然而并不是我们就缺乏对自己位置和秩序的欲求 。因为如同一种欲望 似的，重量对于物体也是有决定性的，或以引力而下降，或以轻飘而上升；因为物体之被驱使是由于其重量，正犹如心之被驱使是由于欲望 ，驱使到哪里，就到哪里。"（《上帝之国》XI，28）

还有值得指出的是倭以勒 曾洞察到引力的本质最后必须还原为物体本有的"倾向和贪欲"（那就是意志）（《上公主书》第68函）。正是这种看法使他不喜欢牛顿用的引力这个概念，他颇有意按从前笛卡尔的学说对这概念作修正的尝试，就是从一种以太对物体的冲击来引申引力，认为这样会"合理些，对于爱好鲜明易解的基本原理的人们"也要相安些。他想看到把吸引作用当作隐秘属性而放逐于物理学之外。这种看法正是只和倭以勒时代作为非物质的灵魂的对应物而流行着的死气沉沉的自然观相符合的，不过就我所确立的基本真理这一面来说，值得注意的是，还在那时这位卓越的人物在遥远地看到这真理闪耀的时候，却急于要及时回头，并且由于他怕看到当时的一切基本观点受到威胁，他甚至又去向陈旧的，已经推翻了的无稽之谈求庇护。

§25

我们知道杂多性 绝对地必须以时间和空间为条件，也只是在时间和空间中才可思维的；在这种意义下我们把时间和空间称为个体化原理。不过我们已把时间和空间认作根据律的形态，而我们所有的先验知识就都是在这条定律中表现出来的。这些形态作为形态说，如上面已分析过的，就只能是事物的可知性上所有的，而不能是事物本身所有的，即是说这些形态只是我们认识的形式而不是自在之物的属性。自在之物之所以自在是独立于认识的一切形式之外的，并且独立于"是主体的客体"这个最普遍的形式之外，即是说自在之物是根本不同于表象的东西。如果这自在之物就是意志，——我相信这是我已充分证明了，弄明白了的——，那么，意志作为意志并和它的现象分开来看，就站在时间和空间之外了，从而也不知有什么杂多性，从而〔只〕是"一"了；然而如已说过的，这"一"既不像一个个体的"一"，又不像一个概念的"一"，而是一种与杂多性可能的条件，亦即和个体化原理不相涉的东西。事物在空间和时间中的杂多性全部是意志的客体性，因此杂多性管不着意志，意志也不管杂多性，依然是不可分的。〔不能说〕在石头里面是意志的一小部分，在人里面是其大部分，因为部分与全体的关系是专属于空间的，只要人离开这一直观的形式说话，这种关系就再没有什么意义了。相反，这或多或少只管得着现象，即只管可见性、客体化。以可见性或客体化的程度说，那么在植物里的是高于在石头里的，在动物里的又高于在植物里的，是的，意志已出现于可见性，它的客体化是有无穷等级的，有如最微弱的晨曦或薄暮和最强烈的日光之间的无限级别一样，有如最高声音和最微弱的尾声之间的无限级别一样。往后在下文中我们还要回头来考察可见性的这种级别，这是属于意志的客体化，属于它的本质的写照的。意志客体化的级别已不是和意志本身直接有关的了，在这些级别上，现象的杂多性就更管不着意志本身了；而现象的杂多性就是每一形式中个体的数

量或每种力个别表出的数量。〔这杂多性管不着意志〕，因为杂多性是直接由时间和空间决定的，而意志是绝不进入时间空间的。它呈现于一株 或千百万株橡树，都是同样完整的，同样彻底的。橡树的数量，橡树在空间和时间中的繁殖对于意志本身这方面是毫无意义的，只有就个体的杂多性说才是有意义的；而这些个体是在空间和时间中被认识的，又是繁殖于、播散于空间时间中的。它们的杂多性也只和意志的现象有关，与意志自身无关。因此人们也许可以主张，假如，——因为不可能——一个单一的生物，哪怕是最微小的一个，完全消灭了，那么整个世界也必须和它同归于尽。在对于这一点有所感悟时，伟大的神秘主义者安琪路斯·席勒治乌斯 [11] 说：

> “我知道，没有我，上帝一会儿也不能生存；我若化为无而不在了，他也必然要丢掉精神。”

人们曾以各种方式企图使天体的无穷大更适合于每个人的理解力，于是，也曾由此取得了促进鼓舞人心的考察的缘由，譬如谈什么地球的，甚至人的渺小，然后又反转来说这渺小的人里面又有伟大的精神，能够发现、了解，甚至测量宇宙之大等等。这都很好！但就我来说，在考察宇宙的无穷大时，最重要的是那本质自身，它的现象即此世界的那本质自身，——不管它可能是什么——，它真正的自己究竟不能是这样展布于无边的空间，不能是这样分散了的。这无尽的广袤完全只属于它的现象，它自己则相反，在自然界每一事物中，在每一生命体中，都是完整的、不可分的。因此，即令是人们只株守任何一个个别的〔物体或生命体〕，人们并不会损失什么；并且即令人们测量了这无边无际的宇宙，或是更合目的些，亲自飞过了无尽的空间，却还是不能获得什么真正的智慧。人们只有彻底研究任何一个个别的〔事物〕，要学会完全认识，完全理解这个别事物的真正、原有的本质，才能获得智慧。

如此说来，下面的东西，也就是这里在每一个柏拉图的信徒自然而然已经涌上心头的东西，在下一篇里就会是〔我们〕详细考察的题材了。这就是说意志客体化的那些不同级别，在无数个体中表出，或是作为个体未曾达到的标准模式，或是作为事物的永久形式，它们本

身是并不进入时间空间，不进入个体的这媒介的；而是在时间之外的，常住不变的，永久存在的，绝不是〔后来才〕变成的；同时这些个体则有生灭，永远在变，从不常住。〔因此〕我说“意志客体化”的这些级别不是别的，而就是柏拉图的那些理念。我在这里暂先提到这一点，是为了以后好在这个意义上使用理念这个词。所以在我用这个词时，总要用它原始的，道地的，柏拉图曾赋予过的意义来体会；而绝不可想到以经院派的方式来进行独断的理性的那些抽象产物上去。康德拿柏拉图早已占用了的，并且使用得极为恰当的这个词来标志那些抽象产物，是既不相称又不合法的误用。所以我对理念的体会是：理念就是意志的客体化每一固定不变的级别，只要意志是自在之物，因而不与杂多性相涉的话。而这些级别对个别事物的关系就等于级别是事物的永恒形式或标准模式。关于柏拉图的有名理论，狄阿琴尼斯·勒厄兹乌斯（《希腊哲学家传记》Ⅳ，12）给了我们一个最简短最紧凑的叙述：“柏拉图的意思是说理念之于自然，有如给自然套上一种格式，其他一切事物只是和理念相似而已，是作为理念的摹本而存在的。”至于康德误用〔理念〕这个词，我在这里不再理会，必须要说的都在附录中。

---

[1] Angelus Silesius（1624—1677），德国著名神秘主义者，著有《捷努平厄式的流浪人》等。

§26

意志客体化最低的一级表现为最普遍的自然力。这种自然力，一部分是无例外的显现于每一种物质中，如重量，如不可透入性；一部分则各别分属于现有一切物质，有些管这一种物质，有些管那一种物质，由此而成为各别特殊的物质，如固体性，液体性，弹性，电气，磁力，化学属性和各种物性。这些都是意志的直接表出，无异于人的动作；并且作为这种直接表出是没有根由的，也无异于人的性格；只有它们的个别现象和人的行为一样，是服从根据律的；它们自身既不能叫做后果，也不能叫做原因，而是一切原因后果先行的，作为前提的条件。它们自己的本质就是通过这些原因后果而展出而呈现的。因此，要问重力的原因，电气的原因，那是没有意思的。这些都是原始的力，它们的表出虽然按因和果而进行，乃至它们的个别现象都有一个原因，而这原因又是这样的一个个别现象，决定着该力的表出必须在时间和空间中发生；但该力本身却不是一个原因的后果，也不是一个后果的原因。因此说"石子所以下落，重力是其原因"，也是错误的；其实这里更应说地球处在近边是石子落下的原因，因为是地球吸引着石子；如果把地球挪开了，石子便不会掉下，尽管重力依然存在，力本身完全在因果锁链之外。因果锁链以时间为前提，只能就时间说才有意义，而力本身却是在时间之外的。个别变化总有一个同类的个别变化为原因，而不是以该力为原因，力的表出就是个别的变化。因为不管一个原因出现多少次，那一贯以后果赋予原因的就是一种自然力；而作为自然力，它就是无根由的，即是说完全在原因的锁链之外，根本在根据律的范围之外；在哲学上它被认作意志的直接客体性，是整个自然的"自在"〔本身〕；在事因学上——这里是在物理学上——它却被指为原始的力，也即是"隐秘属性"。

在意志的客体性较高的级别里我们看到显著的个性出现，尤其是在人，〔这种个性〕出现为个别性格的巨大差别，也即是完整的人

格；这是在显著不同的个别相貌上已有着外在表现的，而人的相貌又包括着整个的体型。动物的个性差别在程度上远不及人，只有最高等的动物还有点踪迹可寻；在动物还是“种性”占绝对的统治地位，所以个别的相貌也就不显著了。越到下等动物，个性的痕迹越是汩没于种属的一般性格中，这些种属也就只有单一的相貌。〔在动物的种属中，〕人们知道一个种族的生理特征，就能对每一个个体事先作出精确的判断；与此相反，在人这个物种，每一个体都得个别的研究，个别的探讨；因为〔人有了〕与理性而俱来的伪装的可能性，所以要有几分把握事先来判断人的行径是极为困难的。人类和其他一切物种的区别也许和这一点有关，即是说大脑皮在鸟类是完全没有褶叠皱纹的，在啮齿类皱纹也还很微弱，即令是在高等动物也比在人类的要〔左右〕两边匀整些，并且在每一个体的相似性和人相比也更少变化[12]。此外，可以作为区别人禽有无个性特征看的一个现象是动物在寻求“性”的满足时没有显著的选择；而在人类这种选择固然是在独立于任何反省思维之外的，本能的方式之下〔进行的〕，竟强调到这种程度，以致选择转进为强烈的激情了。所以每一个人要看成一个特殊规定的，具有特征的意志现象，在一定程度上甚至要看成一个特殊的理念；而在动物整个的说都缺乏这种个性特征，因为只有物种还保有一种特殊意义。与人类的距离愈远，个性特征的痕迹愈消失；到了植物，除了从土壤、气候及其他偶然性的有利或不利影响得以充分说明的那些特殊属性外，已完全没有其他的个体特性了。最后在无机的自然界，则一切个性已经消失无余了。只有结晶体还可在某种意义上看作个体，它是趋向固定方向的冲力的一个单位，在僵化作用中冻结而留下了那冲力的遗迹。同时它也是它原始形态的聚合体，由于一个理念而联成单位，完全和一棵树是各自发展的组织纤维的聚合体一样。在树叶的每根筋络中，在每片树叶中，在每一根枝条中都呈现着，重复着这种纤维；而这些东西中的每一件又可在一定意义下看成是个别的生长的，寄生于一个更大的生长物而获得营养，所以也和结晶体一样，也是小植物有系统的聚合体；不过这〔树的〕整体才是一个不可分的理念的，亦即意志客体化这一固定级别的完整表现。但是同类结晶体中的个体，除了外在偶然性带来的区别外，不能更有其他区别；人们甚至可以任意使任何一类成为或大或小的结晶体。可是个体作为个体说，亦即具有个别特征的形迹的个体，在无机自然界是绝对找不

到的。无机自然界的一切现象都是普遍自然力的表出，也就是意志客体化的这样一些级别：这些自然力的客体化完全不借个性的差别，（如在有机自然界那样，）——这些个性是部分地表出了整个的理念——，而仅是表出于种属的；这种属又是完整地，毫无任何差别地表出于每一个别现象的。时间、空间、杂多性和由于原因而来的规定既不属于意志，又不属于理念（意志客体化的级别），而只属于它们的个别现象；那么，在这样一种自然力的，——如重力的，电力的——千百万现象中，自然力作为自然力就只能以完全同样的方式表出，而只有外来情况才能够改变〔一个〕现象。自然力的本质在其一切现象中的这种统一性，这些现象发生时的不变常规，在因果性的线索下只要有了发生的条件，就叫做一个自然律 。自然力的特征既是在自然律中表达出来的，在自然律中固定了的，如果一旦由于经验而认识了这样一条自然律，那就可以很准确地预先规定并计算这自然力的现象。意志客体化较低级别的现象所具有的这种规律性使这些现象获得一个不同的外表，有别于同一意志在它客体化的较高，即较清晰的级别上的现象，即有别于在动物，在人及其行动中的意志现象；而这些现象中又有个别特性或强或弱的出现，以及由动机推动〔的行为〕，——动机是在认识中的，对于旁观者始终是隐而不见的——，遂使〔人们〕至今未能认识到这两类现象的内在本质是同一的。

如果人们从个别事物的认识，而不是从理念的认识出发，则自然律的准确无差误就会有些使人出乎意料之外而惊异，有时甚至使人悚惧战栗。人们可能感到诧异，大自然竟一次也不忘记它自己的规律，例如只要是符合一条自然律而在一定条件之下，某些物质在遇合时就会产生化合作用，放出气体，发生燃烧；所以只要条件齐备，不管是我们的设施使然或者完全是出于偶然（由于原非意料所及，准确性就更可诧异），则立刻而无延宕地就会发生一定的现象，今天如此，千年之前也是如此。我们对于这种可惊异的事实有着最鲜明的感觉是在罕有的，只在极复杂的情况下才出现的现象中——不过是在这些情况下预先告诉了我们〔会出现〕的现象——，例如说某些金属带有酸化了的水分，一种接着另外一种交互相间而互相挨着时，把小小一片银箔放在这一串金属的两端之间，这片银箔一定会突然地自行焚毁于绿色火焰之中；或是在一定条件之下，坚硬的钻石也要把自己化为碳

酸。自然力好像有一种无所不在的心灵似的，这才是使我们惊异的东西，而日常现象中并不引起我们注意的事，我们在这里都看到因果之间的关联原来是如此的神秘，实和人们在符、咒和鬼神之间虚构的关联无异，说鬼神是在符箓的召唤之下必然出现的。与此相反，如果我们已经深入哲学的认识，认识了一种自然力就是意志客体化的一定级别，也即是我们认为是自己最内在的本质的客体化的一个级别；认识了这意志本身是自在的，既不同于它的现象，又不同于现象的形式，不在时间和空间之内，因而由时间空间制约的杂多性既不属于意志，也不直接属于它客体化的级别，也就是不属于理念，而只属于理念的现象；认识了因果律只在时间和空间上说才有意义，因为因果律只是在时间空间中为各种理念翻了多少番的现象，意志自行显示于其中的现象，决定它们的位置，规定这些现象必须进入的秩序；——我说，如果在这些认识中我们明白了康德的伟大学说的内在旨趣，明白了空间、时间和因果性与自在之物无关而只是现象所有，只是我们"认识"的形式而不是自在之物的本性；那么我们就能理解〔人们〕对于自然力作用的规律性和准确性，对于自然力亿万现象完全的齐一性，对于这些现象出现的毫无差误等等的那种惊奇，在事实上可比拟于一个孩子或野蛮人初次透过多棱的玻璃来看一朵花，对他看到的无数朵花的完全相同惊奇不止而各别地数着每一朵花的花瓣。

所以每一普遍的、原始的自然力，在其内在本质上并不是别的，而只是意志在〔最〕低级别上的客体化。每一个这样的级别，我们按柏拉图的意思称之为一个永恒的理念。而自然律 则是理念对其现象的形式之关系。这形式就是时间、空间和因果性，而三者又有着必然的、不可分的联系和彼此的相互关系，理念通过时间和空间自行增殖为无数现象，但是现象按以进入多样性的形式的那个秩序都是由因果律硬性规定的。因果律好比是各个不同理念的那些现象之间的临界点的限额似的，空间、时间和物质就是按此限额而分配于那些现象的。因此，这限额就必然地和全部现存物质的同一性有关，而物质又是所有那些不同现象共同的不变底料。如果这些现象不全都仰仗那共同的物质，物质也无须分属于现象的话，那也就无须乎这样一条定律来规定现象的要求了，现象就可全都同时并列的，经历无穷的时间充塞无尽的空间。所以单是为了永恒理念，所有那些现象都要仰仗同一的物

质，才必须有物质进出〔于现象〕的规则，要是没有这种规则，现象和现象之间就不会彼此互让了。因果律就是这样在本质上和实体恒存律相联的，两者互相从对方获得意义；不过空间和时间对于两者也有着与此相同的关系。原来在同一物质上有相反规定这种单纯的可能性，这就是时间，同一物质在一切相反的规定下恒存，这种单纯的可能性就是空间。因此我们在前一篇里曾把物质解释为时间和空间的统一；这种统一又表现为偶然属性在实体恒存时的变换，这种变换普遍的可能性就正是因果性或变易。因此我们也说过物质彻始彻终是因果性。我们曾把悟性解释为因果性在主体方面的对应物，并说过物质（即作为表象的整个世界）只是对悟性而存在的，悟性作为物质必需的对应物是物质的条件，是物质的支点，〔这里〕说这一切，都只是为了顺便回忆一下第一篇所论述过的东西。要完全理解这一、二两篇，就要注意到这两篇之间内在的一致，因为统一于真实世界不可分的两面，意志和表象，在这两篇里是把它们割裂开来了，〔而所以这样做，乃是为了〕以便分别孤立地，更明晰地认识〔世界的这两个方面〕。

再举一个例子以便更清楚地说明因果律如何只在对时间的关系，空间的关系，对存在于二者的统一中的物质的关系上才有意义，也许不是多余的罢。〔因果律的意义〕在于它规定一些界限，自然力的现象即按这些界限而分占物质；而原始的自然力本身作为意志的直接客体化，意志作为自在之物，都是不服从根据律的，都不在这些形式中；〔也〕只有在这些形式中，然后每一种事因学的说明才有妥当性和意义。事因学的说明也正以此故而绝不能触及自然的内在本质。——为了举例，我们可以想一想一部按力学原理制成的机器。铁质的重块由于它们的重力，才发起运动；铜的轮盘由于它们的固体性，才发生抗拒作用；借它们的不可透入性，才互相推动，互相擎举并推动，举起杠杆等等。这里，重力，固体性，不可透入性是原始的，未经解释的一些力；力学仅仅只指出这些自然力按以表示自己，按以出现，并按以支配一定的物质和时间、空间的一些条件和方式。假如现在有一块磁性很强的磁铁对那些重块的铁发生作用，抵消了重力，那么机器的运转就会停顿，而这里的物质也就立刻成为完全另一种自然力的舞台了。对于这一自然力，事因学的说明又同样只指出这个力，

磁性，出现的条件，此外也就没什么了。或者是把那机器上的铜片放在锌板上，而在两者间导入酸性液体，这就使该机器的原来的物质又陷入另一种原始力，即陷入金属的化学放电作用之中；于是化学放电作用又按其特有的那些规律而支配着物质，在这物质上显出它自己的现象。关于这些现象，事因学也只能指出现象出现的一些情况和规律，此外不能再有什么了。现在〔再〕让我们把温度加高，又导来纯氧，整个机器便燃烧起来，这即是说又一次有一种完全不同的自然力，亦即化学作用，在此时此地不可抗拒地占有那物质，在物质上显现为理念而为意志客体化的一个固定级别。由此产生的金属白垩又再和一种什么酸化合，就产生一种盐，出现了结晶体。这又是另一种理念的现象，这理念自身又是完全不可根究的，而其现象的出现又有赖于事因学能指出的那些条件。结晶体风化，和别的物质因素混合，于是又从这些混合中长出植物生命来，这又是一种新的意志现象。如此类推以至于无穷，可以跟踪恒存的物质而看到时而是一自然力，时而是那一自然力获得支配它的权利，看到这些力无可规避地掌握着这权利以出现〔于世〕而展出其本质。这个权利的规定，这权利在时间空间中成为有效的那一点，这是因果律指出来的；但是以此为根据的说明也就仅仅 到此止步。"力"自身是意志的现象，是不服从根据律的那些形态，也即是无根据的。"力"在一切时间之外，是无所不在的，好像是不断地在等待着一些情况的出现，以便在这些情况下出现，以便在排挤了那些直至当前还支配着某一定物质的力之后，能占有那物质。一切时间都只是为"力"的现象而存在，对于"力"自身是无意义的。化学作用的一些"力"可在一物质中长眠几千年，直至和反应剂接触才得到解放，这时它们就显现了；但时间就只是为这显现，而不是为那些"力"自身而有的。金属放电作用可长眠于铜和锌中几千年，铜与锌和银放在一起也相安无事；而这三者一旦在必要的条件下互相接触，银就必然化为火焰。甚至在有机领域内，我们也可看到一粒干瘪的种子，把那长眠于〔其中〕的力保存了三千年之后，最后在顺利的情况出现时，又成为植物。 [13]

如果由于这一考察，我们弄清楚了自然力和它所有的现象两者间的区别；如果我们体会了自然力就是在这一固定级别上客体化了的意志本身；〔体会了〕出自时间和空间的杂多性仅仅只属于现象，而因

果律也只是为个别现象在时间、空间中决定地位而已；那么，我们就会认识到马勒布朗希关于偶然原因的学说的全部真理和深刻意义。马勒布朗希在《真理研究》，尤其是在该书第六篇第二段第三章和附录中对这一章的说明中阐述了这一学说；把他的学说和我这里的论述比较一下，就可发现这两种学说虽在思想的路线上差别极大，却是完全一致的，这样比较是值得辛苦一趟的。是的，马勒布朗希完全被他的时代无可抗拒地强加于他的那些流行的信条所局限，然而在这样的束缚中，在这样的重负下，他还能这样幸运地，这样正确地找到真理，又善于把这真理和那些信条，至少是在字面上，统一起来；这是我不得不叹服的。

原来真理的力量之大是难以相信的，它的经久不衰也是难以限量的。我们在各种不同的时代，不同的国家所有一切独断的信条中，甚至是在最芜杂的、最荒唐的信条中也能多方的发现真理的痕迹；这些痕迹常和光怪陆离的事物为伍，虽在奇怪的混合之中，但总还是可以识别的。所以真理有如一种植物，在岩石堆中发芽，然而仍是向着阳光生长，钻隙迂回地，伛偻、苍白、委屈，——然而还是向着阳光生长。

马勒布朗希诚然是对的：每一个自然的原因都是一个偶然的原因，只提供机会，提供契机使那唯一的，不可分的意志得以表出为现象；而意志乃是一切事物自在的本身，它的逐级客体化就是这整个可见的世界。不是现象的全部，不是现象的内在本质，而只有这出现，这转化为可见，在此时此地的出现和转化才是由原因引起的，也只在这种意义上是有赖于原因的。现象的内在本质乃是意志自身，根据律不能适用于它，从而它也是无根据的。世界上没有一个东西在它根本的，整个的存在上有一个什么原因，而只有一个它所以恰好在此时此地的原因。为什么一颗石子一会儿表现出重力，一会儿表现出固体性，那是有赖于原因，有赖于外来作用的，也是可以由这些原因或作用来解释的；但是那些属性本身，也就是石子的全部本质，由这些属性所构成而又按刚才说的那些方式表出的本质，石子所以根本是这样一个如此这般的事物，它〔何以〕根本存在着，这些都是无根由的而是无根据的意志的“可见化”。所以说一切原因都是偶然原因。我们既

在无知的自然界发现了这一点，那么，在那些已非原因和刺戟而是动机决定着现象出现的时间地点的场合，也即是在人和动物的行为中，也正是如此。因为在这些场合和在自然界，都是那唯一的同一的意志在显现，这意志在其显露的程度上差别很大，在各程度的现象中被复制了；而就这现象说，那是服从根据律的，它自在的本身却独立于这一切之外。动机并不决定人的性格，而只决定这性格的显现，也就是决定行动；只决定生命过程的外在形相，而不决定其内在的意义和内蕴。这后二者来自人的性格，而性格是意志的直接表出，所以是无根由的。为什么这个人坏，那个人好，这是不以动机或外来作用，如什么箴诫或说教为转移的，而是在这种意义上简直就无法解释。但是一个坏蛋或是在他周围的小圈子里以琐细的不义，胆小的诡计，卑鄙的捣蛋表出自己的坏，或是作为一个征服者而在迫害一些民族，把世界推入悲惨的深渊，使千百万人流血〔牺牲〕；这些却是他显现的外在形相，是现象所有的，非本质的东西，是以命运把他放在哪种情况为转移的，是以环境，外来影响，动机为转移的；然而〔人们又〕绝不能从这些方面来说明他在这些动机上的决断，决断来自意志，而这意志的现象就是这个人。关于这一点，待第四篇再说。性格如何展开其特性的方式方法完全可以比拟于无知自然界的每一物体如何表出其物性的方式方法。水，具有其内在的特性，总还是水。水或是作为宁静的湖而反映着湖边〔的风物〕，或是泡沫飞溅从岩石上倾泻而下，或是由于人为的设施而向上喷出如同一根长线，——这些却有赖于外因；而或是这样或是那样，对于水来说都是同样自然的，不过按情况的不同，它的表出也有这样那样〔的不同〕；对于任何〔可能的〕情况它都处于同样准备状态，并且在每一情况下它都忠实于自己的性格，总是只显示这个性格。同样每个人的性格也会在一切情况下显示出来，不过由此产生的现象如何，则将各随其情况而定。

---

[1] 文则尔（Wenzel）：《人类和动物的大脑构造》1812年版，第三章。居维叶（Cuvier）：《比较解剖学教程》，第九课第四条和第五条。维克·达助尔（Vicq d'Azyr）：《巴黎科学院史》1783年版，第470页和第483页。

[2] 1840年9月16日，帕蒂格溜（Pettigrew）先生在伦敦市的文艺科学研究院讲演埃及古迹，他展出了G.威尔金生（Wilkihson）爵士在特本（Theben）附近的坟墓中发现的一些小麦颗粒。这是在一个密封的瓶中发现的，放在那坟墓里总有三千多年了。他播种了十二颗，其中一颗长出了植物，已长到五英尺高，所结的实现在已完全成熟。（引自1840年9月21日的《泰晤士报》。）——与此类似，1830年，霍尔顿（Haulton）先生在伦敦医药植物学学会展出一块植物根，这是在一个埃及的木乃伊手中发现的，大概是由于什么宗教的目的放在那儿的，所以至少有二千年之久了。他把这块植物根种在花钵里，这根随即长出芽来并且还有茂盛的绿叶。〔上面〕这〔一段〕是1830年10月份《大不列颠皇家研究院杂志》第196页从1830年的《医学杂志》引来的：——“在格立姆斯顿（Crimstone）先生的庭园中，有来自伦敦海格特区（Highgate）植物标本室的豌豆苗正在丰盛地结实。这是帕蒂格溜先生和大英博物馆的职员们从一个瓶中取出的豌豆里长出来的。这个瓶子是在一个埃及的石椁里发现的，放在那里已有2844年之久了。”（引自1844年8月16日的《泰晤士报》）——是啊，在白垩石缝中发现的活蟾蜍也导致人们假定即令是动物的生命，如果以冬眠开始，而又有特殊的情况，也能保留几千年之久。

§27

如果我们现在由于上面所有这些关于自然力及其现象的考察而弄清楚了从原因作出来的说明能走多么远，必须在什么地方停步，——如果这种说明要不堕落为那种愚蠢的企图，企图把一切现象的内容都还原为现象的一些赤裸裸的形式，以致最后除形式而外便一无所有了——，那么，我们也就能够在大致地规定要求于事因学的是什么。事因学的职责是给自然界的一切现象找出原因，即找出这些现象无论在什么时候都要出现的那些情况；然后又得把在多种情况下形态已很繁复的现象还原为在这一切现象中起作用的，在指出原因时已被假定的那东西，还原为自然界中原始的力，同时正确地区别着现象的不同究竟是从力的不同，还是从力借以表出的那些情况的不同来的，并且既要防止把同一种力而只是在不同情况下的表现当作不同种类的力的现象看，又不可反过来把原是属于不同种类的力的现象当作一种力的〔不同〕表现。这就直接需要判断力；这也就是何以在物理学上，只有这样少数的人能够扩大〔我们的〕见解，但是任何人都能推广经验。在物理学中懒惰和无知使人倾向于过早地援引各种原始力，这一点在经院学派的存在和本质中以近乎讽刺的夸大，就已表现出来了。我最不愿意的就是促成这些东西的卷土重来。人们不去提出一个物理的解释，反而求助于意志的客体化或上帝的创造力，这都是不容许的。原来物理学要求的是原因，而意志可绝不是原因。意志对现象的关系完全不遵循根据律，而是就其自在的本身说〔原〕是意志的东西，在另一方面它又是作为表象而存在的，也即是现象。作为现象，它服从那些构成现象的形式的规律；譬如说，每一运动尽管它每次都是意志的显现，却仍必须有一个原因；就这运动对一定时间、地点的关系说，亦即不是在普遍性上，不是在它内在的本质上说，而是作为个别的现象说，这运动就是由这个原因来解释的。这个原因，在石头是力学原因，在人的行动是动机，可是绝不能没有这个原因。在另一

面，那一般的东西，某一种类 一切现象所共同的本质，也就是不假定它，则从原因来的解释就会无意思无意义的那东西；——这个东西就是普遍的自然力。这种自然力在物理学上不能不一直下去都是隐秘属性，正因为这就是事因学的说明到了尽头，形而上学的说明〔从此〕发端的地方了。因的锁链和果的锁链绝不会被人们要向之求助的原始力所打断，也不回归到这原始的力，不是把原始力当作〔锁链的〕第一个环节而回归到它；而是这锁链的〔一切环节，〕不分最近的和最远的，都已先假定了原始的"力"，否则什么也不能说明。许多因和许多果的系列可以是些极不相同的"力"的现象，这些力在因果系列的引导下接踵成为可见的，这是我在前面那个金属机器的例子中已阐明了的。但是这些原始的，不得互相引出的力虽不相同，却一点也不打断那原因锁链的统一性，不打断这锁链中一切环节间的联系。"自然"的事因学和"自然"的哲学绝不互相损害，而是从不同观点来考察同一对象，平行不悖。事因学论证那些必然导致个别的，要说明的现象的原因，指出那些普遍的，在所有这些原因后果中起作用的力作为事因学一切说明的基础，并精确地规定这些力，规定它们的数目，差别；然后规定每一种力各按情况的不同而分别出现于这些情况中的一切作用。每一种力又都是遵循它特有的性格而出现的，这个性格又是它按一个〔从来〕不失误的规则展出的，这规则就叫做自然律 。物理学一直在每一点上都完成了这一切〔任务〕，达到了它的圆满境界，那么，在无机的自然界中就不会还有不知道的力了，也再不会有什么作用还没有被证明为那些力中的某种力在一定情况之下，遵循一个自然律的显现了。不过自然律仍然只是从观察自然界记下来的规则，只要一定的情况出现，大自然每次就遵循这规则办事；因此人们很可以对自然律下这样一个定义：自然律是一个普遍表出的事实，是"一个一般化了的，概括起来的事实"。准此，完整无缺的列举所有一切的自然律也不过是一本完备的记录事实的流水账罢了。——于是，对于整个大自然的考察就要由形态学 来完成了，形态学胪举有机自然界中一切不变的形态， 并加以比较和整理。对于个别生物出现的原因，形态学没有什么可多说的，因为在任何生物这个原因都是生育，而关于生育的学说，那又另是一套；在罕有的情况下生育还有两可的双重方式。严格地说，意志客体性的较低级别，亦即物理化学现象，如何分别出现的方式也是属于形态学的，而指出这一出现的各条件就正是事因学的

任务。与此相反，哲学在任何地方，所以也在自然界，所考察的只是普遍的东西；在这里原始的力本身就是哲学的对象。哲学将这些原始力认作意志客体化的不同级别，而意志却是这世界的内在本质，这世界自在的本身；至于这个世界，哲学如果把本质别开不论，就把它解释为主体的单纯表象。——可是现在如果事因学不为哲学做些开路的工作，用例证为哲学的学说提供应用〔的可能〕，反而以为它自己的目标就是把一切原始的"力"都否定掉，直到只剩下一种，那最普遍的二种，例如不可透入性，这也就是它自以为能够彻底了解的，因而横蛮地要把一切其他的力还原为这一种；那么它就挖掉了自己的墙脚，它提出的就只能是谬论而不是真理了。这样，大自然的内蕴就被形式挤掉了，把什么都推在从外面起作用的情况上，没有一点什么是从事物的内在本质来的。如果真正在这条途径上可以成功的话，那么，如已说过的，在最后一个运算公式就会揭穿宇宙之谜了。可是，如果人们，如已谈过的，把生理作用还原为形式和化合〔作用〕，譬如说还原到电，电又再还原为化学作用，化学作用又还原为机械作用，那么他就是在走着这条途径了。例如笛卡儿和所有原子论者们的错误就是这种办法。他们曾把天体的运行还原为一种流动体的推动作用，曾把物性还原为原子的关联和形态；他们努力的方向是要把自然的一切现象解释为仅仅只是不可透入性和凝聚力的显现。尽管一般已经从这些说法回过头来了，可是在我们今天，那些电气的、化学的、力学的生理学家们仍在依样画葫芦，他们仍顽固地要从有机体组成部分的"形式和化合作用"来说明整个的生命和有机体的一切功能。人们在麦克尔编的《生理学资料汇编》1820年第五卷第185页上还看得到这种说法，认为生理学的解释，目的在于把有机生命还原为物理学所考察的那些普遍〔自然〕力。拉马克在他的《动物哲学》第二卷第三章中也宣称生命只是热和电的作用；他说："热〔能〕和电的物质完全足以合共组成生命的那个本质的原因。"（《动物哲学》第16页）依此说来，热和电就得算作自在之物而动物界和植物界就是这自在之物的现象或显现了。这种说法的荒唐在该书306页上已暴露无遗。大家都知道，在最近期间所有那些屡被推翻的说法又复狂妄地招摇过市了。如果人们仔细地考察一下，所有这些说法最后都是以这么个假设为基础的，亦即假定有机体只是物理的、化学的、机械的力的各种现象的集合体，这些力偶然地在这里凑到一起就把有机体搞成功了；〔不过〕搞成功也

只是作为大自然的游戏，再没有其他意义了。从哲学上看，若是依这种说法，动物或人的有机体就不是一个特殊理念的表出了，亦即有机体自身不直接是意志在一较高的级别上的客体性了，而是要说在有机体中显现的只是在电气，在化学作用，在机械作用中使意志客体化的那些理念了；而有机体也就会是由这些力的凑合偶然吹到一起的，似乎人和动物的形体只是由云雾或钟乳石凑合成的，因而在有机体自身也再没什么可资玩味的了。不过我们也就会看到，在哪种范围之内把物理化学的说明方法应用到有机体上还是可以容许的，有用处的，因为我就要阐明生命力固然使用着，利用着无机自然界的一些"力"，却不是由这些"力"所构成的，正如铁匠不是锤和砧构成的一样。因此，即令只是最简单的植物生命，也绝不能以毛细管作用和渗透作用来说明，如果是动物的生命那就更不必说了。讨论这一点是相当困难的，下面的考察可以为我们铺平道路。

根据上面所说过的一切，自然科学要把意志的客体性的较高级别还原为较低级别，这当然是自然科学的错误；因为误认和否认原始的，各自独立的自然力这种错误，等于毫无根据地又另外假定一些特殊的力，而其实并不是什么原始的力，只不过是已知的力的又一特殊显现方式罢了。因此，康德说得很有理，他说：不对头的事情是为一根草茎也希望有一个牛顿，亦即希望有这么一个人把草茎还原为物理化学上一些力的现象，似乎这草茎就是这些力偶然的聚集，从而只是大自然的一次游戏罢了；其中并无特殊理念的显现，亦即并非意志直接展出于一较高的、特殊的级别上，而是恰好和它显现在无机自然界的现象中一样，偶然的显现在这一形式中。那些无论如何也不会容许这种说法的经院学派，他们的说法就会完全正确，他们说这是整个儿否定了本质的形式，把本质的形式贬低为偶然的形式了。原来亚里士多德的本质的形式正是指我所谓意志在一切事物中的客体化的程度而言。——可见在另一方面也不要看漏了，在一切理念中，也就是在无机自然界的一切力中，在有机自然界的一切体型中只是同一个意志 在那里显示着它自己，而显示它自己也就是进入表象的形式，进入客体性 。因此，意志的单一性也必然地可从意志的一切现象之间的一种内在的亲属关系上看得出来。这种亲属关系在意志客体性的较高级别中，在那儿整个现象也较为明晰些，也就是在植物界和动物界中，通

过普遍贯穿着一切形式的类似性，通过在一切现象中重现的基型把自己显示出来。这种基型也因此已成为卓越的，在本世纪由法国人首创的动物学体系的指导原则，并在比较解剖学中作为“设计的统一性”、作为“解剖学的因素的齐一性”已获得了最完整的证明。发现这一基型也曾是谢林学派自然哲学家们的主要任务，至少可以肯定是他们最可表扬的企图；虽然他们追求自然中的类似性，在好多场合已堕落为纯粹的儿戏，然而他们也有些功劳。不过他们也有做得对的地方，他们证明了在无机自然界的理念中也有普遍的亲属关系和属类间的类似性；例如在电和磁之间，——这两者的同一性后来已证实——，在化学的吸引力和重力之间，以及其他等等之间〔都有这种关系〕。他们还着重指出了〔相反相成的〕“极性”，即一个力的分裂为属性不同，方向相反而又趋向重新统一的〔两种〕活动，——这种分裂最常见的是在空间上显示为相反方向的背道而驰——，几乎是一切自然现象的，从磁石和结晶体一直到人的一种基型。不过从上古以来，在中国阴阳对立的学说中已经流行着这种见解了。——正因为世界的一切事物都是那同一个意志的客体性，从而在内在本质上〔本〕是同一的；所以必然的不只是在事物之间有着不可忽视的类似性，不只是在较不完备的事物中已经出现了高一级较完备的事物中的痕迹、迹象、粗胚；而且因为所有那些形式都只属于作为表象的世界，所以甚至可以承认即令是在表象的最普遍的形式中、在现象的世界特有的这基本间架——空间和时间——中，已经可以找到，可以指明充塞这些形式的一切事物的这个基型，这种迹象，〔这种〕粗胚。关于这一点，过去似乎已有了一种模糊的认识，这种认识构成犹太伽巴拉密教，毕达戈拉斯派所有的数理哲学以及中国人所著《易经》的渊源。还有在谢林学派中，我们也看到他们在多方努力要揭露一切自然现象间的类似性，同时又有一些企图要从单纯的空间规律和时间规律来引申自然律。这当然是些不幸的企图。不过人们也无从知道一个有天才的头脑一时究竟能实现这两种努力到什么地步。

尽管现象与自在之物的区别是绝不可置若无睹的，从而绝不可把在一切理念中客体化了的意志（因为意志的客体性有它一定的级别）的同一性歪曲为意志显现于其中的个别理念本身的一种同一性，例如绝不可把化学的或电力的吸引还原为由于重力的吸引，虽然它们内在

的类似性已被认识而可以把前者看作等于是后者更高一级次的存在；同样，在一切动物身体的构造有着内在的类似性也绝不可以作为理由把物种混淆起来认为是同一的，不可把较完备的〔物种〕解释为较不完备的〔物种〕的变种；最后尽管生理机能也绝不可还原为化学和物理过程，然而在一定的限制内人们还可承认下列事实有很大的盖然性而为上述这种做法辩护。

如果在意志客体化的较低级别上，也就是在无机体中，意志的现象中有几种现象陷入相互冲突中，这时每一现象都在因果性的线索上争着要占据眼前现有的物质。于是，从这冲突中产生的是〔其中〕一个高级一些的理念的现象，这现象把原先所有的一切较不完备的现象都降服了，并且是在降服它们之后仍容许它们的本质在一个较低级的状态中继续存在，这时战胜的现象就从它们那里吸收了一种和它们类似的东西了。这一过程是只能从显现于一切理念中的同一个意志及其一贯趋向较高客体化的冲力来理解的。例如在骨骼的硬化中我们就发现一种不会看错的类似于晶体化的东西，因为这骨化作用本来是支配着石灰质的，不过骨化作用仍绝不得还原为晶体化作用。在肌肉的硬化中，这种类似性就更为微弱了。同样，动物身体中各种液汁的混合和分泌也是化学上化合和化分的类似物，并且化学的规律仍然继续在起作用，不过是次一级的作用，大受限制，被一个更高的理念所制服罢了。因此单是化学的那些力，如不在有机体中，就绝不会产生这样的身体液汁；而是〔某种东西〕

化学不知儿，解嘲有何益？

“自然之精华”，姑以为定义。

由于战胜一些较低的理念或意志较低的客体化而涌现的那一较完备的理念，正是由于它从每一被降服了的理念吸收了一较高级次的类似物在它自身中而获得了一崭新的特性。意志把自己在一新的更明晰的方式上客体化了。原来本是由于两可的双重方式，后来却是由于同化于现成的种子而生的，有有机的浆液、植物、动物、人。所以那较高现象是从一些较低现象的相互冲突中产生的，它吞噬了这一切现象

然而又在较高的程度上实现了这一切现象的向上冲动。所以这里就已经是"蛇不吃蛇、不能成龙"这一条规律在支配着。

我原以为由于〔我这〕论述的明晰性可以使我克服这些思想在〔它们〕的题材上附带有的晦涩，可是我已看清楚，如果我不想仍然为人所不理解或误解的话，那么，读者们自己的考察就必须大大的助我一臂之力才行。——根据上面提出来的看法，人们固然得以在有机体中指出各种物理化学作用的迹象，但绝不应以这些迹象来解释有机体；因为有机体怎么也不是由这些力统一起来的作用所产生的现象，所以也不是偶然产生的现象；而是一个较高的理念，这一理念以压倒一切的同化作用 降服了那些较低的理念；〔而这又是〕因为那把自己客体化于一切理念中那一个 意志在它力趋最高可能的客体化时，在这儿把它较低级别的现象，在经过一场冲突之后，放弃了，以便在一个较高的级别上更强有力地显现。没有胜利不是通过冲突而来的。较高的理念或意志的较高的客体化，既只能由于降服了较低级的理念才能出现，那么，它就要遭到这些较低理念的抵抗了。这些理念虽然是已降到可供驱使的地位了，总还是挣扎着要获得它们自在的本质独立完整的表出。把一块铁吸上来的磁石就不断地在和重力进行着斗争，〔因为〕重力作为意志最低级的客体化，对于这铁的物质有着更原始的权利。在这个不断的斗争中，由于抗拒力好比是在刺激着它作出更大的努力似的，这磁石也使自己更坚强了。和磁石一样，每一意志现象，包括在人类有机体内表出的意志现象，也在对许多物理的、化学的力进行着持续的斗争；而这些力作为较低级的理念，对于有机体中的物质也有着先入为主的权利。所以人的手臂，由于克服了重力而把它举起一会儿之后，仍会掉下去。因此健康的舒适感〔虽然〕表现着一种胜利，是自意识着这舒适感的有机体的理念战胜了原来支配着身体浆液的物理化学规律。可是这舒适感是常常被间断了的，甚至经常有一种或大或小的，由于那些物理化学力的抗拒而产生的不适感与之相伴，由此我们生命中无知地运行着的部分就已经是经常的和一种轻微的痛苦连在一起了。所以消化作用也要压低一切动物性的机能，因为消化要据有全部生命力以便通过同化作用而战胜化学的自然力。所以根本是由于这些自然力才有肉体生活的重负，才有睡眠的必要，最后还有死亡的必然性。在死亡中，那些被制服了的自然力，由于有利

情况的促成，又能从疲于不断斗争的有机体〔手里〕夺回它们被劫走的物质而它们的本质又得以无阻碍地表达出来了。因此人们也可以说，每一有机体之表出一理念，——有机体就是这理念的摹本——，仅仅是在抽去那部分用于降服和这有机体争夺物质的低级理念的力量之后。耶各·丕姆 [14] 似乎已隐约的看到这一点，他在有一个地方说人类和动物，甚至植物所有的一切身体，真正说起来都是半死的。那么，在有机体降服那些表出着意志客体性低层级别的自然力时，各按其成功的或大或小，有机体便随之而成为其理念的较圆满或较不圆满的表现，即是说或较近于或较远于那理想的典念；而在有机体的种属中，美就是属于这典型的。

这样我们在自然中就到处看到了争夺，斗争和胜败无常，转败为胜，也正是在这种情况中我们此后还要更清楚地认识到对于意志有着本质上的重要性的自我分裂。意志客体化的每一级别都在和另一级别争夺着物质、空间、时间。恒存的物质必须经常更换〔自己的〕形式，在更换形式时，机械的、物理的、化学的、有机的现象在因果性的线索之下贪婪地抢着要出现，互相夺取物质，因为每一现象都要显示它的理念。在整个自然界中都可跟踪追寻这种争夺，是的，自然之为自然正就只是由于这种争夺："因为如果冲突争夺不存在于事物中，一切就会是'一'，有如恩披陀克勒斯所说。"（亚里士多德：《形而上学》B.，5）原来这冲突争夺自身就只是对于意志有本质的重要性的自我分裂的外现。这种普遍的斗争在以植物为其营养的动物界中达到了最显著的程度。在动物界自身中，每一动物又为另一动物的俘虏和食料，也就是说每一动物又得让出它借以表出其理念的物质，以便于另一理念得据以为其表出之用，因为每一动物都只能由于不断取消异类的存在以维持它自己的存在。这样，生命意志就始终一贯是自己在啃着自己，在不同形态中自己为自己的食品，一直到了人类为止，因为人制服了其他一切物种，把自然看作供他使用的一种出品。然而就是在人这物种中，如我们在第四篇里将看到的，人把那种斗争，那种意志的自我分裂暴露到最可怕的明显程度，而"人对人，都成了狼"了。同时，我们在意志客体性的较低级别上也看到这同一的斗争，同一的〔一物〕制〔一物〕。许多昆虫（尤其是膜翅类昆虫）把蛋下在别种昆虫的蛹的表皮上，甚至下在蛹的体内，而这些蛹的慢性毁灭就是新

孵出的这一幼虫做出来的第一件工作。枝生水螅的幼虫从成虫中长出，好像树之有枝一样，后来才和成虫分离；在幼虫还牢固地长在成虫身上时，已经在和成虫争夺那些自己送上来的食物，竟可说是互相从口中抢夺这些东西（春百烈〔Trembley〕：《百足动物》II，第110页，IV，第165页）。澳洲的猛犬蚁为这种斗争情况提供了最触目的例子：当人们把它切断之后，在头部和尾部之间就开始一场战斗，头部以上下颚咬住尾部，尾部力刺头部而〔发起〕勇敢的自卫。这场战斗经常要延长到半小时之久，直到双方死亡或被其他蚂蚁拖走为止。〔每次试验，〕每次都发生同样的过程（引自《英国W.杂志》豪威特〔Howitt〕的一封信，转载于贾立格兰尼的《邮报》，1855年11月17日）。在米苏里河的两岸，人们不时看到参天的橡树被巨大的野葡萄藤缠住枝干，束缚着、捆绑着大树，以至这树不能不窒息枯萎。甚至在最低的一些级别上也可看到同样的情况，例如通过有机的同化作用，水和碳就变为植物浆液，植物或面包又变为血液；并且，只要是一些化学的力被限制为低一级的作用而动物分泌又正在进行的场合，到处也都有这样的变化。其次是在无机自然界也有这种情况，例如正在形成的结晶体互相遭遇，互相交叉而互相干扰，以至无从表出它们完整的结晶形式，以至任何晶簇几乎都是意志在其客体化那么低的级别上冲突着的摹本。或是磁石把磁性强加在铁上时，磁石要在铁中显出它的理念；或是化学的放电作用制服了各种化学的亲和力，把牢固的化合物分解了而如此严重地抑制着化学的规律，以致在阴极被分解的一种盐类的酸不得不奔赴阳极，却又不得和它中途必须通过的碱类相结合，即令只是把中途遇着的石蕊纸变成红色也不可能。在宏观〔的宇宙〕方面，也有同样的情况表现在恒星与行星之间的关系上。行星虽是断然的依附〔于恒星〕，却还是和有机体内的一些化学力一样，在抗拒着〔恒星〕，从而产生向心力和离心力之间永恒的紧张。这种紧张〔不但〕使宇宙天体运行不息，而且自身就已是我们正在考察着的那普遍的，意志现象本质上的斗争的一个表现。因为任何物体既然必须作为意志的一个现象看，而意志又必然是作为一种向上冲动而表达出来的；那么，任何抟成球形的天体，它的原始本然状态就不能是静，而是动，而是无休止地，无目标地，在无穷空间中向前的迈进。这一点既不和惯性定律，也不和因果律相反。因为按惯性定律，物质之为物质对于动静是无所偏爱的，所以物质的本然状态可以是

动，也可以是静。因此，如果我们发现它在运动中，我们便无权假定它前此经历了静止状态，无权追问运动所以发起的原因；正和反过来，我们发现它在静止中，无权假定它前此经历过运动状态，无权追问那运动何以停下来的原因是一样的。因此要为离心力找到最初的推动力，那是无处可找的；因为离心力在行星，依康德和拉布拉斯的假设，是恒星原有自转运动的残余，这又因为行星是在恒星自行缩小时从恒星中分离出来的。但运动对于恒星是本质上重要的〔东西〕，它仍一贯自转着，并同时在无穷空间中飞去，或是围绕着一个更大的，我们看不见的恒星在旋转。这一看法和天文学家的臆测的中央恒星说完全一致，也符合于已发现了的，我们整个太阳系在移动的事实；也许是我们太阳所属的整个星群在移动，最后还可推论到一切恒星的，包括中央恒星在内的普遍移动；而这种在无穷空间中的移动当然也就已失去任何意义了（因为在绝对空间中的运动是无法能区别于静止的）。这种无穷空间中的向前移动正由于失去意义，直接由于无目标的奋进和飞行，就已表现为我们在本书的末尾必须认为是意志在其一切现象中的奋进所〔共〕有的那种虚无性，那种缺乏最后目的了。因此无穷的空间和无尽的时间又必然是意志所有一切现象最普遍、最基本的形式，而意志的整个本质就是为了要表现为现象而存在的。——最后，甚至在单纯的物质中，在物质作为物质看时，只要物质现象的本质是康德正确地称为排拒力和吸引力〔的东西〕，我们就已经能看出〔这里〕纳入考察的，一切意志现象的相互斗争了。所以物质已经就只是在相反力量的斗争中而有其存在了。如果我们把物质的一切化学差别抽掉，或是在因果链上设想，一直回溯到没有化学差别存在的时候，那么我们就只有剩下来的纯物质了，剩下这世界抟成一颗弹丸，而这弹丸的生命，亦即意志的客体化，也就是吸引力和排拒力之间的那斗争所构成的了；前者作为重力，从一切方面向中心扑去；后者作为不可透入性，或是借固体性或是借弹性抗拒着前者。这一永恒的扑向中心和抗拒作用就可看作意志在最低级别上的客体性，并且在这级别上就已表现了意志的特性。

于是我们在这里，在这最低级别上，就好像是看到意志把自己表出为盲目的冲动，为一种昏暗无光的、冥顽的躁动，远离着一切直接认识的可能性。这是意志客体化最简单最微弱的一种。不过在整个无

机的自然界，在一切原始的“力”中，意志也是作为这种盲目冲动和无知的奋斗而显现的；物理化学所从事的就是找出，这些原始“力”和认识它们的规律。这些原始“力”中的任何一种都是在百万次完全相同的，合乎规律的现象中，把自己表出于我们之前，毫不露出一点个性特征的痕迹，而只是被时间和空间，亦即被个体化原理所复制罢了，有如一个图片被菱镜的许多平刻面所复制一样。

意志的客体化一级比一级明显，然而在植物界，连结意志现象的纽带虽已不是原因而是刺激，意志仍然是完全无知的作用，还是无明的冲动；同样，最后在动物现象中自然运行的部分，在任何动物的生育和成长中，在动物内部营养输将的维系上，依然还只是刺激在必然地决定着意志的现象，意志也还是盲目的。意志客体性的级别一直上升，最后达到一点，在这一点上表出理念的个体已经不能单由随刺激〔而发生〕的活动来获得它要加以同化的营养品了；因为这种刺激必须待其自来，而在这里，营养品都是特殊规定的，在现象愈来愈复杂的时候，拥塞混乱的情况就更加剧了，以致这些现象互相干扰起来，于是单是由刺激发动的个体必须从偶然的机会来等待食物，那就太不利了。因此，动物在卵中或母体中是无知的成长着，从它脱离卵或母体那一瞬开始，食物就必须是搜寻来的，拣选来的。由于这个缘故，行动就必要按动机〔而发〕，而为了这些动机又必须有认识；所以认识是在意志客体化的这一级别上作为个体保存和种族延续所要求的一种辅助工具，〔一种〕“器械”而出现的。认识的出现是以大脑或一更大的神经节为代表的，正如把自己客体化的意志其他的任何企求或规定都是以一个器官为代表的一样，也即是为表象而把自己表出为一器官[15]。——可是因为有了这个辅助工具，这个“器械”，在反掌之间就出现了作为表象的世界，附带地还有它所有的形式：客体和主体，时间，空间，杂多性和因果性。这时世界显出了〔它的〕第二面。在此以前世界原只是意志，现在它同时又是表象，是认识着的主体的客体了。直到这里，意志是在黑暗中极准确无误地追随它的冲动；到了〔现在〕这一级别，它却为自己点燃了一盏明灯。为了消灭那个从它那些现象的拥塞和复杂情况中产生出来的缺点，即令最完备的现象也不免要产生的那个缺点，这盏明灯是一个不可少的工具。在此以前，意志所以能在无机的和单纯植物性的自然中以一种绝不失误的妥当性

和规律性起作用，那是因为只有它独自在它的原始本质中，作为盲目冲动，作为意志在活动；没有别的援助，可是也没有来自第二个完全不同的世界，来自作为表象的世界的干扰。作为表象的世界虽然只是它自己的本质的写照，但却是完全另一性质，现在却要插手在它那些现象的联系之中了。于是，它那些现象的绝不失误的妥当性就从此告终了。动物就已经不免为假象、幻觉所迷误。动物还只有直观的表象，没有概念，没有反省思维；因此它们是束缚在"现在"上的，不能顾及将来。——看起来，这种没有理性的认识好像不是在一切场合都足以达到它的目的似的，有时候好像也需要一种帮助似的。原来还有这样一种值得注意的现象摆在我们面前，就是说盲目的意志作用和由认识照明的作用这两种作用，在两类〔不同的〕现象之中〔每〕以非常出乎意料的方式互相侵入对方的范围。一面我们看到在动物那些由直观认识和动机来指导的作为之中，就有一种不带这些认识和动机的作为，也就是以盲目地起作用的意志的必然性来完成的作为。这种作为可以在动物的制作本能中看得出来，这种本能既无动机，又无认识的指导，然而看起来甚至好像是按抽象的、理性的动机来完成它们那些工作的。和这相反的另一情况是反其道而行之，认识之光侵入了盲目地起作用的意志的工地里去了，把人类有机体的纯生理机能照明了：在磁性催眠术中就是这样。——最后在意志达到了它客体化的最高程度时，发生于动物的那种悟性的认识，由于是感官为它提供资料，而从这些资料产生的〔又〕只是局限于眼前的直观，所以就不敷应用了。人，这复杂的、多方面的、有可塑性的、需求最多的、难免不受到无数伤害的生物，为了能够生存，就必须由双重认识来照明，等于是直观认识之上加上比直观认识更高级次的能力，加上反映直观认识的思维，亦即加上具有抽象概念能力的理性。与理性俱来的是思考， 囊括着过去和未来的全景，从而便有考虑、忧虑，有事先筹划的能力，有不以当前为转移的行为，最后还有对于自己如此这般的意志决断完全明晰的意识。假象和幻觉的可能性既已随单纯的直观认识而俱来，于是，前此在意志无知的冲动中的可靠性就被取消了；因此本能和制作冲动，作为无知的意志之表出而杂在那些由认识指导的意志之表出中，就必须出而助以一臂之力；所以说和理性出现的同时，〔前此〕意志之表出的那种可靠性和准确性（在另一极端、在无机自然界，甚至现为严格的规律性）就丧失殆尽了。本能〔既〕几乎完全

引退，势欲取一切而代之的思考（如在第一篇里论列的）就产生了摇摆不定和踟蹰不决。于是谬误有了可能，并且在好些场合还以行动妨碍着意志恰如其分的客体化。这是因为意志虽在性格中已拿定了它固定不变的方向，而欲求本身又少不了要在动机的促使之下按此方向而出现；然而由于幻想的动机如同真实的动机一样插手其间，取消了真实动机[16]，谬误就能把意志的表出加以篡改；例如迷信在不知不觉中带进了幻想的动机，强制一个人进行某种行为，和他的意志在原来情况之下没有这种强制时会要表出的行为方式恰恰相反：〔所以〕阿格梅姆隆[17]杀了他的女儿；吝啬鬼出于纯粹自私，希望将来获得百倍的酬报也要布施；如此等等。

所以认识，从根本上看来，不管是理性的认识也好，或只是直观的认识也好，本来都是从意志自身产生的。作为仅仅是一种辅助工具，一种"器械"，认识和身体的任何器官一样，也是维系个体存在和种族存在的工具之一。作为这种工具，认识〔原〕是属于意志客体化较高级别的本质的。认识本来是命定为意志服务的，是为了达成意志的目的的，所以它也几乎始终是驯服而胜任的；在所有的动物，差一些儿在所有的人，都是如此的。然而在〔本书〕第三篇我们就会看到在某些个别的人，认识躲避了这种劳役，打开了自己的枷锁；自由于欲求的一切目的之外，它还能纯粹自在地，仅仅只作为这世界的一面镜子而存在。艺术就是从这里产生的。最后在第四篇里，我们将看到如何由于这种〔自在的〕认识，当它回过头来影响意志的时候，又能发生意志的自我扬弃。这就叫做无欲。无欲是〔人生的〕最后目的，是的，它是一切美德和神圣性的最内在本质，也是从尘世得到解脱。

---

[1] Jakob Böhme（1575—1624），德国新教神秘主义者，著有《上升中的朝霞》。

[2] 第二卷第二十二章是补充这里的，还有我著的《论自然界中的意志》，第一版第54页，第70—79页，第二版第46页，第63—72页。

[3] 因此，经院学派说得很对：“目的因不是按其是什么的本质，而是按其被认识的本质起作用的。”见苏阿瑞兹《辩论集》，《形而上学的辩论》XXIII，七、八两段。

[4] Agamemnon，土劳埃战争中希腊联军统帅。

§28

意志把自己客体化于现象中，我们已考察了这些现象的巨大差别性和多样性，我们也看到了这些现象相互之间无穷尽的和不妥协的斗争。然而，根据我们前此所有的论述。意志自身，作为自在之物，却并不包括在这种杂多性和变换之中。理念（柏拉图的）的差别，也即是客体化的各个级别；一大群的个体，每一理念都把自己表出于这些个体中；形式与形式之间为占有物质而进行的斗争〔等等〕；这一切都和意志无关，而不过是意志客体化的方式和样态，只是由于客体化才和意志有着间接的关系；借此关系这一切才属于意志的本质为〔了成为〕表象〔而有〕的表现。犹如一盏神灯映出多种多样的图片，然而使所有这些图片获得可见性的却只是〔灯里〕那一个火焰；那么，在一切繁复的现象中，——这些现象或是并列而充塞宇宙，或是作为事故先后继起而相消长——，在这一切变动中只有那一个意志 是显现者，永无变动；而那一切一切则是它的可见性、客体性。唯有它是自在之物而一切客体则都是显现，用康德的话说，亦即都是现象。——意志作为（柏拉图的）理念，虽在人类中有其最明显的和最完美的客体化，然而单是这一客体化还不能表出意志的本质。人的理念，如果要在应有的意义之下显露出来，就不可孤立地、割裂地表出，而必须有向下行的各级别，经过动物的一切形态，经过植物界直到无机界〔的自然〕相随在后才行。有这一切才使意志的客体化达到完整的地步。人的理念要以这一切为前提，正如树上的花要以枝、叶、根、干为前提是一个道理。这些级别形成一个金字塔，而人就是塔顶。如果人们爱好比喻的话，我们也可以说这一切一切，它们的现象是如此的必然随伴着人的现象，正如〔白昼〕完全的光明必有逐级不同的半明半暗相随伴一样，经过半明半暗才消失于黑暗之中。人们还可以把这一切称为人类的余音，可以说动物和植物是下降的第五和第三音阶，而无机界则是较低的第八音阶。不过最后这个比喻的全部真实性，要

在下一篇中我们探讨音乐的深长意味时，才能明白；〔在那儿〕我们将看到那通过轻快的高音而在连续中进行的曲调，何以要在某种意义上看作是在表现着人的由于反省思维而有着连续的生活与奋斗。与此相反，那些不相连续的补助音和慢低音原是音乐的完整性所必需的谐音之所从出，这些音就象征着其他动物界和无知觉的自然。不过关于这一点，容在后文适当的地方再谈，在那里听起来就不会是这样难解了。——可是我们也看到了意志现象所以要排成级别的内在的，和意志恰如其分的客体性分不开的必然性，在所有一切意志现象中都是由一种外在的必然性表现出来的。由于这种〔外在〕必然性，人为了自己的生存就需要动物，动物又因而依次需要另一种动物，然后也需要植物；植物又需要土壤、水分、化学元素、元素的化合物等，需要行星、太阳、〔行星的〕自转和公转、黄道的倾斜度等等。归根结底，这都是由于意志必须以自身饱自己的馋吻而产生的，因为除意志以外，再没有什么存在的东西了；而它呢，却是一个饥饿的意志。〔人世的〕追逐、焦虑和苦难都是从这里来的。

唯有在现象无穷的差别性和多样性中，认识到作为自在之物的意志的统一性、单一性，才能对于自然界一切产物间那种奇迹般的，不会看错的类似性，那种亲族的近似性提出真正的说明。由于这种亲族的近似性，我们才能把自然界的产物看作那同一的，但不是随同提出的一个主旋律的变化。与此相似，由于清晰而深入地认识到这世界一切部分间的那种谐和，那种本质上的联系，认识这些部分划成级别的必然性——这是我们才考察过的——，我们对于自然界一切有机产物的内在本质及其不可否认的目的性有何意义才能有一个真实的充分的理解。〔至于〕这种目的性，在我们考察和审定这些有机的自然产物时，我们已先验地把它假定下来了。

这个目的性有双重的性质；一面是内在的，也就是一个个别有机体所有各部分间有如此安排好了的相互协调，以致该有机体及其种族有了保存的可能，因而这就表现为那种安排的目的。另外一面这目的性又是外在的，一般说来这根本是无机自然界对有机自然界的一种关系，不过有时也是有机自然界各部分之间相互的一种关系；这种关

系使整个有机自然界，同时也使个别物种有了保存的可能，因此，这关系对于我们的判断是作为达到这一目的的手段而呈现的。

这内在的目的性 就是以下述方式插到我们这考察的序列中来的。如果以前此所说的为据，在自然界中一切形态的差别性和个体的杂多性都不属于意志，而只属于意志的客体性和客体性的形式；那就必然要说，意志，尽管它客体化的程序，也就是（柏拉图的）理念，是差别很大的，它自己却是不可分割的，在任何一现象中出现，都是整个的意志。为了易于了解起见，我们可以把这些不同的理念作为个别的，自身简单的意志活动看，而意志的本质又是或多或少地把自己表现在这些活动中的。个体却又是这些理念——亦即那些活动——在时间、空间和杂多性中的一些现象。——一个这样的〔意志〕活动（或理念）在客体性的最低级别上也在现象中保有它自己的统一性；而如果在较高的级别上，为了显现出来，这种活动就需要时间上的整个一系列的情况和发展，所有这些情况和发展结合起来才能完成它的本质的表出。例如，在任何一种普遍自然力中显示出来的理念，不管它这个表出按外在情况的变化是如何的有差别；它总只有一个单一的表出；否则就根本不能指出这表出的同一性，而指出这种同一性正是由剥落那些从外在情况发生的差别性来完成的。结晶体正是这样才只有一次 的生命表现，那就是它的结晶活动。这个生命表出随后就在僵化了的形式上，在它一瞬息的生命的遗骸上有着它完全充分和赅括无余的表现。植物〔也〕是理念的显现，但植物表现理念——植物即这理念的显现——就已不是一次的，也不是由一个单一的表出，而是由植物器官在时间上的继续发育来表现的。动物则不仅是在同一形式下，不仅是在相续而常不相同的形态（形变）中发展着它的有机体，而是这形态本身，虽已是意志在这级别上的客体性，却仍不足以充分表现它的理念；而是由于动物的行为，这理念才得到完整的表现，因为动物的验知性格，也即是在整个这一物种中相同的性格，是在这些行为中透露出来的，这才是理念的充分显出。这时，理念的显出就是以那一定的有机体为基本条件的。至于人类，每一个体已各有其特殊的验知性格（我们将在第四篇看到直至完全取消种性，即是由于一切意欲的自我扬弃而取消种性）。那由于时间上必然的发展，由于以此发展为条件的分散为个别行为而被认为是“验知性格”的东西，在抽去属于

现象的这时间形式时，就是康德术语中的"悟知性格"。康德指出了这一区别和阐明了自由与必然之间的关系，实际上也就是阐明了自在之物的意志和意志在时间中的现象两者之间的关系；在这些指示中特别辉煌地显出了他不朽的功绩[18]。所以这悟知性格是和理念，或更狭义些是和显露于理念中的原始意志活动相准的。那么，在这个范围内说，就不仅是每个人的验知性格，而且是每一动物种属的，每一植物种属的，甚至无机自然每一原始力的验知性格都要作为悟知性格的——也即是一个超乎时间、不可分割的意志活动的——现象看。——附带的我想在这里指出植物的坦率也可注意一下。每一植物单是在它的形态中便已坦率地表出了它整个的性格，公开显示着它的存在和意欲；植物面貌所以那么有趣就是由于这一点。可是动物〔就不同〕，如果要在理念上认识它，就已经要在它的行动和营为上来观察；而人呢，因为理性使他具有进行伪装的高度能力，就只有全靠研究和试探〔来认识他了〕。动物比人更坦率，在程度上比较正等于植物比动物更坦率。在动物，比在人更能看到赤裸裸的生命意志，因为人是用许多知识包扎起来的，此外又是被伪装的本领掩饰起来的，以至他的真正本质几乎只偶然地间或显露出来。完全赤裸裸的，不过也微弱得多，那是显出于植物的生命意志，那是没有目的和目标，盲目求生存的冲动。这是因为植物显示它全部的本质，是一览无余的，是完全天真无邪的。这种天真无邪，并不因一切禽兽的生殖器官都在隐蔽的部位，而植物却顶戴之以供观赏，便有所损失。植物的天真无邪基于它的无知无识。邪恶并不在意欲中，而是在带有知识的意欲中。每一植物首先就吐露了它的故乡，吐露这故乡的气候和它所从生长的土壤的性质。因此，即令是一个没有学习过的人也容易识别一种异乡的植物是热带地区的还是温带地区的，是生长在水里的，在沼地的，在山上的还是在荒地上的。此外每一种植物还表达了它种族的特殊意志而说出用任何其他语言不能表示的东西。——但是现在要看看〔如何〕应用已说过的〔这些〕来对有机体作目的论上的考察，并且这种考察也只以针对有机体内的目的性为范围。在无机的自然中，当那到处都是当作一个单一的意志活动来看的理念把自己显露于仅仅一个单一的并且总是相同的表出〔方式中〕时，人们就能说验知性格在这里直接具有"悟知性格"的统一性，等于是和"悟知性格"合一了，因此这里就不能显出什么内在的目的性。与此相反，当一切有机体是以前后相继的

发展来表出它的理念时，而这发展又是被决定于不同部位互相并列的多样性的，也就是说这些有机体的“验知性格”所有那些表现的总和统括起来才是“悟知性格”的表出；那么，这就并不是说这些部位的必然互相并列，这些发展的必然前后相继就取消了这显现着的理念的统一性了，就取消了这把自己表出的意志活动的统一性了。实际上，倒反而是这个统一性在那些部位和发展按因果律而有的必然关系与必然连锁上获得了它的表现。把自己显出于一切理念中的，亦如显出于一个〔意志〕活动中的，既然就是那唯一的，不可分的，因而完全和自己相一致的意志，那么，意志的现象虽然分散为不同的部位和情况，仍然必须在这些部位和情况一贯的相互协调中显出那统一性。这是由于所有一切部分间的必然相关和相互因依而后可能的，由此即令是在现象中也恢复了理念的统一性。准此，我们现在〔就可〕把有机体的那些不同部分和不同功能看作相互之间的手段和目的，而有机体自身则为一切目的的最后目的。从而一面有自身单一的理念分散为有机体杂多的部位和情况，另一面是理念的统一性又由于那些部位和功能的必然联系作为互相依存的因和果，手段和目的而得恢复；无论哪一面对于显现着的意志之为意志，对于〔这〕自在之物，都不是特有的，本质的东西；而只是对于意志在空间、时间和因果性（都是根据律的一些形态，现象的一些形式）中的现象，这两面才都是特有的、本质的东西。这两面都属于作为表象的世界而不属于作为意志的世界；属于意志在其客体性的这一级别上如何成为客体——也即是如何成为表象——的方式和方法。谁要是钻进了这一容或有些难于理解的讨论〔所包含〕的意思，以后就会充分地懂得康德的学说。这学说的旨趣是说有机界的目的性也好，无机界的规律性也好，最初都是由我们的悟性带进自然界来的，因此目的性和规律性两者都只属于现象而不属于自在之物。前面已说过，人们对于无机自然界的规律性感到惊奇的是这种规律从不失效的恒常性。这种惊奇，和人们对于有机自然界的目的性所感到的惊奇基本上是同一回事，因为在这两种情况之下，使我们诧异的都只是看到了理念本有的统一性，而理念〔只是〕为了现象才采取了杂多性和差别性的形式[19]。

至于第二种目的性，外在的目的性——按前面所作的分类——那是在有机体的内部生活中看不到的，而只是在有机体从外面，从无机

的自然获得的，或是从别的有机体获得的支援和帮助中看得到的。就这一目的性说，它同样的可在上面确立的论点中获得一般的说明，因为这整个世界，连同其一切现象既都是一个不可分割的意志的客体性，而这理念对一切其他理念的关系又有如谐音对个别基音的关系，那么，在意志所有一切现象相互之间的协调中，也必然可以看到意志的那种统一性。不过，如果我们再深入一点来察看那外在目的性的一些现象以及自然界各不同部分之间的协调，那么，我们就能够把这里的见解大大的弄清楚些；并且这样来讨论还可以回过头来说明前面的论点，而要达到这一步，我们最好是来考察下面的类比。

任何一个人的性格，只要彻底是个别的而不是完全包涵于种性中的，都可以看作一个特殊的理念，相当于意志的一个特殊客体化行动。那么，这一行动自身就可说是人的悟知性格，而人的验知性格就是这悟知性格的显现了。悟知性格是没有根据的，即是作为自在之物而不服从根据律（现象的形式）的意志。验知性格是完完全全被这"悟知性格"所规定的。验知性格必须在一个生活过程中构成悟知性格的摹本，并且除了悟知性格的本质所要求的而外，不能有别的作为。不过这种规定只对如此显现的生命过程的本质方面有效，对于非本质的方面是无效的。属于这非本质方面的就是经历和行为的详细规定，而经历和行为就是"验知性格"借以显现于其中的材料。经历和行为是由外在情况规定的，外在情况又产生动机，而性格则按其自性而对动机起反应。因为外在情况可以大不相同，那么"验知性格"由之而显现的外在形态——亦即生活过程上某些实际的或历史的形态——必须适应外在情况的影响。这种形态可以很不相同；尽管这现象的本质方面，现象的内容，保持不变。例如人们是拿胡桃，还是拿王冠作赌注，这是非本质的方面，但在赌博中人们是故弄玄虚而欺骗或是老老实实按规矩赌博，这却是本质的方面。后者是由悟知性格决定的，前者是由外来影响决定的。正如一个主旋律可以用千百种音调的变化来发挥，同一个性格一样也可出现于千百种不同的生活过程中。尽管外来影响可以如此多变，在生活过程中表出的验知性格，不管那影响如何，仍然必须准确地〔去〕客体化那悟知性格，因为后者是常使它的客体化适应着实际情况已有的材料的。——如果我们愿意想一想，意志在它客体化的那一原始活动中是如何决定着它把自己客体化于其中的不同理

念，——而这些理念也就是各种自然产物的不同形态——；且意志的客体化既分属于这些形态，所以这些形态在现象中也必然有着相互的关系；那么，我们现在就得假定一种和外在情况对于在本质方面被性格决定的生活过程所发生的影响相类似的东西。我们必须假定在一个意志所有一切的那些现象之间都有着普遍的相互适应和相互迁就；不过，我们就会看得更清楚，在这里应将一切时间上的规定除外，因为理念原是在时间之外的。准此，每一现象都必须和它所进入的环境相适应，不过环境也得和现象相适应，虽然在时间上，现象所占的地位要晚得多。于是我们到处都能看到这种"自然〔界〕的协调"。因此，每一植物都是和它的土壤，所在地带相适应的；每一动物都是和它生息于其中的因素，和它用为食料的捕获品相适应的，并且还有一定的防御能力以对付它在自然界中的迫害者。眼睛是和光及光的折射相适应的，肺和血是和空气相适应的，鱼鳔是和水相适应的，海狗的眼是和它借以看事物的本质的变化相适应的，骆驼胃里的蓄水细胞是和非洲沙漠的干旱相适应的，鹦鹉螺的"帆"是和送它那只"小船"前进的风相适应的，如此等等，可往下列举直至最特殊，最使人惊奇的，外在的目的性[20]。不过这里要把一切时间性关系撇开，因为时间关系只能对理念的显现而言，却不能对理念自身而言。因此上面这种说法也可反过来用，就是不仅承认每一物种适应着已有的情况，而且要承认这在时间上先已有了的情况本身也同样要照顾行将到来的生物。这是因为在整个世界把自己客体化的只是一个同一的意志；它不知有什么时间，因为根据律的这一形态既不属于它，也不属于它原始的客体性——理念——，而是只属于这理念如何被自身无常的个体所认识的方式方法，也即是说只属于理念的显现。因此，就我们目前对于意志的客体化如何把自己分属于各理念的考察来说，时间顺序是全无意义的，而有些理念也并不因为它们的现象 按因果律——作为现象是服从因果律的——而先进入时间顺序就对另外一些理念，其现象进入时间顺序较晚一些的理念有什么优先权；反而是这后进入时间的现象正是意志的最圆满的客体化，那些先进入时间顺序的现象必须适应这些后进入的，犹如后者必须适应前者一样。所以行星的运行，黄道的倾向〔于赤道〕，地球的自转，〔地壳上〕水陆的分布，大气层，光，温暖以及一切类似的现象，它们在大自然正犹如通奏低音之在谐音中，都富有预觉地准备着适应即将降临的各族生物，准备成为这些族类的

支柱和维系人。同样，土壤要迁就植物而成为它的营养，植物又准备成为动物的营养，这些动物又安排自己作为别的动物的营养，完全和所有后面的这些又反过来把自己安排为前者的营养一样。大自然的一切部分都互相适应，因为在这一切部分中显现的总是一个意志；而时间顺序对于意志原始的和唯一恰如其分的客体性 （下一篇将解释这个术语）——理念——却完全不相干。现在，在各种族已只要保存而无须再发生的时候，我们还一再看到大自然指向将来的，事实上好像是从时间顺序套取来的事先筹划似的，看到那已存在的准备迎接那将要到来的。所以鸟儿要为幼雏筑巢，而它还并不认识这些幼雏；海狸要造窝，而它也并不知它的目的何在；蚂蚁、土拨鼠、蜜蜂要为它们所不知的冬季储存粮食；蜘蛛，蚁狮好像是以熟虑的妙算要为将来的，它们所不知道的捕获品设立陷阱；而昆虫总是把蛋下在未来的幼虫将来能找到食物的地方。并蒂螺旋藻的雌花本来是被它那螺旋的花茎留在水面之下的，〔可是〕在花事期间，它却把这螺旋茎伸直而上升到水面，恰好同时，那水底下长在一根短茎上的雄花也就自动从这茎上脱落下来，不惜牺牲生命而浮于水面，以便在飘游中找到雌花；而雌花一经受精之后，又由螺旋茎的收缩作用而回到水底，然后在那里结成果实 [21] 。这里我不得不又一次想到鹿角虫的雄性幼虫，它们为了将来的形变，在树木里咬出的洞要比雌性幼虫所咬出的要大一倍，以便为将来的两角留出余地。所以动物的本能，根本就给我们提供了最好的解释以说明自然界的其他目的性。原来如同本能很像是按目的概念而有的行为却完全没有目的概念一样；同样，大自然的一切营造也等同于按目的概念而有的营造，而其实并完全没有目的概念。原来我们在大自然的外在目的性中，也同在内在目的性中一样，我们不得不设想为手段和目的的〔东西〕，到处都只是如此彻底自相一致的一个意志的单一性 ：对我们的认识方式自行分散于空间和时间中的现象。

同时，由这单一性所产生的现象之间的相互适应和相互迁就却并不能消灭前文阐述过的，出现于自然界普遍斗争中的内在矛盾。这是意志本质上的东西。上述那种协调的范围所及，只是使世界和世界的生物有继续存在的可能，所以没有那种协调，世界也早就完了。因此协调的范围只及于物种的继续存在和一般的生活条件，但不及于个体的继续存在。因此，在物种 和普遍自然力借那种协调与适应各自分别

在有机界和无机界并存不悖，甚至互相支援的时候，同时与此相反，经过所有一切理念而客体化了的意志，它的内在矛盾也分别显出于〔每一〕物种个体之间 无休止的毁灭战中和自然力的现象 之间相互不断的搏斗中，一如前文所述。这斗争的校场和对象就是物质；互相要从对方夺过来的就是物质以及空间和时间；而空间和时间由于因果性这形式而有的统一才真正是物质，这是在第一篇里已阐明了的 [22]。

---

[1] 见《纯粹理性批判》，“从世界大事的全部引申来的宇宙观念之解决”，第五版，第560—586页，第一版第532页和后续各页，还有《实践理性批判》第四版第169—179页，罗森克朗兹版224页和后续各页。比较我的论文《根据律》第43节。

[2] 比较《论自然中的意志》“比较解剖学”一段的末尾。

[3] 见《论自然中的意志》“比较解剖学”条。

[4] 夏丹（Chatin）：《螺旋藻》，见法国科学院整理的《科学汇报》1855年第十三期。

[5] 第二卷第二十六章和二十七章是补充这里的。

§29

我在这里结束这篇论述的第二个主要部分，我是抱有一种希望的。我希望在第一次传达一个前所未有的思想的可能范围内，——正因为前所未有，所以这思想不能全免于一种个性的痕迹，它原是由于这种个性才产生的——，我已成功地传达了一个明显而的确的真理，就是说我们生活存在于其中的世界，按其全部本质说，彻头彻尾是意志，同时又彻头彻尾是表象；就是说这表象既是表象，就已假定了一个形式，亦即客体和主体这形式，所以表象是相对的。如果我们问，在取消了这个形式和所有由根据律表出的一切从属形式之后还剩下什么，那么，这个在种类上不同于表象的东西，除了是意志之外，就不能再是别的什么了。因此，意志就是真正的自在之物。任何人都能看到自己就是这意志，世界的内在本质就在这意志中。同时，任何人也能看到自己就是认识着的主体，主体〔所有〕的表象即整个世界；而表象只是在人的意识作为表象不可少的支柱这一点上，才有它的存在。所以在这两重观点之下，每人自己就是这全世界，就是小宇宙，并看到这世界的两方面都完整无遗地皆备于我。而每人这样认作自己固有的本质的东西，这东西也就囊括了整个世界的，大宇宙的本质。所以世界和人自己一样，彻头彻尾是意志，又彻头彻尾是表象，此外再没有剩下什么东西了。所以我们在这里看到泰勒靳考察大宇宙的哲学和苏格拉底考察小宇宙的哲学，由于两种哲学的对象相同而在这一点上契合一致了。——在本书前两篇中所传达的一切见解将由于下续两篇获得更大的完整性，并且由于更完整也就会有更大的妥当性。在我们前此考察中还曾或隐或现地提出过一些问题，希望这些问题也能在后两篇中得到充分的答复。

目前还可以单独谈谈这样一个问题，因为这本来只是在人们尚未透彻了解前此的论述的意义时才能提出的问题，所以也只在这种情况下才能有助于阐明前此的论述。这是这样一个问题：任何意志既是一

个欲求什么东西的意志，既有一个对象，有它欲求的一个目标，那么，在我们作为世界的本质自身论的那意志究竟是欲求什么或追求什么呢？——这个问题和许多其他问题一样，是由于混淆了自在之物和现象而发生的。根据律只管后者，不管前者，而动机律也是根据律的一形态。任何地方都只能给现象，道地的现象，只能给个别事物指出一个根据或理由，而绝不能给意志自身，也不能给意志恰如其分地客体化于其中的理念指出什么根据或理由。所以每一项个别的动作，或自然界的一切变化都有一个原因可寻，而原因也就是必然要引起这些变化的一个情况；唯独自然力本身，它是在这一现象和无数类似现象中把自己显露出来的东西，那就绝无理由或原因可寻了。所以如果要追问重力、电等等的原因，那就是由于真正的不智，由于缺乏思考而产生的。只有在人们证明了重力、电等等不是原始的固有的自然力，而只是一个更普遍的，已为人所知道的自然力的一些显现方式之后，才可以问原因，问那个在这里使那些自然力产生重力、电等等现象的原因。这一切都在前面详细申论过了。同样，一个认识着的个体（这个体自身只是意志作为自在之物而显出的现象），他的每一个别意志活动都必然的有一动机，没有动机那意志活动就绝不能出现；但是和物质的原因只包含着这个或那个自然力的表出必然要在此时此地，在此一物质上出现的规定一样，动机也只是把一个认识着的生物在此时此地，在某些情况之下的意志活动作为完全单独的，个别的东西来规定，而绝不是规定这一生物它根本欲求和在这一方式下欲求。这种欲求是生物的悟知性格的表出，而悟知性格，作为意志自身，作为自在之物，是没有根据或理由的，是在根据律的范围之外的。因此，每人也经常有目的和动机，他按目的和动机指导他的行为；无论什么时候，他都能为自己的个别行动提出理由。但是如果人们问他何以根本要欲求或何以根本要存在，那么，他就答不上来了，他反而会觉得这问题文不对题。这里面就正是真正的说出了他意识着自己便是意志，而不是别的。意志的欲求根本是自明的，只有意志的个别活动在每一瞬点上才需要由动机来作较详尽的规定。

事实上，意志自身在本质上是没有一切目的，一切止境的，它是一个无尽的追求。这一点，在谈到离心力的时候，已经触及到。在意志客体化的最低级别上，也就是在重力上，也可看到这一点；重力不

停地奔赴〔一个方向〕，一眼就可明白看到它不可能有一个最后目的。因为，即令是所有存在的物质都按它的意志而抟成一个整块，然而重力在这整块中，向中心点奔赴挣扎着，也还得和不可透入性作斗争，〔不管〕这不可透入性是作为固体性或弹性而出现的。所以物质的这种追求永远只能受到阻碍，却绝不，也永不会得到满足或安宁。可是意志所有的现象的一切追求也正是这样一个情况。每一目标，在达成之后，又是一个新的〔追求〕过程的开端，如此〔辗转〕以至于无穷。植物从种子经过根、干、枝、叶以达到花和果而提高了它自己的显现，这果又只是新种子的开端，一个新的个体的开端，这新个体又按老一套重演一遍，经过无尽的时间如此辗转〔往复〕。动物的生活过程也是这样的：生育是过程的顶点；在完成这〔一任务〕之后，这一代的个体的生命就或快或慢地走向下坡，同时自然地，一个新个体便〔起而〕保证了这物种的继续生存且又重演这同一过程。是的，每一有机体〔中〕物质的不断更新也只能作这种不断冲动和不断变换的现象看。这种现象，生理学家们现在已中止把它作为对运动中被消耗的物质的必要补偿看了，因为机器的可能损耗绝不可和通过营养而来的不断增益等同起来。永远的变化，无尽的流动是属于意志的本质之显出的〔事〕。最后，在人类的追求的愿望中也能看到同样的情况。这些欲望总是把它们的满足当作〔人的〕欲求的最后目标来哄骗我们，可是在一旦达成之后，愿望就不成为愿望了，很快的也就被忘怀了，作为古董了；即令人们不公开承认，实际上却总是当作消逝了的幻想而放在一边〔不管〕了的。如果还剩下有什么可愿望可努力的，而这从愿望到满足，从满足到新愿望的游戏得以不断继续下去而不陷于停顿，那么，这就够幸运的了。从愿望到满足又到新的愿望这一不停的过程，如果辗转快，就叫做幸福，慢，就叫做痛苦；如果限于停顿，那就表现为可怕的，使生命僵化的空虚无聊，表现为没有一定的对象，模糊无力的想望，表现为致命的苦闷。——根据这一切，意志在有认识把它照亮的时候，总能知道它现在欲求什么，在这儿欲求什么；但绝不知道它根本欲求什么。每一个别活动都有一个目的，而整个的总欲求却没有目的。这正是和每一个别自然现象在其出现于此时此地时，须由一个充足的原因来决定，而显现于现象中的力却根本没有什么原因，是同出一辙的，因为这种原因已经是自在之物的，也是无根据的意志的现象之级别。——意志唯一的自我认识总的说来

就是总的表象，就是整个直观世界。直观世界是意志的客体性，是意志的显出，意志的镜子。直观世界在这一特殊意味中吐露些什么， 那将是我们后面考察的对象。 [23]

---

[1] 第二卷第二十八章是补充这里的。

第三篇 世界作为表象再论

独立于充分根据律以外的表象柏拉图的理念 艺术的客体

那永存而不是发生了的是什么，那永远变化着、消逝着而绝不真正存在着的又是什么？

——柏拉图

§30

我们既已在第二篇里从世界的另一面考察了在第一篇里作为单纯表象，作为对于一个主体的客体看的世界，并发现了这另一面就是意志。唯有意志是这世界除了是表象之外还是什么的东西。在此以后，我们就根据这一认识把这世界不管是从全体说还是从世界的部分说，都叫做表象，叫做意志的客体性 。由此说来，表象或意志的客体性就意味着已成为客体——客体即表象——的意志。此外我们现在还记得意志的这种客体化有很多然而又固定的级别，意志的本质在这些级别上进入表象，也就是作为客体而显现，而明晰和完备的程度则是逐级上升的。只要这些级别意味着一定物种或有机和无机的一切自然物体的原始，不变的形式和属性，意味着那些按自然规律而把自己显露出来的普遍的力，那么，我们在第二篇里就已在那些级别上看出了柏拉图的理念。所有这些理念全部总起来又把自己展出于无数个体和个别单位中，理念对个体的关系就是个体的典型对理念的摹本的关系。这种个体的杂多性是由于时间，空间，而其生灭〔无常〕则是由于因果性才能想象的。在时间、空间、因果性这一切形式中，我们又只认识到根据律的一些不同形态；而根据律却是一切有限事物，一切个体化的最高原则。并且在表象进入这种个体的“认识”时，根据律也就是表象的普遍形式。与此相反，理念并不进入这一最高的原则，所以一个理念既说不上杂多性，也没有什么变换。理念显示于个体中，个体则多至无数，是不断在生灭中的；可是理念作为同一个理念，是不变的；根据律对于它也是无意义的。但是根据律既是主体的一切“认识”的形式，只要这主体是作为个体 而在认识着，那么，这些理念也就会完全在这种个体的认识范围以外。因此，如果要这些理念成为认识的对象，那就只有把在认识着的主体中的个性取消，才能办到。今后我们首先就要更详尽地从事于这一点的说明。

§31

在谈到这一点之前，首先还有下面这个要注意的主要事项。我希望我已在前一篇里成功地缔造了一种信念，即是说在康德哲学里称为自在之物 的东西，在他那哲学里是作为一个如此重要却又暧昧而自相矛盾的学说出现的。尤其是由于康德引入这个概念的方式，也就是由于从被根据决定的东西推论到根据的方式，这自在之物就被认为是他那哲学的绊脚石，是他的缺点了。现在我说，如果人们从我们走过的完全另一途径而达到这自在之物，那么，自在之物就不是别的而是意志，是在这概念按前述方式已扩大，固定了的含义圈中的意志。此外，我还希望在既有了上面所申述的这些之后，人们不会有什么顾虑就〔能〕在构成世界自身的意志之客体化的一定级别上看出柏拉图的所谓永恒理念或不变形式。这永恒理念〔之说〕，多少世纪以来就被认为是柏拉图学说中最主要的，然而同时也是最晦涩的、最矛盾的学说，是许许多多心情不同的头脑思考、争论、讥刺和崇敬的对象。

在我们看来，意志既然是自在之物 ，而理念 又是那意志在一定级别上的直接客体性；那么，我们就发现康德的自在之物和柏拉图的理念——对于他理念是唯一“真正的存在”——，西方两位最伟大哲人的两大晦涩的思想结虽不是等同的，却是很接近的，并且仅仅是由于一个唯一的规定才能加以区别。两大思想结，一面有着内在的一致和亲属关系，一面由于两者的发起人那种非常不同的个性而极不同调，却又正以此而互为最好的注释，因为两者等于是导向一个 目标的两条完全不同的途径。这是可以不费很多事就说清楚的。即是说康德 所说的，在本质上看便是下面这一点：“时间、空间和因果性不是自在之物的一些规定，而只是属于自在之物的现象的，因为这些不是别的，而是我们‘认识’的形式。且一切杂多性和一切生灭既仅仅是由于时间、空间和因果性才有可能的，那么，杂多性和生灭也只是现象所有，而绝不是自在之物所有的。又因为我们的认识是由那些形式决定的，所以

我们的全部经验也只是对现象而不是对自在之物的认识。因此也就不能使经验的规律对自在之物有效。即令是对于我们自己的自我，这里所说的也还是有效，只有作为现象时我们才认识自我，而不是按自我本身是什么来认识的。”从这里考察的重点来说，这就是康德学说的旨趣和内蕴。可是柏拉图却说：“世界上由我们的官能所觉知的事物根本没有真正的存在。它们总是变化着，绝不是存在着的。它们只有一个相对的存在，只是在相互关系中存在，由于相互关系而存在；因此人们也很可以把它们的全部〔相互〕依存叫做‘非存在’。从而它们也不是一种真正的认识的对象，因为只有对于那自在的，自为的而永恒不变样的东西才能有真正的认识。它们与此相反，只是由于感觉促成的想当然的对象。我们既然被局限于对它们的觉知，我们就等于是黑暗岩洞里的人，被牢固地绑住坐在那里，连头也不能转动，什么也看不见；只有赖于在背后燃着的火光，才能在对面的墙壁上看到在火光和这些人之间出现着的真实事物的一些影子。至于这些人互相看到的，每人所看到的自己也只是那壁上的阴影而已。而这些人的智慧就是〔能〕预言他们从经验习知的那些阴影前后相续成系列的顺序。与此相反，因为永远存在却不生不灭 而可称为唯一真正存在的，那就是那些阴影形象的真实原象，就是永恒的理念，就是一切事物的原始本象。杂多性到不了 原始本象，因为每一原象自身，它的摹本或阴影都是和它同名的，个别的，无常的类似物。生和灭也到不了 原始本象，因为它们是真正存在的，绝不和它那些行将消逝的摹本一样，有什么生长衰化。（在这两个消极的规定中必然包括这样一个前提，即是时间、空间和因果性对于原象并无意义和效力，原象不在这些〔形式〕中。）因此，只有对于这些原象才能有一个真正的认识，因为这种认识的对象只能是永久和从任何方面看（即是本身自在的）都是存在的东西，而不能是人们各按其观点，可说既存在而又不存在的东西。”——这就是柏拉图的学说。显然而无须多加证明的是康德和柏拉图这两种学说的内在旨趣完全是一个东西。双方都把可见〔闻〕的世界认作一种现象，认为该现象本身是虚无的，只是由于把自己表出于现象中的东西（在一方是自在之物，另一方是理念）才有意义和假借而来的实在性。可是根据这两家学说，那现象的一切形式，即令是最普遍的最基本的形式，也断然与那自行表出的东西，真正存在着的东西无关。康德为了要否定这些形式〔的实在性〕，他已把这些形式自身直

接了当地概括为一些抽象的名称，并径自宣称时间、空间和因果性，作为现象的一些形式，是不属于自在之物的。柏拉图与此相反，他并没达到把话说彻底的地步，他是由于否定他的理念具有那些唯有通过这些形式才可能的东西，亦即同类中〔个体〕的杂多性以及生与灭，而把这些形式间接地从他的理念上剥落下来的。〔这里〕尽管已是说得太多了，我还是要用一个比喻把〔两家学说〕值得注意的，重要的，互相一致之处加以形象化：假如在我们面前有一个动物正在充满生命力的活动中，那么，柏拉图就会说："这个动物并没有什么真正的存在，它只有一个表面的存在，只有不住的变化，只有相对的依存。这种依存既可以叫做一个存在，同样也可叫做一个'非存在'；而真正存在着的只是把自己复制于这动物中的理念或该动物自在的本身。这种动物自在的本身对于什么也没有依存关系，而是自在和自为的；不是生出来的，不是有时而灭的，而是永远存在一个样儿〔不变〕的。如果就我们在这动物中认识它的理念来说，那就不管在我们面前的是这一动物或是它活在千年前的祖先，不管它是在这里或是在遥远的异乡，不管它是以这一方式，这一姿态，这一行动或那一方式，那一姿态，那一行动而出现，最后也不管它是它那种族中的这一个体或任何其他一个体，反正全都是一样而不相干了，〔因为〕这一切都是虚无的而只同现象有关。唯有这动物的理念才有真实的存在而是真正的'认识'的对象。"——这是柏拉图。康德大抵会要这样说："这个动物是时间、空间和因果性中的一现象；而时间、空间和因果性全都是在我们认识能力以内，经验所以可能的先验条件，而不是自在之物的一些规定。因此，这一动物，我们在这一定的时间，在这已知的地点，作为在经验的关联中，——也即是在原因和后果的锁链上——必然发生，同样又必然消灭的个体而被觉知的动物，就不是自在之物，而只是就我们的认识说才可算是一个现象。如果要就这动物自在的本身方面来认识它，也就是撇开时间，空间和因果性中的一切规定来认识它，那就要在我们唯一可能的，通过感性和悟性的认识方式以外，还要求一种别的认识方式。"

为了使康德的说法更接近于柏拉图的说法，人们也可说：时间、空间和因果性是我们心智的这样一种装置，即是说借助于这种装置任何一类唯一真有的一个 事物得以把自己对我们表出为同类事物的杂多

性，永远再生又再灭辗转以至无穷。对于事物的理解如果是借助于并符合上述心智的装置，那就是内在的 理解；与此相反，对于事物的又一种理解，即意识着事物所有的个中情况则是超绝的 理解。这种理解是人们在抽象中从纯粹理性批判获得的，不过在例外的场合，这种理解也可从直观获得。最后这一点是我加上的。这就正是我在目前这第二篇里要努力来说明的。

如果人们曾经真正懂得而体会了康德的学说，如果人们自康德以后真正懂得而体会了柏拉图，如果人们忠实地、认真地思考过这两位大师的学说的内在旨趣和含义，而不是滥用这一位大师的术语以炫渊博，又戏效那一位大师的风格以自快；那么人们就不至于迟迟未发现这两大哲人之间的一致到了什么程度和两种学说基本意义与目标的彻底相同。那么，人们就不仅不会经常以柏拉图和莱布尼兹——后者的精神根本不是以前者为基础的——，甚至和现在还健存的一位有名人物 [1] 相提并论，——好像人们是有意在嘲弄已往伟大思想家的阴灵似的——，而且是根本会要比现在前进得远多了，或者更可说人们将不至于像最近四十多年来这样可耻地远远的向后退了。人们将不至于今天被这种空谈，明天又被另一种胡说牵着鼻子走，不至于以在康德墓上演出滑稽剧（如古人有时在超度他们的死者时所演出的）来替这十九世纪——在德国预示着如此重大意义的〔世纪〕揭幕了——。这种滑稽剧的举行遭到别的国家的讥刺也是公平的，因为这是和严肃的，甚至拘谨的德国人一点儿也不相称的。然而真正的哲学家们，他们的忠实群众那么少，以至要若干世纪才给他们带来了寥寥几个懂得他们的后辈。——“拿着巴古斯的雕花杖的人倒很多，但并没几个人真正是这位酒神的信奉者。”“哲学所以被鄙视，那是因为人们不是按哲学的尊严来治哲学的；原来不应该是那些冒牌的假哲学家，而应该是真正的哲学家来治哲学。”（柏拉图）

人们过去只是在字面上推敲，推敲这样的词句如：“先验的表象”，“‘独立于经验之外而被意识到的直观形式和思维形式”，“纯粹悟性的原本概念”，如此等等——于是就问：柏拉图的理念既然说也是原本概念，既然说也是从回忆生前对真正存在着的事物已有了的直观得来的，那么，理念是不是和康德所谓先验地在我们意识中的直观形式

与思维形式大致是一回事呢？这两种完全不同的学说，——康德的是关于形式的学说，说这些形式把个体的“认识”局限于现象之内；柏拉图的是关于理念的学说，认识了理念是什么就正是明显地否认了那些形式——，在这一点上恰好相反的〔两种〕学说，〔只〕因为在它们的说法上有些相似之处，人们就细心地加以比较、商讨，对于两者是一还是二进行了辩论；然后在末了发现了两者究竟不是一回事，最后还是作出了结论说柏拉图的理念学说和康德的理性批判根本没有什么共同之处[2]。不过，关于这一点已说够了。

---

[1] 指F.H.雅各璧。

[2] 例如人们可参看F.布特维克（Bouterweck）的《依曼纽尔·康德：一个纪念碑》第49页，和蒲尔（Buhle）的《哲学史》，第六卷，第802页至815页和823页。

§32

根据我们前此的考察，尽管在康德和柏拉图之间有着一种内在的一致，尽管浮现于两人之前的是同一目标，而唤起他们，导引他们从事哲学的是同一世界观，然而在我们看来理念和自在之物并不干脆就是同一个东西。依我们看来，倒是应该说理念只是自在之物的直接的，因而也是恰如其分的客体性。而自在之物本身却是意志，是意志，——只要它尚未客体化，尚未成为表象。原来正是康德的说法，自在之物就应是独立于一切附着于"认识"上的形式之外的；而只是他在这些形式之中没有首先把对于主体是客体〔这一形式〕加进去（如附录中所提出的），才是康德的缺点；因为这正是一切现象的，也即是表象的，首要的和最普遍的形式。所以他本应该显明的剥夺自在之物之为客体，那就可以保全他不陷入显著的，早就被发现过的前后不符了。与此相反，柏拉图的理念却必然是客体，是一个被认识了的东西，是一表象；正是由于这一点，不过也仅是由于这一点，理念才有所不同于自在之物。理念只是摆脱了，更正确些说，只是尚未进入现象的那些次要形式，也就是未进入我们把它全包括在根据律中的那些形式；但仍保留了那一首要的和最普遍的形式，亦即表象的根本形式，保留了对于主体是客体这形式。至于比这形式低一级的一些形式（根据律是其共同的表述），那就是把理念复制为许多个别，无常的个体的那东西，而这些个体的数目对理念来说，则完全是漠不相关的。所以根据律又是理念可进入的形式，当理念落入作为个体的主体的认识中时，它就进入这形式了。于是，个别的，按根据律而显现的事物就只是自在之物（那就是意志）的一种间接的客体化，在事物和自在之物中间还有理念在。理念作为意志的唯一直接的客体性，除了表象的根本形式，亦即对于主体是客体这形式以外，再没有认识作为认识时所有的其他形式。因此也唯有理念是意志或自在之物尽可能的恰如其分的客体；甚至可说就是整个自在之物，不过只是在表象的形

式之下罢了。而这就是柏拉图和康德两人之间所以有巨大的一致的理由，虽然，最严格地说起来，这两个人所说的还并不是同一回事。个别事物并不是意志的完全恰如其分的客体性，而是已经被那些以根据律为总表现的形式弄模糊了。可是这些形式却是认识的条件。是认识对于如此这般的个体之所以可能。——如果容许我们从一个不可能的前提来推论，假如我们在作为认识的主体时不同时又是个体，——这即是说如果我们的直观不是以身体为媒介，而这直观就是从身体的感受出发的，身体本身又只是具体的欲求，只是意志的客体性，所以也是诸客体中的一客体；并且作为这样的客体，当它一旦进入认识着的意识时，也只能在根据律的形式中〔进入意识〕就已假定了，并由此引进了根据律所表述的时间和其他一切形式；——事实上我们就会根本不再认识个别的物件，也不会认识一桩事件，也不会认识变换和杂多性，而是在清明未被模糊的认识中只体会理念，只体会那一个意志或真正自在之物客体化的那些级别；从而我们的世界也就会是"常住的现在了"。时间却只是一个个体的生物对这些理念所有的那种化为部分，分成片段的看法；理念则在时间以外，从而也是永恒的 。所以柏拉图说"时间是永恒性的动画片"。 [3] 241

---

[1] 第二卷第二十九章是补充这里的。

§33

作为个体的我们既然不能在服从根据律的认识之外，还有什么别的认识，而〔根据律〕这形式又排除了〔人对〕理念的认识，那么，如果有可能使我们从个别事物的认识上升到理念的认识，那就肯定只有这样才有可能，即是说在主体中必须发生一种变化，而这变化和〔在认识中〕换过整个一类客体的巨大变化既是相符合的又是相对应的。这时的主体，就它认识理念说，借此变化就已不再是个体了。

我们从前一篇还记得认识〔作用〕本身根本是属于较高级别上的意志的客体化的，而感性、神经、脑髓，也只是和有机生物的其他部位一样，都是意志在它客体性的这一级别上的表现；因此通过这些东西而产生的表象也正是注定要为意志服务的，是达到它那些现在已复杂起来的目的的手段〔机械工具〕，是保存一个有着多种需要的生物的手段。所以认识自始以来，并且在其本质上就彻底是可以为意志服务的。和直接客体——这由于因果律的运用而已成为认识的出发点了——只是客体化了的意志一样，所有一切遵循根据律的知识对于意志也常有一种较近或较远的关系。这是因为个体既发现他的身体是诸客体中的一客体，而身体对这些客体又是按根据律而有着复杂的相关和联系的，所以对这些客体作考察，途径〔可以〕或远或近，然而总得又回到这个体的身体，也就是要回到他的意志。既然是根据律把这些客体置于它们对身体，且通过身体又是对意志的这种关系中，那么，为意志服务的认识也就只有努力从这些客体认取根据律所建立的那些关系，也就是推敲它们的空间、时间和因果性中的复杂关系。原来只有通过这些关系，客体对于个体才是有兴味的，即是说这些客体才和意志有关系。所以为意志服务的“认识”从客体所认取的也不过是它们的一些关系，认识这些客体也就只是就它们在此时此地，在这些情况下，由此原因，得此后果而言；一句话：就是当作个别事物〔而认识〕的；如果把所有这些关系取消了，对于认识来说，这些客体也就

消逝了，正因为“认识”在客体上所认取的除此而外本来再没有什么别的了。——我们也不容讳言，各种科学在事物上考察的东西，在本质上同样也不是什么别的，而就是事物的这一切关系，这时间空间上的关系，自然变化的原因，形态的比较，发生事态的动机等等，也就是许许多多的关系。科学有所不同于通俗常识的只是科学的形式是有条理的系统，是由于以概念的分层部署为手段而概括一切特殊为一般所得来的知识之简易化，和于是而获致的知识之完整性。任何关系本身又只有一个相对的实际存在；譬如时间中的一切存在就也是一个非存在，因为时间恰好只是那么一个东西，由于这东西相反的规定才能够同属于一个事物；所以每一现象都在时间中却又不在时间中。这又因为把现象的首尾分开来的恰好只是时间，而时间在本质上却是逝者如斯的东西，无实质存在的、相对的东西，在这里〔人们就把它〕叫做延续。然而时间却是为意志服务的知识所有的一切客体的最普遍的形式，并且是这些客体的其他形式的原始基型。

照例认识总是服服帖帖为意志服务的，认识也是为这种服务而产生的；认识是为意志长出来的，有如头部是为躯干而长出来的一样。在动物，认识为意志服务〔的常规〕根本是取消不了的。在人类，停止认识为意志服务也仅是作为例外出现的，这是我们立刻就要详加考察的。人兽之间的这一区别在〔形体的〕外表上是由头部和躯干两者之间的关系各不相同而表现出来的。在低级动物，头和身还是完全长在一起没有接榫的痕迹。所有这些动物的头部都是垂向地面的，〔因为〕意志的对象都在地面上。即令是在高等动物，和人比起来，头和身还是浑然一物难分彼此；但是人的头部却好像是自由安置在躯干上似的，只是由躯干顶戴着而不是为躯干服务。贝尔维德尔地方出土的阿颇罗雕像把人类的这一优越性表现到最大限度：这个文艺之神高瞻远瞩的头部是如此自在无碍地立于两肩之上，好像这头部已完全摆脱了躯体，再也不以心为形役似的。

§34

前面已说到从一般的认识个别事物过渡到认识理性，这一可能的，然而只能当作例外看的过渡，是在认识挣脱了它为意志服务〔的这关系〕时，突然发生的。这正是由于主体已不再仅仅是个体的，而已是认识的纯粹而不带意志的主体了。这种主体已不再按根据律来推敲那些关系了，而是栖息于，浸沉于眼前对象的亲切观审中，超然于该对象和任何其他对象的关系之外。

为了把这一点弄明白，必然需要〔作出〕详尽的讨论；其中使人感到陌生和诧异的地方，人们只得暂时放宽一步，到本书待要传达的整个思想总括起来了之后，这些陌生的地方自然就消失了。

如果人们由于精神之力而被提高了，放弃了对事物的习惯看法，不再按根据律诸形态的线索去追究事物的相互关系——这些事物的最后目的总是对自己意志的关系——，即是说人们在事物上考察的已不再是"何处"、"何时"、"何以"、"何用"，而仅仅只是"什么"；也不是让抽象的思维、理性的概念盘踞着意识，而代替这一切的却是把人的全副精神能力献给直观，浸沉于直观，并使全部意识为宁静地观审恰在眼前的自然对象所充满，不管这对象是风景，是树木，是岩石，是建筑物或其他什么。人在这时，按一句有意味的德国成语来说，就是人们自失 于对象之中了，也即是说人们忘记了他的个体，忘记了他的意志；他已仅仅只是作为纯粹的主体，作为客体的镜子而存在；好像仅仅只有对象的存在而没有觉知这对象的人了，所以人们也不能再把直观者〔其人〕和直观〔本身〕分开来了，而是两者已经合一了；这同时即是整个意识完全为一个单一的直观景象所充满，所占据。所以，客体如果是以这种方式走出了它对自身以外任何事物的一切关系，主体〔也〕摆脱了对意志的一切关系，那么，这所认识的就不再是如此这般的个别事物，而是理念 ，是永恒的形式，是意志在这一级别上的

直接客体性。并且正是由于这一点，置身于这一直观中的同时也不再是个体的人了，因为个体的人已自失于这种直观之中了。他已是认识的主体，纯粹的、无意志的、无痛苦的、无时间的主体。目前就其自身说还很触目的〔这一点〕（关于这一点我很清楚的知道它证实了来自托马斯·佩因[4]的一句话："从崇高到可笑，还不到一步之差"）将由于下文逐渐明朗起来而减少陌生的意味。这也就是在斯宾诺莎写下"只要是在永恒的典型下理解事物，则精神是永恒的"（《伦理学》第五卷，命题31，结论）这句话时[5]，浮现于他眼前的东西。在这样的观审中，反掌之间个别事物已成为其种类的理念，而在直观中的个体则已成为认识的纯粹主体。作为个体，人只认识个别事物，而认识的纯粹主体则只认识理念。个体原来只在他对意志的某一个别现象这关系中才是认识的主体，也是为意志的现象服务的。所以这种个别的意志现象是服从根据律的，在该定律的一切形态中服从该定律。因此，一切与这认识的主体有关的知识也服从根据律，并且就意志的立场说，除此而外也更无其他有用的知识，而这种知识也永远只含有对客体的一些关系。这样认识着的个体和为他所认识的个别事物总是在某处，在某时，总是因果链上的环节。而知识的纯粹主体和他的对应物——理念——却是摆脱了根据律所有那些形式的；时间、空间，能认识的个体，被认识的个体对于纯粹主体和理念都没有什么意义。完全只有在上述的那种方式中，一个认识着的个体已升为"认识"的纯粹主体，而被考察的客体也正因此而升为理念了，这时，作为表象的世界才〔能〕完美而纯粹地出现，才圆满地实现了意志的客体化，因为唯有理念才是意志恰如其分的客体性。这恰如其分的客体性以同样的方式把客体和主体都包括在它自身之内，因为这两者是它唯一的形式。不过在这种客体性之内，客体主体双方完全保持着平衡；并且和客体在这里仅仅只是主体的表象一样，主体，当它完全浸沉于被直观的对象时，也就成为这对象的自身了，因为这时整个意识已只是对象的最鲜明的写照而不再是别的什么了。正是这个意识，在人们通过它而从头至尾依次想到所有一切的理念或意志的客体性的级别时，才真正构成作为表象的世界。任何时间和空间的个别事物都不是别的什么，而只是被根据律（作为个体的认识形式）化为多数，从而在其纯粹的客体性上被弄模糊了的理念。在理念出现的时候，理念中的主体

和客体已不容区分了，因为只有在两者完全相互充满，相互渗透时，理念，意志的恰如其分的客体性，真正作为表象的世界，才发生；与此相同，此时能认识的和所认识的个体，作为自在之物，也是不分的。因为我们如果别开那真正作为表象的世界，那么，剩下来的除了作为意志的世界以外，再没什么了。意志乃是理念的自在本身，理念把意志客体化了，这种客体化是完美的。意志也是个别事物以及认识这个别事物的个体的自在本身，这些物与人也把意志客体化了，但这种客体化是不完美的。作为意志而在表象和表象的一切形式之外，则在被观审的客体中和在个体中的都只是同一个意志；而这个体当他在这观审中上升时又意识着自己为纯粹主体。因此被观审的客体和个体两者在它们自在本身上是并无区别的，因为它们就"自在本身"说都是意志。意志在这里是自己认识到自己；并且只是作为意志如何得到这认识的方式方法，也即是只在现象中，借助于现象的形式，借助于根据律，才有杂多性和差别性的存在。和我没有客体，没有表象，就不能算是认识着的主体而只是盲目的意志一样；没有我作为认识的主体，被认识的东西同样也不能算是客体而只是意志，只是盲目的冲动。这个意志就其自在本身，亦即在表象之外说，和我的意志是同一个意志；只是在作为表象的世界中，〔由于〕表象的形式至少总有主体和客体〔这一项〕，我们〔——这意志和我的意志——〕才一分为二成为被认识的和能认识的个体。如果把认识，把作为表象的世界取消，那么除了意志，盲目的冲动之外，根本就没剩下什么了。至于说如果意志获得客体性，成为表象，那就一举而肯定了主体，又肯定了客体；而这客体性如果纯粹地，完美地是意志的恰如其分的客体性，那就肯定了这客体是理念，摆脱了根据律的那些形式；也肯定了主体是"认识"的纯粹主体，摆脱了个性和为意志服务的可能性。

谁要是按上述方式而使自己浸沉于对自然的直观中，把自己都遗忘到了这种地步，以至他已仅仅只是作为纯粹认识着的主体而存在，那么，他也就会由此直接体会到〔他〕作为这样的主体，乃是世界及一切客观的实际存在的条件，从而也是这一切一切的支柱，因为这种客观的实际存在已表明它自己是有赖于他的实际存在的了。所以他是把大自然摄入他自身之内了，从而他觉得大自然不过只是他的本质的偶然属性而已。在这种意义之下拜伦说：

“难道群山，波涛，和诸天

不是我的一部分，不是我

心灵的一部分，

正如我是它们的一部分吗？”

然则，谁要是感到了这一点，他又怎么会在和常住的自然对照时把自己当作绝对无常的呢？笼罩着他的反而应该是那么一种意识，也就是对于《吠陀》中的《邬波尼煞昙》所说的话的意识，那儿说：“一切天生之物总起来就是我，在我之外任何其他东西都是不存在的。”（邬布涅迦I.122）[6]

---

[1] Thomas Paine（1737—1809），英国作家，著有《理性的时代》。

[2] 我还推荐他在同书第二卷，命题40结论2，以及第五卷，命题25至38，关于“直观以外的第三种认识”所说的，应加阅读以阐明这里在话题中的认识方式，并且尤其要参阅命题29的结论，命题36的结论，命题38的证明和结论。

[3] 第二卷第三十章是补充这里的。

§35

为了对世界的本质获得一个更深刻的理解，人们就不可避免地必需学会把作为自在之物的意志和它的恰如其分的客体性区分开来，然后是把这客体性逐级较明显较完整地出现于其上的不同级别，也即是那些理念自身，和〔显现于〕根据律各形态中的理念的现象，和个体人有限的认识方式区别开来。这样，人们就会同意柏拉图只承认理念有真正的存在〔的做法〕，与此相反，对于在空间和时间中的事物，对于个体认为真实的世界，则只承认它们有一种假象的，梦境般的存在。这样，人们就会理解同此一个理念如何又把自己显示于那么多现象之中，对于认识着的个体又如何只是片段地，一个方面跟着一个方面，展出它的本质。这样，人们就会把理念和它的现象按以落入个体的考察的方式方法区别开来，而认前者为本质的，后者为非本质的。以举例的方式，我们将在最细微的和最巨大的〔事物〕中来考察这一点。——在浮云飘荡的时候，云所构成的那些形相对于云来说并不是本质的，而是无所谓的；但是作为有弹性的蒸气，为风的冲力所推动〔时而〕紧缩一团，〔时而〕飘散、舒展、碎裂，这却是它的本性，是把自己客体化于云中的各种力的本质，是理念。云每次所构成的形相，那只是对个体的观察者的〔事〕。——对于在〔巨〕石之间滚滚流去的溪水来说，它让我们看到的那些漩涡、波浪、泡沫等等是无所谓的，非本质的。至于水的随引力而就下，作为无弹性的、易于流动的、无定形的、透明的液体，这却是它的本质；这些如果是直观地被认识了的，那就是理念了。只对于我们，当我们是作为个体而在认识着的时候，才有那些漩涡、波浪、泡沫。——窗户玻璃上的薄冰按结晶的规律而形成结晶体，这些规律显示着出现在这里的自然力的本质，表出了理型；但是冰在结晶时形成的树木花草则不是本质的，只是对我们而有的。——在浮云、溪水、结晶体中显现的〔已〕是那意志最微弱的尾声了，它若出现于植物中那就要完满些，在动物又更完

满一些，最完满是在人类。但是只有意志的客体化所有那些级别的本质上的东西 才构成理念；与此相反，理念的开展——因为理念在根据律的诸形态中已被分散为多种的和多方面的现象——对于理念却是非本质的东西，这只在个体的认识方式以内，并且只是对这个体才有其实在性的。那么，这种情况对于那一理念的开展——意志最完满的客体性的那一理念——也必然是一样的；所以人类的历史，事态的层出不穷，时代的变迁，在不同国度，不同世纪中人类生活的复杂形式，这一切一切都仅仅是理念的显现的偶然形式，都不属于理念自身——在理念自身中只有意志的恰如其分的客体性——，而只属于现象——现象〔才〕进入个体的认识——；对于理念，这些都是陌生的、非本质的、无所谓的，犹如〔苍狗的〕形相之于浮云——是浮云构成那些形相——，漩涡泡沫的形相之于溪水，树木花卉之于窗户上的薄冰一样。

谁要是掌握好了这一点，并且懂得将意志从理念，将理念从它的现象区分开来，那么，世界大事对于这人来说，就只因为这些事是符号，可以从而看出人的理念，然后才有意义；而不是这些事自在的和自为的本身有什么意义。他也就不会和别人一样，相信时间真的产生了什么新的和重要的东西；相信根本有什么绝对实在的东西是通过时间或在时间中获得具体存在的；或甚至于相信时间自身作为一个完整的东西是有始终，有计划，有发展的，并且也许要以扶助活到三十岁的最近这个世代达到最高的完善（按他们的概念）为最后目标。因此，这人就不会和荷马一样，设立整个的奥林卜〔斯山〕，充满神祇的导演那些时间中的世事；同样他也不会和奥希安 [7] 一样，把云中形象当作具体事物；因为上面已说过，〔世事和白云苍狗〕两者就其中显现着的理念来说，都是同样的意味。在人类生活纷纭复杂的结构中，在世事无休止的变迁中，他也会只把理念当作常住的和本质的看待。生命意志就在这理念中有着它最完美的客体性，而理念又把它的各个不同方面表现于人类的那些特性，那些情欲、错误和特长，表现于自私、仇恨、爱、恐惧、勇敢、轻率、迟钝、狡猾、伶俐、天才等等；而这一切一切又汇合并凝聚成千百种形态（个体）而不停地演出大大小小的世界史；并且在演出中，推动这一切的是什么，是胡桃或是王冠，就理念自在的本身说是毫不相干的。最后这人〔还〕发现在

人世正和在戈箕[8]的杂剧中一样，在所有那些剧本中总是那些相同的人物，并且那些人物的企图和命运也总是相同的；尽管每一剧本各有其主题和剧情，但剧情的精神总是那么一个；（同时），这一剧本的人物也一点儿不知道另一剧本中的情节，虽然他们自己是那一剧本中的人物。因此，尽管在有了上演前此各剧的经验之后，〔登场人物〕班达龙并没变得敏捷些或者慷慨些，达塔格利亚也没变得谨严老实些，布瑞格娜没有变得胆壮些，而哥隆宾涅也没有变得规矩些。

假如有那么一天，容许我们在可能性的王国里，在一切原因和后果的连锁上看得一清二楚，假如地藏王菩萨现身而在一幅图画中为我们指出那些卓越的人物，世界的照明者和英雄们，在他们尚未发挥作用之前，就有偶然事故把他们毁灭了；然后又指出那些重大的事变，本可改变世界历史并且导致高度文化和开明的时代，但是最盲目的契机，最微小的偶然，在这些事变发生之初就把这些事变扼杀了；最后〔还〕指出大人物雄伟的精力，但是由于错误或为情欲所诱惑，或由于不得已而被迫，他们把这种精力无益地消耗在无价值无结果的事物上了，甚至是儿戏地浪费了。如果我们看到了这一切，我们也许会战栗而为损失了的旷代珍宝惋惜叫屈。但是那地藏王菩萨会要微笑着说："个体人物和他们的精力所从流出的源泉是取之不竭的，是和时间空间一样无穷无尽的，因为人物和他们的精力，正同一切现象的这〔两种〕形式一样，也只是一些现象，是意志的'可见性'。那无尽的源泉是以有限的尺度量不尽的。因此，对于任何一个在发生时便被窒息了的变故或事业又卷土重来，这无减于昔的无穷无尽〔的源泉〕总还是敞开着大门〔提供无穷的机会〕的。在这现象的世界里，既不可能有什么真正的损失，也不可能有什么真正的收益。唯有意志是存在的，只有它，〔这〕自在之物；只有它，这一切现象的源泉。它的自我认识和随此而有的，起决定作用的自我肯定或自我否定，那才是它本身唯一的大事。"——[9]

---

[1] Ossian，公元前三世纪凯尔特族人传奇英雄。

[2] Gozzi，Graf Carlo （1720—1806），意大利喜剧作家。

[3] 不阅读下一篇，最后这一句是无法理解的。

§36

历史是追踪大事的那根线索前进的。如果历史是按动机律来引申这些大事的，那么，在这范围之内历史是实践性的。而动机律却是在意志被"认识"照明了的时候决定着显现的意志的。在意志的客体性较低的级别上，意志在没有"认识"而起作用的时候，自然科学是作为事因学来考察意志现象变化的法则的，是作为形态学来考察现象上不变的东西的。形态学借助于概念把一般的概括起来以便从而引申出特殊来，这就使它的几乎无尽的课题简易化了。最后数学则考察那些赤裸裸的形式，在这些形式中，对于作为个体的主体的认识，理念显现为分裂的杂多；所以也就是考察时间和空间。因此这一切以科学为共同名称的〔学术〕都在根据律的各形态中遵循这个定律前进，而它们的课题始终是现象，是现象的规律与联系和由此发生的关系。——然则在考察那不在一切关系中，不依赖一切关系的，这世界唯一真正本质的东西，世界各现象的真正内蕴，考察那不在变化之中因而在任何时候都以同等真实性而被认识的东西，一句话在考察理念，考察自在之物的，也就是意志的直接而恰如其分的客体性时，又是哪一种知识或认识方式呢？这就是艺术，就是天才的任务。艺术复制着由纯粹观审而掌握的永恒理念，复制着世界一切现象中本质的和常住的东西；而各按用以复制的材料〔是什么〕，可以是造型艺术，是文艺或音乐。艺术的唯一源泉就是对理念的认识，它唯一的目标就是传达这一认识。——当科学追随着四类形态的根据和后果〔两者〕无休止，变动不尽的洪流而前进的时候，在每次达到目的之后，总得又往前奔而永无一个最后的目标，也不可能获得完全的满足，好比人们〔向前〕疾走以期达到云天和地平线相接的那一点似的。与此相反的是艺术，艺术在任何地方都到了〔它的〕目的地。这是因为艺术已把它观审的对象从世界历程的洪流中拔出来了，这对象孤立在它面前了。而这一个别的东西，在那洪流中本只是微不足道的一涓滴，在艺术上却是总体

的一个代表，是空间时间中无穷“多”的一个对等物。因此艺术就在这儿停下来了，守着这个个别的东西，艺术使时间的齿轮停顿了。就艺术来说，那些关系也消失了。只有本质的东西，理念，是艺术的对象。——因此，我们可以把艺术直称为独立于根据律之外观察事物的方式，恰和遵循根据律的考察〔方式〕相对称；后者乃是经验和科学的道路。后一种考察方式可以比作一根无尽的，与地面平行的横线，而前一种可以比作在任意一点切断这根横线的垂直线。遵循根据律的是理性的考察方式，是在实际生活和科学中唯一有效而有益的考察方式；而撇开这定律的内容不管，则是天才的考察方式，那是在艺术上唯一有效而有益的考察方式。前者是亚里士多德的考察方式，后者总起来说，是柏拉图的考察方式。前者好比大风暴，无来由，无目的向前推进而摇撼着，吹弯了一切，把一切带走；后者好比宁静的阳光，穿透风暴行经的道路而完全不为所动。前者好比瀑布中无数的，有力的搅动着的水点，永远在变换着〔地位〕，一瞬也不停留；后者好比宁静地照耀于这汹涌澎湃之中的长虹。——只有通过上述的，完全浸沉于对象的纯粹观审才能掌握理念，而天才 的本质就在于进行这种观审的卓越能力。这种观审既要求完全忘记自己的本人和本人的关系，那么，天才的性能 就不是别的而是最完美的客观性 ，也就是精神的客观方向，和主观的，指向本人亦即指向意志的方向相反。准此，天才的性能就是立于纯粹直观地位的本领，在直观中遗忘自己，而使原来服务于意志的认识现在摆脱这种劳役，即是说完全不在自己的兴趣，意欲和目的上着眼，从而一时完全撤销了自己的人格，以便〔在撤销人格后〕剩了为认识着的纯粹主体，明亮的世界眼。并且这不是几瞬间的事，而是看需要以决定应持续多久，应有多少思考以便把掌握了的东西通过深思熟虑的艺术来复制，以便把“现象中徜恍不定的东西拴牢在永恒的思想中”。〔这就是天才的性能。〕——这好像是如果在个体中要出现天才，就必须赋予这个体以定量的认识能力，远远超过于为个别意志服务所需要的定量；这取得自由的超额部分现在就成为不带意志的主体，成为〔反映〕世界本质的一面透明的镜子了。——从这里可以解释〔何以〕在天才的个人，他的兴奋情绪竟至于使他心境不宁，原来〔眼前的〕现在罕有满足他们的可能，〔这又是〕因为现在不能填满他们的意识。就是这一点常使他们作无休止的追求，不停地寻找更新的，更有观察价值的对象；又使他们为了寻求和

自己同道的，生来和他们一致的，可以通情意的人物而几乎永不得满足。与此同时，凡夫俗子是由眼前现在完全充满而得到了满足的，完全浸沉于这现在中；并且他们到处都有和他们相类似的人物，在日常生活中他们也有着天才不可得而有的那种特殊舒服劲儿。——人们曾认为想象力是天才性能的基本构成部分，有时甚至把想象力和天才的性能等同起来。前一种看法是对的，后一种是不对的。既然天才作为天才，他的对象就是永恒的理念，是这世界及其一切现象恒存的，基本的形式，而认识理念却又必然是直观的而不是抽象的；那么，如果不是想象力把他的地平线远远扩充到他个人经验的现实之外，而使他能够从实际进入他觉知的少数东西构成一切其余的〔事物〕，从而能够使几乎是一切可能的生活情景一一出现于他面前的话，则天才的认识就会局限于那些实际出现于他本人之前的一些客体的理念了，而且这种认识还要依赖把这些客体带给他的一系列情况。并且那些实际的客体几乎经常只是在这些客体中把自己表出的理念的很有缺陷的标本，所以天才需要想象力以便在事物中并不是看到大自然实际上已构成的东西，而是看到大自然努力要形成，却由于前一篇所讲述的它那些形式之间的相互斗争而未能竟其功的东西。我们在后面考察雕刻的时候，将再回头来谈这一点。因此想象力既在质的方面又在量的方面把天才的眼界扩充到实际呈现于天才本人之前的诸客体之上，之外。以此之故，特殊强烈的想象力就是天才的伴侣，天才的条件。但并不是想象力反过来又产生天才性能，事实上每每甚至是极无天才的人也能有很多的想象。这是因为人们能够用两种相反的方式观察一个实际的客体，一种是那纯客观的，天才地掌握该客体的理念；一种是一般通俗地，仅仅只在该客体按根据律和其他客体，和本人意志〔所发生〕的关系中进行观察。与此相同，人们也能够用这两种方式去直观一个想象的事物：用第一种方式观察，这想象之物就是认识理念的一种手段，而表达这理念的就是艺术；用第二种方式观察，想象的事物是用以盖造空中楼阁的。这些空中楼阁是和人的私欲，本人的意趣相投的，有一时使人迷恋和心旷神怡的作用；〔不过〕这时人们从这样联系在一起的想象之物所认识到的经常只是它们的一些关系而已。从事这种玩意儿的人就是幻想家。他很容易把他那些用以独个儿自愉的形象混入现实而因此成为在现实〔生活〕中不能胜任的〔人〕。他可能会把他幻想中的情节写下来，这就产生了各种类型的庸俗小说。在

读者梦想自己居于小说中主人翁的地位而觉得故事很“有趣”时，这些小说也能使那些和作者类似的人物乃至广大群众得到消遣。

这种普通人，大自然的产物，每天出生数以千计的这种普通人，如上所说，至少是断不可能持续地进行一种在任何意义之下都完全不计利害的观察——那就是真正的静观——；他只是在这样一种范围内，即是说这些事物对他的意志总有着某种关系，哪怕只是一种很间接的关系才能把他们的注意力贯注到事物上。就这一方面说，所要求的既然永远只是对于关系的认识，而事物的抽象概念又已足够应用，在大多数场合甚至用处更大；所以普通人就不在纯粹直观中流连了。不把他的视线持久地注集于一个对象了；而只是迅速地在呈现于他之前的一切事物中寻找概念，以便把该事物置于概念之下，好像懒怠动弹的人要找一把椅子似的，〔如果找到了，那么〕他对这事物也不再感兴趣了。因此，他会对于一切事物，对于艺术品，对于美的自然景物，以及生活的每一幕中本来随处都有意味的情景，都走马看花似的浏览一下匆促了事。他可不流连忘返。他只找生活上的门路，最多也不过是找一些有朝一日可能成为他生活的门路的东西，也就是找最广义的地形记录。对于生活本身是怎么回事的观察，他是不花什么时间的。天才则相反，在他一生的一部分时间里，他的认识能力，由于占有优势，已摆脱了对他自己意志的服务，他就要流连于对生活本身的观察，就要努力掌握每一事物的理念而不是要掌握每一事物对其他事物的关系了。于此，他经常忽略了对自己生活道路的考察，在大多数场合，他走这条〔生活的〕道路是够笨的。一个人的认识能力，在普通人是照亮他生活道路的提灯；在天才人物，却是普照世界的太阳。这两种如此不同的透视生活的方式随即甚至还可在这两种人的相貌上看得出来。一个人，如果天才在他的腔子里生活并起作用，那么这个人的眼神就很容易把天才标志出来，因为这种眼神既活泼同时又坚定，明明带有静观，观审的特征。这是我们可以从罕有的几个天才，大自然在无数千万人中不时产出一二的天才，他们的头部画像中看得到的。与此相反，其他人们的眼神，纵令不像在多数场合那么迟钝或深于世故而寡情，仍很容易在这种眼神中看到观审〔态度〕的真正反面，看到“窥探”〔的态度〕。准此，则人相上有所谓“天才的表现”就在于能够在相上看出认识对欲求有一种断然的优势，从而在相上表出

一种对欲求没有任何关系的认识，即纯粹认识 。与此相反，在一般的相中，突出的照例是欲求的表现，人们并且看到认识总是由于欲求的推动才进入活动的，所以〔“认识”的活动〕仅仅只是对动机而发的。

既然天才〔意味〕的认识或对理念的认识是那不遵循根据律的认识，相反，遵循根据律的都是在生活上给人带来精明和审慎，也是把科学建立起来的认识；那么，天才人物就免不了一些缺点，随这些缺点而来的是把后面这一种认识方式忽略了。不过就我要阐明的这一点说，〔我们〕还要注意这一限度，即是说我所讲的只是指天才人物真正浸沉于天才〔意味〕的认识方式时而言，并且只以此为限；但这绝不是说天才的一生中每一瞬都在这种情况中；因为摆脱意志而掌握理念所要求的高度紧张虽是自发的，却必然又要松弛，并且在每次张紧之后都有长时间的间歇。在这些间歇中，无论是从优点方面说或是从缺点方面说，天才和普通人大体上都是相同的。因此，人们自来就把天才所起的作用看作灵感；是的，正如天才这个名字所标志的，自来就是看作不同于个体自身的，超人的一种东西的作用，而这种超人的东西只是周期地占有个体而已。天才人物不愿把注意力集中在根据律的内容上，这首先表现在存在根据方面为对于数学的厌恶；〔因为〕数学的考察是研究现象的最普遍的形式，研究时间和空间的，而时间空间本身又不过是根据律的〔两〕形态而已；因此数学的考察和撇开一切关系而只追求现象的内蕴，追求在现象中表出的理念的那种考察完全相反。除此以外，用逻辑方法来处理数学〔问题〕也是和天才相左的，因为这种方法不仅将真正的体会遮断，不能使人获得满足，而且只是赤裸裸地按认识根据律而表出一些推论连锁；因而在所有一切精神力中主要的是要求记忆力，以便经常在心目中保有前面所有的，人们要以之为根据的那些命题。经验也证明了艺术上的伟大天才对于数学并没有什么本领。从来没有一个人在这两种领域内是同样杰出的。阿尔菲厄瑞 [10] 说他自己竟乃至于连欧几里得的第四定理也从未能理解。歌德为了缺乏数学知识，已被那些反对他的色彩学说的无知之徒指责得够了；其实这里的问题并不在乎按假设的数据进行推算和测量，而是在于悟性对原因和结果的直接认识，〔所以〕那种指责完全是文不对题的，不恰当的。反对他的人们全然缺乏判断力〔的事实〕，由于这一点正和由于他们像米达斯王的胡说一样已暴露无遗

了。至于在今天，在歌德的色彩学说问世已半世纪之后，牛顿的空谈甚至在德国还是无阻碍地盘踞着那些〔教授们的〕讲座，人们还一本正经地继续讲什么七种同质的光及其不同的折射度；——这，总有一天会要算作一般人性的，特别是德国人性的心灵特征之一。由于上面这同一个理由，还可说明一个众所周知的事实，那就是反过来说，杰出的数学家对于艺术美〔也〕没有什么感受〔力〕。这一点在一个有名的故事中表现得特别率真，故事说一位法国数学家在读完拉辛的《伊菲琴尼》之后，耸着两肩问道："可是这证明了什么呢？"——并且进一步说，既然准确地掌握那些依据因果律和动机律的关系实际就是〔生活中的〕精明，而天才的认识又不是对这些关系而发的；那么，一个聪明人，就他是精明人来说，当他正是精明的时候，就不是天才；而一个天才的人，就他是天才来说，当他是天才的时候，就不精明。——最后，直观的认识和理性的认识或抽象的认识根本是相对立的，在前者范围内的始终是理念，而后者却是认识根据律所指导的。大家知道，人们也很难发现伟大的天才和突出的凡事求合理的性格配在一起，事实却相反，天才人物每每要屈服于剧烈的感受和不合理的情欲之下。然而这种情况的原因倒并不是理性微弱，而一面是由于构成天才人物的整个意志现象有着不同寻常的特殊精力，要从各种意志活动的剧烈性中表现出来；一面是通过感官和悟性的直观认识对于抽象认识的优势，因而有断然注意直观事物的倾向，而直观事物对天才的个人们〔所产生的〕那种极为强烈的印象又大大地掩盖了黯淡无光的概念，以至指导行为的已不再是概念而是那印象，〔天才的〕行为也就正是由此而成为非理性的了。因此，眼前印象对于天才们是极强有力的，〔常〕挟天才冲决〔藩篱〕，不假思索而陷于激动，情欲〔的深渊〕。因此，由于他们的认识已部分地摆脱了对意志的服务，他们也会，根本就会在谈话中不那么注意谈话的对方，而只是特别注意他们所谈的事，生动地浮现于他们眼前的事。因此，就他们自己的利害说，他们的判断或叙述也就会过于客观，一些最好不说出来，含默反更为聪明的事，他们也不知含默都会要说出来了，如此等等。最后，他们还因此喜欢自言自语，并且根本也常表现一些真有点近于疯癫的弱点。天才的性能和疯癫有着相互为邻的一条边界，甚至相互交错；这是屡经指出过的，人们甚至于把诗意盎然的兴致称为一种疯癫：荷雷兹[11]称之为"可爱的疯癫"，（《颂诗》III.4.）维兰特

在《奥伯隆》的开场白中称之为“可亲的疯癫”。根据辛乃加的引文（《论心神的宁静》15，16），说亚里士多德亲自说过：“没有一个伟大的天才不是带有几分疯癫的。”在前述洞喻那神话里，柏拉图是这样谈到这一点的（《共和国》7），他说：“在洞外的那些人既看到真正的阳光和真正存在的事物（即理念）之后，由于他们的眼睛已不惯于黑暗，再到洞里时就看不见什么了，看那下面的阴影也再辨不清楚了，因此在他们无所措手足的时候，就会被别人讪笑；而这些讪笑他们的人却从未走出过洞窟，也从未离开过那些阴影。”柏拉图还在《费陀罗斯》（第317页）中直接了当地说：“没有某种一定的疯癫，就成不了诗人；”还说（第327页）：“任何人在无常的事物中看到永恒的理念，他看起来就像是疯癫了的。”齐撤罗也引证说：“德谟克利特否认没有狂气不能是伟大诗人〔的说法〕，〔然而〕柏拉图却是这样说的。”（《神性论》I.37）最后薄朴[12]也说：

“大智与疯癫，诚如亲与邻；

隔墙如纸薄，莫将畛域分。”

就这一点说，歌德的〔剧本〕《托尔括多·达索》特别有意义。他在这剧本中不仅使我们看到天才的痛苦，天才的本质的殉道精神，并且使我们看到天才常在走向疯癫的过渡中。最后，天才和疯癫直接邻近的事实可由天才人物如卢梭、拜仑、阿尔菲厄瑞的传记得到证明；也可从另外一些人平生的轶事得到证明。还有一部分证明，我得从另一方面来谈谈：在经常参观疯人院时，我曾发现过个别的患者具有不可忽视的特殊禀赋，在他们的疯癫中可以明显地看到他们的天才，不过疯癫在这里总是占有绝对的上风而已。这种情况不能〔完全〕归之于偶然，因为一方面疯人的数字是比较很小的，而另一方面，一个有天才的人物又是一个罕有的，比通常任何估计都要少得多的现象，是作为最突出的例外而出现于自然界的现象。要相信这一点，人们只有数一下真正伟大的天才，数一下整个文明的欧洲在从古到今的全部时间内所产生的天才，并且只能计入那些把具有永久价值的作品贡献于人类的天才；——那么，我说，把这些屈指可数的天才和经常住在欧洲，每三十年更换一代的二亿五千万人比一下罢！是的，我也不妨提

一下我曾认识有些人，他们虽不怎么了不得，但确实有些精神上的优越性，而这种优越性同时就带有些轻微的疯狂性。这样看起来，好像是人的智力每一超出通常的限度，作为一种反常现象就已有疯癫的倾向了。夹在这里，我想尽可能简短地说出我自己关于天才和疯癫之间所以有那种亲近关系，纯粹从智力方面看是什么原因的看法，因为这种讨论多少有助于说明天才性能的真正本质，这本质也即是唯一能创造真艺术品的那种精神属性。可是这又必然要求〔我们〕简单地谈一下疯癫本身[13]〔的问题〕。

据我所知，关于疯癫的本质〔问题〕至今还不曾有过明晰和完备的见解，对于疯人所以真正不同于常人至今还不曾有过一种正确和明白的概念。——〔我们〕既不能说疯人没有理性，也不能说他们没有悟性，因为他们〔也〕说话，也能听懂话；他们的推论每每也很正确。一般说来，他们也能正确地对待眼前的事物，能理解因果的关系。幻象，和热昏中的谵妄一样，并不是疯癫的一般症候；谵妄只扰乱直觉，疯狂则扰乱思想。在大多数场合，疯人在直接认识眼前事物时根本不犯什么错误，他们的胡言乱语总是和不在眼前的 和过去的事物 有关的，只是因此才乱说这些事物和眼前事物的联系。因此，我觉得他们的病症特别和记忆 有关；但这并不是说他们完全没有记忆，因为很多疯人都能背诵许多东西，有时还能认识久别之后的人，而是说他们的记忆的线索中断了，这条线索继续不断的联系被取消了，始终如一地联贯着去回忆过去已不可能了。过去的个别场面和个别的眼前〔情况〕一样，可以正确地看到，但回忆往事就有漏洞了，疯人就拿一些虚构的幻想去填补漏洞。这些虚构的东西或者总是老一套。成为一种定型的妄念，那么这就是偏执狂，忧郁症；或是每次是另一套，是临时忽起的妄念，那就叫做痴愚，是“心里不亮”。因此，在疯人初进疯人院时，要问明他过去的生活经历是很困难的。在他的记忆中，越问下去总是越把真的假的混淆不清了。即令〔他〕正确地认识了当前的现在，随即又要由于扯到一种幻想出来的过去而与当前现在发生虚构的关系，而把“现在”也弄糊涂了。因此他们把自己和别人也同他虚构的过去人物等同起来，有些相识的熟人也完全认不出来了。这样，当他们对眼前的个别事物有着正确的认识时，〔却把这些和不在眼前之物的关系搞错了，〕心里都是些这样错误的关系。疯癫如果到

了严重的程度，就会产生完全失去记忆的现象；因此这个疯人就再不能对任何不在眼前的或过去的事物加以考虑了，他完全只是被决定于当前一时的高兴，联系着他在自己头脑中用以填充过去的幻想。所以接近这样一个疯子，如果人们不经常使他看到〔对方的〕优势，那就没有一秒钟能够保证不受到他的袭击或杀害。——疯人的认识和动物的认识在有一点上是共同的，即是说两者都是局限于眼前的；而使两者有区别的是：动物对于过去所以是根本无所知，过去虽以习惯为媒介而在动物身上发生作用，例如狗能在多年之后还认识从前的旧主人，那就叫做从主人的面貌重获那习惯了的印象；但是对于自从主人别后的岁月，它却没有什么回忆。疯人则相反，在他的理性中总还带有抽象中的过去，不过，这是一种虚假的过去，只对他而存在，这种情况可以是经常的，也可以仅仅只是当前一时的。虚假的过去的这种影响又妨碍他使用正确地认识了的"现在"，而这反而是动物能够使用的。至于剧烈的精神痛苦，可怕的意外事变所以每每引起疯癫，我的解释是这样的：每一种这样的痛苦作为真实的经过说总是局限于眼前的，所以只是暂时的，那么这痛苦总还不是过分沉重的。只有长期持久的痛楚才会成为过分巨大的痛苦。但是这样的痛苦又只是一个思想，因而是记忆中的〔东西〕。那么，如果有这样一种苦恼，有这样一种痛苦的认识或回忆竟是如此折磨人，以至简直不能忍受而个体就会要受不住了，这时被威胁到如此地步的自然〔本能〕就要求助于疯癫 作为救命的最后手段了。痛苦如此之深的精神好像是扯断了记忆的线索似的，它拿幻想填充漏洞，这样，它就从它自己力所不能胜的精神痛苦逃向疯癫了，——好比人们把烧伤了的手脚锯掉而换上木制的手脚一样。——作为例证我们可以看看发狂的阿亚克斯、李尔王和奥菲利亚；因为真正天才笔下的人物可以和真人实物有同等的真实性；在这里人们也只能援引这些众所周知的人物为例证。此外，常有的实际经验也一贯证实同样的情况。从痛苦的这种方式过渡到疯癫还有一种近乎类似的情况可以与之比拟，那就是我们所有的人，常在一种引起痛苦的回忆突然袭击我们的时候，我们不禁机械地要喊叫一声或做一个什么动作来驱逐这一回忆，把自己引向别的方向，强制自己想些别的事情。——

我们在上面既已看到疯人能正确地认识个别眼前事物，也能认识某些过去的个别事物，可是错认了〔其间的〕联系和关系，因而发生错误和胡言乱语；那么，这正就是疯人和天才人物之间的接触点。这是因为有天才的个体也抛弃了对事物关系——遵循根据律的关系——的认识，以便在事物中单是寻求，看到它们的理念，以便掌握理念在直观中呈现出来的那真正本质。就这本质说，一个 东西就能代表它整个这一类的东西，所以，歌德也说"一个情况是这样，千百个情况也是这样"。——天才人物也是在这一点上把事物联系的认识置之不顾的。他静观中的个别对象或是过分生动地被他把握了的"现在"反而显得那么特别鲜明，以致这个"现在"所属的连锁上的其他环节都因此退入黑暗而失色了；这就恰好产生一些现象，和疯癫现象有着早已被〔人〕认识了的近似性。凡是在个别现成事物中只是不完美的，和由于各种规定限制而被削弱了的东西，天才的观察方式却把它提升为那些事物的理念，成为完美的东西。因此他在到处都〔只〕看到极端，他的行动也正以此而陷入极端。他不知道如何才是适当的分寸，他缺少清醒〔的头脑〕，结果就是刚才所说的。他完完全全认识理念，但他不是这样认识个体的。因此，如人们已指出的，一个诗人能够深刻而彻底地认识人，但他对于那些〔具体的〕人却认识不够；他是容易受骗的，在狡猾的人们手里他是〔被人作弄的〕玩具。[14]

---

[1] Alfieri，Graf Vittorio（1749—1803），意大利古典派戏剧家。

[2] Horaz（公元前65—8），罗马诗人。

[3] Pope（1688—1744），英国古典派诗人。

[4] 第二卷第三十一章是补充这里的。

[5] 第二卷第三十二章是补充这里的。

§37

根据我们的论述，虽然要说天才所以为天才是在于有这么一种本领：他能够独立于根据律之外，从而不是认识那些只在关系中而有其存在的个别事物，而是认识这些事物的理念；能够在这些理念的对面成为这些理念〔在主体方面〕的对应物，亦即不再是个体的人而是"认识"的纯粹主体；然而这种本领，〔就一般人说〕在程度上虽然要低一些并且也是人各不同的，却必然地也是一切人们所共有的；否则一般人就会不能欣赏艺术作品，犹如他们不能创造艺术作品一样；并且根本就不能对优美的和壮美的事物有什么感受的能力，甚至优美和壮美这些名词就不能对他们有什么意义了。因此，如果不能说有些人是根本不可能从美感获得任何愉快的，我们就必须承认在事物中认识其理念的能力，因而也正就是暂时撇开自己本人的能力，是一切人所共有的。天才所以超出于一切人之上的只在这种认识方式的更高程度上和持续的长久上，这就使天才得以在认识时保有一种冷静的观照能力，这种观照能力是天才把他如此认识了的东西又在一个别出心裁的作品中复制出来所不可少的。这一复制就是艺术品。通过艺术品，天才把他所把握的理念传达于人。这时理念是不变的，仍是同一理念，所以美感的愉悦，不管它是由艺术品引起的，或是直接由于观审自然和生活而引起的，本质上是同一愉快。艺术品仅仅只是使这种愉悦所以可能的认识较为容易的一个手段罢了。我们所以能够从艺术品比直接从自然和现实更容易看到理念，那是由于艺术家只认识理念而不再认识现实，他在自己的作品中也仅仅只复制了理念，把理念从现实中剥出来，排除了一切起干扰作用的偶然性。艺术家让我们通过他的眼睛来看世界。至于艺术家有这种眼睛，他认识到事物的本质的东西，在一切关系之外的东西，这是天才的禀赋，是先天的；但是他还能够把这种天赋借给我们一用，把他的眼睛套在我们〔头上〕，这却是后天获得的，是艺术中的技巧方面。因此，我在前文既已在最粗浅的轮廓中

托出了美感认识方式的内在本质，那么我就要同时讨论现在接下去的关于自然中和艺术中的优美壮美两者更详尽的哲学考察，而不再〔在自然和艺术之间〕划分界线了。我们将首先考察一下，当优美或是壮美使一个人感动时，在他内心里发生了什么变化。至于这个人是直接从自然，是从生活，或是间接借助于艺术而获得这种感动，却不构成本质上的区别，而只是一个表面上的区别。

§38

我们在美感的观察方式中发现了两种不可分的成分：〔一种是〕把对象不当作个别事物而是当作柏拉图的理念的认识，亦即当作事物全类的常住形式的认识；然后是把认识着主体不当作个体而是当作认识的纯粹而无意志的主体之自意识。这两个成分经常合在一起出现的条件就是摆脱系于根据律的那认识方式，后者和这里的认识方式相反的，是为意志和科学服务唯一适用的认识方式。——我们将看到由于审美而引起的愉悦 也是从这两种成分中产生的；并且以审美的对象为转移，时而多半是从这一成分，时而大半是从那一成分产生的。

一切欲求 皆出于需要，所以也就是出于缺乏，所以也就是出于痛苦。这一欲求一经满足也就完了；可是一面有一个愿望得到满足，另一面至少就有十个不得满足。再说，欲望是经久不息的，需求可以至于无穷。而〔所得〕满足却是时间很短的，分量也扣得很紧。何况这种最后的满足本身甚至也是假的，事实上这个满足了的愿望立即又让位于一个新的愿望；前者是一个已认识到了的错误，后者还是一个没认识到的错误。在欲求已经获得的对象中，没有一个能够提供持久的，不再衰退的满足，而是这种获得的对象永远只是像丢给乞丐的施舍一样，今天维系了乞丐的生命以便在明天〔又〕延长他的痛苦。——因为这个缘故，所以说如果我们的意识还是为我们的意志所充满；如果我们还是听从愿望的摆布，加上愿望中不断的期待和恐惧；如果我们还是欲求的主体；那么，我们就永远得不到持久的幸福，也得不到安宁。至于我们或是追逐，或是逃避，或是害怕灾祸，或是争取享乐，这在本质上只是一回事。不管在哪种形态之中，为不断提出要求的意志这样操心虑危，将无时不充满着激动着意识；然而没有安宁也就绝不可能有真正的怡情悦性。这样，欲求的主体就好比是永远

躺在伊克希翁 [15] 的风火轮上，好比永远是以妲娜伊德 [16] 的穿底桶在汲水，好比是水深齐肩而永远喝不到一滴的坦达努斯 [17] 。

但在外来因素或内在情调突然把我们从欲求的无尽之流中托出来，在认识甩掉了为意志服务的枷锁时，在注意力不再集中于欲求的动机，而是离开事物对意志的关系而把握事物时，所以也即是不关利害，没有主观性，纯粹客观地观察事物，只就它们是赤裸裸的表象而不是就它们是动机来看而完全委心于它们时；那么，在欲求的那第一条道路上永远寻求而又永远不可得的安宁就会在转眼之间自动的光临而我们也就得到十足的怡悦了。这就是没有痛苦的心境，厄壁鸠鲁誉之为最高的善，为神的心境，原来我们在这样的瞬间已摆脱了可耻的意志之驱使，我们为得免于欲求强加于我们的劳役而庆祝假日，这时伊克希翁的风火轮停止转动了。

可是这就正是我在上面描写过的那种心境，是认识理念所要求的状况，是纯粹的观审，是在直观中浸沉，是在客体中自失，是一切个体性的忘怀，是遵循根据律的和只把握关系的那种认识方式之取消；而这时直观中的个别事物已上升为其族类的理念，有认识作用的个体人已上升为不带意志的“认识”的纯粹主体，双方是同时并举而不可分的，于是这两者〔分别〕作为理念和纯粹主体就不再在时间之流和一切其他关系之中了。这样，人们或是从狱室中，或是从王宫中观看日落，就没有什么区别了。

内在的情调，认识对欲求的优势，都能够在任何环境之下唤起这种心境。那些杰出的荷兰人给我们指出了这一点。他们把这样的纯客观的直观集注于最不显耀的一些对象上而在静物写生 中为他们的客观性和精神的恬静立下了永久的纪念碑。审美的观众看到这种纪念碑，是不能无动于衷的，因为它把艺术家那种宁静的、沉默的、脱去意志的胸襟活现于观审者之前；而为了如此客观地观审如此不重要的事物，为了如此聚精会神地观察而又把这直观如此深思熟虑地加以复制，这种胸襟是不可少的。并且在这画面也挑动他〔这个观赏者〕对那种心境发生同感时，他的感动也往往由于将这种心境和他自己不宁静的，为剧烈欲求所模糊了的心情对比而更加加强了。在同一精神

中，风景画家，特别是路以思大尔[18]，画了些极不重要的自然景物，且由于这样作反而得以更令人欣慰地造成同样的效果。

艺术胸襟的内在力量完全单独地固已能有如许成就，但是这种纯粹客观的情调还可以由于惬意的对象，由于自然美歆动人去鉴赏，向人蜂拥而来的丰富多彩而从外面得到资助，而更轻而易举。自然的丰富多彩，在它每次一下子就展开于我们眼前时，为时虽只在几瞬间，然而几乎总是成功地使我们摆脱了主观性，摆脱了为意志服务的奴役而转入纯粹认识的状况。所以一个为情欲或是为贫困和忧虑所折磨的人，只要放怀一览大自然，也会这样突然地重新获得力量，又鼓舞起来而挺直了脊梁；这时情欲的狂澜，愿望和恐惧的迫促，〔由于〕欲求〔而产生〕的一切痛苦都立即在一种奇妙的方式之下平息下去了。原来我们在那一瞬间已摆脱了欲求而委心于纯粹无意志的认识，我们就好像进入了另一世界，在那儿，〔日常〕推动我们的意志因而强烈地震撼我们的东西都不存在了。认识这样获得自由，正和睡眠与梦一样。能完全把我们从上述一切解放出来，幸与不幸都消逝了。我们已不再是那个体的人，而只是认识的纯粹主体，个体的人已被遗忘了。我们只是作为那一世界眼而存在，一切有认识作用的生物〔固然〕都有此眼，但是唯有在人这只眼才能够完全从意志的驱使中解放出来。由于这一解放，个性的一切区别就完全消失了，以致这只观审的眼属于一个有权势的国王也好，属于一个被折磨的乞丐也好，都不相干而是同一回事了。这因为幸福和痛苦都不会在我们越过那条界线时一同被带到这边来。一个我们可以在其中完全摆脱一切痛苦的领域经常近在咫尺，但是谁有这份力量能够长期地留在这领域之上呢？只要这纯粹被观赏的对象对于我们的意志，对于我们在人的任何一种关系再又进入我们的意识，这魔术就完了。我们又回到了根据律所支配的认识，我们就不再认识理念，而是认识个别事物，认识连锁上的一个环节，——我们也是属于这个连锁的——，我们又委身于自己的痛苦了。——大多数人，由于他的完全缺乏客观性，也就是缺乏天才，几乎总是站在这一立足点上的。因此他们不喜欢独自和大自然在一起，他们需要有人陪伴，至少也要一本书。这是因为他们的认识经常是为意志服务的，所以他们在对象上也只寻求这对象对于他们的意志有什么关系；在所有一切没有这种关系的场合，在他们的内心里，好像通

奏低音似的，就会发出一种不断的，无可奈何的声音："这对于我毫无用处。"因此，在他们看来，在寂寞中即令是面对最优美的环境，这种环境也有一种荒凉的、黯淡的、陌生的、敌对的意味。

在过去和遥远〔的情景〕之上铺上一层这么美妙的幻景，使之在很有美化作用的光线之下而出现于我们之前的〔东西〕，最后也是这不带意志的观赏的怡悦。这是由于一种自慰的幻觉〔而成的〕，因为在我们使久已过去了的，在遥远地方经历了的日子重现于我们之前的时候，我们的想象力所召回的仅仅只是〔当时的〕客体，而不是意志的主体。这意志的主体在当时怀着不可消灭的痛苦，正和今天一样；可是这些痛苦已被遗忘了，因为自那时以来这些痛苦又早已让位于别的痛苦了。于是，如果我们自己能做得到，把我们自己不带意志地委心于客观的观赏，那么，回忆中的客观观赏就会和眼前的观赏一样起同样的作用。所以还有这么一种现象：尤其是在任何一种困难使我们的忧惧超乎寻常的时候，突然回忆到过去和遥远的情景，就好像是一个失去的乐园又在我们面前飘过似的。想象力所召回的仅仅是那客观的东西，不是个体主观的东西，因此我们就以为那客观的东西在过去那时，也是纯粹地，不曾为它对于意志的任何关系所模糊而出现于我们之前，犹如它现在在我们想象中显出的形象一样；而事实上却是在当时，那些客体的东西和我们意志有关，为我们带来痛苦，正无异于今日。我们能够通过眼前的对象，如同通过遥远的对象一样，使我们摆脱一切痛苦，只要我们上升到这些对象的纯客观的观审，并由此而能够产生幻觉，以为眼前只有那些对象而没有我们自己了。于是我们在摆脱了那作孽的自我之后，就会作为认识的纯粹主体而和那些对象完全合一；而如同我们的困难对于那些客体对象不相干一样，在这样的瞬间，对于我们自己也是不相干的了。这样，剩下来的就仅仅只是作为表象的世界了，作为意志的世界已消失〔无余〕了。

由于所有这些考察，我希望已弄清楚了在审美的快感上，这种快感的主观条件占有什么样的和多大的成分；而所谓主观条件也就是认识从意志的奴役之下解放出来，忘记作为个体人的自我和意识也上升为纯粹的，不带意志的，超乎时间的，在一切相对关系之外的认识之主体。和审美的观赏这一主观方面，作为不可少的对应物而同时出现

的是观赏的客观方面，亦即对于柏拉图的理念的直观的把握。不过在我们更详尽地考察这一点之前，在就这一点来考察艺术的成就之前，更适合的是还要在审美感的快感的主观方面多停留一会儿，以便通过讨论那依赖于主观方面，由于这主观方面的一种制约而产生的壮美印象来完成这主观方面的考察。在此之后，我们对于审美的快感的探讨将由于从客观方面来考察而获得全部的完整性。

但是首先有下面这一点〔应该〕还是属于上文的。光明是事物中最可喜爱的东西：光明已成为一切美好事物和多福的象征了。在一切宗教中它都是标志着永恒的福善，而黑暗则标志着沉沦。峨马磁德住在纯洁的光明中，阿瑞曼住在永久的黑夜中[19]。在但丁的天堂里看起来有些像伦敦的佛克斯霍尔水晶宫，因为那儿的圣灵也现为一些光点，这些光点又聚合成规则的形象。没有光明会直接使我们忧愁，光明的回复又使我们愉快。各种色彩直接引起生动的喜悦，如果色彩是透明的，这种喜悦便达到了最高度。这一切都仅仅是由于光是完美的直观认识方式的对应物和条件，而这也是唯一绝不直接激动意志的认识方式。原来视觉不同于其他官能的感受，自身根本不可能直接地或通过视觉的官能效果而在器官上具有适不适的感觉，即是说和意志没有什么直接联系；而只有在悟性中产生的直观才能有这种联系，那么这种联系也就是客体对意志的关系。听觉已经就不同了：声音能够直接引起痛感，并且也可以直接是官能上的快感，而并不涉及谐音或乐调。触觉，作为和全身的感触相同的东西，那就更加要服从意志所受的这一直接影响了；不过也还有一种无痛的和无快感的触觉罢了。至于嗅觉则经常是适的或不适的，味觉更然。所以最后这两种也是和意志最有勾搭的感官，从而也是最低级的，康德称之为主观的感官。光既是最纯粹、最完美的直观认识方式之客观的可能性，因此对于光的喜悦，在事实上就只是对于这种客观的可能性的喜悦；并且作为这样的喜悦就可以从纯粹的，由一切欲求解放出来的，摆脱了欲求的认识是最可喜的〔这事实〕引申而得，而作为这样的东西就已经在审美的快感中占有很大的地位了。——〔我们〕从对于光的这一看法又可以推论我们何以认为事物在水中的反映有那种难以相信的高度的美。物体之间这种最轻易，最快速，最精微的相互作用方式，就是我们在更大程度上最完美的、最纯粹的知觉也要归功于它，归功于这种借光线

的反射〔而发生的〕作用；——在这里这种作用完全清楚地、一览无余地、完善地，在原因与后果中，并且是充其量的摆在我们眼前的；因此，我们在这上面有美感的喜悦，而这种喜悦的根子主要地完全是在审美的快感的主观根据中，并且也〔就〕是对于纯粹认识及其途径的喜悦。[20]

---

[1] 此二人皆希腊神话人物。

[2] 此二人皆希腊神话人物。

[3] 此人为希腊神话人物。

[4] Ruisdal（1628—1682），荷兰风景画家。

[5] 古波斯宗教，经教王Zordaster改革成为一神教，峨马磁德成为最高无上之神。

[6] 第二卷第三十三章是补充这里的。

§39

所有这些考察都是为了突出审美的快感的主观方面，就是说这快感和意志相反，是对于单纯的、直观的认识本身的喜悦。——现在要接上这些考察的，与此直接相关的，就是下面这一说明，说明人们称为壮美感的那种心情。

上面已经指出在对象迎合着纯粹直观的时候，转入纯粹直观状态也最容易。所谓对象迎合纯粹直观，即是说由于这些对象的复杂而同时又固定的、清晰的形态很容易成为它们的理念的代表，而就客观意义说，美即存在于这些理念中。比什么都显著，优美的自然〔风景〕就有这样的属性，由于这种属性，即令是感应最迟钝的人们，至少也能迫使他们产生一点飘忽的审美的快感。植物世界尤其令人注意，植物挑起〔人们作〕美感的观赏，好像是硬赖着要人欣赏似的，以至人们要说这种迎上来的邀请和下面这一事实有关，即是说这些有机生物同动物身体不一样，自身不是认识的直接客体，因此它们需要别人有悟性的个体〔助以一臂之力〕，以便从盲目欲求的世界进入表象的世界，所以它们好像是在渴望这一转进，以便至少能够间接地获得它们直接不能得到的东西。我这一大胆的，也许近乎呓语的思想可以根本存而不论，因为只有对于自然作极亲切的，一往情深的观察才能引起这种思想，才能为这种思想提出理由[21]。所以，把我们从服务于意志的，只是对于关系的认识转入美感观审，从而把我们提升为认识的不带意志的主体时，如果就是自然界这种迎上来的邀请，就是自然界那些形式的重要意味和明晰性，——而在这些形式中个别化了的理念得以容易和我们招呼——，那么，对我们起作用的也就只是美，而被激起来的也就是美感。可是现在，如果就是这些对象，以其意味重大的形态邀请我们对之作纯粹的观审，〔然而〕对于人的意志，对于自显于其客体性中——亦即人身中——的意志根本有着一种敌对的关

系，和意志对立，或是由于那些对象具有战胜一切阻碍的优势而威胁着意志，或是意志在那些对象的无限大之前被压缩至于零；但〔这时的〕观察者却并不把自己的注意力集中在这触目的，与他的意志敌对的关系上，而是虽然觉察着，承认着这关系，却有意地避开这关系，因为他这时以强力挣脱了自己的意志及其关系而仅仅只委心于认识，只是作为认识的纯粹无意志的主体宁静地观赏着那些对于意志〔非常〕可怕的对象，只把握着对象中与任何关系不相涉的理念，因而乐于在对象的观赏中逗留；结果，这观察者正是由此而超脱了自己，超脱了他本人，超脱了他的欲求和一切欲求；——这样，他就充满了壮美感，他已在超然物外的状况中了，因而人们也把那促成这一状况的对象叫做壮美。所以壮美感和优美感的不同就是这样一个区别：如果是优美，纯粹认识毋庸斗争就占了上风，其时客体的美，亦即客体使理念的认识更为容易的那种本性，无阻碍地，因而不动声色地就把意志和为意志服役的，对于关系的认识推出意识之外了，使意识剩下来作为"认识"的纯粹主体，以致对于意志的任何回忆都没留下来了。如果是壮美则与此相反，那种纯粹认识的状况要先通过有意地，强力地挣脱该客体对意志那些被认为不利的关系，通过自由的，有意识相伴的超脱于意志以及与意志攸关的认识之上，才能获得。这种超脱不仅必须以意识获得，而且要以意识来保存，所以经常有对意志的回忆随伴着，不过不是对单独的，个别的欲求的回忆，如恐惧或愿望等，而是对人的总的欲求的回忆，只要这欲求是由其客体性——人身——普遍表示出来的。如果由于对象方面有真实的，及于人身的迫害与危险，而有实际的，个别的意志活动进入意识，那么，这真正被激动的个人意志就会立即赢得上风，观审的宁静就成为不可能了，壮美的印象就会消失，因为这印象让位于忧虑，个体人在忧虑中挣扎自救把任何其他念头都挤掉了。——举几个例子将会有助于弄清楚美学的壮美理论并使之了无疑义；同时，这些例子还可指出壮美感在程度上的差别。因为壮美感既和优美感在主要的决定因素方面，在纯粹的，不带意志的认识上，在与此同时出现的，对于理念——不在一切由根据律决定的关系中的理念——的认识上，是相同的；而仅仅只是由于一个补充〔规定〕，即超脱那被认识了的，正在观审中的对象对于意志的根本敌对关系，才和优美感有所区别；那么，分别按这一补充〔规定〕或是强烈鲜明的、迫近的或只是微弱的，远离的，只是示意而

已，就产生了壮美的各级程度，产生了从优美到壮美的过渡。我认为在说明上更适当的是首先把这种过渡和程度较微弱的壮美印象用例子显示出来；虽然那些对于美的感受力根本不太强而想象力又不生动的人们只会了解后面那些有关程度较高，较明晰的壮美印象的例子。他们本可以只注意后面那些例子，对于这里要先举出的那些有关程度极微弱的壮美印象的例子，却可以听之任之。

人一方面是欲求的激烈而盲目的冲动（由生殖器这一"极"作为其焦点而标志出来），同时在另一面又是纯粹认识永恒的，自由的，开朗的主体（由大脑这一极标志出来），那么，和人之有这两方面的对立一样，和这种对立相应，太阳也同时是光 的源泉，是得到最完美的认识方式的条件的源泉，因而也是事物中最可喜爱的东西；——同时又是温暖 的源泉，也就是生命的，较高级别上的意志现象的第一个条件的源泉。因此，温暖之于意志，就等于光之于认识。所以光就正是"美"的王冠上一颗最大的钻石，对于每一美的对象的认识是最有决定性的影响的。光根本就是〔美的〕不可少的条件，而在有利的角度光还能使最美的东西更美。不过尤其显著，和其他一切不同的是建筑艺术，建筑的美可以由于光的资助而增高，即令是最不值一顾的东西也可由此而成为最美的对象。——在严寒的冬季，大自然在普遍的僵冻之中，这时，我们看一看斜阳的夕晖为堆砌的砖石所反射，在这儿只是照明而没有温暖的意味，即只是对最纯粹的认识方式有利而不是对意志有利；于是观赏这光在砖石的建筑物上的美化作用，如同一切美一样，也会使我们转入纯粹认识的状况。不过在这里，由于轻微地想到那光线缺少温暖的作用，缺少助长生命的原则，这状况就已要求超脱意志的利益，已包含着一种轻微的激励要在纯粹认识中坚持下去，避开一切欲求；正是因此，这一状况就已是从优美感到壮美感的过渡了。这是优美中有着一点儿壮美的意味，最微弱的一点意味，而这里的优美本身也只是在较低程度上出现的。下面还有一个〔壮美的〕例子，〔在壮美感上〕几乎是同样轻微的例子。

假如我们进入一个很寂寞的地区，一望无际；在完全无云的天空下，树木和植物在纹丝不动的空气中，没有动物，没有人，没有流水，〔只是〕最幽静的肃穆；——那么，这种环境就等于是一个转入

严肃，进入观赏的号召，随而挣脱了一切欲求及其需要；可是单是这一点就已赋予了这只是寂寞幽静的环境以一些壮美的色彩了。这是因为这个环境对于这不断需要追求〔什么〕和达成〔什么〕的意志不提供任何对象，不管是有利的或不利的对象，所以就只剩下纯粹观赏的状况了。谁要是不能作这种观赏，就会以羞愧的自卑而陷入意志无所从事的空虚，陷入闲着的痛苦。就这一点说，这个环境提供了测验我们自己的智慧有什么价值的机会，对于这种价值，我们忍受或爱好寂寞的能力到了什么程度根本就是一个好的标准。所以这里描写的环境给低度的壮美提供了一个例子，因为在这环境中，纯粹认识的状况在其宁静和万事已足〔的心情〕中，作为〔这种心情的〕对照，〔仍然〕混杂着一种回忆，回忆到少不了要不断追求的意志那种依赖性和可怜相。——这就是壮美的一个类型，北美洲内地无边草原的风光就被誉为这种类型〔的壮美〕。

现在让我们把这样一个地区的植物也去掉，只看到赤裸裸的岩石；那么，由于完全缺乏我们保持生存所必要的有机物，意志简直已感到威胁；这块荒地获得了一种可怕的气氛，我们的心情也变得更有悲剧意味了。这里上升至纯粹认识是经过更坚决的挣脱意志所关心的利害而来的；在我们坚持逗留于纯粹认识的状况时，就明显地出现了壮美感。

下面这种环境还能引起更高度的〔壮美感〕：大自然在飙风般的运动中；天色半明不黯，透过山雨欲来的乌云；赤裸裸的、奇形怪状的巨石悬岩，重重叠叠挡住了前面的视线；汹涌的、泡沫四溅的山洪；全是孤寂荒凉；大气流通过岩谷隙缝的怒号声。这时，我们就直观地形象地看到我们自己的依赖性，看到我们和敌对的自然作斗争，看到我们的意志在斗争中被摧毁了。然而只要不是个体的危急焦虑占了上风，而是我们仍继续着美的观赏，那么，认识的纯粹主体的视线〔还能〕透过大自然的斗争，透过被摧毁了的意志那副形象而宁静地，无动于衷地，不连同被震撼（不关心地）就在威胁着意志的，为意志所恐惧的那些对象上把握理念。壮美感就正在于这种〔可怖的环境和宁静的心境两者之间的〕对照中。

不过〔有时候〕印象还要强烈些，那〔就是〕当我们在自己眼前看到激怒了的自然力在作大规模的斗争的时候；譬如在〔上述〕那环境里有悬河〔下泻〕，水声翻腾喧嚣，震耳欲聋，使我们不可能听见自己的声音了；——或者是当我们在辽阔的，飓风激怒了的海洋中时，〔看到〕几幢房子高的巨浪此起彼伏，猛烈地冲击着壁立的岩岸，水花高溅入云；看到狂风怒吼，海在咆哮，乌云中电光闪烁而雷声又高于风暴和海涛〔之声〕。于是，在观察这一幕景象而不动心的人，他的双重意识便达到了明显的顶点。他觉得自己一面是个体，是偶然的意志现象；那些〔自然〕力轻轻一击就能毁灭这个现象，在强大的自然之前他只能束手无策，不能自主，〔生命〕全系于偶然，而对着可怕的暴力，他是近乎消逝的零；而与此同时，他又是永远宁静的认识的主体；作为这个主体，它是客体的条件，也正是这整个世界的肩负人；大自然中可怕的斗争只是它的表象，它自身却在宁静地把握着理念，自由而不知有任何欲求和任何需要。这就是完整的壮美印象。这里是由于看到威胁着生存的，无法比较的，胜于个体的威力而造成这个印象的。

在完全不同的方式之下，借想象空间辽阔和时间的悠久也可产生〔壮美〕印象，辽阔悠久，无际无穷可使个体缩小至于无物。上述一种我们可以称之为动力的壮美，而这一种则可称为"数学的壮美"，〔这便〕保留了康德的命名和他正确的分类〔法〕，不过在说明那种印象的内在本质时，我们和他完全不同，我们既不承认什么道德的内省，也不承认来自经院哲学的假设在这里有什么地位。

当我们沉溺于观察这世界在空间和时间上无穷的辽阔悠久时，当我们深思过去和未来的若干千年时，——或者是当夜间的天空把无数的世界真正展出在我们眼前因而宇宙的无边无际直印入我们的意识时，——那么我们就觉得自己缩小〔几〕至于无物，觉得自己作为个体，作为活的人身，作为无常的意志现象，就像是沧海一粟似的，在消逝着，在化为乌有。但是同时又有一种直接的意识起而反抗我们自己渺小这种幽灵〔似的想法〕，反抗这种虚假的可能，〔就是使我们意识着〕所有这些世界只存在于我们表象中，只是作为纯粹认识的永恒主体所规定的一些形态而存在；而我们只要忘记〔自己的〕个体

性，就会发现我们便是那纯粹认识的永恒主体，也就是一切世界和一切时代必需的，作为先决条件的肩负人。原先使我们不安的世界之辽阔，现在却已安顿在我们〔心〕中了；我们的依存于它，已由它的依存于我们而抵消了。——然而这一切却并不是立刻进入反省思维的，〔其初〕只是作为一种感到的意识而出现的，意识着在某种意义上（唯有哲学把这意义弄清楚了）人和宇宙是合一的，因此人并不是由于宇宙的无边无际而被压低了，相反的却是被提高了。这是那感到的“意识”意识到了吠陀教《邬波尼煞昙》在各种讲法中反复说过的东西，尤其是意识到上面已引用过的这句话：“一切无生之物总起来就是我，在我之外任何其他东西都是不存在的。”[22] 这就是超然于本人的个体之上，就是壮美感。

只要有〔这么〕一个空间，它和宇宙空间比固然很小，但由于我们是完全直接地觉知这种空间，它以三进向的全部容积对我们起作用，这就足以使我们感到自己身体几乎是无限的渺小，这时我们就能直接地获得数理壮美的印象了。如果所觉知的是一个空洞的空间，那可绝不能做到这一点；绝不能是露天的，而只能是在三进向都有际限而直接可以觉知的空间，所以只能是极高大的圆顶建筑物如罗马的圣彼得教堂，或伦敦的圣保罗教堂。这里所以产生壮美感是由于〔人们〕在一个广阔的空际之前感到了自己躯体渺小近于零；另一方面〔又意识到〕这种空际不过是我们表象中的东西，而我们作为认识的主体又正是这表象的负荷人。所以这里也和到处一样，壮美感的产生是由于两方面的对比，一方面是我们自己作为个体，作为意志现象的无关重要和依赖性，一方面是我们对于自己是认识的纯粹主体这一意识。就是满天星宿的窿穹，如果不是以反省的思维去考察的话，对于我们所起的作用也不过是和那砖石的圆顶建筑一样，这里起作用的不是天空真正的广袤，而只是其表面上显出的广袤。——我们直观的一些对象之所以引起壮美印象既是由于其空间的广大，又是由于其年代的久远，也就是时间的悠久；而我们在这种广大悠久之前虽感到自己的渺小近于零，然而我们仍然饱尝观赏这种景物的愉快；属于这类对象的是崇山峻岭，是埃及的金字塔，是远古的巨型废墟〔等〕。

是的，我们对于壮美的说明还可移用于伦理的事物上，也就是用于人们称为崇高的品德上。这种品德的产生也是由于对象本来是适于激动意志的，然而意志究不为所激动，这里也是认识占了上风。那么这样的人物就会纯粹客观地观察世人，而不是按这些人对他的意志有什么可能的关系来看他们。譬如说他会察知世人的错误，甚至看到他们对他自己的憎恨和不义，但是在他那方面却并不因此而被激起憎恨；他会看到他们的幸福而并不感到嫉妒；他会承认他们优良的性能，却不希望和他们有更亲近的联系；他会看到妇人们的美貌而并不想占有她们。他自己本人的幸不幸〔也〕不会剧烈的影响他，反而可说他像汉姆勒特所描写的霍内觉 [23] 那样：

“因为你过去，

像这么一个人，

在备尝痛苦中并不感到痛苦；

像这么一个人，

不管命运为他带来的是打击或是酬劳，

你都常以同等的谢意加以接受，”等等

（第三场第二幕）

这是因为有崇高品德的人在自己的一生和不幸中，他所注意的大半是整个人类的命运，而很少注意到自己个人的命运；从而他对这些事的态度〔纯〕认识〔的方面〕〔常〕多于感受〔的方面〕。

---

[1] 在我胆怯地，迟疑地写下这一思想四十年之后，现在我发现了神圣的奥古斯丁也说过这种思想，这就更加使我高兴，也是我始料所不及的。他说：“植物以其不同的形状呈现于感官之前，以之为这可见的世界的装饰；以便它们自己既不能有认识，却显得很愿意被认识似的。”（《上帝之国》XI，27）

[2] 见第§34末尾。

[3] Horatio是莎士比亚的悲剧《王子复仇记》中王子汉姆勒特的挚友。

§40

因为相反的事物互相映证，在这里来谈一谈人们初看并不以为然，而实际上却是壮美的真正对立面的东西——媚美——，乃正是适当的地方。我所理解的媚美是直接对意志自荐，许以满足而激动意志的东西。——如果壮美感的发生是由于一个直接不利于意志的对象成为纯粹观赏的客体，而又只能由于不断避开意志，超然于意志所关心的利害之上才能获得这种观赏，这〔才〕构成壮美的情调；那么与此相反，媚美却是将鉴赏者从任何时候领略美都必需的纯粹观赏中拖出来，因为这媚美的东西由于〔它是〕直接迎合意志的对象必然地要激动鉴赏者的意志，使这鉴赏者不再是"认识"的纯粹主体，而成为有所求的，非独立的欲求的主体了。——至于人们习惯地把任何轻松一类的优美都称为媚美，这是由于缺乏正确的区分而有的一个过于广泛的概念，这种概念我只能完全置之不论或加以指摘。但在已确定和已阐明了的意义上，我认为在艺术的领域里只有两种类型的媚美，并且两种都不配称为艺术。一种是相当鄙陋的，譬如在荷兰人的静物写生中如果走错了途径，描绘出来的对象是些食品，而由于画中食品酷似真物又必然地引起食欲。这当然就是意志的激动，这种激动把〔我们〕在事物上任何审美的观赏都断送了。画出水果这是可以容许的，因为水果是花卉往后发展的结果，并且还可由形状和色彩来表现为美丽的自然产物，还不至于直接强制人们就想到它是可吃的东西；可惜我们也经常看到酷似真物，画着陈列在桌上的，烹调停当的食品，如牡蛎啦，　白鱼啦，海蟹啦，奶油面包啦，啤酒啦，葡萄酒啦等等等等，这些都全是要不得的东西。——在历史的绘画和雕刻中，媚美则在裸体人像中。这些裸体像的姿态，半掩半露甚至整个的处理手法都是意在激起鉴赏人的肉感，因而纯粹审美的观赏就立即消失了，而作者创造这些东西也违反了艺术的目的。这个错误和我们方才责备过荷兰人的，完全同出一辙。古代艺术尽管形象极美而又全裸，然而几乎一贯

不犯这种错误，因为〔古典的〕艺术家自己就是以纯客观的、为理想的美所充满的精神来创作这些人像的，而不是以主观的，可耻的充满肉欲的精神来创作的。——所以媚美在艺术〔的园地〕里是到处都应该避免的。

还有一种消极的媚美，比方才阐述过的积极的媚美更糟，那就是令人厌恶作呕的东西。这和真正的媚美一样，也唤起鉴赏者的意志因而摧毁了纯粹的审美观赏。不过这里激起的是一种剧烈的不想要，一种反感；其所以激动意志是由于将意志深恶的对象展示于鉴赏者之前。因此，人们自来就已认识到在艺术里是绝不能容许这种东西的；倒是丑陋的东西，只要不是令人作呕的，在适当的地方还是可以容许的。我们在下文中就会看到这一点。

§41

我们这一考察的进度使我们在这里有必要插入一段壮美的讨论，其实在这里关于优美的讨论还只完成了一半，只完成了主观一面的讨论。可是区分壮美和优美的东西恰好只是这主观方面所规定的一种特殊状态。这就是说任何审美的观赏所要求的，以之为前提的纯粹而无意志的认识状况究竟是在客体邀请、吸引〔人们〕去观赏时，毫无抵抗地，仅仅是由于意志从意识中消逝自然而然出现的呢，或者是要由于自愿自觉的超脱意志才争取得来的呢，并且〔这时〕这观赏的对象本身对于意志本有着一个不利的，敌对的关系，惦念这一关系，就会取消〔审美的〕观赏；——这就是优美和壮美之间的区别。在客体上，优美和壮美在本质上并没有区别，因为在这两种场合中审美观赏的客体都不是个别的事物，而是在该事物中趋向于展示的理念，也就是意志在一定级别上恰如其分的客体性。这客体性所必有的，和它一样摆脱了根据律的对应物就是认识的纯粹主体，犹如个别事物的对应物是认识着的个体人一样，〔不过个别的物和个体的人〕两者都在根据律的范围之内罢了。

当我们称一个对象为美的时候，我们的意思是说这对象是我们审美观赏的客体，而这又包含两方面。一方面就是说看到这客体就把我们变为客观的 了，即是说我们在观赏这客体时，我们所意识到的自己已不是个体人，而是纯粹而无意志的认识的主体了；另一方面则是说我们在对象中看到的已不是个别事物，而是认识到一个理念；而所以能够这样，只是由于我们观察对象不依靠根据律，不追随该对象和其自身以外的什么关系（这种关系最后总是要联系到我们的欲求的），而是观察到客体自身为止。原来理念和认识的纯粹主体作为相互的对应物总是同时进入意识的；当其进入意识时，一切时间上的差别也立即消失了，因为这两者都完全不知有根据律及其一切形态，是在根据律所确立的一些关系之外的；可以比拟于虹与太阳，两者都不参与雨

点不停下降，前一点继以后一点相继不绝的运动。所以，比方说当我以审美的，也即是以艺术的眼光观察一棵树，那么，我并不是认识了这棵树，而是认识了这树的理念；至于所观察的是这棵树还是其千年以前枝繁叶茂的祖先，观察者是这一个还是任何另一个在任何时间任何地点活着的个体，那就立即无足轻重了；〔这时〕个别事物和认识着的个体随着根据律的取消而一同取消了，剩下来的除理念与"认识"的纯粹主体外，再没有什么了；而这两者合起来便构成意志在这一级别上恰如其分的客体性。理念并且不仅是摆脱了时间，而且也摆脱了空间；因为并非浮现于我眼前的空间形象，而是这形象所表现的，它的纯粹意义，它的最内在的本质，对我泄露它自己，向我招呼的内在本质才算真正的理念；并且尽管这形象的空间关系区别很大，这理念却是同一理念，一成不变。

既然一方面我们对任何现成事物都可以纯客观地，在一切关系之外加以观察，既然在另一方面意志又在每一事物中显现于其客体性的某一级别上，从而该事物就是一个理念的表现；那就也可以说任何一事物都是美的。——至于最微不足道的事物也容许人们作纯粹客观的和不带意志的观赏，并且由此而证实它的美，这在上面（§38）就这一点而谈及荷兰人的静物写生时就已证实了。不过一物之所以比另一物更美，则是由于该物体使得纯粹客观的观赏更加容易了，是由于它迁就，迎合这种观赏；甚至好像是它在迫使人来作如是的观赏，这时我们就说该物很美。其所以如此，一面是由于该物作为个别事物，〔能够〕通过它那些部分间甚为明晰的，规定得清清楚楚的，一贯意味深长的关系而把它这个类别的理念纯洁地表示出来，通过在它这一类别可能的一切表现皆备于它一身而把这一类别的理念完善地显露出来，这就使鉴赏人从个别事物过渡到理念容易多了，因此也使纯粹的静观状态随之而容易了。另外一面一个客体特别美的那种优点是在于从客体中向我们招呼的理念本身，它是意志的客体性〔很〕高的一个级别，所以是非常有意义的，含蕴丰富的。因此，人比其他一切都要美，而显示人的本质就是艺术的最高目的。人的体态，人的表情是造型艺术最重要的对象，犹如人的行为是文艺的最重要对象一样。——不过任何一物仍然各有其独特的美，不仅是每一有机的，表出于个体性的单位中的东西，而且是任何无机的，无形式的，乃至任何工艺品

〔都有这种美〕。原来所有这些东西都显示理念，意志通过这些理念而自行客体化于最低的级别上，好像是谱出了大自然最低沉的，余音袅袅的低音符似的。重力，固体性，液体性，光等等是表现在岩石中，建筑物中，流水中的一些理念。风景园艺和建筑艺术除了帮助岩石，建筑物，流水等明晰地，多方面地，完备地展出它们独特的属性，为它们提供机会以便纯洁地表示它们自己之外，不能有所作为；不过它们由此得以邀请〔人们〕对它们作审美的鉴赏，减轻了鉴赏的困难。与此相反，不好的建筑和景物，或是大自然所忽略了的或是被艺术所糟蹋了的，就很少或没有这种功效；不过大自然的普遍基本理念就在它们那里也不可能完全消失掉。在这里基本理念还是要召唤寻求它的观察者，即令是不好的建筑物以及如此之类的东西也还可以作鉴赏的对象，它们那些物质的最普遍的属性的理念还可在它们身上看得出来，不过是人们有意赋予它的形式不成为一个〔使鉴赏〕容易的手段，反而是一个障碍，使鉴赏更困难了。从而工艺品也是用以表达理念的，不过从工艺品中表达出来的并不是这工艺品的理念而〔只〕是人们赋予以这人为的形式的材料，它的理念。在经院学派的语言中，这一类可以很方便地用两个字来表示，即是说在工艺品里表出来的是其实体形式的理念，而不是其偶然形式的理念；而后面这一形式并不导向什么理念，而只是导向这形式所从出的一个属于人的概念。不言而喻，我们这里所谈的工艺品明明不是指造型艺术的作品而言。此外，经院学派在实体形式这一词中所理解的，实际上就是我所谓意志在一物中客体化的程度。我们立即就会在考察美术的建筑学时回头来讨论材料的理念这一词。——根据我们的看法，那么我们就不能同意柏拉图的说法（《共和国》X，第284—285页，又《巴门尼德斯》第79页，双桥版），他主张桌子和凳子就是表示着桌子和凳子的理念；而我们却说桌子和凳子所表示的理念就是在其单纯的材料之中已经表出的理念。然而据亚里士多德却说（《形而上学》，第十一篇第三章），柏拉图本人只承认自然界的事物有理念，“柏拉图说，有多少自然事物，就有多少理念”；〔亚里士多德〕又在〔同书第十一篇〕第五章里说根据柏拉图派的学者，并没有什么房屋和马戏场的理念。无论如何，柏拉图的及门弟子，——据阿尔基诺斯[24]给我们〔留下〕的报道（《柏拉图哲学入门》第九章）说——都曾否认工艺品也有理念。阿尔基诺斯说：“他们把理念定义为自然事物的超时间的原始形

象。因为柏拉图大多数的学生都不承认工艺品有理念，例如盾或琴，以及和自然事物相反的东西，如热病或霍乱症，还有个别生物如苏格拉底或柏拉图，还有那些琐屑事物如垃圾和破片，还有那些关系如大于〔什么〕和超出〔什么〕的关系都没有理念；因为理念是上帝的永恒的，自身圆满的思想。”——借此机会我们还可以谈一谈我们在理念学说上大不同于柏拉图的另外一点。这即是说他主张（《共和国》X，第288页）美术企图表出的对象，绘画和诗歌的典型都不是理念而是个别事物。我们到此为止的全部分析恰好主张相反的一面；而柏拉图这一看法愈为人们所公认是这位伟人最大的错误之源泉，在这里就愈不会使我们迷惑。他的错误就在于轻视和唾弃艺术，尤其是文艺；他把他关于文艺的错误判断直接续在上面那段引文之后。

---

[1] Alkinoos，与罗马的恺撒同时代人，柏拉图派哲学家。

§42

我现在再回头来讨论美感的印象。对于美的认识固然总是把纯粹认识的主体和作为客体而被认识的理念规定为同时的，不可分的，不过美感的来源时而更在于领会已认识到的理念，时而更在于纯粹认识摆脱了欲求，从而摆脱了一切个体性和由个体性而产生的痛苦之后的怡悦和恬静。并且，是美感的这一成分还是那一成分取得优势都要以直观地领会到的理念是意志客体性的较高还是较低级别为转移。所以在无机物、植物和建筑艺术中鉴赏自然美（实物的鉴赏或通过艺术的鉴赏），由纯粹无意志的认识而来的美感就会占优势，因为这里领会到的理念只是意志客体性的下层级别，从而也不是意味深长和含义丰富的现象。与此相反，如果动物或人是鉴赏的或艺术表现的对象，那么，美的享受就会偏重在这些理念的客观体会之中。理念〔于此〕是意志的最明晰的表出；因为动物和人展出了最复杂的形态，展出了现象的丰富和深长意味；并且是最完整地给我们展出了意志的本质，不管这本质是在意志的激动中，恐怖中，满足中或在其挫折中（最后这一点在悲剧的演出中），最后或甚至在其方向变换或自我扬弃中。自我扬弃尤其是基督教教义绘画的题材，正如故事画和戏剧根本就是以被认识充分照明了的意志之理念为对象一样。——下面我们就要分别探讨各种艺术，这样探讨之后这里建立起来的美学理论就会获得完整性和明确性。

§43

物质作为物质论不能够是一理念的表出。因为物质，如我们在第一篇里已看到的那样，彻底只是因果性。它的存在也全是些作用。可是因果性却是根据律的形态，而理念的认识则相反，基本上排除了这条定律的内容。在第二篇里我们又看到物质是理念所有的一切个别现象的共同基质，从而又是理念和现象或个别事物之间的联系。所以物质本身，无论是从这一理由或那一理由说，都不能表出一个理念。不过后验地证实这一点总是这样说的：即是说〔我们对于〕这样的物质根本不可能有一个直观的表象，而只可能有一个抽象的概念；唯有在表象中才能有形状和属性的展出，荷载形状属性的是物质，在这一切形状属性中才有理念的显出。这和因果性（物质的全部本质）本身无法加以直观的描述而只是某种因果联系这事实是相符的。——在另一面则相反，一个理念的每一现象，因为这种现象既已进入根据律的形式或个体化原理，就必须在物质上作为物质属性而把自己展示出来。所以在这一点上，如已说过，物质是联系理念和个体化原理的环节，而个体化原理就是个体的"认识"之形式，或者就是根据律。——因此，柏拉图认为在理念及其现象，即个别事物之外，——这两者本可包括世界上一切事物——，仅仅就只有作为第三者而不同于这两者的物质，（《蒂迈欧篇》第345页）是完全正确的。个体作为理念的显现，永远是物质。物质的每一属性也永远是一个理念的显现，并且作为这种显现也就可加以审美的鉴赏，而鉴赏就是认识现象中表出的理念。这一点，即令是就物质的最普遍的属性说，也是有效的；没有这些属性就绝不成其为物质，而这些属性的理念却是意志的最微弱的客体性。这样的属性是：重力，内聚力，固体性，液体性，对光的反应等等。

如果我们现在把建筑艺术 只当作美术来看，撇开它在应用目的上的规定，——〔因为〕在这些目的中它是为意志而不是为纯粹认识服

务的，按我们的说法也就不再是艺术了——；那么，除了使某些理念——这些都是意志的客体性最低的级别——可加以更明晰的直观以外，我们不能指定建筑艺术还有其他的目的。此最低级别的客体性就是重力，内聚力，固体性，硬性；即砖石的这几个最普遍的属性，意志的这几种最原始的，最简单的，最冥顽的可见性，大自然的一些基本通奏低音。在这些以外还有光，〔不过〕光在好些方面又和这些属性相反。即令是在意志客体性的这种低级别上，我们已经看到意志的本质显出于矛盾之中；因为建筑艺术在审美方面唯一的题材实际上就是重力和固体性之间的斗争，以各种方式使这一斗争完善地，明晰地显露出来就是建筑艺术的课题。它解决这类课题〔的方法〕是切断这些不灭的力所由获致满足的最短途径，而用一种迂回的途径撑住这些力；这样就把斗争延长下去了，两种力无穷尽的〔各〕奔一趋向就可在多种方式之下看得见了。——建筑物的整个质量，如果全委之于它原来的趋向，那就只会成为整整一大块的东西，尽可能紧贴在地面上；而这里意志既显为重力，这〔块然大物〕就会不停地向地面挤去；这时固体性，〔它〕也是意志的客体性，却在抵抗着。然而正是这一倾向，这一冲劲，建筑艺术就不许它有直接满足而只许以间接的满足，通过迂回曲折的满足。譬如说横梁就只有借助于直柱才〔间接地〕落到地面上；圆顶则必须自己负载自己，并且只有借一些桩子才能满足它指向地球的冲劲；如此等等。然而正是在这被强制的间接途径上，正是由于这种阻碍，隐藏于顽石中的那些〔自然〕力才得以最明晰地，多样化地显露出来；〔除此以外，〕建筑术也就不能再有什么纯艺术的目的了。因此，一个建筑物的美，无论怎么说都完整地在它每一部分一目了然的目的性中，〔然而〕这不是为了外在的，符合人的意志的目的（这种工程是属于应用建筑的），而是直接为了全部结构的稳固；对于这全部结构，每一部分的位置，尺寸和形状都必须有〔牵一发而动全身〕这样的一种必然关系，即是说如其可能的话，抽掉任何一部分，则全部必然要坍塌。这是因为唯有每一部分所承载的恰是它所能胜任的，每一部分又恰好是在它必需的地方，必需的程度上被支撑起来，然后在构成顽石的生命或其意志表现的固体性和重力之间的那一相反作用，那一斗争才发展到最完整的可见性，意志客体性的最低级别才鲜明地显露出来。同样，每一部分的形态也必须由其目的和它对于全体的关系，而不是由人任意来规定。圆柱是最简单

的，只是由目的规定的一种支柱的形式。扭成曲折的柱子是庸俗无味的。四方桩有时虽然容易做些，事实上却不如圆柱的那么简单。同样，飞檐、托梁、拱顶、圆顶的形式也完全是由它们的直接目的规定的，而这目的也就自然说明了这些形式。柱端等处的雕饰已属于雕刻而不属于建筑范围了，这既是附加的装饰，是可有可无的。——根据这里所说的，对于一座建筑物如果要获得理解和美感的享受，就不可避免地要在重量、固体性、内聚力〔几方面〕对于〔建筑〕材料有一直接的直观认识，如果〔有人〕透露消息说这建筑材料是浮石，那就会立刻减少我们对于这建筑物的欣赏；因为这样一来，这个建筑物就像是一种假屋似的。如果我们原来假定是麻石建筑，却有消息说这只是木头的，这消息几乎也会产生同样的效果；因为在木质房屋中那些自然力的表出既然要微弱得多，这就把固体性和重力的关系，从而〔建筑物〕所有一切部分的意义和必然性都改变了更动了。所以以木材为材料尽管也可有各种形式，却不能成为艺术的建筑，而这一点是完全只能由我们的理论得到说明的。可是如果竟至于有人对我们说，有一座建筑物，看起来使我们爱好，却完全是由一些不同的材料建成的，材料的重量和耐性至不齐一，但又非肉眼所能分辨；那么，这整个建筑物就会因此而无法欣赏，正如用一种我们不懂的文字写成的一首诗一样。这一切正是证明了建筑艺术的作用不仅只是数学的，而且也是动力学的；还证明了通过这一艺术而使我们欣赏的不仅是形式和匀整性，反而更应该是大自然的那些基本力，那些原始的理念，意志客体性那些最低的级别。——建筑物及其各部分的规则性一面是由每一环节对于全部结构的直接目的性带来的，一面又有使全面的概览和理解更为容易的功用，最后这些规则的图形，由于它们显露了空间之为空间的规律性，还有助于美观。但是这一切都只有次要的价值和必然性，而绝不是主要的东西，须知即令匀整性也并不是万不可少的要求，就是废墟也是美的呢。

建筑艺术的作品对于光还有一种很特殊的关系；这些作品在充分的阳光中，以蔚蓝的天空为背景，便可获得双重的美；而在月亮之下又表现出完全另一种效果。因此在营造一座建筑艺术上的作品时，总要特别顾虑到光线的效果和坐落的方向才好。这一切一切的根据固然大部分是在于只有明朗的，强烈的照明才能使〔建筑物的〕一切部分

及其关系看得充分明白；不过此外我还认为建筑艺术注定要显露的自然是重力和固体性，同时也还有与这两者相反的光的本质。即是说在光被那巨大的，不得透视的，界限明晰和形态复杂的庞然大物所吸收，所阻挡，所反射的时候，光得以最纯洁地，最明晰地展出其本性和一些属性而使鉴赏者大受其赐；因为光，作为最完美的直观认识方式的条件和客观方面的对应物，是事物中最可喜爱的东西。

因为由于建筑艺术而进于明晰直观的这些理念是意志客体性最低的一些级别，从而建筑艺术展出于我们之前的东西，它的客观意义也就相对地微小；所以〔人们〕在看到一个美丽的，适当照明了的建筑物时，欣赏的享受与其说是在于把握了理念，毋宁说是在理念的，随把握理念而起的主观对应物方面，即是说欣赏的享受主要是在于鉴赏者在看到建筑物时，摆脱了为意志服务的，服从根据律的个体的认识方式而上升为纯粹的，不带意志的"认识"的主体了；也即是在纯粹的，从欲求和个性的一切痛苦解放出来的观赏本身中。——就这一点说，那么和建筑对立的那一极端，各种艺术排成系列的另一极端就是戏剧了；戏剧〔能〕使那些最重要的理念进入认识的领域，因此在戏剧的欣赏中客观的那一面就占有压倒的优势了。

建筑艺术和造型艺术，和文艺的区别乃在于建筑所提供的不是实物的拟态，而是实物自身。和造型艺术，文艺不一样，建筑艺术不是复制那被认识了的理念。在复制中是艺术家把自己的眼睛借给观众；在建筑上艺术家只是把客体对象好好的摆在观众之前，在他使那实际的个别客体明晰地，完整地表出其本质时，得以使观众更容易把握理念。

建筑艺术的作品，和艺术的其他作品一样，很少是纯粹为了审美的目的而完成的。审美的目的反而是附属于其他的，与艺术不相干的实用目的之下的；所以建筑艺术家的大功就在于审美的目的尽管从属于不相干的目的，仍能贯彻，达成审美的目的，而这是由于他能够巧妙地，用多种的方式使审美的目的配合每一实用目的，能够正确地判断哪一种建筑艺术的美适宜于用在庙宇上，哪一种适宜于宫殿，哪一种适宜于武器陈列馆等等。严酷的气候越是加强了满足〔特殊〕需要

的要求，功用的要求，越是呆板地规定了这些要求，越是不容更改地指定了这些要求，那么，美在建筑艺术中也越少活动的余地。在印度、埃及、希腊和罗马的温带气候，那儿生活上必须提出的要求就减少了些，规定也要松一些，建筑艺术就可以最自由地追求审美的目的了。在北欧的天空下，建筑艺术的审美目的就要大受委屈；这里的要求是鸽笼式的房子，尖顶的阁塔，建筑艺术既然只能在很窄狭的范围内展出其特有的美，就更加要借重雕刻的装饰作为代用品了，这是我们在哥特式艺术建筑物上所看到的。

建筑艺术在这种情况之下，虽有必然性和功利性〔两方面〕的要求而不得不受到很大的限制，然而在另一方面这些要求和限制又大大地帮助了它；因为建筑如果不同时又是一种有实利有必要的工艺而在人类营为中有着一个巩固和光荣的地位，那么，以其工程的浩大和经费的庞大而艺术效用的范围又如此窄狭，它就根本不可能作为纯粹的艺术而保存到今天了。还有一种艺术虽就审美观点说完全可以和建筑艺术并列，然而因为缺乏上述那些实用方面的意味，我们就不能把这种艺术和建筑艺术列为姊妹艺术；我的意思是指风景美的水利工程。原来在建筑艺术上，重力的理念是和固体性连带出现的；而在风景美的水利工程中，重力的理念则是和液体性，也就是和形状不定性、流动性、透明性为伍的；两种艺术都是为同一理念服务的。有从悬岩之上倾注的巨流，咆哮汹涌，有飞溅着的瀑布，静穆幽闲，有水柱般高耸的喷泉和明镜般的湖水〔等等〕，其显示沉重液体物质的理念恰和建筑物显露固体物质的理念是一样的。但风景的水利工程不能从实用的水利工程方面获得支援；因为两种水利工程的目的一般是冰炭不相容的，只在例外的场合可以合而为一，罗马的特莱维人工瀑布即其一例。[25]

---

[1] 第二卷第三十五章是补充这里的。

§44

上面两种艺术为意志客体性的那些最低级别所作的，在一定范围内也就是审美的园艺学为植物界的较高级别所作的。一块地方的风景美大部分有赖于聚集在这里的自然对象丰富多彩，然后又在于这些对象各自有醒目的分类，分明不紊，然而又表出适当的互相配合和交替的变化。园艺的美所致力的就是这两个条件，然而园艺远不如建筑艺术那样能够掌握自己的材料，因此园艺的效果就很有限了。园艺所展出的美几乎全是属于自然所有的，园艺本身在自然上面增加的部分却很少。并且在另一方面，如果天公不作美，园艺就没有多少办法了；如果自然不留情而是帮倒忙的话，园艺的成就也就微不足道了。

植物界没有艺术的媒介也到处可供欣赏，不过就其为艺术的对象说，则主要的是风景画的对象。和植物界同在这一领域的还有其余一切无知的自然界。——在静物写生中和画出的单纯建筑物、废墟、教堂内部等场合，欣赏的主观方面是主导的，即是说我们在这上面的怡悦主要的不直接在于把握了展出的理念，而更是在于把握理念的主观对应物，在于纯粹而无意志的认识；因为在画家让我们借助于他的眼睛而看到事物的时候，我们在这时对于那隽永的心神之宁静和意志的完全沉默就会同时获得一种同感和余味；而这是为了〔我们〕把〔自己的〕认识完全浸沉到那些无生的对象中去，为了以这样的爱好——在这里也就是以高度的客观性——来领会事物所不可少的。真正风景画的效果总的说起来固然也属于这一类型，不过由于所展出的理念已是意志客体性的较高级别，这些理念的意义就丰富得多，表现力也强得多；所以美感的客观方面就要更突出些而同主观的方面平衡了。这里纯粹的认识自身已不完全是主要的了，而是被认识了的理念，作为表象的世界在意志客体化更显著的级别上〔在那儿〕以同等的力量起作用。

可是动物画和动物雕刻又展出一个高得多的级别。从古代遗留下来的动物雕刻还相当多，譬如马，在维尼斯的马山、厄尔琴的浮雕上都有；在佛洛仑斯还有铜马和大理石的马；这里又有古代的野猪，嗥着的狼；此外在维尼斯的兵器展览馆还有雕刻的狮子像，在梵蒂冈还有整个一厅子大半都是古代的动物〔雕刻〕；不胜枚举。在这些作品上，美感的客观方面和主观方面相比就已占有断然的上风了。这里认识理念的主体已把自己的意志镇压下去了，可是已有了主体的这种宁静——在任何鉴赏都是这样——，但鉴赏者并不感到这宁静的效果，因为我们的心情〔在鉴赏时〕已被我们面前展示出来的那意志的不安和激动所占据了。出现于我们眼前的就是构成我们本质的那一欲求，但这欲求在〔雕刻的〕形态中的显现不同于在我们之中的显现，不是由思考主宰节制的，而是在粗线条中以一种近乎离奇不经和粗犷凶顽的明显性表出的；不过好在也并无伪装，是天真的、坦白的，无所掩饰的，我们对于动物发生兴趣就正在于这一点。在画出植物的时候就已显出了种族的特征，不过还只是在形状中显出罢了；在动物〔雕刻〕则特征就要明显得多，并且不仅在形态中显出，而是在行动、姿势、体态中显出，不过总还只是种类的特征而不是个性的特征。——对于较高级别的理念之认识，我们在绘画中通过别人的媒介而接受的那些认识，是我们在欣赏植物和观察动物时也能直接获得的，并且如果是动物，就应该在它们不受拘束，自然而舒展的时候进行观察。客观地观察它们丰富多彩、稀奇美妙的形态和举止行动是从大自然听取富有教育意义的一课，是认出了真正的“事物的标记”。[26] 我们在这些标记中看到意志显露的各种程度和方式，而在一切生物中又只是同一个意志，这意志所欲求的也到处是同一个东西，亦即变化如此无穷，形态如此各异而把自己客观化为生命，为实际存在的东西；〔同时〕，所有这些形态又都是对不同的外在条件的一些适应，可比拟于同一主旋律的许多变调。如果我们要给观赏者，为了〔他的〕反省思维，而用一句话来传达〔我们〕对于动植物的内在本质所获得的理解，那么，我们最好就用常出现于印度神圣典籍中叫做摩诃发古亚，即大咒语的梵文公式：“塔特，都阿门，阿西，”意即：“凡此有情，无非即汝。”

[1] 耶各白·丕姆（Jakob Böhm）在他《事物的标记》那本书第一章第15、16、17各节中说："并且自然中没有一物。不把它的内在形态显露于外的：因为内在的总是挣扎着向外显出……每一事物都有它显现的一条出路。……每一物都是从它的特性作出表示，总是把自己显露和呈现出来，这就是自然的语言。……因为每一物都显露了它的母亲，把本质和意志 给予形态的就是这母亲 。"

§45

最后直接地、直观地把这种理念，即意志可以在其中达到最高度客体化的理念表达出来乃是故事画和〔人像〕雕刻的巨大课题。在这里欣赏的客观方面绝对占着上风，而那主观的方面则已引退到后台去了。此外要注意的是还在比这低一级的级别上，在画动物时，特征和美完全是一回事；最能表出特征的狮，狼，马，绵羊，犍牛也总是最美的。这里的理由是动物只有族类特征而没有个别的特征。〔艺术〕在表达人的时候，族类特征可就和个体特征分开了；前者现在叫做美（完全在客观意义上），后者保留"特征"或"表情"的名称。于是就产生了新的困难，亦即如何将两者同时在同一个体中完善的表达出来〔的问题〕。

人的美 是一种客观的表现，这种表现标志着意志在其可被认识的最高级别上，最完美的客体化上，根本是人的理念完全表出于直观看得到的形式中。在这里尽管是美的客观方面如此突出，然而那主观方面依然是这客观方面永久的伴当。并且正因为没有一个对象能够像美人的容貌和身段那样迅速地把我们移入审美的直观，在一看到这种容貌和身段时，我们立刻就为一种说不出的快感所控制，使我们超然于我们自己，超然于一切使我们痛苦的事物之上；所以这种情况的可能就仅仅在于意志可加以最明晰，最纯洁的认识的可能性也〔能〕最轻易地，最迅速地把我们移入纯粹的认识状态；在这状态中，只要纯粹的美感还在，我们的人格，我们的欲求及其经常的痛苦就都消失了。所以歌德说："谁要是看到人的美，就没有邪恶的东西能够触犯他；他觉得自己和自己，自己和宇宙都协调一致了。"——至于自然〔如何〕成功地〔产生了〕一个美的人体形象，我们必须这样来说明：即是说当意志在这最高级别上把自己客体化于一个个体中时，由于幸运的情况和自己的力量〔它〕完全战胜了一切障碍和阻力。较低级别的意志现象常使这些障碍与阻力和意志作对，——各种自然力就属于这类现

象——，意志总是必须先从这些阻力手里夺取并赢得那本属于一切现象的物质。再进一步说，在较高级别上的意志现象在其形式上总是有多种多样的。一株树已经是无数重复着的，成长着的纤维的一个有系统的组合体。这种组合到愈高的级别愈是有增无已，而人体就是极不相同的部分组成的最复杂的系统；其中每一部分都有着一个从属于整体的，然而又是独特的生命。至于所有这些部分又恰好是在适当的方式下从属于整体，在适当的方式下互相配合，为了整体的表出而和谐地同谋协力，不多出一点，也不委曲一点；——这一切就是这样一些罕有的条件，就是说它的后果就是美，就是完全刻画出来的种性。——大自然是这样，然则艺术又是怎样呢？人们的意见是：〔艺术是〕以模仿自然〔来创造美的〕。——但是如果艺术家不是在经验之前 就预期着美，要他从哪里去识别在自然中已成功了的，为我们要去模仿的事物呢？又如何从那些未成功的作品中去找这些已成功的呢？大自然又曾经创造过所有一切部位都十全十美的人吗？——于是人们又曾认为艺术家应该把分散在许多人身上的，各个不同的美的部位搜集拢来，凑成一个美的整体，——〔这是〕一种颠倒的未经思考的意见。因为这里又要问艺术家从哪里识别恰好这一形式是美的而那一形式又不美呢？——我们不是已看到那些古代德国画家模仿自然吗？然而在美〔的领域〕内他们又走了多远呢？请看他们的裸体画像罢！——纯粹从后验和只是从经验出发，根本不可能认识美，美的认识总是，至少部分地是先验的，不过完全是另一类型的先验认识，不同于我们先验意识着的根据律各形态。这些形态只管得着现象作为现象论，它们的普遍形式以及这些形式如何根本就是认识的可能性的基础，只管得着现象的普遍的无例外的如何 ，譬如数学和纯粹自然科学就是从这种认识出发的。另外这一种先验的认识方式，使美的表出有可能的认识方式，则与此相反，不是管现象的形式而是管〔现象的〕内容，不是管如何 显现，而是管显现的是什么 。如果我们看到人〔体〕的美，我们都能认识这种美；但是在真正的艺术家，他认识这种美竟如此明晰，以致他表达出来的美乃是他从来未曾实际看到过的美，〔我们看到的美〕在他的表达中已超过了自然。而这所以可能又仅仅是由于意志——它的恰如其分的客体化，在其最高级别上，要在这里来判断，来发现——就是我们自己 。仅仅是由于这一点，事实上我们才能对于自然（自然也就是构成我们自己的本质的意志）努力要

表现的东西有一种预期。在真正的天才，这种预期是和高度的观照力相伴的，即是说当他在个别事物中认识到该事物的理念 时，就好像大自然的一句话 还只说出一半 ，他就已经体会了 。并且把自然结结巴巴未说清的话爽朗的说出来了。他把形式的美，在大自然尝试过千百次而失败之后，雕刻在坚硬的大理石上。把它放在大自然的面前好像是在喊应大自然："这就是你本来想要说的！"而从内行的鉴赏家那边来的回声是："是，这就是了！"——只有这样，天才的希腊人才能发现人类体形的原始典型，才能确立这典型为〔人体〕雕刻这一艺术的教规。我们所有的人也只有借助于这样的预期，才可能在大自然在个别事物中真正成功了的地方认识到美。这个"预期"就是理想的典型 。只要理念，至少有一半是先验地认识了的，并且在作为这种理念从先验方面来补充大自然后验地提供出来的东西，从而对于艺术具有实践的意义时，理念也就是理想的典型。艺术家对于美所以有这种先验的预期以及鉴赏家对于美所以有后验的赞赏，这种可能性就在于艺术家和鉴赏家他们自己就是大自然自在的本身，就是把自己客体化的意志。正如恩披陀克勒斯所说，同类的只能为同类的所认识；所以只有大自然能理解他自己，只有大自然才会根究它自己，那么，精神也只为精神所理解。 [27]

认为希腊人所以找到已成定论的，人体美的理想典型完全是由于经验而来，是由于搜集各个不同的美的部分，这里裸露一个膝盖，留心一下，那里裸露一只膀子，又注意一下而来的错误见解 [28] ，还在文艺方面有着完全与此雷同的见解，亦即这样一种看法，譬如说莎士比亚剧本中那么多复杂的，那样有真实性的，那么用心处理的，那么精心刻画出来的人物都是他从他自己的生活经验里留心看出来，然后加以复制而写出来的。这种看法的不可能和荒谬已没有分析的必要。显然的是一个天才，犹如他只是由于对于美有一种拟想的预期才创造造型艺术的作品一样，他在文艺上的创作也是由于对人物特征先有这样的预期；然而这两种创作都需要经验作为一种蓝本，唯有在这蓝本上，那先验模糊地意识着的东西才能引出来变为完全明晰〔的东西〕，这然后才出现了从容创作的可能性。

上面已经把人的美解释为意志的最完美的客体化，在其可以被认识的最高一级别上的客体化。这种美是由形式表达出来的，而这形式又只在空间中，和时间没有什么必然的关系，不像运动是有这么一种关系的。单就这一点，我们可以说意志由于单纯的空间现象而有恰如其分的客体化便是客观意义上的美。植物，除了单是意志的这种空间现象之外，再不是别的什么，因为要表现出植物的本质无需运动，从而也无需时间关系（撇开植物的发育不谈）；单是植物的形态已表出了它全部的本质，已把它的本质揭露出来了。可是在动物和人，要完全显露正在它们身上显现出来的意志就还需要一系列的动作；由于动作，在它们身上的现象就获得了对时间的直接关系。这些都是在上一篇里阐述过了的，却由于下面的这一点又和我们目前的考察挂上了钩。如意志的纯空间现象能够在每一固定的级别上使意志完美地或不完美地客体化，——这就正是构成美或丑的东西——，意志在时间上的客体化，亦即行为，并且是直接的行为，也就是〔身体的〕动作，也能纯洁地、完美地契合在动作中客体化了的意志，没有外来的掺杂物，没有多余的或不足的地方，而恰好只是表出每次一定的意志活动；——也可以和这一切相反〔，即或有余或不足等等〕。在前一情况，动作的完成是有仪态 的，在后一情况则没有。所以犹如根本就是意志通过它纯空间的现象而有的相应表出，那么，与此相似，仪态 就是通过它在时间上的现象而有的相应表出，也即是每一意志活动通过使意志得以客体化的举动和姿势而有的完全正确的、相称的表示。动作和姿势既以身体为前提，所以文克尔曼 [29] 的说法很对很中肯，他说："优雅是行为的人和行为之间一种特殊的关系。"（《全集》第一卷第258页）结果自然是：我们固然可说植物有美，但不能说植物有优雅；如果要这样说，也只能是拟人的意义。动物和人则两者兼而有之。根据上面所说的，有优雅就在于每一动作和姿势都是在最轻松、最相称和最安详的方式之下完成的，也就是纯粹符合动作的意图，符合意志活动的表现，没有多余，多余就是违反目的的、无意义的举措或蹩扭难看的姿势；没有不足，不足就是呆板僵硬的表现。优雅以所有一切肢体的匀称，端正谐和的体形为先决条件，因为只有借助于这些，在一切姿势和动作中才可能有完全的轻松的意味和显而易见的目的性。所以优雅绝不可能没有一定程度的体型美。优雅和体型美两者俱备而又统一起来便是意志在客体化的最高级别上的最明晰的显现。

如前面已提到过的，使人突出的标志是人的族类特征和个人特征各自分离，以致每人，如在前一篇里已说过的，在一定限度内都表现出一种特殊的理念。因此，以表出人的理念为目的的各种艺术，除了作为族类的特征的美以外，还要以个人特征为任务。个人特征最好就叫做性格 。然而表出性格又只能在这样一个范围内，即是说不能把性格看作什么偶然的，绝对专属于这么一个人的个体的东西，而是要把性格看作人的理念恰好在这一个个体中特别突出的一个方面，这样性格的描写才有助于显出人的理念。于是性格，作为性格说，固然是个别的，却仍然要按理想的典型来把握，来描写，也即是说根本要就人的理念（性格以它的方式助成人的理念的客体化）来突出性格的特殊意义。在此以外，这一描写也是一个人，作为个别人的肖像、复制，包括一切偶然的东西。并且即令是肖像，正如文克尔曼所说，也应该是个体〔最〕理想的典型。

应作为理想的典型来体会的那种性格 ，亦即人的理念某一特殊方面的突出，它之所以显为可见的，一面是由于不变的相貌和体型；一面是由于情过境迁的感触和热情，由于"知"和"意"的相互影响，而这一切又都是在面部表情和举止行动中表现出来的。个体既然总是属于人类的，在另一方面人性又总是在个体中并且是包括个体特有的典型的意味而显露出来的；所以既不可以以性格来取消美，也不可以以美来取消性格；因为以个体特征来取消族类特征便是漫画，而以族类特征取消个体特征，结果又会〔空洞〕无意义。因此，以美为宗旨的艺术表现——主要的是雕刻——总还是以个别性格在某些方面把这种美（即族类特征）加以修正和限制，总要在突出人的理念的某一方面时在一定的，个别的方式下表出人的理念；这是因为人的个体作为个体说，在一定程度上都有一个特有的理念〔这么一种〕尊严，而就人的理念说，最重要的正是把它自己表出于有特殊重要意味的个体中。所以我们常在古代作品中看到他们清晰地体会到的美不是用一个，而是用好多带有不同特性的形象来表出的，等于总是从一个不同的方面来体会的，从而阿颇罗表出的是一个样儿，〔酒神〕巴库斯又是一个样儿，〔大力神〕赫库勒斯又是一个样儿，〔青年美典型的〕安迪诺奥斯又是一个样儿。并且特殊性格的方面对于美还有限制的作用，这种性格方面甚至可以出现为丑，如大醉之后的〔酒鬼〕席仑，如森林神

浮恩等等。如果性格方面竟至于真正取消了族类特征，也就是到了不自然的程度，那就会成为漫画。——但和美相比，优雅更不能受到性格方面的侵蚀。不管性格的表出要求哪种姿态和举动，这种姿态和举动务必以同本人最相称的、最合目的的、最轻便的方式来完成。这一点不仅是雕刻家和画家，而且也是每一个优秀的演员要遵守的，否则这里也会由于姿势不正，举动蹩扭而产生漫画式的形象。

在雕刻中，美的仪态依然是主要的。在感触中，激情中，知和意的相互影响中出现的精神特征是只能由面部表情和姿态表现出来的，〔所以〕精神特征最好是绘画 的题材。原来眼神〔的表出〕和色彩〔的运用〕都在雕刻的范围之外，这两种手法固然很可以助长美，对于性格〔的表现〕则更不可少。此外，美对于从几个观点出发的鉴赏就会有更完整的展出；与此相反，如果是表情，是性格，从一个 观点出发也能完全被掌握。

因为美显然是雕刻的主要目的，所以勒辛 曾企图以惊呼和美两不相容来解释拉奥孔不惊呼。 这个对象既已成为勒辛自己一部书的主题或至少是该书的转折点，并且在他以前以后还有那么多著述讨论这一对象，那么，请容许我在这里作为插曲似的说出我对这事的意见，虽然这样一种个别的讨论本不应属于我们的考察范围之内，因为我们的考察一贯是以“普遍”为宗旨的。

---

[1] 最后这一句是黑尔维修斯（Helvetius）的名言il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit的德译，这在本书第一版我还无须加以注明。可是自此以后，由于黑格尔那种狗屁智慧的蒙昧影响，时代竟如此堕落，变得如此粗犷，以致可能有人乱想，认为这里也是影射着“精神和自然”的对立，因此我才被迫采取防御措施，不让人将这种庸俗的诡辩诬栽在我身上。

[2] 尽管是由克森诺风（Xenopbon苏格拉底的弟子）〔口中〕的苏格拉底说出来的（斯多帕阿斯：《古希腊箴言集锦》Floril，第二卷第384页）。

[3] Winckelmann（1717—1768），著有《古代艺术史》，是德国研究古代艺术的创始人。

§46

至于拉奥孔在享有盛名的那一群雕刻形象中并不是在惊呼，那是显然的。那么，这一点所以一般总是使人一再感到讶异，自然是由于我们设想自己在拉奥孔的地位必然要惊呼；并且人的本能也会要这样做，因为〔他那时〕既有剧烈的生理上的痛苦和突然发生的、肉体上极大的恐惧，而可能使人沉默忍受下来的一切反省思维，这时已全被排挤在意识之外，〔那么，〕自然的本能就会发为惊呼，既以表示痛苦和恐惧，又以呼救而骇退来袭击的敌人。文克尔曼虽已发现〔拉奥孔〕没有惊呼的表情，但是在他企图为〔创造这作品的〕艺术家辩护时，他竟把拉奥孔说成为一个斯多噶派了，认为拉奥孔矜持自己的尊严，不屑于随自然的本能而惊呼，反而要在其痛苦之上再加上无补于事的抑制，咬牙忍住了痛苦的表情。因此文克尔曼在拉奥孔身上看见的是"一个伟大人物的经得起考验的精神，和极度的惨痛搏斗而企图抑制自己痛苦的表情，把痛苦隐藏于内心。他不像维琪尔[30]〔诗中的拉奥孔〕那样冲口惊呼，而只是发出剧痛的叹息"如此等等（《〔文克尔曼〕全集》第七卷第98页。——讨论此事更详细的是〔同书〕第六卷第104页及随后几页）。勒辛在他的《拉奥孔》中就批评了文克尔曼的这个见解并以上面指出的意见修正了这个见解。勒辛以纯粹美学的理由代替了心理学的理由，认为美，认为古代艺术的原则，不容许有惊呼这种表情。他还加上了另外一个论点，说一种静态的艺术作品不容表现一种飘忽不定，不能经久的状态；〔然而〕这个论点却有数以百计的优美雕像的例子证明了它的反面，这些雕像都是在变化不定的运动中，譬如在舞蹈、搏斗、追逐等等中捉住了的形象。歌德在他论拉奥孔的那篇文章中——该文是文艺杂志《庙堂》的创刊词（第8页）——甚至以为选择运动中这倏忽的一瞬恰好是必要的。——在我们今天，希几特 （《时代之神》1797年第十期）在把一切归结于表情的最高真实性时是这样解决问题的，他说拉奥孔所以不惊呼，是因为

他在窒息中即将死亡，已不能惊呼了。最后，费诺（《罗马研究》第一卷第426页及其后几页）把所有这三种意见都评述了，比较了，然而他自己却没补充什么新的东西，而只是折衷调和那三种意见而已。

我不禁觉得奇怪，〔为什么〕这样深思明辨的人们要辛苦地从老远去找一些不充分的理由，要抓一些心理学的、生理学的论据来解释这回事；〔其实〕这件事的理由就近在眼前，并且对于没有成见的人也是显然的理由；——尤其可怪的是勒辛已那么接近正确的解释，却还是没有得到真正的要领。

在未作任何心理学的和生理学的研究之前，究竟拉奥孔在他那地位会不会惊呼这个问题——附带地说我是完全站在肯定的一面——；首先应就这群雕刻形象自身来作决定，即是说在这群形象中不得把惊呼表达出来唯一的理由就是因为表示惊呼〔的艺术手法〕完全在雕刻的领域之外。人们不可能从大理石中塑造一个惊呼着的拉奥孔，而只能雕出一个张着嘴的，欲呼不能的拉奥孔，一个声音在喉头就停住了的拉奥孔。惊呼的本质，从而惊呼对于观众的效果也完全只在于〔惊呼〕之声，而不在于张开嘴。张开嘴这必然和惊呼相伴的现象，必须先有由于张嘴而发出的声音为动机才可理解；这然后作为这一行为的特征，张嘴才是可以容许的，甚至是必要的，虽然这已有损于〔作品的〕美了。可是造型艺术自身对于惊呼的表现完全是外行，是不可能的。要在造型艺术中表出用以惊呼的手段，那种勉强的，破坏一切面容轮廓和其余表情的手段，也就是表出嘴的张开，那可真是不智已极；因为即令人们这样做了，也不过是把这种附带地还要要求许多牺牲的手段摆到眼前而已，而这手段的目的，惊呼本身，和惊呼对于〔我们〕情绪的作用却依然付之缺如。何况还不仅是付之缺如而已，当人们这样做时，无非是塑出每当努力而终于无效的可怜相；直可比拟于一个更夫，在他睡熟之后，促狭鬼为了取乐用蜡塞住了〔他的〕牛角，然后大叫失火以惊醒他时，徒然使劲而吹不响牛角的可怜相。——与此相反，如果是在叙述的或表演的艺术范围内表出惊呼〔的神情〕，那又完全是可以容许的，因为这样做有助于〔艺术的〕真实性，这真实性也就是理念的完整表现。在文艺中就是这样，——文艺要求读者想象力〔的合作〕以使它所描写的更有直观的形象性——，

因此在维琪尔〔诗中〕的拉奥孔就像公牛在着了一斧又挣脱捆索时那样狂叫；因此荷马（《伊利亚德》XX，第48—53页）也让战神马儿斯和智慧之神闵涅华发出十分可怕的叫声，然而这既无损于他们神的尊严，也无损于他们天神的美。在戏剧艺术中也是这样，在舞台上的拉奥孔简直不得不惊呼。索福克勒斯也让菲洛克德特呼痛，在古代的舞台上〔这个人物登场时〕大抵也真是呼号过的。我记得一个完全相似的情况，在伦敦我看见过著名演员肯帕尔 在译自德国的《皮查洛》这个剧本中扮演美国人洛拉。洛拉是一个野蛮人但品德高尚，然而在他受伤之后，他高声剧烈地大叫，这在剧情上的效果很大很好，因为这最足以表示人物的性格，大有助于〔艺术的〕真实性。——相反，一个画出来的或石雕的没有声音的呼号者，那就比画出来的音乐还要可笑。 在歌德的《庙堂》杂志里已对此指斥过，因为〔在造型艺术中〕呼号比音乐更有损于其他的一些表情和〔整个的〕美；〔在这里〕音乐大抵只是使手和臂有所操作，还可看作标志其人的性格的行动；并且只要不要求身体的剧烈运动或歪嘴缩腮，还可画得十分像样，例如弹风琴的圣女车栖利亚，罗马斯希阿拉画廊里拉菲尔的"提琴演奏者"等等。——所以说，由于艺术各有疆界而不能以惊呼来表现拉奥孔的痛苦，那么，那位艺术家就得使出一切其他的手法来表现拉奥孔的痛苦了。正如文克尔曼的大笔所描写的，那位艺术家是十全十美地作到了这一点；而人们只要撇开文克尔曼赋予拉奥孔以斯多噶派思想意识的渲染，文克尔曼杰出的描写仍可保有它充分的价值和真实性。 [31]

---

[1] Virgil（公元前70—19），罗马诗人，著有民族史诗Äneis等。

[2] 这一插曲在第二卷第三十六章也有补充。

§47

因为在仪态之外还有“美”是〔人体〕雕刻的主要课题，所以雕刻喜欢裸体，只在衣着并不隐蔽身段时，〔才〕可以容许衣着。雕刻利用艺术上的褶裙不是用以隐蔽，而是用以间接地表现身段。这种表现手法要求悟性作出很大的努力，因为悟性只是由于直接显出的效果，由于衣裙的褶皱就要直观地看到这褶皱的原因，看到身段。那么，褶裙之于雕刻，在一定限度内，正就是缩影之于绘画。两者都是示意，但不是象征的，而是这样一种示意，即在其成功时就会强制悟性把只是示意的地方当作和盘托出的来看。

这里请容许我附带地插入一个有关语文艺术的比喻。即是说少穿衣服或完全不穿衣服最有利于欣赏美的身段，所以一个很美的人，如果他既有审美的趣味，又可按趣味而行事的话，他最喜欢的就会是少穿衣服，最好是几乎是全裸着身子过日子，仅仅和希腊人一样着那么一点儿衣服；——与此相同，每一个心灵优美而思想丰富的人，在他一有任何可能就争取把自己的思想传达于别人，以便由此而减轻他在此尘世中必然要感到的寂寞时，也会经常只用最自然的，最不兜圈子的，最简易的方式来表达自己〔的思想〕。反过来，思想贫乏，心智混乱，怪癖成性的人就会拿些牵强附会的词句，晦涩难解的成语来装饰自己，以便用艰难而华丽的辞藻为〔他自己〕细微渺小的，庸碌通俗的思想藏拙。这就像那个并无俊美的威仪而企图以服饰补偿这一缺点的人一样，要以极不驯雅的打扮，如金银丝绦、羽毛、卷发、高垫的肩袖和鹤氅来遮盖他本人的委琐丑陋。有些作者，在人们强迫他改作他〔写得〕那么堂皇而晦涩的著作，〔以符合〕书中渺小的、一览无余的内容时，就会和一个人在要他光着身子走路时一样的难为情。

§48

故事画 在美和优雅之外，还要以〔人物〕性格为主要对象。这根本就要理解为在意志客体化的最高级别上来表出意志。在这最高级别上，个体作为人的理念在某一特殊方面的突出，已有它特殊的意味。并且这种意味不单是在形体上就可认识到的，而是要由于在面部表情和姿态上看得出的各种各样的行为，以及促成这行为，与这行为并存，由于认识和欲求带来的影响才能够认识到。人的理念既然要在这样的范围内来表出，那么，人的理念在多方面的开展就必须通过有特殊意味的个体使我们亲眼得见，而这些带有特殊意味的个体又只能通过多种多样的背景，故事和行为才能使他们显而易见。故事画用以解决这些无数任务的方法就是把各种生活的情景，不分意义的大小，〔一一〕摆在〔我们〕眼前。既没有一个个体，也没有一种行为能够是毫无意义的。人的理念是在这一切个体一切行为中，通过这一切个体一切行为逐渐逐渐展开的。因此，绝对没有一种生活过程是可以排斥于绘画之外的。所以如果人们〔先入为主地〕只承认世界史上的大事或圣经上的故事有重大意义；对于荷兰派的画家则只看重他们的技巧方面而在其他方面轻视他们，以为他们大抵只写出一些日常生活中的对象罢了，那是对于这些优秀的画家太不公允了。人们首先就该考虑一下，一个行为的内在意义和它的外在意义是完全不同的。两者也每每各自分别出现〔，不相为谋〕。外在的意义是就一个行为对于实际世界的，在实际世界中的后果来说的重要性，所以是按根据律〔来决定〕的。内在的意义是〔我们〕对于人的理念体会的深刻。这种体会由于凭借按目的而配置妥当的情况，让那些表现明确而坚定的个性展出它们的特性因而揭露了人的理念不常见的那些方面，就显示了人的理念。在艺术里有地位的只是内在意义，外在意义则在历史上有地位。两者完全各自独立，可以合并出现，但也可以分别单独出现。在历史上极为重大的一种行为在内在意义上很可能是平凡而庸俗的行

为。相反，日常生活中的〔任何〕一幕，如果个体的人以及人的作为，人的欲求，直到最隐蔽的细微末节都能够在这一幕中毫发毕露，也可能有很大的内在意义。又外在意义尽可极不相同，而内在意义仍可相同或无非是同一个意义；例如：或是内阁大臣们在地图上为争夺土地和臣民而相持不下，或是农民们在小酒店里用纸牌和骰子互赌输赢而拌嘴，这在内在意义上说，并没有什么不同；正如人们下棋，不管棋子是黄金制的或木头制的，其为博弈则一。何况单是由于这一理由，构成亿万人生活内容的这些情景和事态，他们的作为和营谋，他们的困苦和欢乐就有足够的重要性作为艺术的题材；并且由于这些情景和事态的丰富多彩，一定也能提供足够的材料以展出人的理念的许多方面。甚至瞬息间的过眼烟云，一经艺术掌握而固定于画面（于今称为生活素描）之上，也要激起一种轻微的，别具意义的感动；原来在一些个别的，却又能代表全体的事态中把这瞬息万变不停地改头换面的世界固定在经久不变的画面上，乃是绘画艺术的成就。由于这种成就，在绘画艺术把个别的东西提升为其族类的理念时，这一艺术好像已使时间〔的齿轮〕本身也停止转动了似的。最后，绘画上历史的、具有外在意义的题材常有这么一种缺点，即是说这种题材的意义〔有时〕恰好不能有直观的表现而必须以想当然来补充。就这一点说，我们根本就应区别一幅画的名称意义和它的实物意义；前者是外在的，但只是作为概念而具备的意义；后者是人的理念的一个方面，是由这幅画给直观显出的。例如前者是摩西被埃及的公主发现，是历史上极为重要的一个关键；而这里的实际意义，真正给直观提出的东西则相反，只是一个贵妇从浮于水上的摇篮中救出一个弃婴来，是可以常发生的一件事。在这里，单是那一套穿戴已能使一个学者认出这一回历史公案；但是穿戴服装只在名称的意义上有用处，在实物的意义上却无关重要，因为后者只认人本身，而不认〔衣服，不认〕随意拣来的形式。〔艺术〕从历史中取得的题材和从纯粹可能性取得的题材，亦即并非个别的而只能称为一般的题材相比，并没有什么突出的优点；这是因为在历史题材中真正有意义的并不是那个别的东西，不是个别事态本身，而是个别事态中普遍的东西，是由这事态表出的人的理念的一个方面。因此，在另一面，某些历史题材却也不可厚非，不过以真正艺术眼光来看这些题材则不管是画家还是鉴赏家，都绝不在乎这些题材中个别的、单一的东西，恰好是构成历史性的东西，而

是在乎题材中表现出来的普遍的东西，在乎理念。并且也只有在主题真可以表现出来，无须以“想当然”来补充的场合才可选用历史题材，否则名称意义和实物意义就会距离太远，在画面上想到的就会成为最重要的〔东西〕而有损于直观看到的〔东西〕。在舞台上（譬如在法国的悲剧里）已经不宜于使表现主题的剧情在幕后发生，如果在绘画中这样做，那就显然是大错特错了。历史的题材只在把画家圈定在一个不是按艺术的目的而是任意按其他目的选定的范围中时，才是肯定不利的。绝对不利的是这个范围缺乏画意和有意味的题材；例如说如果这个范围是一个弱小的、被隔离的、冥顽的、为教会立法所统治的，也就是被错误的妄念所支配的，为东西方当代各大民族所藐视的卑微的民族——如犹太民族——的历史。——在我们和一切古代民族之间既曾有一次民族大迁徙横亘在中间，有如过去一度的海底变化横亘在今日的和我们现在只能从化石认出其结构的两种地壳之间一样；那么，根本要算我们大不幸的是在主要成分上以过去的文化给我们的文化提供基础的民族，一不是希腊人，二不是印度人，甚至连罗马人也不是而凑巧是这些犹太人。不过尤其不幸的是十五和十六世纪中意大利的天才画家们，他们是人为地被限制在一个狭窄的圈子里在选择题材，不得不抓住各种各样的可怜虫〔作题材〕。原来新约全书，就历史的部分说，作为绘画题材的来源比旧约全书还要差劲，至于继新约全书而起的殉道者和教会传道人的历史，那更是些糟透了的东西。不过〔又不可一概而论〕在这些画中人们还得好好加以甄别，一种是那些专以犹太教和基督教的历史或神话部分为题材的画，一种是使真正的，亦即基督教的伦理精神可以直观看到的画，而所用的方法就是画出充满这种精神的人物。后一种画事实上是绘画艺术中最高的、最可敬佩的成就，也只有这一艺术中最伟大的巨匠，尤其是拉菲尔和戈内琪奥[32]——后者大体上是在其初期作品中——，才能获得这样的成功。这一类的绘画本来不能算在历史故事画之内，因为这些画大多数并不写一种事态的过程，不写什么行为，而只是把一些神圣人物凑到一起而已，往往是救世主自己，大半还在幼儿期，和他的母亲以及天使们等等。我们在他们的面部，尤其是在他们的眼神中，看到那种最圆满的“认识”的表情和反映。这不是关心个别事物，而是把握了那些理念，亦即完全把握了宇宙和人生全部本质的认识。这一认识在那些神圣人物心中回过头来影响意志的时候，就不同于别的认识，只是为

意志提供一些动机，而是相反，已成为取消一切欲求的清静剂了。从这种清静剂可以产生绝对的无欲——这是基督教和印度智慧的最内在精神——，可以产生一切欲求的放弃，意志的收敛，意志的取消，随意志的取消也可以产生最后的解脱。那些永远可钦佩的艺术大师就是这样以他们的作品直观地表出了这一最高的智慧。所以这里就是一切艺术的最高峰。艺术在意志的恰如其分的客体性中，在理念中追踪意志，通过了一切级别，从最低级别起，开始是原因，然后是刺激，最后是动机这样多方的推动意志，展开它的本质，一直到现在才终于以表示意志〔自己〕自由的自我扬弃而结束。这种自我扬弃是由一种强大的清静剂促成的，而这清静剂又是意志在最圆满地认识了它自己的本质之后获得的。[33]

---

[1] Corregio（1494—1534），意大利名画家。

[2] 要理解这一段，非以下一篇为前提不可。

§49

我们前此关于艺术的一切考察，无论在什么地方都是以这样一个真理为根据的，即是说：艺术的对象——表出这个对象就是艺术家的目的，所以对于这个对象的认识，作为〔艺术品的〕胚胎和根源，就必然要走在艺术家的作品之前了——就是柏拉图心目中的理念，而绝不是别的什么；不是个别事物，不是理性思维的和科学的对象。理念和概念在两者〔各自〕作为单位的"一"而代表实际事物的多时，固然有些共同性，然而两者的巨大区别，由于在第一篇里关于概念和在本篇里关于理念所说过的，应该是够明确够清楚的了。不过说柏拉图也明白地体会了这一区别，我是绝不主张的；反而应该说他有好些关于理念的例子，关于理念的讨论都只能适用于概念。关于这一点，我们现在将置而不论，而只走我们自己的路。足以自慰的是我们虽然这样屡次踏上了一个伟大的卓越的人物的旧路，却并不是〔一步一趋〕踏着他的足印前进，而是追求我们自己的目标。——概念是抽象的，是从推理来的。概念在其含义圈内完全是不确定的，只在范围上是确定的。概念是任何人只要有理性就得而理解和掌握的，只要通过词汇而无须其他媒介就可传达于人的，它的定义就把它说尽了。理念则相反，尽管可作概念的适当代表来下定义，却始终是直观的。并且理念虽然代表着无数的个别事物，却一贯是确定的；它绝不能被个体所认识，而只能被那超然于一切欲求，一切个性而已上升为认识的纯粹主体的人所认识；也就是说只能被天才以及那些由于提高自己的纯粹认识能力——多半是天才的作品使然——而在天才心境中的人们所获得。因此，理念不是无条件地，而只是在条件之下才可以传达于人的，因为那既被把握又在艺术作品中被复制出来的理念只按各人本身的智力水平而〔分别〕引起人们的注意。因为这一缘故，所以恰好是各种艺术中最优秀的作品，天才们最珍贵的产物，对于人类中迟钝的大多数必然永远是一部看不懂的天书。在这些作品与多数人之间隔着

一条鸿沟，大多数人不能接近这种天书，犹如平民群众不能接近王侯们的左右一样。最无风雅的人固然也把公认的杰作当作权威，但那不过是为了不暴露他们自己的低能罢了。这时他们虽口里不说，但总是准备着大肆诋毁这些杰作；一旦有人容许他相信可以这样作而不致暴露他们自己，那么，他们对于一切伟大的、优美的东西——这些东西从来不引起他们欣赏，所以正是因此而伤害了他们的自尊心——，对于这些东西的创作者既然衔恨已久，现在就可以兴高采烈的尽情发泄他们的憎恨了。原来一个人要自觉自愿地承认别人的价值，尊重别人的价值，根本就得自己有自己的价值。这是〔一个人〕尽管有功而必须谦逊的理由所在，也是〔人们〕对于〔别人的〕这一德性往往加以过誉的理由之所在。在一切姊妹德性中，唯有谦逊是每一个敢于赞扬任何一个卓越人物的人，为了化解和消除〔人们自己〕无价值的愤怒，每次都要添加在他的称颂之后的。然则谦逊不是伪装的卑躬屈节，又是什么呢？难道谦逊不是人们因为自己有优点和功绩而在这充满卑鄙嫉妒的世界里〔不得不〕用以请求那些没有任何优点和功绩的人们加以原谅的手段？原来谁要是因为无功可罚而不自高自大，这不是谦逊，而只是老实。

理念 是借助于我们直观体验的时间、空间形式才分化为多的一。概念则相反，是凭我们理性的抽象作用由多恢复的一，这可以称之为事后统一性，而前者则可称之为事前统一性。最后，人们还可以用这样一个比喻来表示概念和理性之间的区别，人们可以说概念 好比一个无生命的容器，人们放进去的东西在里面一个挨一个，杂乱无章，可是除了人们原先放进去的（由于综合判断），也不能再拿出（由于分析判断）什么来。理念则不然，谁把握了它，它就在他心里发展一些表象，而这些表象和它们同名的概念来说，都是新的。理念好比一个有生命的，发展着的，拥有繁殖力的有机体，这有机体所产生出来的都是原先没有装进里面去的东西。

那么，根据所说过的一切，概念，尽管它对于生活是这样有益，对于科学是这样有用，这样必要，这样富于后果；对于艺术却永远是不生发的。与此相反，被体会了的理念是任何地道艺术作品真正的和唯一的源泉。理念，就其显著的原始性说，只能是从生活自身，从大

自然，从这世界汲取来的，并且也只有真正的天才或是一时兴奋已上跻于天才的人才能够这样做。只有从这样的直接感受才能产生真正的、拥有永久生命力的作为。正因为理念现在是，将来也依然是直观的，所以艺术家不是在抽象中意识着他那作品的旨趣和目标；浮现于他面前的不是一个概念，而是一个理念。因此，他不能为他的作为提出一个什么理由来。他是如人们所形容的，只是从他所感到的出发，无意识地，也可说本能地在工作。与此相反，模仿着，矫揉造作的人，效颦的东施，奴隶般的家伙，这些人在艺术中都是从概念出发的。他们在真正的杰作上记住什么是使人爱好的，什么是使人感动的；把这些弄明白了，就都以概念，也就是抽象地来理解，然后以狡猾的用心或公开或隐蔽地进行模仿。他们和寄生植物一样，从别人的作品里吸取营养；又和水蛭一样，营养品是什么颜色，它们就是什么颜色。是啊，人们还可以进一步比方说，他们好比是些机器，机器固然能够把放进去的东西碾碎，拌匀，但绝不能使之消化，以致放进去的成分依然存在，仍可从混合物里找出来，筛分出来。与此相反，唯有天才可比拟于有机的、有同化作用的、有变质作用的、能生产的身体。因为他虽然受到前辈们及其作品的教育和熏陶，但是通过直观所见事物的印象，直接使他怀胎结果的却是生活和这世界本身。因此，即令是最好的教养也绝无损于他的独创性。一切模仿者，一切矫揉造作的人都把人家模范作品的本质装到概念里来体会，但概念绝不能以内在的生命赋予一个作品。时代本身，也就是各时期蒙昧的大众，就只认识概念，株守着概念，所以他们情愿以高声的喝彩来接受那些装模作样的作品。可是这些作品，不到几年便已〔明日黄花〕无鉴赏的价值了；因为时代精神，也就是一些流行的概念，已自变换了，而那些作品本就是只能在这些概念上生根的。只有真正的杰作，那是从自然，从生活中直接汲取来的，才能和自然本身一样永垂不朽，而常保有其原始的感动力。因为这些作品并不属于任何时代，而是属于〔整个〕人类的。它们也正因此而不屑于迎合自己的时代，这时代也半冷不热地接受它们。又因为这些作品每每要间接地消极地揭露当代的错误，所以〔人们〕即令承认这些作品，也总是踟蹰不前，亦非衷心所愿。然而可以抵消这一切的是它们能够永垂不朽，能够在最辽远的将来也还能有栩栩如生的，依然新颖的吸引力。那时它们也就不会再任人忽视，任人错看了，因为那若干世纪以来屈指可数的几个有判断力

的人物由于赞扬它们已给它们加了冕，批准了它们。这些少数人的发言逐渐逐渐增加了就构成了权威。如果人们对于后世有所指望的话，唯有这种权威才是人们心目中的裁判员。这完全只是那些陆续出现的少数个别人。原来后世的大众和人群，不论在什么时代还是同当代的大众和人群一样，过去是，现在是，将来也还是乖的、顽钝的。——人们请读一读每一世纪的伟大人物对其当代人的控诉吧，这听起来总好像就是今天发出来的声音似的，因为〔今昔〕都是同一族的人。在任何时代，在每一种艺术中都是以空架子的格局代替精神。精神永远只是个别人的所有物，而格局却是由最近出现的，公认的精神现象脱下来的一件旧衣服。根据这一切，如果要获得后世的景仰，除了牺牲当代人的赞许外，别无他法；反之亦然。[34]

---

[1] 第二卷第三十四章是补充这里的。

§50

然则，如果任何艺术的目的都是为了传达一个被领会了的理念，〔即是说〕这个理念在通过艺术家的心灵所作的安排中出现，已肃清了一切不相干的东西，和这些东西隔离了，因而也能为感受力较弱而没有生产力的人所领会了；如果再进一步说人们在艺术中也从概念出发，是要把事情弄糟的；那么，要是有人故意地，毫不讳言地公然指定一件艺术作品来表示一个概念，我们当然也不能予以赞同。寓意画就是这种情况。寓意画是这样一种艺术作品：它意味着不是画面上写出来的别的什么东西。但是那直观看到的东西，从而还有理念，都是直接而十分完美的把自己表现出来的，无需乎一个别的什么作媒介，不必以此来暗示。所以凡是因自身不能作为直观的对象，而要以这种方式，要依靠完全不同的另一什么来示意，来当代表的，就总是一个概念。因此寓意画总要暗示一个概念，从而要引导鉴赏者的精神离开画出来的直观表象而转移到一个完全不同的、抽象的、非直观的、完全在艺术品以外的表象上去。所以这里是叫绘画或雕刻去做文字所做的工作，不过文字做得更好些罢了。那么，我们所谓艺术目的，亦即表出只是直观可以体会的理念，就不是这儿的目的了。不过要达成这里的意图，倒也并不需要什么高度完美的艺术品，只要人们能看出画的是什么东西就足够了；因为一经看清了是什么，目的也就达到了。此后〔人们的〕精神也就被引到完全不同的另一种表象，引到抽象概念上去了。而这就是原来预定的目标。所以寓意的造型艺术并不是别的什么，实际上就是象形文字。这些象形文字，在另一面作为直观的表出仍可保有其艺术价值，不过这价值不是从寓意而是从别的方面得以保有的。至于戈内琪奥的《夜》，汉尼巴尔·卡拉齐的《荣誉的天使》，普桑的《时间之神》都是很美的画，这些作品虽是寓意画，还是要完全分开来看。作为寓意画，这些作品所完成的不过是一种传奇的铭刻罢了，或更不如。这里又使我们回忆到前面在一张画的实物意

义和名称意义之间所作的区别。名称意义就正是这里所寓意的东西；例如《荣誉之神》；而实物意义就是真正画出来的东西，这里是一个长着翅膀的美少年，有秀丽的孩子们围着他飞。这就表出了一个理念。但是这实物意义只在人们忘记了名称意义，忘记它的寓意时才起作用。如果人们一想到这指及意义，他就离开了直观，〔人们的〕精神又被一个抽象的概念占据了。可是从理念转移到概念总是一种堕落。是的，那名称意义，寓意的企图，每每有损于实物意义，有损于直观的真实性；例如戈内琪奥的《夜》〔那幅画〕里违反自然的照明，虽然处理得那么美，仍是从寓意的主题出发的，实际上并不可能。所以如果一幅寓意画也有艺术价值，那么这价值和这幅画在寓意上所成就的是全不相干的，是独立的。这样一种艺术作品是同时为两个目的服务的，即为概念的表现和理念的表出服务。只有后者能够是艺术的目的；另外那一目的是一个外来的目的。使一幅画同时又作为象形文字而有文字的功用，是为那些从不能被艺术的真正本质所歆动的人们取乐而发明出来的玩意儿。这就等于说一件艺术品同时又要是一件有用的工具，这也是为两种目的服务，例如一座雕像同时又是烛台或同时又是雅典寺院中楣梁的承柱；又譬如一个浅浮雕同时又是阿希尔[35]的盾牌。真正的艺术爱好者既不会赞许前者，也不会赞许后者。一幅寓意画因为也恰好能以这种寓意的性质在〔人的〕心灵上产生生动的印象，不过在相同的情况下，任何文字也能产生同样的效果。举例说：如果一个人的好名之心不但由来已久而且根深蒂固，以至于认荣誉为他的主权所应有，不过是因为他还没拿出所有权证件来，所以一直还没让他来领取；那么要是这样一个人走到了头戴桂花冠的《荣誉之神》的面前，他的全部心灵就会因此激动起来，就会鼓励他把精力投入行动。不过，如果他突然看见墙壁上清楚地〔写着〕“荣誉”两个大字，那也会发生同样的情况。又譬如一个人公布了一个真理，这个真理或是作为格言而在实际生活上，或是作为见解而在科学上都有其重要性，可是并没有人相信他；这时如果有一幅寓意画，画出时间在揭开帷幕而让〔人们〕看到赤裸裸的〔代表〕真理〔的形象〕，那么，这幅画就会对他起强烈的作用；但是“时间揭露真理”这个标语也会起同样的作用。原来在这儿起作用的经常只是抽象的思想，不是直观看到的东西。

如果根据上面所说，造型艺术中的寓意既是一种错误的，为艺术莫须有的目的服务的努力；那么，如果等而下之，以至生硬的、勉强的附会在表现的手法上竟堕落为荒唐可笑的东西，那就完全不可容忍了。这类例子很多，如：乌龟意味着妇女的深居简出；〔报复女神〕湿美西斯看她胸前衣襟的内面意味着她能看透一切隐情；贝洛瑞解释汉尼巴尔·卡拉齐所以给〔代表〕酒色之乐〔的形象〕穿上黄色衣服，是因为这个画家要以此影射这形象的欢愉即将凋谢而变成和枯草一样的黄色。——如果在所表出的东西和以此来暗示的概念之间，甚至连以这一概念之下的概括或观念联合为基础的联系都没有了，而只是符号和符号所暗示的东西，两者完全按习惯，由于武断的，偶然促成的规定而连在一块，那么我就把这种寓意画的变种叫做象征 。于是，玫瑰花便是缄默的象征，月桂是荣誉的象征。棕榈是胜利的象征，贝壳是香客朝圣的象征，十字架是基督教的象征。属于这一类象征的还有直接用单纯色彩来示意的，如黄色表示诈伪，蓝色表示忠贞。这类象征在生活上可能经常有些用处，但在艺术上说，它们的价值是不相干的。它们完全只能看作象形文字，甚至可以看作中国的字体，而事实上也不过和贵族的家徽，和标志客栈的灌木丛，标志寝殿侍臣的钥匙，标志登山者的刀鞘同为一类〔的货色〕。——最后，如果是某一历史的或神话中的人物，或一个人格化了的概念，可从一个一劳永逸而确定了的象征辨认出来，那么这些象征就应称之为标志 。属于这一类的有四福音书编纂人的动物，智慧女神闵涅华的枭，巴黎斯的苹果，希望之锚等等。不过人们所理解的标志大抵是指那些用格言说明的，寓意使道德真理形象化的素描，这些东西J.卡美拉瑞乌斯，阿尔几阿都斯和别的一些人都有大量的收藏。这些东西构成过渡到文艺上的寓言的桥梁，这种寓言到后面再谈。——希腊雕刻倾向直观，所以是美感的 ；印度雕刻倾向概念，所以只是象征的 。

关于寓意画的这一论断是以我们前此对于艺术的内在本质的考察为基础的，并且是和这考察密切相联的。这和文克尔曼的看法恰好相反。他和我们不一样，我们认为这种寓意是和艺术目的完全不相涉，并且是每每要干扰艺术目的的东西；他则到处为寓意作辩护，甚至于（《全集》第一卷第55页起）确定艺术的最高目的就在于“表达普遍概念和非感性的事物”。究竟是赞同哪一种意见，则听从各人自便。不

过，由于文克尔曼在美的形而上学中的这些以及类似的意见，我倒明白了一个真理，即是说人们尽管能够对于艺术美有最大的感受力和最正确的判断，然而不能为美和艺术的本质提出抽象的、真正哲学上的解释；正和人们尽管高尚而有美德，尽管他有敏感的良心，能够在个别情况之下作出天平上不差毫厘的决断，然而并不就能够以哲理根究行为的伦理意义而加以抽象的说明如出一辙。

寓言对于文艺的关系完全不同于它对造型艺术的关系。就后者说，寓言固然是不适合的；但就前者说，却是很可容许的，并且恰到好处。因为在造型艺术中，寓言引导〔人们〕离开画出的，直观看到的东西，离开一切艺术的真正对象而转向抽象的思想；在文艺中这个关系就倒转来了。在文艺中直接用字眼提出来的是概念，第二步的目的才是从概念过渡到直观的东西，读者〔自己〕的想象力必须承担表出这直观事物〔的任务〕。如果在造型艺术中是从直接表出的转到别的什么，那么这别的什么必然就是一个概念，因为这里只有抽象的东西不能直接提出。但是一个概念绝不可以是艺术品的来源，传达一个概念也绝不可以是艺术品的目的。与此相反，在文艺中概念就是材料，就是直接提出的东西。所以人们也很可以离开概念以便唤起与此完全有别的直观事物，而〔文艺的〕目的就在这直观事物中达到了。在一篇诗文的结构中，可能有些概念或抽象的思想是不可少的，尽管它们自身直接地全无直观看到的可能性。这就要用一个概括在该概念之下的例子使它可以直观地看到。在任何一转义语中就有这种情况，在任何隐喻、直喻、比兴和寓言中也有这种情况，而所有这些东西都只能以叙事的长短详略来区别。因此，在语文艺术中，比喻和寓言都有很中肯的效果。塞万提斯为了表示睡眠能使我们脱离一切精神的和肉体的痛苦，他写睡眠真够美："它是一件大衣，把整个的人掩盖起来"。克莱斯特又是如何优美地以比喻的方式把哲学家和科学家启发人类这个事实表出于诗句中：

"这些人啊！

他们夜间的灯，

照明了整个地球。"

荷马写那个带来灾害的阿德是多么明显和形象化，他说："她有着纤弱的两足，因为她不踏在坚硬的地面上，而只是在人们的头上盘旋"（《土劳埃远征记》，XIX篇91行）。门涅尼乌斯·阿格瑞巴所说胃与肢体的寓言对于迁出罗马的平民也发生了很大的影响。柏拉图在《共和国》第七篇的开头用前已提到过的洞喻也很优美地说出了一个极为抽象的哲学主张。还有关于〔阴间女神〕帕塞风涅的故事说她在阴间尝了一颗石榴就不得不留在阴间了，也应看作有深远哲学意味的寓言。歌德在《多愁善感者的胜利》中把这故事作为插曲编在剧本中，由于他这种超乎一切赞美的处理，这寓言的意味就格外明白了。我所知道的有三部长篇寓言作品：一篇显明的，作者自认作为寓言写的作品是巴尔达萨·格拉思[36]绝妙无比的《克瑞蒂巩》。这是由互相联系的，极有意味的寓言交织成为巨大丰富的篇章而构成的，寓言在这里的用处却成为道德真理的轻松外衣了。作者正是以此赋予了这些真理以最大的直观意味，他那种发明〔故事〕的丰富才能也使我们惊异。另外两篇比较含蓄的则是《堂·吉诃德》和《小人国》。前一篇的寓意是说任何人的一生，〔如果〕他不同于一般人，不只是照顾他本人的福利而是追求一个客观的、理想的、支配着他的思想和欲求的目的，那么，他在这世界上自然就要显得有些离奇古怪了。在《小人国》，人们只要把一切物质的、肉体的东西看作精神的，就能领会这位"善于讽刺的淘气鬼"——汉姆勒特会要这样称呼他——所指的是什么。——就文艺中的寓言说，直接提出来的总是概念。如果要用一个形象使这概念可以直观看到，有时可以是用画好的形象来表示或帮助〔理解〕，那么，这幅画并不因此就可看作造型艺术的作品，而只能看作示意的象形文字，也不能具有绘画的价值，而是只有文艺的价值。属于这种象征画的有出自拉伐特尔[37]手笔的一幅美丽而含有寓言意味的，书本中补空的小画。这副花饰对于一个拥护真理的崇高战士都必然有鼓舞的作用，〔画着的〕是擎着一盏灯的手被黄蜂蜇了，另外灯火上焚烧着一些蚊蚋，下面是几行格言诗：

"哪管蚊蚋把翅膀都烧尽，

哪管它们的小脑袋炸开血浆迸流，

光明依旧是光明。

即令可恼的蜂虿毒蜇我，

我哪能抛弃光明。”

属于这一类型的东西还有某人墓碑上的铭刻，碑上刻着吹灭了的，余烬蒸发着的烛花及旁注：

“烛烬既灭，事实大白，

牛脂蜜蜡，判然有别。”

最后有一张古德国家族世系图也是这类货色。谱上有这源远流长的世家最后一代单传的子孙为了表示他终身彻底禁欲不近女色，从而断绝后嗣的决心，把他自己画在一棵枝繁叶茂的树根上，用一把剪刀将自己上面的树干剪掉。属于这类画的，凡是上面说过的，一般称为标记的象征画都是，〔不过〕这些画人们也可称之为含有显明教训意味的图画寓言。——这类寓言总是文艺方面的，不能算作绘画方面的东西，因此这也就是寓言可以存在的理由。并且这里的画面工夫总是次要的，要求也不过是把事物表达到可认识的程度而已。如果在直观表出的形象和用此以影射的抽象事物之间，除了任意规定的关联外并无其他关联，那么，在造型艺术也和在文艺一样，寓言就变为象征了。因为一切象征实际上都是基于约定俗成的东西，所以象征在其他缺点外还有一个缺点，那就是象征的意义将随日久年远而被淡忘，最后完全湮没。如果人们不是事先已经知道，谁能猜得出为什么鱼是基督教的象征呢？〔能猜得出的〕除非是一个香波亮[38]，因为这类东西已完全是一种语音学上的象形文字。因此，〔使徒〕约翰的启示作为文学上的寓言，直到现在仍和那些刻画着《伟大的太阳神米特拉》的浮雕一样，人们〔至今〕还在寻求正确的解释呢。[39]

---

[1] Achill，荷马史诗中最善战的勇士，仅后跟可为刀剑所伤。

[2] Balthasar Gracian（1601—1658），西班牙耶稣会作家。

[3] Lavater（1741—1801），德国作家，新教教士，与歌德有交往。

[4] Champolion（又作Champollion）（1790—1832），法国埃及学家。

[5] 第二卷第三十六章是补充这里的。

§51

如果我们现在顺着我们前此对于艺术的一般考察而从造型艺术转到文艺 方面来，那么，我们就不会怀疑文艺的宗旨也是在于揭示理念——意志客体化的各级别——，并且是以诗人心灵用以把握理念的明确性和生动性把它们传达于读者。理念本质上是直观的。所以，在文艺中直接由文字传达的既然只是些抽象概念，那么，〔文艺的〕宗旨显然还是让读者在这些概念的代替物中直观地看到生活的理念，而这是只有借助于读者自己的想象力才可能实现的。但是为了符合文艺的目的而推动想象力，就必须这样来组合那些构成诗词歌赋以及枯燥散文的直接材料的抽象概念，即是说必须使这些概念的含义圈如此交错，以致没有一个概念还能够留在它抽象的一般性中，而是一种直观的代替物代之而出现于想象之前，然后诗人继续一再用文字按他自己的意图来规定这代替物。化学家把〔两种〕清澈透明的液体混合起来，就可从而获得固体的沉淀；与此相同，诗人也会以他组合概念的方式使具体的东西、个体的东西、直观的表象，好比是在概念的抽象而透明的一般性中沉淀下来。这是因为理念只能直观地被认识，而认识理念又是一切艺术的目的。〔诗人〕在文艺中的本领和化学〔家在试验室〕中的本领一样，都能够使人们每次恰好获得他所预期的那种沉淀。诗文里面的许多修饰语就是为这目的服务的，每一概念的一般性都由这些修饰语缩小了范围，一缩再缩，直到直观的明确性。荷马几乎是在每一个名词〔的或前或后〕都要加上一个定语，这定语的概念和名词概念的含义圈交叉就大大的缩小了这含义圈；这样，名词概念就更接近直观了；例如：

> “诚然是太阳神光芒四射的余晖落入海洋，
>
> 是黑夜逐渐笼罩在滋生万物的大地上。”

又如：

“从蔚蓝色的天空吹来一阵微风，

山桃静立着还有月桂高耸，”——

少数几个概念就使南国气候迷人的全部风光沉淀于想象之前了。

节奏和韵律是文艺所有的特殊辅助工具。节奏和韵律何以有难以相信的强烈效果，我不知道有其他什么解释，除非是说我们的各种表象能力基本上是束缚在时间上的，因而具有一种特点，赖此特点我们在内心里追从每一按规律而重现的声音，并且好像是有了共鸣似的。于是节奏和韵律，一面由于我们更乐于倾听诗词的朗诵，就成为吸引我们注意力的手段了，一面又使我们对于〔人们〕朗诵的东西，在未作任何判断之前，就产生一种盲目的共鸣；由于这种共鸣，人们所朗诵的东西又获得一种加强了的，不依赖于一切理由的说服力。

由于文艺用以传达理念的材料的普遍性，亦即概念的普遍性，文艺领域的范围就很广阔了。整个自然界，一切级别上的理念都可以由文艺表出，文艺按那待传达的理念有什么样的要求，时而以描写的方法，时而以叙述的方法，时而又直接以戏剧表演来处理。不过，如果是在表出意志客体性的较低级别时，因为不具认识的自然以及单纯动物性的自然都可以在掌握得很好的某一瞬间几乎就完全揭露了它们的本质，那么造型艺术一般就要比文艺强。人则与此相反，人表现他自己不仅是由于单纯的体态和面部表情，而且是由于一连串的行为以及和行为相随的思想和感情。就这一点来说，人是文艺的主要题材，在这方面没有别的艺术能和文艺并驾齐驱，因为文艺有写出演变的可能，而造型艺术却没有这种可能。

那么，显示意志的客体性到了最高级别的这一理念，在人的挣扎和行为环环相扣的系列中表出人，这就是文艺的重大课题。——固然还有经验，还有历史也教导我们认识人，不过那多半是教我们认识人们 而不是教我们认识人 。即是说经验和历史偏重于提供人们互相对待上的一些事实的记录，而很少让我们深刻的看到人的内在本质。同

时，我们也不能说经验和历史就不能谈人的内在本质，不过凡是一旦在历史或在我们个人自己的经验中也能使我们看到人自己的本质，那么我们理解经验和历史家理解历史就已经是拿艺术眼光，诗人的眼光〔看问题了〕；即是说我们和历史家已是按理念而不是按现象，已是按内在本质而不是按〔外在〕关系来理解〔各自的对象〕了。个人自己的经验是理解文艺和历史不可缺少的条件，因为经验就像是这两者的语言相同可以共同使用的一本字典似的。不过历史之于文艺就好比肖像画之于故事画，前者提供个别特殊中的真，后者提供一般普遍中的真；前者具有现象的真实性，并能从现象中证明真实性的来历，后者则具有理念的真实性，而理念的真实性是在任何个别的现象中找不到，然而又在一切现象中显出来的。诗人要通过〔自己的〕选择和意图来表出紧要情况中的紧要人物，历史家却只看这两者是如何来便如何秉笔直书。是的，他不得按情节和人物内在的、道地的、表示理念的意义，而只能按外在的、表面的、相对的、只在关节上、后果上重要的意义来看待和选择情节与人物。他不得对任何自在和自为的事物按其本质的特征和表现来观察，而是对一切都必须按关系，必须在连锁中，看对于随后发生的事有什么影响，特别是对于他本人当代的影响来观察。所以他不会忽略一个国王的行为，尽管这行为并无多大意义，甚至行为本身庸碌不堪；那是因为这行为有后果和影响。相反，个别人物本身极有意义的行为，或是极杰出的个人，如果他们没有后果，没有影响，就不会被历史家提到。原来历史家的考察是按根据律进行的，他抓住现象，而现象的形式就是这根据律。诗人却在一切关系之外，在一切时间之上来把握理念，人的本质，自在之物在其最高级别上恰如其分的客体性。虽然说，即令是在历史家所必须采用的考察方式，也绝不是现象的内在本质，现象所意味着的东西，所有那些外壳的内核就完全丧失了，至少是谁要找寻它，也还能把它认出来，找出来；然而那不是在关系上而是在其自身上重要的东西，理念的真正开展，在文学里就要比在历史里正确得多，清楚得多。所以尽管听起来是如此矛盾，〔我们〕应承认在诗里比在历史里有着更多真正的、道地的内在真实性，这是因为历史家必须严格地按生活来追述个别情节，看这情节在时间上、在原因和结果多方交错的锁链中是如何发展的；可是他不可能占有这里必要的一切材料，不可能看到了一切，调查了一切。他所描写的人物或情节的本来面目随时都在躲避

他，或是他不知不觉地以假乱真，而这种情况又是如此屡见不鲜，以致我认为可以断定在任何历史中假的〔总是〕多于真的。诗人则与此相反，他从某一特定的、正待表出的方面把握了人的理念，在这理念中对于他是客观化了的东西就是他本人自己的本质。他的认识，如上面论雕刻时所分析过的，是半先验的；在他心目中的典型是稳定的、明确的、通明透亮的，不可能离开他。因此诗人在他那有如明镜的精神中使我们纯洁地、明晰地看到理念，而他的描写，直至个别的细节，都和生活本身一样的真实。[40] 所以古代那些伟大的历史家在个别场合，当他们无法找得资料时，例如在他们那些英雄们如何谈话的场合，也就〔变成了〕诗人；是的，他们处理材料的整个方式也就近乎史诗了。可是这〔样做〕正就是赋予他们的叙述以统一性，使这些叙述保有内在的真实性；即令是在这些叙述无法达到外在的真实性时，甚至是出于虚构时，也是如此。我们在前面既已以历史比肖像画，以文学比故事画，两两相对照；那么，我们看到文克尔曼所说肖像应该是个体理想的典型这句格言也是古历史家所遵守的，因为他们描写个体是使人的理念在个体中显出的那一方面突出。现代的新历史家则相反，除少数例外，他们大抵只是提供"垃圾箱和杂物存放间，最多〔也不过〕是〔记载〕一个重要的政治活动"。——那么谁想要按人的内在本质——在一切现象中，发展中相同的本质——按人的理性来认识人，则伟大的、不朽的诗人们的作品就会让他看到一幅图画，比从来历史家所能提供的还要真实得多，明晰得多；因为最优秀的历史家作为诗人总还远不是第一流的，何况他们也没有写作上的自由。就这一点说，人们还可用下面这个比喻说明两者的关系。那单纯的、专门的、仅仅是按资料而工作的历史家就好比一个人没有任何数学知识，只是用量长度短的方法来研究他偶然发现的图形之间的关系，因而他从经验上得到的数据也必然会有制图中的一切错误。与此相反，诗人则好比另外一位数学家，他是先验地在制图中，在纯粹的直观中构成这些关系；并且他不是看画出的图形中实际上有什么关系，而是看这些关系在理念中是如何的，他就如何确定这些关系；至于制图只是使理念形象化罢了。所以席勒说：

"从来在任何地方也未发生过的，

这是唯一绝不衰老的东西。”

就认识人的本质说，我甚至不得不承认传记，尤其是自传，比正规的历史更有价值，至少是以习惯的方式写成的历史比不上的。原来一方面是传记，自传等和历史相比，资料要正确些，也可搜集得更完整些；一方面是在正规的历史中，与其说是一些人，不如说是民族，是军队在起作用；至于个别的人，他们虽然也登场，可是都在老远的距离之外，在那么多亲信和大群扈从的包围之中，还要加上僵硬的礼服或使人不能动作自如的重铠；要透过这一切而看出人的活动，就真太不容易了。与此相反，个人在一个小圈子里的身世要是写得很忠实，则〔可〕使我们看到一些人的形形色色的行为方式，看到个别人的卓越，美德，甚至神圣；看到大多数人颠倒是非的错误，卑微可怜，鬼蜮伎俩；看到有些人的肆无忌惮〔，无所不为〕。在写这样的个人身世时，单是就这里考察的论点说，亦即就显现之物的内在意义说，根本就不问发起行为的那些对象，相对地来看，是琐细的小事或重要的大事，是庄稼人的庭院或是国王的领土；因为所有这些东西自身并无意义，其所以有意义，只是由于意志是被这些东西所激动的，也只在这个范围内有意义。动机只有由于它对意志的关系才有意义；其他关系、动机作为一事物对另一如此之类的事物而有的关系则根本不在考虑之列。一个直径一英寸的圆和一个直径四千万英里的圆有着完全同样的几何特性；与此相同，一个村庄的事迹和历史同一个国家的事迹和历史在本质上也是同样的；或从村史或从国史，人们都一样能够研究而且认识人类。还有人们认为各种自传都充满着虚伪和粉饰，这也是不对的。倒是应该说在自传里撒谎（虽然随处有可能）比在任何地方都要困难。在当面交谈中最容易伪装；听起来虽是如此矛盾，可是在书信中伪装究竟又要困难些。这是因为人在这时是独个儿与自己为伍，他是在向内看自己而不是向外看，而别人离开〔我〕老远的〔情况〕也很难挪到近处来，因而在眼前 就没有衡量这信对别人发生什么印象的尺度了；而这位别人却相反，他悠然自在，在写信人无法知道的心情中浏览这封信，在不同的时间又可重读几遍，这就容易发现〔写信人〕隐藏了的意图。最容易认识到一个作家的为人怎样也是在他的作品里，因为〔上面讲的〕所有那些条件在这里所起的作用还要显著，还要持久些。并且在自传里伪装既如此困难，所以也许

没有一篇自传，整个的说来，不是比任何其他的史书更要真实些。把自己生平写记下来的人是从全面、从大处来看他一生的，个别事态变小了，近在眼前的推远了，辽远的又靠近了，他的顾虑缩小了。他是自己坐下来向自己忏悔，并且是自觉自愿来这样做的。在这儿，撒谎的心情不那么容易抓住他。原来任何人心里都有一种热爱真理的倾向，这是每次撒谎时必须事先克服的，然而在这里这个倾向恰好已进入了非常坚固的阵地。传记和民族史之间的关系可以从下面这个比喻看得更清楚。历史使我们看到人类，好比高山上的远景使我们看到自然一样：我们一眼就看到了很多东西，广阔的平原，庞然的大物，但是什么也不明晰，也无法按其整个的真正本质来认识。与此相反，个别人生平的记事使我们看到人类，就好比我们遨游于大自然的树木、花草、岩石、流水之间而认识大自然一样。可是如同一个艺术家在风景画里使我们通过他的眼睛来看大自然从而使我们更容易认识自然的理念，更容易获得这种认识不可少的、纯粹的、无意志的认识状况一样；文艺在表出我们在历史和传记中能找到的理念时也有许多胜过历史和传记的地方；因为，在文艺里也是天才把那面使事物明朗化的镜子放在我们面前，在这面镜子里给我们迎面映出的是一切本质的和有意义的东西都齐全了，都摆在最明亮的光线之下；至于那些偶然的、不相干的东西则都已剔除干净了。[41]

表出人的理念，这是诗人的职责。不过他有两种方式来尽他的职责。一种方式是被描写的人同时也就是进行描写的人。在抒情诗里，在正规的歌咏诗里就是这样。在这儿，赋诗者只是生动地观察、描写他自己的情况。这时，由于题材〔的关系〕，所以这种诗体少不了一定的主观性。——再一种方式是待描写的完全不同于进行描写的人，譬如在其他诗体中就是这样。这时，进行描写的人是或多或少地隐藏在被写出的东西之后的，最后则完全看不见了。在传奇的民歌中，由于整个的色调和态度，作者还写出自己的一些情况，所以虽比歌咏体客观得多，却还有些主观的成分。在田园诗里主观成分就少得多了，在长篇小说里还要少些，在正规的史诗里几乎消失殆尽，而在戏剧里则连最后一点主观的痕迹也没有了。戏剧是最客观的，并且在不止一个观点上，也是最完美、最困难的一种体裁。 抒情诗正因为主观成分最重，所以是最容易的一种诗体。并且，在别的场合艺术本来只是少

数真正天才的事；然而在这里，一个人尽管总的说来并不很杰出，只要他事实上由于外来的强烈激动而有一种热情提高了他的心力，他也能写出一首优美的歌咏诗；因为写这种诗，只要在激动的那一瞬间能够对自己的情况有一种生动的直观〔就行了〕。证明这一点的有许多歌咏诗，并且至今还不知是何许人的一些作品；此外还有德国民歌，——《奇妙的角声》中搜集了不少好诗——，还有各种语言无数的情歌以及其他民歌也都证明了这一点。抓住一瞬间的心境而以歌词体现这心境就是这种诗体的全部任务。然而真正诗人的抒情诗还是反映了整个人类的内在〔部分〕，并且亿万过去的，现在的，未来的人们在由于永远重现而相同的境遇中曾遇到的，将感到的一切也在这些抒情诗中获得了相应的表示。因为那些境遇由于经常重现，和人类本身一样也是永存的，并且总是唤起同一情感，所以真正诗人的抒情作品能够经几千年而仍旧正确有效，仍有新鲜的意味。诗人究竟也是一般的人；一切，凡是曾经激动过人心的东西，凡是人性在任何一种情况中发泄出来的东西，凡是待在人的心胸中某个角落的东西，在那儿孕育着的东西，都是诗人的主题和材料；此外还有其余的整个大自然也是诗人的题材。所以诗人既能歌颂〔感性的〕享乐，也能歌颂神秘〔的境界〕；可以是安纳克雷翁[42]，也可以是安琪路斯·席勒治乌斯；可以写悲剧，同样也可以写喜剧，可以表出崇高的〔情操〕，也可以表出卑鄙的胸襟，——一概以〔当时的〕兴致和心境为转移。因此任何人也不能规定诗人，不能说他应该是慷慨的、崇高的，应该是道德的、虔诚的、基督教的，应该是这是那；更不可责备他是这而不是那。他是人类的一面镜子，使人类意识到自己的感受和营谋。

如果我们现在更仔细点来考察真正歌咏体的本质，而在考察时〔只〕拿一些优秀的，同时也是体裁纯粹的模范作品，而不是以近于别的诗体，近于传奇的民歌、哀歌、赞美诗、警句诗等等的作品作例子；那么我们就会发现最狭义的歌咏体特有的本质就是下面〔这几点〕：——充满歌唱者的意识的是意志的主体，亦即他本人的欲求，并且每每是作为解放了的、满足了的欲求〔悲伤〕，不过总是作为感动，作为激情，作为波动的心境。然而在此以外而又与此同时，歌唱者由于看到周围的自然景物又意识到自己是无意志的、纯粹的“认识”的主体。于是，这个主体不可动摇的，无限愉快的安宁和还是被约束

的，如饥如渴的迫切欲求就成为〔鲜明的〕对照了。感觉到这种对照，这种〔静躁〕的交替，才真正是整篇歌咏诗所表示的东西，也根本就是构成抒情状态的东西。在这种状态中好比是纯粹认识向我们走过来，要把我们从欲求及其迫促中解脱出来；我们跟着〔纯粹认识〕走。可是又走不上几步，只在刹那间，欲求对于我们个人目的的怀念又重新夺走了我们宁静的观赏。但是紧接着又有下一个优美的环境，〔因为〕我们在这环境中又自然而然恢复了无意志的纯粹认识，所以又把我们的欲求骗走了。因此，在歌咏诗和抒情状态中，欲求（对个人目的的兴趣）和对〔不期而〕自来的环境的纯粹观赏互相混合，至为巧妙。人们想寻求、也想象过两者间的关系。主观的心境，意志的感受把自己的色彩反映在直观看到的环境上，后者对于前者亦复如是。〔这就是两者间的关系。〕真正的歌咏诗就是刻画这一整个如此混合、如此界划的心灵状态。——为了使这一抽象的分析，对于一个离开任何抽象〔作用〕老远的心灵状态所作的抽象分析，也可以用例子来说明，人们可以从歌德那些不朽的歌咏诗中随便拿一首为例。而特别明显地符合这一目的的我想只推荐几首〔就够了〕，这几首是：《牧羊人的悲愤》，《欢迎和惜别》，《咏月》，《在湖上》，《秋日感怀》。此外在《奇妙的角声》中还有真正歌咏诗的一些好例子，特别是以"啊，布雷门，现在我必需离开你"这一句开始的那一首。——作为一首诙谐的、对于抒情气质极为中肯的讽刺诗，我认为佛斯[43]的一首歌咏诗值得〔一谈〕；他在该诗中描写一个喝醉了的狱卒从钟楼上摔下来，正在下跌之际他说了一句和那种情况极不吻合，不相干的闲话，因而要算是由无意志的认识说出来的一句事不干己的话，他说："钟楼上的时针正指着十一点半呢。"——谁和我对于抒情的心境有着同样的见解，他也会承认这种心境实际上就是直观地、诗意地认识在我那篇论文《根据律》里所确立的，也是本书已提到过的那一命题；这命题说认识的主体和欲求的主体两者的同一性可以称为最高意义的奇迹；所以歌咏诗的效果最后还是基于这一命题的真实性。在人们一生的过程中，这两种主体——通俗地说也就是脑和心——总是愈离愈远，人们总是愈益把他的主观感受和他的客观认识拆开。在幼童，两者还是完全浑融的，他不大知道把自己和环境区分开来，他和环境是沆瀣一气的。对于少年人有影响的是一切感知，首先是感觉和情调，感知又和这些混合；如拜伦就很优美地写到这一点：

“我不是在自己〔的小我〕中生活，

我已成为周围事物的部分；

对于我

一切高山〔也〕是一个感情。”

正是因此，所以少年人是那么纠缠在事物直观的外表上；正是因此，所以少年人仅仅只适于作抒情诗，并且要到成年人才适于写戏剧。至于老年人，最多只能想象他们是史诗的作家，如奥西安，荷马；因为讲故事适合老年人的性格。

在较客观的文学体裁中，尤其是在长篇小说、史诗和戏剧中，〔文艺的〕目的，亦即显示人的理念，主要是用两种办法来达到的：即正确而深刻地写出有意义的人物性格和想出一些有意义的情况，使这些人物性格得以发展于其中。化学家的职责不仅在于把单纯元素和它们的主要化合物干脆地、真实地展示出来，而是也要把这些元素和化合物置于某些反应剂的影响之下，〔因为〕在这种影响之下，它们的特性就更明晰可见了。和化学家相同，诗人的职责也不仅在于像自然本身一样那么逼真而忠实地给我们展出有意义的人物性格；而在于他必须为了我们能认识这些性格，把那些人物置于特定的情况之中，使他们的特性能够在这些情境中充分发挥，能够明晰地，在鲜明的轮廓中表现出来。因此，这些情境就叫做关键性的情境。在实际生活和历史中，只是偶然很稀少的出现这种性质的情境，即令有这种情境，也是孤立的，给大量无关重要的情境所掩盖而湮没了。情境是否有着直贯全局的关键性应该是小说、史诗、戏剧和实际生活之间的区别，这和有关人物的选择，配搭有着同样充分的区别作用。但情境和人物两者最严格的真实性是它们发生效果不可少的条件，人物性格缺少统一性，人物性格的自相矛盾，或是性格根本和人的本质矛盾，以及情节上的不可能，或近乎不可能的不近情理，即令只是在一些次要的问题上，都会在文艺中引起不快；完全和绘画中画糟了的形象，弄错了的透视画法，配得不对的光线使人不快一样。这是因为我们要求的，不论是诗是画，都是生活的、人类的、世界的忠实反映，只是由于

〔艺术的〕表现〔手法〕使之明晰、由于结构配搭使之有意义罢了。333一切艺术的目的既然只有一个，那就是理念的表出；不同艺术间的基本区别既然只在于要表现出的理念是意志客体化的哪一级别，而表出时所用的材料又按这些级别而被规定；那么，尽管是距离最远的两种艺术也可用比较的办法使彼此得到说明。例如说在宁静的池沼中或平流的江河中观水就不足以完全把握那些把自己显示于水中的理念；而是只有水在各种情况和障碍之下出现的时候，障碍对水发生作用，促使水显露其一切特性的时候，然后那些理念才会完全显出来。因此，在银河下泻，汹涌澎湃，白沫翻腾，而又四溅高飞时，或是水在下泻而散为碎珠时，最后或是为人工所迫而喷出如线条时，我们就觉得美。水在不同情况下有不同的表现，但总是忠实地保有它的特性。或是向上喷出，或是一平如镜地静止着，对于水都同样地合乎自然；只看是哪种情况出现、这样做或那样做，水，它无所可否。于是，园艺工程师在液体材料上所施为的，建筑师则施之于固体材料；而这也就正是史诗和戏剧作家施之于人的理念的。使在每种艺术的对象中把自己透露出来的理念，在每一级别上把自己客体化的意志展开和明显化是一切艺术的共同目的。人的生活最常见的是实际中的生活，正好比最常见的水是池沼河流中的水一样。但是在史诗、长篇小说和悲剧中，却要把选择好了的人物置于这样的一些情况之中，即是说在这些情况中人物所有一切特性都能施展出来，人类心灵的深处都能揭露出来而在非常的、充满意义的情节中变为看得见〔的东西〕。文艺就是这样使人的理念客体化了，而理念的特点就是偏爱在最个别的人物中表现它自己。

无论是从效果巨大的方面看，或是从写作的困难这方面看，悲剧都要算作文艺的最高峰，人们因此也公认是这样。就我们这一考察的整个体系说，极为重要而应该注意的是：文艺上这种最高成就以表出人生可怕的一面为目的，是在我们面前演出人类难以形容的痛苦、悲伤，演出邪恶的胜利，嘲笑着人的偶然性的统治，演出正直、无辜的人们不可挽救的失陷；〔而这一切之所以重要〕是因为此中有重要的暗示在，即暗示着宇宙和人生的本来性质。这是意志和它自己的矛盾斗争。在这里，这种斗争在意志的客体性的最高级别上发展到了顶点的时候，是以可怕的姿态出现的。这种矛盾可以在人类所受的痛苦上

看得出来。这痛苦，一部分是由偶然和错误带来的。偶然和错误〔在这里〕是作为世界的统治者出现的。并且，由于近乎有心〔为虐〕的恶作剧已作为命运〔之神〕而人格化了。一部分是由于人类斗争是从自己里面产生的，因为不同个体的意向是互相交叉的，而多数人又是心肠不好和错误百出的。在所有这些人们中活着的和显现着的是一个同一的意志，但是这意志的各个现象却自相斗争，自相屠杀。意志在某一个体中出现可以顽强些，在另一个体中又可以薄弱些。在薄弱时是认识之光在较大程度上使意志屈从于思考而温和些，在顽强时则这程度又较小一些；直至这一认识在个别人，由于痛苦而纯化了，提高了，最后达到这样一点，在这一点上现象或"摩耶之幕"不再蒙蔽这认识了，现象的形式——个体化原理——被这认识看穿了，于是基于这原理的自私心也就随之而消逝了。这样一来，前此那么强有力的动机就失去了它的威力，代之而起的是对于这世界的本质有了完整的认识，这个作为意志的清静剂 而起作用的认识就带来了清心寡欲，并且还不仅是带来了生命的放弃，直至带来了整个生命意志的放弃。所以我们在悲剧里看到那些最高尚的〔人物〕或是在漫长的斗争和痛苦之后，最后永远放弃了他们前此热烈追求的目的，永远放弃了人生一切的享乐；或是自愿的，乐于为之而放弃这一切。这样作的〔悲剧人物〕有加尔德隆〔剧本中〕刚直的王子；有《浮士德》中的玛格利特；有汉姆勒特——他的〔挚友〕霍内觉自愿追随他，他却教霍内觉留在这浊世痛苦地活下去，以便澄清他生平的往事，净化他的形象——；还有奥尔良的贞女，梅新纳的新娘。他们都是经过苦难的净化而死的，即是说他们的生命意志已消逝于先，然后死的。在伏尔泰的《穆罕默德》中，最后的结语竟把这一点形诸文字；临终时的帕尔密蕾对穆罕默德高叫道："这是暴君的世界。你活下去吧！"——另外一面有人还要求所谓文艺中的正义。这种要求是由于完全认错了悲剧的本质，也是认错了世界的本质而来的。在沙缪尔·约翰逊博士对莎士比亚某些剧本的评论中竟出现了这种颟顸的、冒昧的要求，他颇天真地埋怨〔剧本里〕根本忽略了这一要求。不错，事实上是没有这种要求，请问那些奥菲利亚，那些德斯德孟娜，那些柯德利亚又有什么罪呢？——可是只有庸碌的、乐观的、新教徒唯理主义的或本来是犹太教的世界观才会要求什么文艺中的正义而在这要求的满足中求得自己的满足。悲剧的真正意义是一种深刻的认识，认识到〔悲剧〕主角所

赎的不是他个人特有的罪，而是原罪，亦即生存本身之罪。加尔德隆率直地说：

“人的最大罪恶

就是：他诞生了。”

和悲剧的处理手法更密切有关的，我只想容许自己再指出一点。写出一种巨大不幸是悲剧里唯一基本的东西。诗人用以导致不幸的许多不同途径可以包括在三个类型的概念之下。造成巨大不幸的原因可以是某一剧中人异乎寻常的，发挥尽致的恶毒，这时，这角色就是肇祸人。这一类的例子是理查三世，《奥赛罗》中的雅葛，《威尼斯商人》中的歇洛克，佛朗兹·穆尔，欧立彼德斯的菲德雷，《安迪贡》中的克内翁以及其他等等。造成不幸的还可以是盲目的命运，也即是偶然和错误。属于这一类的，索佛克利斯的《伊第普斯王》是一个真正的典型，还有特拉金的妇女们也是这一类。大多数的古典悲剧根本就属于这一类，而近代悲剧中的例子则有《罗密欧与朱丽叶》，伏尔泰的《坦克列德》，《梅新纳的新娘》。最后，不幸也可以仅仅是由于剧中人彼此的地位不同，由于他们的关系造成的；这就无需乎〔布置〕可怕的错误或闻所未闻的意外事故，也不用恶毒已到可能的极限的人物；而只需要在道德上平平常常的人们，把他们安排在经常发生的情况之下，使他们处于相互对立的地位，他们为这种地位所迫明明知道，明明看到却互为对方制造灾祸，同时还不能说单是那一方面不对。我觉得最后这一类〔悲剧〕比前面两类更为可取，因为这一类不是把不幸当作一个例外指给我们看，不是当作由于罕有的情况或狠毒异常的人物带来的东西，而是当作一种轻易而自发的，从人的行为和性格中产生的东西，几乎是当作〔人的〕本质上要产生的东西，这就是不幸也和我们接近到可怕的程度了。并且，我们在那两类悲剧中虽是把可怕的命运和骇人的恶毒看作使人恐怖的因素，然而究竟只是看作离开我们老远老远的威慑力量，我们很可以躲避这些力量而不必以自我克制为逋逃薮；可是最后这一类悲剧指给我们看的那些破坏幸福和生命的力量却又是一种性质。这些力量光临到我们这儿来的道路随时都是畅通无阻的。我们看到最大的痛苦，都是在本质上我们自己的

命运也难免的复杂关系和我们自己也可能干出来的行为带来的，所以我们也无须为不公平而抱怨。这样我们就会不寒而栗，觉得自己已到地狱中来了。不过最后这一类悲剧在编写上的困难也最大；因为人们在这里要以最小量的剧情设计和推动行为的原因，仅仅只用剧中人的地位和配搭而求得最大的效果。所以，即令是在最优秀的悲剧中也有很多都躲避了这一困难。不过也还有一个剧本可认为这一类悲剧最完美的模范，虽然就别的观点说，这剧本远远不及同一大师的其他作品：那就是《克拉维葛》。在一定范围内《汉姆勒特》也属于这一类，不过只能从汉姆勒特对勒厄尔特斯和奥菲莉亚的关系来看。《华伦斯坦》也有这一优点；《浮士德》也完全是这一类〔的悲剧〕。如果仅仅只从玛格利特和她的兄弟两人的遭遇作为主要情节看的话。高乃伊的《齐德》同样也属于这一类，不过齐德本人并没有一个悲剧的下场，而麦克斯M和德克娜T之间与玛格利特兄妹类似的关系却有一个悲剧的结局。[44]

---

[1] 不言而喻的是：我在任何地方都是专指少数伟大的，道地的诗人而言，而绝不是指那肤浅的、平凡的一群诗匠、打油诗的作者和童话杜撰人。在今天的德国，这些东西有如雨后春笋，不过人们应从四面八方不断对他们的两只耳朵高呼：

“诗人也庸碌平凡，

这是人们，是上帝，也是招贴柱所不能容许的”。还有值得严重考虑的是这批平凡诗人糟踏了自己和别人的多少时间与纸张，他们的影响是多么有害，因为读者们中一部分总是向往新的东西，一部分却仍向往错误的、低级的东西，这些东西既和他们更相近，他们从天性出发就更爱好这些东西了。这样庸碌诗人的那些作品就把读者们从真正的杰作和由此产生的教育作用引开了，把他们挡住了；从而这些庸碌作品对天才们的有益影响恰好起了反作用，更加破坏了欣赏力，也就阻碍了时代的进步。因此，批判和讽刺就应毫不姑息，不留情地鞭笞这些庸碌诗人，直到他们为了自己的好而回心转意，与其写些坏的东西，宁可读点好的东西来利用他们的闲暇为止。——因为，当一些不

称使命的人以笨伯的拼凑甚至激怒了温和的文艺之神时，这神也能剥掉马尔苏阿斯（希腊神话中的山精，敢于和阿颇罗比赛吹笛，失败后被剥皮。——译者）的皮；所以我看不到庸碌的诗词有什么理由要求人们的宽容。

[2] 第二卷第38章是补充这里的。

[3] Anakreon，公元前六世纪希腊诗人。

[4] V（1751—1826），德国哥丁根诗社诗人，荷马史诗的德译者。

[5] 第二卷第三十七章是补充这里的。

§52

我们在前此各节里既已在符合我们的观点的那种普遍性中考察了所有一切的美术文艺，从建筑的美术起，直到悲剧才结束了我们的考察。建筑的目的作为美术上的目的是使意志在它可见性的最低一级别上的客体化明显清晰。意志在这里〔还是〕显为块然一物顽钝的、无知的、合乎规律的定向挣扎，然而已经就显露了〔意志的〕自我分裂和斗争，亦即重力和固体性之间的斗争。——最后考察的是悲剧。悲剧，也正是在意志客体化的最高级别上使我们在可怕的规模和明确性中看到意志和它自己的分裂。〔可是〕在这些考察之后，我们又发现还有一种艺术被我们排斥于讨论之外了，并且也不能不排斥于讨论之外，因为我们这个论述系统严密，其中全没有适合这一艺术的地位。这〔一艺术〕就是音乐。音乐完全孤立于其他一切艺术之外。我们不能把音乐看作世间事物上的任何理念的仿制、副本，然而音乐却是这么伟大和绝妙的艺术，是这么强烈地影响着人的内心；在人的内心里作为一种绝对普遍的，在明晰程度上甚至还超过直观世界的语言，是这么完整地、这么深刻地为人所领会；——以致我们在音乐中，除了一种"下意识的、人不知道自己在计数的算术练习"外，确实还有别的东西可寻。不过音乐所以吸引[45]莱布尼兹的就是这种"算术练习"；如果只从音乐直接的、外表的意义看，只从音乐的外壳看，莱布尼兹也并没有错。然而音乐如果真的只是这么一点而已，那么音乐给我们的满足必然和我们在得出一个算式的正确答案时所能有的满足一般无二，而不能是我们看到自己本质的深处被表现出来时〔所感到〕的愉快。因此，在我们的观点上，我们注意的既然是美感的效果，我们就必须承认音乐还有更严肃的更深刻的，和这世界，和我们自己的最内在本质有关的一种意义。就这意义说，音乐虽可化为数量关系，然而数量关系并不就是符号所表出的事物，而只是符号本身。至于音乐对于世界的关系，在某一种意义上说，必需和表现对于所表现的，仿制

品对于原物的关系相同，那是我们可以从音乐和其他艺术的类似性推论出来的。一切艺术都有这一特征，并且一切艺术对我们的效果，整个说来也和音乐对我们的效果差不多，后者只是更强烈，更是如响斯应，更有必然性，更无误差的可能而已。此外，音乐对于世界那种复制的关系也必须是一种极为内在的，无限真实的，恰到好处的关系，因为音乐是在演奏的瞬间当时就要被每人所领会的。这里还看得出音乐没有误差的可能性，因为音乐的形式可以还原为完全确定的，用数字表示出来的规则；音乐也绝不能摆脱这些规则，摆脱就不再是音乐了。——然而把音乐和世界对比的那一点，就音乐对世界处于仿造或复制关系来说的这一方面依然还隐藏在黑暗中。人们在任何时代都从事过音乐，却未能在这一点上讲出一个道理来；人们既以直接领会为已足，就放弃了抽象地去理解这直接领会自身〔是怎么可能的〕了。

当我既把自己的精神完全贯注在音调艺术的印象中之后，也不管这种艺术的形式是如何多种多样，然后再回到反省，回到本书所述的思想路线时，我便已获得了一个启发，可从而理解音乐的内在本质以及音乐对世界的那种〔关系，〕按类比法必须假定的，反映世界的关系是什么性质。这一启发对于我自己固然是足够了，就我探讨〔的目的〕说，我也满意了；那些在思想上跟我走到这里而赞同我的世界观的人们也很可能同样的明白了这一点。可是要证明这一理解，我认为基本上是不可能的，因为这一理解既假定又确定音乐，作为表象〔的音乐〕，和本质上绝不可能是表象的东西两者间的关系，又要把音乐看成是一个原本的翻版，而这原本自身又绝不能直接作为表象来想象。那么在这一篇，主要是用以考察各种艺术的第三篇的末尾，除了谈谈我自以为满足的，关于美妙的音乐艺术的那种理解之外，我不能再有什么办法。〔人们对于〕我这见解的赞同或否定，一面必须取决于音乐对每人的影响，一面是必须取决于本书所传达的整个的一个思想对于读者的影响。此外，我认为人们如果要以真正的信心来赞同这里对音乐的意义要作出的说明，那就必须经常以不断的反省思维来倾听音乐的意义；而要做到这一点，又必须人们已经很熟悉我所阐述的全部思想才行。

意志的恰如其分的客体化便是（柏拉图的）理念；用个别事物的表现（因为这种表现永远是艺术作品本身）引起〔人们〕对理念的认识（这只在认识的主体也有了相应的变化时才有可能）是所有其他艺术的目的。所以这一切艺术都只是间接地，即凭借理念来把意志客体化了的。我们的世界既然并不是别的什么，而只是理念在杂多性中的显现，以进入个体化原理（对于个体可能的认识的形式）为途径的显现；那么音乐，因为它跳过了理念，也完全是不依赖现象世界的，简直是无视现象世界；在某种意义上说即令这世界全不存在，音乐却还是存在；然而对于其他艺术却不能这样说。音乐乃是全部意志 的直接客体化和写照，犹如世界自身，犹如理念之为这种客体化和写照一样；而理念分化为杂多之后的现象便构成个别事物的世界。所以音乐不同于其他艺术，绝不是理念的写照，而是意志自身的写照 ，〔尽管〕这理念也是意志的客体性。因此音乐的效果比其他艺术的效果要强烈得多，深入得多；因为其他艺术所说的只是阴影，而音乐所说的却是本质。既然是同一个意志把它自己客体化于理念和音乐中，只是客体化的方式各有不同而已；那么，在音乐和理念之间虽然根本没有直接的相似性，却必然有一种平行的关系，有一种类比的可能性；而理念在杂多性和不完美〔状态〕中的现象就是这可见的世界。指出这一类比的可能性，作为旁证，可使这一因题材晦涩所以艰难的说明易于理解。

我在谐音的最低音中，在通奏低音中〔好像〕又看到了意志客体化的最低级别，看到了无机的自然界，行星的体积。大家知道所有那些高音，既易于流动而消失又较速，都要看作是由基低音的偕振产生的，总是和低音奏出时轻微地相与偕鸣的。而谐音的规律就是只许那些由于偕振而真正已和低音自然而然同时出声（低音的谐音）的高音和一个低音合奏。那么，与此类似，人们必须把自然的全部物体和组织看作是从这个行星的体积中逐步发展出来的，而这行星的体积既是全部物体和组织的支点，又是其来源，而这一关系也就是较高的音对通奏低音的关系。——〔音的〕低度有一极限，超过这一极限就再不能听到什么声音了；而与此相当的就是任何物质如果没有形状和属性就不可觉知了。〔所谓物质没有形状和属性，〕即是说物质中没有一种不能再加解释的“力”的表现，而理念又是表现在这力中的。更概括

地说就是没有物质能够完全没有意志。所以声音作为〔听得见的〕声音是和一定程度的音高分不开的；物质也是如此和一定程度的意志表现分不开的。——所以在我们看来，在谐音中的通奏低音就等于世界上的无机自然，等于是最粗笨的体积；一切皆基于此，一切都从此中产生发展。——现在更进一步，在低音和主导的，奏出乐调的高音之间是构成谐音的一切补助音，在这一切补助音中我好像看到理念的全部级别，而意志也就是把自己客体化在这些理念中的。〔这就是说〕较近于低音的音等于〔意志客体化的〕那些较低级别，等于那些还是无机的，但已是种类杂呈的物体；而那些较高的音，在我看来，就代表植物和动物世界。——音阶上一定的间距和意志客体化的一定级别是平行的，和自然中一定的物种是平行的。对于这种间距的算术上的正确性有距离，或是由于间距偏差或是由于选定的乐调所致，都可比拟于个体和物种典型的距离。至于不纯的杂音并无所谓一定的音差，则可以和两个物种的动物之间或人兽之间的怪胎相比。——所有这些构成谐音的低音和补助音却都缺乏前进中的联贯。只有高音阶的，奏出调儿的音才有这种联贯，也只有这些音在抑扬顿挫和转折急奏中有迅速和轻松的变化；而所有〔其他〕那些〔低音和补助〕音则变化缓慢，没有各自存在的联贯。沉低音变化最为滞重，这是最粗笨的物质体块的代表。沉低音的升降都只是大音距的，是几个第三，几个第四，或几个第五音阶的升降而绝不一个 音升降；即令是一个由双重复谐音组转换了的低音，〔也不例外〕。这种缓慢的变化也是这低音在物理上本质的东西。在沉低音中而有迅速的急奏或颤音，那是无法想象的。较高的补助音要流动得快些，然而还没有曲调的联贯和有意义的前进；这和动物世界是平行的。所有一切补助音不联贯的音段和法则性的规定则可比拟于整个无理性的世界，从结晶体起到最高级的动物止。这里没有一事物有一种真正连续的意识，——而这意识才能使它的生命成为一个有意义的整体——；没有一样是经历过一串精神发展的，没有一样是由教养来使自己进于完善的；所有这一切在任何时候都是一成不变的，是什么族类便是什么族类，为固定的法则所规定。——最后在曲调 中，在高音的，婉转的，领导着全曲的，在一个思想的不断而充满意义的联贯中从头至尾无拘束地任意前进着的，表出一个整体的主调中，我〔好像〕看到意志客体化的最高级别，看到人的有思虑的生活和努力。只有人，因为他具有理性，才在他实际的

和无数可能的〔生活〕道路上经常瞻前顾后，这样才完成一个有思虑的，从而联贯为一整体的生活过程。与此相应，唯有曲调 才从头至尾有一个意义充足的、有目的的联贯。所以曲调是讲述着经思考照明了的意志的故事，而在实际过程中，意志却是映写在它自己一系列的行为中的。但是曲调讲述的还不止此，还讲述着意志最秘密的历史，描绘着每一激动，每一努力，意志的每一活动；描绘着被理性概括于"感触"这一广泛的、消极的概念之下而无法容纳于其抽象〔性〕中的一切。因此，所以人们也常说音乐是〔表达〕感触和热情的语言，相当于文字是〔表达〕理性的语言。柏拉图已把音乐解释为"曲调的变化模仿着心灵的动态"（《法律论》第七篇）；还有亚里士多德也说"节奏和音调虽然只是声音，却和心灵状态相似，这是怎么回事呢？"（《问题》第十九条）

人的本质就在于他的意志有所追求，一个追求满足了又重新追求，如此永远不息。是的，人的幸福和顺遂仅仅是从愿望到满足，从满足又到愿望的迅速过渡；因为缺少满足就是痛苦，缺少新的愿望就是空洞的想望、沉闷、无聊。和人的这种本质相应，曲调的本质〔也〕永远在千百条道路上和主调音分歧，变调，不仅只变到那些谐音的各阶梯，变到第三音阶和任何音调的第五音阶，而是变到任何一个音，变到不调和的第七音阶和那些超量音阶；但是最后总是跟着又回到主调音。在所有这些道路上都是曲调在表出意志的各种复杂努力。不过由于最后重返谐音的一阶梯，尤其是重返主调音的阶梯，曲调也经常表示满足。曲调的发明，在曲调中揭露人类欲求和情感的最深秘密，这是天才的工作；而在这里天才的作用比在任何地方更为明显，远离着一切反省思维和意识着的任何企图，这就可叫做一个灵感。概念在这里，和在艺术中的任何地方一样。是不生发的。作曲家在他的理性所不懂的一种语言中启示着世界最内在的本质，表现着最深刻的智慧，正如一个受催眠的夜游妇人讲出一些事情，在她醒时对于这些事情一无所知一样。因此，在一个作曲家，比在任何其他一个艺术家，〔更可说〕人和艺术家是完全分立的，不同的。甚至在说明这一奇妙的艺术时，概念就已表现出它捉襟见肘的窘态和局限性。然而我还想继续贯彻我们的类比说明法。——从愿望到满足，从满足到新愿望的迅速过渡既是幸福和顺遂，那么急促的曲调而没有多大的变

音便是愉快的；缓慢的，落到逆耳的非谐音而要在许多节拍之后才又回到主调音的曲调则和推迟了的，困难重重的满足相似，是悲伤的。新的意志激动迟迟不来，沉闷，这除了受到阻挠的主调音外不能有其他表现；而这种主调音的效果很快就使人难于忍受了；与此接近的已是很单调的，无所云谓的那些曲调了。快板跳舞音乐短而紧凑的音句似乎只是在说出易于获得的庸俗幸福；相反的是轻快庄严〔调〕，音句大，音距长，变音的幅度广阔，则标志着一个较巨大的、较高尚的、目标远大的努力；标志着最后达到目标。舒展慢调则是说着一个巨大高尚努力的困难，看不起一切琐屑的幸福。但是小音阶柔调和大音阶刚调的效果又是多么奇妙啊！使人惊异的是一个半音的变换，小第三音阶而不是大第三音阶的出现立刻而不可避免的就把一种焦灼的、苦痛的感触强加于我们，而刚调恰又同样于一瞬间把我们从这痛苦解救出来。舒展慢调在柔调中达成最高痛苦的表示，成为最惊心动魄的如怨如诉。在柔调中的跳舞音乐似乎是标志着人们宁可蔑视的那种琐屑幸福之丧失，似乎是在说着一个卑微的目的经过一些艰难曲折而终于达到。——可能的曲调〔变化〕无穷无尽，这又和大自然在个人，在〔人的〕相貌和身世上的变化无穷无尽相当。从一个调过渡到完全另一调，完全中断了和前面的联系，这就好比死亡。不过这一比喻只是就死亡告终的是个体说的；至于在这一个体中显现过的意志又显现于另一个体中，那是不死的；不过后一个体的意识与前一个体的意识则无任何联系〔，相当于曲调的中断〕。

可是在指出上面所有这些类比的可能性时，绝不可忘记音乐对于这些类似性并无直接的而只有间接的关系，因为音乐绝不是表现着现象，而只是表现一切现象的内在本质，一切现象的自在本身，只是表现着意志本身。因此音乐不是表示这个或那个个别的、一定的欢乐，这个或那个抑郁、痛苦、惊怖、快乐、高兴，或心神的宁静，而是表示欢愉、抑郁、痛苦、惊怖、快乐、高兴、心神宁静等自身；在某种程度内可以说是抽象地、一般地表示这些〔情感〕的本质上的东西，不带任何掺杂物，所以也不表示导致这些〔情感〕的动机。然而在这一抽出的精华中，我们还是充分地领会到这些情感。由于这个道理，所以我们的想象力是这么容易被音乐所激起。〔想象力既被激起，〕就企图形成那个完全是直接对我们说话的，看不见而却是那么生动地

活跃着的心灵世界，还要赋以骨和肉；也就是用一个类似的例子来体现这心灵世界。这就是用字句歌唱的渊源，最后也是歌剧的渊源。——因此歌剧中的唱词绝不可离开这一从属的地位而使自己变成首要事项，使音乐成为只是表示唱词的手段。这是大错，也是严重的本末倒置。原来音乐无论在什么地方都只是表出生活和生活过程的精华，而不是表出生活及其过程自身；所以生活和生活过程上的一些区别并不是每次都影响生活及其过程的精华。正是这种专属于音乐的普遍性，在最精确的规定之下，才赋予音乐以高度的价值，而音乐所以有这种价值乃是因为音乐可以作为医治我们痛苦的万应仙丹。所以，如果音乐过于迁就唱词，过于按实际过程去塑形，那么音乐就是勉强要说一种不属于它自己的语言了。没有人比罗新艺 [46] 还更能够保持自己的纯洁而不为这种缺点所沾染的了；所以他的音乐是那么清晰地、纯洁地说着音乐自己 的语言，以致根本无需唱词，单是由乐器奏出也有其充分的效果。

根据这一切，我们可以把这显现着的世界或大自然和音乐看作同一事物的两种不同表现，所以这同一事物自身就是这两种表现得加以类比的唯一中介，而为了体会这一类比就必须认识这一中介。准此，音乐如果作为世界的表现看，那是普遍程度最高的语言，甚至可说这种语言之于概念的普遍性大致等于概念之于个别事物。〔音乐〕这种语言的普遍性却又绝不是抽象作用那种空洞的普遍性，而完全是另一种普遍性，而是和彻底的、明晰的规定相联系的。在这一点上，音乐和几何图形，和数目相似，即是说这些图形和数目是经验上一切可能的客体的普遍形式，可以先验地应用于这一切客体，然而又不是抽象的，而是直观地、彻底地被规定的。意志一切可能的奋起、激动和表现，人的内心中所有那些过程，被理性一概置之于"感触"这一广泛而消极的概念之下〔的这些东西〕都要由无穷多的，可能的曲调来表现，但总是只在形式的普遍性中表现出来，没有内容；总是只按自在〔的本体〕而不按现象来表现，好比是现象的最内在的灵魂而不具肉体。还有一点也可以从音乐对一切事物的真正本质而有的这一内在关系来说明，即是说如果把相应的音乐配合到任何一种景况、行为、过程、环境上去，那么音乐就好像是为我们揭露了这一切景况、行为等等的最深奥的意义；音乐出现为所有这些东西的明晰而正确的注解。

同样，谁要是把精神完全贯注在交响乐的印象上，他就好像已看到人生和世界上一切可能的过程都演出在自己的面前；然而，如果他反省一下，却又指不出那些声音的演奏和浮现于他面前的事物之间有任何相似之处。原来音乐，如前已说过，在这一点上和所有其他的艺术都不同。音乐不是现象的，或正确一些说，不是意志恰如其分的客体性的写照，而直接是意志自身的写照。所以对世界上一切形而下的来说，音乐表现着那形而上的；对一切现象来说，音乐表现着自在之物。准此，人们既可以把这世界叫做形体化了的音乐，也可以叫做形体化了的意志。因此，从这里还可以说明为什么音乐能使实际生活和这世界的每一场面，每一景况的出现立即具有提高了的意义，并且，音乐的曲调和当前现象的内在精神愈吻合，就愈是这样。人们所以能够使一首诗配上音乐而成为歌词，或使一个直观的表演配上音乐而成为哑剧，或使两者配上音乐而成为歌剧，都是基于这一点。人生中这种个别的情景虽可被以音乐的这种普遍语言，却绝不是以彻底的必然性和音乐连在一起的，也不是一定相符合的；不，这些个别情景对于音乐的关系，只是任意的例子对于一般概念的关系。个别情景在现实的规定性中所表出的即音乐在单纯形式的普遍性中所表出的。这是因为曲调在一定范围内，也和一般的概念一样，是现实的一种抽象。这现实，也就是个别事物的世界，既为概念的普遍性，同样也为曲调的普遍性提供直观的、特殊的和个别的东西，提供个别的情况。但是在一定观点上这两种普遍性是相互对立的，因为概念只含有刚从直观抽象得来的形式，好比含有从事物上剥下来的外壳似的，所以完全是真正的抽象；而音乐则相反，音乐拿出来的是最内在的、先于一切形态的内核或事物的核心。这种关系如果用经院哲学的语言来表示倒很恰当。人们说概念是“后于事物的普遍性”，音乐却提供“前于事物的普遍性”，而现实则提供“事物中的普遍性”。谱出某一诗篇的曲子，它的普遍意味又可以在同等程度上和其他也是这样任意选择的，该诗篇所表出的普遍性的任何一特例相符合；所以同一乐谱可以配合许多诗章，所以又能有利用流行曲子随意撰词的小型舞台剧。不过在一个乐谱和一个直观的表出之间所以根本有互相关联的可能，如前已说过，那是由于两者都只是同一世界的内在本质的两种完全不同的表现。如果在个别场合真有这样一种关系存在，而作曲家又懂得〔如何〕以音乐的普遍语言说出意志的激动，亦即构成任何一件事的那一内核，那么歌

词的曲谱，歌剧的音乐就会富有表现力。不过由作曲家在上述两者之间所发现的类似性必须是由于直接认识到世界的本质而来的，必须是他理性所不意识的，且不得是意识着的有意的，通过概念的间接模仿；否则音乐所表出的就不是内在的本质，不是意志自身，而只是不充分地模仿着意志的现象而已。一切真正模仿性的音乐就是这样做的，例如海顿的《四季》，以及他那些作品里许多直接模仿直观世界现象的地方；还有一切描写战争的作曲也是这样的。这些东西整个儿都要不得。

一切音乐这种不可言说的感人之深，使音乐像一个这么亲切习见的，而又永久遥远的乐园一样掠过我们面前，使音乐这么容易充分领会而又这么难以解释，这都由于音乐把我们最内在的本质所有一切的动态都反映出来了，然而却又完全不着实际而远离实际所有的痛苦。同样，把可笑的〔东西〕完全排除在音乐的直属范围以外的，是音乐本身上的严肃性；这是从音乐的客体不是表象这一事实来说明的。唯有在表象中误认假象，滑稽可笑才可能，但音乐的客体直接是意志，而意志，作为一切一切之所系，在本质上就是最严肃的东西。——音乐的语言是如何内容丰富，意义充沛，即令是重奏符号以及"重头再奏"也可以证实。如果是在用文字写的作品中，这样的重复会令人难以忍受，而在音乐的语言中却反而是很恰当，使人舒适；因为要完全领会〔这些内容和意义〕，人们就有听两遍的必要。

如果我在阐明音乐这一整个讨论中努力要弄清楚的是音乐〔如何〕用一种最普遍的语言，用一种特有的材料——单是一些声音——而能以最大的明确性和真实性说出世界的内在本质，世界自在的本身——这就是我们按其最明晰的表出在意志这一概念之下来思维的东西——；如果再进一步按照我的见解和努力的方向说，哲学〔的任务〕并不是别的，而是在一些很普遍的概念中全面而正确地复述和表出世界的本质，——因为只有在这样的概念中才能对那全部的本质有一个随时足够的、可以应用的概览——；那么，谁要是跟上了我而把握了我的思想方式，他就会觉得我在下面要说的并不很矛盾。我要说的是：假定〔我们〕对于音乐所作的充分正确的、完备的、深入细节的说明成功了，即是说把音乐所表示的又在概念中予以一个详尽的复述

成功了，那么，这同时也就会是在概念中充分地复述和说明了这世界，或是和这种说明完全同一意义，也就会是真正的哲学。并且我们立即就可以在我们对于音乐的看法较高的那种意味中逢场作戏地用下面这句话来仿效前文所引莱布尼兹的那句名言——他在较低观点上这样说也完全是对的——："音乐是人们在形而上学中不自觉的练习，在练习中本人不知道自己是在搞哲学"。原来拉丁语的scire，亦即"知"，无论什么时候都是"已安顿到抽象概念中去了"〔的意味〕。但是再进一步说，由于莱布尼兹那句话的真理已得到多方的证实，音乐，丢开它美感的或内在的意义而只是从外表，完全从经验方面来看，就不是别的而是直接地，在具体中掌握较大数量及复杂的数量关系的手段，否则我们就只能间接地，以概念中的理解来认识这些数量和数量关系。既然如此，那么，我们现在就能够由于综合〔上述〕关于音乐的两种极不相同却又都正确的意见，而想到一种数理哲学的可能性。毕达戈拉斯和中国人在《易经》中的数理哲学就是这一套。于是我们就可按这一意义来解释毕达戈拉斯派的那句名言，也就是塞克司都斯·恩披瑞古斯（《反对数学家论》第七篇）所引的一句话："一切事物都可和数相配"。如果我们在最后把这一见解应用到我们在上面对谐音和乐调所作的解释上去，那么我们就将发现单纯的道德哲学而没有对大自然的说明——如苏格拉底所倡导的——完全可以比拟于有乐调而没有谐音——如卢梭独自一人所想的那样——。与此相反，单纯的物理学和形而上学如果没有伦理学也就相当于单纯的有谐音却没有乐调。——在这一附带的考察之后，请容许我还加上几点和音乐与现象世界两者间的类比有关的看法。在前一篇里我们已发现意志客体化的最高级别，即人，并不能单独地、割裂地出现，而是以低于它的级别为前提的，而这些较低级别又总是以更低的级别为前提的。同样，音乐也和这世界一样，直接把意志客体化了，也只在完整的谐音中音乐才是圆满的。乐调的领导高音要发生完整的印象，就需要所有其他音的伴奏，直到最低沉的低音，而这种低音〔又〕要作为一切音的源泉看。乐调本身是作为一个组成部分而掺入谐音的，犹如谐音也掺入乐调一样。既然只有这样，只有在诸音俱备的整体中，音乐才表现它预定要表现的东西；那么，那唯一而超时间的意志也只在一切级别完整的统一中才能有其全部的客体化，而这些级别就在无数程度上以逐级有加的明晰性揭示着意志的本质。——很可注意的还有下面这种类似性。

我们在前一篇中已经看到所有一切意志现象，就促成目的论的那些物种说，都是互相适应的。尽管如此，在那些作为个体的现象之间，仍然有着不可消除的矛盾存在。这种矛盾在现象的一切级别上都可看到。这就把世界变成了同一个意志所有的现象之间无休止的战场，而意志和它自己的内在矛盾也就由此显露出来了。甚至于这一点，在音乐里也有与此相当的地方。即是说完全纯粹谐和的声音系统不但在物理上不可能，并且是在算术上就已经不可能了。各音所由表现的那些数自身就含有不能化除的无理数。任何音阶，即使要计算出来也不可得。在一音阶中每第五音和基音的关系等于2对3，每大音阶第三音和基音的关系等于4对5，每小音阶第三音和基音的关系等于5对6，如此等等。这是因为如果这些音和基音对准了，则这些音相互之间就再也对不准了；例如第五音对于第三音必须是小音阶第三音等等，因为音阶上的音要比作一个演员，时而要扮演这一角，时而要扮演那一角。因此，完全准确的音乐就是要设想也不可能，更不要说制成乐谱了。由于这一缘故，任何可能的音乐都和绝对的纯洁性有距离，而只能把不谐音分配到一切音上，也就是以离开音差的纯洁性的变音来掩藏它本质上存在着的不谐音。关于这些，人们可参阅席拉特尼[47]的《声学》第三十节和他的《音响学概论》第12页。[48]

我还可以就音乐被体会的方式再谈几点，譬如说音乐仅仅只在时间中，通过时间，完全除开了空间，也没有因果知识的干扰，亦即没有悟性干扰而被体会的；因为这些音作为效果说，无需我们像在直观中一样要追溯其原因就已产生了美感的印象。——然而我不想再把这一讨论延长下去，因为我在这第三篇里对于有些问题也许已经是过于详尽了，或是过于把自己纠缠在个别事物上了。可是我的目的使我不能不这样做。人们也更不会责备我这样做，如果他在具体地想到艺术不常为人充分认识到的重要性和高度的价值时，是在推敲着〔下面这一观点〕：如果按照我们的见解，这整个可见的世界就只是意志的客体化，只是意志的一面镜子，是在随伴着意志以达到它的自我认识；并且如我们不久就会看到的，也是在随伴着意志以达到解脱的可能性；同时，又如果作为表象的这世界，要是人们把它和欲求分开，孤立地加以考察，仅仅只让它来占领〔全部〕意识，就是人生中最令人愉快和唯一纯洁无罪的一面；——那么，我们都要把艺术看作这一切

东西的上升、加强和更完美的发展；因为艺术所完成的在本质上也就是这可见的世界自身所完成的，不过更集中、更完备，而具有预定的目的和深刻的用心罢了。因此，在不折不扣的意义上说，艺术可以称为人生的花朵。如果作为表象的整个世界只是意志的可见性，那么，艺术就是这种可见性的明朗化，是更纯洁地显出事物，使事物更便于概览的照相机；是《汉姆勒特》〔一剧中〕的戏中戏，舞台上的舞台。

从一切美得来的享受，艺术所提供的安慰，使艺术家忘怀人生劳苦的那种热情——使天才不同于别人的这一优点，对于天才随意识明了的程度而相应加强了的痛苦，对于他在一个异己的世代中遭遇到的寂寞孤独是唯一的补偿——，这一切，如下文就会给我们指出的，都是由于生命的自在本身，意志，生存自身就是不息的痛苦，一面可哀，一面又可怕，然而，如果这一切只是作为表象，在纯粹直观之下或是由艺术复制出来，脱离了痛苦，则又给我们演出一出富有意味的戏剧。世界的这一面，可以纯粹地认识的一面，以及这一面在任何一种艺术中的复制，乃是艺术家本分内的园地。观看意志客体化这幕戏剧的演出把艺术家吸引住了，他逗留在这演出之前不知疲倦地观察这个演出，不知疲劳地以艺术反映这个演出。同时他还负担这个剧本演出的工本费，即是说他自己就是那把自己客体化而常住于苦难中的意志。对于世界的本质那种纯粹的、真正的、深刻的认识，在他看来，现在已成为目的自身了：他停留在这认识上不前进了。因此，这认识对于他，不像在下一篇里，在那些已达到清心寡欲〔境界〕的圣者们那里所看到的一样，不是意志的清静剂，不是把他永远解脱了，而只是在某些瞬间把他从生活中解脱一会儿。所以这认识不是使他能够脱离生命的道路，而只是生命中一时的安慰，直到他那由于欣赏而加强了的精力已疲于这出戏又回到严肃为止。人们可以把拉菲尔画的《神圣的栖利亚》看作这一转变的象征。那么，让我们在下一篇里也转向严肃吧。

---

[1] 柯尔多尔蒂（Kt）搜集的《莱布尼兹信札》第154封。

[2] R（1792—1868），意大利歌剧作曲家。

[3] Ci（1756—1824），德国物理学家，声学研究者。

[4] 第二卷第三十九章是补充这里的。

第四篇 世界作为意志再论

在达成自我认识时，生命意志的肯定和否定

在认识一经出现时，情欲就引退。

——昂克敌·杜伯隆：《邬布涅伽研究》

第二卷第216页

§53

我们这考察的最后部分，一开始就可宣称为最严肃的一部分；因为这部分所涉及的是人的行为，是和每人直接有关的题材，没有人能够对之漠不关心或无所可否。并且把其他一切问题都联系到这个题材上来，也是如此的符合人的本性，以致人们在任何一个有联贯性的哲学探讨中，至少是在他对此感到兴趣时，总要把其中有关行为的这一部分看作整个内容的总结论。因此，人们对于其他的部分或许还不太认真，对于这一部分他却要予以严肃的注意。——如果就上面指出的情况而用通俗的话来说，人们也许要将我们这考察现在就要往下继续的部分称为实践的哲学，而把前此处理过的〔其他〕部分与此对立而叫做理论的哲学。不过在我的意见看来，我认为一切哲学一概都是理论的；因为哲学，不管当前讨论的是一个什么题材，本质上总要采取纯观察的态度，要以这种态度来探讨而不是写格言戒律。与此相反，要求哲学成为实践的性质，要求哲学指导行为，改变气质，那都是陈旧的要求；在有了更成熟的见解时，这种要求终究是该撤销的。因为在这里，在这人生有无价值，是得救或是沉沦的关头，起决定作用的不是哲学的僵硬概念，而是人自己最内在的本质；即柏拉图所说的神明，指导着人但不曾选定人，而是人自己所选定的"神明"；又即康德所说的"悟知性格"。德性和天才一样，都不是可以教得会的。概念对于德性是不生发的，只能作工具用；概念对于艺术也是如此。因此，我们如果期待我们的那些道德制度和伦理学来唤起有美德的人，高尚的人和圣者，或是期待我们的各种美学来唤起诗人、雕刻家和音乐家，那我们就太傻了。

无论在什么地方，哲学除了解释和说明现成的事物，除了把世界的本质，在具体中的，亦即作为感知而为人人所体会的世界之本质纳入理性的明确而抽象的认识以外，不能再有什么作为。不过哲学这样做是从一切可能的方面，从一切观点出发的。犹如我们在前三篇里曾

企图在哲学专有的普遍性中从另外一些观点来完成任务一样，本篇也要以同样的方式来考察人的行为。人世间的这一方面，如我前已指出的，很可以说不仅在主观的判断上，而且也是在客观的判断上，都要被认为是世间一切方面中最重要的一个方面。在进行考察时，我将完全忠于我们前此的考察方式，以前此提出的〔论点〕作为我们依据的前提；并且，实际上我只是把构成本书整个内容的那个思想，和前此在所有其他的题材上所做过的一样，现在又以同样的方式在人的行为上引申出来，而以此尽到我最后的力之所及，尽可能为这一思想作出一个完整的传达。

前面提出的观点和这里宣布过的讨论方式，已明白指出人们在这一伦理篇里不得期待什么行为规范，什么义务论。这里更不会提出一个普遍的道德原则，把它当作产生一切美德的万应验方。我也不会谈什么无条件的应然，因为这在附录中已说过，是包含着矛盾的；也不谈什么给自由立法，这同样也是包含矛盾的。我们根本就不会谈什么应当，因为人们只是对孩子们和初开化的民族才说这些，而不对已经吸收了文明成熟时代全部教养的人们说这些。这显然是伸手便可碰到的矛盾，既说意志是自由的又要为意志立法，说意志应该按法则而欲求："应该欲求呀！"这就〔等于〕木头的铁！可是根据我们整个的看法，意志不但是自由的，而且甚至是万能的。从意志出来的不仅是它的行为，而且还有它的世界；它是怎样的，它的行为就显为怎样的，它的世界就显为怎样的。两者都是它的自我认识而不是别的。它既规定自己，又正是以此而规定这两者；因为在它以外再也没有什么了，而这两者也就是它自己。只有这样，意志才真正是自主自决的。从任何其他看法来说，它都是被决定的。我们在哲学上的努力所能做的只是解释和说明人的行为以及一些那么不同而又相反的最高规范。行为也就是这些规范活生生的表现。〔我们〕是按人的行为和这些规范最内在的本质和内蕴，是同我们前此的考察联系起来，并且恰是同我们以往致力于解释这世界的其他现象时，把这些现象最内在的本质纳入明确而抽象的认识一样〔来说明的〕。这时我们的哲学仍同在前此的整个考察中一样，要主张那同一个内在性 。和康德的伟大学说相反，我们的哲学将不利用现象的形式，以根据律为其普遍表现的形式，作为跳高的撑杆，用以飞越唯一能以意义赋予这些形式的现象而在空洞

臆说[1]的无边领土上着陆。倒是这可以认识的真实世界，在我们之中和我们亦在其中的世界，将继续是我们考察的材料，同时也是我们考察所能及的领域。这世界的内容是如此的丰富，即令是人类精神在可能范围内作了最深入的探讨，也不能穷尽〔其所有〕。因为这真实的，可认识的世界像在前此的考察中一样，在我们的伦理考察方面也绝不会使我们缺少材料和真实性；所以我们无须求助于一些内容空洞只有否定意味的概念，没有必要高耸着眉头说什么绝对、无限、超感性，以及如此之类还多着的纯粹否定（喻利安卢斯[2]在《演讲集》第五篇里说："除了否定的词汇联系着晦涩的表象之外，什么也不是。"），——不这样而简短些说"云端里的空中楼阁"也是一样——，然后使我们自己相信这就真是说了些什么〔有意义的东西〕了。其实再没有比这样做更不必要的了，我们无须把这种盖上盖儿的空碗碟送到桌上来。——最后我们将和以往一样，不讲历史上的故事，不把这种故事当哲学；因为照我们的意见看来，一个人如果认为我们能够以某种方式从历史来体会世界的本质，那么，尽管掩饰得再巧妙些，这个人离开以哲学来认识世界还有天远的路程。不过在一个人对世界本质自身的看法中只要冒出变易，变成，将变这些概念，只要某种先或后〔在这儿〕有着最小限度的一点儿意义，从而或是明显地或是隐藏地将找到，已找到世界的一个起点和一个终点，外加这两点之间的过程；甚至这位治哲学的个人还在这过程中看到他自己的所在；那么，这就是上述那种历史地把握世界本质的搞法。这样以历史治哲学，在大多数场合都要提出一种宇宙发生说，并且是种类繁多的发生说；否则就要提出一种发散系统说[3]或人类始祖谪降人间说[4]；或者是在这种路线上总是屡试无效而陷入窘境，最后逼上一条路，一反前说而从黑暗，从不明的原因，太始的原因，不成原因的原因和如此之类，还多着的一些废话里提出什么永恒变易说，永恒孳生说，永恒的〔由隐〕趋显说。可是整个的永恒，也就是直到当前一瞬无穷无尽的时间，既已过去，那么一切要变的、能变的也必然都已变就了。人们很可以用一句最简短的话一举而推翻所有这些说法：因为所有这样的历史哲学尽管神气十足，都好像是康德从未到人间来过似的，仍然把时间看作自在之物的一种规定，因而仍停留在康德所谓的现象上，和自在之物相对立的现象之上， 停留在柏拉图所谓永不常住的变易上，和

永不变易的存在相对立的变易上；最后也可说是停留在印度教所谓的摩耶之幕上。这些正就是落在根据律掌心里的认识。从这种认识出发，人们永远也到不了事物的内在本质，而只是无穷尽地追逐着现象，只是无终止，无目标地在盲动，好比是踏着轮圈儿表演的小松鼠一样，直至最后〔养鼠〕人有些厌倦了，在或上或下的任意一点把轮圈儿停住，然后强求观众们对此表示敬意。〔其实〕在纯哲学上考察世界的方式，也就是教我们认识世界的本质从而使我们超然于现象的考察方式，正就是不问世界的何来，何去，为什么而是无论在何时何地只问世界是什么的考察方式。这就是说这个考察方式不是从任何一种关系出发的，不是把事物当作生长衰化看的考察方式。一句话，这不是从根据律四种形态的任何一形态来考察事物的方式；相反，却恰好是以排除整个这一套遵守根据律的考察方式之后还余留下来的，在一切关系中显现而自身却不隶属于这些关系，常自恒同的世界本质，世界的理念为对象的方式。从这种认识出发的有艺术：和艺术一样，还有哲学。是的，在本篇我们即将看到从这种认识出发的还有那么一种内心情愫，唯一导向真正神圣性，导向超脱世界的内心情愫。

---

[1] 指康德的"自在之物"。

[2] J（公元四世纪），公元361—363年为罗马帝。

[3] E，即新柏拉图派的学说。

[4] A，即旧约全书创世纪的说法。

§54

我们希望前三篇已导致了这样一个明晰而确切的认识，即是说在作为表象的世界中已为意志举起了一面反映它的镜子，意志在这面镜子中得以愈益明晰和完整的程度认识到它自己。明晰和完整程度最高的就是人，不过人的本质要由他行为的有联贯性的系列才能获得完全的表现，行为上自身意识的联贯才使那让人常在抽象中概观全局的理性有可能。

纯粹就其自身来看的意志是没有认识的，只是不能遏止的盲目冲动。我们在无机自然界，在植物繁生的自然界，在这两种自然界的规律中，以及在我们〔人〕自己生命成长发育的那些部分中所看到的意志现象都是这种冲动。这意志从后加的、为它服务而开展的表象世界才得以认识它的欲求，认识它所要的是什么；还认识这所要的并不是别的而就是这世界，就是如此存在着的生命。因此，我们曾把这显现着的世界称为反映世界的镜子，称为意志的客体性。并且意志所要的既然总是生命，又正因为生命不是别的而只是这欲求在表象上的体现；那么，如果我们不直截了当说意志而说生命意志，两者就是一回事了，只是名词加上同义的定语的用词法罢了。

意志既然是自在之物，是这世界内在的涵蕴和本质的东西；而生命，这可见的世界，现象，又都只是反映意志的镜子；那么现象就会不可分离地随伴意志，如影不离形；并且是哪儿有意志，哪儿就会有生命，有世界。所以就生命意志来说，它确是拿稳了生命的；只要我们充满了生命意志，就无须为我们的生存而担心，即令在看到死亡的时候，也应如此。我们固然看到个体有生灭，但个体只是现象，只是对局限于根据律和个体化原理中的认识而存在着的。对于这种认识说，个体诚然是把它的生命当作礼物一样接收过来的，它从“无”中产生，然后又为这礼物由于死亡而丧失感到痛苦并复归于“无”。但是我

们正要从哲学，也就是从生命的理念来考察生命；而这样来考察，我们在任何方面就都会看到凡是生和死所能触及的既不是意志，不是一切现象中的那自在之物，也不是“认识”的主体，不是那一切现象的旁观者。诞生和死亡既属于意志显出的现象，当然也是属于生命的。生命，基本上就得在个体中表出，而这些个体是作为飘忽的，在时间形式中出现之物的现象而生而灭的。这在时间形式中出现之物自身不知有时间，但又恰好是从这一方式呈现以使其固有本质客体化的。诞生和死亡同等地都属于生命，并且是互为条件而保持平衡的。如果人们喜欢换一个说法，也可说诞生和死亡都是作为整个生命现象的两极而保持平衡的。一切神话中最富于智慧的印度神话是这样表示这一思想的：神话恰好在给象征着破坏和死亡之神（好比三个连环神祇中还有罪孽最深，最卑微的婆罗摩象征着生育和发生，而毗湿拏则象征保育一样），我说恰好是给僖华戴上骷髅头项链的同时，又复给以棱迦这一生殖的象征一同作为这个神的特征。所以这里的生殖就是作为死亡的对销而出现的；这就意味着生育和死亡是根本的对应物，双方互相对消，互相抵偿。促使古代希腊人和罗马人恰好也是这样来雕饰那些名贵棺椁的也完全是这同一心情。现在我们还看得到棺椁上雕饰着宴会、舞蹈、新婚、狩猎、斗兽、醇酒妇人的欢会等，都无非是描写着强有力的生命冲动。古代希腊人和罗马人不仅在这种寻欢作乐的场面中为我们演出这种生命的冲动，甚至还可见之于集体宣淫，直到那些长着羊足的森林神和母羊性交的场面中。这里的目的是显而易见的：目的是以最强调的方式在被哀悼的个体死亡中指出自然界不死的生命；并且虽然没有抽象的认识，还是借此暗示了整个自然既是生命意志的显现，又是生命意志的内涵。这一显现的形式就是时间、空间和因果性，由是而有个体化。个体必然有生有灭，这是和“个体化”而俱来的。在生命意志的显现中，个体就好比只是个别的样品或标本。生命意志不是生灭所得触及的，正如整个自然不因个体的死亡而有所损失是一样的。这是因为大自然所关心的不是个体而仅仅只是物种的族类。对于种族的保存，大自然却十分认真，不惜以绝大超额数量的种子和繁殖冲动的巨大力量为之照顾。与此相反，无穷的时间，无边的空间以及时间空间中无数可能的个体既然都是大自然管辖下的王国，那么个体对于大自然就没有什么价值了，也不可能有什么价值。因此大自然也总是准备着让个体凋谢死亡。据此，个体就不仅是在千百种

方式上由于极微小的偶然契机而冒着死亡的危险，而是从原始以来压根儿就注定要死亡的；并且是从个体既已为种族的保存尽了力的那一瞬起，大自然就在亲自把死亡迎面送给个体。由于这一点，大自然本身就很率直地透露了这一重大的真理：只有理念而不是个体才真正有真实性；即是说只有理念才是意志的恰如其分的客体性。于是，人既然是大自然本身，又在大自然最高度的自我意识中，而大自然又只是客体化了的生命意志；那么，一个人要是理解了这一观点并且守住这一观点，他诚然可以由于回顾大自然不死的生命，回顾他自己就是这自然而有理由为他〔自己〕的和他朋友的死获得安慰。因此，挂上棱迦的僖华就应该这样来理解，那些古代的棺椁也应该这样来理解。那些古代棺椁似乎是以它们那些灼热的生命情景在高声对伤感的参观者说："大自然是哀怨不能入的。"

至于所以要把生殖和死亡看作是属于生命的东西，看作意志的这一现象的本质上的东西，也是由于这两者在我们看来都只是其他一切生命所由构成的〔一件事〕的加强表现。这〔件事〕始终不是别的什么，而是形式恒存之下的物质变换，这就正是种族永生之下的个体生灭。〔身体上〕经常的营养和再生只是在程度上有所不同于生殖，经常的排泄也只是在程度上有所不同于死亡。前者从植物身上来看最是简单明了。植物始终只是同一种冲动的不断重复，只是它那最简单的纤维的不断重复，而这些纤维又自行组合为枝与叶。它是一些雷同而互相支持的植物〔质〕的一个有系统的聚合体，而这些植物〔质〕的继续再生也是它们唯一的冲动。植物借助于形态变化的阶梯逐渐上升到这一冲动更充分的满足，最后则达到花和果，它的生存和挣扎的总结果。在这总结果中，植物经由一条捷径达到了它唯一的目标，在一反掌之间千百倍地完成了它前此铢积寸累所寻求的〔目的〕：这植物自身的再孳生。植物结出果实的勾当对于它自身再孳生的关系就等于铅字对印刷的关系。在动物显然也是同样一回事。吸收营养的过程就是一种不断的孳生，孳生过程也就是一种更高意味的营养；而性的快感就是生命感一种更高意味的快适。另一方面，排泄或不断抛弃物质和随呼吸而外吐物质也就是和生殖相对称的，更高意味的死亡。我们在这种情况之下既然总是以保有身体的形式为已足，并不为抛弃了的物质而悲伤；那么，当这种同样的情况，天天、时时分别在排泄时所

发生的情况，又在更高的意味上毫无例外地出现于死亡中的时候，我们就应该采取和上面同样的态度。对于前一情况我们既然漠不关心，那么对于这后一情况我们也不应该战栗退缩。从这一观点出发，一个人要求延长自己的个体也是不对头的。自己的个体由其他个体来替代，就等于构成自身的物质不断由新的物质来代替。把尸体用香料油胶浸透也同样是傻瓜，这正像是把自己的排泄物密封珍藏起来一样。至于束缚在个人肉体上的个人意识〔也〕是每天被睡眠完全中断了的。酣眠每每可以毫无痕迹地转为死亡，譬如在沉睡中冻毙就是这样的〔情况〕。沉睡正在继续的当时是和死没有分别的；分别只是就将来说的，即只是就醒后的方面说的。死是一种睡眠，在这种睡眠中个体性是被忘记了的；其他一切都要再醒，或者还不如说根本就是醒着的[5]。

首先我们必须认识清楚：意志显现为现象的形式，亦即生命或实在的形式，真正说起来只是现在，而不是未来，也不是过去。过去和未来都只在概念中有之；在认识服从根据律的时候，过去和未来也只在认识的连带关系中有之。没有一个人曾是在过去中生活的，也绝不会有一个人将是在未来中生活的；唯有现在是一切生命、生活的形式，不过也是生命稳有的占有物，绝不能被剥夺的。〔有生命，就有现在。〕现在〔这形式〕和它的内容一起，是常在的，双方都站得稳，并无动摇，犹如彩虹在瀑布上一样。这是因为生命为意志所稳有，所确保，而现在则为生命所稳有，所确保。诚然，如果我们回想已经过去了的几十个世纪，回想在这些世纪中生活过的亿万人们，我们就会问这些人又是什么呢？他们已变成了什么呢？——不过我们对于这些问题只能回忆我们自己过去的生活，只能在想象中生动地重温那些情景，然后再问：这一切是什么呢？我们过去的生命变成了什么呢？——和这一样，那亿万人的生命也是如此。难道我们应该认为这种过去，由于死亡已给贴上了封条就获得了一种新的生存吗？我们自己的过去，即令是最近的过去，即令是昨天，已经就只是想象的虚空幻梦；那些亿万人的过去当然也是同样的东西。过去的是什么？现在的又是什么？——是意志，而生命就是反映意志的镜子；是不带意志的认识，而认识又在这面镜子里清晰地看到意志。谁要是还没有认识到或不想认识这一点，他在问过已往若干世代的命运之后，必然还要

加问：为什么恰好他，这个提问的人，有着这样的幸运占有这宝贵的、飘忽的、唯一实在的现在呢？当那好几百代的人们，那些世代所有的英雄们和哲人们都在这过去的黑夜里湮沉，从而化为乌有的时候；可是他，他那渺小的我为什么又实际地还在着呢？——或者更简短些，当然也更奇特些，还可以这样问：为什么这个现在，他的现在，却恰好现在还在着而不是也早就过去 了呢？——当这提问的人问得如此奇特时，他是把他的生存和他的时间作为互不依存的来看，是把他的生存看作是投入在他时间中的。实际上他是假定了两个现在，一个属于客体，一个属于主体，而又对两个"现在"合到一起的幸遇感到惊奇。事实上却只有（如在论根据律那篇论文中已指出的那样）以时间为形式的客体和不以根据律的任何一形态为形式的主体〔两者〕的接触点才构成现在。但是就意志已变为表象说，则一切客体便是意志，而主体又是客体的对应物；可是真实的客体既只在现在中有之，过去和未来只含有概念和幻象，所以现在便是意志现象的基本形式，是和意志现象分不开的。唯有现在是常在而屹立不动的。在经验的体会中比所有一切还要飘忽的现在，一到别开了直观经验的形式的形上眼光之下就现为唯一的恒存之物，现为经院学派的常住现在。它的内容的来源和负荷者便是生命意志或自在之物，——而这些又是我们自己。凡是在既已过去或尚待出现之际不断生灭着的东西都是借现象的，使生灭有可能的形式而属于这种现象。那么人们就想到："过去的是什么？过去的就是现在的。——将来的是什么？——将来的就是过去的"。人们说这些话的意味是严肃的，不是当作比喻而是就事论事来理解的。这是因为生命是意志所稳有的，现在又是生命所稳有的。所以任何人又可说："一次以至无数次，我始终是现在〔这东西〕的主人翁，它将和我的影子一样永远伴随着我；因此我不惊疑它究竟从何而来，何以它恰好又在现在。"——我可以把时间比作一个永远转动着的圆圈：那不断下沉的半边好比是过去，不断上升的半边好比是将来；而〔正〕上面那不可分割的一点，亦即〔水平〕切线和圆周接触之处就好比是无广延的现在。切线不随着〔圆圈〕转动，现在也不转动。现在是以时间为形式的客体和主体的接触点。主体没有任何形式，因为它不属于可认识的一类，而是一切〔事物〕得以被认识的条件。又可说：时间好比是不可阻遏的川流，而现在却好比是水流遇之而分的礁石，但水流不能挟之一同前进。意志作为自在之物，它不服从根据

律也不弱于认识的主体；而认识的主体在某种观点下最后还是意志自身或其表出。并且，和生命、意志自己的这一显现，是意志所稳有的一样，现在，生命的这唯一形式，也是意志所稳有的。因此，我们既无须探讨生前的过去，也无须探讨死后的将来。更应该做的倒是我们要把现在当作意志在其中显现的唯一形式来认识[6]。现在不会从意志那里溜掉，不过意志当然也不会从现在那里溜掉。因此，要是如此这般的生命就满足了一个人，要是这个人在任何场合都肯定生命，他也就可以有信心把生命看作是无穷无尽的而把死亡的恐惧当作一种幻觉驱逐掉。这种幻觉把不适当的恐惧加于他，使他觉得他可终于要失去这现在，为他事先映现出一种其中并无"现在"的时间。在时间方面是这种幻觉，在空间方面又有另一种幻觉。人们由于这另一幻觉便在自己的想象中把自己正在地球上占据着的那一处当作上面，而所有其余的他处则看作下面。与此相同，人们都把现在紧扣在自己的个体性上，认为一切现在都是随个体性的消灭而消灭的，好像过去和将来都没有现在似的。可是〔事实上〕在地球上到处都是上面，与此相同，现在也是一切生命的形式。为了死亡将剥夺我们的现在而怕死，并没有比人们以为他幸而是向上直立在圆圆的地球上，却怕从地球上滑跌下去更聪明些。现在这形式对于意志的客体化是本质上必需的。作为无广延的点，现在切断着向两端无限〔延伸〕的时间而屹立不动，好像永远继续是中午没有晚风生凉的黄昏一样：好比太阳本身不停地燃烧，只在人们看起来才像是沉入黑夜的怀抱中去了一样。所以，当人们把死亡看作自己的毁灭而恐惧时，那就不是别的，而是等于人们在想象太阳会在晚边哭诉道："我糟了，我将沉沦于永久的黑夜了[7]！"再说，反过来谁要是被迫于生活的重负，谁要是虽然也很想要生命并且肯定生命，但又痛恨生活的烦恼困苦，尤其是痛恨恰好落在他头上使他不想再继续忍受的苦命；这样一个人就不要想从死亡中指望解放，也不能以自杀而得救。黑暗阴森的地府所以能引诱他，是以骗人的假象把阴间当作停泊的无风港。地球自转，从白昼到黑夜；个体也有死亡；但太阳自身却是无休止地燃烧着，是永远的中午。尽管那些个体，理型的那些现象，是如何像飘忽的梦境一样在时间中生灭，生命意志总是稳保有生命的，而生命的形式又是没有终点的"现在"。——在这里，自杀行为在我们看来已经是一种徒劳的，因而也是傻瓜

的行为；在我们的考察往前推进得更远时，自杀行为还要处于更不利的地位。

教条更替而我们的知识也〔常〕失真，但是大自然却不会错。它的步伐是稳定的，它也不隐瞒自己的行径。每一事物都完全在大自然之中，大自然也完全在每一事物之中。在每一动物中大自然有着它的中心：动物既已妥当地找到进入生存之路，正如它还将妥当地找到走出生存之路一样。在生存时，动物是无忧无虑地生活着，没有毁灭的恐惧；意识着它就是自然，和自然一样是不灭的，它是被这种意识所支持的。唯有人在他抽象的概念中常怀着自己必然会死〔的忧虑〕。好在〔想到〕这种必然性，并不是常有的事，只在个别的瞬间由于某种起因而使将来的死活现于想象之前的时候，才使人们有所忧惧。在大自然的强大气势之前，反省思维的能为是微小的。在人和在不思维的动物一样，都有一种内在的意识：意识着他即自然，即是世界本身。从这一意识中所产生的安全感，在人和动物都是常态而占着压倒的优势。因为有这一安全感，所以没有一个人在想到必然要来的，为期也绝不太远的死亡时，就会怎么显著地使他不安；反而是每一个人都是这么活下去，好像他必须永远活下去似的。人们这样活下去，竟至于没有一个人对于自己必死的真确性真有一种鲜明活现的深信，否则这个人的情绪同判处极刑的罪犯的情绪就不能有这么大的区别；而是每人固然在抽象的一般性中，在理论上承认死的必然性，可是他这种必然性和实际上无法应用的其他理论上的真理一样看待，放在一边，而不怎么把它放到自己现前的意识中去。谁要是好好注意到人类心灵的这种特点，他就会懂得要解释这一点，那些心理学上的说明方式，从习惯，从自安于无可避免之事〔的心情〕来说明是不够的；倒是应该说这种特点的根由还是上述那种更深刻的说法。用这同一根由还可以说明为什么一切时代，一切民族都有个体死后还有某种东西继续存在的信条，并且尊重这种信条，而不管肯定这一点的证据必然总是极不充分的，不管反面的证据又多又有力。其实，这一点的反面本不需要什么证据而是健全的悟性所公认为事实的，而作为事实，是由于确信自然既不会错又不撒谎，而是坦然呈现其作为和本质的，甚至是率真地把这些透露出来而得到保证的；同时只是我们自己由于幻觉而把这一点的反面弄糊涂了以便作出解释来适合我们有限的见识。

至于我们现已在意识上弄明确了的，如意志的个别现象虽然在时间上起，在时间上止，但意志自身，作为自在之物，和时间上的起止是不相涉的；如一切客体的对应物，亦即认识着而永不被认识的主体，也是和时间上的起止无关的；又如有生命意志便稳有生命等等；这些都不能算到死后有继续的存在那类学说里去。这是因为意志作为自在之物看，和认识的纯粹主体这永恒的造物之眼一样，既说不上什么恒存，也说不上什么消逝；因为恒存与消逝都只是在时间上有意义的规定，而作为自在之物的意志和纯粹的主体都是超乎时间以外的。因此，个体（为"认识"的主体所照明的这一个别意志现象）的利己主义既不能从我们阐述过的见解中，也不能从他死后还有剩下的外在世界在时间上继续存在这种认识中，为这个体要无尽期的把自己保存下去的愿望找到什么营养和安慰。并且外在世界继续存在的说法正是上述那一见解的表现，不过是从客观方面，因而是从时间上来看的罢了。这是因为每人固然只是作为现象才是要灭亡的，在另一方面作为自在之物固然又是无时间的，亦即无尽的；但是他也只是作为现象才有别于这世界的其他事物；作为自在之物他仍是显现于一切事物中的那意志，而死亡又消除那隔离着人我各自的意识的幻觉：这就是〔死后的〕继续存在。只有作为自在之物，每人才是不为死亡所触及的。在现象上，他的不为死亡所触及则和其余的外在世界的继续存在合一了[8]。由于这一点所以那种内在的，只是感到的意识，意识到我们刚才使之上升为明确认识的〔道理〕，固然如前所说，即令是对于有理性的生物也能防止死亡这个念头毒化他的生命，因为这种意识原是生命有勇气的根基，即是说只要这生物是面对着生命，全神贯注着生命，这股勇气就能维系一切有生之物屹立不坠，使之朝气蓬勃的活下去，好像没有死亡这回事似的；然而，这并不是说当死亡个别地在现实中或只是在想象中出现于他眼前而不得不加以正视的时候，有了这种意识就能防止个体不为死的恐惧所侵袭，不去想方设法逃避死亡。这是因为当个体和他的认识一直在向往着生命之为生命时，必然会看到生命中的常住不灭；而在死亡出现于他眼前时，死亡本来是什么，他同样也不能不把死亡就看作什么，也就是看作个别现象在时间上的终点。我们怕死绝不是因为死中有痛苦，一方面，痛苦显然是在死前这一边的；一方面，我们正是每每为了躲避痛苦而投奔死亡。反过来也是一样：尽管死是迅速而轻快的，然而只要能多活一会儿，我们有

时候宁可承担可怕的痛苦以躲避死亡。因此我们是把痛苦和死亡分作两种完全不同的坏事来看的。我们所以怕死，事实上是怕个体的毁灭，死也毫无隐讳地把自己表现为这种毁灭。但个体既是在个别客体化中的生命意志自身，所以个体的全部存在都要起而抗拒死亡。——感情既这样陷我们于无救助之地，于是理性又可出现而克服一大部分在感情上令人不快的印象；因为理性已把我们抬举到一个较高的立场了，在这立场上我们的眼光所及，从此就不再是什么个别的而是总体的整个〔问题〕了。因此，对于世界本质的这种哲学上的认识本身，既已达到我们这考察现在所达到的这一点，不过还没再向前进的时候，站在这〔较高〕立场上就足以克服死的恐怖了。至于克服到什么程度，则随反省的思维在既定个体中对于直接的感受能占有多大的优势而定。要是一个人把前此阐述过的那些真理都已吸收到他的思想意识中去了，同时又并没有由于自己的经验或什么更深的见解而认一切生命基本上都是持续不断的痛苦，却是在生活中有了满足，在生活中过得十分如意，在他平心静气考虑的时候还希望他的一生又如他所经历的那样无限延续下去或重复又重复；他还有那么大的生活勇气，以致为了生活上的享受宁愿且乐于附带地忍受一切烦恼和痛苦；那么，这样一个人就是以"坚强的筋骨"屹立在搓得圆圆的、永恒的地球上了，他也没有什么要怕的东西了。他是由我们给他的认识武装起来的，他毫不介意地迎着在时间的双翼上急驰而来的死亡看去，把死亡当作骗人的假象，无能为力的幽灵，可以骇唬弱者但无力支配那些知道自己即意志的人们；而整个世界就是这意志的客体化或意志的写照。因此，他在任何时候都稳有生命，也稳有现在——意志现象这唯一真正的形式。因此，无限的过去和将来都不能骇倒他，他似乎并不在过去未来中；他已把这些过去未来看作虚幻的戏法和摩耶之幕了。所以他无所惧于死亡，正如太阳无所畏于黑夜一样。——在《婆诃华·佶多》中被克利希纳置于这一立场上的是他未经考验的门徒阿容。阿容看到大军（类似克赛尔克斯[9]的大军）准备接战，忽为哀感所乘，踌躇欲罢战以免万千军士生灵涂炭。克利希纳当即以上述立场教导了阿容，于是万千军士的战死沙场再不能阻止阿容了，他发出了战斗的命令。——歌德的《普罗米修斯》也意味着这一立场，尤其是在普罗米修斯这样说的时候：

“在这儿，我坐着，

按自己的形象塑造人。

人这个族类，

要痛苦，要哭泣，

要享乐，要欢愉。

在我，这都一样，不相干。

不管你这些——

那就是我！”

还有普禄诺和斯宾诺莎两人的哲学也可能把一个人带到这一立场上来，要是这个人信服真理而不为这两种哲学的错误和缺点所干扰或削弱的话。普禄诺的哲学中本来没有什么真正的伦理学，而斯宾诺莎哲学里的伦理学虽然值得称道，也写得很好，可是又根本不是从他那哲学的本质出发的，而是借一些无力的，随手拈来的诡辩黏附在他学说上的。——最后，大概还有许多人，只要他们的认识和他们的欲求齐头并进的话，即是说如果他们能够排除一切妄觉把自己弄个清楚明白的话，也可能站到上面指出的这种立场上来；因为从认识方面来说，这就是完全肯定生命意志 的立场。

意志肯定它自己，这就是说：当它自己的本质已完全而明晰地在它的客体性中，亦即在世界和生命中作为表象而为它所知悉的时候，这一认识毫不碍于它的欲求；反而是这样被认识了的生命正是作为这样的生命而为它所欲求；不过前此是没有认识的，只是盲目的冲动；现在却是有了认识，是意识的，经过思考的了。与此相反，如果说欲求，因为有了这种认识，就终止了，那就会出现生命意志的否定。 因为这时已不再是那些被认识了的个别现象在作为欲求的动机 而起作用，而是那整个的，对世界的本质——这世界又反映着意志——从理念 的体会中生长起来的认识成为意志的清静剂 ，意志就这样自愿取

消它自己。我希望这些全未经认识过的，一般说来难以理解的概念，通过下面即将接下去就要说明的一切现象，——这里是指行为方式的说明——，就会明确起来。在这些行为方式中，一方面表现出各种程度上的肯定，另一方面也表现出否定。这是因为肯定否定双方虽然都是从认识 出发的，却不是从语言文字表出的抽象认识而是从一种活生生的认识出发的。这种活生生的认识仅仅只在举止行动中表现出来，不依赖什么教条。与此同时，教条作为抽象认识是理性所从事的东西。唯有把肯定和否定双方都表述出来，并使之成为理性上明确的认识才能是我的目的，而不是要把肯定或否定的某一方式当作〔行为〕守则写下来或加以推荐。后面这种做法是既愚蠢又无意义的，因为意志本身根本就是自由的，完全是自决的；对于它是没有什么法度的。——不过这种自由 和这自由对必然性的关系是我们进入上述分析之前必须首先加以讨论的；然后，生命的肯定和否定既是我们的问题所在，所以又还要对生命作一些一般性的，有关意志及其客体的考察。通过这一切之后，我们要按行为最内在的本质而如〔我们〕所企图的，认识到行为方式的伦理意义，那就容易多了。如前所说，整个这一本书，既只是一个单一思想的展开，那么，由此得出的结论便是：本书不仅是每一部分只对贴前的部分有必然的关系，而是一切部分都相互有着最亲密的关系；〔本书〕不同于所有那些只是由一系列推论构成的哲学，因这〔推论的〕必然关系首先就只假定贴前的部分是读者所记忆的。〔我们则不然，〕却是全书的每一部分都和其他任何一部分相贯通而又以之为前提的。既是这样，所以〔我们〕才要求读者不单是记住贴前的那部分，而是要记住前此的每一部分，以便他不管中间隔着若干东西仍然能够把前此任何一部分联系到每次当前的这一部分上来。这也是柏拉图对他的读者曾经有过的一个指望，因为他那些对话录常是盘根错节远离本题思想路线的，每每要在冗长的插曲之后才能再回到主题思想，〔不过〕主题思想却正是由此而更显豁了。在我们这里，这种指望〔也〕是必要的，因为在这里要把我们的这单一思想分为若干部分来考察虽是传达这一思想的唯一方式，但在思想本身上这并不是本质上重要的东西，而仅仅只是一种方便的手法。——把这单一思想分在四篇里作为四个主要观点，把相近似的，性质相同的东西细心连在一起，这会有助于减轻论述的困难和理解这一论述的困难。不过这一题材根本不容许像〔写〕历史那样直线前进，而

是要迂回错综地来阐述的，这就使本书有重复阅读的必要了。也只有这样，每一部分与其他部分之间的联系才会明显，然后全书所有各部分才会交相辉映，才得以完全明白。[10]

---

[1] 如果有人不觉得下面这一看法太深奥的话，则下列论点也能有助于他弄明白个体只是现象而不是自在之物。每一个体一方面是"认识"的主体，即整个客观世界所以可能的补足条件；另一方面又是意志的个别现象，亦即在每一事物中自行客体化之物的个别现象。但是我们本质上的这种二重性并不是基于一种独立自在的统一性的，否则我们单就我们自身而无待于"认识"的客体或"意欲"的客体 就能够意识到我们自己。然而这简直是我们做不到的。为了想这样做，我们一旦反躬内省，并在我们把"认识"向内转的时候彻底思索一下，我们就会迷失在无底的空虚中；就会发现我们自己像个空心玻璃球，似乎从球内的空际中发出一种什么声音而又不能在球内找到这声音的来源。于是在我们想把握自己的时候，我们会要战栗悚惧，除了一个没有实体的幽灵之外，我们什么也拿不到手。

[2] "经院派学者们的学说主张永恒不是无始无终的一个时间系列，而是一个常住的现在 ，即是说我们所有的现在 还是亚当所有的那同一现在 ，也即是说在现在 和那时 之间并没有什么区别。"（霍布斯：《利维坦》第四十六章。）

[3] 在厄克尔曼E的《同歌德的对话录》（第二版第一卷第154页）中歌德说："我们的精神在本性上是完全不可毁灭的东西，是从永远到永远继续起作用的东西。这和太阳相似：太阳只是在我们的肉眼看来好像是下沉了，其实是永不下沉的，是无休止的继续在照耀着。"——歌德这个比喻是从我这里来的，而不是我用他的比喻。他在1824年举行的这次谈话中使用这个比喻，无疑的是由于对我上面这段话的回忆之余而来的，也许是不意识的回忆；因为我用同样的词句说这段话的地方有几处，一处是本书第一版第401页，528页，一处是本篇§65的末尾。那第一版是在1818年12月寄给歌德的，他在1819年3月的来信中表示了他对我的嘉许。我那时正在拿破里（N即N——译

者），信是由我姐姐转来的。歌德在信内附有一张纸条，上面注明了他特别喜欢的那些页数。所以他是事先读过我那本书的。

[4] 这一点在《吠陀》中是这样表示的：人在死的时候，他的视觉、嗅觉、味觉、听觉、言谈等就会依次分别和太阳、土、水、空气、火等融合为一（《邬布涅伽研究》卷一，第294页起）。——又还有一种表示法：临死的人通过一种特殊的仪式把他的感官及其全部功能依次一一传给他的儿子，使这些东西在他儿子身上继续起作用（同前书卷二，第82—83页）。

[5] Xerxes，古波斯国王，在公元前490—前445年间曾两次派军队出征希腊，均遭惨败。

[6] 第二卷第四十一至四十四章是补充这里的。

§55

意志作为它自身是自由 的。这一点，从我们把意志看作自在之物，看作一切现象的内蕴，已可推论出来。现象则与此相反，我们认为它一贯是在根据律的四种形态之中服从根据律的。并且我们既知道必然性和后果来自已知的原因彻底是同一回事，是可交替使用的两个概念；那么，凡是属于现象的一切，也就是对于作为个体而认识着的主体的客体，一面都是原因，另一面又都是后果；而且在作为后果的这一属性中又必然是一贯被决定的，因而〔这客体〕是什么就得是什么，不能〔既是什么〕又是别的什么。所以大自然的全部内容，它所有的一切现象都是必然的；每一部分、每一现象、每一事态的必然性都是可以证验的，因为每次都必然有其原因可寻，都是作为后果而依存于这原因的。这是不容有任何例外的，是随根据律的无限妥当性而俱来的。但是另一方面，在我们看来，这同一个世界在它所有的一切现象中都是意志的客体性，而这意志自身既不是现象又不是表象或客体，而是自在之物，所以也不是服从根据律的，不服从一切客体所具的这个形式，所以不是由一个原因所决定的后果，所以不知有什么必然性。这就是说意志是自由的 。因此自由这概念其实是一个消极的否定的概念，因为这概念的内容只是必然性的否定，也就是根据律上后果对其原因这一关系的否定。在这里，一个巨大矛盾的统一点——自由和必然的统一——就非常清楚地摆在我们面前了。关于这一矛盾，近来也常讨论过，可是据我所知却是从来也没有明确而适当地谈过〔这一问题〕。〔其实，〕任何事物作为现象，作为客体，都彻底是必然的；而同一事物自在的本身 却是意志，意志永远是完全自由的。现象，客体，是必然的，是在因果链中不容变更地被决定了的，而因果链又是不能中断的。可是这客体的整个现实存在，这存在的方式，也就是理念，在客体中透露出来的理念，却直接就是意志的显现。换句话说，这客体的特性直接就是意志的显现。如果〔只〕就意志的自

由这一面说，这客体根本就可以不进为现实存在，或原来就可以在本质上完全是些别的什么，那末，这整个的因果链，它自身既然也是这意志的显现，而这客体又是它的一个环节，也就会是另一个因果链了。但是这客体既已存在，既已有了它，它就已经进入因果系列了，就在这系列中永远被决定为必然的了；从而它既不能再成为别的什么，即是说不能〔临时〕又变，也不能再退出这个系列，就是说不能又化为乌有了。人，和大自然的任何其他部分一样，也是意志的客体性，所以这里所说的一切对于人也是有效的。大自然中每一物都有它的一些力和物性，这些又在一定的作用之下起一定的反应而构成每一物的特性。与此相同，人也有他的性格，而动机又以必然性而从这性格中导出行为。人的验知性格就是在这行为方式中显露出来的，但人的悟知性格，意志的自身，又是在验知性格中显露出来的，而人就是这意志自身的被决定了的现象。不过人乃是意志最完善的现象，这现象为了要存在，如在第二篇里所指出的，就必须为这样高度的认识所照明，即是说在这认识中，甚至要在表象的形式下完全恰如其分地映写出世界的本质。这就是说理念的体会，世界的镜子，也成为可能了，有如我们在第三篇里已认识到这种写照一样。所以说在一个人里面，意志能够达到完整的自意识，能够明确而彻底地认识到它自己的本质以及这本质是如何反映在整个世界中的。真正具备了这样高度的认识，如我们在前一篇里所看到的那样，乃是艺术所从出〔的源泉〕。不过在我们全部考察的末尾，当意志把这一认识应用到它自己身上时，在它最完善的现象中还可出现意志的取消和自我否定的可能性；于是，原来在现象中绝看不到的，只是自在之物所专有的自由，现在也出现于现象之中了。当这"自由"取消了现象所本的那本质，而现象却还在时间上继续存在的时候，就造成了现象和它自己的矛盾，由此又恰好表出了神圣性和自我否认的事象。可是所有这一切只能到本篇的末尾才能完全理解清楚。——目前只是在这里概括地提一下人如何由于自由，也就是由于独立于根据律之外而不同于意志的其他一切现象。这种自由或独立性原来只是属于作为自在之物的意志的，并且是和现象相凿枘的；然而在人，自由却能在某种可能的方式之下也在现象中出现；不过这时的"自由"就要必然自呈为现象的自相矛盾。在这一意义上，就不仅只有意志自在的本身，甚至人也诚然可以称为自由的，从而得以有别于其他一切生物。如何来理解这一点，那只有

借助于后文的一切才能明白，目前我们还只能完全置之不论。这是因为我们首先还要防止一种谬论，这种谬论以为个别的，一定的人的行为是不在必然性的支配之下的；而所谓不在必然性的支配之下就是说机动的力量不如原因的力量或从前提推得的结论那么可靠。作为自在之物的意志的自由，如已说过，要是不计入上述那种只是例外而有的情况，绝不直接转入现象；即令这现象已达到最高度的明显性，即是说即令是在具有个性的有理性的动物，在具有人格的人，意志的自由也不转入现象。这人格的人尽管是自由意志的一个现象，他却绝不是自由的，因为他正已是被意志的自由欲求所决定的现象了。并且当人格的人进入客体的形式，进入根据律时，他固然是把意志的单一性发展为行为的多样性了；但是由于欲求自身超时间的单一性，行为的多样性仍然以一种自然力所有的规律性自行表现出来。不过，既然在人格的人和他的全部行事中所显现出来的究竟是那自由的欲求，而这欲求对全部行事的关系又等于概念对定义的关系，那么，人格的人的每一个别行动也就要算在自由意志的账上了，个别行动直接对于意识也是这样表出的。因此，如在第二篇里已说过的，每人都先验地（在这里是按他原来所感的说的）认为自己的个别行为也是自由的，这即是说在任何一个现成情况之下不拘任何行动都是可能的；唯有后验地，从经验中和对经验的反省思维中，他才认识到他的行为必然完全是从性格和动机的合一中产生的。由于这一点，所以每一个最粗犷的人都要按他自己所感到的而激烈地为个别行为的完全自由辩护；但一切时代的大思想家，甚至有些意义较为深远的宗教教义却都否认这种自由。可是谁要是明白了人的全部本质就是意志，人自己就只是这意志所显现的现象；又明白了这现象有着根据律为它必然的，从主体方面即可认识的形式，而这形式在这里又是作为动机律而形成的；那么，他就会觉得在已有的性格和眼前的动机之下来怀疑一个行动一定要发生的必然性，就等于是怀疑三角形的三内角之和等于两直角。——朴内斯特列[11]在他著的《论哲学上的必然性》一书中很充分地阐明了个别行动的必然性；不过这必然性又是和自在的，亦即现象以外的意志自由并存的，则直到康德提出了悟知性格和验知性格之间的区别时才得到证实[12]。这是康德的重大贡献，我完全接受他所作的这种区分；因为悟知性格在一定程度上出现于一定个体中时，就是作为自在

之物的意志的；而验知性格，当它既在行为方式中而从时向上，又在形体化中而从空间上呈现的时候，就是这儿出现的现象它自己。为了使两者的关系易于理解，最好还是采用序论中 [13] 就已用过的说法，即是说把每人的悟知性格看作超时间的，从而看作不可分的不可变更的意志活动；而这意志活动在时间、空间和根据律的一切形态中展开了的，分散了的现象便是验知性格；譬如在一个人的全部行为方式中和一生的过程中随经验而呈现的就是这验知性格。〔例如〕整个的一棵树只是同一个冲动在不断重复着的现象；这一冲动在纤维里表现得最为简单，在纤维组合中则重复为叶、茎、枝、干；在这些东西里也容易看到这一种冲动。与此相同，人的一切行事也是他的悟知性格不断重复着的，在形式上有着变化的表现；〔我们〕从这些表现的总和所产生的归纳中就可得到他的验知性格。——此外，我在这里不打算改头换面地重复康德的杰出论述，而只是假定它为众所周知的就算了。

我在1840年获奖的那篇论文 [14] 里曾透彻而详尽地论述过意志自由这重要的一章，并且我特别揭露了一种幻觉的根由；由于这种幻觉人们每以为可以在自我意识中发现一种经验提供的意志绝对自由，即一种不受制于内外动机的绝对自由，把它当作自我意识中的事实。当时有奖征文正是很明智的针对这一点而发的。因此，我既已为读者指出这篇论文和与此一同发表的《伦理学两个基本问题》那篇获奖论文的第十节，现在我就把〔本书〕第一版在这个地方对意志活动的必然性所作尚欠完善的论述删掉，而要用一个简短的分析来解释上述的幻觉以代替删去的部分；不过这一分析是以本书第二卷第十九章为前提的，所以未能〔早〕在上述获奖的论文中提出。

原来意志作为真正的自在之物，实际上是一种原始的独立的东西，所以在自我意识中必然也有一种原始性的，独断独行之感伴随着这里固已被决定的那些意志活动；别开这一点不论，〔单是〕从第二卷第十九章，特别是第三点所述智力对意志所处的那种分立而又从属的地位中，也产生一种经验的意志自由（不是专属于意志的超验的意志自由）的假象，亦即个别行为也有自由的假象。原来〔人的〕智力只在事后从经验上才获悉意志所作出的决定，因此正在选择未定的当

时，对于意志将如何决定，智力并无〔判断的〕资料。这是因为悟知性格并不落到智力的认识中来，而在动机既具时，由于这悟知性格〔的性能〕就已只能有一个 决定了，从而也就是一个必然的决定了。只有验知性格，由于它的个别活动，才是智力所得以次第认识的。因此，在这认识着的意识（智力）看来，在一个当前的场合意志似乎有同样的可能来作出相反的两个决定。这种说法正等于一根竖着的杆子在失去平衡而开始晃动时，人们说："这杆子可以向右，也可以向左倒下。"但是这个可以 只是一种主观的意义，实际上只是说"从我们所知的资料看"〔杆子可以向左或向右倒下〕；因为在客观上〔这杆子〕一开始倾斜的时候，下跌的方向就已必然的被决定了。因此，〔人〕自己意志的决断也只是在这意志的旁观者，自己的智力看来才不是被决定的，同时只是相对地在主观上，也就是对认识的主体说才不是被决定的。与此相反，在决断自身和在客观上，在摆在眼前的每一选择当前如何抉择，是立即被决定了的，必然的；不过这种决定性只是由于继起的抉择才进入意识罢了。我们甚至还可为这一点获得一个经验上的例证，例如：当我们已面临一个困难而重大的选择时，还需要一个尚未出现而只是可望出现的条件〔才能作出决断〕，以致我们在目前还不能有所作为而不得不暂取消极的〔观望〕态度。这时我们就考虑如果容许我们自由行动而作出决断的那些情况出现了，我们会怎样下决心〔的问题〕。在一些〔可能的〕抉择中，一般是理性上有远见的考虑会要为某一决心多说些帮衬的话，而直接的嗜欲好恶又要为另一决心多说些好话。当我们还在被迫采取消极〔观望〕态度时，看起来很像理性方面会要占优势似的；不过我们也能预见到当行动的机会到来时，另外那一方面将有多大的吸引力。在这机会未到来以前，我们使劲用赞成和反对的冷静思考把双方的动机放在光线最强的焦点上，以便每一方面的动机都能以它全部的威力影响意志，以便时机一到不致由于智力方面考虑的不周而误导意志于歧途，不致使意志作出倘是在一切〔动机〕平衡地起作用时不会作出的决断。但是这样明确地把方向相反的动机展示出来已经就是智力在作选择时所能做的一切了。至于〔人自己〕真正的决断，智力也只能以一种紧张的好奇心消极地静待其出现，正如一个人的智力是这样去看别人的意志的决断一样。因此，在智力看来，从智力的立足点出发，〔理欲〕双方的决断必然是有同等可能性的，而这就正是经验上的意志自由这一假象。在经验

上，一个决断诚然完全是作为一件事的最后分晓而进入智力的领域的，但是决断还是从个体意志的内在本性中，从悟知性格在意志和当前动机的冲突中产生的，从而也是以完整的必然性而产生的。这时，智力除了从各方面鲜明地照亮一些动机的性质之外，再不能有所作为。智力不能决定意志本身，因为意志本身，如我们所看到的，完全不是智力所能达到的，甚至不是智力所能探讨的。

如果一个人在相同的情况之下能够这一次是这样做，而另一次又是那样做；那么，他的意志本身必然是在这两次之间已经变了，从而意志也就必然是在时间中的了，因为只有在时间中才有"变"的可能。如果真是这样，那么，要么是意志即一种现象，要么时间即自在之物的一个属性。依此说来，则有关个别行为是否自由的争论，有关不受制于内外动机的绝对自由的争论围绕着的〔问题〕就只是意志是否在时间中的问题了。如果意志是自在之物，超乎时间和根据律的每一形式之外，正如既有康德的学说，又有我的全部论述把它肯定为必然如此的那样；那么，不仅是每一个体必然要在同一情况之下经常以同样的方式行动，不仅是每一恶行都是这一个体必然要做而不能自禁的无数其他恶行的可靠保证；而且是如康德所说的，只要验知性格和动机全部都是已知的，则人在将来的行藏动静也就可以和日蚀月食一样的事先计算出来。和大自然忠于自己的原则而有一贯性相同，〔人的〕性格也是如此。每一个别行为必须按性格而发生，和每一〔自然〕现象必须按自然律而出现是一样的。如在第二篇里已指出过的，自然现象中的原因和行为中的动机都只是一些偶然原因。意志，它的显现既是人的全部存在和生命，就不能在个别场合〔又〕否定它自己；并且凡是人整个儿要的是什么，那也永远将是他在个别场合所要的。

主张经验的意志自由，主张不受制于内外动机的绝对自由，这和人们把人的本质放在灵魂之中有着密切的联系。这种灵魂似乎原本是一个认识着的东西，真正说起来还是一个抽象地思维着的东西，并且是因此然后才也是一个欲求着的东西。这样，人们就把意志看成第二性的了；而其实呢，认识倒真是第二性的。意志甚至于被看作一个思维活动而等同于判断；在笛卡尔和斯宾诺莎那里就是这样的。根据这种说法，任何人之所以是他，是由于他的认识然后才成为他的。他

是作为道德上的零而来到这世间上的，是在世上认识了事物之后，然后才作出决定要成为这，要成为那，要这样做，要那样做的。他还可以由于新的认识又抓住一种新的行为方式，也就是说又变为另一个人。再进一步，照这种说法看来，人将首先把一个东西认为是好的，因为有了这认识才要这东西；而不是他先要 这东西然后才说它是好的。从我全部的基本观点看来，这一切说法都是把实际的关系弄颠倒了。意志是第一性的，最原始的；认识只是后来附加的，是作为意志现象的工具而隶属于意志现象的。因此，每一个人都是由于他的意志而是他，而他的性格也是最原始的，因为欲求是他的本质的基地。由于后加的认识，他才在经验的过程中体会到他是什么，即是说他才认识到自己的性格。所以他是随着，按着意志的本性而认识 自己的；不是如旧说那样以为他是随着，按着他的认识而有所欲求 的。按旧说只要他考虑他最喜欢是如何如何，他便是如何如何 了：这就是旧说的意志自由。所以旧说〔的旨趣〕实际上是在说：在认识之光的照耀下，人是他自己的创造物。我则相反，我说：在有任何认识之前，人已是他自己的创造物；认识只是后来附加以照明这创造物的。因此，人不能作出决定要做这样一个人，要做那样一个人，也不能〔再〕变为另一个人；而是他既已是 他，便永无改易，然后，逐次认识自己是什么。在旧说，人是要 他所认识的〔东西〕；依我说，人是认识 他所要的〔东西〕。

古希腊人把性格叫做“埃多斯”[15]，又把性格的表现，亦即生习，叫做“埃德”[16]。这两个词都是从“艾多斯”[17]，亦即从“习惯”一词来的。他们所以选用这个词儿是要用习惯的有恒来比喻性格的有恒。亚里士多德说：“埃多斯（性格）这个词儿的命名是由艾多斯（习惯）来的，因为伦理学这个名称就是从‘习于是’来的。”（《大伦理学》第一卷第六篇第1186页，《倭依德摩斯伦理学》第1220页，《尼柯德摩斯伦理学》第1103页，柏林版）斯多帕阿斯曾引用过这样一句话：“芝诺的门徒把习惯比喻为生命的源泉，由此源泉产生个别行为。”（第二卷第七章）——在基督教的教义中我们看到由恩选和非恩选（《给罗马人的信》[18] 9，11—24）而来的命运注定说。这一信条所从出的见解显然是：人不自变，而他的生活和行藏，亦即他的验知性格，都只是悟知性格的开展，只是固定的，在童年即可认识的，

不改变的根性的发展。这就好像是人在诞生的时候，他一生的行事就已牢固地被决定了，基本上至死还是始终如初的。对于这一点我们也表示同意，不过有些后果[19]是从这种完全正确的见解和犹太教原有的信条两者的统一中产生出来的，这就发生了最大的困难，出现了永不可解的戈第安[20]无头死结。教会里绝大部分的争论就是围绕这一死结而进行的。这样一些后果诚然不是我想承担出头来主张的。为了解决这一问题，即使是使徒保罗本人曾设了一个制钵匠的比喻，也未见得他就真是成功了；因为即令他是成功了，那最后的结果仍不外是：

“敬畏诸神罢，

〔你们〕人类！

神们握着统治权

在它们永恒的两手。

它们能够——

要如何，便如何！”

可是这样一些考察本来就和我们的题材不相干，更符合我们目的的倒是应对性格和它的一切动机所依存的认识两者之间的关系作几点说明。

动机既然决定性格的显现，亦即决定行为，那是通过认识这个媒介来影响性格的。但认识是多变的，常摇摆于正误之间，不过一般总会在生活进程中逐渐得到纠正的，只是纠正的程度不同罢了。那么，人的行为方式也就可以有显著的变化，只是人们无权由此推断人的性格也变了。凡是人在根本上所欲求的，也就是他最内在的本质的企向和他按此企向而趋赴的目标，绝不是我们以外来影响，以教导加于他就能使之改变的；否则我们就能够重新再制造一个人了。辛乃加说得很中肯：“意欲是教不会的”。斯多噶派倡导“德性是可以教得会的”，

但在这问题上辛乃加宁可把真理置于他〔所推崇〕的斯多噶派之上。从外面来的只有动机能够影响意志，但是这些动机绝不能改变意志本身，因为动机只在这人〔本来〕是怎样的便是怎样的这个条件之下才能对他发生力量。所以动机所能做的一切一切，充其量只是变更一个人趋赴的方向，使他在不同于前此的一条途径上来寻求他始终一贯所寻求的〔东西〕罢了。因此，教导，纠正了的认识，也就是外来影响，固然能告诉他是在手段上弄错了，从而使他又在完全不同于前此的途径上，甚至在完全不同于前此的另一对象上来追求他按自己的内在本质曾经追求过的目标；但绝不能真正使他要点什么不同于他前此所要过的。前此所要过的保持一贯不变，因为他原就只是〔这个“要”，〕这欲求本身，否则就必须取消这欲求了。同时，那前者，也就是“认识”的可纠正性，从而也是行动的可纠正性，竟能使他在他企图达到他不变的目的时，可以一会儿是在现实世界，一会儿在幻想世界，并分别为之考虑手段。例如这目的是穆罕默德的天国，那么，要在现实世界达成这一目的就使用机智、暴力和欺骗为手段；要在幻想世界达成这一目的就用克己、公道、布施、朝拜圣城麦加为手段。但是并不因此他的企向本身就有了什么变更，至于他自己本身则更说不上什么变更了。尽管他的行为在不同时期的表现很不相同，但是他所欲求的依然完全如故。“意欲是教不会的。”

要使动机发生作用，不仅需要动机已经具备，而且要求这动机是被认识了的；因为依前面曾提到过一次的经院学派一个很好的说法，“动机不是按其实际存在，而是按其被认识的存在而起作用的。”譬如说：要使某人的利己心和同情心的相互关系显露出来，单是这个人拥有些财富，看到别人的穷困，那是不够的；他还必须知道用他的财富可以为自己，又可以为别人做些什么；不仅是只要别人的痛苦出现在他眼前而已，他还必须知道什么是痛苦，当然也得知道什么是享受。当这个人第一次碰到这种机缘时，也许还不能如在第二次的时候那么透彻知道这一切；如果现在是机缘相同而他前后的做法不同，那么，尽管看来似乎前后都是那些情况，其实是情况已有所不同了，即是说有赖于他对此机缘的认识那一部分情况是已经不同了。——〔一面是〕对于真正实有的情况无所认识将取消这些情况的作用，另一面全是幻想的情况却也能和真实情况一样的起作用；并且不只是在个别的

一次幻觉上，而是整个儿持久地起作用。例如说一个人已确确实实被说服了，深信做任何一件好事都会在来生得到百倍的善报，他这信心的功效和作用就会完全等于一张信用昭著的远期支票一样；并且他可以从这自私心出发而施舍，正如他在换了别的见解时又可从这自私心出发而取之于人一样。他并没有变。“意欲是教不会的。”在意志不变的时候，借认识对于行为的这种巨大影响，〔人的〕性格才得逐渐展开而现出它不同的轮廓。因此，年龄不同，性格也每每不同；随暴躁不驯的青年时代而来的可以是一个沉着的、有节制的壮年时代。特别是性格上的恶将要随年龄而更显著有力；不过有时候青年时代所沉溺的情欲后来又自动被驯服了；但这不过是因为后来又在认识上出现了相反的动机罢了。也是因为这一点，所以我们大家在“人之初”的时候都是天真无罪的，而这也不过是等于说我们自己和别人都不能〔在那时〕看到自己天性上的“恶”罢了。天性上的“恶”是有了动机之后才现出来的，而动机又是随着岁月〔的增长〕而被认识的。到我们〔年高〕在最后认识自己时，那已完全是另外一个自己，不同于我们先验地所认为的那个自己了，因而我们往往要为这个自己愕然一惊。

懊悔 的产生绝不是由于意志已有所改变（那是不可能的），而是由于认识有了变化。凡是我曾一度欲求过的东西，就其本质和原来的意欲说，到现在也必然还是我所欲求的，因我自己就是这一意志，而意志是超乎时间和变化之外的。因此，我绝不能后悔我所欲求过的，但很可以后悔我所作过的；因为我可以是被错误的概念所诱导而作出了什么与我的意志不相符合的事，而在〔事后〕有了较正确的认识时看透这一点就是懊悔 。这不仅是对生活上的明智，对手段的选择，对目的是否符合我本意这种判断而言，而且也是对真正的伦理意义而言。例如我可以作出一些过分自私而不符合自己性格的行为，这就是误于夸大地想象自己所处的困难或别人的狡诈、虚伪、恶毒，或是误于操之过急。而操之过急也就是未加考虑而行动，〔行动〕不是被在普遍性中明确认识了的动机所决定，而是被直观的动机，眼前的印象和这印象所激起的情感所决定。这些情感又如此激烈，以致我未能真正运用自己的理性；所以思考的回复在这里也只是纠正懊悔所从产生的那认识，懊悔也就每次都是以尽可能弥补往事而表现出来。不过也得指出有些人为了欺骗自己，故意安排一些操之过急的情况，而实际

上却是些暗地里经过深思熟虑的行为。这是因为我们使用这样细腻的手法，并不在欺骗或奉承别的什么人，而只是为了欺骗和逢迎自己。——此外还可以发生和上述例子相反的情况：对别人的过分信任，对生活资料的相对价值认识不足，或是我已失去信心的某一抽象教条，都可以引导我做出一些事情较少自私而不符合自己的性格，这就又为我准备了另外一种懊悔。因此懊悔总是纠正对行动和本来意图之间的关系的认识。——单就意志要在空间上，也就是要只从形态方面来显示它的理念说，原已为其他理念所支配的物质就不免对这意志有所抗拒——在这里其他理念即各种自然力——，常不让这儿向明朗化挣扎的形态出落得完全纯洁，鲜明或优美。与此相同，要是意志单是在时间上，也就是只以行为显示自己，就又会在认识上碰到类似的阻碍。认识常不以正确的资料根据供应意志，从而行为的发生也就不能完全准确地与意志相符。这就导致懊悔。因此懊悔总是从纠正了的认识中产生的，而不是从意志的改变产生的；改变意志也是不可能的。至于对做过的事发生良心上的不安，这却一点也不是懊悔，而是对于认识到自己本身，亦即认识到作为意志的自己，所感到的痛苦。良心不安正是基于人们确知自己总还是有着原来的意志。假如意志改变了，那么良心不安也就只是懊悔了，从而良心不安也就自动取消了。这因为往事既然是表现着一个意志的某些面貌，假如作出那事的意志已不是懊悔者〔现在〕的意志，那么往事也就不能再唤起良心不安了。在更后面的地方我们还将详细阐述良心不安〔的问题〕。

认识作为动机的媒介，虽不影响意志本身，却影响意志的出现为行为。这一影响，由于人禽的认识方式不同，就奠定了人类行为和动物行为之间的区别。动物只有直观的表象，人由于有理性还有抽象的表象——概念。人虽和动物一样都是以同等的必然性而为动机所决定的，然而人却以具有完整的抉择力 而优胜于动物。这种抉择力也常被认作个别行动中的意志自由，其实这并不是别的什么，而是在几个动机之间经过彻底斗争过来的冲突的可能性，其中较强的一个动机就以必然性决定意志。不过要做到这一点，动机就必须具有抽象思维的形式，因为只有借助于这种形式才可能有真正熟虑的权衡，即是说才能衡量相反的理由而发为行动。动物则只能在直观地出现于眼前的动机之间进行选择，因此这选择也是局限于它当前直观觉知的狭窄范围之

内的。所以由动机决定意志的这一必然性——这是和原因决定后果的必然性相同的——只在动物才可以直观地直接表达出来，因为在这里旁观者也直接目睹这些动机及其作用。在人可不是这样，动机几乎总是抽象的表象，是旁观者看不到的；甚至在行为者本人，动机起作用的必然性也是隐藏在动机间的冲突之后的。这是因为只有在抽象中才可能有好几个表象作为判断和推论锁链而并列于意识之中，不受一切的时间制约而相互影响，直至其中最强的一个压倒了其余的而决定意志为止。这就是完整的抉择力或熟虑的权衡能力。这就是人所以优越于动物的地方。人们就因这种权衡能力而把意志自由赋予人，误以为人的欲求是智力开动的结果，并不需要某种冲动作为智力的基地；而实际上却是动机只有在人的一定冲动的基础上，在人的一定冲动的前提下才有发动的作用。在人，这种一定的冲动是个别的，也就是〔人各〕有一性格。人们可以在《伦理学的两个根本问题》（第一版第35页起，第二版第33页起）中看到我已详细论述过这种熟虑的权衡能力和由此引起的人禽意向的不同，因此我在这里指出这一段作为参考。此外，人的这种熟虑权衡能力又是属于使人的生存比动物的生存更为痛苦的那些东西之内的，因为我们最大的痛苦根本不是作为直观表象或直接感受而存在于当前的东西，却是作为抽象的概念，恼人的思虑而存在于理性之中的东西；至于逍遥于这些之外的则是只在当前"现在"中生活的，从而也是在可羡的无忧无虑中生活的动物。

上面已论述过人的权衡能力有赖于抽象中的思维能力，也就是有赖于判断和推理。既是使笛卡尔又是使斯宾诺莎走入迷途的好像就是这〔"有赖于"的〕依赖性，他们把意志的决断和肯定否定的能力（判断力）等同起来。笛卡尔由此引申而认为不受制于动机的自由意志也要为一切理论上的谬误负责。斯宾诺莎又和他相反，认为意志必然被决定于动机，有如判断的必然被决定于根据[21]。后面这一说法本来有它的正确性，却又是作为前提错误，结论正确〔的推理〕而出现的。

前已指出人禽各自为动机所推动的方式不同，这种差别对于人禽双方的本质所发生的影响都很深远；而且双方的生存所以彻底而又显著的不同也大半是这一差别所促成的。当动物总是只从直观表象而具

有动机时，人却努力要完全摆脱这种动机的作用而只以抽象表象决定自己。人由此得利用他理性上的特权以取得最大可能的优势；他摆脱了现在，他不是趋避眼前随即消逝的苦乐，而是考虑苦乐双方的后果。除开一些根本无多大意义的行动外，我们在绝大多数场合都是被抽象的，从思想中产生的动机所决定而不是被眼前印象所决定的。因此我们觉得只在眼前一时忍受任何个别的匮乏颇为轻易，而任何有意的刻苦却困难得可怕；因为前者只涉及转瞬即逝的现在，而后者却和此后的将来攸关，因而还包含着无数次的匮乏在内；有意刻苦就等于无数次的忍受匮乏。因此，我们苦乐的原因所在大半不是实际的"现在"而是抽象的思虑。这思虑才是常使我们难于忍受的东西，才是给我们制造烦恼的东西。动物界的一切痛苦和这种痛苦相比是微不足道的。我们也常因这种痛苦而不感到自己生理上的创痛。在我们有激烈的精神痛苦时，我们甚至于还制造一些肉体的痛苦；其所以如此，只是在于以此使我们的注意力从精神痛苦转移到肉体的痛苦上来。因此，人们在精神极度痛苦时要扯下自己的头发，要捶胸抓脸，要在地上打滚； 而这一切无非都只是一种手段，用以驱散一个觉得难以忍受的思想。正因为精神痛苦比肉体上的痛苦要大得多而能使后者不被感觉，所以绝望的人或是被病中苦恼所折磨的人，即令他从前在舒适状态中一想到自杀这一念头就要战栗退缩，现在却很容易濒于自杀。同一个道理，忧虑和伤感，也就是思想上的一些玩意儿，比肉体上的创痛更容易伤身，损害身体也更为严重。据此，厄披克德特说得对："使人烦恼的不是事物本身，而是人们对于这事物的信念或意见。"辛乃加也说得好："虚声恫吓我们的事物多于实际胁迫着我们的事物，并且我们在见解上感到痛苦的次数也多于在实际上感到痛苦的次数。"（《信札》第五篇）倭依仑斯壁格尔 [22] 以自己上山时笑，下山时哭的做法也很中肯地讽刺了人的天性。还有孩子们在把自己弄痛了的时候，每每不是为着痛而哭，却是在人们对他表示怜爱时，为了由于怜爱唤起的痛这个思想而哭。在人的行为、生活和动物的行为、生活之间有着一些那么巨大的差别，那都是由于各自的认识方式不同而来的。此外，明确而坚定的个性之出现也是以在几个动机中唯有借抽象概念才可能作出的选择为先决条件的，这又是人类和几乎只有种性的动物之间的主要区别。原来只有在事先作出选择之后，在不同个体中个别作出的不同决断才是这些个体的个性之标志，这种个性也是人各不同

的。可是动物的行为却只取决于眼前印象的有无，假定这印象对于这动物的族类本来就是一个动机的话。因此，就人来说，无论是对自己或对别人，最后唯有决断而不是单纯的愿望才是他的可靠标志。不过无论是就自己或就别人说，决断也只有通过行动才会固定下来。愿望则只是当前印象的必然后果，不管它是外来刺激的印象或内在情愫的飘忽印象；所以愿望是直接必然而未经考虑的，是和动物的动作一样的。因此，愿望也和动物的动作一样，只表现种性而不表现个性，即是说只提示凡是人 可能做出什么，而不是说感到这愿望的这个人 可能做出什么。实际行动既是人的行为，就总需要一定的考虑；又因为人一般都掌握着自己的理性而有冷静的头脑，即是说人是按思考过的抽象动机才作出决断的；所以唯有〔实际行动〕是他行为上可悟知的最高规范的表现，是他最内在的欲求的结果，对于他的验知性格所处的地位等于一个字母对于一个词的关系；而他的验知性格又只是他的悟知性格在时间上的表现。因此，凡在神志健全的场合，使良心感到负担的是〔人的〕所作所为，而不是愿望和想念，只有我们的所作所为才把一面反映我们意志的镜子高举在我们面前。前面提到过全未经考虑的，真是在盲目激动中干出来的行动，在某种意义上是单纯愿望和决断之间的一种中介物，所以这样的行动可以由于真正的悔悟，不过也得是在行动中表现出来的悔悟，而从我们意志的写照中抹掉，好像抹掉画错了的一根线条似的；而这张写照就是我们一生的全部过程。——附带地作为一个奇特的比喻，在这里指出愿望和实际行动的关系同电的分布和电的传导的关系有着完全偶然的，但精确相当的类似性，可说是适得其所罢。

对于意志自由和与此相关的问题作了这一整套的考察之后，我们随之而发现：自在的意志本身在现象之外固然是自由的，甚至可以说是万能的；但是这意志在它个别的，为认识所照明的那些现象中，亦即在人和动物之中，却是由动机决定的；而对于这些动机，每一个别的性格总是以同样的方式作有规律而必然的反应。至于人，我们看到他借后加的抽象认识或理性认识而以抉择力超出动物之上，可是这种抉择力只是把人变成了动机相互冲突的战场，却并没有使他摆脱动机的支配。因此，这抉择力固然是个性得以完全表出的条件，却并不是个别欲求的什么自由，即是说不能作为对于因果律的独立性来看；因

果律的必然性是普及于人和任何其他一个现象的。于是理性或认识借概念而在人的欲求和动物的欲求之间造成的区别，也就止于上述这一点而已，不再超过一步。可是当人抛弃了在根据律之下对个别事物之为个别事物的全部认识，而借理念的被认识以看透个体化原理时，还可能出现完全另一种在动物界不可能有的人类意志现象。这时作为自在之物的意志专有的自由就有真正出现的可能了，由于意志自由的这一出现，现象就进入自我否定这一词所标志着的某种自相矛盾了，最后现象的本质自身也自行取消了。——意志本身的自由也在现象中有这种特有的、唯一直接的表现，这是在这里还不可能说清楚的，而是要到最后才是我们考察的对象。

不过我们由于当前的剖析既已明确了验知性格的不变性，它只是超乎时间的悟知性格的开展；又已明确了行为是从悟知性格和动机的融合中产生的这一必然性之后，我们首先就得排除一种为了有利于邪恶嗜欲而很容易从这里引申出来的推论。因为我们既要把性格看作超乎时间的，随而也是不可分的，不变的意志活动在时间上的开展或悟知性格在时间上的开展，而一切本质的东西，亦即我们生活行事的伦理含义又不可移易地被决定于悟知性格，且随之而必然要表现于悟知性格的现象中，表现于验知性格中；同时又只有这现象的、非本质的东西，亦即我们生活过程的外在结构，才是依赖动机得以表出的那一些形态的；那么，人们就可推论说：致力于性格的改善或为了抗拒那些邪恶嗜欲的力量而努力，就都是徒劳的了，还不如屈从这种无法改变〔的情况〕更为适宜；对于任何嗜欲，即令是邪恶的，也要立即欣然相从了。——可是这种说法和不可摆脱的命运之说有着完全相同的破绽，人们把由此作出的推论叫做"懒汉逻辑"，近些时又称为"土耳其人的信仰"。对于这一点的正确驳斥，据说是克利西波斯所提出的，也是西塞罗在《论命运》一书第十二章、十三章中曾加以阐述过的。

虽然一切都可以看作是命运注定的，不容更改的，这也不过是由于原因的锁链〔而如此〕。因此没有一个场合可以肯定后果是没有它的原因而出现的。所以并非干脆就是这事态〔本身〕，而是这事态作为先行原因的后果，才是被决定的。所以命运所决定的不单是这后果而是还有那些中介物，即这后果注定是作为它们的后果而出现的中介

物。那么，如果这些中介物不出现，则这后果肯定也不会出现。两者总是按命运的注定而出现，不过我们总要到事后才体会到这种注定罢了。

如同事态总是随命运〔的安排〕，也即是按无穷的原因锁链而出现一样，我们的作为也将总是按我们的悟知性格而发生的。但是和我们不能预知事态的出现一样，我们对于自己作为的发生也没有先验的理解；我们只是后验地，从经验上既认识别人又认识我们自己。随悟知性格而俱来的〔理之当然〕，既然只有在对邪恶的嗜欲作过漫长的斗争之后我们才能作出一个善良的决断；那么，〔在决断之前〕这一斗争必须先行而静待其结局。对于性格的不变性，对于我们一切作为所从流出的源泉的单一性所作的反省思考，不可误导我们为了偏袒这一面或那一面就抢先在性格的决断之前〔先有成见〕；在随斗争而继起的决断中我们自会看到我们是哪一种人，把我们的作为当作镜子照一照自己。从这里正可说明我们用以回顾已往生活历程的满意或内疚〔情绪〕。两者都不是从那些过去的作为还有什么实际的存在而来的；那些作为是过去了，是往事了，现在已不存在了。那些作为对于我们所以还有着巨大的重要性是从它们的意义上来的；是从那些作为是性格的写真，是反映意志的镜子，我们看这面镜子就认识我们最内在的自我，认识意志的内核〔这些事实〕上来的。因为这[23]不是我们事先，而是事后才能经历到的，所以我们就得乘时挣扎斗争，以便使我们在看到我们用自己的作为织成的这幅写照告成时，会有最大可能的安慰而不是使我们惶恐悚惧。不过这种心安理得和神明内疚的意义，如已说过，还要在本文后面好远的地方才能探讨。在这里还有下列一个独立自成章片的考察。

在悟知性格和验知性格之外，还有不同于这两种的第三种性格要谈一谈；这就是人们在生活中由于社会风习而具有的获得性格。人们在赞许一个人时说他有品格，或是在责备一个人时说他没有品格，那就是指获得性格而言。——虽然人们可能认为验知性格作为悟知性格的现象是不变的，并且和每一自然现象一样，在其自身都是前后一贯的，人也正因此总是必然要现为和自己等同的，前后一贯的，那么就没有必要由经验和反省思考而人为地来为自己获得一种性格了。可是

事实却不如此，尽管人很可以经常是他自己，但他并不是时时刻刻都了解自己的，而是直到他在一定程度上获得了真正的自我认识为止，每每是把自己认错了的。验知性格作为单纯的自然冲动，其自身是非理性的。并且验知性格的外露还要受到理性的干扰，人越是有冷静的考虑和思维能力，干扰越是巨大。这是因为考虑和思维总是责以人 作为种性根本 应具有的是什么，责以人 在欲求和事功中根本 可能的是什么。这样一来，就使这人要借自己的个性而理解他从一切事物中唯一欲求的是什么，唯一能做的是什么，增加了困难。他发现自己对人类的一切企向和能力都有些禀赋，但这些禀赋在他个性中的不同程度却是他没有经验就不能明白的。并且即令他现在只抓那些单是符合他性格的一些企向，他，特别是在个别关头和个别情绪中还是会感到一种激动恰是指向相反的，因而是不能调和的企向；如果他要从事原来那些企向而不受干扰，就必然要压制后来感到的这些企向。这是因为我们在地面上所有物理性的道路总是一条线而不是一个面，在生活上也是如此；当我们要抓住而占有一条道路时，就必然要放弃左边右边的其他无数条道路而听之任之。如果我们不能对此下决心而是像孩子们在新年赶集似的，走到哪儿看见有趣的东西就想伸手，那就会等于是把一条线形的路变成一个平面那样的错误企图。那是走"之"字路，就如我们夜间随着磷火的闪光忽而这边，忽而那边，结果是哪儿也到不了。——或者另外用一个比喻：按霍布斯的法学所说，人对任何一物原来都有一份权利，但又是对任何一物都没有独占的权利；可是一个人仍可由于他放弃一切其他事物而获致一些个别的事物。别的人则又相反，他从这个人既已选定了什么这一方面出发也是同一个〔取一舍万的〕做法。在实际生活中就正是这样。我们在生活中也只有放弃一切不相干的要求，对一切别的东西弃权才能真正严肃地、幸运地追求任何一个一定的企图，不管所追求的是享受，是荣誉，是财富，是科学，是艺术或是美德。因此仅有欲求和才能本身还是不够的，一个人还必须知道 他要的是什么，必须知道 他能做的是什么。只有这样，他才显出性格，他才能干出一些正经事儿。在他未达到这个境界之前，尽管他的验知性格有着自然的一贯性，他还是没有性格。并且他虽整个地必然是忠于自己，必然要经历他的人生道路一直到底，他却是被自己的恶魔所牵制，他不会走一条笔直的路，他会要走一条左弯右拐的曲线，会要摇摆不定，走失大路，迂回转折，会要替自己准

备懊悔和痛苦。这一切都是因为他事无巨细，都只看到自己眼前有这么许多人所能做，所能达成的东西，而不知道其中唯有什么是和他相称的，是他所能完成的，甚至不知道什么是他所能享受的。因此他会为了某种地位和境遇而羡慕一些人，其实这些都只是和那些人相称而不是和他的性格相称的；他果真易地而处，还会要感到不幸，甚至要忍耐下来也不可能。和鱼只有在水中，鸟只有在天空，鼹鼠只有在地下才感到舒适一样，人也只能在和他相适应的气氛里感到舒适；例如宫廷里的那种空气就不是每一个人都能呼吸的。由于对这一切缺乏足够的理解，有些人就会去做各种会要失败的尝试；在个别场合对自己的性格施加压力，而整个的又仍必然要服从自己的性格。并且如果他是这样违背着自己的天性，即令他辛勤地达成了什么也不会使他有所享受，即令他学会了什么也依然是死的〔，不能活用〕。甚至在伦理方面的行为，如果不是由于一个人纯洁，直接的冲动，而是由于一个概念，一个教条而产生的，就他的性格说又是过于高尚的，那么这一行为就会由于后来自私的懊悔而在这个人自己的眼里也要丧失一切的功劳。“意欲是教不会的。”我们总要通过经验才体会到别人的性格没有可塑性；〔可是〕直到具有这体会之前，我们还幼稚地相信可以用合理的表象，用请求和恳祷，用榜样和高贵的品质随意使一个人背弃自己所属的类型，改变他的行为方式，脱离他的思想路线，甚至“增益其所不能”。同样，我们还相信对于自己也可以这样做。我们必须从经验学会认识我们欲求的是什么和我们能做的是什么。在没有认识到之前，这些是我们所不知道的，我们也就说不上有性格而常常要由外界的硬钉子把我们碰回到我们自己〔原来〕的轨道上来。——如果我们最后终于学会了认识这些，那么我们也就已经具有世人所谓品格的获得性格 了。因此，具有获得性格就不是别的而是最大限度完整地认识到自己的个性。这是对于自己验知性格的不变属性，又是对于自己精神肉体各种力量的限度和方向，也就是对于自己个性全部优点和弱点的抽象认识，所以也是对于这些东西的明确认识。这就使我们现在能够通过冷静的思考而有方法地扮演自己一经承担而不再变更的，前此只是漫无规则地〔揣摩〕使之同化于自己的那一角色；又使我们能够在固定概念的引导之下填补自己在演出任务中由于任性或软弱所造成的空隙。这样我们就把那由于我们个人的天性本来便是必然的行为方式提升为明白意识到的，常在我们心目中的最高规范了。我们是这样

冷静熟虑地按之而完成那些行为方式，就如我们是〔重新〕学会了这样做的似的；同时我们不会由于情绪上一时的影响或当前印象而搞错，不会由于中途遇到细微事故的苦恼而被阻，不会迟疑，不会动摇，不会没有一贯性。我们现在就再不会和新来的生手一样要等待，要尝试，要向周围摸索以便看到我们究竟欲求的是什么，能做的是什么；我们已是一劳永逸地知道了这些，我们在每次要作选择的时候，只要把一般命题应用到个别场合上，立刻就得出了结论。我们现在是在普遍性上认识了我们的意志，我们不再让自己被一时的情绪或外来的挑动所误，而在个别场合作出在全局中和意志相反的决断。我们也同样认识了自己各种力量和弱点的性质、限度，从而我们就可以为自己减少很多的痛苦。这是因为除了使用和感到自己的力量之外，根本没有什么真正的享受，而最大的痛苦就是人们在需要那些力量时却发现自己缺乏那些力量。如果我们已探得了我们的优点和弱点的所在，我们就会培养，使用，从各方面来利用自己有突出特长的自然禀赋，自己只向这些禀赋有用的地方，效力所及的地方钻，但断然要以自我克制〔的功夫〕来避免我们气质上禀赋很少的那些企向，要防止自己去尝试本不会成功的事。只有到了这个地步，一个人才能经常在冷静的熟虑中完全和自己一致而从来不被他的自我所遗弃，因为他已经知道能对自己指望些什么了。这样，他就会常常享有感到自己长处的愉快而不常经历到要想及自己短处的痛苦。后者是羞辱，也许要造成最大的精神痛苦；因此人们看到自己的不幸比看到自己的不行要好受得多。——如果我们既已备悉自己的优点和弱点，我们就不会想炫示自己所没有的力量，不会买空卖空〔，冒充能手〕。因为这样的花招最后还是达不到目的的。这是因为整个的人既然只是他意志显出的现象，那就再没有比自己从反省的思维出发而要成为不是自己的别的什么更为颠倒的了，因为这是意志和它自己的直接矛盾。模仿别人的属性和特点比穿别人的衣服还要可耻得多，因为这就是自己宣告自己毫无价值。就这方面说，认识自己的存心，认识自己每一种才具及其固定不变的限度乃是获得最大可能的自慰一条最可靠的途径。因为无论是就内在情况或外在情况说，除了完全确知哪是无可改变的必然性之外，我们再也没有更有效的安慰了。我们已遭遇了的坏事还不如想到也许有某些情况可以避免这一坏事更使我们痛苦，因此，除了从必然性的观点来看往事，我们就没有更有效的安慰了。从这种观点出发，

一切偶然机缘都现为支配〔一切〕命运的一些工具，而我们就随而把这已发生的坏事看作是由于内外情况的冲突无可避免地引将来的，而这就是宿命论。〔譬如〕我们叫苦叫屈的一直闹着，其实也只是以为尚存希望可以以此影响别人或是激起自己空前紧张的努力。可是孩子们和成年人在他们一经看清楚事情根本无可挽回时，都很知道适可而止。〔这叫做：〕

“胸怀满腔怨愤，

却要勉强按捺。”

我们好像捉将来关在笼里的大象一样，〔开始〕总要猛烈的叫嚣跳蹦腾挪几天，直到它看到这是徒劳无益的，然后又突然处之泰然地拿脖子来就像轭，从此永远驯服了。我们好像国王大卫一样，当他的儿子一天还活着时，他就不停地以恳祷去烦扰耶和华，自己也装出无可奈何的样子；可是他儿子刚一死去，他就再也不想到要这样做了。因此，所以有无数人若无其事地忍受着无数慢性的不幸，如残疾、贫困、出身低微、丑陋、居住条件不堪等；他们对于这些甚至无所感觉，好像伤口已结了疤似的。这只是因为这些人已明知这些情况由于内在和外在的必然性已没有改变的余地了，而较幸运的人们就不理解这些人怎么能够忍受这些不幸。无论是外在的或内在的必然性，除了对于这些必然性的明确认识之外，再没有什么可以如此融洽地消除人们对它们的怨愤了。如果我们一劳永逸地既认识了我们的优良属性和长处，又认识了我们的缺点和短处，而以此为绳准来确定我们的目的。对于力所不能及的则处之以知足不强求的态度；那么，在我们个性可能的范围内，我们便由此而最稳妥地摆脱了一切苦难中最尖锐的痛苦——自己对自己的不满。这种痛苦是不认识自己个性，是错误的臆测，和由此产生的不自量力的当然后果。把奥维德[24]的诗句转用于鼓励自知之明这艰苦的一章倒是非常适合的：

“这是精神最好的帮手，一劳永逸

它拉断了缠住人心、折磨人的捆索。”

关于获得性格 就谈到这里为止。这种性格对于正式的伦理学虽不如在世俗生活上那么重要，但是这种性格的阐述仍可和悟知性格、验知性格的论述鼎立而作为第三种与之并列。对于前面两种性格我们曾不得不从事较为详尽的考察，这是为了我们便于弄明白意志在它的一切现象中是如何服从必然性的，而它本身如何同时又是自由的，甚至是可以称为全能的。

---

[1] Priestley（1733—1804），英国化学家，于1775年发现氧。

[2] 《纯粹理性批判》第一版第532—558页；第五版第560—586页；以及《实践理性批判》第四版第169—179页，罗森克朗兹版第224—331页。

[3] 指《充足根据律的四重根》，见作者原序。

[4] 指《论意志自由》。

[5] *ηδος* 。

[6] *ηδη* 。

[7] *εδο* 。

[8] 使徒圣保罗著。

[9] 指教会里关于宿命论和意志自由的争论。

[10] 传说古佛立其亚（Phryga）一神庙中陈列旧战车一辆，车后有一死结并有忏语谓"解此结者即为世界之王"。

[11] 笛卡尔：《默思录》第四点；斯宾诺莎：《伦理学》第二部命题四八、四九等等。

[12] E，十四世纪德国北部玩世不恭的滑稽人物，殁于1350年，自1515年后民间传说他的事迹已搜集成书。

[13] 指最内在的自我。

[14] Ovid（公元前43—公元后17），罗马诗人。

§56

这种自由，这种全能，——整个可见的世界，亦即它的现象，都是作为它的表出和写照而存在，并且是按认识的形式带来的规律而向前发展的，——现在在它最完善的现象中，在它对自己的本质已获得完全恰如其分的认识时，它又可重现出来，即是说它所以现出来〔不外两途〕，或者是它在思虑成熟和自我意识的最高峰，仍然还欲求它曾经盲目地不自觉地欲求过的〔东西〕，那么，认识在这里无论是个别地或整个地依然总还是它的动机；或者是反过来，这一认识成为它的清静剂而平息，而取消一切欲求。这就是前面概括地提出过的生命意志之肯定和否定，这种肯定或否定，就个体的转变这方面说，只校正一般的而不校正个别的意志表出，只校正而不破坏性格的发展，也不表现于个别行为中；而或是由于前此整个的行为方式愈益加强了作用，或是相反，由于这些行为方式的取消，〔肯定或否定分别〕就生动地表出了意志于既获认识之后所自由采用的那些最高规范。——要更明确的阐述这一切，亦即〔说明〕最后这一篇的主要任务，由于中间插入了有关自由、必然性、性格等等的考察，我们现在就容易多了，也更有准备了。在我们再次推迟了这一任务，首先考察了生命本身之后，那就会更容易，更有准备，而要不要生命正是大问题的所在。并且我们将这样来考察生命本身，即是说我们将争取概括地认识这无论何时都是生命最内在的本质的意志本身，由于它的肯定究竟会怎样？这肯定是以什么方式，在什么程度上满足意志的？何以能满足意志？一句话：意志在它自己的，怎么说也属于它的这世界里的处境，一般地本质地应该看作什么？

首先我希望人们在这里回忆一下我们用以结束第二篇的那段考察。那儿所提有关意志的目标和目的的问题促使我们用那段考察结束第二篇。那时摆在我们面前的不是这问题的答案，而是意志在它现象的一切级别上，从最低到最高一级，如何完全没有一个最后目标和目

的；是意志如何总是向前挣扎，因为挣扎是它唯一的本质；是如何没有一个已达到的目标可以终止这种挣扎，因此挣扎也不能有最后的满足，只有遇到阻碍才能被遏止，而它自身却是走向无穷的。这是我们在最简单的自然现象中，在重力上，就已看到过的。重力不停地向一个无广袤的中心挤去，即令宇宙大全已缩成了一个球也不歇止；而真达到这中心就会是重力和物质的毁灭。这也是我们在别的简单自然现象上看到的：固体或由于熔化或由于溶解总是向液态挣扎。唯有在液态中固体原有的化学性能才能自由，因为固体性是这些性能的牢狱，这些性能是被低温关闭在这牢狱中的。液体又总是向气态挣扎，只要解除了各种压力，立刻就会发生〔液态转气态〕这一转变。没有一个物体没有亲和力，亦即没有挣扎的企向，亦即雅各·丕姆将要说的：没有企求和贪欲。电就在无尽地传导着它内在的自我分化，尽管地球的质量吞噬了这一作用。化学发电也只要电源金属柱还活跃，同样是一种没有目的而不断重复着的自我分化和中和的作用。植物的生存也是这样一种无休止的，永无满足的挣扎，是一个不停留地冲动，经过逐次上升的形式直到作为终点的种子又成为〔新的〕起点；如此周而复始以至无穷；没有哪儿有一个目标，没有哪儿有最后的满足，没有哪儿有一个休息处。同时我们将从第二篇里回忆到各式各样的自然力和有机物的形式到处都在互相争夺物质。这些自然力和有机物的形式既都要在物质上出现，于是这一个所占领的只能是它从另一个夺过来的，这就经常维持着一种你死我活的斗争。从这种斗争中主要的是产生一种阻力，到处阻碍着构成每一事物最内在本质的挣扎，使之徒劳地冲动而又不能摆脱自己的本质，一径折磨着它自己直到一个现象消灭而另一现象又贪婪地攫取了先前那现象的地位和物质。

我们早已把构成每一物自在的本身及其内核的挣扎和最明晰地、在最充分的意识的光辉照耀下在我们身上把自己表出的，叫做意志 的东西认作是同一回事。然后我们又把意志，由于横亘于意志及其当前目标之间的障碍，所受到的阻抑叫做痛苦 。与此相反，意志达到它的目的则称为满足 、安乐、幸福。我们也可将这些称谓移用于无认识界那些在程度上较弱，在本质上相同的现象。我们看到这些现象也无不经常在痛苦中，没有持久的幸福。原来一切追求挣扎都是由于缺陷，由于对自己的状况不满而产生的；所以一天不得满足就要痛苦一天。

况且没有一次满足是持久的，每一次满足反而只是又一新的追求的起点。我们看到的追求挣扎都是到处受到多重阻碍的，到处在斗争中；因此，这种情况存在一天，追求挣扎也永远就要被看成痛苦。追求挣扎没有最后的目标，所以痛苦也是无法衡量的，没有终止的。

在无认识的自然界只有加强注意力，很费劲地才能发现的这种〔情况〕，然而一旦到了有认识的自然界，到了动物生活中，那就很明显地摆在我们面前了，也很容易指出它的经常的痛苦了。不过我们不在〔动物界〕这一居间阶段逗留而是要立即转向别的地方，转向人的生活。在人的生活中，上述一切都被最明晰的认识照明了，所以也看得最清楚。原来随着意志的现象愈臻于完美，痛苦也就日益显著。在植物身上还没有感性，因此也无痛〔感〕。最低等动物如滴虫和辐射体动物就能有一种程度很微弱的痛〔感〕了。甚至昆虫，感觉和感痛能力都还有限。直到脊椎动物有了完备的神经系统，这些能力才以较高的程度出现；而且是智力愈发达，〔痛苦的〕程度愈高。因此，随着认识的愈益明确，意识愈益加强，痛苦也就增加了，这是一个正比例。到了人，这种痛苦也达到了最高的程度；并且是一个人的智力愈高，认识愈明确就愈痛苦。具有天才的人则最痛苦。我是在这种意义上，亦即根本是就认识的程度而不是就单纯的抽象知识来理解和引用柯赫勒特那句话的，他说："谁在知识上增加了，就在痛苦上增加了。"——哲人画家或画家哲人迪希拜因[25]曾经很巧妙地把意识程度和痛苦程度之间的精确比例关系用直观的，一望而知的形象表现在他的一幅画中。画面的上半幅绘出一些妇人，因为她们的孩子们被劫走而各自成群在各种姿态中多方表现出慈母深刻的创痛、焦虑、绝望。下半幅以完全同样的布局和安排，又画着一些母羊被人带走了它们的羔羊。于是上半幅里人的每一头面，每一姿态，都在下半幅里和有类似情态的动物头面，姿态一一成为对照。这样，人们就看清了，在动物的模糊意识里可能的痛苦感和〔所遭〕巨创是一种什么样的关系；还可看到真正的痛苦只是由于认识的明确性、意识的清晰性才可能的。

因此我们要在人的生存 中来考察意志的内在的、本质的命运。任何人也将容易在动物生命中看到意志的这种命运，不过要黯淡一些，

表现的程度也不同而已；并且还可从痛苦的动物界得到充分的证验，证实一切生命 如何在本质上即是痛苦 。

---

[1] Tischbein（1751—1829），德国古典派画家。

§57

在认识所照明的每一级别上，意志都是作为个体而显现的。人的个体在无际的空间和无穷的时间中觉得自己是很有限的，和无尽的时间空间相比是一个近于消逝的数量，是投入到时间空间中来的。时间空间既无际限，人的个体也就永远只有一个相对的而绝不是有一个绝对的某时某地，个体所在的地点和时间原是无穷无尽中的〔极〕有限部分。——真正个体的生存只在现在。现在毫无阻碍地逃入过去，也就是不断过渡到死亡，也就是慢性的死。个体的以往的生命，除开对现在有某些后果，除开在过去铭刻了有关这个体意志的证据不论，既已完全了却，死去，化为乌有了；那么，在合理情况下个体就必然要把过去置之淡然，不管那过去的内容是苦是乐了。可是在个体手里现在又不停地变为过去；将来则全不可捉摸，并且总是短促的。所以单从形式方面看，人的个体生存已经就是现在不停地转入逝去的过去，就是一种慢性的死。如果我们现在从形体方面来看个体生存，那么很显然，和大家知道我们〔身体〕的走着走着只是经常被拦阻了的未即跌倒一样，我们肉体的寿命〔活着活着〕也只是不断被拦阻了的未即死亡，只是延期又延期了的死亡。最后，我们精神的活跃也只是不断被推迟了的未即闲着无聊。每一口气都在击退时时要侵入的死亡。在每一秒钟我们就是用这种方式和死亡进行着斗争；而在较长的间歇之间则以一日三餐、〔夜间〕入睡、〔时时〕取暖等等为斗争方式。到了最后必然还是死亡战胜，因为我们的诞生就已把我们注定在死亡的掌心中了；死亡不过是在吞噬自己的捕获品之前，〔如猫戏鼠〕逗着它玩耍一会儿罢了。在这未被吞灭之际我们就以巨大的热诚和想方设法努力来延长我们的寿命，愈长愈好，就好比吹肥皂泡，尽管明知一定要破灭，然而还是要尽可能吹下去，吹大些。

我们既已在无知无识的自然界看到大自然的内在本质就是不断的追求挣扎，无目标无休止的追求挣扎；那么，在我们考察动物和人的

时候，这就更明显地出现在我们眼前了。欲求和挣扎是人的全部本质，完全可以和不能解除的口渴相比拟。但是一切欲求的基地却是需要，缺陷，也就是痛苦；所以，人从来就是痛苦的，由于他的本质就是落在痛苦的手心里的。如果相反，人因为他易于获得的满足随即消除了他的可欲之物而缺少了欲求的对象，那么，可怕的空虚和无聊就会袭击他，即是说人的存在和生存本身就会成为他不可忍受的重负。所以人生是在痛苦和无聊之间像钟摆一样的来回摆动着；事实上痛苦和无聊两者也就是人生的两种最后成分。下面这一事实很奇特地，也必然地道破这一点：在人们把一切痛苦和折磨都认为是地狱之后，给天堂留下来的除闲着无聊之外就再也没有什么了。

那不断的追求挣扎构成意志每一现象的本质，其所以在客体化的较高级别上获得它首要的和最普遍的基地，是由于意志在这些级别上显现为一个生命体，并附有养活这生命体的铁则；而赋予这铁则以效力的又恰在于这生命体就是客体化了的生命意志本身而不是别的。据此，人作为这意志最完善的客体化，相应地也就是一切生物中需要最多的生物了。人，彻底是具体的欲求和需要，是千百种需要的凝聚体。人带着这些需要而活在世上，并无依傍，完全要靠自己；一切都在未定之天，唯独自己的需要和困乏是肯定的。据此，整个的人生在这样沉重的，每天开门相见的需求之下，一般都充满着为了维护那生存的忧虑。直接和这忧虑连在一起的又有第二种需求，种族绵延的需求。同时各种各样的危险又从四方八面威胁着人，为了避免这些危险又需要经常的警惕性。他以小心翼翼的步伐，胆战心惊地向四面瞭望而走着自己的路，因为千百种偶然的意外，千百种敌人都在窥伺着他。在荒野里他是这样走着，在文明的社会里他也是这样走着，对于他到处都没有安全。〔有诗为证：〕

“在这样黑暗的人生中，

在如此之多的危险中；

只要此生还在延续，

就是这样、这样度过！”

（路克内兹：《物性论II》）

绝大多数人的一生也只是一个为着这生存本身的不断的斗争，并且明知最后还是要在这斗争中失败。使他们经得起这一艰苦斗争的，虽也是贪生，却更是怕死；可是死总是站在后台，无可避免，并且是随时可走到前台来的。——生命本身就是满布暗礁和旋涡的海洋。人是最小心翼翼地，千方百计避开这些暗礁和旋涡，尽管他知道自己即令历尽艰苦，使出"全身解数"而成功地绕过去了，他也正是由此一步一步接近那最后的、整个的、不可避免不可挽救的船沉〔海底〕，并且是直对着这结果驶去，对着死亡驶去。这就是艰苦航行最后目的地，对他来说，〔这目的地〕比他回避过的所有暗礁还要凶险。

然而现在就很值得注意，一方面，人生的痛苦和烦恼是这样容易激增，以致死亡——整个生命即以在它面前逃避为事——竟变为人所企求的〔东西〕，人们自愿向它奔去；另一方面，困乏和痛苦如果一旦予人以喘息，空虚无聊又立即如此围拢来，以致人必然又需要消遣。使一切有生之物忙忙碌碌运动不停的本是对于生存的挣扎，可是如果他们的生存已经巩固，他们却又不知道要拿这生存怎么办了。因此推动他们的第二种〔动力〕就是摆脱生存这负担的挣扎，使生存不被感觉，也就是消灭时间，逃避空虚无聊的挣扎。这样，我们就看到几乎所有无虞困乏和无忧无虑的人们在他们最后丢了一切其他包袱之后，现在却以他们自己为包袱了；现在是把消磨了的每一小时，也就是从前此全力以赴，尽可能延长的生命中扣除了一分，反而要算作收获了。可是空虚无聊却也不是一件可以轻视的灾害，到了最后它会在人的脸上刻画出真正的绝望。它使像人这样并不怎么互爱的生物居然那么急切地互相追求，于是它又成为人们爱社交的源泉了。和对付其他一般灾害一样，为了抵制空虚无聊，单是在政治上考虑，就到处都安排了些公共的设备；因为这一灾害和相反的另一极端，和饥饿一样，都能驱使人们走向最大限的肆无忌惮。"面包和马戏"是群众的需要。费城的忏悔院以寂寞和闲着无事使空虚无聊成为惩罚的工具；而这是一种可怕的惩罚工具，已经导致囚犯们的自杀。困乏是平民群众的日常灾难，与此相似，空虚无聊就是上层社会的日常灾难。在市民生活中，星期日代表空虚无聊，六个工作日则代表困乏。

于是任何人生彻底都是在欲求和达到欲求之间消逝的。愿望在其本性上便是痛苦。愿望的达到又很快的产生饱和。目标只是如同虚设：占有一物便使一物失去刺激：于是愿望、需求又在新的姿态下卷土重来。要不然，寂寞，空虚无聊又随之而起；而和这些东西作斗争，其痛苦并无减于和困乏作斗争。——〔只有〕愿望和满足相交替，间隔不太长亦不太短，把两者各自产生的痛苦缩小到最低限，〔才〕构成最幸福的生活过程。因为人们平日称为生活中最美妙的部分，最纯粹的愉快的，——这又只是因为这种愉快把我们从现实生存中拨了出来，把我们变为对这生存不动心的旁观者了——，也就是纯粹的，和一切欲求无关的认识，美的欣赏，艺术上的真正怡悦等，只有少数人才能享受，——因为这已要求罕有的天赋——，而就是在这些少数人，这也只是作为过眼烟云来享受的。并且这种较高的智力又使这些少数人所能感受的痛苦要比那些较迟钝的人在任何时候所能感受的都要大得多；此外还使他们孤立于显然与他们有别的人物中，于是连那一点〔美的欣赏〕也由此而抵消了。至于绝大部分的人们，他们可无法获得这种纯粹智力的享受，他们几乎完全无力享受纯粹认识中的怡悦而是完全在欲求的支配之下的。因此，如果有什么要赢得他们的关心，使他们感兴趣，就必须（这已包含在〔兴趣〕这个字义里）在某种方式上激励他们的意志，即令只是遥远地，只在可能性中关涉到意志都行，但绝不可没有意志的参与；因为他们在欲求中生存远过于在认识中生存：作用和反作用就是他们唯一的〔生活〕要素。这种本性常常天真地流露出来，人们可从细微末节和日常现象中搜集这种材料，例如他们常把自己的名字写在他们游览过的名胜地，因为这地方既不对他们起〔什么别的〕作用，他们就以此来表示他们对这地方的反应，以此对这地方起些作用。还有，他们也不容易止于只是观看一只来自远方的罕见动物，而必然要去刺激它，狎弄它，和它玩，而这都只是为了感到作用与反作用。在扑克牌的发明和流传上特别看得出意志奋起的那种需要，而这恰恰是表现着人类可怜的一面。

但是不管大自然作了什么，不管命运作了什么；不管人们是谁，不管人们拥有什么；构成人生本质的痛苦总是摆脱不了的；〔正是〕：

“柏立德斯正浩叹，

举眼望苍天。”

又：

“虽是克罗尼德，宙斯的宠儿，

也不免，真正的忧伤，忍痛没完！”

消除痛苦的不断努力除了改变痛苦的形态外，再也做不出什么。痛苦的形态原来是缺陷，困乏，保存生命的操心虑危。如果消除这一形态中的痛苦成功了——这已极不容易——，立刻就有千百种其他形态的痛苦接踵而来，按年龄和情况而交替变换，如性欲、狂热的爱情、嫉妒、情敌、仇恨、恐惧、好名、爱财、疾病等等。最后，痛苦如果再不能在另一形态中闯进门来，那么它就穿上无名烦恼和空虚无聊那件令人生愁的灰色褂子而来。于是又得想办法来消除空虚无聊。即令后来又把无聊撵走了，那么，在撵走无聊时就很难不让痛苦又在前述那些形态中跨进来而又从头开始跳那〔原来的〕舞，因为任何人生都是在痛苦和空虚无聊之间抛来掷去的。尽管这一考察是这么使人沮丧，我却要引起人们注意这考察的另一方面与此并列，人们从这另一方面可以获取一种安慰，是的，甚至可以获得一种斯多噶派的满不在乎以对付自己眼前的不幸。原来我们对于不幸的不耐烦之所以产生，大半是由于我们把这不幸看成是偶然的，看成是一串可以轻易更换的原因锁链所促成的；因为我们经常并不为直接必然的，完全普遍的不幸，如年龄〔日增〕的必然性，死亡的必然性以及其他日常的不如意等而自寻烦恼。其实更应该说，使人感到刺的，是看到正在给我们带来痛苦的那些情况具有偶然性。但是如果我们现在认识到痛苦之为痛苦是生命上本质的和不可避免的〔东西〕；认识到随偶然而转移的只是痛苦用以出现的形式，只是痛苦的形态而不是别的什么，也就是认识到我们现在目前的痛苦只是填充着一个位置，在这位置上如果没有这一痛苦，立刻便有另一痛苦来占领；不过这另一痛苦现在还是被目前的痛苦排拒在〔这位置以〕外罢了；认识到依此说来，命运在基本上并不能拿我们怎么样；那么，当这种反省思维成为有血有肉的

信念时，就会带来程度相当高的斯多噶派的不动心而大可减少围绕着个人幸福的焦虑操劳。不过在事实上很难看到或绝不可能看到理性有如此广泛的权限，足以支配直接感到的痛苦。

除此之外，人们由于观察到痛苦的不可避免，观察到痛苦是一个挤掉一个，前一痛苦的下台随即又带来新的痛苦，甚至就可以导致一个似乎矛盾的然而并非不可言之成理的假设，即是说每一个体在本质上少不了的痛苦，不管痛苦的形式是如何变换，而痛苦的定额却是由于个体的天性一劳永逸地被决定了的，在定额之内既不能有所欠缺，也不能超额有余。依此说来，人的痛苦和安乐根本就不是从外面而恰好只是由于这定额，这种天禀所决定的。这种天禀虽然也可在不同的时期由于生理状况〔的变化〕而经历一些增减，但整个却是一成不变的。并且这也不是别的而就是被人们称为他的性情的东西；或更精确些说，就是一种程度，在这程度上他如柏拉图在《共和国》第一卷所说的，或是情绪昂扬或是情绪低沉。支持这一假设的不仅有大家知道的这一经验：即巨大的痛苦使一切较小的痛苦完全感觉不到了，相反，在没有巨大痛苦时，即令是一些最琐细的不舒服也要折磨我们，使我们烦躁；而且经验还告诉我们：如果有一巨大的不幸，〔平日〕我们只要一想到它就会战栗，现在果然真的发生了，我们这时的情绪，整个说起来，只要忍过了第一阵创痛，以后也就没有什么很大的变化了。相反也是如此，我们想望已久的幸福到来之后，整个说来和持久下去，我们也就不觉得比前此更显著的好受些，舒适些。只有在变化初发生的那一瞬间才异乎寻常地激动我们，或是作为低沉的苦恼，或是作为昂扬的欢乐激动着我们；但是苦乐双方都很快就消逝了，因为两者都是基于幻觉的。原来苦乐都不是在眼前直接的享受或创痛上产生的，而是在一个新的将来的开端之上产生的，这开端又是人们在眼前享受或创痛中所预期的。只有从“将来”借支苦乐，苦乐才能反常地加强，因而也就不能持久。——还可引用下面这一观察作为上述假设的佐证，——按这假设，无论是在苦乐的认识中或在苦乐的感觉中，很大一部分都是主观地和先验地被决定的——，即是说人的忧乐显然不是由外在情况，不是由财富或地位决定的，因为我们在贫苦人们中至少可以和在富裕人们中一样碰到那么多的欢乐面容。还有，促成自杀的那些动机也是如此的极不相同，我们不能举出任何一

个够大的不幸，可以勉强假定它会在任何性格都要引起自杀，却能举出少数的不幸，小得和自杀〔全〕不相称却又促成了自杀。如果我们欢欣和愁闷的程度并非在任何时候都是一个样，那么按这一看法说，这就不能归之于外在变化，而只能归之于内在情况，人身的生理情况。这是因为我们的欢欣若真正是在高涨时，尽管经常只是一时的高涨，甚至高涨到快乐的程度，这种高涨也惯于是没有任何外来成因就发生的。我们固然常看到自己的苦痛只是从某一外在情况中产生的，看到我们显然是为这情况所压抑，所困苦；于是我们就以为只要解除了这一情况，必然就会有最大的满足随之而来。可是这只是幻觉。根据我们的假定，我们苦乐的定额在每一瞬点上，整个的都是主观决定了的；对于这一定额说，引起烦恼的那外来动机只是身体上的一张疮泡膏药，原来分布开来的脓毒现在都向膏药集结了。〔这即是说〕在我们生存的时期，基于我们本质因而不能摆脱的创痛，如果没有痛苦的某种外因，原是分布在数以百计的点上的，并且是在对事物，有数以百计的琐细烦恼和挑剔这个形态中出现的。我们现在所以忽视这些烦恼和挑剔，是因为我们容纳痛苦的定量已为那主要的不幸[26]所充满，这不幸把本来分散的痛苦都集中到一点了。和这〔现象〕一致的还有另一观察：如果一种沉重的，压抑我们的忧虑，最后由于幸运的结局而从我们胸怀中撵走了，那么随即又有另一忧虑取而代之。其实后一忧虑的全部成分早已存在，其所以〔尚〕未能作为忧虑而进入我们的意识，只是因为我们的意识已没有容纳它的多余容量了；因此这些忧虑成分只得作为未被觉察的阴暗雾团而停留在它地平线最远的尽头处。可是现在既已空出了位置，这个现成的成分立即走向前来并占住当日统治者的（起支配作用的）忧虑的宝座。尽管这成分在质料上比那消逝了的忧虑所有的成分要轻得多，然而它却懂得把自己鼓起来，在表面上和前一忧虑大小相等，而以当今主要忧虑〔的资格〕将那宝座塞得满满的。

过分的欢乐和非常激烈的痛苦经常只能在同一个人身上出现，因为两者既互为条件又同以精神的高度活跃为条件。有如我们刚看到的，两者都不是由于单纯现在的〔事物〕，而是由于对将来的预期所产生的。但痛苦既是生命本质上所不能少的，并且在程度上又是被主体的天性所决定的，那么突然的变化，因为它总是外在的变化，实际

上就不能改变痛苦的程度；所以过分的欢乐和痛苦总是基于错误和幻觉的。因此这两种情绪的过分紧张都可以由于真知灼见而得避免。任何一种过分的欢乐（狂欢，乐而忘形）总是基于这种幻觉，以为在生活中找到了其中根本不可能碰到的东西，也就是以为折磨着人而自身又不断新生的愿望或忧虑已经有了持久的满足。人们在事后必然不可避免地要从这类任何个别的幻觉回过头来，并且是幻觉的发生带来了多少欢乐，在它消灭之后就要以多少的痛苦来抵偿。就这一点说，幻觉就等于是一个陡坡，人们只有从上面摔下来，否则便下不来；所以这种陡坡是应该避免的。任何突然的、过分的痛苦正就只是从这样的陡坡跌下，是这样一种幻觉的消灭，从而也是以这幻觉为条件的。因此，假如人们做得到经常从全面，从联系而充分清晰地概观事物，并且自己坚决提防着不真的赋予那些事物以人们想要它们有的那些颜色，则〔过分的苦和乐〕两者都是人们能够避免的。斯多噶派伦理学的主要旨趣就在于把心情从所有这些幻觉及其后果中解放出来，并以坚定的不动心赋予〔人的〕心情来代替幻觉。霍内修斯 [27] 在一篇有名的无韵古诗中就是充满这种见解的：

> “当你时运不济，
>
> 不可一日忘怀：
>
> 坚持不要动心。
>
> 你如幸运多福，
>
> 同样不得乱来：
>
> 避免欢乐无度。”

但我们多半是封锁着自己，不使自己接触到好比苦药般的这一认识，即不让自己认识到痛苦是生命本质上的东西，因而痛苦不是从外面向我们涌进来的，却是我们每人在自己内心里兜着痛苦的不竭源泉。我们反而要经常为那从不离开我们的痛苦找些个别的原因当作借口，好像自由人给自己塑造一座偶像，以便有一个主子似的。原来我

们不倦地从一个愿望又奔向一个愿望，尽管每次获得的满足给我们许下那么多好处，但到底是并未满足我们，反而多半是不久就要现为令人难堪的错误；可是我们仍然看不透我们是在用妲奈伊德的穿底桶汲水，而总是急奔新的愿望：

“因为我们所追求的，一天还未获得，

在我们看来，它的价值便超过一切；

可是一旦已拿到了手，立刻又另有所求。

总是那一渴望紧紧掌握着我们，

这些渴求生命的我们。”

（路克内兹：《物性论》III）

所以，愿望相逐要么就是这样至于无穷，要么是比较罕有而且要假定性格的某种力量为前提的东西，〔即是说〕直到我们碰着一个愿望，既不能满足它又不能放弃它；于是，我们就好像是已有了我们所要寻求的东西了，有了随时可以代替我们自己的本质以作为我们痛苦的源泉来埋怨的东西了，这样我们就和自己的命运决裂了，但是塞翁失马，我们和自己的生存〔却反而因此〕和解了，原来这时有关痛苦是这生存自己本质上的东西，而真正的满足是不可能的这一认识又被丢开了。最后这样发展的后果是一种有些忧郁的心情，是经常忍受一个单一的巨大创痛 [28] 和由此而产生的，对一切琐细苦乐的轻视；因此，这和不断追逐一个又一个幻象相比，这已是更为庄严的一个现象了，不过追逐幻象是更为普遍些。

---

[1] 指痛苦的外因。

[2] Horatius（公元前65—8），罗马诗人。

[3] 指看透生命的痛苦。

§58

一切满足或人们一般所谓幸福，在原有意义上和本质上都只是消极的，无论如何绝不是积极的。这种幸福并不是本来由于它自身就要降临到我们身上来的福泽，而永远必然是一个愿望的满足。因为愿望，亦即缺陷，原是任何享受的先行条件。但是随着满足的出现，愿望就完了，因而享受也就完了。因此，满足或获致幸福除了是从痛苦，从窘困获得解放之外，不能更是什么。原来要得到这种解放，不仅要先有各种现实的显著的痛苦，而且要先有各种纠缠不休，扰乱我们安宁的愿望，甚至还要先有使我们以生存为重负的、致命的空虚无聊。——可是要达成一点什么，要贯彻一点什么，又是那么艰难；每一种打算都有无穷的困难和辛苦和它作对，每走一步之后，前面又堆积着障碍物。不过，即令是最后一切障碍都克服了，目的达到了，那么，所赢得的除了是人们从某种痛苦或某种愿望获得解放之外，从而也就是除了回到这痛苦、这愿望未起之前的状态外，绝不会还有别的东西。——直接让我们知道的永远只有缺陷，缺陷即痛苦。满足和享受则是我们只能间接认识的，由于回忆到事前的，随享受的出现而结束的痛苦和窘困然后才间接认识的。由于这个道理，所以我们常不感到自己真正具有的财富和有利条件，也不认为可贵，好像这是事之当然，此外就再无别的想法了。这是因为这些财富和有利条件给我们带来的幸福永远只是消极的，只是在挡开痛苦而已。直到我们丧失了这些东西，我们才感觉到这些东西的价值；原来缺陷、困乏、痛苦，那〔才〕是积极的东西，是自己直接投到我们这里来的东西。因此，回忆我们克服了的窘困、疾病、缺陷等等也使我们愉快，因为这就是享受眼前美好光景的唯一手段。同时也无容否认，在这一点上，在自私自利这一立场上说，——利己即是欲求生命的形式——，眼看别人痛苦的景象或耳听叙述别人的痛苦，也正是在这种路线上给我们满足和享受；譬如路克内兹在第二卷篇首就很美而坦率地说出这一点：

“海中狂风怒涛，岸上人安稳逍遥。

眼看扁舟危急，且自快乐兴豪。

何以他人有难，偏自意气飞扬？

只因早已知道，岸上安全无恙。”

不过远在本篇后面一点就会指出这种类型的欢愉，由于这样间接的认识得到自己的安乐，已很近于真正的积极的恶毒的源头了。

至于一切幸福都只是消极性质的，不是积极性质的；至于一切幸福正因此故，所以又不能是持久的满足和福泽，而一贯只是从痛苦或缺陷获得解放，解放之后随之必然而来的又或是一种新的痛苦，或是沉闷，亦即空洞的想望和无聊等等；这一切都是在世界的，和生活本质的忠实反映中，在艺术中，尤其是在诗中可以找到例证的。原来任何史诗或戏剧作品都只能表达一种为幸福而做的挣扎、努力和斗争，但绝不能表出常住的圆满的幸福。戏剧写作指挥着它的主人公通过千百种困难和危险而达到目的，一达到目的之后，就赶快让舞台幕布放下〔，全剧收场〕。这是因为在目的既达之后，除了指出那个灿烂的目标，主人公曾妄想在其中找到幸福的目标，也不过是跟这主人公开了个玩笑，指出他在达到目标之后并不比前此就好到哪儿之外，再没剩下什么〔可以演出的〕了。因为真正的常住的幸福不可能，所以这种幸福也不能是艺术的题材。田园诗的目的固然正是描写这样的幸福，可是人们也看到田园诗够不上担当这个任务。田园诗在诗人手里总是不知不觉地变成了叙事诗，那也就只是一种极无意味的史诗，只是由琐细的痛苦，琐细的欢乐和琐细的奋斗所组成的：这是最常见的情况。田园诗或者是不知不觉地变成了单纯写景的诗，描写大自然的美。这本来就是纯粹的不带意志的认识，事实上这诚然也是唯一的纯粹的幸福，事前既无痛苦和需求，事后也不必有懊悔、痛苦、空虚、烦躁继之而起。但是这种幸福并不能充满整个生命，而只能充满整个生命的一些瞬间。——我们在诗中看到的情况，又可在音乐中看到。在音乐的旋律里我们又看到自我意识的意志最深邃的内心史有了一般化的表出，看到人类心灵最隐蔽的生活，想慕，苦和乐，潮和汐。曲

调总是基音的变化，经过千百种巧妙的曲折直到了令人痛苦的非谐音之后，随即又再回到基音。这基音表示着意志的满足和安详，可是过此以后，就拿它再没有什么用处了；如果再继续下去就会只是可厌的，无意味的单调，和空虚无聊相仿佛了。

这些考察所要弄明白的一切，如持久满足的无法达到，如一切幸福的消极性，都在第二篇结尾处所指出的那一点中解释过了；即是说那里已指出意志是一种没有目标，没有止境的挣扎，而意志的客体化就是人的生命以及任何一现象。我们还看到在意志的总现象所有的各部分上都打上了这种无止境的烙印；从这些部分现象最普遍的形式起，从时间和空间的无尽起，直到一切现象中最完善的一种，到人的生命和挣扎止〔，都是这样〕。——在理论上人们可以承认人生有三种极端而把这些极端看作现实人生的基本因素。第一是强有力的意欲，是那些巨大的激情（开展的激情气质）。这出现在伟大的历史人物身上，是史诗和戏剧中所描写的。不过这也是在狭小的生活圈子里看得到的，因为目标的大小在这里不是按外在情况而是按这些目标激动意志到什么程度来衡量的。第二便是纯粹的认识，是理念的体会，这是以“认识”摆脱为意志服务作前提的：即天才的生活（紧张的纯善气质）。最后第三是最大限度的意志麻木和系于意志的“认识”的麻木，即空洞冥想，使生命僵化的空虚无聊（惯性的迟钝气质）。个人的生活远不是经常在这三极端之一中逗留着的，只是很少的接触到这些极端，大半却只是软弱无力摇摆不定地时而挨近这一极端，时而挨近那一极端；是对于一些琐事迫不及待的欲求永远重复不已，也就是这样逃避着空虚无聊。真正难以置信的是，绝大多数人的生活，从外表看来是如何无意义而空洞地，在内心感到的又是如何迟钝而无头脑地虚度了。那是一种朦胧的追慕和苦难，是在梦中徜恍，是在一系列琐屑思虑的相伴中经过四个年龄阶段而到死的。这些人好像钟表机器似的，上好发条就走，而不知道为了什么要走。每有一个人诞生了，出世了，就是一个“人生的钟”上好了发条，以便一句又一句，一拍又一拍地再重奏那已演奏过无数次，听得不要再听的街头风琴调子，这些调子即令有些变化也微不足道。——于是每一个体，每一张人脸和这张脸一辈子的经历也只是一个短短的梦了，是无尽的自然精神的短梦，常住的生命意志的短梦；只不过是一幅飘忽的画像，被意志以游

戏的笔墨画在它那无尽的画幅上，画在空间和时间上，让画像短促地停留片刻，和时间相比只是近于零的片刻，然后又抹去以便为新的画像空出地位来。可是每一个这样飘忽的画像，每一个这样肤浅的念头，都必须由整个的生命意志，不管它如何激烈，用许多深刻的痛苦，最后还要用害怕已久而终于到来的死，苦味的死，来偿还。人生有不好想的一面就在这里。看到一具人的尸体会那么突然使我们严肃起来也是由于这个道理。

任何个别人的生活，如果是整个的一般的去看，并且只注重一些最重要的轮廓，那当然总是一个悲剧；但是细察个别情况则又有喜剧的性质。这是因为一日之间的蝇营狗苟和辛苦劳顿，一刻之间不停的别扭淘气，一周之间的愿望和忧惧，每小时的岔子，借助于经常准备着戏弄人的偶然巧合，就都是一些喜剧镜头。可是那些从未实现的愿望，虚掷了的挣扎，为命运毫不容情地践踏了的希望，整个一辈子那些倒霉的错误，加上愈益增高的痛苦和最后的死亡，就经常演出了悲剧。这样，命运就好像是在我们一生的痛苦之上还要加以嘲笑似的；我们的生命已必然含有悲剧的一切创痛，可是我们同时还不能以悲剧人物的尊严自许，而不得不在生活的广泛细节中不可避免地成为一些委琐的喜剧角色。

但是，虽有大大小小的烦恼充塞每个人的一生，使人生常在不安和动荡中，然而仍不能弥补生活对于填满精神的无能为力，不能弥补人生的空虚和肤浅，也不能拒绝无聊，无聊总在等着去填补忧虑让出来的每一段空隙。由此又产生一个情况，人的精神还不以真实世界加于它的忧虑、烦恼和穷忙为已足，还要在千百种迷信的形态下另造一个幻想的世界；只要真实世界一旦给他一点安闲，——那是他根本没有能力来享受的——，便要以各种方式忙于对付这幻想的世界，把时间和精力都浪费在这一世界上。因此，这本来大半是气候温暖，土地肥沃而生活又容易的民族所有的情况，首先是在印度人那儿，其次是在希腊、罗马人那儿，然后在意大利和西班牙人那儿，如此等等。人按自己的形象制造一些妖魔、神灵和圣者，然后又必须经常对这些东西奉献牺牲、祈祷、修葺寺院、许愿还愿、朝香、迎神、装饰偶像等等。敬神侍鬼还到处和现实交织在一起，甚至使现实也蒙上了阴影。

生活上发生的每一事态都要被当作是那些鬼神的作用。和鬼神打交道就占去了平生一半的时间而不断维系着希望；并且由于幻觉的魅力往往还要比同真实的人物打交道更为有趣。这是人们双重需要的表现和症候，一重是对救援和帮助的需要，一重是对有事可做和消遣时间的需要。即令这样〔和神灵〕打交道对于第一种需要往往恰好是起着反作用，因为在事故和危险发生的时候，宝贵的时间和精力不是用在避免事故和危险上，而是无益地浪费在祈祷和牺牲上。可是对于第二种需要，由于人和梦想的鬼神世界保持着想入非非的联系，这种交道反而有着更好的效用。这就是一切迷信大不可忽视的裨益。

§59

我们既已由于最最概括地考察了，研究了人生初步的、起码的基本轮廓，而在这范围内使我们自己先验地深信人生在整个根性上便已不可能有真正的幸福，人生在本质上就是一个形态繁多的痛苦，是一个一贯不幸的状况；那么，我们现在如果多用事后证明的方法，愿意钻研更具体的情况，愿意想象一些光景而在例子中描写那无名的烦恼，经验和历史指出的烦恼，而不管人们是向哪一方面看，是在哪种考虑之下进行探讨，我们就能够在自己的心目中更鲜明地唤起〔人生只是痛苦〕这一信念了。不过，〔如果真要是这样做，〕这一章就会没有完结的时候了，就会使我们远离哲学上基本不可少的"一般性"的立场。此外，人们还容易把这样的描写看作只是对人生苦恼有意的叫嚣，犹如过去屡屡有过的叫嚣一样；何况这种描写既是从个别事实出发的，人们还可以加以片面性的罪名。我们关于不可避免的、基于生命本质的痛苦所作的论证既完全是冷静的哲学的，从一般出发的和先验推论出来的，这样的责备和嫌疑就加不到我们头上来了。不过如果要后验地证实这个信念却是到处都容易办到的。任何一个从青年的幻梦中清醒过来的人，只要他注意过自己和别人的经验，在生活中，在过去和当代的历史中，最后是在伟大诗人的作品中作过多方面的观察的话，那么，如果没有什么不可磨灭的深刻成见麻痹了他的判断力，他就很可能认识到下面这个结论，即是说：这人世间是偶然和错误〔两者〕的王国，它俩在这王国里毫无情面地既支配着大事，也支配着小事。它俩之外还有愚昧和恶毒在一边挥动着皮鞭，于是任何较好的东西只有艰苦地突围，高贵和明智的东西很难露面而发生作用或获得人们的注意；可是思想王国里的荒谬和悖理，艺术王国里的庸俗和乏味，行为王国里的恶毒和狡诈，除了被短促的间歇打乱之外，实际上都能维持其统治权。与此相反，任何一种卓越的东西经常都只是一个例外，是百万情况中的一个情况。于是还有这样的事：如果这卓越

的东西在一部传世的作品里透露出来，那么，在这作品历尽当代人们的嫉恶之后，还是孑然孤立又被束之高阁的时候，它仍像一颗陨石似的，似乎是从另外一种事物秩序中而不是从支配着这世间的事物秩序中产生的。——至于个人生活，则任何一部生活史也就是一部痛苦史；因为任何人的一生按规律说都是一连串不断的大小不幸事故，尽管人们要尽可能隐瞒〔也是徒然〕。而人们所以要隐瞒，又是因为他们知道别人在想到这些恰好是他现在得以幸免的灾难时，必然很难得感到关切和同情，而几乎总是感到满足。——不过也许断没有一个人，如果他是清醒的，同时又是坦率的，会在他生命终了之日还愿意重复经历此生一遍；与其这样，他宁可选择压根儿不存在。在《汉姆勒特》一剧中有一段世界著称的独白，把这独白的基本内容概括起来就是：我们的景况是这样苦恼，压根儿不存在肯定会比这种景况强。如果自杀真正给我们提供不存在，以致二中择一的"存在或不存在"得以在这句话的充分意义中显露出来，那么就应该无条件的选择自杀作为最值得企望的〔功德〕圆满（应虔诚以求的终极圆满）。可是在我们内〔心〕里面还有点什么东西在对我们说：事情还不是这样的，这样并不就是完了，死亡也并不就是绝对的毁灭。历史的始祖[29]已作过与此相同的论述，大概后来也从没有人反对过，他说：从来不曾有过这么一个人，他不是好几次不想再往下一天活下去了。照这个说法，则人们如此屡屡埋怨的生命之短促也许反而是合适的了。——最后，人们如果还要把那些可怕的，他的生活敞开门〔无法拒绝〕的痛苦和折磨展出在每一个人的眼前，这人就会被恐惧所笼罩而战栗；如果人们还要带领一个最死硬的乐观派去参观正规医院，战地医院，外科手术室，再去看监狱，刑讯室，奴隶禁闭处，看战场和刑场；然后给他打开一切黑暗的、疾苦的所在地，那儿，〔在你去看时，〕痛苦在冷酷的好奇眼光之前爬着躲开了；最后再让他看看邬戈林诺的饿牢[30]；那么，他在最后一定也会看出这可能的最好世界究竟是怎么回事了。但丁写他的《炼狱》若不是取材于我们的现实世界，还到哪儿去取材呢？而我们的现实世界也真已变成一个很像样的地狱了。与此相反，在但丁着手来描写天堂及其中的极乐时，要完成这一任务就有不可克服的困难横亘在他面前了，因为我们这世界恰好不能为此提供一点儿材料；因此，除了不写天堂的快乐而只给我们复述他的祖先，

他的碧璀斯和一些圣者们在天堂里对他讲的教训之外，就没剩下可做的事了。可是由此却充分表明了这是什么样的世界。诚然，人们的生活也像一些低级商品一样，外表上都敷有一层虚假的光彩。凡是痛苦总是掩饰起来的，相反，一切冠冕堂皇有光彩的东西就都要拿出来炫耀。越是内心里有欠缺，他越是希望在别人眼里被看作幸运儿。〔人的〕愚昧可以达到这种地步，以致别人的意见竟成为每人努力的主要目标；尽管虚荣这一词儿的原义在所有的语言文字中几乎都是一致地意味着空洞和虚无，就已经表示了这种做法的毫无意义了。——可是即令是在这一切骗人的戏法之前，生命的痛苦还是很容易如此激增——而这是每天都发生的事——，以致人们在平日怕什么也比不上怕死，现在却渴望求死了。是的，命运如果真使出它全部的阴险时，那么，受苦的人连最后这一条退路也会要被折断，会要留在无情的敌人手里忍受着残酷的慢性的折磨，不可救药。这时，受折磨的人要向他的神灵呼救也不中用了，他只得留在命运的掌心里得不到恩赦。但是，这个不可救药正只是反映他意志不可驯服的一面镜子，而意志的客体性就是他本人。——正和外来力量不能改变这一意志或取消这一意志一样，任何异己的力量也不能为他解脱痛苦；痛苦是从生命中产生的，而生命又是那意志显出的现象。人总得回头来依靠自己，既在任何一件事上是如此，在主要的大事上也是如此。完全徒劳的是人为自己制造一些神祇，以期向它们求情献媚而得到唯有自己的意志力可以获致的东西。《旧约全书》既已把世界和人类当作一个上帝的创造物，那么，《新约全书》为了教人知道获救和解脱这世界的痛苦都只能从这世界自身出发，就不得不让那上帝变为人。人的意志现在是，以后继续还是他的一切一切赖以为转移的东西。各种信仰、各种名目的忏悔者、殉道者、圣者等所以甘愿而乐意忍受任何酷刑，是因为在这些人们那里生命意志已自行取消了，所以即令是意志的现象的慢性毁灭也是他们所欢迎的了。不过这是后文要详加论述的，这里就不抢先来说了。——此外，我在这里禁不住要说明一点，即是说在我看来，乐观主义 如果不是这样一些人们的，亦即低陷的天庭后面除空话外不装着什么的人们，没有思想的谈论；那就不只是作为荒唐的想法而且还是作为一种真正丧德的 想法而出现的，是作为对人类无名痛苦的恶毒讽刺而出现的。——人们切莫以为基督教教义或许有利于乐观

主义，因为相反的是，在《福音书》里世界和灾难几乎是当作同义字使用的。[31]

---

[1] 指希罗多德（Herodot）。

[2] Ugolino，系十三世纪意大利比萨省的暴君，将儿孙四人囚于饿牢。

[3] 第二卷第四十六章是补充这里的。

§60

我们既已完成必须插入的两个分析，亦即分析了意志自身的自由和意志现象的必然性，然后又分析了意志在反映着它本质的世界里所有的命运，而意志在认识了这世界之后就得肯定或否定它自己；那么，我们现在就能够使我们在上面只是一般地说到和解释过的这种肯定，杏定本身获得更高度的明确性，因为我们现在就要论述意志的肯定和否定唯一得以表现的行为方式，并按其内在意义来进行考察。

意志的肯定 就是不为任何认识所干扰的，常住的欲求本身，一般弥漫于人类生活的就是这种欲求。人的身体既已是意志的客体化，如意志在这一级别上，这个体中所显现的那样，那么，意志的，在时间中开展的欲求就等于〔是和〕这身体〔平行〕的诠释文章，是解说全身及其部分的意义，是同一自在之物的另一表出方式，而身体原也就是这自在之物的现象。因此我们也可说身体的肯定以代意志的肯定。一切复杂的意志活动，其基本课题总是满足需要，而需要是在健康上和身体的生存分不开的，是已表现在身体的生存中而又都是可以还原为个体保存和种族繁衍的。可是各种不同的动机就由此而间接获得影响意志的力量并产生那些复杂的意志活动。每一个这样的活动根本只是这里显现着的意志的一个样品，一个标本。至于这样品是哪一种，以及动机所有的和赋予这样品的是什么形态，那都不是重要的；而只是根本有所欲求，以哪种强烈的程度而有所欲求，才是这里的问题。意志只能在动机上看得出来，犹如眼睛只在光〔线〕上表现出视觉能力一样。动机站在意志面前，根本就好像是有变化神通的〔海神〕普罗托斯一样：永远许以完全的满足，许以解除意志的烦渴；可是如果目的达到了，它立即又出现于另一形态中，又在这一形态中重新推动意志，并且总是按意志的激烈程度和它对于认识的关系〔两者〕来推动，而这两者又正是由于那些样品和标本而显出为“验知性格”的。

人从他的意识〔开始〕出现起就发现自己是在欲求着，并且他的认识和他的意志一般都有着稳定的关系。人企图彻底认识的，首先是他欲求的那些对象，然后是获得这些对象的手段。他如果现在已知道有什么要做，照例他就不追求再要知道别的了。他就行动起来，干起来：总是向他欲求的目标干下去的意识使他挺着腰，使他做下去；〔这时〕他的思维所涉及的〔只〕是方法的选择。几乎所有一切人的生活都是这样的，他们有所欲求，也知道他们要什么；他们对此追求，有那么些成就足以保障他们不绝望，又有那么些失败足以保障他们不陷于空虚无聊及其后果。从这里就产生一种一定的高兴，至少是产生一种处之泰然的心境。在这〔些情绪〕上，无论是贫是富对此都不能真有所改变，因为穷人或富人都不是享受他们现在的所有，因为，如上所说，这只是消极地起作用，而是享受他们希望通过自己的营谋而获致的〔东西〕。他们很严肃地，是的，面色庄重地往前干：孩子们干他们的玩意儿也就是这样。——这样一种生活过程如果受到干扰，那总是一个例外；那是由于认识不为意志服务而独立，根本只注意世界的本质。从这一认识中要么是产生了美感上观赏的要求，要么是产生了伦理上克制〔自己〕的要求。大多数人都是被困乏鞭策着过一辈子，不让他们有深思的机会。不但不能深思，意志往往炽热到远远超过肯定人身的程度，这是在剧烈的情欲和强烈的激情上看得出的。个体在意志炽热到这种程度时，就不止是肯定自己的生存而已，而是遇着别人的生存有碍于他的时候，就要否定或取消别人的生存。

身体的维护如果是由于它自己的力量，那是意志肯定的程度有如此轻微，即是说如果意志真愿意这样的话，则我们可以假定在人身中显现的意志是随身体的死亡而熄灭的。可是性欲的满足就已超出了本人生存的肯定。本人生存在时间上是这么短促，性欲的满足却肯定生命到个体的死亡以后，到无定期的时间。永远真实而守恒的大自然，这里甚至是坦率的大自然，完全公开地把生殖行为的内在意义摆在我们面前。自己本人的意识，冲动的强烈，也都告诉我们在这一行为中表现出来的是最坚决的生命意志之肯定，纯粹而不带其他副作用（如不带否定别的个体）；于是作为这行为的后果而出现于时间和因果系列中的，亦即出现于自然中的，就是一个新的生命。这被生的来到生之者的面前，在现象上和后者有别，但在本体上或理念上是等同的。

因此生物的族系借以各自联成一整体的，作为这样的整体而永远绵延下去的，就是这一行为。就生之者来说，生殖只是他坚决肯定生命意志的表现或表征；就被生者说，生殖并不是在他身上显现的那意志的什么根据，因为意志自身既不知有什么根据，也不知有什么结论；而是生殖和一切原因一样，只是这意志在此时此地显现的偶然原因。作为自在之物，生之者的意志和被生者的意志并没有什么不同，因为只有现象而不是自在之物才是服从个体化原理的。随着超出本人身体的那一肯定，直到一个新体的形成，附属于生命现象的痛苦和死亡也一同重新被肯定；而由最完善的认识能力带来的解脱的可能性，在这儿却被宣布无效了。在这里，〔人们〕对于生殖行为的害羞有着深远的根由。——这一见解在基督教教义中是以神话表述出来的，即是说对于亚当的陷于罪（这显然只是性欲的满足）我们一切人都有份；并且由于这次罹罪，我们就活该有痛苦和死亡。宗教教义在这里已超出了按根据律进行的考察而认识到人的理念；理念的统一性则由于联结一切的这根生殖的拴带，而从散为无数个体的分化中恢复过来了。根据这一点，这种教义一面把每一个体看作和亚当，和这肯定生命的代表是等同的；就这方面说，每一个体都是注定要犯罪（原罪），要痛苦，要死亡的。另一方面，对于理念的认识又为这教义指出每一个体和救主，和这否定生命的代表 [32] 是等同的，就这方面说，每一个体对于救主的自我牺牲也都有份，都是由于救主的功德而得到解脱的，都是从罪恶和死亡，亦即从这世界的束缚得了救的（《给罗马人的信》5，12—21）。

我们把性的满足当作超出个体生命的生命意志之肯定的看法，当作由于性的满足才终于落到个体生命的掌心里的看法，亦即等于当作重新写卖身文契给生命的看法，还有着一个神话式的表述，那就是关于普罗塞宾娜 [33] 的希腊神话。普罗塞宾娜只要没有吃阴间的果子，她就还有可能从阴间回转来；但是由于她既已享受了一颗石榴，她就完全陷落在阴间了。这神话的意义在歌德无与伦比的笔下可以看得很清楚；尤其突出的是刚在〔普罗塞宾娜〕吃过石榴之后，忽然有司命女神巴尔贞在看不见的地方合唱起来：

“你是我们的人了！

你要清醒点回转来；

尝过一口石榴，

使你成为我们的人了！”

值得注意的是克利门斯·亚历山大[34]（《诗文杂抄》第三卷第十五章）用同样的形象和同样的语言指出这一问题：“那些为了天国而割舍自己一切罪恶的人们，他们是幸福的，清醒地不为尘世所污”。

性冲动作为坚决的最强烈的生命之肯定还有一个证据，即是说在自然人和动物，这冲动都是生活的最后目的和最高目标。自我保存是它们第一种努力。一旦这一步已安排妥帖了，它们就只追求种族的繁衍了；此外的其他一切是作为自然生物的它们所不能企求的。以生命意志本身为内在本质的自然，也以它全部的力量在鞭策着人和动物去繁殖。在繁殖以后，大自然所求于个体的已达到了它的目的，对于个体的死亡就完全不关心了；因为在它和在生命意志一样，所关心的只是种族的保存，个体对于它是算不得什么的。——因为大自然的内在本质，亦即生命意志，在性冲动中把自己表现得最强烈；所以古代诗人和哲人——赫西奥德[35]和巴门尼德斯——很有意味地说爱神是元始第一，是造物主，是一切事物所从出的原则（见亚里士多德：《形而上学》I，4.）。菲内居德斯[36]曾说过：“宙斯在要创造世界的时候，把自己变成了〔爱神〕埃洛斯。”（《蒂迈欧篇》I、IV、朴洛克路斯对柏拉图）新近我们在G.F.薛曼著的《宇宙论上的爱欲》（1852年版）里看到这问题有了详尽的讨论。印度人的摩耶也被意译为“爱”，她的纺事和织成品即整个的假象世界。

性器官比身体上任何其他外露的器官更是只服从意志而全不服从认识的。意志在这里，几乎和它在那些只凭刺激作用而为植物性的生命，为繁殖而服务的身体部分中——意志在这些部分中只是盲目地起作用的——，和它在无知无识的自然界中，是一样的不依赖于认识。原来生殖只是过渡到一个新个体的再生作用，等于二次方的再生作用，和死只是二次方的排泄相同。——以这一切为前提，性器官可说

是意志的真正焦点，从而是和脑，认识的代表，也就是和世界的另一面，作为表象的世界相反的另一极。性器官是维系生命，在时间上保证生命无尽的原则；因为它有这样的属性，所以希腊人在"法卢斯"[37]中崇拜它，印度人在棱迦中崇拜它，从而这些东西都是意志的肯定的象征。认识则相反地提供取消欲求的可能性，由于自由获得解脱的可能性，超脱和消灭这世界的可能性。

我们在这第四篇的开始，就已详细考察过生命意志在它的肯定中应如何看它对死亡的关系，也就是这样看：死亡并不触犯它，因为死亡本身原已包含在生命中，并且是作为附属于生命的东西而有的；而死的反面——生，又完全和死保持着平衡，并且尽管个体死亡，还是永远为生命意志捍卫着，保证着生命。为了表示这个意思，印度人就拿棱迦加在死神僖华身上作为表征。我们在那同一地方还曾指出一个完全清醒而站在坚决肯定生命这个立场的人是如何毫不畏惧地面对面看着死亡。因此在这里就不要谈它了。最大多数人站在这一立场上是没有清醒的思辨的，他们〔只是〕不绝地肯定着生命。作为反映这一肯定的镜子则有这世界在，它有着无数的个体，在无尽的时间和无穷的空间中，有着无穷的痛苦，在生和死之间，没有止境。——可是对于这一点，在任何方面都没有什么要埋怨的，因为意志是拿自己的本钱来演出这一伟大悲剧和喜剧的，何况意志又是自己的观众。这世界所以恰好是这样一个世界，乃是因为这意志——它的现象即世界——是这样一个意志，乃是因为意志要这样。忍受痛苦所以是公平的，其理由是意志在这现象上还要肯定自己；而这一肯定所以是公道合理的又是由于意志忍受着痛苦，所以是两头扯平了。这里就给我们在整个上看到了永恒公道的一点端倪；我们往后在下面还要在个别情况中更详细更明确地认识它。不过首先还必须谈一谈有时间性的或人世间的公道。[38]

---

[1] 指耶稣基督。

[2] Proserpina，捷内斯（Cheres）之女，被劫往阴间，成为阴间王哈德斯（H）之妻。

[3] Klemens Alexanderinus，公元前150年在雅典阐扬柏拉图学说。

[4] Hesiod，公元前八世纪的希腊诗人。

[5] Pherekydes，公元前六世纪古希腊神学家，为毕达戈拉斯之师。

[6] Phallus，象征丰产的男性生殖器。

[7] 第二卷第四十五章是补充这里的。

§61

我们从第二篇里还记得，在整个自然界，在意志客体化的一切级别上，在一切族类的个体之间，必然是一场不断的斗争，而生命意志和它自己的内在矛盾也就正是由于这斗争表现出来的。在客体化的最高级别上，这一〔斗争〕现象，和其他一切现象一样，也表现得更为明确；因而还可继续加以阐发。为此目的，我们首先要从源头来探讨利己主义，它是一切斗争的出发点。

因为只有由于时间和空间，也只有在时间和空间中，同类〔事物〕的杂多性才有可能，所以我们曾将时间和空间称为个体化原理。时间和空间是自然的认识的基本形式，也就是从意志中产生的认识的基本形式。因此意志会到处在个体的杂多性中对自己显现。但这杂多性并不涉及作为自在之物的意志，而只涉及意志的现象。意志在每一现象中都是完整的，未经分割的，而在四周它却看到无数复制着自己本质的肖像。可是这本质自身，也就是真正的实在，那是它只能直接在自己内部找到的。因此每人都想一切为自己，要占有一切，至少是控制一切，而凡是抗拒他的，他就想加以毁灭。加之在那些认识着的生物，个体便是认识的主体的负荷者，而认识的主体又是这世界的负荷者；即是说这个体以外的整个自然，从而一切其他个体都只在这个体的表象中存在。这个体永远只是把其他个体当作它的表象，也即是间接地，作为依赖于它的本质和生存的东西而意识着的；因为这世界对于它，必然是随同它的意识一起消灭的，亦即它的意识消灭时，这世界的存在或不存在对于它就会是同一个意义而不能加以区别了。所以每一认识着的个体在实际上是，也发现自己是整个的生命意志或这世界自身的本体，而作为表象它又是补足这世界的条件；从而个体是一个小宇宙，是要和大宇宙等量齐观的。到处永远都是率真的大自然本身，不依赖一切反省的思维，自始就已简单地，直接确实地赋予了

个体这一认识。从已提出的两种必要规定[39]就可以说明每一个体，尽管它在无边际的世界里十分渺小，小到近于零，何以仍然要把自己当作世界的中心，何以在考虑其他之前首先要考虑自己的生存和幸福；何以在这一自然的立场上不惜为它这生存而牺牲一切，不惜为它自己这沧海一粟保存得更长久一点而毁灭这世界。这种心理就是利己主义，而这是自然界中每一事物本质上的东西。不过也正是由于这利己主义，意志和它自己的内在矛盾才达到了可怕的公开表现。这是因为利己主义所以有其存在和本质，是在于小宇宙和大宇宙的对立；或是在于意志，由于它的客体化有个体化原理为形式，因而得以以相同的方式显现于无数个体之中，并且在每一个体中在两方面（意志和表象）都是整个地、完全地显现。所以一面是每一个体自己都是作为完整的意志和完整的意象者〔或表象的表面出之者〕而直接被知的，一面是其余的个体就得次一步只是作为它的表象而被知；因此，对于这一个体，它自己的本质及其保存就要放在所有一切之上了。对于自己的死，人人都视为世界的末日似的；对于他那些熟人的死，如果他本人不一定参与丧事的话，就只当作一件满不相干的事听听罢了。在已上升到最高度的意识里，在人的意识里，利己主义〔的自私自利〕也必然和认识，和苦乐一样达到了最高的程度；而以利己主义为前提的个体斗争也必然会以最可怕的形式出现。这一点是我们到处看在眼里的，是在大小事情中都看得到的；不过有时是在可怕的方面，在无道的暴君和恶人们的生平中，在为祸全世界的战争中看到，有时又在滑稽的方面看到。在滑稽的方面，这一点是喜剧的题材，并且特别是出现为自高自大和虚荣。这些东西，还没有人是像洛希福果那样来了解的，是像他那样抽象地把它们表示出来的。至于我们看到这一点则是在世界史和自己的经验中。不过这一点表现得最显著的是任何一群人在一旦解除了一切法律和秩序的〔约束〕时，那时立即就会出现最明显的人自为战。霍布斯在《国家论》第一章里很恰当地描写了这一点。这里看得出每人不仅是要从别人那儿夺取自己所要的，而是为了稍微增加自己一点幸福就要毁灭别人整个的幸福或生命。这是利己主义的最高表现。就〔人我利害〕这方面说，还要超过这种自私现象的就只有真正的恶毒那些现象了。恶毒完全是损人不利己地企图给别人找痛苦，制造损失而无须有利于自己；下面就快要谈到这一点了。

——人们请拿我在获奖论文《论道德的基础》§14里关于利己主义所作的论述和这里对于利己主义的来源的揭露对比一下。

上面我们已发现痛苦在一切生命中都是本质的，不可避免的。痛苦的一个主要来源，只要痛苦一旦是实际地而且是以一定的形态出现的，就是那〔纷争之神〕埃瑞斯，也就是一切个体的斗争，就是附着在生命意志之中，由于个体化原理而看得见的矛盾的表现。举行人兽搏斗就是直接而露骨地使这矛盾形象化的残酷手段。在这原始的分歧对立中，尽管人们对此采取了措施，仍然存在着痛苦所自来的一个不竭的源泉。我们现在立即就来进一步考察这个源泉。

---

[1] 指个体既是意志又是表象。

§62

我们已经讨论过初步的、简单的生命意志的肯定仅仅只是自己身体的肯定。这就是说意志如何通过动作而在时间上表出它自己，要以身体在它的形式和目的性中如何在空间上表出这个意志为限，不可超过。这种肯定表现为身体的保存，是借这身体本身各种力量的运用〔来达到目的的〕。直接联系到身体保存上来的是性冲动的满足，而性器官既是属于身体的，在这意义上性冲动的满足也就是属于身体保存的了。因此自愿的，完全不基于动机而放弃性冲动的满足已经就是生命意志的否定了，是生命意志在既已产生而起着清静剂的作用的认识上自愿的取消它自己。准此，这样的否定自己身体就现为意志和它自己的现象之间的一个矛盾了。这是因为在人的身体上，性器官虽然是繁殖这意志的客体化，可是现在不想要繁殖了。正是因为这一点，也就是因为否定自己的身体就是生命意志的否定或取消，所以这样的放弃〔色欲〕是一种困难的和痛苦的自我克制。不过关于这一点且到后面再谈。——但是意志既然在无数并列的个体中表出那种本人身体的自我肯定，那么，意志在一个个体中凭着万物无不具有的利己主义，就很容易超出这一肯定，〔并超出很远，〕直到否定在其他个体中显现的同一个意志。〔这是〕前一个体的意志侵入别人意志的肯定的范围了，因为这时前一个体或者是对别人的肉体本身加以毁灭或伤害，也可以是强制别人身体中的力量为自己的意志服务而不为在别人身体中显现的意志服务。即是说如果这一个个体从显现为别人的身体的意志那里抽走了别人身体的力量，并从而把为别人的意志服务的力量加到他自身的力量之上去，那便是借否定在别人身体中显现的意志以超出他自身以外而肯定他自己的意志。——这样侵入别人的意志之肯定的范围，自来就是人们清楚地认识到了的，而这种侵入的概念便是用"非义"这个词儿来标志的。因为〔非义的施受〕双方固然不是像我们在这里有着明确的抽象的认识，但在感情上都是立即认识到这

问题的。承受非义的方面由于自己的身体被别的个体所否定，就感到侵入他的身体的肯定的范围是一个直接的精神的痛苦；而这种痛苦和此外由于实际的动作而感到的肉体痛苦和由于〔物质的〕损失而感到的懊丧是不同的，完全分立的。另一方面在施行非义的方面就有这样一种认识：他在本体上，和同时也在对方身体中显现的意志是同一个意志，不过这意志在它的一个现象中是那么强烈的肯定自己，以致它由于超出自身和自身力量的范围之外而成为其他现象中的同一意志之否定；于是这意志作为它本体自身看，就正是由于它的强烈而在和自己斗争，在自食其肉。——不过这种认识，我要说，在施行非义的人也不是一下子就在抽象中获得的，却〔只〕是作为模糊的感受而获得的。人们把这种感受叫做"良心的责备"，在这里更狭义些说或者就叫做"所行非义之感"〔，亦无不可〕。

在这里我们已在最一般的抽象中分析了非义的概念。具体说来，真正吃人〔肉〕的野蛮行为就是非义最完整，最恰当和最便于指出的表现。这是非义在意志客体化的最高级别上最显著的类型，是意志对自己作最大斗争的可怕情景。而意志客体化的最高级别就是人。在仅次于吃人行为的凶杀中，随着凶杀的实行之后，我们刚才抽象地干巴巴地指出其意义的良心责备立即以可怕的明确性随而出现，并且在精神的安宁上留下一辈子也治不好的创伤；因为我们对于已犯的凶杀发抖，和对于行将要犯的凶杀战栗退缩一样，都是和〔人们〕对生的无限留恋相符的。而一切有生之物，正因为是生命意志的显现，所以都是为这种留恋所渗透的。（此外我们还要在后面一点更详尽地分析随非义和恶毒行为而起的那种感情或良心的不安，并使之上升到概念的明确性。）要看作本质上和凶杀相同，只在程度上和凶杀有别的，是故意使别人的身体残废或只是受到伤害，以及任何打人的行为。——非义还表现于束缚别的个体，表现于强制他为奴隶；最后还表现于侵占别人的财产。如果财产是别人劳动的果实，那么侵占别人的财产和奴役别人在本质上就是相同的，两者之间的关系也等于单是伤害之于凶杀。

这是因为根据我们对于非义的解释，财产如果不行非义就不得拿走，则财产只能是别人自力劳动的获得。所以拿掉别人的财产就是

从已客体化于该人身体中的意志那里拿掉这人的体力，以使这份体力为在另一身体中客体化了的意志服务。只有这样，施行非义的人虽不是侵犯别人的人身，而是侵犯一种没有生命的，和别人的身体完全不同的东西，然而仍然是侵入了别人的意志之肯定的范围；因为别人的体力和劳动等于是同这东西乳水交融而等同起来了。由此推论，可知一切真实的财产所有权，也就是道德的财产所有权，原来是，唯一无二的是以劳力加工为根据的；正如在康德以前这就是颇为人们所普遍承认的，并且也正如这就是最古老的一种法典说得明确而优美的："熟悉古代的智者们说，谁铲除了田野里的树木，把田野打扫干净，犁过了，这块耕地就为他所有；正同谁是第一个给予一只羚羊致命伤的，这羚羊就属于他。"（《摩奴法典》IX，第44页。）在我看来，康德的全部法理学是一些互相牵混的错误很特别的交织在一起，我认为这只能以康德老年的衰弱来解释。就是这一点也是可以说明的，他是以优先占有作为财产所有权的根据的。但是单凭我的意志宣告不许他人使用一件东西，怎么就能立即赋予自己对于这东西的合法权利 呢？显然，这样的宣告本身就需要一个法理根据，而不是如康德所认为的这宣告本身就是一个法理根据。如果除了自己的宣告外别无其他根据就要独占一件东西，那么，又怎能说别人不尊重这种要求就是这人在实质上，亦即在道德上，行为非义呢？在这件事上怎么会使别人良心不安呢？这是很明白和容易理解的〔道理〕，即是说根本不能有什么合法的占取，唯一能够有的只是对一个东西的合法领有，合法获得，〔而这是〕由于原来就是对这东西使用了自己的劳力〔来的〕。因此，一件东西只要是由于别人的辛勤加过工的，改良过的，或是防止了事故而得保存的，即令是这么微小的辛勤，只是摘下或拾起一颗野生的果子，但是夺取这样的东西显然仍是那掠夺者拿走了别人用在这上面的劳力的果实，显然仍是让别人的身体为他的 意志服务而不是为别人自己的意志服务；是超出了他那意志的现象而肯定他自己的意志，直到否定别人的意志：这就叫做行为非义 [40] 。——与此相反，单是享受一样东西，对此并无任何加工或并未采取任何安全措施以防破坏，那么，这也和单凭他的意志宣告他自己的独占，是一样的没有对此提出一种合法权利。所以说即令一个家族在一个世纪以来就是独自在一个猎区行猎，但没有做一点什么来改进这个猎区；那么，如果现在有新来的外人也要在这里围猎，这家族要不是在道德上非义，根

本就不能加以反对。因此所谓优先占有权只是人们在白白享受过一样东西之后，还要加以报酬，即还要求继续独享的权利，这是在道德上完全没有根据的。对于单是立足于这种权利上的人，那后来的新客就有更好的理由来反驳他："正是因为你已享受了这么久，所以现在也该由别人来享受了。"任何一件无法加工的东西，既不能加以改善，也无从采取安全措施以防事故，就都不能在道德上提供有根据的独占权。这种东西的占有，可能是由于其他一切人的方面为了报酬占有人在别方面的贡献而自愿让出来的；不过这已假定了一个由传统习俗所约束的集体，假定了国家。——在道德上有根据的所有权，如我们在上面所引申的，在其本性上就赋予所有人以支配其所有物的无限权力，和这所有人对于他自己的身体有着无限的支配权一样；因而他可以用交换或赠予的方式把他的财产转让别人，而别人又得和他一样的以同一道德的权利占有这份财产。

根本说起来，非义的施为 不是用暴力 就是用阴谋 ，而从道德上本质的东西看，两者只是一回事。首先就凶杀说，我用的是匕首或是毒药就并没什么区别。用类似的方式伤害人身，结果也是一样。其他情况的非义一概可以还原为我，作为非义的施行人，总是强制别的个体不为他的意志而为我的意志服务，不按他的意志而按我的意志行动。在暴力的方式上达到这一目的是通过形体上物理的因果性，在阴谋的方式上则是通过动机的构成，亦即通过认识检验过的因果性，从而是我给他的意志敷陈一些假动机 ，使他以为他凭这些动机是在服从他自己的 意志，而其实他是在服从我的 意志。认识既是动机所在的媒介，那么，我要做到这一切就只有使他的认识错误，而这就是谎骗 。谎骗的目的每次都是在于左右别人的意志，而不仅是在于影响他的认识；不是为了他自为的认识本身，而只是以影响他的认识为手段，即只在认识决定他的意志这范围内来影响他的认识。这是因为我的谎骗是从我的意志出发的，这谎骗自身也需要一个动机，而这样一个动机却只能是〔左右〕别人的意志而不能〔止于影响〕别人自在的，自为的认识而已；因为〔别人〕这样的认识绝不能对我的 意志有什么影响，所以绝不推动我的意志，绝不能是我这意志所有的那些目的的动机，而只有别人的欲求和行动，〔要别人做什么〕才能是这样一个动机。由于这一点，从而也只是间接地，别人的认识也才能是这样一个

动机。这不仅在一切显明从自私自利出发的谎骗上是这样，就是在纯从恶作剧产生的谎骗上——恶作剧是要在别人由此促成错误而产生的痛苦后果上取乐——，也是这样。甚至只是单纯的吹牛，因为借此可以从别人方面获得较大的敬重或较好的评价，也是意在对别人的欲求和行动发生更大的更易获致的影响。单是拒绝说出一个真理，也就是根本拒绝说出什么，这，本身还不是什么非义，但以任何谎语骗人上当却都是非义。谁拒绝为走错了路的人指出应走的路，这还不是对这人非义，但故意教他走错却是非义。——从这里说出的〔道理〕推论起来，任何谎骗 作为谎骗论，都和暴行一样的是非义；因为谎骗既作谎骗论，其目的已经是在于把自己意志的支配权扩充到别的个体的身上去，也就是以否定别人的意志来肯定我的意志，正和使用暴力相同。——不过最彻底的谎骗却要算毁约，因为在契约里一切条文规定都完备而清楚齐全。原来当作在签订一份契约时，别人承担的义务直接而自明的是我此后承担义务的动机。双方互许的条款是经过考虑而正式交换过的。各人在契约中所作声明的真实性，按〔原来〕的认定，都在各自的掌握之中。如果对方破坏契约，那么他就是欺骗了我。并且，由于他只是拿假动机来蒙混我的认识，以便按照他的企图来左右我的意志，把他的意志的支配权扩张到别的个体上，所以他就是作出了完全非义〔的行为〕。一切契约 在道德上的合法和有效都以此为根据。

就非义的施行者说，使用暴力还不如使用阴谋 那么可耻，因为暴力的非义是从体魄的力量产生的，而体魄的力量在一切情况之下都是使世人震惊倾服的。阴谋的非义则相反，采取绕圈子的办法就已泄露了其人的懦弱；所以这是同时从体魄方面和道德方面把他的为人贬低了。加之哄和骗所以能够成功，是因为进行哄骗的人为了取信于人，自己还不得不装出对哄骗痛恨和鄙视的样子；哄骗所以得逞是基于人们相信他的诚实，而这却是他没有的。——诡计多端，背信弃义和出卖行为所以到处引起深恶痛绝，乃基于忠信诚实是一根拴带，它从外面使一一分散于个体杂多性中的意志重行统一起来；并且也是由于这一作用才限制了由于意志分散而产生的利己主义的后果。背信弃义和出卖行为却是撕断这根最后的，外在的拴带，是由此而为自私自利的后果提供无限的活动范围。

在我们考察方式的连带关系中，我们已发现作为非义 这概念的内容的，是一个人的某种行为属性；在这种行为属性中他把显现于他身体中的意志之肯定如此扩张了，以至这种肯定势将否定显现于别人身体中的那意志。我们还在一些只是一般的例证上指出了非义的范围从哪儿开始的界限；同时，我们也曾用过少数的几个主要概念从最高到较低一些的程度规定了非义的等等。据此，非义 这概念乃是原始本然的、正面的；而与此相反的正义 这一概念却是派生的、反面的。因为我们必须不把自己局限在字面上，而是应该在概念上说话。事实上，如果没有非义，就绝谈不上正义 ，即是说正义 这概念仅仅只含有非义的打消。任何行为，只要不超出上述界限，亦即不是否定别人的意志以加强本人自己的意志之肯定，便都包括在这一概念中。所以单是就纯粹道德 的规定这方面看，上述界限已把〔一切〕可能的行为的全部领域划分为非义和正义〔两个方面〕了。一种行为，只要不是按上面分析过的方式，在否定别人意志时侵入别人的意志之肯定的范围，就不是非义。例如别人有急难而不予以援手，或自奉有余而对别人的饥饿且死袖手旁观，这固然是残酷的，无人性的，但不是非义。〔在这种场合，〕能够以充分的把握来说的只是：谁要是不仁而冷酷竟达到这种程度，那么也完全可以肯定，只要他的愿望要求这样作而没有什么强制力加以阻拦，任何非义他也都干得出来。

不过，从正义 这概念作为非义的打消说，则这概念主要的是使用在以暴力抵抗非义的图谋这种情况上；并且无疑的，这概念的原始产生也是从这种情况来的。这种抵抗不可能本身又是非义，所以抵抗是正义的；尽管在抵抗时所施展出来的暴力行为就其本身孤立地看好像是非义，而只是在这里由于行为的动机才算是公道的，也就是才成为正义的。如果有一个个体在肯定他自己的意志时，竟至于侵入我本人作为一个人格的人在本质上〔具有〕的意志之肯定的范围，并以此否定我这意志之肯定，那么，我抵抗这种侵犯就是否定这一否定。就这一范围说，在我这一方面，除了肯定本质上必然地、原始地在我身体中显现着的，仅由我身体的现象即已随同包含在内而表出的意志之外，并没有做什么；所以这就不是非义而是正义 。这就是说：我由此有一种权利 来使用为了取消别人那否定而必需的力量来否定别人〔对我〕的否定；而在这样做时，如易于理解的，甚至可以成为杀死别的

个体。对他的侵害，作为侵入的外来暴力，加以抵抗是不算非义的，从而是有权用一种有些超过外来暴力的反作用来加以抵抗的；因为在我这方面所发生的一切，始终只在我本人作为这样一个人本质上必有的，由于我这人即已表现在"意志之肯定"的范围内（这就是斗争的舞台）而不侵入到别人的这种范围里去，这就只是否定之否定，也就只是肯定，本身不又是否定。所以说，我的意志既显现于我的身体中，又以自身的力量保全自身而不否定任何遵守同一界限的别人的意志，我就可以不为非义 而强制 那否定我的意志的别人意志不去实行这一否定，即是说在这一限度内我有一种强制权 。

在我有强制权，有完整的权利以暴力对付别人的一切场合，随情况的需要我也可以一样的不为非义而以诡计来对付别人的暴力，从而是恰在我有强制权的范围内， 我也确有谎骗之权 。因此，谁要是对一个搜索他身上财物的市井匪徒保证他身上再没有什么东西了，〔即令是谎语也〕完全是正义的行为。同样，谁要是用谎话把一个夤夜闯进来的强盗骗进地窖而把强盗反锁在里面，也是正义的。谁要是被绑匪掳去，例如被〔北非〕耙耙内斯克 [41] 人掳去，他为了恢复自己的自由不仅有权以公开的暴力而且有权以计谋杀掉那些人。——因此，由直接对肉体的暴力行为压榨出来的诺言根本就没有拘束力，因为忍受这种强制的人完全有权用杀人的方式把自己从暴客手里解救出来，更不用说用欺骗的方式了。谁要是不能以暴力取回被劫走的财物，而是用计谋弄了回来的，也不是作了非义之行。如果有人把从我手里抢去的钱赌输了，那么我甚至有权对他使用假骰子，因为我从他那里赢回来的〔钱〕原来就是属于我的。谁要否认这一点，就必然更要否认战争中用计的合法性，因为这甚至是出之于行动的谎骗，是瑞典女王克瑞斯汀 [42] 所说〔名句〕的一个例证，她说："人们说的话根本就不能作数，至于他们的行动几乎也是不可信任的。"——依此说来，正义与非义之间的界限诚然是间不容发。此外我认为再要去证明这一切和〔我们〕上面关于谎骗与暴力都是非义的讲法完全一致，是多余的；这一切也可用以阐明关于〔迫不得已的〕急谎那一奇特的理论 [43] 。

根据前此所述的一切，那么非义和正义就只是些道德的 规定，也就是在人类行为作为这种行为来考察的方面和就这行为本身的内在意

义 看都有效的规定。这是直接呈现于意识中的，一方面是由于非义行为有一种内在的痛苦与之相连，即施行非义的人单纯地感到的一种意识，〔意识到〕他肯定自己的意志过于强烈，竟至于否定了别人的意志现象；也是由于〔意识到〕他作为现象看固然有别于非义行为的承受者，但在本体自身上又是和承受者同为一个东西。进一步阐明良心不安的内在意义却只能在更后面再谈。在另一方面，非义行为的承受者也痛苦地意识到他的意志被人否定；〔尽管〕这意志是由于他的身体和身体的自然需要就已表现出来了的，而大自然是教他指靠自己身体的力量来满足这些需要的。同时他还意识到他可以不为非义而用尽一切方式来抵御那否定，只要他有力量做得到。这种纯道德的意义是义与非义所有的唯一意义，但这是就人作为人而不是作为公民来说的；所以即令没有一切现行法规而处于自然状态中，这种意义依然存在，并且是构成一切现行法规的基础和内容。这就是人们所以称为自然法 的东西，但还不如称之为道德法；因为它的效力管不到受害的方面，管不到外在的现实，而只及于〔人的〕行为和由此而产生于人的自我认识，对于他个人的意志的自我认识——这就叫做良心 ——；自然法在自然状态中不能在每一场合都能对外，对其他个体有效，不能在每一场合防止强权代替正义作统治者。在自然状态中有赖于每一个人的只是他在任何场合都不为 非义，而绝不是在任何场合不承受 非义，〔承受非义与否〕则有赖于他偶然的外在的强有力。因此，义与非义的概念对于自然状态固然也有效而绝不是传统习俗性的；但在那儿却只是作为道德的 概念而有效，以便每人自己认识本人自己的意志。生命意志在人类个体中肯定自己，强烈的程度是极不相同的。这些道德的概念在刻画强度的表上就等于温度表上的冰点一样，是固定的一点，也就是自己意志的肯定成为别人意志之否定的那一〔临界〕点；这就是说由于施行非义而得指出意志的激烈程度和认识在个体化原理（这是整个儿为意志服务的“认识”的形式）中被局限的程度相结合〔的一点〕。不过如果有人把〔他对于〕人类行为的纯道德性的考察放在一边或加以否认，而只就外在的作用和效果来考察行为，那么，他当然也可追随霍布斯 把义与非义说成是传统习俗的，任意采用的规定，因而也是在现行法以外根本就不存在的规定。并且我们也绝不能用外在的经验使他明白〔本来〕绝不属于外在经验的东西。譬如上述这个霍布斯 ，他就有一种说法极为突出地标志着他那已经完成的

经验主义思维方式的特点。在他那本《几何学原理》中他否认全部真正纯粹的数学，而顽固地断言点有广袤，线有宽度。可是我们也绝不能指出一个没有广袤的点，一根没有宽度的线，我们不能使他明白数理的先验性，正如不能使他明白法理的先验性相同，他反正是对任何非经验的认识都关了门。

那么，纯粹法学 就是道德 里面的一章了，并且直接只是和行动的施为 有关，不与行动的承受 有关。原来只有行动是意志的表出，而道德又是只考察意志的。行动的承受则是赤裸裸的"事态"，道德只能间接地也考虑行动的承受，亦即仅仅为了证明凡只是为了不承受非义而发生的事并不是非义。——申论道德的这一章 [44] ，它的内容应是规定一个准确的界限，规定个体在肯定已在他身体中客体化了的意志时，可以走到哪儿，而不至否定那显现于另一个体中的同一意志，然后又规定超出这界限的行为必然是非义，因而是可以不为非义而加以抵御的。所以说考察的着眼点总是自己本人的行动 。

可是在作为事态看的外在经验中，承受非义 也就出现了。在非义的承受中，如已说过的，生命意志和它自己对抗的现象比在任何其他地方还要表现得更明显些。这种对抗现象是从个体的众多和利己主义两者之中产生的，这两者又是以个体化原理为条件的；而对于个体的认识，这原理就是表象世界的形式。在上面我们还曾看到很大一部分人生本质上的痛苦都在这种个体对抗上有着它永不断流的来源。

不过所有这些个体所共有的理性，并不是让他们像动物一样只看到个别个体，而是也让他们抽象地认识到在联系中的整体；并且很快就已教会他们去理解痛苦的来源，使他为减轻痛苦，或是可能的话就取消痛苦而想出办法；也就是教大家作出同样的牺牲，大家由此获得的共同利益足以抵偿这牺牲而有余。在某些场合出现时，施行非义对于个别人的自私自利虽是那么畅快，可是在另一个体的承受非义之中，却有着它必然的对应物，对于这另一个体这可是大大的痛苦。于是，在这考虑整体的理性跳出它所属个体的片面立场而暂时摆脱自己对这个体的迷恋时，这理性就已看到施行非义在这一个体中的享受每次都要被在另一个体承受非义之中相对更大的痛苦所超过；此外还看

到这里既然是一切都凭偶然〔机会的〕摆布，所以每人都要怕自己觑便施行非义的享乐会要比承受非义的痛苦更难到手。由此，理性认识到或是为了减轻遍布于一切的痛苦，或是为了尽可能平均分摊这痛苦，唯一最好的办法就是由一切人放弃那些以施行非义来追求的享受，而给一切人消除承受非义的痛苦。——所以说这个办法，这个由于理性的运用，不难被按方法从事而摆脱自己片面立场的自私心想了出来，然后逐渐使之完备的办法，就是国家契约 或法律 。像我在这里指出国家的起源一样，柏拉图在《共和国》里就已这样把它表述过了。事实上也只有这才是本质上唯一的国家起源，是由这事的本性所确定的。在任何国土也没有一个国家能够另有一种起源，因为正就是这一发生方式，这一目的，才使国家成为国家；并且在成为国家的时候，就不问某一民族在事前的状态是一群互不相属而独立的野人（无政府状态），或是强者任意统治着的一群奴隶（专制状态），这都无关宏旨。在这两种情况之下还没有什么国家，直到那共同的协议成立，国家才诞生；并且是各按该协议或多或少地不掺杂无政府状态或专制状态，国家也就随之而是较完善的或较不完善的。共和国倾向于无政府状态，君主国倾向于专制状态，为此而想出来的立宪君主这条中间道路又倾向于议会党团的统治。〔真〕要建立一个完善的国家，人们必须从创造一些人物着手，这些人的天性根本就能让他们为了公共的福利而彻底牺牲自己的福利。不过在做到这一点以前，已经有一个差强人意的办法，不无小补，即是说如果有那么一个 家族，这家族的福利和那一个国家的福利是分不开的，那么，至少在主要的事务上就绝不可能只推进其一而不推进其二。世袭君主制的力量和优点就在于此。

道德既然只涉及正义的或非义的施为 ，并能为那大致已下定决心不为非义的人精确地指出他行为的界限；那么，政治学，亦即关于立法的学说，则相反，就只在非义的承受上说话了；并且如果不是为了非义的施为每次都有它必然的对应物，必然有非义的承受，也就绝不会关心非义的施为 。非义的承受，作为立法所反对的敌人，那才是立法的着眼点。进一步说，如果可以想象有一种非义的施为，并没有另一方面的承受非义与之相联，那么，彻底说来，国家也就绝不会加以禁止。——再进一步说，因为意志，〔人的〕居心，是道德上 考察的

对象，也是〔道德上〕唯一的实在，所以旨在必行非义，唯有外力才能加以制止或使之不起作用的坚决意志，在道德上和真正已经干出来的非义完全是意味相同的；在道德的审判之前，这样居心的人就被谴责为非义的。国家则与此相反，根本一点也不理会单纯的意志和居心本身，而只关心〔实际〕行动 （不论是还在图谋中的或已见诸事实的），因为这行动在别的方面有其对应物，有痛苦的承受 。所以，对于国家说，实际行动，事态，是唯一的实在，而居心，意图之被追究只是为了从这些可以看出实际行动的意义。因此国家不会禁止任何人在他思想中对别人经常藏着谋害毒杀〔的祸心〕，只要国家已确知对于剑和轧轮的恐惧会不断阻止那祸心真正起作用。国家也没这么个愚蠢的计划，要消灭不法行为的心理倾向，消灭恶毒的居心；而且是在每一种可借以实现不法行为的动机旁边，总要在无可幸免的刑罚中列上一个分量更重的，用以打消不法行为的动机。这样看来，一部刑法也就是一本尽可能完备的登记簿，〔详载着〕所有一切可能假定的罪行的反动机。——〔罪行和反动机〕双方都是在抽象中假定的，以便一旦有事时在实际上加以应用。于是政治学或立法〔事宜〕为了它这目的就会向道德借用法学在规定义与非义的内在意义之外，还精确地规定了两者间的界限的那一章，不过也只是为了利用那一章的反面而把人们如果不想施行 非义，道德就认为不能逾越的一切界限，看作是人们如果不想承受非义就不能容许别人逾越的界限，亦即人们因而有权 把别人从那儿赶回去的界限。因此，这种界限就要尽可能从消极方面用法律把它巩固起来。由此，如果人们相当俏皮地把历史学家称为笨拙的预言家，那么法学家就是笨拙的道德家了；而本来意义上的法学，亦即关于人们可以伸张的权利 的学说，在它讲论那些不容损害的权利那一章里，也就是笨拙的道德了。“非义”这概念，和“非义”的否定，“正义”这概念，本来都是道德 〔性质〕的 ；〔但在这里〕由于出发点从积极方面转到了消极方面，也就是由于方向转变而成为法律 〔性质〕的 了。这一点，和康德的法学一起——康德非常错误地从他的绝对命令引申说国家的建立是一种道德的义务——，正在最近期间一再引起这样一种很奇特的谬论，说国家是一种促进道德的设施。国家是从追求道德的努力中产生的，因而国家的建立是针对利己主义的。好像那唯一说得上道德或不道德的内在居心，永远自由的意志，也能从外面来加以修正似的，也可由外来作用加以改变似的！更错误

的一个“理论”说：在道德的意义上，国家是自由的条件，从而也是道德性的条件；可是自由却是在现象的彼岸，更毋庸说是在人类设施的彼岸了。国家，如已说过，既不是根本反对一切利己主义， 也不是反对利己主义的利己；而是相反，国家恰好是从一切人有着自知之明而按方法办事的，从片面立场走到普遍立场，由是而总括起来的共同的自私中产生的，是专为这种利己主义服务而存在的；是在纯粹道德性的不可期，亦即纯出于道德理由的正义行为不可期这一正确前提之下建立起来的，要不然国家本身也就是多余的了。所以国家不是为了反对利己主义，而是为了反对利己主义那些有害的后果，亦即反对从自私的个体的众多性中，在他们一切人彼此互施中产生而损害他们福利的后果，又以此福利为目的而建立的。因此亚里士多德 就已说过：“国家的目的是大家生活得好，而生活好就是生活幸福和美好。”（《论共和国》，Ⅳ）还有霍布斯 也完全正确地、卓越地分析了国家的这一起源和目的。同样，一切国家秩序的那一古老基本原则：“公共福利应是法律的第一条”也标志着同一起源。——国家如果完全达到了它的目的，它就会产生这样一个现象，等同于普遍都是彻底平正的居心在起作用似的。可是这两种现象 [45] 的内在本质和起源〔在两者之间〕却是相反的。即是说在后面这一场合是没有人想要施行 非义，而在前面那一场合却是没有人想要承受 非义，并且是为了这个目的，一切适当的办法都已用上了。这就是同一根线得以从相反的方向来描画；而一头带上了口罩的猛兽也会和一头草食兽一样不会伤人了。——可是要超过这一点而进一步，国家就无能为力了；国家不能演出一种好像是从普遍的互惠互爱中产生出来的现象。这是因为如我们刚已看到的，国家由于它的本性就不禁止非义〔或不法〕行为，假如是根本没有非义的承受在另一方面与之相应的话；只因为这是不可能的事情，国家才禁阻一切非义〔或不法〕行为。那么反过来，国家按它以全体幸福为目的的倾向，也将要乐于致力使每人都蒙受 人类仁爱各种各样的美意和善行，要不是这些美意善行的事业在具体实施 中也有一种对应物 [46] 的话。可是在这种场合，国家的每一公民就都会想充当那被动的角色，没有一个人会要想充当主动的角色了；并且也没有一个什么理由可以责成某人应在某人之先来充当这主动的角色 [47] 。因此，可以加以强制 的只是消极的东西，那也就正是法律；而不是积

极的东西，那也就是人们在好心肠的义务或不完全的义务这类名称之下所理解的东西。

如已说过，立法从道德借来纯粹法学或讨论义与非义的本质和界限的学说，以便为了那和道德不相干的立法目的而从反面来利用这种学说，并按以制定现行法律和建立维护立法的工具，建立国家。所以实际的立法就是从反面来应用的纯道德的法学。这种应用可以尊重每一特定的民族固有的条件和情况而见之于实施。但是，只有现行立法在本质上是彻底按纯粹法学而规定的，并且要立法的每一条款都能在纯粹法学中找到根据，然后所产生的立法才真是积极的正义；而这国家也才是一个道义的 集体，才是名副其实的国家，才是道德上容许的设施，不是不道德的设施。否则相反，现行立法就会是为积极的非义奠定根据，立法自身就会公开自承是由强制而成的非义。属于这一类型的是任何一种专制政体，是大部分回教国家的政体；甚至许多宪法的某些部分也属于这一类型，例如人身所有权，强制劳役等等。纯粹法学或自然法，更好是叫做道德的正义，固然总是要由于倒转方向才成为任何道义的现行立法的基础，等于纯粹数学是任何一支应用数学的基础一样。为了这一目的，纯粹法学和哲学一样，也有它要向立法传播的最重要的几点：1）说明义与非义两概念内在的和本来的意义，以及两概念的起源，两概念在道德上的应用和地位。2）财产所有权的引申。3）契约的道德效力的引申，因为这是国家契约的道德基础。4）国家的起源和目的的说明，说明这一目的对道德的关系，以及随这一关系〔如何〕通过方向倒转，按目的而移用道德的法学到立法上来。5）刑法的引申。——法学的其他内容不过只是这些原则在一切可能的生活关系上的应用，是义与非义间界限的详细规定，所以这些关系都是在某些一定的观点和标题之下加以分合的。在这些〔如何分合〕特定的论点上，所有的纯粹法学教科书都颇为一致；唯独在那些原则上则说法极不相同，因为这些原则总是和某种哲学相连的。在我们既已按我们的哲学体系简单而概括地，然而也是坚定而明确地说明了〔上面〕那些重点的前四点之后，还有刑法〔这一点〕也正要用同样的方式来谈一谈。

康德提出了一个根本错误的主张，他说在国家之外就没有完整的所有权。根据我们上面的引申，在自然状态中也有财产，附带也有完整的、自然的，亦即道德的权利。这种权利，不行非义就不能加以损害，但拼着一切而加以保护却不是非义。与此相反，在国家之外没有什么刑法，那倒是确实的。整个刑事处分权都只是由现行法奠定基础的。现行法在〔人〕犯法之前就对这种犯法〔行为〕规定了刑罚，而刑罚的恫吓作为反动机，就应该在分量上超过那一犯法行为的一切动机。这种现行法应看作是这国家一切公民所批准，所承认的。所以现行法是建基于一个共同契约之上的，在任何情况之下国家的一切成员都有义务遵守这一契约，也就是在一方面有用刑的义务，在另一方面又有受刑的义务。所以强制受刑是有理由的。从而刑罚的直接目的，在个别场合是把法律当作契约来遵守的。可是法律的唯一目的是吓住〔人〕不要侵犯别人的权利，因为只是为了每人都有保障而无须承受非义，人们才结集为国家，才放弃施行非义而承担维护国家的重责。所以法律和法律的执行——刑罚处分——基本上是着意于未来而不是着意于过去的。这就是刑罚和报复的区别，后者的动机单是在已经发生了的事故上，也就是只在过去作为过去上。一切以痛苦加于人来申雪非义，而对于将来又别无目的〔的行为〕，就都是寻仇报复，并且是除了看到人们自己在别人身上造成的痛苦而以之安慰自己所受过的痛苦外，不能再有其他目的。这种事情是恶毒的，残忍的，是伦理上不能为之辩护的。人以非义加于我，并非使我有权以非义加于人。以怨报怨而别无其他意图，既不是道德的，也没有任何理性上的根据可以把它说成是合理的；而提出报复权作为刑事处分权一个独立的最后的原则，那是意义空洞的。所以康德的学说把刑罚看作单纯的报复，只是为报复而报复，是完全没有根据而错误的见解。然而这种见解像幽灵似的，总还是在许多法学家的著作中以各种各样的华丽词句出没，而结果都是些空泛的废话，如说：罪将以受罚而得赎或是两抵而取消等等，等等。但〔事实上〕任何人都无权把自己捧出来充当一个纯粹道德的审判员和报复者；而以自己加于人的痛苦来找别人的过失算账，也就是责成别人为过失而忏悔。这反而是一种最不自量的妄自尊大，正是为此，所以《圣经》上说："上帝说报复是我的事，我会要报复的。"人很可以有权为社会的安全谋划，不过如果要行得通，就只能依法禁止所有那些以"犯罪"一语标志出来的行为，以便用

反动机，亦即用有威慑性的刑罚，来预防；但这种威慑性如遇〔犯罪行为〕仍然要出现的场合，就只有付之执行才能有效。刑罚的目的，或更恰当些说刑法的目的，就是吓住不要犯罪，而这是一条如此普遍公认的，甚至自明的真理，以至〔这真理〕在英国皇家检察官于刑事案件中至今还使用的那古老控诉程式中就已说出来了，原来那控诉程式的结尾说："如果这被证明了，那么你，即上述某某，应以法定的痛苦加以处分，以便在永久永久的将来制止别人再犯同样的罪"。——目的是为了将来，这才使刑罚不同于报复；并且只在刑罚是为了法律的有效 才付之执行的时候，刑罚才有这一目的。刑罚也恰好只是由于这样才能对任何未来的情况宣称为不可幸免的。才为法律保留了吓住不犯罪的作用，而法律的目的就正在于此。——在这儿康德派又少不了要反驳说，根据这种见解，被罚的罪犯就"只是当作工具"使用罢了。但是所有康德派这样不厌倦地跟着说的这句话："人们只可一贯把人当作目的，绝不可当作手段对待"，固然听起来像是一句有意义的话，因而对于所有那些想要一个公式，用以免除他们一切深思〔之劳〕的人们，这也是非常适合的一句话；然而在光线〔充分的地方看清楚些〕，这不过是极空泛，极不确定，完全是间接达到他原意的一句话。在任何一个场合应用这句话，都需要先加以特别的说明，特别的规定和限制；〔单是〕这样笼统地使用却是不够的，〔能〕说明的也不多，并且还是有问题的。既已依法判处死刑的杀人犯现在就必须只是当作工具 来使用，而且〔人们〕完全有权这样做。这是因为公共治安，国家的主要目的，已被他破坏，如果法律还不生效的话，公共治安就会被取消了。而杀人犯，他的生命，他本人，现在就必须成为使法律生效的工具，以便由此而成为恢复公共治安的工具，并且为了履行国家的契约〔人们〕也有充分的权利把他作为这样的工具。〔因为〕这个契约，就这杀人犯过去是一公民说，也是他参与过的；而根据这个契约，他曾为了享有他生命的安全，他的自由和财产，也是为了一切人的安全，早就把他〔自己〕的生命、自由和财产作为抵押品了；现在〔因为他破坏契约〕就要没收他这份抵押品了。

这里提出来的，对于健全理性直接可以明白的刑罚理论，在主要的方面诚然不算什么新的思想，而只是几乎被一些新的谬论所排斥的思想；并且也〔只〕是在这一情况下才有必要〔再〕尽量明确地加以

论述。在本质上，这一理论已包含在布芬陀夫 [48] 在《论人民与国家的职权》第二卷第十三章中对这一点所说的那些话里面。还有霍布斯的见解也同这理论一致，可参看《利维坦》第十五、第二十八章。在我们的时代大家知道费尔巴哈 曾大力主张这一理论。甚至在古代哲人的说法里就已有这个理论，柏拉图在《普洛塔戈拉斯》（蚩槐布禄根〔或双桥〕版第114页），其次在《戈琪亚斯》（第168页），最后在《法律论》第十一卷（第165页）就曾明确地加以阐述了。辛乃加以寥寥数语说出了柏拉图的意见以及有关一切刑罚的理论："一个高明的人施行惩罚，不是为了错误已经铸成，而是为了不使错误再发生。"（《论愤怒》I，第16页。）

那么，我们在国家里就认识到一种工具，那以理性装备起来的利己主义就是企图通过这一工具来回避它自己的，它自己对自己发生的恶果；于是每人就都来促进全体的福利，因为他已看到其中也包括着他自己的福利。如果国家完全达到了它的目的，那么在一定范围内，国家由于其中统一起来的人力，也会知道逐步征服其余的自然界以为己用；最后由于消灭了各种祸害，也可能有近乎极乐世界的某种情况出现。但是事有不然，一方面国家还停留在离这目标很远的地方，一方面永远还有生活在其本质上始终具有的无数坏事，依然和前此一样把生活笼罩在痛苦中；〔因为〕在这些坏事中，即令〔其余〕一切的都已消除，最后还有那空虚无聊会要立即进占其他坏事刚退出去的每一阵地。再一方面就是个体之间的争端也不是国家完全消除得了的，因为这种争端，〔一旦〕大规模的被禁止了，小规模的又起而代之来作弄人。最后还有埃瑞斯〔这位女神〕，幸而把她从〔国家〕内部赶走了，最后她就转移到外面去：作为个体间的争执而被国家制度驱逐了，她又从外面作为国际战争而卷土重来。于是，人们在〔国内〕个别场合用英明的措施使她不得享有的血祭，现在她就立即大规模地做一次总的来讨取，好像讨取别人该她的积欠似的。再假定这一切一切由于建立在数千年经验上面的聪明智慧，最后也都克服了，消除了，那么，最后的结果将是这一整个行星上人口的真正过剩，这个结果的可怕的祸害现在还只有大胆的想象力才能加以臆测 [49] 。

---

[1] 所以要为自然的财产所有权树立根据，并无须假定两种法权根据相互并行，不需要占领 根据和造成 根据并列，而是后面这一根据就足够应用了。不过"造成 "这个词儿并不十分恰当，因为对一样东西加上某种勤劳无须一定是一种形式的赋予。

[2] B，在中古时代，人们把摩洛哥、阿尔及利亚、突尼斯、特立波立斯等地的人称为耙耙内斯克人，以言其盗匪之多；今称为帕尔伯（B）人。

[3] C（1626—1689），瑞典王G A的女儿，成年时登极，1654年逊位。

[4] 在我的获奖论文《论道德的基础》中还有关于这里提出的法权理论更进一步的讨论；请参照该书第一版§17，第221—230页（第二版第216—226页）。

[5] 指纯粹的法学，亦即理论法学。

[6] 指国家完全达到目的前后两种现象。

[7] 指实施中所贡献的劳动或物质。

[8] 主动被动的角色指施惠受惠者。

[9] P（1632—1694），德国法学家。

[10] 第二卷第十七章是补充这里的。

§63

我们已经认识到在国家里有着它一席的一时的公道 是报复和惩罚〔的公道〕；并看到了这样的公道唯有着眼于将来 才能成为公道，因为没有这种着眼点，则对于一种罪过所加的刑罚和报复都是不能自圆其说的，而只是单纯的在发生了的祸害之上再添上第二个祸害，毫无意思和意义。可是永恒的公道 就完全不同，这种公道也是前已提到过的。它不是支配着国家而是支配着世界，它不依赖人为的设施，不在偶然和幻觉的支配之下，不是不稳定的，不是摇摆的和错误百出的；而是不会失误的，坚定而可靠的。——报复这概念本身就包含时间在内，因此永恒的公道 不能是一种报复性的公道，所以不能和报复性的公道那样可以容许推延和限期而只借时间以恶果抵消恶行那样需要时间来实现。在这里惩罚和过失必须是这样的联系着，以至两者是一个东西。

“难道你们相信，

罪恶振翅轻飞，

飞抵上天诸神？

那儿记录有人，

罪恶无分大小，

宙斯簿内载明？

一经宙斯垂鉴。

皆作无罪判定？

果然簿内载明，

昊天尚恐太小，

何能容尽罪行？

检阅已属不能，

遑论依罪议刑。

不，不，不，

你们如愿看取，

这儿便是处分。”

（欧瑞彼德斯[50]原作。转载于斯多帕乌斯《希腊古文分类迭录》第一卷第四章。）

至于在世界的本质中真有这么一种永恒的公道，那可以从我们前此所阐发的整个思想中〔看出来〕，对于理解了这〔整个〕思想的人，这也是很快就可以完全明白的。

现象，这一生命意志的客体性，就是这世界，即在其部分和形态的一切复杂性中〔的世界〕。生存本身和生存的类别，无论在整个或在每一部分上，都只是从意志来的。意志，它是自由的，全能的。它在它自身和在时间之外是如何规定自己的，它也恰好就是这样显现于每一事物中的。世界只是反映这一〔意志的〕欲求的镜子。世界所包含的一切有限性，一切痛苦，一切烦恼都属于它所欲求的那东西[51]的表现；其所以是如此这般的痛苦烦恼，也是因为意志，它要这样。依此说来，每一生物根本都是以最严格的公平合理在担负着一般的生存，然后是担负着它那族类的生存和它那特有个体的生存；并且完全要看它的个性是如何的，它所在的环境是如何的，所在的世界是如何的，它就是如何的担负生存，也就是为偶然和错误所支配，是有时间性的，无常的，永远在痛苦中。凡在它身上发生的，凡能够在它身上

发生的，对于它都是活该的，公平的。这是因为意志〔本〕是它的意志，而意志是怎样的，这世界也就是怎样的。能够为这世界的存在和本性负责的只有这世界自身，没有别人。别人如何要负起这个责任来呢？——如果要知道人在道德上，整个的一般的有什么价值，那么，只看他整个的一般的命运便得。这命运就是困乏、贫苦、烦恼、折磨和死亡。永恒的公道在运行：如果人从整个说来不是一文不值，那么他的命运从整个说来也就不会如此悲惨。在这种意义上我们可以说：世界本身就是世界法庭。要是人们能够把全世界的一切苦恼放在一个秤盘里，又把全世界的一切罪恶放在另一秤盘里，那么，天平上的指针肯定就不再摆动了。

认识是为了给意志服务而从意志发芽孳生的，当它一成为个体本身的认识〔而为个体服务〕时，这世界诚然就不会对这种认识表出它自己，像它对学者那样最后揭露自己为唯一的一个生命意志——这即是意志自己——的客体性；而是模糊着未经训练的个体的视线，好像印度人所说的摩耶之幕一样。对于这样的个体，呈现出来的不是自在之物，而只是在时间空间中，在个体化原理中，在根据律其他形态中的现象。在他有限的认识的这个形式中，他看不到事物的本质，那是唯一无二的；而只看到这本质的现象是特殊的、分立的、数不尽的、极不相同的，甚至是相反的。于是，在他看起来，狂欢是一回事，痛苦又完全是另一回事；这一个人是制造痛苦的，是杀人犯；那一人是承受痛苦的，是〔被害的〕牺牲者；恶行是一回事，恶行所肇的祸又是一回事。他看到这一个人生活在快意、饶富和狂欢之中，而在这人的〔朱漆〕门前同时有另一个人因饥寒而痛苦地死去。于是他就要问：公道到哪儿去了呢？而他自己则在强烈的意志冲动中，——那就是他的起源和本质——，紧紧抓住生活中那些狂欢和享受不放，却不知道他正是由于他意志的这一活动〔同时也〕在抓住，紧紧拥抱着在生活上他见而生畏的一切痛苦和折磨。他看到祸害，也看到世界上的恶行，但是他还远不能认识到这两者只是一个生命意志的现象的不同方面；他以为两者是极不相同的，甚至是相反的。他也常企图通过恶行，也就是在别人身上制造痛苦，来避免祸害，避免他本人个体上的痛苦；被个体化原理所局限，被摩耶之幕所蒙蔽。——正好像一个水手，在一望无涯的怒海上驾着一只小船，山一般的波涛在起伏咆哮，

他却信赖这微小的一叶扁舟；一个个安然在充满痛苦的世界正中坐着的人也就是这样信赖着个体化原理，亦即信赖个体借以认识事物，把事物认为现象的方式。无边的世界到处充满痛苦，在过去无尽，在将来无穷，那是他体会不到的，在他看来甚至只是一个童话。而他那渺小的"厥躬"，他那没有幅度的现在，瞬息的快适，在他看来却是唯一具有真实性的，一天没有更高明的认识替他擦亮眼睛，他一天就想尽办法来保有这些东西。在这一天未到来之前，仅仅只是在他意识的最深处有那十分模糊的冥悟在活跃着，亦即悟到所有那些痛苦究竟并不是那么陌生的而是和他有关联的；在这种关联之前，个体化原理也不能庇护的。一切人（也许还有聪明的动物）所共有的，那么无法消除的一种恐怖 就是从这种冥悟中产生的。人们如果由于某种偶然发生的事故而在个体化原理上给弄糊涂了，也就是因为根据律在它的某一形态中好像是碰到了例外，譬如有个什么变动好像是无缘无故发生的，或是一个死去的人又来了，或是某种过去或将来的事出现在眼前了，辽远的变近了；这种恐怖就会突然把人们摄住。对于这类事故的大为骇怪都是基于人们突然在〔掌握〕现象的一些认识方式上给弄糊涂了；而保持着人们自己的个体和其余的世界各自分立的〔东西〕也就只是这些认识形式。但是这种各自分立恰好只存在于现象之中而不存在于自在之物中：永恒的公道就正是基于这一点。——实际上一切暂时的幸福都建立在下面挖空了的基地上，一切聪明都是在这样的基地上〔枉〕费心机。幸福和聪明保护着个人不遭遇意外事故，为他找得享受；但个人只是单纯的现象，他不同于其他个体，他所以免除了其他个体担负着的痛苦，都是基于现象的形式，基于个体化原理。就事物真正的本质说，只要一个人是坚强的生命意志，也就是他如果以一切力量肯定生命，那么，世界上的一切痛苦也就是他的痛苦，甚至一切只是可能的痛苦在他却要看作现实的痛苦。对于看穿个体化原理的认识，幸福生活在时间中，或是"偶然"〔机会〕相送的，或是借聪明从偶然争取来的；而〔这种幸福〕夹在无数别人的痛苦中，究竟只是乞丐的〔黄粱〕一梦，在梦里乞丐是国王，但他必然要从梦中醒过来而体会到使他〔暂时〕和他生活的痛苦隔离的只是一个飘忽的幻象。

对于局限于服从根据律的认识中的眼光，局限于个体化原理中的眼光，永恒的公道是避不露面的；如果不是用什么捏造来装点门面的

话，这种眼光里就根本没有什么永恒的公道。这种眼光看到恶人做过各种坏事和暴行之后，却生活在欢乐中，并且未经留难谴责就〔轻轻松松〕弃世而去了。这种眼光看到被压迫的人拖着充满痛苦的一生一直到死，而没有出现一个〔为他〕报仇雪恨的人。但是永恒的公道，也只有一个人使自己超出了那在根据律的线索上前进的，束缚于个别事物上的认识而认识到理念，看透了个体化原理而体会到自在之物不能加以现象的形式之后，才能理解，才能领悟。也只有这样一个人借助于这同一认识，才能懂得美德的真正本质，而这是在和当前这考察相关的范围内不久就会给我们表述出来的；不过美德的实践却并不要求这种抽象的认识。因此，谁获得了上述这种认识，他也就会明白：意志既然是一切现象的本体，那么，尽管那些现象——其中表出的时而有这，时而有那——都是作为完全不同的个体而存在着的，甚至是被长距离的时间和空间所隔开的，然而加于别人的痛苦和自己经历的痛苦，恶行和所肇的恶果则经常只触及那同一的本质。他将体会到制造痛苦的人和不得不承受这痛苦的人两者间的区别只是现象而不触及自在之物。这自在之物就是活跃在这两人中的意志，这意志在这儿被那注定要为它服务的认识所蒙蔽而错认了它自己，而在它的一个现象中寻求激增的安乐，在它的另一现象中制造巨大的痛苦；它就是这样在强烈的冲动中以自己的牙咬入自己的肉，而不知它永远只是在伤害着自己，其为伤害则是由于个体化这媒介暴露了原来藏在它内部的矛盾。痛苦的制造人和承受人是一〔而非二〕。前者错在他以为自己于痛苦无份，后者错在他以为自己于罪过无份。如果他俩的眼睛都擦亮了，那么以痛苦加于人的那一个就会认识到他是生活在所有那些在广大世界上承受痛苦的人和物之中，并且，如果他具有理性，还要徒劳地寻思这些人和物既看不到它们对于痛苦应负的责任，为什么却要被召唤到这世上来受这么大的痛苦。而承受痛苦的那一个就会体会到世界上现在或过去造成的一切恶都是从那同时也是构成他的本质，在他身上显现的意志中流出来的；就会体会到他，由于这显出的现象和这现象的肯定，就已承担了从这意志中产生的一切痛苦；他一天是这意志，就理应忍受这些痛苦。——从这一认识出发，充满冥悟的诗人迦尔德隆在《人生一梦》中说：

“因为一个人最大的罪过

就是：他已诞生了。”

在永恒的规律之下，“生”的结局既然就是死，怎么能教“生”不是一种罪过呢？迦尔德隆不过是用他那诗句说出基督教中那原罪的信条罢了。

要鲜明地认识永恒的公道，认识那秤杆两端联系着二者不可缺一的罪行之害和惩罚之害，那就得完全超出个性及其所以可能的原理之上；因此，这种认识，就和随即要谈到的，与此相近的，对于一切美德的本质那种纯粹而明确的认识一样，都永远是多数人无法问津的。——因此，印度民族睿智的远祖，虽然在只容转生了的三个种性才可读的《吠陀》中，或在教内的经论中，亦即在概念和语言所能及的范围之内，并且是在他们那种还是形象的，也是片段不联贯的表达方式所能容许的范围之内，直接地说出了这一认识；但在群众的宗教中或教外的说教中却只用神话来传达〔这认识〕。《吠陀》是人类最高的认识和智慧的成果，经义的核心是在《邬波尼煞昙》中作为本世纪最大的礼物终于传给了我们的。在《吠陀》的经文中我们看到那种直接的说法是用好几种方式表达出来的，尤其特别的是这一方式：世界上所有一切存在物，有生命的和无生命的，都依次放到门弟子的面前而——对各物说一句已成公式而叫做摩诃发古亚（大乘）的大咒语：“达吐姆斯”，更正确些是“塔特·都阿门·阿西”，即是说“这就是你”。[52]——可是对于群众，在他们的局限性中所能理解的范围内，这一伟大的真理却要翻译为服从根据律的认识方式。这种认识方式虽在它本质上根本不能纯粹地，逼真地容纳这一真理，甚至是和这真理正相反；不过在神话的形式中究竟获得了这真理的一种代用品。而这代用品已足够作为行为的调节器了，因为这代用品在和伦理意义本身永不相干的认识方式中按着根据律，毕竟是用形象的表现使行为的伦理意义可以理解了。而这就是一切宗教教义的目的，因为这些教义全都是为那些鲁莽的人心无法问津的真理披上一些神话的外衣。在这种意义上也可用康德的语言把这一印度神话称为实践理性上的一个设准。 作为这种设准看，这神话倒有这么个优点，即是说除了现实世界眼前的事物外，神话并不要包含什么别的因素，因而神话的一切概念都可用直观〔的事物〕来印证。这里所指的是轮回这个神话。这种神话倡言人们

在这一世中所加于其他人或物的痛苦，都必然要在来世，并且还是在这个世界上恰好以同样的痛苦来抵偿。这种说法竟至于以为谁所杀的虽只是一只动物，他在无尽的未来总有一次也要出生为这样一只动物而遭到同样的死法。神话说：恶行将在事后注定来生在世上变为受苦的被鄙视的人或物；根据这种说法，人就可以转生于较低等的种姓之中，或转生为女身，为禽兽，为巴内亚贱民或长陀罗贱民，为麻风病者，为鳄鱼等等，等等。神话通过不自知犯了什么罪过而受苦的人和物而以痛苦恐吓〔人〕，这些痛苦都是以从现实世界得来的直观来印证的，因而神话也就无须再借助于别的什么地狱了。与此相反，作为善报则许以转生于更美好更高贵的人身中，为婆罗门，为智者，为圣者。最好的善报却要留给最高尚的行为和彻底的清心寡欲；此外对于这种善报有份的还有那连续七世自愿死在她丈夫焚尸柴火上的妇人，以及从不打谎语而有着一张纯洁的嘴的人。这种善报，神话用世人的语言只能以消极的意义来表示，也就是常见的许〔人〕以不再入轮回："再不进入现象的存在"；或者是如既不承认《吠陀》又不承认种姓制度的佛教徒所说的："汝当入涅槃，涅槃之为状，其中无四苦：生、老、病与死"。

从来没有一个神话，将来也绝不会有一个神话，还能比这个最优秀、最古老的民族的这一上古教义更能紧密地配合这一如此少数的人所能问津的哲学真理了。尽管这民族现在分裂成许多片段了，然而这上古的教训，作为普遍的民族信仰，在今天仍有支配作用，对于生活仍然有决定性的影响，并不亚于在四千年以前。因此毕达戈拉斯和柏拉图就已惊奇地发觉而理解了，尊敬而应用了这无以复加的超级神话教义，不过他们可能是从印度或埃及接受过来的，并且，他们自己在我们无从知道的某种程度上也曾信仰过这种教义。——可是我们现在却反而把英国的牧师们和赫尔恩胡特〔兄弟会〕的麻织工人派遣给婆罗门，说是由于同情他们而教他们一点比这上述神话更好的东西，给他们指出他们是从"无"中创造出来的，并应为此充满谢忱而欢乐。但是我们所遭遇的就等于是以弹丸击石的那人所碰到的结果一样。我们的宗教现在不能，将来也绝不能在印度生根。人类最古老的智慧不会因伽利列所发生的事故[53]而被挤掉。相反的是印度的智慧反过来流入欧洲而将在我们的知识和思想中产生一个根本的变化。

[1] E（公元前480—前406），希腊悲剧作家。

[2] 指生命。

[3] 《邬布涅伽》第一卷，第60页。

[4] Gä，耶稣诞生的地方，这里指基督教的诞生。

§64

但是我们现在就要从我们对于永恒的公道所作非神话的，而是哲学的表述继续走向与此有关的一些考察，考察行为和良心在伦理上的重要性；而良心就是对于永恒公道单纯"感"到的认识。——不过在这个地方，我还想先指出人类天性的两个特点，这些特点会有助于弄明白每一个人如何在意识上至少是模糊地感到那永恒公道的本质，感到意志在其一切现象中的统一性和同一性；而永恒的公道也就是基于这一点的。

完全和国家用刑的目的，和已论证过的为刑法所本的目的无关，〔人们〕如果在〔看到〕一种恶行既已发生之后，〔又〕看到这给别人制造痛苦的人恰好也受到同等的痛苦，则不仅使那些多半是报仇心切的受害人，而且也使事不关己的旁观者一样的人心大快。我认为此中透露的〔消息〕并不是别的，而正是对于永恒公道的意识；不过这种意识随即为未经纯化的心思所误会，真面目被篡改了；因为这心思局限于个体化原理中，犯了潜移语义的毛病，冀图向现象要求那只有自在之物才有的东西；也看不到在什么地步迫害者和受害人在本质上是一〔而非二〕，看不到那同一的本质就是那在它自己的现象中认不出自己，既承担痛苦又承担罪过的东西，反而要求在承担罪过的这一个体上又看到痛苦。——因此，大多数人都会要求一个有着高度邪恶心肠而同时又有远胜于人的非凡精力的人，得以说不尽的灾难横加于亿万人的人，譬如那征服世界的人，——邪恶心肠是很多人都有的，不过不如在这种人身上还配搭有其他特性而已——；我说，大多数人会要求这样的人〔总有一天〕在某时某地将受到质量相同的痛苦以抵偿〔他制造的〕所有那些灾难。这是因为多数人认识不到折磨人的和被折磨的如何是一〔而非二〕；认识不到他们〔俩〕所由生存和生活的意志也正就是在前者那人身上显现的同一个意志，并且恰好是通过前者这意志的本质才得到最明确的启示；认识不到这意志在被压迫者

和在压迫者是同样的受苦，并且随着压迫者的意识更清晰更明确，意志更激烈，压迫者也相应地更痛苦。——至于更深远的，不再局限于个体化原理的认识，一切美德和高尚情操所从出的认识，那就不再怀着那种要求报复的心情了，这是基督教的伦理已经证实了的。这种伦理干脆就不容许任何以怨报怨，而〔只〕听凭永恒的公道的支配，犹如是在不同于现象的，自在之物的领域中。（"报复是我的事，我会要报复的，上帝说"。《给罗马人的信》第十二封，第十九封。）

在人类天性里还有一种更触目的，不过也是更罕有的特点。这个特点既透露一种要求——要求将永恒的公道纳入经验的范围，也就是纳入个体化的范围——；又暗示着一种感到的意识，即我们前面说过的感到生命意志是拿自己的本钱在演出那宏伟的悲喜剧，感到活在一切现象中的乃是那同一个意志。我说，下面就是这样一个特点：我们间或看到一个人，他对于自己能遭遇到的或只是作为见证人而目击的那些巨大暴行是那么深为愤慨，以至他为了报复这罪行的祸首，从容地，义无反顾地不惜把自己的生命孤注一掷。我们可能看到这样的人经年累月在窥伺一个有权势的迫害者，最后把他杀掉，然后自己也死于断头台上，一一如他所预见的那样；甚至〔这种后果〕每每并不是他企图逃避的，因为他的生命已只是作为报仇的手段才对他保有价值。——特别是在西班牙人那里有着这样的例子[54]。如果我们再仔细考察一下那种热狂的报复精神，那么我们就会发现这种热狂大不同于普通的报仇。普通的报仇是以看到〔自己〕加于〔仇人〕的痛苦来减轻自己所受到的痛苦。我们认为报复狂的目的所在，与其称为报仇，毋宁称为惩罚更为合宜，因为在这种热狂中本来就含有以榜样来影响后世的用意在；并且在这种场合〔人们〕没有任何自私的目的，既不是为了进行报复的个人，因为他是要在报复中毁灭的；也不是为了一个社会，因为社会是以法律来保障自己的安全的。这种惩罚却是由个别人而不是由国家，也不是为了使一条法律生效而执行的。这反而经常是指国家不愿或不能惩罚的一项罪行，加以惩罚乃是国家并不同意的。这种义愤，它驱使一个人这么远远的超出一切自爱的范围，在我看来，它是从这样一种最深远的意识中产生的，就是意识到他乃是整个的生命意志本身。这意志显现于一切人与物之中，经历了一切时代都是如此；因此，最遥远的将来和眼前的现在一样，都是属于这

个人的。他不能对之漠不关心。他既肯定这一意志，就进而要求在演出他的本质的这出戏里不再发生那么骇人听闻的罪行，并且要以没有碉堡可以防御，对于死的恐惧也不能阻拦的报复行为作为榜样来吓住任何未来的暴徒。在这里，生命意志虽然还是肯定着自己，却不再系于个别现象，不系于个体，而是拥抱着人的理念，要保持这理型的现象纯洁而没有那种骇人听闻，使人愤慨的罪行。这是性格上罕有的、意义丰富的，甚至崇高的一个特点。由于这种特点，个别的人在努力使自己成为永恒公道的左右手时牺牲了，可是他还是错认了"永恒公道"的真正本质。

---

[1] 在最近这次战争中，有一个西班牙的主教把他自己和他宴请的法国将军们在餐桌上一起毒死，这和这次战争中发生的好几件事都是属于这里的例子。在孟坦涅（M）《论文》第二卷第十二章里也有这种例子。

§65

有了〔我们〕前此对于人类行为所作过的一切考察，我们就已为最后的这一考察作好了准备，并已使我们〔下述〕的任务容易多了。我们的任务就是要使行为的真正伦理意义获得抽象的和哲学上的明确性，并把它作为我们主题思想的环节来论证。这种伦理意义，人们在〔日常〕生活上就用善 和恶 这两字来标志，而这个办法也完全可以使人们互相了解。

我们今天哲学界的作者非常奇特地把善 和恶 两概念当作简单的，也就是不能再加分析的概念来处理。但是我首先要把这两概念还原为它们本来的意义，以使人们不为一个模糊的什么幻觉所束缚而以为这两概念比实际上所含有的还包括着更多的什么，以为这两概念本身自足地就已把这里应有的一切都说尽了。这是我能做得到的，因为我自己前此既未在美 或真 这些字的后面找个藏拙的地方，现在在伦理学里我也同样不打算在善 这个字后面去找这种藏拙之所以便用一个加在这字后的什么性，——这办法在今天似乎有一种特别的灵验，在好些场合可用以解围——，以便用一副庄严的面孔使人相信我在说出真、美、善这三个字时，我所做的还不只是用以指三个不着边际的、抽象的，因而内容一点也不丰富的，来源和意义又各不相同的概念而已。谁要是熟知当今的文献，而不得不千百次看到每一个最没有思维能力的人是如何都相信，只要用一张大嘴和一副热情的山羊面孔说出那三个字，就算他是说出了什么伟大的智慧了；那么，在看到这些之后，尽管那三个字原来所指的是那么高贵的东西，可是现在在事实上，谁又不认为已变成了肉麻的东西呢？

真这一概念在论根据律一书的第五章里，从§29起，已有了解释。美这概念的内容，由于〔本书〕整个的第三篇才第一次获得了应有的说明。现在我们就要把善 〔好〕 [55] 这一概念还原为它本来的意

义，而这是不要费很多事就可以做得到的。这概念基本上是相对的，是指一客体对意志的某一固定要求的相适性。因此，一切一切，只要是迎合意志的，就不管意志是在它自己的哪一种表出中，只要满足意志的目的，也不管这些东西在其他方面是如何的不同，就都用善〔好〕这一概念来思维。因此我们说好食品、好路、好天气、好武器、好预兆等等；总而言之是把一切恰如我们所愿的都叫做善〔或好〕；所以，对于这一个人是善的〔或好的〕，对于另一个人又可以恰好是相反。善〔或好〕这概念又分为两类，也就是好受的和有益的〔两类〕。——至于和这相反的概念，如果所说的是指没有认识作用的事物，就用坏这个字来标志；比较少用而更抽象的是用弊害一词，不过都是指不迎合意志每次要求的一切。同其他能够和意志发生关系的一切事物一样，人们也把恰好是对〔自己〕要求的目的有利，有帮助而友好的那些人称为好的，这和称其他事物为好的是同一意义，并且总是保有相对的意味；例如通俗说："这人对我好，但对你不好"就表示着这种相对性。但是有些人，和他们的性格而俱来的是根本就不妨碍，反而促成别人的意志的努力，一贯都喜欢帮助人，心肠好，和蔼可亲，乐善好施，这些人因为他们的行为方式对于别人的意志根本有着这样的关系，所以都被称为好人。至于与此相反的概念，大约在近百年来，德语用以标志有认识作用的生物（动物和人）和无认识作用的事物的，有所不同，法语也是这样，都是用"恶"这一词〔标志前者〕。可是在所有其他语言中几乎都没有这种区别，希腊文、拉丁文、意大利文、英文都用"坏"这一词，既以指人，又以指无生命的物；〔当然〕这些人或物都是和意志的某一特殊目的相反的。所以说这考察完全要从善的消极方面出发，以后才能转到善的积极方面，才能不再要在〔行为〕对别人的关系上而是在对〔行为者〕他自己的关系上来探讨所谓好人的行为方式。〔这时〕尤其要尽力于〔从两方面〕作说明，一方面是这行为显然在别人〔心里〕所唤起的纯客观的敬意，另一方面是这行为显然在他〔自己心里〕唤起的一种特殊的满足，因为这两方面甚至都是他以另一种牺牲为代价换取来的。也还要说明这两者的反面，说明内心的痛苦。尽管坏心肠为那些有此心肠的人带来那么些身外的好处，坏心肠总是和内心痛苦相连的。由此就产生了那些伦理学体系，有哲学上的，也有依傍宗教教义的。这两种伦理学体系总是想用个什么办法把幸福和美德联系起来。前者的做

法或是用矛盾律，或是用根据律，也就是或使德行和幸福等同起来，或使幸福成为德行的后果。不过这都是诡辩。后者的做法则主张在经验可能认识的范围以外另有一个世界[56]〔，以此来联系幸福和德行〕。根据我们的考察则相反，德行的内在本质就会现为一种指向完全相反方向的努力，而不是指向幸福的努力：而幸福就是安乐和生命。

根据上面的说法，善在其概念上就是此对彼〔的善〕，所以任何"善"在本质上都是相对的。这是因为善只在它对一欲求的意志的关系中才有它的本质。准此，绝对善 就是一个矛盾：最高善、至善都意味着矛盾，也就是意味着意志最后的满足，此后再无新的欲求出现；意味着一个最后的动机，实现了这一动机就有了一种不再破灭的意志的满足。根据我们在这第四篇里前此所作的考察，这类事情都是不可想象的。犹如时间不能有起止一样，意志也同样不能由于任何一种满足而停顿，而不再从新有所欲求。一个持久的，完全而永远使意志冲动宁静下来的满足是意志所没有的。意志是妲奈伊德的〔穿底〕桶。对于意志并没有什么最高善、绝对善，而是永远只有一时的善。同时听凭人们喜欢，也可把一个"荣誉职位"授予一个使用成习而不想完全丢掉的古老说法，好比是把一个荣誉职位授予退休的官员似的，即是说人们可以譬喻地、比兴地把意志的完全自我取消和否定，真正的无所欲求称为绝对善、至善，看作唯一根治沉疴的良药，而一切其他的"善"都只是些〔治标的〕轻减剂、止痛剂；〔因为〕唯有这才使意志冲动永远静默安宁下来，唯有这才提供那种不可能再破坏的满足，唯有这才有解脱尘世之效；而这就是我们现在在我们整个考察的末尾随即要讨论到的。在这一意义上，希腊文终极目的这个词，以及拉丁文善的终极倒是更合本题。——关于善恶 这两个字就只谈这么多了，现在且言归正传。

如果一个人在一有机会而没有外力阻拦的时候，总有做出非义 之行的倾向，我们就称他是恶。按我们对于非义的解释，这就叫做这个人不仅是按生命意志在他身上显现〔的程度〕肯定这意志，而是在这肯定中竟至于否定了那显现于别的个体中的意志。而这又表现于他要求别人的各种力量为他服务；如果别人和他的意志的趋向对抗，还表

现于他要消灭别人。高度的利己主义是这里的最后根源，而利己主义的本质是前面已分析过了的。这里立即可以看到两件事：第一，在这种人心里透露出一种过分强烈的，远远超过肯定他自己身体的生命意志；第二，这种人的认识完全忠实于根据律而局限于个体化原理，呆板地守着由此原理在他自己本人和所有别人之间所确定的全部区别；所以他单是求自己的安乐，对于别人的安乐则完全漠然；别人的生存对于他毫不相干，和他的生存之间有着鸿沟为界。是的，真正说起来，他只是把别人看作一些没有任何真实性的假面具。——所以这两种特性就是坏性格的基本因素。

但是，欲求的那种高度激烈性本身就已直接是痛苦的永久根源。第一，这是因为一切欲求作为欲求说，都是从缺陷，也即是从痛苦中产生的。（所以一切欲求在刹那间的沉寂，就已正是审美的怡悦中的一个主要因素。从第三篇里还可回忆欲求的这种暂时沉寂，是我们作为认识的主体，纯粹而不具意志，〔即理念的对应物〕[57] 每次聚精会神于美的观审时就会出现的。）第二，这是因为事物的因果关系使大部分的贪求必然不得满足，而意志被阻挠比意志畅遂的机会要多得多，于是激烈的和大量的欲求也会由此带来激烈的和大量的痛苦。原来一切痛苦始终不是别的什么，而是未曾满足的和被阻挠了的欲求。即令是身体受伤或遭到残害时，肉体的痛苦所以〔也〕能够是痛苦，就单是由于身体不是别的，而是已成为客体的意志本身。——就是这一缘故，就因为大量而激烈的痛苦是和大量而激烈的欲求分不开的，所以在大恶人的眉宇之间都打上了内在痛苦的烙印。尽管这些人已经获得一切表面上的幸福，可是只要不是他们正在欢愉的那一刹那，或是没有伪装的时候，他们经常有一副不幸的可怜相。从这种内在的痛苦中，从完全直接是他们本质上的痛苦中，最后甚至还产生一种不是从单纯的自私出发，而是于自己无利单是基于别人的痛苦的快意，这就是真正的恶毒。恶毒又可再进而演变为残忍。就恶毒说，别人的痛苦已不再是自己意志达到目的的手段，而就是目的本身。下面是对于这一现象更详细的说明：因为人是被最清晰的认识所照明的意志现象，所以他总是拿现实的，他的意志所感到的满足去和“认识”给他指出的，仅仅只是可能的满足较量长短。由此就产生妒忌：〔自己的〕每一缺陷都会由于别人的享受而显得无限地加强了，〔相反〕由于知

道别人也忍受着同样的缺陷，则自己的又将为之减轻。凡是人所共有的，和人生不可分的苦难都不怎么使我们难受，属于气候或整个乡土方面的缺点也是这样。回忆那些比我们自己的痛苦更大的痛苦会有镇静和止痛的作用， 看到别人的痛苦景象会使自己的痛苦减轻。现在假如一个人有着过分激烈的意志冲动，他以火热的贪心要攫取一切，以便解除利己主义〔诛求无厌〕的〔饥〕渴，而这时又如势所必至的，他一定要经历到一切满足都只是表面上的假象，所获得的东西从未实现过它在我们追求它时所作的诺言——使强悍固执的意志冲动得到最后的宁静，而是在获得〔满足〕之后只是那愿望改变了自己的形相，又在另一形相之下来折磨人；最后如果这愿望再没其他形相可变了，意志冲动也没有了已认识到的动机而止于自身，而现为可怕的荒凉空虚之感，而带来了无可救药的痛苦；如果从这一切一切之中，那在一般〔激烈〕程度上的欲求只是比较轻微地被感到，也就只产生一般程度的忧郁感；而在另外一人，他已是到了显著恶毒程度的意志现象，则必然产生一种过强的内在痛苦，永远的不安，无可救药的创伤；那么，他就要间接来寻求他无力直接获得的慰藉，也就是要以看到别人的痛苦景象，同时还认为这痛苦是他的势力〔起了作用〕的表现，来缓和自己的痛苦。对于他，别人的痛苦现在已是目的自身了，已是他可以称心饱看的一幅景色了。真正的残忍现象，嗜血现象，就是这样产生的。这是历史上屡见不鲜的，如在涅罗 [58] 、多密迁 [59] 这些皇帝，非洲那些觋师，罗伯斯庇尔这类人，都可看到。

报仇心理已类似恶毒，它是以怨报怨而不是为将来着想。为将来想，那是惩罚的性质。报仇只单纯是为了已经发生了的，已经过去了的事情本身，也就不是为了于己有利，不是以之为手段而是以之为目的，以便"欣赏"人们自己加于仇人身上的痛苦。使寻仇报复不同于纯粹恶毒而又可为报仇行为谋求一些原谅的，是报仇在表面上有些正义意味；因为这种行动在这里固然是报仇，但如依法执行，也就是在一个集体中按集体所批准的，事先规定而为众所周知的规则执行，就会是惩罚，也就会是正义。

除开那已描写过的，和恶毒从同一根子，从极强烈的意志中产生的，因而和恶毒分不开的那种痛苦之外，现在还要加上一种与此完全

不同的，特殊的痛苦与恶毒相连在一起。这就是干任何恶毒行为时都可感到的痛苦，不管这行为是出于自私的单纯非义或是真正的恶毒；而按这痛苦持续的久暂，就可分别叫做良心不安 或良心责备 。——谁要是对于这第四篇前此的内容，尤其是对于篇首已阐明了的那真理，说生命本身作为意志的写照或镜子，永远是生命意志确实保有的；并且对于永恒公道的论述——都还记忆犹新的话，那么他就会发觉，按这些考察说，良心责备除了下述意义外不能有别的意义；即是说良心责备的内容，抽象说来，就是下述这个内容：——在这内容里人们〔又〕区分为两部分，而这两部分又得完全融合一致，必须当作完全统一了的来设想。

尽管摩耶之幕是这么严密地蒙蔽着恶人的心窍，即是说尽管这恶人是这么呆板地局限于个体化原理，以致他根据这一原理把自己本人看作绝对不同于其他任何一人，中间是由一条鸿沟分开来的；而这种认识，因为唯有它符合他的利己主义，是利己主义的支柱，所以〔又〕是他以全力抓住〔不放〕的，犹如"认识"几乎总是被意志所收买的；——尽管这样，可是在他意识的最深处仍然有一种潜伏的冥悟在蠕动着〔。所悟到的是〕：事物这样的一种秩序究竟只是现象，在本体上可完全是另一回事。也就是说时间和空间虽是这样把他和其他个人以及这些人所忍受的无数痛苦，甚至是由于他而忍受的痛苦分开来，把这些显示为和他全不相干的东西；然而在本体上，除开表象及其一些形式不论，显现于所有他们〔那些个体〕中的仍然是同一个生命意志，这生命意志在这里误认了它自己，拿起自己的武器对付自己。并且当这意志在它的某一现象中寻求激增了的安乐时，就正是以此把最大的痛苦加于它的另外一些现象时；而他，这恶人，又恰好是这整个的意志〔自身〕，因而他就不仅是加害者，同时也正是受害人了。把他和受害人的痛苦分开，使他得以幸免〔于痛苦〕的，只是一个以时间和空间为形式的幻梦；如果这幻梦一旦消逝了，那么，按真实情况说，他就必须以痛苦为代价来抵偿欢乐。并且一切痛苦，他认为仅仅只是可能的痛苦，都实际的到了作为生命意志的他身上来了；因为可能性和现实性，时间上和空间上的远和近只是对于个体的认识，只是借个体化原理才是有区别的；在本体上却并不是这样。这个真理就是以神话表达的，也就是使之合于根据律，由此转入现象的形

式而以轮回〔之说〕表达出来的那一真理；不过这真理不带任何副产品的最纯净的表现却在那模糊感到而又无可慰藉的痛苦之中。这痛苦，人们就称为良心不安。——但是，良心不安在此以外又是从第二个 直接的，和那第一个密切联系着的“认识”中产生的，即是由于认识到生命意志在凶恶的个体中用以肯定它自己的强度，远远超出了它的个体现象之外，以致完全否定了显现于其他个体中的同一个意志。所以，一个恶棍对于自己的行为那种内心的，要向自己隐瞒的厌恶和痛恨，除了是模糊地感到个体化原理和由此树立的人我界限这两者的虚无性，表面性之外，同时包括有对他自己意志的激烈性、暴力的认识；这种激烈性也就是他用以把握生命，将自己紧紧吸住在生命上的。正是这生命，它那可怕的一面就是恶棍在被他压迫的人们的痛苦中所看到的，然而这恶棍又是那么紧密地和这痛苦交织为一体的，以致恰好是由于这一点，然后作为他更充分地肯定他自己的意志的那手段才是由他自己发起的最惨酷的事。他认识到自己是生命意志集中显现的现象，感到自己陷入生命已到什么程度，由此又感到自己陷入那些无数的，生命本质上的痛苦已到什么程度；因为生命有着无尽的时间和无穷的空间以取消可能性和现实性之间的区别，以使现在只是他认识到的 一切痛苦变为感觉到的 痛苦。千百万年的生生不已固然只在概念中存在，和整个的过去，未来一样；但具有内容的时间，意志显现的形式，却只是“现在”。时间对于个体是常新的：个体觉得自己永远是新发生的。原来生命是不能从生命意志分开的，而生命的形式又只是“现在”。死好比是太阳的西沉（请原谅我又重复使用这一比喻）。太阳只是看起来好像被黑夜吞噬了，其实它是一切光明的源泉，不停地在燃烧着，给新的世界带来新的日子；无时不在上升，无时不在下沉。起和止都只涉及个体，是借助于时间，借助于〔个体〕这现象的形式为了表象而有的。在时间以外的就只有意志，亦即康德的自在之物，和意志的恰如其分的客体性，亦即柏拉图的理念。因此自杀并不提供什么解脱：每人在他内心的最深处欲求 什么，他就必须也是 这个什么；每人是 什么，他就正是欲求 这个什么。——所以说把良心刺痛了的，除开那仅仅是感到的认识，认识到使个体分立的表象之形式的表面性和虚无性之外，还有对于自己意志及其强烈的程度的自我认识。生活过程编织着验知性格的肖像，这肖像的蓝本则是悟知性格。恶棍看到这副肖像必然要吃一惊，不管这肖像是以那么庞大

的轮廓织成的，以致这世界得以和他共有一个深恶痛绝之感，或只是以那么纤细的线条织成的，以致单只有他自己看见，因为同这副肖像有关的就是他自己。要是性格在它一天不否定它自己的时候，果然不觉得自己是超然于一切时间之外的，不觉得自己是历尽一切时间而不变的话，那么，过去的往事，作为单纯的现象就也许是不足轻重的了，也许就不能使良心不安了。〔然而这是不可能的，〕因此，过去好久了的事总还是要压在良心上面。譬如这恳祷："求主不要使我受试探"，[60] 就〔等于〕是说："不要让我看到我是什么人"。——恶人在他用以肯定生命的暴力上，在从他加于别人的痛苦中对他显现出来的暴力上，他估计着和他距离有多远的就正是这意志的放弃或否定，〔放弃或否定生命意志〕也就是对于这世界及其疾苦唯一可能的解脱。他看到自己依附于这暴力的程度，看到自己是如何牢固地被束缚在这暴力上。在别人身上认识到的 痛苦将不能使他有动于中，他只是掉在生命和感到的 痛苦的手心里。而这一点能否摧毁而克服他意志的激烈性，则尚在未定之天。

关于恶 的意义及其内在本质的这一分析，如果作为单纯的感受，亦即不 作为明确的抽象的认识，便是良心不安 的内容；并且这一分析，由于以同样方式考察作为人类意志的属性的善，和在最后由于考察这属性达到最高程度之后，从这属性中产生彻底的无欲和神圣性，就会获得更大的明确性和完整性，这是因为相反的对立面总是互相阐发的，斯宾诺莎说得非常好："白昼既显示它自己，同时也显示黑夜"。

---

[1] 在德语中"善"与"好"是同一个字。

[2] 这里还可附带指出凡是能以巨大力量赋予任何宗教教义的，凡可用以使人心深服的始终都是这教义的伦理方面；不过不是直接当作伦理，而是紧密地和各宗教其余那些特殊的、神话的信条相联系相交织的，好像单是由于这些信条就足以解释那伦理方面似的。伦理和信条交织竟至如此紧密，以至行为的伦理意义虽不是按根据律可以说明的。每种神话却都服从根据律；〔尽管这样矛盾，〕教徒们仍然认

为行为的伦理意义和他们的神话是完全不可分的，简直是一个东西。于是他们就把对神话的任何攻击看作是对正义和美德的攻击。在那些一神教的民族中，这种看法竟使无神论或不信奉神成为不具任何道德性的同义语。神父们当然欢迎这种概念的混淆，也只是由于这种混淆才可能产生那可怕的怪物——宗教狂热。这种狂热不仅能支配个别突出错误和凶恶的个人，也能支配好些整个的民族。最后，总算是给人类留了一点面子，宗教狂热在我们这西方世界体现为宗教迫害的法庭，在人类历史上〔幸而〕还只出现过一次。按最近终于证实了的资料，单是在马德里（当时在西班牙还有好多这种宗教的害人坑）于三百年间就有三十万人因宗教案件而残酷地死于火刑的柴堆上。任何一个热中的教徒，在他每次还要饶舌的时候，就该立即让他回忆这一点。

[3] 这个地方的方括弧是原文本来有的，与其他地方的方括弧不同。

[4] N，公元54—68年为罗马皇帝，历史上有名的专制暴君，命人纵火焚烧罗马城而以观火为乐。从此迫害基督教徒，不遗余力。

[5] D（公元51—96）罗马帝，专制暴君，以残忍著名。

[6] 基督教《主祷文》中的一句。

§66

一个不具理由的道德训条，也就是单纯的道德说教，是不能起作用的；原因是它不成为动机。但一个 有动机作用的道德训条，它之所以能起作用，也只是由于它对〔人的〕自爱起了作用。凡是从自爱产生的可就没有什么道德价值。由此可知道德训条和任何抽象的认识根本不能导致什么美德，美德必然是从直观认识中产生的，直观认识〔才〕在别人和自己的个体之中看到了同一的本质。

原来美德虽然是从认识产生的，却不是从抽象的，用言语可以表达的认识产生的。如果是后者，那么美德也就是可以教得会的了；那么，当我们在这儿抽象地说出美德的本质时，说出为美德奠基的"认识"时，我们就会把每一个理解这种说法的人在伦理上改造好了。可是事实并不是这样。事实却是人们不能以伦理学的演讲或传道说教来造就一个有美德的人，正如所有的美学，从亚里士多德起，从来没有造就一个诗人一样。原来概念对于美德的真正内在本质是不生发的，而且对于艺术也是如此。概念完全是次要的，只能作为工具而为实现或保存从别的方面认识到的，已成定论的东西服务。"欲求是教不会的。"事实上，抽象的教条对于美德，也就是对于心意上的善，是没有影响的。错误的教条并无害于美德，正确的也难加以促进。假如人生的首要大事，他伦理上的，永远有意义的价值，果然有赖于教条、宗教教义、哲学理论之类的东西，而获得这些东西又是那么出于偶然，那可真的太糟了。教条对于道德仅仅只有这样的价值，就是说一个由于别方面来的，〔我们〕就要讨论到的认识原已有了美德的人，可以从教条得出一种格式，一种公式，按这公式他可以为自己那无私的行动向自己的理性交出一个多半只是为了过关而虚构的理由；〔其实〕这理性，也就是这个人自己，并不理解这行为的本质，〔不过〕他早已使自己的理性习惯于以这种交代为满足罢了。

教条和习惯，和模范（后者所以如此是因为普通人不相信自己的判断，他已意识到判断的弱点，只追从自己或别人的经验）相同，对于行为，对于外在的行动虽然有很大的影响，但有了这影响并不就是改变了〔人的〕居心[61]。一切抽象的认识都只提供动机，而动机则如上述，只变更意志的方向，绝不变更意志本身。但一切可以传达的认识都只是作为动机才能对意志起作用。所以不管那些教条是如何指引意志的，一个人真正欲求的，在根本上欲求的是什么，他也永远仍然是欲求那同一个东西。他只在如何获得这东西的途径上得到了一些别的想法。并且幻想的动机也能和真实的动机一样的引导他。所以说，例如一个人或是以莫大恩德施于穷苦无告的人，而坚信在来世可以回收十倍于所施的总数；或是把同一金额用于田产的改良上，则将来获利虽迟一点，却会更可靠，更可观；这〔两种行为〕从伦理价值上来看就并无高下之分了。——和为了谋财而害命的匪类一样，那信心虔诚而把异教徒让火烧死的人，那在圣地[62]扼死土耳其人的人，如果这前后两人是为了在天国里取得一席之地而分别地是他们那样做，那么他们也是杀人犯。原来这些人只是替自己，替他们的自私自利盘算，和那匪徒一般无二；他们不同于匪徒的只是手段上的荒唐罢了。——如前所说，要从外面来影响意志就只有动机，而动机又只改变意志把自己表出的方式，绝不改变意志本身。“意欲是教不会的。”

有些善良行为〔每〕引教条以为其实施的根据，人们在这儿就必经常区别那教条果真是动机，还只是我们在前面说的，是表面上的托词交代而不是别的。那人为了来自另一来源的一件好事而企图以这种交代来使他自己的理性不要见怪。这件好事是他做的，因为他是好人；但他不懂得如何作恰当的解释，因为他不是哲学家而偏要为这件事想出点什么〔理由〕〔，于是他就引教条为依据了〕。可是这一区别很难找到，因为这是深藏在心情内部的。因此，在道德上我们几乎绝不能正确地判断别人的行动，也很少能正确地判断自己的行为。——个别人的或一个民族的行动和行为方式，很可以受到教条、模范和风俗习惯的影响而改变，但在本身上一切行动（“表面功夫”）都只是空洞的形象，唯有导出行为的居心才以道德意义赋予行为。在很不相同的外在现象之间，道德意义却可以真正完全是相同的。〔两人之间〕恶的程度相等，但可以是一个死于轧轮的酷刑之下，一个安宁的死于

亲人的怀抱之中。同一程度的恶，在一个 民族可以粗线条地表现于凶杀和吃人的野蛮行为，在另一些 民族又可以静悄悄地、精细地、小型纤巧地表现于宫闱的阴谋、欺压和各种缜密的诡计；但是本质却是一个。可以想象：一个完善的国家，或者甚至只是一个坚信死后有奖惩的信条，都能制止任何一种罪行；这在政治上将是很大的收获，但在道德上则还是一无所得，反而是〔以假乱真〕，徒使意志的写照受到生活的障碍。

因此，居心的纯善，无私的美德和纯洁的慷慨仗义都不是从抽象的认识出发的；但仍然是从认识出发的，是从一种直接的直观的认识出发的。正因为这种认识不是抽象的，所以也是不容转达的，必须由各人自己领悟；在言语中不能求得它真正适当的表现，而是完全只能求之于人的作为、行动和生平事迹之中。我们在这里是找美德的理论，因而就得抽象地表达美德所依据的认识的本质；可是我们并不能在这一论述中提出这认识本身，而是只能提出这认识的概念。这时，我们总是从行为出发，也唯有在行为中才可以看到这认识，并且总是把行为指为这认识唯一恰当的表现，我们只是对这表现加以阐明和解释而已，也就只是抽象地谈出这儿究竟是怎么回事。在我们以已描述过的恶 为对照而谈到真正的善以前，作为中间阶段现在就要涉及仅止于否定恶 〔的问题〕了。这就是公道 。什么是义，什么是非义，上面已有充分的分析；因此我们在这里就可以不费事的说：一个人要是自愿承认义与非义之间纯道德的界线，在没有国家或其他权力加以保障时也承认这界线有效；按我们的解释也就是说：一个人在肯定自己的意志时绝不走向否定在另一个体中显现的意志，——那么，这人就是公道 的。这也就是说这个人不会为了增加自己的安乐而以痛苦加于别人；亦即他不会犯罪，他会尊重每一个人的权利，每一个人的财产。——这样，我们就看到个体化原理在这样一个守公道的人那里已有所不同于在恶人那里，已不再是绝对的界墙了；看到这守公道的人已不是恶人那样只肯定自己意志的现象，否定一切别人的意志的现象；看到别人对于他已不再只是一些假脸子，——假脸子的本质和他的本质是完全不同的——，而是他已由于自己的行为方式表明了他在别人的，对于他只是表象的现象里认出 了他自己的本质，即认出了作为自在之物的生命意志；也就是说他在一定程度上，在不为非义，不

损害人的程度上，又在别人的现象里发现了自己。他也正是在这一程度上看穿了个体化原理，看穿了摩耶之幕；在这范围内他把在自己以外的本质和自己的〔本质〕等同起来：他不伤害这个本质。

如果看透这种公道的内在的深处，那么在公道里就已包含一种预定倾向，不要在肯定自己意志的时候走太远了，以免自己意志的肯定在强制别人意志的现象为之服务时又否定了别人的意志的现象。所以人们从别人享受了多少，就要对别人报效多少。存心公道如果到了最高的程度，则往往已可和不再只是消极性质的纯善相匹敌了。这时人们甚至要怀疑自己对于承继得的财产应有的权利，而只以自己精神的或肉体的力量来维持身体；甚至感到别人对自己的任何服务，自己的任何奢侈都是罪过，感到一种责备，最后只有以自愿的贫苦为出路。我们看到巴斯伽尔[63]就是这样的。在他已转到禁欲〔主义〕的方向时，尽管他有足够的仆从，却不许别人侍候他；尽管他经常多病，却要自己铺床，自己到厨房里取饮食，如此等等。（他妹妹写的《巴斯伽尔传》第十九页）和这完全相仿佛的报道说，有些印度人，甚至王公们，他们拥有巨大财富而只用以维持他们的亲属，他们的宫廷和仆从；他们自己却以严格的拘谨态度奉行着那些最高的行为准则，除了自己亲手种的亲手收的之外，什么也不吃。他们这样做却是基于某种误解而来的：原来个别的人正是由于他们富有而又有权势，他们很可以为人类社会全体作出相当可观的贡献，以使这些贡献和他们所继承的，借社会〔之力〕而得到保障的财产两两相称。真正讲起来，这种印度人的过分公道已经超过了公道，也就已经是真正的清心寡欲，是生命意志的否定，是禁欲了。这些都是我们〔在本篇〕最后将要谈到的。与此相反，干脆一事不做而只借别人之力来生活，凭借继承的财产而一无所贡献，这在道德上就已可视为非义，尽管在现行法律上这必然还是合法的。

我们已看到自觉自愿的公道，它的真正来源是在一定程度上看穿了个体化原理；而不公道的人却是整个儿局限在这个原理中的。看穿个体化原理〔这回事〕，这不仅是在公道所要求的程度上，而且在更高的程度上，在促成积极的善意、慈惠和博爱的程度上，也可以出现；并且，不管那显现于这一个体内的意志自身是如何强而有力，都

可能出现。〔意志虽强，〕认识常能替这个体保持〔知与意的〕平衡，教他抵抗那欲为非义的试探，甚至教他发挥任何程度的善；是的，甚至发挥任何程度的清心寡欲。因此，绝不可把一个好人看作原来就是比恶人更为软弱的意志的现象，〔实际上只〕是认识在好人心里主宰着盲目的意志冲动。不过也有些这样的人，他们只是由于显现于他们身上的意志是薄弱的面貌似心肠好；但他们〔究竟〕是怎样的人，只要看他们没有足够的自制力以完成一件公道的或善良的行动就明白了。

如果我们现在又遇到这样一个人，作为一个罕见的例外，他虽拥有一份相当可观的收入，但是他只以其中一小部分作为自己用，而把所有其余的都赠予贫困的人们，自己却缺这缺那，少了许多享受和舒适，而我们又想要解释这个人的行为；那么，完全别开这人自己也许要用以使他的理性了解他的行为的那些教条不论，我们就会发现他比常见的情况更加不作人我之分 是他那行为方式最简单而普遍的表现，是他那行为方式最基本的特征。如果在别的一些人眼里看起来，人我之分是那么巨大，〔譬如〕恶人直以别人的痛苦为自己的快乐，非义之人也喜欢以别人的痛苦作为增进自己福利的手段；即令单纯只是公道的人也不过止于不去为别人制造痛苦而已；也就是说根本绝大多数人都知道而且熟悉在自己的附近有着别人的无数痛苦，可是没有决心来减轻这些痛苦；因为他们如果要这样做，自己就必然要减少一些享受。如果说对于所有这些人里面的任何一个，都好像是在自己的我和别人的我之间横亘着巨大差别似的，那么，对于我们想象中这位崇高的人则相反，对于他，人我之分就不是那么重要了，个体化原理，现象的形式就不再是那么严密地局限他了，而是他在别人身上看到的痛苦几乎和他自己的痛苦一样使他难受。因此他想在人我之间建立平衡的均势，他割舍自己的享受，担待自己缺这缺那以缓和别人的痛苦。他体会到在他和别人之间的区别——对于恶人是一条鸿沟的区别——只是属于无常的、幻变的现象〔的东西〕。他毋庸作逻辑的推论而直接认识到他自己这现象的本体也就是别人那现象的本体，这本体也就是构成一切事物的本质，是存在于一切事物中的那生命意志。不错，他认识的这一点甚至可以推及动物和整个的自然，因此，他也不折磨一个动物 [64] 。

他现在已不至于在自己有着多余的，可以缺少的〔东西〕时而让别人忍饥挨饿，正如一个人不会今天饿上一天，以便明天有享受不了的多着在那儿。这是因为"摩耶之幕"对于那博爱行善的人已经是透明的了，个体化原理的骗局也收了场了。他在任何生物中，从而也在受苦的生物中所看到的都是他自己，他本身，他的意志。从他那儿撤走了的是这种荒唐的错误：生命意志常以这种错误而错认了自己，它时而在这里在某一个体中享受着飘忽的虚假的欢乐，时而在那里在另一个 体中又为此而忍饥挨饿，也就是这样制造着痛苦又忍受着痛苦而不能自己，和杜埃斯特一样贪婪地饕餮着自己的肉；〔时而〕在这里为无过受罪而叫屈，〔时而〕在那儿却当着〔报复之神〕涅米西斯的面肆无忌惮地胡作非为；永远是在别人的现象里认不出自己，因而也觉察不到有永恒的公道，只是被局限于个体化原理之中，根本也就是被局限于根据律所支配的那种认识方法之中。治好这种妄念，摆脱摩耶的骗局，这和行善布施是一回事。不过后者是〔看穿个体化原理的〕那种认识不可少的标志罢了。

良心痛苦的来源和意义，我们在前面已说明过了。和良心痛苦相反的是心安理得，是我们在每次无私的行动之后所感到的满足。心安理得的来因是由于无私的行为既是从我们也在别的现象中直接认出自己的本质自身而产生的，又给我们证验了这种认识：即认识到我们真正的自己不仅是在自己本人中，不仅在这一个别现象中，而且也在一切有生之物中。这样，〔人们〕就觉得心胸扩大了，正如〔人〕自私自利就觉得胸怀窄狭一样。这是因为自私〔心〕把我们的关怀都集中在自己个体这一个别现象上，这时，认识就经常给我们指出那些不断威胁这一现象的无数危险，因而惶恐的忧虑就成为我们情绪的基调了。那么〔相反〕，一切有生之物，和我们本人一样，都是我们自己的本质这一认识就把我们这份关怀扩充到一切有情之上，这样就把胸怀扩大了。由于对我们自己本身的关怀缩小了，为了自己本人的那种惶恐的操心盘算也就在根子上被削弱，被限制了：所以就有宁静的自得的喜悦心情，那是善良的存心和无内疚的良心所带来的。所以在〔多〕有一次善行之后，这种心情的出现就愈为明显，因为这善行给我们证验了这种心情所依据的理由。〔而〕利己主义者〔则〕觉得自己被陌生的敌对现象所包围，他全部的希求都寄托在自己的安乐上。

善人却生活在一个现象互相亲善的世界里，每一现象的安乐都是他自己的安乐。所以说，即令由于他认识到人类整个的命运，没有给他的情绪带来愉快的气氛，然而经久不变的认识到在一切有情中的都是他自己的本质，却为他提供了情绪上一定的稳定性，甚至欢悦的气氛。这是因为广被于无数现象上的关怀不能像集中于一个 现象上的那么使人诚惶诚恐。个别人遭遇到的偶然事故有幸有不幸，对于个体的总和来说，偶然事故〔的幸灾〕又互相抵消而拉平了。

所以如果说别的人确立了一些道德原则，把这些原则当作实现美德的格言和必须服从的准则，但是我，如已说过的，却不能够这样做；因为我没有什么应该，什么准则要向永远自由的意志提出。和他们相反，在我这考察相关的范围内，从某方面说和他们那种做法相当而又相似的，就是那纯理论上的真理。单是申论这一真理就可看作我这论述的全部〔旨趣〕，这真理是说意志是任何一现象的本体，但作为本体来说却又不在现象的那些形式中，从而也不具杂多性。就这真理对行为的关系说，我不知道还有什么更庄严的表示法，除非是用前述《吠陀》的公式："这就是你！"谁要是能以清晰的认识和内心的坚定信心，指着他所接触到的每一事物而对自己说出这一公式，那么，他就正是由此而确实具有了一切美德和天福，并且已是在通向解脱的大路之上了。

可是在我再往下谈，作为我这论述的最后部分而指出仁爱——仁爱的来源和本质我们认为即看穿个体化原理——如何导致解脱，导致生命意志的放弃，亦即导致一切欲求的放弃之前；并且也是在指出一条有欠温和却是更常被采用的途径如何引导人达到上述境界之前；在这里首先还得说一句似乎矛盾的话并加以解释。其所以要这样做，倒并不是因为它是这么一句话，而是因为这句话是真的，并且也是属于我要阐明的这思想的完整性以内的。这句话就是："一切仁爱（博爱、仁慈）都是同情"。

---

[1] 教会可能要说这只是表面功夫，如果不是"天惠"赐以信仰的话，这是作不得用的；信仰才导致再生。详见后文。

[2] 指耶稣出生地，在中世纪长期为土耳其人所占领，欧洲的十字军即为收复圣地而发。

[3] P（1623—1662），法国神秘主义哲学家，数学家。

[4] 人对于动物生命和兽力所以有〔主宰的〕权利，是基于痛苦是随意识的明瞭而相与俱增的〔这一事实〕。动物，或由于死亡或由于服劳役而忍受的痛苦还不及人仅是由于不得享有肉食或使用兽力所受痛苦的巨大，因此人在肯定自己的生存时可以走向否定动物的生存，因为这样，整个的说来，生命意志所受的痛苦就会比反其道而行之要小一些。同时这也规定着如何才算不是过分使用〔兽力〕的限度；不过人们往往超过了这种限度，尤其是在使用驮重兽和猎犬时是这样。因此保护动物协会的活动特别注重这一点。我个人认为上述权利并不能用于活体解剖，至少不能用之于高等动物。在另外一面，一只昆虫由于它的死亡而受的痛苦还不如人由于被它蜇伤所受痛苦之甚。——印度人则不理解这一点。

§67

我们已看到如何在较低程度上看穿个体化原理就产生公道，如何在较高程度上看穿这个原理又产生心意上真正的善，看到这种善对于别人如何现为纯粹的，亦即无私的爱。这种爱如果到了完善的程度，就把别人的个体和别人的命运和自己的完全等同起来。过此以上便绝不能再进一步，因为不存在任何理由要把别人的个体放在自己的个体之上。不过其他个体如果是多数，如果他们全部的幸福或生命受到了危险，则在分量上又很可以超过个别人对自己的幸福的考虑。在这种场合，那已达到最高善和〔有了〕完人心境的当事人就会为了多数别人的幸福而整个的牺牲自己的幸福和生命。这样死去的有柯德罗斯[65]，有奈翁尼达斯[66]，有雷古陆斯[67]，有德西乌斯·缪斯[68]，有阿诺尔德·冯·文克尔瑞德[69]。任何人，只要是志愿地、意识地为了他的亲人、乡邻，为了祖国而不避一死，就都是这一类人物。站在〔最高善〕这一级的〔还大有人在，〕每一个为了坚持那些造福全人类的，为全人类所应有的东西，也就是为了〔坚持〕普遍而重大的真理，消灭重大的错误而甘愿承担痛苦和死亡的人〔都是〕。这样死的有苏格拉底，有乔旦诺·普禄诺；还有为真理奋斗的一些英雄也是这样在活焚的柴堆上死于神父祭师们之手。

不过现在就上面说的〔爱即同情〕那句矛盾语来看，我还得回忆我们前已看到痛苦对于生命，整个的说来，是本质的，与生命不可分的〔东西〕；已看到每一愿望如何都是从一种需要，一种缺陷产生的，因而任何满足也只是消除了痛苦，并不是获得了什么积极的幸福；已看到欢乐虽是对愿望撒谎说它是一种积极的好事，实际上它只是消极性质的，只是一件坏事的结束〔，等等〕。因此，好心善意、仁爱和慷慨〔等等〕替别人做的事永远也只是减轻那些人的痛苦而已，从而可知能够推动这些好心善意去行善布施的，永远只是对于别

人的痛苦的认识。而这种痛苦是从自己的痛苦中直接体会到的，和自己的痛苦等同看待的。可是由此就得出一个结论：纯粹的爱（希腊语的“博爱”，拉丁语的“仁慈”），按其性质说就是〔同病相怜的〕同情，至于由此所减轻的痛苦则可大可小，而任何未曾满足的愿望总不出乎大小痛苦之外。因此，我们也毋庸客气和康德正相反，他认为只有从抽象的反有中，并且是从义务和绝对命令这些概念中产生的一切善和美德才是真正的善，真正的美德，而主张〔人们〕感到的同情是脆弱，并不是美德；和他正相反，我们说：单是概念对于真正美德，和对于真正的艺术一样，是不生发的；一切真纯的爱都是同情；而任何不是同情的爱就都是自顾之私。自顾之私就是希腊文的“自爱”，而同情就是希腊文的“博爱”。这两者的混合〔情绪〕也是常有的。甚至真纯的友谊也常是这种混合。自顾之私表现在乐于和个性相投的朋友晤对，这是〔混合中的〕较大部分；而同情则表现于对朋友的哀乐有真挚的关怀，表现于人们对朋友所作忘我的牺牲。甚至斯宾诺莎也说：“对别人的好意并不是别的什么，而是导源于同情的情意。”（《伦理学》第三卷，前提二十七，副定理三，论说项）作为一个证据，证实我们那句似乎矛盾的话〔“爱即同情”〕，人们还可注意纯爱的言语和抚爱动作中的音调、词汇完全符合于同情的音调。附带的还可注意在意大利语中，同情和纯爱都是用同一个词“慈爱”来表示的。

这里还得谈一谈人类天性最显著的一个特点，谈一谈“哭”。哭和笑一样，都属于所以别人禽的表情。哭并不正就是痛苦的外现，因为在最轻微的痛楚时也哭得出来。据我的看法，人们甚至绝不是直接为了感觉到痛而哭，而经常只是为了重现于反省中的痛而哭。也就是说人们从感觉到的痛，即令是肉体上的痛，过渡到痛的单纯表象，于是觉得他自己的情况是如此的值得同情，即是说他真挚地坚信，如果别人是受这痛苦的人，他将以满腔同情和热爱予以援助。不过在这里却是这个人自己是他真挚同情的对象，他充满帮助人的好意，而自己却是那需要帮助的人，觉得他所忍受的更甚于他可能看到另一个人所忍受的。在这种奇特地错综着的心情里，直接感到的痛苦先要从一条分为两节的绕道才进入知觉，即首先是作为别人的痛苦来想象，作为别人的痛苦而予以同情，然而又突然觉察到这直接是自己的痛苦；——〔这时〕，人的天性自然就以那种奇特的肌肉抽搐来获得痛苦的减

轻。这样说来，哭 就是对自己的同情 或被回掷到它出发点的同情。因此，哭是以爱的能力、同情的能力和想象力为前提的；所以容易哭的人既不是心肠硬的人，也不是没有想象力的人。哭，甚至于往往被当作性格上一定程度的善看待，可以解人之怒，因为人们觉得谁要是还能哭，就必然还能爱人，还能对别人同情，正因为同情是以上述方式参与那致哭的心情的。——同这里提出的解释完全相符的，有彼特拉克在坦率而真实地说出自己的感情时，对他自己眼泪的发生所作的描写：

> “我充满思虑，在信步而闲游，
>
> 对我自己深厚的同情袭击了我。
>
> 如此深厚——我不得不大声而哭，
>
> 而平时我并不习于这样做。”

证明这里所说的还有一种事实，那就是弄痛了的孩子们多半要在人们加以抚爱的时候才哭，这就并非为着痛而哭，而是为着“痛”的表象而哭。——如果我们不是由于自己的而是由于别人的痛苦所激动，以至于哭，那么，我们哭是因为我们在生动的想象中为痛苦的人设身处地，或是因为我们在这个人的命运中看到全人类的命运，从而首先是看到自己的命运；所以，通过老远的绕道总还是为了自己而哭，总还是对我们自己感到同情。这似乎也就是在丧事中通常无例外的，自然要哭的主要原因。哀悼者所哭的不是他自己的损失。人们应以为可耻的是这种自私自利的眼泪，而不是因为他有时没有哭。哀悼者首先当然是为死者的遭遇而哭，不过即令死者经历了长期沉重的不治之症而巴不得一死以求解脱，哀悼者也还是要哭。控制着他〔感情〕的东西主要的是同情整个人类的遭遇，人类注定的最后结局；任何那么上进的，往往那么有作为的一生，都必然要随这种结局而消逝，而归于死。可是在人类命运中，〔哀悼者〕首先看到的却是他自己的命运；并且，死者和他的关系愈亲密，就愈是先看到自己的命运；所以死者如果是他父亲，那就更加是先看到自己的命运了。这个父亲，即令是

由于年老而多病痛，活着已属苦恼，由于他需要侍候而已成为儿子的重负，可是由于上述理由，儿子还是要为父亲的死而痛哭[70]。

---

[1] Kodros，相传为雅典王，化装入敌营，以自己的死使神话应验而退敌。

[2] Leonidas，斯巴达国王，率三百人守关抗波斯军，全部牺牲。

[3] Regulus，第一次迦泰基战争中的罗马统帅。

[4] Decius Mus，父子皆罗马执政，死于战事。

[5] Arnold von Winkelried，传说中的瑞士英雄，只身扑敌，身为长矛洞穿。

[6] 第二卷第四十七章是补充这里的。我们几乎毋庸回忆这里在§61到§67提出的，粗具轮廓的伦理学，在我论道德基础那篇获奖论文中已有过更详尽更完备的论述了。

§68

在离题而漫谈到纯爱和同情的同一性之后，——同情折回到自己个体则有哭的现象以为表征——，现在我又回到分析行为的伦理意义这条线索上来，以便此后指出我所谓生命意志的否定如何同一切善、仁爱、美德和慷慨〔等〕一样，都是出于同一来源的。

在前面我们已看到了憎恨和恶毒都是以自私自利为条件的，也看到这种利己主义是以局限于个体化原理的认识为基础的。和以前看到这些一样，我们也曾把看透这个体化原理作为公道的来由和本质；并且再进一步，也就是爱和慷慨达到极点的来由和本质；只有看穿这个原理，由于这样而取消了人我个体之间的区别，才使居心的全善直至无私的爱，直至为别人作出最豪侠的自我牺牲成为可能，才解释了〔这一切〕。

可是，如果这样看穿个体化原理，这种直接认识到意志在它一切现象中的同一性，都已达到了高度的明确性，那么，这两者立即就会对意志显示更进一步的影响。就是说如果那摩耶之幕，个体化原理，在一个人的视线之前揭开了这么宽，以致这人不再在人我之间作出自私自利的区别，而是关心其他个体的痛苦，在程度上和关心自己的痛苦一样；因此他就不仅是在最高程度上乐于助人而已，而且是准备着牺牲自己的个体，只要一旦可以由此而拯救其他一些个体的话。于是这样一个人，他在一切事物中都看到自己最内在的，真实的自我，就会自然而然把一切有生之物的无穷痛苦看作自己的痛苦，也必然要把全世界的创痛作为自己所有的〔创痛〕。对于他，已再没有一个痛苦是不相干的了。别人的一切痛苦烦恼，〔尽管〕是他看到而不是常常能使之减轻的；一切痛苦，〔尽管〕是他间接得到消息的，甚至只是他认为可能的，都和他自己的痛苦一样的影响他的精神。在他眼里的已不再是他本人身上交替起伏的苦和乐，那只有局限于利己主义中的

人们才是这样；而是他，因为看穿了个体化原理，对待所有的一切都是同等的关切。他认识到整体大全，体会了这整体的本质而发现这本质永在不断的生灭中，在无意义的冲动中，在内在的矛盾和常住的痛苦中；不管他向哪儿看，他都是看到这受苦的人类，受苦的动物界，和一个在消逝中的世界。但是现在他关心这一切，正如利己主义者只关心他自己本人一样。 对于世界既有了这样的认识，那么，怎么教他用不停的意志活动来肯定如此这般的生命，由此而更紧密地把自己束缚在这生命上，总是更紧紧地抱住这生命呢？所以说，如果一个人还局限于个体化原理，局限于利己主义，只认识到个别事物和这些事物对他本人的关系，于是这些事物就成为他欲求的一些总是〔花样〕翻新了的动机；那么，相反的是上述对于整体大会的认识，对于自在之物的本质的认识，就会成为一切欲求的，和每一欲求的清静剂 。意志从此便背弃生命：生命的享受现在使他战栗，他在这些享受中看到了生命的肯定。〔这时〕这个人便达到了自动克制欲求与世无争的状态，达到了真正无所为和完全无意志的状态。——如果我们另外一些人，在沉重地感到自己的痛苦时，或在生动地看到别人的痛苦时，有时候也接触到生命空虚，辛酸的认识，而想以彻底，永远坚决的克制来拔去贪欲的毒刺，来堵塞一切痛苦的来路，想纯化和圣化我们自己；〔可是〕我们依然还是被摩耶之幕所蒙蔽的人们，那么，现象的骗局仍然会要立即缠住我们，现象〔中〕的动机又会重新推动意志：我们〔还是〕不能挣脱。希望〔给人〕的诱惑，眼前〔生活〕的迷人，享受〔中〕的甜蜜，〔以及〕我们在一个痛苦世界的呻吟中，在偶然和错误的支配之下所分享的安乐〔等等〕又把我们拖回到现象的骗局而从新拉紧捆着〔我们的〕绳索。所以耶稣说："富人进入天国比锚缆穿过针眼还要难些。"

如果我们把人生比作灼热的红炭所构成的圆形轨道，轨道上有着几处阴凉的地方，而我们又必须不停留地跑过这轨道；那么，被拘限于幻觉的人就以他正站在上面的或眼前看得到的阴凉之处安慰自己而继续在轨道上往前跑。但是那看穿个体化原理的人，认识到自在之物的本质从而〔更〕认识到整体大全的人，就不再感到这种安慰了。他看到自己同时在这轨道的一切点上而〔毅然〕跳出这轨道的圈子。——他的意志掉过头来，不再肯定它自己的，反映于现象中的本质；

它否定这本质。透露这〔一转变〕的现象就是从美德到禁欲 的过渡。即是说这个人不再满足于爱人如己，为人谋有如为己谋〔等等〕，而是在他〔心里〕产生一种强烈的厌恶，厌恶他自己这现象所表现的本质，厌恶生命意志，厌恶被认作充满烦恼的这世界的核心和本质。因此，他正是否认这显现于他身上的，由他的身体便已表现出来的本质，而他的行动现在就来惩罚他这现象哄骗〔人〕，和这现象公开决裂。基本上不是别的而是意志现象的他，已无所求于任何事物，他谨防自己把意志牵挂在任何事物上，对于万〔事万〕物他都要在自己心里巩固一种最高度的漠不关心〔的境界〕。——性冲动是他的身体——〔这身体〕既健康又强壮——通过性器官表示出来的，但是他否定意志而惩罚这身体哄骗〔人〕：在任何情况之下，他也不要性的满足了。自愿的、彻底的不近女色是禁欲或否定生命意志的第一步。戒淫以不近女色而否定了超出个体生命的意志之肯定，且由此预示着意志将随这身体的生命一同终止，而这身体就是这意志的显现。大自然永远是笃实无欺而天真的，它宣称如果这条戒律普及了的话，人种就会绝灭；而按第二篇所说一切意志现象的关联，我认为还可以假定随同最高的意志现象〔，人〕〔的消灭〕，意志那些较弱的反映，动物界也会消逝；犹如半明半暗的光线将随同充分的光线〔的消逝〕一起消逝一样。随着"认识"的彻底取消，其余的世界也自然消灭于无有，因为没有主体就没有什么客体。我甚至要把《吠陀》中的一段也扯到这上面来，那里说："和这世界上饥饿的孩子们围绕着他们的母亲一样，一切生物也是这样指望神圣的祭品。"（《亚洲研究》卷八。柯勒布鲁克：《论吠陀》摘自《偻马吠陀》。又柯勒布鲁克：《杂论》卷一，第88页。）祭品根本是意味着无欲无求，而其余的自然界都得从人类指望它们的解脱，人是祭师同时又是祭品。诚然，这里值得以最大的注意来指出的，是这一思想已由那可敬佩的，深刻无边的安琪陆斯·西勒治乌斯在题为《人把一切献给上帝》的短诗中说过了，诗里说：

"人啊！一切都爱你，你的周围多么拥挤：

一切都向你走来，以便〔随你同〕见上帝。"

但是还有一个更伟大的神秘主义者：迈斯特尔·埃克哈特，他那些绝妙的著作最近（1857年）由弗朗兹·普菲费尔出版了，才终于成为可读的〔作品〕。埃克哈特在书中第459页完全以这里阐述的意义说："我是跟着基督证实这一点的，因为他说：当我离地飞升时，我要把一切事物随我带去（《约翰福音》第十二章第三十二段）。所以好人也应这样把一切事物，在这些事物最初方生之际〔就〕送呈上帝。大师们为我们证实这一点，说一切造物都是为人而设。验之于一切造物，都是互相为用：如草之于牛，水之于鱼，空气之于鸟，森林之于野兽。而一切造物也是这样有益于这好人：一个好人把一物连一物带给上帝。"〔在这里〕埃克哈特是要说：人，为了在他本身中，又和他本身一起，也把动物解脱；所以他才在这世间利用这些动物。——我甚至认为《圣经》中艰深的一段，《给罗马人的信》第八通第二十一至二十四句，也得以这种意味来解释。

在佛教里也不乏有关这问题的说法，例如世尊还在当婆提萨陀华太子时，为了最后一次备马逃出他父亲的寝宫前往荒野，他对马说出这一偈语："汝在生死中，〔历劫〕无已时。自从今日后，不再驮与拽。仅只此一次，坎达坎纳兮，驮我出此地。我若悟道时（成佛时），不忘汝〔功德〕。"（《佛国记》，亚倍尔·雷缪莎译，第233页。）

此外禁欲主义还表现于自愿的，故意造成的贫苦；这种贫苦不是偶然产生的，因为〔在这里〕财产是为了减轻别人的痛苦而散尽了的。在这里贫穷自身即目的，是用以经常压制意志，以便不使愿望的满足，生活的甜蜜又来激动意志，〔因为〕自我认识对于这意志已怀着深恶痛绝〔之心〕了。达到了这种地步的人，作为有生命的肉体，作为具体的意志现象，总还是觉得有各种欲求的根子存在；但是他故意地抑制着这种根子，于是，他强制自己不去做他很想要做的一切，反而去做他不愿做的事，即使这些事除了用以抑制意志外并无其他目的存在。他既然自己否定在他本人身上显现的意志，那么他也不会反对别人〔对他自己的意志〕这样做，即是说不反对别人对他加以非义〔之行〕。因此，他会欢迎任何外来的，由于偶然或由于别人的恶意而加于他的痛苦；他将欣然接受任何损失，任何羞辱，任何侮慢，他

把这些都当作考验他自己不再肯定意志的机会，来证实他是欣然站到意志现象——即他自己本人——的任何敌对的方面去了。因此，他能以无限的耐心和柔顺来承受这些羞辱和痛苦，他毫无矫情地以德报怨，他既不让愤怒之火，也不让贪欲之火重新再燃烧起来。——和抑制意志本身一样，他也抑制意志的可见性，意志的客体性，也就是抑制他的肉身。他很菲薄地赡养着这躯壳，不使它丰满地成长和发达，以免它重新又使意志活动起来，更强烈的激动起来；〔因为〕身体乃是这意志的单纯表出，是反映意志的镜子。所以他要采取斋戒绝食的措施，甚至采取自鞭自苦的办法，以便用经常的菲薄生活和痛苦来逐步降服和灭绝意志；他把这意志看作自己和这世界在痛苦中生存的根源，是他所深恶痛绝的。——〔在未死以前，〕这意志的本质由于自愿的否定它自己，除了那一点儿微弱的残余现为这躯壳的生机外，是早已死去了的。如果死亡终于到来而解散了意志的这一个现象，那么，死，作为渴望的解脱，就是极受欢迎而被欣然接受的了。在这里和别的人不同，随着死亡而告终的不仅只是现象，而且是那本质自身也取消了。〔在未死前〕本质在这现象中，由于这现象，还有着一种只是微弱的生存[71]；现在〔在死到来时〕却是这根最后的，已腐朽的纽带也扯断了。对于这样结局的人，这世界也同时告终了。

我在这里既不善于辞令，又只是以一般的表现方式所描写的，倒并不是什么独自杜撰出来的哲学童话，也不是今天才有的。不，这是那么多圣者们和高贵心灵的可羡慕的生活。基督教徒中就有这样的人，在印度教和佛教徒中更多，其他教派中也不是没有。尽管注入他们理性中的教条是如此大不相同，然而一切美德和神圣性唯一能够从而产生的那种内在的，直接的直观认识却都是以同一方式通过〔他们的〕生平事迹表现出来的。原来这里也表出了直观认识和抽象认识之间的巨大区别，这区别在我们整个考察中是如此重要而又是到处贯穿着的，〔只是〕以前注意得太少了。两种认识之间有着一条鸿沟，就认识这世界的本质说，唯有哲学是渡过这鸿沟〔的桥梁〕。从直观方面，也就是从具体方面说，任何人都已意识了一切哲学真理；但是把这些真理纳入抽象的知识，纳入反省的思维，却是哲学家的事；在此以外，哲学家不应再搞什么，也不能再搞什么。

那么，也许这里才是第一次抽象地，不带神话地把神圣性，自我否定，顽强意志的消灭，禁欲等等的本质说成是生命意志的否定；而否定生命意志是完全认识了意志的本质，这认识又成为意志的清静剂之后才出现的。与此相反，一切圣者和禁欲主义者都是直接认识到这一点的，并且是通过行动来表出这一点的。在内在的认识上他们都相同，却各按他们原来在理性中所接受的信条而各自说着一种极不相同的语言。他们各按这些信条，印度教的，基督教的，喇嘛教的圣者们必然地各有一套理由来解释他们的行为，但在事情的本身上，这些都完全不相干。一个圣者可以有满脑子最荒唐的迷信，或者相反，也可以是一个哲学家：两者的效果完全一样。唯有他的行动才显示他是圣者，因为他的行动，在道德方面说，不是从抽象的，而是从直观的理解直接认识到世界及其本质而产生的，只是为了满足他的理性才由他用某种教条加以解释。因此，一个圣者不必一定是哲学家，同时一个哲学家也不必一定是圣者；这和一个透顶俊美的人不必是伟大的雕刻家，伟大的雕刻家不必是一个俊美的人，是同一个道理。要求一个道德宣教者除了他自己所有的美德之外就不再推荐别的美德，这根本是一种稀奇的要求。把世界的整个本质抽象地，一般地，明确地用概念来重述，并给理性把这种本质作为反映出来的写照固定在不变的，经常备用的概念中，这就是哲学；也再没有别的什么是哲学。我们可以回忆一下在第一篇里引过培根的那一段话。

但在上面对于生命意志的否定，或是对于一个高贵心灵的事迹，一个慊心无欲，自动忏悔的圣者的事迹，我的描写也恰好只是抽象的，概括的，因而也是冷静的。意志之否定所从出的认识既然是直观的而不是抽象的，那么这种认识也不能在抽象概念中而只能在行为和事迹中有其完整的表现。因此，为了更充分地理解我们在哲学上所说的生命意志之否定，人们还得从经验和实际中熟悉一些范例。人们当然不能在日常的经历中碰到这些例子，斯宾诺莎说得好："因为一切卓越的东西既难能又稀少，"那么，如果没有特殊的幸运作一个亲眼的见证，人们就只得以这类人物的传记满足自己了。如我们在至今还只是由翻译才得知的少数几篇〔经文〕中所看到的，印度的文献有很多圣者们、忏悔者们的生活记述；他们都叫做什么"印度修行的圣者"，"印度忏悔者"等等。在德·波利尔夫人所著有名的，但在任何观点上也不

值得称道的《印度神话》中就包含许多这一类卓越的例子（尤其是在第二卷第十三章中）。在基督教徒中也给这里打算要作的说明提供了些例子。人们可以阅读那些时而叫做“圣者之心”，时而叫做“虔教徒”、“清教徒”、“虔诚的宗教幻想家”等人物的传记。〔不过〕这些传记大半都写得不好。这种传记也在不同的时代出过集子，如特尔斯特根[72]的《圣心传》。莱兹的《再生者的轶事》。在我们的时代则有坎尼所搜集的一些传记，其中多数都写得很坏；不过也有一些写得好的，特别是《倍阿达·斯督尔明传》是我认为写得好的〔一篇〕。《圣芳济·冯·阿西西传》完全是属于这儿的，他是禁欲主义真正的人格化，是一切托钵僧的模范。比他较年轻的同时代人，也是经院学派中的有名人物圣朋纳文杜拉曾为他写过传，这本传记最近又重版了，就叫做《圣芳济传：圣朋纳文杜拉编》（苏埃斯特版，1847年）。不久以前在法国还出版过沙文·德·马兰精心整理，利用一切有关资料写成的一本详细传记：《圣芳济·冯·阿西西传》。和这些寺院文献平行的还有远东方面的姊妹作，这是斯宾斯·哈代一本极为可读的书：《东方僧侣主义：瞿昙佛创始的托钵僧派述事》（1850年）。这本书在另外一件外衣下给我们指出了同一件事。人们也可看到在〔圣者禁欲〕这件事的本身上，不论从有神论宗教或无神论宗教出发，都没有什么分别。但是作为最卓越的一本传记，我可以介绍德·顾蓉夫人的自传。对于我所确定的概念，这本书提供了特别适合和最详尽的例证，乃是一个事实的说明。每一缅怀这高贵而伟大的心灵，我心里总是充满敬意。认识这一心灵而公正地对待她心灵上的优点，同时又原谅她理性上的迷信，必然是任何一个善良的人所乐为的。这恰好和思想卑鄙的人，亦即大多数人，看这本书总要认为有问题，是一个道理；因为〔仁者见仁，智者见智，〕任何人无论在哪里一贯都只能赏识那些和他自己相投的东西，至少也得他和这些东西稍微有点天性〔相近〕。〔这个道理〕在知识的领域内可以这样说，在伦理的领域内也可以这样说。在一定程度上人们甚至还可把那在著名的法文斯宾诺莎传看作是属于这里的〔又〕一个例子；如果人们把斯宾诺莎那篇极不够完善的论文《智力的校正》开始那一段卓越的文字作为阅读这本传记的钥匙〔，那就更好了〕。就我所知，我可以介绍这段文字是平伏汹涌的激情最有效的一服清凉剂。最后还有伟大的歌德，尽管他是那么有希腊气质的人，他却并不认为把人性中最高贵的这一方面，表现在他的

使事物明朗的文艺这面镜子里，有什么和他的气质不相称的地方。所以他在《一个优美的心灵之自白》里，以理想化的手法为我们描述了克勒登柏尔格小姐的生平；后来在他的自传里又对这事提出了历史的资料。此外他还给我们讲过两遍有关圣者菲利波·奈瑞的一生。——世界史固然总是要，并且必然要对这些人物保持缄默，而这些人物的事迹对于我们这考察中最重要的这一点却是最好的，唯一充分的说明。这是因为世界史的题材完全是另一套，是相反的一套，亦即不是生命意志的否定和放弃，而是这意志的肯定和这意志在无数个体中的显现。在这显现中，意志和它自己的分裂以充分的明确性出现于意志客体化的最高峰；于是出现于我们眼前的时而是个别人由于他的聪明机智而胜过别人，时而是群众由于他们的数量而具有的暴力，时而是偶然机会人格化为命运之后的权威，而常见的却是这一切挣扎的徒劳和虚空。但是我们，因为我们在这里并不追求现象在时间上的线索，而是作为哲学家在探讨行为的伦理意义，并且是拿这一点作为唯一的绳准来衡量我们认为有意义的和重要的东西，所以我们就不会因畏惧庸俗和平凡总是多数〔人的属性〕而被阻止不去坦白承认世界上所能出现的最伟大、最重要、最有意义的现象不是征服世界的人而是超脱世界的人，——事实上也就不是别的什么而是〔后者〕这样一个人静悄悄的，不为人所注目的生平事迹。这样一个人由于〔上述〕那种认识使他茅塞顿开，他根据这认识放弃了，否定了充塞一切，在一切事物中推动着，挣扎着的生命意志。意志的这一自由直到这里才仅仅在他身上出现了，由此，他这个人的行动才恰好是一般的行动的反面。所以对于哲学家来说，圣者们，否定自己的人们的那些传记尽管写得那么坏，甚至是混杂着迷信和荒唐而写出的，但因为题材的意义重大，故仍然要比普禄达尔克和利维乌斯 [73] 重要得多，教育意义丰富得多。

此外，为了更详细和更充分地认识到在我们这论述的抽象性和一般性中叫做生命意志之否定的是什么，再考察一下那些充满这种精神的人们在这种意义上所定出来的伦理训诫〔也〕是有很大帮助的。这些训诫同时也会指出我们的〔这一〕见解，尽管在纯哲学上的表出是这么新颖，〔实际上〕是如何的古老。同我们最接近的是基督教，基督教的伦理就完全在上述精神的范围之内，并且不仅是导向最高度的

博爱，而且也导向克制欲求。最后，〔否定意志〕这个方面在耶稣门徒的著作中显然地已有了萌芽，不过直到后来才有充分的发展，才明显的说了出来。我们看到使徒门〔已有这样〕的训诫：爱你邻近的人要和爱自己一样；要行善，要以德报怨，以爱报怨；要忍耐，要柔顺，要忍受各种可能的侮辱而不反抗；饮食要菲薄以抑制佚荡，要抗拒性冲动，如果可能的话就完全戒色〔等等〕。这里我们已看到禁欲或真正否定意志的初阶。否定意志这一词所说的正就是福音书里所讲的否认自己，掮起十字架。（《马太福音》第十六章二十四、二十五两段；《马可福音》第八章三十四、三十五两段；《路迦福音》第九章二三、二四两段，第十四章二六、二七、三三、三段。）这一倾向不久就愈益发展而成为忏悔者、隐士和僧侣的缘起了。这本来是纯洁而神圣的，然而也正是因此所以完全不能适合于大多数人，〔所以，这种倾向既在许多人中间流行起来，〕由此而发展出来的就只能是伪装的虔诚和可怕的丑行了。这是因为"滥用最好的即是最坏的"。在后来建成了的基督教里，我们才在基督教圣者和神秘主义者的著作中看到那种禁欲的萌芽发展成为茂盛的花朵。这些人的布道除了讲求纯洁的仁爱而外，还讲求彻底的清心寡欲，自愿的彻底贫困，真正的宁静无争，彻底漠然于人世的一切；讲求本人意志的逐渐寂灭和在上帝中再生，完全忘记本人而浸沉于对上帝的直观中〔等等〕。关于这一切，人们可在费涅隆 [74] 著的《圣者们所论内在生活规范解说》中找到完整的记述。但是基督教精神在它这方面的发展，可以说没有哪里比在德国神秘主义者的著作中，也就是在迈斯特尔·埃克哈特理当有名的《德国的神学》一书中，还有更完善，更有力的说明了。路德在他给这本书写的序言中说，除了《圣经》和奥古斯丁外，他从任何一本书也不能像从这本书一样更懂得什么是上帝，什么是基督，什么是人。 ——我们一直到1851年才从普菲费尔校订的斯督特迦特版本得到了这本未经改篡的原文。这本书里所记载的规范和训诫对于我所论述过的生命意志之否定是一种最完备的，从内心深处的信心中产生的分析。所以人们在以犹太教加新教的自信而对此作出否定的武断之前，应该好好的拿这本书学习一下。在同一卓越的精神中写下来而不能和这本书完全同样评价的是陶勒 的《基督贫困生活在后世的模仿》和《生命的神髓》。我认为这些真诚基督教神秘主义者的说教比之于《新约全书》，就好比是酒精对酒的关系一样。或者这样说：凡是我

们在《新约全书》中像是透过一层轻纱或薄雾看到的东西，在神秘主义者的著作中却是毫无遮拦地，充分清晰明确地摆在我们眼前的，最后人们还可把《新约全书》看作第一次的超凡入圣，把神秘主义看作第二次的超凡入圣——“小神秘和大神秘”。

可是我们在上古的梵文著述里就看到我们所谓生命意志之否定已有了进一步的发展，已有更多方面的说法和更生动的描写，〔这些〕都是基督教和西方世界所不能及的。至于人生的这一重要伦理观点所以能在印度获得更进一步的发展和更坚定的表现，主要原因可能是由于这儿完全没有外来因素的局限，不像犹太教之于基督教。基督教崇高的创始人，或意识地或不意识地不得不迁就犹太教以使新的教义与旧的犹太教相衔接；于是基督教便有了两种性质大不相同的组成部分，我想其中纯伦理的部分首先应该是基督教的因素，而且是基督教专有的因素，并想以此区别基督教和原有的犹太教教义。如果人们在已往就曾多次担心过这一卓越的，造福人类的宗教有一天会要完全濒于崩溃，特别是在现在这个时代更要担心，那么，我认为可以为这种担心找得到的理由，只是这个宗教不是由一个单一的因素所组成的，而是由来源不同，单凭世事变迁牵合到一起去的两种因素组成的。由于这两种组成部分对于逼到头上来的时代精神关系不同，反应不同而产生分化，在这种情况下，基督教的解体可能是势所必然的。不过在解体之后，基督教的纯伦理部分仍可永保不受损害，因为这是不可能毁灭的部分。——尽管我们所知道的文献还很不充分，我们现在就已看到在《吠陀》中、在《普兰纳》中，在诗歌、神话、圣者轶事、语录和生活戒律 [75] 中已从多方面有力地表出了印度教的伦理。在这种伦理中，我们看到有这样一些训诫：要完全否定一切自爱以爱亲邻；慈悲不仅以人类为限，而要包括一切有情；施舍要不惜散尽每日辛勤的所得；对一切侮辱我的人要有无边的容忍；不论对方如何恶劣，要以仁德报冤仇；欣然甘愿忍受一切羞辱；禁各种肉食。追求圣道的人则绝对戒色并禁一切淫逸之乐，要散尽一切财产，抛弃任何住所，亲人，要绝对深密的孤寂，在静默的观照中度此一生；以自愿的忏悔和可怕的，慢性的自苦而求完全压制住意志〔等等等等〕。这种自苦最后可以至于以绝食，葬身鳄鱼之腹，从喜马拉雅山圣峰上坠崖，活埋，以及投身于优伶歌舞欢呼簇拥着的，载着菩萨神像游行的巨型牛

车之下〔等等为手段〕而甘愿自就死亡。这些训诫的来源已达四千余年之久，直到现在，尽管这〔印度〕民族已四分五裂了，依然还是他们所遵守的，个别的人还不折不扣的履行到极端[76]。一面要求最沉重的牺牲，一面又能够在一个拥有几千万人口的民族里这样长期地保有实践的效用，这种东西就不可能是任意想出来的怪癖，而必然是在人性的本质中有其根据的。但是还有这么回事，那就是人们在读一个基督教和一个印度忏悔者或圣者的传记时，对于双方那种互相符合的地方还有不胜惊异之感。在各有着基本不同的信条，习尚和环境的同时，双方的追求和内在生活却完全相同。双方的训诫也是相同的，例如陶勒谈到彻底的贫苦时说：人们应该自求贫苦，而办法就是完全散尽一切可从而获得任何安慰或获得人世间任何满足的东西。显然，这是因为这一切东西总是给意志提供新的营养，而这里的目的原是要这意志完全寂灭。在印度方面，我们在佛的戒律里看到与此相对应的说法，这些戒律禁止忏悔者不得有住所和任何财物，最后还禁止频频在同一棵树下栖息，以免对此树又发生任何亲切或爱好之感。基督教的神秘主义者和吠檀多哲学的布道人还有一点是相同的，他们都认为一切外在的善行和宗教作业对于一个已经功德圆满的人都是多余的。——时代这样不同，民族这样不同，而有这么多的互相一致之处，这就在事实上证明这里所表明的，并不是像乐观的庸俗精神喜欢坚持的那样，只是神智上的一种什么怪癖或疯癫，而是人类天性本质的，由于其卓越故不常见的一个方面。

至此我已指出一些资料，从这些资料中人们可以直接地以生活为来源而认识到那些表出意志之否定的现象。在一定的范围说，这是我们整个考察中最重要的一点。然而我仍然完全只是大致地谈到这一点，因为指出那些以亲身经验现身说法的人〔，请人们自己去〕参考，要比无力地重述他们所说过的而毫无必要地再增大本书的篇幅好得多呢。

我只想还加上几句以便一般地指出这些人的〔心理〕状态。我们在前面已看到恶人由于他欲求的激烈而受着经常的，自伤其身的内在痛苦；最后在一切可欲的对象都已穷尽之后，又以看到别人痛苦来为顽固的意志的馋吻解渴；那么，与此相反的是那已经领悟生命意志之

否定的人；从外表看尽管他是那么贫苦，那么寡欢而总是缺这缺那，然而他的〔心理〕状况却充满内心的愉快和真正天福的宁静。这已不是那个不安的生命冲动，不是那种鼓舞欢乐了。欢乐是以激烈的痛苦为事前，事后的条件的，譬如构成贪生的人们一生的那种欢乐；〔这里不是欢乐〕而是一种不可动摇的安定，是一种深深的宁静和内心的愉快。这种境界如果出现于我们眼前或出现在我们的想象之中，那是我们不能不以最大的向往心情来瞻仰的；因为我们立即认为这是唯一正确的，超过一切一切无限远的东西，因为我们的良知〔常〕以"战胜自己，理性用事"这响亮的口号召唤我们到那儿去。于是我们觉得〔下面这个比方〕很对，即是说我们的愿望从人世间赢得的任何满足都只是和〔人们给乞丐的〕施舍一样，〔只能〕维持他今天不死以使他明天又重新挨饿。而清心寡欲则相反，就好比是继承了的田产，使这田产的主人永远免除了〔生活上的〕一切忧虑。

从第三篇里我们还记得这一点，即是说对于美的美感，那种怡悦，大部分是由于我们进入了纯观赏状态〔而来的〕。在这瞬间，一切欲求，也就是一切愿望和忧虑都消除了；就好像是我们已摆脱了自己，已不是那为了自己的不断欲求而在认识着的个体了，已不是和个别事物相对应的东西了；而客体成为动机就是对这种对应物而言的。〔在这瞬间，〕我们已是不带意志的认识的永恒主体，是理念的对应物了。我们也知道这些瞬间，由于我们这时已摆脱了狠心的意志冲动，好比是已从沉重的烟雾中冒出来了似的，是我们所能知道的一切幸福的瞬间中最幸福的〔一瞬〕。由此我们就可以想象，要是一个人的意志不只是在一些瞬间，如美感的享受，而是永远平静下来了，甚至完全寂灭，只剩下最后一点闪烁的微光维持着这躯壳并且还要和这躯壳同归于尽，这个人的一生必然是如何的幸福。一个这样的人，在和他自己的本性作过许多艰苦的斗争之后终于完全胜利了，他所剩下的就只是一个纯认识着的东西了，就只是反映这世界的一面镜子了。再没有什么能使他恐惧，能激动他了；因为他已把"欲求"的千百条捆索，亦即将我们紧缚在这人世间的捆索，作为贪心、恐惧、嫉妒、盛怒，在不断的痛苦中来回拨弄我们的捆索，通通都割断了。他现在是宁静地微笑着在回顾这世间的幻影。这些幻影过去也能够激动他的心情，能够使他的心情痛苦，但现在却是毫无所谓地出现在他眼前，好

比棋局已终之后的棋子似的；又好像是人们在狂欢节穿戴以捉弄我们，骚扰我们，而在翌晨脱下来了的假面具和古怪服装似的。生活和生活中的形形色色只好像是飘忽的景象在他眼前摇晃着，犹如拂晓的轻梦之于一个半醒的人，这时现实已曦微地从梦中透出而梦也不能再骗人了。正是和这梦一样，生活的形形色色也终于幻灭，并无须越过什么巨大的障碍。从这些考察中我们可以学会理解顾蓉 夫人在她那部传记的末尾是在什么意味之下要屡屡地说："我觉得一切都无所谓，不相干，我不能 再对什么有所欲求；我每每不知道我自己的有无。"——为了说明如何在意志寂灭之后，肉体的死亡（肉体只是意志的显现，故随意志的取消而失去一切意义）已不能再有什么苦的意味，而是很受欢迎的，请再容许我把这位神圣的忏悔者自己的话引在这里，尽管这些话是没经修饰过的〔，她说〕："光荣的高峰如日中天；是一个再没有黑夜继之而起的白昼，是即令在死亡中也不怕任何死的一生；因这一死已战胜了那一死，又因为谁已经历了第一个死，就不再品味到第二个死了。"（《德·顾蓉夫人传》第二卷第13页）

这时我们可不能以为生命意志的否定，一旦由于那已成为清静剂的认识而出现了就不会再动摇，人们就可在这上面，犹如在经营得来的财产上一样高枕无忧了。应该说，生命意志的否定是必须以不断的斗争时时重新来争取的。这是因为身体既是意志本身，不过是在客体性的形式中，或只是作为表象世界中的现象而已；那么，这身体要是一天还活着，整个的生命意志就其可能性说也必然还存在，并且还在不断挣扎着要再进入现实性而以其全部的炽热又重新燃烧起来。因此，我们认为在那些神圣人物的传记中描写过的宁静和极乐只是从不断克服意志〔这种努力〕产生出来的花朵，而同生命意志作不断的斗争则是这些花朵所由孳生的土壤：因为世界上本没有一个人能够有持久的宁静。因此，我们看到圣者们的内心生活史都充满心灵的斗争，充满从天惠方面来的责难和遗弃；而天惠就是使一切动机失去作用的认识方式，作为总的清静剂而镇住一切欲求，给人最深的安宁敞开那条自由之门的认识方式。所以我们看到那些一度达成了意志之否定的人们，还是以一切的努力把自己维持在这条路上，拿从自己身上逼出来的各种克制，拿忏悔的严酷生活方式和故意找些使自己不快的事，拿这一切来抑制不断再要抬头的意志。最后，因为他们已认识到解脱

的可贵，所以他们为了已争取到手的福田还有那种戒慎恐惧的心情，在任何无伤大雅的享受时或他们的虚荣心有任何微弱的激动时还有那种良心上的顾虑。〔再说〕虚荣心在这里也是最后才死去的，在人的一切嗜欲中，也是最活跃，最难消灭，最愚蠢的一种。——在我已多次用过的禁欲这一词里，从狭义说，我所理解的就是这种故意的 摧毁意志，以摒弃好受的和寻找不好受的来摧毁意志；是自己选定的，用以经常压制意志的那种忏悔生活和自苦。

我们如果看到那些已达成意志之否定的人们实行〔上述〕这些办法以保持自己在这种状态〔不退步〕，那么，忍受痛苦，有如命运所加于人的痛苦，根本就是达到这种状态的第二条道路（第二条最好的途径[77]）。是的，我们可以认定大多数人都是在这一条道路上达到意志之否定的；还可认定把彻底的清心寡欲带给人的，最常见的是本人感到的痛苦而不是单纯被认识了的痛苦，〔并且〕往往是临近将死的时候。这是因为只能在少数人那里，单纯的认识，——因看穿个体化原理而后产生心意上的至善和普泛的博爱，最后让这些人认识到人间一切痛苦即是他们自己的痛苦——，就足以导致意志的否定。即令是在那些接近着这一点的人们。他本人的舒适情况，刹那间的诱惑，希望的招引，和经常是一再要自荐的意志之满足，亦即快乐，几乎都是否定意志的经常障碍，都是重新肯定意志的经常诱惑。因此，人们在这方面的意义上〔特地〕把所有这些诱惑都当作魔鬼人格化了。所以大多数人都必须先由本人的最大痛苦把意志压服了，然后才能出现意志的自我否定。这样，所以我们看到人们在激烈的挣扎抗拒中经过了苦难继续增长的一切阶段，而陷于绝望的边缘之后，才突然转向自己的内心，认识了自己和这世界；他这整个的人都变了样，他已超乎自己和一切痛苦之上，并且好像是由于这些痛苦而纯洁化，圣化了似的。他在不可剥夺的宁静，极乐和超然物外〔的心境〕中甘愿抛弃他前此极激烈地追求过的一切而欣然接受死亡。这是在痛苦起着纯化作用的炉火中突然出现了否定生命意志的纹银，亦即出现了解脱。即令是过去很坏的人，间或我们也看到他们通过最深刻的创痛也纯化到这种程度：他们成为另一个人了，完全转变了。因此，以往的恶行现在也不再使他的良心不安了；不过他们还是情愿以死来赎这些恶行；并且〔也〕乐于看到〔自己〕那意志现象消灭，现在这意志对于他们已

是陌生的和可厌恶的了。关于这种由于大不幸，由于一切解救都已绝望所带来的意志之否定，伟大的歌德在他不朽的杰作《浮士德》里格勒特小姑娘的痛苦史中，给我们作了明确的形象化了的描写，这样的描写是我平日在文艺里还没看到过的。这是从第二条道路达到意志之否定的标准范例；它和第一条道路不一样，不单是由于认识到全世界的痛苦，自愿承担这痛苦，而是由于自己感到本人过度的痛苦。很多悲剧在最后虽然也是把剧中有着强烈欲愿的主人公引到完全清心寡欲的这一点；〔但〕到了这一点之后，一般就是生命意志及其现象的同归于尽。就我所知道的说，像上述《浮士德》中的描写使我们这样明确而不带任何杂质地看到这种转变中最本质的东西，那是没有的。

在实际生活中，我们〔还〕看到一些不幸的人们，因为他们在一切希望都被剥夺之后，还要神智完全清醒地走向断头台上不光荣，不自然，经常充满痛苦的暴死，所以他们是必须尝尽最大限痛苦的人们，他们也常是在这〔第二条〕道路上转变的。我们虽然不能认为在这些人的性格和大多数人的性格之间有着很大的区别，犹如他们的命运所显示的区别那么大，命运上的区别绝大部分要归之于环境〔的不同〕；但是他们仍然是有罪的，在相当大的程度上也是恶人。不过我们现在看到他们之中的好多人，在完全绝望已成事实之后，还是在上述方式之下转变了。他们现在表现着心意上真正的善良和纯洁，表现真正痛恨做出了任何有些微恶意或不仁的行为；他们宽恕了自己的仇敌，即令是使他们无辜而受罪的仇敌。他们不只是在口头上这样做，不是害怕阴间的判官而假意这样做，而是在实际行动上，出于内心的严肃这样做，并且绝对不想报仇。是的。他们终于欢迎自己的痛苦和死亡，因为生命意志的否定已经出现了。他们每每拒绝人家提供的救援而欣然地、宁静地、无上幸福地死去。在过分的痛苦中，生命的最后秘密自行向他们透露出来了，即是说受害与为恶、忍痛和仇恨、折磨人的人和被折磨的人，在服从根据律的认识里尽管是那么不同，在本体上却是一回事，是同一个生命意志的显现。生命意志〔只是〕借个体化原理而使它的自相矛盾客体化：他们已充分认识到为恶与受害的双方，而当他们终于体会了双方的同一性时，他们现在就把双方拒绝于自身之外，就否定了生命意志。至于他们用那种神话或信条来对

他们的理性说明这种直观的、直接的认识和他们的转变，如已说过，那是完全无关宏旨的。

当马迪亚斯·克劳第乌斯[78]写下那篇大可注意的文章时，无疑的他是这种心灵变化的见证人。那篇文章刊在《范德斯白克的使者》（第一卷第115页）中，题目是《××的皈依史》。文章有着如下的结束语："一个人的想法可以从圆周上的这一点转移到正对面的一点，又可再回到原先的那一点，如果情况给这人指出〔来〕去的那段弧线的话。在人，这些变化并不一定就是些什么大事或有趣的事。但是那大可注意的、罗马正教的、超绝的转变，〔由于〕这时那整个的圆周已无可挽回的被扯断以至心理学的一切规律都空洞无用了，〔由于〕这时已发生了脱胎换骨的变化，至少也是发生了洗心革面的变化，以致人们好像眼睛里去掉了翳障似的，却是这种〔人生〕的大事；即是说任何人只要他一息尚存，如果他能对于这种事情听到一点什么确实可靠的东西或有所经历，他就离父别母〔而去〕了。"

此外，就这种由痛苦而来的纯化说，死的迫近和绝望〔心情〕并不是绝对必要的。没有这些，〔单〕是由于大不幸和创痛，对于生命意志自相矛盾的认识也会不可阻拦地涌上心头，而一切挣扎的虚无性也就会被理解了。因此，我们常看到一些人在激情的冲动中过着非常波动的生活，如帝王、英雄、追求幸福的冒险者〔等〕突然地变了样，转向清心寡欲和忏悔，成为隐士和僧侣。属于这类型的是一切道地的皈依史，例如莱孟德·陆卢斯[79]的皈依史就是〔其中之一〕。他追求已久的一个美妇人终于允许他到闺房去幽会，这时他眼看自己的愿望就要得到满足了；可是正在这时，那妇人解脱了自己的护胸带，露出她那惨遭癌毒糜烂的乳房给他看了。从这一瞬间起，他好像是看过了地狱似的，纠正了自己，悔改了；他离开了麻约迦国王的朝廷而到沙漠里忏悔去了[80]。与此很相似的是朗赛[81]神父的皈依史，这是我在〔本书〕第二卷第四八章中简述过了的。如果我们详察这两人〔悔改〕的契机都是从人生的欢乐过渡到人生的惨痛，这就给我们解释了一个很突出的事实，解释了何以欧洲一个最富于生命之欢，最开朗愉快，最肉感最轻浮的民族，——法国民族——，反而产生了一个宗教组织，比一切宣誓守戒的僧侣组织还要严格得多的组织，即特拉

披斯会。这个组织一度崩坏之后，又由朗赛恢复旧规，并且尽管有过那些革命，那些教会的改革和风行一时的不信神道，这个组织直到今天还保持着它的纯洁性和可怕的严格〔戒律〕。

上述这种关于人生性质的认识仍然又可随同〔获得这认识的〕契机一同消逝，而生命意志和以前的性格又相偕卷土重来。我们看到激情的彭维吕多·捷林尼[82]一次在监狱里，又一次在重病中，本已由于痛苦而改邪归正了；但在痛苦消逝之后，他仍然故态复萌。从痛苦中产生意志之否定根本没有从因生果那种必然性，意志仍然是自由的。原来这唯一的一点就正是意志的自由直接出现于现象中的地方，这也就是阿斯穆斯所以要对"超绝的转变"强烈地表示惊异〔的原因〕。随着每一痛苦都可设想还有一种在激烈程度上超过痛苦，因而更不受拘束的意志。这就是柏拉图所以在《费桐》中讲述那种人，直到行刑之前的顷刻还在大吃大喝，还在享受性的快感，至死还在肯定生命。莎士比亚在波福主教[83]〔的形象〕中给我们看到一个肆无忌惮的坏蛋的可怕结局，看到他因为任何痛苦和死亡都未能压服那凶顽到了极度的意志而死于无可奈何的绝望之中。

意志愈是激烈，则意志自相矛盾的现象愈是明显触目，而痛苦也愈大。如果有一个世界和现有的这世界相比，是激烈得无法相比的生命意志之显现，那么这一世界就会相应地产出更多的痛苦，就会是一个〔人间〕地狱。

因为一切痛苦，〔对于意志〕既是压服作用，又是导致清心寡欲的促进作用，从可能性上说〔还〕有着一种圣化的力量；所以由此就可说明何以大不幸，深创剧痛本身就可引起别人的某种敬重之心。但是这个忍受痛苦的人若要真正是我们所敬重的，那就必须是这样：即是说在他把他的生平当作一连串的痛苦来回顾时，或是在为一个巨大的治不好的创痛而哀伤时，他所看到的并不只是这恰好陷他一生于悲苦的一系列情况，并不止于他所遭遇到的个别的大不幸；——因为若还只是这样看时，则他的认识还是服从根据律的，还是胶着在个别现象上的，他还是一贯的要活命，不过是不想在轮到他的这些条件下活命而已——；而是他的眼光已从个别上升到一般，他已把自己的痛苦

看作整个痛苦的一个特例；而是当他在伦理方面成为天才时已把自己的痛苦只算作千百种痛苦中的一个情况，因而这人生的全部既被理解为本质上的痛苦，已使他达到无欲无求〔的境界〕；这样，他在我们面前才真正是值得敬重的。因此，歌德所著《妥尔瓜脱·塔索》一剧中的公主，在她诉说自己和亲人们的一生是如何伤感寡欢时，她自己却完全只朝普遍一般看，也就值得敬重。

我们想，一种极高超的人物性格总带有几份沉默伤感的色彩，而这种伤感绝不是什么对于日常不如意的事常有的厌恶之心（这会是一种不高尚的气质，甚至还令人担心是否存心不良），而是从认识中产生的一种意识，意识着一切身外之物的空虚，意识着一切生命的痛苦，不只是意识着自己的痛苦。但是，必须由于自己本人经历的痛苦，尤其是一次巨大的痛苦，才能唤起这种认识，例如彼得拉克就是那么一次没有满足的愿望竟使他对于整个一生抱着那种无欲无求的伤感〔态度〕。他的著作透露这种哀伤，非常动人；原来他所追求的达芙妮 [84] 不得不摆脱他的追求以便为他留下诗人不朽的月桂冠来代替她自己。如果意志由于这样重大不可挽回的损失而被命运伤到一定的程度，那么，在别的方面几乎就不会再有什么欲求了；而这人物的性格也就现为柔和、哀怨、高尚、清心寡欲了。最后如果那股怨愤之气再没有固定的对象了，而是泛及于生命的全部，那么，这怨气在一定范围内就可说是一种"反转向内"，是一种回缩，是意志的逐渐消逝；还甚至于是不声不响地，却是在最内在的深处伤害着意志的可见性，亦即伤害着身体。人在这时就觉得绑着自己的捆索松了一些，轻微地预觉到宣告身体和意志同时解体的死亡；于是这股怨愤之气又是有一种隐蔽的喜悦之情随伴着的。这种喜悦，我相信，即一切民族中最忧郁的那民族〔英国民族〕叫做"哀怨之乐"的东西。然而也正是在这里横亘着感伤性 这一暗礁，在生活本身中有之，在文艺的生活描述中亦有之；即是说人们老是哀伤，老是怨诉，却不自振作，不上进于清心寡欲；这就把天上人间一同都丧失了，而剩留下来的就只是淡而无味的多愁善感。痛苦，唯有在进入了纯粹认识的形式，而这认识作为意志的清静剂又带来真正的清心寡欲时，才是〔达到〕解脱的途径，才因而是值得敬重的。就这一点说，我们在看到任何一个大不幸的人物时，可总要感到几分敬意，和美德高风令人起敬相仿佛；同时，我们

对于自己的幸福状态也觉得有点儿惭愧似的。我们不免要把每一痛苦，不管是自己感受的或别人的，至少是当做可能接近美德和神圣性〔的阶梯〕看；相反，对于享受和人间的满足则要看作与此相去愈远。甚至还可以进一步这样看，即是说每一个在肉体上或精神上担负着巨大沉重痛苦的人，乃至任何一个人，在完成一项最费劲的体力劳动之后，汗流满面，显然已精疲力竭，却耐心地忍受着这一切而无怨言；我说，每一个这样的人，如果我们仔细观察他，我们就觉得他活像一个病人在接受一种痛苦的治疗似的，他甘愿甚至是满心欢喜地忍受着由治疗引起的痛苦，因为他知道所忍受的痛苦愈大，则致病的因素被消灭的也愈多，因此眼前痛苦〔的大小〕就是衡量他病愈的尺度。

根据前此〔所说〕的一切，生命意志之否定，亦即人们称为彻底的清心寡欲或神圣性的东西，经常总是从意志的清静剂中产生的；而这清静剂就是对于意志的内在矛盾及其本质上的虚无性的认识。〔至于〕这种矛盾和虚无，则是在一切有生之物的痛苦中表现出来的。我们论述过的两条道路的区别就在于唤起这种认识的〔原因〕究竟只是纯粹被认识到的 痛苦，借看穿个体化原理而自愿以之为自己的痛苦，还是自己本人直接感受到的 痛苦。没有彻底的意志之否定，真正的得救，解脱生命和痛苦，都是不能想象的。在真正解脱之前，任何人都不是别的，而是这意志自身。这意志的现象却是一种在幻灭中的存在，是一种永远空无所有，永不遂意的挣扎努力，是上述充满痛苦的世界；而所有一切人都无可挽回地以同一方式属于这一世界。这是因为我们在上面已看到，生命总是生命意志所保有的，而生命仅有的，真正的形式则是“现在”。这一形式，〔因〕现象中既然还有生和死起支配作用，〔所以〕是上述一切人永远摆脱不了的。印度神话是用这么一句话来表示这一点的，神话说：“众生皆〔入轮回〕转生”。性格在伦理上的巨大区别有着这样的意义，即是说：坏人要达到意志之否定所由产生的那种认识，还有无限远的距离；所以在生活中有可能 出现的一切痛苦，他却在事实上真正的 面临这些痛苦了；因为他本人眼前的什么幸福状况也只是一个借助于个体化原理而有的现象，只是摩耶的幻术，只是那乞丐的黄粱梦。他在他意志冲动激烈而凶猛时所加于别人的痛苦就是衡量〔他自己〕那些痛苦的尺度，而这些痛苦的经

验并不能压服他的意志，也不能导致最后的否定〔意志〕。一切真正的、纯洁的仁爱，甚至于一切自发的公道则相反，都是从看穿个体化原理而产生的。个体化原理的看穿如果发挥充分的力量就会导致完整的神圣性和解脱；而神圣和解脱的现象就是上述清心寡欲无企无求的境界，是和清心寡欲相随伴而不可动摇的安宁，是寂灭中的极乐[85]。

---

[1] 这一思想已在上古的梵文哲学著作《憎佉颂》里用一个美妙的比喻表示出来了："灵魂暂时还留存在肉体的外壳中，犹如制钵的土坯在已成器之后由于前此所受的力仍然继续转动一样。直到飞升的灵魂脱离肉体，大自然对它不起作用了，灵魂才得彻底的解脱。"柯勒布鲁克：《杂论：关于印度人的哲学》第一卷第259页。荷雷斯·威尔逊（Horace Wilson）：《僧佉颂》，§67，第184页。

[2] Tersteegen （1697—1765），德国宗教改革派的神秘主义者，宗教诗歌作者。

[3] Livius（公元前59—公元17），罗马历史学家，著有《罗马史》。

[4] Fene'lon （1651—1715），法国作家，总主教。

[5] 例如人们可参考昂克敌·杜柏隆的《邬布涅伽研究》第138、144、145、146页。——德·波利尔夫人著《印度教神话》第二卷第十三、十四、十五、十六、十七各章。——《亚细亚杂志》第一卷克拉卜洛特（Klaproth）著文《论佛教》；同一出处还有《婆诃华·佶多》或《克利希纳》和《阿容对话录》，在第二卷里有《摩诃牧伽华》。再就是威廉·琼斯的《印度教戒律纂编或摩奴法典，译自梵文》，德译者许特勒（Hüttner）1797年版，特别是第六章和第十一章。——最后在《亚细亚研究》中还有很多地方〔论及这一点〕（最近四十年来，印度文献译成欧洲语言的不断增多，如果我现在要补充本书第一版〔有关这问题〕的注释，可能会要占去好几页的篇幅）。

[6] 1840年在耶格尔恼特（Jaggernaut）地方举行宗教游行时，有十一个印度教教徒投身于车轮之下而立刻被辗毙。（1840年12月30日《泰晤士报》刊出东印度一个地方的通讯。）

[7] 关于"第二条最好的途径"请参看斯多帕阿斯的《箴言集锦》，第二卷，第374 页。

[8] Mathias Claudius（1740—1815），德国诗人。

[9] R L（1234—1315），意大利哲学家。

[10] B著《哲学史》第四卷第一篇第10页。

[11] Ré（1626—1700），法国僧侣，天主教特拉披斯会创始人。

[12] B C（1500—1571），意大利文艺复兴晚期的雕刻家和金银器制造家。

[13] 《亨利第四》第二部第三幕第三场。

[14] Daphne，希腊神话中人物，为了庇护艺术神阿颇罗而化为月桂树。

[15] 第二卷四八章是补充这里的。

§69

在我们的考察方式的范围内现已充分阐述过的生命意志之否定，是意志自由出现于现象中唯一的活动；因而也就是阿斯穆斯所谓超绝的转变。再没有什么还比真正取消意志的个别现象——自杀 ——更有别于这生命意志之否定的了。自杀离意志的否定还远着，它是强烈肯定意志的一种现象。原来〔意志之〕否定的本质不在于人们对痛苦深恶痛绝，而是在于对生活的享乐深恶痛绝。自杀者要生命，他只是对那些轮到他头上的〔生活〕条件不满而已。所以他并没有放弃生命意志，而只是在他毁灭个别现象时放弃了生命。他要生命，他要这身体畅遂无阻的生存，要肯定这身体；但是错综复杂的环境不容许这样，这就给他产生了巨大的痛苦。生命意志本身觉得自己在这一个别现象中被阻拦到这种程度，以致它不能开展它的追求了。于是意志就按它自己的本质自身来做出决定，即是说这本质自身是在根据律的那些形态之外的，所以它并不在乎任何个别现象；因为本质自身不与一切生灭相涉，而是一切事物的生命中内在的东西。原来前述牢固的，内在的，使我们一切人甭经常在死的恐怖中生活的那种确定不移之理，亦即意志绝不会少了它的现象这一确定不移之理，在自杀这事上也支持这一行动。所以说，生命意志既显现于这自表其生（僖华）中，也显现于"自我保存"（毗湿拿）的舒泰状态中和生殖（婆罗摩）的淫欲中。这就是连环三神祇三位一体 的内在意义，而任何一个人都完全的是这统一性，尽管这统一性在时间上忽而抬举三位一体中的这一神，忽而又抬举那一神。——和个别事物对理念的关系一样，自杀对意志之否定也是这样一个关系：自杀者所否定的只是那个体而不是物种。我们在上面已看到，由于生命意志是确实不怕没有生命的，而痛苦之于生命又是本质的〔东西〕，那么，自杀，亦即一个个别现象的自甘毁灭，也就是一个完全徒劳的、愚蠢的行为；〔因为现象毁灭时，〕自在之物却依然无恙，犹如不管彩虹所依存的雨点是如何迅速地在替

换更易，彩虹自身仍坚持不收一样。此外，这种行为，作为生命意志自相矛盾最嚣张的表现，也是摩耶的杰作。这种矛盾，我们既在最低的那些意志现象上，在各种自然力以及一切有机个体为了物质、时间和空间而争求外现的不断斗争中看到它，又在意志客体化上升的各级别上看到它愈来愈显著，愈明显可怕；那么，在最高级别上，亦即在人的这理念上，这个矛盾终于达到了这样的程度，即是说不仅是表出这同一理念的个体间在互相残杀，而且是同一个体对自己本身宣战。〔而这时〕个体用以追求生命和抗击生命的障碍与痛苦的激情竟至于使个体来毁灭自己；也就是那个体的意志在痛苦尚未摧毁意志之前，先自以一次意志活动来取消这身体，而身体就只是意志自己的成为可见罢了。正是因为自杀者不能中止欲求，所以他停止活下去；而意志在这里就正是以取消它的现象来肯定自己，因为它〔此外〕已再无别法来肯定自己了。但是正因为它所逃避的痛苦，作为压制意志的作用，可能导致它自己的否定，可能导致解脱，所以自杀者在这方面就等于一个病人，在一个痛苦的、可能使他痊愈的手术已开始之后，又不让做完这手术，而宁愿保留病痛。痛苦已来到面前，并且作为痛苦也就开辟了到达意志之否定的可能性，但是他，由于毁灭意志的这现象，身体，以保留意志不被扼杀，他把痛苦撵走了。——这就是几乎一切伦理学，不管是哲学上的或宗教上的，何以要谴责自杀行为的理由，虽然它们自己对于这一点除了古怪的、诡辩的理由之外，并不能提出别的理由。可是如果有那么一个人，他是由于纯道德的冲动而制止了自杀行为的，那么这种自我克制的最深意义（不管他的理性用些什么概念把这意义装扮起来）就是这样："我不逃避痛苦，以便痛苦能有助于取消生命意志，——这意志的现象是如此悲惨——，因为痛苦正在这方面加强我现在对于世界的真正本质所获得的认识，即是说这认识将成为我意志最后的清静剂而使我得到永久的解脱。"

大家也知道时常一再发生自杀行为株连儿女的情况：做父亲的先弄死他疼爱的孩子们，然后自杀。我们想想，良心、宗教，以及所有那些流传下来的观念都教他知道杀人是最严重的罪行，然而他在自己死的时候还要干出这杀人的事，并且是虽然不可能有任何自私的动机，还是干出来了；那么，这种行为就只能这样解释，即是说个体的意志在这里是直接在孩子们身上认出它自己的，不过还是拘限在把现

象当本质的错觉中；同时因认识到一切生命的痛苦而深受感动，于是就误认本质自身也可以随同现象来取消；所以，他既直接看到自己又在孩子们身上活下去，就想把自己和孩子们从生存和生存的痛苦中拯救出来。——还有一个与此完全类似的错误，那就是人们妄想以在射精时使大自然的目的落空的办法 [86] 来达到自愿的戒色所成就的事；或是着眼于生命不可避免的痛苦，甚至于不尽一切力量来为每一个闯进生命里来的〔小宝贝〕保障它生命的安全，反而要助长新生婴儿的死亡。这是因为如果已经有了生命意志，那么，生命意志作为形而上唯一的东西，作为自在之物，就没有一种暴力能够打破它，暴力只能消灭生命意志在此时此地的现象。至于它自身，除了通过认识 以外，什么也不能取消它。因此得救的唯一途径就是意志无阻碍地显现出来，以便它在这显现出来的现象中能够认识 它自己的本质。唯有借助于这认识，意志才能取消它自己；同时也能随之而结束和它的现象不可分的痛苦：却不可能借助于物质的暴力，如杀死精子，如毙婴，如自杀。大自然正是把意志引向光明，因为意志只有在光明中才能得到解脱。因此，一旦生命意志——那是大自然的内在本质——已经作出了决定，就该以一切方式来促进大自然的那些目的。

另有一种特殊的自杀行为似乎完全不同于普通一般的自杀，可是人们也许还未充分注意到。这就是由最高度的禁欲自愿选择的绝食而死，不过这种现象在过去总是混杂着好多宗教的妄想甚至迷信，因而真相反而不明了。然而彻底否定意志似乎仍能达到这样的程度，即是说借吸收营养以维持肉体的生机所必要的意志也消失了。这一类型的自杀绝不是从生命意志中产生的，与生命意志风马牛不相及；这样一个彻底清心寡欲的禁欲主义者只是因为他已完完全全中断了欲求，才中断了生命。这里除了绝食而死之外，别的什么死法大概是想不出来的（如其有可能，则是从一种特殊迷信中产生的）；因为〔任何〕缩短痛苦的企图确已是一定程度的肯定意志了。在绝食时，充满这样一个忏悔者的理性的那些信条则反映着他的幻想，好像有一种什么更高超的东西曾命令他绝食似的，而〔其实只〕是内心的倾向驱使他这样做。这方面较早的例子可以在下列书刊中找到：《布累斯劳〔地区〕自然史、医学史汇编》1799年9月份，第363页起；贝耳：《文哲园地消息》1685年2月份，第189页起；齐默曼：《论孤寂》卷一，第182

页；在1764年的《科学院史》中呼杜英的一篇报告重印于《开业医师用病例选集》卷一，第69页。较晚近的报道也可在下列书刊中找到：胡非南编的《实用医学杂志》卷一第181页，卷四八第95页；纳塞编的《精神病医生专用杂志》1819年度第三期第460页；《爱丁堡地区医学和外科手术杂志》1809年度第五卷第319页。在1833年各报都登载了英国历史家林廓德博士在元月间自行饿死于〔英国〕多维尔地方的消息，根据后来的报道又说死者并不是他本人而是他的一个亲属。不过这些消息大部分都是把那些当事人当作精神病患者来描写的，现已无法查明这种说法究竟真实到什么程度。虽然只是为了更妥善的给人性这一触目的，不同寻常的，前已提过的现象保存一个少有的例子，我还是想在这里记下这类报道新近的一条消息。这一现象至少在表面上属于我想把它纳入的这范围之内，此外，这也将是一个难于解释的现象。我所说的新近消息刊登在 1813年7月29日的《纽伦堡通讯》中，原文如下：

“据来自伯尔尼的报道说在杜尔恩地方的一座密林中发现了一个小茅屋，内有一具男尸，距生前大约已有一月光景，现已在腐臭中。所着衣履，不能据以判断死者生前的身份。尸旁放着两件很精美的衬衣。最重要的遗物是一本《圣经》，书中夹着白色纸页，其中一部分是死者涂写过的。在这些纸页上他记下了离家的日期（但未注明籍贯），此后他说：上帝之灵驱使他到荒野去祷告和绝食斋戒。他在到此的旅程中已绝食七日，然后他又进了饮食。从此在他新居之地他又开始绝食若干日。每绝食一日都划上一笔作记号，共有五划，五划之后这个朝山的香客可能就死去了。此外还有一封写给某牧师的信，信的内容是关于死者听到这牧师所讲过的一篇宣道辞；可是也没写上收信人的住址。”——在这种由于极端禁欲和一般由于绝望产生的两种故意死亡之间，还可能有些中间阶段和两者相混杂的情形，这些固然是难于解释的，不过人类心灵本有一些深邃、阴暗，和错综复杂的地方，要揭露和展出这些地方是极度困难的。

---

[1] 指避孕方法。

§70

我们现已结束了我所谓意志之否定的全部论述，人们也许可能以为这一论述和以前有关必然性的分析不相符。〔那儿说〕动机之有必然性正和根据律其他每一形态相同，从而动机和一切原因一样，都只是些偶然原因。在这些偶然原因上人的性格展出它〔自己〕的本质，并且是以自然规律的必然性透露着这本质，所以我们在那儿曾干脆否认过自由作为"不受制于内外动机的绝对自由"。这里根本不是要取消这一点，我反而是要人们回忆这一点。事实上，意志只是作为自在之物才能有真正的自由，而自由亦即独立于根据律之外。〔至于〕意志的现象，它的基本的形式无论在什么地方都是根据律，都是必然性手心里的东西，那是没有这种自由的。可是还有这么唯一的一个情况，直接在现象中也能看出这种自由，那就是这样一个情况：这自由在给那显现着的东西办最后结束时，因为这时那单纯的现象，就它是原因锁链中的一环说，亦即就它是被赋予生命的身体说，仍然还在只充满现象的时间中继续存在着，所以那以这现象自显的意志，由于它否定这现象透露出来的东西，就和这现象处于矛盾的地位了。譬如性器官，作为性冲动具体可见的表现，尽管还是在那里并且还是健全的，可是已没有，在内心里已没有性的满足的要求了，这就是刚才讲的那种〔矛盾〕情况。〔同样，〕整个的身体也只是生命意志的具体表现，然而迎合这一意志的那些动机已不再起作用了；是的，现在却要欢迎并渴望这躯壳的解体，个体的了结，因而对于自然的意志的最大障碍也是受欢迎的了。这一<u>现实的</u>矛盾是由于不知有任何必然性的意志自身，自由地直接侵入意志现象的必然性而产生的。我们一面主张意志有按性格所容许的程度而被动机决定的必然性，一面主张有彻底取消意志的可能性，从而一切动机都失去了作用；那么，这两种主张的矛盾就只是这一<u>现实的</u>矛盾在哲学的反省思维中的重复罢了。但是这里却有统一这些矛盾的钥匙在，即是说性格得以摆脱动机的支配力

的那种情况不是直接从意志，而是从一个改变过了的认识方式出发的。 也就是说，如果〔人的〕“认识”还是局限于个体化原理，干脆服从根据律的认识，而不是其他的认识，那么动机的巨大力量就还是不可抗的；但是，假使个体化原理被看穿了，那些理念，亦即自在之物的本质作为一切事物中的同一意志，又直接被认识了，而从这认识又产生了欲求的普遍〔可用〕的清静剂，那么个别动机就失去效力了，因为和动机相呼应的认识方式已被完全不同的又一认识方式所遮没而引退了。因此，性格固然永远不能有局部的变更，而必须以一种自然规律的守恒性个别地执行意志〔的所欲〕，而性格整个地又是这意志的显现。然而正是这个“整个”，这性格自身，又可以由于上述认识的改变而完全被取消。这种性格的取消，如前已引证过的，就是阿斯穆斯对之惊异而称之为罗马正教的，超绝的转变的东西。这也正是在基督教教会里很恰当的被称为再生 的东西，而这所由产生的认识也就是那被称为“天惠之功 ”的东西。——正是由于这里所谈的不是性格的一种改变，而是整个儿的被取消，所以尽管那些性格在被取消之前——〔现在，〕取消性格已生效——是那么不同，但在既被取消之后就在行为方式上表现出很大的相似性，虽然各按其概念和信条不同，各自说 的话还是很不相同的。

在这种意义上说，关于意志自由即这一古老的，常被反驳又常被坚持的哲理也就并不是没有根据的了，而教会里关于天惠之功和再生的信条也不是没有意思和意义的了。我们现在不过是出乎意料的看到〔这种哲理和教义〕两者的符合一致，并且此后我们也就能理解那卓越的马勒布朗希是在什么意义上〔才〕能够说“自由是一个神秘”了，〔其实〕他也说得对。原来基督教的神秘主义者所谓的天惠之功 和再生 在我们看来只是意志自由 唯一直接的表现。只有意志获得它本质自身的认识，又由这认识获得一种清静剂而恰是由此摆脱了动机 的效力，才会出现意志的自由。〔至于〕动机则在另一种认识方式的领域内，这认识方式的客体就只是些现象而已。——所以自行表出自由的可能性是人类最大的优点，动物永远不可能有这种优点；因为理性的思考力不为眼前印象所局限而能通观生活的全盘乃是这一可能性的条件。动物不自由，没有自由的一切可能性，甚至也不可能有一个真正的，经过考察的选择作用；〔因为〕真正的选择要在事前结束动机之

间的冲突，而动机在这里又必须是抽象的表象。因此，那饥饿的狼就会以石子要落到地面上来的那种必然性一口咬入山鸡野兔的肉，而不可能认识到它既是被扑杀的〔对象〕，又是正在扑杀的〔主体〕。必然性是大自然的王国；自由是天惠的王国。

因为意志的自我取消，如我们已看到的，是从认识出发的；而一切认识和理解按其原意都是不随人意为转移的，所以欲求的否定，亦即进入自由，也不能按预定意图强求而得，而是从人〔心〕中的认识对欲求的最内在关系产生的，所以是突然地犹如从外飞来的。正是因此，所以教会称之为天惠之功。可是教会认为这仍有赖于天惠的接受，那么清静剂起作用仍然还是意志的一种自由活动。因为随这种天惠之功之后，人的全部本质压根儿变了，反过来了，以致他不再要前此那么激烈追求过的一切了，也就是犹如真有一个新人替换了那个旧人似的；而天惠之功的这一后果，教会就称之为再生。原来教会所谓自然人，是他们认为没有任何为善的能力的，这就正是生命意志。如果要解脱我们这样的人生，就必须否定这生命意志。也就是说在我们的生存后面还隐藏着别的什么，只有摆脱了这世界才能接触到〔这个什么〕。

不是依根据律看，不是朝个体看，而是朝人的理念，在理念的统一性中看，基督教的教义在亚当身上找到了大自然的象征，即生命意志之肯定的象征。亚当传给我们的〔原〕罪使我们一切人都得分受痛苦和永久的死亡。原罪也就是我们和亚当在理念中的统一，这理念又是由生生不已这根链带而在时间上表出的。在另一面，教义又在人化的上帝[87]身上找到了天惠的，意志之否定的，解脱的象征。这人化的上帝不带任何罪尤，也就是没有任何生命意志，也不能像我们一样是从坚决肯定意志而产生的，不能像我们一样有一个身体，——身体彻底只是具体的意志，只是意志的显现——，而是由纯洁的童贞女所生，并且也只有一个幻体。最后这一说本是以掌教〔神父〕，亦即坚持此说的教会长老为根据的。阿伯勒斯是特别主张这一说的，德尔杜良[88]又起而反对阿伯勒斯及其追随者。但是奥古斯丁也是这样注解《给罗马人的信》第八通第三段的，他说："上帝派遣他的儿子在有罪的肉体形相中"，也就是说："原来这不是一个有罪的肉体，因为

它不是从肉欲中诞生的；然而有罪的肉体形相仍然在他身上，因为那究竟是要死的肉体”（第八三篇问题部分第六六题）。在他另一部叫做《未完稿》[89]的著作中（第一篇第四七节）他又教导说原罪既是罪，同时又是罚。在新生的婴儿身上已带着原罪，不过要在他成长时才显出来。然而这种罪的来源还是要溯之于犯罪者的意志。这个犯罪者据说就是亚当；而我们所有的人又都在亚当中生存。亚当不幸，我们所有的人也在亚当中不幸。——实际上原罪（意志的肯定）和解脱（意志的否定）之说就是构成基督教的内核的巨大真理，而其他的一切大半只是〔这内核的〕包皮和外壳或附件。据此，人们就该永远在普遍性中理解耶稣基督，就该作为生命意志之否定的象征或人格化来理解〔他〕；而不是按福音书里有关他的神秘故事或按这些故事所本的，臆想中号称的真史把他作为个体来理解。因为从故事或史实来理解，无论是哪一种都不容易完全使人满足。这都只是为一般群众〔过渡到〕上述这种理解的宝筏，因为群众他们总要要求一些可捉摸的东西。——至于基督教在近代已忘记了它的真正意义而蜕化为庸俗的乐观主义，在这里不与我们相干〔，也就毋庸赘述了〕。

此外基督教还有一个原始的，福音的学说。奥古斯丁在教会首脑的同意之下曾为捍卫这个学说而反对伯拉奇乌斯[90]的庸俗〔理论〕[91]，〔马丁·〕路德曾在他所著《关于遵守最高决议》一书中特别声明他以剔除错误，保护这个学说的纯洁性为努力的主要目标。——这个学说就是：意志不是自由的，最初原来是臣服于为恶的倾向之下的；因此意志所作的事迹总有些罪过，总是有缺陷的，绝不能上跻于公道；所以最后使人享天福的不是〔人们〕所做的事绩，而只是信仰。这信仰本身又不是从预定的企图和自由的意志中产生的，而是由于天惠之功，无须我们的参与，好像是从外面降临到我们身上来的。——不仅是上面提过的那些信条，就是最后这一道地福音的教义也在现代那种粗犷庸俗的看法所认为荒谬而加以拒绝或讳言的范围之内；因为这种看法，虽有奥古斯丁和路德在前，仍然信服伯拉奇乌斯派那种家常的理智——这正是今日的理性主义——，恰好废止了那些意味深长的，狭义的基督教所特有的本质上的教义，反而单是保留了渊源于犹太教而遗留下来的，只是在历史的过程中和基督教纠缠在一起

[92] 的那些信条，并把这些信条当作主要事项。——但是我们却在上述的教义中看到和我们的考察结果完全相符合的真理，也就是说我们看到心意中真正的美德和神圣性，其最初来源不在考虑后的意愿（事功）而在认识（信仰）；这恰好和我们从我们的主题思想中所阐明的〔道理〕相同。如果导致天福的是从动机和考虑过的意图中产生的事功，那么，不管人们怎么辩来辩去，美德永远就只是一种机智的、有方法的、有远见的利己主义了。——但是基督教教会许以天福的信仰却是这样一个信仰：我们一切人既是由于人的第一祖先已陷于罪，都分有其罪，都逃不掉死亡和灾害；那么，我们一切人也只能由于天惠和神性的居间人 [93] 承担了我们的无量罪恶才得解救；这并且完全不需要我们的（本人的）功德，因为凡是人有意（由动机决定）的作为所能得出的东西，人的事功，就绝不能，在人的天性上断然不能，使我们有理由获得解救，正因为这是有意 的、由动机产生的行为，是表面工夫。所以在这种信仰中，首先是〔说〕我们人的处境原来是，在本质上是不幸的，于是我们需要解脱 这种处境；其次是〔说〕我们自己在本质上是属于恶〔这一面〕的，是和恶如此紧密地缠在一起的，以致我们按规律和定则，亦即按动机所作的事情绝不能满足公道所要求的。也不能解救我们。解救只能由于信仰，也就是由于改换过的认识方式才能获得，而这个信仰又只能来自天惠，所以好像是从外来的。这就是说：得救对于我们本人是一件陌生的事而暗示着要获得解救恰好就必须否定和取消我们这个人格的人。〔人的〕事迹，即服从规律之为规律的行事，因为总是随动机而有的行为，所以绝不能为人开脱〔罪恶〕而成为获救的根据。路德 要求（在《关于基督教的自由》一书中）在信仰既已获得之后，则嘉言懿行〔应该〕完全是自然而然从信仰中产生的，是这信仰的表征和果实，但绝不是邀功的根据，不是应得之数或要求报酬的根据，而完全是自动甘愿的，不望报的。——所以我们也认为在愈益清楚地看穿个体化原理的时候，首先出现的只是自愿的公道，然后是仁爱，再进为利己主义的完全取消，最后是清心寡欲或意志的否定。

基督教的教义本身和哲学并无关系，我所以要把这些教义扯到这里来，只是为了指出从我们整个考察中产生的，和这考察所有各部分既完全一致又相联贯的这种伦理学，虽在措辞上是崭新的，闻所未闻

的；但在本质上却并不是这样，而是和真正基督教的信条完全一致的；在主要的方面甚至已涵蕴在这些教义中，是教义中已经有了的东西，正同这种伦理学和印度的神圣经典在完全另一形式下提出的教义和伦理规范也完全相符合一样。同时回忆基督教教会的信条还有助于解释和阐明一种表面上的矛盾，这矛盾一面是性格的各种表出在眼前动机之前的必然性（大自然的王国），另一面是意志本身否定自己的自由，取消性格以及取消一切基于性格的"动机的必然性"的自由（天惠的王国）。

---

[1] 指耶稣。

[2] T（公元200年前后），基督教的哲学辩护人之一，拉丁基督文学的奠基人。

[3] 指奥古斯丁的主要著作《上帝之国》。

[4] P，公元400年前后的英国僧侣。

[5] 指否认原罪，主张人能自救的理论。

[6] 这一情况真实到什么程度，可以从下面这一点看出来，即是说人们如果剥落了犹太教的基本信条而认识到人不是别人的产物，而是自己意志的产物，则包含在奥古斯丁前后一贯地由他系统化了的基督教教义中的矛盾和疑难——引起反对面的伯拉奇乌斯派庸俗观点的正是这些矛盾——，就都可冰释了。于是，一切就立即清楚而正确了，于是就无须什么事功中的自由了，因为自由本在存在中，而罪恶作为原罪也是在存在中；可是天惠之功却是我们自己所有的。——在当今理性主义的看法则相反，以《新约全书》为根据的奥古斯丁教条中，就会有好多说法都好像站不住脚了，甚至像是难堪的了，例如"万事皆前定"就是〔这些说法之一〕。根据这种看法，人们就把真正基督教的东西丢掉了而回到了粗犷的犹太教。可是这里的失算或基督教教义的原始缺点，却在人们从来不去寻找的地方，也就正是在人们认为已成定论，确实无疑而不加任何检验的地方。除开这一点，则全部教

义是合理的，因为那一信条（指上帝创造人——译者）既有损于其他一切科学，也有损于神学。如果人们在《上帝之国》（尤其是第一四篇）一书的各篇里研究奥古斯丁的神学，则人们所发现的情况将类似于〔人们〕想放稳一个重心落在外面的物体，随你怎么颠来倒去，随你怎么放，这个物体还是要摔倒。那么在这里，尽管有奥古斯丁的那些努力，那些诡辩，这世间的罪恶和痛苦还是永远要回落到上帝身上去的；上帝不是创造了一切和一切中的一切，并且早就知道了事情会如何发展的吗？至于奥古斯丁自己也觉察到这个困难，〔而且是〕在这困难之前愕然无所措手足；这一点我已在我的获奖论文《论意志自由》（第四章，第一版和第二版第66—68页）一书中指出来了。——同样，上帝至善和世间痛苦的矛盾，意志自由和上帝预知〔一切〕的矛盾，曾是笛卡尔派、马勒布朗希、莱布尼兹、贝耳、克拉克、阿诺尔德等人之间将近百年来争论不休的论题。在争论中只有上帝的存在及其属性是各造认为唯一固定不移的信条，在他们企图使这些东西调和一致的时候，总是不停地在绕圈子，等于是分解一个算式而总是得不出结果，那余数在一个地方除尽了，仍然不是在这里，就要在那里又要冒出来。但是没有一个人想到要在基本前提中去找困难的根源，虽然这是了如指掌的事。唯有贝耳让人看到他是看到了这一点的。

[7] 指耶稣。

§71

当我在这里结束〔我的〕伦理学基本论点，与此同时也结束我的目的所要传达的这一思想的全部论述时，我不想隐瞒还有一个责难是对这最后一部分论述而发的，反而要指出这个责难是在事情的本质中根本免不掉的。这个责难说：在我们的考察终于达到了这一步之后，即是说我们完善的神圣性中所看到的就是一切欲求的否定和取消，也就是由此而解脱一个世界，其整个存在对我们现为痛苦的世界；那么，在我们看起来，这似乎就是走向空洞的无了。

关于这一点我首先要说明的是：无这个概念基本上是相对的，总是对它所否定的，所取消的一个一定的什么而言的。人们（亦即康德）把这种属性只赋予空乏的无。这是用〔负号〕 - 来标志的，和以〔正号〕 + 来标志的相反，而这〔负号〕 - 在观点倒换时又可变为〔正号〕 + 。和空乏的无相对称人们又提出否定的无，而这在任何方面都应该是无，人们用逻辑上自相抵消的矛盾作为这种无的例子。过细考察起来，可并没有〔什么〕绝对的无，没有真正否定的无，就是想象这种无也不可能。任何这一类的无，从更高的立足点看，或是总括在一个较广泛的概念之下来看，永远又只是一个空乏的无。任何无之为"无"都是只在对别的什么的关系中来设想的，都是以这一关系从而也是以那别的什么为前提的。即令是一个逻辑的矛盾，也只是一个相对的"无"。逻辑的矛盾〔固然〕不是理性〔所能有〕的一个思想，但它并不因此就是一个绝对的无。原来这矛盾〔只〕是一些词的组合，是不可思议〔之事〕的一个例子；这是人们在逻辑上为了论证思维的规律必不可少的东西。因此，当人们为了这一目的而属意于这样的例子时，人们就会坚持〔自相矛盾的〕无意义为他们正在寻求的正，而〔顺理成章的〕有意义作为负，则将跳过〔不问〕。所以每一否定的无或绝对的无如果置之于一个更高的概念之下，就会显为一个单纯的空乏的无或相对的无；而这相对的无又永远可以和它所打消的

互换正负号，以致那被打消的又被认作负而相对的无却又被认作正。柏拉图在《诡辩派》（蚩槐布禄报〔双桥〕版第277—287页）中对于无曾作过艰深的、辩证的研究。这个研究的结果也和这里说的相符合，他说："我们既已指出有另一种存在 的性质，而且是分散和分布于在其相互 关系之间的一切存在物之上的，那么，我们就可以肯定说：和个别存在物对立的存在，在事实上就是那不存在 着的。"

一般作为正而被肯定的东西，也就是我们叫做存在物 的东西；无 这概念，就其最普遍的意义说，就是表示这存在物的否定。作为正的就正是这表象的世界，我已指出这是意志的客体性，是反映意志的镜子。这意志和这世界也正就是我们自己。整个的表象都是属于这世界的，是这世界的一面。这表象的形式便是空间和时间，因此，在这立场上看的一切存在物都必然要存在于某时和某地。意志的否定、取消、转向，也就是这世界——意志的镜子——的取消和消逝。如果我们在这面镜子中再看不到意志了，那么我们要问意志转移到哪里去了也是徒然；于是我们就埋怨说意志既再没有它所在的时间和地点，那么它一定是消失于无之中了。

一个倒转过来的立足点，如果在我们也有这种可能的话，就会使正负号互换，使我们认为存在的变为"无"，而这"无"则变为存在的。不过我们如果一天还是生命意志本身，那个无就只能在否定的方面被我们所认识，只能从否定的方面加以称呼；因为恩披陀克勒斯说的那句老话："同类只能被同类所认识"恰好把我们在无这方面的认识剥夺了。相反，我们一切真实的认识的可能性，亦即世界作为表象，或者是意志的客体性，最后也正是基于这句老话的。因为这世界就是意志的自我认识。

如果断然还要坚持用个什么方法从正面来认识那哲学只能从反面作为意志的否定来表示的东西，那么我们没有别的办法，只有指出所有那些已达到了彻底否定意志的人们所经历的境界，也就是人们称为吾丧我，超然物外，普照，与上帝合一等等境界。不过这种境界本不能称为认识，因为这里已没有主体和客体的形式了，并且也只是他们本人自己的，不能传达的经验所能了知的。

可是我们，完全站在哲学观点上的我们，在这问题上就不能不以反面的消极的认识自足，达到了正面的积极的认识门前一口界碑就算满足了。我们既然认为世界的本质自身是意志，既然在世界的一切现象中只看到意志的客体性，又从各种无知的自然力不带认识的冲动起直到人类最富于意识的行为止，追溯了这客体性，那么我们也绝不规避这样一些后果，即是说：随着自愿的否定，意志的放弃，则所有那些现象，在客体性一切级别上无目标无休止的，这世界由之而存在并存在于其中的那种不停的熙熙攘攘和蝇营狗苟都取消了；一级又一级的形式多样性都取消了，随意志的取消，意志的整个现象也取消了；末了，这些现象的普遍形式时间和空间，最后的基本形式主体和客体也都取消了。没有意志，没有表象，没有世界。

于是留在我们之前的，怎么说也只是那个无了。不过反对消逝于无的也只是我们的本性，是的，正就是这生命意志：它既是我们自己又是这个世界。我们所以这样痛恶这个无，这无非又是另一表现，表现着我们是这么贪生，表现着我们就是这贪生的意志而不是别的，只认识这意志而不认识别的。——如果我们把眼光从自己的贫乏和局限性转向那些超脱这世界的人们，〔看〕他们的意志在达到了充分的自我认识之后又在一切事物中认识到这意志自己，然后〔又看到〕它自由地否定自己以待它赋予肉体以生命的那最后一点余烬也与此肉体同归寂灭；那么，我们所看到的就不是无休止的冲动和营求，不是不断地从愿望过渡到恐惧，从欢愉过渡到痛苦，不是永未满足永不死心的希望，那构成贪得无厌的人生平大梦的希望；而是那高于一切理性的心境和平，那古井无波的情绪，而是那深深的宁静，不可动摇的自得和怡悦。单是这种怡悦在〔人类〕面部的反映。如拉菲尔和戈内琪奥所描画的〔人相〕，已经就是一个完整的可靠的福音。〔在超脱世界的人们，〕意志已是消失了，剩下来的只是那认识。但是我们则以深沉而痛苦的倾慕心情来看这种境界，而我们自己那种充满烦恼而不幸的状况与此并列。由于两相对照，就昭然若揭了。然而这一考察，当我们一面已把不可救药的痛苦和无尽的烦恼认作是意志的现象，这世界，在本质上所有的，另一面在意志取消之后又看到世界消逝而只剩下那空洞的无在我们面前的时候，究竟还是唯一能经常安慰我们的一个考察。于是，在这种方式上，也就是由于考察圣者们的生平及其行

事——要在自己的经历中碰到一个圣者诚然是罕有的事，不过他们那些写记下来的史事和具有内在真实性这一图记为之保证的艺术 [94] 却能使他们历历如在目前——，〔我们就应知道〕无是悬在一切美德和神圣性后面的最后鹄的，我们〔不应该〕怕它如同孩子怕黑暗一样；我们应该驱除我们对于无所有的那种阴森森的印象，而不是回避它，如印度人那样用神话和意义空洞的字句，例如归于梵天 ，或佛教徒那样以进入涅槃 来回避它。我们却是坦率地承认：在彻底取消意志之后所剩下来的，对于那些通身还是意志的人们当然就是无。不过反过来看，对于那些意志已倒戈而否定了它自己的人们，则我们这个如此非常真实的世界，包括所有的恒星和银河系在内， 也就是——无 [95] 。

---

[1] 指圣者们的画像。

[2] 这正是佛教徒们的禅波罗蜜-，是"一切知的彼岸"，亦即主体和客体不再存在的那一点。（见J.J.斯密特〔J.J.S〕《关于大智〔摩诃闪那〕M和禅波罗蜜》。）

附录 [1] 康德哲学批判

真正的天才，尤其是开辟新途径的天才，他们可以铸成大错而不受责难，这是他们的特权。

——伏尔泰

在一个精神伟大的人物的作品里指出一些缺点和错误，这比明确而完备地阐发这作品的价值要容易得多。这是因为这些错误总是个别的，有限的，所以是可以一览无余的。与此相反，天才打在他作品上的烙印却正是这些作品的优越性，既不可究诘，又取之不尽。这些作品因此才成为连续好些世纪不衰的导师。一个精神上真正伟大的人物，他的完美的杰作对于整个人类每每有着深入而直指人心的作用；这作用如此广远，以致无法计算它那启迪人心的影响能够及于此后的多少世纪和多少遥远的国家。这是经常有的情况：因为这种杰作产生的时代尽管是那么有教养而丰富多彩，然而天才好像一棵棕树一样，总是高高地矗立在它生根的土地上面。

不过这种深入而广泛的影响，由于天才和普通人之间有着很大的距离，是不能够突然出现的。天才在一个 世代里直接从生活和这世界中汲取而获得的认识，为别人采掘而处理妥帖的认识，只因为人类的接受能力远赶不上天才的授予能力，所以不能立刻成为人类的财产。而是相反，这种认识，在和不相称的，卑鄙的敌手，和那些在不朽的事物刚诞生时就想剥夺这些事物的生命，就想扼杀人类福音的嫩苗的人们（可以比拟于〔大力神〕赫库勒斯摇篮上的毒蛇）交锋而取得胜利之前，必须先经历无数次被人曲解和误用的曲折途径，必须战胜自己附和陈旧的谬论而与之合流的试探而在斗争中生活，直到有了一个新的，不受拘束的世代为这〔新〕的认识成长起来。这新的一代逐渐逐渐地，经由千百个疏通了的水道，在青年时代就已局部地接受了从

那精神伟大的人物流向人类的那股泉水的内容，逐步逐步吸收了消化了这内容，然后得以分享〔天才的〕这一善举。人类这一世代，天才的这一既幼稚又倔强的学童，它的教育就是这么缓慢地渐进的。——那么，康德学说的全部力量和重要性，也只有通过时间，在时代精神自己有朝一日逐渐被这学说所改造，在最重要的和最内在的方面都已转变而为那精神伟大的巨人的威力提出了活生生的证据时，才会显著起来。可是我在这里并不想不自量力地跑到时代精神之前，而扮演加尔哈斯 [2] 和卡山德拉 [3] 那种不讨好的角色。我只但愿容许我根据上面所说的，将康德的作品看作还是很新颖的；在今天却已有好多人将这些作品看作是陈旧了，是已作罢论而放在一边了；或如他们所说，是已过时而在他们背后了。由于后面这种看法另外一些人就狂妄起来，竟完全无视〔康德〕这些作品而厚颜地以旧的实在主义的独断论及其烦琐哲学为前提继续谈着上帝和灵魂的"哲理"；——这就好比人们要使炼丹术士的学说还在近代化学中起作用一样。——此外，康德的作品也不需要我人微言轻的颂赞，这些作品自会永远赞扬它们杰出的作者；它们即令不在作者的文字中，但在作者的精神中是永垂不朽的。

可是我们如果在康德之后已过去的这一段时间里回顾他那学说最切近的后效，那么诚然，歌德那句令人沮丧的话，在我们看来就被证实了。歌德说："谬误和水一样，船分开水，水又在船后立即合拢；精神卓越的人物驱散谬误而为他们自己空出了地位，谬误在这些人物之后也很快地自然地又合拢了。"（《诗意与真情》第三部第521页）然而这一段时间究竟只是一个插曲，要算是上述每一新出的、伟大的认识的命运。不过现在这插曲显然已临近结束的时候了，因为这样持续不断吹大了的肥皂泡是终于要破灭的。人们普遍地开始觉得真正的、严肃的哲学还停留在康德把它放下的地方。不管怎样，我不承认在他和我之间，在哲学上已发生过什么新事情，所以我是直接上接着他的。

我在本附录中的意图只是要就我在拙著中所阐述的学说在许多论点上和康德哲学不一致，甚至相反的这方面来证明我的学说有它的理由，为之辩解。在这问题上可就少不了一番讨论，因为我的思想路线

尽管在内容上是如此不同于康德的，却显然是彻底在康德思想路线的影响之下，是必然以之为前提，由此而出发的；并且我还坦白承认在我自己论述中最好的东西，仅次于这直观世界的印象，我就要感谢康德的作品所给的印象，也要感谢印度教神圣典籍所给的印象，要感谢柏拉图。——可是虽然如此，还是有我那些反对康德的异议在；并且为了使这些异议具足理由，站得住，我根本只能通过一个办法，即是说我得就那些和我相反的谬误论点指责康德，揭露他所造成的错误。因此，在这个附录中我必须对康德采取彻底反驳的态度，并且是严肃地，不遗余力地进行反驳；因为只有这样才能做到这一点，即是说黏附在康德学说上的谬误得以剔除而这学说的真理得以更加彰明，更巩固地发扬光大。因此，人们就不得指望我对康德确然在内心中感到的敬仰也会包含他的弱点和错误，不得指望我除了以小心翼翼的回护态度之外不以其他态度揭露这些弱点和错误；并且这样小心翼翼做也必然会由于绕圈子说话而使我的论述陷于软弱和黯淡。对于一个在世的人，那确实需要这种照顾；因为在纠正〔人的〕一个错误时，尽管是理所应当的，然而人〔心〕的弱点却只能在温情和阿谀之下才受得住〔批评〕，何况即使是这样也还是难受；那么一个几百年一出的大师，人类的恩人，人们至少也应该对他的这种心灵上的弱点照顾一下，以便不给他制造痛苦。但是一个死者却已丢掉了这种弱点。他的功绩已屹立不可动摇。时间会逐步清洗掉一切过高的评价或贬低。必须使他的错误脱离他的功绩，不再有损于功绩，然后把错误付之淡忘。因此在我将要发声对康德进行反驳的时候，在我心目中简直就只有他的错误和缺点；我对这些东西采取敌对的态度而将进行一场毫不容情的毁灭战；并且总是想到不要姑息地掩饰这些东西，反而是要把这些东西置之于光天化日之下，以便更妥当地加以消灭。由于上面列举的理由，我在这样作时既不觉得我对他不起，不公平，也不觉得我是忘恩负义。为了在未进行讨论之前，也在别人眼里去掉〔我有〕任何一点恶意的形迹，我将通过简单表述康德的主要功绩，在我眼中看来的主要功绩，而首先把我对于康德深深感到的崇敬和谢忱公布于世；并且在我简述他的功绩时，我将从这么一般的观点出发，使我不致被迫去触及此后我要反驳康德的那些论点。

康德的最大功绩是划清现象和自在之物〔两者之〕间的区别，——〔他的〕根据是这样一个论证：在事物和我们之间总有〔居间的〕智力在，所以这些事物就不能按它们自身在本体上原是什么而被认识。康德是由洛克引到这条路上来的（见《每一形而上学的序论》§13，注二）。洛克曾指出事物的第二级属性如音响、香臭、颜色、软硬、光滑等，因为都是基于官能感受的，〔所以〕并不是属于客观物体的，不是属于自在之物本身的；至于自在之物本身洛克却只赋予第一级的属性，亦即那些仅仅只以空间和不可透入性为前提的属性，如广延、形状、固体性、数量、运动等。但是这种容易发现的洛克式的区别还是在事物的表面上说话，对于康德式的区别只等于是一个幼稚的前奏。原来康德作的区别，从一个高到不能比的立足点出发，却宣称洛克曾认为可以成立的一切，他所谓的第一级属性，亦即自在之物本身的属性，同样也只在我们的理解力之内而是属于自在之物的现象的；并且其所以如此，正是因为理解力的条件，空间、时间和因果性是被我们先验地认识了的。这就是说，洛克把感觉器官在自在之物的现象上所有的那一份从自在之物身上剥落了，可是康德现在却又把脑力功能（虽然不是用这样的字眼）所有的那一份也〔从自在之物身上〕剥落了。从此现象和自在之物间的区别就获得了一种绝大的意义和更深远得多的旨趣。为了这一目的，他必须在我们的先验认识和后验认识之间作出明显的区分，而这是在他以前还从没以适当的严格性和彻底性，也没有在明确的意识中做过的。于是这就成为他那意义深远的探讨的主要题材了。——在这里我们立即就要指明康德哲学对于他的前辈的三重关系：第一，对于洛克的哲学是一种肯定和扩充的关系，这是我们刚才已看到的；第二，对于休谟的哲学是一种纠正和利用的关系，人们可以看到将这一点说得最明确的是那篇《每一形而上学的序论》（在康德的主要著作中这是最优美最易理解的，只是研读它的人太少了，其实它可以大大减轻研究康德的困难）的前言；第三，对于莱布尼兹—沃尔夫哲学是一种坚定的驳斥和破坏的关系。在着手研究康德哲学之前，所有这三种学说都是人们应该通晓的。——如果根据上面所述，现象和自在之物，亦即关于观念的东西和实在的东西两者完全不同这一学说，乃是康德哲学的基本特色，那么，此后随即出现的，关于这两者绝对同一的主张[4]就给了前面引述歌德的那一句话一个糟透了的证明；尤其更糟的是这一主张除了乱吹什么“智

力的直观”外并无其他依据，从而只是在以典雅的仪态，以夸夸其谈和夹七夹八的杂烩使人慑服的假面具之下回到庸俗见解的粗陋罢了。这个主张对于笨拙而无性灵的黑格尔 那种更鲁莽的胡说倒很相称，已经成为这胡说的出发点了。——于是可以说，就康德 以上述方式对现象和自在之物所作出的区别，从论据的意义深刻和思虑周详来说既远远超过了以往曾经有过的一切，那么，在这区别所产生的那些后果上，也是无限丰富的。因为既已完全从自己出发，自然而然地，在一个完全新的方式之下，从一个新的方面，在一条新的途径上发现了〔真理〕，康德于此就已表出了这同一个真理，亦即柏拉图就已不厌重复说过的真理。在柏拉图的语言中多半是这样表示这一真理的：对官能显现着的这个世界并无任何真正的存在，而只有一个不息的变易，它存在，也不存在，对于它的了解与其说是一种认识，毋宁说是一种幻象。这也就是柏拉图在本书第三篇就已引过的一段中，在他所有作品中最重要的一段中，也就是在《共和国》第七篇篇首所说过的东西；他在那里说：在黑洞里绑紧了的人们既看不到道地的原本的〔阳〕光，也看不到真实的事物，而只看到洞里面黯淡的火光和真实事物的阴影。这些〔真实〕事物在他们背后靠近火光移动，而他们却以为阴影就是实物，〔能作出〕阴影前后相继的规定就〔算〕是真正的智慧了。——这同一真理，完全不同地表达出来，也就是《吠陀》和《布兰纳》的一个主要教义，即关于摩耶的教义。人们在这里所理解的也不是别的而是康德叫做现象，与自在之物相反的东西；因为摩耶的制作正是指我们所在的这个可见世界；这是变出来的魔术，是一个没有实体的，本身没有存在的假象，可比拟于光学上的幻觉，也可比拟于梦寐；是蒙住人类意识的幕幔；是那么一种东西，说它存在和说它不存在，是同样的错误，也是同样的真实。——可是康德现在却不仅只是在一个完全新的独创的方式之下表出了这同一学说，而是借最冷静最清醒的实事求是的论述使这学说成为被证明了的，无可争辩的真理；而柏拉图和那些印度人却只是把他们的主张建立在一个一般的世界观上，只是把这主张当作他的意识的直接宣泄而托出来的，并且与其说是在哲学上明确地，不如说更是神话式的，诗意地表出了他们的主张。就这方面说，他们对于康德的关系等于是早就主张地球围绕静止的太阳运动的毕达戈拉斯派希给塔斯，费罗恼斯和阿利斯塔克对哥白尼的关系。对于整个世界的梦境般的这种本性有如此明确的认识和

冷静的，思虑周详的论述，这本是康德全部哲学的基础，是康德哲学的灵魂和最大最大的贡献。康德所以能达成这一点，是由于他以可敬佩的清醒头脑和技巧拆散了，逐一指陈了我们认识能力的全部机括，而客观世界的幻象就是凭借这些机括而成立的。前此所有的西方哲学和康德哲学相比，都显得难以形容的粗笨，都没认识到这一真理；也正是因此，所以总好像是在梦境中说话似的。直到康德才突然把他们从梦中唤醒，所以那些最后还在睡大觉的人（门德尔逊）也曾称康德为粉碎一切的人。康德指出了不能用那些在〔一切事物的〕实际存在中，也就根本是在经验中以不可破的必然性在支配着的法则来引申和说明这实际存在本身；指出了这些法则的效用还只是一种相对的效用，也就是说在这实际存在或整个经验世界已经确立，已经是现成的之后，这种效用才开始；结果是这些法则，在我们着手说明这世界的，和我们自己的实际存在时，不可能是引导我们的线索。这些法则，现象倒是按之而互相连接起来的，我已将它们全部时间和空间以及因果性和推论都总括在根据律这一词中。所有较早期的西方哲学家都误以为这些法则是绝对的，是不以任何东西为条件的，是永恒真理。〔他们认为〕世界本身就只是由于这些法则，按这些法则〔而成立〕的，因此整个宇宙之谜也必然可以遵循这些法则的线索而得揭穿。为此而作出的那些假定，亦即康德在理性的观念这个名字之下批判过的假定，实际上只有助于将单纯的现象，摩耶的产品，柏拉图的阴影世界，提升为唯一的、最高的真实性，置之于事物最内在的、真正的本质的地位，由此而使真正认识这本质成为不可能，也就是一言以蔽之：使做梦的人睡得更酣些。康德曾指出这些法则，从而也指出了世界本身都是由于主体的认识方式所决定的；由此得出的结论乃是人们遵循这些法则的线索尽管再探讨，再推论，尽管已走了这么远，然而人们在主要的事情上，亦即在世界自身的，表象以外的本质的认识上，并未前进一步，而只是像小松鼠在圈轮中一样地运动着。因此人们也可把一切独断论者比作那些以为只要一直向前走得相当远了就能达到世界尽头的人们，而康德却可说是已航行世界一周并指出了：因为地球是圆的，所以不能由于和地面平行的运动走出地球，然而由于垂直运动也许不是不可能走出地球。人们也可说康德的学说给〔了我们〕这一见解，即是说世界的尽头和起点不是要到我们以外而是要在我们里面去找的。

不过这一切都是基于独断哲学和批判 哲学或超绝哲学之间的根本区别的。谁要弄明白这一区别，在一个例子上生动地看到这一区别，他只要把莱布尼兹 的一篇文章当作独断哲学的标本读一遍，就可极简便的做到这一点。这篇文章的标题叫做《事物的根本起源》，第一次发表于厄尔德曼出版的《莱布尼兹哲学著作集》第一卷第147页。在这里就正式是以实在论—独断论的方式，利用着本体论和宇宙论的论证，以那些永恒真理为根据，先验地描绘了世界的起源及其优异的属性。——〔文章〕附带地也有一次承认过经验提示的恰好和这里指证的世界的优异性正相反，可是这就得对经验示意说：经验对于这一点一无所知，哲学既已先验地说过了，经验就应该住嘴。——作为整个这一方法的敌对方面，现在就有批判哲学 随康德 而出现于世了。这个哲学恰好是把那些为这一切种类的独断论奠基的永恒真理变成了它的问题，恰好要探讨这些真理的起源，于是就发现了这起源是在人的头脑中；即是说在这里这些永恒真理是从专属于人的头脑的，为了了解一个客观世界而装在头脑中的那些形式中产生的。所以说这里，在脑髓中，〔才〕是为那堂皇的独断论建筑物提供材料的石矿。而这批判哲学，由于要达到这一结果就必须超出 前此所有独断论所根据的那些永恒真理之上，而使这些永恒真理自身成为探讨的对象，就也成为超绝 哲学了。从这一点出发就可进一步得出结论说这个客观世界，如我们所认识的那样，不是属于自在之物自身的本质的，而是这自在之物的单纯现象 ，〔同时这客观世界又〕正是为先验地即在人类智力（亦即脑髓）中的那些形式所决定的，所以客观世界除了现象之外也不能包涵什么。

康德虽然没有达到现象即作为表象的世界，而自在之物即意志这样的认识，但是他已指出这显现着的世界既是以主体也同样是以客体为条件的。当他把这世界的现象的，也就是表象的最普遍的形式孤立起来时，他指出了人们不仅可以从客体出发，而且同样也可从主体出发认识到这些形式，并得按其全部的规律性概览这些形式。又因为这些形式本是主体客体之间的共同界线，他作出结论说人们由于追究这个界线，既不能透入客体的内部，也不能透入主体的内部，随之而是〔人们〕绝不能认识到世界的本质，绝不能认识自在之物。

如我即将指出的那样，康德并不是从正确的方式而是借〔论点的〕前后不一贯导出自在之物的，为此他不得不多次的，不能自禁的侵犯他学说的这一主要部分而自食其果。他没有直接在意志中认识到自在之物，但是他已向这认识走了开辟〔新途径〕的一大步，因为他论述了人类引为不可否认的道德意义是完全不同于，不依赖于现象的那些法则的，也不是按这些法则可以说明的，而是一种直接触及自在之物的东西。这就是用以看他的功绩的第二个主要观点。

我们可以把彻底摧毁经院哲学看作第三个主要观点。这里我想以经院哲学这个名词一般地称呼从教会长老奥古斯丁起直至紧接康德之前而结束的那一整个时期，因为经院哲学的主要特征究竟是邓勒曼 很正确的提出的特征，也就是各地占势力的宗教对哲学的统制监护作用。〔在这种监护之下，〕给哲学剩余下来的〔工作〕除了证明和粉饰宗教规定的那些主要信条之外，实在什么也没有了。那些正式的经院哲学家，直至苏阿内兹，毫不隐讳的坦然承认这一点。后继的那些哲学家比较是无意识地做着这种事情，或者总不是自认是在这样做。人们认为经院哲学〔的时期〕只可算到笛卡尔约一百年前，然后随笛卡尔就开始了一个自由研究，不依傍一切现行宗教教义的崭新的时代；可是在事实上，这〔种自由研究〕却不得归之于笛卡尔及其继起的后辈[5]，可以归功于他们的只是自由研究的外表以及多少有些向往自由研究的努力。笛卡尔是一个精神非常卓越的人物，如果人们念及他的时代，他所成就的也就很大了。但是如果人们把这种为他曲谅的考虑放在一边，而从人们后来追誉他的〔一些角度，如从〕解脱了一切束缚的思想自由和不受拘束的个人探讨那种新时代的开始〔等〕来衡量他，那么，人们就必然会发现他虽然是以他那种还缺乏真正严肃〔意味〕的，因而是那么快那么坏地表达出来的怀疑来装出一副面孔，好像他想一下子就把早年注入的，属于时代和民族的那些成见的一切束缚丢个一干二净似的；但是他只是一时在表面上这样作，以便随即又把这些东西拾起来，并且越是牢固的握住不放了。笛卡尔所有的后辈也正是这样作的，一直到康德。因此歌德的一首诗倒很可以用到这类独立自由思想家身上来，〔歌德写道〕：

“我看他，请你阁下允许我这样说，

就活像腿儿细长的一只鸣蝉，

它总是飞，边飞着边跳，

于是立即又在〔丛〕草中唱起了它的老调。”

康德有他的理由〔故意〕装出那副面孔，好像他 也只有这么个意思 [6] 。但是从这次伪装的一跃——这是被允许的，因为人们原已知道这一跃是要回到草里来的——，却变成了一飞〔冲天〕，站在下面的那些人现在只有赶着看的份儿了，再也不能将他捕回来了。

所以康德是敢于从他的学说出发，指出所有那些据说已是多次被证明了的信条是不可证明的。思辨的神学以及与之相联的唯理主义心理学都从康德手里受到了致命的打击。自此以后，这些东西在德国的哲学里就绝迹了。可是人们不得因为人们在放弃了原来的精神之后，有时在这儿，有时在那儿还保留着那些字眼，或因为某一个可怜的哲学教授心目中有他对于主子的畏惧而让真理自为真理〔不敢去管它，〕就被弄糊涂了。康德这一功绩的伟大，只有在一切作家中，甚至在十七和十八世纪最卓越的作家中注意过〔经院哲学的〕那些概念在自然科学以及哲学上的不良影响的人们才能衡量。自康德以来德国自然科学的著作在语调和形而上学的背景上所发生的变化是显著的；在康德以前的情况正和现在在英国的情况一样。——康德的这一功绩和这种情况有关，即是说在上古、中古以及近代过去的一切哲学中，一贯占统治地位的是毫不思索的遵循现象的规律，把这些规律提升为永久的真理，又由此而提升飘忽的现象为世界的真正本质；一句话，就是在他那幻想中不为任何思考所扰乱的实在主义 。贝克莱 和他以前已有马勒布朗希 一样，曾经认识到实在主义的片面性，甚至错误，却无力推翻实在主义；因为他的进攻只局限于一 点。那么这就要留待康德 来促使唯心主义的根本观点——这在整个未曾回教化的亚洲，在本质上甚至是宗教的根本观点——在欧洲至少是在哲学上取得统治地位。所以说在康德之前是我们在 时间中 ，现在却是时间在我们之中，如此等等。

〔在此以前，〕即令伦理学，实在主义哲学也是按现象的规律来处理的；这些规律被认为是绝对的，对于自在之物也是有效的；因此，〔伦理学〕时而是基于幸福论，时而是基于世界创造者的意志，最后又是基于完善这个概念。完善这个概念自身，就它自身说，是彻底空洞而没有内容的，它只标志着一种关系，而这关系又得先从这关系应用得上的那些事物获得意义；因为"是完善的"除了是"符合一个为此而预先假定的，已给予的概念"之外再不意味着别的什么，所以必须事先树立这一概念，没有这概念，〔所谓〕完善就只是一个未知数，从而单独说完善就等于根本没有说什么。如果人们现在想在这儿将"人道"这概念作为默认的假定，而确定"为完善的人道而努力"作为道德的原则，那么人们由此而说出的也只是"人们应该是他们应是的那样"——还是和前此一样糊涂。"完善"本来就几乎只是"全数十足"的同义语，因为"完善"是说在一个特定的场合或个体中，所有那些在他那种族概念中的谓语都具备了，也就是真正凑齐了。因此，"完善"这一概念如果是这么绝对地抽象地使用，就只是一个思想空洞的字眼儿；还有闲扯什么"至高最完善的存在"等等也正是这样〔的货色〕。这一切都是废话。虽然如此，这却并无碍于完善和不完善的概念在上一世纪里成为一时的风尚；是的，这概念几乎是一切说道论德，甚至谈神讲道围绕着旋转的枢纽。任何人的口里都不离这概念，以致最后将这概念弄得乌烟瘴气，干出了真正莫名其妙的勾当。即令是当时最好的作家，譬如勒辛，我们就看到他纠缠于完善和不完善之中，左冲右突不能脱身，真是可怜到极点。其实说起来，任何一个在思维着的头脑至少也应该模糊地感到这一概念并无任何积极内容，因为这概念和一个代数符号一样，只意味着抽象中的一个关系而已。——康德，如已说过的，曾将各种行为不可否认的巨大伦理意义和重要性完全从现象和现象的规律分开来，并指出前者直接涉及自在之物，涉及世界的最内在本质；与此相反，后者，亦即时间和空间以及一切充塞时间空间，在时间空间中按因果律而把自己排列起来的东西，都要看作无实体，无实质的梦幻。

但愿上述这一点点〔意见〕，怎么也没有穷尽这个题材的一点点〔意见〕，已足以证明我尊重康德的功绩；这里提出这点证明既是为

了安慰我自己，同时也是因为公道要求那些要随我而不客气地揭露康德的错误的人们回忆一下这些功绩。现在我就开始揭露康德的错误。

至于康德的伟大成就必然也有巨大的错误与之相伴，这一点单在历史上从下述事实就已可观测到，即是说康德虽然促成了哲学上最伟大的革命，结束了延续一十四个世纪的经院哲学——广义的经院哲学——而在哲学上发起一个真正全新的，世界性的第三纪元；但是康德问世的直接后果却几乎只是消极的，不是积极的，因为他并未树立一个完全新的体系可使他的信徒多少能够经历一段时期而有所遵循；人人都明白已发生了一个巨大的变化，但是没有一个真正知道发生了什么变化。他们固然看透了所有以往的哲学都是没有结果的在做梦，现在新时代却是从这梦中醒过来，但是他们现在究竟何所适从，他们却不知道。这就产生了一个巨大的空隙，一个巨大的需要；激起了一般的注意力，甚至较为广泛的群众的注意力。由于这一原因所促使，但不是为内在的冲动和力量〔充沛〕之感（这种力量在不利的时代也有表现，如在斯宾诺莎）所驱迫，一些没有卓越才学的人们作了各种各样的、软弱无力的、不入调儿的尝试，其中甚至有颠三倒四的尝试。这时广泛的群众，一旦已被激动了，还是注意到了这些东西；他们以巨大的耐性——只有在德国找得到的这种耐性——长期的倾听这些东西。

和这里一样，在大自然中必然也曾经过像大革命一样的过程，地球的整个表面都变了，沧海桑田互相易位而为新创一个世界的计划铺平了道路。在大自然能够产生一个新的系列的，各自相互而又和其余〔一切〕相谐和的新形式之前，〔中间〕有一段漫长的时期；这时，各种奇奇怪怪的有机体都出现了。这些东西自己和自己以及相互之间都不谐和，是不能久存的；但是这些东西至今还留存的残余却正是给我们留下的纪念品，由此可以看到重新构成自己的大自然，它那些举棋不定的情况以及〔各种的〕尝试。——那么，在哲学上完全类似自然界发生的危机，由康德所引起的怪物丛生的时代，如我们大家都知道的，就已够让我们推论他的功绩不是十全十美的了，而是附有巨大缺点的，必然是消极的、片面的。现在我们就要追溯这些缺点。

我们首先要检查一下全部纯粹理性批判旨趣所在的根本思想，把它弄明白。——康德站在他前辈，独断哲学家的立场上，又根据这个立场和他们一起从下列前提出发：（一）形而上学是关于一切经验的可能性之彼岸的事物的科学。——（二）一个这样的事物绝不能按一些自身先要从经验汲取而来的基本定律来获得（《每一形而上学序论》§1）；而只有我们在经验之前，不依赖于经验而知道的东西才能超出可能的经验之外。——（三）在我们理性中真有几个这样的基本定律可以碰到：人们在来自纯粹理性的认识这一名义之下了解这些定律。——和他的前辈一起，康德就只走到这儿为止，在这里他就和他们分道扬镳了。他们说："这些基本定律或来自纯粹理性的认识是事物绝对的可能性的表现，是永恒真理，是本体论的源泉。它们站在世界秩序之上，如同命运站在古代神祇之上一样。"康德说："这不过是我们智力所有的形式，是规律，但不是事物实存的规律，而我们从这些事物得来的表象的规律只在我们对事物的理解上有效，所以不能超出经验的可能性以外，而按〔上面〕第一点，这原是为超出经验的可能性而设的。"原来正是这些认识形式的先验性，由于这先验性只能基于认识形式的主观来源，才给我们永远断绝了对事物的本质自身的认识，将我们局限于一个只是现象的世界，以致我们不能后验地，更不要说先验地去认识一下事物在它本身自己究竟是怎样的了。这样说来，形而上学就不可能了，于是对纯粹理性的批判就起而代之。和陈旧的独断主义对峙，康德在这里是完全胜利了；于是此后出现的一切独断论的尝试就不得不采取完全不同于从前的途径了。现在我就要按〔我〕当前这批判所说出的意图而引向我的独断论所根据的理由了。原来在仔细检验上面的立论时，人们不得不承认这一立论第一个首要的基本假定就是一个丐词；这假定包括在这一（尤其是在《每一形而上学序论》§1明白提出的）命题里："形而上学的来源绝不可是经验的，它的基本命题和基本概念既不能取自内在经验，也不能取自外在经验。"然而除了来自形而上学这个词的词源学上的论据以外，再没提出什么来证明这一首要的断定了。可是实际上却是这么回事：世界和我们自己的生存对于我们必然是一个谜。于是就毫不犹豫的认定这一谜底的揭穿不能从彻底了解世界自身而来，而必须求之于一个完全不同于这世界的什么（因为这就叫做"超乎一切经验的可能性之外"）；并且从这〔哑谜的〕解答中必须除掉一切我们在任何方式上能够有直

接 认识（因为这就叫做可能的经验，或是内在的，或是外在的）的东西；〔哑谜的〕解答必须求之于我们只能间接地，也就是借来自先验的一般命题的推论而获得的东西。在人们以这种方式将一切认识的主要来源除开而遮断了达到真理的那条大路之后，人们就毋庸惊奇独断论那些尝试的失败，而康德却能指出这种失败的必然性。原来人们事先就已认定形而上学和先验的认识是同一的了。可是为了〔肯定〕这一点，人们必须事先证明解决世界之谜的材料简直不可能包含在世界之内，而只能求之于世界之外，求之于人们只能按那些我们已先验地意识着的形式那根线索而达到的什么。在这一点还未被证明的时候，我们没有任何理由，在〔解决〕一切任务中最重要最困难的课题时，来堵塞一切认识来源中最丰富的来源，堵塞内在和外在的经验，而单是以内容空洞的形式来进行操作。所以我说世界之谜的解答必须来自〔我们〕对这世界本身的理解。〔既然如此，〕那么形而上学的任务就不是〔跳过，〕飞越经验——这世界即在其中的经验——，而是彻底理解这些经验；因为经验，外在的和内在的，无不是一切认识的主要来源。因此，只有将外在经验联结到内在经验上，由于在适当的那一点上作成的这种应有的联结以及由此而达成的，两种这么不同的认识来源的结合，世界之谜的解答才有可能。不过这还是在一定的，和我们天性不可分的局限之内，随后是我们对于世界虽有了正确的认识，然而对于世界的实际存在却并未获得一个结案的，取消了一切其他问题的解释。由此就可以说"走多远算多远罢"，而我的途径则位于以前独断论的一切皆已知之说和康德批判〔主义〕的绝望之间。但是康德所发现的重要真理，亦即以前形而上学各种体系由之而被推翻的真理，却给我的形而上学体系提供了论据和材料。人们请比较一下我在〔本书〕第二卷第十七章关于我的方法所说的〔部分〕。——关于康德的基本思想就只说到这里为止，现在我们就来考察一下这基本思想的阐发和个别论点。

康德的文体一贯带有一种精神卓越的标志，带有道地的、稳定的固有特性和极不平常的思想力的标志。这种文体的特征也许可以恰当地称之为辉煌的枯燥性，康德借此乃善于以极大的稳妥性拈出而牢固地掌握那些概念，然后又极自由地将这些概念抛来掷去，使读者惊奇不置。在亚里士多德的文体中我也看到这种辉煌的枯燥，可是要简单

得多。——然而康德的论述每每还是不清晰、不确定、不充分的，有时是晦涩的。当然，这一点，一部分由于题材的艰难和思想的深刻是应加以原谅的；不过谁要是自己彻底明白而十分清楚地知道了他所想的，所要的是什么，他也就绝不会写出模糊的东西，绝不会提出恍惚不定的概念，绝不会为了给这些概念一个名称又从古代语言中搜寻一些极艰深极复杂的措词以便此后经常加以使用，绝不会像康德那样从较古老的哲学，甚至从经院哲学采取一些词汇和公式，又把这些东西按他的目的相互联结起来。譬如单是统一一词已尽够用的地方，他每次却要说什么"了知的超绝综合统一性"，或根本就用"综合之统一性"。一个彻底知道自己想什么，要什么的人就不会在事后又一再重新解释已经解释过一次的东西，不会像康德那样做，一再去解释理性、范畴、经验以及其他主要概念。 一个这样的人根本就不会禁不住一再重复他自己，并且不会在每次重新表达这已有过百多次的思想时，在新表达中恰好还是给这一思想留下了原来的那些晦涩之处；他会一次就明确地、彻底地、尽其所有地说出他的见解而以此为已足。笛卡尔在他第五封信里说："原来我们对于一件事物的了解愈透彻，我们就愈有决心以一种唯一的方式来表示它。"而康德间或有些晦涩的论述曾经有过的最大坏处却在于这种晦涩之处偏是起着一种以缺点引人模仿的示范作用，更有害的是甚至还被曲解为有权威的根据。〔读者〕群众被迫于势而不得不体会到晦涩的东西本不一定是无意义的，不过无意义的东西却马上就以晦涩的讲法为逋逃薮了。费希特 是第一个攫得这种特权的人，他也尽量利用了这特权；谢林在这方面至少是可以和费希特并驾齐驱的，而一群饥饿的作家，既无灵性又不诚实，在这一点上一会儿就超过了他们两人。提出赤裸裸的胡说，拼凑空无意义的、疯狂的词组，如人们前此只在疯人院里听到过的最大的狂妄，最后却出现在黑格尔 身上。这种狂妄已成为历来最粗笨的普遍的神秘化的工具，曾有过后世看来难以相信的成功而将成为德国人狂妄变态心理的一个纪念碑。在此期间香 ·保罗 [7] 无益于事的写了他那些优美的篇章《更高地推崇讲坛上的哲学疯狂和舞台上的文学疯狂》（《美学补授》）；原来歌德也徒劳无功的说过：

"人们就这样不被干扰地瞎聊着、讲授着，

谁想认真管那些傻子的闲事呢？

人们在习惯上相信，只要听到人说话，

那么话里总也有令人想想的什么。”

我们还是回到康德 吧。人们免不了要承认康德完全缺乏那种古代的、壮阔的简洁，完全缺乏质朴、率真、坦率〔的气质〕。他的哲学和希腊建筑术毫无相似之处。希腊建筑现出伟大的、简洁的、一眼可以看到的比例关系。康德哲学却很使人想到哥特式的建筑术。原来康德的精神有一种极为个别的特性，他特别喜欢整齐匀称的格局；而匀整性又喜欢五花八门的杂多性以便使匀称成为井井有条的秩序而又在低一级的分布中再重复这秩序，如此类推，恰好像在哥特式教堂上的秩序一样。是的，他有时候搞这一套已近乎儿戏，这时由于屈从他那种嗜好，竟至于显明地强奸了真理，对待真理就和古佛兰克式的园艺家对待大自然一样；这些园艺家的作品就是些匀整的林荫道，四方形和三角形，金字塔式和球形的树木，弯曲有规律的树篱等。这一点我要以事实来证明。

在他单另论述了空间和时间，然后以“直观的经验内容就被给予我们了”这句并未说出什么的话来了结充塞时间和空间的，我们既存在于其中又生活于其中的整个直观世界之后，——他立刻一跃而到了他整个哲学的逻辑基础，到了各种判断的表式。从这一表式他演绎出整整一打的范畴，匀整的分属于四个标题之下。这些范畴后来成为可怕的“普洛克禄斯特胡床”[8]，他把世界上的一切事物，在一个人心里面发生的一切都强塞到这张胡床里去，不忌讳任何蛮不讲理，不鄙弃任何诡辩，只是为了能够到处重复那张表式的匀整格局。可以从这张表式匀整地引申出来的，首先第一项就是自然科学一般原理的纯生理学上的表式，也就是直观的一些定理、觉知的预期、经验的类比和整个经验思维的必要假定。其中前两个是简单的，但后两个又匀整地各自带出三个分支。单是范畴则是康德称之为概念 的东西，但这些自然科学的基本命题却是判断 。按他那一套达到一切智慧的最高超的引线，也就是〔他的〕匀整性，现在就轮到推理 来表现它自己是丰富多产的了，并且推论又是匀整地、合拍地做着这一点。这是因为和经验以及

其全部先验的基本命题都是由于应用范畴于感性之上而是为悟性 而产生的一样，“理性的观念 ”也是由于应用推理 于范畴之上而产生的；而应用推理于范畴之上这一业务却是由理性按它〔用以〕寻求所谓绝对的那原理来完成的。这过程是这样的：关系这一〔类〕的三个范畴提供从〔大小〕前提到结论仅有的三种可能类型，结论又随之而也为三种，其中每一种都要看作理性从而孵出一个观念的蛋，即是说：从定言推理孵出灵魂 的观念，从假定推理孵出宇宙 的观念，从迭言推理孵出上帝 的观念。在这三者之间居中的那个宇宙的观念中又重复着一次范畴表的匀整性，因为范畴的四个柱头又产生四个论题，每一论题又各有其反对面以为匀称的对仗。

我们对于这一精致的建筑所导出的，真正极度机智的排比组合固然要表示我们的惊奇赞叹，但是我们也将继续在这建筑的基础上及其各个部分上做彻底的检查。——不过事先还必须有下列一段考察。

令人感到奇怪的是康德如何不再作任何其他考虑就循着自己的道路而进，如何遵循他那匀整性，按那匀整性而铺摆一切，却从不为这样处理了的任何一个对象自身加以考虑。我就要进一步说明这个意思。在他单只在数学中考察了直观的认识之后，他完全忽略了其他的直观认识，而只抱住抽象的思维。〔其实，〕世界是在这些直观认识中展开于我们之前的，抽象思维要从直观的世界才获得一切意义和价值，直观的世界比我们的认识的抽象部分更为无限的重要，普遍，内容丰富。是的，康德从没在哪儿——而这就是主要的一点——从没明确地区分过直观的和抽象的认识；并且，如我们此后就将看到的，他正是由此而被裹入不可解决的自相矛盾之中去了。——在他用并不说明什么的“她被给予了”〔的字样草草〕了结全部官能世界之后，他就如已说过的，把判断的逻辑表式作为他那建筑的奠基石了。但是他在这里也是一刹那都不想想在他面前进行的是怎么回事。判断的这些形式原只是一些词 和词组 。究竟也得先问问这些东西直接标志着什么。〔这么一问，〕也可能发现这些都是概念 。那么接着再一问就是问这些概念 的本质。从这问题的答案中就会得出这些概念对直观的表象，世界即在其中的表象，有着怎样的关系。这样，直观和反省思维就会分道扬镳了。不仅是在纯粹的，只是形式的，先验的直观进入意

识时，而且是在这一直观的内容，经验的直观，进入意识的时候就必须加以检查。那可就会指出悟性 在这事上有着怎样的一份〔功能〕，也会根本指出悟性 和与之相对称的理性 究竟是什么，而〔康德〕在这儿写的就是对于这理性的批判。最为触目的是康德对于理性也从没作过一次正式的充分的规定，而只是相机的看每次〔上下〕关联的需要而作出一些不完备的、不正确的说明，完全和前面引述过的笛卡尔的准则相反。例如在《纯粹理性批判》[9] 第11页，亦即第五版第24页，理性是〔认识〕先验原理的能力；在第 299页，亦即第五版第356页却又这样说：理性是〔认识〕原理 的能力，并且把理性置于和悟性相对的地位，因为他已把悟性看作〔认识〕规律 的能力了！于是人们就得想想，在原理和规律之间就必然有天渊之别，因为正是这一区别才〔使人〕有理由为原理和规律分别采用一种特殊的认识能力。可是〔他又说〕这个巨大的区别只在于这一点，即是说凡从纯粹的直观或由于悟性的形式而先验地认识到的就是一个规律 ，而只有先验地单从概念产生的东西才是原理。这种任意的，不能容许的区分法，我们将在以后〔考察〕辩证法时再回头来谈。在第330页，亦即第五版第386页，〔他又说〕理性是推理的能力；而单是判断，他就更常常（第69页，第五版第94页）称之为悟性的事务了。可是这样一来，他实际上就是以此说：只要判断的根据是经验的、超绝的或超逻辑的（《论根据律》§31，32，33），则判断是悟性的事务；但如果这根据是逻辑的，——三段论法本在逻辑中——，那么这儿起作用的就是一个完全不同的、优越得多的认识能力，亦即理性。是的，还有更甚于此的，在303页，亦即第五版第360页，〔他〕剖析说从一个命题直接得出结论还是悟性的事，而只有使用一个间接概念的地方，那儿的推理才是由理性来完成的。他还举例说：从命题“一切人都会死”得出推论“有些会要死的是人”，这还只是由悟性作出的推论；而相反的是这一推论：“一切学者都会死”却要求一个完全不同的，优越得多的〔认识〕能力，亦即理性。一个伟大的思想家居然能够拿出这样的东西来，这怎么可能呢！在第553页，亦即第五版第581页，理性忽然一下子又是一切有意行动的经常条件。在第614页，亦即第五版第642页，理性〔之为物又〕在于我们能够为我们的主张提出理由，而在第643—644页，亦即第五版的第671—672页，却又在于理性将悟性的概念统一为观念，犹如悟性统一客体的杂多性为概念一样。在第646

页，亦即第五版的第674页，理性又不是别的，而是从一般引申特殊的能力。

悟性 也是同样一再重新加以解释的；在《纯粹理性批判》就有七处〔不同的解释〕：在第51页，亦即第五版第75页，悟性是产生表象的能力；在第69页，亦即第五版第94页，是判断的能力，亦即思维的能力，亦即以概念来认识的能力。在第五版第137页悟性一般的又是各种认识的能力，而在第132页，亦即第五版第171页，则是〔认识〕规律的能力。但在第158页，亦即第五版第197页，却又说："悟性不仅是〔认识〕规律的能力，而且是基本定理的源泉，一切都按这些基本定理而在规律之下"；然而，如上所说，悟性却仍然被置于和理性相对立的地位，因为〔他说〕后者是唯一〔认识〕原理的能力。在第160页，亦即第五版第199页，悟性是〔构成〕概念的能力；在第302页，亦即第五版第359页，却〔又〕是凭借着规律而统一现象的能力。

对于这两种认识能力我曾提出过固定不移的，界限分明的，确定的，简洁的，和一切民族一切时代的语言习惯经常相符的解释。对于〔上述〕这种（尽管来自康德的）确实混乱而无根据的说法我没有必要为我的解释进行辩护。我引证这些不过是当作我责备康德在追求他那匀整的、逻辑的体系时，没有充分考虑由他如此这般处理了的对象〔这一事〕的证据罢了。

如我在前面已说过的，假如康德认真地检查了两种如此不同的认识能力——其中之一又是人类的特异之处——究竟在什么程度能让人认识，按一切民族和所有哲学家的语言习惯，理性和悟性又作何解释；那么，他也绝不至于除了经院派在完全另一意义之下使用过的理论智力和实践智力之外并无其他所本，就把理性歧分为理论的和实践的两种，并以后者为德行的源泉。与此相同，康德在周详地区分悟性的概念（按他的说法，一部分是他的范畴，一部分是所有的共同概念）和理性的概念（即他所谓〔理性的〕观念）而使两者成为他那哲学的材料之前——他的哲学绝大部分也只是讨论所有这些概念的有效、应用和起源而已——；我说他在此以前真也应该检讨一下一个概

念根本是什么。可是这么必要的检讨也可惜全未实现过，这就大有助于混淆直观的和抽象的认识，〔使这种混淆〕无法挽救。这一点我不久就要加以证明。——同样，他以缺乏充分的思考而忽略了：什么是直观？什么是反省的思维？什么是概念？什么是理性？什么是悟性？这些问题；而这又使他忽略了下列同等必要而不可回避的检讨，亦即我认为与表象 有别的那对象 应该如何称呼？什么是实际存在？什么是客体？什么是主体？什么是真理、假象、谬误？——但是他并不思考，也不瞻前顾后，就追求他那逻辑的格式和他的匀整性了。〔依他说来，〕那份判断〔分类〕表应该就是，必然就是达到一切智慧的钥匙了。

前面我已罗列了那么几点作为康德的主要功绩，即是说他曾将现象从自在之物区别开来，曾宣称这整个可见的世界为现象，因而也否认了现象的规律在现象之外还有任何效力。然而总有些奇怪，他不从“无一客体无主体”这个简单的，就在手边的，不可否认的真理去引申现象的那种只是相对的存在；其实这样引申，就已可压根儿指出客体由于它始终总只是存在于对主体的相关中，是有赖于主体的，是以主体为前提的，从而只是现象，而现象不是自在地，不是无条件地存在着的。康德对于贝克莱的功绩是不公平的。贝克莱就已把这一重要的命题当作他的哲学的奠基石并于是而为自己创立了一个不朽的纪念，虽然他自己并未从这一命题得出应有的结论，以致一面没有被人了解，一面没有得到充分的注意。在我这〔书〕第一版里，我曾解释康德回避贝克莱的这一命题是由于对坚定的唯心主义有着显然的羞怯；同时另一方面我又在《纯粹理性批判》中好多地方发现康德鲜明说出了这种坚定的唯心主义；因此我曾责备过康德的自相矛盾。如果人们和我那时的情况一样，只是在第二版或以后连续出过的五版中看到《纯粹理性批判》，那么，我这个责备也是有根据的。可是后来当我在现在已变得稀少了的第一版中读到康德的主要作品时，我很愉快地看到所有那些矛盾都消失了，并发现了康德虽没有用“无一客体无主体”的公式，仍然如贝克莱 和我一样，以坚定的态度宣称在空间和时间中陈列着的外在世界只是认识着的主体的表象；因此，例如在第383页，他就无保留地说：“如果我将思维着的主体拿走，那么整个形体世界也必然要垮，因为它不是什么而是在我们主体的感性中的现

象，是主体的一种表象。”但是从第348到392页整个的那一段，也就是康德极为优美而明确表出他坚定的唯心主义的那一段，却被他在第二版里压缩了，反而插入了一堆矛盾的说法。由于这一删改，从1787年到1838年流行的《纯粹理性批判》在文字上已走了样，已被损坏了，已经是一本自相矛盾的书了。正是因为这一点，没有一个人能完全弄明白和懂得这部书。关于这一点的详情以及我所猜想的那些足以推动康德这样来损坏他那不朽杰作的理由和弱点，我在写给罗森克朗兹教授先生的一封信里都交代过了。他已将信内主要的一段收录在他所经手的康德全集第二卷的序文中，这里我特指出以便参阅。原来罗森克朗兹教授先生在1838年根据我的一些看法，决心要恢复《纯粹理性批判》的本来面貌，这时他就在上述第二卷中将1781年的第一 版重印了。这样他就在哲学上树立了不可估计的功绩，甚至可说他挽救了德国文献中最重要的作品免于沉沦，而人们也不应忘记他这一点。但是谁也不要在他只读了《纯粹理性批判》的第二版或后续的任何一个版本的时候，就妄自以为他已看到了《纯粹理性批判》，对康德的学说已有了明确的概念；这简直是不可能的，因为他只是读了一种在文字内容上被削减了的，被糟蹋了的，在一定程度上不真实的版本。在这儿斩钉截铁道破这一点而对任何人提出这一警告，这是我的义务。

可是康德用以提出自在之物 的方式对于《纯粹理性批判》第一版里明确表示过的坚定的唯心主义基本观点仍然立于不可否认的矛盾地位。无疑的这就是他为什么要在第二版里压缩上述那段唯心的主要文字而宣称自己正是反对贝克莱唯心主义的根由；不过由此他只是使他的著作前后不一贯罢了，却并不能有补于这著作的主要缺点。大家知道这个主要缺点就是他所选择而用以提出自在之物 的方式，这个方式的不恰当，不可容许，已由舒尔则在《厄耐齐德穆斯》中作了广泛的论述，不久也就被公认为康德学说体系中站不住的一点了。这一点可用很少几句话说明白。康德把自在之物的假定，尽管隐蔽在一些迂回曲折的说法之下，建立在一个遵守因果律的推论之上，即是说建立在经验的直观，更正确地说亦即在我们官能中的感觉 ——此即假定所从出发者——必须有一个外因之上。可是就按他自己正确的发现，因果律是我们先验知道的，那么也就是我们智力的一个机能，所以是从主观 发源的。再说官能感觉本身，亦即我们在这里应用因果律的地方，

也不可否认地是主观 的。最后甚至空间，我们借因果律的应用将感觉的原因作为客体而置之于其中的空间，也是先验就已有的，那么也是我们智力的主观 形式。随后所有经验的直观始终都停留在主观 的基地上，只是我们内部的一种过程，而没有什么与此完全不同的，独立于此外的东西可以当作一个自在之物 而输入进来或说成是必要的假定。实际上经验的直观现在只是，也将继续只是我们的表象：这就是“作为表象的世界”。要达到表象世界的本质自身，我们只有采取完全不同的，由我开辟的那条途径才有可能；而采取这一途径是以请出自我意识来为手段的，自我意识晓谕〔我们〕意志就是我们自己的现象的本体。只有这样，然后自在之物才是和表象及其元素在所有一切属性上不同的东西，如我已论述过的那样。

如已说过的，康德的体系在这一点上早被指出的大缺点是“没有无梗的莲花”这句优美的印度谚语的佐证。错误地引证自在之物在这里就是梗，不过是“梗”的也只是引证的方式，而不是对已有的现象承认它有一个自在之物。可是费希特就在最后这一点上误解了康德的体系。〔其实〕费希特也只能这样，因为他的问题本不在真理而在耸人听闻以促进他个人的目的；所以他有足够的狂妄和轻率以完全否认自在之物而〔另〕树一个体系。在这体系中，不像在康德那里只有表象的形式方面，而是如费希特所说的连同表象的质地方面，表象的全部内容都是先验地从主观引申出来的。在这里他完全正确地估计到读者群众的缺少判断力和颟顸心情。群众把恶劣的诡辩，变戏法和毫无意义的胡扯当作证明，以致使他成功地把群众的注意力从康德引到他自己身上来而为德国哲学造成了一个流派；在这一流派中后来有谢林继续发展德国哲学，直至最后在黑格尔无意义的冒牌智慧中达到了它的终点。

前面提到过康德的大错，现在我就回到这一点来。他错在没有适当地分清直观的和抽象的认识，由此便产生了不可挽救的混乱。我们现在就得进一步来考察这种混乱〔情况〕。如果他鲜明地分开了直观的表象和只是在抽象中被思维的概念，那么他就会把这两者各自放在一边而每次都会知道他在两者之中是和哪一边在打交道。然而事实上可惜并不是这么一个情况，尽管这一责备还不曾露面，因而也许是未

曾意料到的。他那经常说到的“经验的客体”，亦即范畴的真正对象，并不是直观的表象，也不是抽象的概念，而是既不同于两者，又同时是两者，是一种完全不知所云的怪东西。这是因为他，尽管似乎不可信，要么是缺乏思考，要么就是缺乏善意在这一点上来和自己把账算清而对自己和别人说明白他所谓“经验的对象，亦即由于应用范畴而成立的认识的对象”究竟是空间和时间（我的第一类表象）中的直观表象还只是抽象的概念。在他面前，尽管如此奇特，经常是浮现着一种两者之间的中介物。而那糟糕的混乱也就是由此而来的，现在我就必须揭露这种混乱了。为此目的我还得一般地研讨一下〔康德〕学说的整个元素论部分。

超绝的感性学 [10] 是这样突出地富于功绩的作品，以至单是这一作品就足以使康德名垂不朽了。这感性学的证明有如此充分的说服力，以致使我把其中表示他的主张的一些命题算作不可推翻的真理；无疑的这也是属于最富于后果的那类真理，随而也要看作世界上最稀有的东西，也就是要看作形而上学一个真正的伟大的发现。由他严密证明了的这一事实，亦即我们有一部分认识是我们先验意识的〔这事实〕，除了说这一部分认识构成我们智力的一些形式之外，根本不容有其他说明。并且与其说这是一种说明，毋宁说这恰好只是这事实本身的一个明确的说法。原来先验并不意味着别的，而是意味着“不是从经验的途径获得，亦即不是从外面来到我们心里的”。然则那不从外面而来就已在智力之中的也正就是智力自己所原有的，是智力自己的本质。如果这个如此这般在智力自身中现有的东西是存在于一般方式，样态中的，而智力的一切对象又必须把自己对智力呈现出来；那么，这就是说智力中原有的东西乃是智力的认识之形式，亦即智力如何执行它这一功能时，一次确定便再不改易的方式和样态。准此，“先验知识”和“智力自有的形式”基本上就只是一件事的两种说法，在一定范围内也就是同义语。

因此我不知道有什么是要从超绝感性学的学说中删去的东西，只晓得有几点是要增补的。原来康德特别是在这一点上没有把他的思想引申到尽头，也就是说他既已说过（第87页，第五版第120页），一切几何学的知识都在直观中有其直接的证明，却又不摒弃欧几里得的

整个证明方法。极可注意的是他的反对者之一，并且是最尖锐的一个，舒尔则（《理论哲学批判》卷二，第241页）就作出了结论说从康德的学说将会产生一种完全不同的治几何学〔的方法〕，和实际上通行的有别。舒尔则以为他是用此反证在反对康德，事实上却是发动了反对欧几里得〔治学〕方法的斗争而不自知。我这是以本书第一卷第十五节为据而言的。

在超绝感性学对于直观的普遍形式 提出了详细的论述之后，人们必然有这样的期待，以为可以得到关于直观的内容 的解说了，可以得到关于经验 的直观如何进入我们意识的方式，对于在我们〔看来〕如此真实如此重要的整个这一世界的认识如何在我们心里产生的方式的一些解说了。可是在这一点上，康德的全部学说除了屡次重复过的，并不说明什么的"直观的经验是从外面给予的 "一句话外，实在再没包含别的什么了。——所以康德在这里也是一跃而从直观的纯粹形式 就达到了思维 ，达到了超绝的逻辑。[11] 就在超绝逻辑开始的地方（《纯粹理性批判》第50页，第五版第74页），亦即康德无法避免不提到经验直观的物质内含时，他就走错了第一步，犯了基本错误。他说："我们的认识有两个来源，亦即印象的接受力和概念的自发性。前者是接受表象的能力，后者是以这些表象来认识一个对象的能力。由于前者就给了我们一个对象，由于后者这对象才被思维。"——这是错误的：因为我们只是对印象才有接受力，所以印象是从外来的，是唯一"被给予的 "。而按康德的说法，印象 就已经是一个表象 了，甚至已是一个对象 了。可是印象并不是别的，而只是官能上的感觉，在运用悟性 （亦即因果律）和空间时间的直观形式之后，我们的智力 才将这单纯的感觉 变为一个表象 。从此这表象就作为对象 而存在于空间和时间之中，并且和后者（对象）没有别的办法加以区别了；除了是在人们追问自在之物的时候，表象和对象乃是同一的。我在论根据律那篇论文第二十一节里已详细论述了这一过程。悟性和直观认识的职责至此即已完成，并无需加上任何概念和任何思维；因此动物也有这种表象。概念和思维当然可以说有自发性，如果加上概念和思维，那么直观的 认识就完全被抛弃了，而另外一种完全不同的表象，即非直观的，抽象的概念就会出现于意识中：这就是理性 的作为，不过理性思维的全部内容仍然只是从前此有过的直观和以思维与其他直观，

其他概念作比较而来的。可是这样康德就已将思维带进直观里来了，这样就给无可挽救地混淆直观的和抽象的认识打好了基础。这里我正在从事于谴责这种混淆。单就直观本身看，他以为直观是没有悟性的，完全是感性的，所以完全是被动的；而只有由于思维（悟性的范畴）才得把握一个对象 。这样他就把思维带进了直观。 然后他却又说思维 的对象是一个个别的，实在的客体，由此思维 〔又〕损失了它那种普遍性和抽象性的基本特征，所获得的已不是一般概念而是以个别事物为客体。由此他又把直观带入了思维。 上述不可挽救的混淆就是从这里产生的，而这错误的第一步的后果又遍及于他的整个认识论。直观表象和抽象表象的完全混淆贯穿着他的认识论的全部而抵于两者之间的一种中介物。他将这种中介物叫做由于悟性及其范畴而认识的对象，而这种认识则称为经验 。很难相信康德自己在这种悟性的对象中曾想过什么完全确定的东西，真正明确的东西。这一点我就要以贯穿整个超绝逻辑的绝大矛盾来加以证明。这个矛盾也就是将超绝逻辑笼罩起来的黑暗的真正来源。

原来在《纯粹理性批判》的第67—69页，第五版第92—94页；第89页、第90页，第五版第122页，123页；再就是第五版第135页，139页，153页，他一再重复并叮嘱说：悟性不是一个直观的能力，悟性的认识不是直观的而是推证的；理性是作出判断的能力（第69页，第五版第94页），而判断却是间接的认识，是一个表象的表象（第68页，第五版第93页）；悟性是思维的能力，而思维则是通过概念的认识（第69页，第五版第94页）；悟性的诸范畴并不是对象在直观中被给予的条件（第89页，第五版第122页），而直观在任何情况下也不需要思维的职能（第91页，第五版第123页）；我们的悟性只能思维，不能够直观（第五版第135、139页）。再就是在《每一形而上学的序论》第二○节：直观、感知、知觉都只是属于感官的，唯有悟性有判断；又第二二节：感官的职司是直观，悟性的职司是思维，亦即作出判断。——最后还在《实践理性批判》第四版第247页，罗森克朗兹版第281页：悟性是推证的，它的表象是思想不是直观。——所有这些都是康德自己的话。

由此得出的结论就是这个直观的世界，即令我们并无任何悟性，对我们也还是存在的，就是这直观的世界是在一种完全不可解的方式之下进入我们头脑的。这一点正是他经常用他那古怪的说法"直观是被给予的 "来标志的，而再也不进一步来解释这一不确定的、象征的说法。

可是他对于悟性，悟性的范畴和经验的可能性还有其他的说法，这是他在超绝逻辑中所讲述的。这些说法却彰明昭著地和上面所引的一切相矛盾。原来〔他〕在《纯粹理性批判》第79页，亦即第五版第105页〔说〕悟性由于它的范畴而在直观 的杂多中找出统一性，〔说〕纯粹的悟性概念先验地就是指向直观 对象的。在第94页，第五版第126页，〔又说〕范畴是经验的条件，不管在经验中碰到的是直观的 或思维的条件。在第五版第127页说悟性又是经验的发起人。在第五版第128页说范畴规定对象的直观 。在第五版第130页说我们在客体中（客体总该是直观的东西而不是一个抽象）作为联系着意象的一切都是先由悟性的一个行动联系起来的。在第五版第135页又重新解释了悟性，〔说〕它是先验的联系能力，是把现有表象的杂多纳入统觉的单一性的能力，但是按所有的语言习惯，统觉并不是对一个概念〔而有〕的思维而是直观 。在第五版第136页就直观对悟性的关系说，我们甚至发现一个一切直观所以可能的最高定则。在第五版第143页，一切官能的直观都是被范畴决定的〔这句话〕甚至是作为标题写的。在同一个地方〔又说〕判断的逻辑职能 也把现有直观 的杂多纳于一个根本的统觉之下，而一个现存的直观的杂多又必然的在诸范畴之下。在第五版第144页，〔又说〕统一性是由于悟性借助于诸范畴而来到直观 中的。在第五版第145页，悟性的思维又有很奇特的解说，即是说悟性综合、联系直观 的杂多而使之井井有条。第五版第161页〔说〕经验只是由于范畴才可能并且存在于觉知 之联系中，而这些觉知总还得是些直观。第五版第159页〔说〕范畴是对于一切直观对象的先验知识。——再就是在这里和第五版第163页和165页还讲述了康德的一个主要学说，也就是这样一个学说：由于悟性给自然制定一些先验的规律，而自然又遵循悟性的规律性等等，〔所以〕最初使自然成为可能的 是悟性 。可是这自然究竟是一个直观的东西而不是一个抽象物，按此，悟性也就必然是一种直观的能力。在第五版第

186页又说悟性的概念是经验的可能性的原则，而经验的可能性根本就是现象在空间时间中的规定，而这些现象究竟也是在直观中的。最后在第189—211页，第五版第232页到256页还有着那一冗长的证明（在我论根据律一书第二三节已详尽地指出这个证明的错误），说客观〔事物〕的前后相续以及经验对象的同时存在都不是由感官觉知的，而只是由悟性带进自然中来的，自然本身又是由此才可能的。可是确定不移的是：自然、事态的相续和情况的同时存在都是许多直观的东西而不是单纯抽象地被思维的东西。

我邀请每一个和我一样敬仰康德的人来统一这些矛盾，并指出康德在〔谈〕他那关于经验的客体的学说以及这客体如何被悟性的〔作用〕，被它十二个职能的作用所规定的方式时，曾经想到过一些完全明晰而确定的东西。我深信这已被证明的，贯穿着全部超绝逻辑的矛盾是这部分论述所以极为晦涩的真正根由。原来康德自己也模糊地意识到这一矛盾，内心里在和这种矛盾作斗争，但还是不想或不能使这矛盾达到明确的认识，因而对自己和别人都把这矛盾掩饰起来，躲躲藏藏地走着羊肠小径去回避这矛盾。由此也许可以推论他〔何以要〕从认识能力中搞出一套如此奇特、如此复杂的机器，带着这么多轮子，既有十二范畴，想象力的和内在官能的超绝综合，统觉的超绝统一性的超绝综合，又有纯粹悟性概念的表格公式等等。外在世界究竟是我们认识中的主要事项，〔可是〕尽管有那么一套庞大的机器，康德竟未曾做过一次尝试来说明外在世界的直观；而是相当贫乏地总是用那句并不说明什么的，象征性的老话："经验的直观是被给予我们的"来搪塞这一迫切的要求。在第五版第145页我们还看到经验的直观是由客体给予的，随而这客体就必然是一种不同于直观的什么东西了。

如果我们致力于探讨康德内心的，他自己没有明白说出的见解，那么我们就发现在康德〔心目中〕真有这么一种不同于直观，却又绝不是概念的客体是悟性的真正对象，并且正是要有这个奇特的假设，假设一个这样不可想象的对象，直观才成为经验。我相信在康德〔心目〕中的那一陈旧的，根深蒂固的，一切探讨已不关心的成见乃是假定这样一个绝对客体，假定一个没有主体自身便是客体的客体的最后

理由。这绝不是直观 看到的客体 ， 而是由概念把它作为和直观相符合的什么东西而被想到直观上去的；于是直观就是经验并具有价值和真实性。从而直观就是由于〔它〕对一概念的关系而获得价值和真实性的了（和我们的论述成直径的相反，按我们的论述概念只是从直观获得价值和真实性的）。那么把这不可直接加以意象的客体想成为直观就是诸范畴的真正职能了。“唯有由于直观、对象才被给予，然后又按范畴而被思维。”（《纯粹理性批判》第一版第399页）这在另外一处，在第五版第125页尤为显著：“现在就要问是否概念也先验地作为条件而先行，唯有在这些条件之下，即令不是直观地 看到，然而根本仍是作为对象 而被思维 。”他肯定了这个问题，这里就鲜明现出了错误的来源，笼罩着他的〔思想〕混乱的来源。原来对象 作为对象说，任何时候都只是对于直观 ， 在直观中存在的，而直观可以是由官能，或者在官能有缺陷时也可以是由想象力完成的。与此相反，被思维 的东西在任何时候都是一个一般的、非直观的概念 ， 不过在任何情况之下这概念根本只能是某一个对象的概念。但思维只是间接地，借助于概念才关涉到对象 ， 而对象自身任何时候都是，也将继续是直观的 。这是因为我们的思维的功用不在于以现实性赋予直观。直观是有现实性的，如果直观由于它自己还能具有现实性（经验的现实性）的话。思维的功用在于概括共同的东西和诸直观的结果，以便能够保留和更容易操纵这些结果。但康德却把对象自身都写在思维 的账上，以便由此而使经验和客观世界不依靠悟性 ， 却又不让悟性是一个直观的 能力。就这方面说，他固然是把直观和思维分开了，但又使个别的事物一部分成为直观的对象，一部分成为思维的对象。但实际上个别事物只是直观的对象：我们经验的直观当下便是客观的 ， 正因为经验的直观是从因果联系出发的。直观的对象直接就是诸事物，不是和事物不同的表象。个别事物是在悟性中被感官作为个别事物直观看到的，这时落在感官上的片面 印象立即从想象力得到了补足。与此相反，当我们一转到思维 时，我们就离开个别事物而只和不具直观性的一般概念打交道，尽管我们事后又把我们思维的结果应用到个别事物上来。如果我们坚持这一点，那么对于事物的直观，先要通过应用十二范畴的思维，也正就是对该事物的思维，才获得现实性而成为经验的这一假定是理所不容的，也就昭然若揭了。其实应该说在直观本身中已有经验的现实性，随后也有了经验。不过直观也只能由于应用因果联系

的认识于官能的感觉之上才能成立，而应用这种认识于感觉之上也就是悟性的唯一职能。据此，直观确是理智的，康德则恰好否认这一点。

除了上面引述过的各处之外，人们还可在别的地方看到康德在这里被批判过的假定，而特别说得清楚的地方是在《判断力批判》第三六节刚开始的地方，此外就是在《自然科学的形而上学初阶》和初步解释《现象学》的注解中。不过人们在康德派的一本书中，也就是在基塞维特的《普通逻辑学纲要》第三版，论述的第一部分第434页和第二部分第五二、五三两节中，还可看到这一假定以一种康德〔自己〕在这一棘手的问题上还不敢自信的坦率态度说得一清二楚，淋漓尽致；此外在迪夫特隆克的《在纯德国装束中的思维理论》（1825年）中也有同样的东西。这就正是表现了一个思想家的自己不思想的弟子们如何成为他〔老师〕的缺点的放大镜〔这回事〕。康德在论述他那一经决定〔便不再改〕的范畴学说时，始终还是轻手轻脚的，他的弟子们则相反，是大胆放肆的，这就暴露了问题中的错误了。

据上所说，在康德〔看来〕范畴的对象虽不是自在之物，然而已是自在之物的近亲：那是自在的客体，是一个客体，〔但〕不需要主体；是一个别之物，却又不在时间和空间中，因为它不是直观的；是思维的对象，却又不是抽象的概念。准此，康德原是作了三种区分：（一）表象；（二）表象的对象；（三）自在之物。第一项是感性之事，而感性在康德除感觉外，还包括纯粹的直观形式空间和时间。第二项是悟性之事，是悟性通过它的十二范畴加想〔到表象〕上去的。第三项则在一切认识的可能性的彼岸。（作为这里的依据人们请参看《纯粹理性批判》第一版第108页和109页。）可是表象和"表象的对象"两者间的区分是没有根据的。贝克莱已经证明了这一点，从我这本书第一篇的整个论述里，尤其是从补充篇的第一章里，甚至是从康德自己在第一版里十足的唯心主义观点都可以看得出来。如果人们不想把表象的对象算作表象，不和表象同一，那么就必然要把它拉到自在之物〔那边去〕；这在最后还是要以人们赋予对象这个词的意义为转移。不过有一点总是确定不移的，即是说在清晰的思考上除了表象和自在之物外，再没有什么东西了。并无理由地插入那么一个中介物，

插入“表象的对象”，乃是康德的错误的来源。可是如果除去这个中介物，则作为先验概念的范畴学说也就随之而化为乌有了；因为这些范畴本来既无补于直观，又不能在自在之物上有效用，我们只是借以思维那些“表象的对象”，并由此而化表象为经验罢了。原来每一经验的直观就已是经验，并且凡从官能感觉出发的直观都是经验的。悟性又借它唯一的职能（对因果律的先验认识）而将这感觉联系到感觉的原因上，这原因也就由此而在空间和时间中（纯粹直观的形式）自呈为经验的对象，如空间中历时不变的物质客体；不过即令是作为这样的客体仍然总还是表象，正和空间与时间自身一样。如果我们要超出这个表象以外，那么我们就到了自在之物的问题，而回答这一问题就是我的全部著述以及一切形而上学的根本论题。和这里叙述了的康德的错误有联带关系的是他前已被〔我们〕指责过的缺点。他没有提出一个关于经验的直观〔如何〕产生的理论，而是毫不费事地说经验的直观是“被给予 的”就完了，把它和单纯的官能感觉等同起来；而他又只以直观的形式空间和时间赋予后者，将空间时间两者包括在感性这个名称之下。可是从这些材料中还是不能产生一个客观的表象。更当说的是这客观的表象根本要求将感觉关联到感觉的原因上去，也就是要求因果律的应用，要求悟性；因为没有因果律，则感觉总还是主观的，并且即令感觉也被赋予空间，要是没有因果律也还是没有把一个客体置于空间中。可是在康德那儿就不得应用悟性来进行直观。〔在他那儿〕悟性只能思维 ，以便〔使它〕留在超绝逻辑的范围之内。康德还有一个错误是与此相联的，就是说他把这个证明，从客观经验的直观之可能性来证明〔他所〕正确认识到的因果律的先验性这唯一有效的证明，留给了我。他不这样做，反而提出一个显然错误的证明，这是我在论根据律那篇论文第二三节中已指出过的。——由上所述可以清楚地看到康德的“表象的对象”（上述三项区分中的第二项）之组成，一部分是他从表象（上述三项区分之一），一部分是他从自在之物（上述三项区分之三）所剽窃来的。经验如果真只是这样才成立的，即是说只有我们的悟性应用十二个不同的功能来以同样多的先验的概念去思维 那前此只是被直观看到的诸对象〔才成立的〕，那么每一真正的物之为物，就必然有一〔大〕堆规定；而这些规定作为先验具有的，正如空间和时间，根本就不得想象是一物所没有的，而是本质上属于该物的实际存在的，然而却又不是可以从空间和时间的属性

引申出来的。但事实上只有一个这样的规定是〔真正〕可以碰得到的：这就是因果性的规定。物质性就是基于这因果性的，因为物质的本质就在于〔有〕作用，所以物质彻始彻终是因果性（见第二卷第四章）。可是唯有物质性才是实物和幻象之间的区别，而这幻象原来本只是表象而已。这是因为作为恒存的物质才赋予〔实〕物以经历一切时间的恒存性；〔不过〕这是就一物的物质〔内容〕说，至于一物的形式则是按因果性而变换的。此外，在一物之上所有其他的东西，要么是空间的规定，要么是时间的规定，要么是〔人对〕该物的经验的属性，而所有这些属性又都来自该物的作用，这种作用也就是因果性的较细密的一些规定。可是因果性是已作为条件而进入经验的直观了的，故直观是悟性之事。悟性就已使直观可能了，不过在因果律之外〔悟性〕并无助于经验和经验的可能性。充满陈旧的本体论的，除这里所指出的以外，无非是诸物的相互关系，或诸物对我们反省思维的关系以及拼凑起来的杂烩，此外再没什么了。

范畴论的讲述〔方式〕本身已经就是这部分学说并无根据的一个标志了。就这方面说，超绝感性学 和超绝分析学 之间有着多大的距离啊！前者 是多么明晰，多么确定，多么妥当啊！他毫不隐讳而准确无误地给人们传达的信念又是如何坚定啊！在那儿一切都是通明透亮的，没有留下一个黑暗的角落。〔在那儿〕康德知道他要的是什么，并且知道他是正确的。后者 则相反，一切都是晦涩的、混乱的、不确定的、摇摆的、不妥当的；他的论述小心翼翼唯恐有失，到处在请求谅解，甚至以留下并未吐露的东西为依据。第二版里关于纯粹悟性概念的引申那两节，即整个第二和第三节 [12] 都是完全改动过了的，因为康德自己对此也不满意；并且〔虽〕已完全不同于第一版，然而也并没比第一版清楚明晰些。人们真是看到了康德为了贯彻他在学说上的既定主张，〔反而是〕在和真理作斗争。在超绝感性学 中，他那学说的一切命题都真正是意识上不可否认的事实所证明了的；在超绝的分析学 里则相反，如果置之于光线充分的地方来看，我们就只看到一些断语说某事是这样并且必然是这样。所以说这里和任何地方一样，论述〔的形式〕总带有它所从出的那一思想的烙印，因为笔调和文体本来就是精神的脸谱。——还可指出康德在他屡次为了详细的论证而要举一个例子的时候，他几乎每次都是举因果性这一范畴为例，这时

他所说的也就是正确的，——因为因果律是悟性真正的形式，不过也是悟性唯一的形式，而其余的十一个范畴都只是些死胡同。在第一版中范畴的引申也比在第二版中简明些，少一些转弯抹角。他在努力想说明他自己的意思，想说明悟性如何在由感性得到直观之后又借范畴的思想而使经验成立。在这样作时，他把再认识、复制、联想、了知、统觉的超绝统一性等词重复到使人疲倦的程度，然而还是没有〔从而〕获得什么明确性。但最可注意的是他在这样分析时，从没有一次触及过任何人都必然要首先想到的事情，也就是说他从不把感觉关涉到外在原因上去。如果他想不承认这一点，那么他就该明白否认这一点，但是他又不这样做。所以他在这件事上是绕着圈子在溜，而所有的康德派也正是这样跟着他溜。这里有一个隐蔽的动机在，那就是他在现象的根由这一名称下把因果联系留作他错误地引申自在之物〔之用〕；其次就是由于关涉到〔外在〕原因上去，直观就会是理智的，而这是他不可承认的。此外他好像是担心过，如果人们承认官能感觉和客体之间的因果联系，则后者立即就会成为自在之物并且也就输入了洛克的经验主义。其实这一困难是可以由于这样一种思考来克服的，即是说这种思考使我们看到因果律和官能感觉自身一样，两者的来源都是主观的，并且我们自己的身体，只要是在空间中显现的，也就已经属于表象了。可是康德害怕贝克莱式的唯心论，这却阻止了他承认这一点。

直观的杂多事物之联系一再被指为是悟性凭借它十二个范畴〔而有〕的基本功能，可是这也从未有过适当的解说，也从未指出过直观的这种杂多事物在未经悟性加以联系以前究竟是什么。可是时间和空间，空间在它所有的三进向中，既然是连续〔体〕，也就是说时间和空间的一切部分本来都不是分离的而是连续的，而时间和空间既是我们直观一贯的形式，那么一切自陈于（被给予）时间空间中的也原来就已是连续了；也就是说这一切〔东西〕的部分已经是作为连续的而出现的，而无须再加上什么杂多事物的联系了。可是如果人们要这样解释直观的杂多事物的这种联系，说我不过是将从一个客体得来的各种感官印象归之于这一客体而已，例如说直观地认识一口钟，那使我眼睛感受到黄，使我手感受到滑和硬，使我耳感受到有声的究竟只是同一个物体；那么，就更应该说这是先验地认识了因果联系（悟性这

一真正的唯一的功能）的后果，借助于这种先验认识，我的各种官能所得到的那些不同感受还是只将我引向所有这些感受的一个共同原因，亦即引向我眼前这物体的样态，以致我的悟性，尽管那些感受是不同的多种多样，还是将这原因的统一性当作一个单一的，正是由此而直观地自陈的客体来了知。——康德在《纯粹理性批判》第719页至726页或第五版第747页至754页复述他的学说时曾作过一个优美的摘要，他在这里解释范畴〔的意义〕也许要比他在任何地方所作的解释更明确，也就是解释为综合一些从感知后验地得来的东西的单纯规则。当他这样说时，似乎是在他心目中浮现着这样一种东西，好像是在绘制三角形时，这些角度就提供了组合边线的规则一样；至少人们可以从这一比喻弄清楚康德所说的范畴的功能是怎么回事。在《自然科学的形而上学初阶》的序言里有一段冗长的注解，也同样提出了范畴的解释，说除了在判断中主语谓语经常可以互易其位而外，范畴"毫无别于悟性在判断中的那种形式的活动"；然后在同一个地方根本就给判断下了这么个定义说：判断是"由于已知的表象才成为认识一客体的活动"。如此说来，动物既不判断〔什么〕，也就根本不认识任何客体了。依康德的说法，对于客体 根本就只有概念，没有直观。我则相反，我说：客体最初只是对直观而存在，而概念在任何时候都是从这个直观得来的抽象。因此抽象的思维必须准确地按照直观中现有的世界进行而与之一致，因为只有对这世界的指及才使概念具有内容，并且除了去作反省思维的能力之外，我们根本不能为概念假定任何其他先验规定的形式。而反省的思维能力，它的本质就是概念的构成，亦即构成抽象的、非直观的表象，如我在第一篇里已指出的，这便是理性唯一的职能。准此我就要求我们把范畴中的十一个都抛出窗户外而单是留下因果性这一范畴，不过同时要体会这一范畴的作用已经就是经验的直观之条件，从而经验的直观就不只是感性的而是理智的了；要体会这样直观看到的对象就是经验的客体，和表象是一〔个东西〕，而与此有别的就仅仅只有自在之物了。

当我在不同的年龄一再研究过《纯粹理性批判》之后，我对于超绝逻辑学的产生不期然而获得一种坚定的见解，并认为这一见解大有助于理解这一部分学说，今特述之于此。以客观的理解和人的最高深思为基础的发现仅仅只有这一顿悟，即悟到时间和空间是先验地为我

们所认识的。被这一幸运的发现所鼓舞，康德还想再探索这新矿的矿脉，而他对于结构匀整的嗜好又给了他〔探求的〕线索。这就是说如同他既发现了经验的直观有先验的纯粹直观作为条件而为之奠基一样，同样，他就认为从经验获得的概念 一定也有在我们认识能力中作为前提的某种纯粹概念 为之奠基，认为经验的实际思维必须先有一种先验的纯粹思维才有可能——其实这种思维没有任何对象，而必须从直观取得对象——，这样，就和超绝感性学 成为数学的先验根据一样，逻辑学也必然有这么一种根据；由是超绝感性学因为有了超绝逻辑学 就获得了一个匀称的对仗。自此以后康德就不再是没有成见，不受拘束的了，对于意识中现有的东西已不再是在纯真的探讨和观察的状态中了，而是被一个假定引导着，在追求一个企图，也就是要找到他所假定的〔东西〕以便在他那么幸运地发现了的超绝感性学之上作为第二层楼而搭上与之相似的，也就是与之匀整对称的超绝逻辑学。为此目的他就想到判断的〔分类〕表上去了，在情况容许之下他又尽可能地从这一〔分类〕表制出了范畴〔分类〕表 。〔范畴〕作为十二个先验的纯粹概念的学说，是说这些纯粹概念正就是我们对于事物进行思维 的条件，而直观 地看这些事物又是由感性的两种形式所决定的。于是现在就有了一个纯粹悟性 匀整地和纯粹感性 相对称了。此后他又看中了另一种考察，借纯粹悟性概念的雏形格式论，这个假定、这一考察就给他提供了一个办法可以提高事情的合理性；可是由于假定这种雏形格式却恰好暴露了他自己所不意识的论证过程。原来在他着意要为认识能力的每一经验的功能找到一个与之相配的先验的功能时，他觉察到在一面是我们经验的直观和一面是我们经验的，在抽象的非直观的概念中完成的思维之间，还有虽不是经常的却是很常见的一种中介作用。也就是说这种中介作用的出现正是因为我们不时要试图从抽象的思维回到直观——不过也只是试图而已——，实际上这是为了使我们深信我们的抽象思维没有远离直观这个可靠的基地，不是凭空的，也不是已成为空洞的字眼了；大约和我们在黑暗中行进随时要摸一摸给我们指示方向的墙壁那种情况差不多。那么，我们也正只是随时试着回到直观罢了，因为这时我们是在想象中唤起一种直观与我们正在从事的一些概念相符合而已，而这种直观对于概念又永远不是恰如其分的，却只是概念的临时代表 罢了。至于说明这一点所必要的〔论证〕我已在《论根据律》那篇论文第二八节中列举出来

了。康德认为这种类型的飘忽幻象和想象中完整的形象相反而称之为一个雏形格式，说这好像是想象力的一种简缩了的徽记，并主张在一面是我们对于经验地获得的概念所作的抽象思维和一面是我们明晰通过感官达成的直观之间既有这种飘忽的幻象，那么与此相同，在纯粹感性的先验直观能力和纯粹悟性的先验思维能力（亦即诸范畴）之间也有这样的先验的纯粹悟性概念的 雏形格式。他在那篇古怪的《关于纯粹悟性概念之雏形格式的要点》里却把这些雏形格式当作先验的纯粹想象力之徽记逐一加以描写而又将其中的每一个分属于一个与之相应的范畴。这个《要点篇》是以最晦涩著名的，因为从来没有一个人能够弄清楚这是怎么回事。可是如果人们从这里指出的立足点来看，这种晦涩却又可豁然开朗；不过在这立足点上也会比在任何地方更能显露康德论证的企图和他事先下定决心要找到那和排比相似，有助于结构匀整的东西，而这在某种程度上就已把事情弄到滑稽可笑的地步了。原来当他给经验的雏形格式（或我们真实概念通过想象得来的代表）又假定相应的、纯粹的（没有内容的）、先验悟性概念（范畴）的雏形格式时，却忽略了这种雏形格式在这里已完全没有什么用处可言了。这是因为〔我们〕在〔作〕经验的（真实的）思维时，这种雏形格式的用处完全只是对这样一些概念的物质内容 而言：即是说这些概念既是从经验的直观抽出来的，我们就这样来帮助自己，使自己不致迷失，也就是当我们在进行抽象的思维时，间或要飘忽地回顾一下这些概念所自来的直观以保证我们的思维还具有实际的含义。可是这〔样作〕就必须有个前提，即是说我们心目中的概念是从直观中产生的，并且这〔样作〕也只是回顾概念的物质内容而已；是的，只是〔补救〕我们弱点的一个辅助工具而已。可是就先验的概念说，它们既还没有什么内容，那么，一望而知像内容这样的东西必然是不存在的：因为这些概念并不是从直观产生的，而是从人心内前来和直观遇合以便从直观获得内容的，所以这些概念还并没有可以回顾的东西在。我所以在这里不厌其烦地谈到这一点，是因为这恰好照明了康德哲学思维的隐秘过程。准此，这一过程就在于康德既幸运地发现了两个先验的直观形式之后，于是就以类比法为前进的线索，努力要为我们的经验的认识之每一规定指出一个先验的对等物，而这对等物，在那些雏形格式中，最后甚至扩展到一个只是心理的事实上去了；而在这样作时，那种貌似深刻的意义和论述的艰深恰好有助于瞒过读者这

论述的内容依然完全是一个不可证明的，任意的假定。然而谁要是终于深入到这一论述的意义，又容易被诱致把这艰难获得的理解当作是事实真相的信念。假如与此相反，康德在这里也和发现先验的直观一样，采取不受拘束和纯粹观察的态度，那么他就必然已发现了附加到空间和时间的纯粹直观之上来的——如果从这纯粹直观得出了经验的直观——一面是感觉，另一面是因果性的认识，而因果性的认识又将单纯的感觉变为客观经验的直观。并且正是由于这一点，所以因果性的认识不是从经验的直观假借来的，学来的，而是先验地既存的。这也正是纯粹悟性的形式和功能，不过也是它唯一的然而又是有如此重大后果的一个功能，以致我们所有一切经验的认识都要以这一功能为基础。——倘若如经常所说的，要驳斥一个谬误只有从心理学上指出谬误的发生过程才算彻底，那么就〔反驳〕康德的范畴学说和范畴的雏形格式学说而论，我相信我在上面的论述中已经满足了这一要求。

康德既已在一个关于表象能力的学说的初步简单基本论点中纳入了这样重大的错误之后，他就想到了一些多种多样的，极为复杂的假设。属于这类假设的首先就是统觉的综合统一性。这是一个很古怪的东西，说法也很古怪，〔他说〕："这'我思'必须能够随伴我所有的一切表象。"〔既说〕"必须"——〔又说〕"能够"：这既是一种问题式的，又是一种不容反驳的申论方式。用德语〔说得明白些〕，这就是一个把一只手拿出来的东西又用另一只手拿回去的命题。然则这一在尖顶上保持着平衡的命题究竟是什么意思呢？是说一切表而出之的意象作用都是思维吗？——那又不是。如果是这样，那就更不可救药了，那就会是除了抽象的概念之外什么也没有了；尤其是更不会有那种纯粹的，不带反省思维和意志的直观了，而这种直观中就有美的观审，美的观审也就是对于事物真正的本质——亦即柏拉图的理念——最深刻的体会。并且如果真是这样，那么那些动物要么也在思维，要么连表象都没有，二者必居其一。——或者这一命题是要说：没有无主体的客体？如果是这个意思，那么这种表示的方式就太不好了，并且也说得太迟了点儿。如果我们把康德的一些说法概括起来，我们就会看到他所了解的统觉的综合统一性就好比是我们所有一切表象这个球体里的无广延的中心，球体的半径都汇集于这一中心。这就是我叫做认识的主体的东西，亦即我叫做一切表象的对应物的东西。同时这

也就是我在第二卷第二二章叫做大脑活动的辐射线汇集的焦点而详加描写和论述过的东西。我在这里提出该处作为参考，就不必再重复了。

我所以摒弃整个的范畴学说而把它算作康德装入认识论而使之更繁重的那些无根据的假定之一，是从上面对于这个学说所提出的批判而来的；与此相同，又是由于指出超绝逻辑学中的矛盾而来的，〔因为〕这种逻辑学是以混淆直观的和抽象的认识而有其根据的。此外，我所以这样做还有一个来由，那就是〔我〕指出了康德对悟性和理性的本质缺少一个明确而固定的概念，我们反而在他的著作中只看到一些关于这两种精神能力的不联贯，前后不符，简陋而不正确的说法。最后，〔我所以这样做〕也是由于我自己在第一篇及其补充中，更详尽地是在《论根据律》一文的二一、二六和三四各节中关于这两种精神能力所作过的那些说明。这些说明都是很固定的明确的，是考察我们认识的本质显而易见的结果，并且和一切时代一切民族的语言习惯与著述中关于这两种认识能力已露端倪只是尚未臻于明确的各概念完全符合一致。针对康德与此极不相同的论述而捍卫我这些说明，在揭露他那论述的错误时就已大部分作到了。——康德以判断〔分类〕表作为他的思维理论的，甚至作为他全部哲学的基石，不过就判断〔分类〕表自身说，总的说来还是有它的正确性。既然如此，我就还有责任要指出一切判断的这些普遍形式是如何在我们的认识能力中产生的，并使之和我对于认识能力的论述调和一致。——在阐述这一点时，我将一贯地把我的说明所赋予悟性和理性两概念的意义和这两概念联系起来，因此我假定读者们已熟悉我的那一说明了。

在康德的方法和我所遵循的方法之间有一个本质的区别，这区别在于他从间接的，反省思维的认识出发，我则相反，从直接的，直观的认识出发。他可以比作那丈量塔影以测知塔高的人，我则可以比作那直接用皮尺测量实物的人。因此，哲学对于他是〔一种〕由概念〔构成〕的科学，对于我却是〔一种〕在概念中的科学，是从直观的认识，一切证明的这唯一来源上汲取得来而纳之于，固定于普遍概念中〔的科学〕。他跳过了这整个的，围绕着我们的，直观可见的，形态万千的，意义丰富的世界而把自己胶着在抽象思维的形式之上。

同时，尽管他从未说出来，却是以这样一个前提为基础的，即是说反省思维是一切直观的原始基型，因而直观所有一切本质的东西就必然已在反省思维中表现出来了，并且是表现于极紧凑的，从而易于概览的形式和基本轮廓之中的。准此，抽象认识所有本质的和规律性的东西就已将所有一切的线都放在一只手里了，〔可以〕在我们眼前使直观世界丰富多彩的木偶戏活动起来。——只要康德明确地说出了他那方法的这一最高基本原则并且前后一贯地遵守这一原则，那么他至少也得把直观的和抽象的东西分清楚，而我们也就无须和一些不能解决的矛盾与混淆状况作斗争了。可是从他那种解决问题的方式看，人们看到他那方法的基本原则对于他〔自己〕也还只是极不明确的，恍恍惚惚的，以致人们在彻底研究了他的哲学之后，还得又来猜测这个原则。

至于就〔康德〕所提出的方法和基本定律本身说，那倒是不可厚非的，并且是一个辉煌的思想。一切科学的本质原就在于我们将直观可见的，无穷无尽的森罗万象概括于比较少的一些抽象概念中并从这些概念中整理出一个系统来，以此系统便能完全掌握所有那些现象于我们"认识"的权力之下，便能说明过去和预测将来。不过各种科学乃是按现象的特殊的、复杂的种类而各自分担现象的广泛领域〔的一部分〕的。于是，别开概念的内容，将如此这般的概念上绝对本质的东西孤立起来，以便从如此发现的一切"思维"的形式来看出什么东西对于一切直观的认识，从而根本是对于作为现象的世界，也是本质的，就是一个大胆而幸运的思想了。并且因为这是先验的，由于思维那些形式的必然性而被发现的，所以是来自主观的，所以正是导向康德的目的。——可是现在在这儿，在人们还没再向前进之先就必须探讨一下反省思维和直观认识是一种什么关系（这当然要以康德对两者所忽略的区分为前提），前者究竟是怎样反映而代表后者的，是完全干净纯粹地反映，还是已经由于纳入它自己的（反省思维的）形式而〔使后者〕改了样并使之部分地认不清了呢？究竟是这抽象的，反省思维的认识的形式更加被决定于直观认识的形式，还是〔直观认识〕由于被一直不变而附着在它自己，这反省思维的认识上的本性所决定，以致在直观认识中极不相同的东西一进入反省思维的认识之后就再不能加以区别了呢？或是反过来，我们在反省思维的认识方式中觉知到的

有些区别也就是从这认识自身产生的，而绝不是指直观认识中和这些区别相应的区别呢？但是这一探讨的结果就会得出这样的结论：直观认识在被纳入反省思维时所遭受到的变更几乎和食品在被纳入动物有机体时一样。〔食品的〕形状和混合〔情况〕都被有机体所决定，以至从这些混合的组成中根本再看不出食品的本性了；——或者（因为刚才说的有些过甚其词）至少会有这样的结论：反省思维，对直观认识的关系绝不等于水中的倒影对于被反映的对象的关系，而几乎只能等于这些对象的影子对于这些对象本身的关系；而这影子却只反映一些外表的轮廓，但影子是把极复杂的东西都合到同一个形态中去了，是以同一轮廓表出极不相同的东西，以致绝不能从这轮廓再完整地、可靠地重构事物的〔原来〕形态了。

整个反省思维的认识或理性，只有一个主要形式。而这个主要形式就是抽象概念。这个形式是理性自身本有的，直接和直观可见的世界并无必然的联系，所以动物完全不具理性而直观的世界对于动物还是存在着，并且还可能是完全另一个直观世界，不过反省思维的那一形式仍可同样恰当的适合于这另一世界。但是联合概念以成判断却有某种确定的合于规律的形式，这些形式既是由归纳获得，便构成了判断〔分类〕表。这些形式大部分是要从反省思维的认识方式本身，也就是直接从理性来引申的，这是就这些形式是由于四个思维规律（我称之为超逻辑的真理）和由于全部和全不的〔全称〕命题所发生而说的。这些形式中的另外一些〔形式〕却在直观的方式中，也就是在悟性中有它们的根据，但另外这些形式并不因此就是指出悟性有同样多的特殊形式，而是完全只能从悟性所有的唯一功能，从因和果的直接认识来引申的。最后，上述那些形式中又还有一些则是从反省思维的认识方式和直观的认识方式两者的会合和联系中产生的，或者本是从容摄后者于前者之中而产生的。此后我将逐一讨论判断的各关键并从已说过的来源指出每一判断的发生。由此自会得出结果，即是说从这些判断来引申各范畴是落空了的，并且范畴的假定之无根据和范畴的论述之被认定为混乱而自相矛盾的正不相上下。

1）所谓判断的量 是从概念之为概念的本质中产生的，所以只在理性中有其根据，和悟性与直观的认识根本没有直接的联系。如在

〔本书〕第一篇里已评论过的，下列情况对于概念之为概念原是〔最〕基本的，即是说概念都有一个范围，有一个意义圈，而较广泛的、较不确定的概念则包含着较窄狭的、较确定的概念，所以后者又可以被单独提出来；并且可以这样来作，亦即将后者根本称为只是那较广泛的概念之不确定的部分；或者也可以这样做，亦即由于赋予后者一个特殊的名称就把它规定了而且使之完全分立了。完成这一程序的判断，在第一种情况就叫做特称判断，在第二种情况就叫做全称判断；例如"树"这概念的意义圈中的同一个部分就可以用一个特称判断，也可用一个全称判断使之〔和其余部分〕隔离，这两种判断先后是："有些树结苦栗子"；"一切橡树都结苦栗子"。——可见两种方式的区别是很微小的，是的，这区别的可能性就有赖于语言词汇的丰富。康德却不顾这一点而宣称这个区别透露了纯粹悟性两种基本不同的行动、功能、范畴，而纯粹悟性又正是以这些〔东西〕先验地规定着经验。

最后，人们也可以为了获得一个确定的、个别的、直观可见的表象而使用一个概念，而这概念自身〔又〕是从这一表象，同时也是从许多其他表象剥落下来的：这就是由个别判断来完成的。一个这样的判断仅仅只是标志着抽象认识转向直观认识的界线，〔这里〕概念是直接过渡到直观认识的，〔例如说〕："这里的这一棵树是结苦栗子的。"——〔可是〕康德从这种判断也造成了一个特殊的范畴。

根据上面所说过的一切，这里就没有再加以反驳的必要了。

2）同样，判断的质也完全在理性的范围之内，而不是使直观有可能的悟性的任何一规律之阴影，就是说并不在悟性的规律上说话。抽象概念的本性，也就正是客观地被理解了的理性自身之本质，如在第一篇已阐述过的，它自身就带有概念的意义圈分合的可能性，并且同一律和矛盾律的一般思维规律即基于这可能性作为概念的前提。这些思维规律，因为它们纯粹是从理性产生而不能再加以说明，我曾赋予以超逻辑 的真实性。它们规定着凡合在一起的必然仍旧合着，凡分开了的必然仍旧分着，也就是既确立的不得同时又加以取消，所以是以意义圈分合的可能性——也就正是以判断——为前提的。可是在形

式 上这判断〔作用〕仅仅只在理性中，而这形式又不像判断的内容那样是从悟性的直观认识连同带过来的，所以也不能在直观认识中给判断的形式找到一个对应物或类似物。直观既一旦由于悟性，为着悟性而产生，这就完结了，谈不上什么怀疑和错误，因而既不知有什么肯定也不知有什么否定。这是因为直观是自己表出自己，和理性的抽象认识不一样，不是按认识的根据律而在对直观之外的什么的关系中有其价值与内涵的。所以直观全都是一些现实，任何否定对于直观的本质都谈不上；否定只能通过反省思维才被加到直观上去，可是也正因此否定总是留在抽象思维的领域之内的。

康德利用着旧经院学派的一个怪癖想法，还在肯定的和否定的判断之外加上无尽的判断。这是挖空心思想出来填空的东西，根本不值得加以分析，是一个不透气的死窗户，正如康德为了促成他那匀整的结构已安装过好多这样的死窗户一样。

3）在关系这个极广泛的概念之下，康德搜集了判断的三种全不相同的本性。为了认识这些本性的来源，我们不得不逐一加以阐明。

（甲）假言判断 根本就是我们一切认识的那一普遍形式的抽象表示，亦即根据律的抽象表示。而根据律有着四种完全不同的意义，在每种意义中又是从各不相同的认识能力发源的，并且各自关涉到另一种类的表象，〔这些都是〕我1813年在我那篇论根据律的论文里已论述过的了。从这篇论文已足够看出假言判断这一普遍思维形式的来源并不只是如康德所主张的那样，只能是悟性及其因果范畴，而是说因果律——按我的说法是纯粹悟性唯一的认识形式——只是包括一切纯粹或先验认识的根据律的形态之一；另一面这根据律在其任何一意义中却都以判断的这一假言形式为其表现。——可是在这里我们就看得相当清楚，在来源和意义上完全不同的一些认识当理性在抽象中加以思维时，如何在联系概念与概念，判断与判断的同一形式中出现而根本不能再加以辨别，并且如果要加以辨别就必得完全放弃抽象认识而回到直观认识。因此康德所采取的途径，从抽象认识的立足点出发也要找直观认识的因素及其最内在的动态，那是完全错了的。此外我那整个的导论篇《论根据律》在一定的意义上可以看作是对于假言的判

断形式之意义的一个彻底的讨论；因此我在这里就不再在这问题上逗留了。

（乙）定言判断 的形式不是别的什么，而是任何判断本义上的形式。这是因为严格讲起来，判断就只是思维着诸概念意义圈的联系或不可合一的不一致性。因此假设的联系和二者不可得而兼的选择联系实在本不是判断的特殊形式，因为它们都只应用于已经现成的判断之上，而这些判断中的概念联系仍是定言的并无所改易；但它们却把这些现成判断连接起来，并且如果是假言的形式则表示着两判断的相互依赖性，如果是二中选一的形式则表示着两判断的不可合一〔，不可同时皆真〕。但单是概念就只有一种 相互的关系，也就是定言判断中所表示的那种关系。这一关系更细致的规定或再分类就是概念意义圈的相互交叉和完全分立，也就是肯定和否定。康德则从这种再分类中又在完全不同的标题下，在质 这标题下制造出特殊的范畴。〔概念的〕相互交叉和完全分立又有再低一级的分类，亦即意义圈的完全或部分交叉，这种规定就构成判断的量 ；康德从这个规定也制出了一个完全独特的范畴类。他就是这样拆散着极为相近的东西，甚至同一的东西，拆散单纯概念相互之间唯一可能的一些关系的容易全面看到的变化，另一方面，与此相反，他又把极不相同的东西都集合到“关系”这一标题之下来了。

定言判断有同一律和矛盾律的思维规律以作超逻辑的原则。但是联系概念意义圈的根据 ——这根据以真实性 赋予判断，而判断也就只是这种联系——却可以有极不相同的种类，从而判断的真实性就可以或是逻辑的，或是经验的，或是形而上的，或是超逻辑的；而这些东西既已在导论篇的三十节到三十三节里论列过了，这里就毋庸再重复了。不过由此自可看出直接的认识可以是如何的极不相同，而所有这些认识却在抽象中由于两概念的意义圈的联系而表出为主语和谓语；也可看出人们不能举出悟性的任何一功能是和这联系相符而产生这联系的。例如这些判断：“水沸腾了”；“正弦可以测定角的度数”；“意志作了决定”；“做事可以使人有所寄托”；“作区别是困难的”；都是以同一个逻辑的形式表示一些最不相同的情况。我们从这里又一次获得证实：站在抽象认识的立足点上来分析直接的、直观的认识如何一开始

就是错了的。——此外，从一个真正的悟性认识中，我所谓的定言判断只在一个地方，也就是在这判断表示一个因果性的时候，才能产生；不过在所有那些指出一个物理属性的判断中也同是悟性认识。原来当我说"这一物体是重的、硬的、流动的、绿的、酸性的、碱性的、有机的等等，等等"时，这永远是指这物体的作用。那么这也就是通过纯粹悟性才可能的一种认识。在这一认识以及许多与之不同的认识（例如极抽象的概念居于从属地位）在抽象中由主语和谓语表示出来之后，人们就已把这种单纯的概念关系又回头转移到直观认识上去了，人们并认为这判断的主语和谓语都必然在直观中有着一个固有的，特殊的对应物，亦即实体和偶然属性。不过在更后面一些我将弄清楚实体这个概念除了物质这个概念以外并无其他真正内容，而偶然属性则完全和作用的方式同一意义；所以所谓实体和偶然属性的认识仍然还是纯粹悟性对原因和后果的认识。至于物质这个表象是如何产生的〔这个问题〕，则一部分是已在我们的第一篇第四节，更精辟的是在《论根据律》第二十一节末尾第77页阐明过了，一部分我们将在探讨实体恒存这个基本命题时更详细地看到。

（丙）选言判断 是从排除第三者的思维规律中产生的，而这思维规律又是一个超逻辑的真理，所以选言判断完全是纯粹理性的所有物，在悟性中没有选言判断的来源。从它们引申出共同性或相互作用的范畴可正就是一个显著的例子，〔足以〕说明康德为了满足他自己对于结构匀整的嗜好，不时容许自己侵犯真理的那些暴行。这种引申法所以不可容许已屡被指责，也指责得对，并且是从好几种理由来阐明的；尤其是G.E.舒尔则 在他的《理论哲学批判》中和柏尔格 在他的《哲学的后批判》中曾对此加以指责并阐明了理由。——在一个概念尚待相互排斥的谓语来作出的规定和相互作用这个思想之间究竟有什么真正的类似性呢？这两者甚至是完全处于对立地位的，因为在选言判断中两分支之一的真正确立必然同时是其另一支的取消；与此相反，当人们想着两个事物在相互作用的关系中时，则一物的确立正是另一物必然的确立，反之亦然。因此相互作用在逻辑上的真正类似物无可争辩地就是以"待证"为前提的错误推论了，因为在这种循环推论中，正如上述相互作用中错误的循环推论一样，被证明的也就又是根据，反之亦然。那么正和逻辑斥责这种循环推论一样，从形而上学中

也得驱除相互作用这个概念。这是因为我现在要十分严肃地有意来阐明在真正的意义上根本就没有什么相互作用，阐明这个概念尽管恰是由于思想的不明确而为人们最乐于使用，然而仔细考察起来却是空洞的、错误的、毫无意义的。首先人们得思考一下因果性根本是什么，作为辅助〔资料〕请参看我在导论篇第二○节和我的获奖论文《论意志自由》第三章第27页起（第二版第26页起），以及最后在我们的第二卷第四章对这问题所作的论述。因果性是这样一个规律，按这规律凡发生了的物质状态〔得以〕自己规定它们在时间上的位置。因果性所谈的只是状态，实际上也只是谈变化；而既不是说物质之为物质，也无关于无变化的恒存。物质作为物质说并不在因果律的支配之下。因为物质既不生也不灭：所以〔因果律〕并不如人们一般所说的是〔支配着〕那整个的物，而是〔只支配〕物质的各种状态。并且因果律和恒存也不发生关系，因为在什么也不变的地方也就没有作用可言，也没有因果性，而只是一个常住的静态。现在假如这样一个状态变了，那么这新生的状态要么是恒存的，要么不是，而是立即又引出第三个状态来；那么这些状态所以发生的必然性也就正是因果律。因果律是根据律的一个形态，所以不得再加以说明；因为根据律就是一切说明和一切必然性的准则。由此就看得清清楚楚，原因后果这回事是在准确的衔接和必然的关联中而建立在时间秩序之上的。只有甲状态在时间上先于乙状态，而它们的相续是一个必然的而不是一个偶然的〔联系〕，亦即不仅是后续而是随之而有的结局；——只有这样，甲状态才是原因，乙状态才是后果。可是相互作用这概念却含有这个意思：两个〔状态〕都互为因又互为果。但这就正是等于说两者中的每一〔状态〕都是在前的一个，可是又都是在后的一个，也就是胡思乱想。原来两个状态同时并存，并且是必然地同时，那是不可承认的：因为两个状态作为必然联系着而又同时并存就只构成一个状态。这状态的常住不变固然要求它所有一切的规定恒常与之俱存，可是这就根本不是在谈变化和因果而是在谈经久不变和静止不动了。并且这也再没有说到其他的什么，而是说如果整个状态的一个规定变动了，那么由此而产生的新状态就不能是固定〔不生发的〕，而是成为第一状态所有其他的规定也变动的原因，由此就恰好又出现了一个新的第三状态；而这一切都只是按单纯的因果律而发生的，却并没有为一个新的规律，相互作用的规律，提出了什么根据。

我还干脆地断言相互作用这概念没有一个实例可以为佐证。人们要想认为是相互作用的一切一切，要么是一个静止状态，这就根本用不上因果性这概念，因果性的概念是只对变化有意义的；要么就是名同实异而互为条件的一些状态在交替相续，〔如果是这样，那么〕说明这种交替相续简单的因果性已足足够用了。两秤盘由于相等的重量而进入静止状态，这是第一种情况的一个例子。这里根本没有发起什么作用，因为这里并没有什么变动，这是静止状态。〔两边的〕重力平均分配了，和在任何一个支持在重点上的物体中一样，〔两边〕都在下沉，但不能由一种作用把它们的力表现出来。至于拿掉一边的重量就产生一个第二状态，这一状态又立刻成为第三状态的原因，亦即成为另一秤盘下沉的原因；这都是按单纯的因和果的规律而发生的，并不需要悟性的一个什么特殊范畴，连一个特殊的称谓都不需要。另外一个情况〔第二种情况〕的例子就是火的继续燃烧。氧和燃烧着的物体相结合是热的原因，而热又是这种化合再发生的原因。但这并不是别的而是一根因和果的锁链，这锁链上的环节都是交替着同名的：燃烧甲发起热〔量〕乙的发射，热〔量〕乙又发起一个新的燃烧丙（也就是说一个新的作用和原因甲同名，但不就是个体上的同一物），燃烧丙又发起新的热〔量〕丁（这和作用乙不是实际的同一而只是在概念上同一物，也就是与之同名），如此递推，继续不已。人们在一般生活中叫做相互作用的还有一个恰当的例子，这是从冯·洪堡[13]关于沙漠〔问题〕所提出的一个理论（《大自然的面面观》第二版第二卷第79页）引来的。原来在沙漠中是不下雨的，可是在环绕着沙漠的树山上却下雨。这原因不是树山对云的吸引，而是从沙地上升的热空气柱阻碍了蒸气小泡的分解而将云气冲到上空去了。在树山上垂直上升的气流要弱些，云雾下降而在冷空气中凝聚为雨。这样，缺雨和沙漠中无植物就成为相互作用了：所以不下雨是因为灼热的沙漠地发散着更多的热；沙漠所以不成为草原或牧场又是因为不下雨。但是这里和上面的例子一样，显然又只是同名的原因和后果的前后相续而根本不是什么和单纯的因果性本质上有别的东西。钟摆的摆动也是同样的情况，是的，有机物体的自我保存也是这种情况。在后一情况也正是每一状态都引发一个新状态，这新状态和引发它的那一状态是同一种类的，但在个体上却是新的；不过这里的情况更为复杂，因为这里的锁链不是由两种而是由好多种的环节所构成的，以致一个同名

的环节要间隔好几个中间环节才又重现。但是我们在自己眼前总是看到〔那〕唯一的一个简单的因果律的应用，——这因果律给状态的继起立下了规则——，而不是看到什么别的必须由悟性的一个新〔出〕的、特殊的功能来理解的东西。

或者是人们甚至要提出作用与反作用相等作为相互作用这概念的佐证吗？但是这〔作用与反作用相等〕却正在于我如此极力主张过而在论根据律那篇论文里详细阐明过了的〔那一点〕，也就是说原因和后果并不是两个物体，而是一些物体的两个相续的状态，从而两状态中的每一个都包涵着一切参与〔该状态〕的物体；所以后果，亦即新出现的状态，例如在撞击这回事上，就是以同一情况分属于两物体的；因此被撞击的物体变到什么程度，那来撞击的物体也就恰好变到这个程度（各按其质量和速度的关系）。如果乐意将这也叫做相互作用的话，那么任何一个作用也就一概是相互作用了，因此也就无需一个新的概念，悟性更无需为此而有一个新的功能了，而只是因果性有了一个多余的同义语罢了。可是康德在《自然科学的形而上学初阶》里毫不留意地公然说出了这一见解，在开始证明力学第四定律时他说："世界上一切外来的作用都是相互作用。"那么在悟性中怎么又要先验地有着不同的功能以〔分别〕应付简单的因果性和相互作用呢？怎么甚至说事物的真正前后相续就只是由于前者，而事物的同时并存就只是由于后者才可能，才可认识呢？据他说来，如果一切作用都是相互作用的话，那么前后相续和同时并存也就是同一回事了，从而世界上的一切一切也都是同时的了。——如果真有相互作用，那么永动机也就可能了，并且甚至是先验的必然了。其实断言永动机的不可能倒是以先验地深信没有真正的相互作用，以没有一个悟性的形式是为此而设的为根据的。

亚里士多德也否认本来意义上的相互作用，因为他曾指出两物虽然可以彼此互为原因，但只是在人们对每一物的了解各有另一种意义的时候才可能，譬如说一物对另一物是作为动机而起作用的，但后者对于前者则是作为前者运动的原因而起作用的。原来我们在两处地方，一处是〔他的〕《物理学》第二卷第三章，一处是〔他的〕《形而上学》第五卷第二章，看到同样的一句话："固然也有些事物是互为

原因的，例如〔搞好〕体操是体力旺盛的原因，体力旺盛又是〔搞好〕体操的原因，然而这并不是在同一方式上互为原因，而是一个是作为目的，一个则是作为运动过程的发起作用。”如果他在此外还承认有一个真正的相互作用，那么他就会在这里把它提出来，因为他在这两处都是从事于列举所有一切可能的各种原因。在《后分析》第二卷第一一章内他曾谈到因果的循环，却没有谈到相互作用。

4）〔属于〕样态 〔这一类〕的各范畴却有一个优点，那是所有其他的范畴没有的；就是说由每一种〔样态范畴〕所表示出来的东西究竟还真正符合这东西所由引申，所来自的判断形式；而在所有其他的范畴则几乎全不是这种情况，因为它们大多是以任意的蛮干从诸判断的形式中演绎出来的。

所以，导致疑问的、直陈的、断言的各种判断形式的东西诚然就是可能、真实、必然这些概念，这一点也不假。但是说这些概念是悟性的一些特殊的、原始的，不能再从什么地方引申而得的认识形式，那就并非真是如此。其实更应该说这些概念是从一切认识唯一原始的形式，因而也是我们先验意识着的形式中产生的，是从根据律中产生的；并且必然性 的认识还直接是从根据律产生的；与此相反，应用反省思维于这必然性之上才产生偶然性、可能性、不可能性、真实性等概念。因此所有这一切〔概念〕都不是从一种 精神力，从悟性产生的，而是从抽象认识和直观认识的冲突产生的，这是人们立刻就会看到的。

我断言必然是和从已知的原由得出结果根本就是交替概念并且完全是等同的。除了作为一个已知原由的结果，我们再也不能把什么认为必然的，甚至连想象也不可能；而必然性这概念，除了这一依存性，除了这由于另一事物的确立和从这事物少不了要产生的结果之外，干脆就不再包含什么了。所以这个概念仅仅是，唯一的是由于应用根据律而产生而存在的。因此按根据律的不同形态就有一个物理的必然（由原因得后果），一个逻辑的必然（由于认识根据，在分析的判断中，在三段论法中等等），一个数学的必然（按空间和时间中的存在根据），最后还有一个实践的必然。说实践的必然，我们不是想

拿它来指被决定于一个所谓绝对命令，而是指有了一个固定的经验性格之后按现有动机必然发生的行为而言。——但一切必然的之为必然也只是相对的，也就是说只是在这必然所由产生的原由这个前提之下的；因而绝对的必然性也就是矛盾了。——此外我还指出《论根据律》那篇论文的第四九节作为参考。

〔与此〕相对的反面，亦即必然性的否定，则是偶然性 。因此这概念的内容是消极的，也就是除了说缺少根据律所表示的联系之外，再也没有什么了。所以偶然之事也总只是相对的，也就是对一个不是它的原由的什么而言，它才是偶然之事。任何客体，不管它是哪一种客体，譬如现实世界的每一事项，在任何时候都同时是必然的又是偶然的。必然 是就对于是该事项的原因这一事的关系而言；偶然 是就对其他一切的关系而言。这是因为该事项在时间和空间中和其他一切的接触仅只是一个遇合，没有必然的联系；所以德语、希腊文、拉丁文的"偶然"〔分别有"碰上"（Zufall）、"遇合"（*συμπτωμα*）、"遭遇"（contingens）的意思〕。因此一个绝对的偶然之事正和一个绝对的必然之事一样，都是不可想象的。因为如果要这样想，则前者就正是这样一个客体：它对任何一个其他客体都没有后果对原由的关系。这种客体的不可想象却恰好是根据律所表示的消极内容，所以要使绝对的偶然之事可以想象就非得先推翻根据律不可。但是这样一来，这偶然之事自身也就失去一切意义，因为偶然这概念只是在根据律上说而有其意义的，并且是意味着两客体不在原由到后果的相互关系中。

在大自然中，就自然是直观的表象说，凡所发生的一切都是必然的，因为这所发生的都是由其原因发生的。但是我们〔一旦〕就一个单一事物对其他不是其原因的事物的关系来考察，那么我们就认它为偶然的，不过这已经是一个抽象的反省思维了。如果我们现在再进一步把自然中的一客体完全从它对其他客体的因果关系剥离开来，也就是从必然性和偶然性剥离开来：那么包揽这一类认识的就是真实这个概念。就这个概念说，人们是只看后果 这一面而不去追寻其原因；否则就对这原因的关系说，人们就必须称这后果〔或作用〕为必然的，而就对其他一切的关系说，人们又必须称之为偶然的 了。这一切最后都基于判断的样态所指的〔是什么〕，这与其说是事物的客观本性，

不如说是我们的认识对这种本性的关系。可是在大自然中，任何一事都是从一个原因发生的，所以每一真实〔事物〕也是必然的；不过这也只是就此时此地说，因果律的规定仅仅只对此时此地有效。但如果我们离开直观可见的自然而过渡到抽象思维，那么我们就能在反省思维中想象我们所有那些一部分先验就知道的，一部分要后验才知道的自然规律，而这一抽象的表象就包括自然中在任何一个时间，任何一个地点的一切，同时也是从任何一个固定的地点和时间剥离开了的，而我们则正是这样通过这种反省思维而跨进了可能性的广阔领域了。然而甚至在这广阔领域里也有找不到它的地位的东西，那就是不可能的事物。显然的是，可能性和不可能性都只是对于反省思维，对于理性的抽象认识，而不是对于直观的认识而有其存在的，尽管把可能性或不可能性的规定交到理性的手里的还是这直观认识的那些纯粹形式。按我们在想到可能之事或不可能之事时所从出发的自然规律或是先验被认识的，或是后验被认识的，这可能性或不可能性也就分别是形而上的或仅仅只是〔形而下的，〕物理的。

〔上面〕这个论证并不需要任何证明，因为这论证既是直接基于根据律的认识，又是直接基于"必然"、"真实"、"可能"这些概念的发展的。从这个论证已足够看出康德为这三个概念而假定悟性有三种特殊功能是如何完全没有根据；也可看出他在这里又一次不让任何考虑来干扰他那匀整结构的发展。

可是在此以外还有一个很大的错误，那就是他把必然和偶然的概念彼此互混了；诚然，他是在追随以往哲学的先例。原来以往的哲学把抽象作用误用到下面这种用途上去了：显然的是凡一事，如果它的根由已经确立了，它就会不可避免地随此根由而发生，也就是说它不能不有，那也就是说它是必然的。但是人们却单是守住最后这一规定说：必然就是那不能是另一个样儿的〔东西〕，或〔这东西〕的反面是不可能的。可是人们把这种必然性的来由和根子忽略了，忽视了一切必然性由此而有的相对性，又由于这种忽视而制造了绝对必然之事这么一个完全不可想象的神话，也就是关于这样一个东西的神话：它不可避免地一定会有，犹如后果来自原因一样，但又不是一个原由的后果，因而也不依赖于什么。后面这一附加语正是一个荒谬的丐词，

因为这丐词是违反根据律的。人们从这种神话出发，和真理相反，恰好把由于一个根由所确立的一切都宣称为偶然的，因为人们这时原来只看到这一切的必然性的相对面，并且又拿这种必然性来和那完全凭空虚构的，在其概念中自相矛盾的绝对 必然性 [14] 作比较。对于偶然之事这是一个根本错误的规定，然而康德却还是保留着这种规定，而且在《纯粹理性批判》第五版第289页至291页；第一版第243页；第五版第301页；第一版第419页；第五版第447、486、488页〔等处〕仍以之为说明。于是他甚至陷入了最触目的自相矛盾，他在第一版第301页就这样说："一切偶然之事都有一个原因"，又补上一句："偶然的，就是其不存在是可能的。"可是实际上凡有一个原因的，其不存在就是绝不可能的，也就是必然的。——再者，对于必然之事和偶然之事这种完全错误的解说，在亚里士多德那儿，并且是在《生长和衰化》第二篇第九、第一一章就已能找到它的来源。原来在那儿必然之事被解释为其"不存在不可能"之物，与之相对峙的是其"存在不可能"；两者之间则有可存在也可不存在之物，——也就是有生有灭之物，并说这就是偶然之事。按前面所说过的可以看清楚这种解释和亚里士多德的好多解释一样，都是由于停留在抽象概念，不回溯到具体之物，直观之物而产生的；其实直观乃是一切抽象概念的来源之所在，抽象概念必须经常以此来检验。说"有个什么，其不存在是不可能的"，在抽象中固然可以这么想；但我们如果以此来看具体事物、现实事物、直观的事物，那么除了只有上述一个已知原因的后果外，我们找不到任何东西可以证实这个思想，即令证实这思想有可能性也不能够；——然而这后果的必然性仍是一个相对的、有条件的必然性。

在这当儿关于样态〔类〕这几个概念我还补充几点。——一切必然性既然都基于根据律并且正是以此而为相对的，那么一切定言 判断就原来是，在其最后意义上，是假言 的了。定言判断只是由于再来一个肯定的小前提，也就是在结论命题中，才成为无条件的 〔，不许还价的〕。如果这小前提还是未定的，并且表示了这种未定，那么这〔定言判断〕就成为疑问 判断。

凡普遍（作为规律）确然的（一个自然律）东西就个别情况说总只是未定的，因为要有定就还必须真正具备了使这情况符合规律的条

件才行。相反，凡作为个别事物而是必然（确然）的东西（每一个别的，由于其原因而必然的变化）如果是笼统地、一般地表达出来也只是〔存疑〕未定的，因为这已出现的原因只和这个别情况有关而定言的，经常亦即假言的判断却一贯只是表出普遍规律而不直接表出个别情况。——这一切的理由都在于可能性只在反省思维的领域中有之，只是对于理性而有的；而真实〔事物〕则在直观的领域内有之，是对于悟性而有的；必然则是对于两者而有的。真正说起来，必然、真实、可能〔三者〕间的区别甚至也只在抽象中并且是在概念上而有的；在现实世界则相反，所有三者都合而为一了。这是因为一切一切的发生，都是必然 发生的，因为都是从原因发生的；而这原因自身又有原因，以致这世界所有的一切过程，无论巨细，都是严格的一串必然发生之事。准此，一切真实的同时也就是必然的，在现实中真实和必然之间并没有区别。同样，在真实性和可能性之间也没有区别，因为凡未曾发生的，亦即没有成为真实的，也就是不可能的。这〔又〕因为这未曾发生之事必然赖以出现的原因——无此原因则绝不能出现——自身并未曾出现，在原因的大锁链中也不能出现，故未曾发生的也就是不可能的。据此说来，则任何一过程要么就是必然的，要么就是不可能的。这一切都只是对经验的现实世界说的，而经验的现实世界也就是个别事物驳杂的复合体，所以也就是完全对个别事物作为个别事物说的。与此相反，如果我们凭理性而在一般性中考察事物，抽象地理解这些事物，那么，必然性、真实性、可能性又各自分立了。于是我们就把一切先验地合乎我们智力所有的规律的认为根本是可能的，把符合经验的自然律的认为是在这个世界上可能的，尽管它从未成为真实的〔，还是可能的〕；也就是说我们明确地把可能的和真实的区别开来。而真实的虽然就其本身说永远也是一必然之物，却是只被那认识其原因的人理解为必然的，如果别开这原因说就叫做偶然的。这一考察也给了我们〔理解〕麦珈利派蒂奥多罗斯和斯多噶派克利西波斯〔两人〕之间关于可能性的那一争辩。西塞罗在《论命运》一书中叙述了这一争论；蒂奥多罗斯说："只有成为真实的〔东西〕才是可能的；而一切真实的也是必然的。"——克利西波斯则相反："有好多可能的〔东西〕从不成为真实的，因为只有必然的才成为可能的。"——这一点我们可以这样解释：真实性是一个推论的结论，可能性则为推论提供前提。不过这里不仅需要大前提而且也需要小前提，

大小两前提才产生充分的可能性。原来大前提只在抽象中提供理论的，一般的可能性，这本身还根本没有使什么有可能，而有可能也就是能成为真实的。要成为真实的，还需要小前提，因为小前提在它将个别事物纳入规律之中时才给个别事物提供可能性。个别事物恰是由此而立即成为真实性。例如：

大前提：所有的屋子（也包括我的屋子）都可能烧光。

小前提：我的屋子着火了。

结论：我的屋子烧光了。

这是因为每一普遍命题，也就是每一大前提，就真实性说，总只是在一个前提之下才规定事物，随而也就是假言的：例如"可以烧光"就以"着火"为前提。这一前提是由小前提带出来的。每次都是大前提给大炮装上火药，可是必须小前提来点火才能发射，也就是才有结论。从可能性到真实性的关系一概都是这样的。结论乃是真实性的表出，但结论既永是必然 产生的，那么就由此可见凡是真实的，也就是必然的。这还可以从是必然的也就只是是一个已给予的根据的后果〔这事实〕看出来，而就真实事物说这根据就是一个原因。所以说一切真实的都是必然的。准此，我们在这里就看到可能、真实和必然这些概念都合一了，还看到不仅是后一概念以前一概念为前提，而且相反亦然。把这〔三者〕各自拆开来的是我们智力的有限性通过时间的形式才拆开的，因为时间是从可能性过渡到真实性的媒介。个别事态的必然性可以由于该事态的全部原因充分看出来，但是所有这些不同的、互不依赖的原因凑到一起在我们看来却是偶然的；是的，这些原因的各自独立就正是偶然性的概念。可是这些原因中的每一原因既然又还是它们的原因的必然后果，而原因又有原因，原因的锁链是没有一个起点的；这就指出偶然性只是一个主观的现象，是从我们悟性有限的地平线产生的，和视线的地平线上天与地相接是同样的主观。

必然性和由已知根据得后果既是同一回事，那么在根据律中的每一形态也就必须现为一个特殊的必然性，而在可能性与不可能性上也有其反面。这个反面总是由于应用理性的抽象考察于对象之上才产生

的。因此和上述四种必然性对立的也有同样多种类的不可能性，也就是：物理的、逻辑的、数学的、实践的〔四种〕。此外还可指出，如果人们完全留在抽象概念的范围之内，则可能性总是附属于较普遍的概念的，而必然性总是附属于较窄狭的概念的，例如："一个动物可以是一只鸟，一尾鱼，一个两栖类等等。"——"一只夜莺必然 是一只鸟，鸟必然是一个动物，动物必然是有机体，有机体必然是一个物体。"——原来这是因为逻辑的必然性是从一般走向特殊而绝不是反过来的；这种必然性的表出就是三段论法。——与此相反，在直观可见的大自然中（在第一种表象中）一切本是必然的，由于因果律而是必然的。只是由于后加的反省思维才能同时把它们理解为偶然的，是拿它们和那些不是它们的原因的东西相比较，也是由于撇开一切因果联系而单是作为纯粹的真实〔看〕的。本来只在这一类别的表象才真有真实 这个概念，有如这个词儿的语源来自因果性概念就已指出了的。——在第三类表象中，在纯粹数学的直观中，如果人们完全留在这种直观以内，那就全是必然性；可能性在这里也只是由于关涉到反省思维的概念而产生的，例如："一个三角形可以是直角的、钝角的、等角的；必然 有三个角，加起来等于两直角。"所以人们在这里只是由于从直观的〔东西〕过渡到抽象的〔东西〕才达到可能的 〔东西〕。

〔上面〕这一论述既以回忆到论根据律那篇论文，又以回忆到本书第一篇内所说过的为前提，在这一论述之后，〔我们〕希望判断的那些形式——在表式中看到的——真正而极不相同的来源已不再有疑义；假定悟性有十二种特殊功能并用以说明判断诸形式，这是不可容许的，是全无根据的；对于这一点同样也不应再有疑问了。一些个别的，很容易作出的评语就已指出了最后这一点，譬如这样说就是一个例子：如果要假定肯定的，绝对的和断言的〔三种〕判断是三个这样根本不同的东西，以致它们使人有权假定悟性对于三者中任何一种判断都各有一种完全独特的功能，那就必须对于匀整性有很大的嗜好，对于按此嗜好而采取的途径有很大的信心才行。

康德自己是这样泄露了他〔也〕意识到他那范畴学说是站不住脚的：他在分析基本命题（现象和本体）的第三章里把第一版中冗长的几段（即第一版第241、242、244、246、248、253页）都在第二版

中删去了，那几段〔本也〕太无遮饰地暴露了范畴学说的弱点。譬如在第一版第241页他说所以没有给个别的范畴下定义，是因为范畴是不容有定义的，即令他想要给范畴下定义，他也不能够这样做。——他在这样说时却忘记了他在第一版82页曾说过："我有意地免除了自己给范畴下定义〔之劳〕，尽管我想获得这些定义。"——所以，请容许我这样说，这就是〔康德的〕胡说。但是最后这一段他却没删掉。所有后来精明地删掉了的各节都是这样泄漏了〔一点，即〕人们对于范畴没有什么明确的东西可以想象而整个这一学说都站不太稳。

〔康德〕现在却说这个范畴〔分类〕表乃是研究任何形而上学、任何科学的指导线索。（《每一形而上学的序论》第三九节）事实上这个表不仅是整个康德哲学的基础和该哲学到处完成其匀整性所遵照的模式，如我在上面已经指出的，而且还不折不扣的成了普洛克禄斯特的胡床。康德一味蛮干将任何可能的考察都塞入这个胡床，我现在还要详细一点来考察他这种蛮干的作法。可是那些模仿者们，那些奴性的家伙既有这样一个机会，还有什么干不出来的！这是人们已看到了的，所以那种蛮干是这样做出来的：人们把那些表示〔分类〕表，表示判断形式和范畴的词儿的意义完全撇开了，忘记了，而仅仅只株守着这些词儿本身。这些词儿一部分的来源是从亚里士多德的《前分析》I，23（关于三段论法的质和量的术语）取得的，然而却是任意选来的；因为除了用量 这个词以外，人们还很可以用其他方式来标志概念的范围，尽管正是这〔一词〕还比范畴的其他标题究竟更适合它的对象些。质这个词已显然只是人们由于质量对称的习惯任意选来的，因为拈出质这个名称来管肯定和否定毕竟是够任意的了。可是康德在他所着手的每一考察中就把时间、空间上的任何数量，事物任何可能的属性，物理的、道德的等等属性，一概纳入这两个范畴的标题之下，而不管除了这偶然的任意的名称之外，在这些事物和判断形式与思维形式的那些名称之间并无丝毫共同之处。人们必须把自己在别的方面对康德应有的一切敬意放在心上，以便不把自己对于〔他〕这种搞法的反感用苛刻的字句表示出来。——又一个例子是自然科学一般基本定理的纯生理学上的图表给我们提出来的。请问判断的量和每一直观都有一个广延上的大小〔这事〕到底有什么关系？请问判断的质和每一感觉都有一个程度〔这事〕到底有什么关系？——其实前者倒

是基于空间是我们外在直观的形式〔这事实的〕；后者也不是别的，而只是一个经验的，并且是完全主观的觉知，只是从考察我们官能的本性得来的。——再就是在给纯理论心理学奠基的那张表上（《纯粹理性批判》第344页，第五版第402页），心的单一性 又被列在质的下面，可是这恰好是一种量的属性，和判断的肯定或否定根本没有什么关系。然而他又说量是要由心的统一性 来填满的，而心的统一性本是包含在单一性里面的。然后〔他〕又以可笑的方式将样态强塞进去，说心是处在它对于可能的 对象的相关中；但相关已属于关系；可是这〔关系〕又早已为实体所据有了。再然后就是宇宙论的四种观念，亦即二律背反的材料，〔也〕被还原为范畴的〔四类〕标题。关于这一点在后面检查这些二律背反时再评论。还有几个可能更为刺目的例子是《实践理性批判》中自由的各范畴 （！）那张表；——再就是在《判断力批判》中按范畴的四〔类〕标题来论证趣味判断的第一篇；最后〔一个例子〕是〔《〕自然科学的形而上学初阶〔》〕。这本书的体制完全是依据范畴表裁定的，也许主要的正是由此造成了书中的错误部分，这些错误部分又在这儿那儿一再掺杂在这本重要著作的正确和卓越的部分中。人们只要在第一篇末尾看一看线的方向的单一性、杂多性、全整性要如何符合那些按判断的量而命名的各范畴〔就够了〕。

在康德实体恒存 这个基本定理是从潜存和内涵两范畴引申出来的。可是这〔些范畴〕只是我们从定言判断的形式中，也就是从两个概念〔分别〕作为主语和谓语的联系中认识到的。因此，〔他〕使这重大的形而上学基本定理〔反而〕有赖于这简单的、纯逻辑的形式，这是多么勉强啊！不过这也只是在形式上和为了匀整性而这样作的。在这里给这个基本定理提出来的证明，将该定理来自悟性和来自范畴这种误认了的来源完全丢在一边，乃是从时间的纯粹直观引出来的。可是这一证明也完全不正确。说单是在时间中就有同时存在 和持续 ，那是错误的。这两个表象是从空间 和时间的统一中才真正出现的，如我在《论根据律》第一八节已指出的，如我在本书第四节进一步详论过的，我〔也〕不得不以这两处分析作为理解下列〔各点〕的前提。说在一切变更中时间自身是常住的 ，这〔也〕是错误的。时间自身反而正是流动不居的，一个常住不动的时间〔实〕是一个矛盾。康

德的证明是站不住脚的，尽管他以那么多的诡辩作支柱〔也是枉然〕；是的，他在这样作时已陷入了最显著的矛盾。原来他在（第一版第177页，第五版第219页）错误地将同时存在 确定为时间的一个样态之后，他又完全正确地说："同时存在 不是时间的一样态，因为时间中全没有同时的部分，而全是前后相继的。"——实际上在同时存在中既会有空间又会有时间，程度恰相等。这因为两物既同时然而又不是一物，那么它们就是在空间上不同了；如果是一 物的两个状态同时（例如铁的发光和热），那么这两状态就是一 物同时的两个作用，因而两状态是以物质为前提的，而物质又以空间为前提。严格说起来，这同时是一个消极的规定，这个规定含有的意思只是说两个东西或两个状态不是由于时间而不同，所以它们的区别是要到别的方面去找的。——可是不管怎样，我们对于实体恒存或物质不灭的认识必须基于一个先验的见解，因为这认识是超乎一切怀疑之上的，因而是不可能从经验汲取来的。我是这样来引申这一认识的：我们先验地意识着的万物生灭的原理〔或〕因果律在本质上完全只是对变化 ，也就只是对前后相继的物质状态而言的，所以是只限于形式的，〔作为内容的〕物质 [15] 却不受影响，因而物质在我们意识中就是不为生灭所波及的，随之是一切事物永远既存，永远常在的基底。人们在本书第一篇第四节可以看到实体恒存〔还有〕一个更深远的，从分析我们整个经验世界的直观表象而取得的根据，那儿曾指出物质 的本质即在于空间和时间 完全的合一 。这种合一唯有借因果性的表象才有可能，从而也只是对悟性〔而有〕的。悟性不是别的，而只是因果性在主观方面的对应物，因而物质，除非是作为"作用"，也就是彻底作为因果性也绝不能在别的方式下被认识；就物质说，存在和作用是一回事，实在性 这一词已经有这一点的寓意了 [16] 。那么空间和时间紧密的合一——因果性、物质、实在性——就是一个东西，而这一个东西的主观对应物就是悟性。物质必须以一身而承担它所从出的两个因素 [17] 互相刺谬的属性，而消除两者的矛盾，使两者的共存为悟性所了解的就是因果性这个表象。物质只是由于悟性，只是对于悟性而存在的，而悟性的全部功能就在于认识原因和后果。那么为悟性而自行结合于物质中的就是不居的时间之流和空间的僵硬不动，前者是作为偶然属性的变更而出现的，后者则表现为实体的恒存。这是因为如果和偶然属

性一样，实体也消逝的话，那么现象就和空间拆开了而仅仅只属于单另的时间了，经验的世界就会由于物质的消灭而整个的毁灭解体。——因此，作为每人先验地既已认定的实体恒存这一基本定理就必须从空间在物质中，也就是在现实世界的一切现象中所占有的那一份——空间原是时间的反面和对手方，因而单是在空间自身而不和时间结合就不知有变易——引申出来和加以说明，而不是从单纯的时间来引申。康德为了要从时间引申出这个定理却十分荒谬地单凭幻想将常住〔这一属性〕赋予了时间。

〔康德〕于是接着又单从事态在时间上的先后次序来证明因果律的先验性和必然性，这种证明的错误我在《论根据律》第二三节已详细论证过，所以我在这里只要点明一下就够了[18]。关于相互作用的证明，情况也完全相同，我在前面甚至不得不指出这一概念的无稽。——〔康德〕接着就谈到样态的一些基本命题，关于样态，必要说的也就已说完了。——

在往下追述超绝分析学时还有些地方是我要驳斥的，可是我怕读者耐不住疲劳，因而就把这些地方留给读者自己去思考了。不过我们在《纯粹理性批判》中总是一再遇到康德全不区分抽象推理的认识和直观的认识这一主要的，基本的错误，〔也就是〕我在前面已详为驳斥过的错误。使康德的整个认识论蒙上一层不散的阴霾的就是这种全没分晓。这并且会使读者绝无法知道他每次所谈的究竟是指什么，以致读者由于每次都要试着先后从思维和直观方面来体会那所说的而常在摇摆不定中，也就不是真理解了〔他〕所说的，而总是只在猜测而已。〔康德〕对于直观表象和抽象表象的本质，这样令人难以相信地缺乏思考使他在《关于一切对象区分为现象和本体的区划》一章里，如我就要详论的，竟提出那极为荒诞的主张，说没有思维，也就是没有抽象概念，根本就不会认识一个对象；还说直观因为不是思维也就完全不是一种认识，直观除了是感性的激动，是单纯的感觉外，就什么也不是！〔他〕还说直观如没有概念则会是空洞的，但概念没有直观总还有点儿意思（第一版第253页，第五版第309页）。这恰好和事实相反，因为概念所以获得任何意义，任何内容，只是从概念对直观表象的关联来的，概念是从直观表象抽出，剥落下来的，也就是由于

去掉一切非本质的东西而构成的；因此如果抽去直观这基底，概念就空了，什么也不是了。直观则与此相反，自身便有着直接的，很重大的意义（自在之物在直观中客体化了）：直观自己代表自己，表出自己，不像概念那样只有假借来的内容。原来根据律只是作为因果律而支配直观的，并且作为因果律也只规定直观在空间和时间中的位置，但并不决定直观的内容和意义；这就和根据律对概念有决定内容和意义的作用不同，在这儿根据律是从认识根据而有其效力的。并且康德在这里好像正是要真正着手来区分直观表象和抽象表象似的，他责备莱布尼兹和洛克，说前者将一切变为抽象表象，后者又将一切变为直观表象。可是他也毕竟并没有作出什么区分。并且即令洛克和莱布尼兹真的犯了那样的错误，那么康德自己也就背上了一个第三种错误，包括前两种错误的包袱，也就是将直观的〔东西〕和抽象的〔东西〕混淆到这种地步，以致产生了一个荒唐怪异的，两不像的杂种，产生了一个怪物，〔人们〕不可能对这怪物有一个明确的想象；这就必然只有使后辈学者混乱昏聩而陷入争吵了。

在《关于一切对象分为现象和本体的区划》这一章里，思维和直观分道扬镳固然要比在任何地方还要显著；可是这样的区分在这里却是根本错误的。在第一版第253页，第五版第309页原来是这样说的："如果我从一个经验的认识里去掉任何思维（通过范畴〔的思维〕），那就根本没有留下什么对于对象的认识了；这是因为单是由于直观就什么也没有被思维，而官能的感受又是在我身上的，〔所以〕并未构成这样的表象对任何一客体的关系。"——在一定程度上这一句话，这一命题，就把康德所有的错误概括于这一点之内了，因为由这一句话就揭露了康德把感觉、直观和思维之间的关系都搞错了，并据此而把直观和单纯的主观的感觉，在官能上的感觉等同起来了，——其实直观的形式毕竟应该是空间，并且是三进向的空间——，他认为一个对象的认识是由于和直观不同的思维才加〔到直观〕上来的。与此相反，我说：客体首先就是直观的对象而不是思维的对象；并且对于对象的任何认识本身原始都是直观。直观却绝不是单纯的感觉，在直观中已现出悟性的活动。唯有在人而不是在动物，后起的思维才是直观的抽象化，思维根本不重新提出什么新的认识，并不是思维确立了前所未有的对象，只不过是改变了已由直观获得的认识的形式罢了，也

就是使直观认识成为概念中的抽象认识罢了。〔在思维中〕直观的形象性虽由此丧失，但概念的联系却可能了，这就无限地扩大了概念的应用〔范围〕。和概念相反，我们思维的素材 却不是别的而是我们的直观自身，不是没有包含在直观中，要由思维才带来的什么〔东西〕。因此凡是出现于我的思维中的东西也一定可以在我们的直观中得到证验，否则那就是一个空洞的思维。尽管这素材是如何多方被思维所加工，变形，这素材还要可以再被恢复过来，而思维也要可以还原到这素材才行；——好比人们将一块黄金经过各种溶解、氧化、升华和化合之后终于还原为不含杂质、不减成色的纯金一样。如果说思维本身在对象上增益了什么，甚至是增益了主要的东西，那是做不到的。

继此之后〔康德〕论双关语义的整个一章 [19] 只是对莱布尼兹哲学的批判。作为批判说，这大体上是正确的，不过全部的体裁只是按结构匀整的嗜好而确定的，这种匀整性在这里也成了指导线索。于是为了向亚里士多德的《思维工具论》看齐而取得一种类似性，他就提出了一个超绝的论点，说任何一个概念都要从四个方面加以考虑，然后才能弄明白这概念应放在哪一种认识能力之下。可是那应考虑的四个方面完全是任意假定的，人们以同样的权利加上另外的十个方面亦无不可。〔不过〕方面有四个可就符合范畴〔分类〕的标题了，因此他就把莱布尼兹的主要学说尽可能的分配到各类范畴下。由于〔康德的〕这一批判，原来不过是莱布尼兹 的错误抽象现在在某种意义上都打上了理性的自然错误这一烙印了。莱布尼兹不向哲学上和他同时代的伟大人物斯宾诺莎和洛克学习，却宁愿把他自己那些奇特的发明和盘托出。〔康德〕在〔论〕反省思维的双关意义那一章里最后〔还〕说，可能有一种和我们的直观完全不同的另一种直观，然而我们的这些范畴仍然可以应用到这种直观上去；因此这种假设的直观的客体就是本体之物 ，是只容我们思维 的一些东西。可是我们既缺少〔能〕赋予这思维以意义的那种直观，何况这种直观根本就成问题，那么这种思维的对象也就只是完全未定的一种可能性了。通过已经引述的各段，我在前面已指出了康德在最大的矛盾中，时而以范畴为直观表象的条件，时而又以之为只是抽象思维的功能。在这里范畴就单单是在后一种意义中出现的，并且完全好像是他只将一种推理的思维归之于

范畴似的。如果这真正是他的意思，那么他就必得在超绝逻辑学开始的时候，在他那么不厌其烦地区分思维的各种功能之前，根本就要指出思维的特征，从而使思维和直观区别开来，就得指出单是直观产生哪种认识，在思维中又新加上了哪种认识。这样人们就会知道他在说什么，或者更可能的是他也就会有另一种说法了；也就是说直观就说直观，说思维就说思维，而不是像他那样总是和两者之间的一个什么东西在打交道，而这个东西〔其实〕却是一个怪物。这样，在超绝感性学和超绝逻辑学之间也就不会有那么巨大的空隙了。在超绝逻辑学里，他论述了直观的单纯形式之后，就只以"它们是被给予的"〔几个字〕便将直观的内容，整个的经验的觉知都对付完了，而不问这些是如何来的，不问是否有悟性在场，却纵身一跳就到了抽象思维，并且还不是只到思维本身，而是立刻就到了某些思维形式；并且又一字不提什么是思维，什么是概念，不提抽象和推理对具体和直观是哪种关系，人的认识和动物的认识区别在哪里，也不提理性是什么。

抽象认识和直观认识之间的区别，为康德所忽略的这一区别，就是古代哲学家以现象和本体来称呼的区别[20]，并且两者的对立和不能互通曾使他们大伤脑筋。可是在厄利亚派哲学理论中，在柏拉图理念学说中，在麦伽瑞派辩证法中，和后来在经院学派唯名论和实在论互争中的就正是这一区别。至于唯名论和实在论之争，〔其实〕柏拉图和亚里士多德两人相反的精神倾向已含有这种争论的萌芽了，不过后来才发展出来罢了。但康德却以不负责任的方式，忽略了〔前人〕已用现象和本体两词所标志的事物，就强用这些字样来指他的自在之物和他的现象，好像这些字样还不曾有过主人翁似的。

康德既曾拒绝亚里士多德的范畴学说，我同样也不得不拒绝康德的范畴学说。在既拒绝范畴学说之后，我在这里仍想以建议的方式指出达到〔该学说的〕意图的第三条道路。原来他们两人在范畴这个名称之下所寻求的无非是一些最普遍的概念，人们必然要在这些概念下来总括所有一切尽管是那么不同的事物，因此一切已有的事物都得经由这些概念来思维。正是这一缘故，所以康德将范畴体会为一切思维的形式。

语法对逻辑的关系犹如衣服对身体的关系一样。那么，难道这些最高无上的概念，理性的这一通奏低音——它是一切更特殊的思维的基石，不采用它根本就不能发为思想——最后不是〔仍〕在那些由于其过分饱和的普遍性（超绝性）而不在个别的词上，却是在许许多多的词的一些整个类别上而有其表示的概念中吗？而这又是因为每提到一词，不管是哪一个词，总是同时就想到了这些词类之一了，所以人们就不得在字典中，而只能在语法书中去找这些词类的称呼了。难道概念的那些区别最后不是表示概念的那词借以〔分别〕为名词、形容词、动词，或副词、介词、代词或其他小品词，一句话，借以〔分为〕各词类的区别吗？这是因为这些〔词类〕无可争辩地标志着一切思维首先采取的那些形式，而思维直接就在这些形式中活动。因此，词类正是语言的基本形式，是任何一种语言的根本因素；我们也不能设想一种语言不是至少由名词、形容词、动词所构成的。那么，要放在这些基本形式之下作为次一级〔形式〕的就是由基本形式的变化，亦即变格和变位所表示出来的那些思想形式了；至于人们在指及这些思想形式时是否用冠词和代词来帮助则无关宏旨。然而我们还得更详细一点来检查一下并重新提出哪些是思维的形式这一问题。

（一）思维始终一贯是由判断构成的。凡判断都是整个思想网中的线。原来不用一个动词，我们的思维就无法动步，而只要我们是在使用一个动词，那么，我们就是在作判断了。

（二）任何判断都是由于认识到主语谓语之间的关系构成的，判断或是将主语谓语拆开，或是将它们合一而加以某些限制。将它们合一是从认识到两者间真正的同一性开始，——这也只在两个交替概念之间有可能——；然后是认识到在想到甲时便已同时想到了乙，但反之则不然，——这是一般的肯定命题——；最后是认识到在想到甲时有时候也想到了乙，这就是特称肯定命题。各种否定的命题则反其道而行之。准此，在任何判断中都必然有主语、谓语和系词可寻，而系词可以是肯定的，也可以是否定的。主语、谓语、系词三者中的每一项大多数都是由一个特有的词指出的，但并不一定是这样。一个 词往往既指谓语又指系词，如“卡郁斯老了”；有时候一个 词又指所有三者，如“展开肉搏”，意思是说“两军进入肉搏战”。由此就可见人们并

不得直截了当地在字面上，甚至不能在句子成分上去寻求思维的诸形式；因为同一个判断可以用不同的字面，甚至在同一种语言中也可用不同的词汇，甚至用不同的句子成分来表示，而那个思想则仍然未变，同时思想的形式也随之而未变。这是因为思维本身的形式要是不同的话，则思想就不能是同一个思想了。可是在思想相同，思维形式相同的时候，字面上的结构却很可以不同，因为字面结构只是思想的表面装束，而思想则与此相反是和它的 形式分不开的。所以说语法只是阐明思维形式的装束而已。因此各词类是可以从原始的，不依赖于任何语言的思维形式本身引申而得的，将这些思维形式及其一切变化表达出来就是词类的使命。词类是思维形式的工具，是这些形式的衣服；衣服必须准确地和思维形式的体形相适合以便在衣服中看得出这种体形。

（三）这些真正的、不变的、原始的思维形式当然就是康德那逻辑判断 表中的诸形式；只是多了些对此开着的，有利于匀整性和范畴表的死窗户罢了，所有这些〔死窗户〕都必须去掉；并且〔表中的〕秩序也排错了。大体上应是：

（甲）质 ： 肯定或否定，也就是概念的或合或分两个形式。质是附在系词上的。

（乙）量 ： 提出的是主语概念的全部或部分：全整性或杂多性。个体性主语也属于前者：苏格拉底意味着"一切苏格拉底"。所以也只是两个形式。量是附在主语上的。

（丙）样态 ： 确有三个形式。样态决定质为必然的，实有的，或偶然的。从而样态也是附在系词上的。

这三种思维形式是从矛盾律和同一律的思维规律产生的。但从根据律和排中律产生的则是：

（丁）关系 ： 只在对已有的判断作出判断时才有关系出现，并且只在于指出一个判断有赖于另一个判断（两者都是复数也可以），随即也是在假定 命题中将两判断联合起来；或者是指出判断互相排斥，

随后也即是在选言 命题中将两判断拆开。关系是附在系词上的，在这里系词〔的作用〕是拆开或联合已有的判断。

句子成分 和语法形式是判断的三因素主语、谓语和系词的表现方式，也是这三者可能具有的关系，亦即方才列举各思维形式的表现形式，又是后者更细致的规定和变化的表现方式。因此名词、形容词和动词是任何语言最重要的基本成分，所以是一切语言所必具的。不过也可以想象一种语言，其中形容词和动词永远是互相融合为一的，犹如在一切语言中也间或有这种情况一样。初步可以这样说：名词、冠词和代词是规定表示主语 的；形容词、副词、介词是表示谓语 的；不过动词除"是"是例外，却已包括着谓语在内。表现思维形式的那种准确机械作用须由语法哲学来说明，犹如思维形式本身的操作须由逻辑来说明一样。

注意：既是用以警告不走到一条岔路上去，又是借以阐明上面所说的，我提出斯特尔恩的《语言哲学初基》1835年版，作为一个从语法形式来构成范畴的尝试，一个完全失败了的尝试。原来他整个儿将思维和直观搞颠倒了，因此他要从语法形式而不从思维的范畴来引申所谓直观的范畴，随而干脆将语法形式联系到直观 上去了。他陷在这个大错之中，以为语言是直接关联到直观 上的，而不知语言直接只是关联到思维 这种东西上的，也就只是关联到抽象概念 上，然后才由此关联到直观上的；这时语言对直观〔虽〕有一种关系，〔但〕与这关系而俱来的是形式完全变更了。凡是在直观中的，包括从时间、空间中产生的各关系当然要成为思维的一对象；所以也必然有语言形式以资表达，然而总是只在抽象中表达，只是作为概念来表达。思维第一步的材料总是概念，逻辑的形式只是对概念而不是直接 对直观而言的。直观永远只确定命题在内容上的真实性，绝不确定命题在形式上的真实性，因为形式上的真实性仅仅只遵循逻辑的规则。

我再回到康德哲学而谈谈超绝辩证法 。康德以他对于理性 的说明来揭开超绝辩证法这部分学说的序幕，亦即说明是哪一种能力应在理性中担任主角，因为前此在舞台上的只是感性和悟性而已。前文中我已在康德对于理性所作过的各种不同解释中也谈及过这里提出的解

释，也就是所谓“理性是〔认识〕原理的能力”。〔他〕在这里却宣称前此所考察过的一切先验知识，使纯粹数学和纯粹自然科学有可能的先验知识，都只提供规则 而不提供原理 ； 因为先验知识是从直观和认识的形式，而不是单从概念 产生的，但必须是从概念产生的才能叫做原理。准此，这种原理就该是一个单从纯概念 来的认识，并且又是综合 的认识。可是这是干脆不可能的。单是从概念产生的除了分析命题之外，绝不能有其他命题。概念如果要综合而又是先验地联在一起，这种联系就必须借助于第三者的中介才行，即借助于一种在形式上有经验可能的纯粹直观；如同后验的综合判断以经验的直观为中介一样。从而一个先验的综合命题绝不能单从概念产生。根本除了在不同形态中的根据律之外，再没有什么是我们先验意识着的东西了，因此除了那些从赋予根据律以内容的东西 [21] 中产生的判断外，不可能还有其他的先验综合判断。

在这当儿康德终于带着一个和他的要求相符的所谓理性之原理而上场来了，不过也只此一个〔原理〕，亦即后来其他推论命题所从派生的一个 〔原理〕。原来这就是沃尔佛在他的《宇宙论》第一篇第二章第九三节和他的《本体论》第一七八节里所确立和阐明了的那一命题。现在也和前面在双关语义的标题之下，将莱布尼兹的哲学观点当作理性自然而又必然有的错误途径曾加以批判一样，这里对沃尔佛的哲学观点也正是这样如法炮制的。〔不过〕康德还是不鲜明，不确定，支离破碎地，矇矇眬眬地提出这个理性之原理的（第一版第307页，第五版第361页和第一版第322页，第五版第379页）。唯有下面这一点倒是说得明明白白的，〔他说〕：“如果那被条件所决定的是已知的〔或被给予的〕，那么它的〔一切〕条件的总和也必须是已知的〔或被给予的〕，随后那不受条件限制的 〔绝对〕也得同时是已知的〔或被给予的〕；唯有这样，条件的总和才是充量具足的。”如果将那些条件和那些被条件决定的〔东西〕设想为一根悬着的链条上的环节，那么人们就会最鲜明地感到〔康德〕这命题表面上的真实性。然而这根链条上面的顶端是看不见的，因此这链条可以〔往上〕延伸至于无穷无尽。可是这根链条既不掉下来而是悬挂着的，那么上面必须有一个环节是第一环节，并且是以某种方式挂稳了的。或者简单些说：理性要为上溯至于无穷的因果链找到一个出发点。对于理性这倒

是很方便的。可是我们想不〔再〕在比喻上而要就这命题自身加以检查。这命题当然是综合的，因为分析地从“被条件决定的”这概念所得到的〔东西〕除了条件这概念之外，再没有别的了。但这命题并无先验的真实性，也没有后验的真实性，而是以一种很巧妙的方式剽窃了表面上的真实性。现在我不得不揭穿这种巧妙的方式。我们直接地、先验地具有的认识都是根据律在其四种形态中所表示出来的。根据律所有一切抽象的说法，尤其是这些说法的推论命题都已经是从这些直接认识假借来的，所以都是间接的。我在前面已阐述过抽象的 认识如何每每将复杂的直观 认识统括于一个 形式或一个 概念之中，以致无法再去辨别这些直观认识了。因此抽象认识对直观认识的关系就好比影子对实物的关系一样，实物有极丰富的多样性，这影子却只以一个包括所有这些多样性的轮廓来反映。所谓理性之原理就是利用这个影子。不受条件限制的〔绝对〕和根据律是正相矛盾的，为了仍然要从根据律推论这绝对理性之原理，就狡黠地抛弃了那对于根据律在其个别形态中的内容的直接、直观的认识，而仅仅只利用从后者剥落下来的，由于后者而有其价值和意义的抽象概念，以便在这些概念的广泛范围中将这理性原理的绝对用个什么方式偷运进来。加上辩证的外衣，这一手法就清楚到了极点，譬如这样：“如果有了被条件决定的〔东西〕，那么它的条件必然也是已知的〔或被给予的〕，并且是整个的，也就是完全无缺的，也就是它所有的条件的总和；那么，如果这总和构成一个系列，也就是这整个系列；则〔这总和〕也包括这系列最初的起点，也就是包括了不受条件限制的〔绝对〕。”——这里说一个被条件决定的〔什么〕之上的诸条件，作为条件就能够构成一个系列 ，这就已经错了。其实倒是对于每一被条件决定的〔什么〕，它所有的一切条件的总和必须包含在它最近 的根据中，它是直接由这最近的根据产生的，最近的根据也以此才是充足 根据。譬如说一个状态是原因，那么这状态所有一切不同的规定就必须都齐备了，然后才会有后果出现。但这系列，例如一个原因锁链，却只是这样产生的，即是说刚才还是条件的东西，我们现在又把它看作是一个被条件决定的东西，于是整个〔由果溯因〕的操作过程立即又从头开始，而根据律〔也〕带着它的要求重新出现了。可是在一个被条件决定的〔东西〕之上绝不能真正有一系列 连续〔不断〕的条件，〔说〕这些条件单是作为这种系列并且是为了这末尾最后被决定的〔东西〕而有的；其实

这永远是被条件决定的〔东西〕和条件相互交替的系列，并且每次越过了一个环节，这锁链也就中断了，而根据律的要求也〔因〕完全〔满足而〕消灭了。当条件又变为被条件决定的〔东西〕时，根据律的要求才又重新开始。所以充足 根据律永远只要求最近一个条件 的完整而绝不是要求一个系列 的完整。但正是条件的完整性这个概念没被确定下来究竟是同时的完整性还是前后相续的完整性；那么在后者被选定的时候，就要求一个条件前后相续的完整系列了。只是由于任意的抽象，一系列的因和果才被看成全是一系列的原因，〔说〕这一系列的原因只是为了这最后的结果而有的，因此也是作为这结果的充足 根据而被要求的。过细而清醒地看起来，从抽象〔设想〕的、不确定的一般性下降，降到个别确定的实物，则相反地可以看到一个充足根据的要求只及于最近原因的各种规定的完整性而止，而不在于一个系列的完整。根据律的要求在每一个现有的充足根据中已完全〔满足了，〕消灭了。不过这种要求在这根据一旦又被看成后果时，就随即又重新开始，但〔仍〕绝不是直接要求一系列的根据。如果人们与此相反，不管事物的本身而自囿于抽象的概念之内，那么上述这些区别就消失了。于是因果交替的锁链，或交替的逻辑根据和后果的锁链就被当作全是达到最后效果的一串原因或根据了；而条件的完整性 ——由此完整性，一个根据才成为充足的 ——也就好像是那假定的，全是由根据组成的系列的完整性了，这完整性又似乎只是为了最后后果而有的了。于是这抽象的理性之原理就在这儿带着它对于“绝对”的要求毫不客气地登场了。不过为了认识到这个要求的无效，倒并不需要借助于那些二律背反及其解决来批判理性，而只需要以我所了解的批判来批判理性，也就是只要探讨一下抽象认识对直接的直观认识的关系，而探讨的途径是从前者不确定的一般性下降到后者坚定不移的确定性。那么来自这一探讨的后果，在这里就是〔：〕理性的本质并不在于要求一个不受条件限制的〔绝对〕，因为理性只要是完全清醒地履行任务，它自己就必然要发现一个不受条件限制的〔绝对〕简直是不存在的怪物。理性作为一种认识能力永远只能和客体〔事物〕打交道，但对于主体〔而存在〕的一切客体都必然地，无可挽回地要服从根据律，是落在根据律掌心中的，无论是从事前的或事后的方面看〔都是如此〕。根据律的妥当性在意识的形式中是如此根深蒂固，以致人们根本就不能想象一个客观的东西，说它再没有一个为什么可

问，也就是不能想象一个无条件的绝对，犹如盲人面墙，眼前漆黑。至于这个人或那个人的好逸恶劳要他们在什么地方停下来而任意假定这么一个绝对，这〔办法〕和那不可推翻的先验真理相对抗是无能为力的，尽管人们同时装出一副尊严的面孔也无济于事。事实上所有这些关于绝对的说法——康德以后〔人们〕所尝试过的哲学几乎以此为唯一的题材——并不是别的而是隐匿身份的宇宙论上的证明[22]。原来这个证明，由于康德和它打了一场〔笔墨〕官司的结果，已被褫夺了一切权利而被置于法外了，故已不得再以它的真面目出现，因而就〔只得〕以各种伪装登场，时而以有理智的直观或纯粹的思维为高贵的外衣，时而在比较谦逊的哲学理论中又像一个可疑的流浪儿，而他所得到的则一半是乞求来的，一半是强要来的。如果这些先生们绝对地想要一个绝对，那么我就要把一个绝对交到他们手里，这个绝对比他们瞎聊的那些云不云雾不雾的东西更能满足这种绝对的一切要求：这就是物质。物质是不生也不灭的，也就是真正独立而无所依的，是“由自身而存在，是自生自育的”；一切都是从它的怀中产生的，一切又回到它那里去；人们对于一个绝对还有什么可要求的呢？——其实是应该对那些还没有开始对理性作任何批判的人们大声疾呼：

“不要像那些妇人家，

人们讨论理性已大半天，

她们总是回头说她们的第一句话！”

至于上溯一个不受条件限制的原因，一个最初的肇端，这并不是基于理性的本质的。这一点并且已有了事实的证明，即是说我们人类的一些原始宗教，在世界上现在还拥有最大数字信徒的宗教，也就是婆罗门教和佛教，就并不知道有这种假定，也不容许有这种假定，而是〔认为〕现象互相决定的系列〔可以〕上溯至于无穷。关于这一点我指出后面在批判第一个二律背反时所作的注解作参考；此外人们还可看看欧卜罕姆的《佛教的教义》（第9页），关于亚洲宗教的任何第一手报道也都可一读。〔可是〕人们不要将犹太教和理性等同起来。——

康德也绝不主张他所谓“理性原理”是客观有效的，他认为这只是主观上必然的。〔可是〕即令是作为主观必然的，他也只是借一种肤浅的诡辩（第一版第307页，第五版第364页）来引申这原理的，即是说，因为我们企图将我们所知的每一真理尽可能概括于一个更普遍的真理之下，所以这就不会是别的而已经就是在追求绝对了，而这绝对却是我们所假定的。但是事实上由于这种追求，我们所做的并不是别的而是应用和有目的地使用理性以概括来简化我们的认识；而理性也就是那抽象的、一般的认识能力，区别着意识明了，有着语言而思维着的人和动物——这些眼前当下的奴隶。原来理性的使用正是在于借一般以认识特殊，借规律以认识个别情况，借更普遍的规律以认识这些规律，所以我们是在寻求最普遍的观点。正是由于这种概括，才能使我们的认识这样简易和完美，以至于由此在生活过程上产生了动物和人之间，有教养和无教养的人之间的巨大区别。认识根据只存在于“抽象”的领域内，也就是只存在于理性的领域内；在认识根据的系列到了无法再证明的地方，亦即到了一个按根据律的这一形态不再被条件决定的表象时，当然总有一个尽头；也就是不管先验或后验，在推论锁链的最高前提的直接可以直观的根据上有一个尽头。我在《论根据律》第五○节已指出认识根据的系列在这里实已转为变易根据或存在根据了。可是要使这种情况能够成立，以便证明一个因果律上的绝对，即令只是当作要求，人们也只有在根本尚未区别根据律的各形态，而是株守着抽象意味〔的根据律〕，混淆了所有这些形态时才做得到。但康德居然企图以普遍和全体这种文字上的游戏来为这种混淆找根据（第一版第322页，第五版第379页）。——因此说我们寻求更高远的认识根据，更普遍的真理，是从假定一个在其实际存在上不受条件限制的客体或仅是与此有共同之处的什么东西所产生的，那是根本错误的。怎么能说假定这样一个理性只要加以考虑就必然要认为是荒唐的怪物，对于理性是本质的呢？其实倒是除了在个体的懒惰中绝不能在别的什么里面找到绝对这概念的来源，个体尽管没有任何理由，却想以此摆脱别人和自己再进一步的一切追问。

康德自己虽然剥夺了这所谓“理性原理”的客观有效性，却仍把它当作一种必然的主观的前提，并于是而给我们的认识带来了一个不可解决的矛盾，他也随即让这个矛盾更鲜明地显露出来了。为此目的他

〔又〕按他所偏爱的结构匀整继续阐述了理性原理（第一版第322页，第五版第379页）。从关系〔类〕的三个范畴中产生三种推论，每一种推论又各自为寻求一特殊的绝对提供了线索，因此绝对亦复有三：即灵魂，宇宙（作为客体自身和封锁了的大全），上帝。这里立即就要注意一个重大的自相矛盾，可是康德因为这个矛盾对于匀整性非常不利，竟全没觉察到。这些绝对中的〔前〕二者又复是以第三者为条件而被决定的，即是说灵魂和宇宙都是以上帝为条件而被决定的，上帝是产生前二者的原因。所以前二者和后者并不共有绝对性这一谓语，——然而这却正是这里的问题所在——而是前二者只是按经验的一些原则，〔又〕超出经验可能性的范围以外已被推求得的这一个谓语。

〔上面〕这一点且置而不论，我们在这三个绝对中——康德认为任何理性服从自己的基本法则就必然要达到这三个绝对——又看到了基督教影响之下的哲学，从经院学派到克立斯颠·沃尔佛围绕着转的三个主要对象。尽管这些概念经过所有这些哲学，对于单纯的理性已成为这样的家常便饭了，但这并不是说这些概念即令没有启示也必然会从任何理性的发展中产生出来，而且是理性本质上固有的产物这种说法就已经是定论了。要作出这样的定论还得借助于历史的研究而探讨古代的和欧洲以外的民族，尤其是信奉印度教的民族和最早的希腊哲学家，是否也真正达到了这些概念，或者只是我们心肠太好了要把这些概念归之于他们，犹如我们将印度教的"梵"和中国人的"天"完全误译为"上帝"，说希腊人则到处遇到他们的那些神祇一样。是不是更应该说只有在犹太教和从此发生的两种宗教中才能找到真正的有神论，〔是否〕这些宗教正是因此而将世界上所有其他宗教的信奉者都包括在不信神的异教徒这名称中呢？——附带说一句，这是一个极为愚笨和粗陋的措词，至少在学者们的著述中不要再用这种字样，因为这个名称把婆罗门教徒、佛教徒、埃及人、希腊人、罗马人、日耳曼人、高卢人、北美印第安族依洛克斯人、南美印第安族巴达拱人、加莱卜人、奥达海特人、澳大利亚土著等等都等同起来做一锅熬了。就僧侣秃驴们说，这种措辞是适合的；但在学者界，这种措词就应立即逐出门外，这种措辞可以到英国去旅行而在牛津地方落户。——至于佛教，这在世界上拥有最多数信奉者的宗教，根本不包含什么有神论，

甚至引以为戒而排斥之，这是早已成为定论了的。就柏拉图说，我却认为他之所以有时纠缠在有神论中，那是要归咎于犹太人的。奴门尼乌斯 因此称他（根据克里门斯·亚历山大的《希腊诗文杂钞》第一篇第二二章；倭依塞柏乌斯的《福音前导》XIII，12以及奴门尼乌斯之下的苏依达斯）为希腊人的摩西："因为柏拉图除了是说着亚迪克方言的摩西之外，还是什么呢"？还责备柏拉图从有关摩西的文献中剽窃了（"偷窃了"）上帝和上帝创造世界之说。克里门斯还屡次复述柏拉图读过并且利用过摩西篇，例如《诗文杂钞》第一卷第二五章和第五卷第十四章第九〇节等处，《教育学》第二篇第一〇和第三篇一一章；还有《告诫同胞书》第六章。在最后一书的第五章里克里门斯以僧侣的头巾气痛责而讥刺了所有的希腊哲人不是犹太人，在第六章里他独颂扬柏拉图并且喜不自禁滔滔地说柏拉图既从埃及人学得了几何学，从巴比伦人学得了天文学，从特拉奇人学得了神术，还从亚述人学了很多东西；同样，柏拉图的有神论也是从犹太人那里学来的："你的师傅我都知道，尽管你想隐瞒他们……你所以有上帝的信仰是直接得力于希伯来人的。"这是〔人在〕心有所悟时动人的一幕。——不过在下列事实中我还发现了一个奇特的证据足以说明这件事。根据普禄达尔克（在《马瑞乌斯》中），更好是根据拉克坦兹（第一篇第三章第一九节）所说，柏拉图曾感谢上苍他已成为人而不是禽兽，他已成为男人而不是女身，他已成为一个希腊人而不是外邦人。而在伊沙克·倭依歇尔用希伯来文写的犹太人的祈祷文中——一七九九年第二版第7页——也有一篇晨祷文，在该文中犹太人感谢并赞美上帝说：致感谢人已成为犹太人而不是异教徒，已成为自由人而不是奴隶，已成为男人而不是女身。——这样几段历史的探讨应该可以使康德免于他所陷入的一种糟糕的必然性了，因为他原是说那三个概念 [23] 是从理性的本性中必然产生的，然而却又说明这些概念是站不住的，理性也不能为它们找到根据，从而康德就把理性本身变成一个诡辩家了，因为他在第一版第339页亦即第五版第397页是这样说的："这不是人的诡辩而是纯粹理性自身的一些诡辩，这些诡辩，即令是聪明绝顶的人也摆脱不了；在莫大的努力之后他虽然也许可以防止谬误，但绝不能摆脱经常烦扰而嘲弄他的假相。"准此，康德这些"理性的观念"就可比拟于这样一个焦点，在这焦点之中，从凹镜集于一点而投射过来的光线都聚

向镜面前几英寸的地方，结果是由于一种不可避免的悟性过程，这儿就对我们现出一个对象，而这对象却是一种没有真实性的东西。

然而很不幸的是康德为这纯粹理论的理性的所谓三个必然产物恰好选中了观念 [24] 这个名称。并且这个名称是从柏拉图那里断章取义来的，柏拉图是以此称呼那些常住不灭的完型的，这些完型由于时间和空间所复制，在无数的、个别的、有生灭的事物中是看得出的，〔但〕不完美了。准此柏拉图的观念〔"理念"〕完全是可以直观的，正如他所选择的这个词儿是这样明确地标志着的一样，人们也只能以直观可能性或可见性来恰当地翻译这一词。而康德采用这一词却是用以指一种如此远离直观的任何可能性的东西，以致即令是抽象思维也只能到半途而止。观念〔理念〕这个词最早是柏拉图使用过的，此后二十二个世纪以来一贯仍保有柏拉图所使用过的意义；原来不仅是古代的哲学家，而且所有的经院学派，甚至中古时代的教会长老和神学家们都只是以柏拉图所赋予的意义在使用这一词，也就是以拉丁字"模式"这个意义使用这一词，如苏阿瑞兹 特意在他那第二十五辩 [25] 第一节中所列举的。——至于后来英国人和法国人由于他们语言的贫乏而导致这一词的误用本是够糟的了，不过这还没有什么重要。所以康德以添入新意而滥用观念 这个词，是根本不能言之成理的。这种新意只是从非经验的客体这根纤细的线索上来的，这虽和柏拉图的观念有其共同之处，可是这和一切可能的幻象也有着共同之处。短短几十年的误用和多少世纪的权威相比是微不足道的，所以我一贯总是以这一词旧有的，原始的，柏拉图的意义来使用这一词的。

〔康德〕对于唯理主义心理学 的驳斥，在《纯粹理性批判》第一版比在第二版以及此后各版都要详细彻底得多，因此人们在这里干脆就用第一版好了。这一驳斥总的说来有很大的贡献和很多真实的东西。然而我的意见却一贯认为康德只是为了偏爱他的匀整性才借助于应用〔人们〕对绝对的要求于实体 这概念——亦即"关系"类的第一个范畴——之上，将灵魂这概念作为必然的从〔下述〕那错误推论中引申出来，并从而主张凡灵魂的概念在任何思辨的理性中都是以这种方式产生的。如果假设一物所有的谓语〔必有〕一个最后的主语，而灵魂这概念果真来自这一假设的话，那么人们就不会只是认为人而且也

会认为一切无生物也同样必然地有灵魂了，因为一个无生物也要求它所有的谓语有一个最后的主语〔呀！〕。可是当康德说有个什么东西只能作为主语而不能作为谓语存在的时候（例如《纯粹理性批判》第一版第323页，第五版第412页；《每一形而上学的序论》第四节和第四七节），虽在亚里士多德的《形而上学》第四篇第八章已有先例可寻，康德根本〔还〕是使用了一个完全不容许的说法。原来根本就没有什么作为主语或谓语而存在的东西，因为这些说法只单是属于逻辑的，标志着抽象概念相互的关系。那么在直观的世界里这些说法的对应物或代替物就该分别是实体和偶然属性了。然则我们就无须再远求那永远只是作为实体而绝不是作为偶然属性的东西了，我们可以直接得之于物质。物质对于事物的一切性质说就是这实体，而这些性质就是实体的偶然属性。如果人们要保留刚才驳斥过的，康德的那种说法，物质倒真是任何经验上已知之物的一切谓语的最后主语，也就是在剥落一切任何种类的一切性质之后还剩下来的东西。对于人可以这样说，对于动物，植物，或对于一颗石子也可以这样说。这是如此显然自明的，是除非坚决不想看见就没有看不到的〔道理〕。至于物质真是实体概念的原始基型，那是我随即就要指出的。——更应该说的是主语和谓语对实体和偶然属性的关系就等于充足根据律之在逻辑对因果律之在自然的关系；和后二者不容许彼此互混或等同起来一样，前二者也是如此。可是康德在《每一形而上学的序论》第四六节竟把前二者的互混和互相等同推到十足加一的地步以便使灵魂的概念能够从一切谓语的最后主语这概念中，从定言推论的形式中产生出来。要揭露这一节的诡辩，人们只要想到主语和谓语都纯粹是逻辑的规定，仅仅只涉及抽象概念，并且只是按这些概念在判断中的关系而涉及的；与此相反，实体和偶然属性则属于直观世界，属于〔人们〕在悟性中对两者的体会；在这儿实体和属性只分别等同于物质和形式或性质。关于这一点现在立即再说几句。

〔使人们〕认定肉体和灵魂为两种根本不同的实体的起因实际上便是客观之物和主观之物这一对立。人们如果是在向外看的直观中客观地理解自己，那么他就会看到一个在空间延伸的，根本具有形体的东西；与此相反，如果他只是在自我意识中，也就是纯粹主观地理解自己，那么他就会发现一个只是意欲着和表出意象的东西，不带直观

的任何形式，也就是不带形体所具的任何一种属性。于是，如同所有超绝的，康德称为观念的那些概念一样，他现在就这样来构成灵魂的概念，即是由于他将根据律这一切客体的形式转用于不是客体的东西上面，在这里并且是用于认识和意欲的主体之上。原来他是将认识、思维和意欲当作一些效果看的，他寻求这些效果的原因却不能认肉体为原因，于是他就给那些效果另立一个与肉体完全不同的原因了。〔在哲学上〕一个是第一个，一个是最后一个独断论者，也就是一个是柏拉图在《费陀罗斯》[26]中，一个是沃尔佛，他们都是这样来证明灵魂的实有的，亦即从思维和意欲作为效果，这些效果又导致那一原因〔——灵魂〕，来证明的。既在这种方式下，由于假设一个与效果相应的原因而产生了一个非物质的、单一的、不灭的东西这样一个概念之后，这一学派才从实体的概念来发展和证明〔灵魂〕这个概念。不过这个实体概念本身又是这学派事先以下述值得注意的手法专为这一目的之用而构成的。

和第一类表象，也就是和直观的，真实的世界〔一同〕被给予的还有物质这一表象，因为在真实世界中起作用的因果律决定着状态的变化，而这些状态又以一个恒存不变的东西为前提，状态即这东西的变。前面在〔谈到〕实体恒存律时，我曾根据早先〔有关这问题〕的几段而指出了物质这概念的产生是由于在悟性中——〔物质〕这表象也只为悟性而存在——时间和空间被因果律（悟性唯一的"认识形式"）紧密地结合起来了，而空间在这一产物上的那一份就现为物质的不灭，时间的那一份则现为状态的变化。物质单就本身说，也只能在抽象中被思维而不能直观地被看到，因为物质显现于直观总已经是在形式和物性中了。于是实体又是从物质这概念抽象而得的，从而也是更高的一个种属；它的产生是由于人们在物质概念上仅仅只保留恒存性这一谓语而将物质的其他基本属性，如广延、不可透入性、可分性等等都剥落了。和任何较高种属一样，实体概念所含有的也少于物质概念，但实体概念并不因此就和其他较高种属一样同时又在它下面包罗更广泛，因为实体概念并不在物质以外还包罗有若干较低的种属，物质就是实体概念下面唯一真正的种属，唯一可以加以证明的东西。实体概念的内容是由物质而得现实化，而获得一个佐证的。所以理性在平日通过抽象而产生一个较高概念的目的是为了在此概念中同

时想到若干由于次要规定而不同的低一级分类，但在这里却根本没有这么回事。从而〔实体〕这一抽象要么是全无目的的，是无所为而来这么一着，要么就是另有一种隐蔽的附带意图。这种意图，在人们在实体概念之下给这概念真正的亚种——物质——再拼凑第二亚种，亦即使非物质的、单一的、不灭的实体——灵魂——与物质并列的时候，就暴露出来了。可是〔灵魂〕这概念却是由于在构成实体 这一较高概念时就已采用了非法的，有悖于逻辑的手法窃取而得的。理性在其合法的操作中总是这样来构成一个较高的属概念的，即是说理性将若干类概念并列起来，然后采取比较推理的方法存同去异而获得那包罗这一切类概念含义却更少的属概念。由此可见这些类概念必然总是先于这一属概念的。在〔构成实体概念的〕这场合却相反。仅仅只有物质的概念是先于实体 这属概念而有的，而这实体概念又是无因无由的，从而也是无所依据多余地从物质概念构成的，并且是由于任意去掉后者的一切属性而只留下〔恒存〕这一规定而构成的。此后才在物质概念的旁边又凑上一个非纯种的第二亚种，这第二亚种就这样偷偷地被运进来了。但是要构成这第二亚种，除了特意否定人们事先在较高的属概念中就已不声不响地去掉了的东西——亦即广延、不可透入性、可分性——之外，并不再需要什么。所以说实体 概念的构成只为了它是偷立非物质的实体这概念的宝筏罢了。从而实体概念还远不能算作一个范畴或悟性的必然功能，其实反而是一个很可略去的概念，因为它唯一真实的内容在物质概念中就已具备了，而在这物质概念之外，实体概念就只还包括一个巨大的真空，除了偷立起来的非物质实体 这一亚种之外再没有什么可以填满这种真空了。实体概念也就只是为了吸收这一亚种而构成的，因此，严格地说，实体概念是应完全加以拒绝的，任何地方都应以物质的概念来代替它。

范畴对于任何可能的事物都是一张普洛克禄斯特的胡床，不过推论的三个类型只对三种所谓观念提供这种胡床。灵魂的观念，就被迫要在定言的推论形式中去寻求它的来源。现在就轮到关于宇宙大全的那些独断的表象了，只要这宇宙大全作为客体自身，是在最小（原子）和最大（时间和空间上的宇宙边际）两界之间来设想的。这些界限就必须从假言推论的形式产生。这里就其本身说并不需要什么特别的勉强。这是因为假言判断的形式是从根据律来的，并且所有这些所

谓观念，不仅是宇宙论的观念而已，都是由于毫不思索，毫无条件地应用根据律，然后又任意置之不顾而产生的，也就是由于按这条定律总只是寻求一客体的有赖于另一客体，直到最后想象力疲劳了而制造了这行程的终点。这时被忽视了的是任何客体，乃至客体的整个系列和根据律自身都〔比这里所假定的〕更是密切，更是严重地有赖于认识着的主体；根据律也就只是对主体的客体，亦即对表象有效，因为客体或表象在空间和时间中的单纯位置就是由根据律来决定的。所以说这里单是一些宇宙论的观念所从引出的这认识形式，也就是根据律，既然是巧为推论的三位一体 [27] 每一体的源泉；那么，就这一点说这一次倒并不需要什么诡辩；可是要将这些观念按范畴的四大标题来分类那就反而更需要诡辩了。

1）这些宇宙论的观念，从时间和空间方面来看，也就是从宇宙在时间空间中的边际来看，被大胆地看作是由量 这一范畴所决定的。〔其实，〕除了逻辑上偶然用量这个词来指判断中主语概念的范围外，这些观念和量这一范畴显然没有任何共同之处；而这里量这一词〔只〕是一个比喻的说法，随便另选一个别的说法同样也行。然而这对于康德的嗜好匀整性，要利用这命名上幸运的偶合而将有关宇宙的广袤的超绝教条扣到量这范畴上去，却已足够了。

2）更大胆的是康德将关于物质的超绝观念扣到质 上面去，也就是扣到判断中的肯定或否定上去；而在这里甚至要一个字面上偶然的巧合作根据都没有，因为物质在物理（不是化学）上的可分性原只和物质的量而不是和物质的质有关。但是更有甚于此者是关于可分性的整个观念根本不属于那些服从根据律的推论，从根据律——作为假言形式的内容——发源的倒应该是一切宇宙论的观念。原来康德在这里立足于其上的主张是说部分对全体的关系即是条件对被条件决定之物的关系，所以也是遵循根据律的一种关系。这一主张虽然是巧妙的诡辩，但毕竟是没有根据的诡辩。反而应该说前一种关系是以矛盾律为支点的，因为全体不是由于部分，部分也不是由于全体〔而来的〕；而是两者必然地在一起，两者是一〔而不是二〕，把两者拆开只是一个任意的行动。按矛盾律，问题就在于如果设想去掉了部分，那么全体也去掉了，并且相反亦然；但绝不在于以作为根据 的分来决定作为

后果 的全，不在于我们从而按根据律又必然被迫去寻求最后的部分，以便以此为全部的根据，从而理解全部。——对于匀整性的偏爱在这里竟要克服一些这么大的困难。

3）现在是世界第一因这观念本应隶属于关系 这大标题之下，可是康德却必须将这个观念留给第四大标题，留给样态，否则第四大标题之下就空无所有了。〔既保留了这一观念，〕他就以偶然（也就是按他那种和真理恰相反的解释，〔以〕任何后果来自它的根由〔为偶然〕）由于第一因而成为必然〔的说明〕将这个观念强塞在第四大标题之下。——因此，为了匀整性起见，自由 这概念就作为第三个观念而登场了，但实际上却是以此指唯一适合于这里的世界因那一观念的，有如第三个二律背反正面论点的注释明明说过的。基本上第三和第四个二律背反只是同语反复。

但在所有这些之外，我还觉得而且肯定整个这一二律背反只是一种花招，一种佯战。唯有反面论点 的主张是真正基于我们认识能力的那些形式的，如果客观地说，也就是基于必然的、先验真确的、最普遍的自然规律的。因此唯有反面论点的证明是从客观根据引出来的。与此相反，那些正面论点 的主张和证明除了主观的根据外并无其他根据，完全只是基于个体理性活动的弱点的；〔即是说〕个体的想象力在递进无尽的上溯过程上疲劳了，因而就以一个任意的，尽可能加以美化的假定〔在这过程上〕制造了一个终点；并且在此以外，个体的判断力由于早先根深蒂固的成见在这〔终点的〕地方〔也〕被麻痹了。由于这个缘故，所有四个二律背反正面论点的证明处处都只是一种诡辩，而不是像反面论点的证明那样，是理性从我们先验已意识到的表象世界之规律不可避免地一定要推论出来的结论。康德也只有费尽心机和技巧才能使正面论点站稳，才能让正面论点在表面上攻击具有原始气力的对方。他在这儿用的第一个手法，也是一贯的手法，就是他不和别人一样，在意识到他那命题的真理时突出地指出那论证的脉络而尽可能单独地、赤裸裸地、明确地敷陈出来，反而是掩盖和混杂于一堆多余的、散漫的命题之下，在〔正反〕双方提出论证的脉络来。

这里在争论中出现的正面论点和反面论点令人想到苏格拉底使在阿力士多芬[28]的《云》中争吵着登场的正义之事和非正义之事。然而这种比附只能就形式方面说，可不能就内容方面说；不过也很有些人喜欢这样说，他们说理论哲学中这些最富于思辨性的问题对于道德有影响，因而认真起来以正面论点为正义之事，又以反面论点为非正义之事。至于要照顾这些头脑有限的，本末倒置的渺小人物，我在这里并不想作这样的迁就；不是尊重他们而是尊重真理我才揭露康德对各个正面论点所作的证明是诡辩，同时那些反面论点的证明却完全是诚意的、正确的，并且是从客观的根据引申出来的。——我假定人们在〔我们作〕这一检讨时自己总还记得康德的二律背反。

人们如果要认为在第一个争论中，正面论点的证明是可以成立的，那么所证明的就太多了；因为这个证明既可用于时间本身，又可用于时间中的变动，因而就会要证明时间本身必然有个起点，而这却是悖理的。并且这个诡辩还在于起初谈的是情况的系列的无始，突然又偷天换日将情况的系列的无终（无穷性）来代替其无始，于是又来证明无人怀疑的东西，也就是证明完成了在逻辑上和没有终结相刺谬，可是任何现在却又是过去的终结。但一个无始的系列总可以想象它有一个终结，这和该系列的无始并不抵触；反之亦然，要想象一个无穷的系列有一个开端也是可能的。可是这对于反面论点的真正正确的论证，对于世界上的变化，〔如果〕向上逆溯，绝对必然要假定一个无尽系列的变化为前提〔的说法〕并没提出什么可以加以反对的东西。因果系列在一个绝对静止状态中，中断而告结束，这种可能性我们可以想象，但〔因果系列〕有一个绝对开端的可能性却是不可想象的[29]。

就宇宙在空间方面的际限说，则所证明的是：如果宇宙可以说是一个已知的大全，那么宇宙也必然有际限。这里结论是对的，只是这结论的前一环节却是要加以证明而并未得证明的。全整性假定边际为前提，边际假定全整性为前提，但是这里却是任意地将两者一起作为前提了。——可是反面论点毕竟也没有为这第二点，如同为第一点[30]那样提出令人满意的证明；这是因为因果律只在时间方面而不在空间方面提供必要的规定，并且因果律虽然先验地赋予我们以确然

性，〔说〕从来没有一个充满〔事态〕的时间和前此空洞的时间接界，没有一个变化能够是第一个变化；但并不提供这样的确然性，〔说〕一个充满〔事物〕的空间不能在其以外更有空洞的空间。关于最后这一点一直到这里还不可能先验地作出一个决定。不过将宇宙作为在空间上有边际的来设想，困难还是在于空间本身必然是无尽的；因而一个有边际的、有尽的宇宙，不管有多么大，在这空间中还是一个无限小的体积；在这种误会上想象力碰到了一个不可克服的阻碍；因为这样说来，要么是将宇宙设想为无穷大，要么就是设想为无穷小，想象力就只有〔在二者中〕作选择了。古代哲学家就已看到了这一点，"厄壁鸠鲁的老师墨特罗陀罗斯教导说：不对头的是说在一大片田地里只长一根麦穗，在无穷的空间里只产生了一个宇宙"（斯多帕乌斯：《希腊古文分类选录》第一卷第二十三章）。——所以他们很多人（紧接着墨特罗陀罗斯之说）都以"无穷的空间中有无穷多的宇宙"为说。这也是康德给反面论点所作论据的意思，只是由于一种经验学派的矫揉造作的论述，他将这〔个意思〕弄得面目全非了。人们用同一论据也可以反驳宇宙在时间上有际限，要是人们不是在因果性的线索上已经有了一个更好的论据的话。并且既假定一个在空间上有边际的宇宙，就会产生一个不可回答问题：空间充满事物的这部分和那无穷的，还是空空洞洞的那部分相比究竟又有什么优先权呢？约旦诺·普禄诺在他所著《论宇宙与世界的无限》一书第五篇的对话中对于赞成和反对宇宙有限的论据都有详尽和值得一读的论述。此外康德自己在他的《自然史和天体学说》第二部第七章也曾严肃地，并且是从客观的根据主张宇宙在空间中的无穷。亚里士多德也承认这一点，见《物理学》第三篇第四章；就这个二律背反说，这一章和后续的几章都很值得一读。

在第二个二律背反中由于正面论点开头说："任何合成的 实体都是由个别的部分构成的"，立即就犯了一个很不巧妙〔地使用〕丐词〔的错误〕，从这里任意认定的"合成"当然随后就很容易证明个别的部分。但是问题所在的"一切物质是合成的"这一命题恰好是还未被证明的，这命题原就是一个无根据的假定。和个别对立的原不是那合成的，而是那延伸的，那有部分的，那可分的〔东西〕。但这里却本是不声不响地假定了部分是先于全体而有的，并且是凑到一起来〔之

后〕，全体才由此产生的；因为合成的这个词就是这个意思。可是这一点和其反面一样，都是不容这样说的。可分性是说整体分为部分的可能性，但绝不是说整体是由部分合成的，是由于合成而产生的。可分性讲的部分只是部分在后，合成〔之说〕讲的部分是部分在前。在部分和全体之间基本上并无什么时间关系，部分和全体倒反而是互为条件的，并且在这种意义上永远是同时的；因为只有部分和全体同时存在才有空间上的广延。因此康德在这正面论点的注释中所说的"本来人们不得将空间称为复合体，而应称为整体等等"这句话对于物质也完全可以这样说，物质原不过是已成为了可觉知的空间罢了。——与此相反，反面论点主张物质有无尽的可分性却是先验地、不可反驳地从空间有无尽的可分性推论出来的，〔因〕空间是物质所充满的。这个命题毫无自相矛盾之处，所以康德在第一版第513页（第五版第541页）也是将这命题作为客观真理表出的，他在这个地方并且是认真地以他本人的身份而不再是作为非义之事的代言人在说话。与此类似，在《自然科学的形而上学初阶》中力学第一定律的证明的开头处又有一个作为既定真理的命题说："物质是可以分至无穷的"，这是康德在这一命题在动力学中已作为第四定律出现过并经证明过之后说的。可是在这里由于康德有着一个狡猾的意图，不使反面论点的证据确凿遮没了正面论点的诡辩，以致论述的极端混乱和赘词堆砌〔反而〕将反面论点的证明搞糟了。——〔不可分的〕原子并不是理性所必有的一个思想，而只是用以说明物体比重不同的一个假设而已。至于除了原子论之外还可以用其他方法来说明比重不同，并且说明得更完善更简洁，那是康德自己在他那部《自然科学的形而上学初阶》的动力学中就已指出了的；〔不过〕在他之前卜瑞斯特列在《论物质和精神》第一节中也已指出了这一点。是的，在亚里士多德的《物理学》第四篇第九章已可看到这一点的基本思想了。

为第三个正面论点辩护的论证是一种很巧妙的诡辩，并且本来也就是康德所谓纯粹理性的原理本身，一点不掺杂，完全未经篡改。这个论证要从一个原因，为了〔能够〕是一个充足的 原因，就必须包括继起的那状态，那后果，所由产生的诸条件之总和〔这事实〕来证明原因系列的有尽头。于是这个论证就偷换了在本是原因的那状态中同时 齐备的规定的完整性而代之以该状态从而成为现实的那些原因系列

的完整性；而完整性又以封锁性为前提，封锁性又以有限性为前提，那么，这个论证就由此推论出一个最初的，结束该系列的，因而不受条件限制的原因了。可是这种戏法是瞒不住人的。为了将甲状态理解为乙状态的充足原因，我就假定甲状态包含着成为乙状态所必要的诸规定之总数，由于这些规定的齐备，乙状态才不可避免地随之而出现。这样，我对于甲状态作为充足原因的要求就已完全满足了；〔乙状态的〕充足原因和甲状态本身又是如何成为现实性的这问题〔也〕并不直接相关，而应该说这已属于完全另一考察，在这考察中我已不仍是将原来的甲状态看作原因，而是又将它看作后果了；同时又有另一状态对它必然也有着它对乙状态那一样的关系。可是在这样考察时，并没有什么地方看得出有必要要以原因系列和后果系列的有尽为前提，正如当前瞬间的现在无须以时间本身有一个起点为前提一样；这种前提反而是由于思辨的个体的懒惰才追加上去的。所以，说这种前提是由于假定一个原因作为充足根据 而来的，那是窃取论点，并且也是错误的。这是我在上面，在考察康德的，和这一正面论点同一旨趣的理性原理时就已详细指出过的。为了阐明这一错误论证的主张，康德在该论点的附注中竟不自惭地举"离座起立"作为一个绝对起点的例子，好像说他没有动机而起立不是那么不可能似的，好像〔人的〕起立有如圆球的无因自滚一样。〔康德〕由于感到〔论证的〕无力而援引古代哲学家，不过这些引证的毫无根据，我大概已无须从奥克洛斯·陆干诺斯，从厄利亚派等等来证明了，更不必从印度教徒〔那里〕来证明了。〔我〕对于〔这里的〕反面论点，也和在前一反面论点一样，都没有什么要指责的地方。

第四个正反之争，如我已指出的，和第三个本是同语反复。这里正面论点的证明在本质上也就是第三争论中正面论点的那一证明。这证明的主张是任何被条件所决定的东西都是以一个完整的，从而是以一个以"绝对"结尾的条件系列 为前提的，这种主张是一个丐词，人们必须直截了当予以否认。任何被条件决定的东西除了它的条件之外并不要什么为前提。至于这条件又是为条件所决定的，这是发起一个新的考察，而并不是直接包含在当前这一考察之中的。

二律背反有一定的似真性乃是不可否认的，然而值得注意的是康德哲学中没有哪一部分能像这个极度矛盾而难明的学说那样遭到那么少的反对，获得那么多的赞同。几乎所有的哲学派别和教科书都保留了并且重复了这一学说，当然也加过工；而康德所有其他学说几乎都有人反对，甚至超绝感性学也为人所指责。这种个别歪头歪脑的〔学者〕从来就不乏其人。与此相反，二律背反却获得众口一词全无异议的赞许。这种赞许所从来，最后可能是由于某些人以内心的快慰看到了悟性碰到一个同时具有是非两面的东西，因而真正说起来就到了应该停住不动的那一点，这样，他们在自己面前就真的看到了利希顿伯格广告招贴中的费城第六绝技 [31] 了。

随后就是康德对宇宙论上的争端所作的批判的断案 。这个断案，如果人们查究一下它真正的意义，则并不是康德自己所认为的那种意思，亦即以揭露〔正反〕双方同出于错误的前提，在第一和第二个争论中双方都不对，但在第三和第四个争论中双方都对〔这说法〕来解决争论；而是由于阐明了那些反面论点所陈述的，在事实上证实了那些反面论点。

在〔争论的〕解决中康德首先就显然错误地宣称〔正反〕双方都是从一个作为大前提的假定出发的，说和被条件决定的东西一起，还有这东西的诸条件的完整（所以也是封闭的）系列 也〔同时〕是已知的〔或被给予的〕。唯有正面论点是以这一命题，亦即康德的纯粹理性原理，作为该论点的那些主张的根据的；反面论点则相反，到处都在明显地否认这一命题而主张这命题的反面。此外康德还以宇宙自身自在的存在着，也就是无待于其被认识，独立于被认识的诸形式以外存在着的这样一个假设作为双方的包袱，但这一假设又只是正面论点又一次制造出来的，而并不是反面论点那些主张的所本，甚至是和反面这些主张根本无法调和的。和一个无尽系列的概念正面相抵触的就是这系列的完全被知，所以对于这系列说，基本重要的是这系列的存在总只是就通过这一系列而说的，而不是无待于通过这个系列。与此相反，在假定有固定边际时也就假定了一个全整体，这全整体自为地存在着而无待于〔人们〕对它的幅度进行测量。所以说只有正面论点才造成了一个自身存在的，亦即在一切认识之前即已有了的宇宙大

全，而认识只是后来加上去的这样一个错误的假定。反面论点自始就一贯否认这种假定。原来这个假定只是按根据律的指导而认定的无尽系列，在逆溯〔这系列〕完毕之后才能有其存在，不是无待于逆溯。即是说和客体根本以主体为前提一样，这一由于作为条件的无尽锁链所决定的客体，也必然要以主体中与之相应的认识方式，亦即逐一追溯 锁链中的各环节为前提。但这正就是康德作为争论的解决而提出，那么屡次重复过的东西："宇宙的无穷大只是由于 逆溯过程而不是在逆溯过程之前 "。所以他解决这一争论本来只有利于反面论点的断案，〔其实〕在反面论点的主张中已有着这一真理，并且这真理和正面论点的那些主张也是完全不能调和的。如果反面论点主张这宇宙是由原因和后果的无尽系列所构成，而同时又独立于表象和表象的逆溯系列之外，也就是自存自在因而构成一个已知的全整体；那么反面论点就不仅是和正面论点而且也是和自己相刺谬了，因为一个无穷的东西绝不能是完全 已知的，如果要无尽的 去通过的话，也不能有一个无尽的系列；同时一个没有边际的东西也不能成为一个全整的东西。因此康德所认为的，导致双方于错误的那一前提〔其实〕只能是单独对正面论点而言。

亚里士多德的学说已经就说一个无穷尽的东西绝不是现实的——现实的等于可以是真已有的——，而只是可能的。"无穷的东西不能于现实性中有之——而不可能的是存在于现实中的那无穷"（《形而上学》第十章）。——还有："原来在实际上说并没有什么无穷，但在可能性上就可分的作用说则确有无穷。"（《论生长和衰化》第一篇第三章）——亚里士多德对这一点作了漫长的论述，〔如〕在《物理学》第三篇五、六两章。就在这里他已在一定程度上给所有一切二律背反的矛盾作出了完全正确的解决。他以他简短的办法叙述了各个二律背反，然后说："这需要一个中介（居间人），"他就按此提出了〔二律背反的〕解决说：无穷的东西，不管是宇宙在空间上的无穷或是在时间上和可分性上的无穷，绝不在逆溯过程之前 ，或绝不是前进过程，而是在 逆溯过程之中 。——所以说这一真理已存在于正确理解了的无穷这概念中。那么，如果人们以为可将无穷，不管是哪种无穷，作为一种客观现存已具有的东西，无待于逆溯过程来设想，那就是自己误会了自己。

是的，如果人们从相反的方向着手，以康德作为争论的解决而提出的东西为出发点，那么由此而来的就正是反面论点的主张。这主张是：如果宇宙不是一个无条件的全整体，而且不是自存自在而只是在表象中存在；如果宇宙的根据系列和后果系列不在这些表象的逆溯过程之前，而是由于通过这逆溯过程才有的；那么，宇宙就不是包含一些固定的有限的系列，——因为〔要是这样的话〕宇宙的固定性和有限性就必然无待于在这情况下只是后加上去的表象作用了——，而是世界所有的系列都必然是无尽的，就是说不能是表象作用所能穷尽的。

在第一版第506页，亦即第五版第534页，康德想从〔正反〕双方都不对来证明现象的超绝观念性，开头就说"宇宙如果是一个自存自在的全整体，那么它要么是有限的要么是无限的。"——可是这句话就错了，一个自存自在的全整体根本就不能是无限的。——其实上述观念性倒可以按下列方式从宇宙中无尽的系列推论出来：如果宇宙中根据系列和后果系列彻底是无尽头的，那么这宇宙也不能是一个无待于表象作用而有的全整体；因为这样一个全整体总要以固定的边际为前提，正如与此相反，无尽系列要以无尽的逆溯过程为前提一样。因此这被假定的无尽系列就必然是被根据和后果这一形式所决定的，而这个形式又必然是被主体的认识方式所决定的；那么这宇宙，如人们所认识的，也必然只存在于主体的表象中。

至于康德自己是否已知道他对争论的批判性断案实际上是一种有利于反面论点的宣判，我无法断定。因为这决定于：是谢林在有一个地方很中肯地称之为康德的适应办法的东西在这里起作用呢，还是康德的精神在这里已经是拘限在一种对时代和环境不自觉的适应状态中了呢〔究竟怎样，我们无从知道〕。

第三个二律背反的主题是自由这观念。我们看来很可注意的是康德恰好在这里，在自由这观念上，被迫详细地来谈一谈前此只是在背景中看到的自在之物，在这一点上，第三个二律背反的解决值得单另加以考察。而康德这样作，在我们既已将自在之物认为即是意志之后，对于我们就很可理解了。这里根本就是康德的哲学导向我的哲学

那一点的所在，也可说这就是我的哲学以康德的哲学为宗所从出的那一点。人们如果细心地在《纯粹理性批判》中研读第一版第536和537页，亦即第五版第564和565页，就会对此深信不疑。和这一段相比较人们还可读《判断力批判》的导论，第三版第XVIII面和XIX 面或罗森克朗兹版第13页。在这里甚至有这样的话："自由这概念能在其客体（这究竟就是意志）中，但不是在直观中使一个自在之物成为表象；与此相反，自由这概念固然能使其对象在直观中成为表象，却不是作为自在之物而成为表象的。"关于这些二律背反的解决人们尤其要读《每一形而上学的序论》的第五三节，然后请公正地回答这一问题，看那里所说的一切是否都像一个谜似的，而我的学说是否就是谜底。康德并没有走到他思想的尽头处，而我不过是把他的事业贯彻到底罢了。准此，我是把康德只就人类现象说的〔道理〕根本转用于一切现象之上，因为后者只是在程度上不同于前者，即是说一切现象的本质自身是一个绝对自由之物，也就是说是一个意志。而这一见解和康德关于空间、时间和因果的观念性的学说一起，是如何富有后果，自可由我的著作中看出。

康德从来没有把自在之物作为一个单独分析或明确申论的主题。而是这样：每当他需要的时候他随即以这样一个推论来召唤自在之物，这推论说现象，也就是可见的世界毕竟需要一个根据，一个可以悟知的原因，而这原因却不是现象，所以也不属于可经验的范围之内。在他这样作之前，他先已不断教人铭刻于心说，那些范畴，也包括因果范畴绝对只有着限于可能的经验的用途，只是悟性的一些形式，其功用是连缀官能世界的现象如同将字母拼成一个词一样，除此以外别无任何意义，如此等等；所以他严格地禁止使用范畴于经验彼岸的事物，也正确地以这一规律的违反解释了，同时也推翻了所有以前的独断论。康德在这里面所犯的难以相信的前后不符的毛病随即被那些最早反对他的人们所发觉并用以攻击〔康德〕，康德的哲学对此则毫无招架的能力。这是因为我们固然是完全先验地并在一切经验之前应用因果律于我们感觉器官中所感到的变化之上，可是正是因此因果律的来源同样是主观的，无异于这些感觉本身，所以并不导致自在之物。事实是人们在表象这条途径上绝不能超出表象之外。表象是一个封锁的全整体，在表象自己的那些办法中没有一条线索是导向种类

完全不同的，自在之物的本质的。如果我们仅仅只是一个作成表象的生物，那么对于我们说，达到自在之物的道路就完全切断了。唯有我们自己的本质的另外那一面才能给我们揭露事物本质自身的另外那一面。我采取的就是这条道路。不过由于下述各点康德自己所非议的，关于自在之物的推论也还可获得几许的美化。他不是像真理所要求的那样，简单而干脆地规定客体要以主体为条件，主体要以客体为条件；而只是规定客体显现的方式为主体的认识形式所决定，所以这些形式也是先验地来到意识中的。可是，与此相反，凡只是后验地认识到的东西在他〔看来〕就已是自在之物的直接后果，而这自在之物只是在通过那些先验已有的形式这一过道中才成为现象的。从这一见解出发可以少许解释康德怎么会没看到〔客体〕之为客体根本就已属于现象的形式，并且根本就是被〔主体〕之为主体所决定的，一如客体显现的方式之被主体的认识形式所决定；没看到由于这一缘故，如果要认定一种自在之物，这自在之物也绝不能是客体，——然而康德总是假定自在之物为客体——；而是〔应该说〕这样的自在之物必须处于一个在种类上完全不同于表象（不同于认识和被认识）的领域内，因此也没有可能按客体相互联系的规律来推求自在之物。

康德论证自在之物，结果恰好和他论证因果律的先验性一样，两说的立论都是对的，但两说的求证方法都错了，因此两说都属于从错误前提得出正确结论〔这一类推论形式〕。我把这两说都保留下来了，不过我是用完全不同的方式而妥当地予以证明的。

这自在之物，我既不是按那些将自在之物除外的规律偷偷摸摸窃取来的，也不是按这些规律推论来的，因为规律已经是属于自在之物的现象的了；我也根本不是绕圈子得来的，其实倒是我直接证明了的，证明了它直接就是意志，而意志对任何人都直接显示为他自己的现象的自在本体。

而对于自己的意志这一直接的认识也就是人的意识中自由 这概念之所从出，因为意志作为创造世界的东西，作为自在之物诚然是不属根据律所管辖的，因而谈不上任何必然性，所以完全是无所待的，自由的，并且是全能的。不过在事实上这又只是对意志的自存自在说，

而不是对意志的现象，对个体说的；正是由于意志自己〔的显现〕，这些个体作为意志的现象已是无可移易地被决定了的。可是在一般的，未经哲学淳化的〔思想〕意识中，也就随即将意志和它的现象混淆了而将只属于意志的〔东西〕归之于意志的现象了，个体绝对自由的假象就是由此产生的。正是这个缘故所以斯宾诺莎说得对，〔假如个体是自由的，〕那么被掷出的石子，如果它有意识的话，也会相信它是自愿地在飞着。这是因为石子的本体固然也是那唯一自由的意志，但是和在意志的一切现象中一样，在这里当它作为石子而显现的时候，却已完全是被决定的了。不过关于这一切在本书的正文部分里早已充分谈过了。

康德由于他不曾认识到而忽视了自由这概念是在任何人意识中直接产生的，就将这概念的来源置于一个极深奥而难于捉摸的思辨中了（第一版第533页，亦即第五版第561页），说理性应常以绝对为归宿，而这绝对则促成自由概念成为一种个别属于人的东西，并说实践上的自由概念这才也要基于这一超绝的自由观念。然而在《实践理性批判》第六节和该书第四版第185页，罗森克朗兹版第235页，他却又从别的方面来引申实践上的自由概念，说绝对命令是以这概念为前提的：为了保证这一前提所以上述那思辨的观念 [32] 只是自由概念的第一个来源，可是在这里这概念却真正获得了意义和应用。然而这两种说法都不符合事实。这是因为个体在他个别的行动中有着完全的自由这一幻想，在最粗鲁的人的信念中最为显著，这种人从来就没思索过，所以这幻想也并不是基于什么思辨的，却每每被拿到思辨那边去〔滥竽充数〕。〔能〕免于这种幻想的只有哲学家，并且是些最能深思的哲学家；再就是教会里最〔有〕思想而最开明的那些作家们。

根据上述种种，自由这概念的真正来源基本上既绝不是从绝对因这一思辨的观念也绝不是从绝对命令要以这概念为前提而推求出来的结论，而是直接从意识中产生的，在意识中每人都无待他求就将自己认作意志，也就是作为自在之物而不以根据律为形式的东西，自身无所待而倒是其他一切所依存的东西；但并没有同时以哲学的批判〔眼光〕和周到的思虑把人自己，作为这意志已进入时间而被决定了的现象——〔这里〕人们也可说意志的活动——和那生命意志本身区别开

来；因而不是将人的整个生存看作他的自由之活动，反而是到人〔自己〕个别的行动中去寻求自由。关于这一点我要指出我那篇关于意志自由的得奖论文作参考。

如果康德有如他在这里所扬言的，并且似乎也是他在以前有机会时所做过的那样，仅仅只是从推理求得了自在之物，并且还是用他自己也绝对不容许的一种推论上的极不彻底求得的；——那么，当他在这里第一次着手详论自在之物而加以阐明的时候，立即就在自在之物中看到了意志，自由的，在世界上只是由于时间上的现象而宣示它自己的意志，这会是怎样奇特的一种偶然之事啊！——因此，尽管〔我这里说的〕是不可证明的，我却真是认定每当康德谈到自在之物时，在他精神最阴暗的深处总是朦胧地想到了意志。在《纯粹理性批判》第二版序言中的XXVII面和XXVIII面，在罗森克朗兹版补遗的第677页给我这里所说的提供了一个佐证。

此外使康德有机会极为优美地谈出他全部哲学最深刻的那些思想的，也正是对于这所谓第三个〔正反的〕争论预定要作的解决。譬如在《纯粹理性的二律背反》的整个第六节中就是这样一个情况，尤其是验知性格和悟知性格这一对立的分析讨论（第一版第534—550页，亦即第五版第562—571页），我将这分析算作人类自来所说过的最卓越的东西（在《实践理性批判》第四版第169—179页或罗森克朗兹版第224—231页的一个与此平行的说明应视为上述一段的补充说明）。因此更值得惋惜的是这里并非说这些话的地方，也就是在下述这样一个范围内不是说这些话的地方：一方面这一点并不是在〔康德该书的〕论述所规定的路线上找得的，所以除了在这里所作的引申外也可用别的方式来引申；一方面也不能达到所以有这一点的目的，亦即所谓二律背反的解决。〔这里〕自在之物是由于已经倍加指责，前后矛盾的使用因果性范畴于一切现象之外，从现象推论其可悟的根据而求得的。这一次以一个无条件的应然，亦即以不假思索就被假定的绝对命令为依据而被确立为这个自在之物的〔东西〕却是人的意志了（康德名之为理性，这是极不可容许的；这样破坏语言的一切习惯也是不可原谅的）。

那么，就不必用上述这些办法而应该代之以那更老实更坦率的办法，亦即直接从意志出发来证明意志乃是我们自己的现象的，无需任何中介即被认识到的自在本体，然后再来提出验知性格和悟知性格那一论述以阐明一切行为如何虽是由于动机而不得不然，然而不管是从行为的发起人〔看〕还是从旁观者〔看〕，仍必然地、干脆地要算在行为发起人的账上，也只能算在他的账上；因为行为仅仅是以他为转移的，所以功过也都只能按行为〔的后果〕而归之于他。——这是达到认识那不是现象的东西唯一的一条直路。这东西既然不是现象，所以也不是按现象所有的一切规律找到的，而是由现象展露出来得以认识的，把自己客体化了的东西——生命意志。那么，单是按类比法就必须将这生命意志作为任何一现象的自在本体看。不过既然是这样，那就自然不能说（〔在〕第一版第546页，亦即第五版第574页〔却是这样说的〕）在无生命的自然界，甚至在动物界，除了被感性决定的〔认识〕能力之外，就没有其他的〔认识〕能力可以想象了。在康德的语言中，这样说原是意味着遵循因果律的说明就已将〔无机自然界和动物界〕那些现象的最内在本质说尽了。这样一来，也是前后极为矛盾的，就这些现象来说，自在之物就落空了。——由于康德〔在书中〕论述自在之物的部位不适当，由于迁就这部位而绕着圈子的引申，连自在之物的整个概念也搞错了。这是因为由于探讨一个绝对因而获得的意志或自在之物，在这里〔竟〕是在原因对后果这一关系中进入现象的。可是这种关系只在现象的领域内有之，所以〔有这关系〕先就已假定了现象；并且这关系也不能将现象本身和现象之外与现象完全不同类的东西联系起来。

再进一步说，由于肯定〔正反〕双方各在另一意义上都有理由，这个断案根本没有达到原来预定要解决第三个二律背反的这一目的。这是因为无论正面论点或是反面论点所谈的都完全不是自在之物，而彻底是谈现象，谈客观世界，谈作为表象的世界。就正是这〔表象世界〕而绝不是别的什么，乃是正面论点要以前已指出的诡辩从而阐明表象世界包括绝对因〔这一点〕的〔东西〕，也就是反面论点正确地从而否认这一点的东西。因此，这里替正面论点辩护而指出的，关于超绝的意志自由的整个论述，就意志即自在之物说，不管这种论述自身是如何完善，在这里却实在完全是一种张冠李戴〔的勾当〕。原来

这里讲的超绝的意志自由绝不是一个原因的绝对因果性，如正面论点所主张的那样，因为一个原因在本质上必然是现象，而不是一个在一切现象的彼岸〔和现象〕完全不同类的什么。

如果所谈的是原因和后果，那就绝不可像〔康德〕在这里所作的，扯到意志对它的对象（或悟知性格对验知性格）的关系上去，因为这种关系和因果关系是完全不同的。夹在这里，在这二律背反的解决之中也〔曾〕符合事实地说到人的验知性格，和自然界中任何其他原因的验知性格一样，是不可更改地被决定了的；准此，行为也就是按外来影响的尺度必然地从人的"验知性格"中产生的了。因此还可说，尽管有那些超绝的自由（亦即意志自身不以它现象的关联的法则为转移的独立性），却并无一人有自发地发起一系列行为的能力。然而与此相反，正面论点正是主张人有这种能力。所以自由也没有因果性，因为唯有意志是自由的，而意志〔又〕是在自然或现象之外的。自然或现象正就只是意志的客体化，但自然或现象对于意志却并不是因果性的关系，因为这种关系只是在现象的领域之内碰得着的，也就是说已预定了以现象为前提；〔现象〕不能把它自己封闭起来，也不能和显然不是现象的东西联系起来。世界本身只能是由意志（因为就意志显现说，世界正就是意志本身）而不是由因果性来解释的。但在世界上 因果性却是说明一切的唯一原则而一切一切都只是按自然规律而发生的。于是理由就全在反面论点这一边了。这反面论点抓住了问题所在，又使用了对此作说明的有效原则，因此也就不需要〔为自己作〕什么辩解了。与此相反，正面论点却需要一种辩解才能脱掉干系；这种辩解先是跳到一个完全不是问题所在的别的什么上面，然后又〔从这边〕拿去一种就在这边也不能用以作说明的原则。

第四个争论如已说过的，按其最内在的含义说〔本〕是第三个争论的同语反复。在这一争论的解决中康德更加发展了正面论点的无稽〔之谈〕，并且是没有给这论点的真实性和所谓与反面论点并存〔之说〕提出任何根据；犹如他反过来也未能提出任何抵制反面论点的根据一样。他完全只是以请求的方式来导致〔人们〕采纳正面论点；可是他自己（第一版第562页，亦即第五版第590页）也称之为一个任意的假设，而这假设的主题自身大概也是不可能的，只是表现一种完全

无力的挣扎，要在反面论点〔说理〕透辟的威力之前为这主题找一席安全的地方，而这又只是为了不揭露出来他曾爱好的，关于人类理性中必有二律背反的全部假说原是无稽的罢了。

接下去便是论超绝理想的那一章。这一章忽然一下子就把我们送回到中世纪僵硬的经院哲学中去了。人们以为是听到坎特伯雷的安塞姆 [33] 本人在讲话。那最实在的存在物，一切现实性的总括，一切肯定命题的内容又出现了，并且还附有这样一个要求说这是理性的一个必然的思想！——在我本人我不能不坦白地说，对于我的理性，这样的思想是不可能的；并且我也不能想象那些标志着这思想的字句究竟是指的什么。

我并且不怀疑康德之所以写下这奇怪的，和他〔的令名〕不相称的一章，是由于他对结构匀整的癖好所促成的。经院哲学（如已说过的，从广义的理解说，经院哲学可以一直算到康德为止）的三个主题：灵魂、宇宙和上帝，尽管昭然若揭都是唯一无二地由于无条件的应用根据律而产生的，才能产生的，却被康德说成是从推论的三种可能的前提引申出来的。于是在灵魂既被强塞入定言判断而假言判断又已用于宇宙之后，给第三个观念留下的就除了选言的大前提之外再无其他了。就这一意义说幸而已有了一种预备工夫，亦即经院学派的"最实在的存在物"以及初步由坎特伯雷的安塞姆所树立然后由笛卡尔所完成的，在本体论上的上帝存在的证明。康德乐得抓住这一点而加以利用，同时，他对于自己青年时代的一篇拉丁文作品大概也有些回忆。这时，为了他对于结构匀整的爱好，康德由这一章造成的牺牲可太大了。和一切真理相抵触，〔他竟〕使包括一切可能的现实的总念这样一个表象，人们不得不称为怪异的表象，成为理性上一个本质的和必然的思想！为了引申这一思想，康德抓住了一个错误的立论，说我们对于个别事物的认识是由于继续不断地次第缩小一些普遍的概念，从而也是由于缩小一个最普遍的，包含一切实在于其中 的概念而产生的。在这说法中他既和他自己的学说，又和真理相抵触，并且抵触的程度也正相同；因为我们的认识恰好是倒过来从个别出发而扩展至于一般的，而所有一切一般性的概念又都是由于抽去实在的、个别的、直观地认识到的事物而产生的。这样抽去又抽去，可以继续到最普遍

的概念为止，于是这最普遍的概念就包括了一切于其下，但几乎是不包括任何东西于其中 。所以康德在这里恰好是将我们认识能力的做法颠倒过来了，因此甚至还很可以归咎于他，是他促成了我们今天哲学上一种有名的江湖腔。这种哲学上的江湖腔不但不将概念认作从事物抽象来的思想，反而使概念成为原始的东西而在事物中则只看到具体的概念；〔并〕以在这种方式颠倒了的世界作为哲学上的一出丑剧搬到墟场上上演，那自然是一定要获得人们大为叫好的。

如果我们也假定任何理性都必须，至少是能够没有〔宗教的〕启示也能达到上帝的概念，那么这显然只是沿着因果性的线索而做到的。这是一目了然，无须什么证明的。所以沃尔佛也说（《一般宇宙论》序言第一页）："我们在自然神学中是结论正确地从宇宙论的基本原理来证明最实在之物的存在的。宇宙的偶然性和自然秩序中又没有发生偶然事件的可能性是人们从这可见的世界上升到上帝的阶梯。"在沃尔佛之前，莱布尼兹在谈到因果律时就已说过："没有这一重大的原则我们就绝不能证明上帝的存在"（《原神》第四四节）。在莱布尼兹和克拉克的争论中（第一二六节）他也这样说："我敢说人们没有这一重大的原则就不能获得上帝存在的证明。"与此相反，在〔康德〕这一章里推演出来的思想远不是一个理性上本质的和必要的思想，距离如此之远，以致应将这一章里的思想看作怪异产物中的真正杰作，而这却是一个由于离奇的情况而陷于极罕见的歧途和错误的时代所产生的。譬如经院哲学的时代就是这样的时代，是世界历史上独一无二的，并且一去不复返的时代。这种经院哲学在发展到顶点时，固然曾从最实在的存在物这概念为上帝的存在提出了主要的证明，并且只是附带地在主要证明之外利用着其他的证明，然而这只是教学方法，对于人类精神中神学的来源并没证明什么。康德在这里把经院哲学处理问题的办法当作理性〔自己〕的办法，康德根本就经常碰到过这种办法。至于说上帝的观念是按理性的基本规律而在最实在的存在物这一观念的形态之下从选言推论产生的，如果这是真的，那么在古代哲学家们那里一定已有过这一观念，可是任何地方都找不到最实在的存在物的踪迹，没有一个古代哲学家那里有这踪迹，虽然其中有几位诚然有世界创造者这种说法，然而这是作为以形式赋予没有这创造者既已有了的物质说的，所指的是建成世界的造物，是他们仅仅只是按因果

律推论出来的。塞克斯都斯·恩披利古斯（《反对数学家论》第九篇§88）固然也引过克勒安特斯 一段论证，有些人以为这就是那本体论上的证明。可是这论证并不是本体论上的证明而只是由类比法得来的推论，即是说因为经验告诉我们在世界上的存在物总是一个比一个优越，而人作为最优越的一个固然结束了这一〔切存在物的〕系列，然而人还是有许多缺点，所以必然还有更优越的东西，最后是一个最优越最优越的东西（至尊，至高无上），而这就该是上帝了。

此后〔康德〕接着就详细地驳斥了思辨的神学。关于这一驳斥我要说的只有简短的几句话。这一驳斥，根本和对于所谓理性三"观念"的整个批判一样，也是和纯粹理性的全部辩证思维一样，在一定意义上固然是全书的宗旨和目的，然而这一驳议部分实际上并不和前此的论断部分，亦即感性学和分析学一样，有着一种十分普遍的，经久不衰的，纯哲学的意味；却更可说是只有着一时一地的意味，因为这驳议部分和直到康德还在欧洲占统治地位的哲学的一些主要关键〔还〕有着特殊的关系，不过这种哲学是由于这一驳斥而全部崩溃的，这却仍要算作康德不朽的功绩。他将有神论从哲学里删去了，因为哲学作为一种科学而不是作为〔宗教〕信仰的教义，在哲学里就只能有在经验上已知的或由可靠的证明已确立了的东西。当然，这里所讲的哲学只是指真正的，以严肃态度理解的，唯真理是务而无心于任何其他事物的哲学而言，却绝不是指各大学的儿戏哲学而言；因为在后面这种哲学里至今仍和以往一样，还是思辨哲学在担任着主角；也正如灵魂之在这种哲学里至今和以往一样，仍是作为一个熟悉的人物可以不等通报而登堂入室。原来这种哲学是以工资俸禄，甚至是以宫廷顾问的头衔配备起来的哲学。这种哲学从它高耸的琼楼俯瞰着，四十年来根本就不把我这样的小人物放在眼里，也衷心唯愿摆脱康德这老头儿以及他的一些批判，〔因为〕这就可以神气十足地为莱布尼兹干杯了。——此外这里还得指出康德关于因果概念的先验性的学说是如何由休谟 在这一概念上的怀疑所促成的，康德自己也承认是休谟促成的；康德对于一切思辨神学的批判可能也是以休谟 对于一切通俗神学的批判为契机的。休谟在他的《自然宗教史》和《关于宗教的对话》中论证了通俗神学，这两本书都很值得一读，以致康德在某种意义上曾发心要为这两本书作补充。原来上述休谟 的第一篇著作本是对通俗神学的

一个批判，是要指出通俗神学的粗陋，另一面又要虔敬的指出理论的亦即思辨的神学为真纯的神学。但康德却揭露了思辨神学的无根据，在另一面反而没有触动通俗神学，甚至在淳化了的形态中，作为以道德感为支柱的信仰还肯定了通俗神学。这种信仰后来却被搞哲学的先生们歪曲为理性的领悟，为上帝意识，或为悟性对于超感性之物，对于上帝的直观等等；而康德在他破除陈旧的，为人所尊重的谬误却又看到这事的危险性时，反而只是以道德观点的神学临时支起几根无力的撑柱，以便赢得走避的时间，不为〔危房的〕倒塌所伤。

至于说到论证的内容，则驳斥本体论 上的上帝存在的证明根本就不还要什么理性的批判，因为没有感性学和分析学这样的前提，也很容易弄明白那种本体论上的证明除了是一种没有任何说服力的，狡黠的概念游戏之外，什么也不是。在亚里士多德的《工具论》中已经有过完全足以驳倒本体论神学的证明那么一章，好像是有意为了这个目的而写的，这就是《后分析》第二篇的第七章。夹在别的东西之中那里明白写着："'实有'绝不属于事物的本质。"

在驳斥宇宙论上 〔的上帝存在〕的证明时，这驳斥就是将讲述到那儿的批判学说应用到一个一定的场合之上，并且也没有什么〔可以〕反对的要回忆。——物理神学的 证明只是宇宙论上的证明的扩大，是以后者为前提的，并且要到《判断力批判》里才有它详尽的驳斥。关于这一点我请读者们参阅拙著《自然界中的意志》里在《比较解剖学》这标题之下的项目。

康德 在批判这些证明时，如已说过的，他只是和思辨的神学打交道，并且只限于学术的范围之内。如果与此相反，他在心目中还注意到生活和通俗神学，那么他就必须在三个证明之外再加上第四个证明。这第四证明在广大群众中本是最有力的证明，如用康德的术语则称之为敬畏心理的 证明该是最恰当的了。这是基于下述论点的一个证明：人在比自己强大无限倍的，不可究诘的，常以灾害相威胁的自然力之前感到自己需要救助，力穷〔智竭〕，感到自己的依赖性；加以人的天性又有将一切拟人化的倾向，最后还希望以祈祷、谄媚和祭祀牺牲来达到一些什么目的。在人所从事的一切事务中原来总有点什么

是超出我们的权力之外而不能由我们计算的东西，为自己获得这些东西的愿望就是神祇的来源。“唯有畏惧是信奉神的来源”是彼得罗尼乌斯[34]一句古老的真言。休谟所批判的主要的就是这一证明，在〔他〕上述的著作中根本可以将他看作康德的先行者。——然则由于康德对思辨神学的批判而经常陷于窘境的人们〔自然〕就是那些哲学教授们了。他们是从信奉基督教的政府那里领取薪水的，〔当然〕不能置这首要的信条于绝境而不顾[35]。那么，这些先生们怎样替自己解围呢？——他们就正是肯定上帝的存在是自明之理。——原来如此！为了证明上帝的存在，在旧的世界既以良心上的损失为代价而作出过奇迹，新的世界〔又〕以悟性上的损失为代价而将本体论的、宇宙论的、物理神学的证明送到战场上之后，——在这些先生们看来，上帝的存在就是自明之理了。于是他们又从这个自明之理的上帝来说明世界，这就是他们的哲学。

直到康德，在唯物论和有神论之间，也就是在或以为世界是由盲目的偶然〔性〕促成的，或以为世界是由一个在世界外按目的和概念而部署着，整饬着的心智促成的两种看法之间，确曾有过真正的两难之处；〔两难之外，〕“第三种〔可能〕是没有的”。因此无神论和唯物论就是一个东西了。因此又有这么一个疑问：是不是真能有无神论者呢？无神论者也就居然能够将大自然的，尤其是有机自然界的这么富于目的性的局面都算在盲目偶然的账上；作为例子大家请看培根的《论文集》（《虔诚的说教》）第一六篇《无神论》。在广大群众和英国人的意见里仍然存在着这种情况，在这些事情上英国人完全是属于群众一伙的。甚至英国的有名学者也有这种情况，大家只要看看理查·涡文[36]的《比较骨骼学》1855年版，序言第11—12页；他在这里依然还是处于两难之间，这两难一面是德谟克利特和厄壁鸠鲁，一面是这样一种心智，在这心智中“在人尚未进入他的现象之前就已存在着对一个像人这样的生物的认识了”。一切目的性必然是从一个心智出发的，在这一点上加以怀疑，他做梦也还没有想到。1853年9月5日他以这里的序言为蓝本略加修改在〔法国〕科学院作了一次演讲，在演讲中他天真幼稚地说：“目的论，亦即科学的神学”（1853年9月科学院编辑），在他看来两者干脆就是一个东西！如果说在大自然中有什么是合乎目的的，就〔得说〕这是意图、思考、心智的产物，那当

然，纯粹理性的批判〔也好〕，或者甚至是我论自然中的意志那本书〔也好〕，和这样一个英国人或这种科学院又有什么相干呢？这些先生们〔才〕不〔屑于〕降尊将就呢！这些显赫的同道们还看不起形而上学和日耳曼哲学：——他们还是抱住长褂子哲学〔不放〕。但那选言判断的大前提，亦即唯物论和有神论之间那种两难状态，所以有成立的可能却是基于现前世界即自在之物的世界，从而在经验的事物秩序之外更无其他的事物秩序这一假定的。可是在世界及其秩序已由于康德而成为仅仅是现象之后，而现象的规律主要的又基于我们悟性的形式，那么事物和世界的实际存在与本质就无须再按我们在 世界中所觉知的或引起的变化而类比地加以说明了，而我们理解为手段和目的的东西也不必是从这样的认识的后果中产生的了。所以说在康德由于他在现象和自在之物两者间作了重要的区别而挖掉了有神论的墙脚时，他在别的方面却开辟了一条道路可以用完全不同的方式，意义深刻地说明〔宇宙人生的〕实际存在。

在谈到理性的自然辩证法那些最后宗旨的一章里，〔康德〕声称三个超绝观念作为校正的准则，校正〔人们〕对自然的知识之进步是有价值的。可是康德在这样说时未必就是严肃认真的。至少可说任何一个对于自然有研究的人不会怀疑这种说法的反面，也就是不怀疑这些假设 [37] 对于一切探讨自然的工作都有阻碍和窒息的作用。为了在一个例子上检验这一点，请大家考虑一下，看认定一种灵魂作为非物质的、单一的、思维着的实体对于卡本尼斯 [38] 叙述得那么优美的真理，对于佛洛伦斯 [39] 、马歇耳·霍尔、查理·倍耳 [40] 的发现究竟是有促进作用的呢，还是必然极为有害的呢？是的，康德自己〔也〕说（《每一形而上学的导论》第四四节）："这些理性的观念和以理性来认识自然的那些准则是相反的，并且也是有害的。"——

康德能够在腓特烈大王治下发展起来又可以发表《纯粹理性批判》，这肯定是这位君主非同小可的一个功绩。在任何其他一个政府之下，一个拿薪俸的教授都很难有此胆量。到了这位伟大人君的继承人，康德就已经不得不提出不再著书的保证了。

在这里对康德哲学的伦理部分进行批判，就我于本批判后二十二年在《伦理学的两个基本问题》中已提出过更详尽更彻底的批判说，我本可以认为是多余的了。不过这里从第一版中保留下来的，单是为了完整性起见就已不可略去的〔这部分〕还可以作符合目的地预习后出的更彻底的那一批判之用。因此，主要的我还是请读者参看后出的那一批判。

以偏爱结构匀整的嗜好为准则，理论的理性也必须有一个对仗。经院哲学的实践理智就已是这个对仗的名称跃然纸上了，而实践理智又是从亚里士多德的实践理性（《精神论》第三篇第十章，又《政治学》第七篇第一四章："原来理性一面是实践的，又一面是理论的"）来的。然而在〔康德〕这里却完全是以此指另外一回事，和〔亚里士多德〕那儿理性〔只〕是指技术而言的不同。在〔康德〕这里实践理性却是作为人类行为不可否认的伦理意义的源泉，作为一切美德，一切高尚胸怀的源泉，也是作为可以达到的任何一程度上的神圣性的源泉和来历而出现的。准此则所有这些美德和神圣性都是从理性 来的，除理性外再不需要什么了。这样，合理的行为和道德的、高尚的、神圣的行为就会是同一个东西了，而自私的、恶毒的、罪恶的行为〔也〕就会只是不合理的行为罢了。不过任何时代，任何民族，任何语言总认为这两两之间很有区别，完全是两种东西。所有那些直到今天对于〔康德〕这新学派的语言还无所知的人们都是这样看，也就是除了一小撮德国学者之外的人们全世界都是这样看：他们将美德的生平行事和一个合理的生涯彻底理解为两种全不相同的东西。至于基督教崇高的发起人，他的生平可以确立为我们一切美德的模范，〔但〕如果说他曾是一个最有理性的 人，人们就会说这是一种很不敬的，甚至是亵渎神圣的说法了。如果说耶稣的箴言仅仅只包含一些最好的指示使人有完全合理的生活 ，那么人们也会有同样的看法，几乎也要认为是亵渎神圣。再说，谁要是遵循这些箴言，不带任何其他目的，总是只解除别人当前的更大困难而不想到自己，不去预计自己将来的需要；是的，把他全部的所有都赠予贫苦无告，以便从此摆脱一切可以资用的东西而前去布道，以自己遵行的美德劝导别人；那么，这种事情受到任何人的崇敬都是对的，但是谁敢将这种事情作为合乎理性 的最高峰来称道呢？最后还有阿诺德·冯·文克尔瑞德 [41] ，洋溢着豪情

侠意把敌人的梭镖抱作一捆戳入自己的胸膛，为他的同胞们获致胜利而〔使他们〕得免于危亡，谁〔又〕把这种事情当作一种突出合理的行动来赞扬呢？——与此相反，如果我们看到一个人，他从青年时代起就以罕有的谋虑致力于为无虞匮乏的家计，为妻儿子女的赡养，为在邻里中有一个好名声，为表面上的尊荣和显耀〔等等〕获致各种凭藉；而同时他〔又〕不为眼前快乐的刺激，不为打击权贵气焰的技痒，不为因受辱或无辜丢脸而想报复的愿望，不为在精神上从事并无实用的艺术或哲学工作的吸引力，不为到值得观光的国家去旅行的吸引力——不为这一切以及类似的东西所惑，也不让这些东西把自己导入迷途以致一时失去〔他〕心目中的目标，而是坚决始终一贯地专心致志于这一目标；〔那么，〕谁又敢否认这样一个市侩真是非常有理性的呢？甚至于在他容许自己采取一些不光彩，但并无危险的措施时，人们也还是不敢〔否认他有理性〕。是的，还有：如果一个恶棍以考虑过的狡诈，按一个思想精密的计划为他自己获取了财富、荣誉，甚至坐上了龙椅，戴上了王冠，然后又以最细致的诡计使邻国都陷入他的罗网，一个一个压服了它们而自己却成了世界的征服者；同时他也不因为任何正义或人道的顾虑而有所动摇；而是以酷辣的一贯性践踏，捣毁着一切阻碍他计划实现的东西，毫无同情心地陷千百万人于各种的不幸，使千百万人死伤流血，却以南面之尊的气概酬谢他的随从和帮手，时时包庇着他们，从来不遗忘什么，这样终于达到了他的目的；〔那么，〕谁又看不到这样一个〔恶棍〕必然是特别合乎理性地在从事他的勾当呢？看不到如在拟订计划时需要强有力的理智一样，在计划的实施时也要求理性有完全的支配力呢？是的，还正式要求实践的理性呢？——或者，那聪明多智、思虑周到、眼光远大的马基雅维利[42]给予人君的指示难道还不合乎理性吗？[43]

和恶毒很可以好好的同理性站到一起一样，并且也是在这一结合中恶毒才真可怕；反过来，高贵的情操有时也和非理性结合在一起。柯利奥兰奴斯[44]的事迹就可算作这种情况之一。为了向罗马人报仇，多年以来他把全部精力都花在这上面，可是后来在时机终于到来的时候，他又让自己给元老院的恳求，他母亲和妻子的哭泣软化了，放弃了那么长久，那么艰难准备起来的复仇〔计划〕；是的，甚至于因为他做过这样的准备反而将浮尔斯克人[45]不为无因的愤怒引到自

己头上来了，他曾领教过这些罗马人的忘恩负义，也曾作过那么大的努力想要惩罚他们，可是现在他却〔要〕死在他们手里了。——最后，〔也是〕为了论述周遍，面面俱到而谈的是理性还很可以同“非理智”结合起来。譬如在人们选定了一个愚蠢的宗旨但又以〔坚定的〕一贯性来实行的时候，就是这种情况。腓力普二世的女儿伊萨白娜公主就为这种情况提供了一个例子。她曾发誓〔她的丈夫〕一天没有攻克奥斯特恩德〔城〕就一天不穿干净内衣，她居然遵守了誓言，三年如一日。根本一切誓约都属于这一套，其来源是缺乏符合因果律的见解，也就是“非理智”；但人们既以这样有限的理智来宣誓，〔那么，〕遵守誓约倒并不因此就降低了合乎理性的程度。

和上述〔论点〕一致，我们还看到紧接康德 之前出现的作家们把良心作为道德冲动的所在，放在和理性相对立的地位。在《爱弥儿》第四篇中卢梭 就是这样做的〔，他说〕：“理性 可以骗我们，但良心 绝不骗我们”；在该书稍后一点又说：“从我们天性的后果来说明独立于理性 之外的良心 的直接原则，那是不可能的。”再后一点〔又说〕：“我的自然情感是为公共利益说话的，但我的理性 却把一切都联系到我自身〔的利益〕上来。——人们固然很想将美德单是建立在理性之上，人们究能为美德提供哪种坚固的基础呢？”——他在《散步中的梦想》第四次散步中说：“在一切困难的道德问题上，我每次都是按良心 的判断来解决的，〔并且〕解决得很好，比按理性 的照明来解决要好得多。”——是的，亚里士多德 就已明说（《大伦理学》第一篇第五章）各种美德都坐落于“精神的非理性部分”中而不是在“理性的部分”中。与此相符，斯多伯乌斯（《希腊古文分类选》第二卷第七章）在谈到亚里士多德学派时说：“对于伦理上的美德，他们相信这是和精神的非理性部分有关的，因为在这方面他们认为精神是由两个部分，一个理性的部分和一个非理性的部分所组成的；又认为属于理性的部分则有：慷慨仗义，思虑周详，眼光敏锐，聪明智慧，学问渊博，记忆力强以及如此之类；另一面属于非理性部分的则有：节约寡欲，正直勇敢以及其他所谓伦理上的美德。”而西塞罗也作了广泛的分析，（《论神的本性》第三篇二六到三一章）〔认为〕理性是搞一切罪恶活动必要的手段和工具。

我曾宣称理性 即概念的能力 。区别人和动物而以地球上的统治权授予人的就是这些完全构成另一类别的，一般性的而不是直观的，只以语言文字来象征，来固定的表象。如果说动物是眼前事物的奴隶，除了直接感到的动机之外不知有其他的动机，因而在这些动机出现在它面前时，就必然的或是被这些动机所吸引或是被这些动机所推开，一如铁之如磁石；那么在人则相反，人由于理性的禀赋发起了智虑。智虑使人在前瞻后顾时很容易全面地概览他的一生和世事的变迁，使人脱离眼前事物的羁绊，考虑周到而有计划地，审慎地着手干起来，不管是干坏事还是干好事。不过无论他做什么，他都是以充分的自我意识做的。他清楚地知道他的意志是如何裁决的，知道他每次选择的是什么，按情况还可能有哪些其他的选择。并且是由于这种自意识的欲求他也认识了自己，在他的行动上反映了他自己。理性在所有这些与人的行为有关的方面，都可以称之为实践的 ，只在理性所从事的那些对象，对于思维着的人的行为不发生关系而仅有一种理论上的兴趣时，理性才是理论的，而这〔又只〕是极少数人所能做到的。在这种意义上叫做实践理性 的东西，用拉丁文的 [46] 来表示颇为相近；据西塞罗说（《论神的本性》II.22）这个字就是〔拉丁文〕 [47] 的缩写。与此相反的是〔拉丁文〕 [48] ，这若为一种精神的心力所使用，大概就意味着真正"理论的理性"；不过古人并不严格地遵守这种区别。——几乎所有一切的人，理性差不多单是只有一个实践的方面，不过如果实践理性也不要了，思想对于行为就失去了控制力；到了这种场合那就叫做"比较好的，我知道，我也赞美；但比较坏的，我就跟着走"，或是"在早晨我确定了自己的计划，到了晚上我还是做些蠢事"。那就是一个人不让他的行为由他的思想来指导，而是由眼前印象来指导，几乎是按动物的方式来指导行为；这样人们就说他是非理性的 （并没有以此责备他在道德上不对的意思），而他也不是真正缺乏理性，不过是没有把理性用到他的行为上来罢了，所以人们可以在一定意义上说他的理性仅仅只是理论的而不是实践的。这时他很可以不失为一个好人，譬如有些人看不得不幸的人们，看见就要帮助他们，甚至不惜有所牺牲，但另一面却把自己的债务拖着不清偿。这种非理性的人物根本没有能力去做大坏事犯大罪，因为做这些事总少不了计划性，伪装和自我控制，但这些东西对于他来说，都是不可能

的。不过要达到极高度的美德，他也难办得到；这是因为即令他在天性上再有向善的倾向，然而任何人所不能免的，个别的，罪恶的和恶毒的冲动还是存在的，并且，如果理性不自陈为实践的，不以不变的准则和坚定的决心对抗这些冲动，这些冲动也必然要变为行动。

最后，理性之表现为实践的〔性质〕是在真正有理性的一些人物，因此人们在日常生活中就把这些人物叫做实践的哲学家。这些人特有的标志是一种不同于寻常的恬静心情，不管所发生的事情是令人不快还是令人欣慰〔，他们都不放在心上〕；是稳定的情绪和作出决定之后便坚持贯彻〔的精神〕。事实上这就是理性在他们这些人心中起着压倒的作用，也就是说他们偏于抽象而不近于直观的认识；由此，他们对于生活便有了借助于概念的，一般在全盘和大体上的概览。理性一劳永逸地将生活的盖子揭开了，连同眼前一时印象的虚伪性，连同一切事物的变化无常，生命的短促，享受的空虚，幸运的消长以及偶然事故对人大大小小的恶作剧都揭穿了。因此在他们看来没有什么是意外的，凡是在抽象中已知道的，如果一旦个别地成为事实而出现于他们之前，都不能出其不意地使他们感到惊异，不能使他们丧失自制的能力，不像不如此有理性的人〔常〕有这种情况那样。眼前的、直观的、现实的东西对于后面这种人〔可以〕发挥这么大的力量，以致那些冷静的、暗淡无色的概念都退入意识的后台，而忘记了既定原则和规范的他们〔自然〕就要陷入各色各样的感触和激情中去了。我在本书第一篇结尾处已经讨论过斯多噶派的伦理学，依我看来这本来并不是别的什么，而〔只〕是指示一种在上述意义上真正合乎理性的生活。这样的生活也是霍雷兹在许多地方一再称颂过的。他的心不逐物也是属于这种生活的，还有德尔费〔神庙〕上的标语"勿感情用事"同样也是属于这种生活的。"心不逐物"译作"什么也不惊奇叹服"是完全错误的。这一霍雷兹式的格言用意所在既不是理论的也不是实践的，实际上要说的是："不要无条件的珍爱任何东西，不要看见什么就忘掉了自己，不要以为占有任何一物能够带来圆满的幸福：对于一件事物任何难以形容的欲望都只是作弄人的幻象，要摆脱这种幻象；与其靠挣来的占有〔权〕，毋宁靠弄明白了的认识，效果是一样，但更容易得多"。西塞罗也是在这种意义上来使用admirari〔"羡物之情"这一词〕的（〔见〕《论预言》II.2.）。所以说霍雷兹的意思是

“〔大〕无畏”，是“不倾心”，也是“无动于衷”，而这些东西德谟克利特早就已称之为最高的善了（见克利门斯·亚力山大的《古希腊罗马诗文集锦》II.21，并比较斯特拉博I.第98页和第105页）。——〔总之〕在谈行动上的这种合理性时，是毫不涉及善恶问题的，不过也是由于这样在实践上应用理性才使人对动物而有的真正优越性树立起来了，并且也只有在这方面看才有意义，才容许说人有他的尊严。

在所有已论述过的和所有可以想得到的场合，合乎理性与不合乎理性的两种行为之间的区别归根结蒂仍在于动机是抽象的概念还是直观的表象。所以我对于理性所作的解释完全和一切时代一切民族的语言习惯相符，而人们也大不可将语言习惯当作什么偶然的或随便的东西看，而是要看清语言习惯是从每人对于不同的精神能力所意识到的那种区别中产生的；任何人说话都是符合这种意识的；不过，〔人们〕当然也没有把这种意识提升到抽象定义的明晰性罢了。我们的祖先造字，并不是没有赋予一定的意义，以便若干世纪之后才出现的哲学家们拿到现成的字，又由他们来决定每一字应作何解释。〔不，〕我们的祖先乃是以每一字标志完全有定规的概念的。所以这些词就不再是无主的了，而在这些词前此原有的意义之外另塞入一个完全不同的意义；那就叫做误用这些词，叫做发起一种特有用法〔——文学上滥用词汇的自由——〕，按这种用字法每人都可以任意的以一种意义来使用任何一个字，这就必然要引起无限的混乱。洛克就已详细地论述过哲学上的分歧大多数都是由于误用词汇来的。为了解释清楚〔这一点〕，大家只要看一看当今思想贫乏的自命哲学家的人们在实质、意识、真理以及其他等等字眼上搞出来的那种可耻的误用乱用〔情况〕。除了最近代之外，一切时代的一切哲学家对于理性的说法与解释，和我对于理性的解释都是一致的，这种一致并不减于在一切民族中对于人的这一特权流行着的概念和我对此所作解释的一致。人们且看柏拉图在《共和国》第四篇和无数散见的地方叫做“合理思维能力”或“心灵合理思维部分”的东西，西塞罗所讲的东西（《论神的本性》III.26—31），以及本书第一篇在几处已引述过莱布尼兹、洛克关于这一点所讲过的东西。如果人们要指出康德以前所有的哲学家，总的讲来，是如何在我所讲的意义中来谈理性的，那就不胜枚举了；虽然他们还并不知道把理性的本质还原到一点而以充分的明确性和固定性来

加以解释。苏尔则在他《哲学杂文》第一卷的两篇文章中，总起来指出了紧接康德出现之前人们在理性〔这概念〕之下所理解的是什么，其中一篇是《理性这概念的分析》，另一篇是《论理性和语言的相互关系》。在另一面，人们如果读到最近的时代，由于康德的错误所影响——这种错误后来像火山喷出熔岩似的扩散起来——〔有些人〕是如何谈到理性的，那么人们就会被迫去假定所有古代一切睿哲，以及康德以前的一切哲学家根本就不曾有过一点理性：因为现在〔为人们〕所发现的〔所谓〕理性的觉知、直观、了觉、冥悟〔等等〕对于他们都是陌生无法理解的，犹如蝙蝠的第六种官能之于我们一样。至于就我来说，我不得不承认在我的局限性中，我对于这种理性——直接觉知着，或也是了解着，或以智力直观着超感性的东西，绝对的东西，以及与此相投的一些冗长故事中的那种理性——，我除了把它当作蝙蝠的第六官能之外，也和古人一样不能以别的方式来理解和想象。不过这一点却不能不归功于这种理性的发明或发现，即是说这种理性对于凡是它中意的东西就立即加以直接觉知，也就是说这种理性是一个再好不过的权宜办法，借此就可以置任何康德 及其"理性的批判"于不顾而以世界上最简便的方式使这办法本身及所偏爱的，已成定型的那些"观念"安然脱去〔理论的〕纠缠。〔我也要恭维，〕这种发明及其获得〔人们的〕承认给这时代带来了光荣！

所以理性 的本质上的东西整个地，一般地固然是一切时代的一切哲学家已正确认识了的，不过还没加以严格的规定，也没有归结到一个解释罢了；与此相反的是他们并没弄明白什么是悟性 ，因此他们常把悟性和理性混淆了；也正是由于这样所以他们又未能十分完美地、简洁地说明理性的本质。由于理性和启示的对立，在基督教哲学家的手里理性这概念又获得一种十分生疏的副意义，于是许多人又从这种对立出发正确地主张单从理性，亦即没有启示也能认识到为善的义务。在这方面的考虑甚至对于康德的论述和用词遣字都肯定的有过影响。可是上述这种对立本是事实的、历史意义的〔东西〕，因而是与哲学不相干的一种因素，哲学也必须摆脱这种因素。

人们本可指望康德在他的纯粹理性和实践理性的批判中会从根本论述理性的本质出发，然后在既规定了"属"之后才进而解释〔这"属"

之下的〕两个“种”，指出同是一个理性如何在两种那么不同的方式下表出它自己，可是由于保有主要的〔共同〕特征又仍得证明为同一个理性。然而关于这一切的〔论述〕〔他那儿〕一点也没有。他在纯粹理性批判中对于他在批判着的这一〔精神〕能力屡次随手拈来的那些解释是如何的不充分，如何摇摆不定和互不协调，那是我已经指出了的。在《纯粹理性批判》中，未经介绍就大谈其实践 理性，后来到了专为实践理性而设的批判中这就已经是既成事实了，〔康德〕没有再作交代，也没有让被蹂躏了的一切时代和一切民族的语言习惯，或前此最伟大的哲学家们〔对于〕这概念的规定发挥它们的作用。总的说来人们可以从个别〔散见〕的地方看出康德的意见之所在〔，他的意见是〕：对于先验原则的认识既被说成是理性的本质的特征，而对于行为的伦理意义的认识也不是以经验为来源的，那么这种认识也就是一个先验的原则，因而也是从理性发生的，于是在这种意义上理性也就是实践的了。——这样解释理性是不正确的，关于这一点我已充分地谈过了。不过即令把这一点置而不论，在这里单是利用“无待于经验”这唯一的标志来统一互不为谋到极点的东西，同时忽视它们之间其他方面的，基本重要的，无法测量的距离，那又是多么肤浅而无根据呢！这是因为即令假定——可不是承认——〔人们〕对于行为的伦理意义的认识是从一种位于我们〔心〕中的命令，从一个无条件的应然产生的，然而这样的应然和认识的那些 普遍形式 又是如何根本的不同啊！在《纯粹理性批判》里康德指出这些认识形式是我们先验意识着的，借此意识我们能够事先说出一个对于我们可能有的一切经验都起作用的绝对必然 。可是在这个必然 ，一切客体在主体中既被决定的这一必有的形式和那道德上的应然之间还是有天渊之别；并且这区别是如此显著，以致人们虽然可以把两者在非经验的认识方式这一标志上的相同当作一个俏皮的对比，但不能把这一点确立为哲学上肯定两者同源的一个理由。

并且实践理性这个“婴儿”，这无条件的应然 或绝对命令，他的出生地却不是《实践理性批判》而是《纯粹理性批判》，见第一版第802页，第五版第830页。〔这婴儿的〕诞生是很吃力的，只有用“因此 ”这把产钳才生了下来。这个“因此”冒失而大胆地，人们甚至要说不知羞耻地夹在绝不相干而没有任何联系的两个命题中间，把它们作为

原因和后果接连起来。原来决定我们〔行为〕的不仅是直观的动机而且还有抽象的动机〔这句话〕乃是康德所从出发的那一命题；他是这样表示这个命题的："决定人的意欲的不仅是引起刺激的东西，亦即不仅是直接使官能有所感受的东西，而是我们有一种能力，能以距离较远间接的有利或有害之物的表象来战胜我们官能欲求能力上的那些印象。这种考虑，就我们的整个情况考虑值得欲求的，亦即良好和有益的东西，乃是基于理性的。"（完全正确，但愿他经常是这样合乎理性地来谈"理性"！）"因此 （！）这理性也产生了一些准则，这些准则就是〔道德〕命令，亦即自由在客观方面的规律，并且说出了什么是应该发生的，尽管这也许是绝不发生的。"——！就是这样，再没有其他证明文件，这绝对命令就闯进世界里来用它那无条件的应然 ——一根由"木的铁"制成的王笏——在世界上发号施令了。原来在应然 这概念中一贯地，本质地就寓有以预定的惩罚或约定的报酬为必然条件的意味，这是不能和这概念分开的， 分开就会取消这概念并剥夺其一切意义；所以无条件的应然 是定语〔和名词〕的矛盾。尽管这个错误是和康德在伦理学上的伟大功绩紧密相连的，但仍必须加以驳斥。〔至于〕这个功绩却正是在于他把伦理学从经验世界的一切原则，也就是从一切直接间接的幸福论解放出来了，在于他十分别致地指出了美德的王国不是从这个世界来的。这一功绩，因为古代所有的哲学家——柏拉图是唯一的例外——，也就是亚里士多德派，斯多噶派，厄壁鸠鲁派，都曾以极不相同的手法时而要按根据律使美德和幸福互相倚赖，时而要按矛盾律把美德和幸福等同起来，所以就更加重大了。直到康德以前所有一切的近代哲学家也要受到同样的驳斥，不减于古人。所以康德在这一点上的功绩就很重大了，不过公道〔地说话〕也应在这里想到一方面有康德的申述与论证和他的伦理学的倾向与精神常不相符，这是我们随即就要看到的；另一方面却是他即令有功，但并不是使美德摆脱一切幸福原理的第一人。原来柏拉图，尤其是在他以此为主要倾向的《共和国》一书中，就已明白地教导说美德的选择只是为了美德自身，即令灾难和屈辱是不可避免地和这美德连在一起〔，亦在所不惜〕。不过基督教的传道更是着重一种完全不自私的美德，这种美德不是为了死后某种生活中的报酬，而是完全无偿的，是由于对上帝的爱而履行的；因为可以起作用的不是事功而只是信仰，美德有如只是信仰的朕兆而陪同着信仰的，所以美德的履行是全不要

求报酬的，自发的。请参阅路德的《论基督教的自由》。〔关于这一点〕我还不想把印度人牵涉在内，〔尽管〕在他们那些神圣典籍中到处都已将为自己的事功而望报，描写为绝不能达到极乐世界的黑暗道路。我们觉得康德的道德学说还没有这么纯洁，或者更应说他的论证远远落在他的精神之后，甚至陷于前后不一贯。在他后来讨论最高 善时，我们又看到美德和幸福搭配在一起了。原来被说成那么无条件的应然 后来还是给自己订立了一个条件，这实际上是为了摆脱上述那一内在矛盾的，然而背着这个包袱，这种"应然"就不能成立了。于是他就说最高善之中的幸福固然不应该是〔履行〕美德的动机，然而还是有幸福在，好比是一项秘密条款，有此则一切其余的条款都成为具文，都只是表面上的东西了。幸福并不是美德的正式报酬，然而总仍是一种自愿的赠品，对于这个赠品，美德在忍受过劳苦而完成功德之后是偷偷地伸着两手的。人们阅读《实践理性批判》（第四版的第223—226页，或罗森克朗兹版的第264—295页）就可使自己信服这一点。康德的整个道德上的神学也有着同样的倾向。正是由于这种倾向，可以说道德就消灭了它自己。原来，我再说一遍，一切美德如果是为了任何一种报酬而履行的，则都是基于一种机智的、有方法的、有远见的利己主义。

这绝对应然的内容，亦即实践理性的基本准则，就是为人们所称道的〔这句话〕："你当如是行动，以便你那意志的行为规范在任何时候又都可当作一种普遍立法的原则。"——〔康德〕这一原则竟给那为他自己的意志要求一个准绳的人，分配了一个为一切人的意志寻找一个准绳的任务。——于是就得问如何去找这样一个准绳。显然，为了寻获我〔自己〕为人处世的规则，我应该不只是考虑我自己，而应考虑所有一切个人的全体总数。那么，不是我自己的福利而是一切人的福利，无分轩轾，就会是我的目的了。然而这一目的总还是福利。于是我就发现唯有每人都以别人的利己主义作为自己的利己主义的界限，一切人才能这样同等的过好日子。由此自然就会得出结论说：我不应该侵犯任何人，因为，在认定这是一个普遍原则时，我自己也不得被侵犯，而这就是我在尚未具有而正待寻找一个道德原则时，为什么能够情愿以此为普遍准则的唯一理由。可是显然的，在这种情况下，追求幸福的愿望，亦即利己主义，依旧是这一伦理原则的源泉。

以此作为政治学的基础那是好极了的，以此为伦理学的基础那就不中用了。这是因为在这个道德原则中除了责成〔一个人〕为一切人的意志确定一个准则之外，寻求这个准则的人自己必然也需要一个准则，否则他对于一切就会冷淡而无可无不可了。可是只有自己的利己主义才能是这个准则，因为别人的举动只是对准这利己主义而发的，并且因此也只有凭借这利己主义和朝这利己主义看，这个别人，就他对于自己的行为说，才能有一个意志，才不会对之漠然无所可否。在《实践理性批判》第一版的第123页（罗森克朗兹版第192页）康德自己很直率的使人看出这一点，他在这儿是这样申论为意志寻找规范的："在每人都是完全漠不关心地看着别人的困难时，如果你也同样在 这样的世态中，你会在这一点上予以同意吗？"——"我们是如何轻率地批准了对我们自己有害的东西呵！"这就会是这里所问的同意与否的准则。在《道德的形而上学基础》第三版第56页，罗森克朗兹版的第50页，也有同样的申论："一个决心不对任何一个在困难中的人假以援手的意志，由于可能发生一些情况，它又需要别人的情谊和关怀， 这意志就会自相矛盾"如此等等。因此如果把这一伦理的原则看清楚了，这原则就不是别的而只是"己所不欲，勿施于人"这古老而简明的基本原则的一个间接的，加过修饰的说法罢了；所以这原则首先直接地也是指被动的，忍耐的方面说，然后以这些方面为手段才涉及行为。因此，如已说过的，作为建立国家 的指南这原则倒是完全可用的；国家乃是为防止忍受不义 而设的，并且也想为一切人，每一个人获致最大量的幸福。可是在伦理学中，研究的对象既然是作为行为论的行为 ，是在行为对于行为者 的直接意义上说话，而不是行为的后果——对于这行为的忍受——，也不是行为对别人的关系，那么上面那种考虑就是绝不可容许的了，因为这种考虑在基本上仍然又归结到幸福原则上，也就是归结到利己主义上去了。

因此，尽管康德由于他的伦理原则不是具有内容的，亦即不是确立一对象以为动机的，而只是形式的，因而这伦理原则就和纯粹理性批判教给我们的那些形式上的法则匀整地对称起来了而感到快慰，但我们却不能和他共享这种快慰。这个原则当然不是一种行为准则而只是获致行为准则的公式。不过一方面我们已在"己所不欲，勿施于人"〔这句话〕中已有了这种公式，并且还要简明些；一方面这一公式的

分析已指出赋予这公式以内容的仅仅只是对自己幸福的考虑，因此这公式也就只能为合乎理性的利己主义服务而已。而一切立法的来由也是归之于这种利己主义的。

另外还有一个错误，因为它同任何一个人的感情都相抵触，所以是常被驳斥的；席勒在一篇箴言诗里就曾加以讥刺。这就是那迂腐的规定，硬说一个行为，如果真要是善的，值得称颂的，那么这行为就仅仅只能是由于尊重已认识到的准则和义务概念，只能按理性在抽象中意识到的规范来完成，而不是由于志趣，不是由于对别人怀有好意，不是由于好心肠的关怀，同情或一时的情绪高昂来完成的；说这些东西（《实践理性批判》第一版第213页，罗森克朗兹版第257页）对于善于思想的人们反而要干扰他们经过考虑的规范，甚至是很累赘的东西，行为则必须是勉强地在自我强制之下来完成的。请记住在〔这样完成一个行为的时候〕仍然要求不掺杂任何希望报酬之心，再请估量一下这种要求〔是如何〕太不合理。可是，更甚于此的是这种要求和美德的真正精神恰好相反。使一行为成为功德的不是行为〔自身〕，而是甘于这样做的心愿，而是这行为所由产生的爱；无此〔心愿，无此爱〕则行为只是一种死板的机械操作。所以基督教也正确地教导说，如果不是从那种以真正甘于从事的心愿和纯爱为内容的纯正心志中产生的，则一切外在的事迹都是没有价值的；而使人获得天福和解脱的也不是"做过了的事迹"，而是信仰，而是单由圣灵所赋予，却不是那自由的，考虑周详的，心目中只有规律准则的意志所产生的纯正的心意。——康德要求任何有德行的行为都应该是从纯洁的，考虑过的尊重准则的心情中发生的；并且是按照这些准则的抽象规范，冷静地，没有情趣甚至和情趣相反而发生的。这种要求恰好等于人们主张任何真正的艺术品都必须是由于熟虑，妥当地应用美学规则而产生的。〔以上〕这两种说法彼此都是同样的错误。柏拉图和辛乃迦所讨论过的美德是否可以教得会的问题是应加以否定的。人们必须最后下定决心来体会基督教的"恩选"之说是从何而来的，体会美德在主要的方向，从内在〔精神〕上看，在一定意义上和天才一样都是天生的。犹如所有的美学教授以统一起来的力量也不能使任何一个人具有〔创造〕天才作品——亦即纯真的艺术品——的能力一样，所有的伦理学教授和传道劝善的人也不能把一个不高尚的人物改造成一个有德

的、高尚的人物。这种事情的不可能比炼白铅为黄金的不可能更明显得多；而要找到一种伦理学和伦理学的一个最高原则，可以影响实践而真正变化人类〔的气质〕，把人类改善，那就完全等于去找既可点石成金又能医治百病的仙丹。——然而人有不借助于抽象认识（伦理学）而借助于直观认识（"天惠作用"）来完全改变心境的可能性（再生），关于这种可能性我已在本书第四篇末尾详细谈过了；而第四篇的内容根本就使我没有必要在这里浪费更多的时间。

至于康德并未钻进行为的伦理含蕴之本义，最后这也是他以他自己关于至善的学说指出来的。他以最高善为美德与幸福的必然结合，并且是以美德为幸福的尊严的外貌而结合的。这儿单是下面这一逻辑的责难就已击中了他〔的要害〕，就是说构成这里的标准的"尊严"这个概念是〔又〕已假定了一种伦理学为其标准的，因此也就不得从这一概念出发。在本书第四篇里曾得出结果说一切真正的美德在达到了最高的程度之后，最后则导致完全的绝欲，此时一切意欲都告结束了；幸福则与此相反，是满足了的意欲，所以〔美德和幸福〕两者是根本合不拢来的。对于已经洞悉我的论述的人，已无须再来分析康德关于至善这一见解的整个错误了。而独立于我的正面论证之外，我在这里再没有要提出来的反面论证了。

我们在《实践理性批判》中也看到了康德对于结构匀整的偏爱。原来他完全是拿《纯粹理性批判》的体制来处理《实践理性批判》的，并且还套用了原来的那些标题和形式。这显然都是任意的，在自由的范畴表中更可明晰地看到这一点。

《法学》是康德最晚期的著作之一，并且是如此无力的一本著作，以致我虽然完全否定它，却认为对它进行辩驳是多余的；因为它，好像不是这个伟人的著作，倒像是一个普通凡夫俗子的作品似的，是必然会由于它自己的衰竭无疾而终的。因此，我是以反面论证的法学为旨趣而联系到正面论证的，也就是联系到本书第四篇所确立的简单法学纲要上面去。关于康德的法学这里只提出几点一般的评论就算了。在考察《纯粹理性批判》时我已驳斥过的，到处纠缠着康德的那些错误，在〔他的〕法学里竟如此泛滥起来，以致人们以为是在

读着模仿康德口气的讽刺文，或至少也要以为是在听康德派〔的鹦鹉学舌〕。这里有两个主要的错误。〔第一，〕他要（此后还有许多人这样要）把法学和伦理学严格的加以划分，然而又不令法学依从于实际的立法，也就是不依从于任意的强制，而要保持法理概念的纯洁性、先验性和独立性。可是这是不可能的，因为〔人的〕行为，除了它的伦理上的重要性以外，除了对别人的物理关系以及由此而有的，对外在强制的关系而外，即令只是在可能范围内也绝不容有第三种看法。从而当他说"法理上的义务是可以 加以强制的义务"时，那么这个"可以 "要么就是作物理的来理解，则一切法理都是现行法的和任意的，也就是说一切可以见诸实行的任性就是法理了。要么这个"可以 "就是作伦理的来理解，则我们又到了伦理学的领域里来了。所以康德的法理概念是徜徉于天渊之间而无一个立足之地的。在我这里，法理这概念是属于伦理学的。第二，他对于法理概念的规定完全是消极的，因而也是不够的[49]；他说："凡是按一个普遍的准则而和在人群中并存的个人的自由协调一致的，那就是合法的。"——自由（这里是指经验的自由，也就是物理性质的自由，不是指意志在道德上的自由）的意思就是不受阻碍，所以只是一种否定。而"并存"也完全是不受阻碍这个意义，于是我们就停留在许许多多的否定之上而得不到一个肯定的正面的概念了；是的，要不是我们已从别的方面知道了的话，根本还摸不着这里到底是在谈什么呢！——后来在细述中〔康德〕还展开了这样一些最荒谬的看法，如说在自然状态中，也就是在国家以外，根本无所谓所有权；这实际上就是说一切法权都是现行实际性质的，于是自然法倒要以现行法为根据而不是应该反过来的那种场合了；还有以占有为合法获致的根据，为制订公民权利法规的伦理义务和刑法的根据等等说法。所有这一切，如已说过的，我认为根本不值得加以反驳。后来康德这些错误也发生了一种极不利的影响。长期以来公认的，已成定论的真理又给弄糊涂混乱了，导致了奇奇怪怪的学说，许许多多的文章和争吵。这当然是不能持久的，而我们已经看到了真理和健全的理性如何在为自己扫清道路了。尤其是J.C.F.迈斯特尔的《自然法》和某些怪僻的理论相反，证实了这一点，虽然我并不因此就认为这〔本书〕是已够完美的模范。

在有了前此所说过的一切之后，我在判断力批判〔这问题〕上也就很可以从简了。人们不得不惊叹康德，〔这样一个康德，〕他对于艺术大概始终是很生疏的，从各种迹象看他对于"美"也像是很少接受力似的，加之他也许从没有机会看到一件有分量的艺术品，最后无论是从〔他〕那个世纪或是从〔我们〕这个民族来说，对于应该和他雁行的巨人兄弟歌德他也好像一无所知似的，——我说这就值得惊叹康德在这一切情况之下是怎么能够在关于艺术和美的哲学考察上获得一个重大而永久的功绩的。这一功绩在于〔以往〕尽管对美和艺术作过那么多的考察，然而实际上人们总是只从经验的立足点出发来看事物，以事实为根据来研究把叫做美的任何一类客体和同一类的其他客体区别开来的究竟是哪种特性。在这条途径上人们在开始时曾获得了一些极为特殊的命题，然后是更一般的命题。人们企图区别纯正的和非纯正的艺术美，企图找到这种纯正性的标志，于是这些标志也就又可当作规则使用了。什么是，什么不是作为美而使人愉快的；从而什么是应模仿的、应争取的，什么是应避免的；哪些规则，至少是在消极方面应该遵守的；一句话，什么是激起美学上的快感的手段，也就是说达到这一目的的是存于客体中的哪些条件；在过去这些〔问题〕几乎就包括了对艺术作任何考察时的〔全部〕题材了。亚里士多德曾采取过这条途径，最近代在同一条途径上〔走〕的我们还看到霍姆[50]，伯尔克[51]，文克尔曼，勒辛，赫德尔等等。已经获致的这些美学原理的普遍性最后固然也归结到主体上来，并且人们〔也〕看到如果在主体中的感应相当明白了，那么也就能够先验地决定这感应在客体中〔有什么样〕的原因了，也唯有如此这一考察才能获得一种科学的妥当性。这又不时一再引起心理学上的讨论，在这方面尤其是亚历山大·鲍姆迦登[52]确立了所有各种美的一般美学。他是从感性认识到的，也就是从直观认识到的完美性这概念出发的，可是在树立了这个概念之后，他随即也就把主观的一面丢开了，此后就走向客观方面和关系到客观方面的实践方面去了。——不过在这里也给康德保留了认真而深入地研究我们所以称客体为美而在我们心中引起的欣赏冲动本身，以便在有可能的时候在我们心性中找到这种冲动的组成部分和条件的功劳。因此康德的探讨完全采取了主观的路线。这显然就是那条正确的路，因为要解释一个从后果中看出的现象，要彻底规定其原

因的性质，就必须首先正确地认识这后果本身。然而康德的功绩，除指出了这条正确的道路，并以一种临时的尝试提出了人们大约应怎样走这条路的例子外，也并未超出〔这个范围〕太远。这是因为他所提出的东西并不能就看作客观的真理和实际的收获。他提出了研究〔美学〕的这个方法，开辟了道路，可是同时也迷失了目的地。

就美感的判断力批判说，首先迫使我们注意的事项就是康德保留了他全部哲学特有的，我在前面已详细考察过的方法；我的意思是指从抽象认识出发来探究直观的认识，从而好像是拿前者当作一间黑屋子用，以便把后者都收押在里面而加以忽视似的。和在《纯粹理性批判》中一样，他说判断的那些形式可以给他打开认识我们整个直观世界的大门，在这美感判断力批判里他也不从美自身，从直观的直接的美出发，而是从美的判断，从名称极为丑陋的所谓趣味判断出发的。他认为这就是他的总题。特别引起他注意的是这一情况，即是说这样一种判断显然是主体中的一个过程的陈述，然而同时却又是那么普遍妥当，就像是对客体中一种特性而言似的。使他惊绝的是这一点而不是美自身。他总是从别人的陈述，从〔人们〕对于美的判断，而不是从美自身出发的。因此，这就好像他完全只是从道听途说，而不是直接认识到美似的。一个冰雪聪明的盲人几乎也能同样地从他所听到的，关于色彩的一些精当的陈述构成一个色彩学说。而事实上我们也几乎只能用这种比喻来看康德关于美的一些哲学理论。那么我们就会看到他的学说也很有意思，甚至一再作出了中肯的，正确的，一般的论述；但是他对问题的正式解决却是这样不能容许的，是这么远远够不上这题材的尊严，以致我们想也不会想到把他得到的解决当作客观真理看。因此我甚至以为我可以省掉驳斥这一点〔的麻烦〕而在这里也指出本书的正文部分作参证〔就够了〕。

就他整个这一部书的形式方面说，应指出这形式是从这样一个念头产生的，亦即在目的性这概念中来找解决美的问题的钥匙。把这个念头加以引申，这倒并没有什么困难，我们从康德的追随者们那里已看到了这一点。这样，对于美的认识和对于自然物体符合目的的认识这个离奇的结合就产生在叫做判断力 的这一个 认识能力之中了，而性质不同的两个题材也合并到一本书里来论述了。在这以后，他又拿

理性、判断力和悟性这三种认识能力玩了一些结构匀整的玩意儿取乐；他对于这些东西的嗜好根本就在这部书里有着多次的表现，在全书勉强按《纯粹理性批判》来配置的体裁中就已有了这种表现；但尤其是在辞不胜义，罗掘俱穷的美感判断力的二律背反中更为显著。而在《纯粹理性批判》中既已不断地重复着说悟性是用以判断的能力，既已把悟性的判断的诸形式作为所有一切哲学的奠基石之后，现在又跑出一个与此完全不同的，完全又是单独一种的判断力，人们也可拿这一点来责备他的前后不一贯。此外，至于我所谓判断力，也就是将直观认识翻译为抽象认识并正确地再把后者应用到前者上的能力，那是在本书正文部分里已论述过了的。

在《美感判断力批判》中远过于〔其他部分〕的最卓越的东西就是关于壮美的学说，这和关于优美的学说相比，有着不可伦比的良好成绩；并且不仅是指出了这个研究的一般方法，而且也指出了一段正确的途径；已有了这样可观的成绩，即是说虽没有提出问题的真正解决，然而毕竟是很近乎问题的解决了。

因为题材的简单，人们在《目的性判断力批判》中也许要比在任何其他地方更能认识到康德把一个思想翻来覆去的搬弄，以多种的方式来表达，直到由此而构成一部书的那种罕有的天才。全书所要〔说〕的仅仅只是这一点：尽管那些有机体在我们看起来必然都像是按一个在它们之先便早已有了的目的概念组成的，然而这并不使我们就有理由认为在客观上也是这样的。原来我们的智力，〔因为〕只是从外界间接地知道事物，所以绝认识不到事物所由发生和存在的内部，而只认识到事物的外表，〔所以〕不能以别的方式理解有机自然产物专有的某种本性，除非是用类比法来比较这些有机物和人有意制作的器物，而这些器物的性能就是由一个目的和这目的的概念所规定的。这一类比已足以使我们理解有机物体的部分对全体的协调，由此甚至还足以得出研究它们的线索；可是绝不可因此就把这一类比当作说明这些物体的来源和实际存在的根据。这是因为不得不这样来理解这些体物的必然性是从主观方面来的。——我大约就是这样来总述康德在这方面的学说的。〔其实〕就主要的方面说，他在《纯粹理性批判》第一版第692至702页，第五版第720至730页就已阐述过这一学

说。但是就这一 真理的认识说，我们也看到休谟 是康德的值得称誉的先行者。休谟在他的《关于自然宗教的对话》的第二部分中也尖锐地驳斥了上述那个假定。在休谟和康德两人对于那假定的批判之间的区别主要是休谟把那假定当作基于经验的，康德则相反，是把它当作先验的来批判的。两个人都有道理，他们的论述也互相补充。我们在辛普利栖乌斯 [53] 对亚里士多德的《物理学》所作的注释中便看到康德这一部分学说的实质已经给说出来了："可是就他们〔德谟克利特和厄壁鸠鲁〕说，错误的发生是由于他们认为一切为了一个目的而发生的事物只能是基于预定意图和〔事先〕考虑的，然而他们又理解到自然界的产物并不是在这种情况下产生的。"（《亚里士多德学说论》，摘自《亚里士多德全集》柏林版第354页）康德在下面这一点上完全是正确的，并且也有必要在既已指出原因和后果的概念，按大自然的实际存在根本不能用之于大自然全体之后，就还得指出大自然，按其本性说亦不得设想为一个从动机（目的概念）引出的原因之后果。人们如果考虑到物理学上的神的证明有巨大的近似性，甚至伏尔泰 也认为是驳不倒的证明，那么极其重要的是指出我们理解中的主观的东西——康德曾以空间、时间和因果性属之于这些主观的东西——对于我们判断自然物体也是起作用的，从而要把这些物体设想为预定的，按目的概念而为我们所产生的必然性，也就是在先有这些物体的表象而后有这些物体的存在 这条道路上产生的这种必然性——我们所感到的必然性——和〔人们〕对于那么客观地自呈着的空间的直观一样同是发源于主观的，因而都不可当作客观的真理。康德对于这一点的分析，除了令人困倦的散漫和重复〔之处〕以外，却是很卓越的。他正确地主张我们绝办不到只从单纯的机械原因来解释有机物体的本性，而在机械原因之中，他所理解的也就是所有一般自然力的无意图而有规律的作用。不过我觉得这里还有一个漏洞。原来他所以否定这种解释的可能性，只是从有机体 的目的性和看得出的意图着眼的。可是我们却看到即令在没有目的和意图的地方，也不能把说明大自然这一领域 的根据扯到另一领域去，而是我们一旦又走入一个新的领域时，这些用以说明的根据就不顶事了；代之而起的是一些新的基本原理，而要从原来的原理来解释这些新原理，那是根本无望的。譬如在真正机械性的领域内起作用的就是重力的、吸引力的、固体性的、液体性的、弹性的规律；而这些规律（姑不论我把一切自然力说成是意志较

低级别的客体化）就其自身说又是作为不能再加以解释的那些力的表现而有的，其本身则构成所有其他一切专以还原到这些规律为事的，进一步的说明的原理。如果我们离开这一领域而转向化学作用的现象，电、磁、结晶〔等〕现象，那么原先那些原理就完全不能再作用了，是的，原先那些规律也再无效了；原先的那些力又被别的一些力所排挤，〔新〕现象又按新的基本原理出现，和原先那些力正相反；而这些新的基本原理也正和原先的那些基本原理一样，是原始的，不能说明的，也就是不能还原到更普遍的基本原理。譬如说如果按原来的力学规律来说明，即令只是说明一种盐类在水中的溶解也办不到，更不用说〔用以说明〕其他更复杂的化学现象了。所有这一切都是在本书第二篇里详细论列过了的。我认为这种讨论对于目的性判断力的批判曾有过很大的好处并有助于弄明白那儿说过的东西。这样的讨论对于康德那一卓越的提示尤其有利。那提示意味着本体自身的显现即自然界的事物，在大自然的机械（规律的）作用中如此，在貌似有意的作用中也是如此；而对于这本体自身的一种更深刻的认识就会发现同一个最后原理可以作为说明（机械作用与目的作用）双方共同的根据之用。希望我由于确立意志为真正的自在之物就已提出了这样一个最后原理。准此，根本说起来，在我们的第二篇及其补充中，特别是在拙著《论自然中的意志》里，对于整个自然界那种看得到的目的说，谐和、协调〔等等〕的内在本质的理解也许是已经很透彻，更深刻的了，因此，对于这一点我在这儿也就再没什么要说的了。——

对于康德哲学的这一批判感到兴趣的读者不妨再读一读拙著《附录和增补》第二卷第二篇中以《对康德哲学还有的几点解释》为题而对这一批判所作的补充。这是因为人们必须考虑到我的著作在数量上虽很少，却不是同时，而是在漫长的一辈子中以巨大的间歇先后写成的；因此人们就不得期待几是我在同一个题材上说过的东西都会在同一个地方。

---

[1] 本附录的节与节之间没有数字，只以一空行隔开前后两节。

[2] K荷马史诗中土劳埃的祭师，预言太子巴黎斯将亡国，反忤国王。

[3] K土劳埃公主预言海伦将引来亡国之祸，而人皆不信反以为疯癫。（海神为公主所惑，授以预知未来之术；公主背约，神不能收回其术，但能使公主所言不为人信。）

[4] 指谢林。

[5] 在这里普禄诺和斯宾诺莎是完全要除外的。他们每人都是各自独立的，既不属于他们所在的那一世纪，也不属于他们所在的〔这一〕大陆。为此他们一个得到了死刑，一个得到迫害和辱骂作报酬。他们在西方世界的那种困苦生涯和死亡等于热带植物〔移植〕到欧洲的生涯。神圣的恒河两岸才是他们真正的故乡，在那儿他们可能度过平静的、受人尊敬的一生，在心志相同的人们之中。——普禄诺在所著《论主因和"一"》的篇首写了几行诗，而这首诗就给他准备了活焚的柴堆。在诗里他明确而优美地说出了他在他那个世纪中是如何的感到孤独，同时还透露了他已预感到自己的命运。这种预感使他迟疑不去发表他所从事的〔学说〕，直到那种在高贵心灵中要传播他所认为真〔理〕的东西的强烈冲动〔终于〕战胜了的时候。〔下面就是这首诗〕：

"是什么在阻止你，我这有病的心灵，不赶快去生育；

对这个无价值的世纪，你是不是给它这份礼物呢？

即令是阴影已在那些下沉的大地上和水一样的汹涌，

我们的奥林普斯山〔啊〕，

把你的顶峰向着宙斯，高耸入清泰的光明罢。"

[6] 指高飞之后又回到丛草中，也就是指脱离传统仍回到传统。

[7] Je P（1763—1825），德国文学家。

[8] 普洛克禄斯特（P），希腊神话中的强盗，置宾客于特制的长凳而折磨之至死。

[9] 这里要说明一下，我引《纯粹理性批判》一书，任何地方都是指第一版 的页码，原来在罗森克朗兹的〔康德〕全集版本中自始至终都注明了这种页码的。此外，在页码前加上V，这就是第五版的页码。从第二版起，所有其余的版本都与此相同，所以在页码上一定也相同。

[10] 这是康德《纯粹理性批判》的第一部分，而感性学一词在欧洲文字中和美学是同一词。

[11] 《纯粹理性批判》的第二部分。

[12] 指超绝分析学第一篇第一章第二、三两节。

[13] A H（1769—1859），德国自然科学家。

[14] 人们请参看克立斯颠·沃尔佛的《关于上帝、宇宙和灵魂的合理思想》五七七至五七九节。——奇怪的是他只把那按变易根据律而有的必然之事，亦即从原因发生之事，说成是偶然的；与此相反，按根据律的其他诸形态而有的必然之事，他还是承认其为必然，例如由本质（定义）产生的判断，也就是那些分析判断，此外还有数学的真理。他说他的理由是只有因果律有无穷的系列，其他各种根据却只有有限的系列。可是就根据律在纯粹空间和时间中的诸形态说，并不是这么一回事；只在逻辑的认识根据才是这样的情况。可是他又把数理的必然性当作这种认识根据。——比较：《论根据律》第五○节。

[15] 在欧洲语言中"物质"如和"形式"对称即是"内容"。

[16] 请参照本书第一篇第四节第一段 。

[17] 指时间和空间。

[18] 人们可以随意比较一下我对康德这一证明的反驳和前此费德尔（Feder）在《论时间、空间和因果性》第二八节以及舒尔则 在《理论哲学批判》第二卷第422—442页对同一证明的攻击。

[19] 超绝分析学第二篇第三章附录："反省思维概念的双关意义……"。

[20] 参看塞克斯都斯·思披瑞古斯的《毕隆的活现》第一篇第十三章："阿纳克煞戈拉斯将所思维的和所觉知的对立起来。"

[21] 指直观。

[22] 是神学里证明有上帝的各种推证法之一。

[23] 即灵魂、宇宙、上帝。

[24] 本书正文第三篇中的"理念"和这里的"观念"在西方文字中同为Idee。

[25] 指《辩论集》中记载的第25个辩论。

[26] 《费陀罗斯》（*Phaidros*），柏拉图的一篇对话录。

[27] 指灵魂、宇宙、上帝三位一体。

[28] Aristophanes（公元前450—前385），雅典喜剧作家。

[29] 至于宇宙在时间上有一际限的立论并不是理性上必然的一种思想，这甚至还可以从历史上加以证明。如印度人，不要说是在《吠陀》中，就是在民间宗教中也从不讲论这样的际限，而是企图神话式地以巨大周期的记时法来表示这现象世界——摩耶的这无实体、无实质的编织物——的无穷无尽，并且他们在下列神话（博利哀〔夫人〕：《印度神话》第二卷第585页）中同时还很有意义地强调了一切时间久暂的相对意味。〔神话说〕四劫共包括四百三十二万年，而我们则在最后一劫运中。造物的梵每一昼一夜则各有一千个这样的四劫，而梵的一年又有三百六十五日和同样多的夜数。梵总是在造物化育，活上它的一百年；它死之后，立即又诞生一个新的梵，如此永劫无穷。在傅利哀的著作第二卷第594页复述着《普兰那》还有一个独立的神话，也表示着时间的这同一相对性，那儿〔说〕一个王公朝觐

毗泾奴，在毗泾奴的天宫里只耽搁了几刹那，而在他回到地上来时已过了几百万年，已是一个新的劫运开始了；原来毗泾奴的一天就等于四劫一百次的循环。

[30] 指时间的有无终始，第二点即空间的有无际限。

[31] 大约是指当时轰动欧洲的杂技表演。

[32] 指绝对原因。

[33] Anselmus von Kanterbury（1033—1109），英国大主教，神学家和哲学家，被称为"经院哲学"之父。

[34] Petronius，公元一世纪罗马尼罗帝的宠臣。

[35] 康德曾说过："既要期待理性的启发和澄清，却又事先规定理性必须倒向哪一边，很不对头的就是这种事情。"（《纯粹理性批判》第一版第747页，亦即第五版第775页）与此相反又有我们当代一个哲学教授下面一段话天真地说："如果一种哲学否认基督教一些基本观念的真实性，那么，这种哲学要么是错误的，要么，即令是真的，毕竟还是作不得用的——"对于哲学教授们这是可理解的。说这话的就是已故的巴赫曼教授，他在1840年7月份的《延纳文艺杂志》126期上这样不留神地泄露了他所有的同行〔奉为金科玉律〕的格言。同时就大学〔讲坛〕哲学的特点说，可注意的是真理在不迁就不屈从的时候如何〔被人们〕毫不客气的撵出了大门。人们说："走罢，真理！我们不能拿你作用 。我们该欠你什么吗？你给我们薪水吗？——那么，开步走罢！"

[36] R.Owen（1804—1892），英国生物学家。

[37] 指三个超绝"观念"。

[38] Cabanis（1757—1808），法国医学家和哲学家。

[39] Flourens（1794—1867），法国生物学家。

[40] Ch.Bell（1774—1842），苏格兰解剖学家。

[41] 见第六节第一段，第七节第一段。

[42] Machiavelli（1469—1527），意大利政治家，历史学家，著有《君王篇》。

[43] 这里顺便说几句：马基雅维利的任务是解决人君不怕内外有敌人，如何能够无条件的保有王位的问题。所以他所从事的绝不是一个人君在伦理上作为人应否这样作的问题，而纯是政治上假令人君要保有王位的话，如何措施的问题。他在这个问题上提出方案犹如人们写棋谱指示棋术似的，如果认为这些指示里缺少了道德上根本宜否博弈这问题的答案，那就傻了。责备马基雅维利说他的著作不道德，正等于向一个剑术教师提出质问，说他不合在传授剑术之前未曾先作道德的训词斥责谋杀和打死人的行为。

[44] Coriolanus，罗马传说中的贵族，反对平民。

[45] Volsker，意大利土著，公元前538年为罗马人征服，这里用以指罗马人。

[46] 即从思想出发的谨言慎行，行为妥当等。

[47] 即"先见之明"，亦有"精明"、"中庸"之意。

[48] 即思维上的理性或不加价值规定的理性。

[49] 虽然合法〔或"义"〕这概念和非法〔不义〕这概念对立，前者本是消极的，后者才是积极面的出发点，但这些概念的说明不可因此就始终都是消极的。

[50] Home（1696—1782），英格兰哲学家。

[51] Burke（1729—1797），英国政论家。

[52] Baumgarten（1714—1762），德国美学家。

[53] Simplicius，公元六世纪人，新柏拉图派哲学家。

叔本华生平及大事年表

1788年 2月22日：阿瑟·叔本华生在但泽（今波兰格坦斯克）一个大商人家里，父亲叫海因里希·弗洛里斯·叔本华，母亲叫约翰娜·亨利埃特，娘家姓特罗西纳。

3月3日：受洗礼于圣玛利亚教堂。

阿瑟和他母亲一起迁居奥里瓦庄园，他在那儿度过了童年。

康德：《实践理性批判》。

1789年 阿瑟的外祖父克里斯蒂安·海因里希·特罗西纳租进斯图特庄园。

3月4日：美国宪法公布。

5月5日：法国在凡尔赛召开三级会议，这是自1614年来举行的第一次三级会议。

6月17日：法国第三等级组成国民议会（即1789—1791年的制宪议会）。

6月20日：国王封闭国民议会会场，代表们在网球场集会，宣誓“非俟宪法制成，议会绝不解散”。史称“网球场宣誓”。

7月14日：攻占巴士底狱。

1790年 2月20日：奥地利皇帝约瑟夫二世去世，利奥波特二世继位。

1791年 1月15日：奥地利诗人弗朗茨·格里尔帕尔泽诞生。

4月2日：法国第三等级代表米拉波伯爵去世。

6月20—25日：法国王阴谋逃跑，但在发棱被发现，押回巴黎。

8月27日：庇尔尼茨宣言。普鲁士国王弗里德里希·威廉二世和奥地利皇帝利奥波特二世决定支持法国君主专制。

12月5日：莫扎特诞生。

1792—1797年 第一次联盟战争。

1792年 3月1日：利奥波特二世去世。其子弗朗茨一世成为罗马—德意志帝国皇帝。

8月10日：法国"无套裤汉"革命群众攻进巴黎土伊勒里宫。

9月20日：法国革命军在瓦尔密力挫普鲁士军，普军撤退。

法军占领中莱因区。攻进比利时。

1793年 1月21日：法国国王路易十六被处决。普鲁士，奥地利，英国，荷兰，西班牙，葡萄牙，撒丁和那不勒斯组成第一次反法联盟。

波兰被第二次瓜分。但泽，波森（即波茨南）等被划归普鲁士。国王弗里德里希·威廉二世决定封锁但泽。

在但泽被占领前不久，叔本华一家离开了该市，迁往汉堡，住旧城新街76号。

6月：汉堡开办了第一个德国公共浴室——"浮船浴场"。

7月13日：让·保尔·马拉被杀。

9月：法国恐怖统治。

10月16日：法国王后被处死。

12月23日：阿瑟的祖父安德烈亚斯·叔本华去世。

歌德：《莱纳克狐》。

1794年 3—4月：阿瑟的叔叔约翰·弗里德里希·叔本华在但泽去世。

4月5日：丹敦和德穆兰被处死。

7月28日：圣·鞠斯特和罗伯斯庇尔被送上断头台。

1795—1799年 法国督政府统治。

1795年 4月5日：法国和普鲁士签订巴塞尔和约。波兰被第三次瓜分。

12月21日：德国历史学家利奥波特·冯·朗克诞生。

1796年 叔本华家搬到汉堡新万德拉姆街92号。拿破仑进军意大利。

11月17日：俄国女沙皇卡塔琳娜去世。保尔一世继位。

歌德：《赫尔曼与多罗特娅》。

1797年 阿瑟的外祖父克里斯蒂安·H.特罗西纳去世。

1月10日：德国女诗人安内特·冯·德罗斯特—许尔霍夫诞生。

1月31日：法朗茨·舒伯特诞生。

6月12日：叔本华的妹妹路易丝·阿德莱特·拉维尼亚（阿德勒）诞生。

7月：阿瑟和父亲一起去巴黎和勒阿弗尔。他在那儿在格雷戈勒·德布雷西曼家住了二年，和德布雷西曼的儿子安提姆交上了朋友。学习法语和法国文学。

9月4日：拿破仑政变。

10月4日：瑞士现实主义作家耶雷米亚斯·戈特黑尔夫诞生。

10月17日：法国和奥地利签订坎波—佛米奥和约。

12月13日：海因里希·海涅诞生。

1798—1799年 拿彼仑出征埃及。

1798年 1月19日：法国哲学家奥古斯特·科姆特诞生。

2月13日：浪漫派作家威廉·海因里希·瓦肯罗特去世。

2月：波拿巴计划在勒阿弗尔造船厂制造大炮和舰船。

1799—1802年 第二次反法联盟战争。

1799年 马蒂亚斯·克劳迪乌斯匿名发表《致我的儿子H.》。

春季：阿瑟·叔本华的朋友戈德弗里特·雅尼施死于汉堡。

5月20日：巴尔扎克诞生。

8月：叔本华因法国的政治形势经海路回到汉堡。进龙格博士办的私立学校学习，直至1813年。和商人的儿子沙里士·戈特弗劳伊，酒商的儿子格奥尔格·克里斯蒂安·洛伦茨·迈尔交上朋友。

11月9日：拿破仑政变。

1800年 叔本华家去布拉格和卡尔斯巴德旅行。在魏玛会见席勒，在柏林会见伊夫兰德。

10月17日：返回汉堡。

1801年 2月9日：法国和奥地利签订吕内微尔和约。

丹麦对汉堡的占领结束。

约翰·海因里希·威廉·蒂施拜因迁往汉堡。

3月22日：克洛普施托克在汉堡诞生。

3月23日：沙皇保尔一世被刺。亚历山大继位。

3月25日：浪漫派诗人诺瓦利斯去世。

12月11日：德国戏剧家克里斯蒂安·迪特里希·格拉贝在德特莫尔特诞生。

1802年 叔本华阅读让·巴底斯特·罗范·德·高乌雷的《福布拉骑士的爱情冒险》。

2月26日：维克多·雨果诞生。

3月26—27日：法国和英国签订阿眠和约。

7月24日：大仲马诞生。

8月：拿破仑规定自己终身任第一执政。

8月13日：奥地利诗人尼古拉斯·雷瑙诞生。

1803年 2月25日：雷根斯堡《全帝国专使会总决议》。

3月14日：德国诗人弗里德里希·戈特利布·克洛普斯托克去世。

叔本华根据父亲的意愿决定不上文科学校学习，决定将来不当学者。他开始了一次长达数年的旅行，周游了荷兰，英国，法国和奥地利，并开始学习经商。

5月3日：踏上旅途。

5月18日：英国对法宣战。

5月26日：法国进军汉诺威。

6月30日—9月20日：叔本华在温布尔登的住宿学校学英语。

9月28日：梅里美诞生。

12月18日：约翰·戈特弗里德·冯·赫尔德去世。

1804年 2月12日：伊曼努尔·康德去世。

6月19日：叔本华家在奥地利布劳瑙。

8月25日：结束在国外的旅行。

9月：叔本华在但泽住了三个月。在巨商雅各布·卡布隆处学习，卡布隆后来创办了商业学院。

9月8日：德国诗人爱德华·默里克诞生。

12月23日：法国文学批评家，作家圣佩韦诞生。

1805年 第三次反法联盟战争。

年初：叔本华在汉堡大商人马丁·约翰·耶尼施那儿学习。他还听龙格博士的神学讲演。

4月20日：叔本华的父亲自杀（？）。

5月9日：席勒去世。

8月：约翰娜·叔本华将新万德拉姆街的房子出卖。全家迁往科尔霍夫街87号。

10月21日：奈尔逊在特拉发加海角战胜法国和西班牙的联合舰队。

10月23日：奥地利诗人阿达贝特·施蒂夫塔诞生。

12月2日：奥斯特里支战役。拿破仑获胜。

12月15日：申布龙条约。

12月26日：普勒斯堡和约。奥地利割让属地，承认拿破仑为意大利国王。

1806年 第四次反法联盟战争。

5月：约翰娜·叔本华在魏玛。

阿瑟青年时代的朋友安迪墨来汉堡学习经商。

7月12日：在法国领导下的莱茵同盟成立。

8月：罗马—德意志帝国皇帝弗朗茨二世逊位。

9月21日：阿德勒和约翰娜·叔本华最终迁居魏玛。

约翰娜·叔本华和歌德交好。

10月14日：耶拿和奥尔斯塔特之战。法军获胜。

菲希特：《论天国的生活》。

1807年 5月底：叔本华离汉堡经魏玛去戈塔。和卡尔·路德维希·费尔瑙交上朋友。

6月：开始在戈塔文科中学跟弗里德里希·雅各布兄弟学习。叔本华住在卡尔·戈特霍德·棱茨教授家里。

7月7日—9日：法、俄、普提尔西特和谈。威斯特法伦王国和华沙大公国建立。

12月：一首嘲笑克里斯蒂安·费迪南德·舒尔策的讽刺诗使叔本华极为不满。他离开文科中学，迁居魏玛。和作家约翰内斯·丹尼尔·法尔克，剧作家扎哈里亚斯·维尔纳相识。

菲希特：《告德意志公民书》。

1808—1814年 拿破仑对西班牙和葡萄牙的战争。

1808年 9月：叔本华和丹尼尔·法尔克亲见了沙皇亚历山大和拿破仑在爱尔富特的会见。

12月4日：卡尔·路德维希·费尔瑙去世。

法国浪漫派诗人德·尼瓦尔诞生。

德国诗人海因里希·克莱斯特主办的杂志《菲比斯》（太阳神阿波罗的别名）出版。

1809年 2月3日：叔本华和卡罗琳·耶格曼同时在魏玛参加一次假面舞会。

2月22日：叔本华成年。

5月31日：约瑟夫·海顿去世。

奥地利反法战争。

5月：拿破仑在阿斯本战败。

7月5日—6日：瓦格拉姆战役。拿破仑打败奥军。

10月：申布龙和约。

10月7日：叔本华去哥丁根，并于10月9日开始在那儿学医。和后来任普鲁士驻梵蒂冈、驻伦敦大使克里斯蒂安·卡尔·约西亚斯·冯·邦森，以及威廉亚姆·巴克豪泽·阿斯泰尔结识。叔本华的哲学老师是弗里德里希·博特韦克和戈特洛布·恩斯特·舒尔策，在舒尔策的指导下，他研读了柏拉图和康德的著作。柏林大学开办。

歌德：《亲和力》。

1810年 3月1日：波兰音乐家肖邦诞生。

6月8日：德国音乐家罗伯特·舒曼诞生。

6月17日：德国诗人费迪南德·弗赖里格拉特诞生。

约翰娜·叔本华著的《C.L.费瑙传》出版。

1811年 复活节：叔本华和克里斯蒂安·邦森在魏玛。

9月：叔本华开始在柏林大学学习两年，约翰·戈特里布·菲希特在大学执教。叔本华研究菲希特哲学。

和动物学教授马丁·海因里希·利希腾施泰因结下友谊。

10月22日：匈牙利音乐家弗朗茨·李斯特诞生。

11月21日：海因里希·冯·克莱斯特去世。

1812年 3月28日：法军进驻柏林。

夏季学期，叔本华和德国哲学家、神学家弗里德里希·恩斯特·丹尼尔·施莱马赫尔发生争论。

6月24日：法军开始进兵俄国。

夏季：叔本华经魏玛和德累斯顿去坦普立兹旅行。

9月17日：莫斯科大火。

10月17日：阿达贝特·冯·沙米索（后来成为诗人和自然科学家）被柏林大学录取。

10月—11月：拿破仑军队从俄国撤回。

1813—1814年 德国解放战争。

1813年 1月20日：德国诗人克里斯多夫·马丁·维兰去世。

3月18日：诗人弗里德里希·黑贝尔诞生。

5月2日：吕策和格罗斯戈森战役时，叔本华逃出柏林。

5月5日：丹麦神学家和哲学家泽伦·克尔凯郭尔诞生。

5月11日：拿破仑在德累斯顿。

5月22日：叔本华在德累斯顿。

5月22日：德国音乐家里夏德·瓦格纳诞生。

6月：叔本华在魏玛撰写博士论文。

10月16日—19日：莱比锡大会战，拿破仑失败。

10月17日：德国诗人、戏剧家格奥尔格·毕希纳诞生。

10月31日：莱茵同盟解体。

11月5日：叔本华回到魏玛他母亲家里。

11月底：歌德赞赏叔本华的成就。他们进行了长谈，专门讨论了歌德的颜色理论。

1814年 1月19日：约翰·戈特利希·菲希特去世。

3月31日：联军攻入巴黎。

4月6日：拿破仑退位，被囚在地中海厄尔巴岛。

4月10日：路易十八即位，波旁王朝复辟。

4月：叔本华和他母亲的争吵达到顶点。

4月30日：《哥丁根学报》发表了对叔本华哲学著作的第一篇评论。

5月：叔本华和他母亲彻底决裂。叔本华离开魏玛，后在德累斯顿住了四年。和泛神论者卡尔·克里斯蒂安·弗里德里希·克劳泽，画家路德维希·西吉斯蒙德·鲁尔，作家赫尔曼·冯·皮克勒—穆斯卡乌，费迪南德·弗赫尔·冯·比登费尔特认识。

5月30日：联军和法国签订第一次巴黎条约。

11月：维也纳会议开幕。

1815年 撰写《论视觉和颜色》（1816年印刷）。

1月21日：德国诗人马蒂亚斯·克劳提乌斯去世。

3月1日：拿破仑在法国登陆。“百日政变”开始。

4月1日：奥托·冯·俾斯麦诞生。

6月8日：维也纳会议和“德意志同盟”组成。

6月18日：滑铁卢之役。

6月22日：拿破仑第二次退位。

9月26日："神圣同盟"建立。

11月20日：第二次巴黎和约。

1816年 叔本华住在德累斯顿郊区的奥斯特拉大街。

1818年 3月：完成《作为意志和表象的世界》的初稿。

5月5日：卡尔·马克思诞生。

5月31日：德国诗人格奥尔格·赫尔韦格诞生。

8月：叔本华为他的主要著作《作为意志和表象的世界》撰写前言。亚琛会议。占领军提前从法国撤出。

9月14日：德国作家特奥多尔·斯托姆诞生。

10月22日：德国教育家，作家约阿希姆·海因里希·卡姆佩去世。

秋季：叔本华去意大利旅行。

10月—11月：在威尼斯。

12月：在佛罗伦萨。

1819年 年初：《作为意志和表象的世界》由F.A.勃洛克豪斯出版。

1月—2月：叔本华在罗马。

2月—4月：叔本华去庞培等地旅行。

3月23日：德国戏剧家奥古斯特·冯·柯采布埃被大学生K.L.赞特谋杀。

叔本华从罗马经意大利北部（佛罗伦萨，威尼斯和维罗那）回到瑞士。

7月19日：瑞士诗人戈特弗里德·克勒尔诞生。

8月25日：叔本华重返德累斯顿。

但泽亚伯拉罕·路德维希·穆尔商号倒闭，叔本华家因而发生财政危机。

10月：维也纳《文学年鉴》和魏玛《文学周刊》发表了第一批对《作为意志和表象的世界》的否定性评论。

12月30日：德国诗人和戏剧评论家特奥多尔·冯塔纳诞生。

12月31日：叔本华申请在柏林大学当哲学讲师。

1820年 1月29日：英王乔治三世去世。其子乔治四世继位。

叔本华和黑格尔发生争执。叔本华第一个，也是唯一的一个讲座《整个哲学就是关于世界的本质和人的精神的学说》失败。

5月15日：维也纳会议决议。德意志邦联建立。

11月28日：弗里德里希·恩格斯诞生。

柏林新剧院开幕。

西班牙、葡萄牙革命爆发。

1821—1829年 希腊独立战争。

1821年 韦伯的《魔弹射手》在柏林首演。

1月：神圣同盟莱巴赫会议。

4月7日：法国诗人卡勒斯·波德莱尔诞生。

5月5日：拿破仑死于圣海伦拿岛。

12月12日：法国作家古斯塔夫·福楼拜诞生。

黑格尔发表《法哲学原理或自然法和国家学纲要》。

1822年 1月6日：德国考古学家海里利希·谢里曼诞生。

5月27日：叔本华经瑞士去米兰和佛罗伦萨旅行。

6月26日：德国诗人、音乐家E.T.A.霍夫曼去世。

1823年 1月17日：德国戏剧家扎哈里亚斯·维尔纳去世。

5月3日：叔本华在特里恩特。后经慕尼黑返回。

7月5日：约翰娜·叔本华剥夺叔本华的继承权。

12月2日：美国发表《门罗宣言》。不准欧洲国家干涉美洲事务。

1824年 5月26日—6月19日：叔本华在加施泰因浴场治病。

9月：叔本华在德累斯顿。

9月4日：奥地利作曲家安东·布鲁克纳诞生。

9月16日：路易十八去世。查理十世继位。

1825年 4月11日：费迪南德·拉萨尔诞生。

5月19日：圣西门去世。

11月14日：德国诗人让·保尔去世。

12月1日：沙皇亚历山大一世去世，由其弟尼古拉继位。

1826年 2月14日：德国作家约翰内斯·丹尼尔·法尔克诞生。

3月29日：威廉·李卜克内西诞生。

夏季学期：叔本华最后尝试举行讲座。

1827年 2月17日：瑞士教育学家约翰·海因里希·裴斯泰洛齐去世。

3月26日：贝多芬去世。

1828年 9月9日：列夫·托尔斯泰诞生。

11月19日：舒伯特去世。

1829年 叔本华翻译西班牙哲学家巴尔塔扎尔·格拉西恩的《处世预言》。出版商勃洛克豪斯拒绝接受出版。

1月12日：德国浪漫派作家弗里德利希·冯·施莱格尔去世。

7月26日：名画《歌德在加姆班格》的作者约翰·海因里希·威廉·蒂施本去世。

歌德完成《威廉·迈斯特的漫游年代》。

1830—1831年 波兰革命。

1830年 6月25日：英王乔治四世去世，其弟威廉四世继位。

7月26日：法国七月革命。查理十世退位，并逃往英国，路易·菲力普继位，建立“七月王朝”。

1831年 1月21日：德国浪漫派诗人阿兴姆·冯·阿尼姆去世。

8月25日：叔本华因惧怕霍乱病而离开柏林。

9月8日：德国诗人威廉·拉贝诞生。

11月14日：格奥尔格·W.Fr.黑格尔因霍乱死于柏林。

年底：叔本华在法兰克福。

1832年 3月22日：约翰·沃尔夫冈·歌德去世。

5月27日：汉巴哈大会，号召为建立统一的德意志共和国而斗争。

从7月起，叔本华在曼海姆。

9月21日：苏格兰诗人瓦尔特·司各特爵士去世。

1833年 5月7日：约翰内斯·勃拉姆斯诞生。

7月6日：叔本华定居在美因河畔法兰克福，在那儿度过了他余生的二十八年。

1834—1839年 西班牙卡罗斯党人战争。

1834年 “德意志关税同盟”建立。

2月12日：德国哲学家和神学家弗里德里希·施莱马赫尔去世。

1835年 叔本华撰写《自然界中的意志》。

3月2日：奥地利皇帝弗朗茨一世去世，费迪南德一世继位。

4月8日：威廉·冯·洪堡去世。

1836年 9月12日：德国戏剧家克里斯蒂安·迪特里希·格拉贝去世。

1837年 撰写《致建立歌德纪念碑委员会》一文。

2月10日：亚历克赛·普希金在决斗中丧生。

2月12日：德国作家路德维希·别尔内去世。

2月16日：德国戏剧家格奥尔格·毕希纳去世。

4月3日：德国神学家弗里德里希·海因里希·克里斯蒂安·施瓦茨去世。

6月20日：威廉四世去世。维多利亚女皇继位。

1838年 2月：德国戏剧家格斯滕贝格诞生。

4月17日：约翰娜·叔本华去世。

8月21日：德国诗人和自然科学家阿德尔贝特·冯·沙米索去世。

12月：费尔巴哈的《实证哲学的批判》出版。

1839年 叔本华撰写征文《论人的意志的自由》。

3月21日：俄国作曲家莫德斯特·莫索尔斯基诞生。

1840年 叔本华撰写征文《论德行的基础》。

1月7日：奥地利国王弗里德利希·威廉三世去世，其子威廉四世继位。

2月22日：奥古斯特·倍倍尔诞生。

4月2日：爱米尔·左拉诞生。

5月7日：柴可夫斯基诞生。

8月25日：德国诗人卡尔·伊默曼去世。

1841年 博士尤利乌斯·弗劳恩施塔特成为阿瑟·叔本华的学生。

1842年 阿德勒·叔本华看望她的哥哥。

3月18日：法国诗人斯丹枫·马拉美诞生。

3月23日：法国作家司汤达（斯丹达尔）去世。

7月28日：德国诗人克莱门斯·勃伦塔诺去世。

1843年 3月1日：叔本华迁往法兰克福好希望街17号。

6月7日：德国诗人弗里德利希·荷尔德林去世。

弗里德里希·多尔古特发表《唯心主义的错误根源》一书，叔本华的学说在这部著作中得到了承认。

1844年 F.A.勃洛克豪斯出版《作为意志和表象的世界》的第二版。

3月30日：法国诗人保尔·魏尔伦诞生。

4月16日：法朗士诞生。

10月15日：尼采诞生。

西里西亚织工起义。

海涅：《德国，一个冬天的童话》。

1845年 3月12日：德国诗人，文艺理论家奥古斯特·威廉·冯·施莱格尔去世。

多尔古特：《叔本华及其真理》。

1847年 叔本华的博士论文再版。

1848年 2月：卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯发表《共产党宣言》。

2月22—24日：法国二月革命。法兰西第二共和国成立。

3月—5月：柏林、维也纳、慕尼黑起义。

5月18日：全德国民议会在美因河畔法兰克福保尔教堂开幕。

5月24日：德国女诗人安内特·冯·德罗斯特·许尔霍夫去世。

6月23—26日：巴黎工人六月起义。

12月2日：奥皇弗迪南德一世退位，弗朗茨·约瑟夫一世继位。

1849年 3月28日：德意志帝国宪法在法兰克福被通过。

普鲁士弗里德里希·威廉四世被选为德国皇帝。

4月28日：威廉四世拒绝登位。

5月：德累斯登和巴登起义。

8月25日：阿德勒·叔本华去世。

10月17日：肖邦去世。

1850年 1月31日：普鲁士国王强令宪法生效。

3月—4月：爱尔福特议会。

7月2日：普鲁士和丹麦签订柏林和约。

8月5日：莫泊桑诞生。

8月18日：巴尔扎克去世。

8月22日：奥地利诗人尼古拉斯·莱瑙去世。

11月30日：重建德意志联盟。

普鲁士和奥地利签订奥尔谬茨条约。

1851年 11月：《附录和补遗》在柏林由A.W.海因出版。此书获得好评。

第一届世界博览会在伦敦举行。

1852年 3月4日：果戈理去世。

12月2日：路易·波拿巴即帝位，称拿破仑三世。

1853年 4月28日：德国浪漫派诗人路德维希·蒂克去世。

1854年 《自然界中的意志》第二版出版。

8月20日：弗里德里希·冯·谢林去世。

10月20日：法国诗人让阿瑟·兰波诞生。

10月22日：瑞士作家耶雷米亚斯·高特黑尔夫去世。

弗劳恩斯丹特：《论叔本华哲学的书信》。

1855年 11月11日：丹麦神学家、哲学家克尔恺郭尔去世。

世界博览会在巴黎举行。

1856年 2月17日：海因里希·海涅在巴黎去世。

5月6日：精神分析学家西格蒙特·弗洛伊德诞生。

7月9日：鲁伯特·舒曼去世。

1857年 5月2日：法国诗人阿尔弗雷德·德·缪塞去世。

5月4日：弗里德里希·黑贝尔和威廉·约尔丹到法兰克福访问。

波恩大学讲授叔本华的哲学。

10月初：克里斯蒂安·卡尔·约西亚斯·冯·本森访问叔本华。

法国哲学家和社会学家奥古斯特·孔德去世。

1858年 2月22日：叔本华七十寿辰。

叔本华拒绝担任柏林皇家科学院院士。

德·桑克蒂斯：《叔本华和利奥波特》。

1859年 《作为意志和表象的世界》第三版出版。

7月：叔本华迁进好希望街16号。

10月：伊丽莎白·奈完成叔本华的雕像。

1860年 1月29日：契诃夫诞生。

8月：叔本华突然窒息。

9月9日：叔本华得肺炎。

9月21日：叔本华去世。

9月26日：葬于法兰克福市公墓。

汉译世界学术名著丛书

伦 理 学

〔荷兰〕斯宾诺莎 著

商务印书馆
2010 · 北京

出版说明

斯宾诺莎（Baruch de Spinoza，1632—1677）是十七世纪“典型资本主义国家”——荷兰的伟大哲学家、唯物主义者和战斗的无神论者，同时又是一位理性主义的先驱。斯宾诺莎的世界观是在尼德兰资本主义生产关系急剧发展的时期形成的，反映了新兴资产阶级的利益和要求，他的哲学思想应该看做是对资产阶级自由的论证。

《伦理学》一书是斯宾诺莎的主要著作，他的哲学思想基本上都表述在这本书中。他写这部著作花费了十多年的功夫，从1662年写起，到1675年才完成。在他生前，这部著作并没有发表，死后才由他的友人出版。而出版不久，就被当时的荷兰当局视为“亵渎的、无神论的学说”，禁止发行。

《伦理学》一书是用“几何学的方法”写的。斯宾诺莎和比他稍早的法国哲学家笛卡尔（1596—1650）一样，认为只有像几何学一样，凭理性的能力从最初几个由直观获得的定义和公理推论出来的知识，才是最可靠的知识，因此，他写作《伦理学》时，就把人的思想、情感、欲望等等也当做几何学上的点、线、面一样来研究，先提出定义和公理，然后加以证明，进而作出绎理。斯宾诺莎比笛卡尔更加彻底地贯彻了理性主义的精神，他否认笛卡尔“天赋观念”的学说，只承认天赋的知识能力，他肯定世界是可知的。

斯宾诺莎的理性主义思想，提出人的理性是认识的唯一手段和评判真理与错误的唯一标准，在反对当时的宗教神学和经院哲学上，是有一定进步作用的，但这种认识方法并不就是正确的、科学的，它具有很大的片面性，斯宾诺莎只强调理性而忽视经验，更不了解实践在认识中的作用，因此他的认识方法依然是唯心主义的。

斯宾诺莎在方法论上和笛卡尔是一脉相承的，在哲学的出发点上，却截然相反。笛卡尔是一个二元论者，他从“我”开始，斯宾诺莎批判了笛卡尔的二元论，他从客观世界开始。斯宾诺莎哲学的基本要求，是从世界本身来说明世界。这是他的唯物主义哲学思想的根本所在。斯宾诺莎首先提出了“自因”（causa sui）的学说，这是《伦理学》一书中第一个术语，也是最基本的概念。所谓“自因”，就是说“实体”（即客观世界）是自己存在的，实体自身是自身的原因，而不是其他任何东西作它的原因；对实体的认识也只有通过它自身来认识，而不能通过别的东西来认识。实体在时间上和空间上都是无限的，是不可分割的，它是无所不包的整个自然。斯宾诺莎这一学说就从根本上否定掉了超自然的精神实体——上帝，他知道否认上帝是造物主，就不会得到教会的宽容，于是他给实体、自然界冠上“上帝”的名义，尽管如此，他并没有逃脱掉教会的迫害。后来的资产阶级哲学家，企图据此证明斯宾诺莎是一个泛神论者，显然这是对斯宾诺莎哲学思想的曲解，其实斯宾诺莎在“上帝”名义的掩盖下，是纯粹的无神论思想，“上帝”仅仅是一个赘物。

斯宾诺莎关于自因的学说，在哲学思想发展史上有着重大的意义，它第一次摆脱了中世纪以来神学的羁绊，扔开了第一推动力的信仰主义。恩格斯对此给予了极高的评价，在《自然辩证法》一书的“导言”中说：“应当承认当时的哲学有一个极大的功劳，就是虽然当时的自然科学知识是处于局限的状态，但当时的哲学并没有误入歧途，却是从斯宾诺莎起直到伟大的法国唯物主义者止，始终都坚持要想从世界本身说明世界，而让未来的自然科学去详细论证这点。”

在物质和思维的关系问题上，斯宾诺莎提出思维是物质的属性，而不是把思维和物质看做两种独立的实体，这是斯宾诺莎比笛卡尔前进的地方，他摒除了笛卡尔二元论的观点。可是斯宾诺莎把思维看做是一切物质都具有的属性，不了解思维、意识产生的历史过程，这就陷入一切物质都具有灵魂的物活论的错误中去。同时，斯宾诺莎对思

维和物质的关系还持着一种错误的平行论的观点，他在论证人的身体和心理过程的关系时，就是把生理过程和心理过程看做彼此平行发展的，在斯宾诺莎的了解中，两者实际上没有相互影响。这就表明斯宾诺莎对笛卡尔二元论的批判并不彻底。

斯宾诺莎的哲学思想中具有光辉的辩证法因素，自因学说就是辩证因素的突出表现。但整个说来，斯宾诺莎的唯物主义哲学是机械的、形而上学的。从他的哲学思想中可以看到不少十分鲜明的形而上学的结论：他把实体看做永恒不变的，不了解运动是物质的属性，他所了解的运动只是物体在空间上的位置转移，在时间上是不发展的，而且运动也只限于部分物体所具有。斯宾诺莎的形而上学观点也表现在他对于规律和必然性的看法上，他承认规律的客观性，认为整个自然界都受客观规律和必然性所支配，不承认自然有什么有意识的目的，这在反对宗教唯心主义和意志自由的主观唯心主义上，是有功绩有价值的思想。可是斯宾诺莎持着机械论的观点，他只承认必然性，而否认偶然性，他认为必然性排斥偶然性，这种机械的因果决定论就陷入了宿命论的错误。斯宾诺莎在关于自由和必然性关系的学说上，企图辩证地来克服宿命论，他提出自由就是被意识到的必然性。这是斯宾诺莎哲学思想中又一具有光辉的辩证法因素的所在，不过，这仅仅是辩证法的因素，它同马克思主义关于自由与必然性这一对范畴的思想有着本质的区别。斯宾诺莎所谓的自由是直观的、消极适应必然性的自由，是个人心理上的自由，这同马克思主义关于人们掌握客观规律，以求得全人类的彻底解放，人们运用客观规律以改造自然的思想，显然是不能混同的。

斯宾诺莎和其他的机械唯物主义哲学家一样，没有也不可能把他们的唯物主义哲学贯彻到社会思想的领域中来，在这个领域中他们都是唯心主义者。当然，这样的说法并不意味着否定他们从唯物主义哲学观点出发，可以得出在当时是进步的社会政治思想，斯宾诺莎就是

从他的唯物主义哲学得出无神论的结论的，不过他的无神论离了解宗教的阶级本质和阶级根源还有相当的距离。

总的说来，斯宾诺莎的哲学是十七世纪资产阶级思想的最高成就之一，他的唯物主义和无神论思想具有很大的进步作用，他的思想中辩证法因素，是哲学史上宝贵的思想遗产，但他的世界观中占支配地位的仍然是机械的、形而上学的观点。在研究斯宾诺莎时，我们要善于辨别“精华”和“糟粕”，同时要善于向资产阶级学者歪曲斯宾诺莎哲学的思想进行斗争。

商务印书馆编辑部

1958年9月

Baruch de Spinoza

Ethic

Translated by W. H. White

Published by Oxford University Press,
fourth edition, 1927

本书据牛津大学出版社1927年英译本译出

目　　录

第一部分　论神
第二部分　论心灵的性质和起源
第三部分　论情感的起源和性质
第四部分　论人的奴役或情感的力量
第五部分　论理智的力量或人的自由
译后记
返回总目录

第一部分　论神

界　　说

（一）自因（causa sui），我理解为这样的东西，它的本质（essentia）即包含存在（existentia），或者它的本性只能设想为存在着。

（二）凡是可以为同性质的另一事物所限制的东西，就叫做自类有限（in suo genere finita）。例如一个物体被称为有限，就是因为除了这个物体之外，我们常常可以设想另一个更大的物体。同样，一个思想可以为另一个思想所限制。但是物体不能限制思想，思想也不能限制物体。

（三）实体（substantia），我理解为在自身内并通过自身而被认识的东西。换言之，形成实体的概念，可以无须借助于他物的概念。

（四）属性（attributus），我理解为由知性（intellectus）看来是构成实体的本质的东西。

（五）样式（modus），我理解为实体的分殊（affectiones），亦即在他物内（inalio est）通过他物而被认知的东西（per alium concipitur）。

（六）神（Deus），我理解为绝对无限的存在，亦即具有无限“多”属性的实体，其中每一属性各表示永恒无限的本质。

说明　我说神是绝对无限而不说它是自类无限（in suo genereinfinita），因为仅仅是自类无限的东西，我们可以否认其无限多的属性；而绝对无限者的本性中就具备了一切足以表示本质的东西，却并不包含否定。

（七）凡是仅仅由自身本性的必然性而存在、其行为仅仅由它自身决定的东西叫做自由（libera）。反之，凡一物的存在及其行为均按一定的方式为他物所决定，便叫做必然（necessaria，）或受制（coata）。

（八）永恒（aeternitas），我理解为存在的自身，就存在被理解为只能从永恒事物的界说中必然推出而言。

说明　因为这样的存在也可以设想为永恒的真理，有如事物的本质，因此不可以用绵延或时间去解释它，虽说绵延可以设想为无始无终。

公　　则

（一）一切事物不是在自身内，就必定是在他物内。

（二）一切事物，如果不能通过他物而被认识，就必定通过自身而被认识。

（三）如果有确定原因，则必定有结果相随，反之，如果无确定的原因，则决无结果相随。

（四）认识结果有赖于认识原因，并且也包含了认识原因。

（五）凡两物间无相互共同之点，则这物不能借那物而被理解，换言之，这物的概念不包含那物的概念。

（六）真观念必定符合它的对象。

（七）凡是可以设想为不存在的东西，则它的本质不包含存在。

命题一　实体按其本性必先于它的分殊。

证明　据界说三及界说五此理自明。

命题二　具有不同属性的两个实体彼此之间没有共同之点。

证明　这也是据界说三推来，其理甚明。因为每一个实体均各个在自身内并通过自身而被认识，因此这一个实体的概念不包含另一个实体的概念。

命题三　凡是彼此之间没有共同之点的事物，这物不能为那物的原因。

证明　假如两物之间没有共同之点，则（据公则五）这物不能借另一物而被理解，所以（据公则四）这物不能为那物的原因。此证。

命题四　凡两个或多数的不同之物，其区别所在，不是由于实体的属性不同，必是由于实体的分殊各异。

证明　一切存在的事物不是在自身内必是在他物内（据公则一），这就是说（据界说三与五）在知性外面，除了实体和它的分殊以外，没有别的东西。所以在知性外面除了实体以外，或者换句话说

（据界说四）[(1)]，除了实体的属性和分殊以外，没有任何东西可以用来区别众多事物之间的异同。此证。

命题五　按事物的本性，不能有两个或多数具有相同性质或属性的实体。

证明　假使有多数不同的实体，则其区别所在不是由于属性的不同，必是由于分殊的各异（据前命题）。如果区别所在仅仅由于属性的不同，则须知具有相同属性的实体，只能有一个。但是，如果区别所在是由于分殊的各异，则按其本性实体必先于分殊（据命题一），所以应当把分殊抛开不论，而考察实体自身，换言之（据界说三与公则六）[(2)]即加以真正的考察，这样就可以知道，实在无法设想多数实体之间有什么区别，这就是说（据前命题）不能有多数实体，只有唯一的实体。此证。

命题六　一个实体不能为另一个实体所产生。

证明　按事物的本性，不能有两个具有相同属性的实体（据前命题），这就是说，（据命题二）两个实体之间决无共同之点。所以（据命题三）这一个实体不能为另一个实体的原因，或者一个实体不能为另一个实体所产生。此证。

绎理　由此可以推知，实体不是任何别的东西所能产生的。因为宇宙间除实体及其分殊以外，不能有别的东西，这已经在公则一、界说三与五中说明。并且这一实体又不能产生另一个实体（据前命题）；所以知道实体决不是任何别的东西所能产生的。此证。

再证　试指出反面的不通，则这个命题更容易得到证明。如果一个实体可以为另一个实体所产生，则认识这个实体，必须依靠认识它的原因（据公则四）；这样（据界说三），它就不是实体了。

命题七　存在属于实体的本性。

证明　实体不能为任何别的东西所产生（据前命题的绎理）；所以它必定是自因，换言之（据界说一）它的本质必然包含存在，或者存在即属于它的本性。此证。

命题八　每一个实体必然是无限的。

证明　具有一个属性的实体（据命题五），必然是唯一的实体，而这个唯一的实体的本性就是存在（据命题七）。因此按其本性，它的存在，不是有限的，就必定是无限的。但实体不能是有限的存在，因为（据界说二）它必定为具相同性质之另一个实体所限制，而这另一个实体，也一定必然存在（据命题七）。这样，就会有两个具相同属性的实体，这是不通的（据命题五）。所以实体必然是无限的存在。此证。

附释一　说任何一物是有限的，其实就是部分地否定它的某种性质的存在，而说它是无限的，也就是绝对地肯定其某种性质的存在，所以（据命题七）每个实体必定是无限的。

附释二 (3)　无疑地，凡对事物没有正确的判断，而且不习于考察事物的第一因的人，对于我的第七命题必难于了解。这当然由于他们既不能辨认实体的分殊（modificationes）与实体自身的区别，又复茫然于万物产生的情状。所以他们难免不因看见自然事物，均有原始，遂误认实体也有原始。因为凡是不知道事物真正的原因的人，总是混淆一切，毫不踌躇地以为树木也与人一样，可以说话，或以为人是土石造成的，或者是由种子长成的，并且相信每一形式均可以互相转变成任何别的形式。又凡不知道神性与人性的区别的人，最容易拿人情去拟神，说神也具有人情，而那不知道情感的起源的人，附会得尤其厉害。倘若我们能够稍稍注意探究实体的性质，就不仅不会怀疑第七命题的真理，甚至于会认它为定则，而当做一种常识了。因为我们就会知道：实体是在自身内并通过自身而被认识的东西，换言之，想要知道实体，无须凭借他物的概念。反之，分殊乃是在他物内并通过他物而被认识的东西；想要知道分殊，必须从它所依存的东西的概念中去寻求，所以我们对于不存在的分殊，也有形成真观念的可能。因为这种不存在的分殊虽说在理智之外并不真实地存在，然它的本质却包含在他物之内，所以凭借他物，即可加以认识。反之，实体的真理虽

亦不存在于理智之外，但实体的真理却基于它自身，即由于它是通过自身而被认识的缘故。假如有人一面说他对实体有一个清楚明晰的观念，亦即真观念，而一面又怀疑这个实体是否存在，则他的错误与那自称他有了一个真观念而又怀疑这观念是假的正相同（只须细思，此理自明）。同样，假如又有人说实体是被创造而成的，这种说法实与说假观念可以成真观念相同，其矛盾不通，真是无以复加。所以我们必须承认实体的存在，正如实体的本质那样，乃是一永恒的真理。因此，我们对于"没有两个具有相同本性的实体"这一个命题，可以用另外一个方法加以证明，我认为值得在这里指出这个方法。但为了按照次序来进行证明，必须注意：

（一）一物的真界说，除包含或表明那物的本性外，决不包含别的东西，也不表明别的东西。据此又可推知——

（二）既然一物的界说除了它的本性外不表明别的东西，所以一物的界说决不包含或者表明个体的数量。例如三角形的界说只表明三角形的单纯本性而不表明三角形一定的数目。

（三）应该注意，凡任何存在的东西，必然有其所赖以存在的一定的原因。

（四）最后必须注意，一切事物所赖以存在的原因，不是包含在那物本性或界说之内（这是因为存在即属那个事物的本性），必定包含在那物自身之外。

据此，如果假定有一定数目的人在自然界中存在，则必然有一个原因足以说明何以恰好有不多不少的这样多人存在。例如，试假定有二十个人存在（为容易了解起见，更假定这二十人同时存在，并没有人在他们以前存在）。为了要说明二十人之所以存在，而求之于一般的人类本性，那是不够的，必须说明何以不多不少恰好二十人存在才行。就因为每个人所以存在的原因，都应当说明（据上第三条）。但每一个人所以单独存在的原因（据上第一及第二条），不能包括在一般的人性本身中，就因为人的真正界说不包含有二十这个数目。所以

（据第四条）这二十人所以存在，以及这二十人中每一个人所以存在，其原因都须在他们每一个人之外去寻求。所以我们可以断言：凡有具同一本性的多数个体存在，则每一个体，都必有使其所以存在的外在原因。正因为存在既是实体的本性（如这条附释所指出的），则实体的界说必包含必然存在，所以只就实体的界说，就可以推出它的存在。但是在实体的界说里（已于上面第二第三两条内指出），却推演不出具相同性质的多数实体的存在来。所以据实体的界说，必然是不能有具相同性质的多数实体。

命题九　一物所具有的实在性或存在愈多，它所具有的属性就愈多。

证明　据界说四，这是很明白的。

命题十　实体的每一个属性必然是通过自身而被认识的。

证明　因为属性在知性看来，就是构成实体的本质的东西（据界说四）；故（据界说三）必然是通过自身而被认识的。此证。

附释　据此显然可见，纵然两个属性可以设想为确有区别，也就是说，这个属性无须借助那个属性，而我们也不能因此便说它们是两个存在或两个实体。正因为按照实体的性质即在于它的每一个属性都是通过自身而被认识的，并且由于实体所具有的一切属性都始终同在实体内，一个属性不能产生另一个属性，但每一个属性都各自表示这实体的实在性或存在。所以说一个实体具有多数属性，决不是不通的；因为任何事物必借其属性才可以被认识，而每一事物的存在或实在性愈多，则表示它的必然性、永久性及无限性的属性也就愈多，这是再明白不过的了。因此绝对无限的存在必然应规定为具有无限［多］[(4)]属性（如界说六所指出的）的存在，它的每一个属性都各自表示它的某种永恒无限的本质，这也是最明白不过的。如果现在还有人问根据什么标志我们可以辨别多数实体的差异，请试看下面各命题，就可以知道，宇宙间只有一个实体存在着，而这个实体是绝对无限的。因此寻求辨别多数实体的标志，未免徒劳。

命题十一　神，或实体，具有无限多的属性，而它的每一个属性各表示其永恒无限的本质，必然存在。

证明　假如否认此说，试设想一下：神不存在是否可能。假若神不存在，则（据公则七）它的本质便不包含存在。但（据命题七）这是不通的。所以神必然存在。此证。

别证　凡物之存在或不存在必有其所以存在或不存在的原因或理由。例如，有一个三角形存在，则必定有它所以存在的原因或理由；反之，假若这三角形不存在，也必定有原因或理由使其不存在，或否定其存在。而这个原因或理由，如果不是包含于那物本性之内，就必定是存在于那物本性之外。例如，天地间何以没有方的圆形，其理由即包含在圆形的本性内，因为方的圆形显然是一个矛盾。反之，何以实体存在，其理由亦仅包含在实体的本性内，因为实体的本性即包含存在（参看命题七）。但是圆形或三角形所以存在或不存在的理由，却并不是出于它们的本性，而是出于一般的有形的自然界的秩序。因为根据这个秩序就可以推出这个三角形现在必定存在，或者现在不可能存在。这是自明的道理。因此可知，一件事物如果没有任何理由或原因阻止或否定其存在，则这物必然存在。同样，如果没有任何理由或原因以阻止或否定神的存在，便可以无条件地推知神必然存在。但是神所以存在的理由或原因，如果不在神的本性内，就必定在神的本性之外，换言之，就必定在具有他种本性的他种实体内。因为，假如承认神所以存在的理由即在与它具同一本性的实体内，那就无异于承认神的存在。但是假如神所以存在的理由是在具有他种本性的他种实体内，那么，这个实体就会与神无共同之点（据命题二），因而既不能肯定神的存在，也不能否定神的存在。据此，否定神存在的理由或原因，既然不在神的本性之外，所以假如实际上神不存在，则这个理由或原因就必定在神的本性之内。说神的本性具有否定它自身存在的理由，这是自相矛盾的。但是断言绝对无限无上圆满的东西具有自己否定其自身存在的理由，却是不通的。所以无论在神之内，或在神之

外，都不能有任何原因或理由可以否定神的存在。因此神必然存在。此证。

别证　不能够存在就是无力，反之，能够存在就是有力（这是自明的）。因此假如说除了有限之物以外，没有别的事物必然存在；那就无异于说有限之物较绝对无限之物更为强而有力。这（显然无疑）是不通的；所以如果不是无物存在，就是有一个绝对无限之物存在。但是我们存在却是事实，而我们的存在如果不在我们自身内，就必定在必然存在之他物内（参看公则一及命题七）。所以绝对无限的东西（据界说六），亦即神，必然存在。此证。

附释　在前面这个证明里，我是从后天方面（a posteriori）来证明神的存在，为的是使人易于了解；这并不是说不能根据同样的原理从先天方面（a priori）去证明神的存在。因为，既然能够存在就是有力，那么一物具有实在性愈多，它能够存在的力量也必定愈多；所以绝对无限之物或神其自身也必定具有绝对无限的能够存在的力量；所以它绝对地存在。然而许多人或许不易看出这个证明的真理，因为他们仅仅习惯于观看由外因产生的事物；因而看到那些由外因很快地产生的事物，亦即很容易存在的事物，也很容易毁灭；反之，那些比较难产生，亦即不那么容易存在的事物，他们便以为必定具有比较多的属性。为了扫除他们这种成见，我无须乎指出"产生得快的毁灭得也快"这句话在哪种意义下是真的，也无须追问就自然界全体而论是否万物同等地难或易。而只须指出，我这里所说的并不是由外因产生的事物，而是单就（据命题六）不是由外因产生的实体而言，这就够了。因为凡是由外因所产生的事物，无论它的组成部分是多是少，它所具有的实在性或圆满性没有不是依靠外因而得来的，因此它的存在不是出于它自身的圆满性而是出于它的外因的圆满性。反之，实体所具有的圆满性则不是依靠外因而得来的，所以它的存在只是基于它自己的本性；因此实体的存在，无非是它的本质。可见圆满性不但不取消一物的存在，反倒是肯定它的存在。而没有圆满性正足以否定一物的存

在；所以我们所最深信不疑的存在，除了绝对无限、绝对圆满的存在，即神之外，没有别的东西了。因为既然神的本质排除一切不圆满性，而包含绝对圆满性，那么神的存在便没有任何怀疑的理由，并有了最高的确定性了。我相信，人只要稍稍留意，对于这个道理，就可以了然。

命题十二　由实体的属性推出实体可分（divibilis），是对于实体的属性没有得到真正的认识。

证明　因为如果设想实体是可分的，则从实体分出的各个部分或者仍将保留实体的性质，或者将会失掉实体的性质。如果仍然保留实体的性质，则（据命题八）每一部分都应当是无限的，（据命题六）都应当是自因，并且（据命题五）都应当具有异于其他部分的属性，这就无异于说，由一个实体可以形成多数实体，（据命题六）那是不通的。再者，这些部分（据命题二）与其全体将无共同之点，而且（据界说四与命题十）全体将可以离部分而存在，离开部分而被认识，毫无疑问，这更是不通。反之，如果是第二种情况，即部分并不保留实体的本性，则当整个实体被分为相等的部分时，它就会丧失其实体的本性，不再存在了，（据命题七）这也是不通的。

命题十三　绝对无限的实体是不可分的。

证明　因为假如实体可分，则它分成的部分或者保留绝对无限的实体本性，或者失掉此绝对无限的实体本性。如果是前一种情形，则将有多数具相同本性的实体，（据命题五）这是不通的。如果是后一种情形，则（如上面所说的）绝对无限的实体将不会存在，（据命题十一）这也是不通的。

绎理　由此可以推出，实体是不可分的，即使是有形体的实体（substantia corporea），只要它是实体，也是不可分的。

附释　实体不可分的道理，如果依这种说法更为简易明白：因为实体的本性，只能设想为无限的，而实体的部分则只能理解为有限的实体。说实体是有限的（据命题八）显然包含着矛盾。

命题十四　除了神以外，不能有任何实体，也不能设想任何实体。

证明　既然神是绝对无限的东西，凡是表示实体的本质的属性都不能不归给于神（据界说六），并且既然神是必然存在的（据命题十一），因此如果神以外还有别的实体，要说明这个实体就必须凭借神的某种属性，这样就会有两个具有相同属性的实体了，（据命题五）这是不通的。所以除了神以外不能有任何实体，也不能设想任何实体。因为，假如可以设想有别的实体，则这个实体就必须设想成存在的，（据本证明的前部）这是不通的。所以除了神以外，不能有任何实体，也不能设想任何实体。此证。

绎理一　因此可以明白推出，第一，神是唯一的，这就是说（据界说六），宇宙间只有一个实体，而且这个实体是绝对无限的，正如命题十的附释里已经提示的那样。

绎理二　由此又可以推出，第二，广延的东西（res extensa）与思维的东西（res cogitans）如果不是神的属性，必定是神的属性的分殊。

命题十五　一切存在的东西，都存在于神之内，没有神就不能有任何东西存在，也不能有任何东西被认识。

证明　除了神的以外便没有任何实体，也不能设想任何实体（据命题十四），这就是说（据界说三）神外没有在自身内并通过自身而被认识的东西。但是，如果没有实体，样式（据界说五）就既不能存在，也不能被认识。所以样式只能存在于神之内，只能借神而被理解。但是除实体和样式以外没有别的东西（据公则一），所以没有神就不能有任何东西存在，也不能有任何东西被认识。此证。

附释　有许多人妄自揣想，以为神与人一样，具有形体与心灵，也受情欲的支配；他们的看法离开神的真观念有多远，前面已经充分证明过，这里不再多说了。因为凡对于神的本性（naturadivina）多少用心思考过的人，都否认神是有形体的。他们提出绝好的理由来证明

神没有形体，他们指出，形体是指有体积，有长宽高，并且有一定形状的，说绝对无限的神有长宽高，有体积形状，真是不通之至。但是他们同时又援引一些别的论证，企图用来证明这个道理，进而认为有形体的实体或有广延的实体（substantia corporea siva extensa）本身没有神性，并断言它是神所创造的。但是究竟神凭哪种能力能够创造出有形体的实体，他们又完全不知道。这便是明白地表示他们自己并不了解自己所说的话。但是至少我自信我已经充分明白地证明了（参看命题六的绎理及命题八的第二条附释），实体不是别的东西所能产生或创造的。况且在命题十四里，我已经证明除了神以外不能有任何实体，也不能设想任何实体；因此我作出结论说，有广延的实体是神的无限多的属性之一。但是为了加以较详尽的说明起见，我对于反对者的论据将一一予以反驳。反对方面所持的理由统共不外乎下列几点：

第一，他们以为有形体的实体既然是实体，必定是集部分而组成，因此他们否认它可以具有无限性，并且否认它属于神。他们并且广援例证来说明他们的说法，现在略举一二，以见一斑。他们说，假如有形体的实体是无限的，试将它分为两部分，则它的每部分不是有限的，必定是无限的。如果是有限的，则无限乃是两个有限部分所构成，这是不通的。如果是无限的，则将有一个无限大于别的无限两倍，这也是同样的不通。再则，如果以尺来量这个无限的体积，分作相等部分，则它将有无限数以尺为单位的部分；如果同样再以寸来量这个无限的体积，分作相等部分，则它将有无限数以寸为单位的部分。这样则一个无限数目将十二倍于另一个无限数目。最后，试据一点而设想一个无限的体积，作二直线AB与AC，最初由一定长度而逐渐延长以至无限；则BC的距离将愈趋愈远，而初时BC间一定距离将变为无定而不可计量。他们认为诸如此类不通的情形都从假定一个无限的体积而来，因此他们断言有形体的实体必然是有限的，所以不能属于神的本质，不能认作神的属性之一。

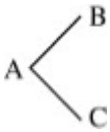

反对方面的第二 理由是从神的无上圆满性推出来的。因为他们说，神既然是无上圆满，必不是被动的；而有形体的实体既然是可分的，必是被动的；因此推知有形体实体不属于神的本质。

这些就是我所知道的，反对方面的著作家所据以表明有形体的实体不配有神性，亦不属于神性的理由。但是如果有人适当地注意便可看见，我对他们所持的理由，已早有答辩了；因为他们这些理由完全根据有形体的实体是由部分所构成的假定，这种说法之不通，我早已指出（命题十二与命题十三的绎理）。并且如果有人稍加思考，就可以看出，他们用来证明有广延的实体是有限的那些不通的论据，（它们实属不通，但是我现在暂不争辩），并不出于量是无限的那个假定，而是出于无限之量是可分的那一个假定，与无限之量是有限部分所构成的那个假定。所以即使细究他们这些不通的理由所应得的结论，我们也只能说无限之量是不可分的，并不是有限部分所构成的。但这恰好就是我在上面（命题十二等）所已经证明过了的道理。这正足见他们起初用以射击我们的枪戟，现乃反而打在他们自己身上了。所以如果有人根据这些不通的论点而断言有广延的实体必定是有限的，实无异于根据圆形具有方形性质的假定，而断言圆形没有中心，从中心达到周围的一切直线不是相等。因为他们为了要证明有形体的实体是有限的起见，竟把只能认为无限、必然、唯一而不可分的有形体的实体（参看命题八、五和十二）认作有限，为有限部分所构成，并且复多而可分。据同一步骤，又有许多人先有了线为点所构成的成见，当然不难寻出一些理由以表示线不可分至无限。其实说有形体的实体是集有限物体或部分而成，其不通无异乎说面是集线而成，线是集点而成。凡相信明晰推理是颠扑不破的人，都应当承认这种说法，而否认世界有真空的人，想来尤其应当赞成这种说法。因为如果有形体的实体可以分到各个部分真正地截然分离，何以一部分被毁灭后，而其余部分就不能仍然像从前那样，彼此连在一起呢？何以一切事物

能如是有秩序地紧密联系在一起竟致没有真空呢？因为如果事物彼此真正地截然分离，则此物必能离他物而独存，并且能离他物而仍维持其固有地位。既然宇宙间没有真空（在别处我将另有说明），而各部分又如此连结以致不可能有真空，足见一切有限的部分，并非真正地分离；这就是说，有形体的实体既是实体就是不可分的。如果还有人问何以我们总有认量为可分的自然倾向呢？我可以答道，我们对于量有两种理解，一是抽象的或表面的量，乃是我们想象的产物；一是作为实体的量，是仅仅从理智中产生的。如果就出于想象之量而言，则我们将可见到，量是有限的、可分的，并且是部分所构成的，这是我们所常常做而且容易做的事；反之，如果就出于理智之量而言，而且就量之被理解为实体而言，（但这样做却很难），则有如我在上面所详细证明的那样，我们将会见到，量是无限的、唯一的和不可分的。凡是能辨别想象与理智之不同的人，对于这种说法，将会甚为明了；特别是倘若我们想到，物质到处都是一样，除非我们以种种方式对物质作歪曲的理解，物质的各个部分并不是彼此截然分离的，换言之，就物质作为样式而言，是可分的，但就物质作为实体而言，则是不可分的。例如，就水作为水而言，这处也有，那处也有，其部分彼此分离，则我们便认水为可分。但就水作为有形体的实体而言，便不能认为它是可分的，因为它既不可分离，又不可分割。再者，就水为水而言，是有生有灭的；但就水作为实体而言，是不生不灭的。

我想我这番话已经答复了反对方面的第二条理由了，因为他们的第二条理由也是建筑在物质的实体是可分的，是为部分所构成的那个假定上的。并且即使我的这些见解不能成立，我也不知道为什么物质不配有神性，因为（据命题十四）除神以外不能有任何实体存在可以使得神性成为被动。所以我说，一切都在神内，一切都依神的无限本性的法则而运行，并且都循着神的本质的必然性而出（如我即将指出那样）。因此我们实在无法可以说神受他物的支配，并且即使有广延

的实体被设想为可分的，但是只要我们承认它具有永恒性与无限性我们也无法可以说它不配有神性。关于这一点现在讲得已经够了。

命题十六　从神的本性的必然性，无限多的事物在无限多的方式下（这就是说，一切能作为无限理智的对象的事物）都必定推得出来。

证明　谁都可以明了这个命题，只要他注意到：从任何一物的界说里，理智都可以推出那物的许多特质，而这些特质其实是从那物的界说（亦即，从那物的本质）必然推出的，而且一物的界说能表示出它的实在性愈多，亦即那被界说的事物的本质所包含的实在性愈多，则理智所能推出该物的特质必也愈多。但神性既具有绝对无限多的属性（据界说六），而其每一属性又各表示其自类无限的本质，所以从神的本性的必然性，无限多的事物在无限多的方式下（亦即，凡能为无限理智的对象之一切事物）都必定推得出来。此证。

绎理一　由此推出，第一：神即是凡能为无限理智的对象之一切事物的致动因（causa efficiente）。

绎理二　由此又推出，第二：神是凭借自身的原因而不是凭借偶然性的原因。

绎理三　由此又推出，第三：神即是绝对的第一原因（causa prima）。

命题十七　神只是按照它的本性的法则而行动，不受任何东西的强迫。

证明　我已于命题十六指出无限多的事物只是出于神性之必然性，或者（这是一样的）只是出于神性的法则；在命题十五中，我又已经证明一切存在，都在神内，没有神就没有任何东西存在，也没有任何东西被认识；所以在神之外，决无他物可以决定神或强迫神去行动；所以，神只是按照它自己本性的法则而行动，而不受任何东西的强迫。此证。

绎理一　因此推出，第一：除了神的本性圆满性以外，别无在外或在内的任何原因驱使神行动。

绎理二　因此推出，第二：只有神才是自由因（causa libera）。因为只有神依据它的本性的必然性而存在（据命题十一，及命题十四绎理一），只有神依据它的本性的必然性而行动（据前命题）。所以（据界说七）只有神才是自由因。此证。

附释　另外有许多人以为神所以是自由因，是由于神像他们所想象那样，能够使我们刚才所说的那些出于神的本性之必然性，或者在神的力量支配下的事物不出现或者不为它所产生。这样就无异于说神能任意改变三角形的本性，能使三内角之和不等于两直角；又无异于说神能令一定的原因不产生结果，这是不通的。无须借助于本命题的理论，在下面我将要证明神既没有理智，也没有意志。我深知道，自以为能够证明神有无上智慧和自由意志的人一定不少。因为他们说，除了把我们自身所具有的最高圆满性赋予神外；便不知道有任何更圆满的东西了。不过，他们虽然认为神事实上具有真正无上智慧，但他们却并不相信神能够将它的大智慧中所包含的一切真实内容全都创造出来，因为他们以为这样一来反足以破坏了神的万能。因此他们说假如神能将它的智慧所包含的一切的一切，全都创造出来，则它将不能有更新更多的创造，他们以为，这样便未免违悖神的万能。因此他们宁肯相信神对万物取无差别的态度，只创造由它自己的绝对意志决定要创造的那些事物。

但是我想我已经充分说明了（参看命题十六）如何无限多的事物在无限多的方式下都自神的无上威力或无限本性中必然流出；这就是说一切事物从永恒到永恒都以同等的必然性自神而出，正如三内角之和等于二直角是从三角形的必然性而出那样。所以神的万能永远是现实的，而且将永恒地保持其现实性。这样，依我这种说法，至少神的万能性将远为圆满。而反对我的说法的人（恕我直言无讳）倒反而似乎否认了神的万能了。因为他们不能不承认神虽然能够知道无限多的

可以创造之物，而它又决不能全都创造出来。因为，据他们说如果神能将它所知道的一齐全部创造出来，则神的万能的创造力就穷尽了，因而失掉它的圆满性了。所以为了维持神的圆满性起见，他们同时不得不说，神虽然是万能的，但在神的力量所能达到的事物中，它并不能一切都起作用。我实在再也想不出比这更不通，更有悖于神的万能的说法了。

此外人们也常说神有理智和意志，关于这一点，我在这里也要说几句话。我以为，如果理智与意志属于神的永恒本质，则对于这两种属性，显然应与一般人所了解的理智与意志完全不同。因为构成神的本质的理智与意志与我们的 理智和意志实有天壤之别，最多只是名词相同，就好像天上的星座"犬座"与地上能吠的动物"犬"一样。这一点可以证明如下：如果理智属于神的本性，则它的理智从本性上决不像我们的理智一样，（像众人所臆想那样）后于所理解的事物而产生，或者与所理解的事物同时产生，因为就因果关系而言，神是在万物之先的（据命题十六绎理一）。反之，万物的真理与万物的形式的本质之所以是那样，乃是因为它客观地像那样存在于神的理智中。所以神的理智，就它被理解为构成神的本质时，其实就是万物的原因：万物的本质以及万物的存在的原因。这一点早已为许多承认神的理智、神的意志，神的力量，是同一之物的人们所注意到了。所以神的理智既然是万物的唯一原因（如我们所已经指出的），亦即是万物本质与万物存在的唯一原因，则在本质与存在方面，显然神的理智必然与人的理智不同。因为结果与原因的分别所在，正是结果从原因那里得来的。例如，这一个人可以为另一个人存在的原因（causa existentiae），但不能是另一个人的本质的原因（causa essentiae），因为本质乃是永恒的真理；因此就本质而言，两个人可以完全相同，但是就存在而言，两人便彼此各异。因为如果一个人失掉了他的存在，而另一个人的存在却并不因而失掉；可是如果这一个人的本质可以毁灭，可以变成虚妄的，则另一个人的本质也就会毁

灭。由此可见，一件事物如果既是一个结果的存在的原因，又是它的本质的原因，则必定在本质方面和存在方面异于这个后果。现在神的理智既然是人的理智的本质的原因与存在的原因，所以就本质和存在来说，神的理智就其被理解为构成神的本质而言，都异于人的理智；除了名词一样外，决无其他相同之点，像上文所指出那样。至于神的意志问题，也可以进行同样的证明，这是每个人都很容易看出的。

命题十八　神是万物的内因（causa immanens），而不是万物的外因（causa transiens）。

证明　凡是存在的事物，都是存在于神以内，都是通过神而被认识（据命题十五），所以（据命题十六绎理一）神是在它之内的万物的原因，这是第一点。其次，在神以外，不能有任何实体（据命题十四），这就是说（据界说三）在神以外没有任何自在之物，这是第二点。所以神是万物的内因，而不是万物的外因。此证。

命题十九　神，或神的一切属性都是永恒的。

证明　因为神（据界说六）就是实体，而（据命题十一）实体必然存在，这就是说，（据命题七）它的本性即包含存在，或（换言之）根据它的界说便可以推出它的存在；所以（据界说八）神是永恒的。其次，神的属性（据界说四）应当理解为表示神圣实体的本质的东西，亦即属于实体的东西：这个东西，我说，也是属性本身所必定包含着的。现在永恒性既然属于实体的本性（如我在命题七中所证明）；所以每一个属性都必包含着永恒性，因此一切属性都是永恒的。此证。

附释　用我证明神的存在（命题十一）的方式来证明这个命题，更可以十分明白。在那个证明里，我说，显然神的存在和神的本性一样，乃是一个永恒的真理。此外（在笛卡尔"哲学原理"第十九命题里）我也曾用别的方法证明了神的永恒性，这里用不着重复了。

命题二十　神的存在与神的本质是同一的。

证明　神（据前命题）和神的一切属性都是永恒的，这就是说，（据界说八）神的每一属性都表示存在。所以凡是表明神的永恒本质的属性（据界说四），同时又表明神的永恒存在，换言之，构成神的本质的属性同时又构成神的存在，所以神的存在与神的本质是同一的。此证。

绎理一　由此可知，第一，神的存在，一如神的本质，乃是永恒的真理。

绎理二　由此可知，第二，神，或神的一切属性都是不变的。因为假如它们的存在改变了，则（据前命题）它们的本质也必定随之而改变；这无异于说（这是自明的），真的可以变成假的，这是不通的。

命题二十一　凡是从神的任何属性的绝对本性而出的东西必定永远地无限地存在，或者凭借这个属性而成为永恒的和无限的。

证明　试想（假定否认这个命题），从神的任何属性的绝对本性而出的东西，例如，思想（cagitatio）中的神的观念（idea Dei）是有限的，并且具有一定期间的绵延，这是否可能。须知思想，就它被设定为神的属性而言（据命题十一），按它的本性说，是必然无限的；但是就思想具有神的观念而言，它却被设定为有限的。不过（据界说二）思想只有被别的思想所限制时，它才会被认为是有限的。但是思想只要构成神的观念，则这个思想便不为别的思想所限制；因为假使构成神的观念的思想仍然可以被限制，则神的观念也将成为有限了。只有不构成神的观念的思想，才会受到别的思想的限制；但是神（据命题十一）却是必然存在的。因此如果说思想不构成神的观念，因而说神的观念不是从作为绝对思想的本性必然推出（是无异于说思想构成神的观念，又不能构成神的观念），这是违反假定的。所以凡是从思想的绝对本性所必然而出的神的观念，或者（因为这个证明是有普遍性的，可以旁通其他）从神的任何属性的绝对本性所必然而出的任何事物，都必定是必然地无限的。这是必须证明的第一点。

其次，凡是从神的任何属性的必然性而出的东西，决没有一定的时限。因为任何人如果否认这种说法，他必定要假定在神的属性中有依其必然性而出的东西，例如思想中的神的观念，他又必定要假定这样的东西有一个时候不曾存在，或者将来不会存在。但是思想作为神的属性之一，（据命题十一与命题二十绎理二）既是必然地又是不变地存在着。这样，则在神的观念的时限以外（因为已假定神的观念有一个时候不曾存在，或者将来不会存在的）思想可以脱离神的观念而存在。这又违反了我们的假定，因为我们原来的假定是说，神的观念必然自思想而出。因此凡是从思想的绝对本性所必然而出的神的观念，或自神的任何属性所必然而出的任何东西，都不能有一定的时限，而且必定是借那一个属性而成为永恒的。这是必须证明的第二点。必须注意：凡在神的任何属性内从神的绝对本性所必然而出的任何东西都可以同样地肯定其永恒性。

命题二十二　凡是出于神的任何一个属性的东西，只要它是处于一个由于这个属性而必然地无限地存在着的分殊的状态中，则这个东西也一定必然地无限地存在着。

证明　证明本命题的步骤与证明前命题相同。

命题二十三　一切必然地无限地存在着的样式，或者是必然出于神的某种属性的绝对本性，或者是出于某种属性的分殊，而这种分殊是必然地无限地存在着。

证明　因为样式是在他物内并通过他物而被认识（据界说五）的东西，这就是说，（据命题十五）样式只在神之内，只能通过神而被认识。所以若是样式被理解为必然无限的存在，则它的必然无限的存在必定是通过神的某一属性得出的，或者通过神的某一属性而被认识的，只要该属性表示其存在的必然性与无限性，或换言之，（据界说八）表示其永恒性，这就是说（据界说六与命题十九）只要把它看成绝对的。所以一个必然地无限地存在着的样式必定是出于神的某一属性的绝对本性，或者直接（关于这一点请参看命题二十一）出于神的

属性之绝对性，或者间接出于依神的属性之绝对性而存在的分殊，这就是说（据前命题）间接出于必然地无限地存在着的分殊。此证。

命题二十四　凡是由神产生的事物，其本质不包含存在。

证明　据界说一这是很明白的。因为一件事物如果本性（就其本身来看）就包含存在，那就是自因，就只依它的本性的必然性而存在。

绎理　由此推知，神不单是使万物开始存在的原因，而且是使万物继续存在的原因，也可以说（用一个经院哲学的名词）神是万物的“存在因”（causa essendi）。因为不论事物存在或不存在，只要我们考察它们的本性，我们便可以见到事物的本质既不包含存在，也不包含时间性。所以万物的本质既不能是它们开始存在的原因，也不是它们继续存在多少时间的原因；而只有神的本性才包含存在（据命题十四绎理一）。

命题二十五　神不唯是万物的存在的致动因，而且是万物的本质的致动因。

证明　如果否认这个命题，那么神便不是万物的本质的原因（causa essentiae）；这样（据公则四）如果没有神，万物的本质仍然可以得到理解：然而（据命题十五）这是不通的。所以神是万物的本质的原因。此证。

附释　如果根据命题十六推论，这个命题就更加明白。因为据命题十六，万物的本质与万物的存在都是从神的本性必然而出。简单说来，神既可称为自因，在这意义下神也可以称为万物的原因。参看下一绎理，这一点可以更加明白。

绎理　特殊的事物只不过是神的属性的分殊，也就是以某种一定的方式表示神的属性的样式。根据命题十五与界说五这是很明白的。

命题二十六　一物被决定而有某种动作，必然是被神所决定；那没有被神所决定的东西，不能自己决定自己有什么动作。

证明　那决定万物使其有某种动作的，必定是能动的东西（这是自明的）；所以神由于它本性上的必然性，乃是万物的本性与存在的致动因（据命题二十五与十六）。这是第一点。而本命题的第二点据此也可以极其明白地推出。因为如果有了一个不为神所决定，而能自己决定自己的东西，本命题的第一点就不能成立了；像我上面所指出的那样，这是不通的。

命题二十七　被神所决定而有某种动作的东西，不能使其自身不被决定。

证明　根据公则三，这个命题是很明白的。

命题二十八　每个个体事物或者有限的且有一定的存在的事物，非经另一个有限的、且有一定的存在的原因决定它存在和动作，便不能存在，也不能有所动作，而且这一个原因也非经另一个有限的、且有一定的存在的原因决定它存在和动作，便不能存在，也不能有所动作；如此类推，以至无穷。

证明　凡是被决定而存在和动作的东西，都是为神所决定而这样的（据命题二十六与命题二十四的绎理）。但是有限的、且有一定的存在的东西，不能为神的任何属性的绝对本性所产生；因为凡是出于神的任何属性的绝对本性的东西，都是无限的和永恒的（据命题二十一）。所以任何有限之物，不是自神而出，必是自神的某种属性而出，就这种属性被看成处于某种样式的状态而言；因为除了实体与样式以外，并没有别的东西（据公则一及界说三与五）；而样式（据命题二十五绎理）不外是神的属性的分殊。但是有限之物不能从出于神或神的一个属性之永恒无限的分殊产生出来（据命题二十二）。所以凡有限之物能够存在、能够动作，必定是被出于神或神的属性的有限的、且有一定存在的分殊所决定。这是第一点。然而这一原因或这一分殊（依照证明本命题第一部分的同样理由）本身又必定为其他有限的、且有一定存在的原因所决定，而后面这一个原因（依照同样理

由）又必定为另一原因所决定，如此递推（依同样理由），以至无穷。此证。

附释　由于有些事物必定是直接为神所产生的，这就是说，是从神的绝对本性必然而出；而这些神的直接产物，乃是那些没有神就不能存在也不能被理解的事物的间接的原因；由此推知，第一，神是它的直接产物的绝对的最近因（causa proxima），而不是自类中的最近因，如人们所说的那样。因为神所产生的结果，是没有神就不能存在也不能被理解的（据命题十五与命题二十四的绎理）。由此又推知，第二，严格说来，神不能认作个别事物的远隔因（causa remota），除非是为了分辨神的间接产物与神的直接产物，或出于神的绝对本性的东西方便起见。因为我们通常总是把远隔因了解为与结果没有联系的。但是，一切存在都存在于神之内，都依靠神而存在，如果没有神，它们就既不能存在，也不能被理解。

命题二十九　自然中没有任何偶然的东西（contingens），反之一切事物都受神的本性的必然性所决定而以一定方式存在和动作。

证明　一切存在，都在神之内（据命题十五），但是神不能说是偶然的东西，因为（据命题十一）神是必然地而非偶然地存在。至于神的样式也是从神的本性的必然而出，非偶然而出（据命题十六），无论就神的本性被认作绝对的而言（据命题二十一），或者就神的本性被认作表现为某种方式的分殊而言，都是必然的而非偶然的（据命题二十二）。(5)再则，神之为这些样式的原因（据命题二十四绎理），也不仅是就样式单纯地存在而言，而且是就他们被决定而有某种动作而言（据命题二十六）。假如样式不为神所决定（据同命题），那么它们自己决定自己，是不可能的，不是偶然的。反之，（据命题二十七）假如样式为神所决定，那么，它们使自己不被决定，这也是不可能的，不是偶然的。所以万物都为神的本性的必然性所决定，不但被决定而一般地存在，而且被决定在一定的方式下存在和动作，偶然的东西是没有的。此证。

附释　在进一步讨论以前，我要在这里先解释一下，也可以说是提醒一下，所谓“能动的自然”（natura naturans）与“被动的自然”（natura naturata）的意义。我想据前此所说的，我们应当可以明了，“能动的自然”是指在自身内并通过自身而被认识的东西，或者指表示实体的永恒无限的本质的属性，换言之，（据命题十四绎理一与命题十七绎理二）就是指作为自由因的神而言。但“被动的自然”则是指出于神或神的任何属性的必然性的一切事物，换言之，就是指神的属性的全部样式，就样式被看做在神之内，没有神就不能存在，也不能被理解的东西而言。

命题三十　现实的理智（intellectus actu），无论它是有限的或无限的，必定理解神的属性与神的分殊，不能理解别的东西。

证明　真观念必定符合它的对象（据公则六），这就是说（这是自明的）凡客观地包含在理智中的东西，一定必然存在于自然中；但是自然中（据命题十四绎理一）只有唯一的实体，就是神；并且（据命题十五）除了在神之内，没有神就不能存在也不能被理解的分殊以外，也没有别的分殊（据同命题）；所以现实的理智，无论它是有限的或无限的，必定理解神的属性与神的分殊，不能理解别的东西。此证。

命题三十一　现实的理智，无论是有限的或无限的，也同意志、欲望、爱情等一样，必须算做被动的自然，而不能算做能动的自然。

证明　因为这里所谓理智并不是指绝对的思想（这是自明的），不过只是指思想的一种样式，以示有别于其他各种样式如欲望、爱情等，所以（据界说五）必须凭借绝对思想才能得到理解；这就是说（据命题十五与界说六）理智必须凭借神的一种属性，而这种属性能表示思想的永恒无限的本质，才能得到理解；没有这种属性，理智就既不能存在，也不能被理解。所以（据命题二十九附释）理智只能算做被动的自然；思想的其他各种样式，也是如此。此证。

附释　我之所以在这里说到现实的理智，并非因为我承认有所谓“潜能的”（potentia）理智；我的意思不过想要避免紊乱，只愿意说出我们知道得十分明白的东西，而我们知道得最明白的东西，也就是知性的本身。因为我们的知识愈多，则我们对于知性的理解也就愈完善；未有对于外界的知识，不能增益我们对于知性的理解的。

命题三十二　意志不能说是自由因，只能说是必然的。

证明　意志，和理智一样，乃是思想的一种样式；所以（据命题二十八）每一个意愿只有为另一个原因所决定，才可以存在，可以动作，而此另一原因又复为另一原因所决定，如此递推以至无穷。倘使意志是无限的，则它的存在与动作也一定同样为神所决定，并非因为神是绝对无限的实体，乃是因为神具有能表示思想的永恒无限的本质的属性（据命题二十三）。所以无论怎样理解意志，有限的也好，无限的也好，都有原因以决定它的存在与动作；所以（据界说七）意志不能说是自由因，只能说是必然的或被强迫的。此证。

绎理一　由此推知，第一：神并不依据意志的自由而活动。

绎理二　由此推知，第二：意志与理智同神的关系正如运动与静止以及所有一切自然事物同神的关系一样，（据命题二十九）其存在与动作都在一定方式下，为神所决定。因为意志，和其他事物一样，也须有一原因在一定方式下以决定其存在与动作。虽然有无数事物出于一定的意志或理智，但我们决不能因此便说神依据自由意志而活动，正如出于运动和静止的事物虽多（因为有无数事物出于运动和静止），我们却决不能因此便说神依据运动和静止的自由而活动一样。所以意志并不属于神的本性，正如其他的自然事物不属于神的本性一样，而意志与神的关系也正如运动和静止以及其他一切事物与神的关系一样，我曾经指出，这一切都出于神的本性的必然性，其存在与动作都在一定方式下为神所决定。

命题三十三　万物除了在已经被产生的状态或秩序中外，不能在其他状态或秩序中被神所产生。

证明　因为万物都是必然地出于神的一定本性（据命题十六），并且其存在与动作都在一定方式下皆为神的本性的必然所决定（据命题二十九）。所以假如事物能够具有另外一种本性，或者在其他的方式下被决定而动作，从而自然秩序将会成为另外一种，那么神的本性也将会是另外一种，因而（据命题十一）这另外一种神的本性也同样会存在，结果就会存在两个或多数的神，（据命题十四绎理一）这是不通的。因此万物除了在已经被产生的状态或秩序中外，不能在其他状态或秩序中被神所产生。此证。

附释一　我在上面已经极其明白地指出，事物之中绝对没有任何东西使得事物可以说是偶然的，现在我要简单地解释一下"偶然"（contingens）的意义。但是首先我必须解释一下"必然"（necessarium）与"不可能"（impossibile）。一物之所以称为必然的，不由于其本质使然，即由于其外因使然。因为凡物之存在不出于其本质及界说，必出于一个一定的致动因。一物之所以称为不可能的，也是如此：不是由于它的本质或界说中包含着矛盾，就是由于没有一定的外因使它产生。其所以说一物是偶然的，除了表示我们的知识有了缺陷外，实在没有别的原因。因为或者我们不知道一物的本质是否包含着矛盾，或者我们虽然明知它的本质不包含矛盾，却因昧于该物的因果关系，对于它的存在不能加以明确地肯定，这样的东西看来既不是必然的，也不是不可能的，因此我们便把它叫做偶然的或可能的。

附释二　从上面所说看来，我们可以明白知道，万物都是按照最高的圆满性为神所产生，因为万物是从神的无上圆满性必然而出。这不是说神有什么不圆满之处，因为正是神的圆满性迫使我们作这样的肯定。但从与此相反的说法推来，倒显然可见，（如我所指出的）神却并不是绝对圆满的了，因为如果万物可以通过别的方式产生出来，则势必会说神也具有别的性质，而与我们以前由于它的无上圆满性不得不赋予神的那种性质迥然不同。

我相信，有许多人会指斥我的说法为不通，拒绝对它加以认真的考虑，唯一的原因，在于他们习于赋予神以另外一种自由而与我们所持的（界说七）神的绝对意志说大相悬殊。同时我又相信，假如他们愿意详细研究我的说法，将我所提出的一系列的证明依次都适当地思索一番，他们自然就会完全放弃其赋予神以自由的旧说，而认那种说法为不唯没有价值，而且大大地妨害真正的知识。我在上面命题十七的附释里已经说过的话，现在无须赘述。但是为了使反对我的说法的人们容易明白起见，我将进一步说明：即使我们承认意志属于神的本质，我们仍只可说正是由于神的绝对圆满性，万物才决不能按照别种方式或秩序为神所创造。此点极易证明，我们只消首先考察他们所承认的说法就行了，因为他们认为：万物之为万物，皆完全出于天命或天意，否则神便不是万物的原因了。他们又承认神的一切命令是神自身在永恒中不可变易地颁布了的，因为，否则，则我们便不会认神有圆满性与不变性了。但在永恒中是没有"久暂"或"先后"的。由此足以推知，正是由于神的圆满性，故神决不能在它所已有的命令之外，另有别的命令，亦永不能在它所已有的命令之外而另有别的命令；这就是说，神不先于它的命令而存在，神亦不离开它的命令而存在。但或者又有人说，即使神能改变物性，或自永恒以来，神即令自然及自然秩序改观，亦不能因此便谓神不圆满。但我以为持此说的人，同时必须承认神能变更它的命令。因为若是一面谓自然及自然秩序本出于神的命令，而一面又谓神能令自然及自然秩序改观，——这就是说，除了这一个自然界外，神尚有别的意志或理想以创造另一个自然界——这无异于说除了现有的意志与理智外，神尚有别的意志与理智。今一面说神有另外一种理智与意志，而一面又说它的本质和圆满性不因而有所改变，那么为什么神现在不能变更它对于那被创造的事物的命令，而还可以同样保持其圆满性呢？这乃因为无论我们对于神的理智和意志同那被创造的事物及其秩序的关系作何理解，而神的本质与圆满性总仍然是一样的。并且据我所知，所有的哲学家，大都不承认神

有潜在的理智，而只有现实的理智。但他们既皆承认神的意志以及神的理智与神的本质是没有分别的，那么，据此可以推知，假如神另有别的现实意志与现实理智，则神必然会另有别的本质。所以（如开始所证明）如果神能够另外创造宇宙，万物可以改观，则神的理智与神的意志，换言之，即神的本质（众所公认）亦必会改变，此为不通。

今万物存在的状况与秩序既不能为神所另行创造，这个命题的真理既系自神的绝对圆满性推出，我们实在没有充分理由可以相信神不愿意创造在它的理智中的一切事物使其尽量具有它所知道的圆满性。但反对方面的人至此或又将说道：万物无所谓圆满，亦无所谓不圆满；而凡物之圆与缺，善与恶皆神的意志有以使然。所以，假如神想要使现有的圆满成为不圆满，或想要使现有的不圆满成为圆满，它都可以办到。但这无异于公开承认：神既必然知道它所欲求之物，而又可以凭借它的意志想要知道和它所知道的事物完全不相同的东西。这（像我刚才所指出那样）实大为不通。今试根据他们自己所持的论据来反驳他们如下：万物皆依赖神的力量。今万物的本质既然可以变易，则神的意志亦必然可以变易。但神的意志是不变异的（神的意志之不变异乃由于神的圆满性，我已解说得异常分明），故事物的本质亦无有变易。

我还觉得那认万物皆受制于漠不关心的（indifferenti）天意，依靠神的任性（Bene-placitus）的说法，反较那谓神的一切行为皆志在为善的说法似乎更接近真理。因为说神有意为善，便不免要附会一些与神不相干的东西给它，而牵强谓神的一切行动皆志在以它为榜样，或以它为努力的目标。这种说法事实上实无异于说神亦受命运的支配。我早已说明神乃万物本性与万物存在的第一而且唯一的自由因。今谓神为受命运支配，则关于神的看法实没有比这更不通的了。我也用不着再枉费时间来反驳这种不通的论调了。

命题三十四　神的力量就是神的本质本身。

证明　单是由神的本质的必然性就可以推出：神就是自因（据命题十一），（又据命题十六及其绎理）就是万物的原因。所以神的力量——即神自身与万物借以存在和动作的力量——就是神的本质本身。此证。

命题三十五　我们理解到一切在神的力量以内的东西必然存在。

证明　凡是在神的力量以内的东西，（据前命题）都必定包括在神的本质之内，因而必然出于神的本质，所以必然存在。此证。

命题三十六　没有一个存在的事物，不会由它的本性产生某种结果。

证明　一切存在的事物莫不以某种一定的方式表示神的本性或本质（据命题二十五绎理），换言之，（据命题三十四）一切存在的事物莫不以某种一定的方式表示神的力量，而神的力量即是万物的原因，所以（据命题十六）任何存在的事物都必定会产生某种结果。此证。

附　　录

现在我已经说明了神的本性和神的特质，就是：神必然存在；神是唯一的；神只是由它的本性的必然性而存在和动作；神是万物的自由因，以及神在什么方式下是万物的自由因；万物都在神之内，都依靠神，因而没有神就既不能存在，也不能被理解：最后，我又说明了，万物都预先为神所决定——并不是为神的自由意志或绝对任性（beneplactius）所决定，而是为神的绝对本性或无限力量所决定。并且只要有机会，我总是竭力解除那些足以阻碍人们了解我的证明的成见。

然而现在这种成见还有不少。这些成见，在过去以及现在都最足以阻碍人们像我所说明过的方式那样去了解事物的联系。所以我认为值得把它们提出来用理性加以考验。我在这里想要指出的那些成见尽基于人们一般地认定自然万物，与人一样，都是为着达到某种目的（finis）而行动这一点。并且他们相信神作育万物皆导向一定的目的。他们说神造万物是为了人，而神之造人又为了要人崇奉神。因此我首先就要考察这一成见，并且第一要根究为什么多数人具有这种成见，以及为什么所有的人都有抱这种成见的自然倾向。其次，我要指出这种成见的虚妄。最后，我要指出由这种成见怎样产生出关于善和恶，功和罪，赏和罚，条理和紊乱，美和丑等等方面的成见。

我们在这里无须从人心的本性上去推究这些成见所以产生的原因。但我们在这里只消根据一个人人共同承认的事实作为出发点就够了，这就是：人们生来就昧于事物的原因；人们都有一种欲望要追求对自己有利的东西，并且自己意识到这种欲望。由此可知，第一：人们因为意识到自己有意志和欲望，便自以为是自由的，但同时却对于那些引起意志与欲望的原因，却又茫然不知，甚且未曾梦见过。第二，人们尽都循目的（finis）而行，亦即以追求有利于自己的东西为

目的。所以他们对于所发生的任何事情只求知道它们的目的因（causa finalis），只要他们听到这些事情的究竟目的何在，他们便心满意足，因为他们以为除此以外再也没有什么可以探讨的原因了。如果有时他们对于某些事物的目的，没有从别人那里听见过，那么，他们只好凭主观的揣想，以己之心，度物之心，以自己平日动作的目的来忖度自然事物的目的。并且他们又发现自己身上和外界有很多东西都可以用来作为达到某种目的的工具，例如：眼睛可以看，牙齿可以嚼，动植物可以资营养，太阳可以供给光明，海可以养鱼等等，因此他们便把一切自然品类，都看成是对于自己有用的工具。他们也知道，这些工具只是他们现成地得到的，并不是他们自己制造出来的。于是他们便推想到必然另外有一个人创造了这些工具，以供人们使用。因为他们既然认自然品类为工具，当然不能承认，它们是自己创造而成的。于是他们以为他们自己既然知道制备工具以供自己使用，便因而推想到世界上必定有一个真宰，或多数真宰，具有人的自由，宰制一切，创造一切，以供他们使用。但是他们对于真宰的心意，既然毫无所闻，便不能不凭自己主观的意见，妄加揣度，于是乎他们便说，这些真宰创造万物，以供人用，是为了使人爱戴它们，而崇奉它们以无上敬礼。因此人们莫不竭尽心思，多方铺张，以媚祀天神，冀博上帝欢心，使得上帝拿出整个自然界来满足他们盲目的欲望与无餍的贪心。于是，这种成见就逐渐变成迷信，深入人心，而难于拔除。这就是人们何以都竭力想要认识并解释万物之目的因的原因。但是，像他们这样认万物无一不有目的（是即认无一非为人用），是无异于说自然和诸神也同人们一样尽都发狂了。请看这说的流弊将演至何等地步！须知自然事物，于人有利的固多，但于人有害的，也复不少，例如急风暴雨、地震、疾病等等。但是他们又牵强解说，认这些不幸事情的发生，不是因为人有罪过，渎犯天神，故天神震怒，以示惩戒，便是由于人们祀奉天神，礼节不周，有欠虔敬，招致天谴。虽然我们的日常经验，与这种说法相抵触，而且不难举出无数事例以证明祸福之加于

人身，并不分辨敬神者与不敬神者，但是人们却并不因而就扫除了这种根深蒂固的成见。因为人们把这种成见，与其他不知道有什么用处的未知事物放在一起，借以保持自己现有的和固有的愚昧状态，实远比廓清这一套旧成见，另外想出一些新东西来要容易多了。因此他们又宣称他们确信天神的判断远远超出人的理解。这种说法，如果没有数学加以救治，实足以使人类陷于永远不能认识真理。因为数学不研究目的，仅研究形相的本质和特质，可提供我们以另一种真理的典型。而且除了数学以外，还有别的原因（兹不缕述）可以使人警悟这种通常的成见，引导我们得到对事物的真知识。

我已经把我开首所提出的第一点充分解释清楚了。现在要说明自然本身没有预定的目的，而一切目的因只不过是人心的幻象，已经无须多费唇舌了。因为我相信，我既然已经指出了这种成见的原因及根源所在，并且再参看命题十六与命题三十二的绎理，及我所指出万物皆循自然的绝对圆满性和永恒必然性而出的各个命题，则这个道理已经十分明白了。但是我还要补充几句，就是：这种目的论实把自然根本弄颠倒了。因为这种说法实倒因为果，倒果为因；把本性上在先的东西，当成在后的东西，并且反而把那最高的、最圆满的认作最不圆满的东西了。因为（兹略去因果倒置，先后易位的前两点不论，因为这两点是自明的）据命题二十一、二十二与二十三，可以明白看出，凡是直接从神产生出来的结果才是最圆满的，而那须有多数间接原因才能产生出来的东西则是最不圆满的。但是假如直接由神产生出来的东西只不过是达到神的某种目的的工具，那么最先的东西既是为了最后的东西而存在，而最后的东西就会必然超出一切了。其次，这种说法也足以否定神的圆满性：因为如果神是为了某种目的而动作，则神必然是为了寻求它所缺乏的某种东西。虽然神学家与形而上学家曾作出需要的目的与同化的目的（finis indigentiae et finis assimilationis）的区别，但他们也承认神创造万物是为了自己的目的，而不是为了所创造的事物。因为，在创世以前，除了神以外，实在没有别的东西，

可以作为神创造万物的目的。因此他们不得不承认，既然神还须创造工具以达到某种目的，则神必有所需要，有所欲求。这一点是自明的。此外还有一点不可忽视的就是这些煞费巧心说神想证明事物都有目的的人，还发明了一种新的辩论法，他们不用穷诘至不可能（reductio ad impossibile）的辩论法，而用穷诘至不知道（reductioad ignorantium）的辩论法以证明其说，——这也足见他们实在无可奈何找不到别种方法来辩护了。我可以举一个例子，譬如，忽然有一块石头自高处坠下，恰好打在从下面走过的人的头上，竟把这人打死了。于是他们便用这种新方法论证道：这块石头坠下的目的就在打死那人。因为假如神没有意旨居心命那块石头达到打死那人的目的，天地间哪里会有种种因缘那样凑巧发生的事（因为常常有许多同时凑巧发生的事）呢？我们也许回答道：这件事情发生是由于刮大风，而那人恰好在那时打那里走过；但是他们又要追问道：若不是天神做主，那天哪会起大风，又哪会那样凑巧，那人恰好那时打那里走过，偏偏把他打死？若是我们又回答道：那天起大风，因为海上有了大风浪，而前此天气又清明，无人提防；而那人因朋友有事邀请他去，所以从那里走过，因而遇难。但他们又追问道：——因为这样追问是没有止境的——若不是天公有意，为什么那天海上会起风浪？为什么朋友恰好要邀请他？似此辗转追诘，以求因中之因，一直把你穷追到不能不托庇天意以自圆其说为止——天意便是无知的避难所。又如他们见到人体构造的神妙，因昧于其所以然之故，遂不禁惊讶，便断言人体的结构不是机械般造成的，乃是有一种神圣的或超自然的匠心创造而成，所以能使各部分互不相妨害。因此，要是有人要想探求奇迹的真正原因，取学者的态度来了解自然而不随愚人那样煞有介事。大惊小怪，便难免不被那些愚人所信奉的自然解释者和天意传达者所指斥为鼓吹邪说亵渎神圣了。因为他们这一般人深知愚昧一经揭穿，则惊怪就会随之消除，而他们用来进行论证和维护他们的权威或

尊严的唯一根据，也会被人识破无效了。姑且说到这里，现在再进而讨论我打算提出的第三点。

只要人们相信万物之所以存在都是为了人用，就必定认其中对人最有用的为最有价值，而对那能使人最感舒适的便最加重视。由于人们以这种成见来解释自然事物，于是便形成善恶、条理紊乱、冷热、美丑等观念；又因为有了人是自由的这个成见，便产生了如褒和贬、功和罪等观念。关于后者待我以后谈到人的本性时再来讨论，对于前者，我现在将加以简单说明。人们曾经称凡足以增进健康并足以促人们对神致敬礼的东西为善，反是为恶。又那些不知道事物本性的人，对于事物缺乏理智的了解，大都只凭想象，以想象代替理智，昧于事物及事物本性，坚信事物自身有所谓秩序。因为当事物罗列在那里，经感官而呈现于人心，只要它们便于我们想象，且易于记忆，我们便称之为有秩序；反之，如果事物不便于想象，且难于记忆，则我们便称之为紊乱，或无秩序。而我们最容易想象的事物，每每最足以引起我们的快感，因此人们总是恶混乱而喜秩序，好像秩序是自然本身所固有，和我们的想象没有关系似的。他们还说，天创造万物，次序井然；这样一来，他们不知不觉地便认神也有想象了；他们的意思似乎是说，神为了便于人的想象起见，特别创造万物使其井然有序，以便人们可以容易想象。但他们却没有考虑到，天地间远超出想象以外的东西，实无限地多，而我们的想象力毕竟很薄弱，足以使我们想象惑乱的东西也不可胜数。关于这点，我只消说到这里就够了。至于上面所列出的其他观念，也不过是想象之表现在各方面的不同方式罢了。但无知的人，却把这些观念当做事物的重要属性。因为，像我早已说过那样，他们相信万物都是为人而创造的，所以他们评判事物性质的善恶好坏也一概以事物对于他们的感受为标准。譬如，外物接于眼帘，触动我们的神经，能使我们得舒适之感，我们便称该物为美；反之，那引起相反的感触的对象，我们便说它丑。另外，外物刺激我们的嗅觉，而有香臭；外物刺激我们的味觉，而有甘苦浓淡；外物刺激

我们的触觉，而有坚柔轻重。最后，外物刺激吾人的听觉而有噪音、乐音与和声。而和声特别迷人，竟至于使人相信上帝也喜听和声。甚至有些哲学家[(6)]竟确信天体的运行也组成了一种和声。这一切都足以充分表明人们评判事物，无不各凭其心理状态，也可以说是无不以经想象所渲染过的东西当做事物本身。由此可见（我不妨附带说一句）人们意见分歧，莫衷一是，而最后陷于怀疑主义，实毫不足怪。因为人们的身体相同之处固然很多，而相异之处尤其多：这人以为善的，那人或将以为恶；这人认为条理井然的，那人或将以为杂乱无章；这人感到欣悦的，那人或会表示厌恶。类此之例，不胜枚举，由于这种经验，人人莫不充分经历过，这里无须缕述。因为有许多谚语，谁也听说过，如"人心不同，各如其面"、"各人有各人的一套想法"；"各人头脑的不同，正如各人嗜好的相异"。诸如此类的谚语，最足以表示人们评判事物，只以其心理上的状态为准，他们对于事物宁愿单凭想象，而不愿加以理智的了解。假如人们果能理智地了解事物，则他们对于我的理论，应视如数学证明，纵然不觉其有趣味，至少也当认为可信服。

现在我们知道，一般人所习于用来解释自然的那些观念，都不过是些想象的产品罢了；除了仅足以表示想象的情况以外，再也不能表明事物的本性。因为这些观念具有名称，好像是表示那离想象而独立存在的事物，所以我只好称它们为想象的存在，而非理性的存在。因此根据类似这种想象的观念来反对我们的一切论证，都可以不费力地便驳倒了。例如，有许多人常常这样辩论道：假如万物都出于神的最圆满的本性的必然性，那么宇宙间何以会有那样多的缺陷，如腐烂到发臭的东西，丑陋到令人厌恶的东西，以及纷乱罪恶等等呢？但我已经说过，所有这些都很容易驳斥的。因为要判断事物的圆满与否，只须以事物的本性及力量为标准，因此事物的圆满与否，与其是否娱人的耳目、益人的身心无关。又如有人问上帝创造人，何以不使人只服从理性的指导呢？我也只好这样答道：因为上帝决不缺乏材料以创造

由最高级以至最低级圆满性的一切事物；质言之，因为神的本性的法则至为广大，凡神的无限智慧所鉴照的一切，都可创造出来，像我在命题十六所证明的那样。

以上这些都是我所要廓清的成见。如果还残存着同性质的成见，无论何人只消稍为用心思索一番，就很容易予以纠正。

---

(1) 有的版本作"据公则四"是错的，据拉丁文原本及德文译本以及根据上下文的意思，都应读作"据界说四"。——译者注

(2) 有的版本作"据界说三与六"，也可以通。——译者注

(3) 这一条附释据佛洛依登塔尔（Freudenthal）考证称显然不应属于命题八，而应属于命题七，参见《斯宾诺莎研究》第251页。——译者注

(4) 这里的"无限属性"有双重意思，一是指"无限的属性"，一是指"无限多的属性"，兹据德文译本加一个"多"字。——译者注

(5) 按这里各本略有出入，兹根据德文译本译出。——译者注

(6) 指古希腊的毕泰戈拉派。——译者注

第二部分　论心灵的性质和起源

我现在进而说明从神或永恒无限的存在的本质必然而出的那些东西。我并不是要说明所有一切从神的本质而出的东西，因为在第一部分命题十六里，我们已经证明了有无限多事物，在无限多方式下，出于神的本质；我仅限于讨论那种足以引导我们犹如牵着手一样达到对于人的心灵及其最高幸福的知识的东西。

界　　说

（一）物体，我理解为在某种一定的方式下表示神的本质的样式，但就神被认作一个有广延之物而言；参看第一部分，命题二十五，绎理。

（二）所谓一物的本质，即有了它，则那物必然存在，取消了它则那物必然不存在；换言之，无本质则一物既不能存在也不能被理解，反之没有那物，则本质也既不能存在又不能被理解。

（三）观念，我理解为心灵所形成的概念，因为心灵是能思的东西。

说明：我说概念而不说知觉（perceptio），因为知觉这个名词似乎表示心灵之于对象是被动的，而概念一词则表示心灵的主动。

（四）正确观念，我理解为单就其自身而不涉及对象来说，就具有真观念的一切特性及内在标志的一种观念。

说明：我说内在的标志是为了排除外在的标志，即所谓观念与它的对象的符合。

（五）绵延就是存在的不确定的延续。

说明：我说绵延是不确定的，因为存在的延续不能从存在物的性质本身去决定，也不能从其致动因去决定，——这个致动因必然建立一物的存在而不取消一物的存在。

（六）实在性和圆满性我理解为同一的。

（七）个体事物我理解为有限的且有一种确定的存在的事物。如果许多个体事物共同做出一个动作，以致它们同时都是某一结果的原因，那么在这个范围内我将认这些事物的总体为一个个体事物。

公　　则

（一）人的本质不包含必然的存在，这就是说，依自然法则，这人或那人的存在或不存在，都同样可以发生。

（二）人有思想。〔换言之，我们知道我们思想。〕

（三）思想的各个样式，如爱情、欲望、以及其他，除非具有这种情感的个人有了所爱、所欲的对象的观念，便不能存在。但是即使没有思想的其他样式，却仍然可以有观念。

（四）我们感觉到一个身体〔或物体〕是在多样的方式下受到感触的。

（五）除了身体〔或物体〕和思想的样式以外，我们并不感觉或知觉到任何个体的事物。〔换言之，我们并不感觉或知觉任何被动的自然。〕

关于公设参看命题十三以后。

命题一　思想是神的一个属性，或者神是一个能思想的东西。

证明　个别思想，或这个和那个思想，（据第一部分命题二十五绎理）都是在某种一定的形式下表示神的本性的样式。所以神具有这样一个属性（据第一部分界说五），一切个别思想皆包含这个属性的概念在自身内，而且借这个属性才可以得到理解。所以思想是表示神的永恒无限的本质（参看第一部分界说六）的无限属性之一。换言之，神是能思想的东西。此证。

附释　这个命题从我们能够形成一个无限的能思想的存在的概念看来，也很明白。因为一个能思想者所能思想的事物愈多，则我们便认为它具有愈多的实在性或圆满性，所以一个存在能在无限多方式下思想无限多事物，则凭其思想它必然是无限的。因此我们单是注意思想，就能形成一个无限存在的概念，所以思想（据第一部分界说四和六）必然是神的无限多属性之一，这就是我们想要证明的命题。

命题二　广延是神的一个属性，换言之，神是一个有广延的东西。

证明　对于本命题的证明与对前命题的证明相同。

命题三　在神之内，必然有神的本质的观念以及一切从神的本质必然而出的事物的观念。

证明　因为神（据本部分命题一）能够在无限多的方式下思想无限多的事物，或者（据第一部分命题十六，同样意思）神能够形成它自己本质的观念以及从它的本质必然而出的一切事物的观念。然而，凡是在神的力量以内的一切，都是必然存在的（据第一部分命题三十五）。所以这种观念必然存在，而且（据第一部分命题十五）只能存在于神之内。此证。

附释　一般人以为神的力量即是神的自由意志及其管辖一切事物的权力，而这些事物他们通常又认为是偶然的。因为他们说神有权力毁坏一切使其变为乌有。他们又常以神的力量与国王的力量相比拟。对于这种比拟，我在第一部分命题三十二的绎理一及绎理二里已经加以驳斥，而且在第一部分命题十六里我又曾指出，神根据必然性而认识自己，也根据同样的必然性而动作。这就是说：神认识自己是出于神性之必然（这是人人都承认的），所以按照同样的必然性，神在无限多的方式下产生无限多的事物。再则，在第一部分命题三十四里，我们曾经指出，神的力量不是别的，只是神的主动的本质，所以认神不动作与认神不存在，在我们是同样不可能设想的。如果我愿意深究，我还可以在这里指出，普通人所归给于神的力量不唯仅只是一种人的力量（这表明普通人把神设想成人，或与人相似），而且包含着软弱无力。但是关于这一点我不想再多所论列。我唯有一再要求读者，对于我在第一部分从命题十六以至篇末关于这个问题所说过的话再三加以考虑。因为，一个人要想对于我所要证明的东西有正确的了解，他必须十分小心，不要把神的力量与人的力量或国王的权力混淆起来。

命题四　无限多事物在无限多的方式下所由出的神的观念只能有一个。

证明　无限的理智（据第一部分命题三十）除了神的属性及其分殊外，不能理解别的东西。但神是唯一的（据第一部分命题十四绎理一）。所以为无限多事物在无限多方式下所自出的神的观念，只能有一个。此证。

命题五　观念的形式的[(1)]存在只以神为其原因，但只就神被认作能思想者而言，而不是就神为别的属性所说明而言。这就是说：神的各种属性的观念以及个别事物的观念都不承认观念的对象或被知的事物为其致动因，但只承认作为能思想者的神本身，为其致动因。

证明　从本部分命题三看来，这个命题是很明白的。因为，我们在那里曾经证明，神能够形成它自己的本质的观念，以及一切自其本质必然而出的东西的观念，只是因为神是一个能思想的东西，而不是因为它是它的观念的对象。所以观念的形式的存在只以神为它的原因，就神之为一个能思想者而言。但是这个命题也可以从另一方面来证明：观念的形式的存在乃思想的一个样式（这是自明的），这就是说（据第一部分命题二十五绎理）就神之为一个能思想者而言，这是在一定方式下表示神的本性的一种样式。所以这种样式（据第一部分命题十），并不包含神的别种属性的概念，因此（据第一部分公则四）它除了是思想的结果以外，不是别的属性的结果。所以观念的形式的存在只承认神是它的原因，但只是就神被认作能思想者而言等等。此证。

命题六　每一属性的样式之以神为因，只是就神通过这些样式所隶属的属性看来而言，而不是就神通过任何别种属性看来而言。

证明　每一属性（据第一部分命题十）都是通过自身，而不假借他物即可得到理解。所以每一属性的样式包含那个属性的概念在内，而不包含其他属性的概念；所以（据第一部分公则四）这些样式以神

为因，只是就神通过这些样式所隶属的属性看来而言，而不是就神通过任何别种属性看来而言。此证。

绎理　由此可见，凡不是思想样式的事物，它们的形式存在，其所以出于神的本性，就不是因为神预先知道了这些事物。但是正如我们所已经指出的，观念自思想的属性而出与观念的对象自其所隶属的属性而出或推演而出，其方式是相同的，而且具有同样的必然性。

命题七　观念的次序和联系与事物的次序和联系是相同的。

证明　从第一部分公则四看来，这一命题是明白的。因为任何有原因的事物的观念，要依靠对于它的原因的认识，而这一有原因的事物就是它的原因的结果。

绎理　由此推知，神的思想力量即等于神的行动的现实力量。这就是说，凡是在形式上从神的无限本性而出的任何东西，即客观上在神之内也是依同一次序和同一联系出于神的观念的。

附释　在进一步讨论以前，我们必须回溯我们已经证明过的，凡是无限知性认作构成实体的本质的东西全都只隶属于唯一的实体，因此思想的实体与广延的实体就是那唯一的同一的实体，不过时而通过这个属性，时而通过那个属性去了解罢了。同样，广延的一个样式和这个样式的观念亦是同一的东西，不过由两种不同的方式表示出来罢了。这个道理有些希伯来人似乎隐约见到，因为他们说：神的理智和神所知的对象都是同一的东西。譬如，存在于自然界中的圆形与在神之内存在着的圆形的观念，也是同一的东西，但借不同的属性来说明罢了。所以无论我们借广延这一属性，或者借思想这一属性，或者借任何别的属性来认识自然，我们总会发现同一的因果次序或同一的因果联系，换言之，我们在每一观点下，总是会发现同样的事物连续。当我说，就神是一个能思想者而言，神是圆形（举例说）的观念的原因，就神是一个有广延的东西而言，神是圆形自身的原因时，我并无别的理由，我只是认为圆形观念的形式的存在，只有借别的思想样式为其接近因，才可被认识，而这一思想样式又须借别的思想样式才可

被认识，如此递进，以至无穷。所以，当事物被认作思想的样式时，我们必须单用思想这一属性来解释整个自然界的次序或因果联系；当事物被认作广延的样式时，则整个自然界的次序必须单用广延这一属性来解释，其他的属性亦同此例。所以就神具有无限多属性而言，神实际上是事物本身的原因。对于这一点我现在不能作更明白的解释了。

命题八　不存在的个别事物或样式的观念必定包括在神的无限的观念之内，正如个别事物或样式的形式的本质被包含在神的属性之内一样。

证明　这个命题由前命题看来，是很明白的。但是从前命题的附释看来，却更可以明白了解。

绎理　由此推知，既然个别事物除非包括在神的属性之内，是不存在的，那么，除非神的无限观念存在，个别事物的客观存在或它们的观念，也是不存在的。并且如果说个别事物不仅就其被包括在神的属性之内而言是存在的，而且就其具有绵延而言是存在的，那么它们的观念也包含存在，通过这种存在，它们才可以说是具有绵延。

附释　如果有人想要寻求一个例子，以便对我所说的，更可充分了解，我却不能举出一个足以正确表明我的意思的例子，因为这里所讨论的对象实在是独一无二的。但是我将勉强举一个比较最好的例子来说明它。

例如，圆形有一种特质：假如有数条直线在一个圆形中交切，由它的各个部分所形成的直角必互相相等：所以在一个圆形内包含有无限数相等的直角，但是除了圆形存在外，没有一个直角可以称为存在，就其中任何一个直角的观念，除了包括在圆形的观念之内，也不能称为存在。现在试从这无限数直角中，设想两个直角E与D存在。这两个直角的观念的存在，不仅因其被包括在圆形的观念内，而且因其包含有那个直角的存在；因此它们便有别于其他直角的观念了。

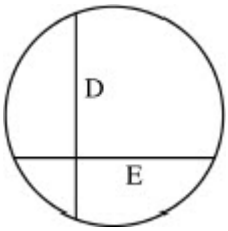

命题九　一个实际存在的个别事物的观念，以神为因，非就神之为无限而言，但就神之被分化为另一个实际存在的个别事物的另一观念的分殊而言，而此另一观念，也以神为因，但就神之分化为第三观念的分殊而言，如此类推，以至无穷。

证明　实际存在的个别事物的观念（据第二部分命题八的绎理和附释）是思想的一个样式，且与思想的其他样式有区别，所以（据本部分命题六）以神为因，这只就神是一个能思想者而言；但是并非（据第一部分命题二十八）就神是绝对地能思想者而言，而只就神是被认作另一思想的样式的分殊而言。而且神又是后面这一思想样式的原因，也只就神是被认作另一样式的分殊而言，如此类推，以至无穷。但是（据第二部分命题七）观念的次序和联系与因果的次序和联系是相同的；所以每一个别观念以另一观念为原因，换言之，每一个别观念以作为另一观念的分殊的神为原因，而此第二观念在同样情形下复以神为原因，如此类推，以至无穷。此证。

绎理　在每一观念之个别对象上发生任何变化，其知识皆存在于神内，只就神是具有该对象的观念而言。

证明　在任何观念的对象上发生任何变化，其观念（据第二部分命题三），都存在于神内，并非就神是无限的而言，乃只就神是被认作一个个别事物的另一观念的分殊而言（据前命题）。但是（据第二部分命题七）观念的次序和联系与事物的次序和联系相同，所以对任何个别对象的变化的知识都存在于神内，只就神具有该对象的观念而言。此证。

命题十　实体的存在不属于人的本质，换言之，实体不构成人的形式。

证明　实体的存在（据第一部分命题七）包含必然存在。所以假如实体的存在属于人的本质，则承认实体的存在，同时又必须（据第二部分界说二）承认人必然存在，因此人将必然存在，（据第二部分定则一）这是不通的。所以实体的存在不属于人的本质。此证。

附释　这个命题也可以根据第一部分命题五来证明，该命题证明没有两个具相同性质的实体。因为既有多数人可以存在，所以构成人的形式的不是实体的存在。再从实体的别种性质看来，这个命题也很明白，如实体按其本性来说，是无限的，不变的，不可分的等等，这是人人很容易看到的。

绎理　由此推知，人的本质是由神的属性的某些分殊所构成。

证明　因为实体的存在（据第二部分命题十）不属于人的本质。所以（据第一部分命题十五）人的本质是某种在神之内的东西，没有神则它既不能存在，也不能被理解，或（据第一部分命题二十五绎理）人的本质是在某种一定方式内表示神的本性的一个分殊或样式。

附释　人人必须承认，没有神就没有东西可以存在，也没有东西可以被理解，因为没有人不承认，神是万物本质及万物存在的唯一原因，这就是说，神不仅是万物生成的原因而且是人们所常说的万物存在的原因。但是许多人说，一物的本质这是那物所赖以存在并赖以得到理解的本性，没有本质则一物既不能存在也不能被理解，因此根据这个定义，他们或者以为神的本性即属于被创造之物的本质，或者以为被创造之物可以没有神而存在或得到理解的，其实可以比较确定地说，他们并没有一贯的见解。我相信他们陷于混淆的原因，是由于他们没有遵循哲学思考的程序。因为神的本性本来应该首先加以考察，因为就知识的次序和就事物的次序说来，神的本性都是在先的，而他们却把它放在最后，反而相信，所谓感官对象的事物是在一切别的事物之先。因此当他们观察自然事物时，便对于神的本性，毫不理会，但是当他们后来从事于观察神的本性时，又从不想到他们所借以形成对自然事物知识的最初假设，以为这些假设无补于对神的本性的了

解。所以他们老是陷于自相矛盾，实无足怪。但是这点我姑且撇开不提。因为我这里的目的，只在于指出我的理由为什么我不说：属于一物的本质的，乃是这样一种东西，即没有它则那物既不能存在也不能被理解。因为我认为个别事物没有神就不能存在也不能被理解，但是神却不属于个别事物的本质。所以我说：所谓一物的本质，即有了它，则那物必然存在，取消了它，则那物必然不存在；换言之，没有本质则一物既不能存在也不能被理解。反之，没有那物，则本质也既不能存在又不能被理解。

命题十一　构成人的心灵的现实存在的最初成分不外是一个现实存在着的个别事物的观念

证明　人的本质（据前命题绎理）是由神的属性的某些样式所构成，亦即（据第二部分公则二）是由思想的样式所构成；在所有的思想样式中（据第二部分公则三），就本性说来，观念总是在先的；假如，一个人有了一个观念，则（据同一公则）将必随之具有其余的样式（对于这些样式，就本性说来，观念是在先的）。所以观念是构成人的心灵的存在的最初成分。但是这并不是一个不存在的东西的观念。因为这样（据第二部分命题八绎理）这种观念本身就不能说是存在的；所以它必定是一个现实存在的事物的观念。而且它也不能是一个无限的东西的观念。因为（据第一部分命题二十一及二十二）无限的东西总是必然存在的；因此（据第二部分公则一），这是不通的。所以构成人的心灵的现实存在的最初成分是一个现实存在的个体事物的观念。此证。

绎理　由此推知，人的心灵是神的无限理智之一部分，所以当我们说，人的心灵看见这物或那物时，我们只不过是说，神具有这个或那个观念，但非就神是无限的而言，而只是就神为人的心灵的本性而言，或就神构成人的心灵的本质而言；而当我们说神具有这个或那个观念，不仅就神构成人的心灵的本性而言，而且又就神同时借人的心

灵而具有别一事物的观念而言，于是我们说，人的心灵只是部分地或不正确地认识事物。

附释　读者至此将无疑地不免踌躇，且将不免想出许多东西，妨碍前进；因此，我请求读者，随我按照次序缓缓前进，在未读完全书以前，不要遽下判断。

命题十二　构成人的心灵的观念的对象有了什么变化，必定为人的心灵所觉察；换言之，那个对象变化的观念将必定存在于人的心灵之中。这就是说，假如构成人的心灵的观念的对象是一个物体，决没有这个物体上起了些甚么变化而不为心灵所察觉的。

证明　对于每一观念的个别对象上任何变化的知识必然存在于神以内（据第二部分命题九绎理），但这是就该对象的观念被认作神的思想的分殊而言，这就是说（据第二部分命题十一）只就神是构成任何一个存在的思想而言。所以关于构成人的心灵的观念的对象有什么变化的知识必然存在于神之内；这就是说，只就神是构成人的心灵的本性而言，这种知识存在于神之内，换言之（据第二部分命题十一绎理）对于这物的知识必然是在心灵内，或者说，心灵觉察这物。此证。

附释　据第二部分命题七附释这个命题更可明白推出，且更易于了解，读者请参看。

命题十三　构成人的心灵的观念的对象只是身体或某种现实存在着的广延的样式，而不是别的。

证明　因为假如人的心灵的对象不是身体，则关于身体的感受的观念（据第二部分命题九绎理），就神是构成我们的心灵而言，将不在神内，而就神是构成另一事物的心灵而言，将反而在神内了。这就是说（据第二部分命题十一绎理）关于身体的感受的观念将不在我们的心灵之内了。但是（据第二部分公则四）我们具有身体的感受的观念。所以构成人的心灵的观念的对象是一个身体，而且（据第二部分命题十一）是一个现实存在着的身体。再则，除身体外，如果心灵还

有别的对象，则（据第二部分命题十一）这个对象所造成的结果的观念，必然应该存在于我们的心灵之中，因为（据第一部分命题三十六）没有存在的事物是不会产生某种结果的。但（据第二部分公则五）现在并没有这种观念，可见我们心灵的对象是一个存在着的身体，而不是别的。此证。

绎理　由此推知，人是心灵和身体所组成，而人的身体的存在，正如我们感觉着那样。

附释　因此我们不仅认识到人的心灵与身体联合，而且知道如何［正确］理解身体和心灵的统一。但是在对于人们身体的本性没有正确了解以前，决不能正确地明晰地了解什么是身体和心灵的统一。因为我们前此所证明的，乃是共同于一切事物的说法，其适用于人并不较适用于其他个体事物为多，因为一切个体事物都是有心灵的，不过有着程度的差异罢了。因为一切事物的观念必然存在于神内，而神就是这个观念的原因，正如人的身体的观念存在于神内，也以神为它的原因。所以凡是我们所说的关于人的身体的一切，必然可以适用于任何其他事物的观念。但是另一方面，我们也不能否认观念正如事物自身，各个不同，一个观念较其他观念更为完美或所包含的实在性更多，正如一个观念的对象也较其他观念的对象更为完美或所包含的实在性更多。所以为了判断人的心灵与其他事物的区别及其优胜于其他事物之处起见，我们首先必须知道，有如上面所说，人的心灵的对象，换言之，即人的身体的本性。我不能在这里解释这点，而这种解释对于我们要证明的也没有必要。但是我将概括地简略说一说：正如某一身体较另一身体更能够同时主动地做成或被动地接受多数事物，则依同样比例，与它联合着的某一心灵也将必定较另一心灵更能够同时认识多数事物：并且正如一个身体的动作单独依赖它自身愈多，需要别的身体的协助愈少，则与它联合着的心灵也将更了解得明晰些。于是我们便能明了一个心灵所以胜过另一个心灵的地方了。同样便见到何以对于我们的身体，只有一些混淆的知识，以及我将在后面推出

的许多东西了。所以我认为上面所说的道理很值得加以正确的解释与证明，因此我必须首先约略说明身体［或物体］的性质。

公则一　一切物体或是运动着或是静止着。

公则二　每一物体的运动，有时很慢，有时很快。

补则一　凡物体间的相互异同是由于动静快慢，而不是由于实体。

证明　我以为这个命题的前一部分是自明的。但是物体的区别不由于实体一层，据第一部分命题五及命题八是很明白的，而据我在第一部分命题十五的附释内所说，尤为明白。

补则二　一切物体必定有若干方面是彼此相同的。

证明　因为一切物体所以相同（据第二部分界说一）即在于彼此都包含有同一属性的概念。此外，物体间还有一相同之点，即一切物体都能或动或静，并能动得有时慢有时快。

补则三　一个物体之动或静必定为另一个物体所决定，而这个物体之动或静，又为另一个物体所决定，而这个物体之动或静也是这样依次被决定，如此类推，以至无穷。

证明　物体（据第二部分界说一）即是个别事物，而这些个别事物间彼此的异同（据补则一）是由于动静，所以（据第一部分命题二十八）每一个物体之动或静必定为另一个个体事物所决定；这就是说，（据第一部分命题六）为另一物体所决定，而这一物体（据公则一）也是不动必静。但是根据同一理由，这一物体若不为另一物体所决定，必不能动或静，而且这一物体的动静，依同理，必为第三物体所决定，如此递进，以至无穷。此证。

绎理　由此推知，一个物体在运动时将继续运动直至为他物所决定使其静止，反之一个物体在静止时将继续静止直至为他物所决定使其运动。这当然是自明的。因为假设一个物体，譬如说甲，在静止着，如果我不注意别的物体是在运动，则我除了说物体甲在静止外不能说别的。假如后来物体甲变成运动状态，则其运动当然不能是前此

静止的结果，因为从一个物体的静止，除了该物继续静止外，不能推出别的。假如物体甲是在运动，单就甲之本身而言，我们所能确认的唯一之点，即是甲在运动。如果物体甲后来变为静止状态，则其静止当然不能是前此运动的结果。因为从一个物体的运动，除了该物体继续运动外，不能推出别的。所以物体甲静止必定是甲以外的物体的结果，这就是说必定是一个外因的结果，它为这个外因所决定，使其静止。

公则一　一个物体被其他物体所激动的一切状态，出于能激动的物体的性质，同时也出于被激动的物体的性质，所以同一物体可以被许多性质不同的物体使做种种不同的运动，反之，不同的物体可以被同一物体使做种种不同的运动。

公则二　当一个物体在运动时撞击着另一个静止不动的物体，则该物体必定反射转来，使其继续运动，而这反射运动的线与所撞击着静止物体的平面所形成的角度将等于投射运动的线与同一平面所形成的角度。

以上所论都只是涉及最简单的物体，这些物体相互间的区别，只以动静迟速为准。现在让我们进而讨论复合的物体。

界说　当许多具相同或不同体积的物体为别的物体所压迫，而紧结在一起时，或当许多物体具相同或不同速度在运动，因而依一定的比率彼此传达其运动时，则这些物体便可以说是互相联合，而且总结起来便可以说是组成一个物体或一个个体，它和别的个体的区别，即在于它是多数物体所联合而成。

公则三　依个体或复合体的各部分相互紧接的面积较大或较小，则促使构成此个体的各部分改变其位置也必定因而较难或较易，因此促使个体改变其形状也随着较难或较易。于是凡是各部分间紧接的面积较小的物体，便称为柔软；凡是各部分互相流转动的物体，便称为液质。

补则四　一些物体如果从多数物体组成的物体或个体中分裂出来，而且其地位为相同数目及相同性质之别的物体所代替，则此个体将仍保持其固有的性质而其形式也没有任何变化。

证明　物体区别不由于实体（据补则一），但是（据前界说）构成个体的形式的东西乃是多数物体的联合。据我们所假定的前提，虽然各个物体不断变化，而个体的形式，仍然保持如故。所以就实体而论以及就样式而论，个体将仍然保持其从前固有的性质。此证。

补则五　如果组成个体的各部分或变大些或变小些，但是仍然保持其原来彼此间同样动静的比率，则这一个体也将仍然保持其固有的性质，而其形式也没有任何变化。

证明　与前一补则的证明完全相同。

补则六　如果组成一个个体的若干物体被迫而改变其原有运动方向，向着另一方向运动，但是它们仍然能继续运动，并且能够保存其相互间如像以前的同一比率状态，则这个个体将仍然保持其固有性质，而其形式也将没有任何变化。

证明　这是自明的，因为个体即是被假定为能够保持着按照界说构成其形式的一切东西。

补则七　再则，这样组成的个体无论就全体而言或动或静，或循这方向而动，或循那方向而动，只要它的各个部分能够保持其自身的运动，而且能够传达其运动于其余部分一如从前，则这个个体将仍然保持其性质。

证明　从补则四前面的界说看来，这是很明白的。

附释　由此可见，一个复合体如何能够在许多情形下被激动，但仍然能够保持其性质。这样我们便已经知道了那彼此间仅按照动静迟速而有所区别的若干物体所组成的个体，换言之，即为许多最简单的物体所组成的个体的概念。假如我们试考察另一种为许多不同性质的个体所组成的个体，则我们将发现这种个体可以在许多情形下被激动，但仍然能够保持其性质。因为它的每一部分既然是多数物体所组

成，则（据前一补则）每一部分便可以做较速或较迟的运动而不致改变其性质，因此每一部分能够较迟或较速地传达其运动于其余部分。假如我们试想象一个第二种个体所组成的第三种个体，则我们可以发现，它可以在更多的情形下被激动，但是它的形式不致有什么变化。如此无穷地推演下去，我们不难理解整个自然界是一个个体，它的各个部分，换言之，即一切物体，虽有极其多样的转化，但整个个体可以不致有什么改变。假如我的目的在于专门讨论物体的问题，则我对这些东西应当加以更充分的解释和证明。但是我已经说过，我的目的别有所在，我所以讨论到这点，是因为从我所已经提出来证明的事物里，我很容易顺便将它们推演出来。

公　　设

一、人身是许多不同性质的个体所组成，而每一个个体又是许多复杂的部分所组成。

二、组成人身的个体中，有的是液质的，有的是柔软的，有的是坚硬的。

三、组成人身的各个体，亦即人体自身，在许多情形下是为外界物体所激动。

四、人身需要许多别的物体，以资保存，也可以说是，借以不断地维持其新生。

五、当人身的液质部分为外界物体所决定时，常冲击着别的柔软部分，因而改变它的平面，并且有似遗留一些外界物体所冲击的痕迹在它上面。

六、人身能在许多情形下移动外界物体，且能在许多情形下支配外界物体。

命题十四　人心有认识许多事物的能力，如果它的身体能够适应的方面愈多，则这种能力将随着愈大。

证明　人身（据公设三与六）在许多情形下为外界物体所激动，而且又适于在许多情形下支配外界物体。但是（据第二部分命题十二）人心必然能觉察人身中的一切变化。所以人心有认识多量事物的能力，如果它的身体能够适应的方面愈多，则这种能力将随着愈大。此证。

命题十五　构成人心的形式的存在的观念不是简单的，而是多数观念组成的。

证明　构成人心的形式的存在的观念（据第二部分命题十三）是一个物体的观念，而这个物体（据公设一）又是许多高度复合的个体所组成。但是每一个组成这个物体的个体的观念（据第二部分命题八

绎理）必然存在于神内；所以（据第二部分命题七）人身的观念是由形成身体的许多部分的各种观念所组合而成。此证。

命题十六　人的身体为外物所激动的任何一个情形的观念必定包含有人身的性质，同时必定包含有外界物体的性质。

证明　任何物体被激动而成的一切情形（据补则三后的公则一）出于被激动的物体的性质，同时也出于激动的物体的性质，所以这些情形的观念（据第一部分公则四）必定包含能激动与被激动的两种物体的性质；所以人的身体为外物所激动的任何一个情形的观念必定包含有人体和外物的性质。此证。

绎理一　因此推知，第一：人心能够知觉许多物体的性质，以及它自己身体的性质。

绎理二　因此推知，第二：我们对于外界物体所有的观念表示我们自己身体的情况较多于表示外界物体的性质。此点我已于第一部分附录里用许多例证解释明白。

命题十七　假如人的身体受激动而呈现某种情况，这种情况包含有外界物体的性质，则人心将以为这个外界物体是现实存在的或即在面前，直至人的身体被激动而呈现另一情况以排除这个外界物体的存在或现存为止。

证明　这是自明的。因为当人的身体受激动而呈现某种情况时，则（据第二部分命题十二）人心将继续以为这感于外界物体而起的情况［或情感］，这就是说，（据第二部分命题十六）人心将具有一个现实存在的分殊的观念，包含着外界物体的性质于其内，换言之，人心将具有一个不唯不排除，而且将确认，外界物体的性质的存在或现存的观念。所以（据第二部分命题十六绎理）人心将认为外界物体是现实存在或即在面前等等。此证。

绎理　人心对于曾经一度激动过人体的外物，即使当这物既不存在，也不即在面前时，也能够设想这物，视如即在面前。

证明　当外界物体决定人体中的液质部分，致常冲击着柔软部分时，（据公设五）因而液质部分改变柔软部分的平面；因此（参看补则三绎理后的第二公则）液质部分所发生的反射运动在新平面上其方向与前此所反射的方向不同，而且此后当液质部分由自发运动而冲击着新平面时，则它所反射的方向与被外界物体压迫而反射在平面上的方向相同。所以当这些液质部分由自发运动重演其为外界物体所产生的反射运动时，便在人体内引起与最初受外界物体激动时相同的情形，同时（据第二部分命题十二）人心也将因而想到该外界物体，换言之，（据第二部分命题十七）人心也将认为该外界物体即在面前。而人心发生这种认识作用的常度相当于人体内液质部分由自发运动而冲击着那些新平面的常度。所以曾经一度激动过人体的外物，虽不存在，而人心也将认为那物即在面前，而且这种认识作用之常常发生，正与人体内那样常常重演这种生理作用相当。此证。

附释　由此可见，我们把不在面前的东西，认为即在面前的这种常常发生的认识作用，是如何起源的。也可能或许尚有别的原因；但是，在这里，我已满足于指出了一个足以解释这事的原因，就好像我曾经凭借真正的原因来解释它那样。我不相信，我是违背真理，因为我所提出的一些公设，没有什么不符合经验的地方，对于这些符合经验的公设，及当我们既已（据第二部分命题十三后的绎理）证明人的存在正如我们知觉着那样之后，我们实在更没有什么可以怀疑的了。再则，（据第二部分命题十七绎理及第二部分命题十六绎理二）我们明白见到，譬如说构成彼得的心灵的“彼得”观念，与在别人，譬如说在保罗心中的“彼得”观念间有什么区别。因为前者直接表示彼得本人的身体本质，只有当彼得存在时，它才包含存在；反之，后者毋宁是表示保罗的身体状况，而不是表示彼得的本性；因此只要保罗的身体状态持续着，保罗的心灵即能认识彼得，以为即在目前，纵使彼得并不即在面前。但是为了保持通常的用语起见，凡是属于人的身体的情状，假如它的观念供给我们以外界物体，正如即在面前，则我们便称

为“事物的形象”，虽然它们并不真正复现事物的形式。当人心在这种方式下认识物体，便称为想象。说到这里，为了开始表明错误的性质起见，我想要促使读者注意的，就是：心灵的想象，就其自身看来，并不包含错误，而心灵也并不由于想象而陷于错误，但只是由于缺乏一个足以排除对于许多事物虽不存在而想象为如在面前的观念。因为如果当心灵想象着不存在的事物如在面前，同时，又能够知道那些事物并不现实地存在时，则心灵反将认想象能力为其本性中具有的德性，而非缺陷，尤其是当这种想象能力单独依靠它自己的性质，换言之，（据第一部分界说七）即心灵的想象能力是自由的时候。

命题十八　假如人身曾在一个时候而同时为两个或多数物体所激动，则当人心后来随时想象着其中之一时，也将回忆起其他的物体。

证明　人心想象一个物体（据第二部分命题十七绎理）是由于人身为一个外界物体的印象所激动、所影响，其被激动的情况与其某一部分感受外界物体的刺激时相应。但是根据这里所提出的假设，身体是被影响到这样的状态，致使心灵同时想象着两个物体，所以就这里说来，人心将想象两个物体，而当它随时想象着其中之一，将立即回忆起其他物体。此证。

附释　由此我们可以明白知道什么是记忆。记忆不是别的，只是一种观念的联系，这些观念包含人身以外的事物的性质，这种在人心中的观念的联系与在人身中的情况的次序或联系正相对比。第一，我说记忆仅是包含人身以外的事物的性质的观念联系，而不是解释外界事物性质的观念联系，因为其实（据第二部分命题十六）只有人体内情况的观念，这些观念包含人体的性质以及外物的性质。第二，我说这种观念联系之发生是依照人身中情况或情感的次序和联系，如此便可以有别于依照理智次序而产生的观念联系，所谓理智是人人相同的，依照理智的次序足以使人心借事物的第一原因，以认识事物。因此我们更可以明白知道何以人心能从对于一物的思想，忽而转到对他物的思想，虽然此物与他物间并无相同之处。譬如，从对于“苹果”二

字的思想一个人便立刻转到鲜果的思想，而真实的鲜果与“苹果”二字的声音间并无相似之处，且除了那人的身体常常为苹果的实物与“苹果”的声音所感触外，换言之，除了当他看见真实苹果时他又常听见“苹果”二字的声音外，并无任何共同之处。同样，各人都可以各按照他排列身体以内事物形象的习惯，而由一个思想转到另一个思想。譬如，如果一个军人看见沙土上有马蹄痕迹，他将立刻由马的思想，转到骑兵的思想，因而转到战事的思想。反之，乡下农夫由马的思想将转到他的犁具、田地等等。所以，像这样，各人都各按照他习于联结或贯串他心中事物的形象的方式，由一个思想转到这个或那个思想。

命题十九　人的心灵除了通过人的身体因感触而起的情状的观念外，对于人身以及人身的存在无所知觉。

证明　人心（据第二部分命题十三）就是人身的观念或知识，而这种观念或知识（据第二部分命题九）是在神内的，但这是就神之被认为一个个体事物之另一观念的分殊而言。或者，确切点说，因为（据公设四）人体需要许多别的物体，据说是借以不断地维持其新生，又因（据第二部分命题七）观念的次序与联系和因果的次序与联系相同，所以人身的观念将在神内，但就神之被认作为众多个别事物的观念的分殊而言。所以神具有人的身体的观念或神具有人的身体的知识，但就神之为众多别的观念的分殊而言，非就神之构成人心的本性而言：这就是说，（据第二部分命题十一绎理）人心不知道人身。但人身的情状的观念，就神构成人心的本性而言，是在神内；这就是说，（据第二部分命题十二）人心知觉这些情状，因之，（据第二部分命题十六）人心知觉人身，而且（据第二部分命题十七）知觉人身当做现实存在。所以只有凭借着人身被激动而起的情状的观念，人心才知觉人身。此证。

命题二十　人心的观念和知识同样存在于神内，并由神而出，正如人身的观念和知识那样。

证明　思想（据第二部分命题一）是神的一个属性；因此在神内必定有（据第二部分命题三）神自身的观念以及神的一切分殊的观念，因此（据第二部分命题十一）在神内必定有人心的观念。况且，（据第二部分命题九）人心这种观念或知识之存在于神内，并非就神是无限的而言，而乃就神是一个个体事物之另一观念的分殊而言。但（据第二部分命题七）观念的次序与联系与因果的次序与联系相同。所以人心的观念和知识之在神内及其与神的关系与人身的观念和知识正是相同。此证。

命题二十一　心灵的观念和心灵相结合正如心灵自身和身体相结合一样。

证明　我们曾经指出，心灵与身体相结合是因为身体是心灵的对象（参看第二部分命题十二和十三）；根据同一理由，心灵的观念必与其对象，即心灵自身相结合，正如心灵自身与身体相结合一样。此证。

附释　这一命题从第二部分命题七附释里所说的看来可以更为明白了解，因为在那里我们曾经指出身体的观念与身体，换言之（据第二部分命题十三），心灵与身体是同一个体，不过一时由思想这个属性，一时由广延这个属性去认识罢了。所以心灵的观念与心灵自身也是同一之物，但由同一属性即思想这个属性，去认识罢了。因此我说，心灵的观念与心灵自身以同一的必然性，由同一的力量，存在于神内。因为，其实，心灵的观念，换言之，观念的观念，不是别的，即是观念的形式，不但只是就观念之被认为思想的一个分殊，且与其对象没有关系而言，正如一个人知道一件事，因而知道他知道这是一件事，且同时知道他知道他知道这一件事，如此递进以至无穷。关于这点容以后再详。

命题二十二　人心不仅知觉人身的情状，并且知觉这些情状的观念。

证明　情感或情状的观念的观念是自神而出并与神相关联，其情形正与情感的观念自身相同。所以证明这一命题与第二部分命题二十相同。但是人身的情感或情状的观念（据第二部分命题十二）是在人心内，这就是说（据第二部分命题十一绎理），在神内，就神是构成人心的本质而言；所以这些观念的观念必在神内，就神是具有人心的知识或观念而言，这就是说（据第二部分命题二十一），它们必定在人心自身之内，所以人心不仅知觉人身的情感或情状并知觉这些情感的观念。此证。

命题二十三　人心只有通过知觉身体的情状的观念，才能认识其自身。

证明　心灵的观念或知识（据第二部分命题二十）是自神而出并与神相关联，其情形正与身体的观念或知识相同。但是（据第二部分命题十九）人心既不知人身本身，换言之，（据第二部分命题十一绎理）既然人身的知识，就神是构成人心的本性而言，不与神相联系，所以人心的知识就神是构成人心的本质而言，也不与神相联系。所以（据第二部分命题十一绎理）人心在这样情形下还不知道它自身。况且身体被激动而起的情状的观念（据第二部分命题十六）包含人身自身的性质在内，换言之（据第二部分命题十三）这些情状的观念与人心的性质相符合，因此对于这些观念的知识必然包含对于心灵的知识。但是（据第二部分命题二十二）对于这些观念的知识即在人心自身以内，所以人心唯有凭借知觉身体的情状的观念，才能认识其自身。此证。

命题二十四　人心不包含有对于组成人体的各部分的正确知识。

证明　组成人体的各部分属于身体自身的本质，只就这些部分依一定的规律互相传达其运动而言（参看补则三绎理后的界说），但不就它们是被认作与人体无关的个体而言。因为（据公设一）人体的各部分是许多异常复杂的个体所组成的，而这些个体的各部分（据补则四）可以与人体分裂，并且（据补则三后的第一公则）可以依照另一

种规律传达其运动于别的物体，而不致改变人体自身的性质和形式。所以（据第二部分命题三）每一部分的观念或知识将在神内，（据第二部分命题九）就神之被认作另一个体事物的另一观念的分殊而言，而这一个体事物（据第二部分命题七）依自然的次序是先于部分自身。以上的话可以同样适用于组成人体的个体的每一部分，所以组成人体的每一部分的知识存在于神内，但就神之作为许多事物的观念的分殊而言，非就神之仅具有人体的观念而言，这就是说（据第二部分命题十三）非就神之具有构成人心的本性的观念而言。所以（据第二部分命题十一绎理）人心不包含有对于组成人体的各部分的正确知识。此证。

命题二十五　人体中任何一个情感或情状的观念不包含对于外界物体的正确知识。

证明　我们已经指出（参看第二部分命题十六）人身的情状的观念包含外界物体的性质，只要这个外界物体是以一定的方式决定着人的身体，但外界的物体是与人身无关联的个体，则其观念或知识必定在神内（据第二部分命题九），就神之被认作另一事物的观念的分殊而言，这个观念（据第二部分命题七）就本性而言乃先于外界物体自身。所以就是神之具有人身的情状的观念而言，不具有外界物体的正确知识，换言之，人身的情状的观念不包含对于外界物体的正确知识。此证。

命题二十六　人心除凭借其身体情状的观念外，不能知觉外界物体，当作现实存在。

证明　假如人身在任何情形下不受外界物体影响，则（据第二部分命题十七）人身的观念，换言之（据第二部分命题十三），人心，将不在任何情形下被该物体存在的观念所激动，也不在任何情形下知觉该外界物体的存在。但是只要人身在任何情形下被外界物体所激动，则（据第二部分命题十六及其绎理）人心便知觉外界物体。此证。

绎理　只要人心想象着一个外界物体，则人心便对它没有正确的知识。

证明　当人心凭借它的身体的情状以考察外界物体时，我便称它是在想象着那物体（参看第二部分命题十七绎理），此外人心（据第二部分命题二十六）便不能在别的方式下想象外界物体当做现实存在。所以（据第二部分命题二十五）只要人心是在想象外界物体，则人心便对它们没有正确知识。此证。

命题二十七　人体的任何一个情状的观念不包含对人体自身的正确知识。

证明　人体的情感或情状的每一个观念皆包含人体的性质，只就人体在某种情形下被激动而言（参看第二部分命题十六）。但只要人体是一个个体能在许多情形下受到激动，则它的观念不包含对人体自身的正确知识。请参看第二部分命题二十五证明。

命题二十八　人体的情感或情状的观念，只要它仅仅与人心有关联，便不是清楚明晰的，而是混淆的。

证明　人体的情感或情状的观念（据第二部分命题十六）包含外界物体以及人体自身的性质，且必然不仅包含人体自身的性质，而且包含人体各部分的性质，因为（据公设三）情状或情感乃是人体各部分，也可以说是人的整个身体被激动而成的状态。但是（据第二部分命题二十四和二十五）对于外界物体和人体各部分的正确知识是在于神内，非就神之作为人心的分殊而言，只就神之作为别的观念的分殊而言。所以人体情状的观念，就其仅仅与人心有关联而言，就恰似无前提的结论，这就是说，（这是自明的）它们是混淆的观念。此证。

附释　构成人心的本性的观念，可用同样方法去证明，单就其本身而论，不是清楚明晰的观念。同样，人心的观念和人身情状的观念之观念，就其仅仅与人心相关联而言，人人都可看出，也不是清楚明晰的观念。

命题二十九　人体的任何情状的观念之观念不包含对人心的正确知识。

证明　人体的情状的观念（据第二部分命题二十七）不包含人体自身的正确知识，换言之，不能正确地表示人体的性质，也可以说（据第二部分命题十三），不能正确地与人心的本性相符合。所以（据第一部分公则六）人体的情状的观念之观念不能正确地表示人心的本性，也不包含对人心的正确知识。此证。

绎理　由此推知，当人心在自然界的共同秩序下认识事物时，则人心对于它自身、它自己的身体，以及外界物体皆无正确知识，但仅有混淆的片断的知识。因为（据第二部分命题二十三）人心除知觉身体情状的观念外，不能认识其自身。而（据第二部分命题十九）人心除了凭借它的身体情状的观念外不能认识它自己的身体，而且人心（据第二部分命题二十六）除了凭借身体的情状的观念外，也不能认识外界物体。所以只要人心具有这种身体情状的观念，则它对于它自身（据第二部分命题二十九），对于它的身体（据第二部分命题二十七），以及对于外界物体（据第二部分命题二十五），都没有正确知识，而（据第二部分命题二十八及其附释）仅有混淆的片断的知识。此证。

附释　我明白地说，人心对于它自身、它的身体，以及外界物体都没有正确知识，而仅有混淆的片断的知识，只要人心常依自然的共同秩序以观认事物，换言之，只要人心常为外界所决定或为偶然的机缘所决定以观认此物或彼物，而非为内在本质所决定以同时观认多数事物而察见其相同、相异和相反之处。因为只要心灵在此种或别种方式下为内在本质所决定，则心灵便能清楚明晰地观认事物，有如下面所指出那样。

命题三十　对于我们身体的绵延我们仅有很不正确的知识。

证明　我们身体的绵延（据第二部分公则一）并不依赖其本质，（据第一部分命题二十一）也不依赖神的绝对本性，而（据第一部分

命题二十八）身体的存在和作用皆为一定的原因所决定，而这些原因又为别的原因在一定方式下所决定而存在并起作用，而这别的原因也又为别的原因所决定，如此递进，以至无穷。所以我们身体的绵延是依赖于自然的共同秩序和事物的客观结构。但对于事物结构的情状的正确知识存在于神内，就神具有一切事物的观念而言，非就神仅具有人体的观念而言（据第二部分命题九绎理）；所以就神之仅被认作构成人心的本质而言，便认为关于我们身体的绵延的知识在于神内，实很不正确，这就是说（据第二部分命题十一绎理），这种知识在我们心灵内是很不正确的。此证。

命题三十一　对于在我们以外的个体事物的绵延，我们仅有很不正确的知识。

证明　每一个个体事物，（据第一部分命题二十六）也如人的身体必依一定的方式为另外一个个体事物所决定而存在、而起作用，但是这一个体事物又为另一个体事物所决定，如此递进，以至无穷。而我们在前一命题里已经证明，由个体事物的这种共同特质，我们对于我们的身体仅有很不正确的知识；所以关于个体事物的绵延也可以得到同一结论，这就是说，我们对它仅有很不正确的知识。此证。

绎理　由此推知，所有个体事物都是偶然的，都是要消逝的，因为（据第二部分命题三十一）我们对于个体事物的绵延并无正确知识，而我们所理解的偶然性和可消逝性（据第一部分命题三十三附释）就是这样，（据第一部分命题二十九）此外更没有别的偶然的东西。

命题三十二　一切与神相关联的观念都是真观念。

证明　因为一切在神之内的观念（据第二部分命题七绎理）总是与它们的对象完全符合，所以（据第一部分公则六）它们都是真观念。此证。

命题三十三　在观念中没有任何积极的东西使它们成为错误的。

证明　假如否认这个命题，试想一想，一个积极的思想样式如何可能构成错误或虚妄的形式呢？这种思想的样式（据第二部分命题三十二）不能在神之内；而（据第一部分命题十五）在神之外，则这种样式既不能存在，也不能被理解。所以在观念中没有任何积极的东西使它们成为错误的。此证。

命题三十四　在我们心中，每一个绝对的或正确的、完满的观念都是真观念。

证明　所谓我们心中有一正确的、完满的观念，（据第二部分命题十一绎理）实无异于说一个正确的、完满的观念存在于神之内，就神之构成人的心灵的本质而言。因此（据第二部分命题三十二）也就无异于说这是一个真观念。此证。

命题三十五　错误是由于知识的缺陷（privation cognitionis），而不正确的、片断的和混淆的观念，必定包含知识的缺陷。

证明　观念中（据第二部分命题三十三）没有积极的成分足以构成错误的形式。但错误不能是知识的绝对缺陷（因为我们仅说心灵犯错误或起幻觉，而不说身体犯错误或起幻觉），也不能是绝对的愚昧，因为愚昧与错误完全是两回事。所以错误是由于知识的缺陷，这种缺陷是对事物的不正确的知识，或不正确和混淆的观念所包含的。此证。

附释　在第二部分命题十七附释里，我已经解释了错误如何包含着知识的缺陷，为了充分解释起见，兹举例如下：人之被欺骗由于他们自以为他们是自由的，而唯一使他们作如是想的原因，即由于他们意识到他们自己的行为，而不知道决定这些行为的原因。所以他们对于自由的观念，其实是由于他们不知道他们自己行为的原因；至于说他们的行为出于他们的意志，这纯是些没有思想的语句。什么是意志，意志如何支配身体，差不多没有一个人知道，而那些自以为知道的人们设想灵魂有一定的位置和住所，又适足以引起别人的冷笑与厌恶。同样，当我们望着太阳，我们想象着以为太阳与我们相距约有二

百呎；这错误并不纯在想象，乃起于当我们想象时，我们不知道它的真距离如何，也不知道想象的原因是什么。因为即使我们后来知道太阳与我们的距离，在地球的直径六百倍以上，我们仍然想象着太阳离我们很近，因为这并不由于我们不知道它的真距离，而仍然由于我们的身体自身为太阳所影响，而我们身体的情状即包含有太阳的本质。

命题三十六　不正确的和混淆的观念，正如正确的或清楚明晰的观念，都出于同样的必然性。

证明　一切观念（据第一部分命题十五）都在神内，而且就它们与神相关联而言，它们都是真观念（据第二部分命题三十二）和（据第二部分命题七）正确的观念。只有就它们与某人的个体心灵相关联而言，才会有不正确的或混淆的观念（参看第二部分命题二十四和二十八）。所以（据第二部分命题六绎理）一切观念，不论正确的或不正确的，都出于同样的必然性。此证。

命题三十七　凡一切事物所共同具有的（参看补则二），且同等存在于部分内和全体内的，并不构成个体事物的本质。

证明　因为如果否认这个命题，试看是否可能，认共同的东西构成个体事物的本质，——譬如说，构成B的本质。于是（据第二部分界说二）没有B则这些共同的东西既不能存在也不能被认识。但是这与前提相违反。所以共同的东西不属于B的本质，也不构成任何个体事物的本质。此证。

命题三十八　只有为一切事物所共同具有的，且同等存在于部分内及全体内的东西才可正确地被认识。

证明　试假设A为一切物体所共同具有的，且同等存在于部分内和全体内。我以为，唯有A才可以正确地被认识。因为（据第二部分命题七绎理）A的观念将必然正确地在神之内，就神具有人的身体的观念而言，兼就神具有人的身体情状的观念而言，而（据第二部分命题十六、二十五和二十七）这种情状的观念包含人的身体的性质且又部分地包含外界物体的性质，这就是说（据第二部分命题十二和十三）

这种观念将必然在神内，就神之构成人的心灵而言，或就神具有在人的心灵中的观念而言。所以（据第二部分命题十一绎理）人的心灵就其认识其自身，并认识其身体和外界物体而言，必然正确地认识A；此外没有别的方式可以认识A。此证。

绎理　由此推知，有些观念或概念，为人人所共同具有的，因为（据补则二）一切物体有其相同之处，而此相同之处（据第二部分命题三十八）必为人人正确地，换言之，清楚明晰地知觉着。

命题三十九　对于人体和通常激动人体的外界物体所共有和所特有的，并且同等存在于部分和全体内的东西，人心中具有正确的观念。

证明　设A为人的身体与某种外界物体所共有且特有的东西，设A同等存在于人的身体内及那些外界物体内，并设A同等存在于每一外界物体的部分和全体。则（据第二部分命题七）A自身的正确观念将存在于神内，就神具有人的身体的观念和就神具有某种外界物体的观念而言。假设人的身体为它和外界物体共同具有的东西所激动，换言之，为A所激动，则（据第二部分命题十六）这种感受或情状的观念将包含A的特质，所以（据第二部分命题七绎理）这个情状的观念就其包含A的特质而言，将正确地存在于神内，就神之作为人的身体的观念而言，这就是说（据第二部分命题十三）就神构成人的心灵的本性而言。所以（据第二部分命题十一绎理）这个情状的观念也正确地在人的心灵中。此证。

绎理　由此推知，人的身体具有与其他物体共同的东西愈多，则人的心灵能认识的事物也将愈多。

命题四十　凡是由心灵中本身正确的观念推演出来的观念也是正确的。

证明　这是很明白的。因为所谓由人的心灵中本身正确的观念推演出来的观念，（据第二部分命题十一绎理）意思就是说在神的理智中，有一个观念存在，而这个观念以神为原因，不是就神为无限而

言，也不是就神之作为众多个体事物的观念而言，而只是就它构成人心的本质而言。

附释一　至此我已说明所谓“共同”概念为我们推理的基础的原因了。这些公则或“共同”概念虽有别的原因可以解释，但是如果用我们的方法去解释，必将更为适用，因为如此则我们可以确知什么概念较其余的更为有用，什么概念全无用处，什么概念是共同的，什么概念仅对于未为成见所囿的人们才是清楚明晰的，并且，最后，什么概念是根据薄弱的。此外并可明白这些叫做“第二概念”，以及这些概念所依据的公则是如何起源的，以及我从前曾经考虑过的许多别的东西。但是我既然已经划出这些问题归于我的另外一种著作(2)中去讨论，不欲过于冗长致惹厌烦，所以决意在这里不加论述。但是我也不想省略为我们所必须知道的事项，我将简略指出许多叫做“先验”的名词，如“存在”、“事物”，“某物”等所以起源的原因。这些名词的起源乃因人的身体，既是有限，只能够同时明晰地形成一定数目的形象（至于什么是形象我在第二部分命题十七的附释里已经说明）。如果逾越这个限度，则这些形象便会混淆起来。如果将人体所能同时明晰地形成的形象的数量，超过的太多，则所有的形象便将全体相互混同起来。既是如此，则（据第二部分命题十七绎理和命题十八）可以明白见得人体内同时所能够形成的形象数目愈多，则人心所能同时想象的物体也将愈多。因此如果身体内的形象全是混同的，则心灵将混淆地想象着一切的物体而不能分辨彼此，且将用一个属性，如存在或事物之类，以概括全体。并且这样的混同也可起源于形象间缺乏同样的生动性，或别的类似原因，但无须在这里讨论，而只细究这一个原因就可以满足我们的目的。因为总结起来说，这些名词代表混同到了最高级的观念。所谓“共相”的概念如“人”、“马”、“犬”等也就是在这种情形下起源的。譬如说，人的身体内同时形成许多人的形象，这些形象的数目虽未完全超过想象的限度，但已到了心灵没有能力去想象人们确定数目和每个人彼此间细微的区别（如颜色、身材等）的程度，因此，心灵

只能明晰地想象人们所共同的亦即身体被人们所激动的那方面。正因为身体主要地是被人们亦即不断被每一个人所激动；于是心灵便用一“人”字去表示它，并借以概括无数的个人。因为，我已经说过，要心灵想象一定数目的个人，那是不能够的。但是我们必须注意，这些概念之形成，并不是人人相同的，乃依各人身体被激动的常度，和各人的心灵想象或回忆这种情状的难易而各有不同。譬如，凡常常用赞美的态度来观察人们的身材的人，一提到“人”字，将理解为一玉立的身材，而那些习于从别的观点来观察人的人，则将形成别人的共同形象，认人为，譬如，能笑的动物，两足而无羽毛的动物或理性的动物等等。这样每个人都可以按照其自己的身体的情状而形成事物的一般形象。无怪乎一些哲学家仅仅按照事物的形象来解释自然界的事物，便引起了许多争论。

附释二　从上面所说的看来，显然我们知觉许多事物，并且形成许多普遍的观念。

第一，从通过感官片断地、混淆地和不依理智的秩序而呈现给我们的个体事物得来的观念（参看第二部分命题二十九绎理）。因此我常称这样的知觉为从泛泛经验得来的知识。

第二，从记号得来的观念；例如，当我们听得或读到某一些字，便同时回忆起与它们相应的事物，并形成与它们类似的观念，借这些观念来想象事物（参看第二部分命题十八附释）。这两种考察事物的方式，我此后将称为第一种知识、意见或想象。

第三，从对于事物的特质（propria）具有共同概念和正确观念而得来的观念（参看第二部分命题三十八绎理，命题三十九及其绎理和命题四十）。这种认识事物的方式，我将称为理性或第二种知识。

除了这两种知识以外，我将在下面指出，还有第三种知识，我将称之为直观知识（scientia intuitiva）。这种知识是由神的某一属性的形式本质的正确观念出发，进而达到对事物本质的正确知识。

关于这一切，我可以举一个例子来说明。设有三个数于此，要求出第四个数，第四个数与第三个数之比，要等于第二个数与第一个数之比。一个商人将毫不迟疑地以第二个数与第三个数相乘，并以第一个数来除其积。这或者是因为他还没有忘记他从学校教师那里听来而未经证明的公式，或者是因为他由常常计算简单数目的经验得来，或者是因为他根据欧几里得"几何学"第七章第十九命题的证明，懂得比例数的共同特性。但是要计算最简单的数目，这些方法全用不着。譬如，有l，2，3三个数于此，人人都可看出第四个比例数是6，这比任何证明还更明白，因为单凭直观，我们便可看到由第一个数与第二个数的比例，就可以推出第四个数。

命题四十一　只有第一种知识是错误的原因，第二和第三种知识必然是真知识。

证明　在上面的附释里，我们已经说过，凡是混淆的、不正确的观念，都属于第一种知识，所以（据第二部分命题三十五）只有这种知识是错误的原因。并且我又说过，凡是正确的观念，都属于第二种和第三种知识。所以，（据第二部分命题三十四）必然是真知识。

命题四十二　只是第二种和第三种知识，而不是第一种知识，才教导我们辨别真理与错误。

证明　这个命题是自明的。因为凡是知道辨别真理与错误的人，必定具有何为真理与何为错误的正确观念，换言之，（据第二部分命题四十附释二）他必定借第二种和第三种知识来认识真理与错误。

命题四十三　具有真观念的人，必同时知道他具有真观念，他决不能怀疑他所知道的东西的真理性。

证明　在我们心灵内的真观念（据第二部分命题十一绎理）就正是在神内是正确的观念，这只是就人心的本性之表现神而言。所以我们试假设就人心的本性之表现神而言，有一个正确的观念A在神之内，那么，这个观念A的观念（据第二部分命题二十，这个命题的证明是普遍适用的），必然就存在于神内，它和神的联系与它和观念A

的联系方式是相同的。但是据假设，观念A和神的联系，是就人心的性质之表现神来说明的。因此观念A的观念也必定以同样的方式与神相联系。这就是说（据第二部分命题十一绎理），观念A的正确观念也将存在于具有正确观念A的心灵自身之内。所以凡具有正确观念的人，换言之，（据第二部分命题三十四）凡真正认识一个事物的人，必同时具有关于它的知识的正确观念或真实知识，这就是说（这是明白的）他必定同时确知他所知道的东西的真理性。此证。

附释　在第二部分命题二十一的附释里，我已经说明什么是观念的观念，但须知前命题是充分自明的。因为凡具有真观念的人无不知道真观念包含最高的确定性。因为具有真观念并没有别的意思，即是最完满、最确定地认识一个对象。其实并没有人会怀疑这点，除非他认为观念乃是呆笨的东西，有如壁上的一张图画，而不是思想的一个形态或理智的自身。现在试问：一个人如果不首先了解一个东西，谁能知道他确定知道那个东西？并且除了真观念外，还有什么更明白更确定的东西足以作真理的标准呢？正如光明之显示其自身并显示黑暗，所以真理即是真理自身的标准，又是错误的标准。说到这里，我相信已经充分答复了下面的疑问，这疑问大略如下：如果真观念与错误观念的区别仅在于真观念与它的对象相符合，像前面所说那样，如此，则真观念岂非并没有高出于错误观念之上的真实性或圆满性吗（因为两者间的区别既仅系于外在的标志）？而且因此那些具有真观念的人岂不是将没有较高于仅具有错误观念的人的实在性或圆满性吗？再则，为什么人会有错误的观念呢？并且一个人何以能确知他具有与对象相符合的观念呢？凡此种种问题，我已说过，我相信我已经回答了。因为说到真观念与错误观念的区别，据第二部分命题三十五看来，已很明白，即前者与后者的关系有如存在与不存在的关系。至于错误的起源，我已于命题十九到三十五及命题三十五附释里很明白地指出了。因此具有真观念的人与仅具有错误观念的人的区别也随之明白了。至于对最后所提出的一点，即一个人何以能够确知他具有与

对象相符合的观念的问题，我也已经屡次说过了，即是：他知道他的观念符合它的对象，即因为他具有一个与对象相符合的观念，或因为真理即是真理自身的标准。此外还可以附加一句，我们的心灵，就其能真知事物而言，（据第二部分命题十一绎理）乃是神的无限理智的一部分；因此，心灵中清楚明晰的观念与神的观念有同等的真实。

命题四十四　理性的本性不在于认为事物是偶然的，而在于认为事物是必然的。

证明　理性的本性（据第二部分命题四十一）在于真正地认知事物或（据第一部分公则六）在于认知事物自身，换言之（据第一部分命题二十九）不在于认事物为偶然的，而在于认事物为必然的。此证。

绎理一　由此推知，无论就过去或未来说来，只有凭借想象的力量，我们才把事物认为是偶然的。

附释　至于此事如何发生，我将用很少几句话来解释。我们在上面（第二部分命题十七及其绎理）已经指出，倘使没有使事物不存在的原因发生，则我们的心灵将总是想象事物存在于眼前，纵使这些事物并不存在。又我们也曾经指出（第二部分命题十八），假如人的身体曾经一度同时为两个外界物体所激动，则当人的心灵后来随时想象着其中之一时，也将立即回忆起另一物体；这就是说，心灵将认两个物体并呈于其前，除非有原因发生以阻止事物的先前存在。此外更无人怀疑，我们想象时间乃因为我们想象一些物体在运动，其速度或小于、或大于或相等于别的物体运动的速度。现在试假设一个儿童昨天第一次在清晨看见彼得，正午时，看见保罗，晚间看见西门，而今天早晨又看见彼得。从第二部分命题十八看来，很明显地，当他一看见早晨的阳光，他将想象着太阳在天空中经过的地方与前一天相同；这就是说，他将想象全天，同时彼得在他的想象中与早晨联合，保罗与正午联合，西门与晚间联合。所以当早晨时，他将想象保罗与西门的存在与将来联系；反之，当他晚间看见西门时，则他将以彼得与保罗

和过去联合，而想象他们与过去联系。此种想象的联合将愈益坚固，如果他依同一次序看见这三人的次数愈多。但是假如一次偶然有所变动，在另一晚间，他没有看见西门，而看见伊代，及次日早晨当他想着晚间时，他将一时想象到西门，一时又想象到伊代，但不会两人同时想起。因为据假设，他在晚间总是看见二人中之一人，而不是同时看见两人在一起。所以他的想象便将犹移不定，当他想着将来一个晚间，时而他会想到这人，时而又会想到那人。换言之，他对两人皆不能认为确定，而认为两人在将来都是偶然的。这种想象的犹移，将不断地侵入，只要我们用想象去考察事物，将事物纳于过去或将来的关系中来考察。因此，从过去、现在或将来的关系以考察事物，则我们将想象事物是偶然的。

绎理二　理性的本性在于在某种永恒的形式下来考察事物。

证明　理性的本性（据第二部分命题四十四）在于认为事物是必然的，不在于认为事物是偶然的。并且理性对事物的这种必然性（据第二部分命题四十一）具有真知识，或者能够认知事物的自身（据第一部分公则六）。但事物的这种必然性（据第一部分命题十六）乃是神的永恒本性自身的必然性。所以理性的本性在于在这种永恒的形式下来考察事物。并且，理性的基础是（据第二部分命题三十八）表示事物的共同特质的概念，而这些概念（据第二部分命题三十七）并不表示个体事物的本质，因此必须不要从时间的关系去认识，而要在某种永恒的形式下去认识事物。此证。

命题四十五　一个物体或一个现实存在的个体事物的观念必须包含神的永恒无限的本质。

证明　一个现实存在的个体事物的观念（据第二部分命题八绎理）必然包含这个事物的本质和存在。但是（据第一部分命题十五）个别事物没有神就不能被认识，而且（据第二部分命题六）既然个体事物以神为原因，就神之借个体事物作为样式所隶属的属性看来而言，故个体事物的观念（据第一部分公则四）必然包含该属性的概

念，换言之（据第一部分界说六）必然包含神的永恒无限的本质。此证。

附释　这里所谓存在并不是指绵延而言，换言之，并不是指从抽象眼光看来或当做某种的量看来的存在而言，而乃指个体事物所固有的存在性质本身而言，因为神的本性之永恒必然性为无限多事物在无限多的方式下所自出（参看第一部分命题十六）。我说我是指个体事物的存在本身只在神以内而言，因为虽然每一个体事物在某种方式下为另一个体事物所决定而存在，但是每一事物借以保持其存在的力量是从神的本性之永恒必然性而出（参看第一部分命题二十四绎理）。

命题四十六　对于每一个观念所包含的神的永恒无限的本质的知识是正确的和完满的。

证明　前一个命题的证明是普遍适用的，并且不论一物被认作部分或全体，这物的观念，不论是部分的或全体的（据前命题），将必定包含神的永恒无限的本质。因此那能够给我们以神的永恒无限的本质的知识的东西，是万物所共同具有并且同等地在部分或全体之中。所以（据第二部分命题三十八）这种知识必然是正确和完满的。此证。

命题四十七　人的心灵具有神的永恒无限的本质的正确知识。

证明　人的心灵（据第二部分命题二十二）具有观念，借这些观念以认知它自身（据第二部分命题二十三）和它的身体（据第二部分命题十九），以及外界物体（据第二部分命题十六绎理一和命题十七），当做现实的存在。所以（据第二部分命题四十五和四十六）人的心灵具有神的永恒无限的本质的正确知识。此证。

附释　由此可见，神的无限的本质及其永恒性乃是人人所共知的。而且万物既在神内并通过神而被认识，由此可见，我们可以从关于神的知识推论出许多正确的知识，因而形成第二部分命题四十附释里所提到的第三种知识，关于这种知识的价值与效用，将于本书第五部分中讨论。至于我们对于神的知识所以没有像我们所有的共同概念

那样明晰，是因为我们不能想象神，像我们想象物体一般，又因为我们附会许多我们习于看见的事物的形象于神的名词上面；这种错误，因为我们的身体既不断地为外界物体所激动，实难于避免。其实，大多数的错误都由于没有将名词正确地应用于事物上。因为假如有人说由圆形的中心到周围所画的直线不是相等的，则他所了解的圆形，至少在当时，与数学家所了解的圆形是另一回事。同样，当人们计算时有了错误，则他们心中的数目必定不是他们写在纸上的数目。因此单就他们的心灵看来，他们其实没有错误，虽然他们好像是算错了，这是因为我们以为他们心中的数目就是纸上所写的数目。如果我们不这样揣想，我们便不会相信他们错误，就好像当我们最近听见一个人大叫他的庭院飞在他的邻居的母鸡身上时，我决不会相信他错误，因为我们充分明了他的真正意思。这就是许多争论所以起源的原因，即不是由于人们没有将他们的思想表达清楚，便是由于对别人的思想有了错误的了解。因为当他们彼此辩争得最剧烈时，究其实，不是他们的思想完全相同，就是他们的思想自始即互不相干，没有争辩的必要，所以他们认为是别人错误而且不通的地方，其实并不是如此。

命题四十八　在心灵中没有绝对的或自由的意志，而心灵之有这个意愿或那个意愿乃是被一个原因所决定，而这个原因又为另一原因所决定，而这个原因又同样为别的原因所决定，如此递进，以至无穷。

证明　心灵（据第二部分命题十一）是思想的某种一定的样式，所以（据第一部分命题十七绎理二）心灵不能是自己的行为的自由因，换言之，心灵没有绝对能力以志愿这样或志愿那样，但是（据第一部分命题二十八）必定为一个原因所决定以有这个意愿，而这一原因又为另一原因所决定，而这个原因又同样为别的原因所决定，如此递进，以至无穷。此证。

附释　用同样的方式可以证明心灵中没有认识、欲求、爱好等等的绝对能力。因此这些能力和类似这些的能力，如其不是纯粹虚构的

东西，便是我们所习惯于从个别事物所形成的一些玄学的或一般的东西。因此理智和意志与这个观念和那个观念或这个意愿和那个意愿的关系，就好像石的性质与这块石头或那块石头，又好像人与彼得和保罗的关系一样。至于人何以会想象自己是自由的，其原因我已经在第一部分的附录里说明了。但是在我进行讨论别的以前，我必须附带说明，我认为意志是一种肯定或否定的能力，而不是欲望；我说，意志，是一种能力，一种心灵借以肯定或否定什么是真、什么是错误的能力，而不是心灵借以追求一物或避免一物的欲望。现在我们既然已经证明这些能力是些普遍的概念，与我们由之形成这些普遍概念的个体事物并不能分开，则我们就必须探究这些个别意愿的本身是否是事物的观念以外的别的东西。我说，我们必须探究在心灵内，除了作为观念的观念所包含的以外，是否尚有别的肯定或否定。关于这一点，请参看下一命题及第二部分界说三，便不至于形成图画式的思想，因为，我们谓观念并非指眼睛底里或脑髓中间的形象，而是指思想的概念。

命题四十九　在心灵中除了观念作为观念所包含的意愿或肯定否定以外，没有意愿或肯定与否定。

证明　心灵中（据前命题）没有志愿这样或不志愿那样的绝对能力，只有个别的意愿，即这个肯定和那个肯定，这个否定和那个否定。让我们试设想一个个别意愿，亦即思想的一个样式，借此意愿或思想的样式，心灵肯定三角形三内角之和等于两直角。则这一个肯定包含三角形的观念或概念，换言之，没有三角形的概念，则方才所肯定的便不能被设想。因为，说A必定包含B的概念，与说没有B则A不能被设想，完全是相同的说法。并且，如果没有三角形的观念，（据第二部分公则三）这一个肯定就不能存在，因此，没有三角形的观念，则这一个肯定既不能存在也不能被设想。再则，三角形的观念必定包含这一个肯定，即三内角之和等于两直角。所以，反过来说，三角形的观念没有这一肯定也不能存在或被设想。所以（据第二部分界说

二）这一肯定属于三角形的观念的本质，除此以外，并没有别的。我们所说关于这个意愿的一切（因为我们是任意举出的例证），都可适用于所有别的意愿，换言之，除观念以外，没有意愿。此证。

绎理　意志与理智是同一的。

证明　意志与理智（据第二部分命题四十八及其附释）不是别的，只是个别的意愿与观念自身。但个别的意愿与观念（据第二部分命题四十九）是同一的，所以意志与理智是同一的。此证。

附释　以上我已经解除普通所认为错误的原因了。并且已经在上面证明了错误仅在于片断的和混淆的观念所包含的缺陷。所以就错误的观念作为错误的观念而言并不包含确定性。因此，当我们说，一个人自安于错误的观念，不加怀疑，我们并没有说他是确定的，但只是说他不怀疑，这就是说，他自安于错误，因为没有充分的原因足以使他的想象动摇。请参看第二部分命题四十四的附释。所以即使一个人坚持错误的观念，我们也决不因此便称他很确定。因为所谓确定性是指某种肯定的东西（参看第二部分命题四十三及其附释），而不只是疑惑的缺乏，反之，所谓缺乏确定性就是错误的意思。

现在为了使前一命题透彻明白，还需补充几句话。此外，关于反对我的学说的论点，必须予以答复；最后为解除对于我的学说的疑惑，我认为有指出此说的一些效用之必要。我说一些效用，因为主要的效用须俟第五部分才更可明了。

兹试从第一点开始，并且我首先要劝告读者，必须仔细注意心灵的观念或概念与由想象形成的事物的形象二者之区别。其次并须注意观念与用来表示观念的名词间之区别。因为即由于许多人对于形象、名词和观念三者，不是完全混淆起来，便是没有充分正确地或充分严密地加以区别，所以他们对于这里所提出的关于意志的学说才会茫然不知，而对于此说的了解，实为哲学的思辨和智慧的生活指导所必不可少。但是所有那些人们认为观念是形象所构成，形象是起于身体与外界物体的接触，大都相信某些东西的观念，如果我们对它们不能形

成相似的形象，便不是观念，而只是任意虚构的幻象。因此他们将观念认作壁上死板的图片，而且他们既为这种先入的成见所占据，便不能见到观念之为观念本身即包含肯定与否定。而且凡是那些人们将名词与观念或将名词与观念本身所包含的肯定混淆起来的，大都相信他们能够欲求一些与他们的感觉相反的东西，只要他们能够仅仅在名词上肯定或否定与他们的感觉相反的东西就行了。但是这种成见实很容易扫除，只须注意思想的性质并不丝毫包含形体的概念就够了；这样并可以明白见到观念既是思想的一个样式，决不是任何事物的形象，也不是名词所构成。因为名词和形象的本质乃纯是身体的运动所构成，而身体的运动又绝不包含思想的概念。

以上是促读者注意区别观念、形象、名词三项的一番话，现在姑止于此。现在进一步讨论上面已经提及的反对我的意志说的议论。

第一个反对的理由，即因他们信以为确定无疑：意志的范围较广于理智，因之，意志不同于理智。至于他们所以相信意志的范围较广于理智的根据，即因为，他们说，据经验昭示，我们不需要发现已经具有的更大的承认或肯定和否定的能力以承认我们此时所毫无知觉的无限多的事物，但是我们却不能不需要一个较大的认识能力，以认识我们此时所毫无知觉的无限多事物。因此意志有别于理智，前者是无限的，而后者则是有限的。

第二个可以反对我们的理由，即在于从经验的教训看来，好像最明显不过的是我们可以保留我们的判断，对于所认知的事物可以不作肯定。而且这种说法更可得到强有力的赞助，因为没有人可以说是因知觉一物而被欺骗，却只有因他肯定一物而受欺骗。譬如，一个人想象着一匹有翼的马，但是他并不因此即肯定此有翼之马的存在，换言之，除非他同时承认有翼之马的存在，他并不能说是受了欺骗。所以从经验的教训看来，好像没有较意志或承认的能力是自由的、且与理智的能力有区别的这个事实更为明白无疑了。

第三个可以反对我们的理由，即基于他们认为此一肯定所包含的实在性好像并不较另一肯定为多，这就是说，肯定一真事物为真比较肯定一伪事物为真好像并不需要更大的力量。反之，我们确切见到一个观念可以比另一个观念包含较多的实在性，因为如果一物较他物更有价值，则依同一的比例，该物的观念也较他物的观念为更完满。由此看来，意志与理智间显然大有区别。

可以反对我们的第四个理由是这样：如果人的行为不是出于自由的意志，当他到了一种均衡状态，像布里丹的驴子[(3)]那样时，他将怎样办呢？他不会饥饿而死吗？假如这样，我们岂不将他认作泥塑的人或驴子吗？倘若否认此点，那么我们不能承认他能够自决，具有去所要去的地方、作所要作的事情的能力。

除此以外，也许还有别的反对意见，但我并无义务将任何人的梦想一一论列，我仅欲将上面所提及的论点，尽量作短简的答复。

为回答第一个反对的论点，我承认意志的范围较理智为广，如果理智仅仅指清楚明晰的观念而言；但我不承认意志的范围伸展得较知觉或构成概念的能力更广，并且我实在看不出何以意志的能力较感觉的能力更应该说是无限的；因为借同一意志的能力我们可以肯定无限多的事物（但必须一一依次肯定，因为我们不能同时肯定无限多的事物），同样，借同一感觉的能力，我们可以感觉或知觉（一一依次，无限多的物体）。假如有人说，有无限多的事物非我们所能认识，我答道：凡是我们的思想所不能达到的东西，也就是我们的意志所不能达到的东西。但他们又说道：假如上帝要使我们认识这些事物，那么，他必须赐予我们一个较他所已赐予我们的更大的认识能力，但无须赐予我们一个较大的意志能力；这无异于说，假如上帝要使我们认识无限多的其他存在，他必须赐给我们一个比他所已赐给的较大的理智，但无须赐给我们一个存在的较普遍观念，以把握这无限多的存在。因为我们已经指出，意志是一个普遍的东西或观念，可以通过意志来解释一切个别意愿，换言之，意志乃是一切个别意愿所共同的东

西。因此，无怪乎那些相信一切意愿之共同的或普遍的观念是一种能力的人，要说意志的范围无限度地超过理智的范围。因为，普遍性是同等地适用于一个、多个或无限多的个体。

对于第二个反驳的答复，我否认我们具有保留判断的自由力量。因为当我们说，某人保留他的判断，我们仅不过说，他知道，他对于那个对象还没有正确的认识。所以判断的保留其实仍然是一种知觉，而不是自由意志。为了使得这点明白了解起见，我们试设想：有一个儿童，想象着一匹有翼的马，此外他毫无所知觉。这一想象（据第二部分命题十七绎理）既包含马的存在，而这个儿童又没有看见别的东西，足以否定马的存在，因此他将必然认为此马，即在目前，而不能怀疑其存在，即使他对于马的存在，并不确定。这是我们天天在梦中常有的经验，我不相信，有人会觉得在梦中他有自由能力以保留他对于梦中事物的判断，或有自由能力以阻止他自己不梦见他在梦中所见着的东西。但在梦中，我们虽也有保留判断之事，只因为我们梦着我们在做梦。我并且还承认没有人因知觉而会受欺骗，换言之，我承认心中的形象就其本身而论并不包含错误（参看第二部分命题十七附释）。但是我否认一个人既有所知觉，而会毫无所肯定。因为，所谓看见一个有翼的马，除了肯定一个马是有翼的之外，还有什么别的呢？因为，如果心灵除了这个有翼的马而外，没有看见别的东西，则它将认为这马即在面前，而不会有别的理由来怀疑其存在，也没有任何力量足以拒绝承认这个有翼的马，除非有翼的马的形象与另外足以否定其存在的观念相联合，或心灵自己认识到它所具有的有翼的马的观念是不正确的。这样，心灵必然会否认或者必然会怀疑这个有翼马的存在。

以上所说我相信也已经充分答复了第三条反对的论点，总结我的意思，意志是一个普遍性的东西，它是一切观念所共有的，并且意志仅表示一切观念之共同点，即是肯定。因此肯定的正确本质，抽象地看来，必定在每一观念之中，即只有在这个意义下，肯定才是同样地

在一切观念之中，但非就肯定之被认作构成观念的本质而言，因为个别肯定之互不相同，一如个别观念之互不相同。例如，圆形的观念所包含的肯定不同于三角形的观念所包含的肯定，正如圆的观念是不同于三角形的观念。此外我并且绝对否定我们肯定真实事物为真与肯定虚幻事物为真需要同等强大的思想力量。因为这两种肯定相互间的关系，就其意义看来，实有如存在之与不存在，因为观念中没有肯定的东西足以构成错误的形式（参看第二部分命题三十五及其附释和第二部分命题四十七附释）。因此特别要注意，当我们将普遍与个别、将理性的存在或抽象存在与真实存在混淆起来时，我们是如何容易受骗啊。

至于说到第四条反对的论点，我宣称我完全承认，如果一个人处在那种均衡的状态，并假定他除饥渴外别无知觉，且假定食物和饮料也和他有同样远的距离，则他必会死于饥渴。假如你问我像这样的人究应认为是驴子呢还是认作人？那我只能说，我不知道；同时我也不知道，究竟那悬梁自尽的是否应认为是人，或究竟小孩、愚人、疯人等是否应该认为是人。

现在剩下来必须指出的，就是这一学说的知识对于我们的生活有何效用。这一点我们可以很容易从下面的讨论里看出来：

第一，这种学说的效用在于教导我们，我们的一切行为唯以神的意志为依归，我们愈益知神，我们的行为愈益完善，那么我们参与神性也愈多。所以这个学说不仅足以使心灵随处恬静，且足以指示我们至善或最高幸福唯在于知神，且唯有知神方足以引导我们一切行为都以仁爱和真诚为准。由此可以明白看见，那些希望上帝对于他们的道德、善行，以及艰苦服役，有所表彰与酬劳的人，其去道德的真正价值未免太远，他们好像认为道德和忠诚事神本身并不是至乐和最高自由似的。

第二，这种学说的效用在于教导我们如何应付命运中的事情，或者不在我们力量以内的事情，换言之，即不出于我们本性中的事情。

因为这个学说教导我们对于命运中的幸与不幸皆持同样的心情去镇静地对待和忍受。因为我们知道一切事物都依必然的法则出于神之永恒的命令，正如三角之和等于两直角之必然出于三角形的本质。

第三，这个学说对于我们的社会生活也不无裨益，因为他教人勿怨憎人、勿轻蔑人，勿嘲笑人、勿忿怒人、勿嫉视人。并且这个学说教人各个满足自己，扶助他人，但是又非出于妇人之仁，偏私迷信，而是独依理性的指导，按时势和环境的需要，如我将在第三部分中所要指出的那样。

第四，这个学说对于政治的公共生活也不无小补，因为它足以教导我们依什么方式来治理并指导公民，庶可使人民不为奴隶，而能自由自愿地做最善之事。

至此我已完成打算在这篇附释里讨论的事项，所以第二部分到了这里，也告结束。我相信，就问题的困难看来，我已经算得充分详细地解释明白人的心灵的本性及其特质了。我并且相信我已经提出了一些根本的见解，许多高尚、有用、且必须知道的道理，都可自此推绎而出。试从下面所讨论的看来，就可部分地明白。

---

(1) 按这里所谓"形式的"是指客观的或现实的意思。因为在亚里士多德及经院哲学里，"形式"和"质料"相对，"质料"是可能的，"形式"是现实的。——译者注

(2) 这里所谓"另外一种著作"据许多斯宾诺莎注释家如格布哈特、约阿金（Joachim）等考证，就是指他这时尚未完成而打算把它完成的关于方法论和认识论的著作"知性改进论"。——译者注

(3) "布里丹的驴子"（Buridani asina）——布里丹（Johannes Buridan）是西欧十四世纪的唯名论经院哲学家。他曾任巴黎大学校长，且是维也纳大学的两个创办人之一。他于论证意志自由时曾举了驴子作例。他说，假如一个驴子处在同距离的两束青草之间，或处在同距离的食物与饮料之间，而它的饥与渴皆同样强烈。如果这驴子没有自由意志作抉择，老是作不出决定，岂不会饿死？这就是根据均衡状态来论证意志的自由。——译者注

第三部分　论情感的起源和性质

序　　言

大部分写文章谈论人类的情感和生活方式的人，好像不是在讨论遵守自然界的共同规律的自然事物，而是在讨论超出自然以外的事物似的。他们似乎简直把在自然界中的人认作王国中之王国。因为他们相信：人是破坏自然秩序而不是遵守自然秩序的，是有绝对力量来控制自己的行为的，并且是完全自决而不受外物决定的。于是他们便不把人所以软弱无力和变化无常的原因归结于自然的共同力量，而归结于人性中某种缺陷，对于此种缺陷他们表示悲哀、嘲笑、蔑视，通常甚或加以诅咒。而且谁能够最雄辩地或最犀利地指责人心的弱点，他便被尊为神圣。诚然，有不少著名的人物（对于他们的劳动和业绩我们甚为感激），曾经写了许多优秀的东西来讨论正当的生活方式，并给予人们不少具有充分智慧的箴言，但是就我所知，还没有人曾经规定了人的情感的性质和力量，以及人心如何可以克制情感。诚然，我深知道，那鼎鼎大名的笛卡尔，虽然他也以为人心有绝对力量来控制自己的行为，但是他却曾经设法从人的情感的第一原因去解释人的情感，并且同时指出人心能够获得绝对力量来控制情感的途径。不过至少据我看来，他这些做法，除了表示他的伟大的机智外，并不足以表示别的，这一点我将在适当的地方加以说明。我现在打算回到那些只是一味嘲笑或诅咒而不求理解人的情感和行为的人。从他们这些人看来，像我这样努力用几何方法来研究人们的缺陷和愚昧，并且想要用理性的方式以证明他们所指斥为违反理性、虚幻、荒谬、妄诞的事物，无疑地是最使他们惊异不过的了。但是我的理由是这样的：在自然界中，没有任何东西可以说是起于自然的缺陷，因为自然是永远和

到处同一的；自然的力量和作用，亦即万物按照它们而取得存在，并从一些形态变化到另一些形态的自然的规律和法则，也是永远和到处同一的。因此也应该运用同一的方法去理解一切事物的性质，这就是说，应该运用普遍的自然规律和法则去理解一切事物的性质。因此，仇恨、忿怒、嫉妒等情感就其本身看来，正如其他个体事物一样，皆出于自然的同一的必然性和力量。所以它们也有一定的原因，通过这些原因可以了解它们，它们也有一定的特性，值得我们加以认识，正如我考察任何别的事物的特性一样，在单独地考察它们时可以使我们得到快乐。所以，我将采取我在前面两部分中考察神和心灵的同样的方法来考察情感的性质和力量，以及人心征服情感的力量；并且我将要考察人类的行为和欲望，如同我考察线、面和体积一样。

界　　说

（一）通过原因可以清楚明晰认知其结果，则这个原因便称为正确原因，反之，仅仅通过原因不能理解其结果，则这个原因便称为不正确的或部分的原因。

（二）当我们内部或外部有什么事情发生，而我们就是这事的正确原因，这样我们便称为主动，这就是说，所谓主动就是当我们内部或外部有什么事情发生，其发生乃出于我们的本性，单是通过我们的本性，对这事便可得到清楚明晰的理解。反之，假如有什么事情在我们内部发生，或者说，有什么事情出于我们的本性，而我们只是这事的部分的原因，这样我们便称为被动。

（三）我把情感理解为身体的感触，这些感触使身体活动的力量增进或减退，顺畅或阻碍，而这些情感或感触的观念同时亦随之增进或减退，顺畅或阻碍。

所以无论对这些感触中的任何一个感触，如果我们能为它的正确原因，那么我便认为它是一个主动的情感，反之，便是一个被动的情感。

公　　设

（一）人的身体可以在某些情状下被激动而增进或减退其活动的力量，而在别的情状下，亦可使其活动的力量不增多也不减少。

这一个公设或公则是根据第二部分命题十三后的公设一补则五与七。

（二）人的身体能够经历许多的变化，但它却仍然能够保持对于客体的印象或迹象（参看第二部分公设五），因此它仍然能够保持对于事物的同样的意象（关于意象的界说请参看第二部分命题十七附释）。

命题一　我们的心灵有时主动，但有时也被动；只要具有正确的观念，它必然主动，只要具有不正确的观念，它必然被动。

证明　在每个人的心灵中，有些观念是正确的，也有些观念是歪曲的、混淆的（据第二部分命题四十附释）。但凡是在任何心灵中是正确的观念，在神中也是正确的，因为神构成这个心灵的本质（据第二部分命题十一绎理）；不过在人的心灵中不正确的观念，在神中却仍然是正确的（据同一绎理），因为神在自身中不仅仅包含这一个心灵的本质，而且同时也包含着别的事物的观念[(1)]。再则，从任何一个观念，必然有某种结果随之而出（据第一部分命题三十六），而神便是这个结果的正确原因（参看第三部分界说一），并不是因为神是无限的，而是因为神被认为构成该观念的东西（参看第二部分命题九）。但神既是这个结果的原因，因为神构成任何人心中的正确观念，而心灵乃是结果的正确的原因（据第二部分命题十一绎理），因此，我们的心灵（据第二部分界说二），只要具有正确的观念，就必然是主动的。这是须得证明的第一点。再则，凡是必然由神之内的正确观念而出的东西，因为神在自身中不仅包含着一个人的心灵，而且神除此以外更包含着别的事物的观念[(2)]，则这个人的心灵（据第二

部分命题十一绎理）便不是该物的正确原因，而仅是部分的原因。因此（据第二部分界说二）只要心灵具有不正确的观念，就必然是被动的。这是须得证明的第二点。故我们的心灵有时主动，但有时也被动……等等。此证。

绎理　由此推知，心灵具有不正确的观念愈多，则它便愈受情欲的支配，反之，心灵具有正确的观念愈多，则它便愈能自主。

命题二　身体不能决定心灵，使它思想，心灵也不能决定身体，使它动或静，更不能决定它使它成为任何别的东西，如果有任何别的东西的话。

证明　一切思想的样式（据第二部分命题六）皆以神为原因，这因为神是一个能思想的东西，而不是因为神表现为某种别的属性。所以凡是决定心灵使其思想的，必是一个思想的样式，而不是广延的样式，换言之，（据第二部分界说一）即不是身体。这是须得证明的第一点。又身体的动与静必起于另一个物体，而这一物体的动与静又为另一个物体所决定，并且，一般的讲来，（据第二部分命题六）任何发生在身体方面的，必定起源于神，只就神被认为是构成某种广延的样式的东西，而不是构成某种思想的样式的东西而言，这就是说，凡发生在身体方面的，必不能起源于心灵，而心灵（据第二部分命题十一）乃是思想的一个样式。这是须得证明的第二点。故身体不能决定心灵使其思想，心灵也不能决定身体使其动或静。此证。

附释　从第二部分命题七附释中所说看来，这个命题的意思就可更为明了，即心与身乃是同一的东西，不过有时借思想的属性、有时借广延的属性去理解罢了。不论我们借这个属性或那个属性去认识自然，事物的次序与联系却只是一个，因此我们身体的主动或被动的次序就性质而论，与心灵的主动或被动的次序是同时发生的。这点从我们证明第二部分命题十二的方式看来，也很明白。但是，事实虽然是这样，绝无怀疑的余地，但我却仍很难相信，如果没有一个基于经验的证明，人们便可对于这种说法给以冷静的评价；他们是那样地坚决

相信，身体的或动或静，可以完全唯心灵之命令是听，并且相信身体的许多动作只是依赖心灵的意志和思想的力量。其实，身体究竟能做什么事，以前还没有人曾经规定过，这就是说，以前没有人曾经根据经验告诉我们，身体只就它是基于自然的规律而言，而且只就自然之被认作有广延的东西而言，不为心灵所决定，它能做什么事，或不能做什么事，因为没有人能够确切了解身体的结构，可以说明身体的一切功能。暂且不提在没有理性的禽兽那里可以观察到许多远超出人类智能的东西，和那些梦游者可以在睡梦之中做出许多为他们清醒时所不敢做的事情来。这些事实都足以表明身体自身单是按照它自身性质的规律，即可以做出许多事情来，对于这些事情那身体自己的心灵会感到惊讶的。并且又没有人知道用什么方法或采取什么方式，心灵可以使身体动作，或者心灵可以传达多少度的运动于身体，又或者心灵能使身体运动的速度如何。由此可见，如果有人说身体的这一行动或那一行动起源于心灵对肉体的支配，那么，他们就不知道他们所说的是什么，他们的这种说法实无异于用虚夸的话自己承认他们对于这种行为的原因毫无所知，而又对这毫不感到惊异。

但是他们会说道：不管他们知道或不知道心灵用什么方法可以使身体运动，但无论如何，据他们的经验，如果心灵不能思想，则身体便不能运动。并且他们还会说，据他们的经验，只有心灵才有说话、静默或做别的事情的力量，因此他们以为一切行为皆听从心灵的命令。

但就第一点而言，我要问他们，难道经验不是同样昭示我们：正与此相反，当身体静止时，心灵亦随之不能思想？因为只要身体处在沉睡状态，心灵即随之陷于沉睡状态，也就没有能力像清醒时那样地思想。并且我相信，人人都可凭经验知道，心灵并不能永远同等地思想同一对象，而是按照身体能够或多或少地感受到为外物所激起的这一意象或那一意象，因而决定心灵也能够或多或少地考察这一对象或那一对象。但是他们也许会说，仅从自然规律，并且仅就自然是有广

延的事物而言，决不能推出建筑、图画或类此事物的原因，因为这些事物乃纯是人为的艺术，而人的身体除了为心灵所决定、所指导外，并不能建筑任何寺院。但我已经指出，他们不知道身体能做什么事，亦不知道仅从考察身体的性质上，可以推出些什么东西来，而且他们依据经验知道许多只是按照自然规律而发生的事物，他们亦以为除了受心灵的指导外，决不可能发生；例如梦游者在沉睡中所做的事，当他自己醒来时也会感到惊讶。到了这里，我还可补充说一句，人的身体的结构本身，就艺术性而言，实远超过人类的技巧所能创造的任何东西，姑且不提我所已经证明过的，无限多的事物，无论我们从哪一属性去观察，都是出于自然的。

再就第二点而论，如果人具有同等的自主力量，要说话就说话，要沉默就沉默，那么一切人事都可以顺遂进行得多了。同时经验已经十分充足地昭示我们，人类最无力控制的莫过于他们的舌头，而最不能够做到的，莫过于节制他们的欲望。因此许多人相信，我们只有做不费气力追求的事情才可感到自由；因为对于这种事情的欲望，由于有常常想起的对另一事物的回忆而容易消减。反之，我们用热情去追求那些为另一事物的回忆所不能转移的事物，那么我们就不可能感到自由了。但是假如不是因为我们看见，我们有时做了许多事，而后来追悔，或当我们有时为矛盾的情欲所刺激，我们知道什么是善的，而实行什么是恶的，那么，就没有什么东西可以阻止我们相信一切行为都是自由的。这样，那投入母亲怀中的婴儿，亦自信这是出于自由意志，那忿怒的幼童亦相信他想要报仇也是由于自由意志。怯懦的人自以为依照自由意志而开小差，酒醉的人亦相信出于他的心灵的自由命令，他说出些他清醒时所不愿说的话。这样看来，疯人、空谈家、儿童以及其他类此的人，都相信他们的说话是出于心灵的自由命令，而其实是因为他们没有力量去控制他们想说话的冲动。

所以经验也像理性一样明白教导我们，人们相信他们自由，只是因为他们自己意识着自己的行为，而毫不知道决定他们行为的原因。

经验又教导我们，心灵的命令不是别的，而是欲望本身，而欲望亦随身体情况之不同而不同。因为每一个人所做的事，都是基于他的情感。凡为相反的情感所激动的人，不知道他们所需要的是什么，而凡不为任何情感所激动的人，每遇着一件小事，都易陷于没有主见，左右摇摆。这一切都足以明白指出，心灵的命令、欲望和身体的决定，在性质上，是同时发生的，或者也可以说是同一的东西，当我们用思想的属性去观察，并且用思想的属性去说明时，便称为命令；当我们用广延的属性去观察，并且从动静的规律去推究时，便称为决定。这点往后还可更为明了，但这里我只想指出一点促使大家注意：即我们不能凭借心灵的命令做任何事情，如果我们对它没有记忆。譬如，如果不能记忆一句话，我们就不能说出那句话，但是能否记忆或忘记一件东西却不在心灵的力量之内。因此有人相信心灵的力量只限于记忆范围内，只有对于我们能够记忆的东西，我们才能凭借心灵的命令说话或不说话。但是，当我们梦着我们在说话时，我们相信我们的说话是出于心灵的自由命令。但实际上，我们却并未说话，即或在梦中说话，这种说话也是身体不依赖于意志的运动的结果。又如，我们梦着我们在隐藏什么东西，而且以为这种行为是出于心灵的命令，正如当我们在清醒时，我们有意不告诉别人我们所知道的事情那样。我们又梦着我们按照心灵的命令做了一些我们在清醒时所不敢做的事。因此，我很愿意知道，心灵中是否有两种命令，一种是虚幻的命令，一种是自由的命令。如果两种命令的说法是很不通的，那么我必须承认我们所信以为自由的心灵的命令与我们的想象或记忆并没有区别，除了作为观念的观念所必定包含的肯定以外，并不是别的东西（参看第二部分命题四十九）。所以心灵的命令之起于心中与现实存在着的事物的观念之发生具有同样的必然性。由此可见，凡相信他们说话、不说话或做别的事情皆出于心灵的自由命令的人，实无异于白日做梦。

命题三　心灵的主动只是起于正确的观念，而心灵的被动则只是基于不正确的观念。

证明　最初构成人心的本质的成分不是别的，（据第二部分命题十一及十三）只是一个现实存在着的身体的观念。这个观念（据第二部分命题十五）由许多别的观念所组成，而这些别的观念（据第二部分命题三十八绎理，及第二部分命题三十九绎理）有的是正确的，有的是不正确的。故任何事物凡以心灵为最近因，并从心灵的性质必然而出的，以及必须凭借心灵方能被理解的，那必然是出于一个正确的观念或一个不正确的观念。但是只要心灵具有不正确的观念（据第三部分命题一），则心灵必然被动。故心灵的主动只是出于正确的观念，而唯有当心灵具有不正确的观念时，它才是被动的。此证。

附释　由此可见，被动的情感只是与具有某种包含否定性的东西的心灵相联系。换言之，被动的情感只是与这样的心灵相联系，这心灵被认作自然的一部分，单就其自身，不与别的部分联系起来，便不能清楚明晰地被感知。用同一方式，我可以指出被动的情感与个体事物的关系也和它与心灵的关系一样，而且不是通过别的方式可以被感知的。但我的目的只在于讨论人心。

命题四　一物如果没有外因，是不能被消灭的。

证明　这一命题是自明的，因为任何物的界说都肯定该物的本质而不否定该物的本质。这就是说，它的界说建立它的本质，而不取消它的本质。所以只要我们单注意一物的本身，而不涉及它的外因，我们将决不能在其中发现有可以消灭其自身的东西。此证。

命题五　只要一物能消灭他物，则它们便具有相反的性质；这就是说，它们不能存在于同一主体之中。

证明　如果两物既可互相协调或同时并存于同一主体之中，而在这个主体中仍然有某种东西能够毁灭它，（据第三部分命题四）此实不通。所以只要一物能毁灭他物，则它们便具有相反的性质，这就是说，它们不能存在于同一主体之中。此证。

命题六　每一个自在的事物莫不努力保持其存在。

证明　因为个体事物（据第一部分命题二十五绎理）是由某种一定的形式来表示神的属性的样式，这就是说（据第一部分命题三十六）个体事物乃是由某种一定的形式来表示神之所以为神的力量的事物。且（据第三部分命题四）没有东西具有自己毁灭自己或自己取消自己的存在之理。反之，（据前一命题）一切事物莫不反抗凡足以取消其存在的东西。因此凡物只要它能够，并且只要它是自在的，便莫不努力保持其存在。此证。

命题七　一物竭力保持其存在的努力不是别的，即是那物的现实本质。

证明　从每一事物的某种本质，必然有某种结果产生（据第一部分命题三十六），并且，任何事物除了按照其一定的本性所必然产生的结果外，亦不能做出别的东西（据第一部分命题二十九）。故一物活动的力量，或被迫而不得不做某事的努力，不论出于自己或是出于与他物合作——这就是说，（据第三部分命题六）一物竭力保持自己的存在的力量或努力不是别的，即是那物自身的某种本质或现实的本质。此证。

命题八　一物竭力保持其存在的努力，并不包含任何确定的时间，而是包含不确定的时间。

证明　如果一物保持其存在的努力包含着任何有限的时间，则这有限的时间将要决定这物的绵延，于是，单是从一物借以保持其存在的努力即可以推知，这物经过一定限度的时间之后，即须消灭，不能存在。但是（据第三部分命题四）这实不通。故一物赖以存在的努力，并不包含任何确定的时间，反之，（同样据第三部分命题四）如果这物不为某种外因所消灭，它将赖它此时借以存在的同一力量，而永远继续存在。故一物赖以保持其存在的努力自身包含不确定的时间。此证。

命题九　心灵具有清楚明晰的观念，或者具有混淆的观念，都努力在不确定的时间中保持其自身的存在，并且自己意识着它的这种努

力。

证明　心的本质是正确观念与不正确观念所组成，（正如第三部分命题三所指出那样），所以（据第三部分命题七）只要具有前者或后者，必努力保持其存在，并且在不确定的时间内保持其存在（据第三部分命题八），但既然（据第二部分命题二十三）心灵通过身体的感触的观念，必然意识着它自身，所以（据第三部分命题七）它也意识着自己的这种努力。此证。

附释　这种努力，当其单独与心灵相关联时，便叫做意志。当其与心灵及身体同时相关联时，便称为冲动。所以冲动不是别的，即是人的本质之自身，从人的本质本身必然产生足以保持他自己的东西，因而他就被决定去做那些事情。其次冲动与欲望之间只有一个差别，即欲望一般单是指人对它的冲动有了自觉而言，所以欲望可以界说为我们意识着的冲动。从以上所说就很明白，即对于任何事物并不是我们追求它、愿望它、寻求它或欲求它，因为我们以为它是好的，而是，正与此相反，我们判定某种东西是好的，因为我们追求它、愿望它、寻求它、欲求它。

命题十　我们心灵中不能有排斥我们身体的存在的观念，因为这样的观念是违反心灵的本质的。

证明　我们身体中决不能具有任何可以消灭身体的东西（据第三部分命题五），因为神具有身体的观念，所以这种东西的观念，也不能在神内存在（据第二部分命题九绎理），这就是说，（据第二部分命题十一及十三）我们心中决不会有这种东西的观念，但反之，既然（据第二部分命题十一及十三）构成心灵的本质的最初成分就是一个现实存在的身体的观念，所以我们心灵的首要的、基本的努力就是（据第三部分命题七）要肯定我们身体存在的，因此否定我们身体存在的观念是违反心灵的本质的。此证。

命题十一　如果一物增加或减少，促进或阻碍我们身体的活动力量，则这物的观念就会增加或减少，促进或阻碍我们心灵的思想力

量。

证明　这一命题从第二部分命题七及第二部分命题十四看来是很明白的。

附释　这样我们可以看见，心灵可感受很大的变化，一时可以过渡到较大的完满，一时也可以过渡到较小的完满；这种感受的情状可以说明给我们什么是快乐与痛苦的感情。所以本书此后将认快乐为心灵过渡到较大完满的感情；另一方面，将认痛苦为心灵过渡到较小完满的感情。而快乐的情绪如果同时与身体和心灵都有联系，便叫做欢乐或高兴。但是假如痛苦的情绪同时与身体和心灵都有联系，便叫做忧愁或烦闷。但须注意，当我们感到欢乐与忧愁时，只有身体的心灵的一部分较其余部分受激动得特别多，反之，当我们感到高兴或烦闷时，身体和心灵各部分都同样受激动。至于什么是欲望，我已于第三部分命题九的附释里解释过了；除开这三种情绪——痛苦、快乐、欲望——我不承认还有别的基本情绪。别的情绪都是从这三种情绪出发，像下面所要指出那样。但在进行这点以前，我愿意更充分解释第三部分命题十的意思，这样我们就更可明白了解一个观念如何与别一个观念相反对。

在第二部分命题十七的附释里，我们已经指出，构成心灵的本质的观念，只要身体存在，必包含身体的观念。再则，据第二部分命题八的绎理及其附释，可以推知我们的心灵的当前存在完全依赖于心灵必包含身体的现实存在这一点上。最后我们还已经指出过心灵所以有想象事物和记忆事物的能力，也完全依赖于心灵必包含身体的存在这一点（参看第二部分命题十七、十八及附释）。从此可以推出，只要心灵停止肯定身体的当前存在，那么心灵的当前存在和心灵的想象能力也就立刻被取消了。但心灵停止肯定身体存在的原因决不能是心灵自身（据第三部分命题四），也不能由于身体自己停止存在；（因为据第二部分命题六）心灵所以肯定身体存在的原因，并不在于身体开始存在；基于同样的理由，心灵也不会因为身体停止存在，便从而停

止肯定身体的存在。但是由于（据第二部分命题八[(3)]）有另外一个观念排斥我们身体的当前存在，结果遂因而排斥我们心灵的存在，这样这个观念就与构成我们心灵的本质的观念正相反对。

命题十二　心灵总是尽可能努力去想象足以增加或助长身体的活动力量的东西。

证明　只要人的身体处于包含外界物体的性质的状态下，那么人的心灵将把这个外界物体看做即在面前的东西（据第二部分命题十七）[(4)]，所以只要人的心灵把任何外界物体看做即在面前的东西（据第二部分命题七），这就是说，（据第二部分命题十七附释）人的心灵想象外界事物，则人的身体也将处于包含外界物体的性质的状态下。所以只要心灵想象到足以增加或促进我们身体的活动力量的东西，则我们的身体将处于一种足以增加或促进这种力量的状态下（参看第三部分公设一）。所以（据第三部分命题十一）心灵的思想力量亦将随之而增加或促进。故（据第三部分命题六与命题九）心灵总是尽可能努力想象这种东西。此证。

命题十三　当心灵想象到足以减少或阻碍身体活动的力量的某种东西时，那么它将尽可能努力回忆那足以排除这种东西的存在的东西。

证明　只要人心一想象到这类东西，则身体与心灵的力量都会受到减少或阻碍（像前一命题所指出那样）。但是同时心灵将仍然继续想象这类的东西（据第二部分命题十七）直至它能想象到足以排除它们当前的存在的某种别的东西时为止。这就是说，像我刚才所指出那样，心灵与身体的力量将受减削或受限制，直至心灵想象到一些足以排除这类事物存在的东西时为止。所以心灵（据第三部分命题九）将尽可能努力去想象或回忆足以排除减少或阻碍身体与心灵的活动力的事物存在的东西。此证。

绎理　由此可以推知，心灵总是不愿去想象足以减少或阻碍其自身的力量和身体的力量的东西。

附释　从上面所说的，我们可以明白看出，什么是爱、什么是恨了：爱不是别的，乃是为一个外在的原因的观念所伴随着的快乐。恨不是别的，乃是为一个外在的原因的观念所伴随着的痛苦。我们又可以看出，凡爱一物的人，必然努力使那物能在他的面前，并努力保持那物，反之，凡恨一物的人，必然努力设法去排斥那物，消灭那物。关于这点，我将在下面更加详细讨论。

命题十四　假如心灵曾一度同时为两种情感所激动，那么此后当心灵被其中之一的情感所激动时，将复被那另外一个情感所激动。

证明　假如人的身体曾一度同时为两个物体所激动，那么后来当心灵想象着其中之一的物体时，（据第二部分命题十八）亦将立即回忆起另外一个物体。但心灵的想象（据第二部分命题十六绎理二）表示我们身体的情况较多于表示外物的性质；所以人身，因之人心，（参看第三部分界说三）如果曾一度同时为两种情感所激动，那么此后当心灵被其中之一的情感所激动时，将复被那另外一个情感所激动。此证。

命题十五　任何事物均可偶然地为快乐、痛苦或欲望的原因。

证明　假设心灵同时为两种情感所激动，而心灵的活动力量并不因其中之一的情感有所增加或减少，但却为那另外一个情感所增加或减少（参看第三部分公设一）。据前一命题可以明白，当心灵后来为前一个情感的真正原因所激动，而这个真正原因本身（据假设）既不增加亦不减少人心思想的力量时，则心灵将同时为其另外一个情感所激动，这个情感将增加或者减少心灵的思想力量，这就是说，（据第三部分命题十一附释）心灵将会感受到快乐或痛苦；因此可见，这一事物成为引起快乐或者痛苦的原因，并不是由于它本身的性质，而是由于偶然性。同样的道理，很容易表明何以同一事物可以偶然地为引起欲望的原因。此证。

绎理　单就我们对于某种事物曾经根据快乐或痛苦的情感去加以考察的事实看来，虽则那物并不是引起快乐或痛苦的致动因，我们也

就能够爱那物或恨那物。

证明　这事之所以可能，（据第三部分命题十四）乃由于当心灵后来想象着某物时，曾引起了快乐或痛苦的情感，这就是说，（据第三部分命题十一附释）心灵或身体的力量曾有所增加或减少，因此（据第三部分命题十二）心灵乐意想象那物，或者（据第三部分命题十三绎理）不愿想象那物，这就是说，（据第三部分命题十三附释）心灵爱那物或恨那物。此证。

附释　现在我们可以明了，为什么我们会爱或恨某种东西，而我们不知道为何原因，仅是出于普通所谓"同情"或"反感"。此外有许多东西，其引起我们快乐或痛苦，完全因为它们与平时常常引起我们快乐或痛苦的感情的东西有一些相似，亦应归入此类，像下面一个命题所将指出那样。固然，我知道那些最初引用"同情"、"反感"等字的作者，意思在于借以表示事物之某种潜伏的性质，但是我却相信，我们可以应用这些名词来表示尽人皆知、显而易见的性质。

命题十六　假如我们想象着某物具有与平常引起心灵快乐或痛苦的对象相似的性质，虽则某物与此对象相似的性质，并不是这些情感的致动因，而我们将仍然会仅仅由于这些性质相似之故，而对那物发生爱或恨的情感。

证明　某物的性质相似于（据假设）平常引起我们痛苦或快乐的对象，因此（据第三部分命题十四）无论何时只要心灵受了这种性质的意象的激动，则心灵也将立刻会发生痛苦或快乐的情绪，而我们所看见的具有这种性质的东西，（据第三部分命题十五）将偶然地为快乐或痛苦的原因，所以（据前命题的绎理）那物与某一对象相似的性质虽说不是那些情感的致动因，而我们将仍然对该物发生爱或恨的情感。此证。

命题十七　若我们想象着一个常常引起我们痛苦情绪的东西，与一个常常同等地引起我们大快乐的情绪的对象有相似之处，则我们对于那物将同时既恨且爱。

证明　这物（据假定）本身就是我们痛苦的原因，并且（据第三部分命题十三）只要我们想象着它能引起痛苦时，我们总是恨它；但就我们想象着它与一个常常引起大快乐的情绪的对象有相似之处时，那么我们就会（据第三部分命题十六）同样以很大的快乐去爱它。因此我们将同时既爱它，复恨它。此证。

附释　这种为两种矛盾的情绪所引起的心灵状态就叫做心情的波动。这种心情波动与情感的关系，一如疑惑与想象的关系（参看第二部分命题四十四附释），而且两者间的差别只是程度上的差别。

还须注意：在前一命题里我曾根据一个是由于本身性质引起某一情感的原因，另一个是由于偶然性引起另一情感的原因，以推出这种心情的波动。我之所以这样做，因为从上述各命题，比较易于推出这种情感，并不是因为我否认这种心情波动大部分起源于作为快乐和痛苦两种情感的致动因的对象。因为人的身体（据第二部分公设一）乃是许多性质不同的个体所组成，所以（据第二部分命题十三后补则三之第一公则）它可以受同一物体的很多种不同方式的激动。反之，同一对象亦可以在许多不同的情况下受到激动，从而可以用许多不同的方式激动一个身体的同一部分。因此很容易看出，同一对象怎样可以成为引起许多相反的情绪的原因。

命题十八　一个人为一个过去或将来的东西的意象所引起的快乐或痛苦的情绪，与为一个现在的东西的意象所引起的情绪是一样的。

证明　一个人无论为任何事物的意象所激动，即使那物并不存在，（据第二部分命题十七及绎理）他也会认为它即在眼前，并且只有当那物的形象与过去或将来的时间的意象联结在一起时，他才会想象那物是在过去或将来（参看第二部分命题四十四附释）。所以单就一物的意象的本身而论，不论和过去、将来或现在的时间相联系，它总是一样的。这就是说，（据第二部分命题十六绎理二）不论这意象是属于过去、将来或现在的事物，它所引起的情绪或身体的情况是一

样的。故不论这意象是属于过去、将来或现在的事物，它所引起的快乐或痛苦的情绪是一样的。此证。

附释一　我这里称一物为过去或将来，乃指我过去曾经或以后将要被那物激动而言。例如，我曾经看见一物，或将要看见一物，系指那物曾经增加我们的力量，或将要增加我们的力量，曾经伤害我们，或将要伤害我们而言。因为只要我们这样想象那物，我们便肯定它的存在，这就是说，凡我们感觉着不存在之物，决不会引起身体上任何情感。所以（据第二部分命题十七）一物的意象引起身体上的感触与那物即在当前，其效力是一样的。但是因为每每具有许多经验的人，当他们一想到一物在过去或将来时，总是摇摆不定，对于那物所能引起的结果便大感怀疑（参看第二部分命题四十四附释）。因此，这种东西的意象所引起的情感，并不十分稳定，而且大都为其他事物的意象所扰乱，除非到了我们对于这物的结果更加确知，则情感便不能稳定。

附释二　从上面所说，我们可以了解希望、恐惧、信心、失望、愉快、悔恨的性质。希望不是别的，仅不过是一种为将来或过去的事物的意象所引起的不稳定的愉快，而对于这一事物的结果，我们还在怀疑中。反之，恐惧乃是一种可疑的事物的意象所引起的不稳定的痛苦。如果将怀疑之感从这两种情绪中取消，则希望会变成信心，恐惧会变成失望。这就是说，变成我们所希望的或恐惧的事物的意象所引起的愉快或痛苦。欣慰乃是一种为过去的事物的意象所引起的快乐，而对于那一事物的前途，我们曾经加以怀疑。悔恨是与欣慰相反的一种痛苦。

命题十九　当一个人想象着他所爱的对象被消灭时，他将感到愁苦，反之，如果他想象着他所爱的对象尚保存着时，则他将感觉快乐。

证明　心灵总是尽可能努力去想象足以增加或助长身体的活动力量的东西（据第三部分命题十二），这就是说，（据第三部分命题十

三附释）心灵总是尽可能努力去想象它所爱的东西。但是（据第二部分命题十七）肯定对象的存在的意象可以增进想象力，而否定对象的存在的意象可以减少想象力。所以凡肯定所爱的对象存在的东西的形象能够助长心灵的努力去想象所爱之物，这就是说，（据第三部分命题十一附释）这种意象能够引起心灵快乐。反之，凡排斥所爱的对象存在的意象，便能阻碍心灵努力去想象所爱之物，这就是说，（据第三部分命题十一附释）这种意象能够引起心灵痛苦。所以当一个人想象着他所爱的对象被消灭时，他将感到痛苦，反之，如果他想象着他所爱的对象尚保存着时，他将感觉快乐。此证。

命题二十　当一个人想象着他所恨的对象被消灭时，他将感觉快乐。

证明　心灵（据第三部分命题十三）努力想象那些足以排除减少或阻碍身体活动力量的事物的存在的东西，这就是说（据第三部分命题十三附释）心灵努力想象那些足以排除它所恨的对象的存在的东西；所以一个足以排除心灵所恨的对象的事物的意象能够促进心灵的这种努力，这就是说，（据第三部分命题十一附释）这种意象足以引起心灵快乐。所以当一个人想象着他所恨的东西被消灭时，他将感觉快乐。此证。

命题二十一　当一个人想象着他所爱的对象感到快乐或痛苦时，他也将随之感到快乐或愁苦；爱者所感快乐或痛苦之大小和被爱的对象所感到的快乐或痛苦的大小是一样的。

证明　肯定所爱的对象存在的事物，其形象（据第三部分命题十九）足以促进心灵想象［或想念］所爱的对象的努力。但快乐足以肯定引起快乐的东西的存在，而且快乐愈大则它肯定后者的存在亦愈多，因为（据第三部分命题十一附释）快乐是达到一个更大的圆满的过渡。因此爱者对于所爱的对象感到快乐的意象足以促进他的心灵去想象［或想念］其所爱，这就是说，（据第三部分命题十一附释）足以引起爱者的快乐，而且所爱的对象感到的快乐愈大，则爱者所感到

的快乐亦愈大。这是须得证明的第一点。再则，只要一个对象感觉痛苦，则它便算是被消灭，而且这个对象（据第三部分命题十一附释）所感之痛苦愈大，则其被消灭也愈甚。故（据第三部分命题十九）当一个人想象着他所爱的对象感觉痛苦时，他亦将随之感觉痛苦。被爱者所感到的痛苦愈大，则爱者所感到的痛苦亦随之愈大。此证。

命题二十二　假如我们想象着某人对于我们所爱之物感觉快乐，则我们对他将有一种爱的情绪。反之，假如我们想象着他对于我们所爱之物感觉痛苦，则我们对他又将有一种恨的情绪。

证明　只要我们想象着我们所爱的对象有了快乐或痛苦的情绪，（据第三部分命题二十一）那么当有人对于我们所爱的对象感觉快乐或痛苦时，亦将使我们随之感觉快乐或痛苦。但据假定，这种快乐或痛苦之存在于我们心中是为一个外在的原因所伴随着的。所以（据第三部分命题十三附释）假如我们想象着有人对于我们所爱之物感觉着快乐或痛苦，则我们对他将发生爱或恨的情绪。此证。

附释　命题二十一已说明什么是同情或怜悯（commiserato）了。我们可以将同情界说为由他人的不幸所引起的痛苦。至于由他人的幸福所引起的快乐应该叫什么名字，我不知道。对于曾经做善事帮助别人的人表示爱，可称为嘉许（favorem），而对于曾经做恶事损害别人的人表示恨，可称为义愤（indignationem）。但必须注意的，就是，我们不仅如命题二十一所说，只是对于所爱的对象表示同情，而且对于我们平日并无感情的对象我们亦一样表示同情，这就是因为我们认为那物与我们是同类的（这点下面我将发挥）；所以对于曾经做善事帮助与我们同类的对象的人，我们将予以嘉许，反之，对于曾经做恶事损害与我们相同的对象的人，我们将表示忿恨。

命题二十三　当一个人想象着他所恨的对象感到痛苦时，他将感觉快乐；反之，如果他想象着他所恨的对象感到快乐时，则他将感觉痛苦。而他所感觉的快乐或痛苦的情绪之大小，将依他所恨的对象所感到的相反的情绪之大小为准。

证明　只要被恨的对象感觉痛苦，则它便是被毁灭，而且（据第三部分命题十一附释）痛苦愈大，则毁灭亦愈大。所以当一个人（据第三部分命题二十）想象着他所恨的对象感觉痛苦时，他将反而感觉快乐，如果他想象着他所恨的对象感到的痛苦愈大，则他感觉到的快乐亦将愈大。这是须得证明的第一点。再则（据第三部分命题十一附释）快乐之感将肯定感到快乐之物的存在，如果快乐之感愈大，则它肯定后者的存在将愈甚。所以假如一个人想象着他所恨的人感到快乐，则这个想象（据第三部分命题十三）将阻碍他自己寻求快乐的努力，这就是说，（据第三部分命题十一附释）他将感觉痛苦。假如他想象着他所恨的人感到快乐愈大，那么他感觉的痛苦亦将愈大。此证。

附释　这种快乐很难持久而没有任何心情的冲突。因为正如我即将在下面命题二十七所指出那样，当我们想象着我们的同类感到痛苦时，我们必将感到痛苦，反之，假如我们想象着我们的同类感到快乐，则我们亦必定喜欢，但这里所讨论的仅限于恨的情绪。

命题二十四　假如我们想象着某人对于我们所恨的对象感觉快乐，我们将因此恨他。反之，假如我们想象着他对于我们所恨的对象感觉痛苦，则我们将因此爱他。

证明　证明这个命题的方式与第三部分命题二十二相同，请参看。

附释　这种以及其他类似这种关于恨的情绪皆属于嫉妒之情。因此嫉妒不是别的，乃是恨之表现于对他人的坏事感觉快乐，对他人的好事感觉痛苦的情绪罢了。

命题二十五　我们想象着有任何东西能够引起我们或我们所爱的对象快乐，则我们将努力对它加以肯定。反之，按照我们的想象凡足以引起我们和我们所爱的人的痛苦的任何东西，我们将努力加以否定。

证明　凡我们想象一切足以引起我们所爱的对象快乐或痛苦的东西（据第三部分命题二十一）亦将令我们感觉快乐或痛苦。但是（据第三部分命题十二）心灵总是尽可能努力去想象足以引起我们快乐的东西，这就是说，（据第二部分命题十七及其绎理）把它看做即在当前。反之（据第三部分命题十三）心灵努力排斥凡足以引起我们痛苦的东西的存在。所以我们想象着有任何东西能够引起我们和我们所爱的对象快乐，则我们将努力对它加以肯定，反之亦然。此证。

命题二十六　当我们恨一个东西，我们想象着凡足以引起它痛苦的一切事物，我们都努力加以肯定。反之，凡我们想象着足以引起它快乐的一切事物，便加以否定。

证明　这个命题是从命题二十三推出，正如前一命题是从命题二十一推出一样。

附释　由此可见，一个人如何会很容易陷于对于他自己或他所爱的人评价过高，而对于他所恨的人，贬抑太甚。一个人自视太高，此种想象叫做"骄傲"，这可以说是一种疯狂症，因为他张开眼睛做梦，仿佛他能够做出他想象中所能做到的一切事情，因而认这些事情为真实，并且引以为快乐，因为他不能想象出任何事物足以排斥它们的存在并限制其活动的力量。所以骄傲乃是由于一个人自视过高而引起的快乐，其次由对于他人评价太高而引起的快乐叫做"过许"，最后，由于低视他人而引起的快乐便叫做"轻蔑"。

命题二十七　一个和我们相同之物，我们虽然对它并没有感情，但是当我们想象它有着某种情绪时，我们亦将随之引起同样的情绪。

证明　事物的意象乃是人体内的感触（据第二部分命题十七附释），而这些感触的观念表示被当做即在目前的外在物体。这就是说，（据第二部分命题十六）这些观念包含我们身体的性质，同时又包含外在物体的现在性质。如果外界物体的性质与我们身体的性质相似，那么我们所想象的外界物体的观念将包含我们身体的感触与外界物体的情况相似。所以假如我们想象着与我们相似的任何人有了某种

情感，则这种想象将表示出我们身体的一种感触，与他的情感相同，因为我们想象着与我们相同的对象有了相同的情感。反之，假如我们恨一个与我们相同的对象，那么（据第三部分命题二十三）我们所发生的情感，将与它所感到的情感，相反而不相同。此证。

附释　这种情感模仿作用，就其关于痛苦之感而言，便称为“同情”（参看第三部分命题二十二附释），就其关于欲望的模仿而言，则称为“好胜”（拉丁文aemulatio，德文wetteifer），好胜不是别的，就是我们所发生对于一物的欲望，其起因乃由于我们想象着其他与我同类的人，也具有同样的欲望。

绎理一　如果我们想象一个我们对他没有感情的人，对于与我们相同的对象感觉快乐，那么我们将会爱他。反之，如果我们想象他对于与我们相同的对象感觉痛苦，那么我们将会恨他。

证明　这一绎理是从前一命题推出，正如第三部分命题二十二是从第三部分命题二十一推出。

绎理二　假如我们怜悯一物，虽这物的不幸引起我们痛苦，但并不因此就使得我们恨它。

证明　如果我们因此而恨它的话，那么（据第三部分命题二十三）我们将因他的痛苦而感觉快乐，这显然违反假设的原意。

绎理三　假如我们怜悯一物，我们将尽可能努力使它脱离不幸。

证明　凡引起我们所怜悯的对象的痛苦的东西，（据第三部分命题二十七）也会引起我们同样的痛苦；所以（据第三部分命题十三）我们将努力设法去解除或消灭那引起痛苦的原因的存在。这就是说（据第三部分命题九附释）我们将力求消灭它，或者将决定要消灭它；所以我们将努力使我们所怜悯之物脱离不幸。此证。

附释　这个做善事的愿望或冲动起于我们对所欲帮助的对象的怜悯，便叫做仁爱（benevolence）。所以仁爱不是别的，只是由同情引起的欲望。关于对我们所想象的和我们相同的对象作善或作恶的人表示爱或恨一层，请参看第三部分命题二十二附释。

命题二十八　凡我们想象着足以增进快乐的东西，我们将努力实现它，反之凡我们想象着违反快乐或者足以引起痛苦的东西，我们将努力祛除它或者消灭它。

证明　我们尽可能努力去想象（据第三部分命题十二）凡我们以为足以增进快乐的东西，这就是说，（据第二部分命题十七）我们尽可能努力把它认作即在目前，或者认它为真正存在。但心灵的努力或思维力量与身体的努力或行动力量是同样大的，而且两者就性质说是同时的（正如从第二部分命题七绎理及第二部分命题十一绎理所明白推出那样）。所以凡是足以引起快乐的，我们总是努力使它存在，这就是说，（据第三部分命题九附释）我们总是努力去追求它，指望它。这是须得证明的第一点。再则，假如我们想象一物足以使我们痛苦，这就是说，（据第三部分命题十三附释）凡我们所恨的如果被摧毁，则（据第三部分命题二十）我们将感觉快乐，所以（据本证明的前部分）我们将努力去消灭它或（据第三部分命题十三）设法排除它，使远离我们，这样我们就不致以为它即在目前。这是须得证明的第二点。所以凡我们想象着足以增进快乐的东西，我们将努力实现它，反之亦然。此证。

命题二十九　我们将努力作一切我们想象着人们（人们在此处以及下面，都是指我们对于他们并无特殊感情的人而言。斯氏原注。）将用快乐的眼光注视的事情，反之，我们将避免做任何我们想象着人们所厌恶的事情。

证明　若我们想象着人们爱或恨一物（据第三部分命题二十七）我们也将随之爱或恨那物，这就是说，（据第三部分命题十三附释）如此物在我们面前，我们将感觉快乐或痛苦，因此（据第三部分命题二十八）凡我们想象着人们所爱或以快乐的眼光注视的事情，我们将努力去做，反之亦然。此证。

附释　这种做一事与不做一事，完全因为我们欲取悦他人，便叫做“野心”（ambitio）[(5)]，特别是当我们率然取悦一般人的欲望是那

样的强烈，以致我们做某事或不做某事，会导致损害自己或损害他人的后果。否则，这种行为通常都称为“通人情”（humanitas）。又当我们想象着他人的行为，其目的在取悦我们时，所感到的快乐，便叫做“称赞”（laudem）；反之，当我们避免他人与此相反的行为时，所感到的痛苦，便叫做责备。

命题三十　假如某人曾做一事，他想象着这事将引起他人快乐，则他也将感觉快乐，而且意识着他自己是快乐的原因，这就是说，他将反省自己，感觉快乐。反之，假如他曾做一事，而他想象着这事将引起他人痛苦，则他反省自己，也将感到痛苦。

证明　凡一个人想象他引起别人的快乐或痛苦（据第三部分命题二十七），他也将必然感觉快乐或痛苦。但人既然是凭借足以决定他去行动的身体的情况，才意识到他自己的（据第二部分命题十九及二十三），所以凡一个人曾做一事，他想着这事将引起他人快乐，则他亦将感觉快乐，且意识着他自己是这种快乐的原因，这就是说，他将反省自己，觉得快乐。反面准此。此证。

附释　既然（据第三部分命题十三附释）爱是为一个外在原因的观念所伴随着的快乐，恨是为一个外在原因的观念所伴随着的痛苦，则这命题内所提到的快乐和痛苦，也是爱与恨的一种。但是因为爱与恨既然与外在对象相关联，所以我们这里将提出不同的名词，以称谓本命题所论及的各种情感。我们将称这种为外在原因的观念所伴随着的快乐为“荣”（gloria），与此正相反对的痛苦，我们将称为“辱”（pudor）。读者须知，荣辱即是指快乐和痛苦的发生由于一个人相信他是被称赞或是被责备的情形而言，在别的情形下，我将称这种为外在原因的观念伴随着的快乐为满足，与此正相反的痛苦为“懊悔”。又既然（据第二部分命题十七绎理）也许一个人想象着他引起别人的快乐乃是想象的，并且既然（据第三部分命题二十五）凡人总是努力想象一切他认为足以引起他快乐的东西，也许很容易使得那感觉“荣”的人变成骄傲，误以为当他触犯他人的时候，便是取悦他人的时候。

命题三十一　假如我们想象着有人对于我们所爱、所恨或所欲之物亦爱、亦恨或亦欲，我们便因而对于此物之爱、恨或欲求将更坚持下去。反之，假如我们想象着有人爱我之所恨，恨我之所爱，那么我们就会感受到心情的波动。

证明　假如我们想象着有人爱某物，（据第三部分命题二十七）我们便因而也将爱那物。但是现在假定我们先独立爱一物，继而想象着他人也同样爱那物，于是我们对那物的爱，又加上一个新原因，而我们对那物的爱因而也就加强了，因此我们对所爱的对象的爱情也就愈能坚持。再则，假如我们想象着有人讨厌某物（据第三部分命题二十七），因而我们也将避免某物，但是现在假定我们同时也爱那物，那么我们将既爱它又讨厌它，换言之，（据第三部分命题十七附释）我们将感受到心情的波动或摇摆不定。此证。

绎理　从这一命题及第三部分命题二十八可以推出，每个人总是尽可能努力使他人爱其所爱，恨其所恨。因此诗人说：

“对于相爱的人，愿希望与恐惧相同；

那必是铁石心肠的人罢，才爱别人所厌弃的。”

（见Ovid，Amores，Lib．2，eleg．19）

附释　这种使人人赞同我所爱或所恨的东西的努力，其实就是“野心”（ambitio）（参看第三部分命题二十九附释）。所以我们可以看出，每个人生性总是想要别人依照他的意思而生活；但如果人人都同样如此做，那么人人都同样会互相阻碍，并且如果人人都想要被所有其他的人所称赞所爱悦，那么所有的人都会陷于互相仇恨。

命题三十二　假如我们想象着，只有一个人能够单独占有之物，为某人所享受，则我们将尽力使他不能占有那物。

证明　假如我们想象有人享受一物，则（据第三部分命题二十七及其绎理）我们就会因而爱好那物并且愿意享受那物。但是现在（据假设）我们想象他人享受那物对于我们的快乐是一种障碍，所以（据第三部分命题二十八）我们将努力使他不能占有那物。此证。

附释　由此可见，人性大都同情失意者而嫉妒得意者。并且（据前命题）如果他愈爱他想象别人占有之物，则他由嫉妒而生之恨将愈大。我们又看出，人性中的同一特性，这特性是人们彼此互相怜悯的同情心所自出，也是他们的嫉妒和野心所自出。最后如果我们想要从经验中去吸取教训，我们将可发现，经验所昭示的教训正足以赞助这种说法，特别当我们注意我们早年的经验的时候。因为儿童的身体好似处在平衡状态之中，他们笑或哭完全因为他们看见别人也在笑或哭。此外，只要他们看见别人做什么事，他们立刻就要去摹仿。凡他们想象中认为他人感到快乐的任何东西，他们也都想去追求。这因为，像我们已经说过那样，事物的意象即是人体自身的感触，或者因为人体受外界原因的激动而渐倾向于做这事或做那事的状态。

命题三十三　假如我们爱一个与我们相同的对象，则我们将尽可能努力使他也反转来爱我们。

证明　我们尽可能努力去想象（据第三部分命题十二）我们所爱的对象，胜于任何他物。假如这个对象与我们相同，那么（据第三部分命题二十九）我们将努力设法使他快乐，胜于任何他物，这就是说，我们将尽可能努力使所爱的对象感觉快乐，并且为我们自身的观念所伴随，换言之，（据第三部分命题十三附释）我们将努力使他也反转来爱我们。此证。

命题三十四　假如我们想象着所爱的对象，引起我们快乐的情感愈大，则我们所感觉到的尊荣也愈大。

证明　我们将尽可能努力（据第三部分命题三十三）使我们所爱的对象爱我们，这就是说（据第三部分命题十三附释），使它感觉快乐，这种快乐为我们自身的观念所伴随着。所以假如我们想象着我们所爱的对象所感到的快乐愈大而我们又是这种快乐的原因，那么我们的努力将愈为增进，这就是说（据第三部分命题十一及附释）我们所感到的快乐将愈大。我们感到快乐既然因为我们使得与我们相同的别人感到快乐（据第三部分命题三十），则我们将回顾自己，觉得快

乐。所以我们想象着所爱的对象引起我们快乐的情绪愈大，则我们反省自己所感觉的快乐也愈大，这就是说（据第三部分命题三十附释），我们感觉到的尊荣也愈大。此证。

命题三十五　假如有人想象着他所爱的对象与另一个人结有相同或更亲密的交谊，胜过他前此独自与他所结的友谊，那么他将恨他所爱的对象，并且嫉妒那另一个人。

证明　一个人想象着他所爱的对象（据第三部分命题三十四）对于他的爱愈大，则他所感觉到的光荣将愈大。这就是说，（据第三部分命题三十附释）他所感到的快乐亦将愈大。因此（据第三部分命题二十八）他将尽可能努力去想象那所爱之物与他联结得异常亲密。而且（据第三部分命题三十一）如果他想象着别人亦欲获得同一之物，则他与那物亲密联结的努力或欲望将更加强。但是现在假设这种努力或欲望为所爱的对象的形象，和伴随着与它联结着的另一个人的形象所妨碍，所以（据第三部分命题十一附释）他将因而感觉痛苦，伴随着以所爱的对象的观念和另一个人的形象为其原因；这就是说，（据第三部分命题十三附释）他对于所爱的对象将发生恨的情感，并且同时对那另一个人（据第三部分命题十五绎理）他将发生嫉妒的情感，因为（据第三部分命题二十三），那人享受了他所爱的对象。此证。

附释　这种与嫉妒相伴随的对于所爱的对象的恨便叫做猜忌。故猜忌不是别的，乃是心情的波动，这种心情的波动是起于同时感觉着爱与恨，并且伴随着我们所嫉妒的另一个人的观念。而且，他对于所爱的对象的恨与所嫉妒之人平日与他所爱对象之间相互爱情所引起的快乐成比例，并且与他平日对于他所想象着同他所爱的对象联结的那人的感情如何成比例。因此如果他原来就恨那人，他将（据第三部分命题二十四）因而恨他所爱的对象，因为他想象着它对于他所恨的人感到快乐，又因为（据第三部分命题十五绎理）他不能不把他所爱的对象的形象与他所恨的人的形象联结在一起。这种情感之激起大都由于这种爱是对于女人的爱。实际上当一个人想象着他所爱的女人失身

于他人，他不仅会感觉烦恼，因为他的欲望是被阻碍着，而且他还要讨厌她，因为他不能不将他所爱的对象的形象和另一个人的生殖器及排泄物的形象联想在一起。此外还因嫉妒的人今后不能从他所爱的人那里得到从前所享受的同样的恩宠，这是求爱的人感到痛苦的又一原因，这点下面我就要指出。

命题三十六　当一个人回忆他往日曾经一度享受过的对象，他必定想要在他初次享受那物时的同样情形下占有那物。

证明　无论何物，只要一个人与曾令他快乐的对象同时看见过，则（据第三部分命题十五）那物便可偶然地成为使他快乐的原因；所以（据第三部分命题二十八）他愿意保有这一切，以及那曾令他愉快的对象。这就是说，他想要在当他初次享受那物时的同样情形下再度占有那物。此证。

绎理　所以，如果他发现在这情形中缺少了一件，那么他就会感觉痛苦。

证明　因为如果他一发现在这情形中缺少某种东西，则他将想象有某种事物排斥他所爱的存在。但是既然（据第三部分命题三十六）他想要得到那对象或者和那对象一起的种种情形，是基于爱情，因此只要他一想象与那对象一起的情形有所缺少（据第三部分命题十九），他就会感觉痛苦。此证。

附释　这种由于我们所爱的对象的不在而引起的痛苦，就叫做“渴望”。

命题三十七　由痛苦或快乐，由恨或爱而引起的欲望之大小，以情绪之大小为准。

证明　痛苦减少或阻碍人的活动的力量（据第三部分命题十一附释），这就是说，（据第三部分命题七）痛苦减少或阻碍人保存自己存在的努力，故（据第三部分命题五）痛苦与自我保存的努力是相反对的；因此如果有人感觉痛苦，他首先必力求去掉痛苦；但是（据痛苦的界说）痛苦愈大，则它需要用来反抗痛苦的活动力量亦必愈大，

所以他努力以求去掉痛苦所需要的活动力量，亦必愈大。这就是说，（据第三部分命题九附释）他努力以求去掉痛苦的欲望或冲动将愈大。再者，既然（据第三部分命题十一附释）快乐增加或促进人的活动力量，用同样的方法就容易证明，一个感觉快乐的人除了亟欲保持快乐外，没有别的欲望，而且他的欲望之大小与他享受快乐之大小，成正比例。最后，既然因为恨与爱的本身就是表示痛苦或快乐的情绪，由此可以推知，恨或爱愈大，则由恨或爱而起之努力、欲望或冲动同样也愈大。此证。

命题三十八　假如一个人开始恨他所爱的对象，于是他对它的爱便完全消逝了。那么由于同样的原因，他将因此愈是恨它，比如果他从来没有爱过它还要厉害些，并且他从前对它的爱愈大，则他对它的恨也将愈大。

证明　假如一个人开始恨他所爱的某一对象，这对于他的冲动的阻碍反较他从未爱过它还更厉害些。因为爱是一种快乐（据第三部分命题十三附释），人总是尽可能努力去保持它（据第三部分命题二十八），或借认为这个所爱的对象即在当前（据第三部分命题十三附释），或借尽可能努力以引起它快乐的办法（据第三部分命题二十一）去保持它。他对于它的爱愈大（据第三部分命题三十七），则他保持他从爱中所得到的快乐的努力也随之愈大（据第三部分命题三十三）。但是这些努力（据第三部分命题十三附释及命题二十三）为对所爱的对象的恨所阻碍着；所以爱者（据第三部分命题十一附释）由于这个原因亦将感觉痛苦，如果他的爱愈大则他所感到的痛苦也愈大；这就是说，除了由恨而起的痛苦外，再加上因为他曾经爱过那对象所引起的新的痛苦；因此他将以更大之痛苦的情感去想念他所爱之物，这就是说（据第三部分命题十三附释），他将愈是恨它，比如果他从来没有爱过它还要厉害些，并且他从前对它的爱愈大，则他对它的恨也将愈大。此证。

命题三十九　假如一个人恨另一个人，他将努力设法损害他，除非他害怕将因此对他会有更大的危害；反之，假如一个人爱另一个人，他将依同样定则努力设法为后者谋幸福。

证明　所谓恨一个人（据第三部分命题十三附释）即是想象那人为自己痛苦的原因，因此（据第三部分命题二十八）凡恨某人的人将努力设法排除他或消灭他。但是如果他害怕由此会产生一个更大的痛苦，或有更大的危害落在他身上，并认为如果不去害他，他便可以避免这个更大的危害，那么他是很愿意不去害他的（据第三部分命题二十八）；而他此刻不去害他的愿望较之前此存心去害他的愿望更为强大，可以胜过它（据第三部分命题三十七）。以上是对这一命题第一部分的证明。第二部分可用同样的方法去证明。所以假如一个人恨另一个人，他将努力设法害他，除非他害怕将因此对他会有更大的危害。反之亦然。此证。

附释　所谓善是指一切的快乐，和一切足以增进快乐的东西而言，特别是指能够满足愿望的任何东西而言。所谓恶是指一切痛苦，特别是一切足以阻碍愿望的东西而言。因为在上面（据第三部分命题九附释）我们已经指出，我们并不是因为判定一物是好的，然后我们才去欲求它，反之，乃是因为我们欲求一物，我们才说它是好的。因此凡我们厌恶的一切事物，我们都叫做是恶的。所以每一个人都是依据他的情感来判断或估量，什么是善，什么是恶，什么是较善，什么是较恶，什么是最善，什么是最恶。所以那贪婪的人，认为金钱富足为最善，金钱缺乏为最恶。那虚荣心重的人，所欲求的东西，无过于荣誉，所畏惧的东西，无过于羞辱。而在那嫉妒心重的人看来，没有比他人的不幸更能令他快乐，亦没有比他人的幸福，更能令他不安。也就像这样，每一个人总是全凭他的情感来判断一物的善或不善，有用或无用。

再则，人的这样的情感，即不敢要他所想要的东西，或只敢要他所不想要的东西，这种情感便叫做懦弱。“懦弱”可界说为一种恐惧，

这种恐惧可以使人宁受较小灾害，以避免将来的大灾害（据第三部分命题二十八）。如果所害怕的灾害为羞耻，则这种恐惧便叫做“害羞”。如果避免将来的灾害的欲望，被害怕另一个灾害所阻挠，这样，这人并不知道他所最企求的是什么，那么这种恐惧便叫做惶惑，特别是当所恐惧的两种灾害都是很大的时候。

命题四十　假如一个人想象着有人恨他，并且相信他没有可以引起那人恨他的原因，那么他也将恨那人。

证明　假如一个人想象着别人有怀恨的感情，则（据第三部分命题二十七）他也将发生怀恨的感情；这就是说，（据第三部分命题十三附释）他将感到为一个外在原因的观念所伴随着的痛苦。但是（据假定）除了恨他的那人外，他想象不出引起他痛苦的任何其他原因，所以因为他想象别人恨他，他将感到为恨他的那人的观念伴随着的痛苦；这就是说，（据第三部分命题十三附释）他将恨那人。此证。

附释　但假如他想象着别人恨他实具有正当理由，则（据第三部分命题三十及其附释）他将感觉羞愧。但这种情形（据第三部分命题二十五）是很少有的。又两个彼此间的互恨的起因（据第三部分命题三十九）亦基于因恨而努力设法去害那所恨的人。所以假如一个人想象着有人恨他，那么他将想象那人为他的痛苦或祸害的原因，因此他将感觉痛苦或恐惧，伴随着以那人是这种恐惧的原因的观念而来；这就是说，有如上面所说，他将用恨去报复那人。

绎理一　假如一个人想象着他所爱的人对他怀恨，他将同时为爱和恨这两种情感所烦扰。因为就他想象着有人恨他而言，（据第三部分命题四十）他决定拿恨去报复他，但（据假设）他仍然爱他，所以他将同时为爱和恨这两种情感所烦扰。

绎理二　假如一个人想象着一个和他素来没有恩怨的人，由于恨他而做一些事来害他，那么他将立即努力用同样的手段去报复那人。

证明　假如一个人想象着有人恨他（据第三部分命题四十），他也将恨那人。并且（据第三部分命题二十六）他将努力设法，悬想一

切足以使那人感受痛苦的事情，并且（据第三部分命题三十九）努力做出那些事情来害他。但是（据假设）第一件他可以悬想足以致那人痛苦的事情，就是那人会做来害他的那样的事情；所以他将立即努力用同样的手段去报复那人。此证。

附释　加害于我们所恨的人的努力，叫做忿怒，但对于我们所感受的危害，而去加以报复的努力，便叫做复仇。

命题四十一　假如一个人想象着有人爱他，而他并不相信他有引起那人爱他的原因（这事据第三部分命题十五绎理及第三部分命题十六是可能的），则他也将爱那人。

证明　证明本命题的方式与前命题相同，请参看前命题的附释。

附释　假如一个人相信他有正当的原因足以引起别人的爱，则（据第三部分命题三十及其附释）他将以此为荣。而这种情形之发生（据第三部分命题二十五），较它的反面，次数还要多些，而反面情形的发生，有如前面所说，就是当他想象有人恨他的时候（参看第三部分命题四十附释）。这种相互的爱，换言之，（据第三部分命题三十九）就是替爱我们的人（同样据第三部分命题三十九）或者为我们谋幸福的人谋幸福的努力，便叫做感谢或谢忱。由此可见，人们是怎样地急于报复仇恨而缓于报答恩惠了。

绎理　假如一个人想象着他所恨的人爱他，则他将同时为爱恨两种情感所烦扰。证明本绎理的方式与证明前一命题的第一绎理的方式相同。

附释　假如恨占了上风，则他将努力加害于爱他的那人。这种情感便叫做“残忍”，特别是假如他相信爱他的那人并无任何足以引起他恨他的普通理由，尤其算是残忍。

命题四十二　当一个人因由于爱或由于荣誉的希望而给予他人以恩惠时，如果他看他的恩惠得到忘恩负义的报答，则他将感到痛苦。

证明　当一个人爱一个与他相同的对象，（据第三部分命题三十三）则他将尽可能努力使那人以爱去报答他。所以假如他因由于爱而

给予任何一个人以恩惠，那么他这样做，乃具有一种希图别人以爱去报答他的愿望。这就是说，（据第三部分命题三十四）他抱有一种求荣誉的希望或者（据第三部分命题三十附释）抱有一种求快乐的希望；所以（据第三部分命题十二）他将尽可能努力去想象这荣誉的原因，或认之为即现实存在于目前。但是（据假设）他想象一些别的足以排斥这种原因的存在的东西；所以结果他将（据第三部分命题十九）因此感觉痛苦。此证。

命题四十三　恨由于互相的恨而增加，但可为爱所消灭。

证明　假如一个人想象着他所恨的那人也以恨去报复他（据第三部分命题四十），他就会因而发生一种新恨，而（据假设）旧恨仍保持如故。反之，假如他想象着他所恨的那人，反而以爱来报答他，那么只要他那样想象着（据第三部分命题三十），他将自己感觉到快乐，并且（据第三部分命题二十九）他将努力去取悦那人；这就是说，（据第三部分命题四十一）他将不再努力去恨他，亦不再设法使他感受痛苦。他这种爱的努力之大小将按照引起爱的情感之大小为准（据第三部分命题三十七）。所以假如引起爱的情感大于引起恨的情感，或者（据第三部分命题二十六）大于他欲努力令他所恨的对象感受痛苦的恨，那么爱就会胜过恨，可以扫去心中的恨。此证。

命题四十四　为爱所完全征服的恨，将变成爱，而这种爱将比前此未曾经历过恨时为更大。

证明　对于这一命题的证明与第三部分命题三十八的证明相同。因为假如一个人开始去爱他所恨之物或他素来一见即感不快之物，他就会因爱而感觉快乐，并且在这种与爱俱来的快乐（参看第三部分命题十三附释爱的界说）之上，又加上一种新的快乐，这种新快乐起于解除与恨相伴随的痛苦的努力（正如第三部分命题三十七所指出那样），随着他恨那人的观念成为快乐的原因而大为增长。

附释　事情虽说是这个命题所说那样，但决没有人愿意先去恨一物或愿意感受痛苦，以便后来可以享受更多的快乐，这就是说，没有

人愿意使自己受损失，而希望补偿损失后的快乐，或愿意得病而希望恢复健康后的快乐。因为人人莫不努力以保持其存在，并莫不尽可能努力解除他的痛苦。假如我们可以想象先恨一个人以便日后可以爱他更多是可能的话，那么我们必定会永远愿意继续恨下去。既然恨愈大则爱愈大，因而我们必定会永远希望恨之愈益增多。根据同样原则，我们也会愿意我们的病痛继续增加，以便我们的疾病痊愈后可以感受更大的快乐，因此我们将永远愿意病，但是（据第三部分命题六）这实属不通。

命题四十五　假如一个人想象着另一个与他相同的人，对他所爱的与他相同的对象怀有恨心，那么他就会恨那人。

证明　所爱的那对象（据第三部分命题四十）既恨那恨它[(6)]的人，则爱它的人想象着有人恨它，同时必定又会想象着它也怀恨，换言之，（据第三部分命题十三附释）它也感受痛苦，因此（据第三部分命题二十一）他也将感觉痛苦，而他的痛苦伴随恨他所爱的对象那人的观念以俱来，而那人的观念便成为他的痛苦的原因，这就是说，他将恨那人。此证。

命题四十六　假如一个人被任何一个属于与他不同的阶级或国家的人引起快乐痛苦，并且假如他的快乐或痛苦，伴随着那人的观念，隶属在他的阶级与国籍的共同名目之下，以它作为原因，那么，他将不仅是爱那人或恨那人而已，且将扩大来爱或恨那人所隶属的整个阶级或国家。

证明　证明这一命题的方式与第三部分命题十六相同。

命题四十七　从我们想象着我们所恨的对象被消灭或受损害而引起的快乐，并不是没有为某种痛苦的情感所伴随着的。

证明　从第三部分命题二十七看来，这个命题是很明白的，因为只要我们想象着一个与我们相同的对象感受痛苦，则我们也将感觉痛苦。

附释　这个命题还可根据第二部分命题十七的绎理加以证明。因为我们常常回忆一些事物，虽说此时已不再是现实存在，而把它们认作即在目前，因而我们的身体亦同样受到感触。所以只要关于一物的记忆尚活跃着，我们就会被决定一想着它就感痛苦，只要这物的记忆尚继续着，则它决定我们感受痛苦的能力，虽可因回忆一些足以排除这物的存在的事物，而略为减少，但亦不能完全去掉。所以我们感觉愉快，只在于它决定我们感受痛苦的能力略为减少。因此，只要我们所恨的对象一有不幸的事故发生，就会引起我们的快乐，我们每一回忆所恨的东西一次，则我们便重新感到一次快乐。因为，我已经说过，无论何时，只要关于那所恨的东西的想象一经激起，并且想象着那物现实存在，则我们必被决定一想着它即感到同样的痛苦，一如当它现实存在时，我们每每一想着它便感到痛苦一样。但是，因为我们既已将关于它的形象，与足以排斥它的存在的东西的形象，联想在一起，则它决定我们感受痛苦的能力即立见减少，而我们也重新感到快乐，且此种联想每复现一次，我们便重感到一次快乐。这就是为什么我们常常喜欢回忆任何已经过去的不幸的原因，也就是为什么我们乐意将我们已经逃脱的危险的故事诉说给人听的原因。因为我们每一想象着危险，总是认为祸在眉睫，便被决定感到恐惧，但是这种决定能力，却受脱险的观念所阻碍。我们既已脱险，我们便将危险的观念与脱险的观念联在一起，而这脱险的观念重新使得我们摆脱恐惧，所以我们又感觉到快乐。

命题四十八　对于任何人，例如对于彼得的爱与恨将会消灭，如果爱所包含的快乐与恨所包含的痛苦和另一原因的观念联在一起；并且两种情绪都将会减少，只要我们想象着彼得不是任何一种情绪的唯一原因。

证明　对于这一命题的证明，只消从爱与恨的界说看来，即可明白（参看第三部分命题十三附释）。所以说快乐是对彼得的爱，说痛苦是对彼得的恨，只因为彼得被认为这一情感或那一情感的唯一原

因。因此只要彼得作为引起某种情感的原因完全地或部分地被取消，那么对于他的那种情感也就会完全地或部分地减少或被取消。此证。

命题四十九　对于一个我们想象以为自由的东西的爱和恨，按照同样的原因，必较大于对于一个必然的东西的爱和恨。

证明　我们想象以为自由的东西（据第一部分界说七）必是通过自身而不假借他物而被认知的东西。所以如果我们想象着这种自由的东西是快乐或痛苦的原因，那么我们将因此（据第三部分命题十三附释）爱它或恨它，并且（据第三部分命题四十八）将以从那一种情感所能产生的最大的爱或恨去爱它或恨它。反之，如果我们想象着引起情感的原因是一个必然的东西，那么（据第一部分界说七）我们将想象着它不是引起某种情感的唯一原因，而是与别的东西联在一起为这种情感的原因。所以（据第三部分命题四十八）我们对它的爱或恨将会较少些。此证。

附释　由此可以推知，人类相互间的爱或恨必大于对别的东西的爱或恨，因为他们自己认为他们是自由的。此外我们必须考虑到情绪的模做作用，关于这点请参看第三部分命题二十七、三十四、四十和四十三。

命题五十　每一个东西都可以偶然地成为希望或恐惧的原因。

证明　证明这个命题的方式与第三部分命题十五相同，同时还可以参看第三部分命题十八附释二。

附释　凡可偶然地成为希望或恐惧的原因的东西，便叫做好的或坏的预兆。预兆既然可以成为希望或恐惧的原因（据第三部分命题十八附释关于希望和恐惧的界说），那么它同时又可成为快乐或痛苦的原因，因此（据第三部分命题十五绎理）我们就要对于这些预兆或爱或恨，并且（据第三部分命题二十八）要努力利用这些预兆作为获得我们所希望的东西或排除足以成为障碍或恐惧的原因的东西的工具。又从第三部分命题二十五还可推出，人的本性总是容易相信我们所希望的东西，而难于相信我们所恐惧的东西，每每不是把它过于看重，

就是把它过于看轻。各式各样的到处惑乱人心的迷信，就是这样发生的。

我想这里我用不着再去详细解释由希望和恐惧所引起的心情上的扰攘不安，因为只是从这些情绪的界说即可推知，没有无恐惧的希望，也没有无希望的恐惧（这点我将于适当地方详细解释）。再则，因为只要对于某种东西有所希望或恐惧，也必定对它有所爱或恨，所以前面所说关于爱和恨的每一句话，都可以很容易地应用来讨论希望和恐惧。

命题五十一　同一对象，对于不同的人，可以引起不同的情感；同一对象对于同一个人，在不同的时间内，可以引起不同的情感。

证明　人的身体（据第二部分公设三）感受外界物体多种多样的刺激或感触。所以两人在同一时间内，可以有不同的感触；并且（据第二部分命题十三附见的补则三后的公则一）甚至同一的对象可以引起他们不同的感触。又（据第二部分公设三）人的身体可以时而有这种感触，时而有那种感触，因此（据同一公则）同一对象在不同的时间内可以引起它不同的情感或感触。此证。

附释　由此我们可以看出，何以这人所爱会为那人所恨，这人所恐惧的会是那人所不恐惧的，并且何以同一个人现在会爱从前之所恨，现时敢为昔时之所畏。又因为既然各人判断什么是善，什么是恶，什么是好，什么是坏，皆以他自己的情感为准（据第三部分命题三十九附释），由此可以推知，人们意见之不同，正如他们情感之各异［原注：这是可能之事，虽然人心是神的理智之一部分，有如第二部分命题十一绎理所昭示那样］。因此如果我们要比较人与人的异同；亦只能以他们情感的不同来辨别，称一些人为勇敢，称另一些人为怯懦，更以种种别的名字去称另外的一些人。例如，假如一个人对于我平时所畏惧的祸害漫不介意，则我便称他为胆大；除此以外，如果我注意到他害他所恨的人或利他所爱的人之愿望并不因畏惧我平时见而却步的祸害而退缩的事实，则我将称他为勇敢。反之，假如一人

对于我平时漫不介意的祸害，恐惧特甚，我便觉得他胆小，除此以外，我注意到他的愿望，因畏惧某种尚不致使我退缩的祸害之故，而不敢施展，则我称他为怯懦。人们之判断他人的行为，大都是采取这种方式。因为人有了这种性质和变化无常的判断，所以世人大都仅凭自己的情感来判断事物，他们相信以为足以令他们快乐或痛苦的事物（据第三部分命题二十八），因而尽力以求实现或加以排除的，都常常是纯粹出于想象，且不说本书第二部分里所证明的事物的无常性。由此可以容易看出，一个人常常会为他自己的痛苦或快乐的原因，换言之，常常会感到痛苦或快乐，而伴以他自己的观念为其原因。所以我们容易了解什么是"自悔"，什么是"自得"了。"自悔"是为自己的观念相伴随为其原因的痛苦，"自得"是为自己的观念相伴随为其原因的快乐，而这些情感，因为人们自己认为他们是自由的，所以特别来得强烈（参考第三部分命题四十九）。

命题五十二　一个我们从前曾经看见过总是与别的东西在一起的对象，或一个我们想象着除了具有与别的东西相同的性质外便毫无所有的对象，则我们将不会认为它是我们想象着本身具有某种特殊性质的东西。

证明　每当我们想象着一个曾经与别的东西在一起看见过的对象时，（据第二部分命题十八及附释）我们立刻便回忆起那些别的东西，因此我们想到这一个东西立刻便会联想到那另一个东西。当我们想象着一个除了具有与别的东西相同的性质外，便毫无所有的对象时，我们也会发生同样的心理作用。因为我们总是以为凡我们从前在别的东西内没有看见过的成分，决不会在它里面观察出来。反之，假如我们想象着一个对象具有我们从来没有看见过的特点，这就无异于说，当心灵观察那物时，并没有别的东西在怀，可以由思想前者而联想到后者，因此心灵被决定只能观察那对象。所以一个我们从前看见过总是与别的东西在一起的对象……。此证。

附释　这种心灵的情绪或这种关于特殊事物的想象，就其单独占据心灵而言，便叫做“惊异”（admiratio）。如果这种惊异是被我们所畏惧的东西所引起，便叫做惊骇（consternatio）。因为对于祸害之猝然来临的惊异，使我们的心灵完全为这种祸害所占据，不能更想它物，借以避免祸害。反之，假如我们感觉惊异的是人的智慧、勤勉或类似的东西，只要我们认为具有这种特殊品质的人远远超过了我们自己，那么这种惊异便叫做敬畏（veneratio）。又如惊异的对象是人的忿怒、嫉妒或类似的东西，便叫做恐怖（horror）。又如果我们对一个所爱的人的智慧、勤勉表示惊异，而我们对他的爱（据第三部分命题十二）因而愈益增大，这种与惊异或敬畏联在一起的爱，便叫做敬爱（devotio）。同样我们还可设想出恨、希望、信心，及别的情绪与惊异联合，而推演出更多的情绪，超出通常应用的文字所能表示。由此可以明白，情绪的名称都是由通常应用的语言习惯所创造出来的，而不是基于对情绪的性质有严密的知识。

与惊异相反的情绪为轻蔑，但轻蔑的起因大都由于我们最初惊异、爱慕或畏惧一个对象，或者是因为我们看见别人也惊异、爱慕或畏惧这同一的对象，或者是因为初看起来，它与我们所惊异、爱慕或畏惧的别的对象，有相似之处（据第三部分命题十五及绎理与第三部分命题二十七）。但是当那物到了眼前，加以仔细观察，使我们不能不否认那物有什么足以引起我们惊异、爱慕或畏惧的原因，于是因那物即在眼前，心灵只得被决定去思想它之所无，而不去思想它之所有，虽则在通常情形下，心灵对于在眼前的对象，总是习于去思想它之所有。再则，正如忠爱是起于对我们所爱的对象的惊异，所以同样，嘲笑（irrisio）是起于对我们所恨或所畏惧的对象的轻视。同时正如敬畏是起于对于智慧的惊异，所以同样侮慢（dedignatio）是起于对愚昧的轻蔑。末了，我们也可以设想出爱、希望、荣誉或别的情绪与轻蔑联合，而推演出许多别的情绪来，对于这些情绪，我们通常也不能用特殊的名词加以辨别。

命题五十三　当心灵观察它自身和它的活动力量时，它将感觉愉快，假如它想象它自身和它的活动力量愈为明晰，则它便愈为愉快。

证明　人认识他自己（据第二部分命题十九和二十三）只有通过他的身体的感触和这些感触的观念。所以，如果心灵能够自己观察自己时，那么心灵已算是达到一个较大的圆满。这就是说，（据第三部分命题十一附释），心灵已感到一种愉快，并且如果心灵想象它自身和它的活动力量愈为明晰，则它所感觉的愉快便愈大。此证。

绎理　当一个人愈是想象着他被别人称赞，则他的愉快便愈为增进。因为一个人愈是想象着他被别人称赞，则他将愈觉得他能引起别人的快乐（据第三部分命题二十九附释），而这种快乐是伴随着他自己的观念作为原因。所以（据第三部分命题二十七）他自己也会感到更大的快乐，这快乐为他自己的观念所伴随着。此证。

命题五十四　心灵只努力去想象那些足以肯定它的活动力量的东西。

证明　心灵的努力或力量（据第三部分命题七）就是心灵的本质，但心灵的本质只确认心灵所有与心灵所能的东西（这是自明的），而不确认心灵所没有的东西与心灵所不能做的事情，所以心灵只努力去想象足以确认或肯定它的活动力量的东西。此证。

命题五十五　假如心灵想象它自己的无能，它公然会因此感受痛苦。

证明　心灵的本质（据第三部分命题五十四）只确认心灵所有与心灵所能的东西，换言之，心灵的性质在于只想象那足以肯定它的活动力量的东西。所以，假如我们说，当心灵自己观察自己时，它去想象它自己的无能，这无异于说，心灵想象足以肯定它自己的活动力量的东西的努力，是受了阻碍，换言之，（据第三部分命题十一附释）心灵便感受痛苦。此证。

绎理　这种痛苦将愈益增加，如果心灵想象着它是受别人的责备。证明这条绎理的方式与证明第三部分命题五十三的绎理相同。

附释　这种伴随着我们自身软弱的观念而起的痛苦叫做卑谦。由观察自己而起的快乐叫做自爱，或自得。因为每当一个人观察他自己的德行或他自己活动的力量时，这种自爱或自得的乐趣，常常复现，所以每人总是乐于向人宣传他自己的功绩，并吹嘘他自己身体和心灵的力量；由于这个原因，人们每每相互使得对方厌烦。由此可见，人又是生性嫉妒的（参看第三部分命题二十四附释及命题三十二附释），换言之，人总是以同辈的无能而感到快乐，以同辈的才能而感到痛苦。因为一个人只要一想象他自己的行为（据第三部分命题五十三），便会感觉快乐，而且如果他想象着他的行为愈能表示圆满，或者如果他想象他的行为愈是清楚明晰，换言之（据第二部分命题四十附释所说），如果他愈能将他自己的行为同别人的行为分开，而当做个体事物去观赏，则他将愈是感觉快乐。当一个人观赏着他自己所独有而为他人所无的东西时，则他由观赏自己所得的快乐将最大。但如果他将他所肯定他自己的一切，认作属于人或动物的一般观念，则他将不会感到多么快乐。反之，如果他想象着当他的行为与别人的行为比较时，反较他们的行为更软弱，那么他将感觉痛苦，这种痛苦他将（据第三部分命题二十八）借误解同辈的行为，或尽可能大肆夸张他自己的行为，努力以求解除。由此可见，人类的生性就倾向于恨与嫉妒，而他们的教育也有足以助长这种倾向的地方：因为当父母的总是习于以荣誉与嫉妒的引诱，去激励子女遵从德行。

说到这里，也许有人提出异议说，我们亦未尝不尊敬他人，赞美他人的德行。为解除这种驳议，他将加入下面一条绎理：

绎理　没有人会嫉妒那不是他的同辈（或不与他势位相等）的人的德行。

证明　嫉妒只是一种恨（见第三部分命题二十四附释）或痛苦（据第三部分命题十三附释），这就是说，（据第三部分命题十一）是妨害一个人的努力或活动能力的情绪。但（据第三部分命题九附释），一个人除了从他的本性发出的事物外，既不努力做任何事，亦

不欲求得任何物。所以他必不欲肯定他自己任何活动的力量，或换句话说，他决不欲肯定他自己任何异于他的本性而为别人所持有的德行，因为他的欲望并不因而受妨害，这就是说，（据第三部分命题十一附释）他不会由此感觉痛苦，因为他认为德行乃属于与他完全不相同的另一人，所以他不会嫉妒那人，但他只嫉妒一个地位与他相等，性质与他相同的人。此证。

附释　在第三部分命题五十二附释里，我已经说过，我们尊敬一个人，因为我们对于他的智慧、勇敢等表示惊异，这是因为：（正如命题五十二本身所昭示那样）我们想象着，这些德性只为他一个人所特有，而非我们的本性所同有。所以我们决不会嫉妒他，正如我们不会嫉妒树木的高或狮子的勇猛等等。

命题五十六　刺激我们的对象有多少种类，它们所引起的情绪便有多少种类：快乐、痛苦、欲望，和一切由这三种情绪组合而成的情绪（如心情的波动），以及从这三种情绪派生出来的情绪（如爱、恨、希望、恐惧等）。

证明　快乐、痛苦以及由它们组合而成或从它们派生出来的情绪，（据第三部分命题十一附释）乃是激动的感情。但（据第三部分命题一）只要我们一有了不正确的观念，我们便必然被动；并且（据第三部分命题三）只因为我们有了不正确的观念，我们才必然被动，这就是说，（参看第二部分命题四十附释）只要我们仅仅知道想象事物，或者（参看第二部分命题十七及附释）只要我们受感触而起某种情感，这种情感包含我们身体的性质和外界物体的性质时，那么我们必然被动。因此要解释任何一个被动的情感的性质，必须能表示出那刺激起我们的被动情感的对象的性质。例如，为对象A所引起的快乐，必包含对象A的性质，而为对象B所引起的快乐，必包含对象B的性质；所以这两种快乐的情绪，其性质是不同的。因为它们是由于不同性质的原因而产生的。同样，为这一对象所引起的痛苦，与为另一原因所引起的痛苦，性质也是各不相同的。此外关于爱、恨、希望、

恐惧、心情波动等情绪，均可依此类推。所以刺激我们的对象有多少种类，它们所引起的欲望，以及快乐、痛苦、爱等等便必然恰好有多少种类。

但是欲望乃是一个人的本质或本性的本身，就此种性质被认作为他的某种情况所决定而发出的行为而言（参看第三部分命题九附释）；因为一个人为外界的原因而引起这种或那种快乐、痛苦、爱、恨等情绪，这就是说，因为他的性质被决定而呈这种或那种情况，所以他的欲望也必定变迁无常，而且因为不同的欲望所从出的情绪不同，所以这一欲望的性质与另一欲望的性质，也必定不相同。所以有多少种类的快乐、痛苦、爱、恨等情绪，便会有多少种类的欲望，因此（正如上面所证明那样）有多少种类刺激我们的对象，便会引起我们多少种类的欲望。此证。

附释　就许多不同种类的情绪（据前一命题）中，最主要的为：好吃，酗酒，淫欲，贪婪和虚荣；这些情绪不外是爱或欲望的概念，根据这两个概念通过与这两种情绪有关的对象，以解释这两种情绪的性质。因为所谓好吃、酗酒、淫欲、贪婪和虚荣，除了指对于美味、对于醇酒、对于性交、对于资财、对于荣誉之漫无节制的爱好或欲望外，没有别的了。再则，我们既单就与这些情绪相关联的对象来区别它们的性质，我们看不出有和它们相反的情绪。因为，我们通常提出来反对好吃、好酒和好色的节制、清醒和贞操，并不是情感，也不是被动的情感；而是表示心灵克制这些情感的力量。

其余各种情绪，我不能一一在这里加以解释（因为它们的数目之大与对象的种类之多相当）。即使我能加以解释，也无此必要。因为我们现时的目的只在于决定情感的力量，和心灵克制情感的能力，只须对于每一种情感下一个一般的界说，也就足够了。我说，只须能了解心灵和情感的共同特质，以便我们可以决定心灵的力量有多大，并且如何可以克制并控制情感，便已足够。所以，虽然此种的爱、恨或欲望与别种的爱、恨或欲望之间，有很大的区别，例如，对于小孩的

爱与对于妻子的爱，但我们也用不着去分辨这些区别，或更进而去研究这些情感的性质和起源了。

命题五十七　只要这一个个体的本质与那一个个体的本质不同，那么这一个个体的情感与那一个个体的情感便不相同。

证明　这个命题据第二部分命题十三附释后补则三后面的公则一看来，是明白的。但我将仍然从三个原始情绪的界说，加以证明。

一切情绪都和欲望、快乐和痛苦相关联，像我们对于这三种情绪的界说所指出那样。但欲望既是人的本质或本性之自身（参看第三部分命题九附释关于欲望的界说），所以只要一个人的本质或本性与另一人的本质或本性不同，则这人的欲望与那人的欲望便不相同。而快乐与痛苦（据第三部分命题十一及其附释）乃是足以增加或减少、助长或妨碍一个人保持他自己的存在的力量或努力的情感。但所谓保持他自己的存在的努力，就其同时与心灵和身体相关联而言，即是冲动和欲望（参看第三部分命题九附释）。所以快乐与痛苦即是指为外因所决定而增加或减少、助长或限制的冲动与欲望而言；这就是说（据同条附释），快乐与痛苦即是一个人的本性的自身。因此只要这人的本质或本性异于那人的本质，那么这人的快乐或痛苦便与那人的快乐或痛苦不相同。因此这人的情感也就与那人的情感不相同，此证。

附释　据此可以推知，禽兽的本性既是与人的本性不同，所以动物的情感就叫做无理性的情感（因为我们既已明了心灵的起源，我们决不能怀疑禽兽有情感），也就与人的情感不同。譬如，马与人一样，同为延嗣的欲望所驱迫，但马为马的欲望所驱迫，而人则为人的欲望所驱迫。同例，昆虫鱼鸟的欲望与冲动，也必定各不相同。所以虽然每一个体莫不适其性、乐其生，但其所乐之生、自适之性不是别的，正是那一个个体的观念或灵魂。所以只要一个个体的本质与那一个个体的本质不同，则它们的快乐，其性质也随之不同。最后，从上一命题还可以推知，譬如使一个醉汉沉溺其中的快乐，必显著地与一个哲学家所获得的快乐不相同。这是我要在这里附带提一下的。

以上所论，都是关于人的一些情感，就人是被动的而言。此后，我还要简略地讨论一些关于人的情感，就人是主动的而言。

命题五十八　除快乐与欲望是被动的情感外，就我们是主动的而言，属于我们的还有别的快乐与欲望的情感。

证明　当心灵认知它自身和它的活动力量时，它将感觉愉快（据第三部分命题五十三）。但当心灵具有一个真的观念或正确的观念时（据第二部分命题四十三），将必然观察它自身。但（据第二部分命题四十附释二）心灵实具有一些正确的观念。所以就心灵具有正确观念而言，换言之，（据第三部分命题一）就心灵是主动的而言，它必感觉愉快。再则，不论心灵具有清楚明晰的观念，或者具有混淆不清的观念（据第三部分命题九），它总是要努力以保持自己的存在。但这种保持自己存在的努力，（据第三部分命题九附释）我们认为就是欲望。所以就我们是能认识的而言，或者（据第三部分命题一）就我们是主动的而言，也有与我们相关联的欲望。此证。

命题五十九　就心灵是主动的而言，在所有与心灵相关联的一切情绪中，没有一个情绪不是与快乐或欲望相关联的。

证明　所有一切情绪都与欲望、快乐或痛苦相关联，正如这些情绪的界说所指出那样。但是痛苦（据第三部分命题十一及其附释）乃是表示心灵的活动力量之被减少或被限制的情绪，所以只要心灵感受痛苦，则它的思想的力量，这就是说（据第三部分命题一），它的活动的力量便被减少或受到限制。所以就心灵是主动的而言，没有痛苦的情绪会与它相关联，但唯有快乐和欲望的情绪，（据前一命题）才能与它相关联。如证。

附释　从与能认识的心灵相关联的情绪而出的一切主动的行为，都可以称为精神的力量。精神的力量（Seelenstärke）可分为意志力与仁爱力二种。所谓意志力是指每个人基于理性的命令努力以保持自己的存在的欲望而言。所谓仁爱力是指每个人基于理性的命令，努力以扶助他人，赢得他们对他的友谊的欲望而言。故凡一切行为，其目

的只在为行为的当事者谋利益，便属于意志力，凡一切行为，其目的在于为他人谋利益，便属于仁爱力。故节制、严整、行为机警等，乃属于意志力一类，反之，谦恭，慈惠等乃属于仁爱力一类。

现在我相信我已经将由欲望、快乐、痛苦三个原始情绪组合而成的许多最主要的情绪和心情的波动解释明白，并且已从它们的第一因加以说明。从我上面的叙述，可以知道，我们在许多情形下，为外界的原因所扰攘，我们徘徊动摇，不知我们的前途与命运，有如海洋中的波浪，为相反的风力所动荡。但我已经说过，我只能解释主要的心灵矛盾，不能解释所有一切心灵矛盾。因为根据我们上面所采取的同样方法，很容易指出，爱与悔、轻蔑、羞耻等相联合是什么情形。但是我相信，我已经解释清楚，使人人明白，情感可以有许多方式的配合，在这些配合的方式中，有许多不同的种类，而这些不同的种类的数目是没有限度的。为了要适合我的目的，只须将重要的情绪一一列举，加以考察就够了；其余的我没有提到的情绪，虽可满足博雅者好奇的兴趣，但无关宏旨，不必缕述了。但关于爱有一种常常出现的特点，我们尚须特别指出，就是当我们享受着我们所欲求的东西时，我们的身体将因此种享受而呈现一种新的状态，此种新状态将给予身体以特殊影响，而在身体中激动起别的东西的形象，而且心灵亦将立即开始想象别的东西，并欲求别的东西。譬如，当我们想象着一种常常引起我们的快感的美味，我们便想要享受它、吃它。但当我们享受美味时，肠胃过于饱满，身体的状态当然也就有了变化。但当身体既已呈现不同的状态，而关于美味的形象，以及对于吃此美味的要求或欲望仍然保持不变，这身体的新状态就会对于美味的要求或欲望感觉厌恶。因此我们前此所要求的美味，到了现在，我们便觉得它可厌。这就是我们所说的厌恶或厌倦。

此外关于身体外在的感受，有如在战栗、失色、啜泣、大笑等情感可以观察出来的状态，我都省略未提，因为这些状态都只是属于身体的感受，与心灵无关。

最后，关于情绪的界说，我还须补充几点。我将依次将各个情绪的界说，重述一遍。于必要时，我将附以说明。

情绪的界说

1．欲望是人的本质自身，就人的本质被认作为人的任何一个情感所决定而发出某种行为而言。

说明　在上面第三部分命题九的附释里，我们已经说过，欲望是意识着的冲动，而冲动是人的本质自身，就这本质被决定而发出有利于保存自己的行为而言。但在同一附释里，我也曾经提到，我实在不承认人的冲动和欲望间有什么区别。因为不论一个人意识到他的冲动与否，其为冲动还是一样的。所以为了避免同语反复起见，我并没有用冲动去解释欲望，不过曾经设法给欲望下一个界说，以便欲望的意义可以把人性中一切努力，即我们称为冲动、意志、欲望或本能等总括在一起。因为，我本来也可以说，欲望是人的本质自身，就本质被认作被决定而发出某种行为而言；但根据这个界说，不能推出（据第二部分命题二十三）心灵能够意识到它的欲望或冲动。所以为了足以包括这种意识的原因起见，必须加上（据同一命题）“就本质之被认作为人的任何一个情感所决定而发出某种行为而言”。因为所谓人的本质的情感乃是泛指本质的任何状态而言，不论它是出于天赋，抑或出于后得，或者不论它仅仅是通过思想这一属性而被认知，抑或仅仅通过广延这一属性而被认知，抑或与两个属性同时相关联。所以欲望一字，我认为是指人的一切努力、本能、冲动，意愿等情绪，这些情绪随人的身体的状态的变化而变化，甚至常常是互相反对的，而人却被它们拖曳着时而这里，时而那里，不知道他应该朝着什么方向前进。

2．快乐是一个人从较小的圆满到较大的圆满的过渡。

3欲望是人的本质自痛苦是一个人从较大的圆满到较小的圆满的过渡。

说明　我说过渡，因为快乐并不是圆满本身。如果一个人生来就赋有他必须经过过渡才能达到的圆满性，那么当他具有圆满时，他将

不会感到快乐。如果从与快乐正相反对的痛苦这一情绪去看，这个道理将会更显得明白。没有人能够否认痛苦是到较小圆满的过渡，而不就是较小圆满的本身，因为既然一个人具有某种圆满，他就不会感觉痛苦了。而且我们也不能说痛苦包含着较大圆满的缺乏，因为缺乏即是没有。而痛苦的情绪乃是一个事实。所以痛苦必是过渡到较小的圆满的事实，这就是说，一个人的活动能力被减削或受阻碍的事实（参看第三部分命题十一附释）。

至于高兴、快感、烦闷、疼痛的界说，我只好省略了，因为它们主要乃是关于身体的情绪，只不过是快乐或痛苦中之另一种类罢了。

4．惊异是心灵凝注于一个对象的想象，因为这个特殊的想象与别的想象没有联系。参看第三部分命题五十二及其附释。

说明　在第二部分命题十八的附释里，我们曾经指出，心灵于看见一物而立即过渡到对于他物的思想的原因，是由于这些事物的形象是彼此联系着的，而且这一物的形象随着他物的形象，是按照次序排列着的。不过如果对于一物的形象是新奇的，便不会有这种相互的连系和按照次序排列的过程，因为心灵将持续着凝注于那个新奇的对象，直到别的原因决定心灵使其思想其他事物时为止。所以这种关于新奇事物的想象，就其本身而论，与其他的想象，性质本身是相同的。因此我不将惊异列入情绪之内，我也寻不出原因，为什么我应将惊异列入情绪之内。因为像惊异中所表现的心灵的这种抽象作用，并非起于心灵从别种事物抽象出来的一种积极的原因，而仅是起于心灵缺乏一种原因，缺乏一种由观察一物立即被决定而思想他物的原因。所以我只承认（像第三部分命题十一附释里所提到的那样）三个原始的或基本的情绪，即快乐、痛苦和欲望。我所以提到惊异的唯一原因，即由于每当从那三个原始情绪派生出来的一些情绪，与我们所惊异的对象相关联时，人们总是习于给予它们以别的名称。同样的原因又使得我在这里加上对“轻蔑”的界说。

5．轻蔑是对于心灵上觉得无关轻重之物的想象，当此物呈现在面前时，心灵总是趋于想象此物所缺乏的性质，而不去想象此物所具有的性质（参看第三部分命题五十二附释）。

敬畏和侮慢的界说兹亦从略，因为据我所知，没有任何情绪是从它们那里取得它的称号。

6．爱是为一个外在原因的观念所伴随着的快乐。

说明　这个界说说明爱的本质已经充分明白。有些著作家对爱所下的界说，谓爱为爱者要求被爱者合而为一的意志，这只是表示爱的特质之一。未能说出爱的本质。因为他们对于爱的本质既未充分认识清楚，对于爱的特质也不能有一个明晰的概念，所以许多人都认为那些作家的界说甚为费解。但当我说爱者要求和被爱者合而为一的意志是爱的特质时，我必须声明，我并不认为意志是心灵的同意或深思熟虑，亦即自由的决定（因为这是一种幻想，我已于第二部分命题四十八证明），也不认为爱是当被爱的人不在时，爱者要求和被爱者合而为一的欲望，更不认为爱是当被爱的人在前面时，爱者要求继续在他所爱的人的前面的欲望，因为，即使没有上述的任何一种欲望，我们仍然可以设想爱的性质。而我所谓意志是指被爱的对象在爱者的面前时所引起他的满足而言。有了这种满足，那爱者的快乐便加强了，或至少被促进了。

7．恨是为一个外在原因的观念所伴随着的痛苦。

说明　根据前一界说的说明，此处所须说的，即可易于看出。此外请参看第三部分命题十三附释。

8．偏好是为偶然引起快乐的对象的观念所伴随着的快乐。

9．厌恶是为偶然引起痛苦的对象的观念所伴随着的痛苦（参看第三部分命题十五附释）。

10．敬爱是对于令我们惊异的对象的爱。

说明　在第三部分命题五十二的附释里，我已经指出惊异是起于对象的新奇。因此假如我们常常想象着我们素表惊异之物，我们后来

就会对它停止表示惊异，这样我们便可以看出敬爱的情绪很容易转变成单纯的爱。

11．嘲笑（irrisio）是由于想象着我们所恨之物有可以轻视之处而发生的快乐。

说明　只要我们一轻视所恨之物，则我们便因而否认它的存在（参看第三部分命题五十二附释），也可感觉快乐（据第三部分命题二十）。但是我们既然假定一个人恨他所嘲笑之物，便可以推知这种快乐并不是持久的快乐。请参看第三部分命题四十七附释。

12．希望是一种不稳定的快乐，此种快乐起于关于将来或过去某一事物的观念，而对于那一事物的前途，我们还有一些怀疑（参看第三部分命题十八，附释二）。

13．恐惧是一种不稳定的痛苦，此种痛苦起于关于将来或过去某一事物的观念，而对于那一事物的前途，我们还有一些怀疑。请参看第三部分命题十八附释二。

说明　从这些界说可以推知，没有只有希望而无恐惧，也没有只有恐惧而无希望的事。因为当一个人徘徊于希望中，并怀疑某一事物的前途时，总是想象某种足以排斥那未来的事物的存在的东西，所以在这样情形下，（据第三部分命题十九）他不免感觉痛苦。所以当他徘徊于希望中时，他恐惧着他所想望的事物不会实现。反之，如果一个人恐惧或怀疑他所恨的事物的前途，则他必想象一种足以排斥他所恨的事物的存在的东西，因此（据第三部分命题二十）他将感到愉快，所以在这种情形下，他希望他所恨的事物不会实现。

14．信心是起于一种无可置疑的过去或将来之物的观念的快乐。

15．失望是起于一种无可置疑的过去或将来之物的观念的痛苦。

说明　由此可见，信心起于希望，失望起于恐惧，当希望或恐惧的对象的前途已是无可置疑之时。希望或恐惧之发生，或者因为我们把一个过去或将来的东西想象着即在目前，并认它为现实存在。或者因为我们想象某种别的东西，足以排除令我们怀疑之物的存在。因为

我们对于个体事物的前途虽然决不能确定（据第二部分命题二十一绎理），但事实上有时我们对于它的前途亦可毫不怀疑。因为我们前面曾经说过（参看第二部分命题四十九附释），不怀疑是一回事，具有确定性又另是一回事，所以从对于一个过去或将来的事物的形象，我们可以感到同样的快乐或痛苦的情绪，如像我们从一个当前的事物的形象所可感到的快乐或痛苦的情绪一样。这点我已于第三部分命题十八里加以证明，请读者参看，并参看那命题的附释。

16．欣慰是为一件意外发生的过去的事的观念所伴随着的快乐。

17．惋惜是为一件意外发生的过去的事的观念所伴随着的痛苦。

18．同情是为我们想象着我们同类中别的人受灾难的观念所伴随着的痛苦。参看第三部分命题二十二附释及命题二十七附释。

说明　同情与怜悯间好像没有什么区别。不过同情大约是指个别情绪而言，而怜悯则是指倾向同情情绪的精神状态而言。

19．对于曾做有利于他人之事的人表示爱，便叫做嘉奖。

20．对于曾做有害于他人之事的人表示恨，便叫做义愤。

说明　我深知道，这些名词在日常用语中，具有别的意义。但是我的目的不在于解释名词的意义，而在于解释事物的性质，用一些名词来表示这些事物，我应用这些名词的意义，与这些名词在日常用语中的意义，并不十分违反。我相信只消这样提示一下就够了（关于这些情绪的原因，可参看第三部分命题二十七的绎理一，及命题二十二的附释）。

21．因爱一个人而对他估量过高便叫做过奖。

22．因恨一个人而将他看得太低便叫做轻视。

说明　由此可见，过奖或轻视，乃是爱或恨的结果或特质。所以过奖可以界说为一种为爱所蔽而对于所爱之物估量太高的爱，反之，轻视可以界说为一种为恨所蔽而对于所惧之物看得太低的恨（请参看第三部分命题二十六附释）。

23．嫉妒是一种恨，此种恨使人对他人的幸福感到痛苦，对他人的灾殃感到快乐。

说明　与嫉妒相反的情绪，普通说来，就是同情。同情，也许与这字通常的意义有出入，可界说如下：

24．同情是一种爱，此种爱使人对他人的幸福感到快乐，对他人的不幸感到痛苦。

说明　关于嫉妒的别的特质，可参看第三部分命题二十四附释，及命题三十二附释。这便是为一外在事物的观念所伴随着而引起的快乐和痛苦的情绪，而这外在事物的观念或者是引起这些情绪的本质的原因，或者是引起这些情绪的偶然原因。现在我将进而讨论为我们内心事物的观念所伴随着作为原因的别的情绪。

25．自满是由于一个人省察他自己和他的活动力量而引起的快乐。

26．卑谦是由于一个人省察他的无能或软弱无力而引起的痛苦。

说明　就自满是我们想到我们的活动力量而引起的快乐而言，自满便和卑谦相反。但是就自满是我们相信出于心灵的自由命令而做的事情的观念所伴随着而引起的快乐而言，自满便和懊悔相反。懊悔可界说如下：

27．懊悔是为我们相信出于心灵的自由命令而做的事情的观念所伴随着而引起的痛苦。

说明　在第三部分命题五十一的附释里，及第三部分命题五十三、五十四和命题五十五及其附释里，我已经指出什么是引起这些情绪的原因。关于心灵的自由命令，可参看第二部分命题三十五附释。但这里我还须指出，举凡世俗习惯所谓恶行，必有痛苦相随，而所谓一切善行，必有快乐相随，实毫不足怪。但据我们前面所说看来，这大部分是取决于教育，亦显而易见。实际上，当父母的人，总是指斥恶行，一旦子女犯了过失，则严加责罚，同时复怂恿和劝告子女去做善事，若子女有所善行表现，则盛加赞许。这样便使痛苦的情绪与恶

行相联，快乐的情绪与善行相联。这也是经验可以证明的。因为习惯和宗教，各处并不相同。反之，此处的人认为神圣的东西，他处的人或许认为猥亵，此处的人当做荣誉的事，他处的人或许以为可耻。所以唯有教育可以决定，人对于某种行为，究竟将采取懊悔的态度呢，抑或采取夸耀的态度。

28．由于爱自己而将自己看得太高就是骄傲。

说明　由此可见，骄傲与过奖有区别，过奖是指把一个外在对象估量太高而言，而骄傲乃是指一个人自己把自己看得太高而言。因为过奖是爱别人的结果或特质，所以骄傲便是爱自己的结果或特质。故骄傲可界说为由自爱或自满而使得一个人自视太高的情绪（参看第三部分命题二十六附释）。就此点而论，骄傲却没有反面，因为没有由于自己恨自己而将自己看得太低的人，即使一个人有时想象他自己不能做这事或那事，他也不会把他自己看得太低。因为当他想象着他所不能做的什么事，他想象这是必然的。他将受他这种想象的影响，而真正地不能做他所想象着他不能做的事。因此只要他想象着他自己不能做这事或那事，他便没有被决定去做那事，结果要他去做那事，是不可能的。但是如果我们试纯就意见去看，则我们便可以设想，一个人把自己看得太低是可能的事，因为那是很可能的事，有时一个人痛苦地省视他自己的软弱，他会想象着别人都在轻视他，虽则别的人心中再也没有存着轻视他的意思。此外一个人还可以将他自己看得太低，如果在现时，他否认与他有关而他并不确知的事于将来。譬如，若是他宣称他不能设想任何确定的事物，或除了卑鄙邪恶的事外，他更不能有别的欲望，或做别的事务之类。我们亦可以说，一个人是看轻他自己，如果我们看见他因为过于怕羞，拒绝做“与他”同等的别的人敢于去做的事。所以我们可以提出这个情绪作为骄傲的反面，而称之为自卑心。正如自满之出于骄傲，所以自卑便出于卑谦，故可加以这样的界说：

29．由于痛苦而将自己看得太低就是自卑。

说明　我们通常总以为骄傲与卑谦正相反对，但这只是注重这两种情感的效果而不是注重它们的本质的看法。因为我们习于称一个人骄傲，若是他自己矜夸太甚（据第三部分命题三十附释），除了夸张他自己的才德和指斥别人的缺点外，不谈别的，他总是想出人头地，他高视阔步，衣饰阔绰，生活习惯俨如地位远比他高的人一样；反之，我们称一个人卑谦，如果他常常面赤耳热，他承认自己的缺陷，称道别人的德行，凡事让人，走路时低着头，不注意仪表。像这种卑谦与自卑的情绪是很少见的。因为人性的本身，总是趋于尽量反对这些情绪（参看第三部分命题十三和命题五十四），因此有许多以卑谦退让著名的人，每每是异常嫉妒、异常有野心的人。

30．荣誉是为我们想象着我们的某种行为受人称赞的观念所伴随着的快乐。

31．耻辱是为我们想象着我们的某种行为受人指责的观念所伴随着的痛苦。

说明　关于这些情绪，请参看第三部分命题三十附释。但这里我们还必须提一提耻辱与害羞间的区别。耻辱是从我们感觉羞耻的行为产生的一种痛苦。害羞是畏惧或害怕耻辱的情绪，这种情绪可以阻止人不去犯某些卑鄙的行为。一般人总常以无耻与害羞对立，其实无耻并不是一种情绪，在适当的地方，我将要指出这点。但我已经说过，情绪的名词大都基于习用，而不足以表示情绪的性质。

至此我便结束了我所提出来的解释快乐和痛苦的情绪的工作。所以我现在要进而讨论属于欲望的情绪。

32．渴望是想要占有某种东西的欲望或愿望，这种欲望由于对那物的回忆而加强，但同时由于对别的足以排斥那所欲的对象的东西的回忆而被阻碍。

说明　我已屡次说过，当我们回忆一物，我们总是趋于用同样的情绪，把它当做即在目前似的去怀想它。但是这种趋势或努力，只要我们是清醒的，总是被我们所回忆着的足以排斥那物的存在的意象所

阻碍。所以当我们回忆一个足以引起我们任何一种快乐的事物时，我们总是趋于用同样的情绪，把它当做即在目前似的去怀想它。但这种努力立刻即被关于足以排斥那物存在的东西的回忆所阻碍。故渴望实在是与因所恨之物的不在而起的快乐相反的痛苦。关于这点可参看第三部分命题四十七附释。但因渴望这个名称似与欲望相关连，所以我认为他是属于欲望的情感。

33．好胜是对于一物的欲望，这种欲望之发生是由于我们想象着别的人有同样的欲望。

说明　一个人逃跑，因为他看见别人逃跑，一个人害怕，因为他看见别人害怕，或者甚至于一个人偶尔看见他人烧着手，因而立即缩回他的手，移动他的身体，好像他的手也被烧着似的，像这种情形便可以说，是模仿他人的情绪，但不能说是与别人争胜。这并不是我们承认好胜起于一个原因，模仿起于另一个原因，但只是因为我们总是习于称一个人好胜，如果他模仿我们所认为高尚的、有用的或快乐的事（关于好胜的原因，参看第三部分命题二十七及其附释。关于嫉妒何以通常与好胜相关联的原因，参看第三部分命题三十二及其附释）。

34．感恩或谢忱是基于爱的欲望或努力，努力以恩德去报答那曾经基于同样的爱的情绪，以恩德施诸我们的人（参看第三部分命题三十九及命题四十附释）。

35．仁慈是施恩惠给我们所怜悯的人的欲望（参看第三部分命题二十七附释）。

36．忿怒是我们因恨被激动而欲伤害所恨的人的欲望（参看第三部分命题三十九）。

37．复仇是我们被相互的恨所激动而欲伤害那基于同样的情绪曾经伤害过我们的人的欲望（参看第三部分命题四十绎理二及其附释）。

38．残忍或凶狠是一个人被激动而伤害他所爱或他所怜悯的人的欲望。

说明　与残忍正相反的为慈善。慈善不是被动的情感，而是一个人克制他的忿怒和复仇的心灵力量。

39．懦弱是宁肯忍受较小的祸害而避免所畏惧的较大的祸害的欲望（参看第三部分命题三十九附释）。

40．勇敢是一个人被激动而做同辈的人所不敢做的危险之事的欲望。

41．一个人可以说是胆小，如果他因为害怕同辈的人都敢于承当的危险而压制他自己的欲望。

说明　所以胆小不是别的，只是对于多数人通常并不感到恐惧的祸害表示恐惧，因此我不将胆小算做欲望的情绪。但我亦愿在这里加以解释，因为就欲望而论，胆小实在是与勇敢正相反对。

42．一个人可以说是陷于惊惶失措，如果他避免祸害的欲望，因对他所恐惧的祸害表示惊异，而被阻碍。

说明　由此可见，惊惶失措乃是一种胆小。但是因为惊惶失措是起于双重的恐惧，故可更恰当地界说为一种使人痴呆惶惑，而不知如何解除祸害的恐惧。就人因惊异而阻碍其消除祸害的欲望而言，故叫做痴呆。就他避免祸害的欲望为对另一种使他受苦痛的祸害的恐惧所阻碍，因此他对于两种祸害，不知避免那一种是好而言，又可叫做惶惑（参看第三部分命题三十九及第三部分命题五十二附释关于怯懦和勇敢，参看第三部分命题五十一附释）。

43．和蔼或谦逊是只做使人喜悦之事而不做使人不快之事的欲望。

44．好名是追求名誉没有节制的欲望。

说明　好名（据第三部分命题二十七和三十一）是助长并加强一切情绪的欲望，因此好名的情绪几乎是不能克制的。因为只要一个人具有欲望，他必然具有好名之心。西赛罗说过："伟大的人物都是受好

名之心的支配。即使有许多哲学家，当他们著书教人蔑视荣誉时，仍然将他们的姓名写在封面上。”（见对阿基亚人演说辞）。

45．好吃是对于美味无节制的欲望或爱好。

46．酗酒是对于醇酒无节制的欲望和爱好。

47．贪婪是对于资财无节制的欲望和爱好。

48．淫欲是对于性交无节制的欲望和爱好。

说明　对于要求性交的欲望通常都叫做淫欲，不论有节度与否。

再则，上面这五种情绪（正如第三部分命题五十六附释所指出）都没有反面的情绪。因为谦逊乃是好名心的一种，于第三部分命题二十九附释里即可看见。而且我已经指出，节制、清醒和贞操只表示心灵的力量而不是被动的情感。即使我们试假定一个贪婪的、好名的或怯懦的人，停止过度的食美味、饮美酒和男女性交，但贪婪、好名和怯懦并不是好吃、酗酒和淫欲的反面。因为贪婪的人大都愿意尽量食肉饮酒，只要这些酒肉属于他人，不要自己费钱。同样，好名的人只要他希望他的劣迹能保持秘密，他也将决不加以节制，如果他同贪酒好色之徒相处，正因为他好名之故，他愈是要倾向于附合他们去作恶。而怯懦的人每每做他所不愿做的事，虽然为求免于一死起见，他可以将他的财物抛诸海中，但他仍然是贪婪的。并且即使一个好色的人，因不能满足色情而感愁苦，亦不失其为好色的人。所以，概括讲来，这些情绪并不关涉于饮食男女的行为，而是关涉于欲望及爱好的本身。因此除了灵魂的高洁和心灵的力量外，没有别的东西与这些情绪正相反对。我们此后将更可明白见到。

关于嫉妒的界说和其余的心情的波动，我将省略不提，一则因为它们是我们已经加以界说的许多情绪的复合体，二则因为许多这样的情绪还没有特殊的名字。这个事实足以昭示我们为生活的方便起见，只须知道一些主要的情绪即已足够。而且从那些已经解释明白的情绪的界说里，即已表明所有一切情绪皆从欲望、快乐或痛苦派生出来，也可以说，除了这三种情绪之外，没有别的情绪，所有一切不同的情

绪，仅不过是用来表示这三种原始情绪间的关系和外在迹象的变迁之不同的名称而已。

如果我们注意这些原始的情绪，以及上面所说关于心灵的性质，那么我们便可单就情绪与心灵的关系而论，给情绪加以这样的界说：

情绪的总界说

情绪，所谓心灵的被动，乃是一个混淆的观念，通过这种观念心灵肯定其身体或身体的一部分，具有比前此较大或较小的存在力量，而且由于有了这种混淆的观念，心灵便被决定而更多地思想此物，而不思想他物。

说明　首先我说心中的情绪或被动的情感是一个混淆的观念。因为我曾经证明（参看第三部分命题三），只要有了不正确的或混淆的观念，心灵便是被动的。其次我又说，通过这种观念，心灵肯定其身体或身体的一部分，具有比从前较大或较小的存在力量。因为我们所具有的一切关于身体的观念（据第二部分命题十六绎理二），正所以表示我们的身体的现实情状，而不表示外在物体的性质。但是这个构成情绪的形式或实质的观念，必然要表示或表明身体的情状，或身体的某一部分的情状。身体或身体任何一部分所以具有这种情状，乃由于身体的活动力量或存在力量的增加或减削、助长或受限制。但必须注意，我所谓具有比从前较大或较小的存在力量，我的意思并不是说心灵把现在的情状与过去的情状比较，而是说构成情绪的形式的观念肯定身体有某种情状，此情状实际包含比从前较多或较少的实在性。因为心灵的本质（据第二部分命题十一和十三）在于肯定身体的实际存在，并且因为所谓圆满性即是一物的本质，由此可以推知，当心灵能肯定于其身体或身体的某一部分的某种东西具有比从前较大或较小的实在性时，那么心灵便是过渡到一个较大或较小的圆满性。所以当我说心灵的思想力量之增加或减少时，我的意思总是在说，心灵形成

了关于身体或身体的某一部分的观念，此观念比它前此所肯定于其身体的情状，表示较大或较小的实在性。观念的优越性和思想的实际力量，是以对象的优越性为衡量的标准。

最后我还要补充说，“有了这种观念，心灵便被决定更多地去思想此物而不思想他物”，如是，除了在这个界说的前一部分解释了快乐和痛苦的性质之外，我又表明了欲望的性质。

---

(1) 这里的“观念”二字，拉丁文本及格布哈特德文译本皆作“心灵”，显然有错误，兹根据怀特的英文译本改为“观念”。——译者注

(2) 这里的“观念”二字，拉丁文本及格布哈特德文译本皆作“心灵”，显然有错误，兹根据怀特的英文译本改为“观念”。——译者注

(3) 按这里各种版本略有出入。格布哈特拉丁文本作“命题八”，德文译本及人人丛书英文译本皆作“据第二部分命题六”，怀特英文译本作“据第二部分命题十七”。从上下文看来，似以怀特的译文较为正确。斯宾诺莎选集的俄文译本正与怀特相同。——译者注

(4) 按这里各种版本略有出入。格布哈特拉丁文本作“命题八”，德文译本及人人丛书英文译本皆作“据第二部分命题六”，怀特英文译本作“据第二部分命题十七”。从上下文看来，似以怀特的译文较为正确。斯宾诺莎选集的俄文译本正与怀特相同。——译者注

(5) ambitio在这里也可译作“虚荣心”。——译者注

(6) 按这一部分中常常出现的“所爱的对象”一词，原文直译应作“所爱的东西”（rem amatam），但实际意义又是指被爱的人，而不是指东西。所以这里字面上虽是用的指物的“它”字，而实际意义是指有爱、恨感情的人。——译者注

第四部分　论人的奴役或情感的力量

序　　言

我把人在控制和克制情感上的软弱无力称为奴役。因为一个人为情感所支配，行为便没有自主之权，而受命运的宰割。在命运的控制之下，有时他虽明知什么对他是善，但往往被迫而偏去做恶事。这到底是什么原因，情感的善恶何在，便是本篇中所要阐明的。但在没有开始讨论以前，且让我对于圆满和不圆满，以及善和恶的性质简单说几句话。

如果有人打算做一件事，并且业已完成[(1)]这事，则他的工作，便被称为圆满[(2)]，不仅他自己，只要任何人确实知道，或相信自己知道，做那事的人的主意和目的，都会称他的工作为圆满。例如，我们看见一件工程（假定这工程尚未完成），如果我们知道主持这工程的人的目的是在建筑一所房子，则我们就会说这所房子不圆满或尚未完成。反之，只要我们看见这所房子已经依照主持者的计划，建筑完竣，则我们便会称这所房子为圆满，但是假如我们看见一个从来没有见过的工程，并且假如我们也不知道那工程师的主意，于是我们就不能断言这件工程是圆满或不圆满的了。这似乎就是圆满和不圆满两个名词的原意。但是后来人们逐渐形成一般的观念，想出一些房屋、楼台、宫殿等模型，并且喜好某些类型的事物而厌弃别种类型的事物。因此每一个人称一物为圆满，只要这物符合他对于那类事物所形成的一般观念，反之，他将称一物为不圆满，如果这物并不十分符合他对于那类事物所预先形成的模型，虽说按照制造者的本意，这物已经是

圆满的完成了的。这似乎就是圆满和不圆满两概念何以常常会被应用于不经人手制造的自然事物上面的唯一原因。因为人对于自然和人为的事物，总有习于构成一般的观念，并且即认这种观念为事物的模型，他们而且又以为自然（他们相信自然无论创造什么东西，都是有目的的）。本身即意识到这些模型，而且把它们提出来作为事物的型式。所以当人们看见一件自然事物，不完全符合他们对于那类事物所构成的型式，他们便以为自然本身有了缺陷或过失，致使得那物不圆满或未完成。由此足见应用圆满和不圆满等概念于自然事物的习惯，乃起于人们的成见，而不是基于对于自然事物的真知。因为在本书第一部分的附录里，我已经指出自然的运动并不依照目的，因为那个永恒无限的本质即我们所称为神或自然，它的动作都是基于它所赖以存在的必然性；像我所指出的那样（据第一部分命题十六）神的动作正如神的存在皆基于同样的自然的必然性。所以神或自然所以动作的原因或根据和它所以存在的原因或根据是一样的。既然神不为目的而存在，所以神也不为目的而动作。神的存在既然不依据擘划或目的，所以神的动作也不依据擘划或目的。因此所谓目的因不是别的，乃即是人的意欲，就意欲被认为是支配事物的原则或原因而言。譬如，当我们说供人居住是这一所房子或那一所房子的目的因，我们的意思只是说，因为一个人想象着家庭生活的舒适和便利，有了建筑一所房子的欲望罢了。所以就造一所房子来居住之被认作目的因而言，只是一个特殊的欲望，这个欲望实际上是建筑房子的致动因，至于这个致动因之所以被认作第一因，乃由于人们通常总是不知道他们的欲望的原因。因为正如我常常说过的那样，人们虽然意识到他们的行为和欲望，但是却不知道决定他们去追求某种东西的原因。至于认为自然有时似乎有缺陷或过失，或创造不圆满的事物等世俗之见，应该列入第一部分附录里所提到的那些想象之中。

所以圆满和不圆满其实只是思想的样式，这就是说，只是我们习于将同种的或同类的个体事物，彼此加以比较，而形成的概念。由于

这个原因，所以在第二部分界说六里我把实在性和圆满性理解为同一的东西。因为我们习于将自然中的一切个体事物，归在一个总类之下，这个总类便被叫做最一般的东西，换言之，即归在“存在”这一概念之下。这个存在的概念一般地包括自然中所有一切个体事物在内。因此只要我们将自然中一切个体事物归在这个总类之下，将它们彼此加以比较，而发现有一些事物比另一些事物所具有的实在性或圆满性较多，于是我们便说某一些事物比较另一些事物更圆满。只要我们对于那些被认作比较不圆满的事物，加给一些包含否定性的名词，如界限、终结、薄弱等等，则我们便说它们为不圆满，因为它们感动我们的心灵，没有被我们称为圆满的事物那样强烈，但这并不是因为它们本质上有什么缺陷，也不是因为自然犯了过失。因为未有不从自然的致动因的必然性而出，而可以构成任何事物的本性的，而且无论任何事物只要是从自然的致动因之必然性而出的，就必然会发生。

就善恶两个名词而论，也并不表示事物本身的积极性质，亦不过是思想的样式，或者是我们比较事物而形成的概念罢了。因为同一事物可以同时既善又恶，或不善不恶。譬如，音乐对于愁闷的人是善，对于哀痛的人是恶，而对于耳聋的人则不善不恶。但事实虽然如此，对于这些名词，我们必须保持。因为既然我们要为我们自己构成一个人的观念，以作人性（或人格）的模型，那么在我上面所提到的意义下，保持这些名词，也不无益处。因此在下文里所谓善是指我们所确知的任何事物足以成为帮助我们愈益接近我们所建立的人性模型的工具而言。反之，所谓恶是指我们所确知的足以阻碍我们达到这个模型的一切事物而言。再则，我判断人的圆满或不圆满，完全以那人较多或较少接近这个模型的程度为准。因此必须特别注意的就是，当我说一个人从较小的圆满过渡到较大的圆满，或者从较大的圆满过渡到较小的圆满，我的意思并不是认为他从一种本质或型式，转变成另一种本质或型式，（因为譬如一匹马无论变成人也好，变成昆虫也好，它的本质都是同样地遭到毁灭了。）而乃是指被了解作为它的本性的活

动力量之增加或减少而言。最后，一般地说来，正如我前面所说，圆满性就是实在性。换言之，圆满性就是任何事物的本质，只就那物是按一定的方式而存在和动作的而言，而不管那物在时间中存在的久暂。因为没有一个事物因其曾在时间中维持较长久的存在，便可说是更圆满。况且事物存在的久暂，不是由它的本质所决定。而事物的本质也不包含某种确定的存在时间。任何事物，不论其圆满的程度如何，总是永远能够具有那物开始存在时同样的力量以保持其存在。所以就此点而论，万物莫不同等。

界　说

（一）所谓善是指我们确知对我们有用的东西而言。

（二）反之，所谓恶是指我们确知那阻碍我们占有任何善的东西而言。

（关于这两个界说，请参看前面序言的末段。）

（三）我称个体事物为偶然的，是指当我们单独考察它的本质时，我们不能发现任何东西必然肯定它的存在，或者必然排斥它的存在而言。

（四）我称同一个体事物为可能的，是指当我们考察产生这些事物的原因时，我们并不知道这些原因是否被决定而产生这些事物而言。

（在第一部分命题三十三的附释里，我对于可能与偶然，未曾加以区别，因为那里实用不着将二者加以严密的区别。）

（五）在下文里所谓相反的情感是指虽同属于一类，但是以引诱人们到不同的方向的情感而言。有如贪食与贪财，皆同是爱之一种，按本性看来两者并不是相反，而只是偶然地相反。

（六）对于将来，现在和过去之物的情感的性质，我已在第三部分命题十八附释一及附释二里加以说明，请参考。

（但这里必须注意的，就是我们对于空间的距离正如对于时间的距离一样，只有在一定限度内可以有相当清楚的想象。这就是说，一切事物只要与我们的距离超出二百呎以上，或与我们所在地的距离超出所能明晰想象的程度以外，总觉得与我们的距离好像是同等的，好像全在相同的平面上。同样道理，一切事物，只要它们存在的时间隔现在有了很长的距离，超出我们所能明晰想象的程度，我们便总觉得它们与现在的距离好像是相等的，于是总是把它们全都算做在某一时段之内。）

（七）所谓目的，（为着这个目的我们有所作为），就是指欲望而言。

（八）德性与力量我理解为同一的东西。换言之（据第三部分命题七），就人的德性而言，就是指人的本质或本性，或人所具有的可以产生一些只有根据他的本性的法则才可理解的行为的力量。

公　　则

天地间没有任何个体事物不会被别的更强而有力的事物所超过。对任何一物来说，总必有另一个更强而有力之物可以将它毁灭。

命题一　一个错误的观念所包含的积极成分，不是仅仅凭借单纯的真观念的出现所能取消。

证明　错误（据第二部分命题三十五）纯是起于知识的缺陷，而知识的缺陷即包含在不正确的观念之内，而不正确的观念（据第二部分命题三十三）并未具有任何肯定成分，据此可以称为错误。反之，就这些观念与神相联系而言，（据第二部分命题三十二）它们还可称为真的观念。所以假如一个错误观念所包含的积极成分，只是凭借单纯的真观念的出现可以取消，那么真观念将会自己取消自己，（据第三部分命题四）此实不通。所以一个错误的观念所包含的积极成分，不是仅仅凭借单纯的真观念的出现所能取消。此证。

附释　根据第二部分命题十六的绎理二看来，这一命题更可明白了解。因为一个想象就是一个观念，这观念正所以表示人的身体现时的情状，而不表示外界物体的性质，并且表示得模糊而不明晰。因此人们便说，心灵陷于错误了。譬如，当我们望见太阳时，我们总想象着太阳距离我们大约有二百呎远，只要我们不知道太阳与我们的真距离，我们将仍然会被这种幻觉所骗。当我们知道了太阳的真距离后，错误可以说是被扫除了，但是想象却并未被取消。这就是说，按照我们身体的感触去说明太阳的性质所产生的观念，却并未被取消。所以我们虽明知太阳的真距离，但我们仍然想象太阳距我们很近。因为正如我在第二部分命题三十五附释里所指出那样，我们所以想象太阳距我们那样近，并不是因为我们不知道太阳的真距离，而是因为心灵只凭身体的感触，去想象太阳的大小。所以当日光照射在水面上，又由那儿反射到我们眼里时，我们明知太阳真正的所在处，但我们却仍然

想象着太阳是在水里面。不论这些想象表示身体的自然情状也好，增加或减少身体的活动能力也好，它们并不违反真理，而且即使认识真理后，它们也并不因而消灭。诚然，有时我们因为毫无根据地害怕一种祸害，当我们一得真确消息时，恐惧立即消散。但反之，有时我们害怕一种快要临头的祸害，当我们听得一个虚假的消息，我们的恐惧也同样地消散。由此可见想象并不只是由于单纯的真理的出现而消散，但是必须因为有了更强而有力的想象，才可以排除我们现时所想象的对象的存在，像第二部分命题十七所指出那样。

命题二　只要我们是自然的一部分，是自然中不能离开的别的事物而可单独设想的一部分，我们便是被动的。

证明　如果有什么事情发生在我们之中，而我们仅是这事的部分的原因（据第三部分界说二）换言之（据第三部分界说一），这事不能单独从我们自己本性的法则里推究出来，那么我们便可以说是被动的。所以只要我们是自然的一部分，是自然中不能离开别的事物而可单独设想的一部分，我们便是被动的。此证。

命题三　人借以保持其存在的力量是有限制的，而且无限地为外部原因的力量所超过。

证明　从第四部分的公则看来，这是很明白的。因为假如有人在此，必更有他物在此，例如甲，比他更强而有力；假如有了甲在此，必另有他物在此，例如乙，较甲又更强而有力，如此递推，以至无穷。因此人的力量总是为别的事物的力量所限制，而且无限地为外部原因的力量所超过。此证。

命题四　要一个人不会是自然的一部分，要他不被动地感受变化，反之，要他一切动作都可单独从他自己的本性去理解，且都以他自己为正确的原因，这是不可能的。

证明　个体事物（人当然也在内）借以保持其存在的力量（据第一部分命题二十四绎理）就是神或自然的力量，不是就此力量是无限的而言（据第三部分命题七），而是就此力量可以通过人的现实本质

而得到说明而言。所以人的力量，就其可以通过他的现实本质得到说明而言，就是神或自然的无限力量的一部分。这就是说（据第一部分命题三十四），就是神或自然的本质的一部分。这是必须证明的第一点。再则，如果一个人除了仅仅感受可以单独从他自己固有的本性去理解的变化之外，决不会被动地感受任何别的变化，则（据第三部分命题四和命题六）推来，他将不会死灭，反之，他必然会永远存在。而且这个必然的存在所赖以产生的原因，其力量不是有限的，必是无限的：换言之，他所以能必然存在的原因不是纯出于他自己的力量，以排除一切别的由于外在的原因而产生的变化，必是出于自然的无限力量，借此力量以指导一切个体事物，使它们产生除了足以保持其自我存在的动作外，不致被动地感受任何变化。但前一层，（据前一命题——这一命题的证明是有普遍性的，可以应用于所有一切个体事物）是不通的。但是假如一个人除了纯可从自己本性去理解的动作之外，不被动地感受任何变化，是可能的话，那么（正如我所指出的那样），他将永远必然存在，而他的必然存在又是出于神的无限力量。所以从神性之必然（据第一部分命题十六）就神性之分化为任何一个人的观念而言，整个自然的秩序，就自然之通过思想与广延的属性而得到理解而言，将可从此推出。由此应当推出（据第一部分命题二十一）人将是无限的。（据此证明的前一部分）这是不通的。所以要一个人不被动地感受变化，反之，要他一切动作都以他自己为正确原因，是不可能的。此证。

绎理　由此可以推知，人必然常常受制于感情，顺从并遵守自然的共同秩序，并且使他自己尽可能适应事物的本性的要求。

命题五　任何情感的力量和增长以及情感的存在的保持不是受我们努力保持存在的力量所决定，而是受外在的原因的力量与我们自己的力量相比较所决定。

证明　情感的本质（据第三部分界说一和二）不能仅用我们的本质去解释。这就是说（据第三部分命题七），情感的力量不能为我们

努力保持存在的力量所决定，但（正如第二部分命题十六所指出那样）必然为外在原因的力量与我们自己的力量相比较所决定。此证。

命题六　人的某一个情欲或情感的力量可以那样地超过他的一切别的行为或力量，致使他牢固地为这个情感所束缚住。

证明　任何情感的力量和增长以及其存在的保持（据第四部分命题五）是受一个外在的原因的力量与我们自己的力量相比较所决定，所以（据第四部分命题三）它可以那样地超过人的力量等等。此证。

命题七　一个情感只有通过一个和它相反的，较强的情感才能克制或消灭。

证明　一个情感，就其与心灵相关联而言，乃是心灵借以肯定它的身体具有比前此较大或较小的存在力量的一个观念（据第三部分篇末情绪的总界说）。所以无论何时只要心灵受到任何情感的刺激，而身体也同时受到一种感触，这感触使得身体的活动力量有所增加或减少。再则，这种身体的感触（据第四部分命题五）从它自己的原因得到一种力量以保持自己的存在，因此，除非有别的身体的原因（据第二部分命题六）以一个与前一个情感相反的（据第三部分命题五），并且较强烈的情感（据第四部分公则一）刺激那身体外，不能加以克制或取消。于是心灵（据第二部分命题十二）便可感到一种情绪的观念，这观念相反于并且较强于前一种情感。这就是说（据情感的总界说），心灵将感到一种与前一种相反的并且较强的情感，而这较强的情感可以排斥或消灭别种情感的存在。所以，一个情感，只有通过一个和它相反的较强的情感，才能克制或消灭。此证。

绎理　一个情感，就它与心相关联而言，只有通过一个与我们所被动地感受着的情感相反的较强的身体的感触的观念，才能加以克制或消灭。因为我们所被动地感受着的情感（据第四部分命题七）只有通过一个相反而较强的情感，才能克制或消灭；这就是说（据情感的总界说），那个情感只有通过一个身体的感触的观念，这观念相反于并且较强于我们所被动地感受着的情感，才能克制或消灭。

命题八　善与恶的知识不是别的，只是我们所意识到的快乐与痛苦的情感。

证明　所谓善或恶（据第四部分界说一与界说二）是指对于我们的存在的保持有补益或有妨碍之物而言，这就是说（据第三部分命题七）是指对于我们的活动力量足以增加或减少，助长或阻碍之物而言。因此只要我们感觉到（据快乐和痛苦的界说，见第三部分命题十一的附释）任何事物使得我们快乐或痛苦，我们便称那物为善或为恶。所以善与恶不是别的，只是自快乐与痛苦的情感必然而出的（据第二部分命题二十二）快乐与痛苦的观念而已。但是这种观念（据第二部分命题二十一）与情绪联合的情形，正如心灵与身体联合的情形一样。这就是说（像第二部分命题二十一的附释所指出那样），这种观念与情感自身的区别，或（据情感的总界说）这种观念与关于身体感触的观念的区别，其实只是概念上的区别。因此对于善和恶的知识不是别的，只是我们所意识到的情感的自身。此证。

命题九　假如我们想象一个情感的原因即在我们前面，那么这个情感比起我们想象一个原因不在我们前面的情感，必更为强烈。

证明　想象是心灵借以观察一个对象，认为它即在目前的观念（参看第二部分命题十七附释关于想象的界说），但是这种观念（据第二部分命题十六绎理二）表示人的身体的情况较多于表示外界事物的性质。所以情感（据情感的总界说）只是一种想象，就想象表示人的身体的情况而言。但是一个想象将愈益生动（据第二部分命题十七），倘若我们不想象他物去排斥那当前存在的外在事物。因此假如我们想象着一个情感的原因即在我们前面，那么这个情感比起我们想象着一个原因不在我们前面的情感，必更为生动或强烈。此证。

附释　当我们在前面第三部分命题十八说，一个人被将来或过去的事物的想象所引起的情感与一个我们想象着即在前面的事物所引起的情感是一样的时，我曾经明白提到过，只有单注意事物的意象时，这话才是真的；因为不论我们想象一物以为它即在当前与否，意象的

性质是一样的。但同时我并没有否认，当我们想象到别的事物以为即在前面以排斥将来事物的当前存在时，则那物的意象可变成薄弱无力。我当时未曾补明此点，因为我的意思是要在这里讨论情感的力量时才加以论列。

绎理　一个将来或过去事物的意象，这就是说，当我们想象着一物以为它在将来或在过去，而排斥其即在当前时，一切其他情形相等，必定比较对于当前事物的意象更为淡薄无力。所以，假定其他一切情形相等，对于将来或过去事物的情感比起对于现在事物的情感，必更淡薄。

命题十　一个未来的事物，而我们想象着那物行将到来。所能引起我们的情感，比起我们想象着那物发生的时间与现在相距很远，当更为活跃。同样，对于一个刚才消逝的事物的记忆，所能引起我们的情感，比起对于我们想象着在很久以前即已消逝的事物的情感，也当更为活跃。

证明　只要我们想象着一物快要到来或刚消逝不久，则我们想象着足以排斥那物的存在的事物，必较少于当我们想象着那物远在过去或将来，与现在相距遥远（这是自明的），因此（据第四部分命题九）那物所能引起我们的情感亦更为活跃。此证。

附释　从第四部分界说六所说看来，一切为超过想象的力量所能决定的长时间的距离与现在隔绝开的事物，其足以引起我们的情感都是同样的淡薄，虽说我们明明知道这些事物彼此间尚有长时间的距离隔绝着。

命题十一　假定其他情形相等，对于一个我们想象着是必然的事物的情感，比起对于一个我们想象着是可能的、偶然的或无必然性的事物的情感，必定更为强烈。

证明　只要我们想象着任何事物是必然的，则我们便肯定其存在，反之（据第一部分命题三十三附释一），只要我们想象着一物是无必然性的，则我们便否认其存在。所以假定其他一切情形相等，一

个我们想象着是必然的事物，比起一个我们想象着是无必然性的事物，所能引起我们的情感必定更为强烈。此证。

命题十二　假定其他一切情形相等，对于一个我们知道现时不存在而我们想象着是可能的事物的情感，比起对于一个偶然的事物的情感，必定更为强烈。

证明　只要我们想象着一物是偶然的（据第四部分界说三），便不会有别的足以肯定那物的存在的事物的意象可以引起我们的情感，反之（据假设）我们还会想象一些别的事物去排斥那物现时的存在。但是只要我们想象着任何一个将来的事物是可能的，则（据第四部分界说四）我们将必想象一些足以肯定那物的存在的事物，这就是说（据第三部分命题十八附释二[(3)]），我们将必想象一些足以助长希望或恐惧的事物。因此对于一个可能的事物的情感，比起对于一个偶然的事物的情感，将必定更为强烈。此证。

绎理　对于一个我们知道现时不存在，而我们想象着是偶然的事物的情感，比起我们想象着那物即在当前时的情感，当必更为淡薄得多。

证明　对于我们想象着现时存在的事物的情感（据第四部分命题九绎理）比起对于我们想象着还在将来的事物的情感，更为活跃，且比起对于我们想象着距现在异常遥远的将来事物的情感，必定尤其更为强烈。因此对于我们想象着在长久时间内不会存在的事物，比起我们想象着即在当前的事物的情感，当必更为淡薄得多。但无论如何（据前一命题），对于未来事物的情感，比起对于偶然的事物的情感，总是要更活跃些。所以对于偶然的事物的情感，比起对于我们想象着即在当前的事物的情感，必定更为淡薄得多。此证。

命题十三　假定其他一切情形相等，对于一个我们知道现时不存在的偶然事物的情感，比起对于一个过去事物的情感，必定更为淡薄。

证明　只要我们想象着一物是偶然的，（据第四部分界说三）我们便不会被别的足以肯定那物的存在的事物的意象所激动，反之，（据假设）我们还会想象一些别的事物去排斥那物现时的存在。但是只要我们想象那物与过去的时间相关联，那便假定了，我们想象着一些足以令人回溯到记忆，或足以唤起那物的形象的事物（参看第二部分命题十八及其附释），因此（据第二部分命题十七绎理）那物能使得我们将它当做即在当前来考察。所以（据第四部分命题九）假定其他一切情形相等，对于一个我们知道现时不存在的偶然的事物的情感，比起对于一个过去事物的情感，将必定更为淡薄。此证。

命题十四　就善恶的真知识作为仅仅的真知识而言，决不能克制情感，唯有就善恶的真知识被认作一种情感而言，才能克制情感。

证明　一种情感乃是心灵借以肯定它的身体具有比前此较大或较小的存在力量的一个观念（据情绪的总界说）。所以（据第四部分命题一）这个情感所包含的积极成分，非只是凭借真理的出现，所能取消。因此，对于善恶的真知识，就其为仅仅的真的知识而言，不能克制情感。反之，就真知识作为情感而言（参看第四部分命题八），而且唯有就真知识是较强烈于它所要克制的情感的情感而言，才能克制这个情感。此证。

命题十五　从善恶的真知识所发生的欲望，可以为许多别的由刺激我们的情感而发生的欲望所压制或克制。

证明　从善恶的真知识，就这种真知识作为一种情感而言（据第四部分命题八），必然会产生欲望（据第三部分情绪界说一），而且欲望之大小以其所自出的情绪之大小为准（据第三部分命题三十七）。但因这种欲望（据假设）之发生，即由于我们有了真知识可以说是从我们主动的自己发出（据第三部分命题一）。因此这种欲望（据第三部分界说二）必须单就我们的本质去理解，而且其力量的大小，其增长的限度（据第三部分命题七），皆完全为人的力量所决定。这样，刺激我们的情感愈强烈，则所发生的欲望亦愈强烈。因此

（据第四部分命题五）这种欲望之力量的大小，增长的限度，必为外在原因的力量所决定。这种基于外在原因的力量（据第四部分命题三），如果拿来同我们自己的力量相比较，实无限地超过我们自己的力量。所以从这样的情感所产生的欲望，比起从善恶的真知识而产生的欲望，必更强烈，因而（据第四部分命题七）前者可以压制或克制后者。此证。

命题十六　由善恶的知识所引起的欲望，特别是这种知识只是和将来相关联，较容易被对当前甜蜜的东西的欲望所压制或克制。

证明　对于我们想象着在将来的事物的情感，（据第四部分命题九绎理）比起对于即在当前的事物的情感，更为淡薄。但从善恶的真知识所引起的欲望，即使这知识的对象，在现时也是善的事物，（据前一命题，且该命题的证明是有普遍性的），也可被一时偶发的欲望所压制或克制。所以由善恶的知识所发生的欲望，特别是这种知识只和将来相关联，较容易被压制或克制。此证。

命题十七　由善恶的真知识所引起的欲望，特别是这种知识只和偶然的事物相关联，尤其更容易为对于当前事物的欲望所压制或克制。

证明　这一命题可以根据第四部分命题十二绎理和前命题一样加以证明。

附释　到了这里我相信，我已经指出为什么人们受自己的意见支配的时候多，受理性指导的时候少，并且为什么对于善恶的真知识，足以引起心灵的冲突，而且每每为种种情欲所降服。所以诗人感叹道：

我目望正道兮，心知其善，

每择恶而行兮，无以自辩。[(4)]

当宣教的人说："知识愈增，则痛苦愈多"[(5)]一语时，他的意思也许与此相同。但我说这一番话的意思，并不是要下一个结论，说无知比有知为好，我是说，就克制情欲而论，智人与愚人间没有高下分

别，而我的真意所在，乃以为了解人性的刚强有力处与了解人性的薄弱无力处，有同等的必要，这样我们就可以决定，对于克制情感，什么是理性可以为力的，什么是理性无能为力的。但我们已经说过，本篇只限于考察人的薄弱无力处，至于理性克制情欲的力量须待别篇讨论。

命题十八　假如其他情形相等，起于快乐的欲望，比起于痛苦的欲望，更为强烈。

证明　欲望（据第三部分情绪界说一）即是人的本质之自身，这就是说（据第三部分命题七），亦即人竭力保持其存在的努力。因此凡起于快乐的欲望，（据第三部分命题十一附释关于快乐的界说）人即通过快乐情绪的本身而得到助长或增进，反之，凡起于痛苦的欲望，（据同条附释）即由于痛苦情绪的本身而受到压制或阻挠。所以起于快乐的欲望的力量，必同时受人的力量和外界原因的力量所决定，反之，起于痛苦的欲望的力量，则仅为人的力量所决定。故前者较后者更为强烈。此证。

附释　在这几个命题里，我已经说明了人的软弱无力和动摇不定，以及为什么人们不遵守理性的命令的原因。现在我还须指出的，就是什么是理性给我们规定的，哪些情绪符合理性的规律，哪些情绪违反理性的规律。但在我还没有开始依照详密的几何程序证明这几点以前，我愿意先简单地在这里说明理性的命令的性质，使我的意思可以易于为每一个人所明了。理性既然不要求任何违反自然的事物，所以理性所真正要求的，在于每个人都爱他自己，都寻求自己的利益——寻求对自己真正有利益的东西，并且人人都力求一切足以引导人达到较大圆满性的东西。并且一般讲来每个人都尽最大的努力保持他自己的存在。这些全是有必然性的真理，正如全体大于部分这一命题是必然性的真理一样（参看第三部分命题六）。又既然德性（据第四部分界说八）不是别的，只是依自己本性的法则而行的意思，既然每

一个人（据第三部分命题七）唯有依照他自己的本性的法则而行，才能努力保持他的存在，因此可以推知：

第一，德性的基础即在于保持自我存在的努力，而一个人的幸福即在于他能够保持他自己的存在。

第二，追求德性即以德性是自身目的。除德性外，天地间没有更有价值、对我们更有益的东西，足以成为追求德性所欲达到的目的。

第三，凡自杀的人都是心灵薄弱的人，都是完全为违反他们的本性的外界原因所征服的人。

此外从第二部分公设四复可推出，为了保持自我存在起见，我们决不能对外界毫无所需，我们决不能与外界事物完全断绝往来而孤立生存。姑且单就心灵来说，如果我们的心灵完全孤立着，除自己外，毫无所知，则我们的知性，便决不会这样完善。所以，在我们外面，实在有不少的对我们有益的东西，是我们所须寻求的。其中尤以完全与我们的本性相符合的存在，为最有价值。譬如，假如有两个本性完全相同的个人联合在一起，则他们将构成一个个体，比较各人单独孤立，必是加倍的强而有力。所以除了人外，没有别的东西对于人更为有益。因此我说，人要保持他的存在，最有价值之事，莫过于力求所有的人都和谐一致，使所有人的心灵与身体都好像是一个人的心灵与身体一样，人人都团结一致，尽可能努力去保持他们的存在，人人都追求全体的公共福利。由此可见，凡受理性指导的人，亦即以理性作指针而寻求自己的利益的人，他们所追求的东西，也即是他们为别人而追求的东西。所以他们都公正、忠诚而高尚。

这就是我在没有按照严密的几何次序证明以前，想要简单陈述的一些理性的命令。这样我就或许可以赢得那些相信"人人莫不各自寻求自己利益"这一原则为祸乱的根源而不是道德与信义的基础的人的注意。现在我既已简略地证明了他们的信念恰好与事实相反，我就可以继续按照前此所采用的方法来证明我的说法。

命题十九　依照他自己本性的法则，每一个人必然追求他所认为是善的，而避免他所认为是恶的。

证明　善恶的知识（据第四部分命题八）就是我们所意识到的快乐和痛苦的情绪的自身。所以（据第三部分命题二十八）每一个人必然追求他所认为是善的，避免他所认为是恶的。但这种追求或欲望（据第三部分命题九附释关于冲动的界说和第三部分情绪的界说一）不是别的，即是人的本质或本性的自身。所以单独依照他自己本性的法则，每一个人必然追求他所认为是善的，避免他所认为是恶的。此证。

命题二十　一个人愈努力并且愈能够寻求他自己的利益或保持他自己的存在，则他便愈具有德性，反之，只要一个人忽略他自己的利益或忽略他自己存在的保持，则他便算是软弱无能。

证明　德性（据第四部分界说八）即是人的力量的自身，此种力量只是为人的本性所决定，换言之（据第三部分命题七），只为人努力保持其存在的努力所决定。所以一个人愈努力并且愈能够保持他的存在，则他便愈具有德性，而且（据第三部分命题四与六）只要他忽略了保持他自己的存在，他便是软弱无力。此证。

附释　由此可见除了为外界的原因，和为违反他自己的本性的原因所征服的人以外，绝没有人会忽视追求他自己的利益或保持他自己的存在。我看，没有人出于他自己本性的必然性而愿意拒绝饮食或自杀，除非是由于外界的原因所逼迫而不得已。像这类被迫而自杀，可以有种种不同的方式。一个人可以被迫而自杀，如果他的右手，偶然执着一刀，被别人扭转过来，向着他自己的胸膛刺去；或者，一个暴虐的君主可以下命令，强迫他的臣子，自己割开他的血管，如像塞内卡（Seneca）的情形，因为，这样一来，他可以忍受较小的祸害，避免较大的祸害。又如许多潜伏的外在原因，可以支配人的想象，感动人的身体，使得他另具一副违反原有的本性的性质，这种性质的观念（据第三部分命题十）在心灵中本来是没有的。任何人只要稍费一点

思索，即可看出，要一个人，依照他本性之必然，去努力取消他的存在，或将自己改变成别一种形式，实无异于无中生有，那是不可能的。

命题二十一　没有一个人可以有要求快乐、要求良好行为和良好生活的欲望，而不同时有要求生命，行为和生活，亦即要求真实存在的欲望。

证明　关于这个命题的证明，或这个命题的本身可以说是自明的，且从欲望的界说看来，也就是自明的。因为欲望，不论是要求良好行为的欲望或要求快乐生活的欲望，（据第三部分情绪界说一）即是人的本质，换言之（据第三部分命题七），亦即人竭力保持他自己存在的努力。所以没有一个人可以有要求快乐等等的欲望，而不同时要求真实存在的。此证。

命题二十二　我们不能设想任何先于保存自我的努力的德性。

证明　保存自我的努力（据第三部分命题七）即是事物自身的本质。因此假如我们能够设想一个先于自我保存的努力的德性，那么我们应当可以设想（据第四部分界说八）事物的本质先于事物的本身。这显然是不通的。所以我们不能设想任何先于保存自我的努力的德性。此证。

绎理　保存自我的努力乃是德性的首先的唯一的基础。因为（据第四部分命题二十二）先于这个原则，我们不能设想别的基础，而没有这个原则（据第四部分命题二十一）我们又不能设想任何德性。

命题二十三　一个人，只要他由于被不正确的观念所决定而有某种行动，决不能完全说是遵循德性而行。唯有他的行为是被他的理解所决定，方可说是遵循德性而行。

证明　只要一个人因为有了不正确的观念，被决定而有某种行为（据第三部分命题一），则他便是被动的，这就是说（据第三部分界说一与界说二），他做了一件事，而此事不能单独从他的本质得到理解，或者（据第四部分界说八）此事不是从他的德性发出的。但只要

他的行为是为他的理解所决定，（据第三部分命题一）他便是主动的，这就是说（据第三部分界说二）他做了一件事，此事可以单独从他的本质得到理解，或者（据第四部分命题八）此事是正确地从他的德性发出的。此证。

命题二十四　绝对遵循德性而行，在我们看来，不是别的，即是在寻求自己的利益的基础上，以理性为指导，而行动、生活、保持自我的存在（此三者意义相同）。

证明　绝对遵循德性而行，（据第四部分界说八）不是别的，只是依照我们固有本性的法则而行。但（据第三部分命题三）唯有当我们能理解时，我们才能主动。所以遵循德性而行不是别的，即是以理性为指导而行动、生活、保持自己的存在，而且（据第四部分命题二十二绎理）这样做是建立在寻求自己的利益的基础上的。此证。

命题二十五　没有一个人努力保持他自己的存在，而其目的是为了别的东西。

证明　一物竭力保持自己的存在的努力，（据第三部分命题七）只是为那物自身的本质所决定，而且这种努力必然地是只出于那种物的本质之自身，而不是出于他物的本质（据第三部分命题六）。此外，这个命题如果根据第四命题二十二的绎理看来，也很明白。因为假如一个人努力保持他自己的存在，而他的目的是为了别的东西，则这个别的东西将成为他的德性的首先的基础（这是自明的），但（据方才所引的绎理）这是不通的。所以没有一个人努力保持他自己的存在，而其目的是为了别的东西。此证。

命题二十六　凡一切基于理性的努力，除了企求理解之外，不企求别的；而且当心灵运用理性时，除了按照它的判断，认为能促进理解的东西是有利益的之外，不承认别的。

证明　保存自我的努力（据第三部分命题七）不是别的，即是一物的本质之自身，此物既有存在，即被认为有力量以保持其存在（据第三部分命题六）且做自其所具有的性质必然而出之事（参看第三部

分命题九附释欲望的界说）。但是理性的本质除了心灵能清楚明晰地理解外，不是别的（参看第二部分命题四十附释二关于清楚明晰的理解的界说）。所以（据第二部分命题四十）一切基于理性的努力除了指向理解之外，不指向别的。再则，这种运用理性来思考的心灵复努力保持其存在，而心灵的这种努力既然不是别的，只是指向理解的努力（据本证明前一部分），由此推知（据第四部分命题二十二绎理），这种指向理解的努力乃是德性之首先的唯一的基础，并且我们努力理解事物并非为着任何目的（据第四部分命题二十五），反之，就心灵运用理性的思考而言，除了认能促进理解的东西为善外，不能设想别的善物（据第四部分界说一）。此证。

命题二十七　除了那真正能促进理解或能阻碍我们理解的东西以外，我们不确定地知道什么是善或者什么是恶。

证明　运用理性来思考的心灵除了企求理解以外，没有别的欲望，除了认能促进理解的东西为有利益以外，也不承认别的善物（据第四部分命题二十六）。但是心灵唯有具有正确的观念（据第二部分命题四十一及四十三，并请参看其附释），或者（同样的意思，据第二部分命题四十附释）心灵只有能运用理性来思考时，才具有确定性。所以除了真正能促进理解的东西以外，我们不确定地知道什么是善，反之，除了阻碍我们理解的东西以外，我们也不确定地知道什么是恶。此证。

命题二十八　心灵的最高的善是对神的知识，心灵的最高的德性是认识神。

证明　心灵所能理解的最高的东西就是神，亦即（据第一部分界说六）绝对无限的存在，没有神（据第一部分命题十五）就没有东西可以存在，也没有东西可以被认知。因此（据第四部分命题二十六及二十七）最有益于心灵，或（据第四部分界说一）心灵的最高善是对神的知识。再则唯有就心灵能理解而言（据第三部分命题一与三），它才是主动的，也唯有就心灵能理解而言（据第四部分命题二十

三），我们才可以无条件地说，它是遵循德性而行动。所以心灵的绝对德性就是理解。但是我们既已证明，心灵所能理解的最高的东西是神，所以心灵的最高的德性就是理解神或认识神。此证。

命题二十九　凡性质与我们完全不同的个体事物，既不能增进我们的活动力量，也不能阻碍我们的活动力量；一般地说来，凡是与我们没有任何共同之点的东西，对我们既不能是善的，亦不能是恶的。

证明　一个个体事物的力量，（据第二部分命题十绎理）亦即人所借以存在和行动的力量，只可为（据第一部分命题二十八）别一个体事物所决定，但是要理解这个个体事物的性质（据第二部分命题六）必须与理解人的性质凭借同一属性。因此无论从哪方面去看，我们活动的力量，可以为别一个具有和我们相同性质的个体事物的力量所决定，亦即为其所助长或阻碍，而不能为一个性质和我们完全不相同的事物的力量所决定。但一物之被称为善或恶，既然是由于那物（据第四部分命题八）是快乐或痛苦的原因，换言之（据第三部分命题十一附释），既然是由于那物增加或减少，助长或阻碍我们的活动力量，所以一个性质与我们完全不同的事物，对我们既不能是善的，也不能是恶的。此证。

命题三十　一物决不能通过它与我们的本性相同之点对我们是恶的，反之，唯有因为它违反我们的本性，才能对我们是恶的。

证明　如果一物是引起痛苦的原因（据第四部分命题八），换言之，（据第三部分命题十一附释痛苦的界说）如果一物减少或阻碍我们的活动力量，则我们便说它是恶的。因此假定一物通过它所具有的和我们本性相同之点，对我们是恶的，那么它将会减少或阻碍它与我们本性的共同点，（据第三部分命题四）这是不通的。所以一物决不能通过它与我们所同具的共同点，对我们是恶的。反之唯有因为它与我们相反（据第三部分命题五），才能对我们是恶的，换言之（正如我们所指出的那样）才能减少或阻碍我们的活动力量。此证。

命题三十一　凡符合我们的本性之物必然是善的。

证明　任何符合我们本性之物（据第四部分命题三十）决不能对我们是恶的。所以此物必然或者是善的，或者是不善不恶的。今试假定此物为中性或不善不恶，则（据第一部分公则三及第四部分界说一）从它的本性里推不出任何于保持我们的本性有补之物，这就是说（据假设），推不出任何于保持它自己的本性有补之物。但这（据第三部分命题六）是不通的。所以只要一物符合我们的本性，则那物必然是善的。此证。

绎理　由此可以推知，一物愈符合我们的本性，则那物对我们愈为有益，换言之，对我们愈是善的，反之，一物对我们愈为有益，则那物与我们的本性便愈相符合。因为如果一物与我们的本性不相符合，则那物不是必然与我们的本性不同，便是必然与我们的本性正相违反。假如与我们的本性不同，则（据第四部分命题二十九）它对我们既不善也不恶。但假如与我们的本性违反，则它也将与本性和我们符合之物相违反，这就是说（据第四部分命题三十一）与善相违反，或者是恶的。所以只有与我们的本性相符合之物，才是善的，而且一物愈符合我们的本性，便愈对我们有益；反之，愈对我们有益，便愈符合我们的本性。此证。

命题三十二　就人们是受情欲的控制而言，他们不能说是与本性相符合的。

证明　凡可以说是与本性相符合之物，（据第三部分命题七）应了解为按力量说相符合，而不是按薄弱无力或否定性说相符合，因此（据第三部分命题三附释）他们也不是按情欲说相符合。所以就人们是受情欲的控制而言，他们不能说是按本性说相符合。此证。

附释　这一命题是自明的。因为假如一个人说黑与白唯一相符合之点即在于二者都不是红色，那么，他实在是无条件地肯定了黑与白间毫无符合之处。同样，如果有人说石头与人唯一相符合之点即在于二者同是有限，同是薄弱无力，或同不是基于本性之必然而存在，或同是无限度地为外界原因所支配，那么他无异于根本肯定了石头与人

之间毫无符合之处，因为凡物与物间，只是在否定性方面相符合，或只是在所无有之点相符合，它们实在是毫无符合之处。

命题三十三　只要人们为情欲所激动，则人与人间彼此的本性可相异，只要同是一个人为情欲所激动，则这人的本性前后可以变异而不稳定。

证明　情绪的本性或本质（据第三部分界说一与二）不是单独通过我们的本性或本质所能解释，但必须通过外界原因的力量（据第三部分命题七）亦即外界原因的本性与我们的本性相比较所决定。由此可以推知，有多少种事物激动我们的情绪，则每一情绪便有多少种类（据第三部分命题五十一），而且人们在不同的情况下受到同一对象的激动，（参看第三部分命题五十一）则人与人的本性也就会彼此相异。最后，同是一个人（据第三部分命题五十一），可以在种种不同情况下受到同一对象的激动，所以这人的本性前后可以变异而不稳定。此证。

命题三十四　只要人们为情欲所激动，他们便可以互相反对。

证明　一个人，例如彼得，可以成为使得保罗痛苦的原因，因为他具有一物，与保罗所恨之物有近似处（据第三部分命题十六），或因为他单独具有一物，而此物又同时为保罗所爱好（据第三部分命题三十二及其附释），或由于其他原因（就中最主要的请参看第三部分命题五十五附释）。这样一来，（据第三部分情绪的界说第七）就会发生保罗恨彼得的事，因此（据第三部分命题四十及其附释）就容易发生彼得也反而恨保罗的事。而（据第三部分命题三十九）他们便会努力互相损害，换言之（据第四部分命题三十）他们便会互相反对。但是痛苦（据第三部分命题五十九）永远是一种被动的情感或情欲，所以只要人们为情欲所激动，他们便可以互相反对。此证。

附释　我说，保罗恨彼得，因为保罗想象着彼得单独具有一物，而对于此物保罗自己也很爱好。初看起来，似乎可以由此推出，他们两人皆爱同一之物，足见他们的本性彼此符合，因而彼此才互相损

害。如果这种说法是真的，则第四部分命题三十及命题三十一所说，便是错的。但是如果我们对于事情从各方面去仔细考察，我们便可以看出，两说是贯通而无矛盾的。因为说彼得与保罗互相损害，并不是就他们的本性相符合而言，换句话说，并不是就他们爱好同一之物而言，乃是就他们彼此相异而言。因为假如两人所爱相同，则（据第三部分命题三十一）两人之爱将因而增长，换言之（据情绪的界说第六）两人的快乐将因而增长。所以说他们彼此互相损害，是由于他们所爱相同，或本性符合，实远违真相。反之，他们彼此所以互相损害的原因，实不外我所假定的，由于他们彼此本性的相异。因为我们假定，彼得有一个占有所爱好之物的观念，而保罗有一个没有占有所爱好之物的观念。因此保罗感觉痛苦，而彼得感觉快乐，所以他们便这样互相反对。像这样，我们很容易指出，引起恨的其余的原因完全由于人们本性的相异，并非由于人们本性的相符合。

命题三十五　唯有遵循理性的指导而生活，人们的本性才会必然地永远地相符合。

证明　人们只要受情欲的激动，（据第四部分命题三十三）他们的本性便会相异，并且（据第四部分命题三十四）他们便会互相反对。但人们唯有遵循理性的指导而生活（据第三部分命题三）才可说是主动的，因此只要是从为理性所决定的人性发出的行为（据第三部分界说二）必须纯以人性为其最近因，加以理解。但是因为每一个人（据第四部分命题十九）依照他自己的本性的法则，必然追求他所认为是善的，而避免他所认为是恶的，又因为（据第二部分命题四十一）凡根据理性的指示而判定为善的或为恶的，即必然地是善的或是恶的，由此可以推知，人们唯有遵循理性的指导而生活，才可以做出有益于人性并有益于别人的事情来，换言之（据第四部分命题三十一绎理）才可以做出符合每人本性的事情来。所以唯有遵循理性的指导而生活，人们的本性才可必然地永远相符合。此证。

绎理一　天地间没有任何个体事物比起遵循理性的指导而生活的人对于人更为有益。因为（据第四部分命题三十一绎理）对于人最有益的就是本性与他相符合的，换言之，就是人（这是自明的）。唯有当一个人遵循理性而生活（据第三部分界说二），他才可说是绝对地依照他自己的本性的法则而行动，而且也唯有这样（据第四部分命题三十五）他才能永远地必然地与别人的本性相符合。所以没有任何个体事物比能遵循理性的指导而生活的人对于人更为有益。此证。

绎理二　假如每一个人愈能寻求他自己的利益时，则人们彼此间便最为有益。因为每人愈能寻求他自己的利益，并保持他自己的存在，则（据第四部分命题二十）他将愈具有德性，或（据第四部分界说八）换句话说，他将愈具有较大的力量，依照他自己的本性的法则而行动，（据第三部分命题三）亦即遵循理性的指导而生活。但是（据前一命题）唯有当人们遵循理性的指导而生活时，他们的本性才最能符合。所以（据前一绎理）当每一个人最能寻求他自己的利益时，则他们彼此间便最为有益。此证。

附释　我们刚才所证明的说法，日常经验中有许多异常显明的证据，足资参证。如"每人对于别人都是一个神"的谚语，几乎成了每个人的口头禅。诚然，人类很少真正遵循理性的指导而生活，反之，人与人间很多常怀忌妒，互相损害。但是人们并不能忍受孤独的生活，所以"人是一个社会的动物"这个定义，颇受大多数人的赞许。而其实，就人类共同的社会生活而言，还是利多而害少。无论玩世者流如何嘲笑人事酬酢，无论出世者流如何指斥人世的污浊，无论悲观消极者流如何颂扬原始蒙昧的生活，如何蔑视人群，赞美鸟兽，但经验告诉我们，通过人与人的互相扶助，他们更易于各获所需，而且唯有通过人群联合的力量才可易于避免随时随地威胁着人类生存的危难。姑且不说观察人类的行为比起观察禽兽的生活如何远为高尚而值得我们的注意。关于此点，他处将另有详说。

命题三十六　那些遵循德性的人的最高善是人人共同的，而且是人人皆可同等享有的。

证明　遵循德性而行，（据第四部分命题二十四）即是遵循理性的指导而行。而且一切依照理性而行的努力，（据第四部分命题二十六）即是寻求理解的努力。因此（据第四部分命题二十八）遵循德性的人的最高善即在于理解神，换言之（据第二部分命题四十七及其附释），所谓最高善即人人共同之善，就人人皆具有相同本性而言，亦即人人所可同等具有的。此证。

附释　假如有人问：倘使遵循德性而行的人的最高善，不是人人共同的，又将怎样呢？是否将至于如上面所说（见第四部分命题三十五）依照理性的指导而生活的人或（据第四部分命题三十五）本性相符合的人，彼此皆会互相反对呢？我们可以这样回答：最高善之为人人所共同，乃基于理性的本身，而不是出于偶然的事实，因为最高善是从人的本质推出，而人的本质又是为理性所决定，又因为假如人没有享有此最高善的力量，则人将既不能存在，亦不能被认知。因为（据第二部分命题四十七）对于神的永恒无限的本质具有正确的知识乃属于人心的本质。

命题三十七　每一个遵循德性的人为自己所追求的善，他也愿为他人而去追求。而且他具有对于神的知识愈多，则他为他人而追求此善的愿望将愈大。

证明　只要人遵循理性的指导而生活（据第四部分命题三十五绎理一），则人于人便最为有益。因此（据第四部分命题十九）我们遵循理性的指导，同时也必然努力使他人也遵循理性的指导。但每一个遵循理性的命令而生活的人所追求的善，或者（据第四部分命题二十四）每一个遵循德性的人所追求的善，既然是理解（据第四部分命题二十六），所以每一个遵循德性的人所追求的善，他也愿为他人而去追求。再则欲望就其与心灵相关联而言（据情绪的界说第一），即是心灵的本质。但是心灵的本质（据第二部分命题十一）包含有对神的

知识在内（据第二部分命题四十七）的知识所构成，如果没有对神的知识，则心灵的本质既不能存在，也不能被认识（据第一部分命题十五）。所以心灵的本质所包含的对神的知识愈多，则那遵循德性为自己追求善的人，同时努力为他人而追求此善的愿望也将愈大。此证。

别证　一个人为他自己而追求的善或他所爱的善，如果他看见别人也同样的追求它，则（据第三部分命题三十一）他对它的爱，将更为持久。所以（据第三部分命题三十一绎理）他将努力使别人也同样地爱它。但因此善（据第四部分命题三十六绎理）乃人人共同之善，人人皆能共同享受，所以（据同一理由）他将努力使人人都能共同享受。并且（据第三部分命题三十七）他自己愈是享受此善，他将愈努力使人人皆能共同享受。此证。

附释一　一个人纯出于感情的努力使别人爱他所爱的东西，使别人依照他自己的意思而生活，则他的行为只是基于冲动，因而他会使得别人恨他，特别是那些另有不同的嗜好的人，与那些基于同样的冲动也要想努力使别人依照他们自己的意思而生活的人会表示恨他。因为他们出于感情而追求的最高善，每每只是一个人可以单独占有之物。因此那些共同爱好此物的人，他们的内心并不一致，即当他们爱好一物并对那物赞美备至之时，他们心中又复害怕别人真正相信他们的话。反之，一个依据理性以领导他人的人，其行为不出于冲动，而基于仁爱与友好，并且他的内心也是完全一致的。

当我们具有神的观念或当我们认识神的时候，我们一切的欲望和行为，皆以我们自己为原因，我认为这就算是宗教。由于我们遵循理性的指导而生活所产生的为人谋幸福的欲望，我称为虔敬。一个遵循理性的指导而生活的人努力使别人与他缔结友谊的欲望，我便称为光荣。所谓光荣的行为，即是为遵循理性而生活的人所称赞的行为。反之，凡足以妨害友谊的联系的行为，便是卑鄙的行为。

除此以外，我又已经指出什么是国家的基础了。

据上面所说，于是真正的德性与软弱无力的区别，便显而易见了：真德性即在于纯依理性的指导而生活，而软弱无力唯在于一个人让其自身为外物所支配，且为外物决定以做适合于外界事物的通常情况所需要之事，而不做单独足以满足自己的本性的要求之事。

以上就是在第四部分命题十八的附释里我答允要证明的道理。由此足见禁止屠宰牲畜的律令，乃是基于虚妄的迷信和妇人之仁，而不是基于健全的理性。理性的命令，只教为我们尊重自己的利益起见，应与他人结为友谊，但并未教我们与禽兽结为友谊，或者与其本性和人性根本不同之物结为友谊。本来，我们对于禽兽应有的权利，和禽兽对于我们应有的权利，原是相等，但是每个个体的权利既为他的德性或力量所决定，因而人所有的支配禽兽的权利，便远超过于禽兽所有的支配人的权利。我并不否认禽兽也有感觉，但我却不承认，因而我们就不应尊重我们自己的利益，任意利用它们，依我们的最大方便来对待它们。因为他们的性质与人类的性质并不符合，他们的情感与人类的情感也不相同（参看第三部分命题五十七附释）。

此外我还必须解释的就是什么是公正，不公正，和什么是罪与功。关于这些概念请看下一附释。

附释二　在第一部分的附释里，我曾约许过我要解释赞毁、功罪、公正和不公正等概念。在第三部分命题二十九附释里我已经说明了什么是赞毁的意义，现在且让我在这里解释其余的几个概念。不过且让我首先略说几句关于人的自然状态和社会状态的区别。

依据自然的最高权利，每人皆得生存。因之，依据自然的最高权利，每人所作所为皆出于他的本性的必然性。所以依据自然的最高权利，每人各自辨别什么对自己是善的或者是恶的，每人各自按照自己的意思寻求自己的利益（参看第四部分命题十九及命题二十），为自己的仇恨进行报复（参看第三部分命题四十绎理二），并且各自努力以保持自己之所爱而消灭自己之所恨（参看第三部分命题二十八）。

假如人人皆能遵循理性的指导而生活，这样，每一个人（据第四部分命题三十五绎理一）就都可以获得他的自然权利而不致丝毫损及别人。但是他们（据第四部分命题四绎理）既受制于情感，而这种情感的力量（据第四部分命题六）又远超过人的力量或德性，所以（据第四部分命题三十三）他们便被引诱到种种不同的方向，并（据第四部分命题三十四）陷于彼此互相反对，虽说（据第四部分命题三十五附释）他们本来彼此都需要相互的扶助。

因此要使人人彼此和平相处且能互相扶助起见，则人人必须放弃他们的自然权利，保持彼此间的信心，确保彼此皆互不做损害他人之事。至于此事要如何才能办到，要如何才可使得那必然受情感的支配（据第四部分命题四绎理）和性质变迁无常的人（据第四部分命题三十三），能够彼此间确保信心，互相信赖，据第四部分命题七及第三部分命题二十九所说，已很明白，因为在那两个命题里，我曾经指出，任何情感非借一个相反的较强的情感不能克制，并且又曾指出，一个人因为害怕一个较大的祸害，可以制止做损害他人的事。就是这个定律便可以作为建筑社会的坚实基础，只消社会能将私人各自报复和判断善恶的自然权利，收归公有，由社会自身执行，这样社会就有权力可以规定共同生活的方式，并制定法律，以维持秩序，但法律的有效施行，不能依靠理性，而须凭借刑罚，因为（据第四部分命题十七附释）理性不能克制情感。像这样的坚实地建筑在法律上和自我保存的力量上面的社会就叫做国家，而在这国家的法律下保护着的个人就叫做公民。由此我们就可容易看出，在自然的状态下，无所谓人人共同一致承认的善或恶，因为在自然状态下，每一个人皆各自寻求自己的利益，只依照自己的意思，纯以自己的利益为前提，去判断什么是善，什么是恶，并且除了服从自己外，并不受任何法律的约束，服从任何别人。因此在自然状态下，是没有“罪”的观念的，反之，只有在社会状态下，善与恶皆为公共的契约所决定，每一个人皆受法律的约束，必须服从政府。所以“罪”不是别的，只是国家的法律所要惩罚

的“不服从”而已。反之，服从就是一个公民的功绩，因为，由于公民能服从国家的法令，他才被认为值得享受国家的权益。再则，在自然的状态里，没有一个人经过公共的承认，对于某种物品有何主权，亦没有任何自然物品可以说是属于这人的而非属于那人的，而乃是一切物属于一切人。所以在自然状态下，给己之所有以与人，或夺人之所有以归己的意志，皆无法想象。换言之，在自然状态下，即无所谓公正或不公正，唯有在社会状态下，经过公共的承认，确定了何者属于这人，何者属于那人，才有所谓公正或不公正的观念。由此足见，公正与不公正，功与罪皆是外在的概念，而不是表明心灵的性质的属性。讨论至此已足，毋庸多赘。

命题三十八　凡能支配人的身体，使身体可以接受多方面的影响，或使身体能够多方面地影响外界物体之物，即是对人有益之物。一物愈能使身体适宜于接受多方面的影响，或影响外界的物体，则那物将愈为有益。反之，一个使得身体愈不适宜于接受外物的影响或影响外物之物，即是有害之物。

证明　如果身体能够适应的方面愈多，（据第二部分命题十四）则心灵能够认知事物的能力将愈大。因此凡能影响身体使其能多方面适应之物，（据第四部分命题二十六及二十七）必然是善的，或是有益的；愈能影响身体使其能够多方面适应之物，将愈为有益。反之（据第二部分命题十四，观其反面的道理，并据第四部分命题二十六及二十七），如果一物使得身体愈不能适应，则那物便是有害的。此证。

命题三十九　凡足以保持人身各部分彼此间动静的比率之物是善的；反之，足以改变人身各部分彼此间动静的比率之物是恶的。

证明　人身（据第二部分公则四）需要许多别的物体以资保存。但构成人身的形式（据第二部分命题十三后补则四前之界说）乃在于人身的各部分依某种一定的比率彼此传达其运动。因此凡足以保持人身各部分彼此间动静的比率之物，即可以保持人身的形式，因此（据

第二部分公则三与六）即足以使得身体可以接受多方面的影响，并可以多方面地影响外界物体，所以（据前命题）是善的。再则，凡足以改变人身各部分彼此间动静的比率之物（据刚才所引的界说），即足以使得人身另具一种形式，换言之（据第四部分序言末所说，这是自明的），即足以毁坏人身，因而使得人身不能够多方面地接受影响，所以（据前命题）是恶的。此证。

附释　究竟刚才所说的这些东西，对于心灵有多少益处或害处，将于第五部分中加以解释。

这里必须说明的，就是我认为当人身各部分彼此间动静的比率一经改变时，则这个身体就是死了。因为我不敢否认，人的身体虽凭借保持血液的循环和别的特征，可以当做是活着的，但是它仍然可以改变成与它固有的性质完全不同的别的性质。因为没有理由可以强迫我承认，只有当身体变成死尸时，它才是死的。而经验似乎告诉我们以相反的事实。有时一个人身体上会感受很大的变化，简直很难说他前后是同一人。就像我听见的关于一个西班牙诗人的故事，据说他得了一次病，他虽说是恢复了健康，但是他竟永远忘掉了他过去的生活，而不相信他过去所写的小说和戏剧，是出于他自己的手笔。如果他再将他的乡土语言忘记掉了，我们便真可以把他当做一个大婴孩来看待了。假如这个故事好像不能令人相信，那么我们又怎样解释儿童的心理呢？一个成年的人总是以为儿童的本性与他自己的本性大不相同，如果他不根据他所看见关于别人的事实，以推测他自己长成的经过，他几乎不能相信他曾经是一个婴孩。为了避免供给迷信的人以发生新问题的材料起见，对于这事，我愿意姑止于此。

命题四十　凡足以引导人们到共同的社会生活，或凡足以使人们有协调的生活的东西，即是有益的；反之，凡足以引起国家中的冲突的东西，即是有害的。

证明　凡足以使人们有协调生活的东西，（据第四部分命题三十五）同时可以使得他们遵循理性的指导而生活，所以（据第四部分命

题二十六及二十七）即是善的；反之，（根据同一理由）凡足以引起冲突的东西，即是恶的。此证。

命题四十一　快乐直接地并不是恶，而是善；反之，痛苦直接地即是恶。

证明　快乐（据第三部分命题十一及其附释）是足以增进或助长身体的活动力量的情绪。反之，痛苦乃是足以减少或妨碍身体的活动力量的情绪，所以（据第四部分命题三十八）快乐直接地是善，痛苦直接地是恶。此证。

命题四十二　愉快决没有过度，而永远是善；反之，烦闷便永远是恶。

证明　愉快（参看第三部分命题十一附释中愉快的界说）是一种快乐，就其与身体相关联而言，乃包含身体所有的各部分都同等地感受的快乐。换言之（据第三部分命题十一），身体的活动力量有所增进或助长，因而各部分彼此间能具有同一的动静的比率，所以（据第四部分命题三十九）愉快永远是善，而不能有过与不及。但烦闷（参看第三部分命题十一附释中烦闷的界说）是一种痛苦，就其与身体相关联而言，痛苦包含身体的活动力量必有所减少或阻碍，所以（据第四部分命题三十八）烦闷永远是恶。此证。

命题四十三　欢乐可以有过度而是恶；反之，就欢乐或快乐是恶而言，则忧愁可以是善。

证明　欢乐是一种快乐，就其与身体相关联而言，它是指身体的某一部分或某些部分，较别的部分感受得特别多的快乐（参看第三部分命题十一附释中欢乐的界说）。这种情感的力量（据第四部分命题六）可以很大，以至于超过身体的活动，而坚固地纠缠着身体，因而阻碍身体的能力，使其不能适应多方面的影响。所以（据第四部分命题三十八）欢乐可以是恶。而忧愁乃是一种痛苦（据第四部分命题四十一）单就其本身而论，即不能是善。但痛苦的力量及其增长（据第四部分命题五）既为外在原因的力量与我们的力量相比较所决定，所

以（据第四部分命题三）我们可以设想这个情感的力量具有无限的等级和无限的种类，而且还可以设想忧愁的情绪（据此命题的前部分）就其能够阻碍身体适应的能力而言，可以限制欢乐的过度。故在这种情形下，忧愁可以是善。此证。

命题四十四　爱情与欲望可以有过度。

证明　爱情（据情绪的第六界说）是为一个外在原因的观念所伴随着的快乐；因此（据第三部分命题十一附释）为一个外在原因的观念所伴随着的欢乐就是爱情。所以（据前一命题）爱情可以有过度。而（据第三部分命题三十七）欲望之大小，以其所自出之情绪的大小为准。既然一种情绪可以超过人的别种活动（据第四部分命题六），则出自那一种情绪的欲望，亦可随之而超过别种欲望，因此欲望也可以有过度，正如前一命题证明欢乐可以有过度一样。此证。

附释　我称之为善的那种愉快，很容易想象，而难于在现实中观察。因为日常刺激我们的情绪，大都是起于身体某一部分的感受较别的部分特别多，因此多数的情绪都有过度，而且牢固地束缚着心灵，使单独观察一物，而不能思想他物。

人们虽然受制于许多情感，但永远为同一的情感所支配的人，还不多见，不过为同一的情感所牢固地纠缠着的人，也复不少。我们也常常看见，有时许多人为一物所激动，甚至于即使那物不在面前，也确信其即在面前。假使一个人并不是在梦寐之中，而发生这类的事，则我们便说他是发疯了或癫狂了。至于那些陷于热恋的人，白天夜晚，只知梦想爱人或情侣，亦不能不说是疯狂，因为他们的行为处处足以令人发笑。但那贪婪的人，除金钱或财货外，不思其他，以及那虚荣心重的人，除荣誉外，不知其他，就其惯做于人有损之事，且足以引人怨恨而言，因不能认为疯狂，但真正讲来，贪婪、虚荣心、淫欲等虽没有被认作病症，事实上都是疯狂之一种。

命题四十五　恨决不能是善。

证明　凡我们所恨的人，（据第三部分命题三十九）我们总是要努力消灭他，换言之（据第四部分命题三十七），我们便要努力去做一件恶事。所以恨决不能是善。此证。

附释　请注意，此处以及下列诸命题中，我所谓恨，皆是指对于人的恨而言。

绎理一　嫉妒，嘲笑，轻蔑，忿怒，报仇，以及其他与恨有关或为恨引起的情绪，都是恶。此理据第三部分命题三十九与第四部分命题三十七，也同样很明白。

绎理二　凡一切为恨所引起的欲望都是卑鄙的，而在国家内是不公正的。此理据第三部分命题三十九，并据第四部分命题三十七附释关于什么是卑鄙和不公正的界说，也同样很明白。

附释　我发现嘲笑（在本命题的绎理一里，我认为它是恶。）与笑之间有很大的区别。因为笑与诙谐都是一种单纯的快乐，只要不过度，（据第四部分命题四十一）本身都是善的。老实说，只有沉闷的、愁苦的迷信才会禁止享乐。为什么满足饥渴比起扫除烦闷更适于需要呢？我所深信不疑的理由如下：没有神或人，除非存心嫉妒的人会把人们的软弱无力，烦恼愁苦，引为乐事，或将人们涕泣、叹喟、恐惧以及其他类似之物，即所谓精神薄弱的表征认作德性。反之，我们所感到的快乐愈大，则我们所达到的圆满性亦愈大，换言之，吾人必然地参与精神性中亦愈多。所以能以物为己用，且能尽量善自欣赏（只要勿因过度而感厌倦，因享受一物而至厌倦，即不能谓为欣赏），实哲人分内之事。如可口之味、醇良之酒，取用有节，以资补养，他如芳草之美、园花之香，可供赏玩。此外举凡服饰，音乐，游艺，戏剧之属，凡足以使自己娱乐，而无损他人之事，也是哲人所正当应做之事。因人身是许多不同性质之部分的组合体，须有新鲜多样的滋养品，庶全部体力，尽其性能，适应一切，而心灵因之亦可适于理解多量事物。这种生活方式与理想原则及一般习惯，皆最相符合。

假如尚有其他生活方式可供选择，则此处所提出者，实为至善，且最适于采取者。至欲求更明白详尽的说明，实无必要，故不多赘。

命题四十六　那遵循理性的指导而生活的人必尽可能用仁爱或德量以报答别人对他的怨恨，忿怒或侮蔑。

证明　一切起于恨的情绪（据第四部分命题四十五绎理一）皆是恶。故凡遵循理性的指导而生活的人，（据第四部分命题十九）将必尽可能努力使他自己勿为恨的情绪所激动，因此（据第四部分命题三十七）他将必努力使他人亦勿感受恨的痛苦。今恨可以因互恨而增加（据第三部分命题四十三），但可以为爱所消灭，所以（据第三部分命题四十四）恨可以转变为爱。所以那遵循理性的指导而生活的人必尽可能用爱或仁爱力（关于仁爱力的界说参看第三部分命题五十九附释）以报答别人对他恨怒或侮蔑。此证。

附释　一个想要以恨来报复损害的人，真是过的愁苦生活。反之，一个努力用爱去制服恨的人是很愉快的，很有信心地向前奋斗。他可以毫不费力地反抗一个人，甚或多数人，绝不须要求任何外力或命运的帮助。为他所征服的人，大都心悦诚服，而此种服善，非由于力量的缺乏，乃由于力量的增进。这些道理完全很明白的可纯从爱及知性的界说推出，实用不着一一加以证明。

命题四十七　希望与恐惧的情绪本身不能是善。

证明　希望与恐惧的情绪不能离痛苦而存在。因为（据情绪界说第十三）恐惧是一种痛苦，而希望不能离恐惧而存在（参看情绪界说第十二、第十三的说明）。所以（据第四部分命题四十一）这些情绪本身不能是善，只有（据第四部分命题四十三）就它们能限制快乐的过度而言，才可说是善的。此证。

附释　我们可以说，希望与恐惧的情绪表示知识的缺乏，和心灵的软弱无力。依同样的原因，信心、失望、欣慰和悔恨，皆是心情软弱无力的标志。因为信心与欣慰虽是属于快乐的情绪，但须以痛苦、亦即以希望和恐惧的情绪为前提。因此如果我们愈能遵循理性的指导

而生活，则我们将愈尽量努力以求勿徒恃希望，应扫除恐惧，掌握命运，依照理性的切当的忠告，以指导我们的行为。

命题四十八　过奖与轻蔑的情绪永远是恶。

证明　因为这两种情绪（据情绪的界说第二十一及二十二）皆违反理性，所以（据第四部分命题二十六及二十七）是恶。此证。

命题四十九　过奖容易使得那受过奖的人趋于骄傲。

证明　如果我们看见，有人因爱而对我们称许过当，则（据第三部分命题四十一附释）我们将容易感到荣幸，换言之（据情绪的界说第三十）将容易感到快乐，并且（据第三部分命题二十五）容易相信所听见的他人称道我们之善。因此由于自己爱自己，我们会将自己看得过高，换言之，（据情绪界说第二十八）我们容易变得骄傲。此证。

命题五十　怜悯在一个遵循理性的指导而生活的人，本身是恶，没有益处。

证明　怜悯（据情绪的界说第十八）是一种痛苦，所以（据第四部分命题四十一）本身就是恶。由怜悯而产生的善，如努力解除我们所怜悯的人的痛苦（据第三部分命题二十七绎理三）的欲望，已经是纯出于理性的命令（据第四部分命题三十七）。真正讲来，（据第四部分命题二十七）唯有纯出于理性的命令的行为，我们才确实知道是善的行为。所以怜悯在一个遵循理性的指导而生活的人，本身是恶，没有益处。此证。

绎理　由此可以推知，一个遵循理性的命令而生活的人，必尽量努力使他自己勿为怜悯之情所动。

附释　那个能正确理解事物莫不出于神性之必然。莫不依自然的永恒律令而发生之人，事实上将必不会发现任何值得恨、笑或轻视的东西，也将必不会怜悯任何人，但只就人的德性之所能达到的力量，努力去做善事，也可以说，努力去求快乐。我们可以说，一个容易为怜悯的情绪所感动的人，实为别人的愁苦或眼泪所转移，常常会做出

一些他后来会失悔的事情来，一则因为根据情感，不能做出确知是善的事情，一则因为容易受假装的眼泪的欺骗。但此点我特别明白指出，只是对遵循理性的指导而生活的人而言。因为一个既不依理性的指导，又不受怜悯的感动，以帮助他人的人，简直可以说是不人道；因为（据第三部分命题二十七）他似乎已不复像一个人了。

命题五十一　好感并不违反理性，而是可以符合理性的，并且是可以从理性产生出来的。

证明　好感（据情感界说第十九）是对于曾做有利于他人之事的人的爱。所以（据第三部分命题五十九）好感可以与主动的心灵相关联，换言之（据第三部分命题三），可以与理解的心灵相关联，所以好感可以与理性相符合。此证。

别证　一个遵循理性的指导而生活的人，（据第四部分命题三十七）他为自己追求的善，也愿为他人去追求。所以如果他看见一个人对于另一个人做善事，则他为自己做善事的努力便增加了，换言之（据第三部分命题十一附释），他将感觉快乐，而他的快乐（据假设）将为对他人做善事那人的观念所伴随着。因此（据情绪的界说第十九），他将对那人有好感。此证。

附释　愤怒，据我们所下的界说（情绪的界说第十二），必然是恶（据第四部分命题四十五）。但必须注意的，就是如果国家的最高权力机关，为保持公共治安起见，惩罚一个损害他人的公民，这不能说是他对那公民发生愤怒的情绪。因为他惩罚那公民，并不是出于恨的情绪，想要消灭那个公民，而乃是基于对于职务的忠忱。

命题五十二　自我满足可以起于理性，且唯有起于理性的自我满足，才是最高的满足。

证明　自我满足（据情绪的界说第二十五）是由于一个人省察他自己和他的活动力量而引起的快乐。但是人的真正活动力量或德性（据第三部分命题三）就是理性，而理性（据第二部分命题四十及四十三）就是他所能清楚明晰地考察的对象。所以自我满足起于理性。

而且当一个人考察他自己时，（据第三部分界说二）只能清楚、明晰或正确地知觉从他自己的活动力量而出之物，或（据第三部分命题三）从他的理解力量而出之物。所以最高的满足唯有起于理性的考察。此证。

附释　自我满足实在是我们所能希望的最高的对象。因为（正如第四部分命题二十五所指出那样）没有人努力保持他的存在，而其目的是为了别的东西。而且（据第三部分命题五十三绎理）这种满足可以因称赞而愈益增进和坚强，反之（据第三部分命题五十五绎理）可以因责罚而愈益扰乱不安，所以我们大都为荣誉所指导，很难忍受耻辱的生活。

命题五十三　卑谦不是一种德性，换言之，卑谦不是起于理性。

证明　卑谦（据情绪的界说第二十六）是由于一个人省察他自己的软弱无力而引起的痛苦。但就人能够用真正理性来理解他自己而言，我们便假定他能够了解他的本质，或者（据第三部分命题七）他的力量。假如当他省察他自己时，他觉察出他的软弱无力，则此种知识不是出于他能理解他自己，而乃是（正如第三部分命题五十五所指出的那样）出于他的活动能力之受到阻碍。但是如果我们假定，一个人认识他的软弱无力，是由于他知道一个比他自己更有力量的存在，根据这个存在的知识，他限制他自己的活动力量，那么，在这种情形下，我们实无异于承认他能够明晰地了解他自己，或者（据第四部分命题二十六）他的活动力量，也因而增加了。所以卑谦或愁苦既是起于人之省察到自己的软弱无力，而不是起于理性或真理的考察；所以卑谦不是一种德性，而是一种被动的情感。此证。

命题五十四　懊悔不是一种德性，换言之懊悔不是起于理性；反之，一个懊悔他所做的事的人是双重的苦恼或软弱无力。

证明　证明这一命题的前部分与证明前命题相同。至于这命题的第二部分据懊悔的界说即可明白（参看情绪的界说第二十七）。因为

一个懊悔他的行为的人，第一为恶的欲望所征服，第二为痛苦的情绪所侵扰。

附释　人们既然很少遵循理性的命令而生活，所以卑谦与懊恼的情绪以及希望与恐慌的情绪，对于人们倒反而利多害少。因为人们既然不免于有罪过，那么他们最好是于犯罪过之后，有这种情绪随之。因为假如所有心灵软弱的人，尽都同样骄傲，毫不知羞耻，毫不知畏惧，这样还有什么联系可以使他们联合起来共同生活呢？可怕的事莫过于一大群人不知道畏惧。无怪乎，许多先觉之士，不为少数人的利益打算，而为公共的幸福着想，总是大大提倡卑谦，忏悔和敬畏。其实凡是受制于这几种情绪的人，远较别的人更容易领导，这样最后他们便可以遵循理性的指导而生活，换言之，他们便可以成为自由人，而享受幸福的生活。

命题五十五　最大的骄傲与最大的自卑，都是对于自己本身最大的无知。

证明　此理据情绪的界说第二十八与第二十九自可明白。

命题五十六　最大的骄傲与最大的自卑都表示心灵的最软弱无力。

证明　道德的原始基础乃在于遵循理性的指导（据第四部分命题二十二绎理）以保持自己的存在（据第四部分命题二十四）。因此一个不知道自己的人，即是不知道一切道德的基础，亦即是不知道任何道德。并且遵循道德而行，（据第四部分命题二十四）即是遵循理性的指导而行。而一个遵循理性而行的人，（据第二部分命题四十三）也必然自己知道他遵循理性而行。所以一个最不知道他自己的人，亦即（像刚才所指出那样）最不知道一切道德的人，最不能遵循道德而行的人，换言之（据第四部分界说八），他的心灵必最为软弱。所以（据前命题）最大的骄傲与最大的自卑都表示心灵的最软弱无力。此证。

绎理　由此可以最明白地推知，骄傲与自卑的人最受制于情感。

附释　但自卑比起骄傲更容易校正，因为自卑是痛苦的情绪，骄傲是快乐的情绪，（据第四部分命题十八）后者较前者更为强烈。

命题五十七　骄傲的人喜欢见依附他的人或谄媚他的人，而厌恶见高尚的人。

证明　骄傲（据情绪的界说第二十八与第六）是由于自己把自己看得太高而引起的快乐。那骄傲的人，将必尽量努力培养着这种自视过高的意见（参看第三部分命题十三附释），所以他将必喜欢见那些依附他或谄媚他的人（对于这些人的界说可以从略，因为他们是尽人皆知的），而逃避那些对他有正当评判的高尚的人。此证。

附释　若要将骄傲的弊病在这里一一列举出来，未免太长。因为骄傲的人虽是受制于一切情感，却又绝少受制于仁爱及怜悯的情感。

但这里我不可不略为提到的，就是有时所谓骄傲的人是指他将别人看得太低而言。在这个意义下，则骄傲应界说为由于一个人具有自认为高过别人的错误意见而引起的快乐。而与骄傲相反的自卑则可界说为由于一个人具有自认为不如别人的错误意见，而引起的痛苦。确定了这点，便可容易明了何以骄傲的人必然嫉妒（参看第三部分命题五十五附释），他对于那最以德性受人称赞的人便最怀忌恨。并且由此可以推知，他这种忌恨不是仁爱或恩惠所可容易克服的（参看第三部分命题四十一附释），于是他只喜欢结识那些谄媚依附的人，而结果这些人愚弄他，迎合他那软弱的心灵，把它由一个愚人弄成一个狂人。

自卑虽是与骄傲反对，但实际却与骄傲最为接近。因为自卑的人的痛苦既是起于借他人的力量或德性以判断他自己的软弱无力，但假如他想象中完全以考量他人的短处为事，则他的痛苦将必减少，甚或感觉快乐。所以有句谚语说："难中得伴，愁绪减半"。反之，假如他觉得与他人比较，他越是不如人，则他将越感痛苦。所以没有人比那自卑的人更容易起嫉妒之心，所以他们最喜欢努力观察别人的行为，其目的大都只在指责别人，而不在匡正别人。因此结果他只是称赞自

卑，甚且以悲观自卑为荣，而且即当他们颂扬自卑之时，同时亦保持消极自卑的意态。这些都是从自卑的情绪必然而出，正如从三角形的本质，即可必然推出三角之和等于两直角一样。

我已经说过，我认为这些或类似这些的情绪是恶的，乃因我只是着重情绪对于人类利害而言。但自然的法则只顾及自然的共同秩序，而人却只是此自然的公共秩序的一部分。——我愿意附带提到这点，以便人们不致怀疑我只是列举人们的过恶疵病或荒谬行为，而未曾科学地证明事物的本性或特质。因为在第三部分的序言里，我已经说过，我考察人类情绪的性质，与考察其他自然事物的性质完全取同样的态度。真正讲来，人的情感如果不能表示人的力量和技巧，但至少足以表示自然的力量和自然的创造的技巧，绝不亚于我们所赞美的和所乐于观察的其他事物。但我上面这些讨论，其目的仅在于辨明个别的情绪，指出哪些于人有利，哪些于人有害。

命题五十八　荣誉并不违反理性，且可起于理性。

证明　这一命题据情绪的界说第三十，又据第四部分命题三十七附释中关于荣誉的界说，是很明白的。

附释　所谓虚荣只是借大家的意见所养成的一种自满。只要大家意见取消了，则这种自满也就随之消散。这就是说（据第四部分命题五十二附释）一个人所能爱好的最高善也随之消散。因此，凡是从大众的意见中去求荣誉的人，必须日夜焦心殚虑，不息地努力。活动、图谋以保持他的荣誉。因为人们是变化无常的，如果一个人不设法将他的荣誉保持住，则他的声名转瞬就会消逝。甚且因为人人都想求得大众的赞许，则这人很容易毁坏那人的声名。既然人们所争逐的都自以为是最高的善，因此各人皆发生一种极大的欲望，相互努力压制对方，谁最后崛起而为胜利者，才看见他所以获得荣誉，并不在于自己受用，而在于毁损他人。所以这种荣誉或满足，其实都是虚幻的，非真正的满足，只可说是虚荣。

关于羞耻所须说的话，可以容易借用关于同情和懊悔所说过的话加以阐明。我现在只须略补说几句如下：羞耻也正如怜悯一样，虽不是一种德性，但就其表示一个人因具有羞耻之情，而会产生过高尚生活的愿望而言，亦可说是善的，犹如就痛苦足以表示受伤部分还没有麻木而言，则痛苦也可说是善的。因此一个人对于他的行为感觉羞耻，虽在他是一种痛苦，但比起那毫无过高尚生活的愿望的无耻之人，究竟是圆满多了。

以上就是我所要说的关于快乐和痛苦诸情感的话。但就欲望而论，则欲望的善恶，以其所由起的情感的善恶为准。但一切欲望，只要是为我们的被动的情绪所产生的，都是盲目的（此理很容易从第四部分命题四十四附释所说推演而出），而且只要人们是很容易教导成纯遵循理性的命令而生活，则这些欲望，将会没有什么用处。这点我即将简略阐明于下。

命题五十九　在我们为被动的情感所决定而产生的一切行为，也可以不为情感所决定，而为理性所决定。

证明　遵循理性的行为（据第三部分命题三及界说二）不是别的，即是基于我们性质本身之必然性而出的行为。但痛苦（据第四部分命题四十一）就其减少并限制此种活动力量而言，乃是恶。所以我们可以不为此种情绪所决定，以发出任何理性所不容许的行为。再则，快乐（据第四部分命题四十一与四十三）单就其足以妨碍人的活动能力而言，亦是恶。所以我们也可以不受其决定，以发出任何理性所不容许的行为。最后，就快乐之符合理性而言，快乐乃是善（因为合理性的快乐，即是人的活动力量的增加与助长），而且（据第三部分命题三及其附释）唯有在人的活动力量没有增加到足以自己理解自己和自己的行为的程度之情形下，快乐才是被动的情感。因此假如一个人为快乐的情绪所鼓舞，而能达到自己正确地理解自己并理解自己的行为之圆满性，则他将能够依照理性以做他此时为被动的情感所决定而做之事，甚至可以做得更好一些。但一切情绪皆基于快乐、痛苦

或欲望（参看情绪界说第四的说明）。而欲望（据情绪界说第一）不是别的，即是努力行为的自身；因此凡我们为被动的情感所决定，而产生的一切行为，也可以不为情感所决定，而只为理性所决定。此证。

别证　任何行为，只要是起于我们感受着恨或别的恶的情绪，便可说是恶的（参看第四部分命题四十五绎理一），但没有单就任何行为的本身看来是善或恶的（正如我在第四部分序言内所指出的那样）。而同一行为可以时而叫做善，时而叫做恶。因此（据第四部分命题十九）我们也可以把某时呼做恶的或起于恶的情绪的同一行为，通过理性的指导，使其转变成善的行为。此证。

附释　可以用一个例子将此点更加明白解释。譬如，似乎击物的行为，就其为一个物理的动作而言，我们仅仅注意一个人举起手臂，紧握拳头，用力运动全臂向下击去。这是基于人体的构造所具有的德性[(6)]。但如果一个人为愤怒或愤恨的情感所激动，而有握拳挥臂的举动，则这事的发生，正如我们已在第二部分所证明那样，是由于同一行为可以和许多事物的不同的意象相联系，因此我们可以为我们只有混淆观念的意象所决定，也可以为我们清楚明晰地理解的事物的观念所决定，而发出同样的行为。由此可见，如果人能遵循理性的指导，则每一个起于被动的情感的欲望，将不复起什么作用。

我们还可以看见，何以一个起于被动的情感的欲望可以说是盲目的。

命题六十　一个起于快乐或痛苦的欲望，假如此种快乐或痛苦只是与身体的某一部分或某一些部分相关联，而不是与整个身体的一切部分相关联，决不能照顾到整个人的利益。

证明　试假定某一身体甲的某一部分为一个外在原因的力量所加强，因而超过别的部分（据第四部分命题六），则此一部分决不会努力以消失其力量，而使身体其余的部分得各尽其功能，因为这样，则此一部分将会有消失其力量的能力，（据第三部分命题六）这是不通

的。所以身体的那一部分将努力以保持其那原有状态，同样，（据第三部分命题七及十二）心灵也将努力以保持那原有状态。故起于此种片面的快乐情绪的欲望，决不会照顾到整个的人。反之，假如身体的甲部分受了限制，使得其余的部分占了优势，也可以用同样方法证明起于痛苦的欲望也决不照顾到整个人的利益。此证。

附释　既然快乐（据第四部分命题四十四附释）大都只是与身体的一部分相关联，所以我们大都不顾及全部身体的健康。而只是要求保持我们的存在。而且，那些支配我们的欲望（据第四部分命题九绎理）也大都只顾及现在，而不顾及将来。

命题六十一　一个起于理性的欲望，决不会过度。

证明　一般地讲来，欲望（据情绪界说第一）即是人的本质，因为人的本质是在任何状况下被决定而产生某种行为，因此一个起于理性的欲望，换言之（据第三部分命题三），一个由我们的主动而发生的欲望，即是人的本性或本质，因为人的本质是被决定而产生某种行为，而这种行为（据第三部分界说二）可以纯从人的本质加以正确的理解。假如，这种欲望可以过度，则人性的自身将会有超出其自身的可能，换言之，它将有超出它自身的能力的可能，这显然是自相矛盾，所以这种欲望决不会过度。此证。

命题六十二　只要心灵依照理性的指导去理解一物，不论所得的观念，为将来之物，过去之物或现在之物的观念，而心灵的感受都是同等的。

证明　凡心灵依照理性的指导所理解之物，（据第二部分命题四十四绎理二）它都是依照同样的永恒性或必然性的形式去理解，因而（据第二部分命题四十三及其附释）它会感受到同样的确定性。所以无论它所得到的观念是将来之物，或过去之物，或现在之物的观念，心灵都是通过同样的必然性去理解的，因而它也得到同样的确定性。而且不论它所得到的观念是关于将来，过去或现在之物的观念，（据第二部分命题四十一）它们都会是同样的真。换言之（据第二部分界

说四），都会永远具有与正确观念相同的特质。所以只要心灵依理性的指导以理解一物，不论所得的观念是将来、过去或现在之物的观念，而心灵的感受都是相同的。此证。

附释　假如我们对于事物的绵延能有正确的知识，而且能凭理性去决定其存在的时间，则我们将以同样的情绪去观察将来之物，如像现在之物一样。而心灵追求它所认为将来之善，也将如像现在之善一样，因此必能放弃现在的较小之善，以为将来的较大之善，且至少必可不去追求现在虽善，而会成为将来之恶的原因之物，这点此后即将加以证明。但对于事物之绵延（据第二部分命题三十一）我们仅能有不很正确的知识，而且（据第二部分命题四十四附释）我们决定事物存在时间的久暂，仅能凭借想象力。而想象力对于现在事物的意象与对于将来事物的意象的感受，大不相同。因此我们所能具有对于善恶的真知识，仅仅是抽象的或一般性的知识，而我们凭借平时对于事物的秩序和因果的联系所下的判断，来决定何物对我们现在为善或恶的，都是出于想象的较多，而符合真实的较少。因此那由能顾及将来的关于善恶的知识所引起的欲望容易为对现时引诱力很强的事物的欲望所阻碍（参看第四部分命题十六），实无足怪。

命题六十三　那受恐惧的支配，去作善避恶的人，不得说是受理性的指导。

证明　一切与心灵相关联的主动的情绪，或者（据第三部分命题三）与理性相关联的情绪，（据第三部分命题五十九）只有快乐与欲望两种情绪。所以（据情绪界说第十三）那受恐惧的支配，或因畏祸而为善的人，不得说是受理性的指导。此证。

附释　世俗迷信之徒，只知诅咒罪恶，而不知教导道德，他们所汲汲从事的，不在于以理性去指导人，而在于用恐怖去恫吓人，只在于使人避害，而不在于使人爱德。其目的实不外乎使他人也像他们一样的苦恼。无怪乎这类人大都是很令人厌恶痛恨的。

绎理　在起于理性的欲望基础上，我们是直接地为善，只是间接地避恶。

证明　因为凡起于理性的欲望，决不能起于痛苦，而只能起于快乐的情绪，而快乐的情绪（据第三部分命题五十九）不是被动的情绪，换言之（据第四部分命题六十一），决不会过度。所以此种欲望（据第四部分命题八）是起于对于善的知识，而不是起于对于恶的知识，因此遵循理性的指导，我们是直接地追求善，只是间接地避免恶。此证。

附释　这一绎理可用一个病人和一个健康的人的例子去说明。病人因为害怕死，愿意吃他所不愿意吃的东西。而健康的人便对食物感觉乐趣，则较之因畏死或直接地欲避免死而用食物者，更能感觉生活的意味。同样的道理，当法官判决一个罪人的死刑时，他并非出于怨恨或忿怒，而乃只是基于对于公共幸福的尊重，故可说是纯是为理性所指导。

命题六十四　关于恶的知识是不正确的知识。

证明　关于恶的知识（据第四部分命题八）即是我们所意识着的痛苦之自身。痛苦（据情绪界说第三）是到较小的圆满的过渡，因此（据第三部分命题六与七）不能从人的本质本身得到理解。所以痛苦（据第三部分命题三）是建筑在不正确的观念之上的被动的情感（据第三部分界说二）。因此（据第二部分命题二十九）关于痛苦的知识，或关于恶的知识，是不正确的。此证。

绎理　由此可以推知，如果人的心灵只具有正确的观念，它将不会形成恶的观念。

命题六十五　依照理性的指导，我们于两善中，将择其大者，于两恶中，将择其小者。

证明　如果有善物于此，足以阻止我们享受一较大之善，则此善物实际上即是恶。因为我们肯定事物是善的或恶的（正如第四部分序言内之所指出那样），是就我们把它们拿来相互比较而言。根据同样

的理由，一个较小之恶，实际上即是善。所以（据第四部分命题六十三绎理）依照理性的指导，我们只是追求或择取较大之善与较小之恶。此证。

绎理　依照理性的指导，为了一个较大之善起见，我们宁愿择取较小的恶，如果一个较小之善可以成为较大之恶的原因，则我们亦宁愿放弃比较小之善。因为此处所谓较小之恶，实际上是善，反之，此处所谓较小之善，实际上是恶。所以（据第四部分命题六十三绎理）我们追求前者，放弃后者。此证。

命题六十六　依照理性的指导，我们宁追求将来的较大之善而不择取现在的较小之善；宁择取现在的较小之恶，而不追求将来的较大之恶。

证明　如果心灵对于一个将来之物能有正确的知识，则（据第四部分命题六十二）它对于将来之物的感受与对于现在之物相同。因为，单就理性的本身看来，正如本命题所假定那样，无论较大之善或较大之恶是在将来，或在现在，都是一样的。所以（据第四部分命题六十五）我们宁追求将来的较大之善，而不择取现在的较小之善等等。此证。

绎理　依照理性的指导，我们将追求足以成为将来的较大之善的原因的现在的较小之恶，我们将放弃足以成为将来的较大之恶的原因的现在的较小之善。这一绎理与前一命题的关系，正如命题六十五的绎理与命题六十五的关系。

附释　如果持上面所说的话与第四部分前十八命题里所证明的关于情感的力量的话相比较，便可容易看出，那只受情感或意见支配的人，与为理性指导的人，其区别何在。前者的行为，不论他愿意与否，完全不知道他所做的是什么，而后者的行为，不是受他人的支配，而是基于自己的意志，而且仅做他所认识到在他的生活中最为重要之事，亦即仅追求他所最愿望的对象。因此我称前者为奴隶，称后

者为自由人。至于自由人的性格与生活方式，我还要补充几句话在下面。

命题六十七　自由的人绝少想到死；他的智慧，不是死的默念，而是生的沉思。

证明　自由人，亦即纯依理性的指导而生活的人，（据第四部分命题六十三）他不受畏死的恐惧情绪所支配，而（据第四部分命题六十三绎理）直接地要求善，换言之（据第四部分命题二十四），他要求根据寻求自己的利益的原则，去行动、生活，并保持自己的存在。所以他绝少想到死，而他的智慧乃是生的沉思。此证。

命题六十八　假如人们生来就是自由的，只要他们是自由的，则他们将不会形成善与恶的观念。

证明　我曾说只依照理性的指导的人是自由的。所以一个生来就自由并能保持其自由的人，只会具有正确的观念，因此（据第四部分命题六十四绎理）他将不会有恶的观念，而且（因为善与恶是相联系的观念）亦不会有善的观念。此证。

附释　这个命题的假定，据第四部分命题四看来，显然是错误的，而且也是不能设想的。除非单就人的本质而论，或单就神而论，不是就神是无限的，而是仅就神是人的生存之原因而论，实无法理解。

这一点以及我们前面所证明的几点，似乎即是摩西所记初人历史的意义。在摩西的初人历史里，除了上帝创造人类之外，没有设想到上帝的别种力量。换言之，他只设想到那最能照顾到人类的利益的力量。所以他警告我们说，上帝禁止自由人吃那善恶知识之树的果实，假如他吃了那树上的知识之果的话，他将立即恐惧死亡，而甚于愿意生活。他并且复进而告诉我们，当人寻着了一个完全与他的性质相符合的妻子时，他发现天地间除了他的妻子于他最有利益外，没有别的。及至他渐渐相信禽兽也与他有相似之处，他便立即开始模仿它们的情绪（参看第三部分命题二十七），因而失掉他的自由。直到后来

教会中的长老才又将天赋的自由恢复转来。而此种自由的恢复乃得力于接受耶稣基督的精神的领导，亦即受上帝的观念的指导，而且唯有上帝的观念可以使人自由，使人力求自己所欲之善，让他人也可以共同享有，有如在上面（据第四部分命题三十七）所证明的那样。

命题六十九　自由人的德性表现在避免危险和表现在征服危险方面，有同等伟大。

证明　一个情绪（据第四部分命题七）非通过一个相反的较强的情绪不能加以克制或排除。但盲目的勇敢或恐惧（据第四部分命题三与五）可以认为是力量同等强大的情绪。所以要想克制勇敢与要想克制恐惧所必需的心灵德性或意志力量（关于意志力量的界说参看第三部分命题五十九附释）必是同等的强大；换言之，自由人避免危险和征服危险都须凭借同等的心灵德性。此证。

绎理　因此在一个自由人那里适时的逃避比起战斗来需要同样强大的意志力量，这就是说，自由人选取逃避和选取战斗一样都需要具有同样的意志力量和机警。

附释　什么是意志力量或什么是我所了解的意志力量，我已在第三部分命题五十九附释中解释过了。此处所谓危险是指任何一个足以为恶，如痛苦、怨恨、争执等的原因之物。

命题七十　一个生活在无知的人群中的自由人将尽可能努力避免他们的恩惠。

证明　每一个人（据第三部分命题三十九附释）都是根据他自己的情感来判断什么是善。所以如果一个无知的人施予他人一点恩惠，他将要根据他自己的意见加以估价，假如他看见那受惠的人将它估价稍低，则（据第三部分命题四十一）他将会感觉痛苦。但自由人（据第四部分命题三十七）努力与他人缔结友谊，而不愿以施惠者依据其情感对于他所施的恩惠的估价为准则，去报答他人的恩惠。他但愿依据理性的自由判断指导他自己以及别人，而且仅做他自己所知道的最重要之事。所以一个自由人为不致引起无知者的怨恨且不致屈服于无

知者的嗜好而只是为了遵循理性的指导起见，将尽可能努力以避免他们的恩惠。此证。

附释　我说"尽可能避免他们的恩惠"，［亦即含有不必完全拒绝他们的恩惠之意］。因为人虽无知，究亦是人。对在困难中的人，他们也能给予出于人情的助力，须知此种人情内的助力，是人所有的最有价值的助力。故有时接受他们的助力并依照他们的愿望予以酬谢，也是必要的。此外，当我们辞谢他人的恩惠时，尤须谨慎，不可流露出轻视施惠人的态度，亦不可表现出因为吝啬而害怕酬报别人的恩惠，如是，便不致因力求避免他们的怨恨，反而惹起了他们的怨恨。所以于避免他人恩惠之时，我们必须顾全到利益与礼貌。

命题七十一　唯有自由的人彼此间才有最诚挚的感恩。

证明　唯有自由的人（据第四部分命题三十五及其绎理一）彼此间才最为有益，或彼此间才有最真挚的友谊的联系，而且（据第四部分命题三十七）也唯有他们才会以同样热烈的爱情彼此力求互施恩惠。所以（据情绪界说第三十四）唯有自由的人彼此间才有最诚挚的感恩。此证。

附释　那些为盲目的欲望所支配的人彼此间表示的感恩，大多是属于交易性质，或者是一种诱惑手段，而非真正的感恩。

但必须注意的是，负恩并不是一种情绪，却仍是卑鄙，因为负恩大都是表示人过分为怨恨、忿怒、骄傲、贪婪等情绪所占据的一种标志。因为一个如果由于愚拙而不知道如何酬谢别人的礼物，决不能说是负恩。至于不为娼妓的馈赠所动而满足其淫欲，不为盗贼的馈赠所动而藏匿其赃物，或不为类似此种的馈赠所动而有不义之行，更不能说是负恩。反之，如果一个人不受任何馈赠的引诱以致灾及自身并损害公共幸福，这正足以表示他具有刚正的德性。

命题七十二　自由人绝不做欺骗的事；他的行为永远是正直的。

证明　假如一个自由人做出任何欺骗的事，则就他是自由人而言，他做出此事是基于遵循理性的命令（因为唯有遵循理性的指导，

他才可以说是自由的）；这样则（据第四部分命题二十四）做欺骗人的事将是一种德行，因此（据同一命题）则做欺骗人的事，将于人的自我保存，更有裨益。这无异于说，（这是自明的）人与人间，只是言语上相契合，而在事实上则互相反对，将于人类更为有益，（据第四部分命题三十一绎理）这是不通的。所以自由人决不做欺骗的事，而他的行为永远是正直的。此证。

附释　如果有人问，假如一个人不守信用可以避免目前的性命的危险，为了保持他的存在起见，理性是否也劝导他勿守信用。我仍然根据同样的理由答道：如果理性劝导人做这样的事，则它应劝导一切人都做这样的事。如是则理性将普遍地教导人，凡是与人缔结联合众人力量，遵守公共法纪的契约，均应采用欺骗方式，这无异于说理性教导人实际上不要有公共的法纪，这是不通的。

命题七十三　一个受理性指导的人，遵从公共法令在国家中生活。较之他只服从他自己，在孤独中生活，更为自由。

证明　一个受理性指导的人（据第四部分命题六十三），他服从［法令］，并非受恐惧的支配，但就他遵循理性的命令，以努力保持他的存在而言，换言之（据第四部分命题六十六附释），就他努力去过自由的生活而言，他愿意（据第四部分命题三十七）尊重公共的生活和公共的福利。因此（正如第四部分命题三十七附释二所指出那样）他愿意遵守国家的公共法令而生活。所以一个遵循理性指导的人，为了过一个更自由的生活起见，愿意维持国家的公共法纪。此证。

附释　这些以及类似这些关于人的真正自由的说法，都与精神力量有关，换言之（据第三部分命题五十九附释），均与意志力和仁爱力有关。我想用不着在这里将精神力量的特质，一一分别加以证明，更无须详细指出何以具有精神力量的人，不恨人、不怒人、不嫉妒人、不激怒人、不轻视人，更不骄傲自恣。因为所有这些，以及一切与真正生活及真正宗教有关的德性，都可容易在第四部分命题三十七

与命题四十六加以证实。因为这两个命题指出，恨可以被与它相反的爱所征服，并且指出每一个遵循理性指导的人对于他自己追求之善，亦愿意他人都可以分享得到。此外尚须注意第四部分命题五十附释以及在别的地方所说的，精神力量坚强的人认为一切事物出于神性之必然为高于一切［的原则］，因此凡是一般人以为是恶的、有害的，以及一切貌似无条理的、可恐怖的、不公正的、卑鄙秽亵的，他认为皆由于我们观察事物，割裂紊乱而无条理有以使然。基于这种原因，所以他最主要的努力即在于理解事物的本身，而排除一切足以妨碍寻求真知的阻力，如怨恨、忿怒、嫉妒、轻浮、傲慢以及其他前此所讨论过的情绪。所以，我已说过，他总是尽可能努力去做善事，去求自身的快乐。至于人的德性足以达到这些目的到什么程度，以及人的德性究竟有多大的能力，我将于下面第五部分内指出来。

附　　录

在这一部分内所说的关于正当的生活方式的话，未曾按照顺序排列，以便一目了然。但我为了更容易由此以推彼起见，将许多意思分散在命题中分别加以证明。因此我在这里加以总括归结为下列各要点。

（一）　我们所有的一切追求或欲望，都是出于我们性质的必然性，因此或则只须根据人的性质，当做这些追求或欲望的最近因，即可对它们加以理解，或则也可以根据人作为自然的一部分方面，去加以理解，但就人作为自然的一部分而言，便不能单从其自身，也不能离开别的个体，得到正确的理解。

（二）　自我们的本性而出，可以单独从人性自身加以理解的欲望，即是与心灵相关联的欲望，就心灵被认作为正确的观念所构成而言。反之，其余的欲望则仅与未能正确理解事物的心灵相关联，因此这种欲望的力量及其增减都不是人的力量所能决定，而乃被外界事物的力量所决定。所以前一种欲望可以正当地称为主动的行为，而后一种欲望则只能称为被动的情感。因为前者总是表示人的力量，而相反地，后者仅表示人的软弱无力和不完备的知识。

（三）　主动的行为或者为人的力量或理性所决定的欲望永远是善的；其余的欲望则可善可恶。

（四）　因此在生活中对于我们最有利益之事莫过于尽量使我们的知性或理性完善。而且人生的最高快乐或幸福即在于知性或理性之完善中。因为幸福不外是由于对神有直观知识而起的心灵的满足。而所谓使知性完善也不外是理解神，理解自神的本性之必然性而出的神的属性与行为。所以遵循理性指导的人的最后目的，亦即他努力以节制他所有别的欲望的最高欲望，即是能指导他正确地理解他自己并理解一切足以为他的理智的对象的事物的欲望。

（五）　所以没有理智决不会有理性的生活；事物之所以善，只在于该事物能促进人们享受一种为理智所决定的心灵生活。反之，唯有足以阻碍人的理性趋于完善，并阻碍人享受理性的生活的事物方可称为恶。

（六）　但是因为凡一切以人［的本性］为致动因的事物皆必然是善的。由此可以推知，只有起于外在原因的事物才可以对人是恶的。换言之，唯有就人是整个自然的一部分而言，就人被迫而服从自然的规律、被迫而在几乎是无限多的情形下适应自然的全体而言，才可以产生恶的行为。

（七）　要想人不是自然的一部分，不遵循自然的共同秩序乃是不可能之事。但是假如他能置身于与他性质相符合的个人之中，他的活动的力量将因此而得到促进与扩张。反之，假如他置身于与他的性质丝毫不相符合的个人之中，倘若他不大大地改变他自己，便很难于适应他们。

（八）　任何存在于自然中的事物，只要我们判断那事物为恶或认之为是以阻碍我们保持并享受理性的生活，我们便可以用对于我们最平安的方法，以排除那事物。反之举凡一切我们认为是善，或认为是最有益于保持我们的存在并过一个理性的生活的事物，我们都可以设法取用，并可以用适当的方法去使用它们。一般地说来，每一个人都有最高的自然权利来做他判断足以促进他自己的利益的事情。

（九）　与一物自己的性质最相符合的，除了同类的其他个体外，没有别的什么东西了。所以（据上面第七条）对于人保持他的存在和理性生活的享受，最有利益的，除了遵循理性指导的人外，也没有什么东西了。既然据我们所知，没有任何个体，比遵循理性指导的人，更为完美，足见除了教育人们，使他们最后皆能遵循理性的直接权威而生活外，一个人没有更好的东西可借以表示他究竟具有多少技巧和才能了。

（十）　只要人们彼此皆为嫉妒或任何属于恨的情绪所激动，则他们便彼此反对，因而他们彼此间愈是互相畏惧，因为人比自然中别的个体更有力量。

（十一）　心灵却非武力所能征服，但可被爱或德量所征服。

（十二）　对人们最有利益之事，莫过于使大家的生活方式互相关联，并以最紧密的联系，彼此联合起来，使全体团结一致。一般地讲来，凡做任何足以加强友谊之事，对人都是有益的。

（十三）　但要达到这种目的，需要有技术和机敏。因为人是变易无常的（遵循理性的律令而生活的人，毕竟是很少的），而且大都心怀猜忌，多倾向报复仇恨，少有以悲悯为怀的。因此对每一个人要耐心照顾到他们的心情，但又要不去模仿他们的情绪，实需要一种特殊的精神力量。反之，凡那些一味对人们吹毛求疵，只知道诅咒人们的罪恶，而不知道教导道德，只知道扰乱人的心情，而不知道稳定人的情绪的人，实在对自己对别人都是有害的。所以有许多人，由于过分暴躁和对于宗教之荒诞的热心，简直可说是自愿在无理性的禽兽之中，而不愿在人群之中生活。这正如许多少年人，他们不能宽怀忍受父母的责骂，脱离家庭，逃往从军，自愿忍受战争的困苦，和暴君的压迫，而不愿享受家庭的舒适，听从父母的管教，宁愿忍受外来的一切困苦负担，只求报复对于父母的气愤。

（十四）　虽然人的一切行为大都受情欲的支配，但他们的共同团结，毕竟是利多害少。所以最好是以宽大的度量，忍受人们所施的损害，而自己专心致志于足以增进人类的协调和友谊的东西。

（十五）　那能够产生协调的东西即是与正义、公平、荣誉相关联的东西。因为不仅不公平的和有害的行为令人感到不安，即任何一件卑鄙的行为，或如蔑弃社会公认的伦理之类，也在受人唾弃之列。但是为了获得敬爱起见，最必要的是遵奉有关宗教及虔诚之事（参看第四部分命题三十七附释一与二，命题四十六附释及命题七十三附释）。

（十六）　协调虽常为恐惧所造成，但此种协调是无诚意的。而且必须指出，恐惧是起于心灵的软弱无力，对于理性没有什么裨益。怜悯也是这样，虽然表面上怜悯好像近似虔诚。

（十七）　慷慨捐输也可以获得人心，特别是足以使得无有资力以借给维持生活需要的人悦服。但是要扶助每一个贫乏的人，实远超出私人的能力和利益，因为私人的财产实太不能充分满足此项需要。而且任何个人的力量甚为有限，也不能与人人皆缔结友谊。所以救济贫穷乃属于公共的福利，乃是整个社会所应负担的责任。

（十八）　关于接受恩惠与表示感恩，须采取一种特殊谨慎的态度，可参看第四部分命题七十附释与命题七十一附释。

（十九）　肉体的爱或性欲乃起干爱好身体的外形，一般地讲来，凡任何不基于心灵的自由，而承认一个别的外在原因的爱，都容易转变成恨。此外还有一种发狂［的爱］，但这却更坏，因为这种的爱只能引起争斗，不能增进协调（参看第三部分命题三十一绎理）。

（二十）　至于结婚当然是符合理性的。不过夫妻结合的目的须不仅是基于外表形体的爱好，而要以出于生育并聪明地教养子女的爱好为归。此外夫妇的爱情也不应仅以外表的形体为因，但主要地应建筑在心灵的自由上。

（二十一）　此外谄媚也可造成协调，但这种协调是借奴性的无耻的罪过或欺骗所造成。因为唯有骄傲的人才最容易为谄媚所愚弄。他们一心想出人头地，但又并没有什么过人的地方。

（二十二）　自卑具有虔敬与宗教的假象。而且自卑虽是骄傲的反面，但一个自卑的人却最接近骄傲的人（参看第四部分命题五十七附释）。

（二十三）　羞耻也可以有助于协调，不过只是就对许多无法掩盖的事情表示羞耻而言。羞耻既然是一种痛苦，所以也不是运用理性的产物。

（二十四）其余许多和对人有关的痛苦的情绪皆直接同正义、公平、荣誉、虔敬和宗教正相反对。愤怒表面上虽近似公平，但是唯有没有法律的社会才可以容许每个人各自判断他人的行为，各自［用武力］维护他自己和别人的权利。

（二十五）　谦恭，或使人喜悦的欲望，如果为理性所决定，则与虔诚相联系（正如第四部分命题三十七附释一所说）。反之如果纯起于情感的谦恭，便是一种好名心或者是一种欲望，通过这种欲望，人们借着虔敬的假象，大都适足以引起分歧和争夺，因为一个人要想用智虑或行动去帮助别人，以便他们可以和他共同享受最高的善，则他首先必须力图赢得别人对他的挚爱，而不在于博得他人的称赞，标榜出附着有自己姓名的学说或学派，更不在于造成些引起他人嫉妒的机会。在平日谈话中，他将力求避免指责人们的缺点，只是很谨慎地偶尔提到人的软弱无力，他通常总是多多谈论人的德性和力量，以及如何使它们更臻完善的方法。这样人们便可以尽量努力以求遵循理性的律令而生活，既非由于恐惧，亦非出于避祸，而是纯基于快乐的情绪。

（二十六）　除开人外，我们知道，天地间没有别的个体，其心灵生活是令我们感觉愉快，也没有任何别的个体，我们可以借友谊或任何一种生活方式，同他们结合成为一体。所以自然中除人以外的任何东西，为了照顾到人类本身的利益起见，实没有保持其存在的必要，但是理性指示我们，保存它们或消灭它们，全视其不同之用处为准，或视其是否足以适应我们的需要为准。

（二十七）　我们从我们之外的事物所得到的利益，除了我们由观察事物，改变事物所得到的经验和知识之外，主要的即是身体的保存。根据这个理由，则凡能够供养或滋补身体，足以使身体所有各部分皆能适当地尽其功能之物，即是对我们最有益之物。因为身体愈能接受多方面的影响，或愈能多方面地影响外界物体，则心灵便愈能思想（参看第四部分命题三十八及三十九）。但自然中这类的事物似乎

异常之少，因此为了身体所需要的营养起见，必须利用多种不同的食料。但人的身体是许多不同性质的部分组合而成，而各部分皆经常需要各种营养品，以便身体的全体可以同等地适宜于应付一切可以由其性质而出的事物，因而心灵也随之同等地适宜于把握多量事物。

（二十八） 要想得到这些事物，如果人们彼此间不互相帮助，则单凭一个人的力量，很难有济于事。而金钱恰好供给了我们一个一切有用物品的兑换券。因此金钱的意象总是主要地占据着大众的心灵，因为如果没有金钱的观念伴随着作为快乐的原因，他们很难想象出任何一种快乐。

（二十九） 这唯有对于那些追求金钱而并不是由于生活的需要或必要的人，才是一种过恶，因为他们曾经学习到攫取金钱的技术，且反以此自豪。至于对于他们自己的身体，虽照常营养，但亦甚俭薄，因为他们以为如果对于身体的保存，费用太多，恐怕于他们的财产损失太大。但是那些知道金钱的正当使用，并知道以他们的需要为准去规定财产的限度的人，只需要少量的［金钱］，即可过满意的生活。

（三十） 既然凡足以促进身体各部分使之各尽其功能之物皆是善物，并且既然快乐在于人的力量（就人之为心灵与身体所构成而言）之助长或增加，由此足见使人快乐之物皆是善物。但反之，既然无补于此目的，不能增进我们的快乐之物，其活动力量的发挥也不以我们的利益为准，既然快乐大都只是主要地与身体的某一部分相关系，则由此产生的快乐（如果没有理性和警惕主宰着），以及由此而产生的欲望，大都总是过度的。不仅如是，情感又能使人认现在的甜蜜之物为最重要，因而我们对于将来之物便不能以同样的情绪去估量。请参看第四部分命题四十四附释及第四部分命题六十附释。

（三十一） 迷信与我们所说的话却正相反对。凡足以使人痛苦之物，迷信认之为善，凡足以使人快乐之物，迷信却认之为恶。但是，上面我已经说过（参看第四部分命题四十五附释），除了心怀嫉

妒的人之外，没有一个人会把我们的软弱无力或困苦损失引为欣幸。因为我们所感到的快乐愈大，则我们所达到的圆满也愈大，因而我们也愈能分享神性。而且快乐只要是基于以对我们利益的真正考虑为主宰，则这种快乐决不会是恶。反之，一个受恐惧支配，因为避免损害才做善事的人，却并不是遵循理性的指导。

（三十二） 但人的力量是异常有限，而且无限地为外界的力量所超过，因此我们并没有绝对的力量，能使外界事物皆为我用。但是，有时许多事变发生，与考量我们自己利益的要求，却大相违反，我们也只好以宽大的度量去忍受，只要我们自己觉得我们已经尽了自己的职责，我们已竭尽所有的力量，但实无法可以避免此种不幸之事，并且觉得我们是整个自然的一部分，我们必须遵循自然的法则，［那么我们便会感到精神的满足。］如果我们清楚明晰地了解这点，则我们为理智所决定的那一部分，亦即我们的较高部分，便可得到充分的满足，而且要努力保持在这种满足里。因为，我们既了解我们只能追求有必然性之物，则我们只有对于真理才能满足。所以只要我们对于这点有了正确的了解，则我们的较高部分的努力，将可与整个自然的法则谐和一致。

---

(1) 按拉丁文原文perficere有完成和圆满或完善两重意义，这里主要是用"完成"的意思来说明一般人所了解的有关善恶评价方面的"圆满"或完善。——译者注

(2) 按拉丁文原文perficere有完成和圆满或完善两重意义，这里主要是用"完成"的意思来说明一般人所了解的有关善恶评价方面的"圆满"或完善。——译者注

(3) 按拉丁文原本及德文译本都没有"附释二"等字，而怀特英文译本却有"附释二"等字。但考察内容应以补入"附释二"较好。——译者注

(4) 参看：罗马诗人阿维德："Metamorphoses"（变态），第七章，第二十节以下。

(5) 见旧约传道书，第一章，第十八节。

(6) "德性"拉丁文原文是virtus原是"能力"的意思，一般引申作"德性"解。这里主要是指原义"能力"。——译者注

第五部分　论理智的力量或人的自由

序　　言

最后我进到伦理学的另一部分，来讨论达到自由的方法或途径。所以在这一部分里，我将讨论理性的力量，指出理性有什么力量可以克制感情，并且指出什么是心灵的自由或幸福。由此我们将可看出，有智慧的人比愚昧的人是多么强而有力。至于应当用什么方法、取什么途径来使知性完善，以及应当用什么技术来保养身体，使它能以适当发挥其机能，则不属于本篇范围。因为后者属于医学，前者属于逻辑的范围。因此这里所要讨论的，正如以上所说，只限于心灵或理性的力量，并且首先要指出理性克制感情，管辖感情的权威究竟有多大，以及性质如何。因为我们在前面已经证明过，我们并没有克制感情的绝对权威。

斯多葛学派的人诚然以为感情绝对依赖我们的意志，以为我们能够绝对驾驭感情。但是这种说法，虽不违背他们的原则，却为经验所反对，使他们不得不承认，要想克制和调节感情，所需要的训练与毅力确实不少。这一点有人曾用两条狗（如果我没有记错的话）来作例子加以说明，一条是家犬，一条是猎犬。经过长期的训练，最后可以使家犬会出去打猎，猎犬则反而会见了兔子不去追逐。

斯多葛派的这种意见，笛卡尔也很表赞同。因为他认为灵魂或心灵与脑髓的某一部分，即所谓松果腺的部分，有特别密切的连系；心灵凭借着这松果腺能对身体内部所激起的一切运动，以及外界的对象，有所感觉；而且心灵单凭着意志的力量即可以使得这松果腺起种

种不同的运动。他认为这松果腺悬在脑髓的中心，一受到生命精神最轻微的运动影响，就会运动。他更认为生命精神碰击这松果腺的状态不同，这松果腺悬在脑髓中心的状态便随之不同；并且印在松果腺上的不同迹象，与刺激生命精神碰击松果腺的外界对象，其数目是相等的。因此，心灵的意志是可以推动松果腺做种种不同状态的运动的，如果它后来使松果腺在某种状态下悬着，和以前为生命精神刺激时悬着的状态一样，那么松果腺便也可以推动与决定那些生命精神，使它们与从前被同样地悬着的松果腺所推动时呈现同样的状态。他并且认为心灵的每一个意愿都天然地与松果腺的某一种运动联系着。例如一个人如果有意去看一个远距离的东西，这个意愿便使他的瞳孔放大，但是假如那人只是想要放大瞳孔，这个意愿却不会产生所期望的结果，因为足以驱使生命精神影响视神经做某种运动，使得瞳孔放大或缩小的松果腺，尚未自然地与要放大或缩小瞳孔的意愿联系起来，而只是与要看远距离或近距离的东西的意愿联系起来。最后他认为，虽然松果腺的每一个运动与我们有生以来所有思想的总数中每一个思想都似乎自然地联系着，但由于习惯的关系，也可以与别的思想相联系。这一点他曾在他所著的《心灵的情感》（de Pass. Animae）一书第一部分第五十节中加以证明。

于是他便得出结论说，决不会有一个心灵会软弱无力到经过适当的指导还不能得到控制自己情感的绝对力量。因为根据他的界说，情感是心灵的一些知觉、感觉或激动，与心灵有特别的联系，并且请注意他这说法——为生命精神的一种运动所产生、保持和加强（参看《心灵的情感》一书第一部分第二十七节）。但是，既然我们能够使松果腺的某一个运动，以及生命精神的某一个运动与某一个意愿相结合，并且既然意志的决定完全依靠我们自己的力量，那么，只要我们依据指导我们生活中行为的确定的决断来决定我们的意志，把我们所愿意有的那些情感与这些决断结合起来，便会获得控制我们情感的绝对权力了。

以上所说的就是这位鼎鼎大名的人物的见解（就我从他本人的文字中所搜寻出来的看来），如果不是说得那样精微的话，我几乎不敢相信这种言论会出于这样一位大人物的手笔。我真不禁大为惊异：这样一位下定决心，除了依据自明的原则外决不妄下推论，除了清楚明晰地见到的事物外，决不妄下判断，并且屡次指责经院派想"用神奇的性质来解释隐晦的事物"的哲学家，竟会提出一个比任何神奇的性质还更加神奇的假设。请问他所了解的心灵与身体的结合究竟是什么意思？请问他对于与某一个量的质点密切结合的思想究竟有什么清楚明晰的概念？我很愿意他能够根据它的最近因来解释这种结合。但是他把心灵与身体看得如此不同，弄到不论对于心身的结合，还是对于心灵自身，都说不出一个特殊的原因，而不得不追溯到全宇宙的原因，亦即追溯到上帝。此外我也很愿意知道，心灵究竟能给予这松果腺多少度的运动，究竟要用多大的力量才能使松果腺悬在那里。因为我不知道松果腺为心灵所激动比起为生命精神所激动来，究竟较为快些还是慢些。我也不知道，我们所有的那些和坚定的判断结合着的感情运动是否不能为身体方面的原因所重新分开：如果不能，那么，我们就可以推知，纵然心灵决心要想去抵御危险，并且把勇敢的运动和这种决心结合起来。但是当危险一到眼前时，而松果腺悬着的那种状态仍然会使心灵只能作逃避之想。其实意志与运动之间既然并没有什么关系，心灵的力量与身体的力量之间，当然也就没有什么可比较之处，因此，身体的力量绝不能为心灵的力量所决定。并且我们也找不到松果腺在脑髓中心，处在那么一个位置，可以极容易地在种种不同的方式下受到激动，而且也并不是所有的神经都一直伸展到那些脑腔里面。

最后，我对笛卡尔关于意志和意志自由的一切说法，都省略不提了，因为我已经一再充分证明这种说法是错误的。

因此，心灵的力量既然像上面所指出的那样，只是为理智所决定，所以我们将只从心灵的知识去决定医治感情的药剂。这种药剂，

我相信每个人都是有过经验的，不过没有精确地观察和明晰地认识罢了。我们将单从心灵的知识里推出一切和心灵的幸福有关的东西。

公　　则

（一）假如两个相反的动作，在同一个主体里被激动起来，那么它们将必然发生变化：或者是两个都变，或者是只有其中的一个发生变化，一直到两者彼此不再反对时为止。

（二）结果的力量为它的原因的力量所决定，因为它的本质为它的原因的本质所解释或决定。（从第三部分命题七看来这条公则是很明白的。）

命题一　思想和事物的观念在心灵内是怎样排列和连系着，身体的感触和事物的形象在身体内也恰好是那样排列和联系着。

证明　观念的次序和联系（据第二部分命题七）与事物的次序和联系是相同的，反之（据第二部分命题六和命题七绎理）事物的次序和联系与观念的次序和联系也是相同的。所以观念的次序和联系在心灵里（据第二部分命题十八）既然依照身体的感触的次序和联系，反之（据第三部分命题二）身体的感触的次序和联系也依照心灵里面思想和事物的观念的次序和联系。此证。

命题二　如果我们使心中的情绪或情感与一个外在原因的思想分开，而把它与另一个思想联接起来，那么对于那外在原因的爱或恨以及由这些情感所激起的心灵的波动，便将随之消灭。

证明　构成爱或恨的形式的东西，乃是伴随着一个外在原因的观念而引起的快乐或痛苦（据情绪的界说第六和第七），因此假如将这个外在原因的观念排除掉，则爱或恨的形式也就随之被排除掉了，因而这些情感和由这些情感所激起的任何其他情感也将被消灭。此证。

命题三　一个被动的情感只要当我们对它形成清楚明晰的观念时，便立即停止其为一个被动的情感。

证明　一个被动的情感乃是一个混淆的观念（据情感的总界说）。因此，假如我们对于情感形成清楚明晰的观念，则这个关于情

感的观念与情感的本身（就情感单纯与心灵相关联而言）除了在理智中可以区别外，事实上并没有区别（据第二部分命题二十一及其附释）。因此（据第三部分命题三）这个情感也将停止其为被动的情感。此证。

绎理　由此可见，我们对于情感的理解愈多，则我们愈能控制情感，而心灵感受情感的痛苦也愈少。

命题四　对于身体的任何感触，我们没有不能形成某种清楚明晰的观念的。

证明　凡为一切事物所共同具有的东西（据第二部分命题三十八）只能被正确地理解。因此（据第二部分命题十二及命题十三附释后的第二补则）对于身体的任何感触，我们没有不能形成某种清楚明晰的概念的。此证。

绎理　由此可以推知，没有一个情感，我们对它不能形成一个清楚明晰的概念。因为一个情感既是身体的感触的一个观念（据情感的总界说），所以（据第五部分命题四）必然包含清楚明晰的概念在内。

附释　既然一切事物都有结果（据第一部分命题三十六），既然凡是从我们心中正确的观念推出来的东西，我们都能清楚明晰地加以了解（据第二部分命题四十），由此可知，每一个人都有清楚明晰地了解他自己和他自己的情感的力量（即使不能绝对地加以了解，至少也可以部分地加以了解），因此他可以使得他少受情感的束缚。所以我们主要的是努力对每一情感尽可能获得清楚明晰的知识，这样就可以引导心灵由那个情感而去思想，它所能清楚明晰认识、且能完全令心灵感到满足的东西，并且努力使那个情感与它的外在原因的思想分离开，并与真思想相结合。这样，（据第五部分命题二）不仅爱、恨等情感可以消灭，而且习于从这种情感发生的欲望或要求（据第四部分命题六十一）亦不会过度。因为我们首先须得注意的即人的主动固由于某种意欲，而人的被动，也由于同种意欲。譬如，我们曾经指出

过，人的本性总是想他人依照他的意思而生活（据第三部分命题三十一附释）。这种欲望，如果在一个无有理性指导的人，便是被动的情感，叫做野心，与骄傲没有什么差异，但反之，如果在一个依理性的命令而生活的人，则是主动的德行或德性，叫做责任心（据第四部分命题三十七附释一及同命题的第二证明）。同样所有一切的要求，或欲望，只有起于不正确的观念的才算是被动的情感，而凡是为正确的观念所引起的或产生的欲望都属于德性之内。因为凡决定我们做任何行为的欲望，既可从正确的观念产生，又同样可以从不正确的观念产生（参看第四部分命题五十九）。所以，回复到上面所提出的问题，我们可以这样说：在我们能力范围内去寻求克制情感的药剂，除了力求对于情感加以真正理解外，我们实想不出更良好的药剂了，因为我们上面已指出过（第三部分命题三）人的心灵除了具有思想的力量和构成正确观念的力量以外，没有别的力量。

命题五　假如我们对于一个足以引起情感的东西，既不想象它为必然，也不想象它为可能或偶然，而只是单纯地想象着它，那么，只要别的条件相等，我们对它的情感必定大于一切。

证明　对于我们想象为自由的东西的情感，（据第三部分命题四十九）较大于对一个我们想象为必然的东西的情感。因此（据第四部分命题十一）必定更大于对一个我们想象为可能的或偶然的东西的情感。但所谓想象一个东西为自由的，不外是单纯地想象着这对象，而我们对于决定它动作的原因又毫无所知（像第二部分命题三十五附释所指出的那样）。所以对于我们单纯想象着的一个东西的情感，如别的条件相等，必较大于对一个我们想象为必然的、可能的或偶然的东西的情感。因此，这情感必定大于一切。此证。

命题六　只要心灵理解一切事物都是必然的，那么它控制情感的力量便愈大，而感受情感的痛苦便愈少。

证明　心灵可以理解一切事物都是必然的（据第一部分命题二十九），并且可以理解一切事物的存在与动作都是被无限的因果联系所

决定的（据第一部分命题二十八）。因此（据第五部分命题五）心灵可以少受这些事物所引起的情感的痛苦，而且（据第三部分命题四十八）心灵也可以少受这些事物的激动。此证。

附释　对于事物必然性的知识愈能推广到我们所更明晰、更活泼地想象着的个体事物上，则心灵控制情感的力量将愈大。这是经验也能加以证实的事实。因为我们看见，一个人对于所失掉的有价值的东西的痛苦一定可以减轻，如果失者认识到他所失掉的东西，在任何方式下都是无法保存的。同样我们也看见，决没有人会怜悯一个婴孩因为他不知道说话，不能走路，或不会推理，或因为他生活了几年，还没有自我意识。但假如大多数的人生来就是成年人，而只有这人或那人，才生来是婴孩，那么人人将会怜悯那婴孩了。因为人们将不会认幼稚时期为自然的或必然的，而会把它认作自然的缺陷或过失了。类似这样的事，我们还可以举出更多别的例子。

命题七　凡是起于理性或为理性所引起的情感，如果把时间算在内，比那和我们认为不在面前的个体事物有关的情感，有更大的力量。

证明　我们认一物为不在面前（据第二部分命题十七）并非由于我们所据以想象那物的情感有以使然，而乃是由于身体受了另一个情感的激动，而这一个情感排斥那物的存在。所以那和我们认为不在面前的事物有关的情感，究其性质，并不能克服人的别的行为和力量（关于这点请参看第四部分命题六），反之（据第四部分命题九）在一定的情形之下它可以受那足以排斥其外在原因的存在的情感的克制。但是，起于理性的情感必然地与事物的共同特质有关，（参看第二部分命题四十附释中关于理性的界说），而事物的共同特质，我们永远认作即在面前（因为没有排斥其当前存在的东西），而且（据第二部分命题三十八），我们是永远以同样的方式去想象它们的。因此这种情感永远是相同的。（据第五部分公则一）所以凡是与此相反的而且还没有为其外在原因所维持的情感，必逐渐力求适应这种［基于

理性的］情感，直至不再和它相反对时为止。由此可见，起于理性的情感，比较有更大的力量。此证。

命题八　同时凑合起来以激起一个情感的原因愈多，则这个情感将必愈大。

证明　多数同时的原因，（据第三部分命题七）较之少数的原因更为有力。所以（据第四部分命题五）同时激起一个情感的原因愈多，则这个情感将必愈大。此证。

附释　这个命题从第五部分公则二看来，也很明白。

命题九　一个与许多不同的原因，相关联的情感，如心灵能同时考察这个情感及其许多不同的原因，则比起只与一个原因或较少原因相关联的同样有力的情感其为害少，我们感受痛苦也少，而我们受每一原因的激动也少。

证明　一个情感（据第四部分命题二十六及二十七）只有就它足以妨碍心灵的思想说来，才可说是恶的或有害的。所以，如果一个情感能引起心灵去同时考察许多事物，比起另外一个同样有力的情感，执持心灵使它只能考察单一事物或较少事物，而不能思想其他，当然为害更少。这是第一点。再则，心灵的本质，换言之，（据第三部分命题七）心灵的力量，（据第二部分命题十一）乃纯为思想所构成，因此心灵对于一个足以引起它同时考察多数事物的情感比起对于一个同样有力、但只能执持其考察单一的或较少的事物的情感，感受的痛苦当然会少些。这是第二点。最后，这样的情感，既［同时］与许多外在原因相关联（据第三部分命题四十八）则它所感受到那里面每一原因的激动自然会少些。此证。

命题十　只要我们不为违反我们本性的情感所侵扰，我们便有力量依照理智的秩序以整理或联系身体的感触。

证明　违反我们本性的情感（据第四部分命题三十）即是恶的情感。其所以是恶的情感，（据第四部分命题二十七）即因其足以妨碍心灵的理解力。所以只要我们不为违反我们本性的情感所侵扰，则

（据第四部分命题二十六）心灵努力以求理解事物的力量便不会受到阻碍，而心灵也仍然具有形成清楚明晰的观念的力量，和从这一观念推演出别的观念的力量（参看第二部分命题四十附释二及第二部分命题四十七附释）。因此（据第五部分命题一）我们便具有依照理智的秩序以排列或联系身体的感触的力量。此证。

附释　根据能将身体的感触加以适当的整理和联系的力量，我们便可不致易于为恶的情感所激动。因为（据第五部分命题七）要想克制依照理智的秩序排列着或联系着的情感，比起克制那不确定、不坚定的情感实需要较大的力量。所以只要我们对于我们的情感还缺乏完备的知识时，我们最好是定立一个正确的生活指针或确定的生活信条，谨记勿忘，不断地应用它们来处理日常生活中发生的特殊事故，这样庶可使我们的想象力受到这些指针和信条的深刻影响，感到它们随时均在心目中。例如，关于生活的信条，我们曾经提出（参看第四部分命题四十六及其附释），怨恨可以为仁爱或度量宽宏所征服，而不是用怨恨去报复所能征服。但是为了使这条理性的箴言常在心目中，每到需要时，可以随时运用起见，我们必须对于人们所常加诸人的侮辱加以透彻的思考，再四的理会，并且熟思如何用宽宏的度量去消除它们。因为这样我们便可以将侮辱的想象与这一条道德信条的想象联系起来，（据第二部分命题十八）每到侮辱一来时，这一信条便活泼在心目中。此外假如我们又能确切顾虑到我们的真正福利，以及各自相互的友谊和人群的亲善所产生的幸福，并能谨记（据第四部分命题五十二）从一个正确的生活指针可以获得心灵的至高的平安，且须知人也与其他事物相同，皆莫不依照自然的必然性而行，那么凡基于这种必然性的侮辱或怨恨，在我们想象中便只能占一极小的部分，因而便可以容易克服了。并且即使为极大的侮辱所引起的忿怒，不易克服，但终究总会被克服的，也许免不了要经过心情的波动，不过比较我们事前完全对于那些箴言或信条等没有深切理会过，恐怕就需要更长久的时间了，像第五部分命题六、七、八所指出的那样。依同样

方法，为祛除恐惧起见，我们必须对于意志的力量（animositas）加以理会，这就是必须对于生活中的通常危险，常常列举出来加以预想，且必须对于如何凭借机警与勇毅（fortitudo）最好地避免或征服危险的办法加以思考。

但必须注意，即当我们整理我们的思想与意象时，（据第四部分命题六十三绎理，及第三部分命题五十九）我们永远必须留心观察每一事物之善的方面，这样我们便可以永远为快乐的情绪所决定而行为。譬如，当一个人看见他太急于追求荣誉时，且让他思考荣誉的正当用处，以及他所以要追求荣誉的目的，以及获得荣誉的方法，但无须去理会荣誉之滥用处及虚幻处，也不要思虑到人情的无常，以及类此之事，因为这些东西只有心灵上有病态的人才会常常思想到的。因为那些爱好荣誉的人有了这种［不健康的］思想，一到他们对于他所追求的荣誉感到失望时，每每借此抒发这种病态思想以泄个人的私愤并借以表现他们好像是很聪明的，实际上他们正是在自寻苦恼。所以那些诅咒荣誉的滥用与人世的虚幻最嚣张的人，每每即是追求荣誉最急迫的人。这乃是确定不移的事实。但这种心理不仅是好名的人所常有，而乃是所有那些时运不佳，而又心力软弱的人所共同具有的特殊情态。我们常看见那些贫穷而贪财的人，每每决不厌于缕述金钱的滥用与富人的罪恶，然结果除了他们自己苦恼自己，并显示给他人以他们自己胸襟的狭窄：既不能忍受自己的贫穷，又不能容许他人的富有之外，实毫无所得。同样，又每见有人因遭受到爱人的拒绝，遂致专去思想女人的爱情不专一、态度不真挚以及其他古诗中常常咏叹的弱点，但是所有这些，只要他的爱人对他又表示好感，他立刻就会忘记在九霄云外。

所以凡是纯因爱自由之故，而努力克制其感情与欲望的人，将必尽力以求理解德性和德性形成的原因，且将使心灵充满着由对关于德性的正确知识而引起的愉快；但他将必不去吹求他人的缺点鄙视世人，或以表面的虚矫的自由恬然自喜。并且凡能深切察见（因为这并

非难事）此理并能实践此理的人，则他在短期中必能大部分基于理性的至高命令以指导其行为。

命题十一　一个意象所关联的对象愈多，便愈常发生或愈为活泼，且愈能占据心灵。

证明　一个意象或情感所关联的事物愈多，则能刺激或培养此意象或情感的原因也愈多，所有这些原因，（据假设）心灵都要根据这个情感而同时考察。所以这个情感愈常发生，愈常生动地呈现于心目中，且（据第五部分命题八）愈能占据心灵。此证。

命题十二　事物的意象与我们所清楚明晰认识的事物的意象相联系，比起和别的意象相联系，更为容易。

证明　我们所能清楚明晰认识的事物，不是事物的公共特质，必是自事物的公共特质推演而出的东西（参看第二部分命题四十附释二理性的界说），因而能（据前一命题）常常在我们心中被激动起来。所以我们考察别的事物比同时考察和那些能够清楚明晰认识的事物较为容易，并且因而把这些事物与那些能够清楚明晰认识的事物联结起来，（据第五部分命题十八）也比较容易。此证。

命题十三　与一个意象相联系的别的意象愈多，则这一意象愈常生动地呈现在心目中。

证明　因为与一个意象相联系的别的意象愈多，则（据第二部分命题十八）能激动起那一意象的原因也愈多。此证。

命题十四　心灵能使身体的一切感触或事物的意象都和神的观念相联系。

证明　心灵对于身体的感触（据第五部分命题四）没有不能形成某种清楚明晰的概念的。因此（据第一部分命题十五）心灵能使身体的一切感触都和神的观念相联系。此证。

命题十五　凡是清楚明晰地了解他自己和他的感情的人，必定爱神，而且他愈了解他自己和他的感情，那么他便愈爱神。

证明　凡是清楚明晰地了解他自己和他的情感的人，（据第三部分命题五十三）必定感觉愉快，而他的愉快，（据第五部分命题十四）是伴随着神的观念的。因此（据感情的第六界说）他必定爱神，并且（据同一理由），他愈了解他自己和他的情感，那么他便愈爱神。此证。

命题十六　这种对神的爱必定在心灵中占据无上的地位。

证明　因为这种爱（据第五部分命题十四）是和身体的一切感触相联系的，并且（据第五部分命题十五）所有这些身体的感触，都足以培养这种爱，所以（据第五部分命题十一）这种对神的爱必定在心灵中占据无上的地位。此证。

命题十七　神没有被动的情感，且决不会为任何快乐和愁苦的情感所激动。

证明　举凡一切与神相联系的观念，（据第二部分命题三十二）都是真的，换言之，（据第二部分界说四）都是正确的。因此（据情感的总界说）神没有被动的情感。再则，（据第一部分命题二十绎理二）神不能过渡到较大或较小的圆满，因此（据情感的第二和第三界说），神决不会为任何快乐和愁苦的情感所激动。此证。

绎理　真正讲来，神不爱人也不恨人。既然（据第五部分命题十七）神决不会为任何苦乐的情感所激动，所以（据情绪的第六和第七界说）神不爱人，也不恨人。

命题十八　没有人能够恨神。

证明　神的观念在我们心中（据第二部分命题四十六及四十七）是正确的和圆满的。因此（据第三部分命题三），就我们能够知神来说，我们便是主动的。所以（据第三部分命题五十九）决不会有痛苦与神的观念相伴随。换言之，（据情绪的第七界说）没有人能够恨神。此证。

绎理　对神的爱决不会转变成恨。

附释　说到这里，也许有人反对，说我们既然认神为一切事物的原因，这就无异于认为神也是痛苦的原因了。我们可以答道，就我们认识痛苦的原因来说（据第五部分命题三），则痛苦已经停止其为被动的情感了。换言之，（据第三部分命题五十九）即停止其为痛苦了。所以只要我们明白见到神的痛苦的原因我们也会感到愉快。

命题十九　凡爱神的人决不能指望神回爱他。

证明　假如一个人指望神回爱他，那么（据第五部分命题十七绎理），这就无异于说，他要求他所爱的神不是神。因此（据第三部分命题十九）他将要求愁苦，（据第三部分命题二十八）这是不通的。所以凡是爱神的人，决不能指望神回爱他。此证。

命题二十　这种对神的爱决不能为嫉妒或猜忌的情绪所污染，反之，当我们想象到凭借同一的对神之爱的纽带，与我们有联系的人越多，则我们对神的爱便愈加增长。

证明　对神的爱（据第四部分命题二十八）乃是我们依据理性的命令所追求的至善。这种至善，（据第四部分命题三十六）乃是人人所共同的。而且（据第四部分命题三十七），我们也愿意人人都能享受这种至善。因此对神的爱决不能为嫉妒的情绪所玷污（据情绪的界说第二十三），也不能为猜忌的情绪所玷污（据第五部分命题十八及嫉妒的界说，见第三部分命题三十五附释）。反之，（据第三部分命题三十一）当我们想象到因爱神而感到愉快的人愈多，则我们对神的爱亦愈加增长。此证。

附释　我们还可以按照同一方式证明［人性中根本］没有与爱神的情绪直接反对、且能消灭它的情绪，因此我们可下一个结论说：对神的爱乃是一切情绪中之最持久的。而且就这种情绪与身体相联系而论，只有身体消灭后，它才能随之同时消灭。至于就这种情绪仅仅与心灵相联系而论，其性质如何，以后即可看到。

在上面，我已经将克制情感的一切方剂或心灵本身所能克制情感的力量详加论列。从这里我们可以显明地看到心灵克制情感的力量在

于：

1．对于情感本身的知识（参看第五部分命题四附释）。

2．心灵将情感本身和我们混乱地想象着的关于情感的外因的思想分离开（参看第五部分命题二及刚才提到的命题四的附释）。

3．与我们所能理解的事物相联系的情感的时间，超过了与我们所只能混淆地、片断地了解的事物相联系的情感的时间（参看第五部分命题七）。

4．足以培养情感的原因之众多，通过这些原因，情感能与事物的共同特质或神相联系（参看第五部分命题九及命题十一）。

5．最后，心灵能够将它的情感加以整理，并将这些情感彼此联系起来使其有秩序（参看第五部分命题十附释及命题十二、十三、十四）。

要想对于心灵克制情感的力量有较好的了解，首先可从下面的事实看出来。当我们称一个情感为大时，是因为我们比较这一个人的情感与另一个人的情感，而发现这一个人较另一个人更多地受同一情感所激动，或者因为我们比较同一个人的各种情感，而察出其中某种情感比起另一种情感来更多地激动或感动着他。因为（据第四部分命题五）每一种情感的力量的大小乃是由比较该情感的外因的力量与我们自己的力量而决定的。但是心灵的力量既然仅仅为知识所决定，而心灵的薄弱或被动又仅仅为知识的缺陷所决定，或者换言之，为不正确的观念所赖以产生的能力所决定。由此可见，那大半为不正确的观念所充塞的心灵是最被动的，因此要辨认这种心灵顶好是根据其被动之处，而不能根据其主动之处。反之，那大半为正确观念所构成的心灵则是最主动的，因此要认识这种心灵，即使仍有与前者有同样多的不正确观念包含在内，但顶好是根据属于人类的德性的正确的观念，而不能根据那足以表示人类薄弱的不正确观念。

此外还须注意一点，即心灵的许多病态和不幸大都基于爱恋着一个东西，而这个东西，又是变化无常而决不是我们所能确实享有的。

因为假如不是爱恋一个东西的话，决没有人会因为区区一个东西而烦恼不安。一切的侮辱、疑忌、仇恨等等，可以说都是起于爱恋那没有人可以真正确实掌握的东西。

根据上面所说，我们很容易明了，清楚明晰的知识，特别那基于对神的知识而来的第三种知识（参看第二部分命题四十七附释），对克制我们的情感有什么样的力量了。这种知识对于情感之作为被动的情感而言，虽不能把它们绝对加以消灭（参看第五部分命题三及命题四之附释），但至少却能使情感只构成心灵的极小部分（参看第五部分命题十四）。此外这种知识又能产生一种对于永恒不变（参看第五部分命题十五），而我们又能真实享有的东西的爱（参看第二部分命题四十五）。这种爱因此决不能被通常的爱所包含的缺点所污染，且反而能够愈益滋长增大（据第五部分命题十五），占据着、而且深彻地推动着大部分的心灵。

说到这里，我已经结束了关于现世生活的一切了。因为有如在本段附释的开首所说，在这简短几句话里，我要概括指出心灵克制情感的一切方剂。关于这点只要注意到我在本附释里所说的话，以及心灵的界说和心灵的情绪的界说，最后注意到第三部分命题一及命题三的人，就很容易明白。所以现在是我们进而讨论心灵的绵延（单就心灵不与身体相联系而言）的时候了。

命题二十一　只有当身体存在时，心灵才能想象某种事物并回忆过去的事物。

证明　只有当身体存在时（据第二部分命题八绎理），心灵才能表示其身体的实际存在，并认知身体的感触，而当做真实，因此（据第二部分命题二十六）心灵只有当自己的身体存在时，才能认知一个身体，把它当做真实存在。所以只有当身体存在时，心灵才能想象某种事物（参看第二部分命题十七附释内关于想象力的界说），并回忆过去的事物（参看第二部分命题十八附释内关于记忆的界说）。此证。

命题二十二　但是在神内必然有一个观念从永恒的形式下表示这人的身体或那人的身体的本质。

证明　神不仅是这人或那人的身体存在的原因，而且又是它的本质的原因（据第一部分命题二十五），而这种本质（据第一部分公则四），必须通过神的本质才能被认识，并且必须（据第一部分命题十六）通过某种永恒的必然性才能被认识。而这种概念（据第二部分命题三），必然存在于神内。此证。

命题二十三　人的心灵不能完全随身体之消灭而消灭，但是它的某种永恒的东西仍然留存着。

证明　在神内（据第五部分命题二十二）必然有一个概念或观念表示人的身体的本质，而这个概念或观念（据第二部分命题十三）必然是某种属于人类心灵的本质的东西。但是我们只有当心灵表示身体的实际存在时，才能说心灵有可以受时间限制的绵延，因为身体是可用绵延来说明，并且可以受时间的限制的，换言之，（据第二部分命题八附释）只有当身体存在时，我们才能说心灵有绵延。但心灵中（据第五部分命题二十二）既然有某种东西，只有通过神的本质按照某种永恒的必然性才能被认识，则这种属于心灵的本质的东西，必然是永恒的。此证。

附释　这种从永恒的形式下表示身体的本质的观念，我们已经说过，就是思想的一个样式或形态，而这个思想的样式乃属于心灵的本质，亦即必然地是永恒的。但是要想我们回忆我们在未有身体以前的存在，却是不可能的，因为在身体内没有那种存在的痕迹，又因为永恒不可用时间去界说，或者说永恒与时间没有任何关系。但我们却感觉到并且经验到我们是永恒的。因为心灵凭借知性的概念以认识事物，并不亚于凭借记性的回忆以认识事物。而推论就是心灵的眼睛，凭借这种眼睛，心灵就可以看见事物和观察事物。所以我们虽然不能凭借记忆以证实我们的心灵先身体而存在，但我们却能感觉到，只要我们的心灵从永恒的形式下包含着身体的本质，则我们的心灵即是永

恒的，而且心灵的这种永恒的存在既不是时间所能限制，也不能用绵延去说明的。所以只有当我们的心灵包含着身体的实际存在时，才能说具有绵延，他的存在才可以用某种确定的时间加以限制；也只有在这种情形下心灵才有能力用时间去决定事物的存在，用绵延去把握事物的存在。

命题二十四　我们理解个别事物愈多，则我们理解神也愈多。

证明　从第一部分命题二十五绎理看来，这点是很明白的。

命题二十五　心灵的最高努力和心灵的最高德性，都在于依据第三种知识来理解事物。

证明　第三种知识是从对于神的某一属性的正确观念而达到对于事物本质的正确知识（参看第二部分命题四十附释二对于第三种知识的界说）。如果我们愈能依据这种知识来理解事物，那么（据第五部分命题二十四）我们便愈能理解神。因此（据第四部分命题二十八）这就是心灵的最高德性，换言之（据第四部分界说八）心灵的力量或本性或（据第三部分命题七）心灵的最高努力即在于依据第三种知识来理解事物。此证。

命题二十六　心灵愈善于依据第三种知识来理解事物，那么它必定愈愿意依据第三种知识来理解事物。

证明　这是很明白的。因为只要我们认心灵能依据第三种知识来理解事物，那么我们便认为心灵是被决定而依据第三种知识来理解事物的，因此（据情绪的第一界说）心灵愈善于这样来理解事物，那么它必定愈愿意这样来理解事物。此证。

命题二十七　从这第三种知识可以产生心灵的最高满足。

证明　心灵的最高德性（据第四部分命题二十八）在于知神，或（据第五部分命题二十五）在于依据第三种知识来理解事物。心灵愈善于依据这种知识来理解事物，那么（据第五部分命题二十四）心灵的这种德性将愈大。所以谁能够依据这种知识来理解事物，谁就能够发展到最高的完善。因此（据情绪的第二界说）他就会感到最高的快

乐，而快乐（据第二部分命题四十三）乃是为他自己和他自己的德性的观念所伴随着的情绪。所以（据情绪的第二十五界说）从这种知识可以产生心灵的最高满足。此证。

命题二十八　依据第三种知识来理解事物的努力或欲望不能起于第一种知识，而只能起于第二种知识。

证明　这一命题是自明的。因为凡是我们所清楚明晰地理解的事物，我们不是从那物自身去理解，即是从另一通过自身而被认识的东西去理解它。换言之，我们心中清楚明晰的观念，或属于第三种知识的观念（参看第二部分命题四十附释二），决不能从那属于第一种知识的混淆片断的观念而来（参看同一附释），而是从（仍依据同一附释）正确的观念而来，或从第二及第三种知识而来。所以（据情绪的第一界说），依据第三种知识来理解事物的欲望，不能起于第一种知识，但是可以起于第二种知识。此证。

命题二十九　心灵在永恒的形式下所理解的一切事物，它之所以能理解它们，并不是因为它把握了身体的现在的实际存在，而是因为它是在永恒的形式下把握身体的本质。

证明　只有当心灵认识它的身体的现在的存在时，它才能认识那可以由时间决定的绵延。而且也只有这样，心灵才有根据时间关系来认识事物的能力（据第五部分命题二十一及第二部分命题二十六）。但（据第一部分界说八及说明）永恒是不能用绵延来说明的。所以在这种意义下的心灵是没有在永恒的形式下去认识事物的能力的。而心灵之所以有这种能力，（据第二部分命题四十四绎理二）乃是因为理性的性质即在于在永恒的形式下以认识事物，即（据第五部分命题二十三）在永恒的形式下以认识身体的本质也属于心灵的性质，而且因为（据第二部分命题十三）除了这两点以外，没有别的东西属于心灵的本质。所以只有当心灵自永恒的形式下来认识身体的本质时，这种在永恒的形式下认识事物的能力才属于心灵。此证。

附释　事物被我们认为是真实的，不外两个方式：或者是就事物存在于一定的时间及地点的关系中去加以认识或者是就事物被包含在神内，从神圣的自然之必然性去加以认识。现在事物通过第二种方式而被认作是真实的，乃由于我们在永恒的形式下去认识它们，而它们的观念都包含有永恒无限的神的本质在内，像我们在第二部分命题四十五所指出的那样，可以再参看该命题的附释。

命题三十　我们的心灵只要能在永恒的形式下认识它自身和它的身体，就必然具有对于神的知识，并且知道它是在神之内，通过神而被认识。

证明　永恒是神的本质，就这个本质包含着必然存在而言（据第一部分界说八）。所以在永恒的形式下以认识事物，即是就事物通过神的本质被认作真实存在去加以认识，或者就事物通过神的本质而包含存在去加以认识。所以我们的心灵只要能在永恒的形式下去认识它自己及它的身体，就必然具有对于神的知识，并且知道它是在神之内，通过神而被认识。此证。

命题三十一　第三种知识依赖心灵为它的形式因，就心灵本身是永恒的而言。

证明　心灵只有就它在永恒的形式下认识它的身体的本质而言（据第五部分命题二十九），换言之（据第五部分命题二十一及二十三），只有就它是永恒而言，它才能在永恒形式之下认识事物。并且，只有就心灵是永恒的而言（据第五部分命题三十），它才具有对于神的知识，而这种知识（据第二部分命题四十六），必然是正确的。因此就心灵是永恒的说来（据第二部分命题四十），它即有能力认识一切自神的知识推出的事物，这就是说，心灵有能力依据第三种知识以认识事物（关于第三种知识的界说，可参看第二部分命题四十附释二）。因此就心灵是永恒的说来（据第三部分界说一），它乃是这种知识的正确的原因或形式的原因。此证。

附释　所以一个人获得这种知识愈多，便愈能知道自己，且愈能知神。换言之，他将愈益完善，愈益幸福，这个道理下面将有更明白的解释。这里还有一点须得注意：即虽然我们现在确知，就心能在永恒的形式下认识事物说来，它是永恒的，但为了使我们所要证明的更易解释、更好理解起见，我们将像以前那样的办法，认为心灵好像现在才开始存在，并且现在才开始在永恒的形式下去认识事物。我们尽可以这样做去，而不致有错误的危险，只要我们谨慎，除了充分明白认识到的前提外，不轻下结论。

命题三十二　对于凭借第三种知识而理解的事物我们都感觉快乐，而这种快乐乃是伴随着神的观念而来，以神的观念为原因。

证明　由这种知识（据第五部分命题二十七），可以产生心灵的最高满足，换言之（据情绪的界说第二十五），即可以产生最高的快乐，而这种快乐是伴随着心灵自身的观念而来，因此（据第五部分命题三十），亦即伴随着神的观念而来，以神的观念为原因。此证。

绎理　从第三种知识必然产生对神的理智的爱。因为（据第五部分命题三十二）从这种知识必然产生伴随着神的观念而来，以神的观念为原因的快乐，亦即产生（据情绪的界说第六），对神的爱，这并不是就我们想象着神在当前而言（据第五部分命题二十九），而是就我们认识神是永恒的而言。这就是我所谓对神的理智的爱。

命题三十三　从第三种知识产生的对神的理智的爱是永恒的。

证明　第三种知识（据第五部分命题三十一及第一部分公则三）是永恒的。所以（据同一公则），从这种知识产生的爱，也必然是永恒的。此证。

附释　这种对神的爱（据第五部分命题三十三），虽然是没有开端的，但是却具有爱的一切圆满性，仍然好像是有开端的一样，正如在第五部分命题三十二的绎理里所假想的那样。唯一的区别即在于心灵自永恒以来即具有圆满性，且伴随着神的观念而来以神的观念为永恒的原因，而我们在那里只是假想它现在才达到这种圆满性。如果快

乐在于到较大圆满的过渡，那么幸福便应该在于心灵具有圆满性本身。

命题三十四　只有身体存在时，心灵才受被动的情感的宰制。

证明　想象是心灵用来考察事物以为它即在目前的一种观念（参看第二部分命题十七附释里关于想象的界说）。但（据第二部分命题十六绎理）想象表示人的身体的当前的状况较多于表示外界事物的性质。所以（据情感的总界说），情感是表示身体当前的状况的一种想象，所以（据第五部分命题二十一）只有身体存在时，心灵才受被动的情感的宰制。此证。

绎理　由此可以推知，除了理智的爱以外，没有别种的爱是永恒的。

附释　如果我们试看一看人们的共同意见，我们就可以看到，他们也诚然意识到他们的心灵的永恒性，不过他们将永恒与绵延混为一谈，而将永恒性归给想象或记忆，这些东西，他们相信可以于死后还保存着。

命题三十五　神以无限的理智的爱，爱它自身。

证明　神（据第一部分界说六）是绝对无限的，这就是说（据第二部分界说六）神的本性享受着它自身的无限圆满性，而（据第二部分命题三）伴随着它自身的观念，或换言之（据第一部分命题十一及界说一），以它自身的观念为原因。这就是在第五部分命题三十二绎理里我们所说的理智的爱。

命题三十六　心灵对神的理智的爱，就是神借以爱它自身的爱，这并不是就神是无限的而言，而是就神之体现于在永恒的形式下看来的人的心灵的本质之中而言，这就是说心灵对神的理智的爱乃是神借以爱它自身的无限的爱的一部分。

证明　这种心灵的爱（据第五部分命题三十二绎理及第三部分命题三）必须认作是心灵的主动。这种主动是心灵自己观察自己的行为，而且（据第五部分命题三十二及其绎理）是伴随着神的观念以神

的观念为原因而来。这就是说（据第一部分命题二十五绎理及第二部分命题十一绎理），这种心灵的爱乃是神自己观察自己的主动的行为，就神之显现于人的心灵而言，这种主动的行为是伴随着神的观念而来的。因此（据第五部分命题三十五）这种心灵的爱，乃是神借以爱其自身的无限的爱的一部分。此证。

绎理　由此可以推知，说神爱其自身，即无异于说神爱人类，因此，神对人类的爱，与心灵对神的理智的爱是同一的。

附释　据此我们可以明白了解我们的得救、幸福或自由何在了，即在于对神之持续的永恒的爱，或在于神对人类的爱。而这种爱或幸福，圣经上叫做"光荣"并不是没有理由。因为无论这爱是出于神或基于心灵都可以切当地叫做精神的满足，而精神的满足（据情绪的界说第二十五和第三十），其实与光荣并无区别。因为就爱之出于神而言，（据第五部分命题三十五）爱便是为神自己的观念所伴随着的快乐，——如果这里我们还可以用"快乐"这两个字的话。就爱之基于心灵而言（据第五部分命题二十七），爱也是为神自己的观念所伴随着的快乐。而且心灵的本质既然纯全为知识所构成，而神又为知识的本源与基础（据第一部分命题十五及第二部分命题四十附释），那么我们便可以明白见得由于什么原因，在什么方式下，我们的心灵的本质和存在，都出于神性，而且不断地依存于神。我想我们值得在这里提到这一点，以便借这个例子来表明，对个体事物的直观知识或者所谓第三种知识有什么力量（参看第二部分命题四十附释），并且较之那种一般性的知识或我所谓第二种知识是如何地更强而有力。因为虽然，在第一部分里，我曾经概括地证明一切的一切（人的心灵当然亦包括在内），其本质和存在都依存于神，那种证明，虽说正确无可置疑，但是究竟不能感动我们的心灵，有如我们从依存于神的个体事物的本质自身，直接推论出来那样亲切有力。

命题三十七　在自然中没有违反这种理智的爱的事物，也没有能够取消这种理智的爱的事物。

证明　这种理智的爱必然出于心灵的本性，就心灵之通过神的本性而被认作永恒的真理而言（据第五部分命题三十三及三十九）。假如有任何事物违反这种理智的爱，那么这物就会违反真理，这样凡是足以否定这种理智的爱的事物，将能够使真理成为错误。这显然是不通的。所以在自然中没有事物足以违反或取消理智的爱。此证。

附释　第四部分的公则是仅仅指在一定时间与地点关系中的个体事物而言。这点，我相信没有人可以怀疑。

命题三十八　心灵凭借第二和第三种知识所理解的事物愈多，则它感受恶劣情绪的损害将愈少，并且它将愈不畏死。

证明　心灵的本质（据第二部分命题十一）是由知识所构成的。所以心灵凭借第二和第三种知识所认识的事物愈多，那么（据第五部分命题二十九与二十三）心灵中长存的部分将愈大，因而（据第五部分命题三十七）不为违反我们的本性的情绪，（据第四部分命题四十）亦即恶劣的情绪所侵扰的部分也将愈大。所以心灵凭借第二和第三种知识所理解的事物愈多，则其保持完整不受损害的部分愈大，而受恶劣情绪的损害也愈少。此证。

附释　由此我们可以明了，我在第四部分命题三十九的附释里所已经提到过而打算在这一部分里加以说明的问题了。这就是说，只要我们的心灵具有清楚明晰的知识愈多，因而也愈能爱神，那么死对于我们的损害也就愈少。而且（据第五部分命题二十七）从第三种知识既可以产生最高的精神满足，由此可以推知，人的心灵也许可能具有那样的本性，即随身体之消灭而消灭的部分（据第五部分命题二十一）与长存的那一部分比较起来，则前一部分是无足重轻的。关于这一点下面将比较详细地讨论。

命题三十九　凡是具有一个足以适应多数事物的身体的人，都具有一个大部分都是永恒的心灵。

证明　一个具有足以适应多数事物的身体的人（据第四部分命题三十八），极少被恶劣的情绪所激动，换言之（据第四部分命题三

十），极少被违反人们本性的情绪所激动，所以（据第五部分命题十）他将具有能力依照理智的秩序以排列并联系身体的感触，从而（据第五部分命题十四）将具有能力使身体的一切感触都与神的观念相联系，因而（据第五部分命题十五）他将会感到一种对神的爱。这种对神的爱，（据第五部分命题十六）必然占据心灵，或构成心灵最大的部分。所以（据第五部分命题三十三）他将具有一个大部分是永恒的心灵。此证。

附释　人的身体既然能够适应多数事物，那么无疑地身体会具有这样的性质，即它是与心灵相联系的，而这种心灵是具有对它自身和对于神的伟大知识的，而且这种心灵的最大部分或主要部分是永恒的，因而它是绝不畏死的。要对这一点更加明白理解——那就必须知道，我们是生活在不断的变迁之中，并且按照我们向善变迁或向恶变迁，而分辨我们是快乐或不快乐。因为一个人由婴孩或儿童而过渡到死亡，便称为不快乐，反之如果我们度过生命的全程，寓健康的心灵于健康的身体之中，便可说是快乐，而且，真正讲来，一个人，如像一个婴孩或儿童，他的身体只能适应很少的事物，他的动作几乎完全为外在的原因所决定，则他的心灵，单就其本身而论，也几乎完全不知道它自身，不知神，也不知物。反之，一个人如果具有一个足以适应许多事物的身体，则他的心灵，单就其本身而论，能知其自身、能知神、也能知物。所以，在这个生命的途程中，我们首先要努力尽量将婴孩式的身体转变成一个足以适应多数事物的身体，而且与此身体相联系的心灵也尽可能知其自身，能知神、也能知物。这样则一切与记忆或想象相联系的事物，和心灵的理智比较起来，正如在前一命题的附释里所说的，实在无足重轻了。

命题四十　一物具有圆满性愈多，那它就愈是主动，愈少被动；反之，一物愈能主动，那它就愈是圆满。

证明　一物愈是圆满（据第二部分界说六），那它就愈具有实在性。因此（据第三部分命题三及其附释），这物主动愈多，被动愈

少。反之，也可以依同样的方式证明，一物愈能主动，那它就愈是圆满。此证。

绎理　由此可以推知，心灵中长存的部分，无论大或小，比另外一部分必定更圆满。因为心灵中永恒的部分（据第五部分命题二十三及二十九），乃是理智，只有通过理智的力量，（据第三部分命题三）我们才可以说是主动的。但是正如我们所已经指出的，心灵中［随身体之消灭而］消灭的部分，（据第五部分命题二十一）乃是想象力，只有通过想象的作用（据第三部分命题三及情绪的总界说），我们才可以说是被动的。所以（据第五部分命题四十）心灵中长存的部分，无论大或小，比另外一部分必更为圆满。此证。

附释　这些就是关于心灵方面我打算提出来阐明的。我只是单就心灵本身，而没有就它和身体的存在关系而加以讨论。从这些说法，再加上第一部分命题二十一和其他的命题看来，显然我们的心灵，就其能理解来说，是思想的一个永恒的样式或形态。这一个思想的永恒的样式是为另一个思想的永恒的样式所决定，而这另一个样式又为另外一个样式所决定，如此递推，以至无穷，所以，思想的永恒样式的全体便构成神的永恒无限的理智。

命题四十一　即使我们不知道我们的心灵是永恒的，我们也必须特别重视虔诚与宗教，以及一切我们在第四部分里所指出来的有关于刚毅与仁爱的诸德性。

证明　首要的唯一的道德基础或正当的生活方式（据第四部分命题二十二绎理及命题二十四）就在于寻求自己的利益，但是当我们为了要判定什么是理性规定为有利益东西的时候，我们并没有考虑到心灵的永恒性，直到第五部分里我们才开始认识什么是心灵的永恒性。所以虽然那时我们还不知道心灵是永恒的，但是我们也已经特别注重我们所指出来的有关于刚毅与仁爱的德性了。所以即使我们现在不知道心灵的永恒性，我们也必须特别重视理性的命令。此证。

附释　普通人的一般信念，似乎与我们所说的不同，因为大多数人似乎相信，只要容许他们放纵他们的情欲，他们便是自由的了，并且相信，假如他们拘束于依照神圣命令的规定而生活，他们便丧失权利了。因此虔诚与宗教以及一切有关精神力量的德性，他们都看做是重负，希望死后可以卸掉，并且希望对于他们所受的拘束，亦即对于他们的虔诚与信奉宗教，能获得报酬。但是也不仅是基于这种希望，主要的乃由于畏惧死后的可怖的惩罚，他们因而被引诱着尽量让自己的薄弱无力的心灵，依照神圣命令的规定而生活。假如没有这种希望和恐惧的支持，反之，假如他们相信心灵与身体一同消灭，对于为虔诚的重负所压迫着的愁苦的生灵，并无延长生命的可能，则他们将回复到原始的肉欲生活，愿意让一切行为受他们的情欲的支配，宁肯听从命运，而不听从自己。这种态度的无意识，就好像一个人相信他不能永远用良好的滋养品来培养他的身体，因而愿意用毒药或足以危害性命的药品以图果腹，或者，就好像一个人见到他的心灵不是永恒不灭，因而愿意过一种不用心思，没有理性的生活。——像这类毫无意识的行径，实在不值得多加评论。

命题四十二　幸福不是德性的报酬，而是德性自身；并不是因为我们克制情欲，我们才享有幸福，反之，乃是因为我们享有幸福，所以我们能够克制情欲。

证明　幸福在于对神的爱（据第五部分命题三十六及其附释），而对神的爱（据第五部分命题三十二绎理）起于第三种知识，而这种爱（据第三部分命题五十九及命题三）必定是基于主动的心灵。所以幸福就是德性自身（据第四部分界说八）。这是须得证明的第一点。再则，心灵愈能享受这样神圣的爱或幸福，他便愈能［凭借第三种知识以］理解［事物］，（据第五部分命题三十二）换言之（据第五部分命题三绎理），心灵控制感情的力量将愈大，而且（据第五部分命题三十八）心灵受恶劣情绪的损害将愈小。所以这正是由于心灵享受这样神圣的爱或幸福，因而它才是具有克制情欲的力量；并且因为人

类克制情绪的力量只在于理智，所以没有人会由于能够克制他的情绪，因而享受幸福。反之克制情欲的力量乃出于幸福自身。此证。

附释　现在，我已经将我要说的所有关于心灵克制情感的力量，以及关于心灵的自由的意义充分发挥了。由此可以明白看到，智人是如何地强而有力，是如何地高超于单纯为情欲所驱使的愚人。因为愚人在种种情况下单纯为外因所激动，从来没有享受过真正的灵魂的满足，他生活下去，似乎并不知道他自己，不知神，亦不知物。当他一停止被动时，他也就停止存在了。反之，凡是一个可以真正认作智人的人，他的灵魂是不受激动的，而且依某种永恒的必然性能自知其自身，能知神，也能知物，他决不会停止存在，而且永远享受着真正的灵魂的满足。如果我所指出的足以达到这目的的道路，好像是很艰难的，但是这的确是可以寻求得到的道路。由这条道路那样很少被人发现看来，足以表明这条道路诚然是很艰难的。因为如果解救之事易如反掌，可以不劳而获，那又怎么会几乎为人人所忽视呢？但是一切高贵的事物，其难得正如它们的稀少一样。

译后记

斯宾诺莎的《伦理学》原著是用拉丁文写的。译者过去虽曾学习过拉丁文，在翻译这本书的过程中也曾一度逐字逐句地对照拉丁文本，但由于受拉丁文水平的限制，本书主要仍然是参考德文译本和英文译本译出来的。

这册译本所根据的和参考过的各种版本如下：

（一）格布哈特校订拉丁文本：《斯宾诺莎集》，共四册，海德堡，1931年。（Spinoza Opera, Im auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Carl Gebhardt, Bde I—IV, Heidelberg, 1931）。

《伦理学》正文见第二册41—308页。格布哈特本是比较最晚出和最完善的斯宾诺莎全集的拉丁文版本。他的校勘功夫做的很精细，且曾把拉丁文的《伦理学》与最早译成的荷兰文版本对勘过，指出两个本子有许多值得注意的出入和差别的地方。此外还参考过1914年在海牙出版的J. van Vloten et J. P. N. Land的版本，共四卷，分订成两厚册。

（二）格布哈特主编德文本《斯宾诺莎全集》，共三卷。（Baruch Spinoza: Sämtliche Werke, Bde I—III, in Verbindung mit O. Baensch und A. Buchnan, herausgegeben und mit Einleitung, Anmerkungen und Register versehen von Carl Gebhardt, Verlag von Felix Meiner in Leipzig, 1922）。《伦理学》见德文译本第一卷。德文本译者是贝恩希（O. Baensch）。

（三）怀特的英文译本：斯宾诺莎的《伦理学》，牛津大学出版，1927年，第四版（Ethic, translated by W. H. White）。此外，英文译本中比较流行的还有波恩丛书中的爱柳斯（Elewes）及人人丛书

中波伊尔（Boyle）所译的《伦理学》。这册中文译本主要是根据怀特的译本。

遇到各种版本有出入或疑难的地方，主要以德文译本为准，有时译者也略加按语。有时为了补足语意，译者斟酌附加几个字进去，这种附加的字特用［　］符号标出。在拉丁文原本里，《伦理学》一书中有几部分的序言、附录及附释都是完整的长篇，没有分段。而在各国文字的译本中都曾加以分段。因此在分段问题上，德文、英文甚至俄文译本都很不一致，这册中文译本的分段是完全依据德文译本的。

在整理这册译本的过程中，《伦理学》第一、第二、第五部分的主要部分，曾请北京大学哲学系张世英同志根据怀特的英译本校阅一遍。《伦理学》第三、第四两部分曾请中国科学院哲学研究所汝信同志根据新出版的H. A. 伊凡诺夫同志的俄文译本（见苏联科学院哲学研究所及莫斯科大学外国哲学史教研室合编：《斯宾诺莎选集》，上卷，莫斯科，1957年）校阅一遍。他们都曾提过有益的意见，帮助译者作了很多的修改，应该在这里表示谢意。

译　者

1958年9月

汉译世界学术名著丛书

简论上帝、人及其心灵健康

〔荷兰〕斯宾诺莎 著

Benedict de Spinoza

KORTE VERHANDELING VAN GOD, DE MENSCH EN DESZELFS WELSTAND

汉译世界学术名著丛书
出　版　说　明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从20世纪50年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行，至2004年已先后分十辑印行名著400余种。现继续编印第十一辑。到2010年底出版至460种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出得更好。

商务印书馆编辑部

2009年10月

译　　序

一

Spinoza在世时只出版了两部著作：1．《以几何学方式论证的笛卡尔哲学原理》第一、二卷，附录：形上学名义通释（1663）；2．《神学—政治学原论》（1670）[(1)]。

1677年2月，Spinoza去世，他在去世前作了安排，预嘱把他的遗稿在他死后交付给他的密友Jan Rienwerts。Jan Rienwerts者，是阿姆斯特丹的一个出版家。

经过几个生前友人的辑录和筹措，1677年11月出版了Spinoza遗集，称为《内容目次见序文后所录，B. d. S. 遗集》。这集《遗集》没有出版地点，集前有一个序，也没有作者姓名。在序文以后，按次收录了以下五部著作：1．《伦理学》；2．《政治原论》；3．《论悟性的修养》；4．《书翰集》；5．《希伯来文法》。[(2)]

翌年，1678年出版了荷兰文的遗集，内容范围和1677拉丁文《遗集》是相同的[(3)]。

这五部著作，或更正确地说，为1677年的《遗集》所载有的这五部著作中的材料，加上以上两部生前出版的著作，合起来就是从Spinoza去世起，到十九世纪中叶止，为人所知的他的全部著作[(4)]。

1677年的《遗集》序作者说到当时遗稿辑录的情形，说它包括了友人手头所存Spinoza遗稿的全部内容，并且说："使也许可以相信，在这人、那人那里还藏有为这里所没有的我们的哲学家的某些作品，但是可以肯定那里不会有任何内容，这些内容不已经在这些遗稿里更清楚地说到了嘛。"

1677年的《遗集》包括了，至少学术思想方面，Spinoza的主要著作，但是并不是——也许集序作者有意给人这样一个印象——它包括了当时编者所有的全部遗稿。

十九世纪中叶以后，又陆续发现了一些Spinoza的著作，这些著作证明，1677年的《遗集》的编者，由于种种可以理解的理由，曾删除了一部分有关Spinoza生平活动的材料，和舍弃了一些当时从介绍Spinoza系统思想方面看也许不重要，但是以后从哲学史研究的观点看极重要的材料。

在这些十九世纪中叶以后发现的材料里，最重要的是一部Spinoza的早期著作：《简论上帝、人及其心灵健康》[(5)]。

二

但是，为我们现在保有的这一部著作只是两个荷兰文的手抄本。

为了了解这两个手抄本的内容和性质，首先，我们需要了解这部著作存在、流传和发现的经过。

这部著作确实在Spinoza生前存在，最早的史料可以回溯到与Spinoza同时代的Ludwig Meyer。Meyer是Spinoza的密友之一，热心的笛卡尔主义者，《以几何学方式论证的笛卡尔哲学原理》（1663）就是在他的鼓励下出版，并由他作序的。Ludwig Meyer在他自己的一部著作：《哲学——圣书的阐述者》的《后记》里说，“我们有确实的根据可以相信，哲学的领域在我们这个时代，既有它的伟大的革新者、推进者核奈·笛卡尔举着知识世界的火炬在前面走出了一个榜样，必将为其他那些跟随他的道路的人所大大拓展；并且，同样的这样一个关于上帝、理性的心灵，人的最高幸福以及诸如此类的哲学领域，也必将为了另一些谋求永生的人而在曙光中诞生。”这一段话，除了其他意义以外，证实这部著作的存在，并且保存了它的一个拉丁文名称：De Deo, anima rationali, summa hominis felicitate[(6)]。

并且，可以证明，甚至在Spinoza生前，这一部著作已经在几个密友之外有少量流传。在1677年，Spinoza去世的同年出版的一本书名叫：《撒旦的膏药，无神论的奥秘》[(7)]里，现在看到，若干处所几乎只字不易地引录了这部著作。

但是，在1852年第一个荷兰文手抄本发现以前，没有人知道这部著作的确切内容和它的真实名称。

1703—1704年，有一个德国人，后来的耶拿大学教授Goltlieb Stolle在荷兰旅行并且访问Spinoza的遗事，他见到了Spinoza的出版者Jahn Rienwerts的儿子小Jahn Rienwerts。在他的旅行日记里，Stolle保存了这样一段记载：“他（Rienwerts的儿子）又拿出另一份同样也

是由他父亲抄录的、但是经Spinoza本人的手稿抄录下来的手抄本。这个抄本是《伦理学》，但是，如Spinoza最初所撰述的，是荷兰文的。这部《伦理学》和后来刊印本的体裁大不相同：不像在后者一样用繁复的数学方法论证，在这里是分章并且（不采用probativ singularium artificiosa而是）和《神学一政治学原论》一样，通篇直叙的。Rienwerts肯定告诉我，刊印本的《伦理学》的撰述远胜于这个稿本；但是，Rienwerts承认，这个稿本里有一些不同的东西是刊印本所没有的。他特别为我指出论魔鬼一章（在目次中是第二十一），后者在刊印本里完全没有。在这一章里Spinoza讨论到魔鬼的有无，一开始他考察了这样的命题：魔鬼和上帝的本质完全相反，它由它自身而具有它的本质（quod sit Spiritus essentiae divinae contrarius et qui essentiam suam per se habet），从而他似乎否认了魔鬼的存在。这一个稿本，据Rienwerts说，好些Spinoza的友人都有抄录，但是从未刊印，因为一方面拉丁文本既已出版并且更有条理，另一方面这个遗留的著作也撰述得过于草率。”最后，这个记载谈到，Stolle与这个手抄本同时看到的有一份不知译者姓名的《神学一政治学原论》的荷兰译文抄本。

Stolle1704年的这个日记材料[(8)]，Stolle1718年又把它间接引用在他的一部著作：《目录学史发凡》[(9)]中。

从后者，直接产生从十八世纪初至十九世纪初几部目录学著作[(10)]中关于一本《原始伦理学》的记载。

由于这些目录学著作，人们盛传存在一本和后世刊印本不同的《伦理学》的原始稿本，是以荷兰文著述的，主要不同在于并不是以几何方法，而是分章直叙的，其中一章专论魔鬼，为传世本所无。甚至最后有人肯定，现存的《伦理学》最初系由Spinoza以荷兰文所撰，然后由他人照本译成拉丁文，而去其论魔鬼的一章。[(11)]

但是，1704年Stolle的日记记载，实际上是关于Spinoza：《简论上帝、人及其心灵健康》这一著作的第一次的直接记载。

在这个记载里，可以注意到：Stolle所见的抄本出于老Rienwerts自己的抄写，并且，据Rienwerts儿子的设想，录自Spinoza本人的荷兰文手稿，虽然这一点，以下看到，多半并不确实；其次，Rienwerts儿子说道，在老Rienwerts这一抄本之外，存在着Spinoza的其他友人的抄本；最后，可以注意到，和这一个抄本一起，有一本《神学—政治学原论》的、不知译者姓名的荷兰译文抄本。

1851年秋，后来的德国哈勒大学教授Eduard Boehmer，在荷兰旅行并访问Spinoza的遗事，他从阿姆斯特丹一个书商、版本家Frederik Muller那里得到一本荷兰文的Colerus：《斯宾诺莎传》；在这本书里面带有一个读者关于Spinoza生平的若干按语，其中有一条说道：

“在某些哲学爱好者手里有一部Spinoza著作的手抄本，这部著作，虽然不像他的《伦理学》一样用教学方法撰写，但是却包含同一的思想和内容。从文字风格、观念发展来看，可以明白看出是Spinoza的早期作品。按着这部著作，作为学说的蓝本，他才在以后著述了他的《伦理学》，而在后一著作中，运用了几何学的论证，虽然同一的材料叙述得更有条理并且有不少发展，但是正是这个几何学的论证方式，在形上学里根本不曾见过，或者说不曾应用过，并且只有少数人才熟习，使这部著作对于绝大多数人来说比前者更晦涩，在前者，只有附录中开始的一小部分是用的几何学方法。”

不但如此，在这同一本Colerus：《斯宾诺莎传》里，和一份荷兰文的关于《神学—政治学原论》的《注释》在一起，有一份同样是荷兰文的、正是上面这一条附注所指的Spinoza这部著作的《摘要》，称为：《倍内狄托·斯宾诺莎：简论上帝、人及其心灵健康，两卷并附录，摘要》。这是人们第一次知道这部著作的真实名称Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand，并且也是第一次知道这部著作的约略内容，它是分章的，其中一章论魔鬼。

1852年，Boehmer发表了这一个《摘要》，并且附了一个拉丁译本。

紧接着，1852年Frederik Muller发现两册手抄本，其中第一册包含了Spinoza的这部著作：《简论上帝、人及其心灵健康》的荷兰文全文，书前附有有关Spinoza生平的一篇序，并同样附有一份《神学—政治学原论》的《注释》的荷兰译文。第二册包含一份Spinoza：《以几何学方式论证的笛卡尔哲学原理》的荷兰译文。

在这两个发现以后不久，荷兰学者Van der Linde证明了，Boehmer在他那本荷兰文Colerus：《斯宾诺莎传》里所见的全部读者附识材料以及Frederik Muller发现的两册手抄本全部出于十八世纪阿姆斯特丹的一个医生，Mormikhoff的手笔。

又十年，约在1862年前不久，发现鹿特丹的一位诗人，Adrian Bogaers保存着一份时间上更古老的手抄本，其中包含：一份《简论上帝、人及其心灵健康》，一份较早的（未刊印过的）《神学—政治学原论》的荷兰译文，以及同样，一份《神学—政治学原论》的荷兰文《注释》。在《简论上帝、人及其心灵健康》的部分，同样存在着若干Monnikhoff的笔迹。

现在知道，后发现的手抄本时间在前，前发现的手抄本时间在后，前者世称A稿，后者世称B稿。

这两份手抄本现在保存在荷兰海牙的皇家图书馆。

1862年，Van Vloten主要以B稿为主，个别地利用了A稿的内容，在阿姆斯特丹的Frederik Muller处，第一次正式出版了Spinoza的这部著作，即《简论上帝、人及其心灵健康》，并称之为《倍内狄托·斯宾诺莎全集补遗》。《补遗》本附有van Vloten的一个拉丁译文，这个译文，可惜一般公认并不能令人满意。

（当时已经可以断定，A稿不但时间在先，并且内容价值胜于B稿。）1869年Carl Schaarschmidt，同样在Frederik Muller处，出版了

A稿的全文。

不久，根据德国学者Christoph Sigwart对于这一著作的研究，荷兰学者Antonius van der Linde对A、B两稿作了十次详尽的校订，在这个校订的基础上，1870年Sigwart本人又出版了一个同时根据A、B两稿的德译本，附有重要的引论和详细注释。这是第一次出现的这部著作的完善的校释本。

1882年，这两个抄本同时收入Van Vloten-Land的Spinoza全集本。

三

在A稿之前有一个《前言》，明白说到荷兰文译自一个Spinoza的拉丁原本。B稿没有这个《前言》，但是，以下看到，B稿主要以A稿为基础。

但是，不论A稿和B稿都不是这部荷兰文译稿的原本。

上面说过，B稿出于十八世纪阿姆斯特丹的一个医生Monnikhoff, Monnikhoff（1707—1787），现在知道，是一个笛卡尔主义者Deurhoff的极度崇拜者。Deurhoff与Spinoza约略同时而稍晚（1650—1717）。Deurhoff当曾精研Spinoza，但是对Spinoza抱批判态度。Mornnikhoff保藏了Deurhoff的文稿，曾以极虔诚的心情抄录了Deurhoff的几乎全部作品。

B稿确切出于何时已不可考，但是上面说到B稿之前附有一篇Monnikhoff关于Spinoza生平的序，序文说到1743年Spinoza家属修葺Spinoza旧居的事，因此最早当不早于1743年。

A稿有若干改错和边注同样出于Monnikhoff，因此A稿当是B稿的底本之一。至于在A稿以外，Monnikhoff是否尚据有其他底本（C稿），各家意见不一。Schaarschmidt否认这一点，Sigwart肯定这一点。Sigwart以为B稿句读往往优于A稿，因此主张Monnikhoff如果并不据有拉丁原本，至少据有另一份优于A稿的荷兰文底本。但是C. Gebhardt在对照了A、B两稿的全异文以后，认为A稿是B稿的唯一来源，因此B稿并不具有任何原始史料价值。

从A稿的荷兰文书法、拼写看，可以确定是十七世纪遗物。但是同样A稿也不是译稿的原始抄本。

这个抄本字体端正，书写认真；但是拼法差错，句法舛误，比比皆是；正文往往有增伪的文句，显然是读者附注，传抄时窜入本文

的，并且至少有一个证据，可以证明这个抄本的底本是一个残本。这些都说明它不是译稿的原本。

这个抄本出于什么人现在已不可考。注释家只能作一些可能的推测。

上面说道，和A稿在一起有一份《神学—政治学原论》荷兰译文的全文抄本。《神学—政治学原论》两个荷兰译本分别出版于1693—1694年。A稿这个译本内容和以上两个刊印本不同，并且以后也从未出版。可以想见，在两个刊印本出版以后没有必要全文抄录这样一个以后从未出版的译本，因此A稿当在1693—1694年以前。

1703年，Stolle在Rienwerts处除了《简论上帝、人及其心灵健康》以外，同样看到一份不知译者姓名的《神学—政治学原论》荷兰译文抄本。1703年小Rienwerts不知道这个译本的译者姓名，并且也没有提到它和1693—1694年两个刊印本的关系，可以想见它并不是1693—1694年两个译本。有理由可以假定，Stolle所见的译本和A稿所附的《神学—政治学原论》译本是同一的内容。

但是A稿决不就是Stolle所见的老Rienwerts自己的抄本，因为今天还保有老Rienwerts的一些笔迹。同样它也绝不是Deurhoff的抄本，因为今天同样也保有Deurhoff的一些笔迹。

并且，A稿的书法端正、虔敬，而拼写、句法舛误特甚，一般说与Deurhoff的文化修养不称；再则，A稿的《前言》必定出于一个热烈维护Spinoza而与Spinoza在精神思想上密切关联的人。

从这些方面看，注释家认为A稿，或至少《简论上帝、人及其心灵健康》的荷兰文译稿，和Spinoza的一个密友Jarig Jelles有密切的关系。

Jarig Jelles原是阿姆斯特丹的一个杂货商，以后他放弃了他的杂货经营而致力于心智、道德的修养。他是Spinoza最忠实的朋友和学生之一，热心于传布、出版Spinoza的学说著作。《简论上帝、人及其心灵健康》这一著作，从各种证据看，是Spinoza早期向几个密友和学生

讲述他的学说的讲稿，至少讲稿文字、或甚至当时口述都是用的拉丁文。Jarig Jelles是当时受课诸人之一，现在知道Jarig Jelles不通、并且可能是其中唯一不通拉丁文的人，因此《简论上帝、人及其心灵健康》的荷兰译文至少最初主要是为了Jarig Jelles而译，并且这个译稿的原件可能为Jarig Jelles所保有。此外，我们知道，远在1671年Jarig Jelles就准备出版一个《神学一政治学原论》的荷兰译本，遭到Spinoza竭力劝阻才放弃了这个计划。可以设想Jarig Jelles以后也保有这个《神学一政治学原论》荷兰译文的抄本。

因此，很多注释家曾同意W. Meizer的推断，认为A稿如果不是Jarig Jelles本人根据他保有的《简论上帝、人及其心灵健康》译稿原件抄录的，至少是一个由他的抄本而来的抄本。

C. Gebhardt主张A稿出于老Rienwerts的抄本，而老Rienwerts自己录自一个当初为Jarig Jelles的需要而存在的译稿。但是由于他确认A稿所根据的是一个译稿的残本，因此C. Gebhardt认为A稿决不代表Jarig Jelles所保有的译稿的原来面目。

最后，关于为Monnikhoff两次抄录、为B稿所附有的《摘要》，它的作者对于Spinoza哲学的了解比A稿的抄写者深入、周密，但是和后者不同，他对于Spinoza抱有一定的批判态度，并且他根据一个比A稿更加完整的底本。一般认为这个《摘要》出于Deurhoff。

四

现存的《简论上帝、人及其心灵健康》的这两个抄本既不是这一著作当时译稿的原件，并且，可以相信，当时的译稿本身和Spinoza拉丁文原著内容也不可能完全一致。

现存的、包括在《简论上帝、人及其心灵健康》这一名称下的著作，实际上包含以下四个部分：

Ⅰ．正文部分，分为两卷：第一卷十章，第二卷二十六章和一个《序论》。这一正文部分，既有Stolle的证明在前，A稿的《前言》也曾明白说明，并且和《伦理学》内容基本上一致，它绝大部分是Spinoza本人的著作是无可怀疑的。但是其中除了少数显然出于读者附识，后来传抄窜入本文的增伪以外，其他内容重复，错乱，前后矛盾，上下脱节，或中途插入的，不一而足。

Ⅱ．全书三十二个大小不等的附注；这些附注多数可以看出出于Spinoza本人，其中有若干极重要的附注，或者重新组织了本文的思想，或者在修正了的基础上更系统地发展了本文的思想，可以看出是Spinoza后加的。但是也有内容平凡，意义含糊，或与本文直接抵触的附注，可以怀疑是否出于Spinoza本人。

Ⅲ．在正文第二章以后**插入** 的两个《对话》；其中至少有一个著作年代显然在全书之前很久。两个《对话》的内容一部分承接了前文，一部分预先假设了后文的思想，也有一部分思想为全书通篇所未见。此外，在第一个对话中有一个论点，更是Spinoza在他的任何其他著作中所未曾持有过的论点。

Ⅳ．一个分成两部分的《附录》；前一部分《论实体》，和他在《笛卡尔哲学原理》中一样应用了《几何学的论证方式》，它包含七个公理，四个命题，一个引申命题和这些命题的证明；后一部分称为《论人的心灵》，则只是普通的分节直叙。这个《附录》的内容事实

上和本文相同，但是试图用一个不同的规划来结构全部的思想。可以看出这是从这一著作到《伦理学》的最初的过渡。

要了解这部著作这样的内容和形式，需要了解这一著作产生的情形，以及拉丁文原稿和它的译稿的关系。

Spinoza 1656年在阿姆斯特丹受犹太教会逐教，逐教前后，开始和一些具有自由思想倾向的基督徒、新教徒来往，其中若干人后来成为他的密友和学生。《简论上帝、人及其心灵健康》就是为这一个密友兼学生集团而开始写作的。1660年Spinoza从阿姆斯特丹移居Rizusberg，这一著作的正文部分完成于移居之初。移居以后不久，为了向一个学生讲授笛卡尔哲学，Spinoza可能先著述了《形上学名义通释》，然后著《以几何学方式论证的笛卡尔哲学原理》第二卷，《简论上帝、人及其心灵健康》的《附录》当是同时，约1661年夏秋间的作品。但是，在这以前，约在写作《形上学表义通释》的同时，Spinoza开始了一部重要的著作：《论悟性的修养》，直到1661年或1662年初，我们看到，Spinoza可能曾希望把这一部方法论的著作《论悟性的修养》和《简论上帝、人及其心灵健康》结合成为一部"整全"的著作，在这一时期前后，他当在《简论上帝、人及其心灵健康》的原稿上作过不少修正、补注，以及为重新组织原稿而作的备忘的笔记。《论悟性的修养》没有写毕，由于内在、外在的困难暂时被迫停止了，但是，在写作这部方法论著作的过程中却逐渐明确了、肯定了他的形上学体系的性质和方法。1663年出版了《论笛卡尔哲学原理》全书，就正式放弃了《简论上帝、人及其心灵健康》这部早期的初稿，而全力进行《伦理学》的著述。

由于《笛卡尔哲学原理》著述过程的先例，我们知道Spinoza是习惯于以讲稿整理成书的。《简论上帝、人及其心灵健康》最初是一个讲稿，除了它和几个密友学生的关系，以及体例上的零乱以外，从若干文字细节上也是可以证明的。并且，不论是否Spinoza事先完全没有原稿，单纯由学生笔录而成原稿，或者至少Spinoza事先有一份提纲，

由学生笔录补充而成原稿，总之，有一定的理由可以相信，Spinoza主要曾用拉丁文讲述，并且，如A稿《前言》所说，笔录而成的讲义原稿是拉丁文的。1660年Spinoza从阿姆斯特丹移居Rizusberg，从正文的最后部分可以看到，Spinoza继续寄去了这部著作的最后部分。

这部原稿，和Spinoza的其他著作一样，当随即被他的学生译成荷兰文，他的学生保有荷兰文的译稿，而Spinoza本人则保有拉丁文的原稿。

Spinoza在他的原稿上，特别是1660年离开了阿姆斯特丹，和计划把《论悟性的修养》和《简论上帝、人及其心灵健康》合成一部著作的时期，继续修正、补充，作了笔记和附注。这些修正、补充的条目为他学生所得，并译成荷兰文以后，在荷兰文的译稿上附加的部分未必附加在正确的所在，删除的部分未必尽予删除，修正改写的部分未必尽如原样，笔记、附注可能找不到与它相关的本文。

1663年前后Spinoza开始《伦理学》的著述以后，他本人已经放弃了这部早期的著作，并从Rizusberg把《伦理学》最初写成的一部分命题陆续寄给他在阿姆斯特丹的朋友和学生。但是，正如Monnikhoff所说，《伦理学》的几何学论证方式使它比原来的这部著作"更加晦涩"；《简论上帝、人及其心灵健康》的译稿，事实上，在他的学生中间继续传抄。在传抄中，或者正文误作附注，或者附注误人正文，脱节的所在也许作一些补缀，不可解的地方也许加一些按语。从而产生我们现有的这部著作的面目。

关于这部著作各部分的确切著述年代，是为注释家纷争颇多的一个问题。由于确定这部著作是一个讲稿，它的正文部分，比较可信的推测，当开始写作于Spinoza的密友和学生集团已经形成之后，有人定为1658年左右。关于被插入第一卷第二章以后的两个《对话》，绝大多数注释家认为至少第一个对话是全书以前很早的作品，从而是Spinoza思想最早的萌芽，它的著述年代最早的估计推溯到1651年以前，并认为是研究Spinoza思想形成的重要材料。第二个对话的著述年

代，甚至内容真伪各家意见不一，一般认为有可能在全书之后。但是也有认为这两个对话是一个不可分的整体，同样写成于全书之后，以全书的内容为它们的内容的前提，是Spinoza本人所附加，以阐明正文的思想的。

大多数的附注，如上所述，写成于正文以后；《附录》则写成于1661年夏秋之前。

五

关于Spinoza这部早期著作各种文字的译本，上面说过，1862年van Vloten根据B稿最早出版了荷兰文原文，同时附有一个拉丁文译本，除了其他缺点以外，一般认为最大的缺点是它的拉丁文词汇和Spinoza自己的拉丁文词汇不一致，从而有碍于对这一部著作思想的理解。这个译本称为《补遗》本：Ad Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt annia Supplementum, Amsterdam, Fr. Muller, 1862。

德文最早的译本分别出版于1869年和1870年。前者是C. Schaarschmidt根据A稿的德译：B. de Spinoza kurzgefasste Abhandlung von Golt, dem Menschen und dessen Glueck, Berlin, Heimann，1869。这一个译本简单否认B稿的价值，但一般认为它对A稿也并不完全信达。后者是C. Sigwart的译本：Benedict de Spinoza skurzer Fractat von Golt, dem Menschen und dessen Glueckseligkeit, Freiburg und Juebigen, Mohr 1870。这个译本同样根据A稿，利用了van der Linde对A、B两稿的研究，是一个著名的校释本。这个校释本的基本论点是认为在A稿之外，B稿有更优于A稿的底本。我们所知的最近的德译本是1922年C. Gebhardt在他自己所编Spinoza德译全集本中的译本：Spinoza kurze Abhandlung von Golt, dem Menschen und seinem Glueck, Leipzig, Felix, Meiner，这个译本把A、B两稿的全部异文作了一个对照，列作一个《校勘记》，推翻了Sigwart的论点，认为A稿是B稿的唯一来源。这个译本的前面有一篇详细的《序论》。

法文的这一部著作的第一个译本是1878年的Paul Sanet的译本：Supplement aux oeuvres de Spinoza: Dien, l'homme et la beatitude, Paris, Bailtiere；现在已不为人利用。第二个、也是我们所知的最近的译本是1907年Ch. Appuhn的译本：Conrt Fraite de Dien de l'homme et de la Sante de son arnne，在Ocuvres le Spinoza中，Paris,

Garuier。这个译本有一篇《引言》，对于A、B两稿来源、内容、著述年代等等作了详尽、精审的说明，书后附有大量《注释》，详尽地指出这一著作和Spinoza其他著作内容的关系，是阅读和研究Spinoza学说的很好的导引。这个译本受到C. Gebhardt的好评，并且为近代研究Spinoza的法文著作所广泛摘引。

在荷兰文本身，1899年有著名的Spinoza学者Willem Meizer以近代荷兰文整理的译本：Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand, Amsterdam, van Looy: Meizer的《序论》有很多重要的创见，为后来Spinoza研究者所广泛援引。

第一个英文译本是1909年Open Conrt丛书中的译本，Ludia Gillingham Robinson的Spinoza's Short Freatise on God, man and human welfare, Chicago, the Open Conrt Publishing Co.，仅有白文。但是第二个、也是我们所知的最近的一个英文译本是一个有很高学术价值的译本，1909年Abraham Wolf的Spinoza's Short Freatise on God, man and his Welf-being, London, Black。Wolf通过他的《序论》、《注释》和Spinoza的生平传略，使他的这个译本成为对Spinoza整个哲学的导论和参考书。

Spinoza的这一著作发现以后，重要的研究文献首先有C. Sigwart的论著Spinoza's neuentdeckter Fractat von Golt, dem Menschen und dessen Glueckseligkeit, Gotha, 1866；它除了分析这一著作的内容，确立著述年以外，主要在于比较研究Spinoza这一著作和Giordano Bruno的关系。以后，Boehmer, Spinozana (Zeitschrift fuer Philosophie, Bd. 41—57, 1862—1870), van der Lindes, Notiz fuer Literatur des Spinozasmus（Zeitschrift fuer Pholosophie Bd. 45, 1864）都在这一著作的文字整理上进行过重要的工作。Trendelenburg, ueber aufgefundenen Ergaenzungen zu Spinozas Werken，（Historische Beitraege fuer Philosophie Bd. 3, Berlin, 1867）首先讨论这一著作和新经院哲学的关系。此外，Avenarius, ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhaeltnis der zweiten zurdritten Phase, Leipzig, Avenarius, 1868; Ziel, zur Genesis der Lehre Spinoza's mit besonderer Beruecksichtigung des kurzen Fractats, Breslau, Schletter, 1871; Busse, Beitraege fuer Entwicklungsgeschichte Spinozas, Berlin, Schade, 1885；以及Balzer, Spinoza's Entwicklungsgang besonders nach seinem Briefen geschildert, Kiel., Lipsiusund Fischer，1888年——这几部论著，都从这一早期著作出发不同地研究了Spinoza思想形成、发展的过程。但是，对于Spinoza这一早期著作最重要的研究是J. Freudenthal的工作；后者，首先在他的Spinoza und die Scholastik（Philosophische Aufsaetze Bd. Zeller gewidment, Leipzig 1887）里，详细阐明了Spinoza和新经院哲学的关系；然后，在他的Spinozastudien（Zeitschrift fuer Philosophie, Bd. 108—109, 1896）里，根据这一著作产生的情形，系统地进行对这一著作内容文字的整理。J. Freudenthal的Spinozastudien已经成为后世研究Spinoza这一著作的经典作品。在Freudenthal以后，C. Gebhardt是研究Spinoza的一个重要作家；C. Gebhardt在他的著作Spinozas Abhandlung ueber die

Verbesserung des Verstandes（Heidelberg, Winter, 1905）里研究了Spinoza几部早期著作的关系和这一部著作产生的情形；此外，他的另一部著作Spinoza und der Platonis（Chronien Spinozanum, II, Hagae Comtis, Curis Societatis Spinozanae, 1921）和他的《简论上帝、人及其心灵健康》译本的《序论》本身，都是研究这一著作和Spinoza思想来源的重要著作。

---

(1) 这两部著作的全名是：

Renati des Cartes principiorum philosophiae pars 1 et 11, more geometrico demonstratak per Bevedictusn de Spinoza Amstelodamensem, Accesscrunt zusdem Cogitata Metaphysices querlati quam speciati accusrunt, quaestiones breviter enplicantur, Apud Jahannem Riewerts.核奈·笛卡尔哲学原理第一、二卷，阿姆斯特丹，倍内狄托·斯宾诺莎以几何学方式论证。附作者所著《形上学名义通释》，扼要阐明形上学通论及其各论部分常见的各项疑难不明的问题。

Tractitus theologico-politicus, continens dissertatum es aliquot ostenditur libertatem philosophandi non tantum saiva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eamdem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse, hamburgi. Apud Henricum Kuenrath．神学一政治学原论，包含若干论说，阐明哲学自由不独无害于信仰和社会安宁，并且不可能损害哲学自由而不同时损害社会安宁和宗教信仰。汉堡，亨利·康赖特出版。

后一著作不录作者姓名；所谓"汉堡，亨利·康赖特"，Colerus：《斯宾诺莎传》早已指出，显系伪托。

(2) B. d. S. Opera Posthuma quorum series fost fraelationem exhibatur. 1677．集序作者说明，斯宾诺莎去世前曾特别提出《伦理学》刊印时不应冠用斯宾诺莎姓名，《遗集》编者为尊重斯宾诺莎遗志，在集前以及集内有关处所只用了斯宾诺莎全名缩写B. d. S. 三字。

《遗集》所录五部著作的全名是：

1．Ethica ardine qeometrico demonstrata et in quinque partesdistincta, in quibus agitur: 1. de Deo; 2. de natura et arigine mentis; 3. de origine et natura affectium; 4. de servihite humana sen de affectuum viribus; 5. de potentia intellectus sen de libertate humana. 伦理学，以几何学方式论证，分为五卷，其中

1．论上帝；2．论心灵的性质及其起源；3．论感情的起源及其性质；4．论人的奴役或感情的力量；5．论悟性的力量或人的自由。

2. Tractatus politicus, in quo demonstratur quomodo societas, ubi imperium monarchieum beum habet, sient et ca, ubi optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur, et ut pax libertasque civium inviolata maneat.政治原论，论应如何运用一个君主政体，或贵族寡头政体的社会，使之不沦溺为专制暴政并使公民的安宁和自由不受侵害。

3. Tractatus de intelletus emendatune etde via, in qua optime in veram rerum coquitionem diriqitur.论悟性的修养，以及引导我们达到事物真实认识的途径。

4. Epistolae doetorum quorumdam virorum ad B. d. S. et anctoris responsines, ad aliorum egus operam elueidationem non parum facientes.对于阐明作者其他著作有不少裨益的，若干学术界人士致B. d. S. 书及其复函。

5. Compendium grammaticus hinquar hebraerae.希伯来文法简编。

《遗集》集序的作者是谁已不可知；一般认为是出于斯宾诺莎两个密友之一，Ludwig Meyer或Jarig Jalles，而以Jarig Jalles可能为多。

这个《遗集》，Colerus在《斯宾诺莎传》里也已提到，显然是由Jahn Rienwerts出版的。

(3) De nagitate Schriften von B. d. S. 为glasemaker所译（见Colerus：《斯宾诺莎传》）；这个译本内容与Opera Posthuma相同，但并不是根据Opera Posthuma，而是在Spinoza生前从他的手稿直接译出的，因此成为后世校订Opera Posthuma的重要根据。V. J. H. Leopold（Ad Spinoza Opera Posthuma, Haque Comitis, 1902）首先开始了这一工作，以下看到，C. Gebhardt更进一步贯彻了这一工作。

(4) 斯宾诺莎去世以后经过整个十八世纪没有出现斯宾诺莎的全集；十八世纪八十年代以后，主要发端于德国文艺界的争论，在欧洲思想界开始了一个重新估价斯宾诺莎和重视他的著作的时代。从十九世纪初至十九世纪七十年代出版了四部斯宾诺莎全集：Saulus本（Jena，1802—1803）；Gfroever本（Stuttgart，1830）；Bruder本（Leipzig，1843—1846），和Hugo guisberg本（Heidelberg, 1875—1882）；四个版本中第一、二、四都没有学术价值，唯有Bruder本是当时通用的善本，但是四个版本的内容都限于Opera Posthuma（1677）和斯宾诺莎生前出版的两种著作。

1882年出版van Vloten et-Land的斯宾诺莎全集本，第一次包括了十九世纪中叶以后发现的斯宾诺莎全部著作；这个版本订正了斯宾诺莎通信者的姓名，重订了全部书翰的时序，为后来斯宾诺莎学者所通用。1925年，斯宾诺莎诞生三百周年，

Heidelberg大学出版了C. Gebhardt校注的全集本；这个版本除了其他优点以外，主要根据1678年的荷兰文《遗集》本详尽校勘了全部文字，是现代斯宾诺莎著作的最完善的版本。

(5) 在这些材料里，除《简论上帝、人及其心灵健康》以外，还有一篇在1687年隐名发表的科学论文《论虹》Stelkonstige reeckening von den Regenburg。Opera Posthuma序和Colerus：《斯宾诺莎传》都曾直接提到这部著作。又，在现存《论虹》两个印本的后面各附有一篇关于《几率论》的论文（Reeckening van Kausen），字模与前篇不同，页次也自成起讫；它与斯宾诺莎唯一的相关是斯宾诺莎在一封信里（Opera Posthuma，第43；Van Vloten，第38）曾谈到同一问题并持有与论文相类的观点；这一论文本身没有重要内容，一般并不能肯定它是否斯宾诺莎的作品。

(6) 原名：Philosophia saerae seripturae interpraes; Colerus：《斯宾诺莎传》指出Ludwig Meyer所著，1660年出版。1671年，这一本书，和Hobbes的Leviathan, Spinoza的Fractatus Theologico-Politicus一起，曾被荷兰基督教会列为禁书，见Pollock, Spinoza, his Life and Philosophy, 1880, p. 37。我们的译文据C. Gebhardt德译，1. c., Einleitung, p. v.。

又，从这一段文字也可以看到，斯宾诺莎在世时，他的密友和学生已经清楚意识到他的哲学和笛卡尔哲学的深刻不同。

(7) Kuypers: Die diepten des Satans, of geheymnissen der Atheisterei ontdeckt en vernielt C. Gebhardt, I. c. Einleitung, p. vi，引自Dunin-Borkowzki, Chronien Spinozanum。

(8) 据C. Appuhn, 1. c. Notice, Stolle的这个日记材料最初由Guhaner择要发表（Schmidt's Allegemeine Zeitschrift fuer Geschicht, Bd. VII，年代？），以后Freudenthal把有关Spinoza的部分引征在他的著作Lebensgeschichte Spinoza's里，始为人注意。C. Gebhardt, 1. c. Einleitung引用了这段记载的原文；C. Appuhn, 1. c., Notice，据Freudenthal o. c., p. 227法译。

(9) Kurze Anteitung fuer Historie der Gelahrtheit, 1718.

(10) J. E. Reimanns, Katalog theologischer Buecher (1731); J. C. Mytius, Bibliotheca anonymorum (1740)；以及Th.de Murr, Spinoza, Tractatus Theologico-Politicus的《注释》的拉丁原稿的《序》（1802）。

(11) 据Ch. Appuhn O. C., Notice, Th. de Murr是德国版本学家，十八世纪末在荷兰旅行寻访1677年为Opera Posthuma所未收的Spinoia遗著，特别着意于Spinoza逐教后所撰的《自辩》，而未有所获。但是他在Rienwerts家属所存的文件中得到一份Spinoza对Tractatus Theologico-Politicus的《注释》的拉丁原稿，在此以前这一

《注释》仅以一份法译传世。1802年，Murr发表了这份《注释》的拉丁原文并附了一个《序》，Murr在这个《序》里说：《伦理学》最初是由Spinoza以荷兰文所撰，然后由旁人照本译成拉丁文而去其论魔鬼一章，而Opera Posthuma出版以后，又由Jarig Jelles还译为荷兰文。这是一个错误的推断，不但现在确知Jarig Jelles不通拉丁文，并且Jarig Jelles何以需要把Spinoza原以荷兰文撰述的著作"还译"为荷兰文，亦属不可解。1852年《简论上帝、人及其心灵健康》全书发现以后，《伦理学》的原始撰述状态已经无可怀疑，《伦理学》自是Spinoza一开始以拉丁文按几何方式撰述的，而《简论上帝、人及其心灵健康》则是另一本内容与《伦理学》相同，但是体例完全不同并且很早被译成荷兰文的Spinoza的早期著作。

目　　录

汉译世界学术名著丛书出版说明
译序
C. Gebhardt撰写的倍内狄托·斯宾诺莎著《简论上帝、人及其心灵健康》（两卷并附录）一书摘要

第一卷　论上帝

第一章　论上帝存在
第二章　上帝是什么
悟性、爱恋、理性与贪欲之间的对话
依拉斯谟和戴奥费洛之间的对话
第三章　论上帝是万物之因
第四章　论上帝的必然的作用
第五章　论上帝的天命
第六章　论上帝的命定
第七章　论不属于上帝的属性
第八章　论产生的自然
第九章　论被产生的自然
第十章　论什么是善、恶

第二卷　论人和属于人的东西

序论
第一章　论意见、信仰、认识

第二章　什么是意见、信仰和清楚的认识
第三章　被动感情的起源，由意见产生的被动感情
第四章　论由信仰产生的善、恶，并论人的善、恶
第五章　论爱恋
第六章　论憎恨
第七章　论欢乐与悲戚
第八章　论推崇与轻蔑
第九章　论希望与恐惧
第十章　论悔恨与懊恼
第十一章　论嘲笑与戏弄
第十二章　论荣耀、耻辱与无耻
第十三章　论好感、感激与负义
第十四章　论惋惜
第十五章　论真实与谬误
第十六章　论意志
第十七章　论意志与欲望的区别
第十八章　论以上各种论点的效用
第十九章　论我们的快乐
第二十章　佐证前章所论
第二十一章　论理性
第二十二章　论真实认识，论重生等
第二十三章　论心灵的不朽
第二十四章　论上帝对人的爱恋
第二十五章　论魔鬼
第二十六章　论真正的自由

附录
I　论实体、自然、上帝
II　论人的心灵

返回总目录

C. Gebhardt撰写的倍内狄托·斯宾诺莎著《简论上帝、人及其心灵健康[①]》（两卷并附录）一书摘要

论著的第一卷分为十章。

在第一章里作者指出，他自己心中具有一个上帝的观念；按着这个观念，他定义上帝为这样一个东西，这东西包含无限个属性，其中每一个属性是在它自己那一类之中无限地完善的，并且他由此得出，存在属于它的本质，或者说上帝必然存在。

于是为进一步说明在上帝的性质和本质中具体地包含一些什么完善性，他转入第二章讨论实体的性质。关于这一点他要求证明，它必然是无限的；从而只能存在一个唯一的实体，不论它是有限的还是无限的[②]；以及一个实体不能由另一个实体产生，而是凡是存在的一切东西都属于这一个唯一的实体（他称之为上帝）；因此思想的自然和广袤的自然是它的无限个属性中的两个属性，其中每一个在它自己那一类之中是极其完善和无限；并因此，一切个别的、有限的、受限制的东西（如他在以下将更详细说明的），例如人的心灵、躯体等等，应该理解为是这些属的种种式态；这些属性通过这些式态，而那个实体或者说上帝再通过这些属性表现为无限的万殊。这以后，通过若干对话，他又对所有这一切作了更详尽的说明和论证。

由此，在第三章里，得出如何上帝是万物之因，并且是一个内存的原因等等。

但是为了说明，按他的说法，什么是上帝的本质的属性[③]，他转入第四章，其中他证明上帝是一个必然的万物之因，万物的性质不可能和它们既有的不同，或者说，它们不可能以另一个方式或秩序为上

帝所产生，就像上帝不可能在它的现实的、无限的存在所具有的性质或本质之外，具有另一个性质或本质一样。这一个所谓因果的决定④，或者说这一个既有的、万物存在和作用的必然性，在这里就称为上帝的第一个固有性。

然后，在第五章里，作为上帝的第二个固有性讨论一种势用，通过这势用，作者说，整个自然并从而每一个个别的东西努力并趋向于保持它的存在和本质。这势用，就它遍及万物全体来说，称为上帝的普遍的天命，但是，就它在于每一个个别的东西本身说，不问它和自然其他部分的关系，称为上帝的特殊的天命。

然后作为上帝第三个固有性，在第六章里提出上帝的命定，或者说上帝的预先决定，后者普及于自然全体以及每一个个别的东西，并从而排除了一切偶然。这里，作者主要根据第四章；因为既已承认这样一个基本的命题，宇宙大全（他称之为上帝）不论在本质还是存在上都是必然的，并且凡是一切存在的东西都从属于它，从这一伪误的基本命题出发就必然得出一个不可免的结论：在它之中不可能存在任何偶然。这以后，为了廓清某些反对意见，作者又分别地说明了他关于恶、罪、混乱等等的真正原因的看法，并这样结束了关于上帝的本质的固有性的讨论⑤；从这里，于是，他转入第七章，讨论这样一些上帝的固有性，这些固有性，作者说明，只是相对的而不是固有的，或者只是它的本质的属性的一些标志。这里，他简短地讨论和驳斥了亚里士多德主义者⑥关于上帝定义的性质，以及关于上帝存在的证明所抱有的，并为他们所树立的种种见解。

但是为了明确理解，按作者的意见，在产生的自然和被产生的自然之间的不同，他在第八、九两章分别就这两者作了简略的说明。

然后，在第十章里，和在第六章里一样，说明人如何在形成某些普遍概念以后，把东西和这些普遍概念联系起来加以比较，由此形成一个好、坏的概念，和普遍概念符合的东西称为好，不同的、不符合

的东西称为坏；因此好、坏不是别的，只是理性的东西或者思想的方式。

这样就结束了这一论著的第一卷。

在第二卷里，作者阐明他关于人的境况的看法。首先人如何受被动感情的影响，并且为这些感情所奴役；其次他的理性的运用能够及于什么；以及最后，用什么方法能达到他的康乐和最完善的自由。

这样，在这一卷的《序论》里他简略地讨论了人的性质以后，就进一步在第一章里，讨论几种不同的认识或知觉，并说明这些认识或知觉如何以四种方式在人里面产生，这就是

1．通过听闻、某种记述或其他的符号[⑦]；

2．通过单纯的经验；

3．通过纯粹的、正确的理性，或者真实信仰；

4．通过对东西本身的内在的享有和清楚的直观。

所有这一切，都通过一个属于三数定律的例子作了解释和说明。

为了清楚、明确地理解这四种认知方式的后果，在第二章里，首先作出它们的定义，然后分别列举每一种认知方式的作用。第一种认知方式[⑧]的作用，作者指出，是那些和正确的理性冲突的被动感情或者心灵困扰，第三种认知方式的作用是良好的欲望，第四种认知方式的作用是正确的爱恋和由这种爱恋而来的一切东西。

于是在第三章里，他首先讨论那些由第一、二两种认知方式，也就是说由意见产生的被动感情，特别是惊讶、爱恋、憎恨、欲望。

然后，在第四章里指出第三种认知方式对于人有什么效用，这第三种认知方式告诉我们应如何按着理性的真实指导生活，激励他去爱恋那唯一值得爱恋的东西；告诉他如何识别和区分那些由意见产生的被动感情，并从而为他指出其中哪些可以遵循，而哪些是应该趋避的。并且，为了更详尽说明理性的这种效用，作者

在第五章讨论爱恋；

在第六章讨论憎恨与嫌恶；

在第七章讨论欲望、欢乐与悲戚；
在第八章讨论推崇与轻蔑；
在第九章讨论希望与恐惧；
在第十章讨论悔恨与懊恼；
在第十一章讨论嘲笑与戏弄；
在第十二章讨论荣耀、耻辱与无耻；
在第十三章讨论好感、感激与负义；
以及最后，在第十四章讨论了惋惜。

这样，在按着作者的看法说明了关于种种被动感情所需要说明的一切以后，他转入第十五章，讨论真实信仰，或者说第三种认知方式的最后一个作用，这就是，它是一个工具，使我们能区分并且意识到什么是真实的和谬误的。

斯宾诺莎在这样按他的看法说明了什么是善、恶，真、伪，以及一个完善的人的心灵健康在于什么以后，认为我们应该讨论我们是自由任意地还是被迫不得已达到这种健康的。

关于这一点，他在第十六章里说明：什么是意志；所谓意志，他说，绝不是什么自由的东西，而是我们意愿这个、那个东西，肯定或否定这个、那个东西，从任一点说，都是由某些外在的原因所决定的。

但是为了不把意志和欲望混为一谈，在第十七章里他指出它们的差别。他认为欲望，和悟性、意志一样，并不是自由的东西，而是一切欲望和这一个意愿、那一个意愿一样，都是外在的原因所决定的。

又，为了鼓励读者接受所有以上这些学说，他在第十八章里广泛地列举了，按他的看法，这些学说所包含的优点。

但是，人能不能通过上面所说的信仰、或者说第三种认知方式达到最高的善和最高的福祉并从那些有害的被动感情里解放出来，这一点我们的作者在第十九、二十两章进行讨论，在后一章里他说明，心灵和躯体是结合在一起的，并且通过躯体接受种种影响，这些影响，

被心灵理解为好、坏两种方式，是各种被动的感情的原因。又，因为有这样一个意见，根据这个意见，上面所说这些躯体的影响被理解为好或坏并从而产生种种被动的感情，这个意见，按第二卷第一章，在第一种认知方式中来自听闻或其他外在的符号，在第二种认知方式中来自我们自身的经验，因此，在第二十一章中，作者证明：因为凡是在我们之内的东西比从我们之外而来的东西对于我们具有更大的支配力，因此理性可以是消灭我们从第一种认知方式得来的那种意见的原因，因为理性不像后者那样，是从我们之外而来的东西，但是它决不能是消灭我们从第二种认知方式得来的那种意见的原因，因为凡是我们在我们之内享有的东西不能用某种更有力的、在我们之外的、只是我们通过理性才认识的东西去克服它。

因此既然理性或者第三种认知方式不能使我们达到我们的心灵健康，或者克服由第二种认知方式产生的被动感情，斯宾诺莎就在第二十二章讨论，什么是达到这个目的的真实途径。关于这一点，由于上帝是心灵所能认识、所能持有的最高的善，因此他得出，只要我们和上帝的结合或者对于上帝的认识和爱恋与我们和躯体的结合同样密切，并从而取得，也就是说，一种不是由于理性的推理，而是由于内在的享有和与上帝的直接结合而取得的知识，我们就能通过这第四种认知方式而达到我们的最高的康乐和最高的心灵健康；因此这最后一种认知方式不单为达到这个目的所必需，并且是唯一的方式。又，因为这样，在我们之中产生一种最优越的影响和一种不变的稳定，他给后者一个名称，称为具有这种影响和稳定的人的"重生"[⑨]。

现在，按作者的说法，既然人的心灵是某一个特殊的东西在思想的实体里的一个观念，而心灵则由于这个观念而和这个东西结合在一起，因此，在第二十三章里，他得出，心灵的稳定和变化取决于它作为它的观念的那个东西的性质，并因此，如果心灵只在于和这样一个东西的结合，这个东西，例如躯体，是有时间性的、变化的，它就必然会和这个东西一起经受被动的影响，一起消灭，反之，如果它和一

个永恒的、不可变的东西结合在一起，它就免于一切被动的感情并分享一种永生。

又，为了不忽略任何与此相关值得注意的问题，作者在第二十四章里讨论，我们对上帝的爱恋是不是相互的，也就是说，是不是它意味着上帝也爱恋人，或者说宠爱人。在对于这一点加以否定以后，他按照前面叙说过的学说，阐明什么是上帝的法则，什么是人的法则。在这以后，他同样驳斥了这样一些人的看法，这些人以为上帝不是通过它自身的本质，而是通过它本质以外的东西显现它自己并使它自己为人所知，也就是说通过某种有限的、受限制的东西或某种外在的符号，例如某些语言或某种奇迹。

并且，既然按他的看法，一个东西的时间延续取决于它自身的完善，或是取决于它和另一个性质上比它更完善的东西的结合，因此在第二十五章里他否认有魔鬼的存在，因为他断定，这样一个缺乏一切完善并且和一切完善没有结合的东西（这是他对魔鬼的定义），既不可能具有任何本质，也绝不可能存在。

因此我们的作者撇开魔鬼不谈，唯独从考虑人的性质出发，定义种种被动感情，并指出用什么方法驾驭这些感情，以及如何可以达到人类的最高福祉之后，在第二十六章里他为我们说明，什么是从第四种认知方式产生的、人的真正的自由。为此，他首先提出以下这些原则：

1．一个东西愈具有较多的本质，它也就愈具有较多的能动性，较少的被动性。

2．一切被动感情不是出于内在的、而是出于外在的原因。

3．一切不是由一个外在的原因产生的东西和这个外在的原因没有丝毫共同之处。[⑩]

4．为一个内在的原因所产生的一切后果，当这个原因继续存在时，是不可能变化或消灭的。

5．最自由的并且按他的看法和上帝最符合的原因，是内在的原因。

由这些原则他得出以下的命题：

1．既然上帝的本质包含一切能动性并且蕴涵对一切被动感情的否定，因此，凡是和上帝结合为一的东西分享上帝的本质并免于一切被动感情和腐蚀；

2．真实的悟性不可能消灭；

3．凡是真实的悟性产生的一切后果，和它结合为一，都是最优越的，并且和它的原因一起，必然是永恒的；

4．凡是我们在我们之外所产生的一切，愈有可能和我们结合为一，就愈完善。

从上面所说的一切，于是他作出结论，人的自由在于我们的悟性通过和上帝的直接结合而取得的一种坚固存在，从而尽管它[11]和由它产生的后果既不受任何外在原因的影响，也不可能为任何外在原因所消灭[12]或变化，相反，它保有一种永恒的、不变的延续。

这样斯宾诺莎结束了他这一论著的第二、也是最后一卷。

但是，在这以后他又添加一篇附录或增补，内容只是以上所说各点的一个提要。其中第一部分论实体的性质，以几何学方式论述，就内容来说相当于刊印的作者《伦理学》卷一，命题八以前；第二部分讨论人的心灵以及它如何和躯体结合。[13]

此外，斯宾诺莎在这一著作的很多处所添加了附注以阐发或进一步说明他的思想。[14]

注　释

① “心灵健康”。

荷兰原文“Welstand”；C. Schaarschmidt, C. Gebhardt并作“Glueck”；A. Wolf作“Well-being”；C. Sigwart作“Gluecksseligkeit”。P. Sanet作“Beatitude”。

Ch. Appuhn以为相当拉丁文“valetudo”，作“Santede[son]ame”。

② “从而只能存在一个唯一的实体，不论它是有限的还是无限的”。

C. Gebhardt注，B稿这两个子句前后倒置，并在"一个唯一的"下增"性质上同一的"。

Ch. Appuhn更依W. Meizer改，以"不论它是有限的还是无限的"置"以及一个实体不能由另一个实体产生"句下。

③ "本质的属性"，我们据C. Gebhardt："Attribute"。荷兰原文"Eigenschap"。

Ch. Appuhn为与正文一致，作"Proprietes"，"固有性"。

Ch. Appuhn指出，荷兰文译者往往不分"Propria"与"Attribute"；正文本身这两个词往往混用。

④ "这一个所谓因果的决定"句前，Gebhardt注，B稿增："Kein Wunder, wenn die Geschopfe nach Spinozas Meinung zur Goettlichen Natur gehoren und mit ihr nach Massgebe ihrer Leistung identisch sind, sie in sofern zum Ausdruck bringen"。

⑤ "并这样结束了关于上帝的本质的固有性的讨论"句，C. Gebhardt注，B稿所无。

⑥ C. Gebhardt注，"亚里士多德主义者"下增"由此"（daraus）一词。

⑦ Gebhardt注，"或其他的符号"B稿所无。

⑧ "第一种认知方式"，Gebhardt, W. Meizer, Appuhn注，B稿作"第一、第二种认知方式"。

⑨ "又，因为这样，在我们之中产生一种最优越的影响和一种不变的稳定，他给后者一个名称，称为具有这种影响和稳定的人的'重生'"。

Gebhardt W. Meizer Appuhn注，B稿"具有这种…的人"句接上文"一种不变的稳定"句；全文当如："又，因为这样，在我们之中产生一种最优越的影响和具有这种影响的人的不变的稳定，他把后者称为'重生'"。

⑩ C. Gebhardt注，"……丝毫共同之处。"下B稿增"由此得出"。

⑪ "尽管它……"，Ch. Appuhn作"尽管它[人的心灵]……"。

⑫ "消灭"（"Vernichtet"），C. Gebhardt注，B稿作"削弱"（"Vernindert"）。

⑬ "但是，在此以后……以及它如何和躯体结合。"C. Gebhardt注，B稿作："Dazu hat er noch als Anhang einen Entwurf ueber die Natur der Substanz gefuegt, der auf geometrische Weise geordnet ist und ferner eine Untersuchung ueber die Natur der menschlichen Seele und ihre Vereinigung mit dem Koerper enthaelt."

从Gebhardt的译文看，荷兰原文当是混乱的，大意似是："在这以后，作为附录，他又添加一份讨论实体的性质的提要，以几何学方式论述，此外又包含一份对

于人的心灵的本性及其与躯体的结合的讨论。”

⑭ “此外斯宾诺莎在这一著作的很多处所添加了附注以阐发或进一步说明他的思想。”Gebhardt德译作：“Ferner hat Spinoza dieses ganze Werke an vielen Stelle mit Anmerkungen zur Erweiterung oder naheren Erklaerung der Dinge versehen.”Gebhardt注，此节以下B稿增“und lateinisch geschreihen, woraus die Abhandlung, wiehier folgt, ins Hollandische uebersetzt ist.”“又，斯宾诺莎以拉丁文著述这一论著，这一论著如以下看到的那样，又迻译为荷兰文。”

第一卷

论　上　帝

第一章　论上帝存在

§1　至于第一点，即是否有一个上帝存在，我们说，这一点可以证明如下[①]：

首先是先天地以下列方式证明：

1．凡是我们清楚、明确地认识到属于某一东西的性质的[(1)]，我们也可以实际上肯定它属于这个东西。

但是，我们能够清楚、明确地认识，存在属于上帝的性质。

因此……

又可以以下列方式证明[②]：

§2　2．东西的本质是亘古以来永恒如此，而且千秋万世永恒不变的。

上帝的存在是本质。[④]

因此：

§3　后天地，以下列的方式：

如果人具有一个上帝的观念，上帝[(2)]必须形式地存在。

但是人具有一个上帝的观念。

因此：

§4　第一点可以这样证明：

如果有一个上帝的观念，那末这个观念的原因就必须形式地存在，并且在它之中包含那观念对象地具有的一切。

但是，有一个上帝的观念。

因此：

§5　现在，为证明这一论证的第一部分，我们设置下列这些原则，即：

1．可认识的东西无限多；

2．有限的悟性不能思维无限；

3．有限的悟性，除非为一个外在的东西所决定，不能由它自己认识任何东西。因为正像它没有能力同时认识一切，同样它没有能力去开始或从事，例如⑦，认识这一个而不是那一个，或那一个而不是这一个东西。如果它既不能这，又不能那，那末它就什么都不能〔认识〕⑧。

§6　第一部分（或大前提）可以这样证明：

如果人的虚构是他的观念的唯一原因，他就不可能思维任何东西。但是他能思维某些东西。

因此：

§7　现在，因为按第一条原则，可认识的东西无限多，按第二条，有限的悟性不能思维一切，又，按第三条，它没有任何能力认识这一个而非那一个、或那一个而非这一个东西，因此，如果它不是由任何外在的原因所决定，它就不可能认识任何东西(3)。

§8　由所有这些证明了第二点，即一个人的观念的原因不是他的虚构，而是某个外在的原因，这原因迫使他去思维这一个而不是另一个东西，也就是说：那些东西形式地存在着，并且对于他比其他——在他的悟性中有它们的对象的本质的——东西更加密切。因此如果人具有上帝的观念，那就清楚得出上帝必须形式地存在，而不是优越地，因为在上帝以外和以上没有任何更真实、更优越的东西⑬。

§9　至于人具有关于上帝的观念，这一点很清楚，因为他认识它的种种属性(4)，后者不能来自他本身，因为他是不完善的。至于他认识这些属性，这一点由此清楚可知，即：他知道：无限不能由许多不同的、有限的部分组成；不能有两个⑭、而只能有一个唯一的无限；这个无限是完善的、不变的，因为他知道任何东西不会由它自身觅求它自身的消灭，并且这个无限不能变到、或变成某种更好的东西(5)，就它是最完善的而言，否则它就不是最完善的，并且，他人知道

这样一个东西不可能被某种外来的东西所影响，因为它是全能的，等等。

§10　由所有这些清楚得出，我们既可以先天、也可以后天地证明上帝存在。而更好的是先天地。因为凡是用其他方式证明的东西，我们都要用它们的外在的原因去说明它，这明显地是它们的一个不完善，因为它们不能由它们自身为人认识，而只能由外在的原因。但是上帝，一切东西的第一因、从而也是它自身的原因，是由它自身使它自身为人所知的。因此托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）的话语没有什么意义，他说：上帝不能被先天证明，因为它正是不具有原因的。

注　释

① “至于第一点，即……”，B稿作“关于这一点，即……”。自来注家怀疑此句以上当有一节缺文，因为通常一本书不会从这样一句开始。

C. Gebhardt认为以下第二章，§17中“因为前面我们已经看到，……关于它一切东西全部地肯定于它”是指这一节缺文。又认为书前摘要中“在第一章里作者指出，他自己心中具有一个上帝的观念；按着这个观念他定义上帝为一个东西，这个东西包含无限个属性，其中每一个属性是在它自己那一类之中无限地完善的……”是这一节缺文的摘要。

Sigwart (Spinozas neuentdeckter Fractate, Gotha, 1866, S. 8), Freudenthal (Spinozastudie, Zeitschrift fuer philosophie, 108 Bd., S. 268—270) 都讨论了这个问题。

② “又可以以下列方式证明”，B稿所无。

③ “例如，具有山谷这一点属于山的本质”。我们按Ch. Appuhn。

Gebhardt据A稿作：“例如山具有山谷这一点属于山的本质，或山具有山谷这一点是山的本质”。

B稿，后半句作：“或山谷属于山的本质”。Freudenthal认为这后半句是译文重复。

Ch. Appuhn显然是取消了后半句。

§1．第4行“性质”。

§1．Note1.第1行“我们指：这样一种特定的性质”。

§1．Note1，第2—3行“例如，具有山谷这一点属于山的本质”。

A. Rivand, les notions d' essence et J'enistence dans la philosophie de Spinoza, Paris, 1906, ch. 1. note 4．指出Spinoza“性质”和“本质”（natura, essentia）两词同义互用。这里是一个例子。

此外，Ethica, 1. p. VII："ad natujam substantiac pertinet existere"; dem: "id est, ipsius essentia involvit necessario existentiam, zive ad ezus naturam pertinet existere." 也可以为证。

Rivand指出，在本书中Spinoza应用以下四个名词：1．natura，性质（一般意义下指essentia，本质）；2．wezentheid（=essentia，本质）；和wezentheid相对，wezenthjkheid（=existentia，存在）；4．wezen（=ens，有，东西），wezen（有、东西）混指essentia（本质）和existentia（存在）。而在本书中Spinoza对这四个名词没有作解释。

在中文我们所以特别需要指出这一点，是因为“自然”和“性质”（或《本性》）日译“natura”，而在Spinoza“natura”与“essentia”往往同义互用，这一点，在以中文理解和译注Spinoza中是需要注意的。

④ “上帝的存在是本质。”

这样的说法很不习惯，普通当作“存在是上帝的本质。”Ch. Appuhn悬拟拉丁原文当为“existentia Dei est essentia”，而荷兰文译者以Dei连属existentia。但也可能（V. Vloten, Sigwart）Spinoza为使小前提合于普通三段论式要求，原句形式确是如此。

Cozitationes Metaphysicae，Pars II，cap. I.：“上帝的存在，和上帝的本质一样，就是上帝本身。”

⑤ “那被肯定于观念的”，A、B稿并作“那被肯定的”。Freudenthal（Spinozastudien Zeitschrift fuer Philosophie, 108 Bd., S. 251）补“于观念的”。

这一个注从“这里，如果有人说”以下，字句舛误殊甚。虽然经过注释家多方校补，还并不十分清楚可读。

Ch. Appuhn除接受以上Freudenthal的补正外又作了其他增补。Ch. Appuhn的法译作：

“这里，如果有人说，这一点的确可以肯定于观念，但不能肯定于那东西本身，这是错误的；因为〔东西的观念〕和属于这个东西的那属性的观念同样并不物质地存在；从而那被肯定〔于观念〕的既不属于（appartenir）那东西本身，也不属于（appartenir）那被肯定于这东西的〔属性〕；那末在观念和它的对象之间就有了巨大的区别，从而我们肯定于东西的，我们不肯定于观念，反之亦然。”

Ch. Appuhn并且认为最后一段，可能从“那末”以下，是某一读者由于本文晦涩，所加的按语。

但是有一点可以清楚肯定的是，反对者的论点代表极端主观唯心论，而Spinoza则正是在任何地方都驳斥了这个论点。

Ch. Appuhn建议，参看Fractatus de Intellectus Emendatune，§27。

⑥ V. Vlolen, C. Gebhardt以本注归于§3．第2行，“上帝必须形式地存在”中的“必须”一字下。Ch. Appuhn, A. Wolf,（Spinoza's Short Freatise, London 1910, p.168）均以之归于§2，第4行“因此”下。前者属于后天的证明，后者属于先天的证明。

⑦ “例如”B稿所无。

⑧ “如果它既不能这，又不能那，那末它就什么都不能〔认识〕”。

Freudenthal：（Spinozastudien Zeitschrift fuer Philosophie 108 Bd.，S. 277）以为是译文重复。

⑨ “它们这样”，B稿作：“在它们自身之中”。

⑩ “只有它才能是”，B稿缺“只有”作“它必须是”。

⑪ “但是这两个属性不足以……；恰恰相反”。

V. Vloten版改读：“但是这两个属性不足以使我们满足；因为不但它们不能就是那所有的一切，由此构成那最完善的东西所以最完善，并且恰恰相反……”。

⑫ 这一个注，A稿止于第11行“发生”。以下从第12行“而另一些观念”起，是这个注的附注，置于第6行“一切其他观念”字下。

B稿，上述第一部分直接接§7正文。而注文从第12行“而另一些观念”开始。

Sigwart首先把全注合在一起，认为是一个整体，依次讨论三种观念：不可能真实存在的，可能但不必然存在的，以及最后那独一无二的、上帝的观念。

W. Meizer认为第1行“同样也是错误”似乎是接着§3，note2说，因此在他的版本里又把这两个注合成一个注。

⑬ “而不是优越地，因为在上帝以外和以上……更优越的东西”，无论在内容和文字上都是突兀和费解的。在内容上，上文是从我们具有一个清楚、明确的观念，证明上帝存在；这里突然把上帝存在和上帝优越地存在（Descartes自然神论的学说）、上帝内在地存在（Spinoza泛神论的学说）混在一起。在文字上，说“因为在上帝以外和以上没有任何更真实、更优越的东西”，因此，“上帝不是优越地（存在）”，至少在字面上也是荒谬的，即使我们在意义上的确可以感到这是一句对Spinoza内存说的叙述。

Kuno Fischer（Spinoza Leben, Werke und Lehre, 5. Aufl. S. 225）把这一句读为：“上帝是我们的这个观念的形式的、而不是优越的原因；因为上帝不能具有比这

个无限的属性的观念所表示的真实更多的真实”。这一读法实质上，如我们上面所说，是把这一句理解为对Spinoza内存说的叙述；也就是说，如果上帝存在，它不能超出我们上帝观念中的这些无限的属性之外。但是另一方面，也正如Freudenthal反对这一读法时指出，它和本文的字面不符，因为本文明白地说：“在上帝以外和以下没有……更真实、更优越的东西”，这并不排斥或正是假定：在上帝以外和以下可以有比上帝较不真实、较次劣的东西，这正是Descartes的自然神论的论点。

Freudenthal提示“没有…更优越的东西”可能是关联到上文“如果人具有一个上帝的观念”，表明因此在我们的观念中不能具有比上帝本身更多的真实，从而证明存在的必是那“十足”的上帝。根据这一理解，Ch. Appuhn把这一句增补并译为：“而不是〔人〕优越地〔具有这个观念〕，因为在上帝以外和以上……”。我们觉得这个读法不免更加牵强。

我们的看法偏于认为这一句是一个读者的附注，传抄中误入本文。这个读者从“形式地”存在一词联想到Descartes的关于上帝“优越地”存在的学说，在这里补叙了一句Spinoza的关于上帝内存的学说，但是他的叙述在文字上是不正确的。

据Gebhardt, A. Wolf同样视为这是一个读者的附注（Wolf, Spinoza's Short Frealise, p. 171）。我们没有看到他的原书。

顺便在这里说一下：“形式地”、“对象地”、“优越地”是中古经院哲学的术语。Descartes, Spinoza都承继、改造、利用了这些概念。简单地说：

一个东西是“形式的”，或“形式地”存在的，是说这个东西具有一种实际的、（不很确切地说）本然的存在。实际的，所以区别于“对象地”（也就是说，只是作为观念的）存在；本然的，所以区别于“优越地”存在，也就是说，它存在在一个比它更高的东西里，这个东西以潜能的方式，在它自己之中含蕴它。（参看Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie，par A. Lalunde，Paris，1947，“Formel”条）

关于Spinoza和经院术语的关系，参看他的笛卡尔哲学原理的附录：形而上学名义通释（Cozilationes Metaphysicae）。但是不能把他在那里的解释全部当作是，也不能全部当作不是他本人的见解，这个问题本身是Spinoza哲学研究中的一个专题。

⑭ “两个”B稿所无。

---

(1) 我们指这样一种特定的性质：由于它，一个东西才是这个东西，并且它不能以任何方式从那个东西上剥去而不立刻使那个东西破灭；正是如此，例如，具有山谷这一点属于山的本质③，它是一个永恒的、不变的真理，并且将永远在山的概念之中，即使山从来不曾、现在也不存在。

(2) 根据以下第二章上帝的定义，即上帝具有无限属性，我们可以证明它的存在如下：一切东西，凡是我们清楚、明确地看到它属于一个东西的性质，我们也可以把它真实肯定于这个东西。

但是，一个具有无限属性的东西，有一个属性，存在，从属于它的性质。

因此：

这里，如果有人说：这一点的确可以肯定于观念，但是不能肯定于那个东西自身，这是错误的：因为属于那东西的那个属性关于它的观念并不物质地存在；从而那被肯定于观念的⑤东西既不系属于那东西自身，也不系属于被肯定于这东西的；那末在观念和它的对象之间就有了巨大的差别，从而我们肯定于事物的东西，并不肯定于观念，反之亦然。⑥

(3) 并且这同样也是错误，如果有人说：这个观念是一个虚构；因为如果它不存在，我们就不可能会具有这样的一个观念；这在上页已经证明，兹再补充如下：

不错，从一个原来由一个东西而来、但是随后被我们抽象地一般化了的观念，我们可以在思想里虚构一个很特殊的东西，在这个东西上我们附加种种别的、由别的东西抽象来的固有性。但是这是不可能的，如果不是我们首先已经认识那个东西本身，由这个东西得出这些抽象的东西。但是假定这一个观念是虚构，那我们的一切其他观念就不能不同样都是虚构。

若果真如此，我们从何发现这些观念之间有这样巨大的不同？因为我们看到有一些观念，它们是不可能存在的；例如人们用两个性质结合起来的一切怪兽，某一个动物既是一只鸟又是一匹马，以及诸如此类等等，这些东西不可能在自然——这个自然我们发现是完全不同地安排的——里发生。

而另一些观念，它们可能存在，但并不必然存在；同时这些观念，不论它们存在与否，它们的本质永远是必然的；例如，一个三角形的观念、不具躯体的心灵里的爱的观念等等，这样的观念，即使我起初以为它们是我所虚构，但以后我仍然不得不承认，它们正是、并且将继续就是它们这样⑨，即使不是我，也没有任何人曾思想过它们。正因为这样，因此它们不是由我所虚构，而是必须在我之外具有一个主体，这个主体不是我，而没有这个主体它们就不能存在。

在这些以外，还有一个第三种观念，并且它是一种独一无二的观念，这种观念本身就表示必然的存在，而不像前面那一种，只是可能存在；因为在前面那一种，本质是必然的，但存在却不必然；但是这一个观念，存在和本质一起是必然的，并且一者不能没有另一。

因此我看到，一个东西的真理、本质或存在并不依靠于我，因为，上面关于第二种观念已经说明，它们没有我，不论单就本质、或既就本质也就存在说，就是它们之所是。同样的情形，甚至更加确切，我看到这第三种观念也是如此；并且不单

它不依靠于我，而且相反，只有它才能是[⑩]我所肯定于它的东西的主体；从而如果它不存在，我就绝对不能肯定任何东西于它，如我肯定于别的东西的那样，即使这些东西不存在，因为它必须是一切其他东西的主体。

除了由上文已经可以清楚看到：那最完善的东西的无限的属性这一个观念不是一个虚构，此外，我们还可以证明如下。

在我们仔细考量了自然以后，至今我们还只能在自然中发现两个属性，这两个属性属于这个最完善的东西。但是这两个属性不足以使我们满足，似乎它们就是所有的一切，由它们就构成那个最完善的东西最完善；恰恰相反[⑪]，我们在我们以内发现某种东西，后者清楚显示不但有更多的、并且有无限的完善的属性，必须属于这个最完善的东西，然后它才能称为最完善。而这个完善性的观念是从何而来的呢？这样的东西不能来自这两个属性，因为二永远只能是二而不是无限。那末来自什么？不能来自我，因为否则我将必须能予我以我所没有的东西。那末从何而来，若不是来自那些无限的属性本身，这些属性告诉我们它们存在，但是至今没有告诉我们它们是什么，因为只有两个属性我们知道：它们是什么。[⑫]

(4) 它的种种属性：还不如说，因为他知道什么是上帝所固有的，因为这些不是上帝的属性。上帝若没有它们诚然不是上帝，但是并不是由于它们而是上帝，因为它们并不丝毫说明实质的东西，而只是像是一些形容词，这些形容词为要被人理解，需要具有实词。

(5) 这一变化的原因必须或者来自它自身之外，或者来自它自身以内。不能来自自身之外，因为任何实体，凡是像它那样由它自身而存在的，不依靠于在它之外的东西，从而不可能受任何外来的变化所影响。不能在它自身以内，因为任何东西，更不用说这个东西，不会愿望它自身的败坏；一切败坏自外而至。

第二章　上帝是什么

§1　上面既已证明上帝存在，现在我们就可以来说明上帝是什么。它是，我们说，这样一个东西，关于这个东西的一切属性，或者说无限属性，都肯定属于它[(1)]，其中每一个属性在它自类之中无限地完善。

§2　现在，关于这一点，为了清楚地说明我们的思想，我们提出以下四个命题：

1．没有任何受限制的实体[(2)]，反之，每一个实体都是在它的自类之中无限地完善的，因为，这也就是说，在上帝的无限悟性中不可能有一个实体比它在自然中已是那样完善的更加完善。

2．没有两个相等的实体。

3．一个实体不能产生另一个实体。

4．在上帝的无限悟性中没有一个实体不形式地存在在自然中。

§3　现在，关于第一个命题，即：没有任何受限制的实体，等等，如果有人持相反的意见，我们问：那末，这个实体是为它自身所限制的，也就是说，它自己曾如此限制了它自己，并且不想使它自己更加不受限制，还是它是为它的原因所限制的，这个原因或是不曾能，或是不曾愿意给它以更多的东西？

§4　第一个可能是不真实的，因为一个实体不可能会愿意限制它自己，特别是一个实体，这个实体是由它自身而存在的；因此，我说，它是为它的原因所限制的，而这个原因必然是上帝。

§5　现在，如果它是为它的原因所限制的，这必须或是因为这个原因不能，或是因为这个原因不愿给它以更多的东西。如若它不能给予更多的，这是和它的全能抵触的[(3)]；如若它尽管能够但是不愿给

予更多的，这意味着一种恶谑，这在上帝之中绝不会有，上帝是全部的善和完满。

§6　关于第二个命题：没有两个相等的实体，我们可以由这里得出它的证明，那就是：任何一个实体在它自类之中完善；因为如果有两个相等的实体，必然一个限制另一个，并且从而，如我们上面已证明的那样[(6)]，不能是无限的。

§7　关于第三个命题，即，一个实体不能产生另一个实体，如果有人持相反的意见，那末我们要问：产生这个实体的原因，它和那个被产生的实体具有还是不具有同一的属性？

§8　后者是不可能的，因为从无不能生有，从而是前者。那末我们又问：那个实体，作为那被产生的实体的原因[(7)]，在它以内和在那被产生的实体内具有同等的、较少的、还是较多的完善呢？由于上述的理由，较少，我们说，是不能的。较多，我们说也是不能的，因为否则第二个实体就受限制了[(8)]，这和我们上面所证明的矛盾。从而是同等的完善，并且是两个相等的实体[(9)]，这是和我们前面的证明显然矛盾的。

§9　并且一个被创造的东西在任何情况下不能出于乌有，而必须是为一个真实存在的东西所创造。但是从它之中要产生出某种东西，而在这个东西被产生以后，它丝毫不变，还是具有这个东西，这，用我们的认识能力是不可理解的。

§10　最后，如果我们要去追寻实体——由它的属性而来的东西的始基——的原因，那我们就又该去追寻这个原因的原因，并且又应该去追寻这个原因的原因的原因，并以此类推，至于无穷。从而，如果我们不得不，就像我们必需的那样，在某个地方打住的话，我们就必然会在这个唯一的实体上打住。

§11　第四，即，在上帝的无限悟性中没有一个实体或一个属性不是在自然中形式地存在的，我们可以证明，并且由下列四点证明之：

1．由于上帝的无限能力；因为在它之内不可能有任何原因，由于这个原因它曾被推动去创造这一个先于那一个，或这一个而不是那一个东西。

2．由于上帝的意志的单一。

3．由于上帝不能，如我们以下将要证明的那样，省略不做好的东西。

4．由于，既是一个实体不能产生另一个实体，因此凡是当下所无的，就不能开始有。

不但如此，并且如果有这样的情形，那末将有无限地更多的不存在的实体多于存在着的实体，这是荒谬的（10）。

§12　从所有这些，因此，得出：关于自然，一切的东西全部地肯定属于它，并因此自然包含无限的属性，其中每一个属性在它自类之中完善。而这，和人们关于上帝的定义整个地相合。（11）

§13　有人反对我们刚才所提的命题，即：在上帝的无限悟性中没有任何东西，这个东西不在自然中形式地存在。他们提出这样的辩难：如果上帝已经创造了一切，它不能创造更多；但是若说上帝不能创造更多的东西，这和上帝的全能相抵触。因此

§14　关于第一点，我们同意，上帝不能再有更多创造。至于第二点，我们说我们承认，如果上帝不能创造一切可创造的，这样的事是和它的全能相抵触的；但绝不是说不能创造那自身荒谬的东西〔这也和它的全能相抵触〕，例如说：它既已创造一切，但是它还能创造更多的东西〔这就是自身荒谬的〕。并且，上帝既已创造它的无恨悟性中的一切，这显然多于它还没有创造的，并且如他们所说永不能已经创造了所有这一切，对于它来说是一个巨大得多的完善。

§15　但是，何必为这一点如此费词。他们的推论岂不是，或者说他们岂不该这样推论(4)（12）：如果上帝是全知的，它就不能更有所知；但是上帝不能更有所知，这和它的完善抵触；因此……？

但是如果说，上帝在它的悟性内具有一切；并且由于它的无限完善而不能更有所知，那末我们有什么理由不能说：他已经产生、实现了它的无限悟性中的一切，这一切都形式地在、或将要存在于自然中？

§16 [13] 而现在我们既已知道，在上帝的无限悟性内一切都是同时的，并且没有任何原因，使它创造这一个先于那一个，或这一个而不是那一个东西，而是它能在一瞬间产生一切东西，这样我们要看一看是不是以他们之矛，正好攻他们之盾，这就是：

如果上帝决不能创造这么多，以致它再不能创造更多，那末它永不能创造它所能创造的。但是上帝不能创造它所能创造的东西，这是自相矛盾的。因此，

§17 我们之所以认为，所有这一切属性在自然中只是形成一个唯一的、而不是——因为我们能清楚、明确地理解这一个不带那一个，那一个不带这一个[14]，因此它们形成唯一的——很多不同的东西，其理由是：

1．因为前面我们已经看到[15]，必定存在一个无限的、完善的东西，后者不能理解为别的，而只能被理解为这样一个东西，关于它一切东西全部地肯定属于它。为什么？因为一个东西它具有一些本质，就该有一些属性从属于它，而我们愈是承认它具有更多的本质，我们愈是应该承认有更多的属性从属于它，从而如果这个东西是无限的，它的属性也就无限，而这，也正就是我们所谓最完善的东西[16]。

2．由于我们在自然中处处看到的那种统一性；如果在自然中有许多不同的东西[5]，那就不可能一个和另一个合而为一。

3．因为，我们上面看到，一个实体不能产生另一个实体，并且如果这样一个实体不存在，它就不可能开始存在[17]，但是尽管这样，我们还看到，没有一个实体（但是我们又确实知道这样一个实体在自然中存在），就它作为一个特殊的实体来说，[18] 在它之中有

任何存在的必然性，因为对它的特殊的本质来说，并不从属于任何存在[(6)]。由此就必然得出：那并不是由任何原因产生的，但是我们确知它有存在的自然性，它是一个最完善的东西，对于这个东西来说，存在是它所固有的。

§18 [(20)] 由以上所说直到这里，可以清楚地看到我们把广袤肯定为上帝的属性之一，这一点似乎无论如何和一个最完善的东西不符。因为广袤既然可分，那最完善的东西将是由部分所组成，而这和上帝决不符合，因为上帝是一个单一的东西。并且广袤如果被分，它就是被动受感应的，而这在上帝（它是没有感应的，并且不能为任何其他东西所动，因为它是一切东西的第一能动之因）也决不能发生。

§19 关于这一点我们回答说：

1．部分和全体不是真实的或实有的东西，而只是理性的东西，因此在自然中[(7)]既没有全体也没有部分。

2．一个东西，只要是由不同的部分组成的，必须是这样，就是：它的各部分可以就其自身单独考虑和认识，可以一个没有另一个。例如一只钟，它是由很多齿轮、螺钉以及其他部件组成的，它的每一个齿轮、螺钉，我说，都可以就它自身去考虑和认识，而无需那个由此组成的全体。水也一样，它是由斜分子和直分子所组成的，它的每个部分可以被单独考虑、认识并且存在，而无需那个全体。但是关于广袤，它是一个实体，我们就不能说它具有部分，因为它既不能成为更小的，也不能成为更大的，并且它的任何一个部分都不能被单独思想，因为由它的本性它就是无限的。而它必须是这样，这一点还可以由此得出，就是如果它不是这样而是由部分组成的，它就不能，如上面所说，由它的本性就是无限的。至于在一个无限的性质中竟能设想有部分，这是不可能的事，因为一切部分由它们的性质就是有限的[(24)]。

§20 再说，如果广袤是为不同的部分所组成，我们应该能设想，如果它的若干部分被取消，广袤仍然存在，而绝不会因为这若干

部分的被取消而一起被取消。但是这，对于这样一个东西来说，这个东西按它的本性就是无限的，并且永远不能是、也不能被理解为是有限和受限制的，显然是自相矛盾的。

§21　至于说到自然中的那些部分，那末关于这个问题我们说，判分，如我上面已经说过的，决不在实体，而永远是并且只能是在实体的式态中发生。如果我去判分水，我只是判分那实体的式态，而不是实体本身，那实体，现在态化为水，别的时候态化为别的东西，永远是那同一的实体。（25）

§22　因此判分和感应永远只发生于式态中。因此当我们说：人死亡或消灭，这只是就人，作为某一个特定的组合和实体的某一个特定的式态而说，而不是就他所依存的那个实体本身而说。

§23　至于另一方面，我们已经说过，而且这里我们还要说：在上帝之外没有任何东西，而且上帝是一个内存的原因。但是被动的感应，其中主动者和被动者分别为二，是十分显明的不完善，因为那被动者必然要依赖于那个在它之外而引起它感应的东西。这对于最完善的上帝来说，是不可能有的情形。

§24　再则，关于这样一个作用者，它作用于它自身之中，决不能说它也具有一个被动者的不完善，因为它并不为另一个东西所动，例如就像悟性那样，后者，哲学家们同样也说，是它的概念的原因，但是因为它是一个内存的原因，就它永远是由它自身而动说，我们（26）怎么能说它是不完善的？

§25　最后，实体，因为它是它的一切式态的始基（27），应该更有理由被称为主动者而非被动者。根据这些说明，我们认为我们已充分答复了上面的一切问题。

§26　此外有人又反对说：必须存在一个第一因，它推动这个物体，因为，当它静止着，它不能自己推动它自己。而既然很明显自然中有静止和运动，那末静止和运动，他们认为，就必须来自一个外在的原因。

§27　但是这一点我们可以很容易回答；因为我们承认，如果物体是一个由它自身而存在的东西，并且它除了长、宽、高以外没有任何其他固有性，那末，我们说我们承认，如果它真正静止着，在它之中就没有任何原因会自己使它自己运动。但是我们既已说过：自然是一个东西，关于这个东西一切属性肯定属于它，正因为它是这样，所以它就不会缺乏任何东西，来产生那一切应该产生的东西。

§28　关于上帝是什么，我们既已讲到这里，关于它的属性，我们就只要再说一句话，这就是：为我们所知的属性只有两个，即：思想和广袤。因为这里我们只是讲我们真正能够把它称作是上帝的属性的（28）那些属性，通过这些属性我们认识到它是在它之中而不是在它之外作用的。

§29　因此，凡是在这两个属性之外人们所肯定属于上帝的一切（如果它又是真正符合于上帝的话），就或者只是一种外在的称谓，例如说它是由它自身而存在的、永恒的、唯一的、不变的等等；或者，我说，是就它的作用说的，例如说它是万物的原因，是万物的先定者，是万物之主。所有这些都是上帝所固有的，但是它们并没有告诉我们，上帝究竟是什么。

§30　但是，这样一些属性怎样能为上帝所有以及如何为上帝所有，我们将在以下的各章中讨论。（29）但是为了更好地理解和说明（30）这一点（31）起见，我们认为可以把下面这些论证附加在这里，它的内容是一篇（32）[对话]。

注　释

（1）　“或者另一个实体”，B稿作“或者，2．另一个实体”。

（2）　A稿，此注本文至第4行“必须是它曾改变了它的全部性质”句为止，其余部分（第9—12行，“2．不能有任何受限制的实体……若不是来自乌有”一节除外，见以下注③）均作为本注附注。Sigwart提出这是一个完整的全注。

（3）　“2．不能有任何受限制的实体，……从而没有任何实体，除非是不受限制的”。此节在A、B稿均置于第一章§9，note 5之末。Van Vloten-Land校正移置于

此。

（4） “产生这个实体的原因……或者更多的完善。”B稿作：“产生这个实体的原因，它必须具有和被产生的实体所具有的同一的那些属性，或更多的、或更少的。”

（5） “那不受限制的也就受了限制”，B稿作：“那原因也就受了限制”。

（6） “如我们上面已证明的那样”，B稿作：“如我上面已证明的那样”。

（7） “那个实体，作为那被产生的实体的原因”据Ch. Appuhn，原稿作：“那个属性，作为那被产生的实体的原因”，Ch. Appuhn依W. Meizer改。Gebhardt据原稿作“那个属性”。参看§2. note 2，第15—20行。

（8） “由于上述的理由，……就受限制了”。

Gebhardt: Bei Schaarschmidt sind im Druck von A infolge des《Ὁμοτοτελετυόγ zeggen wy》die Work《om reeden vooren、Meerder ook niet, zegge wy》, fortgefallen.

（9） “从而是同等的完善，并且是两个相等的实体”，B稿作“从而是同等的完善，或者说是两个相等的实体”。

（10） “不但如此，并且如果有这样的情形……这是荒谬的”B稿所无。这个论证本身的确也是无谓的。Freudenthal（Spinozastudien, Zeitschrift fuer Philosophie, 108, Bd., S. 275）以为是一个读者附注，主张可以取消，A. Wolf（Spinoza's short Freatise, p. 176）同此。Gebhardt偏于认为和上文仍有一定的连属。

（11） Freudenthal（Spinozastudien, Zeitschrift fuer Philosophie, S., 277f.）认为§12地位误置，而应在§17以后。

（12） “他们的推论岂不是，或者说他们岂不该这样推论”，以及本页注文，B稿所无，而1.2—3一句B稿作：“从上帝全知这一点出发，他们岂不该这样得出结论”。显然B稿是改动了本文，而取消了note 4。

Freudenthal（Spinozastudien，Zeitschrift fuer Philosophie，108 Bd.，S. 277）以为“他们的推论岂不是”这半句是初译未定之词。

（13） §13—§16。Freudenthal（Spinozastudien, Zeitschrift fuer Philosophie, S. 255）依Avenarius（ueber die beiden ersten Phase des Spinozischen Pantheismus, Leipzig, 1868, S. 32）和Sigwart（Spinozas nenentdeckter Fraktat, Gotha, 1866, S. 165）认为整个§13，§14，§15，§16四节是Spinoza后加的附注，为本书编者置入本文。A. Wolf（Spinoza's Short Freatise, p. 176）反对此说。

（14） “那一个不带这一个”，B稿所无。

（15） “因为我们前面已经看到”，Gebhardt以为明显指第一章开始一节缺文。参看第一章注§1，第1行。

（16） “最完善的东西”，B稿作：“无限的东西”。

（17） “3．因为……它就不可能开始存在”据Gebhardt，B（？）稿所无。Gebhardt以为这里是以下第二卷序言§2，以及第二十章§3，note 3所指。

（18）“但是尽管这样……就它作为一个特殊的实体来说”，A稿，括弧及其中“但是我们又确实知道这样一个实体在自然中存在”置于“就它作为一个特殊的实体来说”之下。如果这样，中文应译为：“但是我们看到没有一个实体，就它作为一个特殊的实体来说（但是尽管这样我们知道它在自然中存在）”；Gebhardt指出，严格地说，这样的读法在意义上是错误的。B稿改作今读。

（19） “我们只是从它们的本质……认识它们”，A、B稿均作“不是”；Sigwart C. Schaarschmidt取消“不”字。

（20） §18—§27十节。Freudenthal（Spinozastudien, Zeitschrift fuer Philosophie, 108 Bd. S. 255）认为这一段是插入的附注，中断了全文的叙述。

（21） “但是你说，……回答说：不只是”，B稿作：“但是你说：如果在物质中有运动，它必须是在物质的一个部分而不是在全体中，因为既是全体是无限的，它能被推向哪一个方向运动呢，既是在它之外没有任何东西。这个问题我回答说，不只是……”。

（22）“因为广袤……”，“因为”B稿作“所以”。

（23）“而只是作为全体的广袤”，B稿作：“而只是一体的、不可分的广袤”。

（24） “因为一切部分由它们的性质就是有限的”，B稿作：“因为一切部分由它们的性质就是无限的”，后一个读法不可能，因为上文第9—11行，正是要证明无限不能由有限组成。又参看Ethica, l, p. 13, Scholium。

（25） “如果我去判分水……永远是那同一的实体。”依C. Gebhardt的校读。这一节A稿文字非常混乱，作：“如果我去判分水，我判分的不是实体，而是实体的式态，那些式态（多数——译者），现在与水，别的时候与别的东西，永远是同一的〔式态，单数——译者〕。”（Gebhardt: welche Modi, jetzt vom Wasser, dann von etwas anderem, immer derselbe ist）B稿显然是依A稿作了改进，但在意义上仍是有很大含混的，B稿作：“如果我去判分水，我不是判分实体，而是实体的式态，那个实体，尽管不同地式态变化，永远是那同一的实体。”

Ch. Appuhn的译文依B稿。C. Gebhardt的校读我们觉得已使这一节清楚可读。

（26） “例如就像悟性……我们怎么”，B稿作：“并且尽管悟性，如哲学家们所说，是它的概念的原因，而它既是一个内存的原因，我们怎么能……”

（27） “因为它是……始基”，Gebhardt: Ahat, dewijle zij en het beginsel is van alle haare wysen. Vor "en" duerfte also etwas ausgefallen sein, vielleicht, wie Vloten-Land annehmen "de oorzaak". Bstreichte das "en".

（28） “我们真正能够把它称作是上帝的属性的”。这里为了中文达意，可以说杂糅了A、B稿的文字。但原来两稿文字是有意义上的出入的。

A稿，据Gebhardt，作“die man eigentliche Attribute Gottes nennen konnte”[Ch. Appuhn: "qion puisse appeler attributs propres de Dien" (eigem Eygenschappen Gods)]。这里“Attribute”一词切合Spinoza原意，但“eigentliche”是有可能引起歧义的。

B稿，据Gebhardt，作“die man in Wahrheit Gottes Eigenschaften nennen konnte”。“In Wahrheit”符合上下文义，但“Eigenschaften”则与原意正相抵触。为此Gebhardt的译文依A稿。

Ch. Appuhn注明取B稿，但他的译文中“Eigenschaften”径作“Attributs”。我们的译文事实上与他相同。

（29） “但是这样一些属性……以下的各章中讨论。”这一句起以下第三章。C. Gebhardt认为由此也可见以下一句和第一对话是插入本文的。

（30） “说明”，B稿作：“但是为了更好地理解这一点，并且为了说明我们所要说明的”。

（31） “这一点”，B稿作“以上所说”。这一改动无形加重了第一对话和本文的关系。

（32） “一篇”，可见原来是第一篇对话单独插入；至于第二篇对话的写作时间、何时插入本文，又是一个问题。

---

(1) 其理由是：既然乌有不能具有任何属性，因此全体就该具有一切属性；正像乌有没有任何属性，因为它是乌有，同样，是一些东西就该具有一些属性，因为它是一些东西。因此，一个东西愈是一些东西，它愈应该具有更多属性；从而上帝，作为最完善的、无限的、无所不是的东西，就应该具有最完善的、无限的、一切的属性。

(2) 如果我们证明：不能有任何受限制的实体，那末一切实体就都无限制地属于上帝。现在我们证明如下：

1．或者它自己限制了它自己，或者另一个实体[1]限制了它。它不可能自己限制了它自己，因为它原来是不受限制的，必须是它曾改变了它的全部性质[2]。

也不能是另一个实体曾限制了它，因为这另一个实体必须或者是被限制的，或者是不被限制的；不可能是前一种情形，从而是后一种情形，从而这另一个实体就是上帝。那末上帝曾限制了它必须或是因为上帝有能力上的缺陷，或是因为上帝有意志上的缺陷；前者与上帝的全能相抵触，后者与上帝的全善相抵触。

2．不能有任何受限制的实体可以由此清楚得出，就是：否则它必须具有某种东西，这个东西是它从乌有得来的，这是不可能的事。因为它从哪里得来的这个东西，在这个东西上它如此不同于上帝？决不能来自上帝，因为上帝没有任何不完善、受限制等等的东西。那末从何而来，若不是来自乌有？从而没有任何实体，除非是不受限制的（3）。

由此得出，不可能存在两个相等的、不受限制的实体，因为只要我们假定它有，必然就有限制。

并且由此得出，一个实体不能产生另一个实体；其理由如下：产生这个实体的那个原因，它必须具有和被它产生的实体同一的属性，并且必须具有或者同等、或者更多、或者更少的完善（4）。第一个可能是不可能的，因为否则就有两个相等的实体；第二个可能是不可能的，因为否则就有一个受限制的实体；第三个可能是不可能的，因为从无不能产生有。何况如果从那不受限制的产生一个受限制的，那不受限制的也就受了限制（5），等等。由此得出一个实体不能产生另一个实体。

还由此得出：任何一个实体都必定形式地存在，因为如果它不存在，就没有可能开始存在。

(3) 关于这一点，说东西的性质如此要求，从而它不能是别样，这等于什么也没有说；因为东西不能有任何要求，如果它不在。你是不是会说：但是我们能看到属于一个东西的性质的东西，而这个东西并不存在？这是真的，但只是就存在，而绝不是就本质说的。这里也正就是创造和发生的区别所在。创造就是说，既在本质上、也在存在上设置一个东西，而发生就是说，一个东西单单在存在上发生。正因为如此，在自然中没有创造而只有发生，因此，如果说上帝创造，那末它创造一个东西也就同时创造这个东西的性质。从而上帝未免恶谑，如果它（尽管能够，但并不愿意）把一个东西创造成这样，使那东西和它的原因不在本质和存在上都完全一致。但是我们这里所谓的创造，决不能认真地说在什么时候真有过这样的事情，而毋宁是加强说明，区别创造和发生的不同是我们所要说明的问题。

(4) 也就是说，如果要他们从上帝全知这样一个前提出发推论，那他们就不能是别样、而只能是这样推论。

(5) 也就是说：如果有很多不同的实体，后者不是系属到一个唯一的东西，那就不可能有合一，因为我们清楚地看到它们之间没有任何共同之处；例如思想和广袤，但是我们却是由这两者所合成。

(6) 也就是说，如果没有一个实体不现实地存在，而同时就任何实体单独地看，从它的本质得不出任何存在，那末由此得出：它不能是一个单独的东西，而只能是另一个——统一的、独一的、全体的——东西的一个属性这样的东西。又可以这样说，一切实体现实地存在，但任何一个从它自身去理解的实体从它的本质得不出任何存在，由此得出：任何现实存在的实体不能由它自身去理解，而毋宁是它必须从属于另一个东西。换言之，也就是说，当我们用我们的悟性认识那思想实体和广袤实体时，我们只是从它们的本质、而不是从它们的存在认识它们（19）。也就是说，不是把它们认识为它们的存在必然地从属于它们的本质。但是当我们证明它是上帝的一个属性时，我们先天地就证明它存在，并且后天地（这一点仅仅关于广袤）可以由那些式态〔证明它存在〕，这些式态必须以它为它们的主体。

(7) 在自然中，也就是说，在实体性的广袤中，因为广袤如果被分，它的性质和它的本质也就立刻被一起取消，因为它唯一就在于是一个无限的广袤，或者说同一的东西，在于是一个无所不在的。

但是你也许会说，广袤中岂不该先有部分，才能有式态？我说，决非如此。但是你说：如果物质中有运动，运动必须是在物质的一个部分中，因为，既然物质是无限的，它就不能是在全体中。因为既是在它之外没有任何东西，它能被推向哪一个方向运动？因此它在部分中。回答说：不只是（21）单单的运动，而是运动和静止在一起；它在全体中，并且必须是在全体中，因为在广袤之中没有部分。你也许会坚持说，有；那末请你告诉我：当你区分整全的广袤时，你用思想把它分割出来的部分，你是不是也能在自然中把它从一切部分里分割出来？如果这样，我问：那在被分割出来的部分和其余周围部分之间的，是什么？你的回答只能是：或是一个空隙，或是另一个别的物体，或是就是那广袤本身的什么东西。第四个可能是没有的。第一点是不可能的，因为没有一个既是实有、而又同时不是任何物质的空。第二点也不可能，因为那就是说有一个式态，但是不能有这样一个式态，因为广袤（22）没有式态，而作为广袤先于一切式态。因此是第三点，从而是没有部分，而只有作为全体的广袤（23）。

悟性、爱恋、理性与贪欲之间的对话

§1　爱恋：兄弟啊，我看到，我的存在和我的完善完全依靠于你的完善；你所认识的对象的完善是你的完善，而我的完善又来自你的完善，因此我请你告诉我，你曾否认识一个东西，它是至高无上地完善的，也就是说，它不可能为任何别的东西所限制，并且我也包含在它以内？

§2　悟性：就我来说，我总是就自然的整全来看自然，看到它是无限的，至高无上地完善的；你，如果你对这点怀疑，不妨问理性，她会告诉你。

§3　理性：这一点之为真理，我毫无怀疑，因为如果我们要去限制自然，我们就必得用——这是荒谬的事——一个乌有去限制它。我们避免了这个荒谬，肯定它是一个永恒的一体，是由它自身而存在的、无限的、全能的，等等，也就是说那无限的自然和它所包含的一切；而它的否定我们则称为乌有[①]。

§4　贪欲：这诚然不能不说是一个奇谈！一体和殊别竟能合而为一，我在自然中随处见到这个殊别。因为：这是怎么回事？我看到思想的和广袤的实体毫无共同之处，一个限制另一个[②]。

§5　如果在这两个实体之外你又设置第三个实体，后者是在一切方面完善的，那你就使你自己陷入显明的矛盾。因为如果你把这第三个实体设置在那两个之外，它就缺少那两个实体所固有的一切属性，但是这，在一个在它之外别无任何东西的全体，是不能有的。[③]

§6　其次，如果这个东西是全能的，完善的，那末它之所以如此，将是因为它自己产生了它自己，而不是因为它产生了别的东西。

但是一个既能产生自己，并且此外又能产生别的东西的东西将是更全能的东西。

§7　最后，如果你称它为全知的，必然它认识它自己；但同时你该知道，仅仅对自己的认识少于既对自己又对别的实体的认识。[④]

所有这些都是显明的矛盾。因此我奉劝爱恋，莫如安于我所揭示给她的，而不必再汲汲于追求别的东西。

§8　爱恋：那末你曾揭示给我什么，你这无耻的，除去那立刻将陷我于毁灭的东西？因为如果我曾和你那告诉我的东西结合在一起，我就早已被人类的那两个主要敌人，憎恨和懊悔所迫害，并且不时地受到遗忘的迫害。因此我再一次请求理性，请你继续你的说法，并堵住这些敌人的嘴吧。

§9　理性：贪欲啊，你说你见到有不同的实体，这，我告诉你，是错误的。因为我清楚地见到只有一个唯一的实体，它是由它自身而存在的，并且是其他一切属性的支撑者。如果你把那物体的和思想的东西，就依靠于它们的那些式态说，称为两个实体，那么，就它们所依靠的那个实体[⑤]说，你就该把它们称为式态，因为它们并没有被你看成是由它们自身而存在的东西。而正如意志、感觉、认识、爱恋等等是那个被你称为思想的实体的不同式态，你把这一切归纳到一个、并且从这一切只得出一个东西[⑥]，同样，根据你自己的证明方法，我得出：无限的广袤和无限的思想，和其他无限的属性（或用你的话说：其他实体）一起，不是别的，只是那一个唯一的、永恒的、由它自身而存在的东西的式态；我们从这一切，如上面所说，只得出一个唯一的、或一个一体，在这个一体之外不能设想任何东西。[⑦]

§10　贪欲：在你的这种说法里，我想，我看到一种极大的混乱。因为你似乎认为全体是什么在它的部分之外、或不具有它的部分的东西，而这，真实地说，是荒谬的。因为所有的哲学家一致地说，全体是第二手的概念，而不是，在人的思想以外，什么在自然里的真实的东西[⑧]。

§11　并且，从你的例子可以看到，你把全体和原因混淆在一起；因为，正如我所说，全体是由于它的部分的存在、或通过它的部分的存在而存在。现在，你把思想的力量看作一个东西，这个东西是认识、爱恋等等所依靠的。这个东西你不能称为全体，而只能说是你刚才列举的这些后果的原因。

§12　理性：我可以看到，为了反对我，你如何纠集了你的一切伙伴，因此凡是你用错误的推理达不到的，像一切真理的敌人惯常的那样，你就想用文字上的歧义来达到它。但是用这个办法你不会成功地把爱恋争取到你那一边。你的用意，因此，是想要使人相信：原因，就它产生它的后果说，必须存在在这些后果之外；你所以这样说，是因为你只认识超越的、而不认识内存的原因⑨，后者绝不在它自身以外产生什么东西；例如，悟性就是它的观念的这样的原因。就是因为这个，所以我把悟性，就它的这些观念依靠于它说⑩，称为原因，而就它是由这些观念合成的说，称为全体。同样，上帝，对于它的后果或创造物说，是一个内存的原因，而就第二个意义说，它又是一个全体。

注　释

①　"一个乌有去限制它。我们避免了这个荒谬，……它的否定我们则称为乌有。"A、B两稿可能都是混乱的。

据Gebhardt，B稿的原来内容是"……一个乌有去限制它，并且是在这些固有性之下，就是它〔自然——译者〕是一体的、永恒的、由它自身的、无限的，我们避免了这个错误，肯定它是一个永恒的一体、无限的、全能的，等等。"Sigwart以上文"就是它……"的"它"译作"乌有"，而Kuno Fischer（Spinozas Leben，Werkeund Lehre，5 Aufl.，S. 234）则据此以释本节。

据Ch. Appuhn，所见各版荷兰文，除W. Meizer外，"一个乌有去限制它"以下均有以下一节，内容与Gebhardt上述基本相同而略有出入。"……一个乌有去限制它，并且是在这些固有性之下，就是它〔乌有——译者〕是一体的、永恒的、由它自身而无限的；我们避免了这个荒谬，肯定它〔自然——译者〕是一个永恒的一体、无限的、全能的，等等，也就是说，自然和它所包含的一切。"

Freudenthal（Spinozastudien, Zeitschrift fuer Philosophie 108, Bd., S. 275）首先在A稿的基础上作了校正。

Ch. Appuhn和C. Gebhardt同据Freudenthal校订译出，但似乎取舍不同，两译仍有出入。我们在正文采取Gebhardt的译文，另将Appuhn的译文附下：

“……我们避免了这个荒谬，肯定它是一体的、永恒的、无限的、由它自身而全能的，它包含一切，而它的否定我们则称为乌有。”

② “一个限制另一个”，Ch. Appuhn依Freudenthal作“一个并不限制另一个”。

据C. Gebhardt：Freudenthal（Spinozastudien，Zeitschrift fuer Philosophie 108 Bd.，S. 271）认为Spinoza应该曾从他本人的观念出发，驳斥“贪欲”一个实体限制另一个实体的说法，但是他未曾这样做，证明这一句原文脱误，应读作“并不”限制另一个。Gebhardt以为Spinoza不当以他的一个基本论点随便由“贪欲”说出；且两个毫无共同之点的实体“互相限制”是一般人的通常看法，这里正用作反对自然一体的一个论证。

③ “但是这，在一个在它之外别无任何东西的全体，是不能有的。”由于和上、下文的关系，各家注释意见不一。如按Ch. Appuhn，中文更恰当地应译作：“但是这，……，是不会有的。”

Ch. Appuhn依Busse（Beitrage zur Entwicklungsgeschichte Spinozas，S. 239），Freudenthal（Spinozastudien，Zeitschrift fuer Philosophie，108，Bd.，S. 275），指出上文正是“贪欲”辩诘笛卡尔的自然神论，但在自然神论，上帝并不是“一个在它之外别无任何东西的全体”，相反，这是斯宾诺莎本人泛神论的理论。Ch. Appuhn依Freudenthal认为，这是某一读者的附注，依斯宾诺莎本人泛神论的观点回答“贪欲”的辩难，而为后来传写者所误会，窜入本文。Freudenthal认为，如果要保存此句，应把它和以下§6、§7连读（Freudenthal认为这两节是“贪欲”对泛神论的辩难，参看以下注④），而改读为：“不错，这在一个在它之外别无任何东西的全体，是不会有的，但是这种理论同样不可能，因为如果这个东西是完善的，等等。”但Freudenthal更偏于认为§6、§7直至“这是为什么”以前，一并为后人窜入。

Gebhardt反对Freudenthal的看法，认为：i．在纯粹文字结构上，§5第2行提出矛盾，§7第4行总结矛盾，中间§5、6、7各叙一个矛盾；而每一个矛盾的叙说，都是用“如果”开始（§5，第2行；§6，第1行；§7，第1行），并且作出一1个相应的矛盾结论（§5，第4—5行；§6，第3—4行；§7，第1—3行），如果取消§5，第4—5行这一句，就会使这一节的叙述和以下两节脱节。ii．在内容上这一句既不牴牾，并且不可缺少。Gebhardt认为这一句的意义是：“贪欲”认为这是一个矛盾，即在思想的、广袤的实体之上设置一个第三个包含一切的实体——自然，这个实体不能具有

思想的、广袤的实体所固有的一切属性，但是它，作为一个包含一切的全体，却必须对一切属性负责。

可以看到，Ch. Appuhn和Freudenthal是对这一句的文字作严格的理解，把它解释为斯宾诺莎泛神论中上帝以外别无存在的学说。Gebhardt则把它解释为笛卡尔上帝优越存在的理论（Eminenzlehre der Gottheit）的一部分，即一切被创造的实体"以更优越的方式"存在于上帝内，从而把这一句看作和上文§5，第1—2行"在一切方面完善"同义。（关于笛卡尔上帝优越存在的理论，参看斯宾诺莎本人所著：《笛卡尔哲学原理》附录：《形上学名义通释》卷一，第二章，斯宾诺莎在那里面对这个学说作了一个概括的说明。）

④ Freudenthal（据Gebhardt，a，a，O. S. 6f）认为§6，§7，第1—3行"所有这些都是显明的矛盾"以前，和§5，第4—5行一并为后人窜入。

据Gebhardt，Freudenthal提出两点理由：

i．Freudenthal既认为§5，第4—5行至此是对斯宾诺莎本人泛神论的辩诘，因此提出，自然一体性的理论本篇中§9才由"理性"提出，这里不应在未提出命题前先加辩诘。

ii．§6，§7两节的辩难，对话通篇未作答复。

关于i．Gebhardt认为自然一体性的原则在§2，§3已由"悟性"提出而由"理性"肯定了。关于ii．Gebhardt指出斯宾诺莎可能认为他在本书处所已对这些辩难作了充分答复。Gebhardt列举本书某一章节（10，4—11，11），可惜按页行所指系书前原附摘要中无关部分，想系页行印误。

我们需要指出的是，Gebhardt本人并不同意Freudenthal以§5，第4—5行以至§7，第1—3行这三节是对斯宾诺莎泛神论的辩难，但是在这里却正是根据这一假定而回答Freudenthal的疑辩。

⑤ "那个实体"Ch. Appuhn, C. Gebhardt并依B稿。

A稿作"那些实体"。

⑥ "……是那个被你称为思想的实体的不同式态，你把这一切归纳到一个，并且从这一切只得出一个东西，……"，Appuhn, C. Gebhardt均依A稿。

B稿作："那个被你称为思想的实体的不同式态，你把这一切式态归纳到这个实体并把这些式态结合为一。"

⑦ "……由它自身而存在的东西的式态；我们从这一切，如上面所说，只得出一个唯一的、或一个一体，在这个一体之外不能设想任何东西。"Ch. Appuhn, C. Gebhardt均依A稿。

B稿作："由它自身而存在的东西的式态，在这个东西中一切都是一个和唯一的一体，在这个一体之外不能再设想任何东西。"

⑧ “第二手的概念，而不是，在人的思想之外，什么在自然里的真实的东西”。Ch. Appuhn注，“第二手的概念”，“secunda notio， notion derivec on abstaite”。

这里是指“理性的东西”，斯宾诺莎曾说它是直接从东西的观念产生出来的。参看《形上学名义通释》卷一，第一章，《为什么理性的东西不是东西的观念而是被当成东西的观念》条。

⑨ “因为你只认识超越的、而不认识内存的原因”。“超越的”、“内存的”Ch. Appuhn，“transitive”、“immanente”。

Ethica, 1, 18 Dems. "Ethica Deum nulla potest dari substantia, hoc estres quae extra Deum in se Sit……Deus ergo est omnium rerum Causa immanens, nonvereotransicus."

“因此在上帝以外不能有任何实体，也就是说在上帝以外没有任何东西，这东西是在它自身之内的……因此上帝是一切东西的内存的原因、而不是超越的原因。”

⑩ “就它的这些观念依靠于它说”Ch. Appuhn，C. Gebhardt均依B稿。

A稿作：“就它依靠于它的这些观念说”，显然有误。

依拉斯谟和戴奥费洛之间的对话

一部分与上一对话、一部分与以下第二卷有关。[①]

§1　依拉斯谟：戴奥费洛，我曾听你说过，上帝是一切东西的原因，并且又说，它不能是一个别样的，只能是一个内存的原因。这样，如果它是一个一切东西的内存的原因，那末如何你又能称它为一个远因呢？因为这在一个内存的原因是不可能的。

§2　戴奥费洛：当我说，上帝是一个远因，这句话不是对于这样一些东西说的，这些东西[②]是上帝（没有任何条件，唯一由它的存在）直接产生的；而决不是说，我曾绝对地把它称为一个远因，如你从我的措词也可以清楚看到。因为我曾这样说过：在某一意义下我们可以把它称为一个远因。

§3　依拉斯谟：你要对我说的意思，现在我充分明白了；但是我又注意到，你曾说：一个内在的原因的后果和它们的原因这样继续结合在一起，以致它们和它们的原因合起来成为一个全体。如果这样，那末，在我看来，上帝不能是一个内存的原因。因为如果上帝和那由它而来的东西一起成为一个全体，那你就在一个时刻比另一个时刻赋予上帝以更多的本质。我请求你为我解除这个疑惑。

§4　戴奥费洛：如果你想摆脱这个混乱，依拉斯谟，你且用心注意我现在要和你说的这一点。一个东西的本质并不因为它和另一个东西——这个东西和它合起来成为一个全体——的结合而有所增加；相反，前者继续是不变的。

§5　为了使你更好理解我的意思，我且为你举一例。一个雕刻家用木块雕制了许多模型，相似于人体的各个部分；从中他取出一块胸

部的模型，把它加到另一块头部的模型上去，并且由这两者造成一个全体，后者表现一个人体的上部。现在，你是否因此而说，头部的本质增加了，因为它和胸部结合在一起？这将是错误的，因为它现在，和它以前一样，仍是那一个。

§6　为了更清楚起见，我为你再举一例。就是一个我关于三角形的观念，和另一个由三角形一角的一边的延长得出的观念：这个由一边的延长而得出的外角必然等于和它不相邻的两内角之和，等等。由这些观念，我说，产生出第三个观念，即：三角形三内角之和等于两直角，而这一个观念和第一个观念如此结合在一起，以致没有后者它既不能存在也不能被理解。

§7　从每一个人具有的全部观念我们得出一个全体，或者说（同一的东西）一个理性的东西，后者我们称为悟性。[③] 现在你看到，尽管这新的观念和前一个观念结合在一起，但并不因此就在前一个观念的本质里引起丝毫变化，相反，它仍是丝毫不变的。你可以看到，每一个在它自身之中产生爱恋的观念的情形也是这样，因为这爱恋并不使这个观念的本质有丝毫增加。

§8　但是不必堆积许多例子，因为这一点你自己在刚才所举的这个例子里已经可以看得很清楚。我曾清楚地说过，一切属性，凡是不依靠任何其他原因，并且在它的定义中无需任何类的，这些属性就都属于上帝的本质。既然被创造的东西不能够形成一个属性，因此不论它们与上帝如何密切结合，它们并不增加上帝的本质。

§9　并且，全体只是一个理性的东西，它和普遍的差别只是在于：普遍是由并不结合在一起的、而全体则是由结合在一起的不同的个体形成的；又在于，普遍只包含同类的，而全体则既包含同类的、也包含不同类的部分[④]。

§10　依拉斯谟：在有关这一点上，你已使我满意。但是，此外你还说过，一个内在的原因的后果，只要它的原因持续存在，就不可能消亡。这；点我看到当然是真实的。但是如果这样[⑤]，上帝如何还

能够是一切东西的内在的原因，因为很多东西是消亡的。但是你，按你上面的区分，也许可以说：上帝只是这种后果的内在的原因，这些后果是上帝仅仅由它的属性，没有别的环境或条件，直接产生的，这些后果，只要它们的原因持续存在，就不可能消亡；相反地，你并不把上帝称为是这种后果的内在的原因，这些后果的存在并不是直接地依靠于上帝，而是来自另一个别的东西，只是这些后果的原因既不、也不可能没有上帝而作用，并且也不是在上帝之外，而这些后果，正因为它们不是直接产生于上帝，因此是能够消亡的。

§11　但是这个说法却不能使我满意。因为我看到，你断定人的悟性是不朽的，因为它是一个上帝在它自身之中产生的后果。但既是这样，为产生这样一个悟性，就不可能在仅仅上帝的属性以外还必须有某种其他的东西；因为，一个东西为要具有这样优越的完善，它就必须，和其他一切直接依靠于上帝的东西一样，是被永恒地创造了的。而如果我没有弄错的话，我曾听你这样说过。既是这样，你如何能阐明这一点而不遗留一些困难呢？

§12　戴奥费洛：不错，依拉斯谟，那些东西的存在除了上帝的属性以外无需别的东西[⑥]，都是直接被上帝从无始以来永恒地创造了的。但是需要注意，尽管一个东西的存在需要有某一特殊的式态变化，从而也就是说某种在上帝的属性以外的东西，但并不因此上帝就再也不能直接创造这个东西。因为在那些为了使东西存在而必需的东西里面，有些东西必需，是因为它产生东西，有些东西必需，是为了使东西能够被产生。因此，例如我要使一间屋子有亮光，我点起一个火，这火光自身照亮这间屋子；或者，我打开一扇窗，开窗这件事本身并不产生光，但却准备了条件，使光能够透进屋子。[⑦]同样的情形，要使一个物体运动，需要有另一个物体，这个物体具有从它传导到另一个物体的全部运动。但是要在我们里面产生一个上帝的观念，却不需要任何别的、具体个别的东西，这个东西具有那在我们里面被产生的东西，而只需要在自然里有这样一个物体，这个物体的观念一

旦给予，上帝也就直接清楚地显现。[⑧] 并且这一点你从我的措词也可以看到；因为我说过，只有上帝是凭着它自身而不是凭着别的东西被认识的。

§13　但是我要向你说：只要我们对于上帝还没有一个这样清楚的观念，这个观念使我们这样紧密地和它结合在一起，以致我们不可能爱恋在它以外的任何东西，我们就不能说我们真实地和它结合在一起并且直接依靠于它。至于其他你可能还要提出的问题，请你留待另一个时刻，因为此刻我要去从事别的工作。再见。

§14　依拉斯谟：不，在目前我不提，而是将思索你所说的，直到下一个时机。愿上帝予你福佑。

注　释

① "一部分与上一对话、一部分与以下第二卷有关。"C. Gebhardt指出B稿所无。

② "这句话我不是对于这样一些东西说的，这些东西……"。我们依Gebhardt译。但由于原文"zo is dat van my niet gezegd，als in opzigt van die dinge……"中"niet，als"一词理解不一，此句及本节第3行"而绝不是说"以前别译殊多。

"niet，als"一般读如"non nisi"（不是别的，只是……）（按抄稿原序，荷译系译拉丁文原稿），以此与下文连读，与Spinoza原意适得其反。为此，Sigwart主取消"als"径作"不是"；据Gebhardt所述，Vloten-Land，Freudenthal（a，a. O. S. 267）及A. Wolf当同依此读。

Gebhardt理解实质与此相同，但认为"niet，als"此处原非"non nisi"，此句但为"so ist das von mir nicht gesagt als geltend im Hinblick auf die Dinge，welche……"（als作"如"解）。

与此相关，Sigwart既以"niet，als"读作"niet"，乃于下文1.5，"；而绝不是…"前，加"只是就那些被上帝间接地产生的东西而说"一句，以与前句相应，并补足Spinoza原意。Vloten-Land，Freudenthal，A. Wolf并依此议。C. Gebhardt以为毋庸增补原文，前后文义自可连属。

Ch. Appuhn于"niet als"按字读如"non nisi"，而于下文"这些东西"下添"不是"（上帝……直接地产生的）。同时，没有接受Sigwart上述的增句。

可以指出，此节各家殊读虽多，但对于“niet als”一词作适当解释后，原意是清楚的。

③ “从每一个人……后者我们称为悟性。”Sigwart指出此句与上下文不相连属。Ch. Appuhn依Vloten-Land，以此句为误增。

④ “普遍是由不结合在一起的……也包含不同类的部分。”据C. Gebhardt，B稿作：“普遍是由同类的不同的、并不结合在一起的个体形成的，而全体则是既由不同类、也由同类的不同的、结合在一起的个体形成的。”

⑤ “这一点我看到……。但是如果这样……”。据C. Gebhardt，B稿作：“这一点我看到当然是不真实的，因为如果这样……”。明显有误。

⑥ “那些东西的存在除了上帝的属性以外无需别的东西”。据C. Gebhardt，B稿脱“除了上帝的属性以外”。

⑦ “因此，例如我要使一间屋子有亮光，……使光能够透进屋子。”

据C. Gebhardt，B稿作：“因此，例如我要使一间屋子有亮光；我点起〔一个火〕，或者我打开一扇窗，于是就照亮了屋子，点〔火〕或者打开这间屋子并不由它自身就产生亮光，而只是准备了条件，使亮光照亮屋子或使它能够透进屋子。”A稿显然作了改进。

⑧ “而只需要在自然里有这样一个物体，这个物体的观念一旦给予，上帝也就直接清楚地显现。”我们依Ch. Appuhn稍有字面改动的译文。按Ch. Appuhn注，此句完全按字直译应如C. Gebhardt：“sondern bloss ein derartiger Koerper in der Narur，dessen Idee notwendig ist，um Gott unmittelbar darzutun。”我们同样感到在中文很难完全达意。Ch. Appuhn的译文在意义上是切当、显豁的。它也清楚地表明了这一句和以上所举“打开扇窗”的例子的关系。

第三章　论上帝是万物之因 ①

§1　现在我们开始来讨论这样一些我们曾称之为上帝所固有的(1)固有性。首先，讨论上帝如何是万物之因。

上面我们已经说过，一个实体不能产生另一个实体，并且上帝是一个东西，关于它的一切属性肯定属于它。由此就清楚得出，一切其他的东西，如果没有上帝，或者在上帝之外，是既决不能存在，也决不可思议的。正因为这样，我们有一切理由可以说，上帝是万物之因。

§2　又，因为人们传统把效能之因分成八个部分，因此让我们看，上帝以什么方式是一个原因。

这样，我们说，1．上帝是一个衍生的，或者说是一个和它的后果同在的原因；而就后果发生这一点说，它就是一个作用的，或者说一个效能的②原因；所有这些，因为它们可以互相转换，因此我们说是一个东西；

2．就它在它自身以内、而不是在它自身之外起作用说——因为在它之外没有任何东西——它是一个内存的、而不是超越的原因。

3．上帝是一个自由的原因③，而不是一个自然的原因④，如我们在谈到下面一个问题时可以看到并且将予以说明的，这就是上帝能不能省略不做它所做的，那时候我们就同时要说明什么是真正的自由。

4．上帝是一个由于它自身，而不是由于偶然的原因⑤，这一点我们在讨论命定的时候将可以更加清楚地看到。

5．上帝是它所直接地创造的那些东西的主要的原因，例如物质中的运动等等，在这些东西里不可能有次要的原因的作用，因为次要

的原因永远是在特殊的东西里，例如它使一阵烈风吹干海洋，以及同样的情形，在一切存在于自然中的特殊的东西里[⑥]。

次要的引始的原因不在上帝中，因为在它之外没有任何东西，这个东西能强制它。而那主导的原因[⑦]是它的完善本身；由于这完善，它是它自身、并从而是其他一切东西的原因。

6．上帝唯一地是第一个、或者说引始的原因，如由我们前面的证明可以得出的。

7．上帝也是一个一般的原因，但只是就它产生不同的后果这一点说；否则就决不能这样说，因为它并不需要任何人，以产生这些后果。

8．上帝是这样一些东西的最近的原因，这些东西是无限的、不变的，并且我们称它们是它所直接创造的。但是在某一意义下它是一切特殊的东西的最后的原因。[⑧]

注　释

① Ch. Appuhn：Spinoza在这一章里几乎全部地沿用了Heereboord在他的Collegium logicum一书中所用的术语和这些术语的界说。Heereboord约与Spinoza同时，来顿大学哲学教授，当时荷兰经院哲学的代表，承继另一荷兰经院哲学家Budcersdijk的学说。这一渊源首先为Treudelenburg所发现，见Treudelenburg，Beitrage zur Philosophie，III，P. 301；全面论述了Spinoza与经院哲学的关系的，参看Freudenthal，Spinoza und die Scholastik，Pholosophische Aufsätze E. Zeller gewidmet. Ethica中与这一章有关的部分，特别参看卷一，命题16，17，18，28以及有关的引申命题和解说。

可以指出，Spinoza沿用当时经院哲学的术语和这些术语的界说，不等于Spinoza沿袭经院哲学的学说本身；相反，如第二章§30第1—2行所说明，这一章以及以下第四、五、六、七章正是说明，按Spinoza自己的学说，这些经院哲学的概念只有在什么意义下才可以，而在什么意义下不可以，应用于上帝。

② §2，第3行"衍生的"Gebh.，"ausfliessende"；Ch. Appuhn "einanative"。

第4行"同在的"Gebh.，"darstellende"；Ch. Appuhn，"presentante"。

第4行"作用的"Gebh.，"tatige"；Ch. Appuhn，"active"。

第5行"效能的"Gebh.，"wirkende"；Ch. Appuhn，"efficiente"。

据Ch. Appuhn，“衍生的”或“同在的”原因指这样的原因，它产生的后果和它自身没有区别，而且外在地表现了它自身，例如火与它自身的热；“作用的”原因指这样的原因，它产生的后果，至少在表面上，和它自身有区别，例如火灼热另一个物体。

③ “自由的原因”。据Ch. Appuhn，“自由的原因”在Heereboord指这样的原因，它是有意识地起作用的（quae consulto causat）。Spinoza在这里没有界说这个名词，而只说以后将予以说明。以下第四章§5，第3—5行，“真正的自由只是在于，或者说不是别的，就是那第一原因，后者不受任何别的东西强迫或驱使，唯一由于它的完善是一切完善之因。”以及同节，第8—11行。同样，第四章，§8。

④ “自然的原因”Ch. Appuhn和C. Gebhardt都没有指明出处；我们揣测，这个概念，至少在Spinoza本人的用法，与“被产生的自然”（Natura Naturatu）的概念有关。

⑤ “由于它自身”的原因。据Ch. Appuhn，一个人掘一个土坑，这个人是所掘的土坑的“由于自身”的原因；他在掘这个土坑时使自己受了伤，他不是“受伤”这件事的“由于自身的”原因，而只是这件事的“由于偶然”的原因。Ch. Appuhn没有说明这是不是Heereboord在Collegium logicum中的界说。

“由于偶然”C. Gebhardt，“durch Zufall”；Ch. Appuhn，“pur accident”。

这里正文更正确、但是不太习惯的译法应该是：“上帝，由于它自身，而不是由于偶然而是一个原因”。“由于它自身”，也就是说由于它的无限的完善；“由于偶然”，也就是说由于“乌有”。

以下第六章Spinoza说明既没有“偶然”、或者说“偶然的东西”（Gebh.，zufaellige Dinge；Ch. Appuhn：choses contingentis），也没有“偶然的东西”的原因，或者说“偶然的原因”（Gebh. eine zufaellige Ursache i Ch. Appuhn，une cause contingente）。

因此，说：“上帝由于它自身、而不是由于偶然而是一个原因”，实际上也就是说：上帝由于它的无限完善而是万物之因，而不是说毫无原因地是万物之因；也就是说：“有”绝对地有，“乌有”绝对地无。

⑥ “因为次要的原因永远……特殊的东西里”。B稿作：“因为次要的原因是在存在于自然中的特殊的东西里”；“例如它使一阵烈风吹干海洋”作为正文的附注。

⑦ §2，第16行“主要的”原因Gebhardt：“vornehmliche”；Ch. Appuhn：“principale”。

第17行“次要的”，Gebhardt：weniger vornehmliche. Ch. Appuhn：“moins principale”。

第20行"次要的引始的原因"，Gebhardt: die weniger vornehmiliche beginnende Ursache; Ch. Appuhn: la Cause initiale moins principale。

第21行"主导的原因"，C. Gebhardt: die vorangehende Ursache; Ch. Appuhn: la Cause dominante。

据Ch. Appuhn，"主要的"原因由它本身的力量产生后果，"次要的"原因则是一个工具，为"主要的"原因应用来产生一个后果，至少在所举的例子中，Spinoza所用的是这个意义Ch. Appuhn又指出，除了工具的意义外，Heereboord也把"次要的"原因称为"引始的"（catarctica）原因，例如贿赂，它使人去做一件事，而在同一的例子里，"主导的"（proegumena）原因，也就是说那动机，则是一个人的贪欲。

⑧ 据Ch. Appuhn，Spinoza在这里的叙述次序和Heereboord在Collegium logicum一书的次序完全一致。在Heereboord另一著作Meltemala中，这里的第八点"最近的原因"（Causa proxima）和"远因"（Causa remota）标作第七点（"最后的原因"当即为"远因"），而第八点则为"全部的原因"（Causa totalis）和"部分的原因"（Causa partialis）。

---

(1) 这些属性之所以称为"固有的"，是因为它们仅仅是一些形容词，这些形容词离开了它们的实体是无法理解的。这就是说，如果没有它们，上帝就会不成其为上帝，然而并不是它们构成了上帝；因为它们并不显示一个实体的品格，上帝就是单凭这个品格而存在的。

第四章　论上帝的必然的作用

§1　我们否认，并且，在我们讨论到命定的时候，我们将同时证明：上帝不能省略不做它所做的，那时候我们将要说明一切东西必然地依赖于它的原因。

§2　但是其次，这一点也可以由上帝的完善得出证明。因为，无可怀疑，上帝能把一切东西创造得这样完善，就像它在上帝的观念中被思议的那样完善；而它所思议的一切东西又不能被它思议得比它所思议的更加完善。因此，它就能把一切东西创造得这样完善，以致它们不可能被它创造得更加完善。其次，当我们说上帝不可能省略不做它已经做的时，我们是从它的完善得出这个结论的，因为如果它能省略不做它所做的，将是说上帝之中有一个缺陷；而又不能假定上帝之中有一个次要的引始的原因强迫它这样做，因为否则它就不是上帝。

§3　但是这样就又一次提出了这个争论，就是：凡是在上帝的观念中、并且它能这样完善地做成的一切，我说，所有这一切，上帝能不能省略不做？以及这种省略在它是不是一种完善？我们说，因为凡是发生的一切都是上帝所做的，因此它就必须是由上帝必然地命定了的，因为否则上帝将是一个变化的东西，而这等于说是上帝的一个巨大的不完善。并且这种命定在上帝必须是亘古以来的永恒的决定，在这个永恒中既无过去也无将来，由此就确定得出，上帝不可能把东西预先决定得有任何不同，不同于东西现在永恒地决定的；并且上帝既不可能在这个决定之先、也不可能没有这个决定而存在。

§4　并且，如果上帝省略不做某一东西，那末这必须或者出于上帝以内的一个原因，或者并不出于这样一个原因。如果是，那就必然是它必须省略这个东西；如果不是，那就必然是它必须不省略这个东西。这是自明的。并且，在被创造的东西中，一个东西存在和被上帝

产生，是一个完善，因为在一切的不完善中不存在是最大的不完善。而既然上帝的意志是一切东西的福祉和完善之所在，那末如果上帝意愿一个东西没有，这个东西的福祉和完善将在于不存在；这是自身矛盾的。因此我们否定上帝能省略不做它所做的。

§5　这一点有人看作是对上帝的亵渎和轻蔑，但这种说法只是出于人们并不正确理解什么是真正的自由。它绝不是，如他们所想象的那样：能够做或木做一件好的或坏的东西。而真正的自由只是在于，或者说不是别的，就是那第一原因，后者不受任何别的东西强迫或驱使，唯一由于它的完善是一切完善之因。[①] 因此，如果上帝能省略不做一个东西，它将不是完善的，因为它能在它所产生的东西中省略不做好的或省略那完善的，这样的事在它之中只有由于一个缺陷才能发生[②]。至于只有上帝才是唯一的自由的原因，这一点不但由我们上面所谈到的清楚可知，并且还由于这一点，就是：在它之外没有任何外在于它的原因，这原因能强迫或驱使上帝，而这，在那些被创造的东西里是不会有的情形。

§6　这里有人提出这样一个辩难：一个东西好，只是因为上帝意愿它好，因此它是好的，因此上帝也可以使坏的成为好的。这样的推理，它的说服力就好像是我说：因为上帝意愿它是上帝，因此它是上帝，因此它也就同样完全有能力不是上帝；这是荒谬之至。并且，如果有人做一件事，有人问他：为什么做这件事，回答是：因为正义这样要求。人们是否问：为什么正义，或者说，那一切正义的东西的第一原因，这样要求呢？那回答该是：因为正义意愿这样。但是，亲爱的先生，是不是那正义，我想，也能有一刻是不正义的呢？不能，因为那样它就不是正义了。至于有些人，这些人说，上帝做它所做的一切，这是因为这一切是好的，这些人，我说，也许以为他们和我们相去不远；而其实却大谬不然。因为这样他们是在上帝之先[③]已经设置下一个东西，这个东西是它必须去向往、并且被结合在一起的，也就

是说，一个原因，这个原因有一种追求善的嗜欲，并且它自身又是，并且必然是好的[④]。

§7　因此就又提出了另一个争论，就是，如果一切东西都是亘古以来被上帝永恒地创造、安排或预先决定为另一个，不同于它们现在的样子，是不是，我问，如果这样，上帝也还是同样完善的？对这个问题的回答是：如果自然是亘古以来被创造成另一个不同于它现在的样子，那就必然，按照赋予上帝意志和悟性的人的提法，应该得出：上帝那时候具有一个既不同于现在的意志，也不同于现在的悟性，按照这个不同的意志和悟性，它可能不同地创造了自然。从而人们不得不承认，上帝现在不是它曾经是的、曾经不是它现在是的。因此我们如果承认它现在是最完善的，就不得不说它那时候，当它要把一切创造为另一个样子时，曾经不是最完善的。所有这些都是明显的自身荒谬，并且决不能应用到上帝上去，上帝现在是、过去曾经是并且永恒地继续是不变的。

§8　并且，这一点还可以由我们上面所给的自由的原因的定义得出证明，它不在于能做、或不去做一个东西，而是在于它不依靠于任何其他东西，正因为这样，凡是上帝所做的一切，都是上帝以至高无上地自由的原因[⑤]的身份所做的。因此如果东西过去曾被造成不同于它们现在的样子，那就得出上帝有一个时候曾经不是完善的，而这是错误的[⑥]。因为，既然上帝是一切东西的第一原因，就必须在它以内有一个东西。由于这东西它做它所做的，并且不能省略不做它所做的。因为我们说，自由不在于做、或不去做一个东西，并且我们同样又说过[⑦]，使上帝去做某一东西的，不能是任何别的，而只能是它的完善自身，因此我们说，如果这不是它的完善，不是这完善使它这样做，那末世界上就不可能会有或者不可能会成为有这么些东西，使世界就成为今天这样的世界。而这，也就是说，如果上帝是不完善的，世界就不是它现在之所是。[⑧]

§9　以上说的是第一个固有性。现在我们要谈到第二个我们称为上帝所固有的固有性，并且将看到，关于这个固有性，我们应该说它是怎样的情形，并如此继续下去，直到最后。

注　释

① “而真正的自由只是……是一切完善之因。”

B稿作：“而真正的自由只是在于这里，就是那第一原因不是由任何别的东西强迫或驱使的，只是由于它自身的完善是一切完善之因。”Sigwart不同意B稿的读法，但同时也怀疑真正的自由就是那第一原因的说法，而趋向于读作“而真正的自由只是在那第一原因之中”。

② “这样的事在它之中只有由于一个缺陷才能发生”。B稿作：“这样的事如果能在它之中发生，只有它自身包含着一个缺陷”。

③ “上帝之先”。A稿原作“上帝之先”，由Monnikhoff的笔迹改为“当作好的”，文义成为“因为这样他们就是事先假定了某个东西作为是好的”。B稿沿袭了这个改动。Sigwart据Ethica Pars 1，Prop. 33，Scholium 2，和Pars 1，Appendix恢复了A稿的原读。

④ “也就是说，一个原因……并且必然是好的”。这一段A、B两稿都有舛误；这里的译文依C. Gebhardt。

Ch. Appuhn主要依B稿，改动了“Goed”一字（而替之以A稿的“God”）作：“这个东西是它必须去向往，并且被结合在一起的，并且由于这个东西它要求这个东西是好的、那个东西是正义的”。

⑤ “至高无上地自由的原因（alderwijste）”，A稿作：“至高无上地明智的原因（alderwijste）”，可能是字形相似传抄之误，B稿改正为“自由的”。

⑥ “因此如果东西过去……而这是错误的”，B稿所无；Sigwart认为此句确应取消。

⑦ “我们说……同样又说过”，B稿所无。

⑧ “而这，也就是说……不是它现在之所是。”B稿所无。

Sigwart以为此节B稿是较早的原稿，比A稿优越。A. Wolf同意此说。

第五章　论上帝的天命

§1　第二个我们称为上帝所固有的固有性的，是天命，这对于我们来说不是别的，只是我们在整个自然以及在每一个特殊东西里看到的那种保持、维护它的存在的趋势。因为，很明显，任何东西不可能由它自身的性质而趋向于它自身的消灭；相反，每一个东西在它自身以内有一种趋势，力求保持、改善它自身的状态。

§2　因此，按这个定义，我们说有一个普遍的和一个特殊的天命。普遍的天命是这样一个天命，由于它，每一个东西，作为整个自然的一部分，被产生和被维持。特殊的天命则是，每一个东西，不是作为自然的一部分，而是作为一个整体，单独地具有的那种保持它的存在的趋势。这可以由下面的例子说明：人的四肢百体作为人体各部分而被布置和生成，这是普遍的天命；特殊的天命是每一个特殊的肢体作为一个整体、而不是作为人体的一部分所具有的那种维护、保持自身康乐的趋势。

第六章　论上帝的命定

§1　第三个固有性，我们说，是上帝的命定。前面我们已经证明，

1．上帝不能省略不做它所做的；并且，我们知道，它已经这样完善地创造了一切东西，以致一切不可能更加完善。并且我们证明，

2．任何东西，没有上帝就既不能存在，也不可被思议。

§2　现在我们看，是不是在自然里有任何偶然的东西，也就是说，是不是有一些东西既可以发生也可以不发生。另一方面，有没有我们不能问其存在原因的东西。

没有任何偶然的东西，我们证明如下：

一个东西没有任何存在的原因，就不可能存在；一个偶然的东西是没有任何原因的。

因此：

第一个命题毋庸讨论。第二个命题我们证明如下：

一个偶然的东西，如果它具有一个特定的、确实的原因，那就必然应该存在。但是它同时既是偶然又是必然的，这是矛盾的。

因此：

§3　也许有人说，一个偶然的东西固然没有一个特定、确实的原因，但是可以有一个偶然的原因。如果这样，这一点必须或者是在分别的、或者是在综合的意义下说的，也就是说，或者是，那个原因的存在，并非就它是一个原因这一点说，是偶然的；或者，一个东西（这个东西本身在自然中是必然存在的）是使那个偶然的东西产生的原因，这一点是偶然的。但是无论第一种还是第二种情形，都同样是错误的。

因为就第一种情形说，如果那偶然的东西之所以偶然是因为它的原因是偶然的，那末同样这个原因之所以偶然必定是因为那个把它产生出来的原因是偶然的，并以此类推，至于无穷。但是，上面既已证明，一切东西依靠于一个独一无二的原因，因此必须这独一无二的原因也是偶然的，这是显明的错误。

至于第二种情形，如果这个原因没有被决定为：与其不去产生、毋宁要去产生这或那，也就是说，那个被假定为偶然的东西[①]，那它就既不可能去产生，又不可能不去产生这个东西，这是平白的矛盾。

§4　现在，关于我们上面的第二个问题，即在自然中有没有我们不能问其存在原因的东西，我们的意思是要由此说明，我们必须永远追究由于什么原因一个东西存在；因为如果没有任何原因，它就不可能存在。而这个原因我们必须或者在这个东西以内、或者在这个东西之外去找寻。但是如果有人要求一个进行这个追寻的法则，那就可以说，几乎不需要任何法则。因为如果存在属于这个东西的性质，那就可以肯定，我们不该在它之外追寻它的原因。如果不是这样，我们当然应该在它之外去找寻它的原因。但是因为第一种情形只属于上帝，因此这就证明了只有上帝（如我们上面已经证明的）是一切东西的第一原因。

§5　并且由此同时清楚可知，人的这个、那个意志（因为意志的存在并不属于它的本质）同样必须具有一个外在的原因，由于这个原因它必然地产生；这一点从我们在这一章里所说的一切同样可以清楚地看到，并且当我们在以下第二卷里讨论到人的自由的时候，还可以看得更加清楚。

§6　但是，有人提出一个辩难反对所有这一切，他们说：既然我们说上帝是至高无上地完善并且是一切东西的独一无二的原因，一切东西的主宰，佑护者，它怎么会允许在自然里随处存在这样一种显而易见的混乱？并且为什么它没有把人创造成这样，以致使他不可能去犯罪？

§7　首先，人们没有权利说：自然里有混乱；因为对于任何人不能说，已经认识了东西的全部原因，可以来作这样的判断。这个辩难毋宁是出于一种无知，就是：人们设置种种普遍的观念，而特殊、个别的东西，他们以为，必须符合于这些普遍观念，才能成为完善的。这些普遍的观念，按他们的说法，是存在于上帝的悟性中的。例如，很多柏拉图学派的人就曾说过，这样一些普遍的观念（例如"理性的动物"[②]，等等）是由上帝所创造的。并且尽管亚里士多德学派的人说，这些东西不是真实的、而只是理性的东西，但是他们也还是常常把它们当成东西来看待，因为它们就曾这样清楚地说过：上帝的佑护并不及于特殊的东西，而只是及于整个的类，例如，上帝并不曾把它的佑护加诸步赛法罗等等，而只是加诸整个的马类。又说，上帝对个别的、消逝的东西没有认知，只是对普遍的东西才有认知，而后者按他们的说法是不消逝的。但是我们曾正确地指出，这他们的一种无知[③]，因为只有特殊、个别的东西才有原因，而那些普遍的东西是没有原因的，因为它们什么都不是。

因此上帝是那些特殊的东西的原因和佑护者。因此如果特殊的东西必须符合于另一个性质，那它们就不能符合于它那自己的性质，并从而不能是这一个，正是它们真实所是的东西了。例如，如果上帝把一切人造成一如堕落前的亚当，它就只是创造了亚当、而不是彼得和保罗。但是上帝的完善恰恰在于，它给了一切东西，从最卑微的直到最伟大的，以它们各自的本质，或更好地说，它在它自身之中具有一切的完善。

§8　关于第二点辩难，为什么上帝没有把人创造成使他不去犯罪？我们回答说，一切被称作罪恶的东西，只是从我们的观点去说，也就是说当我们把两个东西互相比较，或是从不同的观点去进行比较[④]。例如，当一个人制造了一只钟表，为的是要它敲打和报告时刻，如果那作品完全符合匠师的意图，我们说，它是好的；否则就说，它

是坏的，虽然即使在这后一种情形它同样也可以是好的，如果匠师的意图本来就是：要把它做成运行不灵、报时不准的。

§9　因此我们得出结论，说：彼得就必然应该符合于彼得的观念，而不是符合人的观念；好、坏或者罪恶只不过是思想的方式，而绝不是什么东西，或什么具有实在性的事物。因为自然中的一切东西和作品都是完善的。

注　释

① “至于第二种情形，……被假定为偶然的东西”。

这里我们依Ch. Appuhn似乎杂糅A、B两稿，但是更清楚可读的译文。

C. Gebhardt按A稿作：“Was das zweite angeht; wenn die Ursache nicht mehr bestimmt waere, das eine oder andere hervorbringen d. h. um diese Etwas hervorzubringen oder zu unterlassen, sie hervorzubringen，……”。

据Gebhardt B稿作：“das eine als das andere hervorzubringen, oder zu unterlassen”。

② “理性的动物”。

A稿作“理性的”，“动物”；B稿改正为“理性的动物”。

③ “但是我们曾正确地指出，这是他们的一种无知”，依A稿。

据C. Gebhardt，B稿，因为传抄者看不到这一句所指的上文，改作：“但是我们必须正确地指出，这是他们的一种无知”。

Freudenthal (Spinozastudien, Zeitschrift fuer Philosophie, 108, Bd., S.244), Ch. Appuhn并主B稿。

Sigwart, Busse, A. Wolf, C. Gebhardt主A稿。

Busse（Beitrage zur Entwicklungsgeschichte Spinozas, Berlin, Schade 1885, S. 88）以为Spinoza这里是引Cogititiones Metaphysicae一书，可能指第二卷，第七章。A. Wolf同此说。

C. Gebhardt答复了Freudenthal的论点（按C. Gebhardt的答复，似乎Freudenthal并未见到A、B原稿，而只是见到Van Vloten-Land的版本），并提出这一句所指的只是本节上文第2—3行“这个辩难毋宁是出于一种无知”一句，用意在于加重上文所说“无知”一义。

④ “当我们把两个东西互相比较，或是从不同的观点去进行比较”。

B稿在“或是”后加“把一个东西”。Sigwart Ch. Appuhn依B稿。

第七章　论不属于上帝的属性①

§1　现在我们开始讨论这样一些通常被人们加之于上帝、但是它们却并不属于上帝的属性(1)；也谈到这样一些属性，人们力求用它们去定义上帝②，但只是徒劳③；同时也谈到真实定义的一些法则。

§2　为此，我们且不去谈那些一般人所有的种种关于上帝的想象，而只是简略地考察一下哲学家们关于这个问题对我们说些什么。这些哲学家把上帝定义为一个东西，这个东西是出于或由于它自身而存在的，是一切东西的原因，是全知的、全能的、永恒的、单纯的、无限的，是最高的善，是具有无限的同情心的，等等。但是在研究这个问题之前，我们且看一看，首先他们向我们承认的〔他们是怎样认识这个问题的〕。

§3　首先，他们说，关于上帝，不可能有真正或正规的定义；因为，按他们的说法，定义只能由类和差别组成；而上帝既不是任何类中之种，因此我们不可能正确或正规地定义上帝。

§4　此外他们说，上帝不可能被定义，因为定义必须直接地、正面肯定地说明一个东西；而按他们的说法，我们不可能正面肯定、只能从反面通过否定认识上帝，因此不可能有一个正规的上帝的定义。

§5　此外他们还说，上帝是决不能先天证明的，因为它没有原因，它只能或然地、或者说通过它的后果来加以证明。

由于他们的这样一些说法，他们就充分承认了他们对上帝是所知很微末、很有限的，因此现在我们就不妨来考察一下他们的定义。

§6　首先，我们没有看到他们在这里给了我们任何属性，认为由这些属性一个东西就是这个东西④，而只是给我们一些固有性，后者固然属于这个东西，但决不说明这个东西是什么。因为尽管由自身而存在，为一切东西的原因、至上地完善、永恒、不变等等只能为上帝

所固有，但是我们由这样一些固有性并不能知道上帝的本质是什么，以及上帝具有一些什么属性，这些固有性就属于这些属性。

§7　同时在这里，我们还可以注意看一看，那些被他们说成为上帝所有、却并不属于上帝的东西；例如全知的、同情的等等，这些东西，因为它们只是思想的东西的一些特定的式态，并没有以它们为式态的那个实体[⑤]，它们是决不能存在，也决不能被思议的。因此它们也就不可能被说成是上帝所有的，上帝是一个唯一由于它自身而存在的东西。

§8　最后，他们称它为最高的善。但是这一点，如果他们是在他们已经说过的，就是：上帝是不变的，是一切东西的原因这个意义以外另有所指的话，他们就是迷失在自己的概念里，或者说不知所云了，而这是出于他们对善、恶的错误理解。因为他们以为，人本身而非上帝是他的罪恶和不幸[⑥]的原因；殊不知，我们上面已证明，情形并不是这样。否则我们就必须肯定，人也是他自己的原因了。但是这一点在我们以下讨论人的意志的时候，可以更清楚地看到。

§9　因此，现在我们必须来揭穿这样一些被他们用来美化他们对于上帝的无知的诡辩。

首先他们说，一个正规的定义必须是由一个类和一个差别组成的。尽管一切逻辑学家都这样说，我不知道他们是从哪里得出的这一点的。并且可以肯定，如果真是这样，我们将不可能认识任何东西。因为如果我们必须事先通过一个类和差别这样方式的定义完善地认识一个东西，那最高的类我们就根本不可能认识，因为它没有任何在它之上的类。但是如果那最高的类，它是对于其他一切东西的认识的一个原因，不被认识，那末其他的、由这个类而得以说明的东西，就更不可思议，或者说不被认识了。但是因为我们是自由人，并且我们并不认为我们有任何必要受他们的意见的约束，因此我们将要，按着真正的逻辑，提出另一些不同的定义的法则，也就是说，按着我们关于自然所作的区分。

§10　上面我们已经看到，属性（或者如别人所称呼的那样，实体）是一些东西，或者更好地更确切地说，是一个由于它自身而存在的东西，因此是由于它自身而为人所知并且由它自身而证明它自己的。其他的东西，我们看到，只是属性的式态，没有这些属性它们就不能存在也不可思议。由于这样，因此定义有两类（或两种方式）：

1．关于属性的定义。这些属性属于一个由它自身而存在的东西；这样的定义不需要任何类，或任何使它被更好地思议或更好地理解的东西，因为作为一个由它自身而存在的东西的属性，它们既由它们自身而存在，也就由它们自身而被认知[⑦]。

2．关于其他东西的定义。这些东西并不由于它们自身，而只是由于那些属性——它们是这些属性的式态——而存在，并且必须通过这些属性就像通过它们的类而被思议。

以上是关于他们关于定义的说法。

§11　至于第二点，就是：上帝不可能为我们以确切相当的认识所认识，这一点笛卡尔先生在他的《辩难和答复》中，在有关这一问题的一节（第××页）里，已经作了详细的答复[⑧]：

§12　至于第三点，上帝不能先天证明，同样也已经由我们在前面作了答复。因为上帝既是它自身的原因，我们就只需要由它自身去证明它，并且这样的证明远比后天的证明更有决定性，后者通常都要通过外在的原因。

注　释

①　Freudenthal（Spinozastudien, Zeitschrift fuer Philosophie 108 Bd., S. 258f.）认为第七章是在第一卷第二章§29，以及第一卷第四—六章中作了更详细叙述的那些思想内容的初稿，为本书编纂者所保存而被插入它现在的地位，并从而，按Freudenthal的意见，中断了第六和第八章之间的思想连贯。

按全书看，我们也偏于认为第二章§29提出了各种"固有性"，同时特别强调了上帝作为"必然之因"这一方面的固有性，而从第四至第九章则都是叙述上帝的必然作用这一方面的思想。这一个次序也是和Ethica比较相近的。

② “用它们去定义上帝”。

据C. Gebhardt，原稿（当是指A、B两稿。——译者）作“用它们去证明上帝”Freudenthal（Spinozastudien Zeitschrift fuer Philosophie, 108, Bd., S.244）改“bewizzen”为“beschrijfen”，因为全书并没有谈到用“属性”去证明上帝存在的问题。C. Gebhardt以为从上下文也可以看到，这里原是对举“徒劳的”和“真实的”两种定义。

③ “现在我们开始讨论……但只是徒然”。以下的叙述和这里的次序相反。以下（§2）先列举人们“徒劳地”用来定义上帝的种种“属性”；其中有些是（§6）虽然不说明上帝的本质、但是上帝所固有的“固有性”；而另一些如“全知的”、“同情的”（§7）、“最高的善”（§8）则是“一些通常被人加之于上帝，但是却并不属于上帝的属性”。

④ “认为由这些属性……是这个东西”，B稿所无。

⑤ “以它们为式态的那个实体”。

据C. Gebhardt，A稿作：“以它们为本质（Wesen）的那些实体”。B稿改正为：“以它们为方式（Weisen）的那个实体”。

⑥ “他的罪恶和不幸”。

B稿作：“他的善和恶”。

⑦ “因为作为一个由它自身而存在的东西的属性，它们既由它们自身而存在，也就由它们自身而被认知”。

前半句“因为……而存在”，据C. Gebhardt, A、B稿均作：“da sie als Attribute eines durch sich selbst seinden Wesens sind”；全句当为：“因为它们既是作为一个由它自身而存在的东西的属性，也就由它们自身而被认知”。这句话，严格地说，是有些语病的。

C. Gebhardt据Sigwart，改为：“da sie als Attribute eines durch sich selbst seinden Wesens durch sich selbst sind.”

Ch. Appuhn按原稿，而径作：“它们既是作为一个由它自身而存在的东西的属性而存在，也就由它们自身而被认知”。

这里为了清楚计，我们按C. Gebhardt。

⑧ “这一点笛卡尔先生……作了详细的答复”。

这里是指笛卡尔Meditations tonchant la Philosophie Premiere, et Objections et Piponses。

关于所标的页数，Gebhardt注“原标第二十一页”；但是据Ch. Appuhn“第二十一页”是Schaarschmidt和Sigwart版所标，并不是Spinoza当时所用版本的页数。Ch.

Appuhn作“第十七页”，注“Indication conforme an texte”，但没有注明这里所谓“Texte”是指什么。

按内容说，这里是指Repones an cinquicines Objections中的一节。

---

(1) 至于说到上帝由之形成的那些属性，它们不是别的，只是无限的实体，其中每一个都无限地完善。这一点必然地是如此，这是有理性清楚、明确地为我们指明的。但是，在所有这些无限的实体当中至今只有两个实体通过它们自身为我们所知，这一点也是事实，这两个实体就是思想和广袤。而此外一切通常被说成上帝所有的东西则不是属性而只是一些特定的式态，这些式态，可以或者就上帝全体，也就是就它的一切属性而言，或者就它的一个属性而言，说成是上帝所有的。因此，就一切属性而言，例如，就说：它是永恒的、由它自身而存在的、无限的、万物之因、是不变的。就一个属性而言，例如，就说：它是全知的、明智的等等，这是关于思想；说它是无所不在的、充满一切的等等，这是关于广袤。

第八章　论产生的自然

在进而讨论其他问题之前，现在，我们将要在这里把整个自然简略地作一个划分，就是分成产生的自然和被产生的自然。

所谓产生的自然我们是指一个东西，这个东西我们由它自身，不必具有这个东西以外的任何东西（就像我们至今已经定义过的一切属性那样）就清楚、明确地理解的，而这个东西也就是上帝。同样在托马斯学派，所谓产生的自然也是指上帝；但是他们的产生的自然是一个东西，这个东西（他们这样称它）是在一切实体之外的。

被产生的自然我们把它分别为二，一个普遍的和一个特殊的。普遍的包含一切这样的式态，这些式态直接依靠于上帝，这些我们在下一章将要讨论。特殊的包含一切特殊的东西，后者为那些普遍的式态所产生。因此被产生的自然，要能够被正确理解，必需有一个实体[①]。

注　释

① “一个实体”。
A稿作：“一些实体”；B稿作了改正。

第九章　论被产生的自然

§1　现在谈到普遍的被产生的自然，或者说，那些式态或创造物，后者直接依靠于上帝，或者说是由它直接创造的，那末我们所知的只有两个，就是：物质中的运动[(1)]和思想的东西中的悟性。这些，我们说，是从来就永恒存在、并且永远永恒不变的。真是一个和它的匠师的伟大相配的伟大的作品！

§2　单就运动来说，因为它与其属于这里，不如更恰当地说属于自然科学研究的问题，例如，它是亘古以来永恒如此并以后永远是永恒不变的，它是在自类中无限的，它不能由它自身而只是由于广袤才能存在和被思议——所有这些，我说，我们在这里将不予讨论，而只是指出一点，就是：它是一个儿子、一件作品，或者说一件由上帝直接创造的产物。

§3　至于思想的东西中的悟性，和前者同样，它也是一个儿子、一件作品，或上帝的一个直接的创造物，同样是它从亘古以来永恒地创造的，并以后永远是永恒不变的。

这个东西的属性只有一个，就是：在任何时候清楚、明确地认识一切东西；由此就产生出一种无限的或者说至上地完善的永不变化的完满，这个完满不能省略不去做它所做的一切。虽然这一点由它自身就十分清楚，但是在我们讨论心灵的种种情感时还要加以更清楚的证明，因此这里就不去更多地讨论它。

注　释

①　这一个注为B稿所无。

这一个注在形式和内容上很突兀。在形式上，它不像是Spinoza，而更像是另一个第三者的口吻。在内容上，它直接否定了有关的正文。

Ch. Appuhn简捷地认为这一个注不可能出自Spinoza。

据C. Gebhardt, Freudenthal（Spinozastudien, Zeitschrift fuer Philosophie, 108, Bd.）提出，在这一个注所指的正文里关于物质中的运动的说法是严格意义下的Spinoza的理论，以后，例如在书翰64（66）里他所持的也同样是这个说法，因此Freudenthal认为这一个注，如果并非完全出于第三者的谬说，当是指正文中现在已经缺佚的另一段文字。

C. Gebhardt针对这个意见指出Freudenthal没有注意到一点。Spinoza在两个问题——就是：两个已知的属性和别的未知的属性间的关系，以及个体的东西如何从广袤的属性中发生——上始终没有得出最后的结论。和Tschirnhans的往复辩论（书翰63—66，70，80—83）可以为证。对于Tschimhans所提的问题：是否从单单的广袤这个观念就能先天地得出种种殊别的东西，Spinoza回答说：（关于这个问题）"我认为已经足够清楚地说明这是不可能的。因此我认为笛卡尔关于物质的定义——他把物质归结到广袤——是有缺陷的，而它的解决必须求之于一个属性，这个属性表明一个永恒的、无限的本质。但是我在以后也许会和你更清楚地讨论这个问题，如果我能活得足够长久的话，因为关于这个问题至今我还没有能得出任何有条理的看法。"而个体起源这个问题（Principium Individuationis）实质上是物质中的运动这个问题的基础，对于这个问题Spinoza在去世半年前，和他在他的第一部早期著作里同样没有很多回答，在后者，他说这毋宁是应该由自然科学讨论的问题。

因此C. Gebhardt不但认为不是没有意义，而且认为这是一个有重要意义的注。

关于这个注的形式，Gebhardt以为是Spinoza在口述中作为一个题外的问题提出来，而由笔录者复述的。

② "作者"Gebhardt："Verfasser"，更恰当地也许可以译作"著述者"。Ch. Appuhn较一般地作"Auteur"。

---

(1) ① 这里关于物质中的运动所说的，不是认真地说的。因为作者 ② 此外还要去寻找它的原因，就像后天地他已经在某个意义下做过的那样。但是这些在这里也完全无妨，因为并没有把这一点作为基础叙述什么东西，或者说并没有什么依据于它。

第十章　论什么是善、恶[①]

§1　为了简略地谈一谈什么是善、恶本身，我们将从下面这样说起：

有一些东西是在我们的悟性里而不是在自然里的；因此它们也就只是我们自己的制造物，是帮助我们去明确理解东西的；在这些东西里，我们包括一切涉及若干不同东西的关系，并且把它们称为理性的东西。

§2　现在我们问：究竟善、恶属于理性的还是属于真实的东西？既然善、恶不是别的，只是一些关系，因此毫无疑义，善、恶应该归之于理性的东西；因为我们决不说一个东西好，除非是就另一个不如它、或对我们不这样有利的东西来说；因此我们说一个人坏，只是就另一个更好的人而说，或说一只苹果坏，只是就另一只好或更好的苹果而说。

所有这些，如果没有那更好或好的东西，就不能这样说，只有关系到后者，我们才说它是这样。

§3　因此[②]如果我们说某个东西好，这不是说别的，而只是说它符合于我们关于这一类东西所具有的普遍观念。[③]因此，东西，如前面我们说过那样，应该是符合于它们的具体特殊的观念，后者的本质应该是一个完善的本质[④]，而不是符合于那些普遍的观念，因为如果那样它们就决不会存在了。

§4　为了肯定我们上面所说的，虽然这在我们看来十分清楚，但是作为总结，我们再添加一个如下的证明：

凡是在自然里的一切东西，就或者是东西，或者是作用。但是善、恶既不是东西也不是作用。由此得出善、恶不在自然里。

因为如果善、恶是东西或作用，它们就应该具有它们的定义。但是善、恶（例如彼得的善良和犹大的恶毒）没有任何在彼得或犹大的本质以外的定义，因为只有后者在自然中，而前者则不能脱离后者的本质而被定义。

由此——如上面所看到的那样——得出，善、恶既不是自然里的东西，也不是自然里的作用。⑤

注　释

① 在讨论了上帝存在，什么是上帝，什么是、什么不是上帝所固有的固有性，上帝的必然作用，普遍的和特殊的"天命"，上帝的命定，产生的自然和被产生的自然之后，何以在第一卷之末，忽然提出一个"论什么是善、恶"这样一个似乎不相干的问题来，这是读本书的人普遍会发生的一个问题。

据C. Gebhardt, Freudenthal（Spinozastudien, Zeitschrift fuer Philosophie, 108, Bd. S. 259）提出一个解释，认为第十章在第一卷之末，这一个地位是正确的：Spinoza在这一章里把真实存在的东西和只是在我们悟性里的东西区别开来；并指出，这个秩序也和Ethica的有关章节相符。

Freudenthal的这一解说也符合Cogitata Metaphysica所表现的思想。Spinoza在那里（I.1）一开始就分别了"真实的东西"和"理性的东西"。在这里，第一章至第九章可以说都是讨论"真实的东西"，而第十章，则最后指明"普遍观念"、"关系的概念"这些"理性的东西"不是真实的"东西"。

② "因此"。

这§3和以上§2的关系是比较突兀的。以上§2说，好、坏是两个东西之间的比较，而§3第一句，我们说一个东西好，只是说它符合于我们关于这一类东西的普遍观念。B稿中"因此"一字更作"由此得出"。V. Vloten最初Supplementum版依B稿，因此Freudenthal（Spinozastudien, Zeitschrift fuer Philosophie 108, Bd. S. 270）认为在§3第一句以前可能有一段缺文，因为由§2不可能"由此得出"这一句。

C. Gebhardt指出"In Voegen"（＝folglich，由此得出）只在B稿出现，A稿只作一般的"also"（因此）。在"因此"这个连接词下，前后的关系还是可以理解的：好、坏是一个关系的概念，"因此"我们说一个东西好，只是说它接近于（"符合于"）我的普遍观念。

③ "因此如果我们说……普遍的观念。"以及第2—5行，"因此，"东西……决不会存在了。"

C. Gebhardt指出，在这两句之间似乎有一个矛盾：前者承认一个“普遍的观念”，而后者又否认这个“普遍的观念”。C. Gebhardt指出，“普遍的观念”在第1—2行是作为一个判断的标准而被承认，在第2—5行是作为一个真正东西而被否定；并指出以下第二卷、第四章，§5至同章§8，同样是这样。因此按C. Gebhardt，B稿显然为了清楚地说明这两句的关系，把第2行“因此”改为“但是”。

C. Gebhardt是把这两句作为两个并行的思想来看。可以指出，Spinoza在Tractatus de Emendations Intellectus§12—13也提出了同样的思想。

但是这两个思想在Spinoza哲学里是不是一个矛盾，这是一个值得更详细说明的问题。说明这个问题需要把Spinoza有关善、恶的不同叙述方式汇集在一起，并以他的整个体系作为背景，来看这个问题和其他问题的关系。

④ “后者的本质应该是一个完善的本质”。

Ch. Appuhn注原文：Welkers wezen cen volmaakte wezentheid moet zijn. Ch. Appuhn认为第一个“本质”是指“形式的本质”（essentia formalis），也就是观念的对象（Ideatum idaal），而后面“完善的本质”是说一个“实在的”（realis）或“真实的”（vera）的本质。Ch. Appuhn举出，Ethica Ⅱ. def. 6，“par realitatem et perfectionen idem intelligo”。在Spinoza没有任何“形式的本质”与一个普遍的观念相合。

⑤ “为了肯定……也不是自然里的作用。”

Sigwart和Freudenthal（Spinozastudien, Zeitschrift fuer Philosophie, 108 Bd., 259）认为这一节是后加的，或是别人所加的。

第二卷

论人和属于人的东西

序　　论

§1　我们在第一卷里既已谈了上帝和那些普遍的、无限的东西，现在，在第二卷里，我们将进而讨论特殊的、受限制的东西；但是并不是全部，因为它们是不可胜数的，而是只讨论那些与人有关的；这样，我们首先要看，就他是由某些式态——这些式态是上面我们在上帝中所见的那两个属性的式态——组成的说，人是什么。

§2　我说：某些式态，因为我决不认为人，就他是一个精神、心灵或躯体说，是一个实体，因为我们在本书一开始就已经说明：

（1）任何实体不能具有开始；

（2）一个实体不能产生另一个实体，以及最后

（3）不能有两个相等的实体。

既然人不是亘古以来永恒存在的，是受限制的，并且是和很多人等同的，因此，他不能是实体。

1．我们的心灵或是一个实体，或是一个式态；它不是一个实体，因为我们证明自然中不能有受限制的实体；因此它是一个式态。

2．因为它是一个式态，它就必须或是实体性的广袤的式态，或是实体性的思想的式态；它并不是广袤的式态，因为，等等；因此它是思想的式态。

3．实体性的思想，因为它是不可能受限制的，因此在它的自类之中无限完善，并且是上帝的一个属性。

4．一个完善的思想必须对于一切、并从而对于每一个存在着的东西，既包括实体也包括式态，毫无例外地具有一个认识、观念式思想的式态。

5．我们说"存在着的"，因为这里我们不是说一个认识、观念等等，这个认识、观念笼统地知觉一切东西的性质——这些东西在本质

上互为连锁——而不问它们的特殊的存在，而只是说那些特殊的东西，就它们开始入于存在而说的，关于它们的一个认识、观念等等。

6．关于每一个特殊的、开始入于存在的东西的这个认识、观念等等，我们说，是每一个这样的特殊的东西的心灵。

7．每一个特殊的，开始入于存在的东西，是由于运动和静止而开始入于存在，一切在实体性的广袤中的式态也同样都是如此，这些式态我们称为物体。

8．这些物体的不同，仅仅来自一个不同的运动和静止的比例，由于这个比例，这一个是这样而不是那样，这一个是这一个而不是那一个。

9．同样由于这个运动和静止的比例，这一个物体——也就是我们的躯体——开始入于存在；因此，也和其他一切东西一样，必定在思想的东西里有一个认识、观念等等，也就是我们的心灵。

10．但是这一个作为我们的躯体的物体，当它尚未出生时，是在另一个运动和静止的比例中，当我们既已死亡时，又将在另一个比例中；但是尽管这样，并不是说以前，也不是说以后就不和现在一样，在思想的东西里有一个关于我们的躯体的观念、认识等等；而只是说不是那同一个，因为它现在所处的是另一个不同的运动和静止的比例。

11．为了在实体性的思想里产生一个这样的、和我们现在具有的心灵一样的观念、认识或思想的式态，就必须有一个不是任便的物体（因为否则对于这个物体的认识也就和它不同），而是需要一个这样的物体，后者恰恰是在一个这样的、而不是别样的运动和静止的比例中；因为是这样的物体，也就是这样的心灵、观念、认识等等。

12．因此，如果这样一个物体具有并保持这样一个它所固有的比例，举例说，一比三的比例，这个心灵和这个物体就是我们现在所有的这样，它处在不断的变动中，但是这个变动的限度最大不大于一比三的极限；每一次这个物体有多少变动，心灵同样就有多少变动。

13．这一个由另一个物体作用于我们的躯体而在我们以内产生的变动，不可能发生而不为我们同样在不断变动中的心灵所知觉。而这个变动[①]，也就是我们通常所说的感觉。

14．但是如果另一个物体这样强烈地作用于我们的躯体，以致一比三的它的这个运动和静止的比例不能维持，这样也就是死亡，并且，就它只是具有这样运动和静止比例的一个物体的观念、认识等等而说，也就是心灵的消灭。

15．但是因为心灵是思想的实体的一个式态，因此它就有可能，和广袤的实体一起[②]，同样认识并爱恋思想的实体，并通过和这些实体的结合（后者是永远不变的）而使自己入于永恒。

§3　因此，凡是为他所有的一切思想，只是我们认识为上帝所有的那个思想属性的种种式态，另一方面，凡是为他所有的一切形式、运动以及其他东西，同样只是我们认识为上帝所有的那另一个属性的种种式态。

§4　由此也许有人企图证明：因为人的性质没有这些属性（我们自己也曾承认这些属性是实体）就不能存在也不可思议，因此，人是一个实体；但是这种说法的基础却只是一些错误的假定。因为既然在人的躯体这样一个形式存在以前，物质或者说物体的性质已经存在，这个性质就不可能是人的躯体所独有的，因为很明显，在人尚不存在的时间里，它绝不可能属于人的性质。

§5　而如果他们提出这样一个基本规则，即，没有它一个东西就不能存在也不可思议的，属于这个东西的性质，那我们就否认这样一个基本规则。因为我们证明，没有上帝任何东西就不能存在也不可思议，也就是说，上帝必须首先存在并被思议，然后这些特殊的东西才能存在并被思议。并且我们曾经说明，类并不属于定义的性质，凡是不能没有另一个东西而存在的，没有这个东西就不能被思议。既然这样，我们提出一个什么规则，按照这个规则可以知道什么东西属于一个东西的本质呢？这个规则是：凡是没有它一个东西就不能存在也不

可思议的，即属于这个东西的本质，但不只是如此，而必须永远有逆反的可能。也就是说，没有这个东西，那被肯定于它的既不能存在也不可思议。

这样，从以下第一章开始，我们就来讨论这些组成人的式态。

注　释

① “而这个变动”，据Gebhardt注，Boehmer（Zeitschrift fuer Philosophie und Philosophische Kritik, Band 42, S. 79）建议，改读“而对于这个变动的知觉”，Sigwart, A. Wolf并从之。我们同意C. Gebhardt，后者正确地指出，在Spinoza心灵里的变动，与躯体的变动平行相应，本身就是感觉，这里并不发生所谓自我意识的问题。

② “和广袤的实体一起”。

Gebhardt注：Sigwart findet, dass sich durch die Einfuegung der Worte《neben der Substanz der Ausdehnung》der Gegensatz, auf den er ankomme, von Vergaeglichem Modus und einiger Substanz verschft, der Text in der vertiegenden Gestalt kann aber durchauskorrekt sein, denn die Seele muss zu ihrer Ewigkeit neben der Substanz der Ausdehnung, von der eben（33—38，即本注“xiv”）die Rede war, auch die Substanz des Denkens mit sich in Liebe vereinigen.

第一章　论意见、信仰、认识[①]

§1　现在我们开始讨论那些组成人的式态，为此我们将谈到1．它们是什么；2．它们的后果；3．它们的原因。

关于第一点，我们将从那些首先为我们所知的说起，也就是说一些概念，或者说对于我们自己以及我们之外的东西的认识的意识。[②]

§2　我们取得这些概念[③]，或是

1．单纯由于信仰（这信仰或者产生于经验或者产生于听闻）；或是

2．由于一种真实的信仰；或是

3．由于一种清楚、明确的认识。

第一种，一般都是会错误的。

第二、第三种，虽然互相不同，但是都不可能有错误。

§3　但是为了更加明确地说明所有这一切，我们举一个由三数定律取来的例子。一个人听人说，按三数定律，如果我们以第三数乘第二数并以第一数除所得之积，得出第四个数，这第四、三两数之比等于第二、一两数之比，这人不去考虑告诉他这个方法的人也许诳骗，就直接以此指导他的工作；可以肯定他对于三数定律的认识不多于一个瞎子对于颜色的认识，而他到处宣传他所听来的东西，只是像一只鹦鹉学舌而已。

另一个人，更善于思想，因此不满足于听闻，而是在若干特定的运算中予以检验，当他发现这些运算都和这个定律相合时，就对这个定律加以信仰。但是我们曾正确地予以指出，这一方式同样不免于错误，因为他如何能保证，他从若干特定事例取得的经验可以是他概括一切事例的定律？

第三个人，既不满足于听闻，因为听闻可能是欺诳的，也不满足于若干特定事例的经验，因为经验不能是一个普遍的规律，而是去求助于真实的理性，因为后者，当我们正确运用它时，是从不欺诳的。这个理性告诉他，由于这些数字的比例的特性，因此事情只能是这样而不能是、也不会是别样。

但是第四个人，这个人具有最清楚的认识，就既不需要听闻，也不需要经验，也不需要理性的推理论证，因为，通过他的直观，他在一切运算中一下子知觉到那个比例④。

1．那些组成人的式态是一些概念，分为意见、真实的信仰和清楚、明确的认识三类，每一个概念，各从其类，为对象所引起。

2．由这一种信仰而来的各种表象，将在下一章详细说明，并且有时称之为意见，它们事实上就是那样。

3．这种人仅仅由手听闻便以为如何如何，或者如通常说的那样，便信以为如何如何。

4．这种人不是仅仅由于听闻，而是由于经验，以为或信以为如何如何；以上也就是说：想象的两种方式。

5．这种人由于真实的信仰而确信如何如何，这种真实的信仰不可能欺诳他，这是真正的所谓一个人相信如何如何。

6．但是最后这一种人既不想象也并不是相信，他不是通过另一个东西，而是就在那个东西本身看到那个东西本身。

注　释

① Gebhardt注，本章从题目开始，A稿在正文四周附有若干边注，内容仅为正文的简单摘要，显系后人所加。B稿选录了其中若干条。在Gebhardt的译文中全予删除。据Ch. Appuhn，这些附注共六条，分属从题目开始的正文各节，我们觉得于正文了解不无裨益，从Ch. Appuhn汇总译出，附在全章之末。

② “关于第一点……认识的意识”。

Gebhardt注，Sigwart首先提出本节显有错误。Freudenthal（Zeitschrift fuer Philosophie，108 Bd. S. 273）以为“认识”与“意识”重文复出，应删其中之一，并改

读末句为："然后，我们将讨论那些在我们之外的东西"。Gebhardt同意前一点，但提出分割内在、外在经验为二，于下文无据。Gebhardt: Sigwardt haelt den Text fuer verderben, ohne Verbesserungsvorschlaege zu machen, Freudenthal (Spinozastudien, Zeitschrift fuer Philosophie, 108 Bd. S. 273) moechte "dem Bewusstsein" als Dublette von der "Erkenntnis" streichen, und ergaezen: "und dann wollen wir von den Dingen handeln, die ausser uns sind". Hierbei scheint mir die Trennung der inneren und aeusseren Erfahrung durch das Folgende nicht begruendet, waehrend die Fantologie von Bewusstsein und Erkenntnis wohl die Streichung des einen Begriffs rechtfertigenkann.

③ "我们取得这些概念，……"

Freudenthal（Spinozastudien, Zeitschrift fuer Philosophie 108, Bd. S. 272—274）认为，这一节和上一节之间缺落了一节关于"那些组成的式态"的讨论，可能是Spinoza在修改原稿时（见第二卷《序论》的注，第二十章注三、四和《附录二》）自己把这一节删去的。

④ "他在一切运算中……那个比例"。

C. Gebhardt注，B稿作："他一下子知觉到那个比例和一切运算"，A稿把荷兰文的"en"改为"in"，把这一句正确地改为"他在一切运算中一下子知觉到那个比例。"

第二章[①]　什么是意见、信仰和清楚的认识

§1　现在我们将讨论我们在上一章里所说各种不同认识的后果，并且，顺便再一次说明什么是意见、信仰和清楚的认识。[②]

§2　第一种我们称为意见，因为它不能摆脱错误的可能，并且决不会产生于我们所确知的东西上，而只会产生于这样的场合，即一个人是在揣测或臆度。[③]第二种我们称为信仰，因为，单纯通过我们的理性所把握的东西并非为我们所实见，而只是通过一种合理的信念而为我们所知：它必须是这样而不能是别样的。但是，一种这样的认识我们称它为清楚的认识，这种认识不是通过一种合理的信念，而是通过对东西本身的感觉和对它的享有而产生的，这一种认识远胜于其他的认识。

§3　这些作为引论说过以后，现在我们谈到它们的后果；关于这一点我们这样说：从第一种，产生一切与正确理性相悖的被动感情；从第二种，产生良好的欲望；从第三种，产生真实的、正当的爱恋以及由这种爱恋而来的一切。

§4　由此可知我们把认识看成是心灵里一切感情的直接因，因为我们认为一个人绝不可能既不按以上的式态思议也不认识，竟会被迫产生爱恋、欲望或其他一切意志的式态。

注　释

①　Freudenthal（Spinozastudien, Zeitschrift fuer Philosophie, 108 Bd. S.261 f. und 266）指出，整个第二章只是第一章的简单重复。

②　“……意见、信仰和清楚的认识。”

Gebhardt注，A稿在这一句以下有一句多次窜入正文的无意义的读者注："因此第一种我们称为意见，第二种称为信仰，而第三种则是我们所说的真正的认识。"B稿把这一句删去了。

③ "而只会产生于这样的场合，……是在揣测或臆度。"

Gebhardt注，B稿此句误读为："而只会产生于这样的场合，即我们揣测或臆度，这是种意见。"（"nur dort, wo wir vermuten und meinen, dass davon die Rede ist."）

第三章[①]　被动感情的起源，由意见产生的被动感情

§1　现在我们看，怎样按我们所说，从意见产生出被动的感情。为了更好地说明并易于理解，我们将从不同的感情中选出若干，并以这些为例说明我们所要说明的。

§2　第一是惊讶；它是以第一种式态认识事物的人具有的感情。因为，从若干特殊事例作出了一个普遍的结论，当他看到某个东西竟和他的这个结论相悖时，便不知所措了[(1)][②]，如一个人只见过短尾巴的羊，看到长尾巴的摩洛哥羊就要惊讶不置。因此传说有一个乡下人，一向以为在他的田亩之外就再没有田亩，有一次一头母牛走失了，不得不走出很远去寻找他的母牛，竟大为惊讶，原来在他的田亩之外还有这样广大的土地。

§3　可以肯定，同样的奇遇会发生在很多哲学家身上，这些哲学家一向以为在他们所站的这一块狭小的土地或小泥丸以外（因为他们从不曾看过别的）就什么都没有了。但是，在那些取得了真实结论的人，就绝不会有丝毫惊讶。这是关于第一个。

§4[③]　第二个将是爱恋。因为爱恋或者产生于真实概念，或者产生于意见，或者，最后，产生于单纯的听闻[④]，我们将看到，首先，它如何产生于意见，其次，如何产生于概念；因为第一种关系到我们的毁灭，第二种关系到我们的最高康乐；然后说到最后一种。[⑤]

§6　关于第一种爱恋[⑥]，情形是这样，任何时候一个人看到、或是想象他看到某个东西好，就会要求和这个东西结合为一；并且，为了在这东西中所见的好，就把这个东西选为最好的东西；这时候他在这个东西之外就不认识还有什么比这更好、更可爱的东西。但是如果像极常见的那样，他又认识了一个比他现在所知的更好的东西，他就

立刻把他的爱恋从第一个东西转移到第二个东西上去；所有这些，我们在讨论人的自由的时候将予以更清楚的说明。

§7　关于从真实概念而来的爱恋⑦，因为这里不是讨论这个问题的地方，我们在这里将存而不论(2)，只讨论第三、即最后的一种，也就是仅仅从听闻而来的爱恋。⑧

§5⑩　这一种爱恋，我们通常从孩子们对于父亲的态度里可以看到⑪，因为父亲说这个或那个东西好，因此孩子也就喜爱这个东西而不求对于这个东西有进一步了解；我们又可以在这些人身上看到，这些人为了对他的家乡、祖国的爱而捐弃生命；以及在所有那些因为听说到某个东西，就对某个东西热衷的人身上看到。

§8　其次是和爱恋相反的东西，憎恨，它产生于由意见而来的错误。因为如果一个人得出结论：某某东西好，而来了另一个人作了某种有损于这个东西的事，前者就对后者产生了憎恨。这在一个认识了真正的善的人，以下我们说明，是决不会发生的事。因为一切存在或可思议的东西，和那真正的善相比，都只是极无谓的苦恼而已，而一个人如此纠缠于极无谓的东西，与其可憎，宁非可怜么？

最后，憎恨也可以仅仅出于听闻，例如我们看到，土耳其人憎恨犹太人和基督徒，犹太人憎恨土耳其人和基督徒，基督徒又憎恨犹太人和土耳其人，等等。因为所有这些人，他们之中的绝大部分对于旁人的宗教和文化是多么无知！

§9　现在说到欲望，不论（如某些人所主张的）它在于一种要求或倾向，想取得一个人所缺少的，或是（如另一些人所主张的）(3)在于保持我们已有的东西，总之可以肯定，任何人如果有一个欲望，这个欲望就没有不是因为有一个东西在他看来好，所以他才发生这个欲望的。

§10　由此清楚可知，欲望和我们上面所说的那种爱恋一样，是出于第一种认识方式的，因为一个人如果听人说到某某东西好，就会产生对这个东西的要求和倾向，例如在一个病人身上可以看到，一个

病人只是因为听医生说某某药品对于治他的病有利，就立刻产生对于这种药品的欲望。

欲望也产生于经验，例如我们在医生们的习惯中可以看到，医生如果发现某一种药品几次有效，就会习惯地把它看作是一种万灵的东西[⑫]。

§11　所有以上我们关于这些感情所谈的，大家可以看到，也同样适用于其他一切感情。但是，因为以下我们即将谈到哪些感情对于我们是合理的，以及哪些感情对于我们是不合理的，这里就不再一一讨论了。

这样，我们就结束那些由意产生的被动感情。[⑬]

注　释

① Gebhardt注：Freudenthal (Spinozastudien, Zeitschrift fuer Philosophie 108 Bd. S. 266) sicht in Kapital 3 einen der spaeteren Bestandenteile der Schrift, parallel mit Kapital 14 § 1—Kapital 20 § 6, weil hier die Gemuetsbewegungen auf Erkenntnisse zurueckgefuehrt werden, waehrend sie Kapital 4§11—Kapital 14§1 einfach im Anschluss an Descartes dargestellt werden. Dabei gehoert aber Kapital 3 wegen der abweichenden Klassifikation der Erkenntnisarten wieder einer anderen Entstehungszeit an, als Kapital 1 und sein Dublette Kapital 2. (Freudenthala, a O, S. 262 f).

② Gebhardt注：A稿中注①附属于§2，第1行"……具有的感情。"句下，B稿改正了它的附属关系。

③ 注意，此地依Gebhardt所据A稿次序，因此Sigwart的分节§5在A稿中在§7之后；整个的次序是§4，§6，§7，§5。

Gebhardt注：§4—§5（中间包括§6，§7），B稿文句的次序和这里所据的A稿不同，Sigwart是根据B稿分节的。不同的文句所在如下：§4，第1—3行；§5，第1—5行；§6，第1—7行；§7，第1—2行；又，§4，第3—5行；§7，第2—3行为B稿所无；这些不同和删节将逐条说明。

Gebhardt认为B稿这些改动都是合理的，并因此更可以证明A稿是一份原来的演讲笔记的残稿。（Gebhardt: "Zweifellos ist diese Ordnung lozisch gefordert, womit

sich wohl die Urspruenglichkeit der Orderung von A. etwa als Niederschlag eines freien Diktats, vereinbaren liesse.")

④ “因为爱恋或者产生于……单纯的听闻”。

B稿此句作：“爱恋产生于：1．听闻；2．意见；3．真实概念。”

⑤ “我们将看到，首先……然后说到最后一种。”B稿此句删去。

⑥ “关于第一种爱恋”，

B稿改为“关于第二种爱恋”。

⑦ “关于从真实概念而来的爱恋……”，

B稿改为：“关于第三种，亦即从真实概念而来的爱恋……。”

⑧ “……只讨论第三……仅仅从听闻而来的爱恋。”B稿句删去。

⑨ 本注“显然是一个读者的按语，而不是Spinoza的原注；Gebhardt没有译录在正文里，以便保持原注的数目和Gebhardt德译本一致。”

⑩ 这一节在B稿中直接在§4，第3行以下（参看§4，第1—3行B稿的改动）。

⑪ “这一种爱恋……可以看到”，B稿改为“关于第一种爱恋……可以看到”。

⑫ “就会习惯地……万灵的东西”，

B稿作：“就会习惯地把它当成一种万灵的东西而乞灵于它”。

⑬ “这样，……被动感情”。

Gebhardt注，A稿这一节结束语原来是：“以上我们关于这少数的、但是最主要的几种被动感情所谈到的，同时也适用于其他一切被动感情，这样，我们就结束……”；这里上半句显然是上文第1—2行的重复，B稿和Sigwart都把它删去了。

---

(1) 这一点不应该理解为似乎在惊讶之前必须有一个正式的结论，而是，即使没有一个正式的结论同样也会发生惊讶，如果我们暗暗地假定事物就是这样，一如我们习惯所见、所闻或所想的那样，而不是别样。因此如果亚里士多德说：狗是一条会吠的动物，他就作出一个结论说，一切会吠的东西是狗。但是如果一个乡下人说：一条狗，他暗暗地理解的正是亚里士多德用他的定义所理解的东西。因此如果这个乡下人听见吠声，他就说：一条狗；如果他们听到另一个动物在吠，那个并没有作任何结论的乡下人的惊讶不下于有一个结论的亚里士多德。不止如此，如果我们见到一个东西，这个东西我们以前从未想到过，即使并不是从未整个或部分地见过和它相似的东西，而只是并非安排得完全一样，或是我们从未这样地受过它的影响，等等。

(2) 这里不讨论由真实概念或清楚的认识而来的爱恋，因为它并非由意见产生，但是关于这，参看第二十二章。⑨

(3) 前一个定义较好，因为一个东西被我们享有了，也就停止了对于这个东西的欲望；那时候，我们具有的保持这个东西的倾向，并不是一个欲望，而是一种唯恐失落所爱的东西的恐惧。

第四章　论由信仰产生的善、恶，并论人的善、恶

§1　上一章既已说明，被动的感情如何产生于由意见而来的错误，现在我们来看其他两种认识方式的后果，首先我们从我们称作真实信仰[(1)]的说起。

§2　这一认识方式告诉我们东西应该是什么，但并不告诉我们它真实地是什么。这是为什么它永远不能使我们和那个被信仰的东西结合为二的原因。因此我说它只能告诉我们东西应该是什么，而不是说它是什么，这两者是有很大区别的。因为，如我们上面在三数定律的例子里所看到的，如果说一个人可以通过比例的性质而求得一个第四个数，这第四个数和第三数之比等于第二、一两数之比，这样他（在经过乘、除运算之后）可以说：这四个数必然成比例；但是，尽管如此，他说到这一点，仍然像说到一个在他之外的东西。但是如果他，像我们在第四个例子[①]里所说的那样，直接看到那个比例，那时他就真实地说：东西是这样，因为那时东西是在他以内，而不是在他之外。这是第一点。

§3　真实信仰的第二个后果是，它把我们带到一种清楚的认识，我们基于这种认识而爱恋上帝，并使我们理性地知觉到它不是在我们以内，而是在我们之外的东西。

§4　第三个后果是，为它们提供一种好、坏的认识，并且为我们指出一切应该消除的被动感情。因为上面我们说过，凡是由意见而来的一切被动感情都有可能产生巨大危害，因此我们值得在这里看一看这些被动感情如何通过这第二种认识的鉴别和淘汰，从而知道其中哪些是好、哪些是坏的。[(2)]

为此，按照应有的方式，我们将和前面一样仔细考察这些感情，以便通过这样的考察认识哪些我们应该选取、哪些必须抛弃。但是在这之前，首先我们将简略谈一谈什么是在人说的善和恶。

§5　上面我们说过，一切东西都是必然如此，在自然中既没有善，也没有恶。正因为这样，凡是我们愿望于人的一切，都是就他的类而说的，后者不是别的，只是一个理性的东西。因此，当我们在我们的悟性里设想了一个最完满的人的观念时，就有可能（在我们研究我们自己的时候）使我们注意，是不是在我们以内有某种手段能使我们达到这样一种完满。

§6　并且，正因为这样，凡是有助于使我们接近这种完满的，我们将称之为善，相反，凡是阻碍、或者不能使我们接近这种完满的，我们将称之为恶。

§7　因此，如果我想要说到人的善恶，我说，我就必须设想一个最完满的人；这是因为我如果去讨论亚当这样的人的善恶之类，我就混同了一个真实的东西和一个理性的东西，而这是一个真正的哲学家所必须注意防范的，其理由我们在下文或是在其他场合将予以详细说明。

§8　又，因为亚当的目的、或不论那一个特殊的被创造的苹果的目的，只有通过事物的结果才能为我们所知，由此[②]，凡是在人的目的方面我们所能说的一切，同样是根据于一个在我们的悟性中的、最完满的人的概念；关于这样一个人的目的，因为所涉及的是一个理性的东西，因此是我们完全可知的；同样，上面说过，他的善、恶也是如此，因为这些只是一些思想的方式。

§9　现在，为了逐步进入本题，上面我们已经指出，如何由表象产生心灵的运动、影响和种种后果，并且又把表象分作四类：单纯的听闻、经验、信仰和清楚的认识。现在在我们看了所有这四类表象的后果以后，清楚可知，第四种，也就是清楚的认识是四者中最完善的；因为意见常陷我们于错误。真实信仰之所以可贵，只因为它是一

条引向真实认识的道路，鼓励我们去接近那些真正值得我们爱恋的东西；因此我们所追求的最后目的，我们所认知的最可贵的东西，是那清楚的认识。

§10　但是，这清楚的认识也因呈现于它的对象不同而互有不同，那个和它结合在一起的对象愈完善，这种认识也愈完善。因此这样一个人，他和上帝（那至高无上地完善的东西）结合为一并从而享有它，是最完善的人。

§11　现在，要知道这些感情有些什么好、坏，我们将如上面所说，每一个提出作分别的讨论，首先我们从惊讶说起。这一感情，因为它出于无知或出于偏见，我们说，是一种在一个不能摆脱这种心灵骚动的人里面的不完满。我之所以说惊讶是一种不完满，这是因为惊讶本身并不导致什么坏的东西。

注　释

① “……第四个例子……”。

A稿作：“第三个例子”；B稿作了改正。

② “……由此……”。

Gebhardt注：“由此”一词为A稿所无，是B稿按上下文的意义增补的。

---

(1) 信仰是一个坚定的、基于一定的理由的信念，这些理由使我在我的悟性中确信，东西在我的悟性之外真实地就是这样，像我在我的悟性中确信的一样。我说“一个坚定的、基于一定的理由的信念”，是使它既有别于意见，后者永远是疑惑的、不能免除错误的，又有别于认识，后者不是一个基于一定理由的信仰，而是和东西直接结合。又说：东西在我的悟性之外真实地就是这样，我说“真实地”，是因为这些理由在这里不可能欺骗我，因为否则这些理由就和意见无别；说“就是这样”，是因为信仰只能告诉我，东西应该如何，而并不是它真实地是什么，否则信仰和认识就没有区别。〔在我的悟性〕之外，因为它使我们理智地掌握一个不是在我们以内、而是在我们之外的东西。

(2) 至于真实信仰的第四个后果，这就是它告诉我们什么是真理以及什么是伪误。

第五章　论爱恋

§1　爱恋无非就是欣赏一件东西，与它联合而为一，我们将根据爱恋的对象来划分爱恋；对象，就是人们力求欣赏并与它联合的东西。

有些对象本身就是暂时性的，另一些对象则由于其原因而不是暂时性的。还有一个第三种的对象，凭着它的权力和势力，是永恒的、不朽的。

暂时性的对象都是特殊性的东西，它们并不在所有的时候都存在，或者[①]有过一个开始。

另外一些对象都是那样的式态[②]，那些式态我们曾经指出过是特殊式态的原因。

第三种则是上帝，或者真理，我们把它看成唯一的和同一的。

§2　因此爱恋来自我们对于一件东西的观念和认识；那件东西显现得越伟大、越荣耀，我们的爱恋就相应地越伟大。

有两条途径可以使我们解脱爱恋：一条是对某种东西取得更好的认识，另一条是发现爱恋的对象虽然被我们认为是某种伟大、荣耀的东西，却接着带来更大的苦恼和灾难。

爱恋还有一个特点，就是我们从来没想到让自己摆脱它（有如摆脱惊讶和其他激情）；这是由于下列两种原因：（1）因为那是不可能的，（2）因为我们必然不会从这种情况下解脱出来。

其所以不可能，是因为这不取决于我们，只取决于我们在对象里鉴别出的好和有用；其所以必然，是因为这两种性质决不会为我们所知，如果我们不肯或不会爱恋它的话；这不是一件由我们自由选择或者取决于我们的事情，因为如果我们什么都不知道，那就肯定是我们也会什么都不是。

其所以我们必然不会摆脱它，是因为我们由于本性虚弱，如果不欣赏某种东西，与那种东西联合，从而获取力量，是无法存在的。

§3　现在我们应该选择或者抛弃这三种对象里的哪一种呢？

至于那些暂时性的东西（因为像上面指出的那样，我们由于本性虚弱，必然要爱恋某种东西，与这种东西联合，才能存在），肯定是这样：我们的本性不能通过爱恋和联合这些东西[③]而得到加强，因为它们本身就虚弱，一个残废人是背不动别人的。它们不仅不能把我们向前推一把，甚至对我们有害。因为我们说过，爱恋就是我们用悟性判定某个对象是好的、有用的，就与它联合起来；我们说的这种情况，就是指爱恋者[④]和所爱对象合而为一，或者一同构成一个整体。因此，和暂时性的东西结合的人一定要倒霉。因为，既然这些东西并不是他的权力所能达到的，要受到许多偶然性因素的摆布，这些因素起作用时，他就不可能不受它们的影响。所以我们得出结论说：爱恋那些貌似真实的暂时性对象的人是要倒大霉的，所以爱恋名誉、财富和快乐的人一定会非常倒霉，这些东西是没有任何实在性的！

§4　这就足以告诉我们，理性如何教导我们避开那些稍纵即逝的东西。因为我们刚才说的明白告诉我们，在对这些东西的爱恋当中隐藏着毒和害。但是对这一点我们还可以无比清楚地看清，如果我们看到，我们欣赏这种东西，就会丧失掉那种荣耀的、杰出的善。

我们在前面说，那些暂时性的东西是我们的权力所不能及的。但是这话要正确理解；我们的意思并不是说：我们是一个不依赖任何别的东西的自由原因。我们说有些东西在我们的权力范围内，另一些东西在它以外，意思只是说：我们是自然的一部分，那些在我们权力范围内的，就是我们通过自然的律令、并且与自然一道能够办到的；至于那些不在我们权力范围内的，就是在我们以外、不能由于我们发生任何改变的，因为它远离我们在实在本质，是自然使它们成为这样的。

§5　我们再进一步来到第二类对象上，这类对象虽然是永恒的、不朽的，其所以如此却并不是由于它们自己的力量。[⑤] 然而，只要在这里进行一点简短的钻研，我们就立刻弄明白这些对象无非只是单纯的式态，是直接依赖上帝的。由于这些对象本性如此，除非我们同时有一个上帝概念，否则我们就不能思议它们。既然上帝是完善的，我们的爱恋就必然要落在它上面。简言之，我们如果正确地运用自己的理性，就不可能不爱恋上帝。

§6　为什么如此，道理很明白。第一，因为我们发现，只有上帝才有本质，其他的东西都不是本质，只是式态。既然是，各种式态，如果没有它们直接依赖的本体，我们就不能认识它们；而且像我们前面已经指出的那样，如果是，在爱恋的时候，我们终于认识一件东西，比我们那时爱恋的东西更好，我们总是立刻选择它而放弃前者；那么就毫无疑义地得出：如果我们终于认识到那本身具有全部完善性的上帝，我们就必然要爱恋它。

第二，如果我们正确地运用我们的悟性来获取对于东西的认识，我们就必须在它们的原因当中去认识它们。现在，既然上帝是一切其他东西的第一原因，那么，根据事物的本性，对上帝的认识现在是、也永远是先于对一切其他东西的认识的，因为对一切其他东西的认识必须跟随对第一原因的认识。真正的爱恋永远是由于认识到那件东西是荣耀的、好的。那么，结论就无非是：爱恋不能以更多的热情浪费在任何一件东西上，只能放在我主上帝身上。难道不是这样吗？要知道只有他才是荣耀的，是一种完满的善。

现在我们看到，我们怎样才能使爱恋强大，爱恋怎样必须仅仅放在上帝身上。

我们在爱恋方面还该说的，我们在考察最后一类认识的时候将牢记着说它。我们将钻研以下的东西，正如我们前面应允的那样，研究我们应该容纳哪些激情，应该拒绝哪些激情。

注　释

① “或者”，B稿作“而是”

② “式态”，B稿作“一般的式态”。

③ “东西”，B稿作“是暂时性的东西”。

④ “爱恋者”，A稿和B稿俱作“爱恋”，显系笔误。

⑤ “并不是由于它们自己的力量”。B稿在这以后接作“而是一些直接依赖上帝的式态”，而略去下面的一句。

第六章　论憎恨

§1　憎恨是一种摆脱一个曾予我们以损害的东西的倾向。

现在我们看，如何我们的行为可以有两种方式，也就是或者带着感情，或者不带感情。带着感情，我们可以在一个主人对犯错误的仆人的态度中看到，一般都是带有盛怒；不带感情就像历史上所说的苏格拉底，苏格拉底如果因为纠正一个仆人而不得不谴责他，总要等到不觉得对这个仆人再有怒意的时候才去谴责他。

§2　这样我们看到，我们既可以带有、也可以不带有感情做一件事，因此很清楚，我们认为，我们也可以不带心灵的骚动，如果必要，摆脱一个阻碍或给予我们以阻碍的东西。这样就要问：哪一种情形更好？是我们带着憎恨和嫌恶而躲避那些东西，还是我们依靠理性，学会不带骚动地忍受这些东西（因为我们认为这是可能的）？首先很清楚，如果我们不带感情做我们当做的事，决不会因此产生任何不利。而因为在好、坏之间没有任何中间的东西，因此我们看到，带有感情做一件事既是坏的，不带感情做一件事就是好的。

§3　但是，我们来考察一下，带着憎恨和嫌恶去做一件事有些什么不好。

由意见而产生的憎恨，毫无疑问这是绝不应该为我们具有的。因为我们知道同一个东西某一时刻对我们是好的，在另一个时刻对我们却是坏的。例如关于各种药草的事就是大家熟知的情形。

因此重要的是要知道，是否仅仅由于意见，或者也可以由于真实的推理，在我们之中产生憎恨。但是为了考察这一点，我们认为最好先清楚说明什么是憎恨，并把它和嫌恶区别开来。

§4　憎恨，我们说，是心灵的一种反对某一个人的骚动，这个人有意识地、自动地给我们以某种损害。

而嫌恶则是在我们内部由于某种损害或不利对某一个东西引起的骚动，这种损害或不利，我们认识到或者假定为是由于这个东西的本性而在这个东西之中的。我说：由于本性，如果我们不是有这样的意见，即使我们曾由于它而受到某种损害或不利，我们也不因此就认为它是可嫌恶的，因为同样我们也可以盼望由它得到某种利益。因此一个人如果因为一块石头或一把小刀而受了伤，并不因此就对它嫌恶。

§5　这一点既经说明，我们就简略地看一看这两种感情的后果。

由憎恨产生悲戚，如果憎恨很大，就产生愤怒。愤怒就不仅像憎恨那样，想用躲避去摆脱被憎恨的东西，而是，如果后者弱小，趋于消灭那个东西。由这种巨大的憎恨，也产生妒忌。但是由嫌恶则产生某一种悲戚，因为我们力求使自己缺少一个东西，而后者，既是一个真实的东西，就同样具有它的本质和它的完善。

§6　由以上所说，我们很容易看到，如果我们正确运用我们的理性，我们就不可能憎恨或嫌恶任何一个东西，因为这样做我们就使自己丧失了每一个东西里都存在的完善。同样由理性我们认识到，我们永远不可能憎恨任何一个人；因为凡是在自然里的一切，如果我们对它有所期待的话，我们就应该使它变成某种不论对于我们自己或对于那个东西本身来说更好的东西。

§7　因为一个完善的人是我们至今所认识的，或者说，眼前能看到的一切东西中最完美的东西，因此对于我们和对于每一个个人最有益的事莫过于永远努力去引导人们走向这个完善；因为只有在那时候，人人才能从我们，我们才能从人人取得最大可能的利益。要做到这一点，方法就在于我们要像我们的良知所教导、所告诫我们的那样去看待人们，因为良知是决不会使我们陷于灭亡，而是永远进我们于福祉的。

§8　因此，我们得出结论说，憎恨和嫌恶具有多少不完善，就像反过来爱恋具有多少完善一样；因为从后者永远产生改善、力量和昌

盛，这些都是完善，相反地，憎恨却永远趋于破坏、削弱和消亡，这些都是不完善本身。

第七章　论欢乐与悲戚

§1　既已看到什么是憎恨和惊讶，并且我们可以确定，这些感情在一个正确运用他的悟性的人绝不会发生，下面我们将同样继续讨论其他各种感情；我们先从欲望和欢乐说起；关于这两者，因为他们产生于那些产生爱恋的同一的原因，所以除了回想我们前面所已经说过的以外，不需要再说什么；为此我们暂时不谈它们。

§2　和欲望与欢乐相关，我们要谈的是悲戚；关于悲戚，我们可以说，它是来自意见、来自意见所引起的错误的；因为悲戚的原因是失落了某种良好的东西。

上面说过，凡是我们所做的一切，必须有助于我们的改善和进步。但是如果我们不断痛苦，我们就使我们自己失去了力量这样做。这就是为什么我们必须摆脱悲戚的原因，而摆脱的方法就在于或者想着如何恢复那个失落的东西，如果这是在我们的能力之内的话，或者，如果不在我们的能力之内，想着如何必须从悲戚中解脱出来，以免坠入悲戚必然造成的一切不幸。然而不论前者或后者，我们都必须带着欢乐去做；因为如果想用恶意去恢复和补偿一个良善的东西，这是一种愚蠢。

§3　最后，一个人如果正确运用悟性，必然应该认识上帝，因为我们上面已经证明，上帝是至上的、全体的善。由此无可争辩地得出，一个正确运用他的悟性的人不可能陷入任何悲戚。试问如何能不是这样？他安息在一个良好的东西之中，这个东西是全体的善，在它之中充满欢乐和满足。

因此，如上所说，由意见或者非认识才产生悲戚。

第八章　论推崇与轻蔑

§1　下面我们继续讨论推崇与轻蔑，自尊与谦虚，骄傲与自卑。为了详细辨明这些感情的好坏，我们按次序分别说明这些感情如下。

§2　因此，推崇与轻蔑是就一个巨大或微小的东西而说；当我们认为一个东西是这样〔我们就具有这两种感情〕，而这巨大或微小的东西可以在我们之内，也可以在我们之外。

§3　自尊的对象不在我们自身之外。所谓自尊，我们应该理解为只是指一个人既不带感情也并不有意地推崇自己，而是按照它们真实的价值去认识他自己的完善。

§4　一个人，并非有意轻蔑自己而是认识他自己的不完善，谓之谦虚；谦虚并不是在谦虚的人之外有一个对象。

§5　一个人自以为具有一种别人在他身上找不到的完善，这就叫骄傲。

§6　一个人自以为具有一种并不属于他的不完善，这就叫自卑。这里我不是说伪君子，后者为了欺世贬抑自己，并不相信〔自己所说的话〕，而是指那些相信他心目中的不完善的确在他身上存在的人。

§7　经过这样说明，就已经清楚地表现出每一个这些感情的好、坏。关于自尊和谦虚，它们自身就可以说明它们的优越性。因为，我们说过，一个具有这两种感情的人，是按照它们的真实价值认识他自己的完善和不完善。而这一点，理性告诉我们，最有利于达成我们的完善。因为如果我们切实地认识我们的力量和我们的完善，我们就可以由此清楚地看到应该怎样做来达到那个有益于我们的目的；另一方面，如果我们认识了我们的缺点和不足，我们就知道我们应该避免什么。

§8　关于骄傲与自卑，它们的定义就清楚地说明它们毫无疑问是由意见产生的；因为，我们说过，前者存在于一个人，这个人自命其有一种不属于他的完善，自卑的情形恰恰与此相反。

§9　由以上所说可以清楚地知道，自尊与真正的谦虚是好而有益的，就像骄傲与自卑是坏而有害的一样。前者不但使具有这两种感情的人心情舒畅，并且它们是一些阶梯，由这些阶梯我们一步步上升到我们的最高的福祉；而骄傲与自卑则不但阻碍我们达到完善，并且一直把我们引到毁灭。正是自卑，它阻碍我们去做为了完善应该做的事；就像我们所见的怀疑论者那样，怀疑论者由于否认人能获得真理，就使自己自绝于一切真理。正是骄傲，它使我们追求某些东西，这些东西一直把我们引到毁灭，就像我们见到的某些人那样，这些人过去想象、现在也还是想象上帝对他们有某种奇迹式的恩宠，正因为这样，他们不避险阻，甘冒不韪，水火不辞，终于自取灭亡。

§10　关于推崇与轻蔑，除了必须很好记住前面关于爱恋已经说过的以外，没有别的要说的。

第九章　论希望与恐惧

§1　现在我们开始谈到希望、恐惧；安妥、绝望、犹豫；勇敢、冒险、好胜；以及懦怯、恐怖。我们仍是按着我们的习惯一个一个分别说明，并且指出其中哪些对于我们是阻碍，哪些可以帮助我们。

所有这些我们都不难做到，只要我们注意到，我们对于一个将发生的东西，不论好或坏，通常具有一些什么观念。

§2　关于那个东西本身，我们具有的观念是：

1．或者是，我们把它看成偶然的，也就是说，它可能发生，但也可能不发生；

2．或者是，它必然要发生。

以上是关于东西本身。

至于具有这个东西的观念的人，我们可以设想他或者做某一件事去促成这个东西的发生，或者做某一件事去阻碍它的发生。

§3　从这些观念，按下面的方式，就产生出所有这些感情：

如果那个将发生的东西我们认为它是好的，并且认为它可能发生，我们的心灵就采取一种样式，这种样式我们称之为希望，这希望不是别的，只是一种欢乐，但是混杂着某种悲戚。

相反，如果我们认为那个可能发生的东西是坏的，那时候透入我们心灵的就是另一种样式，这种样式我们称之为恐惧。

但是那个东西如果我们把它看成是好的，并且认为它必然要发生，在我们心灵里从这个观念就产生这样一种恬静，我们称之为安心，这种安心并不像希望那样杂有悲戚。

但是，如果我们认为那东西是坏的而又必然要发生，这样就在心灵里产生一种东西，它叫做绝望，后者不是别的，只是一种悲戚。

§4　以上既已谈到这一章所包括的各种感情，从正面加以定义并从而说明它们每一个是什么；同样，反过来我们也可以从反面定义它们：我们希望那坏的东西将不发生；我们恐惧那好的东西会不发生；我们因那坏的东西不会发生而感到安心；我们为那好的东西竟不来临而感到绝望。

§5　以上谈到种种和东西本身有关的观念所产生的各种感情，现在再来谈和思维这个东西的人有关的种种观念所产生的各种感情。

我们必须做某一件事以促成一个东西的发生、但是不能决定去做时，心灵就采取一种样式，我们谓之犹豫。

但是，如果心灵有力地决定做一件事，而这件事是可能做成的，我们谓之勇敢。

如果那件事很难做成，则我们谓之倔强或冒险。

但是，如果一个人决定去做一件事，唯恐另一个人在他之先做，并且做成了一件事，这我们称之为好胜。

如果一个人知道他必须怎样作出决定以促成一个好的或阻止一个坏的东西的发生，但是他没有这样做，这就是我们所谓的懦怯，懦怯到极点，就谓之恐怖。

最后，妒忌是一个人的小心翼翼，要求能保持并独享他的所得。

§6　现在，既已知道这些感情从何产生，我们就很容易说明它们哪些是好的，哪些是坏的。

关于希望、恐惧、安心、绝望、妒忌，可以肯定它们出于一种坏的意见；因为前面已证明，一切事物都有它的必然的原因，从而必然要像它们所发生的那样发生。而安心和绝望，尽管看来似乎也是事物不可抗的秩序和连锁中的一环，但是如果认真考虑，可以看到情形完全不然；一个人绝不会有安心和绝望，如果不是先有希望和恐惧的话（正是由于后者，前者才会产生）；例如，如果一个人认为他期待中的一个东西好，他的心灵就采取一种我们称之为希望的样式；而当他确有把握可以取得这个被假定的利益时，他的心灵就具有这样一种我

们称之为安心的恬静。关于绝望的情形也是这样。但是，按照我们关于爱恋所说的，这些感情在一个完善的人绝不可能发生，因为它们假设一些东西，这些东西，由于它们的性质是可变化的，因此（如我们在爱恋的定义中已经指明的）我们既不应该对它们有所喜好，也不应该（如我们在憎恨的定义中指出的）对它们有所嫌恶；但是一个具有这些感情的人正是不能摆脱这种喜好和这种嫌恶的。

§7　关于犹豫、懦怯、恐怖，由它们的性质，或者说，由它们的存在的方式就可以知道它们的不完善；因为它们可以有利于我们的一切都不是出于它们的性质，而只是出于反面的效益；因为如果一个人希望一个他以为好而其实不好的东西，但是由于犹豫，或是由于懦怯，缺乏必要的勇敢去做成它，这个人只是反面地，或者说只是由于偶然才幸免于这个他误以为利益的灾难。由此可知，这些感情在一个受真实的理性指导的人同样决不会存在。

§8　关于勇敢、倔强和好胜，除了有关爱恋和憎恨我们已经说过的以外，不需要其他说明。

第十章　论悔恨与懊恼

§1　现在我们只是简略地谈一谈悔恨与懊恼。这两种感情总是产生于意料之外的；因为悔恨唯一起源于我们做了一件事，这件事我们疑惑究竟是好是坏；而懊恼则是由于我们做了一件事，而这件事却是一件坏事。

§2　由于有很多人，他们努力运用他们的悟性却不免有时陷入错误（因为那时候他们还缺乏永远正确运用悟性所需要的那种熟练），我们也许会想这悔恨和懊恼可以更快地把他们挽回到正路上来，并因此认为（一切人都这样认为）这些感情是好的。但是如果我们正确地去理解，就可以看到它们是有害的并从而是坏的。因为很明显，理性和对于真理的爱把我们引上正路，永远胜过悔恨和懊恼。后两者之所以有害和坏，是因为它们是一种悲戚，而悲戚，我们前面已经证明，是一种有害的情绪，因此是我们应该力予避免的；因此，同样我们也应该力求避免悔恨和懊恼。

第十一章　论嘲笑与戏弄

§1　嘲笑和戏弄都依据于错误的意见，并且表明嘲笑与戏弄者的不完善。

它们依据于错误的意见，因为人们想象那个被嘲笑的人自己是他的行为的第一因，而不是这些行为（和自然里存在的一切事物一样）是必然依赖上帝的。它们表现了嘲笑者的不完善，因为那被嘲笑的对象或者值得嘲笑，或者不值得嘲笑；如果它不值得嘲笑，嘲笑者就表现为一个性格很不好的人，因为他嘲笑一个不该嘲笑的东西；如果它值得嘲笑，这说明嘲笑者认识他所嘲笑的对象里的某种不完善；但是对于这种不完善他该用好言规劝，而不应该用嘲笑去纠正它。

§2　至于说到笑，它没有任何外在的对象，而只是关系到那个人自己，他在他自身内觉察到某种好东西；又因为它是欢乐的一种，因此凡是关于它要谈的都在前面关于欢乐的地方谈过了。但是，我这里说的是以一个激发笑的观念为原因、而不是由动物精神的运动所激起的笑。后者根本不在我们的讨论之内，因为它和好、坏完全无关。

§3　关于妒忌、愤怒和不满，除了回忆我们关于憎恨所已经说过的以外，没有其他需要再谈的。

第十二章　论荣耀、耻辱与无耻

§1　现在我们简略谈一谈荣耀、耻辱和无耻。

荣耀是一个人在他内心感到的一种欢乐，因为他看到他的行为受到别人推崇赞许，而这个别人并不是想以此有所获益。

耻辱是在一个人内心产生的一种悲戚，因为他看到他的行为受到别人轻蔑，而这个别人并非起意于曾经受过、或怕要受到什么损害和不利。

无耻则只是一种不知耻，或者一种对耻辱的漠视，而推其原因并非出于理性，而是出于一种对耻辱的无知，如儿童、野蛮人等等，或者出于一个人为人极端不齿，这不齿反而使他傲视一切无所顾忌。

§2　在认识这些感情的同时，我们也可以见到这些感情的无谓和不完善。因为荣耀和耻辱，按我们在上面的定义中所见，不但没有任何有益的成分，并且，因为它们根据于个人主义和这样的一种意见，即：人是他自己行为的第一因并从而值得责备和赞许，因此它们是一些有害而需要摒弃的感情。

§3　但是我的意思也并非说，一个人生活于人群里就该像生活在异乡外国一样，在那里既无所谓荣耀也无所谓耻辱；相反，我承认，我们发动人们为人类服务、使人类得以改善的时候，不但不能随便利用他们，而且可以限制我们自己（从别的观点看是完全合理的）的自由。例如一个人如果服饰华丽仅仅是为了取得别人的重视，他是追求一种纯粹出乎利己而于人丝毫无益的荣耀。但是一个人如果看到只因为他披了一件破大褂就受人轻蔑，他那本来可以大有益于邻人的智慧也受到践踏，那他要是真有意于对邻人有益，又何妨置备一件稍为体面的外套，以便先把自己放到和他邻人等同的地位上去，然后再来说服这位邻人。

至于无耻，它表现了这样一种面目，只要从它的定义就可以见到它的丑恶，而这也就足够可以说明了。

第十三章　论好感、感激与负义

§1　现在谈好感、感激和负义。

关于前两者，它们是一种心灵的倾向，愿望邻人得到某种利益、或要求给予邻人以某种利益。我们说“愿望”，是指某个人作了某件好事而得到某种好处作为回报时出现的情况；我们说“要求给予”，是指我们自身曾获得或接受某种好处时出现的情况。

§2　我知道，按绝大多数人的看法，这些感情都是好的；但是我可以说，它们在一个完善的人那里绝不会发生。因为一个完善的人是出于唯一的必然性，并没有任何其他原因，就去帮助别人，他并且因此觉得自己甚至有责任去帮助那些最目无上帝的人，因为他看到这些人才最需要帮助、最为不幸。

§3　负义是对于感激的漠视，就像无耻是对于耻辱的漠视，而其原因则并非与理性有丝毫关系；它只是或者出于贪婪，或者出于极度的个人主义。这就是为什么它绝不可能在一个完善的人身上存在的原因。

第十四章　论惋惜

§1　惋惜是我们在有关各种感情的讨论中要谈到的最后一个，谈完这个感情我们就结束这一部分讨论。惋惜因此是一种悲戚，产生于我们想到一个已经失去并且没有希望恢复的利益。惋惜之为不完善，对我们是这样清楚，以致只要我们一预见它，就会说它是坏的。因为，前面我们已经说明，喜好并和这样一些东西结合为一是坏的，这些东西很容易不为我们所有，或到某一时刻就会不为我们所有，并且我们不能愿意具有它们就能够具有它们；而既然惋惜是一种悲戚，前面讨论悲戚时已经指出，我们必须避免这种感情。

§2　这样，我相信我已经充分说明并证明只有正确的信仰，或者说理性，才能使我们得到对善、恶的认识。因此，当我们在下面证明一切感情的第一个、首要的原因是认识时，我们就可以清楚地看到，如果我们能善于运用我们的悟性和我们的理性，我们就永不会陷入任何应该鄙弃的感情。我之所以说“我们的悟性”，是因为我认为单靠理性并不能使我们免除一切感情，这一点我们在下面谈到这个问题时将予以说明。

§3　但是，此外关于感情还有一点很可喜的情形值得我们注意，这就是我们看到一切好的感情都具有这样一种特性，即：我们不能没有它而存在和持续存在，因此，它们是本质地为我们所固有的，如爱恋、欲望以及一切与爱恋有关的感情。

反之，一切坏的、应予鄙弃的感情则完全不同，因为不但我们没有它们能够存在得很好，并且只有解除了它们，我们才能是我们本来应该是的那样。

§4　为了更加清楚地说明，我们还再指出一点，就是一切善、恶的基础都是我们对某一个东西的爱恋；因为如果我们不是去爱恋这样

一个上面说过唯一值得我们爱恋的东西，也就是说上帝，而是去爱恋那些由于它们的特性或者说由于它们的性质就是会消亡的东西，那末（那东西既然处于这么多的偶然影响之下，甚至可能消亡），如果那被爱恋的对象一旦发生变化，必然就要产生憎恨、悲戚等等。憎恨，就发生于一个人抢夺了另一个人之所爱的时候；悲戚，就发生在他失落了这个东西；荣耀，如果一个人以个人主义为生活的基础；好感、感激就发生在一个人爱他的邻人并非出于对上帝的爱恋时。反之，如果人能够知道爱恋上帝，而上帝是、并且永远是不变的，那么他就不可能坠入这种感情的泥坑。正因为这样，我们提出下述观念作为一条不易的、不可动摇的规律：上帝是我们一切福祉的第一个、唯一的原因，并且是拯救我们于一切罪恶的救星。

§5　最后需要指出，只有爱恋等等才是不受限制的，也就是说，它愈增长也就愈优越，因为它的对象是这样一个对象，这个对象是无限的，正因为如此，所以它能够永远不断地增长；而这除了在这样一个东西里以外，在其他任何东西里都是不可能的。而且我们也许正是以此为基础，得出心灵不朽的证明，同时说明这不朽是怎样以及什么性质的不朽。

以上既已讲完了真实信仰的第三个效果所告诫我们的一切，现在我们将继续讨论并谈到前面（第四章）不曾提到的它的第四个、也是最后一个效果。

第十五章　论真实与谬误

§1　现在我们看什么是真实信仰的第四、也是最后一个效果使我们认识的真实和谬误。

为此，我们首先提出真实和谬误的定义。

真实是关于某一东西的肯定或否定，它符合于这个东西本身。

谬误是关于某一东西的肯定或否定，它不符合于这个东西本身。

§2　如果是这样，似乎在真实和谬误观念之间就没有任何区别，只是一个符合而另一个不符合于那个东西，这样，真实观念和谬误观念，不论肯定或否定，作为一些思想的单纯[(1)]式态，似乎就只有一种理性的区别，而没有任何真实的区别。如果这样，人们有理由问：一个人具有真理有什么好处，另一个人陷于谬误又有什么坏处？或者更可以问：前者何以知道他的概念一定比后者更符合于那个东西？以及最后，何以一个人会错误，而另一个不会呢？

§3　这里，首先可以这样答复：那些比一切东西都清楚的不但使我们清楚认识它们自己，并且使我们清楚认识谬误，如果我们问：如何我们会意识这一点？这是极大的蠢举。因为既然它们比一切都更清楚，就不可能再有别的可以使它们更加清楚了。

由此可知，真理既自明，又显明谬误，但谬误决不会由它自身得以认并证明它是谬误的。因此，一个人具有真理，就不可能怀疑他具有真理；反之，一个人陷于谬误或错误，却很可能想象他是在真理中；正像一个人做梦，可能以为自己醒着，但决不会一个人醒着，以为他在做梦。

由以上所说，也就在某一程度上说明了我们所说的，即：上帝就是真理或真理就是上帝本身。

§4　至于为什么前者对于他的真理比后者具有更多的意识，这是因为〔在前者〕那肯定〔或否定〕的观念和那个东西的性质完全符合，并从而是更富于本质的。

为了很好理解这一点，需要指出：认识（尽管这个字可以有另一个声音）是一种纯粹的被动感受，也就是说，我们的心灵被加以这样的影响和改变，使它得到了不同的、它以前所没有的某些思想式态。如果一个人由于整个对象加给他的作用，在他内部得到一个样式或一个思想的式态，那么很清楚，这个人对于这一个对象的样式和性质就会具有一种和另一个人完全不同的感觉，后者并不具有这么多原因，只是受另一个较轻微的作用的推动来加以肯定或否定；因为他知觉那个对象，只是从少数或较少数的几个属性知觉到它。

§5　由此我们可以看到，和一个不在真理中的人相比，一个在真理中的人如何完善；因为如果说一个很容易被影响和改变，那末另一个就不是这样容易，由此可知，一个比另一个在自身内部具有更大的稳定和更多的本质。并且，这些和东西相符合的思想的式态，因为它们具有更多的原因，就在它们内部具有更多的稳定和本质，又因为它们和那个东西完全符合，因此不可能在任何时刻会受到不同的影响，或经受任何变化；特别是，我们在上面过，事物的本质是不变的。而所有这些无一可以应用于谬误。以上，我们就充分答复了前面的问题。

---

(1) verus[真实]应是merus[仅仅、单纯]的笔误。

第十六章　论意志

§1　现在既已知道什么是善、恶、真理、谬误，又知道一个完善的人的心灵健康在于什么，我们可以进一步研究我们自己，看看我们是由于自由意志还是由于一种必然性而达到这种心灵健康。

为此，必须首先弄清那些认为有自由意志的人所说的意志究竟是什么，以及它和欲望的区别何在。

§2　欲望，我们说过，是心灵对于某一个东西的倾向，心灵选出这个东西来认为是好的；因此在我们的欲望向外追求一个东西之前，必须在我们心中先有一个决定，宣告：这个东西是好的；这一肯定，或一般说，这一个肯定或否定的能力，一般就称为意志。[(1)]

§3　现在问题在于知道，这一个肯定是产生于我们的自由意志还是产生于必然性，也就是说我们能不能不受任何外在原因的驱使而对一个东西作出某种肯定或否定。因为我们前面已经证明，一个不能由它自身来说明的、或者说它的存在不属于它的本质的东西，必须具有一个外在的原因，并且，一个该产生什么东西的原因必然不能不产生这个东西，因此我们推出，特殊地意愿[(2)]这一个或那一个东西，对于某一个东西特殊地肯定或否定这或那一点来说，这一些作用，我说，必须出于某一个外在的原因，而按我们前面关于原因的定义，这一个原因也不能是自由的。

§4　这一点可能使有些人不能同意，这些人习惯于把他们的聪明智慧用于理性的东西，而不是用于真实存在的自然里的特殊的、个别的东西，因此，他们不再把它们看成是理性的（东西）而似乎是一些真实的东西了。因为，人在这一时刻具有这一意愿，在那一时刻具有那一意愿，他就在他的心灵里造成一个普遍的意愿的式态，并称之为意志：就像他从这一个人的观念和那一个人的观念造成一个普遍的人

的观念那样，而且，既不去充分注意理性的东西和真实的东西的区别，于是就产生他把那些理性的东西当成是（那些）在自然里真实地存在的东西了，并且把自己当成许多东西的原因，这在我们目前讨论的这个题目上正是屡见不鲜的情形。因为，如果我们问一个人：为什么他意愿这个或那个？那回答是：因为他有一个意志。但是因为意志像我们说过的那样，只是关于这一个意愿或那一个意愿的一个〔普遍的〕观念，因此只是二个思想的式态，一个理性的东西，而不是一个真实的东西，因此由它是不能产生任何东西的，因为由无只能产生无。因此我认为，我们既已说明意志并不是一个存在于自然里的东西，而只是一个虚构，因此我们没有必要问：它是自由的还是不自由的。

§5　这一点我不〔只〕是就普遍的意志来说的，后者我们已经说明只是一个思想的式态，并且是就每一个特殊个别的意愿而说的，后者按某些人的说法正在于它能〔自由地〕肯定或否定这个或那个。这，如果一个人认真注意我们前面所说过的一切，就可以看得很清楚。因为我们说过，认识是一种纯粹的被动感受，也就是说在心灵里关于事物的本质和存在的一个知觉；因此这并不是我们在一个东西上肯定或否定什么，而是那东西本身，它在我们心中对它自己肯定或否定某些东西。

§6　而这，有人也许不同意，因为在他们看来，似乎他们能够对一个东西作某种不同于他们意识中的肯定或否定。这是因为离开了语言，或者说在语言以外，他们就不能体会心灵对于一个东西的理解。不错（当有理由使我们不得不这样做时），我们也能用语言或其他手段对某一东西给人一个不同于我们意识中的概念；但是尽管如此，不论用语言或用任何其他手段，要使我们对一个东西的感觉到不同于我们所感觉的，这是我们做不到的事；其为不可能，凡在语言或其他表达手段之外曾有一次注意过什么是他们的纯粹的悟性的人，都是可以清楚知道的。

§7　但是有人也许会反对，说：如果不是我们肯定或否定，而是那东西在我们心中肯定或否定它自己，那末除了和它符合的东西以外不可能肯定或否定任何东西；并从而不可能有任何谬误；因为谬误，我们说过，正是对一个东西肯定或否定某些不符合于它的东西，也就是说不是那东西自己肯定或否定它自己。但是我认为只要认真注意以上我们关于真理和谬误是怎样谈的，就可以看到对这个问题已经作了充分的答复。因为，我们说过，对象是那被肯定或否定的——不论真实或谬误的——东西之因；而谬误只是在于，当我们知觉一个由对象而来的东西时（虽然我们知觉到的只是一小部分），我们是想象整个的对象肯定或否定我们所知觉的东西；这种情形特别常见于那些衰弱的心灵，这些心灵只要受到对象的一个轻微作用，很容易就立刻接受一个式态或一个观念，而除此以外在它们心里就没有其他的肯定或否定。

§8　最后，有人也许还可以反对说：有很多东西我们可以愿意或不愿意，例如，对一个东西作或不作某种肯定，对人说或不说真话，以及诸如此类的事。这是因为他们没有认真区别欲望和意志。因为，按照那些有意志论者，意志只是精神的这样一种作用，由这种作用，我们不问好、坏，对一个东西作出某种肯定或否定；反之，欲望则是这样一种方式，它在心灵里的目的，是着眼于我们在某一东西中所见的好、坏、去追求或达成这个东西。因此，在我们对一个东西作了某种肯定或否定以后，就在我们心灵里有了一个欲望，也就是说，当我们认可或肯定了一个东西是好的时——这，按他们的说法，就是意志——才开始有追求这个东西的倾向或欲望。因此，用他们的话说，意志可以没有欲望，但是欲望不能没有先行于它的意志而存在。

§9　以上所说的所有那些行为，因为它们之所以产生是由于有一个东西在我们看来好，它们之所以被克制是由于有一个东西在我们看来坏，只能用我们称为欲望的那些倾向予以解释，用意志这样一个名称则只能弄得越来越乱。

---

(1) 因此意志，作为一个肯定或决定，与正确信仰的区别就在于它同样可以及于一个并不真好的东西；这是因为它的信念并不是这样，以致我们清楚看到那东西不可能是这样的；而正确信仰的情形则必然如此、并且也应该必然如此，因此从正确信仰只可能产生好的欲望。

它与意见的不同在于它有时候可以是确定的、无误的；而这是意见所没有的情形，意见之为意见在于揣测和认为大概如何如何。

因此就它可能是确定的来说，我们可以称之为信仰，就它不能脱除错误的可能来说，可以称之为意见。

(2) 可以肯定，一个特殊个别的意愿必须具有一个外在的、它由之而存在的原因；因为，它的存在既不属于它的本质，它必须是由于另一个东西的存在而存在的。

有人说：特殊个别的意愿的效能之因不是观念，而是人本身的意志，而意志的作用则不能缺少悟性作为它的原因；因此意志，作为一个没有特定内容的东西，和悟性一样，并不是理性的、而是真实的东西。至于就我来说，当我认真考察这些东西时，它们在我看来都只是一些普遍的概念，从而是不能赋它们以任何真实性的。让我们假定情形是他们所说的那样；那就必须承认意愿是意志的一个式态，而各种观念则是悟性的式态；既然一个发生式态变化的东西不能是式态而是实体，由此必然得出，悟性和意志是两个不同的、有真实区别的实体。这样，如果说心灵统辖这两个实体，那就是又有第三个实体；所有这些只是使事物混乱到这样的地步，以致对它们不可能再得出任何清楚明确的观念。因为，既然观念不是在意志中，而是在悟性中的，由这一条不可逾越的规律：一个实体的式态不可能转入另一个实体，就不可能会在意志中产生任何爱恋；因为这是一个百喙不能解的矛盾：人如何能够意愿在他意愿的功能中没有丝毫观念的东西呢？

会不会有人说：意志，因为它和悟性结合在一起，因此它知觉到悟性所思维的东西，并从而爱恋它；我们反驳说：一个知觉，既然还是一个观念，就是一个悟性的式态，这个式态，按上文所说，无论如何不可能在意志里面，尽管存在着一种像心灵和躯体之间的结合那样的结合。因为即使我们承认心灵和躯体就像（那些）哲学家们通常所说的那样结合在一起，躯体仍然是没有感觉的，心灵也是没有广袤的。否则，一个由我们的思想把两个实体结合起来而造成的妄想竟能变成一个单一的东西了，这是谬论。而且，如果我们说心灵同时统辖悟性和意志，这不但是不可思议的，而且也矛盾，因为这样我们似乎也就否认心灵是自由的了。

为了结束这个讨论——因为我们无意去列举全部理由反驳这种有限的、被创造的实体论——我只是简略地说一下自由意志和那种不断创造论是根本不相容的；后者也就是说，在上帝中需要用怎样一个作用创造一个东西，就需要用这同一个作用去维持这个东西，否则它就一刻也不能存在；若果真如此，则我们不能说任何东西有任何自由。我们只能说，上帝创造它就是它那样；因为如果说它不能在一瞬息间维持它自己，它更不能由它自己产生任何东西。因此如果有人说心灵由它自己产生意愿，我们问：凭什么力量？不是凭前此存在过的，因为这已经不存在了；也不是凭它现在所有的，因为它绝对没有任何这样的力量可以维持或延续一个刹那，因为它是被不断创造的。既然任何东西都没有力量维持自己或产生任何东西，就不能有任何其他结论，而只能是：上帝唯一地是一切东西的作用因，并且，一切意愿决定于上帝。

第十七章　论意志与欲望的区别

§1　因此，既然已经弄清楚我们并没有什么肯定或否定一个东西的〔自由〕意志，现在我们可以看一看意志和欲望究竟有些什么真正、实在的不同，或者说实在说来意志，拉丁文所谓voluntas，究竟是什么。

§2　按照亚里士多德的定义，欲望似乎是一个类，它包含两个属：因为他说，意志是对于一个在我们看来好的东西的喜爱或贪求。按这个定义，我觉得，在他理解的所谓欲望（cupiditas），是指一切倾向，不问它们趋向于好或坏。反之，如果这个倾向只是趋向于一个好的东西，或者具有这一倾向的人对某一在他看来好的东西具有这一倾向，就称为Voluntas（意志），或者说好的意志；如果它是坏的，也就是说如果我们看到别人对某一坏的东西产生一种倾向，这就称为Voluptas（肉欲），或者说坏的意志。因此心灵的这个倾向并不是倾向于肯定或否定某一东西，而只是一种倾向于获得某一看来好、避免某一看来坏的东西的倾向。

§3　因此，现在的问题只在于知道这欲望是自由还是不自由的；但是上面既已说过，欲望取决于〔我们〕对东西〔所具有〕的观念，而要有一个观念，必须存在一个外在的原因；因此我们只需要说明欲望如何不是自由的。

§4　虽然很多人都知道，人对于不同东西的认识可以使他的喜好或贪求从一个东西转移到另一个东西，但是很少人注意究竟是什么把他的贪求从一个东西这样吸引到另一个东西上去。

为了说明这种倾向并不是自由的，并且为了生动表现这个转移和被吸引的过程起见，我们假设一个婴儿，第一次知觉到一个东西；例如说我给他看一个小喇叭，后者在他耳边发出一个悦耳的声音，因此

他具有了一个对这东西的欲望；现在我们看他能不能不具有这个欲望呢；如果说能，我问是由于什么原因？显然，不是因为他认识一个更好的东西，因为这是他认识的唯一的东西。也不是因为这个东西在他看来是坏的，因为他不认识任何其他东西，并且，他感觉到的这个东西的愉快是他所感觉过的最大的愉快。莫不是他有什么自由能驱除他自己的喜好？这就是说，喜好在我们心中产生固然是不自由的，但是我们有驱除它的自由；然而这自由是经不住证明的。因为如果这样，是什么东西能够消灭这个喜好呢？那喜好本身吗？当然不是，因为任何东西都不会由它自己的本性去寻觅它自身的灭亡。那末究竟是什么东西能够吸引这个婴儿脱离它的喜好呢？显然不是任何别的东西，只能是，按照自然的秩序和发展，他受了另一个东西的影响，这个东西比第一个东西更加使他喜欢。

§5　因此，正像在讨论意志的时候，我们说明意志在一个人心里不是别的，只是某一种意愿，同样地，〔欲望〕在一个人心里也不是别的，而只是由某一个观念在他心里引起的某一个欲望；因为〔一般的〕[①]所谓欲望并不是什么一个真实地存在于自然里的东西，而只是某一种特殊欲望的抽象；那真实地什么都不是的所谓欲望，也就不可能是任何东西的原因。因此，如我们说：欲望是自由的，这等于说：某一种欲望是它自身的原因，也就是说，在它还没有存在之前，它已经使它自己存在；这是极其荒谬的，绝不可能。

注　释

① B稿所补。

第十八章　论以上各种论点的效用

§1　因此我们看到，一个人，作为整个自然的一部分，自然既为他所依赖又统治着他，他并不能由他自身而作任何努力以达成他的福祉和心灵健康。现在，我们且来看一看从我们所主张的这些论点能得出什么有益于我们的效果，特别是我们知道，对于很多人来说，这些论点是十分奇异可怪之论。

§2　首先由此得出，我们真实说来是上帝的仆人，甚至可说是上帝的奴隶，并且我们最大的完善就在于必然如此。因为如果我们居然只能一切依靠自己，而不是这样一切依靠于上帝，那就只有极少或根本没有任何我们可以做成的事，并且我们将有理由以这种无能为痛苦。但是现在我们看到的正好相反，也就是说：我们这样依靠于一个最完善的东西，以致我们成了那全体的一部分、也就是说那东西本身的一部分，并且以某种方式为了完成所有这一切依靠它的、由它英明地安排的完善作业而贡献出我们的一份。

§3　其次，这个认识还使我们做了一件什么好事而并不就此骄傲起来（想着自己已经是一个多么了不起的东西，并没有更多的需要，而这骄傲使我们停滞在我们所在的地方，从而和我们的完善恰恰背道而驰，我们的完善就在于永远使自己不断向前）；而是相反，我们把我们所做的一切归之于上帝，因为上帝是我们已经完成和尚在完成的一切东西的第一个、也是唯一的原因。

§4　第三，这个认识除了使我们产生对于邻人的真正的爱以外，还使我们永远不可能有任何憎恨，永远不会对我们的邻人有丝毫愠怒，而是相反，甘愿去帮助我们的邻人，使他的情况有所好转；所有这些都是具有伟大的完善或者伟大的本质的人的行为。

§5　第四，这个认识有利于社会，因为由此一个法官将无所偏爱，如果他不得不惩罚这一个而奖赏另一个人，其目的在前者和后者都是一样，无非在于帮助他改进。

§6　第五，这个认识使我们免于悲戚、绝望、妒忌、惊恐以及其他种种坏的感情，后者，我们以下将要谈到，本身就是那真正的地狱。

§7　第六，这个认识使我们不再惧怕上帝，就像有些人一想到魔鬼——他所想象的那个东西——会为厉于他，就立刻感到恐惧那样。因为，我们如何能够恐惧上帝，它本身就是那最高的福祉，并且，凡是具有一点本质的东西，莫不因为它而是它们之为它们，其中包括我们，同样也活在它之中。

§8　此外，这个认识使我们把一切归于上帝，唯独爱恋上帝，因为它是无上地荣耀、完善的，并且使我们把自己作为牺牲整个奉献给它；因为正是这样才是真正的对上帝的服役，并且是我们自身的福祉和康乐所在。因为一个奴隶和工具的唯一的完善和最终目的就在于如实地完成加给它的劳役。例如一个营造的木匠在工作中觉得他的一把斧子颇能得心应手，这把斧子就是达成了它的目的和完善；但是如果这个木匠想：这把斧子已经为我服务如此之久，如是之好，现在我要让它休息，以后不再用它，那么这把斧子就脱离了他的目的，将不成其为一把斧子了。

§9　同样地，人，只要他是自然的一部分，就必须遵循自然的法则，这是真正的对神的服役；并且只要他的行为是这样，他就维持了他的健康。但是，如果说与此相反，上帝竟希望人不再为它服役，这就百分之百等于说剥夺了他的健康并且加以毁灭，因为全部他之所以为他正在于为上帝服役。

第十九章　论我们的快乐

§1　上面既然已经看过了正确信仰的多种效益，现在我们就来实践我们前面的诺言；也就是说，讨论凭着我们对什么是善、什么是恶、什么是真理和谬误的认识，以及一般地说凭着对什么是所有这些的效益的认识，我说，是不是我们就能达到我们的幸福，也就是说达到对上帝的爱恋，后者，上面说过，是我们的最高福祉所在；并且讨论我们用什么方法能解脱那些我们认识到不好的感情。

§2　为了首先从后面这一点，即感情的解脱说起[(1)]，既然已经假定它们除了我们说过的那些原因以外没有其他原因，我说：只要我们能正确地运用我们的悟性，而这，既已具有一个真理和谬误的尺度，我们是很容易做到的[(2)]，我们就永远不会坠入这些感情了。

§3　至于它们并无其他原因，我们现在要加以证明。为此，我认为我们必须既从精神方面、也从躯体方面来整个地研究我们自己。

第一，我们要说明自然里存在着某一物体，我们由于这个物体的结构和作用而感受到种种影响，并在感受中知觉到这个物体。我们所以要指出这一点，是因为，如果我们认识了这个物体的作用以及这些作用所能产生的东西，我们就能找到所有这些感情的第一个、主要的原因，以及那个消灭这些感情的东西；由此我们也就可以知道依靠理性能不能达到这个目的。然后我们再谈到对于上帝的爱恋。

§4　我们并不难证明自然里有一个物体；因为我们已经知道：上帝存在，以及它是什么；我们曾定义上帝为一个东西，它具有无限属性，其中每一个属性都是无限的、完善的；又考虑到广袤是一个属性，这个属性我们曾说明它是在自己那一类里无限的，因此它必然是那个无限的东西的一个属性；既然我们已经证明，这个无限的东西是真实〔存在〕的，由此可知，这个属性也是真实〔存在〕的。

§5　其次，我们曾经说明，在自然之外——它是无限的——没有、而且也不可能有任何东西，因此可以清楚地知道，这一个物体的种种作用——由于这些作用，我们才得以知觉——只能来自广袤自身，而不能来自另一个（如有些人主张的）优越地具有广袤的东西；因为，如我们在以上第一章里所指出的，并没有这样的东西。[①]

§6　因此，需要指出，凡是我们看到必然依靠广袤的一切作用，都必须归之于广袤这一属性，例如运动和静止；因为如果那个产生这些作用的力量不存在于自然里，即使自然里存在很多其他属性，这些作用也绝不会存在；因为如果是某一个东西产生某一作用，那就必须在这一个东西里有某种东西，由于这种东西它才是这一个，并不是任何一个别的东西产生这一作用。我们关于广袤所说的，同样也适用于思想以及其他一切东西。[②]

§7　此外需要指出，在我们心中不可能有任何我们不可能意识到的东西；因此，如果我们除了思想的东西的各种作用以及广袤的各种作用以外，在我们心中看不到任何其他的东西，那就可以确有把握地说，除此以外，在我们心中没有其他东西。

这样，为了清楚地认识这两个〔属性〕的种种作用，我们先把它们每一个分别地看、然后再把两个合在一起看，同样，对它们每一个的作用也是如此看。

§8　这样，如果我们单独考察广袤，我们在它里面就只见到运动和静止，我们看到由于这两者而形成一切出自广袤的作用；并且这两个式态[(3)]在物体中的情形是，除了这两个式态本身以外，任何东西都不能使物体产生任何变动；例如一块石头如果躺着不动，是不可能被思想或一切其他的东西所推动的；它只能被运动所推动；例如说，另一块石头具有一个比它的静止更大的运动，就推动它运动。同样，一块在运动中的石头，除了由于一个具有较少运动的东西，也不能达于静止。由此得出，任何思想的式态不能在物体中产生运动或静止。

§9　但是，依据我们在自身中所知觉到的，可以有一种情形：一个躯体原来具有朝某一方向的运动，转而朝向另一方向运动；例如我伸出我的胳膊，在这个行为中我就是那原因，使原来具有一个运动的元气[(4)]现在具有不是那一个、而是另一个朝向这一边的运动；但是，如以下将要谈到的，这种情形并非永远如此，而是取决于元气的情况如何。这种情形的原因是因为也只能是因为：心灵，作为躯体的观念，是和这个躯体结合在一起、并因此而和这一躯体形成一个整体的。

§10　至于另一个属性的种种作用，其中最重要的则是一个关于东西的观念；这个观念，按照各种东西如何为我们知觉的方式，产生爱恋、憎恨或其他等等。这个作用，因为其中不包含丝毫广袤，不能归之于后一属性，只能归之于思想，因此，凡是以这种方式而来的一切变化，其原因不应当求之于广袤，只能求之于思想的东西；例如以爱恋为例，就可以看到这种情形；因为，要消灭或激发这一感情，必须有那个观念本身在这里起原因的作用，而后者，如我们前面已经说明的，是由于我们对于对象中某种坏东西的认识、或是由于我们对于对象中某种更好的东西的认识。

§11　现在，如果这两个属性互相作用，其结果就是互相在对方产生一种感应；例如，可以支配那种能任意转变它的方向的运动。因此，两个属性互相在对方产生感应的作用，有下面这些：上面已经说过，心灵能够在躯体中使原来没有心灵影响时朝某一方向运动的元气，现在朝另一方向运动；但是由于元气又是被躯体所推动的，后者是它运动的原因，它可以在方向上受躯体的决定，因此就常有一种情形：从躯体承受一个朝某方向的运动，心灵又支配它向另一个方向，这些元气在我们内部产生并引起一种我们常常感觉得到、但是莫名其所以然的痛苦。因为，在其他情况下，这样一种状态的原由通常都可以为我们所知。

§12　并且，心灵也可以受到阻碍，不能行使它推动元气的能力，这，或是因为元气的运动过于削弱，或是因为它过于加强。过于削弱的情形是：例如当我们奔跑过甚时，就使元气因为奔跑而转输给躯体多于平时的运动量，并且由于失却这么多的运动量，必然使元气以同一程度变弱；营养不足也能引起同样的情形。过于加强的情形是：例如当我们饮酒过量时，就变得醺然而醉，使心灵失却指挥躯体的能力。

§13　以上是心灵在躯体中的作用，现在我们着躯体在心灵中的作用；其中，我们指出，最主要的是躯体使心灵知觉到它自身，并从而知觉到其他的物体；而这除了运动和静止以外没有其他原因；因为在躯体中再没有其他可以起作用的东西。

§14　因此凡是心灵中发生的一切，多于这个知觉的东西，就都不是由躯体引起的。心灵由于这样而取得认识的第一个对象既是躯体，因此它就对躯体具有某种爱恋并和它联合在一起。但是，如我们已经证明的，爱恋、憎恨、悲戚的原因不应当求之于躯体，只能求之于心灵，因为凡是由物体来的一切作用应该仅仅出于运动和静止；而且我们清楚地看到，一个爱恋可以被我们对于另一个更好的东西的观念所消灭，由此可以清楚地知道，如果我们对于上帝能具有一个认识，至少，如果这是一个和我们对躯体的认识同样清楚的认识，我们就会和上帝联合起来，比和躯体联合得更密切，并且与后者脱离。我说更密切，是因为我在上面已经证明，没有上帝我们就既不能存在也不可被思议，并且因为我们认识上帝不是通过某种别的东西（如上帝以外的一切东西都是如此）而是通过它自身，并且如我们上面说过的，必须这样认识上帝。可以说我们认识上帝甚于认识我们自己，因为没有上帝我们根本不可能认识我们自己。

§15　由以上直到这里所说的，我们很容易得出什么是感情的主要原因；因为就躯体和它的作用即运动和静止来说，它们在心灵里的作用只能在于使它们自己作为对象为我们所知；按它们呈现于心灵的

或好或坏[(5)]，心灵受到它们的不同影响；但是躯体有这样的作用并不是由于它是一个躯体本身（因为否则它就成了感情的主要原因了），而是由于它是一个和其他一切东西一样的对象，后者如果以同一的方式呈现于心灵，也会同样地产生同一作用。

§16　但是我的意思并非由此说，我们由思维非物质性的东西而来的爱恋、憎恨、悲戚，和由思维物质性的东西而来的爱恋、憎恨、悲戚，都是产生同一的作用；因为，以下我们将要指出，前者更具有某些全然不同的作用，和那个由于对它的知觉而在思维非物质性东西的心灵中唤起爱恋、憎恨、悲戚等等的东西的性质相一致。

§17　再回到前面已经说过的，当某一个其他东西呈现于心灵，比躯体更加美好时，躯体就会没有能力再产生像它现在那样产生的这些作用。由此得出，不但躯体不是感情的主要原因，并且即使在我们见到的以外，我们心中尚存在着某种其他的东西，能在我们心里产生以上所说的这些感情，这个其他的东西也不可能在心灵里产生任何不同于、或多于躯体现在所产生的东西。因为这个其他的东西同样也只能是一个对象，这个对象是和心灵完全不同的，从而只能以我们关于心灵已经说过的同一的、而非不同的方式呈现于心灵。

§18　因此，我们可以真实地得出结论说：爱恋、憎恨、悲戚以及其他感情，是以各种不同的方式在心灵中引起的，而这要看每一具体情况下心灵对于事物的认识的性质如何而定；由此得出，如果它最后终于认识了那个至高无上地美好的东西，这些感情中的任何一种都不可能在它之中产生丝毫的骚动。[③]

注　释

①　自然神论者并不排斥上帝的干预，由此可见笛卡尔对奇迹和天启不置可否。而斯宾诺莎的内在论则绝对排斥任何自然以外的原因，见《神学—政治论》中论奇迹和先知的章节。

②　这里申述了一个绝对的平行论。它排斥了卓越论，也排斥了思想实体对广袤实体的任何可能的作用（在超广袤和超思想却又混广袤和思想的上帝中）。但是

平行论并不妨碍同时上帝又是思想。只是广袤绝对自成一系统，思想绝对自成一系统。

因此斯宾诺莎哲学中上帝的一统、即属性说就成了一个十分重要的问题，关系到《伦理学》第一部中实体与属性的定义和定理1—7、7—11的安排。这十一个定理是斯宾诺莎全部哲学的基础和重心。

③　第十九章至此，事实上只谈了§3中所提三个问题中的第一个，这三个问题是：

1．什么是感情的首要的原因——观念；任何感情都是观念的作用，也就是说是事物作为对象在心灵中所起的作用，而不是事物本身直接的作用。这里直接关系到斯宾诺莎在方法论Idie中阐明的事物在悟性外的存在和事物在悟性中的存在（对象的本质）的原理。

2．理性能不能消灭感情；

3．对于上帝的爱。

---

(1) 上面已经证明，所有这些和我们的正确理性相悖的感情都是导源于意见的，而凡是感情的一切好、坏，则都是由正确信仰为我们指明的。但是不论这两个式态合起来，或是每一个单独地，都不能使我们解脱这些感情。

只有第三个式态，也就是真实的认识，才能使我们解脱这些感情；没有这一认识，我们永远不可能解脱它们，如以下将要说明的。而别的人用不同的语言讲说、撰写了千言万语的，岂不也正是这一点？谁看不到，正是由于意见，我们才懂得罪恶，由于信仰，我们才知道那个向我们指明罪恶的法则，由于真实的认识，我们才了解那让我们脱离罪恶的神的恩泽。

(2) 即：如果我们具有一种对善和恶、真理和谬误的深刻认识；因为那样我们就不可能再受制于那个使这些感情得以产生的东西；事实上，如果我们认识并且享有了一个较好的东西，那较坏的对我们就失去了控制。

(3) 两个式态，因为静止并不是一个纯粹的乌有。

(4) spiritus，即spiritus animalis，中世纪经院哲学用语，意为“生命的气体”。

(5) 但是由于什么，一个东西被我们认识为好，而另一个东西被我们认识为坏？回答是：这是因为，促使我们产生知觉的东西既是对象，因此按照对象由以构成的运动和静止的比例不同，我们受一个东西的影响也不同于另一个。凡是以最合度的方式激动我们的东西，对我们来说也是最惬意的东西。正是这样，就产生出全部我们知觉到是由作用于躯体的对象在我们心里经常不断引起的感觉，我们称之为冲动；因此，当我们能用呵痒、饮酒等使一个悲戚的人发笑、欢快的时候，心灵完

全能知觉到，但却不能够产生这些；因为当心灵作用的时候，那欢愉是完全另一种的；这时候就不是一个物体作用于一个物体，而是那能了悟的心灵把躯体作为工具运用，因此，心灵愈作用，那感觉愈完善。

第二十章　佐证前章所论

§1　关于我们在前章所论各点，也许有人会提出如下的辩难：

1．如果运动不是感情的原因，何以我们能用某些东西驱除悲戚？例如常见的以酒解忧。

2．这里我们要这样回答：我们必须把心灵刚刚知觉到一个物体时的知觉，和它立即决定这个物体对它好、坏的判断区别开来[(1)]。因此心灵处于我们所说的那种情况中时，前面曾证明，它是间接地具有一种能力，能任意支配元气，但是这个能力可以被剥夺，也就是说当某些其他原因——通常来自躯体的——使元气中的既定秩序被取消，因而使它们的状况发生改变的时候；当心灵知觉到这个情况时，就按元气所受改变的情形，在它之内产生一种悲戚；这种悲戚是由于它对躯体的爱恋和与它的联合而起的。[(2)]

这一点确是如此，从下列这个情况不难看出，我们可以用两种方式解除这种悲戚：1．要么是我们使元气恢复原来的状况；2．要么是根据一种来自确切理由的信念，我们认为我们可以不必为躯体多所烦扰；前一解救是暂时的，可能复发的；后一则是永恒的、牢固的、不可改变的。

§2　第二个辩难可以是这样：既然我们看到，心灵尽管和躯体毫无共同之处。但是能作为原因使原来朝一个方向运动的元气转向另一方向，何以它不也能使一个完全不动的物体开始运动？[(3)]同样，何以它不能使其他一切原来在运动的物体按它的意志运动？

§3　但是，如果我们回忆我们前面关于思想的东西所说过的，那就很容易答复这个辩难。前面我们说过，自然，虽然具有各种不同的属性，但是无碍于它仍是一个单一的东西，这一切属性都肯定属于它；我们又说思想的东西在自然里只有一个，而它表现为无限多的观

念，一一相应于自然里存在的无限多的对象，因为如果物体先接受了一个式态，例如彼得的躯体，然后又接受一个式态，例如保罗的躯体，这就由此得出：在思想的东西里也有两个不同的观念，即一个彼得的躯体的观念，它形成为彼得的心灵，和一个保罗的〔躯体的〕观念，它形成为保罗的心灵。思想的东西虽可以通过彼得躯体的观念来推动彼得的躯体，但它不能通过保罗躯体的观念来推动彼得的躯体，同样，保罗的心灵虽可以推动它自己的躯体，却决不能推动另一个人，例如彼得的躯体。(4) 这也就是它为什么同样决不能推动任何一块静止的、躺着不动的石头的原因，因为石头在心灵里又成为另一个观念。因此也就十分清楚，任何物体，完全在静止中，是不可能为任何思想的式态所推动的，其理由盖已尽述如上。

§4　第三个辩难可以是这样：我们认为我们清楚地看到，我们可以是物体中的一种完全静止的原因。因为，在我们长期推动我们的元气以后，我们感到疲乏；这疲乏不是别的，只是我们引入元气的某种静止。

§5　我们回答，不错，心灵是这个静止的原因，但只是间接的原因；因为它不是直接把这静止引入元气，而只是通过另一个它所推动的物体，后者以多少静止输送给元气，就必然失去多少静止。由此清楚可见，自然中只存在一种唯一相同的运动

注　释

①　1—6的页码抄本中均阙。

②　这里斯宾诺莎明白说明他用观念一词有两个意义：一个是本质的，全面的，如实的，理性的；一个是现象的（虽然斯宾诺莎还没有这个概念），片面的，错伪的（在斯宾诺莎，错伪等于片面），经验的。

---

(1) 也就是说，必须把一般的认识和关系到好、坏的认识区别开来。

(2) 悲戚在一个人心中产生于一种意见，以为某一不幸发生于他，也就是说失落了某一利益。当他具有这样一个观念时，就产生一个后果：元气奔赴心脏四周，在其他脏腑的配合下逼迫和压缩心脏（欢快中的情形则正相反）；心脏回过来又知觉到这一情况，为之感到不安。酒和药物在这里起什么作用呢？这是通过它们的效应使元气远离心脏，由之使空间稍稍宽畅；当心灵知觉到这一情况时，它就感到一种解放，这就在于为酒所建立的新的运动和静止的比例驱除了那个不幸的映象，而代之以另一个令悟性比较满意的映象。但这不能说是酒对于心灵的直接作用，而只是酒对于元气的一个作用。

(3) 因此，何以一个式态无限地不同于另一个，而能作用于这另一个式态的问题，也就不难理解了；因为它是整体的一部分，心灵是决不能没有躯体而存在，躯体也决不能没有心灵而存在的。

我们兹证明这一点如下：

1．存在一个最完善的东西；第　页；[①]

2．不能有两个或两个以上的实体；第　页；

3．任何实体都不可能开始存在；第　页；

4．每一个实体都在自类中无限；第　页；

5．同样，必定有一个思想的属性；第　页；

6．自然中没有任何东西不在思想的东西里有一个观念，这个观念既来自它的本质也来自它的存在；第　页；

7．以及；

8．东西这个名称，我们是指一个不带存在的本质，所以这本质的观念不能视为一个特殊的、个别的东西，这只有在存在和本质一并给予的时候才可能；这是因为那时候就存在着一个对象，后者在前此是不存在的。举例来说，一堵墙，如果是纯白的，我们就不能在这上面分别这个、那个，等等。

9．这个观念，作为一个孤立的、和其他观念脱离的东西，就至多只是一个某某东西的观念，它不能对于这个东西具有任何观念；因为作为一个这样的观念，仅仅是一个部分，不可能对它自身和它的对象有任何清楚、明确的认识；后者只有对于思想的东西说来——只有它才是整个的自然——才可能；因为一个片断，作为一个在它所属的全体之外的东西，是不可能的……等等。

10．在观念和观念的对象之间必然存在着结合，因为两者之中任何一个不能没有

另一个而存在；因为没有一个东西不在思想的东西里有它的观念，而除非那东西存在，任何观念就不能存在。不仅如此，观念如果不发生变化，对象也不可能发生变化，反之亦然；因此根本不需要任何第三者以产生心灵和躯体之间的结合。但

是必需指出，我们所说的是在上帝中从和它们的本质结合的东西的存在而必然产生的那些观念，而不是说现实地存在着的这些东西在我们心中呈现和产生的观念；前者和后者大有不同；因为在上帝中这些观念并非像在我们心中那样是这样或那样的，从这边或那边产生的〔因此，从我们所经受的种种感受，在绝大多数情况下，我们得出的是一个极不完备的认识，并且我的观念不同于你的观念，尽管它们是同一个东西的作用〕，而是和一切东西实际是什么相符，是从它的本质和它的存在产生的。

(4) 很明显，因为人是一个具有开始的东西，在他身上，除了前此已经存在于自然中的东西以外，不可能有其他属性；又，因为他构成于某一个躯体，后者必然在思想的东西里有一个观念，并且这个观念本身必然和这躯体结合在一起，因此我们可以确然不易地说，他的心灵不是别的，而是思想的东西里的他的躯体的观念。② 现在因为躯体具有某一个运动和静止的比例，这个比例经常为外物所影响，并且躯体中不可能有任何一个变动，如果这个变动不立刻发生在心灵里，其结果是：人有种种感觉。只是我说：因为它具有某一个运动和静止的比例，这是因为任何躯体中的变化不能不同时具有这两者的作用。

第二十一章　论理性

§1　现在我们讨论何以有时候明明看到一个东西好或坏，可是在我们心中找不到任何力量去做那好的，或拒绝那坏的东西；相反，有时候〔我们〕又觉得〔具有这种力量〕。

§2　这种情形很容易理解，如果我们注意到上面我们所说的意见的原因的话，这些意见，我们知道，本身又是各种被动的感情的原因。上面说过，这些意见或者产生于听闻，或者产生于经验。但是，因为凡是我们在我们以内感受的东西要比来自我们以外的东西对于我们具有更大的控制力，因此得出：理性固然可以消灭我们仅仅由听闻而来的意见[(1)]，因为它不是由我们以外来的东西；但是它并不能消灭我们由经验而来的意见。

§3　因为，凡是东西本身给予我们的力量，永远大于我们从另一个东西的后果所取得的力量，这个区别在讨论推理和清楚认识的时候我们已经指出，那时曾举三数定律为例。因为我们从对于一个比例本身的认识，比从对于比例的定理的认识取得更大的力量。正因为如此，我们经常说：一个爱恋消灭于另一个更大的爱恋；这句话的意义我们绝不是指欲望，后者[②]是从推理产生的。

注　释

① Ch. Appuhn提出，“不幸”似应读作“胜利”。

② B稿作“并不是像爱恋那样，产生于真实的认识”。

---

(1) 这里我们不论用意见或是用感情这个词，意义是一样的，因为很明显，如果说我们不可能用理性克服那些由经验在我们以内产生的意见，这是因为这些意见在我们以内不是别的，正是我们对某一个我们以为它好的东西的享有，或者说和它

的直接联合；而理性尽管为我们指出什么东西好，但并不因此就使我们享有这个东西。但是一个为我们在我们身上享有的东西，不可能为另一个不在我们身上享有的东西所克服，相反地，是在我们之外为理性所指的那样一个东西所克服。要克服这样一个东西，需要某个更有力的东西；这样的东西是对于某一个东西的享有和直接联合，后者我们对它的认识和享有具有更大的力量；在这种情况下胜利是必然的。或者，这胜利也可以来自一个比我们所享有的利益更大的、紧接着这个利益而来的不幸[①]的经验。只是这种不幸不是永远必然到来，这是凭经验大家都知道的事，因为……等等（参看以上）。

第二十二章　论真实认识，论重生等

§1　现在，我们既已知道理性没有能力引导我们达到心灵健康，剩下只是考察我们是不是能凭第四种认识方式达到这种健康。我们已经说过，这一种认识并不是从另一个东西得出的，而是产生于悟性，它使对象本身直接地呈现于我们，并且，如果那对象是荣耀的、善的，心灵将必然和它，像我们关于躯体说过的那样，结合为一。

§2　由此我们可以——无可争辩地——知道，认识，这是爱恋的原因；因此，如果我们懂得如何以这一种方式去认识上帝，我们将必然和上帝结合为一，因为上帝之呈现于我们，就我们所知，是不能别样的，只能是至上地荣耀、至上地善的，并且正是在这一结合中，它是我们唯一的幸福所在。

我并不是说：我们认识上帝必须一如上帝所是的那样[①]；而是，为要结合于它，我们只需在某一程度上认识它；就像对于躯体，并不是我们认识它一如它所是的那样，或者说，十全十美地；然而，这是怎样的一种结合！怎样的一种爱恋！

§3　至于说这第四种认识——它是关于上帝的认识——不是从另一个东西得出，而是一种直接的认识，可以从我们在前面已经证明的看到，也就是说：上帝是一切认识的原因，这个原因只能由它自身被认识，而不能是由于任何其他东西；又可以从这一点而清楚地看到：我们由于本性和上帝这样结合在一起，以致没有它我们既不能存在，也不可被思议；因为上帝和我们之间存在着这样密切的结合，因此十分清楚，我们不可能是别样，只能是直接地认识它。

§4　现在我们再进一步阐明我们和上帝的这种由于本性和由于爱恋的结合。

前面我们说过，在自然中不可能存在任何东西不在它的心灵里有一个观念[(1)]，并且，按照那个东西比较完善或比较不完善，这个观念和那东西或和上帝本身的结合以及它的影响也就比较完善或比较不完善。

§5　但是另一方面，因为整个自然是一个单一的实体，它具有无限的本质，因此一切东西都被自然结合在一个单一的东西里，也就是说，结合上帝里面；而躯体，作为我们的心灵所知觉的第一个东西（因为，上面说过，自然里不可能存在任何东西不在思想的东西里有一个观念，这个观念也就是这个东西的心灵），则必然地是这个观念的第一原因。[(2)]但是，因为这个观念不可能停留于这个对躯体的认识，而不进入到对那一个——没有它，不论躯体或这个观念本身既不能存在也不可思议的——东西的认识，因此，在它一经认识这个东西之后，它将立即通过爱恋和它结合为一。

§6　为了更好地设想这种结合，并且推断它是怎样的一种情形，我们最好莫过于看一看我们和躯体的结合所产生的影响；因为在这里我们看到，如何由于对物体性的东西的认识和对它们的爱好在我们内部产生那一切，通过元气的运动，我们在我们的躯体中不息地知觉到影响；如果我们的认识和我们的爱恋能及于那个没有它我们就既不能存在也不可被思议的绝非物体性的东西，由这个结合而产生的影响就将并且必然将无比地更加巨大和更加荣耀，因为这些影响是和我们与它结合在一起的那东西的性质永远一致的。

§7　并且，当我们知觉到这样一些影响时，我们确实可以说，这是我们又一次出生；因为第一次我们出生于我们和我们的躯体相结合时，由这一结合而产生这样的一些影响以及元气的这样一些运动；但是这另一次，即第二次的出生，将发生于我们由于对这一个非物质的东西的认识，在我们内部知觉到完全不同的另一些爱恋的影响时；后者之不同于前者，一如物体之不同于非物体，精神之不同于肉体。而

这我们特别有理由称之为重生，因为只有从这一种爱恋和这一个结合，以下证明，我们才能得出一种永恒的、不可改变的稳定。

注　释

① B稿作："或者说，相当地"。

---

(1) 由此同时也说明了我们在第一部分所说的，即无限的悟性，后者我们曾称为上帝的儿子，在自然中亘古以来永恒存在；因为上帝既然亘古以来永恒存在，同样它的观念也必定在思想的东西或者它自身之中永恒地存在；这个观念是作为对象和它自身一致。

(2) 也就是说：我们的心灵，就它是躯体的观念而言，它的本质出于躯体；但是尽管如此，不论它的整体或每一个部分，不是别的，而是思想的东西里的一个有关躯体的表象。

第二十三章　论心灵的不朽

§1　如果我们注意看一看什么是心灵，以及从何产生它的变化和它的持续，我们可以很容易看到它是有死的还是不朽的。因为前面我们说过，心灵是在思想的东西里的一个观念，它产生于某一在自然中存在的东西的本质[①]，由此可知那个东西具有怎样的变化和持续，心灵同样也该有怎样的变化和持续；又，我们曾看到，心灵或者可以结合于它作为观念的躯体，或者可以结合于上帝——没有上帝，心灵既不能存在也不可被思议。

§2　由此可以很容易看到：

1．如果心灵只是和躯体结合在一起，躯体消灭了，心灵就同样消灭；因为如果它被剥夺了那个作为它的爱恋的基础的躯体，它也就和躯体一起消灭；但是，

2．如果心灵和另一个现在和将来始终不可改变的东西结合在一起，同样它也是始终不可改变的。因为，那样，它可能被什么东西所取消呢？不能被它自身取消；因为正像当它不存在时，不可能由它自身而开始存在一样，同样，它既已存在，就不可能[②]改变和消灭。因此，那个使它存在[③]的唯一原因，当它消灭时也是使它不存在[④]的原因，因为这个东西本身会使它改变和消灭。

注　释

①　Ch. Appuhn指出，A和B都作wezentheid，即"本质"，却也可以作wezentlijkheid，即"存在"。

②　B稿有"由它自身而"。

③　B作wezentheid。

④　B作niet_wezentheid。

第二十四章　论上帝对人的爱恋

§1　至此，我们认为我们已经充分说明了什么是我们对于上帝的爱恋，以及它的作用：也就是说，我们本身的永恒的持续。因此我们认为我们就不必再在这里谈到其他许多问题，例如：上帝里面的欢乐，心灵的宁静，等等；因为，在谈过了前者以后，就很容易看到后面这些是什么，以及我们有些什么可说的。

§2　但是，因为到此为止我们谈了我们对于上帝的爱恋，我们需要再看一看是不是也存在上帝对于我们的爱恋，也就是说，是不是上帝同样也爱我们，以及这是不是因为人爱上帝？但是首先我们说过，除了在生灵万物中的种种思想式态以外，我们不能说上帝具有其他任何思想式态，因此我们不能说上帝对人有什么爱恶，更不能说上帝爱人是因为人爱上帝，或上帝恨人是因为人恨上帝；因为如果我们这样说，我们首先就要承认人能够凭他的自由意志这样爱、恨，首先要承认人并不依靠于一个第一原因，所有这些，我们上面已经证明，都是谬误的。并且这一点只能在上帝身上产生巨大的可改变性，如果以前它既不爱也不恨，现在它却必须去爱、恨，并且是被某个外在于它的东西决定，因而这样去爱、恨，这是荒谬之极的。

§3　但是，如果我们说上帝不爱恋人，这一句话不可以理解为似乎上帝听任人自由自便，而应理解为人在上帝里面和一切存在的东西结合，上帝就是这一切存在的整体，因此不可能有什么通常意义下的上帝对于一个其他东西的爱恋，因为凡是存在的一切只是形成一个单一的东西，也就是上帝自身。

§4　并且由此得出：上帝予人以它的法律，并不是为了在他们履行它的时候去奖赏他们[①]；或说得更清楚些，上帝的法律不是什么可以违犯的法律。因为，上帝所确立于自然中使万事万物依之产生和持

续的那些法则——如果我们愿意，可以称它们为法律——乃是这样一种东西，它们是永远不可能违犯的。因此，弱肉强食，一个原因不能产生多于它所包含的后果，以及诸如此类等等，这些都是这样一些法则，它们既不可能改变，也不可能有终始，相反地，一切东西都服从它们，一切东西都为它们所制约。

§5　我们在这里简略地谈一谈，我们说：一切法律，凡是不可能违犯的，都是神的法律，因为凡是发生的事物都不是违反神本身的规定、而是符合神本身的规定的。然而，凡是可以违犯的法律都是人的法律，因为人在他规定的一切事物里都有他的自身的利益这样一个目的，由此并不得出，整个的自然也都认为是利益，相反地，这些法律可以引起很多别的东西的毁灭。

§6　当自然的法律更有力的时候，人的法律就被摧毁了。

神的法律就是最后的目的，是为了这个目的而存在的；它们不是从属于任何东西的；人的法律则不然。因为即使人仅仅为了自身的利益而制定某些法律，除了藉以改善本身的状况以外没有任何目的，但是人所提出的这个目的（因为是从属于、受制于某一比人更高的东西的其他目的的，这比人更高的东西使作为自然一部分的人以一定的方式活动）却可以使他的那些法律同样相符于上帝亘古以来确立的那些永恒法则，而与之同流共趋，并和其他一切东西一起协力完成那整的作业。因此，例如蜜蜂辛勤工作，恪守群体纪律；除了保证一份过冬食粮以外并无其他目的，但是比它们更高的人培育养护它们，却提出了一个完全不同的目的，这就是获取蜂蜜供自己用。同样，人作为一个特殊的、个别的东西，并没有什么比他的有限本质可能达到的东西更远的目的；但是，如果注意到他只是整个自然的一个部分和工具，他的这个目的不可能是自然的最后目的，因为自然是无限的，它运用人作为工具一如运用其他一切。

§7　以上既已讨论了上帝所立的法律，现在我们可以指出，人，在他自身以内，至少在一个正确运用他的悟性并认识上帝的人是如

此，知觉到一种双重的法律；这双重法律的原因一则是他和上帝的联系，一则是他和自然中各种式态的联系。

§8　前一类法律是必然的，后一类则并不；因为，就人和上帝的联系而产生的法律说，既然人必须永远地、不间断地联系到上帝，他就会、并且必然会永远在他的心目中有这样一些法律，按照这些法律他应该为上帝而活，并且和上帝在一起。反之，就他和种种式态的联系而产生的法律说，因为他是可以和人们分离的，这些法律就不是这么必然。

§9　因此，既然我们在上帝和人之间建立了这样的一种联系，人们很可以有理由问：上帝如何使它自己为人所知？这是不是或能不能借助于某种语言？或是它直接地由它自身使它自己为人所知，并不利用任何其他为此目的而利用的东西？

§10　对此我们回答说：绝不可能通过语言；因为，如果这样，必须在这些语言得以宣说以前，人已经懂得它们的涵义。例如，如果上帝曾对以色列人说：我是耶和华，你们的上帝，那就必须在这以前，没有这些语言，他们已经知道上帝存在，然后才能[②]确知这是它[③]；因为在这一刹那间他们清楚地知道，那声音、雷鸣、雷光并不是上帝，尽管那声音说他是上帝。

这里，我们关于语言所说的，同样可以推广到一切外在的符号。因此我们认为不可能是上帝曾以任何外在的符号使它自己为人所知。

§11　并且我们认为，上帝之为我们所知，除了上帝的本质和人的悟性，根本不需要通过任何其他东西；这是因为在我们之内用于认识上帝的即是悟性，后者直接结合于上帝，以致没有上帝它既不能存在也不可被思议，由此无可争辩地得出，没有任何东西能和上帝本身一样和我们的悟性结合得这样紧密。

§12　并且，我们也不可能通过另一个东西去认识上帝。

1．因为如果是那样，那个使我们认识上帝的东西必须比上帝更为我们所知，这和我们至此所清楚证明的一切恰恰背道而驰：也就是

说，上帝是我们的认识和一切本质的原因，一切特殊的、个别的东西，绝无例外，没有它不但不能存在，甚至不可思议。

2．因为在任何情况下，我们决不能从对于另一个必然有限的东西的认识达到对于上帝的认识，即使这另一个东西更为我们所知；因为我们怎么能从一个有限的④东西推论出一个无限的、不被限制的东西？

§13　因为即使我们在自然里看到某些作用或某一事迹，其原因不为我们所知，我们仍然不可能得出这个结论：为产生这个后果，必须在自然里存在着一个无限的、不受限制的东西。为了产生这个后果，是集结了大量的原因，还是仅仅只有一个原因？我们怎么能知道这一点？谁把这告诉我们的？

因此，我们最后得出结论说：上帝为了使自己为人所知，不可能利用或者并不需要语言、奇迹或任何其他被创造的东西，而只是由它自身。

注　释

① B有"在他们违犯的时候去惩罚他们"。
② B稿有"由于这些语言而"。
③ B稿"它"如"它在他们说话"。
④ B稿有"受限制的"。

第二十五章　论魔鬼

§1　现在我们将简略地谈一谈魔鬼的问题，这些东西究竟是有，还是没有，我们像下面这样说：

如果说魔鬼是这样一个东西，它是和上帝整个地、绝对地相反的，它没有丝毫东西与上帝有关，那它就百分之百等于绝对的无，关于绝对的无我们前面已经讲过了。

§2　那末，我们且按某些人的说法，说它是一个思想的东西，这个思想的东西绝对不想、不干半点好事，因此是和上帝在一切事情上对立的，如此说来它就是一个极端不幸、可怜的东西；如果祷告果真有济于事，我们当真应该为它多多祷告，好让它早日超生。

§3　但是我们且看一看，这样一个不幸、可怜的东西是否能够有一刻持续存在。我们不难立刻看到这样的东西是不会有的。因为一个东西的全部持续来自它的完善，在它里面愈有更多的本质和更多的神性，它就愈能够持续，那末，我不懂，魔鬼如何能够持续存在，既然它没有半点完善？何况在思想的东西里，一个式态的持续或绵延只有来自这个式态和上帝的结合，这结合产生于爱恋；但是在魔鬼的场合，我们所假设的恰恰是这一结合的绝对反面，所以魔鬼绝不可能持续存在。

§4　但是，既然我们并没有丝毫必要假定有所谓魔鬼，我们又何必假定有魔鬼呢？我们并不像别人那样，需要假定一些魔鬼来说明憎恨、妒忌、愤怒以及诸如此类的种种感情的原因，我们无需这样的虚构，就已经充分说明了它们的原因。

第二十六章　论真正的自由

§1　由前一章的命题，我们不单要说明没有魔鬼，并且要说明：那阻碍我们达成我们的完善的种种原因（或不如说，我们所谓的罪恶）存在于我们自身之中。

§2　并且我们以上又说明了：我们如何既借助理性、也借助第四种认识以达到我们的康乐，以及我们如何消灭我们的被动感情。并不是像一般说的那样，必须首先克服这些感情，然后我们才能达到对上帝的认识，从而爱恋上帝，因为这就无异于说：如果一个人无知，必须首先克服他的无知，然后他才能有知；殊不知唯有有知才是消灭无知的原因；这是我们从以上所说可以清楚看到的。同样由以上所说我们可以清楚地得出，没有德性、或（更恰当地说）没有悟性的主宰，就只能日趋下流，我们不可能有任何安宁，我们的生活永远只能是不得其所的。

§3　因此，即使通过对上帝的认识和对上帝的爱恋，悟性并不像我们所说的那样，得到一种永恒的安宁，而只是得到一种暂时的安宁，我们还是有责任追求这种安宁，因为连这种安宁也是这样：当我们一旦享有它时，我们就不会同意用它交换世间的任何东西。

§4　因为情形是这样，所以我们有充分理由认为，很多世称大神学家的人有一种非常荒谬的说法，认为：如果永恒的生命不是对于上帝的爱恋的必然结果，他们何不去追求各自的私利；这说法之愚蠢不下于一条除了在水里就不可能生活的鱼说：如果从这水里的生活得不到永生，我就要出水上岸去了；试问那些不知上帝为何物的人所论宁非如此？

§5　因此我们可以看到，要理解何以我们关于我们的幸福和安宁所论是真实的，是不需要任何别的根据的，只需要这一条原则，即：

我们总是追求有利于我们自身的东西，一切东西原是自然如此。因此，体验到在追求感官快乐、肉欲和一切世俗的东西时我们得到的不是幸福而是我们的灾难，我们愿意接受悟性作为我们的最高主宰；但是悟性的主宰并不足以使事物改观，如果不是我们首先达到对于上帝的认识和爱恋的话，因此最切要的事莫过于追求上帝；而经过以上的讨论、辨析既已认识到上帝是一切利益中的最好的利益，我们势必要停留在这里并且在这里求得安息。因为我们上面看到在它之外没有任何东西能给我们以任何福祉；而我们的真正的自由也就正在于我们被缚在、并且永远被缚在这些对于上帝爱恋的可喜锁链上。

§6　最后，我们看到，推理的认识绝不是我们心中最主要的东西，而可以说，只是一个阶梯，我们由这阶梯上达到我们希望的目的；或者可以说，这是一个良善的精神信使，它既无错误也不诳骗，传给我们一个最高幸福的消息，促使我们去追求这个幸福本身并和它结合为一；这一结合也就是我们最高的福祉和最高的康乐。

§7　这样，为了结束这一著述，我们只需要再简略地说明什么是人的自由，以及这一自由在于什么，为此，我将利用如下这些确凿不移、已经证明的命题：

1．一个东西愈是具有更多的本质，就愈是具有更多的能动性，更少的被动性。因为可以肯定，作用者是以其所有而作用的，被动者是以其所无而被动的。

2．一切被动的感受，不论它是一个从存在到不存在还是从不存在到存在的转化过程，都必须有一个外在的、而非内在的作用因。因为任何东西，单独就它自身考虑，在它里面没有任何原因在它存在时使它能够自行消灭，在它不存在时使它能够自行产生。

3．凡是并非由外在的原因产生的东西，也就和这些外在的原因没有任何共同之处，从而既不能为它们所改换，也不能为它们所改变。

由第二和第三个命题，我们得出第四个命题。

4．由一个内在的或者内部的原因（两者在我完全是一回事）所产生的任何作用，只要这个原因继续存在，这个作用就不可能消灭或改变。因为正像这样一个作用不可能被某些外在的原因所产生一样，同样它也不可能（按照第三个命题）为这些外在的原因所改变；又，因为（按第二个命题）任何东西只可能被外在的原因所改变，因此只要它的原因继续存在，这个作用就不可能改变。

5．最自由的、最和上帝致的原因是内部的原因。因为由这样的原因产生的作用或后果这样地依靠于这个原因，以致它没有这个原因就不可能存在或被思议，并且这个作用或后果不受任何其他原因的影响；再次，它和它的原因结合在一起以致和它成为一个整体。

§8　现在我们看，从这些命题应该得出什么结论：

1．既然上帝的本质是无限的，因此（由第一个命题）上帝具有无限的活动性和对于一切被动性的无限的否定；从而事事物物愈是具有较多的本质，和上帝密切结合，它们也就具有愈多的活动性，愈少的被动性，愈能免于改变和朽坏。

2．真实的悟性永远不可能消亡；因为按第二个命题，它不可能在它自身内具有任何使自己消灭的原因。又因为它是由外在的原因、由上帝产生的，因此，按第三个命题，它不受外在原因的任何毁坏；并且因为上帝直接产生它，而上帝又只是一个内在的原因，因此按第四命题必然得出：只要这个原因继续存在，悟性不可能消亡。但是这个原因是永恒的；因此悟性同样也是永恒的。

3．真实的悟性的一切作用或后果，是和它结合在一起的，是最优越的，并且应该视为比其他一切作用或后果更有价值。因为，它们既是一些内在的作用或后果，因此按第五个命题，它们是最优越的作用或后果，又因为它们的原因是永恒的，因此它们必然也是永恒的。

4．我们在自身之外产生的一切作用或后果，愈是能够和我们结合在一起形成一个同一的性质，它们也就愈完善，因为愈是这样，它们也就愈接近内在的作用或后果。例如，如果我告诫我的邻人去爱恋

快乐、想慕荣华、贪图财富，不论我自己是不是也爱恋这些东西，我都要蒙不利、受打击，这是很清楚的事；但是如果我全力以赴的唯一目的是要求能够享受和上帝的结合，以及在我内心产生真实的观念，并使这些同样也为我的邻人所认识，情形就迥然不同。因为我们大家一起都可以分享这个福祉，也就是说当它在他们心里激起了和我心里同样的欲望，从而使他们的意志和我的意志合而为一，我们形成一个同一的性质，永远地、全面地互相和谐一致。

§9　由以上所说的这一切，我们可以很容易理解什么是人的自由；我现在定义说：人的自由是我们的悟性由于它和上帝的直接结合而得到的一种坚固的真实性，在它自身以内产生某些观念，并由它自身造成某些和它的性质相一致的作用或后果，这些作用或后果不受任何外在原因的影响。不能为它们所损坏或改变。由以上所说我们又清楚地看到，什么是在我们能力范围之内、不受任何外在原因影响的东西；同时证明了，前此已经以另一个方式证明的，我们的悟性的永恒、不变的持续；以及最后什么样的作用或后果我们应该视为最有价值的作用或后果。

§10　现在，为了最后结束这一工作，我只需要对那些读我写的这本书的朋友们说几句话：请勿为这些新的东西而惊讶，因为你们知道得很清楚，一件东西并不因为不为很多人接受而失其为真。又，因为你们不是不知道我们今天所处的时代的性格，我恳切要求你们在向他人转述这些东西的时候务必持十分明智审慎的态度。我的意思并不是说，你们必须把这些东西绝对保留在你们之间，而只是说，你们开始向某个人传播这些东西时，心里存的除了你们邻人的福祉以外，当没有任何其他的目的或动机，并且你们也必须十分肯定，对这样一个人，你们的劳作不会得不到报酬。最后，如果在本书的阅读中你们发现我持为确凿不移的东西有扞格不入处，我请求你们不要在未经长期、认真的思索以前就轻率地加以弃绝；而如果是经过了这样的思索，我确信不疑你们将会享受到你们在这棵树上所期待的果实。

附　　录

Ⅰ　论实体、自然、上帝

公　　理

1．实体是由它的本性先于它的变化（式态）的。

2．不同的东西或者是真正不同，或者是在式态上不同。

3．真正不同的东西或者是具有不同的属性的，如思想与广袤，或者是属于不同的属性的，如悟性与运动，前者属于思想，后者属于广袤。

4．那些具有不同属性的东西，以及那些属于不同属性的东西，这一个里是没有那一个的成分的。

5．一个东西，在它里面没有另一个东西的成分，就不能是这另一个东西存在的原因。

6．凡是自己的原因的东西，不可能限制它自己。

7．凡是为一些东西借以自存的，就是凭本性先于这些东西的。

命　题　一

任何一个真正存在的实体，不能以归给另一个实体的属性归给它；换言之，不可能在自然中有两个实体，除非它们是真正不同的。

证　　明

如果它们是两个实体，它们就是不同的实体；由此（由公理二）或者是它们真正地不同；或者是在式态上不同；它们不是在式态上不

同，因为否则式态（由公理七）将由它的本性先于实体，这是悖于公理一的；因此它们是真正地不同。因此，我们加于其中之一的东西，不能加于另一。

命　题　二

一个实体不能是另一个实体存在的原因。

证　　明

这样的一个原因在它里面没有任何属于这样的一个后果的成分（由命题一），因为它们是真正不同的；因此（由公理五）一个不能产生另一个。

命　题　三

一切属性或实体，由于它的本性，都是在自己那一类里无限并且至上地完善的。

证　　明

任何实体不以另一实体为原因（命题二）；因此，如果它存在，那它就或者是上帝的属性之一，或者在上帝之外，它曾是它自身的原因；第一种情形，它必然在自己那一类里无限并且至上地完善，因为上帝的一切其他属性都是如此；第二种情形，它同样也必然如此，因为它不能（由公理六）限制它自己。

命　题　四

每一个实体，由于本性，它的本质蕴含它的存在；因此不可能在无限的悟性里有一个实体的本质的观念，这个实体是不在自然中存在的。

证　　明

一个东西的真正的本质是某种东西，它和这个东西的观念是真正地不同的；这种东西或者是真正地存在的，或者是包含在另一个真正地存在的东西之内，而不能真正地、只能作为式态区别于这另一个东西；属于后一情形的是，我们看到的东西的全部本质，当这些东西尚不存在时，就包含在广袤、运动和静止之中，而当它们既已成为真正的东西时，则并不是真正地，而只是作为式态自别于广袤。但是，说一个实体的本质也是这样包含在另一个东西之中，这就意味着矛盾；和第一命题相反，这个实体将不可能真正地不同于这一个东西；和第二命题相反，它将为这一个按假定包含它的东西所产生；最后，和第三命题相反，它这样就不可能是由于它的本性在自己那一类里无限并且至上地完善的。因此，因为它的本质并不包含在另一个东西里，它就是一个由它自身而存在的东西。

引　申　命　题

自然之所以被认知，是由它自身，而不是由于任何一个另外的东西。它包含无限的属性，其中每一个都是在它那一类里无限并且至上地完善的，而且它们的本质蕴涵它们的存在，以致在它们之外不存在任何本质或任何东西，因此自然和那唯一荣耀、神圣的上帝的本质完全相合。

II　论人的心灵

§1　人，因为他这个东西是被创造的、有限的等等，因此凡是他所具有的属于思想方面的为我们称为心灵的东西，必然是我们用思想这个名称所指的那一属性的一个式态变化，在这一式态变化以外的任何东西都不属于它的本质；因此，如果这个式态变化消灭了，心灵也就消灭了，即使上述那一个属性还继续存在不变。

§2　同样，凡是人所具有的属于广袤方面的为我们称为躯体的东西，无非只是我们称为广袤的那另一个属性的一个式态变化，并且同样，如果这个式态变化消灭了人的躯体也就没有了，即使广袤这一个属性还继续存在不变。

§3　现在，为了了解我们称为心灵的这一式态是怎样一个东西，它如何起源于躯体，以及它的变化如何（唯一）取决于躯体（后者按我的说法也就是心灵和躯体的结合），我们需要指出：

1．我们称为思想的那一个属性，它的最直接的式态变化是作为对象包含所有一切东西的形式的本质；以至于，如果我们提出某一个形式的本质，后者并不是作为对象包含在上述属性中，和命题三相悖，上述这一属性就将不是在自己那一类里无限并且至上地完善的。

§4　因为自然或上帝是一个东西，这个东西具有无限的属性，并且在它里面包含一切被创造的东西的本质，因此关于这一切必然在思想的属性里产生一个观念，这一个观念在它里面，一如自然本身真正是的那样，作为对象包含着整个的自然。

§5　2．我们需要指出：一切其他的式态变化，如爱恋、欲望、欢乐等等，都源出于这第一个直接的式态变化[(1)]；如果后者不先行于它们，就既不可能有爱恋，也不可能有欲望，也不可能有欢乐，等等了。

§6　由此清楚得出，那种促使每一个东西要求维持其躯体的自然的爱恋，它的来源不可能是别的，只能是思想属性里的躯体的观念或作为对象的本质。

§7　再则，因为一个观念（或者作为对象的本质）的真实存在不需要任何其他东西，只需要思想属性和对象（或者作为形式的本质），因此可以肯定，像我们前面曾经说过的那样，观念，或作为对象的本质，是思想属性的最直接的式态变化。因此，这个属性中的任何其他式态变化并不属于每个[①]东西的心灵的本质，有的只是观念，当它的对象存在时，它必须存在于思想属性中。因为这个观念本身带来其他种种式态变化，如爱恋、欲望等等。这样，我们看，因为观念产生于对象的存在，因此由于对象改变或消灭，它的观念也就同样改变或消灭；并且，因为是这样，所以它是和对象联在一起的东西。[②]

§8　最后，如果我们更进一步要求把那使心灵的本质借以真实存在的东西归之于心灵的本质，我们除了上面所说的属性和对象以外将找不出任何其他东西；但是不论属性还是对象，都不能属于心灵的本质，因为对象并没有任何思想，而是和心灵真正不同的；至于属性，我们上面已经证明，它不能属于这个本质，这一点由方才所说更可以看得清楚，因为这一属性作为属性并不和对象结合在一起，即使那个对象改变或消灭了，属性是既不改变也不消灭的。

§9　因此心灵的本质仅仅在于它是思想属性里的一个观念或一个作为对象的本质的存在，这个观念或作为对象的本质产生于一个真实存在于自然中的东西的本质。我说：一个真实地存在等等，而不加更具体的限制，是为了在这里不但包括广袤的种种式态变化，并且包括一切无限的属性的种种式态变化，后者和广袤一样，也具有一个心灵。

§10　但是，为要更加确切地理解这个定义，我们应该注意到我在讨论属性的时候曾经说过的，即：这些属性在存在上彼此没有区别，因为它们本身就是它们的本质的主体，并且注意到，一切式态变

化的本质都包含在这些属性里，而且最后还注意到，这一切属性是同一个无限的东西的属性。就是因为这个，我们曾在第一卷第九章把这个观念称为上帝的直接的创造物，因为它既不增加也不减少，作为对象在它里面包含一切东西的形式的本质。并且它必然是单一的，因为这些属性的一切本质只是一个单一的、无限的东西的本质。

§11　但是还需要指出，这些式态作为并不真实存在的东西，仍然全部包含在它们的属性里面；因为在属性之间，和在式态与式态的本质之间一样，没有任何高下、先后的不同，因此在那个观念中也就不可能有任何区分，因为在自然里并没有这样的区分。但是，如果这些式态中间的若干式态赋有它们自己的特殊、个别的存在，并因此以某种方式自别于它们的属性（因为这时候它们在属性中所具有的特殊、个别的存在就成了它们的本质的主体），这样，在式态与式态的本质之间就产生了一种区分，从而在必然包含在那个观念里的它们的作为对象的本质之间也就有了一个区分。

§12　因此，我们在我们的定义中应用了这样的词句，即：观念产生于一个真实存在于自然中的东西。从这个定义，我们相信我们已充分说明了一般所谓心灵是一个什么东西，一般所谓的心灵我们不单指由物体性的式态变化产生的那些观念，并且也是指由其他属性的一个特定式态变化产生的那些观念。

§13　但是，因为我们对于其他属性并没有像对于广袤这个属性所具有的那种认识，因此我们再看看，最关于广袤的那些式态变化，我们是不是能得出一个更确切的、更能表明我们心灵的本质的定义，这是我们真正的问题所在。

§14　首先我们从一个清楚证明了的命题开始，即：除了运动和静止以外，在广袤中没有任何其他式态变化，而每一个物体性的东西不是别的，只是一个特定的运动和静止的比例，所以，如果在广袤中仅仅有运动，或者仅仅有静止，将不可能在广袤中出现或存在任何一

个特殊、个别的东西；因此人的躯体不是别的，只是某一个运动和静止的比例。

§15　在思想属性中与这一实际存在的比例相应的对象的本质，我们说，就是这一躯体的心灵。现在，如果在这些式态变化中有一个式态变化，不论是运动或静止发生的变化，即增加或减少，观念也在同一的程度上发生变化；例如，如果静止增加而运动减少，就引起那一种不适或难受，我们称为冷；反之，如果运动增加，就引起一种不适，我们称之为热。

§16　如果运动或静止的程度不是在整个躯体的各部分相等，而是某些部分比其他部分具有更多的运动或静止，这就产生出种种感觉（例如，如果用一根棍棒打在我们眼或手上，我们就感觉到一种痛楚）。如果产生这些变化的外在原因不同，并且具有不同的作用，那就在同一部分产生种种不同的感觉（例如，用木器或铁器打在同一个手掌上，我们就感觉到不同的痛楚）。另一方面，如果在某一部分引起一种变化，这一变化使这一部分回复到它原有的运动和静止的比例，这就产生一种快感，我们称为安适、舒畅、愉快。

§17　最后，我们既已说明什么是感觉，我们就可以很容易看到，如何由此产生出一个反思的观念，或我们对我们自身的认识，以及由此产生出的经验和推理。由以上这一切（同时又因为我们的心灵是和上帝结合在一起的，并且是从上帝直接产生的那个无限的观念的一部分），我们就可以很明白地看到清楚认识和我们心灵的不朽性的来源。但是目前我们对于后者的讨论已经足够了。

注　释

① A稿作gelijken[像]，不可解，应依B稿作lègelijk'n[每个]。

② “因此由于……的东西”在B稿中作“所以它的这个观念必须依照它的改变或消灭而改变或消灭，因为它是与对象连在一起的。”

(1) 我把那个式态变化称为最直接的式态变化，它为了存在并不要求同一属性中的任何式态变化。

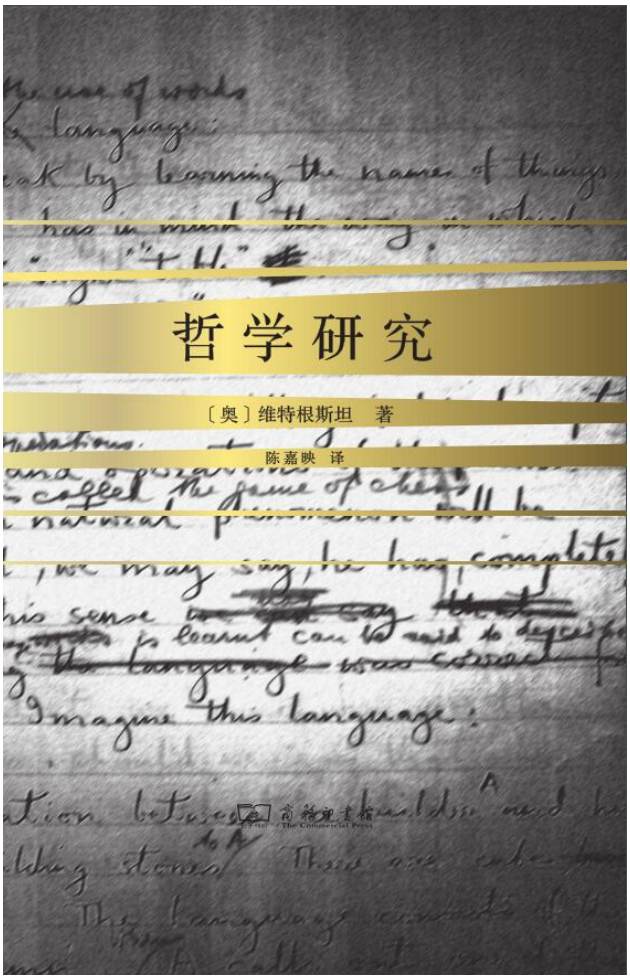

哲学研究

〔奥〕维特根斯坦　著

陈嘉映　译

商務印書館
The Commercial Press

目录

编者小识
序
第一部分
第二部分
中译者后记
译名对照表
返回总目录

编 者 小 识

在本书中编为第一部分的内容，在1945年已经完成。第二部分写于1947到1949年之间。假使维特根斯坦自己出版这本书，他会大大压缩第一部分最后大约三十页的内容，为现在的第二部分补充一些材料，加工后安排在那里。

整部手稿中各处都有可以解读成不同的词和短语的写法，我们不得不做出选择。这类选择绝不影响文句的意思。

有些书页底部排印的一些文句其上用横线隔开，这些段落是维特根斯坦从他的其他稿件中剪下来夹在这些书页里的，但他没有进一步注明这些段落应该接在哪里。[注1]

双括号里的话是维特根斯坦用来和本书以及他的其他稿件中的某些段落相互参照的。这些稿件我们希望今后也将出版。

第二部分的最后一节是我们自己决定安排在它现在的位置上的。

G.E.M.安斯康姆（Anscombe）

R.里斯（Rhees）

序

以下发表的，是我在过去十六年里从事哲学研究积淀下来的思想。它们涉及多种课题：含义、理解、命题、逻辑等概念，数学基础、意识状态，等等。这些思想当时我都是以小段札记的方式写下来的。这些段落有时讨论同一个论题，联成较长的一串，有时则很快从一个论域跳换到另一个论域。我一开始曾打算把所有这些内容都集拢在一本书里；对这本书的形式我在不同的时候有不同的设想。但我当时认为本质之点在于：这些思想应该自然而然地从一个论题进展到另一个论题，中间没有断裂。

我数次尝试把我的成果熔铸为这样一个整体，然而都失败了；这时我看出我在这点上永不会成功。我看出我能够写出的最好的东西也不过始终是些哲学札记；当我违背它们的自然趋向而试图进一步强迫它们进入单一方向的时候，我的思想马上就变成了跛子。——而这当然同这本书的性质本身有关系。这种探索迫使我们穿行在一片广阔的思想领地之上，在各个方向上纵横交错地穿行。——这本书里的哲学札记就像是在这些漫长而错综的旅行途中所做的一系列风景速写。

我当时一次次从不同的方向重新论及同样的要点，或几乎同样的要点，画出新的图画。这些图画里不知有多少画得很糟，或显不出特征，带有一个拙劣画家的所有缺陷。把这样的图画筛掉以后，还留下一些勉强可用的；这些图画须得加以排列，时常还须剪削，以使它们能够为观者提供一幅风景画。——所以这本书其实只是本画集。

直到不久以前，我其实已经放弃了在我生前出版我这本书的想法。出版的想法当然时不时会冒出来，主要的原因在于：我违乎所愿地了解到，我的成果在通过授课、打印稿和讨论得到传布的过程中，遭到多种多样的误解，或多或少变得平淡无奇或支离破碎。这刺痛了我的虚荣心，久难平复。

但四年前[注2]我有机会重读了我的第一本书（《逻辑哲学论》）并向人解释其中的思想。当时我忽然想到应该把那些旧时的思想和我的新思想合在一起发表：只有与我旧时的思想方式相对照并以它作为背景，我的新思想才能得到正当的理解[注3]。

自从我十六年前重新开始从事哲学以来，我不得不认识到我写在那第一本书里的思想包含有严重的错误。拉姆西[注4]对我的观点所提的批评在很大程度上——我自己几乎无法判断这程度有多深——帮助我看到了这些错误——在他逝世前的两年里我在无数谈话中和他讨论过我的观点。我感谢他那些中肯有力的批评；但我甚至更要感谢本大学的教员P.Sraffa先生多年里不间断地对我的思想所做的批评。本书中最为重要的观点应当归功于这一激发。

由于不止一个原因，我在这里所发表的东西会和当今别人所写的东西有交会之处。——如果我这些札记没有印记足以标明它们是属于我的，——那我也就不再坚持我对它们的所有权。

我今把这些札记公诸于世，心存疑虑。尽管这本书相当简陋，而这个时代又黑暗不祥，但这本书竟有幸为二三子的心智投下一道光亮，也不是不可能的，当然，这种可能性委实不大。

我不希望我的书使别人省心少做思考。我愿它能激发谁自己去思想。

我本愿奉献一本好书。结果不曾如愿。可是能由我来改善它的时辰已经逝去。

1945年1月于剑桥

第一部分

1奥古斯丁，《忏悔录》卷一第八节：注5“当成年人称谓某个对象，同时转向**这个对象** 的时候，我会对此有所觉察，并明了当他们要指向**这个对象** 的时候，他们就发出声音，通过这声音来指称它。而他们要指向对象，这一点我是从他们的姿态上了解到的；这些姿态是所有种族的自然语言，这种语言通过表情和眼神的变化，通过肢体动作和声调口气来展示心灵的种种感受，例如心灵或欲求某物或守护某物或拒绝某事或逃避某事。就这样，我一再听到人们在不同句子中的特定位置上说出这些语词，从而渐渐学会了去理解这些语词指涉的是哪些对象。后来我的口舌也会自如地吐出这些音符，我也就通过这些符号来表达自己的愿望了。”

在我看来，我们在上面这段话里得到的是人类语言本质的一幅特定的图画，即：语言中的语词是对象的名称——句子是这样一些名称的联系。——在语言的这幅图画里，我们发现了以下观念的根源：每个词都有一个含义；含义与语词一一对应；含义即语词所代表的对象。

奥古斯丁没有讲到词类的区别。我以为，这样来描述语言学习的人，首先想到的是“桌子”、“椅子”、“面包”以及人名之类的名词，其次才会想到某些活动和属性的名称以及其他词类，仿佛其他词类自会各就各位。

现在来想一下语言的这种用法：我派某人去买东西，给他一张纸条，上面写着“五个红苹果”。他拿着这张纸条到了水果店，店主打开标有“苹果”字样的贮藏柜，然后在一张表格上找出“红”这个词，在其相应的位置上找到一个色样，嘴里数着一串基数词——假定他能熟记这些数字——一直数到“五”，每数一个数字就从柜子里拿出一个和色样颜色相同的苹果。——人们以这种方式或类似的方式和语词打交

道。——“但他怎么知道应该在什么地方用什么办法查找‘红’这个词呢？他怎么知道他该拿‘五’这个词干什么呢？”——那我假定他就是像我所描述的那样**行动** 的。任何解释总有到头的时候。——但“五”这个词的含义是什么？——刚才根本不是在谈什么含义；谈的只是“五”这个词是怎样使用的。

2哲学上的那种含义概念来自对语言的作用方式的一种比较原始的看法。但也可以说，那是对一种比较原始的语言（相对于我们的语言来说）的看法。

让我们设想一种符合于奥古斯丁所做的那类描述的语言：建筑师傅A和他的助手B用这种语言进行交流。A在用各种石料盖房子，这些石料是：方石[注6]、柱石、板石和条石。B必须依照A需要石料的顺序把这些石料递给他。为了这个目的他们使用一种由“方石”、“柱石”、“板石”和“条石”这几个词组成的语言。A喊出这些词，B把石料递过来——他已经学过按照这种喊声传递石料。——请把这看作一种完整的原始语言。

3我们也许可以说，奥古斯丁的确描述了一个交流系统，只不过我们称为语言的，并不都是这样的交流系统。要有人问：“奥古斯丁那样的表述合用不合用？”我们在很多情况下不得不像上面这样说。这时的回答是：“是的，你的表述合用；但它只适用于这一狭窄限定的范围，而不适用于你原本声称要加以描述的整体。”

这就像有人定义说：“游戏就是按照某些规则在一个平面上移动一些东西……”——我们会回答他说：看来你想到的是棋类游戏；但并非所有的游戏都是那样的。你要是把你的定义明确限定在棋类游戏上，你这个定义就对了。

4设想一套书写系统，其中的字母用来标示声音，但也用来标示重音，用来作标点符号。（可以把一套书写系统看作一种用来描述声音形态的语言。）再设想有人把这样一套书写系统理解成：仿佛每一个字母只是简单地对应于一个声音，仿佛这些字母不再有与此完全不

同的功能。奥古斯丁对语言的看法就像对书写的这样一种过于简单的看法。

5看看第1节的例子，也许就想得到，语词含义的通常概念形成了多浓的一团雾气，使我们无法看清楚语言是怎么起作用的。而在某些运用语言的原始方式那里，我们可以清楚地综观语词的目的以及语词是怎么起作用的；因此，从这些原始方式来研究语言现象有助于驱散迷雾。

孩子学说话时用的就是这一类原始形式。教孩子说话靠的不是解释或定义，而是训练。

6我们可以设想语言（2）[注7]是A和B的**全部** 语言。甚至它是一个部落的全部语言。在那里，人们教孩子们做**这些** 事情，教他们一边做一边使用**这些** 语词，**一边做** 一边对别人说的话做出反应。

训练的一个重要部分是，教师用手指着对象，把孩子的注意力引向这些对象，同时说出一个词；例如，指着板石形状说出“板石”一词。（我不想把这称为“指物定义”[注8]或“定义”。因为孩子还不能够对名称**发问** 。我将把它称作“指物识字法”。我说它会构成训练的一个重要部分，因为人们实际上是这样做的，而非因为无法设想另外的做法。）可以说，这种指物识字法是要在词与物之间建立一种联想式的联系。但“联想式的联系”说的是什么？说的可以是各式各样的东西。但人们首先想到的大概是：孩子听到语词，事物的图像就在他心里浮现出来。就算有这样的时候——但这就是语词的目的吗？——它的确**可以** 是目的。——我可以设想这样来使用语词（一串声音）。（说出一个词就仿佛在一架想象的钢琴上击一个键。）但在第2节的语言里，语词的目的**不是** 要唤起意象。（当然人们也有可能发现这有助于达到真正的目的。）

但若指物识字法会产生这种〔唤起意象的〕效果——我该不该说它产生对语词的理解呢？难道不是听到喊“板石！”就如此这般有所动作的人才理解了这个词吗？——但指物识字法的确有助于这种理解；

但它必须同一种特定的教学方式结合才有这种作用。如果采用的是另外一种教学方式，同样的指物识字法就会产生一种完全不同的理解。

“我把条钢系在杠杆上，就制成了制动闸。”——是的，如果已经有了机械装置的所有其他部分。只有和整个机械连在一起它才是个制动杠杆；从支撑它的机械上拆下来，它就连个杠杆都不是了；它什么都可以是，或什么都不是。

7在使用语言（2）的实践中，一方喊出语词，另一方依照这些语词来行动。在语言教学中，则还有**这样** 的做法：学生**说出** 对象的**名称** 。即，教的人指着石头，学生说“石头”这个词。——这里的确还可以有更简单的练习：学生重复老师前面说的话——这两种做法都类似于语言活动。

我们还可以设想，第2节里使用话语的整个过程是孩子们借以学习母语的诸种游戏之一。我将把这些游戏称为“**语言游戏** ”；我有时说到某种原始语言，也把它称作语言游戏。

说出石头的名称，跟着别人说的念，这些也可以称作语言游戏。想一想跳圈圈游戏时用到的好多话吧[注9]。

我还将语言和活动——那些和语言编织成一片的活动——所组成的整体称作“语言游戏”。

8让我们看一看语言（2）的扩展。现在这种语言除了“方石”、“柱石”等四个词以外，还有一个语词系列，它们的用法就像第1节里那个店主使用数词那样（它们也可以是一系列字母）；此外再加上两个词，它们可以是“到那儿”和“这个”（因为这已经大致提示出了它们的目的），和指物的手势联用；最后还有几个色样。A下了这样一道命令：“d——板石——到那儿。”同时他拿出一个色样给B看，并且在说“到那儿”时，指着建筑工地上的某个地方。B每数一个字母就从存放板石的地方拿起一块和色样颜色相同的板石，直到他数到d，然后把它们搬到A指定的地方。——另一些时候A下的指令是：“这个——到那儿。”他在说“这个”的时候指着一块石料。诸如此类。

9孩子在学习这种语言的时候，必须先熟记a,b,c……这一串“数词”的序列，必须学会它们的用法。——这种教学中是否出现了指物识字法呢？例如一面指着板石一面数“a,b,c块板石”。我们眼前有些物品，一眼就看得出分成了几组，用指物识字法教孩子把数词当作这些物品组的名称，比教会孩子把这些数词当作数字来学更接近于用指物识字法来教“方石”、“柱石”一类语词。孩子们的确是用这种方法学会使用前五六个基数词的。

“到那儿”和“这个”也是用指物方式来教的吗？——设想一下我们会怎样来教别人用这些语词！你会指着地点和东西——不过在这里，我们不单单在学习使用这些语词的时候会做出指的动作，而且在实际使用这些语词的时候也会。

10那么这种语言里的这些语词标示的是什么呢？——除了借助使用它们的方式，还能怎么显示它们标示的是什么呢？而我们已经描述了它们的用法。就好像这种描述里非得包括“这个词标示这个”这样一个表达式似的；或者，这类描述非得采用“某词标示某某”这种形式。

我们的确可以简缩“板石”一词用法的描述，从而说：这个词标示这个对象。例如，若有人误以为“板石”一词指涉的是我们事实上称作“方石”的那种形状的石料，我们就会用这种简缩的说法来消除他的误解——但这时候，“**指涉**”这个的方式是已知的，即除了指涉的是这个以外，这话的用法是已知的。

同样可以说，“a”,“b”等符号标示的是数字；这种说法〔是说它们指称的不是事物〕可以用来消除以为“a”，“b”，“c”在语言里的角色和“方石”、“板石”、“柱石”的角色相同这样一种误解。同样可以说，“c”标示这个数而不是那个数；这可以是用来解释这些字母是按照a,b,c,d的顺序而不是按照a,b,d,c的顺序来使用的。

虽然这样一来，人们把对语词用法的描述弄得相似了，但语词的用法本身却没有因此变得相似，因为，如我们已经看到的，这些用法绝不是一样的。

11想一下工具箱里的工具：有锤子、钳子、锯子、螺丝刀、尺子、胶水盆、胶、钉子、螺丝。——这些东西的功能各不相同；同样，语词的功能也各不相同（它们的功能在这一点那一点上会有相似之处）。

当然，我们听到这些语词，看到写出来印出来的语词，它们的外观整齐划一，而这让我们感到迷惑。它们的**用法** 却并非明明白白地摆在眼前——尤其在我们从事哲学的时候！

12这就像观看机车驾驶室里的各种手柄。它们看上去都大同小异（自然是这样的，因为它们都是要用手抓住来操作的）。但它们一个是曲轴的手柄，可以停在各种位置上（它是用来调节阀门开启的大小的）；另一个是离合器的手柄，只有两个有效位置，或离或合；第三个是刹车闸的手柄，拉得越猛，车刹得就越猛；第四个是气泵的手柄，只有在来回拉动的时候才起作用。

13当我们说："语言中的每一个词都标示着某种东西"，这时候还**什么都没** 说出来。除非我们确切地说明了我们要做的是**何种** 区分。（我们这么说也许是要把语言（8）里的语词和诸如路易斯·卡罗尔[注10]的诗里的那些"没有含义"的语词区分开来，或和某一首歌里的"嗳嗨咿呀嗬"区分开来。）

14设想有人说："**所有的** 工具都是用来改变某种东西的，例如，锤子改变钉子的位置，锯子改变板子的形状，等等。"——尺子改变的是什么？胶水盆和钉子改变的是什么？"改变我们对某样东西的了解，改变胶的温度和箱子的稳固程度。"——表达法是弄得一致了，但我们得到了什么呢？

15可以最直接地用到"标示"一词的地方，大概是对象上有一个标示这对象的标记。假定A在建筑时所用的工具上都有某种标记；A向助手B出示这样一个标记，B就递给他其上有这种标记的工具。

以这种方式，或以多多少少与此相似的方式，一个名称标示一样东西，一个名称被给予一样东西。——从事哲学的时候对自己说，命

名就像给一样东西贴标签——这经常证明是有裨益的。

16A给B看的那些色样又是怎么回事呢——它属于**语言** 吗？随便怎么说都行。它们不属于字词语言；但我若对另一个人说："发一下'这'这个音"，你却仍然把前一个"这"算作句子的一部分。而它的作用却和语言游戏（8）里的色样极为相似；即，它是另一个人应该照着念的样品。

把样品算作语言的工具，这样做最为自然，最少引起混乱。（（对反身代词"这个句子"的评论。））[注11]

17我们应可以说：在语言（8）里我们有着不同的**词类** 。因为"板石"一词和"方石"一词的功能，比较起"板石"和"d"的功能，要更加相似。不过，我们如何把语词分门别类，要看我们分类的目的——要看我们的趣向。

想一下我们可以从多少种不同的着眼点来给工具和棋子分类。

18我们无需为语言（2）和语言（8）都是由命令组成的而感困扰。你若要说：它们因此是不完备的，那么请自问我们自己的语言又是否完备呢？——把化学符号和微积分符号纳入我们的语言之前，我们的语言是否完备呢？因为这些新符号就像我们语言的郊区。（应该有多少房舍和街道，一座城市才成其为城市？）我们的语言可以被看作是一座老城，错综的小巷和广场，新旧房舍，以及在不同时期增建改建过的房舍。这座老城四周是一个个新城区，街道笔直规则，房舍整齐划一。

19我们不难想象一种只包括战场上的命令和报告的语言。——或一种只有问句以及表达是与否的语言。——以及无数其他种类的语言。——而想象一种语言就叫作想象一种生活形式。

但在（2）的例子中，"板石"这声呼喊是一个句子还是一个词呢？——说是个词，它却与我们通常语言中发音相同的那个词有不同的含

义，因为在（2）里它是一声呼喊。但说它是句子，它却不是我们语言中的“板石”这个省略句。——[注12]

就第一个问题而言，你既可以把“板石”称为一个词也可以称为一个句子；也许称为“蜕化句”（就像说到蜕化双曲线）最合适，而那恰恰是我们的“省略”句。——

但我们的省略句的确只是“拿给我一块板石！”这个句子的一种缩略形式，而在（2）的例子中却不存在这样的“原句”。——

但我为什么不应该反过来把“拿给我一块板石！”称作“板石”这个句子的**扩展**？——因为你喊“板石”，真正意谓的是“拿给我一块板石！”——

但你怎么一来就在**口说**“板石”之际**意谓**“拿给我一块板石！”了？你先在心里对自己说了这个不曾缩略的句子吗？我为什么得把“板石！”这声呼喊翻译成一个不同的说法才能说明某人用“板石！”意谓的是什么呢？如果两个说法含义相同，那我为什么不应当说：“他喊‘板石！’的时候意谓的是‘板石！’”？或：既然你能够意谓“拿给我一块板石”，为什么你就不能意谓“板石！”呢？——

但我在喊“板石！”的时候，我所要的却是他拿给我一块板石！——

诚然；但“所要的是”是否意味着：你曾以任何一种形式想到过和你实际上说出的句子不同的一个句子？——

20但这样一来，一个人说“拿给我一块板石！”他仿佛就可以把这个表达式当作**一个**长长的单词来意谓了：也就是和“板石！”这样的单词相对应。——那么竟可以一会儿拿它当**一个**词一会儿拿它当五个词来意谓吗？我们通常怎样意谓这个表达式的？我相信我们会倾向于说：当我们对照“**递给**我一块板石”，“拿给**他**一块板石”，“拿**两块**板石来”等其他句子（这些句子含有我们那个命令中的语词，但和另外一些词相联系）来使用“拿给我一块板石”的时候，我们是把它当作一个

包括**五个** 词的句子来意谓的。——然而，同其他句子对照着使用一个句子意味着什么？这些句子这时浮现出来？**所有** 这些句子都浮现出来？是在说这个句子的这段时间里？还是之前？之后？——不。即使这样一种解释对我们有点儿诱惑力，我们只消考虑一下实际上发生的是什么，就会看到我们在这里是误入歧途了。我们说我们同其他句子对照着使用这个命令，因为**我们的语言** 包含着其他那些句子的可能性。一个不懂我们的语言的人，如一个外国人，经常听到一个人命令说："拿给我一块板石！"可能会以为整个这一串声音是一个词，也许相当于他的语言中的"石料"这个词。那么，若由他自己发这道命令，他就可能说得不大一样；我们就会说，他说得真怪，因为他把这句话当成**一个** 词了。——但他这样说的时候，他心里的活动——和他把这句话看作了**一个** 词**相对应** ——不也有所不同吗？他心里的活动也许没什么不同，也许有所不同；你这样发出一道命令的时候，你心里有些什么活动？你在发命令**之际** 是否意识到，这个命令是由五个词组成的？当然，你已经**掌握** 了这门语言——这门语言里还存在着其他那些句子——但这种掌握难道就是你在说出这个句子之际"**发生** "的事情吗？——我已经承认的是，那个外国人对这个句子的看法若不一样，大概说得就不一样；但我们称作错误看法的东西**不必** 藏在和说出这个命令相伴随的任何东西里。

一个句子是"省略句"，并非因为它略去了我们说出这句话之际所意谓的某些东西，而是因为同我们的语法的某一确定范本比较，它是简缩了的。这里自然可以反对说："你承认简缩的句子和没简缩的句子有同样的意思。——那么，这个意思是什么？究竟能不能用话语把它表达出来？"——然而，句子的意思一样，不就在于它们的**使用** 一样吗？——（在俄语里，人们说"石头红"而不说"石头是红的"；他们是在意思上省掉了系词呢，抑或**通过思想** 加上系词呢？）

21设想一个语言游戏：B根据A的提问向他报告一堆板石或方石的数目，或堆放在某处的石料的颜色和形状。——某个报告可能是"五块板石"。那么，"五块板石"的报告或断言和"五块板石！"的命令之间的区别是什么呢？区别在于说这些话在语言游戏里所扮演的角色。说出这些话时的语调以及表情等等大概也会不一样。但我们也可以设想语

调是一样的语调，——因为一个命令或一个报告本身就可以通过多种语调带有多种表情说出来——设想它们的区别只在于使用。（我们当然也可以把“断言”和“命令”只用来标示句子的语法形式和声调，我们的确把“今天天气不是很好吗？”这个句子称作问句，尽管它被用作一个断言句。）我们可以设想一种语言，其中**所有的** 断言都具有设问的形式和语调；或每个命令都具有“你愿意这样做吗？”这样的提问形式。这样一来，人们也许会说：“他说的句子具有问句的形式，实际上却是个命令”——即在语言实践中具有命令的功能。（与此类似，“你将这样去做”这话可以不是个预言，而是个命令。什么使它成为预言或成为命令？）

22弗雷格认为每个断言都包藏着一个假定，即假定了它所断定的事情；这种见解的真实基础是我们语言里的这样一种可能性：每一个断言句都可以写成“情况被断定是如此这般”这样一种形式。——然而，“……是如此这般”在我们的语言里恰恰不是一个句子，它还不是语言游戏里的**一步** 。如果我不写成“情况被断定是如此这般”而写成“所断定的是：情况是如此这般”，那这里的“所断定的是：”这话就恰恰是多余的。[注13]

我们也完全可以把每一个断言句写成一个后面跟着“是的”这样一种形式的问句；例如，“在下雨吗？是的。”这是否表明每一个断言句里都包藏着一个问句呢？

我们也满有道理使用一种表示断言的标点符号，以与问号之类相对照，或借此把一句断言同一个虚构或假定区别开来。但若以为断言是由斟酌和断定[注14]（赋予真值之类）两个步骤构成，以为我们是按照句子的命题符号来完成这两个步骤，差不多像按照乐谱唱歌那样，那可就错了。大声或小声朗读写出来的句子当然可以和按着乐谱唱歌对比，但用所读的句子来“**意谓** ”（思想）却不可以这样对比。

弗雷格的断言符号标出了**句子的开端** ，因此它起到一种和句号相似的作用。它把整句同整句**之中** 的句子区别开来。如果我听到人说

“下雨了”但不知道我是否听到了整句的首尾，那么这个句子对我来说还不是交流的媒介。

设想一幅图画，上面是一个拳师打拳时的某个姿势。而这幅图可以用来告诉一个人他应该怎样站立，应该保持什么姿势；或者告诉他不应该做什么姿势；或者告诉他曾有某个人站在某个地方，诸如此类。我们可以（用化学术语）把这幅图称为命题根。弗雷格大致就是这样来思考“假设”的。

23但是句子的种类有多少呢？比如：断言、疑问、命令？——这样的种类多到**无数**：我们称之为“符号”、“语词”、“句子”的，所有这些都有无数种不同的用法。这种多样性绝不是什么固定的东西，一旦给定就一成不变；新的语言类型，新的语言游戏，我们可以说，会产生出来，而另一些则会变得陈旧，被人遗忘。（对这一点，数学的演变可以为我们提供一幅**粗略**的图画。）

“语言游戏”这个用语在这里是要强调，用语言来说话是某种行为举止的一部分，或某种生活形式的一部分。

请从下面的例子及其他例子来看一看语言游戏的多样性：

下达命令，以及服从命令——

按照一个对象的外观来描述它，或按照它的量度来描述它——

根据描述（绘图）构造一个对象——

报道一个事件——

对这个事件的经过做出推测——

提出及检验一种假设——

用图表表示一个实验的结果——

编故事；读故事——

演戏——

唱歌——

猜谜——

编笑话；讲笑话——

解一道应用算术题——

把一种语言翻译成另一种语言——

请求、感谢、谩骂、问候、祈祷。

——把多种多样的语言工具及对语言工具的多种多样的用法，把语词和句子的多种多样的种类同逻辑学家们对语言结构所说的比较一下，那是很有意思的（包括《逻辑哲学论》的作者在内）。

24看不到语言游戏的多样性，就可能问出"什么是问句？"这样的问题来——问句是否在断定"我不知道某件事情"？或在断定"我希望别人能告诉我"？或在对我的不确定的心理状态进行描述？——那么"救命！"这声呼喊是不是这样一种描述呢？

想一想有多少种不同的东西被称为"描述"：根据坐标来描述物体的位置；描述面部表情；描述触觉；描述心情。

当然可以用断言形式或描述形式来代替通常的疑问形式："我想知道那是不是……"或"我怀疑那是不是……"——但我们并未借此把各式各样的语言游戏拉得更近些。

我们可以把所有的断言句转换成以“我想”或“我相信”这类短语开头的句子（从而就仿佛转换成了对我的内部经历的描述）；这一类形式转换的可能性究竟意味着什么，在另一处将会看得更清楚。（唯我论。）

25人们有时说动物不说话是因为它们缺少心智能力。也就是说：“动物不思想，因此它们不说话。”然而：它们就是不说话而已。或者说得恰当些：它们不使用语言——如果我们不算最原始的语言形式。——命令、询问、讲述、聊天，这些都和吃喝、走路、玩闹一样，属于我们的自然历史。

26人们以为学习语言就在于叫出事物的名称，即叫出人、形状、色彩、痛疼、情绪、数字等等的名称。我们已经说过——命名就像给一件东西贴上标签。可以说这是使用语词前的一种准备工作。但这种准备为的是做什么呢？

27“我们给事物命名，然后我们就可以谈论事物；在谈论中指涉它们。”——似乎一旦命名，下面再做什么就都给定了。似乎只有一种事情叫作“谈论事物”。其实我们用句子做着各式各样的事情。我们只须想一想各种呼叫。它们起着完全不同的作用。

水！

走开！

啊唷！

救命！

好极了！

不！

你仍然要把这些语词都称作“为事物命名”吗？

在语言（2）和语言（8）里不存在命名的问题。我们可以说，命名以及和它联系在一起的指物定义是一种特定的语言游戏。这其实是说：我们被教给被训练去问："这叫什么？"——人们接着告诉我们一个名称。还有另一种语言游戏：为某种东西发明一个名字，即，先说"这是……"然后使用一个新名称。（例如，孩子就这样给他们的玩具娃娃起名的，然后谈论它们，对它们说话。这里还可以想一想，用一个人的名字去呼叫这个人是一件多独特的事情！）

28我们可以用指物方式来定义一个人名、一个颜色词、一个材料名称、一个数字名称、一个方位词等等。我指着两个核桃给二这个数字下定义说："这叫'二'。"——这个定义充分准确。——然而怎样可以这样来定义二呢？听到这个定义的人并不知道你要把什么称为"二"；他会以为你要把这对核桃称作"二"呢！——他可能这样以为；但也可能不这样以为。反过来，我现在要给这对核桃起个名称，这时他也可能把这个名称误解成了一个数目字。同样，我现在用指物方式定义一个人名，他也可能把它当成了颜色的名称、种族的名称，甚至方位的名称。这就是说：指物定义在每一种情况下都可以有不同的解说。

29人们也许会说：只能这样来用指物方式定义二："这个数字叫'二'。"因为"数字"一词在这里标明了我们把"二"这个词放在语言的、语法的什么位置上。但这就是说要理解这个指物定义就要先定义"数字"一词。——定义里的"数字"一词当然标明了这个位置，标明了我们安放"二"这个词的岗位。我们说："这种颜色叫什么什么"，"这个长度叫什么什么"，等等，借此预防误解。这是说：有时可以这样避免误解。然而，只能这样来把握"颜色"或"长度"等词吗？——我们只需给出它们的定义就行了。——于是又是通过别的语词来定义！那么到了这个链条上的最终定义又该怎么样呢？（不要说："没有'最终的'定义。"那恰恰就像你要说："这条路上没有最后一座房子；人们总可以再盖一座。"）

"二"的指物定义是否需要"数字"这个词？这取决于若没有这个词，别人对"二"的理解是否和我所希望的理解不一样。而这又要取决于我在什么情况之下以及对什么人给予这个定义。

从他怎样使用所定义的词将显示出他是怎样“把握”这个定义的。

能够指着不是红色的东西为“红”这个词下定义吗？这就好比要向一个不太通中文的人定义“谦虚”这个词，指着一个傲慢的人定义说“这个人就不谦虚”。这种定义方式会有歧义，但这不是否定这种方式的论据。任何定义都可以被误解。

但很可以问：我们仍应把这个称作“定义”吗？——因为即使它具有同样的实际后果，对学习者具有同样的作用，它在演算中所扮演的角色却当然不同于我们通常称为“红”这个词的指物定义。

30于是可以说：要是一个词在语言里一般应扮演何种角色已经清楚了，指物定义就能解释它的用法——它的含义。如果我知道某人是要给我解释一个颜色词，“那叫‘褐墨色’”，这个指物定义就会有助于我理解这个词。——是可以这样说，只要没忘记种种问题现在都系于“知道”或“清楚”这些词上。

为了能够询问一件东西的名称，必须已经知道（或能够做到）某些事情。但必须知道的是些什么呢？

31指着象棋里的王对一个人说：“这是王”，这并没有对他解释这个棋子的用法——除非他已经知道了这种游戏的诸项规则，只是还不曾确定最后这一点：王这颗棋子的样子。我们可以设想他已经学会了象棋的诸项规则却从没有见过实际的棋子是什么样子的。棋子的模样在这里与一个语词的声音或形象相对应。

但我们也可以设想某人学会了一种游戏，却从未学过或制定过规则。也许最初他通过旁观学会了非常简单的棋类游戏，然后逐步学会了越来越复杂的游戏。这时仍然可能向他解释说“这是王”，例如，拿给他看的是一套他不熟悉其形象的棋子。即使在这种情况下，我们也可以说，只因为这个棋子的位置已经准备好了，这个解释才教给了他

棋子的用途。换言之：只有位置已经准备好了，我们才会说我们的解释教给了他棋子的用途。这倒不是因为我们向之做解释的那个人已经知道了规则，而是因为在另一种意义上他已经掌握了一种游戏。

再考虑一下这种情况：我向某人解释象棋，一开始就指着一个棋子说："这是王；它可以这样走，等等。"——在这种情况下，我们要说：只有当学习者已经"知道棋子在游戏中是什么东西"，"这是王"（或"这叫'王'"）这样的话才是对语词的解释。即只有当他做过别种游戏或者看过别人做这种游戏而且"看懂了"，——**以及诸如此类的情况**。也只有在这些情况下他才能够在学习这种游戏之际切实地询问："这个叫什么？"——即这个棋子叫什么。

可以说：只有已经知道名称是干什么的人，才能有意义地问到一个名称。

我们当然也可以设想，被问到的人回答说："名称你自己定吧"——这时候就得由发问的人自己去拿主意了。

32一个人到了异族的地方，有时要通过当地人的指物定义来学习当地的语言；他往往不得不**猜测** 这类定义的解释；有时猜对，有时猜错。

我想，现在我们可以说：奥古斯丁所描述的学习人类语言的过程，仿佛是那个孩子来到了一个异族的地方而不懂当地的语言，似乎他已经有了一种语言，只不过不是这一种罢了。换言之：似乎这个孩子已经会思想了，只是不会说话。而"思想"在这里就像说：对自己谈话。[注15]

33也许有人会反驳说："根本用不着先掌握了一种语言游戏才能理解一个指物定义。你只是必须知道（或猜到）下定义的那个人指的是什么——而这是不言自明的；即那个人指的是对象的形状还是颜色或数目，等等。"——可"指形状"、"指颜色"又是怎么回事呢？你试着指一片纸看看！——你再来指它的形状——再来指它的颜色——再来指它的数目（这听起来够古怪的）！——你是怎样指的？——你会说你每

次指的时候都“**意谓** ”某种不同的东西。我要问你那是个什么样子，你会说你把注意力集中在颜色、形状等等之上。那我还要问：那又是个什么样子？

设想有个人指着一个花瓶说：“瞧这奇妙的蓝色——别去管它是什么形状”——或者“瞧这奇妙的形状——颜色无关紧要”。无疑，你按这两种请求去做的时候，所做的会**不一样** 。然而，你把注意力集中于颜色的时候所做的总是**同样** 的吗？请设想一下各式各样的情形！我这里先提示几种：

“这个蓝色和那边的蓝色一样吗？你能看出其中的区别吗？”——

你在调配颜色时说：“很难调出这种天空的蓝色。”

“天晴了，又看得见蓝天了。”

“瞧，这两种蓝颜色的效果多不一样啊！”

“你看见那边那本蓝皮儿的书了吗？请把它拿过来。”

“这个蓝色信号灯意味着……”

“这种蓝叫什么？——是‘靛蓝’吗？”

人要把注意力集中在颜色上的时候，有时用手挡着围出形状的外部线条，有时不去看对象的轮廓，有时则盯着对象，并努力回忆以前在哪里见过这种颜色。

人要注意形状时，有时用手勾画着，有时眯起眼睛以便让颜色变得模糊，诸如此类。我要说的是：在人“把注意力集中在某种东西上”的**这段时间里** ，会有这一类的情况发生。但并非单单这些情况就使得我们说某人把注意力集中在形状、颜色等等之上。正如走一步棋并不单单意味着如此这般在棋盘上移动棋子——却也不单单意味着棋手走

棋时的思想感觉，而是意味着我们称之为“下一盘棋”、“解决一个象棋问题”之类的情形。

34但假设某人说：“我在注意形状时所做的总是一样的：我的目光沿着轮廓移动，同时我感觉到……”假设他带着这样的目光和感觉指着一个圆形对象对另一个人说出“这叫作‘圆’”这样一个指物定义；然而，即使听到这个定义的人看见了说话人的目光沿着形状移动，也感觉到了说话人的感觉，他不可能仍然对这个定义做出不同的解释吗？也就是说，这种“解释”也可能在于他现在怎样来使用这个被定义的词，例如，若别人命令他“指出一个圆来”，他究竟指出个什么。——因为“如此这般地意谓某个定义”和“如此这般地解释某个定义”这两种说法所标示的都不是某种在给予定义和听到定义之际的伴随活动。

35当然，在指向形状的时候，是有些东西可以称之为“指向形状时特有的经验”。例如这时手指或目光沿着轮廓移动。——但这些远非我每一次“意谓形状”之际都会发生，而且任何其他一种特有的活动也远不是在所有这样的时候都发生。——然而，即使有这样一种活动每一次都重现，我们要不要说“他指的是形状而不是颜色”仍然取决于周边情况——即取决于指之前和指之后的情况。

因为“指向形状”、“意谓形状”这些话的用法和“指向这本书（而非那本）”、“指的是椅子而非桌子”**这类话** 的用法是不同的。只请想一想我们怎样学习使用“指这个东西”、“指那个东西”这类话，又怎样学习使用“指颜色，而非形状”，“意谓**颜色** ”及诸如此类的话，想一想这两种学习过程是多么不一样。

前面说：在某些情况下，特别是在“指形状”或“指数目”的时候，的确有些经验和指的方式是特有的——说“特有”，是因为“意谓”形状或数目时，它们经常（虽并非每一次都）出现。但你是否也有过把一个棋子作为**棋子** 来指所特有的经验呢？但还是可以说：“我意谓的是：这个**棋子** 叫‘王’，我意谓的不是我指着的这一小块木头叫‘王’。”（辨认、愿望、回忆等等。）

一会儿用“**这** 是蓝的”这话意谓关于所指对象的述说——一会儿又用它来意谓“蓝”这个词的定义，这是怎么回事？在第二种情况下，其实意谓的是“这叫作‘蓝的’”。——那我们竟可以一会儿用“是”这个词意谓“叫作”、用“蓝”这个词意谓“‘蓝’”，而一会儿又用“是”来意谓真正的“是”啦？

一段话本来意在讲一件事情，而某个人却从这话里得到了对某个语词的定义，这也是可能的。〔边注：这里隐藏着一个严重的迷信。〕

我能否用“卜卜卜”来意谓“不下雨我就去散步”？——只有凭借一种语言我才能用某种东西意谓某种东西。这清楚地表明，“意谓”的语法和“设想某事”之类的表达式的语法并不相似。

36我们这儿的做法正像我们在大量类似情形下的做法一样：因为没有**单独一种** 身体动作我们可以举出来称之为指向形状（例如相对于指向颜色而言），我们于是就说和这话相应的是一种**精神** 活动。

每当我们的语言让我们揣测该有个实体而那里却并没有实体，我们就想说：那里有个**精怪** 。 注16

37名称与被命名的事物之间的关系是什么？——好，你说是什么关系？看看语言游戏（2）或其他哪个语言游戏！在那里可以看到这种关系意味着什么。在很多种关系里面，也可以有这样一种：听到名称，我们心里就应声出现了所命名的东西的图画；在另外种种关系里面，也可以有：名称写在所命名的东西上面，或一边指向这种东西一边说出名称来。

38然而，例如，语言游戏（8）里的“这个”一词是什么的名称？或者指物定义“这叫作……”里面的“这”一词是什么的名称？——如果不想制造混乱，那最好根本不要把这些词叫作名称。——有人却耸人视

听，说“这个”才是唯一**真正的** 名称。结果我们通常称之为名称的东西倒只是在不精确和近似的意义上才是名称。

这个稀奇的看法，也许可以说，产生于要把我们语言的逻辑拔高到顶点的倾向。对此的真正回答是：我们把**很多很多种** 不同的语词称为“名称”；“名称”一词指称出一个词的很多种不同用法，这些不同用法以很多种不同的方式互相联系；——但这种种用法里面却不包括“这个”一词的用法。

的确，我们经常在给予指物定义这类情况下指着所称的东西并且说出它的名称来。我们在给予指物定义之类的时候同样也一面指着一样东西一面说出“这个”一词。而且“这个”一词和一个名称往往在一个句子中的位置相同。但是，用“这是N”（或“这叫作‘N’”）这样的指物方式来定义一个名称恰恰是名称之为名称的特征。那我们也会这样下定义吗：“这叫作‘这个’”，或“这个叫作‘这个’”？

这同把命名看作偶像崇拜式的活动有关系。命名似乎是一个词和一个对象的奇特联系。——哲学家为了揭示名称和所称的东西之间的**独一无二** 的那个关系，盯着面前的一个对象，一遍一遍重复一个名称甚至重复“这个”一词，于是乎这种奇特的联系当真发生了。因为只有在语言**休假** 的时候，哲学问题才会产生。**这时候** 我们当然可以把命名想象为任意一种令人惊异的心灵行为，仿佛在给对象施行命名洗礼。我们甚至可以**向** 这个对象说“这个”一词，就像在用“这个”和它**打招呼** ——这是这个词的一种奇特的用法，大概只有在从事哲学的时候才会出现。

39“这”这个词明明**不是** 名称，那为什么人们偏偏想到要把这个词弄成名称呢？——原因正在这里：因为人们被诱导对通常叫作名称的东西提出异议。这种异议可以这样表达：**名称本来应该标示单纯的东西** 。人们大概可以这样推论出这一点：“诺统”[注17]这个词在通常的意义上是一个专有名称。诺统是由其各部分以某种特定方式构成的。如果各个部分以其他方式构成，则诺统不存在。但显然“诺统有锋利的剑刃”这句话是**有意义的** ，无论诺统全剑犹在还是已经粉碎。如果说“诺统”是一个对象的名称，那么诺统一旦粉碎，这个对象也就不复存在，

既然没有东西与名称对应，这个名称也就没有含义。然而这样一来，“诺统有锋利的剑刃”这句话就包含了一个没有含义的词，因此这个句子就是无意义的。可是它的确有含义；因而构成这个句子的诸语词必然始终对应着某种东西。所以，通过意义分析，“诺统”这个词必定会消失，而由一些命名单纯事物的语词取代。我们将乐于把这些词称为真正的名称。

40让我们先来讨论这条思路的这一点：一个词如无对应物就没有含义。确立下面一点是很重要的：用“含义”一词来标示与词相对应的东西，不合语言习惯。这样做混淆了名称的含义和名称的**承担者** 。N.N.先生死了，我们说这个名字的承担者死了，而不说这个名字的含义死了。这样说是荒唐的，因为假如名称不再有含义，说“N.N.先生死了”就毫无意义。

41我们在第15节把专有名称引入了语言（8）。现在假定其名称为“N”的工具破碎了。A不知道这一点，给了B符号“N”。这个符号这时有含义，还是没有含义？——B得到这个符号时该怎么做？——我们对此还什么都没约定。或许可以问：他**将** 怎么做？也许他会站在那里不知所措，或者指给A看那些碎片。在这里**可以** 说：“N”变得没有含义了；而这个说法所说的是，在我们的语言游戏里不再用得上符号“N”（除非我们给它一个新用法）。“N”也可能通过另一种方式变得没有含义，那就是，人们由于这种那种原因给了那个工具另一个标记而不再在语言游戏里使用符号“N”了。——不过我们还可以设想一个约定：一件工具破碎了，而每逢A给B这件工具的符号，B就要以摇头的方式回答他。——那就可以说，即使这件工具不再存在，命令“N”仍然被吸收进了语言游戏，而即使其承担者停止存在，符号“N”仍然具有含义。

42然而，**从未** 用于一个工具的名称在那个游戏中也有含义吗？——那让我们假定“X”就是这样的一个符号，A把这个符号给予B——连这样的符号也可以吸收到语言游戏里来，而B也许会摇摇头来回答这种符号。（可以把这个情形设想为两人之间的一种玩笑。）

43在使用“含义”一词的一大类情况下——尽管不是在**所有** 情况下——可以这样解释“含义”：一个词的含义是它在语言中的用法。

而一个名称的**含义** 有时是由指向它的**承担者** 来解释的。

44我们说过，即使“诺统”已经残碎，“诺统有锋利的剑刃”这句话仍有意义。的确是这样，因为在这个语言游戏中，即使其承担者不在场，名称仍然被使用着。但我们可以设想一种使用名称（即，使用我们也一定会称其为“名称”的那些符号）的语言游戏，在这里，唯当承担者在场才使用这些名称，从而这些名称就**总是** 可以由一个指示代词和指示的手势所代替。

45指示性的“这个”永远不能没有承担者。也许有人这样说：“只要有一个**这个** ，‘这个’一词就有含义，无论**这个** 是简单的还是复合的。”——但这并不能使这个词变为一个名称。正相反；因为一个名称不是跟着指示的手势使用的，而只是通过这个手势来解释的。

46名称本来标示着简单物，——这一说法里面是些什么？——苏格拉底在《泰阿泰德篇》中说：“假如我没有弄错，我曾听有人这样说过：对于**基本元素** ——姑且这样称谓它们——即对于我们以及其他万物都由它们复合而成的东西来说，是不存在任何解释的；因为凡自在自为者，只能用名称加以**标示** 而已；其他任何一种规定性都是不可能的，既不能确定**其是** 又不能确定**其不是** ……但我们只好不靠其他所有规定性……为自在自为者命名。因此，我们不可能用解释的方式谈论任何基本元素；因为对它来说，只有名称，别无其他；它所有的只是它的名称。由这些基本元素编织起了复杂的景物，同样，它们的名称这样编织成了可以用来解释的言语；因为言语的本质是名称的编织。”注18

罗素所讲的“individuals〔个体〕”和我讲的“对象〔Gegenstände〕”（见《逻辑哲学论》）也都是这种基本元素。

47然而，什么是合成实在的简单成分呢？——一把椅子的简单成分是什么？——是制成椅子的小木块吗？抑或是分子，是原子？——“简单”的意思是：非复合的。这里的要点是：在什么意义上“复合”？绝对地谈论“一把椅子的简单成分”毫无意义。

或者：我对这棵树、这把椅子的视觉图像是由部分组成的吗？它们的简单成分是什么？复合色是复合性的一种；另一种，如由一小段一小段线段组成的间断轮廓。一条曲线可以说是由一段渐渐上升的弧线和一段渐渐下降的弧线合成的。

如果我对某人说："我现在眼前看到的东西是复合的"而不做任何进一步的解释，他就有理由问我："你说'复合的'是什么意思？因为什么都可以这样说！"——已经确定了所问的是哪一种复合，即确定了这个词的哪一种特别用法，"你看见的东西是复合的吗？"这个问句当然是有意义的。假使已经确定，只要我们不仅看到树干，而且也看到树枝，我们对树的视觉图像就应称作"复合的"，那么"这棵树的视觉图像是简单的还是复合的？"或"它的简单成分是什么？"这些问题才会有清楚的意义——有清楚的用法。当然，第二个问句的答案不是"树枝"（这样就是在回答一个**语法**问题："在这里什么叫**作**'简单成分'？"），而是对一根一根树枝的描述。

然而，像棋盘这样的东西不是明显地、绝对地复合的吗？——你想的大概是32个白格子和32个黑格子的复合。但是我们不也可以说，例如，棋盘由黑白两种颜色以及方格的网状图案复合而成吗？既然我们有完全不同的方式观看棋盘，你仍然要说棋盘是绝对"复合的"吗？——在一个特定的语言游戏**之外**问"这个对象是复合的吗？"这就像曾有一个小男孩所做的那样：他本应回答某些例句里所用的那些动词是主动态还是被动态，却绞尽脑汁去琢磨诸如"睡觉"这样的动词所意谓的事情是主动的还是被动的。

我们以无数不同的而互相又有着不同联系的方式使用"复合的"（因而还有"简单的"）这个词。（棋盘上方格的颜色是简单的还是由纯白色和纯黄色组成的？白色是简单的还是由彩虹的颜色组成的？——2厘米的长度是简单的还是由两个各长1厘米的长度组成的？但为什么不是由3厘米长的一段和相反方向上计量的1厘米长的一段组成的？）

"这棵树的视觉图像是复合的吗？它的组成部分是什么？"若这是从**哲学上提出的**问题，正确的回答是："那要看你怎样理解什么是'复

合的′。”（这当然不是一个答案，而是对这个问题的拒斥。）

48让我们把（2）中的方法应用于《泰阿泰德篇》中的表述。让我们考察一个那种表述在那里确实说得通的语言游戏。我们用这种语言来表述一个平面上有色方格的组合。这些方格构成棋盘那种样子的组合体。有红色、绿色、白色和黑色的方格。这种语言的词汇（相应地）是：“红”、“绿”、“白”、“黑”，而一个句子是这些词的一个系列。它们以下面的次序描述方格的排列：

1	2	3
4	5	6
7	8	9

因而，像“红红黑绿绿绿红白白”这样的句子描述的就是这种排列：

红	红	黑
绿	绿	绿
红	白	白

这里，句子是名称的复合体，与它对应的是元素的复合体。基本元素是有色的方格。“但它们是简单的吗？”——我不知道在这个语言游戏里还有什么东西应当更自然地被称为“简单的”。但在其他一些情况下，我也许会称一个单色方格为“复合的”，或许由两个长方形复合而成，或者由颜色和形状复合而成。但复合的概念甚至可以这样延伸：一个较小的平面可以说是由一个较大的平面和一个从其中减去的平面“复合”而成。比较一下“力的合成”，以及用线段外的一点“分割”一条线段；这些说法表明在有些情况下甚至倾向于把较小的东西看成是

较大的东西复合的结果，把较大的东西看成是较小的东西分割的结果。

然而我竟不知道我们语句描述的这个图形应该说是由四个元素组成的还是由九个元素组成的！那个句子是由四个字母还是由九个字母组成的呢？——哪个是它的元素：是字母的种类，还是字母？如果我们在特定情形下避免了误解，这么说那么说不都是一回事吗？

49然而说我们无法解释（即描述）这些元素而只能称谓它们，这是什么意思？这可以是说，在某一极端情况下，一个复合体只由一个方格组成，而对它的描述就简简单单只是这个有色方格的名称而已。

这里我们可以说——虽然这很容易导致各式各样的哲学迷信——符号"红"或"黑"等等有时可能是一个词，有时可能是一个句子。而它"是个词还是个句子"取决于说出它或写下它的情境。例如，A要对B描述有色方格的复合体而他在这里只使用单词"红"，那么我们就能说这个词是一种描述——一个句子。但假如他是默记着这些词及其含义，或者在教别人这些词的用法，在指物教法中说出这些词，我们就不能说它们是句子。在这种情境下，"红"一词不是描述之类；人们用它来命名一种元素——但若因而说一种元素**只** 能被命名，那就稀奇了！命名和描述并不在**同一个** 平面上：命名是描述的准备。命名还根本不是语言游戏中的一步——就像在棋盘上把棋子摆好并非走了一步棋。可以说：为一个事物命名，还**什么都没有** 完成。除了在语言游戏里，事物甚至没有名称。弗雷格说：一个词只有在句子的上下文之中才具有含义，说的也就是这个意思。

50讲到元素，说我们既不能说它们存在，也不能说它们不存在，这是什么意思？——有人可能会说：我们称之为"存在"和"不存在"的一切东西都在于元素间有某些联系或没有某些联系，那么，说一种元素存在（不存在）就没有意义；正如我们称为"毁灭"的，就在于元素的分离，因而谈论元素的毁灭没有意义。

但有人会说：不能把存在作为元素的属性，是因为假如元素不存在，我们甚至无法给它命名，更不可能谈论它了。——但我们来考察

一下一个类似的例子！有一**件** 东西，我们既不能说它是一米长，也不能说它不是一米长；这就是巴黎的标准米。——但是，这当然不是把某种奇异的属性加在它上面，而只是标明它在用米尺度量的游戏中起着一种独特的作用。——让我们设想，像标准米一样，在巴黎存放着各种颜色的色样。我们定义："褐墨色"即是在巴黎密封保存的那个标准褐墨色的颜色。那么无论说这个色样有这种颜色或没有这种颜色就都没有意义。

我们可以这样来表达这一点：这个色样是我们用来谈论颜色的语言手段。它在这个游戏中不是被表现的东西，而是表现手段。——我们用为它命名的方式说出"红"这个词，而它就成为语言游戏（48）中的一个元素：我们借此在我们的语言游戏里给了这样东西一个角色；它于是就是表现**手段** 。说"**假如** 它不存在，它就不能有名称"不多不少就等于说：假如这个东西不存在，我们就无法在我们的游戏里使用它。——看似必须存在的东西，是属于语言的。它是我们的语言游戏里的范型；是被用来作参照的东西。确认这个范型，可以说是做出了一个重要的确认；但它仍是涉及我们的语言游戏的——涉及我们表现方式的——一种确认。

51在描述语言游戏（48）时我说，"红"、"黑"等词与方格的颜色相对应。但这种对应在于什么？在何种程度上可以说方格的一些颜色同这些符号对应？（48）的定义只不过设定了这些符号和我们的语言中的某些词（颜色名称）之间的联系。——我们已经假定这些符号在语言游戏里的用法是通过其他方式教会的，尤其是通过指向范型的方式教会的。好吧；可是说在**语言实践** 中某些元素与符号对应，说的是什么？——是否在于描述有色方格复合体的人见到红方格就说"红"，见到黑方格就说"黑"，等等？但若他在描述时弄错了，看到一个黑方格却误说了"红"呢——该根据什么判定这是一个**错误** ？——抑或"红"标示一个红方格就在于：使用这种语言的人用到"红"这个符号时，总有一个红方格在心里浮现出来？

要看得更清楚，就像在无数相似的情况下那样，我们在这里也必须把所发生的事情的诸种细节收入眼帘；必须**从近处考察** 这些事情。

52假如我倾向于认为老鼠是从破灰布和土灰里生出来的，那我就该仔细探究这些破布，看看老鼠怎样可以藏在里面，怎样可以钻到里面之类。但若我确信老鼠不可能从这些东西里生出来，那么这种探究也许就是多余的了。

但首先我们必须学着弄懂，是什么东西在哲学中阻碍着这种对细节的考察。

53在我们的语言游戏（48）里，在**多种不同的** 可能性下，在多种不同的情况下，我们会说一个符号在游戏里是某某颜色的方格的名称。例如，如果我们知道，使用这种语言的人是用某某方式学会使用这些符号的，我们就会这样说。又如，用图表之类的形式写好：这种元素同这个符号相对应；然后采用这张图表来教语言，引用它来解决争执，这时我们也会这样说。

而我们也可以设想，这样一张图表是语言使用的一种工具。那么，描述一个复合体就是这样一件事情：描述复合体的人带着一张图表，在上面查出复合体的每一种元素，从每一个元素转向一个符号（听到描述的人也可以用图表把描述所用的话转译成有色方格的画样）。可以说这里的图表代替了其他情况下记忆和联想所起的作用。（通常执行"给我拿朵红花来"这个命令时，我们并不是在颜色表上查出红色，然后对照着找出和它颜色相同的花送过去；不过，在选择或调配某一特定的红色时，我们有时的确也利用色样或图表。）

如果我们把这个图表称为语言游戏里某种规则的表达，那可以说，我们称之为语言游戏规则的东西，在游戏里可能会扮演非常不同的角色。

54让我们想一下都在哪些情况下我们会说一个游戏是根据一个特定的规则进行的！

规则可以是教人玩游戏的一种辅助。学习者被告知规则，练习应用这个规则。——或者它是游戏本身的一种工具。——或者规则既不用于教人，也不用于游戏自身；而且也不列在一张规则表上。我们可

以通过看别人玩一种游戏学会它。但我们说，这个游戏是按照某些规则进行的，因为旁观者能够从实际进行着的游戏看出这些规则，——就像游戏所服从的一项自然法则。——可是在这种情况下，旁观者怎样区分出游戏者的错误和正确的玩法呢？——游戏者的行为举止为此提供出某些标记。想一下一个人话没说对想要纠正自己时的那种颇具特征的样子。即使我们不懂他的语言，我们似乎也能够看出这种情况。

55"语言中名称所标示的东西必定是不可毁灭的：因为我们一定可以描述凡可毁灭的东西都已毁灭的状态。这种描述里将会有语词；而与这些语词对应的东西就不应被毁灭，因为否则这些语词就没有含义。"我不应把我坐在其上的树枝锯断。

当然可以立刻反驳说，描述本身也必须免于毁灭。——但对应于描述的语词的那些东西，即当描述为真时不应毁灭的东西，正是给予这些语词以含义的东西，——没有它们这些语词就没有含义。——但这个人在某种意义上是对应于他的名字的东西。他却是可毁灭的，而他的名字并不在承担者毁灭后失去其含义。——和名称对应的那个东西，缺了它名称就没有含义的那个东西，在语言游戏里是和名称连在一起使用的一个范型，或诸如此类。

56但若语言不包括这种样本，而我们**心里记住** 了一个词标示的（例如）颜色，情况会是怎样呢？——"如果我们心里记住了这种颜色，那么我们说出这个词的时候，这种颜色就会浮现在我们心灵的眼睛之前。因此，如果我们有可能任何时候都可以把这种颜色回忆起来，那么它自然就是不可毁灭的了。"——但我们用什么作为标准来判定我们记忆的正确呢？——当我们用色样而不靠记忆操作的时候，有些情况下我们说这种色样变了色，而我们是根据记忆做这个判断的。但在有些情况下我们不也能说（例如）我们记忆的影像暗淡了吗？我们听凭记忆的摆布，不是一如听凭样本的摆布吗？（因为有人也许想说："假如我们没有记忆，我们就得听凭样本的摆布了。"）——或者由某种化学反应摆布。设想你要涂一种特定的颜色"F"，这种颜色是化学物质X同Y混合后人们看到的颜色。——假定有一天这种颜色你看来

比另一天鲜亮；在某些情况下你不是会说："我一定弄错了，这颜色肯定和昨天的颜色一样？"这表明我们并不总是把记忆所说的当作无可上诉的最高判决来服从的。

57"红色的东西可以被毁灭，但红色是无法被毁灭的，因此'红色'一词的含义不依赖于某种红色的东西的存在。"——诚然，说红这种颜色（不是说红颜料）被撕碎或踩碎是没有意义的。但是我们不也说"红色[注19]在消褪"吗？不要总固执己见，以为即使再没有红色的东西存在，我们总能在心里唤起红色。那就等于你要说：那总会有产生红色火焰的化学反应呀。——你要是再也记不起这种颜色了，情况又怎样呢？——如果我们忘记了具有这个名称的是何种颜色，这个名称就对我们失去了含义；即，我们不再能用它来进行某种语言游戏了。这种情形就好比是：这范型曾是我们语言的一种工具，而它现在沦失了。

58"我将把'**名称**'只用来称谓不能在'X存在'这样的句式中出现的东西。——从而就不可以说'红色存在'，因为假如没有红色，就根本不能谈论它。"——更正当的说法是：如果"X存在"说的不过是："X"有含义，——那么它就不是关于X的命题，而是关于我们语言使用的命题，即关于使用"X"一词的命题。

我们说："红色存在"这话没有意义，我们这么说好像是在谈论红色的本性似的。好像在说：红色"自在自为"地存在着。同样的想法——这是关于红色的形而上学命题——在我们说"红色是无时间性的"这话里也表达出来，也许用"不可毁灭"这个词表达得更加强烈。

其实我们真正**想要的**只是把"红色存在"看作"'红色'一词具有含义"这样一个命题。也许更正当的说法是：把"红色不存在"看作"'红色'没有含义"。我们并不想说：这句话**说出了**这个意思；而是说：**假使**它有含义，那它一定说的是**这个意思**。但这个说法由于企图说出这个意思而自相矛盾——恰因为红色"自在自为"地存在。矛盾只是在于这个命题看起来是说颜色的，其实应该是在说"红色"一词的用法。——但在现实中，我们挺习惯说某种颜色存在；这相当于说某种有这个颜色

的东西存在。第一种说法同第二种说法同样精确，尤其所说的“有颜色的东西”不是一个物体。

59“**名称** 标示的总是实在的**元素** 。无法毁灭的东西；在一切变化中保持不变的东西。”——但那是什么呢？——我们说这句话之际，它已在我们心里浮现！那我们是在说一个特别的意象；是在说我们想要使用的一幅特别的图画。因为经验可不向我们显示这些元素。我们看见某件复合物（例如一把椅子）的**组成部分** 。我们说椅背是椅子的一部分，但椅背又是由各式各样的木块组成的；相对之下，椅腿则是简单的组成部分。我们也看见某个东西的整体改变了（被毁坏了），而它的组成部分却保持不变。我们就是用这些材料制作出实在的那幅图画。

60我说：“我的扫帚在墙角那里”，——这真是关于扫帚把和扫帚头的命题吗？反正可以用说明扫帚把和扫帚头位置的命题来代替它。这个命题是第一个命题的进一步分析过的形式。——但是为什么我称它是“进一步分析过”的？——扫帚在那里，就意味着扫帚把和扫帚头也在那里，而且两者相互所处的位置是确定的；这一点先前仿佛隐藏在句子的意思里，而在经过分析的句子里**说了出来** 。那么，说扫帚放在墙角的人真的意谓：扫帚把和扫帚头都在那里，扫帚把插在扫帚头上？——我们随便问哪个人他是不是这个意思，他大概都会说他根本没有特别想到扫帚把或扫帚头。这恐怕是**正确的** 回答，因为他既没有特别想谈扫帚把也没有特别想谈扫帚头。设想你对某人说：“给我把扫帚把和插在扫帚把上的扫帚头拿来！”而不说：“给我把扫帚拿来！”——你听到的回答岂不是：“你是要扫帚吗？你干吗把话说得这么别扭？”——他会更清楚地领会进一步分析过的句子吗？——有人会说，这个句子和通常的句子效果是一样的，只不过绕了个弯。——设想一个语言游戏：某人得到命令，把某些由许多部分组成的东西递过来，或搬来搬去，或诸如此类。有两种玩法：一种（a），复合物（扫帚、椅子、桌子等）各有名称，如同在第15节中；另一种（b），只有组成部分有名称，而整体物要借助它们的名称来描述。——在何种程度上第二个游戏的命令是第一个游戏的命令的分析形式？前一个命令隐含在第二个命令里而只有通过分析才抽取出来？——不错，把扫帚把

和扫帚头分开，扫帚就拆散了；但“拿扫帚来”这个命令因此也是由相应的部分组成的吗？

61“但你不会否认，（a）里的某个命令和（b）里的某个命令所说的相同；如果你不把第二个称为第一个的分析形式，你会怎么称呼它？”——我当然也会说（a）里的命令和（b）里的命令意思相同；或者像我先前表达的那样：它们达到了同样的效果。这就是说：如果你指着（a）里的命令问我：“（b）里的哪个命令和这个意思相同？”或者也可以是：“（b）里的哪个命令和这个矛盾？”我就会如此这般回答。但这并不是说我们在**普遍意义上** 对于使用“意思相同”或“效果相同”等说法取得了一致意见。即，我们可以问：我们是在何种情况下说“这只是同一个游戏的两种不同形式”。

62设想执行（a）和（b）里的命令的人在按要求拿来一样东西之前，必须先查看一张表，表上一一排列着名称和图画。他在执行（a）里的命令和（b）里相应的命令时，所做的是**同样的事情** 吗？——也一样也不一样。你可以说：“两个命令的**要义** 是相同的。”我在这里也会这样说。——但是应被称为命令的“要义”的东西并非在任何地方都是清楚的。（同样，人们也会说某些东西是作这个用的，作那个用的。本质之点在于：这是一盏**灯** ，它是用来照明的——拿它来装饰屋子，填充一块空白之类则是非本质的。然而什么是本质的什么是非本质的，并不总划然有别。）

63而说（b）里的句子是（a）里的句子的“经过分析”的形式，容易误导我们把前者认作是更加基本的形式；认为只有它才把后者的意思明白地表示出来，等等。我们会想：谁只具有未经分析的形式，谁就漏掉了分析；但若谁知道经过分析的形式，谁就样样占全了。——但难道我不能说：后面这个人**正像** 前面那个人一样，也失去了事情的一种景貌〔Aspekt〕？

64设想我们把语言游戏（48）改变一下，那些名称不标示单色的方格，而标示由两个这种方格组成的长方块。一半红一半绿的长方块叫作“U”；一半绿一半白的叫作“V”，等等。难道我们不能设想一些人，他们有这些颜色组合的名称，但没有单个颜色的名称？想一下在

某些情况下我们说："这种颜色排列（例如法国的三色旗）很有特点。"

在何种程度上这个语言游戏的符号是需要加以分析的？在何种程度上这个游戏**可以** 用（48）的游戏代替？——它是**另一个** 语言游戏；即使它与（48）有亲缘关系。

65现在我们撞上了所有这些考虑背后的大问题。——因为人们可以反驳我说："你避重就轻！你谈到了各种可能的语言游戏，但一直没有说什么是语言游戏的，亦即语言的本质。什么是所有这些活动的共同之处？什么使它们成为语言或语言的组成部分？可见你恰恰避开了探讨中曾让你自己最头痛的部分，即涉及**命题和语言的普遍形式** 的那部分。"

这是真的。——我无意提出所有我们称为语言的东西的共同之处何在，我说的倒是：我们根本不是因为这些现象有一个共同点而用同一个词来称谓所有这些现象，——不过它们通过很多不同的方式具有亲缘关系。由于这一亲缘关系，或由于这些亲缘关系，我们才能把它们都称为"语言"。我将尝试解释这一点。

66例如，我们可以考察一下我们称为"游戏"的活动。我指的是棋类游戏、牌类游戏、球类游戏、角力游戏等等。它们的共同之处是什么？——不要说："它们**一定** 有某种共同之处，否则它们不会都叫作'游戏'"——而要**看看** 所有这些究竟有没有某种共同之处，——因为你睁着眼睛看，看不到**所有这些活动** 有什么共同之处，但你会看到相似之处、亲缘关系，看到一整系列这样的东西。像上面说的：不要想，而要看！——例如看看棋类游戏，看看它们的各式各样的亲缘关系。现在转到牌类游戏上：你在这里发现有很多和第一类游戏相应的东西，但很多共同点不见了，另一些共同点出现了。再转到球类游戏，有些共同点还在，但很多没有了。——它们都是"**消闲** "吗？比较一下象棋和三子连珠棋。抑或总有输家赢家或在游戏者之间总有竞争？想一想单人牌戏。球类游戏有输赢；可小孩对着墙扔球接球玩，这个特点又消失了。看看技巧和运气在游戏中扮演的角色；再看看下棋的技巧和打网球的技巧之间的不同。再想一想跳圈圈这种游戏：这

里有消闲的成分，但是多少其他的特点又不见了！我们可以这样把很多很多其他种类的游戏过一遍；可以看到种种相似之处浮现出来，又消失不见。

这种考查的结果是这样的：我们看到了相似之处盘根错节的复杂网络——粗略精微的各种相似。

67我想不出比“家族相似”更好的说法来表达这些相似性的特征；因为家族成员之间的各式各样的相似性就是这样盘根错节的：身材、面相、眼睛的颜色、步态、脾性，等等，等等。——我要说：各种“游戏”构成了一个家族。

同样，各种数也构成一个家族。我们为什么要称某种东西为“数”？有时因为它与一向被称为数的某些东西有一种——直接的——亲缘关系；于是又可以说它和另一些我们也称为数的东西有着一种间接的亲缘关系。我们延展数的概念，就像我们纺线时把纤维同纤维拧在一起。线的强度不在于任何一根纤维贯穿了整根线，而在于很多根纤维互相交缠。

但若有人要说：“所以，这些构造就有某种共同之处，——即所有这些共同性的选言结合。”——那么我将回答说：现在你只是在玩弄字眼。人们同样可以说：有某种东西贯穿着整根线，——那就是这些纤维不间断的交缠。

68“好吧，那你是把数的概念解释为那些个别的、相互有亲缘关系的概念的逻辑和：基数、有理数、实数，等等；同样，你把游戏的概念解释为相应的子概念的逻辑和。”——却并非必须这样。因为我**可以**照这样给“数”这个概念划出固定的界线，即用“数”这个词来标示一个具有固定界线的概念；但我也可以这样使用它：即这个概念的范围并**不** 被一条界线封闭。而我们正是这样使用“游戏”一词的。因为我们怎么把游戏的概念封闭起来呢？什么东西仍算作游戏，什么东西不再是游戏呢？你能说出界线来吗？不能。你可以**划** 界线：正因为从前并未划过界线。（但你一向使用“游戏”一词却还不曾感到过什么不便。）

“但是这样一来这个词的用法就不受规则限制了；我们用这个词所做的‘游戏’就不受规则限制了。”——它并非处处被规则限定着；然而，打网球时也没有规则限制你把球扔多高或打多重；网球却仍然是一个游戏，仍然是有规则的。

69我们会怎么向别人解释什么是游戏呢？我想我们会向他描述**一些游戏**，也许还会加上一句：“这个，**以及诸如此类的**，就叫‘游戏’。”难道我们自己知道得更多些，只是无法确切告诉别人什么是游戏吗？——但这并不是无知。我们不识界线是因为没划出界线。前面说了，我们可以划一条界线——为一个特殊的目的。但划了界线才使这个概念有用吗？根本不是！除非是对于那个特殊的目的。就像用不着给出“一步 = 75厘米”这个定义才使“一步”这个长度单位变得有用。你要愿意说：“但在这之前它不是一个精确的长度单位”，我就会回答说：好吧，它是一个不精确的长度单位。——但你还欠我关于“精确”的定义。

有人对我说：“教这些孩子玩种游戏。”我教他们掷骰子赌博，那人就说“我指的不是这种游戏”。他给我下命令的时候，一定事先排除了掷骰子的游戏吗？

70“但若‘游戏’的概念是这样没有界限的，那你就不知道你用‘游戏’意谓的究竟是什么。”——我描述说：“植物覆盖了这整片地面”，——你会说我如果不能给“植物”下个定义我就不知道自己在说什么吗？

也许我会拿一张画来解释我的意思，说“地面看上去差不多是这样的”。我甚至会说：“地面看上去**准准确确** 就是这样。”——那么，地面上是不是恰恰有**这些** 草**这些** 树叶准准确确在这些位置上呢？不是的，这不是我的意思。在**这个** 意义上我不会承认任何图画是精确的图画。

71我们可以说“游戏”概念是一个边缘模糊的概念。——“但模糊的概念竟是个**概念** 吗？”——一张不清晰的照片竟是某人的照片吗？用一张清晰的照片代替一张模糊的照片总会更好些吗？那张不清晰的照片不正经常是我们需要的吗？

弗雷格把概念比作一个区域，说界线不清楚的区域根本不能称为区域。这大概是说我们拿它没法干啥。——然而，说“你就差不多停在这儿”毫无意义吗？设想一下我和另一个人站在一个广场上说这句话。我这时不会划出任何界线，只是用手做了个指点的动作——仿佛是指给他某个确定的**点** 。而人们恰恰就是这样来解释什么是游戏的。举出些例子，希冀这些例子能在特定的意义上得到领会。——但我的说法并非意谓他应该从这些例子看出我由于某种原因说不出来的某种共同点；而是：他应该以特定的方式**使用** 这些例子。举例在这里并不是——由于缺少更好的办法而不得不采用的——**间接的** 解释办法。因为任何一般的解释也都可能被误解。而我们正是**这样** 来做游戏的（我意谓使用“游戏”一词的语言游戏）。

72**看到共同之处** 。假定我给一个人看一些多种颜色的图片，说：“你在所有这些图片上都看到的颜色是‘赭色’。”——这是一种解释，那个人寻找那些图片的共同之处，看到共同之处，于是领会了这种解释。然后他就能够去看去指这个共同之处。

试比较：我给他看各种形状不同的图形，都涂着同样的颜色，说：“这些图形的共同之处是‘赭色’。”

试再比较：我给他看各种深浅不同的蓝色样本，说：“我把所有这些色样的共同之处称为‘蓝色’。”

73一个人要给我解释颜色的名称，指着色样说“这种颜色叫‘蓝色’，这种叫‘绿色’……”；这种情况在许多方面可以比作：他把一张表格交到我手上，表格上的色样下面都写着字。——尽管连这种比较在有些方面也会引起误解。——人们则倾向于把这个比较加以扩展：理解了某个解释就是说在心里具有被解释之物的概念，它或是一个样本或是一幅图画。现在别人给我看各种不同的树叶，告诉我说“这叫‘树

叶'"，于是我就获得了关于树叶形状的概念，心里的一幅树叶图画。——但若这幅树叶图画不显示任何特定的形状，而是"一切树叶形状的共同之处"，它看上去是什么样子的？"我心里的绿色样本"——所有色调的绿色所共有的样本——是什么色调的？

"但不可能有这种'一般的'样本吗？比如树叶的示意图，或者一种纯粹绿色的样本？"——当然！但这个示意图被领会为**示意图** 而不被领会为特定叶子的形式，图表上的一小片纯粹绿色被领会为所有绿色东西的样本而不是纯绿的样本——这些都取决于样本的用法。

问问你自己：绿色的样本必须是什么形状？应该是长方形吗？那它会不会是绿色长方形的样本？——那么它该是"不规则"的形状吗？那又有什么东西防止我们把它仅只看作——即仅只用作——不规则形状的样本？

74这里的讨论还涉及下面这种想法：把这片叶子看作"叶子一般形状"的样本，或把它看作某些特定形状的样本，所**看到** 的是不一样的。即使真是那样——虽然实际上不是这样——，那也不过是说，就经验而言，你以某种方式**看到** 一片叶子，你就是以如此这般的方式或按如此这般的规则使用它。当然，事实上我们**有时这样看，有时那样看；** 也有这样的情况：无论谁**这样** 看一个样本，一般就会**这样** 使用它；那样看，就会那样使用它。例如，把立方体的示意图看作由一个正方形和两个菱形组成的平面图形，或把它看作三维图形，也许就会以不同的方式执行"给我拿来这种东西"这一命令。

75什么叫作知道什么是游戏？什么叫作知道却说不出来？知道在这里相当于没有道出的定义吗？那么，它一经道出，我就能认出它，认为它表达了我所知道的？难道我关于游戏的知识、关于游戏的概念在我所能给予的解释里不曾完整表达出来了吗？即当我描述各式各样游戏的例子；当我指出可以怎样比照这些游戏用各种方式构造出另外一些游戏；当我说这种那种活动恐怕不应该还称作游戏了；诸如此类。

76假如有人划出一条明确的界线，我不能承认它原是我也始终想划的或是我在心里已经划出的界线。因为我根本不曾想划过。于是可以说，他的概念和我的不同，但有亲缘关系。这种亲缘关系是这样两张图画的亲缘关系：一张由界线模糊的色块组成，另一张由形状和分布相似，但界线分明的色块组成。其中的亲缘相似性就像其中的差异一样不容否认。

77把这个比较再推进一步，我们就会明了，清晰的图画与模糊的图画在何种程度上**能够** 相似取决于后者的模糊程度。设想你要画一张界线清晰的图画来"对应"一张界限模糊的。这张界线模糊的图画里有一个模糊的红色长方形；你现在则要画一个清晰的。当然——可以画出不止一个清晰的长方形来和这个不清晰的长方形对应。——但若原图上各种颜色混在一起，看不出界线的痕迹，那么画一张与模糊的图画相对应的清晰图画不就成了毫无希望的任务吗？那么你不就得说："我在这里画个圆形或画个心形也和画个长方形一样了，反正所有的颜色都混在一起了。什么都对；又什么都不对。"——举例来说，在美学或伦理学里寻找与我们的概念对应的定义，你的处境就是这样的。

在这样的困境里你要时时问自己：我们究竟是如何学会这个词（如"好"）的含义的？通过什么样的例子？通过哪些语言游戏？那你就比较容易明白这个词一定有着一个各种含义组成的家族。

78比较一下知和说：

勃朗峰高多少米——

"游戏"一词是如何使用的——

单簧管的声音是什么样的。

如果你奇怪，怎么可能知道一件事却说不出来，那么你大概想的是第一个例子。你肯定想的不是第三个例子。

79考察一下这个例子：一个人说"摩西没有存在过"，这可以有各式各样的意思。可以是：以色列人撤出埃及时并没有**唯一的** 领袖——

或：他们的领袖不叫摩西——或：从不曾有过一个人做了《圣经》上说摩西所做的一切——或诸如此类。——我们可以跟着罗素说："摩西"这个名称可以由各种各样的描述来定义。例如定义为"那个带领以色列人走过荒漠的人"，"那个生活在彼时彼地、当时名叫'摩西'的人"，"那个童年时被法老的女儿从尼罗河救出的人"等等。我们假定这一个或那一个定义，"摩西没有存在过"这个命题就会有不同的意思，而且其他关于摩西的命题也是这样。——有人对我们说"N没有存在过"，我们会问："你是什么意思？你是想说……还是……？等等。"

但我现在说出一个关于摩西的命题，——我总是准备好了用诸种描述中的**一种** 来代替"摩西"吗？我也许会说：说到"摩西"，我理解的是那个做了《圣经》里说摩西做过的那些事的人，或者是做了其中大部分的那个人。可到底是多少？我是否已经决定了其中多少证明为假之后，我就认我的命题为假而加以放弃？"摩西"这个名称是否在所有可能的情况下对我而言都有一种固定的单义的用法？——实际上像不像是：我准备着一系列支撑物，抽掉一根，我就依靠另一根；反之亦然？——再考虑一下另一种情况。我说"N死了"，名称"N"的含义可能是：我相信曾经活着的那个人，（1）我曾在某某地方见到过，（2）看上去是某某样子（像照片上这样），（3）做过某某事，（4）在社交圈子里用"N"这个名字。——问到在"N"的名下我所理解的是什么，我会列举所有这些，或其中的一部分，场合不同所列举的也不同。那么我对"N"的定义大致是"符合这一切的那个人"。——但若现在证明其中某一条是假的呢！——我是否打算宣称"N死了"这句话是假的呢——即使表明为假的东西在我看来无足轻重？但"轻重"的界线又在哪里？——假如我在这样一种情况下已经给这个名称下了定义，那我现在乐于修改。

这一点可以这样表达：我不在**固定的** 含义上使用名称"N"。（但这并不削弱它的用途，就像使用一张桌子，用了四条腿来代替三条腿，而有时会因此有点摇晃。）

我用到一个我不知其含义的词，就该说我在胡说吗？——随你怎么说，只要它不妨碍你看到事情是怎么回事。（你要是看到了，有些

话你就不会说了。）

（科学定义的摆动：我们今天当作现象A的副现象经验到的东西，明天会被用作现象A的定义。）

80我说“那儿有把椅子”。我走过去，想要拿它，而它突然从我眼前消失了，这怎么办？——“那它就不是椅子，而是某种幻觉。”——但是过了一会儿，我们又可以看见它，能够摸到它，等等。——“那么椅子的确在那儿，而它的消失是某种幻觉。”——但假设过了一会儿它又消失了——或似乎消失了。我们现在应该说什么？你有没有现成的规则来说明这类情况——说明这时我们还该不该把它称作“椅子”？但我们在使用“椅子”一词时是否觉得缺少了这些规则？我们是否要说：我们其实没有把任何含义和这个词连在一起，因为我们没有就一切可能的情况为使用这个词配备好规则？

81拉姆西跟我谈话时曾经强调说，逻辑是一门“规范性科学”。我虽然不知道他当时的确切想法，但这想法无疑同我后来渐渐悟出的道理紧密相关，即：我们在哲学里常常把使用语词和具有固定规则的游戏和演算相比较，但我们不能说使用语言的人**一定** 在做这样一种游戏。——但你若说我们的语言表达**只是近似于** 这类演算，那么你就紧站在误解的边缘上了。因为这样就显得我们在逻辑里好像谈的是一种**理想** 语言。好像我们的逻辑是为真空而设的逻辑。——其实，不能像说自然科学处理一种自然现象那样来说逻辑处理语言——以及思想，最多可以说，我们**构筑** 种种理想语言。但这里的“理想”一词很容易引起误解。因为听起来好像这些语言比我们日常交往所用的语言更好、更完善；好像得有个逻辑学家，好让他最终向人类指明一个正确的句子是什么样子的。

然而，只有当我们对理解、意谓和思想这些概念更为清楚之时，这一切才会在适当的光照里显现出来。因为只有到那时才会清楚，是什么会误导我们（确曾误导过我）去认为：说出一句话并且**意谓** 这句话或**理解** 这句话，就是在按照确定的规则进行演算。

82我把什么称作“他依之行事的规则”？——也许是一种假设——这种假设满意地描述了我们所观察到的他如何使用语词的情况？抑或是他使用符号时去核查的规则？抑或是我们问他根据的是什么规则时他所答的规则？——但若观察没有让我们认清任何规则，而询问也没让哪条规则大白于世，那又怎么样？——因为，我问他在“N”的名下所理解的是什么，他就给了我一个解释，但他又随时准备撤回或修改他的解释。——那么我应该怎样确定他做游戏时所遵循的规则呢？他自己也不知道这规则是什么。——抑或更正确的问题是：“他依之行事的规则”这个说法在这里还会是在说什么？

83语言和游戏的类比这时不是为我们投下一道光线吗？我们很可以设想一群人以这样的方式来打球娱乐：他们开始时玩的是各式各样现有的游戏，但有些游戏却不进行到底，而是在中间把球漫无目标地扔到空中，笑着闹着拿球扔这个砸那个，等等。而现在有人说：这些人这段时间一直在玩一种球类游戏，从而是按照某些确定的规则来扔每一个球的。

我们不是也有“边玩边制订规则”这样的情况吗？而且也有我们边玩边修改规则的情况。

84我说过，一个词的应用并不是处处都由规则限定的。但一个处处都受规则限定的游戏会是什么样子？——这个游戏的规则天衣无缝，不容任何怀疑可乘之隙。——我们不能设想要有一种规则来规定如何应用这个游戏的规则吗？不能设想一个要由**这个** 规则来排除的疑问吗？——等等。

但这不是说，我们产生疑问是因为我们可以设想一个疑问。我很可以**设想** 某人每次打开家门前都怀疑门后挖出了一个大坑，而在进门前查看确实（而且某一次也许证明他怀疑得对），——但我却并不因此在同样的情况下产生怀疑。

85一条规则立在那里，就像一个路标。——路标不容我怀疑我该走的是哪条路吗？它是否指示出我走过路标之后该往哪个方向走？是沿着大路还是小径，抑或越野而行？但哪里又写着我应该在什么意义

上跟从路标——是沿着箭头的方向还是（例如）沿着箭头的反方向？——但若不是一个路标，而是一串相互衔接的路标，或者地上用粉笔做的记号——难道它们只有**一种** 解释吗？——那么，我可以说，路标留下某种怀疑的余地。或更恰当的是说：它有时留下了，有时没留下。而这已不再是一个哲学命题，而是一个经验命题了。

86现在借助一张图表来进行（2）那样的语言游戏。这次，A给B的是一些书写符号。B有一张图表；第一列是游戏中使用的符号，第二列是建筑石料的图画。A对B显示这样一个书写符号；B在图表上把它查出来，然后看与它位置对应的图画，等等。因此图表是他执行命令时遵循的一项规则。——在图表上查找图画是通过训练学会的，训练的一部分是学生学着用手指在图表上自左至右水平移动：于是也就学会了画一系列水平直线。

现在来设想采用了各式各样的读表方式。其中一种如上所述，是按照下面的格式：

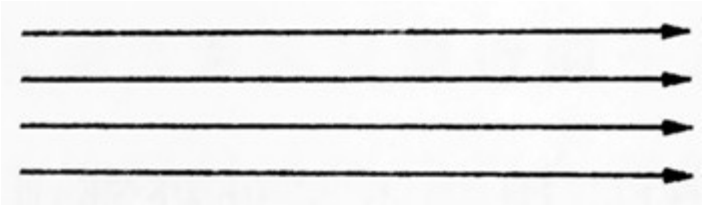

另一种则按照这样的格式：

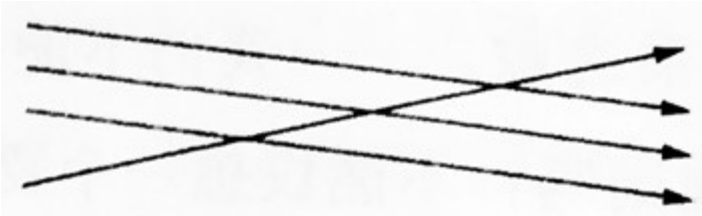

或按其他格式。——于是，这些格式就成为图表的补充，提供如何使用图表的规则。

但我们就不能想象出进一步的规则来解释**这** 一规则吗？另一方面，第一张图表没有这些箭头格式就不完整吗？其他图表没有它们的

格式就不完整吗？

87假定我解释说："只要曾有那么个人带领以色列人逃离埃及，我在'摩西'名下所理解的，就是那个人，无论他当时叫什么，无论他做过没做过其他的事。"——但对这一解释里的语词也可能提出类似关于"摩西"的疑问（你称作"埃及"的是什么？你称作"以色列人"的是谁？等等）。我们追问到"红色"、"黑暗"、"甜"等语词，这些问题也一样没个尽头。——"但若一个解释不是最终的解释，它对我的理解又有何补益？那么解释就总没个了结；于是我就仍旧不理解而且永远不理解他的意思是什么！"——仿佛一个解释若没有另外一个解释的支持就悬在半空中似的。其实，一个解释虽可能依栖在已经给出的另一个解释之上，但什么解释都不需要另一个解释——除非**我们** 为了避免误解而要求一个。也许可以说：解释就是用来消除或防止误解的——即那种也许不加解释就会发生的误解，而不是所有我能设想出来的误解。

看起来颇像是：每一个疑问都只是把基础上已有的一个裂隙**显示出来**；因此我们只有首先把**可以** 怀疑的一切都怀疑一遍，然后把所有的这些怀疑都消除掉，才能获得可靠的理解。

如果一个路标在正常的情况下能起到它的作用，它就是合适的。

88我对人说"你差不多就站在这儿！"——这个解释不是充分有效的吗？而任何一个别的解释不也可能无效吗？

"但难道这个解释不是不够精确的？"——是的，干吗不可以说它"不精确"？可我们先得明白"不精确"的含义是什么。因为在这里它的含义可不是"不合用"。让我们考虑一下，相对于这个解释，我们把什么称为"精确"的解释。也许是用粉笔线划出来的一个区域？这时我们立刻想到线是有宽度的。那么，粉笔线颜色的边界要更精确些。但这种精确在这里还有什么作用？岂非无的放矢？而且我们还没有确定什么才算越过了这条鲜明的界限，用什么方式什么仪器来确定。等等。

我们懂得什么叫把怀表调到准确的钟点，或把它的走时校准确。但若问道：这个准确是理想的准确吗，或它同理想的准确有多接近，

我们该怎样回答？——当然，我们可以说到另一些测量时间的方式，它们有着不同的准确度——我们会说这些时间度量比怀表的时间度量更准确。在那一类时间度量那里，“把表调到准确钟点”这话就有着不同的，虽然是相关联的含义，“报时间”则是一个不同的过程，等等。——我对某人说：“你来就餐应该更准时些，你知道我们准一点钟开始”——这里就真的谈不上**准确性** 吗？就因为人们可以说：“想想实验室或天文台是怎么确定时间的，**在那儿** 你就明白‘准确’的含义是什么了。”

“不精确”其实是贬，而“精确”是褒。但这是说，不精确的不能像较精确的那样充分达到目的。于是关键就在于我们称为“目的”的东西。我说出太阳离我们的距离没有准确到一米，或告诉木匠桌子的宽度没有准确到千分之一毫米，那是不精确吗？

从来没有规定出准确性的**唯一** 理想；我们不知应该怎样来想象这种理想——除非你自己设定应该把什么称作这个理想。但你会发现很难遵守这样一个设定，遵守一个使你自己满意的设定。

89这些考虑把我们带到这样一个问题面前：在何种意义上逻辑是崇高的东西？

因为逻辑似乎有一种特殊的深度——一种普遍的含义。逻辑似乎位于一切科学的根基处。——因为逻辑考察所研究的是一切事物的本质。它要一直探入事物的根基，而不应该为实际发生的是这是那操心。——它产生出来，不是因为对自然事实有兴趣，也不是由于把捉因果关系的需要；而是出自要理解一切经验事物的基础或本质的热望。但并非我们仿佛要为此寻觅新的事实；而是：不要通过它学习任何**新的东西** 正是我们这种探究的要点。我们所要的是对已经敞开在我们眼前的东西加以**理解** 。因为**这** 似乎正是我们在某种意义上不理解的东西。

奥古斯丁（《忏悔录》，卷十一，第十四节）说：“时间是什么？无人问我，我明白；要想解释给问我的人，我就不明白了。”注20——对于自然科学问题（例如：“氢的比重是多少？”）就不能这样说。有

的事情别人不问时我们明白，一旦要我们解释它我们就不明白了；而这正是我们必须**留心思索** 的东西。（显然，由于某种原因这也是我们不易留心思索的东西。）

90我们的眼光似乎必须**透过** 现象：然而，我们的探究面对的不是**现象** ，而是人们所说的现象的**可能性** 。也就是说，我们思索我们关于现象所做的**陈述** 的方式。因此奥古斯丁也在思索关于事件的持续，关于事件的过去、现在或未来的各式各样的陈述。（这些当然不是关于时间、过去、现在与未来的**哲学** 命题。）

因此，我们的考察是语法性的考察。这种考察通过清除误解来澄清我们的问题；清除涉及话语用法的误解；导致这类误解的一个主要原因是，我们语言的不同区域的表达形式之间有某些类似之处。——这里的某些误解可以通过表达形式的替换来消除；这可以称作对我们表达形式的一种"分析"，因为这一过程有时像是拆解一样东西。

91我们的语言形式于是似乎有一种最终分析那样的东西，从而一个表达式就有**唯一一种** 充分解析的形式。即，我们习用的表达形式似乎就本质而言是尚未分析的。似乎有某种东西藏在其中，需要加以揭示。做到了这一点，表达就充分澄清了，我们的任务就完成了。

也可以这样说：把我们的表达弄得更加精确，就可以消除一些误解；现在我们却好像在追求一种特定的状态，完全精确的状态；似乎这就是我们进行探索的真正目的。

92这表现在对语言、句子、思想的**本质** 的追问中。——若说我们的探索也试图理解语言的本质——它的功能、它的结构，——那**这** 却不是那些追问的着眼点。因为这些追问就本质所看到的，并不是已经敞亮的、经过整理就可以**综观** 的东西；而是某种表层**下面** 的东西。某种内部的东西，某种我们得透过事情来看才看得见的东西，某种得由分析挖掘出来的东西。

"**本质对我们隐藏着** "：这是我们的问题现在所取的形式。我们问："**什么是** 语言？""**什么是** 句子？"对于这些问题要给予一劳永逸、

独立于任何未来经验的答案。

93一个人会说："句子，那是世界上最寻常的东西。"另一个会说："句子——那可是个很奇特的东西！"——后者不会简简单单地查看一下句子是怎样起作用的。因为我们谈论句子和思想时的表达形式挡住了他的路。

为什么我们说句子是某种奇特的东西？一方面，因为它被赋予极大的重要性（这是对的）。另一方面，这一重要性以及对语言的逻辑的误解诱使我们以为：句子必定有某种非同小可、独一无二的功能。——由于一种**误解**，我们竟觉得句子在**做着**些稀奇的事情。

94"句子，好奇特的东西！"这里已含有把全体表达〔形式〕拔高的倾向；在句子**符号**和事实之间假定纯粹中介者[注21]的倾向；甚至要纯化、拔高符号本身的倾向。——因为，我们的表达形式把我们送上了猎取奇兽[注22]的道路，多方多面地妨碍了我们看清句子符号是在和寻常的东西打交道。

95"思想一定是某种与众不同的东西。"我们说、我们**意谓**：这件事情是如此这般；这时我们意谓的东西所对应的不折不扣是个事实：**这件事情-是-如此这般的**。但这个悖论[注23]（它却具有自明之事的形式）也可以这样表达：我们能够**思想**实情之所不是。

96其他幻觉从四面八方接到我们所讲的这个特殊幻觉上。于是在我们看来，思想、语言似乎是世界的独特的对应物，世界的图画。命题、语言、思想、世界，这些概念前后排成一列，每一个都和另一个相等。（但这些词现在是用来干什么的呢？应用它们的语言游戏阙如。）

97思想被一个光轮环绕。——思想的本质，即逻辑，表现着一种秩序，世界的先天秩序；即世界和思想必定共同具有的**种种可能性**的秩序。但这种秩序似乎必定是**最最简单的**。它先于一切经验，必定贯穿一切经验；它自己却不可沾染任何经验的浑浊或不确——它倒必定是最纯粹的晶体。这种晶体却又不是作为抽象出现的，而是作为某种

具体的东西，简直是最具体的，就像是世界上**最坚实** 的东西（《逻辑哲学论》第5.5563节）。

我们有一种幻觉，好像我们的探索中特殊的、深刻的、对我们而言具有本质性的东西，在于试图抓住语言的无可与之相比的本质。那也就是句子、语词、推理、真理、经验等等概念之间的秩序。这种秩序是——可以说——**超级** 概念之间的**超级** 秩序。其实，只要"语言"、"经验"、"世界"这些词有用处，它们的用处一定像"桌子"、"灯"、"门"这些词一样卑微。

98一方面很清楚，我们语言里的每个句子"现在这样子就挺合适"[注24]。即，我们不**求取** 什么理想：好像我们寻常的、含混的句子还没有完全无可非议的意义，我们还得重新构造一种完善的语言。——另一方面似乎也很清楚，要有意义，就得有一种完满的秩序。——于是，在最含混的句子里也一定藏着完满的秩序。

99人们会说，句子的意义当然可能在某些方面不很确定，但它必须有**唯一一种** 确定的意义。不确定的意义——那其实就是**根本没有** 意义。——这就像是：划一条不鲜明的界线，那其实就是根本没划出界线。人们在这里想的大概是：我说"我把这个人锁在了屋子里——只有**一扇** 门还敞开着"。那我等于根本没有把他锁起来。他只是假模假样被锁在那里。在这里，人们也许会倾向于说："所以你等于什么都没做。"一圈围墙，上面有个洞，等于**根本没有** 围墙。——但真是那样吗？

100"要是**规则** 里有点含混，那就根本算不上是个游戏了。"——那它就不是游戏啦？——"对。也许你愿意把它称作游戏，但无论如何它不是个完善的游戏。"即：那它就混有杂质，而我现在感兴趣的是经过提纯的东西。——但我要说：我们误解了理想在我们的表达方式中所扮演的角色。即：我们原来是会把它称作游戏的，只不过我们被理想迷了眼，因而看不清"游戏"一词实际上是怎么用的了。

101我们愿说，逻辑中不可能有任何含混。我们生活在这样的想法里：现实里"**一定** "有着理想。即使人们仍看不到理想是怎样在现实

里的，而且也不理解这个“一定”的本质。我们相信，理想一定藏在现实里；因为我们相信已在现实中看到它了。

102句子的逻辑结构的严格清晰的规则，在我们看来，似乎是背景里的某种东西——隐藏在理解的媒介里的某种东西。我现在已经看到了这些规则（尽管是透过某种媒介），因为我的确理解符号，用符号来意谓事情。

103在我们的思想里，理想稳如磐石。你无法脱离理想；你终必返回理想。也根本没有理想之外；外边没有氧气。——这都是从哪儿来的？这想法像我们鼻子上架的一副眼镜，我们要看，就要透过它看。我们简直从未想到过把这副眼镜摘掉。

104人们把属于表述方式的东西加到事物头上。两者可能加以比较，这给了我们深刻的印象，于是我们以为这种比较的可能性就是对最一般的事况[注25]的感知。

105我们一旦相信一定会在实际语言里发现那个秩序、发现理想，我们就对寻常生活中称为“句子”、“语词”、“符号”的东西不满了。

逻辑所处理的句子和语词应该是纯洁而分明的东西。于是我们为**真正** 符号的本质绞尽脑汁。——也许它是符号的**意象** ？ 或者是此时此刻我们具有的意象？

106在这里很难保持清醒，——看到我们必须耽留在我们日常思考的事情上，而不要误以为我们好像必须描述至精至极的东西；于是又觉得用我们的手段远不够描述它们。我们觉得仿佛要我们用手指来修补一片撕破的蜘蛛网。

107愈细致地考查实际语言，它同我们的要求之间的冲突就愈尖锐。（逻辑的水晶般的纯粹原不是我得出的**结果** ；而是对我的要求。）这种冲突变得不可容忍；这个要求面临落空的危险。——我们踏上了光滑的冰面，没有摩擦，因此在某种意义上条件是理想的，但

我们也正因此无法前行。我们要前行；所以我们需要**摩擦** 。回到粗糙的地面上来吧！

108我们的认识是，我们称为“句子”、“语言”的东西不具有我前面想象的形式上的统一，而是或多或少具有亲缘的家族。——但现在逻辑成了怎样的？它的严格性在这里好像脱胶了。——但这样一来逻辑不就完全消失了吗？——因为逻辑怎么可以失去严格性？当然不是因为我们对它的严格性打了折扣，逻辑就会完全消失。——只有把我们的整个考察扭转过来才能消除这晶体般纯粹的**先入之见** 。（可以说：必须把考察旋转过来，然而要以我们的真实需要为轴心。）

逻辑哲学谈到句子和语词，和我们日常谈到句子和语词，意义没什么两样。例如我们日常说：“这里写着一句希腊文”，或“不，它只是看起来像文字，其实是装饰”，等等。

我们谈论的是在空间、时间中的语言现象，而不是某种非空间、非时间的非物。[注26] 但我们谈论语言就像我们在讲述行棋规则时谈论棋子那样，这时我们不是在描述它们的物理属性。

“一个词到底是什么？”这个问题类似于“棋子是什么？”

法拉第在《**蜡烛的化学史**》 里说：水是一种个体物——从不变化。

109说我们的考察不可能是科学考察，这是对的。“同我们的成见相反，我们可以设想如此这般的情况”——无论这句话是什么意思，这种经验不会引起我们的兴趣。（把思想看作注入生命的东西。）我们不可提出任何一种理论。我们的思考中不可有任何假设的东西。必须丢开一切**解释** 而只用描述来取代之。这些描述从哲学问题得到光照，就是说，从哲学问题得到它们的目的。这些问题当然不是经验问题；解决它们的办法在于洞察我们语言是怎样工作的，而这种认识又是**针**

对 某种误解的冲动进行的。这些问题的解决不是靠增添新经验，而是靠集合整理我们早已知道的东西。哲学是针对借助我们的语言来蛊惑我们的智性所做的斗争。

110“语言（或思想）是种独一无二的东西”——这已证明是由语法的欺幻产生出来的一种迷信（不是错误！）。

而这种迷信的狂热又反过来落向这些幻觉、这些问题。

111由于曲解我们的语言形式而产生的问题，有某种**深度** 。它们在深处搅扰我们；它们的根像我们的语言形式本身的根一样，深深扎在我们身上；它们意义重大，重如我们的语言本身。——我们问问自己：我们为什么觉得语法笑话具有**深度** ？（那的确是一种哲学深度。）

112被我们语言形式吸收的某个譬喻造成一种假象，这种假象使我们不安。“不是**这样** 的！”——我们说。“但它只能**是这样** ！”

113“它就是**这样** 的——”我一遍一遍对自己说。我觉得只要能够目不转睛地**盯准** 这个事实，把它集中在焦点上，我就一定会抓住事情的本质。

114《逻辑哲学论》（4.5）：“命题的一般形式是：事情如此这般。”——这是人们会对自己重复无数次的那类句子。人们认为自己在一次又一次地追踪自然，其实只是沿着我们考察自然的形式兜圈子。

115一幅**图画** 囚禁了我们。我们逃不脱它，因为它在我们的语言之中，而语言似乎不断向我们重复它。

116当哲学家使用一个语词——“知”、“在”、“对象”、“我”、“句子”、“名称”——并试图抓住事情的**本质** 时，我们必须不断问自己：这个语词在语言里——语言是语词的家——实际上是这么用的吗？

我们 把语词从形而上学的用法重新带回到日常用法。

117你对我说："你懂得这句话吧？那好——那我就是在你所熟悉的那个含义上使用它的。"——仿佛含义是一种氛围，语词无论被用到哪里，都随身携带着这种氛围。

例如，你说"这个在这儿"这句话对你有意义（你同时指着面前的一件东西），这时你应当问问自己：事实上你是在哪些特定情况下用到这句话的。那这句话就在这些情况下有意义。

118我们的考察是从哪里获得重要性的？——因为它似乎只是在摧毁所有有趣的东西，即所有伟大而重要的东西（就像摧毁了所有建筑，只留下一堆瓦砾）。我们摧毁的只是搭建在语言地基上的纸房子，从而让语言的地基干净敞亮。

119哲学的成果是揭示出这样那样的十足的胡话，揭示我们的理解撞上了语言的界限撞出的肿块。这些肿块让我们认识到揭示工作的价值。

120我要对语言（词、句等等）有所说，我就必须说日常语言。这种语言是否对我们想说的东西有点太粗糙太笨重了？**另外构造一种怎么样**？——真奇怪，我们竟多多少少用得上我们现有的语言！

在对语言进行解释的时候，我已经必须使用成熟完备的（而不是某种预备性的或临时的）语言，这已经表明，我关于语言只能提供出外部事实。

是啊，但这样的做法怎么能使我们满意呢？——可你的问题恰恰是用这种语言做成的；如果确有一问，它们就必须用这种语言表达！

而你的疑虑是些误解。

你的问题关系到语词，所以我必须谈谈语词。

你说：问题不在于语词，而在于语词的含义；而你在这里又把含义想成是即使和语词有别也总是和语词同类的东西。这儿是词，这儿

是含义。这是钱，那是可以用钱买的牛。（与钱和牛对照的是：钱和钱的用法。）

121有人可能以为：如果哲学又谈论“哲学”一词的用法，那就必须有一种第二层次的哲学。并不是这样；这里倒很像正音法中的情况，正音法也可以为“正音法”一词正音，而这里并不需要一种第二层次的正音法。

122我们的不理解的一个主要根源是我们不能**综观** 语词用法的全貌。——我们的语法缺乏综观。综观式的表现方式居间促成理解，而理解恰恰在于：我们“看到联系”。从而，发现或发明**中间环节** 是极为重要的。

综观式的表现这个概念对我们有根本性的意义。它标示着我们的表现形式，标示着我们看待事物的方式。（这是一种“世界观”吗？）

123哲学问题具有这样的形式：“我找不着北”。

124哲学不可用任何方式干涉语言的实际用法，因而它最终只能描述语言的用法。

因为它也不能为语言的用法奠定基础。

它让一切如其所是。

它也让数学如其所是，它不能促进任何数学发现。对我们来说，“数学逻辑的首要问题”也是个数学问题，就像任何其他数学问题一样。

125借助数学或逻辑-数学的发现去解决矛盾，这不是哲学的事业。哲学的事业是让困扰我们的数学状况、让矛盾解决之前的状况变得可以加以综观。（而这并不意味着绕开困难。）

这里的基本事实是：我们为一个游戏定下规则——一项技巧——，而当我们跟从规则的时候，发生的事情却与我们原来设想的不

一样。于是我们就像被我们自己的规则绊住了。

我们的规则里的这类羁绊是我们想要弄懂的，即想要加以综观的。

这种羁绊有助于我们看清“意谓”这一概念。因为在这些情况中，事情同我们原先所意谓的所预见的不一样。出现了矛盾，或在诸如此类的情况下，我们就说：“我意谓的不是这个。”

矛盾的市民地位，或矛盾在市民世界中的地位：这是哲学问题。

126哲学只是把一切摆到那里，不解释也不推论。——既然一切都公开摆在那里，也就没什么要解释的。而我们对隐藏起来的东西不感兴趣。

也可以把一切新发现和新发明**之前** 的可能性称作“哲学”。

127哲学家的工作是为了某种特定的目的采集回忆。

128无论谁愿在哲学里提出**论点** ，都永不会有人同他辩论，因为所有人都同意这些论点。

129事物对我们来说最重要的方面由于其简单平常而被掩蔽着。（你不会注意它——因为它一直都在你眼前摆着。）一个人的研究工作的真正基础对他并不瞩目。除非有时候恰恰是**这一点** 引起了他的**注意** 。——这等于说：一旦看到了就是最触目最有力的东西，我们通常熟视无睹。

130我们的清楚简单的语言游戏并不是为将来给语言制定规则所做的预备性研究——仿佛它们是向充分的规则走出的第一步，暂不考虑摩擦和空气阻力。毋宁说这些语言游戏立在那里作为**参照物** ，它们将通过相似性以及不相似性来帮助我们领会我们的语言是怎样一种情形。

131为了使我们的主张不致流于武断或空洞，我们就得把范本作为它所是的东西，作为参照物——就像作为一把尺子——摆在那里；只有这样做，而不是把范本当作现实**必须** 与之相应的成见（这是我们从事哲学时极容易陷入的独断主义）。

132我们想在关于语言使用的知识中建立一种秩序：为了某种特定目的的秩序；许多可能秩序中的一种；而不是**唯一** 的秩序。我们将为了这个目的不断**突出** 我们的日常语言形式容易让人忽视的种种区别。由此可能会产生一种印象，似乎我们是以改革语言为己任。

为了特定的实用目的改革语言，为了避免实际使用中的误解而改善我们的术语，这些当然是可能的。但这些不是我们必须处理的事。让我们操心的那种迷乱发生在语言仿佛是在空转的时候，而不是它正常工作的时候。

133我们要做的不是用前所未有的方式把语词用法的规则系统弄得精粹或完善。

我们所追求的清晰当然是一种**完全** 的清晰。而这只是说：哲学问题应当**完全** 消失。

真正的发现是这一发现——它使我能够做到只要我愿意我就可以打断哲学研究。——这种发现给哲学以安宁，从而它不再为那些使**哲学自身** 的存在成为疑问的问题所折磨。——现在毋宁是：我们用举例来表明一种方法，而这一串例子是可以从中打断的。——一些问题得到解决（困难被消除了），而不是**单独** 一个问题。

并没有**单独一种** 哲学方法，但确有哲学方法，就像有各式各样的治疗法。

134让我们考察一下"事情如此这般"这个句子——我怎能说这就是句子的一般形式呢？——它首先**自己** 就是个句子，一个汉语句子，有主语有谓语。但人们是怎样使用这个句子的？即怎么在我们的日常语言里使用这个句子的？因为我只能**从日常语言那里** 得到这个句子。

例如，我们说："他向我说明了他的境况，说事情如此这般，因此他需要预支。"就此而论，可以说"事情如此这般"这个句子可以代表任何说法。这个句子被用作一个句子**格式**；但之所以能用作句子格式，只因为它具有一个汉语句子的结构。人们蛮可以不这样说，而说"情况是这样这样"，"情形这般那般"，等等。也可以干脆用一个字母，一个变项，像在符号逻辑里那样。但谁也不会把字母"p"称为句子的一般形式。再说一遍："事情如此这般"可以被当作一般形式，只因为它本身就是我们称为汉语句子的东西。它是一个句子，却被用作一个句子变项。说这个句子与现实一致（或不一致）显然荒唐。它却从而表明了：我们的句子概念的**一个** 特征是：**听上去是个句子** 。

135但我们不就对句子是什么、对我们在"句子"名下所理解的是什么有了一个概念吗？——是的；就此而论，我们对在"游戏"名下所理解的东西也有一个概念。当人们问到什么是句子——无论我们是回答别人还是回答我们自己——我们都会举出一些例子，而这些例子就包含着可以称为句子的归纳系列的东西。在**这种** 方式上，我们具有句子的概念。（比较一下句子的概念和数的概念。）

136说到底，把"事情如此这般"当作句子的一般形式相当于这样定义：凡可以为真或为假的东西就是句子。因为我也可以不说"事情如此这般"，而说"如此这般的是真的"（但也可以是"如此这般的是假的"）。然而

"p"是真的 = p

"p"是假的 = 非p

说一个句子是可以为真或假的东西等于在说：**在我们的语言** 里我们对之应用真值函项演算的东西我们称之为句子。

句子是可以为真或为假的东西，这就是说：合于"真"这个概念的，或"真"这个概念与之相合的，便是句子，于是看上去这个定义似乎已经规定了什么是一个句子。因此，我们似乎有了可以用来决定什

么是句子、什么不是句子的东西，即真与假的概念。和真之概念**咬合**的（就像咬合一个齿轮），就是句子。

但这是一幅糟糕的图画。这仿佛是说“象棋中的王是**唯一** 能够被叫将的那个棋子”。但这不过是说，在象棋里我们只能将对方的王。正如“只有**句子** 可以是真的或假的”这句话不过是说：只有对于我们称为句子的东西，我们才用“真”和“假”来作述语。什么是一个句子，这在**一种** 意义上是由句子构造的规则（例如德语句子的构造规则）决定的，在另一个意义上则是由语言游戏中符号的用法决定的。而“真”和“假”这两个词的用法也可以是这个游戏的组成部分；这时，“真”和“假”的用法对我们来说就**属于** 句子而不是“**合于** ”句子。就像我们也可以说，叫将**属于** 我们对象棋里的王的概念（就仿佛是这个概念的一个组成部分）。说“叫将”不**合于** 我们对于小卒的概念，可以是说，要是卒子也可以被将，要是丢了个卒子就算输棋，这样的游戏就没意思了，或太愚蠢了，或太复杂了，诸如此类。

137我们能不能用“谁或什么……？”这样的提问来学习怎样确定句子的主语？——这里倒的确说得上主语才“**合于** ”“谁或什么……？”这一问题；注27 否则我们怎样会通过这个提问来找出什么是主语呢？我们在这里所做的，就像我们要知道字母表中“K”后面的字母是什么，就顺着字母表一直读到“K”。在何种意义上字母“L”合于从A到K这一系列字母呢？——正是在**这种** 意义上，我们可以说“真”与“假”合于句子。我们可以这样教一个孩子区分句子和其他表达方式：“问问自己能不能在它之后说‘是真的’。如果可以，如果相合，那它就是个句子。”（同样我们也蛮可以说：问问自己，能不能在它前面放上“事情**如下** ：”）

138我理解这个词的含义，也理解这句话的意思；这个词的含义不可以合于这个句子的意思吗？或一个词的含义合于另一个词的含义？——当然，如果含义就是我们对语词的**使用** ，谈什么“相合”就没意思了。可听见一个词说出一个词的时候，我们的确**理解** 它的含义；我们一下子抓住它，而我们一下子抓住的东西当然不同于延展在时间之中的“使用”！

我一定**知道** 我是否理解一个词吗？我不也有时候以为自己理解一个词（就像以为自己理解一种计算方式），后来又认识到自己并不曾理解吗？（“我原以为我知道什么叫‘相对’运动和‘绝对’运动，但现在明白我并不知道。”）

139例如，对我说“立方体”这个词，我知道它的含义是什么。但我这样**理解** 它的时候，这个词的全部**使用** 能够在我心里浮现出来吗？

但另一方面，词的含义难道不是由它的这些用法规定的吗？这些规定会不会彼此矛盾？我们这样**一下子** 抓住的东西能够符合某种用法吗？能够合于或不合于某种用法吗？而一瞬间显现在我们面前、一瞬间在我们心里浮现的东西怎么能够合于一种**用法** 呢？

我们**理解** 一个词时，在我们心里浮现的究竟是什么？——难道不是图画一类的东西吗？它不能**是** 一幅图画吗？

好吧，假定你听见“立方体”一词的时候，心里的确浮现出一幅图画。例如一幅立方体的草图。在何种意义上这幅图画能够合于或不合于“立方体”这个词的某种用法？——你也许说：“这很简单；——我心里浮现出这幅图画而我却指着一个三棱柱之类说，这就是立方体，那么这个词的用法就不合于这幅图画。”——它不相合吗？我特意选择了这个例子：很容易想象一种**投影** 方法，使得这幅图画竟是相合的。

立方体的图画当然**提示了** 一种特定的用法，但我还是能够以不同的方式使用它。

（a）“我相信在这种情况下正确的词应该是……”这不是表明一个词的含义是某种浮现在我们心里的东西吗？而这种东西就像一幅图画，不多不少正是我们在这种情况下要用的？设想我在“庄重的”、“高贵的”、“骄傲的”、“可敬的”这些词中挑选一个词；那不就像我从一个画册挑选一幅图画吗？——不；我们谈到**恰当** 的词，这并不**表明** 有某

种诸如此类的东西存在。毋宁说，我们之所以说到那种图画式的东西，倒是因为我们能够感觉到一个词是恰当的；因为我们在几个词中做选择，那情形往往就像我们在相似但不尽相同的图画间做选择；因为图画常常用来代替语词，或用来图解语词；等等。

（b）我看见一幅图画：它表现的是一个老人拄着拐杖上一个陡坡。——何以是这个？假如他以那个姿势在往下滑，看上去不可能是一个样吗？也许火星人会这样描述这幅图画。我无需解释**我们** 为什么不这样描述。

140那么我所犯的是哪种错误呢？这个错误是否可以这样表达：我当时还认为那幅图画迫使我以某种特定的方式来使用它呢。我当时怎么可能那样认为？我**当时** 究竟是怎样认为的？竟有一幅图画或类似图画的东西可以迫使我们以某种特定的方式来使用它吗？如果真是那样，那我的错误就在于把一幅图画同另外一幅混淆起来了？——因为我们也可能倾向于这样表达自己的意思：我们受到的至多是心理上的强制，而不是逻辑上的强制。于是看起来很像是我们知道这里会有两类情形。

我这番讨论得出什么了？它让我们注意（让我们回忆起）：在某些情况下，我们会把某种不同于原来所设想的做法也称为“立方体图形的应用”。所以，“我以为这幅图画迫使我以某种特定的方式使用它”是由于我只想到一种情形，而未想到另一种情形。“还有另一种解决办法”就是说：还有其他东西我也愿称之为“解决办法”；就是说：我也可以把如此这般的一幅图画、如此这般的一个类比用在“解决办法”上，等等。

这里本质的东西是要看到：听见一个词，我们心里浮现出来的可以是同样的东西，但这样东西的应用仍可能不同。这个词是否在两种应用中都有同样的含义呢？我想我们会说不是。

141如果不仅立方体的图画浮现出来，而且投影方法也一道浮现，又将如何呢？——我怎样来设想这种情况呢？——也许我看见了投影方式的示意图；例如一幅图画，上面的两个立方体由投影线连接着。——但这能从根本上让我们获得进展吗？现在我不是又可以设想这幅示意图的不同应用吗？——可以；但那么一种**应用方式** 不也能在我心里**浮现** 吗？——能；不过我们需要把**这种** 表达法的应用弄得更清楚些。假定我对某人分析各种不同的投影方法，以便他能够应用这些方法；让我们问问，在什么情况下我们会说在他心里浮现的就是我所意谓的**那个** 投射**方法** 。

很清楚，我们承认了两种标准：一方面是时不时浮现在他心里的图画（无论是什么样子的），另一方面是他——在时间过程中——对这个意象的应用。（难道还不清楚吗：这幅图画以幻象的形式在他心里浮现，这一点绝无本质意义；这幅图画蛮可以是他面前的一幅草图或模型，也可以是他自己当作模型的东西。）

图画和应用会不会发生冲突？会的——我们用另一种方式使用这幅图画，而人们却预期这样使用它，因为人们通常是这样来应用**这幅** 图画的。

我要说：我们在这里有一种正常的情形和一些不正常的情形。

142只有在正常的情形中，语词的用法才是明确规定好的；在这种那种情形下该说什么，我们知之不疑。情形越不正常，我们该说什么就越有疑问。假如事情同实际情况大不相同——例如：假如我们没有用来表达疼痛、恐惧、高兴的特定语词；假如规则成为例外而例外成为规则；或假如两者的出现差不多一半一半——那我们正常的语言游戏就茫然失措了。——我们用天平来称奶酪，按天平偏转多少来定价钱；假如奶酪经常没有明显原因就突然胀起来了或瘪下去了，这个程序就会失去意义。等我们讨论表达式和感觉之间的关系以及诸如此类的时候，我们这里所讲的会变得更加清楚。

我们为了解释一个概念的含义——我指的是概念的重要性[注28]——而必须说到的，往往是些极其普通的自然事实：这些事实由于甚为普通而几乎从不被提起。

143现在我们来考察下面这样一种语言游戏：B应根据A的命令按照某种特定的规律写下一系列符号。

其中的第一个系列，是十进位自然数的系列。——他是怎样学会理解这个进位法的？——先把这个数目系列给他写下来，督促他跟着写。（无需担心"数目系列"这个说法，它用在这里没什么错。）学生在这里已经会有正常的和不正常的反应。——起初我们可以手把手教他抄写从0至9的系列；但唯当他独立地写下去，**才可能说他的理解和我们一致。** ——我们现在可以设想，他的确独立地抄写着这些数目，但写的次序不对，一会儿这样一会儿那样没个规律。**这里** 就不再有理解的一致性。——他也可能在排列次序上〔大致正确，但时而〕"**出错**"。——这种情形和第一种情形的区别当然是频率的区别。——或者，他犯的是**系统的** 错误；例如，他抄下的是隔位的数字，或把0,1,2,3,4,5,……这个系列抄写成：1,0,3,2,5,4,……这时我们几乎想说他把我们理解错了。

但请注意：无规律的错误和系统的错误并没有鲜明的区别。即，你倾向于称为"无规律的错误"和"系统的错误"的两种情况没有鲜明的区别。

也许可能使他戒掉系统的错误（如戒掉一种恶习）。或者也可以把他的抄写方式接受下来而试着把正常的方式当作他的方式的一种变式、一种变形来教他。——而我们的学生的学习能力在这里同样可能中止。

144我说"学生的学习能力在这里**可能** 中止"，我是什么意思？我是在传达我自己的经验里的某种东西吗？当然不是（即使我有过这种经验）。那我干吗说这句话？我也许希望你说："是的，是可以设想有

这种情况。”——但我是要设法让某个人注意到他有能力想象这件事情吗？——我是要把那幅图画放在他面前；而他**接受了** 这幅图画，就在于他现在倾向于以某种不同的方式来考察一件给定的事情：即拿它和**某个特定** 系列的图画作比较。我改变了他的**观看方式** 。（印度数学家们：“看看这个图形。”）

145现在这个学生好好地写下了从0到9的系列。——只有他**经常**写对了才算，写了一百次只对一次是不行的。现在我引导他继续这个系列并且让他注意第一个系列在个位数上的重现；然后注意它在十位数的重现。（这说的只是：我强调这一点或那一点，在符号下划上线，把一个数字写在另一个数下面，诸如此类。）——终于，他独立地把这个系列写下去了——或者他没有。——但是说这干吗？这是不言自明的呀！——当然是；我只是想说：任何进一步的**解释** 的效力都取决于他的**反应** 。

但我们现在假定，教师做了一番努力之后，学生把这个系列正确地继续下去了，就是说，做得和我们一样了。那我们现在可以说他掌握了这个进位系统。——但他必须正确地把这个系列继续到哪一步我们这么说才适当呢？显然，你无法在这里给出一个界线。

146我现在问：“他把这个系列写到百位的时候，他是否理解了这个系统？”或者——如果我们的原始语言游戏里不该说到“理解”——他要能正确地把这个系列继续**到了那儿** ，他就接受这个系统了吗？——也许你会回答说：接受这个系统（也不妨说理解这个系统）不在于把这个系列写到**这个** 数字**那个** 数字：**这** 只是理解的应用；理解本身却是一种状态，**从那里** 产生出正确的使用。

你真正想着的是什么？是不是从一个代数式里推导出一个数字系列？或是与此相仿的什么？——但那个我们已经讨论过了。我们恰恰能够设想一个代数式不止有**一种** 应用；而每一种应用方式本身又可以写成代数式，但这样做显然得不到什么进展。——应用始终是理解的一个标准。

147“但应用怎么会是一个标准？当**我** 说我理解一个系列的规则，我这么说可不是根据我到现在为止一直都如此这般地应用这个代数式的**经验** ！我自己每次都知道我意谓的是如此这般的系列，事实上我把这个系列展开到哪一步无关紧要。”——

那你的意思是：即使完全不考虑是否记得实际上都曾把这个系列应用到什么特定的数字上，你照样知道这个系列的规则的应用。你也许会说：“当然！因为这个系列是无限的，而我能展开的那个特定系列是有限的。”

148但这个知是什么？我要问：你都在**哪些时候** 知道那种应用？一直知道？日日夜夜？还是只有当你正想着这个系列的规则的时候？即，你知道它的方式同你知道字母表和乘法表的方式一样？或者你称为“知”的是一种意识状态或活动——例如“想着一件事”那样的状态或活动？

149如果说，知道字母表是一种心灵状态，那么人们想的是某种心灵器官（也许是大脑）的状态，我们借这种器官的状态来解释这种知的**外部表现** 。人们把这样一种状态称为性向〔Disposition〕。但在这里来讲心灵状态不是无可指摘的，因为这种状态应当有两个标准：在器官的作用之外，还有对器官构造的认识。（再没有比用“有意识的”和“无意识的”这两个词来形容意识状态和性向两者的对照引起更多混乱的了，因为这对词掩盖了一种语法上的差异。）

（a）“理解一个词”：一种状态。一种**心灵** 状态？——沮丧、兴奋、痛苦，我们称这些为心灵状态。做一下这种语法考察：我们说

“他整天都很沮丧。”

“他整天都处于极大的兴奋之中。”

“他从昨天起一直处于持续的痛苦中。”——我们也说“从昨天起我理解了这个词”。那么是“持续地”？——诚然，我们可以讲理解的中

断。但在什么样的情况下？比较一下："你的痛苦什么时候减轻的？"和"你什么时候停止理解那个词的？"

（b）假设有人问：你都什么时候会下棋？所有时候？或只在你走一着棋的时候？那么走每一步棋的时间里你都会下整盘象棋？——多奇怪，会下象棋只需要这么短的时间，而下一盘棋的时间却长那么多。

150"Wissen〔知〕"一词的语法显然与"können〔能〕"、"imstande sein〔处于能做某事的状态〕"这些词的语法很近。但也同"verstehen〔理解、领会、会〕"一词的语法很近（"掌握"一种技术）。

151但是"知道"一词也有**这种** 用法：我们说"噢，我知道了！"——同样"噢，我能了！""噢，我会了！"

我们来想象这样一个例子：B看着A写一系列数字并试图在数字顺序里发现规则。他忽然发现了，就喊道："现在我能继续下去了！"——所以，这种能力，这种理解，是某个瞬间出现的东西。那我们来看一下，这里是什么东西出现了。——A写着1,5,11,19,29这些数字；这时B说他知道怎样写下去了。这时发生了什么呢？发生的可以是各式各样的事情。例如，当A一个一个慢慢地写那些数字的时候，B在试着把不同的代数式套在写下来了的数字上。A写下了19这个数的时候，B试着$a_n = n^2 + n - 1$这个式子；而下一个数字证实了他的假设。

但也可能：B没有想到任何公式。他看着A往下写数字，心情有几分紧张，各种各样模糊的想法掠过了他的脑海。最后他问自己："这里差数的系列是什么？"他发现那是4,6,8,10，于是说：现在我会写下去了。

或者他看了一眼就说："噢，**这个** 系列我知道"——于是就写下去了。例如A要写的是1,3,5,7,9这个系列他就会是那样的。——或者他什

么都不说就写下去了。也许他有一种感觉，可以称作“这个很容易！”的感觉。（这种感觉可以是，像人在有点吃惊时，轻轻地迅速地吸进一口气。）

152但我在这里描述的这些过程就是理解吗？

“B理解这个系列的规律”当然不仅仅是：B想到了a_n =……这个式子。因为很可以想象他想到了这个式子却没有理解。“他理解”所含的内容一定多于：他想到这个式子。同样也多于：任何一种伴随着理解并或多或少指称出理解的特征的过程或外部表现。

153人们总想把握理解的心灵过程，这一过程似乎隐藏在那些比较粗糙因而落入了我们眼帘的伴随现象后面。这尝试并未成功；或说得更适当：它还根本算不上真正的尝试。因为，即使假定我发现了在理解的所有那些实例中都有某种东西发生，——为什么**那** 就应该是理解呢？的确，如果**因为** 我理解了所以我说“现在我理解了”，那么理解的过程怎样能够隐藏着呢？如果我说它是隐藏着的——那么我怎样知道我要找的是什么东西呢？我是一团糊涂。

154且慢！——要是“现在我理解这个原则了”不等于说“我想到了……这个式子”（或“我说出这个式子”，“我写下这个式子”等等）——那是否可以推出，我在用“现在我理解了……”或“现在我会继续下去了”这句话描述某个过程，而这个过程伴随着说出这个公式的过程，或躲在它的后面？

如果在“说出这个公式的后面”一定要有什么东西的话，那它就是**特定的周边情况**，这些情况使我在想起公式的时候有道理说：我会继续下去了。

根本别把理解想成“心灵过程”！——因为这正是把你弄糊涂的讲法。而要问问自己：在哪种情形下，在哪些周边情况中，你想到这个公式的时候会说“我现在知道怎样继续下去了”？

在某种意义上，的确存在着一些标识出理解的特征的过程（包括心灵过程）；正是在同样的意义上，理解不是一个心灵过程。

（痛觉减弱、增加，听见一个曲调、一个句子：心灵过程。）

155因而我要说：当他忽然知道怎么继续下去，当他忽然理解了那个规律，他也许有一种特殊的体验——如果我们问他："你忽然掌握了那个规律的时候，发生了什么？"他会描述那种体验，类似我们上面描述的那样——但对我们来说，那使得他在这样一种情况下有道理说他理解了、他知道如何继续了的东西，乃是他具有这样一种体验时所处的周边情况。

156如果我们对另一个词，"**读**"[注29]，也做一番考察，这一点会更加清楚。首先我必须说明这里所做的考察没有把理解所读到的内容算作"读"的一部分：读在这里是朗读写下来或印出来的东西这样一种活动；但也包括听写、抄写，以及照着乐谱演奏之类。

我们当然极熟悉这个词在日常生活环境里的用法。但对这个词在我们生活中所起的作用，以及我们用这个词进行的语言游戏，即使粗略地加以描述也够难的。一个人，比方说一个德国人，在家或在学校接受了我们普通所受的那种教育，通过这种教育学会了读他的母语。后来他读书、读信、读报、读其他东西。

以读报为例吧。这时发生的是什么呢？他的目光掠过——如我们所说——印刷的文字，他念出来——或只是对他自己念；有些词在念的时候抓住的是印出来的整个形状；有些词他的眼睛只抓到前几个音节；有些词他一个音节一个音节地念，有些也许是一个字母一个字母地念。——如果他后来能够逐字重复或几乎逐字重复一个句子，那么即使他读的时候没有大声念也没有对自己念出来，我们也还会说他读了这个句子。——他也许注意到了所读的东西，但也许——我们可以说——他只是像个阅读器似的，我的意思是：大声地正确地读出来但没有注意所读的内容；也许他的注意力是在完全不同的地方（因此若立刻问他，他就说不出刚刚读的是什么）。

我们来拿一个初学者和这个读者比较一下。初学者读着这些词，一个词一个词吃力地拼读着。——然而，有些词他可以根据上下文猜出来，或也许他事先已经心里记住了这段文章的一部分〔这些词句就念得比较流利〕。于是老师说他并不是在真正地**读** 这些词（而在某些事例中他只是假装在读）。

如果我们想一想**这种** 阅读、这个初学者的阅读，问自己阅读是什么，我们将倾向于说：阅读是心灵的一种特殊的自觉活动。

我们也说："当然只有这个学生自己知道他是在真正阅读，抑或只是在背诵。"（我们以后还将讨论"只有**他自己** 知道……"这类句子。）

但我要说：我们必须承认——就念出任何**一个** 印刷出来的词而言——在那个"假装"在读这个词的学生的意识里和在那个真在"读"的熟练读者的意识里，发生的事情可以是同样的。我们讲到初学者和讲到熟练的读者，"读"这个词的用法是**不一样** 的。——现在我们当然想说：熟练的读者和初学者在念那个词的时候，心中发生的事不可能是一样的。这种差异如果不是在他们对之有所意识的活动中，那就是在他们心灵的无意识活动中，要么就在大脑中。——因此我们会要说：这里反正是两种不同的机制。一定能通过他们内心发生的事把读和没有读区别开来。——但这两种机制当然只是假设，是模型，用来解释、概括你所感知到的东西。

157考虑一下下面这种情况。我们用人或另一种生物来作阅读机器。我们为此训练他们。训练者说他们之中有些已经会读了，有些还不会读。以一个此前没有参加过训练的学生为例：让他看看一个书写的字，他会随便这样那样发音，时而"碰巧"，发音大致对头。旁观者这时听见了，说："他在读。"但老师说："不，他不在读；那只是碰巧。"——但假设给了这个学生更多的词，他仍然反应得对头。过了一会儿，老师说："现在他会读了！"——但那第一个词是怎么回事？老师该说："我刚才说错了，他刚才**委实** 在读"，还是："他只到后来才真正开始读"呢？——他是什么时候开始读的呢？哪个是他开始**读** 的第一个词？这个问题在这里没有意义。除非我们下个定义："一个人'读'的

第一个词是他第一次正确读出一系列五十个词中的第一个”（或诸如此类）。

反过来，如果我们用“读”来表示对符号转变为说出声音的体验，那么说他真正开始读的**第一个** 词就蛮可以有意义。那么他就可以说，（例如）“到这个词我第一次感觉到‘现在我在阅读了’”。

再设想阅读机器的一种不同的情形：有点像自动钢琴那样把符号转变成声音。这里有可能说：“只有把机器这样装配以后——把这些部件用导线连接起来以后，机器才开始**阅读** 的；它刚才读的第一个符号是……”

但对于活的阅读器来说，“读”叫作：以某某方式对书写符号做出反应。这个概念因此完全无关乎心灵机制或其他机制的概念。——老师在这里也不能这样说到接受训练的人：“到这个词，也许他已经在读了。”因为对于他已经在做什么，无可疑问。——学生开始阅读时所发生的变化是他行为举止的变化；在这里讲“新状态下的第一个词”是毫无意义的。

158但这是否只因为我们对大脑与神经系统中的过程知道得太少呢？假如我们对这些过程了解得更准确些，我们也许会看到哪些联系是通过训练建立起来的，于是我们可以注视着大脑说：“现在他**读** 这个词了，现在阅读联系建立起来了。”——一定是这样的——否则我们怎么会那么肯定有这样一种联系？它是先天如此——还是或然如此？多高的或然率？还是问问自己：你对这些东西都**知道** 些什么？——但若它是先天的，那就是说，它是一种让我们十分明白的表述形式。

159反复思考之后，我们会很想说：真正可以判明一个人的确在**阅读** 的唯一标准是阅读的自觉行为，从字母读出声音来的自觉行为。“人自己知道他是在读还只是假装在读！”——假设A想让B相信他能读西里尔文[注30]。他心里默记着一句俄语，看着印刷的西里尔文说出这句话，好像在阅读这些文字。我们在这里当然要说，A知道自己不是在读，而且他假装在读的时候感觉到的正是他不在读。因为当然有不少或多或少指称着阅读印刷文字所特有的感觉。回忆这些感觉并不困

难：想想生涩的感觉、细看的感觉、读错的感觉、通顺或不通顺的感觉，等等。同样也有指称着说出熟记的东西所特有的感觉。在上面的例子中，A就不会有任何这类阅读所特有的感觉，他倒会有一组欺骗所特有的感觉。

160但设想这样一个例子：我们让一个能流利阅读的人读一篇他从未见过的课文。他对我们读着——但却有一种感觉，好像他是在说着已经熟记的东西（这可以是某种药物的效果）。在这样一种情况下，我们会不会说他其实不是在读呢？从而，我们在这里会不会让他的感觉作为衡量他在不在读的标准呢？

或者：假设给一个处在药物影响下的人一组书写符号，这些符号不必属于任何现存的文字；他现在按照这些符号的个数念出些词来，仿佛这些符号是些字母；而且他还有阅读的所有外在标记和阅读的感觉。（我们在梦中有过这种经验，我们醒来后就说："我当时好像在读一些文字，其实那根本不是文字。"）在这样一种情况下，有人也许会说这人是在**读** 那些符号；另一些人却说他不在读。——假设他以这种方式把一组四个符号读作（或解释作）OBEN——我们又把同样的字倒过来让他看，他读作NEBO，而且在更多的实验中始终对这些符号做相同的解释：这里我们多半会说：他自己编造了一份特殊的字母表，然后照着它来读。

161还应记住：一个人背诵出他本应读出的东西，另一个人不借助通过上下文来猜测也不借助默记而一个字母一个字母地读每一个词，这两种情况之间，有着一连串的过渡。

请你试着从1说到12，然后看着你的表盘**读** 出这串数字。——这里你称为"读"的是什么？即：把前一种做法转变成**读** ，你都做了什么？

162我们来试试这个定义：阅读是从原件**推导** 出复制品。我称为"原件"的，是所读所抄的那个本文；所记录的听写词；所演奏的乐谱；等等。——例如，我们现在教会了一个人每个西里尔字母是怎么发音的，然后把一篇阅读材料放在他的面前；他读这篇材料，每个字

母都按照我们所教的那样发音。于是，我们蛮可以说，他借助我们给他的规则，从字形推导出词的声音。这也是阅读的一个清晰的例子。（我们可以说我们教给他了“字母表的规则”。）

但我们为什么说他从印刷的语词**推导** 出了所说的语词？难道我们所知道的不过是：我们教给他每个字母如何发音，然后他大声把语词读了出来？我们也许会回答：这个学生表明他正在借助我们给他的规则把印刷的语词转变成发音的语词。——我们换一个例子，就会更清楚地看到人们是怎么来**表明** 上面这一点的——这个学生现在不再诵读这篇课文，而是把它从印刷体抄写成手写体。因为在这个例子里，我们可以用图表的形式把规则给他：一排是印刷体字母，另一排是手写体的字母。他不断查对图表，这就表明，他在从印刷体推导出他的手写体。

163但若他总把A转写成B，把B写成C，把C写成D，一直到把Z写成A，那会怎样呢？——这我们仍应说是根据图表的推导。——我们可以说，他现在使用这个图表根据的是第86节的第二种格式，而不是第一种格式。

即使用来表示推导方式的箭头格式没有任何简单的规律性，他仍然蛮可以是在按照图表推导。

但假设他不停留在一种单一的转写方式上，而是根据一条简单规则做出改变：每次他把A写成N，那他就要把下一个A写成O，把再下一个A写成P，等等。——但这个程序和一个无规则的程序之间的界线在哪里呢？

但这是不是说“推导”一词其实并没有含义呢？因为我们追究下去，它的含义似乎就消解于无形了。

164在（162）的例子里，“推导”一词的含义显得很清楚。但我们对自己说，这只是推导的一个很特殊的例子，穿着很特殊的外衣；假如我们想认识推导的本质，就必须剥除这外衣。于是我们剥掉了那些特殊的遮盖；然而此时推导本身也消失了。——为了发现真正的洋

蓟，我们剥光了它的叶子。（162）当然是推导的一个特殊的例子；但推导的本质的东西并非隐藏在这个例子的外表下面；这个“外表”就是来自推导事例的家族里的一例。

同样，我们也把“读”这个词用于一群事例的家族。在不同的情况下，我们应用不同的标准来判明一个人是不是在读。

165我们也许会说，阅读可是一种很特别的活动！读它一页书，你自己就明白了；所发生的是某种特殊的事情，某种极富特征的事情。——我读这一页时发生的究竟是什么？我看见印刷的语词，念出语词。当然，这不是全部，因为我可以看见并念出语词却并不在读——即使我念的这些语词就像这些印刷出来的语词按照现存的字母表应当念的那样。你说阅读是一种特别的体验，那么你是不是按照人们普遍认可的字母规则来读，就无所谓了。——所以，阅读体验的特征是什么呢？——这时我也许想说：“我念的语词的声音是以特殊的方式到来的。”例如，假如我编造一些语词，它们的声音就不会像这样到来。——话音自己就来了。——但这也还是不够；因为也可能我茫然看着印出的语句而语句的声音就在耳边响了起来，我却并不因此就在读这些话。——我还可以加上说，并非像是有什么东西让我**想起了** 有声的语词，有声的语词才在我耳边响起来。例如我不愿说：印刷出来的“无”这个词总让我想起“无”这个声音。——而是有声的语词仿佛是在阅读之际溜进来的。我简直不可能看着一个印刷的德文词而不经历内在地听到话音这样一种特别的过程。

“一种很特别的”（气氛）这个说法的语法。

人说“这张脸有一种很特别的表情”，并寻找话语来描述它。

166我说在阅读之际有声语词“以一种特殊的方式”到来：但以什么方式呢？这不是一种虚构吗？我们来看着单个的字母，注意字母的声音是怎么来的。读A这个字母。——好，声音是怎么来的？——我们简

直不知道该说什么。——现在写下一个小写的拉丁字母a。——你写的时候手的动作是怎么来的？和前一个实验里的声音不一样吗？——我看着印刷的字母，写下了手写体的字母；不知还有其他。——现在看着ᘐ这个符号，同时让一种声音出现；再念出这个声音。对我出现的声音是“U”；但我说不出这个声音**到来** 的方式里有什么本质的差异。差异在于刚才那种处境有些不同。我已经事先告诉自己要让一个声音出现；在声音到来之前有某种紧张感。我不曾像看到字母U那样自动地说出“U”的声音来。我对那个符号也不像对字母那样**熟悉** 。我似乎挺紧张地看着它，琢磨着它的形状；这时我想到了一个反写的Σ 注31 ，——设想你必须把这个符号当作一个常规字母使用；于是你一看到它就习惯地发出一个特定的声音，比方说“sh”这个声音。我们不是只能说：一段时间以后，我们看见这个符号，这个声音就自动来了吗？这就是说：我看见它时不再问自己“这是个什么字母？”——当然也不再说：“我要把这个符号念成‘sh’的声音”，或“这个符号怎么就让我想起了‘sh’的声音”。

（拿这一点和下面这种看法比较一下：记忆意象由于某种特殊的标记而有别于其他的心理意象。）

167现在“阅读是‘一种很特别的过程’”这话还有什么意思呢？它大概是说：阅读之际有**唯一** 一种我们可以**识认** 的特定过程发生。——但若我这次读一个印刷的句子，下次又把它写成了摩尔斯电码——这里发生的真是相同的心灵过程吗？但另一方面，读一页印刷文字的体验中当然有着某种齐一性。因为这个过程是一个齐一的过程。的确不难明白，这个过程不同于看见乱画的线条而想到一些语词。因为，只要看一行印刷的语词，就看得到那是极富特征的，即，那是一幅非常特殊的图画：字母都差不多大小，形状也挺接近，而且不断重复出现；语词也大部分一再重复，我们对它们极其熟悉，就像看见熟识的面孔。——想一想语词的拼法改变时我们感到的那份别扭。（再想想语词的拼写法之争所激起的更强烈的感情。）当然，并不是每一种符号形式都在我们心里印得这么**深** 。例如，逻辑代数中的一个符号可以由随便什么别的符号代替而不激起我们很深的感觉。

请记住：我们熟悉一个词的外形的程度，一如我们熟悉它的声音。

168扫一眼印刷的字行也不同于扫一眼一行潦草的字体和一行花体字。（我在这里讲的不是可以通过观察阅读者的眼睛的运动来确定的东西。）可以说，眼睛特别顺溜地扫过，无阻无碍；而且并不**打滑**。同时在意象中不自觉地在说着。我读德语和读其他语言，读印刷的和手写的，读各式各样写法的，所发生的也不相同。——但所有这些之中，什么对于阅读是那种本质的东西呢？没有一个特征出现在所有这些阅读的事例之中！（比较一下阅读通常的印刷体和阅读全部由大写字母印刷的语词——有时候字谜的谜底就是这样印的。多么不同的事情！——或者从右往左读我们所写的。）

169但我们阅读时难道不觉得字形是以某种方式导致我们念出声来的原因吗？——读一个句子！——再看看下面这一行

&8§≠§≠?B＋％8!’§*

从头到尾看这一行，同时念一个句子。我们是不是觉得，在读一个句子时，念和看见符号是联在一起的，而在第二个例子中，说和看齐头并行却没有联系？

但你为什么说我们感觉到了一种因果联系呢？因果关系是我们通过实验确立的东西，例如观察某些事件有规律地共生。那我怎么能说我**感觉** 到了某种要由实验确立的东西呢？（其实，我们倒不是只通过观察到有规律的共生来确立因果关系的。）有人也许宁愿说，我感觉到这些字母是我为什么如此这般读的**根据** 。因为如果有人问我“你为什么**这样** 读？”，我就用摆在那里的字母作根据。

我会说我用这作根据，我会想我用这作根据，但什么叫我**感觉** 到我用这作根据呢？我会说：我读的时候感觉到这些字母对我的某种**影响** 。——但我没有感觉到那一串随意的花体字[注32]对我说的东西有什么影响。——我们再拿一个单独的字母和这种花体字比较一下！我在读“i”的时候也会说感觉到了它的影响吗？我看见“i”时说“i”这个音和我

看见“§”时说“i”这个音当然是有区别的。这区别可以是：看见这个字母时，我内心可以自动地甚至违乎所愿地听见“i”的声音；我念出这个字母，比我看着“§”发这个音要来得轻易。这里是就我**着意** 为之而言的；如果我碰巧在看着记号“§”的时候说了一个包含“i”这个音的词，情况当然就不是这样了。

170假使不是把看字母和看随意的笔画相比较，我们就从来不会想到阅读时我们**感觉** 着字母对我们的**影响** 。我们做此比较时却注意到了一种**差异** 。我们把它解释为受到影响和不受到影响。

如果我们有意地慢慢阅读——可以说在有意地让字母**带领**〔führen,引、导、带、领〕着自己——为了看看阅读之际究竟发生的是什么，我们就会格外倾向于这种解释。但这种“被带领”却又无非是认真地看字母——不受其他杂念的干扰。

我们想象自己通过某种感觉而觉察到在字词的外形和我们说出的声音之间有一种类似联结机制的东西。因为我谈到体验到了影响、因果作用、被带领等等，而这些所说的应当是：我似乎感觉到了某种类似连杆的东西把看见字母和说出字母连结在一起。

171为了适当地表达我读一个词的体验，我也可以换用别的说法。我可以说，书写的语词**提示给** 〔eingebe〕我声音。——也可能：阅读时，字母和声音形成了**统一体** ——像合金似的。（例如，名人的面孔和他们名字的声音也有类似的融合。我们会觉得只有用这个名字来表达这张面孔才合适似的。）当我感觉到这个统一体时，我可以说，我在这个书写的词里看见了或听见了它的声音。——

但现在拿一份印刷品来读上几行，就像你平时没想着阅读的概念那样来读。然后问问自己读的时候是否有过那种对统一体、对受影响之类的体验。——别说你在无意识中有过！也别说“切近察看”时自会显现出这些现象来——这种形象说法适足把我们导入歧途。如果我要描述的是一个对象从远处看起来是什么样子的，那么我说这个对象切近察看时可以注意到什么什么并不能使描述更加准确。

172我们来想一想被带领这种体验！例如，问问自己：被带领着**行进** 是怎样一种体验？——设想以下的事例：

你在一个游戏场上，眼睛用布蒙着，一个人用手带着你，一会儿向左，一会儿向右；你必须随时准备跟着他的拉动走，又必须当心他突然一拉你会跌一跤。

或者：某人强拉着你的手带你去一个你不愿去的地方。

或者：跳舞时舞伴带着你；你尽量随和，以便猜测他的意向，顺从他最轻微的推压。

或者：某人带你去散步；你们一边走一边交谈；他往哪里去你就往哪里走。

或者：你沿着一条跑道走，好像是让它带领着你。

所有这些情况彼此都很相像；但什么是所有这些体验的共同之处呢？

173"但被带领着当然是一种特别的体验！"——对此的回答是：你现在**想的是** 被带领的一种特别的体验。

我们前面的事例里有一个说的是某人在写的时候受到印刷的文本和图表的带领。如果我现在来设想这个人的体验，我就会想象"一丝不苟"的查找等等。我这时甚至会想象一种特定的面目表情（例如一个一丝不苟的账房先生的表情）。这幅图画里，**小心翼翼** 是特别重要的；在另一幅图画里，丝毫不让自己的意志干扰却是特别重要的。（但再想象一件平常人们漫不经心做的事情，某个人却带着小心翼翼的表情来做——其实〔岂止表情？〕带着小心翼翼的感觉又有何不可？——那他就是小心翼翼的吗？设想一个仆人带着小心翼翼的那些外在标志把茶盘和茶盘上的东西都脱手摔在地上。）如果我设想这样一种特别的体验，那它对我似乎就是被带领的（或阅读的）**唯一** 体验。但我现在问自己：你在做着什么？——你在看这些符号，你有这种表情，你细心写着这些字母（等等）。——原来那就是被带领的体验？——我

于是会说："不，那不是；那是某种更加内在、更加本质性的东西。"——就仿佛起初所有这些或多或少不够本质的事情都被某种特别的气氛笼罩着，而我一加审视，这种气氛就消散了。

174问问自己你怎样"**认真**"地画一条同已知直线相平行的线——另一次认真地画一条同已知直线成交角的直线。什么是认真的体验？你马上想到一种特定的表情、姿势——而你接着又要说："这恰是一种**特别的**内心体验。"（当然，这话没说出任何更多的东西。）

（这里和意图、意愿的本质问题有关。）

175在纸上随便画点儿什么。——再在旁边照着画一个，让原画带领着你。——我要说："当然了，我现在受到带领。但这时发生了什么富有特征的事情呢？——如果我说出发生的是什么，它对我就不再作为富有特征的东西出现了。"

但请记住：我被带领的**那段时间里**，一切都很简单，我没有注意到任何**特别的**东西；但**在那之后**，当我问自己当时发生了什么的时候，却似乎有某种无法描述的东西曾在那里。在那之后，任何描述都不令我满意。似乎我无法相信我只是看了看，带着某种表情，画着一条线。——但我**记起**其他东西了吗？没有；而我却觉得——当我对自己说"**带领**"、"**影响**"之类的词——那里似乎一定曾有过其他什么。我对自己说："我当时确实是被**带领**着呀。"——于是就出现了关于那个虚无缥缈、无迹可寻的影响的观念。

176我事后想到这种体验的时候，我觉得这种体验里的本质的东西是"体验到了受影响"、体验到了联系——这与任何一种单纯的现象共时性相对：但同时我又不想把体验到的现象称为"体验到了受影响"（这里已含有"意志不是一种**现象**"的观念）。我想说我经验到了"**因为**"，但我不想把任何现象称为"体验到了因为"。

177我想说："我体验到了因为。"不是因为我记得这种体验，而是因为当我回想在这种情况下我所体验到的东西，我是以"因为"（或者"影响"、"原因"、"联系"）这个概念为中介来看这种东西的。——因

为，说我在原件的影响下画了这条直线当然没错：但这不单单在于我画这条线时感觉到了什么——在某些情况下，它可以在于我画了一条与它平行的直线等等；尽管这一点对被带领这回事也不具有普遍的本质意义。

178我们也说："你明明**看见** 我是被带领着"——那你看见了什么呢？

我对自己说："我确实是被带领着"，这时我也许用手做一个表达带领的动作。——请你做一下这个动作，好像你带领着一个人，然后问问自己，这个动作哪一点是在**带领** 。因为你并没有带领任何人。但你仍然可以把这个动作称为"带领"动作。所以，这个动作，以及这里的感觉，并不包含着带领的本质，但你仍不得不使用这个说法。正是带领的**某一种现象形式** 迫使你采用这种表达法。

179我们再回到（151）的例子。显然我们不会因为B想到了那个公式就说，他现在可以切实说"我现在知道怎样继续下去了"，——除非经验表明在想到——或说出、写下——那个公式和实际继续那个系列之间有一种联系。显然有着这种联系。——现在人们也许会以为："我能继续"这句话说的无非是"我有一种体验；经验表明这种体验可以引导我把这个系列继续下去"。但当B说他能继续时是这个意思吗？这句话在他的心里浮现？抑或他准备好了拿这句话来解释他的意思？

都不是。他想到公式时说"现在我知道怎样继续下去了"，这句话用得对头——当然是在某些条件下，例如他学过代数，以前已经用过这类公式。所有这些条件构成了我们的语言游戏的舞台。但这并不意味着，B说的话只是对这些条件的描述的简写。想一想我们是怎么学会用"现在我知道怎样继续下去了"，"现在我能继续了"这类说法的；想想我们是在什么语言游戏家族中学会使用它们的。

我们也可以想象这种情况：B心里什么也没有浮现，只是突然说"现在我知道怎样继续下去了"——也许带着松了口气的感觉；而且事实上他的确不靠公式就继续把这个系列算了下去。在这种情况下我们还是会说——在某些条件下——他的确知道怎样继续下去了。

180**这些话就是这样用的** 。在最后的这个情况以及类似的情况下，把这些话称作“心灵状态的描述”完全是误导。在这里倒不如把它们称为一种“信号”；我们根据他接下去进行的情况来判断这个信号用得对不对。

181为了理解这一点，我们还必须考虑下面的事例：B说他知道怎样继续下去了，——但他要继续下去时又迟疑起来了，继续不下去了。那么，我们应该说他刚才说他能继续下去是说错了呢，还是应该说他刚才能继续下去，只是现在又不能了？——很清楚，在不同的情况下我们说的也会不同。（请考虑一下两种情况。）

182“适配”、“能够”和“理解”的语法。练习：（1）什么时候说圆柱体Z装在空圆柱体H里正适配？只有当Z恰恰卡入H吗？（2）有时说Z在某某时候装在H里不再适配了。在这个事例里，用什么标准评判是在这个时间不再适配的？（3）一件物体当时不在秤上，什么东西可以被视为标准来评判这件物体在某一时间改变了重量？（4）昨天我可以背一首诗；今天却不能背了。在哪些情况下问“我什么时候不再会背这首诗的？”才有意义？（5）有人问我：“你能举起这个重量吗？”我回答：“能。”他接着说“那你来！”——而我却举不起来。在哪些情况下可以有根有据地说“我刚才说‘能’的时候我是**能** 举起来的，只是现在举不起来了”？

“适配”、“能够”、“理解”的通行标准比乍一看时要复杂得多。即，用这些词进行的语言游戏，以这些词为手段的语言交流的使用，要更为错综——它们在我们语言中扮演的角色，和我们所愿相信的不是一样的。

（要解决哲学悖论，这种角色是我们必须了解的。下个定义通常不足以解决这些悖论；而宣布一个词“无法定义”就更不够了。）

183然而，（151）的例子中，“现在我能继续了”和“现在我想起那个公式了”说的是一回事，还是两回事？可以说，在这类情形下，两句话的意思一样（导致一样的结果）。但**一般来说** ，这两个句子有不同的意思。我们也说：“现在我能继续了，我的意思是我知道公式了”，

就像我们说："我能走去，我的意思是我有时间"；但我们也说："我能走去，我的意思是我已经够健壮了"；或者："我能走去，就我的腿的情况来说"，这时我是拿行走的**这个** 条件和其他条件对照而言的。但我们在这里必须留心，不要以为和这个事例的本质相对应存在着全部条件的**总和** （例如，一个人走去的条件的总和），如果这些条件都具备了，他似乎就非得走去不可。

184我想记起一个曲调却记不起来；我忽然说"我现在知道了"并且唱了出来。我忽然知道的时候情形是怎样的？我不可能一下子把这个曲调**整个** 记起来吧！——你也许说："这是一种特别的感觉，好像它现在就在**那儿** 了"——但它**是** 在那儿吗？假设我开始唱却又立刻卡住了？——但我在那一刻不可以**担保** 我知道这个曲调吗？那么说在某种意义上它当时的确**在那里** ！——但在什么意义上？若把它从头唱完或在心里从头听到了尾，你当然会说这个曲调就在那里。我自然不是在否认"曲调在那里"这个命题也可以被给予一个完全不同的意义——例如，这个曲调就写在我手里的一张纸上。——那么，他"担保"、他知道，相当于什么？——当然我们可以说：如果有人确信无疑地说：现在他知道这个曲调了，这时这个曲调（以某种方式）在那一刻整个地出现在他心里——而这就是"这个曲调整个出现在他心里"这个说法的一个定义。

185我们现在回到（143）的例子。这个学生现在——根据通常的标准来判断——掌握了基数的系列。我们再教他写下另一些基数系列，直到教他根据"+n"这种形式的命令写下

0,n,2n,3n,

等等形式的系列；于是根据"+1"的命令他将写下基数系列。——我们做了练习，在1 000以内的数里对学生的理解做了测验。

现在我们让这个学生写一个系列（比方是+2）一直写到1 000以上，——而到了1 000他写下的是1 000, 1 004,1 008,1 012。

我们对他说："瞧瞧你做的！"——他不明白。我们说："你应该加2；看看你是怎样开始这个系列的！"——他回答说："是啊，这不对吗？我还以为应当这样做呢。"——或者假设他指着这个系列说："可我是在用和以前一样的方式做呀。"——这时再说"可你就看不出来……吗？"，再重复原来的解释和例子已经毫无用处了。——在这种情况下我们也许可以说：这个人通过我们的解释理解到了那样一个命令，可谓本性使然，就像我们听到："加2直加到1 000，加4直到2 000,加6直到3 000等等。"

这个例子同下面的例子很相像：一个人本性使然地对别人手指的姿势做出反应是从指尖向手腕的方向看，而不是从手腕向指尖的方向看。

186"那么，你归根到底是说：为了正确执行'+n'的命令，每一步都需要新的洞见——直觉。"为了正确执行！在某一特定点上什么是正确的步骤，这是怎样决定的？——"正确的步骤就是同命令符合的步骤——即同当时命令的**意思** 相符合。"——那么你当时给出+2的命令，你的意思是他应在1 000之后写下1 002——你当时的意思还有他应在1 866之后写下1 868，在10 034后面写下10 036等等——你的意思是无穷多的这类命题吗？——"不；我当时的意思是，在**每一个** 所写的数字后面，他应该写下隔过一个数字的第二个数字；由此自然得出了所有那些命题。"——但在任何一处从那个句子得出的是什么——这恰恰是问题所在。换言之——在任何一处我们应该把什么叫作和那个句子"相符合"（或者说和你当时给予那个句子的**意思** 相符合——无论这个意思是些什么）。说在每一点上都需要一种直觉，几乎还不如说在每一点上都需要一个新的决定来得更正确些。

187"但我当时给出命令的时候的确已经知道他应该在1 000以后写下1 002。"——当然；你甚至可以说你当时的确是这个意思；只不过你不应该让"知道"和"意思"这些词的语法引入歧途。因为你的意思不是你当时想到了从1 000到1 002的步骤——即使你想到了这个步骤，你也没有想到其他的步骤。你说"我当时已经知道……"这大致是说："假如别人当时问我他在1 000之后应写什么数字，我会回答说'1

002′。”这一点我不怀疑。这同下面这个假设同类：“假如他当时掉到水里，我会跳下去救他的。”——那么，你先前的想法错在哪里了？

188在此我首先要说：你先前的想法是，命令里的那个意思已经以自己的方式完成了所有的步骤：就仿佛你的心靠着意谓飞到前面，在你借助这样或那样的有形方式完成那些步骤之前已经先行完成了所有的步骤。

于是你曾倾向于这样表达：“即使我还不曾在笔头上、口头上或思想上完成这些步骤，它们**真正说来** 已经完成了。”仿佛它们以某种**独特的方式** 事先决定好了，预计好了——就像说单单意谓就能够对现实做好预计。

189“然而，这些步骤**不** 是由代数公式决定的吗？”这个问法包含着一个错误。

我们的确使用“这些步骤是由某某公式决定的”这样的表达式。我们**怎样** 使用它的呢？——我们所谈的事情也许是，人们通过教育（训练），从而这样来使用$y=x^2$ 这个公式；若把同样的数目代入x，大家总是算出同样的y值。或者我们可以说：“这些人经过训练，得到‘加3’的命令，他们在同一点上都采取同样的步骤。”这一点我们可以这样来表达：对这些人来说，“加3”的命令完全决定了他们从一个数目到另一个数目的每一个步骤。（相对于接到这个命令不知该做什么的人，或者相对于得到这个命令后大家都很有把握，但每个人各行其是。）

另一方面，我们可以拿不同种类的公式和适合于公式的不同用法（不同的训练）相对照。然后我们把一类特定的公式（及与之相属的用法）**称为** “给定的x值决定y值的公式”，把另一种公式称为“给定的x值不决定y值的公式”。（例如$y=x^2$ 属于第一种，$y\neq x^2$ 属于第二种。）于是，“公式……决定y值”就是一个关于公式形式的命题——从而我们就必须把“我写下来的这个公式决定y值”或“这儿有一个决定y值的公式”这类命题同“公式$y=x^2$ 由给定的x值决定y值”这种命题区分开来。这样一来，“那个公式是不是决定y值？”这个问题就等于在问“那个公式是这种公式还是那种公式？”而我们要是问“$y=x^2$ 是一个由给定

的x值决定y值的公式吗？”不加说明就弄不懂这个问题要问的是个什么。这个问题可能是用来测验一个学生是否理解“决定”一词的用法；也可能是道数学题，要求在一个特定的系统中证明x只有一个平方值。

190现在可以说：“公式的意思是什么，这决定了应该采取哪些步骤。”用什么标准来决定公式的意思是什么？是我们一向使用公式的方式，是我们被教会使用公式的方式。

例如，有个人使用一个我们不懂的符号，我们会对他说：“如果你用x!2的意思是x^2 ，你就得到**这个** y值，如果你的意思是2x，你就得到**那个** y值。”——现在问问你自己：人怎么就能用“x!2”来**意谓** 这个或**意谓** 那个的？

在这个意义上，意谓什么就能够事先决定该采取什么步骤。

191“我们似乎可以一下子抓住这个词的全部用法。”——就像抓住**什么** 呢？——就不**能** ——在某种意义上——一下子抓住用法吗？在**何种** 意义上做不到这一点？——然而我们似乎能在一种更直接得多的意义上“一下子抓住”。——但你有一个说明这一点的范本吗？没有。呈现到我们面前的只是这个表达方式而已。不同图画交叉的结果。

192你没有这个超级事实的范本，却被引诱去使用一个超级表达式。（我们可以称之为哲学的最高级。）

193机器之为其作用方式的象征：机器——我首先可以说——似乎从一开始就在自身中包含着它的作用方式。这是什么意思呢？——如果我们了解这台机器，那么其他一切，即它将造就的各种运转，似乎已经完全决定好了。

我们这样说，似乎这些零件只能以这种方式而不会以其他方式运转。怎么会这样呢？——难道我们忘了它们可能弯曲、断裂、熔化等等了吗？是的；在许多情况中我们根本不考虑这些。我们把一台机器或者一台机器的图纸用来当作一种特定运动的象征。例如，我们把这样一张图纸给某个人，同时就认为他从中能推导出各个部件的运转情

况（就像我们对某人说，这个数是1，4，9，16……这样一个数列里的第25个数，这样我们也就把这个数告诉他了）。

“机器似乎从一开始就在自身中包含着它的作用方式”是说：我们倾向于把机器未来的运转的确定性比作已经放好在抽屉里的东西的那种确定性——我们现在又可以把这些东西拿出来。——但我们在预测一台机器实际上会怎么工作的时候，我们并不这样说。这时我们一般并不忘记零件可能变形等等。——然而，如果我们现在考虑的是怎样才能把机器用作某种特定运转方式的象征，我们就会这样说，——因为机器运转起来也可能完全是另一个样子的。

我们可以说，一台机器，或它的图纸，是一系列图画的第一张，而我们是从这一张学会推导出后面整个系列的。

但若想到这台机器本来也可能以不同的方式运转，我们就会觉得作为象征的机器所包含的运转方式一定远比实际的机器所包含的运转方式更为确定。那本来是从经验上预先确定的运转，但似乎这还不够，真正说来——在一种神秘的意义上——这种运转必须已经是现存的。这一点倒不假：我们是以不同的方式来预先确定作为象征的机器的运转与任何特定的实际机器的运转的。

194人们什么时候会认为机器反正已经以某种神秘的方式包含着它的运转了？——做哲学的时候。是什么误导我们这样认为？是我们谈论机器的方式。例如，我们说：一台机器**有**（具备）如此这般运转的可能性，这时我们讲的机器是按理想方式固定不移的机器，**只能**以如此这般的方式运转。运转的**可能性**，这是什么呢？它不是运转，但它似乎也不仅仅是运转和活动的物理条件——例如轴承和轴杆之间有个间隙，轴杆在轴承里卡得不是太紧。因为虽然从经验上说这是运转的条件，我们却也可以设想事情是另一个样子。运转的可能性倒应该是像运转本身的影子那样。但你见过这样的影子吗？我在“影子”名下理解的不是运转的任何一幅图画，因为这幅图画不必正好是**这一**运转的图画。然而这种运转的可能性却必须是这种运转而非其他运转的可能性。（瞧瞧语言的浪头在这里卷得多高哇！）

一旦我们问自己如下问题，浪潮就会平息：当我们谈论某台机器的时候，我们是怎样使用"运转的可能性"这个短语的？——然而，那些古怪的想法是从哪儿来的呢？好，我现在用一幅运转的**图画** 向你显示运转的可能性："所以可能性是某种和实在相像的东西。"我们说："它还不在运转，但它已经有可能运转起来"——"所以可能性是某种非常接近实现的东西"。虽然我们可以怀疑如此这般的物理条件是否使得这样一种运转成为可能，但我们从不争论**这** 是这种或那种运转的可能性："所以运转的可能性同运转本身处于一种独特的关系之中；这种关系比图画和实物的关系更紧密"；因为可以怀疑一幅图画是这件实物还是那件实物的图画。我们说"经验会告诉我们这是否给了轴杆这种运转的可能性"，但我们不说"经验会告诉我们这是不是这样一种运转的可能性"："所以，这种可能性恰好是这样一种运转的可能性，这一点并不是一个经验事实"。

我们留心自己在谈论这些事情时的表达方式；但我们不理解这些表达方式，而加以错误地解释。我们从事哲学的时候就像野蛮人、原始人，听到文明人的说法，做出错误的解释，再从这类解释得出最离奇古怪的结论。

195"但我的意思并不是我现在（即在抓住用法之时）所做的是**以因果方式** 、以经验方式来确定未来的用法；而是：通过某种**稀奇的** 方式，用法本身在某种意义上是现存的。"——"在**某种** 意义上"它当然是现存的！你这话里真正的错误只在"通过某种稀奇的方式"这个说法。其他的都对；我们实际上的确使用这样的句子；只有当人们把它设想为一个与实际使用有别的语言游戏，这个句子才显得稀奇。（有个人告诉我，他小时候听到裁缝"**会缝衣服** "，觉得很奇怪——他还以为这是说把一条线一条线缝在一起，这样就可以缝出一件衣裳来。）

196我们没弄懂语词的用法，就把它解释成在表达一种稀奇的**活动** 。（就像把时间想作一种稀奇的媒介，把心灵想作一种稀奇的存在物。）

197"就仿佛我们可以一下子抓住一个词的全部用法。"——我们的确说我们是这样做的。即：我们有时的确用这样的话来描述我们是怎

么做的。所发生的事情那里却根本没有令人惊异感到稀奇的东西。唯当我们被诱导去认为未来的发展必定以某种方式已经现存于抓住用法这回事里面而它并不现存在那里，这才变得稀奇。——因为我们说：我们无疑懂得这个词，而另一方面，它的含义就在于它的用法。好，我现在肯定想下棋，而象棋之为象棋全在于它的整套规则（等等）。那么，不到我**下过了** 棋我就不知道我当时想玩的是什么游戏吗？抑或所有的规则都包含在我产生意向这一步之中？是经验教会我有了这种意向之后通常会跟着发生这一种游戏吗？那么我就不可能十分肯定自己当时打算做的是什么吗？如果这是胡话，——那么在有所打算这一步和打算做的事情之间存在着什么样的超固定联系？——"咱们来下盘棋"这话的意思和象棋的全部规则之间的联系是在何处形成的？——好，在象棋游戏的规则表里，在棋艺课上，在下棋的日常实践中。

198"但一条规则怎么能告诉我在**这个** 地方必须做的是什么呢？无论我怎么做，经过某种解说都会和规则一致。"——不，不应这样说。而是：任何解说都像它所解说的东西一样悬在空中，不能为它提供支撑。各种解说本身不决定含义。

"那么无论我怎么做都和规则一致啦？"——我这样来问：一条规则的表达——譬如一个路标——同我的行动有什么关系？这里有什么样的联系？好，可以是这样：我被训练来对这个符号做出某种特定的反应，而我现在就是这样反应的。

但你这样只提供了一种因果联系；只说明了我们现在照着这个路标走是怎么来的；你没有说明这个"遵循符号"真正是怎么回事。不然；我也已经提示出，唯当存在着一种稳定的用法，一种习俗，才说得上一个人依照路标走。

199我们称为"遵从一条规则"的事情，会不会是只有一个人能做，在他一生中能只做**一次** 的事情？——这当然是对"遵从规则"这个表达式的**语法** 注解。

只有一个人只那么一次遵从一条规则是不可能的。不可能只那么一次只做了一个报告、只下达了或只理解了一个命令，等等。——遵

从一条规则，做一个报告，下一个命令，下一盘棋，这些都是**习惯**（风俗、建制）。

理解一个句子就是说：理解一种语言。理解一种语言就是说：掌握一种技术。

200当然可以设想，有那么个部落不知游戏为何物，却有两个人坐在棋盘两端，一步一步在那里走棋；甚至具备所有的心灵伴随现象。**我们** 假如看见了，我们会说他们在下棋。但请你现在设想根据某些规则把下棋转换为一系列我们通常不会和**游戏** 联系在一起的行为——例如转换为尖叫和跺脚。那两个人现在不是按照我们所习见的形式下棋，而是叫啊跺啊；不过，根据适当的规则，这些活动是可以转换为一盘棋的。我们现在还愿说他们在玩一种游戏吗？又有什么道理那样说呢？

201我们刚才的悖论是这样的：一条规则不能确定任何行动方式，因为我们可以使任何一种行动方式和这条规则相符合。刚才的回答是：要是可以使任何行动和规则相符合，那么也就可以使它和规则相矛盾。于是无所谓符合也无所谓矛盾。

我们依照这条思路提出一个接一个的解释，这就已经表明这里的理解有误；就仿佛每一个解释让我们至少满意了一会儿，可不久我们又想到了它后面跟着的另一个解释。我们由此要表明的是，对规则的掌握不尽是〔对规则的〕**解说**；这种掌握从一例又一例的应用表现在我们称之为“遵从规则”和“违反规则”的情况中。

于是人们想说：每一个遵照规则的行动都是一种解说。但“解说”所称的却应该是：用规则的一种表达式来替换另一种表达式。

202因此“遵从规则”是一种实践。**以为** 〔自己〕在遵从规则并不是遵从规则。因此不可能“私自”遵从规则：否则以为自己在遵从规则就同遵从规则成为一回事了。

203语言是道路的迷宫。你从这**一边** 来，就认得你的出路；你从另一边来，到的是同一个地点，却认不得你的出路了。

204在现有情况下，我可以发明一种从来没有人玩过的游戏。——但若人类从未玩过任何游戏，竟可能也有个人发明出一种游戏来吗（那当然是从来没有人玩过的游戏）？

205"但这正是**意向** 之为心灵活动的奇特之处：它无需习俗、技术的存在。例如，可以设想两个人在一个没有其他游戏的世界里下棋，哪怕他们只是刚开始下——接着就被打断了。"

但象棋不是由它的规则定义的吗？而这些规则怎样现存在打算下棋的人心里的？

206遵从一条规则类似于服从一道命令。我们通过训练学会服从命令，以一种特定的方式对命令做出反应。但若一个人**这样** 另一个人**那样** 对命令和训练做出反应，那该怎么办？谁是对的？

设想你来到一个陌生的国度进行考察，完全不通那里的语言。在什么情况下你会说那里的人在下达命令，理解命令，服从命令，抗拒命令，等等？

共同的人类行为方式是我们借以对自己解释一种未知语言的参照系。

207让我们设想在那个国家里，人们从事着通常的人类活动，看上去也显然使用着一种清晰的语言。细看他们从事各种活动，他们的做法是可以理解的，在我们看来是"合乎逻辑的"。但我们想要学习他们的语言之时却发现那是不可能的。这在于，他们所说的、他们的声音，和他们的行动之间并没有合乎规则的联系；然而，这些声音仍不是多余的，因为如果我们堵住一个人的嘴，后果会和在我们这里的后果一样：没有那些声音，他们的行动就会——我要这样说——陷入混乱。

我们应该不应该说这些人有一种语言，诸如命令、报告等等呢？

比照我们称之为“语言”的，这里还缺少合乎规则的特性。

208那么我是在用“合乎规则”来解释什么叫“命令”什么叫“规则”啦？——我又怎样对某人解释“合乎规则”、“一致”、“一样”的含义呢？——对一个只会讲法语的人，我会用相应的法语语词解释这些词汇。但对一个还不具备这些**概念** 的人，我会通过**例子** 或通过**练习** 来教他使用这些词。——这时我教给他的东西并不比我自己知道的少。

教他的时候，我就会指给他看一样的颜色，一样的长度，一样的形状，会让他指出这类东西，做出这类东西，等等。我会指导他，让他在听到相应的命令后“照原样”把某些装饰图案继续画下去。——也指导他把一些级数展开。例如把· ·· ···这样展开：···· ····· ·····。

我示范，他跟我的样子做；我通过同意、反对、期待、鼓励等各种表现来影响他。我让他做下去，让他停下来；等等。

设想你目睹这样一场教学。这里没有哪个词是用那个词本身去解释的；没有什么逻辑循环。

连“余此类推”、“余此类推以至无穷”这些表达式也是用这种教学法解释的。在种种方法中也可以包括使用某种姿势。意味着“就这样做下去”或“余此类推”的姿势所起的作用，相当于用手指着一个东西或一个地点所起的作用。

我们应把作为省略记号的“等等”和**不** 是省略记号的“等等”加以区别。“余此类推以至无穷”就不是省略记号。我们写不出n的所有位数，这并不像数学家有时认为的那样是人类的一种缺陷。

有时所教的东西限于已经给出的例子，这种教学不同于“**举一反三**”这类[注33]教学。

209“但难道理解不是超出所有的例子吗？”——一个非常奇特的表达；当然超出啦！——

但**就** 这些？难道就没有一个更深入的说明？或者，难道就不必对这种说明有更深的**理解** ？——我自己有一种更深的理解吗？比起我在说明里提供的，我**有** 更多的理解吗？——那么，我的理解要更多些这种感觉又是从哪儿来的呢？

这是不是有点像我把一个没有界划出来的东西解说成了超出任何长度的长度？

210"但你真的把你自己的理解都向他说明了吗？难道你不是让他去**猜** 最重要的东西吗？你给他举例，——但他得去猜这些例子指向何处，猜你的意图。"——我能对自己说明的我也都对他说明了。——"他去猜我的意思是什么"却会是说：我的说明的种种不同解说都浮现在他眼前，他在其中猜一个。在这种情况下他可以问我；而我可以回答他，而且也会回答他。

211"无论你怎么教他继续把装饰图案画下去，——他怎么**知道** 他自己将怎样继续下去？"——那**我** 又怎么知道？——这说的要是："我有没有根据？"那么答案是：我的根据很快就会用完。接着我将行动，没有根据。

212当一个让我害怕的人命令我继续这个系列，我做得很快，很有把握，而缺乏根据一点也不令我困扰。

213"但这个系列的开端显然可以有各种各样的解释（例如通过某些代数表达式），这样你最初必须在这些解释中选择出一种。"——完全不是！在某些情况下，可以有怀疑。但这不是说我的确怀疑过，甚至不是说我当时能够怀疑。（和这联系在一起的，要说说一个过程的心理"气氛"。）

当时只有直觉能消除这种怀疑？——如果直觉是一个内在的声音，——我怎么知道我应该怎样服从它？我怎么知道它不是在误导我？因为它如果能正确引导我，它也就能误导我。

（（直觉，画蛇添足而已。））

214如果必须靠直觉才能展开1，2，3，4……这个系列，那么要展开2，2，2，2……这个系列也必须靠直觉。

215但至少，相同是：**相同** 。难道不是吗？

就相同而言，我们似乎有一个错不了的范型：一个东西和它自身相同。我将说："这里不可能有不同的解说。他在眼前看见一个东西，他也就看见了相同。"

那么，两个东西相同，是否就像**一个** 东西那样相同呢？而我又该怎样把一个东西所显示的应用到两个东西上面呢？

216"一物与自身相同一。"——没有更好的例子来说明一个无用的命题了，但它仍然和想象的某种把戏有关。这就像我们在想象中把一个东西塞到它自己的外形里，看见它正好吻合。

我们也可以说："每个东西都自相吻合。"换个说法："每个东西都合乎自己的形状。"这时我们看着一样东西，想象那里原是空白的，而它现在恰恰嵌入这处空白。

这个墨迹与白色的周界"吻合"吗？——但如果墨迹所在之处原本是个窟窿，而现在墨迹刚好嵌在里面，那么**它看上去就正好是这个样子** 。"它吻合"这个表达并不单单描述这一图形。不单单描述这一**情境** 。

"每个色块都与它的周界正好吻合"是多多少少经过特殊化的同一律。

217"我怎样能够遵从一条规则？"——如果这不是在问原因，那么它就是在问我**这样** 来遵从这个规则的道理何在。

如果我把道理说完了，我就被逼到了墙角，亮出我的底牌。我就会说："反正我就这么做。"

（记住：我们有时要求解释并不是为了解释的内容，而是为有个解释的形式。我们的要求是建筑学上的要求，房檐装饰般的解释，并不支撑什么。）

218这种想法是从哪里来的——一个系列的开头部分仿佛是一条铁轨的可见部分，而铁轨一直延伸，渐不可见直到无限？好，我们可以不想规则而想想铁轨。无限长的铁轨相当于规则的无限应用。

219"真正说来，所有的步骤[注34]都已完成"是说：我别无选择。规则一旦封印上特定的含义，它就把遵循规则的路线延伸到无限的空间。——即使真这样延伸到无限，那对我又有什么帮助？

不然；你必须在象征的意义上理解我的描述，它才有意义。——我本该说：对我来说是这样的。

我遵从规则时并不选择。

我**盲目地** 遵从规则。

220但那个象征性的命题目的何在？它本来要突显的应是以因果方式决定和以逻辑方式决定之间的区别。

221我的象征性表达真正说来是对规则使用的神话式描述。

222"这条线向我提示应该怎么进行。"——但那当然只是一幅图画。假如我判定它让我觉得这样或那样，好像它自己不负责任似的，那我就不会说我把它作为规则来遵从。

223我们不感到总要等着规则点头示意（面授机宜）。正相反。我们并不眼巴巴地等着规则又要告诉我们些什么；它始终告诉我们同样的东西，我们就照它告诉我们的去做。

我们对接受我们训练的人说："你看，我始终是这样做的；我……"

224“一致”这个词和“规则”这个词**同出** 一族，它们是堂兄弟。我教给一个人怎样使用其中一个词，他也就学会了另外一个词的用法。

225“规则”一词的用法和“同样”一词的用法交织在一起（正如“命题”的用法和“真”的用法）。

226假设某个人根据2x+1这个系列写下1，3，5，7……这个系列。[注35] 现在他问自己：“但我做的一直是同样的，还是每次做的都不一样？”

一个人日复一日答应说“明天我来看你”——他每天说的都一样，还是每天说的都不一样？

227“假如他每次做的都**不一样** ，我们就不会说：他在遵从规则。”这么说有意义吗？**毫无** 意义。

228“对于我们，一个系列**只有一副** 面孔！”——好吧，然而是哪一副呢？——代数式的面孔，还是一段数列的面孔？抑或这个系列还有另外一副面孔？——“但所有的都已经在那里面了！”——然而，这却不是对该系列中某一段做出的断言，或对我们在这一段里面窥见的某种东西的断言；这里表达的是：我们怎样**做** ，只看规则怎样开口，而不再诉诸其他任何引导。

229我相信自己在系列的一段中精致入微地察觉到了某种蓝图，察觉到了一个与众不同的特征，只需再加上“等等”就可以达到无限。

230“这条线让我觉得我应该怎么进行”，这只不过转述了：让这条线成为我该怎么进行的**最后** 仲裁者。

231“可你明明看见……！”好，这恰是受到规则驱迫的人的典型表达。

232假设有条规则让我感觉到我应该怎样遵从它；就是说，当我的目光跟着这条线走的时候，就有一个内在的声音对我说：“**这么** 画！”——遵从某类灵感和遵从一条规则，这两种过程有什么区别？因

为它们确实不一样。在遵从灵感的情形下，我**等待** 指示。我将无法教给别人怎么遵从那条线的“技术”。除非是说我教给他某一类倾听方式，某一类感受性。但那样的话我当然就无法要求他像我那样来遵从那条线了。

这些都不是我根据灵感行动的经验和遵从规则行动的经验；而是语法注释。

233也可以设想以这种方式来教某种算术。在这里，孩子们能够各以自己的方式进行计算，——只要他们倾听内心的声音并遵从它。这种计算就像一种作曲。

234难道我们就不可能像我们实际所做的那样进行计算（大家做的都一致，等等），而做每一步都觉得受规则引导就像受魔法引导，也许还奇怪我们怎么做得都一致呢？（这种一致性大概要感谢神灵。）

235日常生活里称为“遵从规则”的做法有一种面相学，而你从我们上面的讨论中只看到所有那些属于面相学的东西。

236计算天才得到了正确的结果却说不出怎样得到的。我们该不该说他们并不计算呢？（各种事例形成的一个家族。）

237设想某人按下面的方式用一条线作为规则：他拿着一副圆规，使圆规的一脚在规则线上移动，另一脚则跟着规则线移动。沿着规则线这样行进的时候，他时时改变圆规的张角，看上去他极精确地做着这件事，一直看着规则线，仿佛它规定着他的做法。而我们认真观察他这样做，却看不到圆规张角的增减有任何规律性。我们无法从他那里学到他跟从规则线的方式。在这里也许我们实际上会说：“那条原线似乎让他觉出了他该怎么进行。但它不是规则。”

238要让我觉得规则事先就产生出了它的所有后件，它对我就必须是**不言自明** 的。就像把这种颜色叫作“蓝色”一样不言自明。（“这对我‘不言自明’”——这一点都有哪些标准。）

239他听见“红色”的时候怎么会知道该挑选什么颜色？——很简单：听到这个词，浮现出来的是什么颜色的图像，就挑选什么颜色。——但他怎么会知道“浮现出来的图像”是哪种颜色的图像呢？为此需不需要一个进一步的标准呢？（当然有这样的事：听到……一词时浮现出来的是哪种颜色就选中那种颜色。）

“‘红色’意味着我听到‘红色’一词时浮现出来的颜色”——这或许是个**定义**。这话不曾解释通过语词来指称是**怎样一回事**。

240人们（例如在数学家之间）并不对是否遵从了规则争吵。例如，人们并不为此动手打起来。这属于我们的语言据以起作用（例如做出某种描述）所赖的构架。

241“那么你是说，人们的一致决定什么是对，什么是错？”——人们**所说的内容**有对有错；就所用的**语言**来说，人们是一致的。这不是意见的一致，而是生活形式的一致。

242通过语言进行交流不仅包括定义上的一致，而且也包括（无论这听起来多么奇怪）判断上的一致。这似乎要废除逻辑，其实不然。——描述度量方法是一回事，获得并陈述度量的结果是另一回事。但我们叫作“度量”的，也是由度量结果的某种稳定性来确定的。

243一个人可以鼓励自己，命令及服从自己，责备及惩罚自己，他可以自问自答。我们甚至可以设想一些人只对自己讲话；他们一边做事一边自言自语。——一个研究者观察他们，悉心听他们谈话，最终有可能把他们的语言翻译成我们的语言。（于是他就可能正确预言这些人的行动，因为他也听得见他们下决心、做决定。）

但是否也可以设想这样一种语言：一个人能够用这种语言写下或说出他的内心经验——他的感情、情绪等等，以供他自己使用？——用我们平常的语言我们不就能这样做吗？——但我的意思不是这个，而是：这种语言的语词指涉只有讲话人能够知道的东西；指涉他的直接的、私有的感觉。因此另一个人无法理解这种语言。

244语词是怎样**指涉** 感觉的？——这似乎不成其为问题；我们不是天天都谈论感觉，称谓感觉吗？但名称怎么就建立起了和被称谓之物的联系？这和下面的是同一个问题：人是怎样学会感觉名称的含义的？——以"疼"这个词为例。这是一种可能性：语词和感觉的原始、自然表达联系在一起，取代了后者。孩子受了伤哭起来；这时大人对他说话，教给他呼叫，后来又教给他句子。他们是在教给孩子新的疼痛举止。

"那么你是说，'疼'这个词其实意味着哭喊？"——正相反；疼的语言表达代替了哭喊而不是描述哭喊。

245怎么一来我竟能够要借助语言插入疼痛的表现和疼痛之间呢？

246在什么意义上我的感觉是**私有** 的？——那是，只有我知道我是否真的疼；别人只能推测。——这在一种意义上是错的；在另一种意义上没意义。如果我们依正常的用法使用"知道"这个词（否则我们又该怎么用！），那么我疼的时候别人经常知道。——不错，但还是不如我自己知道得那么确切！——一个人一般不能用"我**知道** 我疼"这话来说他自己（除非是在开玩笑之类）。——这话除了是说我**有** 疼痛[注36]还会是说什么呢？

不能说别人仅只从我的行为举止中得知我的感觉，——因为我不能用得知自己的感觉这话说到我自己。我**有这些感觉** 。

正确的是：说别人怀疑我是否疼痛，这话有意义；但不能这样说我自己。

247"只有你自己能知道你有没有那种意图。"我可以这样说；这时我是在向你解释"意图"一词的含义。这句话于是就是说：我们是**这样** 使用这个词的。

（而"知道"在这里是说：表达不确定性没有意义。）

248“感觉是私有的”这个命题可以和“单人纸牌是一个人玩的”相比较。

249婴儿的笑不是假装的，——我们这种假定也许过于草率？——我们的假定基于哪些经验？

（像别的语言游戏一样，说谎是逐渐学会的。）

250为什么狗不会伪装疼？是它太诚实了吗？能教会一条狗假装疼吗？也许可以教会它在某些特定场合虽然不疼却好像疼得吠叫。但它的行为总还是缺少正当的周边情况以成为真正的伪装行为。

251我们说：“我想象不出反过来是什么样子的”或者“不是这样还能是什么样子呢？”——例如有人说，我的意象是私有的，或者，只有我自己知道我是否感到疼，诸如此类——这些说法都意味着什么？

“我想象不出反过来是什么样子的”，在这里当然不是说：我的想象力达不到。我们用这些话防止自己把实际上是语法句子的东西因为其形式而误认作经验句子。

但我为什么说：“我想象不出反过来是什么样子的”？为什么不说：“我想象不出你说的那东西”？

例如：“每根棍子都有长度。”这大致是说：我们把某种东西（或这种东西）称为“一根棍子的长度”——而不把任何东西称为“球体的长度”。那我现在能想象“每根棍子都有长度”了？我想象的就是一根棍子，如此而已。只不过，这幅图画和这个命题联系在一起所扮演的角色，完全不同于某幅图画和“这张桌子和那张桌子长度相同”这个句子联系在一起时所扮演的角色。因为在这里我明白什么叫作形成一幅相反的图画（而且不必是想象的图画）。

但属于语法句子的图画所能显示的只是被称为“棍子长度”的东西。而关于棍子长度的相反图画会是什么呢？

（关于一个先天命题的否定的评注。）

252“这个物体具有广延。”我们可以回答说：“毫无意义！”——却又倾向于回答“当然！”——为什么？

253“别人不可能有我的疼痛。”——哪些是**我的** 疼痛？这里什么是同一性的标准？琢磨一下，讲到物理对象，是什么使得我们能说“这两个一模一样”，例如说“这把椅子不是你昨天在这里见到的那把，但同那把一模一样”。

只要说“我的疼同他的疼一样”有**意义** ，那么我们两人也就可能有一样的疼痛。（甚至可以想象两个人在同一的——不仅是相应的——部位感到疼痛。例如暹罗连体人就是这样。）

我曾看到有人在讨论这个题目时敲打着自己的胸膛说：“但别人就是不可能有**这个** 疼痛！”——对此的回答是：通过强调“这个”一词，并不就为同一性的标准提供了定义。倒不如说，这种强调只是向我们摆明了这样一种标准是通行的，但现在不得不再向我们提醒一下。

254用（例如）“同一”来代替“一样”也是哲学里的一个典型策略。仿佛我们谈的是含义的细微差别，问题只在于找到某些语词切中微妙之处。然而，唯当我们的任务是从心理学角度准确地表述我们为什么总被诱惑去采用某一特定的表达方式，那才成为哲学的问题。当然，我们在这样一种情形下“被诱惑去说”的东西并不是哲学；而是哲学的原材料。例如，一个数学家就数学事实的客观性和真实性所倾向于说的东西，就不是数学的哲学，而是哲学须得予以**诊治** 的东西。

255哲学家诊治[注37]一个问题；就像诊治一种疾病。

256那该怎么看待描述我的内在经验并只有我自己能够理解的语言呢？我**怎样** 用语词指称我的感觉？——像我们通常所做的那样？那么我的感觉语词就和我的感觉的自然外现连结在一起了？这样的话我的语言就不是“私有的”。别人也能够像我一样理解这种语言。——但假使我没有这种感觉的任何自然外现，而只具有感觉，那会怎么样呢？现在我单单把一些名称和这些感觉**联系在一起**[注38]，在描述中使用这些名称。——

257“假使人类不外现疼痛（不呻吟，不扭歪了脸，等等）会怎么样？那就不可能教给一个孩子使用‘牙疼’这个词。”——好，我们假设这个孩子是个天才，自己给这个感觉发明了一个名称！——而他现在用这个词的时候当然不可能让别人理解。——那就是他理解这个名称却不能向任何人说明它的含义了？——但什么叫作他“为他的疼痛起了个名称”？——为疼痛起名称，他是怎么做成这件事的？！无论他是怎么做的，他有什么样的目的呢？——当人们说“他给予了他的感觉一个名称”，他们忘了：语言中已经准备好了很多东西，以便使单纯命名具有一种意义。如果我们说得上某人给这种疼痛起了个名称，那么“疼痛”这个词的语法在这里就是准备好了的东西；它指示出这个新词所驻的岗位。

258我们来想象下面的情况。我将为某种反复出现的特定感觉做一份日记。为此，我把它同符号E联系起来，凡是有这种感觉的日子我都在一本日历上写下这个符号。——我首先要注明，这个符号的定义是说不出来的。——但我总可以用指物定义的方式为自己给出个定义来啊！——怎么给法？我能指向这感觉吗？在通常意思上这不可能。但我说这个符号，或写这个符号，同时把注意力集中在这感觉上——于是仿佛内在地指向它。——但这番仪式为的是个什么？因为这看上去徒然是仪式！定义的作用却是确立符号的含义。——而这恰恰通过集中注意力发生了；因为我借此给自己印上了符号和感觉的联系。——“我把它给自己印上了”却只能是说：这个过程使我将来能**正确** 回忆起这种联系。但在这个例子里我全然没有是否正确的标准。有人在这里也许愿说：只要我觉得似乎正确，就是正确。而这只是说：这里谈不上“正确”。

259私有语言的规则就是关于规则的**印象** ？——用来衡量印象的天平却不是关于天平的**印象** 。

260“我相信这又是感觉E。”——你蛮可以相信你相信这一点！

那么，在日历上记下符号的人**什么都没有** 记录下来吗？——不要理所当然地以为，一个人记下符号——例如在日历上——就记录下了

某种东西。因为一项记录有一种功能；而这个“E”到现在还什么功能都没有。

（人可以对自己说话。——如果没有其他任何人在面前，说话的人都是在对自己说吗？）

261我们有什么根据把“E”称为**感觉** 的符号呢？“感觉”是我们共同语言里的词，而不是只有我才理解的语言里的词。因此这个词的使用就需要有大家都理解的理由。——它不必是一种**感觉** ；他写下“E”的时候他有**某种东西** ——我们说不出更多的；这种说法也无补于事。“有”和“某种东西”也属于共同语言。——于是一个人从事哲学最后会弄到这个地步：他只还能够要发出一个含混的声音。——但这样一种声音只有在我们仍需加以描述的某个特定的语言游戏里才是一种表达。

262人们可能说：谁为语词给出了一个私有定义，他现在就必定内在地**决定要** 如此这般使用这个词。他怎么决定这样做？我应该假定他发明了这种使用的技巧还是发现了已经现成准备好了的技巧？

263“但我的确能够（内在地）下决心将来要把这个称为‘疼痛’。”——“但你是不是也能肯定自己已经下了决心呢？你肯定只要把注意力集中在你的感觉上就足以达到这个目的吗？”——稀奇的问题。——

264“你一旦知道这个字词指称什么，你就理解它了，你就了解它的整个用法了。”

265我们来设想一张图表，有点像本字典，但只在我们的想象中存在。人们可以靠字典来论证X一词应该译作Y。但若我们只在想象里查这张表，还该不该称为论证？——“那好，那它就是一种主观论证。”——但论证却在于人们可以诉诸某个独立的裁定者。——“但我的确可以从一个记忆追溯到另一种记忆。例如，我不知道我当时是否正确地记下了火车的发车时间，于是我在记忆里唤起列车时刻表里相关页的图画以便检验。这里的情况不是一样吗？”——不是；因为这种活动必须实际上唤起**正确的** 记忆。假使时刻表的意象图画是否正确本身

就不能得到**验证**，它又怎么能够担保第一个记忆的正确性呢？（就好像有人买了好几份今天的同一种晨报来向自己确保报上所说属实。）

在想象中查图表，并不是查图表，就像对想象的实验的结果的想象并不是实验结果。

266要知道现在几点钟，我可以看表。但要**猜测** 现在是几点钟，我也可以看一个表的表盘；为了同样的目的我还可以把表针拨到我觉得是正确的位置上。所以，钟表的图画能够以不止一种方式来确定时间。（在想象中看表。）

267假设我设想建一座桥，我首先以设想的方式进行了桥梁材料的承重试验，要借此来论证桥梁的设计规模。这当然会是关于人们称为论证桥梁规模的设想。但我们也会称之为桥梁规模设想的论证吗？

268为什么我的右手不能把钱赠送给我的左手？——我的右手蛮可以把钱交给我的左手。我的右手可以写一张赠送书而左手可以写一张收据。——但再往后的实际后果却不会是赠送的后果。左手从右手拿到了钱，我们会问："好，往后呢？"一个人给予自己一个私有的语词定义，——我的意思是，他对自己说出一个词，同时把注意力集中在一种感觉上，我们也可以问他同样的问题。

269请记住，一个人不理解一个词，这事情是有一定的标准来判明的：这个词对他什么都没说，他不知道好拿这个词干什么。也有"他以为理解了这个词"的标准：把某种含义和这个词联系在一起，但那不是正确的含义。最后，还有他正确理解了这个词的标准。在第二种情况下可以谈得到某种主观的理解。别人都不理解而我却"**似乎理解** "的声音可以称为一种"私有语言"。

270现在我们来设想把符号"E"记在我的日记本上会有种什么用法。我注意到这样的经验：每次我有一种特别的感觉，血压计就向我显示我的血压升高。于是无需仪器的辅助我也将可以说我的血压升高了。这是一个有用的结果。在这里，我对那个感觉识别得**正确** 与否似乎完全无所谓。假设我在识别这种感觉时经常弄错，这也毫无关系。

这已经表明，当时认为我弄错了的假设徒有其表。（就仿佛我们转动一个把手，它看上去可以用来启动机器上的什么东西；其实它只是个装饰，同机器的机制毫无联系。）

我们在这里有什么根据把“E”称作某种感觉的名称？根据也许是在这个语言游戏中使用这个符号的方式方法。——为什么说它是一种“特定的感觉”，即每次都一样的感觉呢？是啊，我们已经假设好了我们每次写的都是“E”啊。

271“设想有个人，他不能把‘疼痛’这个词**所意谓的东西** 保持在记忆里——因而一再把别的东西称作‘疼痛’——但他对这个词的用法仍然和疼痛的通常征候和前提一致！”——亦即他像我们大家一样使用这个词。这里我要说：一个齿轮，我们能转动它，但其他部分都不跟着动，那这个齿轮就不是机器的一部分。

272私有经验的本质之点其实不是每个人都拥有他自己的样本，而是没有人知道别人有的也是**这个** ，还是别的什么。于是就可能假设——尽管这是无法证实的——人类的一部分对红色有**一种** 感觉，另一部分有另一种。

273“红”这个词又是怎么样的呢？——我是否应该说它指称着某种“面对我们大家”的东西，每个人除了这个词其实还应该有一个词来指称他**自己** 对红色的感觉？或者是这样：“红”这个词指称着某种我们都认识的东西；此外还对每个人指称着某种只有他自己才认识的东西？（或者更好的说法是：它**指涉** 某种只有他自己认识的东西。）

274不说“它指称”（bezeichnen）而说“它**指涉** ”（beziehen）私有的东西当然无助于我们掌握“红”这个词的功用；但对弄哲学时的某种特定体验，“指涉”从心理学上说是个适切的表达。仿佛我在说出这个词的同时瞥一眼自己的感觉，好像为了对自己说：我的确知道我用这个词意谓的是什么。

275看着蓝天，对你自己说“这么蓝的天！”——你自发地说这话的时候——不怀有哲学意图——不会觉得这个颜色印象只属于你。你也

会不加思量地对别人发出这样的感叹。你要是指着什么说这话，那你指的就是天空。我的意思是：你没有“指向你自己”的感觉；而人们反思“私有语言”的时候，这种感觉却经常伴随着“为感觉命名”。你也想不到你其实不应该用手，而只应该用注意力指向颜色。（想一想什么叫作“用注意力指向某种东西”。）

276“但我们注视一种颜色、为这种颜色印象命名的时候，我们不是至少意谓某种相当确定的东西吗？”那倒当真好像我们从所见的对象上面剥下一层薄膜那样剥下颜色**印象** 来。（这本该引起我们的怀疑。）

277但人们怎么竟可能被诱导去认为我们一会儿用一个词意谓大家都认识的颜色，——一会儿又意谓：**我此刻** 获得的“视觉印象”呢？这里怎么竟可能有什么诱惑吗？——在这两种情况下我不是用同样方式来调动对颜色的注意的。我意谓（我愿说）单属于我自己的颜色印象的时候，我沉浸到这个颜色里——颇像我对某种颜色“百看不厌”的时候。因此，在看一种鲜明的颜色的时候，或者在看一种给人以深刻印象的色彩组合的时候，比较容易产生这种体验。

278“我知道绿色在**我** 看起来是怎样的”——这话的确有意义！——诚然；你设想的是这个句子的哪种用法？

279设想有人说：“我当然知道我个子多高！”同时把手放到头顶上来标志这一点！

280有人画了一幅画以表明他是怎么想象一个舞台场景的。现在我说：“这幅图画有双重功用；它向别人传达的是图画或语词通常传达的那些东西——但对传达者来说，它此外还是另一类表现（或传达？）：对他来说，它是他想象的图画，而它不可能对其他任何人是这样的图画。这幅图画给他的私有印象对他述说着他当时所想象的东西；而这幅图画不可能在同样的意义上对别人述说着他当时想象的东西。”——如果表现或传达这些语词在前一种情况下用得对头，那我又有什么道理在第二种情形下也说表现或传达？

281“但你说的最后不就等于，例如，没有**疼痛的行为举动** 就没有疼痛？”——它等于：只有说到活人，说到和活人相类似的（和活人有类似行为举动的）生物，我们才能说：它有感觉；它看见；它瞎；它听见；它聋；它有意识，或无意识。

282“但在童话里，连瓦罐也能看能听呢！”（诚然；然而它还**能**说话呢。）

“但童话只不过杜撰出并非实际的事情；它说的却不是无意义的话。”——不是这样简单。说一只瓦罐会讲话，这是不真呢还是无意义呢？在哪些情况下我们会说一只瓦罐在讲话，对此我们能否形成一幅清楚的图画？（即使一首诗无意义，其无意义的方式仍和小孩咿咿呀呀的那种无意义不一样。）

诚然；我们说到无生命的东西有疼痛：例如在和布娃娃玩的时候。不过，疼痛概念的这种用法是次级用法。让我们来设想一下人们只有说到无生物才说疼痛，只对布娃娃才生出怜悯，那会是怎样的情形！（孩子们玩火车游戏，这个游戏是和他们对火车的知识联系在一起的。但在一个不知火车为何物的部族，那里的孩子也可能从别人那里学会玩这种游戏，却不知道这游戏模仿着某种东西。可以说，这游戏对这些孩子的**意义** 和对我们的**意义** 是不一样的。）

283某些生物、某些物体，能有所感觉——**单说这个想法** ，我们竟是从哪里得来的？

我受的教育是这样把我引导到这个想法的吗——我被教会把注意力集中在我内部的感觉上，然后把这个观念移置到在我之外的客体上？我认识到那里（在我内部）有某种东西，我可以称之为“疼痛”而不和别人对这个词的使用相矛盾？——我不把我的观念移置于石头、植物等等。

难道我不能设想我有剧烈的疼痛并且在疼痛持续的时候变成了石头吗？的确，要是我闭住眼睛，我怎么知道我没有变成一块石头？——如果发生了这样的事儿，在何种程度上**石头** 会有疼痛？在何种程

度上可以说到一块石头疼痛？为什么疼痛在这里竟还要有一个承受者？！

能够说石头有灵魂，而**这灵魂** 有疼痛吗？灵魂和石头何干？疼痛和石头何干？

只有说到像人那样行为举动的，我们才能说，它**有** 疼痛。

因为说疼痛，我们必定在说到身体，或者，如果你愿意，必定在说到身体所**具有** 的灵魂。而身体是怎么能**具有** 灵魂的？

284好生看着一块石头，并且设想它有感觉！——人们对自己说：人怎么竟想得出把**感觉** 加到**物体** 上？那简直也可以把感觉加到一个数字头上了！——现在来看着一只蠕动的苍蝇，这困难立刻消失了，就仿佛疼痛在这里始有**驻足之处** ，而在这之前的一切，对疼痛来说都太**光滑** 了。

同样，在我们看来，一具尸体对疼痛也全然无路可通。——我们对待活物和死物的方式不同。我们的所有反应都不一样。——如果有人说："这些不同不可能单单在于活物如此这般活动着而死物则不然"，那么我要提醒他，这里有"从量变到质变"的一例。

285想想对**面部表情** 的辨认。或想想对面部表情的描写——它不在于给出面孔的尺寸！再想想一个人怎么能够不在镜子里看着自己的脸就模仿别人的表情。

286但说**身体** 有疼痛不是很荒唐吗？——为什么人们在其中觉出荒唐？在何种程度上不是我的手感到疼，而是我感到我的手疼？

感到疼痛的是**身体** 吗？这里的争点是什么？——该怎么解决这争点？为什么在通行的说法里，感到疼痛的**不** 是身体？——好，大致是这样：一个人手疼，说疼的不是**手** （除非是写"疼"字），人们并不对手说安慰的话，而是安慰受疼的人；人们这时看着这个人的眼睛。

287我是怎样**对这个人** 充满同情的？——同情的对象是哪一个是怎么显示出来的？（我们可以说，同情是确信另一个人有疼痛的一种形式。）

288我化为石头而我的疼痛持续着。——假使我弄错了，而这不再是疼痛！——但在这里我不可能弄错；怀疑我有没有疼痛毫无意义！——亦即：如果有人说"我不知道我现在有的是疼痛呢还是什么别的东西"，我们大概会认为他不知道"疼痛"是什么含义，会向他解释。——怎样解释？也许通过表情，或者用针刺他一下，说："你瞧，这就是疼。"对语词的这种解释，和其他任何解释一样，他可能理解得正确或错误，也可能根本不理解。在这里像在别处一样，他怎么理解的，要看他将怎么使用这个词。

例如，现在他说："噢，我知道什么叫'疼痛'了；不过我不知道我现在有的**这个** 是不是疼痛"——这时我们只好摇摇头，把他的话当作一种稀奇的反应，不知拿这种反应怎么办才好。（有点像我们听到一个人认真说："我记得很清楚，我出生前不久曾相信……"）

这类怀疑的表达不属于语言游戏；但若现在把表达感觉的人类行为排除在外，那么似乎就**容许** 我重新怀疑了。我在这里要说的是，人们之所以会把感觉当作与其所是不同的东西，其来源在于：如果我设想正常的语言游戏没有了感觉的表达，我就需要一种识别感觉的标准；于是我们就可能弄错。

289"当我说'我疼'，无论如何我**在我自己面前** 摆明了这么说的理由。"注39——这是什么意思？是不是："假如另一个人能够知道我称为'疼'的是什么，他就会承认我这个词用得正确？"

用一个词而未摆明理由（ohne Rechtfertigung）不叫用得不正确（Unrecht）。

290我所做的当然不是通过标准来识别我有同一的感觉，我是在使用同样的表达。但这并不结束语言游戏；它开始语言游戏。

但难道不是要从感觉——从我所描述的感觉——开始吗？——这里也许是“描述”这个词在戏弄我们。我说“我描述我的心态”，说“我描述我的房间”。我们必须回忆一下语言游戏之间的诸种差异。

291我们称为“**描述** ”的，是服务于某些特定用途的工具。想想摆在机械师面前的机器图纸、剖面图、标有比例尺的正视图。把描述设想为事实的语词图画，这是会起误导作用的：人们大概只想到这些图画挂在我们墙上的那个样子；图画似乎仅仅按照一件物体看起来是什么样子、有什么性质把它描摹一番。（仿佛这些图画是闲摆在那里的。）

292不要总以为你从事实里解读出了你的话语，以为你根据规则把事实临摹到了话语里！因为即使是那样，你在把规则应用于特殊事例时也照样得不到引导。

293如果就我自己而言我说我只是从自己的情况知道“疼”这个词的含义是什么——那么就他人而言我不也必须**这样** 说吗？可我怎能这样不负责任地从这样**一种** 事例来进行概括呢？

现在设想每个人都对我说，就他而言他只是从自己的情况知道疼是什么！——假设每个人都有一个盒子，里面装着我们称之为“甲虫”的东西。谁都不许看别人的盒子；每个人都说，他只是通过看**他的** 甲虫知道什么是甲虫的。——在这种情况下，很可能每个人的盒子里装着不一样的东西。甚至可以设想这样一个东西在不断变化。——但这些人的“甲虫”一词这时还有用途吗？——真有用途，这个用途也不是用来指称某种东西。盒子里的东西根本不是语言游戏的一部分；甚至也不能作为**随便什么东西** 成为语言游戏的一部分：因为盒子也可能是空的。——是的，我们可以用盒子里的这个东西来“约分”，无论它是什么东西，它都会被消掉。

这是说：如果我们根据“对象和名称”的模型来构造感觉表达式的语法，那么对象就因为不相干而不在考虑之列。

294如果你说，他看见眼前有一幅私有图画，那就是他正在描述的图画；那你还是假定了他眼前有的是什么。这是说，对这幅图画，你可以做出，甚或正在做出更切近的描述。如果你承认你完全想不出他眼前的东西究竟会是什么——那么，什么又误导你仍然要说有某种东西在他眼前呢？这不就像我这样说到一个人："他有某种东西，但那是钱，是债务，还是空钱匣，我就不知道了。"

295"我只从我**自己的** 情况知道……"究竟会是什么样的命题？经验命题？不是。语法命题？

于是我设想每个人说到自己时都说：他只从自己的疼痛知道疼痛是什么。——并非人们真的说这话，甚或也不是〔被问到时〕准备这样说。然而，**假使** 每个人都这样说了——那它可能是某种呼喊。即使它没有传达任何东西，这种呼喊却仍是一幅图画；而我们为什么不该愿意把这样一幅图画唤到我们心里来呢？试着设想用一幅寓言式的图画代替这话。

我们弄哲学的时候向自己内部看，这时我们得以看到的往往正是这样一幅图画。这不折不扣是我们的语法的一幅图画式表达。不是事实；而仿佛是加以图解的习用语。

296"不错，但还是有某种东西伴随着我疼痛的叫喊！我就是因它之故才叫喊的。而这种东西才是重要的——并且是可怕的。"——只是我们要把这个告诉谁？在什么场合告诉？

297当然，锅里的水在沸腾，蒸汽就从锅里冒出来；蒸汽的图画也是从锅子的图画里冒出来的。但若有人要说画的锅里一定也有什么在沸腾，又如何是好？

298我们那么喜欢说"**这** 才是重要的东西"——这时我们自说自话地指向感觉——而这已经表明我们多么倾向于说些什么都没有传达出来的东西。

299当我们沉溺于哲学思考的时候——我们无可转圜地说如此这般，不可抗拒地说如此这般——这并不是说被迫做出某种假定，或直接洞见到了或知道了某种事态。

300人想说，用"他疼"这话所做的语言游戏不仅包括行为的图画，而且也包括疼痛的图画。或者，不仅包括行为的范式，而且也包括疼痛的范式。说"疼痛的图画随着'疼痛'这话进入了语言游戏"是一种误解。疼痛的意象不是一幅图画，在语言游戏里，这个意象也不能由我们称之为图画的那类东西取代。——疼痛的意象在某种意义上是进入了语言游戏；只不过不是作为图画。

301意象不是图画，但图画可以与它对应。

302以自己的疼痛为范本来想象别人的疼痛殊非易事：因为我必须根据我**感觉到的** 疼痛来想象我**没有感觉到的** 疼痛。这可不是单单在想象中把疼痛从一个部位转移到另一个部位，例如把手上的疼痛转移到臂上。因为我要想象的不是我感觉到他身体的某个部位上的疼痛。（这也是可能的。）

疼痛的行为举止可以指向一个疼痛的部位，——但遭受着疼痛的人才是那个表现着疼痛的人。

303"我只能**相信** 别人有疼痛，但我若有疼痛我就**知道** 。"——是的；我们可以决定不说"他有疼痛"而说"我相信他有疼痛"。但如此而已。——这里看来像个定义或像关于心灵过程的陈述的东西，其实是用一个弄哲学时似乎更中肯的说法替换了另一个说法。

试一试——在某种实际情况下——去怀疑别人的恐惧，或别人的疼痛！

304"但确有疼痛的疼痛举止和没有疼痛的疼痛举止之间是有区别的，这你总会承认吧？"何止承认？还会有什么更大的区别？——"你却再三得出结论说感觉本身子虚乌有。"——不然。它不是某种东西，但也并非乌有！结论只是：凡关于某种东西无可陈述，在那里乌有就

仿佛和这“某种东西”作用相同。我们只是在抵制要在这里强加于我们的语法。

别认为语言始终以**单一** 的方式起作用，始终服务于同样的目的：传达思想——不管这些思想所关的是房屋、疼痛、善恶，或任何其他东西；唯当我们彻底和这种观念决裂，上述悖论才会消失。

305“但你总不至于否认，例如，我们在记忆时，有一个内在过程发生。”——为什么会得到我们想否认什么的印象？当人们说“这时的确有一个内在过程发生”时——他们愿继续说：“你的确**看见** 了。”而人们用“记忆”这个词意谓的，正是这个内在过程。——以为我们想否认什么，这种印象是这样引发的：我们不理睬“内在过程”的图画。我们所否认的是：内在过程的图画给了我们使用“记住”一词的正确观念。是的，我们是说这幅图画以及由此而来的种种想法妨碍了我们如其所是地看到这个词的用法。

306我倒是为什么要否认有心灵过程呢？但“在我内部现在正有记忆的心灵过程……”所说的无非：“我现在记起了……”否认心理过程等于说否认记忆；否认任何人记起过任何东西。

307“难道你不是一个伪装的行为主义者吗？难道你归根到底不是在说，除了人类行为之外，一切全是虚构吗？”——我若在谈论虚构，那我谈的是语法上的虚构。

308怎么就来了关于心灵过程和心灵状态的哲学问题？来了行为主义的哲学问题？——第一步是完全不为人所注意的一步。我们谈论种种过程和状态，却一任其本性悬而不决！我们以为，也许将来终会对它们知道得更多些。但正由此我们把自己固着在某种特定的考察方式上。因为我们对什么叫作更切近地熟知某个过程有了一个特定的概念。（变戏法的关键步骤已经完成，而正是这一步我们以为最清白无疑。）——那个比喻原要让我们的思想变得可以把捉，在这里却破碎了。于是我们就必须否认尚未加以研究的媒介里的尚未加以理解的过程。于是我们似乎已经否认了心灵过程。但我们当然不想否认这些。

309你的哲学目标是什么？——给苍蝇指出飞出捕蝇瓶的出路。

310我对一个人说我疼。他对我的态度是相信；不相信；将信将疑；等等。

我们假设他说："不会那么厉害吧。"——这不是证明了他相信在疼痛的表现背后有某种东西吗？——他的态度是他的态度的一种证明。请你不仅设想用本能发出的声音和表情来替代"我疼"这句话，而且也设想用这些来替代"不会那么厉害吧"这个回答。

311"还有什么区别比这更大！"——就疼痛而言，我认为我可以用私有方式向自己展示这种区别。但一颗碎牙齿和没碎的牙齿之间的区别我却可以展示给任何人。——但为了这种私有展示，你根本无需给自己弄出疼痛来；**想象** 一下疼痛就足够了——例如把脸扭曲一些。你是否知道你这样对自己展示的是疼，而不是某种面部表情之类呢？你又怎么知道在没有向自己展示之前你将会向自己展示什么呢？这种私有展示是一种幻觉。

312再说，牙齿的例子和疼痛的例子不是很相似吗？因为一例中的视觉相应于另一例的痛觉。我怎么能向自己展示痛觉，就怎么能向自己展示视觉。

让我们设想这种情形：我们周围事物（石头、植物等等）的表面上有一些斑块和区域，一旦接触我们的皮肤就产生疼痛。（也许是这些表层的化学性质所致。不过这我们无需知道。）于是我们会说到叶子上的疼斑，就像我们现在说到某种特定植物上的红斑一样。我想，对这些斑块及其形状的感知对我们将会是有用的，从这些斑块我们可以推论出这些事物的某些重要属性。

313我可以展示疼痛，其方式一如我展示红色，展示直和曲，展示树和石头。——我们恰恰**把这称为** "展示"。

314如果我想考察我此刻头疼的状态以便弄明白有关感觉的哲学问题，这就表明了一种根本性的误解。

315**从未** 感觉过疼痛的人能够理解“疼痛”这个词吗？——要经验来告诉我然或不然吗？——我们说“除非感觉过疼痛，否则无法设想疼痛”——这我们何从知道？怎样才能决定这话是真是假？

316为了弄清“想”这个词的含义，我们在想的时候盯着自己看；我们观察到的竟会是这个词的含义是什么！——但这个概念不是像这样使用的。（这就像我不懂象棋，却想通过仔细观察某盘棋的最后一步琢磨出“将死”一词的含义是什么。）

317令人误入歧途的比较：喊叫，疼痛的表达——句子，思想的表达。

似乎句子的目的是让一个人了解另一个的内部状态如何：只不过，这里仿佛说的是他思想器官里的状态而不是他肠胃里的。

318当我们边想边说或边想边写——我的意思是像我们平常做的那样——我们一般不会说我们想得比说得快；在这里，思想似乎**不** 和表达**分离** 。但另一方面，我们也谈论思想的迅速：思想闪电般掠过脑海；问题一下子变得清楚了，等等。因此大概可以问问：在闪电般地思想之际所发生的，和并非不假思索地说话之际所发生的，可是一样的事情——只是极其迅速？于是就仿佛在前一种情况下，钟表的发条是一下子松开的，而在后一种情况下，发条由语词卡着，一步一步松开。

319我可以在同样的意义上闪电般地整个看见或理解一个思想，就像我可以用不多几个字甚或几个线条记录下这个思想。

什么使得这个记录成为这个思想的概要？

320闪电般的思想和说出来的思想的关系，大概像代数公式和我从中推演出来的数字系列的关系。

例如，给我一个代数函数，我**肯定** 我将能够演算出自变数1，2，3……直到10时这个函数的值。我们可以称这种肯定“有充足的根据”，

因为我已经学会演算这类函数，等等。在另一些情况下，我的肯定会没有根据——而用成功的演算作为理由。

321“一个人恍然大悟时发生的是什么？”——这个问题问得很糟糕。若问的是“恍然大悟”这一表达式的含义，答案就不在于指向某个我们称为“恍然大悟”的过程。——这个问题可能意味着：恍然大悟有哪些迹象？恍然大悟所特有的伴随心理现象是哪些？

（没有理由假定一个人会感觉到他面部的表情活动，或某种情绪活动所特有的呼吸变化，及诸如此类。即使他一旦把注意力集中到这些东西上他就感觉得到这些。）（（姿势。））

322这种描述回答不了表达式含义的问题，这一点诱导我们推论说理解恰恰是一种特殊的无法定义的体验。但人们忘了，必定引起我们关注的是这样的问题：我们怎样**比较** 这些体验；我们把什么确立为所发生的体验是否相同的标准？

323“我知道怎样继续下去了！”是个感叹句；它相应于一个自然的声音，一个振奋的闪念。从我这种感觉当然推不出我试着继续下去的时候我不再会被卡住。——在有些情况下我会说：“我当时说我知道怎样继续下去了，**那时** 我的确知道。”例如出现了未曾预见的扰乱，我们就会这样说。但这不能只是我未曾预见到我后来会被卡住。

还可以设想一个人再三有一种似是而非的顿悟，——喊道：“现在我明白了！”而此后所做的却从不能证明这一点。——他会觉得眼前闪现着一幅图画，可一眨眼又把图画的含义忘掉了。

324我肯定能把这个系列继续下去，就像我肯定只要我一松手这本书就会掉在地上；假如我在展开这个系列的时候没有明显的原因就突然被卡住了，我将不胜惊讶，正不亚于这本书悬在空中而不落到地上；我们在这里面对的都是归纳问题。——这样说对不对呢？——对此我将回答：对**这样一种** 肯定无疑我们同样不需要任何根据。什么能比成功为肯定无疑提供**更好的** 理由呢？

325“在我有了这种经验以后——例如看见了这个公式以后——我确信我将能继续下去，这种确信简简单单是以归纳为根据的。”这说的是什么？——“火会烧伤我，这种确信是以归纳为根据的。”这可是说我自己推论道“我总是被火烧伤，因此火现在还会烧伤我”？抑或从前的经验是我确信的原因而不是其根据？从前的经验可是确信的原因？这取决于我们借以考察确信现象的假说体系、自然规律的体系。

我们的信心有没有理由？——人们把什么当作有理由的，——显示出他们怎样思想怎样生活。

326**这** 理所当然，**那** 不合情理。注40 但理由之链是有尽头的。

327“人能不讲话而思想吗？”——什么是**思想** ？难道你从不思想？难道你不会观察自己，看到这里发生的是什么？这该是挺简单的。这里你不必像是在等待一个天文事件出现，到时候再匆匆做一番观察。

328好，我们还把什么称作“想”？我们学会使用这个词是作什么用的？——我说我想过了——这时我一定说对了吗？——这里会有哪**一种类** 的错误？有没有那些情况，我们在那里会问：“我刚才做的真是在想吗；我是不是弄错了？”某人在思考的进程中进行一次测量：如果在测量时他不对自己说话，他就打断了思想吗？

329当我用语言思想时，语词表达式之外并不再有“含义”向我浮现；而语言本身就是思想的载体。

330想是一种说吗？有人会说它是把思索着的说和不假思索的说区别开来的东西。于是它似乎是说的伴侣。一种过程，它也许还可以伴随其他事情，甚或独自行进。

请说这句话：“这支笔够秃的。得了，就是它吧。”先思索着说；然后不假思索地说；然后不假语词而只想这个思想。——现在，在写作过程中，我可能会试试笔尖，做个苦脸——然后带着无可奈何的表情写下去。——也可能在进行测量的时候，我的做法会让看着我测量

的人说：我想到了——不借助语词——两个东西都和第三个大小一样，所以它们两个也就一样。——但这里构成思想的不是某种活动，仿佛说出来的话只要不是不假思索的，这话就必定有这种活动伴随着。

331想象一下那些只能出声地想的人！（正如有些人只能出声阅读。）

332伴随着心灵过程说出句子，这种情况我们的确有时称之为“想”，但我们并不用“思想”来称这种伴随者。——说一个句子并想着这个句子；有所理解地说这个句子！——好，现在不说这个句子，而只做刚才你理解着说它的时候用来伴随这个句子的事情！——（带着表情唱这支歌。现在不要唱，只重复那表情！——在这里可以重复某种东西；例如身体的摆动，较慢和较快的呼吸，等等。）

333“只有已经确信不疑的人能这样说。”——他这样说的时候，确信是怎样帮助他的？——确信可是在话语的表达边上排着？（抑或它被话语的表达盖住了，就像低声被高声盖住，结果就好像用话语表达确信的时候，我们倒不再听得见它了？）若有人说“为了根据记忆来唱一个调子，必须先在心里听见这个调子，跟着它来唱”——又该怎样？

334“那你其实是要说……”——我们用这个说法把某人从一种表达形式引向另一种表达形式。人们被引诱使用这样的图画：他其实“要说的”，他“意谓的”，在我们说出来以前就已经现成摆在他心里了。可以通过各式各样的方式使得我们放弃一个表达而用另一个来代替。考察一下数学问题的解答和问题提法的动机和来由之间的关系，将有助于我们明白这一点。“用直尺和圆规三等分一角”这个概念，——设想一个人尝试三等分；另一方面，设想已经证明了这是不可能的。

335我们努力寻找——例如在写信的时候——正确地表达我们思想的语词之际，发生的是什么？这种说法把上述过程同翻译和描述的过程等量齐观：思想就在那里（可说先已经在那里），我们只是在寻找思想的表达式。在种种情况下这幅图画或多或少相宜。——但什么又不会在这里发生！——我沉溺于一种情绪，于是表达式**就来了**。或

者：一幅图画浮现在我眼前，我试着描述它。或者：我想到了一个英语表达式，而我要想出相应的德语表达式。或者：我做出一种表情，自问：和这种表情相应的是哪些词儿呢？等等。

若有人问："你在有表达式之前有没有思想？"——我们须回答什么？又该怎么回答这个问题："在表达式之前就已存在的思想是由什么组成的？"

336这里的情况和下面的情况相似：有人认为，人们简直无法用德语或拉丁语既有的特别词序来想一个句子。人们必须先想这个句子，然后再把这些词安排到那种古怪的次序上去。（一个法国政治家曾写道：法语的特点之一在于法语里的语词是按照人们思想这些语词的次序排列的。）

337但在句子一开始我的意图不就在于句子的整体形式等等吗？所以还没说出句子之前它就已经在我心里了！——既然在心里了，它一般就不会有另一种词序。但我们在这里再次构造了一幅引起误解的"意图"图画——这个词的用法的图画。意图镶嵌在处境、人类习俗和建制之中。若没有象棋技术，我就不可能有下棋的意图。我之所以能事先有句子形式的意图，是因为我会讲德语。

338只有学会了说〔sprechen〕才能有所说〔sagen〕。因此，**愿**有所说，就必须掌握一种语言；但显然，可以愿说却不说。就像一个人也可以愿跳舞却不跳。

人们对此进行反思的时候，心灵就去乱抓跳舞、言谈等等的意象。

339思想并不是什么无形的过程，给予言谈以生命和意义，而我们可以把它从言谈上剥下来，就像魔鬼把笨人[注41]的影子从地上捡走。——但什么叫"不是无形的过程"？是不是我知道有某些无形的过程，只不过思想不是其中之一？不然，我刚才想用原始的方式来解释"思想"一词的含义，窘迫之中拿来"无形的过程"一语应付。

但当人们要区别“想”这个词的语法和“吃”等等语词的语法时，也可能会说“思想是个无形的过程”。只不过这么说倒让这两个含义的区别显得**太细小** 了。（就像人们说：数字是实在的对象，而数是非实在的对象。）一种不合适的表达方式是沉陷在混乱里的可靠办法。就仿佛它阻塞了摆脱混乱的出路。

340一个词怎样起作用，猜是猜不出来的。必须审视它的用法，从中学习。

困难却在于排除阻挡我们这样学习的成见。那可不是**笨人的** 成见。

341可以把不假思索而说和不是不假思索而说比作不假思索地演奏一段音乐和不是不假思索地演奏。

342威廉·詹姆士为了说明没有语言的思想是可能的，曾引用聋哑人巴拉德先生的回忆，其中写道，他在童年时，甚至在会讲话之前，就产生了关于上帝和世界的思想。——这说的能是什么呢？——巴拉德写道：“就是在那几次愉快的小旅行期间，在我开始学习初级的书面语言的两三年之前，我开始问自己：世界是怎么形成的？”——我们要问：你肯定这话正确地把你不借语词的思想翻译成了话语吗？为什么冒出来的是这个问题？——这样一个问题通常似乎并不存在。我要不要说作者的记忆欺骗了他？——我甚至不知道我会不会说**这个** 。这些回忆是一种稀奇的记忆现象——我不知道能从这些回忆中对叙述者的过去得出些什么样的结论。

343我用来表达我的回忆的语词是我的回忆反应。

344可以设想人们从来不讲听得见的语言，但在内部、在想象中，对自己讲一种语言吗？

“假使人们始终只在内部对自己讲话，他们所做的说到底不过是把他们今天**有时** 做的事情变成**持续** 做的事情而已。”——那么这是很容易想象的了；所需的只是完成从某些到全体的简单过渡。（与此相

似："无尽长的一行树不过是一行到**不** 了尽头的树。"）一个人对自己讲话，这事的标准是他对我们所说的东西以及他的其他行为；只有说到在通常意义上**能讲话** 的人，我们才说他对自己讲话。我们并不这样说一只鹦鹉；不这样说一架留声机。

345"有时发生的也可以始终发生。"——这是个什么样的命题？——与下面这个命题相似：若"F（a）"有意义则"（x）·F（x）"有意义。

"如果可能有一个人在一盘棋里走了一步骗着，那么就可能所有人在所有棋局里都只走骗着。"——于是我们受到诱惑在这里去误解我们的表达式的逻辑，不正确地描绘我们语词的用法。

命令有时不被服从。但若命令从不被服从，那会是什么样子？"命令"这个概念就会无的放矢。

346但我们就不能设想上帝突然给了一只鹦鹉理解力，于是它对自己讲起话来吗？——但这里的要点在于，为了设想这样的事情我已求助于对某种神灵的设想。

347"但我端端从我自身知道什么叫作'对自己讲话'。假使我被剥夺了发声讲话的器官，我仍能在我自身中对自己讲话。"

如果我只从我自身知道，那么我就只知道我这样称呼的是什么，而不知道另一个人这样称呼的是什么。

348"这些聋哑人都只学过手势语言，但每一个都在内部对自己讲一种有声语言。"——这你难道不理解吗？——我又怎么知道我理不理解？！——我能拿你告诉我的这个（如果它真的告诉了什么）干什么？理解的整个观念在这里听上去就可疑。我不知道我该说我理解还是不理解。我要回答说："它是个中文句子；**看似** 完全妥当——即在要用它干点什么之前；它和其他句子有联系，这种联系使我们挺难说我们当真不知道它告诉了我们什么；但所有不曾由于弄哲学而变得麻木不仁的人都察觉到这里有点不对头。"

349“但这个假设肯定是有意义的！”——是的；这话和这幅图画在通常情况下有一种我们所熟悉的应用。——但若我们设想一种这话在其中无可应用的情况，那我们就第一次意识到这话、这幅图画原仿佛一丝不挂。

350“但若我假设某人有疼痛，那我干脆就是假设他有的和我经常有的是一样的东西。”——这却没有领我们多走一步。就像我说：“你知道什么叫‘这里是五点钟’；而且你也知道什么叫‘太阳上是五点钟’。这就是说：这里五点钟的时候，那里的钟点和这里的钟点一样。”——用一样来解释在这里行不通。因为，我虽然知道可以把这里的五点钟和那里的五点钟称为“一样的时间”，但我却不知道在何种情况下人们会讲到这里和那里有一样的时间。

同样，说假设他有疼痛就是假设他有的和我有的一样，也不是什么解释。因为这一部分语法我足够清楚：**如果** 人们说：炉子有疼痛和我有疼痛，人们就会说炉子有和我一样的体验。

351我们却总想说：“无论他有痛觉还是我有痛觉，无论我怎么获知他有还是没有，痛觉就是痛觉。”——我可以承认这一点。——现在假使你问我：“那么，我说炉子有疼痛，你就不知道我意谓的是什么吗？”——我可以回答：这话可以把我引向各种意象；但没有再多的用处了。听到“那时太阳上是下午五点整”这话，我也可以想象某种东西——例如一台指着五点的摆钟。——但应用于地球的“上”和“下”这个例子会更好些。我们在这里对“上”和“下”的含义都有十分明晰的意象。我看得明明白白，我在上面，地球在我下面！（别笑话这个例子。虽然小学老师已经教给我们只有蠢人才说这样的话。但掩埋一个难题要比解决它容易得多。）须得思忖一番我们才明白，在这个例子里我们不能以通常方式来使用“上”和“下”。（例如，我们可以说地球那一边的人在我们这一半地球的“下面”，但这时必须承认他们用同样的说法说到我们也是正确的。）

352这里我们的思想对我们耍了一个稀奇的把戏。我们这里是要引用排中律说：“要么他眼前浮现了这样一幅图画，要么没浮现；没有第三种可能！”——我们在哲学的其他领域里也碰到这种古怪的论点。

“n无限展开时要么会出现‘7777’这组数，要么不会出现——没有第三种可能。”这就是说：“上帝看到了——但我们不知道。”但这是什么意思？——我们使用一张图画；图画上是一个可见的系列，一个人看见全部系列，另一个人没有。这儿排中律说：这幅图画看起来一定要么**如此**，要么**那般**。所以它其实——这委实不言自明——什么也没有说，而是给了我们一幅图画。问题于是应该是：现实和这幅图画一致，还是不一致？这幅图画**似乎**决定了我们要做什么，要找什么，要怎样找——但它并没决定，因为我们恰恰不知道怎样应用这幅图画。我们在这里说“没有第三种可能”或“不会有第三种可能！”——这说法表达出来的是，我们无能把目光从这幅图画上移开；这幅图画看上去一定已经包含了问题及其解答，同时我们却**感觉到**并非如此。

同样，人们说“他要么有这种感觉，要么没有”——这时在我们眼前首先浮现出一幅图画，它似乎已经决定了**不可能误解**这些说法的意思。人们要说：“现在你知道是怎么回事了。”而他看了图画仍不知道的恰就是这个。

353询问证实一个命题的可能性及其方式，只是以一种特殊形式询问：“你是什么意思？”其回答则是对该命题的语法的一种贡献。

354当语法游移在标准和征候之间时，这产生一种假象，似乎只有征候存在。例如，我们说：“经验告诉我们，气压表下降时会下雨，但经验又告诉我们，我们有某些湿冷感觉或有如此这般的视觉印象时会下雨。”讨论后一种说法时人们提出，这些感官印象可能欺骗我们。但他们在这里不想一想，如此这般的感官印象会让我们恰恰误以为要下雨，这个事实是依栖在某种定义之上的。

355问题不在于我们的感官印象会哄骗我们，而在于我们怎样理解它们的语言。（而这种语言像任何其他语言一样，依栖在约定之上。）

356人们倾向于说：“在下雨，或者不在下雨——至于我怎么知道的，至于有关这事的信息我是怎么得到的，是另一回事。”但我们就这样来提出问题：我把什么称作“正在下雨的信息”？（抑或我还获得了

仅只关于这个信息的信息？）究竟是什么把这个“信息”指称为关于某事的信息？我们的表达形式不是在这里把我们引入歧途了吗？“我的眼睛向我提供了‘那边有把椅子’的信息”不是一个引入歧途的譬喻吗？

357我们不说一条狗**有任何可能** 对自己讲话。这是因为我们非常熟悉它的灵魂吗？就算我们可以这样说：看到了一个生物的行为举止就看到了它的灵魂。——但说到我自己，我也因为我如此这般行为举止才说我对自己讲话吗？——我**不是** 基于对我的行为举止的观察这样说的。但只因为我如此这般行为举止，这话才有意义。——那么，难道不是因为我**意谓** 这话，这话才有意义？

358但给予句子以意义的难道不是我们的**意谓** 吗？（这里自然还包括我们不能意谓一个无意义的语词串。）而意谓是心灵领域里的东西。但它也是某种私有的东西！它是不可捉摸的某种东西；只能和意识本身相提并论。

人们怎么会觉得这有点可笑呢？它就仿佛是我们的语言的一个梦。

359机器会思想吗？——它会疼吗？——该把人体叫作这样一台机器吗？它可是极接近于这样一台机器啊。

360但机器当然不会思想！——这是一个经验命题？不是。只有说到人，以及和人相似的东西，我们才说他思想。我们还这样说布娃娃，当然还有精灵。把“思想”一词当作工具来看看它！

361椅子自己想道：……

在哪儿想？在它的某个部分？还是在它的体外；在它周围的空气里？抑或不在**任何地方** ？那么，在这把椅子的内在语言和它旁边那把椅子的内在语言之间有什么区别呢？——那么，人的情况又怎样：**他** 在哪儿对自己讲话？除了这个人在对自己讲话这种地点规定之外，难道不再需要任何其他的地点规定？——怎么一来，这个问题就似乎没有意义？而同时，椅子在**哪儿** 和自己讲话这个问题却似乎索求一个回

答。——原因是：我们想知道椅子在这儿会是怎样被比拟成一个人的；例如，它的头是不是在椅背的顶端，等等。

在心里对自己讲话是个什么样子；这时发生的是什么？——我该怎样解释？就按你怎么能教会一个人“对自己讲话”这句话的含义那样做。我们从小就学会了这个含义。——只不过，没有人会说，教会我们的人告诉了我们“这时发生了什么”。

362我们倒觉得，老师在这种情况下不曾直接对学生说出这一含义，而是把它**提示** 给学生；但学生最后却学得为他自己提供出正确的指物定义。我们的错觉就在这里。

363“我想象些什么，当然就有些什么**发生** 了！”好，有些什么发生了——然后干吗我弄出些声响来？大概是为了传达发生的事情。——但人们究竟怎么传达某件事情的？我们什么时候说一个人在传达一件事情？——什么是“传达”的语言游戏？

我想说：你把人们能向一个人传达些什么这件事儿看得太过不言自明了。这是说：我们太习惯于在谈话中通过语言传达，以至于我们觉得传达的整个要义似乎在于另一个人把握到了我的话的意义——心灵里的某种东西，就仿佛说把这个意义装进了他自己心里。至于他随后再拿所传达的干点什么则不再直接和语言的目的相干。

人们想说“‘传达’的作用在于：他**知道了** 我疼；传达产生出这种心灵现象；别的一切都无关传达的要义。”至于“知道”是种什么奇特的现象——这可以以后再说。心灵过程本来就奇特嘛。（仿佛有人说：“钟表向我们显示时间。至于**什么** 是时间，则悬而未决。而人们干吗要知道时间——在这里了不相干。”）

364某人在心里计算。设想他把得数用于建桥或造机器。——你要说他**其实** 未加计算就获得这个数字？这个数字像梦一般从天而降？但那时一定有过计算，是算出来的。因为他**知道** 他做了计算以及怎么做的计算；除了计算就没办法解释怎么获得了正确的结果。——但我这

么说又怎样——“**他觉得** 他似乎做了计算。为什么结果正确就该有个解释？他一言不发一字不写就能计算，这还不够不可思议吗？”——

在想象中计算在某种意义上不如在纸上计算实在吗？它是**实实在在** 的——心算。——它和在纸上计算相似吗？——我不知道该不该把这称作相似。一片白纸，上面画了些黑线条，这和人体相似吗？

365Adelheid和主教下的是一盘**实在的** 象棋吗？——当然。他们并非只在假装下棋——在戏剧中那是可能的。——但，例如，这盘棋却没有开始！——当然有；否则它就不成其为一盘棋。注42

366心算不如在纸上计算实在吗？——人们也许倾向于像这样说；但人们也可能采取正相反对的观点——这时他对自己说：纸啊、墨水啊都只是来自我们感官资料的逻辑建构罢了。

“我用心算把……乘过了”——我不**相信** 这种陈述吗？——但那真是一种乘法吗？它不仅仅是“一种”乘法，而且是**这种乘法** ——心算的乘法。这就是我迷失的地方。因为我现在要说：那是和纸上的乘法**相应的** 某种心灵过程。于是“这一心灵过程和纸上的**这** 一过程相对应”这话就有意义了。这时再谈论符号的意象依照某种摹写方式可以表现符号本身就有意义了。

367意象图画就是当某人描述其意象时所描述的图画。

368我向一个人描述一个房间，然后让他根据我的描述画一幅**印象主义的** 画，以表明他理解了我的描述。——我在描述中说椅子是绿色的，现在他画成深红色；我说“黄”的地方，他画成蓝色。——这就是他从这个房间获得的印象。而我现在说：“完全正确；房间看上去就是这样。”

369我们想问：“一个人心算的时候，那是什么样子的——发生的是什么？”——在某个特例中答案可以是“我先把17同18相加，然后减去39……”但这并没有回答我们的问题。**这样一种** 方式并不曾解释什么叫作心算。

370必须问的不是：什么是意象，或具有意象的时候发生的是什么，而是“意象”一词是怎样用的。但这不是说我要谈论的只是语词。因为，若说我的问题谈论的是“意象”这个词，那么在同样的程度上追问意象本质的问题谈论的也是“意象”这个词。而我说的只是，这个问题不是可以通过指向什么东西得到解释的——无论对于具有意象的那个人还是对于别人都是这样；这也不是可以通过对任何过程的描述得到解释的。第一个问题[注43]所询问的也是一种语词解释；但它引导我们期待一种错误的回答方式。

371**本质** 在语法中道出自身。

372考虑一下这个说法：“语言里唯一和自然必然性关联的东西是一种任意的规则。这种任意的规则是我们能从这种自然必然性抽出来注入一个句子的唯一的东西。”

373某种东西是哪一类对象，这由语法来说。（神学之为语法。）

374这里极难不把事情描绘成仿佛有某种人的**能力** 不及的东西。仿佛那里有个对象，我从中抽取描述，但我没有能力把它显示给任何人。——我所能建议的大概无过于，我们屈从于使用这幅图画的诱惑：然而，接着来探究这幅图画的应用是什么样子的。

375怎么教一个人默读？怎样知道他什么时候能默读了？他自己怎样知道他是在做老师要求他做的？

376我在心里对自己念字母表，另一个人默默地对他自己念字母表，什么是我和他所做的一样的标准？也许可以发现这时我的喉头和他的喉头里所发生的事一样。（同样，当我们两个想的一样，愿望的一样，等等，我们的喉头里也可能发生同样的事。）那么我们是否曾靠指着喉头里或脑子里的过程学会了“默默对自己说如此这般”这话的用法呢？对应于我和他对声音a的意象的不也蛮可能是不同的生理过程吗？问题是：我们怎样比较意象？

377逻辑学家也许认为：一样就是一样——人怎么就相信两种东西一样，是个心理学问题。（高就是高——人们有时**看见** 高度有时**听见** 高度，这属于心理学。）

两个意象一样，标准是什么？——一个意象是“红”的，标准是什么？对我来说，要是别人有这个意象，标准就是：他的所说所为；要是我有这个意象，标准就是：根本没有。而对“红”行得通的，对“一样”也行得通。

378“在我判断我的两个意象一样之前，我必须认识到它们是一样的。”可这事儿发生的时候，我又怎么知道“一样”一词描述的是我的认识？唯当我能够用别的方式表达我的认识，而且有另一个人能够教给我这里该使用“一样”一词才对。

因为，如果我使用一个词需要讲出其中的道理，那这个道理对别人也是有效的道理。

379我先认出了它是**那个东西** ；然后才记起来我把它叫什么。——想一想：在哪些情况下这样说是对的？

380我怎样认出这是红的？——“我看见它是**这个** ；而我知道这个叫作‘红’。”这个？——是什么呢？！什么样的答案对这个问题是有意义的？

（你一再把舵打向一种内在的指物定义。）

我无法把任何规则应用到从所见之物到语词的**私有** 过渡。在这里，这些规则当真悬在空中；因为它们的用法机制阙如。

381我怎样认出这种颜色是红的？——一种回答会是：“我学会了汉语。”

382听见这话我就形成了这个意象，我怎样论证是这样呢？

可有谁曾向我展示过蓝颜色的意象并告诉我**它** 就是蓝颜色的意象？

“**这个** 意象”这话的含义是什么？怎么指向一个意象？怎样两次指向一样的意象？

383我们不分析现象（例如思想），而分析概念（例如思想的概念），因而就是分析语词的应用。于是我们所做的可能显得像唯名论。唯名论者的错误是把所有语词都解释成了**名称** ，因此并不真正描述语词的用法，而是仿佛为这样一种描述提供了一张纸面上的汇票。注44

384你随着语言一起学到了“疼痛”这个**概念** 。

385问问你自己：可以设想一个人从不笔算从不口算却学会了心算吗？——“学”却是说：造就能做一事的本领。问题只在于：把什么当作某人能做这事的标准。——但也可能有某个部落只知心算不知其他算法吗？这里必须自问：“那将是什么样子的？”——因而我们必须把这个描绘为一种边界事例。这样又会产生一个问题：我们在这里还愿不愿意应用“心算”的概念——抑或在这类事例中这个概念已经失去了它的目的；因为诸种现象都被另一个范本吸引过去了。

386“但你为什么这么不信任自己？你平时却一直知道什么叫‘计算’。所以，如果你说你在想象中算过了，那你就会是算过了。假如你**没** 算过，你就不会这样说。同样，如果你说你在想象中看见了红色的东西，那它就会**是** 红色的。你平时很知道什么是‘红的’。——再说：你并不总依赖于同别人一致；因为你经常告诉人说你看见了某种东西，而别人谁都没看见。”——但我挺信任自己的——我不假思索地说我在心里算过了，我想象出了这种颜色。困难不在于我怀疑我是否真的想象出了红色的东西。**而在于** ：我们能够径直指出或描述出我们所想象的颜色；把意象投射到现实中并无丝毫困难。那么，它们是否太过相像乃至会被混淆？——但我也能径直从一幅画像上认出某个人来。——但我因此就能这么问吗——“这种颜色的正确意象看起来是怎样的？”或者“它是什么性质的东西？”这我**学** 得到吗？

（我无法接受他的**证词**，因为这不是证词。它只告诉我他**倾向于**说些什么。）

387**深刻的** 景貌容易消隐。

388“这里我没看见紫色的东西，不过，你给我一个颜料箱，我就可以在里面给你指出紫色来。”人怎么能**知道** 到时候他能把紫色指出来，就是说，他如果看见就能认出这种颜色？

我怎么从我的**意象** 知道这种颜色实际看起来是什么样子？

我怎么知道我将能做某件事？即，我现在所处的状态是我能做那件事的状态？注45

389“意象一定比任何图画都更像它的对象。因为，无论我把图画作得多像它所表现的东西，它总还可以是其他什么东西的图画。但意象的本性就在于它是**这一个** 的意象而不是其他任何东西的意象。”于是竟可以进一步把意象视作一种超级图像了。

390我们能够想象石头有意识吗？如果能——为什么也许那只不过证明了意象这玩意儿对我们毫无意趣呢？

391也许我也能设想（尽管这不容易）我在街上看到的每一个人都经受着可怕的疼痛，但都巧妙地掩饰起来了。重要的在于我在这里必须设想一种巧妙的掩饰。就是说，不单单设想我对自己说：“他的灵魂在疼；但这和他的肉体有什么相干！”或“疼痛说到底无需显示在肉体上！”——而且要设想，我这样设想的时候，——我做的是什么；我对自己说的是什么；我怎么看着街上的人？例如我看着一个人，自忖“人这么疼的时候一定很难笑出来”，以及诸如此类的很多东西。我仿佛在扮演一个角色，**做得** 仿佛别人在疼。而我这样做的时候，人们会说，我是在想象……

392“当我设想他疼，我心里真正发生的只是……”而另一个人说：“我相信我可以设想他疼而**不** 同时想到……”（“我相信我可以不借语言

来想。”）这不会带来收获。这种分析摇摆于自然科学和语法之间。

393“如果我设想一个笑着的人实际上在疼，那我就不是在设想疼痛的行为举止，因为我看到的正好相反。那么，我设想的是**什么**呢？”——我已经说出了我设想的是什么了。我不必同时设想**我** 感觉到疼痛。——“但做这个设想之际发生的究竟是什么呢？”——我们在什么地方（哲学以外）使用“我可以设想他在疼”或“我设想……”或“你设想一下……！”这些话呢？

例如，我们对要在戏里扮演某个角色的人说：“你在这里必须设想这个人在疼，但他掩饰这疼”——我们不再给他任何指示，不对他说**实际上** 该做什么。因此，在这里连刚才那种分析也用不上。——我们只是观看设想这种场景的演员。

394在什么样的情况下我们会问一个人：“你设想这个的时候，心里实际上都发生了些什么？”——我们这时都期待什么样的回答？

395一件事物**能不能设想** ，这一点在我们的探讨中扮演的是什么角色，颇不明朗。即，在何种程度上它为一个命题具有意义提供了保证？

396听到一句话后是不是根据它勾画一幅图画，这对理解一句话无关紧要；听到一句话时是否为自己想象点什么也并不更重要些。

397人们在这里也可以不说“能不能设想”，而说：能不能以一种特定的表现方式加以表现。从这种表现当然**可能** 引向通往进一步使用的可靠道路。另一方面，一幅图画也可能强加于我们却毫无用处。

398“然而，我设想某种东西乃至实际上**看到** 某些对象的时候，我毕竟**有** 某些我的邻人所没有的东西。”——我明白你的意思。你是要四下看看，说：“唯**我** 有**这个** 。”——这话说它干吗？一无所用。——但不也可以说：“这里说不上‘看见’——于是也说不上‘有’——说不上主体，因此也说不上‘我’？”难道我不可以问一问：你说到的东西，你说唯你有的东西——在什么意义上你**有** 它？你拥有它吗？你甚至没**看见**

它。你不是必须说没有人有它吧？而这一点也很清楚：如果你从逻辑排除了另一个人得到某种东西的可能性，说你有这种东西也就失去了意义。

但你所讲的那个东西是什么呢？不错，我刚才说过我心里知道你意谓的是什么。但那是说，我知道人们怎么把捉这个东西，怎么看见它，怎么仿佛借眼光手势来意谓以指称它。我知道在这种情况下人们怎么前瞻四顾——以及其他。我相信人们可以说：你说的是（例如你这时坐在房间里）“视觉房间”。这个“视觉房间”是没有拥有者的房间。我不可能拥有它，一如不可能在它里面走来走去，或看着它，或指着它。它不属于我，就像它也不可能属于别的什么人。或者说，并不因为我说到它和说到我坐在其中的物质房间本身都要用一样的表达形式，它就属于我。描述物质的房间不必提及拥有者，它甚至也不一定有拥有者。但视觉房间却不**可能** 有拥有者。也许可以说：“因为它里里外外都没有主人。”

设想一幅风景画，在虚构的风景里有一所房子——有人问：“这房子是谁的？”——一种可能的回答是：“坐在屋前长凳上的农夫的。”不过，这个农夫却走不进他的房子，等等。

399也可以说：视觉房间的拥有者一定是和视觉房间本质相同的东西；但他不在房间里，同时也没有个“房间外”。

400我们仿佛揭示出了“视觉房间”，——其实是发现了一种新的说话方式，一个新的比喻，甚至可以说，一种新感觉。

401你把一个新看法解释成了看见一个新对象。你把自己采取的一个语法步骤解释为：你观察到的准物理现象。（想一想“感官材料是不是宇宙的构成材料？”这类问题。）

但我的说法“你采取了一个‘语法’步骤”不是无可指摘的。你首先是发现了一种看事物的新方式。就像你发明[注46]了一种新的画法，或一种新节奏，一种新曲式。——

402“我的确说了‘我现在有如此这般的意象’，但‘我有’这话只是为了**别人** 的符号；意象世界**完整地** 表现在对意象的描述中了。”——你的意思是：说“我有”就像说“注意！……”你大概想说它其实应该换个方式来表达。最简单的，大概是用手做个表示，然后开始描述。——在眼前这类情况下，我们不赞成普通语言的诸种说法（它们却各自做着份内的事），那是因为我们的头脑里这时坐定着一幅和普通表达方式的图画相冲突的图画。而我们却想说：我们的表达方式并不是像事实实际上所是的那样来描述它们。仿佛（例如）“他疼”这个句子不仅在这个人不疼的情况下是假的，而且会在其他方式上是假的。仿佛这种表达形式〔天然〕说的就是某种假的东西，尽管这个句子——既然找不到更好的句子——断定着真实的内容。

因为唯心论者、唯我论者和实在论者之间的争论看起来就是这样。一派人攻击正常的表达形式，仿佛是在攻击一个断言；另一派人保卫这种表达形式，仿佛他们是在强调每个有理性的人都承认的事实。

403假如我把“疼”这个词专用于我从前一向称为“我疼”、别人称为“维特根斯坦疼”的情况，而其他情况里则不再有“疼”这个词，但只要提供一个记号，用它来补偿由此而产生的空缺[注47]，那对别人倒也没什么不公平。其他人照样得到同情，得到医生的治疗，等等。说：“但是别人有的和你有的是同样情况！”当然也并不足以成为反对我们用这种方式来表达的理由。

但我会从这种新的表述方式中得到什么？什么也没有。但唯我论者提出他的观点，也不是希图任何实际利益啊！

404“我说‘我在疼’时，并不指着一个正在疼的人，因为在某种意义上我不知道是**谁** 在疼。”可以为这种说法提供某种理由。因为首要之处是：我不曾说如此这般的人在疼，而是说“我在……”，这么说的时候我并不是在提任何人的名字。正如我疼得**呻吟** 并不是在提任何人的名字。虽然别人根据呻吟看得出谁在疼。

知道“**谁在疼**”究竟说的是什么？这是说，知道这间屋子里的哪个人在疼：坐在那边的那个人，或站在角落里的那个，或那边那个金发的大个儿，等等。——我说这些干吗？我是要表明人的“**身份认证**”有极为不同的标准。

那么是哪一个标准决定了我该说“**我**”在疼呢？哪个都不是。

405“反正你说‘我在疼’，是要让别人注意到一个特定的人。”——回答也许是：不然，我是要让他们注意我。——

406“但你要用‘我在……’这话把**你**和**别人**区别开。”——在所有情况下都可以这么说吗？甚至当我仅仅在呻吟的时候？即使我的确“要区分”我和别人——我是要区分L.W.这个人和N.N.[注48]这个人吗？

407可以设想一个人呻吟着：“有人在疼——我不知道是谁！”——于是我们赶忙去帮他，帮那个发出呻吟的人。

408“但你并不怀疑是你还是别人在疼！”——“我不知道是我还是别人在疼”这句话是一个逻辑和，其中的一个因子是：“我不知道我是否在疼”——而这不是一个有意义的句子。

409设想有几个人围成一圈，我也在其中。其中的一个人，有时是这个，有时是那个，被接在一个电机的电极上，但我们都看不见。我观察别人的面部表情，试图看出我们之中谁刚刚受了电击。——有一次我说：“现在我**知道**是谁了；正是**我**自己。”在这个意义上我也可以说：“现在我知道谁感觉到了电击；正是我自己。”这会是一种稀奇的表达方式。——但若这里假设，即使别人遭到电击我也会感觉到电击，那么“我现在知道谁在……”这种表达方式就完全不适用了。它不属于这个游戏。

410“我”不是一个人的名字，“这里”不是一个地方的名字，“这个”也不是一个名称。但它们同名称联系在一起。名称通过它们得到说明。的确，不使用这类语词是物理学的一个特征。

411考虑一下这些问题怎样应用，怎样解决：

（1）“这些书是**我的** 书吗？”

（2）“这脚是**我的** 脚吗？”

（3）“这身体是**我的** 身体吗？”

（4）“这个感觉是**我的** 感觉吗？”

这些问题的每一个都有实际的（非哲学的）应用。

问题（2）：设想我的脚被麻醉了，或瘫痪了。在某些情形下，这个问题可以通过确定我的这只脚是否感到疼来解决。

问题（3）：一个人可能会指着镜子里的影像这样问。但在某些情形下，一个人也可能会摸着身体提出这个问题。在另一些情形下，这和问“我的身体看起来是**这个样子** 吗？”意义相同。

问题（4）：**这个** 感觉究竟是哪个感觉？即：人们在这里是怎么使用指示代词的？和第一个例子之类不是一样的！这里出现了混乱，又一次是因为人们以为注意一种感觉就是指向这种感觉。

412人们感觉到在意识和大脑过程之间有一道不可逾越的鸿沟——而这种感觉怎么并没有参与到对日常生活的诸种考察之中呢？这种类别差异的观念和一种轻微的眩晕联系在一起，——我们变逻辑戏法时会出现这种眩晕。（我们考虑集合论的某些定理时，同样的眩晕会攫取我们。）在我们的这个例子里，这种感觉什么时候出现？例如在这种时候：我以某种方式把注意力集中到我的意识上，吃惊地说：这应该是大脑过程产生的！——这时我仿佛在紧紧抓住自己的额头。——但说“把我的注意力集中到我的意识上”会是什么意思？这真是再怪不过的事了！我用这种说法所说的（因为日常生活里的确没人用这种说法），是看的一种。我目不转睛地凝视前方——但**不** 凝聚在任何特定的点或物上面。我双目大睁，眉头不皱（若是某种对象引起我的兴

趣，我大多会皱起眉头）。我的凝视不闪现这种兴趣。我目光“茫然”；也许**类似于** 一个人陶醉在天光云影之中。

请细心想想：我作为一个悖论说出来的这个句子（**这** 是大脑过程产生的！）一点也不自相矛盾。我说出这话的时候可能正在做一个实验，其目的在于显示我所看见的光照效果是由刺激大脑的某一部位产生的。——但在我说出这个句子的场合，这个句子却不具有日常的、不自相矛盾的意义。而且我的注意力也不合于实验时应有的那一种。（否则我的目光就会是“专注的”而不是“茫然的”。）

413这里我们有个内省的实例，从类似的事例里威廉·詹姆士得出结论说：“自我”主要由“头上的以及头与喉咙之间的特殊运动”组成。詹姆士的内省所显示的不是“自我”一词的含义（如果“自我”指的是“人”、“他自己”、“我自己”之类），也不是对自我这种东西的分析，而是一个哲学家对自己说“自我”一词并要分析其含义的时候，这个哲学家的集中注意力的状态。（从中可以学到许多东西。）

414你以为你一定是在织一匹布：因为你坐在纺车旁——即使它是空的——做着织布的动作。

415我们提供的其实是人的自然史的评论；但不是奇闻异见，而是一些没有人怀疑过的论断，它们没引起评论，只因为它们始终摆在人们眼前。

416“人一致说他们看见、听见、感到等等（尽管有些人盲，有些人聋）。因此人自己证明了他们具有**意识** 。”——但这多奇怪呀！我说“我具有意识”，我当真把这话告诉谁呢？我干吗对自己说这个，别人又怎么来理解我？——“我看见”、“我听见”、“我清醒地意识到”这类说法在现实中的确有它们的用法。我对医生说“现在我这只耳朵又听得见了”；我对一个以为我昏迷的人说“我的意识又恢复了”，等等。

417那么，我是否观察自己并且发觉我在看或我又恢复了意识呢？干吗竟要说到观察！为什么不直截了当地说“我发觉我又恢复了意识”？——但这里干吗要说“我发觉”？——为什么不说“我又恢复了意

识”？——但“我发觉”这话在这里不是表明我在注意我的意识吗？——通常并非如此。——而在的确如此的时候，“我发觉……”这句话却不是说“我又恢复了意识”，而是说“我的注意力现在集中到了这一点上”等等。

但难道不是一种特定的经验导致我说“我又恢复了意识”吗？——**哪种** 经验？在哪种情形下我们这样说？

418我有意识是不是一个经验事实？——

但人们不是说到人才说他有意识，而说到木、石就说它们没意识吗？——另一种情况会是什么样子？——会不会人就都没有意识了？——不会；在这个词的通常意义上不会。但例如我就会没有意识——正如我现在事实上有意识。

419在哪种情况我会说某个部落有个**酋长** ？而这个酋长当然有**意识** 。他当然不可以没有意识而是酋长！

420但难道我无法设想我周围的人——尽管他们的行为方式一如既往——都是机器人，都没有意识？——如果我现在——独自在我的房间里——这样设想，我会看见人们目光凝滞（有点像发呆时那样）干这干那——这想法也许有点吓人。但试试在寻常交往之际，例如走在大街上的时候，坚持这种想法！你对自己说：“那边的孩子都只是些机器人；他们活蹦欢跳，却都是自动装置发动的。”要么这些话对你什么都没说，要么会在你心里产生某种吓人的感觉，或诸如此类的感觉。

把一个活人看作机器人，就像把一个形象看作边界事例或另一个东西的变体，例如把一个窗格看作卐字符。

421我们觉得把物质状态和意识状态混在**一起** 来报道显得乖悖：“他深感痛苦，辗转不宁。”这很平常；那我们为什么觉得乖悖呢？因为我们想说，这句话说到的既有可触的又有不可触的。——但若我说：“这三个支架为建筑物提供了稳定性”，你觉得不舒服吗？三和稳定性可触吗？——请把句子视作工具，把句子的意义视作其使用！

422我相信人有灵魂，我相信的是什么？我相信这种物质包含两个碳环，我相信的是什么？在这两个例子中，前景都有一幅图画，意义却远远在背景里；即：不容易综观图画的应用。

423**无疑** ，所有这些事情都在你心里发生。——不过现在让我来理解我们使用的表达式。——图画在那里。在特殊的例子里图画是有效的，这我不想争辩。——不过现在我还要理解图画的应用。

424图画在**那里** ；而我也不想争辩它**正确** 与否。但什么是它的应用？试把目盲的图画想作心灵里的黑暗或盲人脑海里的黑暗。

425在无数情况下，我们努力去发现一幅图画，一旦发现了，其应用就仿佛不召自来，于是我们已经有了一幅摆脱不掉的图画，如影随形，——但并不帮助我们摆脱困难；困难在这里刚刚开始。

例如，我问："我应该怎样设想把**这个** 机械放入**这个** 机架？"——一幅按比例缩小的图纸也许可以作为回答。然后人们可以对我说："你瞧，它是**这样** 进去的"；甚或可以说："有什么可奇怪的？你在**这里** 看见的是什么样子，它在那里就是什么样子。"后者当然并没有提供更多的解释，而只是要求我琢磨出怎样应用已经给予我的那幅图画。

426唤起一幅图画，似乎就**毫无歧义地** 确定了意义。和这幅图画的典范用法相比较，实际应用似乎是变得不大纯粹的东西。这里的情况和集合论的情况相仿：表达方式似乎是为上帝剪裁的，他知道我们无法知道的东西；他看得见整个无限系列并且窥见到人类意识内部。当然对我们来说，这些表达形式就像一件法衣，我们蛮可以穿上它，但拿它干不了什么，因为给予这套服饰以意义和目的的实际威权，我们是没有的。

在实际使用表达式的时候，我们仿佛绕弯子穿小巷；同时，笔直宽阔的大路就在眼前，但我们当然用不上，因为它永久关闭了。

427"我对他讲话的时候，不知道他脑子里在发生什么。"人们在这里想的不是大脑的过程，而是思想的过程。应当认真对待这幅图画。

我们当真想看到他脑子里面。而我们的意思却无非是我们通常说“我们想知道他在想什么”这话的意思。我要说：我们有这幅生动的图画——以及这种用法；这种用法似乎与这幅图画相矛盾，表达着心理的东西。

428“思想，这个稀奇东西”——但我们思想时并不觉得它稀奇。我们思想时也不觉得思想神秘，而唯当我们仿佛反省着说：“那怎么可能？”我们才觉得思想神秘。思想刚才怎么可能处理这个对象本身？我们觉得我们似乎是用思想把实在捕到了网里面。

429思想和现实一致、和谐，这在于：当我错误地说某种东西是**红的**，那种东西尽管如此却不是**红**的。而当我要对某人解释“那不是红的”这句话里的“红”字，我这时指的是某种红的东西。

430“把一把尺子放在这个物体上；它并不说物体如此这般长。尺子本身——我倒要说——是死的，它丝毫成就不了思想才能成就的。”就仿佛我们想象活人的本质是他的外形，于是我们用一块木头做了这样一个外形，看到这块死气沉沉的东西一点也不像活人而感羞惭。

431“命令和执行之间有一道鸿沟。它必须由理解填平。”

“只有通过理解，这个命令才叫作：我们必须做这个。**命令**——那不过是些声音，是些墨水道道罢了。——”

432符号**自身**似乎都是死的。**是什么**给了它生命？它在使用中有了**生命**。它在使用中注入了生命的气息？——抑或**使用**就是它的生命？

433我们给出一道命令，也许最终的东西即命令所愿的东西，看起来仍没有表达出来，因为在命令和它的执行之间始终有一道鸿沟。我想让某人做一个特定的动作，比方说举起手臂。为了使这一点清清楚楚，我把这个动作先做一遍。这幅图画似乎毫无歧义；直到我们问：他怎么知道**他应该做这个动作**？——一般说来，他怎么知道应该怎么使用符号——无论我给他的符号是什么？——于是我会用进一步

的符号来补充这个命令，指指我再指指他，做出鼓励的姿势，等等。这里就像是命令开始结巴了。

就仿佛符号在通过没有把握的手段尝试着在我们心里唤起理解。——但若我们终于理解了符号，我们是借什么符号理解的呢？

434人们想说，姿势**试图** 提供范本，但是做不到。

435若问："句子怎么一来就有所表达了？"——回答可以是："你难道不知道吗？可你使用句子的时候明明看见了。"这里无遮无盖。

句子怎样一来就做到了？——你难道不知道吗？这里无隐无藏。

"你明明知道句子怎么一来就做到了，这里无遮无盖。"对这样的回答，人们会反驳说："不错，但一切都飞驰而过，而我想要的就像是把它摊开看个仔细。"

436这里很容易陷进弄哲学的死胡同，以为面临的困难在于我们须得描述难以捕捉的现象，疾速滑走的当下经验，或诸如此类。这时我们觉得普通语言似乎太粗糙了，似乎我们不是在和日常所讲的那些现象打交道，而是在和那些"稍纵即逝的现象"打交道，"这些现象在瞬息生灭的同时产生出与日常所讲的那些现象近似的现象"。（奥古斯丁："多少时间前"、"花了多少时间"等等是些最明白最寻常的话，但其意义又深深隐藏着，发现其意义实为新事。）注49

437一个愿望似乎已经知道什么东西将满足它或会满足它；一个命题、一个思想似乎已经知道什么东西将会使它为真，即使那东西根本不存在！尚不存在的东西的这种**规定作用** 从何而来？这个专断的要求从何而来？（"坚不可摧的逻辑必然性。"）

438"计划之为计划，总是某种未被满足的东西。"（就像愿望、预期、推测等等。）

我这里的意思是：预期未被满足，因为它预期某种东西；信念、看法未被满足，因为看法即是认为某件事情是如此这般，认为某件在

“认为”活动之外的实在的事情是如此这般。

439在何种程度上可以把愿望、预期、看法等等称为“未被满足的”？我们不满足的原始图像是什么？它是一个空洞吗？人们会把这样的东西说成是未被满足的吗？这难道不也是个譬喻吗？——我们称为不满足的东西难道不是诸如饥饿之类的感觉吗？

在一个特定的表达系统中我们可以用“满足”和“不满足”这些词描述一个对象。例如，我们可以规定把一个中空的圆柱体称为“未被满足的圆筒”，把充塞它的实心圆柱体称为“使它得到满足的东西”。

440说“我要个苹果”并不是说：我认为一个苹果将止息我的不满足感。**后一个** 命题表达的不是愿望，而是不满足。

441出于天性，通过特定的训练、教育，我们在特定境况中习于把愿望表达出来。（**愿望** 本身当然不是这样一种“境况”。）在我的愿望满足之前我知不知道我愿望的是什么，这个问题根本就不可能出现在这个游戏中。某件事打消了我的愿望并不意味着它实现了愿望。假如当时我的愿望被满足了，我当时也许不会觉得满足。

另一方面，人们也这样使用“愿望”一词：“我自己也不知道我愿望的是什么。”（“因为愿望对我们自己把所愿掩盖起来了。”）

若有人问：“我在得到之前知道我要的是什么吗？”那该怎么样？如果我学会了说话，那么我是知道的。

442我看见一个人端着枪瞄准，于是说“我预期着枪声”。放枪了。——这是你预期的；那么那个枪声也就以某种方式曾在你的预期之中啦？抑或你的预期只是在别的方面和出现的事情相一致；声响并不包括在预期之中，而是在预期得到满足之际作为偶然之物附加上来的？——但这不对，不出现枪声我的预期就得不到满足；枪声满足了预期；它不像是我所预期的客人带来的第二个客人那样，附加于预期的满足。——一同发生却不在我预期之中的就是偶然之物、就是命运送来的附加物吗？那么什么又**不** 是附加物呢？那么和放枪相连的某种东

西已经出现在我的预期之中啦？——那么当时什么是附加的？——那么我当时不曾预期放枪这整件事情吗？

“枪声没有我预期的那么响。”——“那么在你的预期中就有更响亮的枪声啦？”

443“你设想的红和你在眼前看见的红不是同样的（不是同样的东西）；那你怎么能说这就是你当时设想的呢？”——但这里的情况和“这里有个红斑”及“这里没有红斑”这两个句子不相类似吗？这两个句子里都出现了“红”字；所以这个字指示的不可能是某种红东西摆在眼前。

444也许有人觉得，“他来”这话在“我期待[注50]他来”这个句子里和在“他来了”这个断言句里具有不同的含义。但假使是这样，我怎么能够讲到〔他来了会使〕我的期待实现呢？如果我要用指物定义等等方式来解释“他”和“来”这两个词，那么对这两个词同样的解释对这两句话同样适用。

但也许有人会问：他来，那是个什么样子？——门开了，有人走进来，等等。——我期待他来，那是个什么样子？——我在屋里走来走去，时不时看表，等等。——但此一和彼一没有丝毫相似之处啊！那我们怎么能用同样的话来描述这两件事呢？——但也许我在走来走去之际说：“我期待他会走进来”——好，现在有相似之处了。但这是哪一类相似啊？！

445预期和实现在语言里相接触。

446这样说会是挺可笑的——“一件事情发生时和它不发生时看起来是不一样的。”或者“一块红斑在那里时和不在那里时看起来是不一样的——但语言从这种区别中加以抽象，因为无论红斑在那里还是不在那里，语言都说到一块红斑。”

447这里的感觉似乎是：一个否定句既然要否定一个命题，就必须在某种意义上使它成为真的。

（否定命题的断言包含着被否定的命题，但不包含对被否定的命题的断言。）

448“如果我说我昨夜**没** 做梦，那我必定知道在哪里寻找这个梦；即：‘我做梦了’这个句子应用于实际情形时可能是假的，但不可能是没意义的。”——那么，这是不是说你觉察到了某种东西，就像说觉察到了一个梦的提示，它使你意识到一个梦本来会占据的位置？

或者，如果我说“我胳膊不疼”，就等于说我有一个疼痛感的影子，它似乎提示着疼痛可能发生的部位？

在何种意义上此刻不疼不痛的状态包含着疼痛的可能性？

如果有人说：“‘疼痛’这个词要有含义，那么疼痛出现的时候就必须能够把疼痛本身识认出来。”——那可以回答说：“这并不比识认出没有疼痛更为必要。”

449“但难道我不是一定知道我疼的时候那是怎么个样子吗？”——人们摆脱不开那种想法：使用一个句子就在于依每一个词设想出某种东西。

人们没考虑到：我们用语词**计算** 、操作，逐渐把语词翻译成这样的图画或那样的图画。——人们仿佛以为，向我订购一头牛这样的书面指示总须伴随着一头牛的意象，否则订单就会失去意义。

450知道某人的样子：能够设想它——但也可以：能够**模仿** 它。为了模仿它就必须设想它吗？模仿它不是像设想它一样有说服力吗？

451我命令某人“设想这里有个红圆圈！”这是怎样的呢？——而我现在说：理解这个命令就叫作知道它得到执行是什么样子的——或甚至说：能够设想它得到执行是什么样子的……？

452我要说：“假如一个人能够看见预期的心灵过程，他就一定能看见**所预期的是什么** 。”——但事情也是这样的：谁看见了预期的表

达，就看见了所预期的是什么。人们还能以什么别的方式在什么别的意义上看见它呢？

453谁感知到我的预期谁就一定直接感知到我预期的**是什么** 。即：不是从所感知的过程来**推断** 它！——但说某人感知到预期，这话没有意义。除非这是说他的听觉感知到了预期的表达或诸如此类。至于说到预期者自己，说他感知到预期而不说他在预期，那就是对表达式的愚蠢歪曲了。

454"一切都已经在……之中了。">>>——→ 这个箭头怎么一来就**有所指** 了？它在自身中不是似乎已经带着自身之外的什么东西了吗？——"不，能有所指的不是无生命的线条，只有心灵的东西，只有含义，能有所指。"——这话又对又不对。箭头只有在应用之中、只有在有生命的东西对它的应用之中才有所指。

这种指向**不** 是唯心灵才能表演的戏法。

455我们要说："当我们有所意谓，那这里就没有（无论哪一种）无生命的图画，而是我们仿佛在走向某个人。"我们走向所意谓的东西。

456"一个人有所意谓，那是他自己在意谓"；同样，是他自己在运动。一个人自己奔跑，因此不能又观察奔跑。当然不能。

457是的：意谓就像走向某个人。

458"一个命令命令其执行的结果。"那么在有执行的结果之前，命令就知道它啦？——但这是个语法命题，它说的是：如果一个命令是"做这般那般"，那么人们就把"做这般那般"称作执行这个命令。

459我们说"这个命令所命令的是**这个** ——"并且这么做了；但也说"这个命令所命令的是：我应当……"我们有时把命令转变为一个命题，有时转变为一个示范，有时转变为一个行动。

460能否这样来论证某一行动是在执行一个命令："你说'给我送一朵黄花来'，在这个命令之下这朵花给了我一种满足感；于是我就把它拿来了"？这时不就必须回答说："可我没有让你拿一朵你听到我的话以后将给予你那样一种感觉的花来啊！？"

461那么在何种意义上命令预期或预示其执行？是靠它现在命令了后来得到执行的**那一** 事情？——但这一定是说"命令了后来可能得到执行也可能没得到执行的事情"。这等于什么也没说。

"但即使我的愿望不曾决定发生的将是什么，它毕竟可以说决定了一个事实的主题，无论这个事实是否满足这个愿望。"——仿佛让我们感到奇怪的不是有人知道未来；倒是他（无论是对是错）竟能够预言。

就仿佛只要做了预言，无论这预言是对是错，都已经预收到了未来的影子；而同时这预言对未来一无所知，而且说到底也只能是一无所知。

462他不在这儿，我可以寻找他；他不在这儿，我却无法吊死他。

有人可能要说："如果我在找他，他也就一定在个什么地方。"——要这么说，那他总在个什么地方，哪怕我找不到他，甚至哪怕他根本不存在。

463"你是在找这个人吗？可你当时甚至不可能知道他在不在那儿！"——但在数学上寻找某种东西时，倒**真的** 会发生这个问题。例如，我们可以问：当时怎么竟想得出去寻找角的三等分？

464我要教的是：把不曾昭然若揭的胡话转变成为昭然若揭的胡话。

465"预期的本性就是，无论发生什么，它都和预期要么一致要么不一致。"

那么，事实是否由预期或正或反地确定了呢？——即，无论发生的是什么，所发生之事满不满足期待，这一点是不是确定了呢？若这么问，回答一定是：是的，除非预期的表达是不确定的；例如，它包含不同可能性的选言判断。

466人为什么思想？思想有什么用？——人为什么根据**计算** 制造锅炉而不听任偶然性来安排炉壁的强度？根据计算造出来的锅炉不会那样经常爆炸不过是经验事实罢了！一旦被火烧，再怎么也不肯把手放进火里，同样，人再怎么也不肯不经计算就制造锅炉。——但由于我们对原因不感兴趣，——我们将说：人类事实上思想：例如，人要制造锅炉，就以这种方式进行。——那么这样制造出来的锅炉会不会爆炸呢？当然也会啊。

467那么，人思考是因为思考合算？——是因为他想到了思想有利可图？

（人养孩子，因为养孩子合算？）

468怎么才能琢磨出：人**为什么** 思想？

469然而我们可以说思想划得来。例如，自从我们不再根据感觉而是根据这样那样计算来决定炉壁的强度，或自从我们让一个工程师的每一步计算都由第二个工程师加以检验，锅炉爆炸现在就比以前少了。

470那么，人思想**有时** 的确是因为思想划得来。

471往往当我们把"为什么"的问题压下来，我们才意识到那些重要的**事实**；这些事实后来才在我们的探索中引向答案。

472在我们害怕所预期之事的事例中也许可以最清楚地看到自然齐一性〔Die Gleichförmigkeit des Geschehens〕这一信念的本性。任什么都不能引诱我把手伸进火里去，——尽管我**只在过去** 烧伤过。

473火会烧伤我这一信念同火会烧伤我这一恐惧同类。

474我把手放进火里火就会烧伤我：这就是确凿性。

即，我们在这里看到了确凿性意味着什么。（不只是“确凿性”这个词意味着什么，而且也是确凿性本身具有什么。）

475有人问到某个假设的根据，我们就想起了这些根据。这里的情况和人们回过头来思考什么会是某个事件的原因一不一样呢？

476应当把害怕的对象和害怕的原因区别开来。

因而，一张让我们害怕或让我们欢喜的面孔（害怕或欢喜的对象），并不是这些感情的原因，而是——我们可以说——它们的方向。

477“你为什么相信热炉盘会烫伤你？”——你这个信念有根据吗？你需要根据吗？

478我根据什么认为我的手指接触到桌子时会感觉到阻力？根据什么相信这支铅笔刺进我手里我不会不疼？——我这样问，会有成百的根据冒出来，互相之间几乎不让对方说话。“我自己经验过无数次了；我也无数次听说过类似的经验；要不是这样，那简直……；等等。”

479“你根据什么这么认为？”这一问题可能意味着：“你是根据什么推导出这种看法的（你推导过吗）？”但也可能意味着：“你事后能为这种看法向我提供什么根据？”

480那么，我们实际上只能把某种看法的“根据”理解为一个人在形成这种看法之前对自己说的话啦。他实际上进行过的演算。但怎么能根据先前的经验来设想后来会发生这个那个呢？——如果这样问，答案是这样的：对这类设想，我们究竟有什么关于其根据的一般概念呢？我们恰恰是把这样列举以往的事情称为它将来会发生的根据。——你要是对我们所做的这样一种游戏感到奇怪，那我就引用某种以往经验的**后效**（引用烧伤过的孩子怕火这一事实）。

481谁要是说列举以往之事无法使他相信[注51]将来会发生某种事情，我就不懂他了。可以问问他：那你要听到些什么呢？要举出什么你才会将之称为相信将来会发生某件事情的根据呢？你究竟把什么称为“有说服力”呢？你期待怎样一种说服你的方式呢？——如果根据不是**这个**，那根据又是什么呢？——如果你说根据不是这个，那你一定能够举出在什么情况下我们肯定可以正当地说如此这般乃是我们的设想的根据。

请牢记：根据在这里并不是依照逻辑从中推论出所信之事的命题。

但也不像人们会说的那样：信念比知识需要的要少。——因为这里谈的不是如何接近于逻辑推论。

482“这是个可靠的根据，因为它使那件事很可能发生。”——这种表达方式把我们引入歧途了：我们在这里仿佛进一步说出了某种关于根据的东西，论证了是什么使得根据成为根据；然而，说这个根据使这事很可能发生无非是说这个根据符合于可靠根据的某个特定尺度——但这个尺度却不根据什么！

483可靠的根据是**看来可靠**的根据。

484有人愿说：“可靠的根据之所以可靠只因为它**实际上**使事情很可能发生。”就像说因为它对事件实际上产生了影响；因此它仿佛是经验上的影响。

485通过经验做论证，这是有尽头的。若没个尽头，它就不是论证了。

486那里有把椅子，这是从我获得的感官印象**推论**出来的吗？——从感官印象怎么能推论出一个**命题**来？那么，是从描述感官印象的命题推论出来的了？不然。——但我不是从印象从感觉资料推断那里有把椅子吗？——我根本没做什么推断！——不过有时我做。例如我看着一张照片说“那里一定有过一把椅子”，我甚至也说：“我从所看

到的推断那里有把椅子。”这是个推断；但不是逻辑推断。推断是向断言的过渡；因此也是向与断言相应的行为的过渡。我不仅在话语上“获取结论”，而且也在行动上“获取结论”[注52]。

我获得这些结论有道理吗？这里把什么称作有道理？——“有道理”一词是怎么使用的？请描述一些语言游戏！从这些语言游戏中也可以看出有道理是多么重要。

487“我从屋里出去，因为你命令我这样做。”

“我从屋里出去，却不是因为你命令我这样做。”

这个句子描述了我的行为和他的命令之间的联系抑或建立起这种联系？

能不能问：“你怎么知道你这样做是因为这个，或不因为这个？”若回答竟是“我觉得是这样”呢？

488我怎么判断它是不是这样？根据间接证据吗？

489问问你自己：在什么场合，为什么目的，我们这样说？

哪些行动方式伴随这些说法？（想想问候语！）在哪些场景里用到它们？为什么用到它们？

490我怎么知道是**这条思路** 导致了我的这个行动？——好，这是一幅特殊的图画：例如在一个试验性的探索中通过计算导向了进一步试验。它看起来是**这样的** ——好，我现在就可以描述一个例子了。

491并非：“没有语言我们就不能交流”——而是：没有语言我们就不能以如此这般的方式影响别人；不能建造街衢和机器，等等。而且：不使用话语和文字，人就不能交流。

492发明一种语言，可以是说为特定目的依据自然法则（或同自然法则一致）发明一种设施；但它还有另一种意思，类似于我们说到

发明一种游戏时的意思。

我在这里陈述的是关于“语言”一词语法的某些东西：通过把它同“发明”一词的语法联系起来。

493我们说：“公鸡用鸣啼声把母鸡呼唤过来了”——但这种说法根底下不是已经在和我们的语言相比了吗？——如果我们设想鸣啼声通过某种物理作用导致了母鸡的运动，景貌不就完全改变了吗？

但若现在来演示“到我这里来”这话以什么方式对受话人起作用，在一定条件下，其最后结果是他的腿部肌肉受到刺激而活动起来，等等——那个句子这样一来就对我们丧失了其为句子的特性了吧？

494我要说：我们称为“语言”的，**首先** 是我们寻常语言的建制、字词语言的建制；然后才是其他东西——和这种建制类似的东西，或和这种类似的东西有可比性的东西。

495我显然可以靠经验来确定一个人（或动物）对一个符号像我要求的那样做出反应，而对另一个不这样反应。例如，一个人看到符号“→”时向右走，见到符号“←”时向左走；而他对符号“O——┤”就不像对符号“←”那样做出反应。

我其实用不着虚构而只须考虑一下实际情况，例如，我只能用德语来指挥一个只学过德语的人。（因为我现在把学习德语视为设置一种回应某种特定影响的机制；至于别人是学会这种语言的，还是有可能天生就有一种构造，能和通常学会了德语的人对德语句子做出同样的反应，对我们可以没什么区别。）

496语法不说明语言必须怎样构造才能达到其目的，才能如此这般对人起作用。语法只描述符号的用法而不以任何方式定义符号的用法。

497可以把语法规则称作“任意的”，如果这说的是：语法的目的无非是语言的目的罢了。

若有人说“我们的语言假如没有这样的语法，就不能表达这些事实”——那他应该问问自己，“**能** ”在这里是什么意思。

498我说，“把糖拿给我”和“把牛奶拿给我”这些命令有意义而“牛奶我糖”这种组合没意义，但这不是说：说出这串语词毫无效果。如果说它的效果是别人对着我目瞪口呆，我却并不因此把它称作请对我目瞪口呆的命令，即使这正是我要造成的效果。

499说“这种语词组合没有意义”，就把它排除在语言的领域之外并由此界定了语言的范围。但划一条界线可以有各式各样的缘由。我用篱笆用一道粉笔线或用随便什么围起一块地方，其目的可能是不让人出去，或不让人进来；但它也可能是游戏的一部分，例如，这条界线是要让玩游戏的人跳过去的；缘由还可能是提示某人的地皮到此为止而另一个人的从此开始；等等。所以，我划了一条界线，这还没有说明我划这条界线为的是什么。

500说一个句子没意义，却不是仿佛说它的意义是没意义的。而是某种语词组合被排除在语言之外，停止了流通。

501“语言的目的是表达思想。”——那么说每个句子的目的都是表达一个思想啦。那么，像“下雨了”这样的句子表达的是什么思想？——

502意义问题。比较：

“这个句子有意义。”——“什么意义？”

“这串语词是一个句子。”——“什么句子？”

503我给某人下命令，给予他符号就**足够** 了。我从不会说：这只是些词儿，我必须深入到语词背后。同样，我问某人一个问题而他给了我一个答案（即符号），我就满意了——那本是我所期待的——而不会提出异议说：那不过是个答案罢了。

504但人若说："我怎么知道他意谓的是什么？我看见的不过是他的符号"，那我就说："**他** 该怎么知道他意谓的是什么，他所有的也不过是他的符号而已。"

505我在能够按命令行动之前必须先理解这个命令吗？——当然，否则你就不知道该做什么！——但从**知** 到行却又是个飞跃啦！——

506一个心不在焉的人听到"向右转！"的命令时向左转了，接着一拍额头说"噢，是向右转"，转到了右边。——他一下想起什么来了？想起了一个解释？

507"这话我不只是说说而已，我这话是有所意谓的。"——我们琢磨我们有所意谓地说话（而非说说而已）时心里都发生些什么，于是觉得似乎有什么东西和这些话语连结着，否则话语就会空转。就仿佛话语一直连结到我们心里。

508我说一个句子："天气很好"；但这些词是些任意的符号——那么让我们用abcd来代替它们。但我读到后者，却无法直接把它和上面的意义联系起来。——我可能说，我不习惯说"a"而不说"天"，说"b"而不说"气"，等等。但我这么说并不意谓我不习惯于从"a"立刻联想到"天"，而是意谓我不习惯于**在用"天"的地方** 使用"a"——即不习惯在"天"的含义上使用"a"。（我没有掌握这种语言。）

（我不习惯用华氏刻度来测量温度。因此这种温度表对我什么都没"说"。）

509我们问某人："在什么意义上这些话是对你看见的东西的描述？"——他回答说："因为我用这些话**意谓** 的就是这个。"（例如他正在看一片风景。）为什么"我**意谓** 这个"这样的回答根本不是回答？

怎样用话语来**意谓** 眼前所见的东西？

设想我说"abcd"并且以此意谓：天气很好。即我在说出这些符号之际所具有的体验通常只有那些经年累月在"天"的含义上使用"a"、在

“气”的含义上使用“b”的人才具有的体验。——那么“abcd”就是在说：天气很好啦？

什么该是我曾具有**这种** 体验的标准呢？

510尝试一下：**说** “这里冷”而**意谓** “这里暖和”。你能吗？——你这时所做的是什么？只有一种方法来做这个吗？

511究竟什么叫作“揭示出一个命题没有意义”？——什么叫作“如果我用这话有所意谓，这话当然是有意义的”？——我用它来意谓？——我用它意谓**什么** ？！——有人想说：有意义的句子是我们不仅可以说，而且也可以想的句子。

512仿佛可以说：“字词语言允许无意义的字词组合，但意象语言却不允许无意义的意象。”——那么，绘图语言也不允许无意义的绘图喽？请设想我们要照一些绘图来制作立体模型。这时候，有些绘图有意义，有些则没意义。——我想象一些无意义的字词组合，那是怎么回事儿呢？

513考察一下这些表达形式：“我的书的页数和方程式$x^3+2x-3=0$的根相等。”或：“我有n个朋友而$n^2+2n+2=0$。”这个句子有意义吗？这无法直接看出来。从这个例子可以看到怎么一来，某些东西就可以看起来像一个我们理解的句子，其实却没有意义。

（这为“理解”和“意谓”概念投下一道光亮。）

514一个哲学家说，他理解“我在这里”这个句子，理解用这个句子意谓着什么，想着什么——即使他根本不考虑这个句子是怎样使用的，在什么场合使用的。我说“玫瑰在黑暗中也是红色的”，你就在眼前的黑暗中当真看见了这种红色。

515两幅黑暗中的玫瑰的图画。一幅全黑；因为看不见玫瑰。另一幅里玫瑰的细节全画出来了，由黑色包围着。这两幅画是一幅对、

一幅错吗？我们不会谈到黑暗中的白玫瑰和昏暗中的红玫瑰吗？可我们不又说它们在黑暗中区分不出来吗？

516我们理解“n的展开式里会不会出现7777这个数列？”这个问题的意思是什么；这似乎挺清楚的。这是个汉语句子；可以指出来什么叫在n的展开式里出现了415这个数列；诸如此类。好，这类解释走多远，可以说，我们对这个问题的理解也就走多远。

517问题来了：我们以为理解了一个问题，但我们难道不会弄错吗？

因为有些数学证明恰恰导致我们说，我们无法想象我们原以为可以想象的东西。（如：构造七角形。）它们引导我们去修正原来认为可以想象的事物的领域。

518苏格拉底对泰阿泰德说：“想象不总是得想象某种东西吗？”——泰阿泰德：“毫无疑问。”——苏格拉底：“想象某种东西，那东西不就必须是某种真实的东西吗？”——泰阿泰德：“看来是的。”

要画，不是就得画个什么东西吗？——画个什么东西，那东西不就是某种真实的东西吗？——好的；可什么是绘画的对象呢：人的图画（例如）抑或图画所表现的那个人？

519有人想说：命令是执行了这个命令的行动的一幅图画；但它也是**应当** 执行这个命令的行动的图画。

520“如果也可以把命题看作一种可能事态的图画，说命题显示这种事态的可能性，那么命题所能做的，最多像一幅图画、浮雕或照片所做的：而且它因此无论如何都无法说出实际上所不是的情况。那么，把什么不把什么称作（逻辑上）可能的，就完全依赖于我们的语法啦——即：那无非是语法允许或不允许的东西啦？”——但那样就成了任意而为了！——是任意而为吗？——并非每一个像句子的组合我们都知道拿它派什么用场，并非每一种技术在我们的生活中都有个应

用；我们在哲学中误把毫无用处的东西算作命题，那往往是因为我们没有充分考虑它的应用。

521比较一下“逻辑上可能”和“化学上可能”。如果某个化合式具有适当的化合价（如：H-O-O-O-H），也许可以称这种化合物为化学上可能的。当然，这种化合不一定存在；但即使HO_2这样一个化合式，最多也不过在现实中没有与之对应的化合物罢了。

522如果我们拿一个命题同一幅图画比较，我们必须考虑是和一幅肖像（一种历史描绘）比较还是同一幅风俗画比较。这两种比较都有意义。

当我看一幅风俗画时，即使我一刻也不相信（不设想）我在画上看见的人真的存在过或在这样的情境里真的有过人，这幅画却仍然对我“有所说”。这时我若问“那这幅画对我说了**什么** 呢？”该怎么回答？

523我也许会说——“这幅画对我说的是它自身。”即，这幅画基于它自身的结构、基于**它的** 线条和色彩而对我有所说。（人们说“这个音乐主题对我说的是它自身”，这等于说什么呢？）

524图画和虚构的故事让我们喜闻乐见思绪悠悠，别把这视作不言自明，而要把它视作值得关注的事实。

（“别把这视作不言自明”——这是说：就像面对其他令你不安的事物那样，对这一事物感到惊异。你一旦把这件事实像别的事实那样接受下来，成问题之处也就消失于无形了。）

（（从某种昭彰的无意义向某种不昭彰的无意义过渡。））

525“说完这个，像前一天一样，他就离开了她。”——我理解这句话吗？我对它的理解就像在一番叙事中间听到它一样吗？如果它孤立地放在那里，我就会说我不知道它在讲什么。但我会知道人们大概可以怎样使用这个句子；我自己可以为它发明一个上下文。

（许多熟悉的小径从这话通向四面八方。）

526什么叫作理解一幅图画、一幅草图？即使这里也有理解和不理解。这些表达式即使在这里也可以意谓各式各样的东西。这幅图画大概是静物写生；但有一部分我不理解：我在那儿看不出物体，而只看到画布上的色块。——或者我看出了它们都是物体，但都是我不认识的东西（它们看起来像工具，但我不知道它们的用途）。——也许我认识那些东西，但在另一个意义上不理解它们的排列方式。

527理解一个语句和理解一个音乐主题远比人们所以为的那样关系更近。我的意思却是这样的：理解一个语句比人们所设想的更接近于通常称作理解一个音乐主题那样的东西。强弱和速度为什么恰恰要沿着**这个** 方向变动？人们也许说"因为我知道这说的是什么"。但说的是什么呢？这我不知该怎么说。为了"解释"，我可以拿它和具有同样节奏（我的意思是同样的变化方向）的某段别的乐曲相比。（人们说"你就看不出这就好像是达到了结论"或"这就仿佛是一句插入语"，等等。根据什么做这种比较呢？——这里可以有千差万别的根据。）

528我们可以设想有一种人，他们所具有的并非完全不像语言：带有表情的声音，但没有词汇或语法。（"用舌头讲话。"[注53]）

529"但这些声音的含义是什么呢？"——音乐中声音的含义又是什么呢？尽管我根本不是要说，这种由带有表情的声音组成的语言必须同音乐等量齐观。

530也可以有一种语言，语词的"灵魂"在使用这种语言时不起作用。例如没有什么妨碍我们用任意发明的新词代替这种语言里的某个词。

531我们在不同意义上讲到理解一个句子：在一种意义上这个句子可以由另一个所说相同的句子代替，但在另一种意义上则不能由另一个句子代替（就像一个音乐主题不能由另一个代替）。

在一种情况下，句子的思想是不同的句子共有的；在另一种情况下，只有这些语词，这样排列，才表达这一思想。（理解一首诗。）

532那么，“理解”在这里是否有两种含义呢？——我宁愿说，使用“理解”的这些方式构成了它的含义，构成了我的理解**概念** 。

因为我**愿意** 把“理解”应用于所有这些情况。

533但在第二种情况下怎么能解释表达式，怎么能转达理解呢？问问你自己：人们是怎样引导某个人理解一首诗或一个音乐主题的？对此的回答说出了人们在这里是怎样解释意义的。

534在这种含义上**听** 一个词。真稀奇，竟有这种事！

这样 措词、这样强调、这样来听，于是这个句子就是向**这些** 句子、**这些** 图画、**这些** 行动过渡的开端。

（许多熟悉的小径从这话通向四面八方。）

535我们学会把一首教堂乐曲的结尾感觉为尾声，这时发生的是什么？

536我说：“我也可以把这张脸（它给人的印象是胆怯）想成是勇敢的。”我们这样说的意思，并非我能想象生着这张脸的人也可能救人于危难之际等等（这样的事当然可以和任何脸联想在一起）。我所讲的毋宁是这张脸本身的一种面相。我的意思也不是我可以想象这个人可能使他的脸改变成通常所见的勇敢的脸；尽管我的确很可能想象这张脸通过某些十分确定的途径可以过渡到通常所见的勇敢的脸。转释某种面部表情可以比作转释音乐中的某种和弦，我们有时觉得它在转向这个调式，有时觉得它在转向那个调式。

537人们可以说“我从他的脸上看出了胆怯”，但无论如何胆怯不只是以联想方式外在地和这张脸联系在一起；恐惧活生生地呈现在面目表情里。这些表情稍许改变，我们就会讲到相应的恐惧的改变。如果有人问我们“你也能设想这张脸表达的是勇敢吗？”——那我们似乎会不知道该怎么把勇敢安插到这些表情里面。我这时大概会说：“我不知道这张脸是勇敢的脸是什么意思。”但对这个问题的解答是什么样子的？也许有人说：“好了，现在我理解了：就好像说这张脸对外部世界

一无所谓。”于是我们把勇敢这种解释配到了这张脸上。可以说：现在勇敢又和这张脸**般配** 了。但这里是**什么** 和**什么** 般配？

538下面的情况与此同类（虽然看上去不一定是这样）：德国人了解到法文中的表语形容词与主词的语法性别一致，感到奇怪并这样来解释：法国人说“这人不错”时意思是：“这人是个**不错的人** 。”注54

539我看见一幅画，表现的是一张笑脸。我把那笑一会儿看作友善的，一会儿看作恶意的，这时我是怎么做的？我不是往往在或友善或恶意的时空背景中来想象它吗？例如，我可以从这幅画想象：笑着的人在对一个玩耍的孩子慈蔼微笑，但也可以是对着遭受痛苦的敌人笑。

这一点在下面的情况里也完全没有改变：画里的处境一眼看上去是令人愉快的，而我却可以借助更广阔的背景对这个处境重新做出别的解释。——如果没有特殊的环境因素改换我的解释，我就会把某种特定的微笑看作友善的微笑，称作“友善的”微笑，并相应地做出反应。

（概率，频率。）

540“没有语言建制及其整体背景，我就连雨很快会停都不能够想，这不是很奇怪吗？”——你想说怪就怪在若没有这个背景你就不能够对自己说这话并意谓这话吧？

设想有人指着天空喊出一串无法理解的话语。当我们问他意谓的是什么，他说，那是说“谢上帝，雨很快要停了”。他甚至向我们解释了各个词的含义。——现在我设想他仿佛突然清醒过来并且说：他刚才说的那个句子毫无意义，但他说出这个句子的时候，他觉得它似乎是他所熟悉的一种语言中的一句话（甚至像一句众所周知的引语）。——我现在该说什么呢？他当时说这句话时不曾理解它吗？那个句子当时不曾携带着它的全部含义吗？

541但那理解、那含义当时在于什么？他当时手指着天空说出这串声音，他的声调欢快，那时雨虽然还在下着，天却开始放晴；他后来又把他当时说的话和这句德语联系起来。

542“但他当时觉得他的话就像他所熟悉的一种语言中的一句话。”——不错，这一点的标准之一就是：他后来正是**这么** 说的。在这里**恰恰** 不要说：“我们所熟悉的一种语言里的语词感觉起来别有一番风味。”（这种感觉的**表达** 是什么？）

543我不能够说这哭这笑充满含义[注55]吗？

这大致是说：可以从这哭这笑解读出很多东西。

544当我出于渴望说“他来了该多好！”这种感情给了这话以“含义”。但它是否也给了每个词各自的含义？

但这里也可以说，感情给了这话以**真实** 。这时你看到诸种概念在这里是怎样交汇的。（这让我们想到数学命题的**意义** 是什么这个问题。）

545但说“我**希望** 他来”——感情不是给了“希望”一词以含义吗？（“我**不** 再希望他来”这句话又怎么说呢？）感情也许会给“希望”一词某种特殊的语气；即感情在这语气中表达出来。——若说感情给了语词以含义，那么这里的“含义”就叫作：**要点所在** 。但为什么要点在于感情？

希望是一种感情吗？（标志。）

546那么我想说，“他来了该多好！”这话饱含着我的愿望。有些话会从我们心里冲出来——如一声喊叫。有些话**难以** 启齿：例如用来宣布割弃某种东西的话，或用来承认某种弱点的话。（话语也是行为。）

547否定：一种“心灵活动”。否定某个东西并且观察你在做什么。——你可曾在内心里摇头？如果真是这样——这种活动难道比在句子

里写下一个否定符号之类更加值得关注吗？你现在就认识到了否定的本质了吗？

548愿某事发生——愿这事不发生：这两种过程的区别是什么？

如果要用图画来加以表现，人们就会用各式各样的方式处理事件的图画：在上面打个叉儿，在周围圈个框儿，等等。但我们觉得这类表现方法颇为粗陋。在字词语言中，我们简简单单使用符号“不”。这像个笨拙的权宜之计。人们以为，在思想中已经有了另一码事儿。

549“‘不’这个词儿怎么能够做出否定呢？”——“‘不’这个符号提示，你应该从反面来看待跟在它后面的东西。”人们想说：否定符号是导致我们去做某件事情——很可能是极复杂的事情——的缘由。就仿佛否定符号导致我们去做点儿什么。但去做什么？这没有说。就仿佛所需的无非是有点提示；仿佛这我们已经知道。仿佛没解释必要，因为我们不管情况如何都已经了解是怎么回事儿。

550可以说，否定是一种排斥的姿势、拒绝的姿势。但我们却是在千差万别的情况中使用这样一种姿势！

551“‘铁在摄氏100度时不熔化’和‘2乘2不等于5’是同样的否定吗？”这要靠内省来决定吗？要靠努力看到我们说这两个句子时想的是什么来决定吗？

（a）“三重否定的结果又是一个否定，这一点一定已经包含在了我现在使用着的这一个否定之中了。”（发明一种“含义”神话的诱惑。）

看起来从否定的本性似乎就可以得出双重否定为一个肯定。（这里面有点什么是对的。什么呢？我们的本性和二者都联系在一起。）

（b）不可能讨论对于“不”这个词，这些规则还是那些规则是正确的规则（我的意思是：不可能讨论规则合不合乎“不”这个词的含

义）。因为没有这些规则这个词就还没有含义；如果我们变换规则，它也就有另一种含义（或没有含义），这样一来，我们也就不妨变换这个词了。

552我们说“这根杆子1米长”和“这里有1个士兵”这两句话的时候，我们是不是清楚，我们用“1”意谓着不同的东西，“1”有不同的含义？我要是这么问会怎么样？——一点儿也不清楚。——说一下这样一个句子：“每1米站着1个士兵，所以每2米站着2个士兵。”要有人问你“你用这两个‘1’意谓的是同一个东西吗？”你大概会回答：“我意谓的当然是同一个东西：1！”（这时大概还高高伸出一个手指头来。）

553要是“1”有时代表一种度量数值有时又代表一个数目，那么它有没有不同的含义呢？如果这样提出问题，回答将是肯定的。

554不难设想有一种人，其逻辑“比较原始”。依照这种逻辑，与我们的否定相应的东西只适用于某一类句子；例如只适用于尚未包含否定的句子。人们可以否定“他走进屋子”这个命题，但否定一个否定命题会是无意义的，或只能作为否定的重复。想一想和我们不同的表达否定的方式：例如靠句子声调的高低。双重否定在那里会是什么样子？

555否定符号对于这种人和对于我们是否有同样的含义，这个问题和下面的问题类似：“5”这个数字对于认数序结束于5的人和对于我们是不是有同样的含义。

556设想一种语言，其中用于否定的有两个不同的词，一个是“X”，另一个是“Y”。两个“X”等于一个肯定，而两个“Y”等于一个加重否定。这两个词的其他用法相同。——那么，“X”和“Y”不重复出现在句子里的时候，它们是否有同样的含义呢？——可以对此做出各式各样的回答。

（a）这两个词有不同的用法。因此有不同的含义。但它们在其中不重复出现且其他部分都相同的句子，有相同的意义。

（b）除了那一点差异，这两个词在语言游戏中有同样的功能，而那点差异只是个无足轻重的习惯。我们用同样的方式教这两个词的用法：用同样的行动、姿势、图画等等；这两个词用法上的差异是次要的，是语言中的偶然现象之一，可以在解释这两个词的时候顺便提到。我们因此说“X”和“Y”有同样的含义。

（c）我们把这两种否定符号和不同的意象联系在一起。“X”就好像把意义扭转了180度。**因此** 两个这样的否定符号就把含义恢复到它原来的位置上来了。“Y”就像摇头。我们不会用第二次摇头来取消前一次摇头，同样也不会用第二个“Y”来取消前一个“Y”。所以，即使采用这两种否定符号的句子实际上最终是一回事儿，“X”和“Y”仍然表达不同的观念。

557我说出双重否定的时候，我用它来意谓加强的否定而非用来肯定，这会是在于什么呢？不存在“这在于……”这样的答案。在某些情况下，我可以不说“这个重复所意谓的是加强”而**宣布** 它就是加强。我可以不说“重复否定所意谓的是取消否定”而加上括号之类。——“不错，但这括号本身可以起各式各样的作用；因为谁说了应该要把它看作括号呢？”谁也没说。而你自己恰恰也通过话语来解释你的看法。括号的含义基于应用括号的技术。问题是：在哪些情况下说“我刚才的意思是……”这话有意义？哪些环境因素使我可以合情合理地说“他的意思是……”？

558什么叫“玫瑰是红的”这句话里的“是”同“二加二是四”里的“是”含义不一样？如果回答是：那是说这两个词有不同的规则，那就可以说我们在这里只有一个词。——而如果我注意的只是语法规则，那这些规则恰恰允许在两类语词联系中使用“是”这个词。——但是，表明“是”字在两个句子中具有不同含义的规则正是允许我们在第二个句子中用等号代替“是”字而禁止在第一个句子里这样代替的规则。

559人们喜欢谈论语词在这个句子中的功能。仿佛句子是一台机器，而语词在其中有一种特定的功能。但这种功能基于什么？它是怎样被弄明白的？因为的确无掩无藏，我们明明看见了整个句子！这种功能一定是在计算过程中显示出来的。（含义实体。）

560"语词的含义是由含义的解释所解释的东西。"即：你要理解"含义"一词的用法，就去查查人们称之为"含义的解释"的东西。

561我说人们在两种不同的含义上（作为系词和作为等号）使用"是"这个词，却不愿说它的含义就是它的用法：即用作系词和等号，这不是很奇怪吗？

人们愿说，这两种用法不给出**单一的** 含义；用同一个词来联合[注56]两者是非本质的偶然之事。

562但我怎么能够决定什么是记号的本质特点，什么是其非本质的、偶然的特点？在记号背后可有某种实在，而记号的语法就是依之建立的？

我们来想一想游戏中一个类似的例子：在王后跳棋里，把两个棋子摞在一起来标志王后。要不要说对于这种游戏来说，王后由两个棋子组成是非本质的呢？

563让我们说：棋子的含义是它在游戏中起的作用。——好，在开始下棋之前通过抽签来决定谁执白棋〔先行〕。为此，一方两只手里各握一个王，另一方碰运气选择他一只手里所握的棋子。好，要不要把用王来抽签算作它在象棋里所起的一种作用呢？

564所以我在棋戏中也倾向于区别本质规则和非本质规则。可以说，游戏不仅有规则，而且也有旨趣。

565为什么要用同一个词？我们在做计算的时候就根本不这样使用同一个！——为什么同一个棋子用于两种目的？——但这里什么叫

作“使用”同一个？如果我们恰恰使用着同一个词，那这不就是一个用法吗？

566现在看起来，仿佛使用同一个词、同一个棋子，是有个目的的——如果这个同一不是偶然的、非本质的。仿佛这个目的就是：我们能够认出这个棋子，知道它怎样走。——这里讲的是物理的可能性还是逻辑的可能性？如果是后者，那么这是同一个棋子这一点也恰恰属于这个游戏。

567可游戏是由规则来规定的！因此，如果游戏的一条规则规定走棋之前用王来抽签，那这就是游戏的一部分，一个本质部分。对此提得出什么异议呢？我们看不出这条规则有什么道理。有点像如果规定在每走一步棋之前要把棋子转三圈，我们也会看不出这条规定有什么道理。看到某种棋戏有这样的规定，我们准会很惊奇，会琢磨这条规则的目的何在。（“这条规定是要防止随手行棋吧？”）

568如果我对游戏的特征理解得正确——我可以说——这不是游戏的本质部分。

（（含义，一种观相术。））

569语言是一种工具。它的各种概念是一些工具。于是有人会以为，我们使用哪些概念不会有很大区别。正如归根到底用德尺德寸也像用公尺公分一样可以进行物理学研究；差异只是便利程度的差异。但连这一点也不是真的，因为采用某种度量系统来进行计算所需的时间和努力就可能超出我们力所能及的范围。

570概念引导我们进行探索。概念表达我们的兴趣，指导我们的兴趣。

571引入歧途的并列：心理学处理心理范围里的过程，就像物理学处理物理范围里的过程。

物体的运动、电的现象等等是物理学的研究对象，而看、听、想、感、愿，却并非**在同样的意义上** 是心理学的研究对象。这一点你

可以这样看出来：物理学家看、听、思考这些现象，告诉我们这些现象，而心理学家观察主体的**外在表现** （行为）。

572就其语法而言，预期是一种状态，就像：持某种看法，希望某事，知道某事，能做某事。但要理解这些状态的语法，就必须问："什么可以当作某人处于这一状态的标准？"（硬度的状态、重量的状态、适合与否的状态。）

573持某种观点是一种状态。——什么东西的状态？灵魂的吗？心灵的吗？好，关于什么我们会说它持某种观点？例如，我们会说N.N.先生持某种观点。而这就是正确的回答。

我们不应期待对这个问题的回答能使我们豁然开朗。更深入的问题是：我们在种种特殊情形中把什么视作某人持如此这般看法的标准？我们什么时候说：他在那个时候得出了这种看法？什么时候说：他改变了看法？等等。这些问题的答案提供给我们的图画表明了就语法而言我们在这里是把**什么** 作为**状态** 来对待的。

574一个命题，从而在另一个意义上的一个思想，可以是信念、希望、预期等等的"表达"。但信念不是思考。（一个语法评注。）信念、预期、希望这些概念互相之间相隔得不像它们和思考概念相隔得那么远。

575我坐到这把椅子上，我当然相信它经得住我。我压根儿没想到它可能塌掉。

但："尽管他做了这一切，我仍然相信……"这里有所思考，大致是再三努力以保持某种态度。

576我看着点着的导火索，极其紧张地盯着火头渐渐接近炸药。我也许什么都没想，也许有一堆胡思乱想。这肯定是预期的一个例子。

577当我们相信他会来但并不操心于他来不来，这时我们说"我预期他来"。（"我预期他来"在这里有点像说"他不来我会感到意外"——

而我们不会把这称为描写一种心灵状态。）不过，当这话是说：我巴望着他来，这时我们也说“我期待他来”。我们可以设想某种语言在这些情况下前后一贯地采用不同的动词。同样，在我们讲到“相信”、“希望”等等的地方，在那里却有不止一个动词。这种语言的概念也许比我们语言的概念更适合于理解心理学。[注57]

578问问你自己：什么叫作相信哥德巴赫定理？这一相信里面是些什么？是我们说、听、思考这个定理时的一种肯定无疑的感觉吗？（我们对那不感兴趣。）这种感觉的标志是什么？我甚至不知道这种感觉会在什么意义上是由这命题本身唤起来的。

我该说相信是思想的一种色调？这想法是哪里来的？好，有一种相信的调子，就像有一种怀疑的调子。

我要问：相信是怎么连结到这个命题上的？让我们看看这一相信有哪些后果，看看它把我们引向何处。“它引我为这个定理寻找证明。”——很好；我们现在再看看，你的寻找真正说来是些什么！那时我们就会知道相信这个命题究竟是怎么回事儿了。

579有把握的感觉。它怎么外现在行为之中？

580一个“内在的过程”需要外在的标准。

581预期坐落在它所从出的处境之中。例如，对爆炸的预期可以来自应对爆炸有所预期的处境。

582某人不说“我预期随时都会爆炸”而喃喃地说“马上要爆炸了”，他这话却仍然不曾描述一种感觉；尽管这话及其语调表现的可能是他的感觉。

583“照你这么一说，仿佛我这时并不当真在预期在希望似的——而我认为我这时是在预期。仿佛这时发生的事情没有深刻的意义。”——什么叫“这时发生的事情有意义”或“有深刻的意义”？什么是一种深刻的感觉？一个人能不能有一秒钟感到了热烈的爱情或希望——无论

这一秒钟之前之后发生的是什么？——这时发生的事情——在这一环境之中——有意义。环境给予这事情以重要性。“希望”一词指涉人类生活的一种现象。（微笑的嘴只在人脸上微笑。）

584我现在坐在屋里，希望N.N.会来，带钱给我；假定这种状态中有一分钟可以被隔绝开来，从其前后联系中切下来：在这一分钟里发生的难道就不是希望吗？——你想一想，例如，想想你在这一时间里可能说出的话。它不再属于这个语言。在另一种环境里，也不存在钱这种建制。

加冕典礼是一幅华美尊贵的景象。试把这一过程的某一分钟从它的环境切下来：皇冠戴到身穿加冕礼服的国王头上。——但在另一个环境中，金子是最贱的金属，金光闪耀被认为粗俗。礼服的衣料在那里造价低廉。皇冠是堂皇冠冕的拙劣仿制品。等等。

585一个人说“我希望他来”——这是在报道他的心灵状态还是在表达他的希望？——例如，我可以对自己这样说。而我不向自己做什么报道。它可以是一声叹息；但又不必是。如果我对某人说“我今天无法专心工作；我一直想着他要来”——我们将把这称为描述我的心灵状态。

586“我听说他要来；我一整天都预期他会来。”这是对我怎样度过了这一天的报道。——在一次谈话中我得出结论：须得预期一件特定的事情；我是用这话来下这个结论的：“于是我现在须得预期他来。”可以把这称为这一预期的第一个想法，第一个举动。——可以把感叹句“我心急火燎地期待着他！”称为一种期待的举动。但我也可以根据对自己的观察说出同样的话，而它就有点像说：“唉，事情都已经这样了，可我还是心急火燎地期待着他。”问题在于：怎么一来就说了这话的？

587“你从哪儿知道你相信这个？”这样问有意义吗？——回答会是“我通过内省认识到的”吗？

有些 情况下可能像这样说，大多数情况下则不可能。

“我真的爱她？我不只是在装得爱她？”这样问是有意义的；而内省的过程是唤醒回忆；唤醒种种可能处境的意象，唤醒事情如果是那样将会有什么感情的意象。

588“我在对明天离开这一决定做考虑。”（可以把这称为心绪状态的描述。）——“你的理由没说服我；我的意图不变，还是明天离开。”在这里我们会颇动心把这意图称为一种感觉。这感觉是某种固执的感觉；一种不可更改的决心的感觉。（但这里也有许多形形色色各具特征的感觉、态度。）——人问我：“你在这里待多久？”我回答：“我明天就走；我的假期到期了。”——但与此相对：争吵吵到最后我说：“那好，那我明天就走！”我做了个决定。

589“这事儿我心里已经下了决心。”人说这话时还常常用手指着自己的胸口。从心理学上来讲，这种说话方式应该认真对待。对待这种说法为什么不该像对待信仰是一种心灵状态那样的命题一样认真呢？（路德：“信仰位于左面的乳头之下。”）

590某个人有可能通过以手指心学会了理解“认真意谓他所说的”这一表达式的含义。但现在须得问问：“怎么表明他学会了？”

591我该不该说：谁有一种意图谁就体验到某种倾向？有没有特定的倾向体验？——回想一下这种情形：有人在讨论中迫切地想做评论、提反驳，那人往往会张开嘴吸口气，然后屏住呼吸；后来他决定不提反驳了，气息就松开了。体验这个过程显然就是体验到要说点什么的倾向。观察我的人都会知道我本来想说点什么，后来又改变了主意。即，在我处在这种境况下观察我的时候。——无论我的举止在目前这种境况下多么典型地标志着要讲话的意图，在另一种境况下他却不会这样解释我的举止。有任何理由假设同样的体验不会出现在一种完全不同的境况之中吗——而在那里它和具有某种倾向毫不相干？

592“但你说‘我打算走’，你就是意谓你打算走！这里给予句子以生命的又正是心灵的意谓。如果你只是模仿另一个人讲这句话，只是为了嘲笑他的这种讲话方式之类，那你说这句话时就没有这个意谓。”——我们弄哲学的时候有时看起来就会是这样。但让我们实实在在想

出些不同的境况和交谈，以及在其中怎么说出那句话来。——“我总是发现一种心灵的弦外之音；也许不总是同一个。”你模仿另一个人讲这句话的时候就没有这种弦外之音吗？而我们又怎么把“弦外之音”和其余的讲话体验区分开呢？

593哲学病的一个主要原因——偏食：只用一类例子来滋养思想。

594“但意味深长地说出的话却不仅有一个表层，而且也有深度！”事情无非是：把话意味深长地说出来和单单把话说出来，这时发生的事情是另一样的。——现在的争点不在于我怎么表达这一点。无论我说在第一种情况中话语有深度；无论我说这时在我之中在我内心里发生了一些什么；还是说话语有一种气氛——到头来还是一码事儿。

“既然我们大家在这里意见一致，这不就是真的吗？”

（我不能接受别人的证词，因为它不是**证词** 。它只告诉我他**倾向于** 说什么。）

595在这一联系中说出这句话，我们觉得自然而然；孤立地说，就不自然。我们该不该说有一种特定的感觉伴随着我们自然而然说出来的每一句话呢？

596“熟悉”感和“自然”感。发觉一种——或一团——不熟悉不自然的感觉比较容易些。因为我们不熟悉的东西并不都对我们造成一种不熟悉的印象。这里我们必须考虑我们称为“不熟悉”的东西。我们在路上看见一块大石头，我们认出它是块大石头。但也许没认出它就是一直躺在那里的那一块。认出一个人是人，但没认出是个熟人。有种种熟稔之感；其外在表现有时是一种目光，有时是“这个老房间！”这话（多年前我曾住在这里，现在回来了，发现它丝毫未变）。同样也有种种陌生之感：我突然停下来，审慎地或不信任地打量事物或人们，说：“我觉得这一切都很陌生。”——但并不因为存在着这种陌生之感我们就可以说：我们熟知的、不感到陌生的每一样东西都给我们一种熟稔之感。——我们以为，一度由陌生感占据的位置似乎**不是这样就**

是那样 总要被填充上。为这种气氛而设的位置就摆在那里，不是这种感觉占据它，就是另一种感觉占据它。

597一个德国人，英语讲得挺好，但会溜嘴露出些德语腔来，尽管他并非先构造出德语表达式然后把它们译成英语；于是他讲英语时仿佛在“下意识地”从德语进行翻译——同样，我们往往以为我们的思想仿佛建立在某种思维格式上：仿佛我们在把一种较原始的思维方式译成我们的思维方式。

598我们弄哲学的时候，愿意在没有感觉的地方把感觉设为基础。这些感觉被用来向我们解释我们的思维。

“**这里** 需要有一种感觉来解释我们的思想！”仿佛我们对这种要求的信念是有了这种要求之后才出现的。

599在哲学里不推演出结论。“事情必定如此这般！”不是个哲学命题。哲学只确认人人认可的东西。

600不对我们显眼的东西都会造成不显眼的印象吗？寻常事物总给我们造成寻常的**印象** 吗？

601我说到这张桌子，这时我是**记起** 了这样东西叫作“桌子”吗？

602若有人问我“你今天早上进屋的时候认出你的书桌了吗？”——我自然会说“当然！”但若说当时发生了一种复认[注58]，那就引错了路。我自然不觉得书桌陌生；我看见它在那里一点儿也不惊奇；而若有另一张书桌或别的什么陌生兮兮的东西立在那儿，我就会惊奇的。

603没人会说，我每一次走进房间，走进这个极为熟悉的环境，都对我看到的和曾上百次看到过的东西复认一遍。

604对我们称之为“复认”的过程颇容易具有一幅错误的图画；仿佛复认总在于我们把两个印象拿来互相比较。仿佛我随身带着某样东西的一幅图画，依照它来识辨某样东西是不是图画上所表现的那个东

西。我们的记忆似乎就是进行某种比较的媒介，它为我们保存好以往事情的图画，或允许我们（好似通过一根管子）窥见过去。

605而这并不很像我拿这个对象来和它旁边的图画做比较，倒是像这个对象与图画正相**覆盖** 。所以我只看到一个而不是两个。

606我们说"他声音的表情是**真实的** "。如果不真实，我们会认为仿佛在这表情背后另有一副表情。——他对外表现出这副面孔，内心里却有另一副。——但这并不是说：如果他的表情是真实的，他就有两副一样的面孔。

（（一种很特殊的表情。））

607我们是怎么估计钟点的？但我说的不是根据外部依据如太阳的位置、屋里的光线等等来估计。——我们自问"会是几点钟了？"停顿一下，也许想象一下表盘；然后说出时间。——或者考虑好几种可能性；想到一个时间，又想到另一个，最后停在某一个。诸如此类。但这想法不是伴随着某种确信的感觉吗？这不就是说这种感觉和内在的钟表取得一致吗？——不然，我不是从任何钟表读出时间；有一种确信的感觉只在于我说出一个时间而**没有** 怀疑之感，平静而有把握。——但给出这一时间之际没听见咔哒一声什么东西扣上了吗？——就我所知没有；除非你这么称谓"考虑到此休止下来"，这么称谓"停止在某个数字上"。我在这里也根本不必谈到"确信的感觉"，而可以说：我考虑了一会儿，然后断定是五点一刻。——但我是根据什么来断定的？我也许会说："只是根据感觉"；这只是说：我听从冒出来的那个想法。——但你当时为了估计时间一定至少让自己进入了某种确定的状态，你总不会把想象到的任何时间都当作给出了正确的时间！——重说一遍：我当时**问** 自己"会是几点钟了？"即，我不是在一个故事里读到这个问题；不是在引用别人的话；不是在练习这些语词的发音；等等。我不是在这些背景下说出这话的。——那是在哪些背景下呢？——我当时想到吃早点，又担心今天会不会迟到。是这一类背景。——但你真的没看到，你还是处在某种状态之中，无论这种状态多么不可把捉，却是一种以估计时间为特征的状态，就好像处在一种以估计时间为特征的气氛之中？——不错，具有特征的是，当时我曾自问

“会是几点钟了？”——要是这句话有一种特别的气氛，——我该怎么才能把它和句子本身分开呢？要是我没有想到也可以用别的方式说这句话——作为引语、玩笑、演说练习等等——我就从不会想到这句话有这样一种氛围。但想到其他方式之后我立刻会想说，我立刻会觉得：无论如何我当时一定是以某种特别的方式来**意谓** 这话的，即它不同于在任何其他情况下说出这话。我摆不脱特别气氛的图画；我端端看着它就在眼前——即，只要我不去看一看根据我的记忆实际曾在那里的是什么。

关于有把握的感觉：我有时对自己说“我有把握现在是……点钟”，我的声调或多或少是有相当把握的。你问我根据什么有这种把握，那我没什么根据。

我说：我是在一个内在的钟表上读出来的，——那是一幅图画，和它对应的只是：我给出的是这个时间。这幅图画的目的是使给出时间这件事和在钟表上读出时间这件事合二为一。我拒绝承认这里有两件不同的事情。

608估计时间之际的那种心灵状态是不可把捉的，这个想法极富重要性。它为什么**不可把捉** ？这难道不是因为我们拒绝把可在我们的状态那里加以把捉的东西算在我们所悬设的特定状态里面吗？

609描述一种气氛是语言的一种特殊应用，为的是某些特殊的目的。

（（把“理解”解释为一种气氛；解释为一种心灵行为。在什么东西上面都可以加构一种气氛。“一种无法描述的特点”。））

610试描述咖啡的香气！——为什么不行？我们没有语词？我们没有干什么用的语词？——但认为一定能够做出这样一种描述的想法从何而来？你可曾缺少过这样一种描述？你可曾尝试描述这香气却做不到？

（（我会说："这些音符述说着某种壮丽的东西，但我不知道是些什么。"这些音符是一种强烈的姿态，但我无法把任何东西放在它们旁边来解释它们。意味深长的点头。詹姆士："我们的语词不够。"那我们为什么不引进语词呢？必须有哪些情况从而我们能引进语词？））

611人们愿说，"意愿也只是一种经验"（"意志"也只是"意象"[注59]）。它自行发生，我无法导致它发生。

不导致它发生？——像什么那样自行发生？那么我又能导致什么发生呢？我这么说的时候是在拿什么来和意愿比较？

612说到我手臂的运动我就不会说它自行发生等等。在这个领域内我们合情合理地说，某事不单单对我们发生，而是我们在做某事。"我无需一直等到我的手臂自行举起，——我可以把手臂举起来。"这里我把我手臂的运动对照于我猛烈的心跳平息下来等等。

613若说我毕竟可以导致什么事情（例如吃得过多导致胃疼），那么在同样的意义上我也可以导致意愿发生。在这个意义上我跳进水里而导致游泳的意愿。我颇愿说：我不能意愿某个意愿；即，说意愿某个意愿没有意义。"意愿"不是某个行为的名称，因此也不是某个随意[注60]行为的名称。意愿某个意愿这一错误的表达式来自：我们要把意愿想成一种直接的、非因果的导致。这个想法根底下是一个引致误解的类比；因果网似乎是通过联系两个机械部分的机制设立起来的。如果这个机制受到扰乱，这个联系就可以失去。（人们只设想某种机制正常受到扰乱的情况；而不设想齿轮忽然变软了或互相穿透了等等。）

614我"随意"运动手臂之时，我用不着某种中介来导致这运动。连我的愿望也不是这样一种中介。

615"意愿若不应是某种愿望，那就必定是行动本身。它不可能比行动还缺点儿什么。"它若是行动，那就是在这个词的寻常意义上的行动；所以：说，写，走，举个什么，意想个什么。但还有：尝试，试图，努力，——去说，去写，去举起什么，去想象什么，等等。

616当我举起我的手臂，我并**不** 曾愿望它举起来。随意行为排除了这种愿望。当然可以说："我希望一丝不差地画个圆。"这话表达出了手将如此这般运动的愿望。

617我们以一种特别的方式把手指交叉在一起，这时如果有人只是**指着** 一只手指——只让我们用眼睛看他指着的手指，而命令我们活动它，那我们有时会做不到。如果他碰碰这只手指，我们就能够让它活动。人们愿这样描述这种经验：我们不能够**意愿** 这只手指动起来。这完全不同于我们由于有人把手指捆起来了而不能够让手指动起来。现在人们倾向于这样来描述前一种情况：在有人触碰这只手指之前，我们不能为意志找到一个着手点。唯当感觉到了这只手指，意志才能知道它应从哪里着手。——但这种表达方式引错了路。人们愿说："如果感觉没标出那个地方，我又该怎么知道让意志在哪儿使上劲？"但即使感觉就在那儿，我又怎么知道该把意志导向什么方向？

在这个例子中，我们感到手指上的触动之前手指就像瘫痪着，这一点由经验显示；当时不能够先天地看到这一点。

618人们在这里把意愿的主体想象成没有物质（没有惯性）的东西；意想成自身中没有惯性阻力需要加以克服的发动机。于是只是推动者而不是被推动者。即：可以说"我意愿，但我的身体不服从我"——却不可以说："我的意志不服从我"（奥古斯丁）。

但若在某种意义上我不可能想要意愿而做不到，在同样的意义上我也不可能尝试去意愿。

619可以说："我从不能够尝试去意愿，唯此我才什么时候都能意愿。"

620**做** 本身似乎没有任何经验容量。它似乎像一个无广延的点，一个针尖。这个针尖似乎是真正的行为者。现象中所发生的只是这个做的后果。"我**做** "似乎有一种特定的意义，和一切经验脱节。

621但我们别忘记这一点：当“我举起我的手臂”之时，我的手臂举起来。问题来了：如果我从我举起我的手臂这一事实中抽掉我的手臂举起来这回事儿，什么是剩下来的东西呢？

（（那么动力感觉就是我的意愿啦？））

622当我举起我的手臂，我通常并不**尝试** 把它举起来。

623“我非要到达这所房子不可。”但若这里没有任何困难，——我**能够** 试图非要到达这所房子吗？

624在实验室里，在电流之类的影响之下，一个人眼睛闭着说“我在上下活动我的手臂”——尽管手臂根本没动。我们说，“可见他有这种运动的特别感觉”。——试一试闭着眼睛来回活动你的手臂。这么做着的时候再试着对你自己讲，手臂静止不动而你只是在肌肉和关节里有某些奇特的感觉！

625“你怎么知道你举起了你的手臂？”——“我感觉到了。”所以你所复认的就是感觉啦？你有把握你复认得正确吗？——你有把握你举起了你的手臂；难道这不是复认的标准、尺度？

626“当我用一根棍子触碰一样东西，我的触碰的感觉是在棍子头上，不是在握着棍子的手上。”我说“我不是手疼而是手腕疼”，其结果则是医生会检查我的手腕。但我说我在棍子头上感到物件的硬度或说我是在手上感到的，这能造成什么区别呢？我是在说“就好像我的神经末梢是在棍子头上”吗？**在何种意义上** 仿佛是那样？——好，反正我倾向于说“我在棍子头上感觉到硬度等等”。和这连在一起的是，触碰的时候我不看着自己的手而看着棍子头；以及我描述我感觉到的东西所用的话是“我在那儿感觉到了什么硬而圆的东西”——而不是“我在大拇指中指和食指的指尖上感到一种压力……”若有人问我：“你握着探条的几根手指上现在感觉到了些什么？”我可能这样回答他：“我不知道——我觉得那儿有什么又硬又粗糙的东西。”

627考察一下对随意行为的如下描述："我决定五点钟的时候敲钟；五点了，我的手臂做出了这个动作。"——正确的描述是这样，而不是下面这样的吗？——"……五点了，我举起我的手臂。"人们愿这样来补足前一种描述："五点了，看哪！我的手臂抬起来了。"而这个"看哪"恰恰是这里用不上的东西。我举起手臂的时候**不** 说："看，我的手臂抬起来了！"

628于是可以说：随意动作的特点是惊奇的阙如。而我并不是要你问："但**为什么** 人们在这里不感到惊奇呢？"

629人们谈论是否可能预知未来的时候总是忘记人常对自己的随意行为做出预言这个事实。

630考察一下下面两个语言游戏：

a．一人命令另一人做某些特定的手臂动作或取某些身体姿势（体操教练和学生）。这个语言游戏的一个变种是这样的：学生对自己下命令，然后执行。

b．某人观察一些合乎规律的过程——例如各种金属对酸的反应——然后对某些特定情况下将出现的反应做出预言。

这两类语言游戏间有显而易见的亲缘，也有根本的区别。在两种情况里都可以把说出来的话称作"预言"。但请比较一下导向第一种〔做预言的〕技术的训练和导向第二种〔做预言的〕技术的训练！

631"我现在将服用两种药粉；半小时以后我将呕吐。"——我若说在前一例里我是行动者而在后一例里我只是观察者，那可什么都不曾解释。或者说在前一例里我从内部看到因果联系而在后一例里则从外部，以及很多诸如此类的说法，也都一样。

说前一类预言就像后一类预言一样并不是错不了的，这话还是不及要旨。

并非基于对我的行为的观察我才说我现在将服用两种药粉。这个句子的前件是另外一些。我说的是引向这个句子的思想行为等等。而说“你这一表达的唯一本质前提就是你的决定”徒然引入歧途而已。

632我不是要说：在用“我将服用药粉”来表达意愿的事例中，预言是原因，预言的实现是效果。（某种生理学探讨也许能决定是不是这样。）但这一点是真的：我们往往可以从一个人表达其决定预言他的行动。一种重要的语言游戏。

633“你刚刚被打断了；你还知道你要说的是什么吗？”——如果我知道，也说出了〔我刚刚要说的〕——那就是说我刚刚已经想好了要说什么而只是没说出来吗？不然。除非你把我捡起打断了的话头的那种肯定态度当作当时已经有了完整思想的标准。——但在环境里以及在我的思想里当然已经有着一切可能帮助我续上这话头的东西。

634我续上被打断的话头，说我当时要往下说的就是**这个**，这就像我根据简短的笔记发挥一条思路。

那么我难道不是在**解释**这些笔记吗？在那些情况下只可能有一种继续吗？当然不是。但我不是在这些解释中进行**选择**。我**回忆起**：我当时要说的就是这个。

635“我当时要说……”——你回忆起种种细节。但所有这些细节也显示不出你的意图。就仿佛拍摄了一幅景物，但在上面只看得见一些凌乱的细节；这里是一只手，那里是一块儿脸，或一顶帽子，——其他都是黑的。而我却仿佛知道得十分确切这整幅图画表现的是什么。仿佛我能解读黑暗。

636这些“细节”不是无关的，虽然我同样能够回忆起来的另外一些环境因素却不一定有关。不过，我告诉某人“那一刻我本来要说……”，这个人靠这个说法是体察不到这些细节的，他也不必去猜测这些细节。例如，他不必知道我已经张开嘴准备说话。但他可以这样来补足这个过程的画面。（这种能力属于对我所告知的东西的理解。）

637“我确切知道我当时要说的是什么！”但我却不曾说出〔我刚刚要说的〕。——而我却不是从任何当时发生的而我现在还记得的其他事情那里读出我当时要说的是什么。

我也不是在**解释** 当时的境况及在那之前先行发生的事情。因为我对这些不加考虑不加判断。

638尽管如此，如果我说“有那么一会儿我曾要欺骗他”，我就倾向于在这话里看到某种解释。这是怎么回事儿呢？

“你怎么能肯定你有那么一会儿曾要欺骗他？你难道不是只有一些极为零星不全的行为和思想吗？”

证据难道不会太稀少吗？是的，若追寻下去，证据就显得极其稀少；但难道这不是因为人们不去注意这证据的历史吗？如果我有那么一会儿打算对另一个人装出不舒服的样子，为此需得有某种在先的故事。

一个人说“有那么一会儿……”，他真的只是在描述一件片刻之间的事情吗？

但就连整个历史也不是我据以说“有那么一会儿……”的证据。

639人们愿说，意见是逐渐**发展** 而成的。但就连这说法里面也有个错误。

640“这一思想和我从前有过的思想有联系。”——它怎么就有联系了？通过某种联系的**感觉** ？但感觉怎么真的能把思想联系起来？——“感觉”一词在这里极易导入歧途。但有时的确可能确切地说“这一思想和早先那些思想是联系在一起的”而指不出联系何在。这一点也许后来才做到。

641我说了“我现在要欺骗他”这话并不使得我的意图变得比它原来所是的那样更确切些。——但即使你说了这话，你就一定十分认真地

意谓这话吗？（所以，即使最明确地把意图表达出来，这本身仍不是意图的充分证据。）

642“那一刻我恨他”——这时发生的是什么？难道不是由思想感觉和行为组成的吗？而且，假使我现在向自己演示那一刻，我会做出一种特定的面部表情，想到某些事情，以特定的方式呼吸，在心里唤起某些感觉。我可以设想一场对话，一整个燃烧起这种愤恨的场景。我可以演示这一场景，所怀的感觉接近于真实情境中的那些感觉。我实际上经历过类似的事情，这一点当然有助于我做这番演示。

643如果我现在为当时所发生的感到羞愧，那我会对所有这些感到羞愧：话语，恶毒的语调，等等。

644“我感到羞愧的不是我当时所做的，而是我当时所怀的意图。”——但意图难道不**也** 在我所做的事情当中吗？羞愧的道理是什么？所发生之事的整个历史。

645“有一刻我曾愿……”即，我曾有一种特定的感觉、内在体验；而我现在回忆起来。——好，你**准准确确** 地回忆一下！这时，意愿的“内在体验”似乎又消散了。取而代之，回忆起的是思想、感觉、活动以及和更早的境况的联系。

仿佛显微镜经过了调整；现在处在焦点之中的，早先却不曾看见。

646“可这只不过表明你把显微镜调整错了。你本来应该查看的是标本的一个特定断面，而你现在看到的是另一个断面。”

这话有些道理。但假设我现在（借助镜头的某一特定设置）回忆起一种单一的感觉；我怎么就可以说它就是我称之为“意图”的东西呢？也可能我的每一个意图都伴随着（例如）某种特定的痒痒呢。

647什么是意图的自然表达？——看看猫怎样悄悄接近一只鸟；看看一只想要逃脱的野兽。

（（和感觉命题的联系。））

648“我记不得我的话了，不过我确切记得我的意图：我想用我的话来安慰他。”我的记忆对我**显示** 什么？向我的心灵展示什么？好，即使它所做的只是向我提示这些话语！也许此外还提示一些更确切地补足当时场境的话语。——（“我记不得我的话了，但清清楚楚记得我的话的精神。”）

649“那么，没学过语言的人就不可能有某些特定的记忆了？”当然，——他不可能有语言性质的记忆，语言性质的愿望或恐惧，等等。语言之中的记忆等等却不仅仅是**真实** 经验的黯淡无光的表现；因为，语言性质的东西就不是经验吗？

650我们说，这只狗害怕它的主人要打它；但不说：它害怕它的主人明天要打它。为什么不这样说？

651“我记得当时还想多待一阵的。”——这一愿望的什么图画浮现在我心里？什么图画都说不上。我在记忆里无论看到的是什么，它都不决定我〔具有这个愿望〕的感觉。而我却清清楚楚记得这些感觉曾在那里。

652“他用满怀敌意的眼光打量着他说……”故事的读者懂得这话；他心里没有怀疑。于是你说：“是啊，他在这话上想出了含义，他猜出了含义。”——一般说来不是这样。一般说来他不是想出什么加了上去，他不猜。——但也可能，那敌意的眼光和那话后来表明是伪装的，或读者开始怀疑那是伪装呢抑或不是，于是真的猜测一种可能的解释。——但这时候他首先是就一种前后联系做猜测。他也许这样对自己说：这两个人在这里以敌意相待，实际上却是朋友，等等，等等。

（（“你要想理解这句话，就必须在这句话上想象心灵的含义、心灵状态。”））

653想一下这种情况：我对一个人说，我按照事先准备好的一份地图走过某一条路线。这时我给他看这张地图，那是画在一张纸上的一些线条；但我无法解释这些线条怎么就是我的旅行图，无法告诉他应当怎么解释这幅地图的规则。但我当时的确依照这幅草图旅行，具有识读地图的所有典型特征。我可以把这样一幅草图称为“私有”地图；或把我前面描述的现象称为：“遵循一份私有地图。”（但这个表达式当然极易引起误解。）

我可以这样说吗：“我当时想要如此这般旅行，这似乎是从一张地图上解读出来的，尽管这里并没有地图”？但这无非等于说：**我现在倾向于说**：“我现在从我记起来的某些心灵状态中读出了如此这般旅行的意图。”

654我们的错误是，在我们应当把这些事实看作“原始现象”的地方寻求一种解释。即，在这地方我们应当说的是：**我们在做这一语言游戏**。

655问题不在于通过我们的经验来解释一种语言游戏，而在于确认一种语言游戏。

656我为什么对一个人说我早先有过如此这般的愿望？——把语言游戏作为**原初**者来看待！把感觉等等看作对语言游戏的一种考察方式，一种解说！

可以一问：人怎么一来就会得用语言来表达我们称之为“以往愿望的报道”或以往意图的报道的东西？

657让我们设想这种表达总是采取这样的形式：“我对自己说：‘我要能多待一会儿多好！’”这样来传达的目的可以是让别人了解我的反应。（试比较“meinen”和“vouloir dire”[注61]的语法。）

658设想我们总是用这话来表达一个人的意图：“他就好像曾对自己说‘我要……’”——这是图画。而我现在要知道的是：人们怎样使用“就好像对自己说”这一表达式？因为它的含义不是：对自己说。

659为什么我除了自己所做的还要告诉他一个意向？——不是因为意向也是当时发生的事情的一部分。而是因为我要告诉他关于我**自己的** 某些事情，而这些事情超出了当时所发生的事情。

我说我当时要做的是……，这时我在向他敞开心扉。但不是基于自我观察，而是通过一种反应（也可以称之为一种直觉）。

660“我当时要说……”这一表达式的语法和“我当时能继续说……”这一表达式的语法具有亲缘关系。

在一例中是回忆起某个意图，在另一例中是回忆起某种理解。

661我记起当时意谓的是**他** 。我记起了一个过程或一种状态？——它什么时候开始的？它怎么进行的？等等。

662如果情况稍稍有点不同，他就不会不出声地用指头示意，而会对某个人说“叫N到我这里来”。于是可以说“我要N到我这里来”这话描述了我当时的心灵状态；不过也可以**不** 这样说。

663当我说“我当时意谓的是**他** ”时，就很可能有一幅图画浮现出来，例如我那样看着他，等等；但这幅图画无非像一个故事的插图。单从这幅图画我们多半什么结论也得不到；唯当我们了解了这个故事，我们才知道这幅图画是干什么用的。

664在一个词的用法里，我们可以区分“表层语法”和“深层语法”。使用一个词时直接给予我们印象的是它在句子结构里的使用方式，其用法的这一部分——我们可以说——可以用耳朵摄取。——再拿例如“意谓”一词的深层语法和我们会从其表层语法推想的东西比较一下。难怪我们会觉得很难找到出路。

665设想某个人面部带着疼痛的表情指着自己的面颊，同时说“阿玻拉卡达玻拉！”——我们问：“你什么意思？”他回答：“我这话的意思是牙疼。”——你马上会想：怎么竟可以用这话来“意谓牙疼”呢？或，究竟什么叫作：用这话**意谓** 疼痛？然而在另一种上下文里你却会主张，如此这般**意谓** 的心灵活动在语言使用中恰恰是最为重要的东西。

但怎么呢，——我就不可以说“我用‘阿玻拉卡达玻拉’意谓牙疼”吗？当然可以；但那是个定义；不是在描述我说这话时在我心里发生的事情。

666设想你身上疼，同时又听到附近有人在调钢琴。你说“很快就会停下来的”。你意谓的是疼痛还是钢琴，这肯定大不一样！——当然；但区别在于什么？我承认：在很多情况下，和意谓的是这个还是那个相对应的会有一种注意力的方向，正像往往也会有一种目光，一种姿势，或一种闭眼——可以把这种闭眼称作“向内心看”。

667设想有个人模仿疼痛，同时说“很快会好的”。我们不能说意谓的是疼痛吗？他却根本没有把注意力集中在任何疼痛上。——如果我最后说“已经不疼了”，又该怎么样？

668但人不也可以这样来骗人吗——他说“很快就会停下来的”，意谓的是疼痛，但问到“你意谓的是什么”时却回答“我意谓的是隔壁的噪音”？在这一类情况下人们也许会说：“我当时想回答说……，但我想了想却回答说……”

669我们可以在说话的时候指着一样东西，以此来指涉它。这一指在这里是这个语言游戏的一部分。于是我们觉得，仿佛我们说到一种感觉，靠的是说话时把注意力集中在这种感觉上。但类似之处何在？显然在于我们可以通过**观看** 和**倾听** 指向某种东西。

但在有些情况下，就连**指向** 所谈的对象对于语言游戏、对于思想来说也可能一点都不重要。

670设想你在电话里对一个人说：“这桌子太高了”，同时你用手指指着桌子。这一指在这里起什么作用？我能说我靠指着它来**意谓** 所涉及的桌子吗？这一指为的是什么？这话以及伴随这话的其他无论什么为的是什么？

671我倾听的内在活动指向哪里呢？指向传向我耳朵的声响吗？我**没** 听见**什么** 的时候指向寂静吗？

倾听就好像在**寻找** 听觉印象，所以它不能指向这印象，而只能指向它寻找这印象的**地方** 。

672如果把感受状态称为“指向”某种东西，——那它指向的并不是我们通过这种状态获得的感觉。

673如果也可以说心灵状态“**伴随** ”着话语，其意义却和某种姿势伴随着话语不同。（就像一个人可以独自旅行而我的祝愿却伴随着他，就像一间屋子可以空无一物却又充满光线。）

674有诸如此类的说法吗：“我刚才其实不意谓我的疼痛；难道我为它心思费得还不够吗？”有诸如此类的问法吗：“我刚才用这个词究竟意谓的是什么？我的注意力半在我的疼痛上半在那噪音上——”？

675“告诉我，你刚才说这话时心里发生了什么？”——对此的回答不是“我刚才意谓着……”

676“我用这个词意谓的是**这个** ”之为一种传达，其用法不同于传达某种心灵感受。

677另一方面：“你刚才骂人的时候意思当真是那样吗？”这多少像说：“你刚才当真生气啦？”——这里可以根据内省给予回答，回答往往是这样的：“我没有很认真的意思”，“我是半开玩笑的意思”等等。这里有程度之别。[注62]

人们当然也说：“我说这话的时候心里一半想的是他。”

678意谓疼痛还是意谓钢琴声，这一意谓在于什么呢？得不到回答——因为初看上去呈现出来的那些回答都不中用。——“但我当时**意谓** 的的确是这个而不是那个。”不错，——你现在只是以加重的口气重复着一个句子，而谁都不曾驳斥这个句子。

679“但你能怀疑你当时意谓的是**那个** 吗？”——不能；但我也不能肯定这一点，不能知道这一点。

680如果你告诉我你刚才骂人的时候意谓的是N，那么，你那时可曾看着他的画像，可曾想象过他，可曾说出他的名字，等等，这些对我都无所谓。从你骂的是N这一事实中得出的、使我感到兴趣的那些结论和这些都无何关系。但另一方面，也可能有人向我解释，唯当骂人的人清晰地想象出所骂的人来，或把他的名字大声说出来，咒骂才会**有效** 。但他还是不会说"关键在于骂人的人怎样意谓他所骂的人"。

681我们当然也不会问："你肯定你骂的是**他** ，你肯定建立起了〔咒骂〕和他的联系？"既然能对这种联系这么肯定，既然能知道这种联系联不错对象，那要建立这种联系一定不费吹灰之力啦？！——好，会不会有这种情况——我要给这个人写信而事实上却在给另一个人写？这事儿怎么能够发生？

682"你说'很快就会停下来'。——你想的是那噪音还是你的疼痛？"他现在回答说"我想的是那钢琴声"——这时候他是在供证有一种联系已经存在还是通过这话建立起了这种联系？我不能**两者** 都说吗？如果他所说为真，那联系不是本来就在那里了吗？——尽管如此，他不是仍然建立起了一种本来不曾存在的联系吗？

683我画了一幅头像。你问"画的该是谁呢？"——我："该是N。"——你："可看上去不像他；和M还更像点儿。"——我说画的是N的时候，——我是在建立一种联系还是在报道一种联系？当时已经存在的是什么联系？

684是什么使我们更赞成说我的话描述一种已经存在的联系？好，我的话涉及的很多事情并不随着我的话直接显现出来。例如，我的话在说：如果问到我，我那时**就会** 给出一个确定的回答。即使这只是个条件句，它却仍然说出了某些有关过去的事情。

685"去找甲"不叫作"去找乙"；但我执行这两个命令的时候所做的可能完全一样。

说这里发生的一定有什么不同，就相当于说："今天是我的生日"和"4月26日是我的生日"这两个句子一定指涉不同的日子，因为它们的

意义不一样。

686“但我意谓的当然是乙，我根本没有想到甲！”

“我当时要乙到我这儿来，我要他来做……”——这一切都提示出一个更广大的联系网。

687我们当然有时可以不说“我意谓的是他”而说“我想到的是他”；有时也说“不错，我们谈的是他”。那么问问你自己，“谈的是他”在于什么？

688在有些情况下可以说：“我说的时候觉得是在对你说的。”但若我本来就在对你说话我就不会这样说。

689“我想到的是N。”“我谈到的是N。”

我怎么谈到他的？我会说“我今天一定得拜访N”。——但这可不够！用“N”一词我可以意谓形形色色有这个姓的人。——“那我的话一定和N还有另外一种联系，否则我就不能恰恰意谓的是他。”

当然，有这样一种联系。只不过不像你想象的那样：即通过某种心灵机制。

（比较一下“意谓他”和“瞄着他”。）

690有一次我做了个听来毫无恶意的评论，说的时候却偷偷瞥了某人一眼；这时是怎么回事儿？另一次我低着头哪儿都不看，公然谈论某个在场的人，因为我提到了他的名字，——我使用他的名字的时候当真是**特别** 想到了他吗？

691我依照记忆为自己画下N的面孔，人们自然可以说我这画**意谓**的是他。但在作画时（或其前其后）所发生的事情里，我能说其中哪一件意谓着他？

因为人们自然愿说：你意谓他的时候，你瞄的是他。但你在记忆中唤出一个人的面孔，这时你怎么瞄着他的？

我的意思是，你怎么把他唤到记忆里来的？

你怎么呼唤他？

692一个人说："我给你这个规则的时候我意谓的是你在这种情况下应当……"，即使他自己在给予规则的时候压根儿没想到这种情况，那他这么说对不对？当然对。"意谓某某"并不叫作：想到某某。但现在的问题是：我们怎么能判断一个人意谓的可曾就是这样？——他掌握了某种算术技术和代数技术，他用通常的教学方法教给另一个人怎么展开一个数列，诸如此类的事情就是这样一些标准。

693"我教他构造这个系列的时候，我意谓他在第一百位应该写……"——完全正确：你意谓的的确是那个。显然，你甚至不必想到过那个。这向你表明，动词"意谓"的语法和动词"想"的语法有多么不同。再没有比把意谓称为一种心灵活动更错乱颠倒的了！即，只要我们不是意在制造混乱。（黄油涨价，人们也可以就此谈论黄油的活动；要是那么谈论不带来麻烦，那又何妨。）

第二部分

一

1我们可以想象一个动物生气、害怕、伤心、快乐、吃惊。但能够想象它满怀希望吗？为什么不能？

一只狗相信它的主人就在门口。但它也能够相信它的主人后天回来吗？——它在这里无法做到的是**什么**？——那我又是怎样做得到的？——我该怎样回答这个问题呢？

唯能讲话者才能够希望吗？只有掌握了一种语言的用法者。也就是说，希望的诸种现象是从这种复杂的生活形式中产生出来的某些样式。（如果一个概念的靶子是人的书写的特征，它就用不到不写字的生物身上。）

2“苦恼”向我们描述着以形形色色的变形反复重现在生活画毯上的一种图样。如果在一个人那里悲喜的身体表达交替出现，比方说随着时钟的嘀嗒声交替出现，我们就既不会形成具有烦恼特征的图样，也不会形成具有喜悦特征的图样。

3“他有一刹那感到剧痛。”——为什么“他有一刹那感到深深的悲伤”听起来别扭？只是因为这种情况很少出现吗？

4但你**此刻**不觉得苦恼吗？（“但你**此刻**不是在下棋吗？”）回答也许是肯定的，但这并没有使苦恼的概念变得更像一种感觉概念。——这个问题其实是一个时间性的、个人的问题，而不是我们本来要提出的逻辑问题。

5“你得明白：我害怕。”

“你得明白：吓坏我了。”——

是的，这话也可以用**微笑的** 口吻说出来。

你是要告诉我他并不觉得怕吗？！除了通过感觉他还有什么别的办法知道他害怕呢？——但即使那是一条报道，他也不是从他的感觉得知的。

6因为，你请想一想由惊吓的模样唤起的感觉：“吓坏我了”这话本身也是这样的一种模样；如果我在说出这话时听到了它感到了它，那这也属于其余那些感觉之列。那么，为什么非要把不说出的模样当作说出来的模样的根据呢？

二

1“当我听见这个词的时候，它对我意谓的是……”他说这话时关涉到的是一个**时间点** 和**语词使用的一种方式** 。（当然，我们不曾弄明白的是二者的连结。）

而“我那时要说的是……”这个说法关涉到的是一个**时间点** 和一个**行动** 。

我谈到表达式的本质**关涉** ，以便把它们同我们的表达式的其他特性区别开来。对于表达具有本质性的关涉是这样一些关涉：它们使得我们把否则就会显得陌生的表达方式翻译成我们所习惯的形式。

2如果你讲不出“与”这个词既可以是动词又可以是连词，或者你不会有时把这个词当作动词有时当作连词造句，那你就连小学生的简单练习也做不下来。但我们并不要求小学生脱离开上下文来把这个词当作动词或连词来**看待** ，或者报告他一向是怎样看待这个词的。

3如果“是”这个字的含义是“等同于”，那么“玫瑰是红色的”这话就没意义。——这是说：如果你说这句话并把其中的“是”当作等同符号来意谓，这意义对你就瓦解了？

4我们拿出一个句子，把句子里每个词的含义向某人做了解释；他于是学会了运用这些词，因而也学会了运用这个句子。假如我们选用的不是句子而是一个无意义的词列，他就不会学会运用这个**词列** 。把“是”字解释为等同符号，他就学不会使用“玫瑰是红色的”这个句子。

但“意义的瓦解”也有正确之处。例如在这个例子里：我们可能会对人说：如果你是要长叹一声“嗳，嗳！”你这时不要去想什么爱呀爱！

5经验一个含义和经验一幅意象图画。人们要说，“在两种情况下都在**经验**，只是所经验的东西不同。向意识呈现出了不同的内容——摆在意识前的是不同的内容。”——什么是意象经验的内容？答案是一幅画或一个描述。什么是含义经验的内容？我不知道该怎么回答。——如果那个说法有任何意义，这意义就是：意象经验和含义经验这两个概念就像“红”和“蓝”这两个概念一样相互类似；而这是错误的。

6我们能像保持一幅意象图画那样保持对含义的理解吗？也就是说，如果我突然明白了某个词的一种含义，——它也能持留在我心里吗？

7“整个计划一下子出现在我心里并且就这样持续了五分钟。”为什么这听起来别扭？可以认为：闪现的东西和持续的东西不会是同一个东西。

8我叫道：“现在我有了！”——一个突然的闪念：此后我将能够摆出这个计划的各种细节了。这里保留下来的该是什么呢？也许是一幅图画。但“现在我有了”并不是说我有了这幅图画。

9某个词的一种含义浮现出来而你没有再**忘掉**它，你就能够以这种方式使用这个词。含义对你浮现，你就**知道**含义，这个浮现就是知道的开始。那么这个浮现怎么和某种意象经验相似呢？

10我说“唐人先生不是唐人”，第一个“唐人”我意谓一个专名，第二个“唐人”意谓一个通名。那么，（如果我不是“鹦鹉学舌般”地说出这个句子）说第一个“唐人”时我心里就一定要浮现出和说第二个“唐人”时不同的东西吗？——请试试把第一个“唐人”作为通名来意谓而把第二个“唐人”作为专名来意谓。——怎么才能做到呢？**我**在尝试的时候，因为要在说出这两个词时竭力向自己展示正确的含义而眼睛乱眨。——但我通常使用这些词时竟这样向自己展示它们的含义吗？

11当我用交换过的含义说出这句话时，这时句子的意义对我来说瓦解了。——好，对**我**来说瓦解了，但对听我说这话的别人却没有。那又何害之有？——“但问题在于，我们通常说出这句话时所发生的，

是某种确然与此不同的事情。”——但所发生的却**不** 是“向自己展示含义”。

三

1什么使我对他的意象成为对他的意象？

并非这意象看起来像他。[注63]

对意象提出的这个问题同样可以对“他栩栩如在我目前”这话提出来。什么使这句话成为关于他的一句话？——不是这话里的任何东西，或与这话同时的（“在它后面的”）任何东西。你要知道他意谓的是谁，问他好了！

（但一张面孔也可能浮现在我心里，甚至我可以把它画出来而不知道这是谁的面孔，以及我曾在哪里见过这面孔。）

2但一个人也可以有所想象一面画，或用描画来代替意象，哪怕只是用手指在空中描画。（可以称之为“动力型意象”。）这时可以问他：“这是谁的意象？”这将由他的回答决定。——这完全就像他用话语做出了描述，而这些话语也一样可以取意象而代之。

四

1“我相信他很难过。”——我也**相信** 他不是机器人吗？

在这两种上下文中都说“相信”一词相当勉强。

（会是这样吗：我相信他很难过，但我敢肯定他不是个机器人？胡话！）

2设想我谈到一个朋友说：“他不是机器人。”——这里传达了什么信息，这对谁会是信息？对一个在通常情形下遇到我这位朋友的人吗？怎可能对他传达了信息！（最多是说：这个人始终像一个人那样行为举止而从不像一台机器。）

3“我相信他不是机器人”，到此为止，这话还毫无意义。

4我对他的态度是对心灵的态度。并非我**认为** 他有灵魂。

5宗教教导说身体消解了而灵魂仍能存在。我理解这教导吗？——我当然理解——在这里我可以设想好多事情。人们甚至把这些事情画了出来。这种图画为什么只是形诸话语的思想的不完美的翻版？它为什么不能和口说的学说起到**同样** 的作用？而这种作用才是要点。

6如果头脑里的思想的图画可以强加于我们，那为什么灵魂中的思想的图画不能更多地强加于我们呢？

7人的身体是人的灵魂的最好的图画。

8然而，指着自己的心说，“你说这话我心里很明白”，——这种表达是怎么回事儿？他大概并不**意谓** 他的这个姿势？当然意谓。也许他意识到他只是在用一个形象说法？肯定不然。——这不是我们所选择的一个形象说法，不是一个比喻，然而确是一个形象式的表达。

五

1请你设想我们在观察一个点的运动（例如一个光点在荧幕上的运动）。从这个点的活动可能得出纷繁各色的重要结论。可我们有多少不同的方式来观察啊！——这个点的轨迹和它的某些量度（例如振幅和波长），或者速度和速度变化的规律，或者轨迹发生跳跃变化的次数和位置，或者在这些位置上轨迹的曲率，以及数不清的东西。——这些活动的种种特征中的每一个都可能是我们唯一关注的。例如，我们只关心在一个特定时间里划出了多少圆环，而这一运动的其他一切都无关紧要。——如果我们关注的不只是**一个** 这样的特征，而是好几个，那么其中每一个都可能给我们特殊的启发，与其余的启发种类相异。说到人的行为，说到我们在这种行为中所观察的各式各样的特点，情况也是这样。

2那么心理学的对象就是行为而不是心灵啦？

心理学家报道什么？——他观察什么？难道不是人们的行为，特别是他们的表达吗？但所**表达** 的并不是行为。

3“我发现他情绪低沉。”这是报道行为还是报道心灵状态？（“天看上去不妙”：这是在说现在还是将来？）两者都有；但并非两者并列，而是一者**通过** 一者。

4医生问：“他感觉怎样？”护士说：“他在呻吟。”这是关于行为的报告。但他们竟一定需要追问这呻吟到底真不真实，真的表达了某种东西吗？他们不可以得出某种结论，例如说“他要是呻吟，我们就必须再给他一些止痛药”——而这个推论并非省略了中项？他们用行为的描述来做点什么不才是最重要的吗？

5“但他们这时暗中做了一个假定。”那么，我们就始终都是在暗中的假定之上进行语言游戏的。

6我描述一个心理实验：各种仪器，实验者的提问，受试的反应和回答——我接着又说，这是一出戏里的一幕。——于是一切都变了样。于是有人会宣称：如果有一本心理学以同样的方式描述了这个实验，那么所描述的行为将被理解为某种心理活动的表达，恰恰因为这里已经**假定** 了受试没有欺骗我们，没有预先背诵好答案，等等。——那么我们是在做某种假定了？

我们难道真会说："我当然是假定了……？"——或者只是因为别人已经知道这一点我们才不这样说？

7不是哪里有怀疑哪里才有假定吗？蛮可能完全没有怀疑。怀疑是有尽头的。

8这里的关系就像：物理对象和感官印象之间的关系。我们在此有两种语言游戏，它们之间的关系错综复杂。——你要把这种关系装进一个**简单的** 公式里，你就走错了路。

六

1设想有人说，在我们心里，我们熟悉的每一个词，例如一本书里的每一个词，都已经带着一种氛围，一个“晕环”，隐约提示着各种用法。——就像一幅画上，每个人物都由精微朦胧的景物环绕，仿佛处在另一个空间，而我们是在另一种联系之中看到这些人物的。——我们倒认真这样假设看看！——这时我们就看到这一假设不能够解释**意向** 。

因为若是这样，在说话或听话的时候，一个词的各种可能用法就半明半暗地向我们浮现，——若是这样，这也只不过对**我们** 是这样。但我们却和别人交流，虽然并不知道他们是不是也有同样的经验。

2某人告诉我们，理解在**他** 那里是一个内在的过程，我们会怎么反驳他？——他若说会下棋在他那里是一个内在的过程，我们会怎样反驳他？——我们会说，如果我们要知道的是他会不会下棋，那么，他心里都发生些什么我们不感兴趣。——如果他回答说，我们感兴趣的正是这个，——即，他会不会下棋——那我们就不得不让他注意可以证明他会下棋的诸种标准，另一方面则注意“内在状态”的诸种标准。

即使某人只有在具有某种特定感觉时才具有某种特定能力，并且只要具有这种特定感觉就具有这种能力，这感觉仍不是这能力。

3含义不是听或说出一个词时的经验，句子的意义不是这些经验的复合。——（“我还一直没有看见他”这句话的意义是怎么由句子里各个词的含义组成的？）句子由词组成，这就够了。

4有人要说，虽然每个词在不同的上下文里有不同的特点，但它又始终有**唯一** 的特点——一张脸。这张脸看着我们。——但连一张**画** 出来的脸也看着我们。

5你肯定有唯一一种对“如果”的感觉吗？不会有好几种吗？你试过在很不相同的上下文中说出这个词吗？例如有时它是句子的重音，有时它后面的那个词是句子的重音。

6设想我们发现有个人向我们讲到他对语词的感觉：他对“如果”和“但是”的感觉是**一样的** 。——我们不可以相信他这话吗？我们也许觉得这很奇怪，可能会说：“他做的根本不是我们的游戏”；甚至说：“这是另一种类的人。”

如果他像我们一样**使用** “如果”和“但是”，我们难道不该认为这个人理解这两个词一如我们理解这两个词吗？

7把对“如果”的感觉看作含义的理所当然的关联物，是对这种感觉的心理学兴趣做了错误估价；我们倒必须在另一种联系中来看这种感觉，即在这种感觉出现于其中的特殊环境之中来看待它。

8一个人不说出“如果”这个词就从没有“如果”的感觉吗？如果只是这个原因产生这种感觉，那么这无论如何够奇特的。这一点一般地适用于一个词的“气氛”：——人们为什么理所当然地认为只有**这个** 词有这种气氛呢？

9“如果”的感觉不是一种伴随“如果”一词的感觉。

10“如果”的感觉一定可以和一节音乐给予我们的特殊“感觉”相比较。（人们有时这样描述这类感觉：“这里就像做了个结论”，或“我想说‘**因此……** ’”，或“一到这儿我就想做出一个姿势——”，于是就做了个姿势。）

11但可以把这感觉和这节音乐分开吗？但这感觉并不是这节音乐本身，因为有人可能听了这节音乐却没有这感觉。

12这感觉就此而论像不像伴随音乐演奏的“表情”呢？

13我们说这段音乐给了我们十分特殊的感觉。我们对自己唱这一段，同时做出某个特定的动作，也许还有某种特殊的感觉。但我们在

另一种情境联系中却又根本认不出这些伴随活动——动作、感觉。只要我们不是在唱这个段落，这些伴随活动就十分空洞。

“我带着一种十分特别的表情唱这一段。”这种表情不是某种和那个段落分得开的东西。这是另一个概念。（另一个游戏。）

14这里所讲的经验是：**如此这般** 来演奏这个段落（如此这般是说，例如像我演奏它那样；一种描述只能对它做出**提示** ）。

15和事情本身分不开的气氛——因此它就不是气氛。

彼此密切联系的事物，密切联系**到了** 一起的事物，似乎彼此相配。但怎么就似乎相配了？“似乎相配”是怎么表现出来的？大概是这样：我们无法想象叫这个名字、生这副面孔、写这种字体的人写出的不是**这些** 作品而是另外某些作品（另一个伟人的作品）。

我们无法想象吗？那我们来试一试？——

16可能是这样：我听说有人在画一幅画，“贝多芬创作第九交响乐”；我很容易想象在这样一幅画上会看到什么。但若有人想表现歌德创作第九交响乐是什么样子，他怎么个表现法？除了难堪和可笑的东西，我想象不出什么别的东西。

七

1人们醒来以后讲述给我们一些事情（他们到了这里那里等等）。我们教给他们在叙述前面加上“我梦见”这种表达式。以后我有时问他们：“昨夜你做梦了吗？”他们有时答做了有时答没做，有时讲出了梦，有时没讲出。这是语言游戏。（我现在假设我自己不做梦。但我也从没有看见虚幻事物的感觉；别人有这些感觉，而我可以询问他们的经验。）

好，我是否必须假设人们是否为其记忆所欺骗；他们睡觉的时候当真看到过这些影像，抑或这些影像只是在他们睡醒后才浮现出来的？——这个问题有什么意义？——有什么兴趣？！有人向我们讲述梦境的时候，我们可曾问过自己这种问题？如果没有，——难道是因为我们有把握他的记忆不曾欺骗他吗？（假设这是一个记性格外差的人。——）

2这是说提出梦当真是在睡眠中发生的抑或是醒过来的人的记忆现象这个问题总毫无意义吗？这要取决于这个问题的用法。

3“心灵似乎能给语词以含义”——这岂不像说“苯里的碳原子似乎位于一个六边形的各个角上”吗？这里不是似乎，而是一幅图画。

4高等动物和人的进化，意识在某一特定水平上的觉醒。这幅图画大概是这样的：尽管世界中到处有以太在振动，但世界仍是黑暗的。但有一天人睁开了眼睛看，便有了光。

这段话[注64]首先描述的是一幅图画。这幅图画会怎么样，能怎样使用，仍黯淡不明。但若要理解这段话的意思，显然必须对其用法加以探究。但这幅图画似乎为我们省却了这份工作：它已经指向某种特定的用法。我们因此上了它的当。

八

1“我的动觉告诉我我的肢体的动作和位置。”

我让食指做小幅度的轻慢摆动。我几乎感觉不到甚至完全感觉不到这一动作。也许在指尖处略微感到一点紧张。（关节处则毫无感觉。）这种感觉告诉我这一动作了吗？——而我竟可以准确地描述这一动作。

2“但你必定还是感觉到了，否则（不用眼睛看）你不会知道你的手指是怎样动的。”但“知道”只是说：能够描述。——我能够讲出声音是从哪个方向传来的，只因为这声音对一个耳朵的作用比对另一个更强；但我并没有在耳朵里感到这个；但这是起作用的：我“知道”声音从哪个方向传来；例如，我朝这个方向张望。

3这一点对下面的想法也一样：必定是痛觉的某个特征告诉了我们身体上什么部位在痛，必定是记忆图画的某个特征告诉了我们记起的是哪一段时间。

4一个感觉**可能** 告诉我们一个肢体的动作或位置。（例如有人不像正常的人那样知道他的手臂是否伸直了，他可能通过肘部的剧烈疼痛得知这一点。）——同样，某种疼痛的特征可能告诉我们伤在哪里。（一张照片发黄的程度告诉我们它有多古旧。）

5感官印象告诉我形状和颜色，这一点的标准是什么？

6**哪种** 感官印象？这一种；我通过话语或一幅图画来描述它。

好吧：你的手指在这个位置时你感觉到什么？——“我们怎样为一种感觉下定义？它是无法定义的特殊的东西。”但必定可以教会别人使用这话语！

7我在寻找语法上的区别。

8我们先不谈“动觉”也罢！——我想向某人描述一种感觉，对他说“**这样** 做你就会有这种感觉”，同时把手臂或头放到特定的位置上。这是某种感觉的描述吗？我什么时候将说他理解了我所意谓的是哪种感觉？——他将必须在此之外对这感觉做出**进一步** 的描述。那必须是什么样的描述呢？

9我说“**这样** 做你就会有这种感觉”，这里不可能有某种怀疑吗？如果意谓的是一种感觉，不是必会有某种疑问吗？

10**这** 看起来**如此这般** ； **这** 尝起来**如此这般** ； **这** 触上去**如此这般** 。“这”和“如此这般”必须有不同的解释。

11一种“感觉”对我们具有一种完全**特定的** 兴趣。这包括“感觉的程度”，它的“部位”，一种感觉会被另一种感觉淹没，等等。（一个动作可能产生剧痛，这疼痛淹没了这个部位的所有其他轻微感觉，这会使你不敢肯定你当真做了这个动作吗？这会使你非要眼睛来看才能确定你做了这个动作吗？）

九

1观察自己的苦恼的人是用什么感官来观察的？用一种特殊的感官；用**感觉** 苦恼的感官？那他观察苦恼时对这苦恼的感觉又是**另一个样子** 啦？他观察的是哪一个苦恼呢——是只有正被观察时才在那里的那个苦恼吗？

“观察”不产生所观察的东西。（这是一个概念性的论断。）

或：我并不观察只有通过观察才出现的东西。观察的对象是**另一样** 东西。

2昨天触着还疼，今天触着不再疼了。

今天只在我想到它时才觉得疼。（即：在特定的情况下。）

我的苦恼不再是那样了；这回忆一年前还让我受不了，现在不再是那样了。

这是某种观察的结果。

3我们什么时候说一个人在观察？大致是：当他把自己放在一个有利于获得某些印象的位置，以便（例如）描述从这些印象得到的东西。

4训练一个人看见红色的东西就发出一种声音，看见黄色的东西就发出另一种声音，其他颜色以此类推；他这时仍然不是在根据这些东西的颜色描述它们。尽管他可能有助于我们进行描述。描述是对某一空间中的（例如在时间的空间中的）某种配置的摹写。

5我听由自己的眼光扫过屋子，眼光突然落到了一个具有醒目红色的东西上，我说“红！”——这时我并没提供任何描述。

6“我害怕”这话是对心理状态的描述吗？

7我说“我害怕”；别人问我：“那是什么？是害怕的喊叫？是你想告诉我你的心情吗？还是对你目前状态的考察？”我总能给他一个明确的答案吗？我从不能给他一个明确的答案吗？

8这里我们可以想象出千差万别的东西，例如：“不，不！我害怕！”

“我害怕。很遗憾我必须承认。”

“我还是有点儿害怕，但不像从前怕得那么厉害了。”

“其实我还是害怕，尽管我不愿对自己承认。”

“我用各种让人害怕的念头折磨自己。”

“我害怕，——偏偏这时候我不该害怕的！”

这些句子每一个都带有一个特殊的语调，不同的语境。

可以想象有一种人，他们思考起来就好像说比我们要确切得多，我们用同一个词的地方，他们用好几个不同的。

9若问：“‘我害怕’的含义到底是什么？我说这话指的是什么？”

我们当然找不到答案，或找不到充分的答案。

“这话是在哪一种语境中出现的？”才是个问题。

10“我指的是什么？”“我说这话时想的是什么？”回答这些问题的时候，如果我想靠重复害怕的表情，同时把注意力集中于自己，就好像用余光观察自己的灵魂，那可得不到答案。在某种具体情况下我当然可能问：“我为什么说这个？我说这个干什么？”——我也可能对这些问题做出回答；但我的回答并不是以观察说话时的伴随现象为根据的。我的回答将补充、改述我先前说的话。

11什么是害怕？什么叫“害怕了”？如果我要用一个**单一的** 显示来定义，——我就会**扮演** 害怕的样子。

12我也能够这样来表现希望吗？很难。那么信念呢？

13描述我的心灵状态（害怕的心灵状态之类），这是我在某种特定的情境下才做的事。（正如某种特定的行为只有在某种特定的情境下才是一个实验。）

那么我在不同的游戏中使用了同样的表达式，而有时甚至好像介乎两种游戏之间，这些都有什么奇怪呢？

14我每开口说话都带着十分确定的目的吗？——若非如此我说的就没有意义吗？

在葬礼演说中，“我们哀悼某某人……”这话的确是用来表达哀悼的；而不是要告诉在场的人什么事情。但在墓前的祈祷中，这话在某种意义上却可以在传达些什么。

15但难题在这里：我们不能把叫喊称为描述，它比任何描述都来得更原始；尽管如此，它却可以起到描述内心生活的作用。

16叫喊不是描述。但有一个过渡系列。“我害怕”这话离一声叫喊可近可远。它可以十分近似于一声叫喊，也可以和一声叫喊**大** 相径庭。

17我们当然不会因为一个人说他疼就一定说他在**抱怨** 。因此“我疼”这话可以是抱怨，也可以是别的什么。

18但若“我害怕”并非始终近乎抱怨，而只是有时如此，那么它为什么应该**始终** 是心理状态的描述呢？

十

1我们怎么一来就用起“我相信……”这类表达式了？是我们在某个时刻注意到了某种（相信的）现象了吗？

是我们观察了自己和别人，因而发现了信念这东西吗？

2可以这样表示摩尔悖论：“我相信事情如此这般”这话的用法和“事情如此这般”这一断言的用法相似；然而我相信事情如此这般这个**假设** 的用法却和事情如此这般这个假设的用法不相类似。

3于是**看上去** “我相信”这一断言就仿佛不是在断言“我相信”这一假设所假设的东西！

4同样，“我相信要下雨”这命题和“要下雨”的意义相似，即用法相似，但“我当时曾相信要下雨”和“当时下了雨”的意义却不相似。

“但‘我曾相信’就过去所说的和‘我（现在）相信’就目前所说的必定是同一回事！”——当然，$\sqrt{-1}$ 对-1所意味的，必定就是$\sqrt{1}$ 对1所意味的！根本什么也没说。

5“说到底，我是用‘我相信……’这话描述我自己的心理状态——但这一描述在这里间接地是对所相信的事实本身的断言。”——就像在某种情况下我描述一张照片为的是描述照片所照的东西。

那我这时也就一定能够说这张照片照得好。于是也就有：“我相信要下雨，我的信念是可靠的，所以我可以依赖它。”——那我的信念就会是一种感官印象了。

6一个人可以不信任自己的感官，但不能不信任他的信念。

7假如有一个动词，含义是“虚假地相信”，它将不会有任何有意义的第一人称现在直陈式。

8“相信”、“愿望”、“意欲”这些动词展示出“切割”、“咀嚼”、“奔跑”这些词同样具有的所有语法形式。别把这看作理所当然的，而把这看作极为奇特的事情。

9报告的语言游戏可以倒转过来：不是让接受报告的人听到所报告的事情，而是听到报告者的情况。

例如教师测验学生时就是这样。（可以为了检验尺子而进行度量。）

10假设我以如下方式引进“我相信”之类的表达式：如果报告是用来提供有关报告者自己的信息的，就把“我相信”加在报告前头。（于是这一表达式无需附有任何不确定性。请记住，断言的不确定也可以不用特定的人称形式表达：“他今天该来的。”）——那么，“我相信……，但事情并非如此”就会自相矛盾。

11“我相信……”表明我的状态。可以从这一说法中得出对我的态度的结论。所以这和情绪活动的表达，和心情的表达有某种**相似** 之处。

12但若“我相信事情是这样”表明我的状态，那么“事情是这样”的断言也表明我的状态。因为符号“我相信”并不能表明我的状态，至多只能提示我的状态。

13想象一种语言只通过“事情是这样”的某种特定声调来表达“我相信事情是这样”。那里不说“他相信”，而说“他要说……”，那里也有“假设我要说……”这类假设（虚拟式），但没有“我要说”这个表达式。

这种语言中不会有摩尔悖论；取而代之的是有一个动词缺了一种人称形式。

但我们不必因此惊奇。请想一下：我们能够借用意图的表达来预言自己未来的行动。

14我说起别人“他似乎相信……”，而别人也这样说起我。为什么我从不这样说起我自己呢——即使当别人这样说起我时是说**对** 了？——

我竟看不见听不见我自己吗？——可以这样说。

15“人们在内心感到确信，而不是从自己的话或说话的语调中推断出这种确信。”——这一点是真的：人们不是从自己的话推断出自己的确信；或从中推断出出于这种确信的行动。

16“‘我相信’这一断言**似乎** 的确不在断言假设所假定的东西。”——于是我被诱惑去在第一人称现在直陈式里寻找“相信”这个动词的另一种延续。

17我这样想：相信是一种心理状态。它持续一段时间；而且不依赖于用句子之类来表达信念的过程而持续一段时间。所以它是怀有信念的那个人的一种心向。就他人说，他的行为、他的话向我表明这一点。他说“我相信……”或他对某事单单加以断言都一样表明这一点。——说到我自己又该怎么样呢：我自己怎么认识自己的心向？这时我必须能像另一个人那样注意我自己，倾听自己的话，从我说的话中得出结论！

18我与我自己的话的关系全然不同于别人与我的话的关系。

但凡我能够说“我似乎相信”，我就能找到“相信”这个动词的那种延续。

19我要是倾听自己嘴里的话，我就可以说另一个人在从我嘴里说话。

20“根据我说的话来判断，我相信的是**这个** 。”好，可以想出这话会具有意义的某些场景。

那我们也就可以说“在下雨，但我不相信”或“我的自我看似相信这一点，但其实不然”。对这种话，人们必定得补充上一种什么行为，以便能解释说这里是两个生灵在通过我的嘴说话。

21即使就**假设** 而言，线索也已经和你所想的不一样。

你说“假设我相信……”这时你已经把“相信”一词的整个语法设为前提了，而这是你所掌握的通常用法。——你并非在假设某种事态，仿佛这种事态通过某种影像清晰地呈现在你眼前，从而你可以把不同于通常断言的某种断言拼接到这个假设上面。——假如你还不曾熟悉“相信”的用法，你就根本不会知道你在这里假设的是什么（例如：这样一种假设会引出什么）。

22想想“我说……”这一表达式，例如“我说今天要下雨”，它简简单单就和“今天要……”这一断言是一回事。“他说今天要……”大约是说“他相信今天要……”“假设我说……”却**不** 是说：假设今天要……

23不同的概念在这里彼此接触，在某一段上重合。但你不必认为这些线条都是**圆圈** 。

24再考虑一下这个不通的句子：“可能在下雨；但不在下雨。”

我们在这里应该当心，不要说：“可能在下雨”其实是说：我相信要下雨了。——为什么不该倒过来说我相信要下雨了其实是说可能在下雨呢？

25不要把一个犹犹豫豫的断言当作一个关于犹豫的断言。

十一

1“看”这个词的两种用法。

其一：“你在那儿看见什么啦？”——“我看见的是**这个** ”（接着是描述、描绘、复制）。其二：“我在这两张脸上看到了某种相似之处”——听我说这话的人满可以像我自己一样清清楚楚地看着这两张脸呢。

重要之点：看的这两种“对象”在范畴上的区别。

2一个人可能把这两张脸准确地摹画了下来；另一个人则可能在这幅画上注意到了第一个人没看出来的相似之处。

3我端详一张脸，忽然注意到它和另一张脸相似。我**看到** 它并没改样，但我看得却不一样了。我把这种经验称作“注意到某个面相”。

4这种经验的**原因** 对心理学家来说饶有趣味。

5我们感到饶有趣味的是概念，及其在经验概念中的位置。

6可以想象在一本书里，例如在一本教科书里，多次出现下面这个图示。

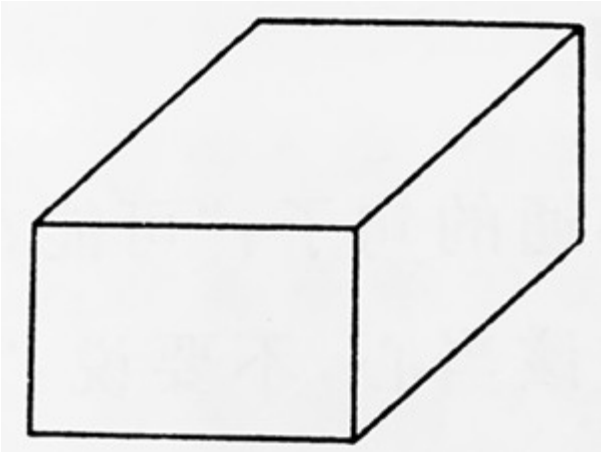

和这个图示相关的课文所涉的课题则每次都有所不同：一次是玻璃立方体，一次是敞口倒置的盒子，一次是围成这个形状的铁丝架子，又一次是直角拼接的三片板子。每一处课文都为这个图示提供解释。

但我们也可以这次把这个图示**看作** 这个东西，另一次看作另一个东西。——那么，我们这样解说它，并且像我们所**解说** 的那样**看** 它。

7有人也许要回答说：借助某种解释来描述直接经验、描述视觉经验，那是一种间接的描述。“我把这图形看作一个盒子”是说：我有某种特定的视觉经验，无论我把这图形解释为盒子或我直观一个盒子，从经验上说，这种视觉经验都会相伴而来。要真是这样，那我必定知道这一点。我必定能直接地而不只是间接地指涉这种经验。（就像我必定能谈论红色而不必把它作为血的颜色来谈。）

8我从Jastrow[注65]那里摘来下面这个图形。我将把它叫作兔鸭头。可以把它看作兔子头或鸭子头。

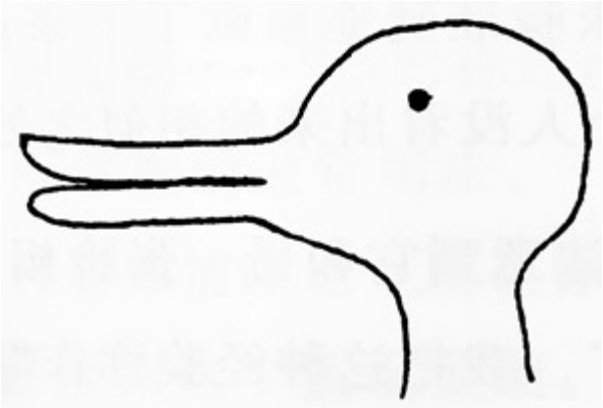

我必须对“持续地看到”某种面相和某种面相的“闪现”做出区别。

把这幅图画拿给我看了，我可能始终只把它看作兔子而不是别的什么。

9引进图画对象的概念在这里是有益处的。例如：这个形象就是一张“图画脸”。

就某种联系而言，我对待它就像对待一张人脸。我可以研究它的表情，像对人脸上的表情一样对它做出反应。孩子可能对图画上的人或动物讲话，像对待玩具娃娃那样对待它们。

10所以我也可能一上来就把这个兔鸭头简简单单看作图画兔子。即，你若问"这是什么"或"你在这儿看见了什么"，我就答："一只图画兔子。"如果你继续问这是什么，我为了解释就指给你看各种各样的兔子图画，也许还会指出真的兔子来，谈论一番这种动物的生活习性，或模仿兔子的样子。

11对"你在这儿看见了什么？"这个问题，我不会回答："我现在把这看作一个图画兔子。"我会简简单单描述我的知觉；就和我刚才说的是"我在那儿看见一个红色的圆圈"没什么两样。

但别人仍然可以这样说到我："他把那个图形看作为图画兔子。"

12说"我现在把这看作……"对于我没有意义，就像我看着一副刀叉说："我现在把这看作刀叉。"人们会弄不明白我在说什么。——这样的说法也没意义："这现在对于我是一把叉子"，或"这也可以是一把叉子"。

13我们在饭桌上并不把知道其为餐具的东西"当作"餐具；同样，我们吃饭的时候通常并不尝试或试图让嘴有所动作。

14你要说“这现在对我来说是一张脸”，我们就可以问你：“你暗指的是哪种变形？”

15我看见两幅图画：一幅上面的兔鸭头被兔子围绕着，另一幅上面被鸭子围绕着。我没看出它们是一样的。**由此** 可以说在这两幅画上我**看见** 的有所不同吗？——我们有某种根据在这里使用这个表达式。

16“我看见的完全是另一个样子了，我再也认不出来了！”这是个感叹。这样感叹也有某种道理。

17我从来没有想到把这兔子头和这鸭子头这样叠到一起，从来没有想到**这样** 来比较它们。因为它们提示的是另一种比较方式。

而且这个头**这么** 看和这个头**那么** 看一点儿都不像——虽然这两个头完全重叠。

18给我看一幅画上的兔子，问我这是什么；我说“这是只兔子”。并非“这现在是只兔子”。我讲出的是感知。——给我看兔鸭头，问我这是什么；这时我**可能** 说“这是个兔鸭头”。但我对这个问题也可能做出完全不同的反应。——兔鸭头这个回答所讲的还是感知；“这现在是只兔子”却不是。假使我说“这是只兔子”，那我就没注意到这里有模棱两可之处，我报道的就是感知了。

19面相转变。“那你肯定会说图画现在完全改变了！”

然而是什么不一样了：我的印象吗？我所取的立场吗？——我可以这么说吗？我像描述知觉那样**描述** 这种改变；完全像是对象在我眼前改变了。

20我可以说（例如指着另一幅画）“我现在看到了**这个** ”。这是报道一种新知觉的形式。

面相转变的表达式是一种**新** 知觉的表达式和未曾改变的知觉的表达式合在一起。

21我一下子看到了画谜的谜底。刚才是些枝枝杈杈的地方，现在是一个人形。我的视觉印象改变了，我现在认出它不只是颜色和形状，而且也有一种完全特定的“组织”。——我的视觉印象改变了；——它刚才是怎样的；它现在是怎样的？——如果我用准确的复制来表现它——难道这不是很好的表现吗？——那就没有任何改变显现出来。

22只请你**别** 说“我的视觉印象不是**绘画** ；它是**这个** ——是我无法给任何人看的东西”。——它当然不是绘画，但也绝不属于我随身携带之物的那个范畴。

23“内部图画”这概念误导我们，因为这概念的范本是“**外部** 图画”；而这两个概念词的用法并不相似，不比“数字”和“数”（Zahlzeichen und Zahl）的用法更为相似。（是的，谁要把数称为“理想的数字”，他就会因此造成类似的混乱。）

24谁把视觉印象的“组织”和颜色形状并列在一起，那他从一开头就把视觉印象当作某种内部对象了。由此自然把这个对象弄成了幻影；一种稀奇古怪地摇来摆去的结构。因为它和图画的相似之处现在被扰乱了。

25如果我知道立方体示意图有不同的面相，那我为了得知另一个人看见的是什么，就可以请他在摹本之外再制作或展示一个模型;即使他这时根本不知道我干吗需要两种说明。

但在面相转变的情形下这就行不通了。这时要表达经验到底是什么的唯一可能的办法，在上一例中我们有了摹本之后也许就显得是一种毫无用处的特别规定，或的确就是毫无用处的特别规定。

26仅此一点就使我们不能拿“组织”和视觉印象的颜色形状相比较。

27我把兔鸭头看作兔子，这时我看到的是：这些形状和颜色（我准确地重现这些）——而此外还有：这时我指向一些各式各样的兔子图画。——这显示出概念之间的区别。

“看作”不属于知觉。因此它既像一种看，又不像一种看。

28我看着一只动物；人问我：“你看见什么了？”我答：“一只兔子。”——我看一片风景；忽然跑过一只兔子。我惊呼：“一只兔子！”

这报道和这惊呼，两者都是知觉的表达，视觉经验的表达。但这惊呼和报道是不同意义上的表达。惊呼冲口而出。——它和〔视觉〕经验的关系就像喊叫和疼痛的关系。

29但这惊呼既然是知觉的描述，就也可以把它称作思想的表达。——你看着对象，不必在想着对象；你具有惊呼所表达的视觉经验，你就也在**思想着** 所看见的东西。

30所以面相的闪现似乎一半像视觉经验一半像思想。

31某人忽然看见一种他认不出来的现象（可以是一个熟知的对象，但处在不寻常的位置上或光线里）；也许只有几秒钟他没认出来。另一个人一眼就认出了对象。说这两个人的视觉经验不一样对不对呢？

32一种形状对你浮现出来，对你显得陌生，而我则熟悉这种形状；你这时不可能像我一样**准确地** 描述它吗？这不就是答案吗？——当然一般不是这样。你的描述听起来会很不一样。（例如，我会说“这只动物有长长的耳朵”——而你说“那儿有两个长长凸起的东西”，然后把它们画出来。）

33我遇见一个多年没见的人；我看他看得清清楚楚，但没认出他来。我忽然认出他来，在他已经改变了的面孔上认出了从前的面孔。我相信我如果会画像的话现在会把他画得不同。

34我在人群里认出一个熟人，也许我已经朝他那个方向看了好半天了，——这是一种特殊的看吗？既是看又是想？或我简直要说——看和想的融合？

问题是：人们**为什么** 要说这个？

这个表达也是对所见的报道，同一个表达在这里又是认出了什么的惊呼。

35什么是视觉经验的标准？——什么该是这标准？

表现出“所见”。

36“表现出所见”这个概念像“复制”这个概念一样，极富弹性，**与此相系**，“所见”这个概念也极富弹性。这两个概念密切相联。（但这不是说它们相似。）

37怎么发现人以立体方式来看？你看得见（那儿的）一片地方，我问你那片地方的地势。“是**这样子** 吗？”（我用手画给你看）——“是。”——“你怎么知道？”——“又没雾气，我看得清清楚楚的。”——你并没给出这推测的根据。对我们来说最自然的是以立体方式表现我们所看到的；而无论通过绘画还是通过话语来以平面方式表现则都要求特殊的训练。（儿童画的特别之处。）

38你看到一个微笑，没看出它是微笑，没理解它是微笑；我理解它是微笑；我们看到的不一样吗？——例如你模仿起来是另一个样子。

39把画着一张脸的图画倒过来拿着，这时你认不出脸上的表情来了。也许你能看到脸上在微笑，却看不到它究竟在**怎样** 微笑。你模仿不了这微笑，或不能更准确地描述它的特点。

但这张倒置的图画很可能极其准确地表现着一个人的脸。

40图一 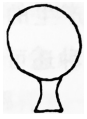 是图二 的倒转。正如图三 是图四 的倒转。但我要说，图三图四之间的差异给我的印象不同于图一图二之间的差异给我的印象。例如，图四看上去比图三更整齐。（参见路易斯·卡罗尔的一个提示。）四容易复制，三不容易。

41请设想兔鸭头隐藏在一团杂乱线条之中。现在我在图画里看出它来，单单看作兔子的头。后来我又看这幅图，看出了同样的线条，然而是看作鸭子，同时我还不必知道这两次是些相同的线条。再后来我看出面相在发生转换，——我能说兔鸭的两种面相现在看起来和我刚才在杂乱线条里把它们分别识认出来的时候完全不同吗？不能。

但这种转换产生出一种惊奇，这种惊奇不是由识认产生的。

42谁在一个图形（1）里寻找另一个图形（2），而后找到了，那他从而就是以一种新的方式看到图形（1）。不仅在于他可以用新的方式来描述这图形，而且在于注意图形（2）是一种新的视觉经验。

43但他不一定要说："图形（1）现在看上去完全不一样了；它甚至和从前那图形毫无相似之处，虽然这两个图形完全重合！"

44这里有一大堆具有亲缘关系的现象，以及可能的概念。

45那么，这形象的摹本是我视觉经验的某种**不完整** 的描述啦？不是。——是否需要更切近的规定，以及需要哪些，都取决于具体情况。——它**可以** 是不完整的描述；——如果还有疑问存留的话。

46自然可以说：有一些东西既归在"图画兔子"的概念之下，又归入"图画鸭子"的概念之下。一幅图画、一张图纸就是这样一种东西。——但**印象** 却不同时是图画鸭子的印象和图画兔子的印象。

47"我真正**看见** 的却一定是对象作用于我而产生的东西。"——那么，在我之中产生的东西就是某种摹本，某种还可以加以观照的东西，可以摆在眼前的东西；几乎像是某种**物质化** 。

这种物质化是某种空间性的东西，一定可以完全用空间概念加以描述。例如，它可以微笑（如果是一张脸），但友好这个概念却不属于它的表述，倒对这种表述是**异质的** （即使它能服务于这种表述）。

48你问我我看见了什么，我也许会给你画张草图来表明这东西；但我多半根本记不起来我的眼光当时是怎么活动的。

49“看”这个概念造成一种混杂的印象。是的，是混杂。——我向一片景色看去；我的目光扫过，我看见各种清楚的和模糊的事情；**这个** 印象挺清楚,**那个** 印象却十分含混。而我们看见的又可以显得多么支离破碎啊！好，现在来看看什么叫“描述所见”！——然而，这不过就是我们称作描述所见的那回事儿。这样的描述并没有唯一**一个真正的** 、正式的例子——其他的则还不够清楚，还有待澄清，甚至非得干脆当垃圾扫到角落里去。

50我们在这里有一个巨大的危险：想要做出精致的区别。——当我们想要从“真正所见”来定义物体概念的时候，我们就面临这样的危险。倒不如把日常语言游戏**接受** 下来，识别出**虚假** 的表述之为虚假。教给孩子的原始语言游戏无需用什么道理来辩正；倒需要打消辩正的企图。

51以三角形的诸面相为例来考察一下。可以把这个三角形

看作三角形的洞、物体、几何图形；看作坐立在它的底线上或挂在它的顶角上；看作山、楔子、箭头、指向标；看作本来应该立在短边上的物体倒下来了；看作半个平行四边形；等等不一。

52“你这时可以一会儿想到**这个** 一会儿想到**那个** ，一会儿把它看作**这个** 一会儿看作**那个** ，你还会一会儿**这样** 看一会儿**那样** 看。”——到底**哪** 样？——再没有进一步的规定了。

53但怎么可能按照一种**解说** 来**看到** 一样东西呢？——这个问题把这当作一件稀奇的事实提出来；仿佛这里是把本来和形状不合的什么东西强塞到形状里。但这里毫无生挤硬塞。

54如果看上去在其他形状之间没有这样一种形状的位置，那你就到另一个维度去寻找它。如果这里没有位置，那位置就在另一个维度。

（在这个意义上，实数线上也没有虚数的位置。但这是说：虚数概念的应用和实数概念的应用比起**计算** 初看上去所表明的还要更少相似。必须下降到应用上，虚数概念才会找到一个位置，而这个位置如此不同，可谓始料未及。）

55“我若可以把某种东西看作这个，那么那样东西就可以是这个的图画。”——这个解释怎么样？

这却是说：面相转换中的诸面相就是形象在种种情况下**始终** 能在一幅图画中具有的那些面相。

56一幅画当真可以表现一个**立着的** 三角形，另一幅画表现挂着的，第三幅表现倒下的。——我作为看画的人这时不说“这儿表现的可以是倒在那儿的什么东西”，而说“杯子倒了，碎成片儿了”。我们是这样对图画做出反应的。

57我能说一幅画必须是什么样子才能起到这样的作用吗？不能。例如有些绘画方法不以这种直接的方式告诉我任何东西，对别人却不然。我相信习俗和教育在这里有一席地位。

58我在这幅画上“**看到圆球在飘浮** ”；这说的是什么？

这是否只在于这种描述对我是最近便的、不言自明的？不然；这种描述的根据可以是各式各样的。例如它可以简简单单就是传统描述。

但怎么表达：我不仅仅是这样理解这幅画（知道它表现的**应当** 是这个）,而且是这样来**看** 这幅画的呢？——这类表达是：“这圆球看起来是在飘浮”，“看见它在飘浮”，甚至以某种特殊的语调说，“它在飘浮哪！”

所以，这里是在表达“当作那样”，但不是在使用“当作那样”。

59我们这里不是在问自己什么是原因，什么在某种特殊情况下产生出这种印象。

60那**是** 一种特殊的印象吗？——“但看到圆球飘浮和看到它只是停在那里，我看到的的确**不一样** 啊。”——这其实是说：这个表达式是有道理的！（因为，严格从字面说，这的确只是重复。）

（我的印象却也不是一个实际飘浮着的圆球的印象。“立体地看”有种种变式。一张照片的立体性，以及我们通过立体视镜看到的东西的立体性。）

61“那当真是另一种印象吗？”——要回答这个问题，我要问问自己我心里是否当真有另一样东西。——但我怎么能肯定有还是没有？——我以另一种样子**描述** 我所看见的。

62有些图形我们总是看作平面的，有些则有时看作立体的，甚至总看作立体的。

于是人们要说：看为立体的图形的视觉印象是立体的；例如立方体示意图的视觉印象就是一个立方体。（因为描述印象就是描述立方体。）

63于是就有了颇为奇怪的事情：我们对有些图形的印象是平面的而对有些图形的印象是立体的。我们自问：“哪里才是终点呢？”

64我看到画上画着奔马，——我只是**知道** 这意谓着这种运动吗？难道说我在画上看到马在奔跑就是迷信吗？而我的视觉印象也就在奔跑吗？

65你说“我现在把这看作……”你在告诉我什么？你告诉我这个会有什么后果？我能拿你的话做什么？

66人们经常把颜色和元音联想在一起。有人若一而再再而三地重复念一个元音，就会觉得这个元音的颜色发生变化。例如他会觉得a“这会儿是蓝的——这会儿是红的”。

对于我们，“我现在把它看作……”这话可能不比“我现在觉得a是红的”更有意义。

（和生理学考察联系在一起看，甚至这种变化对我们也可能成为颇重要的。）

67我在这里想起，人们在谈到艺术作品时用到这样的话：“你必须**这样** 看，它意谓的是这个”；“你**这样** 看就看到错在什么地方了”；“你必须把这几个节拍作为引子来听”；“你必须按这个调式来听”；“你必须**这样** 来划分音节”（这里涉及的可以是听，也可以是演奏）。

68图形

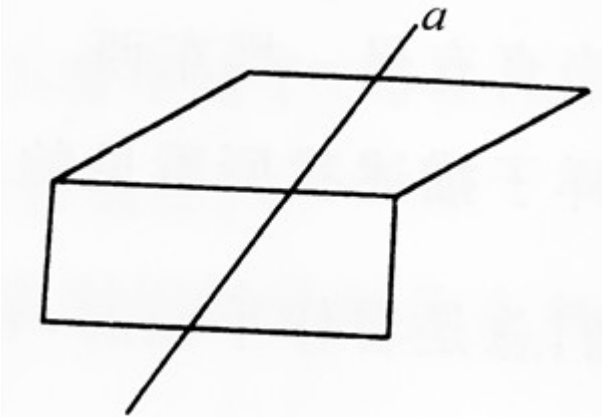

要代表的是一节凸形的阶梯，用来演示某种立体空间。为此，我们过两个平面的中间点划一条直线a。——好，如果某人只在一些片刻把这图形看作立体的，即使在这些片刻也一会儿把它看作凸出的一会儿把它看作凹进去的，那就很难使他明白我们的演示了。如果对他来说平面的面相和立体的面相不断变换，那我在这演示过程中对他显示的就无异于一些完全不同的东西了。

69我看着一幅**画法** 几何学的图形说：“我知道这里又出现了这条线，但我**看** 不出它来。”——这说的是什么？这只是说我不熟悉这类图

形的操作，我对它不大“认识门道”吗？——好，这种熟悉肯定是我们的标准之一。一个人的某种表现使我们确信他把这个图形看作立体的，这种表现就是某种确定的“认识门道”。例如某些姿态表情提示出对立体的反应：行为的精微层次。

我在画上看见一个动物被箭穿透。箭从喉咙穿进去，从脖子后面穿出来。设想这幅画是幅剪影。——你**看见** 箭了吗？——抑或你只是**知道** 这两小段东西应该是表现一支箭的两个部分？

（比较一下克勒的图形：套在一起的六角形。）

70“可这不是**看** !”——“可这就是看！”——双方在概念上一定都可以讲出道理。

71可这就是看！**在何种意义上** 这是看？

72“这现象最初让人觉得奇怪，但对此肯定会找到一种生理学解释。”——

我们的问题不是因果问题而是概念问题。

73假使你只给我看一眼那幅被箭穿透的动物的图画，或套在一起的六角形的图画，然后就让我加以描述，那我的描述就会是这个样子；你让我画出来，我肯定会提供一幅很不对头的摹本；但它多多少少会显示一只动物被箭穿透，或两个套在一起的六角形。即：有些错误我不会犯。

74这幅图画上最初跳入我眼帘的是：那是两个六角形。

我现在看着它们自问：“我真的把它们看作六角形吗？”——即，它们在我眼前的这一段时间我是始终这样看的吗？（假设这段时间里它们的面相没有改变。）——我要回答：“我并非在这整段时间里一直想着它们是六角形。”

75一个人对我说："我立刻把它们看作两个六角形。这就是所有我所看到的。"但我怎么理解这话呢？我想，他听到"你看见了什么"这个问题立刻就用这一描述做出回答，而他也不是把这个回答当作几种可能回答中的一种来看待的。就此而论，这回答就像我给他看这个图形

而他回答："一张脸。"

76你只给我看了一眼，我能对它提供的最佳描述是**这样的**：……

"我的印象那是一只挺立起上身的动物。"于是有了一个完全确定的描述。——这是**看见**，还是思想？

77不要试图去分析你自己的内心体验！

78但也可能我一开始把这幅画看作了别的什么，后来对自己说："噢，那是两个六角形！"于是面相也会改变。这是否证明了我刚才事实上把它**看作了**某种特定的东西呢？

79"那是一种**真实的**视觉经验吗？"问题是：在何种意义上真实。

80这里**很难**看出我们是在处理概念规定性。

概念迫来。（你不可忘记这一点。）

81那我什么时候会把它称作纯粹的知道而不是看到？——大致是当一个人像对待一张图纸那样来对待一幅图画，像读蓝图那样**阅读**它。（行为的精微层次。——这为什么**重要呢**？这有重要的后果。）

82“在我看来那是一只被箭穿透的动物。”我把它作为那个来对待；这是我对这图形的**态度**。这是称之为“看”的一种含义。

83但我也能在同样的意义上说：“这在我看来是两个六角形”吗？不能在同样的意义上，但能在某种相似的意义上。

84你必须想一想具有绘画性质的图画（相对于图纸）在我们的生活中起哪些作用。这些作用绝不是单一的。

比较一下：我们有时把格言挂在墙上。却不把力学定理挂在墙上。（我们对这两者的关系。）

85一个人把图形看作动物，另一个人只是知道它表现的应该是什么；我在这两个人那里所预期的会相当不同。

86也许这样表达要更好些：我们把照片、把墙上的图画**当作**它们所表现的对象本身（人物、风景等等）来看待。

87不一定如此。我们不难想象有些人对这类图画的关系不是这样的。例如，照片使这些人十分别扭，因为他们感到不带颜色的面孔，甚至按比例缩小了的面孔不像是人脸。

88我现在说“我们把这肖像当作人来看待”，——我们什么时候这样看待？看待多久？我们只要看见它就**始终**这样看待（不会看作别的什么）吗？

我可以说是的，那我就会是在规定看待这个概念了。——问题在于是否另一个具有亲缘的概念对我们也很重要，即这样一种“看作”的概念——只有当我把这幅画作为（它所表现的）对象来处置的时候才出现的“看作”的概念。

89我可以说，我看到一幅画的时间里它并不始终对我具有**生命** 。

“她的画像从墙上对我微笑。”无须乎每次我的眼光落在这画像上它就对我微笑。

90兔鸭头。我们自问：这只眼睛，这个**点** ，怎么可能朝一个方向撇眼呢？——“瞧，它在撇眼哪！”（这时我们自己也在“撇眼”。）但我们并非只要看这幅画就总这么说这么做。这个“瞧，它在撇眼哪！”是什么呢？——是在表达某种感觉吗？

（我举出这些例子绝不是力求完备。不是在对心理学概念进行分类。它们只是要使得读者在遇到概念上的含混不清之时能够想办法帮助自己。）

91“我现在把它看作一个……”和“我试着把它看作一个……”或“我仍不能把它看作一个……”连袂并行。但我不能把用传统画法画的一只狮子**看作** 狮子，也不能把F看作F这个字母（但大概可以看作一个绞架之类）。

92不要问你自己“这对于**我** 是什么样子？”——问一问：“关于别人我都知道些什么？”

93“它也可以是**那个** ”——我们究竟是怎么做这个游戏的？（那个，即这图形也可以是的东西，即这图形可以被看**作** 的那个东西，——它却并非简简单单是另一个图形。一个人说“我把 看作 ↘”，他意谓的仍可能是极不相同的东西。）

94孩子们做这样的游戏：例如他们指着一个箱子，说它现在是一所房子；然后他们从这箱子的方方面面把它解释成一所房子。把一种虚构编到这箱子上。

95那孩子们把这箱子**看作** 房子啦？

“他们完全忘了那是个箱子；那对他们事实上是所房子。”（有些特定的迹象表明这一点。）那么说他们把它**看作** 房子不也蛮对吗？

96你现在会做这个游戏，而在某种特定处境下用一种特定的表情喊道：“它现在是房子啦！”——这会是你在表达面相的闪现。

97我听到一个人谈论兔鸭头，而**现在** 则以某种方式谈论着兔脸的特定表情，那我会说他现在把这幅画看作兔子了。

98但声音和模样的表达却是一样的，仿佛是对象发生了变化，就像对象仿佛终于**变成了** 这个或那个是一样的。

我让人给我重复演奏同一个曲子，每次都比上一次演奏得更慢一些。最后我说“**现在** 对头了”，或“**现在** 这才是个进行曲”，“**现在** 这才是个舞曲”。——在这一语调里表达出来的也是面相的闪现。

99“行为的精微层次”——我用正确的声调吹奏一个曲子，从而表现出了对这个曲子的理解；那么这就是这种精微层次的一个例子。

100三角形的面相：就仿佛这时候一个**意象** 和视觉印象发生了接触并在一段时间里保持着接触。

101但就此而论，这一面相有别于（例如）阶梯的凸形-凹形面相。也有别于下图（我称之为“双十字章”）的面相：黑底上的白十字章和白底上的黑十字章。

102你必须考虑到，在每个例子中对相互转变的面相的描述都是不同种类的描述。

103（一种诱惑：说“我是这样看到**这个** 的”——而用“这个”和“这样”指示同一个东西。）请你每次都用这样的假设来祓除私有对象：它不断地改变着；而你却因为你的记忆在不断地蒙骗你而没有注意到这改变。

104观察者先指一下一个不带黑底的白十字章，再指一下一个不带白底的黑十字章，通过这类方法他不难告诉别人双十字章的那两个面相（我将称之为面相组A）。

人们满可以设想这是儿童的原始反应，甚至他这时还没有学会说话。

（所以在告诉别人面相组A的时候我们是指向十字章的一个部分。——我们却无法通过类似的方式来描述兔鸭面相。）

105一个人必须熟悉兔子鸭子这两种动物的样子才能“看到兔鸭面相”。要看到面相组A却无须这一类条件。

106一个人可能把兔鸭头当作画的只是兔子，把双十字章当作画的只是黑十字，但他不可能把单纯的三角形当作画的只是一个倒下来的东西。我们需要**想象力** 才看得到三角形的这一面相。

107面相组A并非从本质上说就是立体的面相；白底上的黑十字章并非从本质上说就是一个以白色平面为后景的十字章。只给一个人看画在纸上的十字章而不给他看任何其他东西，你也能教会他对别种颜色底子上的黑十字章有个概念。“后景”在这里不过是十字形的周边而已。

面相组A所产生的欺幻，和立方体图形或阶梯的立体面相所能产生的欺幻不是同一种类的。

108我可以把立方体示意图看作一个盒子；——但我也能一会儿把它看作纸盒子一会儿看作锡盒子吗？——如果有人言之凿凿告诉我他能，我该怎么说？我在这里能够为概念划一条界限。

但想一想看画时所用的“**感觉** ”这个表达式。（“你感觉得出这种材料多柔软。”）（梦里的**知道** 。“我当时**知道** ……是在那个房间里。”）

109怎么教给一个孩子（例如教算术的时候）“现在把**这些** 要点放到一起”或“**这些** 是连在一起的”？显然，“放到一起”和“连在一起”对这孩子本来一定有另一种含义，不同于这样或那样**看** 。——这是个关于概念的而不是关于教学方法的评注。

110可以把面相的一个**种类** 称作“组织面相”。这个面相转变了，图画中早先不连在一起的一些部分就连到了一起。

111在三角形里我能够一会儿把**这个** 看作顶角把**那个** 看作底边——一会儿把**那个** 看作顶角把**这个** 看作底边。——很清楚，对于一个刚刚知道顶角、底边等概念的学生，“我现在把**这个** 看作顶角”这话说了还是白说。——但我这里意谓的不是个经验命题。

唯当一个人已经能够熟练地应用某个图形，我们才会说他**能** 一会儿**这样** 看这个图形一会儿**那样** 看。

这种经验所依托的是对某种技术的掌握。

112但太奇怪了——要**经验** 到这个那个竟需要以这一点为其逻辑条件！可你怎么不说只有已经能够做这做那的人才能“有牙疼”？——从这里得出的是：我们在这里涉及的不可能是同一个经验概念。这是另一个经验概念，尽管是具有亲缘的一个。

113唯当一个人**能够这样那样** ，学会了、掌握了这个那个，说他经验到了**这个** 才有意义。

你要是觉得这听起来荒唐，那你得考虑看的**概念** 在这里是受到限定的。（为了消除数学里的晕眩感也经常需要类似的考虑。）

我们先说话，先有所表达，**而后** 才获得这些表达式的生命的图画。

114因为，如果我还不知道这种姿态是这种动物的一种姿态而不是它的解剖模型，我怎么能看到这种姿态是犹豫不决呢？

但这岂不只是说：犹豫不决这个概念**不止** 指涉视觉，所以我就不能用**这个** 概念来描述看到的东西？——我就不能有一个犹豫姿态的或怯懦面孔的纯视觉概念吗？

115这样一个概念也许可以和"大调"和"小调"做个比较；这两个概念固然有某种感情值，但也可以纯粹用来描述感知到的结构。

116例如把"悲伤"这个性质形容词用于素描的面孔，它指称的是一些线条在一个椭圆形里的组合特点。用于一个人，它就有另外一种（虽然是具有亲缘的）含义。（这却**不** 是说悲伤的面部表情和悲伤的感觉**相似**！）

117再考虑一下这个：我只能看到而不能听到红和绿，——但我能听到悲伤，一如我能看到悲伤。

118只要想一想"我听到一个哀怨的曲子"这一表达式。试问："他**听到** 哀怨了吗？"

119如果我答："不，他没听到；他只是感觉到了这个"——这算什么回答呢？我们连这种"感觉"的感官也举不出来。

现在有人想答："我当然听到了！"——有人想答："我其实没**听到**。"

但这里可以把概念区别确定下来。

120我们〔把某种面部表情认作某个人胆小的表情〕，对这种面部表情做出反应，我们的反应不同于没把它认作胆小（在这个词的**完整** 意义上）的那些人。——但我却**不** 愿说我们的肌肉和关节感到这种反应，不愿说这就是那种"感觉"。——不然，我们在这里有一个受到限定的**感觉** 概念。

121我们可以说一个人对一张脸上的**表情** 有目无睹。但因此他的视觉就有缺陷吗？

但这当然不只是个生理学问题。生理学问题在这里是逻辑问题的一个象征。

122你感觉到一个曲子很严肃——你知觉到了什么？这靠把你听到的重复出来是传达不出来的。

123一个随意的书写符号，例如 ——我可以想象它是某种外语里的字母，写得完全正确。但也可以想象它是写错了的字母；可以是这样写错了或那样写错了：例如笔打滑了，或典型的幼稚笨拙，或法律文书用的花体。它可以是以各式各样的方式背离了正确的书写法。——根据我加在这个书写符号周围的种种虚构，我可以在各式各样的面相里看到它。这和"经验一个词的含义"有紧密的亲缘关系。

124我想说，唯当我们以某种确定的方式对待所观察的对象之时，这里闪现的东西才保持着。（"瞧，它在撇眼呢。"）——"我想说"——实际上**是** 这样吗？——问问你自己："我有多长时间注意到它？"——我有多长时间觉得它是**新的** ？

125在面相里有一种面相存在，而它后来消失了。几乎像是有张脸，我先**模仿** 它，后来我不再模仿而是把它接受下来。——这不已经足够用来解释了吗？——然而，这不太过分吗？

126"有几分钟我觉察到他和他父亲的相似之处，后来就不了。"如果他只有短短一段时间像他父亲而后来他的脸改变了，人们可以这么说。但这也可以是说：几分钟之后他们的相似之处不再引起我注意了。

127"你注意到他们相像以后，——有多久你意识到这种相像之处？"怎么回答这问题呢？——"我很快就不再想到它了"或"我后来总时不时注意到它"或"有几次忽然又想起：他们两个多像啊！"或"这种相像让我吃惊足足有一分钟。"——会有诸如此类的回答。

128我想提出这个问题："在我看到这样东西（例如这个柜子）的时间里，我一直**意识到** 它的立体性、它的景深吗？"或所谓我在**整个**时间里都**感觉** 到它？——但试以第三人称提出这个问题。——你什么时候会说他一直对此有意识？什么时候会反过来说？——我们当然可以问他自己，——但他是怎么学会回答这个问题的？——他知道什么叫"不间断地感觉到疼痛"。但在这里这只会使他糊涂（正如这也使我糊涂）。

如果他说他一直意识到景深，——我相信他吗？如果他说他只是时不时地意识到（例如在他说起这一点的时候）——我**相信** 他说的这个吗？我会觉得这些回答似乎都基于虚假的根据。——但若他说他有时觉得这东西是平面的有时是立体的，情况就不一样了。

129你告诉我："我看着花，却想着别的事儿，没有意识到花的颜色。"我懂这话吗？——我可以为这话设想出某种有意义的上下文；例如这话后面跟着："后来我忽然**看见了** 这花，认出它是那种……"

或者："我当时若转过身去就说不出它有什么颜色。"

"视而不见。"——有这样的事儿。但它的标准是什么？——这里却有各式各样的情况。

130"我现在更多地在看形状而不是颜色。"且别让这种习惯表达式把你搅糊涂。尤其别去想"眼睛里或头脑里这时发生的会是什么呢？"

131我注意到相似之处，而这种注意渐渐消退。

只有几分钟我注意到它，后来就不了。

这时发生了些什么？——我能够想起的是什么？我想起自己的面部表情，我可以重复它。假使一个认识我的人当时看见我的脸，他会说"你刚才在他脸上注意到了什么"。——而我也注意到在这样一种场合我说什么——或说出声来或是对自己说。就这些。——注意就是这个？不然。这是注意的诸现象；但这些现象**就是** "发生的事情"。

132注意就是看+想啦？不然。我们的很多概念在这里**交汇** 。

133（“思想”和“在想象中说”——我说的不是“**对** 自己说”——是不同的概念。）

134视觉印象里的颜色和对象的颜色对应（这张吸墨纸在我看来是粉红的，而它是粉红的）——视觉印象里的形状和对象的形状相应（它在我看来是方的，而它是方的）——但我在面相闪现里知觉到的东西却不是对象的一种性质，它是这个对象和其他对象的内在关系。

135“在这种联系中看到这个符号”几乎像是一个思想的回声。

我们想说——“在观看之中回响的思想”。

136请你设想对这种经验的一种生理学解释。它可以是：观察这图形的时候，目光一再沿着一条特定的轨道扫视对象。这轨道相应于观看之时眼珠摆动的某种特定方式。这种活动方式有可能跳到另一种活动方式，这两种方式可能互相转换（面相组A）。某些活动方式在生理学上是不可能的；从而我不可能把立方体示意图看作两个套在一起的棱体，等等。好，就这样解释。——“那我知道了，这是一种**看** 。”——你现在为看引进了一种新标准，一种生理学标准。这可能掩盖旧问题，却不能解决它。——这段话的目的却在于让我们睁开眼睛看到提出一种生理学解释的时候发生的是些什么。心理学概念顾自倘佯，这种解释够不到它。我们的问题的性质从而变得更清楚了。

137每次我实际上看到的都不同抑或只是以不同方式来解说我所看到的？我倾向于说前者。但为什么呢？——解说是一种想，一种处理；看是一种状态。

138好，不难识别出哪些情况下我们是在进行**解说** 。如果是进行解说，那么我们做出假设，而这些假设是可能证伪的。——“我把这个图形看作一种……”就像“我看到一点红光”一样（或恰在同样的意义上）无法证明。因而这两种语境中“看”的用法也有某种相似之处。千

万别设想你事先已经知道“看的**状态** ”在这里的含义是什么！请你从使用中学习含义。

139我们觉得关于看，有些东西令人迷惑，因为我们不觉得关于看整体上令人十分迷惑。

140一张相片上有人、房子、树，我们不觉得这张相片缺少立体性。要把这张相片描述为平面上的一些色块的组合反倒不大容易；但我们在立体镜里看到的东西，却又以另一种方式显示为立体的。

141（我们用两只眼睛会“立体地”看，这远不是不言自明的。如果把两只眼睛的视觉图像融到一起，预期的结果可能是一幅含糊的图像。）

142面相概念和意象概念具有亲缘。或：“我现在把这看作……”的概念和“我现在**这样** 想象”具有亲缘。

把一段音乐听成某个确定乐曲的变奏，其中不也包含幻想吗？可这时我们知觉到某种东西。

143“你若想象这发生了如此这般的改变，那你面前的就是那另一样东西了。”我们可以在想象中做某种证明。

144看到面相以及意象，这些都服从于意愿。可以有这样的命令：“意想一下**这个** ！”以及“现在**这样** 来看这个图形！”但不能命令说：“现在看到这片叶子是绿的！”

145现在来了这个问题：会不会有人不具备把某种东西**看作某种东西** 的能力？——那会是什么样子？后果会是什么？这种缺陷可以和色盲或和缺乏绝对音高听力相提并论吗？——我们想称之为“面相盲”——并且来考虑这话的意思能是什么？（这是概念上的探究。）患面相盲的人将看不到面相组A的转换。但他不也就认不出双十字章包含一个黑十字章和一个白十字章啦？于是他也就不能胜任“在这些图形里指出哪些包含黑十字章”这样的任务啦？不然。他应该能，不过他不会说：“现在这是一个衬在白底上的黑十字章了！”

他会盲然看不到两张脸上的相似之处吗？——但若这样，也就看不到相同之处，或近乎相同之处了？这点我不愿断定。（他应当能够执行“把看上去像**这个** 一样的那件东西给我拿来！”这一类命令。）

146他会不能把立方体示意图看作立方体吗？——从这却推不出，他认不出这是一个立方体的表现（例如一张图纸）。但对于他，这示意图不会从一个面相跳到另一个面相。——问题：他应当像我们一样在有些情况下能把这示意图**当作** 立方体吗？——若不能，我们就不能恰如其分地把这称作一种盲。

“面相盲患者”对图画的关系会和我们的根本不一样。

147（我们不难想象**这种** 类型的异常。）

148面相盲和缺乏“音乐听力”具有**亲缘** 。

149这个概念的重要性在于“看到面相”和“经验到语词含义”这两个概念之间的联系。因为我们要问的是：“一个人若**经验** 不到某个语词的含义，他缺少的是什么？”

例如，我们要求一个人念“与”[注66]，同时把它作为动词来意谓，他不理解这个要求；——或一个词一气儿念了十遍而一个人不感觉到这个词对他失去了含义而只是个空洞的声音；——这样的人缺少的是什么？

150在法庭等场合，人们可能讨论某人当时用一个词来意谓什么的问题。这可能从某些事实推导出来。——这是个**意图** 问题。但他当时怎样经验一个词——例如“大家”[注67]——也可能以相似的方式具有重要意义吗？

151我和某人约定了一种暗语；“塔”的含义是银行。我对他说：“现在到塔那里去！”——他懂得我的话，也照着做了，但他觉得这样使用“塔”这个词挺怪的，这个词还没有“吸收”这个含义。

152“我带着感情读诗读小说的时候，我会有某种内心活动，在我只是为了获得信息去浏览的时候就没有这些内心活动。”——我这里指的是哪些活动？——语句**听起来** 不一样。我确切地留意于语句的调子。某个词有时声调不对，强调得太过或太少。我注意到了这个而我的面容表达出这一点。我而后可以谈论我诵读的细节，例如谈论音调不对的地方。有时我眼前浮现出一幅图画，就好像一幅插图。的确，这似乎有助于我把语调读得正确。诸如此类的我还可以提出不少。——我也可以在某个词上加上一种声调，使得这个词的含义从其他词里突显出来，而这个词几乎就像是所涉之事的一幅图画。（当然这可能是以句子构造为条件的。）

153我声情并茂地阅读，念出这个词，这时它整个由它的含义充实着。——“如果含义即语词的使用，这又怎么可能呢？”好，我的表达是个形象的表达。但并非我仿佛选择了这个形象，而是这形象迫人而来。——但这个词的形象用法却不可能和它的原始用法陷入冲突。

154为什么向我呈现的偏偏是这幅图画，这也许是可以解释的。（只要想一下“一语中的”[注68]这个表达式及其含义。）

155但若我可能觉得句子像一幅话语的图画而句子里的每个词都像其中的一个形象，那就无怪乎即使孤立地不派用场地说出一个词，它也会似乎带有一种特定的含义。

156想一下一个特别种类的迷误会对这里讨论的事情有所启发。——我和一个熟人在城郊散步。我在交谈中显露出我以为城在我们的右面。我的这个假设不仅没有任何自己意识到的根据，而且稍加考虑我就会肯定城是在我们的左前方。问到我**为什么** 以为城**在这个** 方向，我一开始什么都答不上来。我**没有根据** 这样认为。但我虽然看不出根据，却似乎看得到某些心理上的原因。要之，是些联想和回忆。例如：我们是在沿着一条运河散步，而我从前曾在相似的情形里沿着一条运河走，那一次城是在我们右面。——这就仿佛是种心理分析，我借此可以尝试为我的没有根据的信念找到原因。

157“但这是种什么样的稀奇经验呢？”它当然不比任何其他经验更稀奇；它只是和我们认之为基本经验的那些经验——如感官印象之类——种类不同而已。

158“我觉得好像知道城在那一边儿似的。”——“我觉得‘舒伯特’这名字好像和舒伯特的作品，好像和他的面孔挺相配似的。”

159你可能对自己说“过去”[注69]这个词，而这一时把它作为命令式那一时把它作为时间副词来意谓。那你现在说“过去！”——然后说“**别从那儿** 过去！”——两次都是**同一个** 经验伴随这个词吗？——你有把握吗？

160如果我通过细审看到了我在那个游戏里时而**这样** 经验这个词时而**那样** 经验这个词，——我岂不也就看到我在谈话进程之中经常全然**不** 经验到它吗？——因为，我同样也时而这样时而那样意谓这个词，时而意在**这样** 时而意在**那样** ，此后甚至对我意谓的是什么做出说明，这些都是不成疑问的。

161但还有成问题之处：我们为什么在语词经验的这个**游戏** 中也说“含义”、说“意谓”？——这是另一种类的问题。——指称这一语言游戏的现象特征是：我们是在下面**这种** 境况下使用这个表达式的：我们刚才是在**那种** 特别的含义上说这个词的，这个表达式是从那另一个语言游戏拿过来的。

把这种语词经验称作一个梦吧。它什么也不改变。

162给你“胖”、“瘦”两个概念，你会倾向于说星期三胖而星期四瘦呢？还是反过来？（我倾向于前者。）“胖”、“瘦”在这里的含义和它们通常的含义不一样吗？——它们在这里的用法不一样。——那我其实应当使用另外两个词啦？——肯定不是。——我要把这两个词（在通常对我有效的含义上）用在**这里** 。——现在我完全不是在说这现象的原因。原因**可能** 来自我小时候的联想。但这是个假设。无论解释是什么，——那种倾向确实存在。

163问我“你在这里究竟用‘胖’、‘瘦’意谓什么？”——我只能用完全通常的方式解释它们的含义。我**不** 能以星期四和星期三为例来表明这含义。

164人们在这里可能会说一个词有“原初的含义”和“次级的含义”。唯当这个词对你有原初的含义，你才能在次级的含义上使用它。

165唯当你学过计算——笔算或口算，——才可能借助这样的计算概念让你把握什么是心算。

166次级含义不是一种“转喻的含义”。我说“我觉得元音e是黄的”，这时我意谓的不是：转喻含义上的“黄”——因为除了借助“黄”这个概念我完全没有其他办法表达我所要说的。

167一个人对我说：“请在银行那儿等我。”问：**你说出这个词的时候** 是意谓着这个银行吗？——这和下面这个问题是同一种类的：“你在去见他的路上是打算如此这般对他说的吗？”这类问题涉及的是某个特定的时间（说话的那个时间，走在路上的那段时间）——而不是那段时间中的某种**经验** 。意谓不是一种经验，就像打算不是一种经验。

但什么把它们和经验区别开来？——它们没有经验内容。因为伴随它们的以及为它们提供图解的内容（例如种种意象）并不是意谓或打算。

168按某种意图行动之际，意图并不“伴随”行动，就像思想并不“伴随”讲话。思想和意图既不是“分环勾连的”也不是“不分环勾连的”，既不可以和行动和讲话之际发出的单个声音相提并论也不能和一个曲调相提并论。

169“说”（无论出声或不出声）和“想”不是同一种类的概念；尽管二者联系得极为密切。

170我们对说话时的经验的**兴趣** 和对意图的兴趣是不一样的。（心理学家也许能够从这经验中对“潜意识”意图有所了解。）

171“说这话时我们两个都想到了他。”让我们假设两个人这时各自无声地对自己说了同样的话——这还能是说什么呢？——即使如此，这话不还只是个**萌芽** 吗？这话仍必须属于一种语言、属于某种语境：为了真正地是想到了那个人这一思想的表达。

172即使上帝窥入我们心底也无法在那里看到我们说的是谁。

173“你说这话时干吗看我？你是不是想到了……？”——那么，在这个时间点上确实有某种反应，而这种反应通过“我想到了……”或“我忽然记起了……”这类话得到说明。

174你借这个表达式涉及说话之际的某个时间点。你涉及的是这一个时间点还是那一个会有不同的作用。

仅仅对语词加以说明不涉及说出这个词之际所发生的事情。

175“我意谓的是（或我刚才意谓的是）**这个** ”（事后对语词的说明）和“我刚才说的时候想到了……”这两个语言游戏完全不同。后一个和“我记起了……”具有亲缘。

176“我今天已经三次记起我必须给他写信了。”这时候我心里发生的事情有什么要紧？——但另一方面，说这话本身有什么要紧？有什么相干？——从这话我们可以得出某些结论。

177“说这话时我想到了**他** 。”——什么是这个语言游戏由之开始的那种原始反应（那种原始反应能够被翻译成这句话）？人们怎么一来就使用这话了？

原始反应可以是一个眼神，一个姿态，但也可以是一个词。

178“你干吗看着我摇头？”——“我想让你明白，你……”这表达的不应是某种符号规则，而是我的做法的目的。

179意谓不是伴随这话的活动。因为没有哪种**活动** 会具有意谓的结果。

（与此相似，我认为可以说：计算不是实验，因为没有哪种实验会具有一次相乘所特有的结果。）

180说话的确有重要的伴随活动；不假思索的说话经常没有这些伴随活动，从而我们可以借此识别它。但**这些活动** 却不是思想。

181“我现在知道了！”这时发生了什么？——那么我在肯定自己知道了的时候我并**不** 知道啦？

你看错了方向。

（这个信号是做什么用的？）

可以把“知道”称作这声喊叫的伴随物吗？

182一个词的熟面孔，觉得一个词自身中收藏着它的含义，觉得一个词是其含义的一模一样的图画，——这副面孔这类感觉对某些人可能完全是陌生的。（这些人会没有这些东西附属在他们的话语上。）——我们怎么表达这些感觉？——这在于我们怎样选择和估价语词。

183我怎么找到“正确的”的语词？我怎么在诸语词之中进行选择？颇有些时候我仿佛依照它们气味的细微差别来比较它们：**这一个** 太这个了，**那一个** 太那个了，——**这个** 正对。——但我未必每次都评判、说明；经常我可能只说：“反正这个还不合适。”我不满意，继续搜寻。终于冒出一个词：“**就是** 它！”**有时** 我能够说出为什么。在这里，搜寻和发现看起来就是这样。

184你忽然想到这个词的时候，难道它不是以某种特殊的方式“冒出来”的吗？不信你就好好注意一下！——我好好注意也没用。它只能够揭示**我** 心里**现在** 发生的是什么。

我怎么竟会在这时候就注意倾听呢？我必须一直等到又有一个词忽然浮现。但稀奇的是，我似乎不必等它浮现，而可以向自己展示它，即使它实际上并没有出现……怎么展示？——我**扮演** 它。——但

我通过这种方式能经验到**什么**？我究竟在复制什么？——典型的伴随现象。首要的有：姿态、表情、声调。

185说到某种细微的审美差别，我们有时有**很多**可说的——这一点很重要。——最初的表达当然可以是："**这个**词合适，**那个**不合适"——或诸如此类。但这些词中的每一个都和其他词句盘根错节地联系着，而这些联系都是可以讨论的。事情恰**不**随着那个最初的判断了结，因为起决定作用的是一个词的场。

186"这个词就在我嘴边上。"这时我的意识里发生了什么？根本无关紧要。无论发生的是什么，都不是这句话所意谓的。这时在我的行为举止上发生了些什么倒更值得关注。——"这个词就在我嘴边上。"告诉你：这里该用的那个词滑走了，我希望很快又找到它。除此之外，这句话所表达的并不比某种无言的举动更多些。

187对这一点，詹姆士其实要说的是："多奇妙的经验！词还不在那里，却又在某种意义上已经在那里了，——或某种**只能够**生长成这个词的东西已经在那里了。"——但这根本不是什么经验。把它**解说**为经验，它看上去当然就很奇怪了。这正像把意图解说为行动的伴随物，却也正像把-1解说为基数。

188"这个词就在我嘴边上"这话就像"我现在知道怎么继续下去了"这话一样不是用来表达经验的。——我们在**某些特定情况**下使用这话，它被某种特殊的举止环围，也被一些典型的经验环围。尤其是说了这话之后常常是**找到了**这个词。（问问你自己："要是人们**从来**没找到过已经在他们嘴边上的词会是怎么样的？"）

189不出声的"内在的"话语不是某种藏头露尾的现象，仿佛要通过一层面纱才能觉察它。它**根本**不是隐藏着的，但它的概念却容易使我们糊涂，因为这概念有很长一段路紧贴着某种"外在"活动的概念同行，却又不与后者互相涵盖。

（心里说话和喉头的肌肉是否由神经联系在一起，这个问题以及类似的问题自可以很有意思，但对我们的探究则不然。）

190心里说的可以说出来告诉别人，心里的话可以有某种外部动作**相伴随**，这些都表现出“心里说话”和“说话”的密切亲缘。（我可能一边在心里唱，或不出声地读，或心算，而一边用手打着拍子。）

191“但在心里说却是我必须通过学习才会做的事情！”不错；但这里什么是“做”，什么是“学”？

让话语的使用教给你什么是它们的含义！（与此相似，在数学里常常可以说：让**证明** 教给你**什么** 得到了证明。）

192“那我心算时就并非当**真在** 进行计算啦？”——可你也对心算和可以觉知的计算做出了区别！然而，你只有学到什么是“计算”才能学到什么是“心算”；你只有学会计算，才能学会心算。

193一个人用哼哼（闭着嘴）重复某些语句的声调，他可以很“清晰地”在意象中说话。喉头的活动也提供帮助。但值得注意的恰是这时是在意象中**听到** 话语，而不仅仅是**感觉到** 话语在喉头上的所谓残骸。（因为也可以设想有些人不出声地借助喉头的活动进行计算，就像人们可以用手指头来计算那样。）

194我们可以假设我们在心里说话的时候我们的身体里会出现这样那样的活动。这样的假设，我们对它的兴趣只在于它向我们展示出“我对自己说……”这种表达式的某种可能用法；这也就是从表达式推导出生理活动的假设。

195别人在心里说些什么对我是隐藏不露的，这原包含在“在心里说”这个**概念** 里面。只不过这里用“隐藏”这个词不对；因为若说对我隐藏着，那对他自己就应该是公开的，**他** 一定**知道** 说的是些什么。他却并不知道，只不过我确实有怀疑的余地而他却没有。

196“一个人在他心里对自己说些什么对我是隐藏着的”当然也可以是说：我多半时候**猜** 不出来，也无法（这原也是可能的）从他的声带活动之类解读出来。

197“我知道我要什么，愿望什么，相信什么，感觉什么……”（诸如此类一切心理动词）；这要么是哲学家的胡言，要么**不** 是一个先天判断。

198“我知道……”可以是说“我不怀疑……”——但它不是说：“我怀疑……”这话**没有意义**，从逻辑上排除了怀疑。

199只有在一个人可能说“我认为”或“我推想”的地方，只有在他可能有确信也可能没有确信的地方[注70]，他才可能说“我知道”。（你也许想用下面的例子来反驳我：人们有时说“可我一定知道我疼不疼！”“只有你自己知道你是怎么感觉的”或诸如此类，那你应该检查一下这类话语的起因和目的。“战争就是战争”也满不是同一律的一个例子呢。）

200可以设想在某种情况下我**可能** 要让自己相信我有两只手。但通常情况下我却**不可能** 这样。“但你只需把手举到眼前看看就行了。”——如果我**现在** 竟怀疑自己有没有两只手，那我也不必须信任自己的眼睛。（我这时问问我朋友也是一样的。）

201上一段所说的和下面这种情况是有联系的：“地球存在了几百万年”这样的命题比“地球在最后五分钟里存在着”意义更为清楚。因为，你若主张后面这个命题，我就会问你：“这个命题涉及的是哪些观察？哪些观察可能和它相反对？”——同时我却知道前一个命题属于哪个思想范围，和哪些观察相联系。

202“新生儿没有牙。”——“鹅没有牙。”——“玫瑰没有牙。”——可最后这命题——人们要说——显然是真的！甚至比鹅没有牙还肯定。——可它却不那么清楚。因为玫瑰该在哪儿长牙呢？鹅在腭上没有牙。它翅膀上当然也没牙，但说鹅没有牙的人没有谁意谓这个。——若说母牛嚼碎饲料，用它来给玫瑰上肥，所以玫瑰有牙，牙长在一个动物的嘴里，这又是个什么说法？因为我们先前不知道玫瑰花上哪儿找得到牙，这话也就无所谓荒唐了。（（和“别人身体里的疼痛”联系在一起。））

203我可以知道别人在想什么，但不可以知道我在想什么。

说“我知道你在想什么”是正当的，说“我知道我在想什么”是错误的。

（一大团哲学的云雾凝聚成一滴语法。）

204“人的思想封闭自锁，在意识内部进行，和这种封闭比较，一切物理上的封闭都是敞亮的。”

若有人总是能够——也许通过对喉头的观察——读出别人不出声对自己说的话，他也会倾向于使用这幅完全封闭自锁的图画吗？

205我用一种身旁的人们听不懂的语言出声地对自己说话，这时我的思想对他们是隐藏着的。

206我们假设有个人每次都猜对我在思想里对自己说的是什么。（他怎么做到这一点无关宏旨。）但什么是他猜对的标准？好，我禀性诚实，承认他猜得对。——但我自己不会糊涂吗？我的记忆不会欺骗我吗？我说出——并不说谎——我刚才在想什么的时候不会总是糊涂或被记忆欺骗吗？——但在这里“我心里发生了什么”看来根本无关紧要。（我这里是在划出一条辅助线。）

207我承认我刚才是如此这般想的，这种**承认** 之为真的标准不是真实**描述** 某种活动的标准。真实承认的重要之处不在于有把握地真实报道出任何一个活动。这一承认之为真就是由**真诚** 的特殊标准来担保的，而它的重要性毋宁在于可以从某种承认得出的特殊后果。

208（假设梦能够为我们提供有关做梦人的重要消息，那么提供消息的将是对梦的诚实讲述。做梦人醒来后报道他的梦的时候是否被他的记忆欺骗呢？这个问题不会发生，除非我们引进一个报道与梦“相符”的全新标准，引进一个在这里对真和真诚做出区别的标准。）

209“猜思想”的游戏。其中一种可以是：我用乙听不懂的语言告诉甲一件事。乙来猜我讲的话是什么意思。——另一种可以是：我写下

一句话，你看不见这个句子。你必须来猜这句话的文字，或它的意义是什么。——再有：我做一个拼板游戏；你看不见我，却要时不时猜我在想什么，并把你的猜测说出来。例如你会说："这块该放在哪儿呢？"——"我**现在** 知道它合在哪儿了！"——"我完全想不出这儿该上哪一块。"——"天顶这一片总是最难拼的"等等——这时**我** 却无需对自己说话，无论出声还是不出声。

210所有这些都是猜思想，如果说事实上这些都没有发生，这没有发生并不使得思想比没有觉察到的物理过程更隐蔽些。

211"**内心** 对我们隐蔽着。"——未来对我们隐蔽着。——但天文学家计算日蚀之际是这样想的吗？

212我看见一个人由于显而易见的原因疼得蜷起身体，我不会想：可这个人的感觉对我隐蔽着。

213我们有时也说某个人是透明的。但对这一观察颇为重要的是：一个人对另一个人可能完全是个谜。我们来到一个具有完全陌异传统的陌异国度所经验到的就是这样；即使我们掌握了这地方的语言仍是这样。我们不**懂** 那里的人。（不是因为不知道他们互相说些什么。）我们在他们中间找不到自己的位置。

214"我无法知道他心里发生些什么"首先是一幅**图画** 。它以使人确信的方式表达一种确信。它不曾举出这确信的根据。**这些根据** 不是一下就举得出来的。

215即使狮子会说话，我们也理解不了它。

216可以设想像猜测思想那样猜测意图，但也可以设想对一个人事实上**将做什么** 加以猜测。

说"只有他能够知道他打算做什么"是胡话；说"只有他能够知道他将做什么"是错误的。因为我用来表达意图的预告（例如"我五点回家"）不一定兑现，而别人却可能知道实际上发生的将是什么。

217但有两点很重要：一，在很多情况下别人无法预言我的行动，而我却能在我的意图中预见它们；二，我的预言（在我的意图的表达里）和别人对我的行动的预言基于不同的根据，从这两种预言引出的结论完全不同。

218我对另一个人的感觉可能很**确凿**，就像对任何一个事实那样。但“他极为沮丧”、“25×25=625”、“我60岁”这些命题却并不因此成为相似的工具。明显的解释是：这些是不同**种类**的确凿。——这个说明似乎在解说一种心理学的区别。但这区别是逻辑的区别。

219“然而，你**确凿**的时候只不过是对怀疑闭上了眼睛吧？”——我眼睛是闭上了。

220我对这个人在疼不如对2×2=4确凿吗？——但因此第一种确凿就是数学的确凿啦？——“数学的确凿”不是心理概念。

确凿的种类是语言游戏的种类。

221“他的动机只有他知道”——这表达的是：我们问他他的动机是什么。——他若诚实就会告诉我们；但我要猜出他的动机仅靠诚实就不够。这里是和**知**的情形具有亲缘之处。

222但你请**醒目**来看：我们的确有承认我所作所为的动机这样的语言游戏。

223我们意识不到一切日常语言游戏的超乎言表的多样性，因为我们语言的衣裳把一切都弄成一个样了。

新东西（自发的东西，“特别的东西”）总是个语言游戏。

224动机和原因的区别是什么？——我们怎样**发现**动机，又怎样发现原因？

225有这么个问题：“这是判断人的动机的确凿方式吗？”但为了能提出这个问题，我们必须已经知道“判断动机”的含义是什么；而这不

是靠教给我们“动机”是什么和“判断”是什么就学会的。

226我们判断一根棍子的长度；我们能够寻找并找到一种方法，更准确或更确凿地判断这长度。所以——你说——我们在这里所判断的**东西** 是独立于判断方法的。什么是长度，这**不** 能通过确定长度的方法来定义。——这么想的人想错了。——什么错误？——“勃朗峰的高度依赖于我们怎么攀登它”会是个稀奇说法。而“更准确地衡量长度”，人们要把这比作越来越接近一个对象。但“越来越接近对象的长度”说的是什么在有些情况下清楚，在有些情况下却**不** 清楚。我们并非通过学会什么是**长度** 什么是**确定** 而学会“确定长度”说的是什么；我们倒是通过学会什么是确定长度等等学到“长度”一词的含义的。

（因此，“方法论”一词有双重含义。我们用“方法论研究”所称的可以是一种物理研究，也可以是一种概念研究。）

227说到确凿，说到相信，我们有时要说它们是思想的色调；它们有时借说话的**声调** 得到表达，这是真的。但不要把它们想作说话时思想时的“感觉”！

不要问：“我们对……确凿的时候心里都发生些什么？”而要问：“对此事是这样确凿”是怎么在人的行动中表现出来的？

228“你可以对别人的心灵状态十分确凿，但它仍只是一种主观的确凿，不是客观的。”——这两个词提示出语言游戏之间的一种差别。

229关于哪个是计算（例如较长的加法）的正确结果可能发生争论。但这种争论很少发生，持续时间也不长。就像我们常说的，争论“确凿无疑地”解决了。

数学家们一般不会为计算结果争论起来。（这是个重要的事实。）——若非如此，若一个数学家坚信某个数字不知不觉改变了，或者记忆欺骗了他或别人，诸如此类，那么我们就没有“数学的确凿”这个概念了。

230这却仍然可以是说："尽管我们永远不可能**知道** 计算的结果是什么，但这计算仍始终有完全确定的结果。（上帝知道这结果。）数学当然具有最高的确定性，——虽然我们只能据有它的粗略摹本。"

231那我大概要说数学的确凿基于墨水纸张的可靠了吧？不然。（那将是恶性循环。）——我没说数学家们**为什么** 不争论，而只是说他们不争论。

232不错，我们不能用某些种类的纸张墨水来计算，例如它们会产生某些稀奇古怪的改变，——然而，我们这时也只能通过记忆、通过和其他计算手段相比较才能得出发生了改变的结论。那这些又怎么得到检验呢？

233须得接受下来的东西，给定的东西——可以说——是**生活形式**。

234说人在颜色判断方面通常是一致的，这话有意义吗？若不一致会是什么样子？——这个会说这花是红的而那个会说这花是蓝的，诸如此类。——但这时我们能有什么道理把这些人的"红"、"蓝"等词称作**我们的** "颜色词"呢？——

他们将怎么学会使用那些词？他们学会的语言游戏还是我们称为使用"颜色名称"的游戏吗？这里显然有程度上的区别。

235但这种考虑对数学也一定有效。若有一种人没有充分的一致，他们就将无法学习我们现在实际上在学习的技术。他们的技术会同我们的或多或少有区别，甚至区别太大而无法识认。

236"数学真理可不依赖于人是否认识到它！"——当然："人们认为2×2=4"和"2×2=4"这两个命题的意思不同。后一个是个数学命题，前一个若竟有什么意思，大概可以是说人现在**认识到了** 这个数学命题。两个命题的**用法** 全然不同。——然而，"即使所有的人都认为2×2=5,2×2仍然得4"这个命题说的又是什么呢？——所有人都这么认为，这看上去会是什么样子？——好，我可以想象他们有另外一种计

算法或某种我们不会称作“计算”的技术。但它是**错误的** 吗？（加冕是**错误的** 吗？在与我们不同的生物看来，加冕会显得极为稀奇古怪。）

237在某种意义上，数学当然是一门学理，——但它也是人的**作为**。“错着”只能作为例外存在。因为，假使我们现在称作“错着”的东西成了常规，那么错着在其中成其为错着的游戏就完结了。

238“我们大家学的都是同样的乘法表。”这话讲的当然可以是我们学校里的算术教学，——但也可以是乘法表的概念。（赛马场上赛马一般能跑多快就跑多快。）

239有色盲，有确定色盲的手段。测试正常的人对颜色的判断一般是充分一致的。这指称出了颜色判断的概念。

240在感情表达得真确还是不真确的问题上一般不存在这种一致。

241我确凿，**确凿** 他不是装的；但第三个人却不确凿。我总能说服他吗？若不能，他是在思想上还是在观察上出了错？

242“你真是什么都不明白！”我们这样说——当这个人对我们明明白白认之为真的东西仍存疑惑时，——而我们又提不出任何证明的时候。

243对感情表达是否真确有没有“行家”判断？——即使在这里也有些人具有“较佳的”判断力，有些人的判断则“较差”。

正确的预测一般出自那些对人的认识较佳的人所做的判断。

我们能学习怎样认识人吗？是的；有些人能。但不是通过课程，而是通过“经验”。——另一个人在这事上可以做他的老师吗？当然。他时不时给他正确的**提示** 。——在这里，“学”和“教”看起来就是这样。——这里习得的不是一种技术；是在学习正确地判断。这里也有规则，但这些规则不构成系统，唯富有经验的人能够正确运用它们而已。不像计算规则。

244最困难的就是在这里正确而不作假地把不确定性表达出来。

245“〔感情〕表达得是否真确无法证明而只能去感觉。”——蛮好，——但认识到真确后又怎么样呢？一个人说“这就是一颗充满激情的心所能表达的”——并且让另一个人也这样认为了，——有什么进一步的后果呢？抑或什么后果都没有，而只是一个人品到了别人没品到的，到此游戏就**结束了**？

后果 是有的，只不过五花八门。经验，也就是各式各样的观察，可以教给我们这些后果；对这些后果我们也一样无法给出一般的表述，而只能在纷繁支离的情况中做出正确的、会结出果实的判断，确立一种会结出果实的联系。最具一般性的评述所能产生的，最多也不过是看上去像一个体系的废墟那样的东西。

246某些证据满可以使我们确信某个人处在这种那种心态之中，例如确信他不在装假。但这里也一样会有“精微莫测”的证据。

247问题是：精微莫测的证据**会造成** 什么结果？

设想某种物质的化学结构（内在的东西）有某种精微莫测的证据。但这个结构必定会通过某些**可** 测的后果作为其证据得到证明。

（某种精微莫测的证据可以使一个人确信这幅画是真品……但也有**可能** 通过考据证实这一点。）

248精微莫测的证据包括眼光、姿态、声调的各种精微之处。

我有可能认得出爱情的真实眼光，把它**从** 伪装的眼光区别开来（这里当然可以有“可测的”确证来证实我的判断）。但我有可能全然无法描述这种区别。这并非因为我熟悉的各种语言里没有适于描述这个的语词。那我为什么不干脆引进一些新语词呢？——假使我是个极富才能的画家，可以设想我在绘画中表现出真实的眼光和伪装的眼光。

249问问你自己：人是怎么学到某方面的“眼力”的？这样一种眼力又是怎样使用的？

250伪装当然只是不疼而表现出疼等等的一种特殊情况。即使真可能不疼而表现出疼，为什么这时发生的都是伪装呢，——都是生活织物上的这一十分特别的图样呢？

251一个孩子要能伪装先得学会好多东西。（狗不会虚伪，但它也不会诚恳。）

252的确会出现这样的情况，在那里我们会说：“这人**以为** 他在伪装。”

十二

1如果可以从自然事实来解释概念建构，那么使我们感兴趣的就不该是语法，而该是自然之中为语法奠定根基的东西啦？——概念和很普遍的自然事实的对应的确也使我们感兴趣。（那些由于十分普遍而最少引人注目的自然事实。）但我们的兴趣却并不落回到概念建构的这些可能原因上去；我们不从事自然科学；也不从事自然史，——因为对我们的目的来说我们也满可以虚构自然史。

2我不说：假使这样那样的自然事实是另一个样子，人就会有另一些概念（在假说的意义上）。而说：谁要是认为有些概念绝对是正确的概念，有另一些概念的人就洞见不到我们洞见到的东西，——那么这个人可以去想象某些十分普遍的自然事实不同于我们所熟悉的那个样子，而他将能够理解和我们所熟悉的有所不同的概念建构了。

3拿一个概念来和一种画法做比较：因为，我们的画法难道就是任意的吗？我们可以高兴选哪种就选哪种吗？（例如埃及人的画法。）抑或这里关系到的只是可爱和丑陋？

十三

1我说“半小时以前他在这儿”——即，凭回忆说——这不是在描述当前的经验。

回忆的经验是回忆的伴随现象。

2回忆没有经验内容。——难道这不是通过内省认识到的？**内省**难道不恰恰显示出在我探看某种内容的时候那里什么都没有？——但它却只能在此一事那一事显示出这一点。而它不能向我显示的却是“回忆”一词的含义是什么，从而也不能显示该在**哪儿** 探看某种内容！

我只有通过对照各种心理学概念才得到回忆的内容的**观念** 。这就像比较两个**游戏** 。（足球有**球门** ，网球[注71]就没有。）

3能设想这种情形吗：某人平生第一次回忆起什么东西，说：“噢，我现在知道了什么是‘回忆’，回忆是**怎么进行的** 。”——他怎么知道这种感觉是“回忆”？比较一下：“噢，我现在知道什么是‘发麻’了！”（他也许第一次受到电击。）——因为那是由过去之事产生出来的所以他就知道那是回忆啦？他怎么知道什么是过去之事？人回忆，从而才学到过去之事的概念。

他将来又将怎么知道回忆是怎么进行的？

（反过来，我们也许可以说有一种“很久很久以前”的感觉，因为有一种语调一种姿态和讲述以往岁月的某些故事连在一起。）

十四

1不能用心理学是一门“年轻科学”来解释心理学的混乱与贫瘠；心理学的状态无法和物理学等等的早期状态相比。（倒不如和数学的某个分支相比。集合论。）就是说，在心理学中实验方法和**概念混乱** 并存。（就像在集合论中概念混乱和证明方法并存。）

实验方法的存在让我们以为我们具备解决困扰我们的问题的手段；虽然问题和方法各行其是。

2有可能对数学进行某种探索，它同我们对心理学的探索完全类似。它不是**数学** 探索，正如我们的探索不是心理学探索。在这种探索中没有计算，所以它不是逻辑斯蒂之类。它也许有资格称作“数学基础”的探索。

中译者后记

一

维特根斯坦的《哲学研究》是本伟大的书，我心里没有疑问：它是20世纪最伟大的哲学著作之一。读这样的书，翻译这样的书，其乐融融。

他像希腊哲人一样，直接面对问题，在我们这个议论纷纭不知真理为何物的时代，他坚持走在真理的道路上。别人认为只能议论的事情，他能想办法使之成为可以论证的事情，这是哲学最古老最基本的艺术，20世纪也有另一些人具有这样的艺术，但维特根斯坦是这门艺术的大师。

二

1994年1月，王炜带我到清华会来访的台湾辅仁大学丁原植教授，没什么寒暄，就开始谈东西方学术的交流等问题，觉得投机。丁原植当时正主持一个小出版社，出哲学书为主，他怂恿我作一本《哲学研究》的解读本，包括翻译、注释、讨论三个大部分，答应一回台湾就给我寄经费寄资料过来。我回家就开始搜集资料，一边译一边注。谁知这位丁教授回到台湾后再没有只言片语传来（后来听说他的出版社也关掉了）。

是年秋，我回到北大，开设讲解《哲学研究》的课程，需要全书的中译本。当时已有汤潮、范光棣的译本（三联书店，1992年3月）。那个译本很糟，舛错百出，不能用。我既然自己已经译了半本，就决定索性把全书译出来。在家里译书，在课堂上讲书，两个学期下来，到1995年初夏，译出了第一稿。此后，对维特根斯坦哪一点有了新体会，就把译稿拿出来重读，有时对译文做点改动。我虽不敢夸口自己绝无误译，尤其不敢夸口处处都译得妥帖，但自信这个译本十分可靠并可读，甚至认为出版这个译本说得上是对学界的一个小小贡献。

可惜，几年过去，我的译本一直未能出版，心里始终觉得是件憾事。直到不久前，和邵敏谈到此事，他立刻伸出援手，建议在他们上海人民出版社出版，他回上海不久就谈定此事，我自是感激不尽。

三

我的译本搁置期间，此书出了第二个中译本，李步楼译，陈维杭校（商务印书馆，1996年12月，下称“李陈译本”），这是一个品质颇高的译本。那为什么还要出一个新译本呢？不消说，我花了好大力气完成这个译本，当然希望它面世，不过这不是理由。那就找些理由。

宽泛而言，像《哲学研究》这样重要的著作，有不同的译本也是应该的。具体说来，我的译本有几个长处。

（一） 李陈译本是从英译本转译的（译后记里说明陈维杭曾直接依据德文进行校改），而我是直接从德文翻译。这本书的英译者是维氏的亲炙弟子，同时是这本书的编定者，这个英译本比绝大多数书的译本可靠。不过，原著既然是用德文写的，直接从德文本译总要好一些。韵味上会有些差别，此外也有些句子，从英文翻译不很清楚，甚至容易出错。举第374节首句为例：

李陈译本如下：“这里最大的困难不是把事情表现得似乎有某种人们做不到的事情。”这句中文似乎是在强调困难不在这里而在别处。较好的译文是：“这里极难不把事情描绘成仿佛有某种人的能力不及的东西”。这里的英文是：The great difficulty here is not to represent the matter as if there were something one couldn't do；德文是：Die große Schwierigkeit ist hier, die Sache nicht so darzustellen, als könne man etwas nicht。英文可以作两种理解，德文的意思却单一无歧义。

（二） 我相信我的译文从总体上说更清楚、更流畅，也更细致准确。例如第363节里有一句，大意就是“这可以以后再说”，李陈译作“对此还有足够的时间”就太拘泥了。又如第165节最后一句：“我简直不可能看着一个印刷的德文词而不经历内在地听到话音这样一种特别的过程”，李陈译作：“如果我心中没有听到那个词的声音的那种特征性的过程，我根本就不可能看出那个印刷的德语单词来”。李陈的译句

也许可以理解成原文那个意思，但更容易得出相反的印象。再举一例，第607节里有一句，李陈译作："但是在我说这个时刻时是不是有什么东西在嘀嗒作响呢？"我译作："但给出这一时间之际没听见咔哒一声什么东西扣上了吗？"维特根斯坦在这里谈的是"正是这个"这样一种感觉，"嘀嗒作响"不着边际。李陈译本大体译得相当准确，但按我的标准仍稍嫌不足。

（三） 我和李陈译本对译名的选择有些差别，这多半是见仁见智的事儿，例如Satz译作"命题"还是"句子"，Bedeutung译作"含义"还是"意义"。但也有几例应有优劣之别。例如Übersehen在维氏那里是一个极重要的概念，可说有特定的含义，宜译作"综观"或"概观"。第122节是这么说的："我们对某些事情不理解的一个主要根源是我们不能综观语词用法的全貌。——我们的语法缺乏这种综观。……综观式的表现这个概念对我们有根本性的意义。"李陈只平平常常译作"清晰"，上面这段话就成了"我们之所以不理解，一个主要根源就是我们没有看清楚词的使用。——我们的语法缺乏这种清晰性。……对我们来说清晰的表象是一个极其重要的概念"。维氏的一个基本思想于是变得稀松平常了。维氏此书用语极平实，其思想和表述则极为精细，译者也须"译不厌精"。

（四） 还有少数词句李陈译本译错了。

这些都是责备贤者的挑剔。我这个译本，读者也会发现不妥乃至错误，我愿得到指正，以期不断改进。

四

本书的德文用语通俗，大致没有“术语”，即使同一个概念，维氏也经常混用几个不同的词来表示，就像我们平时说话那样。而且，维氏的中心思想之一是“日常语言挺合适的”，他的许多论证要求我们设想在实际环境中我们怎么讲话，因此我们必须照顾中文用语的习惯，用人们实际上会说的中国话来翻译这些德文句子，如果同一个德文词一定用始终同一的中文词来对译，就会很生硬，不像汉语的“日常语言”。但另一方面，维氏是在进行概念分析，当他在前后文本中使用的实际上是同一个词或具有相同词根的词而译文却只按这个词出现的上下文便宜译作不同的汉语词，就无法表明他是在分析同一个语词一概念。哪个方面更值得照顾往往颇费思量。主要的概念语词，德文是同一个，我就尽量用同一中文语词来译，例如，除了极少情况，我总是把Bedeutung译作“含义”，虽然有时译作“意义”会使中文更通畅些。为了照顾译名的一致，译文的文句有时会有点别扭，例如“我具有疼痛”不是汉语的通常说法，但译作“我疼”则无法照应维氏所讨论的“我怎么‘具有’疼痛”这样的问题。如果不可能只用一个中文词来对应，就扩展到两个，例如Satz有时译作“命题”有时译作“句子”。再例如，第602节开头我是这样译的：“若有人问我‘你今天早上进屋的时候认出你的书桌了吗？’——我自然会说‘当然！’但若说当时发生了一种复认，那就引错了路。”第一句的“认出”和第二句的“复认”原文都是wiederkennen。

有几处，照德文本译出来太难懂，而英译本文义较为显豁，我就从英译本。还有几处，严格的翻译实在无法让读者读懂，这时候我宁愿冒一点儿险转述文义，同时加注给出直译的句子。例如第9节中有一段，汤范译错了，不去说它，李陈是这样译的：“同对‘石块’、‘石柱’等词的实指施教相类似的对数词的实指施教，所教的不是用来点数的数词，而是用来指一眼便能看清的对象组的数词。”译文的重点有点错位，但不能说译错，可是，我估计读者多半读不懂这里在说什么。我的译文是：“我们眼前有些物品，一眼就看得出分成了几组，用指物

识字法教孩子把数词当作这些物品组的名称，比教会孩子把这些数词当作数字来学，更接近于用指物识字法来教‘方石’、‘柱石’一类语词。”

原著里有少量英文、拉丁文、法文，我都直接译成中文，不再另行注明。

最后说说符号和字体。维氏使用标点常与惯例不合。“”和‘’通常并无区别，我依惯用法都改作“”。——，维氏自己说过为什么加那么多，基本照译，但有时因为德汉文句组织不同而稍作增减。有时不加引号中文就很难断读，如der Begriff des Sehens-als，译为：“看作”的概念。方括号〔〕里的话都是译者加的，用来标出原文语词或用来补足语气贯通文义等等。原文斜体和全词大写中文都相应写成黑体，当然，德文中文的语法不同，经常需要变通，例如daβ，中文就无法对应；又如节35里的die;等等。

五

这个译本出版，我首先要感谢邵敏。在翻译过程中，我曾请教过倪梁康、靳希平、孙永平、张雪，他们都慷慨提供帮助，在此一并致谢。

2001年，北京

六

这次借再版之机，对译文做了少许修订。维特根斯坦基于他后期的基本思想，在写作中不使用术语，但应读者请求，这次再版我还是增加了一个小小的译名对照表。修订中有些蒙白彤东等同好指点，译名表蒙王宇光协助完成，特此致谢。

2004年11月，上海

七

如前述，这个译本最初是由邵敏张罗在上海人民出版社出版的，这次又由陈小文张罗在商务印书馆出版，我首先要感谢这两位出版家。初版后，韩林合在一篇文章中曾指出此前译文中的一个错误，在此致谢。

2015年，北京

译名对照表

Aspect面相、景貌

Ausdruck表达、表达式

Ausdruckweise表达方式

bedeuten……的含义、意味

Bedeutung含义[注72]

behaupten断定、断言、陈述

Behauptungssatz陈述句

Bild图画、图象、形象〔说法〕

deuten解释、提示

erklären解释、定义、说明[注73]

erwarten预期、期待

Gebrauch使用、用法

Lebensform生活形式

meinen意谓，意思是

Meinen意谓

Meinung看法

Satz句子、命题

Sinn意义、意思

Sprachspiel语言游戏

Träger承担者

Übersehen综观

Umgangssprache日常交往所用的语言

vorstellen sich设想、想象 [注74]

Vorstellung意象、观念

Wiederkennen认出、复认

Wortarten词类

Wortsprache字词语言

注1　由于中文本页数和德文本页数不能一一对应，我不得不稍作变通。我根据维特根斯坦研究者的研究结果或我自己的猜测，确定这些插入段落与正文中的哪些段落相应，把插入的段落排在正文相应段落的后面，上下都用横线隔开。——译者注

注2　据G.H.赖特的“维特根斯坦手稿”一文，这可能是“两年前”之误。——译者注

注3　Suhrkamp德文全集版实现了这一计划，把两部著作都收在第一卷中。——译者注

注4　Frank P.Ramsey,剑桥教授，《数学基础》的作者。——译者注

注5　维特根斯坦引用的是奥古斯丁的拉丁原文，而在脚注中附上维氏自己的德译。我的正文译文从维氏的德文译出，这个脚注里附上周士良先生根据拉丁文的译文（商务印书馆，1963，北京）：“听到别人指涉一件东西，或看到别人随着某一种声音做某一种动作，我便记下来：我记住了这东西叫什么，要指那件东西时，就发出那种声音。又从别人的动作了解别人的意愿，这是各民族的自然语言：用面上的表情、用目光和其他肢体的顾盼动作、用声音表达内心的感情，或为要求、或为保留、或是拒绝、或是逃避。这样一再听到那些语言，按各种语句中的先后次序，我逐渐通解它们的意义，便勉强鼓动唇舌，借以表达我的意愿。”——译者注

注6　德文词Wuerfel指立方的东西，这里指方石。我译作“方石”，但就维特根斯坦在这里所要讨论的问题而言，我们须注意，“方石”是个复合词，而Wuerfel原是个单纯词。“柱石”、“板石”、“条石”的情况相同。

注7　即第2节所设想的语言，下同。——译者注

注8　Hinweisende Erklärung，译作“指物定义”比“指物解释”更通行些，何况后面用的是Definition。——译者注

注9　西方孩子手拉手组成一个大圆环边跳边唱，歌词虽然成套，却没有什么含义。汤范本以中国孩子跳皮筋时的唱词对译："小皮球，香蕉梨，马兰开花二十一。"——译者注

注10　Lewis Carroll,《爱丽丝漫游奇境记》的作者。——译者注

注11　如编者前言里介绍的，双括号里的文字都是维氏从他别的手稿里剪插到这里的，由于脱离了原来的上下文，其意义有些连专家也难断定，往往要靠猜测。这个双括号里的句子大概讲的是克里特说谎者悖论：这个句子是假的。——译者注

注12　这一段和以下六个小段原文是一大段，为了让读者清楚这是两个人的对话，译者做了分段。——译者注

注13　这里的翻译勉为其难。这里讨论的句子在德语里可以有两种，Es wird behauptet,daβ das und das der Fall ist（我们译作"情况被陈述是如此这般"）或Es wird behauptet,das und das ist der Fall（我们译作"所陈述的是：情况是如此这般"）。daβ das und das der Fall ist从形式上看只能是子句而不是个独立的句子，而das und das ist der Fall既可以是子句又可以是独立句，但作为独立句，它又回到了原标准陈述句的形式。维氏以此说明无论哪种情况，弗雷格的立论都站不住。——译者注

注14　behaupten。但上文Behauptungssatz一直译为"陈述句"。——译者注

注15　维特根斯坦后来否弃了这一点；参见217页等处。他请我做这个脚注。——安斯康姆（英译者之一）注

注16　这一节里Körper先后译作"身体"和"实体"，Geist先后译作"精神"和"精怪"。——译者注

注17　Nothung，亚瑟王的魔剑。——译者注

注18　用的是Preisendanz的德译。——原注

注19　die Röte，亦作余晖、红晕。——译者注

注20　奥古斯丁的句子原著引用的是拉丁文。——译者注

注21　ein reines Mittelwesen，维氏自己译作a pure（immaterial）entity mediating between〔借以调解二者的纯粹（非物质的）存在者〕。——译者注

注22　Chimären，希腊神话中的吐火兽，狮首羊身龙尾，转喻奇思异想。——译者注

注23　我们意谓的事情可能并不存在、尚未存在。——译者注

注24　这里译作"合适"的是in Ordnung，在德文里和"秩序"（Ordnung）相连。——译者注

注25　Sachlage，参考《逻辑哲学论》3.21：对象在事况中的配置，同简单符号在命题符号中的配置相应。——译者注

注26　维特根斯坦边注：只不过人们可能以不同的方式对一种现象感兴趣而已。

注27　德语词wer是主格，与宾格wen有别，所以从"Wer und was……？（谁或什么……？）"这一提问可以看出问的是主语。——译者注

注28　Bedeutung，兼有"含义"和"重要性"两义。——译者注

注29　lesen，这个词我有时译作"读"，有时译作"阅读"。——译者注

注30　9世纪传教士西里尔发明的字母，现代数种斯拉夫字母的来源。——译者注

注31　Σ，西格马，希腊语字母表的第十八个字母。——译者注

注32　本节开始所列的那串符号在早期手稿里是一串随意的笔画和花体字。——译者注

注33　或译“超出给定例子的教学”，这样就和下文连得更紧些。不过原文里先用的是hinausweisen，下文用的是weiterreichen。——译者注

注34　规则的应用，公式的展开等等。——译者注

注35　MSS上作：假设某个人根据x^2 +1这个系列写下1，3，5，7……这个系列。——英译者注

注36　Ich habe Schmerz,我通常译作“我疼”、“我在疼”，但有时为了表明这个德文用语的结构而译作“我有疼痛”，虽然汉语没有这样表达的。例如在这里就这样译，以便和下文“我有这些感觉”对应。——译者注

注37　这里译作“诊治”的是behandeln，其较广的意义是“处理”。——译者注

注38　assoziieren，也作联想。但从258节可知这个词和verbinden混用。——译者注

注39　或：对自己是负责任的。——译者注

注40　直译：**这** 在预期之中，**那** 出乎意外。——译者注

注41　Schlemiehl，即Peter Schlemihl，德国诗人Chamisso小说中的人物，通引为“没有影子的人”。——译者注

注42　Adelheid和主教下棋的故事出自歌德的戏剧《铁手骑士葛兹》。“这盘棋没有开始”可参照297节所说的烧开水锅的图画。——译者注

注43　即意象本质的问题，什么是意象的问题。——译者注

注44　应理解为没有相应支付能力的汇票。——译者注

注45　德文imstande和im Zustande兼有“处在某种状态中”和“能”的意思。这里先说können（能），接着转换为in dem Zustande（处于该状态）。——译者注

注46　这里“发现”和“发明”所对应的德文分别是gefunden和erfunden。——译者注

注47　即由于把“疼”这个词作此专用而另发明一个词来用在通常说“疼”的地方。——译者注

注48　L.W.指维特根斯坦自己，N.N.指随便某个人，如张三李四。——译者注

注49　引自《忏悔录》卷十一第22节。——译者注

注50　这里译作“预期”和“期待”的都是erwarten，这个词的讨论参见577。——译者注

注51　这里的“使相信”和下文的“说服”等都是überzeugen的译文。——译者注

注52　Konsequenzen，既是“结论”又是“后果”。——译者注

注53　Mit Zungen reden，倪梁康告诉我，这个短语来自《新约》，大意是，各自用自己的语言说话，彼此不能沟通，后来耶稣出现，大家忽然能互相理解了。——译者注

注54　德语里表语形容词不表现性、数，如Der Mensch ist gut里的gut无所谓阳性单数；但若表语由形容词+名词构成（名词可省略），这里的形容词就有性、数之别，如Der Mensch ist ein guter（Mensch）。——译者注

注55　voll von Bedeutung，译作“充满含义”是为了表明这里是在讨论Bedeutung这个概念。但由此也可看出Bedeutung并不总宜于译作“含义”，因为汉语词“含义”有时有着意为之的意味，说一个人的哭有含义，暗示他不是自然而然哭出来的。——译者注

注56　Personalunion，两个政治实体归属于同一君主但保持政治独立。——译者注

注57　正如维氏在这一节所猜测的，相应于erwarten的有不同的汉语语词，如预期、期待、等待等。维氏通常从认识内容的角度讨论erwarten，所以我们通常译之为“预期”。但在不同的上下文中，也会译作“期待”等。不能一一对应，给翻译带来麻烦，而这里的麻烦正是维氏在这一节所要探讨的。同样，glauben、hoffen等，也不可能在所有上下文都找到同一个汉语词与之对应，例如我们尽量把Glaube译作“信念”，但有时也译作“相信”等。——译者注

注58　上一句的“认出”和这里的“复认”原文都是wiederkennen。——译者注

注59　指涉叔本华所谓“世界之为意志之表象”。——译者注

注60　这里的willkürlich是在生理学术语意义上使用的，如说“随意肌”。——译者注

注61　我通常把德文词meinen译作“意谓”或“意思是”；法文词组vouloir dire大致相当于“要说的是”。——译者注

注62　再提醒一下，这里译作“意谓”和“意思是”的都是meinen。——译者注

注63　直译：并非〔两幅〕图画相似。——译者注

注64　直译：我们的语言。——译者注

注65　《心理学中的事实与虚构》。——原注

注66　德文是sondern，作连词时意谓“然而”，作动词时意谓“区分”。——译者注

注67　德文是Bank，兼有“银行”和“河岸”的意思。“大家”则既指大家伙儿又谓大名家。——译者注

注68　直译：适切的语词。——译者注

注69　原文是weich，既可作动词weichen（退缩）的命令式又可作形容词（柔软的）。——译者注

注70　直译：需要让自己去确信某事的地方。——译者注

注71　依英译本译。德文原作Völkerball，一种不设球门的掷球游戏。——译者注

注72　弗雷格把Bedeutung和Sinn用作术语，前者通译“指称”，后者通译“意义”。维特根斯坦据德语的实际使用等为理由反对这种表达法。在《哲学研究》中，维氏一般用Bedeutung称语词的意义，用Sinn称句子的意义（参见第138节）,虽然他偶然也混用两者，例如第418节写到语词的Sinn，第540节写到句子的Bedeutung。在汉语里，说到一个语词或一个语句，“意义”、“含义”、“意思”经常可以互换，其中，就书面语言说，“意义”最通用。但为了和德文对应，我把Bedeutung译为“含义”，只在第122节和第583节（四次）译作“意义”（多多少少相当于“重要性”），把Sinn译为“意义”，有时译作“意思”（第20节、第61节）。Unsinn按通常含义译为“荒唐”、“胡话”，但有时为显示其词根联系，译为“无意义”。

注73　一般说来，解释和定义颇不同。维氏则强调定义和解释的连续性，定义仍是一种解释，也许是最佳或最通行的解释。这一点已经包含在erklären这个词里，它和说明、解释、定义、宣布等很多中文词对应。我通常把erklären译作“解释”，其次译作“定义”，有时译作“说明”。维氏在各种场合下通常都使用erklären，并把它和definiezieren等混用，于是，erklären何时译作“解释”何时译作“定义”

常费踌躇。好在给定了维氏的用意，在大多数场合下选择这种或那种译法不会带来义理上太大的混乱。Definition则一概译成定义。

注74　vorstellen始终是很难译的。哲学翻译里多译为“表象”，这个词用了很久，含义还是不太清楚。“表象”的另一个缺点是不像vorstellen在德语中是个日常用语，stell dir vor译成“你请表象一下”就很别扭。现在作动词时尽量译作“设想”，有时译作“想象”，作名词时尽量译作“意象”，有时译作“观念”。

论英雄、英雄崇拜和历史上的英雄业绩

〔英〕托马斯·卡莱尔 著

商 务 印 书 馆

目　录

译序
第一讲　神明英雄
　　奥丁异教：斯堪的纳维亚神话
　　（1840年5月5日　星期二讲演）
第二讲　先知英雄
　　穆罕默德：伊斯兰教
　　（1840年5月8日　星期五讲演）
第三讲　诗人英雄
　　——但丁、莎士比亚
　　（1840年5月12日　星期四讲演）
第四讲　教士英雄
　　路德：宗教改革；诺克斯：清教
　　（1840年5月15日　星期五讲演）
第五讲　文人英雄
　　——约翰逊、卢梭、彭斯
　　（1840年5月19日　星期二讲演）
第六讲　帝王英雄
　　——克伦威尔、拿破仑：近代革命运动
　　（1840年5月22日　星期五讲演）
人名索引

主题索引
《圣经》引语索引
书名索引
卡莱尔生平、思想和著作年表
返回总目录

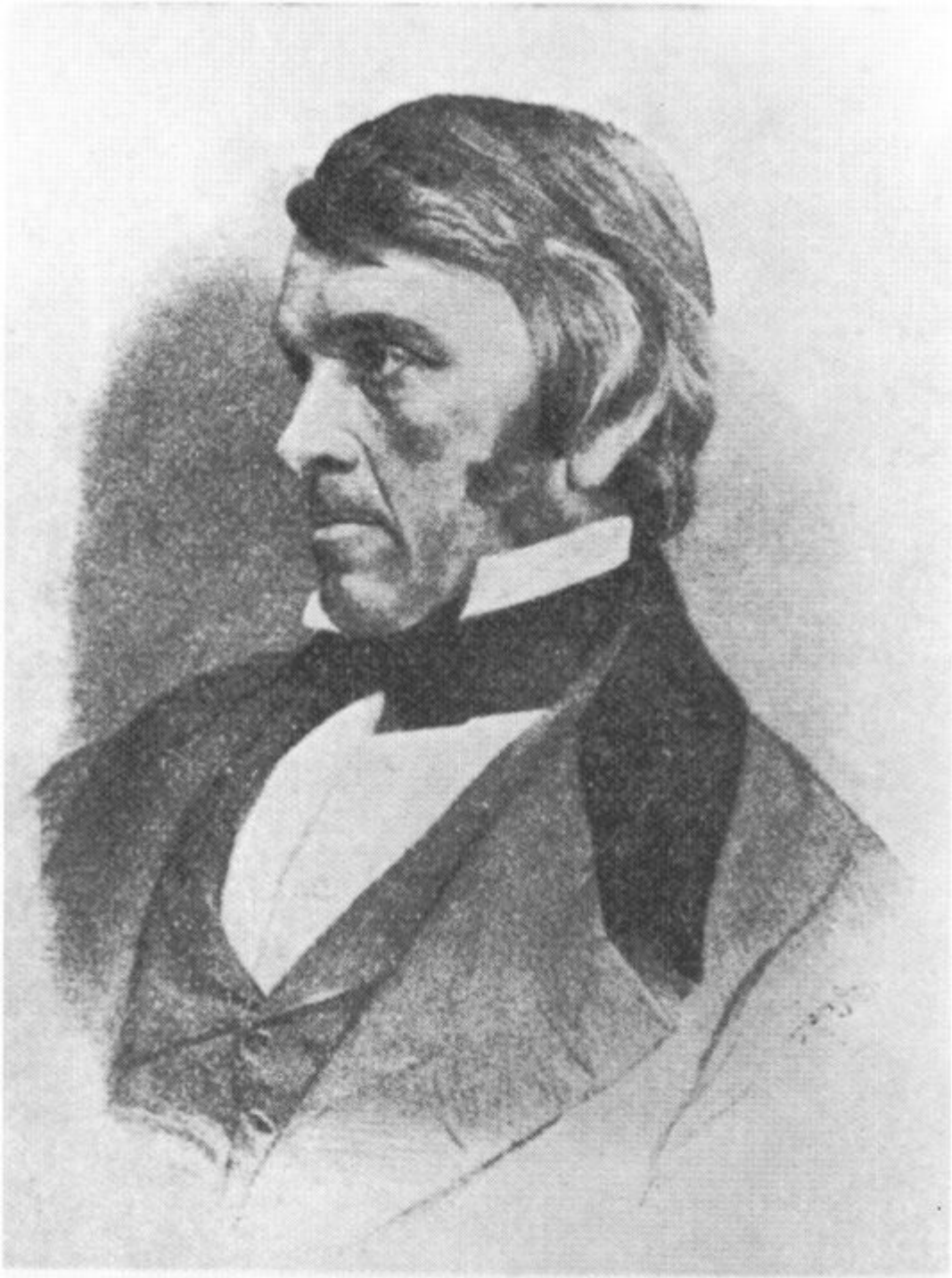

Your most obed^t

Thomas Carlyle

卡莱尔像及其签名

Thomas Carlyle

ON HEROES

HERO-WORSHIP AND THE

HEROIC IN HISTORY

据美国波士顿吉恩公司1901年版译出

译　　序

托马斯·卡莱尔是十九世纪英国文坛一位巨擘。在我国理论著作中，他是被批判的唯心主义英雄史观的代表人物。在那百家齐喑，百花凋零的年代里，人们对他采取批判的态度，翻译出版他的著作不多。人们对他的生平与思想知之甚微，对其错误思想的批判也就不能深刻。为此，下面对卡莱尔的生平事迹，略作介绍与说明。

卡莱尔1795年12月4日诞生于苏格兰南部的一个乡村，是石匠的儿子。1814年毕业于爱丁堡大学，毕生从事教学与写作，他由于积极向英国人介绍德国书刊而在德国出了名。1834年迁居伦敦，晚年被选为爱丁堡大学的校长。他一生反对奢华，1881年2月5日去世，按照他生前意愿，葬于他的故乡墓地。

卡莱尔是个勤奋认真的学者，智力超群，一般称他为散文作家、历史学家，他的一生，著作等身，诸如《席勒传》、《威廉·迈斯特》（翻译歌德的作品）、《旧衣新裁》、《法国革命》、《宪章运动》、《文学史讲稿》、《挪威早期帝王史》、《书信集》等，不下30部。他的著作在学术界有很大反响，曾经风靡大西洋两岸。

在卡莱尔的许多著作中，既有对劳动人民的深厚的同情，又有对资本主义的深刻的揭露与批判。马克思、恩格斯说："托马斯·卡莱尔的功绩在于：当资产阶级的观念、趣味和思想在整个英国正统文学中居于绝对统治地位的时候，他在文学方面反对了资产阶级，而且他的言论有时甚至具有革命性。"（《评托马斯·卡莱尔"当代评论"》、《马克思恩格斯全集》）第7卷第300—312页。）例如，他在《法国革命》一书中说法国大革命是王朝和贵族的愚蠢自私所必然导致的报应。他在《过去和现在》一书中，描绘当时英国社会的状况，列举许多骇人听闻的悲惨事实后指出："生活在无限财富中间的人民却死于饥饿；住在黄金屋里和围在谷仓中间的人民，没有一个人生活得到保障和满足"；"我敢说，自从社会产生以来，千百万无声无息、劳累不堪的人的命运从来没有像现在这样难于忍受。"（恩格斯：《评托马斯·卡莱尔的"过去和现在"》，《马克思恩格斯全集》第1卷第626—655

页。）对此，恩格斯给予高度评价说："如果撇开与卡莱尔的独特观点联系着的一些说法不谈，我们完全可以同意他的叙述，他——整个'有身份的'阶级中唯一的一个，至少没有闭眼不看事实，他至少正确地理解了当前的现状，这对一个'有教养的'英国人来说，的确是一件了不起的事情。"恩格斯又说，在当年英国出版的书中，"卡莱尔这本书是唯一能够动人心弦、描绘人的关系，具有人的思想方式的一本书"；"这本书中经常碰到的一些精彩的地方，我不由得要翻译出来。"（同上书）

卡莱尔还以其独特的风格蜚声世界文坛。英语词汇中有Carlylism一词，其义项之一，意即"卡莱尔的风格"，就是指卡莱尔好用谈话式和不规则的长句，引入新词和德语词，大量使用比喻和典故等等。马克思和恩格斯对此评论说："卡莱尔的风格也和他的思想一样，它和现代英国资产阶级的柏克司尼弗式伪君子的风格是针锋相对的；后者高傲浮夸而又萎靡不振、冗长累赘、数不尽的温情劝善的忧虑；这种风格已从它的首创者有教养的伦敦人那里传到整个英国文学界了。和这种文学相反，卡莱尔开始把英语完全当成一种必须彻底加工的原料。他重新搜集古字古语，并依照德语的方式，例如让·保尔的格式创造新的表达法。这种新风格往往夸张而乏味，但是却又往往绚烂绮丽，永远独特新颖。"（《马克思恩格斯全集》第7卷第301页）正是这种风格赢得了一批卡莱尔的崇拜者与模仿者。

和历史上众多名家学者一样，卡莱尔的思想也有局限和不足。他受德国哲学的影响，有神秘主义色彩，恩格斯说他和谢林的早期，有很多共同点，"他的整个思想方式实质上是泛神论的，而且是德国泛神论的思想方式"。他对现代的批判，他控诉时代的空虚和庸碌无为，控诉整个社会制度内部的腐败，是和颂扬中世纪这种完全违反历史的作法紧密联系着的。在他后期的作品中，看不到对人民群众深表同情的言论，把人民视为懒惰、贪婪、无能的群氓，颂扬军事独裁者的作用，认为只有农奴的枷锁、奴隶主的皮鞭，以及腓特烈大帝时期军事训导官的铬铁和残酷无情的惩罚，才能使这些人得到拯救。（段忠桥译《卡莱尔》，中国社科出版社1987年版）正是这种变化，疏远了他的大多数追随者。

现在我们翻译出版的《论英雄、英雄崇拜和历史上的英雄业绩》一书，结集了卡莱尔在1840年所作的六次讲演，它论述了神明英雄

（奥丁）、先知英雄（穆罕默德）、诗人英雄（但丁、莎士比亚）、教士英雄（路德、诺克斯）、文人英雄（约翰逊、彭斯、卢梭）、帝王英雄（克伦威尔、拿破仑）等六种不同类型共11位英雄人物。这本书在欧美影响甚广，出版商争相出版。

此书的主导思想认为"世界历史是伟人的历史"，这无疑是唯心主义的英雄史观，它否认生产方式是社会发展的决定作用的客观规律，把英雄人物的作用片面夸大加以绝对化，否认人民群众是历史创造者。英雄史观是劳动人民的精神枷锁，危害极深。由于它的产生有深刻的社会根源与认识根源，至今仍然有相当大的影响，理应加以批判摒弃。但是，如果因此把这本书全盘否定，那就好比把洗过澡的污水与婴儿一起泼掉了。应该说，这是卡莱尔的影响极大的代表作，浓缩着他的基本思想。书中有他认真细致地汇集有关英雄人物的翔实珍贵资料，它既是英雄人物本身风貌的写照，又反映当时社会历史的特色。在他对英雄人物的评述中，确有不少合理的东西，不时有辩证法的光辉闪烁。人们从书中可以领略卡莱尔的独特风格：那对人物性格的刻画，栩栩如生，好似生命再现；故事情节的细腻描绘，引人入胜，扣人心弦，感人至深；生动的比喻、幽默讽刺的情趣，使人回味遐想；还有那博古通今、旁征博引的典故，惊人的记忆，以及行云流水优雅的笔调，更令人神往，叹为观止。再如他对英雄气概、独创精神、高尚品德——真诚、公正、人道、诚实不图虚假的颂扬，随处可见。人们从他的颂扬赞美中看出卡莱尔的为人。因为惟有高尚的人才会发现和歌颂高尚的东西。诚然人们还可以从这本书中发现，卡莱尔的英雄崇拜这个主题内容的演变，即他从颂扬出自社会下层的英雄人物转到对帝王军事专制暴君的崇拜，可以看到英雄史观可悲的必然归宿，——要人们"向天生的贵人和贤人屈膝"，"由贵人、贤人和智者来统治"。由上可见，不论是研究欧洲历史与文学，或是卡莱尔的思想本身，这是一部有价值的著作。

卡莱尔的思想渊博，内容丰富复杂，笔者不敢妄加评说。以上引述片断，只是借本书中译本出版之际，表示一个心愿，希望学术界、出版界进一步把这位在文化史上有重大影响的作家的作品，系统全面地翻译出版，补上我国学术中的一个空缺。因为"我国文化的发展，不能离开人类文明的共同成果"，这是"坚持以我为主、为我所用的原则，开展多种形式的对外文化交流，博采各国文化之长向世界展示中

国文化建设的成就”，“坚决抵制各种腐朽思想文化的侵蚀”（江泽民《在中国共产党第十五次全国代表大会上的报告》1997年9月12日）的需要。

翻译卡莱尔这部独具风格的名著，译者力不从心。幸蒙商务印书馆编辑部的指导与鼓励，先后经徐式谷、曾越麟两位编审审定，发稿前又得到世界史所张自谋研究员精心仔细的校订，在发稿过程中，陈应年编审还参照原书和日译本等对全稿作了全面的审核并统一体例，最后定稿，陈兆福编审给予不少帮助与支持。此稿历经八年的反复加工修改、审定，现在得以出版，在此一并向他们深表敬意和谢忱。译文如有不当之处，敬请读者和行家指正。

周祖达

1999年11月

第一讲　神明英雄

奥丁异教：斯堪的纳维亚神话

（1840年5月5日　星期二讲演）

我在这里讲演，谈谈伟人，有关他们在世界事务中出现时的风采，他们如何在世界历史中塑造自己，人们对他们有何想法，以及他们做出何种功绩。——即论英雄，及人们对英雄的评价和英雄的业绩；亦即我所谓的英雄崇拜和人类事务中的英雄事迹。显然，这是一个大题目，值得给予比我们现在希望讨论的更充分的论述。确实，这是个大题目，其广阔范围犹如世界历史本身那样无边无际。因为就我所知，世界历史就是人类在这个世界上所取得的种种成就的历史，实质上也就是在世界上活动的伟人的历史。他们是民众的领袖，而且是伟大的领袖，凡是一切普通人殚精竭虑要做或想要得到的一切事物都由他们去规范和塑造，从广义上说，他们也就是创造者。我们所见到的世界上存在的一切成就，本是来到世上的伟人的内在思想转化为外部物质的结果，也是他们思想的实际体现和具体化。可以恰当地认为，整个世界历史的精华，就是伟人的历史。显然，对于这个题目，我在这里无法给以恰如其分的论述。

差堪自慰的是，无论从哪方面说，伟人都是良师益友。我们研究一位伟人，即使不够充分，也总会有所获益。他是灿烂夺目的光源，能使接近者受益与愉悦。其闪烁的光芒照亮了世界的黑暗。它不仅像盏明灯，更像上帝赐予的日月光辉；如我所说，这是一种体现天赋创见、豪迈刚毅和英勇崇高品德的永不熄灭的光源；——在其光辉的照耀下，人人都会感到受惠无穷。不论在任何条件下，你都不会不愿在这种环境中徘徊片刻。我们从相距遥远的国家和时代中选出的六类英雄，在外观上完全不同，如果我们忠实地观察他们，或许他们能给我们说明某些情况。如果我们妥善地研究他们，我们应该可以窥见世界

历史的精华。如果此时此刻，不论在何种程度上，只要我能向大家阐明英雄品质的含义，阐明在一切时代中使伟人与凡人相结合的神圣关系（因为我完全可以采取这种称呼）；我将十分愉快；因而这就仿佛说我尚未详细论述我的主题，而只是将它作为一个开端。无论如何，我必须尝试一下。

一个人的宗教信仰，对他自身来说是首要的事情。这句话从任何意义来说，都是有道理的，对个人如此，对众人组成的民族也是如此。我在这里说的宗教信仰，并非指某个人自己宣称信奉的教会信条，也不是指某个人用语言或其他方式来表示和拥护的宗教教义；这些完全不是，在多数情况下根本不是。我们看到种种自称信奉宗教的人，按其中的不论哪条教义所达到的境界，可以说是有价值的，也或许是没有价值的。这种入教的誓言和宗教主张不是我说的宗教信仰，它们往往出自人们的表象，出自仅仅为自己辩解，即使说得娓娓动听。我所说的宗教信仰，是指一个人实际上信仰一种事物（这种信仰甚至不必 向自己起誓许愿则已足够，更不必向他人表白）；是指一个人实际上铭记心灵深处的事物；而且能确切了解他与这个神秘世界的至关重要的关系以及他在这个世界中的本分和命运。这对他来说，在任何情况下，都是首要的事情，而且创造性地决定其他一切事物。这就是他的宗教信仰；否则就可能只是他怀疑宗教的态度或非宗教信仰：按这种态度，他感到他自己在精神上与冥冥世界或虚无世界有所联系。由此我说，你若能给我说明这是什么样的态度，你就在很大程度上向我说明他是什么样的人，他将会做什么样的事情。因此，人们要研究一个人或一个民族，首先要了解他们信仰的是什么宗教？他们信奉的是异教吗？是崇拜多神吗？是以生命奥秘为纯粹感性表象？是因以其中自然力量为认识的第一要素吗？他们信奉的是基督教吗？是信奉一位上帝，而这位上帝不仅是真实的，而且还是惟一真正存在的吗？时间是经过其一分一秒的瞬息而系于永恒的吗？异教的权力王国是被更高贵的至高权威所取代，那是教皇陛下吗？或他们对宗教是持怀疑态度的吗？即对是否存在冥冥世界，对除了狂人以外是否有任何生命的奥秘，持疑信参半的态度，或满腹疑问，或表示不信，或断然否定。解答了上述问题，我们也就可以知道人类史或民族史的精华。思想是人类行为之本，感情是人类思想的根源；而决定人类躯体和存在的乃是人类的无形的精神世界。我认为，宗教乃是有关人类的大

事。在我们的讨论中，尽管我们会受局限，但把考察的重点引向宗教方面是有其好处的。这个问题弄清了，其他问题就会迎刃而解。奥丁[1]是斯堪的纳维亚异教的中心人物，是浩瀚万物的象征，我们选他作为系列讨论的第一位英雄。让我们对这位神明英雄，这种最古老、原始的英雄品质的形态进行初步的探索。

这种原始的异教，在现代人看来，无疑是非常怪异陌生的事物，简直不可思议。一片错觉、困惑、虚幻和荒谬引起的糊里糊涂而使人无法摆脱的迷津，掩盖着全部生命。这使我们充满惊异，几乎难以置信。因为心智正常的人竟能平静地睁着眼睛去相信这种教义，并以此指导生活，实在使人难以理解。那些人还把不幸的同代人当作神来崇拜，不仅如此，甚至还崇拜偶像、各种生物及非生物，并且根据他们的宇宙观炮制一些使自己迷惘困惑的幻象。所有这些看来都像难以置信的神话。然而，他们当时曾这样做却是确凿的事实。这类妄用崇拜和信奉异教造成的荒谬绝伦的迷津，确实使那些同我们今天相差无几的人们奉若神明，安之若素。这真是怪事。其实，如果我们为人类已达到比过去更纯真的幻想高度而高兴时，那么，我们对当时人类内心深处的阴暗而不妨暂停忧愁与沉默。这类事物，过去曾有，现在也有；人所共有，我们亦不例外。

某些抽象理论家对这种异教信仰所做的解释过于简单，他们认为，异教纯系谎言、僧侣权术和欺骗，任何心智正常的人绝不会相信，只有设法去说服一些心智说不上正常的人去相信！因此，反驳这种关于人类行为和历史的假说，则往往成为我们的责任。我由此开始批驳这种关于异教的假说。同时，也涉及其他各种主义；关于这些主义，人们在一段时间内，曾力求赖以立身于世。各种教义本身均有其真理，否则人们就不会相信。谎言和欺骗固然很多，在宗教信仰方面，尤其是宗教在较早期的衰落阶段，诈骗更是比比皆是。但是，欺骗绝不是最先影响宗教的，欺诈并不是宗教具有的健全状态和生命力，而是宗教的弊害，是宗教行将灭亡的必然预兆。我们绝不能忽视这一点。在我看来最令人悲伤的假设是认为，欺骗产生信仰，甚至野蛮人也莫不如此。其实，欺骗产生不了任何东西，只能使一切事物死亡。如果我们只看见有关任何事物的种种欺骗，如果不把欺骗全部否定，我们就看不到事物的核心。对于作为弊害和起腐蚀作用的欺骗，我们以至整个人类的惟一任务就是抛弃它们，把它们从思想和实践中

加以清除。不论何处，人总是谎言的天敌。我发现喇嘛教本身有其真理成分。我们不妨阅读特纳先生根据实地考察而写成的那本观点公正、论述清晰却又流露怀疑态度的著作《出使记事》[2]，便可明了。这些贫苦的西藏人，有他们自己的宗教教规。他们认为，佛祖总是要自身下凡转世，世世代代如此。实际上这也是信仰一种教皇！说得更确切些，实际上是相信世上有一个最伟大的人，这个人是可以找到的。此人一经发现，人们就必须对他无限服从！这是喇嘛教的真理，“可能找到”的观点是其独特的谬误。西藏僧侣有他们自己的方法去寻找哪个人是最伟大的，足以胜任统治他们的至尊者。这是拙劣的下策，但是，与我们认为最伟大的人总是某某贵胄的长子这种办法相比，它们是否相差很远呢？咳！要找到解决问题的妥善方法是件难事！我们只有首先承认异教的信徒们曾经相信他们的宗教是至诚真理，我们才能开始有机会理解异教。我们应该十分肯定，人们过去确实信奉异教，他们与我们现代人完全一样，有明亮的眼睛和健全的感官，如果我们处在那个时代，我们也会信奉异教的。现在的问题是：何种异教能够存在？

另一种比较值得重视的理论，是把这类事情归之于寓言。持这种观点的理论家认为它是诗人心灵的作用，是诗人心灵对世界感受和认识的影像，通过寓言的虚构，赋予人格化和形象的形式。他们还说，这符合人性的基本法则，这法则不论在任何地方，即使是在不太重要的事物中，都明显地起着作用。一个人有了强烈的感受，总要力图把它表达出来，力图了解呈现在他面前的生动形态，似乎其中蕴含着一种生命和历史的真实。无疑，这种法则是存在的，而且是人性最深处的法则之一，也必须肯定，它在宗教信仰中确实起着根本性作用。对这种把异教的起因全部或大部分归之于该法则的说法，我虽然认为它比较值得重视，但并不能说它就是正确的假设。试想，人们能相信一则寓言和诗人的一项文字游戏并以此作为我们的生活指南吗？人们需要的不是游戏，而是严肃认真。生活在世上是极为严肃认真的事情，死亡对人来说也不是游戏。人的生命绝不是游戏，它是严峻的现实，活着完全是严肃的事情！

因此，我认为，这些持寓言为宗教起源观点的理论家，虽然正在走向真理，但他们也未到达真理。异教信仰确是一种寓言，是人们对世界感受和认识的一种象征，一切宗教亦复如此。这种象征总是随着

对世界感受与认识的变化而不断变化。但是，在我看来，这种说法是根本错误的，甚至本末倒置，把结果和目的当作起源和动因。人们需要的不是美丽动听的寓言和诗人完美的想象，而是要知道：对这个世界应抱什么信念，人生应该奔向何方，在人们奇妙的生命中，什么是希望，什么是忧虑，什么应该做，什么不该做。《天路历程》一书，是优美、公正而严肃的寓言作品，但是班扬[3]的这个寓言的产生能先于它所表现的信仰吗？宗教必须早已存在，为人们所敬仰，然后才会有寓言作为其影子出现。寓言虽有其十分严肃性，但比起力图以诗意来表现的威严的事实和科学的确实性来，可以说它是戏剧性的影子，不过是幻想所起的作用。寓言是必然性的产物，而不是其创造者。不论是班扬的寓言，还是其他任何寓言都是如此。因此，对于异教仍需探讨，其科学的必然性来自何方？那些令人困惑的各种寓言、谬误和混乱的根源出自何处？它是怎样的？它是什么？

不论在这里或任何其他地方，妄图对异教的年代久远、令人困惑和模糊不清的错综复杂现象进行"解释"，无疑是愚蠢的。这种现象不像遥远的大陆、坚实的土地与事实而是像虚无缥缈的幻境。这种现象过去虽然是真实的现在已不复如此。我们应该理解，这种表面的幻境一度曾是真实的，它不是诗人的寓言，更不是诡计和欺骗所创造的。我认为，人们绝不会相信空洞的废话，绝不会使自己的精神生活受各种寓言的危害。在任何时代，特别是在早期真诚的时代，人们就有识别骗子和憎恶骗子的本能。我们不妨试一试，撇开异教起源于欺骗和寓言的说法，并热情地倾听那异教时代久远而杂乱的传说，看我们是否至少能够肯定这一点：在人们的心灵中存在着某种事实；他们也并不撒谎或精神错乱，而是在其本身低下的状况下保持真实和神智清楚。

大家都记得柏拉图有关想象的比喻[4]，说的是一个在黑暗洞穴中长大的人，突然被带到高处去看日出。他看到我们早已习以为常、漠然置之的景象，会感到多么惊奇，欣喜若狂！他既有童年容易接受外界事物的感觉，又有成年人的熟练官能，他的整个心灵被这种景象所激动，他会认为，那肯定是上帝的安排，他的灵魂就崇拜倾倒在其面前。在原始民族中正是有这种孩童般的崇高性。在原始人中第一个异教思想家，第一个开始思维的人，正是柏拉图所说的那种兼有孩童

和成人特点的人。这样的人既有童稚的单纯无拘束，又有成年人的深沉刚强。大自然对他来说尚无名称，他还没有能力像现代人那样把变化无穷的万千景象，如声音、形状和运动概括为宇宙、大自然等等的名称，——从而以一个名称把这个问题一劳永逸地加以解决。对于愚昧无知的野蛮人说来，一切事物都是新鲜的，还没有被各种名称和惯用语所掩饰，一切都毫无掩饰地闪现在他面前，美丽，可怕，而且不能言传。大自然对这种人来说，就像思想家和先知长期认为的那样是超自然的。这个花草繁盛而坚实的大地，有树木、山岳、河流和喧啸的海洋，时而是广阔深邃大海般的蓝天，呼啸掠过天空的风；时而又乌云密布，电光闪耀，冰雹降落，大雨倾盆，所有这一切都是 什么？啊！是什么？实际上，我们还不了解，而且绝对永远不能了解。人们并不是因为有卓越的洞察力而排除了这个难题，而是由于我们过分轻率、疏忽与缺乏 见识。正是因为我们不 进行思考，所以我们对大自然现象也就不以为奇了。我们形成的各种观念完全受着传统、异端邪说和传言 的重重包围与束缚。我们把乌云中的闪光称为“电”，还把它当作一门学问加以讲授，并从玻璃和丝绸的磨擦中得到类似的现象。但是，电是什么？它是什么东西产生的？它从何处来？又向何处去？科学已为我们作出了许多解释，但它还是浅薄的知识，因为它掩盖了伟大、深沉、神圣而不可知的无限领域，这个领域人们永远不能渗透，任何科学对此也显得非常肤浅。尽管我们有各种各样的科学，这个世界仍然是个奇迹。任何对它进行思考 的人，都会感到奇妙莫测，以至不可思议 。

世界上最神秘的莫过于时间 ，那个无始无终、无声无息和永不停止的东西，叫做时间 。它像包容一切的无际海潮，人们和整个宇宙好似漂浮海潮上的薄雾，像幽灵般时隐 时现 。这确实是一种令人瞠目的奇迹，——因为我们无以言传。——哎呀！野蛮人对这个宇宙能了解什么呢？而我们又能知道多少呢？这是一种力量 ，千变万化、形成无比错综复杂的力量 ，这种力量独立于我们以外 。总之，力量 不是我们，而是与我们 完全不同的东西。力量 ，力量 ，处处皆是力量 。人们本身也是中心的一种神秘力量 。“落在大路上的每片枯萎树叶中都有这种力量 ，否则，它怎能下落呢？”而且，还可以断言，对于信奉无神论的思想家来说，如果这种力量 可能存在的话，这也必定是一个奇迹。这个巨大无限力量 形成的旋风包围着世上人们，它永不停

息，无边无际，永恒持久。它究竟是什么呢？宗教徒的回答是上帝的创造；它是全能的上帝的创造！信奉无神论的科学，使用科学术语、实验等等办法，却不能自圆其说，把它视为可以装入莱顿瓶[5]中在柜台上销售的贫乏而无生命的东西。实际上，任何时候，人们如果真实地运用自身天生的感官，就会认为这是活生生的东西，——啊！是一种无法言传，像神一样的事物。既然各种科学无法解释，我们最好对它表示敬畏、虔诚地膜拜和保持心灵上的谦卑，不用言语，也可以沉默地崇拜。

现在我要进一步说明，在我们这样一个时代，需要有一位先知或诗人来教导我们，去摆脱那些粗浅、不虔诚的束缚、术语和科学传闻。——古代真诚的灵魂尚未被这些东西所累，照自己的主张行事。当今世上的人们只认为天才是神圣的，而在当时则凡是关注它的人都是神圣的，当时的人们赤裸裸地面对这个世界。“一切都像上帝或者就是上帝”。——让·保尔[6]仍然这样认为。这位智力超群的让·保尔有能力避开各种不实之词，但是当时却没有这些传闻。老人星[7]以其蓝宝石般的晶莹光辉（它那神奇般的蓝色光灿本身远比我们现在见到的要明亮），照耀着荒漠，照入野蛮人以实玛利[8]的心坎，引导他走出荒芜的不毛之地，他的未开化的心灵充满感情却又无法以言语表达出来。老人星像是一只小眼睛，发自深邃的永恒向他闪烁，显示其内在的光辉。难道我们就不能理解这些原始人何以崇拜老人星，而后来的古也门人又[9]怎么崇拜星辰？依我看，这就是各种形式的异教的秘密所在。崇拜就是超乎寻常的惊奇，对于事物无限的惊奇，就是崇拜。对这些原始人来说，他们看到周围存在的一切事物，都是类似神明或神明的象征。

我们再来看看在这里面有什么永久真理因素。如果我们能放开思路和视野，不是也能通过每一颗星，通过每一片草叶看到上帝吗？现在，我们已经不这样进行崇拜了。但是，当我们认识到每一物体中都有一种神圣的美，每一物体确实仍是“一个可以窥见无限本身的窗口”时，这种崇拜方式不仍有其价值、仍被视为人们所说的“诗人本性”的证明吗？凡能洞察万物中的美的人，我们称之为诗人、画家、有天才异禀、才华横溢的可爱人物。那些未开化的古也门人早就——以其自己的方式作出了这种表现。但不论使用何种方式，他们能做到这一

步就有其功绩，总比那些十足的笨蛋之所为、比起没有思想的牲口之所为，——即比毫无作为要好得多！

但是，如果我们现在不论见到什么事物都把它看作是至高无上的上帝对我们显示的象征，那么，我应当补充说人是比任何事物更主要的象征。人们知道圣·克里索斯托〔10〕在谈到希伯来人的舍金纳〔11〕或约柜〔12〕即上帝明显的启示时有句名言："真正的舍金纳是人！"是的，确实如此。这并非空话，而是真正符合实情。我们的本质，我们自称为"我"的内在奥秘，——啊！用什么言词来表达这些东西呢？——应该说是上帝的气息，是至高无上的上帝在人身上的显示。人的躯体、各种官能和生命，所有这一切不全是那无名之物的外罩吗？虔敬的诺瓦利斯〔13〕说："宇宙只有一座神殿，这就是人的躯体。没有比这崇高的形式更为神圣的东西。对人的膜拜就是对肉体中蕴含的天启表示崇敬，当我们把手放在一个人身上，也就是接触了上帝。"这些话听起来似乎只是华丽的词藻，其实不然。只要认真思索，就知道这本是科学的事实；这种言论表述揭示了事物实在的真理。我们是奇迹中的奇迹，——是上帝非常玄妙难测的奥秘。我们不能理解它，也不知怎样表述它。但是，只要我们愿意，就能感知和体验，情况确实如此。

然而，这些实情，过去比现在更易感受。人类幼年时期的人们既有童稚般的新奇感，又有成年人的认真和深沉。他们不认为仅仅以科学名词便可通晓天地万物，而是只能以敬畏和惊奇的神情直接凝视它们，他们更能感受人和自然中的神性。——他们并非发狂而崇拜自然，而且崇拜人胜过自然中的其他任何事物。正如上述，崇拜就是无限敬仰，他们只要充分运用自己的官能和心灵的全部真诚，便能做到这一点。我把英雄崇拜看作古代思想体系中主要的修饰因素。我可以说我之所谓异教的错综复杂现象，有许多根源，对星辰或自然物体的每一敬仰与崇拜，是一种根源，或是根源中的一个部分。但是，英雄崇拜却是一切根源中最深刻的根源，是主根，其余一切，在很大程度上是从中吸取养分而发展起来的。

再说，既然连崇拜一颗星都有意义，那么崇拜英雄的意义就更大了！崇拜英雄就是对伟人卓绝的敬仰。我认为伟人总是值得敬仰的，实际上，此外再没有值得敬仰的东西了！在人们的胸怀中，没有什么比这种对高于自己的人产生的敬仰更高贵的感情。直到这时，以及在

任何时刻，这种感情为人的生活带来了勃勃生机。我认为这是宗教的基础，不仅异教如此，而且更高更纯真的宗教，——迄今已知的一切宗教，都是如此。英雄崇拜，即以无比的炽烈之情，衷心敬仰与膜拜一位神一般的最崇高的人物，——这不就是基督教的萌芽吗？一切英雄中最伟大的是惟一至高无上者，——我们在此无需明说！让我们用庄严的静默，沉思那神圣的事情，就会悟出贯穿于世界上人类全部历史的最终的完美原理。

在比较原始但还不是难以 表述的领域内，一切忠诚不是也和宗教信仰相似吗？信仰是对某个有灵感的导师，对某个高尚的英雄表示的忠诚。所以，作为一切社会不可缺少的忠诚，难道不就是源于英雄崇拜的产物，即对真正的伟人表示顺从和敬仰吗？社会是建立在英雄崇拜 的基础之上的。对人类社会赖以生存的一切显贵阶层，我们可称之为英雄 统治即英雄政府——，或等级制度 ，因为它也是非常"神圣的"！公爵（Duke，拉丁文为Dux）意即领袖；国王（King的词源是Kön-ning, Kan-ning），意即有见识 或有才能 的人。社会中到处都有一种对英雄 分等级的崇拜，——也就是对真正伟大和贤明人物的敬仰和服从。这并不是毫无 根据的胡言乱语。我认为，实情确是如此。社会中的显贵要人们，好比是代表黄金的钞票——可惜，其中总会有一些是伪钞 。有一些伪钞，甚至有许多伪造的假票，这尚无碍大局，但是，如果全部或大部分都是伪钞，人们就不能容忍了！那就会爆发革命，发出民主 、自由 和平等 的呐喊。——由于全都是假票，没有黄金作后备，人民就会在绝望中呐喊，没有黄金，从来就没有什么黄金！——然而，无论何时何地，只要有人类存在，像"黄金"般的英雄崇拜 就会存在。

我充分注意到，有人认为英雄崇拜，即我所谓的英雄崇拜，在现今已经过时了，终于不存在了。这种否认当今时代伟人的存在，否认对伟人的需要的说法，是值得花些时间加以研究的。我们向评论家举出一位伟人，譬如路德，他们一开头就对他进行所谓"描述"，不是对他崇拜，而是从各方面加以评头论足，使他变为一个微不足道的人物！他们说，他只是"时代 的产物"，是时代把他召唤出来的，时代主宰了一切，他毫无作为，他不过做了我们这些渺小的批评家也能做的事情而已！这种说法，在我看来是可悲的。是时代 呼唤出来的吗？哎！我们知道，各种时代 都要竭力召唤 自己的伟大人物，但是他们

召唤，伟大人物并不一定能出现！当伟人没有出现，上帝没有委派他时，即使时代 大声疾呼，仍不免陷于混乱和破灭，因为伟人未能应运而生。

如果我们想一想，只要能找到 一位伟人，一位英明和诚实的人，其智慧足以真正识别时代的需要，其胆略足以将时代引向正路，那么，任何时代就不致于崩溃。这样的人是所有时代 的救星。但是，那些平庸的时代 ，由于人们没有信仰、苦恼和困惑，由于他们毫无朝气的疑虑特点和难以克服的境遇，软弱无能地陷入更深的困境而走向崩溃，所有这一切，我把它们比作干枯的柴火，正等待上帝的火种点燃。伟大人物有直接来自上帝的无穷力量，就是火种。他的言论是济世良言，人人都能信赖。他一旦把柴火点燃，一切都围绕他本身燃烧，变为和他自己一样的熊熊烈火。有人认为，是那堆干枯的柴火把他召唤来的。它们确实非常需要他，但是关于呼唤他——！——我想，那些人就是目光短浅的评论家，他们叫嚷："看！难道不是干柴引起火来的吗？"对于一个本身就微不足道的人来说，没有什么比不信仰伟人更可悲的了。就一代人来说，没有什么比完全漠视精神上的火种，而只相信那堆干柴更可悲的了。这就是没有信仰的最终结论。在世界历史的任何时代中，我们将会发现，伟人 是他们那个时代不可缺少的救星，——他们是火种；没有他们，柴火不会自行燃烧。我早已说过，世界历史是伟人们 的传记 。

这些渺小的评论家力图宣扬无信仰和普遍的精神瓦解，但所幸他们并不总能完全成功。在任何时代总有可能产生伟人，足以说明他们及其理论是不切实际的胡言乱语。更值得注意的是，不论何时，他们都不可能把活着的人们心中对伟人的某种特殊的崇敬彻底消除，这种真诚的敬仰、忠诚和崇拜，即使还是模糊不清和歪曲的，都不可能被彻底消除。只要有人类存在，就永远会有英雄崇拜 。鲍斯韦尔 [14] 崇拜他的约翰逊 [15] ，甚至在18世纪也是如此。不信宗教的法国人信仰他们的伏尔泰 [16] ，对他掀起了一种非常奇特的英雄崇拜 ，在他生命的最终时刻，他们"把他隐埋在玫瑰花下"。法国人对伏尔泰的崇拜，总使我感到非常奇怪。诚然，如果说基督教是英雄崇拜最高的实例，那么，对伏尔泰主义的英雄崇拜则是最低级的！他的一生是反基督的一生，在这方面又展现出一种奇特的对照。没有哪个民族像伏尔泰那样的法国人不容敬仰别人。挖苦 是他们整个精神的特色，崇拜在

其中没有任何地位。可是请看，伏尔泰这位老人从费尔奈来到巴黎时，已是84岁高龄了，老态龙钟，身体虚弱。他们认为他也是一种类型的英雄，他毕生锄邪扶正，解救卡拉斯们，揭露上层社会的伪君子面目。——总之，虽然方式奇特，他 也像勇敢的人一样战斗。而且，他们还认为，如果说挖苦 是重要的事情，那就再没有比伏尔泰更能挖苦的人 了。他是他们每个人理想的化身，行为的楷模，在一切法兰西人中，最具有法国人的特点。实际上，他是他们的神，这样的神正适合于他们。因此，所有的人，从安托瓦内特王后到圣但尼港的海关关员，有谁不崇拜他呢？上流社会人士把自己乔装成酒店侍者。驿站站长大声喝令他的车夫说："快点，你是在为伏尔泰先生赶车呢"。在巴黎，伏尔泰坐的马车简直像"彗星核，后面跟随着像彗星尾的人群挤满整个街道"。女士们总要从他的毛皮大衣上揪一两根毛，作为神圣的纪念物加以保存。整个法国的最高尚、最美丽和最尊贵的人无不认为伏尔泰比他们更高尚、更美丽和更尊贵。

诚然，从古代斯堪的纳维亚的奥丁到英国的萨缪尔·约翰逊，从基督教神圣的创始人到百科全书派已衰落的首领，不论何时何地，英雄都受到崇拜。情况将永远如此。我们大家都爱戴伟大人物：爱戴、尊崇和谦恭地拜倒在伟人面前，难道还有什么别的东西值得为之真诚地折腰吗？啊，每一个真正的人，难道不是为尊崇高于自己的人而感到自身更高尚了吗？人们心中没有比这种感情更高贵、更神圣的了。我感到非常欣慰的是，怀疑论的推理、平凡的琐事、任何时代的伪善和枯燥及其影响，都不能毁掉人心中这种高贵的、天生的忠诚与崇拜。在无信仰的时代，人们目睹形势江河日下，满目疮痍，它很快就要转变为革命的时代。对我来说，在这个时代，可以看到英雄崇拜的不可摧毁性，像永恒的磐石，在革命形势的摧枯拉朽中不会消失。在革命年代，人们周围事物的混乱遭难，甚至土崩瓦解，将会停止；不再 继续。英雄崇拜则是永恒的基石，人们将藉此开始重建新时代。人类从不同的意义崇拜各路英雄，我们大家都尊崇伟人，而且必须永远尊崇。我认为，这是人类历史剧变中有生命力的中流砥柱，——也是近代革命史的一个不可动摇的基点；否则，它将变为一片深不可测和漫无边际的海洋。

以上就是我在古老民族的异教中发现的众多事实。只是覆盖着一层古代陈旧的外表，但其精神却仍然是真实的。大自然仍是神圣的，它是上帝活动的显示，英雄仍是值得崇拜的：这正是一切异教在落后狭隘的早期形式下竭力要表达的。我觉得，对我们目前情况来说，斯堪的纳维亚异教比其他任何异教都更能引起我们的兴趣。这首先因为它是最后一种异教，它在欧洲众多的宗教中一直延续到11世纪；800年前，挪威人还是奥丁崇拜者。其次，它也是我们祖先的信条，我们的血管里仍流着他们的血，毫无疑问，在许多方面，我们同他们仍有相似之处。奇怪的是：他们确信异教，而我们的信仰则迥然不同。由于种种原因，我们有必要对挪威人粗浅的信条稍作考察。我们有比较可靠的办法来实现这点；在斯堪的纳维亚的神话中，还有饶有兴趣的一点：即这些信条保存十分完好。

据地质学家表明：冰岛那个奇异的岛屿是由海底火山喷发形成的。它是一片贫瘠和遍布熔岩的荒地；一年中有好多月淹没在昏暗的暴风雪中，只是在夏季才闪现短暂的山野美景。它屹立在北海中，严峻挺拔，岛上有皑皑雪山，汹涌的喷泉，含有硫化物的水塘和可怕的火山口，宛如冰霜之神与火神进行搏斗后留下的一个荒芜混乱的战场。——在那里，即我们几乎从不指望找到文献和文字记载的地方，上述事情却用文字记载下来了。在这片荒地的海滨，边缘则是多草的田野，在那里牲畜得以生存，人们藉饲养牲畜与捕鱼为生。看来，那里的人好像有诗人气质，他们有深刻的思想，而且能用言语将思想优美地表达出来。如果冰岛没有从海底爆发出来，如果没有被北欧人发现，那确是一个莫大的损失！古代斯堪的纳维亚的诗人，很多是出生于冰岛。

萨蒙德是冰岛早期的一个基督教教士，可能是他对异教有眷恋难舍的兴趣，搜集了当时即将湮没失传的古代异教歌曲。——这些神秘主义的预言性诗歌绝大部分具有宗教色彩。斯堪的纳维亚的评论家们称它为《老埃达》或《诗体埃达》。埃达[17]一词，其词源不明，据说意为女祖先。约百年以后，斯诺罗·斯特莱森[18]这位冰岛非常著名的绅士，曾受教于萨蒙德的孙子，在从事其他著述期间，着手整理这些诗歌，将全部神话汇集成一本散文概要；他用流传诗的新发现的断简残篇作了解释。这确是一部独出心裁的天才之作，人们可以称它为潜意识艺术；整个地说，它是一本表达清晰明白、至今读来仍有兴

味的著作。这本著作就是《新埃达》或称《散文埃达》。通过上述著作和至今仍在北欧盛行的其他许多用冰岛文写的中世纪北欧传说，以及用冰岛文和非冰岛文的评论，我们甚至今天仍可能仿佛面对面地直接洞察和了解古代斯堪的纳维亚人的信仰体系。让我们不要再把它当作错误的宗教，不妨把它看作是古代的思想，试看我们是否能对它有所赞同。

我认为，这种古老的北国神话的主要特征，是把大自然的有形活动人格化，把物质的大自然活动被真诚而简单地视为完全是非凡的、令人惊奇的神圣事物。今天我们能作为科学加以解释的事物，他们都很惊异，把它作为宗教表示敬畏，顶礼膜拜。他们把那种隐秘的对人类有危害的自然力想象为"巨人"，一种恶魔般的浑身长满粗毛的巨物。冰霜、火和海啸，这些就是巨人。而那些像夏日的炎热、太阳等友善的自然力则被视为众神。宇宙的统治权被分为这样两种力量，它们各据一方，互相残杀，永无休止。众神住在天上的仙宫即亚森园或神园中；而那些巨人居住的巨人之家，则在遥远、黑暗、混沌的地方。

所有这些奇谈怪论，如果我们追根溯源，它并不是没有根据和毫无意义的。例如，作为自然力的火 或火焰，我们现在用某个通俗的化学名词来表达，从而把潜藏在一切事物内部的那种主要的奇特本性掩盖起来了。古代北欧人则把它叫做"罗克"，即巨人中一种反应极快的狡猾恶魔。据西班牙一些航海家说，拉德伦群岛[19]上的野蛮人，也把他们从未见过的火当作居住在干柴中的一种魔鬼或神，认为人们一旦接触它，就会被狠狠咬住，而火是依靠干柴生存的。从我们这方面来说，倘若没有过去愚蠢行为的帮助，就不会有化学，我们也同样会认为火焰是奇迹，不知什么是 火焰？——又如，古代斯堪的纳维亚的先知视冰霜 为一种怪异的灰白色巨人，即白霜巨人或称为莱姆（意义均为白霜）。这种古老的词，现在几乎废弃了，惟有苏格兰仍用来表示白霜。莱姆 在当时并非像现在这样看作无生命的化合物，而是指一个活生生的巨人或魔鬼。这个怪异的巨人莱姆，晚上把他的马群赶回家，坐下来"梳理马的鬃毛"。这些马就是冰雹云，或是疾驰的冰霜风。他的牛，——不，不是他的，而是他的亲戚巨人海米尔的，这些牛就是流动的 冰山。这个海米尔能用其魔眼"扫视岩石"，而岩石便崩裂。

当时的人们，并不知道雷仅仅是云层中阴阳电发生作用的结果，而认为是唐纳神（即雷神）或托尔神[20]，亦即友善的夏热之神的摆布。打雷是他发怒，乌云密布是托尔神皱起双眉的怒容，天上发出的闪电是托尔神挥舞其手中那个无坚不摧的大锤，他驱动隆隆的战车通过山顶，那就是轰鸣的雷声，他愤怒地"吹他的红胡子"，那就是雷前呼啸的风暴。再有是鲍尔德[21]，这位美丽、公正和慈善的正直之神（早期基督教传教士发现他像基督），就是太阳。太阳是可见的万物中最美的，在人们有了各种天文学说和历书之后，他还是奇妙的，仍然是神圣的！但是，我们听到过的最著名的神，也许是德国词源学家格林[22]发现的希望之神。希望之神能给予人们所希望的一切！这不就是人类精神的最真诚而又最原始的呼声吗？人类过去形成的这种最原始的理想，在近代精神文明的各种形式中仍然显示出来。然而更深入的思考必然会使我们了解，希望之神并非真正的神。

至于其他各种神和巨人，我只从词源学方面予以提及。海啸是巨人埃吉尔[23]，是一个非常危险的巨人。据我所知，直至今日，在我们的特伦特河上，当洪水泛滥时，就会出现危险的回流或旋涡，诺丁汉[24]的水手们称它为埃格，意为涌潮，波涛，他们大声疾呼："小心，埃格来了！"奇怪的是，这个词像沉入水中的世界露出的高峰一样幸存至今！诺丁汉水手们的祖先曾经信仰埃吉尔神。确实，我们英国人同丹麦人、挪威人有着密切的血统关系；或从本质上说，丹麦人、挪威人和撒克逊人，除了像异教徒和基督教徒等之间有表面上的不同外，没有什么根本区别。在我们全岛上，由于过去不断的外来入侵，我们在很大程度上与丹麦人混合。当然，我认为，这种现象在东海岸较为明显，而北方地区最为突出。亨伯河以北，整个苏格兰平民百姓的语言仍有很浓重的冰岛语成分，它的德语特色仍有古代斯堪的纳维亚语的色彩。因此，如果说得好听一些，他们也是"诺曼底人"即北欧人！

至于主神奥丁，我们以后再论。现在请大家注意，斯堪的纳维亚异教的本质，实际上也是一切异教的本质在于：把自然力视为神圣的、巨大的和人格化的力量，或是当作神，或是当作魔鬼。不难理解，这是人类对无比巨大的宇宙总是敬畏和惊奇而表现出自身的幼稚思想。我认为在古代斯堪的纳维亚的信仰体系中存在着某些非常真诚的、非常重要而有气魄的东西。它与古希腊异教的轻快优美性有显著

的不同。斯堪的纳维亚信仰体系的特征是普遍的单纯性与质朴性。这是一种思想，即深沉、直率和诚挚的心灵的真诚思想，对周围事物完全开放，并对这些事物作直接和真诚的检验，这正是一切时代中一切完美思想的首要特征。它不像希腊异教那样优美轻快半似嬉戏；而是显示出本身某种简朴的真实性和淳朴的力量，表现自身一种深切而原始的真诚。比起美丽的阿波罗〔25〕的塑像和明朗轻快的神话来，北欧的神话，令人感到奇特。据传说，众神为了宴请海啸巨人埃吉尔需要“酿酒”，派托尔神到巨人国取大锅。托尔神历尽艰险，终于取到了锅，将它扣在自己头上，像戴了巨大的帽子，然后摇晃着离去。他全身被锅罩住，锅把挨到了他的脚跟！北欧神话体系的特征，是崇仰一种庞然大物，即巨大而笨拙的巨人。这种巨人，虽力大无比，却都是质朴粗野，孤独无援地迈着不稳的阔步。只须考虑他们关于创世的最早神话，这种特征尤为明显。巨人伊默是由“暖风”和冰霜与火的斗争留下的混杂物所造成的。众神把他杀死，决定用他来创造一个世界，他的血变成海洋，他的肉化为陆地，他的骨骼成为岩石，他的眉毛建成众神居住的仙宫，他的头盖骨变为无边无际的苍穹，他的脑浆化为云彩。其想像力远远超过大人国〔26〕的故事！这种宏伟的、巨人一般的、庞大无比的原始思维，——在以后适当的时候演变为莎士比亚和歌德作品中更为坚实的崇高特色，它已不是巨人般的，而是神一般的，其力量比巨人更为强大！尽管如此，——这些古人，无论从肉体上或精神上来说，都是我们的祖先。

我也欣赏古代北欧人关于伊格德拉西尔树〔27〕的想象。他们把一切生命描绘成一棵树。伊格德拉西尔就是生存的白蜡树，它的根深扎在赫拉〔28〕或死神的冥府；它的树干耸入云霄，树枝伸展在整个宇宙上空，这就是生存之树。在它的根部，——即死神的王国里，坐着三个命运女神，即现在、过去和未来，她们用圣井之水浇灌树根。“树枝”从萌芽到落叶——这就是世上发生的各种事件，各种事物的经历，各种事情的完成或灾难性的结局，——它贯穿在任何空间和时间。这不就是说，每片树叶是一个人物的传记，每一条须根是一言一行吗？而它那许许多多树干就是各民族的历史。那瑟瑟树声就是古往今来人类生存的喧闹。它在那里成长，由于它，人类激情的气息通过它发出沙沙的声响，——有时则像暴风一般怒号，像众神的咆哮。这就是伊格德拉西尔树，即生存之树。这就是过去、现在与未来，也就是已做

过的、正在做的和将要做的一切，“是To do（做）这个动词不定式的各种变化形式”。我们考虑一下人类事物怎样循环变迁，其中每一个事物与其他事物之间有不可分割的联系；——再考查一番我今天向大家讲话的言语，它不仅吸收密西哥特人[29]乌尔费拉[30]，而且也来自最初开始说话的一切人。——我认为没有比这棵树的比喻再贴切的了。真是美妙，既完美又壮丽。这个“宇宙机器”——唉，与它对照思索一下，确实就是如此！

古代斯堪的纳维亚人对自然的观点非常奇特，与我们对自然的认识迥然不同。这种观点究竟来自何方，我们不愿被迫详加讨论。但是有一点我们却可以说：“它起源于古代斯堪的纳维亚人的思想，——首先是具有原始思维能力的最早的 斯堪的纳维亚人的思想，我们应该称他为斯堪的纳维亚人的第一个“天才人物”！世界上的芸芸众生怀着动物那种说不出的模糊惊奇感情，或者怀着人所独具的那种痛苦而无法弄清的惊奇感情，从这个世界匆匆离去，直到伟大的思想家即有创见的人物 、先知出现，用语言形式表达的思维焕发所有人进行思维的潜在能力。这正是思想家、精神上的英雄人物的作用。他所说的，所有的人决不是不想说而是渴望要说。于是，所有的人的思想像是从痛苦的着了魔似的昏睡中开始醒来，围绕他的思想；并对它作出响应说，是啊，正是如此！人们高兴得像在黑夜中见到了曙光。实际上，这不就是从非存在到存在，从死到生的觉醒吗？我们至今仍尊敬这样的人，称他为诗人、天才等等。但是从这些原始人看来，他是真正的魔术师，是能为他们带来意外幸福奇迹的创造者，是先知，是上帝！——人们的思想一旦被唤醒，就不会再安睡，它自身会发展成一个思想体系，经过一个接一个的人，一代接一代的继承成长，——直到它臻于完美地步，这种 思想体系不能再向前发展，而必须让位于别的思想体系时止。

我们相信，对北欧人来说，现在名为奥丁的北欧主神，就是这样一个人物。他是一位导师，是人们灵魂与肉体的主宰，也是一位其价值不可 估量的英雄，人们对他无限敬仰，超越了他们的认识界限，变成了崇拜。他不是有清晰表达思维的能力，还有其他许多不可思议的能力吗？原始的斯堪的纳维亚人，对他怀着无限感激之情，由衷地认为理应如此。他不是为他们解开了这个世界的斯芬克斯[31]之谜，为

他们自己在这个世界上的命运提供可靠信念吗？由于他，他们了解现在应该做些什么，将来应该追求些什么。由于他，生活有了音调悦耳的语言来表达，而且是他最早使生命充满活力！——我们可以认为这位奥丁是斯堪的纳维亚神话之源：不论奥丁是作为一位神，还是称作斯堪的纳维亚人的第一位思想家，他其实是人群中的一个。他的宇宙观一经传播，在众人的思想中开始形成同样的观点，它发展，并不断地发展，人们总认为它是永远可信的。它铭刻在众人心目中，但肉眼无法看到，犹如隐显墨水写成的；一经他启发，人们就恍然大悟。不仅如此，世界上任何时代中的重大事件、一切其他重大事件的根源，不都是与思想家降世相关的吗！——

还有一点，我们不应忘记；要对古代斯堪的纳维亚的两种《埃达》的混乱情况略加说明。这些作品并不是一种前后一贯的思想体系，严格地说，是多种相继体系的汇集 。我们从《埃达》中看到的所有这种古代北欧人的信仰，犹如同一画面上的画，分不清距离远近。在实际生活中，却并非如此。应该说，自从最早的信仰开始以后，世代相传，它各有不同形式的深度与广度。所有的斯堪的纳维亚思想家，从第一个起始，都为那种斯堪的纳维亚思想体系作出了贡献，不断给以新的提炼与充实，这是所有思想家的共同成果。可是，它究竟有过什么样的历史，如何经过思想家们一个接一个地努力，使其形态怎样相继发生变化，直到今天我们看到的《埃达》中那种最后完善的形式，这些情况，现在无人知晓。至于在这个过程中，是否出现过像特拉比松德会议〔32〕、特兰托会议〔33〕那类宗教会议；是否出现过像阿塔纳西乌斯〔34〕、但丁和路德那样的人物，就犹如沉入寂静的黑夜毫无反响。我们只能知道它曾有过这样一段历史。一个思想家不论在何处出现，对他所思索的事物会有所贡献、有所补充，也会使其产生变革或引起革命。可惜的是，一切革命中最重要的“革命”，由奥丁亲自领导的革命，不是也像其他的革命一样已经消失了吗！奥丁有什么历史呢？当我们想到他曾经有 过历史，却感到奇怪！因为奥丁是和我们一样的一个人，他身穿原始的斯堪的纳维亚人的衣饰，蓬乱的胡须，激动的眼神，粗鲁的古代斯堪的纳维亚人的言谈举止；和我们一样有忧有喜，像我们一样有四肢和容貌。——总之，本质上与我们是完全一样的，而且作出了如此的业绩！但是，他的业绩绝大部分已经消失，只留下这位创业者的名字。人们会说，明天是“星期三”，即奥

丁日！可是，关于奥丁生平没有历史记载，没有文献可查，也没有值得一提的猜测。

斯诺罗确实在他的《挪威诸王史》一书中，以极为朴素的手法，几乎是一种简洁的商务行文笔调记述着：奥丁是黑海地区一位英勇的君主。他拥有十二个贵族和许多平民，迫切要向外开拓。他率领这些亚森人 离开亚洲，对外征讨，最后在欧洲北部定居，并发明了文字、诗歌等等。——不久以后被这些斯堪的纳维亚人作为主神加以崇拜，他的十二个贵族被认作他的十二个儿子，也像他一样成了神。斯诺罗对此深信不疑。与斯诺罗同一世纪的一个非常怪僻的北欧人萨克森·格拉马蒂克[35]更不犹豫，竟毫无顾忌地把每个神话中的历史事实当作丹麦或其他地方人间的实事记载下来。几个世纪以后，博学而谨慎的托尔费乌斯[36]通过计算为它确定日期 。他说：奥丁到欧洲大约在公元前70年。所有这一切都是毫无可靠根据，站不住脚的，无从说起。那都是久远久远以前的事，岂止超过公元前70年！奥丁的年代，他的冒险经历，当时社会的全部历史、人物和环境，同我们相隔不知多少千年，我们永远也无法了解。

此外，德国那位古籍研究者格林甚至否定曾经有过奥丁这个人物，他用词源学予以证明。他认为奥丁 一词的词源形式为Wuotan，这个词作为主神的名字遍及条顿语民族的各个地方。格林认为，这个词与拉丁语vadere，与英语的wade等类似的词有密切的联系，——其主要意义为最初的运动 、运动的源泉和力量，因此是最高之神的合适称谓，而不是任何人的名字。他又说，在古代撒克逊、德意志及一切条顿民族中，这个词的意思就是神（Divinity），由这个词派生的形容词全都指神圣的 （divine）、至高无上的 （supreme），或与主神有关的某些事物。这种说法很有可能！我们应该尊重格林在词源学方面的见解。我们姑且确认，Wuotan一词意指Wading，即运动 的力量。可是，仍然存在着问题：为什么它只能指神，而不能同时又是英雄人物或推动者 （Mover）的名字呢？至于形容词及其派生词，——难道我们没有看到西班牙人由于他们共同赞美洛佩（Lope）这个人，从而习惯上把美丽无比的花朵和女性说成“洛佩花”、“洛佩女”吗？如果西班牙这种习惯发展下去，洛佩 这个词不也就变为象征神圣 的形容词了吗？实际上，亚当·斯密在他的《语言论》中推测，不论何种形容词都是这样形成的：有些全是绿的东西，因其主要特征是绿色，因而定

其名为绿，于是，另一种具有这类性质的东西如树，我们称之为绿树，——像我们仍在说“蒸汽机车”、“四驾马车”等等。斯密认为，一切主要的形容词就是这样形成的，最初是指的实体和事物。我们不能因为词源学上这类问题而否定一个人的存在！无疑曾经有过最早的导师和首领，肯定有过实际存在的奥丁这个人，奥丁这个词不是形容词，而是指实在的有血有肉的英雄人物！一切传统的说法、历史和历史的反响，与所有这些想法都是一致的，它使人们理解和确信这一点。

奥丁这个人是怎样被人们视为神和主神的呢？——这确实是个问题，没有人希望对此做武断的结论。我已经说过，他的人民对他无限敬仰，至今还衡量不出这种信仰的程度。不过，可以设想人们自己对某个最伟大人物的衷心热爱会不断发展，以至超越一切界限充满了整个思想！或者，如果设想一下奥丁这个人，情况将会怎样呢，——由于他是一个伟大而深沉的人物，具有神感和神秘的潮水般的想像力以及不知来自何处的自我冲动，这对他自己来说，永远是一个谜，使他感到恐惧和惊奇——觉得自己也许是神，觉得自己是“Wuotan”、“运动”、至高无上的力量和神的某种流出物。从其着迷的眼光看来，整个大自然都是这种力量和神的令人惊奇的光辉象征；并认为Wuotan的某种流出物寓于其身！他不一定虚伪，他只是说出了自认为是最真实的话，但却是错误的。一个伟大人物，不论他是如何真诚，却不了解自己是什么，——时而觉得自己在天上，时而却又觉得身在深渊。在一切事物中，最难测度的是——他自己！外界对他的看法和他对自己的估量，这两者奇妙地相互作用，有利于对问题的互相确定。由于所有的人都虔诚地崇敬他，由于他自己的朴实的灵魂充满着高尚的热情与爱慕，充满着旋风般的混沌无知和灿烂的新光芒，于是他周围的神圣的世界突然使一切变得神奇美妙，这种情景从未有人遇到过，此时他会怎样思忖自己呢？是“Wuotan”吗？所有人都回答，是“Wuotan”！

其次，我们要考虑纯粹的时间在这类事情中会起什么作用。如果一个人生前是伟大的，在他死后如何变得更加伟大十倍。这是传说就像暗箱放大器那样起着多么巨大的夸张作用啊！由于受人内心中爱慕和崇拜等激励，事物在人们的记忆中，在人们的想象中会得到夸张。在蒙昧无知的时代，没有日期或文献，没有书籍，也没有阿伦德尔碑文[37]；只是到处留下了那些没有文字的纪念性的石塚。由于没有记

载，任何伟人，一旦了解他的同代人均已去世，在三四十年间，就会变成神话式人物，更不用说三百年、三千年以后了！——！——在这类问题上企图加以推论 是无益的，它们不是用推理 和图解可以解决的，从逻辑上显然是说不 通的。对我们来说，像在巨大暗箱影像中心看出微弱的真实光线那样，能从极其遥远的历史中辨别出某些闪光，能辨别出它的整个中心不是荒诞和虚无，而是合乎情理的实在东西，也就足够了。

这道光芒在古代斯堪的纳维亚人心灵的黑暗大旋涡中照亮，他们的心灵虽然愚昧，却有活力，一心等待着光明，我认为，这就是整个问题的核心。至于这道光芒，怎样在以后神奇地扩展千百倍，以其绚丽多彩的种种形式闪耀，并不决定于它自身 ，而取决于接受它的民族心灵。人们感觉到的光芒的色彩与形式，是透过雕花玻璃 映现的。——想来也真奇怪，对每个人来说，任何最真实的事实，总要受人的性格的影响来塑造。我说过，最诚挚的人在和他的熟人交谈时，总会陈述他认为的事实 是自然界的真实现象。但是，这种现象或事实体现自身的方式，——即变成他认为的那种事实 ，——不论过去和现在，都要受他自身思维法则的修饰。这些思维法则虽然微妙深奥，却是普遍的，永远起作用的。对每个人来说，自然界是他自身的幻觉，世界是"他自身梦幻"的复合。谁能知道所有这些异教寓言的形成脱胎于哪些难以捉摸的微妙精神法则！12 这个数，是最可除尽的数，它能被2除，被4除，可以3等分、6等分。这是最奇特的数。——它是以确定黄道十二宫 、奥丁的儿子 数和其他许多以12为数的东西。任何有关数的传闻都有归为12的倾向，其他各个事物也都如此。而且也是无意识的，——并没有制造各种"寓言"的意思！但是，那些原始时代人的清醒目光会迅速洞悉事物的奥秘关系，从而完全坦然接受。席勒在《维纳斯的腰带》中认为，永恒的美学真理是一切美的本质。但是奇怪的是，——他审慎地避免提示古希腊神话家曾经有过讲述"批判主义哲学"的任何概念！——总之，我们不应继续讨论那些漫无边际的领域。难道我们不能承认奥丁是曾经实际存在的人吗？虽然在传说中确有不少讹误，但是，如果认为是纯粹的谎言、毫无根据的虚构和故意的讽喻，——而我们的祖先却相信它们，这种说法是不能令人信服的。

奥丁的如尼文 [38] 是他的一个重要特色。如尼文以及用它作出的各种"魔法"奇迹，成为传说中非常吸引人的东西。如尼文是斯堪的纳

维亚字母；当时的人们设想奥丁是文字以及“魔法”的创造者！他把他内心看不见的思想用书写文字表达出来，这是人类历史上最伟大的发明。这是第二种语言，它和第一种语言同样是令人赞叹的创造。人们记得秘鲁国王阿塔瓦尔帕[39]对文字的惊奇和怀疑的情景：他命令他的警卫西班牙士兵在其拇指甲上画一个神（Dios）字，又叫另一个士兵照样做，以确定这样的奇迹是否可能[40]。如果奥丁给他的人民带来文字，他当然就会有很多魔力！

在北欧人中用如尼文书写，具有某种独创性。它不是腓尼基[41]字母，而是斯堪的纳维亚本土的字母。斯诺罗进一步指出：奥丁还创造了诗歌；诗歌是人类语言的乐曲，也是由这种神奇的如尼文符号谱出来的。设想人们都回到各民族的幼年时代，欧洲处在早期绚丽的晨曦中，一切沉浸在宏伟日出时朝气蓬勃的光辉中，欧洲人首先开始思索，向往未来。在这些坚强的人们心中充满着惊奇和希望，像孩童思想那样散发出惊奇与希望的无限光辉。当时，在大自然的坚强儿子们中，出现一个不仅是粗犷的首领和战士，以他野蛮的炯炯目光识别应该做什么，并以他狂暴的雄狮般的勇猛把事情完成；而且还是一个诗人，即我们所谓的诗人、先知和非常虔诚的思想家和发明家，——像真正的伟人一样。一个英雄从各方面来说都是英雄；首先是他的灵魂和思想。这位奥丁在其原始的发音尚不健全的情况下却有话要说。他敞开伟大的胸怀领略这个广阔的世界和人生，并以非凡的言语作了表达。因此，我认为，他作为英雄，其外表虽粗野，却是一位聪明的、天才的和心灵高尚的人物。既然我们至今仍然敬慕这位超群的人物，那么，那些刚从蒙昧中醒悟，开始思维的原始斯堪的纳维亚人会怎样对待他呢！对他们说来，当时还没有任何名称来表达他们的想法，但感到他是崇高的，而且是最崇高的；是英雄、先知和上帝；是所有人中最伟大的Wuotan。思想总是思想，不论它采取何种表达方法。从本质上推测，这位奥丁一定是具有最伟大人物素质的人。在其朴实的内心深处存在着一种崇高的思想！他用以表达的粗陋的言词，不正是我们现在仍在使用的英语词汇的基本词根吗？他在蒙昧时代作出了如此的成果，犹如黑暗中点燃的明灯，是显示原始人崇高心灵和智慧的明灯，也是至今仍照耀我们的惟一明灯。所以我说，他作为一个英雄，必定在那里发出光辉，使蒙昧时代多少得以启蒙，——这仍然是我们大家要继承的任务。

我们可以想象，他是典型的北欧人，是当时条顿民族中最优秀的人物。原始的斯堪的纳维亚人心中对他满怀无限 敬仰；直至崇拜。他是无数重大事件的根源，他的功绩不断被发现，从久远的几千年来，涉及条顿人生活的各个领域。我说过，我们自己所说的星期三不仍是奥丁日吗？英语中一些地名的词根与此类同（例如，Wednesbury, Wansborough, Wanstead, Wandsworth），可见，奥丁也影响到英国，这些词本是同根生出的叶子！他是一切条顿民族的主神，是斯堪的纳维亚人的楷模。——他们 就是这样敬慕这位斯堪的纳维亚人的楷模；这是他在世上赢得的幸运。

因此，即使奥丁这个人本身已经完全消失了，但他的巨大影响却仍然体现在他的整个民族的历史中。这位奥丁一旦被承认为神，我们可以充分认为，整个斯堪的纳维亚人的自然观，即模糊不系统的自然观，不管过去怎样，从此开始完全不同的发展，变为一种新的方式。凡是奥丁理解的和用他的北欧古文字与音韵传授的一切，全条顿族人民都铭记在心，并加以发扬光大。奥丁的思维方式成为他们的思维方式，——即使在新的条件下，这种思维方式仍然是每个大思想家的历史。斯堪的纳维亚的神话，仿佛是从过去死气沉沉的深渊反射到摄像机暗箱上的巨大影像一样，显示出笼罩整个北方上空的巨大、混杂的画面，这在某种程度上，不就是奥丁这个人的生动写照吗？他的 本来面目的巨大影像，就是在这种方式下，或隐或现地在那里发展，而且变得混淆不清。所以我说，思想终究是思想，没有一个伟大人物是虚度一生的。世界历史不过是伟大人物的传记而已。

我认为，在这种原始形态的英雄品质中存在着非常动人之处；当时的人们尽管如此朴实无能，却对一位英雄衷心爱戴。从外表上看这似乎毫无用处，但它却是一种最崇高的感情，而且从一定意义上说，它是与人类自身共存的感情。如果说，现在我能在某种程度上表述我长期的深切感受，那么，我认为对英雄崇拜的感情是人类生命的要素，是我们这个世界上人类历史的灵魂。——这就是我们现在进行这个讨论的主要意义。我们现在已经不把伟人当作神了，也不再无 限地敬仰他了。啊，不那样了！我们有 了很多限制！但是，如果我们没有伟人，或者对伟人根本也不予敬仰，——事情就会更糟。

这种原始的斯堪的纳维亚人的英雄崇拜，是古代北欧人观察宇宙和调节自身的全部方法，它对我们现代人来说有着不可磨灭的功绩。

这是认识大自然的神性和人类的神性的一种原始的幼稚方法，它是最粗糙的，又是诚挚的、坚定的、巨人般的，象征着这个孩子将会成长为一个巨人！——这曾经是真实情况，现在却已不复存在了。它像是发自早已不在人世的我们祖先的被窒息了的沉闷声音，从遥远的年代向与他们有着血缘关系的现代子孙们呼喊道："这是我们 在那时候对世界的看法，即我们对这个宇宙和生命的深邃奥秘所能形成的全部影像和观念。不要藐视这些认识。你们现在已经超过了它，有了广阔的视野，但是你们也还没有到达顶峰，你们的观念虽已扩大了很多，但仍然是片面的，不完全的。这种事情，不论何时，没有人能全部了解，即使再经过数千年的新发展，人们将会发现他们力争认识的仍然只是它的一部分，这种事物比人巨大，它是无限的，不能被人完全理解的！"

我们发现，斯堪的纳维亚的神话，以及一切异教的神话，其本质在于承认自然界的神性，是人类与其周围世界中那种显然在起作用却又看不见的神秘力量进行真诚的交流。应该说，斯堪的纳维亚神话比我们所知的任何神话更为真诚。真诚是它的重要特征。它没有古希腊神话那样的优美，但它那高尚的真诚（应该说非常高尚）却使我们得到了安慰。我以为，真诚胜于优美。我感到这些古代北欧人对自然现象以开阔的眼光和心灵进行观察，非常认真和诚实，既幼稚而又成熟，有胸怀开阔的朴实、深沉和生气，是一种真实的、充满了爱和敬慕之情而又无所畏惧的方式。这确是一个勇敢而真诚的古代民族。人们发现，这种对大自然的认识，是异教的一个主要因素。而异教中对人及其道德义务的认识，虽然也并不缺乏，但它只是在各种更纯粹的宗教形式中表现为主要因素。的确，这是人类信仰史上一个重大特色和时代，是人类宗教发展史上一个重要的里程碑。人类开始把自身与大自然及其力量联系起来，对其充满了惊奇和崇拜，直到以后的时代，人类才认识到一切力量都是道德的，其重要之点在于区别善与恶、应该 与不应该 。

此外，我要谈一下《埃达》中所有那些难以置信的描述。我在前面提过，那些作品很可能为时较晚，即使是最早的那些描述，对古代北欧人来说，也很可能是没有什么根据的，可以说是一种充满诗意的

游戏。正如前面所述，寓言与诗的描述，不是宗教信仰。首先有信仰，然后才有围绕信仰的寓言的积聚，犹如健康的身体围绕灵魂一样。我完全可以推测，古代北欧人的信仰，像其他各种信仰一样，当它主要还处在沉默状态，不能更多地表述自己，更谈不上歌颂自己的时候，是最充满活力的。

在《埃达》那些虚幻的内容中，在一大堆幻想的主张和传说中，在它们那些动听的神话里，使人们实际信仰的主要内容，可能超不过以下这些：如信仰瓦尔基莉[42]和奥丁神殿；信仰有不可改变的命运；以及勇敢是每一个人所必需的。瓦尔基莉是操有决定战场上生死大权的神，由她们决定的命运是不可违抗的，谁要是被指定战死，屈膝求饶也是无济于事的。这是古代北欧信徒的基本点，——对任何地方一切诚挚的人们都是如此，对穆罕默德、路德、拿破仑都同样适用。每一个这样的人都将它作为自己的基础，用它作纬线编排出自己全部思想体系。于是瓦尔基莉们，即这些操生死大权的选择者把勇敢的人引向天上的奥丁神殿，只有那些卑劣的人和懦夫才被抛到别处，扔到死亡女神赫拉管辖的地区。我认为这是斯堪的纳维亚整个信仰的精华。他们心中清楚，必须做一个勇敢的人，否则就会失宠于奥丁神而遭鄙视并被遗弃。我们可以进一步考虑一番，其中是否包含某些有意义的东西！勇敢是人的责任，是永久的责任，古今同理。勇猛仍是有价值的。一个人的首要责任是征服恐惧。人们必须摆脱恐惧，否则一事无成。一个人不把恐惧踩在脚下，那么，他的行为就是奴性的，不真实的，而且是华而不实的；他的思想是虚伪的，他所思所想也如同奴隶和懦夫。奥丁的这一信条，如果我们剥开其真正核心，即使在当今也是符合实际的。一个人应该而且必须勇敢，他必须奋勇前进，要像一个真正男子汉一样行动，——沉着冷静地相信上帝的安排和选择。总之，要毫无畏惧，不论现在或将来，一个人战胜畏惧的程度将决定他是怎样一个人。

当然，古代斯堪的纳维亚人的那种勇敢是非常残暴的。斯诺罗指出：他们认为不在战场上死去是一种耻辱和不幸；当自然死亡即将来临，他们就会在自己肉体上割出许多伤痕，认为这样做，奥丁神就会把他们当作被杀的战士予以接纳。年老的国王们快死的时候，就让人把他们的身体放在船上，将船扬帆启航，并燃起小火烧船；等船一出海，就燃起熊熊大火，用这种方式为老英雄举行葬礼，顿时，在大海

中升天！这是野蛮的血腥的勇敢，然而它也是一种勇敢，我认为这比没有勇敢要好。在古代海盗头目中，他们有一种不屈不挠的坚韧不拔的力量！我推想，他们双唇紧闭，沉默不语，不觉得他们特别勇敢。可是，他们无视藏有可怕魔怪的狂暴海洋，也不把所有的人与物放在眼里，——他们不就是我们的布莱克[43]和纳尔逊[44]那些英雄的祖先吗！古代北欧这些海盗头目，从未受过荷马史诗的歌颂，但是，阿伽门农[45]的勇敢，与他们中的某些头目，——例如与诺曼底的赫罗尔夫[46]的勇敢相比，不过是一种小小的鲁莽活动，微不足道！赫罗尔夫，即诺曼底的罗洛公爵是一个粗野的海盗头目，至今在英格兰的统治中仍有他的影响。

即使那些历经多少世代的野蛮海盗行径，也不是丝毫没有意义的。这对于确定谁是最强者，谁可以统治谁这点来说是必需的。我还发现，北国一些君王有伐木者（Wood-cutter）的称号，即被称为砍伐森林的国王，其中必有缘由。我推测，实际上，很多国王既是伐木者又是战士。然而，古代北欧的吟唱诗人主要议论后者，——这使得某些批评家产生不少误解。因为任何民族都不能仅依靠战斗而生存，战斗并不能生产人们生存需要的足够用品，我认为真正的好战士，也总是真正的好伐木者，——即在各方面都是真正的革新者、明辨是非者、实干者和劳动者。因为真正的勇敢与凶恶根本不同，是一切的基础。一种更正统的勇敢，表现为与原始森林和大自然的各种邪恶凶残的力量的斗争，为我们征服自然。我们，作为这些前辈的子孙，不是将这种精神继承发扬了吗？愿这种勇敢精神与我们长存！

奥丁这个人具有英雄心声的谈吐，也有给人一种来自天堂的深刻印象，他向他的人民讲述勇敢的深远意义，以及人怎样由此而变成神。于是，他的人民由衷地产生了共鸣，相信他的这个启示，是来自上天的启示，并把他看作向他们传播启示的神。看来，这就是古代斯堪的纳维亚人宗教的最初种子，一切形式的神话、象征性的习俗、思辨、寓言、诗歌和传说都自然地由此生长。这种生长——是多么奇妙！我把它看作一道微光，在斯堪的纳维亚人愚昧的巨大旋涡中闪耀并发展。然而，应考虑到，这愚昧本身中也是有活力的。这种愚昧的活力就是全体古代斯堪的纳维亚人急切的、欲说不能的未曾开化的心灵，只是热切渴望能够表达，永远不断地表达！这样，充满生气的教义就开始生长，不断地发展壮大。——就像一棵榕树，第一颗种子是

至关重要的。以后，它的树枝扎入土里长出新根，如此蔓延，不断周而复始，我们就有了整片的树林，茂密的丛林，而这一切都始于一颗种子。因此，从某种意义上说，古代斯堪的纳维亚人的全部宗教，不就是我们所谓的“这个人肖像的巨大影子”吗？批评家们在古代斯堪的纳维亚的一些神话中找出有关创世及诸如此类的说法，与印度神话有些相似之处。如说圣牛阿登布拉“在岩石边舔霜”，这就有点像印度的一种神话，把印度的圣牛移植到严寒凛冽的北国。这完全可能；确实，我们可以毫无疑问地说，这些事情，不论地域相距多远，也不论时代相隔多久，都会有相同性质的联系。思想是不朽的，只是会变化而已。我们这个星球上第一个开始思维的人，就是一切的首创者。以后才有第二个人、第三个人。——古往今来，每一个真正思想家，都是奥丁式人物，以他的 思维方式教导人们，他的肖像影子覆盖着世界历史的各个部分。

至于古代斯堪的纳维亚神话独具的诗的特色或优点，限于篇幅，而且它与我们也没有多大关系，我就不再多说了。我们现在保存的某些原始的预言书，如《老埃达》中的《瓦洛斯帕》，这是古代女预言家专心诚真之作。但是，比较起来，这些东西是一种空洞的附属物，后来的古代北欧吟唱诗人对此并不重视，主要是他们 吟唱的诗歌得以流传下来。我估计在以后若干世纪里，他们继续吟唱这种充满诗意的象征性预言，像我们近代的画家绘画一样，但这时已不再出于内心的最深处，或者根本不是发自内心，我们在思想上处处应该牢记这点。

格雷[47]有关北欧传说的片断，并不能给人以明确的概念，——正如蒲柏[48]不能准确地反映荷马史诗一样。这种传说并不像格雷所描写的那样，像是由畏惧和恐怖的气氛所笼罩的用黑色细方大理石建成的四方形的阴森宫殿。不，它虽然粗如北方岩石和冰岛的荒漠，然而在那些恐怖的事物之中，却蕴藏着热诚、朴实以至于微带欢快的情绪和粗犷的欢笑。古代斯堪的纳维亚人的心地不会矫揉造作，他们无忧无虑。我非常喜欢他们的粗犷的质朴、诚实和直率。托尔神“紧皱眉头”这是真正的古代斯堪的纳维亚人的怒容，“他紧握大锤，直到手指关节都发白 了。”这些传说中还有一种美好的同情，真诚的同情。如说，正直之神鲍尔德要死了，这位美丽仁慈的正直之神就是太阳神。他们用尽百草替他治疗，却无法挽救。他的母亲弗丽嘉派赫莫德去找

他。赫莫德骑马穿过许多幽深的山谷，绕出黑暗的迷宫，经九天九夜到达金顶桥。守桥人说："是的，鲍尔德是打这里过去的，但是，死亡王国还在那边遥远的北方"。于是赫莫德骑马继续往前，跃过赫拉之门，即地狱之门，终于见到了鲍尔德，并同他谈了话。可是，鲍尔德不能获得释放。真是毫不留情！赫拉绝不会因为奥丁神或其他任何神而徇情把他放走。这位美丽高雅的正直之神只得留在那里。他的妻子自愿为他殉葬。他们就永远留在那里。鲍尔德把戒指送给奥丁，他的妻子娜娜送给弗丽嘉一个顶针，留作纪念。——啊，多么动人！——

实际上，勇敢是同情的源泉，——又是真理和人类一切崇高善良品格的源泉。在这些描述中，古代斯堪的纳维亚人心地那种粗犷、朴实的气势，引人入胜。乌兰德[49]撰写的关于托尔神的优秀论文说，古代斯堪的纳维亚人心灵上以雷神为友，不正是一种正直而诚实力量的表现吗？他们并没有被其雷声吓跑，却认为夏日炎炎，壮丽的夏日景色，雷声是不可缺少的！斯堪的纳维亚人喜爱托尔神和他打雷的大锤，并以他来取乐。托尔神就是夏日的炎热，既是雷神，又是平和勤劳之神。他以农夫为友，他的忠实的追随者和侍从是席阿尔费，意即体力劳动。托尔神本人也从事各种繁重的体力劳动，不蔑视平凡的劳动。他还不时地到巨人国旅行，驱走那些混乱的寒霜魔鬼，降服它们，至少使它们受到限制与损伤。某些类似的各种传闻，还非常幽默。

如上所述，托尔神到巨人国去找海米尔的大锅，使众神得以酿酒。庞大的巨人海米尔一出场，他的灰胡子上尽是白霜，用它的眼神能把石柱劈开。托尔神经过艰巨的争吵，夺得了大锅，把它扣在头上，"锅把够到他的脚跟"。古代北欧的吟唱诗人，对托尔神有一种充满爱的戏谑。据评论家们发现，海米尔的牛，就是冰山。那些巨大而粗野的大人国的神，——只要加以教化，就可以变成莎士比亚、但丁、歌德作品中那样的人物！现在，古代斯堪的纳维亚的作品，都已成为过去了，——托尔这个雷神已变成能杀死巨人的杰克，但是创造这些神话的精神依然存在。真奇妙！万物有生有死，但却不彻底消灭！至今我们仍可奇妙地发现古代北欧信仰这棵宏伟的世界之树上的细枝。这个贫困的杰克，脚穿神奇的千里靴，身着黑色外衣，手持利剑，他就是从北欧信仰这个哺育室里成长起来的一个。苏格兰的许多民歌，其中如海因德·埃丁，更确切地说爱尔兰的红埃丁都是来自北

国，埃丁 显然是个巨人。不仅如此，莎士比亚的《哈姆雷特》也是这同一棵世界之树上的细枝，这似乎是毫无疑问的。我认为，哈姆雷特实际上就是神话中的人物阿姆来斯。还有他的父亲，在睡着时被人用毒药灌入耳中害死等等情节，都是北欧神话的影子！古代的萨克森照他自己的习惯，把它写成丹麦历史。莎士比亚则据此创作，成为现在我们看到的剧情。这就是北欧信仰那棵世界之树上长出来的细枝。我想，——由于自然的或偶然的原因，它成长起来了！

事实上，这些古代北欧的诗歌中有一种真理 。这是一种内在的永恒的崇高真理，——正由于有这种崇高真理，所有的诗歌才能通过传说得以长期保存下来。所谓崇高并非单纯指其肉体及魁梧身躯，而是说有一种粗犷而高贵的灵魂。在这些古代人的内心，可以察觉有一种令人崇敬的、由衷的忧患。在其思想深处有一种非常直率的闪光。这些勇敢的古代北欧人，似乎已经理解到各个时代人们的沉思，认为这个世界归根结蒂只是一种虚像，——即现象或外观，没有真实的东西。一切深思熟虑的人都了解这一点。——印度的神话学家，德国的哲学家，——以及莎士比亚这样的真诚的思想家不论在哪里都会这么说：

“我们是用构成梦幻的那种材料制成的！”

有关这方面最显著的描述，是托尔神到乌特加（Utgard [50] 意即外 宫，位于巨人国的中央）的一次远征。同行者有席阿尔费和罗克。他们历尽艰险，进入了巨人国，走过平原、旷野、不毛之地，穿越乱石和丛林。在夜幕下，他们看见一所房子，房子的一面是门，门是敞开的，他们就走了进去。这个住所很简单，只是一个空荡荡的大厅。他们就在那里住下。在寂静的深夜，他们突然被一种巨大的响声惊醒。托尔神紧握他的大锤，站在门口准备战斗。他的两个伙伴在里面吓得东躲西藏，想从这个简陋的大厅里找个出路，终于找到一个小房间，躲藏在那里。托尔神那里却也没有发生任何战斗。因为，你们瞧！直到早晨才发现，这响声原是一个魁伟温和的巨人的鼾声，这个巨人斯克里默在附近安然酣睡；而被他们当作房子的，不过是巨人丢在一旁的一只手套 ；房门是手套的腕口，两个伙伴藏身的小房间原是手套的拇指！这种手套，——我还要说，不是我们现在用的五指分开的，而是那种只有一个拇指，其余四指都并在一起。这是一种非常古老粗糙的手套。

从此，斯克里默整天帮他们提行李。然而，托尔神对他还是起疑心，不喜欢斯克里默的作风，决定在晚上等他睡着时把他杀死。他举起大锤用足以粉碎岩石的雷霆万钧之力砸在巨人脸上。那巨人仅仅醒了一下，摸了一下脸颊说：是树叶掉下来吗？等斯克里默再次入睡，托尔神再作更猛力的锤击，但巨人只是嘟哝了一声说："是一粒沙子吗？托尔神第三次用双手锤打（我想，这就是所谓"指关节都发白了"），似乎在斯克里默的脸上打出一道深深的凹痕。但是，那巨人不过是停止了鼾声说：我想，这树上一定有麻雀，不知它们弄下来什么东西了？——后来他们走到乌特加的大门前，这大门极高，要"仰起脖子，身体后仰才能看到它的顶"。斯克里默走了进去。托尔神和他的伙伴也获准入内，被邀参加正在进行的各种游戏。他们递给托尔神一个角质杯，要他把酒一饮而尽，并说：这算不了什么大本领。托尔神拼命饮了三大口，可是角质杯中的酒却未见减少。他们笑他是个没用的小孩子。又问他能否把那只猫抱起来。事情似乎很简单，但托尔神使尽神力也抱不起来。他只能使猫的背弯一下，不能使猫的四只脚离地，最多也只是提起一只脚。乌特加人嘲笑他说：咳！你真不是个男子汉，这里有个老太婆，她能把你摔倒！托尔神深感羞辱，便抓住那个面容枯槁的老太婆，可就是不能把她摔倒。

以后，当他们离开乌特加时，巨人首领以礼相待，送了他们一程，并对托尔神说："你刚才受挫了，——但不必太惭愧，其中有些现象是骗人的。你想喝干的那杯酒其实是海洋，你使它退潮了，但谁能把这无底的海水一饮而尽！你要抱的那只猫，——咳！那是米德加〔51〕蛇，即尘世巨蛇，它头尾衔接，它缠住并支撑整个已创造的世界，如果把它扯开，世界就会倾刻毁灭！至于那个老太婆，她是时间、久远的岁月和绵延不断的时光，谁能和她搏斗？不论是人还是神都不能，他却能战胜任何神或人！至于你砸的三锤，——看看这三个山谷，就是你的三锤砸成的！"托尔神看了看陪同他的巨人，原来就是斯克里默。——据北欧评论家考证，这巨人就是古老、混沌、多岩石的地球的化身，那所手套房屋则是某个地穴！正当托尔神抓起大锤想狠狠砸去时，斯克里默已经不见了，乌特加和它高入云霄的大门也不知去向了，只听见巨人的嘲笑声："最好还是不要再来约顿巨人国为妙！"

我们知道，这种神话是寓言时代的产物，半是游戏性的，并非预言或完全虔诚的东西。但是，作为一种神话，难道其中没有古代斯堪的纳维亚人真正珍贵的东西吗？这些真正有价值的东西，虽然出自粗糙模拟的基础，却比许多经过精雕，享有盛名的希腊神话更加珍贵。在斯克里默身上，具有非常开朗的巨人憨笑时显露的那种真正的幽默。欢笑是以真诚和忧伤作为基础的，正像彩虹要以凶猛的暴风雨作为基础一样。只有真正勇敢的心灵才能做到这一点。我们自己的本·琼森〔52〕、杰出的老本·琼森的无情的幽默就是这样。我想：这种幽默仍存在我们的血液中，因为人们在美洲边远地区，也能听到这种幽默的语调，只是形式不同而已。

还有一个非常引人注目的观念是世界的毁灭或神的衰亡〔53〕，它见于《老埃达》的《瓦洛斯帕》之歌中，似乎是真实的非常古老的、预言家的思想。众神与巨人们，神圣的力量和混沌蛮横的力量，经过长期的斗争，神圣的力量略胜一筹。然而，在整个宇宙的范围内的大决斗中，尘世巨蛇与托尔神相抗争，双方势均力敌，同归于尽。于是宇宙毁灭了，夕阳被黑暗所吞没，整个已创造的世界遭到毁灭，旧世界随众神沉没了，但是，这并不是世界的最终灭亡：一个新的天和一个新的地产生了，一个更至高无上的神和正义来统治人类。令人惊异的是，这些轮回规律，还只是存在于人们的思想深处，却由这些古代真诚的思想家以朴素的风格辨释出来。虽然一切都已死去，甚至神也死了，然而这一切的死亡，仅仅是凤凰自焚〔54〕，毁灭后的新生将会变得更伟大，更美好！这是时间创造的一切生命，生活在这个充满希望的大地上的基本生存规律。一切真诚的人都曾这样认识；现在仍然如此。

再说，与此相关，让我们来看看有关托尔神出现的最后一个神话，以此作为结束。我猜想，从时间上，这是这些寓言中为时最晚的一个。——它是某些保守的异教徒谴责基督教发展所表示的一种悲愤的抗议。奥拉夫国王〔55〕由于过分热衷于引进基督教而遭到严厉的责难。当然，我却要责备他对基督教还不够热情！他为此付出了非常昂贵的代价，1033年，在德朗瑟姆附近的斯蒂克尔斯塔德，他在异教徒叛乱的战斗中阵亡。那里至今还矗立着有几个世纪历史的北欧大教堂，就是为了衷心纪念这位圣奥拉夫国王而修建的。关于托尔神的那个神话，其大意如下：奥拉夫这位推行基督教改革的国王，率护卫队

沿挪威海岸航行，经过许多港口，执法行政或处理皇家事务。在离开某个港口时，发现有一个陌生人走了进来。此人目光严肃，容貌端正，红胡子，雄伟健壮。廷臣们与他攀谈起来，他谈吐恳切深刻，言语惊人。于是他就被引见国王。当他们在沿着美丽的海岸航行中，这个陌生人的谈吐还是那样精彩。但是片刻后，他对国王这样说："不错，这一切都很美，阳光灿烂，一片翠绿，果实累累，对你来说是一个美好的家园。这一切是托尔神经历无数痛苦，与强暴的巨人经过多次残酷的斗争才创造出来的。可是，你现在似乎想抛弃托尔神。奥拉夫王，你要留神啊！"那陌生人说罢，眉头紧锁。——当人们再次看他时，已不知去向。——这就是托尔神在这个世界舞台上的最后一次露面！

我们不是已经清楚地知道，寓言的产生是有其真实性的吗？绝大多数的神都以这种方式在人间出现。例如，假使在品达[56]的时代，尼普顿[57]一经被人在尼米亚竞技会[58]上看见，那么，这个尼普顿不也成了"高贵而容貌庄重的陌生人了吗？"——这正好与我们上述情况一致！在我看来，异教临终时总有一种哀婉悲伤的情调。托尔神消失了，整个古代北欧世界消失了，而且是一去不复返了。最高尚的事物也是这样流逝了。在这个世界上，一切存在过的事物，一切现存的或将要存在的事物，都必定要消失，我们无可奈何地和它们依依惜别。

斯堪的纳维亚宗教是原始而真诚的，感人至深地把勇敢神圣化（我们可以这样明确其定义）。它正适应古代勇敢的北欧人的需要。把勇敢予以神圣化并不是坏事！就这种宗教来说，我们认为它是好事。了解我们祖先这种古代的异教，也不是无益的。虽然，这是一种古代的信仰，但它和更高阶段的事物结合起来，——不知不觉地存在于我们心中。如果有意识地了解它，就会使我们与过去——与过去我们自己的财富建立更密切、更明确的关系。正如我一再重申，全部过去都是现在的财富。过去总有某些真实的东西，这都是珍贵的财富。在不同时代、在不同地方，这些财富总是人类共同天性在其自身发展中的某些侧面。现实的真实是所有这些东西的总和，而不是构成迄今为止人类天性发展本身的任何一个方面。全面的认识，胜过片面的误解。麦斯特[59]问他的老师："在这三种宗教中你特别信奉哪一种？"

老师答道："三种都信奉！因为这三者的结合才开始成为真正的宗教。"

注释

〔1〕 奥丁是北欧神话中的主神，系智慧、诗词、战争之神，又为死者及农业之神。外形为一戴帽、执杖之独眼人。——译者

〔2〕 指塞缪尔·特纳著《出使西藏纪实》（伦敦，1806年）。——译者

〔3〕 班扬（1628—1688），英国散文作家，清教徒牧师，反对王政复辟。因传教违反国教规定，被拘禁12年。《天路历程》为其代表作。——译者

〔4〕 见柏拉图著《理想国》第七卷开始部分："让我们想象一个洞穴式的地下室，……"（商务印书馆版中译本第272页）。——译者

〔5〕 莱顿瓶，旧式的电容器。因在荷兰的城市莱顿最先使用而得名。——译者

〔6〕 让·保尔·弗里德里希·里希特尔（1763—1825，Jean Paul为笔名），德国小说家，浪漫主义和心理小说的先驱。——译者

〔7〕 老人星，夜晚天空中仅次于天狼星的第二亮星。——译者

〔8〕 以实玛利，《圣经》中人物，事迹见《旧约·创世记》第21章。——译者

〔9〕 古也门人，即赛伯伊人，住在阿拉伯半岛西南部［现名也门］的阿拉伯族。——译者

〔10〕 圣·克里索斯托（约347—407），希腊教父，擅长辞令，有"金口"之誉，因急于改革触犯权贵，遭监禁，死于流放途中。——译者

〔11〕 舍金纳，希伯来文shěkhināh的音译，原意为"上帝之荣耀存留大地"。犹太教有时用以代称雅赫维神名。或称神之显现，或指神显现时光芒四射之云。——译者

〔12〕 约柜，亦称"结约之柜"，是古代犹太人存放上帝约法的圣柜。据说：摩西奉上帝之命，以贵重木材制成方柜，内外包金，用以保存上帝与以色列人所立约法。柜内藏有两块刻有十诫的石板，还有藏着"吗哪"（天降食物）的金盒及亚伦的手杖。见《圣经·出埃及记》第24—26章。——译者

〔13〕 诺瓦利斯（1772—1801），德国浪漫派诗人。Novalis为其笔名，意为：休耕地。本名弗里德里希·封·哈登贝格。——译者

〔14〕 鲍斯韦尔（1740—1795），苏格兰牧师、作家。——译者

〔15〕 约翰逊（1709—1784），英国作家。在本书第五讲，有专节论述。——译者

〔16〕 伏尔泰（1694—1778），法国启蒙思想家，作家，哲学家。主张开明君主制，信奉洛克经验论，曾两次入狱，后被逐出国。——译者

〔17〕 埃达，是古代冰岛两部文学名著的合称。其一为《老埃达》，又作《诗体埃达》，一译：《伊达诗集》；另一为《新埃达》，又作《散文埃达》，一译《伊达散文集》。——译者

〔18〕 斯诺罗·斯特莱森（1179—1241），冰岛史学家，诗人。——译者

〔19〕 拉德伦群岛，位于西太平洋；又称马利亚纳群岛，1521年由麦哲伦发现。——译者

〔20〕 托尔神，主神奥丁的儿子。——译者

〔21〕 鲍尔德，光明、和善、智慧之神。奥丁与弗丽嘉之子。——译者

〔22〕 格林，指雅各布·路德维希·卡尔·格林（1785—1863），德国民间文学家、语言学家，与其弟威廉·格林（1786—1859）合编《儿童与家庭童话集》，即《格林童话》，并编有《德语语法》、《德语史》等。——译者

〔23〕 埃吉尔，北欧神话中的海神。——译者

〔24〕 诺丁汉，英国城市名。——译者

〔25〕 阿波罗，希腊罗马神话中的太阳神（司阳光、智慧、预言、音乐、诗歌、医药、男性美等之神）。——译者

〔26〕 大人国，是英国讽刺作家乔纳森·斯威夫特（1667—1745）的代表作《格列佛游记》一书中，巨人居住的地方（写于1726年）。——译者

〔27〕 伊格德拉西（尔），北欧神话的乾坤树，即用树干、根株连结天地、冥界的巨树。——译者

〔28〕 赫拉（北欧神话中的）死亡女神和冥界女王。——译者

〔29〕 密西哥特人，公元4世纪居住在古罗马密西亚省的哥特族人。——译者

〔30〕 乌尔费拉（约311—约383），哥特人的主教（约341年），在哥特人中宣传阿里乌教。被认为是哥特字母的发明者，他把大部分《圣经》译为哥特文（学术界有争议）。后来受迫害迁至多瑙河南部的密西亚。——译者

〔31〕 斯芬克斯（希腊语意思是"女扼杀者"。）希腊神话中带翼的狮身女怪。传说她常叫过路人猜谜，猜不出者即遭杀害。后被俄狄浦斯猜中，斯芬克斯就跳崖而死（一说为俄狄浦斯所杀）。——译者

〔32〕 特拉比松德会议，历史上无此会议的记载。——原书编者

〔33〕 特兰托会议，是天主教在特兰托（在北意大利）举行的第十九次宗教会议，从1545—1563年，历时18年，为教会史上最重要的会议之一。旨在重申天主教教义，反对宗教改革运动。——译者

〔34〕 阿塔纳西乌斯（296—373），罗马帝国亚历山大城基督教主教。他参加七十位犹太人翻译《圣经·旧约》的工作，领导"正教"（尼西亚）教派反对阿利乌斯派。——译者

〔35〕 萨克森·格拉马蒂克（12世纪中叶 / 1150？—1206与1200之间），丹麦历史学家，著有《丹麦人的业绩》（1186）。——译者

〔36〕 托尔费乌斯（1636/9—1719），冰岛学者，首次将中世纪北欧传说整理问世的人。——译者

〔37〕　阿伦德尔碑文，是指阿伦德尔伯爵1624年购到的一块碑刻，碑上记有古希腊主要历史事件的碑文。此碑后来由阿伦德尔的孙子赠给牛津大学。——译者

〔38〕　如尼文（Runes），北欧古文字。——译者

〔39〕　阿塔瓦尔帕（1500/1502？—1533），秘鲁印加帝国末代皇帝，被西班牙殖民者皮萨罗处死。——译者

〔40〕　参见：罗伯逊著《美洲史》（ROBERTSON, History of America, III, 153f. Lond 1808）。——原书编者

〔41〕　腓尼基，地中海东岸的古国，今黎巴嫩和叙利亚沿海一带。——译者

〔42〕　瓦尔基莉，北欧神话中的神婢。奥丁神的侍女，一般认为有九个。她们奉奥丁神之命，飞往战场，挑选应当战死者，并把那些堪称英雄之亡灵引向瓦尔哈拉殿堂（即阵亡勇士殿或英灵殿，名誉宫，是奥丁神收容战死勇士亡魂之所。据说，该处有门540扇。战士每晨由此门出来，晚归与诸神共宴，众神婢即在此服侍）。——译者

〔43〕　罗伯特·布莱克（1599—1657），英国海军上将，击败王党舰队及荷兰、西班牙舰队，为克伦威尔共和政府建立了海上优势。——译者

〔44〕　霍雷肖·纳尔逊（1758—1805）英国海军统帅，作战中负伤，右眼失明（1794年），失去右臂（1797年），后任地中海舰队司令（1803—1805），在特拉法尔加角海战中大败法国—西班牙联合舰队（1805年），本人受重伤阵亡，称号纳尔逊子爵。——译者

〔45〕　阿伽门农，希腊神话中迈锡尼国王，特洛伊战争中希腊联军统帅。——译者

〔46〕　赫罗尔夫即罗洛公爵（860？—930？），斯堪的纳维亚的海盗头子，从法国国王傻瓜查理得到一块封地（911年），在那里创建诺曼底公国。——译者

〔47〕　托马斯·格雷（1716—1771），英国诗人，浪漫主义运动的先驱。——译者

〔48〕　蒲柏（1688—1744），英国诗人，长于讽刺，著有长篇讽刺诗，曾翻译荷马史诗。——译者

〔49〕　乌兰德（1787—1862），德国诗人，施瓦本浪漫诗派重要代表，研究中古文学。——译者

〔50〕　乌特加，是约顿巨人之家，位于仙宫与尘世之外的部分。——译者

〔51〕　米德加，意为：（条顿神话中）天堂与地狱间之境地，即尘世、人世。——译者

〔52〕　本·琼森（1572—1637），英国剧作家、诗人，其剧作大多用诗写成，以喜剧著称。——译者

〔53〕　世界的毁灭指北欧神话中善恶大决战所导致的世界毁灭，亦称"神的衰亡"。——译者

〔54〕　凤凰自焚：埃及神话中的一种长生鸟、不死鸟。相传隔500年后，集香木以自焚成灰，由灰中复生，再活500年后又自焚为灰，以至循环不息。——译者

〔55〕　奥拉夫（995—1033），是挪威国王二世（1015—1028在位），强制推行基督教，颁布宗教法典（1024），被英格兰和丹麦的共同国王Canute废黜。据格林《条顿神话》中说，此处指奥拉夫一世（964—1000）。——译者

〔56〕　品达（约前518/522？—前438/450？），古希腊诗人。——译者

〔57〕　尼普顿，罗马神话中的海神，即希腊神话中的波塞冬。——译者

〔58〕　尼米亚竞技会，古希腊四大竞技会之一，在尼米亚（为希腊Argolis之都会）举行。——译者

〔59〕　见歌德著《威廉·麦斯特的漫游时代》，麦斯特是小说中的主人公。——译者

第二讲　先知英雄

穆罕默德：伊斯兰教

（1840年5月8日　星期五讲演）

我们从北欧斯堪的纳维亚人的异教的早期原始时代，进而论述另一个截然不同民族的宗教新纪元，即阿拉伯人的伊斯兰教。这是一个巨大的变化。它标志着世界环境和人们思想发生了多么巨大的变化和进步！

现在，英雄已不再被信奉者视为神，而是一个受神启示的人，即先知。这是英雄崇拜的第二个阶段。我们可以说，第一个阶段即最古老的英雄崇拜阶段，已经一去不复返了，在世界历史上一个人不论多么伟大，再不会被他的信奉者尊崇为神。不仅如此，我们还可以合理地提问：难道过去有些人真的会把他们亲眼目睹的身边人当作神、当作这个世界的创造主吗？恐怕是不会的；一般只是他们记忆中或曾经见过的某个人。但是，即便如此，也没有人相信了。从此以后，再不会把伟人当作神了。

把伟大人物视为神，这曾是一个极为无知的错误。然而，我们要说，认识什么样的人 是伟人，或者说，怎样评价他和承认他，这在任何时代都是困难的。一个时代的历史中最显著的特征，就是接受伟大人物的方式。凭人们确实的直觉会感到在伟大人物身上总有某些神一般的东西。但是，他们是否把他当作神、当作先知或者其他什么，这倒是一个重大的问题。根据人们对这个问题的不同回答，通过这个小小的窗口，我们可以了解这些人精神境界的真实心灵。从本质上说，伟大人物产生于大自然之手，本是同一回事。说得明白些，像奥丁、路德、约翰逊和彭斯这些伟人原是同一个素材，仅仅是因为世人对他们的接受方式不同和他们显示的形象不同，从而使他们出现如此千差万别的差异。人们对奥丁的崇拜使我们惊讶，——他们拜倒在这位伟

人面前，使自己陷入对他热爱和敬慕的狂热状态，并由衷地认为他是上天来客，是神！这种方式是极不完美的。但是我们迎接伟人，例如对待彭斯那样，能够说是很完美吗？上苍把最珍贵的礼物，即我们称之为“天才”的人物降临人间，实际上，这种人的灵魂是带着神的旨意从天上下凡的，——可是人们却把他当作一种可以一时取乐的爆竹给浪费了，使它烟飞灰灭，化为乌有。如此 对待伟人，我认为也不能说是非常完美的！如果从实质上看，人们会发现，我们对待彭斯，比起斯堪的纳维亚人的崇拜方式本身，是更丑陋的现象，它显示出人类的崇拜方式更加可悲的不完美特点。对于伟人完全盲目地沉浸在爱戴和敬慕的狂热状态，并非好事。但是，同样盲目地，而且是非理性地目空一切的冷漠，恐怕情况更坏！——对英雄的崇拜总是不断变化的，各个时代有不同的形态，但是任何时代都难于做得尽善尽美。实际上，人们可以说，时代的所有任务的核心就是要把这件事做好。

我们现在选定穆罕默德[1]作为讨论的课题，并非因为他是一个最著名的先知，而是我们可以畅所欲言地论述他。他不是一个最真实的先知，但我确实认为他是一位真实的先知。再则，我打算尽量公正地介绍他的一切优点，而不必担心我们中间的任何人会成为穆罕默德的信徒。让我们尽量了解他 对于这个世界意味着什么，这样，这个世界过去和现在对于他意味着什么的问题，就能迎刃而解了。所以，这是我们弄清他的真谛的途径。关于穆罕默德，有一种流言，说他是一个富有心计的骗子、谎言的化身，认为他的宗教不过是自我吹嘘和愚昧行为的混合物。现在，这种说法实际上开始令人难以信服了。强加在他身上的这些谎言，即使本意是好的，对我们自己却是不光彩的。波科克[2]曾经问格劳秀斯[3]：传说一只受过训养的鸽子从穆罕默德的耳朵里啄豌豆，并认为它是向他口授指命的天使，这有没有根据？格劳秀斯回答说没有根据！现在该是清除这些谎言的时候了。这个人的言论，1200年以来，至今已是一亿八千万人的人生指南。这一亿八千万人和我们一样，都是上帝创造的。当今，人数更多的上帝儿女相信穆罕默德之道，胜过相信其他任何人之道。我们岂能设想如此众多的上帝儿女作为自己生死依据的，竟是那种可悲的精神花招？对我来说，是决不会作出这样的假设。我也不会轻信那些传说的。如果世界上骗术能如此发展和受到支持，那么人们就会完全丧失认识这个世界的能力了。

唉，这样的说法实在太拙劣了。如果我们想要获得关于上帝真正创造的某种知识，那就应该彻底不信它们！它们是怀疑时代的产物，标志着最可悲的精神麻木和人们灵魂的实际死亡。我认为，在这个世界上从未传播过更加不受上帝启示的理论。一个虚伪的人岂能创立一种宗教？是啊，他连一座砖房都无法建立起来！因为，如果他不懂也不能切实 掌握灰浆的比例、烧黏土的火候以及其他操作程序，他就不会建成房屋，留下的只是一堆废物。它就不可能经历十二个世纪，并接纳一亿八千万人，它马上就倒塌了。人必须使自身顺乎自然界的各种法则，在与大自然和万物真理的交流中必须真诚，否则自然界会回答他：不，绝对不！似是而非的东西因其貌似有理而具有欺骗性，——哎哟——像卡格里奥斯特罗[4]那类人，甚至一些有社会影响的领袖人物，就靠他们的骗术飞黄腾达一时。这就像是他们制造一种伪钞，经其卑鄙之手流通出去。受害的是别人，而不是他们。这样的话，大自然就会愤怒，就会发生法国大革命和其他类似的革命，以极真诚的声音宣称那些都是伪钞。

但是对伟人，特别是穆罕默德，我敢断言，说他不真诚是令人难以置信的。在我看来，真诚是伟人和他的一切言行的根基。如果不以真诚作为首要条件，不是我所说的真诚的人，就不会有米拉波[5]、拿破仑、彭斯和克伦威尔，就没有能够有所成就的人。应该说，真诚，即一种深沉的、崇高而纯粹的真诚，是各种不同英雄人物的首要特征。真诚并不是自封的。噢！不是。那种自封的真诚，实际上是非常卑劣的，——是肤浅而有意识的自我吹嘘，主要是自命不凡。伟人的真诚是他自己无法言传的东西，也是他没有意识到的东西。而且，我认为，与其说他意识到真诚，不如说他意识到不真诚。因为谁能时刻准确无误地按照真理法则行事？不会的。因此，伟人决不会自夸真诚，甚至他也不会问自己是否真诚。更确切地说，他的真诚并非取决于他自身，是不以他的意志为转移的！这个重要事实对他是重要的。虽然他想自由翱翔，但他不能摆脱现实世界对他的严厉约束。他的思想这样受现实的制约，这首先就是伟大的基点。对他来说，这个世界无论是令人畏惧或惊叹，都像生与死那样真实。即使所有的人都忘记了这个真理而生活在虚幻之中，但是他不能忘记。他眼前时刻闪耀着这种光辉形象，这是千真万确，无可否认的！我希望大家把这作为我

关于伟人的首要定义。小人物也会有真诚，所有上帝创造的人都有这种素质，但是，对伟人来说，真诚是不可缺少的。

这样的人，就是我们称之为原本的 人，他直接生活在我们中间。他作为神秘莫测的上帝派遣的使者，带着信息来到人间，我们可以称他为诗人、先知和神。——我们从不同方面都能感到他所说的话与众不同。他的话直接来自万物的内在事实；他每天与之交往时置身其中，而且必须置身其中。传说不能对他掩盖真相，即使他是未经思索、无目的地不幸听信了那些传说，但它仍在他眼前闪耀其光辉。实在地说，他的言论不是一种"天启"吗？——除此以外，我们还能称它什么呢？他来自世界的核心，他是万物主要实在的一部分。上帝已经作了许多启示，这个人难道不也是上帝作出的最近的、最新的启示吗？上帝的灵感赋予他 以知性，人们必须首先听从他的话。

因此，我们绝不认为这位穆罕默德是虚构的和戏剧性的人物，也不能把他想象为卑鄙的、有意识的、野心勃勃的阴谋家。他传递的天启虽不甚精练，却是真实的，是来自玄妙深处一种真诚而混杂的声音。这个人在尘世间的言论和他的所作所为都是真实的，不是虚幻与幻影，而是从大自然本身的深处升起的强烈的生命火团。它遵循世界的创造者的旨意照亮 世界。如果没有充分证据，即使是穆罕默德的某些缺点、不完美以至于不真诚，都不能推翻有关他的首要事实。

总之，我们把缺点看得太过分了，以至使枝节问题掩盖了事情的真相。什么是缺点呢？我认为，最大的缺点是意识不到缺点。人们知道，《圣经》的读者对此理解尤为深刻。《圣经》中谁是"遵行上帝旨意"的人[6]呢？是希伯来王大卫，此人罪行累累，邪恶至极，无以复加。于是，不信教的人就会嘲笑并指责：这就是你们所说的遵行上帝旨意的人吗？应该指出，这种嘲笑，在我看来，太肤浅了。如果撇开人生内心深处的东西，如懊悔、诱惑、真诚和常受挫折的不懈的斗争，那么谈论那些缺点、人生的表面细节又有什么意义呢？"人不能支配自己的一生[7]。"对一个人来说，在一切行为中，忏悔 不是最神圣的吗？我认为，最大的过失，莫过于那种妄自尊大的不承认会有错误的意识，——这种意识意味着没有生命。内心中有了这种意识，就使人们与真诚、谦恭和事实相背离，从而丧失生机。这样的人就"纯洁"得像无生命的干沙一样纯洁。我认为大卫的生平，如他在那些《诗

篇》[8]中叙述那样，是人世间道德奋进与斗争的最好象征。凡是真诚的人都会从中看到一个真诚人的灵魂追求善与至善的忠诚斗争。要斗争就会有挫折，痛苦的挫折会使人受到全面的摧残，然而斗争不会止息，含着眼泪和悔恨，向着不可动摇的目标又重新战斗。人性本是不幸的！说实在的，在人生的路程上，不总是有"一连串的失败吗？"这是不可避免的。在这人生的艰难环境中，必须奋力前进，有时遇到挫折，深受损害，也要含着眼泪和忏悔，忍着巨大的悲痛，重新振作，更加奋力向前。只要他的斗争是 忠贞不渝的，这是全部问题的关键。如果他的思想是真诚的，我们就应该容忍许多不良的细微末节。因为这些枝节并不能说明什么问题。我相信，错误地评价穆罕默德的缺点，即使确是缺点，纠缠在这些细节上，就不可能认清他的真面目。我们应将这些枝节问题撇开，肯定他确实做出了真实的事业，公正地研究他的业绩是什么，或可能是什么。

穆罕默德出身其中的阿拉伯人确是一个引人瞩目的民族。他们的乡土本身令人注目，适宜这样的民族居住。那里有难以攀登的荒凉石山，辽阔的、可怕的大沙漠，其间穿插着狭长的美丽草原。哪里有水，哪里就是满目青翠，一片美景；随处可见芬芳的灌木丛、枣椰树和乳香树。想一想那远到天边的荒凉沙漠，像沙海那样空旷与寂静，把那些可以居住的地方分隔开来。人们在那里孤独地生活，与世隔绝，只能与日月相伴。白天，烈日照射大地，发出令人难以忍受的光芒，夜晚，一望无际的深邃天空，群星璀璨。这种地方，只有手脚勤劳、感情深沉的民族才能适应。阿拉伯人的性格，具有最敏捷、最活跃而又善于思辨和最富于热情的素质。波斯人被称为东方的法兰西人；我们把阿拉伯人称为东方的意大利人。这是一个富有天赋的高贵民族，一个具有朴素的强烈感情，并能以钢铁般的意志克制自己感情的民族，这正是高尚思想和天才人物的特色。粗犷的贝杜因人[9]，欢迎陌生人到他的帐篷里作客，就好像陌生人完全有权享受那里的一切；即使是其最仇恨的敌人，也会宰马驹款待，按照教规热情招待三天，就正正派派地送他一程；——然后，又按照另一神圣的教规，尽可能将他杀死。这个民族是言行一致，不尚空谈，沉默寡言。但是，一旦谈起话来，却又雄辩滔滔，才华横溢，确是一个诚实和真挚的民族。众所周知，他们与犹太人有血缘关系；然而，他们既有犹太人那

种极度严肃认真的精神，又有非犹太人那种优雅和才华横溢的风度，似乎将二者合而为一。早在穆罕默德时代以前，他们就曾举行“赛诗会”。塞尔[10]说，在阿拉伯半岛南部的奥卡德，每年有定期的集市，每当收市之后，诗人们就进行有奖竞赛，——普通老百姓则聚集倾听。

这些阿拉伯人显示出一种犹太人的特性，它是许多或者说是一切高尚特性的集中体现：即我们所谓的宗教虔诚。自古以来，他们按照自己的见解成为热诚的崇拜者。他们像古也门人一样崇拜星辰，崇拜许多自然界事物——把这些自然现象视为大自然创造者的象征和直接显现。这当然是荒谬的，但却不尽然。在某种意义上，凡上帝的善行，至今仍然是上帝的象征。如我极力主张的，我们不是仍然把这种象征作为依据，去认识自然万物中某种不可穷尽的意义，即我们所谓的“富有诗意的美”吗？一个人之所以成为诗人，并获得荣誉，就因为他做到这一点，从而说出或歌颂充满诗意的美——这就是一种淡化了的崇拜。这些阿拉伯人有众多的先知，作为其各个部落的导师，各自按照自己的见解行事。但是，实际上，我们不是已经有了古代的明显而有力的证据表明，在这些朴实而富有思想的民族中间存在着虔诚和高贵的素质吗？圣经的评论家们似乎同意，《约伯记》就是以世界的这个地区为背景写成的。我认为，除了书中各种观点以外，这是迄今文字创作中最优秀的作品之一。确实，人们会感到，这书好像不是希伯来人写的，其中充满着崇高的普济思想，不同于高尚的爱国主义或宗派主义。这是一部崇高的经典，是所有人的经典。这部经典，对人类在尘世的命运以及上帝与人交往的方式这个争论不休的问题作了最早、最古老的陈述。它那行云流水般的种种描述，其可贵之处在于它的真诚、质朴、史诗般的旋律与和谐的宁静。它有洞察一切的目光，温和而善解人意的心灵。它在各方面都是如此的真实，有洞察世界万物的真实目光，不论是物质现象还是精神现象，全都如此。例如，其中说：这马——“颈上飞舞的骠毛，是你替它披上的吗？”[11]又说：——“它向掷过来的短枪发出冷笑”！[12]这样生动的描述，可以说是空前的。它有庄严的悲伤，崇高的和谐，仿佛发自人类心底的最古老赞美诗的旋律，——显得如此柔和与宽广，像夏日的午夜，又像是茫茫大海和灿烂的群星！我以为，这样的描述，在《圣经》或其他文学著作里是无可比拟的。——

在崇拜偶像的阿拉伯人中，一个最古老的共同崇拜物是那块黑石[13]，至今仍保存在麦加的克尔白[14]。狄奥多罗斯·西库鲁斯[15]曾准确地提及克尔白是当时最古老、最负盛名的圣殿，即在公元前约半个世纪时。西尔弗斯特·德·萨西[16]认为，那块黑石很可能是一块陨石。在那种情况下，就可能有人看到它从天空掉下来！落在现在的渗渗泉[17]旁边。那座克尔白神殿就建立在这两者之间。无论何地，泉水都是极为美丽动人的东西，象征着生命从坚实的大地中涌现出来，——特别是那些干旱炎热的地区更为如此，水是生存的首要条件。渗渗泉因渗渗的喷泉声而得名。他们认为这口泉水井是夏甲携她儿子以实玛利在旷野发现的[18]。那块陨石和泉水井至今仍被视为圣物，并有克尔白圣殿建在那里，已有几千年了。那座克尔白圣殿，真是神奇的文物！它披着苏丹每年呈送的黑布外罩，至今仍然屹立着，“高27腕尺”[19]，呈环形，有两个圆石柱，殿内彩灯成行，有种种精致的装饰品，在当今的夜晚，它仍是灯火辉煌，——与群星共闪烁。这是一座最古老的遗物，是所有穆斯林的喀巴拉[20]：从德里到摩洛哥整个地区，无数的祈祷者每天都要朝着它的方向行五次注目礼，它是人类聚居的最著名的中心地之一。

由于神圣的克尔白的黑石与夏甲发现的渗渗泉吸引阿拉伯各部落的朝圣者拥向那里，麦加遂繁荣为一个城镇，曾一度成为大城镇。然而，现在已经相当衰落，因为它不具备城镇所需的有利的自然条件：它位于一块荒山秃岭环抱的沙漠洼地，离海还隔着一段距离，它的一切给养，连面包也要仰赖外地输入。可是，众多的朝圣者需要住宿，于是一切朝圣的地方，一开始就成了贸易场所。商人们随朝圣者接踵而至，人们本是为了一个目的在那里相聚，却发现通过聚会还能完成许多其他事情。麦加就这样成为整个阿拉伯半岛的一个集市。实际上，也由此而成为印度与西部一些国家如叙利亚、埃及甚至意大利进行各种贸易的中心和货栈。它的人口一度达到10万，其中有东西方产品的买主和贩运者，也有为了自身利益的各种给养和谷物的进口商。麦加政府是一个带有神权色彩的非正规的贵族共和政体，以某种简易的方法，从一个主要部落中选出十圣人，任麦加的行政长官和克尔白的管理人。古莱氏部落是穆罕默德时代的主要部落，即穆罕默德家族所属的部落。这个民族的其他部落被沙漠隔离得很分散。那些牧民、搬运者、商人，通常还有盗贼，都在少数几个人领导的原始族长制下

生活。部落与部落之间或一个部落与别的部落之间，战争极为频繁。如果没有在克尔白的朝圣集会，就没有任何力量可以把他们结合在一起。这种朝圣集会使阿拉伯人的各种形式的偶像崇拜联合成共同的崇拜。——当然，这种联系的维持，主要还在于其内在的 牢不可破的共同血缘与语言。阿拉伯人就这样生活着，在很长的时间里不为世界所关注，这个具有崇高品质的民族，无意识地盼望着有朝一日闻名于世。他们的各种偶像崇拜看来已经动摇，其中很多变得混乱和动荡。那时，世界上发生的最重大的事件，即犹太人耶稣的诞生与蒙难，他的生平事迹成了全世界人民巨变的象征和根源。这个开始是隐隐约约的消息，经过几个世纪，也传到了阿拉伯半岛，它自然会在那里产生重大影响。

公元570年，穆罕默德诞生在上述环境里的阿拉伯人民之中。他是我们上面指出过的古莱氏部落中的哈西姆家族的人。他虽贫穷，却与当地的头面人物有密切的联系。他诞生不久，就失去父亲；母亲是一位颇有高尚品德和通情达理的美丽女人，在他6岁时，也去世了。于是，他就由其祖父抚养。那时，他的祖父已是百岁老人了。这是一位心地善良的老人，穆罕默德的父亲阿伯达拉是他特别宠爱的小儿子，在他那饱经百年沧桑的老眼里，穆罕默德是他失去了的阿伯达拉的重生，和阿伯达拉一模一样。他非常疼爱这个小孤儿，总是说，必须照看好这个漂亮小孩，在他们这个家族里，没有比这孩子更珍贵的。老人去世时，这孩子只有两岁。老人把他交给孩子的大伯父阿布·塔里布照看。那时，他伯父成了家长，是一位各方面都正直而通情达理的人。穆罕默德就由其伯父，以阿拉伯最好的方式，抚养成长。

穆罕默德长大以后，就随他的伯父从事经商一类的旅行。18岁那年，人们发现他跟随伯父去打仗。根据几年前较早的资料，我们发现在他所有的旅行中，最有意义的，也许是去叙利亚贸易集市的那一次。这个年轻人在那里首次接触到充满异国情调的世界——对他来说，接触到一个无比重要的异国因素，即基督教。据说有一位聂斯脱利派僧侣[21]，名叫塞修斯，曾与阿布·塔里布和他住在一起。这位僧侣是何许人，以及任何一个僧侣对如此年轻的人，能教导什么，均不得而知。关于聂斯脱利派僧侣的这一传说，很可能言过其实。当时，穆罕默德年仅14岁，又不懂外语，叙利亚的许多事情，对他无疑

是一个奇特的无法理解的漩涡。但是这位少年留心观察，无疑会把看到的许多事物印入脑海，虽然当时很不理解，但有朝一日通过奇特的途径会成熟起来，形成他的观点、信念和洞察力。到叙利亚的这些旅行，对穆罕默德来说，可能是重要的开端。

我们还应注意另一个情况：穆罕默德没有受过学校教育。我们所谓的学校教育的那些科目，他根本没有接受过。书法还刚刚传到阿拉伯半岛。看来，穆罕默德不会写字的说法是正确的！沙漠中的生活和经验就是他的全部教育。由于所处的混沌环境所限，他对无限的宇宙，只能凭自身的肉眼和思想去理解，只能如此，不会了解更多。如果我们再仔细考虑，那时没有书籍可读，他除了亲眼所见，或者在那偏僻的阿拉伯沙漠中，通过语言的某些不确切的传闻，再不可能知道什么了。前人的和世界远方的知识，对他简直没有意义。至于那些像耀眼的烽火那样照亮许多国家和许多时代的伟大人物，没有一个人和他这个伟大人物有直接的交往。他孤零零地处于荒漠深处，不得不这样成长起来，——只有大自然和他自己的思想相伴。

但是，他从小就以一个善于思考的人著称。他的伙伴称他为"Al Amin，即虔诚的宗教徒"。他是一位忠实而又虔诚的人，他的行为、他的言论和思想都是真实可靠的。人们注意到，他总是在思考什么。比较沉默寡言，不尚空谈，一旦需要说话，总以中肯、明白和诚恳的语言把问题说透。只有这样的语言才值得 说。我们发现，他在一生中被誉为非常实在、友善和坦率的人。他性情严肃直率，却又对人亲切、热诚、友好，以至幽默。——而且他还面带善意的笑容：有些人的笑像他们做的事一样虚假，这样的笑他是不会的。人们传说穆罕默德长得很美，他有漂亮而精明真诚的容貌，棕色红润的面颜，一副闪烁乌黑的眼睛。——不知为何，我还喜欢他那额头上的那根青筋，当他发怒时就膨胀呈黑色，好像司各脱[22]的小说《红色臂铠》中描写的"马蹄形的血管"。额头上隆起的黑色的青筋，是哈西姆家族的一个特征，而穆罕默德凸出得尤为明显。他真是一位天生热情却又正直真诚的人！他充满着粗犷的能力，焕发出光与热，凭着他那未受教育的质朴品质，在沙漠深处，做出了毕生的业绩。

正如阿拉伯作家们向大家所描述的：穆罕默德曾与一位名叫赫蒂彻[23]的富孀相识，成了她的管家，为她到叙利亚的集市去经商。可想而知，他以忠诚机敏经营一切，使她衷心感激，对他的敬重，与日

俱增。于是他俩结为夫妻的故事成为阿拉伯作家们笔下的佳话。穆罕默德时年25岁，赫蒂彻已是40岁了，然而她的风韵依旧。据说，他同这位女恩人的婚姻生活非常亲密、和谐，幸福美满，他忠诚地爱她，终生不渝。这种情况与诬蔑他是骗子的说法是完全相背的。事实是他一直在无可非议的、十分平静的和普普通通的生活方式中度过激情的年华。他40岁才知天命。一切有关他的所谓不正当的行为，无论真伪，是他50岁以后的事，那时善良的赫蒂彻已经谢世。在此以前，他的所谓"野心"似乎就是诚实地生活，他的"声望"也不过是周围的熟人对他的赞誉，别无所求。有人说，他到了晚年，生命中青春的激情已经消失，应当安静 地生活，他却开始了"野心的生涯"，一反过去性格和生活常态，堕落为一个卑劣、空虚的骗子，想猎取他现在不能享有的东西！对这种说法我实难苟同。

不！这位感情深厚的荒漠之子，有着一双炯炯有神的乌黑眼睛，还有喜欢交往的性格，他的思想不能以野心而论，他具有沉默而高尚的灵魂，只能是诚挚的人，是大自然本身赋予他以真诚的人。别人以习俗和传闻生活处世，苟且偷安，惟独这个人不拘习俗，对实际事物进行独立思考。我说过，那深刻的生存奥秘，既以其恐怖，又以其光辉影响着他。但是，任何传说都掩盖不了那无可否认的事实："我存在于此！"我们所说的这种真诚 ，实际上是有某种神性。这种人的言论是直接发自大自然深处的声音。人们应该而且必须听从于它，再没有别的可听了，——与这个声音比较，其他一切只是耳边风而已。从很早开始，在他朝圣和周游活动中，这个人就有万千思绪：我是什么？我生活其中的、人们称它为宇宙的这个高深莫测的东西是 什么？什么是生命，什么是死亡？我应该相信什么？我应该做什么？哈拉山和西奈山坚硬的岩石，无情的沙漠荒野，都无以作答；那浩瀚的太空，蓝星闪烁，静悄悄地旋转，也无言以对。到处是默默无语。惟有蒙受上帝启示的这个人自己的灵魂必须对此作出回答！

这是人人必须自问的问题；也是我们必须提问和解答的。这位朴实的人对此感到无比 重要；对比之下，其他事情就显得不怎么重要了。好辩的希腊各学派的深奥隐语，犹太人含糊的传说，阿拉伯人偶像崇拜的愚昧成规，都未能对这些问题给以解答。正如我一再指出的，一个英雄的首要特征，实际上，我们可以说它是贯穿于整个英雄行为始终的特征，就在于他能透过事物的现象看到本质 。一切习俗惯

例、值得重视的传闻、应受尊重的成规，都有它们好的一面，也有不好的一面。所有这些东西，必须符合于它背后和外界存在着的某种东西，而且是后者的映像，否则就成了偶像，是愚弄真诚的人们并引起他们憎恶的泥塑木雕的神像。古莱氏人的首领们竭力美化敬奉的偶像，却对这个人不起什么作用。虽然所有人都崇拜偶像，这又有什么用呢？这个重大的现实，尖锐地摆在他面前，他必须作出解答，否则是可悲地堕落。现在正是时候，不然就永无解答之日！回答它，你一定要找到一个答案。——这是野心吗？所有阿拉伯人能为他做些什么呢？即使是希腊希拉克略[24]的王权，波斯科斯洛埃斯[25]的王权，世界上一切王权，——又能为他做些什么呢？他关注的不是尘世，而是上至天堂下至地狱。不论什么样的皇位与王权统治，经过短暂的时间，他们又奔向何方？即使是麦加城或阿拉伯半岛的酋长把手中镀金的权杖给了你，——一个人能因此而得救了吗？我认为坚决不行的。我们要把这些东西抛弃，这种骗子的假设是不可信的，也是不能容忍的，不值一提。

每逢斋月[26]，穆罕默德总要隐居到一个僻静的地方。此乃阿拉伯人的风俗，一种值得赞许的好风俗，对他这样的人来说，尤感自然而有益。在那寂静的群山中沉思，默默地聆听良心的呼声，这真是一种极妙的自然风俗！穆罕默德40岁那年度斋月，他隐退到麦加附近的哈拉山的一个山洞里，祈祷和沉思那些重大问题。这一年，他带着全家与他在一起或在他周围。一天，他告诉妻子赫蒂彻，经上帝难以言传的特殊恩赐，他恍然大悟，洞察一切，不再疑虑和茫然无所适从。一切偶像和成规都是毫无价值，不过是些不足挂齿的木块。在一切事物之中和它们之上，存在着唯一的上帝，我们应该抛弃一切偶像，仰望上帝。只有这个上帝才是伟大的，此外再没有伟大的东西了！他是真实的存在。木雕的偶像是不真实的，而他是真实的。他先是创造了我们，然后是供养我们，我们和万物都不过是他的影子，是他永恒光辉的一个暂时外罩。“安拉是崇高的，上帝是崇高的”，——然后还有“伊斯兰教徒”，我们必须顺从上帝，我们的全部力量寓于对他全心全意的顺从，听从他为我们安排的一切，不论今生今世，还是来世，都应如此！他赐给我们的东西，即使是死亡，甚至比死亡更可怕的东西，也是好的，最好的；我们把自身交给了上帝。——歌德说：“如果这就是伊斯兰教，那么，我们大家不都是生活在伊斯兰教中了吗？”

是的，我们大家都有各自的精神生活，我们都是这样生活的。有人认为，最聪明的人不只是服从必然性，——诚然，必然性会使人服从——而是要善于理解和相信必然性所安排的严峻的事物是最聪明、最好的东西，是人们所想望的。最聪明的人切莫自命不凡，以为靠自己的一孔之见便能明察深奥的上帝世界，要懂得世界上确实有 一条公正的法则，虽然它是深奥难测，然其实质是善。——他的职责在于适应这个总法则，要以默默的虔诚遵从它，不怀疑它，作为毫无疑问的东西服从它。

我以为，这是迄今已知的唯一真实的道德。当一个人全面遵循这个非常深刻的宇宙法则，而不拘泥于一切表层的法则，暂时的现象和得失之虑，他就是一个正直而不屈不挠的人，是有美德而无往不胜的人。当他和那个伟大的中心法则协调一致时就会获胜，否则就要失败。——他一旦与它协调一致，或者是进入其过程时，无疑要全力去理解它存在 的善，而且是唯一的善！这就是伊斯兰教的精华，也正是基督教的精华；——因为伊斯兰教可以解释成基督教的变态，没有基督教，也不会有伊斯兰教。基督教也吩咐我们首先要听从上帝。我们不要去与凡人商量[27]，不听无聊的吹毛求疵、徒劳的伤感和企求，而要懂得我们是一无所知。我们肉眼见到的最坏的和最残酷的东西，实际上并非是真的，我们必须接受上帝从天上赐给我们的一切，并且要说，这是善良和智慧，上帝是伟大的！“即使他杀了我，我仍要信任他”[28]。伊斯兰教以其自己的方式表达自我否定和自我毁灭的意义。这也是上帝向尘世启示的最高智慧。

正是这种灵光启发了蒙昧的阿拉伯人的心灵。在极为黑暗的死亡威胁中，出现了生命和上天交相辉映的炫耀光芒，他称之为天启和天使加百利[29]——我们中有谁知道如何称呼它？这是使人聪明的“全能者的气息”。[30] 理解 和洞察任何事物的真理，永远是神奇的行为，——最严密的逻辑推理也只能停留在对事物的表面认识上。诺瓦利斯[31]说：“信仰不就是真正的上帝显示的神迹吗？”——穆罕默德由于被赐予这个崇高的真理，强烈激发了他的心灵，感觉到它是重要的事情，而且是惟一重要的事情，这就不足为怪了。上帝通过默示，赐给他无上荣耀，把他从死亡和黑暗中拯救出来。因此，他一定要使世界上所有的人都像他一样幡然觉悟。这就是“穆罕默德是上帝的先知”之所指，也确有其真实的含义。——

我们可以想象，善良的赫蒂彻以惊奇、怀疑的心情倾听他的诉说，她最后回答说，是的，他说的是真实的 。人们还可以想象，穆罕默德由此产生的无比感激。在她的百般恩情中，最使他感动的，莫过于对他当时所表述的诚挚奋斗的言论的信赖。诺瓦利斯说："当然！当获得别人信赖时，我的信心就得到无比的鼓舞"。这真是无限的宠爱。——这位善良的赫蒂彻使他永远难忘。多年以后，他有了第二个年轻的爱妻阿耶莎，她的漫长的一生，在穆斯林中确实是品貌出众。有一天，这位年轻漂亮的阿耶莎问他："嗳！我不是胜过赫蒂彻吗？她是一个寡妇，年老了，姿色已经衰退，你爱我胜过爱她吗？"——穆罕默德回答说："向安拉发誓，不是这样！"又说："向安拉发誓，不是这样！当无人相信我时，她相信我，在全世界我只有一个朋友，那就是她！"——他的奴仆赛德也相信他，此外还有他的堂弟阿里，即阿布·塔里布之子。这些就是他的第一批信徒。

他向人们宣讲他的教义，大多遭到奚落和冷遇。三年内，他只收了13个信徒，进展非常缓慢。使他继续前进的鼓励，就是他这样的人在当时遇到的情况下所能得到的一般鼓励。在获得微小收获的三年之后，他举行招待会宴请40名族长。他站起来，向大家表明他的主张，他要把这件事向所有的人传播，这是一件头等重要的大事。他们中谁会附和他呢？在众人的怀疑与沉默中，惟有年轻的阿里还只是一个16岁的少年，冲破沉默，站了起来，以充满激情的语言，表示支持。因为会上有阿布·塔里布，即阿里的父亲在场，大家不能给穆罕默德难堪。然而又看到，一个不识字的老头和一个16岁的少年，作出这种反对全人类的事业的决定，显得荒谬可笑，于是大家在哄笑中散去。然而，事实证明，这并非可笑之事，而是一件严肃的事情！至于这个年轻的阿里，人们不由得要喜欢他。无论在当时还是以后，诚如他自己表现的，是一个心灵高尚的人，充满激情，又非常果敢。他既有骑士气概，勇猛慓悍，而又有宽厚、真诚、富于感情，活像基督教的骑士。后来他在巴格达的清真寺遭暗杀身亡。他的死在于过分的宽宏大量，对别人的花言巧语没有警惕。直到被害时，他还说，如果伤势不会致命，他们应该宽恕刺客，否则，就应将他处死。这样，他们俩可以同时去见上帝，由上帝来裁决这场斗争中谁是正义的！

穆罕默德当然要得罪古莱氏人，得罪那些克尔白神殿的管理者和偶像的守护人。后来，有一两个有影响的人物，参加了他的队伍，他

的力量虽然发展缓慢，但毕竟有所进展。他由此也就触怒了各方面的人物，他们威胁说，谁敢自称比我们大家都聪明；谁敢指责我们大家都是崇拜泥塑木雕的傻子！他那位好心的伯父阿布·塔里布劝导他说：能不能从此不再吭声，只求自己信仰，不要去惹别人，触怒那些头面人物，会使自己和大家都担风险，能不能不要再宣传了？穆罕默德回答说：即使太阳站在他的右边，月亮站在他的左边，勒令他闭口不言，他也不能从命！因为他获得的真理中的东西本是出于自然本身，它与自然创造的日月或一切其他事物，都有平等的地位，不管是太阳和月亮，不管是全古莱氏部落或一切人和物，只要是上帝允许的，它就要说。它必须这样做，没有别的做法。据说，穆罕默德说罢，就"放声痛哭"。因为他感到阿布·塔里布对他是好心，又深知他的事业不是轻而易举而是任重道远。

他继续向愿听他宣讲的人说教，在前往麦加的朝圣者中间宣传他的教义，从各处收纳信徒。连续的冲突与仇恨，公开的和隐蔽的危险威胁着他。穆罕默德本人得到有权势的亲戚的保护。但不久，经他的劝告，他所有的门徒，不得不离开麦加，渡海到阿比西尼亚〔32〕去避难。古莱氏人愈加仇恨，布设阴谋，发誓要亲手杀死穆罕默德。这时，阿布·塔里布与善良的赫蒂彻均已相继去世。穆罕默德当然不会指望得到我们的同情，但是他当时的前景极其暗淡。他不得不藏身洞穴，乔装出逃，四处流窜，无家可归，不断遭遇生命危险，似乎不止一次地陷于绝境，又不止一次地死里逃生，还碰到了惊马等等，无比惊险。这就不由人们疑虑：穆罕默德和他的教义会不会就此完结，从而无声无息。但是，结局却并非如此。

当他传教到第13年时，他发现敌人合伙反对他，出自各部落的40个人，发誓觅机将他杀害，使他无法再留在麦加，于是穆罕默德逃到一个名为雅什里布的地方。在那里，他又收了几个信徒。由于这种历史背景，这个地方现名为麦地那，或称"麦地那—安—纳比，意即先知之城"。它离麦加约200英里，要经过不少岩石和沙漠。在这种心情下，他逃到那里去寻求知音，要战胜多大的困难，是可想而知的了。整个东方的纪元，就是从这次出逃算起的，他们称为希吉拉历。〔33〕希吉拉元年就是公元622年。这年，穆罕默德53岁，已进入老年；他周围的朋友接连去世，他孤独无援，四面楚歌，在那世态炎凉，外界对他冷漠无情，惟有求之于内心中的希望。人们在这种处境中都会有

此同感。以往，穆罕默德只是通过讲道和劝说来传播他的宗教信仰。可是，现在却把他粗暴地驱逐出家乡。既然那些不正义的人们不仅不听他发自内心深处的真诚的天启，而且，如果他坚持说教的话，还要将他处死。——于是这位激进的沙漠之子，就决心以阿拉伯人的勇敢来捍卫自己，要以牙还牙来对付古莱氏人。他们不愿听对他们和所有的人无比重要的天启，却用暴力、武器和谋害对它进行践踏。好吧，那么他也只好使用武力了！穆罕默德用了10多年的时间，经过无数战役，历尽艰苦卓绝的奋斗，终于取得了众所周知的结局。〔34〕

许多人说，穆罕默德是用剑传播他的宗教信仰的。无疑，我们一定会自夸基督教的传教方式比它更高尚，因为基督教是通过讲道和说服这种和平方式进行传播的。然而，要以此来衡量一种宗教的真伪，显然是极端错误的。用剑是事实，问题在于你把剑用于何方！每一种创见初倡时，确实没有任何人支持，只是存在于一个人的头脑里，整个世界只有他一个人相信；一个人同所有人对抗。在这种情况下，他试图用剑来宣传他的创见，收效甚微。你首先必须要用你的剑！总之，任何事业的传播，总要想尽一切办法。我们发现，基督教一旦有剑在握，也不总是予以轻视。查理曼〔35〕使萨克森皈依基督教，并非通过讲道来实现的。我对用剑不大考虑，在世界上要为一种事业而奋斗，我主张使用各种手段，不论是宝剑、唇舌或其他工具，只要他能掌握的就行。要让他去宣讲、印发小册子、进行战斗，发挥其最大限度的力量，既 要动口，又要动手，用他所有的一切去干。那样，经过长期的斗争，肯定会战胜一切应该战胜的东西，其结局是弃恶扬善。在这个伟大的决斗中，大自然本身是仲裁人，它不会失误。只有深深扎根于大自然的东西，即我们称之为最真实 的东西，才能最终成长起来，而不是别的。

然而，我们在这里论述穆罕默德的许多品德和他的成就时，应该注意大自然是怎样一位仲裁人，她是多么伟大、深沉和宽容。你把麦粒撒进大地的怀抱，麦粒虽有谷糠、草屑、谷仓垃圾、尘土和一切废物混杂，但这都无关紧要，因为你已把它投入仁慈公正的大地，她会使麦子生根发芽，——将那些废物悄悄地吸收掩埋，再也不谈那些废物了。金黄色的麦子在那里生长，大地对一切都沉默无语——悄然把那些废物化为有用的东西，而对此又毫无怨言！大自然对一切都是一视同仁的！讲真实，反对虚伪，而且她的真实是那样崇高、公正和仁

慈。她对事物的惟一要求是 内心的真诚，合乎这个要求的就予以保护，否则就不理会。它所庇护的一切事物，都有一个真实的灵魂。啊！这不就是现在或曾经降到人世的一切至高无上真理的来历吗？一切真理的形体 都是不完善的，只是黑暗中 一种光明的元素。对人们来说，它们只能体现在纯粹的逻辑中，体现在宇宙的纯粹科学 定理之中。它们不可能 完善，总有一天会被发现它们不 完善、错误，从而消亡。一切真理的形体都要死亡，然而，我认为，在这一切中却有一个灵魂是不会消亡的；它蕴含在新的和更高尚的形体中，就像人类本身一样是不朽的！这就是与大自然联系的方式。真理的真正精华是绝不会消亡。在大自然审判席前，关键在于它是真诚的，是发自伟大的大自然深处的声音。我们所谓的纯与不纯，对它来说不是终极问题。问题不在于你有多少糟粕，而在于你有没有精华。什么是纯？我可以对许多人说，是的，你是纯的，非常纯。但是，你只是糟粕，——是不真实的假设、道听途说和形式；你同宇宙的深刻核心根本没有什么联系。因此，你根本说不上什么纯与不纯，只是 一种虚无，与大自然无关。

穆罕默德的教义，我们可以称它是基督教的一个派别。实际上，如果我们注意它由一种狂热着迷的真诚所信仰和铭记心中，我认为它比那些拙劣的、思想混乱、心灵空虚僵死、热衷于本体相类 和本体同一 [36] 无谓之争的叙利亚派来要优越得多。它的真理虽与怪诞的谬误和谎言混杂；但是人们信仰它的是真理而不是谎言；它依靠自己的真理而获得成功。它是基督教的变种，但是，它有生气，有生命的活力，没有那种仅仅是僵死的毫无意义的强词夺理的争辩！这位沙漠的激进者，从那些阿拉伯人的偶像崇拜、好辩的神学、传统观念、阴谋谣传以及希腊人和犹太人的繁琐无用的假设等种种糟粕中摆脱出来；以其生死般的、真实而极其诚挚之心、深刻闪烁的天生眼力，看透了事物的核心。他认为，偶像崇拜是毫无意义的，你们的那些木雕的偶像，“你们把它们擦上油和蜡，苍蝇就会粘在上面”——我告诉你们，这些都是木头！对你们毫无用处；只是一种渎神的矫饰。你一旦识破了它们，就会对它们极端厌恶与憎恨。上帝是惟一的存在；只是上帝才有力量。他创造了人们，掌握人们的生死。“安拉是伟大的 ，上帝是伟大的”。理解上帝的意志对你是最重要的东西，不论你肉体怎样受

难，你会发现它是最明智、最有用的东西。你们一定要这样认为，无论今生还是来世，你们只能这样做，不应有别的念头！

再说，如果那些狂热的偶像崇拜者确实相信这种教义，而且热情接受并付诸实践，不论他们采取何种方式，我认为它都是值得信仰的。我还认为，不论采取何种方式，它仍然是值得所有人信仰的东西。人们由此成为这座世界神殿的高级牧师。他和世界的创造者的天意和谐一致，和它协作而不是作徒劳的反抗。据我了解，这是迄今为止，对义务所作的最好界定。一切正义的 事业，都包括在这种同世界真正趋势合作中：你会因此而取得成功（世界的趋势是会成功的），使你善良，走上正路。那种关于圣父圣子和圣灵的本体相类 和本体同一 之间无聊的逻辑争辩，不论过去或未来，不论在任何时候，也可能争吵出他们的想望与爱好来。如果说，他们的争论能说明什么问题的话，这就是他们竭力要说明的东西。如果他们连这一点也说明不了，那么，他们就没有什么可说明的了。问题不在于那些抽象的理论、逻辑命题表述是否正确，而在于活生生的、具体的亚当的子孙们要把对上帝的真诚这一点铭记在心，这才是关键。伊斯兰教吞没了所有这些无用的空谈教派，我认为，这样做是正确的。它是又一个发自伟大的大自然内心的实在事物。一切阿拉伯人的偶像崇拜，叙利亚教派的空洞形式，都没有那种真实，全应把它们烧掉。——不论从何种意义上说，那些东西与火 相比，仅仅是干枯的柴火 而已。

在那紧张的战争和斗争的岁月里，特别是从麦加迁徙 [37] 之后，穆罕默德不时地口述他的圣经，他们称之为《古兰经》 [38] 或《读本》，意即"必须阅读的书"。这是他和他的弟子大力宣扬的著作，探询人世的一切，难道这不是奇迹吗？伊斯兰教徒对《古兰经》的崇敬胜过基督徒对《圣经》的崇敬。它不论何处都是一切法律和行为的准则；它是思想和生活的依据。因为它是上天直接降赐的福音，尘世必须顺应它，作为处世的根据。这是必读的课本。他们的法官依此判案；全体穆斯林都要钻研它，从中寻求生活的指南。他们每天要到清真寺去阅读，每天分三十个班次的阿訇们，接连不断地把它从头念完。1200年来，朗读《古兰经》之声从不间断，时刻荡漾在人们的耳边，激励着千万人的心。据说，有些伊斯兰教的学者居然能把它阅读七万遍之多！

非常奇妙的是，如果有人研究“民族鉴赏力的差别”，这确是一个最显著的例证。我们也能读《古兰经》。塞尔的英译本是众所周知的好译本。不过，我必须说明，《古兰经》是我读过的书中最难读的一种。令人厌烦的杂乱，修辞粗糙生硬；不断重复，冗长艰涩；结构极为粗糙拙劣；——总之，乏味得令人无法忍受！欧洲人只是出于一种责任感才能将《古兰经》读完。我们读它，犹如在政府公文机关中查阅不值一读的大量无用资料，也许从中能发现“一位杰出人物”的生平的某些片段。当然，我们读它，有一些不利条件；阿拉伯人对它比我们有更好的方法。穆罕默德的信徒们发现《古兰经》都是一些碎片，因为是最初传教时写下的；他们说，其中许多内容写在羊肩胛骨上，乱七八糟地塞在箱子里，他们进行编纂，既没有年代顺序，也无别的顺序，——仅仅是试图把最长的篇章放在前面，但也不十分严格。这种编法，真正是开头的篇章，却差不多全放在末尾，因为最早的部分是最短的。如果按历史顺序阅读，可能就不会如此杂乱了。据说，其中许多部分是有韵律的，最早是一种原始而单调的诗歌。这也许是重要的方面，但其中许多也许在英译本中消失了。即使把各种因素都考虑进去，也很难理解，世上凡人怎么会把《古兰经》看作是造福人间的天书，认为是一部杰作；或者说，把它当作一部完整的书，而不是令人迷惑的狂诗。就其写作而论，几乎没有比它写得更粗糙的书了！这就是民族的差别和鉴赏力的标准问题。

然而，我认为，阿拉伯人对《古兰经》如此热爱并非不可理解的。人们一旦完全摆脱《古兰经》的混杂纷乱，不纠缠于它，其精华部分就会显现，就会看到其他文学作品全然不可比拟的优点。如果一本书是出自肺腑，它就会激动人心，一切艺术和写作技巧就显得是次要的。应该说，《古兰经》首要特征在于它的真诚性，在于它是一本真诚的书。我知道，普里多[39]等人把它说成仅仅是一派谎言，连篇累牍都在为作者的种种罪行作辩解，热衷于吹嘘他的野心与骗术。现在应该是清除这些说法的影响的时候了。我也不是断定，穆罕默德是一贯真诚的：谁能是一贯真诚呢？但是，对他不断指控为蓄意欺骗；认为他总体说来或完完全全是有意的欺骗；——甚至还说他仅是以有意识的欺骗为生，他写《古兰经》是伪造者和骗子的伎俩，这种评论我是不能苟同的。我想，一切正直的人，读了《古兰经》绝不会有此结论。它反映原始人类灵魂的混杂激情，虽然粗糙、愚昧甚至不

堪卒读；但是，它热情、真诚，力图用文字强烈表达自己。他思绪万千，虽屏住呼吸想全力表达，却又千言万语哽塞咽喉，无以倾吐。他内心的思想尚未形成体系，所以说起来就毫无次序、没有条理和缺乏连贯；——他的思想没有完全成形，就匆匆地竭力以不定形的方式表现出来，就成了这种混沌不清的状态。我们曾说过它"乏味"，但是自然的乏味并不是穆罕默德这部书的特性，毋宁说它是未经雕琢的璞玉浑金。这个人没有研究过讲演，在长期战斗的紧迫而艰难的环境中，他没有时间去训练自己的表达能力。在为生命和救世的酣战中，一切事物迅猛而激烈地变化，使他紧张得毫无喘息机会，这是他当时所处的境况！在那紧迫的形势下，他无法将那些深奥的道理表达通畅。《古兰经》就是一个人在这样的情况下，匆匆接连表达出来，它蕴含着他23年战斗风雨的种种变迁，所以这部书就显得时好时坏。

因为，我们应当考虑穆罕默德在其23年的生涯中，是所有斗争的中心人物。他与古莱氏人和异教徒的战斗，他自己人民内部的争论，他自己热情遇到挫折，凡此种种，使他夜以继日地繁忙，精神无法得到休息。可想而知，这位热情奔放的人，在那些不眠之夜里，投身于繁忙任务的漩涡中，他对这些问题作出决策的见解，被视为是上帝的真正灵光；他思想上所下的任何 决心，是如此神圣，不可缺少，似乎是加百利的神灵启示。这样的人我们能说他是伪造者和骗子吗？不，绝对不！骗子不可能有他这种极其炽热的心，它像一个沸腾的思想大熔炉。他的生平为他作证，天地也是他实情的有力明证。他也有很多过错。但我们应该考虑到，这个人是未开化的尚未摆脱野蛮状态的大自然之子，很多方面还有贝杜因人的习气。但是，把他视为微不足道的幻影人物、不择手段的贪婪的骗子，为了物质享受而进行渎神的骗术、伪造天书、长期严重背叛创造主与自我，我们是不会也不能这样看待他的。

在我看来，不论从哪种意义上来说，真诚是《古兰经》的优点，它由此而为原始阿拉伯人所珍视。真诚是这部书的首要的和最终的优点，其他优点都由它派生。——实际上，任何优点也只能由它产生。奇妙的是，贯穿在《古兰经》中那些结构拙劣的大量传说、谩骂、抱怨和叫嚣中，散布着一种真实而直接的洞察力，几乎可以称之为诗。这部书的主体仅仅是由传说组成，而且像是热情洋溢的即席传道。他不断重复讲述曾在阿拉伯人中广为流传的先知们的古老传说，叙说先

知亚伯拉罕[40]、先知赫德、先知摩西[41]以及基督教的和其他真真假假的先知们，怎样一个接一个地传到各个部落，要人们警惕，不要犯罪，又怎样已经被人们接受，就像后来对待穆罕默德一样，这对他是莫大的安慰。这些故事，他十遍二十遍地重复，一遍又一遍，没完没了地重复，令人厌烦。勇敢的塞缪尔·约翰逊在他的简陋的阁楼上，大概就是以这种方式精读作者们的自传的！这就是《古兰经》的主要成分。但是，奇妙的是，在所有这些内容中，不时出现这位真正思想家和先知的某些智慧的闪光。穆罕默德确有洞察世界的眼光。他以某种直率和粗犷旺盛的精力，将他自己已经理解的事情，使我们大家都能清楚地认识。我并不看重他对安拉的赞美，很多人都赞美安拉，我猜想，他们是仿效希伯来人，至少他们在这方面远不如希伯来人。但是，他能直接看透事物的实质，抓住事物真理，这是我最感兴趣的事情。这是伟大的大自然的恩赐，她把它赠与全人类，但是只有极少数人没有令人痛心地把它扔掉。这就是我所谓的想像力的真诚，是真诚心灵的标准。

穆罕默德并不能创造奇迹，他经常不耐烦地回答：我不能创造奇迹。我是何许人？“我是热心的传教士”，受命向众生传布这个教义。然而，我们能看到的世界，对他来说，从古至今一直是特大的奇迹。他说：观察这个世界，安拉所创造的这一切，不是神奇吗？只要你细心观察，一切全都是“为大家创造的奇迹”！上帝创造了大地，“阡陌纵横”，人们可以生活其间，自由往来。——穆罕默德对阿拉伯半岛干燥乡土上空的云彩感到非常神奇。他说，出现在无限高空的深厚云层是从哪里来的！密布的乌云好似巨大的黑色怪物悬挂上空，倾注大雨，“使死寂的大地复苏”，绿草如茵，“枝高叶茂的枣椰树上果实累累。这不是神迹吗？”他还说，你们的牛，——安拉创造了它们，它们是有用的、不会说话的牲畜。它们把草变成奶；大家还在它们身上获取了衣着。这是一种非常奇特的动物；“到晚上，还排着队回到圈栏。”他还补充说：“而且，它们是一种为你争光的动物。”此外，还有船——他经常谈起船，他把船比作巨大的移动的山，扬帆下水，是天上的风使船行驶。时或停泊不动，是上苍把风收回去了，它们只好静静地停着，不能再走动了！这些不都是奇迹吗？他喊道：你们还要什么奇迹？你们本身不就是奇迹吗？上苍创造了你们，“用一小块泥土塑造了你们。”你们曾经是很小的，一些年前还什么也不是。现在你们美

丽、健壮，有思想，“你们彼此怜悯。”随着老年来临，头发变得花白，你们健壮的身体逐渐衰退虚弱，日落西山，又归于无。最令我感动的是“你们彼此怜悯。”要是安拉不使你们互相怜悯，——事情将会变得怎样！这是一种深刻而有明确针对性的思想，是一开始就能把握事物实质的洞察力。在这个人身上，可以看到诗人的天才具有的最美好、最真实东西的粗糙痕迹。他是原始时代的智者，有眼力，有思想，是坚强而质朴的人。——他可以把自己塑造成诗人、帝王、教士以及任何一种英雄人物。

在他看来，这个世界完全是个奇迹，永远是再明显不过的了。正如我们前面所述，他领悟到一切伟大的思想家，包括原始的斯堪的纳维亚人在内，从各种途径力图认识到的东西：即认为这个看来如此坚实可靠的物质世界，归根到底，其实质是虚无，是上帝的权力和存在可见的有形的显现，——是上帝悬在虚空的无限中的影子，仅此而已。他说，那些山脉，那些巨大的石山，将“像浮云一般”消散，像云彩一样在蓝空中消失，不复存在！塞尔指出：他以阿拉伯的模式来描绘大地，把它说成是一片辽阔无边的平原或是平坦的盆地，那些山脉矗立其上，使大地稳固 。当世界末日来临，它们就要“像浮云般”消散，整个大地将旋转起来，把自身卷向毁灭，像尘埃、蒸气一样消失在无垠的空间。安拉从大地把手缩回，大地就不复存在了。安拉的绝对统治，是一种难以言传的权力、荣耀以及无名的恐惧，它无所不在，是万物中真正的力量、本质和实在。穆罕默德对此始终是确信无疑的。现代人所说的各种自然力和自然规律，并不认为它们是神圣东西的象征，甚至不是当作最终的事物，而是看作一系列非常平凡的东西，——有的可以出售，有的希奇古怪，有的可以用来推进轮船！由于有各种科学和百科全书的出现，在我们那些实验室里工作，容易忘记神性 。我们不应该把它忘掉！一旦把它完全忘记，我不知道还有什么值得记忆的东西。而且我认为，大部分科学是非常死板的东西，毫无生气，喜好争辩，而又空洞，——就像晚秋时节的蓟草一样枯燥。即使是最好的科学，忘记了神圣，也不过是块死木头 ，它更不会像成长着的树木和森林提供新的木料！人们必须通过某种崇拜 才可能有认识 ，否则，他的知识只是一种空谈，就像干枯的蓟草。

关于穆罕默德教义宣扬纵欲的许多传说与描绘，是很不公正的。我们看来，那些犯罪的放纵行为，虽然他是允许的，但并非是他唆使

的；他发现在阿拉伯半岛，这种公认的行为古已有之，他却从多方面对其进行削弱和限止。他的教义并非是自由放任的，它要求严肃的斋戒、沐浴，有严格复杂的戒规，一天做五次祈祷，并要求禁酒，这些是自由放任的宗教做不到的。看来，实际上，任何宗教或宗教事业，只有靠这种严格的教规，才能取得成功！把一个人的英雄行为说成是激发于贪图安逸，希望得到享乐和酬报，——即为了今生或来世猎取各种好处的说法，纯系诬蔑！即使是最卑贱的凡人，也会有某种高尚的品德。正在宣誓的不幸士兵，受雇去当炮灰，自有其"士兵的荣誉"，这种荣誉与受正规训练而每天获得一个先令迥然不同。这不是在追求物质享受，而是在从事高尚而真诚的事业，也证明他作为神所创造的人，即亚当最不幸的子孙，在上帝的天下进行模糊的追求是正确的。只要为其指点迷津，最迟钝的、从事单调劳动的苦力，也能激励成为英雄。如果把他说成是受贪图安逸的诱惑，那就大错特错了。勇于战胜困难、克制感情、为正义殉道、临危不惧等等才是触动人们心头的诱惑物 。如果激发其内心善良的生命力，那就等于有了烧掉一切邪念的火把！不是为了享受，而是为了更高尚的东西：人们甚至在那些"为体面行事"等等的有闲阶层中也能看到这种情节。任何宗教要获得众多的信徒，不能诱以肉欲；绝对不能，而只能靠激励休眠于人们心灵深处的英雄气质。

除上述情况外，我们还要指出，穆罕默德本人也不是纵欲的人。如果我们认为这个人是粗俗的酒色之徒，一心贪图卑鄙的享乐，——而且是形形色色的享受，那就错了。他的家庭是极其俭朴的。他日常的饮食是大麦面包和水：有时，他家的炉子几个月都不生一次火。他的信徒们曾骄傲地记载，他能够自己修鞋，自己缝大氅。他虽贫穷、劳累和衣食不足，却无视庸人们孜孜以求的东西。应该说，他不是坏人；在他身上有比任何欲望 更为高贵的东西。——否则，在他手下征战奋斗23年，与他风雨同舟、亲密无间的那些粗犷的阿拉伯人，就不会如此尊敬他！他们都是粗犷无羁的人们，时常争吵不休，又能赤诚相见，如果没有正直的品德和气概，则无人能够指挥他们。试想，他们会称他为先知吗？唔！他与他们促膝相处，坦诚相见，毫无隐私。大家亲眼看他缝补大氅，修理鞋子，同他们一起战斗、商议和发号施令。他们肯定了解他是 怎样一个人，也能按自己的喜爱去称呼他！没有哪一个有教皇权力的皇帝，能够像这位自己缝补大氅的人受到这样

尊重。透过23年的严峻的实际磨炼，我们可以发现他有真正的英雄所必备的气概。

他的遗言是一篇祷词，这是发自战斗的心灵，怀着颤抖的希望向创造主发出断断续续的简短殷切的祈祷。我们不能说，他的教义使他变得更坏，而是使他更好；使他变得善良，而不是使他变恶。他那宽宏的品德，有不少记载。他的女儿去世的时候，他以自己的惯用语，说了非常真诚的话，就像是基督徒说的一样。他说："主赐予的，应由主召回，感谢主"。当他的第二个信徒，他所钟爱的、已经解放的奴隶赛德牺牲时，他也说了类似的话。赛德是在穆罕默德同希腊人第一次交战中，阵亡于塔布克的。穆罕默德说，这是好事；赛德已经完成了主交给的任务，现在赛德又回到主那里去，这对赛德确是再好也没有了。可是，赛德的女儿却发现他抚尸痛哭，这位头发苍白的老人，哭得泪水满襟！她说："我看到了什么呢？——看！是一个人为他的朋友痛哭"。——他最后一次去清真寺，是在他死前两天；他问道，如果他曾伤害了谁，他甘愿受鞭笞。又问，他是否对人有赊欠。有人回答说："有，欠了我三个德拉克马[42]，"是在这样一个情况下借的。穆罕默德叫人把钱归还了。他说："宁愿现在受辱，也不要等到世界末日审判。"——大家还都记得他谈到赫蒂彻时的回答说："不！向安拉发誓！"那句话[43]吧！凡此种种品质，都表明他是真诚的人，是我们大家的兄弟。历经十二个世纪，——这位平凡母亲的真正儿子，仍好像在我们眼前。

而且，我欣赏穆罕默德还在于他毫不弄虚作假。他是粗鲁而自我奋斗的沙漠之子，不会文过饰非。他既不妄自尊大，又不过于谦卑。他毫不掩饰自己，穿着自己修补的大氅和鞋，向那些波斯国王和希腊皇帝明确指出，什么是应该做的，有充分的自知之明"你就会受到尊敬"。在一次与贝杜因人生死的搏斗中，他不可避免地作出残酷的事情，但也不乏出于仁慈、出于高尚本性的怜悯与宽恕的行动。穆罕默德不为某一事表示歉意，也不为另一事自夸。这二者都是他内心坦然的旨意，是适应当时当地的需要。他不是说话转弯抹角的人！如果情况需要，他也会表现出坦率的残暴，绝不吞吞吐吐！他经常谈起塔布克战役。当时他部下许多人以天气炎热，要回家收割等为由，不愿继续进军；这使他久久不能忘怀。他向其部下质问，你们不是要回家去收割吗？你们收获的不过是一天能收割的东西，在整个永恒中，你们

的收获又算得了什么呢？害怕天气热吗？是的，天气确是炎热，“但地狱更热！”有时，他会用尖刻的讽刺。他对那些不信教的人说，世界末日大审判时，你们的行为将要受到公正的报应，他们会用秤称给你们，不会缺斤少两的！——他处处都在关注这个问题；理解 它：有时候，它的伟大仿佛使他内心深受震撼。他说：“确信”：这个词，在《古兰经》中自然被当作箴言记载下来：“要确信不疑”。

穆罕默德在这方面并非是浅尝辄止 ，他以惩恶和救世作为事业，这是时代和永恒的事业，他对此万分认真！对真理的浅尝辄止、猜测、推断都是对真理的一种业余探究，不认真地对待真理或玩弄真理，这是最令人痛恨的罪恶，是万恶之源。它存在于绝不信奉 真理者的心灵中，——他们“生活在爱虚荣的卖弄中”。这种人不仅所说所为弄虚作假，连他们自身都是 虚伪的。理性的道德原则即神性的闪光，在这种虽生犹死、完全麻痹的人身上是毫无踪影的。即使是穆罕默德的虚假，也要比这种人的真理要真实得多。这种人不真诚：由于圆滑，在一定时间、一定地点会受人尊重，可是这种人虽然不伤害人、不说任何得罪人的话，显得非常纯洁 ，——却像碳酸一样含有致命的毒素。

我们不会把穆罕默德的道德戒律捧为总是最完美的，然而，应该说其中总有一种向善的趋势，这是一个向往正义和真实的心灵的真正旨意。这里没有基督教的高尚的宽容，即当你被人猛击一记耳光，你就得转过脸去，让他再打另一面。他主张要 为自己复仇，但要恰当，不能过分，否则就超过了正义的范围。另一方面，伊斯兰教，像任何崇高的信仰和透视人类本质的洞察力一样，是一种完善的人类平衡器。一个信仰者的精神境界要重于尘世间的所有王权；按照伊斯兰教，人人都是平等的。穆罕默德坚决主张施舍不仅是合适的，而且是必需的。他以法律规定人们应该施舍的金额，如果谁疏忽了，就会遭难。一个人每年不论何种收入的十分之一，归贫苦人所有 ，作为对遭受灾难和需要帮助的人们的资助。所有这种善行，是这位粗犷的自然之子人道主义本性的声音，是他内心蕴含的怜悯和公道的明确 表述。

穆罕默德的天堂是纵欲的，地狱也是纵欲的。确实如此。不论其中哪一个，都足以使我们震惊。但是，我们要记住阿拉伯人早已有此风俗，穆罕默德则尽力加以改变，并对它淡化和削弱。而且，那些最坏的纵欲情节是出诸一些学者和他的信徒的手笔，并非由他所作。

《古兰经》中确实很少读到天堂的享乐，只不过是有所暗示，并非提倡。而且，不容忽略的是，在天堂里，最高的享乐也是精神上的，上帝的纯洁存在是任何享乐都无以伦比的。他说："你们彼此问候时要用安宁这个词"，阿拉伯文色俩目 [44] 的意思，就是祝你安宁！——这种境界为一切有理性的人所渴望与追求，但在尘世是无法实现的，因为它是上帝的赐福。"它将使你们彼此相对而生，你们心中一切恩恩怨怨都将烟消云散"。一旦将全部恩怨抛弃，你们就将彼此自由相爱，友好相处，这就是真正的天堂境界！

有关纵欲的天堂和穆罕默德的纵欲问题，是使我们大家最痛心的，有许多话可说，但在这里不宜谈论。我只提出两点意见，有待公论。第一点是歌德提供我的。这是一个偶然的暗示，看来很值得重视。在他的《麦斯特的漫游时代》中有一段情节：书中主人公来到一个风情非常奇特的社会，其中奇特风情之一是：当地的长官说："我们要求我们的人民中每个人都要把自己限制在某一方面"。在某件事上，恰好与自己的意愿相反，去做 他自己不愿做的事。"这样，我们才让他在一切其他方面享有较大的自由。"我认为，这是很公正的。愉快的享受，并非罪恶，罪恶在于把自我道德沦为享乐的奴隶。因此，让一个人宣称他能主宰自身的习惯，必要时，他能够而且愿意摆脱这些习惯。这是一项极好的规范。穆斯林的斋月在穆罕默德的宗教中和他本人的生活中都占有重要地位，也就是对自己意向限制的表现。即使不是出于预先考虑或明确改善道德的目的，而是出于某种健康果断的本能，也同样是好事。

关于穆罕默德的天堂与地狱问题，我还要说一点意见。那就是，不论它们是如何粗俗与追求物质享受，它们都是一种永久真理的象征，当然不是处处都有如此明确的认识。他的那个粗野纵欲的天堂和骇人听闻的烈火熊熊的地狱，以及他不断坚持的毫不留情的世界末日审判，所有这些，在野蛮的贝杜因人的想象中，只不过是崇高精神实际的粗略影子，是一切现实生活的开始。如果我们对此没有充分的认识和感觉，它也会给我们造成不利影响。这不是责任的无限性吗？穆罕默德认为，人在世上的活动是有无限 重要性的，而且绝不会死去和最终结束。这个人用他短暂的生命上达天堂，下抵地狱，历经他60年毕生的经历，领悟到可怕而奥秘的永生之道。所有这一切就像火焰般的符号激励着粗野的阿拉伯人的心灵。那永生之道像火光和闪电一样

照亮，铭记在他的心中，使他敬畏，却不能言传，而又不时地闪现。他满怀热情，以强烈的质朴真诚，力图把那些说不明白又不能说明的道理表述出来，结果描绘出天堂和地狱的形象。不管它是什么形象，这终究是一切真理的先声。在所有各种形象中，它是古老的一种。人在尘世的主要目的是什么？穆罕默德的回答，可能会使我们 某些人感到羞辱。他不像边沁〔45〕和佩利〔46〕那样认为正义和邪恶决定于这两个方面能给人以多少终极愉快，通过加减法将其整体计算，得出最终的答案，请问：在总体上，正义是否占更大的优势？不！这不是一方胜过 另一方的比较；一方与另一方正如生命与死亡——天堂与地狱。一方面是绝不能做的，另一方面是绝不能不做的。对它们不应进行测量，它们是没有共同的衡量尺度。对一个人来说，一方面是永恒的死，另一方面是永恒的生。边沁的功利主义以得失定善，把上帝创造的世界变为没有生命、没有理性的蒸汽机，把人的无限神圣的心灵，当作称量干草和蓟花、愉快和痛苦的天平。——如果有人问我，谁提出的关于人类及其在宇宙中命运的观点更可鄙、更荒谬，是穆罕默德，还是边沁和佩利这些人，我将回答：不是穆罕默德！————

总之，我们要重述一遍，穆罕默德的这种宗教是一种基督教；它蕴含着最崇高精神的真正要素，尽管它有种种不完善的东西，但总是瑕不掩瑜。斯堪的纳维亚人关于神的想法 ，即一切原始人的神，——被穆罕默德扩展为天堂，这是一个象征神圣义务的天堂，但要凭信仰和善行，靠勇敢行为和更勇敢的神圣耐性，才能赢得。它也是融合真正的神圣要素的斯堪的纳维亚异教。不要说它是荒谬的，也不要看它的虚假方面，而要看它的真理方面。十二个世纪以来，它一直是占人类五分之一的人的宗教和生活指南。最主要的是在于这种宗教信仰 已深入人心。阿拉伯人笃信他们的宗教，并力图按照它来生活！自古以来，没有一个基督徒，也许只有近代英国的清教徒例外，能像穆斯林那样恪守他们的信仰，——那样全身心地信仰，终生相伴，永恒皈依。在当今，夜深人静时，开罗街头的警卫查夜时问道："过路的是谁？"过路人答话时，总要说一声"真主是惟一的神"。可见，伟大的安拉 ，伊斯兰教 已深入人心，已渗透到芸芸众生的日常生活中了。热心的传教士们，还在马来人和巴布亚黑人以及野蛮的偶像崇拜者中间广为传播，——取代这些人中那些比较坏的和无用的东西。

对阿拉伯民族来说，这是一次从黑暗走向光明的新生，阿拉伯半岛由此变得生机勃勃。自创世以来，这个不幸的游牧民族一直在大漠中游荡，不被外界注意。自从英雄先知降世，带来阿拉伯人能够信仰的上帝之道，这个鲜为人知的弱小民族变成举世闻名的强大民族。在以后一个世纪里，阿拉伯民族的影响，遍及东起德里，西迄格林纳达的广大地区。——阿拉伯民族以其天才的英勇、光辉的智慧，长期以来，一直照耀着世界大部分地区。信仰是崇高的，它能赋予人以生命。一个民族一旦有了信仰，它的历史就会丰富多彩，民族精神变得崇高伟大。这些阿拉伯人，这位穆罕默德及其一个世纪的活动，——好似一个火花落九天。这个火花落到了不被人们注意的茫茫沙漠世界。看哪！那荒沙却成了引爆的炸药，火光照亮了从德里到格林纳达的高空！我说过，伟大人物总是像天上的闪电，普通人只是备用的燃料，有了伟人这个火花，他们才能燃烧发光。

注释

〔1〕 穆罕默德（约570—632），伊斯兰教创始人，公元610年在麦加城创立伊斯兰教，622年在麦地那建立神权国家。——译者

〔2〕 爱德华·波科克（1604—1691），研究阿拉伯和希伯来的学者。——译者

〔3〕 格劳秀斯（1583—1645），即雨果·德·格鲁特，荷兰法学家，政治家，诗人，历史学家，神学家。——译者

〔4〕 卡格里奥斯特罗，即朱塞佩·鲍尔萨姆（1743—1795），意大利江湖骗子、魔术师和冒险家，流窜欧洲各大城市，以兜售假药、算命等行骗，因触犯刑律，被判无期徒刑。——译者

〔5〕 米拉波（1749—1791），法国大革命时期君主立宪派领袖之一。——译者

〔6〕 此语出自圣经，《新约·使徒行传》第13章第22节："我寻得耶西的儿子大卫，他是合我心意的人。凡事要遵行我的旨意。"〔中译文一般采用中国基督教协会出版的《新旧约全书》（1986年版），下同〕。——译者

〔7〕 此句出自圣经，《旧约·耶利米书》第10章第23节耶利米的祷告："耶和华啊，我晓得人的道路不由自己，行路的人，也不能定自己的脚步。"——译者

〔8〕 圣经《旧约·诗篇》，共150篇，作者为摩西、大卫、所罗门等。——译者

〔9〕 贝杜因人，阿拉伯半岛、叙利亚和北非沙漠的阿拉伯游牧民族。——译者

〔10〕 塞尔（1690/7？—1736），《古兰经》的英译者。——译者

〔11〕 圣经《旧约·约伯记》第39章作："它（马）颈项上挓抄的骔，是你给它披上的么？"——译者

〔12〕 圣经《旧约·约伯记》第41章作："它嗤笑短枪飕的响声。"——译者

〔13〕 黑石，亦称"玄石"，是一块带微红的褐色方石，直径约30厘米。据古阿拉伯宗教传说，是易卜拉欣（多数学者认为即《圣经》中的亚伯拉罕）遗留的圣物。多神教徒视为"圣石"加以吻拜。伊斯兰教保留这一传统。朝觐者举行吻拜礼仪时，如人群拥挤，可代之以手抚摸，称为抚石。——译者

〔14〕 麦加在沙特阿拉伯王国的西部，是伊斯兰教发源地和圣城。克尔白，意为"立方体形的房屋"，指麦加"圣寺"内一座方形石殿，其东南面壁上镶置黑石。为穆斯林朝拜中心。中国伊斯兰教亦称它为"天房"。——译者

〔15〕 狄奥多罗斯（约前90—前21），罗马统治时期西西里的史学家，以希腊文著《世界史》，为后世保存了古代作品。——译者

〔16〕 西尔弗斯特·德·萨西（1758—1838），法国东方学家。——译者

〔17〕 渗渗泉，是麦加的克尔白旁的泉水名称。据古阿拉伯传说："易卜拉欣与妻哈哲尔携子以实玛利来到麦加，哈哲尔为寻求水源，曾七次奔走于萨法和麦尔卧两山之间，滴水未获。以实玛利因干渴啼哭，足蹬石块，石下涌出泉水，是为"圣泉。"——译者

〔18〕 《圣经》故事称：亚伯拉罕之妾夏甲，因遭亚伯拉罕之妻撒拉的嫉妒，携子以实玛利被逐，迷途于旷野。正当孩子干渴欲绝，神使他们发现泉井，得以成长。（见《旧约·创世记》第21章。）——译者

〔19〕 腕尺，古代亚西亚之长度单位，即自肘至中指尖端的长度。一腕尺约合18—21英寸。——译者

〔20〕 喀巴拉，源于希伯来文，原意为：传授的教义。犹太教神秘主义体系。——译者

〔21〕 聂斯脱利派，是基督教的一个教派，因信奉君士坦丁堡主教聂斯托利（约380—451）倡导的教义得名。他主张基督"二性二位说"，反对阿里乌斯派的上帝"一位论"。431年受到以弗所公会议的绝罚，因皇帝袒护，直至435年才被革职流放。此教派在我国也称景教。——译者

〔22〕 司各脱（1771—1832），英国苏格兰小说家、诗人，历史小说的首创者，浪漫主义运动的先驱。——译者

〔23〕 赫蒂彻（约555—619），出身于麦加古莱氏部落阿布杜·乌扎家族。其前夫富商死后，她独自经营，为穆罕默德第一个信徒，坚决支持穆罕默德，被称为"信士之母"，与穆罕默德生有女儿法蒂玛等，死于麦加。——译者

〔24〕 希拉克略（约575—641），拜占庭帝国皇帝（公元610—641在位），亦称小希拉克略。——译者

〔25〕 科斯洛埃斯，即哥士娄，中国史籍译：库萨和，波斯萨桑王朝国王，一世国王531—579在位，二世国王590—628在位。此处泛指。——译者

〔26〕　斋月，希吉拉历，即伊斯兰教历第九月的名称。伊斯兰教认为该月是颁降天启《古兰经》经文之月，是最吉祥之月。穆斯林在该月举行斋戒，故名。——译者

〔27〕　此句出自圣经《新约·加拉太书》第1章第16节。中译本《圣经》作“就没有与属血气的人商量。”——译者

〔28〕　此句出自圣经《旧约·约伯记》第13章第15节。中译本《圣经》作：“他必杀我，我虽无指望，然而我在他面前还要辩明我所行的。”——译者

〔29〕　加百利，《圣经》中的报喜天使，在犹太及基督传记中指七天使之一。伊斯兰教指口传《古兰经》的天使。——译者

〔30〕　此句出自圣经《旧约·约伯记》第32章第8节。中译本作：“全能者的气，使人有聪明。”——译者

〔31〕　诺瓦利斯（1772—1801），德国浪漫主义诗人。——译者

〔32〕　阿比西尼亚，即今非洲埃塞俄比亚。这次逃亡，也叫希吉拉。——译者

〔33〕　希吉拉，意即迁徙、出去。穆罕默德死后，其信徒为纪念此事，经第二代哈里发欧麦规定，希吉拉为伊斯兰教的纪元，中国旧称回历、回回历。另外，615年前后，穆罕默德那次逃亡，也叫希吉拉。——译者

〔34〕　公元630年，穆罕默德占领麦加，麦加贵族皈依伊斯兰教，并承认他的权威。清除多神教徒敬神献祭的古庙克尔白的偶像，并将克尔白定为伊斯兰教的朝拜中心。翌年，阿拉伯半岛各部落大多皈依伊斯兰教，大体归于统一。——译者

〔35〕　查理曼（约742—814），丕平（矮子）之子，公元768年，其父死，他与其弟卡罗曼（751—771）共同治国。其弟死后，他成为法兰克王国加洛林王朝惟一国王（768—800在位）。800年圣诞节，由教皇利奥三世加冕称帝，为查理曼皇帝（800—814在位）。772—804征服萨克森。——译者

〔36〕　本体相类和本体同一均为基督教神学基督论术语。“本体相类”一词源于希腊文，原意为“属于类似的实体”。指上帝圣子耶稣基督与上帝圣父分具互相类似的两个本体。“本体同一”一词也源于希腊文原意为“属于一个实体”，指耶稣基督与上帝圣父的本体是同一的。尼西亚公会议采用此语。——译者

〔37〕　此处原文为：Flight to Macca，系Flight from Macca之误。——译者

〔38〕　《古兰经》“古兰”在阿拉伯语中意即“诵读”。《古兰经》有55种名称，其中穆斯林常用的有“读本”、“光”、“真理”、“智慧”、“训戒”、“启示”等等。中国旧称“天经”、“天方国经”、“宝命真经”等。共30卷，分“麦加篇章”和“麦地那篇章”两大部分。——译者

〔39〕　汉弗莱·普里多（1648—1724），英格兰东方学家，自然神论的反对者。著有《穆罕默德生平充分显示的欺骗性》。——译者

〔40〕　亚伯拉罕，《圣经》中人物，相传为希伯来人的始祖。——译者

〔41〕　摩西，《圣经》中人物。古代犹太民族的领袖。传说《圣经》前五卷是摩西所制律法。——译者

〔42〕　德拉克马，古希腊银币。——译者

〔43〕　指穆罕默德回答他第二个妻子阿耶莎的问话（见原书第66页）。——译者

〔44〕　色俩目，又译："撒拉姆"，意为"和平"、"平安"、"安宁"。伊斯兰教徒相互祝安和问候用语，在礼拜时，也向左右道此词。——译者

〔45〕　杰里米·边沁（1748—1832），英国伦理学家、经济学家、功利主义者。——译者

〔46〕　威廉·佩利（1743—1805），英国神学家，功利主义主要代表人物，拥护塔克（1705—1774）的主张，著书力证上帝的存在。——译者

第三讲　诗人英雄

——但丁、莎士比亚

（1840年5月12日　星期四讲演）

神明英雄和先知英雄都是旧时代的产物，在新时代已不再重现。他们的存在是以观念的某种原始性为前提的，仅由科学知识的进步便使之结束。可以说，只有在一个完全没有或者几乎没有任何科学知识的世界里，人们才会由于喜欢奇迹，而把自己的某位同胞想象成为一个神或神的代言人。神和先知均已成陈迹。现在让我们来看一看另一类英雄——诗人英雄，这是以一种不那么轰轰烈烈惊天动地，但是其存在的真实性却也不那么令人怀疑的诗人的面目出现的英雄，永远不会过时的英雄。诗人是属于一切时代的英雄人物，诗人一旦产生，就为一切时代所拥有。不论是最古老的时代，还是最新的时代，都会产生诗人，——只要造化有心，总会有诗人产生。只要上天降下一个英雄的灵魂，这个灵魂不论在哪个时代都完全有可能被塑造成一位诗人。

英雄、先知、诗人——这是我们赋予不同时代、不同地区的伟人的种种不同的名称！这是以他们各自具有的不同特点和曾经在其中大显身手的不同领域为依据的。按照这个原则，我们还可以提出更多的名称。然而，我要在此重申一个我们需要弄清楚的重要事实：构成这种区别的主要根源无非是他们的活动领域 不同而已，根据英雄产生的不同环境，可以因人而异地称他们为诗人、先知、帝王、传教士等等。我承认，我从来不认为一个真正的伟人不会以各式各样 的面目出现。只能坐在椅子上拼凑诗句的诗人，是绝不会写出什么传世之作的。歌颂英勇战士的人，他自身至少也应该是一位英勇的战士。我承认，在真正的伟人身上往往同时具有着政治家、思想家、立法者、哲学家的品质——在或大或小的程度上，他都有可能成为他们当中的一

种人，或者是一身而具全才。譬如说，像米拉波那样的政治家，有着一颗那样炽热而崇高的心，有着火一般的激情和悲天悯人的襟怀，假如生活和受教育的进程曾引导他向文学方向发展的话，我就不相信他会写不出韵文、悲剧和诗歌并以这些作品去感动千千万万的人。伟人一个重要的基本品质就是：他本身是伟人，他这个人是伟大的。拿破仑具有的潜在诗才和他的奥斯特利茨战役[1]一样辉煌。路易十四麾下的元帅们也都是具有潜在诗才的人，譬如说，蒂雷纳[2]，他的言谈充满睿智，才华横溢，就像塞缪尔·约翰逊一样。那里有博大的胸怀，有洞察幽微的真知灼见；如若不具备这些品质，无论何人，无论在何种事业的领域内都不可能有什么成就。彼得拉克和薄伽丘都做过外交官，而且看来做得还颇为出色，这无疑是可信的，因为他们还做过比当外交官稍微要困难那么一点儿的事情呢[3]！彭斯这位天才诗人假如从政的话，说不定会比米拉波更为出色。至于莎士比亚，——假如命运让他干别的行当，我们相信他在任何一个领域都会是成就最杰出的人物。

确实，物华天宝，人杰地灵，自然界是多姿多彩的。上天造就伟人（在这方面更甚于造就其他芸芸众生）并非千人一面，如同是一个模子里倒出来的。天赋无疑是多种多样的，环境更是无比地复杂多变，而人们最最经常地注意着的也仅仅是后者。然而这也正如普通人学艺一样。任何一个未明确表现出有何种才能的人，可以成为任何一种工匠，既可以被培养为铁匠，也可以成为木匠或泥瓦匠。他一旦成了某种工匠，也就一辈子干下去而不再是别的什么人了。正如艾迪生[4]抱怨的那样，我们有时候会看到这样的场面：有一个两腿细长的搬运工被肩上的重担压得摇摇晃晃，而就在附近，却有一个像力士参孙[5]般体格魁梧的裁缝正手拈一支细针在缝纫。——在这里，情况就不能仅仅归因于天赋的不同！——那么，伟人们的情况又将如何？他将被注定从事什么行当呢？一个英雄问世，他将会成为征服者或帝王，还是会成为哲学家或诗人呢？这是存在于世界与英雄之间的那些复杂纷纭得难以理清，也时常会引起争论的各种关系聚散变化的结果！英雄要解读这个世界及其规律，这个世界及其规律也有待于英雄们去解读。在这个问题上，正如上文讲过的，这个世界允许人们和要求人们去解读的，也就是与这个世界有关的最重要的事。

诗人和先知，按现代人不甚严格的观念看来，是迥然不同的。而在某些古代语言中，这两个名词却是同义语。拉丁文Vates（预言家）一词兼有先知和诗人之意。实际上，先知和诗人这两个词的含义在所有时代显然是相通的。从根本上说，它们确实是相同的。特别重要的问题在于，他们二者都已深入宇宙的神圣奥秘，即歌德所谓的“公开的秘密”[6]之中。人们会问，“什么是真正的秘密？”——它就是“公开的秘密，”——它向所有的人公开，却很少有人察觉！这个神圣的奥秘存在于万事万物之中。正如费希特[7]称它为：“存在于现象深处的世界的神圣观念”。一切现象，从布满繁星的天空到辽阔大地的草原，特别是人类的出现及其活动，无非是神圣理念的外现，是神圣理念具体化为看得见的东西而已。这种神圣的奥秘是无时不有，无所不在的。可是在大多数的时间和场合却被完全忽略了。而且，宇宙总是可以用某种语言定义为上帝思想的具体实现，却被人们视为琐细、呆板、平凡的事物，——像讽刺家所说的，是由某些装潢商拼凑成的无生命的东西！现在过多地谈论这个问题毫无益处，但是，如果我们对这个问题无知，不是在理解它的情况下生活，那么，对我们每个人来说，都是遗憾的事情。这确实是一件最可悲的事；——如果不了解它而生活，那就根本无法生活！

现在我说，任何人都可能忘掉这个神圣的奥秘，而预言家，不论他是先知或是诗人，已经洞察了这个神圣的奥秘，他是被派来教育人们加深对它的认识。这始终是他的使命。他要向人们揭示这个神圣的奥秘，——因为他比别人更接近它。当人们忘掉它的时候，他却理解它。——应该说，他是被某种力量推动去理解它的，无需他的同意，他认为自己生活于其中，而且必须生活于其中。再者，他的认识不是来自道听途说，而是凭直接的洞察力和信仰。所以，这种人也不能不是一个真诚的人！任何人都可能生活在对事物的表面认识中，而其本性则要求他必须生活在事物的真正本质中。再说，这种人是诚挚地对待世上的一切，而其他人却对此极不严肃，他作为预言家首先是因为他是真诚的人。至于诗人和先知，尤其都是“公开秘密”的洞察者，二者是同一的。

我们再来讨论他们二者的区别：作为先知的预言家应该说，他是着重理解神圣奥秘的道德方面，如善与恶、义务和戒律；而作为诗人的预言家则是理解德国人称之为审美方面，如有关美的问题等等。前

者可称之为人们行为规范的启示者，后者则是人们喜好的启示者。但是，实际上，这两个领域是彼此相通、不可分割的。先知也注意人们的喜好，否则他怎么理解我们应该做什么呢？曾听到神向人间教诲说："你们看看漫山遍野的百合花，它们既没有辛勤劳动，也没有纺织，即使所罗门王〔8〕在最显赫的时候所穿戴的，也不及一朵百合花。"〔9〕这就一眼看到了美的最深处。"漫山遍野的百合花"，——其打扮比人间帝王华丽得多，却在低下的沟壑田野里生长着，好一个美丽的花盘朝着人们盛开，它发自崇高的内在美的海洋！如果大地的本质像它的外表看上去一样粗糙而没有内在的美，那么，荒野的大地，怎么能创造如此美景？照此看来，歌德的那句名言，它曾经令一些人疑惑，现在可以理解了。歌德提出："美高于善，美包含善。"不过，我曾在别处说过："真正的美，不同于虚假的美，正像人间乐园〔10〕不等于天堂一样"。诗人和先知的异同大抵如此。

无论古今，总有几个诗人被认为是完美无瑕的，谁要挑剔其缺陷，就被视为对诗人的一种不忠。这是值得注意的。这种态度看来是正确的，然而，严格说来，这种想法仅仅是一种错觉。实际上，非常明显，不可能有完美无瑕的诗人！所有人的心中，都有诗的气质；但没有一个人完全是由诗构成的。我们只要读好一首诗，我们都是诗人。人们对"但丁描绘得令人颤抖的地狱的想象"〔11〕比起但丁自己的想象来，虽有程度的差别，难道不是相同的吗？惟有莎士比亚能按照萨克森·格拉马蒂克的记载写出他的《哈姆雷特》悲剧。但是，每个人都有能力创作出同类的故事来；只不过，好坏不同而已。我们不必费时间给诗人下定义。诗人与一般人之间并不像圆与方之间那样有特殊的区别，因此，一切定义都必然或多或少带有任意性。当一个人自身的诗的素质发展到足以引人注目时，就会被其周围的人们称之为诗人。那些被人们尊为完美无瑕的世界诗人〔12〕也就是以同样的途径，被评论家们树立起来的。某些评论家认为，一个人只要能远远超过一般诗人的水平，他就成为世界性的诗人；似乎他本当如此。然而，这是，而且必然是一种随意的区分。所有诗人，所有的人，都带有某种普遍性的东西，但是，没有人完全由这种东西构成的。大多数诗人很快被人们遗忘，即使是那最杰出的诗人莎士比亚或荷马也不可能永垂青史，——总有一天也会被人忘掉的！

然而，人们会问：真正的诗和没有诗意的、纯粹的言语之间总会有区别的，这个区别是什么呢？对于这个问题已有不少论述，尤其是近来一些德国评论家作了很多评论，其中有些看来不太好理解。例如，他们认为，诗人身上有一种无限性；他能把一种无限特性灌输到他所描绘的所有作品中去。这种说法，虽不甚精确，但是，对这个模糊的问题，却值得注意：如果我们深思一番，就会逐步体会其中某些意义。就我本人来说，我认为以往对诗的那种通俗看法是颇有意义的，即认为诗的特征是韵律，其中有音乐，是一首歌。诚然，如果一定要下个定义的话，那就应该说：如果人们的描写真正具有音乐的和谐，这种音乐的和谐不仅表现在字面上，而是蕴含在核心与实质中，体现在它的一切思想和表述中，渗透在它的整个观念中，这就是诗，否则，就不是。由此可见，在诗作中充满着多少音乐的和谐！一种有音乐和谐的思想是发自心灵的思想，它渗透到事物最深处的核心，它觉察到了事物最深刻的奥秘，即隐藏在事物深处的旋律。内在的一致和谐是事物的灵魂，它决定事物有权利存在于这个世界。我们可以说，一切内在的东西，都是有旋律的，它本能地以歌曲表达自己。歌曲的含义就如此深奥。谁能用逻辑的言语表述音乐对我们的影响呢？这是一种难以言传、高深莫测的表述，它把我们引向无限的边缘，让我们瞬息间洞察了这无限的内部奥秘！

不仅如此，而且一切言语，甚至最普通的谈话，其中也有歌的某种因素。各地区的人都有自己的口音，——各地人用自己的韵律和音调唱出他们必须要说的话！口音是一种单调的歌，人人都有自己的口音，——虽然他们只注意别人的口音。还可以看到，凡是充满激情的语言，自身会成为音乐般的和谐，就是说，它比单纯的口音更为悦耳，甚至一个人愤怒的言语也会成为一首单调的歌和一支曲。一切深刻的东西都是歌。由于某种原因，歌曲似乎成了我们真正的核心本质，其余的一切好像都是一些覆盖和装饰的东西！它是我们的根本素质，不仅是我们的，而且是万物的。希腊人煞有介事地谈论天体的和谐，这是他们对自然内在结构的看法；所有自然的声音和表述的精华就是完美的音乐。所以，我们把诗称作富有音乐的思想。诗人就是以这种方式进行思维的人。但从根本上说，诗人仍然要凭借理智的力量，惟有真诚的和洞察力深远的人，才能成为诗人。要有深远的目

光，才能发现音乐的和谐，自然界内心处处都有音乐，只是看你能否找到它。

作为预言家 的诗人，具有自然界的和谐启示，在我们看来，其地位似乎没有作为预言家 的先知高。他的作用以及我们对他作用的评估，也较为逊色。从把英雄看成神；接着又把英雄看作先知；以后仅仅把英雄看作诗人：这看起来，不就像是我们对伟大人物的评价，一代比一代不断地削弱了吗？我们开始把他当作神，以后又把它看作受神启示的人；而现在又处在低一级层次，他的最神奇的言论，才能赢得人们承认他为一位诗人、美妙诗句的作者、天才等等！它看上去，貌似如此，——但我相信实质并非这样。只要我们深入思考，也许就会发现人们对于英雄才华仍有完全相同 的特有的敬仰，不论什么时候，不论对英雄如何称呼，均是如此。

应该说，我们现在不把伟人当作确实的神，这是因为我们对于神，对于至高无上、难以达到的光辉的源泉、智慧的源泉和英雄品质的源泉的观念在不断得到提高；而完全不是因为我们降低对这些品德的敬仰。这个问题是值得思考的。怀疑主义者的浅薄见解，正是这些年来的祸害，当然，这个祸害是不会持久的。和在所有其他领域一样，在这个人类事业的最崇高领域，他们做了许多坏事；他们把我们对伟人的敬仰完全弄得残缺、盲目和麻木，狼狈不堪，无法辨认。认为人们崇拜伟人的外表，而大多数人不相信崇拜伟人有任何真实之处值得崇拜。这是一种最使人意志消沉的宿命信仰，人们相信了它，确实会对人类的事业感到绝望。然而，我们以拿破仑为例来考察一下吧！拿破仑作为科西嘉的炮兵中尉，这是他的 外表；然而，人们对他的服从与崇拜 ，不是世界上所有教皇和权力的总和也达不到的吗？高贵的公爵夫人和小客栈的马夫都围着彭斯这个苏格兰的乡下人转，人们从未听说过有这样一个人，都会感到奇怪；彭斯大体上就是这样的人！当人们的心中模糊地出现这一想法，当时却没有确切的表达方式的时候，这个浓眉亮眼的乡下人用他那奇妙的言谈使人忽而欢笑，忽而伤感，他比所有其他人都高贵，是无与伦比的。我们不是感受到了吗？不过，如果那种浅薄之见、怀疑主义、平庸的观念，以及一切令人感伤的货色，从人们中间驱走——由于上帝保佑，总会有那一天；同时，如果那种对事物外表的信仰也能完全清除，代之以对事物内在

的明确信仰，从而使人们的行为仅以此为动力，而不受其他因素的影响，那么人们对这位彭斯会有多么新鲜和更加热烈的感受啊！

不仅如此，当今的年代，就其现有情况而言，不是有两位诗人吗？如果说他们没有被神化，也可以说被美化了。莎士比亚和但丁都是诗圣；只要我们想一想，他们确实应该被人尊为圣者，对他们胡加评说是渎圣行为。世界本是盲目的自发的，人们要战胜一切邪恶障碍，才能取得如此成果。但丁和莎士比亚就是两位突出人物。他们互不联系，各自处于极为孤僻的环境中，没有水平同等者可以交往，又无助手：在人们普遍的感觉中，赋予他俩以某种先验主义，把他俩赞颂得尽善尽美。所以，即使教皇或红衣主教没有插手，他们仍被尊为圣者。在那样一个极不崇拜英雄的时代里，不管有种种恶劣的影响，我们对英雄品质的不可动摇的敬仰，依然如故。——我们现在来略微考察这两位诗人，即诗人但丁和诗人莎士比亚。在此，请允许我们稍稍再说一下，把诗人视为英雄这种方式是再贴切不过的了。

人们对但丁和他的作品的评论，已是卷帙浩繁。然而，从总体看来，没有重大成果。他的生平，可以说已无从查考。他生前只是一个不甚显要、游荡四方、满怀伤感的人，不太引人注目。他的大部分资料，在迄今为止的漫长时间里已经散失。他辍笔离世距今已有五个世纪了。尽管有种种译著可资参考，我们主要还是通过他本人的这部著作来了解他的。除了这部著作——还应加上他的画像，那幅画像，一般认为是乔托[13]所作。不论是谁所作，看上去，就不得不赞美其惟妙惟肖。在我看来，这是一个感人至深的面容，恐怕是我见过的一切面容中最动人的了。画面上，他独立空旷，衬托着月桂树叶[14]缠绕周围，显示出饱经永恒的悲伤和痛苦以及同样永恒的成功之情，——象征着但丁一生的历程！我认为，这是反映现实的绘画中最令人悲愤的面容，既是完全悲剧性的，又是激励人心的面容。其中有孩童般的温顺、柔和和文雅之情为基础。但是所有这些感情，仿佛又被凝聚成尖锐的矛盾，变为克制、孤独、骄傲而绝望的痛苦，好像通过用粗大冰柱筑成的监狱，一个温和轻柔的灵魂向外窥望，使人感到他是如此坚定、倔强和坚韧不拔！此外；还有一种沉默的痛苦，一种沉默而藐视一切的神气，他那翘起的嘴唇，好像神一样对使人忧伤过度的事物表示蔑视，——把它看作一种无足轻重的事物，而他好像比折磨和压

制他的力量更为强大。这全然是一位以毕生精力向这个世界作不屈不挠斗争的人的神态。他的一切激情转变为愤慨：这是一种毫不留情的愤怒；又表现为神那样的冷漠、平稳和沉默！还有他那双看上去露出惊异神色的眼睛，像是在探索：这个世界为什么竟是这个样子？这就是但丁：他代表"中世纪沉寂千年的心声"，在向人们歌唱"他那神秘莫测之歌"。[15]

我们对但丁生平虽了解不多，但与他这幅画像及其著作颇为一致。公元1265年，他诞生于佛罗伦萨[16]的上流社会。他所受的教育是当时最好的，学了好多经院神学、亚里士多德的逻辑学和一些拉丁文古典文学——开拓了他对不同事物领域的深刻洞察力。但丁天性认真聪明，我们可以确信他所学的已超过了绝大部分可以学到的东西。他有一种高度明晰的理解力，而且非常敏锐，这种优秀的成果是来自他对经院哲学的努力学习。他虽准确通晓周围的事物，可是在那样的时代，因为没有印刷书籍和自由讨论，他不可能认识更为遥远的事物。正如一盏小小的明灯，能将近处照亮，可是对远处只能照得或明或暗 。这就是但丁从学校学到知识的情况。在生活中，他也经历了一般人的相同命运。他曾两次作为战士为佛罗伦萨政府出征，当过外交使节。在他35岁时，由于天赋的才能和贡献，被任命为一员佛罗伦萨主要的地方行政官。他在童年时代曾遇到一位与他的年龄和门第相当的美丽小姑娘，名叫贝亚德·波特纳利[17]，长大以后，曾有过不多的交往，对她有深刻的印象。读者都知道他对此情景作了优美动人的描述，叙说他们的分离，她同别人结婚后不久去世。她成为但丁诗中的重要角色，看来，也是他生平中的重要人物。在所有的人中，她似乎是他惟一痴心钟爱的人。可是她离开了他，直到最后永别。她死后，但丁本人虽然结了婚，但是，看来并不美满，而且很不幸福。我想，这位如此真诚执着的人，怀有强烈的激情，是很难轻易改变其初衷而使他幸福的。

我们毋庸为但丁的不幸申诉：如果他的一切都能如愿以偿，他就可能当上了佛罗伦萨的最高执政官、市长或者其他什么要职，受到周围人们的拥戴——然而，人间却因此少了一位曾经说唱出这个世界真谛的最杰出的人物。佛罗伦萨会有一位成功的市长，然而，那中世纪千年的沉寂依旧，即使再倾听千年（以至于超过千年），也听不到他的《神曲》的声音了！所以我们没有什么必要为他抱不平。这位但丁

有更为高贵的命运，他像一个被判将钉死在十字架上的人一样，肯定要挣扎一番，他势必要去实现他的命运。由他去选择他的幸福吧！他对什么是真正的幸福，什么是真正的不幸，比我们更不了解。

在但丁任修道院院长时，教皇派和皇帝派〔18〕之间、白党和黑党〔19〕之间以及其他混杂的斗争，达到白热化程度。但丁所属的派别，看起来是比较强大的，可是他和他的战友却出乎意料地被放逐。从那以后，就过着苦难的流浪生涯。而且，他的财产全部被没收。他极其强烈地觉得，无论是神或人看来，这完全是不公正的，非常恶劣的。他曾企图拼力挽回原有的局面，甚至用武器进行战斗奇袭，但都终未成功，结果反而每况愈下。我相信在佛罗伦萨的档案馆至今仍保存着一份记录，判决这个但丁，不论在何地抓获，就要将他活活烧死。据说，判决书上就是这样写的：活活烧死。这是一份十分珍贵的公民文件。〔20〕经过许多年后，还有另一份珍贵的文件，是但丁致佛罗伦萨行政官有关一项较为温和的建议的答复。他们的建议是允许但丁在认罪并付一笔罚金的条件下返回。但丁在复信中以坚定、严正和傲慢的口气答道："如果我不认罪就不能返回的话，那我绝不回去"。

于是，但丁以四海为家，到处游荡，寻求庇护者；用他自己辛酸的话说："路程是多么艰难〔21〕，"这道出了他当时的处境。不幸的人们是不会成为欢乐伴侣的。但丁虽然贫困潦倒，但他生性傲慢认真，加上脾性易怒，是一个不会讨人欢心的人。据彼特拉克叙述，他在坎·德拉·斯卡拉〔22〕的宫廷中，有一天，因他阴郁寡言而受到责问时，他不以廷臣的礼节作答。当时，德拉·斯卡拉在群臣簇拥下观看摹拟表演和滑稽戏，非常开心。他转身对但丁说："这些低下的傻瓜都能使大家为他感到欢乐，而你呢，一个聪明的人，却一天天闷坐着，一点也不能为我们逗乐，你觉得奇怪吗？"但丁讥讽地回答："不，一点也不奇怪。殿下应该记得一句格言："物以类聚；"——这就是说，有逗乐的人，必然会有取乐的人！但丁这样的人，既清高又寡言，既爱挖苦人，又郁郁寡欢，在宫廷中是不会受宠的。他逐渐感到在这个世界他已无立足之地，也没有获得恩泽的希望了。人世已经把他抛弃，让他到处流浪，现在没有一个热心肠的人钟爱他，他受到极度的不幸，得不到一点安慰。

但丁的处境很自然地深化了他对永恒世界的观念，那个令人畏惧的现实，即包括佛罗伦萨人和放逐活动的暂时世界，终究都只是非实

在的幻影在浮动而已。佛罗伦萨，你将永远见不到它，惟有地狱、净界[23]和天堂，你一定会见到！佛罗伦萨、坎·德拉·斯卡拉以及尘世和人生统统是什么呢？事实上，你们和万物的归宿正是那永恒世界，而不是别的地方！但丁这个伟大的灵魂，在尘世无处栖身，就愈益在另一个令人敬畏的世界里建造其住处。他自然把它作为一件重要的事情进行思索。这另一个世界不论是实在的或不实在的，对所有的人来说，都是一个重要问题。——但是，对当时的但丁来说，它是实在的，有科学形式的稳定确实性。他不怀疑地狱中有马纳波其之渊[24]，四面围绕着铁血的石壁，还能听到那深沉的呻吟[25]，并且认为如果能走到那里去的话，他自己能见到它，正如人们不怀疑能见到君士坦丁堡一样。这种设想长期在但丁心中萦绕，以敬畏之情默默无声地思索着，终于结出了"神秘莫测的歌曲"之果，这就是他的《神曲》[26]，堪称近代一切杰作之冠。

这对但丁肯定是一个莫大的安慰。我们可以想象，他时常引以自豪，他在流放中竟能完成这部著作；不论是佛罗伦萨或者是任何人都不能阻挡他写这部书，相反，却大大促成了他的写作。他在一定程度上也意识到创作此书的重大意义，是一个人能作出的最大成果。这位英雄正是遵循"假如你跟着你的星[27]"这句箴言达到如此成果。——在他被放逐，遭到极度困难的时刻，他更加以此勉励自己："你跟着你的星，你不会不达到那光荣的归宿处"。我们知道，写作劳动对他来说是饱含痛苦的，这确是可以理解的。他说：这部书"许多年来使我消瘦了"。[28]是的，他是在苦难中辛勤劳动，——不是轻轻松松地，而是在严肃认真的工作中取得的成功。他这本书像很多杰作一样，可以说是用尽心血写成的。这部书反映出他一生坎坷。此书写成以后，他就与世长辞了。当时，他并不很老，只有56岁。——据说他因过度忧伤而死。被葬于他去世的城市拉文纳[29]。一个世纪以后，佛罗伦萨人想要回他的遗骨，拉文纳人民没有同意。在但丁的墓碑上刻着："我但丁葬在此地，是被家乡拒之在外的人"。

我说过，但丁的诗是一首歌曲，蒂克[30]说它是"神秘莫测之歌"，这是毫不夸张的说法。柯勒律治[31]作过非常恰当的评论。他说：凡是由音乐和谐的语言组成的句子，其中确有韵律和旋律，那么，它就会富有某种深刻的含义。因为肉体和灵魂、语言和观念无论

在哪里总是奇妙地结合在一起的。我们前面说过，歌是英雄诗体的语言！一切古 诗，荷马以及其他人的诗，都是真正的歌。严格说来，凡是好诗都是歌，而那些不能咏唱 的歌根本不是诗，只是一种压缩成简单韵律的散文而已，——大部分极度破坏语法，使读者感到痛心！读者想从中得到的是作者的思想 ，如果他有思想要表达，只要他能 清楚表述出来，又何必非要硬凑成韵文不可呢？只有当他心醉神迷于真正激情的旋律之中，就像柯勒律治所说的，他的音调恰好由于其思想内容的崇高、深邃与音乐般的和谐而有音乐性，这样，我们才能承认它是真正的韵律和吟咏，称他为诗人，就像听演说家的英雄诗那样去倾听他，——他的言语就是歌。冒充的韵文作品是很多的，我猜想，对真诚的读者来说，读他们的押韵诗，即便不是难以忍受，大多也是令人伤感的事！这种韵文没有要求韵律的内在必然性，——应当把所要表达的意思直截了当地说出来，根本不需要押什么韵。我愿奉劝所有的人们，凡是能 说出来的思想，就不必把它唱出来。应该明白，在严肃时代的认真的人们中，不会有人去歌唱它的。正如我们热爱真正的歌，好似被某种神圣东西的魅力所吸引似的，我们也憎恨虚假的歌，把它当作纯粹的呆板噪声，空洞而无用，完全是不真诚的和令人厌烦的。

每当我提到但丁的《神曲》我总要对他作最高的赞扬，不论从何种意义上说，《神曲》是一首真正的歌。其语调中有一种主旋律，它唱起来像是赞美诗。它的文字语言用的是简练的三行体诗 [32] ，无疑为它增进效果，人们读起来自然会感到轻快有节奏 。但是，我要补充一句，它不可能是别的样子，因为这部著作的精髓和素材本身都有韵律。由于它的深度和心醉神迷的炽情和真诚，使它具有音乐感——作品只要有足够的深度 ，处处就会有音乐。《神曲》中占主导地位的一种真正的对称，即人们称之为结构上的和谐，使全书的比例均衡协调，正是这种结构上的对称，使它具有音乐的特色。书中讲的三个领域：地狱 、净界 和天堂 ，一个对着一个，好像是一个大厦的三个部分，形成了一个巨大的、超自然的世界大教堂，耸立在那里，庄严肃穆，令人敬畏；这是但丁的灵魂世界！从根本上说，这是一切诗作中最真诚 的一部；在这里，我们也发现了真诚是价值尺度。它发自作者内心深处；历经漫长岁月，又深入到我们心中。维罗纳 [33] 的人民，在街上看到他时，常常会说："看！这就是去过地狱的那个人！"啊，

是的，他去过地狱；——可以说，在那长期严峻的痛苦挣扎中，他那个样子，真是非常恰当地说明他是去过那个十足的地狱。不然，他那神的喜剧也不可能完成。思想即是某种真实的劳动，其本身是至善，难道它不就是痛苦的产物吗？它像从黑旋风中产生——实际上，像是一个被监禁的人为争取自由而取得的真正成果，这就是思想。无论何事，“只有经历苦难才能完善”，[34]——但是，我认为没有哪本著作能像但丁的《神曲》那样如此煞费苦心。它好像是在他那沸腾的灵魂熔炉中熔炼过的。这本著作曾经使他“消瘦”了许多年。不仅在总体上，而且在它的每个部分都是以强烈的真诚写出来的，真实而又清晰明了。各个方面都互相协调，就像一块精心雕琢的光洁大理石一样得体。这是但丁的精心之作，它把中世纪的灵魂有节奏地描绘出来，使之永远清晰可见。这当然不是轻松的工作，而是极其紧张的工作。但是，它终究做成了。

也许有人会说，但丁天才的主要特征是热情，很多事情都要取决于它。可是，但丁并没有表现出天主教宽容的胸怀，却显得心境狭隘，甚至偏执。这部分是由于他所处的时代和地位的局限，部分也取决于他的本性。但不论怎么说，他的可贵精神集中体现为火热的激情和深沉。他是世界性的伟人，并不是因为他的极其广泛的世界性影响，而在于他的世界性的深邃修养。可以说，他能够透过一切对象洞察存在的核心，没有任何人能像但丁那样，有如此强烈的热情。例如，我们首先考虑他的热情的最明显的表现，估量他是怎样进行描绘的。他有深刻的洞察能力；能抓住事物的真正典型；非常准确地将它表现出来。大家记得他初见地帝城[35]时那种情景：红色的尖顶楼，灼热的铁锥透过阴森的地狱闪着火光，——如此强烈，如此鲜明，一旦看到，终生难忘！这正是但丁全部天才的象征。他的表述既简洁又非常精确：塔西陀[36]也并不比他更简洁，更凝炼；但丁的简练，看来是天生的、自发的。他时常一语惊人，然后保持深默，再不说什么，而他的沉默却胜于雄辩。令人惊奇的是他那敏锐的决断风度，他像是有一枝喷火的笔，能插入事物内部，掌握事物内在真相。百路督[37]是个暴跳如雷的巨魔，经不起维吉尔[38]的一阵指责而瘫倒，“好像风吹桅断，帆布坠落一样”。[39]那可怜的柏吕奈多·拉丁尼[40]长着一副“烘焦的面孔”，烤得面黄肌瘦[41]；那“火星下雪般”飘落在人们身上，那是“无风时的火星雪”缓慢而稠密地下个不停

[42]！再看那些坟墓的盖；安放在寂静和鬼火昏暗的殿堂里的方形石棺，每一个都装着受苦受难的灵魂；棺盖是开着的，只有经历了永恒，直到末日审判那天，才能盖棺论定[43]。还有描写法利那[44]怎样站起来（昂首挺胸对地狱表示轻蔑）；加佛尔又怎样倒了下去。——因为听到有人说他的儿子时，用了"fue"的过去式，以为他儿子死了！[45]但丁笔下描绘的情节，都很简洁、敏捷、果断，犹如作战用兵一样。这是他的天才描述的最深刻本质。这位意大利人炽热敏捷的性格，如此沉静热情，动作雷厉风行，以及他沉默而"苍白的怒容"都通过那些描述而统统反映出来了。

这种描写虽是一个人最表面的显现之一，却和其他一切显现一样，是发自本质的能力；它反映这个人的整体面貌。当你发觉一个人能用言语描述人们的真相，这意味着你发现了一个有某种价值的人；只要注意他做事的方式，那就看到了他的真正性格。他所以能完全识别对象，或者说，能抓住事物极其重要的典型，首先在于他有我们称之为对事物的同情，——能赋予事物以由衷的同情心。同时，他还必须对事物有真诚；必须具备真诚和同情：一个没有价值的人，就不能表述任何事物的真相；他只能停留在一切事物粗浅的表面现象、谬误和琐细的传说之中。实际上，所谓才智不就是集中体现在这种识别事物的能力上吗？一个人不论有什么思维能力，都要借此表现出来。一种事业，一件该做的事情，不也是这样吗？天才人物就在于他能看到本质的东西，而撇开枝节的东西：这也是他的才能，一个事业家的才能，他能识别他所从事的工作的实际真相，不受表面假象的迷惑。我们以这样一种洞察力去看待任何事物，其寓意是多么深远。"观察一切事物的眼睛只能提供这种视觉器官所能看到的东西"！而平庸的眼光中，一切事物都是平凡的，正像在黄胆病人眼中，一切都是黄色的一样。而且，据画家们指出，拉斐尔[46]是所有肖像画家中最杰出的。可是，最有天赋的眼睛也不能详尽无遗地看出任何对象的特征。即使是普通人的面孔，也有拉斐尔反映不出来的东西。

但丁的描述，不仅生动，而且简洁、真实，像黑暗中的火焰一样耀眼；更广泛地看来，它的每一方面都是高尚的，它是一个崇高灵魂的产物。其中关于法朗赛斯加和她的情人的[47]描绘是多么优美动人！这是以地狱为背景编织出来的五彩缤纷的故事。它像长笛一样轻轻吹出那无限伤感的笛音，深深扣动人们的心弦。其中还有女子的情

意：爱从我这里离去，使我经受着折磨。可不是吗！即使到了悲惨的地狱里，他将不再与她分离，这件事，也是一种安慰！这些深沉的呻吟，是最使人伤心的悲剧。在那地狱棕色的空中，狂风又把他们卷走，令他们悲痛不止！——想起来也觉得难过：但丁是那个可怜的法朗赛斯加的父亲的朋友，在法朗赛斯加天真活泼的幼年，也许还曾坐在诗人的膝上。真是无比的惋惜，然而这却是规律的严酷无情，是自然决定的，但丁意识到她的悲剧也在于此。有人认为他的《神曲》是对人间怨恨的无力而贫乏的诽谤，他把那些在人世无法给以报复的人打入地狱，这种说法是何等的低劣！我认为，任何有慈母般的怜悯和温情的人，莫过于但丁。不过，一个人不懂得严厉，也不会懂得怜悯。这种人的怜悯不过是懦怯的、自私的、——伤感的，以及不会比这些更好的情感。我不知道世界上有谁的感情能与但丁的感情相媲美。它是一种柔情，一种忧心、期望和同情的爱，像风神的竖琴奏出的悲曲，柔情缠绵，像是孩子纯洁的心灵——然而却又是严厉而有强烈同情感的心灵！他对他的贝亚德的种种思念，他们相聚在天堂，他对她美丽明亮的眼睛的凝视，她被死亡净化如此之久，离他如此遥远。——凡此种种，人们将它比作天使之歌，是感情的最完美的表述，这也许是发自一个人道精神者最纯洁的感情。

由于感情强烈的但丁对一切事物都有强烈的感情，他必然要深入事物的本质。他像画家，有时也像理论家那样有理智的洞察力，是他各种各样热情的结果。所以我们首先认为他是道义上的崇高，这是一切的起点。他的高傲和伤感和他的爱一样是非凡的。——其实，这些不是他的爱的反面或反题，又能是什么呢？“既为天国所摈斥，又不为地狱所收容”：高傲的蔑视，难以平息的沉默谴责和厌憎；“我们不必多说他们了，仅仅给予一瞥，就走罢”。或者想到：“他们没有寂灭的希望”。[48]于是，在但丁受损害的心灵中产生极其宽容之情，感到像他那种不幸的境况，无休止的劳累和筋疲力竭，完全肯定有一天会死的，“那命运绝不会允许他永生，”这是他的心里话。就他为人严谨、认真和深沉来说，在近世中，他是无与伦比的；我们只有在希伯来的《圣经》中，和古代的先知们中间去寻找类似的人。

我不赞成现代许多评论家认为《神曲》中的《地狱篇》胜过其他两部分的观点。我想，这种偏见是流行的拜伦主义审美观点，也可能是一时的情感。《净界篇》和《天堂篇》，尤其是前者，人们几乎都

会说，甚至比《地狱篇》更为卓绝。净界，即净界山[49]，是崇高的事物，是该时代最崇高的观念的象征。如果罪恶真是命定的，地狱是，而且必须是如此严酷而令人畏惧，那么，人们也能通过忏悔净化自身。忏悔是基督徒的崇高行为。但丁对入净界忏悔作了美妙的描述。在纯净的曙光下，可以望见海水的"颤动"，两个进入净界山的人在水边行走，渐渐显露出来，象征着一种心情的变化[50]。这时希望已经出现；即使仍有那种痛苦的创伤相伴，希望再也不会消失。魔鬼与罪恶深重者的阴暗地狱被踩在脚下，一缕悔罪的温情气息升起得越来越高，直登仁慈的宝座。"为我祈祷吧"，净界山上痛苦的人们都对他说。"请告诉我的焦凡娜替我祈祷"！焦凡娜是我的女儿。"我不信她的母亲还爱我"！[51]他们沿着曲折峭壁艰难地往上攀登，"像建筑物的梁托压弯了身"，[52]其中有些人，——"由于傲慢的罪过"被挤压成一团。然而，经过若干年，经过若干代以至更长时期不懈的努力，终将登上顶峰，到达天堂之门，受上帝仁慈的接纳。一人升天，众人齐欢。当一个灵魂彻底忏悔，涤净了罪恶与不幸，整座山欢乐震荡，随之响起赞美诗！[53]我把所有这些情景称作一种真正崇高思想的崇高表现。

实际上，《神曲》的三个部分是互相依存，彼此都是不可缺少的。我认为《天堂篇》是一种无声的音乐，是《地狱篇》的补篇；没有《天堂篇》，《地狱篇》就不真实了。这三个部分构成中世纪基督教所谓的真正的无形世界。对所有的人来说，这是本质上永远真实的、永远难忘的作品。也许没有一个人像但丁那样对这个世界作了那么精细深刻的描述，但丁是被派下凡，对它进行歌颂，使其永志不忘。最值得注意的是，他以简洁的笔触把日常生活的现实带进无形世界。当我们读到第2或第3篇时，我们感到置身于这个精神世界，宛如住在可触摸的、无可怀疑的事物中！对但丁来说，事情就是 如此。所谓真实世界及其各种现实，无非是通向一个无限的、更高的世界的门口而已。从本质上说，真实世界和另一个世界一样，都是超 自然的。不是每个人都有灵魂吗？不仅是人死后要化为灵魂，而且他本身就是灵魂。对诚挚的但丁说来，这完全是明显的事实，他相信它，理解它，由此而成为诗人。我重申：真诚具有救世的功绩，不论何时都是如此。

此外，但丁的地狱、净界和天堂还是一种象征，是他对宇宙信念的一种象征性体现。——未来的某些评论家，像以往那些斯堪的纳维亚的评论家一样，完全不会与但丁的想法共鸣，还可能认为它也全是一种“寓言”，也许是一种虚构的寓言！实际上，这是基督教精神崇高的或最崇高的体现。它作为世界总体上的各种标志中，表示着基督徒但丁是怎样把善与恶视作天地万物的两极元素，世界上的一切都围绕着它们转。这两种元素的差异，不是表现在何者更可取，而是表现为绝对的和无限的不相容。一个是崇高美德，像明亮的太空；另一个则是可怕的盖汉纳[54]的阴暗和地狱的深渊！最后的审判，还伴有忏悔和永恒的怜悯，——这些正是但丁和中世纪信仰的整个基督教教义的标志。我曾经强调，这种标志具有完全的真实性，毫不以为它是什么象征性的东西！地狱、净界和天堂，这些事情并不是作为象征塑成的，在现代欧洲人的思想中，根本没有把它们当作象征性东西的任何想法！难道它们不是无可怀疑的、令人敬畏的事实，人们真心认为它们实际上是真实的，而且，整个自然到处都证实它们吗？这些事情，一直就是如此。人们不相信它是一种寓言。未来的评论家，不论他们有什么新的想法，如果他们把但丁的作品归之于一种寓言，那将犯下一个极大的错误！——我们承认异教是人们对宇宙敬畏的诚挚感情的真实反映，就其真诚老实来说，至今对我们仍然不无价值。但是，这里需要明确异教和基督教的差异，这种差异是很大的。异教主要象征自然的作用，反映人世的命运、奋斗、悲欢离合的变迁；基督教象征人类义务律法，人的道德规范。前者属于感性的性质，是人类原始思维幼稚而无力的表述，——它主要公认的美德是勇敢和战胜畏惧。后者的性质不在于感性，而在于道德。即使是单从这方面说，已是一种多么大的进步！——

正如上述，中世纪十个世纪的沉寂，历经曲折，终于出现了但丁这位代言人。《神曲》是但丁的著作；然而，本质上它是属于十个基督教世纪的，但丁只是把它写了出来。凡事总是如此。就以工匠来说，那铁匠既有金属材料，又有工具和熟练技艺，——而在他所作的一切中，真正属于他的作用，简直是微不足道！因为以往有创造发明的人们都为他打下了基础，——实际上，我们大家从事任何工作，也无不如此。但丁是中世纪的代言人，他把中世纪赖以生存的思想，以

永恒的音乐表达出来，既恐怖又优美，是所有他的善良先辈基督徒们深思熟虑的成果。诚然，他们是可贵的，但是，他不也一样可贵吗？如果他不发言表达思想，许多事情就会长期沉寂；即使没有死去，也活得无声无息。

总之，但丁的这首神秘之歌，不就是最崇高的人类精神的表述，同时又是欧洲当时取得的最高成果的表述吗？正如但丁所歌颂的，基督教既不同于原始北欧人思想的那种异教，也不同于700年前阿拉伯沙漠中表达不清的"非正宗的基督教"！——这是存在 于人们中最高尚的观念 。由一位最高尚的人唱了出来，而且成为永恒的象征。不论从何种意义上说，我们能够拥有它，不是非常幸运的吗？我推测，它将万世流芳。因为这种发自人的灵魂深处的作品，与发自外表的作品是完全不同的。外表的东西是一时的，受时尚的限制；外表的东西要随着事物瞬息变化而消失；而内在的东西，不论过去、现在和永远，始终是不变的。在世界历史的长河中，凡是真诚的人，在漫长的世代交替中，都会看到但丁有一种兄弟般的友谊之情，他的思想充满着深厚的真诚，他的痛苦和希望都同样表示出真诚，他们会感到这位但丁也是兄弟。拿破仑在圣赫勒拿岛对古代希腊诗人荷马的亲切诚实深有感触。最古老的希伯来先知，其外表与现代人已迥然不同，然而他同样使人迷恋，因为他道出了人类的心声，他的言论扣人心弦。这就是他所以为人们永远怀念的奥秘所在。但丁，由于他也和古代先知一样有深厚的真诚，他的言论同样发自内心。如果我们断言他的诗歌是欧洲迄今为止的创作中最不朽的作品，人们无需惊奇，因为没有比真实的语言更持久的东西。一切大教堂、主教的职位以及铜铸石砌的外表装饰，看上去持久，比起像这种高深莫测的发自内心的诗歌来，显得太短暂了。人们以为这些东西似乎可以永存、对人仍有重大价值，那些事物却重新组合为难以辨认的新东西，它原来的个体已不复存在了。欧洲有很多创造，诸如大城市、大帝国，百科全书、宗教信条，以及观点作风迥异的团体派别；可是，这些却很少能达到但丁思想的高度。荷马的史诗还实实在在地呈现在我们每一个思想活跃的人面前；而古希腊，它 今天又在何方！它荒芜了几千年，离我们而去，消失了，只剩得一堆令人惘然的荒草瓦砾，当时那些生命和存在物都已荡然无存了。好似梦幻一场；就像阿伽门农王的尘埃！古希腊曾经存在过，而现今除了它留下的文字 记载外，古希腊已不复存在了。

这位但丁的价值怎样呢？我们不必对其价值作更多的评论。一位掌握神曲 根本精神的人类精英，他由此巧妙地唱出某种要旨，并已进入人们生活的深处 ，在漫长的岁月里，他是人类中一切优秀人物的生命之源 。——不论怎么说，对他是无法用“功利”来衡量的！正如不能用太阳为我们节省多少煤气灯来估价太阳一样。但丁的价值是无可估量的，或者说，他是无价的。不过，我们可以作出一个评论。这就是把诗人英雄和先知英雄在这方面进行对比。众所周知，穆罕默德在近百年里，把阿拉伯人的势力东面扩展到德里，西面直达格林纳达，而但丁的意大利人似乎仍在原地不动。那么，相比之下，我们能否说但丁在世界上的影响就小呢？并非如此：他的活动范围很受限制，可是，他的思想却远为高贵和清晰，——恐怕他的作用并不低于穆罕默德，相反，却超过了他。穆罕默德面向人民大众，他用的言论是他们能够接受的粗俗的方言：这种方言充满着自相矛盾、粗鲁言语和蠢话，只对普通群众起作用，而且还奇特地把善与恶混为一体。但丁的言论，不论何时何地都是面向高贵、纯洁和伟大人物的，他的言论不会像其他事物一样会过时。但丁像闪烁在太空的一颗晶莹的明星，照耀着各个时代的伟大人物和高贵者，他永远是世界上所有上帝的选民们的财富。人们可以预料，但丁的影响要比穆罕默德更为长久。由这方面来说，二者的差别又取得平衡了。

但是，无论怎样，我们不能以所谓对世界的作用，凭我们 能对他们那种作用的判断，来衡量一个人及其成就的大小。问题在于什么是作用？什么是影响？什么是功利？一个人从事 他的事业；其成果自有他人 加以评说。干事业总会有成果，它可能体现在哈里发 [55] 的皇位上和阿拉伯的征服者身上，其事迹“充斥在各种晨报和晚报中”，一切往事的记载，都是新闻中提取的精萃；否则，就根本不会体现出来；——可是，这些事情又有什么关系？它并不是事业的真正成果！阿拉伯人的哈里发，仅就其所做的重要事情来说，他是重要的人物。但是，如果说阿拉伯人的哈里发没有对崇高的人类事业、没有对上帝创造的世界中人类事业起推进作用，那么，不论他怎样弄刀舞剑，衣袋里装有多少金的皮阿斯特 [56] ，在世界上怎样喧嚣一时，——他 仍不过是徒有虚名，既空虚又无用；归根结底，他什么也不是！让我们再一次对可贵的沉默 王国表示尊重吧！人们不必把自己衣袋里的无数

珍宝弄得叮哨作响，或者当众计数炫耀！对人们来说，这也许是在这些喧嚣的时代最有益的态度。

正如意大利人但丁的降世，为欧洲中世纪的宗教、我们现代欧洲人的宗教及其内在生命，谱出音乐般的诗歌予以体现；同样，我们可以说，莎士比亚把我们欧洲发展至今的外部生命，诸如它的骑士气概、谦逊风度、幽默情趣和雄心壮志，还有当时人们的思维、行为、世界观的习惯方法，表现得淋漓尽致。像从荷马的史诗中，人们仍然可以看出古希腊社会的情景一样，几千年后，人们在莎士比亚与但丁的作品中，也可以清晰地看到近代欧洲的信仰和习俗。但丁为人们提供信念或精神力量；而莎士比亚以同样高超的艺术，为人们提供实践和物质方面的东西。后者也是我们必需的；莎士比亚从此应运而生。正当中世纪骑士生活方式行将终结，人们已是处处可见，它正处在或缓或快地走向瓦解崩溃的关键时刻，另一位诗圣，以其犀利的目光，常新的歌声，被派来记载那历史的剧变，使之永垂青史。这两个人，真可谓相得益彰：但丁是如此深沉，像世界中心火那样的强烈；莎士比亚则是开阔、平静、高瞻远瞩，宛如阳光普照大地。意大利产生了一个万众之声，我们英国荣幸获得另一个万众之声。

令人非常奇怪的是，这个人物来到人间，被认为似乎仅仅是偶然的。我常常在想，莎士比亚是如此崇高、沉静、完美和自信，假如没有沃里克郡的地主[57]告发他偷猎鹿，我们也许也不会知道这位诗人！斯特拉福特镇的树林、天气和乡下人的生活对这个人已经满足了！但是，实际上，我们整个英国生活方式的独特成长，即我们称之为伊丽莎白时代[58]不也是自动产生的吗？这棵"伊格·德拉西尔树"按照它自身的规律，在萌发和凋谢——其中奥秘对我们深不可测。然而，它确实在萌发与凋谢，它的每一根树枝，每一片叶子，都有固定的永恒规律，托马斯·露西爵士[59]的出现不是也有其合适的时机吗？我感到奇怪的是人们没有充分认识到：个别事物总是与事物总体相通的，路上的落叶无不是太阳系和恒星系的不可分割的组成部分。[60]人的思想、言谈举止，无不产生于各种个别的人，而它迟早又要影响所有的人，只是有的可能被公认，有的则不受重视！凡此种种，好比是一棵树：树液的循环，使每一片最小的叶子与最底部的树根即

整体中最大部分与最小部分，相互影响，息息相通。伊格德拉西尔树扎根于赫拉和死亡的王国，它的树枝却遍布九霄云外！——

在某种意义上说，这个辉煌的伊丽莎白的时代和它的莎士比亚，是以往所有历史发展的结果与精华，它可以归因于中世纪的天主教。基督教的信仰是但丁歌颂的主旋律，莎士比亚歌颂的则是基督教信仰造成的实际生活。因为，那时的宗教，像现在和未来一样，永远是实践生活的灵魂；是人们生活中首要的、生死攸关的事情。这里需要注意，令人特别奇怪的是，在莎士比亚这位中世纪天主教最高产物出现以前，天主教已被议会的法案废除了。然而，他毕竟出现了。大自然按照自己的日程，出于天主教或其他可能被认为必要的事物，让他出生了，而不大考虑议会的法案。亨利国王、伊丽莎白女皇有他们的意愿，大自然也有它必然的道路。尽管议会的法案喧嚣一时，实际上其作用是渺小的。不论什么议会法案、圣斯蒂芬厅〔61〕的争辩、议员竞选演说的讲坛等等，难道它们能产生莎士比亚吗？莎士比亚不可能由于共济会〔62〕餐馆的宴席，表示认捐和出售股票的活动，以及其他争论不休和或真或假的努力而产生！伊丽莎白时代及其所有的荣华与幸福，都是在默默无闻和我们未作准备的情况下来临的。无价的莎士比亚是大自然慷慨的赠与，悄悄馈赠——悄悄接受，好像他是一种很平凡的东西。然而，他确实是无价之宝。人们也应该注意到事情的这一方面。

也许人们有时会听说我们对莎士比亚有点偶像崇拜，实际上，确是如此。我感到人们对莎士比亚的高度评价，不仅在我们英国，而且在整个欧洲正在日趋得出共识，即认为莎士比亚在迄今为止的一切诗人中独占鳌头；是有史以来，以文学形式为自己立传的最伟大的智者。如果我们对其品质加以全面考察，我认为，他这样深邃的洞察力和思维能力，是无与伦比的。他深邃若虚，具有温和欢悦的力量，一切事物在他的崇高灵魂中构思，就像在平静莫测的海洋中一样真实和清晰！有人说，在莎士比亚创作的戏剧中，除去所谓的其他各种"能力"，其理解力可与培根的《新工具》〔63〕相媲美。那是真实的；但并非人人都认为这是真理。如果能用莎士比亚戏剧的素材，塑造出同样的结果来，那么，上述这种说法就更加明确了！造好的房屋，看上去是多么合适，——各方面都如此得体，好似由它的本身规律和事物本性所致，——那我们就忽略了它是由未加工的石块筑成的。房子非

常完美，像是自然本身形成的，却隐藏着建筑者的功绩。我们说莎士比亚完美，他比任何人更加完美，这是在于：他好像本能地会识别和了解他写作的条件、素材以及自身力量和这些因素之间的关系。这不是浮光掠影般的观察就能达到目的的，它是对整体事物的详细阐述。总之，它需要一种沉着犀利的眼光，需要高深的智力。衡量一个人智力的最好尺度，是看他对广博的见识怎样构思叙事，给以何种描述与说明。这样就需要弄清楚：什么是关键性的情节，应放在首位；什么是非本质的问题，可以压缩从简；还要弄清怎样理顺 开篇、顺序和结局？为了弄明白这些问题，这个人就要调动其全部洞察力。首先要理解 外界事物，然后根据他理解的深度进行恰当的安排处理。你可以这样试他一下。不是同类相通吗？看有没有方法使纠缠不清的事物成为井然有序？一个人能否说，要有光，于是从混沌中创造出一个世界来呢？〔64〕只有自身中有光，才能做到这一点。

或者我们可以进一步确切地说，莎士比亚的伟大在于我所说的生动描述，即对人和事物，特别是对人的描写上。他的一切高超之处决定于此。我认为，莎士比亚的镇静而富有创造性的聪明智慧是史无前例的。他观察事物，不是看它的某些片面，而是要揭示其内在实质和总体的奥秘。事物在他面前显得清清楚楚，从而能辨认其内在的联系。我们所说的有创造性，诗人的创造性，除了对事物有充分的洞察力，还能是什么呢？而描写事物的语言 则是根据对事物的这种极其清晰的洞察所作的表述。由此看来，莎士比亚的美德，他的勇敢、正直、宽容、真诚，他那克服上述种种障碍以取胜的力量和崇高精神，不也就跃然纸上吗？他真是崇高无比！他不是一面哈哈镜，以其自身的凹凸度反映一切事物，把事物照得扭曲变形；而是一面极其平整的镜子；——也就是说，如果我们理解，这个人是同所有的事物，所有的人都有恰当的联系，是一个完美的人。确实令人惊叹的是这个伟大的灵魂把形形色色的人物和对象都一览无遗；他把福斯塔夫、奥赛罗、朱丽叶、科利奥兰纳斯〔65〕一个个完美的形象，展现在我们面前；对一切人怀着爱、正义感和兄弟般情谊。培根的智力及其《新工具》相形见绌，显得世俗平庸，只能算是二流的。严格说来，在现代人中，人们几乎找不出同等水平的人。自莎士比亚以后，惟有歌德使我想到能同他相提并论。关于歌德，人们可以说他看透了 事物。人们可以用他评论莎士比亚的话来评价他自己："他描写的人物，好像是用

透明水晶制成刻盘的钟表；它们既和其他钟表一样可以报时，而又能使人完全看见其内部的机械装置。”

这真是有锐利观察力的眼光！正是这种观察力，揭示了事物内在的和谐；揭示出大自然的蕴含，以及大自然包含在往往是粗糙外表中的音乐般的理念。大自然确实蕴含着某些重要的东西，对于锐利的观察力来说，某些东西是不难识别的。它们是低下卑劣的东西吗？你可以嘲笑它们，也可以为它们哭；或以某种方式使自己与它们友好相处；——至少你可以对它们保持冷漠态度，使自己和其他人扭过脸去，不予理睬，直到它们实际上灭绝消失！总之，诗人的首要才能和所有人一样，是要有充分的智力。如果具备的话，就是诗人：以言语来表达的诗人；如不善于言语表述，或许更好，成为行动上的诗人。这就要看他究竟是否写作；如果写作，用的是散文还是诗歌，这决定于偶然的因素：谁知道，这是由于什么极其微不足道的偶然的因素！——也许他在童年遇到一位歌唱家教过他唱歌！但是，那种能使他识别事物内在本质及内部和谐（不论任何事物，其内部都有一种和谐，否则，事物就不会保持统一和存在）的能力，并非由于习惯和偶然的原因，而是大自然本身的赠与；这是各种类型英雄人物的首要素质。我们说，任何诗人的基本条件是观察 。如果一个人不善于观察，即使能掌握韵律，又有丰富的感情，自命 为诗人，也是毫无希望的。如果善于观察，不论是用散文还是诗歌，不论是行动上的还是构思的，都有各种各样的希望。当有人给脾气执拗的老教师送去一名新生时，他总是要问：“你能肯定他不是一个笨蛋 吗？”实际上，对每一个想要担任不论何种职务的人来说，人们都会提出同样的问题，并且认为这是一个必要的问题：你能肯定他不是一个笨蛋吗？世界上没有完全命定的人。

因此，我认为，人们内在的观察力程度，实际上是衡量一个人的正确尺度。如果要给莎士比亚的才能下个确切的定义，应该说它是超凡的智力。这就囊括了他的一切才能。才能究竟是什么呢？我们往往把才能看作是孤立的、互不联系的东西；一个人有智力、想像力和幻想力等等，就像他有手、脚和臂一样。那才是个大错误。另外，我们还听到关于一个人的“知识本性”、“道德本性”的说法，好像这些也是各自分离，独立存在的。也许由于语言的需要，必须用这种表达方式；我知道，我们既然要说话，就不得不这么表达。但是，言语不应

该随我们的意愿而使客观事物僵硬化。在我看来，人们对这个问题理解的根本错误，多半是这个原因。而且，我们应该理解，并要永远记住，上述那些区分，实际上不过是各种名称 不同而已。人的精神本性，人的内在生命力，本质上是同一个东西，是不可分割的；我们称之为想像力、幻想力、理解力等等，不过是洞察能力的不同形态，它们全都是相互联系、不可分割的，即使它的外表也是相互关联的。我们可以从其局部看到全局。道德本身，即我们称之为一个人的道德品质，不就是人赖以生存和工作的生命力的另一侧面 的表现吗？人的一切行为都有其外部表现。人们通过一个人的唱歌看到他会怎样战斗；从他的言谈，从他形成的见解，可以看出他有无勇气，并不一定要看他怎样战斗冲杀。他是一个整体 ，以上述种种方式向外表现同一个自我。

一个人没有双手，还有脚，仍然可以走路：但是，设想一下，——没有道德，就不可能有智慧；一个完全不道德的人 ，根本不能懂得什么！一个人要认识事物，即我们说要有知识，首先要热爱 事物，同情它，也就是说，要公正地 对待事物。如果不是事事对自己的私心作恰当的克制，如果不是在危险关头勇往直前，怎么会对事物有所认识呢！在他的知识中包含着一切美德。大自然及其真理，对于不道德的人，对于自私自利和胆怯的人来说，永远是天书：这种人对大自然的理解只能是平庸、肤浅和微不足道的；仅仅为了适应日常的需要。——但是有人说，狡猾的狐狸，不是也知道自然界的某些事情吗？确实如此：它知道鹅栖息在何处！世界上列那狐 [66] 式的人物到处都有，他除了有狐狸那一类本领之外，还能知道什么呢？不仅如此，我们还可以设想，如果狐狸没有某种狡猾的德性 ，它甚至连鹅在何处也不知道，当然就不知道到何处去捉鹅了！如果它由于大自然、命运和别的狐狸等等原因遭受不幸和造成坏习惯，从而把时间消失在忧郁愤恨的沉思之中，既缺乏勇气、果断和行动，也没有适当天赋的狡猾本领，那么，它连一只鹅也无法捉到。对于狐狸，我们可以说，其道德与洞察力也属于同一范围，是狐狸狡猾生命力统一体的不同方面而已！——这些问题值得一提，因为相反的观点，在现时起着多方面的极其有害的作用：对它们需要作什么限制和改变，全由大家公正评判。

因此，如果我说莎士比亚是最伟大的智者，虽然已经道出了他全部的智力。但是，在莎士比亚的智力中，还有我们没有看到的东西。这就是我所说的一种下意识的智力；这种下意识的智力中的美德，胜过他自觉的智力。诺瓦利斯对他作了极好的评价，认为他的那些戏剧也是大自然的产物，像自然本身一样深邃。我认为，这种说法非常正确。我在其中发现一个深刻的真理。莎士比亚的艺术并不在于技巧；他最珍贵的价值也不在于有计划和预先构思，它成长于大自然的深处，通过这个高贵真诚的灵魂表现出来，它是自然的心声。最近几代的人们将会从莎士比亚的作品中发现新的意义，发现他们自身在人类生存中的新启示；发现"和宇宙的无限结构的新的和谐；和以后的观念相一致，同人类更高级的力量和意识的密切关系。"这很值得深思。这是大自然给予一个真诚、纯朴的伟大灵魂的最高奖赏，他由此成为自然本身的一部分 。这样一个人物的作品，不管他怎样自觉地竭尽努力和事先考虑予以完成，它仍然是从他那深不可测的心底不 自觉地发展起来的，——犹如橡树从大地怀抱中发育成长，像山山水水自发形成一样，具有基于大自然本身规律而与任何真理相一致的对称性。对莎士比亚，人们没有发现的品德还很多；他的忧伤、他的默默无闻的奋斗，他自己是意识到的；有许多情况根本不为人知，根本无法言传：像树根 ，像树液和生命力在地下起作用一样！言语是高贵的，但沉默更加高贵。

尽管为此，这个人快乐的镇静也是令人注目的。我不会因但丁的不幸而责备他：他的不幸像是一场没有获胜的战役；但却是真正的战役，——这是首要的、不可缺少的事情。然而，我认为莎士比亚比但丁更伟大，因为他不仅真正地战斗，而且确实获胜了。无疑，他有自己的忧伤：他的《十四行诗》[67] 充分说明了他在人生征途中，曾陷入困境，为了求生而历尽艰辛曲折；——像他这样的人物，哪一个不曾被迫这样做？有人以为，他像小鸟一样栖在枝头，自由自在地歌唱，从不知道人间还有什么烦恼。实际情况并非如此，没有人会是这样。一个在乡间偷猎鹿的人成长成为如此的悲剧作家，在他的经历中，怎么可能没有不幸的遭遇呢？或者，更进一步说，如果他自己的英雄心灵从来没有受过痛苦又怎么能描绘出像哈姆雷特、科利奥兰纳斯、麦克白[68] 那样饱受苦难的英雄内心世界呢？——现在，再从问题的反面，来看他的欢乐，他的笑声中充满着真诚而充沛的爱吧！人

们会说，他除了笑声外，毫不夸张 。莎士比亚往往激烈斥责，言语尖刻，令人恼怒。然而，他总是有其分寸；绝不像约翰逊所说的是一个特别好记恨的人。但是，他的笑声宛如洪水倾泻，他以各种滑稽可笑的绰号加在他所嘲笑的对象身上，以各式各样的恶作剧加以嘲弄。人们会说，他全身心都在笑。再说，他的笑即使不总是最好的，也总是温和的。不是嘲笑弱点、不幸或贫困，绝对不是。懂得我们所谓笑的人，是不会嘲笑这些东西的。只有某些自作聪明，希望 这样笑的可怜人物才会这样做。笑意味着同情；善良的笑声，不是"釜底荆棘的爆裂声"。[69] 即使对于愚蠢的行为和矫揉造作，莎士比亚也不会超出温和的笑。莎士比亚塑造的道格培里和弗吉斯[70] 这两个人物，非常逗乐；把我们淹没在笑声之中。我们的笑，只是对他们更为喜欢，希望他们生活美好，继续当守城官。这样的笑像阳光映照深海碧波，美不胜收。

限于篇幅，我们不再对莎士比亚的作品一一议论了；虽然，也许有许多问题有待于论述。如果，我们能像威廉·麦斯特[71] 那样把《哈姆雷特》一类的全部剧本都考察一遍该有多好啊！这个愿望可能有一天会实现。奥古斯特·威廉·施莱格尔[72] 对莎士比亚的历史剧《亨利五世》等作品的评论，是值得一提的。他称其为一种民族史诗。人们记得，马尔巴勒[73] 说过，除了从莎士比亚那里学到的，他不知道还有什么英国历史。如果我们考察一下，莎士比亚著作以外，确实没有多少值得记忆的历史。他巧妙地抓住了关键，转而又使它变成一种具有韵律的统一性；正如施莱格尔所说的史诗 ；——事实上，伟大思想家的一切描述都将是史诗。那些篇章里有许多美妙的东西，合在一起，构成了作品的整体美。我深感阿金库尔战役[74] 的描述，是我们看到的莎士比亚同类作品中最出色的一种。看他对两支军队的描述：衣衫褴褛、精疲力竭的英国士兵，战斗开始之前，紧张的时刻，充满着被命运摆布的气氛；然后是视死如归的勇敢："你们都是好汉，是在英格兰土地上成长起来的！"[75] 其中蕴含着崇高的爱国主义，——远非有时传闻所说莎士比亚是"冷漠无情的"。一个真正英国人的深情贯穿在他的整个事业之中，镇静而坚强；不哗众取宠，此处显得尤为突出。他心中仿佛有钢铁铿锵作响的洪亮声音。这个人还有正义的脉搏，从而有上述种种的品德！

但是，我还要指出，一般说来，读莎士比亚的作品，并不能像对许多人那样看出他的完整印象。他的各种作品，好似众多窗户，透过它，我们只能看到他内心世界的一瞥。他的全部作品，相对来说，受环境的限制，写得仓猝而不完善；似乎是这个人全部谈话的某些片断记录。许多篇章像来自天国，光辉照人，绚丽夺目，映透事物内在的本质。人们会说："那是真实的，一言出口，永世长存；不论何时何地，都有一个豁达的人的灵魂被公认为是真实的！"可是，他这种突然出现的光辉，使得周围事物黯然失色，在某种程度上显得短暂而平凡。而且，莎士比亚还得为寰球剧院[76]写作，使他的伟大灵魂尽力逼迫自己从事创作而无法顾及其他。这种处境，他和大家是一样的。没有人的工作是不受条件制约的。雕刻家不能把他自己的思想无拘束地展示在人们面前；但是他能把思想体现在利用工具加工的石头上。我们从任何诗人或任何人的作品中所能看到的只是他的片断。

凡用理智的眼光去看莎士比亚，都会承认他是一位有自己特色的先知；他具有先知同样的洞察力，虽然他把这种洞察力用于别的方面。对这个人来说，大自然也是神圣的，不能言传，深如地狱，高如天国："我们是造成梦幻的素材！"在威斯敏斯特教堂[77]里珍藏的卷轴汇集所有先知的深刻思想却很少有人读懂。但是，这个人则主张歌颂；不作非音乐性的布道。我们把但丁称作中世纪天主教的音调优美的传教士。难道我们不能把莎士比亚称作真正天主教的、未来和一切时代"宇宙教会"的更加音调优美的传教士吗？他没有狭隘的迷信、严酷的禁欲主义、排斥异己、疯狂的残忍或违反常情：可以说是一种神启，因为他揭示了隐藏在整个大自然中的美丽和神圣；让所有人尽情崇拜！我们可以毫无冒犯地说，这位莎士比亚也谱出了一首宇宙圣歌；把它纳入更神圣的圣歌之中，听起来不会不协调。如果我们理解它们，就不会不和谐，而会觉得和谐！——我不能像某些人那样把莎士比亚称作"怀疑论者"；他对当时的宗教信仰和神学争论表示冷淡，使人产生误解。不！事实绝非如此：他虽然很少谈论他自己的爱国主义，但并非不爱国；他虽然很少谈论他自己的信仰，但也不是怀疑论者。而且，这种"淡漠"也正是因为他伟大：他全心崇拜（我们可以这样说它）的是他自身从事的重要领域；其他领域中的争论，对别人来说是至关重要的，而对他却无足轻重。

对莎士比亚为人们创作的东西表示崇拜，或人们愿意作其他的表示，难道这不是一项或一类非常荣耀的事情吗？对我来说，我感到这样一个人物降生人世，这个事实本身就确实具有一种神圣性。他不就是我们大家的眼睛，是神圣天国派来的光明使者吗？——而且，这位莎士比亚从各方面说都是个潜意识的人物，他意识 不到自己有什么上天的启示，这，从根本上说也许不是更好了吗？他不像穆罕默德那样，由于看到那些事物内在光辉，认为自己是出众的"上帝的先知"，这方面他不是比穆罕默德更伟大吗？确实更伟大；而且，如果像我们对但丁的事迹那样作严格的估量，他也是更成功的。穆罕默德认为自己是至高无上的先知，这是一个本质的错误，而且流传至今，使我们陷入错误而无法摆脱。种种虚构故事、无稽之谈和偏执之说纠缠不清，不由我在此时此地对自己曾经说过的话，即认为穆罕默德毕竟是一位真正的演说家，不是一个野心勃勃的骗子、执拗的人或伪君子的说法产生犹豫，因为人们错误地认为他不是一个演说家，而是一个胡言乱语的人！我推测，即使在阿拉伯半岛，穆罕默德的影响将会消失殆尽，成为过去的事物，而这位莎士比亚、这位但丁的成就，却仍能保持其活力，莎士比亚则能永无尽期地充当人类的传教士，无论是在阿拉伯半岛还是在世界各地！

与任何著名的演说家或歌唱家相比，即使与埃斯库罗斯〔78〕或荷马〔79〕相比，他的真诚和普遍性，为何不能像他们一样永垂青史？他和他们一样真诚 ，像他们一样能深入到宇宙和永恒的深处。但是，我认为对穆罕默德来说，没有 这种意识倒更好！穆罕默德的粗浅，在于他意识 到的一切，仅仅是个错误，是平凡无益的琐事，——事实确是如此。他真正伟大之处在于他的潜意识：他是阿拉伯沙漠的一头野狮，他确实雷鸣般地说出了他那深刻惊人的心声，不是用自认 伟大的语言，而是靠他的伟大行动，伟大感情，和伟大一生！他的《古兰经》已成为一种冗长晦涩难懂之作，我们像他一样不相信这是上帝的作品！伟大人物也总是一种大自然之力，他所显示的不论什么伟大都渊源于大自然莫 测的深处。

好：这就是我们沃里克郡穷苦的农夫，他后来成为剧院的经理，从此摆脱贫困；他又受到南安普敦伯爵〔80〕的青睐，还得特别感谢托马斯·露西爵士要送他去坐牢！我们并不把他当作奥丁那样的神，因为

他生活在人们中间；——这方面有许多议论可发，不过，我还是要说或宁可重复：不管现在英雄崇拜如何淡化，请看这位莎士比亚在人们心中的重望。在我们这个国家里，我们想不到在千千万万的英国人中，有哪一个人不愿为这位斯特拉福特的农夫而放弃自身。他是多少最高职位的统治者换不来的，他是我们迄今拥有的最崇高的人物。对这位在国际上争得荣誉，为我们英国人的大家庭争添光彩的人物，为了他，我们有什么东西不舍得放弃的呢？我们设想，如果有人问我们，你们英国人愿意放弃你们的印度帝国呢还是愿意放弃你们的莎士比亚，是永远不要印度帝国，还是永远不要莎士比亚？这确是一个严肃的问题。官方人士无疑会有官方语言进行答复。但是我们，也是对我们来说，倒不一定非要回答要不要印度帝国这个问题不可，但是我们不能没有莎士比亚！印度帝国终究有离去的那一天；但是莎士比亚不会离去，他与我们永远共存，我们绝不能放弃我们的莎士比亚！

此外，除了精神方面，再把他仅作为一种现实的、可以交换的、确实有用的财富加以考察。不久以后，我们这个英格兰岛，将会留下一小部分英国人：撒克逊人将遍布地球上广大地区，在美国、新荷兰[〔81〕]以及东西两半球。那么，什么东西能够使所有这些不同地区的人们，实际上成为一个民族，使他们不至于争斗，能够和平共处，友好交往，互相帮助？这确实是一个重大的实际问题，是历届政府的统治者应该解决的：什么东西能解决这个问题呢？不论什么议会法案和政府首相都无法办到。议会能够做的，只是使美国独立，和我们脱离。解决这个问题，并不是幻想，因为确实有其依据：我认为这里有一位英国国王，不论何时，不论何种情况，不论是议会和议会的联合，都不能推翻他！这位国王就是莎士比亚。他那王权的冠冕不就是光照人民大众，成为最崇高、最温和而最有力量的团结象征吗？他是坚不可摧的。由此看来，其价值是任何别的东西无与伦比的！我们可以想象，从此，他的光辉普照英国人的世界，以至千秋万代。不论在帕拉马塔[〔82〕]，在纽约，也不论在任何地方，任何地区管辖下的英国男男女女都会异口同声地说："是的，这位莎士比亚是属于我们的。人民哺育了他，他为人民开拓了语言和思想，我们和他是同一血缘、同一种族。"最有见识的政治家，如果他愿意的话，也应该思考一下这个问题。

是的，一个民族能有一位清晰表达的代言人，能培育出一位和悦地表达民族心声的人，这确实是一件重大的事情！例如，弱小的意大利，处在分散割裂的局面，任何条约和议定书都没有能使其统一，然而，高贵的意大利，实际上是整体：意大利产生了但丁，意大利就能表达自己的心声了！全俄罗斯的沙皇是强大的，拥有如此众多的刺刀、哥萨克士兵和大炮；为在如此辽阔的土地上实现政治统一作出贡献；但是，他却不能表达心声。他确实有某种伟大，但它是一种无声的伟大。他没有为所有的人和所有的时代能听到的天才心声。他必须学会说话。至今，他还是一个巨大而无声的怪物。他的大炮和哥萨克士兵都会化为乌有，可是，但丁的心声依然可闻。有但丁的民族，定能团结一致，不是无声的俄罗斯所能相比的。讲到这里，我们必须结束对诗人英雄 的讲演了。

注释

〔1〕 奥斯特利茨战役，即1805年12月拿破仑击败俄奥联军之役，亦称"三皇战役"，因有法皇拿破仑一世、俄皇亚历山大一世、奥皇弗朗茨二世参加。奥斯特利茨在今捷克境内。——译者

〔2〕 蒂雷纳（1611—1675），法国元帅。——译者

〔3〕 此处卡莱尔语带讽刺，所谓"稍微要困难那么一点儿"，其实是困难千万倍，因为外交官如过江之鲫，而人类历史上能有几位像彼得拉克和薄伽丘那样的文化名人。——校者

〔4〕 艾迪生（1672—1719），美国散文作家、剧作家、诗人。——译者

〔5〕 参孙，《圣经》中人物。传说为古代犹太人的领袖之一，力大无比。——译者

〔6〕 见歌德《威廉·麦斯特的漫游时代》1868年，伦敦版第X。——原书编者

〔7〕 费希特，（1762—1814）德国哲学家，主观唯心主义者。——译者

〔8〕 所罗门，希伯来统一王国国王（约前977—前937在位），在他统治期间，是犹太史上的鼎盛期。事迹见《圣经·列王纪》。——译者

〔9〕 此语出自《圣经·马太福音》第6章第28、29节。中译本作："你想野地里的百合花（怎么长起来），它也不劳苦，也不纺线。……就是所罗门极荣华的时候他所穿戴的，还不如这花一朵呢。"——译者

〔10〕 Vauxhall，是伦敦泰晤士河畔的一个著名娱乐场所，此处意译为"人间乐园。"此句作者引自《论狄德罗》（见卡莱尔《论文集》III320页）。——译者

〔11〕 此句引自卡莱尔《论文集》，I，285页，"论彭斯"。——原书编者

〔12〕　世界诗人（World-Poets），是卡莱尔借用莎士比亚创造的术语“世界文学”（World-literature）引申而来。——原书编者

〔13〕　乔托（1266—1337），早期意大利文艺复兴时期画家，西欧现实主义绘画艺术的先驱。——译者

〔14〕　月桂树，古希腊人用它编成冠冕授与杰出的诗人、竞赛的优胜者，以后欧洲人用以象征荣誉的称号。——译者

〔15〕　“神秘莫测之歌，”指的是但丁的著作《神曲》。——译者

〔16〕　佛罗伦萨，意大利城市名。——译者

〔17〕　贝亚德·波特纳利，传说是佛罗伦萨富人福而谷·波特纳利的女儿，嫁给一个银行家，1290年去世，时年25岁。但丁非常悲痛。约在1295年，但丁把赞美她的诗整理成册，此书名《新生》，用意大利文写成，是他的《神曲》一书的先驱与根源。——译者

〔18〕　教皇派与皇帝派，是公元12—15世纪意大利两大政治派别。教皇派代表豪商与平民的利益，联合罗马教皇，反对神圣罗马帝国对意大利的侵略；皇帝派代表大封建主，依附于神圣罗马帝国皇帝。至14世纪中叶以后，由于神圣罗马帝国及教皇势力的削弱，双方矛盾日趋缓和，至15世纪消失。——译者

〔19〕　白党和黑党，是14世纪意大利佛罗伦萨托斯卡纳地区，教皇派内部分化的派别。但丁为白党，白党为温和派，被教皇支持的黑党强硬派驱逐。——译者

〔20〕　判决的时间是1302年3月10日，同时被判的还有其他14人。（参见本书作者另一著作《文学史讲演录》1838年4—7月，伦敦1892年版）。——原书编者

〔21〕　此语见但丁的《神曲·天堂篇》第17篇：“然后你必将体味到吃人家的面包心里是如何辛酸，在人家的楼梯上上去下来，走的时候多么艰难。”（朱维基译，上海译文版）——译者

〔22〕　坎·德拉·斯卡拉，但丁早年寄居的保护人。——译者

〔23〕　净界（拉Purgatorio / 英Purgatory），又译：炼狱、净罪界、涤罪所。王维克认为：若译“净土”也未尝不可，只恐与佛家的“净土”相混，故译“净界”。——译者

〔24〕　马纳波其，又译：马拉伯其恶沟，是但丁想象的地狱中第八个圈的名称，是欺诈者受刑之处。——译者

〔25〕　深沉的呻吟，指地狱中受刑者发出的声音。——译者

〔26〕　《神曲》成书于1313—1321年。直译为《神的喜剧》。中世纪时“凡由平静开始而结局于悲惨的故事，可称悲剧；凡由纷乱和苦恼开始而结局于喜悦的故事，可称喜剧。《神曲》开始于悲哀的地狱，结局在光明仁慈的天堂”，故但丁定其为《喜剧》。

《神曲》是用一节三韵句诗体写成的长诗，分《地狱》、《净界》和《天堂》三部曲，每部33首歌，连同全书的序曲，共100首歌，14223行。用意大利规范语言写成。

《神曲》是中世纪最后一部杰作。它反映从封建中世纪向资本主义转折时期意大利的社会和政治变革，对新时代和新文化的许多方面作出了预言和贡献。——译

者

〔27〕 这是但丁的老师柏吕奈多·拉丁尼对但丁说的话。（见《神曲·地狱》第15篇。此句又译："如果你跟随你的星，你将不会失去光明的港口。"）——译者

〔28〕 此句出自《神曲·天堂》第25篇。——译者

〔29〕 拉文纳，意大利北部城市，位于距亚得里亚海13公里的沿海平原，是古罗马的海港。公元5世纪为东哥特王国都城，6—8世纪是东罗马帝国统治意大利的中心。——译者

〔30〕 蒂克（1773—1853），德国小说家、评论家、翻译家。曾任德累斯顿宫廷剧院导演（1825年），1841年普王威廉四世给他年金，定居柏林，创作剧本。——译者

〔31〕 柯勒律治（1772—1834），英国诗人，评论家，哲学家。信奉惟一神教派，1798年与华兹华斯游汉堡，并在戈廷根一年，后大力介绍德国文学哲学。——译者

〔32〕 三行体诗，由三行押韵的诗节组成的诗的形式，通常在英语诗中是用短长格的五音步诗，其中每节第二行，与下一节的第一行和第三行押韵。如aba，bcb，cdc...，三行一段，连锁押韵。——译者

〔33〕 维罗纳，意大利东北部城市，连接意大利北部和中欧的交通枢纽，有公元一世纪末建立的古罗马圆形露天剧场。但丁早年被流放时寄居在这个城市的斯卡拉族那里。——译者

〔34〕 此语源自《圣经·希伯来书》第2章第10节"因受苦难，得以完全"。——译者

〔35〕 地帝城，但丁说的地帝是地狱之王路西勿罗，即撒旦。地帝城是但丁的地狱中惩戒恶意与暴行的地方（见《神曲·地狱》第8篇）。——译者

〔36〕 塔西陀（约55—约120），古罗马历史学家、政治家、文学家。历任保民官、执政官、行省总督。反对帝政，以共和政体为理想。著有《年代纪》、《历史》、《阿古利可拉传》、《日耳曼尼亚志》、《演说家对话集》等；其行文艰深凝炼，取材较翔实。——译者

〔37〕 百路督，《神曲》中为财富之神，Pluto一词，也指古希腊喜剧作家阿里斯托芬的喜剧《财神》；又指希腊神话中伊阿西翁与得墨忒尔的儿子，财神，普路托斯（Plutus）。——译者

〔38〕 维吉尔（前70—前19），古罗马诗人，代表作《埃尼德》12卷。其作品脍炙人口，被誉为罗马一代诗宗，对中古（如但丁）及近代诗人有相当影响。在《神曲》中代表人类的理性（人智）。——译者

〔39〕 见《神曲·地狱》第7篇。——译者

〔40〕 柏吕奈多·拉丁尼（1210—1294），佛罗伦萨文人与政治领袖。著有法文散文著作《宝库全书》；意大利文诗集《小宝库》，但丁对此极为赞许。——译者

〔41〕 见《神曲·地狱》第15篇。——译者

〔42〕 同上第14篇。——译者

〔43〕　同上第9篇。——译者
〔44〕　法利那，为基伯林派首领。《神曲·地狱》第10篇。——译者
〔45〕　加佛尔是基独·加佛尔之父。基独·加佛尔是但丁之友，为白党被放逐，1300年8月客死异乡。但丁神游地狱时，他尚在人间。此处“fue”一词，为意大利文，相当于英语中的to be。——译者
〔46〕　拉斐尔（1483—1520），意大利文艺复兴盛期的画家、建筑师，主要作品有梵蒂冈宫中的壁画《圣礼的辩论》和《雅典学派》，其他代表作有《西斯庭圣母》、《基督显圣容》等。——译者
〔47〕　法朗赛斯加，是基独·味奇之女，嫁给吉央西托。据说，由于吉央西托丑陋，由其弟美男子保罗代行婚礼，从此两人弄假成真，有了私情。十年后，被其兄发现，将二人处死。——译者
〔48〕　见《神曲·地狱》第3篇。——译者
〔49〕　“净界”，又译：“炼狱”。净界山，又译：涤罪山，洗罪山。——译者
〔50〕　《神曲·净界》第1篇。——译者
〔51〕　《神曲·净界》第8篇。——译者
〔52〕　同上第10篇。——译者
〔53〕　同上第21篇。——译者
〔54〕　盖汉纳，耶路撒冷附近之欣嫩子谷，为古时倾倒垃圾之地，常以火焚烧垃圾，以防瘟疫。《圣经》中作为地狱的借喻，或译：“苦难的地方”。——译者
〔55〕　哈里发，中世纪政教合一的阿拉伯国家和奥斯曼帝国国家元首的称号。——译者
〔56〕　皮阿斯特，埃及等国的货币单位。——译者
〔57〕　沃里克郡，莎士比亚出生地。——译者
〔58〕　伊丽莎白（1533—1603），英国都铎王朝最后一个女皇（1558—1603在位），依靠资产阶级和新贵族，加强专制统治。终身未婚，故称“处女女王”。她死后，都铎王朝为斯图亚特王朝取代。——译者
〔59〕　托马斯·露西爵士，即告发莎士比亚偷猎鹿的沃里克的地主。——译者
〔60〕　参见原书第10页：“落在大路上的每片枯萎树叶中都有这种力量，否则它怎能下落呢？”——译者
〔61〕　圣斯蒂芬厅，原为礼拜堂，后为英国议院一个厅。——译者
〔62〕　共济会成员，是创始于中世纪的一种秘密团体，以友爱互助为目的，成员散居世界各地，以暗号相通。——译者
〔63〕　弗兰西斯·培根（1561—1626），英国哲学家，英国唯物主义和实验科学的创始人，反对经院哲学，主张“知识就是力量”。《新工具》是他的代表作之一。——译者
〔64〕　此语借用《圣经·创世记》中一句话：“上帝说：要‘有光！’就有了光”（见第1章第3节）。——译者
〔65〕　福斯塔夫、奥赛罗、朱丽叶、科利奥兰纳斯都是莎士比亚剧作中的人物。——译者

〔66〕 列那狐，寓言故事中的狐狸名。（《列那狐的故事》是中世纪著名的史诗名）。德国诗人歌德（1749—1832），于1794年将这部中世纪民间流传的故事长诗加以改编，用六步格诗体写成长篇故事诗《列那狐》，是一部借各种动物的外形描写，对封建社会进行讽刺。讽刺诗的主角是一只狡猾的狐狸。——译者

〔67〕 《十四行诗》，又译作《十四行诗集》，写于1592—1598年，共154首。见《莎士比亚全集》中译本，第11卷。——译者

〔68〕 哈姆雷特、科利奥兰纳斯、麦克白都是莎士比亚剧作中的人物。——译者

〔69〕 此语源出圣经《旧约·传道书》第7章第6节，中译文作："愚昧人的笑声，好像锅下烧荆棘的爆声。"——译者

〔70〕 道格培里与弗吉斯，是莎士比亚戏剧《无事生非》中的两个人物，前者为警吏，后者为警佐。——译者

〔71〕 威廉·麦斯特，是歌德著作《威廉·麦斯特的学习时代》（1795—1796）与《威廉·麦斯特的漫游时代》（1829）中的主人公。——译者

〔72〕 奥古斯特·威廉·施莱格尔（1767—1845），德国评论家、诗人、东方学家。十九世纪二三十年代，曾与蒂克合译莎士比亚作品。——译者

〔73〕 马尔巴勒，约翰·丘吉尔（1650—1722），英国统帅、政治活动家。1702年任大陆英军总司令。——译者

〔74〕 阿金库尔战役，是英法两国百年战争（1337—1453）的第三阶段中，1415年10月25日在法国北部阿金库尔重创法军之役。——译者

〔75〕 此句见《亨利五世》第3幕，第1场，亨利王在哈弗楼城前的讲话，不是在阿金库尔战役中。——译者

〔76〕 莎士比亚很早同剧院发生关系。起初当演员，后来编剧本，最后成为伦敦寰球剧院的股东。该剧院建于1599年。——译者

〔77〕 威斯敏斯特教堂是英国著名的教堂，位于伦敦西区。为英王加冕和皇室与国家的重要活动场所，也是国王及著名人士安葬地。——译者

〔78〕 埃斯库罗斯（约公元前525—前456），古希腊三大悲剧作家之一。恩格斯称他为"悲剧之父"。——译者

〔79〕 荷马（公元前9世纪—前8世纪），古希腊吟游盲诗人。著有《伊利亚特》和《奥德赛》。其生平及著作情况，众说不一，成为"荷马问题"。——译者

〔80〕 南安普敦伯爵三世（1573—1624），英国贵族，作家保护人，尤以扶掖莎士比亚而闻名。莎士比亚以《维纳斯和阿多尼（斯）》和《鲁克丽丝受辱记》两诗作为奉献。——译者

〔81〕 新荷兰，澳大利亚早期的旧称。——译者

〔82〕 帕拉马塔，澳洲新南威尔士一个城市名。——译者

第四讲　教士英雄

路德：宗教改革；诺克斯：清教

（1840年5月15日　星期五讲演）

现在，我们要讲的是作为教士的伟人。我们一再力图说明，各类英雄的素质，实质上是相同的。如果有一个伟人，能揭示人生的神圣意义，那他就会以伟大的、坚韧必胜的信念去宣传它、歌颂它，以至为它战斗和工作，英雄就此产生了——至于其英姿神态不同是由于他所处的时代环境决定的。照我的理解，教士也是先知的一种，在他内心也需要有一种像我们必须称之谓神明的启示。他主持人民的礼拜，是人们与幽冥神明的联系人。他是人民的精神首领，先知则是许多首领的精神之王。他以其智慧的指导，把尘世的人们引向天国。他的理想也是我们称为幽冥天国的代言人，像先知一样能用更为亲切的态度向人民解释和阐明同一道理。幽冥天国，——即"宇宙的公开秘密"，是很难被人发现的！他是闪烁着令人非常崇敬的光辉的先知，焕发出温和而平静的容貌，是人们日常生活的指路人。我认为，这就是教士的理想。无论古今以至将来，任何时代都是如此。众所周知，要把理想变为现实，需要有极大的坚韧的毅力。然而，一个教士如果不能完全做到这一点，或者他不再以此为目的而奋斗，对于这样的人，我们在这里不谈为宜。

路德〔1〕和诺克斯〔2〕都明确以教士为天职，而且都忠实地履行了职责。然而，我们在此主要把他们作为历史人物、作为宗教改革家来考察，这比作为教士来考察更加恰当。在较为太平时期，可能会有同样盛名的教士们，忠实地执行礼拜主持人的职责，出于那种信仰上忠诚的英雄品德，将天国之光带入他的信徒们的日常生活；按照上帝的旨意，引导他们走他们应该走的路。但是，每当这条路 上出现崎岖曲折，发生了战乱和危险，作为精神上的带路人，就显得比任何人尤

为引人瞩目，特别是对于生活在他指引下受益的人们来说，更为如此。他是勇于战斗的教士，他不是在太平时期领导人民进行宁静宗教信仰活动，而是在暴力纷乱中为信仰进行忠诚的英勇战斗，不论它的激烈程度如何，都是一种更有风险的事业，也是一种更值得纪念的业绩。这两个人物，我们视为最好的教士，因为他们是最优秀的宗教改革家。不仅如此，我们还可以问，是不是每一个真正的宗教改革家，就其本性来说，首先是一位教士？他求助于上帝无形的正义，反对尘世有形的力量，知道那无形的东西是强大的，而且只有它是最强大的。他是一个深信万物中有神圣真理的信仰者，是一个识破万物现象的预言家，又是一个以种种方式对万物中神圣真理的崇拜者，也就是说，他是一个教士。如果他不首先是教士，他就不可能是一位杰出的宗教改革家。

当我们已经了解到许多伟大人物在不同历史背景中建立各种宗教，树立人类在世上存在的英雄形象，提出了值得为但丁歌颂的人生哲理，以及值得为莎士比亚所歌颂的人生实践，——我们再来考察它的相反过程，这种过程也是必然的，也可以说是英雄精神的体现。令人奇怪的是，这种过程何以是必然的：然而它却是必然的。诗人智慧的温和光辉一定要让位于宗教改革家的强烈闪光；遭遇不幸的宗教改革家也是历史上不可缺少的人物！诗人确实有其温和性，他不就是具有强烈性的宗教改革和预言的产物和最终的结果吗？没有粗野的圣多米尼克教派[3]和底比斯隐士[4]的活动，就不会有但丁悦耳的诗篇；没有斯堪的纳维亚人和其他从奥丁到沃尔特·雷利[5]，从乌尔费拉到克兰默[6]等人的艰苦实践，就没有莎士比亚的剧作。我常说，完美的诗人是他的时代本身已经臻于完善和行将告终的象征，不久就会有新的时代，需要有新的改革家出现。

如果我们能像古代传说中的奥尔甫斯[7]驯服野生动物那样，顺从我们诗人的教导，总是沿着和谐的道路前进，无疑会更美好。或者我们没有这种节奏和谐的道路，但有安静平稳的进程也是好的。我是要说，如果能在爱好和平的教士指引下进行潜移默化的改革，这就符合人们的愿望！但是，实际情况并非如此，即使是后一种情况也未能实现。所以，战斗的改革家也就成为各个时代必要的和不可避免的现象。前进道路上充满着种种障碍：曾经一度起过促进作用的事物，也会变成阻力；需要把它排除，抛在身后——这常常是极为艰难的事。

这种情况确实是非常值得注意的。曾被但丁这位世界上最伟大人物之一，以其敏锐和高度推理能力，认为是包罗万象、完美无缺的定理或非凡的作品，——经过一个世纪以后，对普通的知识分子来说已成为是可怀疑的东西；变成可否定的东西了；而到了现在，人人都把它看作像奥丁说教那样令人难以置信的陈腐过时的东西了！对但丁来说，人类的生存以及上帝与人相通的方式，完全体现在他那《神曲》的马纳波其 和净界 之中，但路德就不是如此。怎么会出现这种情况呢？为什么但丁的天主教不能延续下去，而需要有路德的新教相继呢？因为没有什么东西是永存的 。

我并不想偏重于谈论当代对流行的"物种进化"的解释；我想大家对这方面也不会感兴趣。讨论这个主题容易过甚其辞而引起混乱。然而，我可以说，事实本身是非常明确的；而且我们可以从万物的本性中，探索出其不可避免的必然性。我曾在别处说过，每个人既是学习者，又是实干者：他用脑子学习已有的东西；而且还用同一脑子进一步发现、发明和设计他自己的某些东西。完全没有创造性，就不会有人类。任何人都不会或者说都不能精确地接受他的祖先的信念；他总有些新发现来充实他的宇宙观，从而作出他对宇宙的定理。——这个宇宙是无限的 ，任何观点或定理，无论其体系怎样庞大，绝不可能将它包罗穷尽：我想他只是比以往有所增进，有所发现，而他的祖先认为是可信的东西，对他来说却是不可信的、错误的，与他所发现或观察到的某些新东西正好相反。每个人的历史都是如此，而在人类历史中，我们看到它就构成巨大的历史事件，——于是不断产生革命，时代不断更新。当哥伦布 [8] 航行到"地球另一面的大洋中"，并没有找到但丁所说的净界山时，于是人们才恍然大悟，世界上并不存在这种东西。既然没有这种东西，人们一定要对它失去信任。世界上的一切信仰，——包括一切信仰体系和由此产生的种种习俗方式，都无不如此。

如果我们现在把那些消极忧郁的事实归纳起来看，即信仰已经动摇，实际生活变得不稳定，而且种种邪恶、不正义与苦难到处泛滥时，革命就要到来了。在一切转变时刻，一个人要真诚行事 ，就必须要有坚定的信念。如果他遇事都要征得世俗的同意，如果他不能摆脱世俗的影响，没有自己的独立主见，他就是一个看人眼色行事的奴仆，而委派他做的工作就会做坏。这样的人不可避免地日趋堕落。他

只看事物的表面现象，不论做什么事情，都是不诚实的。这是一种新的罪过，对人们会带来新的苦难。各种罪恶积累到令人难以容忍的程度时，就会发生强烈的爆发，像炸弹爆炸一样，化为乌有。但丁的崇高的天主教，现今在理论上已不可信；在实践上，由于人们对它失去信仰、产生怀疑和不忠实，进一步丧失威信，必须由路德起来将它推翻。莎士比亚所处的高贵封建主义看来一度曾是多么美妙，却不得不由法国大革命来宣告它的末日。因此，我们说，积聚起来的罪恶，确确实实要引起猛烈爆炸，如在火山爆发中被化为灰烬；然而，需要经过长时间的混乱时期，事态才得以重新安定。

如果只看事情的这一面，认为人类一切思想和活动，都无非是不确定的、暂时的和受死亡规律支配的，这无疑会令人非常沮丧！实际情况并不如此：在这里，我们还要看到一切死亡，不过是形体，而非本质和灵魂；所有毁灭，不论是通过暴力革命还是其他什么方式，都不过是更大规模的创新。奥丁精神讲勇敢，基督教主张谦恭，这是一种更崇高的勇敢。凡是人心中真诚地存在的真实思想，无一不是人们对上帝真理的真诚洞见，它具有经受任何变迁考验的基本真理，是我们大家永恒的精神财富。另一方面，有一种令人非常沮丧的观点，把除了我们自己以外的所有的人，不论是哪个国家和哪个时代的，都说成是在盲目可悲的谬误中虚度年华，成为迷途的异教徒、古代斯堪的纳维亚人和穆罕默德的信徒，唯有我们自己才有真正的终极知识！世世代代的人们都误入迷途，只有当代一小部分人才能幸免而走上正道。自创世以来，历代的人们都是这样前进的，像俄罗斯士兵一样，跳入施韦德尼茨堡垒[9]的壕沟，只是用他们的尸体填满壕沟，使人们在上面通过去夺取阵地！这是一种使人难以置信的假设。

我们看到，这种令人难以置信的臆测还受到极力的支持；抱有这种浅薄之见的可怜的个别人以及与他想法相同的一些人，似乎也在踏着所有人的尸体走向必胜：但是当他带着毫无根据的设想和自以为万无一失的信条，也跳进壕沟变成尸体时，他能说什么呢？——而且，人们往往以自己的观点为终极真理，并照此行事，这是人的本性中一个重要事实。我认为，人总是要以某种方式坚持自己的信念的，但是应该争取比这种做法更开阔、更明智的方式。一切真正的人，包括现在活着和曾经活过的，不都是在上帝统率下，服役于同一部队的战友，为了反对黑暗和谬误王国这个共同敌人而斗争吗？为什么只因制

服的差异而互相误解，不把枪口对准敌人，反而对准自己人呢？只要是真诚勇敢的战士，不论穿什么制服都是好的。一切形式的装备，不论是阿拉伯人的头巾和犀利的弯刀，还是托尔神用来打巨魔的强有力铁锤，都是受欢迎的。不论是路德的战斗呐喊，还是但丁悦耳的进行曲，一切真诚的事物都与我们一致，而不是与我们对立的。因为我们全是一个统帅下同一部队的战友。——现在，我们对路德的战斗稍加考察；这是一种什么样的战斗，他是怎样置身其中的。路德也是我们尊敬的英雄，是他的国家和时代的先知。

在这里，我们以评论偶像崇拜作为对整体介绍的开始，也许比较恰当。穆罕默德的一个特点，实际上也是一切先知的特点，就是以一种不可遏制的无限热情反对偶像崇拜。先知们的主要论点是：所谓偶像崇拜，就是把泥塑木雕的偶像当作神来顶礼膜拜，这种现象虽然无法消除，但是必须不断予以谴责，应把它作为不可饶恕的罪过加以摈弃；这是他们在日光下见到的一切罪恶之首[10]。这种论点是值得重视的。我们在此不想讨论与偶像崇拜有关的神学问题。所谓偶像就是幻想的形象，一种象征性的可见物。它不是上帝，却是上帝的象征。也许有人会问，最愚蠢的人是否不仅把他当作一种象征来崇拜。我想，他不会认为自己亲手塑造的粗糙偶像是上帝；但认为上帝是由它来体现；上帝以某种方式存在于偶像之中。从这种意义上，人们会问，一切崇拜不都是用各种象征、用种种幻想的形象或可见的东西进行的吗？至于是否能见到，是表现为肉眼对映像或肖像的直观东西，或者只是用内在观察力、想像力和智力的可见物：这不过是表面的、并非是本质性差别，但它总是一种具有神性意义的可见物，一种偶像。最严格的清教徒也有其信仰的忏悔和神圣事物的智慧象征物，并加以崇拜。只有如此，崇拜才可能进行。一切信条、礼拜仪式、宗教礼节以及充满宗教感情的各种观念，从这种意义上说，都是幻想的形象，看得见的东西。凡是崇拜，无论采取何种形式，都要通过种种象征物，通过偶像进行的：——但需要说明的是，一切偶像崇拜都是相对的，最低级的偶像崇拜不过是更加偶像化而已。

那么，偶像崇拜有什么害处呢？其中必有致命的害处，否则，真诚的先知们就不会如此全力谴责它。偶像崇拜何以会使先知们如此痛心疾首呢？照我看，令先知们激怒和在内心深处感到愤慨和厌恶的主

要东西，在于对那些粗劣木雕的象征物的崇拜，而完全不在于其思想中所想象的、用语言向别人介绍的事情本身。正如我们所见到的那些崇拜老人星和克尔白黑石的最原始的异教徒，总比那些什么也不崇拜的家伙要强得多！不仅如此，在他那种愚昧的行为中，还蕴含着一种持久的价值，类似于诗人至今仍在称颂的东西；即认为在星辰和一切自然物中存在着某种无限神性 的美和含义。先知何必要如此无情地谴责他呢？当那最愚昧的凡夫心中满怀对物神的期望而进行崇拜时，如果你愿意的话，可以把他看作怜悯的对象，也可以作为蔑视和回避的对象，但决不能作为仇恨的对象。就让他的心对物神真诚地充满激情，使其整个蒙昧狭隘的心灵受到启迪。总之，让他全心全意去相信他的物神，因此，我们应该说，即使对他没有什么好处，然而也是乐意顺其自然，人们应该听其自愿，不必加以干涉。

现在我们要讨论偶像崇拜的致命情况。在先知们的时代，人们对偶像或象征物已经不再满怀真诚的期望了。早在先知们把它看透，了解它不过是没有生命的木头以前，肯定已有许多人朦胧地怀疑它是毫无意义的。不真诚 的偶像崇拜是应当受到谴责的。怀疑已完全侵蚀了偶像崇拜的实质，人们可以看到，一个人类的灵魂间歇性地依附于约柜，却又模糊地把它当作一种幻影。这是一种最有害的景象之一。人们已经不再对物神充满信念，但却要装作在信仰，并感到以此为快。正如柯勒律治所说："你们不再信仰了，你们只是认为自己有信仰。"这是形形色色崇拜和神灵象征的最后情景，是它临近消亡的确实征兆。偶像崇拜相当于我们当今所说的公式主义和公式崇拜。一个有人性的人不会做出比这更不道德的行为，因为它是一切不道德行为的起点，或者说，从此无论什么道德行为均变得不可能：人们内心深处的道德灵魂变得麻木不仁，陷入致命的昏睡状态！人们就不再是真诚的人了。无怪乎真诚的人要谴责这种行为，鞭笞它的罪恶，深恶痛绝地加以揭发。真诚的人、一切善良的人同偶像崇拜进行长期殊死的斗争。该受谴责的偶像崇拜是假冒为善 ，有人甚至称它为诚心的伪善。这种诚心的伪善的说法，倒是值得深思的！任何种类的崇拜，均会以此告终。

我认为路德作为一个偶像摧毁者，并不亚于别的任何先知。像穆罕默德痛恨古莱氏人 [11] 用木材和蜂蜡塑造的呆板神像一样，路德痛恨台彻尔用羊皮和墨水制作的赦罪券 [12] 。英雄的本色在于，不论在

何时何地何种情况下，都能恢复事物的实在面目，立足于事物本身，而不是事物的表面现象。他所喜好与崇敬的东西，不论是清晰表达出来的，或在内心深处的，都是那事物令人敬畏的现实。至于事物的虚假现象，不论如何正规端庄，为古莱氏人或红衣主教们认可，但他对此却不能容忍，表示憎恶新教是先知的功绩，即16世纪先知所建立的。它是对堕落为虚伪和偶像崇拜的旧事物第一次真正毁灭性的打击，为真正而可靠的神圣新事物的开拓作早期的准备！——

粗略看来，新教似乎彻底摧毁了我们称谓的英雄崇拜，为人类带来宗教的和社会的一切美好事物的基础。人们往往听说，新教开创了一个与以往任何世界截然不同的新纪元：他们称之为"自我判断"的纪元。由于造了教皇的反，人人都成了自己的教皇，尤其是懂得绝不能信赖任何教皇或精神上的英雄首领！由此说来，人间精神上的统一，一切等级制度和隶属关系不是再不可能了吗？我们都听到过这种说法。——无须否认，新教是对精神上的统治权、教皇等等的一种反抗。不仅如此，我还承认英国清教对世俗君权的反抗是第二次行动，而法国大革命则是第三次行动。因此，一切世俗的和精神上的统治权似乎都要废除或者肯定要被废除。新教成了以后整个欧洲历史发展的主要根源。因为精神的东西，总要体现在人世的历史中，精神的东西是世间事物的开始。现在，确实处处有自由、平等、独立等等的呼声，投票箱和选举权替代了君王 。这似乎说明，任何英雄统治，或者说众人对一个人的忠诚服从，无论在世俗的或精神上的事情中，已经永远从世界上消失了。如果真是这样，我们对这个世界完全没有希望了。我坚信，事情并非如此。如果没有世俗的和精神上的统治者，即没有真正的统治者，那么，除了出现最可憎的无政府状态以外，再不会有任何其他的可能了。我认为，新教不管带来了什么样的无政府的民主，它却是新的真正的统治权和秩序的开始，它是对虚伪的 统治者的反抗；为了在人间建立真正的 统治者，虽然这是痛苦的，但却是不可缺少的初步准备。这个问题是有必要稍作说明的。

所以，我们首先要对"自我判断"进行评论。实际上，在这个世界上这种"自我判断"，并不是一种新事物，只是在那个时代被认为是新的。一般说来，宗教改革也没有什么新颖特殊的东西；它像世上现存的或曾经存在过的一切经过改良的东西和真正的教义一样，反对虚假和伪装，以恢复真理和现实。如果我们思考一下，自我判断的自由，

是人世间任何时代都必须存在的。但丁并未闭目塞听或作茧自缚；他不受当时天主教的束缚，有他独立观察的精神，——尽管许多卑劣分子如霍格斯特拉顿〔13〕、台彻尔和埃克博士〔14〕当时已成为天主教的奴仆。什么是判断自由呢？不是凭铁链或任何外界力量就能强迫一个人的灵魂去信仰或不信仰：而是用他自身不可取消的见解作出自己的判断，只靠上帝的赐福，他就可以支配自己，树立信仰！最拙劣的诡辩者贝拉明〔15〕在他进行盲目信仰和被动服从的说教时，必须首先靠某种信念，才能放弃被人信仰的权利。他的"自我判断"表明，这正是他能够采取的最适当的步骤。只要有真诚的人们存在，自我判断权利就会普遍存在。一个真诚的人是凭他的完整的判断力，凭他心中一切理解和辨别力去信仰，而且这种信仰总是不变的。一个虚伪的人只是力图表明"相信他的信仰"，其采取的方式，自然不会相同。新教对后者表示遗憾，只能感叹一声，唉！而对前者则赞扬说，干得好！实际上，它算不了什么新理论；它只是把过去所说过的一切旧理论重提一遍。旨在重申：要真实，要真诚。穆罕默德全心全意地信仰，奥丁本人及奥丁精神的一切忠实信徒也是一样虔诚。他们都是按照他们的自我判断，作出"判断"——就是如此。

因此，我敢断言，切实执行自我判断，其结局绝不会是自私的独立和孤立，而恰恰是它的相反。无政府状态的出现，并不是因为真诚的探索，而是谬误、不真诚、半信半疑与不真实造成的结果。反对错误的人能够同一切相信真理的人联合，只信道听途说的人无法与人交往，因为这种人的思想僵化；对事物已失去了同情的能力，——否则，他就会相信那些事物，而不信传说了。对事物没有同情心，更何况对他的同伙呢！他不能同人们团结，他就是一个无政府主义者。只有在很多真诚的人中，团结才有可能，——而且，从长远看，这是同样肯定的。

在这类争辩中，为了考察某种事情，常常会顾此失彼，也会出现完全忽略的情况：没有必要要求一个人，对他自己相信的，而且是非常真诚地相信的真理，应该由他自己去发现。我们说过，伟大人物总是以真诚为其首要条件的。但是一个人不一定成了伟人才能真诚，那不是自然和任何时代所必需的，而只是某些腐败不幸时代的需要。一个人能够以最真诚的方式相信他从别人那里学到的东西，并使之成为自己的东西；——并且无限感激这个人！创造性的价值不在于新颖，

而在于真诚。有信仰的人就是有创见的人；不管他信仰的是什么，他的信仰是为了自己而不是为他人。从这个意义上说，每个亚当的子孙，都能成为真诚的人，有创见的人；没有一个凡人注定要成为不真诚的人。我们称之为信仰的时代，都是充满创造性的时代；其中所有的人，或者说大部分人都是真诚的。这些时代具有崇高精神而富有成效的：各行各业的工作者，不是徒有其表，个个都是实实在在的。每项工作都有成效。这些工作的总和具有巨大威力，因为所有这一切都是真实的，都是为了一个目标；一切都是增加成效的，而不是削减成效的；有的是真正的团结、真正的王权和忠诚，这是这个贫瘠的大地所能给予人们的一切真实的和幸福的东西。

怎样理解英雄崇拜？啊！一个能自力更生、富有创见和真诚等等品德的人，是决不会不尊重和不信仰别人的真理的！他只是有意和感到有必要和不得不怀疑别人的僵死公式、道听途说和谬误的东西。一个人睁开双眼拥抱真理，正因为他是有意识地注视着外界事物。如果他闭目不视，他还能热爱他的这位真理老师吗？只有他这种人才能以无限感激和真正忠诚的灵魂热爱这位使他从黑暗中走向光明的英雄老师。这样一个真正英雄和恶势力的征服者，难道不值得所有人尊敬吗！虚伪，那个邪恶怪物，是世人共同之敌，它被他的勇敢所降伏；正是他为人们征服了世界！——由此看来，路德本人不就是 确实被尊为一位真正的教皇或神圣的教父吗？拿破仑不就是在急进共和主义革命的洪流中当上了皇帝吗？英雄崇拜从未消除，也不可能消除。在这个世界上，忠诚与统治者是永恒的：——它们不是建立在事物的外表和虚伪之上，而是立足于现实和真诚。不是要你们闭上眼睛，剥夺你们的“自我判断”权利；绝非如此，而是要你们睁开双眼来观察外界事物！路德的使命在于推翻和废黜一切虚伪的教皇和统治者，以毕生的精力去迎接未来新的真正的教皇与统治者，尽管他们的出现还遥遥无期。

因此，我们要把一切自由和平等、选举权、独立等等视为暂时现象，绝不能看作最终的结局。即使它很可能长期存在，会给人们带来非常难以忍受的混乱，但我们必须欢迎它，把它视为对以往种种罪恶的惩罚，是未来不可估量利益的征兆。不论怎么说，人们应该放弃幻景，回归事实；不管代价多大，也应该这样做。有虚伪的教皇和不能自我判断的信徒存在，——骗子装模作样统治愚民，——人们能有什

么作为呢？只能是经受不幸与祸害。人们就无法使虚伪的人们联合起来，正如没有测锤和水平仪的互相校勘，就无法建起大厦一样！自从新教产生以来的一切狂暴的革命活动中，可以看出一种最神圣的成果正在酝酿：不是要废除英雄崇拜，而是要造就一个英雄辈出的世界。如果英雄的意思就是真诚的人，那么，我们每个人为什么不可以成为英雄呢？这将是一个充满真诚的世界，一个有信仰的世界；这个世界曾经存在，将来还会存在，——它必然要存在的。那才是英雄崇拜者的真正品质：没有比一切真实的和善良的东西所受的尊敬更为美好的了！——下面我们必须赶紧谈谈路德及其生平。

路德的出生地是萨克森的艾斯莱本[16]，于1483年11月10日诞生。这是艾斯莱本引以为荣的事。他的父母是该地区一个名为摩拉村子里的贫苦矿工，冬季的一天，他们到艾斯莱本去赶集市，在当场的喧嚣中，路德太太突然出现临产阵痛，被送到附近的一户贫民家里，生下了一个男孩，取名为马丁·路德。想来真怪，这位贫困的路德太太随他丈夫做点小生意，大概是卖掉她的纺纱去购置一些在小茅屋过冬用的日用品；在当时，世界上再没有比这对矿工夫妇更被人瞧不起的人了。然而，与他们相比，一切皇帝、教皇和统治者又算得了什么？因为又有一个非凡的人物诞生了，他的智慧光芒像灯塔，照耀多少世纪，多少时代；整个世界及其历史都在等待着这位伟人的到来。这真是太奇妙，太不寻常了。它使我们联想到另一个人的诞生时刻，那是在一千八百多年以前，在一个更加简陋的环境中，——对此，我们最好缄口不言，只须默默思索，无以言传！谁说奇迹的时代一去不复返？奇迹的时代永远会出现的！——

我认为，路德在贫穷中诞生，在贫穷中成长，他是最贫穷人中的一个，这完全适合他在世上的使命，无疑是主宰他和我们以及万物的上帝的明智的安排。他像当时穷困的小学生那样，为了取得施舍和面包，不得不挨家挨户去行乞卖唱。困苦和极端贫穷与这个不幸的孩子为伴，没有任何人和事会掩饰这种不幸而使马丁·路德高兴。他不得不在事物本身中，而不是在事物的表面上成长。这个形象质朴的孩子，虽然体质羸弱，然而胸怀宏大抱负，才华横溢，富有感情，经受了很大的痛苦。但是他的任务是不惜任何代价去认识现实，不断地认识现实：其目的在于使整个世界回归现实，因为它沉沦于虚伪中太长久了。这个在寒风凛冽中、在孤寂的黑暗和困难中锻炼成长起来的青

年，会像一个真正的人，会像神一样坚强，会像一个基督徒的奥丁，最终要迈出多风暴的斯堪的纳维亚，——真是又一个托尔神，用他那雷霆万钧的巨锤，将那异常丑陋的巨人和庞大的怪物砸得粉碎！

我们可以想象，他的朋友阿历克西斯在爱尔福特城门边遭雷击身亡一事，大概是路德一生的转折点。不管怎样，路德的少年时代，努力奋进，克服重重障碍，显示出巨大智力和求知的渴望。他父亲肯定他在世界上将有所作为，于是叫他去学法律。这是晋升之途，路德虽无志于此，但也就同意了，时年19岁。当他的朋友阿历克西斯同他去曼斯菲德探望路德的父母，归途中，在爱尔福特附近，遇到了暴风雨、雷电击中了阿历克西斯，他顿时死在路德的脚边。我们的生命究竟是什么呢？——转瞬即逝，就像纸卷燃尽，进入纯粹的永恒！尘世的一切权贵，帝王将相，算得了什么？他们在雷电下也蜷缩成一团——你瞧！大地向他们敞开着，顷刻间，他们也会不复存在，化为永恒了。路德内心深受感动，决心把自身奉献给上帝，只为上帝效劳。尽管他的亲友们予以劝阻，他仍然在爱尔福特的奥古斯丁修道院当了修道士。

这件事，可能是路德一生中第一个闪光点，他的纯洁意志第一次坚决表达出来；但是，在当时，这只不过是整个黑暗中的一个光点。他说，他是一个虔诚的修道士；他忠心耿耿，艰苦努力，想从他自己高尚的行为中找出真理，但却不见成效。他的不幸并未减轻；实际上，反倒有增不已。他作为修道士的新手，必须要做许多艰苦工作，但是，他的苦楚不在于任何沉重的工作，而是他那深沉而诚挚的灵魂陷入了种种无法理清的迟疑不安之中；他简直认为自己很快就要死了，甚至比死还要不幸。尤其令人关注的是，人们听说，这位苦难的路德，当时生活在难以言传的不幸恐惧之中，幻想着他注定要受上帝永恒惩罚。这不正是这个人谦卑真诚的品德吗？他是什么样的人呢，不正是应该升入天国的人吗！他只知道受苦和谦卑地屈从，不会有过高的要求。他还弄不明白一个人的灵魂怎样通过斋戒、守夜、仪式和弥撒可以得救。他陷入无法摆脱的痛苦之中，不得不在绝望深渊的边缘犹豫徘徊。

大概就在那时，他在爱尔福特的图书馆里，找到了一本古拉丁文的《圣经》，这真是一个最幸运的发现。以往他从未见过《圣经》。他从中学习到比斋戒和守夜更多的宗教知识。修道院中一位有虔诚感

受的修道士给了他很大帮助。路德于是领悟到，一个人不是通过做弥撒，而是靠上帝无限恩赐得救的：这才是更可信的说法。他渐渐变得像磐石一样坚强。无疑他非常崇敬《圣经》，因为《圣经》给了他神的启发。他把《圣经》珍视为人们必须遵循的上帝之道，他决心终生恪守不渝。

以上就是他当时从黑暗的困境中解脱，最后战胜黑暗的情景，即我们称之为皈依；这是他一生中最重要的时期。他从此在宁静明达的心情中日益成长，显示出他内在的非凡天赋和品德，在他的修道院里，在他的国家中，他上升为重要人物，在一切人生的真诚事业中发挥出越来越重要的作用，这是一个自然的结果。奥古斯丁教团多次派他去传教，认为他既有才能而又忠诚，完全能胜任他们的事业。萨克森的号称智者的选帝侯[17]弗里德里希，是一位真有智慧而又公正的诸侯，认为路德是一个宝贵的人才，聘他为新建的维滕贝格大学[18]的教授，并兼任维滕贝格的传教士。承担这两项职务，像他从事的所有工作一样，显示出他的智能。这位在宁静的日常生活中的路德日益受到一切善良人们的崇敬。

路德27岁时，第一次到罗马；如上所述，这是他的修道院委派他去的。教皇尤利乌斯二世[19]和罗马当时的情景一定会使路德大为惊异。他来到的是圣城，是上帝在尘世的高级教士之所在，我们不知道他在那里发现了什么！他肯定会有很多感触，但我们无据可查，也许他自己也不知道如何表达。这个罗马，这个虚伪的教士活动场所，他们身上没有神圣的美，却披着完全不同的伪善外衣，但是，这对路德又能奈何？他作为一个平凡的人，怎能改变一个世界呢？他是无能为力的。作为一个地位低下，孤独的人，怎么能管得了这个世界呢？那是大人物们的事情。他的任务在于使自己在这个世界上能谨慎从事，将其微薄的工作，克尽厥职。至于其他事物，看上去是可憎而且令人忧郁，但那是由上帝掌管的事，他不能问津。

令人好奇的是，如果设想罗马教皇制能放过这位路德，继续在他们那个小圈子里过着极其奢侈的生活，而不去阻挠他那狭小的生活道路，不迫使他反抗的话，情况又会怎样呢！在那种情况下，显然可以想象，他可能会不理睬罗马教廷的种种陋习，任凭上帝和天上的神去制裁他们！他为人谦虚沉静，不会轻易无礼地去冒犯当权者。他的明确任务是忠于职守，在罪恶混乱的尘世中谨慎生活，以拯救自己的灵

魂。但是，罗马上层教士却要与他作对，路德远在维滕贝格，无法诚实地生活；他抗议、抵制，被迫走到极端；由于一再受到打击，从而双方要以决斗断讼！这是路德一生中值得注意的事情。像他这样谦逊温和的人，恐怕没有一个会希望世界充满斗争。我们不能不看到，他爱好隐居、清静，勤奋于默默无闻中；他成为名人，是同他的意愿相违背的。成为名人，对他有什么意义呢？他在世上追求的目标是上帝的天国；这是他坚定的目标，经过若干年之后，他或者达到目的，或者永远不能实现！我认为，有些最令人可叹的论调，说什么由于某些卑鄙的店主的吝啬，或由于奥古斯丁的僧侣与多米尼克派教徒之间的争吵，而激怒了路德，于是就爆发了新教的宗教改革。这些说法都是根本站不住脚的。如果现在确有这样的人主张这种说法，我们就要对他说，请他最好先在思想上对路德或任何像路德的人尽可能作出正确的判断，不要胡说八道；这样我们才可以互相进行讨论。

僧侣台彻尔受教皇列奥十世〔20〕随意派遣，进行推销赦罪券，——旨在赚些钱，至于其他方面，与其说他是基督徒，不如说他像异教徒，仅此而已。——台彻尔到维滕贝格后，就进行他那丑恶无耻的交易。路德的教徒们买了赦罪券，在他们教堂里忏悔时，教徒们以此向路德表明，他们的罪已经获得赦免。因为路德对自己的工作一丝不怠，而且他又不是一个只顾个人利益不管他人、苟且偷安的虚伪懒汉和懦夫，他必须奋起反对赦罪券，严正宣告赦罪券 对人们毫无用处，它是令人痛恨的愚弄，根本不可能靠它 为人赦罪。这就是全面宗教改革运动的爆发点。我们知道情况是这样的：从1517年10月的最后一天，向台彻尔首次公开挑战〔21〕以后，经过抗议和争辩，——事态发展日益广泛，愈演愈烈，以至不可遏止，遍及全世界。路德本想就事论事，纠正这次和其他一些不幸的事件，根本没有想导致教会的分裂，以致造基督教世界的教皇和教父的反。——那位异教徒式的优雅的教皇，没有重视这位修道士及他的主张；不过只希望解决他的争吵：大约用了三年时间，用了各种较为温和的办法，最后诉诸火刑 。教皇下令刽子手将这位修道士的著作焚毁，并把他捆绑，押送罗马，——这可能是出于下述类似的意图。一个世纪以前，就是用这种方法处决了胡斯〔22〕和哲罗姆〔23〕，略加争辩，就施以火刑。不幸的胡斯，在各种花言巧语的许诺和安全保证的诱骗之下，去出席康斯坦茨公会议〔24〕，这位真诚而并非反叛的人，立即被关进"宽三英尺，高

六英尺，长七英尺”的石牢之中，把他活活烧死，使其真诚的呼声从世上消失。真是卑鄙的勾当！

对我来说，我对路德当时全力反抗教皇抱宽容态度。格调优雅的教皇发布了火刑敕令，激起了当时那位世界上最勇敢者的正义愤怒。这位最勇敢的人，虽然也是一位最谦逊、最温和的人，当时他被激怒了。他说：我的言论是实实在在的真理，旨在尽人类的微薄之力，忠诚地促使上帝的真理普照人间，拯救人类灵魂；而你，作为上帝在世界上的代言人，为什么要用刽子手和火刑来相报呢？为什么你要用火焚烧我和我的著述，作为给你带来上帝启示的回报呢？我认为，你根本不是上帝的代言人，你的言行和上帝的教导背道而驰！我把你的敕令当作写在羊皮纸上的谎言而将它烧掉。以后你要怎么做就怎么做：这就是我要做的。——1520年12月10日，即事发三年之后，“在维滕贝格的埃尔斯特门前”，路德“在浩浩荡荡的人民群众面前”，采取了充满义愤的措施，把教皇的火刑敕令烧毁。维滕贝格人民“沸腾起来”，全世界人民在关注着。教皇并不愿意激起那种“呼声”！这是民族觉醒的呼声。德国人素来爱好平静、谦逊、忍耐，终于也忍不住了。由于形式主义、异教式的教皇制度和种种虚伪和腐败的假象统治太久了：现在又造就一个人物，他敢于向人们宣告上帝的世界不是建立在假象，而是建立在现实之上的。人生是一个真理，而不是谎言！

总之，如上所述，我们把路德视为捣毁偶像的先知；是引导人们回归现实的带路人，这是伟大人物和导师的职责。穆罕默德说过，你们的这些偶像是木头，你把它们涂上蜡和油，苍蝇会粘在上面，它们不是神，我告诉你们，它们不过是黑木头！路德对教皇说，你称之为赦罪券的东西，不过是破布制的醮了墨水的纸片，是毫无用处的东西，类似的这种东西，都是骗人的。惟有上帝才能赦免罪恶。什么教皇制度，什么上帝教会的崇高圣父，不都是徒有虚表，披着宗教外衣拿着羊皮纸骗人吗？这是严肃的事实。上帝的教会不是虚伪的，天堂和地狱也不是虚假的。我坚持这种看法，因为是你们迫使我做的。我这个可怜的德国修道士比你们所有的权贵都要强大。我虽孤单无援，却有上帝的真理作为后盾，你们虽有罗马教皇的职权，头顶三重冕，腰缠万贯，全副武装，集教会和世俗的权威于一身，但你们是以魔鬼的谎言为本，是软弱无力的！——

1521年4月17日，路德出席了沃尔姆斯会议[25]，这可说是欧洲近代史上最重大的事件；它确实成为以后整个文明发展史的起点。经过事先多次的协商与争议，作出以下决定。年轻的皇帝查理五世带着德意志的王公诸侯、罗马教皇使节以及教会的和世俗的要人在那里集会，并要求路德在会上表态，是否愿意悔改。在会上，一方坐着权贵显要，另一方是一位坚持上帝真理的人，即贫苦矿工汉斯·路德的儿子。朋友们以胡斯被害的例子提醒他，劝他不要赴会，他不听劝告。一大群朋友纵马追赶，进一步真诚相劝，他却回答说："即使沃尔姆斯的群魔多似屋顶上的瓦片，我也要去"。第二天，在他走向会议大厅时，沿路人群拥挤，连窗户和房顶上都是人，有些人发出庄重的喊声，叫他不要公开认错。他们喊道："凡在人面前不认我的，我在我天上的父面前也必不认他！"[26]——人们的喊声仿佛是一种庄严的请愿和祈求。实际上，这不也正是我们和整个世上人们的请愿吗？当我们的灵魂在黑暗的深渊中，被鬼怪似的梦魇与自称神派的圣父的三重冕的怪物所统治时，我们被弄得瘫痪无可奈何。我们不是也请愿说："拯救我们吧！全仰望你了，不要丢弃我们！"

路德并没有辜负人们的期望。他作了长达两小时的讲演，以其庄重、明智和诚挚的语气吸引人们。凡是合理的要求可以服从，相反，则绝不屈从。他说，他的著作，一部分是他自己的，另一部分则来自上帝的道。至于他自己的东西，难免有人类的弱点，如不慎重的怒火发作，有盲目性，如能把这些弱点统统抛掉，无疑是件好事。但是，关于他依据的可靠真理和上帝的道，他是绝不能认错的。他怎么能认错呢？最后，他说："要想驳倒我，除非凭《圣经》的证据，或者是完全公正的辩论，否则，我是不会认错的。因为做任何违背良心的事是既不可靠又不谨慎。我在这里发誓，我绝不认错：愿上帝保佑！"——正如上述，这是近代人类史上最重大的时刻。嗣后英国的清教、英国及其议会、美洲各国的兴起和近两个世纪以来的巨变；法国大革命与欧洲当前各处的成果，其渊源均在于此：如果没有路德当年的努力，那么，历史面目就会是另一个样子了！欧洲的人民正在向他发问：是日益沉沦于错误的信仰、停滞、腐败的东西和令人憎恶的死寂之中，还是不顾阵痛，摆脱各种错误信仰的束缚，医治好创伤获得新生？

这次宗教改革运动以后，各种重大的战争、斗争和分裂，连绵不断，延续至今，远未终结。对此，人们有众多的议论和指责。无可否认，这种局面是令人痛心的，可是，这与路德或他的事业到底有什么关系呢？把这一切都归咎于宗教改革，真是奇谈怪论。当海格立斯倾泻洁净的河水冲刷奥革阿斯王的牛圈[27]时，肯定要把周围的一切弄乱：但是，我认为这不是海格立斯的过错，而是其他某些人的罪过！宗教改革运动可能会带来各种后果，但是宗教改革总是会不可避免地要到来的。对于一切教皇及其辩护者的规劝、悲叹与指责，世人的回答是：你们教皇制度已经变得虚伪了。不论它过去曾是多么好，无论你们把它捧得多么高尚，我们都不能相信它。我们整个心灵的智慧，指引我们按上帝的旨意行事，从此认识到它是一种不可信的事物。我们不相信它，我们不愿相信它，——也不敢信它！那事物不是真的，我们如果妄自信其为真，那么，我们就成了违背一切真理的给予者的叛徒。因而要把它撵走，让其他合适的事物取而代之：我们已不能再和它交往了！——路德及其新教并不需要对各种战争负责；是那些虚伪的伪善者迫使他起来反抗，他们应该负责。路德不仅尽了上帝创造的人们应有的权利，而且执行了神圣的义务。当虚伪的人物问他，你是否相信我？——他的回答是：不！——他不惜任何代价，毫不犹豫，认为这种事情是他应该做的。我深信，在那时，一种远比任何教皇制度和封建制度更为崇高的联盟，即精神上和物质上的组织，正在降世，肯定要出现。但是，无论就其产生的可能性或是产生的基础来说，只能是事实，而不是虚伪和幻影。对于建立在虚假的基础上、指使人们按照谎言去言谈行动的联盟，我们与它毫无共同之处。要什么样的和平呢？令人难以忍受的懒散是和平，阴森森的墓地也是一种和平。人们希望生机勃勃的和平，不要死气沉沉的和平！

然而，在公正地肯定新事物必然具有的好处时，我们也应该正确对待旧事物。虽然旧事物现在已经不存在了，可是它在过去是真实的。在但丁的时代，它无需用诡辩、自欺欺人以及其他不正当的办法就能被人认为是真实的。在当时，它的存在是好的，而且在它的灵魂中存在着永恒的善。在那种时代叫嚷"废除教皇制度"是十分愚蠢的。有人认为兴建新的教堂及有关情况，说明教皇制度还在发展，这种推测是毫无根据的。非常奇怪的是：这种人凭着几所天主教教堂的建立，听到少数新教徒的强词夺理的争辩，其中大多是自称新教徒的无

所用心者的空话，于是，就说：看！新教完了 。教皇制度比它更有生命力，比它更长命！——但是，当那些自称新教徒的无所用心者死去了，新教 却依然存在，我是肯定这个事实的。如果人们愿意正视的话，新教在当时孕育出它的歌德、它的拿破仑，德意志文学和法国大革命，这是新教生命力很重要的标志！而且，从根本上看，除了新教，还有什么更有生命力的东西？人们见到的其他大多数事物都只是转瞬即逝，——不能令人愉快，不是有永恒生命力的！

教皇制度〔28〕能兴建一些新教堂，是会受到人们全力欢迎的。教皇制度已经不能恢复其原来的地位，但它和异教一样，仍然能残存几个世纪。确实，这些事物好似海水的退潮：人们看海浪在海滩冲击，此起彼伏，一会儿 就看不清它在怎样流动，看上半个小时也弄不清它的动向，——同样，教皇制度经过半个世纪也就不知其趋向了！对于我们欧洲来说，最大的危害，莫过于落后陈旧的教皇制度的复辟！托尔神可能也想复活。——然而，这种波动确有它的含义。落后陈旧的教皇制度，与托尔神不同，在一定时间内还不会完全消亡，也不应该消亡。我们可以说，旧事物还没有达到把蕴藏在自身中的善良的精髓完全移注到现实的新事物时，它是不会消亡的。当天主教的仪式还能办成一件好事；或者，总的说来，只要它还能引导一个虔诚的人物 ，那么，我们可以想象，总会有某些人接受它，成为它存在的见证人。它总是要迫使我们这些反对它的人认识它，直到我们在实践中也能够接受其合理的东西。这时，也只有在这时，它对人们才失去了吸引力。正因如此，它才能延续下来。就由它尽量延续下去吧！——

现在我要对路德的生平作进一步说明。所有那些战争和流血，都不是在他生前发生的，这是明显的事实。他活着的时候，争论并未导致战斗。我认为这个事实充分证明了他的伟大。一个人能激起某种广泛的骚动而又能使自身无恙，不在骚乱中丧生，这样的人是少有的！这就是革命家的一般经历。路德努力不断地领导这场最深刻的革命，所有的新教徒，不论其出身和职业，都仰望他作指导，而他能平稳地掌握革命，坚定抓住其要害。一个人能做到这样，必须要有君王之才；他必须在一切关键时刻识别事变的要害，并能勇敢置身其中，作为一个坚强而真诚的人，把周围真诚的人们团结起来。否则，他就不能继续当人们的领袖。路德有清晰深刻的判断力，他的各种力量，表

现为沉着 、宽容和稳健，在当时条件下，与他人比较，是非常突出的。

我再谈一下路德的宽容精神，这是一种非常真诚的宽容：他明辨什么是本质的东西，什么是非本质的东西，对非本质的东西，大可顺其自然，放任不管。有人向他控诉，说有这样一位改革后的传教士，“讲道时非穿黑袍法衣不可”。路德答道，穿黑袍法衣对那人有什么害处？“就让他穿着黑袍法衣去讲道好了！如果他认为有好处的话，穿三件黑袍法衣也行！”他对待卡尔施塔特[29]粗暴地捣毁圣像事件、再洗礼派[30]以及农民战争[31]的态度，显示出一种崇高的力量，完全不同于简单粗暴的行动。他有鉴别事物真相的可靠而敏锐的洞察力，他是一个坚强正直的人，指出明智的道路，为所有的人所遵循。路德的著作，同样是他人品的见证。他那种思辨的用语，今天对我们已经过时；但人们阅读起来，它们仍有特殊的吸引力。确实，仅就其语法措词来说，它们也是清楚易懂的；在文学史上，路德有着极其重要的贡献，他的用语，已成为一切写作通用的文字。他那24开本，由于仓促写成，并不完善，因为这完全不是文学著作。但是，从任何其他作品中，我还没有发现有谁比这个人更健全、更真诚、具有更可贵的才能。他坦率、亲切而又纯朴；有一种质朴纯正的感受和力量。他才华横溢；语句惊人，能道破事物的奥秘。他还有善意的幽默，温和的情感，高尚而深沉：这个人也能成为一位诗人！他不是用笔，而是用行动 谱写出一首英雄诗篇。我称他为伟大的思想家，实际上，他的崇高心灵已经把它显示出来了。

里希特尔在谈到路德的言词时说：“他的言词是胜利的保证”。这样说可能是正确的。他的基本特点是善战能胜；他真是一个勇敢的人。纵览素以英勇著称的条顿民族的历史，没有比他更勇敢的人，相形之下，没有一个凡人的心灵称得上勇敢的人 。他对沃尔姆斯“群魔”的蔑视，即使今天说来好似夸张，实际并非如此。路德相信有魔鬼和地狱中的精灵，它们还在不断危害人类，在他的作品中屡有出现；有人就对此进行不惜一顾的嘲笑。在瓦特堡[32]，他从事翻译《圣经》时住过的一间房间里，人们还能在墙上看到黑色的斑痕，这是一次冲突后留下的奇特纪念品。正当路德翻译《圣经》中的《诗篇》时，由于操劳过度，又因营养不足，身体虚弱，处于筋疲力竭的状态，从而在他面前闪现出某种模糊可怕的幻象，他以为是魔鬼阻挡他工作。路

德怀着对魔鬼的蔑视，一跃而起，将墨水台扔向那个精灵。魔鬼不见了！那个墨水斑痕却留在墙上，成为他留下的文物中一个奇特遗迹。如今，任何药店的学徒，都能用科学道理说明这种幻象的原因。但是这个人的心灵，敢于蔑视并与地狱魔鬼作面对面的斗争，充分证明了他的大无畏精神。不论在人世还是阴曹地府，都没有能使他畏惧的东西，——他真是有无畏的精神！有一次他写道："魔鬼知道并不能使我恐惧，我已经见过无数魔鬼并与它们作过斗争"。当提到他的死敌莱比锡的乔治公爵时，他说："乔治公爵与一个魔鬼不能相提并论"，——比魔鬼差远了！"如果我在莱比锡有事要办，即使像乔治公爵那样的暴雨连降九天，我也要骑马去莱比锡"，哪怕装满公爵的库房再大，他也敢闯！[33]——

但是，有人把他的勇敢想象为凶残，只是暴戾的倔强和野蛮行为，那显然是非常错误的。绝不是那样。胆大妄为也可能出于缺乏理智和情感，或因为仇恨和愚蠢的怒火。我们绝不赞美老虎有高尚的勇敢精神！至于路德的情况，绝非那样。把凶暴残忍的罪名强加于他，是极不公正的。实际上，一个真正勇敢的人，也是最温情的人，他的内心充满着同情与爱。老虎在比它更强 的对敌面前，——是会怯退的：老虎并没有我们所谓的勇敢，它只有凶恶与残暴。再没有比路德这种极为朴实的心灵更令人感动的了，他怀有天真的儿童和慈母般的柔情。他是那样的纯洁无瑕，表现出那样的亲切、纯朴，宛如清泉涌自岩石之间。我们看到路德年轻时，那种失望和被遗弃的消沉压抑之情，不就是出于他那卓越而富有思想的温雅和强烈美好的感情吗？这种情形与不幸的诗人库柏[34]这类人的处境相仿。在粗略的观察者眼中，路德貌似胆怯懦弱，实际上，他的主要特征是谦虚、充满深情的温柔。正是这样一种心情，产生出一种高尚的勇敢精神，一旦激起反抗，就会激发所有人的冲天怒火。

路德的《席间漫谈》一书，是由他的朋友们整理汇集他的轶事和言论，在他死后出版的。它是目前他的所有著作中最有趣味的。我们从书中可以读到有关这个人的许多美好的无意识的表现，了解他为人的性格。当他的小女儿临死时，他的表现如此沉静、如此厚爱，是最动人的一幕。他听从命运的安排，知道他小女儿马达伦娜一定要死去，可是他希望她能复活，——他那畏惧的思念，随着幼小的灵魂飞越那些未知的王国。我们从他那畏惧的思念中，可以看出他是最衷心

的、最真诚的。——尽管有各种武断的信条教义，他却认为人们什么都不知道，也不能知道。他的小马达伦娜遵照上帝的意志要与上帝同在，对路德来说，那就是一切，顺服上帝的旨意 就是一切。

有一次，深夜里，他在隐居地帕特摩斯的科堡城堡向外瞭望：浩瀚无际的天穹，云彩飞渡，——万籁俱寂，满目荒凉，无比宽旷：——是谁支持着这一切？“谁也没有见过它有柱子，可是它却被支撑住了。”是上帝支撑着它。我们必须懂得上帝是伟大的，上帝就是善；而且是可信赖的，他住在我们看不见的地方。——再有一次，他从莱比锡回家，丰收田野的美景激动了他，金黄色的麦子，长得多么茁壮，颗粒饱满，麦穗沉垂，麦浪在那里翻滚起伏，他感到无比的喜悦，——温顺的大地，遵照上帝仁慈的吩咐，又一次赐给人类以食粮！——一个日落黄昏时刻，在维滕贝格的花园里，有一只小鸟在那里栖息过夜。路德说：那只小鸟处在群星和深邃的苍穹之下，却能收起它那双小翅膀，好像在家里一样安心休息，它的造物主也赐给它一个安逸的窝！——这个人也有欢快的性格：他有非常直爽而富有人性的胸怀，他平时的谈吐，朴实高雅、通顺流畅、真诚坦率，不时闪现优美的诗意，人们都感到他是一位非常友善可亲的人。他喜好音乐，实际上，这不正是他内心各种情感的抒发吗？他的长笛能吹奏出他内心难以言传的种种抑郁。他说：他的笛声使魔鬼们逃窜。一方面是对死亡的蔑视，另一方面是对音乐的酷爱；我称它们为一个崇高心灵的两极，在这两极中间存在着伟大的东西。

依我之见，路德是貌如其人。从肖像画家克兰纳赫[35]的佳作可以看到路德的真实面容。一副粗俗朴实的面孔，额骨宽阔似岩，显示出粗壮有力，初看几乎令人反感。然而，特别是在眼神里隐含着深沉的伤感；一种难以形容的抑郁，还有那一切温雅和美好的情感基础，对别人显出真正高尚的特征。正如上述，这位路德有欢笑，但也有悲伤。他同样有眼泪，泪水伴随着艰辛。他一生主要是悲伤和真诚。在他的晚年，功成名就之后，他对生活表现出非常厌倦。他认为惟有上帝能够主宰万物发生的进程，还想那末日审判可能为期不远了。就他自己来说，希望一件事：愿上帝把他从劳役中解脱出来，让他离开人世，得到安息。有人借此毁誉于他，那是对这个人物缺乏理解！——我把这位路德称为真正的伟人，他的伟大表现在出众的智力、勇气、热情与真诚。他是人们最敬爱、最宝贵的人物之一。他的伟大不像砍

凿而成的方形尖塔，却似阿尔卑斯山，——纯朴、真诚、自然，绝不是人为树立的伟大，而且还有比称为伟大更深远的意义！确实，他像是不可征服的岩峰，直冲九霄云天，然而在其岩隙中却有泉水突涌，并有鲜花开遍绿茵幽谷！他是一位真正崇高纯洁的英雄和先知，是自然和现实的真诚之子，为了他，我们和我们子孙万代都要对上天感恩不尽。

宗教改革在各地推行中最饶有兴趣的，特别对我们英国来说，是清教[36]。在路德的祖国，新教很快衰落，成为一种相当枯燥的事情：它已经不是一种宗教或信仰，当时只成了一种神学上的空洞争论。它本身活动中心已不在内心；其本质是怀疑主义的争论。实际上，这种争论愈演愈烈，一直延续到伏尔泰[37]主义的产生，——中经古斯塔夫-阿道夫[38]斗争，直到法国大革命的斗争！可是，在我们英国岛上却产生了清教，它甚至成为长老会教义[39]的基础和苏格兰的国教。它是作为人们心灵的一种真正的事业问世；并在世界上产生了非常令人注目的成果。在一定意义上可以说，它是新教中惟一属于信仰之列，一种真正能由衷地与上帝沟通，并在历史上显示自身的教派。我们必须为诺克斯[40]说一些话。他本人是一位勇敢卓越的人物，尤为重要的是，人们可以认为他是苏格兰的、新英格兰的、奥利弗·克伦威尔[41]的宗教信仰的主教和奠基人。历史在将来某个时刻将会对此作出评说！

人们可以按自己的意愿去苛评清教；而且，我觉得没有人不把它看作是非常粗糙残缺的教义。但是，我们和所有的人都可以理解它是真正的教派；因为大自然采用了它，它已经成长，而且仍在成长。我有时说，这个世界上，一切都要以决斗断讼来进行；这很好理解，就是说实力 是一切价值的尺度。一件事情，经过时间的考验，若能成功，它就是正确的。现在，我们来考察一番美洲的撒克逊人，看一看二百年前"五月花"号[42]，从荷兰代尔夫特港启航这件小事！如果我们有希腊人那样的奔放感情，我们就会感到，这是一首诗：一首自然本身创作的诗篇，她记下了经历几个大陆的主要事实。因为，那次航行本来是美洲开发的起点。在那以前，美洲早有散落的定居者，都是些原始未开化的人。首次为那里带去灵魂的是那些航行者。这些苦难的人们，在荷兰难以为生，被迫离乡背井，决定去美洲安家。那里，虽有人迹罕至的原始森林，还有那凶猛的野兽，却没有星法院[43]的

刽子手那种残暴。他们设想，如果他们诚实地耕作，那里的大地会给他们生产粮食。在那里，头顶上也是长空无垠，他们可以和平相处，一生在世好好生活，为永生作准备，尊敬他们认为忠实的人，但不是偶像崇拜。于是，他们筹集微薄资财，租了一条船，也就是那艘"五月花"号小船，准备就绪，启航出发。

尼尔的《清教徒史》[44]一书中有一段关于他们启航仪式的描述：我们可以称它为庄重的仪式，因为这是一次真正的礼拜活动。他们的教长带领他们和前去送行的教友们一起来到海滩，共同进行庄严的祈祷，祈求上帝怜悯他的苦难孩子们，伴随他们同去 那片荒野之地，那个地方也是上帝创造的，像这里一样，那里也有上帝存在。——啊！这些人要完成一项事业！只要它是真诚的事物，即使是弱小的东西，甚至是幼小的嫩芽，总有一天能成长壮大。清教只是在当时受到鄙视和嘲笑，现在已经没有人会嘲笑它了。清教武装起来了，又获得了资源，它有了火器和舰队，他们是十指灵巧，身强力壮，会驾驶轮船，砍伐森林，移动大山；——它成为现时世界上最强大的事物之一！

在苏格兰的历史上，我也只能发现一件真正的重大历史事件：可以说，除了诺克斯的这次宗教改革之外，再没有任何能引起世界注意的事件。在这个落后贫困的国家里，充满着不断的争吵，信仰分歧和残杀，民族处于原始贫困的恶劣环境中，并不比现时的爱尔兰好多少。贪婪凶残的贵族们榨取贫苦人民的脂膏，由于分赃不均，不得不像现时哥伦比亚共和国那样，一有风吹草动，就引起革命；只有把旧的统治者送上断头台，才能改朝换代。这种历史场面是经常出现的！无疑，他们非常"勇敢"，残暴厮杀不断，但是，其勇敢与凶暴比起他们的祖先——古代斯堪的纳维亚海盗头子却要逊色，至于他们的 功绩，我们没有必要再作细说了！在那时，这是一个没有灵魂的国家，除了野蛮，赤裸裸的外表和半兽性状态，再没有什么了。以后的宗教改革，好像使这个外表是无生命的肋骨下激发起内在的生命力。[45]宗教改革这个最崇高的事业激发了民族自身，像灯塔一样，高入云天，普照人间。——它不仅能使最卑贱的人成为公民，而且能成为现世基督教会的信徒；如果他确是一位真诚的人，就能成为真正的英雄！

对了，这就是我所谓健全的“英雄辈出的民族”，这是一个有信仰的 民族。要成为一个英雄人物，并不一定要有伟大的灵魂；只要有一个上帝创造的、并对其创造者忠实的灵魂，这就是伟大的灵魂了。这种情形我们已经看到了。这种情况还要重新出现，它将比长老制的形式更为广泛。到那时，才会有永恒的善。——有人会说，这不可能！究竟有没有可能呢？请看，这世界上不是存在着实际事例吗？诺克斯的事例中，英雄崇拜失败过吗？我们现在不仍然是亚当的后代吗？威斯敏斯特信仰忏悔，为人的灵魂增添了某些新特性了吗？上帝创造了人类的灵魂，并不是判定它生活在毫无根据的猜测和道听途说之中，虽然这个世界充满着这些东西，充满着灾难性的活动及其后果！

———

但是，话说回来，我说，我们确实可以认为，诺克斯为自己的民族做出了起死回生的大业。这不是一件轻而易举的事。不过，它是深受人们欢迎的，即使要经历艰难险阻，付出代价也在所不惜。总之，不惜付出任何代价，甚至于生命。民族要生存，首要的一步就是宗教改革，不管需要什么代价，苏格兰的文学和思想，苏格兰的工业，詹姆斯·瓦特〔46〕，大卫·休谟〔47〕，沃尔特·司各脱〔48〕，罗伯特·彭斯〔49〕等等，我们可以从所有这些现象和人物的精萃中，找到诺克斯及宗教改革的影响。我认为，没有宗教改革，就没有这一切。那么，苏格兰起了什么重要作用呢？苏格兰的清教成了英格兰和新英格兰〔50〕的清教。爱丁堡高教会的一次骚动波及所有那些地区，成了普遍战斗。——经过五十年的奋斗，英国出现了我们大家称为的“光荣 革命”〔51〕、人身保护 法〔52〕、自由议会，以及其他许多事件！——啊！这些情况不是又一次证实，我们前面说过的，许许多多的先驱者，像俄国士兵那样跳进施韦德尼茨的壕沟，用自己的尸体为后继者铺路，从而使他们能顺利通过，以赢得荣誉吗？有多少热情质朴的克伦威尔们、诺克斯们以及贫苦农民的誓约派〔53〕成员们，为了真正的生活，在那艰难的困境中奋力搏斗，不得不进行斗争，忍受苦难，经历失败，受尽非难和污蔑，——最后才使得1688年美好的革命大军，穿着官方的皮鞋与丝袜，在全体三次三呼喊声中，踏着他们的尸体前进！

我认为，在三百年后的今天，还把这位苏格兰人当作被告，要他在世人面前进行辩护，这样评价他，是太苛求了；因为，从根本上说，他在当时可能的条件下，是苏格兰人中最勇敢的人！假若他是一

个可鄙的两面派，那么，他就会像很多人一样畏缩隐匿；苏格兰就不会得救，诺克斯也不会遭受非难。他是一位使他的国家和世界上所有人受到恩惠的苏格兰人。他必须为自己辩护的是：苏格兰应该宽恕他，因为他抵得上几百万无需宽恕的“无辜”的苏格兰人！他赤膊战斗，不得不到法国军舰上去当水手，他离乡背井，孤独凄凉，到处流浪，风里来雨里去，受人非难，还有人透过窗户向他开枪，他过着一种非常悲惨的战斗生活。如果他为了在尘世获得酬报，他这样生活就是拙劣的冒险。我无法为诺克斯辩护。这二百五十多年来，人们怎样评说他，对他来说是无所谓的。可是，对我们来说，既已了解到上面所述关于他的战斗生活的详情，况且，我们现在显然享受着他的胜利成果，即使为了我们自己，也应该揭开对这个人种种流言和争议，还他以本来面目。

我还要指出一点，民族先知的称号，并非他所追求的目标。诺克斯在成名前的四十年生活，是在默默无闻中度过的。他是穷家之子，受过高等教育，当了教士。他从事宗教改革看来是借助它来指导自己前进的道路，绝不是将它不正当地强加于人。他做过绅士们的家庭教师；不论是谁，只要愿听他的教义，他就布讲。他坚决按真理行事，只要需要就宣传真理。他没有过多的奢求，也不幻想自己还有什么更大的能耐。在这种完全不引人注目的环境中，他活到40岁。当时，他和一些宗教改革者正被围困在圣安德鲁城堡内。——一天，在他们的小教堂里，一位教士对那些绝望中的战士们作完规劝以后，突然地说，应该有另一些人出来讲话，凡是有良心和有才能的教士，都应出来说话；——还指出他们自己的成员中有一位就具备这样的才能和良心，他的名字叫约翰·诺克斯。那位教士向所有在场听众呼吁道：他有没有啊？那么他的 职责是什么？人们对此作了肯定的回答；如果这个人继续保持沉默，就是失职，是犯罪。可怜的诺克斯被迫站了起来，他想说却又说不出来，——泪流满面，跑了出去。此时此情，难以忘怀。多少时间内，他痛苦烦恼，自感能力微薄，不能胜任这个重要工作。而且他感到人们要求他接受的，是一种什么样的洗礼。于是他“痛哭流涕”。

我们认为英雄的首要特征是真诚，这对诺克斯显然是适用的。不论他可能有什么其他特征，甚至于缺点，也无法否认他是最真诚的人之一。他以其独特的本能，坚持真理和事实，对他来说，只有真理是

实在的，其余的一切都只是幻影和骗人的虚构。现实的东西，看上去不论怎样薄弱无望，却是他的而且只能 是他的立足之点。圣安德鲁城堡被占领后，诺克斯和他的战友被押到卢瓦河的军舰上当苦力。一天，有一个军官或教士，向他们出示圣母像，要求他们这伙渎神的异教徒向它致敬。当轮到诺克斯时，他说：什么圣母？什么圣母玛利亚？——告诉你吧！这不是圣母；这是"一块涂了漆的木头！"诺克斯接着说：我认为她更适合于游水，不该受人崇拜。说着就把那东西扔到河里。他开这样的玩笑，是不会轻易被放过的。但是，不管因此而受到什么样的报复，诺克斯仍然坚持实在的真理；那是一块涂了漆的木头，他是不会崇拜它的。

在这最艰难的岁月里，他鼓励难友们要有勇气，他们的事业是真正的事业，将来一定会成功，会在全世界获胜。现实是上帝创造的；只有它才是强大的。多少涂了漆的木头，伪装成现实的东西，只配在水上漂浮，不值得人们崇拜！——这位诺克斯，只靠事实生存，他对现实的依附，就像因船只失事落水的水手紧紧抓住海边峭壁一样。他为我们提供了一个真诚的人怎样成为英雄的范例，这是他的崇高天赋。我们感到在诺克斯的身上，有非常优秀纯正的天赋智能，当然不是超绝的；——比起路德来，他就显得狭隘逊色，是个无足轻重的人物。但是，他由衷地、本能地坚持真理，在真诚 方面，是没有人能胜过他的。人们可以问：谁能与他伦比？他的心是有真正先知的特色。莫顿伯爵[54]在他墓前说："他在那里安息了，他绝不畏惧人的脸色。"他比当代任何人更像古希伯来的先知。他坚定不移，不讲情面，严格而偏执地遵循上帝的真理，以上帝名义严厉谴责一切背离上帝真理的人。他真可谓是扮作一位16世纪爱丁堡牧师的古希伯来先知。我们应该对他如此认识，不应有别的苛求。

诺克斯经常到玛丽女王[55]宫中进行严厉的巡视，对她指责，这种举动引起很多评论。似乎他的语言是如此刻毒，如此粗暴，简直令人气愤。查看一下事情的真实记事，了解了诺克斯的言谈及其用意，我肯定人们的不满情绪就会消除。他的谈话并不怎么粗暴，在我看来，就当时的历史背景说来，还是委婉的。诺克斯去那里不是要当廷臣，而是负有其他使命。谁要是读了他和女王的这些对话，就认为是一个普通教士对一位高雅女王的粗俗无礼，那就完全误解了他的谈话的宗旨和实质。令人遗憾的是，对苏格兰女王，不可能待之以礼，否

则，是对苏格兰的民族和事业的不忠。由于不忍目睹自己的祖国成为狡诈而又野心勃勃的吉斯家族[56]的逐鹿场所，不愿使上帝的事业蒙受欺骗、俗套以及魔鬼的践踏，因此他就无法使自己讨人喜欢！莫顿曾说："女人的哭泣胜过须眉被迫流泪。"诺克斯是苏格兰立宪主义的反对派，这个国家的众多贵族，就其职位来说应当承担这个任务，可是没有人肯干，于是诺克斯不得不去找女王谈话，否则无人会去。不幸的女王——但如果使她变得幸运，国家就会遭到更大的不幸！玛丽的性格也非常尖刻。有一次，她责问说："你是什么人，竟然如此放肆，教训起国家的贵族和君主？"——他回答说："夫人，我是与你同一国家的国民。"这个回答，真是恰如其分！如果"国民"说的是真理，这时，就不能因为"国民的"身份而制止他说话。——

我们责备诺克斯不够宽容。诚然，人人都力求宽容是好事。然而，尽管人们对宽容有过不少议论，但归根结底，究竟什么是宽容呢？宽容应是对非本质东西的宽容，因而要认清什么是非本质的东西。宽容必须是高尚的、适当的，即使在无法宽容的极其愤慨的情况下，也要保持公正。但是，总的说来，我们不是对世界上的一切一概讲宽容！我们还要抵抗、抑制和征服。当形形色色的欺诈、盗窃和其他罪恶纠缠我们时，我们就不能宽容，人们应该向它们宣称：你们是虚伪的，对你们不得宽容！我们要采取有力措施把虚伪从这个世界上彻底消灭！我不想过多地争论消灭它们的方式，我们更关注的是行动。从这种意义说，诺克斯确实是绝不宽容的。

一个人在他的祖国为宣传真理而被押到法国军舰上去当苦力，这样的人不可能总是心情无比温和的！我并不想说诺克斯的性情温柔；也不认为他有人们所说的坏脾气。他肯定没有坏性格。这位蒙受无数困苦，历经磨难，终生奋斗的战士，内心有仁慈真挚的感情。他能够指责女王，藐视那些气焰嚣张目空一切的贵族们，而且他仅仅是"一位同一国土上的国民，"却一直能对那片荒野国土保持实质上的主宰与统治者的地位。这本身向我们证实了他周围的人并不认为他是一个平庸刻薄的人，而是心地健全、坚强而有远见的人。唯有这样的人才能担当那种统治重任。他们谴责他捣毁大教堂等等，好像他是一个煽起暴乱、蛊惑人心的政客。如果人们细加考察，关于捣毁大教堂及其他事情，实际上恰恰相反！诺克斯并不想把石砌的大厦都毁掉，他是想把堕落和无知从人类生活中清除。激动骚乱不是他的本性；但是他被迫

卷入其中，这是他一生的悲剧性特征。凡是这种人都是无秩序的天敌，都厌恶置身于其中，但是，又该如何呢？虚假的稳定不是秩序，它只是无 秩序的总和。秩序是真理 的表现，——任何事物都各自建立在属于自己的基础之上。秩序与虚伪根本不能并存。

非常出人意外，诺克斯的性格中，还有幽默的风格；和其他性格融为一体，令人赞赏不已。他善于发现生活中荒谬可笑的事情。因此，他的《历史》一书（指《苏格兰宗教改革史》）虽然粗犷真诚，却是妙趣横生。书中嘲笑两个主教走进格拉斯哥大教堂时的情景。他们为了进门的先后发生争吵，相互乱挤，争先恐后，忙着拉扯彼此的法衣，最后竟把他们的权杖〔57〕当作铁头木棍〔58〕挥舞起来。这种精彩的描绘，在他的笔下屡见不鲜！其中不仅有嘲笑、轻蔑和憎恨；虽然这些感情表现得很强烈，却还有一种真诚、友爱和明快欢笑的面容。应该说，这不是高声大笑，大多是从眼神里显示的笑。他是一位心地诚恳友善的人。他对人不论高低贵贱，都以兄弟相待，真诚融洽相处。人们在他的爱丁堡故居中发现，他也有他的波尔多大酒桶，他是一个欢快、爱好社交的人，受到众人的热爱！认为诺克斯是一位情绪忧郁、忽冷忽热而又尖声叫喊的狂热者，那就大错特错了。实际情况根本不是那样，他是一位极其稳重的人。他是务实谨慎，充满希望，坚韧不拔，而且又有极其敏锐的观察力和冷静鉴别力的人。事实上，他是富有当今人们称之为典型的苏格兰性格的人：他身上有某种讥讽的沉默和深刻的洞察力，还有一颗比他自己了解的更为坚定的心。许多他认为无关大局的事情，他有使自己保持平静的能力，——“是它们吗？它们是什么问题？”但是，如果他认为是生死攸关的重大问题，他就要大发议论，要让世界上的人们都能听到。由于他长期沉默，就显得格外有力。

我认为，这位苏格兰先知，并不是个令人讨厌的人！——他有悲壮战斗的一生：他与教皇和公国君主斗争；在失败、斗争的终生奋斗中，他作过军舰上的苦力，作为流放者四处流浪。这是痛苦的战斗，终于获得胜利。在他弥留之际，人们问他：“你有什么愿望吗？”那时他已经不能说话了。他伸出指头，“指头向上指着”，就这样死了。人们向他致敬！他的功绩却没有消失。像所有人的作为一样，他的作为从字面上看来是过去了；但是其精神永垂不朽。

再说一下关于诺克斯作为的字面意义。他有一个不可原谅的错误，是想使教士凌驾于君王之上。也就是说，他力图使苏格兰政权变为神权政体 。这确实是他最大的错误，主要的罪过，对此，怎么能原谅呢？毫无疑问，不管是有意还是无意，他实际上是要推行一种神权政体，或是上帝政府。他曾打算要使帝王将相以及所有不同职业的人物，不论为公还是为私，也不论是从事外交或别的什么工作的人，都应该把基督教的福音，作为行为的依据，并且应该懂得它是他们最高的法律，是法中之法。他希望能亲眼目睹此事的实现；从而愿天国早日来临 的祈祷不再是句空话。当目睹那批世俗的贵族们，贪婪地搜刮教会的财产，他极为痛心。当他规劝说：那不是世俗财产，而是教会的财产，应该真正 用于教会事业、教育、学校和礼拜活动，可是摄政王默里 [59] 却耸耸肩，不得不回答说："这是一种虔诚的幻想！"这就是诺克斯有关正义和真理的蓝图，他为其实现而热情奋斗。如果我们认为他的真理蓝图过于褊狭而不实际，那么，我们可以庆幸他没有能够使之实现，经过两个世纪的考验，并没有实现，至今仍然是一个"虔诚的幻想。"但是，人们怎么能指责他 为实现这个设想而奋斗呢？神权政体、上帝政府正是应当为它奋斗的！一切先知、热忱的教士，都是为了实现这个目标，希尔德布兰德 [60] 想望过神权政体，克伦威尔也一样，并为它而战，穆罕默德则获得了它。不仅如此，凡是热情的人，不论是教士，还是先知，或者是别的什么称号的人，实际上，不都在想望，而且必须想望吗？正义和真理，也就是上帝的律法，至高无上地统治着人们，这是神圣的理想（即"上帝意志"的一种启示，在诺克斯时代流行，也能沿用于一切时代），宗教改革家坚持认为人们愈来愈接近这个目标。我说过，凡是真诚的宗教改革家，因他的教士本性，都力图实现神权政体。

这些理想转化为实践的可能性如何，以及它们在什么情况下才能转化为现实，这是个问题。我认为，我们不妨说得稳当一点，就让它尽其所能地将自身转化为现实！如果它们是人们真正的信仰，所有的人都会或多或少地因为它们没有实现而感到急躁。当然也永远不会没有像摄政王默里那样的人，耸耸肩说："这是一种虔诚的幻想"！我们却要赞扬这位教士英雄，他竭尽全力把神圣的理想带进人间，为了在尘世创建上帝的王国，他辛勤劳作，饱经诽谤和矛盾，耗尽了宝贵的生命。这世界变得怎样神圣，也是不会过分的！

注释

〔1〕 马丁·路德（1483—1546），16世纪德国宗教改革运动的倡导者、路德宗的创始人。1521年5月被神圣罗马帝国皇帝查理五世在沃尔姆斯召开的宗教会议宣布为异端，责令销毁全部著作，禁止传布路德教。后避入萨克逊选帝侯的瓦特堡，从事《圣经》德译工作。——译者

〔2〕 诺克斯（约1514—1572），苏格兰宗教改革家。——译者

〔3〕 圣多米尼克（1170—1221），西班牙天主教修士，多米尼克派"行乞"教团的创始人。1215年在法国图卢兹创立，1217年经教皇批准在罗马设总会，自任总会长。死后被尊为"圣徒"。——译者

〔4〕 底比斯，古代埃及城市，曾为新王国首都；建有神庙等建筑群。——译者

〔5〕 沃尔特·雷利（1554—1618），英国航海家，诗人、剧作家和历史学家。他是伊丽莎白一世与西班牙争夺殖民地及通商要道斗争中最活跃的征战者之一。——译者

〔6〕 托马斯·克兰默（1489—1556），英国宗教改革家，1533年起任坎特伯雷大主教，曾帮助国王实行顺应新教的改革，在玛丽·都铎继位天主教复辟时，被控叛国罪，视为异端，处以火刑。——译者

〔7〕 奥尔甫斯，希腊神话中乐师和诗人，传说其父阿波罗赠给他一只竖琴，使他成为一位著名琴师。他的琴声能感动山水草木，驯服猛兽。他死后竖琴化为天空中的天琴座。——译者

〔8〕 哥伦布（1451—1506），意大利航海家1492年10月12日到达巴哈马群岛，发现新大陆。——译者

〔9〕 施韦德尼茨，是波兰境内的历史地名，现名：希维德尼察。此事发生在普鲁士王腓特烈二世对奥地利、俄罗斯等国的七年战争中（见卡莱尔著《腓特烈二世纪事》）。——译者

〔10〕 此语出自《旧约·传道书》第1章第14节，中译文为："我见日光之下所作的一切事，都是虚空，都是捕风。"——译者

〔11〕 古莱氏人，古代阿拉伯人的部落。——译者

〔12〕 台彻尔（1455—1519），多米尼克僧侣，在德国兜售赦罪券，声称它是进入天堂的入场卷，为教皇利奥十世（1513—1521年在位）和美因兹大主教搜刮民财，成为新教革命的导火线。——译者

〔13〕 霍格斯特拉顿，多米尼克僧侣。路德的反对者之一。——译者

〔14〕 埃克（1486—1543），德国天主教神学家，路德的主要论敌，促使教皇将路德革出教门。——译者

〔15〕 贝拉明（1542—1621），意大利主教，1560年入耶稣会，参加翻译《圣经拉丁文通俗本》。——译者

〔16〕 萨克森的艾斯莱本，位于德国东部。——译者

〔17〕 选帝侯，德国有权选举神圣罗马帝国皇帝的诸侯。——译者

〔18〕 维滕贝格，位于德国东北部。维滕贝格大学是萨克森选帝侯弗里德里希于1502年创建。——译者

〔19〕 尤利乌斯二世（1443—1513），罗马教皇（1503—1513年在位），致力于政教合一，扩大教皇俗权。鼓励艺术创作，奖励拉斐尔、米开朗基罗等艺术家。——译者

〔20〕 列奥十世（1475—1521），罗马教皇（1513—1521年在位）。1520年发布敕令开除马丁·路德教籍。——译者

〔21〕 1517年10月31日，路德把他反对赦罪券的95条论纲钉到维滕贝格教堂门上。论纲内容包括他的新教信仰的基本论点。——译者

〔22〕 约翰·胡斯（1369—1415），捷克宗教改革家，1415年7月6日被绑在火刑柱上烧死。——译者

〔23〕 哲罗姆（1370—1416），捷克宗教改革家，威克里夫（1330—1384）的信徒，胡斯的朋友。1415年出席康斯坦茨公会议，为威克里夫和胡斯辩护，被捕入狱，1416年5月30日被处火刑。——译者

〔24〕 康斯坦茨公会议，是天主教教会于1414—1418年，在德国康斯坦茨召开的会议，会议目的在于终止天主教大分裂，镇压胡斯运动，焚烧威克里夫的著作及其遗骸等。——译者

〔25〕 沃尔姆斯会议，1521年1—5月由德皇查理五世（1519—1556年在位）在沃尔姆斯召开。会议旨在制裁马丁·路德，会后发布沃尔姆斯敕令，判路德为异端，责令逮捕，禁止宣传他的观点，不准出版其著作。路德本人赴会，因受诸侯保护，避入萨克森选侯弗里德里希三世的瓦特堡。——译者

〔26〕 此句原载《新旧约全书·马太福音》第10章第33节。——译者

〔27〕 海格立斯，希腊神话中宙斯之子，著名的大力士，他完成了12件苦差。其中一件，是在一天之内将奥革阿斯王拥有3000头牛的牛圈打扫干净。——译者

〔28〕 教皇制度一词，是对天主教的贬称；天主教是中世纪欧洲各国封建社会中占统治地位的宗教。又称：公教或罗马公教（因以罗马为中心，故名）。——译者

〔29〕 卡尔施塔特（Karlstadt，约1480—1541），德国宗教改革活动家，维滕贝格大学教授。他比路德改革更彻底，他与其支持者撤走教堂圣像及祭祀神器，废除僧侣的禁婚规定等。路德虽与他有分歧，但仍庇护他免遭镇压。1529年他逃离德国，流浪于瑞士。——译者

〔30〕 再洗礼派，是欧洲中世纪基督教中的一派，因不承认为婴儿所施的洗礼，主张成年后再次受洗礼（或浸礼），而得名。——译者

〔31〕 农民战争，1524—1525年德国反封建的农民革命运动，领导人是闵采尔，企图实现没有阶级、没有私有财产的社会。1525年闵采尔被俘牺牲。——译者

〔32〕 瓦特堡，路德避难之地，在埃森纳赫附近。沃尔姆斯会议后，路德受选帝侯的保护，被送往该地。——译者

〔33〕 本书原书第一、二版（伦敦1841年、1842年），此处行文为：有人说他不去莱比锡，是因为他的一个死敌“乔治公爵挡道”。但这并非是因为乔治公爵。他回答说：“不，如果我在莱比锡有事要办，尽管像乔治公爵那样的暴雨连降九天，我也要去。”——原书编者

〔34〕 库柏（1731—1800），英国诗人，患有精神抑郁症。——译者

〔35〕 克兰纳赫（1472—1553），是萨克森选帝侯的宫廷画师，路德的朋友。——译者

〔36〕 清教，是英国新教的一派，16世纪后半叶，因反对英国国教而兴起，主张彻底改革教会，摈弃一切旧习惯及旧形式，而以简单纯净为立教之本。在詹姆士一世时，清教徒颇受虐待，于是相率移居荷兰，并有往美洲垦殖，后继者日众，为北美合众国的创立奠定了基础。——译者

〔37〕 伏尔泰（1694—1778），法国启蒙思想家、作家、哲学家，信奉洛克的经验论，主张开明君主制。——译者

〔38〕 古斯塔夫-阿道夫，疑是古斯塔夫二世阿道夫（1594—1632），瑞典国王（1611—1632年在位），他是著名的统帅和大军事改革家。在新教史，特别是瑞典历史文献颇受崇拜。——译者

〔39〕 长老会教义，产生于16世纪下半叶，主张设立长老管理教会。——译者

〔40〕 约翰·诺克斯（约1505或1513—1572），苏格兰宗教改革家，苏格兰长老会创始人。曾协助英译《圣经》，对英国清教的发展有很大影响。——译者

〔41〕 关于克伦威尔，本书有专节论述，参见第六讲。——译者

〔42〕 “五月花”号，1620年英国清教徒初去美国时所乘的船。——译者

〔43〕 星法院，英国古时设于威斯敏斯特宫殿内之民事刑事法庭，以专断暴虐闻名于世，1641年关闭。——译者

〔44〕 尼尔著《清教徒史》，1754年出版于伦敦。——译者

〔45〕 源出《圣经》，上帝取亚当的肋骨做成其妻夏娃。——译者

〔46〕 詹姆斯·瓦特（1736—1819），英国工程师，发明家，发明蒸汽机，对工业革命有重大作用。——译者

〔47〕 大卫·休谟（1711—1776），英国哲学家、经济学家、历史学家，不可知论的代表人物。——译者

〔48〕 沃尔特·司各脱（1771—1832），英国苏格兰小说家、诗人，历史小说首创者，浪漫主义运动的先驱。——译者

〔49〕 罗伯特·彭斯，本书中有专节论述，参见第五讲。——译者

〔50〕 新英格兰（New England），美国东北部地区。——译者

〔51〕 光荣革命，英国1688—1689年间发生的一次革命，废黜了詹姆士二世，确立了威廉和玛丽的联合统治，又称“不流血革命”。——译者

〔52〕 人身保护法，1679年，英国国王查理二世签署。——译者

〔53〕 誓约派，1581年苏格兰宗教改革家约翰·克雷格（1512—1600）为抵制天主教复辟，发起签订坚守加尔文宗原则的誓约，获教会通过。1637年为抵制英

王查理一世（1600—1649），苏格兰长老会领袖阿奇博尔等作了增订。1638—1651年间誓约派在苏格兰具有广泛威信。——译者

〔54〕 莫顿（1516—1581），苏格兰伯爵，1572—1577年摄政，1581年被处死。——译者

〔55〕 玛丽女王是玛丽·斯图亚特（1542—1587），苏格兰女王（1561—1567年在位），因信仰旧教，反对新教，引起苏格兰加尔文教贵族的不满，被废黜。1587年被英女王伊丽莎白处死。——译者

〔56〕 吉斯家族，指玛丽女王是詹姆士五世和皇后玛丽·吉斯之女。——译者

〔57〕 权杖，是主教或修道院长用的拐杖。——译者

〔58〕 铁头木棍，旧时英国一种武器。——译者

〔59〕 默里（1531—1570），苏格兰女王玛丽的异母兄弟，1567年起摄政，1570年被杀害。——译者

〔60〕 希尔德布兰德，即，圣格列高利七世（1020—1085），意大利籍教皇（1073—1085年在位），力主扩大教皇权势，曾判神圣罗马帝国皇帝亨利四世以绝罚。——译者

第五讲　文人英雄

——约翰逊、卢梭、彭斯

（1840年5月19日　星期二讲演）

神明英雄、先知、诗人和教士，都是旧时代英雄的不同形式，他们产生于极其遥远的过去；其中有些早就失去存在的可能，他们再也不会在这个世界上出现。我们今天再要讨论的文人 英雄，完全是新时代的产物；只要奇妙的书写 艺术，或者说快速书写，即我们称之为印刷术 存在着，他就会作为一切未来时代主要的英雄形式继续下去。不论从哪方面说，他都是一种非常奇特的现象。

我说文人英雄是全新的，因为他的出现还没有超过一个世纪。大约在100年前，还没有这种特殊生活方式的伟人；他借助于刊印图书，努力表达灵感，而社会由此愿为他提供职位和生活资料。许多东西被用来买卖，由它们在市场上自行交易；但是，那时具有英雄气质的贤人哲士，绝不会如此赤裸裸地去做那些事情。他不修边幅，在陋室埋头于著书立说，校订出版工作。他死后，从他的墓穴里还支配着整个民族和世世代代的人们（他就是为此工作），而这些人在他生前还说不定是否会同情帮助他呢，——这真是一种非常奇特的现象！没有比这种英雄行为更使人感到奇特的了。

唉，自古以来的英雄，不得不使自己变为奇形怪状：他在世界上的面貌如此异样，世人总是不知如何对待他才好！我们觉得荒谬可笑的是，古代的人们以其原始的崇敬方式把一个聪明伟大的奥丁当作神，并对他如此崇拜；又把一个聪明伟大的穆罕默德当作受神启示的人，并虔敬地遵循其教规达十二个世纪之久；可是聪明伟大的约翰逊[1]、彭斯和卢梭却被看作某种无用的怪人，认为他们在这个世界上存在是为了给游手好闲者逗乐，从而报以几声喝彩，扔给他一些钱币，好让他靠此糊口。这种现象，可能像上面所说，总有一天，也

会被看作更为荒谬的事情！——同时，因为精神决定物质，所以文人英雄必定被认为是我们当代最重要的人物。这样的人可以是众人的灵魂，所有的人都照他的教导办事。世人对待他的态度是社会一般情况的最显著的特征。细致考察他的生平，我们就可以深入了解产生他的那几个特定世纪的情况，包括我们在其中生活工作的社会情况。

任何事物都有真伪之别，文人也有真假。如果从真实意义上来谈论英雄，那么，应该认为文人英雄对人们所尽职责永远是光荣的，永远是最崇高的，而且一度曾经被公认为最高尚的人。他以其特有的方式表达他那富有灵感的心灵，在任何情况下，都能尽一个人的应尽职责。我说的富有灵感，就是指的我们所谓的"创造性"、"真诚"、"天才"以及我们难以给予美名的英雄品德。英雄是生活于事物的内在境界，也就是生活在真实、神圣和永恒的境界之中，而大多数的凡夫俗子是看不到这些深层次东西的存在。英雄置身于其中，以其言行尽力表达深层的东西，也向外表现了自身。如上所述，他的生命是自然本身永恒心灵的一部分，所有人的生命都是如此，——只是多数弱者弄不清事情的真相，总是不能真诚相待；而少数强者之所以强大、英勇和经久不衰，因为他能看透事情的真谛。文人也像各路英雄一样以上述方式尽力表现自己。从本质上看来，这与古代以先知、教士、和神命名的人物所履行的职责是相同的。各种各样的英雄降世，都是通过他们的言行来履行职责的。

大约40年前，德国哲学家费希特在埃朗根发表了非常著名的讲演教程，题为《论学者的本质》。费希特遵奉超验哲学，他是超验哲学的杰出导师，他首先宣称：我们在这个世界上所看到的或者说所接触到的万物，特别是我们自身以及所有的人，都只是一种表面的东西或感觉现象，在所有这些东西内部，存在着它们本质的东西，他称之为"世界的神圣理念。"这就是"存在于一切现象深处"的实在。人民群众不能认识这个世界上的神圣理念，费希特说，他们只是生活在这个世界的肤浅的事物、实用性的事物和外表的东西之中，想不到在它们深处还有什么神圣的东西。但是，文人出世，主要是为他自己、也是为别人指明这种神圣理念；在每一代新人中会有新的语言予以表现；而他就是为此目的而奋斗。费希特的措词就是这样说的，我们无需与他争辩。他的这种表达方式说出了我力图用别的话表达不清、而且至今没有说出的意思：那是不可言传的神圣意义，充满着光辉、奇迹和恐

惧，它存在于每个人、每个物的本质之中，——也就是创造人类和万物的上帝的显现。穆罕默德和奥丁神各自用自己的语言对此进行宣传：这也是一切有思想的人们，用各种不同的语言在世界上进行宣讲的东西。

因此，费希特称文人为先知，或更喜欢称他为不断向人们显示神性的教士。文人学者是永恒的教士，他们一代又一代向所有的人们宣传上帝依然存在于他们的生命之中；一切"现象"，不论是在世界上看到的任何东西，都是"世界神圣理念"的一种外表，因为"它存在于现象深处"。真正的文人，不论其是否被世人公认，总有这种神性：他是人间的光明；是世人的教士；——他像一条神圣的火柱[2]，引导人们在艰难的人生征途中不要浪费光阴。费希特以其强烈的热忱把真正的文人，即我们在此称为文人英雄，与众多假的非英雄的人区分开来。凡是不全身心或者说是部分地生活于这种神圣理念之中的人，不是为了一种善，不是全心全意投身其中而奋斗，——那就由他生活在他喜欢的地方，不管他图的是什么荣华富贵，他也就不是文人了。费希特说他是一种"工作笨拙的人，砍伐树桩的人"或者说，如果他属于文化领域，最多是个"受雇佣的捉刀人。"费希特在别处甚至称他为"不值一提的人物"。总之，他对这种人毫不留情，不愿意让他在人们中间不断享受幸福！以上就是费希特对文人的看法。他虽有自己的表达方式，却与我们的见解正好一致。

从以上观点看来，我以为，近百年来，一切文人中最著名的要算是费希特的同胞歌德。那个人也以他奇特的方式，生活于我们所说的世界神圣理念之中，他看到了它内在的奥秘。奇妙的是，他的著作，使世界再现神的形象，成为上帝的作品和殿堂。它普照人间，但它并不像穆罕默德那种强烈而不纯的火光，而是温和的天国光辉。——他的著作像是那些最平凡时代的预言书。依我看，在那些时代中出现过的所有伟人中，他虽然是最温和的，但却是最崇高的。如果我们要选文人英雄的典型，当推歌德。如果我们在这里打算讨论他的英雄品德，是非常令人高兴的。因为我认为他是一位真正的英雄，他的英雄品德不仅体现在他的所说所为中，尤为重要的是体现在有所不说与有所不为中。我认为他是一个崇高人物的形象。他像古代的伟大英雄人物，不论谈吐和沉默都像是古代的英雄，却以最现代的、有高度教养

的和有高度文化的文人面目出现！近一百五十年来，我们没有看到过这样的人物，真是无人可以伦比。

可是，眼下在对歌德只有一般认识的情况下，试图谈论他，不会有什么好效果的。即使我尽力讲解，人们大多仍然不明真相，模糊不清，会产生错觉。因此，我们就把歌德留待将来再作详说。比他更早的三位伟大人物约翰逊、彭斯和卢梭，出自更为低下的环境条件，较适合于我们现在的讨论。18世纪的这三位人物，他们生活的条件，与歌德所处的德国不同，但与当今英国情况非常类似。不幸的是，这三位没有像歌德一样取得成功；他们勇敢地战斗，但是失败了。他们没有成为英雄的光明使者，而是英雄的光明追求者。他们生活在困惑的条件下；要与重重阻碍作斗争，不能充分施展自己的才能，或者说不能成功地解释那"神圣理念"。我现在要向大家介绍的，可以说是这三位文人的墓志铭 。在那纪念碑的基石堆下，安葬着三位神圣的巨人。对我们来说，感到非常哀伤，但又觉得崇高而富有意义。我们就算在他们墓前瞻仰并略抒议论。

在那些时代里，由于社会分裂混乱，人们怨声载道，多少妥善安排的社会力量未能尽责；多少权威势力进行的活动处于浪费、混乱和毫无组织的状态。所以，人们都理解，这种抱怨是非常正当的。但是，我们如果能够读一些与这方面有关的书籍和了解它们的一些作者，也许我们可以从中发现其他一切混乱现象的概要；——像是一个核心 ，可以找到世界上一切混乱状态来龙去脉的渊源！考察书的作者为世人做了些什么，而世人又怎样对待书的作者，我可以说，这是当前世上应该弄清的最突出的事情。——如果我们试图弄清这个问题，那就会如堕浩瀚大海，深不可测。不过，为了我们讨论的主题，必须粗略地谈谈它。这三位文人英雄，其生活中最不好的因素是他们感到自己的事业和地位非常混乱。在别人踩出来的路上行走是比较轻松的；但是，要在不能通行的地方走出一条小路来，却是痛苦的事情，而且一定会有很多人为之牺牲。

我们虔诚的祖先，认识到人际演讲的重要性，所以兴修教堂，进行捐赠，设立规章，在文明世界里处处设有讲坛，配以各种高贵复杂的装置，以便有口才者充分利用它向其信徒们进行布道。他们认为讲坛是极其重要的工具；没有它，善事就办不成。所以，他们对这项工

作非常虔诚，使它雅致美观！但是，现在，随着书写艺术、印刷艺术的产生，事情就全然改观了。一本书的作者，他已经不是作为一个传道者在某个教区、某个时间内向人们进行布道，而是向任何时间和任何地区的所有人布道。事实难道不是这样吗？因此，不论谁做错了，可是他 必须做得正确，这是至关重要的，——要求他的观点 不能写错，否则会影响所有读他书的人跟着出错！然而，他可能怎样做，是做对了，还是做错了，或者究竟做了没有，世上无人在这个问题上去费神思索。但对于想通过他的书籍获利的书店主来说，如果幸运的话，他的书就显出某种重要性；对其他人来说，却不然。至于他从何处来，要向何处去，他又怎样来到人间，又通过什么他才能促进其事业，那就无人过问。他成了社会中偶然的人物。他好像是一个在荒野漫游的以实玛利的后代，他是世人的精神上的明灯，不是正确引导，便是误导歧路！

书写艺术无疑是人类一切发明中最神奇的东西。奥丁发明的如尼文 是一位英雄作品的最初形式，而书籍 即书写出来的语言，比如尼文更为神奇，是最新的形式！书中蕴含着所有过去时代的精神；当过去的有形体和物质实体像梦幻似地完全消失以后，过去的事情在书中却能历历在目。强大的海陆军、港口和军火库、拥有高楼大厦和机器的工业大城市，——它们都是非常珍贵的巨大财富，但是它们会变成什么样子呢？阿伽门农以及类似阿伽门农和伯里克利 [3] 的人们及其希腊，如今那一切都已完了，只剩下废墟遗迹，断垣残壁，令人黯然神伤。然而，书中的希腊，却又是另一番景象！书中描述的希腊，对每个思想家来说，仍然是栩栩如生，可说是生命的再现。再神奇的如尼文 也比不上一本书。凡是人类之所为所思，人类已经获得的成就或存在过的一切，都被魔术般地贮存在书籍的篇章之中，它们是人类财富的结晶。

正如寓言传说中如尼文 那样，书籍不是也在实现各种奇迹 吗？书籍能说服人。即使住在遥远偏僻乡村中愚昧的姑娘，阅读了流动图书馆最次的小说，也会有助于她们对婚姻实际问题和家务事的安排。“西莉亚” [4] 这样想，“克利福德” [5] 就这样做，那呆板的生活规则，印入年轻人的脑海里，总有一天会变为真正的现实。人们可以设想一下，在神话学家荒唐的想象中，是否有任何如尼文 能像某些书籍那样在坚实的现实大地上作出如此的奇迹？圣保罗座堂 [6] 是什么力

量把它建成的？从事情的实质看，是神圣的希伯来《圣经》，——有一部分是摩西这个人的话，而摩西正是四千年前在西奈半岛的荒野里照看米甸羊群的一个逃犯！这真是一件最奇怪的事情，然而，却是最真实的。随着书写艺术的问世，奇迹对人类的真正统治才开始了。至于印刷术，只是书写艺术的必然结果，相对来说，其意义要次于书写艺术。书籍具有使分离的事物接近和保持持久紧密联系的神奇功能，它把过去和远处的事情与当前和近处的事联系起来；把一切时代和一切地方与我们现实所处的此时此地联系起来。自从有了书籍，人间发生了全面的变化，人们的一切重要工作方式，如教育、布道、管理等等都起了变化。

例如，我们来看一下教育的情况。大学是现代一种令人注目和受尊敬的产物。大学的发展变化，从根本上说，与书籍相关。大学刚刚兴办时，书籍还很难获得。当时的人，为了一本书，必须付出一份地产的代价。在那种环境中，有人想传授知识，他就得把学生集合在他的周围，必须面对面地进行讲学。如果人们想学习阿贝拉[7]的学问，人们就必须亲自前去听讲。曾有成千上万，多到三万人去听阿贝拉的形而上学神学。这样，对于其他教师也需要传授某些知识的话，那里就提供了很多方便：成千上万渴望学习的人已经集合在那里；对他那个场所是再好不过的了。如果再有教师来就更好，教师越多越有利。那时，只要国王重视这种新事物，把各种学校合并或集结成为一个学校，并为它修建校舍，给以各种优惠和资助，从而将它命名为大学，也就是多学科性的学校。巴黎大学的主要特征也是如此。这就是以后一切大学的模式，它延续至今，六个世纪以来，都是照此建立起来的。我想，这就是大学的起源。

然而，随着书籍广泛传播这一简单境遇的形成，事情总的情况，显然发生了全面的改观。一旦发明了印刷术，大学就变了样，甚至可以被取而代之！这时，教师已无需让人们亲自聚集在他的周围，就可以向他们传授 知识：即把他的知识印成书，他的学生，不论离他远近，花点钱，就可在他自己的炉边阅读起来，更能取得学习成效！——无疑，讲演仍有其特殊的功能；甚至书籍的作者在某种条件下，也认为讲演有其方便之处，——我们现在在此集会就是明证！应该说，只要人们有说话能力，讲演也像书写和印刷一样，总是有它的独特用处。在所有的场合都是必需的，尤其是大学。但是，这两者的界

限，尚未指明和确定，更不用说付之实践了。大学应该完全接收存在着印刷图书这个重大的新事物，并在19世纪坚持这鲜明的立场，就像13世纪巴黎的人们，对待尚未成熟的大学那样。如果人们想一想，大学或最高学府对人们做的一切，无非是初等学校开始做的事情，——教人们阅读 。人们学着阅读 各种语言、各门科学，人们学习各种图书中的字母和文字。而人们获得知识甚至理论知识的地方，则是书籍本身！当各门学科的教授们已经为人们尽了力，以后就靠人们去阅读了。当今，真正的大学都是图书的收藏所。

至于教会本身的情况，上面已经提到，由于书籍的引入，在其传教和其他活动中，一切都发生了变化。教会是教士们，或以其智慧教育引导人们心灵的先知们，从事活动的公认的联合组织。当书写艺术，以至方便的书写即印刷术 尚未出现的时候，用言语进行传教，自然是惟一的方法。但是，以后有了书籍，情况当然发生了变化！——能够写作真正的书去感化英国的，不就是能写书的主教、大主教、约克大主教 [8] 和坎特伯雷大主教 [9] 吗？我多次说，报纸、小册子、诗集以及各种书籍的作者，在现代国家中实际上是 起着牧师的作用。不仅传教，而且连礼拜，不也是靠印刷的书籍来完成的吗？一位天才人物以优美的言词赋予人们以高尚的情操，以美妙的诗歌扣人心弦，——如果人们得以领会，实际上，不也就是礼拜的性质吗？在各个国家的多事之秋，许多人都只能用这种方式作礼拜。一个人不论以任何方式，使人们比以往更能理解田野里百合花 [10] 是美丽的，难道不就是向人们指出一切美的源泉，使人们能看到宇宙的伟大创造主的手迹 吗？他为人们唱几首神圣的赞美诗，引起人们的随声附和。实际就是如此。他不断地唱，不断地说，用各种方式把兄弟般的高尚行为、感情、勇敢和忍耐，倾注于人们的心灵！他像来自圣坛 的一块烧红的炭 [11] ，真正打动了人们的心灵。恐怕没有比这种礼拜更可信的了。

文学，就其作为文学本身而言，是一种“自然的启示”，是“公开秘密”的启迪！也可以说是费希特非常恰当地命名的神性在市民百姓中“连续的启示”。那神性永远存在着，这是千真万确的，它时而用这种语言，时而用另一种语言表述出来，其清晰程度也不一样。一切真正的天才歌唱家和演说家正是有意无意这样做的。像拜伦阴郁的风暴般的愤慨，虽是如此刚愎与反常，却也可以说有神性的特性；而且像那位法国怀疑论者 [12] 不再合时的讥讽。——他嘲笑的是愚昧，而对真

理却热爱与崇拜。至于莎士比亚、歌德的天体和谐，弥尔顿[13]的大教堂音乐就更是如此！彭斯的谦卑而真诚的云雀之歌，其中也有神性所在。——这只云雀从低下的田垄起飞，高翔于蓝天深空，在那里向人们如此真诚地歌唱！因为一切真诚的歌唱都有崇拜的性质，实际上，一切真诚的工作，也可以这样说。——这种歌唱只是关于那些事情的记载，当然，对我们也可用优美的音调加以表述。奇妙的是，一般人看不见真正的"教会礼拜仪式"和"布道本文"的片断，却在我们统称为文学的印刷语言的浩瀚海洋的波涛起伏中，被人们看到！所以说，书籍也是我们的教堂。

现在我们再来讨论政府体制。英国盎格鲁撒克逊时代的国会[14]，即旧时的议会，是一个最高的权力机构。国家的重要事务都要提交它来审议和表决，颁布国家执行事项。当今，议会这个名称依旧存在，但是，如今议会进行辩论，无论何时何地，不是与原来的理解已有很大不同、完全超出原来议会的范围了吗？伯克[15]说过：议会中有三个等级，但是，在记者席那边，还坐着比他们全体更为重要的第四等级。此言并非比喻，也不是俏皮话，而是确切的事实。——这对现代人是非常重要的。文字书籍也是我们的议会。我常说，印刷术是书写的必然结果，相当于民主。发明了书写，民主就是不可避免的。书写带来了印刷术，如人们现在见到的，在日常生活普及的立等可取的印刷品。因此，任何能表明自己政见的人，如今就可向全国发表，成为政府的一种力量和一种部门，在立法和形成一切权力法案中，是不可缺少的力量。至于他是何等身份，收入多少，衣着如何，都没有关系，最要紧的是他要有人们乐意听取的言论，此外，没有什么是必须具备的。国家是靠最有口才的人来统治的，这就是民主的实质之所在。再补充说一点，不管存在着什么样的社会势力，它总要逐渐使自身组织起来，它在各种束缚、遮蔽和障碍的条件下秘密活动，坚持不懈，直到获得自由，不再受阻，为众人承认。民主一定会从隐蔽存在变为公开的存在。

由上述各方面看来，人们应该得出这样的结论：人在世界上所能做的，或能创造的东西中，最重要、最奇妙和最有价值的，就是人们称之为书的这种东西了！那些涂有黑油墨的少量优质纸——从日报直至圣经，有什么它们没有做，有什么它们不是正在做！——实际上，不管这种东西的外表形式如何（如我们所说，是一些纸张加上黑油

墨），一本书的出版，归根结底，不就是人的智能最高体现吗？正是人的思想，具有真正魔术般的功效，人间不论什么创造都是靠它来进行的。人所做的，所完成的一切都是思想的外化。伦敦这个城市，充斥着形形色色的楼房、宫殿、蒸汽机、大教堂，市内交通，车水马龙，川流不息，熙熙攘攘，所有这一切无非是一种思想，是千百万人的思想转化成的，——思想这种不可估量的精神力量物化为砖块、铁器、烟火、尘土、宫殿、议会、出租马车、凯瑟林船坞等等！没有人的制砖思想，就不会有砖。——我们称之为带有黑油墨字迹的一些纸张，是人们思想的最明确的 表达。不论从哪方面说，它是最有活力和最珍贵的东西。

文人在现代社会中的重要性及其至高无上的地位，新闻出版物如何在某种程度上取代了讲坛、参议会和评议会，以及其他许多情况，所有这一切早已被人们所承认。以后，人们还经常以一种激动和惊奇之情对其充分肯定。在我看来，这种情感上的肯定，必然要让位于实践。既然文人有如此不可估量的影响，如能年复一年，以至日复一日切实为人们履行这种任务，那么，我想我们应该由此得出结论：文人就不会像被遗弃而无人收养的以实玛利的后代那样永远在人间流浪！正如我上面所说，不论什么事物，只要蕴含着不被人们注意的力量，总有一天要冲破重重外壳的束缚，脱颖而出，变为众所周知的力量。一个人穿的衣服和领取的工资是为了去做别人应做的事情，这是无利可图的。这种情况是不正确的，这是错误的。然而，要把它纠 正，——谈何容易，那是将来的事情！完全可以肯定，要建立我们称之为文学同人协会的组织，由于各种复杂的情况阻碍，还为期很远。如果人们问我在当代社会中对文人尽可能好的组织是什么，怎样最准确地依据他们的地位和社会状况对他们的促进和管理办法作出安排，——我只能抱歉地说，这个问题远非我所能解决的！这不是一个人力所能及，而是需要许多人相继全力研究，才能得到大致的解决办法。什么是最好的办法？我们无人能回答。但是，如果人们问，什么是最糟的办法？我的回答是：当前任凭混乱决定局面，这是最糟的办法。至于最好的，或较好的办法，现在讨论还为时过早。

有一点意见我不能不说明，即由王室和议会拨款，并不是处理事情的关键！给予文人以薪金、捐赠以及用金钱来推动的办法，对事业不会有多少效果的。总的来说，人们已经听烦了金钱万能的说法。我

倒要说，贫穷对一个真诚的人来说，并不是坏事，文人应该贫穷，——可以考验他们是否真诚！基督教教会中建立的托钵僧教团安排成批心地善良的人去化缘，是基督教精神非常自然的和必然的发展。这种精神使自身置于贫穷、哀伤、矛盾、磨难以及人间各种不幸和落泊的境地。我们可以说，没有尝过这些苦楚，而从中吸取宝贵教训的人，就丧失了一个良好的学习机会。当然，身披粗糙羊毛大氅，腰缠麻绳，赤着脚去化缘行乞，遭众人的鄙视，并非是件美差，——在任何人的眼中，都不会认为这是光彩的事情，除非那种人的高尚品德确实使其增添了某些光辉！

关于乞讨生活并非是我们现在的话题，但是，至于后来，谁不认为贫困对于约翰逊那样的人会更好些？因为无论如何，对他来说，必须认识外在物质利益以及各种功名成就，并非 是他应追逐的目标。他像所有人一样，在内心也滋生着形形色色的傲慢、虚荣和各种以自我为中心的杂念，他首先需要将它们从内心驱除，——不管怎样痛苦，也要把那些无用之物从内心清理掉。拜伦出身富贵，其作品却胜不过贫贱人家出身的彭斯。不过，谁知道将来那种"尽可能好的组织"中，贫困仍可能作为一种重要的元素？即使我们的文人成为高尚的英雄人物，那时，他们还像现在一样，是一种"非自觉的修道士教团，仍然束缚在那种难受的贫困之中，——他们既在其中经受磨炼，又能使其为他们的事业服务，这又有什么不好呢！金钱确是很有用的，但又不是万能的。人们应该知道其作用的范围，予以限制。当它要超越这个范围时，就应该轻蔑地加以拒绝。

再说，如果以金钱作为动力，能恰当地使用，合理地分配，一切问题均可迎刃而解的话，——那么，彭斯的那些功绩，怎么能被人所公认呢？他必须经受严峻的考验来考验自己。这种 严峻的考验，也就是所谓文人生涯的混乱颠簸，这也是一种磨炼！认为社会下层阶级向上奋斗，并要获得社会的报答，必须要有长期的斗争，这种想法显然是正确的。坚强的人们从那里诞生，就要开拓奋斗。这些人的形式多样、错综复杂而全面的斗争，构成而且必然构成社会的进步，文人如此，各行各业的人也都是如此。怎样调节这种斗争？这是全部问题的症结所在。如果听任自流，受盲目的偶然机遇支配，那么，就像纷乱的原子漩涡一样，互相抵消，一千个中只有一个能保全，其余九百九十九个则在中途丧失。一个诚实的约翰逊在阁楼中弄得衰弱无力，或

者束缚于出版商凯夫的约稿任务，一个彭斯会作为计量器检查员在忧伤中死去；一个卢梭被逼得疯狂暴怒，以其悖论激发法国大革命。正如我们所说，这样的调节显然是最糟的，但那最好的调节，可惜却离我们尚远！

然而，最好的调节，无疑要到来，推动我们前进，虽然它还隐藏在几个世纪的酝酿中，这是人们可以大胆作出的预言。因为，人们一旦认识到一件事情的重要性，就要对它采取确实有效的措施，将它推向前进，不到接近成功的程度，是不会罢手的。我认为，目前世界上一切教士、贵族和统治阶级中，没有哪个阶级，就其重要性来说，可以与书籍的作者这种教士阶层相伦比。这是明显易懂的事实，——而且从中可以作出各种推想。当有人请求对彭斯给予帮助时，皮特先生〔16〕回答说："文人会照顾自身的"。索塞先生〔17〕补充说："是的，他不仅会照顾自身，如果你不关心他的话，他还会照顾你呢！"

就文人中的个别人来说，其结局如何，是无关紧要的。因为他们只是单独的个体，是整体中一个极小的部分。他们照例在奋斗中生存或死亡。但是，对文人的智慧之光，是把它在高处点燃，指引人们的行动，还是把它踩在脚下，像以往那样到处散失在荒野（当然它也会燃起熊熊大火），这对社会的全局有着深远的影响！世界需要智慧之光。使世人变得聪明智慧，世人就能胜利地进行斗争，人类就能创造美好的世界。我把无组织的文人阶层的反常状态视作社会中一切反常状态的关键，它既是结果，又是根源。对文人阶层的妥善安置，就像那奇特之点为一切事物带来新的生命和合理安排。欧洲某些国家，在法兰西，在普鲁士，已经可以看出对文人阶层安排的端倪，逐步显示出这种安排的可能性。我相信这是可能的，而且必定是可能的。

我曾经听到中国人一件最有趣的事情，对此，虽然未能了解很清楚，只是模模糊糊的，但令人非常感兴趣。这就是中国人想把文人培养成他们的执政者！人们以为这种做法有多好，或者认为能取得何等成功，这样的想法是轻率的。所有这种事情肯定是不会成功的，然而，其小小的成功是可贵的，就是这种设想本身也是很可贵的。在全中国，似乎到处都在某种程度上积极寻找发现年青一代中成长起来的人才。那里为人们开设许多学校，其培训方式是呆板的，但也是一种方式。在低级学校中冒尖的年青人被选送到条件更为优越的高级学校去深造，——由此不断提高，看来就是从这些人中选拔官员和新的执

政者。这些人首先被试用，看他们是否能胜任。无疑，他们是最有希望的，因为他们已经显示出自己的才能。而试用他们，是因为他们还没有统治或管理过，也可能胜任不了。但是，他们无疑是有某种理解力，——当然，没有理解力的人是不能承担此任的！理解力并非是人们常常想象的一种工具，应该说："它是能使用任何工具的手"。试用这些人，因为他们是众人中最有试用条件的人。据我所知，可以肯定，世上没有哪种政府、宪法、革命和社会机构或社会安排，能像这样对人的科学求知欲寄以如此期望。有智慧的人，在各种事业中应居登峰造极的地位，这是一切宪法和革命的目标，如果它们有任何目标的话。因为我总是肯定相信，真正有智慧的人，也是心理高尚的人，是真诚、公正、慈善和勇敢的人。由这种人来执政，就有一切，否则的话，纵使处处有宪法，村村有议会，也只能是空无所获！——

这些事情看起来确是新奇，并非人们平常想象的那样。但是，我们是处在新的时代里，这些事情需要我们去思考，凡说明是能行得通的，应以某种途径付之实施。不仅这些，还有其他许多事情，都应如此。我们大家都很清楚地听到时代的宣言，墨守成规的旧王国已经结束了，也就是说，以往长期存在的事物，已经丧失继续存在的依据了。那些衰败的东西，已不适合时代的要求了。在我们欧洲的各个社会中，广大人民群众，已不能依靠旧事物生存下去了。当千百万人竭尽全力而不得温饱时，当"三分之一劳动人民，在一年里有36周短缺三等土豆"[18]时，现存的事物自身，要进行改变，就势在必行了！——现在，关于文人的组织问题就谈到这里。

其实，我们那些文人英雄最沉重的不幸，还不是缺乏自身的组织，而是一种更为深层的东西，实际上，文人和所有人的这种和其他许多不幸，像泉水一样，从其中流出来。我们的文人英雄必须披荆斩棘，单枪匹马，闯过人为的混乱，——奉献他自身的生命和才能，为了筑成穿越社会混乱的通道作出部分贡献。如果他的才能没有遭到极度的歪曲以致瘫痪，他还能容忍。这种情况，可以看作仅仅是英雄的一般遭遇。他致命的不幸在于他生活的时代，是人们称为精神上瘫痪的时代，因此，不论他生平作出多少努力，也只能是半瘫痪的状态！18世纪是怀疑主义时代，这个时代简直是个充满灾难的潘多拉盒子[19]。怀疑主义不仅是指思想上的怀疑，而且是道义上的怀疑，它意

味着各种各样的不忠实、不真诚和精神麻痹。也许，自有史以来，人们能说清的少数几个世纪中，对一个人的英雄品德的人生，没有比这个世纪更为艰难的了。这不是一个信仰的时代，——一个英雄辈出的时代！甚至于可以说，在所有人的思想上连英雄品德的可能性在形式上都排除了。英雄品质一去不复返了；琐碎之事、公式主义和平凡的东西却源源不断。不论"奇迹的时代"过去是否有过，但在当时已不再出现了。那是一个衰竭的时代，其中不可能有奇迹、崇高和神圣，总之，是一个无神性的世界！

在这样的时代里，他们的思维方式显得多么平庸低下，不能与基督教的莎士比亚们和弥尔顿们相比，也不能与古代异教的吟唱诗人以及任何有信仰的人们相提并论！扎根于赫拉，树枝波浪起伏布满世界的伊格德拉西尔生命之树的和谐的预言，在那时销声匿迹，变成了一种世界机器的铿锵声。"树"和"机器"是两种截然不同的东西。就我来说，我断定世界绝不是机器！我认为世界并非 靠齿轮的"推动"、私利、制约和平衡运行的，其中有远非纺纱机的铿锵声和议会多数裁定所能相比的某些东西，总之，它根本不是一种机器！——古代北欧异教徒对上帝世界的观念，比这些贫乏的机械怀疑主义者更为真实，因为古代异教徒的北欧人是真诚 的人。但是，对这些贫乏的怀疑主义者来说，没有真诚，没有真理，他们把半真半假的话和道听途说当作真理。对大多数人来说，真理就是貌似有理，以人们获得的票数多少为准。他们已经不知道真诚是可能的，或者不知真诚为何物？有多少貌似有理的人自然以惊讶和受辱的神气问道：怎么！我不真诚吗？我认为18世纪的特征是精神麻痹，只有一种机械的生活方式。对普通人来说，是不可能成为一个信仰者。一个英雄，他会不知不觉地被那些有害的影响埋没，除非他有幸处在他以往或以后 的另一个世纪里。至于那些坚强的人，只有通过无尽的斗争和混乱，才可能使自身摆脱某些束缚，可以说，过着一种被魔法迷住似的最不幸的生活方式，精神上没有生气，成为一个不完全的英雄！

怀疑主义是我们赋予上述这些情况的名称，它既是主要的象征，又是主要根源。这个问题说来话长！要说明人们对18世纪的各种状况的想法，需要作多次论述，不是一次讲演中寥寥数语所能完成的。实际上，我们现在称之为怀疑主义这一类东西，确是极可恶的弊端和生命的仇敌，自从有史以来，一切学说和舆论都与它相对立，信仰和非

信仰之间的斗争从未停息！人们想谈论的不应是它的罪行，我们应该把18世纪的怀疑主义视为旧的信仰方式的衰落，为较远的未来更好、更广泛的新方式作准备，——这是不可避免的事情。我们不要为此责备人们，要为他们艰难的命运难过。人们应该懂得旧形式 的毁灭，并不是永恒实体 的消亡。怀疑主义，正如我们看到的是既可悲又可恶，但并非是事情的终点，而是一个起点。

在另一次的讲演中，并非事先准备的情况下，涉及边沁的人与人生的学说时，我偶尔说出，它比穆罕默德的说法还要贫乏。现在重提，我必须声明，这是我经过深思的意见。但并不是对杰里米·边沁这个人，或是对尊敬他的追随者的攻击。边沁本人以至他的信条，我以为是相当值得赞许的。它是一个确定的存在 ，大家都以胆怯的心情倾向于它。让我们把握这个关键时刻，这是决定人们生死存亡的时刻。我认为，这种世俗的蒸汽时代的功利主义是走向新信仰的一种途径。关于功利主义行话的说明，有一段自述："且说，这世界是一台无生命的钢铁铸成的机器，其统治力量是引力作用和私欲的渴求；请看，通过齿轮的控制、平衡和合理的调节，什么东西都能制造出来！"边沁主义如此毫无顾忌地献身于自认为是正确的事业，有着某种完善而果断的东西，人们也可以称它为英雄辞令，虽然，这是一种令人瞠目的英雄精神！功利主义的出现，意味着18世纪中充满人间的平庸生活状态已发展到了顶点，也是要最终结束这种状态的大无畏的最后通牒。在我看来，一切反对神的人，以及口头上信神的人，如果他们真正有勇气，就一定会成为边沁主义者。边沁主义是一种盲目的 英雄精神：人类就好像一个不幸失明的参孙 [20] 在非利士人的大庙里受折磨，他紧抱大庙的柱子，造成巨大的坍塌，从而获得最终的解脱。我无意非难边沁。

但是，这方面我确要说，而且希望大家理解和铭记在心，他的根本错误全在于无视宇宙的奥秘，只看到宇宙中的机械性，认识不到别的一切。我认为，把神性从人们的宇宙观中排除掉，正是人们所犯的最严重错误，——我不想称它为异教徒的错误来贬低异教。但它是不真实的；根本是荒谬的。有这种想法的人，看待世上的一切也是错误的。这种出发点的错误会导致他所作的一切结论的错误。人们可以说它是最拙劣的欺骗，——当然也包括巫术本身在内！巫术还崇拜一个赋有生命的魔鬼，然而，这种观点却崇拜一个无生命的铁魔，不信

神，也不信鬼！——人生中因此失去了任何高尚、神圣和灵感的东西，剩下的到处只是可鄙的渣滓[21]即失去一切精神的机械外壳。这样，人怎么还会有英雄行为呢？“动机论”指出：人世不过是或多或少地乔装起来的可鄙的贪图享乐，畏避苦难，人生基本的行为就是对声誉、金钱和各种生活必需品的渴望。简言之，他们主张无神论，——实际上这是对自身的可怕惩罚。我说，这种人成了精神上的麻痹者。神性的世界成了一台无生命的机械蒸汽机，一切按照动机、控制、平衡等等来运行，生活在其中就像可悲的法拉里斯坐在他自己设计的那个法拉里斯铜牛肚子里不幸死去一样！[22]

我认为信仰是一个人心灵的健康行为。获得信仰的过程，是神秘而难以描述的，——正像一切生命活动一样难以形容。我们有了赋予我们的心灵，并非为了用它来吹毛求疵与争辩，而是要认识事物，给人们对事物的明确信念和理解力，然后人们据此行动。当然，怀疑本身并非罪过。我们当然不会匆忙抓住初次接触的事物，就立刻相信它！每一个有理智的人，对于形形色色的外在事物，都会有各种怀疑、质问和所谓的思索，这就是精神对外界事物获得认识和信仰的神秘活动。信仰从所有这些活动中产生，就像树从埋在地下的根长出地面一样。但是，如果我们即便对普通事物，也要求人们不要说出自己的怀疑，在没有得出一定程度的肯定或否定的结论以前，不予透露；那么，对于最高层次的事物，就更不能立即将怀疑用语言和盘托出了！一个人炫耀其怀疑，并认为他的思考与推理（其意义最多只是告诉人们对一件事物的想法，是信还是不信而已）是他的思维能力的胜利和真正的创作。唉！这就好比把大树翻身，让难看的爪状树根取代绿枝嫩叶和果实朝向天空，——这样树就不能生长，只有枯萎和不幸！

正如上述，怀疑主义不仅表现在思想上，也体现在道德上，它是整个灵魂的一种慢性衰退和疾病。一个人要靠信仰某种东西生活，而不是靠对某些事情的争执辩论来生活。当一个人只相信肥其私囊，满足身体某种需要进行享受，这就太可悲了！没有比他的这种情况更低级的了。我认为，那种使人变得如此卑贱的时代，是历史上最可悲、最病态和最低下的时代。社会的心脏是瘫痪的，它的肢体又怎能健康无恙呢？于是社会上各行各业中真正的行当停止了，投机取巧的仿制行为冒出来了。众人的薪水装进了腰包，社会工作却无人干了。英雄

绝迹，骗子猖獗。自从罗马帝国末期（它也是一个怀疑主义、虚假和全面衰落的时代）以来，有哪一个世纪像18世纪那样，骗子多如牛毛呢？——看那卡格里奥斯特罗为首的一群可鄙的骗子大言不惭地谈论美德与善行！其中不行骗者是没有的，他们不得不把骗术当作真理必需的要素和混合物。查塔姆，[23] 我们勇敢的查塔姆本人，浑身包扎着绷带前去议院，他"忍着肉体的病痛费力地走出来"等等；——沃尔波[24] 说他忘记 自己是个病人。当辩论激动时，他甚至把手臂从绷带中抽出来，一边演说，一边挥舞着胳膊！查塔姆本人始终过的是一种最奇特的摹拟生活，半是英雄，半是骗子。因为，世界上确实充满着欺骗，但你不得不争取众人 的赞成票！在那种情况下，怎样履行社会职责，会发生什么性质的错误，在社会各个行业中，对多少人逐渐带来种种失败、忧伤和不幸，我们就无须估算了！

在我看来，当你把它称为怀疑主义的世界时，你就明确指出了世界弊病症结之所在。那是一个没有真诚的世界，一个无神的虚伪世界！我认为，一切社会罪恶、法国大革命、宪章运动等等，都是由它产生，——是这些东西存在的主要根源。这个局面必须改变，只有改变了这个局面，形势才有可能作有益的改观。在考察世界的种种苦难时，我对世界寄予一个希望，有一种确定不移的安慰，就是世界正在改变。现时，随处可以发现一种人，他们了解当今世界像古代那样是真实的，不是虚假和不真实的。他感到自己是活着的，而不是死的或瘫痪的，世界也富有生机，充满神性、美好和庄重，甚至像时代新生时一样！一旦有人认识到这种情况，很多人以至所有的人必定会逐渐取得共识。这是显而易见的事实，任何人只要摘下他的有色眼镜 认真考察，就会理解的。对这样的人来说，无信仰的世纪随同它的不幸后果，已经过去；新世纪已经来临。旧时代不幸的后果及其表现，表面坚固，实同幻影，很快就要消失。对那种受众人喝彩，喧嚣一时，貌似强大的幻影般的东西，任何人都能冷静地站在一旁说：你是不真实的；你不是现存的，不过是表面强大而已；走你的吧！——是的，虚伪的形式主义、粗俗的边沁主义和其他缺乏英雄气概的无神论的不真诚正在明显地甚至迅速地衰落。无信仰的18世纪是历史发展中的一个例外。我预料，这世界会重新转向真诚；成为一个有信仰的世界，英雄辈出的 英雄世界！只有在那时，才有一个胜利的世界。

那么，说真的，世界及其成功的实际情况又如何呢？人们对世界的议论太多了。我们这里的每个人，任凭世界怎样发展，不管它成功不成功，不都是只管自己生活吗？人生只是时间在两个永恒之间瞬息的闪光，它对人们只有一次，永不再现！人们 要作为聪明而现实的人好好活着，不要作为傻子和幻影活着。世界的得救不等于我们得救，世界的沉沦也不等于我们的毁灭。我们应该依靠我们自身，尽"安分守己之责"，有其重要意义！总之，老实说，我从未听说过"世上的人们"还有别的"得救"的途径。拯救世人的狂热是18世纪本身空谈感伤主义的一个侧面，我们不要跟它走得太远了。至于拯救世界 ，我是坚信世界的创造主，同时，对我自身的得救要略加关注，这是我自己更能胜任的！——总之，为了世上人们的缘故，也为了我们自身，我们要满怀喜悦，因为怀疑主义、虚伪、机械的无神论及其一切毒害，正在消亡，而且实际上已经消亡。——

在约翰逊的时代，我们的文人必须在那种条件下生活。在那样的时代里，生活中没有什么真理可言。旧的真理已经无声无息，新的真理还在深处隐藏，尚未力图表达。人生在世是真诚的，而且是实在的，应该永远这样生活下去。这种想法，在那昏暗的世界中，还没有新的征兆。确是没有任何征兆，甚至连法国大革命那样的征兆也未曾出现。——我们再次肯定法国大革命是一种真理，虽然它是包藏着受地狱之火折磨的真理！路德和约翰逊的人生历程是何等迥异。路德有明确的目标，而约翰逊却受当时已成为难以置信、无法理解的种种传统与推测所困惑！穆罕默德所面对的偶像崇拜的公式是"涂了蜡和油的木头"，那种东西是能够在人生征途中烧掉 的，而不幸的约翰逊所面临的事情，远比烧掉那些偶像要难得多。——坚强的人总会有工作 ，工作意味着困难与痛苦，必须尽力而为。但是要在我们文人英雄所处的环境下取得成功，恐怕没有比这更困难的了。其困难的原因，不在于障碍、无组织、书商奥斯本和一天四个半便士的酬金，而重要的是他自己的灵魂中缺乏圣灵之光。这样，在人生历程中就会看不到路标，而且也没有天上北斗星的指引！我们不奇怪那三个人无一取得成功。他们最令人赞扬的就是忠诚地战斗。现在我们以悲痛心情来沉思，这三位在生前没有胜利的英雄，正如我上面所说，这里是三位阵亡英雄的坟墓！他们也是为我们倒下去的，为我们开拓道路。他们在与巨魔混战中排除了重重障碍，付出了毕生精力。现在他们安息了。

有关这三位文人英雄的事迹，我已作过专题和附带的描述。我想你们多数人都熟悉，不必重复陈述或描写。现在，我们引以关切的是他们作为特定时代的特定先知，他们确有这种实际情况，根据这一观点，他们及其精神面貌的表现是非常值得我们思考的！我认为，这三位多少都是真诚的人；在很大程度上是无意识地为真诚而进行认真的奋斗，而且把自身置于事物的永恒真理之上。这使得他们与同时代的众多卑鄙而矫揉造作的人们有显著的区别，在某种程度上，他们可以称作永恒真理的代言人，是他们那个时代的先知。正是大自然本身赋予他们以崇高的必然性，使他们成为这样的人物。他们是如此伟大的人物，他们不可能生活在幻想中，——他们不是以虚无缥缈的东西、空洞的想法和一切空虚的东西为基础，他们的立足点只能是坚实的大地，如果他们不是立足于它们，就没有依据，也就不能正常的活动。在一定程度上，他们是在虚伪时代再度出现的自然之子，是有创见的人物的再现。

至于约翰逊，我总认为他在本性上就是我们英国伟人之一，是一位坚强而高尚的人。他有很多优点，至死未能得到发展，在更为适当的环境下，——可能会成为诗人、教士以至至高无上的统治者！总的来说，一个人不应该抱怨他的"处境"、他的"时代"等等；那样做是没有意义的。他所处的时势不佳，啊，那么，他可以改善它！——约翰逊青年时期，贫穷、孤独、无望，非常苦难。确实，任何最有利的外部环境，看来也不可能改变约翰逊痛苦的生活。社会多少可以从他身上取得有益的成果，而他为社会成果的努力从不轻松。自然界对他的高尚行为的报答则是：让他生活在那不正常的忧伤的环境之中。而且，忧伤和高尚行为相互之间是紧密地，甚至不可分割地联系着。总之，不幸的约翰逊不得不在长期的忧郁中奔忙，经受肉体和精神上的折磨。他简直像海格立斯穿上火辣辣扎痛的涅索斯衬衫[25]，把他投入无法摆脱的苦难。涅索斯衬衫是不能脱掉的，成为他身上自然的皮肤！他必须在那种情况下生活。可以想象，他那时身患淋巴结核症，炽情满怀，以及无以言传的万千思绪，他像是一个伤感的人间生客在悄然踱步，他贪婪地阅读他能搜集到的精神食粮。如果没有更好的作品，即使是学校的语言教程，及其他纯粹语法资料，都成了他追逐的对象！他是当时全英国最博学的人物，可是供给他的一天只有"四个半

便士”。然而，他有一个超群的不屈不挠的灵魂，一个真正的人的灵魂。人们总记得他在牛津时的一个有关鞋子的故事[26]：这位不修边幅、瘦骨嶙峋的大学工读生，在冬季里，还穿着一双破鞋奔忙，一位好心而有身份的自费生，在他门口悄悄放了一双新鞋。这位瘦骨嶙峋的工读生见到了，把它拎起来，用他视力很差的眼睛凑近看了一下，气愤地——把它扔出了窗外！一个人宁可光脚踩泥，忍饥挨冻，不论干什么，也不当乞丐。我们不能靠行乞为生！这是耿直顽强而不求人的精神。虽然要过非常邋遢简陋、匮乏贫困的生活，却是高尚的精神和大丈夫的气概。扔鞋之事，正是这个人生平的象征。这是一位有独创精神的人，——不是仰赖他人借贷或施舍的人。无论如何，人们要置身于自己的基础之上！过自力更生的生活！不怕寒霜泥泞，只求诚实生活。——要以自然赐予我们 的实在的物质力量为本，不要去图虚假，不要去追求自然已经赐给他人而不属于自己的东西！——

然而，尽管他有大丈夫的强烈自尊和不求人的气概，但他对于确实高于他的东西，满怀温顺深情和忠诚地服从的精神，有谁能超过他呢？伟大的灵魂总是忠诚地服从和尊敬胜过自己的一切。惟有卑微的灵魂才不如此。我以前说过的话是一个很好的佐证，即真诚的人，本性上是忠顺的人；只有在众多英雄中间才会有对英雄精神的忠心顺从。创造性 的本质不在于它是新 的。约翰逊深信旧事物，他认为旧的见解对他可信，对他适合，于是就按照旧的看法，在正常的英雄生活方式下生活。在这方面，他是值得很好研究的。我们要说，约翰逊远非是那种唠叨古板的人，他是一位真诚务实的人。他遵循旧的准则，这样能使他更为美好，但是，在他遵循的所有准则中，必须有一种最真诚的实质。令人非常奇怪的是，在那个贫乏空虚的时代里，极端贫乏，虚伪，充满着迂腐和传闻，可是那个永远令人惊奇的宇宙中闪耀的伟大的事实，它既十分明确，又难以言传，既有美好又有丑恶，竟然能由这个人身上体现出来！他是怎样使自己的准则与这种真实性协调起来，在那种环境条件下，究竟又是怎样处理的，这是一件值得研究的事情，“应该以尊敬、同情和敬畏的心情去观察。”在伏尔泰时代，圣克莱门但尼斯大教堂中，仍然敬奉 着约翰逊，对我来说，那是一个令人起敬的地方。

由于他的真诚 ，也由于他在某种程度上道出了自然的心声，虽然用的是流行的虚饰方言，但约翰逊是一位先知。一切方言不都是矫揉

造作的吗？矫揉造作的东西不都是虚假的；——不仅如此，大自然每一个真正的产物都是绝对无误地形成 自身。我们可以说，一切矫揉造作的东西，在它们开始的时候都是真实的 。我们所谓的 “准则”，在开始的时候并不是坏的，它们必须是好的。准则是方法 ，是常规，哪里有人，哪里就有它。准则好比道路一样，像被压平的大路，通向许多人想望的某种神圣的和高尚的目标。请想一想：一个人满怀激情发现做某种重要事情的途径，——迫切想往表达对上帝的崇敬之情，也很想及时传给他的同伴，这就需要有一位创作者即诗人 来做这件事。他把萦怀于自己和许多人心中朦胧奋斗的思绪清晰表达出来。这就是他做这件事的途径；为开辟“道路”留下的足迹。然后，可以看到，后人自然循着前人的足迹行进，它就是最简便 的方法。对前人的成果，后人还要作些改善，向好的方面改进。总之，要进行扩展。随着频繁的行走，小路日益拓宽 ，——直到最后，成为众人可以来来往往的康庄大道。只要在那路的尽头有城镇、神殿或任何人们向往的实体存在，这条大道就非常受人欢迎！一旦那些城镇消失，人们就会舍弃这条大道。世界上一切制度、惯例和规章，就是这样形成和消亡的。准则开始时，都是有其充实 内容的，你们可以称它为表皮 ，它能把某种实体联结成形，结合成表皮和肢体，否则，它们 就不会是现存的样子。诚如前述，只有在崇拜者的心目中，对偶像产生怀疑和感到空洞时，才不会对它们盲目崇拜。我们议论准则惯例的坏处，也同此理。我还希望不要忽视真正 准则的重要意义，它们过去是，将来也是我们在世上生活中必不可少的工具。—— ——

还要指出一点，约翰逊从不吹嘘他的“真诚”。他并不怀疑自己有特殊的真诚，——也不怀疑自身有任何特色！他是一位艰苦奋斗，心力交瘁的人，或者是他自称的“学者”，他力图在世上过一种正直的生活，既不忍饥挨冻，——也不靠偷窃生活！他有一种高尚的潜意识，他不是“把真理 镌刻在他的表盖上”，不是的，但他坚持真理，宣传真理，按照真理进行工作和生活，终生不渝。不妨再想一想：大自然委重任于此人，他首先要接受大自然要求他具备的品德，不能不 真诚！对他那宽宏豁达、富有深厚感情的胸怀说来，大自然是客观事实：一切谣传总归是不实之词。这种人生奥秘不可言传的崇高性，不论他是否承认，即使甚至似乎遗忘或否定，也总是要出现在他 的面前，——使他既恐惧又惊异。他以真诚为基点，但他并未认可，因为他从未对

此有疑问，也绝不可能有疑问。米拉波、穆罕默德、克伦威尔、拿破仑，一切我曾经听说过的伟人都以此作为他们的首要品质。无数平庸的人们，随处都在争辩谈论他们毫无创见的教条，这些都是从第二手材料通过推理和生搬硬套学到的。所有这些对于这种人也是毫无用处的。人必须要有真理，拥有他 相信的真理。否则，他怎么能立足。在任何时刻，他的整个灵魂总要以各种方式提醒他没有立足点。他服从于真实这个崇高的必然性支配。约翰逊世界观的思维方式，正像穆罕默德的一样，与我的迥然不同。但是，我认为，他们两人都有内心真诚 的永恒因素，而且令人感到高兴的是，它们至今仍然有效。他们播下的不是糠秕 ，而是洒在田里都会结出 果实的种子。

约翰逊是他的人民的先知，他向他们传播福音，——正如所有像他这样的人总要这样做的。我们可以把他宣讲的至上福音描述为一种精神上的深谋远虑："在一个世界里，干活甚多，认识甚少"，你们怎样做 事呢！这是一件值得宣讲的事情。"在一个只要多干活，不要认识的世界里，"不要把你们自己堕入无边无际的怀疑深渊，悲惨地忘却神明的无信仰深渊；——到那时，你们会痛苦、无能和六神无主：怎么能够干活或工作呢？约翰逊宣讲和教导的这种福音，——与另一个崇高的福音，即"清除哀求乞讨的念头！"在理论上与实践上成为对偶。要与行乞哀求断绝，也就是说，你们宁可穿着自己真实 的破鞋，不怕寒冬腊月站在冰冷的泥泞中。正如穆罕默德所说，"这样对人就会更好些！"我把这种精神，也就是说，把上述两个福音结合一起 ，成为一种崇高的福音，也许是那个时代可能达到的最强音。

约翰逊的著作，曾风靡一时，而现在，可以说已被新一代人否定。这是不足为奇的；约翰逊的见解，无可否认是要过时的，但是，他的思维方式和生活方式，我们可以指望，它是绝不会过时的。从约翰逊的著作中，可以看出一个才智非凡的伟大人物的痕迹，——不论它隐藏在颠倒歪曲的层层障碍之下，也是受人欢迎的。那是真诚的 言语，他用以表述各种事情。他的文体非常拘谨，——这是当时他所能达到的最佳体裁。书中有一定的夸张，按一种非常严肃的方式进行，或者说小心翼翼地进行，它现在已显得陈旧了。间或有浮夸的措辞形式 ，与其内容不相协调。你们对这一切要容忍，因为不论它的用语是否浮夸，其间 自有重要的东西 。世上有多少华丽的文体和书籍，内容却是空空洞洞 ，——写这种作品的人，才是真正的坏人！他们 才是

应该加以排斥的人！——即使约翰逊只留下他那部《词典》，人们也能从中追溯到一种伟大的才智，一个真诚的人。只要看《词典》定义的明确性，总体上的可靠性、真实性、洞察力以及成功的编纂方法，它就堪称所有词典中最好的一部。它有一种建筑上的壮观，像一座已经竣工的坚固宽阔的大厦，完美匀称，巍然屹立，人们可以断定，这是一位真正建筑师的杰作。

尽管时间仓促，我们还必须对不幸的鲍齐〔27〕讲几句话。他被认为是平庸、高傲而贪婪的人，从各方面看都是如此。然而，他对约翰逊崇敬这一事实，总是值得重视的。这个愚蠢、妄自尊大的苏格兰地主是当时最自负的人。他居然以敬畏之情去约翰逊简陋的小阁楼，亲近这位蓬头垢面、性情暴躁的穷教师，这是一种对杰出人物真诚的崇敬，是在被猜疑为既无英雄又无崇拜存在的时代中，一种英雄崇拜。看来，在任何时候都会有英雄存在，也就会有对英雄的崇拜！我们还要不客气地说，诙谐的法国人所谓仆人眼里无英雄的说法是毫无根据的。或者说，即使如此的话，该受责备的不是英雄，而是仆人。因为他的灵魂是卑贱的奴仆灵魂！奴仆想象中的英雄，是身穿君王服装，迈着方步前进，身后随从簇拥，前面声乐开道。这样，那种说法就成了仆人眼里无伟大的君主。〔28〕要是脱光路易十四〔29〕国王的袍服，他简直是一根有桠杈的萝卜，上面安着一颗用刀子刻的希奇古怪的头颅〔30〕，——没有哪个奴仆会敬佩他的。奴仆是有眼不识英雄！啊！是的，惟有英雄 识英雄。——人世间缺乏的一种东西，在某种意义上说，多半就是缺乏识别英雄的眼力。

总之，我们应该说，鲍斯韦尔对约翰逊的敬仰之情是恰当的，他在全英国从未找到过一位如此值得人们甘拜下风的人。我们还应该说，这位饱经风霜的约翰逊巧妙地处理他的艰难混乱的生活，作为一个刚直不阿的人过得自在。在那作家生涯空虚混乱，怀疑主义把宗教和政治、人生观和人生实践搅得混乱不堪之时，处于贫困昏暗的条件下，不顾病魔缠身，衣衫陈旧，他像一个勇敢的人，把自己安排妥帖。在永恒中，不会全然没有北极星，他像勇敢的人一样，都需要有北极星的指引。他遵循北极星的指引，任凭那时代沉渣的混乱漩涡，他绝不会改变他的方向。“在谎言者面前，他宁愿饿死，也绝不承认失败”。勇敢的老塞缪尔，真是最后一位罗马风格的人物！〔31〕

关于卢梭[32]和他的英雄品质，我不能说那么多。他不是我所说的坚强的人。这是一位忧郁、容易激动、具有神经质的人物，至多说他有热情，但缺乏坚强。他没有“沉默的禀赋”，这是一种非常珍贵的天赋，具有这种突出天赋的人，在法国人中，或者确切说，在当时各类人中是很罕见的！受苦受难的人确实应该“沉住自己的怒气”，因为光冒烟 不发光 ，是毫无用处的。——那只是个比喻，一切烟都有可能变成火！一个真正伟大人物的首要品德是深沉和宽宏，面对困难要镇静自若，卢梭却没有这些东西。把愤怒暴躁和固执僵化看作力量是根本错误的！一个人动辄暴跳如雷，虽然发作时，六个人也不能制住他，这种人并不能算强者。只有那身负千斤重担、胜似闲庭信步者才称得上强者。我们应该永远以此为鉴，特别是在那种喧嚣不安的时代里，尤其要注意。一个在说话与行动的时机尚未成熟时，不能沉住气的人，就不是健全的人。

我认为，卢梭消瘦的面容，表露他的为人。他的面容显示一种高傲的、气量狭窄的情态：突出的额头骨，一对深陷的眼睛，看上去有令人迷惑不解的神情，表现为一种山猫般的锐利目光的凝视。一副满脸苦相，甚至是卑贱的苦相，同时也有一种与苦相截然相反的表情，有点平庸粗俗，只因他的暴躁的感情 把这些东西掩盖了，这是一种人们称之为狂热者的容貌，——他是一个令人遗憾的气量狭小 的英雄！尽管他有很多缺点，我们在这里仍称他英雄，是因为他具有英雄的首要特征，他有由衷的诚挚 。这种诚挚颇为罕见，当时没有一个法国哲学家可以与之伦比。不仅如此，人们还会说，由于过度的诚挚与他在其他方面神经过敏和相当软弱的性格不相协调，结果逼得他严重的思想混乱，几乎发狂。最后，他身上出现一种狂热，他的思想像着了魔似的，使他匆匆奔走，历经各种险境！——

卢梭的缺陷和可悲之处，很容易用一个字来说明，即唯我主义 ，这确是一切错误和苦难的根源和总结。他没有使自己完全战胜纯粹的欲望，在许多方面，一种自私的欲求仍是他的动机准则。我想他是一个非常爱虚荣的人，渴望别人赞扬。人们记得热莉丝对他的一次经历。她带让-雅克[33]去剧院，他要求严格隐蔽他的身份，意思是——“他 不愿在那里被人认出来！”可是包厢的帷幕却碰巧被拉开了，让-雅克被楼下正厅的观众认了出来，却没有引起多大的反响！于是他显得极为愤慨，一晚上都不高兴，恶声恶气，傲慢无礼。这位精明的伯爵

夫人，完全确信他的愤怒不是因为他被人发现，而在于被人认出以后，没有人对他喝彩鼓掌。可见此人性格受毒之深，他只有猜疑孤僻，喜怒无常！他不能与任何人相处。有一位来自乡间的有相当地位的人，经常访问他，总是同他交谈，表示对他的崇敬之情。有一天，他去时，看到让-雅克极不高兴，令人莫解。让-雅克瞪着怒目对他说："先生，我知道你为什么到这里来。你是想来看看我过的是什么样的穷困生活，看看我的破锅里煮的东西少得多么可怜。好吧，你就往锅里瞧吧！里面是半磅肉，一根胡萝卜和三个洋葱头，这就是全部，去告诉所有的人好啦，随你的便，先生！"——这种人真是太过分了。世上的人们从不幸的让-雅克这些反常的扭曲的心态得到一种戏剧性的谈笑趣闻。唉！对他来说，却并不是戏剧性的笑料，而是非常认真的！这好比古罗马垂死的斗士，竞技场上人群拥挤，观看取乐，而那斗士却处在死亡的痛苦中。

然而，正如人们所说，这位卢梭以其向母亲们的热情呼吁[34]，以其《社会契约论》，以其对自然甚至对自然状态和野蛮生活的赞颂，确实重新接触了现实，向现实作斗争，在他那个时代起到了一个先知的作用。他尽了时代条件下之所能！奇怪的是，透过他那些不体面的言行、堕落行为以及几乎神经错乱的种种外表，在不幸的卢梭内心深处，却有真正的神圣火花。而且，在那毫无生气的伪哲学、怀疑主义和插科打诨的环境中，在这个人身上却有深刻的感受和认识，认为人类的生命是真实的，并非是一种怀疑主义、定理原则或说笑的事情，而是一种客观事实、严肃的现实。自然界把那个启示赋予他，委托他来表达。他已经把它说了出来，即使说得不够明白透彻，甚至说得不妥和模糊不清，——但他已做到尽可能的清楚了。不仅如此，对他那些错误和反常心态，以至于偷缎带行为，[35]过着漫无目的杂乱、痛苦和流浪的生活，如果人们能宽容地解释的话，那不就像一个人被委派一项力不胜任的差使，感到困惑而束手无策、犹豫彷徨一样吗？人生道路多坎坷。应该宽容地评价一个人，要寄希望于他，任凭他去奋力闯荡，只要生命尚存，人人都有希望。

卢梭的文采，至今在其国人中仍享有盛誉，我无需多说了。我认为他的著作和他本人一样，是不健全的，算不上好书。卢梭善于动情，与他这种思想天赋相结合，就能构思出绚丽多彩激动人心的各种形象来，但是它们缺乏真正的诗意。它不是纯洁的阳光，而是戏剧性

的东西，一种用淡粉红色乔装打扮得华丽而俗不可耐的东西。自卢梭以来，在法国人中，这种情形是经常的，或者确切地说，是普遍的。斯塔尔夫人〔36〕也有类似情况，圣皮埃尔〔37〕以及直到当今轰动惊人的“绝望文学”〔38〕中，到处充斥这种情况。那些浅玫瑰红色的俗气东西不是健全的作品。请考察一下莎士比亚、歌德，甚至于沃尔特·司各脱的著作吧！谁一旦将它看透，也就认清了真伪之别，从此永远能识别它们。

我们已经看到，在种种混乱不利的社会环境中，约翰逊作为非常正直的先知为世人尽责。在卢梭身上，我们看到，在那种混乱的条件下，好东西却与惊人的坏东西相并存，卢梭这个引人好奇的历史人物，是最为含义深长的。他被赶到巴黎的阁楼上，在那里，他孤苦伶仃，与自己的贫困和思想为伴，四处碰壁；烦躁恼怒，直至心态发狂。他深感世界不是他的朋友，世界的法律也不是。〔39〕这样的人，有可能不与世界为敌，也是得当的。他可以禁锢在阁楼上，被人视为疯子取笑，像关在笼子里的野兽挨饿；——但是，这并不能阻止他获得成功。卢梭成为法国大革命的狂热鼓吹者。他认为文明生活是痛苦的，野蛮状态比文明好等等，那些半是发狂的思辨，足以普遍地引起法兰西的全面狂想。诚然，人们完全可以发问：这个世界、这个世界的统治者们是怎样对待这么一个人的？很难说世界的统治者能怎样对待他！但他对待那些统治者却不幸非常清楚，——把其中的许多人送上了断头台！关于卢梭，就谈这些。

在毫无生气、没有信仰和无独创性的18世纪中，从各种虚有其表的冒牌名人及其作品中，突然有一位以罗伯特·彭斯〔40〕面目的英雄问世，这是一个奇特的现象。像多岩的荒漠地带的一口水井，——也像人工建造的乐园里突然出现的神圣光芒！人们不了解其缘由，把他看作人间乐园中一片焰火。唉！虽然他半是盲目地作了生死搏斗，却仍落得人们那种看法！恐怕没有人会像他那样受到同胞们如此错误的对待。世界上又演出了一场非常糟蹋人生的戏剧。

彭斯一生的悲剧是众所周知的；我们可以肯定地说，再没有比彭斯所处的境况与他应有地位更为悬殊、命运更为多舛的人了。在18世纪，那些拾人牙慧、装腔作势的人物大多是滑稽小丑，从这些人中再一次出现一位有创见的超凡人物，一个可探及永恒的深渊，跻身于英

雄之列的人物。他诞生在埃尔郡[41]一个穷苦人家。这位整个不列颠大地上最伟大的人物，是作为一个苏格兰劳苦农民来到人间的。

他的父亲是一位贫苦劳工，从事过各种工作，均未成功，长期处在拮据困境中。苏格兰人称之为地产管理人的管家，经常给他去信进行恐吓。彭斯说："恐吓信使我们全家伤心落泪。"无畏、勤劳而坚韧的父亲和他那堪称女中豪杰的勇敢妻子抚养着那些孩子，罗伯特是其中之一！世界如此辽阔，却无他们容身之所！来信"使我们全家伤心落泪"，这句话描述了他们的困境。我总认为，那位无畏的父亲，——是一位默默无闻的英雄和诗人。没有他，就不会有能言善辩的儿子。后来，彭斯的老师去伦敦，接触到上流社会有教养的情况，但是他却说，他还没有碰到过比这位农民围炉谈论更有风趣的人。靠他那"七英亩苗圃地"——和一块小得可怜的黏土田庄，加上借以谋生的各种活计，都不能使他兴旺起来，一生辛勤劳动，收入甚微。但是，他勇敢地坚持下去，他是一个聪明、诚实而又不屈不挠的人物。——他把日常生活中多少心酸苦难默默地承受下来，像一个无名英雄那样战斗，——没有人将其崇高精神作为新闻报道，也没有人会对他作出奉献！然而，他并不灰心丧气，也没有必要丧失信心，因为罗伯特·彭斯就是他的成果。——实际上，也是世世代代像他这样的人们的成果。

这位彭斯是在种种不利条件下出世的：没有受过教育，家境贫寒，生来就要从事艰苦的体力劳动。他开始写作，用的是一种粗俗而特殊的方言，只有他周围乡间狭小地区的人才能看懂。他的写作，不论他写什么，如果能应用英国通用的语言，我毫不怀疑，他已经被普遍承认了，或者说，能够成为我们最伟大的人物之一。他竟会引起很多人的兴趣，透过他那方言的粗俗外壳进行了解，足见其中确有某种非凡的东西。他已获得一定程度上的承认，而且在我们广阔的撒克逊世界各个地区正继续受到人民的不断承认。凡是讲撒克逊方言的地方，人们通过各自亲身的考察，开始认识到，18世纪撒克逊人中一位最重要的人物，是埃尔郡的一个名叫罗伯特·彭斯的农民。确实如此，我要说，这个人有真正撒克逊人的特质，坚强如哈茨山[42]上的岩石，渊源于地层的深处，——然而，石缝里涌现出涓涓清泉，充满生机而又柔和！在平静中饱含强烈奔放的激情与才能，其内心蕴藏着无比美好的旋律。这是一位高尚、粗犷而真诚的人，他亲切、纯朴、诚

实，单纯有力，既有其闪电般的激情，又有其温柔天真的同情心；——他像古代北欧神话中的托尔神，可以称得上农民之神！

彭斯的兄弟吉尔伯特是一位非常明智和可贵的人。他告诉我，罗伯特·彭斯年轻时，虽然他们生活艰苦，常常是谈笑风生，是一个身心极其欢乐的小伙子，也能引人欢笑。当时，他赤身在泥潭里挖泥炭，或从事类似的劳动，远比人们后来听说的，更为讨人喜欢。我很相信他的话。这种欢快的基础（正如老米拉波侯爵称之为"喜爱活泼欢快"），即幸福与快乐的主要元素，和他的其他深刻真诚的品格相结合，成为彭斯性格中最吸引人的东西之一。他心中充满无限希望，尽管他的一生是个悲剧，他却不是一个多愁伤感的人。他豪爽地抖落优伤，战胜它们，奋勇向前。他像雄狮抖落其"鬣上的露珠"，又像飞速奔腾的骏马向掷来的短枪付以冷笑 。——但实际上，彭斯这类的希望与欢乐，不正是温和宽厚感情的结果吗？——这样的感情，对每个人来说，不应是从事一切的开端吗？

如果我说彭斯是他那个世纪中英国最伟大的天才人物，人们会觉得诧异。然而，我相信，总有一天，这种说法会被肯定的。他在上述艰难条件下写成的那些作品，仅仅是反映他生平的很小侧面。斯图尔特〔43〕教授曾作过非常公正的评论，实际上，这种评论对于一切真正的诗人都是非常适用的。他认为彭斯的诗作并非是任何特殊的才能，而是天赋旺盛的创见，以其自身方式表达的普遍结果。凡是听过彭斯谈话的人，都会议论他那溢于言表的天才。他的天赋表现在各个方面：从谦恭有礼的极为得体的言谈，到热情洋溢的演说；从纵情爽朗的欢笑，到温软的感情悲恸，精炼的语言，明晰犀利的洞察力，都集中体现在他的身上。聪明的公爵夫人们赞扬他是一位语言能"使她们兴高采烈"的人。此话说得够美妙的。但是，更美妙的是我不止一次地提过洛克哈特先生〔44〕的记载：说那些小客栈的侍者和马夫们，如何从床上跳下来，争相拥挤去听这个人的讲话！侍者和马夫们：——他们都是普通人，而他是普通人中的一员！关于他的讲话，我听说很多，其中有一佳话，是去年我从一位与他交往很久的、德高望重的绅士那里听来的，说他的讲话总是"言之有物 "，与众不同。那位老人告诉我说："他讲话宁缺毋滥"，"在当时，他总是保持沉默，好像在座的人都比他高明，而他讲起话来，对论题总富有新意。"可见，为什么没有任何人对他有相反的说法！——如果我们再看看他的总体精神力量，他

各方面都健全坚强，粗犷直率，敏锐的洞察力，豪爽的勇气，以及他身上的大丈夫气概，——我们还能到哪里去找比他更有天资的人呢？

我有时觉得，在18世纪的伟人中，彭斯似乎比其他人更像米拉波。他们在外表上迥然各异，然而，要从本质上来看他们。他们两人的身心都同样高大有力，——双方都建立在老侯爵所谓的喜爱活泼欢快 基础之上。由于天性，由于教育方式，特别由于民族性格上的原因，米拉波较为暴躁，是一位爱热闹、不知休息、勇往直前的人。但是，米拉波的性格也有诚实和理智，有深刻的洞察力 和远见卓识。他论述的问题，值得回味。这是一种深入各种事物的洞察力的闪光，这两个人的言论都有这种特色。他们同样都有强烈的热情，都能表现自身极其温和的高尚感情。这两个人都是聪明机智，豪放欢乐，精力充沛，直率真诚，属于同一类型的人。彭斯也能治国，也能在国民议会中进行辩论，很少有人具备他这种从政能力。啊！他在索尔威湾〔45〕缉获一艘走私帆船时所表现的勇敢，以及在不便讲话时，尽量抑制怒火，保持沉默 的精神，这本是对布莱泽及其一伙的当头棒喝，也是向一切在治理王国和统治那个曾经令人难以忘怀的伟大时代的人们显示其才能！可是，他却遭到人们的非难。他的长官对他批示说："你应工作，不应思考"。至于你的思维能力，尽管是这个国家最伟大的，但我们并不需要，你应该去那里做检验啤酒工作，这是你 惟一的肥缺。这是值得注意的事情，——对此需要作些评论！虽然，我们知道应当怎样说，怎样回答。他们的那种说法，好像在世界上任何时候，任何地点和任何条件下，思想和思维能力恰恰都不是 需要的。宿命论者总是不假 思索的人，那种人不会思考和观察 ，他工作时，只能在暗中摸索，就会为幻觉所蒙蔽而认不清 事物的本质，难道不是这样吗？看不清 事物就会出差错，正如人们所说，就会张冠李戴。——这样的人只能像个白痴靠边站着！可是，这样的宿命论者，完全不用脑子的人，却窃据高位。——有人说："这有什么可抱怨的呢？非常可悲的是英雄无用武之地，这是自古以来的真理。"我的回答是，确实如此。而且那竞争的舞台尤为糟糕！抱怨 没有什么用处，陈述真理才是有益的。正当法国大革命爆发的欧洲，彭斯却无用武之地，只得去检验啤酒，——这是一件令人不愉快 的事情！——

在此，我们要重申，彭斯的主要品质在于他的真诚 。这体现在他的诗歌作品中，也充满着他的一生。他的诗歌赞颂的不是幻想的东

西，而是真实存在的可感觉到的东西。这种精神体现在他毕生的各个方面，其主要的优点在于真实。彭斯的一生，我们可以归结为伟大而悲剧性的真诚一生。这是一种原始朴实的真诚。——它并不是残酷，两者绝非一回事。但它是粗犷的，与万物的真实性赤裸裸地扭结在一起。从这种意义上说，任何伟人都有某种原始朴实的东西。

对彭斯，人们也能像对奥丁神那样进行英雄崇拜吗？是的，对这些文人也不是没有某种英雄崇拜。但这是在现代多么特殊的条件下进行的！苏格兰小客栈的侍者和马夫们在门旁窥探，渴求听到彭斯的任何一句话，这是不自觉的英雄崇敬。约翰逊有鲍斯韦尔作为崇拜者。卢梭的崇拜者也够多的，王公贵族到他那简陋的阁楼去拜访，显赫的权贵和美丽的夫人向这位不幸的狂人致敬。在卢梭身上有一种极其奇特的矛盾，即他的生活有两个无法调和的极端：一方面他是显贵们的座上客；另一方面他为了谋生却又不得不去抄乐谱，甚至连抄乐谱的工作也找不到。他说："凭借外出赴宴"，"我要冒在家饿死的危险"。这种矛盾的情况，对他的一些崇拜者说来也是极为费解的事情！如果说英雄崇拜的好坏是一代人生命幸福与否的标准，那么，能否说这几代人都是非常美满的呢？——然而，我们的文人英雄确实在教育和统治人们，不论人们怎么称呼，他们是帝王、教士等等，从根本上说，没有任何力量可以阻止这样做。世界上的人们总是要听从见多识广的人。人们可以有不同的听从方式，或能获得连绵的幸福温暖的阳光，也可能不幸地遭到邪恶的雷电旋风，——对世人有着难以言传的利害差别！这种听从的方式是完全可以变化的，其内容和事实，世上是没有任何力量可以改变的。光明，不然就是闪电，世人可以作出选择。问题不在于是否称奥丁为神、为先知、为教士或给他任何称呼，而在于是否信仰他为人们指点的立论，这是问题的关键。如果他说的是真理，我们必须相信。既然相信，就必须付诸行动。至于我们怎样称呼和欢迎他或它，那主要是我们自身的问题。新的真理，这个宇宙秘密的新的更深层次的启示，本质上是来自上天的一个启示，对它必须而且要愿意服从。——

最后，我要说一说彭斯一生中最令人注目的事情，——即他对爱丁堡的访问，我总认为，他在那里的举止风度，是对他身上充满珍贵而真诚人情的最好证明。我们想不出有什么人能承受超过他的体力所承受的重负。凡是把普通人捧为社会名流，总是非常突然，这样也不

知害了多少人，可对他却若无其事。正如拿破仑那样，不是逐步爬上去的，而是从拉费雷团的炮兵中尉一跃而成为皇帝。彭斯当时年仅27岁，连个农夫都混不下去了，他想逃往西印度群岛躲藏，以免受辱和监禁。在那个月里，他是一个破产的农民，年收入只有7镑。然而，情况很快发生变化，过了一个月左右，他已跻身于荣耀显贵之中，搀着珠光宝气的公爵夫人赴宴，成为众目睽睽的人物！逆境常常能磨炼人，可是成功对一个人的磨炼，其艰难程度远胜逆境磨炼的百倍。彭斯对待这一切的态度，令人无比敬佩。恐怕无人能举出谁能像他那样经受严厉的考验，而言行又能如此得体。他在那种环境中泰然自若，不卑不亢，既不局促不安，又不矫揉造作。他不忘自己仍是罗伯特·彭斯其人。他认为"地位不过是几尼的标记"；声誉不过是烛光，它只能照出什么样的 人，一点也不会把人变得更好或变为另一种人！相反，如果人们不警惕，它很容易使人变得更坏 ，变为一个可悲的牛皮大王，——直到吹破 牛皮，成为一只吓唬人的死 狮子。正如有人说，这种人"简直是不能复活的行尸走肉"，还不如一条活狗！——彭斯这样处世，是令人钦佩的！

然而，不幸的是，我们从其他方面了解，那些巴结社会名流之辈，却把彭斯给毁了。正是那些人，使他不能活下去！这些人聚集到他的田庄，妨碍他勤奋工作，使他无处躲藏。他很想抛掉他那社会名流的名声，却无法办到。于是，他陷入种种不满，出现各种不幸和失误。这个世界对他变得越来越孤寂凄凉。他的健康、品德，平静的心态都消失了。——他现在非常孤立，想起来，真令人可悲！那些人只是去看看他，既非出于同情，也没有什么恶意。他们去看他只是为了得到一点乐趣：他们得到了满足，——可是这位英雄的生命却由此断送了！

里希特尔说：苏门答腊岛有一种"发光的金龟子"，即大萤火虫，人们用叉子把它们串起来，用作夜间行路的照明。有身份的人很喜欢借这种令人愉快的光亮旅游。伟大的荣誉应归于这些萤火虫。但是——！——

注释

〔1〕 塞缪尔·约翰逊（1709—1784），英国作家、评论家、辞书编纂者，编有《英语辞典》、《莎士比亚集》，著有长诗《伦敦》、《人类欲望的虚幻》等。——译者

〔2〕 “一条神圣的火柱”出自《旧约·出埃及记》第13章第21、22节：“日间耶和华在云柱中领他们的路，夜间在火柱中光照他们，使他们日夜都可以行走。日间云柱，夜间火柱，总不离开百姓的面前。”——译者

〔3〕 伯里克利（前495？—前429），希腊政治家，雅典民主派首领。出身贵族，公元前444年后，历任首席将军15年，成为雅典国家实际统治者，死于瘟疫。伯里克利统治时期，历史学家称为希腊文化艺术的鼎盛期。——译者

〔4〕 西莉亚，可能指英国女小说家伯尼（1752—1840）的小说中人物。——原书编者

〔5〕 克利福德，可能是利顿的小说《保尔·克利福德》中的人物。——原书编者

〔6〕 圣保罗座堂，是英国国教会伦敦教区的主教座堂，1675年奠基，1710年建成。由雷恩（1632—1723）设计，是英国古典主义建筑的典型。——译者

〔7〕 阿贝拉（1079—1142），法国经院哲学家、神学家，唯名论者洛色林的学生。其著作《神学》被指为异端而焚毁。——译者

〔8〕 约克大主教，即英格兰首主教。——译者

〔9〕 坎特伯雷大主教，即全英首主教。

〔10〕 百合花，西方传说：此花是人类始祖亚当的妻子夏娃被逐出伊甸园时，因悔恨流出的泪水变成的。在《圣经》中，被视为最美丽的花朵，象征贞操、纯洁、美好事物和意境。——译者

〔11〕 此语源出《圣经·以赛亚书》第6章第6、7节：“有一撒拉弗（天使）飞到我跟前，手里拿着红炭，是用火钳从坛上取下来的。将炭沾我的口，说：‘看哪！这炭沾了你的嘴，你的罪孽便除掉，你的罪恶就赦免了’。”——译者

〔12〕 此处“法国怀疑论者”，指伏尔泰。——译者

〔13〕 约翰·弥尔顿（1608—1674），英国诗人，英国资产阶级革命的歌颂者、政论家。因工作劳累，双目失明。长诗《失乐园》、《复乐园》及《力士参孙》的作者。——译者

〔14〕 英国盎格鲁撒克逊时代的国会由国王及其臣下，或友人，有时王族、主将、牧师及其他的宗教师组织而成。——译者

〔15〕 爱德蒙·伯克（1729—1797），英国政治活动家和政论家，辉格党的领导人之一，英国资产阶级革命中反对加强王权，对北美殖民地主张怀柔政策，攻击英当局在印度的非正义行为。后来在《对法国革命的感想》一书中反对法国大革命，极力维护私有制国家。——译者

〔16〕 指小皮特（1759—1806），是老皮特（1708—1778）之子，英国首相（1783—1801及1804—1806两度在位），托利党领袖。——译者

〔17〕 罗伯特·索塞（1774—1843），英国诗人、音乐家、作家。1813年受封为桂冠诗人，早期浪漫主义作家代表之一。——译者

〔18〕　参见：卡莱尔著：《论宪章运动》（1839年）及《托马斯·卡莱尔与爱默生通信集》（1834—1872）中有关爱尔兰劳动人民生活的统计资料。——原书编者

〔19〕　潘多拉盒子，据希腊神话，宙斯为了报复普罗米修斯盗天火给人类，命火神赫菲斯托斯选美女，名潘多拉，并给她一个盒子下凡。当潘多拉打开盒子，里面装的各种灾祸如水、旱、火灾、瘟疫、贫困、死亡等等，都降临人间，只剩"希望"留在盒底。——译者

〔20〕　参孙，是《圣经》中的大力士，头发是他力量的源泉，曾徒手撕裂一头壮狮，并在战争中击杀一千名非利士人。后被非利士人窃得其力量的秘密，将其捕获，剜掉双眼。正当非利士人把他从狱中拉到大庙当众戏弄他时，参孙这时又恢复了力量，将大庙两个柱子推断，使大庙倒塌，与围观者三千名非利士人（包括其领袖在内）同归于尽。见《圣经·士师记》第13—16章。——译者

〔21〕　古代炼金术中指蒸馏或升华以后的渣滓、废料。——译者

〔22〕　法拉里斯（？—约公元前554年），西西里的阿克拉加斯的僭主。他为了烧死他的敌人而设计黄铜牛。此处原文有误，坐在黄铜牛肚里被烧死的是最先发明者培里鲁斯，不是法拉里斯本人。——译者

〔23〕　查塔姆，即老皮特，威廉·皮特（1708—1788），英国国务活动家。因封为查塔姆第一伯爵，故名。——译者

〔24〕　沃尔波（1676—1745），英国国务活动家，英国辉格党领袖，财政大臣（1715—1717；1721—1742），英国第一任首相（1721—1742）。——译者

〔25〕　涅索斯的衬衫，希腊神话中，半人半马的怪物涅索斯要抢海格立斯之妻得伊阿尼亚，被射死。得伊阿尼亚听从涅索斯的遗言，说他中箭后的血是魔药，可用它恢复爱情。于是，将一件浸透涅索斯毒血的衣服，送给海格立斯，他穿上以后，痛苦难当，跳进火堆。——译者

〔26〕　卡莱尔著：《论文集·论鲍斯韦尔的〈约翰逊传〉》。——原书编者

〔27〕　鲍齐，即詹姆斯·鲍斯韦尔（1740—1795），苏格兰作家，1763年结识约翰逊，著有《约翰逊传》（1991）和《科西嘉岛纪实》。——译者

〔28〕　伟大的君主，法王路易十四的称号。——译者

〔29〕　路易十四（1638—1715）法国国王，1643—1715年在位，绰号"太阳国王"。1661年亲政后，建立绝对君权，推行重商政策，企图称霸欧洲，不断进行战争。——译者

〔30〕　此语借用莎士比亚剧本中的福斯塔夫对夏禄法官的描绘。见《亨利四世》下篇，第三章第二场末（《莎士比亚全集》中译本第五卷第184页）。——译者

〔31〕　此语借用普鲁塔克著：《布鲁图传》中布鲁图悼念卡西乌斯的话，称他为"最后一位罗马风格的人物"！意指罗马再不会有卡西乌斯那样的人物出现。［布鲁图与卡西乌斯都是古罗马贵族派政治家与将领，主谋刺杀恺撒。］——译者

〔32〕　让-雅克·卢梭（1712—1778），18世纪法国启蒙运动者，杰出的思想家。——译者

〔33〕　让-雅克，即卢梭。——译者

〔34〕　此处指卢梭的教育思想的著作《爱弥儿，论教育》，1762年。——译者

〔35〕　卢梭当过德·维齐丽夫人的男仆，曾偷那贵妇人的缎带，并栽赃于另一女仆。见卢梭《忏悔录》第一卷末尾。——译者

〔36〕　斯塔尔夫人（1766—1817），法国女作家，文学理论家，广交文坛名流的沙龙主人。原名Germaine Necker，著有《论文学》、《论德国》及长篇小说《黛尔非娜》、《高丽娜》等。——译者

〔37〕　圣皮埃尔（1737—1814），法国作家。——译者

〔38〕　参见詹姆士·安东尼·弗劳德著：《托马斯·卡莱尔在伦敦的生平事迹》。——原书编者

〔39〕　语出莎士比亚戏剧《罗密欧与朱丽叶》第五幕第一场（罗密欧买毒药时与卖药人的对话："这世间不是你的朋友，这世界的法律也保护不到你，……"），见《莎士比亚全集》中译本第8卷第102页。——译者

〔40〕　彭斯（1759—1796），苏格兰诗人，出身贫农家庭，长期在乡下务农。1786年以他的诗集《苏格兰方言诗歌》成名。他同情法国革命，曾购买税务局拍卖的船上大炮，送给法兰西共和国，遭英国当局的扣留并受监视。因贫困劳累，37岁去世。——译者

〔41〕　埃尔郡，英国苏格兰郡名。——译者

〔42〕　哈茨山，在德国境内。——译者

〔43〕　斯图尔特（1753—1828），苏格兰哲学家，苏格兰常识学派代表人物之一，著有《人类哲学原理》、《道德哲学纲要》等作品。——译者

〔44〕　洛克哈特（1794—1854），英国评论家，小说家，传记作家。——译者

〔45〕　索尔威湾，位于英国苏格兰西南岸与英格兰西北岸之间。——译者

第六讲　帝王英雄

——克伦威尔、拿破仑：近代革命运动

（1840年5月22日　星期五讲演）

现在我们来议论英雄的最后一种类型，即我们称之为帝王的特性。帝王是众人的统帅，我们的意志必须服从于他的意志，忠诚地为他献身，并以此感到幸福。可以认为他是最重要的伟大人物。对我们来说，实际上他是集各种人物的英雄品德之大成，举凡教士、导师以及我们所能想象的一切世俗的或宗教的尊严都集中在他一人身上，并使之具体化，以指挥 我们，为我们提供经常的实际教导，时时刻刻指引我们应该怎样行动 。他被人称为Rex［君主 ］即管理者，或Roi；我们英国自己称呼更好，叫他国王King，其词源是Könning，意即有才能的人。

这方面，有许多深邃疑难的问题值得思索，而且有的是奥秘莫测。所以，对于其中大多数问题，我们现在必须坚决地不作讨论。伯克曾说，公正的陪审团审判 也许可认为政府的灵魂，一切立法、行政和议会辩论等等，旨在"使12个公正的人进入陪审席"[1] 。——因此，我更有理由说：发现能人 授予他以能力的象征 ，即赋予尊严、崇拜（值得尊敬的品德）、王权、王位等等，从而他 可以切实行使他那种指导者的才能。——不论其任务完成好坏，这是世界上一切社会程序必需的事情！议会竞选讲台上的演说、议会动议、选举法修正法案[2] 、法国大革命等等的核心问题，不为别的，就在于此。一个国家中能发现最有才能的人，把他 提到至上的地位，忠诚地崇敬他：这个国家就有了完美的政府，什么投票箱、议会辩论、选举、制定宪法以及其他机制都不能对它有所超越。它就处于完善的境界，是一个理想的国家。最有才能的人也意味着心地最真诚、最公正、最高尚的人。他教导人们做的 ，是最明智、最恰当的，人们在任何地方、任何

情况下都应记取的；——人们应该以非常忠诚感激之情毫不犹豫地照办！这样，就政府的调节作用范围来说，人们的事业 和生活，就能安居乐业，这就是政府体制的理想。

唉！我们十分了解，理想的事物绝不可能完全体现在现实中。理想与现实总是隔着非常大的距离，任何向理想的适度接近，我们应该由衷地感到满足！正如席勒所说，但愿没有人在我们这个贫困的世界上，过分要求"用一台准确的天平来衡量现实的贫乏产物"[3]。那样的人是不聪明的，人们会把他看作不健全的、牢骚满腹的蠢人。然而，另一方面，绝不能忽视理想的事物确实是存在的。如果认为人们一点也不能接近理想，人类的整个事业就会破灭！这是千真万确的。正如没有一个砌砖工人能砌成一堵绝对 垂直的墙来。无疑，这是不可能的。一定程度的垂直就可以满足要求了。他作为一个砌砖好手，只能这样来完成他的任务。但是，如果他过度 偏离垂直线，特别是，如果他把铅垂线和水平仪撇在一边不用，一块接一块地随手垒砖——！我想这样的砌砖工人是要坏事的。他 忘乎所以，但是，万有引力规律是不会放过他的，他和他所砌的墙就会倒塌，陷入一片混乱中！——

这就是古往今来的一切造反、法国大革命和社会剧变的来历。因为人们让太无 能的人去掌管国家大事！这种人是太低能、太怯懦和太昏庸的人。人们忘记了必须起用能人的规律，或者说，凡事都有自然必然性支配。砖块的垒放，要按其所能，适得其所。冒充能人的无能之辈，也就是骗子 ，叫他来掌管世事，——必然会酿成无可估量的损失和贫困的苦难；千千万万不幸的人们伸手要获取他们在物质上和精神上的必需品，可是他们却得不到。"万有引力"，这个自然规律，总要对他们起作用的。千百万受苦受难的民众就会爆发出激进的行为或某种怒潮，犹如砌砖工人一样；随同他砌的砖墙势不可挡地陷入了一片致命的混乱之中！——

在我国公共图书馆里，收藏着许多有关"君权神授"的著作。这些著作大约写于100多年以前，令人惋惜的是，它现在已无人问津，正在风化破碎。它们远离尘世的喧扰，在那些图书楼里正在悄然消失！同时，我们不应该让那大堆无用的东西毫无保留地消失掉，隐藏在它们后面，应该有某些精华。我认为，它确有某种重要的东西，某些真实的东西，对我们和所有的人均有重要意义，值得记取。如果断言，只要从任何人中选取一个能加以控制的人（通过某种控制他的方

法），突然给他戴上一顶圆形金冠，并称他为国王，——这就直接赋予他神性，因此，他 就成为一种神，而且神性使他产生能力和权力，毫无顾忌地去统治人们。如果是这种做法，——就让它在图书馆里默默地腐烂，我们又何必去管它呢？但是，我却要指出，主张神权的人所指的是：在帝王、在一切人类权威身上，以及在上帝创造的人们之间所能形成的关系中，确实存在着不是神权就是魔鬼的邪恶，二者必有其一！因为18世纪怀疑论的观点，认为世界是一部蒸汽机的说法是完全错误的。世界上存在着上帝，而且从一切统治与服从中，从人类一切道德行为中都可以发现上帝的约束力或者是违反上帝约束力的行为。人与人之间的行为应该以统治和服从为最高的行为道德。不应服从而服从固然可悲，应服从而不服从同样可悲！我认为，上帝的律法就是这样，虽然对人间写在羊皮纸上的法律可以偏离。总之，一个人在向另一个人提出的每个要求的核心中存在着不是神权，就是魔鬼的邪恶。

对这个问题的深思，丝毫无损于我们。这个问题在一切生活关系中都和我们有关，特别是在忠诚与王权这些人们关系的最高方面。我认为现代人的错误在于一切都以私利或贪婪的欺诈作为权衡的准则。而且，简言之，在人们任何交往中全然没有神性，这自然是一种无信仰世纪的说法，其谬误却比人们称 帝王有"神权"的说法更为可鄙。我认为，如果能找出一位真正有才干的人、帝王或能人，那么，他就有统治的神权。我们知道，怎样在某种可以容忍的范围内去找到他。而且，一旦把他找到，所有的人都准备承认他的神权。这正是病态世界在这些时代中，各处寻找的济世良方！真正的帝王，作为实际生活的引路人，在他身上有某些教皇的品质，——也是决定产生实际生活活动的精神向导。所以说，帝王 就是教会 的首领，这样的说法，也是有它的道理的。——不过，我们就让产生于死气沉沉的时代里的那些有争论的著作沉寂地躺在书架上好了。

要寻找 一位能人，却又不知从什么途径着手，确是一件极困难的事情。这正是我们这些时代中，世人所处的困境。我们的时代是革命的时代；而且为时已久。正如我们所见到的，不用铅锤和水平仪，不顾万有引力规律的砌砖工人，随同他砌的砖墙已经坍塌翻滚，眼前一片混乱！但是，我们可以这样想：这个时代的混乱，与其说是从法国大革命开始，不如说它是结局 。更确切地说，它的开端 应上溯到三

个世纪的路德宗教改革时期。当时的情形是：仍然被称作基督教教会本身已经变成骗人的机构了，但是还恬不知耻地假装为人们赎罪而大发横财，并且还干了许多当今已无人所为的违背自然永恒真理的勾当，这正是致命的弊病之所在。精神上出了偏差，导致物质世界越来越混乱。信仰抛掉了，只剩下怀疑和无信仰。建筑工人抛弃 了水平仪，暗自说道："管它什么地心引力？砖就放在砖上！"啊！我们许多人，至今仍然对那种说法：即在神创造的人类事业中存在着上帝的真理，一切都不是假象，不是"权宜之计"和策略，感到奇特，不理解其中缘由！——

路德当初迫不得已作出断言："你，这个自封的教皇 ，你根本不是上帝派来的神父，你不过是——一个客迈拉 [4] ，我不知道还能用什么礼貌的语言来称呼你！"——自从那时以后，直到人民激发起来，反对形形色色的客迈拉，在法国皇宫，卡米尔·德穆兰 [5] 周围响起呼喊声："Aux armes〔拿起武器来！〕"——我发现了自然的历史顺序。那骇人听闻的、像发自地狱般的呼叫声，却是一桩重大的事件。这是又一次民族觉醒者的心声。——它开始于模糊不自觉，好似出自梦魇，出自酣睡中，有某种朦胧的感觉，认为人生是真实的，上帝创造世界，并非出自一种权宜之计和策略！它是地狱般的凶恶，——确实，因为不如此，他们不会成功。说它像地狱，因为它既不是天国的事情，又与凡俗不同。虚假与不真诚必须终止，某种真诚必须开始，不论要付出什么代价，恐怖的统治，法国大革命的恐怖手段等等，我们必须回归真理。这件事本身就是一个真理，我认为，这是地狱之火笼罩着的真理，因为只有这样才能实现真理！——

在英国和其他地方，在相当多的人中流行着一种看法，认为法兰西民族在当时好像发疯 似的，认为法国大革命是公众精神错乱的行为，顿时，法国和世界大部分地区好像变成了疯人院。这一事件引起了迅猛的蔓延，但它是一种狂热和不能实现的事情，——现在已有幸成为梦幻和图画中的事物了！——对于那些宁静的哲学家来说，1830年7月的三天 [6] ，必然是一个令人震惊的现象。法兰西民族又一次奋起，拿起武器进行你死我活的殊死战斗，同样疯狂地去完成法国大革命的事业！那些人的子孙们，坚持他们的事业，不但不否认它，而且要完成它，不成功便成仁！对于那些根据"疯狂"的静止状态的到来，安排他们生活方式的哲学家来说，没有比那种现象更为惊人的了。据

说，不幸的普鲁士的历史学家尼布尔教授[7]，因此而伤心病倒。如果我们相信的话，他就是因为这三天革命风暴致死的！尼布尔之死，无疑不是一种英雄行为，——比拉辛[8]因遭路易十四一次严厉的白眼而死，也好不了多少。在那时，世人已是几经重大震荡，也期望着从这三天的革命风暴中挺过来，然后找到自己的生活方式！三天的革命风暴向一切平民百姓宣告，以往的法国大革命，看上去疯狂，却不是疯人们一时的冲动，而是我们大家生活的这个世界的真正产物，它是不可否认的事实。如果能照此认识这个问题，世人就会普遍受益。

确实，如果没有法国大革命，人们完全不会理解现在这个时代的来龙去脉。我们要为法国大革命欢呼，正像遭受海难的海员们，在无边无际、深不见底的海浪中见到坚硬的岩石一样，感到无比欢欣鼓舞。法国大革命对那个虚伪枯竭而矫揉造作的时代，正是一部启示录，虽然，这是一部令人可怕的启示录。它却再一次证明自然是受超自然力量支配的，如果不是崇高的神性指引，就是魔鬼作祟。外表的东西不等于现实，但它必须转化为现实，否则会激怒世人，把它付之一炬，——将其化为乌有！貌似有理的东西被戳穿了，墨守成规的俗套被打破了，多少事物已被冲垮。这一切好似末日审判的号角向所有的人们吹响了。最早理解它的人是最聪明的人。经过长期混乱的几代人早就领会它了，没有它是不可能有安静日子的！仍然被众多矛盾所困惑的真诚的人，只能在其中耐心等候，耐心努力尽其职责。反对一切的末日判决原本写在天上，现在已在尘世公开宣布，明眼人是一目了然的。无疑，我要说还应该考虑到问题的另一方面，在所有国家中，要解决那些无可阻挡的要求，存在着多么巨大的困难，而且又是非常紧急，紧急得令人可怕。——一个人在当时可以很容易找到比从事长裤汉[9]的活动更好的工作！

在我看来，在上述那种环境中，“英雄崇拜”成为无比珍贵的事情。这是现时人们在世上看到的最令人欣慰的事情；因为其中有治理这个世界的永恒希望。即使人类曾经创造的种种传统、办法、信条和社团都消失了，英雄崇拜将依然存在。英雄必定要降世。当英雄们来到人间，崇敬英雄就是人们的职责，人们的需要。英雄像一颗北极星一样，它能透过层层云雾尘埃以及形形色色的激流和火灾为人们指引方向。

英雄崇拜在法国大革命中的工人和战士们听来，感到非常奇特。他们不崇敬伟人；他们根本不希望、不相信甚至不愿意伟人在世上再现！那时，大自然好像变成了陈旧的“机器”，不再能造就伟人了。——这样的话，我要告诉大自然，它应该完全放弃这种行当，因为没有伟人，人们就无法干事业了。——但是，我也不想与“自由和平等”的信念进行争论，这种信念认为，明智的伟人是不可能有的，只要有为数众多的愚昧小人物就足够了。这种观念在当时的条件下，是很自然的。“自由和平等，不再需要权威了。英雄崇拜，对这样的 权威的崇敬，已被证明是愚昧，它本身就是虚伪的行为，如此而已！人们已经多次受过伪造品 的欺骗，现在什么都不信了。大量的伪币流入市场，于是人们普遍认为不再有真金存在，——即使人们没有金子，人们也能干得很好”！我从其中，特别是在那自由、平等的普遍呼声中，发现了这种观念。我认为，在当时的情况下，出现这种观念是完全自然的。

然而，应该肯定，上述这种观念不过是虚伪的社会生活向真实转变 中出现的东西，把它当作完全的真理，是非常荒谬的。——这全是怀疑主义盲目性的产物，至今它只是努力要 进行观察 。英雄崇拜是永存的，它无处不在；它不仅表现为忠诚；而是对神的敬仰延伸到实际生活的基层领域。“向人俯首”[10]，如果仅仅是一种虚假的动作，就没有必要这样作。其实，这样做也是英雄崇拜的表现，——也就是承认我们的同胞身上确实存在某种神性的东西，承认每个被神创造的人，如诺瓦利斯所说，是“肉体的神启”。那些发明一切文明礼貌从而使生活变得高尚的人，他们就是诗人！礼貌并不是虚伪做作，生活不需要虚假做作。因此，忠诚和宗教礼拜本身是能做到的事，而且也是不可缺少的东西。

此外，当许许多多后起的英雄们从事相当于革命者的工作，难道人们就不能说所有这些伟人和真诚的人，在本性上是酷爱有序而反对无序的人了吗？一个真诚的人去从事革命工作，其处境是可悲的。他貌似无政府主义者。而且，实际上，确有一种令人痛苦的无政府主义因素在每一步行动上都在阻碍着他，——然而，他在思想上却是敌视痛恨无政府主义。他的使命是使事物有序，每个人都是如此。他在世上是要把混乱无序的事物变成井然有序。他是建立事物有序的使者。实际上，世人的一切工作不都是为了建立有序 吗？木工将粗糙的树木

加工成形，使它成为适合于人们需求的方正有用的东西。我们大家都是事物无序的天敌。从事推翻和打碎偶像，对我们大家来说都是一个悲剧；至于对待超越 人们的伟人，则更是悲剧了。

因此，人类的一切事业，包括最狂热的法国长裤汉的激进行为也都是为了，而且是必须为了建立事物秩序而努力奋斗。他们中的任何人，即使是最狂热的人，仍然是时时刻刻都在推进事物的秩序。他的一生经历表明：无序意味着瓦解、死亡。任何混乱的东西总要寻找一个围绕旋转的中心 。在人类一定历史时期中，例如，长裤汉的激进行为终究会产生出像克伦威尔、拿破仑那样的人物来。——令人费解的是，当时英雄崇拜已为众人所不信，然而，它怎么又以人们必须信任的方式在实践中表明了自身的价值。神的权利 ，广义说来，也意味着神的权力！当虚假的陈规陋习土崩瓦解之时，真正新的东西就会意外地显示出自身不可战胜的力量。在动乱的年代里，眼看王权本身似乎已经终止和废除，克伦威尔、拿破仑又登上王位。这些人的经历正是我们现在要考察的最后一类英雄品质。这种考察使旧时代的景象在我们面前重现，即国王产生的方式，以及王权本身最初的形成，在这两个人的历史中再次展现。

我们英国历史上有过许多内战，诸如红白玫瑰战争〔11〕、西蒙·德·蒙特福特战争〔12〕等等，其中很多战争，并不值得人们注意。可是清教徒的战争其意义是没有其他任何战争可与伦比的。我相信大家的真诚直率，一定会指出我的论点之不足。我把清教徒的战争看作是构成真正世界史的、具有世界性的重要战争的又一部分，——即信仰反对无信仰的战争！这是注重事物真实本质的人和注重事物外表形式的人之间的斗争。有许多人认为，清教徒不过是野蛮的反对崇拜圣像者，是对各种形式粗暴的摧毁者。但是，较为公正地说，他们是各种不真实 形式的痛恨者。我希望人们懂得怎样尊重劳德〔13〕和他的国王以及他们。在我看来，不幸的劳德是软弱无力的，注定要失败的。但他却不是一个不正直的人，至多也就是个时运不济的迂夫子。人们嘲笑他那充满深情而又讨人喜欢的“梦想”和执著。他像是一个大学导师，一心致力于各种惯例与校规，他认为那些东西才是世人的命脉。他这个顽固不化地抱着粗浅观念的人，没有担任校长，却出乎意料地被安置到国家领导岗位上，去调节最复杂的人际利害关系。他认为人

们应该遵照旧的合适的规章，而且人们也只有发扬光大这些规章才能得救。他像一个虚弱的人，战战兢兢奋力走向目标，已是自顾不暇，注意不到别人慎重的意见和同情的呼声。他只要求他的师生员工都能恪守他的校规，这是头等大事。只要能达到这一点，就别无所求了。我说过，他是一个注定要失败的迂夫子。他想把世界当作这样的大学，但世界并非 是他想象的那样。唉！他不是受到极其严厉的判决么？他犯下的种种过错，不都受到了可怕的报复了吗？

强调形式的作用是有价值的。宗教及其他一切事物自然有其本身的形式。不论在何处，有形的 世界才是适合居住的地方。我赞扬清教徒的东西并不是不要形式的清教习俗，那些东西是令人可悲的。——我所赞扬的只是使它不可避免发生的精神！一切实体都具有其本身的种种形式，但是形式既有合适的、真正的，也有不真实的、不合适的。如果我们理解正确的话，我们可以这样下一个最简单的定义：围绕一个实体形成 的形式，凡是符合实体实在本性和意图的形式，就是真实的、好的；而有意识地加于实体的形式，则是坏的。我请大家认真思考这一点，在一切人类事业中，要在礼仪形式上把真实的和虚伪的区别开来，把诚实庄重与空洞虚饰区分开来。

在各种形式中，必须要有真实性和自然的自发性。在人们极平常的相会时，如果有人作“事先写好讲稿的演讲”，这个人不是会令人反感么？在客厅里，那种不是实实在在发自内心的假惺惺的虚伪礼节，是人们都不能容忍的东西。另外，假设现在有某个生命攸关的重大事情，某种超凡之事（如对神的崇拜）影响某人整个心神，由于情绪过分激动而说不出话来，全然不知用什么语言来表现 自身，而宁愿保持无形的沉默，不想用任何可能的办法去表现自己。——这时候，若另有一个人装腔作势地走来为这个人表现这种感受，我们能说些什么呢？这种人，——如果他还能自爱的话，就让他赶快走开！当有人失去了独生子，连话也说不出来了，哭得死去活来。那时，有一个不知趣的人胡搅蛮缠地提出为他举行希腊式的葬礼运动会！这种愚蠢而无意义的仪式不仅不会被接受，——而且令人可恨，是不能容忍的事情。这就是古代先知们所说的“偶像崇拜”和对空洞外表的礼拜，它们一定会遭到真诚的人们的唾弃。我们能够在一定程度上理解那些清贫的清教徒的旨意。劳德用上述他那种方式，献身于圣凯瑟琳信条的教

会，沉溺于鞠躬、手势、咏叹等等繁琐礼节，无疑他是墨守其“校规”、拘泥于死板形式的迂夫子，而不是注重事情本质的真诚先知！

清教发觉那种 形式是不合理的，于是就无视那种形式，——我们应该原谅它的说法：宁可不要形式，也比有那种形式好！一个人站在毫无装饰的讲坛上进行布道，除了手里的《圣经》以外，再没有什么繁琐的礼仪，而且又是一个有真诚心灵 的人在向很多有真诚心灵 的人们讲道。这样做，实际上，不就是体现一切教会各种活动的根本宗旨吗？我认为，最无装饰的、最原始的实在，也胜过任何虚假的外表，不论它是如何高贵。此外，凡是真实的东西，总会逐渐有其合适的 外表，没有必要为此担心，实际上也根本无需担心。正如活人 总会有衣服，他会为自己找衣服。不过，人的那套衣服不能伪称是人——！——我们不能用30万套红制服“去打法国人”，衣服里面必定要有人！我断定，外表的东西，实际上不能与实在分离的。如果外表的东西与实在分离了，——那么，人们就会起来反对外表的东西，因为它已成了一种欺骗人的东西！在这里，表现为劳德和清教徒之间的这种两方面的对立斗争，差不多与世界一样长久。他们当时在全英国进行了激烈的战斗，在一定程度上解决了他们的混乱争论，为我们后人留下了不少后果。

在紧接清教徒之后的那个时代，他们的事业和他们自身还得不到公正的评价。查理二世〔14〕和他的罗彻斯特〔15〕们就不是能对清教徒作出应有的评价和意义的那种人。这些可鄙的罗彻斯特之流以及他们迎来的时代，已经忘记人生中还有任何信仰和真理。清教主义——像清教领袖的遗骸一样被吊在绞刑架上示众。然而，清教事业本身仍然在继续实现。人的一切真正的事业，不论把他的创始人放在什么绞架上，必然会实现其自身。我们有我们的人身保护法，有我们自由的人民代表制。全世界都承认，所有的人们不论现在或将来必须是，应该是，要成为我们所说的自由 人。——人生应该建立在现实和正义的基础之上，而不应该建立在已经变成不公正的虚构的传统之上！这是清教徒许多事业的一部分。

确实，当上述事业日益明显，清教徒的品德逐渐得以昭雪。他们的亡灵逐个从绞架上取下 来。不仅如此，其中有相当一部分人，现在实际上被封为圣者。如埃利奥特〔16〕，汉普登〔17〕，皮姆〔18〕，还

有勒德洛[19]，哈钦森[20]，范内[21]都被认为是英雄人物，被认为是政治上的“古罗马元老院的议员们”，在不小程度上要归功于他们为我们创造了一个自由的英格兰。现在，把这些人说成是坏人，没有人会相信的。著名的清教徒大多有他们的辩护人，而且受到真诚的人的敬仰。我认为有一个清教徒，而且也几乎只有他，即我们那位不幸的克伦威尔，似乎还吊在绞架上示众，任何地方都没有发现他的辩护人。不论是圣人，还是罪人，都没有宣布他无重大罪恶。这是一位能人，才华横溢，勇于作为等等。但是他与事业相背，自私心切，不诚实，表里不一，搞两面派，他简直是一个既粗暴又虚伪的达尔杜夫[22]，把为争取宪政自由的一切高尚斗争，转变为一场为他自己私利而令人难堪的丑剧。这就是人们给克伦威尔做的定性，甚至比这个定性还更为恶劣。然后再把他同华盛顿[23]等人对比，特别是同高贵的皮姆和汉普登之流相对比，说他剽窃他们的成果，并把它糟蹋成东拼西凑的无用东西。

我认为，对克伦威尔的这种看法，是在与18世纪相类似的时代的自然产物。正如我们在上面说过，贴身男仆眼里无英雄，怀疑主义者也正是如此！贴身男仆想象的英雄，是身穿紫袍披风，手执镀金节杖，由卫队簇拥，响亮的管乐伴行。18世纪的怀疑主义者，则寻求条理化的体面的公式、“准则”或其他可以称谓的东西，这是一种看上去体面的言行风度，它能够以优美清晰的方式为自身申辩，从而获得启蒙的怀疑主义的18世纪所赞同！从本质上说，怀疑论者追求的东西与贴身男仆的想法是完全合拍的：凡是穿有某种公认的 王室服饰，然后他们才承认他是国王！如国王以粗鲁的非 公式主义的样子出现在他们面前，他们会不承认他是国王。

就我个人来说，我是绝不会对汉普登、埃利奥特、皮姆那样的人物说一句有损于他们的话，也不会对他们进行含沙射影的攻击，我相信他们是非常优秀的有用之才。有关他们的著作和资料，凡是我能得到的，我都曾尽力钻研过。——我怀着真切的希望，想把他们视为英雄来敬仰、热爱和崇拜。但是，说实话，我感到遗憾的是这种设想未能如愿！实际上，我发现情况并非如此。这些人确是非常高尚的人，步伐庄重，言辞委婉慎重，既有哲理又有议员的辩才，反对国王查理一世的征收造船费，著有《论人类君主政体》，他们是一批最拥护立宪的无可指责的高尚人物。但是，我对他们只是在想象中企图达到某

种崇拜，内心并没有这种感受：什么人能在实际上对这些人迸发出亲切的爱心呢？因为他们已经变成毫无生气的人物了！可敬的皮姆，在有关立宪问题的辩论中，经常“慢条斯理地”逐条分析，也许是世界上最可敬的东西，可是它太枯燥乏味，——沉闷如铅锤，贫乏如黏土。一言以蔽之，现在人们很少能或者说根本不能看到他们仍有生气的东西了！人们把所有这些高贵人物列入荣誉的壁龛之中。那个被遗弃的朴实的克伦威尔是所有这些人物中仍然具有显示人的本性素质的人。这位英勇狂暴武士：[24] 他未能写出委婉的著作《论人类君主政体》；言行不擅于圆滑，从不炫耀自己。但是，他坦率处世，不以委婉言词作掩护，他像一个巨人，对事物的真谛进行直截了当地深入的探索！总之，他才是人们需要的人物。我斗胆认为，这样的人物是出众之才。八面玲珑的体面人物不少，可是好的并不多。为了保护手的清洁，戴上手套不干活的人是不会受人欢迎的！

大致说来，18世纪的这种立宪政体的宽容，在其他一些较为幸运的清教徒看来，似乎并不是很重要的事情。人们也许会说，这也和别的事情一样，是一种公式主义和怀疑主义。他们认为，想起我们英国人的自由要建立在“迷信”的基础上，是令人可悲的事情。这些清教徒打着令人难以置信的加尔文教派的信条、反劳德主义、威斯敏斯特忏悔[25] 的旗帜出现，其主要要求在于以他们自己的方式进行礼拜 的自由。让他们自身有赋税 自由，这才是他们的真正要求！坚持别的主张，是对宪政哲学可耻的无知，是迷信，发狂！——人们可以自由赋税吗？没有正当理由，就可以拒付税款吗？我认为只有在一个非常贫乏的时代，才会把这种要求放在人权的首位！恰恰相反，应该说，一个正直的人，在决定反抗他的政府之前，一般说来，总会有比追求金钱 更好的理想。我们所处的是一个极其混乱的世界，善良的人能有一个可以忍受的某种政府，就可以心满意足了。我认为，在当今的英格兰，如果有人准备拒付一大笔没有多少理由缴付的税金，他就不会有好结果的！他可以采取别的方法应付。那么，人们应如何对付收税员？又怎样看待自己的金钱呢？他会这样说：“把我的钱拿去吧！因为你有权，而你对金钱又如饥似渴，你就把它拿去吧，——连你自己一起走开，只求不要干扰我在这里工作。你尽管把我的钱拿走，我仍能留在这里工作！”但是，如果有人向他说：“你要承认谎言；不信上帝，可以伪装崇敬上帝；不要相信你 认为真实的东西，只要你相信我

认为是或伪装是真实的东西！”那时，他就要反驳说：“不，上帝作证，不能这样！你可以夺走我的钱包，但是我不能丧失我的道德品格。任何手持实弹手枪的强盗，都可以抢走我的钱包，但是道德品格是创造主上帝赐予我的，不是你们的。因此，我要誓死抵抗，而且要造你们的反，总之，为了维护自身的道德品格，不惜经受任何艰难困境、罪名和骚扰！”

其实，在我看来，这就是清教徒造反有理的充足理由，也是人间一切正义造反的精髓。即使是法国大革命也不是只因饥荒 引起的。不是的，而是因为人们对那种不合理的到处泛滥的虚伪性 引起的。当时，那种虚伪性已体现在饥荒、普遍的物质匮乏和精神上的空虚，从而在大众眼中成为无可争议 的虚伪。我们且把18世纪及其“赋税自由本身”撇下不谈，也不必使我们自己对人们仍然不了解像清教徒这种人的意义而感到惊奇。那些根本不相信真实的人，对一个真正 的人类灵魂，对最热忱于一切真实性的人，对一个可以说是代表世界创造主仍在向人们 表达心声的人，——怎么会有明确的理解呢？那些与宪政学说无关的涉及“赋税”及其他如物质利益等俗不可耐的东西，那个时代要把它们当作一堆杂乱的垃圾加以抛弃。汉普登、皮姆及其在宪政辩论中激昂陈词的有关造船税问题的论题，——即使没有像火一般的炽热闪光，也似冰 一样的晶莹耀眼。然而，那不能征服的克伦威尔却仍然被扣上“疯狂”、“伪善”等一大堆乱七八糟的罪名。

我承认，我很早就不相信克伦威尔是虚伪的说法。同样，我也不相信任何伟人会是虚伪的。历史上有许多伟人被描绘成虚伪自私的人物。但是，我们只要细想一下，就可以发现他们不过是我们所看到的形象 ，是难以理解的幻影，我们根本没有看到他们是实际存在的人。——只有肤浅的无信仰的后代人，只看事物表面和貌似之处，才能对伟人有如此的看法。一个伟大的人物会没有良心 ，会没有或大或小的一切真实 灵魂的本质吗？——不！我们决不能把克伦威尔描绘成一个虚伪的人和昏庸的人。我钻研他的生平事迹越深，就越觉得他不是那样的人。我们为什么这样说呢？因为毫无证据说明他是那种人。尽管这个人蒙受很多诬陷不实之词，尽管他被描绘成十足的说谎大王，指责他从未或几乎没有说过真话，从来就是狡猾的伪造真理者，却找不出一件虚假的事是由他干的，这岂不令人奇怪？一个谎言大王却不曾说一句谎言，迄今为止，我还没有见过。正如波科克问格劳秀斯，受

过训练的鸽子从穆罕默德的耳朵里啄豌豆这件事有什么证据？回答说：没有根据！——让我们把所有这些恶言诽谤的虚构东西抛弃，不实之词必须丢掉。这些东西并不是克伦威尔其人的真实写照，它们全是被歪曲了真相的幻象，是仇恨和无知的共同产物。

在我看来，如果我们能亲自考查这个人的生平，就会得出一种截然不同的设想。他早年尚未出名时期的情况，鲜为人知，却被作了歪曲的流传，这不正好表明他是一位诚挚的、充满深情的、正直的人吗？他的精神忧郁的性格，说明他有极其深沉的严肃性。至于那些鬼怪故事，说什么在大白天，有个白色的无常鬼，预示他要当英国的国王，我们一定不会太相信的。——正好像说，某个官员在伍斯特战役[26]之前看见 他向黑色的无常鬼或化装为人的恶魔卖身投靠一样不可置信！但是，奥列弗·克伦威尔年轻时过于忧伤、敏感，患有忧郁症，是众所周知的。亨廷登[27]的医生告诉菲利普爵士说，他经常在半夜去应诊，克伦威尔先生深患忧郁症，以为他快要死了。"经常出现墓地的幻觉"。这种情形是颇有意义的。这样一种生性易激动的深情，蕴含在他的淳朴顽强的力量之中，它并不是虚伪的象征，而是与虚伪迥然不同的象征和保证！

奥列弗年轻时被送去学法律，有一段时间，他迷恋于或者据说是堕入年轻人的放荡生活，即使如此，他很快也就悔悟改正了。大约20多岁，他结婚成家，成为一个安分庄重的人。据说，"他退还了从赌博中赢来的钱"，——他认为不义之财不可取。这是非常引人注目，也是非常自然的。人们赞许他"皈依了"，这是一个崇高而真诚的人，从世俗的泥沼中的觉醒，认识到万物中奇妙的真理，——领悟到时间及在世上一切表现，全都建立在永恒的基础之上，并且认为人们生活的苦难尘世既是进天堂又是下地狱的门槛！奥利弗作为一个勤劳而有节制的农夫，在圣伊维斯与伊利时的生活情况，不是充分说明他是一个真诚虔诚的人吗？他与尘世的习俗断绝，认为凡俗追求的东西，并不能充实他。他耕耘土地，阅读《圣经》，天天召集他的帮工们和他一起礼拜上帝。他安慰被迫害的新教牧师，广交传教士。不仅如此，他还能亲自布道，——鼓励他周围的人要明智，摆脱时弊。凡此种种，有什么"伪善"、"野心"、"貌似虔诚的谎言"以及其他虚假的东西呢？我确信，这个人的希望寄托于：通过在现世的兢兢业业工作，顺利到达另一个更高尚的世界，以期在那儿 好好生活。他不企求抛头露面，在世

上对他有什么能抛头露面的呢？他把自己“永远置于极其严格的监工的监督之下”。

有一次，他却非常引人瞩目地出现在公众面前，这是因为别人都不愿为公众的苦难出头申辩，他就自告奋勇出面，我指的是贝德福德沼泽地带事件。当时没有人愿同当局诉诸法律，因而他就去了。一旦事件结束，他重又隐退，去读他的《圣经》和耕耘土地。他“获得什么影响了？”他的影响完全是合情合理的，其影响是使人们对他有亲身的体会，认识到他是一位公正、虔诚、通情达理而又果断的人。他就是这样生活着，到40岁的时候，他自认为老了，已经到了死亡和永恒的庄严门口。正在这个时刻，他忽然有了“野心”！我绝不认为他是抱着野心去从事议会活动的！

他在议会中的成功，他通过战争取得的成功，是一个勇敢的人靠正当途径获得的成功，因为他的决心和才华过人。他向上帝祈祷，感谢胜利之神保护了他的安全，引导他胜利前进，经受了世上战乱的猛烈冲击，冲破了邓巴之围[28]的绝境，经历了无数次生死搏斗，神的恩惠不断，直至伍斯特战役“神的恩惠之冠”的来到。所有这一切对于深情的加尔文主义者克伦威尔来说，都是公正的、真诚的。只有查理一世时代的保王党成员才是爱虚荣的。他们无信仰，不敬上帝，热衷于“头上的鬈发”、无聊的举动和繁文缛节，他们的生活远离上帝的意愿，不靠 上帝，这种人才认为他是一个虚伪的人。

我们也不要对他参与处死国王一事进行非难。处死国王是件严重的大事！但是，如果人们同他作战，这种事情无论怎样总要发生。战争一旦发生，就要决斗断讼，不是他死，就是你死。调解就很难了；也许有可能，但更确切说是没有可能的。现在普遍认为，议会已经战胜了查理一世[29]，但不知如何适当对他处置。议会中占多数的长老派[30]当时对独立派[31]有疑虑，极望加以处理，其实是对他们自身的生存感到焦虑，但他们处理不了。这位不幸的查理，在汉普登皇宫的最后谈判中，表明他自己是一个绝对不会妥协的人。他是一个根本不能也不愿理解 的人。——他的思想不能丝毫反映事物的真正实质，而且更糟的是言不由衷。我们这样说他，并非刻薄中伤，而是对他深表同情。但这是不可否认的事实。他的一切已经被剥夺了，只剩下国王这个虚名 。他仍然以为自己被外界尊为国王，幻想可以挑拨两派争端，靠欺骗双方妄图恢复往日的权威。不幸的是，两派双方都发

现 他在欺骗他们。一个人的言论 已根本无法使人了解其意图和想做什么，这样的人是不能与他通过谈判解决什么问题的。人们必须叫他滚开，或者把他干掉！长老派一再发现查理的欺骗和失信，可是在失望中仍然信任他。然而，克伦威尔却相反，他说："我们奋力战斗，难道为了换取一纸空文吗？"绝不！

实际上，我们处处可以注意到克伦威尔这个人果断而有见识的眼光，他热衷于讲究实际和切实可行的事情，具有深入事物本质的真正洞察力。我坚决认为这样一个才智非凡的人物绝不能列入虚伪者的范围。虚伪的人追求虚假的外表、似是而非的东西和自身的眼前私利；即便实际真理也需要真诚的人加以鉴别。对于议会军的建设问题，在争论开始时，克伦威尔就提出忠告，要清除那些城市酒吧间招待和行为轻浮放纵者，而挑选忠于职守的、真实可靠的自由民来充实军队。这是一个有识 之士的忠告。如果人们遵重事实的话，事实可以作证！克伦威尔的铁甲军 就是这种远见卓识的具体体现。这些士兵只怕上帝，其他任何事物都无所畏惧。无论是在英国的国土上或世界任何地方，都不可能有比他们更为真诚的战士。

人们也不要过于谴责克伦威尔对他们所说的那句话："如果在战斗中与国王较量，我就要把国王杀死"。这句话曾颇受非议。为什么对这话不要过于谴责呢？因为这种言论，是一个比国王们还要崇高的人向人们说的。而那些士兵们已将生死置于度外。照议会的官腔来说，就是"为国王"而战。但是，从我们看来，人们不能这样理解问题。在我们看来，这不是随便说说，也不是油滑的冠冕堂皇之词，这完全是有关生死的庄重之事。这些话是战斗 的号召，振奋人们狂暴地进行相互间的恐怖残杀，——唤发出人身上穷凶极恶 的力量进行战斗。既然事情要这样做，所以就只能如此了。——在我看来，克伦威尔的成功是非常自然的事情！既然他没有被战死，成功就是不可避免的。这个既有眼力又有胆略的人，定会步步高升，节节胜利，直至这个亨廷登农夫，不论你如何称呼，变成了英格兰公认最有权威的人士，实际上是英格兰国王，这是无须用魔法加以解释的！——

像一个人一样，一个民族陷入怀疑主义，陷入一知半解，缺乏真诚，即使看到真诚的事物，也认识不了，这才是可悲的事情。对于这个世界，对于所有世界来说，有什么祸害会如此灾难性的呢？它使人们心灵麻木，视而不见，没有识别事物的能力。人的智慧只剩下了妊

诈 的本领。在这种情况中，派去一个真诚的国王 ，也无济于事。当他走马上任时，人们并不理解他。他们会轻蔑地说，这就是你们的国王吗？于是英雄在与微不足道人物的无益矛盾中浪费英雄才华，对时代鲜有成效。就其个人来说，他的确实现了英雄的一生，有很多建树，而且是那样的全面。但是，对于世界，相对而言，却没有任何建树。来自自然的粗犷朴实而真诚的人，在证人席上不会应答如流，在小债务的市场法庭上被当作骗子嘲笑。他还要受到奸诈的"侦查"。至于对一个能顶几千人的英雄人物，如诺克斯、克伦威尔，究竟是不是一个真的英雄人物，两个世纪来，争论不休。这样，上帝赐给人间最重要的赠予，被轻蔑地扔在一边。神奇的驱邪珍宝成了毫无价值的伪币，不能像几尼〔32〕一样在市场上流通。

这种局面实在太可悲了。我认为，这种局面必须纠正。如果没有某种程度的纠正，那就无可救药了。不是要"识破骗子"吗？是的，看在上帝的份上，是要这样做的。但是，此外，还要能识别 忠实可靠的人！如果人们不认识这一点，那么，一切知识有什么用，又怎么能去"识破骗子"呢？至于奸诈的聪明，虽然自以为有知识，但用这种方式去"侦查"，就会铸成大错。容易被骗的人确实不少，但是在一切受骗的人 中，再没有比生活在对欺骗过度恐惧的人们的处境更加致命了。世界确实是存在的，世界内部具有真理，否则世界就不复存在了！首先要确认什么是真的，然后 ，人们才能识别什么是假的，只有这样才是恰当的。

"要识别可以信赖的人物"，啊！这一天至今还是离我们很远。惟有真诚的人才能识别真诚的人。需要的不只是一个英雄，而且要有一个适合他的世界，当然，不是一个贴身男仆 的世界。——否则，英雄就枉来人世！是的，这样的境界离我们尚远，但是，它一定会来到。感谢上帝，这境界显然正在来临。在它到来之前，人们有了什么呢？有了投票箱、选举权和法国大革命等等；——如果人们都像贴身男仆那样眼里无英雄，那么，所有这些又有什么用呢？英雄的克伦威尔出现了，但一百五十年他也没有得到我们一张选票。因为不真诚和无信仰的世人是骗子的当然工具 ，也是骗子及其骗术产生的天然温床！在那种环境下，只有苦难、混乱和虚伪才可能存在，通过投票选举，我们只能改变骗子的形象 ，但是，他的实质依旧。贴身男仆似的世人，必须受伪装的英雄统治，受披着 国王外衣的帝王统治。这个世界是他

的，他是这个世界的！简言之，二者居其一：我们要么学会认识一个英雄、一个真正的统治者和首领，情况会更好些；否则，永远受那假英雄的统治，——在那种情况下，即使在街道每个角落，开关投票箱哐啷声不绝，也改变不了这种局面。

不幸的克伦威尔，——伟大的克伦威尔！这是一位不善辞令的先知，是不擅长演讲的先知。虽然，他有粗犷的洞察力，有质朴的真挚感情，却只能粗拙杂乱地勉强表达自己，比起那些善于华丽措辞的人们，诸如优雅的小福克兰[33]、好说教的奇林沃思[34]和圆滑的克拉伦登[35]之辈，就大为逊色！人们对他细加考察，就可看到：这样一个外表混乱窘迫，好似魔鬼显现，神志恍惚的人，几乎处于半疯状态；然而，他心中却有明确果断的活力。这样一个混乱的人，在他身上有严重的忧郁症，却有似星如火的洁亮光线，闪烁在无形的黑暗之中。这种忧郁症是什么呢？不就是他伟大精神的表现么？他粗犷情感的深沉温厚，对万物怀有的深厚同情，——他还要使深刻的洞察力，深入事物的本质，去驾驭事物，这就是他的病之所在。这个人的痛苦，像一般人经常患有的痛苦那样，是由自身的伟大精神引起的。塞缪尔·约翰逊也是这一类人物。他遭受不幸的折磨，有些精神失常。广袤的令人伤感的黑暗 环境困扰着他——广袤得有如世界之大。这就是先知人物的特性，是用自己的整个心灵去观察，努力去观察的人。

根据上述情况，我还要把自己对克伦威尔众所周知的语言混乱的看法解释清楚。对他本人来说，事物的内在含义像阳光般的明亮，但是，他不能将那些素材用适当的形式明确表述出来。他沉默地生活着；整天萦绕在无以命名的浩瀚的思想海洋之中；按他的生活方式，是不会要求对它进行描述 或表达的。凭他的敏锐的观察力和行为的果断能力，我不怀疑他也能够学会写书，而且也能流利地说话。——可是，他做了比著书立说还要艰难的事情。这种人正是那种勇于承担人们安排给他的各种任务的人。智慧并不等于讲话和运用逻辑，而是明察和判断。美德、刚毅的气概、英雄 气质，不在于言语的优雅动听，清楚而有条理，德国人说得好：德行，即有用、有才干或勇敢，就是说做事有勇气和能力。克伦威尔身上就具有这方面的基础。

再说，我们都知道，虽然他在议会中不善于演讲，却能传道，而且能狂热地传道，特别是他善于作即席的祈祷。这些都是他内心思想的自由倾吐，并不需要讲究方法，需要的只是热情、深刻和真诚。克

伦威尔惯于祈祷，是他的一个显著特点。他从事一切重要的事情，开始时都要祈祷。每当有模糊的难以解决的问题时，他和他的官吏们，总要聚集在一起，轮流祷告，不计时日，直到他们有了某种肯定的决策，用他们的话说，直到某个“希望之门”打开时，才解散。人们不妨设想一下当时的情景：他们含着泪水，热诚祈祷，恳求伟大的上帝怜悯他们，赐于圣光照耀他们。他们自认为是武装的基督战士，是一群基督教的兄弟们，向极其黑暗的贪婪的世界开火，那个世界不是基督的，而是贪婪之神的和魔鬼的。——他们在困境中，在极其困难的时候，向上帝恳求，他们绝不放弃上帝的事业。这时，圣灵之光在他们上空升起。——人类的灵魂究竟还能通过何种手段去获得比它更美好的光明呢？这种方式形成的意图，不正是最佳、最英明、应该毫不犹豫地遵照行事的吗？对他们来说，它像上帝的光辉闪烁在荒无人烟的无边黑暗之中，又像是夜空中的火炬，指引他们走过荒凉险峻的道路。事情不正是如此吗？在这样的时刻，有谁的灵魂能通过别的方法，而不是根本上依赖这种途径取得指引呢？——这就要求诚挚斗争的灵魂，在上帝即一切光明的赐予者面前虔诚地俯伏祈求，不论这种祈祷 是通过清晰语言，还是无声的或者不清楚的语言表达出来，再没有其他办法了。这样做，难道是“虚伪”吗？人们对所有这种所谓“虚伪”的说法，已经听烦了。这样说的人是没有资格谈论这个问题的，这种人绝不会构想出人们所追求的目标，他们致力于权衡自身利害、似是而非的观点、争取选票和探听消息，他们绝对不会承认事物的真理。——克伦威尔的祷告，很可能是“雄辩的”的，甚至远远超过了雄辩，因为他的心灵是一个能 祈祷的人的心灵。

但是，实际上，我觉得他的讲话，并非像传说那样没有条理，杂乱无章。我们发现，即使在议会中，他和一切演讲者力求达到的目标一样，是一个能给人以深刻印象的演说者，讲话一开始就有分量。他那淳朴热情的表达，总是言之有物，吸引着人们。他不讲究修辞，而且鄙视它，厌恶它。他的讲话从来不事先写好讲稿。当时的记者们，看来也是非常坦率的，发给印刷工人付印的讲稿，正是他们笔记本上原原本本所记的东西。如果说克伦威尔是个老奸巨滑的伪君子，会在众人面前耍花招，最终却对自己的讲演毫不掩饰，岂不怪哉！当他把自己的言论抛向公众之前，为什么不斟酌一下自己的措辞呢？如果他说的都是真话，当然就没有必要为自己粉饰，一切听其自然。

至于所谓克伦威尔“说谎话”问题，我们要作点评论。我认为类似这种事情是理所当然的。各方面有关的人发现他们自己上了他的当，各人都从这方面 理解他的意思，而且也听他这么说的。瞧！他果然是在说谎！于是，他们就惊呼他是说谎大王。但是，从本质上说，所有这些做法，在那样的时代里，不正是优秀的人物，而非虚伪者的不可避免的命运吗？这种人必须有所含蓄 。如果他为人掏出心来，让乌鸦们乱啄[36]，他的事业是不可能长久的！假如使自己的内心像玻璃一样透明，是没有人能取得成功的。一个人总要斟酌一下，有多少想法可以向别人表露，甚至对熟悉的同事们都应如此。如果碰上有人无礼提问，人们对提问者的宗旨应是不 告以实情。当然，尽可能不要说假话，就让他摸不着头恼！只要能够做出准确的反应，这就是聪明诚实的人应付这种情况的办法。

克伦威尔是确认这种做法的。他常常以其下级各种小人物的口气讲话，对他们只说出部分 想法。各个小团伙都以为他完全是为他们自己说话。以后，一旦发现他并不是自己的同伙，而有他自己的同伙，他们就恼怒了！难道这是他的罪过吗？在他一生的各个时期，他肯定感到在这些人中间，如果他把自己的更深刻思想向他们和盘托出，其结果不是把他们吓得打颤，就是他们相信它，从而使他们自己的周密小算盘遭到完全的破灭，于是，他们不可能在他的岗位上继续工作，而且，也许不能在他们自己的范围内活动。这是伟人在小人物中必然遇到的事情。小人物非常活跃，非常得力，随处可见。他们的全部积极性是建立在某种信念之上的，而在你看来，这种信念显然是狭隘的，不完美的，我们认为这种信念是个错误 。但是，我们总是经常以此去干扰他们有没有必要？这样做总是好心帮助吗？有许多人，在这个世界上工作得很显眼炫耀，他们只是立足于某些虚弱的传统习俗之上。这些传统习俗，在他们看来是无可怀疑的，对你来说，却是不足信的。如果抽掉了他们这种立足点，他们就会彻底垮台！丰特奈尔说：“如果我手中掌握的全是真理，但我只能伸出一个小手指。”[37]

如果说，这种情况甚至在理论上是事实，那么，在实践的各个部门更是如此。不会保留自己想法 的人，是成不了任何大事的。我们把这叫做“装假”，一切都是如此吗？如果有人把某个部队的将领叫做言行虚伪者，只是因为他没有将他所有作战计划的细节告诉爱发问的每一个下士和士兵，你们会怎么想呢？——我可以这么说，克伦威尔在

处理所有这些问题的方式是巧妙的，值得人们敬佩。在他的整个事业中，爱提问题的“下士们”像一个无尽的旋涡围绕着他混乱地转，他都能给予回答，只有观察问题极其真实的人，才能这样处理问题。我说过，这样的人，不可能是虚伪者，绝不能！对于这样一位在如此复杂的世事中曲折前进的人，人们还能说他什么呢？——

人们对克伦威尔这样的人，作出根本颠倒是非的判断，说他们有“野心”、“虚伪”等等，事实上，是流传甚广的两个错误所造成的。第一个错误，在于把他们事业成功的结局，当作它的出发点与进程。庸俗的历史学家设想，克伦威尔早在剑桥郡的沼泽地带耕种时，就已经决意要当英国的护国公。他的前程早已作了详细安排，就像写好的戏剧剧本一样。然后，他用尽一切狡猾、欺骗的演出技艺，戏剧性地逐步展现出来。——他真是一个虚伪的、狡诈的魔术师 或演员！这是彻头彻尾的颠倒是非，事情全部都颠倒了。只要稍加思索，就会知道这种说法是多么荒谬！我们中间谁能对自己的一生预见多少呢？即使对不远的前程，也还是模糊不清，只是一些可能性、忧虑、试图、隐约出现的希望等等组成的一团混乱。这位克伦威尔并没有把自己的一生安排成戏剧形式，然后只要用他的变幻莫测的狡诈一幕幕作出戏剧性的演出！实际情况并非如此。虽然我们看来貌似如此，但对他来说，根本不是这样。如果历史能将这一无可否认的事实忠实地记载下来，那么，多少荒诞不实之词就会自行销声匿迹！历史学家们确实会把他们记载的史实告诉你们，——但是，我们来看看它的实际是否如此！对这位克伦威尔的事迹，通常的历史书完全忽略了它，即使是最好的历史书也只是偶尔提及。实际上，要将它极其严格完整而又如实记下来，需要有出类拔萃的才能，这种才能一般学者简直不太可能。要有莎士比亚那样的才能，甚至要超过莎士比亚。谁要能为友人写 传记，谁就要用友人的眼力来观察在他 全部经历中所观察到的东西。简言之，要通晓 他的经历和他本人，很少有“历史学家”愿这样做。如果我们能如此忠实地尽力反映，还其历史的本来面目，而不是扔在我们面前的那一大堆乱七八糟的东西，那么，所有歪曲克伦威尔形象的种种颠倒是非的攻击，多半就会消失。

第二个错误，在于“野心（ambition）”[38] 这个字，我认为那是一个普遍性的错误。我们夸大了伟人的雄心抱负，误解了它的性质，

把它误认为野心。伟人是没有那种意义上的野心的。惟有卑微的小人，才有那种野心。只要考察一下就可以了解，那种人因为不能出人头地而痛苦。于是，到处去显摆自己，焦躁地追求垂手可得的东西和权利，力求人们，也可以说乞求人们看在上帝面上，承认他是一个伟人，把他捧为首领！这种人是天底下最卑鄙之徒，岂能称作伟 人？这种卑鄙病态的、荒淫空虚的家伙，只配进医院的监护室，而不能当众人之王。我奉劝你们躲避开他。他不能安分守己，没有人对他注意，对他感到惊奇，为他写报道，他就活不下去。这说明了这种人的空虚，而不是什么伟大。因为他本身空虚贫乏，却迫不及待地要人们在他身上发现什么了不起的东西。说实话，我相信没有一个伟人，甚至他不是一个拥有健全的和不论多么伟大素质的真正的人，都不肯受到如此深的折磨。

让克伦威尔被芸芸众生"关注"，对他能有何益呢？他的创造主上帝早就关注他了。他，克伦威尔早已存在于世，怎么关注也改变不了他 的本来面目。直到他头发灰白，已处于向老年的转捩时期，深感生命是有极限的，不是无限，而是有限，前程已是屈指可数，——在此以前，他一直安心致志于种田，读他的《圣经》。可是，现在竟说到了老年，他却按捺不住，一反常态变成虚伪人物。他要坐上镀金马车到白厅〔39〕去，受那些抱着成堆文件的秘书们纠缠，"决定这个，决定那个"。不论你内心忧伤如焚，也不能完善地解决问题！镀金马车能给他什么好处？在他的生命中，不是早就有重要意图，存在着像天国本身一样的恐怖与光辉吗？！这样的人生存着，已经置虚荣于度外，末日、最后审判和永恒：这些已是他一切思想和行为的背景。他的一生好像沉浸在一种不可名状的"思想"海洋之中，其情景非普通人能用言语表达的。当时的清教徒先知们称它为圣经，在他看来，圣经是伟大的，其他一切都微不足道。因此，认为这样的人有"野心"，把他描绘成那种荒淫而夸夸其谈的人是极其荒唐的。这样的人会说："收起你们的镀金马车和欢呼的群氓，让那些从事繁文缛节的官吏们和有权势的显要，随同其重要公务都统统离开。不要打扰我，不要打扰我，这种生活 我已经受够了！"老塞缪尔·约翰逊是 英国当时最杰出的人物，他没有野心；"科西嘉的鲍斯韦尔"在公众面前扬扬得意，挥舞他缀有缎带的帽子。但是，伟大的老塞缪尔却不愿抛头露面，他遍及世

界的灵魂包藏在自己的思想和忧伤之中，——什么夸耀，什么帽子缎带对灵魂有何益处？

是的，我再说一次，那些沉默 的伟人啊！环顾世界何等喧闹空虚，言语空洞乏味，行为毫无价值，伟人喜欢在伟大的沉默 帝国中反思。沉默而高贵的人们，分散在各处，在他们每一个部门中，默默地思索，默默地工作；没有晨报报道他们！他们是社会的精英，一个国家没有或者几乎没有这种人，那就糟了。正好像树林失去了树根 ，只剩下枝叶，——它必然很快枯萎，树林消失，化为平地！如果人们只会炫耀 ，空话连篇，无所事事，人们就要倒霉。沉默，伟大的沉默帝国，比星辰高，比地狱深！惟此崇高，其他一切都是渺小的。——愿我们英国人崇高的沉默本领 长存。让那些市场上随处可见的只能为金钱而喋喋不休地讲话而培养其独特的饶舌才能的人，——成为一片没有树根的非常翠绿的树林吧！所罗门 [40] 说，有时要说话，但有时也要沉默 [41] 。关于那位了不起的深沉的塞缪尔，正如老塞缪尔·约翰逊自己说的那样，他不为金钱 和其他什么欲望而急于写作。人们也许会问他说："你何以不站出来说话，宣传你的思想体系，建立自己的派别？"他会答道："说实在的，我至今克制 自己的思想，幸运的是我有自我克制能力。没有任何强大力量能强迫我说这些事情。至于我的'思想体系'，这首先不是为了宣扬的，而是我自己生活的依据，这对我来说，才是主要目的。然而又怎样看待'荣誉'呢？啊，是的，——正如老伽图 [42] 在谈到雕像时所说：广场上树起那么多人的雕像。如果有人查问老伽图的雕像在哪里，这不更有意义吗？"—— ——

现在，经过对这种沉默的仔细考虑，我认为有两种雄心：一种是完全应受谴责的；另一种则是值得称赞的，也是不可避免的。自然已经规定伟大、沉默的塞缪尔不会长久沉默下去。希望出人头地的私欲，都被认为是可怜和可悲的。（《圣经》上说：）"你为自己图谋大事么，不要图谋，" [43] 这是至理名言。然而，我认为，人人不由自主地都有按照自然形成的不同品格发展自身的倾向，都要用言行体现自然安置在他身上的东西。这是正当的、合理的，也是不可避免的。不仅如此，这还是一种义务，是一个人所尽义务的最高表现。人生在世的意义，可以这样来表达：要施展你自身 的本能，要按自己的才能去创业。这是人类的一种需要，是我们生存的首要法则。柯勒律治恰当地指出：幼儿学说话 ，因为感到需要。——所以，我们说：要确定

一个人雄心的好坏，就要考虑两个方面，即不仅要考虑一个人觊觎地位，而且还要考虑一个人与该地位是否相配，这是问题之所在。也许这个地位适合于他。也许他有一种自然的权利，甚至有义务去追求这个地位！米拉波的雄心抱负是当首相。如果他是“当时法国惟一能胜任的人”，人们何必去指责他呢？如果他不如此明确地表明 自己的能耐，怎能有更大希望的成功呢？但是，那低能的内克[44]，他不能胜任，甚至自感无用，他被人突然抛弃，顿感伤心难过，当时他只好辞去职务，吉本[45]很可能为他遗憾。——我认为，自然已经作了充分的准备，沉默的伟人也要力争表现自己。一切准备得太 充分了，的确如此！

人们可以设想一下。比方说，有人对勇敢的老塞缪尔·约翰逊，在其隐居的生活中，作了启示：说他有可能为祖国，为全世界作出无法估量的神圣功绩。完美无缺的天国律法，可以成为尘世的法规。他每天祈祷，“愿你的国降临”[46]这个愿望终究会实现！如果你能使他信服这一判断，认为这是有可能实现的事情，那么，这位伤感而沉默的塞缪尔，就会奋起参加这个行动！这个人的整个灵魂不就会爆发出神圣的光明，化作高尚的言语和行动的决心吗？他不是把一切忧伤和疑虑踩在脚下，藐视一切烦恼和矛盾吗？——他生活的整个黑暗环境不就会闪耀出灯火和闪电般的光辉灿烂吗？这才是真正的雄心抱负呢！现在我们来考察克伦威尔的实际情况。长期以来，上帝的教会蒙受苦难，宣传真理的真诚热情的传教士，被关进地牢，遭受鞭笞，戴上颈手枷，耳朵被割掉，上帝的福音事业被卑鄙的家伙践踏。所有这些情景，使他心头非常沉重。他对这种情况进行了多年的考察、沉思和祈祷，感到人间无处能寻觅济世妙药，但他深信天上的救世良方一定会降临，——尘世那种虚伪而不公正的事情不可能永存。然而，曙光现已显露，经过12年沉默等待之后，全英国沸腾起来了，议会再次出现，正义有了代言人，无法形容的根据充分的希望，在人世再现。做这样一个议会的成员，难道不值得吗？克伦威尔就匆匆放下犁耙，去从事议会活动了。

我们可以看到，他在议会的发言，——热情奔放，有独到的真知灼见。他在议会中活动，像一位坚强的真正巨人，战斗不息，——不断经受枪林弹雨之类的洗礼，直到事业最终获胜 。曾经是不可一世的敌人全都被扫荡，希望的曙光变成了胜利和必然的明亮光芒。他 成为

英国最坚强的人物，成为全英国无可争辩的英雄。——克伦威尔的成功说明什么呢？它说明基督福音的律法，可以在当时世界上建树起来！约翰·诺克斯在他的讲坛上主张神权政治只是一种“热忱的幻想”，而讲究实际的克伦威尔，处身于最不平凡的混乱实际生活中，敢于设想把它变为现实 。他认为，在基督教教会中，那些身居高位的最虔诚最聪明的人，应该去统治国家，在很大程度上，可以这样做，而且应该这样做。上帝的思想不是真实 的吗？既然是真实 的，那么，它不就是应该贯彻实行的吗？英国这位最坚强而讲究实际的、才智非凡的人回答说，是的！我认为，这就是一种高尚而真诚的目的，用他自己的话说，这不是深入一个政治家或一个人的内心中最高贵的东西吗？诺克斯把它作为重要的东西提出，但是克伦威尔则以其非常健全的理智，以及对世界的现状的体验，我想首次在历史上如此高度地把它表达出来。我把它看作新教发展的顶峰，是“《圣经》信仰”在尘世展现的最崇高的阶段。可以设想，如果它能向我们中间的一个人明白表现，我们就会懂得正义最终要战胜邪恶，认识到我们渴望和祈求的一切，即作为对英国和世界的至善，是一件可以达到的事情！

因此，我必须指出，克伦威尔被狐狸般 奸诈的人，以其狡猾、警觉和熟练的经验，当作“伪君子来侦查”，我感到是极为遗憾的事情。我们英国只有这样一个政治家，在我所看到的人中，惟有他的内心确实存在这种目的。这样的人物，一千五百年才出现一个，可是他却受到如此对待。他的追随者，以十以百计，而反对他的却以百万计。如果英国能团结在他的周围，——嗨！那么，英国肯定是一个基督教的国家！然而，奸诈狡猾的人仍然坚持它解决不了问题，即在“一个无赖恶棍成群的社会中，怎么能通过他们的一致行动培养出忠诚的人来。”——这真是一个多么难于解决的问题，人们可以在大法官法庭和其他地方看到！最后，直到上帝的正义愤怒，也由于上帝尊贵的恩惠，这个争议的问题开始停顿下来了。于是，对所有人来说，这个问题，显然 是无法解答的。——

不过，关于克伦威尔及其意图，休谟 [47] 和他的很多追随者却要我们承认：克伦威尔起先是真诚的“狂热者”；只是随着事业的发展，他就逐渐变为一个“虚伪的人”。 [48] 休谟对克伦威尔这种从真诚的狂热者到虚伪者的说法，后来被推广——用到穆罕默德等人身上。对这

种说法，加以认真思索，人们可以从中发现一些道理，不是很多，更不会是全部。真诚的英雄，他的精神境界决不会落到如此不幸的地步。太阳排斥不纯洁东西，其表面还有不祥的黑点，但是它自身不会熄灭，毕竟不会使太阳消失，变成一片漆黑！我敢说，伟大深沉的克伦威尔决不会落到这种结局。我认为，绝不会的。他是属于自然本身的勇敢的人，像安泰[49]一样，他的力量来自于与他的母亲——大地的联系。如果把他高高举起脱离了大地，把他变成伪善与空虚，他的力量就会丧失。我们并不断言克伦威尔是个完美无瑕的人，从不犯错误，没有不真诚的东西。他并不是"完美无瑕"、"品行端正"而学问浅薄的教授，而是一个粗鲁的奥森[50]般的人物。他以诚实的工作去开拓坎坷路程，——无疑会有许多失误、违心的言行、过错以及不胜枚举的缺点毛病，时刻都会发生。他自己心里明白，上帝和他也都了解！太阳常常被遮蔽成暗淡无光，但是，太阳本身并不会失去光辉。克伦威尔弥留之际的遗言，是一个基督徒英雄的心声。他断断续续地向上帝祈祷，愿上帝评判他和他的事业，因为人们无法做到，惟有请上帝给予公正的和怜悯的评判。那些话真是感人肺腑。他低声道出了他那纯朴高尚的灵魂，他的一切苦难和罪孽到此终止，他就这样去见上帝了。

我决不会称这个人为伪君子！他怎么会是伪君子，滑稽演员，一生都在演戏，进行空洞无聊的吹嘘，追求无知百姓的喝彩呢？这个人在他头发灰白以前，一直过着默默无闻的宁静生活；直到后来才站了出来，成为无可指责的公认的英国实际君王。一个人离开了国王的斗篷和四马拉的大马车等行头就无所作为了吗？总是被抱着成摞的官方文件的职员纠缠才算是幸福吗？出身低微的戴克里先[51]皇帝喜欢种菜；并非是不可估量的人物，乔治·华盛顿也有类似的情况。人们会说任何一个真诚的人都能做到这一点，也愿意这样做。他的实际工作一旦在王位事务中消失——就把王位抛开！

同时，我们还要说，在人们的一切运动中，处处都离不开君王。这一点在这场真实的战争中表现得非常明显，如果战争的一方，推举不出一个首领，而他们的敌人却能够，那么，他们就会变得怎样。苏格兰民族在信仰清教方面几乎全体一致，他们对此满怀热忱，意愿与共，而在岛的英格兰一端却远非这样。但是，苏格兰人中没有出现像克伦威尔那样的伟大人物，只有贫乏、胆小、犹疑和爱耍手腕的阿盖

尔[52]之流，他们都没有追求真理的诚心，也没有为真理献身的精神。他们没有领袖，而分散在这个国家内的查理一世保皇党却有自己的首领——蒙特罗斯[53]，这位一切保皇党成员中最卓越者，是个有才干的、性情豪爽的显赫人物，人们可以称他为英勇的骑士。我们看看这种情况：一方面是臣民无君主，另一方面是君王无臣民！臣民无君王则无所作为，而无臣民的君王，还能有所作为。这位蒙特罗斯带领一小股爱尔兰和苏格兰高地的野蛮人，以其不足的装备，像狂暴的旋风般猛冲训练有素的清教军队，一次又一次的冲击，接近5次，就战胜了他们。他在一个时期内短暂地掌握了整个苏格兰。这样一个人物，也不过是一个人，只因许许多多热情的人们中没有 他的对手，所以就无力反对他！看来，在参加清教徒斗争的所有人中，始终不可缺少的人物，正是克伦威尔其人。他有眼力、胆略和果断，是惊涛骇浪的中流砥柱，——不管称他什么，却是他们实际上的国王。

然而，克伦威尔正是在这个问题上遭到非难。他的其他行动都有拥护者，而且一般给予公正的评论，惟独对他解散残余议会[54]和就任护国公[55]没有得到人们原谅。他已经相当于英国的国王，是英国获胜派的领袖了。但是看来，他非得要有国王的行头不可，为了取得王位，他不惜堕入地狱，让我们对此稍作议论。

当时，英格兰、苏格兰和爱尔兰全都在清教徒的议会控制之下，于是产生了一个实际问题，下一步应该做什么呢？对上帝奇迹般地交付你支配的这些民族，应该如何进行统治？显然，长期议会中那些一百来个议员，他们掌握着最高权力，已经不能再继续下去了。那么，该怎么办呢？——这个问题对于制定宪法的理论家来说很容易解决，但对于克伦威尔说来，他看到了这个问题的实质，觉得没有比它更复杂的问题。他征求议会的意见，问他们应该如何解决？这种事情本应由议会来确定。但是，对于士兵们来说，他们用鲜血换来胜利，看来也应有某些发言权！虽然，这样做违背惯例，士兵们认为"我们一切战斗不能只是为了换取一纸空文。我们了解上帝已经通过我们的战斗赐予胜利，上帝福音的律法，应该在祖国确立，或者说尽力使它确立起来！

克伦威尔说，这个问题在议会中争论了足有三年。他们作不出结论，只是无休止地空泛议论。或许这种情况是由于议会机构本性决定

的。看来，对于这种事情，除了空谈，还是空谈，是做不出任何决定的！然而，问题必定会得到解决的。议会中的60名成员，已经遭到全体国民的厌恶，加以鄙视，国民称它为残余议会，已经不能再延续下去了。那么，由谁和什么机构来接替呢？“自由议会”、选举法、某种立宪程序等，——都是摆在人们面前的紧迫事情，人们必须作出回答，否则就会被它们吞没！你们是什么人，空谈什么立宪程序、议会法？你们杀死了你们的国王，进行了普赖德清洗〔56〕，谁要是妨碍你们事业的发展，你们就要以强者的法律将其驱逐流放。那时你们只剩下了五六十人在那里争论。告诉我们，应该做什么，不能从死板的公式而是要从实际情况出发，作出回答！

这些问题最终是怎样解决的，至今仍是个谜。对这段历史深有钻研的戈德温〔57〕也承认他自己做不出结论来。当时最可能的情况是：这个无能的议会仍然不会、也确实不能解决那些问题，而且意见分歧。每当出现众说纷纭实在不能统一的时候，他们只好一而再、甚至十次、二十次宣告暂时休会，——这使克伦威尔无法忍耐。不过，我们从一开始就可以以一个对议会最有利的设想来谈；它是最有利的，虽然我相信它不是真的，但却是很有利的。

根据这种设想，在当时最危急的时刻，以克伦威尔及其下属为一方在聚会，以那五六十名议员组成残余议会为另一方在开会，克伦威尔突然获悉，残余议会在失望中提出一个非常特殊的解决办法，在他们既恼怒又妒忌的失望中，想至少不让军队参与行动。这些人在议院中急忙通过一项改革方案，——规定议会由全英国普选，平均划分选区，自由投票等等！这种方案是非常有问题的，或许对他们 来说是不成问题的。实行这个改革方案，要全英国人自由投票，行吗？看！保皇党确已默不作声，但并没有根除，可能在人数上 超过我们。况且，大多数英国人总是漠视我们的事业，只会袖手旁观或者顺从。人们不是靠人头数而是凭实力和影响去赢得多数人的支持！如果赞同这些陈规和改革方案，那么，人们用激烈战斗获得的一切成果，又将付之东流，只落得一个希望或可能，甚至连可能性也说不上！我们依靠上帝的力量和自己双手获得的成功，现在确实在世上 掌握着，并不是一种可能性，而是确定无疑的。于是，克伦威尔走在那些顽固的议员前面，阻止他们匆忙制定的改革方案出笼，——命令他们走开，不许再在那里议论。——对克伦威尔这样的举动，人们难道不能原谅他吗？

我们就不能理解他吗？约翰·弥尔顿目睹所有这些情景，并能为其喝彩。这样，现实已经把那些方案准则消灭于未然。我想，大多数注重现实的英国人，肯定会理解这种做法的必要性。

这位坚强勇敢的人，由此遭到形形色色陈规陋习和肤浅推理的反对，他勇敢地求助于英国真诚的现实，看是否能支持他？奇怪的是，他力求以立宪的途径进行统治，建立某种议会支持他，但却未能成功。他建立的第一个议会，人们称它为不充分的议会，它可以说是一种名人的集会 。这些人是由当权的大臣和清教主要领袖指名委派，在宗教界有名望、有影响和忠诚于真正事业的最杰出的人物，从英国各地集合起来制定方案。由他们来审核认可过去的东西，尽力安排未来的事情。他们被人轻蔑地叫做不充分的议会（Barebones's Parliament）。看来，这个名称用的是一个人名，此人名字是Barbone，而不是Barebones。——这是一个十足的好人 [58] 。他们的工作也不含糊，而是极严肃的现实。——这些有声望的清教徒是在作一次试验，看基督的律法，能在多大程度上成为英国的法律。他们中有明智的人，有优秀品德的人，我想他们大部分是非常虔诚的人。他们致力于改革大法官法庭。看来，他们是失败了，垮台了！由于他们无能为力，只得自行解散。于是，他们把权力重新交到大将军克伦威尔的手里，按照他的意愿和能力去处理了 [59] 。

他会怎样处理呢？这位大将军克伦威尔"已经提高到将被擢升为一切武装力量的总司令，"在空前危急的时刻，他自以为是英国惟一合适的权威人物，惟有他能挽救英国与极端无政府状态间的局面。这是当时英国形势和他所处地位的不可否认的实际情况。他将怎么办呢？经过慎重考虑之后，他决定接受 这个事实，愿以庄严的公开仪式，在上帝和大众面前发誓宣告："事情既然如此，我当竭尽全力而为之！"摄政体制和政府法规等，——这些都是事物的外部形式，需由法官、高级官员，"军事会议以及国民中热心人士"进行制定和审核。而就事情本身来说，已经处于势在必行的时刻，这完全是不可否认的，不这样做除了无政府状态，别无选择。不论信奉清教的英国能否接受，不过，说实在的，信奉清教的英国由此得以获救，免于自毁！——我相信，清教徒们虽然含含糊糊地抱怨，然而，总的来说，他们是十分真心愿意接受奥列弗这种破例的行动的。至少他和他们一起使局面得以

改善，总比过去要强。但是，要他们在议会中彬彬有礼地清晰表达，他们还有难处，因为他们总不能充分理解对它说些什么！——[60]

奥列弗的第二个议会，严格说来，是他第一个正规的议会，是根据政府法规中的规定选出来的。它确实召集起来，并进行了工作。——但是，不久便陷于护国公的权力、“篡位”等等，无休止争论的问题，因此，最早在合法的时候就注定要解散的。克伦威尔对于这些人的最终讲演是非常精彩的。对他的第三个议会，也是如此。他同样谴责他们的迂腐和固执。所有这些讲话，非常粗鲁混乱，但又显得极其诚挚。你们不禁会说，这是一位真诚而无能的人，不善于表达他的千头万绪的思想，而只会付诸行动！他虽然不善于表达，可是他的讲话意味深长。他注重“天意的产物”。他说，所有这一切变迁，屡获胜利和种种事件，并不是人为的预先安排和戏剧性的设计，既不是我，也不是大家。坚持那种说法的人，就是盲目的亵渎者！他以极其严肃的精神坚持强调这一点，尽其所能。克伦威尔好像在一个巨大黑暗的竞技场上表演，周围是一片混乱，但能预见到那一切，而且能用木头和线绳进行预先设计好的木偶戏演出！他说，这些事情不是人所能预见的，没有人能说出那一天能发生什么事情。它们是“天意的产物”，上帝的手指引导我们前进，从而使我们能最终达到彻底胜利，上帝的事业在这些民族中得以凯旋。所以你们才能作为议员聚集在一起，提出尽可能有条理的意见，使它在民众事务中合理可行。你们要运用你们的明智的忠告履行职责。“你们获得的机遇，是以往英国议会从未有过的。”基督的律法，即正义和真实在某种程度上已成为我们祖国的法律。与此相反，你们却陷入了徒然的墨守成规，拘泥于法规章程，对我的就职，是否符合成文法，进行百般挑剔和无休止的追查，——要把整个事业重新搅乱，因为我任国家要职，没有公证人的证书，只是在战斗的旋风中听从了上帝的召唤！机不可失，时不再来。你们有你们的墨守成规的逻辑和贪欲的守则，而不遵奉基督的律法来统治这个国家。“上帝会判定你们和我之间的是非。”他对他们的结束语是：任凭你们去纠缠法规公式，我行我的不拘一格的斗争、目标、现实和行动；“上帝会对你我之间的是非作出裁决！”——

我们在上面说过，刊印出来的克伦威尔的讲演辞，不成体统，内容混乱。很多人认为：那是一个伪善者有意含糊其词，令人不可捉摸，是用混乱奸诈的胡言乱语来掩饰自己。我认为事情并非如此。恰

好相反，我却认为，那些讲话，能使人一眼看到这位克伦威尔的真面目。不仅如此，还能看到他可能的发展前途。只要相信他言之有物，并加以善意的体察，你就会发现束缚在那些断续粗糙而又曲折的表述中有真实的言语，从而会发现这位不善于辞令的人蕴含在内心深处的用意！你会第一次开始认识他是一个有气质的人，不是一个不可理解的和不可相信的神秘怪物。在肤浅的怀疑主义的年代写成的有关克伦威尔的生平和传记，不可能认识和理解这位有深刻信仰的人。这些作品远比克伦威尔的讲演更为晦涩难懂 。看那些作品，只会使你们陷入无比的黑暗与空虚。它出自"愤恨和妒忌"。克拉伦登爵士说：那种"愤恨与妒忌"，只是随心所欲地找碴儿、揣度和诡计，其目的在于诱使迟钝、稳重和温和的英国人放下犁耙和工作，卷入到反对这位最称职的国王的混乱狂暴的斗争中去！人们如果认为其言之有理，不妨读一下那些作品。怀疑主义对宗教信仰的写作，可以有杰出的才能，但是，实际上它却是不能胜任的 ，正好比盲人在拟定光学原理一样。

克伦威尔的第三个议会触到同第二个议会一样的暗礁而破裂。总是墨守成规的公式，要你们干什么？难道就是为了向我们显示公证的羊皮书么！真是盲从的空谈家们，——"嗨！确实需要上述的权力，才能形成一个议会，但是我要成为一个护国公，需要有更为重要的力量！"如果没有我这个护国公的权力，那么作为护国公的体现和创造物的议会权力又何从谈起呢？

议会道路行不通，只有采取专制政治的办法。由军事独裁者在其各自管辖区内，对保皇党分子和其他反对派进行强制 的统治。既然议会法案不起作用，只好诉诸武力了。陈规公式无济于事，只得承认现实！我将继续保护国外受压迫的新教徒；在国内委任正义的法官、明智的管理者，爱护真正的福音传教士，尽力使英国成为信奉基督教的英国，比古罗马更伟大，成为新教基督教的胜地。因为你们无法帮助我，我只能这样。只要上帝仍然赋予我生命，我当坚持这样做！——有些人喊道：既然法律不承认他，为什么他不愿放弃职位，重新隐退呢？这正是他们错误所在。对他来说，是不会弃职不干的。各个国家都要有首相进行统治，如皮特、蓬巴尔[61]、舒瓦瑟尔[62]等等。当他们在位时，他们的言论就是法律。但是这位首相是不能引退 的。他一旦引退，查理的斯图亚特王朝和保皇党人等着要杀他，并将他的

事业扼杀。所以，一旦上了阵，就不能退缩，不能倒退。这位首相除了进坟墓，绝无退路。

人们对克伦威尔的晚年感到遗憾。他抱怨上帝不断委以重任，他必须肩负重担直到死去。正如他妻子所述，有位老上校哈钦森是他的老战友，因有重要公务，出于无奈去找他。——克伦威尔以极其友好、温顺和安抚的气度"陪同他到门口"，恳求他的老战友与他重归于好，并表示他被过去非常亲密的、真诚的战友们所误解和冷漠，内心不胜痛苦。这位严厉的哈钦森坚持他的共和国准则〔63〕愠怒而去。——当时，克伦威尔已是满头白发，他那强力手臂，随其长期活动而变得软弱无力！我还总是想到他那可怜的母亲，当时已经年迈，住在他的宫中。她是一位真正勇敢的妇女，他们确实生活在一个诚实、虔诚的家庭里。她一听到枪响，就担心儿子被害。所以，他必须每天至少要去看望她一次，让她能亲眼看到他还活着。真是可怜慈母心！—— ——这样的人在世上获得了什么？他实际上得到了什么？他得到的是一辈子痛苦的辛劳奋斗，直到死去。他的声誉、追求的目标和历史地位又是什么呢？他的尸体被吊在铁链上，要说"历史地位"，——这就是他实际的历史地位！——但却是耻辱、指责、黑暗和不光彩的地位，以至于今天我在这里作为第一次宣告他不是无赖和骗子，而是真诚人物的一员，有谁会认为我不鲁莽呢！愿他安息吧。不管怎么说，他不是为我们做出了很大的业绩吗？我们 能顺利地走在他用极其艰难的英雄一生换来的道路，跨过他填平壕沟的尸体。当人们踩着它前进的时候，本不该唾弃 它！——愿这位英雄安息吧。他并没有要求人们 对他进行评判，也没有要求人们对他作出正确的评价。

公元1688年，清教运动平静下来了，其成果也得到了稳定。自那以后，整整过了一百零一年，又发生了举世闻名、影响深远的法国大革命，这是一次更为深刻、更难平息的大规模爆发。确切说来，这是新教运动的第三次也是最后一次的行动。当时，人们为了惩办伪善的行为，凭借爆发的混乱，要使人类向现实和真实回归。我们把我们英国的清教运动称为新教的第二次行动。路德说："在教会中"，"圣经是真实的，人们要遵照圣经行事"；克伦威尔则说："在教会和国家事务中，要遵循实际上是上帝的真理行事。"人们必须回归现实，不能凭着似是而非的东西生活。法国大革命，或称新教的第三次行动，人们完

全可以称它为新教运动的最后一次，因为人们不会比狂暴的长裤汉 人更低下的了。他们处在最赤裸裸的冒险事实中，这是无论在何时、何种情况下都不能否认的。他们在这样的基础上，可以而且必须坚定信心地从新开始建设。法国大革命和英国革命一样，也有自己的国王，——他没有可以向人们显示的公证人写的羊皮证书。下面我们再来考察当代的第二个国王拿破仑。

我认为，拿破仑绝不是克伦威尔那样的伟大人物。他虽然在整个欧洲获得了巨大胜利，而克伦威尔的成功主要限于我们小小的英国。但是，正如踩着高跷的人看起来站得很高，然而，他的身材并不会因此而改变。我认为，在拿破仑身上没有像克伦威尔的那种真诚 ，他的品格远不如克伦威尔。他没有接受神的感召，在漫长的岁月里，不能默默无闻地同这个宇宙威严的不可名状者相伴，不能如《圣经》上说的"与上帝同行"。[64] 按他的说法，借此获得信仰和力量。潜在的 设想和勇气，心满意足地潜藏着，然后，就爆发出像天空闪电般的光耀！拿破仑处在一个不再信仰上帝的时代，一切无声的东西、潜在的因素都被视为虚无：他不能以清教徒的《圣经》作为依据，而是把贫乏的怀疑主义的《百科全书》作为出发点。这就是此人能做到的范围。虽然，能够做到这样是值得称赞的。但是，他简练、敏捷，无论对何事都能说会道，比起我们伟大的克伦威尔极其混乱、不善辞令来显得也许渺小。他与"尽力想说而说不好 的先知"相反，是一个妄自尊大的、复杂的骗子。休谟有关从狂热者向伪善者转变的说法，把它用在拿破仑身上更为恰当，有其正确性；可是把它用在克伦威尔、穆罕默德等人身上，——严格说来，就毫无正确性可言。在拿破仑这个人物身上，很早就显现出该受责备的野心因素。这种野心终于征服了他，从而使他和他的事业遭到毁灭。

"像公报一样不真实的"，这句话成了拿破仑时代的格言。他竭力为此辩解说：为了迷惑敌人，鼓舞自己部下的士气等等，这是必要的。总的来说，这样说是没有理由的。一个人绝不能任意说谎。从长远观点来看，拿破仑如果不说谎，他的情况会好得多。事实上，一个人如果不是为了任何眼前利益，而是为了寻求未来的影响，传播谎言有什么好处呢？谎言一旦被戳穿，就会受到毁灭性的惩罚。没有人会再次相信谎言者，即使他说的是真话，即使他真有非常重要的事情，人们也不相信他了。这就好比牧童谎喊"狼来了"故事的下场！——谎

言不是 实情，人们不能无中生有，说谎 者最终将会一事无成，白费心机。

然而，拿破仑也有一种真诚。人们要区分什么是外表的不真诚和根本的不真诚。拿破仑那些外表的策略、花招与骗术，很多是亟应受到谴责的。可是透过这些，我们仍然可以看出，这个人对现实有一种根深蒂固的本能感情，只要他有所依附，总要使自己建立在事实基础之上。他的自然本性胜过他的文化教养。据布尔林奈〔65〕说，在航行到埃及的一个晚上，他的随从学者们 热衷于争论不能有上帝存在的问题。经过各种推理，他们确信已经得到证明，因而洋洋得意。拿破仑仰望星空，反驳道："先生们，真有才华。可是这一切是谁创造的呢？"无神论的推理像水一样从他那里流走了。这个伟大的事实摆在他的面前："谁创造了这一切？"在实践中也是如此。他像世上每个伟人或成功者一样，能透过一切错综复杂的现象，看到事物的实质，而直接抓住它。当他的杜伊勒利宫〔66〕陈列出新的装饰，管事们向他赞美那些东西如何华丽，而又便宜。拿破仑不予答话，却要了一把剪子，从窗帘上剪下一根流苏，放在口袋里走了。几天之后，在适当的时刻，他把它取了出来，使他的装潢人员感到震惊。原来那东西不是真金，不过是闪光的金属丝！值得注意的是，他在圣·赫勒拿岛〔67〕最后的一些日子里，他仍然坚持注重实际和现实。他经常向他满腹牢骚的可怜的随从们说："为什么要空谈和埋怨呢？尤其是为什么要互相争论呢？这样是毫无结果 的，它对人们是无所作为的。既然什么都做不成，空谈又有何益！"这样，在他们忧郁的抱怨声中，他好像是一种无声的力量。

由此看来，就其真实本身来说，人们能说他没有一种信仰 吗？在法国大革命中，坚持这种崭新的极度民主本身，这是一个不可抹煞的事实，整个社会的旧势力和旧制度，都不能阻挡，这是他的真正洞察力，而且投以良心和同情，——这就是一种信仰 。他不是把那不明确的意义解释清楚了吗？"事业成功之门向有才能者敞开 ，工具属于善于使用的人。"这确实是真理，甚至是完全的真理。它概括了法国大革命以及任何革命所能有的意义。拿破仑从早期就是一个真正的民主主义者。而且，由于他的本性，也由于他的军事职业的促进，使他理解民主政治。既然民主确实是大好事，就不可能是一种无政府状态。这个人对无政府状态是深恶痛绝的。1792年6月12日，布尔林奈和他坐

在咖啡馆里，正好看到一群暴徒蜂拥而过，拿破仑对当权者不能阻止这些暴民深感不满。对8月10日的暴乱，他感到奇怪，为什么没有人去指挥那些不幸的瑞士士兵，如果有人指挥的话，他们就能战胜。这样一种对民主的信念，并对无政府状态的痛恨精神，贯穿在拿破仑的所有主要事业之中，人们会说，通过他的辉煌的意大利战役直到里奥本和约对他的启示是："胜利属于法国大革命，它明确批驳了妄称它是一种幻影的奥地利幻影！"此外，他还感到，而且确实地感到强有力权威的必要性，没有这种强大权威，革命就不能成功和持久。对既要破坏旧世界又有自我破坏的法国大革命，要控制驾驭 它，以利其固有目的能够成功实现，使它变成有机体 ，而且能够在其他有机组织中生存和能形成 事物，而不是单纯的消耗破坏。这不就是他作为一生的真正目标，在某种程度上进行追求，而且确实是这样努力做的吗？经过瓦格兰姆战役，奥斯特里茨战役，节节胜利，——屡建战功。此人有眼力，也有敢作敢为的精神。他自然高升到国王的地位。一切人们都看到他达到了这一步。普通士兵在行军时常说："那些喋喋不休的律师们高居巴黎，光说不做！一切变得很糟糕，有什么可奇怪的呢？我们应该去投奔我们的小伍长 [68] 。"他们果然去投奔了。不仅是他们，法国大部分人都如此。——就这样，这位职位低下的拉·费雷团的炮兵中尉，一跃而成为总执政官，当上了皇帝，征服欧洲。自然，他会感到自己是几个世纪以来，世界上最伟大的人物。

我认为，就在这样的时刻，他的骗子因素占了上风。他一反过去信仰实际，转而信任不真实的东西。他竭力使自己与奥地利王朝、罗马教廷连结起来，与他曾一度清楚地认为是虚伪的旧封建制度联系起来，——认为他 应该建立"他的王朝"等等，认为轰轰烈烈的法国大革命的归宿就在于此！这个人陷入了强烈的错觉，他要信任谎言，这是令人可畏却又是千真万确的事实。当时，他已经不辨真伪了，这是对一个心地不正的人最严厉的惩罚。自我 和狂妄的野心已成为他当时心目中的偶像。自我 欺骗一旦产生，其他一切 欺骗行为自然会滋长泛滥。他把自己身上可贵的真实性，用那些华而不实、虚伪做作、拙劣拼凑而成的东西淹没起来，以为这样就会更真实！他与教皇签订的虚假的政教协定 [69] 装作是天主教的重建，自以为这是破除宗教的方法，"对宗教有了免疫力 " [70] 。他的加冕典礼的仪式是在巴黎圣母院 [71] 由那位意大利的老怪物 [72] 主持授予皇冠。——正如奥热罗 [73]

所说："典礼盛况空前，万事俱备，惟缺五十万人拼死将这一切结束！"[74] 克伦威尔的就职是靠剑和《圣经》，人们应该承认他是真诚的实在 。他佩带宝剑，怀抱《圣经》，没有任何邪念，这些不就是清教的真实 象征、它的真实的盛装和勋章吗？过去曾是真实地依赖的东西，现在却被用来作伪装！但是，这位不幸的拿破仑算盘打错了。他过于相信人民容易受骗 ，看不到人们内心中除了饥渴之外还有别的要求。他错了，他像一个建造空中楼阁的人，不仅事业一败涂地，连人也落得粉身碎骨，离人世而去。

唉！这种欺骗的因素，在我们大家身上都会有的，而且只要有充分的诱惑就会发展起来。所以说："不要带我们进入诱惑之中。"[75] 但是，我认为这种欺骗因素的发展是灾难性的。凡是明显由这种欺骗性构成要素的事物，总归是暂时的。而且，不管它貌似 巨大，在本质上却是渺小的。因此，拿破仑的事业，名噪一时，其结局如何呢？它像是火药爆炸时的闪光，又像是荒野干草的熊熊燃烧。一时间，似乎整个世界硝烟弥漫。不过，仅仅在一段时间以后，它消失了。然而，世界上的河山，天上的星空，脚下仁慈的大地，却依然如故。

魏玛公爵[76] 总是鼓励他的朋友们说，要有勇气；这个拿破仑的专制统治是非正义的 ，具有虚假性，是不会长久的。这种观点是真实的。这个拿破仑愈是对人民进行沉重践踏和残暴压制，总有一天人民会对他作出愈益强烈的反抗。非正义的行为会受到严厉的惩罚。我怀疑，他不惜失去自己最有利的炮兵阵地，或牺牲一个团的兵力也要把那个德国书商帕尔姆[77] 杀掉！这显然是残暴杀害的非正义行为。不论他怎样涂脂抹粉，即使抹上一英寸厚的油彩，也掩盖不了他的真面目。这类残暴行为深深地激怒了人心，每当人们想起他，总是被压抑得怒火满目，——他们等待着时机！这一天终于来到 ，德国人奋起把他包围了。——诚然，从拿破仑的全程来看，他也做了一些正义的 事情，做了一些自然法则许可的事情。至于他身上有什么真实性，除了这些再没有什么了。其他的一切都是无谓的消耗。"事业成功之门向有才能者敞开 "。这一至理名言，至今仍在到处明确显示出来，可是，他却在极不明确的状态下离去。他好像是一张巨大的草图 ，是一张粗略勾勒但又无法完成的草图。实际上，哪个伟人不是这个样子呢？也都是在这种粗略的状态下离去，令人遗憾！

按他在圣赫拿岛的表现，他的世界观总是悲观的。他似乎感到极大惊讶：他的一切就这样无可挽回了，他被流放到这个岛上，可是地球照旧绕着自身的轴心在转。他认为法兰西是伟大的，而且是无比的伟大，归根到底，在于他就是法兰西。他说：英格兰本身，天生只是法兰西的附庸，“是法兰西的另一个奥莱龙岛[78]”。从拿破仑的本性看来，天生 就是如此。然而，核对一下实际情况又是怎样呢？实际情况却是：——我拿破仑囚在这里！他对此迷惑不解，现实不符合他的设想；法兰西并不是无比强大，他不代表法兰西，对这些情况，他都感到不可思议。真是一个“错误的心”，叫他去信从虚谎！[79]他身上曾经有过的那种简洁、明察、果断的意大利人性格，一度坚强而有力，却被法国虚夸的混浊气氛团团围住，多半被融消了。世人不是供他践踏的，也不是可以随心所欲地将其捆扎起来，成为他和法兰西的基座，世人所想望的目标是与此完全不同的！拿破仑极其惊讶，但又有何用？他已经穷途末路，而自然照旧有她自己发展的道路。他一旦脱离了现实，他就会被推翻，处于绝望之境而无从挽回。他终于沉沦在那里，感到极度的伤心，在无比悲痛中死去。——这位不幸的拿破仑，好似一件精美的工具，在没有充分发挥作用以前，就过早地耗费掉了。这就是我们讨论的最后一个伟大人物！

我们 在这里所说的最后，有双重的意思。因为我们对不同时代和不同地方的英雄们进行了广泛的探索与研讨，最终就要结束了。我对此颇感不安。从事这样的工作，虽有很多苦恼，但苦中有乐。这是一个很大的课题，是严肃和广泛的题目，我把它称作英雄崇拜 ，并不过分。我认为，这个课题深入到人生道路和世上至关重要的奥秘，这是当前很值得阐述的问题。我们要用六个月的时间，而不是六天，才能把这个问题讲得更为透彻些。我本指望对这个论题有创新的论述，但不知是否做到了。为了把它讲完，我不得不以粗略的形式作了一个开端。由于表述仓猝，讲得片面不清之处，在所难免，有望大家评审和见谅。你们的宽宏、坚忍、诚恳以及寄予厚望的支持与关照，我就不说了。在座的各位有造诣的、杰出的、美好的、博学的以及英国最重要的人物，耐心地听完了我粗略的讲话，我激情满怀，衷心地感谢诸位。最后祝你们大家平安！

注释

〔1〕 陪审团一般由12人组成，大陪审团由12—23人组成。——译者

〔2〕 英国史上1832年、1867年、1884年议会选举法修正法案。——译者

〔3〕 弗里德利希·席勒（1759—1805），德国戏剧家和诗人。此处语出自席勒的Aesthetische Erziehung des Menschen，见卡莱尔译：《论文集·德国文学概况》。

〔4〕 客迈拉（Chimera），希腊神话中狮头、羊身蛇尾的吐火女怪。——译者

〔5〕 卡米尔·德穆兰（1760—1794），法国资产阶级革命活动家、律师和新闻记者。1789年发表演说鼓动攻占巴士底狱，任巴黎国民公会代表。后与丹敦等组成"宽容派"，反对雅各宾专政，与丹敦一起被处死。——译者

〔6〕 即七月革命。波旁王朝第二次复辟后，1830年7月26日国王查理十世宣布解散新议会，限制选举权和取缔一切反政府报刊，激起广大群众极度不满。同年7月27日到29日，巴黎市民起义，三天内推翻波旁王朝，查理十世逃亡，政权落入以路易·菲力普为首的七月王朝，即奥尔良王朝，直到1848年二月革命被推翻。——译者

〔7〕 尼布尔（1776—1831），德国历史学家，曾在柏林大学讲授罗马史，著《罗马史》3卷，开创以批判学方法研究历史的先河。——译者

〔8〕 拉辛（1639—1699），法国剧作家、诗人，法国古典主义悲剧作家代表之一，主要作品有诗剧《安德罗玛克》，悲剧《爱丝苔尔》、《菲德拉》等。——译者

〔9〕 长裤汉（又译无套裤汉等），18世纪法国大革命时，对广大革命群众的称呼。因穿粗皮裤，有别于穿丝绒套裤的贵族或资产者，故名。原为贵族对平民的蔑称，但不久便成为"革命者"、"爱国者"、"共和主义者"的同义语。——译者

〔10〕 此语出自《旧约·以赛亚书》第60章第14节。中译本作"屈身来就你"。——译者

〔11〕 红白玫瑰战争，是英国15世纪时（1455—1485），两大封建王族争夺王位的战争：一方为兰加斯特家族，族徽为红玫瑰；另一方为约克家族，族徽为白玫瑰，故名。简称玫瑰战争。因玫瑰又名蔷薇，故又称蔷薇战争。——译者

〔12〕 西蒙·德·蒙特福特战争，是13世纪英格兰贵族蒙特福特（1208—1265）举行的战争。他是反叛亨利三世的首领，击败并俘获亨利及爱德华王子，统治英格兰（1264—1265）。后爱德华潜逃并率军将其包围杀死。——译者

〔13〕 劳德（1573—1645），英国坎特伯雷大主教（1633年起），查理一世枢密顾问。因敌视新教，引发主教战争（1639年），1640年以叛国罪入狱后被斩首。——译者

〔14〕 查理二世（1630—1685），英国斯图亚特王朝国王。1660年王政复辟继位。——译者

〔15〕　罗彻斯特（1647—1680），英国诗人，王政复辟时期宫廷中的侍臣和放荡才子，著有讽刺诗《对人类的讽刺》、《呆笨者的历史》等。——译者

〔16〕　埃利奥特（1592—1632），英国清教徒，下议院议员，因反对国王查理一世，领导议会向国王递交权利请愿书（1628年）而被囚死于伦敦塔。——译者

〔17〕　汉普登（1594—1643），英国国会领袖之一，反对国王查理一世擅自征税，在英国内战中指挥埃奇希尔战役负重伤致死。——译者

〔18〕　皮姆（1583？—1643），英国议员，曾经使查理一世接受未经议会同意不得解散议会的法令，是国王企图逮捕的5名议员之一。——译者

〔19〕　勒德洛（1617？—1692），1649年曾参与审判和处死查理一世。——译者

〔20〕　哈钦森（1616—1664），参加处死国王者之一。——译者

〔21〕　范内（1613—1662），英国清教徒，议会议员，因反对查理一世及克伦威尔护国政体，在王政复辟后被捕处死。——译者

〔22〕　达尔杜夫，是法国喜剧作家莫里哀（1622—1673）的剧作《伪君子》中的主人公。此人是一个假仁假义的宗教骗子。该剧演出后，达尔杜夫遂成为伪善的同义词。——译者

〔23〕　华盛顿（1732—1799），美国第一任总统。——译者

〔24〕　狂暴武士，源出北欧神话。他先使自己狂怒而作战时无需使用盔甲。——译者

〔25〕　1643—1648年，英国长期国会在威斯敏斯特举行会议，旨在改革不符合资产阶级利益的教义，制定了《威斯敏斯特信纲》等教规，与会者绝大多数为清教徒。——译者

〔26〕　伍斯特战役，发生在1651年9月，克伦威尔平定苏格兰王党的叛乱中。——译者

〔27〕　亨廷登，是英格兰郡名，克伦威尔出生地。——译者

〔28〕　邓巴之围，1650年9月克伦威尔在邓巴被围，后击败英国王党。——译者

〔29〕　查理一世（1600—1649），英国斯图亚特王朝国王（1625—1649年在位）。实行反动封建专制、高额税收、巧立名目的苛捐杂税，逮捕议会反对派领袖和拒绝纳税者，血腥镇压清教徒。1649年1月30日，在人民群众的压力下，议会判处其死刑被斩首。——译者

〔30〕　长老派，英国清教徒之一派，产生于16世纪下半叶。主张长老管理教会，只要求国教（即英国圣公会）进行加尔文派的改革，后发展为英国长老会。17世纪时，英国资产阶级革命中代表大资产阶级和上层新贵族利益，主张与国王妥协。1640—1648年间一度成为议会中的多数派，后被独立派清洗出议会。——译者

〔31〕　独立派，英国清教徒中的一派，产生于16世纪下半叶，主张各个教派独立自主，反对设立国教，不赞成教会从属于国家政权。17世纪资产阶级革命中，代表中等资产阶级和中小贵族利益，以克伦威尔为领袖。——译者

〔32〕　几尼，指1663年英国发行的一种金币，合21先令，1813年停止流通。此币采用几内亚黄金所铸，最初用于几内亚贸易，故名。——译者

〔33〕　福克兰（1610—1643），英国国务活动家。——译者

〔34〕　奇林沃思（1602—1644），英国牧师。——译者

〔35〕　克拉伦登（1609—1674），英国政治家，历史学家。英王查理二世枢密顾问官和大法官，著有《英国叛乱和内战史》。——译者

〔36〕　如果他为人"掏出心来，让乌鸦们乱啄"，语出莎士比亚戏剧《奥赛罗》第一章第一场。意为：不掩饰自己的感情，缺少适当的含蓄。——译者

〔37〕　该文中，后面还有一句："也许在使用中过了度，那小指就自行缩回"。丰特奈尔（1657—1757），法国诗人，散文作家。——译者

〔38〕　ambition一词，既有"野心"之意，又可作"抱负、志向和雄心"解。——译者

〔39〕　白厅，是伦敦的一条街名，英国主要政府机关所在地。指英国政府。——译者

〔40〕　所罗门（公元前977？—前932？），犹太史鼎盛时期的国王，以博学多才、聪明智慧著称。《圣经》中说他作"箴言三千句，诗一千零五首。"——译者

〔41〕　此语出自《圣经·传道书》（传说是所罗门作）第3章第7节。（中译文："静默有时，言语有时"。）——译者

〔42〕　老伽图，（前234—前149），古罗马政治家、作家。曾任执政官、监察官等职。他维护罗马传统，鼓吹毁灭迦太基。著有《史源》、《农书》等，为拉丁散文文学的开创者。——译者

〔43〕　"你为自己图谋大事么，不要图谋"，此句出自《圣经·耶利米书》第45章第5节。——译者

〔44〕　内克（1732—1804），法国路易16时期的财政总监和银行家。生于瑞士，曾试图进行社会改革和行政改革，1790年辞职隐居瑞士。著有《论法国财政》等书。——译者

〔45〕　吉本（1737—1794），英国史学家，著有《罗马帝国衰亡史》6卷。——译者

〔46〕　出自圣经《新约·路加福音》第11章第2节。又见《新约·马太福音》第6章第10节。——译者

〔47〕　休谟（1711—1776），英国哲学家，经验主义者，怀疑主义者。——译者

〔48〕　见休谟著《英国史》（1754—1762）。——译者

〔49〕　安泰，希腊神话中大力士，海神波塞冬和地母盖亚之子。只要他身不离地，就力大无比。后被赫拉克勒斯识破，把他举到高空扼死。——译者

〔50〕　奥森，古代传奇《瓦伦廷和奥森》中的莽汉。——译者

〔51〕　戴克里先（245—313），晚期罗马帝国皇帝（284—305年在位）。——译者

〔52〕　阿盖尔（1598—1661），是长老会首领，被处死。——译者

〔53〕 蒙特罗斯（1612—1650），苏格兰将军，内战中支持查理一世，任苏格兰总督和军队总司令，兵败后，被判绞刑。——译者

〔54〕 残余议会，即英国共和国时期，于1648年12月驱除约100名赞成同查理一世妥协的议员以后的长期国会。克伦威尔建立军事专政后，于1653年4月20日将其解散。——译者

〔55〕 1653年12月克伦威尔"任命"自己为英格兰、爱尔兰和苏格兰的护国公。

〔56〕 普赖德（？—1658），英国内战时期议会军军官。1648年12月6日他在士兵的帮助下，清洗下议院中君主派分子，逮捕140多名议员，称为普赖德清洗。——译者

〔57〕 戈德温（1756—1836），英国社会思想家，英国浪漫主义文学运动的先驱。他是诗人雪莱的岳父。著有《论政治正义，共和国史》（1824—1828）。此书研究1649—1660年克伦威尔父子统治下的共和国史。——译者

〔58〕 Barbone是伦敦舰队街的皮革商，是该议会的成员。——译者

〔59〕 此处原书第1，2版为"他们任命克伦威尔为护国公，就各自散去"。——原书编者

〔60〕 以上一整段话，本书第1，2版中无，是第3版时首次出现的。——原书编者

〔61〕 蓬巴尔（1699—1782），葡萄牙国务活动家，1750—1777年当权。——译者

〔62〕 舒瓦瑟尔（1719—1785），法国国务活动家，曾掌握路易十五政府的实权（1758—1770）。——译者

〔63〕 此处本书原版1，2版原文为：Preshyterian formula（长老派的准则）。——原书编者

〔64〕 "与上帝同行"出自《圣经·创世记》第5章第22，24节。——译者

〔65〕 布尔林奈（1769—1834），法国外交官，拿破仑的秘书。——译者

〔66〕 杜伊勒利宫（Tuileries Palace），法国旧王宫，建于1564年，1871年被焚毁。现在尚存杜伊勒利花园。——译者

〔67〕 圣·赫勒拿岛，1815年6月22日拿破仑在滑铁卢大败，再度退位，被流放此岛，1821年5月5日去世。——译者

〔68〕 小伍长，是拿破仑一世的绰号。——译者

〔69〕 政教协定是1801年，拿破仑与意大利籍教皇庇护七世（1742—1823；1800—1823年［在位］）签订的。——译者

〔70〕 据查证，拿破仑的原话还有一句："50年以后，法国就不再有宗教了。"——原书编者

〔71〕 巴黎圣母院，法国著名教堂，建于1163—1257年。——译者

〔72〕 老怪物，指教皇庇护七世，世俗名：基亚拉蒙蒂。此处"Chimera"指希腊神话中的怪物。——译者

〔73〕　奥热罗，皮埃尔·弗朗索瓦·夏尔（1757—1816），拿破仑的军官。——译者

〔74〕　此话是在拿破仑加冕典礼的第二天，奥热罗回答拿破仑关于典礼的想法。据布尔林奈的《回忆录》等书所述，原话中“五十万”，为“百万”。——原书编者

〔75〕　此语源出《圣经·马太福音》第6章第13节。中译本作：“不叫我们遇见试探。”——译者

〔76〕　魏玛，德国地名。魏玛公爵名为卡尔·奥古斯特（1775—1828），是歌德的朋友和保护人。——译者

〔77〕　帕尔姆（1768—1806），是德国纽伦堡的书商，因出售反对拿破仑的小册子（《被蹂躏的德国》），并拒绝说出该书作者的名字，1806年8月26日被拿破仑下令枪决于布劳曼。激起德国人民的愤怒。帕尔姆的故居和德国画家丢勒（1471—1528）的故居一样，成为该城市的名胜之一。——译者

〔78〕　奥莱龙岛，法国西海岸的岛屿。——译者

〔79〕　此语出自《新约·帖撒罗尼迦后书》第2章，第11，12节“末日先兆”：“故此，上帝就给他们一个生发错误的心，叫他们信从虚谎。使一切不信真理，倒喜爱不义的人，都被定罪。”——译者

人　名　索　引

（下列页码为原书页码，见本书切口处）

Abelard　阿贝拉
Abraham　亚伯拉罕
Abu Thaleb　阿布·塔里布
Adam Smith　亚当·斯密
Addison　艾迪生
Aeschylus　埃斯库罗斯
Agamemon　阿伽门农
Alexis　阿历克西斯
Ali　阿里
Amleth　阿姆来斯
Antaeus　安泰
Atahualpa　阿塔瓦尔帕
Athanasius　阿塔纳西乌斯
Augereau　奥热罗
August Wilhelm Schlegel　奥古斯特·威廉·施莱格尔
Ayesha　阿耶莎

Bacon, Francis　弗兰西斯·培根
Beatrice Portiner　贝亚德·波特纳利
Bellarmina　贝拉明
Ben Jonson　本·琼森
Bentham　边沁
Blake, R.　布莱克，罗
Boccaccio　薄伽丘
Boswell　鲍斯韦尔
Bourrienne　布尔林奈

Bozzy　鲍齐
Brunetto Latini　柏吕奈多·拉丁尼
Bunyan　班扬
Burke　伯克
Burns　彭斯（第五讲）
Byron　拜伦

Cagliostro　卡格里奥斯特罗
Calas, Jean　卡拉斯
Camille Desmoulims　卡米尔·德穆兰
Can della Scala　坎·德拉·斯卡拉
Cato, Marcus Porcius　伽图
Caval Cante　加佛尔
Charlemagne　查理曼
Charles First　查理一世
Charles Second　查理二世
Charles Fifth　查理五世
Chatham　查塔姆
Chillingworth　奇林沃思
Choiseul　舒瓦瑟尔
Chosroes　科斯洛埃斯
Clarendon　克拉伦登
Coleridge　柯勒律治
Columbus　哥伦布
Coriolanus　科利奥兰纳斯
Cowper　库柏
Cranmer　克兰默
Cromwell, Oliver　克伦威尔，奥利弗（第六讲）

Dante Alighieri　但丁·阿里盖利（第三讲）
David, the Hebrew King　希伯来王大卫
Diocletian　戴克里先
Diodorous　狄奥多罗斯

Dogberry　道格培里
Dominic, Saint　圣多米尼克

Eck, Dr.　埃克博士
Eliot　埃利奥特

Falstaff　福斯塔夫
Farinata　法利那
Fichte　费希特
Fontenalle　丰特奈尔
Francesca　法朗赛斯加
Friedrich　弗里德里希（萨克森的选帝侯）
Frigga　弗丽加

Genlis　热莉丝
George, Duke　乔治公爵
Gibbon　吉本
Giotto　乔托
Giovanna　焦凡娜
Godwin　戈德温
Goethe　歌德
Gray　格雷
Grimm　格林
Grotius　格劳秀斯

Hager　夏甲
Hamlet　哈姆雷特
Hampdam　汉普登
Hela　赫拉
Heraclius　希拉克略
Hercules　海格立斯
Hildebrand　希尔德布尔德
Hogstraten　霍格斯特拉顿

Homer　荷马
Hrolf　赫罗尔夫
Hume, David　大卫·休谟（评克伦威尔）
Huss　胡斯
Hutchinson　哈钦森

Jack　杰克
Jean Jacques　让·雅克（即Rousseau卢梭）
Jean Paul　让·保罗　（即Richter里希特尔）
Jerome　哲罗姆
Johnson　约翰逊（第五讲）
Juliet　朱丽叶
Julius the Second　尤利乌斯二世

Kadijah　赫蒂彻
Karl Auguest　卡尔·奥古斯特（即魏玛的公爵）
Karlstadt　卡尔施塔特
Khosrow　哥士娄（即Chosroes科斯洛埃斯）
Knox　诺克斯（第四讲）
Kranach　克兰纳赫

Laud　劳德
Leo Tenth　列奥十世
Lockhart　洛克哈特
Louis Fourteenth　路易十四
Ludlow　勒德洛
Luther, Hans　汉斯·路德
Luther, Martin　马丁·路德（第四讲）

Macbeth　麦克白
Magdelena　马达伦娜
Marlborough, John Churchill　马尔巴勒，约翰·丘吉尔
Mary　玛丽女王

Meister　麦斯特
Milton　弥尔顿
Mirabeau　米拉波
Montrose　蒙特罗斯
Morton　莫顿
Moses　摩西
Muhammad/Mahomed/Mahomet　穆罕默德（第二讲）
Muhammadanism/Mehometanism　伊斯兰教
Murray　默里

Napoleon　拿破仑（第六讲）
Neal　尼尔
Necker　内克
Nelson　纳尔逊
Niebuhr　尼布尔
Novalis　诺瓦利斯

Odin　奥丁 / 沃丁 / 欧丁（第一讲）
Olaf　奥拉夫
Orpheus　奥尔甫斯
Osborne　奥斯本
Othello　奥瑟罗

Paley　佩利
Palm　帕尔姆
Petrarch　彼特拉克
Phalaris　法拉里斯
Pindar　平达
Pitt　皮特
Plato　柏拉图
Plutarch　普鲁塔克
Pluto　百路督
Pococke　波科克

Pombal　蓬巴尔
Pope　蒲柏
Pride　普赖德
Prideaux　普里多
Pym　皮姆

Racine　拉辛
Raphael　拉斐尔
Richter　里希特尔
Rochester　罗彻斯特
Rollo　罗洛公爵（即Hrolf赫罗尔夫）
Rousseau　卢梭

Sale　塞尔
Samson/Sampson　参孙
Samuel Johnson　萨缪尔·约翰逊　（见Johnson约翰逊）
Saxo Grammaticus　萨克森·格拉马蒂克
Schiller　席勒
Seid　赛德（穆罕默德的信徒）
Sergius　赛修斯（曾与穆罕默德同住的僧侣）
Shakespeare　莎士比亚（第三讲）
Silvestre de Sacy　西尔弗斯特·德·萨西
Snorro Sturleson　斯诺罗·斯特莱森
Solomon　所罗门
Southey　索塞
St. Chrysostom　圣·克里索斯托
St. Pierre　圣·皮埃尔
Staël, Madame de　斯塔尔夫人
Stewart　斯图尔特

Tacitus　塔西陀
Tartuffe　达尔杜夫
Tetzel　台彻尔

Thomas Lucy　托马斯·露西
Tieck　蒂克
Torfaeus　托尔费乌斯
Turenne　蒂雷纳
Turner　特纳

Uhland　乌兰德
Ulfila　乌尔费拉

Vane　范内
Vercell, Madame de　德·维齐丽夫人
Verges　弗吉斯
Vigil　维吉尔
Voltire　伏尔泰

Walpole　沃尔波
Walter Raleigh　沃尔特·雷利
Walter Scott　沃尔特·司各脱
Washington　华盛顿
Watt, James　詹姆斯·瓦特

主　题　索　引

（下列页码为原书页码，见本书切口处）

Able-man　能人（寻找的途径）
abstinence from wine　禁酒
act　行动：三次反抗行动（路德新教、英国清教和法国大革命）
Adam　亚当
adoration　崇拜
Agincourt, bettle of　阿金库尔战役
allegory　寓言
Almanacs　历书
alti guai　深沉的呻吟
ambition　野心，抱负（克伦威尔）
Anabaptist　再洗礼派
anarchist　无政府主义者（革命者貌似）
anarchy　无政府状态
Antichrist　反基督
Anti-Laudism　反劳德主义（参见235）
Apocalypse　启示录（法国大革命）
Appearance　现象（外观）（现象深处）（费希特）
appetite　肉欲（任何宗教不能诱以肉欲）
Arabs　阿拉伯人
Ark of Cavenant　约柜
Ark of Testimony　约柜
art　艺术［潜意识的艺术，指《新埃达》（the Younger Edda）或《散文埃达》（Prose Edda）］
Art of Writing　书写艺术（发明中最神奇）
asceticism　禁欲主义
Asgard　仙宫（北欧神话）

Assuredly　确信（古兰经的箴言）
Atheism　无神论
Atheistic Thinker　无神论思想家
Austerliz battles　奥斯特里茨战役

Balder　鲍尔德（真诚同情的动人故事）
baresark　狂暴武士
Beautiful　美（美高于善，美包含善；真正的美，不同于虚假的美）
beauty　美（深刻的本质）
Bedouin　贝杜因人
belief　信仰（人类信仰史上独特的时代）（信仰是上帝使人知道神迹——诺瓦利斯语）（信仰过程难描述）
believe　信念（不会与祖先的信念完全相同）
Benthamism　边沁主义
Bianchi　白党 / 比安
Black Stone　黑石
Book　书籍（实现奇迹）（也是牧师）；书籍的作者：182（最突出
的问题）（无与伦比的教士）
bravery　勇敢（比古代海盗头子逊色）
Brobdignag　大人国
Bugler　工作笨拙的人（费希特论）
Bull　敕令
Byronism　拜伦主义

Caabah　克尔白
Caabah Black-Stone　克尔白黑石
Caliph　哈里发
Canonised　尊为圣者
Canopus　老人星
Cant　假冒为善　（Sincere-Cant 诚心的伪善）

Caput-motuum （复Capita mortua）渣滓（古代炼金术中指蒸馏或升华以后的废料）199

Cardinal 红衣主教

Catholicism 天主教（中世纪的天主教是伊丽莎白时代的归因）（但丁时代的天主教何以不能延续）

Cavalier 查理一世时代的保皇党成员

chants 圣歌，赞美诗

chaos 混沌

Chartism 宪章运动

Chiaroscuro 或明或暗 （但丁的知识情况）

Chimera 怪物（三重冕的怪物）（意大利老怪物——教皇庇护七世）

Christian 基督徒（基督教 Christian Religion）（民族心声）（基督徒高尚的心声——克伦威尔的遗言）

Christianity 基督教（神圣的创始人）（挪威国王的引进）（基督教的精髓）（基督教的变态）（与北欧异教的差异）（与非正宗基督教的差异）

Commedias that come out divine 神的喜剧（即但丁的《神曲》）

conclave 红衣主教团

concordat 政教协定

Consummation 世界之最后破灭

conversion 皈依（萨克森皈依基督不是通过讲道）（路德）（克伦威尔）

Council 宗教会议：Councils of Trebisond 特拉比松德会议26，Councils of Trent 特兰托会议26，Constance Council 康斯坦茨公会议152

Courage 勇气（原始思维主要公认的美德）

Covenanter 誓约派

creed 信条（挪威人的）（加尔文教派的）

Criticism, philosophy of 批判主义的哲学

crosier 权杖

Cyclopædia（=encyclop(a)dia）　百科全书：80（容易忘记神性）

Day: Great Day　世界末日大审判
Death: 死神23；穆罕默德论人生与死亡62；Sentence of Death 末日判决
decree　天意
definition（多少都带随意性）
Democracy　民主（不可避免）
Devil　魔鬼160（路德蔑视魔鬼留下的奇特纪念品）
Diet of Worms　沃尔姆斯会议
dignitary　显贵要人（好比钞票代表金子）
Dilettantism　浅尝辄止 / 浅薄涉猎
deliquium　狂热状态
Dios　上帝 / 神
disorder　无序
ditch　壕沟：the ditch of Schweidnitz 施韦德尼茨的壕沟
divineness　神性（容易忘掉）
Divine Right　神权
Divinity　神
Dominic, Saint　圣多米尼克教派
Doom　末日审判
doubt　怀疑（怀疑本身并非罪过）
duel　决斗（自然是决斗的公断人）
duration　绵延
duty　义务（道德义务）（最好界定）（人类义务律法——基督教象征）

effluence　流出物（忠诚——英雄崇拜的流出物）（奥丁——神的流出物）
Egoism　唯我主义（卢梭的缺陷）
eidolon　幻想的形象

Elector　选帝侯
Encyclopedism　百科全书派
eternity　永恒，永生（时间在两个永恒间的闪光）（永恒中不会没有北极星）
etymologist　词源学家（格林）
etymology　词源学（格林以词源学否定奥丁）
Evil　恶（古代北欧人观点）（但丁论）［参见Good善］
Existence　生存（但丁论人类的生存）

fable　寓言
faculty　才能　（给莎士比亚才能的定义——超凡的智力）
Faith　信仰（与寓言）（但丁歌颂的主旋律——基督教信仰）
fancy　幻想
fast　斋戒
Fatish　偶像
Feudalism　封建主义（封建主义的末日）
Flight　出逃（麦加迁徙）
form　形式，仪式（Romish forms 〈贬〉天主教仪式）（旧形式毁灭不等于永恒实体的消亡）（真正的与不真实的形式）（清教的形式）
formula　准则
formulism　公式主义
Francesca and her lover　法朗赛斯加和她情人（故事）
Freemason　共济会成员
French Revolution　法国大革命（宣告封建主义的末日）（新教生命力的很重要标志）（卢梭被迫以悖论激发）（根源）（狂热鼓吹者——卢梭）；142（第三次反抗行动）
Frigga　弗里嘉（白神的母亲）

Gabriel　加百利
Gehenna　盖汉纳
Ghibelline　皇帝派

gift　天赋，赠与（自然本身的天赋——各类英雄的首要素质）（莎士比亚是大自然慷慨的赠与）
gifted man　天才人物（在于看本质）
Globe Plaghouse　环球剧院（与莎士比亚的关系）
God　神，上帝（plurality of Gods 多神）（Almighty God 全能的上帝）（Highest God 至高无上的上帝）（God Donner or Thor 唐纳神或托尔神；God Winsh or Wish 希望之神）（White God 正直之神 / 白神 / 昼神）（Supreme God 至高无上的神）（与巨人决斗）（Word of God 上帝的道）（Peasant-god 农民之神——彭斯）（道德行为中上帝的约束力）
Godhood　神性（排除神性是最严重
的错误）
Good　善（但丁论善恶，万物之两极）（穆罕默德把善恶混为一体）
Grand-Monarque　伟大的君主（法王路易十四的称号）211（仆人眼里无君主）
Guelf　教皇派
guillotine　断头台

Habeas-Corpus Act　人身保护法
Hall of Odin　奥丁神殿
hallucination　幻觉
Heshem　哈西姆家族
heart　心声（约翰逊道出自然的心声）
heathen　异教徒
heathenism　异教
Heaven　上帝，天堂，天国（对人的膜拜，就是对上帝的尊敬）（穆罕默德关注天堂）（但丁的天堂）
Hegire　希吉拉
Hela　海拉 / 赫拉（死亡女神）
hell　地狱（穆罕默德论）（但丁论）（Hell of Dite 地帝城）
hero　英雄　六类英雄：1（神明英雄）（先知英雄）（诗人英雄）（教士英雄）（文人英雄）（帝王英雄）；63（英雄的首要特

征）、（文人英雄不幸的遭遇）；197（Half-Hero 不完全的英雄）（Sham-Hero 伪装的英雄）；211（贴身男仆眼里无英雄）

Heroarchy　英雄统治

heroic quality　英雄品德

heroism　英雄行为，英雄品质

hero-worship（社会的基础；基督教的萌芽）（没有英雄崇拜就没有人类历史）（第二阶段）、146（如何理解）（无比珍贵）

history　历史（世界历史）

Hedman　受雇佣的捉刀人　（费希特论）

Homoiousion　本体相类

Homoousian　本体同一

Humility　谦卑（基督教的谦卑，更高贵的勇敢）

Hymir　海米尔

Hynde Etin　海因德·埃丁

hypochondria　忧郁症（克伦威尔患）

hypothesis　假设（关于异教的假设）

Iconoclast　反对崇拜圣像者

Idea　理念（世界的神圣理念——费希特）

idol　偶像

idol-breaker　捣毁偶像者（路德）

idolatry　偶像崇拜（阿拉伯人）（毫无意义）

Igdrasil Tree　伊格德拉西尔树

image　偶像

imagination　想象

imbroglio　（意）错综复杂的局面（或情节）

immensity　无限

impersonation　人格化

inane　无限的空间

Incarnation　化身

Independence　独立（独立派）

Independent　独立派

Indulgence　赦罪券　（参见Pardom of Sin）

Inferno　地狱
infinite　无限
infinitude　无限（诗人身上的特性）
insight　洞察力（不同形态）（莎士比亚）
Intellect　智者（莎士比亚）
Invisible　上帝
Ishmael　以实玛利（Ishmaelites 以实玛利的后代）
Islam　伊斯兰教（歌德论）（伊斯兰教的精髓）（基督教的一种形式）
ism　主义

Jötun　巨人，巨魔（the country of Jötuns 巨人国）　Jötun-land（巨人国）
Jötunheim　巨人国
Judgment, the Day of　世界末日审判
Judgment, Private　自我判断
justice　正义
Justice, Everlasting　最后的审判

Keblah　喀巴拉
Khadijah　赫蒂彻
King　国君，国王，帝王14（有见识和有才能的人）（第六讲）（君权神授）（教会的领袖）
Koresh, Quraish, Quraysh　古莱氏部落，古莱氏人

Lamaism　喇嘛教（有某种真实性）
language　语言
laughter　笑，笑声（笑意味同情。参见本书《圣经》引语索引）
laurel　月桂树　（象征荣誉——但丁）
lavation　沐浴
law　法则，法律，规律，律法（Nature's laws 自然的种种法则）（the Law of the Whole 总法则）（Law of World 宇宙法则）

（世界没有法律——莎士比亚剧中语）（Law of Gravition 万有引力规律）；265　the Law of God's Gospel（上帝福音的律法）；269（Christ's Law 基督的律法）；269（Law of this Land 祖国的法律）。

Liberty and Equality　自由与平等

life[1]　人生（路德）（但丁歌颂人生哲理）（莎士比亚歌颂人生实践）

life[2]　生命（内在生命与外在生命）

lily　百合花（《圣经·马太福音》语）

Literature　文学（德意志文学）（苏格兰文学）（自然的启示）（绝望文学）

Logic　逻辑（最严密的）（亚里士多德的）

Loke　罗克（即守护神Demon）

lore　口头传说（古代北欧传说）

loyalty　忠诚（英雄崇拜的流出物）

Maker　创造主（卡莱尔坚信）

Malebolge Pool　马纳波其之渊（地狱中第8圈名称）

man　人（伟人的首要定义）（Ten Men 十圣人）（Divine Man in Judea 犹太人耶稣）（Man of Letters 文人学者。第五讲）（文人的至上地位）（文人的贫困）

manifestation　显现

Mayflower　五月花号

mechanism　机械性　（宇宙中的机械性）

Medinat al Nabi　麦地那—安—纳比（意即先知之城）

meditation　沉思

melody　旋律（隐藏在事物最深处的奥秘）

Mendicant Orders　托钵僧教团

Midgard-snake　米德加蛇（即the Great World-serpent 尘世巨蛇）

miracle　奇迹

miraculous　神迹

missionary　传教士

monk　修道士（路德）
Moral Law of man　人的道德规范　（基督教）
morality　道德　（没有道德就不可能有智慧）
mosque　清真寺（穆罕默德最后一次去）
motive　动机　（动机论）
Mountain of Purification　净界山
Mythist　神话学家（古希腊的）
mythology　神话（斯堪的纳维亚的神话）（Northland Mythology 北国神话，主要特征：自然的人格化）（北欧神话之源）
Mythologist　神话学家
mythuses　神话（北欧神话与印度神话的近似关系）

Nanna　娜娜（白神波尔德的妻子）
Napoleonism　拿破仑的专制统治
nature　自然（人类幼年时期对自然中神性的感受）（北国神话把自然人格化）（大自然深处的声音）（真理出于自然本身）（穆罕默德确信自然力和自然法则）（自然界造就伟人的多样性）（自然的心声——莎士比亚）（自然力——伟大人物的渊源）（自然之子——路德）（在虚伪时代自然之子的再现——指三位文人英雄）
necessity　必然性（万物的本性）
Nemean Games　尼米亚竞技会
Neptune　尼普顿（海神）
Neri 黑党 / 内里
nescience　无知
Nessus-shirt　涅索斯衬衫
Nestorian　聂斯脱利派
New　新事物（充分肯定）
nomenclature　术语（无神论的科学术语，不能自圆其说）
Nonentity　非存在（费希特）（虚无）
Norn　（北欧神话中）命运女神
Nothing　虚无

Order[1]　有序，秩序

Order[2]　教团（奥古斯丁教团与路德）
Odinism　奥丁精神
Old　旧事物（应正确对待）（约翰逊深信）
Originality　创造性（本质不在于新）

paganism　异教（本质；与基督教的差异）
Pandora's Box　潘多拉盒子
Paradise　天国（穆罕默德）
paradiso　天堂（但丁）
Paradox　悖论
Pardons of Sin　赦罪券
Parliament　议会（旧时的议会）（Rump Parliament 残余议会）（Long Parliament 长期议会）；267、269、271（克伦威尔的三个议会）
Patriotism　爱国主义（莎士比亚）
Peace　安宁，和平（路德）
Petit Caporal　小伍长（拿破仑一世的绰号）
Phalaris-Bull　法拉里斯铜牛
phantasm　幻影
phenomenon　现象
Phoenix fire-death　凤凰自焚
Pit　地狱（路德）
poem　诗歌（但丁的诗歌价值）
poet　诗人（斯堪的纳维亚的诗人）（诗人英雄的特性）（和先知的区别与联系）（不可能完美无瑕）（世界诗人——卡莱尔借用莎士比亚用语）（预言家诗人）（以音乐方式思想的人）（首要才能）（路德）
poetry　诗（真正的诗与纯言语的区别）（有音乐的思想）（Saint of Poetry 诗圣——但丁、莎士比亚）
Pope　教皇
Popedom　教皇制度
Popery　教皇制
portrait　画像（但丁）（路德）

prayer　祈祷，祷词（穆罕默德教一天五次）（穆罕默德的遗言）
Presbyterianism　长老会教义（长老派）
Presence　显现（上帝的显现——费希特）
Presidents of the City-Watch　守城官
Pride's Purges　普赖德清洗
priest　（传）教士（人民的精神首领）（教士的最终目的）（中世纪天主教的传教士——但丁）（宇宙教会的传教士——莎士比亚）（人类传教士）
Priestcraft　教士的权术
Priesthood, perpetual　永恒的教士（文人学者）
printing　印刷术（产生）
Private judgment　自我判断
Progress of the Species　物种进化
property　属性（事物不能离开属性——黑格尔）
prophet　先知（古代先知）（有特色的先知——莎士比亚）（上帝的先知——莎士比亚）；132（精神领域中许多首领之王）（民族先知——诺克斯）（不善辞令的先知）
Prosbyterian party　长老派
Protectorship　护国公
Protestantism　（何以需要新教）（成为以后欧洲历史发展的根源）（新教改革的原因）（新教的影响）（新教生命力的重要标志）（新教的顶峰）（新教运动的三次行动）（新教退化）
Providence　上帝
psalm　赞美诗（《圣经·旧约·诗篇》）（宇宙赞美诗）
Punctum Saliens　奇特之点
Purgatory　净界（但丁）
Purgatorio　净界
Puritan　清教徒（清教徒史）（清教徒的昭雪）
Puritanism　清教（与形式）

quackery　骗术

Ragnarok or Twilight of the Gods　世界的最后破灭
Remadhan　斋月
reality　现实，实在（不惜任何代价认识现实——路德）（费希特）（外表的东西不等于现实）（实在与外表不能分离）
Reformation　基督教改革运动（对苏格兰的影响）
Reformer　宗教改革家
religion　宗教信仰，宗教教义（no-religion 非宗教信仰）（Pagan Religion 异教信仰）（人类宗教发展史的里程碑）（穆罕默德教义）
repentance　忏悔（但丁对入净界忏悔的描述）
reprobation　惩恶、惩罚（穆罕默德）（永恒惩罚）
reticence　含蓄（论克伦威尔）
Revelation　神启，启示（上帝可见的启示）（连续的启示）（肉体的神启——诺瓦利斯语）
revolution　革命（Glorious Revolution 光荣革命）。[另见 French Revolution]
revolutionist　革命家（一般经历）
Reynard　列那狐
Rime　莱姆（巨人白霜）
Rune　如尼文（北欧古文字）（奥丁创造）

Sabeans　古也门人
Sagas　中世纪北欧传说 / 音译：萨迦
Salam　色俩目
Salt of the Earth　社会精英
Salvation　救世（穆罕默德）
Sansculotte　长裤汉 / 无套裤汉
Sansculottism　急进共和主义，急进行为
satirist　讽刺家
savage　野蛮人
save　得救
saviour　救星

sceptic　怀疑主义者（怀疑主义者的浅薄见解）（评莎士比亚）（法国怀疑论者——伏尔泰）
scepticism　怀疑主义（时代）（道德上的表现）（怀疑主义的世界）
School-divinity　经院神学
science　科学（容易忘记神性）
secret　秘密（宇宙的公开秘密——歌德语）
sectarianism　宗派主义
self 自我（自我否定）（自我虚无）
sensuous nature　感性的性质
sentimantalism　感伤主义
Serpent, the Great World　尘世巨蛇
Shekinah　舍金纳
silence　沉默（沉默的帝国）（《圣经》语，参见本书《圣经》引语索引）
sin　罪恶　（阳光下万恶之首——《圣经》语，参见本书《圣经》引语索引）
sincere　真诚（伟人的首要条件）（英雄的首要特征——诺克斯）（世界会重新转向）
sincerity　真诚（有某种神性）
Skald=Scald　（古代北欧）吟唱诗人
Skrymir　斯克里默（巨人）
society　社会（奠基于英雄崇拜）
song　歌，诗歌，歌曲（深刻歌曲的含义）（好诗都是歌；歌是英雄诗体的语言）（神秘莫测之歌——《神曲》）（真正的歌——《神曲》）（但丁歌曲的主旋律）（莎士比亚歌颂）
soul　灵魂（人类历史之魂——英雄崇拜）（拯救人的灵魂——路德）（众人之魂——文人英雄）
sovereign　统治者（虚伪的与真正的）
speach　语言（第二种语言）（一切语言有歌的因素）（讲演的独特用处）
Sphere-Harmony　天体的和谐（莎士比亚、歌德）
spiritual　精神的东西

spiritual paralysis　精神麻痹（瘫痪）
spokesman　代言人　（但丁，中世纪的代言人）
star　星　（但丁老师的箴言：你跟
着你的星……）
Star chamber　星法院
Stümper　砍伐树桩的人（费希特论）
substance　实体（永恒实体）
Suffering　苦难（只有经历苦难才能完善——《圣经》语）
Surpernatural World-Cathedral　超自然的世界大教堂
Sympathetic　同情
Syrian formulas　叙利亚教派的空洞形式

Temple　神殿（宇宙中只有一座神殿）（世界神殿）
terza rima　三行体诗（但丁）
theocracy　神权政治
theology　神学　（阿贝拉的形而上学神学）
theorem　定理　（宇宙的定理）
Thialfi　席阿尔费
Thor　托尔神
thought　思想，思维（上帝的思想）（一种有音乐和谐的思想）（痛苦的产物）（原始思维）（人做的一切都是思想）
time　时间
tolerance　宽容（诺克斯）
Tophet　地狱
Transcendental Philosophy　超验哲学
transcendentalism　先验主义
truth　真理（美学真理——席勒）（真理的给予者）（貌似有理，以票数多少为准）（永恒真理的代言人）（约翰逊坚持真理）
Twilight of the Gods　世界的毁灭

ultimus Romanorum　罗马风格的人物（老塞缪尔）
unconscious　潜意识（穆罕默德真正伟大之处）

understanding　知性，理解力（使人聪明）（莎士比亚与培根媲美）
universality　普救思想
universe　宇宙，世界（宇宙论）（宇宙和生命的重大奥秘）（宇宙是什么？）（神圣奥秘）（上帝思想的体现）（无限）
university　大学（产生与发展）
unseen Holy　幽冥的圣灵
utilitarianism　功利主义（边沁）（走向新信仰的探索）

valet　贴身男仆
Valkyr　瓦尔基莉
valour　勇敢（真正的勇敢与凶恶有别，是一切的基础）（勇敢是同情的基础，又是真理和人一切崇高品格的基础）（勇敢的神圣化）
vates　预言家（先知预言家与诗人预言家）
Vauxhall　人间乐园
verse　诗
Vicegerent　代言人（上帝的代言人）
view　观点（不能把宇宙包括穷尽）
virture　美德（原始思维）
vision　洞察力（莎士比亚）（衡量人的正确尺度）
voice　心声　（表述民族心声的人）
Voltaireism　伏尔泰主义（学说）

Wager of battle　决斗断讼
Wagrams　瓦格兰姆战役
War　战争（玫瑰战争、蒙特福特战争、清教徒战争）（信仰反对无信仰的战争）（农民战争）
Watches with dial-plates of transparent crystal　有透明刻盘的钟表（歌德对莎士比亚
的评论）［卡莱尔以此评歌德］
Well Zem Zem　渗渗泉
Westminster Abbey　威斯敏斯特教堂

Westminster Confessions　威斯敏斯特忏悔
wisdom　智慧　（上帝向尘世启示的最高智慧）
witchcraft　巫术（巫术还崇拜有生命的魔鬼。批判排除神性的机械论）
Witenagemote　英国盎格鲁撒克逊时代的国会
Worcester Fight　伍斯特战役
world　世界（永恒世界、暂时世界）（无形世界）（精神世界）
World-Voice　万众之声
World-Machine　世界机器
worship　崇拜
wrong　邪恶（魔鬼的邪恶）

Yimer　伊默　（创世之神）

《圣经》引语索引

（下列页码为原书页码，见本书切口处）

coal

“a live coal from the alter”（“来自圣坛 的一块烧红的炭”）（《旧约·以赛亚书》）

crackling

“the crackling of thorns under the pot”（ [笑意味同情，善良的笑声，不是]“釜底荆棘的爆裂声”） （《旧约·传道书》）

denieth

“Whosoever denieth me before man!”（“凡在人面前不认我！”）（《新约·马太福音》）

Fire

“a secred Pillar of Fire”（“一条神圣的火柱”） （《旧约·出埃及记》）

flesh and blood

“We are to take no counsal with flesh and blood.”（“我们不要去与凡人商量。”） （《新约·加拉太书》）

God

“Walking with God.”（“与上帝同行。”） （《旧约·创世记》）

imspiration

“the imspiration of the Almighty”（“全能者的气息”） （《旧约·约伯记》）

Kingdom

“Thy Kingdom come.”（“愿你的国降临。”） （《新约·路加福音》，《新约·马太福音》）

light

“God said, Let there be light, and there was light.”（“上帝说：要有光，就有了光。”） （《旧约·创世记》）

lily

“Consider the lilies of the field; they toil not, neither do they spin: yet Solomon in all his glory was not arrayed like one of these.”（“你想野地里的百合花，怎么长起来，他也不劳苦，也不纺线，……，就是所罗门王在极荣华的时候，他所穿戴的，也不如这花一朵呢。”）　（《新约·马太福音》）

man

1．“the man according to God's own heart”（“遵行上帝意旨的人”）　（《新约·使徒行传》）

2．“It is not in man that walketh to direct his steps.”（“人不能支配自己的一生。”）　（《旧约·耶利米书》）

neck

“the Horse——'hast thou clothed his neck with thunder'?”（“马颈上飞舞的骠毛，是你替它披上的吗？”）　（《旧约·约伯记》）

seek

“Seekest thou great things, seek them not.”（“你为自己图谋大事么，不要图谋。”）　（《旧约·耶利米书》）

silence

“There is a time to speak, but also a time to keep silence.”（静默有时，言语有时。）258（《旧约·传道书》）

sin

“It is the chief of all the sins that see done under the sun.”（“我见日光之下所作的一切事，都是虚空，都是捕风。”）　（《旧约·传道书》）

spear

“He 'laughs at the shaking of the Spear!'”（“它向掷过来的短枪发出冷笑！”）　（《旧约·约伯记》）

strong delusion

“'Strong delusion', that he should believe the thing to be which is not!”（“一个生发‘错误的心’，叫他们信从虚谎！”）　（《新约·帖撒罗尼迦后书》）

suffering

“to become perfect through suffering”（“只有经历苦难才能完善”）　（《新约·希伯来书》）

temptation

“Lead us not into temptation.”（“不要带我们进入诱惑之中。”）（《新

约·马太福音》）

trust

“Though He slay me, yet will I trust in Him.”（“即使他杀了我，我仍要信任他。”）　（《旧约·约伯记》）

书　名　索　引

（下列页码为原书页码，见本书切口处）

Account of his Embessy 塞缪尔·特纳著《出使记事》
Book of Job 《圣经·约伯记》
Contract-social 卢梭著《社会契约论》
Costus of Venus 席勒著《维纳斯的腰带》
Dictionary 约翰逊著《词典》
Divine Commedia/Divine Comedy 但丁著《神曲》（属于基督教10个世纪）
Inferno 但丁《神曲·地狱篇》
Purgetorio 但丁《神曲·净界篇》
Paradiso 但丁《神曲·天堂篇》
Edda 《埃达》/《伊达》（古代冰岛文学名著）：
the Elder Edda《老埃达》；又作Poetic Edda《诗体埃达》，一译：《伊达诗集》
the Younger Edda《新埃达》，又作Prose Edda《散文埃达》，一译：《伊达散文集》
Emile, outraité de L'éducation 卢梭著：《爱弥尔，关于教育》
Heimskringla 斯诺罗著《挪威诸王史》，又译《海姆斯克林拉》《挪威历代国王传奇》
Hamlet 莎士比亚著《哈姆雷特》
Koran 《古兰经》
Life of Bratus 普鲁塔克著《布鲁图传》
Navum Organum 培根著《新工具》
On the Nature of the Literary Man 费希特著《论学者的本质》
Pilgrims Progress 班扬著《天路历程》
Republic or on Justice 柏拉图著《理想国》
Scripture 《圣经》

Sonnets 莎士比亚《十四行诗》
Table-Talk 路德著《席间漫谈》
Völuspa Song （《老埃达》中的）《瓦洛斯帕》诗歌

卡莱尔生平、思想和著作年表

1795年12月4日，托马斯·卡莱尔生于苏格兰西南部登佛里斯州埃克尔费亨村，父James Carlyle，母Margaret Aitken，二人生有九个孩子（4子5女），托马斯是长子。

（歌德的《威廉·迈斯特》第一部出版，勃斯韦尔死，诗人济慈生）

1801年（六岁）卡莱尔未来的妻子Jane Baillie Welsh珍妮·韦尔什出生。

（大不列颠及爱尔兰王国成立）

1802年（七岁）到霍坦姆村教区小学上学。

1803年（辉格党刊物《爱丁堡评论》问世）

1805年（德国作家席勒去世）

1806年（十一岁）父亲对卡莱尔寄予希望，送他进城，入安南文法学校。

（经典作家马克思诞生）

1809年（十四岁）进入爱丁堡大学文科读书。

（英国诗人丁尼生诞生）

1812年（十七岁）暑假期间，继续留校读书，读苏格兰唯心主义学派著作，读伦理哲学，补读休谟、吉本、莎士比亚著作。

1813年（十八岁）夏季，参加宗教测试（父亲希望卡莱尔长大后，做教牧人员）。

1814年（十九岁）未获学位，即离开爱丁堡大学，成为安南学校的数学教师。

（德国哲学家费希特死）

1815年（二十岁）做石匠的父亲詹姆斯移居离埃克尔费亨村西北二英里的梅因希尔村务农。圣诞节时，托马斯·卡莱尔首次会见埃德华·艾尔文牧师，后成为挚友。

（滑铁卢之战，联军击败拿破仑）

1816年（二十一岁）11月任克科迪学校的校长。

1817年（二十二岁）卡莱尔不再考虑担任神职。读斯塔尔夫人的《论德国》。

1818年（二十三岁）11月移居爱丁堡，任私人家庭教师，初次患消化不良症。

1819年（二十四岁）开始学习德语，由文化而哲学，成为“唯一直接受了德国文学极大影响的英国作家”（马克思恩格斯语）。思想上对宗教产生怀疑，开始学习法律。

（评论家罗斯金生）

1820年（二十五岁），向《爱丁堡百科》投稿，撰写“孟德斯鸠”等条目。

（经典作家恩格斯诞生）

1821年（二十六岁）5月末，经艾尔文牧师介绍，初次会见珍妮·韦尔什。

1822年（二十七岁）2月，经艾尔文介绍，在富有的布勒家担任家庭教师。夏，史称“利斯道上顿悟”，即在蒙丁堡市得斯港散步时，内心突然经历了对于宗教从“永远否定”到“永远肯定”的转变。后写作短文评歌德的《浮士德》（诗人阿诺德生，诗人雪莱死）

1823年（二十八岁）《席勒生平》在《伦敦评论》上发表。

1824年（二十九岁）翻译歌德的《威廉·迈斯特》。去伦敦的Highgate拜访诗人柯勒律治。

（诗人拜伦逝去）

1825年（三十岁）从事德国小说的翻译。

（法国空想社会主义者圣西门去世）

1826年（三十一岁）卡莱尔一家离开Mainhill，移居Scotsbrig。

10月17日，卡莱尔与韦尔什结婚。迁往爱丁堡的Comely Bank 21号新居。

1827年（三十二岁）1月—6月写作自传体小说Wotton Reinfred（未完成）。

春，与杰弗里相识。

6月，把最初的论文《里希特（让·保尔）》投给《爱丁堡评论》。选译的《德国小说》出版。“在德国文学的代表人物中，影响卡莱尔最深的不是黑格尔，而是文学的药剂师让·保尔”（马克思恩格斯语，《马克思恩格斯全集》第七卷第321页）。

1828年（三十三岁）5月6日，因经济拮据，移居克雷根帕塔克，6月热心地为杂志写稿，评彭斯的文稿在《爱丁堡评论》发表（后收于《过去与现在》）。

1829年（三十四岁）4月，评伏尔泰一文在《外国评论》发表。6月，写《时代的象征》，抨击社会。

1830年（三十五岁）致函歌德；《论历史》在《弗雷泽杂志》发表。秋，开始写作《旧衣新裁》。

1831年（三十六岁）8月带着《旧衣新裁》原稿赴伦敦。会见密尔。《十四十五世纪德国文学》发表于《外国评论季刊》。

1832年（三十七岁）1月22日父詹姆斯去世（73岁）。3月，卡莱尔离开伦敦。

（歌德、司各脱、边沁等逝世。选举改正法案通过）

1833年（三十八岁）开始对法国大革命发生兴趣。8月，接受美国作家、思想家爱默生的访问。《再论历史》发表于《弗雷泽杂志》。11月，同刊登载《旧衣新裁》稿。

（牛津宗教活动开始）

1834年（三十九岁）春，决心移居伦敦，以写作为生。6月10日迁居伦敦郊外切尔西区的切内街5号（后为24号）。9月开始写作《法国大革命》。12月牧师艾尔文逝世。

1835年（四十岁），《牧师艾尔文之死》在《弗雷泽杂志》发表。得到密尔的支持，确定写作《法国大革命》。偶与斯特林家人相识。3月6日，此前写好的有关《法国大革命》的原稿在密尔家被仆人误烧毁。会见诗人索塞及华滋华茨。

1836年（四十一岁）《旧衣新裁》在美国出版。结识诗人泰勒。

1837年（四十二岁）1月12日，《法国大革命》写完。5月，发表第一组关于德国文学的讲演，六次。听众有：斯特林父子，马志尼、萨克雷、亨特、福斯特等。

（维多利亚女王即位）

1838年（四十三岁）5月，发表第二组关于欧洲文化史的讲演，十二次。《旧衣新裁》及《评论选集》出版。

（宪章运动爆发。6月，维多利亚女王加冕）

1839年（四十四岁）5月，发表第三组关于近代欧洲革命的讲演，六次。《宪章运动》出版。各方友好劝卡莱尔赴美讲演，未成。

1840年（四十五岁）5月，发表第四组关于英雄和英雄崇拜的讲演，六次。秋，开始关于克伦威尔的研究。

1841年（四十六岁）托利党议员米尔恩斯评论《宪章运动》并邀卡莱尔同游约克郡。3月，《论英雄与英雄崇拜》出版。去克伦威尔转战的各地考察旅行。秋，写作《过去与现在》。

1842年（四十七岁）2月岳母去世。卡莱尔游历比利时。

1843年（四十八岁）春，《过去与现在》出版。恩格斯于1884年发表书评，认为"卡莱尔这本书是惟一能够动人心弦、描绘人的关系、具有人的思想方式的一本书。""托马斯·卡莱尔起初也是托利党人，"——"他始终比较靠近托利党。"（《马克思恩格斯全集》第一卷第626页）马克思恩格斯分析了卡莱尔的思想观点，指出"他的整个思想方式实质上是泛神论的，而且是德国泛神论的思想方式。"（同上646页）这是卡莱尔的历史观的基础。又着重指出"一方面是托利党浪漫派的残余和从歌德那里剽窃来的人道主义观点，另一方面是怀疑论、经验论的英国；根据这些因素就足以看出卡莱尔的整个世界观。"（同上647页）12月中旬，放弃有关清教徒革命和共和国史的写作计划，拟订计划编纂克伦威尔的书信和演说集。

1844年（四十九岁）发表《长期国会一次选举》（刊于《弗雷泽杂志》）。9月，约翰·斯特林去世。

1845年（五十岁）8月下旬编写完《奥利弗·克伦威尔书信和演说集》一书，11月出版。对普鲁士极感兴趣，颇想一游。此后五年，一直未写作。

1846年（五十一岁）家庭里开始洋溢着和平气氛。前往北爱尔兰旅行。

（谷物条例被废止）

1847年（五十二岁）卡莱尔接待爱默生二度游欧。爱默生发表系列讲演，卡莱尔作陪。

1848年（五十三岁）4月，进城观看宪章运动的示威。

（莫利斯、金斯莱、拉德罗等开创基督教社会主义运动。法国爆发二月革命，国王退位。法兰西第二共和国成立）

1849年（五十四岁）6月弗劳德初次会见卡莱尔，从6月到8月约六周在爱尔兰旅行。12月在《弗雷泽杂志》上发表《黑人问题》。

1850年（五十五岁）从1月到7月出版《当代评论》系列小册子八种。马克思恩格斯指出：卡莱尔等资产阶级“天才人物”已经趋于没落。

恩格斯在《新莱茵报。政治经济评论》上发表的书评“评托马斯·卡莱尔《当代评论一、当前的时代二、模范监狱》”一文中指出：前期“托马斯·卡莱尔的功绩在于：当资产阶级的观念，趣味和思想在整个英国正统文学中居于统治地位的时候，他在文学方面反对了资产阶级，而且他的言论有时具有革命性。例如他的法国革命史，他为克伦威尔的辩护，他的论宪章主义的小册子以及他的《过去与现在》都是这样。但是在所有这些著作里，对现代的批判是和颂扬中世纪这种完全违反历史的作法紧密地联系着的。”“在他看来，只有集中体现在一人身上，体现在克伦威尔或丹东这样人身上的革命，他才承认，甚至赞扬。这些人就是他的英雄崇拜的对象；他在他的《英雄与英雄崇拜》一书中把英雄崇拜说成是解救绝望的现状的惟一办法，说成是一种新的宗教。”（《马克思恩格斯全集》第七卷第400页）。同时又不放过卡莱尔思想的两重性，指出：一方面他在一定程度上肯定劳动群众的力量，认为群众是革命的主要动力。另一方面又夸大个人的作用，强调只有伟人或英雄人物才是决定历史前进的主宰。

（杰弗瑞，华滋华茨，保守党领袖Peel等去世）

1851年（五十六岁）从1月到3月间写作《斯特林传》，同年出版。12月，赴巴黎旅行。开始构思有关腓德烈大帝的写作。

（英国举办世界大博览会）

1852年（五十七岁）阅读有关腓德烈大帝的图书资料，从8月下旬到10月中旬首次去德国旅行，凭吊腓德烈战场。

1853年（五十八岁）12月卡莱尔的母亲去世（83岁）。即席讲话，关于黑人问题。

1854年（五十九岁）开始写作《腓德烈大帝》，收到狄更斯《艰难时世》，系作者题献给卡莱尔的。

1855年（六十岁）从年底起，卡莱尔夫人开始把郁闷的心情写进日记，到翌年夏天继续记日记。

（刘易斯著《歌德生平与著作》出版）

1856年（六十一岁）卡莱尔著作普及本开始出版。

1857年（六十二岁）5月，Lady Ashburton去世。此后卡莱尔家中再次恢复和平。与密尔来往减少，关系疏远。

1858年（六十三岁）8月到9月为了写作，再次赴德旅行，10月，《腓德烈大帝》第一、第二卷出版。

1859年（六十四岁）（密尔发表《论自由》，引起争论）

1860年（六十五岁）弗劳德接任《弗雷泽杂志》主编，此后，常来拜访卡莱尔，作长谈。

1861年（六十六岁）（美国南北战争爆发）

1862年（六十七岁）《腓德烈大帝》第三卷出版。卡莱尔右手颤抖，影响写作。

1863年（六十八岁）发表《萌芽中的美国伊利亚特》。卡莱尔夫人坐车外出，不慎受伤。

1864年（六十九岁）10月，卡莱尔把自己专用的马车赠给夫人。《腓德烈大帝》第四卷出版。

1865年（七十岁）1月，《腓德烈大帝》写完，第五、第六卷出版。11月，当选为爱丁堡大学的名誉校长。

1866年（七十一岁）3月29日，从伦敦前往爱丁堡就职。4月2日，发表就职演说，7日出发去Scotsbrig，同月21日，卡莱尔夫人去世（65岁），英国女王为此给卡莱尔写来慰问信。23日，卡莱尔回到伦敦。同月26日，卡莱尔夫人葬于Haddington。

1867年（七十二岁）8月，《论书的选择》（就职演说文本）在《麦克米伦杂志》发表。

1868年（七十三岁）秋，外甥女Mary Aitken来照看舅舅的家务。

1869年（七十四岁）卡莱尔著作集丛书版开始发行。

1870年（七十五岁）10月，卡莱尔发觉手臂不灵活。11月向《泰晤士报》投寄有关普法战争（1870—1871）的信。

（作家狄更斯去世）

1871年（七十六岁）《卡莱尔先生论战争》发表。

1872年（七十七岁）写作《挪威早期帝王史》；晚年留言，友人勃朗宁、达尔文（著名的进化论奠基人达尔文之弟）、福斯特、艾略特、丁尼生、廷德尔、斯蒂芬兄弟等同署。

1873年（七十八岁）请福斯特代笔记录遗嘱，交代身后各事。

1874年（七十九岁）2月，接受普鲁士的勋章。12月，英国有人建议女王授予卡莱尔封号时，遭到拒绝。

1875年（八十岁）12月4日，八十寿辰时，收到来自国内外的贺辞和纪念品。《挪威早期帝王史》出版。

1876年（八十一岁）（克里米亚战争爆发）

1877年（八十二岁）5月，致函《泰晤士报》主编，对当前危机发表看法。

1878年（八十三岁）把手稿《回忆录》、夫人信函交给弗劳德，请他酌情处理。

1879年（八十四岁）勃朗宁、罗斯金、莱基、阿林厄姆等前来庆贺八十四岁寿辰。

1880年（八十五岁）照例坐马车外出散心，但已无心观览车外风景。

1881年（八十六岁）2月5日，卡莱尔去世，10日，葬于故乡埃克尔费亨村教堂墓地。《回忆录》出版。

逻辑哲学论

〔奥〕维特根斯坦　著

商務印書館

目　录

英译者前言　皮尔斯，麦克吉尼斯
导言　罗素
逻辑哲学论
索引
译后记
返回总目录

TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS

Ludwig Wittgenstein
translated by
D. F. Pears & B. F. McGuinness
With the Introduction by
BERTRAND RUSSELL, F. R. S.
根据伦敦Routledge & Kegan Paul Ltd. 1974年修订本版译出

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年至1992年先后分六辑印行了名著二百六十种。现继续编印第七辑。到1997年出版至300种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部
1994年3月

英译者前言

本书是1921年最早发表在德文期刊Annalen der Naturphilosophie（《自然哲学年鉴》）上面的路德维希·维特根斯坦的Logisch-Philosophische Abhandlung（《逻辑哲学论》）的一个英译本。较早一些的一个英译本是由C. K. 奥格登在F. P. 雷姆塞的协助下完成的，它以并列刊印出德文原文的形式发表于1922年。现在这个译本于1961年出版，也附有德文原文。这次进行的修改参照了维特根斯坦本人在他同C. K. 奥格登的通信中关于第一个英译本的意见和评论。该信件现已由冯·赖特教授发表出来（Blackwell, Oxford，及Routledge & Kegan Paul, London和Boston, 1972年）。

在罗素的允许下，书中重印了他为1922年版本所写的导言。导言中包含的罗素本人或最初英译者的有关译文，都未作改动。

1974年

导　　言

维特根斯坦先生的《逻辑哲学论》，不管它是否证明就其考察的问题提供了最后的真理，由于它的广度、视界和深度，确实应该认为是哲学界的一个重要事件。它从符号系统的原则和任何语言中词和事物之间必须具有的关系出发，将这种考察的结果应用于传统哲学的各个部分，并在每一种情形下都表明，传统的哲学和传统的解决是怎样由于对符号系统原则的无知和对语言的误用而产生出来的。

首先涉及的是命题的逻辑结构和逻辑推论的性质，然后我们依次经由知识论、物理学原则和伦理学，最后达到神秘之物（das Mystische）。

要理解维特根斯坦先生的这本书，必须清楚他谈的是什么问题。在涉及符号系统的这一部分理论中，他谈的是一种逻辑上完善的语言所必须满足的条件。关于语言有各种各样的问题。第一，当我们使用语言打算以它来意指某种东西时，我们心中实际出现的是什么的问题；这个问题属于心理学。第二，在思想、词或句子和它们指称或指谓的东西之间存在着什么关系的问题；这个问题属于认识论。第三，使用一些语句来表达真的而不是假的东西的问题；这属于阐述这些语句的论题的专门科学。第四，还有一个问题：一个事实（比如一个语句）要能够 成为另一个事实的符号，它与后者必须具有什么关系？最后的这个问题是一个逻辑问题，维特根斯坦先生所谈论的就是这个问题。他谈到了精确的 符号系统的条件，即在符号系统中，一个语句要“意指”某种完全确定的东西的条件。实际上，语言总或多或少是模糊的，因此，我们所断言的东西从不是十分精确的。这样，关于符号系统逻辑上就有两个问题需要研究：（1）符号的结合成为有意义而不是无意义的条件；（2）在符号或者符号的结合中指称或意味的唯一性的条件。一种逻辑上完善的语言具有防止无意义的句法规则，而且具有其意指总是唯一确定的单一符号。维特根斯坦先生谈的是一种逻辑上完善的语言的条件——并非任何语言都是逻辑上完善的，或者我们相信此时此地我们就能建造一个逻辑上完善的语言，但是语言的全

部职能就是有所意指，而且只能在它接近我们所假设的理想语言的程度上来履行这一职能。

语言的基本职能是断言或者否认事实。给定一种语言的句法，只要知道各组分语词的意指，一个语句的意指即随之确定。为使某个语句能断言某个事实，不论语言如何构成，在语句的结构和事实的结构之间必须有某种共同的东西。这也许是维特根斯坦先生的理论中最根本的主题。而且他争辩说，那种必定是语句和事实之间的共同的东西本身反过来是不能在语言中被说出来 的。按照他的用语，它只能被显示 ，而不能说出，因为无论我们说什么，仍然需要有这同样的结构。

理想语言的第一个要求是每个简单物都有一个名称，而且两个不同的简单物决不能有同一个名称。一个名称是一个简单的符号，是就其没有本身就是符号的部分这个意义上而言的。在一种逻辑上完善的语言中，非简单物不会有简单的符号。代表整体的符号是一个包含代表各个部分的所有符号的“复合物”（"complex"）。说到“复合物”，如下面将表明的，我们就违反了哲学语法的规则，但这在开始时是不可避免的。“关于哲学问题所写的大多数命题和问题，不是假的而是无意义的。因此，我们根本不能回答这类问题，而只能确定它们的无意义性。哲学家们的大多数问题和命题，都是因为我们不懂得我们语言的逻辑而产生的。它们都是像善是否比美更为同一或者更不同一之类的问题”（4.003）。世界上的复合物是一个事实，那些不是由其它事实组成的事实，就是维特根斯坦先生所称为的Sachverhalte（事态 ），而一个也许由两个或更多的事实组成的事实，则称为Tatsache（事实 ）：因此，例如“苏格拉底是聪明的”是一个Sachverhalt，也是一个Tatsache，然而“苏格拉底是聪明的且柏拉图是他的学生”则是一个Tatsache而不是一个Sachverhalt。

他把语言的表达式比作几何学中的投影。一个几何图形可以用许多方式来投影：其中每一种方式相当于一种不同的语言。但是不管采用哪种方式，原有图形的投影性质仍保持不变。如果命题是断言事实，那么在他的理论中，这些投影性质就相当于对命题和事实必须为共同的东西。

在某些基本的方面，这当然是明显的。例如，不使用两个名称就不可能作出一个关于两个人的陈述（此刻我们假定人可以作为简单物来对待），而且如果你要断言这两个人之间的一种关系，那么你于其

中作出断言的句子，就必须在这两个名称之间建立一种关系。假如我们说“柏拉图爱苏格拉底”，在“柏拉图”这个词和“苏格拉底”这个词之间出现的“爱”这个词，就在这两个词之间建立了一定的关系，而且由于这个事实，我们的句子才能够断言用“柏拉图”和“苏格拉底”这两个词来命名的两个人之间的一种关系。“我们必不可说，复合记号‘aRb’说的是‘a和b处在关系R中’，而必须说，‘a’和‘b’处于某种关系中这一事实，说的是aRb这一事实”（3.1432）。

维特根斯坦先生用这一陈述（2.1）来开始他的符号系统的理论：“我们给我们自己建造事实的图像”。他说，图像是实在的模型，图像的要素对应于实在中的对象：图像本身是一个事实。事物彼此具有一定关系这个事实，被图像中它的要素彼此具有一定关系这个事实所描绘。“在图像和被图示者中必须有某种同一的东西，因此前者才能是后者的图像。图像为了能以自己的方式——正确地或错误地——图示实在而必须和实在共有的东西，就是它的图示形式”（2.161，2.17）。

当我们想要意指的只是在任何意义下作为一种图像本质上应该具有的相似性，也就是说，想要意指的仅限于逻辑形式的同一性时，我们就谈到了实在的逻辑图像。他说，事实的逻辑图像是Gedanke（思想）。图像可以与事实符合或者不符合，与此相应地可以为真或者为假，但是在两种情形下它都与事实共享逻辑形式。他所说的图像的意思，可由他的如下的陈述来说明：“留声机唱片，音乐思想，乐谱，声波，彼此之间都处在一种图示的内在关系之中，这就是语言和世界之间具有的关系。它们的逻辑结构都是共同的。（就像童话里的两个少年，他们的两匹马和他们的百合花，在某种意义上他们都是同一的）”（4.014）。命题描绘事实的可能性是以对象在命题中为记号所描绘这一事实为基础的。所谓逻辑“常项”则不为记号所描绘，而是和在事实中一样，自己在命题中表现出来。命题和事实必须呈现出同样的逻辑的“多样性”，而这一点本身是不能被描绘的，因为它必须是事实和图像之间共同的东西。维特根斯坦先生强调，任何真正是哲学上的东西，都属于只能显示的东西，属于事实与它的逻辑图像之间共同的东西。由此得出，在哲学中不能说出任何正确的东西。每一个哲学命题都是坏的文法，通过哲学讨论我们所能希望达到的最好结果，不过是使人们看出，哲学讨论乃是一种错误。“哲学不是自然科学之一。（‘哲学’一词所指的东西，应该位于各门自然科学之上或者之下，而不

是同它们并列。）哲学的目的是从逻辑上澄清思想。哲学不是一门学说，而是一项活动。哲学著作从本质上来看是由一些解释构成的。哲学的成果不是一些‘哲学命题’，而是命题的澄清。可以说，没有哲学，思想就会模糊不清：哲学应该使思想清晰并为思想划定明确的界限”（4.111和4.112）。按照这个原则，为了引导读者理解维特根斯坦先生的理论所必须说的东西，全都是这个理论本身斥之为无意义的东西。我们将带着这项限制条件来尽力表达出那幅看来是他的体系基础的世界图画。

世界由事实组成：严格地说，事实是不能定义的，但是我们可以说，事实是那使得命题为真或为假的东西，以此来表明我们所说的意思。事实可以包含本身也是事实的组成部分，或者不包含这样的部分；例如：“苏格拉底是一个聪明的雅典人”，由两个事实组成，即“苏格拉底是聪明的”和“苏格拉底是雅典人”。一个不以一些事实为组成部分的事实，维特根斯坦先生称为一个事态 。这就是他所称为的原子事实。原子事实虽然不包含一些事实作为组成部分，但它还是包含一些组成部分。假如我们可以认为“苏格拉底是聪明的”是一个原子事实，我们就看出它包含“苏格拉底”和“聪明的”两个成分。如果一个原子事实被尽可能地（指理论的而不是实际的可能性）完全地分解，最终达到的成分就可称为“简单物”或者“对象”。维特根斯坦并非坚持我们能够事实上分离出这种简单物或者得到关于它的经验知识。这就像电子一样，是一种理论上所要求的逻辑的必须。他坚持必须有简单物的理由，是每个复合物都以一个事实为前提，无须假定事实的复合性是有限的；即使每一个事实由无数的原子事实组成，而且每一个原子事实由无数的对象组成，也仍然有对象和原子事实（4.2211）。断言一定的复合物存在，归结为断言它的一些成分以一定的方式发生关系，也就是断言一个事实 ：因此，如果我们给予复合物一个名称，这个名称仅仅由于一定命题、即断言该复合物各成分之间关系的命题的真理性才具有意义。这样，复合物的命名要以命题为前提，而命题又以简单物的命名为前提。由此，简单物的命名在逻辑学中就表现为逻辑上的起点。

假如所有的原子事实都已知道，同时还知道一件事，即这些就是原子事实的全部，世界就能被完全地描述出来。仅仅为世界中的所有对象命名还不能描述世界；还必须知道以这些对象为成分的原子事

实。给出这种原子事实的总体，每一个真的命题，不管多么复杂，理论上都可以推论出来。断言一个原子事实的命题（为真或为假）称为一个原子命题。所有原子命题逻辑上都是彼此独立的。没有一个原子命题蕴含任何别的原子命题，或者同任何别的原子命题发生矛盾。因此逻辑推论的全部工作仅涉及非原子命题。这种命题可以称为分子命题。

维特根斯坦的分子命题理论依赖于他的真值函项结构的理论。

命题p的真值函项是一个包含p的命题，而且其真或假仅仅依赖于p的真或假，同样地，p、q、r……多个命题的真值函项，是一个包含p、q、r……的命题，它的真或假仅仅依赖于p、q、r……的真或假。乍一看来，除了真值函项以外，好像还存在别的命题函项；例如"A相信p"就是这种情形，因为一般说来，A会相信一些真命题和一些假命题：除非他是一个具有特殊天赋的人，我们不能从他相信p这点推出p为真，或者从他不相信p这点推出p为假。还有一些其它的明显的例外，如"p是一个十分复杂的命题"或"p是一个关于苏格拉底的命题"。可是，由于下面就会谈到的一些理由，维特根斯坦先生坚持认为，这些例外只是表面上的，每个命题函项实际上都是真值函项。由此得出，如果我们能够一般地定义真值函项，我们就能借助原子命题的初始集合而得到一个一切命题的一般定义。维特根斯坦着手做的就是这件事情。

舍菲尔博士曾经指出（《美国数学学会会刊》，XIV卷，第481—488页）：一组已知命题的所有真值函项，可以由"非p或非q"或者"非p和非q"这两种函项中的一种来构成。维特根斯坦应用了后一种函项，看来他对舍菲尔的工作是了解的。别的真值函项由"非p和非q"来构成的方法很好理解。"非p和非p"等值于"非p"，因此借助于我们的初始函项，我们得到了关于否定的定义：由此我们可以定义"p或q"，因为这就是我们的初始函项"非p和非q"的否定。关于从"非p"和"p或q"扩展出其它的真值函项，在《数学原理》[①]的开始部分给出了详细的说明。当作为我们的真值函项的主目的命题已由列举而给定时，这就提供了我们所需要的一切。可是维特根斯坦通过非常有趣的分析，成功地将这一过程推广到一般性命题，即推广到作为我们的真值函项主目的命题不是由列举来给出，而是由所有那些满足某种条件的命题来给出的情况。例如，设fx是一个命题函项（即该函项的值都是命题），如"x

是人”——那么fx的不同的值构成一个命题集合。我们可以推广“非p和非q”的观念，以应用于同时否定所有作为fx的值的那些命题。这样我们就得到了一个在数理逻辑中通常是用“fx对于x的所有值为假”这句话来表述的命题。这个命题的否定就是命题“至少有一个x使得fx为真”，它用“（∃x）·fx”来表示。如果我们从非fx而不是从fx出发，我们就会得到命题“fx对于x的所有值为真”，它用“（x）·fx”来表示。维特根斯坦处理一般性命题〔即“（x）·fx”和“（∃x）·fx”〕的方法不同于前述方法之处，在于概括仅在确指有关的命题集合时出现，这样做了以后，真值函项的建立，完全就像列举的主目p、q、r……为有限个数的情形那样进行。

维特根斯坦关于他的符号系统的解释，在这一点上原文中没有充分地展开。他所用的符号是

$$[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]。$$

下面是对这个符号的解释：

$\bar{P}$ 表示所有的原子命题。

$\bar{\xi}$ 表示任何一个命题集合。

N（$\bar{\xi}$）表示对构成$\bar{\xi}$的所有命题的否定。

整个符号［$\bar{P}$，$\bar{\xi}$，N（$\bar{\xi}$）］表示用如下方法所得到的任何东西：选取任何一组原子命题，全部否定它们，然后选取任何一个现在所得命题的集合，加上原有的任何命题，如此等等以至无穷。他说，这就是一般的真值函项，也是命题的一般形式。它所意味的东西，并不像看起来那样复杂。这个符号是想描述一种方法，给出原子命题，所有其它命题都可以借助这种方法构造出来。这方法依赖于：

（1）舍菲尔所证明的，所有真值函项都能从同时否定得到，即从“非p和非q”得到；

（2）维特根斯坦先生从命题的合取和析取推导出一般性命题的理论；

（3）断言一个命题只有作为真值函项的主目才能在另一个命题中出现。

给定这三个基础，就可从中得出：所有非原子命题都能够用一个统一的方法从这些原子命题推导出来，这就是维特根斯坦先生的符号所指示的方法。

从这种统一的构成方法，我们达到了推理理论的惊人的简化，同时也得到了属于逻辑的那类命题。刚才所描述的这个生成方法，使得维特根斯坦可以说，所有命题都能以上述方式由原子命题构成，而且这样一来，命题的总体也就确定了。（前面提到的那些明显的例外，是用我们下面将要考察的方式来处理的。）现在维特根斯坦可以断言：命题就是从原子命题的总体（加上这就是它们的总体这个事实）所得到的全部东西；一个命题总归是若干原子命题的一个真值函项；而且如果p是从q得来，则p的意义包含在q的意义之中，由此就当然得出结论，从一个原子命题不可能演绎出任何东西来。他坚持认为，所有逻辑命题都像"p或者非p"那样，是重言式。

从一个原子命题不可能演绎出任何东西，这一事实，例如在因果性上，得到了有趣的应用。在维特根斯坦的逻辑中，是不能有任何像因果联系这种东西的。他说，"未来的事件不能 从现在的这些事件推出来。相信因果联系是迷信。"太阳明天会出来是一个假设。我们事实上不知道它是否会出来，因为没有一种强制性使得因为另一事物发生了这一事物就必须发生。

让我们现在来谈另一个问题——关于名称的问题。在维特根斯坦的理论逻辑语言中，只有简单物才赋予名称。我们不给一个事物以两个名称，或者给两个事物以一个名称。依照维特根斯坦，我们没有任何方法可以用来描述可被命名的事物的总体，换句话说，即世界上存在的事物的总体。要能这样做，我们必须知道由于逻辑必然性而必定属于每一事物的某种属性。人们曾经试图从自身同一性那里找到这种属性，但是同一性概念却遭到了维特根斯坦的看来是无可避免的毁灭性的批判。用无差别的同一给同一性下的定义被拒绝了，因为无差别的同一似乎不是一条逻辑上必然的原则。根据这条原则，如果x的每个属性也是y的一个属性，x和y就是同一的，但是两个事物恰好具有同样的属性在逻辑上毕竟是可能的。如果这种情况事实上并未发生，那只是世界的一个偶然的特征，而不是逻辑上必然的特征，而世界的偶然特征当然不容许进入逻辑结构之中。由此维特根斯坦先生就排除同一性而采取了不同字符意指不同事物的约定。实际上，在一个名称和一个摹状词之间，或者在两个摹状词之间，是需要有同一性的。像"苏格拉底是那位饮了毒芹汁的哲学家"或"1后面的下一个数是偶素数"这样

的命题，就需要有同一性。关于同一性的这种用法，就维特根斯坦先生的系统是不难加以规定的。

排斥了同一性就失去了一个谈论事物总体的方法，而且会发现任何其它可以设想出来的方法，也同样是错误的：至少维特根斯坦这样主张，而我认为他是对的。这就导致说“对象”是一个虚假概念。说“x是一个对象”等于什么也没有说。由此得出，我们不能作出像“世界上有三个以上的对象”，或“世界上有无数的对象”这样的陈述。只有同某种确定的属性相联系才能谈到对象。我们可以说“有三个以上是人的对象”，或者“有三个以上是红色的对象”，因为在这些陈述中，“对象”一词可以用逻辑语言中的变项来代替：在第一个陈述的情形下，变项是满足函项“x是人”的项；在第二个陈述的情形下，则是满足函项“x是红色的”的项。而当我们试图说“有三个以上的对象”时，关于“对象”一词的这种变项代换就成为不可能了，因此这个命题被看作为是没有意义的。

这里我们接触到了维特根斯坦的基本论点的一个实例，即不能说关于世界作为一个整体的任何事情，能够说的必须是关于世界的有限部分。这一观点也许本来是由记号法提示出来的，如果是这样，那就于它大为有利，因为一种好的记号法具有精巧性和启发性，有时几乎就像一位机敏的教师。记号法的不规范往往是哲学错误的先兆，而完善的记号法则会成为思想的替代物。不过，虽然也许是记号法首先向维特根斯坦先生提示了，逻辑只局限于世界内部的事物以对立于作为整体的世界，但是这个观点一旦提出来，人们就发现它还有许多其它值得介绍的地方。它是否为最后真理，就我这方面而言，我不敢说已经知道。在这篇导言里，我所做的只是说明这个观点，而不是对它加以评论。根据这个观点，只有假如我们可以处在世界之外，也就是说，假如世界对于我们已不再是整个的世界时，我们才能谈论关于世界作为一个整体的事情。我们的世界对于某个能从上面来俯视它的超越的存在者来说，也许是有界限的，但是对于我们来说，不管它怎样有限，它却不可能有边界，因为没有什么东西在它之外。维特根斯坦用视场来作类比。我们的视场对我们来说是没有视觉界限的，正是因为没有什么东西在视场之外；同样地，我们的逻辑世界也没有逻辑的界限，因为我们的逻辑不知道有什么东西在它之外。这些思考将他引到关于唯我论的多少有些奇特的议论。他说，逻辑充满着世界。世界

的界限也就是逻辑的界限。因此，在逻辑中我们不能说，世界里有这个和这个而没有那个，因为这样说显然是以我们排除掉一定的可能性为前提，而这种情形是不可能的，因为这就要求逻辑必须越出世界的界限，好像它也能够从界限的另一方来考察这些界限。我们不能想的东西我们就不能想，因而我们也不能说我们所不能想的东西。

他说，这就提供了理解唯我论的钥匙。唯我论所意指的东西是完全正确的，但是这不能说，它只能显示出来。世界是我的 世界，表现在语言（我所懂得的唯一语言）的界限指示着我的世界的界限这一事实之中。形而上主体不属于世界，而是世界的一个界限。

下面我们应当讨论一下如"A相信p"这样的分子命题的问题，初看起来这类命题并非它们所含命题的真值函项。

维特根斯坦在陈述他的主张，即所有分子命题都是真值函项时，提出了这个论题。他说（5.54），"在一般的命题形式中，命题只是作为真值运算基础而出现于别的命题之中。"他接着解释说，初看起来好像一个命题也可能以别种的方式出现，如"A相信p"。这里表面看来，好像命题p处在对对象A的某种关系之中。"但是很清楚，'A相信p'，'A思考p'，'A说p'都是'p说p'的形式；这里我们涉及到的不是一个事实和一个对象的相关，而是借助于其对象相关的诸事实的相关"（5.542）。

维特根斯坦先生这里所谈到的东西，他说得这样简短，那些不了解他所涉及的争论的人，可能不大清楚其中的论点。他所不同意的理论可以从我在《哲学文集》和《亚里士多德学会会报》（1906—1907年）上写的论真和假的性质的文章中找到。引起争论的是关于相信的逻辑形式，即表示一个人在相信时发生了什么事情的思想图式的问题。当然，这个问题不仅适用于相信，它同样也适用于可以称为命题态度的许多其它精神现象，如怀疑、考虑、期待等等。在所有这些场合，好像很自然地就用"A怀疑p"、"A期望p"等等的形式来表述这种精神现象。这种形式使人觉得我们像是在处理一个人和一个命题之间的关系。这当然不可能是最后的分析，因为除非在它们本身就是独立的事实这个意义上这些人是虚设的，这些命题也是如此。作为本身是一个独立的事实来考虑的命题，可以是一个人对自己说出来的一套语词，一个复杂的意像，一列闪过他心头的意像或者一套开始发生的身体的动作。它可能是无数种不同事情之一。这个本身是独立事实的命

题，比如一个人对自己说出来的实在的一套词语，是与逻辑无关的。与逻辑有关的是所有那些事实之间共有的因素，如我们所说的，这种共有的因素使他能够意指 该命题所断言的事实。当然，很多东西与心理有关，因为一个符号不能单单由于逻辑关系，而且还要由于意向、联想或诸如此类的心理联系，才能意指它所标记的东西。不过意义的心理部分是与逻辑学家无关的，在信念这个问题上与逻辑学家有关的是逻辑的图式。很清楚，当一个人相信一个命题时，为了说明发生了什么事情，并不非要假定这个作为形而上主体的人。必须说明的是一套词语，即本身作为独立事实考虑的命题，同使命题成真或成假的"客观"事实之间的关系。这就最后归结为命题意义的问题，也就是说，命题的意义仅仅属于信念分析问题中的非心理部分。这个问题不过是两个事实之间的关系，即相信者所使用的一串词语与使这些词语成真或成假的事实之间的关系问题。一串词语是一件事实，正如使它成真或成假的是一件事实一样。这两个事实之间的关系并非不可分析的，因为命题的意义来自它的组成部分的词语的意义。作为一个命题的一串词语的意义是各分离的词语的意义的函项。因此，在说明一个命题的意义时，命题作为一个整体并未真正成为必须说明的东西。如果说在我们所考虑的情形下，命题是作为事实出现，而不是作为命题出现，这也许有助于提示我所试图指明的观点。不过这一陈述必须不要过分从字面上来理解。真正的要点在于，在相信、期望等等中，逻辑上基本的东西是看作为事实 的命题与使之成真或成假的事实之间的关系，以及两个事实的这种关系可以化归为它们的组成部分的关系。因此该命题确实不是以它出现于真值函项中的同样意义而出现的。[②]

在我看来，维特根斯坦先生的理论有些方面还需要有较大的技术上的发展。特别是他的数论（6.02及以下），像现在这样就只能处理有限整数。任何逻辑除非表明它能够处理超穷数，就不能认为是充分的。我觉得在维特根斯坦先生的体系中没有任何东西使他不能弥补这个缺陷。

比这些较为细节的问题更为有趣的是维特根斯坦先生对待神秘之物的态度，这态度是从他的纯逻辑的学说中自然地产生出来的。根据这一学说，合逻辑的命题是事实的图像（真的或假的），而且与事实共有某种结构。正是这一共同的结构使它能够成为事实的图像，但是这结构本身不能用语词来表述，因为它既是一些语词的 结构，也是这

些词所指谓的事实的结构。因此，包含在语言表达性这个观念中的所有东西，必定不能在语言中表达出来，因此，在完全确切的意义上说，它们是不可表达的。依照维特根斯坦先生，这种不可表达的东西包括整个的逻辑和哲学。他说，教哲学的正确方法应当使自己只限于以最大可能的清晰性和准确性陈述出来的科学命题，把哲学的断言留给学习者，并且向他证明，不管他何时作出这些断言，它们都是无意义的。的确，试图采用这种教学方法的人，也许会遭到苏格拉底的命运，但是如果这是唯一正确的方法，我们就不应被那种恐惧吓退。并非这一点使人们不顾维特根斯坦先生用来支持其主张的有力的论据，而在接受他的主张时引起某种犹豫。引起犹豫的是这一事实，即归根到底维特根斯坦先生还是在设法说出一大堆不能说的东西，这就使持怀疑态度的读者想到，可能有某种通过语言的等级系统或者其它的出路找到逃遁办法。例如，关于伦理学的全部论题，被维特根斯坦先生置于神秘的不可表达的范围之内，然而他还是能够传达他的伦理学见解。他会申辩说，他所称为的神秘之物虽然不能说，却是可以显示的。也许这种申辩是恰当的，但是，就我而言，我承认它使我产生某种理智上不快的感觉。

有一个纯粹的逻辑问题，对于这个问题这些困难显得特别尖锐。我指的是概括的问题。在概括的理论中，必须考虑fx形式的所有命题，这里fx是一给定的命题函项。根据维特根斯坦先生的体系，这属于可以表达的逻辑部分。但是看来应该包括在fx形式命题总体中的x的可能值的总体，维特根斯坦先生却不承认是在可说的事物之列，因为这正好就是世界上事物的总体，因而含有把世界作为整体来设想的企图；“把世界作为一个有限整体的感觉是神秘的”；故而x的值的总体是神秘的（6.45）。当维特根斯坦先生否认我们能够作出关于世界上有许多事物，例如有多于三的事物的命题时，就清楚地表明了这个意思。

这些困难使我想到如下这种可能性：每一种语言，如维特根斯坦先生所说的，具有一种结构，关于这结构在该语言中 是一点也不能说的，但是可以有另外一种论述第一种语言结构的语言，它本身具有新的结构，而且这种语言的等级系统可以是无限的。维特根斯坦先生当然会回答说，他的整个理论可以无须改变地应用于这种语言的总体。唯一的反驳是否认有任何这样的总体。然而维特根斯坦先生主张逻辑

上不能说的这个总体，却被他认为是存在的，并且是他的神秘主义的主题。由我们的等级系统而来的总体不仅逻辑上不可表达，而且是一种虚构和纯粹的幻想，这样一来，所假想的神秘领域就会消失。这样一种假设是非常困难的，而且我能看到反对它的理由，对此我暂时还不知道如何回答。然而我也看不出任何一种比较容易的假设怎样能够逃脱维特根斯坦先生的结论。即使这一非常困难的假设证明是成立的，关于维特根斯坦先生的理论也还有很大一部分仍完好无损，虽然这也许不是他本人所希望特别强调的部分。作为一个对于逻辑学的困难和一些看起来无可辩驳的理论的不可靠性具有长期经验的人，我觉得自己不能仅仅根据我未能看出一个理论的错误之处而确信它的正确性。但是建造出一个在任何点上都没有明显错误的逻辑理论，就是完成了一件极其困难而且重要的工作。依我看来，维特根斯坦先生的这本书就具有这种价值，因而使它成为一本任何认真的哲学家都不能忽略的书。

柏特兰·罗素
1922年5月

注释

① 《数学原理》（Principia Mathematica），罗素与怀特海合著，1910年至1913年出版。——译者

② 这句结论性的话同罗素上文所作的分析是矛盾的。依据上文所说，“A相信p”这类命题的意义问题，“仅仅属于信念分析问题中的非心理部分。这个问题不过是两个事实之间的关系，即相信者所使用的一串词语与使这些词语成真或成假的事实之间的关系问题。”那么就只能得出维特根斯坦的结论：在“A相信p”这类命题中，p也同样是以真值基础的意义出现的。——译者

逻辑哲学论

谨以此书纪念我的朋友
大卫·平逊特

格言：……人所知道的而非仅由喧嚣扰嚷中听来的一切，都可以用三个词说出来。

屈伦伯格尔

前　　言

这本书也许只有那些自己本身已经一度思考过这本书中表达的思想或至少类似这一思想的人才会理解。——因此它不是一本教科书。——如果它使读懂了它的人觉得满意，它的目的也就达到了。

这本书讨论哲学问题，并且表明，——我相信——这些问题之所以提出，乃是基于对我们语言逻辑的误解。这本书的全部意义可以用一句话概括：凡是可以说的东西都可以说得清楚；对于不能谈论的东西必须保持沉默。

因此本书想要为思想划一个界限，或者毋宁说，不是为思想而是为思想的表达划一个界限：因为要为思想划一个界限，我们就必须能够想到这界限的两边（这样我们就必须能够想那不能想的东西）。

因此这界限只能在语言中来划分，而处在界限那一边的东西就纯粹是无意义的东西。

我的努力与别的哲学家符合到何种程度，我不想加以判定。的确，我在这里所写的在细节上并不要求创新；而我之所以没有指明思想来源，是因为我思考的东西是否已为别人先行思考过，于我是无关紧要的事情。

我只想提到，我受惠于弗雷格的巨著和我的朋友贝特兰·罗素先生的著作，它们在颇大程度上激发了我的思想。

如果这本书有一点价值，就在于两点：第一是书中表达了一些思想，因此这些思想表达得愈好——愈能说到点子上——它的价值也愈大。——这里我意识到离可能做到的还相差很远。这完全是因为我的能力太小，不足以完成这项任务。——希望有别人来完成得更好些。

另一方面，这里所传达的思想的真理性，在我看来是无可辩驳的和确定的。因此我认为，问题从根本上已获致最终的解决。而且，如果我这样认为没有错，那么这本书的价值所在的第二点就是，它表明了当这些问题获致解决时，所做的事情是多么地少。

路·维

1918年，维也纳

1 [①]　世界是一切发生的事情。
1.1　世界是事实的总体，而不是事物的总体。
1.11　世界为诸事实所规定，为它们即是全部 事实所规定。
1.12　因为事实的总体规定那发生的事情，也规定那所有未发生的事情。
1.13　在逻辑空间中的诸事实就是世界。
1.2　世界分解为诸事实。
1.21　每项事情可以发生或者不发生，其余的一切则仍保持原样。
2　发生的事情，即事实，就是诸事态 [②] 的存在。
2.01　事态是对象（事物）的结合。
2.011　事物的本质在于能够成为事态的组成部分。
2.012　逻辑中没有偶然的东西：如果一个事物能够 出现在一个事态中，那么该事态的可能性必定已经预含于该事物之中。
2.0121　如果一个事物本身能够独立存在，那么后来的适合于它的状况看来就是一种偶然的事情。

如果事物能够出现于事态之中，那么这一可能性必定一开始就已经存在于事物之中。

（在逻辑中没有纯粹是可能的事情。逻辑涉及每一种可能性，而一切可能性都是逻辑的事实。）

正如我们根本不能在空间之外思想空间对象，或者在时间之外思想时间对象一样，离开同其他对象结合的可能性，我们也不能 思想一个对象。

如果我能够思想在事态中结合的对象，我就不能离开这种结合的可能性 来思想对象。

2.0122　事物就其能够出现在一切可能的 状况中而言是独立的，但是这种独立性的形式是一种与事态相联系的形式，即一种依赖的形式。（词以两种不同的方式——单独地和在命题中——出现是不可能的。）
2.0123　假如我知道一个对象，我也就知道它出现于诸事态中的所有可能性。

（每一个这种可能性必定在该对象的本性中。）

之后不可能发现新的可能性。

2.01231　　如果我要知道一个对象，虽然我不一定要知道它的外在性质，但是我必须知道它的一切内在性质。
2.124　　如果给出所有的对象，那么同时也就给出了所有可能的 事态。
2.013　　每个事物都像是在一个可能事态的空间里。我可以设想这个空间是空的，但是我不能设想没有这空间的事物。
2.0131　　空间对象必须处在无限的空间之中。（一个空间点就是一个主目位置。）
　　视域里的一个斑块，虽然不一定是红的，但它必须有某种颜色：所以说它被颜色空间［Farbenraum］所包围。音调必须具有某种 高度，触觉对象必须具有某种 硬度，等等。
2.014　　对象包含着一切状况的可能性。
2.0141　　对象出现在诸事态中的可能性就是对象的形式。
2.02　　对象是简单的。
2.0201　　每一个关于复合物的陈述可以分解为关于其各组成部分的陈述，分解为完全地描述该复合物的一些命题。
2.021　　对象构成世界的实体。因此它们不能是复合的。
2.0211　　假如世界没有实体，那么一个命题是否有意义就依赖于另一个命题是否为真。
2.0212　　在这种情况下就不可能勾画出世界的任何图像（真的或假的）。
2.022　　显然，一个想像的世界，无论它怎样不同于实在的世界，必有某种东西——一种形式——为它与实在的世界所共有。
2.023　　正是诸对象构成这种不变的形式。
2.0231　　世界的实体只能 规定一种形式，而不能规定任何物质的属性。因为物质的属性只有通过命题来表述——只有通过对象的配置来构成。
2.0232　　顺便说一下，对象是无色的。
2.0233　　如果两个对象具有相同的逻辑形式，除了它们外在性质的差异之外，它们之间唯一的区别就是：它们是不同的。
2.02331　　或者一个事物具有别的任何事物都没有的属性，这时我们可以直接用一个描述使它同别的事物区分开来并指谓它；或者另一种

情形，有好几个事物，它们的全部属性都是共有的，这时就完全不可能从它们之中指出某一个来。

因为如果没有任何东西来区分一个事物，我就不能区分它，不然的话它总是会被区分开来的。

2.024 实体是独立于发生的事情而存在的。

2.025 它是形式和内容。

2.0251 空间、时间和颜色（有色性）是对象的形式。

2.026 如果世界要有一个不变的形式，就必须要有对象。

2.027 不变者、实存者和对象是一个东西。

2.0271 对象是不变的和实存的；它们的配置则是可变的和不定的。

2.0272 对象的配置构成事态。

2.03 在事态中对象就像链条的环节那样互相勾连。

2.031 在事态中对象之间以一定的方式相互关联。

2.032 对象在事态中发生联系的一定的方式，即是事态的结构。

2.033 形式是结构的可能性。

2.034 事实的结构由诸事态的结构组成。

2.04 存在的事态的总体即是世界。

2.05 存在的事态的总体也规定哪些事态不存在。

2.06 事态的存在和不存在即是实在。（我们还把事态的存在称为肯定的事实，把事态的不存在称为否定的事实。）

2.061 事态相互间是独立的。

2.062 从一个事态的存在或不存在不能推出另一个事态的存在或不存在。

2.063 全部实在即是世界。

2.1 我们给我们自己建造事实的图像。

2.11 图像描述逻辑空间中的情况，即事态的存在或不存在。

2.12 图像是实在的一种模型。

2.13 在图像中图像的要素与对象相对应。

2.131 在图像中图像的要素代表对象。

2.14 图像的要素以一定的方式相互关联而构成为图像。

2.141 图像是一种事实。

2.15　图像的要素以一定的方式相互关联，这表明事物也是以同样方式相互关联的。

图像要素的这种关联称为图像的结构，而这种结构的可能性则称为图像的图示形式。

2.151　图示形式是这种可能性，即事物之间的联系方式和图像要素之间的联系方式是相同的。

2.1511　图像就是这样 依附于实在的；它直接触及实在。

2.1512　它就像一把衡量实在的标尺。

2.15121　只有分度线的端点才真正接触到 被测量的对象。

2.1513　按照这种理解，图像也应包含使之成为图像的图示关系。

2.1514　图示关系是由图像要素和事物之间的相关构成的。

2.1515　这些相关像是图像要素的触角，图像通过这些触角而接触实在。

2.16　事实要成为图像，它和被图示者必须有某种共同的东西。

2.161　在图像和被图示者中必须有某种同一的东西，因此前者才能是后者的图像。

2.17　图像为了能以自己的方式——正确地或错误地——图示实在而必须和实在共有的东西，就是它的图示形式。

2.171　图像能够图示其形式为图像所具有的一切实在。

空间图像能够图示一切空间的东西，颜色图像能够图示一切有色的东西，等等。

2.172　然而图像不能图示它的图示形式；图像显示它的图示形式。

2.173　图像从外部表现它的对象。（它的观点就是它的表现形式。）因此图像会正确地或错误地表现它的对象。

2.174　然而图像本身不能处在它的表现形式之外。

2.18　任何图像，无论具有什么形式，为了能够一般地以某种方式正确或错误地图示实在而必须和实在共有的东西，就是逻辑形式，即实在的形式。

2.181　若图示形式为逻辑形式，图像即称为逻辑图像。

2.182　每一个图像同时也 是一个逻辑图像。（另一方面，例如，并非每一个图像都是一个空间图像。）

2.19　逻辑图像可以图示世界。

2.2　图像和被图示者共有逻辑图示形式。

2.201　图像用表现事态存在和不存在的可能性来图示实在。
2.202　图像表现逻辑空间中的一种可能状况。
2.203　图像包含它所表现的状况的可能性。
2.21　图像与实在符合或者不符合；它是正确的或者错误的，真的或者假的。
2.22　图像通过图示形式表现它所表现的东西，而与图像本身为真或为假无关。
2.221　图像所表现的东西是图像的意义。
2.222　图像的真或假就在于它的意义与实在符合或者不符合。
2.223　要能看出图像的真假，必须将它同实在比较。
2.224　单从图像自身不能看出它的真假。
2.225　没有先天为真的图像。
3　事实的逻辑图像是思想。
3.001　“事态是可以思想的”，意思是说，我们自己可以构造事态的图像。
3.01　真的思想的总体就是一幅世界的图像。
3.02　思想包含它所思想的情况的可能性。可以思想的东西也就是可能的东西。
3.03　我们不能思想非逻辑的东西，否则我们就必须非逻辑地思想。
3.031　常言道，上帝能够创造一切，只是不能创造违反逻辑规律的东西。这就是说，我们不能说 一个“非逻辑的”世界会是什么样子。
3.032　在语言中不能表现任何“违反逻辑”的东西，就像在几何学中不能用坐标来表现违反空间规律的图形，或者给出一个并不存在的点的坐标一样。
3.0321　虽然我们能在空间上表现一个违反物理规律的事态，但是我们不能在空间上表现一个违反几何规律的事态。
3.04　如果一个思想是先天地正确的，那么它就是一个其可能性即保证了其真理性的思想。
3.05　仅当一个思想的真从它自身（无须同任何东西比较）就能看出时，我们才有关于一个思想为真的先天的知识。
3.1　思想在命题中得到了一种可由感官感知到的表达。

3.11　我们用命题中的可由感官感知的记号（声音的或书写的记号等等）作为可能情况的投影。

投影的方法就是思考命题的意义。

3.12　我们用以表达思想的记号我称为命题记号。一个命题就是一个处在对世界的投影关系中的命题记号。

3.13　命题包括投影所包括的一切，而不包括被投影者。

因此命题包括的是被投影者的可能性，而不是被投影者本身。

因此命题中也不包含命题的意义，而只包含表达其意义的可能性。

（"命题的内容"是指有意义的命题的内容。）

命题中包含命题意义的形式而非其内容。

3.14　命题记号的构成，在于其中的要素（语词）是以一定方式相互关联的。

命题记号即是事实。

3.141　命题不是词的混合。——（就像音乐的主旋律不是音调的混合一样。）

命题是可以有节奏地说出的［artikuliert］。

3.142　只有事实才能表达意义，一组名称不能表达意义。

3.143　虽然命题记号即是事实，但是这一点却被通常的书写和印刷的表达形式所掩盖。

因为，例如在一个印刷出来的命题中，命题记号和词之间看起来并没有重大差别。

（这可能就是使弗雷格把命题称为复合名称的原因。）

3.1431　如果我们设想一个命题记号是由一些空间对象（例如桌子、椅子和书本）组成，而不是由一些书写记号组成，它的本质就会看得很清楚。

于是这些东西的空间分布就表达出这个命题的意义。

3.1432　我们必不可说："复合记号'aRb'说的是a和b处在关系R中"，而必须说："'a'和'b'处于某种关系中<u>这一事实</u> 说的是，aRb<u>这一事实</u>。"

3.144　情况可以描述，但是不能<u>命名</u>。

（名称像是一些点；命题像是一些箭头——它们具有意义。）

3.2　在命题中思想可以这样来表达，使得命题记号的要素与思想的对象相对应。

3.201　我称这些要素为“简单记号”，称这命题为“完全分析了的”命题。

3.202　命题中使用的简单记号称为名称。

3.203　名称意指对象。对象是名称的指谓。（“A”和“A”是同一个记号。）

3.21　简单记号在命题记号中的配置，对应于对象在情况中的配置。

3.22　名称在命题中代表对象。

3.221　对象只能被命名。记号是对象的代表。我只能谈到对象，而不能用语词说出它们来。命题只能说事物是怎样的，而不能说它们是什么。

3.23　要求简单记号的可能性，就是要求意义的确定性。

3.24　关于复合物的命题与关于其组成部分的命题有一种内在的关系。

复合物只能通过对它的描述而给出，这描述可以是正确的或错误的。说到一个复合物的命题，如果这个复合物不存在，那么这个命题不是无意义的，而只是假的。

当一个命题要素标示一个复合物时，可以从它在其中出现的命题的不确定性看出来。我们知道，这种情形下这个命题有些东西是没有规定的。（概括性记号总是包含一种原型。）

把复合物的符号压缩为简单符号，可以用定义来表达。

3.25　命题有一个而且只有一个完全的分析。

3.251　命题以确定的可以清楚陈述的方式表达它所表达的东西：命题是可以有节奏地说出的。

3.26　名称不可用定义来作任何进一步的分析：名称是一种初始记号。

3.261　每个被定义的记号通过那些定义它的记号而起标示作用；定义则指明这一途径。

两个记号，如果一个是初始记号，而另一个是用一些初始记号定义的记号，则二者不能以相同的方式起标示作用。名称不能用定义来分解。（任何一个自身独立地具有指谓的记号也是如此。）

3.262　　记号不能表达的东西，其应用显示之。记号隐略了的东西，其应用清楚地说出之。
3.263　　初始记号的指谓可以通过解释来说明。解释就是包含初始记号的命题。所以只有已经知道这些记号的指谓，才能理解它们。
3.3　　只有命题才有意义；只有在命题的联系关系中名称才有指谓。
3.31　　命题中表征其意义的每个部分我都称为表达式（或符号）。
（命题本身是一个表达式。）
凡是能够为诸命题所共有、对于命题的意义具有本质重要性的，都是表达式。
一个表达式标志一个形式和一个内容。
3.311　　表达式以它能够在其中出现的所有命题的形式为前提。它是一类命题的共同特征的标记。
3.312　　因此表达式表现为它所表征的那些命题的一般形式。事实上，在这一形式中表达式为常项，而其余的一切都是变项。
3.313　　因此表达式为一变项所表现，这变项的值就是那些包含该表达式的命题。
（在极限情况下，变项成为常项，表达式成为命题。）
我称这样一种变项为"命题变项"。
3.314　　表达式只有在命题中才有指谓。所有变项都可理解为命题变项。
（连变名也一样。）
3.315　　如果我们把命题的一个组成部分改为变项，就有了一类命题，它们全都是由此得来的变项命题的值。这个类一般还依赖于我们按任意约定所给予的原来命题各组成部分的指谓。但是，如果把其中已任意规定了指谓的所有记号都改为变项，仍然会得到一个这样的类。这个类不再依赖于任何约定，而仅仅依赖于命题的本性。它相应于一种逻辑形式——一种逻辑原型。
3.316　　一个命题变项可以取一些什么值是某种被规定了的东西。
值的规定即是 变项。
3.317　　规定命题变项的值就是给出 以这变项为共同特征的那些命题。
规定就是描述这些命题。
因此规定只涉及符号，而不涉及它们的指谓。

对于规定来说唯一重要的事情在于，它仅仅是对符号的描述，而对符号所标示的东西不作任何陈述。

命题的描述如何产生，那是不重要的。

3.318　像弗雷格和罗素一样，我把命题看成是其中包含的表达式的函项。

3.32　记号是一个符号中可以被感官感知到的东西。

3.321　故同一个记号（书写记号或声音记号等等）可以为两个不同的符号所共有——这时两者是以不同的方式在标示。

3.322　如果我们应用同一个记号，而以不同的标示方式来标示两个不同的对象，这样做决不能指示这两者有一个共同的特征。当然，这是因为这记号是未加规定的。因此我们可以选用两个不同的记号，这样，标示者一方还保持有什么共同点呢？

3.323　在日常语言中经常碰到同一个词有着不同的标示方式——因而属于不同的符号——，或者有着不同标示方式的两个词以表面上相似的方式应用于命题之中。

就如"是"（ist）这个词既作为系词，也作为相等的记号和存在的表达式[③]出现；"存在"（existieren）作为像"去"（gehen）一样的不及物动词出现；"同一的"（identisch）作为一个形容词出现；我们说到某事，同时也意味着说到某事的发生。

（在命题"Grün ist grün"[④]中，第一个词"Grün"是一个人的专名，最后一个词"grün"是一个形容词，这两个词不仅具有不同的指谓，而且它们是不同的符号。）

3.324　这样就容易发生最根本的混淆（整个哲学充满着这类混淆）。

3.325　为了避免这类错误，我们必须使用一种能够排除这类错误的记号语言，其中不将同一记号用于不同的符号中，也不以表面上相似的方式应用那些有着不同的标示方式的记号：也就是说，要使用一种遵从逻辑语法——逻辑句法——的语言记号。

（弗雷格和罗素的概念记号系统就是这样的一种语言，诚然它也还未能排除一切错误。）

3.326　为了通过其记号来辨识一个符号，我们必须在有意义的使用中观察它。

3.327　　记号只有结合它的符合逻辑句法的应用才能规定一种逻辑形式。
3.328　　如果一个记号是无用的，它也就是无指谓的。这就是奥卡姆准则[5]的要旨。
　　（如果一切情况都表明一个记号具有指谓，那么这个记号就是具有指谓的。）
3.33　　在逻辑句法中，记号的指谓决不应起任何作用。逻辑句法应该无须提到记号的指谓而建立起来；它仅仅以表达式的描述为前提。
3.331　　根据这一见解我们回过来看罗素的"类型论"：罗素的错误显然在于，他在建立记号的规则时必须提到记号的指谓。
3.332　　没有一个命题能够作出关于自身的陈述，因为一个命题记号不能包含于它自身之中（这就是全部的"类型论"）。
3.333　　一个函项所以不能成为它自身的主目，因为函项的记号已经包含着其主目的原型，而且它不能包含自身。
　　让我们假设函项F（fx）可以成为它自身的主目，这时就会有一个命题"F（F（fx））"，其中的外函项F和内函项F必定有不同的指谓，因为内函项具有φ（fx）的形式，而外函项则具有Ψ（φ（fx））的形式。只有字母"F"对于两个函项是共同的，但是字母本身不标示任何东西。
　　如果我们把"F（F（u））"写作"（∃φ）：F（φu）·φu＝Fu"，这一点就立刻清楚了。
　　这样罗素的悖论就消解了。
3.334　　只要我们知道每一个别记号如何起标示作用，逻辑句法的规则就应当是自明的。
3.34　　命题具有本质特征和偶然特征。
　　偶然特征是随同产生命题记号的特定方式而来的特征，本质特征则是命题为了能够表达其意义所必不可少的那些特征。
3.341　　因此一个命题中本质的东西，是所有能够表达相同意义的命题共有的东西。
　　同样地，一般说来，一个符号中本质的东西，是所有能够达到同一目的的符号共有的东西。
3.3411　　因此可以说：一个对象的真正的名称，是所有标示这个对象的符号共有的东西。由此可以依次得出，任何一种组合对于一个名

称都不是本质的。
3.342　　虽然我们的记号系统中确有某种随意的东西，但是如下这一点 却不是随意的：即只要 我们随意地规定了一个东西，某种其它的东西就必然要发生。（这一点来自记号系统的本质 。）
3.3421　　一种特定的标示样式也许是不重要的，但它是一种可能的标示样式，这一点永远是重要的。在哲学中一般地正是这样：个别的情形总是一再表明是不重要的，但是每一个别情形的可能性都揭示了关于世界本质的某种东西。
3.343　　定义是从一种语言翻译为另一种语言的规则。凡是正确的记号语言都应该按照这种规则可以翻译为任何其它一种语言：这一点 是一切正确的记号语言所共有的。
3.344　　在一个符号中起标示作用的东西，是依据逻辑句法规则可以代换这个符号的一切符号所共有的东西。
3.3441　　例如我们可以这样来表述所有真值函项记号系统共同的东西：它们的共同之处在于，比如说，它们每一种都能够 用"～p"（"非p"）和"pvq"（"p或q"）构成的记号系统来替换 。
　　（这就表明了一种特定记号系统的可能性如何能够揭示某种一般东西的方式。）
3.3442　　复合物记号在分析中不能这样随意地分解，以致在不同的命题结合中它的每一次分解都不相同。
3.4　　一个命题规定逻辑空间中的一个位置。命题的各组成部分的存在——有意义的命题的存在，即保证了这种逻辑位置的存在。
3.41　　命题记号加上逻辑坐标，即是逻辑位置。
3.411　　几何位置和逻辑位置的一致之处在于，二者都是某物存在的可能性。
3.42　　一个命题虽然只能规定逻辑空间中的一个位置，然而整个逻辑空间也应该已经由它而给出。
　　（不然的话，通过否定、逻辑和、逻辑积等等就会在坐标上不断引入新的要素。）
　　（围绕着一个图像的逻辑脚手架规定着逻辑空间。一个命题有贯通整个逻辑空间的力量。）
3.5　　被使用的、被思考的命题记号即是思想。
4　　思想是有意义的命题。

4.001　　命题的总体即是语言。

4.002　　人有能力构造语言，可以用它表达任何意义，而无须想到每一个词怎样具有指谓和指谓的是什么。——就像人们说话时无须知道每个声音是怎样发生的一样。

日常语言是人的机体的一部分，而且也像机体那样复杂。

人不可能直接从日常语言中懂得语言逻辑。

语言掩饰着思想。而且达到这种程度，就像不能根据衣服的外形来推出它所遮盖的思想的形式一样；因为衣服外形的设计不是为了揭示身体的形状，而是为了全然不同的目的。

理解日常语言所要依赖的种种默契是极其复杂的。

4.003　　关于哲学问题所写的大多数命题和问题，不是假的而是无意义的。因此我们根本不能回答这类问题，而只能确定它们的无意义性。哲学家们的大多数命题和问题，都是因为我们不懂得我们语言的逻辑而产生的。

（它们都是像善是否比美更为同一或者更不同一之类的问题。）

因而用不着奇怪，一些最深刻的问题实际上却根本不是 问题。

4.0031　　全部哲学都是一种"语言批判"（当然不是在毛特纳的意义上的批判。）罗素的功绩在于指明了一个命题表面的逻辑形式不一定就是它真正的逻辑形式。

4.01　　命题是实在的图像。

命题是我们所想像的实在的模型。

4.011　　乍看起来，一个命题——例如印在纸上的某个命题——不像是它所论及的实在的一个图像。但是书写的音符乍看起来也不像是一首乐曲的图像，我们的声音记号（字母）也不像是我们口语的图像。

然而，即使在通常的意义下，这些记号语言也证明是它们所表现的东西的图像。

4.012　　显然，一个"aRb"形式的命题使我们产生一个图像的印象。这种情况下这个记号显然是被标示者的一个相像物。

4.013　　如果我们深入到图像特性的本质，就会看到，这种特性并不因表面的不规则性 （如乐谱中使用＃和b）而蒙受损害。

因为就是这种不规则性也图示它们想要表达的东西；不过用的是另外一种方式。

4.014　　留声机唱片、音乐思想、乐谱、声波，彼此之间都处在一种图示的内在关系之中，这就是语言和世界之间具有的关系。

它们的逻辑结构都是共同的。

（就像童话里的两个少年，他们的两匹马和他们的百合花。在某种意义上，他们都是同一的。）

4.0141　　有一条总的规则，使得音乐家能从总谱读出交响乐，使得我们能够通过唱片的沟纹放出交响乐来，而且应用原规则还可以从交响乐重新推得总谱。这些看起来完全不同的东西之间的内在相似性正在于此。这条规则就是将交响乐投射到音符语言上去的投影法则，也是把这种音符语言翻译为唱片语言的规则。

4.015　　所有的比喻以及所有的表达方式的图示性质，其可能性都是基于图示的逻辑。

4.016　　为了理解命题的本质，我们可以看一看象形文字，它图示着它所描述的事实。

从象形文字发展而来的字母文字，并未失去图示的本质。

4.02　　我们看出这一点是基于如下事实：无须向我们解释我们就理解命题记号的意义。

4.021　　命题是实在的图像：因为当我理解一个命题，我就知道它所表述的情况，而且无须向我解释其意义，我就理解这个命题。

4.022　　命题显示 其意义。

命题显示当 它为真时事情是怎样的，而且宣称 事情就是这样的。

4.023　　命题对实在的确定必须达到二者取一：是或者否。

为此命题必须完全地描述实在。

命题是对事态的描述。

正如一个对象是通过给出其外部属性来加以描述一样，命题是通过实在的内部属性来描述实在的。

命题借助一种逻辑的脚手架来构造一个世界，因此如果 一个命题为真，就可从中看出所有合乎逻辑的东西是怎样的。人们可以从假的命题作出推论 。

4.024　　理解一个命题意味着知道若命题为真事情该是怎样的。

（因此，不知道一个命题是否为真也可以理解它。）

理解一个命题的组成部分也就理解这个命题。

4.025　　把一种语言翻译为另一种语言时，我们并不是把一种语言的每一个命题 翻译为另一种语言的命题 ，而是只翻译命题的组成部分。

（字典不仅翻译名词，也翻译动词、形容词和连接词等等，它以同样方式对待所有这些词。）

4.026　　必须向我们解释简单记号（词）的指谓，我们才能理解它们。

但是我们可以用命题清楚地表达自己的意思。

4.027　　命题能够传达新的 意义，这一点属于命题的本质。

4.03　　命题必须用已有的表达式来传达新的意义。

命题传达情况，因此它必定在本质上 与情况有关联。

而这种关联恰恰在于，命题是情况的逻辑图像。

命题仅仅在它是一个图像时才能陈述某种东西。

4.031　　在命题中情况就像是用试验的方法组合起来的。

可以径直说："这个命题表述如此这般的情况"，而不说："这个命题有如此这般的意义"。

4.0311　　一个名称代表一个事物，另一个名称代表另一个事物，而且它们是彼此组合起来的；这样它们整个地就像一幅活的画一样表现一个事态。

4.0312　　命题的可能性建立在对象以记号为其代表物这一原理的基础上。

我的一个基本的思想是："逻辑常项"不是代表物，事实的逻辑 是不能有代表物的。

4.032　　只有当一个命题是合乎逻辑地组合起来的才是一个情况的图像。

（甚至命题"Ambulo"[⑥] 也是组合的，因为它的词干配合另一种词尾，或它的词尾配合另一种词干，都会产生不同的意义。）

4.04　　在一个命题和它所表述的情况中，应该恰好具有同样多的可以区分开来的部分。

两者必定具有同样的逻辑（数学）的多样性。（参照赫兹的《力学》论动力学模型。）

4.041　　这种数学的多样性本身当然不能再被图示，因为图示时不可能摆脱这种多样性。

4.0411　　例如，如果我们想把“（x）·fx”所表达的东西，通过在“fx”前面加上一个附标来表达，如写作“Alg·fx”[⑦]，那是不恰当的：我们会不知道那个附标概括的是什么。如果想用一个下标“a”来标示，如写作“f（x_a）”，也不恰当：我们会不知道那个概括记号的范围。

如果试图在主目位置上引入一个标记来表达，如写作“（A，A）·F（A，A），仍然不恰当：我们会不能确立诸变项的同一性。如此等等。

所有这些标示方式都不恰当，因为它们没有必须的数学多样性。

4.0412　　同样的道理，唯心主义者以“空间眼镜”解释空间关系的视觉是不恰当的，因为它不能解释这些关系的多样性。

4.05　　实在是与命题相比较的。

4.06　　命题只因为是实在的图像，才能为真或者为假。

4.061　　决不可忽略命题有一种独立于事实的意义，否则就很容易认为真和假是记号和它们所标示的东西之间具有同等地位的关系。

例如，这时人们就可以说，“p”以真的方式标示“～p”以假的方式所标示的东西，等等。

4.062　　我们能否用假命题——只要我们知道它们被认为是假的——来表达自己，就像我们一直用真命题表达自己一样呢？不能！因为如果我们用一个命题来说一些事物处于一定情况，而且它们确实如此，则这个命题为真；如果我们用“p”意指“～p”，而且情况确如我们所指的那样，那么在新的理解下“p”为真而不为假。

4.0621　　然而记号“p”和“～p”能说同样的东西，这一点很重要，因为它表明实在中没有与记号“～”相对应的东西。

一个命题中出现的否定，不足以表征这个命题的意义（～～p＝p）。

命题“p”和“～p”具有相反的意义，但是和它们相对应的是同一个实在。

4.063　　可用一个比喻来说明真这个概念：设想白纸上有一个黑斑块：通过指明这纸上的每一点是黑的还是白的，就可描述这个斑块的形状。一个点是黑的事实，相应于一个肯定的事实，一个点是白（非黑）的事实，则相应于一个否定的事实。如果我在纸面上指出一个点（即弗雷格所谓的真值），这就相应于一个为判断而提出的假定，如此等等。

但是为了能够说出一个点是黑的或者白的，我必须首先知道一个点在什么情况下称为黑的和在什么情况下称为白的：为了能够说“p”为真（或者假），我必须规定在何种情况下我称“p”为真，并由此而规定这命题的意义。

这一比喻的不足之处在于：即使我们不知道什么是黑的和白的，我们也可以指出纸上的一点；但是如果一个命题没有意义，是没有什么东西与它相对应的，因为它并不标示一个具有可以称为“假”或“真”这种属性的东西（即真值）。一个命题的动词，并非如弗雷格所认为的，“为真”或者“为假”，而是“为真”的东西必须已经包含着动词。

4.064　每个命题必须已经 具有一个意义：肯定并不能给命题以意义，因为所肯定的东西正好就是命题的意义。这一点同样也适用于否定，等等。

4.0641　可以说，否定必定已经与被否定命题所规定的逻辑位置有关。

否定命题规定一个不同于 被否定命题所规定的逻辑位置。

否定命题借助被否定命题的逻辑位置来规定一个逻辑位置，因为它是在后者逻辑位置之外来描述后者的。

被否定命题可以再被否定，这本身就表明，被否定者已经是一个命题，而不仅仅是命题的某个起始部分。

4.1　命题表述事态的存在和不存在。

4.11　真命题的总体就是全部自然科学（或各门自然科学的总体）。

4.111　哲学不是自然科学之一。

（“哲学”一词所指的东西，应该位于各门自然科学之上或者之下，而不是同它们并列。）

4.112　哲学的目的是从逻辑上澄清思想。

哲学不是一门学说，而是一项活动。

哲学著作从本质上来看是由一些解释构成的。

哲学的成果不是一些“哲学命题”，而是命题的澄清。

可以说，没有哲学，思想就会模糊不清：哲学应该使思想清晰，并且为思想划定明确的界限。

4.1121　心理学不比任何其它自然科学更为接近哲学。

知识论是心理学的哲学。

我对记号语言的研究，和哲学家们认为对逻辑哲学如此重要的那种思想过程的研究，难道不是一致的吗？只是在大多数情形下，他们都纠缠于一些非本质的心理学考察，在我的方法这里也有类似的危险。

4.1122　达尔文的理论不比自然科学中任何其它一种假设更与哲学有关。

4.113　哲学为自然科学划定可以在其中进行争论的范围。

4.114　哲学应当为能思考的东西划定界限，从而也为不能思考的东西划定界限。

哲学应当从内部通过能思考的东西为不能思考的东西划定界限。

4.115　哲学将通过清楚地表达可说的东西来指谓那不可说的东西。

4.116　凡是能思考的东西都能清楚地思考。凡是可以说的东西都可以清楚地说出来。

4.12　命题能够表述全部实在，但是不能表述它们为了能够表述实在而必须和实在共有的东西——即逻辑形式。

为了能够表述逻辑形式，我们必须能够和命题一起置身于逻辑之外，也就是说，置身于世界之外。

4.121　命题不能表述逻辑形式：后者反映于命题之中。

自行反映在语言中的东西，语言不能表述。

语言中表达了自己 的东西，我们 不能用语言来表达。

命题显示 实在的逻辑形式。

命题展示出这种逻辑形式。

4.1211　因此，一个命题“fa”显示：对象a出现在该命题的意义中：两个命题“fa”和“ga”则显示：二者说的是同一个对象。

如果两个命题互相矛盾，则它们的结构显示这一点；如果其中一个从另一个推导出来，也由其结构显示出来。如此等等。

4.1212　能 显示出来的东西，不能 说出来。

4.1213　现在我们也理解了我们的这种感觉：只要我们的记号语言中一切都得到正确处理，我们也就有了一个正确的逻辑观点。

4.122　在某种意义上我们可以谈对象和事态的形式属性，或者，对事实而言，谈它们的结构属性，以及在同一意义上谈它们的形式关系和结构关系。

[我也可以不说“结构属性”而说“内部属性”；不说“结构关系”而说“内部关系”。

我引入这些表达式，是为了指明在哲学家当中广为流行的混淆内部关系和真正的（外部）关系的根源。]

不过，这些内部属性和关系的存在不能通过命题来断言，而是在表述有关事态和涉及有关对象的命题中它们自己显示出来。

4.1221　事实的一个内部属性也可以称为这个事实的一个特征（如在我们所说的面部特征的意义上。）

4.123　一个属性，如果不能设想它的对象不具有它，它就是一个内部属性。

（因此，这个蓝色同那个蓝色处在浅些或者深些的内部关系中。这 两个对象不处在这种关系中是不可设想的。）

（在这里，“对象”一词的变化不定的用法和“属性”、“关系”这两个词的变化不定的用法是一致的。）

4.124　一个可能情况的某个内部属性的存在，不是用命题来表达，而是在表述这个情况的命题中，通过该命题的一个内部属性自己表达出来。

断言命题具有一种形式属性和否认它具有一种形式属性，同样是无意义的。

4.1241　说一种形式具有这种属性而另一种形式具有那种属性，是不可能把两种形式彼此区分开来的：因为这样就要假定二者之中任一属性归属任一形式是有意义的。

4.125　可能情况之间的某种内部关系的存在，通过表述这些情况的命题之间的某种内部关系在语言中自己表达出来。

4.1251　这里我们就得到了关于“是否所有关系都是内部的或者外部的”这个争论不休的问题的回答。

4.1252　一个按照内部 关系依次序排列的系列，我称为形式系列。数列不是按照外部关系，而是按照内部关系依次序排列的。

命题系列也是如此：

“aRb”

“（∃x）:aRx·xRb”

“（∃x，y）:aRx·xRy·yRb”如此等等。

（如果b对a处在上述关系之一，我称b为a的一个后继。）

4.126　　现在我们也可以在形式属性的意义上来谈形式概念。

（我引入这个表达式，是为了弄清楚那贯穿于整个传统逻辑中的混淆形式概念和真正概念的根源。）

当某种东西归入形式概念而成为后者的一个对象，这一点是不能用命题来表达的，而是在这个对象的记号自身中显示出来。（一个名称显示它标示一个对象，一个数的记号显示它标示一个数，等等。）

形式概念确实不能和专有概念一样用函项来表述。

因为它们的特征，即形式属性，是不能用函项来表达的。

形式属性的表达式是一定符号的特征。

因此，代表一个形式概念特征的记号，是其指谓属于该概念的所有符号的特有特征。

因此，一个形式概念的表达式是一个以这种特有特征为唯一常项的命题变项。

4.127　　命题变项标示形式概念，命题变项的值标示属于该形式概念的对象。

4.1271　　每一个变项都是一个形式概念的记号。

因为每一个变项都表示一个为它的所有值具有的不变形式，而这一形式就可以看作为这些值的形式属性。

4.1272　　因此变名"x"就是对象 这个伪概念的专有记号。

凡属正确地使用"对象"（"事物"、"物"，等等）一词的地方，在概念记号系统中总是用变项名称来表达的。

例如，在命题"有两个对象，它们……"中，就用"（∃x，y）…"来表达。

一旦以别种方式来使用这个词，如把它作为专有概念词使用，就只能造成无意义的似是而非的命题。

因此，例如，不能像说"有一些书"那样，说"有一些对象"。同样也不能说"有100个对象"，或者，"有χ_0 [⑧] 个对象"。

因而说对象的总数 是无意义的。

这一点同样适用于"复合物"、"事实"、"函项"、"数"这些词，等等。

它们全都标示形式概念，因而在概念记号系统中用变项来表述，而不是（如弗雷格和罗素所认为的）用函项或者类来表述。

诸如“1是一个数”，“只有一个零”以及一切类似的表达式，都是无意义的。

（说“只有一个1”就和说“2 + 2在3点钟的时候等于4”一样是无意义的。）

4.12721　一个形式概念是随着属于它的任何一个对象的给定而立即给定的，因此，不能把属于一个形式概念的对象和 这个形式概念本身一起作为初始观念引入。因此，比如说，不能如罗素那样，把函项概念和特定的函项两者一起作为初始观念引入；或者，把数的概念和确定的数两者一起作为初始观念引入。

4.1273　如果我们要在概念记号系统中表达一般命题“b是a的一个后继”，就需要有一个形式系列的一般项的表达式：

aRb，

（∃x）：aRx. xRb，

（∃x，y）：aRx. xRy. yRb，

……

一个形式系列的一般项必须用变项来表达，因为“该形式系列的项”这个概念是一个形式概念。（这一点为弗雷格和罗素所忽略：因此他们用以表达上述那种一般命题的方式是不正确的，其中包含着一种恶性循环。）

我们可以通过给出第一项和由前一命题产生下一项的运算的一般形式来规定形式系列的一般项。

4.1274　问一个形式概念是否存在是无意义的，因为不可能有一个命题是对这个问题的回答。

（因此，例如，不能提问“是否存在不可分析的主谓式命题？”这种问题。）

4.128　逻辑形式是无 数的。

因此在逻辑中没有特殊的数，因此也没有哲学的一元论和二元论的可能性，等等。

4.2　命题的意义是它与事态的存在和不存在的可能性符合和不符合。

4.21　最简单的命题，即基本命题，断言一个事态的存在。

4.211　不可能有基本命题同它相矛盾，这是一个基本命题的标志。

4.22　基本命题由名称组成。它是名称的一种关联，一种连结。

4.221　显然，对命题的分析必须达到由名称的直接结合而组成的基本命题。

这就发生了一个问题：命题的结合是怎样产生的？

4.2211　即使世界无限复杂，因此每个事实都是由无限多个事态组成，而且每个事态又都是由无限多个对象组合起来，那也仍然必须有诸对象和事态。

4.23　名称只有同基本命题发生关联才能在命题中出现。

4.24　名称是简单符号，我用单个的字母（“x”、“y”、“z”）来表示。

我把基本命题写作名称的函项，所以它们具有“fx”，“φ（x，y）”的形式，等等。

或者我用字母p，q，r来表示它们。

4.241　当我使用的两个记号具有同一指谓时，我就在它们之间放入记号“ = ”来表达这一点。

因此“a = b”就意味着记号“b”可以替换记号“a”。

（如果我用等式引进一个新记号“b”，规定它可用以替换已知记号“a”，那么，像罗素那样，我把这个等式（定义）写成“a = bDef.[⑨] ”的形式。定义就是一条记号规则。）

4.242　因此，“a = b”形式的表达式不过是一种表述的辅助手段。关于记号“a”和“b”的指谓，它们并没有陈述什么东西。

4.243　如果不知道两个名称是标示同一个事物还是标示两个不同事物，我们能够理解这两个名称吗？——如果不知道在一个命题中出现的两个名称的指谓是相同还是不同，我们能够理解这个命题吗？

假如我知道一个英文词和一个具有相同指谓的德文词的指谓：那么我就不可能不知道二者是具有相同指谓的；我必定能把其中一个翻译为另一个。

像“a = a”这样的表达式以及从中推得的那些表达式，既不是基本命题，也不是另一类有意义的记号。（下面将会表明这一点。）

4.25　若一个基本命题为真，事态就存在；若一个基本命题为假，事态就不存在。

4.26　若列举出所有为真的基本命题，就完全地描述了世界。世界通过列举所有的基本命题加上列举其中哪些为真哪些为假而被完全地描述。

4.27　关于n个事态的存在和不存在，有 $K_n = \sum_{\nu=0}^{n} \binom{n}{\nu}$ 种可能性。

这些事态的任何一种组合都可存在而同时别的组合不存在。

4.28　和这些组合相应的即是同等数目的关于这n个基本命题的真（和假）的可能性。

4.3　基本命题的真值可能性意指事态存在和不存在的可能性。

4.31　我们可用如下这种图式（见第57页）来表述真值可能性（“W”指“真”，“F”指“假”；在基本命题行下面的“W”和“F”的各行，以易于理解的方式标明各种真值可能性）。

4.4　命题是与基本命题的真值可能性符合和不符合的表达式。

4.41　基本命题的真值可能性是命题真和假的条件。

4.411　这也许立即使人想到，引入基本命题乃是理解所有其它命题的基础。的确，对一般命题的理解显然 是依赖于对基本命题的理解的。

4.42　关于一个命题与n个基本命题的真值可能性符合和不符合，有 $\sum_{K=0}^{K_n} \binom{K_n}{K} = L_n$ 种可能情况。

p	q	r
W	W	W
F	W	W
W	F	W
W	W	F
F	F	W
F	W	F
W	F	F
F	F	F

，

p	q
W	W
F	W
W	F
F	F

，

p
W
F

。

4.43　　在图式中我们可用与真值可能性相关的标记“W”（为真）来表达与真值可能性的符合。

　　没有这个标记就意指不符合。

4.431　　与基本命题的真值可能性符合和不符合的表达式，表达命题的真值条件。

　　命题即是其真值条件的表达式。

　　（因此，弗雷格在解释他的概念记号系统的记号时以真值条件为出发点，是完全正确的。但是弗雷格对真值概念的解释是错误的：如果“真”和“假”真的是对象，而且是～p等等中的主目，那么依照弗雷格的方法，～p的意义就根本是未确定的。）

4.44　　由标记“W”与真值可能性相关而产生的记号，就是一个命题记号。

4.441　　很清楚，关于记号“F”和“W”的复合物，并没有对象（或对象的复合物）与之相对应；正好就像没有任何对象与横线、竖线或括号相对应一样。——不存在“逻辑对象”。

　　当然，这也同样适用于所有和“W”与“F”的图式表达的东西相同的记号。

4.442　　例如，以下就是一个命题记号：

“p	q	”
W	W	W
F	W	W
W	F	
F	F	W

。

（弗雷格的“断定号”“⊢”逻辑上是完全无指谓的：在弗雷格（和罗素）的著作中，它不过表示作者主张用这个记号标记的命题是真的。因此，“⊢”不是命题的组成部分，就像命题的编号不是命题的组成部分一样。一个命题不可能宣称自己为真。）

如果一个图式中真值可能性的排列次序是由组合规则一次性地固定好的，那么最后一列本身就是一个真值条件的表达式。将这一列写成为一行，上述命题记号就成为：

“（WW—W）（p，q）”

或者，更清楚一点：

“（WWFW）（p，q）”。

（左边括号中的位数由右边括号中的项数决定。）

4.45　对于n个基本命题有L_n 组可能的真值条件。

从一定数目基本命题的真值可能性得来的真值条件组，可以排成一个系列。

4.46　在可能的真值条件组中有两种极端情况。一种情况是，一个命题对于所有基本命题的真值可能性都为真。我们称该真值条件是<u>重言式的</u> 。

第二种情况是，一个命题对于所有真值可能性都为假：该真值条件是<u>矛盾的</u> 。

在第一种情况下，我们称这命题为重言式，在第二种情况下，称这命题为矛盾式。

4.461　命题显示它们所说的东西，重言式和矛盾式则显示它们什么也没有说。

重言式没有真值条件，因为它无条件地为真；而矛盾式则不在任何条件下为真。

重言式和矛盾式是缺少意义的。

（就像两个箭头由此指向相反方向的一个点。）

（例如，当我知道或者下着雨或者没有下雨时，关于天气我就什么也不知道。）

4.4611　但是，重言式和矛盾式不是无意义的。它们是符号系统的一部分，正如“0”是算术符号系统的一部分。

4.462　重言式和矛盾式不是实在的图像。它们不表述任何可能情况。因为前者容许每一种 可能情况，后者则排除任何一种 可能情况。

在重言式中，与世界符合的条件——表现关系——互相抵消，以致它与实在没有任何表现关系。

4.463　命题的真值条件规定它给事实留出的范围。

（一个命题，一个图像或者一个模型，在否定的意义上就像一个固体，限制着其它物体的活动自由；在肯定的意义上就像用固体物质围住的一片空间，其中有一个物体活动的场所。

重言式为实在留出了全部——整个无限的——逻辑空间；矛盾式则占满了全部逻辑空间，一点也没有留给实在。因而二者都不以任何方式规定实在。

4.464　重言式的真是确定的，命题的真是可能的，矛盾式的真是不可能的。

（确定的，可能的，不可能的：这里就有了我们在概率论中所需要的最重要的分度标志。）

4.465　一个重言式和一个命题的逻辑积，与这个命题说的是同一回事情。因此，这积与这命题是同一的。因为没有改变一个符号的意义就不能改变它的本质。

4.466　记号的一定的合乎逻辑的结合，对应着其指谓的一定的合乎逻辑的结合。能与每一种任意的 结合对应的只能是非结合的记号。

换句话说，对于每一种情况都为真的命题，根本不可能是记号的结合；因为，如果它们是记号的结合，就只能有对象的一定的结合与它们相对应。

（而不合乎逻辑的结合是没有 一种对象的结合与之相对应的。）

重言式和矛盾式是记号结合的极限情形：即记号结合的解体。

4.4661　当然，在重言式和矛盾式中，记号也是互相结合着的，即它们彼此之间有一定的关系；但是这些关系是无指谓的，对符号 而言它

们不是本质的东西。

4.5　看来现在可以给出最一般的命题形式：即给出一个关于任何一种 记号语言的命题的描述，使得每一种可能的意义都能够用适合这种描述的符号来表达，而且，在适当地选择名称指谓的前提下，每一个适合这种描述的符号都能表达一种意义。

显然，在这种描述中只能 包含对于最一般的命题形式为本质的东西，否则，它就不会是最一般的形式。

一般的命题形式的存在，为以下事实所证明：即没有任何一个命题，其形式是不能预知（即构造）的。命题的一般形式是：事情是如此这般的。

4.51　假如向我给出了所有的 基本命题：那么问题就只在于我能用它们构造出一些什么命题。这样我就有了全部 命题，而且这 就确定了这全部命题的界限。

4.52　命题包括从所有基本命题的总体（自然，也从其确实是所所有 基本命题的总体 ）中所能得出的一切。（因此，在一定的意义上可以说，一切 命题都是基本命题的概括。）

4.53　一般的命题形式是变项。

5　命题是基本命题的真值函项。

（基本命题是自身的真值函项。）

5.01　基本命题是命题的真值主目。

5.02　函项的主目很容易和名称的附标相混淆。因为从主目和附标我都能看出包含它们的那些记号的指谓。

例如，当罗素写“$+_c$”时，其中“c”就是一个附标，它指明整个记号是用于基数的加号。但是这种标记法是一种任意约定的结果，因而完全可能选择一个简单的记号来代替“$+_c$”；可是，在“~p”中，“p”不是附标而是主目：除非已经先理解了“p”的意义，“~p”的意义就不可能理解。（在名称尤利乌斯·恺撒中，“尤利乌斯”是一个附标。附标总是对对象的描述的一部分，我们把它附加到对象的名称上面：例如尤利乌斯家族中的这位 恺撒。）

如果我没有弄错，弗雷格关于命题和函项的指谓理论，就是建立在混淆主目和附标的基础之上的。弗雷格认为逻辑命题是名称，而它们的主目则是这些名称的附标。

5.1　真值函项可以排成系列。

这是概率论的基础。

5.101　一定数目的基本命题的真值函项，可以按以下这种图式列出：

（WWWW）（p，q）　重言式（如果p则p，且如果q则q。）（p⊃p·q⊃q）

（FWWW）（p，q）　用话来说：非p且q两者。（～（p·q））

（WFWW）（p，q）　用话来说：如果q则p。（q⊃p）

（WWFW）（p，q）　用话来说：如果p则q。（p⊃q）

（WWWF）（p，q）　用话来说：p或q。（p∨q）

（FFWW）（p，q）　用话来说：非q。（～q）

（FWFW）（p，q）　用话来说：非p。（～p）

（FWWF）（p，q）　用话来说：p或q，但非p且q。（p·～q∶∨∶q·～p）

（WFFW）（p，q）　用话来说：如果p则q，且如果q则p。（p≡q）

（WFWF）（p，q）　用话来说：p

（WWFF）（p，q）　用话来说：q

（FFFW）（p，q）　用话来说：既非p亦非q。（～p·～q或p|q）

（FFWF）（p，q）　用话来说：p且非q。（p·～q）

（FWFF）（p，q）　用话来说：q且非p。（q·～p）

（WFFF）（p，q）　用话来说：p且q。（p·q）

（FFFF）（p，q）　矛盾式（p且非p，和q且非q）（p·～p·q～q）

我将用命题的<u>真值基础</u>这个名称来称呼其真值主目使该命题为真的那些真值可能性。

5.11　如果为一定数目的命题所共有的真值基础，同时也是某个命题的真值基础，那么我们就说，这个命题的真是从另外那些命题的真得来的。

5.12　特别是，如果命题“q”的所有真值基础也是命题“p”的真值基础，那么命题“p”的真就是从“q”的真得来的。

5.121　一个命题的真值基础包含在另一个命题的真值基础之中：p从q得出来。

5.122　如果p从q得出来，则“p”的意义包含在“q”的意义之中。

5.123　如果上帝创造一个世界，其中某些命题为真，那么由此它也就创造了一个世界，其中所有从这些命题得出来的命题也同样为真。同样，它也不可能在创造出一个命题“p”为真的世界的同时，而不创造出这个命题的所有对象。

5.124　　一个命题肯定每一个从它得出来的命题。
5.1241　“p·q”既是肯定“p”的命题之一，也是肯定“q”的命题之一。
　　两个命题，如果没有一个有意义的命题肯定它们两者，它们就是彼此反对的。
　　凡与另一个命题矛盾的命题，都否定这个命题。
5.13　　一个命题的真从另一些命题的真得出来，这一点我们可以从这些命题的结构看出来。
5.131　　如果一个命题的真从另一些命题的真得出来，这一点为这些命题的形式相互之间的关系所表达：我们无须通过把这些命题结合成为一个单独的命题，来建立起它们之间的这些关系；相反地，这些关系是内在的，它们的存在是这些命题存在的一个直接结果。
5.1311　当我们从p∨q和～p推出q时，命题形式“p∨q”和“～p”之间的关系在这里被我们的标示方式所掩盖。但是，例如，若将“p∨q”写为“p|q·|·p|q”，将“～p”写为“p|p（p|q＝既非p也非q），其内在联系就显而易见了。
　　（从（x）·fx可以推出fa，这表明符号（x）·fx本身也包含着概括。）
5.132　　如果p从q得出来，则我能作出从q到p的推论，即从q推出p来。
　　单从这两个命题即可了解推论的特性。
　　只有这两个命题本身才能证明此推论的正确。
　　如弗雷格和罗素著作中用以证明推论为正确的“推演律”是缺少意义的，因而是多余的。
5.133　　一切演绎推理都是先天形成的。
5.134　　一个基本命题不能从另一个基本命题推演出来。
5.135　　从一种情况的存在无法推论出另一种完全不同的情况的存在。
5.136　　没有证明这样一种推论为正确的因果联系。
5.1361　我们不能 从现在的事件推出将来的事件。相信因果联系是迷信 。
5.1362　意志自由在于不可能知道尚属未来的行为。仅当因果性像逻辑推论一样是一种内在的 必然性，我们才能知道这些行为。——知与所知的联系是逻辑必然性的联系。

（如果p是重言式，则“A知道p是发生的事情”便是缺乏意义的。）

5.1363　如果不能从一个命题对于我们是自明的而推出 它为真，则它的自明性就不能保证我们相信它为真是正确的。

5.14　如果一个命题是从另一个命题得出来的，那么后者所说较前者为多，前者所说较后者为少。

5.141　如果p从q得出来且q从p得出来，则二者为同一个命题。

5.142　重言式从一切命题得出来：它什么也没有说。

5.143　矛盾式是没有一个命题与其它命题共有的命题共性，重言式是彼此间没有任何共同东西的所有命题的共性。

可以说，矛盾式隐迹于一切命题之外；重言式则隐迹于一切命题之内。

矛盾式是命题的外部界限；重言式则是居于诸命题中心的非实在的点。

5.15　如w_r 是命题“r”，的真值基础数，w_{rs} 是同属命题“s”和“r”的真值基础数，则我们称比值$w_{rs}:w_r$ 为命题“r”给与命题“s”的概率度。

5.151　在如上述5.101那样的图式中，设w_r 是命题r的“w”数，w_{rs} 是和命题r的那些“w”同列的命题s的“w”数。则命题r给命题s以概率$w_{rs}:w_r$。

5.1511　没有概率命题特有的特殊对象。

5.152　彼此之间没有共同的真值主目的命题，我们称它们是相互独立的。

两个基本命题彼此给与概率$\frac{1}{2}$。

如果p从q得出来，则命题“q”给与命题“p”概率1。逻辑推论的确实性是概率的一种极限情况。

（应用于重言式和矛盾式。）

5.153　就其自身而言，一个命题既不是概率的也不是非概率的。一个事件或者发生，或者不发生：没有中间状况。

5.154　设在一个罐子里有相等数量的白球和黑球（且没有任何别种颜色的球）。我一个一个地取出球来，又将它放回罐里。

用这种试验我能够确定，随着不断地这样做下去，取出来的黑球数和白球数是彼此接近的。

所以这 不是一个数学的真实。

如果我说："我取到一个白球的概率和取到一个黑球的概率是相等的"，这就意味着，我所知道的全部情况（包括作为假设的自然律）给与一个事件发生的概率不大于 另一个事件发生的概率。也就是说，正如从以上的说明所不难理解的，给与每个事件以概率$\frac{1}{2}$。

通过试验我能够确认的是：这两个事件的发生是独立于我并不详细知道的种种情况的。

5.155　概率命题的最小单元是：诸情况——我对它们别无所知——对一特定事件的发生给与某一概率度。

5.156　由此可见，概率是一种概括。

它包含着对一种命题形式的一般的描述。

仅当缺少确定性时我们才使用概率——虽然我们关于一个事实的知识是不完全的，但是关于它的形式我们确实知道某种东西 。

（一个命题也许是一定情况的不完全的图像，但它总归是某种东西 的完全的图像。）

一个概率命题是另外一些命题的一种摘要。

5.2　命题的结构之间具有内在的关系。

5.21　为了在我们的表达方式中突出这些内在关系，可以把一个命题表现为一个运算的结果，这个运算通过另外一些命题（即该运算的基础）而产生出这个命题来。

5.22　运算就是其结果和基础两者结构之间关系的表达式。

5.23　必须对一个命题施以运算才能产生出别的命题来。

5.231　当然，这要依赖于它们形式的属性，依赖于它们形式的内在相似性。

5.232　整编成一个系列所依赖的内在关系，等价于一个从一项产生出另一项来的运算。

5.233　运算只能出现在一个命题以逻辑上有意义的方式产生于其它命题的地方，也即命题的逻辑构造开始的地方。

5.234　基本命题的真值函项是以基本命题为基础的运算的结果（我称这些运算为真值运算。）

5.2341　p的真值函项的意义是p的意义的真值函项。

否定、逻辑加、逻辑乘等等都是运算。

（否定将命题的意义反转。）

5.24　　运算显示于变项中，它显示我们怎样可以从命题的一种形式得到另一种形式。

运算表达形式之间的差异。

（运算的基础与其结果之间所共有的恰为这些基础本身。）

5.241　　运算标志的不是一种形式，而是一种形式之间的差异。

5.242　　从“p”产生“q”的运算，同样也从“q”产生“r”，如此等等。表达这一点的唯一方式是：“p”、“q”、“r”等等必须是为一定的形式关系给出一般表达式的变项。

5.25　　运算的出现并不表征命题的意义。

的确，运算是无所陈述的，只有它的结果才有所陈述，而这又依赖于运算的基础。

（运算和函项决不能互相混淆。）

5.251　　一个函项不可能是它自身的主目，然而一个运算的结果可以成为该运算自身的基础。

5.252　　只有这样，从一个形式系列中的一项到另一项（在罗素和怀特海的等级系统中是从一个类型到另一个类型）的推移才是可能的。（罗素和怀特海不承认这种推移的可能性，但是他们自己却一再地利用这种可能性。）

5.2521　一个运算重复地应用于其自身的结果，我称之为运算的连续应用（“o'o'o'a”是三次连续应用运算“o'ξ”于“a”的结果。）

我也在同样的意义上谈到连续应用几个 运算于若干个命题。

5.2522　因此我把形式系列a，o'a，o'o'a，……的通项记为“［a，x，o'x］”。这个括起来的表达式是一个变项：其中第一项是形式系列的首项，第二项是系列中任意选取的项x的形式，第三项是系列中紧接x之后的那一项的形式。

5.2523　连续应用一个运算的概念和“如此等等”这个概念是等价的。

5.253　　一个运算可以取消另一个运算的作用，运算可以互相抵消。

5.254　　运算可以消失（如在“～～p”中的否定：～～p＝p）。

5.3　　所有命题都是基本命题的真值运算结果。

真值运算是从基本命题产生出真值函项的方法。

依据真值运算的本性，就如从基本命题产生出它们的真值函项一样，以同样的方法也可以从真值函项产生出新的真值函项。当一个真值运算施用于基本命题的真值函项，总是产生出基本命题的另一个真

值函项，即另一个命题。对基本命题真值运算的结果再作一次真值运算，其结果总可等同于对基本命题施用某一单独的 真值运算。

每个命题都是对基本命题作真值运算的结果。

5.31　即使“p”、“q”、“r”等等不是基本命题，4.31的图式也是有指谓的。

容易看出，即使“p”和“q”是基本命题的真值函项，4.442中的命题记号也仍然是表达基本命题的一个真值函项。

5.32　所有真值函项都是把有限数量的真值运算连续应用于基本命题的结果。

5.4　这就表明，没有（在弗雷格和罗素的意义上的）“逻辑对象”或“逻辑常项”。

5.41　因为：所有的对于真值函项的真值运算结果，只要它们是基本命题的同一个真值函项，就都是等同的。

5.42　显然，∨、⊃等等不是右和左等等那种意义上的关系。

弗雷格和罗素的逻辑“初始记号”的交叉定义已足以表明，它们不是初始记号，更不是关系的记号。

显然，通过“～”和“∨”定义的“⊃”和在“∨”的定义中与“～”一起出现的那个“⊃”是等同的；而且后面这个“∨”与前一个“∨”也是等同的，如此等等。

5.43　从一个事实p会得出无数其它事实，即～～p，～～～～p等等，这看起来有点令人难以置信。同样使人惊讶的是，无数的逻辑（数学）命题是从半打“初始命题”得出来的。

但是一切逻辑命题之所说都是相同的，即什么也没有说。

5.44　真值函项不是实质函项。

例如，肯定可以由双否定产生，因此否定是否在某种意义上就包含在肯定之中呢？“～～p”是否定～p，还是肯定p，还是两者都是呢？

命题“～～p”并不是把否定作为一个对象而与之相关；而另一方面，否定的可能性在肯定中又是早就预定了的。

而且，如果存在一个称为“～”的对象，那么就会得出，“～～p”说了某种不同于“p”所说的东西。这是因为一个命题涉及“～”，而另一个命题则否。

5.441　这些表面的逻辑常项的这种消失，也发生于“～（∃x）·～fx”的情形，它与“（x）·fx”的所说是一样的；或者也发生于“（∃x）·fx·x

＝a”的情形，它与“fa”说的是一回事情。

5.442　　如果给定一个命题，那么以它为基础的一切真值运算的结果也随之 给定。

5.45　　如果有了逻辑的初始记号，那么任何正确的逻辑就必须能够清楚地表明这些记号彼此之间的相对地位，并证明它们存在的合理性。以其初始记号为基础 的逻辑的构造，必须是清楚的。

5.451　　如果逻辑有一些初始概念，它们就应该是互相独立的。如果引入了一个初始概念，那么在它出现的一切结合里，它都是应该是已经引入了的。因此，它不能先对一种结合引入，尔后又对另一种结合再次引入。例如，一旦引入了否定，我们就应该既在“～p”形式的命题中理解它，也在“～（p∨q）”、“（∃x）·～fx”等等这样的命题中同样地理解它。我们不应先对一类情况引入它，然后又对另一类情况引入它，因为这样一来，它的指谓在两类情况中是否相同，就值得怀疑，而且没有理由在两类情况下应用同一种记号结合方式。

（简言之，弗雷格（在《算术的基本定律》中）关于通过定义引入记号的意见，经过适当的修改，也适用于初始记号的引入。）

5.452　　在逻辑的符号系统中引入任何一种新的手段都必然是一个重大事件。在逻辑中，一种新的手段不能以所谓漫不经心的态度在括号或者脚注中引入。

（如在罗素和怀特海的《数学原理》中就出现了用文字表达的定义和初始命题。为什么这里忽然出现文字呢？这是需要说明理由的，但是没有提出理由，也必然提不出理由，因为这种程序事实上是非法的。）

但是，如果证明在某处引入一种新的手段是必要的，我们就应立即追问：这种手段在哪些地方是必须 用到的？必须弄清楚它在逻辑中的地位。

5.453　　在逻辑中一切数都需要说明理由。

或者不如说，必须弄清楚，逻辑中是没有数的。

不存在特别的数。

5.454　　逻辑中没有并列，也不可能有分类。

逻辑中不可能有普遍和特殊的区分。

5.4541　逻辑问题的解决必定是简单的，因为它们设立了简单性的标准。

人们一直猜想，必定有一个领域，其中对问题的回答对称地——先天地——结合着而构成一个自足的系统。

这个领域遵从如下规则：简单性是真理的标志。

5.46　如果我们恰当地引入逻辑记号，那么我们也就同时引入了它们的一切结合——不仅“p∨q”，也有“～（p∨～q）”等等——的意义。同时我们也就引入了括号的一切可能结合的效用；因此很清楚，真正一般的初始记号不是“p∨q”、“（∃x）·fx”等等，而是它们的结合的最一般形式。

5.461　和真实的关系不同，像∨和⊃这种逻辑的伪关系是需要用到括号的，这一点看起来不太重要，事实上却具有重大意义。

的确，对这些表面上的初始记号使用括号，本身即已表明它们不是真正的初始记号。当然没有人会认为，括号具有独立的指谓。

5.4611　逻辑运算的记号是标点符号。

5.47　很清楚，关于一切命题的形式，凡是我们事先可以说的，我们必须能够一下子都说出来。

实际上基本命题自身已经包含了全部逻辑运算。因为“fa”与“（∃x）·fx·x＝a”所说的完全一样。

凡有组合的地方，就有主目和函项，而有了这些就已经有了全部的逻辑常项。

可以说，唯一的逻辑常项就是一切命题根据它们的本性所彼此共有的东西。

而这就是一般的命题形式。

5.471　一般的命题形式是命题的本质。

5.4711　给出命题的本质，意味着给出一切描述的本质，也即给出世界的本质。

5.472　描述最一般的命题形式，就是描述逻辑中那个唯一的一般的初始记号。

5.473　逻辑必须照顾自己。

如果一个记号是可能的，它就应该能起标示作用。凡在逻辑中为可能的都是容许的。（“苏格拉底是同一的”之所以不意指什么，是因为没有称为“同一的”这种属性。这个命题所以无意义，是因为我们无法作出一种任意的规定来，而不是因为这符号本身是不容许的。）

在一定的意义上，我们不可能在逻辑上犯错误。

5.4731　由于语言本身能防止各种逻辑错误，所以罗素多次说到的自明性才会在逻辑中成为多余的。——逻辑之所以是先天的，就在于不可能 非逻辑地思考。

5.4732　我们不能给与一个记号以错误的意义。

5.47321　奥卡姆法则当然不是一条随意的规则，也不是一条因其在实践上的成功而获得了证明的规则：它表明，记号语言中非必要 的单位不指谓任何东西。

满足一个 目的的记号逻辑上是等价的；不 满足任何 目的的记号逻辑上是无指谓的。

5.4733　弗雷格说：每一个合法则地构造的命题都应当具有意义；而我说：每一个可能的命题都是合法则地构造的，而且，如果它没有意义，那只能是因为我们未能给与它的某些组成部分以指谓 。

（尽管我们认为自己已经这样做了。）

因此，“苏格拉底是同一的”之所以什么也没有说，是由于我们没有给与“同一的”这个词以任何形容词的 指谓。而当它作为同一性记号出现时，它是以完全不同的方式——另外一种标示关系——来标示的，因而在这两种情况下的符号也是完全不同的：这两个符号不过偶然地具有共同的记号。

5.474　必要的基本运算的数目唯一地 取决于我们的记号系统。

5.475　这只是构造一个具有一定度数，即一定的数学多样性的记号系统的问题。

5.476　很清楚，这里涉及的不是必须给以标示的一定数目的初始概念 ，而是一项规则的表达式。

5.5　每一个真值函项都是连续应用运算“（……W）（ξ，……）”于基本命题的结果。

这个运算否定右边一对括号里的全部命题，我称之为这些命题的否定。

5.501　一个以命题作为项的括号表达式，如果括号里各项的次序是无关紧要的，我就用一个“（$\overline{\xi}$）”形式的记号来表示。“ξ”是一个变项，它的值是括号表达式的各个项。变项上画的横线表示，它代表括号里变项所有的值。

（例如，若ξ有三个值P、Q、R，则（$\overline{\xi}$）＝（P，Q，R）。）

变项的值是规定了的。

这规定就是对变项所代表的命题的描述。

括号表达式中各项的描述是怎样产生的，这一点无关紧要。

我们可以 区分三种描述：1．直接列举，这时可以简单地用作为变项取值的常项来代换变项。2．给出一个函项fx，它对所有x值的取值即为要描述的命题。3．给出一个决定命题构成的形式规则，这时括号表达式中的各项就是一个形式系列的所有的项。

5.502　　因此，我写作“N（$\overline{\xi}$）”以代替“（……W）（ξ，……）”。

N（$\overline{\xi}$）是对命题变项ξ所有的值的否定。

5.503　　显然，我们不难表达：命题如何可以用此运算来构成和如何不可以用它来构成；故而为此必可找到一个精确的表达式。

5.51　　如果ξ只有一个值，则N（$\overline{\xi}$）＝～p（非p）；如果它有两个值，则N（$\overline{\xi}$）＝～p·～q（既非p也非q）。

5.511　　包容一切而反映着世界的逻辑之所以能够运用这种特别的钩子和装置，是因为它们全都彼此结合着成为一张无比精细的网——一面巨大的镜子。

5.512　　若“p”为假，则“～p”为真。因而，在真命题“～p”中，“p”是一个假命题。那么波线“～”怎样能使“p”与实在相符合呢？

但是在“～p”中起否定作用的并不是“～”，而是这个记号系统中所有否定p的记号共有的东西。

也就是说，是构成“～p”、“～～～p”、“～p∨～p”、“～p·～p”等等（以至无穷）所遵循的共同规则，这一共同的因素反映着否定。

5.513　　可以说，肯定p和q两者的一切符号所共同的东西，就是命题“p·q”；而肯定p或者q的一切符号所共同的东西，就是命题“p∨q”。

同样可以说，两个命题如果彼此之间没有任何共同的东西，它们就是互相反对的，而且每个命题只有一个否定，因为只有一个命题完全在它之外。

因此在罗素的记号系统中也同样表明，“q:p∨～p”和“q”说的是一回事情，“p∨～p”则什么也没有说。

5.514　　一个记号系统一旦建立起来，其中就有一条用以构造一切否定p的命题的规则，一条用以构造一切肯定p的命题的规则，一条用以构造一切肯定p或q的命题的规则，等等。这些规则等价于一些符号，它们的意义就反映在符号之中。

5.515　　在我们的符号中必须表明，只有命题才能相互之间用“∨”、“·”等等结合起来。

　　情况的确如此，因为“p”和“q”的符号本身已假定了“∨”、“～”等等。如果在“p∨q”中记号“p”不代表一个复合记号，那么它自身单独地就不能有意义：而在这种情况下，和“p”具有相同意义的记号“p∨p”、“p·p”等等也就不能有意义。而如果“p∨p”没有意义，“p∨q”也就不可能有任何意义。

5.5151　一个否定命题的记号必须要用肯定命题的记号来构成吗？为什么不能用一个否定的事实来表达一个否定命题呢？

　　（例如，设“a”不处在对“b”的一定关系之中，就可以说为：aRb不是实情。）

　　但是即使在这里，否定命题其实也是间接地用肯定命题来构成的。

　　肯定命题 必须以否定命题 的存在为前提，反之亦然。

5.52　　若ξ的值是函项fx对于所有x值的全部取值，则N（$\overline{\xi}$）＝～（∃x）·fx。

5.521　　我把所有 这个概念同真值函项分离开来。

　　弗雷格和罗素是联系逻辑积或逻辑和而引入概括的。这样就难以理解隐含着这两个概念的命题“（∃x）·fx”和“（x）·fx”。

5.522　　概括记号的特点在于，第一，它指示一个逻辑原型；第二，它突出了常项。

5.523　　概括记号是以主目的身份出现的。

5.524　　如果给出了一些对象，那么同时也就给出了所有 对象。

　　如果给出了一些基本命题，那么同时也就给出了所有基本命题。

5.525　　像罗素那样将命题“（∃x）·fx”译述为“fx是可能的 ”，是不正确的。

　　一种情况的必然、可能或者不可能，不是用命题来表达，而是由表达式是一个重言式、一个有意义的命题或者一个矛盾式来表达。

　　我们常常要援引的惯例必须已经存在于符号本身之中。

5.526　　我们可以用完全概括的命题，即不必首先把每个名称对应于一个特定的对象，来完全地描述世界。

　　然后，为了达到习惯的表达方式，我们只须在“有一个而且只有一个x，使得……”这个表达式后面加上一句话：“而且x是a”。

5.5261　一个完全概括的命题，像每个其它命题一样，是组合的。（这一点为我们在“（∃x，φ）·φx”中必须分开地提及“φ”和“x”这一事实所表明。两者都独立地处在对世界的标示关系中，就像非概括命题的情形一样。）

组合符号的标志是：它和别的 符号有某种共同的东西。

5.5262　每一个 命题的真或假都在世界的一般构造中引起某种改变。而且基本命题的总体为世界的构造所留下的可能范围，正好就是所有的概括命题所界定的范围。

（如果有一个基本命题为真，那就意味着无论如何有多于一个 的基本命题为真。）

5.53　我用记号的同一，而不是用等号，来表达对象的同一。对象的不同则用记号的不同来表达。

5.5301　显然，同一不是对象之间的一种关系。例如，只要考察一下“（x）：fx·⊃·x＝a”这个命题，这一点就很清楚了。这个命题只是说，只有 a满足函项f，而不是说，只有对a具有一定关系者满足函项f。

当然，也可以说，只有 a才对a具有这种关系；但是为了表达这点，就需要同一记号本身。

5.5302　罗素的“＝”的定义是不充分的，因为我们不能根据它说两个对象共有它们的一切属性。（即使这个命题决非正确的，它也仍然具有意义 。）

5.5303　大致说来：说两个 东西是同一的，这是无意义的，而说一个 东西和它自身同一，就是根本什么也没有说。

5.531　因此我不写“f（a，b）·a＝b”，而写“f（a，a）”（或者“f（b，b）”。不写“f（a，b）·～a＝b”，而写“f（a，b）”。

5.532　以此类推：我不写“（∃x，y）·f（x，y）·x＝y”，而写“（∃x）·f（x，x）”；不写“（∃x，y）·f（x，y）·～x＝y”，而写“（∃x，y）·f（x，y）”。

（这样，罗素的“（∃x，y）·fxy”就成为：“（∃x，y）·f（x，y）·∨·（∃x）·f（x，x）”。）

5.5321　因此，例如，我们不写“（x）：fx⊃x＝a”，而写“（∃x）fx·⊃·fa：～（∃x，y）·fx·fy”。

因而，命题“只有一个x满足f（　）”将读作“（∃x）·fx：～（∃x，y）·fx·fy”。

5.533　　所以，同一记号不是概念记号系统的必要组成部分。
5.534　　现在我们看到，在一个正确的概念记号系统中，像“a = a”，“a = b·b = c·⊃a = c”，“（x）·x = x”，“（∃x）·x = a”等等伪似命题是根本不能写的。
5.535　　这也就消解了所有和这类伪似命题联系在一起的问题。
　　至此，罗素的“无穷公理”所带来的一切问题都已获致解决。
　　无穷公理所要说的，可以通过存在无限多个具有不同指谓的名称，在语言中自行表达出来。
5.5351　　在某些情形下，人们情不自禁地要使用“a = a”或者“p⊃p”之类形式的表达式。当人们想要谈论原型，即命题、事物等等时，就出现这种情形。所以，在罗素的《数学原则》中，“p是命题”——这是无意义的——被翻译为符号“p⊃p”，而且把它作为假设置于某些命题前面，以保证处在这些命题主目位置上的只能是命题。
　　（把假设p⊃p置于一个命题前面，以保证它的主目具有正确形式，这是无意义的，因为对于以非命题为主目这个假设不是假的而是无意义的，而且因为错误种类的主目也使得这个命题本身成为无意义的，所以在防止错误的主目这一点上，命题本身和为此目的而附加的无意义的假设是同样地有用，或者说，是同样地无用。）
5.5352　同样地人们想用“～（∃x）·x = x”来表达“没有事物”。但是，即使这是一个命题，如果确实“有一些事物”，但这些事物与自身不是同一的，这个命题不也同样为真吗？
5.54　　在一般的命题形式中，命题只是作为真值运算基础而出现于别的命题之中。
5.541　　初看起来，一个命题也可能以别种方式在另一个命题中出现。
　　特别是在某些心理学的命题形式中，如“A相信p是真的”，或者“A思考p”等等。
　　这里如果只是肤浅地考察，就好像命题p同对象A处在某种关系之中。
　　（在当今的知识论中（罗素、摩尔等），正是这样来理解这些命题的。）
5.542　　但是很清楚，“A相信p”，“A思考p”，“A说p”都是“‘p’说p”的形式：这里涉及到的不是一个事实和一个对象的相关，而是借助于其对

象相关的诸事实的相关。

5.5421　这也表明，没有像当今肤浅的心理学中所设想的心灵——主体等等——这类东西。

的确，一个组合的心灵就已经不再是心灵了。

5.5422　对命题形式“A判断p”的正确解释必须表明：使判断成为一种无意义是不可能的。（罗素的理论不满足这个条件。）

5.5423　感知一个复合物的意思就是感知到它的各组成部分以如此这般的方式互相关联着。

这也能很好地解释，为何有两种可能的方式把如下图形

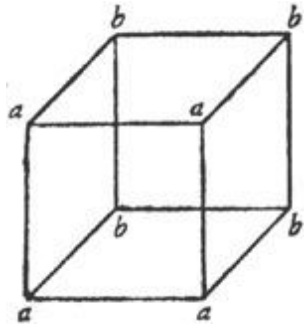

看成为立方体；以及所有类似的现象。因为我们确实看到两个不同的事实。

（如果我先看定诸a角，对诸b角只是瞥及，于是诸a角显得在前；反之则诸b角显得在前。）

5.55　现在我们必须先天地回答关于基本命题的一切可能形式的问题。

基本命题由名称组成。可是我们既然不能给出具有不同指谓的名称的数目，我们也就不能给出基本命题的组成。

5.551　我们的基本原则是：凡一般地可以由逻辑决定的问题，必须能够当即决定。

（如果我们处在必须通过观察世界来回答这类问题的境地，那就表明我们已经陷入了完全错误的思路。）

5.552　我们为了理解逻辑所需要的“经验”，不是某物是如何如何的，而是某物<u>存在</u>：但这恰恰<u>不是</u>经验。

逻辑<u>先于</u>任何经验——某物<u>是如此这般的</u>。

逻辑先于关于“如何”的问题，而不先于关于“什么”的问题。

5.5521　如果不是这样，我们怎么能够应用逻辑呢？也可以这样说：假如即使没有世界也有一个逻辑，那么，为何有了一个世界就有一个逻辑呢？

5.553　罗素说，在事物（个体）的不同数目之间存在着简单的关系。但是，在什么数目之间？又如何断定这种关系？——依靠经验吗？

（没有地位特殊的数。）

5.554　任何特殊形式的提出都是完全任意的。

5.5541　例如，我能否处于一种需要27位关系的记号来标示某种事物的状况，应该可以先天地回答这个问题。

5.5542　但是，我们真的可以这样来提问吗？我们能够建立一种记号形式而不知道是否有任何东西与之对应吗？

能否有意义地提问：为有某事发生，必须存在 什么东西？

5.555　显然，关于基本命题，我们具有某种与其特定的逻辑形式无关的概念。

但是，当有一个系统使我们得以建造符号时，那么这个系统，而非单个的符号，才是逻辑上重要的东西。

不管在逻辑中我是否要处理我所创造的形式，我都必须处理那使我能够创造这些形式的东西。

5.556　不可能有基本命题形式的等级系列。我们只能预见我们自己构造的东西。

5.5561　经验的实在受到对象总体的限制。这种限制也在基本命题的总体中表现出来。

等级系列是独立于实在的，而且必须独立于实在。

5.5562　如果我们根据纯粹逻辑的理由知道必须有基本命题，那么，凡是理解具有未分析形式的命题的人也必定知道这一点。

5.5563　事实上，我们日常语言中的所有命题，正如它们本来的那样，在逻辑上是完全有条理的。——我们必须在这里提及的最简单的东西，不是类似于真，而是完整的真本身。

（我们的问题不是抽象的，而且也许是所有问题中最为具体的。）

5.557　逻辑的应用 决定有什么样的基本命题。

逻辑不能预期属于其应用的东西。

显然，逻辑不能与其应用冲突。

但是逻辑必须同其应用接触。

因此，逻辑不能和其应用互相重叠。

5.5571　如果我不能先天地举出有一些什么基本命题，那么要举出它们就必定会导致明显的无意义。

5.6　我的语言的界限 意味我的世界的界限。

5.61　逻辑充满世界：世界的界限也就是逻辑的界限。

所以在逻辑上我们不能说：世界上有这个和这个，而没有那个。

因为这看来就假定了我们会排除某些可能性，而这是不可能的事情，不然逻辑就必须超出世界的界限；因为只有超出世界的界限它才也能从另外一边来察看这些界限。

我们不能思考我们所不能思考的东西；因此我们也不能说 我们所不能思考的东西。

5.62　这一段话为解决唯我论中有多少真理的问题提供了钥匙。

唯我论者意味 的东西是完全正确的，不过它不能说 ，而只能自己显示出来。

世界是我的 世界：这表现在语言 （我所唯一理解的语言）的界限就意味我的 世界的界限。

5.621　世界和人生是一回事。

5.63　我是我的世界。（小宇宙。）

5.631　没有思考着或想像着的主体这种东西。

如果我写一本书叫做《我所发现的世界》，我也应该在其中报道我的身体，并且说明哪些部分服从我的意志，哪些部分不服从我的意志，等等。这是一种孤立主体的方法，或者不如说，是在一种重要意义上表明并没有主体的方法；因为在这本书里唯独不能 谈到的就是主体。——

5.632　主体不属于世界，然而它是世界的一个界限。

5.633　在世界上哪里 可以找到一个形而上主体呢？

你会说这就正好像眼睛和视域的情形一样。但是事实上你看不 见眼睛。

而且在视野里 没有任何东西使得你能推论出那是被一只眼睛看到的。

5.6331　视域肯定不具有如图这样的形式：

5.634　　与此有联系的一点是，我们的经验中也没有一部分同时是先天的。

我们看到的一切也可能是别种样子。

我们通常能够描述的一切也可能是别种样子。

没有先天的事物秩序。

5.64　　这里可以看到，严格贯彻的唯我论与纯粹的实在论是一致的。唯我论的自我收缩为无广延的点，保留的是与它相关的实在。

5.641　　因此，确实有一种意义使哲学可以用非心理学的方式来谈论自我。

由于"世界是我的世界"而使自我进入哲学之中。

哲学上的自我并不是人，也不是人的身体或者心理学所考察的人的心灵，而是形而上主体，是世界的界限——而不是它的一个部分。

6　　真值函项的一般形式是：

$$[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$$

这也是命题的一般形式。

6.001　　它只是说明：每个命题都是连续应用运算N（$\bar{\xi}$）于基本命题的结果。

6.002　　如果有了怎样构成一个命题的一般形式，那么也就随之有了怎样通过一个运算可以从一个命题产生出另一个命题的一般形式。

6.01　　因此运算Ω'（$\bar{\eta}$）的一般形式是：

$$[\bar{\xi}, N(\bar{\xi})]'(\bar{\eta}) \quad (= [\bar{\eta}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})])。$$

这是由一个命题过渡到另一个命题的最一般的形式。

6.02　　<u>由此</u> 我们就达到了数。我给出如下定义：

$$x = \Omega^0{}'x \text{ Def.}$$

并且　　$\Omega'\Omega^v{}'x = \Omega^{v+1'}x$ Def.

这样，根据这些记号规则我把系列

$$x，\Omega'x，\Omega'\Omega'x，\Omega'\Omega'\Omega'x，\ldots\ldots$$

写作：

$$\Omega^{0'}x,\ \Omega^{0+1'}x,\ \Omega^{0+1+1'}x,\ \Omega^{0+1+1+1'}x,\ \ldots\ldots$$

因此，我不写作"$[x, \xi, \Omega'\xi]$"，而写作：

$$"[(\Omega^{0'}x, \Omega^{v'}x, \Omega^{v+1'}x]"$$

而且我给出如下定义：

$$0+1=1 \quad \text{Def.}$$

$$0+1+1=2 \quad \text{Def.}$$

$$0+1+1+1=3 \quad \text{Def.}$$

（以及依此类推）

6.021　数是一个运算的阶次。

6.022　数的概念不过是一切数所共有的东西，即数的一般形式。

数的概念是变数。

数相等的概念就是一切特定的数相等情形的一般形式。

6.03　整数的一般形式是：$[0, \bar{\xi}, \bar{\xi}+1]$。

6.031　类的理论在数学中完全是多余的。

与此相关联的一点是：数学中所需要的概括，不是偶然的 概括。

6.1　逻辑命题是重言式。

6.11　因此，逻辑命题什么也没有说。（它们是分析命题。）

6.111　凡是使一个逻辑命题显得像是具有内容的理论都是假的。例如，人们也许认为，词"真"和"假"标示着和其它属性一起的两种属性，于是，每个命题都具有这两种属性之一，看起来就是一个很奇怪的事实。按照这种理论，这个事实看起来决不是自明的，正如命题"所有玫瑰花不是黄的就是红的"一样，即使它为真，也不是自明的。的确，这使得逻辑命题获得了自然科学命题的全部特征，而这也就肯定地标志着逻辑命题遭到了误解。

6.112　要正确地说明逻辑命题，就必须在所有命题中给与它们以独特的地位。

6.113　逻辑命题的特有标志是，仅仅从符号人们就能认出它们为真，这个事实包含着全部的逻辑哲学。

因此，一个同样也是非常重要的事实是：非逻辑命题的真或假不能 单从命题本身看出来。

6.12　　逻辑命题是重言式，这显示 语言和世界的形式的——逻辑的——属性。

命题成分以这种特定方式 连结起来构成重言式，这就表明了这些命题成分的逻辑特征。

如果一些命题以一定方式连结起来构成重言式，那么它们必定具有一定的结构性质。所以，当它们以这种方式 结合起来而构成重言式时，就表明它们具有这些结构性质。

6.1201　例如，命题“p”和“～p”在结合“～（p·～p）”中构成一个重言式，这就表明它们是互相矛盾的。命题“p⊃q”、“p”、“q”在形式“（p⊃q）·（p）:⊃:（q）”中互相结合起来构成一个重言式，这就表明q从p并且p⊃q得出来。“（x）·fx:⊃:fa”是一个重言式，就表明fa从（x）·fx得出来，等等。

6.1202　很清楚，用矛盾式取代重言式也能达到同样的目的。

6.1203　为了看出一个表达式是重言式，在其中没有概括记号出现的情形下，可以应用如下的直观方法：我将“p”、“q”、“r”等等，写为“WpF”、“WqF”、“WrF”等等。用括号来表达真值组合，如：

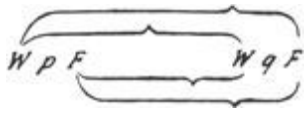

并且用线段表示整个命题的真或假与其真值主目的真值组合之间的相关，方式如下：

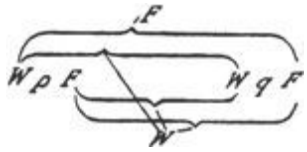

这样，如上述这个记号就表述命题p⊃q。现在我想以举例的方式来考察一下命题～（p·～p）（矛盾律），看它是否为重言式。在我们的记号法中，形式“～$\overline{\xi}$”写为：

形式“$\overline{\xi} \cdot \eta$”则写为：

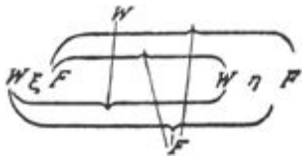

因而，命题～（p·～q）就表为：

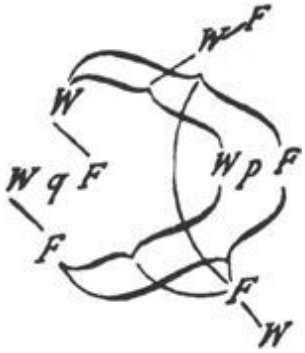

如果在这里我们用“p”代换“q”，并考察最外层的W和F与最里层的W和F的结合，那么就得出，整个命题的真相关于其主目的一切 真值组合，而其假则不与其主目的任何真值组合相关。

6.121　　逻辑命题通过把一些命题结合成为什么也没有说的命题而展现这些命题的逻辑性质。

这种方法也可称为置零法。在逻辑命题中各命题之间达到平衡，而这种平衡状态则指明这些命题在逻辑上必须怎样构成。

6.122　　由此得出，不用逻辑命题也行；因为在一个合适的记号系统中，我们只须仔细考察命题本身就能看出命题的形式属性。

6.1221　例如，若两个命题“p”和“q”在组合“p⊃q”中构成重言式，那么很清楚，q是从p得来的。

例如，我们从这两个命题本身看出：“q”从“p⊃q·p”得出来，但是我们同样也可以用如下 方式来表明这一点：我们将其结合为形式“p⊃q·p:⊃:q”，并且表明这是一个重言式。

6.1222　这就颇有启发地说明，为何逻辑命题不可被经验确证，就像它不可被经验驳倒一样。一个逻辑命题不仅必须不被任何可能的经验驳倒，它也必须不被任何可能的经验确证。

6.1223　现在清楚了，为什么人们常觉得好像我们要“设立 ”“逻辑真理”。道理就在于，我们可以要求设立逻辑真理，就如我们可以要求设立一种合适的记号系统一样。

6.1224　现在也清楚了，逻辑为何被称为形式和推论的理论。

6.123　　很清楚，逻辑规律不能反过来又遵从逻辑规律。

（并不像罗素所认为的，每个"类型"都有一个特殊的矛盾律；一个规律就够了，因为它不应用于自身。）

6.1231　逻辑命题的特征不 是普遍有效性。普遍不过意味着偶然地适合于一切事物。非概括命题和概括命题一样，也可以是重言式的。

6.1232　逻辑的普遍有效性同"凡人皆有死"这类命题的偶然的普遍有效性相对比，可以称为本质的普遍有效性。如罗素的"可归约性公理"这类命题不是逻辑命题，这就说明了我们的这种感觉：即使这些命题为真，也只能是一件碰巧的偶然事情。

6.1233　可能设想一个世界，其中可归约性公理是无效的。因此很清楚，我们的世界实际上是否也像这样的，这个问题同逻辑毫无关系。

6.124　　逻辑命题描述世界的脚手架。或者不如说，它们展示世界的脚手架。它们不"论及"什么。它们假定名称具有指谓。基本命题具有意义，这就是它们同世界的联系。显然，符号——它们本质上具有确定的特性——的一定结合是重言式，这种情况必定指示着关于世界的某种东西。这是关键所在。我们说过，在我们使用的符号中，有些东西是随意的，有些东西则不是随意的。逻辑中只表达后者，这就意味着，逻辑领域不是我们 借助记号来自由表达的地方，而是绝对必要的记号自身表现其本性的地方。如果我们知道任何一种记号语言的逻辑句法，那么也就有了所有的逻辑命题。

6.125　　即使按照旧逻辑的观点，事先描述所有的"真"逻辑命题，也是可能的。

6.1251　因而在逻辑中决不 可能有出乎意料的东西。

6.126　　通过对符号 的逻辑属性的演算，可以演算一个命题是否属于逻辑命题。

当我们"证明"一个逻辑命题时，就是这样做的。因为无须关心意义和指谓，我们只是应用处理记号的规则 来从其它命题构造逻辑命题。

逻辑命题的证明过程如下：我们连续应用总是由初始的重言式重又生成重言式的一定运算来从别的逻辑命题产生出待证明的逻辑命题。（而且，事实上从一个重言式只能得出 重言式来。）

当然，这种指明逻辑命题是重言式的方法，对于逻辑是完全不重要的，因为作为证明的出发点的那些命题，必定无须任何证明就表明自己是重言式。

6.1261　在逻辑中，中间过程和结果的地位是等同的。（因此没有出乎意料的东西。）
6.1262　逻辑中的证明只是一种使得在复杂的情况下易于辨识重言式的机械的便利方法。
6.1263　如果一个有意义的命题可以逻辑地 证明是从一些别的命题得来，一个逻辑命题也是如此 的话，那就的确太奇怪了。一开始就很清楚，一个有意义的命题的证明和逻辑中 的证明必然是根本不同的两回事情。
6.1264　有意义的命题陈述某件事情，它的证明表明确是如此。在逻辑中每个命题都是一种证明的形式。
　　每个逻辑命题都是一个用记号表示的modus ponens[10]。（而modus ponens不能用一个命题来表达。）
6.1265　对逻辑始终可以这样来理解：每个逻辑命题都是它自身的证明。
6.127　　所有逻辑命题都是同等地位的：其中并没有本质上为初始命题和本质上为派生命题之分。
　　每个重言式本身表明它是一个重言式。
6.1271　很清楚，“逻辑的初始命题”的数目是任意的，因为可以从单独一个初始命题，例如，从弗雷格的那些初始命题简单地构成的一个逻辑积，推演出逻辑来。（弗雷格也许会说，这样我们就不再有一个直接自明的初始命题了。但是一位像弗雷格这样的严谨的思想家竟会援引自明的程度作为逻辑命题的标准，那是很奇怪的。）
6.13　　逻辑不是一种学说，而是世界的一个映像。
　　逻辑是先验的。
6.2　　数学是一种逻辑方法。
　　数学命题是等式，因此都是伪命题。
6.21　　数学命题不表达思想。
6.211　　在现实生活中我们要得到的并非数学命题；或者说，我们应用数学命题只是 为了从一些不属于数学的命题推论出另一些同样也不属于数学的命题。
　　（“我们使用这个词或者这个命题究竟为了什么？”这个问题在哲学中往往导致有价值的领悟。）

6.22　　逻辑命题在重言式中显示的世界的逻辑，数学在等式中显示出来。

6.23　　如果两个表达式用等号连接起来，这就意味着它们可以彼此代换。但是事实是否如此，两个表达式本身必可显示出来。

两个表达式可以彼此代换，这表明它们的逻辑形式的特征。

6.231　　肯定可以看作双重否定，这是肯定的一个性质。

“1 + 1 + 1 + 1”可以看作“（1 + 1）+（1 + 1）”，这是“1 + 1 + 1 + 1”的一个性质。

6.232　　弗雷格说，上述两个表达式有相同的指谓，但是有不同的意义。

但是对于等式来说，具有根本意义的一点是：为了显示用等号连接的两个表达式有相同的指谓，等式并非必要，因为这一点从两个表达式本身即可以看出来。

6.2321　而数学命题证明的可能性，不过意味着数学命题的正确性可以直接察知，而无须将它们表达的东西本身同事实比较以确定其正确性。

6.2322　两个表达式指谓的同一是不能断言 的。因为，为了能够断言关于它们指谓的任何东西，我就必须知道它们的指谓，而一旦知道了它们的指谓，也就知道了它们所指的是否相同。

6.2323　等式不过标志我考察两个表达式的角度，即它们的指谓相等的角度。

6.233　　在解决数学问题中是否需要直觉，这个问题应该这样回答：这里语言已经提供了必须的直觉。

6.2331　演算 过程正好引进了这种直觉。

演算并非试验。

6.234　　数学是一种逻辑的方法。

6.2341　数学方法的本质特征在于它是用等式来工作的。正是由于这种方法，每个数学命题本身必须足以表明自己的成立。

6.24　　数学用来得到等式的方法是代换法。

因为等式表达两个表达式的可代换性；我们从一定数目的等式出发，按照等式的条件，通过代换不同的表达式而推进到新的等式。

6.241　　因此，命题$2\times2=4$的证明进行如下：

$$(\Omega^{\nu})^{\mu}{}'\chi = \Omega^{\nu\times\mu}{}'\chi \text{ Def.},$$

$$\begin{aligned}\Omega^{2\times 2}{}'\chi &= (\Omega^{2})^{2}{}'\chi = (\Omega^{2})^{1+1}{}'\chi \\ &= \Omega^{2}{}'\Omega^{2}{}' = \Omega^{1+1}{}'\Omega^{1+1}{}'\chi = (\Omega'\Omega)'(\Omega'\Omega)'\chi \\ &= \Omega'\Omega'\Omega'\Omega'\chi = \Omega^{1+1+1+1}{}'\chi = \Omega^{4}{}'\chi。\end{aligned}$$

6.3　逻辑的探究就是对<u>所有符合规律性的东西</u> 的探究。逻辑之外的一切都是偶然的。

6.31　所谓的归纳律不可能是一条逻辑规律，因为它显然是一个有意义的命题。——因此它也不可能是一条先天的规律。

6.32　因果律不是规律而是一种规律的形式。

6.321　“因果律”是一个通名。正如在力学中有一些“极小原理”，如最小作用律，在物理学中也有一些因果律，即具有因果形式的规律。

6.3211　的确，人们在精确地知道怎样表述“最小作用律”以前，就已经猜测到应该有<u>一个</u> 这样的规律。（在这里，像通常那样，一定的先天的东西被证明是某种纯属逻辑的东西。）

6.33　我们并非先天地<u>相信</u> 一种守恒律，而是先天地<u>知道</u> 一种逻辑形式的可能性。

6.34　如充足理由律、自然界的连续性原理和最小耗损原理等等，所有这些命题都是关于科学命题可能的规范形式的先天领悟。

6.341　例如，牛顿力学给世界的描述提供了一种统一的形式。让我们设想一个上面有着一些不规则黑斑的白色表面。于是我们可以说，不管这些斑块构成一种什么图像，只要用一张足够精细的方格网覆盖住这个表面，然后说出每一个方格是黑的还是白的，我就总是能够使对这个表面的描述达到任意程度的近似。用这个办法我就给这个表面的描述提供了一种统一的形式。这种形式是任意选择的，因为我可以用一张三角形格子或者六角形格子的网来达到同样的效果。也许用三角形格子的网会使描述更为简单：也就是说，用较稀的三角形网格也许比用较密的四方形网格能够更精确地描述这个表面（或者相反），如此等等。不同的网相当于不同的描述世界的系统。力学规定了一种描述世界的形式：它指出，所有描述世界的命题都必须以一定的方式从若干给定的命题——力学公理而得到。这样它就提供了建筑科学大厦

的砖块，而且指出：不管你想建筑怎样的大厦，你总得必须使用而且只能使用这些砖块。

（正如借助数字系统我们能够写出任何数目一样，借助力学系统我们也应该能够写出任何物理学命题。）

6.342　现在我们可以看出逻辑和力学的相对地位。（这张网也可由不只一种形状的网眼组成：例如，我们可以用三角形和六角形两种网眼。）以一种给定形式的网来描述一个如上所述的图像，这一可能性关于这图像本身并无所说。（因为这种可能性对于所有这类图像都是有效的。）但是，这图像能够用具有特定大小网眼的特定的网来完全地描述，这件事确实说明了这图像的特征。

同样，世界可以用牛顿力学来描述，这关于世界并无所说；但是恰如实际上所用的描述世界的这种确定方式，却告诉了我们关于世界的某些东西。用一种力学可以比用另一种力学更为简单地描述世界，也告诉了我们关于世界的某些东西。

6.343　力学是一种按照单一的计划来构造我们描述世界所需的全部真命题的尝试。

6.3431　物理学定律借助其全部的逻辑机制而间接地说及世界的对象。

6.3432　我们不应忘记，力学对世界的描述都是完全一般的描述。例如，它从不提到特定的质点：它只是谈论任何一个不论怎样的质点。

6.35　虽然我们上述图像中的斑块是几何图形，但是几何学显然根本不能谈论它的实际形状和位置。而网是纯粹几何学的，它的全部属性可以先天地给出来。

像充足理由律等等这样的定律，涉及的是网而不是网所描述的东西。

6.36　要是有因果律，也就可以说"有自然律"。不过，这当然不可说，而是自己显露出来的。

6.361　可以用赫兹的话来说：只有遵从规律的联系才是可以思考的。

6.3611　我们不能将一个过程和"时间之流"——不存在这种东西——相比较，而只能将它同另一个过程（如计时器的运行过程）相比较。

因此，我们只有依靠另外一种过程才能描述一段时间的经过。

对于空间也有完全类似的情形。例如，当人们说，两个（相互排斥的）事件中一个也不能发生，因为没有任何东西导致发生 一个事件而不发生另一个事件，这实际上是由于，除非有某种不对称，我们就不能描述这两件事当中的一件 。而如果有 这种不对称，我们就可以认为它是一件事发生而另一件事不发生的原因 。

6.36111　康德的关于右手和左手不能使之重合的问题，在平面中就已经存在，甚至也存在于一维空间中：

如其中两个全等的图形a和b，除非越出这个空间，就不能使之重合。右手和左手事实上是真正地全等的，人们不能使它们重合与这一事实没有关系。

假如能够在四维空间中旋转，右手套就可以戴到左手上面。

6.362　　凡能描述的就能够发生；而为因果律所排除的东西是不可描述的。

6.363　　归纳程序的实质在于，我们承认能够同我们的经验协调的最简单的 规律为真。

6.3631　但是这种程序只有心理的依据而没有逻辑的依据。很清楚，相信实际上只会发生最简单的可能事件是没有根据的。

6.36311　太阳会在明天出来是一个假设：这意味着我们不知道 它是否会出来。

6.37　　由于另外某个事件的发生，一个事件就必定发生，这种强制性是没有的。只有一种逻辑的 必然性。

6.371　　整个现代的世界观都建立在一种幻觉的基础上，即认为所谓的自然律是自然现象的解释。

6.372　　所以，当代人们站在自然律面前，就像古代人们站在神和命运面前一样，把它视为某种神圣不可侵犯的东西。

事实上他们两者都是正确的，也都是错误的：虽然古代人们的观点更为清楚一些，因为他们承认有一个明白的界限，而现代的系统则力求显得似乎一切东西 都已经得到解释。

6.373　　世界是独立于我的意志的。

6.374　即使我们所希望的一切都会发生，这也只能说是命运的恩赐，因为在意志和世界之间没有保证这一点的逻辑的 联系，而假定的物理的联系又不是我们自己所能意愿的东西。
6.375　正如只有逻辑的 必然性一样，也只有逻辑的 不可能性。
6.3751　例如，在视域的一个位置上同时显现两种颜色是不可能的，而且是逻辑上的不可能，因为它为颜色的逻辑结构所排斥。
　　让我们设想这种矛盾在物理学中是如何表现的：大体上是这样的——一个质点不可能同时具有两个速度；也就是说，它不可能同时处在两个位置；也就是说，同一时刻处在不同位置的质点不可能是同一的。
　　（很清楚，两个基本命题的逻辑积可以既不是重言式也不是矛盾。说视野中的一个点同时具有两种不同颜色，这个陈述是一个矛盾。）
6.4　所有命题都是同等价值的。
6.41　世界的意义必定在世界之外。世界中一切事情就如它们之所是而是，如它们之所发生而发生；世界中 不存在价值——如果存在价值，那它也会是无价值的。
　　如果存在任何有价值的价值，那么它必定处在一切发生的和既存的东西之外。因为一切发生的和既存的东西都是偶然的。
　　使它们成为非偶然的那种东西，不可能在 世界之中 ，因为如果在世界之中，它本身就是偶然的了。
　　它必定在世界之外。
6.42　所以也不可能有伦理命题。
　　命题不能表达更高的东西。
6.421　很清楚，伦理是不可说的。
　　伦理是超验的。
　　（伦理和美学是同一个东西。）
6.422　当列出一个“你应该……”形式的伦理规范时，人们首先的一个想法就是：如果我不这样做又怎么样呢？可是很清楚，伦理与通常意义下的奖和惩没有什么关系。所以关于行为后果 的问题必定是不重要的。——至少那些后果不是重大事件。但是这问题的提出必有某种正确的东西。确实应该有某种伦理的奖励和伦理的惩罚，但是这些必须就包含在行动本身之中。

（同样也很清楚，奖励应该是某种愉快的东西，而惩罚应该是某种不愉快的东西。）

6.423　作为伦理主体的意志是不可说的。

而作为一种现象的意志只有心理学才感到兴趣。

6.43　如果善的意志或恶的意志可以改变世界，那么它只能改变世界的界限，而不能改变事实，即不能改变可以用语言表达的东西。

简言之，其结果必然是世界整个地变成另外的样子。也就是说，世界必定作为整体而消长。

幸福者的世界不同于不幸者的世界。

6.431　同样地，在死这一点上，世界不是改变，而是终止。

6.4311　死不是生活里的一件事情：人是没有经历过死的。

如果我们不把永恒性理解为时间的无限延续，而是理解为无时间性，那么此刻活着的人，也就永恒地活着。

人生之为无穷，正如视域之为无限。

6.4312　不仅人的灵魂在时间上的不灭，或者说它在死后的永存，是没有保证的；而且在任何情形下，这个假定都达不到人们所不断追求的目的。难道由于我的永生就能把一些谜解开吗？这种永恒的人生难道不像我们此刻的人生一样是一个谜吗？时空之中的人生之谜的解答，在于时空之外 。

（所要解答的肯定不是自然科学的问题。）

6.432　世界上的事物是怎样的 ，对于更高者完全无关紧要。上帝不在 世上 现身。

6.4321　事实都只算是提出问题，而非问题的解答。

6.44　世界是怎样的 这一点并不神秘，而世界存在着，这一点是神秘的。

6.45　用永恒观点来观察世界，就是把它看作一个整体——一个有界限的整体。

把世界作为一个有限整体的感觉是神秘的。

6.5　若解答不可说，其问题也就不可说。

谜 是不存在的。

当一个问题可以提出，它也就可能 得到解答。

6.51　怀疑论不是不可反驳的，而是因为它试图在不能提出问题的地方产生怀疑，所以显然是无意义的。

因为怀疑只能存在于有一定问题的地方，一定问题只能存在于有一定解答的地方，而解答则只能存在于有某种东西可说 的地方。

6.52　我们觉得，即使一切可能的 科学问题都已得到解答，也还完全没有触及到人生问题。当然那时不再有问题留下来，而这也就正是解答。

6.521　人生问题的解答在于这个问题的消除。

（有些人在长期怀疑之后发现他们明白了人生的意义，但是又不能说出来这意义究竟是什么，不就是这个道理吗？）

6.522　确实有不可说的东西。它们显示 自己，它们是神秘的东西。

6.53　哲学中正确的方法是：除了可说的东西，即自然科学的命题——也就是与哲学无关的某种东西之外，就不再说什么，而且一旦有人想说某种形而上学的东西时，立刻就向他指明，他没有给他的命题中的某些记号以指谓。虽然有人会不满意这种方法——他不觉得我们是在教他哲学——但是这 却是唯一严格正确的方法。

6.54　我的命题应当是以如下方式来起阐明作用的：任何理解我的人，当他用这些命题为梯级而超越了它们时，就会终于认识到它们是无意义的。（可以说，在登上高处之后他必须把梯子扔掉。）

他必须超越这些命题，然后他就会正确看待世界。

7　对于不可说的东西我们必须保持沉默。

注释

① 标记各个命题的十进数表明这些命题的逻辑重要性和在我的叙述中对它们的强调。命题n.1，n.2，n.3等等是对命题n的评注；命题n.m1，n.m2等等是对命题n.m的评注；余类推。

② “Sachverhalt”一词较早的英译文中都按照罗素的用语译为“原子事实”（atomic fact）。鉴于维特根斯坦对该词的使用与罗素的用语意思不全相同，因此在这里按照《逻辑哲学论》较新的英译本（1961年D. F. 皮尔斯和B. F. 麦克吉尼斯译）译为“事态”（State of affairs）。——译者

③ 德语“ist”一词也可用作表示“存在”、“有”。——译者

④ “格林是不成熟的。”——译者

⑤ 指奥卡姆的名言：“如无必要，勿增实体”；哲学史上称之为“奥卡姆剃刀”。——译者

⑥ 拉丁文动词“ambulare”的第一人称、现在时，意为：我走路、我散步。——译者

⑦ “Alg”是“Allgemeine”（一般、普遍）的缩写，本条下面的下标“a”和主目位置的“A”也是该词的缩写。——译者

⑧ “$\aleph_0$ ”希伯来文字母，表示数学上的无穷数。——译者

⑨ “Def.”为“Definition”（定义）一词的缩写。——译者

⑩ modus ponens，假言推理的肯定式。——译者

索　　引

译者[①]力图列出所有比较重要的语词，并对于每一语词，给出其全部出处，或者仅仅省去少数无关紧要的出处。前言中的各段用p1、p2……标明，各命题则以去掉小数点的数字标示；两个以上的顺号的命题，用两个以连字符接起来的数字标示，如202—2021。

译文[②]中有时必须用不同的英语词项来翻译同一个德语词项，或者用同一个英语词项来翻译不同的德语词项。索引旨在为德语词汇提供资料性的引导，特别是使读者注意到那些在英语中比在德语中较难清楚表达的观念之间的重要联系，为此，这里采用了多种方法。

一、如果一个德语表达式本身比较重要，就将它写在它的英译表达式后面的括号内，如situation［Sachlage］；同样地，当一个英语表达式用来翻译多个德语表达式时，每个德语表达式分别写在标有数字的括号内，并且接着列出用该英语表达式翻译它的那些段落，如reality 1．［Realität］，55561，等等。2．［Wirklichkeit］，206，等等。

二、有时这样列出的德语表达式在正文中具有两个或更多的英译；在这种情形下，如果非主选的英译是重要的，就将它们列在括号内的德语表达式之后，如proposition［Satz: law; principle］。

以这两种方法收入的多种英译有时以一种简略的方式列出。因为一个德语表达式实际上并不一定如上面例中所示的那样，为列在它前面或后面的英语表达式所翻译，其关系也许更为复杂。如这个德语表达式也许只是英语表达式所翻译的短语的一部分，例如stand in a relation to one another; are related［Sich verhalten: stand, how things; state of things］。

三、用参照词条来提示对概念之间其它重要联系的注意，如true，参照correct，right，和a priori，参照advance，in。

在次要词条和参照词条中代字号用～标记，但代字号含有 / 的地方除外，在这种情形下，/ 前面的部分是这样来标记的，例如，accident; ～al表示accident; accidental；和state of/affairs; ～things

表示state of affairs; state of things。参照词条与在它之前的紧靠它的词条或标有数字的括号有关。当对于一个词本身和一个包含它的短语都给出参照时，则后者的出现一般地并不算作也是前者的出现，所以两个词条都应该翻阅。

about（关于） [von etwas handeln: concerned with; deal with; subjectmatter（涉及、处理某事物）] ，324,544,635；参照mention; speak; talk.
abstract（抽象），55563
accident; ~al（偶然事件；偶然的） [Zufall] ，2012,20121,334,54733,6031,61231,61232,63,641
action（行为），51362,6422
activity（活动），4112
addition（加），参照logical.
adjectiv/e; ~al（形容词；形容词的），3323,54733
advance, in（事先） [von vornherein] ，547,6125；参照a priori.
aesthetics（美学），6421
affirmation（肯定）
[Bejahung] ,4064,5124,51241,544,5513,5514,6231
affix（附标） [Index] ,40411,502
agreement（符合，一致）
1． [stimmen: right（对）; true（真）] ，5512
2． [Übereinstimmung] ，221,2222,42,44,442—4431,4462
analysis（分析） [Analyse] ，3201,325,33442,41274,4221,55562；参照anatomize; dissect; resolve.
analytic（分析的），611
anatomize（分解） [auseinanderlegen] ，3261；参照analysis.
answer（回答），4003,41274,54541,555,5551,65—652
apparent（表面的），40031,5441,5461；参照psendo-.
application（应用） [Anwendung: employment（使用）] ，3262,35,52521,52523,532,55,55521,5557,6001,6123,6126

a priori（先天），
2225,304,305,5133,54541,54731,555,55541,55571,5634,631,63211,
633,634,635；参照advance, in.
arbitrary（任意的），
3315,3322,3342,33442,502,5473,547321,5554,6124,61271
argument（主目），3333,4431,502,5251,547,5523,55351；参照
truth-argument
～-place（主目位置），20131,40411,55351
arithmetic（算术），44611,5451
arrow（箭头），3144,4461
articulate（节奏分明的）［artikuliert］，3141,3251
～d（组织起来的）［gegliedert］，4032
ascribe（声称）［aussagen: speak（说）; state（陈叙）; statement
（陈述）; tell（告诉）］，41241
assert（断言，肯定）
1．［behaupten］，4122,421,62322
2．［zusprechen］，4124
asymmetry（不对称），63611
axiom（公理），6341
～of infinity（无穷公理），5535
～of reducibility（可归约性公理），61232,61233

bad（恶的），643
basis（基础），521,522,5234,524,525,5251,5442,554
beautiful（美的），4003
belief（相信），51361,51363,5541,5542,633,63631
bound（围起），～ary（界限）［Grenze: delimit（分界）; limit（限
定）］，4112,4463
brackets（括号），4441,546,5461
build（建筑）［Bau: construction（构造）］，6341

calculation（演算），6126,62331
cardinal（基数），参照number.
case, be the（发生的事情）
1． [der Fall sein]，
1,112,121,2,2024,3342,4024,51362,55151,5541,55542,623
2． [So-Sein]，641
causality（因果性），5136—51362,632,6321,636,63611,6362；参照law.
certainty（确定） [Gewißheit]，4464,5152,5156,5525,63211
chain（链条），203；参照concatenation.
clarification（阐明），4112
class（类） [Klasse: set（集）]，3311,3315,41272,6031
clear（清楚），p2,3251,4112,4115,4116
make～（弄清楚） [erklären: definition（定义）; explanation（解释）]，5452
colour（颜色），20131,20232,20251,2171,4123,63751
～-space（颜色空间），20131
combination（组合，结合）
1． [Kombination]，427,428,546；参照rule, combinatory; truth～.
2． [Verbindung: connexion（结合）]，
201,20121,40311,4221,4466,44661,5131,5451,5515,612,61201,6121,61221,6124,623,6232；参照sign.
common（共同，共有），
2022,216,217,218,22,331,3311,3317,3321,3322,3333,3341,33411,3343—
33441,4014,412,511,5143,5152,524,547,54733,5512,5513,55261,6022
comparison（比较），2223,305,405,62321,63611
complete（完全）
1． [vollkommen: fwlly（完全地）]，5156
2． [vollständig]，5156
analyse ～ly（完全分析），3201,325

describe ~ly（完全描述），20201,4023,426,5526,6342
complex（复合，复合物），
20201,31432,324,33442,41272,42211,4441,5515,55423
composite（复合，组合）［Zusammengesetzt］，
2021,3143,31431,33411,4032,42211,547,55261,55421,555
compulsion（强制），637
concatenation（连接），422；参照chain.
concept（概念）［Begriff: primitive idea（初始观念）］，
4063,4126-41274,4431,52523,5521,5555,6022；参照formal ~ ;
pseudo- ~ .
~ ual notation（概念记号系统）［Begriffsschrift］，
3325,41272,41273,4431,5533,5534
~ -word（概念词），41272
concernedwith（涉及）［von etwas handeln: about（关于）; deal
with（有关）］，4011,4122
concrete（具体的），55563
condition（条件），441,4461,4462；参照truth- ~ .
configuration（配置），20231,20271,20272,321
connexion（联系，连接）
1．［Verbendung: combination（结合）］，6124,6232
2．［Zusammenhang: nexus（联系）］，
20122,2032,215,403,51311,51362,6361,6374
consequences（后果），6422
conservation（守恒），参照law.
constant（常项），3312,3313,4126,41271,5501,5522；参照logical
~ .
constituent（组成部分）［Bestandteil］，
2011,20201,324,3315,34,4024,4025,54733,5533,55423,612
construct（构造）［bilden］，
451,54733,5475,5501,5503,5512,5514,55151,6126,61271
construction（构造）
1．［Bau: build（建造）］，4002,4014,545,55262,6002
2．［Konstruktion］，4023,45,5233,5556,6343

contain（包含） [enthalten] ，
2014,2203,302,313,324,3332,3333,5121,5122,544,547
content（内容）
1． [Gehalt] ，6111
2． [Inhalt] ，2025,313,331
continuity（连续性），参照law.
contradiction（矛盾）
1． [Kontradiktion] ，446—
44661,5101,5143,5152,5525,61202,63751
2． [Widerspruch] ，3032,41211,4211,51241,61201,63751；
参照lawof～.
convention（约定，默契）
1． [Abmachung] ，4002
2． [Übereinkunft] ，3315,502
co-ordinate（坐标），3032,341,342,564
copula（系词），3323
correct（正确） [richtig] ，
217,2173,218,221,304,55302,562,62321；参照incorrect; true.
correlate（相关） [zuordnen] ，
21514,21515,443,444,5526,5542,61203
correspond（相对应） [entsprechen] ，
213,32,321,3315,40621,4063,428,4441,4466,55542
creation（创造），3031,5123
critique of langnage（语言批判），40031
cube（立方体），55423

Darwin（达尔文），41122
dealwith（涉及） [von etwas handeln: about（关于）; concerned
with（涉及）] ，20121
death（死），6431—64312
deduce（推演） [folgern] ，5132—5134；参照infer.
definition（定义）

1． ［Definition］，324,326—3262,3343,4241,542,5451,5452,55302,602
2． ［Erklärung: clear, make（弄清楚）; explanation（解释）］，5154
delimit（分界） ［begrenzen: bound（边界）; limit（界限）］，55262
depiction（图示） ［Abbildung: form, logico-pictorial（逻辑图示形式）; form, pictorial）（图示形式）; pictorial（图示的）］，216—2172,218,219,22,2201,4013,4014,4015,4016,4041
derive（推得） ［ableiten］，40141,4243,6127,61271；参照infer.
description（描述） ［Beschreibung］，20201,202331,3144,324,3317,333,4016,4023,40641,426,45,502,5156,54711,5472,5501,5634,6124,6125,6342,635,63611,6362
～of the world（世界的描述） ［Weltb.］，6341,6343,63432
designate（指示，标示） ［bezeichen: sign（记号）; signify（标记）］，4063
determin/ate（确定） ［bestimmt］，2031,2032,214,215,314,323,3251,4466，6124；参照indeterminateness; undetermined.
～e（确定，决定），111,112,20231,205,3327,34,342,4063,40641,4431,4463
difference（差别，不同） ［Verschiedenheit］，20233,5135,553,6232,63751
display（显示，展示） ［aufweisen］，2172,4121；参照show.
dissect（分解） ［zergliedern］，326；参照analysis.
doctrine（学说） ［Lehre: theory（理论）］，4112,613
doubt（怀疑），651,6521
dualism（二元论），4128
duration（延续），64311
dynamical model（动力学模型），404

effort, least（最小耗费），参照law.

element（要素），213—
214,215,2151,21514,21515,314,32,3201,324,342
～ary proposition（基本命题）［Elementarsatz］，421—
4221,423,424,4243—426,428—
442,4431,445,446,451,452,5,501,5101,5134,5152,5234,53532,541,5
47,55,5524,55262,555,5555—55571,6001,6124,63751
elucidation（阐释）［Erläuterung］，3263,4112,654
empirical（经验的），55561
employment（应用）
1．［Anwendung: application（利用）］，3202,3323,5452
2．［Verwendung: use（用）］，3327
enumeration（列举），5501
equal value, of（等值）［gleichwertig］，64
equality/, numerical（数的相等）［Zahlengleichheit］，6022
sign of ～（等号）［Gleichheitszeichen: identity, sign for（同一
的记号）］，623,6232
equation（等式）［Gleichung］，
4241,62,622,6232,62323,62341,624
equivalent（等价），参照meaning, ～in（指谓等价）．
［äquivalent］，5232,52523,547321,5514,61261
essence（本质）［Wesen］，2011,3143,31431,331,3317,334—
33421,4013,4016,4027,403,4112,41121,4465,44661,45,53,5471,547
11,5501,5533,61232,6124,6126,6127,6232,62341
eternity（永恒），64311,64312；参照sub specie aeterni.
ethics（伦理学），642—6423
everyday language（日常语言）［Umgangssprache］，
3323,4002,55563
existence（存在）
1．［Bestehen: hold（保持）; subsist（实存）］，2,20121,204
—
206,2062,211,2201,41,4122,4124,4125,42,421,425,427,43,5131,513
5
2．［Existenz］，3032,324,3323,34,3411,41274,55151
experience（经验）［Erfahrung］，5552,5553,5634,61222,6363

explanation（解释） [Erklärung: clear, make（弄清楚）; definition（定义）]，3263,402,4021,4026,4431,55422,6371,6372
exponent（阶次），6021
expression（表达式） [Ausdruck: say（说）]，p3,31,312,313,3142,31431,32,324,3251,3262,331—3314,3318,3323,333,334,3341,33441,4002,4013,403,40411,4121,4124,4125,4126,41272,41273,4241,44,443,4431,4441,4442,45,5131,522,524,5242,531,5476,5503,55151,5525,553,55301,5535,55352,6124,61264,621,623,6232—62323,624
mode of ~（表达方式） [Ausdrucksweise]，4015,521,5526
external（外在的,外部的），201231,20233,4023,4122,41251

fact（事实） [Tatsache]，11—12,2,20121,2034,206,21,2141,216,3,314,3142,3143,4016,40312,4061,4063,4122,41221,41272,42211,4463,5156,543,55151,5542,55423,62321,643,64321；参照negative ~.
fairytale（童话），4014
false（假的） [falsch: incorrect（错的）]，20212,221,222,2222—2224,324,4003,4023,406—4063,425,426,428,431,441,4431,446,5512,55262,55351,6111,6113,61203；参照wrong.
fate（命运），6372,6374
feature（特征） [Zug]，334,41221,4126
feeling（感觉），41213,61232,645
finite（有限），532
follow（推出，得出），41211,452,511—5132,51363—5142,5152,543,61201,61221,6126
foresee（预见），45,5556
form（形式） [Form]，20122,20141,2022—2023,2025—2026,2033,218,313,331,3312,3333,4002,40031,4012,4063,41241,41271,4241,4242,45,5131,5156,5231,524,5241,52522,5451,546,547,5501,55351,5542,55422,555,5554,55542,5555,5556,56331,6,6002,60

1,6022,603,61201,61203,61224,61264,632,634—6342,635,6422；参照～al; general～.
propositional ～; series of ～s.
logical ～（逻辑形式），20233,218,2181,22,3315,3327,412,4121,4128,5555,623,633
logico-pictorial ～（逻辑图示形式）［logische Form der Abbildung］，22
pictorial ～（图示形式）［Form der Abbildung: depiction（图示）; pictorial（图示的）］，215,2151,217,2172,2181,222
representational ～（表现形式）［Form des Darstellung: present（表现）; represent（表述）］，2173,2174
formal（形式的）［formal］，4122,5501
～concept（形式概念），4126—41273
～property（形式属性），4122,4124,4126,41271,5231,612,6122
～relation（形式关系）［Relation］，4122,5242
formulate（表述）［angeben: give（给）; say（说）］，55563
free will（自由意志），51362
Frege（弗雷格），6,3143,3318,3325,4063,41272,41273,4431,4442,502,5132,54,542,5451,54733,5521,61271,6232
fully（完全地）［vollkommen: complete（完全）］，～ generalized（完全概括）,5526,55261
function（函项）［Funktion］，3318,3333,4126,41272,412721,424,502,52341,525,5251,544,547,5501,552,55301；参照truth-～.
Fundamental Laws of Arithmetic（《算术的基本定律》）［Grundgesetze der Arithmetik］，5451；参照primitive proposition.
future（将来），51361,51362

general（一般的，总的）［allgemein］，33441,40141,41273,4411,51311,5156,5242,52522,5454,546,5472,5

521,55262,6031,61231,63432
~form（一般形式），
3312,41273,45,453,546,547,5471,5472,554,6,6002,601,6022,603
~ity-sign（概括记号），notation for ~ity（概括记号法），
324,40411,5522,5523,61203
~validity（普遍有效性），61231,61232
generalization（概括，一般化）［Verallgemeinerung］，
40411,452,5156,5526,55261,61231；参照fully.
geometry（几何学），3032,30321,3411,635
give（给）［angeben: formulate（表述）; say（说）］，
3317,45,54711,555,5554,635
given（给定）［gegeben］，
20124,342,412721,451,5442,5524,6002,6124
God（上帝），3031,5123,6372,6432
good（善），4003,643
grammar（语法），参照logical.

happy（幸福），6374
Hertz（赫兹），404,6361
hierarchy（等级序列），5252,5556,55561
hieroglyphic script（象形文字），4016
higher（更高者），642,6432
hold（保持）［bestehen: existence（存在）; obtain（得到）;
subsist（实存）］，4014
how（怎样）［wie］，6432,644；参照stand, ~ things. ~）
（what,怎样）（什么），3221,5552
hypothesis（假设），41122,55351,636311

idea（思想,观念），参照primitive ~.
1．［Gedanke: thought（思想）］，musical ~（音乐思想），
4014
2．［Vorstellung: present（表现）; represent（表述）］，5631

idealist（唯心主义者），40412
identical（同一的）［identisch］，
3323,4003,40411,5473,54733,55303,55352,63751；参照difference.
identity（同一）［Gleichheit］，553
sign for ~（同一记号）［Gleichheitszeichen: equality, sign of（等号）］，3323,54733,553,55301,5533；参照equation.
illogical（非逻辑的）［unlogisch］，303,3031,54731
imagine（设想，想像）［sich etwas denken: think（想）］，
20121,2022,401,61233
immortality（不灭），64312
impossibility（不可能）［Unmöglichkeit］，
4464,5525,55422,6375,63751
incorrect（错的）
1．［falsch: false（假的）］，217,2173,218
2．［unrichtig］，221
independence（独立）［Selbständigkeit］，20122,3261
independent（独立的,无关的）［unabhängig］，
2024,2061,222,4061,5152,5154,5451,55261,55561,6373
indeterminateness（不确定性）［Unbestimmtheit］，324
indicate（指示，表明）
1．［anzeigen］，3322,6121,6124
2．［aufetwaszeigen: manifest（展现）; show（显示）］，
202331,4063
individuals（个体），5553
induction（归纳），631,6363
infer（推论）［schlieiβen］，
2062,4023,51311,5132,5135,51361,5152,5633,61224,6211；参照deduce; derive.
infinite（无限的），20131,42211,4463,543,5535,64311
infinity（无言，无限），参照axiom.
inner（内在的），40141,51311,51362
internal（内在的，内部的），201231,324,4014,4023,4122—41252,5131,52,521,5231,5232

intuition（直觉） [Anschauung] ，6233,62331
intuitive（直观的） [anschaulich] ，61203

judgement（判断） [Urteil] ，4063,55422
~ -stroke（断定号） [Urteilstrich] ，4442
Julius Caesar（尤里乌斯·恺撒），502

Kant（康德），636111
know（知道）
1． [kennen] ，20123,201231,3263,4021,4243,62322；参照theory of knowledge.
2． [wissen] ，305,324,4024,4461,51362,5156,55562,63211,633,636311

language（语言） [Sprache] ，p2,p4,3032,3343,4001—40031,4014,40141,4025,4121,4125,54731,5535,56,562,612,6233,643；参照critique of ~; everyday ~; sign- ~ .
law（规律，定律，法则）
1． [Gesetz: minimum-principle（最小原理）; primitive proposition] ，3031,3032,30321,40141,5501,6123,63—63211,63431,635,6361,6363,6422
~ ofcausality（因果律） [Kausalitätsg] ，632,6321
~ ofconservation（守恒律） [Erhaltungsg] ，633
~ ofcontradiction（矛盾律） [G. des Widerspruchs] ，61203,6123
~ of least action（最小作用律） [G. der kleinsten Wirkung] ，6321,63211
~ ofnature（自然律） [Natur] ,5154,634,636,6371,6372
2． [Satz: principle of sufficient reason（充足理由律）; proposition（命题）] ，634
~ of continuity（连续性原理） [S. von der Kontinuität] ，634

~of least effort（最小耗费原理） [S. vom kleinsten Aufwande]，634
life（生活，人生），5621,64311,64312,652,6521
limit（限定，界限） [Grenze: bound（界限）; delimit（分界）]，p3,p4,4113,4114,451,5143,55561,56—562,5632,5641,64311,645
logic（逻辑）；~al（逻辑的），2012,20121,3031,3032,3315,341,342,4014,4015,4023,40312,4032,4112,41121,41213,4126,4128,4466,502,51362,5152,5233,542,543,545—547,5472—54731,547321,5522,5551—55521,5555,55562—5557,561,61—612,6121,6122,61222—62,622,6234,63,631,63211,6342,63431,63631,637,6374—63751；参照form, ~al; illogical.
~al addition（逻辑加），52341,547
~al constant（逻辑常项），40312,54,5441,547
~al grammar（逻辑语法），3325
~al multiplication（逻辑乘），52341
~al object（逻辑对象），4441,54
~al picture（逻辑图像），218—219,3,403
~al place（逻辑位置），341—342,40641
~al product（逻辑积），342,4465,5521,61271,63751
~al space（逻辑空间），113,211,2202,34,342,4463
~al sum（逻辑和），342,5521
~al syntax（逻辑句法），3325,333,3334,3344,6124
~o-pictorial，参照form.
~o-syntactical（逻辑句法的），3327
manifest（展示，显示） [sich zeigen: indicate（指出）; show（显示）]，4122,524,54,5513,5515,55561,562,623,636,6522
material（物质，实质），20231,544
mathematics（数学），404—40411,5154,543,5475,6031,62—622,62321,6233,6234—624
Mauthner（毛特纳），40031
mean（意指，意谓） [meinen]，3315,4062,562

meaning（指谓） [Bedeutung: signify] ，
3203,3261,3263,33,3314,3315,3317,3323,3328—
3331,3333,4002,4026,4126,4241—
4243,4466,45,502,531,5451,5461,547321,54733,5535,555,56,562,6
124,6126,6232,62322,653
equivalentin ~ [Bedeutungsgleichheit] ，62323
~ ful（有指谓的，有意义的） [bedeutungsvoll] ，5233
~less（无指谓的） [bedeutungslos] ，
3328,4442,44661,547321
mechanics（力学），404,6321,6341—6343,63432
mention（谈到，提到） [von etwas reden: talk about（谈及）] ，
324,333,41211,5631,63432；参照about.
metaphysical（形而上的），5633,5641,653
method（方法），311,41121,6121,62,6234—624,653；参照
projection, ~ of; zero- ~ .
microcosm（小宇宙），563
minintum-principle（最小原理） [Minimum-Gesete: law（定
律）] ，6321
mirror（镜，反映），4121,5511,5512,5514
~ -image（映像） [Spiegelbild: picture（图像）] ，613
misunderstanding（误解），p2
mode（方式），参照expression; signification.
model（模型），212,401,4463；参照dynamical ~ .
modu sponens（肯定式），61264
monism（一元论），4128
Moore（摩尔），5541
multiplicity（多样性），404—40412,5475
music（音乐），3141,4011,4014,40141
mystical（神秘的），644,645,6522

name（名称，命名）

1． [Name]，
3142,3143,3144,3202,3203,322,326,3261,33,3314,33411,40311,412
6,41272,422,4221,423,424,4243,45,502,5526,5535,555,6124；参照
variable ～.
general ～（通名） [Gattungsn.]，6321
proper ～ of a person（人的专名） [Personenn.]，3323
2． [benennen: nennen]，3144,3221
natur/e（自然），20123,3315,547,6124；参照law of ～e.
～al phenomena（自然现象），6371
～ al science（自然科学），411,4111,41121—
4113,6111,64312,653necessary（必需,必要），
40411,5452,5474,6124；参照unnecessary.
negation（否定）
1． [Negation]，55,5502
2． [Verneinung]，
342,40621,4064,40641,51241,52341,5254,544,5451,55,5512,5514,6
231
negative（否定的） [negativ]，4463,5513,55151
～fact（否定事实），206,4063,55151
network（网），5511,6341,6342,635
Newton（牛顿），6341,6342
nexus（联系，关联）
1． [Nexus]，5136,51361
2． [Zusammenhang: connexion（联系，连结）]，
33,422,423
non-proposition（非命题），55351
nonsense（无意义） [Unsinn]，
p4,324,4003,4124,41272,41274,44611,5473,55303,55351,55422,55
571,651,645；参照sense, haveno.
notation（记号系统，记号法），3342,33441,5474,5512—
5514,61203,6122,61223；参照conceptual ～; generality, ～for.
number（数，数目，数量）
1． [Anzahl]，41272,5474—5476,555,5553,61271

2． [Zahl: integer（整数）]，41252,4126,41272,412721,4128,5453,5553,602,6022；参照equality, numerical; privileged ～s; series of ～s; variable ～.
cardinal ～（基数），502
～ -system（数字系统），6341

object（对象） [Gegenstand]，201,20121,20123—20124,20131—202,2021,2023—20233,20251—2032,213,215121,31431,32,3203—3221,3322,33411,4023,40312,41211,4122,4123,4126,4127,41272,412721,42211,4431,4441,4466,502,5123,51511,54,544,5524,5526,553—55302,5541,5542,55561,63431；参照thing.
obtain（得到，获得） [bestehen: exist（存在）; hold（保持）; subsist（实存）]，4122
obvious（明显的，自明的） [sich von selbst verstehen: say（说）; understand（理解）]，6111；参照self-evidence.
Occam（奥卡姆），3328,547321
occur（出现） [vorkommen]，2012—20123,20141,324,3311,40621,41211,423,4243,525,5451,554,5541,61203
operation（运算），41273,521—5254,54611,547,55,5503,6001—601,6021,6126；参照sign for a logical ～; truth- ～.
oppos/ed（相反）; ～ite（相反的） [entgegengesetzt]，40621,4461,51241,5513
order（次序），41252,55563,5634

paradox, Russell's（罗素悖论），3333
particle（质点），63751
perceive（觉察，感知），31,311,332,55423
phenomenon（现象），6423，参照natural ～.
philosophy（哲学），p2,p5,3324,33421,4003,40031,4111—4115,4122,4128,5641,6113,6211,653
physics（物理学），30321,6321,6341,63751

pictorial（图示的）
1． [abbilden: depict（图示）; form, logico- ~ （逻辑图示形式）]，215,2151,21513,21514,217,2172,2181,222；参照form, ~.
2． [bildhaftig]，4013,4015
picture（图像） [Bild: mirror-image（映像）; tableaw vivant（活动拼装画）]，20212,21—21512,21513—301,342,401—4012,4021,403,4032,406,4462,4463,5156,6341,6342,635；参照logical ~; prototype.
place（位置） [Ort]，3411,63751；参照logical ~.
point-mass（质点） [materieller Punkt]，63432
positive（肯定的），206,4063,4463,55151
possible（可能的），2012,20121,20123—20141,2033,215,2151,2201—2203,302,304,311,313,323,33421,33441,3411,4015,40312,4124,4125,42,427—43,442,445,446,4462,4464,45,5252,542,544,546,5473,54733,5525,555,561,61222,633,634,652；参照impossibility; truth-possibility.
postulate（设定） [Forderung: requirement（需要，要求）]，61223
predicate（谓词），参照subject.
pre-eminent（特殊的） [ausgezeichnet]， ~ mumbers（特殊的数），4128,5453,5553
present（表现，表达）
1． [darstellen: represent（表达）]，3312,3313,4115
2． [vorstellen: idea（观念）; represent（表达）]，211,40311
preswppose（假定，为前提） [voraussetzen]，3311,333,41241,5515,55151,561,6124
primitiveidea（初始观念） [Grundbegriff]，412721,5451,5476
primitive proposition（初始命题） [Grundgesetz]，543,5452,6127,61271；参照《Fundamental laws of Arithmetic》; law

primitive sign（初始记号） [Urzeichen]，
326,3261,3263,542,545,5451,546,5461,5472
《Principia Mathematica》（《数学原理》），5452
principle of sufficient reason（充足理由律） [Satz vom Grunde: law（定律）; proposition（命题）]，634,635
《Principles of Mathematics》（《数学原则》），55351
probability（概率），4464,515—5156
problem（问题）
1. [Fragestellung: question（问题）]，p2,562
2. [Problem]，p2,4003,54541,5535,5551,55563,64312,6521
product（积），参照logical.
project/ion（投影）；~ive（投影的），311—313,40141 method of ~ion（投影方法），311
proof（证明） [Beweis]，6126,61262,61263—61265,62321,6241
proper（专有的），参照name.
property（属性） [Eigenschaft]，
201231,20231,20233,202331,4023,4063,4122—41241,5473,55302,6111,612,6121,6126,6231,635；参照formal~.
proposition（命题） [Satz: law（定律）; principle（原则）]，
20122,20201,20211,20231,31（及此后各处）；参照non-~; primitive ~; pseudo-~; variable, ~al; variable ~.
~al form（命题形式），
3312,40031,4012,45,453,5131,51311,5156,5231,524,5241,5451,547,5471,5472,554—5542,55422,555,5554,5555,5556,6,6002
~al sign（命题记号），
312,314,3143,31431,32,321,3332,334,341,35,402,444,4442,531
prototype（原型） [Urbild]，324,3315,3333,5522,55351；参照picture.
pseudo-（伪-），参照apparent.
~ -concept（伪概念），41272
~ -proposition（伪命题），41272,5534,5535,62
~ -relation（伪关系），5461
psychology（心理学），41121,5541,55421,5641,63631,6423

punishment（惩罚），6422

question（问题）［Frage: problem（问题）］，4003,41274,54541,555,5551,55542,65—652

range（范围）［Spielraum］，4463,55262；参照space.
real（实在的，真正的）［wirklich］，2022,40031,5461
realism（实在论），564
reality（实在）
1．［Realität］，55561,564
2．［Wirklichkeit］，206,2063,212,21511,21512,21515,217,2171,218,2201,221,2222,2223,401,4011,4021,4023,405,406,40621,412,4121,4462,4463,5512
reducibility（可归约性），参照axiom.
relation（关系）
1．［Beziehung］，21513,21514,312,31432,324,40412,4061,40641,4462,44661,5131,51311,52—522,542,5461,54733,55151,55261,55301；参照pseudo-.
2．［Relation］，4122,4123,4125,41251,5232,542,55301,5541,5553,55541；参照formal ~.
3．Stand in a ~ to one another（彼此有关）；are related（相关联的）［sich verhalten: stand, how things（事物是怎样的）；state of things（事物的状态）］，2031,214,215,2151,313,55423
represent（表现）
1．［darstellen: present（表达，表现）］，20231,2173,2174,2201—2203,222,2221,3032,30321,4011,4021,4031,404,41,4121,4122,4124,4125,4126,41271,41272,424,431,4462,521,61203,6124,61264；参照form, ~ational.
2．［vorstellen: idea（观念）；present（表现，表达）］，215

representative（代表），be the ~ of（是…的代表）［vertreten］，2131,322,3221,40312,5501
requirement（要求，必需）［Forderung: postulate（要求）］，323
resolve（分解），参照analysis.
1．［auflösen］，33442
2．［zerlegen］，20201
reward（奖励），6422
riddle（谜），64312,65
right（正确，对）［stimmen: agreement（符合）; true（真）］，324
rule（规则）［Regel］，3334,3343,3344,40141,547321,5476,5512,5514
combinatory ~（组合规则）［Kombinationsr］，4442 ~ dealing with signs（记号规则）［Zeichenr］，3331,4241,602,6126
Russell（罗素），p6,3318,3325,3331,3333,40031,41272—41273,4241,4442,502,5132,5252,54,542,5452,54731,5513,5521,5525,55302,5532,5535,55351,5541,55472,5553,6123,61232

say（说）
1．［angeben: give（给）］，55571
2．［ausdrücken: expression（表达）］，55151
3．［aussprechen: words, putinto（说出）］，~clearly（清楚地说出），3262
4．［sagen］，can be said（可说），p3,3031,4115,41212,561,562,636,651,653
said（shown显示），4022,41212,5535,562,636
~ nothing（没有说什么），4461,5142,543,54733,5513,55303,611,6121,6342,635
5．［sich von selbst verstehen: obvious（显然的）; understand（理解）］，~ing, gowithout（不说自明），3334,62341
scaffolding（脚手架），342,4023,6124
scepticism（怀疑论），651

schema（图式），431,443,4441,4442,5101,5151,531
science（科学），634,6341,652；参照natural ～.
scope（范围），40411
self, the（自我）［das Ich］，564,5641
self-evidence（自明）［Einleuchten］，
51363,542,54731,55301,61271；参照obvious.
sense（意义）［Sinn; sinnvoll］，
p2,20211,2221,2222,311,313,3142,31431,3144,323,33,331,3326,334,3341,34,4002,4011,4014,402—4022,4027—4031,4032,4061,40621—
4064,41211,4122,41221,41241,4126,42,4243,4431,4465,452,502,5122,51241,52341,525,52521,54,542,544,546,54732,54733,5514,5515,55302,55542,5631,5641,6124,6126,6232,641,6422,6521
have the same ～（有相同意义）［gleichsinnig］，5515 have no ～, lack ～; without ～（没有意义，缺少意义）［sinnlos］，
4461,5132,51362,55351；参照nonsense. ～of touch（触觉）［Tastsinn］，20131
series（系列）［Reihe］，41252,445,51,5232,602
～ of forms（形式系列）［Formenr］，
41252,41273,5252,52522,5501
～ of numbers［Zahlenr］，41252
set（组）［klasse: class（类）］，3142
show（显示）［zeigen: indicate（指明）; manifest（展示）］，
3262,4022,40621,40641,4121—
41212,4126,4461,51311,524,542,55261,55421,55422,5631,612,61201,61221,6126,6127,622,6232；参见display s say.
sign（记号）［Zeichen］，311,312,31432,3201—
3203,321,3221,323,3261—3263,3315,332—3322,3325—
3334,33442,4012,4026,40312,4061,40621,4126,41271,41272,4241—4243,4431—4441,4466,44661,502,5451,546,5473,54732—
54733,5475,5501,5512,5515,55151,553,55541,55542,602,61203,6124,6126,61264,653；参照primitiv ～; propositional ～; rule dealing with ～s; simple ～.

be a ~ for（作为…的记号） [bezeichnen: designate（指示）; signify（指谓）]，542
combination of ~s（记号的结合） [Zeichenverbindung]，4466,5451
~ for a logical operation（逻辑运算记号） [logisches Operationsz]，54611
~ -language（记号语言） [Zeichensprache]，3325,3343,4011,41121,41213,45,6124
signif/y（标记，指谓）
1． [bedeuten: meaning（指谓）]，4115
2． [bezeichnen: designate（标示）; sign（记号）]，324,3261,3317,3321,3322,3333,3334,33411,3344,4012,4061,4126,4127,41272,4243,5473,54733,5476,55261,55541,6111
mode of ~ication（标记方式） [Bezeichnungsweise]，3322,3323,3325,33421,40411,51311
similarity（相似性），40141,5231
simple（简单的），202,324,421,424,451,502,54541,5553,55563,6341,6342,6363,63631
~ sign（简单记号），3201,3202,321,323,4026
simplex sigillum veri（简单性是真理的标志），54541
situation（状况,情况） [Sachlage]，20121,2014,211,2202,2203,302,311,3144,321,4021,403,4031,4032,404,4124,4125,4462,4466,5135,5156,5525
Socrates（苏格拉底），5473,54733
solipsism（唯我论），562,564
solution（解决，解答），p8,54541,5535,64312,64321,6521
soul（灵魂），55421,5641,64312
space（空间） [Raum]，20121,2013,20131,20251,211,2171,2182,2202,3032—30321,31431,40412,4463,63611,636111,64312；参照colour- ~; logical ~; range.
speak/about（说到） [von etwas sprechen]，3221,63431,6423,7；参照about.

～for itself（自己表明） [aussagen: ascribe（声称）; state（陈叙）; statement（陈述）; tell（告诉，说）]，6124
stand/, how things（事物是怎样的） [sich verhalten: relation（关系）; state of things（事物的状态）]，4022,4023,4062,45
～for（代表） [für etwas stehen]，40311,5515
state（陈述） [aussagen: ascribe（声称）; speak（谈论）; statement（陈述）; tell（告诉，说）]，3337,403,4242,4442,61264
statement（陈述） [Aussage]，20201,63751
make a ～（作出陈述） [aussagen: ascribe（声称）; speak（谈论）; state（陈述）; tell（告诉，说）]，3332,525
state of/affairs（事态） [Sachverhalt: ～things（事物的状态）]，2—2013,2014,20272—2062,211,2201,3001,30321,4023,40311,41,4122,42,421,42211,425,427,43
～ things（事物的状态）
1． [Sachverhalt: ～ affairs]，201
2． [sich vermalten: relation（关系）; stand, how things]，5552
stipulate（规定） [festsetzen]，3316,3317,5501
structure（结构） [Struktur]，2032—2034,215,41211,4122,513,52,522,612,63751
subject（主体）
1． [Subjekt]，55421,5631—5633,5641
～ -predicate propositions（主谓式命题），41274
2． [Träger]，6423
3．～ -matter（论题） [von etwas handeln: about（关于）; concerned with（涉及）; deal with（论及）]，6124
subsistent（存在，实存） [bestehen: existence（存在）; hold（保持）; obtain（得到）]，2024,2027,20271
sub specie aeterni（用永恒的观点），645；参照eternity
substance（实体） [Substanz]，2021,20211,20231
substitut/e（替换，代替），3344,33441,4241,623,624 ～ion, method of,624

successor（后继） [Nachfolger] ，41252,41273
sum（和），参照logical
sum-total（总和） [gesamt: totality（总体），whole（全部）] ，2063
superstition（迷信），51361
supposition（假定） [Annahme] ，4063
survival（生存） [Fortleben] ，64312
symbol（符号） [Symbol] ，324,331,3317,332,3321,3323,3325,3326,3341,33411,3344,4126,424,431,4465,44661,45,51311,5473,54733,5513—5515,5525,55351,5555,6113,6124,6126
~ ism（符号系统） [Symbolismus] ，44611,5452
syntax（句法），参照logical
system（系统），5475,5555,6341,6372；参照number- ~.

tableau vivant（活动拼装画） [lebendes Bild: picture（图像）] ，40311
talk about（谈论） [von etwas reden: mention（提到）] ，p2,5641,63432；参照about
tautology（重言式），446—44661,5101,51362,5142,5143,5152,5525,61,612—61203,61221,61231,6124,6126,61262,6127,622,63751
tell（说，告诉） [aussagen: ascribe（声称）; speak（谈）; state（陈叙）; statement（陈述）] ，6342
term（项） [Glied] ，41273,4442,5232,5252,52522,5501
theory（理论）
1. [Lehre: doctrine（学说）] ，61224
~ of probability（概率论），4464
2. [Theorie] ，41122,55422,6111
~ of classes（类的理论），6031
~ of knowledge（知识论），41121,5541
~ of types（类型论），3331,3332

thing（事物），参照object; state of affairs; state of ～s
1． [Ding]，11,201—20122,2013,202331,2151,31431,40311,4063,41272,4243,55301,55303,55351,55352,5553,5634,61231
2． [Sache]，201,215,21514,41272
think（思想，思考） [denken: imagine（想象）]，p3,302,303,311,35,4114,4116,54731,5541,5542,561,5631
～ able（可思想的） [denkbar]，p3,3001,302,6361；参照unthinkable
thought（思想） [Gedanke: idea（观念）]，p3,3,301,302,304—31,312,32,35,4,4002,4112,621 ～ -process（思想过程） [Denkprozeβ]，41121
time（时间），20121,20251,63611,63751,64311,64312
totality（总体） [Gesamtheit: sum-total（总和）; whole（全部）]，11,112,204,205,301,4001,411,452,55262,55561
transcendental（超验的），613,6421
translation（翻译），3343,40141,4025,4243
trule（真，真实）
1． [Faktum]，5154
2． [wahr]，20211,20212,221,222,2222—2225,301,304,305,4022—4024,406—4063,411,425,426,428,431,441,443,4431,4442,446,4461,4464,4466,511,512,5123,513,5131,51363,5512,55262,55352,55563,562,6111,6113,61203,61223,61232,6125,6343；参照correct; right
come ～e（达到真） [stimmen: agreement（符合）; right（对的）]，5123
～ th-argument（真值主目），501,5101,5152,61203
～ th-combination（真值组合），61203
～ th-condition（真值条件），4431,4442,445—4461,4463
～ th function（真值函项），33441,5,51,5101,5234,52341,53,531,541,544,55,5521,6
～ th-ground（真值基础），5101—5121,515
～ th-operation（真值运算），5234,53,532,541,5442,554

~ th-possibility（真值可能性），43—444,4442,445,446,5101
~ th-value（真值），4063
type（类型），3331,3332,5252,6123；参照prototype

unalterable（不变的）［fest］，2023,2026—20271
understand（理解）［verstehen: obvious（明显的）; say（说）］，3263,4002,4003,402,4021,4024,4026,4243,4411,502,5451,5521,5552,55562,562；参照misunderstanding
make oneself understood（使自己达到理解）［sich verständigen］，4026,4062
undetermined（未确定的）［nicht bestimmt］，324,4431unit（单元，单位），5155,547321
unnecessary（非必要的），547321
unthinkable（不能设想的），4123
use（用）
1．［Gebrauch］，3326,4123,41272,4241,6211
~ less（无用的）［nicht gebrancht］，3328
2．［Verwendung: employment（应用）］，3325,4013,61202

validity（有效性），61233；参照general ~
value（价值）［Wert］，64,641；参照truth- ~
~ of a variable（变项的值），3313,3315—3317,4127,41271,5501,551,552
variable（变项，变数），3312—3317,40411,41271,41272,41273,453,524,5242,52522,5501,6022propositional ~（命题变项）［Satzvariable］，3313,3317,4126,4127,5502
~ name（变名），3314,41272
~ number（变数），6022
~ proposition（含变项命题）［variableSatz］，3315
visualfield（视场），20131,5633,56331,63751,64311

Whitehead（怀特海），5252,5452
whole（全部，整个）［gesamt: sum-total（总和）; totality（总体）］，411,412
will（意志）［Wille; wollen］，51362,5631,6373,6374,6423,643
wish（希望）［wünschen］，6374
word（词）［Wort］，
20122,314,3143,3323,4002,4026,4243,6211；参照concept- ~ .
put into ~s（说出来）［aussprechen; unaussprechlich: say（说）］，3221,4116,6421,65,6522
world（世界），1—111,113,12,2021—
2022,20231,2026,2063,301,312,33421,4014,4023,412,42211,426,4462,5123,54711,5511,5526—55262,5551,55521,56—
5633,5641,612,61233,6124,622,6342,63431,6371,6373,6374,641,643,6431,6432,644,645,654；参照description of the ~
wrong（错的）［nicht stimmen: agreement（符合）; true（真）］，324；参照false

zero-method（置零法），6121

注释

① 译者——指英译者。
② 译文——指英译文。

译 后 记

《逻辑哲学论》（Tractatus Logico-philosophicus）是维特根斯坦的早期代表作，最初以Logisch-Philosophischen Abhandlung为名刊载于奥斯特瓦尔德主编的德文定期刊物《自然哲学年鉴》1921年最后一期上。次年，奥格登（C. K. Ogden）在雷姆塞（F. P. Ramsey）的协助下，完成了该书的英译，并由Kegen Pau出版公司以双文（德文和英文）对照的形式首次在英国出版了单行本，书名则采用了G. E. 摩尔所建议的拉丁文名称Tractatus Logico-philosophicus。

奥格登在出版其英译本的注中说，该英译本的译文和校样曾得到维氏本人认真的修订，这个说法似不够确切。

1961年皮尔斯（D. F. Pears）和麦克吉尼斯（B. F. McGuinness）合作完成了《逻辑哲学论》新的英译本，仍由Routledge & Kegen Paul出版有限公司以英德对照的形式出版，这个译本获得了学界较好的评价。

1972年，冯·赖特（G. H. von Wright）发表了维特根斯坦和奥格登的通信，其中有维氏对《逻辑哲学论》第一个英译本的意见和评论。参照维氏的这些意见和评论，二位译者又对1961年的英译本作了一些修改，修改本于1974年出版，未附德文原文。

这个中译本主要依据上述1974年Routledge & Kegen Paul出版有限公司出版的英译修改本，同时也参考了奥格登的英译本，比较重要的语词和语句都对照德文原文进行了审定。

和几个英译本一样，这次中译也附上了罗素的长篇导言。这个导言是罗素应维氏本人的要求为促成《逻辑哲学论》的早日出版而写作的。虽然后来维氏对这个导言很不满意，认为文中曲解了他的思想（这里同样也可能存在某些误解，因为罗素的导言最初是被译成德文随同《逻辑哲学论》一起在《自然哲学年鉴》上发表的，维氏是通过阅读德译文而对这个导言产生不满，这就不能排除由于德译文的不准确而引起的误解），但该文以较为通俗的语言阐释维氏在该书中表述

得过于简练和隐晦的思想，确有其独到之处，而且，由于历史的原因，罗素的这个导言几乎已成为《逻辑哲学论》一个必要的附件了。

是为记。

译　　者

1994年10月于武昌

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

人性论

〔英〕休谟 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目 录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
引论
原书第一、二卷前面的通告
人性论
第一卷 论知性
第一章 论观念、它们的起源、组合、抽象、联系等
第一节 论人类观念的起源
第二节 题目的划分
第三节 论记忆观念和想象观念
第四节 论观念间的联系或联结
第五节 论关系
第六节 论样态和实体
第七节 论抽象观念
第二章 论空间和时间观念
第一节 论空间和时间观念的无限可分性
第二节 论空间和时间的无限可分性
第三节 论空间观念和时间观念的其他性质
第四节 对反驳的答复
第五节 对反驳的答复（续）
第六节 论存在观念和外界存在观念
第三章 论知识和概然推断
第一节 论知识
第二节 论概然推断；并论因果观念
第三节 为什么一个原因永远是必然的
第四节 论因果推理的组成部分
第五节 论感官印象和记忆印象
第六节 论从印象到观念的推断

第七节 论观念或信念的本性
第八节 论信念的原因
第九节 论其他关系和其他习惯的效果
第十节 论信念的影响
第十一节 论机会的概然性
第十二节 论原因的概然性
第十三节 论非哲学的概然推断
第十四节 论必然联系的观念
第十五节 判断原因和结果所依据的规则
第十六节 论动物的理性
第四章 论怀疑主义哲学体系和其他哲学体系
第一节 论理性方面的怀疑主义
第二节 论感官方面的怀疑主义
第三节 论古代哲学
第四节 论近代哲学
第五节 论灵魂的非物质性
第六节 论人格的同一性
第七节 本卷的结论
人性论
第二卷 论情感
第一章 论骄傲与谦卑
第一节 题目的划分
第二节 论骄傲与谦卑；它们的对象和它们的原因
第三节 这些对象和原因是从哪里来的
第四节 论印象与观念的关系
第五节 论这些关系对骄傲与谦卑的影响
第六节 这个体系的限制
第七节 论恶与德
第八节 论美与丑
第九节 论外在的有利条件与不利条件
第十节 论财产权与财富
第十一节 论名誉的爱好
第十二节 论动物的骄傲与谦卑
第二章 论爱与恨
第一节 论爱与恨的对象和原因
第二节 证实这个体系的几种实验

第三节 疑难的解决
第四节 论对于亲友的爱
第五节 论我们对于富人与权贵的尊重
第六节 论慈善与愤怒
第七节 论怜悯
第八节 论恶意与妒忌
第九节 论慈善和愤怒与怜悯和恶意的混杂
第十节 论尊敬和鄙视
第十一节 论性爱或两性间的爱
第十二节 论动物的爱与恨
第三章 论意志与直接情感
第一节 论自由与必然
第二节 论自由与必然（续）
第三节 论影响意志的各种动机
第四节 论猛烈情感的原因
第五节 论习惯的效果
第六节 论想象对情感的影响
第七节 论空间和时间的接近和远隔
第八节 论空间和时间的接近和远隔（续）
第九节 论直接的情感
第十节 论好奇心或对真理的爱
人性论
第三卷 道德学
第一章 德与恶总论
第一节 道德的区别不是从理性得来的
第二节 道德的区别是由道德感得来的
第二章 论正义与非义
第一节 正义是自然的还是人为的德
第二节 论正义与财产权的起源
第三节 论确定财产权的规则
第四节 论依据同意而进行的财产转移
第五节 论许诺的约束力
第六节 关于正义和非义的一些进一步的考虑
第七节 论政府的起源
第八节 论忠顺的起源
第九节 论忠顺的限度

第十节 论忠顺的对象
第十一节 论国际法
第十二节 论贞操与淑德
第三章 论其他的德和恶
第一节 论自然的德和恶的起源
第二节 论伟大的心情
第三节 论仁善与慈善
第四节 论自然才能
第五节 关于自然才能的一些进一步的考虑
第六节 本卷的结论
附录
索引
作者生平和著作年表
诞生和成长
研究和著述
思考和写作
投军和观察
潜读和撰史
沉思和观察
从政和广交
退隐和乡居
文献资料:
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏版）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏版”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

引论

凡自命在哲学和科学方面给世人发现任何新事物的人们，总喜欢贬抑前人所提出的体系，借以间接夸耀自己的体系，这对他们说来是最通常和最自然的事情。诚然，对于那些可以提交人类理性法庭的最重要的问题，我们现在仍然愚昧无知；这些人如果满足于惋惜此种愚昧无知，那么一切熟悉科学现状的人们很少会对他们不欣然同意的。一个具有判断力和学识的人很容易看到这样一个事实，即那些最为世人称道，而且自命为高高达到精确和深刻推理地步的各家体系，它们的基础也是很脆弱的。盲目接受的原理，由此而推出来的残缺的理论，各个部分之间的不相调和，整个体系的缺乏证据；这种情形在著名哲学家们的体系中到处可以遇到，而且为哲学本身带来了耻辱。

用不着渊博的知识，就可以发现现在各种科学的缺陷情况，即使门外的群众根据他们所听到的吵闹的声音，也可以断定科学门内并非一切顺利。任何事物都是论辩的题材，学者们对它都持有相反的意见。对于一些最为微不足道的问题，我们也爱争辩，而对于一些极为重要的问题，我们却也不能给予确定的结论。争辩层出不穷，就像没有一件事情是确定的，而当人们进行争辩之际，却又表现出极大的热忱，就像一切都是确定似的。在这一切吵闹中间，获得胜利者不是理性，而是辩才。任何人只要具有辩才，把他的荒诞不经的假设，说得天花乱坠，就用不着怕得不到新的信徒。获得胜利者不是持矛执剑的武士，而是军中的号手、鼓手和乐队。

据我看来，对于各式各样的形而上学的推理，一般人之所以发生厌恶心理，就是因为这个缘故。甚至自命为学者，而且对其他任何学术部门给予恰当重视的一些人，也同样具有这种厌恶心理。他们所谓形而上学的推理，并不是指有关任何特殊科学部门的推理，而是指在任何方面相当深奥的、需要思考才能理解的任何一种论证。由于在这类研究中我们往往枉费心力，所以我们通常总是毫不犹豫地就摈弃它们，以为人类既然不得不永远受错误和幻想的支配，那么我们至少也

应该使我们的错误和幻想成为自然的和有趣的。不过，只有最坚定的怀疑主义和极大程度的懒惰，才能为这种厌恶形而上学的心理辩解。因为，真理如果毕竟是人类能力所能及的，我们可以断言，它必然是隐藏在深奥的地方。最伟大的天才花了极大的精力，还是没有收获；我们如果希望真理可以不劳而获，那真可谓是狂妄自大了。在我下面所要阐述的哲学中，我并不自以为具有这种优越条件，而且我的哲学如果是十分浅显容易，我反而会认为是对它的一种极大的反对理由。

显然，一切科学对于人性总是或多或少地有些关系，任何学科不论似乎与人性离得多远，它们总是会通过这样或那样的途径回到人性。即使数学，自然哲学 和自然宗教 ，也都是在某种程度上依靠于人 的科学；因为这些科学是在人类的认识范围之内，并且是根据他的能力和官能而被判断的。如果人们彻底认识了人类知性的范围和能力，能够说明我们所运用的观念的性质，以及我们在作推理时的心理作用的性质，那么我们就无法断言，我们在这些科学中将会作出多么大的变化和改进。在自然宗教中，尤其希望有这些改进，因为自然宗教不肯满足于把神的本性告诉我们，而且进一步把见解扩展到神对人类的意向，以及人类对神的义务；因而人类不仅是能够推理的存在者，而且也是被我们所推理研究的对象之一。

数学、自然哲学、自然宗教既是如此依靠于有关人的知识，那么在那些和人性有更密切关系的其他科学中，又会有什么样的情况呢？逻辑的惟一目的在于说明人类推理能力的原理和作用，以及人类观念的性质；道德学和批评学研究人类的鉴别力和情绪：政治学研究结合在社会里并且互相依存的人类。在逻辑、道德学、批评学 和政治学 这四门科学中，几乎包括尽了一切需要我们研究的种种重要事情，或者说一切可以促进或装饰人类心灵的种种重要事情。

因此，在我们的哲学研究中，我们可以希望借以获得成功的惟一途径，即是抛开我们一向所采用的那种可厌的迂回曲折的老方法，不再在边界上一会儿攻取一个城堡，一会儿占领一个村落，而是直捣这些科学的首都或心脏，即人性本身；一旦被掌握了人性以后，我们在其他各方面就有希望轻而易举地取得胜利了。从这个岗位，我们可以扩展到征服那些和人生有较为密切关系的一切科学，然后就可以悠闲地去更为充分地发现那些纯粹是好奇心的对象。任何重要问题的解决关键，无不包括在关于人的科学中间；在我们没有熟悉这门科学之

前，任何问题都不能得到确实的解决。因此，在试图说明人性的原理的时候，我们实际上就是在提出一个建立在几乎是全新的基础上的完整的科学体系，而这个基础也正是一切科学惟一稳固的基础。

关于人的科学是其他科学的惟一牢固的基础，而我们对这个科学本身所能给予的惟一牢固的基础，又必须建立在经验和观察之上。当我们想到，实验哲学之应用于精神题材较之应用于自然题材迟了一世纪以上，我们也不必惊奇；因为我们发现，事实上这两种科学的起源几乎也相隔有同样的时期；从泰勒斯推算到苏格拉底，相距的时间，约等于培根勋爵到英国 晚近若干哲学家 [1] 相距的时间；到了这些哲学家才开始把关于人的科学置于一个新的立足点上，引起了人们的注意和好奇心。的确，在诗歌方面，其他民族虽然可以和我们抗衡，在其他一些足以欣赏的文艺方面，他们虽然可以超过我们，而理性和哲学的进步，却只能归功于我们这个容忍和自由的国家。

关于人的科学虽然发展得较迟，没有自然哲学那样的早，可是我们也不应该认为它给予我国的荣誉不如自然哲学那样的大，而应该认为它那较迟的发展是一个更大的光荣，因为这门科学具有更大的重要性，并且必须要经过这样一番的改革。因为，我觉得这是很显然的：心灵的本质既然和外界物体的本质同样是我们所不认识的，因此，若非借助于仔细和精确的实验，并观察心灵的不同的条件和情况所产生的那些特殊结果，那么对心灵的能力和性质，也一定同样不可能形成任何概念。我们虽然必须努力将我们的实验推溯到底，并以最少的和最简单的原因来说明所有的结果，借以使我们的全部原则达到最大可能的普遍程度，但是我们不能超越经验，这一点仍然是确定的；凡自命为发现人性终极的原始性质的任何假设，一下子就应该被认为狂妄和虚幻，予以摒弃。

我想一个认真致力于说明灵魂的最终原则的哲学家，不会自命对于他想要说明的人性科学是一位大师，或是自称对心灵自然地感到满意的事理知道得很多。因为失望和快乐对我们几乎是有同样的效果，我们一旦知道了某种欲望无法得到满足，这种欲望本身就会立即消失，这是确定不易的道理。当我们一旦看到，我们已经达到人类理性的最后限度时，我们便安心满足了，虽然我们完全明白我们在大体上的无知，并且也看到，对于我们的最概括、最精微的原则，除了我们凭经验知其为实在以外，再也举不出其他的理由。经验也就是一般人

的理由，这种理由，即使对于最特殊、最奇特的现象，也无需经过研究便可以直接发现出来的。这种不能再进一步的情况就足以使读者感到满意，作者也就可以得到一种更为微妙的满意，因为他已坦然自认无知，明智地避开了过去许多人的错误，不把他的猜测和假设作为最确定的原则来蒙蔽世人。先生与学生既然如此互相感到满足和满意，我就不知道我们对于哲学还有什么进一步的要求。

如果这种不能说明最终原则的情形，被人认为是关于人的科学中的一个缺点，我也可以大胆声言，这是这种科学和一切科学所共有的缺点，也是和我们所从事的一切艺术所共有的缺点，不论这些学艺是在各个哲学学派中所培养的，或是在低贱的工匠作坊中所实践的。这些学艺中没有一种能够超出经验以外，或者建立任何不以这个权威为基础的原则。的确精神哲学有这样一种特殊的不利条件，这是自然哲学所没有的；那就是，当精神哲学收集实验材料时，无法有目的地进行实验，事先定好计划，并按照预定的方法去应付可能发生的每种具体困难情况。当我不明白在某种情况下某一物体对另一物体的影响时，我只须把这两个物体放在那样一种情况之下，并观察其有什么结果发生。但是在精神哲学中，我如果把自己放在我所要考察的那种情况下，企图以同样的方式消除任何疑难，那么这种思考和预计显然会搅扰我的自然心理原则的作用，而必然会使我无法根据现象得出任何正确的结论。因此，我们必须借审慎观察人生现象去搜集这门科学中的种种实验材料，而在世人的日常生活中，就着人类的交际、事务和娱乐去取得实验材料。当这类实验材料经过审慎地搜集和比较以后，我们就可以希望在它们的基础上，建立一门和人类知识范围内任何其他的科学同样确实、而且更为有用的科学。

---

[1] 洛克 先生、沙夫茨伯雷 勋爵、曼狄维尔 博士、赫钦逊 先生、勃特勒 博士等人。

原书第一、二卷前面的通告

我写这本书的计划已在引论里充分说明。读者必然会注意到，我在那里给自己规定的题目，并未全部都在这两卷中讨论。论知性和论情感这两卷是单独构成一系列完整的推理连锁的；我欣然利用这种自然的划分来试一试一般读者的趣味。如果幸而成功的话，我将进而对道德、政治和批评等题目加以考究，从而完成《人性论》全部著作。我把获得一般读者的嘉许看作是自己的辛劳的最大的报酬；但不管读者的判断怎样，我都决心把它当作是对自己的最好的教益。

人性论

在精神科学中采用实验推理方法的一个尝试

当你能够感觉你愿意感觉的东西，能够说出你所感觉到的东西的时候，这是非常幸福的时候。

塔西陀

第一卷 论知性

第一章 论观念、它们的起源、组合、抽象、联系等

第一节 论人类观念的起源

人类心灵中的一切知觉（perceptions）可以分为显然不同的两种，这两种我将称之为印象和观念。两者的差别在于：当它们刺激心灵，进入我们的思想或意识中时，它们的强烈程度和生动程度各不相同。进入心灵时最强最猛的那些知觉，我们可以称之为印象（impressions）；在印象这个名词中间，我包括了所有初次出现于灵魂中的我们的一切感觉、情感和情绪。至于观念 （idea）这个名词，我用来指我们的感觉、情感和情绪在思维和推理中的微弱的意象；当前的讨论所引起的一切知觉便是一例，只要除去那些由视觉和触觉所引起的知觉，以及这种讨论所可能引起的直接快乐或不快。我相信，无需费词就可以说明这种区别。每个人自己都可以立刻察知感觉与思维的差别。两者的通常差别程度很容易分辨，虽然在特殊例子中，两者不是不可能很接近。例如在睡眠、发烧、疯狂或任何心情十分激动的状态中，我们的观念就可以接近于我们的印象；另一方面，有时就有这种情形发生，即我们的印象极为微弱和低沉，致使我们无法把它们和我们的观念区别开来。但是两者在少数例子中虽然有这种极为近似的情形，而一般说来，两者仍然极为不同，所以没有人会迟疑不决，不敢把它们归在不同项目之下，并各给以一个特殊名称，以标志这种差异 [1] 。

我们的知觉还有另外一种区别，适用于我们的印象和观念两项，这是一种为我们提供方便的区别，值得我们注意。这就是简单与复合的区别。简单的知觉，亦即简单的印象和观念，不容再行区分或分

析。复合知觉则与此相反，可以区分为许多部分。一种特殊的颜色、滋味和香味虽然都是结合于这个苹果中的性质，但我们很容易辨出它们是彼此并不相同的，至少是可以互相区别的。

通过这些区别，我们给了我们的研究对象以排列和秩序，于是我们便可以更精确地去研究它们的性质和关系。引起我注意的第一种情况是：我们的印象和观念除了强烈程度和活泼程度之外，在其他每一方面都是极为类似的。任何一种都可以说是其他一种的反映；因此心灵的全部知觉都是双重的；表现为印象和观念两者。当我闭目思维我的房间时，我所形成的观念就是我曾感觉过的印象的精确的表象，观念中的任何情节也无一不可在印象中找到。在检查我的其他知觉时，我仍然发现同样的类似和表象。观念与印象似乎永远是互相对应的。这个情况在我看来似乎是很突出的，当下引起了我的注意。

经过比较精确的观察之后，我发现我被初次的现象迷惑得过远了。我必须利用简单 知觉与复合 知觉的区别来限制"一切观念和印象都是类似的 "这个概括判断。我观察到，我们的许多复合观念从来不曾有过和它们相应的印象，而我们的许多复合印象也从来没有精确地复现在观念之中，我能设想新耶路撒冷 那样一座黄金铺道、红玉砌墙的城市，虽然我从来不曾见过这样一座城市。我曾见过巴黎 ；但是我难道就可以断言，我能对那座城市形成那样一个观念，使它按照真正的和恰当的比例完全复现那座城市的全部街道和房屋吗？

因此，我看到，我们的复合 印象和观念一般说来虽然极为类似，可是说它们彼此互为对方的精确复本那个规律并非普遍真实的。其次，我们可以研究我们的简单 知觉又是什么情形。经过我所能作的最精确的考察以后，我敢肯定说：前述规则在这里可以无例外地适用，每个简单观念都有和它类似的简单印象，每个简单印象都有一个和它相应的观念。我们在暗中所形成的那个"红"的观念和在日光之下刺激我们眼睛的那个印象，只有程度上的差别，没有性质上的区别。我们的简单印象和观念都是同样如此，不过我们不可能一一列举来加以证明。任何人都可以随意检查多少，使自己在这一点上得到满足。但是如果有人竟然否认这种普遍的类似关系，我也没有其他方法去说服他，只有要求他指出一个没有相应观念的印象，或者没有相应印象的观念。如果他不回答这个挑战——可以确定，他不能做到这点——我们就可根据他的缄默以及我们自己的观察来确立我们的结论。

这样，我们就发现，一切简单观念和印象都是互相类似的；而复合观念和印象既然由简单观念和印象形成，我们就可以概括地断言，这两类知觉是精确地相应的。发现了这种无需进一步考察的关系以后，我就想发现观念和印象的其他一些性质。让我们来研究它们和它们的存在之间的关系，研究哪些印象和观念是原因，哪些是结果。

充分 考察这个问题，就是本书的主题；因此，我们在这里就只限于确立一个概括的命题，即我们的全部简单观念在初出现时都是来自简单印象，这种简单印象和简单观念相应，而且为简单观念所精确地复现 。

在搜罗种种现象来证明这个命题时，我只发现两种现象；但是每种现象都是很明显的，数量很多的，而且是没有争论余地的。我首先通过一个新的审查，来确定我前面所作的断言，即每个简单印象都伴有一个相应的观念，每个简单观念都伴有一个相应的印象。根据类似的知觉之间这种恒常的结合，我立刻断言，我们的相应的印象和观念之间有一种极大的联系，而且一种的存在对另一种的存在具有重大的影响。这样无数的例子中的这样一种恒常的结合决不会出于偶然，而是清楚地证明了不是印象依靠于观念，就是观念依靠于印象。为了要知道哪一种依靠于哪一种，我就研究两者初次出现 时的次序，并由恒常的经验发现，简单印象总是先于它的相应观念出现，而从来不曾以相反的次序出现。要给一个儿童以深红和橙黄或甜味和苦味的观念，我就把这些对象呈现于他，换句话说，就是把这些印象传达给他；但我不会荒谬地试图通过激起这些观念来产生这些印象。我们的观念在出现时并不产生它们的相应的印象，我们也不能单借思维任何颜色或其他的东西，就知觉到那种颜色或感到其他的感觉。在另一方面，我们却发现，不论心灵或身体的任何印象，都永远有一个和它类似的观念伴随而来，而且观念与印象只在强烈和生动程度方面有所差别。我们的类似知觉的恒常的结合就令人信服地证明了，其中之一是另外一种的原因，而印象所占的这种优先性也同样地证明了，我们的印象是我们的观念的原因，而我们的观念不是我们的印象的原因。

为了证实这一点，我又研究另一个明显而令人信服的现象；就是，在任何情况下，只要产生印象的那些官能由于事故而使它们的作用受到了妨碍，例如一个生来就是盲人或聋子的那种情形；那么，不但没有了印象，而且相应的观念也就没有了，因而在心灵中两者都没

有丝毫的痕迹。不但在感觉器官完全毁坏时是这种情形，就是在从未进行活动去产生一个特殊印象这种情况下，也是如此。我们如果不曾真正尝过菠萝，我们对于菠萝的滋味，便不能形成一个恰当的观念。

但是有一个与此矛盾的现象，可以证明观念不是绝对不可能出现于它们的相应的印象之前。我相信，人们会毫不迟疑地承认，通过眼睛进入心中的各别的颜色观念，或是通过听觉传入心中的各种声音的观念，实在是各不相同的，虽然同时它们是类似的。各种颜色既然是这种情形，那么同一颜色的各种深浅程度也必然有同样的情形，也就是说，各个色调都产生一个和其他色调的观念不同的另一个观念。如果否认这点，我们就可以将色调继续逐渐推移，使一种颜色在不知不觉之中推移到和它距离最远的一种色调；你如果不承认任何中间色调各不相同，那么你如果再否认两极色调相同，便不能不陷入谬误。因此，假设有一个人三十年来视觉正常，并完全熟悉各种颜色，只有一种特殊的蓝色色调，偏是不幸没有遇到过。现在，把这种颜色的全部色调都放在那个人的面前，从最深的色调开始，逐渐降到最浅的色调，中间单缺那个特殊的色调；显然，他在没有那个色调的地方，将会看到一片空白，并且觉察到，在那个地方、两个互相邻接的色调要比在其他地方有较大的距离。现在我就问，那个人是否可以凭他的想象来补充这个缺陷，并使那个特殊色调的观念呈现在他的心中，虽然那种色调从未被他的感官传入到他的心中。我相信，很少有人会以为他不能做到这点。这一点可以用来证明简单观念并非总是从相应的印象得来的；但这种例子极为特殊和稀少，几乎不值得我们注意，也不值得单为它而改变我们的概括准则。

除了这个例外，我们不妨就这个题目附带说明一下，印象先于观念的这个原则，还要加上另外一条限制，即正如我们的观念是印象的意象一样，我们也能够形成次生观念，作为原始观念的意象，这在我们当前对于观念所作的推理中就可以看到。但恰当地说，这个限制与其说是那个规则的一个例外，不如说是那个规则的一个说明。观念可以在新观念中产生自己的意象；但原始观念既经假设为由印象得来；所以我们的一切简单观念或是间接地或是直接地从它们相应的印象得来的这个说法仍然是正确的。

这是我在人性科学中建立的第一条原则；我们也不应该因为它显得简易而加以鄙视。因为我们可以注意到，现在这个关于印象或观念

的先后问题，正是和哲学家们争论有无先天观念，或我们的全部观念是否都从感觉和反省得来的那种在不同的名词下大为争吵的问题一样。我们可以说，为了证明广袤和颜色的观念不是先天的，哲学家们仅仅指出这些观念都是由我们的感官传来的。为了证明情感和欲望这两个观念不是先天的，哲学家们只是说，我们自身先前就曾有过这种情绪的经验。我们如果将这些论证仔细加以考察，就可以发现，这些论证只是证明了在观念之前已经先有了其他的更为生动的知觉，这些知觉是观念的来源，并被观念所复现。我希望这样清楚地陈述问题，将会消除有关这个问题的一切争论，并使这个原则在我们的推理中具有比向来较大的作用。

第二节 题目的划分

我们的简单印象既然是发生在它们相应的观念之前，而且很少例外，所以推理方法就要求我们先考察我们的印象，然后再研究我们的观念。印象可以分为两种，一种是感觉（sensation）印象，一种是反省（reflection）印象。第一种是由我们所不知的原因开始产生于心中。第二种大部分是由我们的观念得来，它们的发生次序如下。一个印象最先刺激感官，使我们知觉种种冷、热，饥、渴，苦、乐。这个印象被心中留下一个复本，印象停止以后，复本仍然存在；我们把这个复本称为观念。当苦、乐观念回复到心中时，它就产生欲望和厌恶、希望和恐惧的新印象，这些新印象可以恰当地称为是反省印象，因为它们是由反省得来的。这些反省印象又被记忆和想象所复现，成为观念，这些观念或许又会产生其他的印象和观念。因此，反省印象只是在它们相应的观念之前产生，但却出现在感觉印象之后，而且是由感觉印象得来的。研究人类感觉应该是解剖学家和自然哲学家的事情，而不是精神哲学家的事情，因此，现在就不加以研究。值得我们主要注意的反省印象，即情感、欲望和情绪，既然大多数是由观念产生，所以我们就必须把初看起来似乎是最自然的方法倒转过来；为了说明人类心灵的本性和原则，我们将先对观念作一详细的叙述，然后再进而研究印象。因为这个理由，我在这里就想先从观念开始。

第三节 论记忆观念和想象观念

我们从经验发现，当任何印象出现于心中之后，它又作为观念复现于心中，这种复现有两种不同的方式：有时在它重新出现时，它仍保持相当大的它在初次出现时的活泼程度，介于一个印象与一个观念之间；有时，印象完全失掉了那种活泼性，变成了一个纯粹的观念。以第一种方式复现我们印象的官能，称为记忆（memory），另一种则称为想象（imagination）。初看起来，就很显然，记忆的观念要比想象的观念生动和强烈得多，而且前一种官能比后一种官能以更为鲜明的色彩描绘出它的对象。当我们记忆起过去任何事件时，那个事件的观念以一种强烈的方式进入心中；而在想象中，知觉却是微弱而低沉，并且在心中很难长时间保持稳定不变。因此，在这两种观念之间就有一种明显的差别。但这一点可以留待以后详细讨论[2]。

这两种观念还有另外一种同样明显的差别，即不论记忆的观念或想象的观念，不论生动的观念或微弱的观念，若非有相应的印象为它们先行开辟道路，都不能出现于心中，可是想象并不受原始印象的次序和形式的束缚，而记忆却在这方面可说是完全受到了束缚，没有任何变化的能力。

显而易见，记忆保持它的对象在出现时的原来形式，当我们回忆任何事情时，如果离开了这种形式，那一定是因为记忆官能的缺陷或不完备的缘故。一个历史家为了叙述方便起见，或许会把前后事件颠倒叙述；但是他如果重视准确性的话，他会注意到这种颠倒了的次序，并且据此把那个后发生的事件的观念放在它应有的位置。在回忆我们先前所熟悉的地方和人时，也是同样情形。记忆的主要作用不在于保存简单的观念，而在于保存它们的次序和位置。总而言之，这个原则有那么多的普通和习见的现象作为根据，所以我们就可以无需再作进一步的讨论了。

我们的第二个原则也同样是很明显的，即想象可以自由地移置和改变它的观念。我们在诗歌和小说中所遇到的荒诞故事使这一点成为毫无疑问。在那些故事中，自然界完全被混淆起来了，所提到的无非

是飞马、火龙和可怖的巨人。这种幻想的自由也是不足为奇的，当我们想到我们的一切观念都是由我们的印象复现而来，而且任何两个印象都不是完全不可分开的。更无须提到、这一点是观念分成简单和复合的区别的一个明显的结果。想象只要在任何情况下看到观念之间的差别，它便能很容易地加以分离。

第四节 论观念间的联系或联结

一切简单观念既然可以被想象加以分离，而且又可以被想象随意结合于任何一种形式以内，所以这个官能如果不是受某些普遍原则所支配，使它在某种程度上在一切时间和地点内都可以保持一致，那么，这个官能的各种作用将成为最不可解释的了。观念如果都是完全分散而不相联系，那就只有偶然的机会加以联结；各个简单观念之间如无某种结合的线索、某种能联结的性质，使一个观念自然地引起另一个观念，那么这些简单观念便不会有规律地联结成复合观念（而事实却通常是如此的）。观念之间的这个结合原则不应该被认为是一种不可分离的联系，因为这种联系已被排除于想象之外；同时，我们也不应该断言，如果没有这种联系，心灵便不能结合两个观念，因为任何东西都没有那个官能那样自由；我们只可以把这种联系看作经常占优势的一种温和的力量，这种力量也是——除了使其他事物联系之外——使各种语言极为密切地相应的原因；自然似乎向每个人指出最适于结合成一个复合观念的那些简单观念。产生这种联结，并使心灵以这种方式在各个观念之间推移的性质共有三种：类似，时空接近，因果关系 。

我想无需证明，这些性质在观念之间产生一种联结，并在一个观念出现时自然地引起另一个观念。显然，在我们的思维过程中，在我们观念的经常的转变中，我们的想象很容易地从一个观念转到任何另一个和它类似 的观念，而且单是这种性质就足以成为想象的充分的联系或联结的原则。同样明显的是，由于感官在变更它们的对象时必须作有规律的变更，根据对象的互相接近 的次序加以接受，所以想象也必然因长期习惯之力获得同样的思想方法，并在想它的对象时依次经过空间和时间的各个部分。至于因果 关系所造成的联系，我们以后还

有机会加以彻底研究，因而现在不作详细讨论。这里我们只要提一下：没有任何关系能够比因果关系在想象中产生更强的联系于观念的对象之间，并使一个观念更为迅速地唤起另一个观念。

为了要了解这些关系的充分的范围，我们必须注意，不但当一个对象与另一个对象直接相似、接近或是它的原因时，而且当两者中间插入第三个对象、而这个对象对那两个对象又都具有这些关系之一时，这两个对象也可以在想象中联系起来。这种联系可以推得很远，虽然在同时我们可以看到，每一步的推移会使关系大为减弱。第四服的堂兄弟是被因果关系 联系起来的（如果我可以用这个名词的话）；但是这种联系的密切程度不及兄弟之间的联系，当然更不及父母和子女之间的联系。我们可以一般地说：一切血亲关系是根据因果关系的，并且是随各人中间所插入的起联系作用的原因的数目的多少而定其远近的。

在上述三种关系中，因果关系的范围最为广泛。不但当一个对象是另一对象的存在的原因时，而且当前者是后者的活动或运动的原因时，这两个对象也都可以认为是处于因果关系之中。因为那种活动或运动在某种观点下看来只是那个对象的自身，而且那个对象在它的种种不同的情况中又是保持同一不变，所以我们就很容易想象，对象之间的这种交互影响如何可以在想象中把它们联系起来。

我们可以把这个理论推进一步说，不但当一个对象在另一个对象中产生一种运动或任何活动时，而且当它具有产生这种运动或活动的能力时，那两个对象也被因果关系联系起来。我们可以看到，这就是一切利益和义务关系的根源，而人类就是通过这种关系在社会中互相影响，并被置于统治和服从的关系中间。一个主人就是依据暴力或合同处于一种地位，有权力在某些事项方面去支配我们所称为仆役的另一个人的行动。一个法官是在一切争讼案件中能够凭他的意见去确定社会任何成员之间对任何财物的所有权或财产权的一个人。当一个人具有任何权力时，他只要运用意志，就可以把权力变为行动；而这种转变 在一切情况之下都可以被认为是可能的，而在许多情况之下应该被认为是很有可能的；在权威方面尤其是如此，在这里，臣民的服从就是官长的快乐和利益。

因此，这些原则就是我们简单观念之间的联结或结合原则，并在想象中代替了那种在我们记忆中结合这些观念的不可分离的联系。这是一种吸引作用 （attraction），这种作用在精神界中正像在自然界中一样，起着同样的奇特作用，并表现于同样多的、同样地富于变化的形式中。这种吸引作用的效果到处都表现得很明显；但是它的原因却大体上都是不知道的，而必须归结为人性中的原始 性质，这种性质我并不妄想加以说明。一个真正的哲学家必须具备的条件，就是要约束那种探求原因的过度的欲望，而在依据充分数目的实验建立起一个学说以后，便应该感到满足，当他看到更进一步的探究将会使他陷入模糊的和不确实的臆测之中。在这种情况下，他如果只是考察他的原则的效果，而不去探究它的原因，那么他的研究工作将会得到更好的结果。

在观念的这种结合或联结的许多结果之中，最为显著的就是构成我们思想和推理的共同题材，并一般地是产生于我们简单观念之间的某种结合原则的那些复合观念。这些复合观念可以分为关系、样态 和实体。 我们将依次简略地对这些观念分别加以研究，并附带讨论一下我们的一般的 和特殊的观念 ，然后再结束现在这个题目——这个题目可以看作是我们这个哲学的基础。

第五节 论关系

关系 （relation）这个名词通常用于两个差别得很大的意义。一个意义是指把两个观念在想象中联系起来，并按照前述方式使一个观念自然地引起另一个观念的那种性质而言；另一个意义是指我们在比较两个观念时所依据的那种特殊情况，即使是这两个观念只是任意在想象中结合着的。在普通语言中，前一种意义永远是我们使用关系这个名词时所指的意义；只有在哲学中，我们才把这个名词的意义加以扩充，用来指没有联系原则的任何特殊的比较题材。例如，哲学家承认距离是一种真正关系，因为我们是借比较各个对象而得到一个距离观念的：但是照通常的说法，我们却说，没有东西比这一类事物彼此距离更远的了，没有东西比它们之间更少关系的了 ，就像距离和关系是不相容似的。

使各种对象能够互相比较、并且产生出哲学上 的关系观念来的那些性质，如果一一加以列举，也许会被认为是一种无休止的工作。但我们如果仔细地加以考察，我们就会发现，它们不难被归纳在七个总目之下，这七种关系可认为是一切哲学 关系的根源。

（1） 第一就是类似关系 （resemblance）：任何哲学关系离开了这种关系就都不能存在，因为任何对象如果没有几分类似，就不能被人比较。但是，类似关系虽然是一切哲学关系所必需的，可是我们并不能因此就说，这种关系总是产生观念的联系或联结。当一种性质变得非常普通，成为许多个体所共有的时，这种性质就不会直接使心灵注意任何一个个体，而是由于这种性质提供了一个太大的选择范围，因此就使想象无法固定在任何单一的对象上。

（2） 同一关系 （identity）可以看作是第二种的关系。我在这里所指的是在最严格意义下应用于恒常和不变的对象上的那种同一关系；我暂时不考察人格同一性的本性和基础，留待以后再行讨论。在一切关系中，同一关系最为普遍，它是一切具有持续存在时间的存在物所共有的。

（3） 同一关系之后，最普遍和最概括的关系就是空间 和时间 关系，这种关系是无数比较的源泉，例如远、近，上、下，前、后 等等。

（4） 凡可以度量或计数的一切对象，都可以在数量 （quantity）或数目 （number）上加以比较；这又是关系的另一个丰富的源泉。

（5） 当任何两个对象具有一种共同的性质 时，两者各自所具有的这种性质的差别程度 就构成了第五种的关系。例如两个都是重的对象，其中一个比另一个或许是较重一些，或许是较轻一些。同一种类的两片颜色，它们的色调也许不同，在那一方面就可以比较。

（6） 相反 （contrariety）关系，初看起来，可以认为是上述"没有某种类似程度便不能有任何关系存在 "的那条规则的一个例外。不过我们可以注意，设有两个观念本身是相反的，除了存在和不存在这两个观念，而这两个观念显然也是类似的，因为两者都涵摄那个对象

的观念，虽然后一个“不存在”观念把那个对象排除于它所不存在的一切时间和地点之外。

（7） 所有其他的对象，例如火和水，热和冷等，只是根据经验和它们的种种原因 或结果 的相反、而被人们发现为相反的，这种因果关系是第七种的哲学关系，也是一种自然的关系。这种关系中所涵摄的类似关系，将在以后加以说明。

人们自然会期望，我该把差异 （difference）加在其他关系之后。不过我认为差异是关系的否定，而不是任何实在的或积极的东西。差异分为两种，即与“同一”相反的差异或与“类似”相反的差异。前者可称为数目 上的差异；后者可称为种类 上的差异。

第六节 论样态和实体

有一类哲学家把他们大量的推理建立在实体和偶有性的区别上，并且设想我们对两者都具有清楚的观念：我很想请问那些哲学家们，实体（substance）观念是从感觉印象得来的呢，还是从反省印象得来的呢？如果实体观念是从我们的感官传给我们的，请问是从哪一个感官传来的，并以什么方式传来的？如果它是被眼睛所知觉的，那么这个观念必然是一种颜色；如果是被耳朵所知觉，那么它必然是一种声音；如果是被味觉所知觉，那么它必然是一种滋味；其他感官也是如此。但是我相信，没有人会说：实体或是一种颜色，或是一个声音，或是一种滋味。因此实体观念如果确实存在，它必然是从反省印象得来的。但是反省印象归结为情感和情绪；两者之中没有一个能够表象实体。因此，我们的实体观念，只是一些特殊性质的集合体的观念，而当我们谈论实体或关于实体进行推理时，我们也没有其他的意义。

实体观念正如样态观念一样，只是一些简单观念的集合体，这些简单观念被想象结合了起来，被我们给予一个特殊的名称，借此我们便可以向自己或向他人提到那个集合体。但是这两个观念的差别在于：构成一个实体的一些特殊性质，通常被指为这些性质被假设为寓存其中的一种不可知的东西 ；即使没有这种虚构，这些性质至少也被

假设为由于接近和因果两种关系而密切地和不可分离地联系起来的。这样做的结果就是：我们只要一发现任何一个新的简单性质与其他性质有相同的联系，我们就立刻把这种性质列入于其他性质之中，即使这个性质原来没有加入最初的那个实体概念之中。例如我们的黄金观念开始可能是一种黄色、重量、可展性、可溶性；可是当我们发现它在王水 中的可溶性以后，我们就把这种性质加入到其他一些性质中间，并假设它属于那个实体，就像它的观念自始就是构成那个复合黄金观念的一个部分。由于结合原则被认为是复合观念的主要部分，这个原则就接纳了后来出现的、并和其他最初出现的性质同样地包括在那个复合观念中间的任何性质。

样态方面便不能有这种情形，只要研究一下样态的本性，便可明了这点。构成样态的那些简单观念所表象的性质不是被接近关系和因果关系所结合，而是分散于不同的主体中的；或者，这些观念即使都结合在一起，而那个结合原则也并不被认为是那个复合观念的基础。跳舞的观念是第一种样态的例子，美丽的观念是第二种样态的例子。这类复合观念只要接受了任何一个新的观念，便要改变原来标志这个样态的名词，这个理由是很明显的。

第七节 论抽象观念

关于抽象观念 或一般观念 ，已经有人提出了一个十分重要的问题，即当心灵想到这些观念时，这些观念是一般的呢，还是特殊的呢？在这一方面，一位大哲学家 [3] 已经辩驳过在这个问题上的传统见解，并且断言，一切一般观念都只是一些附在某一名词上的特殊观念，这个名词给予那些特殊观念以一种比较广泛的意义，使它们在需要时唤起那些和它们相似的其他各个观念来。由于我认为这一点是近年来学术界中最伟大、最有价值的发现之一，所以我将在这里力求通过一些论证加以证实，希望这些论证将会使这一点成为毫无疑问和无法争论。

显然，在构成我们大部分的——即使不是全体的——一般观念时，我们抽去一切在数量和性质上的特殊程度；而且一个对象也并不

因为在它的广袤、持续和其他性质方面的任何些微的改变、而不再属于它原来的特殊种类。因此，我们可以认为这里有一个在那些抽象观念的本性方面起决定作用的明显的困难，它为哲学家们提供了许多思辨材料。一个"人"的抽象观念代表着种种身材不等、性质不同的人们；可以断言，抽象观念要做到这点，只有通过两个途径：或者同时表象一切可能的身材和一切可能的性质，或者根本不表象任何特殊的身材和性质。由于为前一个命题进行辩护已被认为是荒谬的，因为这就涵摄着心灵具有无限的才能，所以一般的推论都拥护后一个命题；于是，我们的抽象观念就被假设为既不表象任何特殊程度的数量，也不表象任何特殊程度的质量。但是，这个推论是错误的，我想在这里加以说明。第一，我要证明，对于任何数量或质量的程度如果没有形成一个明确的概念，那就无法设想这个数量或质量；第二，我要指出，心灵的才能虽然不是无限的，可是我们能在同时对于一切可能程度的数量和质量形成一个概念，这样形成的概念不管是怎样的不完全，至少可以达到一切思考和谈话的目的。

我们先从第一个命题开始，即心灵对于任何数量或质量的程度，如果没有形成一个明确的概念，那就无法对这个数量或质量形成任何概念。我们可以用下面三个论证来证明这点。第一，我们已经说过，一切差异的对象都是可以区别的，而一切可以区别的对象都是可以被想象和思想分离的。而且，我们在这里还可以附加说，这些命题逆转来说也同样是真实的：即一切可以分离的对象都是可以区别的，而一切可以区别的对象也都是差异的。因为，我们如何能够把不可区别的事物加以分离，把没有差异的事物加以区别呢？因此，为了要知道抽象作用是否包含着分离作用，我们只须在这个观点下加以考究，并且考察，我们从一般观念中抽去的一切细节是否和我们保留下来作为它们的本质部分的那些细节可以区别、并且是差异的。但是一看就可了然，一条线的确切长度和那条线本身既没有差异，也不可区别；而任何质量的确切程度和那个质量也是既没有差异、也不可区别的。因此，这些观念是不容分离的，正像它们不容区别、没有差异一样。所以，这些观念是互相结合在概念中的；一条线的一般观念，不论我们如何进行抽象和分辨，当它出现于心灵中时，总是具有在数量上和质量上的一个确切程度，不论它怎样可以被用来表象其他一些具有各种不同程度的线条。

第二，大家承认，凡出现于感官前面的对象，换句话说，即凡出现于心中的印象，总是在数量和质量的程度上是确定的。印象有时变得混淆，那只是由于它们的微弱和不稳定，并非由于心灵有任何能力可以接受在实际存在中，没有特殊程度或比例的任何印象。这是一个矛盾的说法，甚至涵摄着一个极度的矛盾，即同一件事物既可以是存在的，同时又可以是不存在的。

由于一切观念是从印象得来的，并且只是印象的复本和表象，那么，对于其中之一是真的道理、对于另外一种也必须承认是真的。印象和观念只是在它们的强烈程度和活泼程度上有差别。上述的结论并不是建立在任何特殊的活泼程度上的。因此，这方面的任何变化并不能影响上述的结论。一个观念是一个较弱的印象，一个强烈的印象既是必然有一种确定的数量和性质，所以它的复本或表象也必然是同样的情形。

第三，哲学中有一个公认的原理，即自然界一切事物都是特殊的；要假设一个没有确切比例的边和角的三角形真正存在，那是十分谬误的。因此，如果这种假设在事实上 和实际上 是谬误的，那么它在观念上 也必然是谬误的；因为，我们对之能够形成一个清楚和明晰的观念的任何东西，没有一个是不合理的和不可能的。但形成一个对象的观念和单是形成一个观念，是同一回事；把观念参照一个对象，只是一种外加的名称，观念本身并不具有对象的任何标志或特征。我们既然不能形成一个只具有数量和质量、而不具有数量和质量的确切程度的对象观念，所以我们同样也就不能形成在这两方面没有限制和界限的任何观念。因此，抽象观念本身就是特殊的，不论它们在表象作用上变得如何的一般。心中的意象只是一个特殊对象的意象，虽然在我们的推理中应用意象时好像它具有普遍性似的。

这样把观念应用得超出它们本性以外，乃是由于我们把观念的一切可能程度的数量和质量粗略地集合起来去适应人生的目的；这是我要说明的第二个命题。当我们发现我们常见的各个对象之间有一种类似关系 [4] 时，我们就把同一名称应用于这些对象的全体，不论我们在它们的数量和质量的程度上看到什么差异，也不论其他什么样的差异可能在它们中间出现。当我们养成了这种习惯之后，一听到那个名称，就会唤起这些对象之一的观念，并使想象想起它以及它的一切特殊的细节和比例。但是由于那个名词被假设为通常也应用于其他一些

的个体，这些个体在许多方面和心中当前出现的那个观念是不同的，而那个名词又不能再现所有这些个体的观念，所以它只是触动了灵魂（如果我可以这样说），唤起了我们通过观察这些观念而养成的那种习惯。这些观念并不是实际上和事实上出现在心中，而只是处于一种潜能的状态；我们也并非在想象中把它们全部一个一个明晰地描绘出来，我们只是受当前的目的或需要的指使；准备随时观察其中的任何一个。这个名词唤起了一个具体观念，连同某种习惯；这个习惯就会唤起我们可能需要的任何其他的个别观念。但是，由于在大多数情况下这个名词所指的全部观念不可能都产生出来，我们就以一种比较片面的考虑简化了这种工作，并且发现在我们的推理中这种简化并未引起许多的不便。

因为，现在讨论的问题有一个最为奇异的情况，即当心灵产生了一个具体观念、使我们根据它进行推理时，倘或我们偶尔形成一串与这个观念不相符合的任何推理，那么由一般名词或抽象名词所唤起的那种伴随的习惯，立刻就会提出任何其他的个体来。例如我们如果提到三角形这个名词、并形成一个特殊的等边三角形观念和它相应，后来我们如果说，一个三角形的三个角彼此相等，那么我们最初所忽视了的不等边三角形和等腰三角形等其他个体会立刻拥入我们的心中，使我们觉察这个命题的谬误，虽然对于我们先前形成的那个观念说来，这个命题是正确的。如果心灵在需要时并不总是提出这些观念，那就是由于心灵的能力有所缺陷，这样一种缺陷也往往是谬误的推理和诡辩的根源。但这种情形主要发生于深奥而复杂的观念方面。在其他的场合，我们的习惯就比较的完整，很少会陷入这样的错误。

不但如此，而且这种习惯的完整程度，可使同一观念附着于各个不同的名词，并可以用于种种不同的推理中，并不发生任何错误的危险。例如一个高度一寸的等边三角形观念，可以使我们谈论某一个形、一个直线形、一个有规则形、一个三角形和一个等边三角形。因此，所有这些名词在这种情形下都伴有同一个的观念；但由于这些名词的习惯应用范围或大或小，它们就会据此刺激起它们的特殊习惯，并使心灵随时注意不要形成和这些名词通常所包括的任何观念相抵触的任何结论。

在那一类习惯还没有成为十分完善以前，心灵也许不满足于只形成一个个体的观念，而会去轮流观察好几个观念，借使自己了解自己

的意义，以及自己通过这个一般名词所要表示的那个集合体的范围。例如，为了确定"形"（figure）这个名词的意义，我们就会在心中轮流审察不同大小的、不同比例的种种圆形，正方形，平行四边形，三角形等观念，而不肯停留在一个意象或观念上。不管怎样，有一件事情是确定的，就是：当我们应用任何一般名词时，我们所形成的是个体的观念；就是，我们很少或绝不会把这些个体全部审察穷尽；而那些余留下来的观念，只是通过那种习惯而被表象的，只要当前有任何需要时，我们就可以借这种习惯唤起这些观念来。这就是我们抽象观念和一般名词的本性；我们就是以这个方式来说明前面所提出的那个似非而是的说法，即某些观念在它们的本性方面是特殊的，而在它们的表象方面却是一般的。一个特殊观念附在一个一般名词上以后，就成为一般的了，这就是说，附在这样的一个名词上，这个名词由于一种习惯的联系，对其他许多的特殊观念都有一种关系，并且很容易把那些观念唤回想象中来。

这个题目所可能留下来的惟一的困难，必然是在于可以那样容易地唤起我们可能需要的每一特殊观念的那种习惯，那种习惯是被我们通常附在观念上的任何名词或语音所刺激起的。据我看来，对这种心灵活动要想给以一个满意的说明，最恰当的方法就是举出一些和它相似的其他的例子，以及促进它的活动的其他原则来。要说明我们心灵活动的最终原因是不可能的。我们只要能够根据经验和类比给以任何满意的解释，也就够了。

第一，我可以说，当我们提到任何一个大数字时，例如一千，心灵对它一般没有恰当的观念，心灵只有能力，借着形成包括那个数字的一些十进数的恰当观念来产生那样一个观念。但是我们观念中的这个缺点，在我们的推理中却从来感觉不到，这是和现在所研究的普遍观念的例子似乎是平行的一个例子。

第二，有些习惯可以被一个单个字唤起，我们有不少这种的例子：例如，一个人原会背诵一篇论文或若干首诗，一时记忆不起，只要一经提及篇首的一个字或一个词句，他便会记起全文来。

第三，我相信，任何人只要一考察自己在推理时的心境，都会同我一致主张：我们在我们所应用的每个名词上并不总是附有明晰和完整的观念；在谈到政府、教会、谈判、征服 时，我们很少会在自己心

中展开这些复合观念所由组成的一切简单观念。但是我们可以注意到，虽然有这种缺陷，我们仍然可以对这些题材避免胡说乱谈，并且可以觉察观念之间的任何矛盾，就像我们对它们有充分的理解一样。例如，我们如果不说在战争中弱者总是选择谈判的途径，而却说他们总是采取征服的方式，那么，由于我们一向惯于把某些关系附在某些观念，那种习惯仍然随着那些名词而来，并使我们立刻觉察这个命题是谬误的，这正像一个特殊观念可以被我们用来对其他的观念进行推理一样，即使这些其他观念在某些细节上和那个观念是很不相同的。

第四，由于个体被集合起来、并根据它们的互相类似关系被归纳在一个一般名词之下，这种关系必然会使这些观念易于进入想象之中，而在需要时更为迅速地呈现出来。的确，我们只要研究一下我们在思考或推理时的通常思维过程，我们就会发现可以相信这种说法的充分理由。想象极为敏捷地体现它的观念，并且在需要或有用的时刻，立刻把这些观念显现出来：这种敏捷程度真是十分奇异的。想象在收集属于任何一个题材的观念时，可以从宇宙的一端搜索到宇宙的另外一端。可以认为，由观念所组成的这个理智世界全部被展现在我们的眼前，我们只要拣出最适合于我们目的的那些观念。但是，除了灵魂中那种魔术般的能力所收集的那些观念之外，心中没有任何其他的观念；这种魔术般的能力在最伟大的天才心中虽然总是最为完善的，而且也正是我们所称的天才，但它是人类理智的最大努力也无法加以解释的。

我所提出的关于抽象观念的假设，和哲学界向来流行的假设极为相反；上面的四种考虑也许会帮助消除我的假设所有的困难。但是，老实说，我的主要信念仍然在于我按照通常说明一般观念的方法，对一般观念的不可能性作了证明。关于这个题目，我们必须寻求一个新的体系，而除了我所提出的体系之外，显然是再也没有其他的体系。观念就其本性来说既然只是特殊的，同时它们的数目又是有限的，所以观念只是由于习惯才在其表象作用上成为一般的、并且包括了无数其他的观念。

在我结束这个题目之前，我将应用这些同样的原则来说明经院中所谈论不休而很少了解的所谓理性的区别（distinction of reason）。形象和赋有形的物体，运动与被运动的物体的区别就属于这一类。说明这种区别的困难，来自上述的那个原则，即一切差异的观念都是可

以分离的 。因为根据这个原则，就可以推断说，如果形象和物体是不同的，它们的观念不但是可以区别的，而且也是可以分离的。如果形象和物体不是差异的，它们的观念就是既不能分离，也不能区别。那么，理性的区别既不涵摄差异，也不涵摄分离，这种区别到底有什么意义呢？

为了消除这种困难，我们必须采用前面关于抽象观念所作的说明。确实，心灵决不会想到要区别一个形象和赋有形象的物体，因为两者在实际上既是不可区别，又是不相差异、不能分离的；心灵所以要作这种区别，乃是因为它发现，即使在这种简单状态中也可能包含许多不同的类似关系和其他一些的关系。例如，当一个白色大理石球呈现在面前时，我们只是得到分布于一种形式中的一种白色印象，而且我们既不能分离、也不能区别颜色和形式。但是后来当我们看到一个黑色大理石球和一个白色大理石的立方体、并把它们和先前的对象加以比较时，于是在先前似乎完全不能分离而实际上也是不能分离的印象方面就发现有两种各别的类似情况。在经过一些更多的这种实践之后，我们就根据一种理性的区别 开始去区别形象和颜色；也就是说，形象和颜色实际上既然是同一而不可区别的，所以我们把两者一并考察；可是又因为两者和其他的形象和颜色有类似关系，所以我们又根据它们所能有的类似关系在各个不同方面加以考察。当我们只是考察白色大理石球的形象的时候，我们实际上形成一个形象和颜色两者的合并观念，不过是暗中着眼于它和黑色大理石球的类似关系。同样，当我们只考察它的颜色时，我们又注意它和白色大理石的立方体的类似关系。通过这种方法，我们就在自己的观念上附加了一种反省，但是习惯的力量使我们多半觉察不到这种反省。如果有人希望我们只考察一个白色大理石球的形象，而不想到它的颜色，那就是希望一件不可能的事情；但他的意思是说，我们应该把颜色和形象一并考察，不过仍然应该注意它和黑色大理石球的类似关系，或者和任何其他颜色或任何其他物质的球体的类似关系。

---

[1] 我在此处所用印象 和观念 这两个名词，其含义与通常的意义不同，我希望能有这种用词的自由。洛克先生 曾用“观念”一词表示我们的全部知觉，违反了它的本义；我现在应用这个词，或者宁可说是恢复了它的本义。我所谓印象，读者请勿误会我是用以表示生动的知

觉产生于心灵中时的方式，我只是指知觉的本身；无论在英语中或在我所知的其他任何语言中，对于这些知觉都没有专用的名词。

[2] 参看。

[3] 贝克莱博士。

[4] 〔显然，即使不同的简单观念之间也可以有一种相似或类似的关系，而且类似之点或类似的细节和它们之间的差异也不一定是可以区别或分离的。蓝 和绿 是两个不同的简单观念，不过它们比蓝 和绯红 较为类似，虽然它们的完全单纯性排斥了分离或区别的一切可能性。关于各个特殊的声音、滋味和气味，情形也是一样。这些虽然没有任何同一的共同细节，可是就它们的笼统现象作比较时却可以有无数的类似关系。甚至由单纯观念 这个十分抽象的名词，我们也可以确信这一点。这些名词包括一切的简单观念。这些观念在它们的简单性方面互相类似。可是，由于它们的本性排斥一切的组合，所以使它们互相类似的这一细节就是和其他的细节不可区别的，也是不可分离的。任何性质的一切的程度也都是这种情形。这些程度都是类似的，不过任何个体的性质和它的程度是不能区别的。〕

（这段脚注是由原书附录中移来的。原书附录中凡作者标明应插入正文或作脚注的段落，在中译本中均已分别排入正文或脚注的相应位置，并放在方括弧［］里，以资识别。——中译本编者注）

第二章 论空间和时间观念

第一节 论空间和时间观念的无限可分性

一切带有莫名其妙的样子、并和人类原始的和最没有偏见的概念相反的任何见解，哲学家们往往会贪婪地加以信受，以为这就表明他们的学术的优越性，表明他们的学术就能够发现出远远地超出通俗看法的意见。在另一方面，对我们提出来的任何可以引起惊奇和钦佩的见解，也给予心灵极大的满意，以致耽溺于那些可意的情绪，再也不肯相信它的快乐是完全没有任何根据的。从哲学家和他们的弟子的这种爱好中，就发生了他们那种互相满足的情形；哲学家们提出那样多的奇怪的和不可解释的意见，而他们的弟子们也就非常轻易地相信这些意见。关于这种互相满意的情形，我可以举出无限可分说来作为一个最明显的例子；我想通过对无限可分说的探讨，开始去研究空间和时间观念的这个题目。

大家一致公认，心灵的能力是有限的，永远不能得到一个充分的和恰当的"无限"概念；即使这一点不被大家承认，它从最平凡的观察和经验中也表现得足够明显的。同时这也是显然的：凡可以无限分割的东西必然含有无数的部分；而且，如果限制各部分的数目，也就不能不同时限制分割的过程。我们几乎无需什么归纳，就可以由此断言，我们对任何有限性质所形成的观念 都不是可以无限分割的，而是通过适当的区别和分离过程，我们便可以把这个观念层层分割成完全简单而不可分的细小观念。在否认心灵具有无限能力的同时，我们就假设了心灵分割它的观念是有止境的。这个结论的明白性是没有任何方法可以逃避的。

因此，可以确定，想象会达到一个最小点，并且可以为自己提出一个不能再分割的观念，这个观念如果再要分割，便会完全消灭了。当你告诉我一颗沙粒的千分之一和万分之一时，我对于这两个数字和它们的不同的比例，都有一个明晰的观念；不过我在心中所形成借以表象这些事物本身的那些意象，彼此并无差异，比起我用来表象沙粒本身的那个意象，也并不更小，虽然我们假设沙粒大大地超过了它的千分之一和万分之一。凡由部分组成的东西仍可区别为那些部分，而凡可以区别的东西也都是可以分离的。但不管我们怎样想象这个东西，一颗沙粒的观念不可能区别或分割为二十个观念，当然更不能分割为一千、一万或无数不同的观念了。

感官的印象也和想象的观念情形相同。试在纸上画一墨点，凝神注视那个点，然后退往远处，直到最后看不见那一点为止；显然，在它即将消失之前的一刹那，那个映象或印象是完全不可分割的。远处物体的微小部分所以传达不来任何可以感觉到的印象，并非由于缺少刺激我们眼睛的光线，而是因为物体在某种距离上、它们的印象便缩小到了最小限度，不能再行缩小。而它们现在却已被移到那个距离以外了。显微镜或望远镜虽然能使这些对象可以看见，可是它们并不产生任何新的光线，只是扩展了那些永远由物体发出的光线，并通过这个方法使肉眼看来是简单而不复合的印象呈现出各个部分，并且把先前不可知觉的东西提升到最小点。

由此我们就可以发现通常的意见的错误，即认为心灵的能力在两方面都受到限制，而且想象对于超过某种微小程度东西，正像对于超过某种巨大程度的东西一样，都不能形成一个恰当的观念。我们在想象中所形成的某些观念和呈现于感官的某些映象可以达到最小的限度，没有东西能够比它们更小，因为有些观念和映象是完全简单而不可分的。我们感官的惟一缺点在于：它们给予我们以一些和物体本身不成比例的物体的映像，并且把实际上是巨大的、并由许多部分组成的东西表象为微小的和单纯的。这种错误，我们觉察不到；我们把呈现于感官的那些微小对象的印象，认为就等于或差不多等于那些对象，随后又依据理性发现还有其他远为微小的对象，因此就遽然断言，这些对象比我们的想象的任何观念或我们的感官的任何印象都更为微小。但是，可以确定，我们可以形成一些观念，不大于一个较蛆虫小一千倍的虫子的元气[1]（animal spirits）的最小的原子；我们其实应该这样断言：困难在于如何扩大我们的概念，以便形成一个正确

的蛆虫概念，或者甚至形成比蛆虫小一千倍的一个虫子的正确概念。因为要对这样微小的动物形成一个正确的概念，我们必须有一个表象它们每一部分的明晰的观念；根据无限可分说，这是完全做不到的，而根据不可分的部分或原子这个理论，这又是极为困难的，因为这些部分数目太大，而且是过于繁复了。

第二节 论空间和时间的无限可分性

当观念是对象的恰当的表象的时候，这些观念之间的关系、矛盾和一致，都可以应用于它们的对象之上；我们可以概括地说，这就是一切人类知识的基础。但是我们的观念是广袤的最小部分的妥当的表象；不论我们如何假设这些部分可以一分再分，这些部分永远不会变得小于我们所形成的某些观念。明显的结论就是：在比较这些观念时显得 是不可能的、矛盾的事情，必然在实际上 也是不可能的、矛盾的，不容任何辩解或遁词。

凡能无限分割的任何东西都包含有无数的部分；否则我们便会立刻达到不可分的部分而停顿下来。因此，任何有限的广袤如果是无限可分的，那么假设有限的广袤含有无数的部分，便不可能是一种矛盾了。反过来说，如果假设有限的广袤包含无数的部分、是一种矛盾，那么任何有限的广袤都不是无限可分的了。但是我只要考察一下我的一些清楚的观念，就很容易使自己相信，后面这一种的假设是谬误的。先拿我所能形成的最小的广袤部分的观念来说，我因为确知，没有东西比这个观念更小，于是我就断言，我通过这个观念所发现的任何性质必然是广袤的一种真正的性质。于是我便把这个观念重复一次、两次、三次……，结果发现由于重复这个观念而产生的复合的广袤观念总是在增大，变为两倍、三倍、四倍……，直到最后它随着我重复这个观念的次数的多少、而膨胀成较大或较小的相当大体积。当我不再增加这些部分的时候，这个广袤观念便停止扩大；如果我把增加的过程无限 地进行下去，我就清楚地看到，广袤观念必然也会变为是无限的。总而言之，我可以断言：〔无数的部分〕的观念和无限的广袤观念原是同一个的观念；任何有限的广袤都不能包含无数的部分，因此任何有限的广袤都不是无限可分的。 [2]

我可以再附加一位著名作家[3]所提出的另外一个论证，这个论证在我看来是非常有力而精美的。显然，存在本身只能属于单位，绝不能应用于数字，它之所以应用于数字，只是由于组成数字的那些单位。我们可以说二十个人存在；不过这只是因为一个、两个、三个、四个……等人存在，如果你否认后者的存在，那么前者的存在自然也就不成立了。因此，要假设任何数字的存在、而同时却否认单位的存在，那是彻底谬误的。而按照形而上学家们一般的意见，广袤永远只是一个数字，而且永远不会分解为任何单位或不可分的数量，因此就可以推断，广袤根本不能存在。有人或许会答复说，任何有确定数量的广袤都是一个单位，不过它是可以含有无数部分的一个单位，并且可以一直无限地分割下去的；这种说法是无效的。因为依照这个同一的规则，那二十个人也可以看作一个单位了。整个地球，甚至整个宇宙也可以看作一个单位。单位这个名词只是一个虚构的名称，心灵可以把它应用于心灵所集合的任何数量的对象；这样一个单位也和数字一样不能单独存在，因为它实在也是一个真正的数字。但是那个能够单独存在、而且它的存在又是一切数字的存在的必要条件的单位，却是另外一种的单位，而且必然是完全不可分的，也不能再分解为任何较小的单位。

这一切的推理也都可以应用于时间方面；这里还要另外加上一条论证，我们也应该加以注意。时间有一个和它不可分的特性、可以说是构成了它的本质，即时间的各个部分互相接续，而且任何一些部分不论如何邻接，也永远不能共存的。一七三七年和今年一七三八年不能同时出现，根据同样的理由，每一个刹那和另一个刹那也必然互相区别，不是在后，便是在前。因此，时间的存在确是由不可分的刹那组成的。因为，如果我们永远不能把时间分割到底，而且接续其他刹那的刹那也不是完全单一而不可分的，那就会有无数共存的刹那或时间的部分；这一点我相信会被认为是一个明显的矛盾。

空间的无限可分性涵摄着时间的无限可分性，这在运动的性质中就显示出来。因此，后者如果是不可能的，前者也同样是不可能的。

我毫不怀疑，无限可分说的最顽固的辩护者也会立刻承认，这些论证确是一些困难，而且对于它们不可能提出任何完全清楚而满意的答复。不过我们在这里可以说，把一种理证称为困难，并借此来逃避它的力量和明白性，这是一种最为荒谬的习惯。在理证范围内和在

概然推断（probability）范围内不一样，不可能有困难发生，或是一个论证和另外一个论证互相抵消，因而削减它的权威。一个理证如果是正确的，就不容许有反面的困难；如果是不正确的，那它就只是一种诡辩，因此也就绝不能算是一个困难。理证如果不是不可抗拒的，便是没有任何力量。在这样一个问题方面来谈反驳和答复，来谈各种论证的互相抵消，那就是承认人类理性只是语言的玩弄，否则便是说这种话的人本身没有胜任这种题材的能力。由于题材的抽象，理证可能会难于了解；但是理证一经了解以后，便永远不会有削弱它的权威的任何困难。

诚然，数学家们惯说：在这个问题的另一方面，也有同样有力的论证；不可分的点这个学说，也同样会受到难以答复的反驳。在我详细考察这些论证和反驳之前，我在这里要把它们作为整体来对待，并以一个简短而有决定性的理由一下子来证明它们绝对不可能有任何正当的根据。

形而上学中有一条确立的公理，就是：凡心灵能够清楚地想象的任何东西，都包含有可能存在的观念，换句话说，凡我们所想象到的东西都不是绝对不可能的。我们能形成一座黄金色的山的观念，由此就可断言，这样一座山可能真正存在。我们不能形成一座没有山谷的山的观念，因此就认为这样的山是不可能的。

确实，我们有一个广袤观念，否则我们为什么对它进行谈论和推理呢？同样确实的一点是：想象所设想的这样一个观念虽然可以分为部分或较小的观念，却不是无限可分的，也不是由无数的部分组成的；因为那就超出了我们的有限的理解能力。那么，这里既然有一个由完全不可分的部分或较小的观念组成的广袤观念，所以这个观念并不含有矛盾，因此广袤可能是符合这个观念而真正存在的，因此所有为反驳数学点的可能性而提出的一切论证只是经院哲学的诡辩，不值得我们的注意。

我们可以将这些结论更推进一步，并且断言，关于广袤的无限可分说的一切所谓理证同样都是一些诡辩；因为我们确知，如果不先证明数学点是不可能的，那么这些理证都不可能是正确的：而要想证明数学点的不可能，那显然是一种荒谬的企图。

第三节 论空间观念和时间观念的其他性质

上面我们所提到的那种发现，即印象永远是发生于观念之先，而且想象中所得到的每一个观念都是首先出现于和它相应的印象中的：对于解决关于观念的一切争论来说，没有其他发现比这个发现更为幸运的了。印象都是非常清楚而明显的，它们不容有任何争论，虽然我们的许多观念是很模糊的，甚至形成它们的心灵也几乎无法精确地说明它们本性和组合。我们可以应用这一条原理，来进一步发现我们的空间观念和时间观念的本性。

当我张开眼睛去观看周围的对象时，我就看到许多可见的物体；而当我闭上眼睛去思考这些物体之间的距离时，我就得到了广袤的观念。由于每个观念是从和它确切相似的某个印象得来的，那么和这个广袤观念相似的印象必然或者是由视觉得来的感觉，或者是由这些感觉产生的某种内在印象。

我们的内在印象是我们的情感、情绪、欲望和厌恶；我相信，没有人会说空间观念是以这些印象中的任何一个为范本而得来的。因此，剩下来就只有感官能够把这个原始印象传给我们。那么我们的感官在这里传给我们什么印象呢？这是主要的问题，它单独就能决定这个观念的本性。

在我眼前的这张桌子，在一看之下就足以给予我广袤的观念。因此，这个观念是由此刻出现于感官前的某一印象得来、并表象那个印象的。但是我的感官只给我传来以某种方式排列着的色点的印象。如果说我的眼睛还感觉到其他任何的东西，我希望有人把那个东西指点给我。但是如果无法再向我指出其他任何的东西来，那么我们就可以确实地断言，广袤观念只是这些色点和它们的呈现方式的一个复本。

假设在我们最初由以获得广袤观念的那个占有空间的对象或色点的组合中、那些点都是紫色的，那么必然的结果是：在那个观念每一次重复出现时，我们不但把那些色点放在同样的秩序内，而且还要把我们所仅仅熟习的那种确切颜色加到那些点上。但是后来我们又经验到其他的颜色，如深紫、绿、红、白、黑，并经验到这些颜色的各种

不同的组合，发现了这些颜色所由组成的色点的排列也有互相类似之处，于是我们就尽可能除去颜色的特点，而只根据那些色点的相同的排列方式或呈现方式形成一个抽象观念。不但如此，甚至当这种类似关系推进到一种感官的对象以外，当触觉印象在对象的各个部分的排列方面也被发现为与视觉印象相似时，这个抽象观念也可以依据两者的类似关系、同时把两者都表象了。所有的抽象观念实际上都是在某种观点下被考察的特殊观念，但由于这些抽象观念附着于一般名词，所以它们就能表象一大批的观念，并且包括在某些细节方面虽然相似、而在其他细节方面却极不相同的一些对象。

还有一个抽象观念较空间观念包括更大一批的观念，可是在想象中却被一个在数量上和质量上都是确定的特殊观念所表象；时间观念就是这样的一个例子，时间观念是由我们各种知觉的接续中得来的，这些知觉可以是观念，也可以是印象，可以是反省印象，也可以是感觉印象。

正像我们是从可见的和可触知的对象的排列方式得到空间观念，我们的时间观念是依据观念和印象的接续而形成的；时间绝不可能单独地出现于心灵，或被心灵所注意。一个酣睡的人或沉思一事的人都感觉不到时间；随着他的各个知觉接续得或慢或快，同一个的时间在他的想象中便显得或长或短。一位大哲学家 [4] 曾经说过，我们的知觉在这方面有某种界限，这种界限是由心灵的原始的本性和结构所决定的，超出了这种界限，外界对象对于感官的影响便不能加速或延缓我们的思想。如果你把一块烧红的煤块迅速地旋转，它就会在感官之前呈现一个火圈的映象；而在它的各次旋转之间也似乎没有任何时间的间隔。这只是因为人类知觉接续的速度跟不上传给外界对象的那种运动的速度。当我们没有接续着的知觉时，我们便没有时间概念，即使在对象中实在是有真正的接续的。根据这些和许多其他的现象，我们可以断言，时间不能单独地或伴随着稳定、不变的对象出现于心中，而总是由于可变的对象的某种可以知觉的 接续而被发现的。

为了证实这一点，我们可以加上下面的一个论证，这个论证在我看来似乎是有完全的决定性和说服力的。显然，时间或持续是由各个部分组成的：因为，如果不是这样，我们便不能想象一个较长或较短的持续。还有一个明显的事实，即这些部分不是共存的：因为各个部分的共存性质是属于广袤的，这也就是广袤和持续的区别之点。时间

既然是由不共存的各个部分组成，而一个不变的对象既然只能产生共存的印象，它就产生不出能够给予我们时间观念的任何印象。因此，时间观念必然是由可变的对象的接续得来，而且时间在最初出现时绝不可能和这样一种接续现象分开。

我们已经发现，时间最初出现于心中时，总是和可变的对象的接续现象结合着的，否则它就不可能被我们注意；现在我们必须考察，如果我们不想到任何对象的接续，我们是否能够想象 时间，以及时间是否可以单独地在想象中形成一个明晰的观念。

为了要知道、在印象中结合着的任何对象在观念中是否可以分离，我们只须考察这些对象是否是差异的；如果是差异的，它们显然是可以分别想象的。根据前述的原理，凡差异的事物都是可以区别的，而凡可以区别的事物也都是可以分离的。相反的，如果这些对象不是差异的，它们就不能区别，如果它们是不能区别的，它们也就不能分离。但是时间在和我们的接续的知觉相较之下，正是这种情形。时间观念并不是由一个和其他印象混杂着、并可以和其他印象明显地区别的特殊印象得来的。时间观念完全由一些印象呈现于心中时的方式发生，而它却并不是那些印象中的一个。笛子上吹出的五个音调给予我们时间的印象和观念，但时间并非呈现于听觉或其他任何感官的第六个印象。它也不是心灵凭反省在自身所发现的第六个印象。这五个音在出现于这种特殊方式下时，在心中并不刺激起任何情绪，也并不产生任何感情，使心灵在观察到它时产生一个新的观念。因为，要产生一个新的反省观念，那种情形 是一个必要条件，而且心灵即使对它的全部感觉观念作一千次的反复思考，也不能从它们中间得出任何新的原始观念，除非自然把心灵的官能构造得使心灵能够感到某种新的原始印象从那样一种思考中发生出来。但是心灵在这里只注意到各个不同的声音的出现方式；随后心灵就可以单独想到这个方式，而不必想到这些特殊的声音，并且可以把这个方式和其他任何的对象结合起来。的确，心灵必然要有某些对象的观念，而离了这些观念、心灵也永远不能得到任何时间概念；这个概念既然不是作为任何原始的独立印象出现，显然就只能是出现于某种排列方式、即互相接续的方式中的不同的观念、印象或对象。

我知道，有人认为持续观念可以在一个确当的意义下应用于完全不变的对象；我认为这不但是世人的一般想法，也是哲学家们的一般

想法。不过我们只要回顾一下前面的结论，就可以相信这个想法是谬误的；我们前面的结论是，持续观念总是由可变的对象的接续现象得来的，绝不可能被任何稳定的和不变的对象传入心中。因为，由这里得出的不可避免的结论就是：持续观念既然不能由这样一个对象得来，所以在任何恰当的或精确的意义下，持续观念不可能应用于这样一个对象，而且任何不变的东西也不可能说成具有持续。观念永远表象着它们所由以得来的对象或印象，而且离了虚构便永不能表象或应用于其他任何的对象。究竟我们凭着什么样的虚构，把时间观念甚至应用于不变的对象，并且像通常那样设想持续不但是运动的衡量标准，而也是静止的衡量标准：这一点我们以后要加以考察。

还有一个很有决定性的论证，它确立了我们现在关于空间观念和时间观念的这个学说，并且它本身只是建立在"我们的时空观念都是由不可分的部分组成"的那个简单原理上面的。这个论证也许值得考察。

由于一切可以区别的观念也都是可以分离的，我们可以把复合的广袤观念所由形成的那些简单而不可分的观念任取一个，把它和其他的一切观念分开，单独加以考察，然后对它的本性和性质作出一个判断。

显而易见，这个观念不是广袤观念。因为广袤观念是由许多部分组成的；而这个观念根据假设是完全简单而不可分的。它会是非实在物么？那是绝对不可能的。因为真实的复合广袤观念既然是由这一类观念组成的，如果这些观念只是一些非实在物，那就会有一个由一些非实在物组成的真实存在；这种说法是谬误的。因此，我在这里必须问，我们的简单而不可分的点的观念是什么呢？我的答复如果显得有些新奇，那是不足为怪的，因为这个问题本身几乎还从来不曾被想到过。我们惯于争论数学点的本性，但是很少争论数学点的观念的本性。

空间观念是由视觉和触觉这两个感官传入心中的；任何不可见的或不可触知的东西都不会显得具有广袤的。表象广袤的那个复合印象是由若干较小的印象组成的，这些较小的印象对视觉和触觉说来是不可分的，可以称为是具有颜色和坚固性的原子或粒子的印象。但是这还不够。不但这些原子必须是有颜色的和可触知的，才能呈现于我们

的感官，我们还必须保存它的颜色或可触知性的观念，才能被我们的想象所接纳。使这些原子可以被心灵想象的，只是它们的颜色或可触知性的观念。如果把这些可以感知的性质的观念除去，这些原子对思想或想象说来便完全消灭了。

部分是如此，整体也是如此。如果一个点不是被看作为有颜色的或可触知的，它就不能传给我们任何观念；因而由这些点的观念组成的广袤观念也就绝不可能存在。但是广袤观念如果确实能够存在（我们意识到它是确实存在的），那么它的部分也必然存在；而为了要能存在，也就必须被看作是有颜色的或可触知的。因此，除了我们把空间或广袤观念看作我们的视觉或触觉的对象的时候，我们便没有这样一个观念。

同样的推理也能证明，时间的不可分的刹那也必然填充着某种真实的对象或存在，这种对象的接续形成了持续，并使它能够被心灵所想象。

第四节 对反驳的答复

我们关于空间和时间的体系是由两个密切关联的部分组成的。第一个部分依靠于下面这个推理连锁。心灵的能力不是无限的；因此，任何广袤或持续观念都不是由无数的部分或较小的观念组成的，而是由数目有限的、简单而不可分的观念所组成的。因此，空间和时间是可能符合于这个观念而存在的：如果是可能的，也就可以断定，它们实际上是符合这个观念而存在的；因为它们的无限可分性是完全不可能的和自相矛盾的。

我们的体系的另一个部分是前一部分的结果。空间和时间观念所分解成的一些部分，最后成为不可分的；这些不可分的部分由于本身是非实在物，所以如果不被某种真实的、存在的东西所填充，便不可能想象。因此，空间和时间观念不是各别的或独立的观念，而只是对象存在的方式或秩序的观念；或者，换句话说，我们不可能想象一个没有物质的真空和广袤，也不能想象一段没有任何真实存在物的接续

或变化的时间。我们的体系的这两个部分因为有这种密切的联系，所以我们将一并研究那些对这两个部分所提出的反驳；我们首先要研究反对广袤的有限可分说的那些反驳。

I.我要研究的第一个反驳，更适合于证明这两个部分的这种互相联系和依赖，而不可能摧毁其中任何一个部分。经院中往往有人主张说，广袤必然是无限 可分的，因为数学点这个理论是荒谬的。这个理论所以是荒谬的，乃是因为数学点是一个非实在物，因此它和其他的数学点结合起来绝不可能形成一个真实的存在。如果在物质的无限可分性和数学点的非实在物之间没有任何中介，这种反驳应该是完全有决定性的。但是这里显然有一个中介，即我们可以赋予这些点一种颜色或坚固性。两个极端意见的荒谬正是这个中介的正确性和真实性的证明。物 理 点——另外一种的中介——的理论是太荒谬了，不值一驳。一个实在的广袤，正像物理点被假设为是这样的，不可能离开了互相差异的部分而存在；而一切差异的对象又都是可以被想象所区别和分离的。

II.第二个反驳是从这里得来的，即如果广袤是由一些数学点组成的，它们必然会互相渗透 。一个简单而不可分的原子和另一个原子接触时，必然透入其中；因为它不能借它在外面的部分接触另一个原子，由于原来假设它是完全简单的，这就排斥了一切的部分。因此，第一个原子与第二个原子必然密切接触，以它的全部本质（Secundum se tota，& totaliter）接触；这正是互相渗透的定义。但渗透是不可能的，因此数学点也同样是不可能的。

我可以用一个比较正确的渗透观念来代替这个渗透观念，借以答复这个反驳。假设有两个在它们的周边以内不含有空隙的物体互相接近，密合无间，使结合而成的那个物体较那两个物体中任何一个的体积丝毫不大；这就是我们谈到渗透时所指的意义。但是显然，这种渗透只是指两个物体中的一个被消灭了，另一个被保存了，同时我们也无法具体区别出哪个被保存了，哪个被消灭了。在接触以前，我们有两个物体的观念。在接触以后，我们只有一个物体的观念。心灵对这样两个性质相同、而且在同一地点和同一时间内存在的物体，不可能保存它们之间的任何差异的概念。

如果照这种意义来说明渗透，把它认为是指一个物体在接触另一个物体后即便消灭，那么我就要问任何人，他是否认为一个有色的或可触知的点和另一个有色的或可触知的点接触之后、就必然要消灭呢？相反，他岂不是显然看到，这两个点的结合产生出了一个复合的、可分的对象么？这个对象岂不是可以分为两个部分，而且这些部分虽然互相邻接，岂不是仍然各自保存它们的各别的和独立的存在么？为了更容易防止这两个点的混合和混淆，他可以设想这两个点有不同的颜色，借以帮助他的想象。一个红点和一个蓝点一定可以互相接触、而不会渗透或消灭。因为，这两个点要是不能这样，那么它们可能成为什么呢？是红点，还是蓝点要被消灭呢？如果这两种颜色结合为一，它们的结合又会产生哪种新颜色呢？

引起这些反驳、同时使我们对这些反驳难以提出一个满意的答复的主要原因，乃是在于我们的想象和感官在运用于这类微小对象上时，有一种天然的缺陷和不稳定性。试在纸上画一墨点，然后退到那样一个距离，至墨点完全看不见为止；你将发现，在你返回来走近墨点的时候，墨点首先是时隐时现，随后便经常可以看到了；再后来，只是它的颜色变得浓一些，它的体积却并未增加；再后来，当它增加到显得真正占有空间的程度时，想象仍然难以把它分裂为它的组成部分，这是因为想象不很容易构想象单一的点那样一个微小的对象。这种缺陷影响了我们在当前这个题材上的大部分的推理，使人几乎无法清楚地、并以恰当的语言来回答关于这个题材所可能发生的许多问题。

III.反对"广袤的部分"不可分说的许多反驳，都是从数学 中得来的，虽然初看起来数学似乎反而是有利于现在这种学说的。不过数学在它的证明 方面虽然是和现在这种学说相反的，但在它的定义 方面却完全和现在这种学说符合的。因此，我现在的任务就必然是要辩护数学的定义，而驳斥它的证明。

一个面被下定义 为只有长度和宽度而没有厚度：一条线被下定义为只有长度而没有宽度或厚度；一个点被下定义为没有长度、没有宽度、也没有厚度的东西。显然，如果不根据广袤是由不可分的点或原子组成的这一假设，那么根据其他任何的假设，这一套的说法便都是完全不可理解的。除了这个假设所假设的情形以外，任何没有长度、没有宽度或没有厚度的东西能够存在么？

对于这个论证，我发现曾有两个不同的答复：据我看来，这两个答复没有一个是满意的。第一个答复是：几何学的对象，即几何学研究它们的比例和位置的那些面、线和点，只是心中的一些观念，不但从未存在于、并且也永远不可能存在于自然界中。这些对象从未存在过，这是因为没有人会自称能够完全符合了定义去画一条线或作一个面；这些对象也永远不能存在，这是因为我们可以就从这些观念中提出论证来证明它们是不可能的。

但是，我们能够设想还有比这种推理更为荒谬而矛盾的任何说法么？凡能通过一个清楚和明晰的观念而被想象的东西必然涵摄它的存在的可能性；一个人如果自称借着由这个清楚的观念得来的任何论证来证明那个东西不可能存在，那他实际上就是在说，因为我们对它有一个清楚的观念，所以我们对它没有清楚的观念。在心灵能够明晰地想象的任何事物中，要想找出矛盾来，那是徒然的。如果它包含任何矛盾，那它就绝不可能被人想象。

因此，在承认不可分的点的可能性和否认这种点的观念这两者之间，没有任何中介；对于前述论证所作的第二个答复，就是根据于后面这一个原则。有人主张说[5]，我们虽然不能想象一个没有任何宽度的长度，可是我们可以通过一种不必把两者分离的抽象作用，单独考虑其中之一，而不去考虑另外的一个，正像我们可以考虑两个城镇间的道路的长度，而忽略去它的宽度一样。不论在自然界或心中，长和宽都是不可分的；但这并不排斥根据前面所说明的方式去作一个片面的考虑和理性的区别。

在反驳这个答复时，我自然可以援引我在前面已经充分地说明的那个论证，即心灵如不能在它的观念方面达到一个最小的限度，那么它的能力必然是无限的，这样才能接纳它的任何广袤观念所由组成的无数的部分。不过我在这里不坚持我的这个论证，而将力图在上述的那种推理中发现一些新的谬误。

一个面是一个立体的界限，一条线是一个面的界限；一个点是一条线的界限：不过我肯定说，如果一个点、一条线或一个面的观念不是不可分的，我们便不可能想象这些界限。因为，假设这些观念是无限可分的，随后再使想象力图固定在最后的面、线或点的观念上，想象便立刻会发现，这个最后的观念分裂为一些部分；而当想象抓住这

些部分中的最后一个时，便又由于一次新的分裂而失去掌握，如此无限 地继续下去，想象将永远不可能达到一个最后的观念。不论分裂多少次数，也都不能比想象所形成的最初观念使想象更为接近于最后的分裂。每一个分子都因为一次新的分裂，使人无法掌握，正像我们竭力去抓住水银的情况一样。但是，由于事实上必须有某一个观念来作为每一个有限的数量观念的界限，而且这个界限观念本身不能再由一些部分或较小的观念组成，否则便是它的最后部分才是观念的界限，（如此一直可以推下去）；这就清楚地证明了面、线和点的观念不容许再分的了，即面的观念在厚度上不能再分，线的观念在宽度和厚度上不能再分，点的观念在长度、宽度、厚度任何一方面都是不能再分的了。

烦琐哲学家们 十分感到这种论证的力量，因而他们中间有些人就认为，自然在那些无限可分的物质分子中间掺进去了一些数学点，借以作为物体的界限；其他一些人却又通过一大堆毫无意义的指摘和区别，企图逃避这个论证的力量。这两种敌人都同样地认输了。一个躲藏起来的人正和一个公开地交出武器来的人一样，都是明显地承认了他们敌人的优势。

由此可见，数学的定义摧毁了它的那些所谓的证明；如果我们有符合定义的不可分的点、线和面的观念，它们的存在也就确实是可能的；但是如果我们没有这样的观念，我们便不可能想象任何一个形的界限；而要是没有了这种概念，那就不可能有几何的证明。

不过我还可以再进一步断言，这些证明没有一个具有充分的力量，足以建立像无限可分说的那样一个原则。这是因为对于这些微小的对象来说，这些证明不是恰当的证明，因为它们所依靠的观念并不精确，它们所依靠的原理也并不正确。当几何学关于数量的比例有所决定的时候，我们不应当要求极端的确切 和精确。几何的证明没有一个达到这样的程度。它正确地设定形的度次和比例，但只是粗略地，而且有些任意。几何学的错误从来不是重大的，而且如果几何学不是企图达到那样一种绝对的完善，它就根本不会错误。

我首先要问数学家们，当他们说一条线或一个面等于、大于 或小于 另一条线或另一个面的时候，他们的意义是什么？让任何一位数学家作出一个答复，不论他属于哪个学派，也不论他是主张广袤是由不

可分的点组成的，或是由无限可分的数量组成的。这个问题将会使这两种人同样地感到困难。

很少或者简直没有一个数学家拥护不可分的点的假设；可是恰好是这些数学家们对于现在这个问题给予最敏捷而最确当的答复。他们只须答复说：当一些线或一些面中间的点的数目相等时，这些线或面也就相等；而且随着点的数目比例的变化，线和面的比例也就跟着变化。这个答复虽然是明显的，而且又是确当 的，可是我可以肯定说，这个相等的标准是完全无用 的，而且我们在决定一些对象彼此相等或不相等时，也永远不根据这样一种的比较。因为，由于组成任何线或面的一些点，不论是视觉还是触觉所感知的，都是那样地微小而且互相混淆的，所以心灵绝不可能计算它们的数目，这样一种计算永远不能为我们提供一个判断各种比例的标准。没有人能够通过精确的计数去决定，一英寸比一英尺所含的点较少，或者是一英尺比一埃耳（ell）或其他较长的尺度所含的点较少。由于这个缘故，我们很少或永不认为这种计数法是相等或不相等的标准。

至于设想广袤是无限可分的那些人，就不可能利用这个答复，或是通过任何一条线或一个面的组成部分的计数，来决定这条线或这个面是否和另外的线或面相等。因为，按照他们的假设，最小的和最大的形既然都包含有无数的部分，而无数的部分，恰当地说，彼此又不能是相等的或不相等的，所以任何空间部分的相等或不相等，绝不能决定于它们的部分的数目的任何比例。诚然，人们可以说一埃耳和一码的不相等，在于组成两者的英尺数不同，而一英尺与一码的不相等在于组成两者的英寸数不同。不过由于在一种长度方面所称为英寸的那个数量被假设为等于另一种长度方面我们所说的吋，而由于心灵不可能无限地参考这些较小的数量，来发现这种相等的关系；那么显然，我们最后就不得不另外确立一个和部分计数法不同的标准。

还有些人 [6] 认为，相等的最好的定义就是相合 （congruity），当任何两个形互相重叠、而它们的各个部分都是互相符合和接合时，这两个形便是相等的。要判断这个定义，我们可以作这样的考虑：相等既然是一种关系，所以严格说来，相等并不是形的本身的一个特性，而只是由心灵对一些形所作的比较中产生出来的。因此，相等关系如果在于各部分之间这种假想的叠合和互相接触，我们就必须至少对这些部分有一个明晰的概念，并且也必须想象到它们的接触。但是

显然，在这种想象中，我们就要把这些部分分到我们所能想象的最小限度；因为较大的部分的接触决不能使这些形成为相等。但是我们所能想象的最小部分就是数学点；因此，这个相等标准与点数相等的标准是一样的；而后面这个标准，我们已经判定是一个虽然确当但是无用的标准。因此，我们必须在别处寻求现在这个困难的解决。

〔有许多哲学家不肯指定任何相等 的标准，而只是说，只要拿出两个相等的对象来，就足以给予我们以这个比例的一个正确观念。他们说，如果没有对于这一类对象的知觉，一切定义都是无效的；而当我们知觉到这类对象时，也就不再需要任何定义了。我完全同意这个推理，并且主张，关于相等或不相等的惟一有用的概念，是从各个特殊对象的整体现象和比较得来的。〕

因为，显而易见，眼睛、或者倒不如说是心灵，往往在一看之下就能够确定物体的比例，断言它们是相等、较大或较小，不必考察或比较它们的微小部分的数目。这一类的判断不但是很普通的，而且在许多情形下还是确实而无误的。当一码的长度和一英尺的长度呈现在前时，心灵就不能怀疑码比英尺较长，像它不能怀疑那些最为清楚和自明的原理一样。

因此，心灵在它的对象的一般现象中区别成三种比例，把它们称为较大、较小 和相等 。但是心灵关于这些比例的判断虽然有时是正确的，但并非永远如此；我们这一类的判断并不比关于其他任何题材的判断更能免于怀疑和错误。我们通常是借检查和反省来改正我们的第一次的意见：我们会肯定我们原来认为是不相等的对象是相等的，我们会认为先前显得比另一个对象较大的一个对象是较小的。我们感官的这种判断也不单是受到这样一种的校正；我们还往往把一些对象并列起来，借以发现自己的错误。而在无法并列的时候，我们便用一种共同的和不变的尺度连续地加以度量，这就把各种不同的比例报告我们。甚至这种校正也还容许新的校正，并且也可以有各种不同的精确程度，这就要看我们度量物体时所用的工具的性质如何，和我们进行比较时仔细的程度如何而定的。

因为，当心灵习惯于这些判断和它们的校正，并发现使两个形在眼中显出我们所称为相等 这一现象的那个同一的比例，同样也使这两个形互相符合，并且符合于比量它们的任何共同尺度的时候，我们便

从粗略的和精密的两种比较方法得到一个关于相等的混合概念。但是我们还不以此为足。因为，由于健全的理性使我们相信，除了呈现于感官前的物象以外，还有远远 地比它们小得很多的物体；而虚妄的理性又要促使我们相信，还有无限 地更为微小的物体；于是我们便清楚地看到，我们并没有任何度量的工具或技术，可以使自己免除一切的错误和不确定。我们知道，这种微小的部分增加或减少一个，无论在现象中或度量时，都是觉察不到的；而由于我们想象，两个原来相等的形在经过这种增加或减少以后、不可能还是相等，所以我们就又假设了某种假想的相等标准，以便精确地校正种种现象和度量，并将种种的形完全归约到那个比例。这个标准显然是假想的。因为，相等观念本身既然是由并列或共同的尺度所校正过的那样一个特殊现象的观念，所以除了我们具有工具或技术可以进行校正以外，其他任何的校正概念都只是心灵的一种虚构，既是无用的，也是不可理解的。不过这个标准虽然只是假想的，而这个虚构却是很自然的；而且原来促使心灵开始任何活动的理由即使停止了，心灵仍然会依照这种方式一直继续下去，这也是十分通常的事情。在时间方面，这一点显得十分明白；在这方面，我们显然没有确定各部分的比例的精确方法，这里的精确程度甚至还不及在广袤方面；可是我们的测量标准的各种校正以及它们的各种精确程度，却给予我们以一个模糊的、默认的完全相等的概念。在其他许多题材方面，情形也是一样。一个音乐家发现自己的听觉一天一天地变得精细起来，同时借反省和注意经常校正自己，于是即使在他对于题材无能为力的时候，仍然继续同一的心理活动，并认为自己有一个完整的第三音 或第八音 的概念，虽然他无法说出自己从哪里得到他的标准。一个画家对于颜色也形成同样的虚构。一个机匠对于运动也是一样，画家设想明 和暗 ，机匠设想快 和慢 ，认为都能够有一种超出感官判断以外的精确的比较和相等。

我们也可以把同样的推理应用于曲 线和直 线。对感官来说，没有东西比曲线和直线的区别更为明显的了，也没有任何观念比这些对象的观念能够被我们更容易地形成的了。但是，不论我们怎样容易形成这些观念，我们却无法举出确定它们的确切界限的任何定义来。当我们在纸上或任何连续面上画出一些线条的时候，这些线条依照一定的秩序从一点到另一点移动，因此可以产生一条曲线或直线的完整印象；但是这种秩序是我们所完全不知的，被观察到的只是合成的现象。所以，即使根据不可分的点的理论，我们对这些对象也只能形成某种不知的标准的模糊概念。要是根据无限可分说，我们甚至走不到

这么远的地步，而只好归到一般的现象，以它为决定一些线条是曲线或是直线的准则。但是，对于这些线条，我们虽然不能给予任何完善的定义，也不能举出任何十分精确的方法来把一条线和另一条线加以区别；但这并不妨碍我们作更精确的考究，并以我们经过屡次试验认为它的正确性比较可靠的一个准则来作比较，借以校正最初的现象。就是由于这些校正，并由于心灵在已经没有理性作为根据时仍然要继续同样的活动，所以我们就形成对于这些形的一个完善标准的模糊观念，虽然我们并不能加以说明或加以理解。

的确当数学家们说"直线是两点之间最短的路线"时，他们自以为是下了一个精确的直线定义。但是，首先我要说，这更恰当地是直线的特性之一的发现，而不是它的正确定义。因为我问任何人，在一提到直线时，他岂不是立刻会想到那样一个的特殊现象，而只是偶然才会想到这种特性吗？一条直线可以单独地被理解，可是我们如果不把这条直线和我们想象为较长的其他线条加以比较，这个定义便不可理解。通常生活中有一个确立的原理，即最直的路线总是最短的路线；这就和说最短的路线总是最短的路线一样荒谬，如果我们的直线观念与两点之间最短路线的观念并无差别的话。

第二，我再重复一次我已经确立的说法，即我们不但没有精确的直线或曲线的观念，同样也没有精确的相等或不相等、较短和较长的观念；因此，后者绝不能给予我们对于前者的一个完善的标准。一个精确的观念永远不能建立于那样模糊而不确定的观念之上。

平面 的观念也和直线的观念一样，不能有一个精确的标准，除了平面的一般现象以外，我们也没有任何其他判别这样一个平面的方法。数学家们把平面说成是由一条直线的移动而产生出来的，这是无效的。我们可以立刻反驳说：我们的平面观念之不依赖于这种形成平面的方法，正如我们的椭圆形观念之不依赖于锥形的观念一样；我们的直线观念也并不比平面观念更为精确；一条直线可能不规则地移动，因此而形成一个与平面十分不同的形；因此，我们必须假设这条直线要沿着两条互相平行的并在同一平面上的直线移动；这就成了以事物的本身来说明这个事物、循环论证的一个说法。

由此看来，几何学中一些最根本的观念，即相等和不相等、直线和平面那些观念，根据我们想象它们的通常方法，远不是精确而确定

的。不但在情况有些疑问时，我们不能说出，什么时候那样一些特殊的形是相等的，什么时候那样一条线是一条直线，那样一个面是一个平面；而且我们同样也不能对于那个比例和这些形形成任何稳定而不变的观念。我们仍然只能乞求于我们根据对象的现象所形成的、并借两脚规或共同尺度加以校正的那个脆弱而易错的判断。我们如果再假设进一步的校正，这种假设的校正如果不是无用的，便是假想的。我们如果竟然采纳那种通常的说法，采取一个神的假设，以为神的全能可以使他形成一个完善的几何的形，并画出一条没有弯曲的直线：那也是徒然的。这些形的最终标准既然只是由感官和想象得来，所以如果超出了这些官能所能判断的程度之外去谈论任何完善性，那就荒谬了；因为任何事物的真正完善性在于同它的标准符合。

这些观念既然是那样模糊而不确定，我就要问任何一个数学家，他不但对于数学中一些比较复杂而晦涩的命题，就是对于一些最通俗而浅显的原理，都有一些什么无误的信据呢？例如，他如何能够向我证明，两条直线不能有一个共同的线段？他又如何能够证明，在任何两点之间不可能画出一条以上的直线呢？他如果对我说，这些意见显然是谬误的，并且和我们的清楚的观念相抵触；那么我就会回答说，我不否认，当两条直线互相倾斜而形成一个明显的角度时，要想象那两条线有一个共同的线段是谬误的。但是假设这两条线以六十英里差一英寸的倾斜度互相接近，那我就看不出有任何谬误去说、这两条线在接触时会变成一条线。因为，我请问你，当你说，我假设两条线相合而成的那条线不可能像形成那样一个极小的角度的那两条直线一样成为同样的一条直线，你这时候是依照什么准则或标准来进行判断的呢？你一定有某种直线观念，和这一条线不相一致。那么你的意思是否说，这一条线中的点的排列秩序和它们所遵循的规则，和一条直线所特有的、而且是它的根本条件的那个秩序和规则不同呢？如果是这样，那么我必须告诉你，要是依照这个方式进行判断，你就已经承认了广袤是由不可分的点组成的（这也超出了你的本意），而且除此以外，我还必须告诉你，这也不是我们形成一条直线观念时所根据的标准；即使是的话，我们的感官或想象也没有那样大的稳定性，可以确定那个秩序何时被破坏了、何时被保存了。直线的原始标准实际上只是某种一般的现象；显然，我们可以使直线之间有相合的部分而仍然符合于这个标准，虽然这个标准是经过了一切实际的或想象的方法加以校正。

〔数学家们不论转向哪一边，都会遇到这个困境。如果他们借一个精密而确切的标准，即计数微小的、不可分的部分，来判断相等或任何其他比例，那么他们既是采用了一个实际上无用的标准，而又实际上确立了他们所企图破坏的广袤的部分的不可分说。如果他们像通常那样，从一些对象的一般现象的比较中得到一个不精确的标准，加以应用，并通过度量和并列加以校正；那么他们的一些最初原则虽然是确定和无误的，但也是太粗略了，不足以提供出他们通常由此所推出的那些精微的推论。这些最初原则是建立在想象和感官上面的。因此，结论也不能超出这些官能，更不能和它们抵触。〕

这就可以使我们的眼界开阔一些，并使我们看到，证明广袤无限可分性的任何几何的证明，并不能有那样大的力量，如像我们很自然地认为那种以辉煌名义作为支持的每一个论证应该具有的力量一样。同时，我们也可以了解，为什么几何学的所有其他一些的推理都得到我们的充分的同意和赞同，而单是在这一点上却缺乏证据。的确，现在更需要做的，似乎是说明这个例外的理由，而不是指出我们实际上必须要作这样一个例外，并把无限可分说的一切数学论证看成完全是诡辩的。因为，任何数量观念既然都不是无限可分的，那么显然，要试图证明那个数量本身允许那样一种分割，并且借着在这方面和它直接相反的一些观念来证明这点，那便是所能想象到的最为显著的一种谬误了。这种谬误本身既是十分显著的，那么以它为基础的任何论证必然会带来一种新的谬误，并且含有一个明显的矛盾。

我还可以举出一些由接触点 （point of contact）得来的无限可分性的论证作为例子。我知道，没有一个数学家肯被人根据纸上所画的图形加以判断，他会说，这些图形只是一些粗略的草稿，只能较为简便地传达作为我们全部推理的真正基础的某些观念。我很满意这种说法，并愿意将争论只是建立在这些观念上面。因此，我希望我们的数学家尽量精确地形成一个圆和一条直线的观念。然后我就问，在想象两者的接触时，他还是想象线和圆在一个数学点上互相接触呢，还是不得不把线和圆想象为在一段空间中相合呢？不论他选择哪个方面，他都陷于同样的困难地步。如果他肯定说，在他的想象中勾画出这些形的时候，他能够想象线与圆只在一点上接触，那他便承认了那个观念的可能性，因而也就承认了那个对象的可能性。如果他说，在他想象那些线条接触的时候，他不得不使它们相合，那他因此便承认了几何学证明在进行到超出某种微小程度的时候，便发生错误；因为他确

是有反对一个圆和一条线的相合的那样证明，换句话说，也就是他能够证明一个观念、即相合的观念与一个圆和一条直线这两个另外的观念是不相容的，虽然他在同时却又承认这些观念是分不开的。

第五节 对反驳的答复（续）

我的体系的第二部分是：空间或广袤观念只是分布于某种秩序中的可见的点或可触知的点的观念；这一部分如果是正确的，那么由此便可得到这样的结论：我们不能形成一个真空的观念或是一个不包含可见的或可触知的东西的空间观念。这种说法引起了三种反驳，我将对这三种反驳一并加以考察，因为我对一个反驳的答复正是我用以对待其他反驳的答复的一个结论。

第一，有人也许会说，许多年代以来人们关于真空（vacuum）和充实（plenum）争论不休，没有能够使这个问题得到最后的解决；即在今天，哲学家们还以为可以随着自己的想象任意站在某一方面。但是，有人就会说，关于事物的自身，人们的争论不管有什么样的基础，那种争论的本身就确定了那个观念；人们如果对于他们所反驳或拥护的真空没有任何概念，那么他们对于真空便不可能那样长期地进行推理，或是加以反驳，或是加以拥护。

第二，如果这个论证会引起争执，真空观念 的实在性或至少是可能性，也可以通过下面的推理加以证明。任何观念如果是可能观念的必然的和无误的结果，这个观念也就是可能的。我们即使承认世界此刻是一个充实体，我们也可以很容易地设想它被除去了运动；这个观念当然可以被承认为可能的。我们也必须承认能够设想全能的神可以毁灭任何一部分的物质，而其余的部分仍然处于静止的状态。因为，凡能区别的每一个观念既然可以被想象分离，而凡可以被想象分离的每一个观念又可以被设想为各别存在的；所以一个物质分子的存在显然不涵摄另一个物质分子的存在，正如一个物体的方形并不涵摄每一个物体的方形一样。这点既被承认，我现在就要问，静止 和消灭 这两个可能观念的并存可能会产生什么结果呢？当这一个房间中全部空气和细微物质都被消灭以后，并假设墙壁如旧、没有任何运动或变化

的时候，那么我们必须设想会有什么结果发生呢？有一些形而上学家们答复说：物质和广袤既是同一的，所以一个的消灭就必然涵摄另一个的消灭。现在房间中各个墙壁之间既然不隔着距离，所以墙壁就互相接触，正像我的手接触着紧在我面前的这张纸一样。但是，这种答复虽然是很普通，可是我要问这些形而上学家们，他们是否能够根据他们的假设去想象这个情况，或者想象地板与屋顶，连同房间的相对的墙壁，互相接触，而同时却仍静止不动，保持同一的位置。因为自南向北的两壁既然与自东向西的两壁的相反的两端接触，那么自南向北的两壁如何还能够互相接触呢？而且地板与屋顶既然被处于相反位置的四壁所隔开，又如何能够互相会合呢？如果你改变它们的位置，那么你便假设了一种运动。如果你设想它们之间有任何东西，那么你便假设了一种新创造出来的东西。但是如果严格地守着静止 和消灭 这两个观念，那么由这两个观念产生出来的观念显然不是各部分接触的观念，而是其他某种东西；这种东西可以断定是一个真空的观念。

第三个反驳把问题更推进了一步，不但主张真空观念是实在的和可能的，并且认为它也是必然的和不可避免的。这个主张是建立于我们在物体中所观察到的运动，认为如果没有了真空，这种运动便将是不可能的，也是不能设想的，一个物体必须进入真空之中，才能为其他物体留出空间。我不准备详细阐说这个反驳，因为这个反驳主要是属于自然哲学，而自然哲学并不在我们现在的研究范围之内。

为了答复这三种反驳，我们必须将问题加以相当深刻的研究，并考察各个观念的本性和根源，以免我们没有完全理解争论的主题，而就进行争辩。显然，黑暗观念不是一个积极的观念，只是光的否定，或者更确切地说，是有色的、可见的对象的否定。一个享有视觉的人，如果周围没有了丝毫的光，那么他虽然向四面转动眼睛，他所得到的知觉和一个生来就盲的人的知觉相同。可以确定，这样一个人既没有光的观念，也没有黑暗的观念。由此而得的结论就是：我们并不是由于除掉了可见的对象后，就接受到没有物质的广袤印象；绝对黑暗的观念和真空观念绝不可能是同一的。

再假设一个人悬在空中，并被某种不可见的力量轻轻地向前移动；那么他显然感觉不到任何东西，并且从这种不变的运动也永远得不到广袤观念或任何其他观念。即使假设他来回运动他的肢体，这也不足以给予他以那个观念。他在这种情形下感到某种感觉或印象，那

个感觉或印象的各部分是前后接续的，并且可给予他以时间观念；不过这些部分决不是排列于这样一个方式，足以成为传来空间或广袤观念的必要条件。

由于把一切可见的和可触知的东西全部除去以后，黑暗和运动看来决不能给予我们没有物质的广袤观念或真空观念，那么，第二个问题就是：它们如果与可见的和可触知的东西混杂起来，是否能够传来这个观念呢？

哲学家们通常承认，呈现于眼前的一切物体都似乎是涂绘在一个平面上，而且它们和我们相距的各种距离程度，都是被理性、而不是被感觉所发现的。当我把我的手举在面前、并把手指叉开时，那么手指完全被天空的蓝色分开，正像它们能够被我放在它们之间的任何可见的对象分开一样。因此，为了要知道视觉是否能传来一个真空的印象和观念，我们必须假设：在一片纯粹的黑暗中有一些发光体呈现于我们面前，这些物体的光只显示出这些物体的本身，而并不给予我们以周围对象的任何印象。

关于我们的触觉对象，我们也必须作出一个平行的假设。我们不该假设完全除去一切可触知的对象：我们必须允许有某种东西被触觉所触知；在隔了一段时间并把手或其他感觉器官运动之后，又遇到了另一个触觉对象；离开那个对象之后，又遇到了另一个；我们可以照这个方式随意继续下去。问题在于，这些时间的间隔是否能够给予我们没有物体的广袤观念呢？

先研究第一个情形：当只有两个发光体呈现于眼前时，显然我们能够知觉到它们是连接的，还是分开的；它们还是被长距离分开，还是被短距离分开；这个距离如果变化，我们还能知觉它的增加或减少和那些物体的运动。但是由于这里的距离并不是一种有色的或可见的东西，有人也许就以为这里有一个真空或纯粹的广袤，不但为心灵所理解，而且为感官所明显地感到。

这是我们的自然的、最熟习的思维方式；但是我们将通过一些思考加以校正。我们可以说，当两个物体呈现于先前完全黑暗的地方的时候，所能发现的惟一变化只是这两个物体的出现，其余一切仍和先前一样是光的完全否定，是一切有色的或可见的对象的完全否定。不

但与这两个物体可说是远隔的东西是这种情形，就是二者之间的距离本身也是如此；这种距离 只是黑暗或是光的否定，没有部分、没有组合、不变的和不可分的。这个距离所引起的知觉既然和一个盲人从他的眼睛所接受的知觉并无差异，也和漆黑的深夜中传给我们的知觉并无差异，那么这个距离也必然具有同一的特性；盲和黑暗既然不给予我们广袤观念，那么两个物体间黑暗而不可区别的距离也不可能产生那个观念。

如前所说，绝对黑暗与两个或较多的可见的发光体的现象之间的惟一差异，在于那些对象本身和它们刺激我们感官的方式。由对象发出的光线所形成的角；眼睛由一个物体转到另一物体时所需要的运动；被这些对象所影响的器官的各个部分：这些因素就产生了我们所能据以判断距离的仅有的知觉。但是由于这些知觉各自都是简单而不可分的，所以它们绝不能给予我们广袤观念。

我们可以借考察触觉，借考察可触知的物体或固体间的假想的距离或间隔来说明这一点。我现在假设两个情形：一个人悬在空中，来回运动他的肢体，并没有遇到任何可触知的东西；另一个人在触到某种可触知的东西以后，离开了它，并在经过他所知觉到的一种运动以后，又触到另一个可触知的对象；那么我就要问，这两个情形有什么差异呢？没有人不会断然说，这种差异只在于我们知觉到那些对象，至于由运动所发生的感觉则在两种情形下都是同样的。由于这种感觉在不伴有其他知觉时不能传给我们一个广袤观念，所以它在与可触知的对象的印象混合起来时，也并不能给予我们那个观念，因为那种混合对那种感觉并不产生任何变化。

虽然运动和黑暗，单独地或伴有可触知的和可见的物体，都不能传来一个真空或没有物质的广袤观念，可是它们却是我们错误地设想我们能够形成那样一个观念的原因。因为，那种运动和黑暗对于可见的和可触知的对象的实在广袤或组合具有一种密切的关系。

第一，我们可以说：在绝对黑暗中出现的两个可见的对象，就其刺激感官的方式来说，就其所发出的并会合于眼中的光线所形成的角度来说，正像两者之间的距离是充满了给予我们以真正广袤观念的那些可见的对象一样。当两个物体之间没有放着任何可触知的物体时，

我们的运动感觉也和我们触到各个部分远离的一个复合物体时所得到的运动感觉一样。

第二，我们从经验发现，如果两个物体中间放着某种广度的一些可见的对象，另外有两个物体，就它们的位置来说，也能以同样的方式刺激感官；那么后面这两个物体间也可以接纳同样广度的可见的对象，而不至于有任何可以感知的撞击或渗透，也不至于对它们呈现于感官的角度有所改变。同样，如果我们先触到另一个对象，隔了一个时间以后，才能触到某个对象，而且我们把那个运动的知觉称为自己的手或其他感觉器官的运动，那么经验就告诉我们，在感到那个对象时，我们所有的运动感觉，也就和那种感觉伴有插在两个物体间的坚固和可触知的对象的印象时一样。换句话说也就是：一个不可见的和不可触知的距离可以转变成一个可见的而可触知的距离，而对于那些远隔的对象却不发生任何变化。

第三，我们可以说，这两种距离对于每一种自然现象几乎都有同样的效果，这一点可以说是这两种距离之间的另一种关系。因为一切性质，如热、冷、光、引力等，既然随着距离而减弱；所以不论这种距离是被复合而可感知的对象所标志出的，或者只是通过几个远隔的对象刺激感官的方式而被认知的，都没有多大差别。

因此，传达广袤观念的那种距离和不被任何有色的或坚固的对象所充满的那另一种距离之间就有三种关系。互相隔离的对象，不论是被哪样一种距离隔开，都以同一的方式刺激感官；第二种距离被发现为可以接纳第一种距离；两种距离同样减弱每一种性质的力量。

这两种距离间的这三种关系，将使我们很容易地说明，后一种距离为什么往往被误认作前一种距离，以及我们为什么在没有任何视觉或触觉对象观念时，也想象自己有一个广袤观念。因为，我们可以在这种人性科学中建立一个一般的原理，即只要两个观念有一种密切的关系，心灵就容易误认它们，并且在它的一切讨论和推理中把一个代替另外一个。这种现象发生于那样多的场合，并且那样重要，所以我在这里不得不稍停一下来考察它的原因。只是有一点我要先提到，即我们必须精确地区别现象本身和我将给那个现象指出的原因；我们决不可以由于原因方面的任何不确定而推断说现象本身也是不确定的。我的说明即使是虚妄的，现象仍然可以是真实的。说明的虚妄并不是

现象的虚妄的结果；虽然同时我们可以说，我们得出这样一个结论是很自然的；这正是我力图说明的那个原则本身的一个明显的例子。

当我在前面把类似、接近 和因果 等关系看作观念结合的原则、而不再考察它们的原因时，这主要是为了执行我所确立的"我们终究必须满足于经验"的那个第一原理，而不是由于我在那个题材上拿不出一些动听的、似是而非的理由来。我们可以很容易地在想象中把脑子解剖一下，并且指出：为什么当我们想到任何观念时，元气就流入所有邻接的大脑痕迹中，因而唤起一些和它相联系的其他观念。但是，在说明观念的关系时我虽然忽略了从这个论题中可能得到的任何便利，可是我恐怕我在这里不得不求助于这个论题，以便说明由这些关系所发生的错误。因此，我要说，由于心灵赋有一种能力，可以随意刺激起任何观念，所以每当心灵把元气送到观念所寓存的脑中那个区域，这些元气总是刺激起那个观念，如果元气恰好流入适当的大脑痕迹，并找出属于那个观念的那个细胞。但是由于元气的运动很少是直接的，并且自然地会偏向这一方面或那一方面，因此，元气由于落入邻接的痕迹中，就不显现出心灵最初所要考察的观念，而显现出其他关联的观念来。这种变化，我们并不总是觉察到；我们仍然继续同一的思想路线，运用呈现于我们的那个关联着的观念，并把它应用在我们的推理中，就像这个观念是我们所要求的那个观念似的。这是哲学中许多错误和诡辩的原因；这自然是很容易想象得到的，而且如果有需要的话，也是很容易指出来的。

在上述三种关系中，类似关系是错误的最丰富的根源。的确，在推理中，很少错误不是主要从这个根源得来的。类似的观念不但是互相关联的，而且我们思考它们时的心灵活动也极少差异，因此我们不能加以区别。后面这个情况非常重要；因此我们可以概括地说，形成任何两个观念的心灵活动只要是相同的或类似的，我们便很容易混淆这两个观念，把一个当作另外一个。随着本书的进展，我们将看到许多的例子。但是类似关系虽然是最容易在观念中引起错误的一种关系，但其他两个关系，即因果关系和接近关系，也可以协同发生这种影响。我们本来可以举出诗人们和演说家们的比喻，作为这一点的充分证明，如果在形而上学的论题上，从这方面去取得论证是合乎惯例、而且又是合理的。为了恐怕形而上学家们会认为这种引证有损他们的尊严，所以我将从我们对形而上学家们的大部分的讨论所能作的一种观察中借取一个证明，就是：人们通常都用词语来代替观念，并

且在他们的推理中用谈论来代替思想。我们用词语来代替观念，乃是因为两者往往那样密切地联系着，致使心灵容易把它们混淆起来。也是因为这个缘故，我们才以一种既是不可见的又不可触知的距离的观念，来代替那只是分布于某种方式下而组合起来的可见的点或可触知的点所构成的广袤。因果 关系和类似 关系结合起来造成了这种错误。第一种距离既经发现为可以转变成第二种距离，所以它在这一方面就是一种原因；两者刺激感官的相似的方式和它们同样地减弱每一种性质的作用，形成了这种类似关系。

在作了这一连串的推理，并说明了我的一些原则以后，现在我就有了准备，可以答复无论是根据形而上学 或是根据机械学 所提出的全部反驳。关于真空或没有物质的广袤的频繁的争论，并不证明争论所围绕的那个观念的真实性；在这一方面，最常见的是，人们欺骗他们自己，尤其是当由于任何一种密切关系，另外一个观念被呈现了出来，可以成为引起他们的错误的原因的时候。

对于根据静止和消灭这两个观念的结合所提出的第二个反驳，我们也可给以几乎是同样的答复。房间内每样东西如果都被消灭了，而墙壁仍然屹立不动，那么我们想象这个房间所处的状态必然是同现在一样，充满其中的只是那不成为感官对象的空气。这种消灭给眼睛 留下了一个虚构的距离，这个距离是被受了刺激的那个器官的各个不同部分，以及明暗程度所显现的；这种消灭又给触觉 留下一个虚构的距离，这个距离就在于手或其他肢体的一种运动感觉。我们如果再进一步探索，那是徒然的了。不论把这个题目如何反复探索，我们将发现这就是在假设的那样一种消灭以后，那样一个对象所能产生的仅有的印象；而前面已说过，印象只能引起和它们类似的观念，不能产生任何其他的观念。

介于其他两个物体之间的一个物体既然可以假设为被消灭掉，而对它两边的物体并不产生任何变化，所以我们也很容易设想那个物体怎样可以重新被创造出来，而同样也不产生任何变化。但是一个物体的运动和它的被创造具有同样的结果。远隔的物体在两种情形下同样都不受影响。这就足以满足想象，并证明那样一种运动并不包含矛盾。后来，经验又使我们相信，处于上述方式中的两个物体确实有在它们之间容纳物体的那样一种能力，而且要把那个不可见的和不可触知的距离转变为可见的和可触知的距离，也并无任何阻碍。那种谈论

不管显得如何自然，在我们对它没有经验之前，我们不能确定它是有实效的。

这样，我就似乎已经答复了上述的三种反驳；不过同时我也知道，很少人会满足于这些答复，他们一定会立刻提出新的反驳和困难。有人或许会说，我的推理对于当前的问题没有什么贡献，我只是说明了对象刺激感官的方式，而并没有试图说明对象真正的本性和作用。两个物体之间虽然不插有任何可见的或可触知的东西，可是我们根据经验 发现，那两个物体正如被一种可见的和可触知的东西所隔开时一样，在眼睛看来是处于同一的方式之下，并且要求手在两个物体之间来回移动时有同样的运动。这个不可见的和不可触知的距离也凭经验 被发现为具有容纳物体的能力，或变为可见的和可触知的距离的能力。这便是我的全部体系。我在体系的任何一个部分都不曾试图说明按照这个方式隔开两个物体、并且给予两个物体以容纳其他物体（不经过任何撞击或渗透）的能力的那个原因。

作为对于这种反驳的答复，我情愿认罪，并且承认我从来不曾想洞察物体的本性，或者说明它们的作用的奥秘原因。因为除了这不是我现在的目的以外，我恐怕那样一种企图也是超出了人类知性的范围，而且我们也决不能认为，不借着呈现于感官的那些外面的特性，就可以认识物体。至于那些企图作更进一步的发现的人们，那就要等到我看见他们至少在某一个例子中得到成功，我才能赞同他们的雄心。但是现在，我只要能够根据经验的指示，完全认识了对象刺激感官的方式和对象之间的联系，我就心满意足了。这就足以作为生活的指导；这也就满足了我的哲学，我的哲学只是要说明我们的知觉、即印象和观念 [7] 的本性和原因。

我将以一个似非而是之论来结束这个关于广袤的题目，不过这个似非而是的说法根据前面的推理是很容易说明的。这个似非而是之论就是：如果你乐意把那个不可见的和不可触知的距离、换句话说也就是转变为可见的和可触知的距离的那种能力、称为一个真空，那么广袤和物质是同一的，可是仍然有一个真空。如果你不想称它为真空，那么在一个充实体内，运动是可能的，无需无限的撞击，无需循环往复，无需互相渗透。不过我们不论采用何种说法，我们总是必须承认，我们要形成任何实在的广袤观念，必然要把一些可以感知的对象填充进去，并想象它的部分是可见的或可触知的。

至于认为时间只是某些实在对象在它中间存在的那个方式的学说，我们可以说：这个学说和关于广袤的相似学说一样，要受到同样的反驳。如果说因为我们在真空观念上进行争辩和推理，那就是我们有真空观念的一个充分证明，那么根据同样的理由我们也必然有一个不包含任何可变的存在物的时间的观念，因为没有一个题目比这个题目争论得更多、更经常的了。不过我们实际上没有这个观念，这是确定的。因为它是从哪里得来的呢？它是起源于感觉印象还是反省印象呢？请把这个观念清楚地向我们指出来，使我们知道它的本性和性质。但是你如果指不出任何那样的印象 来，那么你可以确定，当你想象自己有任何那样的观念 时，你是错了。

但我们虽然不能指出不包含可变的存在物的时间的观念所由得来的那个印象，可是我们能够很容易地指出使我们假想自己有那个观念的那些现象。因为我们可以看到，我们的心中有不断的一连串的知觉，所以时间观念永远存在于我们的心中；当我们在五点钟思考一个稳定的对象，随后又在六点钟加以思考时，我们就容易以同一方式把那个时间观念应用于它，就像每一个刹那都被那个对象的一种不同的位置或变化加以区别似的。那个对象的初次出现和第二次出现，在同我们的知觉的接续比较之下，似乎同样地远隔，就像那个对象已经真正变化了一样。此外，我们还可以加上经验向我们所指出的，即：那个对象在前后两次出现之间原可以有那样多的变化；正如那个不变的、或者宁可以说是虚构的持续，也和感官所明显地看到的那种接续一样，都可以增减每一种性质，而对它发生同样的作用。由于这三种关系，我们便容易混淆我们的观念，想象自己能够形成没有任何变化或接续的一个时间或持续的观念。

第六节 论存在观念和外界存在观念

在我们结束这个题目之前，我们不妨说明一下存在 和外界存在 这两个观念；这些观念正像空间和时间观念一样，也有它们的困难。通过这样的研究，当我们彻底理解了可能进入我们推理中的那些特殊观念以后，我们在考察知识和概然性时就有了更好的准备。

我们可以意识到的或记忆起的一切印象或观念，没有一个不可以被想象为存在的。显而易见，存在（being）的最完善的观念和信据是从我们的这种意识得来的。根据这点，我们就可以形成一个可以设想到的最清楚的、最有决定性的两端论法，即：我们既然在记忆起任何观念或印象时，总是要赋予它以存在，所以存在观念如果不是由一个与每一个知觉或思想的对象联结着的独立印象得来，必然就和知觉观念或对象观念是同一的。

这个两端论法既然是每一个观念都是来自一个相似的印象那个原则的一个明显的结论，所以我们对于这个两端论法的两端命题的决定是没有什么更多的怀疑的。不但完全没有任何独立的印象伴随着每个印象和每个观念，而且我还不以为有任何两个独立印象是不可分离地联结着的。某些感觉虽然有时会结合起来，可是我们迅速发现它们可以分离，可以分别地呈现。由此看来，我们所记忆的每一个印象和观念虽然可以被认为是存在的，存在观念却并非由任何特殊的印象得来的。

因此，存在观念和我们想象为存在的东西的观念是同一的。单纯地反省任何东西和反省它是存在的，这两件事并无不同之处。存在观念在和任何观念结合起来时，并没有对这个观念增加任何东西。不论我们想象什么，我们总是想象它是存在的。我们任意形成的任何观念都是一个存在的观念；一个存在的观念也是我们所任意形成的任何观念。

任何人要反对这个说法，就不得不指出实在物观念所由获得的那个独立印象，并且必须证明，这个印象与我们相信其为存在的每个知觉都是不可分离的。我们可以毫不迟疑地断言，这一点是做不到的。

我们前面 [8] 所作的观念没有任何实在的差异 仍然可以区别 的那种推理，在这里不能给我们任何帮助。那种区别是建立于同一个简单观念对几个不同的观念所可能有的不同的类似关系。但是，不可能呈现出在存在方面和某个对象类似、而在同一方面又和其他对象差异的任何一个对象来，因为每一个呈现出来的对象都必然是存在的。

同样的推理也可以说明外界存在 的观念。我们可以说，哲学家们公认的、并且本身也相当明显的一个理论就是：除了心灵的知觉或印

象和观念以外，没有任何东西实际上存在于心中，外界对象只是借着它们所引起的那些知觉才被我们认识。恨、爱、思维、触、视：这一切都只是知觉。

心中除了知觉以外既然再也没有其他东西存在，而且一切观念又都是由心中先前存在的某种东西得来的；因此，我们根本就不可能想象或形成与观念和印象有种类差别的任何事物的观念。我们纵然尽可能把注意转移到我们的身外，把我们的想象推移到天际，或是一直到宇宙的尽处，我们实际上一步也超越不出自我之外，而且我们除了出现在那个狭窄范围以内的那些知觉以外，也不能想象任何一种的存在。这就是想象的宇宙，除了在这个宇宙中产生出来的观念以外，我们也再没有任何观念了。

外界对象如果被假设为与我们的知觉有种类 差别，那么我们在想象它们时所能达到的最大限度，就是对它们形成一个关系观念，而并不自以为理解了那些关联着的对象。一般说来，我们并不假设它们有种类差别，而只是赋予它们以不同的关系、联系和持续。不过关于这点，以后还要比较充分地加以讨论 [9] 。

---

[1] 元气是一种旧的说法，相当于现代生理学或心理学中所说的神经或神经活动。休谟在本书中用animal spirits或spirits处均指此；译文中在原书用animal spirits处，译为元气，在原书用spirits处，译为精神，意义根据上下文自明。

[2] 有人曾反驳我说，无限可分性只是假设无数的比例 部分，不是无数的除得尽 部分，而无数的比例部分并不构成一个无限的广袤。但这种区别完全是无聊的。不论这些部分被称为除得尽 的或比例 的，都不能小于我们所能想象的那些微小部分；因此它们在结合起来时也不能形成一个更小的广袤。

[3] 马尔秀先生 Mons. Malezieu。

[4] 洛克先生。

[5] 思维术 （L'art de penser）。

[6] 参阅博罗博士 的数学讲演集 。

[7] 〔我们如果把自己的思辨限制于对象在我们感官面前的现象，而不进一步探究对象的真正的本性和作用，那么我们便可以免除一切困难，也永不会被任何问题所困惑。所以如果有人问，介于两个物体之间的那个不可见的和不可触知的距离是某种东西，还是空无所有；那么我们就很容易地答复说，它是某种东西 ，即按照那样一个特殊方式刺激感官 的那些对象的一种特性。如果有人问，中间隔着那种距离的两个物体是否互相接触，那么我们可以答复说，这就要决定于接触 这个词的定义。如果对象之间没有可感知的 东西介于其间的时候，就说它们是接触的，那么这些对象就接触了；如果两个物体的映象 刺激眼睛的邻接部分，而且手在接续触到 两个对象时，中间并无间隔的运动，这时那些对象才可说是接触的，那么这些对象便不相接触。对象在我们感官前的现象是一致的；一切困难都是来自我们所用的词语来模糊。

如果我们把我们的探讨推进到对象在感官前的现象以外，我恐怕我们大部分的结论都将充满了怀疑主义和不确定。因此，如果有人问，那个不可见的和不可触知的距离是否永远充满着物体、 还是某种东西——那种东西在我们的器官改进之后可以变成可见的或可触知的，那么我不得不承认，我不论在哪一方面都发现不出很有决定性的论证来；虽然我倾向于相反的意见，因为那个意见比较符合于通俗和一般的想法。如果我们正确地理解牛顿 哲学，我们将发现它的意义也只是如此。一个真空被肯定了；那就是说，物体被说成是处于这样一种方式，可以在它们中间接纳其他物体、而没有任何冲击或渗透。物体的这种状态的真实性质是不知的。我们只认识到它对感官的作用和它接纳物体的能力。对于那个哲学来说，最适当的就是一种适度的温和的怀疑主义，同时坦率地承认对于超出一切人类能力的那些题材，我们是一无所知的。〕

[8] 参看。

[9] 参看。

第三章 论知识和概然推断

第一节 论知识

有七种 [1] 不同的哲学关系，即类似、同一、时间 和空间关系、数量 或数的比例、任何性质的程度、相反 和因果关系 。这些关系可以分为两类：一类完全决定于我们所比较的各个观念，一类是可以不经过观念的任何变化而变化的。我们是从一个三角形的观念、发现它的三个角等于两个直角的这样一种关系；只要我们的观念不变，这种关系也就不变。相反，两个物体间的接近 和远隔 的关系，可以仅仅由于它们的位置的改变而有所变化，并不需要对象自身或它们的观念有所变化；这种位置决定于心灵所不能预见的千百种不同的偶然事件。同一 关系和因果 关系也是一样。两个对象虽然完全类似，甚至在不同时间出现于同一位置，但是它们可以在数量上有所不同；至于一个对象产生另一个对象的那种能力既然决不能单是从它们的观念中发现出来的，因此，原因 和结果 显然是我们从经验中得来的关系，而不是由任何抽象的推理或思考得来的关系。没有任何一个现象——即使是最简单的——可以根据出现于我们面前的对象的性质而加以说明的，或者是我们可以不借着记忆和经验的帮助而预见的。

由此看来，七种哲学关系之中，只有四种完全决定于观念，能够成为知识和确实性的对象。这四种是类似、相反、性质的程度 和数量 或数的比例 。这些关系中有三种是一看便可以发现出的，它们恰当地应该属于直观的范围，而不属于理证的范围。当任何一些对象互相类似时，这种类似关系首先就刺激眼睛，或者不如说是刺激心灵，很少需要再一次的考察。相反关系 和任何性质 的程度 也是同样情形。没有人能够有一次怀疑，存在与不存在互相消灭，并且是完全不相容的和相反的。当任何性质如颜色、滋味、热、冷等的程度差异十分微小

时，我们虽然不可能精确地加以判断，可是当它们的差异是巨大的时候，那就很容易决定它们中间某一种较另一种强些或弱些。无需任何研究或推理，我们一看就可以作出这个决定。

在确定数量 或数的比例 时，我们也可以照同一方式进行，并在一见之下就可以观察出任何数或形之间的较大或较小，尤其是当这种差异是很大而显著的时候。至于相等或任何精确的比例，我们从单独一次的考察只能加以猜测。很小的数和很有限的广袤部分是一个例外；这些是立刻可以了解的，而且我们在这里也觉察到自己不容易陷于任何重大的错误。在其他一切情形下，我们必然只能粗略地决定比例，或者必须在比较人为的 方式下进行决定。

我已经说过，几何学或者说确定形的比例的那种技术 ，虽然就普遍性和精确性而论远远超过感官和想象的粗略判断，可是也永远达不到完全确切和精确的程度。几何学的最初原理仍然是由对象的一般现象得来的，而当我们考察自然所容许的极小的对象时，那种现象就绝不能对我们提供任何保证。我们的观念似乎给予我们一个完全的保证：没有两条直线能有一个共同的线段；但是我们如果考究这些观念，我们就会发现，它们总是假设着两条直线的一种可感知的倾斜度，而当它们所形成的角是极其微小的时候，我们便没有那样精确的一条直线标准，可以向我们保证这个定理的真实。数学中大多数的原始判断也都是同一情形。

因此，就只剩下代数学和算术这两种仅有的科学，在这两门科学中，我们能够把推理连续地推进到任何复杂程度，而同时还保存着精确性和确实性。我们有一个精确标准，我们能根据它去判断一些数的相等和比例；按照数的是否和这个标准符合，我们确定它们的关系，而不至有任何错误的可能。当两个数是那样地结合起来，其中一个数所含的单位与另一个数所含的单位永远相应的时候，我们就断言那两个数是相等的，而几何学正是由于缺乏那样一个在广袤方面的相等标准，因此难以认为是一个完善和无误的科学。

我说，几何学虽然缺乏算术和代数学所特有的那种完全精确性和确实性，可是比起我们感官和想象的不完善的判断来，仍然是优越的。这种说法可能会引起一个困难，我们应该在这里把这个困难消释一下。我所以认为几何学有缺点，其理由在于它的原始的和基本的原

理只是由现象得来的；有人或许会设想，这个缺点必然永远伴随着几何学，使几何学在比较它的对象或观念的时候，永远不能达到比我们的眼睛或想象单独所能达到的精确性更大的精确性。我承认这种缺点总是跟随着它，使它永远不能期望达到充分的确实性：但是由于这些基本的原理建立于最简易而最少欺骗性的现象上面，这些原理就给予它们的结论以一种精确程度，这种精确程度是这些结论单独地所不能达到的。人的眼睛不能断定千边形的角等于一九九六个直角，或作出任何和这个比例接近的推测；但是当它断定、几条直线不能相合和在两点之间我们不能画一条以上的直线时，它的错误决不会是很大的。这就是几何学的本性和功用：它使我们一直研究到那些现象，这些现象由于它们的简易性，不至于使我们陷于重大的错误。

我将利用机会在这里提出另外一个意见，这是关于理证性推理的一个意见，它是由这个同一的数学论题所提示出来的。数学家们惯于自称：作为他们对象的那些观念的本性，是非常细致的和精微的，它们不属于想象的概念范围，而必须借一种纯粹的和理智的观点才能了解，这种观点只有灵魂的高级官能可以胜任。同样的看法也贯穿于大多数的哲学部门，并且主要是用以说明我们的抽象观念，并指出我们如何能够形成例如一个既不是等腰、也不是不等边、各边也不限于某种特定长度和比例的三角形观念。不难看到，哲学家们为什么那样喜爱某些细致的和精微的知觉这个概念，因为他们借此就掩盖了他们的许多谬误，并可以通过采用模糊和不确定的观念而拒不服从清楚观念的判断。不过，为了打破这个诡计，我们只须回顾一下我们的全部观念都是由印象复现而来的 那个我们所屡次坚持的原则。因为，我们由此就可以立刻推断说，我们的全部印象既然都是清楚的和确切的，所以由印象复现而来的观念也必然具有同一本性，如果不是由于我们的过失，决不能包含任何那样晦暗而繁复的东西。一个观念由于它的本性是比印象较为微弱而低沉的，但是因为在其他各方面都是与印象同一的，所以不能含有任何极大的神秘。如果观念的微弱使它成为模糊不清，我们就应该使观念保持稳定和精确，尽量去补救这个缺点。如果没有做到这一点，却妄谈什么推理和哲学，那是徒然的。

第二节 论概然推断；并论因果观念

关于作为科学基础的那四种关系，我所认为必须要说的，就只是这些。但是其他三种关系却并不由观念所决定，并且即使在那个 观念保持同一的时候，这些关系也可以存在，也可以不存在；关于这些关系，应该作比较详细的说明。这三种关系是同一关系、时空中间的位置 和因果关系 。

一切推理都只是比较 和发现两个或较多的对象彼此之间的那些恒常的或不恒常的关系。不论当两个对象都呈现于感官之前的时候或者当两者都不呈现于感官之前的时候，或者当只有一个呈现出来的时候：我们都可以进行这种比较。当两个对象连同它们的关系呈现于感官之前的时候，我们把这种情形 称为知觉，而不把它称为推理，在这种情形下，恰当地说，并没有运用任何思想或活动，而只是通过感觉器官被动地接纳那些印象。根据这种思维方式，我们就不应当把我们关于同一关系 以及时间和空间关系 所作的任何观察看作推理，因为在这两种关系的任何一种关系中间，心灵都不能超出了直接呈现于感官之前的对象，去发现对象的真实存在或关系。只有因果关系 才产生了那样一种联系，使我们由于一个对象的存在或活动而相信、在这以后或以前有任何其他的存在或活动；其他两种关系也只有在它们影响这种关系或被这种关系所影响的范围以内，才能在推理中被应用。任何一些对象中都没有东西可使我们相信，它们或是永远远隔的 、或是永远接近的 ；当我们根据经验和观察发现它们在这一方面的关系是不变的时候，我们就总是断言，有一种秘密原因 在分离它们或结合它们。这种推理也可推广到同一关系 。一个对象虽然好几次在我们感官之前时隐时现，我们也容易假设它的个体继续是同一不变的，而且知觉虽然间断，我们还是认为它有同一性；我们总是断言，如果我们的眼睛不停地看着它，我们的手不停地触着它，它会传来一个不变的和不间断的知觉。但是超出我们感官印象之外的这个结论只能建立于因果 的联系上面，除此以外我们也没有任何保证，足以保证我们的对象没有变化，不论这个新的对象如何类似于先前呈现于感官之前的那个对象。每当我们发现那样一种完全的类似关系时，我们就考究这种关系是否是那一类对象所共有的；是否可能有或者很可能有某种原因起着作用去产生那种变化和类似关系；根据我们对这些原因和结果所作的断定，我们就形成了关于那个对象的同一性的判断。

由此看来，在不单是由观念所决定的那三种关系中，惟一能够推溯到我们感官以外，并把我们看不见、触不着的存在和对象报告于我

们的，就是因果关系 。因此，在我们结束关于知性这个题目之前，我们将力求充分地说明这种关系。

依照程序着手，我们必须先考究因果关系 的观念，并且看它是从什么来源获得的。如果我们没有完全理解我们要对它进行推理的观念，我们便不可能进行正确的推理；而我们若不是把一个观念追溯到它的根源，并考察它所由产生的那个原始印象，也就不可能完全理解那个观念。考察印象，可以使观念显得清楚；考察观念，同样也可以使我们的全部推理变得清楚。

因此，我们可以观察我们所称为原因和结果的任何两个对象，把它们的各方面反复检查，以便发现产生那样一个极度重要的观念的那个印象。初看起来，我就觉察到，我一定不能在对象的任何特定性质中去寻求这个印象；因为我从这些性质中不论选定哪一种，我总是可以发现某种虽然没有那种性质、可是仍然归在原因或结果的名称之下的对象。的确，不论外界或内心存在的任何东西，没有一个不被认为是一个原因或一个结果的，虽然很明显地没有任何性质普遍地属于一切的存在，使它们应该得到那个名称。

因此，因果关系的观念必然是从对象间的某种关系 得来；现在我们必须力求发现那种关系。第一，我发现，凡被认为原因或结果的那些对象总是接近的 ；任何东西在离开了一点它的存在的时间或地点的以外的任何时间或地点中，便不能发生作用。互相远隔的对象虽然有时似乎互相产生，可是一经考察，它们往往会被发现是由一连串原因联系起来的，这些原因本身是互相接近的，并和那些远隔的对象也是接近的；而当在任何特殊例子中我们发现不出这种联系的时候，我们仍然假设有这种联系存在。因此，我们可以把接近关系 认为是因果关系的必要条件。我们至少可以根据一般的意见假设它是如此；以后[2]我们将找到一个比较适当的机会，来考察哪些对象能够并列和结合，哪些对象不能够如此，借以澄清这个问题。

我将认为原因与结果的必要条件的第二种关系，不是那样地被普遍公认的，而是很可能引起某种争论的。那就是在时间上因先 于果的关系。有些人主张，原因并不是绝对必然地先于它的结果；任何对象或活动在它存在的最初一刹那，就可以发挥它的产生性质（productive quality），产生与它完全同时的另一个对象或活动。不

过，在大多数的例子中，经验似乎反驳了这种意见；除此以外，我们还可以借一种推论或推理来建立因先于果的这个关系。在自然哲学和精神哲学中，有一个确立的原理，即一个对象如在充分完善的状态下存在了一个时期，而却没有产生另一个对象，那它便不是那另一个对象的惟一原因；它就需要其他的原则加以协助，把它从不活动状态中推动起来，使它发挥它所秘密含有的那种能力。但是，如果有任何原因可以和它的结果完全同时的话，那么根据这个原理就可以确定一切原因和结果都是如此；因为其中任何一个只要在一刹那间延缓它的作用，那么它在原该活动的那个刹那并不曾发挥它的作用，因而就不是一个恰当的原因。由此而来的结果就无异是毁灭了我们在世界上所观察到的原因的那种一连串的接续，并且确实也是把时间完全消灭了。因为，如果一个原因和它的结果是同时的，这个结果又和它的 结果是同时的，这样一直推下去。那么显然就不会有接续这样一个现象，而一切对象必然就都是同时存在的了。

如果这个论证显得令人满意，那就很好。如果不是如此，那么我请求读者允许我在前面那种情形下所擅用的那种自由，即暂时假设它是这样的。因为他将会发现，这件事情并没有什么重大关系。

在这样发现了或假设了接近 关系和接续 关系是原因和结果的必要条件以后，我就发现我猛然停住，而在考察任何单独的一个因果例子方面不能再往前进了。在撞击的时候，一个物体的运动被认为是另一个物体运动的原因。当我们以极大注意考究这些对象的时候，我们只发现一个物体接近另一个物体，而且它的运动先于另一个的运动，但其间并没有任何可感知的时间间隔。在这个题目上，我们即使再进一步 竭力去思索和思考，也是丝毫没有益处的。在考究这一个特殊的例子中，我们并不能再进一步 了。

如果有人抛开这一例子，妄想给原因下一个定义说，它是能够产生其他东西的一种东西，那他显然是什么也没有说。因为他所谓产生是什么意思呢？他能给产生下一个与原因作用的定义不同的任何定义么？如果他能够，我希望他把这个定义说出来。如果不能，那他就是在这里绕圈子，提出了一个同义词，并没有下一个定义。

那么我们是否就该满足于接近和接续这两种关系，以为它们可以提供一个完善的原因作用的观念呢？完全不是这样。一个对象可以和

另一个对象接近、并且是先在的，而仍不被认为是另一个对象的原因。这里有一种必然的联系 应当考虑。这种关系比上述两种关系的任何一种都重要得多。

这是我又把这个对象的各方面反复加以观察，以便发现这种必然联系的本性，并发现这个联系观念所可能由以获得的那一个印象或一些印象。当我观察对象的已知性质 时，我立刻发现因果关系丝毫也不依靠它们 。当我考察它们的关系 时，我只能发现接近关系和接续关系，而这两种关系我已认为是不完全的、不满意的。我既然没有成功的希望，那么我是否便可以因此说，我在这里有一个并无任何类似印象在它之先出现的观念呢？这就会断然地证明我的轻率和易变；因为与此相反的一个原则已经那样坚定地确立起来，不容有进一步的怀疑了；至少在我们比较充分地，考察了现在这个困难之前，那个原则是不容怀疑的。

有些人在寻找一种掩藏起来的东西，而在他们所预期的地方找寻不到时，就毫无确定的观点或计划，只是在附近各处搜索，希望他们的好运气最后会引导他们碰到他们所寻找的东西。我们现在也必须仿效这些人的做法。对于进入因果观念中的那个必然联系 的本质的问题，我们必须放弃直接的观察，而力图去发现其他一些问题，加以考察，这种考察或许会提供一个线索，有助于澄清现在的困难。这些问题共有两个，我将加以考察。

第一，我们有什么理由说，每一个有开始的存在的东西也都有一个原因这件事是必然的 呢？

第二，我们为什么断言，那样一些的特定原因必然 要有那样一些的特定结果呢？我们的因果互推的那种推论 的本性如何，我们对这种推论所怀的信念 （belief）的本性又是如何？

在我作进一步的研究之前，我只想说，原因和结果的观念虽然不但是由感觉印象得来，而且也是由反省印象得来，可是为了简略起见，我通常只提到感觉印象作为这些观念的来源；不过我希望我所说的关于感觉印象的话也都可以应用于反省印象。各种情感和它们的对象之间以及它们彼此之间都有一种联系，正如外界物体彼此之间互相

联系着一样。因此，属于感觉印象的因果关系也必然是感觉印象和反省印象全体所共有的。

第三节 为什么一个原因永远是必然的

先从关于原因的必然性这第一个问题开始研究。哲学中有一条一般原理：一切开始存在的东西必然有一个存在的原因 。在一切推理中，人们不举出任何证明，也不要求任何证明，通常总是把这一点视为当然的。这点被假设为是建立在直观上面的，并且是人们虽然会在口头上否定、而心中却实际上从未怀疑过的那些原理之一。但是我们如果根据前面所说明的知识观念来考察这条原理，那么我们在这条原理中将发现不出这类直观确实性的任何标记来；相反，我们会发现这条原理的本性与那一类信念的本性是完全不合的。

一切确实性都是来自观念的比较，以及观念保持不变时也一直总是不变的那些关系的发现。这些关系就是类似关系、数量和数的比例、任何性质的程度 和相反关系 ；这些关系中没有一个是涵摄于"一切开始存在的事物也都有一个存在的原因 "的这个命题之中。因此，那个命题并没有直观确实性。任何肯定这个命题有直观确实性的人，至少必须否认这四种关系是仅有的无误的关系，而且必须发现其他一种同类的关系涵摄在这个命题之中；关于这一点，我们将有足够的时间加以考察。

但是这里有一个论证，可以立刻证明前述的命题既没有直观的确实性，也没有理证的确实性。我们如果不能指出，没有某种产生原则（productive principle）任何东西决不能开始存在，那么我们同时也永远不能证明，每一新的存在或存在的每一新的变异都必然有一个原因；前一个命题如果不能证明，那么我们就没有希望能够证明后一个命题。但是前一个命题是绝对不能用理证来证明的，我们只要考虑下面这一点就可以明白，就是：所有各别的观念既然是可以互相分离的，而原因和结果的观念又显然是各别的，所以我们很容易想象任何对象在这一刹那并不存在，在下一刹那却存在了，而无需对它加上一个各别的原因观念或产生原则的观念。所以，对想象来说，一个原因

观念和存在开始观念的分离显然是可能的；所以，这些对象的现实的分离，就其不涵摄任何矛盾或谬误来说，是完全可能的。因此这种分离就不能被单是根据观念的任何推理所反驳；而如果驳不倒这一点，我们便不可能证明一个原因的必然性。

因此，我们在考察之后就将发现，对于原因的必然性人们所提出的每一个理证，都是错误的、诡辩的。某些哲学家 [3] 说：我们所能假设任何对象在其中开始存在的一切时间点和空间点，本身都是相等的；除非有某种原因，它是一个时间和一个地点所特有的，并借此决定和确定这种存在，这种存在必然永远处于悬空状态，因而那个对象由于缺乏某种东西确定它的开始，也永远不能开始存在。不过我要问，假设时间和地点没有原因就可以确定，比假设存在在那个方式下（即没有原因——译者）成为确定，果真是更为困难些么？在这个题目方面所发生的第一个问题永远是：那个对象是否 将要存在；其次的问题才是，它将在何时何地 存在？如果在一种情形下原因的除去在直观上就显得是谬误的，在另一种情形下也必然是这样的。如果在一种情形下不经过证明就不能显出谬误，在另一种情形下也就同样需要一个证明。因此，一个假设的谬误决不能是另一个假设也是谬误的证明，因为它们都是站在同一立场上，并且必然要依据同一推理而成立或不成立的。

关于这个题目，我发现哲学家们 [4] 所用的第二个论证，也遭到同样的困难。据说，每一事物都必然有一个原因；因为如果任何事物缺乏一个原因，那么它 就是产生出自己 来的，也就是说，它在它存在之前就已存在，而这是不可能的。不过这种推理显然是没有决定性的；因为它假设，在我们否定一个原因之后，我们仍然承认了我们所明白地否定了的事情，即必须有一个原因；这个原因因此就被认为是对象自身，而这 无疑是一种明显的矛盾。不过，说任何事物没有一个原因就被产生出来，或者更恰当地说，就开始存在，那并不等于肯定它是它本身的原因；正相反，排除了外面的一切原因，就更加排除了被创造出的那个事物本身。一个没有任何原因而绝对存在的对象，当然不是它自己的原因；当你肯定说、一个对象是随着另一个对象而来的时候，你就是在窃取论点，并假设了任何事物没有一个原因是绝对不能存在的，而且我们在排除了一个产生原则以后，仍然必须求助于另一个这样的原则。

那个曾被用来证明原因的必然性的第三个论证[5]，也完全是同样情形。没有任何原因而被产生出的任何东西，都是由虚无所产生的；换句话说，它以虚无作为它的原因。不过虚无不能成为一个原因，正像它不能成为某种东西或等于两个直角一样。我们凭直观知道，虚无，不能等于两个直角，也不能成为某种东西；借着同样的直观，我们也可以知道它决不能成为一个原因。因此，我们必然看到，每个对象都有它的存在的真实原因。

我相信，在我评论了前面两种论证之后，不必费多少话就可以表明这个论证的脆弱。它们全部都是建立在同样的谬误上面，并且都由同一思路得来的。我们只须说一点就够了，就是：当我们排除一切原因的时候，我们就实实在在把它们都排除了，既不认虚无为存在的原因，也不认对象自身为存在的原因；因此，不能根据这些假设的谬误推出一个论证来证明那种排除是谬误的。如果每一种东西必然有一个原因，那么在排除其他原因以后，我们自然就必须承认对象自身或虚无作为原因。但是，争论之点正是在于每一种东西是否必然有一个原因；因此，根据一切正确的推理。我们决不该把这一点看作已被承认的了。

还有一些尤其轻率的人说：每一个结果都有一个原因，因为原因就涵摄在结果这个观念之内。每个结果必然以一个原因作为前提；结果是一个相对的名词，原因是它的相关项目。但这并不证明每一个存在先前必然有一个原因，正如我们不能因为每个丈夫必然有个妻子，因而就说每个男人都结了婚一样。问题的真相在于：每一个开始存在的对象是否都由一个原因得到它的存在；而我断言，这一点既没有直观的确实性，也没有理证的确实性，并且我希望前面的论证已经充分证明了这点。

认为每一个新的产物都必然有一个原因的那个意见，既然不是由知识或任何科学推理得来的，那么那个意见必然是由观察和经验得来的。其次的问题自然就是：经验如何产生那样一个原则呢？不过我发现，把这个问题降低到下面这个问题将会是比较方便的，即我们为什么断言，那样特定的原因必然有那样特定的结果，我们为什么形成由这一个推到那一个的推断呢？我们将把这个问题作为我们下面的研究题目。最后，我们也许会发现，同一个答复将会解决这两个问题。

第四节 论因果推理的组成部分

心灵在根据原因或结果进行它的推理时，虽然把它的视野扩展到它所见的或所记忆的那些对象之外，可是它决不能完全不看到那些对象，也不能单凭它的观念进行推理，而必须在推理中混杂着一些印象，或至少混杂着一些与印象相等的记忆观念。当我们由原因推到结果时，我们必须确立这些原因的存在；而要确立这个原因，只有两个方法：或是通过我们的记忆或感官的直接知觉，或是由其他原因加以推断，这些其他原因我们也必须以同一方式加以确定，或者是通过当前的印象，或者是根据它们的 原因进行推断，如此一直推求下去，直到我们达到我们所见过或所记忆的某个对象为止。我们不可能把我们的推断无限地进行下去；而惟一能停止我们推断的乃是一个记忆印象或感官印象，超出了这些印象以外，就没有怀疑或探究的余地。

在这一方面要举一个例子，我们可以选择历史上任何一点，并且考察我们为了什么理由要相信它或否定它。例如我们相信，恺撒 在三月十五日 在元老院被刺死；这是因为这个事实是根据历史家们的一致的证据所确立的，而这些历史家都一致给那个事件指定这个确切的时间和地点。这里有若干符号和文字呈现于我们的记忆或感官之前；我们也记得这些文字符号曾被用作某些观念的记号；这些观念或者是存在于行刺时亲自在场，并由这件事的存在直接得到这些观念的那些人的心中；或者是这些观念是由别人的证据得来，而那个证据又从另一个证据得来，这样清楚可见地层层推进，直至最后我们达到那些目击此事发生的人们为止。显然，全部这个论证连锁或因果联系最初是建立在所见过或所记忆的那些符号或文字上的，而且如果没有记忆或感官的根据，我们的全部推理就将成为虚妄而没有基础。没有了那种根据，那个连锁中的每一个环节都将依靠于另一个环节，但是连锁的一头并不固定于足以支持全部连锁的任何东西上，因而也就没有信念或证据。一切假设 性的论证、或是依据假设而进行的推理，实际上都是这种情形；它们中间并没有任何现前的印象或对一个真实的存在的信念。

有人反对说，我们能够根据过去的结论或原则进行推理，并不必求助于那些结论最初所由以发生的那些印象；不消说，这对于我现在的学说不是确当的反驳。因为，即使这些印象已经完全从记忆中消失，它们所产生的信念仍然可以存在。同样真实的是：关于因果的一切推理原来都是由某种印象得来的，正像某种理证的信据永远是来自观念的比较一样，虽然这种比较已被遗忘，信据却仍然可以继续存在。

第五节 论感官印象和记忆印象

因此，在根据因果关系而进行的这种推理中，我们所应用的是性质混杂而互相差异的材料，这些材料虽然互有联系，可是本质上仍是互相差别的。我们关于因果的全部推理由两种因素所组成，一个是记忆印象或感官印象，一个是产生印象的对象的，或被这个对象所产生的、那个存在的观念。因此，这里我们就有三件事情需要说明：第一是原始的印象。第二 是向有关的原因观念或结果观念的推移过程。第三 是那个观念的本性和性质。

至于由感官 所发生的那些印象 ，据我看来，它们的最终原因是人类理性所完全不能解释的。我们永远不可能确实地断定，那些印象还是直接由对象发生的，还是被心灵的创造能力所产生，还是由我们的造物主那里得来的。这样一个问题对于我们现在的目的来说也并不重要。我们的知觉不论是真是伪，我们总可以从它们的一贯性中得出一些论断，不论它们是正确地表象自然事物，或者只是感官的幻象。

当我们寻找那种区别记忆 与想象的特征时，我们必然会立刻觉察到，那个特征不在于记忆所呈现于我们的那些简单观念中；因为这两种官能都是由印象得到它们的简单观念，并永远不能超出这些原始知觉之外的。这两种官能的差别同样也不在于它们的复合观念的排列方式。因为，虽然记忆的特性在于保存它的观念的原来秩序和位置，而想象却可以随意改换和变化它们的秩序和位置，可是这种差别并不足以区别它们的作用，或者使我们能够对两者进行辨识；我们不可能将过去的印象唤回，以便把它们和我们当前的观念加以比较，并看看它

们的秩序是否精确地相似。记忆既然不是通过它的复合 观念的秩序，也不是通过它的简单观念的本性而被人认知，因此，记记和想象的差别就在于记忆的较大的强烈和活泼程度。一个人原可以逞其幻想，臆造任何过去的冒险情景；若不是想象的观念比较微弱和模糊，那就无法把这种想象的情景和同样的记忆的情景加以区别。

〔常有这样的事发生：两个人都曾经参与过某一事件发生的场合，其中一个人比另一个人记忆得比较清楚，并且费尽周折也无法使他的同伴追忆起这件事。他列举了若干情节，还是无效；他提到了时间、地点、在场的人、所说的话和在种种方面所做的事；直到最后，他忽然碰巧提到了唤起全部情景的某个情节，使他的朋友完全记起当时的一切情形。这里，遗忘了往事的那个人最初也从另一个人的谈话中接受了所有的观念，连同时间和地点的同一的情节；不过他认为它们只是想象中的虚构。但是一当触动记忆的那个情节被提到以后，同样的那些观念现在便出现于一个新的观点下，并且好像与它们先前所引起的感觉有所不同。除了那种感觉的变化而外，并无任何其他变化，可是那些观念却立刻变成了记忆观念，并且得到了同意。

记忆所呈现于我们的一切对象，想象既然都能加以表象，而且那两个官能的区别只在于它们所呈现出的观念所引起的不同的感觉，所以我们应该要考究一下那种感觉的本性。这里我相信，每个人都会立刻和我同意，认为记忆观念要比想象观念比较为强烈和活跃〕。一个要想描摹任何一种情感或情绪的画家，总要设法去看一看被同样情绪所激动的人，以便使他的观念生动活泼，并使它们比那些只是想象中的虚构的观念更为强烈和活泼。这种记忆越是新近，观念也就越是清楚；在隔了一个长时间以后，他如果再返回来思维他那个对象，他总是会发觉那个对象的观念衰退了，即使不是完全消灭的话。当我们的记忆观念变得十分微弱的时候，我们对它们时常发生怀疑；当任何一个意象不是表现得色彩鲜明、足以表明记忆官能的特征时，我们就难以断言，那个意象还是来自想象，还是来自记忆。一个人说，我想我记得那样一件事情，不过我没有把握。漫长的时间几乎把它消磨于我的记忆之外，使我不能确定它是否是我的想象的纯粹产物。

一个记忆观念既然可以由于失去它的强力和活泼性而衰退到那样一个程度，以致被认为是一个想象观念；同样地，在另一方面，一个想象观念也可以获得那样一种强烈和活泼程度，以致被认作一个记忆

观念，并且对信念和判断起着和记忆观念相似的作用。这种情形可以在撒谎的人身上看到；这些人由于一再撒谎，最后终于对谎话产生了信念和记忆，就像它们是实在的事情一样。习惯在这种情形下也像在其他情形下一样，对心灵产生了和自然对心灵的同样的影响，并且给观念注入了同样的强力和活力。

由此可见，那种永远伴随着记忆和感官的信念 或同意 只是它们所呈现的那些知觉的活泼性；它们和想象的区别只在于这一点。在这种情形下，所谓信念就是感到感官的直接印象，或是感到那个印象在记忆中的复现。只有知觉的强力和生动性才构成了判断的最初活动，并在我们推溯因果关系、根据这种判断进行推理时，奠定了那种推理的基础。

第六节 论从印象到观念的推断

我们很容易看到，在追溯这种关系时，我们从因到果的推断，不是单从观察这些特定的对象得来的，也不是由于我们洞察对象的本质、因而发现它们彼此的依赖关系而得来的。没有任何对象涵摄其他任何对象的存在，如果我们只考究这些对象本身，而不看到我们对它们所形成的观念以外。这样一个推断就等于是知识，并且意味着：想象任何与此差异的东西是绝对矛盾的、不可能的。但是由于一切各别的观念都是可以分离的，所以显然不会有这类的不可能性。当我们由当前的一个印象转移到任何对象的观念时，我们可能把那个观念和那个印象分开，而以其他任何观念来代替它。

因此，我们只能根据经验 从一个对象的存在推断另外一个对象的存在。经验的本性是这样的。我们记得曾有过一类对象的存在的常见的例子；并且记得，另一类对象的个体总是伴随着它们，并且和它们处于经常的接近秩序和接续秩序中。例如，我们记得曾经看到我们所称为火焰 的那一类对象，并且曾经感到我们所称为热 的那种感觉。我们也回忆起那些对象在过去一切例子中的恒常结合。没有经过任何进一步的程序，我们就把一个称为原因 ，把另一个称为结果 ，并由一个的存在推断另一个的存在。在我们所亲见的特定原因和结果结合

在一起的所有那些例子中，原因和结果都曾被感官所知觉，并被记忆下来。但是在我们对它们进行推理的一切情形下，只有一项被知觉或被记忆，而另外一项却是依照我们过去的经验加以补足的。

这样，在研究进程中，我们在根本想不到、而完全在研究其他题目的时候，却不知不觉地发现了因果之间的一个新的关系。这个关系就是它们的恒常结合 （constant conjunction）。接近和接续并不足以使我们断言任何两个对象是因和果，除非我们觉察到，在若干例子中这两种关系都是保持着的。我们现在可以看到，为了发现构成因果关系那样一个必需部分的那种必然的联系 的本性，不去直接考察这种关系有什么益处。我们大可希望通过这个方法最后达到我们所提出的目的；虽然，说实在话，这个新被发现的恒常结合关系，似乎在我们的研究道路上使我们前进不了多远。因为它的含义只不过是，相似的对象永远被置于相似的接近和接续关系中；而且至少初看起来，我们似乎显然不能借着这种关系发现任何新的观念，我们只能加多、而不能扩大我们心灵的对象。有人也许会想，我们从一个对象所不能发现的东西，我们也永远不能从一百个种类相同的、并在每一个条件方面都完全类似的对象那里发现。我们的感官在一个例子中给我们指出处于某种接续关系和接近关系中的两个物体、运动或性质；我们的记忆也只是把我们永远发现为处于相似关系中的相似物体、运动或性质的许多例子呈现于我们。单是把任何过去的印象即使重复无数次，也永不能产生任何新的原始观念，如像必然联系的观念那样；在这里，许多的印象比我们单限于一个印象时并没有更大的影响。这种推理虽然似乎是正确而明显的，可是如果我们失望得太早，那也未免愚蠢；所以我们还是把讨论的线索继续下去。我们既然知道，在发现了任何一些对象的恒常结合以后，我们总是要由一个对象推断另一个对象，所以我们现在就可以考察那种推断的本性，以及由印象向观念的那种推移过程的本性。最后我们也许会看到，那个必然的联系依靠于那种推断，而不是那种推断依靠于必然的联系。

从呈现于记忆或感官之前的一个印象到我们称为原因或结果的那个对象的观念的那个推移过程，看来既然是建立于过去的经验 之上，建立于我们对于它们的恒常结合 的记忆之上，那么其次的问题就是：经验是借着知性、还是借着想象产生这个观念的呢？我们还是被理性所决定而作这种推移呢？还是被各个知觉的某种联想和关系所决定而作这种推移呢？如果是理性决定我们，那么它该是依照下面这个原则

进行的，即我们所没有经验过的例子必然类似于我们所经验过的例子，而自然的进程是永远一致地继续同一不变的。因此，为了澄清这个问题，让我们来考究这样一个命题可能被假设为建立于其上的全部论证。由于这些论证必然是从知识 或概然推断 得来的，我们可以依次观察这两种证据的程度，并看看它们是否能提供这种性质的任何正确结论。

我们前面的推理方法很容易地使我们相信，不可能有理证性 的论证来证明：我们所没有经验过的例子类似于我们所经验过的例子 。我们至少能够设想自然的进程有所改变，这就足以证明这样一种改变不是绝对不可能的。能对任何事物形成一个清楚的观念，那就是那个事物的可能性的不可否认的论证；而单单这一点就足以驳斥反对它的任何所谓的理证。

概然推断既然不是发现观念本身间的关系，而只是发现对象间的关系，所以它在某些方面必然以我们的记忆和感官的印象作为基础，而在某些方面又以我们的观念作为基础。在我们的概然推理中，如果不掺杂着任何印象，结论就会成为完全虚妄；其中如果不掺杂着任何观念，那么观察这种关系时心灵的活动，严格地说，只是感觉，而不是推理。因此，在一切概然推理中，心中必然呈现着某种东西，或是看见的，或是记忆的；我们是根据了这种东西来推断某种和它相关而却没有被我们看见或记忆的东西。

能够引导我们超出我们记忆和感官的直接印象以外的对象间的惟一联系或关系，就是因果关系；因为这是可以作为我们从一个对象推到另一个对象的正确推断的基础的惟一关系。原因和结果的观念是由经验 得来的，经验报道我们那样一些特定的对象在过去的一切例子中都是经常结合在一处的。当我们假设一个和这些对象之一类似的对象直接呈现于它的印象中的时候，我们因此就推测一个和它的通常伴随物相似的对象也存在着。根据这个说明（我认为这在每一点上都是没有问题的），概然推断是建立于我们所经验过的那些对象与我们没有经验过的那些对象互相类似的那样一个假设。所以，这种假设决不能来自概然推断。同一个原则不能既是另一个原则的原因，又是它的结果。关于那个关系，这或许就是有直观确实性或理证确实性的惟一命题。

如果有人想逃避这个论证，并且不先确定我们关于这个题目的推理是否是由理证或由概然推断而来，而就自称根据因果所得的一切结论都是建立于可靠的推理；那么我只希望他们把这种推理提出来，以便我们加以考察。有人也许会说，在有了某些对象的恒常结合这种经验以后，我们就依照下述方式进行推理。这样一个对象总是被发现为产生另外一个对象。它如果不被赋有某种产生能力，它便不可能有这个结果。能力必然涵摄结果；因此，我们根据一个对象的存在而推断它的通常伴随物的存在，就有一个正确的基础。过去的产生涵摄着一种能力：能力涵摄一种新的产生；这个新的产生正是我们从能力和过去的产生所推断出来的。

我在前面已经说过，产生 观念与原因作用 观念是一回事，而且没有一种存在确实地、决定性地涵摄任何其他对象中的能力；我如果愿意利用这些说法，或者我如果把我关于能力 和效能 （efficacy）观念将来有机会要说的话先在这里提出，如果这样做是恰当的，那么我就可以很容易地指出上述推理的弱点。不过这样一种进行方法似乎会使体系的各个部分互相依托，因此削弱我的体系，并且会在我的推理中引起混乱，所以我将力求不借这类帮助而维持我现在的主张。

因此，我们可以暂时承认，在任何一个例子中，一个对象被另一个对象的产生涵摄着一种能力，而且这种能力和它的结果有一种联系。但是我们已经证明，这种能力并不存在于原因的可感知的性质之内；而呈现于我们的却只是一些可感知的性质；我就要问，在其他例子中，你为什么只根据这些性质的出现，而就假设同一能力仍然存在呢？在现在这种情形下，援引过去经验丝毫不能解决什么问题；你最多只能证明，产生其他任何对象的那个对象在那一刹那中具有那样一种能力；但是你永远不能证明，同一能力必然在同一对象或可感知的性质的集合体中继续存在；更不能证明，相似的能力永远与相似的可感知的性质结合着。如果有人说，我们曾经验到，同一能力与同一对象继续结合着，而且相似的对象也赋有相似的能力；那么我愿意重新提出我的问题：为什么根据了这种经验，我们就超出我们所经验过的那些过去的例子而推得任何结论呢？ 如果你照先前的方式来回答这个问题，那么你的回答又会引起同样性质的新问题，以至于无限的地步；这就清楚地证明了前面的推理没有任何正确的根据。

由此看来，不但我们的理性不能帮助我们发现原因和结果的最终联系，而且即在经验给我们指出它们的恒常结合以后，我们也不能凭自己的理性使自己相信，我们为什么把那种经验扩大到我们所曾观察过的那些特殊事例之外。我们只是假设，却永不能证明，我们所经验过的那些对象必然类似于我们所未曾发现的那些对象。

我们已经注意到，某些关系使我们由一个对象推到另一个对象，即使没有理由决定我们去作这种推移；我们可以把这一点立为一条一般的规则：即当心灵没有任何理由而恒常地和一致地由一个对象推到另一个对象时，它就是受了这些关系的影响。我们现在的情形恰恰是这样。理性永远不能把一个对象和另一个对象的联系指示给我们，即使理性得到了过去一切例子中对象的恒常结合的经验和观察的协助。因此，当心灵由一个对象的观念或印象推到另一个对象的观念或信念的时候，它并不是被理性所决定的，而是被联结这些对象的观念并在想象中加以结合的某些原则所决定的。如果观念在想象中也像知性所看到它们那样没有任何结合的话，那么我们就不可能由原因推到结果，也不会对于任何事实具有信念。因此，这种推断是单独地决定于观念的结合的。

观念间的结合原则，我曾经归纳为三个一般原则，并且说过，任何对象的观念或印象自然而然地引起与它类似、接近或相关的其他任何对象的观念。我承认，这些原则既不是观念间的结合的必然的原因，也不是仅有的原因。它们不是必然的原因，因为一个人可以在某一段时间内，固定他的注意于一个对象、而不再去看其他的对象。它们不是仅有的原因，因为人的思想显然可以在它的各个对象之间极不规则地任意流动，可以从天上转移到地上，从宇宙的一端跃到宇宙的另一端，毫无任何法则和秩序。不过我虽然承认这三种关系有这种缺点，并承认想象中有这种不规则性，但我仍然肯定说，类似关系、接近关系和因果关系是结合各个观念的仅有的一般原则。

的确，有一个观念的结合原则，初看起来，或许会被认为和这三条原则中的任何一条都不相同，不过归根到底也会被发现为依靠于同一的根源。当任何一类对象中的每一个体在经验中被发现为与另一类对象的一个个体经常地结合起来的时候，于是不论哪类对象中任何一个新个体的出现，自然就把思想转移到那个个体的通常的伴随物上。例如，由于那样一个特定观念通常附着于那样一个特定的词，所以只

要一听那个词，就足以产生出那个相应的观念；而且心灵即使以极大的努力也几乎无法阻止那种推移过程。在这种情形下，在听到那个特定的词的时候，并不绝对必须反省过去的经验，并且思考什么观念通常是和那个词音结合在一起的。想象本身就代替了这种反省，并且非常习惯于由词推到观念，因此，一听到词的时候便想起观念，其间并无丝毫停顿。

但是，我虽然承认这是观念的联结的一个真正原则，可是我肯定它和因果观念之间的结合原则是一回事，并且是我们根据因果关系所进行的一切推理中的一个必需的部分。我们所有的因果概念只是向来永远结合 在一起并在过去一切例子中都发现为不可分离的那些对象的概念，此外再无其他的因果概念。我们不能洞察这种结合的理由。我们只观察到这件事情自身，并且总是发现对象由于恒常结合就在想象中得到一种结合。当一个对象的印象呈现于我们的时候，我们立刻形成它的通常伴随物的观念；因而我们可以给意见（opinion）或信念下一个部分的定义说：它是与现前一个印象关联着或联结着的观念 。

由此看来，因果关系虽然是涵摄着接近、接续和恒常结合的一种哲学的 关系，可是只有当它是一个自然的 关系、而在我们观念之间产生了一种结合的时候，我们才能对它进行推理，或是根据了它推得任何结论。

第七节 论观念或信念的本性

一个对象的观念是对于这个对象的信念的一个必需的部分，但并不是它的全部。我们可以想象许多我们并不相信它们的事物。因此，为了比较充分地发现信念的本性，或者我们所同意的那些观念的性质，我们可以衡量下面的一些考虑。

显然，根据原因或结果而进行的一切推理都归结到关于事实的结论，即关于一些对象的存在或是它们的性质的存在的结论。同样显然的是：存在观念和任何对象的观念没有什么不同，而且当我们单纯地想象一个对象之后再来想象它是存在的时候，我们实际上并没有增加

或改变我们的最初观念。例如，当我们肯定说上帝是存在的时候，我们只是照人们向我们描写的样子形成那样一个存在者的观念；我们并不是通过一个特殊观念来想象归属于他的那种存在，并把这个特殊观念加到他的其他性质的观念上，而且还可以把这个特殊观念和那些性质的观念分离开、区别开。不过我还要更进一步。我还不满足于说，任何对象的存在概念对于这个对象的单纯概念并没有任何增加，而且还主张，对于存在的信念也并不以新的观念加到组成那个对象观念的一些观念。当我想到上帝的时候，当我想到他是存在的时候，当我相信他是存在的时候，我的上帝观念既没有增加，也没有减少。但是一个对象的存在的单纯概念和对它的信念之间既然确有一个很大的差异，而这种差异既然不存在于我们 所想像的那个观念的一些部分或它的组成中间，所以我们就可以断言，那个差异必然存在于我们想象它的方式 （manner）中间。

假如我面前有一个人提出了我所不同意的一些命题，说恺撒死在他的床上，说银比铅较易熔化，或说水银比金为重；那么显然，我虽然不相信，仍然可以清楚地理解他的意思，而形成他所形成的全部观念。我的想象也和他的想象一样，赋有相同的能力；他能够想象的任何观念，我也都能够想象；他所能结合的任何观念，我也都能结合。因此，我就要问，在信和不信命题之间有什么差别呢？在被直观或理证所证明的各种命题方面，比较容易回答这个问题。在那种情形下，同意那个命题的人不但依照那个命题想象那些观念，并且必然被决定在那个特定方式下来想象那些观念，不论是直接地想象，或是以其他观念作为媒介。一切谬误的东西都是不可理解的；想象也不能违反了理证来设想任何事物。但是，由于根据因果的推理和关于事实的推理中，没有这种绝对必然性，而且想象可以自由地设想问题的两面，所以我仍然要问，不信和信念的差别在哪里呢？ 因为在信和不信这两种情形下去想象观念，同样地是可能的和必要的。

如果有人答复说：一个不同意你所提出的命题的人，在和你以同一方式想象那个对象之后，立刻就可以按另一个不同的方式去想象它，并对那个对象构成一些不同的观念。这种答复是不能令人满意的，这倒并非因为它含有任何谬误，而是因为它不曾发现全部真理。大家承认，在我们不同意任何人的一切场合下，我们总是设想问题的两个方面；但是我们既然只能相信一个方面，那么显然的结论就是：那种信念必然使我们所同意的那种概念和我们所不同意的那种概念有

所差别。我们可以在一百种不同方式下混合、结合、分离、混乱、改变我们的观念，可是若非有某种原则的出现，确定了这些不同情况中的一种，我们实际上并无任何信念；这个原则对于我们先前的观念既是显然没有什么增益，所以它只能改变我们想象它们的方式 。

心灵的全部知觉共分两类，即印象和观念，两者的差别只在于它们不同的强烈和活泼程度。我们的观念是由我们的印象复现而来，并表象出印象的一切部分。如果你想在任何方式下改变一个特定对象的观念，你只能增加或减少它的强烈和活泼程度。如果你对观念作了任何其他的改变，那么它就表象另一个对象或印象了。这种情形就与在颜色方面的情形一样。一个特定的色调可以获得一个新的生动程度或明亮程度，而并无任何其他变化。当你作了任何其他的改变的时候，它就不再是同一的色调或颜色了。信念既然只改变我们想象任何对象的方式，所以它只能给予我们的观念一种附加的强烈和活泼程度。因此，一个意见或信念可以很精确地下定义为：和现前一个印象关联着的或联结着的一个生动的观念 。[6]

这便是使我们达到这个结论的那些论证的项目。当我们由其他对象的存在推断一个对象的存在时，必然永远有某种对象呈现于记忆或感官之前，作为我们推理的基础；因为心灵不能无止境地继续推论下去。理性永不能使我们相信，任何一个对象的存在涵摄另外一个对象的存在；因而当我们由一个对象的印象推移到另一个对象的观念或信念上时，我们不是由理性所决定，而是由习惯或联想原则所决定。不过信念并不止是一个单纯观念。它是形成一个观念的特殊方式：同一个观念既然只能随着它的强烈和活泼程度的变化而有所变化，所以总的来说，信念，依照前面的定义，乃是由于和一个现前印象相关而被产生出的一个生动的观念。

〔形成关于任何事实的信念的这种心灵作用，似乎从来是哲学中最大的神秘之一；虽然任何人甚至都不曾猜想到、说明这种神秘有任何困难。就我来说，我必须承认，我在这点上发现了一个极大的困难；并且即当我自以为完全理解了这个题目时，我也找不出词语来表达我的意思。我借着一个我认为是很明显的归纳过程断言，一个意见或信念只是一个观念，这个观念与虚构不同之处不在于它的本性，或是它的各部分的秩序，而在于它被想象的方式 。但是当我要说明这种方式 的时候，我几乎找不出任何完全符合这个情况的词语，而不得不

求助于每个人的感觉，使他对于心灵的这种作用有一个完善的概念。一个被同意的观念在感觉起来 和想象单独所提供于我们的一个虚构的观念是有差别的。我将把这个不同的感觉称为一种较强的力量、活泼性、坚定性、稳固性 或稳定性 ，力图加以说明。这一批词语似乎十分没有哲学意味，我只是想用了它们表示那种使实在的事物较之虚构更为亲切地呈现于我们之前的心灵作用，这种作用使实在的事物在思想中较有分量，使它们对情感和想象发生一种较大的影响。我们只要同意事情本身，那么关于词语便不必争辩。想象可以支配它的全部观念，可以在一切可能的方式下结合、混合并改变它们。它可以设想各个对象和它们的地点和时间的全部情景。它可以用某种方式按照对象的真正色彩把那些对象显现于我们之前，就像它们真正存在着一样。但是由于想象官能自身不能达到信念，所以这种信念就不在于我们观念的本性和秩序，而在于它们被想象的方式，并在于它们给心灵的感觉。我承认，这种感觉或想象方式是不可能完全加以说明的。我们可以使用表示与此近似的情形的词语。但是它的正确而恰当的名称是信念 （belief），这是每个人在日常生活中所充分理解的一个名词。在哲学中我们也不能再前进一步而只能说、它是被心灵感 觉到 的某种东西，可以使判断的观念区别于想象的虚构。这种信念给予那些观念以较大的力量和影响，使它们显得较为重要，将它们灌注到心中，并使它们成为我们全部行动的支配原则。〕

这个定义也将被发现为与每个人的感觉和经验完全符合。我们所同意的那些观念比空中楼阁的散漫幻想较为强烈、牢固而活泼，这是最明显不过的。如果一个人坐下来把一本书当作小说阅读，另一人把它当作一部真正历史阅读，他们显然都接受到同样的观念，并且也依照同样的次序；而且一个人的不信和另一个人的信念也并不妨碍他们对于他们所读的书作同样的解释。作者的文字在两人的心中产生了同样的观念，虽然他的证据对他们并没有同样的影响。后者对于一切事件有一种较为生动的概念。他比较深切地体会到人物的遭遇；他向自己表象出他们的行为、性格、友谊和敌意；他甚至对他们的面貌、神情和体态形成一个概念。至于前一个人既然不相信作者的证据，他对于所有这些情节就只有较为模糊而黯淡的概念；除了文体的优美和结构的巧妙以外，他从这本书得不到多大的愉快。

第八节 论信念的原因

我们已经把信念的本性说明如上，并且指出它就是与现前印象有关的一个生动观念；现在我们可以进而考察它是由什么原则得来的，什么东西赋予观念以那种活泼性。

我很乐意在人性科学中确立一个一般的原理，即：当任何印象呈现于我们的时候，它不但把心灵转移到和那个印象关联的那样一些观念，并且也把印象的一部分强力和活泼性传给观念 。心灵的种种作用在很大程度上都是依靠于它作那些活动时的心理倾向；随着精神的旺盛或低沉，随着注意的集中或分散，心灵的活动也总会有较大或较小程度的强力和活泼性。因此，当任何一个对象呈现在前、使思想兴奋和活跃起来时，心灵所从事的每一种活动，在那种心理倾向继续期间，也将是较为强烈而生动的。但是那种心理倾向的继续显然完全是依赖于心灵所想象的那些对象；而且任何新的对象都自然地给予精神一个新的方向，并且把心理倾向改变了；相反，当心灵经常地固定于同一个对象上，或者顺利地、不知不觉地顺着一些关联的对象向前移动时，这时那种心理倾向就有了长得很多的持续时间。因此，就有这样的事情发生：当心灵一度被一个现前印象刺激起来时，它就由于心理倾向由那个印象自然地推移到关联的对象，而对于那些关联的对象形成一个较为生动的观念。各个对象的交替变化十分容易，心灵几乎觉察不到，因而它在想象那个关联的观念时，也就带着它由现前印象所获得的全部强力和活泼性。

如果在考究那种关系的本性和对它极关重要的那种推移的顺利情况时，我们能够相信这种现象确实如此，那自然很好：但是我必须承认，在证明这样一个重要原则的时候，我是把主要信心放在经验上的。因此，我们可以说（这可以作为满足我们现在的目的的第一个实验），当一个不在面前的朋友的相片一出现时，我们对他的观念显然被那种类似关系 赋予一种生气，而且那个观念所引起的每一种情感，不论是喜是悲，也都获得一种新的强力和活力。一种关系和一个现前印象结合起来，产生了这种效果。当相片不像他，或者至少不是为他而作的写照的时候，它就根本不会使我们想到他。如果相片和他本人

都不在面前，心灵虽然可以从想起相片推想到那个人，可是它却觉得它的观念反而被这种推移所减弱了，而不是被它所活跃了。当友人的相片放在我们面前时，我们看起它来感到一种快乐；但是如果把相片移去，我们就宁可直接想他，而不借反省一个同样远隔而模糊的影像来想象他。

罗马天主教 的教义可以被认为是同样性质的实验。人们责难那个奇特的迷信教门的信徒所举行的哑剧，可是他们却往往为此进行辩解说，他们感到那些外表的行动、姿势和动作的良好效果，这些姿态表情可以活跃他们的信仰，鼓舞他们的热忱；否则，他们的信仰如果完全向着远隔的、精神的对象，就会消沉下去。他们说，我们在可感知的象征和形象中，隐约体会到我们信仰的对象，并且因为这些象征呈现眼前，使对象较比在只用一种理智的静观和思维的时候，显得更加亲切，如在目前。可感知的对象比其他任何对象对想象总是有较大影响，它们把这种影响迅速地传到那些与它们关联并与它们类似的观念。从这些教义和这个推理，我只是要推断说，在使观念活跃起来这点上，类似关系的效果是很普遍的；在每种情形下，既是必然有一种类似关系和一个现前印象结合起来，所以我就得到充分多的实验来证明前述原则的真实。

在考察类似关系 的效果之后，我们如果再考察接近关系 的效果，那就可以把另外一种实验给前述实验增添力量。距离确实会减弱任何观念的力量，而当我们接近任何对象时，它虽然还未呈现于我们的感官之前，可是它作用于心灵上时的影响，却类似于一个直接的印象。思维任何一个对象，就会立刻将心灵转移到和它接近的东西，不过只有当一个对象实际呈现出来时，才能以一种较大的活泼性将心灵转移。当我离家只有数英里时，一切和家有关的东西都比我在离家六百英里时更能感动我；虽然即在离家六百英里时，我只要反省我的朋友和家人们的邻近任何东西，自然也会使我对他们发生一个观念。但是在后面这种情形下，心灵的两种对象既然都是观念，所以其间虽然也有顺利的推移，而因为缺乏一个直接印象，单是那种推移并不能给任何一个观念以较大的活泼性 [7] 。

因果关系与类似和接近这两种其他关系一样，也有同样的影响，这一点没有人能够怀疑。迷信的人们之所以喜爱圣徒的遗物，正和他们追求象征和形象的理由一样，也是为了活跃他们的信仰，而使他们

对于他们所想模仿的那些典型人物的生平产生一种亲切的、强烈的概念。一个信徒所能求得的最好遗物之一显然就是一个圣徒的手制品；人们所以也在这个观点下看待他的衣着和用具，那是因为它们一度供他使用，并且被他移动过、抚摩过；在这一方面，这些遗物虽然被看作不甚完全的结果，可是这些遗物与圣徒本人的关系链锁，较之我们据以推知他的真实存在的其他任何关系链锁，都较为短些。这个现象清楚地证明了一个现前印象与因果关系结合起来可以活跃任何观念，结果就产生了信念或同意，这正符合于前面的定义。

但是，我们为什么还找寻其他论证来证明、一个现前印象伴着一种想象的关系或推移可以活跃任何观念呢？单是我们根据原因和结果进行推理的这个例子，就足以达到我们的目的。对于我们所相信的每一个事实，我们确实都必须有一个观念。这个观念的发生确实只是由于它和现前印象发生一种关系。信念对观念确实没有增加什么，它只是改变了我们想象它的方式，使观念变得比较强烈而生动。关于关系的影响所作的现在这个结论，乃是所有这些推理步骤的直接结论；每个步骤在我看来都是确实而无误的。出现于这种心灵作用中的，只有一个现前印象、一个生动的观念，以及这个印象与这个观念在想象中的关系或联结；因此，不可能怀疑其中有什么错误。

为了把这个问题全部更充分地加以观察起见，我们可以把它当作必须借经验和观察才能加以决定的自然哲学中的一个问题看待。我假设有一个对象呈现出来，我从它推出某种结论，而给我自己形成一些可以说是我相信或同意的观念。这里显而易见，呈现于我的感官面前的那个对象和我根据推理推断其为存在的那另一个对象，虽然可以被设想为借它们的特殊能力或性质互相影响，可是我们现在所考察的这个信念现象既然只是内心现象，所以这些能力和性质便完全不参与着产生这个信念，因为我们对它们毫无所知。我们只应当把现前的印象认为是观念和伴随它的那种信念的真实原因。因此，我们必须力求借实验来发现使印象发生那样一种奇特结果的那些特殊性质。

首先我看到，现前的印象借其本身的能力和效力，并且当它作为只限于当前这一刹那的一个单一的知觉单独地被考虑时，它并没有这个结果。我发现，一个印象在其初次出现时，我虽然不能由它推得一个结论，可是当我后来经验到它的通常结果时，它就可以成为信念的基础。在每一种情形下，我们都必然已经在若干过去的例子中观察到

同一印象，并且发现它和其他某种印象经常结合在一起。这是被那样多的实验所证实的，不容有丝毫的怀疑。

在第二度观察之后，我断定，伴随现前印象而来、并由过去许多印象和许多次结合所产生的这个信念，乃是直接发生的，并没有经过理性或想象的任何新的活动。对于这一点我是可以确定的，因为我从来不曾意识到任何那样的活动，并且在主体方面也发现不出可以作为这种信念的基础的任何东西。凡不经任何新的推理或结论而单是由过去的重复所产生的一切，我们都称之为习惯（custom），所以我们可以把下面一种说法立为一条确定的真理，即凡由任何现前印象而来的信念，都只是由习惯那个根源来的。当我们习惯于看到两个印象结合在一起时，一个印象的出现（或是它的观念）便立刻把我们的思想转移到另一个印象的观念。

在对这项实验完全满意之后，我就再做第三套实验，以便知道；对于产生这个信念现象来说，除了习惯性的推移之外，是否还需要其他任何东西。于是我把第一个印象改变成一个观念，并且观察到，转到相关观念的那种习惯性的推移虽然还存在，可是实际上已经没有信念或信心了。因此，一个现前印象对于这整个的作用是绝对必需的。随后，当我把一个印象和一个观念加以比较，并且发现它们的惟一差异只在于它们不同的强烈和活泼程度，于是我就总结起来说，那种信念乃是我们因为一个观念与现前印象发生关系而对那个观念所作的一种较为活泼而强烈的想象。

由此看来，一切概然推理都不过是一种感觉。不但在诗歌和音乐中，就是在哲学中，我们也得遵循我们的爱好和情趣。当我相信任何原则时，那只是以较强力量刺激我的一个观念。当我舍弃一套论证而接受另外一套时，我只不过是由于我感觉到后者的优势影响而作出决定罢了。对象之间并没有可以发现的联系；我们之所以能根据一个对象的出现推断另一个对象的存在，并不是凭着其他的原则，而只是凭着作用于想象上的习惯。

这里值得注意的是：我们关于因果的一切判断所依据的过去经验，可以不知不觉地影响我们，使我们完全没有注意到，并且甚至在某种程度上不被我们所知道。一个人在旅途上遇到一条河，就预见到继续前行的结果；他对这些结果的知识是由过去的经验传给他的，那

种经验把原因和结果的那样一些的结合报告给他。但是我们是否能够认为，在这种场合下，他真会反省任何过去的经验，并且回忆起他所见、所闻的一些例子，借以发现水对动物身体的作用么？当然不是这样；这并不是他进行推理的方法。沉没的观念和水的观念那样密切地联系着，窒息的观念又和沉没的观念那样密切地联系着，以致使心灵不借助于记忆，就一直推移下去。我们来不及反省，习惯就已发生了作用。那些对象似乎是那样不可分离的，以致我们由一个对象推到另一个对象时，中间并无片刻停顿。但是这种推移既是由经验而来，不是由观念间的任何原始联系而来，所以我们不得不承认，那种经验不经过人的思想就可以借一种秘密作用产生对于因果的信念和判断。这就使人失去一切借口（如果还留有任何借口的话），无法再说心灵是通过推理才相信我们所没有经验过的例子必然类似于我们所经验过的例子 那一个原则。因为我们在这里发现，知性或想象无需反省过去的经验，就能从它得出推断，更无需形成有关这种经验的任何原则，或根据那个原则去进行推理了。

我们可以概括地说，在一切最为确定而一致的因果结合中，如在重力、冲击力、坚固性等方面，心灵永远不会明白地把它的观点转到对任何过去经验的考虑；虽然在其他较为稀少而不常见的对象的结合方面，心灵或许会借这种反省去帮助观念之间的习惯和推移。不但如此，我们发现：在有些情形下，不通过这种习惯，反省就产生了这种信念；或者更恰当地说，反省以一种间接而人为 的方式产生了那种习惯。我把我的意思说明一下。不但在哲学中，甚至在日常生活中，我们确实可以单是根据一次实验就得到关于一个特殊原因的知识，只要我们在做实验时经过一番审查，并且细心地把一切外来的和附加的条件都先行去掉。但是在做了一次这种实验以后，心灵既然不论在原因或结果一出现之后，就能推断其相关物的存在；而且一个习惯既然永远不能单从一个例子中获得：所以有人或许会认为，在这种情形下，信念并不能被认为是习惯的结果。不过我们只要考虑一下下面的情况，这种困难便会消失；这个情况就是，这里虽然假设我们对于一种特定结果只有一次实验，可是我们有几万次实验使我们相信这个原则：相似的对象在处于相似的环境下时，永远会产生相似的结果；这条原则既然是借着充分的习惯确立起来的，所以它不论应用于什么信念上，都会以明白性和稳固性赋予那个信念。观念间的联系在一次的实验中并没有获得习惯性；不过这个联系却被包括在另一条有习惯性的原则之下；这就又使我们回到了我们的假设上。在一切情形下，我

们总是明白地 或默认地 、直接地 或间接地 把我们的经验转移到我们所没有经验过的例子上。

在结束这个题目之前，我不可不说一下：要完全恰当地和精确地谈论心灵的各种作用，是极为困难的，因为普通的语言对于这些作用很少作出任何精细的区别，而是通常用同一个名称去称谓所有密切地类似的作用。在著作者方面，这是晦涩和混乱的几乎不可避免的来源，而在读者方面，这也往往会引起他所原来不曾梦想到的怀疑和反驳。因此，我所主张的那个总的论点，即一个意见或信念只是由一个关联的印象得来的一个强烈而生动的观念 ，也可以由于强烈 和生动 这两个词的含义不清而引起下面的反驳。有人或者会说，不但一个印象能够引起推理，而且一个观念也可以有同样的影响；根据我的原则，一切观念既由相应的印象得来 ，那就更可以提出这种反驳。因为，假如我现在形成一个我已忘记它的相应的印象的观念，我还是可以根据这个观念断定那样一个印象确曾一度存在过。这样一个断定既然伴有一种信念，那么有人就会问，构成这种信念的强力和活泼性这两种性质是从哪里得来的。我可以立即答复说是由现前的观念得来的 。因为这个观念在这里既不被认为是任何不存在的对象的表象，而被认为我们在心中亲切地意识到的一个实在的知觉，所以它一定能够以心灵反省它、并确信它的现前存在时所带有的那种性质（我们可以称之为稳固性、坚定性、强力和活泼性 ）赋予任何与它关联的东西。观念在这里代替了印象，而且对于我们现在的目的来说，完全有同样的作用。

根据同样一些原则，当我们听说对于观念的记忆，即听说观念的观念，以及它比想象的散漫概念有较大的强力和活泼性的时候，我们也无需惊异了。在想到我们过去的思想的时候，我们不但描绘出我们先前所思想过的对象，而且还要想象先前默想时的心理作用，即那种无法下定义、无法形容、可是每人都充分了解的“莫名其妙”的活动。当记忆呈现出这样一种情景的观念来、并表象它已成过去时，我们就很容易设想，这个观念怎么会比我们想到我们所记不起来的一个过去思想时，具有较大的活力和稳固性。

在这样说明之后，任何人都会理解，我们怎样形成一个印象的观念和一个观念的观念，而且我们怎样相信一个印象的存在和一个观念的存在。

第九节 论其他关系和其他习惯的效果

我们前面的论证不论怎样有说服力，我们决不可以此自足，而必须从各方面去研究这个题目，以便发现某些新的观点，借以说明和证实那样奇特的、那样基本的原则。在接受任何新的假设时，表示踌躇犹疑，本是哲学家们非常值得夸奖的心情，并且对于考察真理也是非常必要的，所以这种心情值得我们加以满足，同时它也要求我们举出可以使他们满意的每一种论证，并且消除可以阻止他们进行推理的每一种反驳。

我屡次说过，除了原因和结果以外，类似和接近这两种关系也应该被认为是思想的结合原则，它们也能够使想象由一个观念转移到另一个观念。我也曾经说过，当这些关系中任何一种关系所联系起来的两个对象中间的一个直接呈现于记忆或感官之前的时候，心灵不但借着联结原则被转移到它的相关的对象，并且还借那个原则和现前印象的联合作用，以一种附加的强力和活力去想象那个相关对象。我说这一些话，乃是为了要借类比推理来证实我们对于因果关系判断的说明。不过就是这个论证或许也可以被用来反对我，也许它不但不成为我们的假设的证实，反而会成为对于它的反驳。因为有人或许会说，那个假设的各部分如果都是正确的，就是：这三种关系如果都是由同样一些原则得出的；它们在加强和活跃我们的观念方面如果都有同样的效果；信念如果只是对一个观念的较为有力而活泼的想象；那么结论就应当是：那种心理作用（信念）不但可由因果关系得来，而且也可以由接近和类似关系得来。但是，我们既然凭经验发现，信念只起于因果关系，而且两个对象若不是被这种关系联系着，我们便不能由一个对象推到另一个对象：所以我们可以断言，在那种推理中间有一种错误使我们陷于这样一些困难之中。

这就是反驳；我们现在来研究它的解答方法。显然，凡呈现于记忆中间、并以一种类似现前印象的活泼性刺激心灵的任何东西，必然在心灵的一切作用中占有一个重要地位，并且很容易把自己和想象的单纯虚构区别开来。我们把这些印象或记忆观念形成一个系统，其中包括了我们所记得曾经呈现于内在知觉或感官之前的一切东西；那个

系统中的每个特殊项目与现前印象结合起来，我们就称之为一个实在物 。但是，心灵并不停在这里。因为，心灵发现，这个知觉系统被习惯（您也可以称之为因果关系）把它和另一个知觉系统联系了起来，于是心灵就进而思考那个知觉系统中的观念；并且因为它感觉到它在某种意义上是必然地被决定了去观察这些特殊观念，而且决定它这样做的那种习惯或关系不容有丝毫变化，于是它就把它们形成一个新的系统，也把它们庄严地称为实在物 。第一个系统是记忆和感官的对象，第二个系统是判断的对象。

后面这个原则使我们熟习了由于时地远隔而为感官和记忆所达不到的那些存在物，并以这些存在物填充于世界之中。借着这个原则，我在自己想象中描绘出宇宙来，并且随意把我的注意固定在宇宙的任何一个部分上。我形成一个罗马观念；我虽然从未见过也不记得罗马，可是罗马却和我从旅行家们和历史家们的谈话和著述中所得到的那些印象联系着。我把这个罗马 观念放在我所称为地球的那个对象的观念的某个位置上。我在这个观念上加上一个特殊的政府、宗教和风俗的概念。我又回顾过去，并思考它最初的建立，它的多次的革命、成功和不幸。我所相信的这些一切以及其他种种事物都只是一些观念，不过它们都借着由习惯和因果关系发生的强力和固定秩序，而与纯系想像产物的其他观念有所区别。

至于接近关系和类似关系的影响，我们可以说，如果接近和类似的对象包括在这个实在物的系统中，那么这两种关系无疑地会帮助因果关系，并且在想象中以更多的力量灌注于相关的观念。这一点我现在就要加以详细论述。同时，我还将把我的说法更推进一步说，即使当相关的对象只是虚构的时候，这种关系也会使那个观念生动起来，并增加它的影响。一个诗人如果借美丽的草地或花园的景色来促起他的想象，那他对于极乐国土 无疑地更容易构成一幅生动的写景；正如在另一个时候他也可以借他的想象置身于这些神话境地中，以便借那种假设的接近关系来鼓动他的想象一样。

不过我虽然不能完全排除类似关系和接近关系在这种方式下对想象所起的作用，可是我们可以注意，当它们单独出现的时候，它们的影响是很微弱而不确定的。正如我们需要因果关系来使我们相信任何真实的存在，同样，我们也需要这种信念给其他这些关系增加力量。因为当一个印象出现时，我们如果不但虚构另一个对象，并且任凭己

意、随着高兴，使那个对象和那个印象发生一种特殊关系，那么这个对象对心灵只能有轻微的影响；而且当这个印象返回来时，也没有理由来决定我把同一对象放在对它的同一关系之中。心灵丝毫没有必要虚构任何类似的和接近的对象；它如果虚构这类对象，它也并非必须永远限于这个对象，而不许有任何差异或改变。的确，这样一个虚构很少有什么理性作为基础的，因此除了纯粹的任性 之外，没有东西能够决定心灵来形成这种虚构；而且那个任性原则既是变化而不定的，所以它的作用就不可能有多大程度的强力和恒常性。心灵预见到、预料到那种变化，从最初一刹那起就感觉到它的活动的散漫，不能牢固地把握它的对象。这个缺点在每个单独的例子中已是很明显的。而由于经验和观察就更加增强了，因为这时我们就可以比较我们所可能记得的各个例子，并建立一条通则 ： 对于根据虚构的类似关系和接近关系而发生于想象中的那些短暂的浮光掠影，不能给予任何信任。

因果关系却有与此相反的一切优点。它所呈现的对象是确定而不变的。记忆的印象永远没有任何重大变化；每个印象都带来一个精确的观念，那个观念发生于想象中，而成为一种坚定和实在、确定而不变的东西。思想永远被决定由印象转到观念，并从那个特定印象转到那个特定观念，没有任何选择或犹豫。

不过我还不以消除这种反驳就算满足，我还要力求从这个反驳中求得对于现在这个学说的一个证明。接近关系和类似关系的作用比由因果关系来的作用小得多，但是它们仍然有一种作用，并且增加任何意见的信念和任何概念的活泼性。如果在我们已经观察过的例子之外，再在几个新的例子中证明我们这种说法，那么我们所主张的信念只是与现前印象相关的一个生动观念的那个说法，将得到一个相当重要的论证。

先从接近关系谈起：基督教徒 和回教徒 人中都曾讲过，朝拜过麦加和圣地的香客 ，此后比起没有得到这种优越条件的人来都成为更加虔诚而热忱的信徒。一个人的记忆如果给他呈现出红海、沙漠、耶路撒冷 和加利利 的生动的意象，他就永远不会怀疑摩西 或福音书 著者所记述的任何神奇事件。这些地方的生动观念顺利地推移到那些被假设为由于接近关系而与它们关联的事实上，并且由于增强了想象的活泼性而增加了那种信念。这些田野和河流的记忆对于一般人具有和一个新的论证同样的影响，并且也发生于同样原因。

关于类似关系，我们也可以做同样的观察。我们已经说过，我们由一个现前对象推出不在眼前的它的原因或结果的那个推论，决不是建立于我们在那个对象本身所观察到的任何性质；换句话说就是，除了凭借经验而外，我们不可能断定任何现象将产生什么结果，或是在它之前曾有什么东西发生。不过这一点本身虽然那样明显，似乎不需要任何证明，可是有些哲学家们却认为，运动的传达有一个显明的原因，而且一个有理性的人可以根据一个物体的撞击推出另一个物体的运动来，无需求助于任何过去的观察。不难证明，这个意见是谬误的。因为如果单从物体、运动和撞击这三个观念就可以得出那样一个推论，那么这个推论将等于一个理证，而必然涵摄任何相反假设的绝对不可能性。所以，除了运动的传达而外，其他任何结果都将涵摄一种形式矛盾：它不但不可能存在，而且也不能够被想象。不过我们马上就可以使自己相信相反的说法，因为我们可以清楚而一致地想象一个物体进向另一个物体，在一接触时就停止住；或者想象它循原来路线返回，想象它的消灭，想象它的圆形的或椭圆形的运动；简而言之，想象我们可以假设它所能遭遇的其他无数变化。这些假设都是一致的、自然的；而我所以想象运动的传达不但比那些假设、并且比其他任何自然结果都更为一致而自然，其理由就建立在原因与结果的类似关系上；这种关系在这里同经验结合起来，并把这些对象极其密切地结合起来，以至使我们想象它们是绝对不可分离的。因此，类似关系就和经验有同一的或平行的影响；经验的惟一直接效果既然在于把我们的观念联结起来，所以结果就是：一切信念依照我的假设都是发生于观念的联结。

对光学从事著作的人们都公认，眼睛在任何时候都看到同样数目的物理点。而且一个立在山顶上的人比局促于一个十分狭窄的庭院或房间中的人，其感官前所呈现出来的映象也并不更大一点。他只是凭借了经验，才能根据映象的某些特殊性质，推断出对象的大小；他把这种判断的推论同感觉混淆起来，正如在其他场合下通常所发生的情形一样。但是，显而易见，判断的推论在这里比我们平常推理中所有的情形更为生动得多；而且一个人如果站在耸立的海角的顶巅上，比他只听到海水的吼啸声时，可以根据他由他的眼睛所接受的映象，对于汪洋大海有一个较为活跃的概念。他从海洋的宏伟景象感到一种较为亲切的快乐；这就证明他有一个较为生动的观念；他又将他的判断与感觉混淆了，这又是一个较为生动的观念的证明。但是在两种情形下，推断既然都是同样确实而直接的，那么在前一种情形下我们的想

象所以有较大的活泼性，只能发生于下面的一种情形；即在根据视觉进行推断时，除了习惯性的结合以外，在映象和我们所推断的对象之间还有一种类似关系；这就加强了那种关系，并借一种较为容易而较为自然的活动把印象的活泼性传给相关的观念。

人性中没有任何弱点比我们通常所谓的轻信 （即对别人的证据过分轻易地信任）更为普遍、更为显著的了，这个弱点也可以用类似关系的影响很自然地加以说明。当我们根据人的证据接受任何事实时，我们对它的信念正和我们由因至果或由果至因的推断起于同样的根源；而且我们也只是因为对于支配人性的原则有了经验 ，才对人的忠实可靠发生一种信任。不过经验虽然是这一方面的真正标准，正像它是一切其他判断的真正标准一样，可是我们也很少完全依据这个标准来指导自己；我们有一种相信任何报道的显著倾向，哪怕是有关幽灵、妖术、神异的报道，尽管这些报道十分违反日常的经验和观察。别人的言辞和谈论与他们心中的某些观念有一种密切的联系，这些观念和它们所表象的事实或对象又有一种联系。后面这种联系往往受到过分重视，并强制我们同意于经验所不能证实的事情。这个现象只能发生于观念和事实间的类似关系。其他的结果只能以间接方式指出它们的原因，但是人的见证却直接提出其原因来，并且既被当作一个结果，也被当作一个意象。这就难怪我们那样鲁莽地由它推得结论，并且在判断它时，也不像在判断其他题材时那样受经验的指导了。

类似关系在和因果关系结合起来时，既然能加强我们的推理，所以如果在很大程度上缺乏了类似关系，也就足以把我们的推理几乎完全摧毁。关于这种情形，最显著的例子就是人们对于来世的普遍的不注意和愚蠢，他们在这一方面表现出顽固的不信，正如在其他方面表现出盲目轻信一样。看到大部分人类对于来世状态那样漫不经心，这确是使好学的人大感惊奇、虔诚的人极为惋惜的事；许多卓越的神学家们毫不迟疑地说，一般人虽然没有无神论的理论原则，可是他们心里实在是无神论者，而并无什么所谓灵魂永生的信仰，这话甚有道理。我们可以一方面先考虑到神学家们关于永生的重要性表现了多少滔滔的辩才，同时并反省一下，在修辞功夫方面我们虽然应当夸张其词，可是在永生这一方面，我们即使极意渲染，对于这个题目也远远地不能相称：在这以后，我们在另一方面再来观察一下人们对于这事是如何极度的泰然自若：那么，我就要问，这些人们是否真正相信他们所被教导的、和他们自称是肯定了的这个道理；答案显然是否定

的。信念既是来自习惯的一种心理作用，无怪缺乏了类似关系、就会推翻习惯所确立的作用，并且减弱观念的强力，正如习惯原则增加它的强力一样。来世状态远非我们所能理解，我们对于身体分解之后我们的生存方式又只有那样模糊不清的观念，所以我们所能创设的种种理由不论其本身如何有力，不论其如何受到教育的协助，它们在想象迟缓的人身上永远不能克服这种困难，或是对观念给予充分的权威和力量。我认为这种不信的发生，乃是由于来世状态和现世生活没有类似关系，因而我们对来世只能形成模糊的观念，而不是由于来世太远，因而我们只能形成这样的模糊观念。因为我注意到，到处的人们对于他们身后可能发生的有关现世的事情都很关心；人们对于他们身后的名声、他们的家属、朋友和国家，不论任何时候都是很少漠不关心的。

的确，在这种情形中，由于类似关系的缺乏，就把信念那样地完全消灭了，以致除了少数人凭着冷静反省这个题目的重要性，并留心借反复的默想把证明来世状态的论证刻记心中以外，很少有人以真正和确定的判断（如像根据旅行家们和历史家们的证据所得到的那种判断）相信灵魂的永生。这种情况表现得十分明显，当人们比较现世的和来世的快乐和痛苦、报酬与惩罚的时候；即使事情并不关于他们自己，并且没有任何激烈的情感来扰乱他们的判断。天主教徒 在基督教世界确乎是最为热忱的一个教派，可是你会发现那个教派中比较明理的人很少不责怪火药阴谋 [8] 和圣巴多罗买节 （St.Bartholomew） [9] 的屠杀是残忍和野蛮的，虽然那种阴谋和暴行正是被策划或执行了去对待他们毫不犹豫地判处永恒和无限惩罚的人们。要为这种前后矛盾进行辩解，我们所能说的话只是：他们实在不相信他们所肯定的来世状态；这种前后矛盾本身就是这种不信再好不过的证明。

我们还可以再附加一点说：在宗教的事情方面，我们乐意受到恐怖。最受欢迎的讲道者，就是那些刺激起最凄惨、最阴沉的情感来的人们。在平常生活中，我们深深感到恐怖题材的真实性，所以没有事情比恐惧和恐怖更使人不愉快的；只有在戏剧表演和宗教讲道中，这些情感才能给予我们一种快乐。在后面这些情形下，想象悠然地以恐怖观念自娱；而情感也因为对于题材缺乏信念而感到轻松，因而只产生活跃心灵、集中注意的那种愉快的效果。

我们如果考察一下其他各种关系和各种习惯的效果，现在这一个假设将会得到更进一步的证实。要理解这一点，我们必须考虑到：我所认为产生一切信念和推理的那种习惯，可以在两种不同方式下作用于心灵，因而加强一个观念。因为，假使在过去的一切经验中，我们发现两个对象永远结合在一起，那么显然，当这些对象之一出现于一个印象中时，我们必然就根据习惯很容易地推移到通常伴随它的那个对象的观念上；并且必然借着现前的印象和顺利的推移，对那个观念有一种比对于想象中任何松散和飘荡的意象较为有力、较为生动的想象。但是我们其次还可以假设，单纯一个观念，没有任何这类奇特的和几乎是人为的准备，也常常出现于心灵中：那么，这个观念一定逐渐会获得一种方便和力量，并由于它对心灵有一种牢固的掌握，并且容易进入心灵，因而与任何新的、不常见的观念有所区别。这就是这两种习惯的惟一共同之点；如果两者对于判断的影响都是类似的、相称的，那么我们确实可以断言，前面对那个官能所作的解释已是满意的了。但是当我们一考究教育的本性和效果时，我们还能够怀疑这两种习惯对于判断的一致影响么？

我们从婴儿时起就习惯了的所有那些对事物的意见和概念，都是非常根深蒂固，我们即使用理性和经验的全部力量，也无法把它们拔除；这种习惯就其影响而论，不但接近于那个由因果的恒常而不可分离的结合所养成的习惯，并且在许多场合下甚至压倒了那种习惯。这里我们还不该只满足于说观念的活泼性产生了信念，我们还必须主张它们两者是同一的。任何观念的一再重复，就把它固定在想象中；但是这种重复本身决不能产生任何信念，如果那种心理作用（信念），依照我们本性的原始结构，只是附着在对观念所作的推理和比较上。习惯可以导致我们对于一些观念作某种错误的比较。这就是我们所能设想到的它的最大效果。但是它确是不能代替那种比较，也不能产生自然地属于那个原则的任何心理作用。

一个人被切除了一条腿或一条膀子以后，在很长时期内还在试图运用它们。在任何人死后，全家的人，尤其是他的仆役们都常说，他们难以相信他已经去世，而总还设想他仍在他们经常见到他的那个房间或其他地方。在谈话中，当谈到一个相当著名的人物时，我往往听到一个与他素昧平生的人说，“我虽然从来不曾看到那样一个人，不过几乎想象自己曾看见过他；我是久闻他的大名的 。”这都是平行的例子。

如果我们在恰当的观点下来考察根据教育 所作的这个论证，它将显得有说服力量；而使它更有说服力的是：它是建立在任何地方所可以遇到的最普通的现象之一的上面的。我相信，在考察之后，我们将会发现，流行于人类中的那些意见有一半以上是由教育得来的，而且那样盲目地被信从的原则压倒了那些由抽象推理或实验得来的原则。爱撒谎的人因为不断撒谎，最后终于记得那些谎话；同样，判断，或者不如说是想象，也可以借着同样的方法使观念在它中间留有强烈的印象，并以那样清楚的程度加以想象，以致那些观念，可以和感官、记忆或理性所呈现于我们的那些观念以同样方式作用于心灵。但是由于教育是一种人为的、而不是自然的原因，而且教育的准则又往往违反理性，甚至在异时异地也会自相矛盾，所以哲学家们总是不承认这种原因；虽然实际上它和我们根据因果进行的推理几乎是建立在同样的习惯和重复的基础上面的 [10] 。

第十节 论信念的影响

教育虽然被哲学认为人们所以同意任何意见的一个错误根据，因而遭到排斥，可是教育在世界上仍然占着优势，而一切体系在最初所以易于被认为新奇和反常，而遭受排斥，其故即在于此。我在这里所提出的这个关于信念 的意见或许要遭受到同样的命运；我所举出的那些证明虽然在我看来似乎是完全有决定性的，我也不期望我的意见会招来许多新的信徒。人们难以相信，那样重要的结果会由那样似乎无足轻重的原则得来，而且我们的绝大部分推理，连同我们全部的行动和情感，竟会只是由习惯和习性得来。为了排除这种反驳，我在这里要略为提前叙述一下以后在研究情感和美感时才应该考察的几点。

人类心灵中生来有一种苦乐的知觉，作为它的一切活动的主要动力和推动原则。但是痛苦和快乐可以通过两个途径出现在心灵中：两个途径的效果是很不相同的。苦乐可以出现于印象中，使人现实地感觉到，也可以只出现于观念中，如我现在提到它们时这样。显然，这两种苦乐对于我们行动的影响是远不相等的。印象总是激动心灵，并且激动的程度最高。但是每个观念，并不都有同样的效果。在这种情形下，自然的措施极其谨慎，并且似乎细心地避免了两个极端的不

便。如果单是印象影响意志，那么我们的一生中时刻都会遭受极大的灾难。因为我们即使预见灾难的来临，自然也不会把可以推动我们躲避灾难的任何行动原则供给我们。在另一方面，如果每个观念都影响我们的行动，那么我们的处境也不会有多大的改善。因为人的思想的浮动性和活跃性是那样的大，以致每一事物，尤其是祸福的意象都永远在心中游荡着；假使心灵被每一种这样的闲想所激动，那么它将不会享到片刻的平静和安宁。

因此，自然选择了一条中间道路，既不给予每个祸福观念以激动意志的力量，也不完全排除它们这种影响。一个无聊的虚构虽然没有效力，可是我们凭经验发现，我们相信其现在存在或将来会存在的那些对象的观念，却会产生比直接呈现于感官和知觉的那些印象较弱一些程度的同样的作用。因此，信念的作用就是将一个简单观念提高到与印象相等的地位，并以对于情感的一种同样的影响赋予它。信念只有使一个观念在强力和活泼性方面接近于一个印象，才能产生这个作用。因为一个印象和一个观念的全部原始差异既然在于各种不同的强烈程度，所以这些强弱不同的程度也必然是这些知觉的作用方面一切差异的来源，而这些差异程度的一部分或全部被移去，也就成了这些知觉所以获得种种新的类似关系的原因。什么时候我们能使一个观念在强力和活泼性方面接近于印象，那么观念在心灵上的影响也将和印象的作用相似。反过来说，什么时候这个观念的影响类似于印象，就如现在的情况，那么这一定是由于它在强力和活泼性方面接近于印象。因此，信念既然使一个观念类似印象的作用，所以必然使它在这些性质方面类似于这些印象，因而这个信念只是对于任何观念的一种较为活泼而强烈的想象。因此，这就既可以作为现在体系的一个附加的论证，又可以使我们明了，我们根据因果关系所进行的推理在何种方式下才能够对意志和情感发生作用。

正如刺激我们的情感几乎绝对必需一个信念似的，同样，情感也很有利于信念。不但传达愉快情绪的那一类事实，而且往往还有给人痛苦的那样一些事实，也都因为这种缘故更容易成为信念和意见的对象。最易被人唤起恐惧的一个懦夫一听到人们讲到危险，马上就会加以同意，正如一个心情悲哀和忧郁的人，每逢听到滋长他的主导情感的事情，就轻信不疑。当任何能感动人的对象呈现出来的时候，它就发出警报，立刻刺激起某种程度的与之相应的情感；而在天然倾向于那种情感的人身上，尤其是这样。这种情绪，根据我们前面的理论，

借着一种顺利推移传到想象中间，散布于我们对那个有感动作用的对象的观念上，使我们以较大的强烈和活泼程度来形成那个观念，因而对它同意。敬佩和惊讶也和其他情感有同样的作用；因此，我们可以注意到，庸医和骗子的大吹大擂，比起采取谦和的态度，更容易得到一般人的信仰。由他们的神聊瞎说所自然地引起的那种最初的惊异，传播到人们的心灵全部，使观念成为那样活跃和生动，以致那个观念类似于我们由经验所推得的论断。这是一个神秘，我们对此或许已经稍有一些认识，在本书的进程中，我们将会有机会对它作进一步的探索。

在这样叙述了信念对情感的影响以后，我们要说明它对想象的作用，就更少困难，不论那种作用可能显得怎样奇特。当我们的判断并不相信呈现于我们想象中的那些意象的时候，我们对任何谈论确是不能感到快乐。养成撒谎习惯的人们，即使是在无关紧要的事情方面，谈起话来也绝不能给人任何快乐；这是由于他们所呈现于我们的那些观念并不伴有信念，因而在我们的心中不能造成任何印象。以撒谎为业的诗人们总是力求给予他们的虚构以一种真实的模样。如果他们完全不顾到这点，那么他们的作品不论如何巧妙，也永不能给予我们多大快乐。简单些说，即使当观念丝毫不影响意志和情感时，它们也仍然需要真实和实在这两个条件，以便使想象对它们感到愉快。

但是我们如果把这个题目方面所出现的一切现象一起加以比较，那么我们将发现，“真实”在一切天才作品中不论怎样必需，它的作用也不过是使观念容易被人接受，并使心灵乐意去信从它们，或者至少没有什么抗拒之感。但是，根据我的体系，根据因果关系的推理所确立的那些观念都伴有坚定性和强力，而我们又很容易假设上述那种作用是由这种坚定性和强力所发生，因此，信念对于想象的一切影响也都可以根据那个体系加以说明。因此，我们可以说，任何时候，那种影响如果不是发生于真实或实在而是发生于其他原则，那些原则就代替了“真实”的地位，而给想象以同样的愉快。诗人们构成了一个他们所谓诗意的事物体系（poetical system of things），这个体系虽然连他们自己和读者都不相信，可是却被公认为任何虚构的一个充分的基础。我们已经那样习惯于战神（Mars）、天神（Jupiter）、爱神（Venus）的名称，以致这些观念的经常重复使这些观念易于进入心中，控制想象，而并不至于影响判断，正如教育把任何意见注入心中一样。同样，悲剧作者们也总是从历史中某一个著名的篇章借取他们

的故事。或者至少借取他们主要角色的名字。这并不是为了欺骗观众，因为他们坦白地承认，真实并不是在任何情况下都被神圣不可侵犯地遵守的；而是为了使他们所描述的不寻常事件比较容易被想象接受。不过喜剧诗人们并不需要这种准备，喜剧诗人的人物和事件因为是比较常见的，所以容易进入想象，无需通过这种形式就可以被人接受，虽然在一看之下，人们就认出它们是虚构的、纯粹是想象的产物。

悲剧诗人们的故事中这种真伪混杂情形告诉我们，想象即使没有绝对的信念，或信据，也可以得到满足，这就可以说明我们现在的宗旨；不但如此，而且在另一个观点下，这种混杂情形还可以看作是这个体系的很有力的证明。显然，诗人们所以用这种手法，从历史上借取他们人物的名称和他们诗中的主要事件，乃是为了使全部故事容易被人接受，而使它在想象和感情上造成一个较为深刻的印象。故事的各个事件由于结合在一首诗或一个剧中而获得了一种关系；这些事件中如果有一件是信念的对象，它就对与它相关的其他事件赋予一种强力和活泼性。第一个概念的活泼性顺着种种关系散布出去，好像通过许多管道和渠槽，传达于和原始观念有任何沟通的每个观念上。这诚然不能算是一种圆满的信念，那是因为观念间的结合有些偶然性；不过它仍然在其影响方面那样接近于圆满的信念，以致使我们相信，它们是由同一根源得来的。信念必然是借着伴随它的强力和活泼性而使想象感到愉快，因为每一个具有强力和活泼性的观念都被发现为能使那个官能感到愉快的。

为了证实这一点，我们可以说，判断与想象，也如判断与情感一样，都是互相协助的；不但信念给予想象活力，而且活泼而有力的想象，在一切能力中也是最足以取得信念和权威的。对于任何以鲜明有力的色彩给我们描绘出来的东西，我们要想不同意也很困难；想象所产生的活泼性在许多情形下大于由习惯和经验而来的活泼性。作者或友人的生动想象使我们不由自主地听其支配，甚至他本人也往往成为自己的热情和天才的俘虏。

我们也该在这里说，生动的想象往往会堕落为疯狂或愚痴，而其作用也与疯狂或愚痴很相像；想象的作用也是以同样方式影响判断，并且也根据同样原则产生信念。在血液和精神特别冲动时，想象获得了那样一种活泼性，使它的全部能力和官能陷入混乱，这时我们就无

法区别真伪，每一个模糊的虚构或观念就都和记忆的印象或判断的结论具有同样的影响，也都被同样地看待，并以同样力量作用于情感。这时就不再需要一个现前的印象和习惯性的推移来使我们的观念生动起来了。脑中的每一个狂想，都和我们先前庄严地称为关于事实的结论（有时也称之为感官的现前印象）的那些推断同样活泼而有力了。

〔在诗歌中，我们也可以观察到较小程度的同样作用；诗和疯狂有这个共同之点，就是：它们给予观念的活泼性，并不是由这些观念的对象的特殊情况或联系得来的，而是由其人的当下性情和心情得来的。不过这种活泼性不论达到何种高度，这种活泼性在诗歌中所引起的感觉 显然永远达不到我们即使是根据最低级的概然性进行推理时心中发生的那种感觉 。心灵很容易区别两者；诗的热情不论使人的精神发生什么样的情绪，这种情绪仍然只是信念或信意的假象。观念也是这种情形，正如它所引起的情感一样。人类心灵的任何情感都可以由诗激动起来；不过同时，情感在被诗的虚构刺激起的时候所给人的感觉 ，比起当这些感觉是由信念和实在发生的时候，悬殊甚大。在现实生活中一种使人不愉快的情感，到了悲剧或史诗中，就可以给人以最高的快乐。在后一种情形下，它并不以同样沉重的压力加于我们；它在感觉中没有那样稳固性和坚定性；它只有刺激精神和引起注意的那种愉快作用。情感方面的这种差异，清楚地证明了在这些情感所由以发生的那些观念中也有相似的差异。当活泼性是由于与当前印象有一种习惯性的结合发生起来时，想象即使在表面上不曾受到那样大的激动，可是在它的活动中比在诗歌和雄辩的热忱中，总有一种更为有力而实在的东西。在这种情形下，也和在其他任何情形下一样，我们心理活动的力量不是以心灵的表面激动来衡量的。一篇诗的描写可能比一段历史的叙述对于想象有更为明显的作用。诗的描写可以把形成一幅完善的形象或图画的那些情景更多地集拢起来。它可以似乎用较为生动的色彩把对象放在我们的面前。可是它所呈现出的观念仍然和来自记忆和判断的那些观念在人的感觉 中有所不同。在伴随诗的虚构而发生的那种似乎沸腾激烈的思想和情绪里面，仍然有一种微弱而不完善的东西。

我们以后将有机会注意到诗意热情和真正的信念之间的类似和差异。同时，我必须说，两者在其感觉方面的重大差异，在某种程度上是由反省和通则 发生的。我们观察到，虚构从诗歌和雄辩方面得来的想象的活力只是一种偶然的情况，每个观念也都同样可以有这种偶然

情况；而且这类虚构与任何实在事物都没有联系。这种观察只是使我们可以说是帮助了虚构，但却使这个虚构观念感觉起来十分不同于建立在记忆和习惯上的永恒不变的信念。两者可说是属于同一类的，不过虚构在其原因和作用方面比起信念来却远为逊色。

如果对于通则 作一种相似的反省，就可使我们不会随着我们的观念的强力和活泼性的每一次的增强而也增强我们的信念。当一个意见不容任何怀疑或不容有相反的概然性时，我们就对它发生充分的信念；虽然类似关系或接近关系的不具备会使它的强力较逊于其他意见的强力。由此可见，知性矫正了感官所呈现的现象，并使我们想象，二十英尺以外的一个对象甚至在眼睛看来同十英尺以外的同样大小的一个对象显得是一样大小。〕

我们可以注意到诗歌的较小程度的同样作用，其间只有这种差异，即我们稍一反省，便会驱散诗歌的幻想，而把对象置于其恰当的观点之下。但是在诗意焕发，热情沸腾的情形下，诗人确是有一个假的信念，甚至好像亲见他的对象。只要有丝毫的论证足以支持这个信念，那么就没有什么比诗中的人物形象的光辉，更足以助长他的充分信念，这些形象不但对于读者，就是对于诗人自己，也都有感动的作用。

第十一节 论机会的概然性

不过为了给予这个系统充分的力量和明白性起见，我们必须暂时抛开这个系统来考察他的各种结论，并且根据同样的原则说明由同一来源发生的其他几种推理。

有些哲学家们将人类理性分为知识和概然推断 两种，并且给知识下定义为由观念的比较而发生的那种证据 ，因此这些哲学家们就被迫把我们根据原因或结果所作的一切论证都归在概然推断这个总名之下。不过每个人虽然都可以有自由根据他自己的意义去应用他的名词，而且我在本书前面一部分就准此采取了这种表达方法：可是在通常讨论中，我们确是断然地肯定说，根据因果关系而进行的许多论证

超过概然推断，并且可以被视为一种较强的证据。一个人如果说，太阳明天会升起或者一切人都要死、只是很可能的事情，人们就会觉得他可笑；虽然对于这些事实，我们所有的信据显然不超出经验所提供的范围。根据这个理由，为了保存通常的词义、而同时又标志出各种程度的证据起见，把人类理性分为三种或许是比较方便的；这三种就是，根据于知识的推理，根据于证明的推理，和根据于概然推断的推理 。所谓知识，我指的是由观念的比较得来的那种信据。所谓证明，我指的是由因果关系得来、而完全没有怀疑和不确实性的那些论证。所谓概然推断，我指的是仍然伴有不确实性的那种证据。现在我所要进行考察的是最后这种推理。

概然推断也就是推测性的推理，可以分为两种，一种是建立在机会 上的，一种是建立在原因 上的。我们将依次考察这两种推断。

因果观念是由经验得来，经验因为以恒常结合在一起的对象呈现于我们，所以就产生了在那种关系下观察那些对象的那样一种习惯，以致我们在其他任何关系下观察它们时，就大为感觉勉强。在另一方面，机会本身既然不是任何实在的东西，而且恰当地说，只是一个原因的否定，所以它对心灵的影响和因果关系的影响正是相反。机会的本性是使想象不论在考虑那个被视为偶然的对象的存在或不存在时，完全保持一种中立。一个原因进入我们的思想中时，就可以说是强迫我们在某种关系下来观察某种对象。机会却只能消灭思想的这种倾向，而使心灵处于本来的中立状态；在原因不出现时，心灵是会立刻返回到这种状态的。

完全的中立既然是机会的必要条件，所以一个机会若不是含有较多数的同等机会时，它就不可能比另一个机会较占优势。因为假如我们肯定说；一个机会能够在任何其他方式下比其他机会占着优势，那么我们在同时必须肯定说，总有某种东西给予它这种优势，并决定结果偏于那一面，而不偏于另外一面。那也就是说，我们必须承认一个原因，而取消了我们前面已确立的那个机会的假设。机会的必要条件是完全的中立，而一个完全中立本身决不可能比另一个完全的中立占优势或处于劣势。这个真理并不是我的体系所特有的，而是被任何计算过机会的人所承认的。

这里可以注目的就是：机会和因果关系虽然直接相反，可是若不假设那些机会之中混杂有某些原因，并假设某些情节的必然性和其他情节的完全中立性结合起来，我们就不可能设想使两个机会有高下之分的那种机会的结合。如果没有东西限制机会，那么最狂妄的幻想所能形成的任何概念，便都处于平等地位；这里也就不能有任何情节可使一个概念比另一个概念占优势。因此，如果我们不承认有一些原因使骰子下落，并在下落时保持其形状，而且落到某一面上：那么我们便不能推算机会的规律。但是如果假设这些原因起着作用；并假设其他原因都是中立，而是被机会所决定的，那么我们便容易得到一种机会的优势结合的概念。一个骰子如果有四面标记着某种点数，只有两面标记着另一种点数，那么这个骰子便给予我们一个明显而容易理解的例子，可以说明这种优势。在这里，心灵就被那些原因限制于那些结果的那样一个精确的数目和性质，而同时却没有被决定去选择其中任何一个特殊结果。

在上面的推理中，我们前进了三步：第一，机会只是原因的否定，在心中产生了完全中立状态；第二，一个原因的否定和一个完全的中立状态永远不能比另一个原因的否定和另一个完全的中立占优势；第三，机会中必须混杂着一些原因，以便成为任何推理的基础。在进行了这种推理以后，我们其次就要考究，机会的优势结合对于心灵能够起什么样的作用，以及它是以什么方式影响我们的判断和信念。这里我们可以重复一下我们在考察发生于原因的那种信念时所用过的全部论证，并且可以照同样方式证明，占有多数的机会之所以产生我们的同意，既不是由于理证，也不是由于概然推断。显然，我们决不能单纯借观念的比较在这件事情上作出任何重要的发现，而且我们也不能确实证明，任何结果必然落在占有多数机会的那一面。在这一点上，要假设任何确实性，那就推翻了我们关于机会的互相对立以及它们的完全相等和中立所已确立的原则。

如果有人说，在两种机会对立的时候，我们虽然不能确实断定结果将落在哪一方面，可是我们可以确实断言，它大概并很可能地要落在机会占多数的那一面，而不落在机会占少数的那一面：如果有人这样说，那么我要问，这里所谓大概和很可能是什么意思？机会的大概出现和很可能出现，就意味着相等机会在一方面占着多数，因此，当我们说，结果大概落到占优势的那一面、而不落到占劣势的那一面时，那我们也只不过是说，在机会占多数的一面，实际上有一个优

势，在机会占少数的一面，实际上有一个劣势；这只是一些同一命题，没有什么重要性。问题在于：多数的相等机会借着什么方法作用于心灵上，并产生信念或同意，因为它看来既非借着根据于理证的论证，也非借着根据于概然推断的论证。

为了澄清这个困难；我们可以假设一个人手中持着一个骰子，骰子的四面标记着一种形象或点数，其余两面标记着另一种形象或点数；假设他把这个骰子放在匣中要去摇掷它；显然，他一定断言，前一个形象的出现比后一个形象的出现的概然性要大些，因而选取了那个刻在多数面上的形象。他可以说是相信这一面将要朝上；不过他根据相反机会的数目，仍然有一种怀疑和踌躇：而随着这些相反机会的减少和另一方面优势的增加，他的信念就获得了新的稳定和信据程度。这个信念发生于心灵对我们眼前那个简单而有限的对象所有的作用；因此，它的本性就更加容易发现和说明。我们只要思维单单一个骰子，就可以理解知性的最神奇的作用之一。

照上述方式作成的这个骰子，包括着三种值得我们注意的情况。第一，就是某些原因，如重力、坚固性、方形；这些原因决定了它的降落，在降落时保持它的形相，并使它的一个面朝上。第二，就是被假设为彼此没有差异的一定数目的面。第三，就是各个面上所刻的形象。就其有关我们现在的目的来说，这三点就形成了骰子的全部本性。因此，当心灵判断这样掷一次骰子的结果时，这三点就是它所考虑的仅有情况。因此，我们可以依次仔细考虑这些情况在思想和想象上的影响必然是什么样的。

第一，我们已经说过，心灵是被习惯决定了由任何原因推到它的结果，当其中之一一出现时，心灵就不可能不形成对另一个的观念。它们在过去例子中的恒常结合、在心中产生了那样一种习惯，以致它永远把它们结合在它的思想中，并且由一个的存在推出其通常伴随物的存在。当心灵想到骰子已经不被匣子支持着的时候，它就很难认为它悬在空中，而是自然地认为它落在桌上，并且看到它仰起一面来。这就是推算机会时所需要的那些混合原因的结果。

第二，可以假设，骰子虽是必然被决定要降落，并将它的一面仰起，可是并没有任何东西来确定哪一个特殊的面，而这是完全被机会所决定的。机会的本性和本质就是原因的否定，并使心灵在那些被假

设为偶然的各种结果中间处于一种完全中立状态。因此，当思想被原因所决定去考虑骰子降落、将一面仰起时，那些机会就把所有这些面都呈现为是相等的，并使我们认为它们每一个都是有同样的概然性、同样是可能的。想象由原因即掷骰子，推到结果即六面中有一面仰起；它感觉到自己不可能半途停止，或形成任何其他观念。但是全部这六个面既然是互不相容的，而且骰子一次只能仰起一面，所以这个原则就指导我们不把六面看作是同时仰起：我们认为这事是不可能的。这个原则也并不以其全部力量把我们导向任何特殊的一面，因为如果这样，这个面就会被认为是确定而必然的了。这个原则把我们导向全部那六个面，而使其力量平均分配于六面。我们一般地断言，六面中一定有一面因投掷而仰起：我们在心中一一思想它们；思想的决定对它们都是一律的；不过任何一面与其他各面既然有一定比例，所以思想的力量只是依着这种比例以一份力量落在那个面上。原来的冲动，并因而还有由原因发生的那种思想的活泼性，就照这样被互相混杂的机会分裂成为片段。

我们已经看到骰子的前两种性质的影响，即1.原因 以及2.各面的数目 和中立性 ，并且已经知道，它们怎样给予思想一种冲动，而且怎样依照各面数目所含的单位把那个冲动分成许多部分。现在我们必须考察第三个项目的作用，即刻在各个面上的那些形象的作用。显而易见，当几个面有同一个形象刻在其上时，那么它们必然联合起来影响心灵，并且一定把那些分散于刻有那个形象的各面上的分散冲动集中在一个形象的意象或观念上。如果问题只在于哪一个面将会仰起，那么这些面是完全相等的，没有一面比其他的面占有优势。但是问题既然在于形象，而同一个形象又被一个以上的面呈现出来：那么显然，原来分属于所有这些面的那些冲动必定仍然重新联合在那个形象上，并因这种联合而变得较强而较有力。在现在的情形下，我们假设四个面有同一个形象刻于其上，两个面刻有另外一个形象。因此，前一方面的冲动，就比后一方面的冲动较为强些。但是那些结果既然互相反对，而且这两个形象不能够同时仰起；所以冲动也变得互相反对，而力量较弱的一面也就尽其力之所及对消力量较强的一面。观念的活泼性永远与那种冲动程度或那种推移倾向成正比例；而依照前面的学说说来，信念与观念的活泼性原是一回事。

第十二节 论原因的概然性

关于机会的概然性，我前面所说的各节不是为了达成别的目的，而只是为了协助我们说明原因的概然性：因为哲学家们公认一般人所谓的机会只是一个秘密而隐蔽的原因。因此，原因的概然性正是我们必须主要考察的对象。

原因的概然性有好几种；但是都由同一根源、即观念与一个现前印象的联结 得来的。产生这种联结的那个习惯既然起于各个对象的恒常结合，那么它一定是逐渐达到纯熟地步，并且必然由我们所观察到的每个例子获得一个新的力量。第一个例子简直没有什么力量；第二个例子给它稍为增加了一点力量；第三个例子变得更为明显；通过这些缓慢的步骤， 我们的判断才达到一种充分的信念。不过在它达到这个完善的高度以前，它经过了几个比较低级的程度，并且在所有这些程度中都被看作是一种推测或概然性。因此，在许多情形下，由概然性到证明的逐步进展是不知不觉的。这些各种证据之间的差别，在距离远的各个等级之间，比在距离近的各个等级之间容易被知觉到。

在这个场合下，值得提出的是：这里所说明的这种概然性在次序上虽然是首先发生的，并且是在任何充分证明能够存在以前自然地发生的，可是没有任何一个已经达到成年的人还能够再熟悉这件事。诚然，我们常见知识很高深的人对于许多特殊事情只有一种不完全的经验；这就自然只产生一种不完全的习惯和推移。但是我们其次也必须考虑下面这种情形，就是：当心灵形成关于因果联系的另外一种观察以后，它就会给予根据这一种观察进行的推理以一种新的力量，并能借这种推理在经过适当准备和考察的单独一个实验上建立一个论证。我们一度发现为随着任何对象而来的结果，我们就断言它会永远随之而来；如果这个原理并不永远被人认作确实的基础、而在其上建立推理，那倒不是因为缺乏足够数量的实验，而是因为我们往往碰到相反的例子。这就把我们引到第二种的概然推断，在这种推断中，我们的经验和观察中是含有相反的 情况的。

同样的一些对象如果永远结合在一起，而且我们除了自己的判断错误以外，再也没有什么可怕的，并且也没有任何理由去害怕自然的变化不定：那么，人类在生活和行动中就将会是十分幸运的了。但是，我们既然屡屡发现一次观察和另一次互相反对，而且原因和结果也不按我们所经验到的那种秩序相继出现，所以我们由于这种变化不定，就被迫改变我们的推理，并把各种结果的相反情况加以考虑。在这个题目方面所发生的第一个问题，就是关于这种相反情况的本性和原因的问题。

一般人根据了初次现象去看待事物，他们把结果的变化不定归之于原因方面的变化不定，以为原因方面的这种变化不定使它们往往不能发生它们通常的影响，虽然它们在它们的作用中不曾遇到障碍和阻挠。但是哲学家们观察到，几乎在自然的每一部分都包含着许多动力和原则，它们由于微小或远隔而隐藏不见：因此，他们就发现，各种结果的相反至少"可能"不是发生于原因中的任何偶然性，而是发生于相反原因的秘密作用。当他们注意到，在精确检查之下，结果的相反永远揭露出原因的相反，并且是由这些原因的互相阻碍和反对而发生的，于是上述的那种可能性就借这种进一步的观察而转变为一种确实性了。一个农民看到一架钟或一只表停了，他不能说出别的更好的理由，只说它通常走得不准。但是一个钟表匠却很容易看出，发条或摆锤方面的同一力量永远对齿轮有同一影响，而它所以不能发生它的通常的效果，或许是由于一粒微尘阻止了全部运动。由于观察了几个平行的例子，哲学家们便定出一条原理说，一切原因和结果间的联系都是同样必然的，而在某些例子中这种联系所以似乎不确定，乃是由于有相反原因的秘密的反对作用。

但是哲学家们和一般人在说明结果的相反情况时，不论怎样意见分歧，可是他们双方根据这种相反情况而进行的推论永远是属于一类，并且是建立在同样原则之上的。几个过去结果的相反情况通过两个不同途径给予我们以对将来的一种踌躇的信念。第一 是通过产生一种不完善的习惯和由现前印象推到相关观念的不完善的推移。当任何两个对象的结合是屡见的而不是完全恒常不变的时候，心灵是被决定由一个对象推到另一个对象，可是决定心灵的那种习惯，并不是那样完整，如在那种结合是不间断的、而且我们所遇到的例子都是整齐一致时那样。我们根据平常经验发现，在我们的行动中也和在我们的推理中一样，任何生活过程中的经常性的坚持总会产生一种一直继续到

将来的强烈倾向和趋势；虽然对于我们行为中的程度较低的稳定性和一致性，也有与之相应的力量较小的习惯。

这个原则无疑地有时会发生，并产生了我们由几种相反现象所推出的那些推断；虽然我相信，一经考察，我们将发现，这个原则并不是在这种推理中最通常地影响心灵的那个原则。当我们只是顺从于心灵的习惯性倾向，我们就不经反省而由一个对象推移到另一个对象，而且我们一看到一个对象，就相信有通常发现为伴随它的那个对象，其间并无片刻停顿。这个习惯既然不依靠于任何审查，所以它是立刻发生作用，不容有任何反省的时间。不过在概然推理中，我们只有这种进行方式的极少数的例子，它们甚至比在根据对象的不间断的结合所作的推理中还要少见。在前一种推理中，我们平常总是有意识地考虑过去结果的相反情况，我们比较这种相反情况的两方面，并仔细衡量我们在每一方面所有的那些实验：由此，我们就可以断言，我们的这一类推理并非直接 发生于习惯，而是由间接 方式发生的；这点我们现在必须力求加以说明。

显而易见，当一个对象伴有几个互相反对的结果时，我们只根据过去的经验来判断它们，并且永远认为我们所曾见为随着这个对象而来的那些结果是可能的。我们过去的经验既然调节着我们关于这些结果的可能性的判断，所以也调节着我们关于这些结果的概然性的判断；而最常见的结果，我们永远认为有最大的概然性。因此，这里就有两件事需要考虑，即：决定我们将过去作为将来标准的那些理由 ，和我们怎样从过去结果的相反情况中取得单一判断的方式 。

第一，我们可以说，将来类似于过去 的那个假设，并非建立在任何一种论证上的，而完全是由习惯得来的，我们是被这种习惯所决定去预期将来也有我们所习见的同样一系列的对象。这种把过去转移到将来的习惯或倾向是充分而完善的；因而在这类推理中，想象的最初冲动也赋有同样的性质。

第二 ，但是当我们考虑过去的种种实验而发现它们彼此性质相反的时候，那么这种倾向本身虽然是充分而完善，可是却不给我们呈现出稳定的对象，而给我们提供一批处于某种秩序和比例的互不调和的意象。因此，最初的冲动在这里就分裂开来，而散布在所有的那些意象，这些意象各自均分了由冲动得来的那种强力和活泼性。过去这些

结果中任何一个都可以再度发生；而且我们判断，当它们真正出现时，它们也将和过去一样以同一比例混合起来。

因此，我们的意图如果在于考究一大批例子中的相反结果的比例，那么我们过去的经验所呈现的那些意象必然会保留于它们的最初形式，并保存它们的最初比例。举例来说，假使我凭长期观察发现，出海的二十艘船中间只有十九艘驶回。假如我现在看到二十艘船离开港口：于是我就把我过去的经验转移到将来，而设想这些船中只有十九艘安全返回，一艘沉没。关于此点，并无什么困难。但是因为我们常常检视那些过去结果的各个观念，以便判断单独一个似乎不确定的结果，这种考虑必然改变我们的观念的最初形式，而把经验所呈现的分散的意象集在一处；因为当我们判断我们所据以推理的那个特殊结果时，我们是参照于经验 的。许多的这些意象被假设为联合一致，而且有大多数的意象就会合在一个方面。这些一致的意象结合起来，使那个观念不但比想象的单纯虚构，而且比被较少数实验所支持的任何观念，都较为强烈和生动。每次新的实验就等于用铅笔新画了一道，这道笔画在颜色上给予一种附加的明显性，而并不曾增多或扩大那个形象。这种心理作用在讨论机会的概然性时已经那样充分地加以说明，所以我在这里无需再把它说得更清楚了。每一个过去的实验都可以被认为是一种机会；而我们既然不能确实知道，那个对象的存在还是将符合于某一个实验，还是将符合于另一个实验；由于这个缘故，我们在上一个题目（机会的概然性）上所说的一切，也适用于现在的题目（原因的概然性）。

由此可见，整个说来，相反的实验产生一个不完善的信念，或是通过减弱那种习惯，或是通过把那种完善的 习惯分为各个不同的部分，随后再加以结合；这种完善的习惯就是使我们概括地断言、我们所没有经验过的例子必然类似于我们所经验过的例子的那种习惯。

在这第二种概然推断方面，我们是根据知识并根据反省过去实验的相反情况而进行推理的；为了进一步证实这种说明，我提议作下面的考虑，我也不怕由于这些考虑带着深奥的色彩而被人责怪。正确的推理不论如何深奥，仍应该保持它的力量；正如物质不但在较粗重的、较明显的形式下，而且在空气、火和元气中都能保存它的填充性一样。

第一，我们可以说，概然性不论多大，总是允许有相反的可能性；因为若非如此，它便不是一种概然性，而变成一个确实性了。我们现在所考察的那种最为广泛的原因的概然性，依靠于实验的相反情况；而且显而易见，过去的一次实验在将来至少会成为一个可能。

第二，这种可能性和概然性的组成部分在本性上是相同的，只有数目上的差别，没有种类上的差别。前面已经说过，一切单一的机会都是完全相等的，而能使任何一个偶然结果比其他结果占优势的惟一条件，乃是较多数的机会。同样，原因的不确实性既然是被以各种相反结果的观念呈现于我们的那种经验所发现的，所以当我们将过去转移到将来，将已知转移到未知时，过去每一个实验显然都有同样的分量，而只有较多数的实验才能够加重某一方面的分量。因此，每一个这样的推理中所含有的可能性也是由各个部分组成的，那些部分本身彼此性质相同，而且与组成反面的概然性的那些部分也是性质相同的。

第三，我们可以建立一条确定原理说，在一切精神现象中也和在自然现象中一样，每当任何一个原因是由许多部分组成，而结果也依照那个数目的变化有所增减时，那么恰当地说，那个结果是一个复合结果，并且是由来自原因的各个部分的若干结果的联合而发生的。例如，一个物体的重量既然由其各个部分的增减而有所增减，所以我们断言，每个部分都含有这种性质，并对全体的重量有所贡献。原因中一个部分的不存在或存在就随着有结果中相应部分的不存在或存在。这种联系或恒常的结合充分地证明一个部分是另一个部分的原因。我们对任何结果所抱的信念，既然随着机会或过去实验的数目而有所增减，所以它就该被认为一个复合结果，这个结果的每一部分都发生于相应数目的机会或实验。

现在让我们把这三种说法结合起来，看看我们能够由它们推出什么样的结论。对于每一个概然性，都有一个和它相反的可能性。这种可能性是由一些部分组成的，那些部分与组成概然性的那些部分性质上完全相同，因而对于心灵和知性有同样的影响。伴随着概然性的那个信念是一个复合的结果，并且是由来自概然性的每个部分的若干结果会合起来所形成的。概然性的每个部分对于产生那个信念既然都有贡献，那么可能性的每个部分在反对的方面也必然有同样的影响，因为这些部分的本性是完全一样的。伴随着可能性的相反信念包含着某

一个对象的心象，正如概然性包含着一个与之相反的心象一样。在这一点上来说，这两种信念的程度都是一样的。一方面的较多数的相似的组成部分只有在一个方式下即借着产生它的对象的较为有力而生动的心象，才能发挥其影响，并对另一方面的少数部分占着优势。每个部分都呈现出一个特殊的心象；所有这些心象结合起来就产生了一个总的心象；这个总的心象因为是由较多数的原因或原则发生的，所以也就较为圆满，较为明晰。

概然性和可能性的组成部分性质上既然相似，所以必然产生相似的结果；而它们的结果的相似性就在于它们各自都呈现出一个特殊对象的心象。但是这些部分的本性虽然相似，它们的数和量都是很有差异；而这种差异必然也如相似性一样出现于结果方面。不过它们所呈现的心象在两方面都是圆满而完整的，并且包括了对象的一切部分，所以在这一点上不可能有任何差异；只有概然性中由较多数的心象集合起来所产生的那种较大的活泼性才能使这些结果有所区别。

这里有一个不同观点下的大体相同的论证。我们关于原因的概然性的一切推理都是建立在把过去转移到将来上面。将过去任何一次实验转移到将来，足以给予我们以那个对象的心象，不论那个实验是孤立的，或是与其他同类的实验结合着的，也不论那个实验是概括全体的，或有其他相反实验与之对立的。假定这种实验获得了"结合"和"对立"这两种性质，它仍不会因此失掉它呈现那个对象的心象的原有能力，而只是与具有相似影响的其他实验相合起来和对立起来。因此，关于相合和对立的方式就可以发生一个问题。关于相合，则只能在两个假设之间有所选择。第一，借着转移过去每次实验而引起的那个对象的心象，仍然保持完整，只是加多了心象的数目。第二，否则便是，它加入了其他一些相似而相应的心象中，给予它们以较大的强烈和活泼程度。但是根据经验看来，第一个假设显然是错误的；经验告诉我们，伴随着任何推理的那个信念只是一个结论，而不是一大批相似的结论；一大批的结论会使心灵迷惑，并且在许多情形下，也因数目太多而无法被任何有限的能力所清楚理解。因此，剩下来惟一合理的意见就是：这些相似的心象互相掺合，把它们的力量联合起来，因而产生一个较之由任何一个单独的心象所发生的心象更为有力清楚的心象。这就是过去历次实验转移于任何将来结果上时的相合方式。至于它们的对立 方式，显然，由于各个相反的心象是互不相容的，而对象又不可能同时符合于两种心象而存在，所以它们的影响就互相抵

消，而心灵只是被减掉较弱影响之后剩余下来的那种力量所决定而偏于优势方面的。

我感到，这一大套推理对于一般读者必然显得太深奥了，他们不习惯于这样去深刻反省心灵的理智能力，因此容易把不合于公认的传统意见，以及不合于最简易和最明显的哲学原则的说法，认为是虚妄而加以排斥的。无疑地，要深入体会这些论证是需要一番辛苦的；虽然我们不费多大辛苦也许就可以看到关于这个题目的每个通俗假设的缺点，和历来的哲学在这样高深和奥妙的思辨方面所能给予我们的黯淡的微光。但是这里有两个原则，一个就是，任何对象单就其自身而论，都不含有任何东西，能够给予我们以一个理由去推得一个超出它本身以外的结论；第二，即使在我们观察到一些对象的常见的或恒常的结合以后，我们也没有理由得出超过我们所经验到的那些对象以外的有关任何对象的任何推论；我说，只要人们彻底相信了这两条原则，那就会使他们那样地摆脱一切通常的系统，以致他们不难接受一个显得非常奇特的系统。我们已经发现甚至在我们根据因果关系所进行的最确实的推理方面，这些原则也是有充分说服力的。不过我还要大胆地说，就这些推测性或概然性的推理而论，这些原则还更获得了一种新的证信程度。

第一，在这种推理中，显然不是呈现于我们之前的那个对象本身、给予我们以任何理由，使我们据以推出有关其他任何对象或结果的一个结论。因为后面这个对象既然被假设为不确定的，而且这种不确定性又是由前一个对象中所隐藏着的若干原因的相反情况得来的，所以，如果把任何原因放在那个对象的已知性质中，那些原因便不再是隐藏的了，而且我们的结论也不会不确定了。

第二，但是在这种推理中，同样明显的是：把过去转移于将来的过程如果只是建立在知性的一个结论上面，那么它就永不能引起任何信念或信意。当我们把一些相反的实验转移到将来的时候，我们只能重复这些相反的实验以及它们的特殊的比例；这对于我们对它进行推理的任何单一结果并不能产生任何信念，除非想象把那些互相符合的意象融合起来，并由其中抽出单独一个观念或意象，这个观念或意象的生动和强烈程度是和它所由以获得的那些实验的数目成比例，并与那些实验对其相反实验所占的优势成比例的。我们过去的经验并不呈现出确定的对象来；而且我们的信念不论如何微弱，既然总是固定在

一个确定的对象上，那么显然，那个信念不单是发生于将过去转移到将来，而是发生于与那种转移结合着的想象 的某种作用。这就会使我们考虑那个官能是在什么方式下进入我们的一切推理中的。

我将以两个或许值得我们注意的附论来结束这个题目。第一个 附论可以照这个方式加以说明。当心灵构成关于任何仅仅是概然的事实的一个推理时，它就回顾过去的经验，而且当它将过去的经验转移到将来时，它面前就纷纷呈现出它那个对象的许多互相反对的心象来，这些心象中种类相同的就结合起来，合并为一个心理活动，因而使那个活动巩固而生动。但是假如一个对象的这许多心象或闪现不是来自经验，而是来自想象的随意作用；那就没有这种结果发生，或者虽然发生，也达不到同样的程度。因为习惯和教育虽然可以借那样一种不由经验发生的重复过程而产生一种信念，可是这却需要长久的时间以及很经常的和无意识的 重复过程。概括地说，我们可以断言，当一个人随意地 [11] 在自己心中重复任何观念（即使那个观念有一个过去的经验给以支持）时，他并不比当他只满足于对它观察一次时更为倾向于相信其对象的存在。除了有意识的计划的结果以外，心灵的每次活动因为都是各别而独立的，所以都只有一种各别的影响，并不把它的力量与其他同样的活动的力量联合起来。这些活动既然不被可以产生它们的任何一个共同对象所结合起来，所以它们彼此没有关系，因而也就不引起力量之间的推移或结合。这个现象，我们以后将会理解得更为清楚。

我的第二个 附论是建立在心灵所能判断的那些大的概然性和心灵在它们之间所能观察出的那些微细差别上的。当一方面的机会和实验达到一万次，另一方面的达到一万零一次的时候，于是我们的判断就因为后者占着优势而选择了后者，虽然心灵显然不能检视每一个特殊心象，也不能区别由较大数目发生的那个意象的较大活泼程度，因为这里的差异是那样微小的。在感情方面，我们也有平行的例子。显然，依照上述的原理来说，当一个对象在我们心中产生了任何情感，而且这个情感又随着对象的不同数量而变化时，那么，显然，那个情感恰当地说并不是一个单纯的情绪，而是一个复合情绪，它是由对象的每一个部分的心象所发生的许多微弱情感组成的。因为，如果不是如此，那个情感便不会随着这些部分的增加而有所增加。例如，希望得到一千镑的一个人，实际上有一千个或较多的欲望，这些欲望联合起来似乎仅仅构成一个情感，但是每当对象变化一次，他就对较大的

数目（即使只是大着一个单位）发生偏向，因而就明白显示出那个情感是组合而成的。不过这样一种微细的差别在情感中不会被觉察到的，因而也不能使这些情感有所区别；这一点是绝对确定的。因此，我们选择较大数目时的心理作用的差别并不依靠于情感，而是依靠于习惯和通则 。我们在许多例子中发现，当数目精确而差异明显时，任何总数所包含的数目每增加一次，也就增加了情感。心灵能够凭它的直接感觉知觉到，三金镑比两金镑产生一个较大的情感；心灵因为类似关系就把这种知觉 转移到较大的数目上，并且借一个通则对于一千金镑比对于九百九十九金镑以较强的情感。这些通则，我们往后将加以说明。

不过除了由一个不完全的 经验和相反的 原因发生的这两种概然性以外，还有由类比发生的第三种概然性，这种概然性在某些重要条件方面与前两种有所差别。根据上面所说明的假设来说，所有根据原因或结果而进行的推理都建立在两个条件上，即任何两个对象在过去全部经验中的恒常结合，以及一个现前对象和那两个对象中任何一个的类似关系。这两个条件的作用就是，现前的对象加强了并活跃了想象；这种类似关系连同恒常结合就把这种强力和活泼性传给关联的观念；因而就说是我们相信了或同意了这个对象。如果你削弱这种结合或类似关系，那么你就削弱了推移原则，结果也就削弱了由这个原则所发生的那种信念，如果两个对象的结合并不经常，或者现前的印象并不完全类似于我们惯见为结合在一起的那些对象中任何一个，那么第一个印象的活泼性并不能完全传给关联的观念。在前面所说明的那些机会和原因的概然性方面，被减少的只是结合的恒常性；而在由类比发生的概然性方面，受到影响的却只有类似关系。离开了结合关系和某种程度的类似关系，便不可能有任何推理。不过这种类似关系既然允许有许多不同的程度，所以这种推理也就依着比例而有或大或小的稳固和确实程度。一个实验在转移到一些和它并不精确地相似的例子上时，就失掉了它的力量。不过只要还保留着任何类似关系，这个实验显然还可以保留足以作为概然性基础的那种力量。

第十三节 论非哲学的概然推断

所有这些概然性都是为哲学家们所接受，并被承认为信念和意见的合理基础的。不过还有其他一些概然性，虽由同样原则发生，可是它们却没有得到同样承认的好运气。属于这一类的第一种 概然性可以这样加以说明。如上所述，结合程度和类似关系的减弱，就会减低转移的顺利程度，并因而削弱了证信程度。我们还可以进一步说，印象的减弱，以及印象出现于记忆或感官之前时它的色彩变得黯淡，也会使那种证信程度同样地减弱。我们根据自己所记忆的任何事实所建立的论证，随着那个事实的或远或近，而有或大或小的说服力量。这些证信程度的差异，虽然不被哲学认为是可靠而合法的（因为若是这样，一个论证今天所有的力量就必然同它在一个月以后所有的力量不同），可是尽管有哲学的反对，这种情况对于知性确实有一种重大的影响，并根据一个向我们提出的论证的提出时间的不同，而在暗中改变了那个论证的权威。印象中的一种较大的强力和活泼性自然地把较大的强力和活泼性传给相关的观念；而依据前面的系统来说，信念是随着强烈和活泼程度而为转移的。

在我们的各种程度的信念和信意方面，我们还往往可以观察到第二种 差异。这种差异哲学家们虽然加以否认，却总是不断地发生。一个新近做过的、并在记忆中仍然新鲜的实验，比一个已有几分忘却了的实验更为感动我们，而且对于判断也如对于情感一样有较大的影响。一个生动的印象比一个微弱的印象产生较大的信念，因为它有较为原始的力量可以传给相关的观念，这个观念因此就获得了较大的强力和活泼性。一次新近的观察也有相似的作用；因为习惯和转移过程在那里较为完整，并且在传达过程中较好地保存了原始的力量。例如一个醉汉看到了他的一个伙伴由于暴饮而死，在一个时期内也会慑于当前事例，深恐自己也蹈其覆辙。但是当他对这个情景的记忆逐渐消逝的时候，他的旧的安全感又回来了，而危险也似乎没有那样确定而真实了。

我还可再加上属于这一种的第三个 例子，即我们根据证明和概然推断所进行的两种推理虽然彼此差异很大，可是前一种推理往往仅仅由于中间的联系论证过多，不知不觉地降落为后一种的推理。的确，当一个推断不经过任何中间原因或结果而由一个对象直接推出来的时候，比起当想象通过一长串互相联系的论证的时候（不论每个环节的联系可以认为是如何无误），人的信心要较为强固，信念也较为生动。一切观念的活泼性都是借着想象的习惯性的推移而由原始的印象

得来的；而这种活泼性虽然必定随着距离而逐渐减低，并且每经一度推移，就要有所损失。有时候，这种距离甚至比相反的实验还有更大的影响：一个人从一个接近而直接的概然推理，比从各部分都很正确而确定的一长串推论，可以得到一个更为生动的信念。不但如此，后面这种推理还很少产生任何信念；一个人必须有一种非常强固的想象，才能在它经过那样多的阶段中间把证信程度保持到底。

现在这个题目给我们提示出一个奇特的现象，我们在这里不妨加以论述。我们对于古代历史上任何一点所以能够相信，显然只是通过了几百万个原因和结果。并通过了长到几乎不可度量的一串论证。有关事实的知识必然是经过多少人的口传才能达到第一个历史家；而当它被写到书上以后，每本新书又都是一个新的对象，它与先前对象的联系也只有借经验和观察才能被认识。因此，根据前面的推理也许可以得出这样的结论：全部古代史的证据现在必然消失了，或者至少随着原因的链锁的增加和达到更长的程度而逐渐消失。但是学术界和印刷术只要仍和现在一样，那么我们如果认为我们的后代在千万年以后竟然会怀疑有过尤利斯·恺撒 那样一个人，那似乎是违反常识的；这可以认为是对于我现在这个体系所提出的一种反驳。如果信念只是成立于由原始印象传来的某种活泼性，那么它在经过漫长的推移过程以后就会衰退，最后必然会完全消灭：反过来说，如果信念在某些场合下并不能这样消灭，那么它必然是与活泼性不同的另外一种东西。

在答复这个反驳以前，我先要说，有人从这个论题借取了反对基督教 的一个很有名的论证；不过却有这样一种差别，即在这里，人类证据的链锁中的每个环节间的联系曾被人假设为不能超出概然性之外，而且容易发生某种程度的怀疑和不确定。我们确实必须坦白承认，若照这个方式思考这个题目（这种思考方式自然不是真实的），那么任何历史或传统最后没有不失去其全部力量和证据的。每一个新的概然性减少了原来的信念，那个信念不论可以被假设为大到怎样程度，而在那样一再减弱之后，它是不可能继续存在的。一般说来，确实就是这种情形；不过我们往后将发现 [12] 有一个很显著的例外，它在现在这个关于知性的题目方面是极其重要的。

同时，我们还该假设历史的证据最初是等于一个完整的证明，而根据这样一个假设来解决前面那个反驳。让我们这样考虑：联系任何原始事实和作为信念的基础的现前印象的那些环节虽然是无数的，可

是它们都是种类相同，都依靠于印刷者 和抄 写者 的忠实的。一版之后继之以第二版，跟着又印了第三版，这样一直下去，直到我们现在所阅读的这一册。在各个步骤之间并没有变化。我们知道了一个步骤，就知道了一切步骤。我们经历了一个步骤，对其余的步骤就不再怀疑。单是这一个条件就保存了历史的证据，而会把现代的记忆传到最后一代。将过去任何事件与任何一册历史联系起来的一长串的因果系列，如果由各个不同的部分组成，而且这些部分各自都需要心灵加以分别想象，那么我们便不可能将任何信念或证据保存到底。但是所有这些证明大部分既然完全类似，所以心灵便很容易地往来其间，并由一个部分迅速地跳至另一部分，而对于各个环节只形成一个混杂的、一般的概念。通过这种方法，一长串的论证对减低原始活泼性的力量所起的作用，不超过一串短了许多的论证所起的作用。如果后面这一串论证是由各个互相差异而又各自需要分别考虑的部分所组成的。

第四种非哲学的概然性是由我们鲁莽地形成的通则 得来的那种概然性，这些通则就是我们所恰当地称为偏见 的来源。〔人们说，〕爱尔兰人 没有机智，法国人 不懂庄重；因此，爱尔兰人的谈话虽然在某一次显然很令人愉快，法国人的谈话虽然很为明智，而我们对他们仍然怀有极大偏见，他们虽然解事和明理，而我们总认为他们是傻瓜或纨袴子弟。人性最容易受这类错误的支配；我们这个民族或许也和任何其他民族同样如此。

如果有人问，人们为什么作出通则，并允许通则影响他们的判断，甚至违反现前的观察和实验，那么我就当答复说，在我看来，它们就是发生于一切因果判断所依靠的那些原则。我们的因果判断来自习惯和经验；当我们已经习惯于看到一个对象与其他对象结合着的时候，我们的想象就凭借一种自然推移作用由第一个对象转到第二个对象，这种推移过程发生于反省之前，并且不能被反省所阻止住的。而就习惯的本性而论，它不但在所呈现出的对象和我们所习见的对象恰恰相同的时候，以它充分的力量发生作用，而且即当我们发现了相似的对象的时候，习惯也要在较低程度内发生作用。每逢有一种差异时，习惯虽然总要减少它的几分力量，可是在重要条件仍然相同的场合下，它很少会完全消失。一个人如果因为常吃梨或桃而养成爱吃水果的习惯，那么当他在找不到他的心爱的水果时，也可以满足于甜瓜；正如一个爱饮红酒的醉汉，如果遇到白酒，也几乎同样会大喝一

阵。我已经根据这个原则解说了根据类比进行的那种概然推断；在那种概然推断中，我们是把我们在过去例子中所有的经验转移到那些与我们所经验过的对象类似而并不恰恰相同的对象上面。类似关系越是减低，概然性也越为减少；不过只要类似关系的任何痕迹还保留着，概然性仍然有几分力量。

我们还可以将这种说法更推进一步，并且可以说，习惯虽然是我们一切判断的基础，可是有时候它却对想象起一种违反判断的作用，并且使我们对于同一个对象的情绪中发生抵触情形。我把我的意思说明一下。在几乎所有的一切原因中，都有复杂的条件，其中有些是本质的，有些是多余的；有些对于产生结果是绝对必需的，有些只是偶然结合起来的。这里我们可以说，这些多余的条件如果数目极大，而且很显著，并常常与必需的条件结合起来，那么它们在想象上就有那样一种影响，以至即使在必需的条件不存在的时候，它们也促使我们想到那个通常的结果，而给那种想象以一种强力和活泼性，因而使那种想象比想象的单纯虚构较占优势。我们可以借反省那些条件的本性来改正这种偏向；但这点仍然是确定的，即习惯是先发动的，并给予想象以一种偏向。

为了用一个熟悉的例子把这一点说明起见，让我们考究这样一种情况：一个坐在铁笼里悬挂在一个高塔顶外的人，在看到他身子下面的陡势时，总不免要发抖，虽然他由于经验到支持他身子的那个铁笼的坚固牢靠，知道他十分安全，不会摔下去；虽然降落、跌下、摔伤、摔死等观念只是由习惯和经验发生的。这种习惯超出了它所由此获得、并与之完全相应的那些例子之外，并影响了在某些方面类似而并不恰恰归在同一规则下的那些对象的观念。深度和跌落这两个情况那样强烈地刺激了他，因而它们的影响就不能被原可使他感到十分安全的"支持"和"坚固性"那两个相反情况所消除。他的想象被它的对象卷去，刺激起与对象成比例的情感。那种情感又回到想象上，活跃了那个观念；那个生动的观念对于情感有一种新的影响，转而增加其强力和猛力；于是他的想象和情感便这样互相支持，而使全部对他有一种很大的影响。

但是现在这个有关〔哲学的〕[13]概然性的题目就给我们提供了那样明显的一个例子，我们何必再去找其他的例子呢？这个明显的例子就是：由习惯的这些作用所发生的判断和想象之间的对立。依照我

的系统来说，一切推理只是习惯的作用；而习惯的作用只在于活跃想象，并使我们对于某一个对象发生强烈的概念。因此，有人或许断言，我们的判断和想象永远不能互相反对，而习惯也不能以那样一种方式影响想象，以至使它和判断对立起来。除非借着假设通则的影响，我们便不能以其他方式克服这个困难。后面 [14] 我们将注意我们所应该借以调节因果判断的某些通则；这些通则是就我们知性的本质、并就我们对知性在我们对象判断中所起作用的经验而形成的。借着这些通则，我们学会了去区别偶然的条件和有效的原因；当我们发现一个结果没有某某一个特殊条件的参与也能产生出来时，我们就断言，那个条件并不构成那个有效原因的一个部分，不论它和那个原因怎样常常结合在一起。但是由于这种通常的结合必然使那个条件在想象上产生某种作用，尽管通则得出相反的结论，因而这两个原则的对立就在我们思想中产生了一种相反关系，使我们把一种推论归于判断，把另一种推论归于想象。通则被归于判断，因为它是范围较广而有经常性的。例外被归于想象，因为它是较为变化无常和不确定的。

这样，我们的一些通则看来就互相对立起来了。当一个在很多的条件方面与任何原因相类似的对象出现时，想象自然而然地推动我们对于它的通常的结果有一个生动的概念，即使那个对象在最重要、最有效的条件方面和那个原因有所差异。这是通则的第一个影响。但是当我们重新观察这种心理作用，并把它和知性的比较概括的、比较可靠的活动互相比较的时候，我们就会发现这种作用的不规则性，发现它破坏一切最确定的推理原则；由于这个原因，我们就把它排斥了。这是通则的第二个影响，并且有排斥第一个影响的含义。随着各人的心情和性格，有时这一种通则占优势，有时另一种通则占优势。一般人通常是受第一种通则的指导，明智的人则受第二种通则的指导。同时，怀疑主义者也许会感到高兴，因为他在这里观察到我们理性中一种新的显著的矛盾，并看到全部哲学几乎被人性中的一个原则所推翻，而随后又被这个同一原则的一个新的方向所挽救了。遵循通则是一种极为非哲学的概然推断；可是也只有借着遵循通则，我们才能改正这种和其他一切的非哲学的概然推断。

我们既然有了通则甚至可以违反判断在想象上起作用的例子，所以当我们看到通则因与判断结合而增加它的作用，并且当我们观察到通则在其呈现于我们的观念上比在其他任何观念上给予一种较大的力量时，我们也就不必惊异了。每个人都知道，暗示赞美或责怪的曲折

方式，远不及对任何人公然谄媚或谴责那样骇人。不论他用什么样的曲折隐示的方式把他的意见传达出去，并且使他的意见同样确实地被人认识，正像他公开表示出他的意见的时候一样，可是两种表达方式的影响确实不是同样强有力的。一个人在以冷嘲热讽打击我时，总不如他直截地称我为一个傻瓜和纨袴子时使我那样愤怒，虽然我同样明白他的意思，就像他直截地对我说了那样。这个差异应该归属于通则的影响。

不论一个人是在公然责骂我，或阴险地隐示他的轻蔑，我在两种情形下都不直接觉察他的意思或意见；我只是借着标志，即它的结果，才觉察到他的意见。因此，这两种情形的惟一差异就在于，在公开表示他的意见时，他用的是一般的、普遍的标志，而在秘密讽示时，他用的是较为特殊而不寻常的标志。这个情况的结果就是：当一种联系较为常见、较为普遍时，比当它较为少见、较为特殊时，想象较容易由现前的印象转到不在现前的观念上，并因而以较大力量想象那个对象。因此，我们可以说，公开宣布我们的意见、被称为脱掉假面具，曲折隐示自己的意见、可以说是加以掩饰。一般的联系所产生的观念和一种特殊联系所产生的观念之间的差别，在这里可比作一个印象与一个观念之间的差别。想象中的这种差别在情感上有一种适当的结果；这个结果又被其他条件加以扩大。隐示愤怒或轻蔑，表示我们对于当事人仍有几分体谅，并避免直接责骂他。这就使一种隐藏的讽刺不至于那样的不愉快；不过这仍然依靠于同样的原则。因为一个观念在仅仅隐示出来时如果不是较为微弱一些，人们便不会认为，用这种方式比用其他方式表示意见，是一种较大的敬意的标志。

有时候粗鄙的话还没有委婉的讽刺使人不快，因为这种谩骂给予我们以一个正当理由去申斥和谴责那个出语伤人的人，因此在他一侵犯我们的时候，我们就似乎已经得到报复了。不过这个现象也是依靠于同样的原则。因为我们所以责怪一切粗鄙和骂人的语言，只是由于我们认为这是违反礼貌和仁厚的。而其所以违反，又是因为它比任何委婉的讽刺更为骇人。礼貌的规则谴责我们对于交谈的人们公然无礼，给予他们很大的痛苦。这个规则一经确立之后，骂人的语言就普遍地受到责怪，而且由于这种语言的粗鄙使说它的人受到鄙弃，所以反而给人以较少的痛苦。它所以不是那样使人不快，正因为它原来更加使人不快；而其所以更为令人不快，乃是因为它使我们通过明显而不可否认的通则得到一种推论。

在这样说明公开的和隐蔽的谄媚或讽刺的不同影响以外，我将进一步考究另一个与它相似的现象。有许多有关男女体面的细节，如果公然违犯，那么世人永远不会宽恕，但是如果顾全了外表，秘密而隐蔽地违犯了它们，就比较容易被人忽视。甚至那些同样确实地明知人们犯了那种过失的人，在证据有几分间接和含糊的时候，也比在证据是直接而不容否认时，较为容易对那种过失加以宽恕。在两种情形下都有同一个观念呈现出来，并且恰当地说，是被判断同样加以同意的；可是由于这个观念在不同的方式下呈现出来，所以它的影响就有了差别。

我们如果把破坏荣誉规则的这两种公开的 和隐蔽的 情形加以比较，我们便将发现，两者的差别在于：在第一种情形下，我们所据以推出过失行为来的那个标志是单纯的，而且单独就足以成为我们推理和判断的基础，至于在后一种情形下，则有许多的标志，它们如果单独出现，而不伴有许多几乎觉察不到的细微情节，便丝毫不能决定什么。但是任何推理，越是显得单纯而一致，而且它越是少运用想象去搜集它的各个部分、并由这些部分推到构成结论的那个相关的观念：那么这种推理便永远越加有说服力；这是一个确实的道理。努力思想就搅乱了意见的有规律的进程；我们往后就会看到这一点。在这种情形下，观念并不以那样大的活泼性刺激我们，因而在情感和想象上也没有那样的影响。

根据同样原则，我们就可以说明雷茨红衣主教（Cardinal De Retz）[15] 所说的话：世人在许多事情方面是情愿受骗的，而且对于一个在行动上违犯其职业和性格的体统的人，比对于一个在言语上违犯体统的人，也比较容易宽恕 。言语上的一种过错比行动上的一种过错往往更为公开、更为明确，因为行为允许有许多掩饰的借口，关于行为者的意向和看法并不能那样清楚地加以决定。

因此，整个看来，每一种还没有达到知识地步的意见或判断，完全由知觉的强力和活泼性得来，而且这些性质就在心中构成我们所谓对任何对象的存在所具的信念 。这种强力和活泼性在记忆中是最为明显的；因此，我们对于记忆官能的可靠性的信任达到了最大的程度，并且在许多方面等于对一个理证所有的信念。这些性质的次一级程度是由因果关系发生的那个程度；这个程度也很高，而当因果的结合被经验发现为完全恒常不变、而且呈现于我们之前的对象也精确地类似

于我们所经验过的那些对象的时候，那么这种强力和活泼性的程度就更大了。不过在这个证信程度之下，还有许多其他程度，这些大小不同的证信程度又依着它们传给观念的强力和活泼性的程度，而在情感和想象上发生一种相应的影响。我们是借着习惯由原因推移到结果的；我们是由某种现前印象借取我们传播于相关观念上的那种活泼性。但是当我们不曾观察到可以产生强烈习惯的足够多的例子时，或者当这些例子互相反对时，或者当类似关系不精确时，或者当现前印象微弱而模糊时，或者当经验有几分消失于记忆之外时，或者当联系依靠于一长串的对象时，或者当推论虽然由通则得来、可是并不符合于通则时：在所有这些情形下，随着观念的强力和强度的减低，证信程度也就减低了。因此，这就是判断和概然推断的本性。

给予这个体系以威信的主要条件，除了每个部分所依据的无可怀疑的论证以外，还有这些部分的互相符合以及必须用一个部分才能说明另一部分的情形。伴随着我们的记忆的信念和由我们判断得来的信念，本性上是相同的，而且由因果的恒常和一致的联系得来的那个判断和依靠于一种间断而不确定的联系上的那个判断之间，也没有任何差别。这一点的确是很明显的：当心灵根据各种相反实验作出决定时，它在它的一切决定中最初是自相矛盾、并依照我们所见过或所记忆的实验的数目的比例而倾向于任何一方面。这种斗争最后被决定为有利于我们曾见过较多数实验的那一方面；但是证信的力量仍然要和反面实验的数目相应地有所减少。组成概然性的每一个可能性，在想象上分别地起着作用；而最后占到优势的是那些可能性较大的集合体，而且这个集合体的力量是和它所占的多数成正比例的。所有这些现象都直接归导到先前的体系；而且我们根据任何其他原则也都不可能对这些现象给予一个满意的、一致的说明。如果不把这些判断看作习惯在想象上的结果，那么我们将迷失于永远的矛盾和谬误中间。

第十四节 论必然联系的观念

我们已经说明了在什么方式下，我们的推理进行到我们的现前印象以外，并且断言，某些特殊原因必然有某些特殊结果；我们现在必须循着原来的路线返回去考察那个首先出现于我们之前[16]、而在中

途为我们所搁置起来的问题，就是：当我们说，两个对象必然联系着的时候，我们的必然观念是什么 。对于这个题目，我要重复我在前面常常需要一再提说的话，就是：我们既然没有一个不是从印象得来的观念，所以我们必须找出产生这个必然观念来的某个印象，如果我们说、我们真正有那样一个观念的话。为了达到这个目的，我就考究，人们平常假设必然性是寓存于什么对象之中。我在发现了必然性永远被人归于原因和结果以后，于是我就转过来观察人们所假设为处于因果关系中的两个对象，并就那两个对象所能处于其中的一切情况对它们加以考察。我立刻看到，这两个对象在时间和地点两方面都是接近的 ，而且我们所称为原因的那个对象先行于 我们所称为结果的那另一个对象。在任何例子中，我都不能再前进一步；我也不能再发现这些对象之间的任何第三种关系。于是我就扩大视野，观察若干例子；在那里，我发现相似的对象永远处于相似的接近关系和接续关系中。初看起来，这似乎对我的目的毫无帮助。对于几个例子进行反省只是重复同样一些对象，因而不能产生一个新的观念。但是在进一步探讨之后，我发现，重复作用在每一个情况中并不都是同样的，它产生了一个新的印象，并因而产生了我现在所要考察的那个观念。因为在屡次重复之后，我发现，在这些对象之一出现的时候，心灵就被习惯所决定 了去考虑它的通常伴随物，并因为这个伴随物与第一个对象的关系，而在较强的观点下来考虑它。给我以必然观念的就是这个印象或这种决定 。

我并不怀疑，这些结论在初看之下，人们就不难加以接受，因为它们是由我们已经确立的、并在我们推理中常用的那些原则得出来的明显的推论。第一原则和推论两者的证据可以不知不觉地诱使我们达到这个结论，并使我们想象其中并不含有任何值得我们的好奇的奇特之点。不过这种粗率作风虽然易于使我们接受这个推理，可是它也因而会使这个推理比较容易被人忘却。因为这个缘故，所以我认为发出一个警告是适当的，就是：我方才所考察的是哲学中最高深的问题之一，即关于原因的能力和效能的问题 ；一切科学对于这个问题似乎都感到非常关心。这样一个警告自然会引起读者的注意，并使他希望我把我的学说和建立那个学说的论证更加详细地阐述一番。这个要求是非常合理的，所以我不能不答应，特别是因为我很希望这些原则越加考察，便会得到越大的力量和明白性。

关于原因的效能，也就是使原因之后随着有结果的那种性质的问题，由于它的重要和困难，曾在古今哲学家之间引起了纷纷争论，超过了任何其他的问题。不过在他们开始这些争论之前，我想不妨先考察一下，我们对于成为我们争论题目的那种效能（efficacy）有什么样的观念。这是我发现他们的推理中所主要地缺乏的，而我在这里要力求加以补充的一点。

我一开始要说：效能 （efficacy）、动力（agency）、能力（power）、力量（force）、功能 （energy）、必然性（necessity）、联系 （connexion）和产生性质 （productive quality），几乎都是同义词；因此，要用其中任何一个名词来给其他名词下个定义，那是谬误的。通过这个说法，我们一下子就排斥了哲学家们给能力和效能所下的一切通俗定义；我们不能在这些定义中去寻求这个观念，而必须在它最初所由得来的那个印象中去找寻它。它如果是一个复合观念，那它必然是由复合印象发生的。它如果是简单观念，则它必然是由简单印象发生的。

我相信，关于这个问题的最一般而最通俗的说明就是说[17]：我们既然由经验发现物质方面有一些新的产物，例如物体的运动和变化，并且断言，在某某地方一定有一种能够产生它们的能力；于是我们终于根据这种推理得到能力和效能的观念。不过我们只要一反省两条很明显的原则，就可以相信这只是一个通俗的说明，而不是哲学的说明。第一，理性单独并不能产生任何原始观念，第二，理性就其与经验相区别而言，永不能使我们断言，一个原因或一个产生性质对于每一个存在的开始都是绝对必需的。这两种考虑都已加以充分说明；所以我们现在就不再加以申论。

我只是根据这两种考虑推断说，理性既然不能产生效能观念，那么那个观念必然是由经验得来，必然是由这种效能的某些特殊例子得来的，而这些例子都是借感官或反省的共同途径进入心灵中的。观念永远表象它们的对象或印象；反过来说就是，每个观念的发生必然需要某些对象。因此，如果我们自称有任何正确的效能观念，那么我们必须举出一些例子来说明那种效能显然是可以被心灵所发现的，而且那种效能的作用也是可以被意识和感觉明显地知觉的。如果举不出这些例子，那么我们就得承认，那个观念是不可能的，是假想的；因为惟一能挽救我们脱离这个两难的困境的那个先天观念的原则已经被驳

倒了，而且现在在学术界几乎已被普遍地排斥了。因此，我们现在的任务必然就是要找出某种自然的产生过程，在这个过程中，原因的作用和效能能够被心灵清楚地想象和理解，而不至有任何含糊或错误的危险。

曾经自称能说明原因的秘密力量和功能的那些哲学家们[18]，真是意见纷纷，他们那一大批的意见对于我们这种探讨很少鼓励。有人主张，物体是凭其实体的形式（substantial forms）发生作用的；有人主张，物体是凭其偶有性或性质发生作用的；有些人主张，物体是凭其内容与形式（matter and form）发生作用的；有些人主张，物体是凭其形式和偶有性发生作用的，更有些人主张，物体是借与所有这些都不同的某些潜能和机能（faculties）发生作用的。所有这些意见又都以千百种不同的方式混合和变化，使我们有充分理由去推测，其中没有一个是有任何根据或证据的；而且假设物质的任何一种已知性质中含有效能，那是完全没有根据的。倘使我们考究一下，这些实体的形式、偶有性和功能等原则，实际上并不是物体的任何已知的特性，而是完全不可理解的，不可说明的：那么上述的推测对我们就会有更大的影响。因为哲学家们如果遇到一些令人满意的、清楚而可理解的原则的话，那么他们显然决不会采用那样含糊而不确定的原则。在像现在这件事情方面，尤其如此，因为这件事情必然是最简单的知性的对象，如果不是感官的对象的话。总而言之，我们可以断言，我们不可能在任何一个例子中指出一个原因的能力和动力寓存其中的那个原则；在这一点上，理智上最精明的人和理智上最平庸的人是同样没有办法的。如果任何人以为应当驳斥这种说法，他无需去费心发明长篇大套的推理，他只要立刻给我们指出一个原因的例子，使我们在其中发现出能力或作用原则来。我们不得不常常利用这种挑战的办法，因为这几乎是证明哲学中的一个否定命题的惟一方法。

哲学家们在确定这种能力的历来一切尝试中，既然都没有什么成功，这就最后迫使他们作出结论说，自然界的最终的能力和效能是我们所完全不知的，而且我们如果在物质的一切已知性质中来寻找这种最终的能力，那是徒然的。他们在这个意见上几乎是一致的；只有在他们由此所得出的推论中，他们才表现出彼此的意见不同。因为其中有些人，特别是笛卡尔派，建立了一个原理说，我们完全认识了物质的本质，于是他们就自然而然地推论说，物质并不赋有效能，物质本身不可能传达运动，或产生我们所归之于物质的任何一个结果。物质

的本质既然是在于广袤，而广袤又不涵摄现实的运动，仅仅涵摄着可动性，于是他们就断言，产生运动的那种功能一定不能存在于广袤中间。

这个结论把他们导入他们所认为完全不可避免的另一个结论。他们说，物质本身是完全不活动的，是没有任何能力使它可借以产生、继续或传达运动的：不过这些结果既然是我们的感官所明显地感到的，而且产生它们的那种能力必然寓存于某个地方，所以它就必然存在于上帝 或神，这个神的本性是一切德能全部具备的。因此，神才是宇宙的原动力，他不但首先创造物质，给予它以原始的冲动，并且也通过继续施展全能的力量、支持物质的存在，而且继续不断地给予物质以其所有的那些运动、形象和性质。

这个意见确是很奇特，很值得我们注意，但是我们稍一反省我们现在所以提到它的目的，那么在这里来考察它，就显得有些多余了。我们已经确立了一条原则说，我们的全部观念既然是由印象或某种先前知觉 得来，所以如果举不出这种能力被人知觉到 在发挥作用的一些例子来，那么我们便不可能有任何能力和效能的观念。这些例子既然不能在物体方面发现出来，所以笛卡尔派 根据他们的先天观念的原则进行推理时，就求助于一个最高的精神或神，他们认为神是宇宙间惟一的主动的存在者，并且是物质的每一种变化的直接原因。但是先天观念的原则既然被承认是虚妄的，所以一个神的假设也并不能代替了那个原则、来帮助我们说明呈现于我们感官前面或是我们在内心意识到的一切对象中所寻找不到的那种动力的观念。因为，如果每个观念都是由一个印象得来的，那么一个神的观念也是由同一根源发生的；而如果任何感觉印象或反省印象都不涵摄任何力量或效能，那么也就同样不可能发现或想象神具有任何那样主动的原则。所以，这些哲学家们既然已经断言，物质不可能有这样一个效能的原则，因为我们不能在其中发现那样一个原则；同样的推理方法也该决定他们把这个原则排除于最高存在者之外。如果他们认为这个意见是荒谬而不敬的（它确实也是这样），那么我可以告诉他们，怎样才可以避免它，就是：他们在起初就该断言，他们并没有任何对象中的能力或效能的恰当观念。因为不论是在物体中或在精神中，不论是在高级事物中或是在低级事物中，他们都不能发现出一个可以表现这种能力的例子。

有些人主张有第二性原因的效能，而给予物质以一种派生的但系实在的能力和功能，根据这些人的假设来说，上述的结论也同样是不可避免的。因为他们既然承认这种功能不存在于物质的任何已知性质中，那么关于这个观念的来源仍然存留着困难。如果我们实在有一个能力观念，那么我们可以把能力归之于一种未知的性质：但由于那个观念不可能从那样一个性质得来，而且已知性质中也没有任何能够产生它的东西；所以，当我们想象自己具有通常所理解的任何这样一个观念时，我们就是欺骗了自己。一切观念都由印象得来，并且表象印象。我们永远没有包含着任何能力或效能的任何印象，因而我们也没有任何能力的观念。

〔有些人主张说，我们在自己心中感觉到一种功能或能力；我们在这样获得了能力观念以后，便把那种性质转移到我们不能在其中直接发现它的物质上。他们说，我们身体的运动和我们心灵的思想及情绪都服从意志；我们也不必远求，就可得到一个正确的力量或能力的观念。不过要使我们相信这个推理是如何的谬误，我们只须思考下面这一点就够了：即意志在这里虽然被当作一个原因，可是它和它的结果之间并没有一种可以发现的联系，正如任何物质的原因和它的相当的结果之间没有这种可发现的联系一样。我们远远看不到一个意志行为和一种身体运动之间的联系；而且大家都承认，没有任何结果是更难以用思想和物质的能力和本质来说明的。意志对我们心灵的控制，也并不是较为可以理解的。那里的结果和原因是可以区别，可以分离的，而且人们如果不是预先经验到它们的恒常结合，这种结果也并不能被预先见到。在某种程度内，我们对于自己的心灵有一种控制力，但是超过了那个限度，我们便丝毫不能加以控制；我们如果不求助于经验，我们便显然不能确定我们的控制权的精确界限。简单说来，心灵的作用在这一方面是和物质的作用一样的。我们只看到心灵的各种作用的恒常结合；超出这个限度，我们就不可能进行推理。任何内心的印象，和外界的对象一样，都没有明显的功能。因此，物质既被哲学家们承认是借一种未知的力量发生作用的，所以我们如果想求助于自己的心灵来得到一个力量观念，那也是一种徒然的希望[19]。〕

我们已经建立了一个确定的原理说，一般的或抽象的观念只是在某种观点下被观察的特殊观念，而且在反省任何对象时，我们不可能把一切特定程度的数量和性质排除于思想之外，正如不能把它们排除于事物的实在的本性以外一样。因此，我们如果具有任何一般的能力

观念，我们也必然能够想象这个观念的某种特定的类别；而且能力既然不能单独存在，而永远被看作是某种存在物或存在的一个属性，所以我们必然能把这种能力放在某种特定的存在物中，并且想象那个存在物是赋有一种实在的力量和功能，而那样一个特定的结果就必然由这个功能的作用产生出来。我们必须明晰地、个别地想到因果之间的联系，并且必须在单看到其中之一以后，就能够断言在它之后或在它之先必然有另一个存在。这才是想象一个特定物体中一个特定能力的真正方式；而由于离了一个个体的观念就不可能有一个一般的观念，所以如果特殊观念不可能存在，一般观念也决不能存在。但是现在最明显不过的一点就是：人类心灵对于两个对象并不能形成那样一个观念，使自己能够想到它们之间的任何联系，或是明晰地理解到联合它们的那种能力或效能。那样一种联系就会等于一个理证，并且会意味着、一个对象绝对不可能不随着另一个对象出现，或被想象为不随着另一个对象出现：但是这种联系在一切情形下都已经被排斥了。如果有任何人持着相反的意见，并且以为自己已经获得了任何一个特定对象中的能力的概念，我希望他可以给我指出那个对象来。但是在我遇到这样一个人以前（我对于这一点是绝望的），我就不得不断言：我们既然永不能明晰地想象、一个特定的能力如何能够寓存于一个特定的对象中，那么我们如果设想自己能够形成那样一个一般观念，那就只是在欺骗自己。

由此可见，整个说来，我们可以推断说，当我们谈到一个高级的或低级的存在物赋有一种与任何结果成比例的能力或力量时，当我们说到对象之间的一种必然联系，并且假设这种联系依靠于这些对象中任何一个所赋有的一种效能或功能时：那么在所有这样应用的 表达方式中，我们实在没有任何明确的意义，我们只是运用了普通的词语，而并无任何清楚而确定的观念。不过这也许是这些表达方式在这里由于被误用了，因而失掉了它们的真义，而不见得是它们原来就没有任何意义；所以，我们应该对于这个题目再给予一番考虑，看看我们是否可能发现出我们所附于这些表达方式上的那些观念的本性和来源。

假如有两个对象呈现于我们面前，其中一个是原因，另一个是结果；那么显然，我们不能单凭思考一个对象或两个对象，就可以发现结合它们的那个联系，或者能够确实断言，它们之间有一种联系。因此，我们并不是从任何一个例子中得到因果观念，得到能力、力量、功能和效能的必然联系观念。如果我们从来只见到一些彼此完全不同

的对象的个别结合例子，那么我们就永远不能够形成任何那样一些的观念。

但是还有：倘若我们看到同样一些对象永远结合在一起的若干个例子，我们便立刻想到它们的联系，而开始由这一个推出那一个来。因此，类似的例子的这种重复，就构成能力或联系的本质，并且是这个观念所由以发生的来源。因此，为了理解能力的观念，我们必须考虑那种重复；而且为了解决长时期来使我们迷惑的那个难题，我只要求这一点就够了。我是这样进行推理的。完全类似的例子的重复出现永远不能单独 产生出不同于任何特定例子中所发现的观念的一个原始观念：这一点前面已经说过，并且是"我们一切观念都由印象复现而来"的那个基本原则的一个明显结论。因此，能力观念既是不能在任何一个例子中找到的一个新的原始观念，而却又在若干个例子重复之后发生出来，那么可以断定：重复单独 并不能产生那个结果，它必然要显现 或产生 可以作为那个观念来源的某种新的东西。如果重复过程既不显现，也不产生任何新的东西，那么我们的观念虽然可以由于重复而增多，但是并不能够扩大得超出我们在观察单独一个例子时所见的它们原来的样子。因此，由许多类似例子的重复所发生的每一种扩大效果（例如能力观念或联系观念），都是由那种重复的某些结果复现而来的，我们只有先理解了这些结果，才可以完全理解这种扩大效果。不论在什么地方我们看到重复过程显现了或产生了任何新的东西，我们就必须认为能力也在那个地方，而决不可在其他任何对象中去找寻它。

但是，显而易见，第一，相似的对象在相似的接续关系和接近关系中的重复，在任何一个对象中显现 不出任何新的东西来；因为我们既不能由这个对象作出任何推断，也不能把它作为我们理证的推理或概然推理的题目；这点在前面已经证明过了 [20] 。即使我们能够由此作出一个推断，那在现在情形下也无关紧要；因为任何一种推理都不能产生像能力观念这样一个新的观念；可是不论什么地方，我们只要进行推理，我们必须预先具有可以成为我们推理对象的清楚观念。概念永远先于理解，而当概念模糊时，理解也就不确实了；在没有概念的时候，必然也就没有理解。

第二，类似对象在类似情形下的这种重复，不论在这些对象以内，或是在任何外在的物体以内，确是都产生 不了任何新的东西。因

为我们都会立刻承认，我们所见的各个类似原因和结果互相结合的若干例子，其本身是完全互相独立的；我现在所见的由两个弹子相撞而发生的那种运动的传达，和我在一年以前所见的由那种撞击得来的运动的传达，完全是互相区别的。这些撞击彼此并没有影响。它们在时间和空间上是完全隔开的。纵然其中之一次的撞击不曾存在过，另外一次的撞击还是可以存在、并传递运动的。

因此，对象的恒常结合以及它们的接续关系和接近关系的始终类似，并不在这些对象中显现或产生任何新的东西。但是必然观念、能力观念或效能观念却是由这种类似关系得来的。因此，这些观念并不表象任何属于或能够属于恒常结合着的对象的任何东西。这将被发现是一个完全不能回答的论证，不论我们在哪一个观点下去考察它。类似的例子仍然是我们的能力观念或必然观念的最初来源，而同时，它们却又不借它们的类似关系互相影响，或影响任何外在的对象。因此，我们必须转向其他方面去找寻那个观念的来源。

产生能力观念的若干类似例子，虽然并不互相影响，并且永远不能在对象中 产生任何新的性质，可以作为那个观念的范本，可是对于这种类似关系的观察 ，却在心灵中 产生了一个新的印象，成为那个观念的真实范本。因为当我们在足够多的例子中观察到了那种类似关系以后，我们立刻就感到心灵有由一个对象转到它的通常伴随物的倾向，并因为那种关系而在较强的观点下来想象它。这种倾向就是那种类似关系的惟一结果，因此必然与能力或效能是同一的东西，能力观念也就是从那种类似关系得来的。若干类似结合的例子导致我们的能力和必然概念。这些例子本身是彼此完全区别的，除了在观察它们和集合它们的观念的心灵中以外，并没有任何结合。因此，必然性就是这种观察的结果，并且只是心灵的一个内在印象，或者是把我们的思想由一个对象带到另一个对象的倾向。若不是在这个观点下来考虑必然性，我们就丝毫不能有什么必然概念，也不能把它归之于外界的或内心的对象，也不能把它归之于精神或物体，原因或结果。

因果的必然联系是我们在因果之间进行推断的基础。我们推断的基础就是发生于习惯性的结合的推移过程。因此，它们两者是一回事。

必然性观念发生于某种印象。一切由感官传来的任何印象都不能产生这个观念。因此，它必然是由某种内在印象或反省印象得来的。没有一个内在印象与现在的问题有任何关系，与现在问题有关系的只有习惯所产生的由一个对象推移到它的通常伴随物的观念上的那种倾向。因此，这就是必然性的本质。整个说来，必然性是存在于心中，而不是存在于对象中的一种东西；我们永远也不可能对它形成任何哪怕是极其渺茫的观念，如果它被看作是物体中的一种性质的话。或者我们根本没有必然性观念，或者必然性只是依照被经验过的结合而由因及果和由果及因进行推移的那种思想倾向。

正如使二乘二得四和三角形三内角之和等于两直角的那种必然性、只存在于我们借以思考并比较这些观念的那个知性作用中一样，结合原因和结果的那种必然性或能力，同样地存在于心灵在因果之间进行推移的那种倾向中。原因的效能或功能既不存在于原因本身，也不存在于神，也不存在于这两个原则的结合中；而完全是属于思考过去全部例子中两个或更多对象的结合的那个心灵。原因的真正能力、连同其联系和必然性都在于这里。

我觉察到，在我所已提出的、并在本书进程中将来有机会要提出的全部似非而是之论里面，现在这个似非而是之论是最为骇人的；我只有凭借坚实的证明和推理的力量，才能希望它为人所接受，才能克服人类的根深蒂固的偏见。在我们信服这个学说之前，我们必须反复思维下列各点：一点是，单纯观察任何两个不论如何关联着的对象或行动，决不能给予我们以任何能力观念，或两者的联系观念；一点是，这个观念是由它们的结合一再重复而发生的；一点是，那种重复在对象中既不显现也不引生任何东西，而只是凭其所产生的那种习惯性的推移对心灵有一种影响；一点是，这种习惯性的推移因此是和那种能力与必然性是同一的；因此，能力和必然性乃是知觉的性质，不是对象的性质，只是在内心被人感觉到，而不是被人知觉到存在于外界物体中的。任何奇特的东西通常总是要引起人们的惊奇；而随着我们赞同或不赞同这个论点，这种惊奇就会立刻转变成最高度的尊敬或鄙视。我恐怕，前面的推理虽然在我看来是最为简易、最为确定的，可是在一般读者方面，心灵的偏执仍然会占到上风，以致他们会反对现在这个学说。

这个反对的偏执是容易说明的。我们平常观察到，任何内心印象如果被外界对象所引起，而且在这些对象呈现于感官的同时，这些内心印象总是要出现：心灵便有一种很大的倾向对这些外界对象加以考虑，并将这些内心印象与外界对象结合起来。例如，因为某些声音和气味永远被人发现为伴随着某些有形的对象，我们便自然而然地想象那些对象和性质甚至有一种空间上的结合，虽然那些性质的本性不容许那样的结合，并且事实上也不在任何地方存在的。不过关于这一点，以后还要详细讨论[21]。这里，我们只说下面一点就够了，就是：这种倾向就是我们所以假设必然和能力都存在于我们所考察的对象之中、而不存在于考察它们的心灵中的缘故；虽然当我们不把那种性质看作是心灵由一个对象的观念转到它的通常伴随物的观念上的一种倾向的时候，我们对它并不能形成任何哪怕是极其渺茫的观念。

这虽然是我们对必然性所能给予的惟一合理的说明，可是相反的观念仍然由于上述的原则盘踞在心中，所以我并不怀疑，我的意见将被许多人认为荒诞可笑的。什么！原因的效能是存在于心灵的倾向中么！照这样说，原因的作用岂不是不能完全独立于心灵以外，而且当没有心灵存在着来思维它们、对它们进行推理时，原因就不能继续其作用么！思想可以说是依靠原因发生作用，原因却不能说是依靠思想而起作用。这就是将自然的秩序颠倒了，把真正是第一性的东西认作第二性的了。对于每一个作用，都有一个和它相称的能力；而这种能力必须被放在那个起作用的物体上。如果我们把能力从一个原因移去，那我们就必须把它归于另一个原因；但是如果把能力从所有的原因移去，而将它赋予一个除了对因果有所知觉以外、与因或果再无任何关系的存在物，那就是极端的谬误，违反了人类理性的最确定的原则。

对于所有这些论证，我只能答复说，这里的情况就像一个盲人对于朱红色与喇叭声音的不同，以及光与坚固性的不同的那个假设，自称发现其中有许多的谬误一样。如果我们真正没有任何一个对象中的能力或效能的观念，或者没有因果之间任何真正联系的观念，那么我们要想证明在一切作用中一种效能都是必要的，这是毫无益处的。我们在作这样谈论时，并不了解自己的意思，只是无知地混淆那些完全各别的观念罢了。我诚然愿意承认，在物质和精神的对象中可能有一些性质是我们所完全不知道的；如果我们高兴把这些称为能力或效能，那对世人也无关紧要。但是我们如果用能力和效能等名词，不指这

些未知的性质，而用它们指示我们对之有清楚观念的某种东西，可是那种东西与我们应用它所指的那些对象又都是不相容的，那么立刻就会发生含糊和错误，而我们也就被一种虚妄的哲学带入了歧途。当我们把思想的倾向转移于外界的对象，并且假设它们之间有任何实在的、可理解的联系时，情形就是这样；因为这种性质只能属于思考它们的心灵。

人们可以说，自然的作用是独立于人类思想和推理以外的，我也承认这点；因而我已经说过，对象之间彼此有接近关系和接续关系；相似的一些对象可以在若干例子中被观察到有相似的关系，所有这些都是独立于知性的活动以外，并且是在这种活动之先发生的。但是我们如果再进一步，而以一种能力或必然联系归之于这些对象；这是我们绝不能在它们身上发现的；而必须从我们思维它们时内心的感觉得到这个能力观念。我对这点深信不疑，我并且愿意借一种并不难于理解的巧妙手法，把我现在这种推理转变成它本身的一个例证。

当任何对象呈现于我们面前时，它立刻就使心灵转到通常被发现为伴随这个对象的那个对象的生动观念上。心灵的这种倾向就形成了这些对象之间的必然联系。但是当我们改变观点、由对象转到知觉时，那么印象就被看作是原因，而生动观念就被看作是结果；而它们之间的必然联系就是我们感觉到由这一个观念转到另一个观念的那个新的倾向。我们内心的知觉之间的结合原则和外物之间的那种结合原则同样是不可理解的，除了凭借经验之外不可能在其他方式下被我们所认识的。但是经验的本性和结果已经被充分地考察和说明过了。它永远不能使我们洞察对象的内在结构或作用原则，它只是使心灵习惯于从一个对象转到另一个对象。

现在这时候已该将这个推理的各个部分归结起来，并在将它们结合起来以后，给构成我们现在的考察题目的因果关系下一个精确的定义。如果我们原来可以换一个方法进行，那么照这样先考察根据因果关系而进行的推断，然后再说明那个关系自身，这样的颠倒次序是无可宽恕的。但是由于这个关系的本性那样地有赖于那个推断的本性，所以我们就被迫在这种似乎荒谬的方式下进行考察，并且在我们能够精确地给某些名词下精确的定义或确定其意义之前，就先应用了那些名词。现在我们要给原因和结果下个精确定义，借以校正这个缺点。

对于这个关系，可以下两个定义，这两个定义的不同之处，只在于它们对于同一个对象提供了两个不同的观点，使我们把它看作一个哲学的 关系或自然的 关系，把它看作对两个观念所作的比较或看作两个观念间的联系。我们可以给一个原因下定义说，“它是先行于、接近于另一个对象的一个对象，而且在这里凡与前一个对象类似的一切对象都和与后一个对象类似的那些对象处在类似的先行关系和接近关系中。”如果因为这个定义是由原因以外的对象得来的，而被认为有缺陷，那么我们可以用另一个定义来代替它，即：“一个原因是先行于、接近于另一个对象的一个对象，它和另一个对象那样地结合起来，以致一个对象的观念就决定心灵去形成另一个对象的观念，一个对象的印象就决定心灵去形成另一个对象的较为生动的观念。”倘使这个定义仍然因为同一理由而遭到驳斥，那么我就没有别的办法，只能希望表现出这样细心的人们拿出一个更为正确的定义来代替它。至于我自己，我不得不承认对此无能为力。当我极其精确地考察那些通常称为原因和结果的对象时，我发现，在考察单独一个的例子时，一个对象是在另一个对象之先并与之接近的；当我扩大视野去考察若干个例子时，我也只发现相似的对象通常处于相似的接续关系和接近关系中。其次，当我考察这种恒常结合的影响时，我看到，除了凭借习惯以外，那样一种关系永远不能成为推理的对象，永远不能在心灵上发生作用；只有习惯才能决定想象由一个对象的观念推移到它的通常伴随物的观念，并由一个对象的印象转到另一个对象的较为生动的观念。这些意见不论显得怎样奇特，而我认为，对于这个题目多费心思去作进一步的探讨或推理，那是徒劳无益的，所以我就把这些意见作为确定的原理、而深信不疑了。

在结束这个题目之前，我们应当从这里得出一些系论来，借以消除哲学中一向十分流行的若干偏见和通俗谬误。第一，从前面的学说，我们可以知道，一切原因都属于同一种类，而在特殊方面说来，则我们有时在作用因（efficient causes）和必需因（causes sine qua non）之间所作的区别，或在作用因、形相因、质料因、模式因和终极因之间所作的区别，都是没有基础的。因为我们的作用因的观念既然是由两个对象的恒常结合得来的，所以不论什么时候观察到这种结合，这个原因便是作用因，这种结合若是观察不到，便永远不能有任何一种原因。根据同一理由，我们也必须排除原因 和外缘（occasion）的区别，如果它们被假设为指示任何本质上互相差异的东西。如果恒常的结合包括在我们所称为外缘的中间，那它就是一个

实在的原因。如果不是的话，它就根本不是一种关系，因而也不能引生任何论证或推理。

第二，同样的推理过程将使我们断言，必然性 只有一种，正如原因也只有一种一样；而且关于精神的 （moral）和物理的 必然性通常所作的那个区别，在自然中并无任何根据。从前面给必然性所作的说明看来，这一点是清楚无疑的。构成物理必然性的是对象的恒常结合，以及心灵的倾向：如果没有这两个因素，那就等于一个机会 。对象既是必然结合着的或不结合着的，心灵既是必然倾向或不倾向于由一个对象转到另一个对象的，所以在机会和绝对必然之间并无任何中介。如果把这种结合和倾向减弱，你并没有改变了必然的本质；因为即使是在各种物体的作用中，这些也有不同的恒常程度和强力程度，可是也并不产生出另外一种因果关系来。

我们通常对能力 和能力的发挥 所作的区别，也是同样没有基础的。

第三，我们曾经力图通过前面的推理，证明原因对于每一个开始的存在的必要性并不是建立在理证的或直观的论证上面的，现在我们或许能够充分克服我们对那个推理自然地所抱的全部反对情绪了。在下了前面那些定义以后，那一个意见将不再显得是奇特的了。如果我们给原因下定义说，它是先行于、接近于另一个对象的一个对象，而且在这里凡与前一个对象类似的一切对象都和与后一个对象类似的对象处在类似的先行关系和接近关系中；那么我们就很容易想到，所谓每一个开始的存在都应当伴有那样一个对象这件事、并没有绝对的或形而上学的必然性。如果我们把一个原因下定义为一个先行于、接近于另一个对象的对象，而且它和另一个对象在想象中密切地结合起来，以致一个对象的观念决定心灵形成另一对象的观念，而且一个对象的印象也决定心灵形成另一对象的较为生动的观念；那么我们就更不难同意这个意见了。在心灵上所加的这种影响本身是完全奇特而不可理解的；而我们除了根据经验和观察以外，也不能确实知道实在有无这种影响。

我将加上第四个系论，就是：凡我们对之不能形成一个观念的任何对象，我们永远不能有相信它存在的理由。因为我们关于事物存在的一切推理既然都是由因果关系得来的，而且我们关于因果关系的全

部推理既然是由所经验到的对象间的结合得来的，而不是由任何推理或反省得来的，那么这种经验同样也必然使我们对这些对象产生一个概念，并且必然使我们的结论免除一切神秘性。这一点本来是那样明显，不值得我们注意的，而我们所以提到它，乃是为了避免人们对于下面关于物质 和实体 的推理可能提出某些这一类的反驳。不消说，这里并不需要对于对象有充分的知识，而只需要对我们信其为存在的对象的那些性质具有充分的知识。

第十五节 判断原因和结果所依据的规则

依照前面的学说，如果单凭观察，不求助于经验，那么我们便不能确定任何对象为其他对象的原因；我们也不能在同样方式下确实地断定某些对象不是原因。任何东西都可以产生任何东西。创造、消灭、运动、理性、意志；所有这些都可以互相产生，或是产生于我们所能想象到的其他任何对象。我们如果将上述两个原则比较一下，那么这个说法也并不显得奇特：上述的两个原则的一个就是：各个对象的恒常结合决定了它们的因果关系 ，另一个就是 [22]：恰当地说，除了存在和不存在之外，没有对象是互相反对的 。不论什么地方，对象如果不是互相反对的，那里就没有东西阻止它们发生因果关系全部所依靠的那种恒常的结合。

一切对象既然都有互为因果的可能，那么如果确定一些通则，使我们借以知道它们什么时候确实是那样的，那可能是适当的。

1 原因和结果必须是在空间上和时间上互相接近的。

2 原因必须是先于结果。

3 原因与结果之间必须有一种恒常的结合。构成因果关系的，主要是这种性质。

4 同样原因永远产生同样结果，同样结果也永远只能发生于同样原因。这个原则我们是由经验得来的，并且是我们大部分哲学推理的根源。因为当我们借着任何清楚的实验已经发现出任何现象的原因或

结果的时候，我们不等待这个最初关系观念所由以得来的那种恒常重复，立刻就把我们的观察推到每一个同类现象上。

5 还有另外一个原则是依靠着这个原则的，就是：当若干不同的对象产生了同样结果时，那一定是借着我们所发现的它们的某种共同性质。因为相似的结果既然涵摄相似的原因，所以我们必须永远把那种原因作用归之于我们所发现为互相类似的那个条件。

6 下面的原则也是建立于同样的理由。两个相似对象的结果中的差异，必然是由它们互相差异的那一点而来。因为相似的原因既然永远产生相似的结果，那么在任何例子中我们如果不能实现我们的预料，我们便必须断言，这种不规则性是由那些原因中某种差异而来。

7 当任何对象随着它的原因的增减而增减时，那个对象就应该被认为是一个复合的结果，是由原因中几个不同部分所发生的几个不同结果联合而生。这里人们假设，原因的一个部分的不存在或存在永远伴有结果中一个相应部分的不存在或存在。这个恒常的结合就充分证明了一个部分是另一个部分的原因。不过我们必须小心不要从少数实验中推出这样一个结论。例如某种程度的热给人以快乐；如果你减少那种热，快乐也就降低；不过并不能由此推断说，如果你把热加大到超出了某种限度，快乐也同样会增加；因为这时我们发现，快乐就变为痛苦了。

8 我所要提出的最后第八条规则是：如果一个对象完整地存在了任何一个时期，而却没有产生任何结果，那么它便不是那个结果的惟一原因，而还需要被其他可以推进它的影响和作用的某种原则所协助。因为相似的结果既是必然在接近的时间和地点中跟随着相似的原因，所以它们的暂时分离就表明，这些原因是不完全的原因。

我所认为在我的推理中应该运用的全部逻辑就是这样，甚至这一套逻辑或许也不是很必需的，而是可以被人类知性的自然原则所代替的。我们经院派的大师们和逻辑家们在他们的理性和能力方面并不表明他们比一般人有那样大的优越性，以至使我们乐于效法他们，发表一大套的规则和教条来指导我们在哲学中的判断。所有这类性质的规则都很容易发明，但是应用起来，却极感困难；甚至似乎最自然、最简单的实验哲学，也需要人类判断的极大的努力。自然中没有一种现

象不是被那么多的不同的条件所组合、所改变的，所以为了要达到起决定作用的一点，我们必须谨慎地把多余的东西分离出去，并且借着新的实验探讨一下，是否第一次实验中的每一个特定的条件对这个实验都是必需的。这些新的实验仍然需要同样地加以讨论；因此，我们需要极其恒久不懈，坚持探讨，并且需要极大的机敏，在呈现出的那样多的路线中选择最正确的路线。如果在自然哲学中还是这种情形，那么在精神哲学中，岂不更该是这种情形么？因为在精神哲学中，情况尤其复杂得多，而且任何一种心理作用所必需的那些观点和意见是那样隐晦而模糊的，以致它们往往逃脱我们最严密的注意，而且不但它们的原因难以解释，甚至它们的存在也不被人知晓。我深怕，由于我在我的探讨中所获得的成就很小将会使这种说法显得是一种辩解，而倒不是一种自负。

如果有任何东西能使我在这一方面觉得安心的话，那就是把我的实验范围尽可能地扩大；因为这个缘故，所以在这里应当考察一下畜类的推理能力，也如我们考察人类的推理能力那样。

第十六节 论动物的理性

否认明显的真理固属可笑，而费了许多心思来为明显真理进行辩护，也相差无几；在我看来，最明显的一条真理就是：畜类也和人类一样赋有思想和理性。这里的论证是那样明显的，以致它们永远不会逃掉最愚蠢、最无知的人们的注意。

我们自觉到，我们自己在选定手段以达到目的时，是被理性和意图所指导的，而当我们作出那些趋向自卫，以及取得快乐和避免痛苦的行为时，并不是盲目无知或任意妄为的。因此，当我们在千百万例子中看到其他动物作出相似的行为、并使那些行为指向相似的目的时，那么我们的理性和概然推断的全部原则，便以一种不可抗拒的力量迫使我们相信有相似原因存在。我想，我们无需列举各种细节，来具体地说明这个论证。稍加注意，我们所得的例子已超过了需要。动物行为和人类行为在这一方面是那样地完全类似，所以我们随意选择

的第一个动物的第一个行为，便足以供给我们以一个证明现在这个学说的不可抗拒的论证。

这个学说不但明显，而且有用，并且供给我们以一种试金石，使我们可借以检验这种哲学中的每一个体系。我们是根据动物的外表行为与我们自己的外表行为的互相类似，才判断出它们的内心行为也和我们的互相类似。这个推理原则如果推进一步，将会使我们断言：我们〔人类和畜类〕的内心行为既然互相类似，那么它们所由以发生的那些原因，也必然互相类似。因此，如果有任何一个假设被提出来说明人类和畜类所共同的一种心理活动时，我们就必须将这个假设应用于两者；每一个正确的假设既然都经得起这种检验，所以我可以大胆地肯定说，任何虚妄的假设都经不起这种检验。哲学家们用以说明心理行为的那些体系有一个共同缺点，就是：那些体系都假设了一种不但超出畜类能力，甚至超出我们人类中儿童和普通人的能力的精微和深奥的思想；虽然这些人也和具有最卓越的天才和悟性的人一样，可以有同样的情绪和感情。这样一种玄妙的说法正是任何体系的虚妄性的一个清楚的证明，正如与此相反的简易理论是任何体系的真实性的一个清楚的证明一样。

因此，让我们把我们关于知性本质的现在这个体系、做这种决定性的检验，看看它是否可以同样说明畜类的推理，一如其说明人类的推理那样。

这里我们必须区别那些一般性的并似乎与动物的平常能力相称的行为，和它们有时为了保存自体、繁衍物种所表现的那些较为奇特的机智的事例。一条避免烈火和悬崖、躲开生人、向主人表示亲热的狗，供给我们以第一种的例子。一只细心巧妙地选择地点、觅取筑巢材料，并以一定的时间在适当季节中像一位化学家在最精密的设计中那样细心谨慎地孵卵的鸟，供给我们以第二种行为的一个生动的例子。

关于前一种行为，我说，它们是根据一种推理进行的，那种推理本身和人的推理并无差别，而其所依据的原则和人性中出现的原则并无差异。首先，它们的记忆或感官之前必须有某种印象直接呈现出来，以为它们判断的基础。狗从他主人的音调推断出他的发怒，并且

预见到它要受到惩罚。它由刺激其嗅觉的某种感觉，判断出它所追捕的猎物离它不远了。

第二，它由现前印象所得出的推断是建立在经验之上的，是建立在它对过去例子中这些对象的结合所作的观察上面的。如果你将这个经验加以变化，狗也会将它的推理加以变化。如果你在一个时期内，在某种标志或动作之后，继之以鞭笞，随后又在另一种标志之后，继之以鞭笞，那么它会根据了它的最近经验陆续得到不同的结论。

让任何一个哲学家试一试，设法去说明我们所称为信念 的那种心理作用，并且不用习惯对想象的影响来说明这种信念所由得来的那些原则，并且使他的假设同样可以应用于畜类和人类；在他作到这一点以后，我就答应接受他的意见。不过同时我也要求一个公平的条件，即如果我的体系是能够满足所有这些条件的惟一体系，它就要被当作完全满意和有信服力的，而加以承认。这个体系是惟一的，这一点几乎不用任何推理就是明显的。畜类确实永远知觉不到对象之间的任何实在联系。所以它们只是借着经验由一个对象推到另一个对象的。它们永远不能借任何论证形成一个一般的结论说，它们所不曾经验过的那些对象类似于它们所经验过的那些对象。因此，经验只是单独借着习惯对它们起作用的。所有这些理论对人来说，已是充分明显的了。至于畜类，则更是丝毫不能怀疑有任何错误；必须承认这是我的体系的一个有力的证实，或者是它的一个不可抗拒的证明。

习惯的力量使我们安于任何一种现象，而最明显地给我们指出这一点的，就是这件事，即：人类对于自己的理性的活动并不感觉惊奇，而同时，他们却惊羡动物的本能 ，并且只因为它不能归入同样一些原则，而觉得它难以说明。如果正确地考虑这个问题，那么理性也只是我们灵魂中的一种神奇而不可理解的本能，这个本能带着我们经历一系列的观念，并按照特殊情况和关系而赋予那些观念以特殊的性质。这种本能诚然是由过去的观察和经验发生的；但是，任何人都无法举出最后的理由，来说明为什么过去的经验和观察产生那样一个结果，正像他无法说明为什么只有自然产生这种的结果。自然确实可以产生出一切由习惯发生的行为；不但如此，而且习惯也只是自然的一条原则，并且是从那个根源获得它的全部力量。

---

[1] 参看。

[2] 参看。

[3] 霍布士 先生。

[4] 克拉克 博士和其他人。

[5] 洛克 先生。

[6] 我们可以借这个机会观察一个十分明显的错误，由于经院中常常以这个错误教人，所以这个错误已经成了一个确立的原理，并被全体逻辑学家所普遍接受了。这个错误在于把知性的作用根据通俗的看法分为概念、判断 和推理 ，并在于我们给它们所下的定义。概念的定义是：对一个或较多的观念的简单观察；判断的定义是各种不同观念的分离或结合；推理的定义是：借着指出观念间的关系的中介观念把那些观念分离或结合。不过这些区别和定义在很关重要的条款方面都是错误的。因为第一 ，要说在我们所形成的每一个判断中、我们都把两个差异的观念结合起来，那是远非真实的；因为在上帝存在 那个命题中，或在有关存在的其他任何命题中，存在观念并不是我们用来与对象观念结合起来的一个独立观念，并不是能借这种结合形成一个复合观念的一个独立观念。第二 ，我们既然能够这样形成只含有一个观念的一个命题，所以我们无需应用两个观念，无需求助于第三个观念作为它们之间的中介，就可以运用我们的理性，进行推理。我们从一个结果直接推断出它的原因；这种推断不但是一种真正的推理，而且是一切推理中最强有力的一种，比我们用另一个观念联结两端时所作的推理具有更大的信服力。关于知性的这三种作用，我们可以概括地断言的是：在正确的观点下看来，它们都还原到第一种，都只是想象我们的对象的特定方式。不论我们想象一个或几个对象；不论我们固定地想象这些对象，或由它们而想到其他对象；不论我们在哪一种方式或秩序下来考察它们，心灵的作用总不超出于单纯的概念；在这个场合下所出现的惟一显著的差异就是：我们在这个概念上加了一种信念，并因而相信了我们所想象的那个事物的真实。这种心灵作用还不曾被任何哲学家所说明过，因此，我可以有自由提出我关于这种作用的假设，即信念只是对任何观念的一种强烈而稳定的概念，只是在某种程度上接近于一个现前印象的那样一个观念。

[7] 〔于是庇索说道，“究竟这是一种自然的本能，还只是一种幻想，我不能说。不过在看到人们传说往古名人经常爱莅临的地方时，比在听他们的事迹或读他们的著作时，人的情绪更其激动得强烈一些。我此时的感觉正是这样。我想起了据说常在此处进行讨论的柏拉图；他的花园近在眼前，不但使我想见其人，而且使我仿佛亲见其人。这是斯皮幼西普、克森诺克拉提和后者的学生波勒摩经常造访之处，他们经常爱坐在我们看到的那里的座位上。我觉得我一看到本国的元老院（我指的是Caria hostilia，不是现在的建筑；新建筑物虽系扩建，在我看来反而更小了），也经常使我想及西皮奥、加陶、莱里乌斯，尤其是我的祖父。地方有这样大的暗示力量。无怪乎科学的记忆训练法要以方位为基础了。”

西塞罗：《目的论》，第五卷〕

[8] 这是天主教徒在1605年11月5日谋刺英王詹姆士一世及议员们的一次阴谋。发动阴谋的主要人之一裴尔西（Percy）先在下院附近赁了一所房子，掘了隧道通往议院，在议院的下面埋了一吨多火药，而以煤和柴作为掩护。他准备在1605年11月5日议会开会时，炸死国王和全体议员，但阴谋被破获了。主犯八名被处死。休谟所以引这件事，乃是因为甚至天主教徒也不满意这件事，因为其中有无辜的人，虽然这些谋刺对象是新教人士。

[9] 圣巴多罗买节屠杀是1572年8月24日在巴黎对新教的胡根诺派（Huguenots）所进行的一次屠杀。发动这次惨剧的迦太邻，意在一网打尽胡根诺派领袖和歼灭基督教的党。迦太邻得到查理九世的同意，于24日清晨开始屠杀，一直继续到9月17日。屠杀由巴黎蔓延至各省，直至10月3日才止。据估计在全法国被惨杀的共有五万人。

[10] 我们可以概括地说，我们对于一切概然推理的同意既然是建立于观念的活泼性上，所以它也和许多由于被蔑视为想象的产物而受到排斥的那些幻想和偏见有类似之处。根据这种说法，想象一词似乎通常被用于两个不同的意义；这种不精确性虽然最为违反真正的哲学，可是在下面的推理中，我往往被迫陷入这种不精确性。当我把想象和记忆对比时，我指的是形成微弱观念的那个官能。当我把想象和理性对比时，我指的还是同样的官能，只是排除了我们的理证的和概然的推理。当我不把想象与两者对比时，则不论在较广的或较狭的意

义下来理解它，都无关系，或者至少上下文也会充分地说明它的意义。

[11] 见原书XXII、XXIII页。

[12] 参看。

[13] 〔非哲学的？〕

[14] 参看。

[15] 雷茨红衣主教（1614—1679）是法国教士，著有《回忆录》。

[16] 参看。

[17] 参阅洛克 先生：论能力的一章。

[18] 参阅神父马尔卜兰希 第四卷，第三部，第三章及说明。

[19] 〔我们的神 的观念也有同样缺点；不过这对宗教和道德学都不能有任何影响。宇宙的秩序证明有一个全能的心灵；那就是说，这个心灵的意志是恒常伴随着每一个生物和存在物的服从的。不再需要有其他东西去对宗教的全部信条给予一个基础。而且我们也无需对最高存在者 的力量和功能形成一个明晰的观念。〕

[20] 参看。

[21] 参看。

[22] 参看。

第四章 论怀疑主义哲学体系和其他哲学体系

第一节 论理性方面的怀疑主义

一切理证性的科学中的规则都是确定和无误的。但是当我们应用它们的时候，我们那些易误的、不准确的官能便很容易违背这些规则，而陷于错误之中。因此，我们在每一段推理中都必须形成一个新的判断，作为最初的判断或信念的检查或审核；而且我们必须扩大视野去检视我们的知性曾经欺骗过我们的一切例子的经过，并把这些例子和知性的证据是正确而真实的那些例子进行比较。我们的理性必须被视为一个原因，而真理为其自然的结果；但是理性是那样一个原因，它可以由于其他原因的侵入，由于我们心理能力的浮动不定，而往往可以遭到阻碍。这样，全部知识就降落为概然推断。随着我们所经验到的知性的真实或虚妄，随着问题的单纯或复杂，这种概然性也就有大有小。

没有一个代数学家或数学家，在他的科学中造诣到那样精深的程度，以至于他刚一发现一条真理，就完全深信不疑，而不把它看作只是一个单纯的概然推断。当他每一次检视他的证明时，他的信心便有所增加；他这种信心更因为他的朋友们的赞许而有所增加，并由于学术界的一致同意和赞美而提高到最高的圆满程度。但是，这种信念的逐步增加显然只是若干新的概然性的积累，并且是根据过去经验和观察由因果的恒常结合得来的。

在较长或较重要的账目中，商人们很少安然相信所记数目确实无误的，而总要用人为的计算方法，超出记账员的技术和经验所得出的概然推断以外， 再造成一种概然推断。因为计算本身显然是某种程度

的概然推断；虽然随着他的经验的程度和账目的长短，那种概然推断有所变化和不确定。既然没有人主张、我们对于一长串计算的信任会超过概然推断以外，所以我可以坦然地说，几乎没有一个有关数字的命题，我们对它有比概然推断更为充分的保证的。因为在逐渐减少数字以后，我们很容易地把最长的加法系列归纳为最简单的问题，归纳为两个单纯数字的相加；根据这个假设，我们将发现难以划分知识和概然推断的精确界线，或发现知识终止于其上和概然推断由此开始的那个特殊数目。但是知识与概然推断是极其相反而分歧的两种东西，它们不能在不知不觉中互相渗入，这是因为它们是完整而不能分割，而必然是完全存在，或是完全不存在的。而且，如果任何一次加算是准确的，则每一次加算也该是准确的，因而全部或整个数目也都该是准确的；除非说全体是异于其一切部分的。我曾几乎说这是准确的；但是我又反省到，这也和其他任何一种推理一样，必然减弱自己，而由知识降低到概然推断。

全部知识既然都归结为概然推断，而且最后变成和我们日常生活中所用的那种证据一样，所以我们现在必须考察后面这一种推理，看看它是建立在什么基础上面的。

在我们所能形成的关于概然推断的每一个判断中，如同在关于知识的每一个判断中一样，我们应当永远把从知性本性得来的另一个判断，来校正那个从对象本性得来的最初判断。可以确定，具有确实见解和长期经验的人比起一个愚昧无知的人来，对他自己的意见应该有、并且也通常有较大的信念，而且我们的意见，也随着我们的理性和经验程度，甚至对自己说来也有不同的威信程度。即在具有最高的见识和最长的经验的人，这种威信也决不是完整的，因为甚至那样一个人也必然自觉到过去许多错误，而不得不恐怕将来仍有类似的事情。因此，这里就发生了一个新的概然推断来校正和调节第一次的概然推断，而确定其正确的标准和比例。正如理证受到概然推断的审核一样，概然推断也借心灵的反省作用得到一种新的校正；这种反省作用的对象就是人类的知性的本性和根据第一次概然推断而进行的推理。

我们既然在每一个概然推断中，除了那个研究对象所固有的原始不确定性以外，已经发现了由判断官能的弱点发生的一种新的不确定性，并且已经把这两者一起调整，现在我们就被我们的理性所强迫，

再加上一种新的怀疑，这种怀疑的发生是由于我们在评价我们官能的真实可靠性时所可能有的错误。这是立刻出现于我们面前的一种怀疑，而且我们如果紧密地追随我们的理性，我们对这种怀疑不能避免要给以一个解决。不过这种解决虽然有利于前面的判断，可是因为它只是建立在概然性之上，所以必然更加减弱我们的原始的证据，而其本身也必然被同样性质的第四种怀疑所减弱，并照这样一直无限地推下去，直至最后原来的概然性丝毫不存在为止，不论我们假设它原来是如何之大，不论每一次新的不确定性所造成的减少是如何之小。任何有限的对象在无数次一再减少以后，都不能继续存在；即使是人类想象所能设想的最大的数量，照这样下去也必然会归于无有。我们原来的信念不论是多么强，它由于经过那样多次的新的考察，并且每一次考察又多少要削减它的强力和活力，所以它必然不可避免地会消灭了。当我反省我的判断的自然的易误性时，比在我只考究我对它进行推理的那个对象时，我对我的意见的信心就更小了；当我再往前进，细细检查我对我的官能所作的一次接一次的评价时，于是全部逻辑规则都要求不断的减低信念，而最后把信念和证据都完全消灭了。

如果有人问我说，我是否真心同意我所不惮其烦地以之教人的这个论证，我是否是那些怀疑主义者之一，主张一切都不确实，而且我们对任何事情的判断都没有任何 区别真伪的尺度；那么我就会答复说，这个问题完全是多余的，而且不论我或任何人都不曾真心地并恒常地抱着这个意见。自然借着一种绝对而不可控制的必然性，不但决定我们要呼吸和感觉，而且也决定我们要进行判断；由于某些对象和现前印象有一种习惯性的联系，我们就不能不在一种较为强烈而充分的观点下来看待那些对象，这就像我们在醒着的时候不能阻止自己思维，或是在明朗的阳光之下我们用眼睛向周围观看对象的时候，不能阻止自己看到它们一样。谁要是费了心思来反驳这个全部 怀疑主义的吹毛求疵，他就实在是没有对手而在进行辩论，并且是在努力通过论证来建立自然在心灵中先已树立起来、并使其不得不活动的一个官能。

我所以这样细心地陈述那个狂妄学派的种种论证，只是要想使读者觉察到我的假设的真实，我的假设就是：关于原因和结果的一切推理都只是由习惯得来的；而且恰当地说信念是我们天性中感性部分的活动，而不是认识部分的活动 。我在这里已经证明，有一些原则使我们对任何题材可以构成一个断定，并且借着考察我们思考那个题材时

所运用的天才、能力和心境、来矫正那种断定；是的，我已经证明，这些原则在更向前推进、而被运用于每一种新的反省判断时，必然会由于连续减弱原来的证据，最后使它归于无有，因而彻底推翻了一切信念和意见。因此，如果信念是一种单纯的思想活动，没有任何特殊的想象方式，或者说是不赋有一种强力和活泼性，那它必然会毁灭自己，而在每一种情形下，终于使判断完全陷于停顿。但是经验会使乐于尝试的任何人充分相信，他在前面的论证中虽然不能发现错误，可是他仍然在照常继续相信、思维和推理。既是这样，他就可以坦然地断言，他的推理和信念是一种感觉或特殊的想象方式，单纯的观念和反省不可能把它消灭的。

不过这里有人或许会问，即使根据我的假设，上面所说明的这些论证为什么不使判断陷于完全停顿，心灵是依靠什么方式对任何一个题材还能保留某种程度的信念呢？因为这些由于一再重复而不断减弱原来的证据的新的概然推断，既然与原始的判断依靠同样的原则（不说是思想的或感觉的），那么一个似乎不可避免的结论就是：不论在哪一种情形下，它们都必然会同样地推翻原始的判断，而且由于各种相反思想或感觉的对立，必然会使心灵陷于完全不确定的地步。我假设人们向我提出某个问题来，而且在我细想我的记忆印象和感官印象，并把我的思想由这些印象带到通常与它们结合着的那样一些对象上以后，于是我就感觉到在某一面比在另一面有一种较为强烈、较为有力的想象。这种强烈的想象形成我的第一个断定。我假设，后来我考察我的判断力自身，并且由经验观察到，它有时是正确的，有时是错误的，我于是认为我的判断力是被若干相反的原则或原因所调节的，这些原则有的导致真理，有的导致错误；在把这些相反原因互相抵消以后，我就借着一个新的概然推断减弱了我对第一个判断的信念。这个新的概然推断仍然和前面一个概然推断一样，也会被同样地减弱，如此一直无限地减弱下去。因此，有人就会问，<u>我们为什么毕竟还保留着足以在哲学或日常生活中供我们应用的一种信念程度呢</u>？

我答复说，在第一次和第二次的断定以后，心灵的活动就变得勉强而不自然，观念就变得微弱而模糊；判断力的原则和各个相反原则的抵消，虽然仍和起初一样，可是它们加于想象上的影响和它们加于思想上或由思想上减去的力量，就和以前完全不相等了。当心灵不能从容而便捷地达到它的对象时，同样的原则就不像在较自然地想象各个观念时那样发生同样的效果。想象在那时所感到的感觉也和由它的

平常判断和意见所发生的那种感觉不成比例。注意紧张起来了：心情踌躇不定；精神由于离开了自然的途径，所以支配精神运动的那些法则就与支配它们在通常的途径中运行的那些法则不相同了，至少那些法则的作用达不到平常那样的程度了。

如果我们要找相似的例子，那也并不难找寻。现在这个形而上学题目将可以把它们大量供给我们。在关于历史或政治学的推理中原可以认为有说服力的那种论证，在这些更加深奥的题目方面简直没有什么影响，即使那种论证被人完全理解；这是因为哲学上的论证需要思想的努力和钻研，才可以被人理解；这种思想的努力，扰乱了信念所依靠的我们的情绪作用。在其他题目方面，情形也是一样。想象的紧张总是阻止情感和情绪的正常运行。一个悲剧诗人如果把他的主角表象得在忧患不幸之中仍然随机应变，诙谐风趣，他决不会触动人的情感。不但心灵的情绪妨害任何精微的推理和反省，而且后面这些心灵活动也同样有害于前面那些活动。心灵也像身体一样，似乎赋有某种精确程度的力量和活动，它在把这种力量应用在一种活动中时，就不能不牺牲其余一切的活动。在各种活动的性质十分不相同时，这种情形更显然是真实的；因为在那种情形下，不但心灵的力量偏于一面，而且甚至心情也有所改变，以致使我们不能由一种活动突然转到另一种活动，当然更不能同时进行两种活动。因此，无怪当想象努力去进入一个推理过程、并想象它的各个部分时，由这种精微的推理所发生的信念，就随着这种努力的比例而减弱了。信念是一种生动的想象，所以它如果不是建立在一种自然而顺利的东西之上，就永远不可能是完整的。

我认为这是问题的真相，我不赞成有些人对于怀疑派所采取的直截了当的办法，不经过研究或考察，而一下子就把他们的全部论证都排斥了。这些人说，如果怀疑主义的推理是有力的，那就证明，理性还可以有一点力量或威信；如果这些推理是脆弱的，那么它们永远不足以使我们的知性所有的结论归于无效。这个论证是不正确的，因为怀疑主义的推理如果可以存在，如果它们不被其精深难解所毁灭，那么它们是会随着我们心情的前后变化，忽而强、忽而弱的。理性在一开始占着宝座，以绝对的威势和权力颁布规律，确定原理。因此，她的敌人就被迫藏匿于她的保护之下，借着应用合乎理性的论证来说明理性的错误和愚蠢，因而可以说是在理性的签字和盖章之下作出了一个特许照。这个特许照在一开始依据了它所由以产生的理性的现前直

接权能，而也具有一种权能。但是它既然被假设为与理性相矛盾的，所以它逐渐就减弱了那个统治权的力量，而同时也减弱了它自己的力量；直至最后，两者都因循序递减而完全消失。怀疑的和独断的理性属于同一种类，虽然它们的作用和趋向是不同的。因此，在独断的理性强大时，它就有怀疑的理性作为它的势均力敌的敌人需要对付；在开始时它们的力量既是相等的，所以它们两方只要有一方存在，它们就仍然继续如此。在斗争中，一方失掉多大力量，就必然从对方取去同样大力量。因此，自然之能够及时摧毁一切怀疑主义论证的力量，使其不至对人的知性发生重大的影响，这是一件幸事。如果我们完全听任它们自行毁灭，那是永不会发生的事，除非它们首先推翻了一切信念，并全部消灭了人类的理性。

第二节 论感官方面的怀疑主义

这样，怀疑主义者虽然声言，他不能通过理性来卫护他的理性，可是他仍然在继续推理和相信；根据这条同样的规则，他也不得不同意关于物体存在的原则，虽然他并不能自称通过任何哲学论证来主张那个原则的真实性。自然并不曾让怀疑主义者在这方面自由选择，并且无疑地认为这件事太重要了，不能交托给我们的不准确的推理和思辨。我们很可以问，什么原因促使我们相信物体的存在？但是如果问，毕竟有无物体？那却是徒然的。那是我们在自己一切推理中所必须假设的一点。

因此，我们现在探讨的题目乃是关于促使我们相信物体存在的那些原因：对这个问题进行推理之初，我要先立出一个区别，这个区别初看起来似乎多余，但是它将大有助于彻底理解下面的道理。我们应当分别考察那两个平常被混淆起来的问题；一个问题是，即使当物体不呈现于感官时，我们为什么还以一种继续的存在赋予它们；另一个问题是，我们为什么假设它们有独立于心灵和知觉以外的一种存在。在最后这个项目下，我包括了各个对象的地位和关系，它们的外在位置以及它们存在和作用的独立性。关于物体的继续存在和独立存在的这两个问题是密切联系着的。因为如果我们感官的对象即使在不被知觉时仍然继续存在，那么对象的存在自然是独立于知觉之外，而与知

觉有区别的；反过来说，对象的存在如果独立于知觉之外，而与知觉有区别的，那么这些对象即使不被知觉，也必然继续存在。不过一个问题的解决虽然也解决了另一个问题，可是为了更易于发现这种解决所根据的人性原则起见，我们将一路带着这种区别，同时去考察，产生一种继续 存在或独立 存在的信念的是感官 ， 是理性 ， 还是想象 ？ 对于现在的题目来说，这些问题是惟一可以理解的问题。因为关于我们所认为与我们的知觉是在种类上不同的那个外界存在的概念，我们已经指出它的谬误了 [1] 。

先从感官谈起：当对象已不再呈现于感官之前以后，这些官能显然不能够产生这些对象继续存在的概念。因为这是一种词语矛盾，并且假设感官即在其停止一切活动以后，仍然在继续活动。因此，这些官能如果在现在情形下有任何影响的话，必然产生一个独立存在的信念，而不是产生一个继续存在的信念；而为了产生这个独立存在的信念，必然将它们的印象呈现为意象和表象，或把它们呈现为就是这些独立的、外界的存在。

我们的感官显然不把它们的印象呈现为某一种各别的 、独立的 和外在的 事物意象；因为它们只给我们传达来一个单纯的知觉，而毫不以任何外在事物提示我们。单纯的知觉若不是借着理性的或想象的某种推断的帮助，永不能产生双重存在的观念。当心灵看到它面前直接呈现的东西以外时，那么它的结论决不能归源于感官；而当心灵由单纯的知觉推出了双重的存在、并假设其间有类似关系和因果关系时，它确实是看得已经较远了。

因此，我们的感官如果提示出独立存在的任何观念来，那么它一定是借着一种谬误和幻觉，才把印象作为那些存在物的自身传来。在这个问题上，我们可以说，我们的一切感觉都是依照其本来面目被心灵感觉到的，而当我们怀疑、它们是否把自己呈现为独立的对象或呈现为单纯的印象时，那么困难就不在于感觉的本性，而在于各种感觉的关系和位置。如果感官把印象呈现为在我们之外、并独立于我们之外的，那么对象和我们自己都必须被我们的感官明显地感到才行，否则两者便不能被这些官能加以比较。因此，困难就在于，我们自己 在什么样的程度上是我们感官的对象。

在哲学中，关于人格的同一性，关于构成一个人格的那种结合原则的本性的问题，确是再也深奥不过的。我们远远不能单靠我们的感官来解决这个问题，我们必须求助于最深奥的形而上学，以便给它以一个满意的解答；而且在日常生活中，这些自我观念和人格观念显然绝不是很固定而明确的。因此，要设想感官真是能够区别我们和外界对象，那是荒谬的。

还有一点：每个内在的和外在的印象、情感、感情、感觉、痛苦和快乐，原来都处于同样的立足点上的；不论我们在它们中间可以观察到任何其他的差异，它们全部都以其本来面目出现为印象或知觉。的确，如果我们正确地考虑这个问题，那么情形也几乎只能是如此，我们也不能设想，我们的感官在我们的印象的位置和关系方面会比在我们的印象的本性方面更能够欺骗我们。因为心灵的全部活动和感觉既然都是通过意识被我们所认识到的，所以这些活动和感觉必然是在每一点上、现象正如其实在，实在也正如其现象。进入心灵中的每一种事物，实际上 既然是一个〔据休谟自改〕知觉，所以任何东西对感觉 来说也都不可能呈现出另一种东西。要是这样的话，那就等于假设，即使当我们有着最亲切的意识时，我们仍然会有错误。

不过我们不必多费时间来考察，我们的感官是否可能欺骗我们，是否可能将我们的知觉表象为和我们是各别的，也就是说，把知觉表象为外在 于我们的、独立 于我们之外的；让我们考察一下，感觉是否确实在欺骗我们，以及这种错误是由直接的感觉发生的，还是由其他原因而发生的。

先从关于外界 存在的问题谈起；我们或许可以说，撇开有关思想实体同一性的那个形而上学问题，我们自己的身体显然是属于我们的；有些印象既然显得是在身体以外的，所以我们假设它们也在我们的自我以外。我现在写字用的纸是在我的手以外的。桌子又是在纸以外的。房间的墙壁又是在桌子以外的。当我向窗口一望，我又看到大片田野和房屋在我的房子以外。从这一切我们也许可以推断说，除了感官以外，并不需要其他的官能，就可以使我们相信物体的外界存在。不过为了防止这个推论，我们只需要衡量下面三种考虑就够了。第一 ，恰当地说，当我们观察自己的肢体时，我们所知觉的不是我们的身体，而是由感官传来的一些印象；所以把一种实在的、物质的存在归之于这些印象或它们的对象的那种心理作用，是和我们现在所考

察的心理作用同样难以说明的。第二，声音、滋味、气味，虽然被心灵通常认为是继续的独立的性质，可是并不显得是任何占有空间的存在，因而对感官来说不能显得是位于身体以外的。至于我们给予它们一个位置的理由，将在以后加以考察[2]。第三，甚至我们的视觉，如果不借助于某种推理和经验，也不能直接以距离或外在性（outness）报告我们；这一点是最崇尚理性的哲学家们所都承认的。

至于我们的知觉对我们的独立性，这点永远不能成为感官的一个对象；我们关于这种独立性所形成的意见都必然是从经验和观察得来的：往后我们将会看到，我们根据经验所得到的结论是非常不利于知觉独立存在学说的。这里，我们可以说，当我们谈到实在的、独立的存在物时，我们通常所注意的大都是存在物的独立性，而不是它在空间中的外在位置；而且当一个对象的存在是继续不断的、独立于我们在自身所意识到的那些不停的变化以外时，我们就认为那个对象有充分的实在性。

把我前面关于感官所说的话归结起来重述一遍就是这样：感官并不给我们以继续存在的概念，因为感官的活动不能超出其实在活动的范围以外。感官同样也不能产生一个独立存在的观念，因为感官既不能把这种存在当作被表象的东西呈现于心灵，也不能把当作原始的东西呈现于心灵。要把这种存在当作被表象的东西呈现出来，那么感官既要呈现出一个对象，又要呈现出一个意象。要使这种存在显得是原始的东西，那么感官必然是传来一个假象；而这个假象必然存在于〔我们和对象的〕关系和位置中间：要做到这一点，感官必须能够把对象和我们自己进行比较；但即使在那种情形下，感觉也并不欺骗我们，而且也不可能欺骗我们。因此我们可以确实断言，关于继续存在和独立存在的信念，永远不能由感官发生。

为了证实这一点，我们可以说，有三种由感官传来的不同的印象。第一种是物体的形状、体积、运动和坚固性的印象。第二种是颜色、滋味、气味、声音、冷和热的印象。第三种是对象与我们身体接触后发生的痛苦和快乐，就如当身体被刀所割等等。哲学家们和一般人都假设第一种印象有独立的、继续的存在。只有一般人才认为第二种也处于同等的地位。而哲学家们和一般人又都公认第三种只是一些知觉，并因而是有间断的、从属的存在物。

但是不论我们的哲学意见是怎样，颜色、声音、冷和热，就其呈现于感官之前而论，显然是与运动和坚固性以同一方式存在的，而我们在它们之间所作的这一方面的差别，并不是由单纯的知觉发生的。人们对于前一种性质的独立继续存在所抱的偏见是那样强烈的，以至当近代哲学家们提出相反的意见来时，人们就认为自己几乎能够根据自己的感觉和经验加以驳斥，认为他们自己的感官本身就驳斥了这种哲学。颜色、声音等等和由刀而起的痛苦、由火而生的快乐，显然原来处于同等的地位；而且它们之间的差别不是建立在知觉或理性之上，而是建立在想象上面的。因为两者既然都被承认为只是由物体各个部分的特殊结构和运动发生的，那么它们之间的差别可能存在于哪里呢？总而言之，我们可以断言，就我们感官作为裁判而论，一切知觉在其存在方式上都是同样的。

在上述声音和颜色这个例子中，我们也可以看到，无需求助于理性或借任何哲学的原则来衡量我们的意见，我们就能赋予对象以一种独立的、继续的存在。的确，不论哲学家们怎样设想自己能够提出什么样令人信服的论证，借以建立对象独立于心灵以外的那种信念，显然，这些论证只为极少数人所认知，而农民、儿童和大部分人类显然都不是受了这些论证的指导，才把对象归之于某些印象，而不归之于其他印象。因此，我们就发现一般人在这个问题上所形成的结论，与哲学家们所证实的那些结论恰恰是相反的。因为哲学告诉我们，呈现于心灵前的每样东西只是一个知觉，并且是间断的、依靠于心灵的；至于一般人，却把知觉和对象混淆起来，而赋予他们所感觉和所看见的那些事物以一种独立继续的存在。这种意见既是完全不合理的，所以它不是由知性发生，而必然是由其他官能发生的。我们还可以加上一点，就是：只要我们将知觉和对象认为是同一的，我们就永远不能由这一个的存在推出另外一个的存在来，也不能根据了使我们相信任何一个事实的那种惟一的因果关系而形成任何论证。即使在我们将知觉与对象加以区别以后，我们也可以立刻看到，我们仍然不能由这一个的存在推出另外一个的存在；因此，总的来说，我们的理性实际上既没有、同时根据了任何假设也不可能、给予我们以关于物体的继续和独立存在的信念。那个意见必然完全来自想象：所以现在必须把想象作为我们探讨的题目。

一切印象既然都是内在的、倏生倏灭的存在物，并且也显现得就是如此，所以关于这些印象的独立和继续存在的概念必然是由印象的

某些性质和想象的性质的互相配合而发生的；这个概念既然不扩及于全部印象，那么它必然是由某些印象所特有的一些性质而发生的。因此，我们只要比较一下我们认为有独立继续存在的那些印象和我们所认为内在的和倏生倏灭的那些印象，就可以容易地发现出这些性质来。

因此我们可以说，我们所以认为某些印象有一种实在性和继续的存在，而不认为其他随意的或微弱的印象有这种存在，既不如一般人所假设那样，是由于前面那些印象的不随意性，也不是由于它们有较大的强力和猛力。因为，显而易见，我们所永不假设其为在我们知觉以外存在的那些痛苦和快乐、情感和感情，比我们所假设为是永久存在物的那些形状、广袤、颜色和声音等的印象，作用更为猛烈，并且同样是不随意的。适度的火的热被假设为存在于火中，但是当我们靠近火时由火所引起的痛苦，却被认为除了在知觉中以外，并没有任何存在。

这些通俗的意见既被排斥了，我们就必须找寻其他假设，借以发现存在于我们的印象中、使我们给予我们的印象以一种独立和继续存在的那些特殊性质。

在稍加考察之后，我们将发现，我们所认为有一种继续存在的一切对象，都有一种特殊的恒定性，使它们区别于那些依靠我们的知觉才能存在的印象。我现在眼前所见的那些山岭、房屋、树木，永远以同一秩序出现于我的面前；当我闭目或掉头看不到这些对象时，不久以后又发现它们返回到我的面前，没有丝毫改变。我的床和桌子，我的书籍和纸张，以同样一致的方式呈现出来，并不因为我对它们的视觉或知觉有任何间断，而有所改变。凡其对象被假设为有一种外界存在的一切印象，都是这种情形；而其他对象则不是这种情形，不论它们是温和的或强烈的，随意的或不随意的。

不过这种恒定性并非那样完整，以致不容有重大例外的。物体往往改变其位置和性质，而在稍一离开或间断以后，就几乎难以辨认了。不过这里可以观察到，即使在这些变化中，物体仍然保持着一种一贯性，并且彼此之间有一种有规则的互相依赖的关系；这是根据因果关系所进行的一种推理的基础，并且产生了物体继续存在的信念。在我离开我的房间一小时以后再返回来时，我发现我的炉火与我离开

它的时候情形不一样了；可是在其他例子中，我习惯于看到相似时间内所产生的相似变化，不论我在与不在、是在远处还是在近旁。因此，外界对象的变化当中所有的这种一贯性，正如它们恒定性一样，是外界对象的特征之一。

我既然已经发现了物体继续存在的信念依靠于某些印象的一贯性和恒定性，现在就进而考察，这些性质是在什么方式下产生了那样奇特的一个信念。先从一贯性说起；我们可以说，我们所认为飘忽易逝、旋生旋灭的那些内在的印象，虽然在它们的现象方面也有某种一贯性或规则性，可是那种一贯性和我们在物体方面所发现的，一贯性在性质上有些不同。我们的各种情感已由经验发现为彼此互相联系、互相依赖的；不过无论如何，我们都没有必要去假设，它们即使在不被知觉时仍然是存在过、活动过，以便保存我们所曾经经验过的那种互相依赖和联系。在外界对象方面，情形就与此不同。那些对象需要一种继续的存在，否则便会在很大程度上失去它们活动的规则性。我在房间中面对着炉火坐在这里；刺激我的感官的一切对象都包括在我周围的数码地方以内。我的记忆诚然以许多对象的存在报告给我；不过这种报告不超出关于这些对象的过去存在以外；而且不论我的感官或记忆，对这些对象的继续存在，也都不提出任何证据来。因此，当我这样坐着，这样辗转思维时，我突然听到好像是开门的声响；不久以后，看到守门人向我走来。这使我发生许多新的反省和推理。第一，我从来不曾注意到，这个声音除了由门钮的运动传来而外，还能由其他事物传来；因而我就断言，除非我记得安在房间另一面的那道门仍然存在，那么现在这个现象对过去一切经验说来都是一种矛盾。其次，我也经常发现，人的身体赋有我所称为重量的一种性质，这种性质就阻止人体升到空中；可是除非我所记得的那个楼梯、当我不在其处时、并不曾被消灭了，那么守门人必然是腾空上升，才来到我的房间的。不仅如此。我还接到一封信，打开以后，由其笔迹和签名得悉这封信是由一位友人寄来的，友人并说他在六百英里以外。显然，我若是不在心中展现出使我们相隔的整个海洋和大陆，并依照我的记忆和观察假设驿站和渡船的作用都继续存在：那么我便不能依照我在其他例子中所得到的经验来说明这个现象。在某种观点下来思考守门人和信件这种现象，那么它们是与平常经验矛盾的，并且可以认为反驳了我们对因果联系所形成的那些原理。我习惯于听到那个声音，并在同时看到那样一个对象（门）在转动。可是在这个特殊例子中，我并没有同时接受到这两种知觉。除非我假设那道门仍然存在，并且是

不经我的知觉就开了的，那么这两种观察就成为是互相反对的。这个假设在一开始完全是任意的、臆测的，可是因为我只有根据这个假设才能调和这些矛盾，所以这个假设就获得了一种力量和证据。我的一生中几乎没有一个刹那没有一个类似的例子呈现给我，我总是时时需要假设对象的继续存在，以便联系其过去的和现在的现象，并以我凭经验所发现为适合于它们的特殊本性和条件的那样一种彼此的结合给予它们。因此，在这里，我就自然而然地会把世界看作一种实在而持久的东西，并且当它已经不在我的知觉之中时仍然保存其存在。

这个根据现象的一贯性得来的推论，虽然似乎与我们关于因果的推理是同样性质的（因为是由习惯发生，并被过去经验所调节的），可是在考察之后，我们将发现，两者实际上是大不相同的，而且这种推断是从知性、并在间接方式下由习惯得来的。因为人们立刻会承认，除了心灵自己的知觉以外，再也没有其他的东西真正存在于心灵中，所以任何习惯如果不依靠于这些知觉的有规则的接续出现，便不可能养成，不但如此，而且任何习惯也永不可能超过那种规则性的程度。因此，我们知觉中的任何程度的规则性都永远不能成为一个基础，使我们借以推断出某些不被知觉的对象中有一种更大的规则性来，因为这就假设了一个矛盾，即由从来不曾存在于心中的东西养成的一个习惯。不过，每当我们由感官对象的一贯性和经常结合、推断其继续存在时，那么显然就是要赋予对象一种比我们在单纯知觉中所观察到的较大的规则性。我们观察到两种对象在过去出现于感官之前时互相之间曾有一种联系，但是我们不能观察到这种联系是完全恒常的，因为我们一掉头或一闭眼，就足以打破这种联系。那么在这种情形下，我们岂不就是在假设，这些现象表面上虽然间断，可是仍然继续它们通常的联系，而且它们不规则的现象是被我们所知觉不到的一种东西结合着的么？但是关于事实的一切推理、既然只是发生于习惯，而习惯又只能是知觉重复的结果，所以把习惯和推理扩展到知觉以外，决不能是恒常重复和联系的直接而自然的结果，而必然是由于其他某些原则与之合作而发生的。

在考察数学的基础时，我已经说过[3]，当想象被发动起来进行一连串的思维时，它的对象纵然不在它面前时，想象也仍然会继续下去，正如一艘船在被桨推动以后，不必重新推动，仍然继续前进一样。我曾用这个理由说明，为什么在考察了若干个粗略的相等标准并把它们彼此互相校正以后，我们就进而想象出那样正确而精确的、不

容有丝毫错误或变化的一个相等关系的标准。这个同样的原则也使我们容易抱持物体继续存在的这个信念。对象即在呈现于我们的感官之前时，就显得有一种一贯性；但是如果我们假设这些对象有一种继续的存在，那么这种一贯性就更大而更一致了；当心灵一度处于观察对象的一致性的思维路线中时，它就自然而然地继续下去，以至最后它使那种一致性达到最大完善的程度。关于对象的继续存在的单纯假设就足以达到这个目的，并且使我们想到对象中的规则性比起我们仅仅局限于感官范围以内时它们所有的规则性要大得多。

不过，我们不论以多么大的力量归之于这个原则，我恐怕这个原则仍然过于微弱，不足以单凭自己支持那样一个巨大的体系，即一切外界物体的继续存在；我恐怕我们必须把物体现象的恒定性 加在其一贯性 上，才能对那个信念给予一个满意的解释。由于对这一点的解释将会把我导入范围广大的深奥推理，所以我认为为了避免混乱，应当把我的体系作一个扼要的纲领或简述，随后再把它所有的部分详细阐述。根据我们知觉的恒定性所得的这种推断正如先前根据其一贯性所得的推断一样，产生了物体继续 存在的信念，这个信念是先于独立 存在的信念，并且是产生后面这个原则的。

当我们已经习惯于观察到特定印象中的恒定性，并且发现，例如太阳或海洋的知觉在一度不见或消灭以后，又和其初次出现时一样以同样的部分、同时的秩序再度出现时：我们便不容易认为这些间断的知觉是互相差异的（实际上这些前后的知觉是差异的），我们反而由于它们的类似认为它们是同一的个体。但是它们的存在的这种间断既然与它们的完全的同一性相反，并使我们认为前一个印象已经消灭，第二个印象为新被创生，所以我们就感觉有些茫然，而陷于一种矛盾之中。为了使我们摆脱这个困难，我们就尽量掩盖这种间断，或者不如说完全把它除去了，这就是通过假设这些间断的知觉是被我们所觉察不到的一种实在的存在联系起来的。而由于我们记得这些断续的印象，由于这些印象使我们有假设它们是同一不变的那样一种倾向，所以这种继续存在的假设或观念就由这种记忆和倾向获得一种强力和活泼性；而依照前面的推理来说，信念的本质恰恰在于想象的强力和活泼性。

证明这个体系，需要四个条件。第一 ，要说明个体化原则，或同一性原则。第二 ，要举出理由说明我们断续的和间断的知觉的互相类

似、为什么促使我们赋予它们以一种同一性。第三，要说明这个幻觉所产生的那种倾向，即以一种继续存在来联合这些断续的现象的倾向。第四，最后要说明由那种倾向所发生的想象的强力和活泼性。

第一，关于个体化原则，我们可以说，观察任何一个对象，并不足以传来同一性的观念。因为在"一个对象是与其自身同一的"那个命题中，如果对象一词所表示的观念和自身一词所指示的观念丝毫没有区别，那么我们实在是丝毫没有表示什么意义，而且那个命题也并不真正包括一个谓语和一个主语，虽然这个肯定本身涵摄一个谓语和一个主语。单独一个对象传来单一的观念，却传不来同一性的观念。

在另一方面，多数的对象也永远不能传来这个观念，不论这些对象可以假设为怎样互相类似。心灵永远断言这一个不是那一个，并认为这些对象就是完全各别而互相独立地存在着的二个、三个或任何确定数目的对象。

多数与单一既然都和同一关系不能相容，所以同一关系就必然存在于既非多数又非单一的另一种东西以内。不过据实说来，初看之下，这完全是不可能的。在单一或多数之间不可能有中介，正如在存在和不存在之间没有中介一样。在一个对象被假设为存在以后，我们或者必须假设另一个对象也存在着，因而就有了一个多数观念，或者必须假设另一个对象不存在，因而第一个对象就仍然是一个单一。

为了避免这个困难，我们可以求助于时间或持续的观念。我已经说过[4]，严格意义下的时间涵摄着接续关系，而当我们把时间观念应用于任何不变的对象上时，那只是凭着想象的一种虚构，凭着这种虚构，那个不变的对象才被假设为参与了和它共存着的各种对象的变化，特别是参与了我们知觉的各种变化。想象的这种虚构几乎是无时无地不发生的；正是由于这种虚构，所以当单独一个对象放在我们的面前，并被我们观察了一个时期，而没有发现其中有任何间断或变化，那个对象就能给予我们以一个同一性的概念。因为当我们考究这个时间中任何两个点时，我们可以把那两个点置于不同的观点之下：或者我们可以在同一刹那之内观察两个点，这样，这两个点就借它们自身并借着对象给予我们以一个多数观念，这个对象必须经过重复，然后才能同时被人想象为在两个不同的时间点中存在；或者我们可以在另一方面借着观念的接续来追溯时间的相似的接续，并且首先想象

一个刹那以及当时存在的那个对象，随后再想象时间中的变化，而对象却并无任何 变化或间断 ： 这样，这个对象就给予我们以一个单一观念。于是这里就有了一个观念，它是单一和多数的中介；更恰当地说，这个观念是随着我们的观点既是一个单一的又是一个多数的观念：这个观念我们称为同一性观念。确切地说，我们的含义若不是说，某一时候存在的对象与另一时候存在的它的自身是同一的，我们便不能说，一个对象与它自身是同一的。通过这种方法，我们就把对象 一词所含的观念与自身 一词所含的观念加以区别，无需进到多数上面，同时也不把自己限于严格而绝对的单一上面。

由此可见，个体化原则只是一个对象在一段假设的时间变化中的不变性 和不间断性 ，心灵借着这种性质便能够在那个对象存在的各个不同时期把它追溯出来，无需中断它的视景，并且也无需被迫形成一个重复或多数观念。

现在，我将进而说明我的体系的第二 部分，并且指出，为什么我们知觉的恒定性使我们以一个完善的数目的同一性归于它们，虽然这些知觉历次出现之间可能有长时期的间隔，并且这些知觉也仅仅有同一性的必要性质之一，即不变性 。在这个题目方面，为了避免种种含糊和混乱起见，我要说，我在这里所说明的是一般人关于物体存在的意见和信念，因此，我必须使自己完全符合于他们的思想方式和表达方式。我们已经说过，哲学家们不论怎样区别对象和感官的知觉，并假设它们是共存的和类似的，可是这是一般人所不理解的一种区别，一般人既然只知觉到一种存在物，所以永不能同意于主张有双层存在和表象的意见。由眼或耳进入心中的那些感觉，在他们看来，就是真实的对象，他们也不容易想象直接被知觉到的这支笔或这张纸表象着与它们差异而又与它们类似的另外一支笔或一张纸。因此，为了适合于他们的概念起见，我首先将假设：存在只有一种，我将根据最适合于我的目的的需要任意称之为对象 或知觉 ，我用这两个名词时所指的就是任何一个普通人在说到一顶帽子、一只鞋子、一块石头或感官传给他的任何其他印象时所指的东西。当我返回到较为哲学的谈话方式或思维方式时，我一定会再提醒读者们的。

我们的类似的知觉虽然有所间断，而我们仍然以同一性归于它们；为了研究这种同一性方面的错误和欺骗的来源问题，我在这里必须回忆一下我所已经证明过并说明过的一种说法 [5] 。在两个观念之

间，如果有任何一种关系把它们在想象中结合起来，使想象顺利地从一个转移到另一个，这种关系比任何其他东西都更容易地使我们把两者混淆起来。在一切关系中间，类似关系在这一方面的效力最大；这不仅因为这种关系引起了观念之间的联系，而且也因为它引起了心理倾向之间的联系，使我们想象一个观念时的心理作用或活动类似于我们想象另一个观念时的心理作用或活动。我已经说过，这一点是有重大关系的；我们可以立一条通则说：任何一些观念只要使心灵处于同样的心理倾向或相似的心理倾向中，那些观念便极其容易被人混淆。心灵迅速地从一个观念转到另一个观念，并且若非严密注意，便觉察不到这种变化，而一般说来，心灵是完全没有能力去作这种严密注意的。

为了应用这个一般原则起见，我们必须首先考察心灵在观察任何保存着完全同一性的对象时的心理倾向，随后再来发现另一个由于引起类似的心理倾向而与这个对象混淆起来的对象。当我们把我们的思想固定在任何对象上、并假设它在某个时期以内继续保持同一时，那么显然，我们假设所有的变化只是在时间方面，而我们从来不努力去产生那个对象的任何新的意象或观念。心灵的官能可说是处于休息状态，除了必须在一定范围内活动去继续保持我们先前所有的、并且没有任何变化或间断而仍然存在着的那个观念以外，再不作进一步的活动了。由一个刹那至另一个刹那的过程几乎觉察不到，并且也不通过一种不同的知觉或观念来表现它自己，因为那个不同的知觉或观念是需要精神一种不同的方向的努力才会进入想象的。

那么除了彼此原是同一的这些对象以外，还有什么其他对象能使心灵在思考它们时处于同样的心理倾向中间，并且能够引起想象由一个观念向另一个观念的同样不间断的过渡呢？这个问题是极为重要的。因为如果我们能够发现任何这一类的对象，那么我们确实可以根据前面的原则断言，它们是极为自然地与同一的对象被人互相混淆，并且在我们大部分推理中被误认为就是那些同一的对象。不过这个问题虽是十分重要，可是并不困难，也不引起多大的疑惑。因为我立刻答复说，一批接续着的相关对象使心灵处于这种心理倾向之中，而且心灵在思考它们时也和在观察同一不变的对象时一样，都伴有同样顺利而不间断的想象进程。关系的本性和本质就在于把我们的观念彼此联系起来，并且在一个观念出现时，促进〔心灵〕向它的相关观念上的推移。因此，互相关联的各个观念间的转移是那样顺利而方便的，

以至它在心灵上只产生很小的变化，并且似乎是同样活动的继续；而同样活动的继续既然是对同一对象继续观察的一个效果，由于这种缘故，我们就以同一性赋予每一系列的接续的相关对象。思想同样顺利地沿着那个接续系列滑下去，好像它只是在思考一个对象似的。因此，它就把接续与同一性混淆起来了。

这种关系倾向于使我们以同一性 归于各个不同 的对象，以后我们将见到这种倾向的许多例子；不过我们在这里将只限于讨论现在这个题目。我们从经验发现，几乎在全部感官印象中都有那样一种恒定性 ，以致它们的间断也并不对它们产生任何变化，也不妨害它们以同一现象、同一位置再返回来，一如在它们第一次存在时那样。我观察我房间内的家具；我闭住眼睛，随后又睁开；并且发现这些新的知觉完全类似于先前刺激我的感官的那些知觉。这种类似关系在上千个例子中被观察过，并且以最强固的关系自然而然地把这些间断知觉的观念联系起来，而以一种顺利推移把心灵由一个观念传送到另一个观念。想象沿着这些差异而有间断的知觉的观念有一种顺利的推移或进程，这种推移和我们思考一个恒定而不间断的知觉时的心理倾向几乎是同样的。因此，我们就把两者混同起来，这是很自然的。 [6]

关于我们类似知觉的同一性持有这种意见的人们，一般就是人类中不爱思维的、无哲学精神的那一部分人（也就是说我们全体有时都是这样），因而也就是那些假设自己的知觉即是他们的惟一对象，从没有想到内在和外在的两重存在（一个是能表象的，一个是被表象的）的人们。呈现于感官之前的那个意象本身，对于我们来说就是实在的物体；我们就以完全的同一性赋予这些间断的意象。但是现象的间断既然似乎与同一性相反，并且自然而然地使我们把这些类似的知觉看作是互相差异的，所以我们在这里就茫然不知所措，无法调和那样对立的意见。想象沿着各个类似知觉的观念的顺利进程，使我们以完全的同一性赋予这些观念。这些知觉的间断的出现方式，使我们认为它们是许多经过一定时间的间隔出现的类似而仍然各别的存在物。起于这种矛盾的迷惑心理就产生了一种倾向，要借着继续存在这样一个虚构来联合这些断续的现象，这就是我原来计划说明的那个假设的第三 部分。

根据经验看来，有一点是最确实不过的，就是与情绪或情感相矛盾的任何东西，都给人以一种明显的不安的感觉，不论那种矛盾是来

自心外，或是来自心内，是起于外界对象的互相对立，或是起于内在原则的互相斗争。反之，凡与自然倾向符合，并从外面促进其满足，或在内心协助其活动的任何东西，也都一定给予人以一种明显的快乐。在类似知觉的同一性的概念和这些知觉出现的间断性之间既然有一种对立，所以心灵处在那种情况下就必然感到不安，因而自然而然地要设法逃脱那种不安状态。这种不安状态既然起于两个反对原则的对立，所以它不得不把一个原则牺牲于另一个原则，而借此求得安定。但是我们的思想沿着类似知觉前进的顺利进程既然使我们以同一性赋予它们，所以我们总是不甘心抛弃这个同一性的信念。因此，我们必须转向另一方面，假设我们的知觉不再是间断的，而是保持着一种不变的、继续的存在，并因此是完全同一的。不过在这里，知觉现象的间断既是那样时间长久，而又是屡屡出现的，所以我们就不能忽视这些间断：而且心中一个知觉的出现 和其存在 ，在初看之下，既然似乎完全相同，所以人们就会怀疑，我们是否毕竟能够同意于那样一个明显的矛盾，而假设一个知觉在它不呈现于心中时也能存在。为了阐明这个问题，并明了一个知觉现象的间断怎样并不必然涵摄它的存在的间断，我们在这里要提一下某几个原则，这些原则，我们以后将需要加以更详尽的说明。 [7]

首先我们可以说，现在情形下的困难不在于事实方面，也不在于心灵是否形成关于它的知觉的继续存在的那样一个结论，而只在于形成那个结论的方式和那个结论所由以得来的一些原则。确实，几乎全体人类，甚至哲学家们自己在他们一生中大部分的时间内，都把他们的知觉当作是他们仅有的对象，并且假设，亲切地呈现于心灵的那种存在物就是实在的物体或物质的存在。确实，这个知觉或对象也就被假设为有一种继续而不间断的存在，既不因我们离开而消灭，也不因我们在场而存在，当我们离开它时，我们说它仍然存在着，只是我们感觉不到它，看不见它。当我们在场时，我们就说，我们感觉到它，或看到它。因而，这里就可以发生两个问题：第一 ，我们如何能够自信不疑地假设、一个知觉在离开心灵时并没有被消灭了呢？第二 ，我们是以什么方式设想，不必从新创造一个知觉或意象，一个对象就可以呈现于心灵之前呢？而且我们所说的这种看见 、感觉 和知觉 是什么意思呢？

关于第一个问题，我们可以说，我们所谓的心灵 只是被某些关系所结合着的一堆不同知觉或其集合体，并错误地被假设为赋有一种完

全的单纯性和同一性。但是每个知觉既然是可以与另一个知觉互相区别的，并可以被认为分别存在着的；所以明显的结论就是：把任何特殊的知觉从心灵中分离出来，并无任何谬误，也就是说，如果割断它与构成思维者的互相联系着的那一团知觉的关系，并无任何谬误。

同样的推理，也为我们对第二个问题提供了一个答案。如果知觉这个名称使它和心灵的这样分离并不显得谬误和矛盾，那么代表着同样事物的对象 这个名称当然也决不能使两者的结合成为不可能的。外界的对象被看见、被感觉，并呈现于心灵之前；那就是说，这些对象同一堆互相联系着的知觉获得了那样一种关系，因而给予这些知觉以重大的影响，而借现前的种种反省和情感增加了知觉的数目，并以种种观念贮藏于记忆之中。那个继续而不间断的存在物，因此就可以有时呈现于心灵中，有时又离开了心灵，而这个存在物本身却没有任何实在的或本质的变化。感官面前现象的中断，并不必然涵摄存在的中断。关于可感知的对象或知觉的继续存在的那个假设，并没有含着矛盾。我们对于那个假设容易有所偏爱。当我们的知觉的精确类似关系使我们以一种同一性归于它们时，我们就可以借着虚构一个继续的存在物来填充那些时间的间隔、并给我们的知觉保存一种完整的同一性，以便消除那种外表的间断。

但是我们在这里既然不但虚构 而且还相信 这种继续的存在，那么问题就在于，那样一个信念是从哪里发生的呢？ 这个问题就把我们导入这个体系的第四 部分。前面已经证明，信念一般只是一个观念的活泼性，而且一个观念可以借着它与某种现前印象的关系获得这种活泼性。印象自然是心灵中最活泼的知觉；这种性质有一部分借着这种关系传给每一个与之关联着的观念。这种关系引起了由印象至观念间的顺利推移，并且甚至给予那种推移以一种倾向。心灵那样顺利地由一个知觉转到另外一个知觉，以致它几乎觉察不到那种变化，并且在第二个知觉中仍然保留着第一个知觉的大部分活泼性。心灵受了那个生动印象的刺激；这种活泼性传到相关的观念上，并由于顺利的推移和想象的倾向而在过程中不至于大为减弱。

但是假设这种倾向不发生于关系这个原则，而发生于其他某种原则；那么显然，这种倾向必定仍有同样的结果，把活泼性由印象传到观念。现在的情形正是这样。我们的记忆以一大批完全类似的知觉的例子呈现于我们之前，这些知觉隔着长短不同的时间距离、并在相当

长的间断之后返回来。这种类似关系使我们倾向于把这些间断的知觉认为是同一的，并使我们倾向于借一种继续存在把它们联系起来，以便证实这种同一性，并避免我们由于这些知觉的间断出现而似乎必然要陷入的那种矛盾。于是我们这里就有虚构一切可感知的对象的继续存在的一种倾向；这种倾向既然发生于记忆中某些生动的印象，所以它就赋予那种虚构以一种活泼性；换句话说，就是使我们相信物体的继续存在。如果我们有时以一种继续存在归于我们所见的完全新颖的、而且我们从未经验过其恒定性和一贯性的对象，那是因为它们呈现于我们前的方式类似于恒定的和一贯的对象的方式；这种类似关系是推理和类比的一个来源，并导使我们以同样的性质赋予类似的对象。

我相信，一个聪明的读者将会感到，详尽而清晰地理解这个体系虽然是不容易的，但对它表示同意却较少困难，而且他在稍加反省之后，将会承认这个体系的每一部分都带有其自己的证明。一般人既然假设 他们的知觉就是他们的惟一对象，而同时又相信 物质的继续存在，所以我们显然必须依据那个假设来说明这个信念的起源。但是依据那个假设来说，要说我们的任何对象或知觉在经过一次间断之后仍然是同一的，那是一个虚妄的意见；因此，关于知觉的同一性的信念决不能发生于理性，而必然发生于想象。想象只是被某些知觉的类似关系所诱引而发生那样一种信念的；因为我们发现，我们所倾向于假设它们是同一的，只是我们那些互相类似的知觉。这种以同一性赋予我们的类似知觉的倾向，产生了一个继续存在的虚构；因为那种虚构也如那种同一性似的，实在是虚妄的（这是一切哲学家所公认的），而且也只有补救我们知觉的间断性的这种作用——这种间断是与知觉的同一性相反对的惟一情况。最后，这个倾向又是借现前的记忆印象才引起信念；因为如果回忆不起先前的感觉，我们显然永远不会相信物体的继续存在的。由此看来，在考察所有这些部分时，我们发现，其中每个部分都有最强有力的证明给以支持，这些部分全部集合起来就构成一个完全令人信服的、互相一致的体系。单单一个强烈的倾向，没有任何现前的印象，有时就会产生一个信念或意见。如果再有了那个条件（即现前的记忆印象）的帮助，那么它不是更会产生这种信念么？

但是我们虽然在这个方式下被想象的自然倾向所驱使，而以一种继续存在归之于我们所发现的那些虽然间断地出现而仍互相类似的可

感知的对象或知觉，可是一点点的反省和哲学就足以使我们看到那种意见的错误。我已经说过，在继续 存在和各别 或独立 存在这两个原则之间有一种密切的联系，我们只要确立了一个原则，另一个原则立刻就成为它的必然结果，随之而来。最先发生的是一个继续存在的信念，而且只要心灵遵循其最初的和最自然的趋向，这个信念无需经过多少研究或反省，就带来另一个信念。但是当我们比较各种实验、而对它们进行一些推理时，我们很快便看到，感官的知觉的独立存在说是违反最明显的经验的。这就引导我们循着原路返回，去看到我们以一种继续的存在归之于我们的知觉是一种错误，而且这个说法乃是许多奇特意见的根源，这些奇特意见我们在这里将力求加以说明。

许多实验可使我们相信，我们的知觉并没有任何独立的存在；我们现在可以首先观察一些这种实验。当我们用一个指头按住一只眼睛时，我们立刻看到一切对象都变成了双重的，而且对象的一半离开其平常的、自然的位置。但是我们既然不以一种继续的存在归于这两套知觉，而且它们的本性既然又都相同，所以我们就清楚地看到，我们的全部知觉都依靠于我们的器官，依靠于我们的神经和元气的配置。对象都随着距离显得时大时小，物体的形状显得在变化，我们在疾病和发热时物体的颜色和其他性质都有所变化，此外还有无数其他性质相同的实验，这一切都证明了上述的那个意见，由这一切，我们就了然，我们感官的知觉并不具有任何各别的或独立的存在。

这种推理的自然结果就应该是：我们的知觉既没有独立的存在，也没有继续的存在。的确，哲学家们已经深信这个意见，以致改变了他们的体系，并区别开知觉和对象（将来我们就会这样区别），而且假设知觉是间断的、生灭的、每一次返回时都是不同的，至于对象则是不间断的，保存其继续的存在和同一性的。不过这个新体系不论如何可以认为是有哲学性的，我仍然肯定说，这个体系也只是一个暂时缓和的补救办法，而且不但会有通俗体系的全部困难，也还含有其自身特有的困难。没有任何知性原则或想象原则可以直接使我们接受知觉和对象的双重存在这个信念，而且我们也只有通过间断的知觉有同一性和继续性那个普通假设，才能达到这个信念。我们如果不是首先相信，我们的知觉是我们惟一的对象，并且即当它们不为出现于感官之前时仍然继续存在，那么我们万不可能被诱导来认为，我们的知觉和对象是互相差别的，而且只有我们的对象保存着继续的存在。〔我肯定说〕“后一个假设没有任何被理性或想象所直接采纳的理由，它对

想象所有的全部影响乃是由前一个通俗假设得来的。”这个命题含有两个部分，我们将在这样深奥的题目所许可的范围以内力图尽可能明晰而清楚地加以证明。

关于这个命题的第一部分，即这个哲学的假设没有任何被理性或想象所直接采纳的理由，我们可以借着下面的反省在理性方面立刻加以证明。我们所确实知道的惟一存在物就是知觉，由于这些知觉借着意识直接呈现于我们，所以它们获得了我们最强烈的同意，并且是我们一切结论的原始基础。我们由一个事物的存在能推断另一个事物的存在的那个惟一的结论，乃是凭借着因果关系，这个关系指出两者中间有一种联系，以及一个事物的存在是依靠着另一个事物的存在的。这个关系的观念是由过去的经验得来的，借着过去的经验我们发现，两种存在物恒常结合在一起，并且永远同时呈现于心中。但是除了知觉以外，既然从来没有其他存在物呈现于心中，所以结果就是，我们可以在一些差异的知觉之间观察到一种结合或因果关系，但是永远不能在知觉和对象之间观察到这种关系。因此，我们永不能由知觉的存在或其任何性质，形成关于对象的存在的任何结论，或者在这个问题上满足我们的理性。

同样确定的是：这个哲学体系没有任何被想象所直接采纳的理由，而且那个官能本身永远不会借其原始的倾向碰到那样一个原则上。我承认，要把这一点证明得使读者完全满意，是有些困难的；因为这点包含着一个否定，而这个否定在许多情形下是不允许有任何肯定的证明的。如果有任何人肯花费心力来考察这个问题，并且发明一个体系，来说明这个信念是直接由想象产生的，那么我们将可以借考察那个体系而对现在这个题目下一个确定的判断。假定我们的知觉是断续的、间断的，并且不论如何相似，也仍然是互有差异的；同时让任何一个人根据这个假设指出，想象为什么直接而立刻地进到另一个与这些知觉性质上是相同的，但是继续的、不间断的、保持同一的存在这个信念上：在他把这一点说得使我满意以后，我就答应放弃我现在的意见。在这以前，我却只能根据第一个假设的抽象性和困难而断言说，这个假设不是想象根据它进行活动的适当题材。谁要愿意说明关于物体的继续而独立存在的那个通俗 意见的根源，那他就必须在心灵的通常 情况下来观察心灵，并且必须依据下面的假设进行推理：即我们的知觉就是我们的惟一对象，而且即当它们不被知觉时也仍然继

续存在，这个意见虽然是虚妄的，可是它是一个最自然的假设，并且只有它才有被想象所直接采纳的理由。

至于命题的第二个部分，即哲学的体系是由通俗的体系获得它对想象的全部影响，我们可以说，这是前面所说它并没有任何被理性或想象所直接采纳的理由那个结论的一个自然而不可避免的结果。因为我们既然从经验上发现哲学的体系支配着许多人的心灵，特别是支配着那些对这个题目很少进行反省的人们的心灵，所以这个体系必然是由通俗体系获得它的全部权威，因为这个体系并没有它自己的原始权威。这两个直接相反的体系的互相联系的方式，可以说明如下。

想象自然而然地顺着这样的思想路线进行。我们的知觉是我们的惟一对象：类似的知觉是同一的，不论它们的出现是如何断续和间断的；这种外表的间断与同一性相反；因此，这种间断不超出现象以外，而且知觉或对象即当其不存在于我们面前时，也实在是继续存在着；因此，我们的感官的知觉就有一种继续而不间断的存在。但是稍加反省就可指出，我们的知觉只有一种依附性的存在，因而打破了知觉有一种继续存在这个结论，因而我们自然就会预料，我们必然会完全抛弃那样一个意见，即自然中有像继续存在的那样一种东西，而且即当其不再呈现于感官之前时，这种存在还会被保存着。可是情况却和我们的预料相反。哲学家们虽然抛弃了关于感官的知觉的独立性和继续性的意见，可是远不曾同时抛弃了关于继续存在的意见，以至一切学派虽然都一致持有排斥知觉的独立性和继续性的主张，可是只有少数激烈的怀疑主义者才与众不同地排斥继续存在的主张（虽然这个主张是前一种主张的必然结果）；不过这些少数的哲学家们终究也只是在口头上主张那个意见，而永远不能真心真意地加以信奉。

在我们深思熟虑之后所形成的那样一些意见和我们因其适合于心灵而借一种本能或自然冲动所信奉的那些意见之间，有很大的差异。这两类意见如果成为互相反对的，那就不难预见哪一方面将占优势。当我们集中注意于我们的题材时，那么哲学的和精细的原则会占到上风；但是我们的思想只要稍一松懈，自然便会发挥它的作用，把我们拉回到先前的意见上。不但如此，而且自然有时候会有那样大的影响，甚至能够在我们最深刻的反省当中阻止我们的思想进程，并妨害我们顺着任何哲学意见一直推出全部的结论。这样，我们虽然清楚地看到我们知觉的依附性和间断性，而我们仍然半途而废，从不因此排

斥一个独立继续存在的概念。那个意见在想象中是那样的根深蒂固，以至永远难以拔除，而且关于我们知觉的依附性的任何形而上学上经过苦思而得来的信念，也都不足以达到拔除这个意见的目的。

我们的自然的和明显的原则在这里虽然战胜我们的精细的反省，可是在这种情形下一定必然有某种斗争和对立；至少在这些反省仍保存任何力量或活泼性时是这种情形。为了使自己在这一方面得到心理上的安定起见，我们就创立了一个似乎包括了理性和想象这两个原则的新的假设。这个假设就是关于知觉和对象的双重存在的那个哲学的假设；这个假设因为承认我们的依附性的知觉是间断的、差异的，所以就投合于我们的理性；同时又因为它赋予我们所称为对象 的另一种东西以一种继续的存在，所以这个假设又使想象感到满意。因此，这个哲学体系乃是两个互相反对的原则的怪异的产物：这两个原则同时都被心灵所接受，并且都不能互相消灭。想象告诉我们说，我们的互相类似的知觉有一种继续而不间断的存在，并不因其不在眼前而被消灭。反省又告我们说，甚至我们那些互相类似的知觉，在其存在方面也是间断的，并且互相差异的。于是我们借着一个新的虚构躲避了这两种意见的矛盾，这个虚构由于以相反的性质归之于不同的存在物，就是把间断性 归之于知觉，把继续性 归之于对象，所以它就既适合于反省的假设，又适合于想象的假设。自然是顽强的，不论如何受到理性的攻击，也不肯退下战场；同时理性在这一点上又是十分清楚的，无法加以掩蔽。我们既然不能调和这两个敌人，所以我们就力图尽可能地求得安定，就是通过依次满足两者的要求，并虚构一个双重的存在，使两者各自在其中找到具有其所希望的全部条件。我们如果充分相信，我们的类似的知觉是继续的、同一的、独立的，那么我们永远不会陷于所谓双重存在的这样一个意见之中，因为我们就会满意于我们的第一个假设，而不必再远求了。其次，我们如果充分相信我们的知觉是依附的、间断的、差异的，我们也同样不会接受双重存在的意见；因为在那种情形下，我们就会清楚地看到关于继续存在的第一个假设的错误，而不再理会它了。因此，这个意见的发生是由于心灵的依违两可的状态，是由于我们那样地执著于这两个相反的意见，以至使我们去找寻一个借口，以为自己同时接受两个原则进行辩护；而这个借口最后幸运地就在双重存在的体系中找到了。

这个哲学体系的另一个优点就是：它和通俗的体系互相类似，通过这个办法，在理性提出要求和引起麻烦的时候，我们就能够对它作

一些迁就；不过当理性稍为疏忽和懈怠时，我们又很容易地回到我们的通俗的、自然的概念上。因此，我们发现，哲学家们并不忽视这个优点；他们一离开自己的书斋，就和其他的人们共同信奉那些已被粉碎了的意见：即我们的知觉就是我们的惟一对象，在它们所有的间断的现象中仍然继续是同一而不间断的。

在这个体系的其他各点上，我们也可以看到这个体系是很显著地依靠于想象的。其中我将提到下面两点。第一，我们假设外界对象与内心的知觉互相类似。我已经指出，因果关系永不能使我们由我们知觉的存在或其性质、正确地推断出外界的继续不断的对象的存在。我还可以进一步说：即使因果关系能够提供那样一个结论，我们也永远不会有任何理由推断说：我们的对象类似于我们的知觉。因此，那个意见只是从想象的前述那种性质得来的，那种性质就是：想象是从某种先前的知觉得到它的全部观念的。我们除了知觉以外，永不能再想象任何东西，因而不得不使一切事物和知觉类似。

第二，我们既然假设我们的一般的对象类似于我们的知觉，所以我们也就认为，每一个特殊的对象当然类似于其所产生的那个知觉。因果关系决定我们加上类似关系；这些存在物的观念既被前一种关系在想象中联系起来，所以我们就自然而然地加上后一种关系，来补足这种结合。我们如果先前在任何一些观念之间观察到一些关系，我们就有很强烈的倾向要把新的关系加在那些关系上面，以便补足那种结合；往后我们将有机会观察到这一点[8]。

我既然说明了关于外界存在的所有通俗的和哲学的体系，因而不禁要吐露我在复查那些体系时所发生的一种意见。我在一开始研究这个题目时，就先说过，我们应当对于自己的感官有一种绝对的信任，而且这也将是我从我的全部推理所得出的结论。但是坦率地说，我现时 觉得我有一种十分相反的意见，我更倾向于完全不信任我的感官（或者宁可以说是想象），而不肯对它再那样绝对信任了。我不能够设想，想象的那样一些浅薄的性质，在那种虚妄假设的指导之下，会有可能导致任何可靠和合理的体系。这些性质就是我们知觉的一贯性和恒定性，它们产生了这些知觉继续存在的信念，虽然在知觉的这些性质和那样一种存在之间并无可以觉察到的联系。我们知觉的恒定性起了最显著的作用，可是它伴有最大的困难。要假设我们的互相类似的知觉有数目上的同一性，那是一个绝大的幻觉；不过正是这个幻觉

才使我们发生了这些知觉即当其不在感官之前时，仍然是不间断的、仍然存在着的这个信念。我们的通俗体系就是这种情形。至于我们的哲学体系，则也有同样的困难，并且被这样一种谬误所累，就是这个体系既否认了、而同时又确立了通俗的假设。哲学家们否认我们的类似的知觉是同一的、不间断的；可是他们又极其倾向于相信那些知觉是同一而不间断的，所以他们就又任意创设了一套新的知觉，而把这些性质归于它们。我所以说是一套新的知觉，乃是因为我们虽然可以一般地假设，但却不能清楚地想象，对象就其本性而论，除了恰恰就是知觉而外，还可能是任何其他的东西。那么我们从这些没有根据的和离奇的一大批混乱的意见中，除了错误和虚妄以外，还能希望得到什么呢？我们对这些意见，如果有任何一点信念，又将何以自解呢？

在理性和感官两方面的这种怀疑主义的惶惑，是一种疾患，这种疾患永远不能根治，它每时每刻都可以复发，不论我们怎样加以驱除，有时甚至似乎完全摆脱了它。不论根据任何体系，都不可能为我们的知性或感官进行辩护，而且我们如果以这个方式力图加以辩护，反而会更加暴露它们的弱点。怀疑主义的惶惑，既是自然而然地发生于对那些题目所作的深刻而透彻的反省，所以我们越是加深反省（不论是反对着或符合了这种惶惑），这种惶惑总是越要加剧。只有疏忽和不注意，才能给予我们任何救药。由于这个缘故，我就完全依靠它们，而且不论读者此刻的意见如何，我假定他过了一个小时以后当然会相信既有外在世界，也有内心世界；根据这个假设进行下去，我打算在进而更仔细地考察我们的印象之前，要考察一番古代和近代哲学家们关于内心和外在世界所提出的若干一般的体系。最后，我们也许会发现这种考察对于我们现在的目的并非毫不相干的。

第三节 论古代哲学

有些道德学家曾经劝我们在清晨时回忆我们的梦境，并且严格地考察这些梦境，如同我们考察我们最严肃、最审慎的行为一样；他们认为这是认识自己的内心、明了自己在道德上的进步的一种优越的方法。他们说，我们的性格是始终同一的，而且当诡计、恐惧和权谋都不存在，并且对自己或他人都不能进行欺诈的时候，我们的性格便彻

底显露了。我们性情的慷慨或卑劣、柔顺或残酷、勇敢或怯懦，以极为无限的自由影响想象的虚构，并以最鲜明的色彩显露其自身。同样地，我相信，如果把古代哲学关于实体 （substances）和实体的形式 （substantial forms）、偶有性 （accidents）和奥秘性质 （occult qualities）等虚构作一番批评，那也许会有一些有用的发现；这些虚构虽然是极不合理和任意臆造的，可是和人性原则有一种很密切的联系。

最明智的哲学家们承认，我们的物体观念只是心灵由各个独立的可感知的性质的观念形成的集合体——这些性质是对象所由以组成、并经我们发现为彼此经常结合在一起的。但是这些性质在其本身不论可以是怎样完全各别，而我们平常却总是认为它们所形成的那个混合体是一个东西、并且在很重大的变化以后仍然继续保持同一。这种公认的组合性显然是和那种假设的单纯性 相反，而这种变化也和同一性相反。因此，使我们几乎普遍地都堕入那样明显的矛盾中的那些原因，以及我们力图借以掩饰这些矛盾的方法，是值得我们加以考察的。

显而易见，关于对象的各自区别的、接续 的性质我们所有的观念既然是被一种很密切的关系结合起来的，所以心灵在一路观察这种接续进程时，必然被一种顺利推移所推动，由一个部分转移到另一个部分，并且和它在思维同一不变的对象时一样，它将知觉不到那种变化。这种顺利推移就是那种关系的结果，或者不如说就是它的本质；在两个观念对心灵的影响互相类似的时候，想象既然容易把一个观念误认为另一个观念，因此结果就是，关联着的性质的那样一种接续很容易被认为是一个没有变化、继续存在着的对象。顺利无阻的思想进程在两种情形下既然互相类似，所以就容易欺骗心灵，使我们以同一性归之于若干相关性质的有变化的接续过程。

但是当我们改变了我们思考那种接续过程的方法，不再依次逐渐地通过了接续着的时间点去推溯它，而是同时观察它的持续时间的两个各别的时期、并比较两个接续着的性质的不同情况时：那么在那种情形下，那些因为逐渐发生，原来是不易觉察的种种变化，现在就显得重要起来，并似乎要把同一性完全消灭了。因此，由于我们观察对象时的观点不同，并由于我们所比较的那些时间刹那有远有近，所以我们的思想方法中就发生了一种矛盾。当我们循序地追踪一个对象的接续的变化时，思维的顺利进程使我们以同一性归之于那个接续过

程；因为我们在思考一个不变的对象时，就是借着与此相似的一种心理活动。当我们在它经了重大变化之后、再来比较它的情况时，思想的进程就中断了；因而就有一个多样观念呈现于我们之前。为了调和这些矛盾，想象就容易虚构一种不可知、不可见的东西，并假设它在这种种变异之下、仍然继续保持同一不变；想象就称这种不可理解的东西为一个实体，或原始的、第一性的物质。

对于实体的单纯性，我们也抱有一个相似的概念，而且也由于相似的原因。假设有一个完全单纯而不可分的对象，和另一个各个共存的部分被一种强固关系联系起来的对象同时呈现出来，那么心灵在思考这两个对象时的活动，显然并不十分差异。想象借着一种单纯的思想努力，没有变化或变异，顺利地一下子就想出那个单纯的对象。在那个复合对象中，各个部分的联系也差不多有同样的效果，并且把对象那样地结合在自身以内，以致想象觉察不到由一部分转到另一部分的推移过程。因此，结合在一个桃子或甜瓜中的颜色、滋味、形状、坚固性，就被想象为构成一个东西；这是因为那些性质有一种密切关系，使它们影响思想的方式正像它们是完全单纯的一样。但是心灵并不停止在这里。心灵每逢在另一观点下来观察这个对象时，它就发现所有这些性质都是互相差异的、可以区别的、可以分离的。对于事物的这种看法摧毁了心灵的原始的、比较自然的概念，迫使想象虚构一种不可知的东西，或原始的实体和物质，作为这些性质之间的结合原则或聚合原则，借此给予那个复合的对象以"一个物体"的名称，虽然那个对象具有多样性和组合性。

逍遥学派哲学肯定原始物质在一切物体中都是完全同质的，并且认为火、水、土、气都属于同一实体，因为四个元素是可以依次循环、互相转化的。同时，这个学派又给予这几类对象中的每一类以一种各别的实体的形式，并假设这种形式是各类对象所具有的那些不同性质的来源，并且是各类特殊对象的单纯性和同一性的一个新的基础。一切都决定于我们观察对象的方式。当我们循着物体的不可觉察的变化进行观察时，我们假设它们全部都属于同一实体或本质。当我们考察它们的明显差异时，我们又各个给以一种实体的和本质的差异。为了使我们耽迷于这两种观察对象的方式起见，我们就假设一切物体同时具有一个实体和一个实体的形式。

偶有性 的概念是关于实体和实体形式的这种思维方法的一个不可避免的结果；我们总是不自禁地把物体的颜色、声音、滋味、形状和其他特性看作是不能独立自存的存在物，总需要一个寓托的主体来给以支持。因为我们每当发现这些可感知的性质中的任何一种时，既然因为上述理由总要同时也想象那里有一个实体存在，所以使我们推断因果之间的联系的那种习惯，也使我们在这里推断任何一种性质对于那个不可知的实体的依附性。想象一种依附关系的习惯，和观察一种依附关系的习惯具有同样的效果。不过这种幻想比前面任何一种幻想也并不更为合理。任何一个性质既然是区别于其他性质的一种各别事物，所以也就可以被想象为独立存在，而且也可以不但离开了其他性质、并且离开了那个不可理解的实体虚构而独立存在。

不过这些哲学家们在他们关于奥秘性质 的意见中，更将这些虚构向前推进了。他们不但假设了一个他们所不理解的具有支持作用的实体，同时又假设了他们也同样不懂的一个被支持的偶有性。因此，整个体系是完全不可理解的，然而却是从和上述这些原则中的任何一个都同样自然的原则得来的。

在考究这个题目时，我们可以观察到三个层次不同的意见，随着形成这些意见的人们所获得的新的理性程度和知识程度，这些意见也就一个高出一个。这三种意见就是：通俗的意见、虚妄哲学的意见和真正哲学的意见。在这些意见中间，我们在探讨之后将会发现，真正哲学与通俗意见较近，与错误知识的意见却较远。人们在平常漫不经心的思想方式中，很自然地想象他们在他们经常发现为结合在一起的那些对象中觉察到一种联系，而且由于习惯使得那些观念难以分开，所以他们就容易想象那样一种分离本身就是不可能的、谬误的。但是，摆脱了习惯的影响而把对象的观念进行比较的那些哲学家们，立刻看到了这些通俗意见的错误，并且发现了对象之间并无任何已知的联系。每一个差异的对象，在他们看来都是完全各别的、分离的，而且他们看到，我们只有在若干例子中观察到那些现象是恒常结合在一起时，才由这一个对象推断另一个对象，而并非因为我们观察到那些对象的本性和性质。但是这些哲学家们却不曾由这种观察推得一个正确的结论，并断定我们没有离开心灵而属于原因的任何能力或动力的观念；他们并不曾推得这个结论，反而往往去找寻这种动力所在的那些性质，而对理性向他们提出来说明这个观念的每一个体系都表示不满意。他们有充分的才能，使他们摆脱了通俗的错误，即认为物质的

各种可感知的性质和活动之间有一种自然而可以知觉的联系；但是他们的才能却不足以使他们断然不再在物质中或原因中来寻找这种联系。要是他们真正碰到了正确的结论，他们也就会返回到一般人的立场，并对所有这些研究都表示懒散和淡漠。就现状来说，他们却处于很可悲叹的境地，对于这种可悲的程度，诗人们所描写的西西发斯（Sisyphus）[9]和坦塔卢斯（Tantalus）[10]的受罚情况，也只能给予我们一个微弱的概念。因为人们如果急切地寻求永远是可望而不可即的东西，并且在其永不可能存在的地方去找寻它，那么我们还能想象出比这个更为痛苦的境况么？

不过由于自然似乎对每一事物都保持着一种公正和补偿的精神，所以她对哲学家们也不曾漠然不管，正像她并不忽视其他造物一样。自然在哲学家们所遭遇的重重失望和痛苦之中，仍给他们保留了一种安慰。这种安慰主要就在于他们所发明的能力和奥秘性质这两个名词。因为我们在屡次使用真正有意义而可以理解的名词以后，既然通常是略去我们用这些名词所要表示的观念，而只保留我们可借以任意唤起那个观念来的习惯；所以自然而然地就发生了下面这件事，就是：在经常使用完全无意义而不可理解的名词以后，我们也就想象这些名词和前一类名词处于同等地位，并具有一种我们可以借反省发现出来的秘密意思。这些名词的外表上的类似，也和通常一样，欺骗了心灵，使我们想象两者之间有一种彻底的类似关系和一致关系。这些哲学家们借着这种方法就使自己坦然自得，并借一种幻觉最后达到了一般人由于愚蠢、真正哲学家们由于适度的怀疑主义所达到的那种漠不关心态度。他们只须说，凡使他们迷惑的任何现象，都发生于一种能力或奥秘性质，于是对于这个题目的全部辩论和探讨到此就结束了。

在逍遥学派显示出他们受了想象的每一种浅薄倾向的支配的所有的例子中，最显著的例子就是他们所说的交感（sympathies）、反感（antipathies）和憎恶真空之感（horrors of a vac-uum）。人性中有一种很显著的倾向，喜欢把自身内部所观察到的那些情绪加之于外界对象，并且在到处都找到最常呈现于自己的那些观念。的确，这种倾向稍微通过一些反省便可以压制下去，并且只发生于儿童、诗人和古代哲学家们的身上。儿童们在被石头所打痛时，就想要去打石头；诗人们喜爱把一切事物人格化；古代哲学家们则虚构了交感和反感：这一切都是上述那种倾向的表现。儿童们因为年纪小，诗人们因为自认

是盲目信从其想象的启示，所以我们都必须加以宽恕：但是我们将发现什么样的借口来为我们的哲学家们这样显著的一个弱点进行辩护呢？

第四节 论近代哲学

但是这里，有人或许会反驳说，依照我的自白，想象既是一切哲学体系的最后裁判者，而我却斥责古代哲学家们利用那个官能、并在他们的推理中完全听任想象去支配自己，那就不公平了。为了辩明我的理由起见，我必须分别想象中的两种原则：一种原则是恒常的、不可抗拒的、普遍的，就如由因到果和由果到因的那种习惯性的推移；另一种原则是变化的、脆弱的、不规则的，就如我方才提到的那些。前者是我们一切思想和行动的基础，所以如果除去了那些原则，人性必然立即要毁坏、消灭。后一种原则对人类并不是不可避免的，也不是必然的，甚至也不是生活过程中所需用的；正相反，我们只看到这些原则发生于脆弱的心灵，并且因为它们违反其他习惯原则及推理原则，很容易会被适当的对比和对立所推翻。因为这个缘故，所以前面的原则被哲学所信奉，而后面的原则却遭到排斥。当一个人在黑暗中听到清晰的语音时，断言说有一个人在其近处，他的推理是正确而自然的，虽然那个结论只是由习惯推得的，这种习惯由于"人"的观念和现前的印象经常结合在一起，把一个人的观念灌输于心灵，并使那个观念生动起来。但是一个人如果在黑暗中没来由地被恐惧幽灵的心理所苦恼，那他或者也可以说是在进行推理，并且也是很自然地在推理；不过说这种推理是自然的，其含义正如说一种疾病是自然的一样；因为疾病是由自然的原因发生的，虽然疾病正与健康——人的最愉快、最自然的状况相反。

古代哲学家们的意见，他们的实体和偶有性那两种虚构，和他们关于实体形式及奥秘性质的推理，正如黑暗中的幽灵，并且是由虽是通常、而并非人性中普遍而不可避免的原则得来的。近代哲学 自认是完全摆脱了这个缺点，是由坚实、永恒和一致的想象原则产生的。这种自负究竟建立在什么基础上，正是我们现在所要研究的题目。

那个哲学的基本原则就是关于颜色、声音、滋味、气味、冷和热的那个意见；那个意见断言，这些性质都只是心中的印象，是由外界对象的作用而发生，但与对象的性质并无任何类似。在经过考察之后，我发现人们平常给这个意见所举出的理由中只有一条令人满意，那个理由的根据就是：即使外界对象在一切外表上都继续同一不变，那些印象却常有变化。这些变化决定于各种各样的条件：决定于我们不同的健康状况，犹如一个患病的人对于一向最喜欢的肉类会感到一种恶味；决定于各人的不同的脾性和体质，犹如一人所尝着是甜的东西，在别人会尝到是苦的。这些变化也决定于外界情况和位置的差别；云反射回来的彩色，随着云的距离，随着云与眼和发光体所形成的角而有变化。火也在隔着某种距离时传来快乐感觉，而在隔着另一种距离时则传来痛苦感觉。这一类例子很多，而且是常见的。

由这些例子所推出的结论，也同样是可以想象到那样地极为令人满意。确实，当同一个感官的各种不同印象发生于任何一个对象的时候，那么这些印象中并不是每一个都有存在于对象中的一种类似的性质。因为同一个对象在同时既然不能赋有同一个感官的几种不同性质，而同一种性质又不能类似于若干完全差异的印象；因此，明显的结论就是：我们的许多印象并没有外界的模型或原型。但是我们根据相似的结果推测出相似的原因来。大家承认，许多颜色、声音等印象只是内心的存在物，发生于与之完全不相类似的原因。这些印象和其他颜色、声音等印象，在现象上看来并无不同之点。因此，我们断言，这些印象全体是由相似的根源发生的。

这个原则一经承认，那个哲学的一切其他学说似乎都可以自然地随之而来。因为声音、颜色、冷和热，以及其他可感知的性质既被排出了继续独立存在物之列，那么我们所剩下的便只有所谓第一性质，只有这些性质是我们对之有任何恰当概念的实在 性质。这些第一性质就是广袤和填充性，以及它们的种种混合和变异，即形状、运动、重力和凝聚力。动植物的生、长、衰、朽只是形状和运动的变化；一切物体的相互作用也是如此；火、光、水、气、土，以及自然中一切元素和能力的作用也都是这样。一种形状和运动产生另一种形状和运动；在物质世界中再也没有我们可以拟想到的其他任何主动或被动的原则。

我相信，对于这个体系可以提出许多反驳：不过现在我将专限于提出一种我认为很有决定意义的反驳。我肯定说，通过这个体系，我们不但说明不了外界对象的作用，反而把所有这些对象完全消灭了，并使我们不得不归到最狂妄的怀疑主义关于这些对象的意见。如果颜色、声音、滋味、气味只是知觉，那么我们所能想象的任何东西便不能赋有一种实在的、继续的、独立的存在；甚至人们所主要强调的第一性质，如运动、广袤和填充性等，也都没有这种存在。

先从运动考察起：显然，这是单靠运动自身而不参照某种其他对象，便完全不能被想象的一种性质。运动这个观念必然以一个运动着的物体为前提。那么，运动着的物体的观念（没有了它，运动便是不可思议的）究竟是什么样的观念呢？这个运动物体的观念必然还原到广袤或填充性的观念；结果运动的实在性就依靠于其他这些性质的实在性上了。

关于运动、这个意见是被普遍承认的，而我也已经证明在广袤方面这个意见也是正确的；我并且也指出，我们不可能想象广袤不是由赋有颜色或填充性的部分组成的。广袤的观念是一个复合观念；但是这个观念既然不是由无数部分或微小观念组成的，所以它最后必然分解为完全单纯而不可分的部分。这些单纯而不可分的部分，既然不是广袤的观念，所以除非被想象为有颜色的，或是有填充性的，它们就只能成为非实在物了。颜色已被排除于任何实在的存在物以外。因此，我们的广袤观念的实在性就只有依靠于填充性观念的实在性了。填充性的观念如果是虚幻的，那么广袤的观念也便不能是正确的。因此，让我们注意来考察填充性的观念。

填充性的观念是两个物体在受到极大力量推动时也不能互相渗透、而仍维持其分离和独立存在的那样一个观念。因此，如果不想象到某些有填充性的、并维持着这种分离而独立存在的物体，单独的填充性是完全不可思议的。但是我们对于这些物体有什么样的观念呢？颜色、声音和其他第二性质的观念已被排除了。运动观念依靠于广袤观念，而广袤观念又依靠于填充性观念。因此，填充性的观念就不可能依靠于其中任何一个观念。因为那就是在绕圈子，使这一个观念依靠于那一个观念，而同时又使那一个观念依靠于这一个观念了。因此，我们的近代哲学就不曾给我们留下任何正确而满意的填充性观念，因而也没有留下正确而满意的物质观念。

对于能够理解这个论证的每一个人，它将显得完全是有结论性的；但是由于这个论证对一般读者也许会显得深奥而复杂，所以我如果力求改变说法，借以使其较为明白浅显，希望读者们加以原谅。为了形成填充性的观念，我们必须想象两个物体互相挤压而并不互相渗透。我们如果只限于一个对象，便不可能得到这个观念，当然如果不想象任何一个对象，就更加不可能得到这个观念了。两个非实在物并不能相互把对方排斥于其自己位置以外；因为非实在物并不占有任何位置，也不能赋有任何性质。现在我问，对于我们假设填充性所属的这些物体或对象，我们形成什么观念呢？要说我们仅仅想象物体为有填充性的，那就要无限地进行下去。如果说，我们在自己心中把这些物体描绘成为具有广袤的，那就把一切都还原到一个虚妄的观念上，或者只是在绕圈子。广袤必须被认为是有颜色的，这是一个虚妄的观念；或被认为是有填充性的，这又使我们回到了第一个问题上。关于运动性和形状，我们也可以作同样的说法；总而言之，我们必须断言，在把颜色、声音、冷和热排除于外界存在之列以后，就没有剩下任何东西能够给予我们以一个正确而一致的物体观念。

还有一层：恰当地说，填充性或不可渗透性只是一种不可消灭性，这点前面已说过了[11]；因为这个理由，我们就更有必要来形成我们所假设为不能消灭的那个对象的清楚观念。消灭的不可能性不能独立存在，也不能被想象为独立存在，而必然需要它所属的某种对象或真实存在。但是现在困难仍然存在，就是：我们如何能不求助于第二性的和可感知的性质而形成这个对象或存在的观念呢？

我们所惯用的、借着研究观念所由以发生的那些印象来考察那些观念的方法，在现在的场合下，我们也必须不能省略。由视觉、听觉、嗅觉和味觉进入心中的那些印象，据近代哲学说来是没有任何与之类似的对象的；因而，被假设为真实存在的填充性的观念决不能由这些感官的感觉中任何一个得来。因此，就只剩下触觉这一感官还能够传来可以为填充性观念所由来的那个印象；我们确实也自然而然地想象，我们感觉到物体的填充性，而只需要触碰一下任何对象，就知觉到这种性质。不过这种思想方法宁可说是通俗的，而不是哲学的。这一点由下述两点考虑就可以看到。

第一，我们很容易地看到，物体虽然借其填充性而被人感觉，可是触觉是与填充性十分差异的一种东西，两者并无丝毫类似之点。一

只手瘫痪了的人，在看到那只手被桌子所支持时，也同他用另一只手触到那张桌子时，有同样完整的一个不可渗透性的观念。当一个对象挤压我们的任何一个肢体时，都会遇到抵抗；那种抵抗借其所给予神经和元气的那种运动，把某种感觉传到心中；但是我们不能由此断言，感觉、运动、抵抗三者有任何类似之处。

第二，触觉的印象若非当它在其广袤方面被考虑时，那它只是单纯的印象；这对于现在的目的毫无帮助：从这个单纯性我推断说，触觉印象既不表象填充性，也不表象任何实在的对象。因为让我们假定一个人用他的手抵压一块石头或任何坚固的物体，又假定有两块石头互相挤压，那么人们立刻会承认，这两种情形并非在各方面都是相似的；在前一种情形下，有一种感觉与填充性相结合起来，而在后一种情形下，并没有这种现象。因此，为了使这两种情形互相类似起见，就必须把那个人凭其手或感觉器官所感到的那一部分印象除去；在一个单纯印象方面既然不可能做到这一点，所以这就迫使我们把整个感觉都除去，并且证明这一整个印象在外界对象方面并没有原型或模型。此外还可以再加上一点：填充性必然以两个物体为前提，并需要接近和撞击两个条件；这既然是一个复合的对象，所以永不能被一个单纯印象所表象。更不用说，填充性虽然继续永远始终不变，而我们的触觉印象却是时时刻刻在变化的；这就清楚地证明了后者并不是前者的表象。

由此可见，我们的理性和我们的感官之间有一种直接而全部的对立；或者更确切地说，在我们根据原因和结果所得的那些结论和使我们相信物体的继续独立存在的那些结论之间，有一种直接而全部的对立。当我们根据原因和结果进行推理时，我们断言，颜色、声音、滋味、气味，都没有继续、独立的存在。当我们排除了这些可感知的性质时，宇宙中也就没有剩下具有那样一种存在的任何东西。

第五节 论灵魂的非物质性

在关于外界对象的每一个体系中，和我们所设想为那样清楚和确定的物质观念中，我们既然已经发现有那样一些矛盾和困难，那么在

关于我们内在知觉和心灵本性的每个假设中，我们自然会预料有更大的困难和矛盾，因为我们总是认为后者是尤其模糊而不确定的。不过在这一方面， 我们却是自己欺骗了自己。理智世界虽然纠缠于无限的含糊暧昧之中，却并不被我们在自然界中所发现的任何那一类矛盾所困惑。我们关于理智世界所有的知识都是自相符合的；至于我们所不知道的，那我们就只好听其自然了。

的确，假使我们倾听某些哲学家们，那么他们是声称要减少我们的无知的；不过我恐怕，这样就有使我们陷入这个题目本身原来可以避免的矛盾中的危险。这些哲学家们就是对于他们假设知觉所寓存其中的物质实体或精神实体进行细密推理的那些人们。为了终止双方的无限争论起见，我不知道有更好的方法，只有用一句话要问这些哲学家们，他们所谓实体或寓存 （inhesion）究竟是什么意思？在他们答复了这个问题以后，而且一定要在作出答复以后，我们才可以合理地、认真地去参加这场争辩。

我们已经发现，在物质和物体方面，这个问题是无法答复的；但是在心灵这个方面，它除了仍然苦于种种同样困难之外，又被这个题目所特有的附加困难所缠扰。每个观念既是由先前的印象得来的，那么倘使我们有任何心灵实体的观念，我们也必然有这种实体的印象；而这如果不是不可能的，也是难以想象的。因为一个印象若非类似于一个实体，又如何能表象那个实体呢？按照这派哲学来说，一个印象既然不是一个实体，并且没有一个实体的任何特殊性质或特征，它又如何能类似那个实体呢？

但是如果撇开了可能是什么或不可能是什么 的问题，来谈现实是什么 的问题，那么我希望，那些自称我们对心灵实体有一个观念的哲学家们指出产生那个观念的那个印象来，并且清楚地说出，那个印象是以什么方式发生作用，是由什么对象得来的。这个印象是一个感觉印象，还是一个反省印象呢？这个印象是愉快的，还是痛苦的，还是漠然的呢？这个印象还是永远伴随着我们，还是有间歇地返回来的呢？如果它是有间歇地返回来的，那么主要是什么时候返回来呢？并且是由什么原因产生出来的呢？

如果有任何人不答复这些问题，而是躲避这个困难，说一个实体的定义乃是可以独立自存的某种东西， 而且这个定义就应当使我们满

意：如果有人这样说，那么我就要说，这个定义与每一个可以被想象的东西都是符合的，可是决不足以区别实体与偶有性，或是区别灵魂和它的知觉。因为我是这样进行推理的。凡可以清楚地被想象的东西都可能存在；而凡在任何方式下被清楚地想象的任何东西也就可能以那种方式存在。这是已经被承认的一条原则。其次，凡差异的事物都是可以区别的，而凡可以区别的事物都是可以被想象所分离的。这是另一条原则。我从这两条原则所推得的结论就是：我们的全部知觉既然都是互相差异，并且与宇宙中其他一切事物差异，所以这些知觉也都是互相分别的，互相分离的，而可以被认为是分别存在的，因而也就可以分别存在，而不需要任何别的东西来支持其存在。因此，这个定义如果说明一个实体的话，那么这些知觉便都是实体了。

由此可见，不论是借着考察观念的最初根源，或是借着一个定义，我们都不能得到任何一个令人满意的实体概念，据我看来，这似乎就是可以完全抛弃关于灵魂的物质性和非物质性的那个争论的一个充足理由，并且是使我绝对鄙弃那个问题本身的一个充足理由。除了对知觉而外，我们对任何事物都没有一个完善的观念。一个实体是和一个知觉完全差异的。因此，我们并没有一个实体观念。"寓存于某物之中"这个条件被假设为是支持我们知觉的存在的一个必要条件。可是没有任何东西似乎对支持一个知觉的存在是必要的。因此，我们便没有寓存观念。当人们问：知觉是寓存于一个物质的实体中，还是寓存于一个非物质的（精神的）实体中时，我们甚至不懂得这个问题的含义，那么如何还可能加以答复呢？

有一个通常被用来证明灵魂的非物质性（精神性）的论证，据我看来是值得注意的。凡占有空间的东西都是由若干部分组成的；而凡由部分组成的东西即使不在实际上、至少在想象中是可以分割的。但是任何可分的东西都是不能与一个思想或知觉结合起来的，因为思想或知觉是一种完全不可分离、不可分割的存在物。因为假设有那样一种结合，那么那个不可分割的思想还是存在于这个占空间的、可分的身体的左方呢？还是存在于其右方呢？还是存在于其表面呢？还是存在于其中央呢？还是存在于其后方呢？还是存在于其前方呢？如果这个思想是和广袤结合起来的，那么它必然存在于广袤范围内的某处。如果思想存在于广袤的范围以内，那么思想或者存在于一个部分，或者存在于每一个部分：在前一种情形下，那个特殊的部分便是不可分的，知觉只是与这一部分结合，而并不与广袤结合；如果思想存在于

每一部分，那么思想也必然是占有空间的、可以分离的、可以分割的，如同物体一样；这是彻底谬误而矛盾的。因为任何人能够设想一个一码长、一英尺宽、一英寸厚的情感么？因此，思想和广袤是完全不相容的两种性质，永远不能合并于一个主体中。

这个论证并不影响关于灵魂实体 的问题，而只影响灵魂与物质在空间上的结合 问题。因此，一般地考察一下哪些对象能够或不能够有空间上的结合，那或许不是不适当的。这是一个奇妙的问题，或许可以导使我们达到重大的发现。

最初的空间和广袤概念完全是由视觉和触觉两种感官得来的；而且除了有颜色的或可触知的事物以外，也没有任何东西的部分的排列方式足以传来空间观念。我们减少或增添一种滋味的方式，与我们减少或增添任何可见的对象的方式不同；当几种声音同时刺激我们的听觉时，也只有习惯和反省使我们对于发出那些声音的物体的远近程度形成一个观念。凡标志出其存在的场所来的东西，必然是占有空间的，否则便是没有部分或组合的一个数学点。凡占有空间的东西一定有一个特殊的形状，如方形、圆形、三角形，其中没有一个与一个欲望，或与其他任何印象或观念互相符合的，而只能与上述视觉和触觉两种感官的印象符合。一个欲望，虽然是不可分的，也不应当被认为是一个数学点。因为要是那样，那么就可以加上其他欲望，而造成两个、三个、四个欲望，而且这些欲望还是分布和安置于有一定的长、宽、厚的那样一个方式中；这种说法显然是荒谬的。

在说明这一点以后，我如果提出曾被若干形而上学家所鄙弃、并被认为是违反人类理性最确定的原则的一个原理来，那就该不至于使人惊讶了。这个原理就是：一个对象可以存在，但却不存在于任何地方 。我肯定说，这不但是可能的，而且绝大部分的存在物都是、而且必然是以这个方式存在的。一个对象的各个部分如果不是排列得可以形成一个形状或数量，而且整个对象对其他物体的关系也并不符合于我们的远近概念，那么那个对象可以说是不在任何地方存在。但是除了视觉和触觉两者的知觉和对象以外，我们的全部知觉和对象显然都是这种情形。一次道德的反省不能处于一个情感的右方或左方，气味或声音也不能是一个圆形或一个方形。这些对象和知觉不但不需要任何特殊的场所，而且还和场所是绝对不相容的，甚至想象也不能以场所给予这些知觉。至于说，要假设这些知觉不存在于任何地方，便是

谬误，那么我们可以这样考虑：如果情感和情绪在知觉之前显得有任何特殊的场所；那么广袤观念也可以由这些知觉获得，正如其可以由视觉和触觉得来一样；这是与我们所已经确立的理论相反的。如果这些知觉显得 没有任何特殊的场所，那么它们也就可能以这种无场所的方式存在；因为凡我们所能想象的事物都是可能的。

现在就无需证明，那些单纯而不在任何地方存在的知觉是不能在任何场所与占有空间并可以分割的物质或物体结合的了；因为如果没有一种共同的性质作为依据，便不能建立一种关系[12]。更值得提出的是：关于对象在空间中的结合的这个问题，不但出现于有关灵魂本性的形而上学的争论中，而且甚至在日常生活中，我们也时时刻刻都有机会加以考察。例如，我们假设在桌子的一头有一个无花果，另一头有一个橄榄，那么显而易见，在形成这些实体的复合观念时，其中最明显的一个观念就是两种果实的不同的滋味的观念；同样显而易见的是：我们还把这些性质与有颜色而可触知的性质合并起来、结合起来。我们假设一种果实的苦味和另一种果实的甜味、存在于那两个可见的物体中，并且被桌子的全部长度所分开。这是那样引人注目和那样自然的一个幻觉，所以我们应当考察一下它们所由以产生的那些原则。

一个占有空间的对象虽然不能和其他不存在于任何场所或者不占有空间的对象结合起来，可是这些对象仍然可能发生许多其他关系。例如，任何果实的滋味和气味都不能与其颜色和可触知性两种性质分开的；不论其中哪个是原因，哪个是结果，这些性质确是都永远同时并存的。这些性质也不但是一般地并存着，并且在心中也是同时出现的；而且我们是在使占有空间的物体接触我们的感官的时候，我们才知觉它的特殊的滋味和气味。因此，占有空间的对象和不在任何特殊场所存在的性质之间所有的这些因果关系，和在其呈现的时间上的接近关系，对心灵必然发生那样一种效果，即其中的一个出现的时候，它就立刻使心灵的思想转而想到另外一个。不仅如此。我们不但因为两者之间的关系，使自己的思想由其中一个转到另外一个，而且我们还要努力给予两者以一个新的关系，即场所中的结合关系，以便使这种推移更为顺利，更为自然。因为一些对象如果被任何关系结合起来，我们便有在其中加添一种新关系的强烈倾向，以便补足那种结合：这个性质乃是我在人性中常有机会看到的，我将在适当的地方加以更详细的说明。在我们排列各个物体时，我们总不会不把那些互相

类似的物体放得互相接近，或者至少把它们放在相对应的观点之下。为什么呢？那只是因为我们在把接近关系加在类似关系上时，或把位置的类似关系加在性质的类似关系上时，感到一种满意。这种倾向的结果已经在我们所最容易假设的特殊印象和其外界原因间那种类似关系中观察到[13]。但是我们在现在这个例子中找到了这种倾向的最为明显的一个结果，在这里我们根据两个对象间的因果关系和在时间上的接近关系，又虚构了一个场所上的结合关系，以便加强那种联系。

但是不论我们对于一个占有空间的物体（如无花果）和其特殊的滋味在场所上的结合、形成怎样混乱的概念，而在反省起来，我们在这种结合中确实一定会观察到一种完全不可理解、自相矛盾的东西。因为假设我们向自己提出一个明显的问题，即我们所认为包括在一个物体范围以内的那种滋味，还是在物体的每一个部分，还是只在于它的一个部分：那么我们立刻会感觉自己茫然不知所措，并且知道我们永远不能给予一个满意的答复。我们不能答复说，滋味只存在于一个部分，因为经验使我们相信，每个部分都有同样的滋味。我们也不能答复说，滋味存在于每一个部分，因为要是这样，我们就必须假说它是有形状的、占有空间的；这种说法是荒谬而不可思议的。因此，我们在这里是被两个直接相反的原则所影响的：一个原则就是决定我们将滋味与占有空间的对象结合起来的那种想象的倾向，另一个就是向我们指出那样一种结合是不可能的理性。我们分歧于这两个对立的原则之间，哪一个都不肯舍弃，而却使这个问题陷于混乱和模糊之中，以致我们不再觉察到那种对立。我们假设滋味存在于物体范围以内，不过它的存在的方式使它充满全体而却不占空间，并且完整地存在于每一部分以内而无需分裂。简而言之，我们在自己最习惯的思维方式中就应用了“全体存在于全体，全体又存在于各个部分”那个经院哲学派的原则；这个原则若是不加修饰地被提出来，是十分骇人的，因为那就等于说，一个东西存在于一个场所，同时却又不存在于那个场所。

所有这些谬误的发生，都是由于我们力图以一个场所加于一种完全不能有场所的事物；而我们所以要作这种努力，乃是因为我们倾向于借着赋予那些对象以一种场所上的结合，来补足建立在因果关系和时间接近关系上面的那种结合。但是理性如果毕竟有充分的力量足以克服偏见的话，那么在现在的情形下，它必然要取得胜利。因为我们只剩下几个可能的假设供我们选择：或者假设某些事物不在任何场所

存在；或者假设这些事物 是有形状的、占有空间的；或者假设，当这些事物与占有空间的对象合并起来时，全体就存在于全体之中，而全体又存在于每一个部分之中。后两个假设的谬误充分地证明了第一个假设的真实。 此外再没有第四个意见。因为，如果假设这些事物是以数学点的方式存在的，那么这个假设就归结为第二个意见，并且假设，几个情感可以处于一个圆形之中，而且若干个气味在与若干个声音结合以后，就可以构成十二立方英寸的一个物体；这一点只要一提到，就显得是可笑的了。

不过，在这样看待事物的观点之下我们虽然不能不摈弃那些把一切思想都结合于广袤中的唯物主义者，可是略加反省就将为我们指出有同样的理由可以斥责其敌方，他们把一切思想都结合于单纯而不可分的实体。最通俗的哲学告诉我们说，不通过一个意象或知觉作为媒介，任何外界对象都不能被心灵直接认知。现在呈现于我面前的那张桌子只是一个知觉，它所有的性质全部都是一个知觉的性质。但是在它的全部性质中，最明显的一个乃是广袤。这个知觉由各个部分组成。这些部分的配置给予我们以一种远近的概念，以及长、宽、厚的概念。这三个度次的界限，就是我们所谓的形状。这个形状是可移动的、可分离的、可分割的。可动性和可分离性是占有空间的对象的显著特性。为了终止一切争论起见，我们可以说，广袤这个观念本身只是由一个印象复现而来，因而必须与那个印象完全符合。说广袤观念与任何东西符合，也就等于说，这个观念是占有空间的。

自由思想者这时也许会洋洋得意了；他在发现了竟然有真正占有空间的印象和观念以后，就可以向他的敌方说，他们怎样能把单纯而不可分的主体与一个占有空间的知觉结合起来呢？神学家们的全部论证现在都可以用来反诘他们自己了。那个不可分的主体或精神的实体是在知觉的左方呢？还是在右方呢？是在这个特殊部分呢？还是在那个特殊部分呢？是存在于每一个部分而并不占有空间呢？还是它整个处于任何一个部分，而同时并不抛弃其余部分呢？对于这些问题，我们所能给予的答复不但其本身是荒谬的，而且也不可能说明不可分的知觉和占有空间的实体是如何结合的。

这就给予我一个重新考察有关灵魂实体的问题的机会。我虽然认为那个问题完全不可理解而加以摈弃，可是我不禁要提出有关那个问题的进一步考虑。我肯定说，关于一个思维实体的非物质性、单纯

性、不可分性的学说是一个真正的无神论，正好为斯宾诺莎 由此而恶名远扬的那些意见进行辩护。从这个论题，我希望至少获得一个有利的条件，就是我的论敌在看到他们的攻击也很容易被用来还击他们自己时，他们将没有任何借口来攻击现在这个学说、使它成为可憎的了。

斯宾诺莎 无神论的基本原则就是关于宇宙的单纯性、关于他所假设为思想和物质都寓存其中的那个实体的统一性的学说。他说，世界上只有一个实体；那个实体是完全单纯而不可分的，并且到处存在，而无局部存在的。我们由感觉在外界所发现的任何东西，我们由反省在内心所感觉到的任何概念，这些一切都只是那个惟一的、单纯的、必然存在着的实体的种种变异，并没有任何分离的或各别的存在。灵魂的每一种情感，物质的每一个形状，不论如何彼此差异、互相不同，都是寓存于同一个实体中，并且在其本身保存其各别的特性，而并不把这些特性传达于其所寓存的那个主体。同一个基体（substratum）（如果我可以用这个名词）支持着千差万别的变异，而其本身并无任何差别；它使那些变异发生变化，而其本身并无任何变化。时间、地点、自然中一切差异，都不足以在这个基体的完全单纯性和同一性中产生任何组合或变化。

我相信，对于那个著名的无神论者的原则所作的这个简略的陈述，就足以说明现在的目的，无需继续深入那些阴暗的领域，我就可以表明，这个可憎的假设和已经那样深得人心的灵魂非物质性的假设，几乎是没有什么差别。为了阐明这点，让我们回忆 [14] 一下前述的理论：每个观念既然是由一个先前的知觉得来的，所以对于一个知觉的观念，对于一个对象（或外界存在）的观念，这两者决不可能表象在种类上互相差别的任何东西。不论我们可以假设它们两者之间有什么差异，那种差异仍然是我们所不可思议的。我们只能设想一个外界对象只是没有相关项的一种关系，否则便是把外界对象认为就是一个知觉或印象。

我由这个前提所将推出的结论，初看起来也许显得只是一种诡辩；不过稍加考察，它就可以被发现为是可靠而令人满意的。这个结论就是：我们既然只可以假设，而永不能想象对象和印象间的一个种类上的差别，所以我们关于印象间的联系和矛盾所形成的任何结论都不能确知其是否可以应用于对象上；但是在另一方面，我们关于对象

所形成的任何这一类结论却是一定可以应用于印象上面的。理由不难说明。一个对象既被假设为与一个印象是有差别的，所以我们不能断定，当我们根据印象进行推理时，我们的推理所依据的那种情况，是否是对象和印象两者所共有的。对象在那一点上仍然可以和印象不同。但是当我们先形成关于对象的推理时，那么这种推理无疑地就必然扩展到那个印象上。这是因为那个论证建立于其上的那个对象的性质至少必然是被心灵所想象到的；而且那种性质如果不是与一个印象所共有的，那么它本身也就不能为我们所想象，因为我们没有一个观念不是从印象那个根源得来的。因此，我们就可以建立一条确定的原理说，我们根据任何原则（除非根据经验而作的一种不规则的推理[15]）所发现出的对象之间的联系或矛盾、没有不能扩展到印象上的，虽然与此相反的命题，即"印象之间可以发现的全部关系也是对象所共有的"那个命题，也许不是同样真实的。

把这个理论应用到现在的问题上：这里有两个不同的存在物体系呈现出来，我假设我不得不给予它们以某种实体或寓存的基础。首先我观察到许多对象或物体所组成的一个宇宙，其中有太阳、月亮和星星，大地、海洋、植物、动物、人类、船舶、房屋和其他艺术品或自然产品。这里斯宾诺莎 出场了，并告诉我说，这些都只是变异，这些变异所寓存的主体是单纯的、非混合的、不可分的。此后我又考究另一个存在物体系，即思想的宇宙，或我的印象和观念的体系。在那里我观察到另一个太阳、月亮和星星；被植物所覆盖、动物所居住的另一套大地、海洋、城市、房屋、山岭、河流，简而言之，就是我在第一个体系中所能发现的或想象的每一种事物。在我考察这些事物的时候，神学家们 又露面了，并且对我说，这些也都是变异，都是一个单纯的、非混合的、不可分的实体的变异。顷刻之间，就有数百张嘴吵得震耳欲聋，都对第一个假设表示憎恶和轻蔑，对第二个假设则表示赞扬和尊敬。我转而注意这些假设，看看人们所以那样有所偏好的理由；我于是发现这些体系都犯了同样的不可理解的弊病，而且就我们所能理解的来说，这两个假设非常相似，不可能在一个假设中发现出不是两者所共有的谬误之点来。我们对一个对象中任何性质所有的观念，没有一个不符合于印象中的性质，没有一个不表象那种性质，这是因为我们的全部观念都是由印象得来的。因此，在一个作为变异而占有空间的对象和作为其实体的单纯而非混合的本质之间，我们所能发现的任何矛盾，也永远是同样发生于那个占有空间的对象的知觉

（或印象）和那个非混合的本质之间。对象的每一个性质的观念都是通过一个印象传来的；因此，凡可以知觉 的每一种关系，不论是联系关系或是矛盾关系，必然是对象和印象两者所共有的。

这个论证一般地考究起来虽然似乎已经非常明显，不容有任何怀疑和矛盾，可是为了使它显得更为清楚和明白起见，让我们来详细地加以考察，并且看看，在斯宾诺莎 体系中所发现的一切谬误是否也可以在神学家们的体系中发现出来。[16]

第一，经院学派的人们曾按照他们那派的谈论方式（不能说是思想方式）反对斯宾诺莎 说，一个形态既然不是任何独立的或分别的存在，所以同它的实体必然是一体的，因而宇宙的广袤必然在某种方式下与宇宙被假设为寓存其中的那个单纯而非混合的本质是同一的。但是，他们可以说，这完全是不可能的、不可设想的，除非那个不可分的实体使自己扩展开来、去符合于广袤，或者是广袤收缩起来、去符合于不可分的实体。这个论证就我们所能理解的而言是正确的，而且要把这个论证应用到占有空间的知觉上和灵魂的单纯的本质上，显然也不需要别的，只要把名词变换一下就可以了。对象的观念和知觉的观念在每一方面都是同样的，人们只是假设两者之间有一种既不可知又不可理解的差别。

第二，前面已经说过，我们所有的实体观念没有一个不可以应用于物质，而且没有任何一个特殊的实体观念不可以应用于每一个特殊的物质部分。因此，物质不是一个形态，而是一个实体，而且每一个物质部分不是一个特殊的形态，而是一个特殊的实体。我已经证明，我们没有一个完全的实体观念；我们只是把它当作可以独立自存的某种东西，所以显而易见，每一个知觉都是一个实体，而且知觉的每一个特殊的部分都是一个特殊的实体：因此，在这一方面来说，两种假设都处在同样的困难之下。

第三，人们对于主张宇宙中只有一个单纯实体的这个体系曾经反对说：这个实体既是一切事物的支持或基体，所以必然在同时改变形式，化为许多互相反对、互不相容的形象。圆形和方形同时在同一实体中是互不相容的。那么同一个实体如何能在同时改变其形式，化为那张方桌和这张圆桌呢？关于这些桌子的印象，我也要提出同样的问

题，结果发现，这一方面的答案也不比前一方面的答案更为令人满意。

由此可见，不论我们转向哪一方面，同样的困难总是跟随着我们，我们如果在证明灵魂的单纯性和非物质性方面前进一步，同时就不能不给一种危险而不可挽救的无神论准备好道路。如果我们不把思想称为灵魂的一个变异，而给它以那个较古而却又转为时髦的活动（action）那一个名词，情形也完全相同。我们所谓活动的含义就等于普通所谓抽象的形态，恰当地说，也就是与一个实体不能区别、不能分离的某种东西，而只是借着理性的区别或一种抽象作用才能被人想象的。不过这样把变异一词改为活动一词，也毫无收获；我们也不能借此摆脱任何一个困难；这从下面两点考虑中就可以看出来。

第一，我说，活动一词，按照这样的解释，永远不能正确地应用于由心灵或思维实体得来的任何知觉。我们的全部知觉彼此之间，以及和我们所能想象的其他每一个事物，都实在是互相差异，并且是可以互相分离、互相区别的。因此，我们就不可能设想，这些知觉如何能够成为任何实体的活动或抽象形态。人们通常举运动为例来表明，知觉（作为一种活动）是以什么方式依靠它的实体的；这个例子并没有给予我们任何教导，反而使我们搞得更糊涂了。在外表上看来，运动对物体并不产生任何实在的和本质的变化，只是改变了它和其他对象的关系。但是一个在清晨和他所喜悦的同伴们在花园中散步的人，和一个在下午被关在地牢里，充满了恐怖、绝望和愤恨的人，似乎有一种根本的差别，而且这种差别和物体因改变位置而发生的那种差别比起来，是完全另外的一种。我们既然由外界对象的观念的区别和可分离性推断说，外界对象彼此间有一种分别的存在，所以当我们把这些观念本身作为我们的对象时，依照前面的推理，我们关于这些观念也必然推得同样的结论。至少我们必须承认，我们既然没有灵魂实体的观念，所以我们就不能指出，这个实体怎么能够不经根本的变化而就允许有知觉的那些差异，甚至知觉之间的相反情况；因而就永不能指出，在何种意义下知觉是那个实体的活动。因此，用毫无意义的活动 一词来代替变异一词，丝毫不能增加我们的知识，并且对于灵魂非物质性说也毫无益处。

第二，我还要附加说，应用活动 一词，如果有利于那个主张，那么对于无神论的主张也必然同样有利。因为我们的神学家们难道可以

垄断活动 一词，无神论者不是同样可以利用这个名词，并且肯定说，植物、动物、人类等等只是一个单纯的、普遍的、并根据一种盲目和绝对的必然性发挥其作用的实体的特殊活动？你将会说这是彻底荒谬的。我承认这是不可理解的，不过同时我肯定说：依照上述的原则来说，如果在"自然中一切对象都是一个单纯实体的活动"那个假设中发现有任何谬误，那么这个谬误也必然存在于关于印象和观念的一个相似的假设中。

由这些关于知觉的实体 和知觉的空间结合 的假设，我们可以进到另一个比前一个假设较易理解、比后一个假设较为重要的假设，即关于我们知觉的原因 的假设。经院学派中通常说：物质和运动不论怎样变化，仍然是物质和运动，而只是在对象的地位和位置方面产生一种差异。不论你怎样把物体一直分析下去，它仍然还是一个物体。不论你把物体纳入什么样的形状，所得的结果仍然只是一个形状或各部分的关系。不论你以任何方式推动物体，你仍然只发现运动或关系的变化。我们不可能想象，例如一种圆形运动只是一种圆形运动，而另一个方向的运动，例如椭圆形运动却会成为一种情感或道德反省，或是两个球形分子的撞击会变成一种疼痛的感觉，而两个三角形分子的相撞却会给人以快乐的感觉：这样想象是荒谬的。但是这些不同的撞击、改变和混合既然是物质所能发生的仅有的变化，而且这些变化从来不能给予我们以任何思想或知觉的观念，所以经院学派就断言说，思想永远不可能被物质所产生。

很少有人能够抵抗这个论证的表面上的明显性；可是驳斥这个论证却是一件最容易的事情。前面我们已经详细证明，我们从来感觉不到因果之间的任何联系，我们只是由于经验到因与果的恒常结合，才得到有这种关系的知识，现在我们只需回顾一下那个证明就够了。凡不相反对的对象既然都可以恒常结合，而任何实在的对象既然都不是相反的 [17] ，所以我曾从这些原则推论说，如果把这个问题先验 地加以考虑，则任何事物都可以产生任何事物，而且我们永不会发现一个理由，可以说明任何对象为什么可以或不可以成为其他任何对象的原因，不论它们之间有多么大或多么小的类似关系。这显然摧毁了前面关于思维或知觉的原因的那一套推理。因为在运动和思想之间固然并不显现任何一种联系，可是其他一切原因和结果也都是这种情形。将一磅重的物体放在杠杆的一头，将同样重的另一个物体放在另一头；你将永不会在这些物体中发现出依据它们和中心的距离的任何运动的

原则，正如你发现不出任何思想和知觉的原则一样。因此，如果你自称可以先验地 证明物体的那样一种位置决不能产生思想（因为不论如何转动它，它仍然只是物体的一种位置）；那么你也必须借着同样推理过程断言，位置永不能产生运动，因为在后一种情形下比在前一种情形下并没有更为明显的联系。但是由于后面这个结论违反明显的经验，而且我们在心灵的活动中也可能有相似的经验，并且可以知觉到思想和运动之间的一种恒常结合：所以你如果在单单考虑了观念之后，就断言说，运动不可能产生思想，或者说，各个部分的不同位置不可能产生一个不同的情感或反省，那么你的推理就未免过于草率鲁莽了。我们不但可以有这样一种经验，而且确实有这种经验，因为每一个人都可以觉察到，他的身体的不同位置改变了他的思想和情绪。如果有人说，这种现象决定于灵魂和身体的联合，那么我答复说，我们必须把关于心灵实体的问题和关于它的思想的原因的问题分开；而且如果专限于讨论后一个问题，则借着比较思想和运动这两个观念，我们就发现两者是互相差异的，同时凭着经验却又发现了两者是恒常结合在一起的。因果观念在应用于物质的作用上时，它的内容既然就只有这些情况，所以我们可以确实断言，运动可能是、而且确实是思想和知觉的原因。

在现在的情形下，我们只剩下这个两端论法：或者是说，除了在心灵能够在它的对象的观念中知觉到一种联系的地方以外，任何事物都不能成为其他事物的原因；否则便必须主张，我们所发现为恒常结合着的一切对象，就由于那种关系而应该被认为是一些原因和结果。如果我们选择两端论法的第一部分，那么就有下面这些结果。第一，我们实际上是说，宇宙中并没有什么原因，或产生原则，甚至神自己也不是；因为我们对那个最高存在者的观念是由若干特殊印象得来的，可是那些印象没有一个包含着效能，而且对其他任何 存在似乎都没有任何 关系。有人也许说，对一个全能的存在者的观念和他所意愿的任何结果之间的联系是必然而不可避免的；对于这种说法，我答复说：我们并没有赋有任何能力的一个存在者的观念，当然更没有赋有无限能力的存在者的观念。但是如果我们愿意改变我们的说法，那我们就只能给能力下定义说，能力就是联系。因此，当我们说，全能存在者的观念和他所意愿的每一结果的观念联系着时，我们实际上只是说：它的意志与每个结果联系着的那个存在者是和每个结果联系着的；这就成了一个同一命题，并不能使我们洞察能力或联系的本性。第二，但是假设神是伟大而具有效能的原则，填补了一切原因的缺

乏，这个说法就会把我们导入极端的大不敬和谬误之中。因为我们如果由于物质、运动和思想之间并没有明显的联系，便在自然的作用方面求助于神明，并且肯定说，物质本身不能传达运动或产生思想；那么根据同一理由，我们必须承认、神是我们全部意志和知觉的创生者；因为这些心理活动彼此之间以及和虽被假设但却是不可知的灵魂实体之间也并没有明显的联系。我们知道，有些哲学家们 [18] 主张最高存在者对心灵的一切活动都具有这种动力，只有对于意志或意志的不重要的一些部分是个例外；虽然我们很容易看到，这个例外只是想逃避那个学说的危险结果的一个借口。如果除了具有一种明显能力的东西以外，再没有任何东西是能活动的，那么思想也并不比物质较为活动；如果这种不主动性使我们不得不求助于一个神，那么最高的存在者就是我们全部行为的真正原因，不论那些行为是坏的或是好的，是恶劣的或是善良的。

这样我们就不可避免地被迫转到两端论法的另一方面，即凡被发现为恒常结合在一起的一切对象，就该单单由于这种结合而被认为是一些原因和结果。但是凡不相反的一切对象既然都可以恒常结合在一起，而且任何实在的对象都不是互相反对的，所以结果就是，就我们凭着单纯观念所能判定的范围内而论，任何事物都可以成为任何事物的原因或结果；这显然就使唯物主义者们比他们的论敌占到上风。

因此，整个说来，我们如果下一个最后判决的话，我们可以说：关于灵魂实体的问题是绝对不可理解的；我们的全部知觉不论与延伸的实体或非延伸的实体并不是都能够有空间上的结合的；有些知觉是属于这一种，有些知觉则属于另外一种：对象的恒常结合既然就是因果的本质，所以就我们对那种关系有任何概念而言，物质和运动往往可以看作思想的原因。

哲学的王权是应该到处被承认的，所以要是在每个场合下，都迫使哲学为它的结论进行辩解，并且在可能要责怪哲学的每种特殊的艺术和科学之前，都得为自己进行辩护，那确实是对哲学的一种侮辱。这就令人想起一个被控诉为对其臣民犯了叛国罪的国王一样。只有在一个场合下，即当宗教似乎受到一点儿冒犯的时候，哲学认为给自己进行辩解是必要的，甚至是光荣的。因为宗教的权利，正如哲学本身的权利一样，是为哲学所珍视的，并且两者实际上是一致的。因此，

如果有任何人设想前述的论证在任何方式下危害了宗教，那么我希望，下面的辩护将会消除他的顾虑。

关于人类心灵所能想象的任何对象的作用或持续，任何先验的结论都是没有基础的。任何对象都可以被想象为完全变为不活动了，或在一刹那间被消灭了；而且，一个明显的原则就是：凡我们所能想象的事物都是可能的 。这个原则，对于物质固然是真实的，对精神说来同样也是真实的，对一个延伸的复合的实体固然是真实的，对于一个单纯而不延伸的实体同样也是真实的。在这两种情形下，证明灵魂的永生性的形而上学的论证都同样是没有决定性的。在两种情形下，道德的论证和根据于自然类比而得的论证都是同样有力而令人信服的。我的哲学如果对于证明宗教的论证没有增添什么东西，可是当我想到我的哲学并未削弱这些论证，一切还是保持原状，我至少可以感到满意了。

第六节 论人格的同一性

有些哲学家们认为我们每一刹那都亲切地意识到所谓我们的自我；认为我们感觉到它的存在和它的存在的继续，并且超出了理证的证信程度那样地确信它的完全的同一性和单纯性。他们说，最强烈的感觉和最猛烈的情感，不但不使我们放弃这种看法，反而使我们更深刻地固定这种看法，并且通过它们所带来的痛苦或快乐使我们考虑它们对自我 的影响。要想企图对这一点作进一步的证明，反而会削弱它的明白性，因为我们不能根据我们那样亲切地意识到的任何事实，得出任何证明；而且如果我们怀疑了这一点，那么我们对任何事物便都不能有所确定了。

不幸的是：所有这些肯定的说法，都违反了可以用来为它们辩护的那种经验，而且我们也并不照这里所说的方式具有任何自我 观念。因为这个观念能从什么印象得来呢？要答复这个问题，就不能不陷于明显的矛盾和谬误；可是我们如果想使自我观念成为清楚而可理解的，那么这个问题就必须要加以答复。产生每一个实在观念的，必然是某一个印象。但是自我或人格并不是任何一个印象，而是我们假设

若干印象和观念所与之有联系的一种东西。如果有任何印象产生了自我观念，那么那个印象在我们一生全部过程中必然继续同一不变；因为自我被假设为是以那种方式存在的。但是并没有任何恒定而不变的印象。痛苦与快乐、悲伤与喜悦、情感和感觉，互相接续而来，从来不全部同时存在。因此，自我观念是不能由这些印象中任何一个或从任何别的印象得来的；因此，也就没有那样一个观念。

但是再进一步说，依照这个假设，我们的一切特殊知觉又必然成了什么样子呢？所有这些知觉都是互相差异，并且可以互相区别、互相分离的，因而是可以分别考虑，可以分别存在，而无需任何事物来支持其存在的。那么，这些知觉是以什么方式属于自我，并且是如何与自我联系着的呢？就我而论，当我亲切地体会我所谓我自己 时，我总是碰到这个或那个特殊的知觉，如冷或热、明或暗、爱或恨、痛苦或快乐等等的知觉。任何时候，我总不能抓住一个没有知觉的我自己，而且我也不能观察到任何事物，只能观察到一个知觉。当我的知觉在一个时期内失去的时候，例如在酣睡中，那么在那个时期内我便觉察不到我自己，因而真正可以说是不存在的。当我因为死亡而失去一切知觉，并且在解体以后，再也不能思维、感觉、观看并有所爱恨的时候，我就算是完全被消灭了，而且我也想不到还需要什么东西才能使我成为完全不存在的了。如果有任何人在认真而无偏见的反省之后，认为他有一个与此不同的他自己 的概念，那么我只能承认，我不能再和他进行推理了。我所能向他让步的只是：他或许和我一样正确，我们在这一方面是有本质上的差异的。他或许可以知觉到某种单纯而继续的东西，他称之为他自己，虽然我确信，我自身并没有那样一个原则。

不过撇开这些形而上学家们不谈，我可以大胆地就其余的人们说，他们都只是那些以不能想象的速度互相接续着、并处于永远流动和运动之中的知觉的集合体，或一束知觉。我们的眼睛在眼窝内每转动一次，就不能不使我们的知觉有所变化。我们的思想比我们的视觉更是变化无常；我们的其他感官和官能都促进这种变化，灵魂也没有任何一种能力始终维持同一不变，哪怕只是一个刹那。心灵是一种舞台；各种知觉在这个舞台上接续不断地相继出现；这些知觉来回穿过，悠然逝去，混杂于无数种的状态和情况之中。恰当地说，在同一时间内，心灵是没有单纯性的，而在不同时间内，它也没有同一性，不论我有喜爱想象那种单纯性 和同一性 的多大的自然倾向。我们决

不可因为拿舞台来比拟心灵，以致产生错误的想法。这里只有接续出现的知觉构成心灵；对于表演这些场景的那个地方，或对于构成这个地方的种种材料，我们连一点概念也没有。

那么，什么东西给予我们那样大的一种倾向，使我们赋予这些接续的知觉以一种同一性，并且假设我们自己在整个一生的过程中具有一种不变的、不间断的存在呢？为了答复这个问题，我们必须区别思想或想象方面的人格同一性和情感或我们对自身的关切方面的人格同一性。前一种是我们现在研究的题目；为了彻底说明这个题目，我们必须对这个题目作相当深入的研究，并且要说明一下我们归之于植物和动物的那种同一性，因为这种同一性与自我或人格的同一性有极大的相似之点。

对于一个经过一段假设的时间变化而仍然没有变化而不间断的对象，我们有一个明确的观念，这个观念我们称为同一性 观念。我们对于接续存在着、并被一种密切关系联系起来的若干不同的对象也有一个明确的观念；在精确观察之下，这就提供了一个极其完善的多样性概念，就像那些对象之间原来没有任何关系似的。不过"同一性"和"相关对象的接续"这两个观念虽然本身是完全各别的，甚至是相反的，可是在我们的通常思想方式中，两者确是往往被人互相混淆起来。我们考虑不间断的、不变化的对象时的那种想象的活动，和我们反省相关对象的接续时的那种想象的活动，对于感觉来说几乎是相同的，而且在后一种情形下也并不比在前一种情形下需要更大的思想努力。对象间的那种关系促使心灵由一个对象方便地推移到另一个对象，并且使这种过程顺利无阻，就像心灵在思维一个继续存在着的对象时那样。这种类似关系是混乱和错误的原因，并且使我们以同一性概念代替相关对象的概念。不论我们在一个刹那中如何把相关的接续现象认为是可变的或间断的，而在下一刹那仍然一定会赋予那种关系以完全的同一性，而认为它是不变化的、不间断的。上述那种类似关系，使我们发生了那样大的这种错误倾向，以致我们在还没有觉察之前，就陷入了这种错误之中。我们虽然借着反省不断地校正自己，并且返回到一种较为精确的思维方法，可是我们不能长期坚持我们的哲学，或是消除想象中的这种偏向。我们的最后办法就是向这种偏向屈服，并且大胆地肯定说，这些不同的相关对象实际上是同一的，不论它们是如何间断而有变化的。为了向我们自己辩护这种谬误，我们往往虚构某种联系起那些对象、并防止其间断或变化的新奇而不可理解的原则，这

样，我们就虚构了我们感官的知觉的继续存在，借以消除那种间断；并取得了灵魂、自我、实体的概念，借以掩饰那种变化。但是我们还可以进一步说，即在我们不发生这样一种虚构的地方，我们混淆同一性和关系性的那种倾向也是那样的大，以致使我们往往想象[19]，在各个部分间的关系之外，还有某种不可知的神秘的东西联系着这些部分。我认为我们所归之于植物和蔬菜的同一性，就是这种情形。即使没有这种情形发生，我们仍然感觉到有混淆这些观念的倾向，虽然我们在这一方面并不能自圆其说，也不能发现任何不变的、不间断的东西作为我们的同一性概念的根据。

由此可见，关于同一性的争论并不单是一种文字上的辩论。因为当我们在一种不恰当意义下把同一性归之于可变的或间断的对象时，我们的错误并不限于表达方式，而是往往伴有一种不变的、不间断的事物的虚构，或是伴有某种神秘而不可解说的事物的虚构，或者至少伴有进行那种虚构的一种倾向。要给每一个公正的研究者把这个假设证明得使他满意，必须要根据日常经验和观察指明，那些可变的或间断的、可是又被假设为继续同一不变的对象，只是由接续着的部分所组成，而由类似关系，接近关系或因果关系联系起来的。因为那样一种接续既然显然是符合于我们的多样性的概念，所以我们只是由于一种错误，才认为这种接续有一种同一性；而且使我们陷于这种错误的那些部分的关系，实际上既然只是产生观念的联结并使想象在各个观念之间顺利推移的一种性质，所以错误的发生只是由于这种心灵活动和我们思维同一而继续的对象时的那种心灵活动有一种类似关系。因此，我们的主要任务就必然是要证明，我们没有观察到它们的不变性和不间断性、而就以同一性赋予它们的一切对象，都是由若干接续的相关对象组成的那样一些对象。

为了证明这一点，可以假设有任何一团物质、它的各个部分是互相接近、互相联系着的；假设所有的部分都不间断地、不变地继续是同一的，我们显然一定要认为这个物质团有一种完全的同一性，不论我们在它的全体或在任何一个部分中观察到什么样的运动或地位的变化。但是假设一个很小的或细微的部分加在那个物质团上，或者从那个物质团上减去，那么严格地说，这虽然绝对消灭了全体的同一性，可是由于我们的思想很少那样的精确，所以我们毫不犹豫地断言，我们所见的那个变化得很小的物质团仍然是同一的。由变化前的对象至变化后的对象，思想的进程是那样的顺利而方便，所以我们几

乎觉察不到那种推移，而很容易认为，我们还只是在继续观察同一个对象。

这个实验带着一种很可注意的情节，就是：在一个物质团中任何一个重大部分的变化虽然消灭了全体的同一性，可是我们必须依部分对全体的比例 来度量部分的大小，而不是用绝对标准加以度量。加上或减少一座山，并不足以使一个行星呈现异样；可是增减不多几时，就能消灭某些物体的同一性。我们只有借助于下面这种反省，才可以说明这点：就是对象不是依照它们实在的大小，而是依照它们彼此的比例，在心灵上起着作用，并打断或间断它们的作用的继续性的。因此，这种间断既然使一个对象不再显得同一，所以构成这种不完全的同一性 [20] 的，必然就是那种不间断的思想进程。

这一点还可以被另一种现象所证实。一个物体的任何重大部分的变化消灭了它的同一性，但是可注意的是，在那种变化是逐渐地 、不知不觉地 产生出来时，我们就不那样容易认为它有同样的效果。理由显然不外是这样的：即心灵在追随物体的接续的变化时，感觉到很容易地由观察物体在这一刹那的状态进而观察它在另一刹那的状态，而在任何特殊的时间都知觉不到它的活动有任何间断。心灵根据这种继续着的知觉就以一种继续的存在和同一性归于那个对象。

但是不论我们如何小心把变化徐徐引进，并使那种变化和全体成某种比例，可是当这些变化最后被观察到变得巨大了的时候，我们就迟疑不决，不肯以同一性归于那样一些差异的对象了。但是，我们还有另外一种手段，通过它可以诱导想象更前进一步；那就是，使各个部分互相联系，并与某种共同目的 或目标结合起来。一艘船虽然由于屡经修缮，大部分已经改变了，可是仍然被认为是同一艘的船；造船材料的差异，也并不妨碍我们以同一性归于那艘船。各个部分一起参与的共同目的，在一切变化之下始终保持同一，并使想象由物体的一种情况顺利地推移到另一种情况。

我们如果再把部分之间的感应作用 加到它们的共同目的 上面，假设在它们的全部活动和作用中、彼此有一种交互的因果关系；那么上述情形就更加显著了。一切动物和植物都是这种情形；在这些物类方面，不但各个部分都和某种共同的目标有联系，并且也都互相依靠、互相关联。那样一种强固的关系的效果就是：每个人虽然都必须

承认，在不几年的时间中，植物和动物都经过了全部 改变，而且其形状、大小和实质也完全变了，可是我们仍然以一种同一性归于它们。由幼小树苗长成高大树木的一棵橡树，仍然是同一棵的橡树，虽然任何一个物质分子或其各部分的形状都已不是同一的了。一个婴儿长大成人，时而肥胖，时而消瘦，可是他的同一性却并没有变化。

我们也可以考究下面两种现象，这两种现象也有其可以注目之点。第一个现象就是，我们平常虽然能够相当精确地区别数目的同一性和类型的同一性，可是我们有时把两者混淆了，在思想和推理中把一个当作另外一个。例如一个人听到一种时断时续的声音时就说，那还是同一的声音，虽然那些声音只有一种类型同一性或类似关系，而并没有任何数目的同一性，只有发出这些声音的那个原因的同一性。同样，我们也可以说（这也并不破坏语言的恰当性），原来一座用砖块建筑的教堂倾圮以后，教区又用沙石按照近代的建筑术重建了同一的教堂。在这里，教堂的式样和建筑材料都已不是同一的了，前后两个教堂也没有任何共同之点，所共同的只有两者对教区居民的关系；可是单是这一点就足以使我们称两者为同一的了。但是我们不得不说，在这些情形下，在第二个对象开始存在之前，第一个对象已经可说是消灭了。借着这种方法，在任何一个时间点上就都不会有差异观念或多样观念呈现于我们之前；而且我们因此就毫不犹豫地把两者称做同一的。

第二，我们可以说，在接续的相关对象中，虽然需要各部分的变化不要太突然，不要很完全，才能保存同一性，可是当印象本性就是容易变化而不恒定的时候，我们就允许较为突然的一种转变，这种转变在其他情况下是和那种同一关系不相符合的。例如一条河流的本性既然在于各部分的运动和变化，所以虽然在不到二十四个小时的时间中，这些部分完全变了，而这并不妨碍河流在若干世纪中继续保持同一不变。任何东西的自然情况或本质情况都可说是被人所预期的；而凡被人所预期的东西比起不寻常的、奇特的东西来，所造成的印象总是较浅，并且也显得没有那样重要。前一类中的重大变化比起后一类中的最细微的变化来，在想象看来，实在似乎要小一些；而且那种变化因为它所打断的思想的连续性较少，所以就其消灭同一性而言，影响也就较为小些。

现在我们可进而说明人格同一性 的本性，这个问题在英国 ，尤其是近年来，已成为那样重大的一个哲学问题；在英国，人们对一切比较深奥的科学都在以特别大的热诚和勤奋加以研究。显然，在说明植物、动物、船舶、房屋、一切复合的和可变的艺术产品或自然产品的同一性方面、所曾经那样成功地运用的那个推理方法，在这里仍然必须继续采用。我们所归之于人类心灵的那种同一性只是一种虚构的同一性，是与我们所归之于植物或动物体的那种同一性属于同样种类的。因此，这种同一性一定不可能有另一个来源，而是一定发生于想象在相似对象上的相似作用。

这个论证在我认为是完全有决定性的，不过恐怕它仍然不能使读者信服，所以就请他衡量下面这个更加严密、更为直接的推理。显然，我们所归之于人类心灵的那种同一性，不论我们想象它是如何的完善，仍然不足以使那些各别而不同的知觉合并为一体，并使那些知觉失掉作为它们要素的那些各别的和差异的特征。这点仍然是真实的：加入人类心灵组织中的每一个各别的知觉都是一个各别的存在，并且与其他各个知觉（不论是同时的或接续的）都是互相差异、可以互相区别、互相分离的。不过虽有这种区别性和分离性，而我们仍然假设整个一系列的知觉是被同一性结合着的；所以关于这种同一性关系自然就发生了一个问题，就是：同一性是把各种知觉真正缔结起来的一种东西呢，还是只把这些知觉的观念在想象中联结起来的一种东西呢？换句话说就是，在声言一个人格的同一性时，我们还是观察到他的各个知觉之间的一种真正的缔合呢？还是只感觉到我们对这些知觉所形成的观念之间有一种结合呢？前面我们已经详细地证明，人的知性在对象之间永远观察不到任何实在的联系，而且甚至因果结合在严格考察之下也归结为观念间的一种习惯性的联系，我们如果回忆一下这个证明，那么上述的问题便将迎刃而解。因为由此所得的结论显然是这样的：同一性并非真正属于这些差异的知觉而加以结合的一种东西，而只是我们所归于知觉的一种性质，我们之所以如此，那是因为当我们反省这些知觉时，它们的观念就在想象中结合起来的缘故。但是能在想象中把观念结合起来的仅有的性质，就是前述的那三种关系。这些关系就是观念世界中的结合原则，离开了这些原则，每一个明确的对象都可以被心灵所分离，并可以分别地被思考，而和其他任何对象似乎并无什么联系，就像它们因为差异极大、距离极远而彼此互不相关时一样。因此，同一性是依靠于类似关系、接近关系和因果关系三种关系中的某几种关系的。这些关系的本质既然在于产生观念

间的一种顺利推移；所以，我们的人格同一性概念完全是由于思想依照了上述原则，沿着一连串关联着的观念顺利而不间断地进行下去而发生的。

因此，现在所留下的惟一问题就是：当我们考虑一个心灵（或能思想的人格）的接续存在时，我们的思想的这种不间断的进程是由什么关系产生出来的。这里我们显然必须专取类似关系和因果关系，而把接近关系去掉，因为这种关系在现在情形下的影响是很小的或是完全没有的。

先从类似关系 谈起：假使我们能够清楚地透视他人的心胸，而观察构成其心灵（或思想原则）的接续的那一串知觉，并且假设他对于大部分过去的知觉永远保持着记忆；那么显然，再没有比这个情形更能有助于以一种"关系"给予层层递变中的这个接续现象了。因为记忆不就是我们借以唤起过去知觉的意象来的一种官能么？一个意象既是必然和它的对象类似，那么记忆既然把这些互相类似的知觉常常置于思想系列中，岂不就必然会使想象较为顺利地由一个环节转移到另一个环节，而使全部系列显得像一个对象的继续么？因此，在这一点上，记忆不但显现出了同一性，并且由于产生了知觉间的类似关系，而有助于同一性的产生。不论我们考虑自己或别人，情形都是一样。

至于因果关系 ，我们可以说，要想对人类心灵有一个正确的观念，就该把它视为各种不同的知觉或不同的存在的一个体系，这些知觉是被因果关系联系起来，互相产生，互相消灭，互相影响，互相限制的。我们的印象产生它们的相应的观念，而这些观念又产生其他印象。一个思想赶走另一个思想，跟着引进第三个思想，而又被第三个思想所逐走了。在这一方面，我如果将灵魂比作一个共和国，那是最为恰当的；在这个共和国中，各个成员被统治与服从的相互关系结合起来，随后又生出其他的人们，后人继承着前人、不断更替地来传续同一个的共和国。同一个共和国不但改变其成员，并改变其法律和制度；同样，同一个人也可以改变其性格和性情，以及其印象和观念，而并不致失去其同一性。不论他经历什么样的变化，他的各个部分仍然被因果关系所联系着。在这个观点下，情感方面的人格同一性可以证实想象方面的人格同一性，因为前一种同一性使我们的那些远隔的知觉互相影响，并且使我们在现时对于过去的或将来的苦乐发生一种关切之感。

既然只有记忆使我们熟悉这一系列知觉的接续性和这个接续性的范围，所以主要是由于这个缘故，记忆才被认为是人格同一性的来源。我们如果没有记忆，那么我们就永远不会有任何因果关系概念，因而也不会有构成自我或人格的那一系列原因和结果的概念。但是当我们一旦从记忆中获得了这个因果关系的概念以后，我们便能够把这一系列原因、因而也能把人格的同一性扩展到我们的记忆以外，并且能够包括我们所完全忘却而只是一般假设为存在过的一切时间、条件和行动。因为我们所记忆的过去行动是多么少呢？例如，谁能告诉我说，在一七一五年、一月、一日，一七一九年、三月、十一日，一七三三年、八月、三日，他有过什么思想或行动呢？他是否会由于完全忘记了这些日子里的事件，而说，现在的自我和那时的自我不是同一个人格，并借此推翻了关于人格同一性的最确立的概念呢？因此，在这种观点下来说，记忆由于指出我们各个不同的知觉间的因果关系，所以与其说它产生了人格同一性，不如说它显现 了人格的同一性。那些主张记忆完全产生了人格同一性的人们，就必须说明我们为什么能够这样把自我同一性扩展到我们的记忆之外。

这个学说的全部使我们达到一个对现在问题极关重要的结论，即关于人格同一性的一切细微和深奥的问题，永远不可能得到解决，而只可以看作是语法上的难题，不是哲学上的难题。同一性依靠于观念间的关系；这些关系借其所引起的顺利推移产生了同一性。但是这些关系和顺利推移既然可以不知不觉地逐渐减弱，所以我们就没有正确的标准，借此可以解决关于这些关系是在何时获得或失去同一性这个名称的任何争论。关于联系着的对象的同一性的一切争论都只是一些空话，实际上仅仅是部分之间的关系产生了某种虚构或想象的结合原则而已，正像我们前面所说的那样。

关于我们的同一性概念（在应用于人类心灵上时）的最初来源和不确定性我们所说过的话，无需多少更动，就可以推广来用于单纯性的概念。一个对象，如果其各个不同的共存的部分是被一种密切关系所缔结起来的，那么它在想象上的作用正如一个完全单纯而不可分的对象的作用完全一样，无需更大的思想努力便可以进入想象。由于这种作用的单纯性，我们就认为那个对象有一种单纯性，并虚构一个结合原则，作为这种单纯性的支持，作为那个对象的一切不同部分和性质的中心。

关于理智世界和自然（照休谟自改）世界的各派哲学体系，我们现已考察完毕；在我们的多方面的推理方式中我们曾被导入各种的论题；这些论题有的阐明了和证实了本书的前几部分，有的给我们下面的意见准备了道路。现在就应该返回来更仔细地考察我们的题材，并且在我们已经对我们的判断和知性的本性作了详细说明之后，进而精确地剖析人性。

第七节 本卷的结论

但是在我进入我前面的哲学的深海中之前，我很想在现在这一站上稍停片刻，思考一下我所已经走过的、并需要极大的技术和勤劳才能圆满结束的那段航程。我想我正像这样的一个人，虽曾触到许多浅滩，并在驶过狭窄的海口时几乎遭到船舶沉没的危险，可是仍然有绝大的勇气，敢于乘着那艘风吹雨打的漏船驶入大海，甚至雄心勃勃，居然想在这些不利条件下环绕地球一周。不过回忆起过去的种种错误和困惑，使我对将来很不自信。在我的研究中我所不得不使用的那些官能的可怜的状态、弱点和纷乱，增加了我的顾虑。补救或校正这些官能的不可能性，使我几乎陷于绝望，使我决意在现在这块光秃秃的岩石上灭亡，而不愿投身于无边无际的大洋中。在这样突然料到我的危险时，使我垂头丧气；而且那种悲观情感既是比其他情感往往更容易沉溺不返，所以现在这个题目就唤起我的层出不穷的沮丧的感想，助长了我的失望情绪。

我首先对我在我的哲学中所处的孤苦寂寞的境地，感到惊恐和迷惑，设想自己是一个奇形怪状的妖物，不能融合于社会中间，断绝了一切人间的来往，成为一个彻底被遗弃了的、衷心忧郁的人。我很想混入群众之中，取得掩护和温暖；我自惭形秽，就没有勇气与人为伍。于是我就招呼他人来与我为伍，自成一个团体；但是没有一个人听我的话。每个人都退避远处，惧怕那个四面袭击我的风暴。我已经受到一切哲学家、逻辑学家、数学家甚至神学家的嫉恨；那么，我对我必然要遭受的侮辱，还有什么惊奇么？我对他们的体系，已经声明不赞成；那么他们如果对我的体系和我个人表示憎恨，我还能惊奇么？当我四面展望时，我就预见到争论、反驳、愤怒、诟骂和毁谤。

而当我反观内视时，我也只发现怀疑与无知。举世都联合起来反对我，驳斥我；虽然我自己就已经是那样脆弱，以致我觉得，我的全部意见如果不经他人的赞同，予以支持，都将自行瓦解和崩溃。每走一步，我都感到踌躇，每重新反省一次，都使我恐怕在我的推理中发生错误的谬误。

因为，除了我个人特有的无数弱点以外，我既然还发现了许多人性所共有的弱点，我为什么还能够自信不疑地冒险从事那样一个勇敢的事业呢？在抛弃一切已经确立的意见的同时，我难道能够自信自己是在追随真理么？即使幸运指导我跟踪真理的足迹前进，我又可以凭什么标准来判别真理呢？在作了最精确的最确切的推理之后，我并不能拿出为什么要同意它的理由来。我只是感到一种强烈的 倾向，不得不在那些对象出现于我面前的那个观点下来强烈地 考虑它们。经验是以对象的过去种种结合来教导我的一个原则。习惯是决定我预期将来有同样现象发生的另一个原则；这两个原则联合起来作用于想象，并使某些观念比其他没有这种优势的观念、能在较强烈而较生动的方式下被我所形成。心灵借这种性质才使某些观念比其他观念较为生动（这一点似乎是那样浅薄，那样少地建立在理性上的），离了这种性质，我们便永不能同意任何论证，也永不能使我们的视野超越呈现于我们感官之前的那些少数对象之外。不但如此，就是这些对象我们也只能认为它们只有依靠于感官的一种存在；而且我们也必须把这些对象完全包括在构成我们自我或人格的那一系列接续的知觉中。不但如此，即使对于那个接续的关系而言，我们也只能承认那些直接呈现于我们意识中的知觉，而记忆所呈现于我们的那些生动的意象，也永远不能被认为是过去知觉的真相。因此，记忆、感官和知性都是建立在想象或观念的活泼性上面的。

像这样一个无常而易误的原则，人们如果在它的一切变化中都盲目地加以信从（这是不可避免的），那就难怪它把我们导入种种错误之中了。使我们根据因果进行推理的，正是这个原则；使我们相信外界对象在离开感官时仍然继续存在的，也是这个原则。不过这两种作用虽然在人类心灵中同样是自然的和必然的，可是，在某些情况下两者却是 [21] 直接相反的，而且我们也不可能一面根据因果进行正确而有规则的推理，同时又相信物质的继续存在。那么我们该怎样调整那些原则呢？我们该选择哪一条原则呢？假如我们不愿选择两个原则中的任何一个，可是依次同意于两者（这在哲学家们中间是常见的），

那么当后来我们明知故犯地接受了那样一个明显的矛盾时，我们还有什么信心去僭取哲学家那样一个光荣的称号呢？

如果我们推理的其他部分在某种程度上是可靠的、令人满意的，那么这种矛盾[22]也就比较可以原谅的了。但是，情形正与此相反。当我们把人类知性追溯到它的第一原则上时，我们就发现它把我们导入了那样一些的意见，使我们过去全部的辛苦勤劳都显得可笑，并使我们没有勇气去进行将来的研究。人的心灵所最爱好研究的，就是每一个现象的原因；而且我们知道了直接的原因还不满足，总还要把我们的探讨推进下去，一直达到原始的、最后的原则。我们如果没有认识到原因借以作用于其结果上的那种功能，联系着因果的那种链索，以及那种链索所依靠的那个具有效能的性质，那么我们便不肯停止下来。这是我们全部研究和思考的目的：那么，当我们知道了这种联系、链索或功能只是存在于我们自身，只是因习惯而得来的那种心理的倾向，而且这种倾向只是使我们由一个对象推移到它的通常伴随物，并由一个对象的印象推移到那个伴随物的生动观念；这时候，我们该是怎样的失望呢？这样一个发现不但斩断了可以得到满意结果的任何希望，甚至挫折了我们的这种愿望；因为当我们说，我们想把最后的作用原则作为寓存于外界对象中的一种东西而加以认识的时候，那就显得我们或者是自相矛盾，或者是在说毫无意义的话。

的确，在日常生活中，我们觉察不到我们观念中的这个缺陷，而且我们也感觉不到，在最常见的因果结合方面，也正如在最不寻常而奇特的因果结合方面，我们都一样不知道结合因与果的那个最后原则。但是这种情形只是由想象的幻觉发生；问题在于，我们应当在什么样程度上听从这些幻觉。这个问题极为困难，使我们陷于极为危险的两难境地，不论我们以哪个方式加以回答。因为我们如果同意想象的每一个浅薄的提示，那么这些提示除了往往是互相反对之外，还使我们陷于那样的错误、荒谬和模糊之中，使我们最后对自己的轻信感到惭愧。最可以危害理性，并在哲学家们中间引起最多错误的，就是想象的飞跃。想象焕发的人在这一方面或许可以比作圣经上所说拿翅膀掩住自己眼睛的那些天使[23]。这一点已有那样多的例子加以阐明，我们就可以不必再费心去详细论究了。

但在另一方面，如果考虑到了这些例子，使我们决心排斥想象的一切浅薄的提示，而牢牢地守住知性，即想象的比较一般的、比较确

立的那些特性：那么，即使这个决心能够稳固地贯彻下去，那也是危险的，并且会带来十分有害的结果。因为我已经指出[24]，知性在依照它的最一般的原则单独活动时，就完全推翻了自己，不论在哲学或日常生活的任何命题中都不留下任何最低的证信程度。我们只是借着想象的那种独特的和似乎浅薄的特性，才把自己从这种彻底的怀疑主义中挽救出来，因为由于这种特性，我们就难以观察事物的远景，而且对于那些事物的远景也不像对于较容易、较自然的事物那样，能够发生明显的印象。那么，我们是否可以立下一条普遍原理说：任何精微或细致的推理都不应当接受么？应当仔细考究一下这样一个原则的结果。要是这样，你就完全断绝了一切科学和哲学；你既然根据想象的一个特性进行推理，根据公平的理由你就必须接受它的全部性质：这样你分明是自相矛盾了；因为这个原理必然建立在前面的推理上面，而前面的推理已可以被认为是足够精细的和思辨的了。那么，我们处在这些困难之中，该选择哪一方面呢？如果我们信从这个原则，摈弃一切精微的推理，那么我们就陷于最明显的谬误。如果我们排斥这个原则，而接受这些推理，那么，我们就完全推翻了人类的知性。因此，我们就只剩下一个虚伪的理性，否则便是毫无理性，再无其他选择余地。就我来说，我在现在情形下，不知如何是好。我只能遵照平常人的所为；那就是，这种困难很少或从来不被想到；即使这个困难一度出现于心中，马上也就被遗忘了，仅仅留下一个模糊的印象。十分精微的反省对我们的影响很小；可是我们并不、而且也不能、立下一条规则说，这些反省不应该有任何影响；这种说法包含一种明显的矛盾。

不过我所说十分精微的、形而上学的反省对我们的影响很小或竟是没有，那是什么意思呢？根据我现在的感觉和经验，我不能不取消和摈弃这个意见。对人类理性中这些重重矛盾和缺陷的强烈 观点深深地影响了我，刺激了我的头脑，因此我准备抛弃一切信仰和推理，甚至无法把任何意见看作比其他意见较为可靠或更为可能一些。我在什么地方？我是什么样的人？我由什么原因获得我的存在，我将来会返回到什么状态？我应该追求谁的恩惠，惧怕谁的愤怒？四周有什么存在物环绕着我？我对谁有任何影响，或者说，谁对我有任何影响？我被所有这类问题迷惑了，开始想象自己处于最可怜的情况中，四围漆黑一团，我完全被剥夺了每一个肢体和每一种官能的运用能力。

最幸运的是，理性虽然不能驱散这些疑云，可是自然本身却足以达到那个目的，把我的哲学的忧郁症和昏迷治愈了，或者是通过松散这种心灵倾向，或者是通过某种事务和我的感官的生动印象，消灭了所有这些幻想。我就餐，我玩双六，我谈话，并和我的朋友们谈笑；在经过三四个钟头的娱乐以后，我再返回来看这一类思辨时，就觉得这些思辨那样冷酷、牵强、可笑，因而发现自己无心再继续进行这类思辨了。

因此，我在这里发现自己绝对而必然地决心要生活、谈话、行动，正如日常生活中的其他人们一样。不过我这种自然的倾向以及我的精力和情感的趋向，虽然使我回到对世人的一般原理的懒散的信仰，可是我觉得先前的那种心情仍然存留着，以致我准备把我的全部书籍和论文都扔到火里，决心不再为了推理和哲学而放弃人生的快乐。现在怒气笼罩着我，使我发生了这些感想。如果服从我的感官和知性，那么我就会、而且也必然顺从自然的倾向；在这样的盲目服从中我就赤裸裸地表明了我的怀疑主义的心情和原则。不过我是否因此就必须竭力反抗使我懒散和行乐的自然倾向呢？我是否必须在某种程度上断绝那样愉快的人和人之间的交往，而且我必须绞尽脑汁去从事玄思和诡辩呢？虽然在同时对于那样一种辛苦的勤劳究竟是否合理，我也不能得到解答，而且又没有借此达到真理和确实性的任何相当大的希望。我有什么义务非把时间这样浪费不可呢？这样做能够达到什么目的，能够服务于人类的利益、还是我私人的利益呢？不能。正像进行推理或信仰任何事物的一切人都一定是傻瓜那样，如果我一定要做傻瓜的话，那么我的傻气至少要是自然的和愉快的。如果我反抗我的倾向，我也得有反抗的正当理由；我不愿再被导入前面所遭遇到的凄凉的寂境和险恶的路途中去流浪了。

这些就是我的愤怒和懒散的情绪；的确，我必须承认，哲学对这些情绪丝毫提不出什么反对的理由，哲学的胜利的希望只能寄托在愉快的心情的再现，而不能寄托在理性和信念的力量。在人生一切事务中，我们仍然应当保存我们的怀疑主义。如果我们相信，火能生暖，水能提神，那只是因为我们如果作其他的想法，我们就会吃大亏的。如果我们是哲学家的话，那么我们的哲学只应该是根据于怀疑主义的原则，并且是由于我们感觉到一种喜爱从事哲学思想的倾向。不论什么地方理性如果是生动活泼，并与某种倾向混合起来，我们就应当加

以同意。理性如果不是这种情形，它便永远不能有影响我们的任何权利。

因此，当我倦于娱乐和交游，而在我的房间中或在河边独自散步时恣意沉思，这时我又感到自己的心灵集中内向，自然地倾向于把我的观点转到我在读书和谈话过程中所遇到的争论得很多的所有那些题材。对于道德上的善恶的原则，对于政府的本性和基础，对于推动和支配我的那些情感和倾向的原因，我都不禁有一种乐意加以认识的好奇心。我如果不知道我是根据了什么原则，赞许一个对象，而不赞许另一个对象，称一种东西为美，称另一种东西为丑，判断其真实和虚妄，理性和愚蠢：那么我思想起来便觉得不安。现在的学术界在这种种方面都是处于可怜的无知状态，我对此很感关切。我感觉自己雄心勃勃，要想对于人类的教导有所贡献，并借我的发明和发现获得声名。这些感想在我现在的心情中自然而然地涌现起来，我如果转到其他事情或娱乐上去，借以驱除这些感想，那么我觉得就快乐而论我将有所损失。这就是我的哲学的起源。

但是，即使假设这种好奇心和雄心不至于把我带到日常生活范围以外的思辨中去，可是由于我的弱点，我也必然会被导入这一类的探讨之中。确实，迷信在其体系和假设方面，比起哲学来要大胆得多。哲学对于有形世界中出现的种种现象满足于指出它们的新的原因和原则，而迷信却开辟了自己的世界，给我们呈现出完全新的景象、存在物和对象。人类的心灵既然几乎是不可能像动物的心灵一样，停止在构成日常交际和行动的题材的那个狭隘的对象范围以内，所以我们就只应当慎重考虑如何选择我们的向导，并应当选择最稳妥、最惬意的向导。在这一方面，我要大胆地推荐哲学，而且毫不犹豫地选取哲学，舍弃各种各样的迷信。因为迷信既是自然而顺利地由人类的通俗意见发生的，所以就更加有力地把握住人心，而且往往能够搅乱我们对生活和行动的安排。哲学则与此相反，它如果是正确的话，那么就只能以温和与适中的意见提供于我们；如果是虚假而狂妄的话，那么它的意见也只是冷静的、一般的思辨的对象，很少可以达到打断我们自然倾向进程的程度。哲学家中间，只有犬儒学派是一个离奇的例子，只有他们曾由纯粹哲学的推理陷入了极度狂妄的行为，正像世界上曾有的任何僧侣或托钵僧一样。一般说来，宗教中的错误是危险的；哲学中的错误则仅仅是可笑而已。

我也知道，具有这种心理上的优点和心理上的弱点的两类人将包括不了所有的人类，尤其在英国，有许多正直的先生们因为经常从事家庭琐务，或是以通常的消遣自娱，他们的思想很少超出每日呈现于其感官前的那些对象之外。的确，这一类人，我并不想把他们造成哲学家，我也不希望他们成为这些研究中的同道，或这些发现的听众。他们还是留在他们现在的情况中比较好；我不想把他们锻炼成哲学家，我只希望我们能够把这种粗泥土的混合物分一份给我们各派体系的奠基人，因为这正是他们通常所最需要的一种成分，可以缓和组成他们的那些烈焰般的分子。当一种热烈的想象被允许进入了哲学，当各种假设只因为是动人听闻和称心合意而被采纳时，那么我们便永不能有任何稳定的原则，也永不能有任何符合于平常的实践和经验的意见。但是如果这些假设一旦消除去了，那么我们就可以希望建立一个体系或一套意见，这个体系即使不是真实的（因为这一点或许是超过了我们的希望），至少也会使心灵感到满意，而经得起最苛刻批评的考察。如果我们想到，这些问题成为探讨和推理的题材，为时尚短，那么我们便不会因为人世间许多空想体系的倏生倏灭，而对达到这个目的表示绝望了。在两千年的时间中，曾经屡次有那样长期的中断，又经过那样大的挫折，所以这段历史只是一段短暂的时间，不可能使科学达到相当完善的程度；也许我们还处在世界的过早的时期，难以发现任何可以经得起最后世代人类的考察的原则。就我而论，我的惟一希望只是：在某些点上使哲学家们的思辨转到另一个方向上去，并向他们比较清楚地指出他们惟一能够希望对之得到证信和信念的那些题目，借此我可以对促进人类知识稍有贡献。人性 研究是关于人的惟一科学，可是一向却最被人忽视。我如果能使这门科学稍为流行一些，就心满意足了。这一点希望平息了有时候控制着我的怒气，又把我的心情从有时候控制着我的懒散状态中振奋起来。读者如果觉得自己处于同样轻松的心情，请他随着我进入我后面的思辨中。如果不是这样，那么就请他顺从自己的爱好，等待勤奋精神和高兴心情的再度来临。一个人如果这样轻松愉快地研究哲学，比起另一个感觉自己爱好哲学、而同时却充满了疑虑和犹豫以至完全排斥哲学的人，他的行为就更符合于地道的怀疑主义。一个地道的怀疑主义者，不但怀疑他的哲学的信念，也怀疑他的哲学的怀疑；不论由于怀疑或信念，他都从来不会摈弃他可能自然享到的天真的快乐。

虽然我们有怀疑主义的原则，我们还是不但应当一般地纵容那种爱好从事于最细致的哲学研究的倾向，而且还应当顺从那种使我们在

某些特殊点 上（依据我们在特殊时刻 观察这些特殊点的那些观点）表示肯定而坚决的倾向。我们比较容易制止自己，不去进行一切考察和探讨，而不容易制止自己那样一种自然的倾向，并防止由于精确和详细地观察一个对象总是会发生的那种信念。在这样一种场合下，我们不但容易忘掉我们的怀疑主义，甚至也容易忘掉我们的谦逊，而应用这一类的词语，如显然，确实，不可否认的；我们对于公众如果存着适当的敬意，或许就应当避免这类词语。我也可能曾经照着别人的榜样陷于这种错误之中；不过在这里，我要申请大家不要再提出在这一方面所可以提出的任何驳斥，我在这里声明，这一类词语是由我对于对象的现前观点所逼出来的，并不意味着独断的精神，也不意味着对于我自己的判断的自负的看法；我非常清楚，这一类意见是不适合于任何人的，而对于一个怀疑主义者则更不适合。

---

[1] 参看。

[2] 参看。

[3] 参看。

[4] 参看。

[5] 参看

[6] 我们必须承认，这种推理有些深奥，不易领悟。不过可以注目的是，这个困难本身就可以转变为这个推理的一个证明。我们可以说，有两种关系，并且都是类似关系，使我们把一系列接续着的间断的知觉误认为是一个同一的对象。第一种就是知觉之间的类似关系；第二种就是心灵在观察接续的类似对象时与观察同一对象时所有的那种类似的活动。我们容易把这些类似关系互相混淆起来；我们所以这样，依照这个推论来说，也是很自然的。不过让我们把这两种类似关系分别清楚；那么我们将发现，思考现在这个论证，也就并不困难。

[7] 参看。

[8] 参看。

[9] 希腊哥林多的一个神话上的国王，号称世上最狡黠的人。据说当死神来拘捕他的时候，他把死神拴住；所以一直等阿雷斯来释放了死神以前，人都不死了。由于他在尘世上有种种坏行为，所以他就被罚，下了地狱，要他把一块大石头推到山顶上。可是那块大石一达到山顶就滚下来，所以他永远推不上去，因而这种处罚是永远的。休谟借这个故事说明人在物质中永远找不到事物的联系。

[10] 希腊神话上的人。他由于犯了罪（如用他儿子的肉祭神，偷窃神的甘露，泄露神的秘密），所以他被罚入冥间。他又饥又渴处在一池水旁，他一试图饮水，水池就向后退；当他在树下，伸手摘水果时，风就把树枝吹跑。另有一种传说，说在他的头顶上空悬着一块大石头，时时有掉在他的头上的危险，所以他永远吃不到摆在他前面的筵席。

[11] 参看。

[12] 参看。

[13] 参看。

[14] 参看。

[15] 就如第二节，由我们的知觉的一贯性所作的那种推理。

[16] 参阅贝尔 （Bayle）氏字典，斯宾诺莎 条。

[17] 参看。

[18] 神甫马尔卜兰希 Malebranche 和其他笛卡尔派 。

[19] 如果读者想知道一个大天才怎样会和一般人一样被这些显得很浅薄的想象原则所影响，那么就请他读一下莎夫茨伯雷勋爵关于宇宙联合原则和植物及动物同一性的推理。参阅他的道德学家；或哲学漫谈。

[20] 英文编者在书旁加上了〔完全的？〕这样的一个附注，并把正文中的“不完全的”一词放在括弧里，显然是对于“不完全的”一词用

在这里的正确性有所怀疑。但从上下文看来，休谟在这里用“不完全的同一性”乃是指上文所说“我们毫不犹豫地断言，我们所见那个变化得很小的物质仍然是同一的”那种同一性而言，并无任何不合之处。因此，我们在中译本中已把英文编写的旁注略去。——中文编者

[21] 参看。

[22] 参看。

[23] 圣经旧约，以赛亚第六章二节：其上有撒拉弗（天使之一种）侍立，各有六个翅膀，用两个翅膀遮脸，两个翅膀遮脚，两个翅膀飞翔。

[24] 参看 。

人性论

在精神科学中采用实验推理方法的一个尝试

当你能够感觉你愿意感觉的东西，能够说出你所感觉到的东西的时候，这是非常幸福的时候。

塔西陀

第二卷 论情感

第一章 论骄傲与谦卑

第一节 题目的划分

正像心灵的一切知觉可以分为印象 和观念 一样，印象也可以有另外一种分类，即分为原始的 和次生的 两种。这种印象分类法，也就是我在前面把印象分为感觉 印象和反省 印象时所用的那种分类法[1] 。所谓原始印象或感觉印象，就是不经任何先前的知觉，而由身体的组织 、精力或由对象接触外部感官而发生于灵魂中的那些印象。次生印象或反省印象，是直接地或由原始印象的观念作为媒介，而由某些原始印象发生的那些印象。第一类印象包括全部感官印象和人体的一切苦乐感觉；第二类印象包括情感和类似情感的其他情绪。

确实，心灵在发生知觉时，必须要由某处开始；而且印象既然先行于其相应的观念，所以必然有某些印象是不经任何介绍而出现于灵魂中的。这些印象既然依靠于自然的和物理的原因，所以要对它们进行考察，就会使我远远离开本题，进入解剖学和自然哲学中。因为这个缘故，我在这里将只限于讨论我所称为次生的和反省的那些其他的印象，这些印象或是发生于原始的印象，或是发生于原始印象的观念。身体的苦乐是心灵所感觉和考虑的许多情感的来源；但是这些苦乐是不经先前的思想或知觉而原始发生于灵魂中或身体中的（称之为灵魂或身体都可以）。一阵痛风症产生一长系列的情感，如悲伤、希望、恐惧；但痛风症并不是直接由任何感情或观念发生的。

反省印象可以分为两种，即平静的 与猛烈的 。对于行为、著作和外界对象的美和丑所有的感觉，属于第一种。爱和恨，悲伤和喜悦，骄傲与谦卑等情感属于第二种。这种分类远非精确。对诗歌和音乐的狂喜心情往往达到极高的程度；而恰当地被称为是情感 的其他别

的印象，却可以衰退成为那样柔和的一种情绪，以至于变得可说是觉察不到了。但是一般说来，情感比起发生于美和丑的情绪来既然较为猛烈，所以这两类印象通常是互相加以区别的。人类心灵这个题材是极其丰富和多样的，所以我在这里将利用这个通俗的、似乎有理的划分，以便可以比较有秩序地进行研究；关于我们的观念，我所认为必须要讲的话，现在既然都已说过，我将进而说明这些猛烈情绪或情感、它们的本质、来源、原因和结果。

当我们观察各种情感时，又发现了直接 情感和间接 情感的那种划分。我所谓直接情感，是指直接起于善、恶、苦、乐的那些情感。所谓间接情感是指由同样一些原则所发生、但是有其他性质与之结合的那些情感。这种划分我现在不能再进一步加以辩解或说明。我只能概括地说，我把骄傲、谦卑、野心、虚荣、爱、恨、妒忌、怜悯、恶意、慷慨和它们的附属情感都包括在间接情感之下。而在直接情感之下，则包括了欲望、厌恶、悲伤、喜悦、希望、恐惧、绝望、安心。现在先从前一种谈起。

第二节 论骄傲与谦卑；它们的对象和它们的原因

骄傲（pride）与谦卑（humility）是单纯而一致的印象，所以我们不管用多少话也不能对两者（或者说对任何一种情感）下个正确定义。我们所能企求做到的最大限度，就是列举伴随这些情感的种种条件，而对它们作一描述：不过骄傲与谦卑这两个名词既是通用的，而且两者所表象的印象又是最常见的，所以每一个人自己都会对它们形成一个最正确的观念，不致有任何错误的危险。因为这个理由，为了不在绪论上多费工夫，我将立刻开始考察这些情感。

显而易见，骄傲与谦卑是恰恰相反的，可是它们有同一个对象 。这个对象就是自我，或我们所亲切记忆和意识到的接续着的一串相关观念和印象。当我们被这些情感之一所激动时，我们的观点总是固定在自我。我们的自我观念有时显得优越，有时显得不够优越，我们也就随着感到那些相反感情中的这一种或那一种，或因骄傲而兴高采烈，或因谦卑而抑郁沮丧。心灵不论接纳其他什么对象，而在考虑这

些对象时，总要着眼于我们自己；否则这些对象便永远不能刺激起这些感情，或者使它们有些微的增减。当自我不被考虑到时，便没有骄傲或谦卑的余地。

不过我们所谓自我 的那一系列接续着的知觉，虽然永远是这两种情感的对象，可是自我并不能成为这些情感的原因 ，或单凭自身就足以刺激起这些情感。因为这些情感既是恰恰相反的，并且有一个共同的对象；所以假使它们的对象也是它们的原因，那么，这个对象一产生了任何程度的一种情感，同时就不能不刺激起相等程度的另一种情感来；这种对立和反对必然会互相消灭。一个人不可能同时既骄傲而又谦卑；当他有发生这些情感各自不同的理由时（这是常常发生的），那么这些情感或是交替发生，或是在相遇时、一方尽其全力去消灭对方，结果是占优势的那一方的剩余力量还继续影响着心灵。但是在现在的情况下，没有一种感情能够占到优势；因为假设单是自我观点就刺激起这些情感来，那么这个观点对两者既然都是漠然的，所以就必然以同一比例产生两种情感；换句话说，也就是不能产生任何一种情感。如果一面刺激起某种情感，而同时又刺激起其势均力敌的对手来，那就立刻取消了前面所做的工作，而最后必然使心灵成为完全平静和漠然。

因此，我们必须区别这些情感的原因和对象；必须区别刺激起情感的那个观念和那个情感一经刺激起来被我们观察时所参照的那个观念。骄傲与谦卑一旦刺激起来以后，立即把我们的注意转向自我，并把自我看作它们终极的、最后的对象；但是还需要一种东西，才能产生它们，即两种情感之一所特有，而不在同一程度内产生两者的一种东西。呈现于心灵的第一个观念就是一个原因（或产生原则）的观念。这个观念刺激起与之相关的情感来；那种情感一经刺激起来，就把我们的观点转到另一个观念，即自我观念。因此，这里就有一个情感处于两个观念之间，其中一个是产生情感的，另一个是被情感所产生的。因此，第一个观念表象着情感的原因 ，第二个观念表象着情感的对象 。

先从骄傲与谦卑的原因谈起；我们可以说，它们的最明显而可注目的特性，就是这两种情感可以由此而发生的那些主体 的极大多样性。心灵的每一种有价值的性质，不论其属于想象，属于判断，属于记忆，或属于性情，如机智、见识、学问、勇敢、正义、正直，所有

这些都是骄傲的原因，而其反面则是谦卑的原因。这些情感并不限于发生在心灵方面，而也将它们的观点扩展到身体方面。一个人也可以由于美貌、体力、敏捷、体态、熟练的舞术、骑术、剑术，以及他在任何体力劳动和技艺方面的灵巧而感到骄傲。但是还不止这些。这些情感在往远处看时，还包括了一切与我们有丝毫联系或关系的任何对象。我们的国家、家庭、儿女、亲戚、财富、房屋、花园、犬马、衣服，任何一样都可以成为骄傲或谦卑的原因。

由于考虑到这些原因，所以看来就必须对这种情感的原因作一个新的区别，即区别那种发生作用的性质 和那种性质所寓存的主体 。例如，一个人对属于自己的美丽的房屋，或自己所建筑和设计的美丽的房屋，感到得意。这里，情感的对象就是他自己，而其原因则是那所美丽的房屋：这个原因又再分为两个部分，即作用于情感上的那个性质，和那个性质所寓存的那个主体。性质就是那种美，而主体即是视为他的财产或由他所设计的那所房屋。这两个部分都是要素，而它们之间的区别也不是虚幻不实的。美如果不寓存于和我们有关系的某种东西，而单就其自身来考虑，永不能产生任何骄傲或虚荣；但如果没有美或可以代替美的其他某种事物，单靠最强的关系也很少影响到那种情感的。这两个项目既然很容易分开，而且两者必须结合起来才能产生那种情感，所以我们应该把两者看作那个原因的组成部分，并在自己心中确定一个这种区别的精确观念。

第三节 这些对象和原因是从哪里来的

我们前面已经观察到这些情感的对象 和它们的原因 之间的差别，并且在原因以内又区别了作用于情感上的那种性质 ，和那种性质所寓存的主体 ；现在我们就进而考察，什么东西决定它们各自的内容，并给这些感情指定那样一个特殊的对象、性质和主体来。借着这种方法，我们将会充分理解到骄傲与谦卑的起源。

第一，这些情感显然不但是被一种自然的特性，而且还是被一种原始的特性所决定来把自我作为它们的对象的。这种特性的作用既是恒常而稳定的，所以没有人能够怀疑它们不是自然的 。骄傲与谦卑的

对象永远是自我；每当这些情感向外观察的时候，它们总要着眼于我们自己，否则任何人或对象都不能对我们发生任何影响。

这个情形也是由一种原始的 性质或最初的冲动发生的；我们如果考虑到这种性质是区别这些情感的特征，这一点就将显得明白无疑。自然若不是给予心灵以某些原始的性质，心灵便永不能有任何次生的性质；因为在那种情形下，心灵就没有行动的基础，也永不能开始发挥它的作用。但是我们所必须认为原始的这些性质，是和灵魂最不可分离的，而且不能还原到其他性质的那样一些性质。而决定骄傲和谦卑的对象的正是这样一种性质。

产生那种情感的原因 和那种情感所指向的那个对象是否是同样自然 的，而且那么许多的原因还是由心灵的任意的妄想得来的，还是由它的素质得来的：我们或许可以把这一问题看作一个更重大的问题。这个疑惑是可以立刻消除的，如果我们观察一下人性，并且考虑一下，在一切民族和时代中，同样的对象永远产生骄傲与谦卑，而且甚至当我们看到一个素不相识的人的时候，我们也能相当知道，什么将增加或减少他的这一类的情感。在这一方面，如果有任何差异，那也只是由于人类性情和脾气的差异，并且这种差异也不甚大。只要人性保持同一不变，我们能不能想象，人们对于他们的权力、财富、美貌或个人的优点会完全漠不关心，而他们的骄傲和虚荣也不会被这些优点所影响呢？

但是，虽然骄傲与谦卑的原因显然是自然的 ，可是我们在考察之后，将会发现这些原因并不是原始的 ，而且这些原因绝对不可能各自借着自然的一种特殊规定和原始结构适合于这些情感。这些原因除了它们的极大的数量以外，许多都是艺术的产品，一部分来自人的勤劳，一部分来自各人的爱好，一部分来自人的幸运。勤劳产生了房屋、家具、衣服。爱好决定这些东西的特殊种类和性质。幸运显示了物体的不同的混合和组合所产生的结果，因而往往有助于上述一切的制作。因此，不能设想，所有这些每一种都由自然所预见和规定；不能设想，引起骄傲或谦卑的每一种新的艺术品，不是因为具有自然地影响心灵的某种共同的性质，才适合于这些情感，而是其本身就是一个原始原则的对象，那个原则在此以前一向隐藏在灵魂以内，只是由于偶然才终于被人发现出来的；这样设想是荒谬的。因为要是这样，那么发明精美盖式办公桌的第一个工匠，使得到这种办公桌的人心中

产生出骄傲来时，其所凭借的原则便不同于使他因华丽的桌椅而自傲的那些原则了。这种说法既然显得分明是可笑的，所以我们必须断言，骄傲和谦卑的每一个原因，并不是借着一种个别的、原始的性质适合于这些情感，而一定有或多或少的条件是这些情感所共有的，并且是它们的效能所依据的。

此外，在自然的过程中，我们也发现了，虽然结果可以很多，而结果所由以产生的原则通常却是少数的、简单的；一个博物学家在说明每种不同的作用时，如果都要求助于一种不同的性质，那就是他的拙劣的一个表征。这个说法在人类心灵方面岂不更是正确的吗？因为心灵是这样有限的一个主体，我们可以正确地设想，它不能够包容刺激起种种骄傲和谦卑的情感所必需的那样一大堆的原则，如果每个个别的原因都借着一套个别的原则适合于情感的话。

因此，精神哲学在这里所处的情况正和哥白尼 时代以前的自然科学所处的情况一样。古代的人们虽然知道自然无妄作 的那个格言，可是仍然设计了与真正哲学不相符合的那样繁复的天体体系，而最后那些体系却不得不让位于一个比较简单而自然的体系。倘使我们毫不犹豫地给每一个新现象都发明一个新的原则，而不使它适合于旧的原则；倘使我们以叠床架屋的原则充塞在我们的假设之内；那就确实地证明了，这些原则中没有一条是正确的，而我们只是想借一大批伪说来掩盖自己对于真理的无知罢了。

第四节 论印象与观念的关系

这样，我们没有任何障碍或困难，就确立了两条真理，一条是：这许多原因是根据自然的原则刺激起骄傲与谦卑的；另一条是：每个不同的原因并不是借一个不同的原则适合于其情感的。现在我们就将进而探讨，我们如何可以把这些原则归结到较小的数目，并且在那些原因中发现它们的影响所依靠的某种共同成分。

为了达到这个目的，我们必须反省人性中某些特性，这些特性虽然对于知性和情感两者的每种作用都有一种巨大的影响，可是哲学家

们通常并不曾加以强调。第一个 特性就是我一再讲述和说明过的观念的联结。心灵不可能在长时间内始终固定在一个观念上，而且即使尽其最大努力，也永不能达到那样一种恒定程度。不过我们的思想不论如何容易改变，它们在变化中并不是完全没有任何规则和方法的。思想依之进行的规则，是由一个对象进到与之类似、接近，或为它所产生的对象。当一个观念呈现于想象中时，被这些关系结合起来的其他任何观念就自然地随之而来，并由于这种导引而比较顺利地进入心灵。

我在人类心灵中所观察到的第二种 特性就是与此类似的印象的联结。所有类似的印象都联系在一起，一个印象一发生，其余的就立刻随之而来。悲伤和失望产生愤怒，愤怒产生妒忌，妒忌产生恶意，恶意又产生悲伤，一直完成整个一周为止。同样，当我们的性情被喜悦鼓舞起来时，它自然而然地就进入爱情、慷慨、怜悯、勇敢、骄傲和其他类似的感情。心灵在被任何情感激动时，就难以限定在那种单独的情感，没有任何变化或变异。人性是十分无常的，不可能有任何那样的规律性。易变性是人性的要素。既是这样，那么人性不是极其自然地要向着那些适合于人的性情、符合于当时占着优势的那一套情感的感情或情绪而变化么？因此，在印象间也和在观念间一样，显然都有一种吸引作用或联结作用；不过两者之间有这样一种显著的差别，即观念是被类似、接近和因果关系所联结的，而印象却只是被类似关系所联结的。

第三 ，我们可以观察到，这两种联结关系是十分互相协助、互相促进的，两种联结如果会合于同一个对象上，推移过程便更加容易完成。例如一个人因为受到他人侵害，性情变得非常紊乱和暴躁的时候，就容易找到几百种引起不满、焦急、恐惧和其他不安情感的东西，特别是当他能够发现这些东西就在于引起他的最初情感来的那个人身上，或是在这个人的附近。促进观念推移的那些原则在这里和影响情感的那些原则会合在一种活动里面，使心灵上起了双重的冲动。因此，那个新的情感必然以更大的猛烈程度发生出来，而向这种情感的推移也必然变得更加顺利而自然。

在这个场合下，我可以援引一个优秀作家的高论；他是以下述方式发表他的感想的。“想象对于一切伟大、奇异而美丽的事物都感到愉快，而且想象在同一 对象中所发现的这些优点越多，它就越感到愉

快，因为这个缘故，它也能够借另一个感官的帮助，得到新的快乐。例如任何连续的声音，如鸟鸣的声音或瀑布倾泻的声音，每一刹那都激发观赏者的心灵，使他更加注意他眼前那个地方的各种美景。又如有一个地方发出了一阵香气，那种香味也提高想象的快乐，使当前景色中的色彩和青绿显得分外怡人；因为两种感官的观念都在互相促进，而且在互相结合起来时，比在分别进入心中时，更加令人愉快；正如一幅画中的各种颜色如果调配得很好，便可以互相衬托，因而相得益彰，增添了它的美。”在这个现象中，我们可以注意到印象和观念的联结，以及它们交互的协助。

第五节 论这些关系对骄傲与谦卑的影响

这些原则既是依据毫无疑问的经验确立起来的，我现在就开始考虑，我们该怎样通过检视骄傲和谦卑的一切原因来应用这些原则，不论这些原因被视为起作用的性质或被视为这些性质所寓存的主体。在考察这些性质 时，我立刻发现，其中有许多都一致地产生苦乐的感觉，而且那种苦乐感觉是独立于我在这里所力求加以说明的那些骄傲和谦卑的感情的。例如，我们的美貌借其本身，凭其外观，就给人以骄傲之感，同时也给人以快乐之感；而容貌的丑陋，则既给人以谦卑之感，也给人以痛苦之感。一席华筵令人高兴，一顿薄餐招人不快。我在少数例子中所发现是真实的，我假设 在一切例子中也同样是真理；我现在不再作进一步的证明就想假设，骄傲的每一个原因，凭着它的特有的性质，就各自产生一种快乐，而谦卑的每一个原因也各自产生一种不快。

其次，在考虑这些性质所寓存的主体 时，我又立了一个由许多明显的例子表明是非常可能的新的假设 ，即这些主体或者是我们自己的一部分，或者是与我们有密切关系的某种东西。例如，我们的行为和态度的善的和恶的性质构成德与恶，并且决定我们的性格，德和恶比任何东西都更能强烈地影响这些骄傲和谦卑的情感。同样，我们的容貌、房屋、设备或家具的美或丑，也使我们感到傲慢或自卑。这些性质若是转移到与我们没有关系的主体上去，那么对骄傲或谦卑这些感情就没有丝毫影响。

我们既然照上述那样已经给骄傲和谦卑感情的原因假设了两种特性，即这些性质 各自产生一种苦乐之感，而这些性质所寓存的主体则和自我有关系的；现在我要进而考察那些情感本身，以便在其中发现和它们的原因的某些假设的特性相符合的某种东西。第一 ，我发现，骄傲与谦卑的特殊对象是被一种原始的、自然的本能所决定的，而且由于心灵的原始组织，这些情感绝对不可能看到超出自我之外，这个自我或者说就是我们各人都亲切地意识到他的行为和情绪的那样一个特定的人格。当我们被这些情感之一所激动时，我们的观点最后就总是停在自我这里，而且我们处在那种心境中，也永远不能看不到这个对象。对于这个现象，我并不擅敢给以任何理由；我只认为思想的那样一个特殊方向是一种原始的性质。

第二种 性质是我在这些情感中所发现的，并且我也认为它是一种原始性质，这种性质是这些情感在心中产生的感觉，也就是它们〔情感〕在灵魂中所刺激起的、并构成骄傲和谦卑情感的存在和本质的那种特殊情绪。这样，骄傲是一种愉快的感觉，谦卑是一种痛苦的感觉，把苦乐除掉以后，实际上就没有了骄傲和谦卑。我们自己的感觉就使我们相信这一点；超出了我们的感觉之外而在这里去进行推理或争辩，那是徒然无益的。

这些情感有这两种已经确定的 特性，一是它们的对象，即自我，一是它们的苦乐感觉；这些情感的原因也有两种假设的 特性，一是它们对自我的关系，一是它们产生独立于情感之外的痛苦或快乐的倾向；如果把这些确定的特性和假设的特性加以比较，我立刻就发现，这些假设如果可被认为是正确的，正确的体系便以不容争辩的明白性显现出来。刺激起那种情感的原因和自然赋予那种情感的对象是关联着的；而原因所分别产生的那种感觉也和情感的感觉是关联着的：那种情感就由观念和印象的这种双重关系产生出来。一个观念很容易转化成为它的相关的观念；一个印象很容易转化成为与之类似、与之相应的印象：那么，当这些活动互相促进，而心灵又从其印象关系和观念关系获得双重冲动时，这种推移岂不更是要顺利得多么？

为了更透彻地理解这一点起见，我们必须假设，自然赋予人类心灵的各个器官以一种适于产生我们称之为骄傲 的一个特殊印象或情绪的倾向；自然又给这个情绪指定一个观念，即自我 观念，这个情绪是永远会产生这个观念的。自然的这种设计是很容易想象的。对于这样

一类情况，我们有许多的例子。鼻腔和上颚的神经的配置，使这些器官可以在某些情况下传达那样一些特殊的感觉于心中；性欲和饥饿的感觉永远在我们心中产生适合于这两种欲望的那些特殊对象的观念。这两种情况就在骄傲中联合了起来。各个器官的配置使它们产生了这种情感，而这种情感在产生以后，自然就产生了某个观念。这一切都无需证明。如果没有适合于这种情感的心理倾向，则我们显然不会具有那种情感；同样显然的是，那种情感也永远使我们着眼于自我，并且使我们想到我们自己的性质和情况。

这一层既然充分明了，现在就可以问，还是自然本身直接产生那种情感呢；还是自然必须要其他原因的合作给予协助呢？因为我们可以观察到，在这一方面，随着各种不同的情感和感觉的差异，自然的行为也有所差异。上颚必须受到一个外界对象的刺激，才能产生任何滋味；至于饥饿则由内部发生，没有任何外界对象与之同时出现。但是不论其他情感和印象是怎样的情形，骄傲却确是需要某种外界对象的帮助，而且产生骄傲感的各个器官的发生作用，也不是凭借着一种原始的、内在的运动，像心脏和动脉那样。因为，第一，日常的经验使我们相信，骄傲需要某些原因才能刺激起来；如果没有性格、仪表、衣服、设备或财富等方面的某种优越性加以支持，便会衰退下去。第二，骄傲如果直接发生于自然，显然就会永久存在，因为它的对象永远是同一的，而且身体方面也并没有特别适于产生骄傲的倾向，如像对于饥渴之感那样。第三，谦卑和骄傲处于完全相同的情况；因此，依照这个假设来说，必然也是永久存在的，否则在一开始必然会消灭那个相反的情感，因而两者就都永远不能出现。总起来说，我们可以满足于前面的结论，即：骄傲既是必然要有一个对象，又是必然要有一个原因，缺少了其中之一，另外一个也就不会发生任何影响。

因此，困难只在于发现这个原因，在于发现什么东西给予骄傲以最初的推动，并发动那些自然地适合于产生那种情绪的器官。在我查考经验、以解决这个困难时，我立刻发现了产生骄傲的上百个的不同的原因；而在考察这些原因之后，我就假设，全部原因都有两个共同的情况（这是我在最初就看到是很可能的一点），即：（一）那些原因自身产生了与那种情感关联的一个印象，（二）那些原因寓存于与情感的对象有关的一个主体。此后，当我一考究关系的本性和它对情感与观念两者的影响时，我就不能再怀疑，根据这些假设来说，正是

这个关系原则产生了骄傲，并推动了那些器官，那些器官既是自然地倾向于产生那种感情，所以只需要最初的推动力或开端就可以发生作用。凡产生快乐感觉并与自我相关的任何事物都能刺激起骄傲的情感，而这种骄傲情感同样也是愉快的，并以自我为其对象。

关于骄傲我所说的话，对于谦卑也同样是真实的。谦卑感是一种不快的感觉，正如骄傲感是一种愉快的感觉一样；因此，由这些原因发生的个别的感觉必然是相反的，而对于自我的关系却继续不变。骄傲与谦卑的作用和感觉虽是恰恰相反，可是仍然有同一个对象；所以我们只须改变印象的关系，而无须改变观念的关系。因而我们发现，属于我们的一所美丽的房屋产生了骄傲；而同一所仍然属于我们的房屋，在由于某种事故从美丽变为残破时，就产生了谦卑，因而与骄傲相应的快乐感觉就转变成与谦卑相关的痛苦。观念关系和印象关系，这个双重关系在两种情形下都存在着，并产生了由一种情绪到另一种情绪的顺利推移。

一句话说，自然对某些印象和观念赋予某种吸引作用，借着这种吸引作用，其中之一一经出现，就自然地引起它的相关的印象或观念来。印象和观念的这两重吸引作用或结合作用如果会合在同一对象上，便互相协助，而使感情和想象的推移进行得极为方便顺利。当一个观念产生了一个印象，这个印象又与另一个印象相关，而这另一个印象又与一个观念关联着，这个观念又与第一个观念相关：那么这两个印象便可说是不可分离的，而且在任何情形下一个印象总要要伴有另外一个印象。骄傲和谦卑的各个特殊原因就是依照这个方式决定的。作用于骄傲和谦卑情感上的性质分别地产生了一个与这种情感类似的印象；那种性质所寓存的那个主体又与自我——那种情感对象——相关：无怪由一种性质和一个主体所组成的整个原因那样不可避免地产生那种情感了。

为了说明这个假设，我们可以把它和我用以说明我们根据因果关系进行判断时的信念所用的那个假设作一个比较。我已经说过，在所有这一类判断中，永远有一个现前的印象和一个相关的观念；现前的印象使想象活泼起来，而关系则借一种顺利的推移把这种活泼性传到相关的观念。如果没有现前的印象，注意力就不能固定，精神也就刺激不起来。没有了这种关系，注意力便停留于其第一个对象上，而没有更进一步的结果。那个假设和我们现在关于印象和观念所作的这个

假设显然有很大的类似，因为这个印象和观念也是借其双重关系将其自身传达于另一个印象和观念的：这种类比必须承认是关于这两个假设的一种不可轻视的证明。

第六节 这个体系的限制

不过在我们进一步研究这个题目并详细考察骄傲与谦卑的一切原因之前，我们应当给那个概括的体系加上某些限制。这个体系就是：凡与我们自己关联着的一切愉快的对象都借观念和印象的联结而产生骄傲，而凡不愉快的对象则都产生谦卑；这个体系所有的这些限制，发生于这个论题的本性。

I.假设一个愉快的对象与自我发生了一种关系，那么在这个场合下所出现的第一个情感便是喜悦；这种情感比起骄傲和虚荣感来，可借较为细微的关系出现。我们在出席一个宴会时，由于种种珍美的东西满足了我们的感官，我们就会感到一种喜悦；但是只有宴会的主人，除了有同样的喜悦之外，还另有一种附加的自夸与虚荣的情感。固然，人们有时对于他们仅仅是出席过的华筵也会引以自夸，就因为那样轻微的一种关系而把快乐转化为骄傲：但是我们必须一般地承认，喜悦所由以发生的那种关系比骄傲所由以发生的那种关系是较为轻微的；许多东西虽然不足以产生骄傲，却还能够使我们感到高兴和快乐。这种差异的理由可以这样说明。一种关系只要使一个对象接近我们，并使它给予我们以任何愉快便可以产生喜悦。但是除了喜悦和骄傲这两种情感所共有的这种关系以外，骄傲还需要进一步的关系，借以产生由一种情感到另一种情感的推移，并把愉快转变为虚荣。这种关系既然要完成双重任务，所以必须赋有加倍的力量和势力。此外，我们还可以再附加一点说，愉快的事物如果与我们没有很密切的关系，那些对象往往就与其他人发生密切关系；后面这种关系，不但超过，而且甚至减少，有时还消灭前一种关系；这点我们在后面就将看到[2]。

这就是对我们的概括的论点所要作的第一个限制。我们的论点是：凡与我们有关而产生苦乐的每样事物，也同样都产生骄傲或谦卑

。这里不但需要一种关系，而且还需要一种密切的关系，一种比喜悦所需要更加密切的关系。

II.第二种限制是：愉快的或不愉快的对象，不但要与我们自己有密切关系，而且要为我们所特有，或者至少是我们少数人所共有的。在人性中可以观察到一种性质，即：凡时常呈现出来的、而为我们所长期习惯的一切事物，在我们看来就失掉了价值，很快就被鄙弃和忽视；这个性质，我们以后将力求加以说明。我们判断对象时也是大多根据于比较，而较少根据其实在的、内在的优点；我们如果不能借对比增加对象的价值，那么我们就容易忽略甚至其本质的优点。心灵的这些性质对骄傲与喜悦都有一种影响；可以注目的一点是，人类所共有、并为我们所习见的东西，很少给予我们任何愉快，虽然这些东西比我们由于它们的独特性而加以珍视的那些物品来也许更为优越。不过这个条件对这两种情感虽然都起作用，可是对于虚荣感的影响却更大一些。许多东西因为时常出现，不使我们感到骄傲，可是我们仍然喜欢享有。在长时期失去健康以后，康复就给予我们以很明显的快乐；不过人们很少把健康当作虚荣的对象，因为享有健康的人为数是那样多的。

在这一点上，骄傲所以比喜悦更多要求的理由，我认为是这样的。为了刺激起骄傲来，我们总要想到两个对象，即产生快乐的原因或对象，和作为那种情感的真正对象的自我 。但是喜悦的产生只需要一个对象，即给人快乐的那个对象；这个对象虽然需要对自我有某种关系，可是这种关系的需要，只是为了使那个对象成为愉快的；至于自我，恰当地说，并不是这个情感的对象。因此，骄傲既然可说是有两个使我们着眼的对象，所以结果就是，这两个对象如果都没有任何独特性，那么这种情感比起单有一个对象的情感来，必然因此更加减弱。如果在把自己同别人比较起来（这是我们往往时刻都在进行的），我们发现自己丝毫没有突出的地方；而在比较我们所占有的对象时，我们仍然发现有同样不幸的情况；那么由于这两种不利的比较，骄傲情感必然会完全消灭了。

III.第三种限制就是：令人愉快或令人痛苦的对象，必须不但对我们、并且对其他人也都是显而易见的。这个条件也如前两个一样，不但对骄傲、就是对喜悦也都有影响。别人如果认为我们是幸福的、有德的、美貌的，我们便想象自己更为幸福、更为有德、更为美貌；但

是我们对于我们的德，比对于我们的快乐，更为自负。这种情形发生的原因，我在以后将力求加以说明。

Ⅳ.第四种限制是根据这些情感的原因的变化无常，以及这种原因和我们自己联系的时期的短暂得来的。一切偶然而易变的事物给予人们很少的喜悦，更少的骄傲。我们对于那个事物自身就不甚满意，更不会因为这个事物而感到任何更进一步的自满程度。我们在想象中预见和预料到它的变化，这就使我们对那个事物不甚满意；我们把它和存在时期较长久的我们自己加以比较，因而它的变化无常就显得更大了。一个对象的存在时间既然比我们短了那么多，并且只在我们一生中那样短暂的时间内伴随我们，所以如果由于这样一个对象而设想我们自己的优越性，那就似乎可笑了。我们不难理解这个原因对喜悦的作用何以不如对骄傲的作用那样有力的理由，因为自我观念对前一种情感并不如对后一种情感那样必要。

Ⅴ.我还可以再加上第五种限制，这种限制倒不如说是这个体系的一种扩充，就是：通则 不但在其他一切情感上有极大的影响，就是对骄傲和谦卑也有极大影响。因此，我们就依据各人所占有的权力或财富，而形成他们的不同等级的概念；那些人的健康或性情纵有任何特点，足以剥夺去他们对于他们的所有物的一切享受，我们也不因此而改变这个概念。前面在说明通则对知性的影响时所用的那些原则，也可用来说明通则在这里的影响。在我们的情感方面，也像在我们的推理方面一样，习惯都很容易地使我们超出确当的范围以外。

在这个场合下，我们也不妨提出来说，通则和一般准则对于情感的影响大有助于促进本书所要依次说明的一切原则的效果。因为显而易见假如有一个充分成长、而与我们天性相同的人突然被放进我们的世界之内，那么他对每个对象都会感到迷惑，而不会马上发现他对于各个对象都该赋予多大程度的爱或恨、骄傲或谦卑，或任何其他情感。各种情感往往因为极不重要的原则而有所变化；这些原则并不是永远完全有规则地起着作用，而在初次试验之时，尤其不规则。但是当习惯和实践一经把所有这些原则显示出来，并且确定了每种事物的正确价值以后，那就必然有助于情感的顺利产生，并且依据一般确立的准则，指导我们应当依照什么比例去选择一个对象，而舍弃另一个对象。往后我将给一些特殊情感指出它们的原因来，人们也许会认为

那些原因过于精微，难以发生那些普遍而确定的作用（它们实际上有这种作用）。上面关于通则的这种说法或许可以消除这些困难。

我将以根据这五种限制所得的感想，结束这个题目。这个感想就是，那些最骄傲而在世人看来也最有骄傲理由的人，并不永远是最幸福的，而最谦卑的人也并不永远是最可怜的人，虽然根据这个体系初看起来也许会这样想象的。一种祸害，虽然它的原因和我们没有关系，仍然可以是实在的；虽然不是个人所特有的，也仍然可以是实在的；虽然不表现出来被别人所见到，也仍然可以是实在的；虽然不是经常的，也仍然可以是实在的；虽然不归纳在通则之下，也仍然可以是实在的。像这一类的祸害，虽然没有减少骄傲的倾向，也总会使我们处于可怜的状况。而最实在、最顽强的人生祸害或许是属于这种性质的。

第七节 论恶与德

记住了这些限制，让我们进而考察骄傲与谦卑的原因，并且观察一下，我们是否在每一种情形下都能发现这些原因借以影响这些情感的那个双重关系。如果我们发现所有这些原因都与自我相关，并产生独立于骄傲和谦卑情感的快乐或不快，那么现在这个体系便不再有什么可以怀疑的了。我们将主要地力图证明后面一点，前面一点可以说是自明的了。

恶（vice）与德（virtue）是这些情感的最明显的原因，现在就先从这两者谈起。近些年来，有一种争论刺激起了公众的好奇心，就是：这些道德的区别还是建立在自然的、原始的原则上呢？还是发生于利害关系和教育呢；加入这种争论，是和我现在的目的完全不相干的。这个问题的考察，我想留待下卷。在这里，我将力求表明，我的体系不论依据哪一个假设，都是立于不败之地。这就是这个体系的坚实性的有力证明。

因为假设道德没有自然的基础，我们仍然必须承认，恶和德，不论是由于自利或是由于教育的偏见，总是使我们产生一种实在的痛苦

和快乐。我们可以看到，拥护这个假设的人是竭力主张这种说法的。他们说，每一种对我们有有利倾向或有害倾向的情感、习惯或性格的倾向都产生一种快乐或不快；赞许或谴责就是由此而发生。由于他人的慷慨，我们就容易有所获得，但是他们如果贪婪，我们就永远有损失的危险；勇敢防卫我们，但是怯懦却使我们随时易于遭受攻击；正义是社会的维系力量，而非义若不加以遏制，便迅速招致社会的沉沦；〔别人的〕谦卑使我们感到高兴，而〔别人的〕骄傲则使我们感到耻辱。因为这些理由，所以前一类性质就被认为是德，而后一类性质则被认为是恶。这里既然承认，每一种优点或缺点都伴有一种愉快或不快，那就是我的目的所要求的一切了。

不过我还要进一步说，这个道德假设和我现在的体系不但互相符合，而且如果承认前者是正确的，那么它就成了后者的一个绝对的和不可抗拒的证明。因为一切道德如果都是建立在痛苦或快乐之上，而痛苦或快乐的发生，又都是由于我们预料到我们自己的或别人的性格所可能带来的任何损失或利益，那么道德的全部效果必然都是由这种痛苦或快乐得来的，其中骄傲和谦卑的情感也是由此而来的。依据这个假设来说，德的本质就在于产生快乐，而恶的本质就在于给人痛苦。德与恶又必须是我们的性格的一部分，才可以刺激起骄傲或谦卑。关于印象和观念的双重关系，我们还希望有什么进一步的证明呢？

从那些主张道德是一种实在的、本质的、基于自然的东西的人们的意见，也可以得出同样没有疑问的论证来。在说明恶和德的区别和道德的权利与义务的起源方面所提出来的最可能的假设就是：根据自然的原始结构，某些性格和情感在一经观察和思维之下，就产生了痛苦，而另外一些的性格和情感则在同样方式下刺激起快乐来。不快和愉快不但和恶和德是分不开的，而且就构成了两者的本性和本质。所谓赞许一种性格，就是面对着这种性格感到一种原始的快乐。所谓谴责一种性格，也就是感到一种不快。因此，痛苦和快乐既是恶和德的原始原因，也就必然是它们一切结果的原因，因而也是骄傲和谦卑的原因，这两者乃是那种区别的不可避免的伴随物。

但是假设这个道德哲学的假设被承认是虚妄的，可是仍然显而易见，痛苦和快乐即使不是恶和德的原因，至少也是与两者分不开的。一个慷慨和高尚的性格，在观察之下就给人以愉快；这种性格即使只

在一首诗或一个故事中呈现于我们，总也不会不使我们感到喜悦和愉快。在另一方面，残忍和奸诈也因其本性而使人不悦；而且我们也永远不能容忍我们或他人有这些性质。由此可见，一个道德假设是前面体系的不可否认的证明，而另一个假设至少也是与之符合的。

但是骄傲与谦卑并不单是发生于心灵的这些性质（通俗的伦理学体系把这些性质包括在道德义务中间，作为道德义务的一些部分），而且也发生于凡与快乐和不快有关联的其他任何一种性质。能够以我们的机智、幽默或其他任何才艺使人喜欢的才能，是最能投合我们的虚荣心的；而在这一方面的任何企图如果遭了挫折，也最能给我们以明显的耻辱。但是从来没有人能够说出什么是机智，并且指出，为什么那样一个思想方式必须被认为是机智；而另一个思想方式就被排斥了不算是机智。我们只有凭鉴别力才能对它有所决定，我们也没有其他任何标准，可据以形成这种判断。这种鉴别力可说是确定了真的和假的机智的存在，而且离开了它，任何思想便都不能被称为真的或假的机智，那么，这种鉴别力是什么呢？它显然只在于由真机智所得到的一种快乐感觉，和由假机智所得到的一种不快感觉，不过我们在这里并不能说出那种快乐或不快的理由。因此，以这些相反感觉给予人们的那种能力，就是真的和假的机智的本质所在，因而也就是由真假机智发生的那种骄傲或谦卑的原因。

也许有人习惯于经院和讲坛的讲解方式，只能用他们观察人性的观点，而不能用其他观点来考察人性，所以当他们在这里听到我说德可以刺激起他们所视为恶的骄傲来，而恶可以产生他们被教导而视为德的谦卑来，他们也许会感到惊讶。不过为了不作词语上的争论，我要提出来说，我所谓骄傲是指我们在观察德、美貌、财富或权力时，由于对自己满意而心中发生的那种愉快的印象而言；而所谓谦卑，则是指相反的印象而言。前一个印象显然并非总是恶劣的，后一个印象也并不总是善良的。最严格的道德学也允许我们在反省一个慷慨的行为时感到一种快乐；而人们在想到过去的卑鄙和奸恶时所产生的那种无益的悔恨感觉，也没有人会认为是一种德的。因此，让我们考察这些印象的本身，并探究它们的原因（不论它们是在心灵中或在身体中），暂且不管可能伴随这些印象的功过。

第八节 论美与丑

不论我们把身体认为自我的一部分，或同意那些把身体看作外在物体的哲学家们，我们仍然必须承认身体与我们有足够近的关系，足以形成骄傲与谦卑的原因所必需的（如我所说）这些双重关系之一。因此，只要我们发现了另一个印象关系和这个观念关系联结起来，那么我们随着那个印象是愉快的或不快的，就可以可靠地预期这些情感之一的发生。但是各种各样的美 都给予我们以特殊的高兴和愉快；正如丑 产生痛苦一样，不论它是寓存于什么主体中，也不论它是在有生物或无生物中被观察到。因此，美或丑如果是在我们的身体上，那么这种快乐或不快必然转化成骄傲或谦卑，因为在这种情形下，它已具备了可以产生印象和观念的完全转移的一切必需的条件。这些对立的感觉是和对立的情感互相关联着的。美或丑与自我——这两种情感的对象——密切地关联着。因此，无怪我们自己的美变为一个骄傲的对象，而丑就变为谦卑的对象了。

容貌和体态的性质的这种作用，不但表明骄傲和谦卑两种情感在具备了我所要求的全部条件以后才能在这种情形下发生，从而证明我现在这个体系，而且这种作用还可以用作一个更有力的、更有说服力的论证。如果我们考察一下哲学或常识所提出来用以说明美和丑的差别的一切假设，我们就将发现，这些假设全部都归结到这一点上：美是一些部分的那样一个秩序和结构，它们由于我们天性的原始组织，或是由于习惯，或是由于爱好、适于使灵魂发生快乐和满意。这就是美的特征，并构成美与丑的全部差异，丑的自然倾向乃是产生不快。因此，快乐和痛苦不但是美和丑的必然伴随物，而且还构成它们的本质。的确，如果我们考虑到、我们所赞赏的动物的或其他对象的大部分的美是由方便和效用的观念得来的，那么我们便将毫不迟疑地同意这个意见。在一种动物方面产生体力的那个体形是美的；而在另一种动物方面，则表示轻捷的体形是美的。一所宫殿的式样和方便对它的美来说，正像它的单纯的形状和外观同样是必要的。同样，建筑学的规则也要求柱顶应比柱基较为尖细，这是因为那样一个形状给我们传来一种令人愉快的安全观念，而相反的形状就使我们顾虑到危险。这种顾虑是令人不快的。根据这一类无数的例子，并由于考虑到美和机

智同样是不能下定义的，而只能借着一种鉴别力或感觉被人辨识：我们就可以断言，美只是产生快乐的一个形象，正如丑是传来痛苦的物体部分的结构一样；而且产生痛苦和快乐的能力既然在这种方式下成为美和丑的本质，所以这些性质的全部效果必然都是由感觉得来的；这些效果中主要有骄傲与谦卑，这在其全部效果中乃是最通常而最显著的。

这个论证我认为是正确而有决定性的；但是为了使现在的推理具有更大的权威起见，我们可以权且假设其为虚妄，并看看有什么结果产生。产生快乐和痛苦的能力，即使不形成美与丑的本质，这些感觉和这些性质确实至少是不可分离的，而且我们甚至难以分别加以思考。可是自然的美和道德的美（两者都是骄傲的原因）所共有的因素，只有这种产生快乐的能力；而共同的效果既然总是以一个共同的原因为前提，那么显然，在两种情形下，快乐必然是那种情感的实在的、有影响的原因。其次，我们的身体的美和外在对象的美所有的惟一原始差异只是：一种美和我们有亲近的关系，另一种则没有。因此，这种原始差异必然是它们的其他所有差异的原因，其中尤其是两种美在骄傲情感上所以有不同的影响的原因；骄傲情感可以被我们的美貌所刺激起，但是丝毫不受外界对象的美所影响。如果把这两个结论结合起来，我们就发现两者综合起来组成了前面的体系，即快乐作为一个与这种情感相关的或类似的印象寓存于一个与自我相关的对象上时，就借着一种自然的推移产生了骄傲；而它的反面就产生了谦卑。因此，这个体系似乎已被经验充分加以证实，虽然我们的全部论证还不止这些。

不但身体的美产生骄傲，而且体力和膂力也产生骄傲。体力是一种能力；因此，要想在体力上超过别人的那种欲望可以认为是一种较低一级的野心 。因为这个缘故，在说明那个情感时，现在这个现象也就得到了彻底的解释。

关于身体方面所有的其他优点，我们可以概括地说，凡我们自身所有的有用的、美丽的或令人惊奇的东西，都是骄傲的对象；与此相反的，则都是谦卑的对象。显而易见，凡有用的、美丽的或令人惊奇的事物的共同点，只在于各自产生一种快乐，此外再无其他共同之点。因此，快乐和它对自我的关系，必然是骄傲情感的原因。

有人或许会问，美是否是一种实在的东西，是否不同于产生快乐的能力，不过我们决不能争论，惊奇只是由“新奇”所发生的一种快乐，所以恰当地说，惊奇不是任何对象的一种性质，而只是灵魂中的一种情感或印象。因此，骄傲必然是借一种自然的推移由那个印象而发生的。骄傲是那样自然地发生起来的，凡我们自己的或属于我们的任何事物，只要产生了惊奇之感，没有不同时刺激起那另一种情感来的。例如，我们因为我们所遇到的惊险事情，因为我们曾经逃脱险境，因为我们曾处于危难之中而洋洋自夸。一般人所以爱好撒谎的原因，就在于此。人们往往并无任何利害关系，而纯粹是因为虚荣，就堆造一大批的离奇事迹，那些奇事有的是他们头脑中的虚构，有的即使是真实的，至少也与他们没有任何联系。他们的丰富的想象供给了他们一大批的惊险事迹；而当他们没有那种编造的才能的时候，他们就冒用别人的事迹，以满足自己的虚荣心。

这个现象中包括了两个奇特的实验，我们如果以我们在解剖学、自然哲学和其他科学方面判断因果时所依据的已知规则来比较这些实验，那么这两种实验对于上述双重关系的影响，将是一种不可否认的论证。通过这些实验之一，我们发现，一个对象只是因为有快乐作为中介才可以刺激起骄傲；这是因为那个对象所借以刺激起骄傲的那种性质，实际上只是一种产生快乐的能力。借着另一种实验我们又发现，那种快乐由于两个相关的观念之间的推移，才产生了骄傲；因为当我们把那种关系切断时，那个情感便立刻消灭了。一个惊险事迹，如果我们曾经亲自参加，就对我们有了一种关系，因此就产生了骄傲；但是别人的惊险事迹，虽然可以刺激起快乐，可是因为缺乏这种观念的关系，永远刺激不起那种骄傲情感来。对于现在这个体系，还要求什么进一步的证明呢？

关于我们的身体方面，对于这个体系只有一种反驳的理由，就是：健康虽然是最令人愉快的东西，疾病虽然是最令人痛苦的东西，可是人们普遍既不因前者而感到骄傲，也不因后者而感到耻辱。我们如果考虑到前面给我们的体系所提出的第二 和第四 两条限制，这种现象便很容易加以说明。我曾经说过，任何对象如果没有一种为我们自己所特有的 东西，就不能产生骄傲和谦卑；还有：那种情感的每个原因都必须是相当恒久 的，并且与构成骄傲的对象的“自我”的存在时期成某种比例。健康与疾病对一切人既是不断地变化的，而且也没有人是专一地 或确实地 固定于两种状态之一的，所以这些偶然的幸福

和灾难就可说是与我们分离的，而从不被认为是与我们的本身和存在关联着的。这个说明的正确性，可以由下面一种情形看出来，就是：如果有任何一种疾病在我们的体质中成为根深蒂固，使我们不再抱有痊愈的希望，从那个时刻开始，那种疾病便成为谦卑的对象；这在老年人方面可以明显地看到，因为老年人一想到自己的年老多病时，总是感到极大的耻辱。他们总要尽力掩藏他们的耳聋眼花，他们的风湿病和痛风症；他们即使在承认这些疾患的时候，也总是带着十分勉强和不快的心情。青年人虽然对于他们所患的每次头痛或伤风并不感觉耻辱，可是倘使我们一生中时时刻刻都受到这种疾病的侵袭，那么没有任何话题更能够那样挫伤我们的骄傲心，使我们对自己的天赋抱有那样的自卑感。这就充分地证明，身体的痛苦和疾患本身就是谦卑的恰当的原因；不过因为我们习惯于借比较而不借事物的内在价值来评价一切事物，这就使我们忽略了我们发现为每个人可以遭遇到的这些灾难，并使我们不把这些灾难估计在内，而对自己的优点和性格形成一个观念。

对于传染别人并危害别人或使人不快的那些疾病，我们感到羞耻。我们因癫痫症而感到羞愧，因为它使在场的人都感到恐怖；我们因疥癣而感到羞耻，因为这种病是传染的；我们因瘰疬而感到羞耻，因为这种病通常是遗传的。人们在判断自己时，总是要考虑到别人的意见。在前面某些推理中，这一点已经显得很明白了，往后将显得更为明白，并将得到更加充分的说明。

第九节 论外在的有利条件与不利条件

但是骄傲与谦卑虽以我们身心（即自我）的各种性质作为它们自然的和较为直接的原因，可是我们凭经验发现，还有产生这些感情的许多其他的对象，而且原始的对象也在某种程度上被多种多样的外在的、外来的对象所掩没了。房屋、花园、家具，也像自身的优点和才艺一样，成为我们自负的依据；这些外在的有利条件本身和思想或人格虽然相距甚远，可是这些有利条件却大大影响了甚至那个原以人格为其最后对象的情感。当外界对象对我们获得了任何特殊关系而与我们结合或联系起来时，就有这种情形发生。大洋中一条美丽的鱼，荒

野中一个野兽，以及任何既不属于我们、也和我们无关的事物，不论赋有什么样的奇特性质，不论它们自然地激起多大程度的惊奇和赞羡，都对我们的虚荣心没有任何影响。任何事物必须和我们有某种关系，才能触动我们的骄傲感。这个事物的观念必须可说是系属于自我的观念；而且由一个观念到另一观念的推移过程也必须是容易的和自然的。

但是这里可以注意的是，类似 关系虽然与接近关系和因果关系以同样的方式作用于心灵，使我们由一个观念转移到另一个观念，可是这种关系很少是骄傲或谦卑的基础。如果我们在一个人的性格的任何有价值的部分方面和他类似，那么我们必然在某种程度上具有我们和他类似的那种性质；而我们如想在这种性质上建立任何程度的虚荣心，那么我们总是宁可在自己方面直接观察这种性质，而不借助于反省别人的这种性质。因此，一种相似关系虽然有时因为提示一个比较有利的自我观念，因而产生那种骄傲情感，可是观点最后终于确定在自我观念上，并且那种情感也以自我观念为它的最后的、终极的原因。

人们因为在容貌、体态、丰度或对他的声名没有丝毫贡献的其他细节方面和一个大人物类似，而感到一种虚荣；这些例子诚然是有的。不过我们必须承认，这种情形并不能扩展得很远，而且在这类感情中也没有任何重要性。对于这个现象，我举出下列的理由来加以说明。任何人如果没有若干辉煌的性质使我们对他表示尊敬和景仰，那么我们不会因为在琐细情节方面与他类似，而感到自负的。因此，恰当地说，这些性质，是因为与我们有关，才成为我们自负的原因。那么，这些性质是在什么方式下与我们发生关系的呢？这些性质是我们所重视的那个人的一些部分，因此是与这些细节相关联的；而这些细节，也被假设为他的一些部分。这些细节和我们所有与他类似的性质又有关系；而我们的这些性质因为是我们的一些部分，所以又与整体有关；因此在我们与我们所类似的那个人的辉煌性质之间形成了包含若干环节的一个连锁。不过这个多重关系必然削弱那种联系，除此以外，心灵在由辉煌的性质转到琐细的性质时，显然一定会因为那种对比而觉察到后一种性质的细微琐屑，并在某种程度上由于这种比较和类似而感到羞惭。

因此，骄傲与谦卑的原因和对象两者之间的接近关系或因果关系是产生这些情感的惟一的必需条件；而这些关系只是使想象借以由一个观念转移到另一个观念的那些性质。现在让我们考察一下，这些关系在心灵上可能有什么作用，并且借着什么方法成为产生那两种情感的那样必需的条件。显而易见，观念的联结是那样默然地和不知不觉地进行的，以致我们很难加以觉察，而我们只是借其效果，而不是借任何直接的感觉或知觉来发现这种联结的。这种联结并不产生任何情绪，也不产生任何一种新的印象，而只是改变心灵先前所具有而可以临时唤起的那些观念。根据这种推理，并根据无可怀疑的经验，我们可以断言，观念的联结不论如何必要，它本身单独不足以产生任何情感。

因此，显而易见，当心灵遇到一个与己有关的对象出现因而感到骄傲或谦卑情感的时候，除了思想的关系或推移之外，还有被其他原则所产生的一种情绪或某种原始印象。问题在于，最初产生的情绪是那种情感自身呢，还是与这种情感有关系的其他某种印象呢？这个问题不难解决。因为除了这个论题所富有的所有其他论证以外，有一件事情看来是必然很明显的，就是：经验所指出是产生这种情感的那样一个必要条件的那种观念间的关系，倘使不是辅助感情间的关系，并促进由一个印象到另一个印象的推移，它便成为完全多余的了。如果自然直接产生了骄傲或谦卑的情感，那么骄傲或谦卑便该是自足的了，不需要从其他任何感情方面得到进一步的增加或补充。但是假使最初的〔苦乐〕情绪只是与骄傲或谦卑相关的，那么就容易设想，对象间的关系可以达成什么目的，而且印象和观念的这两种不同的联结如何通过它们力量的结合而互相促进它们的作用了。这不但是容易设想的，而且我敢说，这是我们所能够设想这个题目的惟一方式。观念间的顺利推移本身并不引生情绪，这种推移若不是通过促进某些相关印象之间的推移，那么它对于这种情感就决不能是必然的，甚至不能是有用的。而且，同一个对象不但随其性质的增减，并且也随其关系的远近，引起或大或小的骄傲。这就清楚地证实感情是沿着观念间的关系而推移的，因为在这个关系方面的每一种变化，都在情感方面产生一种与之成比例的变化。由此可见，在上述体系中，论究观念关系的那一部分就充分证明了论究印象关系的另一部分；而那一部分的本身又是那样明显地建立在经验上的，如果再要力图进一步去加以证明，那就是浪费时间了。

在特殊例子中，这一点将显得更加明白。人们对于他们的国家、州郡、教区的美景，都感到自豪。在这里，美的观念显然产生了一种快乐。这种快乐是和骄傲关联的。依照假设来说，这种快乐的对象又是与自我相关的。借着印象间和观念间的这个双重关系，由一个印象到另一个印象的推移就形成了。

人们也因其故乡气候的温度而感到自豪，因其本乡土壤的肥沃而感到自豪，因其本土所产的酒、水果或粮食的精美而感到自豪，因其语言的柔和或雄壮而感到自豪，也因其他同类事情而感到自豪。这些对象显然都和感官的快乐有关，并且原来只被认为对触觉、味觉或听觉是愉快的。那么这些对象除了借上述的那种推移之外，如何能成为骄傲的对象呢？

有些人表现了一种相反的虚荣心，故意贬低本国而夸示他们游历过的那些国土。这些人们在本国时，看到了周围都是本国人，就觉得他们和他们祖国的强烈关系是有许多人和他们共享的，所以这种关系对他们反而无所谓了；至于他们因观光外国、居住外国而与外国形成的那种疏淡关系因为他们考虑到曾经观光异国的人是如何之少，反而加强了。因为这个缘故，所以他们才总是赞赏外国事物的美丽、有用和珍奇，而贬抑本国的事物。

我们既然能够对一个国家、气候或与我们有关系的任何无生物感到虚荣，无怪我们对于那些因血统或友谊而与我们有联系的人们的品质也感到虚荣了。因此，我们就发现，那在我们自己方面产生骄傲的品质，当其在与我们有关的人身上被发现出来时，也产生较小程度的同样感情。骄傲的人们对于他们的亲戚的美貌、谈吐、优点、声望、尊荣，总是极意渲染，作为他们虚荣心的一些最重要的来源。

我们既然因为自己的财富而感到骄傲，所以为了满足我们的虚荣心，我们就希望，一切与我们有任何关系的人也都占有财富，并且因为自己亲友中，有任何一个贫贱的人而感到羞耻。因为这个缘故，我们就尽量把贫穷的人推得远些；而且因为有些远亲难免贫穷，而我们的祖先又被认为我们的最近的亲属，因此每一个人都装作出身名门，由世代相承的富贵祖先一脉相传下来的。

我常常观察到，那些自夸家世久远的人们，如果能再加上下面这个条件，他们就更加高兴，这就是：他们的祖先多少代以来曾经连续不断地是某块土地的业主，而且他们的家从来不曾出让财产或移居其他郡县或省份。我还观察到，当他们能够自夸说，这些财产完全由男性家系一脉相传，而其尊荣和财富从不曾经过任何女性承继，那么这也就成为他们虚荣心的附加的题材。让我们试图用前述的体系来说明这些现象。

显然，当任何人自夸他的家世久远时，他的虚荣心的对象就不但是时间的悠久和祖先的众多，而且还有他们的财富和声望，这些都被假设为由于与他相关而给他反映了一种光辉。他首先考虑这些对象，并得到一种愉快的感受；而当他经过亲、子关系返回到自己身上时，就借着印象间与观念间的双重关系，发生了骄傲情感，因而兴高采烈起来。骄傲情感既然依靠于这些关系，所以凡增强任何一种关系的东西，也必然增强那种情感，而凡减弱那些关系的东西，也必然减低那种情感。但是所有权的同一，确是加强了由血统和亲属而发生的观念关系，使想象更加顺利地由一代转到另一代，由最远的祖先转到他们的后代，这些后代既是他们的继承人，又是他们的子孙。借着这种顺利的推移，那个印象便比较完整地传递下去，并刺激起较大程度的骄傲和虚荣心来。

尊荣和财富如果由男性家系一脉承袭下来，没有经过任何女性的承继，情形也是一样。人性有一种性质（我们往后[3]将加以考察），就是：想象自然而然地转向一切重要的、重大的事物；当一小一大两个对象呈现在想象之前时，想象通常舍弃前者，而专想后者。在婚姻关系中，男性因为比女性占着优势，所以丈夫就首先引起我们的注意；不论我们直接考虑他，或是通过与他相关的对象而想到他，思想总是更喜欢停留在他身上，并比较迅速地想到他，而对他的配偶则与此相反。我们很容易看到，这种特性必然加强子女对父亲的关系，而减弱其对母亲的关系。因为一切关系既然都是由一个观念转到另一个观念的倾向，所以凡加强这种倾向的任何事物，也都加强那种关系；我们由子女观念转到父亲观念的倾向既然比由子女观念转到母亲观念的倾向为强，所以我们应当把前一种关系认为是较为密切而较为重要的。子女们通常所以用他们父亲的姓，而且他们的出身贵贱也依据他们父亲的家世而定，其故即在于此。母亲纵然比父亲赋有较高的气魄和才智（这是常见的），可是虽然有这种例外，而通则仍然占

着优势（按照前述的学说）。不但这样，而且当任何一种优越性达到那样大的程度，或者当任何其他理由具有那样一种效果，以致使子女宁可代表母亲的家庭，而不代表父亲的家庭，这时通则仍然保留那样大的效力，以致减弱了那种关系，并且使祖先世系发生了一种中断。这时，想象并不顺利无阻地循着这些祖先推移，也不能那样迅速地把祖先的尊荣和声望转移到同一名称和同一家庭的后代，一如那种转移过程是依据通则进行，由父及子、兄弟相承时那样。

第十节 论财产权与财富

但是那个被认为是最密切而且在其他一切关系中最通常产生骄傲情感的关系，乃是财产权关系。在我研究正义与其他道德上的德以前，不能详细说明这种关系。在现在的场合下，我们只是这样说就够了，就是：财产权可下定义为：在不违犯正义的法则和道德上的公平的范围以内、允许一个人自由使用并占有一个物品、并禁止其他任何人这样使用和占有这个物品的那样一种人与物的关系 。因此，正义如果是在人类心灵上起着自然的和原始的影响的一种德，那么财产权可以被看作一种特殊的因果关系；不论我们是考虑它所给予所有主以任意处理物品的那种自由，或是考虑他由这个物品所获得的利益。如果依照某些哲学家们的体系把正义认为是一种人为的而不是自然的德，情形也是一样。因为这时，荣誉感、习惯和民法就代替了自然的良心，而在某种程度上产生了同样的效果。这里，这一点是确定的：一提到财产权便自然地使我们想到所有主，一提到所有主也便自然地使我们想到财产权；这就证明了这里有一种完全的观念关系，这是我们现在的目的所需要的一切。观念间的关系与印象间的关系结合起来，总是：产生感情间的推移；因此，每当任何快乐或痛苦是从一个由于财产权与我们发生关系的对象发生起来的时候，我们就可以断定，由这两种关系的结合必然会发生骄傲或谦卑，如果前面的理论体系是确实而满意的话。究竟是否如此，我们只要粗略地观察一下人生，马上就可以得到满足。

属于爱虚荣的人的每样东西，都是世界上最好的。他的房屋、设备、家具、衣服、犬马，在他的自负的心目中都以为是超过其他一切

人的；我们很容易看到，从这些东西中任何一个的些小的优点，他都可以得出一个骄傲和虚荣的新对象。如果你肯相信他的话，他的酒比任何其他种的酒都有一种更好的美味，他的烹调也是更为精美，他的餐桌更为整齐，他的仆役更为伶俐，他住的地方的空气更为有益于健康，他所耕的土壤更为肥沃，他的水果成熟得较早、而且质量也更好。家中某种东西因其新奇而值得叹赏，另一种东西则因其古老而令人注目。这一个东西是一个著名艺术家的作品，那一个东西曾有一度属于某个王子或伟人：总而言之，凡有用的、美丽的或令人惊奇的一切对象，或与这些对象有关的对象，都可以借着财产权产生这种骄傲情感。这些东西的共同点只在于产生快乐，并无其他共同之点。只有这一点是这些对象所共有的，因此也必然就是产生这种情感的那种性质，因为这种情感是它们所共有的效果。每一个新的例子既然都是一个新的论证，而这里的例子又是无数的，所以我敢大胆地说，几乎没有任何体系能像我在这里所提出的这个体系那样充分地被经验所证明的了。

由于其效用、美丽或新奇而给人以快乐的任何事物的财产权，如果也借着印象间和观念间的双重关系，都产生了骄傲；那么我们就不必惊异，获得这种财产权的能力也会有同样的效果了。但是财富被认为是获得令人快乐的任何事物的财产权的一种能力；而且也只有在这个观点下，财富才对情感有任何影响。票据在许多场合下被认为是财富，这是因为票据可以提供获得货币的能力；而货币所以是财富，也并非因为它是赋有某些性质，如坚固性、重量和可熔性等的一种金属，而是因为它对人生的快乐和方便有一种关系。因此，我们如果承认这个本身已是极为明显的一点，我们就可以从其中推出我所用以证明双重关系对骄傲和谦卑的影响的最强有力的论证之一。

在研究知性时，我曾说过，我们有时在能力 和能力的发挥 之间所作的区别，完全是无聊的，而且不论人或其他任何存在物都不应当被认为赋有任何能力，除非这种能力已被发挥和发动起来。这种说法，在一种正确的、哲学的 思维方式下虽然是完全真实的，可是它确实不是适于我们的情感的哲学 ；许多东西都可以借着关于能力的观念和假设在情感上发生作用，不一定要这种能力实际发挥出来。当我们得到一种获致快乐的能力时，我们便感到高兴，而当另一个人获得令人痛苦的能力时，我们便感到不快。从经验上看来，这一点是明显

的；不过为了正确地解释这个问题，并说明这种愉快和不快起见，我们必须衡量下面的一些考虑。

显而易见，把能力和能力的发挥加以区别的那种错误，并不完全起于经院学派关于自由意志的学说，这种学说确实很少进入日常生活中，对于一般的、通俗的思想方式绝少影响。依据那个学说，动机并不剥夺去我们的自由意志，也不取消作出或抑止任何行为的能力。但是依照通俗的概念来说，当非常重要的动机阻止他满足他的欲望，并且决定他抑止他所愿望完成的事情时，那么那个人就是没有任何能力。当我看到我的敌人腰间佩着刀在街上经过我面前，而我并不带着武器，我也不认为我已落到他的手中，任他自由处置。我知道他对于民政长官的恐惧和对于镣铐的恐怖一样，都是很强的一种约束，而且我是十分安全的，正如他是带着枷锁或受了监禁一样。但是当一个人获得了控制我的那样大的权力，以致不但他的行动不受外面的障碍，而且他可以任意对我进行赏罚，并不惧怕任何惩罚，于是我便认为他有充分的能力，而自认是他的臣民或属下。

这两个人，一个有很强的利害动机或安全动机使他抑止任何行动，另一个人则不受这样一种约束；如果把这两个人的情形加以比较，我们就将发现，依照前一卷所说明的哲学来说，他们两人之间的已知的 惟一差别只在于这一点，就是：在前一种情形下，我们是根据过去的经验 推断那个人永远不会作出那种行为，而在后一种情形下，则推断说，他也许会或者很可能会作出那种行为。在许多场合下，没有任何东西比人的意志更为变化无常；而且除了强烈的动机以外，也没有任何事物能使我们绝对确实地对于他的将来的任何一种行动有所断言。当我们看到一个人没有这些动机时，我们就假设他可能行动，也可能抑止；我们虽然可以概括地推断他被种种动机和原因所决定，可是这并不取消我们关于这些原因的判断的不确定性，也打消不了那种不确定性对于情感的影响。我们既然认为没有抑止其行为的强烈动机的每个人都有作出他的行为的能力，并且不认为那些有这种抑止动机的人有这种能力：所以我们可以正确地断言，能力 永远和它的发挥有关，不论这种发挥是现实的或是很可能会实现的；而当我们根据过去经验发现一个人很可能或者至少是可能会作出一种行为时，我们就认为他赋有那种能力。我们的情感既然永远考虑到对象的实际存在，而且我们永远根据过去的例子来判断这种实在性；那么，无需进一步

的推理，就可以确定地说，能力就是世人的经验和实践所发现的任何行动的可能性或概然性。

但是显然，任何时候，一个人如果对我处于那样一个地位，没有什么很强的动机阻止他来侵害我，因而他是否会侵害我是不确定的；那么当我处于那种地位时，必然感到不安，而一考虑到那种侵害的可能性或概然性，就不能不发生明显的关切。情感不但被确定的和必然的事情所影响，而且也在较小程度上被可能的或偶然的事情所影响。即使我也许从来不曾感到任何危害，并借着这个结果发现出（用哲学的说法来讲），那个人永不曾有侵害我的任何能力（因为他不曾发挥过任何能力），可是这并不阻止我由于前面所说的不确定的情形而感到不安。当我看到，一个人先前所有阻止他对我给予恩惠的强烈动机消除去了，有可能或很可能要赐给我这种恩惠，因而这种恩惠就成为可能的或很可能会有的时候：那么在这里，愉快的情感也可以和前面所说的不快的情感一样起着作用，并传来一种快乐。

但是我们还可以进一步说，当任何福利来临的时候，我们自己 有能力随意取舍，而且没有任何物理的障碍或很强的动机妨害我们的享受，那么上述的那种快乐便更为增加。既然一切人都希望得到快乐，当没有外在的阻碍防止快乐的产生而且人们也看到遵循他们的〔爱好快乐的〕倾向毫无任何危险，那么那种快乐总是很可能会实现的。在那种情形下，他们的想象便容易预期快乐，并且传来同样的愉快，正如他们相信快乐有实在的和现实的存在时一样。

不过这还不足以充分说明伴随财富而来的那种快乐。一个守财奴由于他的钱财而感到高兴，那就是说，由于钱财使他有能力 获得生活中的一切快乐和舒适而感到高兴，虽然他知道，他已经享有他的财富达四十年之久，而从未加以使用，因而不能借任何一种推理断言，这些快乐的实际存在比他完全被剥夺了他的全部财物时较为接近了些。但是他虽然不能用推理方式推断那种快乐即将实现，可是他确实还在想象 那种快乐接近了，只要一切外在的障碍都被消除，以及反对这种快乐的比较强烈的利害动机也都一并消除去了。关于这个题目的进一步的说明，请参阅我关于意志的解释，在那里 [4] ，我将说明那种虚妄的自由感觉，使我们想象自己能够实行任何没有很大危险或破坏性的事情。当任何其他人没有抑止任何快乐的有力的利害动机时，我们凭经验 作出判断，那种快乐将会存在，而且他很可能会得到它。但是

当我们自己处于那种地位时，我们就凭想象的幻觉 判断，那种快乐更加接近，更加亲切。意志似乎自在地向任何一方面活动，并且甚至在它所不曾确定下来的那一面上投射自己的一个影子或影像。借着这个影像，那种快乐就似乎与我们更为接近，使我们感到一种生动的快乐，正如那种快乐是完全确定而不可避免的一样。

现在我们就很容易把全部推理归结到一点，并且证明，当财富在它的所有者的心中产生任何骄傲或虚荣时（财富永远有这种作用），那总是通过印象间和观念间的双重关系。财富的本质就在于获得生活中的快乐和舒适的能力。这种能力的本质在于它的发挥的概然性，在于它使我们借一种真的或假的 推理去预期那种快乐的真正存在。这种快乐的预期本身就是一种很大的快乐；这种快乐的原因既然是我们所享有的，并因而是与我们有关系的某种所有物或财产，所以我们在这里就清楚地看到前面体系的所有各个部分都极为精确而明晰地在我们面前展现出来了。

财富产生快乐和骄傲，贫穷引起不快和谦卑，由于同样理由，权力必然产生前一种情绪，而奴役就产生后一种情绪。控制他人的权力或权威使我们能够满足我们的全部欲望，而奴役却使我们服从他人的意志，使我们会遭受无数的缺乏和耻辱。

这里值得提出的是：当我们考虑到我们对他们行使权威的那些人，或对我们行使权威的那些人时，那么对于权威的虚荣感和对于奴役的羞耻感便大为增加了。因为假使我们能够制造一些具有十分灵巧的机械结构的机器人，可以听从我们的意志而运动和行动，那么我们如果占有这些机器人，显然也可以给我们以一种快乐和骄傲，不过这种快乐和骄傲的程度不及那种权威行使于有感觉的、有理性的人的时候那样的大，因为这些人的情况，如果与我们的情况比较起来，就使我们的情况显得更为愉快、更加尊贵。在任何情形下进行比较，总是使我们对任何事物增加重视的一种可靠方法。一个富人如果把他的境况与一个乞丐的境况相比，他就更加感觉到他的幸福。但是若把我们和我们所支配的人作一对比，那么权力便因此占到一种特有的优势，因为这种对比可以说是直接呈现于我们面前的。这里的比较是明显而自然的：想象在其对象本身就看到这种比较：思想进入这种比较的想象进程是顺利而方便的。这种条件在增加比较作用的影响方面有很大效果，这一点在以后考察恶意 和妒忌 的本质时将会清楚地显出。

第十一节 论名誉的爱好

但是除了骄傲和谦卑的这些原始的原因以外，还有一种次生的原因，那就是别人的意见，这对于感情也有相等的影响。我们的名誉、我们的声望、我们的名声，都是有极其重大关系的一些考虑。甚至骄傲的其他原因，如德、美丽和财富，如果没有别人的看法和意见加以配合，它们的影响也就很小了。为了说明这个现象，我们必须绕些圈子，先来说明同情 的本性。

人性中任何性质在它的本身和它的结果两方面都最为引人注目的，就是我们所有的同情别人的那种倾向，这种倾向使我们经过传达而接受他们的心理倾向和情绪，不论这些心理倾向和情绪同我们的是怎样不同，或者甚至相反。这一点不但在儿童方面是显著的（他们盲目地接受给他们提出来的任何意见），而且在判断力和理解力最强的人们方面，也是很明显的，他们也觉得很难遵从他们自己的理性或心理倾向，以反对他们的朋友和日常伴侣的理性或心理倾向。我们在同一民族的人们的性情和思想倾向方面所观察到的一致性，就应当归之于这个原则；这种类似关系更可能是发生于同情心，而不是发生于土壤和气候的任何影响，因为土壤和气候虽然继续保持同一不变，却不能使一个民族的性格在一个世纪的时间中保持同一。一个性情和善的人立刻就会和他的同伴们性情相投；就是最骄傲的、最倔强的人也会沾染上他的本国人和相识的人的一点性情。愉快的面容注入我心中一种明显的满意和宁静，而愤怒或悲哀的面容却投给我一种突然的沮丧。憎恨、愤怒、尊重、爱情、勇敢、欢乐、忧郁，所有这些情感，我大都是由传达、而很少是由我自己的天性或性情感觉到的。这样一个显著的现象值得我们注意，必须把它推溯到它的第一原则。

当任何感情借着同情注入心中时，那种感情最初只是借其结果，并借脸色和谈话中传来的这个感情观念的那些外在标志，而被人认知的。这个观念立刻转变为一个印象，得到那样大的程度的强力和活泼性，以至变为那个情感自身，并和任何原始的感情一样产生了同等的情绪。不论那个观念是在怎样短暂的一刹那内转变为一个印象，这种变化总是由于某种观点和反省而发生的，这些观点和反省逃脱不掉一

个哲学家的严密的观察，即使产生这种观点和反省的那人自己也许观察不到。

显而易见，自我的观念（或者倒不如说自我的印象）是永远密切地呈现于我们的，我们的意识给予我们以自我人格的那样一个生动的概念，以至不可能想象任何事物能够在这一方面超越这种自我之外。因此，任何与我们有关的对象，必然依照前述的原则在同样活泼的想象方式下被人想象；这种关系虽然不及因果关系那样强烈，可是仍然一定有重大的影响。类似关系和接近关系也是不该忽略的关系；而当我们根据因果进行推断，并观察外在的标志，因而得知有类似的或接近的对象的真实存在时，则情形尤其是如此。

显而易见，自然在一切人之间保持了一种很大的类似关系；我们在别人方面所观察到的任何情感或原则，我们也都可以在某种程度上在自身发现与之平行的情感或原则。在心灵的结构方面是这种情况，在身体的结构方面也是这种情况。各个部分的形状或大小虽然有很大差异，而其结构和组织一般都是相同的。各个部分虽然千差万别，而其间仍然保存着一种很显著的类似关系；这种类似关系，对于我们体会别人的情绪而欣然立即加以接受，一定大有帮助。因此，我们发现，如果在我们各人天性的一般类似关系以外，我们在举动、性格、国籍、语言方面还有任何特殊的类似，这种类似便促进了同情。我们与任何对象的关系越是强固，想象就越容易由此及彼进行推移，而将我们形成自我观念时经常带有的那种想象的活泼性传到相关的观念上去。

类似关系并不是产生这种效果的惟一关系，而也由那些可能与之相伴的其他关系得到新的力量。别人如果与我们距离很远，那么他们的情绪的影响就很小，需要有接近关系，才能把这种情绪完全传达给我们。血统关系因为是一种因果关系，有时也可以促进这种效果；相识关系与教育和习惯也起着同样的作用；这一点，我们在以后将详细加以阐述[5]。所有这些关系在联合起来时，就把我们的自我印象或意识传到我们对其他人的情绪或情感所发生的观念上，并使我们以最强烈、最主动的方式加以想象。

在本书开始时已经说过，一切观念都是由印象复现而得来的，而且这两类知觉的差异只在于它们刺激灵魂时的强烈和活泼程度的不

同。观念和印象的组成部分完全都是相同的。两者出现的方式和秩序可能是同一的。因此，两者的强烈和活泼程度的差别是区别两者的惟一条件：这种差别既然在某种程度上可以被印象和观念的关系所消除，无怪对于一个情绪或情感的观念可以借此而大大地活跃起来，以至变成那个情绪或情感的自身。任何对象的生动观念总是接近于它的印象；而且我们确实可以单凭想象的力量就感觉疾病和痛苦，而由于常常在想一种病变得真病了。但是在意见和感情方面，这种情形最为显著；一个生动的观念主要是在这里转变为一个印象。我们的感情比其他任何印象更为依靠于我们自己和心灵的内部活动；因为这种缘故，这些感情就更为自然地由想象发生，由我们对这些感情所形成的每个生动的观念发生。这就是同情的本性和原因；每当我们发现其他人的意见和感情以后，我们就以这个方式那样地深入到这些意见和感情中去。

在这个全部过程中，最可注目的就是：这些现象强有力地证实了前面关于知性的理论体系，因而也证实了现在这个有关情感的理论体系；因为这两个体系是互相类似的。显然，当我们同情别人的情感和情绪时，这些心理活动在我们 心中首先出现为单纯的观念，并且被想象为属于他人的，正如我们想象其他事实一样。其次，还有很明显的一点是，对别人感情所发生的观念被转化为这些观念所表象的那些印象本身，而且那些情感就照着我们对那些感情所形成的意象发生起来。所有这些都是最明显的经验的对象，而不依靠于任何哲学的假设。我们只允许哲学来说明这些现象，虽然同时我们必须承认，这些现象本身已经那样明显，几乎无需再应用哲学了。因为我们不但凭因果关系相信我们所同情的那种情感的实在性，除此而外，我们还必须有类似关系和接近关系的协助 ，才能充分完满地感觉到同情。这些关系既然能够把一个观念完全转化为一个印象并把印象的活泼性传达于观念，而且传达到那样完善的程度，以致这种活泼性在推移过程中毫无减损，所以我们很容易设想，因果关系单独也足以强化并活跃一个观念。在同情中，一个观念显然转化为一个印象。这种转化发生于对象与我们自己的关系。我们的自我永远密切地呈现于我们。让我们比较一下所有这些条件，我们将会发现，同情和我们知性的作用恰恰相应，甚至还包括着某种更惊人、更奇特的现象。

现在我们就该由概括地考究同情，转而观察，当骄傲和谦卑两种情感由称赞和责备、由美名和丑名发生起来时，同情对于这些情感起

着什么影响。我们可以说，任何人如果因为某种性质被人称赞，那么那种性质（如果是实在的）本身就不会不在具有它的人内心产生一种骄傲。颂词总是赞美人的权力、财富、家世或美德；所有这些都是虚荣心的对象，这一点我们已经加以说明和解释。因此，可以确定，当一个人在钦佩他的人的观点下考虑自己时，依照上面所说明的假设，他首先会发生一种单独的快乐，随后又感到一种骄傲或自满。在这一点上，我们接受他人的意见是最为自然的：一方面是由于同情，因为同情使他们的全部情绪亲切地呈现于我们之前，另一方面是由于推理，因为推理使我们认为他们的判断就是他们所肯定的事实的一种论证。权威和同情这两种原则几乎影响了我们一切的意见；而当我们判断我们自己的价值和性格时，这两个原则必然有一种特殊的影响。这一类判断永远伴有情感[6]；最能干扰我们的知性并使我们陷入任何意见（不论如何不合理）中的，就是这些意见与情感的联系；这种情感弥漫于想象中，给每个相关的观念加上一种力量。此外，我们还可以附加说，我们由于意识到自己对自己极大的偏向，所以我们对于任何证实我们对自己的好评的事物都感到特别高兴，而对于任何反对这种好评的任何事物都容易感到震惊。

所有这些在理论上都似乎是很可能的；但为了使这个推理有充分的确实性起见，我们必须考察情感所表现的现象，并研究它们和这个推理是否符合。

这些现象中有一种，我们可以认为是最有利于说明现在的目的，就是：美名虽然一般说来是令人愉快的，可是我们从我们自己所尊重和赞许的人的赞美方面，比从我们所憎恨和鄙视的人的赞美方面，得到更大的快乐。同样，我们对他们的判断十分重视的那些人，如果对我们表示轻蔑，我们就要感到极大的耻辱。但我们对其余的人们的意见，则大部分是漠不关心的。但是如果心灵本来由于任何原始的本能得到一种对美名的欲望和对丑名的厌恶，那么美名和丑名就该毫无区别地影响我们，而任何意见随其对我们是有利的或不利的，应该同等地刺激起欲望或厌恶来。一个傻瓜的判断正像一个智者的判断一样是别人对自己的一种判断，只是它对我们的自我判断的影响较小一些。

我们不但对于智者的赞许比对于傻瓜的赞许更加感到快乐，而且当我们与智者有了长期亲密的相识以后，我们会从他的赞许中得到一种附加的愉快。这可以用同样方式加以说明。

其他人的称赞若不是和我们自己的意见相合，并且他们所赞美的若不是我们所主要擅长的性质，便决不能给予我们很大的快乐。军人不重视雄辩的能力，法官不重视勇敢，主教不重视幽默，商人不重视学问。一个人对于任何抽象考虑下的品质，不论如何加以重视，而当他自觉到自己并无这种品质时，那么全世界的人的对他的赞许，也不会在这一点上给他以多大的快乐，这是因为他们永不能使他同意他们的缘故。

出身名门而境况贫乏的人们，总是喜欢抛弃了他们的亲友和故乡，宁愿投身生人中间，从事低贱的和手艺的工作去谋生，而不愿在素知其门第和教育的人们中间生活。他们说，我们走到那里，人们都将不知道我们的底细。没有人会料想到，我们出身于什么门第。我们将远离我们的亲友，这样我们的贫贱境况就使我们较为坦然自在。在考察这些情绪时，我们将发现它们对我现在的目的提供了许多非常令人信服的论证。

第一，我们可以从这些情绪推断说，由于被人轻贱而感到的不快感依靠于同情，而同情又依靠于对象与我们的关系；因为我们在与我们有血统关系并居住接近的人们的轻视之下，是最感到不快的。因此，我们就竭力设法断绝这些关系，使自己与异乡人接近，而与亲戚远隔，以便减弱这种同情和不快。

第二，我们可以断言，关系对同情是必需的，但不是绝对就其是关系而说的，而是由于这些关系有一种影响，促使我们把自己对别人的情绪所产生的观念转化成那些情绪自身——这种转化是通过别人人格的观念和自我的观念之间的一种联结。因为在这里，亲戚和接近关系两者都仍然存在；不过这些关系因为不是结合在同一些人的身上，所以它们促进同情的程度就较小。

第三，割断关系而减弱同情这一个情况，值得我们注意。假如我在陌生人中间处于贫乏状况，因而受到轻视；可是我觉得在那种境况下生活，要比我每天遭受我的亲戚和本国人的轻蔑，还较为自在些。这里我感到双重的轻视；一是来自我的亲戚方面，不过他们并不在场；一是来自周围的人，不过他们是陌生人。这种双重轻蔑，同样也被亲戚和接近两种关系所加强。不过借着那两种关系和我发生联系的那些人不是兼有两种关系的人，所以这种观念方面的差异就把发生于

轻视的两个印象加以隔离，不使它们互相混合。邻人的轻蔑有某种影响，亲戚的轻蔑也有某种影响；但是这些影响互相独立，永不联合起来；而当轻蔑来自既是邻人、又是亲戚的人时，这两种影响便联合起来了。这个现象类似于前述的骄傲和谦卑的体系——那个在一般人看来可能显得是那样奇特的体系。

第四，处于这种情况下的一个人在他生活周围的人们中间自然要隐瞒他的出身，而且如果任何人猜疑他原来出身于远远高出于现在的景况和生活方式的一个家庭，他便会感到极为不安。这个世界上的每样事物都是通过比较加以判断的。对一个普通绅士来说是一个极大的财富，对一个国王来说简直就像乞丐的生活。在不能供给一个绅士以必需品的境况下，一个农夫会认自己是幸福的。当一个人无论是习惯于比较豪华的生活方式，或是自以为按照他的门第和品质应该享受这种生活的时候，一切低于这种身份的事情都成为不愉快的，甚至是可耻的了；他总是以极大的努力来掩盖他对于更大财富的权利要求。他在这里自己知道自己的不幸，但是在他生活周围的人既然不知道他的不幸，因而他的不愉快的回顾和比较，只是由他自己的思想所提示出来，而绝不是从和他人有同情而发生的；这就必然使他大为自在和满意了。

我们的假设是：<u>我们由赞美所获得的快乐发生于情绪的传导</u>。对于这个假设如果有人提出任何反驳，那么我们在考察之后，将会发现这些反驳，在恰当的观点之下看来，反足以证实这个假设。广泛的名声甚至对于一个轻视世俗人们的人也是愉快的；但这是因为人数众多给予世俗人们以一种附加的重要性和权威。剽窃者在得到称赞时，虽然自己知道不配这种赞美，也仍然感到高兴。不过这是一种空中楼阁，想象在这里只是以自己的虚构使自己高兴，并力图借着对他人意见表示同情来使这些虚构变得较为巩固和稳定。骄傲的人遇到轻蔑，就感到震惊，虽然他们并不立即加以同意；这是因为他们的自然情感和他们由同情得到的情感发生冲突的缘故。一个正在热恋中的人，如果你责备或谴责他的爱人，他也同样会大为不快；虽然显而易见，你的反对所以能够对他有任何影响，只是因为你的反对把握住了他，并由于他对你发生的同情。如果他轻视你，或者看到你是在开玩笑，那么，你不论说什么，对他都不会发生作用。

第十二节 论动物的骄傲与谦卑

由此可见，不论我们在什么观点下来考究这个问题，我们仍然可以看到，骄傲和谦卑的原因恰恰符合于我们的假设，而且任何东西如果不是与我们自己发生关系，并产生一种独立于那种情感以外的快乐或痛苦，就永不能刺激起这些情感中的任何一种。我们不但已经证明，产生快乐或痛苦的一种倾向是骄傲或谦卑的一切原因所共有的，而且还证明这是惟一共同的条件，因而是它们所借以发生作用的那种性质。我们还更进一步证明了，这些情感的最重要的原因，实在只是产生愉快感觉或不快感觉的那种能力，因此，这些原因的全部结果，其中尤其是骄傲和谦卑，只是从那个根源发生的。这些简单而自然的原则既然建立在那样可靠的证明之上，就不会不被哲学家们所接受，除非有我所忽略了的一些反驳可以反对这些原则。

解剖学家们往往把他们对人体所做的观察和实验同他们对动物所做的观察和实验结合起来，并从这两种实验的互相符合，取得对于任何一个特殊的假设的附加的论证。的确，畜类各部分的构造如果和人类的构造是同样的，而且这些部分的活动也是同样的，那么那种活动的原因便也不能是不同的，而且我们在一类中间所发现的真理，可以毫不犹豫地断言对另一个类也同样是真实的。例如体液的混合和微细部分的组织可以正确地假设在人类和在畜类方面有些不同；因此，我们在其中一类方面关于药物效果所做的实验，并不总是能应用于另一类；可是血管和肌肉的结构，心、肺、胃、肝和其他内脏的组织和位置，在一切动物方面既然都是相同或差不多是相同的，所以那在某一类方面能够说明肌肉运动、乳糜演变、血液循环的假设，也必然可以应用于每一类的；而且根据这个假设是符合于或不符合于我们在任何一类动物方面所做的实验，我们就可以由此对于整个假设的真或伪得到一个证明。因此，让我们把关于人体的推理方面已被发现为那样正确和有用的研究方法，应用于现在关于心灵的解剖学上，看看我们借此能作出什么发现。

为了要这样做，我们首先必须指出人类的情感 和动物的情感 之间的相应现象，随后再比较产生这些情感的原因 。

显而易见，几乎在每一类动物方面，特别是在高等动物方面，都有骄傲和谦卑的许多明显的标志。天鹅、火鸡或孔雀的姿态和步伐，表示它们对自己的自负和对其他动物的轻蔑。这一点更可注目的是：在后两类动物方面，骄傲永远伴随着美丽的羽毛，并且只在雄性方面显现。夜莺在啼叫中表示的自夸和争胜，是人们所通常注意到的；马在迅疾，猎犬在机敏和嗅觉，公牛和公鸡在体力，以及其他各种动物在其各自的优点方面的好胜，也同样是常见的事实。此外，一切常和人类接近、并和人类熟习的各种动物，对人类给自己的赞许都表示一种明显的骄傲，而对于人的夸奖和抚爱感到欢喜，并无其他任何考虑。但也并非任何人的抚爱都毫无区别地使动物感到得意，使它们得意的、主要只有它们所认识的、所爱的人的抚爱；正像人类的那种情感被刺激起来的方式一样。所有这些都显然证明，骄傲与谦卑不但是人类所有的情感，而且是推广到全部动物界的。

这些情感的原因，在动物方面也和在人类方面一样，只要我们适当地估计到人类的较高的知识和知性。例如，动物没有德或恶的意识；它们很快忘掉了血统关系；它们没有权利和财产权的关系。因为这个缘故，动物的骄傲和谦卑的原因，只在于身体方面，决不能寓存于内心或外界对象。但是在身体方面，同样的性质在动物方面也像在人类方面一样产生出骄傲来。这种骄傲情感永远是建立在美丽、体力、敏捷和其他某种有用的或愉快的性质上面的。

其次的问题就是：在全部动物界，那些情感既然相同，并且都由同样原因发生的，那么，那些原因发生作用的方式，是否也是同样的。依据一切类比推理的规则，这一点是可以正确地预期的。如果我们在试验以后发现，我们在一类方面所应用的对于现象的说明，并不能应用于其他一些类上，那么我们就可以认为，那种说明无论怎样动听，实际上是没有基础的。

为了决定这个问题，让我们来考虑这一点：就是在动物的心中，也像在人类的心中一样，显然有同样的观念关系，并且也由同样的原因得来的。一条狗在掩藏起一根骨头之后，往往忘记了地方；但是你如果把狗带到那个地方，那么狗的思想借着接近关系很容易转到先前所掩藏的东西上，因为这种接近情况在它的观念之间产生了一种关系。同样，狗如果在任何地方曾被痛打一顿，它在走近那个地方时，便会战栗发抖，即使它在那里并不发现任何先前危险的标志。类似关

系的效果并不那样明显；但是那种关系在一切动物对之表现出那样明显的判断的因果关系中既然是一个重要的因素，所以我们可以断言，类似、接近和因果三种关系，对于动物也像对于人类一样，都以同一的方式起着作用。

还有一些印象关系的例子，也足以使我们相信，在较低级的动物方面和在高等动物方面一样，某些感情彼此之间也有一种关联，而且这些动物的心灵往往也是通过一系列互相关联的情绪推移下去的。一条狗在由于欢乐而高兴起来的时候，自然就发生爱情和仁慈，不论对它的主人或是对于异性。同样，当它充满痛苦和悲哀的时候，就变得好斗而暴躁；那种原来是悲伤的情感，稍有触动就转变为愤怒了。

由此可见，人类方面产生骄傲或谦卑所必需的一切内在的原则，是一切动物所同有的；而刺激起这种情感来的原因既然也是相同的，所以我们可以正确地断言，这些原因在整个动物界是以同样方式起作用的。我的假设是那样的简单，并且所要求的反省和判断也是那样的少，所以是可应用于每一种感情动物的。这不但必须被承认为证明我的假设是真实的一个令人信服的证据，而且我自信将被发现为对每一个其他的理论体系的一个反驳。

---

[1] 参看。

[2] 参看。

[3] 参看。

[4] 参看。

[5] 参看。

[6] 参看。

第二章 论爱与恨

第一节 论爱与恨的对象和原因

给爱 和恨 两种情感下任何定义是完全不可能的；这是因为两者只产生一个简单的印象，而没有任何混合或组合。我们也同样无需根据其本性、来源、原因和对象，企图对它们加以描述；这是因为爱和恨正是我们现在研究的主题，同时也因为这些情感自身根据我们平常的感觉和经验就已被人充分认识。关于骄傲和谦卑，我们已提到这一点，在这里，关于爱和恨，我们仍要加以重复；这两组情感之间有着那样大的一种类似关系，所以我们就不得不先略述一下我们关于前面一组情感的推理，以便说明后面一组的情感。

骄傲和谦卑的直接对象 是自我，或是我们亲切地意识到它的思想、行为和感觉的那个同一的人格；而爱和恨的对象 则是我们意识不到他的思想、行为和感觉的某一个其他的人。这一点在经验中就表现得充分的明显。我们的爱和恨永远指向我们以外的某一个有情的存在者。当我们谈及自爱 时，那不是就爱的本义而言，而且自爱所产生的感觉和一个朋友或情人所刺激起的柔情也并无共同之点。憎恨也是如此。我们可以因为我们自己的过失和愚蠢而感到耻愧；但是只有由于他人所加的侵害才会感到愤怒或憎恨。

爱和恨的对象虽然永远是其他某一个人，可是显而易见，那个对象恰当地说并不是这些情感的原因 ，而且单独也不足以刺激起这些情感。因为爱和恨在它们所引起的感觉方面既是恰恰相反的，并且有着一个共同的对象，所以那个对象如果也是它们的原因，那么它就会产生同等程度的两种相反的情感，这两种情感从最初一刹那起必然就会

互相消灭，于是任何一种情感便都无法出现。因此，必然有异于那个对象的某种原因。

我们如果考究爱和恨的原因，我们就将发现这些原因是多种多样的，并且没有许多共同的东西。任何人的德行、知识、机智、见识和风趣，都引起爱和尊重；相反的性质便引起憎恨和鄙视。身体方面的优点，如美丽、体力、敏捷、灵巧和它们的反面都引起同样的爱和恨的情感；而由家庭、财产、衣服、民族和气候等外在的优点和缺点，同样也引起那些情感。这些对象中没有一个不可以借其不同的性质引起爱和尊重，或是憎恨和鄙视。

根据对这些原因的观察，我们就在起作用的那种性质 和这种性质所寓存的主体 之间得到一个新的区别。占有壮丽宫殿的国王，由于这个缘故，就引起人民的尊敬；这第一 是由于宫殿的美丽，第二 是由于财产权的关系把宫殿与他联系起来。这两个条件中只要消除一个，就消灭了那种情感；这就显然证明，那个原因是一个复合的原因。

关于骄傲和谦卑我们所曾作的种种讨论，同样地适用于这两组情感，但是要把这些讨论在爱和恨的情感方面重新加以陈述，那就未免腻烦了。我们只消作一个概括的评述 就够了，就是：爱和恨的对象显然是一个有思想的人，而前一种情感的感觉 永远是愉快的，后一种情感的感觉则永远是不快的。我们还可以大概地假设说 ，这两种情感的原因永远是和一个有思想的存在者相关的 ，而且前者的原因产生一种独立的快乐，而后者的原因则产生一种独立的不快 。

这些假设之一，即爱和恨的原因必然与一个人或有思想的存在者相关、才能产生这些情感，不但是很可能的，而且是非常明显，不容争论的。德和恶，如果抽象地加以考虑；美与丑如果寓存于无生物；贫与富如果是属于第三人：则对于和它们没有关系的人，便产生不了任何程度的爱或恨，尊重或轻视。一个人如果向窗外观望，看到我在街上行走，在我以外又有一所美丽宫殿，与我毫无关系；我相信，没有人会妄说，这个人会对我表示尊敬，就像我是那座宫殿的所有主一样。

初看之下，并不能那样明显地看到，这些情感需要一种印象关系，这是因为在推移过程中一个印象与另一个印象那样地互相混淆，

以致可以说是无法区别的了。不过在骄傲和谦卑方面，我们既然能够很容易地分辨出来，并且证明，这些情感的每一种原因都各自产生一种独立的痛苦或快乐，所以我在这里详细考察爱和恨的各种原因时，如果采用同样的方法，也许会有同样的成功。不过因为我急于要给这些体系作一个充分的、确定的证明，所以我暂且把这种考察搁置一下；同时，我将力图通过一个建立于毫无疑问的经验之上的论证，使我关于骄傲和谦卑的全部推理都服务于我现在的目的。

凡对自己的性格、天才、财富感到满意的人，很少有不想在世人面前显露自己，并取得人们的爱和赞美的。显而易见，成为骄傲或自负的原因的那些性质和条件，也就是虚荣心或名誉欲的原因；我们自己最为得意的那些特点，我们总是要炫耀于人。但是假设爱与尊重不是和骄傲一样由同一性质产生的（它们的不同点只在于这些性质或是与我们有关，或是与他人有关），那么这种进行方法将是非常荒谬的，而且人们也不能期望每一个其他人的情绪和他们自己所有的情绪互相对应。诚然，很少有人能够形成精确的情感体系，或是考究它们一般的本质和类似关系。但是我们纵然在哲学中没有多大的进展，我们在这一方面也不会有很多错误，通常的经验和一种预感 就给予我们充分的指导；这种经验和预感就借着我们自己内心的直接感受告诉我们，什么东西将会对别人发生作用。产生骄傲或谦卑的那些性质既然也引起爱或恨，所以在证明前面一组情感的原因产生一种独立于情感以外的痛苦或快乐时所用的全部论证，也将可以同样明显地应用于后面一组的情感。

第二节 证实这个体系的几种实验

我已根据这些论证，对于相关的印象和观念间那种推移过程得到一个结论；在充分衡量这些论证之后，没有人将会迟疑而不同意于那个结论，特别是因为这个原则本身是那样的简易和自然。不过为了使这个体系在爱和恨与骄傲和谦卑两方面丝毫都没有疑问起见，我们可以对所有这些情感做一些新的实验，并回忆一下我在前面所提到的一些观察。

为了做这些实验起见，让我们假设，我和一个我向来对他没有任何友谊或敌意情绪的人在一起。这里在我面前有了全部这四种情感的自然的、最后的对象。我自己是骄傲或谦卑的恰当的对象，另一个人是爱或恨的对象。

现在可以注意观察这些情感的本性，和这些情感彼此的位置。显而易见，这里有四种情感好像处于一个方形状态，它们彼此之间有一种有规则的联系和距离。骄傲与谦卑两种情感和爱与恨两种情感一样，被它们同一的对象联系起来，第一组情感的对象是自我，第二组情感的对象是另一个人。这两条交通线或联系线形成方形的相对的两边。其次，骄傲与爱是愉快的情感；憎恨和谦卑是不快的情感。骄傲和爱之间、谦卑与憎恨之间在感觉上的类似形成一种新的联系，并可以被认为是方形的另外两边。总起来说，骄傲和谦卑、爱和恨是被它们的对象或观念联系起来的；骄傲和爱、谦卑和恨是被它们的感觉或印象联系起来的。

因此我说，凡产生这些情感之一的东西，对于那种情感都不能不具有双重关系，即观念与情感对象的关系，以及感觉与情感自身的关系。我们必须用实验来证明这点。

第一实验。 为了更有条理地进行这些实验起见，让我们首先假设，当自己处在上述的那种情况下，即与另一个人处在一起，这时有一个对象呈现出来，那个对象和这些情感中的任何一种，既无印象关系，也无观念关系。假如我们一同观察一块普通的石头，或其他不属于我们中任何一个人、并且其本身也不引起情绪或独立苦乐来的普通对象：那么显然，这样一个对象将不产生这四种情感中的任何一种。我们可以把这个对象在四种情感上依次做一个试验。让我们把这个对象应用于爱、恨、谦卑、骄傲；其中任何一种都丝毫发生不起来。让我们还任意尽量改换对象；假定我们所选择的是没有这两种关系之一的一个对象。让我们在心灵所能发生的一切心理倾向方面来重复这种实验。自然界中那么一大批的对象中的任何一个对象，如果没有这些关系，则在任何心理倾向中都将产生不出任何情感来。

第二实验。 没有这两种关系的一个对象既然永远不能产生任何情感，那么让我们把这两种关系之一加在它上面，看看有什么结果发生。例如，假设我看到一块石头或任何一个普通对象，那块石头或是

属于我的，或是属于我的同伴的，并借此与情感的对象获得了一种观念关系；那么显然，先验地考察起这件事来，任何一种情绪按理都不能期望其出现。因为这个观念关系只是隐蔽地、平静地在心灵上起着作用，除此以外，这个关系又随着那个对象之属于我们或属于别人、而以一种相等的冲动给予骄傲和谦卑、爱和恨这些对立的情感；这种情感上的对立必然使两者互相抵消，而使心灵完全没有任何感情或情绪。这种先验的推理又被经验所证实了。凡不产生一种独立于情感之外的痛苦或快乐的任何平凡的或一般的对象，都不能借其对我们或对其他人的财产权关系或其他关系产生骄傲或谦卑、爱或恨这些感情。

第三实验。 因此，显而易见，单有一种观念关系并不足以产生这些感情。现在让我们把这种关系除去，而代之以一种印象关系，即呈现出一个令人愉快或不快的、但与我们或同伴都没有关系的对象来；让我们来观察其结果如何。如果首先先验地来考究这件事，像在前一个实验中那样；那么我们可以断言，那个对象和这些情感将有一种微细的但是不确定的联系。这个对象与情感有微细的联系，乃是因为这个关系不是一种冷淡而不可觉察的关系，而且也没有观念关系的那种缺点，也不以相等的力量指使我们趋向那两种由于对立而互相抵消的相反情感。但是我们如果在另一方面考虑一下，这种由感觉到感情的推移是没有一种产生观念推移的任何原则加以推进的，正相反，一个印象虽然很容易转移到另一个印象，可是对象的变化不定却和引起这种推移的一切原则抵触；那么我们就可以由此断言，任何东西如果只借一个印象关系与情感发生联系，仍然不可能成为那种情感的稳定的或持久的原因。在衡量了这些论证以后，我们的理性依照类比推理规则所可断言的就是：一个产生快乐或不快、但与我们自己或其他人都没有任何联系的对象，可以给予人的心情以那样一种倾向，以至它自然地流入骄傲或爱、谦卑或恨这些情感，并使它找寻别的对象，以便依据了双重关系而在其上能够建立这些感情；不过一个只具有这些关系之一（即使是最有利的关系）的对象，永不能产生任何恒久而确定的情感。

最幸运的是，所有这套推理都被发现为恰恰与经验符合，并与情感的现象符合。假设我和一个同伴在我们两人从来未曾到过的一个国家中旅行，那么，风景如果美丽，道路如果平坦，旅馆如果舒适，这种环境显然会使我对自己和同伴都感到心情愉快。但是我们既然假设，这个国家对我自己或我的朋友都无关系，所以它就不能成为骄傲

或爱的直接原因；因此，我如果不把情感建立在与我或与他有比较密切关系的其他某种对象上，那么我的情绪宁可以视为一种舒畅的心情的流露，而不是一种确定的情感。当对象引起了不快情绪时，情形也是一样。

第四实验。 我们既然发现，一个毫无观念关系或印象关系的对象，或是一个只有一项关系的对象，都不能引起骄傲或谦卑、爱或恨来；那么，无需进一步的实验，单是理性就可以使我们相信，凡有双重关系的对象，都必然刺激起这些情感来；因为这些情感的发生，显而易见必然有某种原因。但是为了尽量消除怀疑的余地起见，让我们重做几次实验，看看在这一种情形下，结果是否符合我们的期望。我选定一个能够引起独立快感来的对象，例如美德；在这个对象上，我加上一种对自我的关系；结果发现，由于这样的事情安排，立刻发生了一种情感。但是什么情感呢？正是骄傲情感，这个对象对它是有双重关系的。关于对象的观念和关于自我（情感的对象）的观念发生了一种关联：那个对象所产生的感觉和那种情感的感觉相类似。为了确定自己在这个实验中不发生错误起见，我首先除去一项关系，随后又除去另一项，结果发现每一次除去以后，都消灭了那个情感，而使那个对象成为完全漠然无关的。但是我还不以此为足。我还更进一步从事实验；我不把关系除去，而只代之以另一种关系。我假设那种美德属于我的同伴，而不属于我自己；并且观察这样改变之后，会有什么结果。我立刻看到感情转了方向，离开了单有一种印象关系的骄傲，而落到了爱的一方面去，在这一方面，感情就被印象和观念的双重关系所吸引住了。再重复同一个实验，把观念关系重新变化一下，我又把感情带回骄傲方面；再重做一次，我又把感情置在爱或好感方面。在彻底相信了这个关系的影响之后，我又试验另一对象的结果，把德换成了恶，这样就把由前者所产生的愉快印象转变为由后者所产生的不快印象。结果仍然符合于预期。恶存在于他人身上时，就借其双重关系刺激起憎恨情感来，而刺激不起那个由于同样理由从德所产生的爱来。为了继续实验，我又重新改变观念关系，假设恶属于我自己。结果如何呢？仍然和往常一样。结果是情感由憎恨转成谦卑了。我若把印象重新改变一下，就又把这种谦卑转为骄傲；结果我发现，我绕完了一个圈子，并借这些变化把情感带回到我最初发现其所处的那种位置中。

不过为了使这个问题更加确定，我又把对象加以改变；我舍去恶和德，而在美和丑、贫和富、权力和奴役方面进行实验。所有这些对象都各自通过它们关系的改变，以同一方式转了一个情感的圈子：不论我们依什么秩序进行，不论是通过骄傲、爱、恨、谦卑，或是通过谦卑、恨、爱、骄傲，实验丝毫不发生变化。的确，尊重和鄙视在某种情形下代替了爱和恨而发生，不过这些归根到底是同样的情感，只是由于某些原因才有一些变化（这些原因我们将在以后加以说明）。

第五实验。 为了给予这些实验以更其大的权威，我们可以尽量变化情况，把各个情感和对象置于它们可能处在的各种不同的位置中。让我们假设，除了上述的种种关系之外，我和他一起进行所有这些实验的那个人由于血统关系或友谊关系和我有密切的关系。假设他是我的儿子或兄弟，或是和我有长期熟识的关系。其次，让我们再假设，情感的原因对这个人获得了印象和观念的双重关系；让我们看一下，所有这些复杂的吸引关系有些什么样的结果。

在我们考究实际上有什么样的结果之前，我们可先推断，依据我的假设来说，这些结果应该是什么样的。显然，随着印象是愉快的或是不快的，我对于那个借着这双重关系（我一向要求这两种关系）而与印象的原因联系着的人，必然有爱或恨发生。一个兄弟的德必然使我爱他，正如他的恶或丑名必然刺激起相反的情感来一样。不过如果单是根据这个情况来判断，则我不应该期望感情停止在那里，而永不再转移到其他的印象。这里这个人既然借着双重关系成为我的情感的对象，所以这个同一的推理就导使我想到那个情感会向前推进。依据假设，那个人和我自己有一种观念关系；以他为对象的那种情感，随着它是愉快的或不快的，对于骄傲或谦卑又有一种印象关系。因此显然，骄傲和谦卑情感之一，必然会由爱或恨发生起来。

这是依照了我们的假设我所形成的推理；而我在试验以后，很愉快地发现一切都恰恰符合于我的期望。一个儿子或兄弟的德或恶不但刺激起爱或恨来，而且借着一个新的推移过程，由于相似的原因，产生了骄傲或谦卑。没有东西能比我们亲戚的任何辉煌的品质引起更大的虚荣，正像没有东西比他们的恶或丑名更加令人感到耻辱。经验和我们的推理的这种精确的符合，就令人信服地证明了、我们所据以进行推理的那个假设的可靠性。

第六实验。 我们如果把实验倒转一下，并仍旧保持着同样的关系，只是从另一种不同的情感着手：这就更会增加我们的理论的明白性。上面说过，一个儿子或兄弟的德或恶先引起爱或恨，随后又引起骄傲或谦卑，现在假设我们把这些好的或坏的品质置于我们自己身上，使它们与那个和我们有关系的人没有任何直接联系：那么，经验告诉我们，这样把情况改变以后，整个连锁就被打断了，心灵不再从一个情感转移到另一个情感，如像在前一个例子中那样。我们从来不会因为我们在自身所发现的德或恶而去爱或恨一个儿子或兄弟，虽然他自己的这些品质显然会使我们感到明显的骄傲或谦卑。由骄傲或谦卑转移到爱或恨，不像由爱或恨转移到骄傲或谦卑那样地自然。这在初看之下似乎与我的假设相反；因为印象关系和观念关系在两种情形下恰恰是同样的。骄傲和谦卑是与爱和恨相关的印象。我自己又与那个人相关。因此，我们应当期望，类似的原因必然产生类似的结果，并且一个完善的转移过程会由这个双重关系产生，正像在其他一切情形下一样。通过下面的考虑，我们可以顺利地解决这个困难。

显而易见，我们在任何时候既然都亲切地意识到自我，意识到我们的情绪和情感，所以关于它们的观念必然比关于任何别人的情绪和情感的观念要以一种较大的活泼性刺激着我们。但是任何以活泼性刺激我们，并且出现于充分的、强烈的观点下的东西，可以说是强迫我们去加以考虑，并且借着最小的暗示和最细微的关系就呈现于心中。由于同一理由，当那个东西一经呈现出来，它就吸引住我们的注意，并使注意不至于飘荡到其他的对象上去，不论那些对象与我们第一个对象有多么强烈的关系。想象容易由晦暗的观念转到生动的观念，却不容易由生动的观念转到晦暗的观念。在前一个情形下，那种关系得到另一个原则的帮助；在后一个情形下，那种关系却遭到另一个原则的反对。

我已经说过，心灵的那两个官能，即想象和情感，在它们的倾向互相类似、并且作用于同一对象上时，是互相促进它们的作用的。心灵永远有由一种情感转到其他任何与之相关的情感上的一种倾向；而当一种情感的对象和另一种情感的对象相关的时候，这种倾向就被推进了。那两种冲动互相会合起来，使得整个推移过程变得更加方便和顺利。但是如果观念关系严格地说继续同一不变，而且失去了引起想象转移的那种影响，于是这种关系在情感上的影响显然也必然要停止，因为那种影响是完全依靠于那种转移的。因为这种缘故，所以骄

傲或谦卑转移到爱或恨，就不如后一组情感转变为前一组情感那样容易。如果一个人是我的兄弟，我当然也是他的兄弟；但是这些关系虽是交互的，而它们在想象上却有很不相同的作用。先考虑与我们有关系的任何人，再进而考虑我们时时刻刻所意识到的自我，这个过程是顺利而通畅的。但是当感情一旦转向我们的自我时，则想象便不能同样顺利地由那个对象过渡到其他任何人，不论那个人和我们有多么密切的关系。想象的这种顺利的或困难的推移，对情感起着影响，推进或阻止情感的转移；这就清楚地证明，情感和想象这两种官能是互相联系着的，而且观念间的关系对于感情具有一种影响。除了可以证明这点的无数实验之外，我们在这里还发现，即使关系继续存在，而如果由于某种特殊情况，它对想象的通常的影响受到了阻碍，不能产生观念间的联结或转移；那么它对情感所有的通常的影响也同样受了阻碍，不能使我们由一种情感转到另一种的情感。

有人或许会在这种现象与同情现象之间发现一种矛盾，因为在同情现象方面，心灵很容易由"我们自己"的观念转到和我们相关的其他任何对象的观念。但是我们如果考虑到下面一点，这种困难便会消除，就是：在同情方面，我们自己并非任何情感的对象，而且也没有任何东西使我们的注意固定在自我身上；而在我们被假设为受到骄傲或谦卑的推动的现在这种情形下，却是这种情形。我们的自我，如果离开了对其他任何对象的知觉，实际上就毫无所有：因为这个缘故，所以我们就一定要把观点转向外界对象，并且也很自然地以极大的注意去考虑那些与我们接近或类似的对象。但当自我成为一种情感的对象时，那么在那种情感消竭之前，对自我停止考虑便是不自然的；只有在情感消竭的情形下，印象和观念的双重关系才不再起作用了。

第七实验。 为了进一步试验这个全部推理，让我们再做一次新的实验。我们前面已经看到各种相关情感和观念的结果，现在让我们在这里假设有同一情感和一种观念关系，并考究一下这种新的情况的结果。显而易见，我们在这里有全部理由预期那些情感要由一个对象转移到另一个对象；因为根据假设，两个观念间的关系仍然继续不变，而且同一个印象（印象的同一性）必然比最完善的类似关系还要能够产生一种更加强烈的联系。印象间和观念间的双重关系如果能够产生由一个到另一个的一种转移，那么同一个印象再加上一个观念关系就当然更可以产生这种转移了。因此，我们发现，当我们爱或恨任何人时，那些情感很少继续停留于它们最初的界限以内，总要扩展到一切

接近的对象，而包括我们所爱或所恨的那个人的朋友和亲属。我们如果同一个人是朋友，那么对他的兄弟很自然地产生好感，不再进一步去考察他的性格。我们如与某一个人吵架，则对其全家都发生憎恨，虽然其全家从未参加过使我们不快的那件事情。这一类例子是到处可以遇到的。

这个实验中只有一个困难；在我们进行下去之前，必须先加以说明。显而易见，一切情感虽然都容易由一个对象转到与之相关的另一个对象，可是在较重要的对象先呈现出来、然后次要的对象随着而来时，比在这种秩序颠倒过来、当次要的对象先出现时，这种转移更加容易。例如我们因父而爱其子，比因子而爱其父，较为自然。因主而爱其仆，比因仆而爱其主，较为自然。因国王而爱其臣民，比因臣民而爱其国王，较为自然。同样，当我们先与一家家长发生争吵时，也比当我们厌恶一家的儿子或仆人，或其他地位较低的家人时，更容易对其全家发生憎恨。简而言之，我们的情感也和其他对象一样，容易下降，难以上升。

为了要了解、说明这种现象有什么困难，我们必须考虑，决定想象易于由远及近、而不易由近及远的那个理由，也使想象易于由小及大，而不易于由大及小。凡影响最大的东西也最容易被人注意，而凡最被人注意的东西，也最容易呈现于想象中。我们容易忽略任何事物中细微的东西，而不容易忽略其重要的成分；当后者先行出现、首先引起我们的注意时，情形更是如此。例如，假使有任何偶然事件使我们考究到木星的卫星，我们的想象就自然被决定要去形成那个行星的观念，但是我们如果首先考虑那个主要行星，我们便比较自然地忽略它的卫星。一提到任何帝国的省份，就使我们进而想到那个帝国的京城；但是我们的想象却不能同样容易地返回来考虑各个省份。关于仆人的观念使我们想到他的主人，关于臣民的观念使我们进而想到国王。但是同样的关系却没有同样影响把我们的思想倒转过来。科尼利亚 所以责斥她的儿子们说，她如果以西皮奥 之女的名义见闻于世，不以格拉奇弟兄 之母的名义见称于世，他们应当引以为耻 [1]，其故即在于此。换句话说，这就是督促他们也像他们的外祖父那样显赫有名，否则人们的想象在由她这个居于中间而对两方有同样关系的人往前推溯时，总是会离开她的儿子们，而以更伟大、更重要的父亲来称呼她。习惯所以使妻子用丈夫的姓，而不使丈夫用妻子的姓，也是根据于这个原则；而我们对自己所尊崇和敬仰的人，所以依礼让先，其

故也在于此。如果这个原则不是已经充分明显的话，我们还可以找到其他许多例子来加以证实。

想象在由小及大时既然也像在由远及近时、同样地感到容易，那么，观念间这种顺利的转移在前一种情形下为什么不像在后一种情形下那样帮助情感的推移呢？一个朋友或兄弟的美德首先产生了爱，随后产生骄傲，因为在那种情形下，想象依照其倾向是由远处转到近处的。我们自己的美德并不先产生骄傲，随后又产生对朋友或兄弟的爱，因为在那种情形下，是由近处过渡到远处，那是违反想象的倾向的。但是对于一个身份较低者的爱或恨并不容易产生对于身份较高者的任何情感，虽然那也是想象的自然倾向：而对身份较高者的爱或恨则引起对于身份较低者的那种情感，这是和想象的倾向相反的。简而易之，那种顺利的转移在尊卑关系方面和在远近关系方面所有的方式并不一样。这两种现象似乎互相矛盾，需要稍加注意，才能加以调和。

在这里，观念的转移既然变得违反想象的自然倾向，那个官能（想象）必然被另外一种比较强烈的原则控制住了；但是呈现于心灵之前的既然只有印象和观念，所以这个原则必然在于印象方面。但是我们已经说过，印象或情感只是被它们的类似关系联系着的，当任何两种情感使心灵处于同样或类似的心理倾向中时，心灵就很自然地由这一个过渡到那一个；相反地，种种心理倾向的矛盾就使情感难以推移。但是我们可以看到，这种矛盾既可以由种类的差别而发生，也可以由程度的差别而发生。我们经验到，由较小程度的爱突然转到较小程度的恨，比由较小程度的爱或恨转到较大程度的爱或恨，也并不更为困难。一个人如果处于平静状态，或者只受到轻微的激动，则与他在受到猛烈情感的干扰时截然两样，前后判若两人；而且在两个极端之间若非隔着相当长的时间，则由一个极端过渡到另一极端是很不容易的。

假如一种情感一出现就消灭了另一种情感，而且两者不能同时并存，那么由强烈情感转到微弱情感，比由微弱情感进到强烈情感，困难也并不较小，即使不是更大一些。但是当两种情感联合起来同时激动心灵时，那么情形就完全改变了。一个微弱的情感加到一个强烈的情感上时，不及一个强烈情感加到一个微弱情感上时，能够在心理倾

向中造成那样大的变化；因为这种缘故，所以较大程度对较小程度的联系比较小程度对较大程度的联系较为密切一些。

任何情感的程度都决定于对象的本性；一种情感在指向我们所认为重要的人物上时，比一种以我们所认为较不重要的人作为对象的感情时，以更大的程度充满着心灵、控制着心灵。因此在这里，想象的倾向和情感的倾向之间的矛盾便呈现出来了。当我们的思想转向大小两个对象时，想象感到由小及大比由大及小较为容易，但是感情则发现有较大的困难。而且感情既然比想象是一个较强的原则，所以无怪感情战胜了想象，而把心灵拉到了自己一方面。由较大对象的观念虽然难以转到较小对象的观念，可是指向较大对象的情感永远产生指向较小对象的一种类似的情感，如果较大对象与较小对象有着一种关系。关于仆人的观念最容易把我们的思想传到主人身上，但是对于主人的恨或爱则较为迅速地产生对于仆人的愤怒或好感。在这种情形下，最强的情感占先；加上一个微弱情感，既然使心理倾向不发生重大的变化，所以它们之间的过渡就因此变得较为容易、较为自然了。

在前一个实验中，我们发现，观念间的关系如果因为任何特殊情况，不再产生促进观念的转移的那种通常的效果，那么它对情感也就停止了作用；同样，在现在这个实验中，我们也发现了印象的同一特性。同一类的不同程度的情感确是互相关联着的，但是如果较小的情感首先发生，它并没有引进较大的情感的倾向；这是因为把大的情感加于小的情感之上，比起把小的情感加于大的情感之上时，在心情上要产生一种较为明显的变化。这些现象在充分衡量以后，将被发现为这个假设的令人信服的证明。

我们如果考究一下心灵在这里是在什么方式下调和我在情感和想象之间所观察到的那种矛盾，这些证明就将得到证实。想象由小及大比由大及小的转移较为容易；但是相反地，强烈情感易于产生微弱情感，而微弱情感却不容易产生强烈情感。在这种对立当中，情感终于战胜想象，不过这种胜利的取得往往是借着依从想象，并借着找寻出另外一种性质，借以抵消对立所由以发生的那个原则。当我们爱一家的父亲或主人时，我们很少想到他的儿女或仆役。但是当这些人在我们面前，或者我们有能力为他们服务时，那么这种情形下的亲近和接近关系便增加了他们的重要性，或者至少消除了想象对感情的推移所作的那种对抗。想象虽然感到难以由大及小，可是它却同样地感到易

于由远及近，这就使难易两面趋于平衡，而使由一种情感至另一种情感的路径通畅无阻。

第八实验。 我已经说过，由爱或恨转移到骄傲或谦卑比由骄傲或谦卑转移到爱或恨，要较为容易一些；而我们所以难以遇到后面这种感情的转移的例子，原因就在于想象不容易由近的转到远的。但是我必须提出一个例外，这就是当骄傲和谦卑的原因本身存在于他人身上时。因为在那种情形下，想象就必须考虑那个人，并且也不能把它的观点限制于我们自己身上。例如，一个人对我们的行为和性格的赞许最容易使我们对他发生好感和喜爱；在另一方面，他的谴责或鄙视就使我们发生最强烈的憎恨。这里，显而易见，原始的情感是骄傲或谦卑，它的对象是自我；这个情感又转移到了爱或恨，而爱或恨的对象却是另外一个人，虽然这是违反了我所已经确立的"想象难以由近的转到远的 "那个规则。不过在这种情形下的转移，不单是根据于我们自己同那个人之间的关系，而且是因为那个人是我们第一种情感的实在原因，因而与那种情感是密切相关的。产生骄傲的就是他的赞许，产生谦卑的就是他的谴责。所以无怪想象又带着相关的爱和恨的情感、而返回转来。这与那个规则并不抵触，而是那个规则的一个例外；而且这个例外与那个规则自身是由同样理由发生的。

因此，这样一个例外宁可说是那个规则的一种证实。的确，我们如果考究我所说明的全部这八个实验，我们就将发现，同一原则都出现于全部实验中，而且骄傲与谦卑，爱与恨都是借着由印象和观念的双重关系发生的那种转移而产生出来的。没有任何一个关系 [2] 或只有一个关系 [3] 的对象永不能产生这些情感之一，而且我们发现 [4] ，情感永远随着关系而变化。不但如此，而且我们还可以说，当一种关系由于任何特殊情况而没有通常的作用，即不能产生观念间或印象间的推移 [5] 时，那么它也就不再对情感起作用，既不产生骄傲或爱，也不产生谦卑或憎恨。即使在显得相反的情形下，我们也发现这个规则仍然有效 [6] 。在经验中，关系虽然往往没有效果，但经过考察之后，我们发现，这是由于某种特殊情况阻碍了那种转移；同样，即使在那个情况存在而并不阻止转移过程的例子中，我们也发现，那是因为有其他某种情况加以抵消的缘故。由此可见，不但各种变化还原到一般原则，而且这些变化的变化也是还原到一般原则。

第三节 疑难的解决

我们既然由日常经验和观察中得出了那样多的、那样不可否认的证明，所以如果再详细考察爱和恨的全部原因，就会显得有些多余。因此，我要利用本章的余下部分，第一，来消除关于这些情感的特殊原因的某些疑难；第二，要考察由爱和恨与其他情绪的混合而发生的复合感情。

任何人都是随着我们由他所获得的快乐或不快，而获得我们的好感，或遭到我们的恶意，而且这些情感都恰恰是随着感觉的种种变化而变化的：这一点是十分明显的。任何人能够通过他的服务、美貌或谄媚使他对我们成为有用或使我们愉快，就一定会博得我们的爱；而在另一方面，任何人伤害了我们，或使我们不快，就总是会刺激起我们的愤怒或憎恨。当我们的民族与其他任何民族交战时，我们就憎恨他们，称他们为残忍、背信、非义、凶暴：而总是认为我们自己和我们的同盟是公正、温和和宽大的。如果我们敌人的将领获胜，我们很难承认他有一个正常人的形象和性格。他是一个巫觋，他与恶魔交往，正像人们关于克伦威尔[7]和卢森堡公爵[8]所传说的那样；他凶残嗜杀，喜欢制造死亡和破坏。但是我们这一方面如果得胜了，那么我们的司令员就具有一切与此相反的良好的品质，不但是勇敢和作战指挥的榜样，同时也是道德的模范。他的奸谋，我们称之为政策；他的残忍是战争所不可避免的一种祸害。简而言之，对于他的种种过错，我们或是力求加以掩饰，或是竭力把与那种过错相接近的德行的名称加以赞扬。显而易见，这种思想方式是通行于日常生活中的。

有些人又加上另外一个条件，要求不但痛苦和快乐由某一个人而发生，而且需要那种苦乐是由故意的行为而发生，是由特殊的意图和意向而发生的。一个偶然伤害我们的人，并不因此成为我们的仇敌，而任何人如果在无意中给我们有所效劳，我们也对他毫无感激的义务。我们根据意向判断行为，随着意向的善恶，那些行为才成为爱或恨的原因。

但是在这里，我们必须作这样一个区别。如果使人愉快或不快的那种性质是经常寓存在那个人及其性格中的，那么不问有无意向，那种性质将引起爱或恨来：除此以外，就需要有意识、有意图才能引起这些情感。一个人如果因为丑陋或愚蠢使人不愉快，便成为我们厌恶的对象，虽然他是绝对没有以这些性质取憎于我们的丝毫意向。但是如果这种不快不是发于一种性质，而是发于一刹那间生灭的行动，那么为了产生某种关系，并把这种行为与一个人密切联系起来，这种行为必须发于一种特殊的预谋和意图。单是这个行为发生于那个人，并以那个人为其直接原因和主动者，那还是不够的。单独这种关系还是太微弱、太不稳定，不足以成为这些情感的基础。这种关系达不到情感和思想的部分，它既不是发生于那个人的任何持久 的性质，而且过后也不留任何痕迹；而是一刹那就过去，仿佛不曾发生过一样。在另一方面，一种意向表明某些性质，那些性质在行为完成以后仍然存留着，因而就把行为和那个人联系起来，促进了由此及彼的观念的推移。我们一想到他，就不能不回忆到这些性质；除非悔改和生活上的改变在那一方面产生一种变化：在那种情形下，别人对他的情感也就改变了。因此，这就是需要一种意向来刺激起爱或恨的一个理由。

不过我们必须进一步考虑，意向除了加强观念间的关系之外，在产生印象间的关系和产生快乐和不快方面，也往往是必要的。因为我们可以观察到，构成侵害的主要部分是它所表示出的侵害我们的那个人对我们的鄙视和憎恨；如果没有这种心理，单纯的伤害所给我们的不快便没有那样的大。同样，殷勤的服务所以令人愉快，主要也是因为这种行为投合于我们的虚荣心，并且证明，作出这种行为的人对我们抱有好感和尊重的心理。除去了意向，就把前一方面的耻辱感与后一方面的虚荣感也都消除了；因而一定自然会使爱和恨的情感显然降低。

我承认，由于取消意图而减弱印象和观念关系的这些效果，并非是百分之百如此的，而且也不足以消除一切程度的这些关系。但是我其次仍然要问，消除意图，是否足以完全取消爱和恨两种情感呢？我确信，经验以相反的情况告诉我们，人们对于自己明知其为完全无意而出于偶然的侵害，也往往大发雷霆，这一点也是十分确实的。固然，这种情绪并不长时期继续下去，但是仍然足以表明，不快与愤怒有一种自然的联系，而且印象关系可以由于极轻微的观念关系而发生作用。但是当印象的猛烈程度一经减杀之后，那个关系的缺陷便开始

被人较为明白地感到；那个人的性格对这类偶然而无意的侵害本来没有什么关系，所以我们很少因为这些侵害而怀抱一种持久的仇恨。

再以一个平行的例子来具体说明这个学说：我们可以说，不但由于偶然而发生于别人的那种不快，没有多大的力量来刺激起我们的情感，而且发生于公认的必然和义务的那种不快，也是一样。一个怀有伤害我们的真正意图的人，如果他的意图不是发生于憎恨和恶意，而是发生于正义和公道，那么他并不因此引起我们对他的愤怒，如果我们还有些理性的话，虽然他是我们痛苦的原因，而且是它的有意识的原因。让我们对这个现象略加考察。

第一，显而易见，这个情况并不起决定性作用；这个情况虽然可以减弱情感，却不能完全消除情感。罪犯虽然明知自己罪有应得，可是有几个罪犯对于控告他们的人或对于判处他们的法官不怀有恶意的呢？同样，与我们对诉的人，与我们竞争职位的人，往往也被认为是我们的敌人，虽然我们必须承认（只要我们稍一反省），他们的动机和我们的动机同样是完全正当的。

此外，我们可以考虑，当我们受到任何人的伤害时，我们就容易想象他是罪恶的，而非常难以承认他是公正无罪的。这就清楚地证明，任何伤害或不快都有刺激起我们憎恨的一种自然倾向，完全与我们认为是不公道的那个看法无关，我们只是在事后才找寻理由来辩护和建立那种情感。在这里，侵害的观念并不产生那种情感，而是由那种情感发生的。

那个情感之产生侵害观念，也不足为怪；因为如果不是如此，情感就会大为减弱，这是一切情感所要尽量加以避免的。除去侵害，也可以除去愤怒，但是这也并不证明愤怒只是发生于侵害。伤害和公正是两个相反的对象，一个有产生恨的倾向，另一个有产生爱的倾向：这两种对象各自都是随着它的不同的程度和我们的特定的思想倾向而占优势，并刺激起它的特有的情感来的。

第四节 论对于亲友的爱

我们已经举出理由说明，引起真正快乐或不快的某些行为为什么根本不刺激起对于行为者任何程度的爱或恨的情感，或者只刺激起一种轻微的爱或恨的情感：现在必须指出，我们凭经验发现其产生爱与恨的情感的许多对象，它们所传来的快乐与不快究竟以什么为它们的依据。

依据前面的体系来说，要产生爱或恨，总是需要原因与结果之间有着印象和观念的双重关系。这种说法虽然是普遍真实的，可是可以注意的是：爱可以单独地被另外一种关系，即我们自己和对象之间的关系，刺激起来；或者更恰当地说，这种关系是永远伴有其余两种关系的。谁要是借任何关系与我们联系起来，谁就总是会依其关系的远近得到我们一份的爱，我们并不考察他的其他性质如何。例如血统关系在亲、子之爱方面产生了心灵所能发生的最强的联系，关系减弱，这种感情的程度也就减弱。不但血族关系有这种效果，任何关系也都无例外。我们爱同国人，爱我们的邻人，爱同行、同业，甚至爱与己同名的人。这些关系中每一种都被认为是一种联系，并给予人以要求我们一份爱的权利。

还有与此平行的另外一种现象，就是相识，相识虽然没有任何一种关系，也能产生爱和好感。当我们和任何人相处得熟悉和亲密以后，虽然在和他经常相处之中，并没有发现出他具有任何有价值的品质，可是我们若是把他和我们所充分相信其具有较大优点的陌生人比较的时候，我们总不免要褊袒他。亲戚的作用与相识的作用这两种现象可以互相阐明，都可以用同一原则加以说明。

喜欢攻击人性的人们曾经说过，人类完全不足以支持自己，当你解除去他和外界对象的一切联系时，他立刻便陷入最深的忧郁和绝望之中。他们说，因为这个缘故，人们才不断地在赌博、打猎、实业方面找寻消遣，力求借此忘掉自己，而把我们的精神刺激起来，摆脱去他们不被某种活泼和生动情绪所支持时便要陷入的那种无精打采的状态。我十分同意这个想法，我承认心灵本身不足以自寻娱乐，而自然要寻求可以产生生动感觉、并刺激起精神的外界对象。在这样一个对象出现时，心灵就好像从梦中觉醒：那时血液流入一个新的高潮，心情激发：整个人的精神焕发，这是他在孤独和平静的时候所做不到的。因此，同伴是自然令人非常愉快的，因为他呈现出一切对象中最生动的一个对象，即是与我们自己相似的一个有理性、有思想的存在

者；他把他内心的全部活动传达于我们，使我们知道他的内心深处的情绪和感情；使我们在任何对象所引起的一切情绪最初产生的刹那，就看到它们。每一个生动的观念都是令人愉快的，而我们对于别人的情感所抱有的生动观念，尤其是如此，因为那样一个观念变成了一种情感，并且比其他任何意象或概念都能给心灵以一种更为明显的激动。

这一点一经承认，其余一切便可迎刃而解。因为与陌生人相处，尚且可以活跃我们的思想，因而使我们暂时 感到愉快，那么与亲友和相识者做伴，必然特别令人愉快，因为在这里它有较大程度的这种活跃思想的效果，和更为持久 的影响。凡与我们有关系的任何东西，由于自我和相关对象间有一种顺利的推移，就在一个生动的方式下被我们所想象。习惯或相识也使任何对象易于进入心中，并加强关于这个对象的概念。第一种情形与我们从因到果的推理相平行，第二种则与教育相平行。推理和教育的共同点既然只在于产生任何对象的生动而强烈的观念，那么这也就是亲友和相识惟一的共同点。因此，这一定是两者产生它们一切共同结果的那种具有影响的性质。爱或好感既然是这些结果之一，所以那个情感必然是由于那种想象的强力和生动性得来的。那样一种想象特别令人愉快，并使我们对于一切产生这种想象的东西都发生一种厚爱，如果那种东西是好感和善意的恰当的对象。

显然，人们依照他们的特殊性气和性情互相结合，性情快活的人自然喜爱快活的人，正如性情庄重的人喜爱庄重的人一样。不但在人们看到他们和别人之间有这种类似关系时，发生这种同类相求的情形，而且由于心情的自然进程和类似的性格之间经常发生的某种同情，也发生这种声气相投的情形。当他们看到类似关系时，这种关系就产生了观念间的联系，而按照亲友关系的方式发生作用。当他们看不到这种类似关系时，它就根据另一个原则发生作用；后面这个原则如果和前面的原则类似，我们必须认为这个原则是前面推理的一个证实。

自我观念永远亲切地呈现于我们面前，并且把一种明显的活泼程度传给任何与我们有关系的其他对象的观念。这个生动的观念逐渐转变为一个实在的印象，因为这两种知觉在很大程度上是相同的，只是在它们的强烈和活泼程度方面是互有差异的。但是，当我们的自然性

情使我们倾向于我们在别人身上观察到的那个印象，并使那个倾向有一触即发之势时，那么前面那种由观念到印象的变化就更加容易产生出来。在那种情形下，类似关系把观念转变为一个印象，就不但是借助于一种关系，并借助于把原始的活泼性转移到相关的观念，而且还借助于提供了可以因一点火花而着起火来的那种材料。在这两种情形下，爱的情感既然都发生于类似关系，所以我们就知道，对于别人的同情所以是愉快的，只是由于它使精神发生一种情绪，因为只有一种容易发生的同情和相应的情绪是亲友 、相识 和类似 三者所共有的。

人类所有的强烈的骄傲倾向，可以看作另一个类似的现象。往往有这种事情发生，就是：任何城市在最初虽然使人感到非常不快，可是当我们在其中住了一个很长的时期，熟悉了各种对象，哪怕只是熟识了街道和楼房以后，于是厌恶情感就逐渐减退，而终于转变成相反的情感。心灵在观察熟习的对象时，感到愉快、舒适，而自然地偏爱那些对象，超过了其他虽然也许本身较有价值可是不大熟悉的对象。心灵的这种性质诱导我们对自己和属于我们的一切对象都有良好的看法。这些对象出现于比较强烈的观点之下，较为令人愉快，因而比起其他对象来，更是骄傲和虚荣的较为合适的对象。

在论究我们对于亲友和相识所抱有的爱的时候，我们不妨观察一下与它伴随着的某种颇为奇特的现象。在平常生活中我们很容易注意到，当母亲再婚之后，子女们便认为他们对她的关系大为削弱，不再以在她继续寡居时看待她的眼光来看待她。这种情形的发生，不但是当他们感到由于她的再嫁所引起的不便，或是当她的新夫身份远较她为低，而（即使没有任何这一类的考虑）单是因为她变成了另一个家庭的一个成员。当父亲再婚时，也有这种情形，但是程度却轻了许多；而且父亲的再娶，确实也远不及母亲的再嫁那样地削弱血统关系。这两种现象本身已经可以令人注意，但是一经比较，则更其显得如此。

为了产生两个对象间的一种完善的关系，不但需要类似、接近或因果关系把想象由一个对象传到另一个对象，而且还需要想象同样顺利和容易地由第二个对象返回到第一个对象。初看起来，这似乎是一个必然而不可避免的结果。一个对象既然与另一个对象类似，后一个对象就必然与前一个对象类似。如果一个对象是另一个对象的原因，第二个对象就一定是它的原因的结果。接近关系也是这样：关系既然

永远是交互的，所以人们会这样想，想象由第二个对象返回到第一个对象的过程，在任何情形下，也一定和它由第一个对象到第二个对象的过渡一样，同样是自然的。但是在进一步考察之下，我们将很容易发现我们的错误。因为假设第二个对象除了它与第一个对象的交互关系外，又和第三个对象有强烈的关系：在那种情形下，当思想由第一个对象转到第二个对象之后，便不能同样顺利地返回去（虽然那种关系仍然继续不变）、而是由于有一种新的关系出现，给予想象以一种新的推动力，思想因此就迅速地被传到那第三个对象上。因此，这个新的关系便削弱了第一和第二对象之间的联系。想象的本性就是动摇而不稳定的；当它发现两个对象间一往一还的推移同样顺利时，它就总是认为那两个对象比那种推移只在一个方向运动中是容易的时候，有较为强烈的关系。双重运动是一种双重联系，并且以最密切、最亲切的方式把两个对象结合起来。

母亲的再婚并不曾打破亲、子的关系；那种关系就足以使我的想象最为方便和顺利地由我传到她。但是当想象一达到这个观点之后，它就发现它的对象被那么多的需要它注意的其他关系所包围起来，以至使它无所适从，不知道停落在哪一个对象上是好。利害关系和义务把她束缚在另一个家庭上，阻止想象由她再返回到我自己，而这种返回是支持这种关系所必需的。思想已不再有使它完全方便自在任意变化的那种必需的摆动了。思想在前进时是顺利的，但是返回来时，却感到困难；并且由于这种中断，就发现那种关系比起那种推移在两方面都是通畅和顺利时，已经大为削弱了。

现在可以再举理由阐明，为什么当父亲再娶时，并不发生同样程度的效果呢？我们可以回顾一下前面所作的证明，就是：想象虽然容易由较小对象的观点转到较大对象的观点，可是却不能同样顺利地由较大对象的观点回到较小对象的观点。当我的想象由我自己转到我的父亲时，并不那样迅速地再由他转到他的第二个妻子，也不认为他进入了另一个家庭，而还是认为他继续是一家之主，而我自己仍是这一家的成员。他的优越性阻止思想由他顺利地推移到他的配偶，而是使我顺着亲、子关系返回到我自己的通路仍然畅通无阻。他并不沉没于他所获得的那个新的关系中；所以思想的双重运动或摆动仍然是顺利而自然的。想象由于这样的任意变化，所以亲、子关系仍然保留其充分的力量和影响。

一个母亲并不认为她对儿子的联系因为是与她丈夫分享着的，而就有所减弱；一个儿子也并不以为他对其双亲的联系，因为是与一个兄弟分享着的，而就遭到削弱。这里，第三个对象不但和第二对象有关系，也和第一对象有关系；所以想象是极为顺利地在一切这些对象间来来往往的。

第五节 论我们对于富人与权贵的尊重

没有东西比一个人的权力和财富更容易使我们对他尊视；也没有东西比他的贫贱更容易引起我们对他的鄙视。尊视与鄙视既然被视为爱和恨的一种，所以在这里应当说明这些现象。

这里最幸运的一点是：最大的困难并不在于发现可以产生那样一种效果的一个原则，而是在于由呈现出的几个原则当中选择那个最主要、最有势力的原则。我们对他人财富所感到的愉快，我们对财富所有者所发生的尊视，可以归于三个原因。第一，归之于他们所有的财物，如房屋、花园、设备；这些东西因为本身就是令人愉快的，所以在每一个考虑或观察它们的人的心中必然产生一种快乐的情绪。第二，归之于希望分享富贵的人的财物而沾到利益的心理。第三，归之于同情，这种心理使我们分享每一个和我们接近的人的快乐。这三个原则可以联合起来产生现在这个现象。问题在于：我们应当把这个现象主要归于哪一条原则。

确实，第一个原则，即对愉快的对象的反省要比我们在初看之下所易想象到的有一种较大的影响。当我们反省美或丑，令人愉快或令人不快的东西时，很少不伴有一种快乐或不快情绪；这些感觉在我们通常的懒散思想方式中虽然不甚出现，可是在读书或谈话时却容易发现它们。富有才智的人们总是把谈话转向使想象感到愉快的题目上；诗人们也总是表述这类性质的对象。菲列普斯先生[9]选了苹果酒作为他的一首绝妙的诗的题目。啤酒便没有那样适当，因为它是既不可口，也不悦目。但是他的本乡如果提供他以葡萄酒那样一种令人愉快的饮料，他一定会选取葡萄酒，而不写麦酒和苹果酒。由此我们知道，凡使感官感到愉快的东西，也总是在相当程度上对想象是愉快

的，并且以它在实际接触于人体器官时所产生的那种快乐的意象传给思想。

不过这些理由虽然可以导使我们把想象的这种灵敏性归于我们尊重富贵的人的原因之列，可是还有许多其他理由，可以阻止我们把这个原因认为是惟一的或主要的原因。因为快乐这个观念既然只是借助于那种使它接近于印象的活跃性，才能发生影响，所以那些有最多的条件加以促进、并且有变为强烈而生动的自然倾向的观念，就极其自然地要发生那种影响；例如我们对于任何人的情感和感觉所抱有的观念便是这样。每个人都和我们类似，并且借此而在想象上起作用时胜过其他任何对象。

此外，我们如果考虑到那个官能的本性和一切关系对它所有的那种巨大影响，那么我们就将很容易地相信，对于富人所享受的美酒、音乐或花园的观念，不论怎样会变得生动而令人愉快，想象总不会局限于那些观念上，而一定会把它的观点带到相关的对象上面，尤其是带到享有那些东西的人身上。使这一点成为尤其自然的是：那个令人愉快的观念或意象，借着那个人对那个对象的关系，在这里产生了对那人的一种情感；所以那个人不可避免地要进入最初的概念中，因为他成了那个派生情感的对象。但是他如果进入最初的概念中，并且被认为享有这些令人愉快的财物，那么恰当地说同情 就成为那种情感的原因，因而第三 原则就比第一 原则更为有力、更为普遍了。

此外，还可以再加上一点，就是：财富和权力即使不被使用也自然会引起尊重和尊敬：因而这些情感并不发生于任何美丽的或愉快的对象的观念。固然，金钱借着它所提供的可以得到那样一些对象的那种能力，因而就涵摄着那些对象的一种表象，并且因为这个缘故，仍然可以被认为是足以传来产生那种情感的那些愉快的意象。但是由于这个前景是辽远的，所以我们就比较自然地要取一个接近的对象，这个对象就是这种能力给予拥有这种能力的那个人所提供的快乐。我们还可以进一步在这一点上得到满足，如果我们考虑，财富只是借着运用财富的意志才代表人生的福利，因而它的本性就涵摄着关于那个人的观念，并且在被人考虑时总不能不对那个人的感觉和快乐发生一种同情。

我们还可以再通过一种思考（这种思考在有些人看来或许是太微妙和细致了）来证实这个说法。我已经说过，能力如果离开了能力的发挥，不是毫无意义，便只是某种存在的可能性或概然性；一个对象是借着这种可能性，才接近于现实，并且在心灵上有一种明显的影响。我也已经说过，当我们自己具有这种能力时，比在他人享有这种能力时，这种接近程度借着想象的幻觉就显得大了许多；而且在前一种情形下，〔能力所能获得的〕对象似乎就接触了现实的边缘，并且几乎传来一种与我们实际享有它们时相等的快乐。现在我肯定说，当我们因为一个人的财富而尊重他时，我们一定体会到所有主的这种情绪，而且如果没有这样一种同情作用，则财富使他有能力得到的那些愉快的对象的观念，对我们将只有一种微弱的影响。一个贪婪的人虽然几乎是并不具有能力，即几乎没有使用金钱获得人生的快乐和舒适的那种概然性或甚至可能性：而我们仍然因为他有钱而加以尊重。只有他自己才觉得这种能力是完整无缺的，因此，我们必然是借着同情作用接受了他的情绪，然后我们才能对这些快乐有一个强烈的观念，或是因为这些快乐而对他尊重。

这样，我们就发现了第一个原则，即财富提供人们享受的那些对象的令人愉快的观念，在很大程度上归结于第三个原则，而成为对我们所尊重或喜爱的那个人的一种同情。现在让我们来考察第二个原则，即希图得到利益的那种愉快的期望，看看我们如何可以正确地以应有的力量归之于这个原则。

显然，财富和权势无疑地给予其所有者以服务于我们的一种能力，可是这种能力并不能和财富所给予他自己的那种使他得到快乐和满足他的欲望的能力放在同等地位上面。在后一种情形下，自爱与能力和能力的发挥很相接近；但是在前一种情形下，要想产生一种类似的作用，那么我们就必须假设友谊和善意与财富结合起来。如果没有那个条件，我们就难以设想，我们可以根据什么而希望由他人的财富得到利益；虽然甚至在我们发现富人对我们有那样一种有利的意向之前，我们自然就对他表示尊重（这是十分确定的）。

不过我还要把这一点推进一步说，不但在权富者不表示对我们有所效劳的倾向时，而且当我们远离开他们的活动范围，以致他们甚至不能被假设为赋有那种能力时，我们对于权富者仍然加以尊敬。战俘们总是依据他们的身份而受到尊重；财富对于确定任何人的身份确是

有重大的关系。如果出身和门第在这里也起着一分作用，这也给我们提供了一个同样的论证。因为所谓出身名门的人，还不是指历代有钱有势的祖先的后裔，并借着他与我们所尊重的那些人的关系而得到我们的尊重的一个人么？因此，他的祖先在死去之后仍然在某种程度上由于他们的财富而被尊敬，因而这种尊重是并不伴有任何期望的。

不过我们不必远求战俘和死者来找寻例子，以说明对于财富的没有利害关系的尊重感，让我们略加注意来观察我们在日常生活和谈话中所出现的那些现象。一个具有充足的资财的人在进入一大批陌生人中间时，当他熟悉了各人的财富和身份以后，就会以不同程度的尊敬来对待他们，虽然他决不可能打算沾到人家的利益，并且或许也不愿接受人家的利益。一个旅客的仆从和行装就表明他是巨富或中产之家，并按照这个比例受到款待。简而言之，人的不同的等级大部分是被其财富所规定的；不论对尊、卑、生、熟的人都是一样。

的确，人们根据通则 的影响，对于这些论证会得到一种回答。有人也许会说，由于我们习惯于从权富者方面获得援助与保护，并因此而尊重他们，我们就把这种情绪扩展到那些与他们的财富相似而我们却永远不能希望沾其利益的那些人身上。通则照常起着作用，并且由于使想象发生一种倾向而把情感带动，正如情感的恰当的对象是实在的和存在的时候一样。

但是在这里并没有这个原则发生作用，这一点是很容易看出来的，假如我们考虑到下面这一点的话，就是：要确立一个通则，并且把它扩充到它的固有的界限以外，那就需要我们的经验有某种一致性，而且需要符合于通则的那些例子比相反的例子占到绝大优势。不过这里的情形却与此十分不同。在我所遇到的一百个有名望、有财富的人里面，或许没有一个人我能够期望从他身上沾到利益；所以任何习惯都不可能在现在情形下占到优势。

总起来说，除了同情 原则之外，不再有什么其他东西使我们尊重权力和财富，鄙视卑贱和贫困；借着同情作用，我们才能体会富人与贫人的情绪，而分享他们的快乐与不快。财富给予其所有主以一种快乐；这种快乐通过想象传给旁观者，因为想象产生了一个在强力和活泼性方面都与原始印象相似的观念。这个愉快的观念或印象与爱、这个愉快的情感是联系着的。这个观念或印象来自一个能思想的、有意

识的存在者，而这个存在者恰好是爱的对象。依照我的假设来说，情感就是由这种印象关系和观念的同一而发生的。

使我们接受这个意见的最好方法，就是对宇宙作一个总的观察，观察一下全部动物界的同情作用的力量，和有思想的存在者彼此间的情绪的迅速传递。在不掠捕其他动物而且不受凶猛情感激动的一切动物中，都有一种显著的合群的欲望，使它们聚集在一起，而它们并不想在这种合群中沾到任何利益。这一点在人类方面更为显著，人类是宇宙间具有最热烈的社会结合的欲望的动物，并且有最多的有利条件适合于社会的结合。我们每有一个愿望，总不能不着眼于社会。完全孤独的状态，或许是我们所能遭到的最大惩罚。每一种快乐，在离群独享的时候，便会衰落下去，而每一种痛苦也就变得更加残酷而不可忍受。不论我们可以被其他任何情感所推动，如骄傲、野心、贪婪、好奇心、复仇心或性欲等，这些情感的灵魂或鼓动原则，都只是同情作用；如果我们完全除去了别人的思想和情绪，这些情感便都毫无力量。自然界一切能力和元素纵然都联合起来服务并服从于一个人；太阳的升降纵然都听他的命令；河浪海潮纵然由他随意支配；大地纵然自发地把对他有用或使他愉快的一切东西供给于他：可是你至少要给他一个人，可以和他分享幸福，使他享受这个人的尊重和友谊，否则他仍然是一个十分可怜的人。

由对于人性的总的观察所得的这个结论，我们可以用同情作用的力量十分显著的一些特殊例子加以证实。大多数种类的美都是由这个根源发生的；我们的第一个对象即使是一块无知觉、无生命的物质，可是我们很少停止在那里，而不把我们的观点扩展到那个对象对有感觉、有理性的动物所有的影响。一个以其房屋或大厦向我们夸耀的人，除了其他事情以外，总要特别注意指出房间的舒适，它们的位置的优点，隐藏在楼梯中间的小室、接待室、走廊等等，显然，美的主要部分就在于这些特点。一看到舒适，就使人快乐，因为舒适就是一种美。但是舒适是在什么方式下给人快乐的呢？确实，这与我们的利益丝毫没有关系；而且这样美既然可以说是利益的美，而不是形相的美，所以它之使我们快乐，必然只是由于感情的传达，由于我们对房主的同情。我们借想象之力体会到他的利益，并感觉到那些对象自然地使他产生的那种快乐。

这种说法也可以推广到桌子、椅子、写字桌、烟囱、马车、马鞍、犁，的确，可以推广到每一种工艺品；因为它们的美主要由于它们的效用而发生，由于它们符合于它们的预定的目的而发生；这是一条普遍的规则。不过这只是关于物主的一种利益，旁观者只有借着同情才能发生兴趣。

显然，最能使一块田地显得令人愉快的，就是它的肥沃性，附加的装饰或位置方面的任何优点，都不能和这种美相匹敌。田地是如此，而在田地上长着的特殊的树木和植物也是如此。我知道，长满金雀花属的一块平原，其本身可能与一座长满葡萄树或橄榄树的山一样的美；但在熟悉两者的价值的人看来，却永远不是这样。不过这只是一种想象的美，而不以感官所感到的感觉作为根据。肥沃和价值显然都与效用有关；而效用也与财富、快乐和丰裕有关；对于这些，我们虽然没有分享的希望，可是我们借着想象的活跃性而在某种程度上与业主分享到它们。

绘画中有一条最为合理的规则，就是：把各个形象加以平衡，并且把它们非常精确地置于它们的适当的重心。一个姿势不平衡的形象令人感到不愉快，因为这就传来那个形象的倾倒、伤害和痛苦的观念：这些观念在通过同情作用获得任何程度的强力和活跃性时，便会令人痛苦。

此外还可以再加上一点，就是：人体之美的主要部分就是健康和精力充沛的姿态以及表示体力和活泼的肢体结构。这个美的观念，除了根据同情作用以外，是不能加以说明的。

总而言之，我们可以说，人们的心灵是互相反映的镜子，这不但是因为心灵互相反映它们的情绪，而且因为情感、心情和意见的那些光线，可以互相反射，并可以不知不觉地消失。例如一个富人由于他的财产所得的快乐，在投射于旁观者心中时，就引起快乐和尊重；这种情绪在被知觉到并同情之后，又增加所有主的快乐；在再一度反射之后，又成为旁观者方面快乐和尊重的新的基础。财富有使人享受人生一切乐趣的能力，由于这种能力，人们对于财富确实有一种原始的快乐。这种能力既是财富的本性和本质，所以它必然是由财富发生的一切情感的最初来源。这些情感中最重要的一种就是别人的爱或尊重的情感，因此这种情感是因为对于所有主的快乐发生同情而发生的。

不过所有主既然因其财富而获得他人的爱和尊重，因而也就对于财富感到一种次生的快乐，而这种快乐只是由他自身发生的那种原始快乐的再度反射。这种次生的快乐或虚荣感成为财富的一种主要的可取之点，并且也是我们自己希图得到财富或是尊重他人财富的主要理由。在这里原来的快乐便经过了第三度的反射；在此以后，意象和反映就因为微弱和混乱而难以区别了。

第六节 论慈善与愤怒

观念可以比作物质的广袤和填充性，而印象，尤其是反省印象，可以比作颜色、滋味、气味和其他可感知的性质。观念永远不能互相完全合并起来，而是赋有一种使它们互相排斥的不可入性，并借其结合（而不是借其融合）形成一种复合物。在另一方面，印象和情感则可以完全合并，并且像各种颜色一样，可以完全混合起来，以致它们各自可以隐而不显，而只是有助于使由全体而发生的那个统一印象有所变化。人类心灵的某些最奇特的现象就是由情感的这种特性发生的。

在考察那些能与爱和恨结合的成分时，我开始有些感觉到世界上历来所有的各派哲学体系所遭遇的那种不幸。人们通常发现，当他们以任何特殊假设说明自然的作用时，在恰恰适合于我们所要建立的那些原则的一批实验中，总有一种现象是比较顽固，不肯轻易服从我们的目的。在自然哲学中有这种现象出现，是不足为奇的。外界物体的本质与组织是那样晦暗的，致使我们在自己的推理中，或者不如说是在我们关于它们的推测中，必然会陷于矛盾和谬误之中。但是由于心灵的知觉是为我们所完全知道的，而且在构成关于知觉的若干结论时，我是尽可能地小心的，所以我总是希望摆脱那些伴随着其他各个哲学体系的矛盾。因此，我眼前所看到的那种困难丝毫与我的体系不相抵触，而只是稍为离开了一些一向成为这个体系的主要的力量和美的那种简明性罢了。

爱和恨两种情感永远跟随着有慈善和愤怒，或者不如说是有慈善和愤怒与它们结合着的。使这些感情与骄傲或谦卑有所区别的主要即

在于这种结合。因为骄傲和谦卑只是灵魂中的纯粹情绪，并不伴有任何欲望，并不直接刺激起我们的行动。但是爱和恨本身并不是自足的，也不停止在它们所产生的那种情绪中，而是把心灵带到更远的对象上。爱永远跟随着有一种使所爱者享有幸福的欲望，以及反对他受苦的厌恶心理：正像恨永远跟随着有希望所恨者受苦的欲望，以及反对他享福的厌恶心理一样。骄傲与谦卑、爱与恨这两组情感在其他许多点上都互相符合，而却有那样明显的一种差异，这是值得我们注意的。

欲望和厌恶对于爱和恨的这种结合，可以用两个不同的假设加以说明。第一个假设是：爱和恨不但有一个刺激起它们的原因，即快乐和痛苦，和它们所指向的一个对象，即一个人或有思想的存在者；而且还有它们所努力以求达到的一个目的，即所爱者或所恨者的幸福或苦难；这些观点混合起来，只形成一种情感。依照这个体系来说，爱只是希望别人幸福的一种欲望，而恨只是希望别人苦难的一种欲望。欲望和厌恶就构成爱和恨的本性。它们不但是不可分的，而且就是同一的。

但是这显然是与经验相反的。固然，我们爱任何人，就不能不希望他幸福，我们恨任何人，就不能不希望他受苦，可是这些愿望只是在我们朋友的幸福的观念和我们敌人的苦难的观念被想象呈现出来时才发生的，它们并非爱和恨所绝对必需的条件。这些是爱恨感情中的最明显而最自然的情绪，但不是惟一的。爱和恨的情感可以在成百种的方式下表现自己，并存在相当长的时期，而我们并不反省它们的对象的幸福或苦难：这就清楚地证明，这些愿望与爱恨并不是同一的，也不是它们的要素。

因此，我们可以推断说，慈善和愤怒与爱和恨是不同的情感，而只是由于心灵的原始结构与后者结合起来的。自然给予身体以某些欲望和倾向，并依照〔身体上〕各种液体和固体的情况而增减或改变这些欲望和倾向；同样，自然对心灵也是以同样方式进行活动。随着我们发生爱或恨，我们心中对于成为这些情感的对象的那个人的幸福或苦难也发生了相应的欲望，这种欲望并且随着这些相反的情感的每一种变化而也发生变化。抽象地考虑起来，这种事物秩序并不是必然的。爱和恨尽可以不伴有任何这一类的欲望，它们的特定的联系也可以完全颠倒过来。如果自然愿意的话，爱的效果原可以和恨的效果相

同，恨的效果也可以同爱的效果一样。把给人苦难的欲望附之于爱，给人幸福的欲望附之于恨，在这样一个假设中，我看不到有什么矛盾。如果情感和欲望两者的感觉相反，自然原是可以改变感觉，而不必改变欲望的倾向，并借此使两者互相适合。

第七节 论怜悯

根据我们对别人的爱或恨而希望他得到幸福或苦难的那个欲望，虽然是我们天性中所赋有的一种随意的、原始的本能，可是我们在许多场合下发现它们有被仿效的情形，并可以由次生的原则发生。怜悯（pity）是对他人苦难的一种关切，恶意 （malice）是对他人苦难的一种喜悦，并无任何友谊或敌意引起这种关切或喜悦。我们甚至对陌生人、对那些与我们完全无关的人，也发生怜悯：我们对他人的恶感，如果发于任何伤害或侵害，那么，恰当地说，那就不是恶意，而是报复。但是我们如果考察一下这些怜悯和恶意的感情，我们就会发现它们是次生的感情，是由原始感情经某种特殊的思想和想象倾向所改变以后而发生的。

根据前面关于同情 的推理，我们可以很容易地说明怜悯 的情感。对于与我们有关的每样事物，我们都有一个生动的观念。一切人类都因为互相类似与我们有一种关系。因此，他们的人格，他们的利益、他们的情感、他们的痛苦和快乐，必然以生动的方式刺激我们，而产生一种与原始情绪相似的情绪；因为一个生动的观念很容易转化成为一个印象。这一点如果是一般地真实的，那么对于苦恼和悲哀来说就更是如此。这些情感比任何快乐或愉快总是有一种更为强烈的、更为持久的影响。

一个悲剧诗人通过他所介绍进来的角色，表象出一长串的悲伤、恐怖、义愤和其他感情来，而悲剧的观者也就随着经历了这一长串的感情。由于许多悲剧有幸运的结尾，而且任何精彩悲剧的写作总不免要包含运气的转变，所以观者必然同情所有这些变化，而体会到那种虚构的喜悦以及其他各种的感情。因此，我们除非说，个别的情感都是被个别的原始性质传来，而不是由上述的一般的同情原则得来的；

我们就必须承认，这些情感全部都是由那个原则发生的。要特殊地把任何一种除外，必然要显得极不合理。这些情感既是首先出现于一个人的心中，然后才出现于别人的心中，而且就这些情感的出现方式而论，它们在各种情形下都同样地先是观念，后是印象，所以那种推移必然是由同一原则发生。我至少确信，这种推理方法不论在自然哲学中，或在日常生活中，都会被认为是确实可靠的。

还有一点：怜悯在很大程度上依靠于接近关系，甚至要见到对象才能引起：这就证明它是由想象发生的。且不用说妇女和孩子们，因为最受想象官能的指导，所以是最受怜悯心理的支配的。当他们一见到白刃时，纵然刀是操在最好的朋友手里，他们也会晕倒，这种弱点也使他们极端怜悯他们所看到的那些处于任何悲伤和苦恼中的人们。有些哲学家们把这种情感推源于人们对命运的变幻所作的令人不解的那些微妙的反省，和我们也容易遭到我们所看到的那种苦难的可能性：这些哲学家们将会看到，我这种实例以及还可以很容易地举出的其他许多实例，都是和他们相反的。

现在我们只须再注意一下这种情感的一种相当显著的现象，就是：传来的同情的情感有时由于它的原来情感的微弱而获得力量，甚至由于本来不存在的感情的推移而发生出来。例如一个人获得任何显要的职位，或承继得一宗大的财富，他越是显得不觉得什么突出，他对于享有这种显位或巨富越是表示泰然和淡漠，则我们对他的昌盛便越是感到高兴。同样，一个不因不幸而感到沮丧的人，也因其忍耐而更为人所悲叹；如果那种美德扩大到完全消除了不快感的时候，那就更加增加我们的怜悯的心情。当一个有价值的人陷入世俗所谓极大的不幸中的时候，我们对他的处境就形成一个概念；我们把想象由原因带到它通常的结果上，首先对他的悲哀发生一个生动的观念，随后对它感到一个印象，完全忽略了使他超越于那一类情绪的那种伟大心情，或者只在其能增加我们对他的钦佩、敬爱和怜惜的限度内来考虑他。我们根据经验发现，那样一种程度的情感通常与那样一种的不幸联系着；在现在的情形下虽然有了一个例外，可是想象受了通则 的影响，使我们想到那个情感的生动的观念，或者不如说是感到了那个情感本身，正如那个人真被那种情感所激动时一样。根据同样原则，人们如果在我们面前作出愚蠢的行为时，我们也由于他们的行为而感到羞耻，即使他们不表示任何羞耻感，或者丝毫也不意识到自己的愚蠢。所有这些都由同情发生；不过这只是片面的同情心，只观察它的

对象的一面，而不考虑它的另一面，这个另一面却有相反的效果，它会完全消灭那个由于同情初次出现时而发生的那种情绪。

我们还有许多的例子，可以说明在不幸情况下的淡漠反而更增加我们对于不幸者的关切，即使那种漠不关心不是由任何美德和宽宏大度而发生的。如果在人睡眠和坦然安心的时候，对之进行谋杀，这种谋杀行为就更为加重一等；正如历史家们对于任何在其敌人手中做了俘虏的婴儿国王，往往会说，他越不感觉到自己的可怜状况，便越是值得怜悯。这里我们自己既然熟悉那个人的可怜状况，所以那就使我们对通常 伴随它的那种悲哀发生一个生动的观念和感觉，而这种观念和感觉如果和我们在那个人方面所观察到的那种泰然安心、漠不关心加以对比，这种观念便越加显得生动，这种感觉便越加显得猛烈。任何一种对比总是会刺激想象，而在那种对比是被对象所呈现出时，尤其是如此；而怜悯心理又是完全依靠于想象的 [10] 。

第八节 论恶意与妒忌

现在我们必须进而说明恶意情感；恶意类似于恨的结果，正如怜悯类似于爱的结果一样，恶意使我们在不受他人侮辱或侵害时，就对于他们的苦难和不幸发生一种喜悦。

人类在其情绪和意见方面很少受理性的支配，所以他们总是借比较而不借其内在的价值来判断各个对象。当心灵考虑、或是习惯于任何程度的完善性时，则任何东西虽然实际上是可以尊重的，如果达不到这种完善程度，它对情感的作用便和它是残阙和拙劣的时候一样。这是灵魂的一种原始 性质，类似于我们在自己身体方面日常的经验。让一个人烘热一只手，冷却另一只手，那么同样的水在同时会随着两个不同器官的倾向显得既热而又冷。程度较小的任何性质如果继程度较大的性质而来，它所产生的感觉便好像小于其实在性质的感觉，有时甚至正好像是相反性质的感觉。跟着剧痛而来的任何轻微的疼痛，似乎毫无所有，甚至成为一种快乐；正如在另一方面继微痛而来的任何剧痛、使人加倍感到痛苦和难堪一样。

在我们的情感和感觉方面，这一点是没有人能够怀疑的。但是在我们的观念和对象方面却可能发生某种疑难。当一个对象因为和其他对象比较而在眼前或想象前增大或减小时，那个对象的映象和观念仍然一样，并且在网膜 上、在脑中或在知觉器官中显得占有同样的空间。眼睛把光线折射了，视神经以同样方式把映象传入脑中，不论先前的对象为大为小；而且甚至想象也不因为与其他对象比较而改变其对象的大小。因此，现在的问题就是，由同样的印象和同样的观念，我们如何能够对于同一个对象形成那样不同的判断，在一个时候惊羡它的庞大，而在另一个时候又鄙视它的渺小。我们判断中的这种变化，必然是由某种知觉中的变化而来；但是这种变化既然不在于对象的现前印象或观念中，那么就一定在于与之相伴的其他某种印象中。

为了说明这个问题，我将略为涉及两个原则，一个原则将在本书进程中详加说明，另一个则已经加以解说。我相信，我们可以放心不疑地确立一个一般原理说，凡呈现于感官之前的任何对象和想象所形成的任何意象，都伴有某种与之成比例的情绪或精神的活动；不论习惯怎样使我们觉察不到这种感觉，并使我们把它和对象或观念混淆起来，但我们通过仔细而精确的实验仍然可以很容易地把它们加以分离和区别。我们只要举广袤和数目方面的例子来说：任何极其庞大的对象，如海洋、一个广大的平原、一个大山脉、一个辽阔的森林，或是任何众多的对象集合体，如一支军队、一个舰队、一大批群众，都在心灵中刺激起明显的情绪，而且在那类对象出现时所发生的惊羡乃是人性所能享受到的最生动的快乐之一。这种惊羡既然是随着对象的增减而增减的，所以我们可以依照前面的原则断言，[11] 惊羡是一个复合的结果，是由原因的各个部分所产生的各个结果结合而成。因此，广袤的每一部分和数目的每一单位，当它被心灵所想象时，都伴有一种独立的情绪；那种情绪虽然并不总是愉快的，可是在与其他情绪结合起来、并把精神激动到适当的高度时，它就有助于惊羡情绪的产生，这种情绪永远是令人愉快的。如果在广袤和数量方面承认了这一点，那么在德和恶、机智与愚蠢、富与贫、幸福与苦难以及其他永远伴有一种明显情绪的同类对象方面，我们就都提不出任何困难来了。

我将要提出的第二个原则就是：我们对于通则 的固执；通则对人的行为和知性有那样一种重大的影响，并且甚至能够欺骗感官。当一个对象的出现被经验发现为永远伴有其他一个对象出现时，于是前一个对象不论什么时候一出现（即使在非常重要的条件方面有了改

变），我们自然就飞快地想象第二个对象，并对它形成一个生动而强烈的观念，就像我们是借我们知性的最正确、最可靠的结论推断出它的存在一样。任何东西，甚至我们的感官，都不能使我们清醒过来，感官这时不但不改正这种虚妄判断，反而往往被它歪曲，并似乎在认可它的错误。

由这两条原则连同上述比较原则的影响所得出的结论，是非常简明而确定的。每个对象都伴有某种与之成比例的情绪；一个大的对象引起一种强烈的情绪，一个小的对象引起一种微弱的情绪。因此，继一个小的对象而来的大的对象，就使一种强烈情绪继一种微弱情绪而来。继微弱情绪而来的强烈情绪变得更为强烈，超出于它的平常的比例之外。但是由于一个对象的每一种大小都伴有一定程度的情绪，所以当情绪增强时，我们自然而然地想象那个对象也增大了。效果把我们的观点转移到它的通常的原因上，某种程度的情绪把我们的观点转移到对象的某种大小上；这时我们并不考虑到，比较作用虽然可改变情绪，但并不改变对象中的任何东西。凡熟悉光学的理论部分、并知道我们如何把知性的判断和结论转移到感官上的人们，将很容易想象这个全部作用。

不过就是抛开新发现的这个秘密地伴随着每个观念而来的印象不谈，我们至少必须承认这个发现所由以发生的原则，就是：对象是因为和其他对象相比较而显得大些或小些的。关于这个原则，我们有极多的例子，所以我们对于它的正确性不容有所争辩；我就是在这个原则里找到恶意与妒忌这两种情感的来源的。

显而易见，随着我们自己的状况和处境显得较为幸运或不幸，随着我们自以为自己具有的财富、权力、优点、名誉的程度的大小：在我们思考这些状况和处境时，我们就感到或大或小程度的快乐和不快。我们既然很少依据对象的内在价值来判断它们，而是根据它们和其他对象的比较来形成它们的观念，因此，随着我们观察到他人享有或大或小的幸福，遭到或大或小的苦难，我们就据以估量自己的幸福和苦难，并因而感到一种相应的痛苦或快乐。我们因为他人的苦难，而对我们的幸福有一个更为生动的观念，因为他人的幸福，而对自己的苦难发生一个更为生动的观念。因此，前者就产生愉快；后者就产生不快。

因此，这里就有了一种颠倒过来的怜悯心理，也即是说，旁观者所感到的感觉和他所考虑的那个人所感到的感觉是恰恰相反的。我们可以概括地说，在各种各样的比较过程中，一个对象使我们由另一个与它比较的对象，接受到的感觉与在直接观察它时从它自身所接受的感觉总是相反的。一个小的对象使一个大的对象显得更大。一个大的对象使一个小的对象显得更小。丑的本身产生不快；但是若把它和一个美的对象对比，而使美的对象益增其美，于是丑就使我们接受到一种新的快乐；正如在另一方面，美的本身产生快乐，可是它如果与一种丑物对比，而使丑物益增其丑，那种美就使我们接受到一种新的痛苦。因此，关于幸福和苦难必然也是同样情形。直接观察他人的快乐，自然使我们感到快乐，因此，在与我们自己的快乐比较时，就产生一种痛苦。他的痛苦就其本身来考虑，使我们感到痛苦，但是却增加我们自己的幸福观念，并使我们感到快乐。

我们可以因他人的幸福和苦难而感到相反的感觉，这也并不显得奇怪；因为我们发现这种比较可以使我们对自己发生一种恶意，使我们对自己的痛苦感到愉快，对自己的快乐感到悲伤。例如当我们满意我们现在的状况时，过去痛苦的回忆便令我们感到愉快；正如在另一方面，当我们的享受今非昔比时，以往的快乐就使我们感到不快。这种比较既然和我们考虑别人的情绪时一样，所以它也必然伴有同样的结果。

不但如此，一个人还可以把这种恶意推及到他自身，甚至推及到他现在的好运，而且可以把恶意加深到这样程度，以致故意找寻苦恼，增加自己的痛苦和悲哀。这种情形可以发生于下面两种情形。第二，发生于朋友或亲人遭遇折磨和不幸的时候。第二，发生于他对自己所犯的罪恶感到悔恨的时候。这两种不正常的追求祸害的欲望是由比较原则发生的。一个纵情享受任何快乐的人，当他的朋友处于苦恼中时，如果把这种苦恼与自己所享受的原始快乐比较一下，就更加明显地从他的朋友那里感觉到一种反射回来的不快。的确，这种对比也应当使现前的快乐显得格外活跃。不过在这里既然假设悲伤是主导的情感，所以每一度的增加都落到悲伤 的一方面去，并被吞没于其中，而在相反的感情上丝毫不起作用。人们因为自己过去的罪恶和过失而加于自己身上的苦行，情形与此相同。当一个罪人反省他所应得的惩罚时，惩罚的观念如果与现在的舒适和快乐相比，那个观念便益

加增大，并且在某种方式下强使他自寻不快，借以避免那样一种令他不愉快的对比。

这个推理也可以说明妒忌 的起源，一如其说明恶意的起源一样。这两种情感之间的惟一差异只在于，妒忌是由别人现时的某种快乐刺激起来的，那种快乐在比较之下就削弱了我们自己快乐的观念。而恶意是不经挑拨而想嫁祸于人、以便由此较获得快乐的一种欲望。成为妒忌对象的快乐往往比我们所有的快乐占着优势。一种优势自然似乎使我们相形见绌，并呈现出令人不愉快的比较来。但是甚至就在他处于劣势的情形下，我们仍然希望有一种较大的距离，以便更加增大自我的观念。当这个距离减小时，那种比较对我们的利益就要小些，因而使我们感到较小的快乐，并且甚至是令人不愉快的。因此，人们在看到比他们低微的人在追求光荣或快乐方面接近他们或赶上他们时，他们就感觉到那种妒忌。在这种妒忌心理中我们看到比较作用的效果重复了两次。一个人和比他低微的人比较，由这种比较得到一种快乐：当那个比自己低微的人上升起来、因而其劣势减低的时候，于是原来仅仅应该是快乐的减低，这时由于与先前状况重新比较一下，那种快乐的减低就变为真正的痛苦了。

关于由他人优势而发生的那种妒忌，有一点值得提出，就是：产生这种妒忌的不是自己与他人之间的远远不成比例，反而是我们的互相接近。一个普通的士兵对他的将领不如对军曹或班长那样妒忌，一个卓越的作家遭不到一般平庸的小文人的多大妒忌，而却遭到和他地位相近的作家的妒忌。的确，人们也许会以为越是不成比例，则在比较之下所感到的不快必然越大。但是我们可以在另一方面考虑，远远的不成比例、就切断了关系，或者使我们根本不与我们距离很远的人物比较，或者就减弱了比较的效果。类似和接近总是产生观念关系；你如果消灭了这些联系，其他偶然事件即使可以把两个观念结合在一起，但由于没有任何链索或起联系作用的性质在想象中把它们结合起来，所以两个观念便不能长期结合在一起，或彼此互相有重大的影响。

在考究野心的本性时，我曾经说过，大人物在以自己的状况和他们的奴隶的状况比较时，就对其权威感到双重的快乐；而且这种比较所以有双重影响，一是由于它是自然的，二是由于他的奴隶所提供来的。当想象比较几个对象时，如果不容易由一个对象转到另一个对

象，那么心灵的活动在很大程度上就中断了，而想象在考虑第二个对象时，就好像站到了一个新的立场上。伴随着每个对象的那个印象，在那种情形下，并不因为继同类的较小印象而来，而显得更大一些。这两个印象各自独立，产生了它们的个别的效果，其间完全没有任何传导。观念之间由于缺乏关系，以致打断了印象之间的关系，并由于这样一种分离，阻碍了它们相互的作用和影响。

为了证实这点起见，我们可以说，优点程度的互相接近单独还不足以产生妒忌，必须得到其他关系的协助。一个诗人不易妒忌一个哲学家，或另一类的、另一国的、另一时代的诗人。所有这些差异都阻止或减弱那种比较，并因而也阻止或减弱了那种情感。

这也就是为什么一切对象只有在和同类中其他对象互相比较时、才显得或大或小的理由。一座山在我们眼里并不扩大或减小一匹马的身材；但是当一匹弗兰德马和一匹威尔斯马在一处被观察时，比起它们分别被观察时，一匹就显得大些，一匹就显得小些。

根据同一原则，我们也可以说明历史家们的那个说法，他们说，内战中的任何党派，总是不惜任何牺牲招来外敌，而不肯屈服于他们的本国人。桂嘉定 （Guicciardin） [12] 把这个说法应用到意大利 的战争上，在意大利，各邦之间的关系，恰当地说，只是一种名称、语言和接近的关系。可是就是这些关系，在和优势结合起来以后，也使互相之间的比较更为自然，因而也使这种比较更为痛心，促使人们找寻其他可以不附有这种关系、并因而对于想象的影响可以较少显著的优势。心灵很快就看到它的各种有利条件和不利条件；而当对方优势和其他关系结合起来时，心灵就感觉到自己的情况最为不快，力图把那些关系分离，并打破使比较作用成为更加自然而更加有效的那种观念的联系，借此获得安定。当心灵打不破那种结合时，它就感到有消除那种优势的一种较为强烈的欲望。正因为这个缘故，所以旅行家们都极口称赞中国人 和波斯人 ，而同时却贬抑他们的邻国，这是因为邻国是可以和他们的本国站在互相匹敌的立场上的。

历史和通常经验中的这些事例是很丰富而同时也很奇特的；不过在文艺界我们也发现有同样值得注意的平行的例子。如果一个作家写了一部书，其中一部分是严肃而深刻的，另一部分是轻松而幽默的，每个人都会鄙弃那样奇怪的一种混杂品，因它忽略艺术和批评的一切

规则而加以斥责。这些艺术规则是建立在人性的性质上面的，人性中有一种性质要求每种作品都有一致性，这种性质就使心灵不能在一刹那中由一种情感和心情转到十分不同的另一种情感和心情。可是这并不能使我们责备普雷厄尔先生 （Mr.Prior） [13] 把他的《阿勒姆 》和他的《索罗门 》两篇刊印在同一卷内；虽然那个令人钦佩的诗人在一篇的轻松愉快气氛和另一篇的忧郁气氛两方面都取得了极大的成功。即使读者毫不间隔地接连阅读这两篇文字，他在情感的变化方面，也不会感到什么困难。为什么呢？这只是因为他认为这两篇作品完全是两回事，并且借着这种观念上的中断打断了感情的进程，阻止了一种情感影响或对抗另一种情感。

一个英勇事迹的图案和一个滑稽可笑的图案结合在一幅图画中，就显得骇人；可是我们可以毫不犹豫和踌躇地把那样性质相反的两幅画悬挂在一间屋中，甚至紧相挨近。

一句话说，各个观念必须被某种关系结合起来，使观念之间可以顺利推移，因而也使伴随观念而来的情绪或印象可以顺利推移，并使想象在推进到另一个印象的对象上时仍然保存原来的印象——若不如此，则没有观念可以借比较或借它们个别产生的情感互相影响。这个原则是十分显著的，因为它和我们关于知性 和情感 两者所作的论述正相类似。假设有两个不被任何一种关系所联系起来的对象呈现于我面前；假设这些对象的每一个都分别地产生一种情感，而且这两种情感本身又是相反的：那么我们根据经验发现，这些对象或观念因为缺乏关系，就阻止了情感的自然反对；思想推移的中断使两种感情互相隔离，因而就阻止了它们的对立。比较作用也是同样情形；从这两种现象我们可以稳确地断言，观念间的关系必然促进印象间的推移，因为单是这种关系的缺乏就足以阻止推移，而把原来会自然地互相影响的东西加以分离。如果因为缺乏一个对象或性质、就使任何通常的或自然的结果不发生时，我们就可以确实地断言，那个对象或性质的存在就有助于那个结果的产生。

第九节 论慈善和愤怒与怜悯和恶意的混杂

我们已经努力说明了怜悯 和恶意 。这两种感情是随着想象在什么观点下放置其对象而由想象发生的。当我们的想象直接考虑他人的情绪并深入体会这种情绪时，它就使我们感觉到它所观察的一切情感，而尤其是感觉到悲伤或悲哀。相反，当我们把别人的情绪与自己的比较时，于是我们便感到与原始感觉恰好相反的一种感觉，即由他人的悲伤感到喜悦，由他人的喜悦感到悲伤。不过这只是怜悯和恶意两种感情的最初基础。后来又有其他情感混入其中。爱（或柔情）永远和怜悯混杂在一起，恨（或愤怒）永远和恶意混杂在一起。但是我们必须承认，这种混杂初看起来似乎和我的体系抵触。因为怜悯既然是由他人的苦难而发生的一种不快，而恶意是由此而生的一种愉快，那么怜悯自然应该像在其他情形下一样产生一种恨，而恶意就应该产生一种爱。我将以下述的方式力图调和这个矛盾。

要引起情感的推移，需要印象间和观念间的双重关系，一种关系并不足以产生这种效果。但是为了我们可以理解这种双重关系的充分力量起见，我们必须考虑，决定任何情感的性质的，不是当前的感觉或暂时的痛苦或快乐，而是感觉的自始至终的全部倾向或趋势。两个印象不但当它们的感觉互相类似时是互相关联的（这是我们在以前各种情形下一向所假设的），而且即当它们的冲动或方向互相类似、互相对应时，这两个印象也是互相关联的。在骄傲和谦卑方面，这种情形不能发生；因为它们只是纯粹的感觉，没有任何发生行动的方向或趋势。因此，我们只有在伴有某种欲求或欲望的那一类感情方面，来找寻这种特殊印象关系的例子；例如爱和恨便是这一类感情。

慈善（也就是伴随着爱的那种欲望）是对于所爱的人的幸福的一种欲望和对他的苦难的一种厌恶；正如愤怒（也就是伴随着恨的那种欲望）是对于所恨的人的苦难的一种欲望和对他的幸福的一种厌恶一样。因此，希望他人幸福和厌恶他人遭难的心理，就和慈善相类似；而希望他不幸和厌恶他幸福的心理，就和愤怒相应。但是怜悯就是希望他人幸福和厌恶他人遭难的心理，而恶意则是相反的欲望。因此，怜悯就与慈善关联，而恶意就与愤怒关联。我们既已发现，慈善借一种自然的和原始的性质与爱发生联系，而愤怒又借同样性质与恨发生联系，所以怜悯和恶意的情感就是借这种连锁而与爱和恨联系起来的。

这个假设是建立在充分的经验上的。一个人不论由于任何动机抱定了一个作出某种行为的决心，那么他就自然而然地想到可以加强那种决心、并使它能够控制和影响心灵的每一个其他的观点或动机。为了使我们坚持任何意图起见，我们就从利益、荣誉、义务等方面找寻种种动机。那么，怜悯与慈善、恶意与愤怒既然是由不同的原则发生的同一类欲望，它们的完全互相混合，以致区别不开，又有什么奇怪呢？至于慈善与爱之间、愤怒与恨之间的联系既然是原始的，第一性的，这种联系是没有什么困难的。

此外，我们还可以再加一个实验，就是：当我们的幸福或苦难在任何程度上依靠于别人的幸福或苦难（再没有任何其他关系）时，则慈善和愤怒、因而还有爱和恨、便都会发生。我确信，这个实验将显得十分奇特，所以我们可以有理由在这里停留一下，加以考虑。

假设有两个同行业的人在一个城市中找寻职业，而这个城市却不能容纳两个人，那么显然，一个人的成功是和另一个人的成功完全不相容的，而且凡可以促进一个人的利益的事情都是和他的对手的利益相抵触的，反过来说，也是一样。再假设两个商人虽然居住在世界上不同的地方，可是合股经营，于是一个人的利益或损失便立刻成为其伙伴的利益或损失，两人必然遭受同样的命运。显然，在第一种情形下，由于利害冲突，总是要发生憎恨，而在第二种情形下，由于利害一致，总是要发生爱的情感。让我们考究，我们能把这些情感归于什么原则。

显然，如果我们只考虑现前的感觉，这些情感并不是由印象和观念的双重关系发生的。因为，以第一种竞争情形而论，对手的快乐和利益虽是必然引起我的痛苦和损失，可是还有一点可以抵消这点，即他的痛苦和损失也给我带来快乐和利益；假如他不成功，我就可以因此由他得到一种较高程度的快乐。同样，一个伙伴的成功虽然使我感觉高兴，可是他的不幸则以同样的比例使我苦恼，而且我们很容易想象后一种情绪在许多情形下会占到优势。但是不论一个对手或伙伴的运气是好是坏，我永远憎恨前者，而喜爱后者。

对于伙伴的这种喜爱不能由我们之间的关系或联系而来，就像我喜爱一个兄弟或本国人那样。一个对手几乎也像伙伴一样与我有同样密切的关系。因为正像伙伴的快乐引起我的快乐、伙伴的痛苦引起我

的痛苦一样，同样，对手的快乐就引起我的痛苦，他的痛苦就引起我的快乐。因此，因果的联系在两种情形下都是一样的；在一种情形下，原因和结果虽然有进一步的类似关系，可是在另一种情形下，两者又有相反的关系；而相反关系既然也是类似关系的一种，所以就使问题的两面大体相等了。

因此，我们对这个现象所能提出的惟一说明就是由上述的平行方向原则得来的。我们对自己利益的关切使我由于伙伴的快乐而感到快乐，由于他的痛苦而感到痛苦，正如我们通过同情作用而对着我们面前的任何人所表示的感觉也感到一种相应的感觉一样。在另一方面，对于我们自己利益的同样关切，使我们因对手的快乐而感到痛苦，因对手的痛苦而感到快乐，简单地说，就是感到由比较和恶意发生的那种与他人相反的情绪。因此，由利益发生的各种感情的平行方向既然能产生慈善或愤怒，所以就无怪由同情与比较发生的同样平行方向也有同样的效果了。

我们可以概括地说，不论我们的动机怎样，当我们对其他人做好事时，总不能不对那些人发生某种好感和善意；正如我们加于别人的侵害不但引起受害的人的憎恨，而且甚至也引起我们自己的憎恨一样。的确，这些现象有一部分也可以用其他原则加以说明。

但是这里出现了一个重大的反驳，在我们继续往前研究之前，必须先行加以考察。我已经设法证明，权力与财富或贫穷与卑贱，并不产生任何原始的快乐或不快，就能引起爱或恨来；它们是借次生的感觉对我们起作用的，这种次生的感觉是由我们同情于贫富贵贱在所有者的心中所产生的痛苦或快乐而发生的。由于同情他的快乐，生起了爱，由于同情他的不快，生起了恨。不过我刚才已经确立了一条对于说明怜悯和恶意的现象所绝对必需的原则，就是："决定任何情感的性质的，不是现前的感觉或暂时的痛苦或快乐，而是那种感觉的自始至终的总的倾向或趋势"。因为这个理由，所以怜悯或对痛苦的同情就产生爱，这是因为同情使我们对他人的或好或坏的运气感到关切，并使我们发生与原始感觉相应的一种次生感觉，在这种感觉方面，怜悯就与爱和慈善有同样的影响。这条规则既然在一种情形下有效，为什么不能到处通行，为什么对于不快的同情除了产生善意和好感以外还会产生其他任何情感呢？一个哲学家如果随着他所要说明的特殊现象，

时时变换他的推理方法，而由一个原则转到它的相反的原则，那还合乎哲学家的身份么？

我已经提到可以使情感向前推移的两个不同的原因，一个是观念间和印象间的双重关系，另一个是与此类似的一个原因，即由不同的原则发生的任何两个欲望的倾向和方向的一致性。现在我肯定说，对于不快的同情如果是微弱的，它便借前一种原因产生憎恨或鄙视；如果是强烈的，它便借后一种原因产生爱或柔情。这就是前面那个似乎是那样迫切的困难的解决；这个原理是建立在那样明显的论证上的，因而这个原理纵然不是说明任何现象所必需的，我们也该要把它确立起来了。

确实，同情并不总是限于当前的刹那，我们往往通过传导感觉到他人并不存在的、而只是借想象预料到的苦乐。因为假使我看到一个完全陌生的人睡在田间，有被奔马践踏的危险，我就会立刻去援救他；在这里，激动我的同情原则，也就是使我关怀一个陌生人的现前悲哀的那个原则。这一点只要单单提出一下就够了。同情既然只是转变成为印象的一个生动的观念，因此显然，在考虑任何人将来的可能的或很可能的状况时，我们可以通过一种活泼的想象体会到这种状况，使它成为自己所关怀的对象，并因此感觉到那些既不属于我们自己而现时也并不真正存在的苦乐。

但是在同情任何人时，不论我们怎样料想到将来，我们的同情的扩展在很大程度上依靠于我们对他的现状所有的感觉。要想对其他人现前的情绪形成那样一个生动的观念，以至感觉到这些情绪的本身，也就需要想象作很大的努力；但是如果不借现在生动地刺激我们的某种情况之助，我们便不可能把同情扩展到将来。当另一个人现在的苦难对我发生任何强烈的影响时，想象的活泼性便不限于当前的对象，而是将它的影响扩散到一切相关的观念上，并使我对那个人的一切情况发生一个生动的概念，不论那些情况是过去的、现在的或将来的，也不论它们是可能的、很可能的或确定的。由于这种生动的概念，我便关心那些情况，受到它们的影响，依照我设想他胸中所感到的那种活动，在我的胸中也感到一种同情的活动。如果我减低第一次想象的活泼性，我也就减低各个相关观念的活泼性；正如水管所输送的水量不能超出水源中喷出的水量一样。在这样减低活泼性之后，我就消灭了使我完全关心他人的命运的那种将来的前景。这时我仍可以感到现

在的印象，不过我的同情不再往前推进，并且也永远不把第一次想象的力量扩散到我对相关对象所有的观念上。如果他人的苦难以这种微弱的方式呈现出来，则我通过传导接受了它，并且被与它有关的一切情感所感动；但是我对于他的将来的好运和厄运既不十分关怀，因而我永远感不到广泛的同情，也感不到与它 相关的各种情感。

为了明白什么情感和这些种类不同的同情是关联着的，我们必须考虑，慈善是由所爱的人的快乐而发生的一种原始的快乐和由他的痛苦而发生的一种痛苦：由于这些印象间这种相应关系，就连带发生了一种希望他快乐的欲望和不愿他痛苦的厌恶心理。因此，要想使一种情感同慈善平行，我们就必须感觉到这些和我们所考虑的那个人的双重印象相应的双重印象；任何一个印象单独并不足以达成这个目的。当我们只同情于一个印象并且所同情的是一个痛苦印象时，这种同情由于它给我们传来的不快便与愤怒和憎恨发生关联。但是由于广泛的同情或狭隘的同情决定于第一次同情的力量的大小，因此，爱和恨的情感也就依靠于同一原则。一个强烈的印象在传来的时候，就产生双重的情感倾向；这种倾向借着方向的类似关系而与慈善和爱发生关联，不论第一个印象可能是如何痛苦的。一个微弱的痛苦印象，则因感觉的类似而与愤怒和憎恨发生关联。因此，慈善是发生于巨大程度的苦难或是发生于受到强烈同情的任何程度的苦难：憎恨或鄙视则发生于一种轻微程度的苦难，或是得到微弱同情的苦难；这正是我原来企图证明和说明的那条原则。

关于这个原则，我们不但有理性可以信赖，而且还有经验可以信赖。某种程度的贫困引起鄙视，但是过度的贫困则引起怜悯和善意。我们可能轻视一个农夫或仆役；但是当一个乞丐的苦难显得过大，或者被生动地描写出来时，我们就同情他的苦恼，并且在我们心中感到明显的怜悯和慈善的激动。同一个对象，随其不同的程度，就引起相反的情感。因此，依照我的假设来说，各种情感必然是决定于那些随着高低不同的程度而起作用的原则的。同情的增加显然和苦难的增加有同样的效果。

一片荒芜贫瘠的土地，永远显得是丑陋而令人不快的，并且往往引起我们鄙视那里的居民的心理。但这种丑陋感在很大程度上是由于同情居民而发生的，正如前面所说；不过这种同情只是一种微弱的同情，不超出令人不快的那个当前感觉之外。但是一座烧毁的城市的景

象却传来慈善的情绪，因为我们深深体会到那些可怜居民的利益，以至感觉到他们的艰苦，并希望他们的繁荣。

不过印象的力量虽然一般产生怜悯和慈善，但如果印象达到了太强的程度，它一定就不再有这种效果。这一点或许值得我们注意。当不快感本身就很微弱或是与我们远隔的时候，就吸引不住想象，而且对于将来的、偶然的福利所传来的关切，也和对现在实在的祸害的关切不能相等。在这种不快获得较大的力量时，我们对于那个人的遭遇就感到非常关心，因而体会到他将来的好运和厄运；由这种完全的同情就发生了怜悯和慈善。但是我们很容易想象，当现前的祸害以超出平常的力量激动我们时，它就可以完全吸引住我们的注意，阻止上述的那种双重同情。例如我们发现，每一个人，尤其是妇女，虽然都容易对于押赴断头台的犯人发生好感，想象他们长得非常俊秀和匀称，可是一个目击刑架和残酷的行刑状况的人，并不感到这种怜惜的情绪，而是可以说是被恐怖所控制住了，再无闲暇以任何与此相反的同情来调和这种不快的感觉。

不过有一个例子最清楚地证明了我的假设，在那个例子中，我们把对象改变一下，就把双重的同情甚至与中度的情感分开，在那种情形下，我们发现怜悯并不像通常那样地产生爱和怜惜，反而总是引起相反的感情来。当我们看到一个人处于不幸中时，我们被怜悯和爱所感动；但是造成那种不幸的人却成为我们最强烈的憎恨的对象，而且随着我们的怜悯程度而更加受到憎恨。那么为什么理由，同一种怜悯情感产生对于受害者的爱和对于造成不幸者的恨呢？那只是因为在后一种情形下，造成不幸者只对不幸有一种关系，而在考虑受害者时，我们便把观点转到每一方面，不但体会到他的苦难，而且还希望他的昌盛。

在结束本题之前，我只想再说一点：这个双重同情现象和它引起爱的倾向，可以有助于我们对亲友自然地所抱有的那种好感的产生。习惯和关系使我们深深体会到他人的情绪；不论我们假设他们有什么样的运气，那种运气要借想象之力亲切地呈现于我们之前，好像原来就是我们自己的运气似的，对我们发生着作用。我们只是由于同情之力，才对他们的快乐感到高兴，对他们的悲哀感到忧伤。一切关涉他们的事情，我们对之都不能漠然；这种情绪的相应既是爱的自然伴随现象，所以就迅速地产生了那种感情。

第十节 论尊敬和鄙视

现在只须说明尊敬 和鄙视 两种情感以及性爱 的感情，以便理解任何掺杂着爱或恨的一切情感。我们可以从尊敬和鄙视开始。

在考虑别人的品质和境况时，我们可以观察它们本来真实的样子，也可以把它们与我们自己的品质和境况相比，也可以把两种考虑方法结合起来。他人的良好品质由第一个观点产生爱；由第二个观点产生谦卑；由第三个观点产生尊敬，尊敬是这两种情感的混合物。同样，他们的恶劣品质，则随着我们观察它们的观点，引起憎恨、骄傲或鄙视。

鄙视中间掺杂着骄傲，尊敬中间掺杂着谦卑，这一点，我想，由它们的感觉或现象就已十分明显，无需任何特殊的证明。同样明显的是：这种掺杂是由于我们把被鄙视的或被尊敬的人同我们自己暗中加以比较而发生的。随着考虑他人的人可以首先处于低劣地位，随后进到相等地位，随后再进到高超的地位，随着这种变化，同一个被考虑的人可以按照他的境况和才能依次引起考虑者的尊敬、喜爱或鄙视。观点一变，对象虽然仍旧，但它对我们的比例就完全变更；这就是情感所以变化的原因。因此，这些情感是由于我们对那种比例的观察、也就是由于比较而发生的。

我已经说过，心灵的骄傲倾向比谦卑倾向强烈得多，我并且尽力根据人性原则给这个现象指出了一个原因。不论人们是否接受我的推理，这个现象是不容争辩的，并且出现于许多的例子中。除了其他理由之外，这也是鄙视心理中掺杂的骄傲成分较多于尊敬心理中掺杂的谦卑成分的一个理由，而且我们在观察低于自己的人时所感到的得意程度所以比在高出自己者面前时所感到的耻辱程度更大，也是因为这个理由。鄙视或蔑视具有那样强烈的骄傲色彩，以致其中几乎看不到任何其他的情感，而在尊重或尊敬中，则爱比谦卑占着较大的成分。自负的情感是那样敏捷的，所以稍一召唤就立刻发生，至于谦卑[14]则需要较强的冲动，才能发动起来。

但是这里人们可以有理由地问道，为什么在有些情形下有这种混杂情形，而不是在每个情形下都有这种混杂情形出现呢？寓存于他人身上的引起爱的一切对象，在转移到我们身上时就成为骄傲的原因。因此，这些对象如果属于他人而只是与我们自己所有的那些对象比较，它们就该是谦卑的原因，正像它们是爱的原因一样。同样，在直接考虑时产生了恨的每一种性质，应当永远借着比较产生骄傲，并借憎恨和骄傲这两种情感的混杂刺激起鄙视或蔑视。因此，困难就在于为什么竟有一些对象总是引起纯粹的爱或恨，而并不总是产生尊敬和鄙视这两种混杂的情感呢？

我曾一向假设，爱和骄傲这两种情感，谦卑和恨这两种情感，在它们的感觉方面是类似的，前两种永远是令人愉快的，后两种永远是令人痛苦的。这虽然是普遍真实的，可是我们注意到，两种令人愉快的情感，也和两种令人痛苦的情感一样，其间有某些差异，甚至有相反的性质加以区别。没有东西能够像骄傲和自负那样地鼓舞和振奋心灵，而在同时，爱或柔情却被发现为可以使心灵软弱无力的。这种差异，也可以在令人不快的情感方面观察到。愤怒和憎恨给我们的全部思想和行动增添一种新的力量，而谦卑和羞耻则令人沮丧和气馁。对于各种情感的这些性质，必须形成一个明晰的观念。让我们记住，骄傲和憎恨使灵魂振奋，而爱与谦卑却使灵魂变得软弱。

由此得出的结论就是：爱和骄傲 [15] 在它们愉快感觉方面的一致性，虽然使它们永远被同一的对象刺激起来，可是这另外一种的相反性，却是它们所以在非常不同的程度内被刺激起来的原因。天才和学问是愉快 而辉煌 的对象，并且借这两个条件而适合于骄傲和自负；但是它们只是因为它们所给人的快乐而与爱情有一种关系。愚蠢和无知是令人不快 的、鄙贱的 ，这在同样方式下使它们与谦卑发生双重联系，和憎恨发生单一关系。因此，我们就可以认为这是确实无疑的，就是：同一个对象虽然随着不同的情况，永远产生爱和骄傲，恨和谦卑，可是很少以同一比例产生前两种或后两种的情感。

正是在这里，我们必须找寻上述困难的解决，即为什么有些对象永远只刺激起纯粹的爱或恨，而并不总是通过与谦卑或骄傲的混杂而产生尊敬或鄙视。一种性质除非是在我们身上时可以产生骄傲，它在他人身上时就不能借比较作用使我们感到谦卑；反过来说也是一样，任何对象除非在直接观察时产生谦卑，它也不能借比较作用刺激起骄

傲。显然，各种对象永远借着比较 产生一种和它们的原来 感觉恰好相反的感觉。因此，假如有一个特别适合于产生爱而不完全适合于刺激起骄傲来的对象呈现出来，这个对象在属于他人时，便借比较而直接产生一种较大程度的爱，和较小程度的谦卑；因而后一种情感在那个混合感情中就几乎觉察不到，也不足以把爱转变为尊敬。好性情，幽默、机敏、慷慨、美以及许多其他的品质就是这样。这些品质特别适宜于在他人心中产生爱，不过在刺激我们自己的骄傲方面却没有那样大的倾向：因为这个理由，一看到他人有这种品质时，虽然就产生了纯粹的爱，可是其中只掺杂着很少的谦卑和尊敬。这个推理很容易推广到其他与此相反的情感。

在我们结束这个题目之前，我们不妨说明一下那个颇为奇特的现象，就是：我们通常为什么和我们所鄙视的人保持一定的距离，不使那些比我们低微的人甚至在场所和位置方面过于接近我们。我们已经说过，几乎每一种观念都伴有某种情绪，甚至数目和广袤的观念也是一样，至于那些被认为与人生有重要关系并且吸引我们注意的对象的观念，则更是如此。我们观察一个富人或一个贫人，总不能完全漠然，而必然要在前一种情形下感到一种微弱的尊敬，在后一种情形下感到一种微弱的鄙视。这两种情感是相反的，但是为了使这种相反性被感觉到，那些对象必然要有某种关联，否则各种感情将是完全分离的、各别的，永不会互相会合。当人们一接近以后，就发生了那种关系；这就是一个概括的理由，说明我们在看到一个富人和一个贫人、一个贵族和一个守门人那样不相称的一些对象处于那种接近状况下时，为什么要感觉不快。

每个旁观者所共同感到的这种不快，必然被高贵者所格外感觉到；这是因为低微者的接近被认为是缺乏教养，并且表示他感觉不到这种身份不称，而丝毫不受它的影响。对他人优越性的感觉在一切人心中都产生一种和他保持一定距离的倾向，并使他们在非接近他不可时，要加倍表示尊敬和崇拜。人们如果不遵守这种行为，那就证明他们没有感觉到他的优越性。由此就有一个通常的比喻，把某些性质的、程度巨大的差异 称为一个距离 。这个比喻虽然似乎是很肤浅，却是以想象的自然原则为根据的。一个巨大的差异使我们倾向于产生一个距离。因此，距离和差异两个观念是联系在一起的。联系的观念很容易被互相混同；一般说来，这就是比喻的来源；这一点我们以后还有机会谈到。

第十一节 论性爱或两性间的爱

在爱和恨与其他感情掺杂起来以后所发生的一切复合情感中，两性的爱最值得我们注意，这是一方面因为它的强和猛，一方面因为它给若干奇特的哲学原则提供了一个无法争论的论证。显然，这种感情在它的最自然的状态下是由三种不同的印象或情感的结合而发生的，这三种情感就是：1. 由美貌发生的愉快感觉；2. 肉体上的生殖欲望；3. 浓厚的好感或善意。好感由美貌而发生的这一点，可以用前面的推理加以说明。问题是：肉体欲望如何被美貌所刺激起来。

生殖欲望如果限于某种程度以内，显然是一种令人愉快的欲望并且与一切愉快的情绪有一种很强的联系。喜悦、欢乐、自负和好感都是这种欲望的诱因；音乐、跳舞、美酒、欢欣，也是如此。在另一方面，悲哀、忧郁、贫苦、谦卑，都破坏这种欲望。由于这个性质，就很容易设想，性欲为什么与美的感觉联系起来。

不过还有另外一个原则，也有助于产生同样的效果。我已经说过，各种欲望的平行方向是一种实在的关系，并且也像它们感觉方面的类似关系一样，在那些欲望之间产生一种联系。为了充分地理解这种关系的范围起见，我们必须考虑，任何主要的欲望都可以伴有与之相关的从属的欲望，而且如果有其他欲望与那些从属欲望平行，那么这些其他的欲望也就与主要欲望发生关系。例如饥饿往往被认为是灵魂的原始倾向，而就食的欲望则被认为是次生的倾向，因为它是满足饥饿欲所绝对必需的。因此，一个对象如果借着任何独立的性质、使我们接近食物，那个对象也就自然地增加我们的食欲；正如在另一方面，凡使我们厌恶食物的任何东西都是和饥饿矛盾的，并减低我们的食欲。很显然，美具有第一种效果，丑具有第二种效果；因为这种缘故，所以美就使我们对食物发生强烈的欲望，而丑却足以使我们对烹调术所发明的最美味的菜肴感到厌恶。这一切都可以很容易地应用到生殖欲望上面。

由类似关系和平行欲望这两种关系，就发生了美感、肉体欲望和慈善之间那样一种联系；以至这三者成为可说是不可分离的。而且我

们根据经验发现，三者中间不论哪一种先行出现，都无关系；因为它们中间任何一种都必然伴有相关的感情。性欲冲动中的人对于性欲的对象至少具有暂时的好感，同时也想象她比平时较为美丽；正如许多人开始时对一个人的机智和优点抱有一种好感和尊重，随后又由此进到其他两种情感上去。但是最常见的一种爱，就是首先由美貌发生、随后扩展到好感和肉体欲望上去的那种爱。好感或尊重与生殖欲望之间的距离太远了，不容易结合在一起。前者或许是灵魂的最细致的情感，后者或许是最粗俗的情感。对于美貌的爱恰好是处于两者之间的中介，分沾了两者的本性：因此，它是特别适宜于产生两者的。

对于爱的这种说明，并不是我的体系所特有的，而是根据任何假设来说都是不可避免的。构成这个情感的三种感情显然是彼此个别的，并且各自有它的各别的对象。因此，三者确是只借着它们之间的关系才互相产生的。不过单有情感间的关系是不够的。这里还必须有观念间的关系。一个人的美貌永远刺激不起我们对另一个人的爱。因而这就显然证明这里有印象和观念的双重关系。根据这样明显的一个例子，我们就可以判断其他的例子了。

在另外一个观点下，这一点也可以说明我关于骄傲和谦卑、爱和恨的起源所坚持的说法。我已经说过，自我虽是第一组情感的对象，他人虽是第二组情感的对象，可是单单这些对象并不能成为这些情感的原因；因为它们对于一开始就必然互相消灭的两种感情都有同样的一种关系。因此，我在前面所描述过的心灵情况正是这样：心灵有一些器官，自然地适合于产生一种情感；那种情感一旦产生出来以后，自然地把观点转向某个对象。不过这还不足以产生情感，还需要其他某种情绪，借着印象和观念的双重关系，来把这些原则发动起来，并给予它们以最初的冲动。这种情况在生殖欲望方面是更加显著的。异性不但是性欲的对象，而且是它的原因。不但当我们受到性欲的激动时，要把观点转向异性，而且一想到异性，就足以刺激起性欲来。但是由于这种原因出现的频率太大，以致失掉了力量，所以它就必须被一种新的冲动所刺激起来；我们发现那种冲动就由一个人的美貌发生，即由印象和观念的双重关系发生。在一种感情既有一个明确的原因而又有一个明确的对象时，还必需有这种双重关系，那么当它只有一个明确的对象、而没有任何确定的原因时，这种关系岂不更是必需的么？

第十二节 论动物的爱与恨

我们既已讨论表现于人类方面的爱和恨，以及它们的各种混杂和组合，现在可以进而研究表现于畜类方面的这些感情；我们可以说，不但爱和恨是全部感情动物所共同的，而且如上所述的爱和恨的原因的性质是那样的简单，可以很容易地被假设为在单纯的动物身上起着作用。这里不需要任何反省或深察的能力。这里指导着一切的动力和原则都不是人类或任何一种动物所特有的。由这一点所得的结论显然是有利于前面的体系的。

动物的爱并不以同种的动物为惟一对象，而且扩展到更大的范围，包括了几乎每一种有感情、有思想的存在者。一条狗很自然地爱人甚于爱它的同种，并且也往往得到爱的报答。

动物既然不易感受想象中的苦乐，所以就只能借对象所产生的感性的祸福来判断对象，并且必然根据这些 祸福来调整它们对那些对象的感情。因此，我们发现，我们通过给予利益或侵害就引起动物的爱或恨来；通过饲养和抚育任何动物，我们很快就得到它的依恋，而通过打骂，我们总是会招来它的敌意和恶感。

动物的爱并不完全是由关系引起的，如在我们人类方面那样；这是因为它们的思想并不是那样活跃，以至能够推溯出各种关系，除了在很明显的例子中。但是我们也很容易看到，在某些场合下，关系对于动物也有一种重大的影响。例如和关系有同样的结果的相识，总是使动物对人或对它们的同种发生爱的情感。由于同样原因，动物之间的任何类似关系也是爱的来源。一头牛如果和一些马关在一个圈内，自然就加入马群，但是当其能在牛马之间随意选择时，它就离开马群，而去加入牛群。

母畜对于仔畜的爱发生于动物的一种特殊本能，和人类一样。

显而易见，同情 ，或情感的传导，也发生于动物方面，正如在人类方面一样。恐惧、愤怒、勇敢和其他感情，往往由一个动物传给另一个动物，而它们却并不知道产生原始情感的那个原因。动物也可以

借同情感到悲伤，而且悲伤所产生的全部结果和它所刺激起的情绪，和在我们人类方面几乎完全一样。一条狗的哀嗥和悲鸣在其同伴中引起明显的关切。可注意的是：几乎一切动物在其游戏时和在其争斗时都用着同样的肢体，进行着同样的动作：狮、虎、猫使用它们的爪子；牛使用它的犄角；狗使用它的牙齿；马使用它的后蹄：可是它们都极为小心地提防伤害它们的同伴，虽然它们并不怕后者的恼怒；这就显然地证明，畜类感到彼此的苦乐。

每个人都曾观察到，狗在成群行猎时，比在单独追赶猎物时，更加精神奋发；显然，这种情形只能是由同情发生。猎人们也很熟悉，当两队素来生疏的猎犬联成一队时，这种效果就达到更大的程度，甚至达到了太大的程度。我们如果在人类自身不曾有过类似的经验，对于这个现象或许无法说明。

妒忌和恶意是动物的最明显的情感。它们或许比怜悯更为常见，因为它们更少需要思想和想象的努力。

---

[1] 西皮奥是罗马名将，生于公元前237年，二十余岁时就去征伐西班牙，战胜了迦太基人，打败了迦太基名将汉尼拔。他曾被选为执政官。他的女儿科尼利亚生有二子，一为提柏里斯（Tiberius Gracchus）（卒于公元前133年），一为格奥斯（Gaius Gracchus）（卒于公元前121年）。科尼利亚对于两个儿子的教育十分注意。他们以解决罗马经济危机著称于世。他们都曾被选为护民官。

罗马人很崇拜她的德行，给她立了像，曾有一个国王向她求婚，她拒绝说，她宁为罗马公民妻，不愿为王后。有一次一个贵族妇人在她家把珍宝拿出来向她夸示，并请她拿出自己的珍宝来。科尼利亚把两个儿子叫来说，“这就是我所能夸示的仅有珍宝。”——见普鲁塔克：名人列传。

[2] 第一实验。

[3] 第二、第三实验。

[4] 第四实验。

[5] 第六实验。

[6] 第七、第八实验。

[7] 克伦威尔（1599—1658），英国清教徒，曾任短期国会和长期国会议员，他和国王发生冲突。当战争开始后（1642），他组织他的区民，为国会战斗。他的铁骑兵善用突击进攻，屡战皆捷。后将国王查理一世处死，被推为摄政。

[8] 卢森堡公爵（1628—1695），生于巴黎。善用兵，曾征尼德兰，屡次战胜奥伦治公爵。

[9] Phillips， Ambrose （1674—1749），英国诗人，与安迪生和斯提勒友善。写有若干牧歌，以流畅幽美著称。

[10] 为了防止一切模糊起见，我必须说，当我以想象和记忆对立时，我一般是指呈现出微弱观念来的那种官能而言。在其他一切地方，尤其在以它与知性相对比时，我指的是同一个官能，只是将理证的和概然的推理除掉。

[11] 参看。

[12] 桂嘉定（1483—1540），著名的意大利历史家，著有《意大利史》。

[13] 普雷厄尔（1664—1721），英国诗人，两诗出版于1718年。

[14] 原书作humanity，系humility之误。

[15] 原书作hatred，系pride之误。

第三章 论意志与直接情感

第一节 论自由与必然

现在我们来说明直接情感或直接由祸、福、苦、乐所发生的印象。属于这一类的有欲望和厌恶，悲伤和喜悦，希望和恐惧 。

在苦乐的一切直接结果中最为显著的就是意志 （will）；严格地说，意志虽然并不包括在情感之列，可是为了说明这些情感起见，必须对意志的本性和特性要有充分的理解，所以我们在这里将把意志作为我们研究的主题。我所要说的就是：我所谓意志 只是指我们自觉地发动自己身体的任何一种新的运动，或自己心灵的任何一个新的知觉时、所感觉到和所意识到的那个内在印象 。这个印象正和前述的骄傲和谦卑、爱和恨一样，是不可能下定义的，也无需再进一步描述的。因为这个缘故，我们将略去哲学家们常用以使这个问题变得更加糊涂而未能真正加以澄清的那些定义和区别；我们在一开始研究这个题目之初，便将考察那个长时期来争论着的自由 （liberty）和必然 （necessity）问题。在论述意志时，这个问题是极为自然地出现的。

大家公认，外界物体的各种活动都是必然的，在它们运动的传达、互相之间的吸引，以及互相凝聚这些作用中间，并没有丝毫中立或自由的痕迹。每一个对象都被一种绝对的命运所决定了要发生某种程度和某种方向的运动，并且不能离开它运动所循的那条精确的路线，正像它不能将自己转变为一个天使或精神，或任何较高的实体一样。因此，物质的活动应当被认为是必然的活动的例子，并且一切在这一方面与物质处于同一地位的东西，都必须被承认是必然的。为了明白心灵的活动究竟是否如此，我们将从考察物质开始，并考究物质

活动方面的必然观念是建立在什么上面的，而且我们为什么断言一个物体或活动是另一个物体或活动的必然的原因。

前面已经说过，在任何单独一个例子中都不能借我们的感官或理性发现任何一些对象间的最后联系，而且我们永不能那样深入物体的本质和结构，以至于知觉到它们的相互影响所依靠的原则。我们所知道的只有各个物体的恒常的结合，而必然性正是由恒常的结合发生的。如果各个对象彼此没有一种一致的、有规则的结合，我们永远不会得到任何因果观念；而且，即使在我们得到这个观念以后，进入那个观念中的必然性仅仅是心灵由一个对象转到它的恒常伴随物、由一个对象的存在推断另一个对象的存在的一种确定的倾向。因此，这里有两个情况，我们应当认为是必然性的要素，即恒常的结合 和心灵的推断；我们不论在什么地方发现这两个情况，我们就一定要承认那里有一种必然性。物质的活动所有的必然性既然只是由这两个情况得来的，而且我们又不是由于洞察各个物体的本质才发现它们之间的联系，所以只要那种结合和推断存在，那么虽然没有那种洞察，无论如何也永不会消除那种必然性。既然是由于对这种结合所得的观察，才产生那个推断，所以我们就可以认为：如果我们证明了心灵的各种活动的恒常结合，那就足以确立那种推断，以及这些活动的必然性。不过为了给予我的推理以更大的力量起见，我将分别考究这两个情况，并且先根据经验证明，我们的行为与我们的动机、性情、环境，都有一种恒常的结合，然后再来考究我们由这种结合所得出的推断。

为了达到这个目的，只要对人生一般事务作一个简略的、总的观察就足够了。凡是我们观察一般事务所能采取的观点，没有一个不证实这个原则。不论我们根据性别、年龄、政府、生活状况，或教育方法的差异来考究人类，我们总可以看出自然原则的同样的一致性和它的有规则的活动。相似的原因仍然产生相似的结果，正像在自然的元素和能力的互相作用方面一样。

各种不同的树都是有规则地结着滋味互相差异的果子；这种有规则性将被承认为外界物体的必然性和原因的一个例子。不过蒯宁 的产品和香槟 的产品的差异真是比两性的情绪、行为和情感的差异更有规则些么？——两性中的男性岂不是以体力和发达程度作为他们的特点，而女性则是以优美和柔软作为她们的特点么？

我们身体从幼至老所经的变化是否比我们的心灵和行为的变化更有规则、更为确定呢？一个人如果期望一个四岁的儿童举起三百磅的重量来，另一个人如果期望同岁的儿童从事哲学推理或是作出审慎的、协调的行动，那么第一个人果真是比第二个人更为可笑么？

我们确是必须承认，物质各部分的凝聚力发生于自然的和必然的原则，不论我们在说明它们方面有何种困难；根据同样理由，我们也必须承认，人类社会是建立在与此相似的原则上面的；而且我们的理由在后一种情形下比在前一种情形下更加完善，因为我们不但观察到，人们永远 寻求社会，并且能够说明这个普遍倾向所依据的原则。因为两块平面大理石固然一定会互相接合，可是两个异性的野蛮人不是也同样必然要互相交媾么？这种交媾固然一致地要产生孩子，可是孩子们的父母不是也同样一致地关心他们的安全和生存么？当他们在父母照顾之下成年以后，他们的分离固然一定要招来种种不便，可是他们不是同样也一定会预见到这些不便而借密切的结合和联合来采取预防的措施么？

一个做散工的人的皮肤、毛孔、筋肉、神经，与一个名门绅士的各不相同；他的情绪、行为和态度也是这样。生活地位的区别影响一个人的内外全部结构。而这些不同的地位是必然地因为是一致地由人性中必然的和一致的原则发生的。人离开了社会便不能生存，离开了政府便不能结合。政府划定人们的财产，确定人们的等级。这就产生了工业、交通、制造、诉讼、战争、联盟、同盟、航行、旅行、城市、舰队、港口，以及那些导致人生中的多样性而同时又保持人生中的一致性的所有其他的一切行动与对象。

假如有一个从辽远的国家回来的旅行家对我们说，他在北纬五十度地方见到一个地带，一切水果都是在冬季成熟，夏季枯萎，正像它们在相反的季节里在英国 结实和枯萎一样：那么他将找不到几个会轻易相信他的人。一个旅行家如果向我们报道说，有一个民族与柏拉图的《理想国》 中的人民的性格恰好是一样的，或是与霍布士的《利维坦》 中的人民的性格恰好是一样的，我想他也不会被人相信的。在人类的行动中，正像在太阳和气候的运行中一样，有一个一般的自然规程。有些性格是不同的民族和特殊的个人所特有的，正如有些性格是人类所共有的一样。我们关于这些性格的知识是建立在我们对于由这

些性格发出的各种行为的一致性所作的观察上面的；这种一致性就构成了必然性的本质。

我所能想到躲避这个论证的惟一方法，就是否认这个论证所依据的人类行为的一致性。只要各种行为和行为者的境况和性情有一种恒常的结合和联系，那么我们不论如何在口头上不承认必然性，而在事实上就承认这回事了。有人或许会找到一个借口，来否认这个有规则的结合和联系。因为，人类的行为不是最为捉摸不定的么？还有什么比人类的欲望更为变化无常的呢？还有什么动物比人类不但更为违背正常理性，而且更为违背自己的性格和性情的呢？一个小时，一个刹那，就足以使他从一个极端变到另一个极端，就足以推翻他费了极大的辛苦和劳动才确定下来的事情。必然性是有规则的、确定的。人类的行为是不规则的、不确定的。因此，人类行为并不是由必然发生的。

对于这个说法，我答复说，在判断人类的行为时，我们必须依照我们对外界对象进行推理时所凭借的那些原理。当任何一些现象恒常而不变地结合在一起时，它们就在想象中获得了那样一种联系，以至使想象毫不犹疑地由一个现象转移到另一个现象。不过在此以下还有许多较低级的证据和概然性，而且单独一个相反的实验也不足以完全破坏我们的全部推理。心灵把各种相反的实验互相对消，从多数中减去少数，根据剩下的那种程度的信据或证据进行推理。即使当这些相反的实验的数目完全相等时，我们也不消除原因和必然的概念；我们仍然假设，这种通常的反对是由相反的、秘密的原因的作用而发生的，并且断言，所谓机会或中立性只是由于我们知识的缺陷而存在于判断中间，并不存在于事物自身，事物自身在任何情形下都是一律地必然的，虽然在现象上并不是一律地恒常的或确定的。没有任何一种结合比某些行为与某些动机和性格的结合更为恒常而确定的了；如果在其他情形下那种结合是不确定的，那也不超过于物体的活动方面所发生的情况，而且我们根据心灵活动的不规则性所推出的任何结论，没有一条不可以同样地根据物体活动的不规则性推出来的。

疯人们一般被认为是没有自由的。但是如果我们根据他们的行为加以判断，这些行为比理智清楚的人的行为有较小的规则性和恒常性，因而是较为远离于必然性的。因此，我们在这一点上的思想方式

是绝对矛盾的，但它只是我们在自己的推理中（尤其是在现在这个问题上）通常所运用的这些糊涂的观念和含混的名词的自然结果。

现在我们必须表明，动机和行为之间的结合 既然像任何一些自然活动的结合一样、具有同样的恒常性，所以它在决定 我们由一项的存在推断另一项的存在方面对于知性的影响也是一样的。如果这一点显得是对的，那么凡是加入各种物质活动的联系和产生中的任何已知的条件，没有不可以在心灵的一切活动中发现出来的；因此，我们如果认为物质方面有必然性，而认为心灵方面没有必然性，那就不能不陷于明显的矛盾。

没有一个哲学家的判断是那样地完全牢守在这个狂妄的自由体系上面，以至不承认人事证据 的力量，并在思辨和实践方面依此进行，就像依据着一个合理的基础一样。但是所谓人事证据只是由于考虑了人的动机、性情和境况后、对人的行为所作的一个结论。例如，当我们看到某些字母或符号书写在纸上，我们就推断说，书写这些字母的人要肯定某些事实，如恺撒 的死亡、奥古士都 的成功、尼罗 皇帝的残忍；当我们记起许多其他互相符合的证据时，我们就断言，那些事实曾有一度实际存在过，而且那么多的人，毫无任何利益，也不会联合了来欺骗我们；何况他们要作这种企图，就不得不亲身遭到他们所有的同时人的嘲笑，因为这些事实当时都被肯定为是新近发生的，每个人都知道的。同样的推理也贯穿于政治、战争、商业、经济中间，并且完全参与在人生中间，以至人类如果不采用这种推理，就一刻也不能行动或生存。一个国王在向他的臣民征税时，就预期他们的遵从。一个将军在率领军队作战时，就估计到他的军队有某种程度的勇气。一个商人指望他的代理人或货物管理人的忠实和技巧。一个人在吩咐开饭时，毫不怀疑他的仆人的服从。简而言之，既然没有事情比我们自己的和他人的行为更与我们那样密切相关，所以我们的绝大部分推理就都运用在对于这些行为的判断。现在我可以肯定说，谁要是以这个方式进行推理，他就在事实上相信意志的活动是由必然发生的；如果他否认这一点，他就自己也不知道自己的意义是什么。

我们所称为一因 一果 的一切那些对象，就其本身而论，都是互相分别、互相分离的，正如自然界中任何两个事物一样，而且我们即使极其精确地观察它们，也不能由这一个的存在推出另一个的存在。我们只是由于经验到、观察到两个事物的恒常结合，才能形成这种推

断；就是这样，推断也只是习惯在想象上的结果。我们在这里必须不要满足于说，因果观念发生于恒常结合着的对象，而还必须肯定说，这个观念就是这些对象的观念，而且必然的联系 不是被知性的结论所发现的，而只是心灵的一个知觉。因此，什么地方我们看到同样的结合，什么地方这种结合以同一方式影响信念和意见，我们就在那里有了原因和必然的观念，虽然我们也许可以避去不用这些表达方式。在我们所观察到的一切过去例子中，一个物体的运动总是经过撞击而跟着有另一个物体的运动的。心灵再不能进一步深入了。心灵由这个恒常的结合形成 原因和结果的观念，并借这个观念的影响感觉到 必然性。在我们所谓人事证据中既然有同样的恒常性、同样的影响，我就再不要求别的了。剩下的就只能是词语上的争执了。

的确，当我们考虑到自然的 和人事的 证据如何恰当地互相结合、而形成一个推理连锁时，我们将毫不迟疑地承认，两者是性质相同的，并且是由同一原则得来的。一个狱囚既无金钱，又无人情，他就不但会从环绕他的墙壁和铁栏，而且也会从狱吏的顽强性，发现他不可能逃跑；在他的一切逃跑的企图中，他宁可从事破坏石墙和铁栏，而不肯试图去转移狱吏的顽强的本性。这个狱囚在解赴刑场时，不但会由铁斧的挥动或绞轮的转动预见到他的死亡，而且也可以从他的监守者的坚定和忠实预见他的死亡。他的心灵循着一串的观念活动：士兵们的不允许他逃脱，行刑人的动作，身首的分离，流血、抽搐和死亡。这里，自然原因和有意的行动形成了一个关联的连锁；但是心灵在由一个环节过渡到另一个环节时，并不感到任何差异；心灵确信那个将来的结果，就像它被我们所谓物理的必然 所结合起来的一串原因把它和现在的记忆印象和感官印象联系起来一样。同样的被经验过的结合在心灵上有同样的效果，不论那些被结合的对象是动机、意志和行为，还是形状和运动。我们可以改变事物的名称，但是事物的本性和它们对知性的作用却永不改变。

我敢肯定地说，任何人只有借着改变我的定义，只有借着给予原因、结果、自由 和机会 等名词以不同的意义，才可以企图驳倒这些推理。依照我的定义来说，必然性构成因果关系的一个必要部分；因而自由既是消除了必然，也就消除了原因，而与机会是一回事了。机会一般被认为涵摄一个矛盾，至少是和经验直接相反的，所以关于自由或自由意志也总是有同样反驳的论证。如果任何人改变了定义，那

么除非我知道了他对这些名词所下的定义，否则，我就无法同他进行辩论。

第二节 论自由与必然（续）

我相信，我们可以给自由学说的流行提出下面三个理由，虽然这个学说不论在任何一个意义下都是荒谬和不可理解的。第一，当我们已经完成任何一种行动以后，虽然我们承认自己是被某些特殊观点和动机所影响，可是我们难以说服自己是被必然所支配的，是完全不可能作出另外一种行为的；必然观念似乎涵摄我们所知觉不到的某种力量、暴力和强制。很少有人能够区别自发的 自由（如经院中所称）和中立的 自由。很少有人能够区别与暴力对立的自由和意味着必然与原因的否定的那种自由。第一种意义甚至是这个名词的最常见的含义；我们所注意保存的既然只有那种自由，所以我们的思想主要就转向了它，而几乎普遍地把它与另一种自由混淆了。

第二，甚至关于中立的自由，人们也有一种虚妄的感觉或经验，并把它作为自由真正存在的论证。不论是物质的或心灵的任何活动的必然性，严格地说，并不是主动因的一种性质，而是可以思考那种活动的任何有思想的或有理智的存在者的性质，并且就是人的思想由先前对象来推断那种活动的存在的一种确定的倾向：正像在另一方面，自由或机会只是那种确定倾向的不存在，只是我们感觉到的一种漠然，可以随意由一个对象的观念转到或不转到另一个对象的观念。现在我们可以说，在反省人类行为时，我们虽然很少感到那样一种漠然或中立，可是通常有这种事情发生就是在完成那些行为本身时，我们感觉到与此类似的某种状况：一切相关的或类似的对象既然都容易被互相混同，所以人们就以这一点作为关于人类自由的一种理证的证明，甚至作为一种直观的证明。我们感觉到，在多数场合下，我们的行动受我们意志的支配，并想象自己感觉到意志自身不受任何事物支配；因为当人们否认这点、因而我们被挑激起来亲自试验时，我们就感觉到意志容易地在每一方面活动，甚至在它原来不曾定下来的那一面产生了自己的意象。我们自己相信，这个意象或微弱的运动，原来可以成为事实自身；因为如果否认这一点，则我们在第二次试验时会

发现它能够如此。但是所有这些努力都是无效的；不论我们所能完成的行为是怎样任意和不规则，由于证明我们自由的欲望是我们行动的惟一动机，所以我们就永远不能摆脱必然的束缚。我们可以想象自己感觉到自己内心有一种自由；但是一个旁观者通常能够从我们的动机和性格推断我们的行动；即使在他推断不出来的时候，他也一般地断言说，假如他完全熟悉了我们的处境和性情的每个情节，以及我们的天性和心情的最秘密的动力，他就可以作出这样的推断。而依照前面的学说来说，这正是必然的本质。

自由学说所以比它的相反的学说更被世人所欢迎的第三个理由，乃是根据于宗教，宗教对这个问题很不必要地感到关心。在哲学辩论中，人们借口一个假设对宗教和道德有危险的结果，而就力图加以驳斥；这是一个最通常的、但也是最可以责备的推理方法。当任何一个意见使我们陷于谬误时，这个意见确实是虚妄的；但是一个意见如果有危险的结果，并不因此一定就是虚妄的。因此，这一类论题应当完全放弃，因为它无助于真理的发现，徒然使反对者的人格成为可憎而已。我这些话只是泛论，并不想由此求得任何便利。我愿意坦然地接受这样一种考察，并且敢说，必然学说，根据我的解释，不但丝毫无罪，并且甚至是有益于宗教和道德的。

我依照原因的两个定义，给必然下两个定义，因为必然性正是原因的一个要素。我将必然性或者是放在几个相似对象的恒常联合和结合中，或者是置于心灵由一个对象至另一个对象的推断中。这两种意义下的必然性不论在经院中、在教坛上和在日常生活中，都被普遍地承认（虽然是默认的）为属于人类意志的，而且没有人曾经妄图否认，我们关于人类的行为能够作出一些推断，而且那些推断是建立在人们所经验过的相似行为与相似动机和情况的结合上的。任何人所能与我意见分歧的惟一之点就是：或者是他也许不把它称为必然，但是只要词义明白，我希望名词不会有什么害处；或者是他主张在物质的活动中另有一种其他的东西。不管它是否如此，这个说法对自然哲学不论有什么结果，但对宗教是无关紧要的。当我说、我们并无物体活动中任何其他联系的观念时，我也许是错了，而且如果有人能够在这点上给我进一步的指教，我是很高兴的；不过我确信，我所归之于心灵活动的东西，都是人们必然会立刻加以承认的。因此，希望不要有人对我的话作恶意的解释，断章取义地说：我主张人类行为的必然性，并把人类行为与无知物质的活动放在同一地位上。我并不认为意

志具有人们假设物质中存在的那种不可理解的必然性。我却是认为物质具有最严格的正宗信仰所承认或必然承认为属于意志的那种可以理解的性质，不论你是否称之为必然。因此，我并不是在意志方面，而只是在物质的对象方面，对传统体系的说法有所改变。

不但如此，我还要进一步说，这种必然对于宗教和道德都是那样重要的，如果没有这种必然，结果一定会把两者都完全推翻，而且其他各种假设都会彻底破坏一切神的 和人的 法律。人的一切法律既然建立在奖赏和惩罚之上，所以这里确实是假定了一个基本原则，就是：这些赏罚的动机都对心灵有一种影响，具有产生善行、防止恶行的作用。我们可以给予这个影响以任何的名称，不过这种影响既然通常与行为结合在一起，所以依照常识来说，它就应当被认为是一个原因，应当被看作我所要建立的那种必然性的一个例子。

如果把神当作一位立法者，并假设他根据要求人们服从的意图进行赏罚，那么上述推理在应用于神的 法律上时，也是同样坚实的。不过我还主张，甚至当他不以他的主宰身份行事、而被看作只是因为罪行的丑恶可憎而是一个罪行的报复者时：如果人类行为中没有因果的必然联系，那么不但所加的惩罚不可能合乎正义和道德上的公平，而且任何有理性的存在者也不可能会想到要加罚于人。憎恨或愤怒的恒常的和普遍的对象，是赋有思想和意识的一个人或动物；当任何罪恶的或侵害的行为刺激起那种憎恨情感来时，那只是因为那些行为和那个人有一种关联。但是依照自由或机会学说来说，这种关联就变得不存在了，而且人对于那些有意图的、预谋的行为，也像对于偶发的、偶然的行为一样，不负有任何责任了。行为就其本性来说是短暂的、易逝的，如果这些行为不是发生于作出这些行为的人的性格和性情中的某种原因，就不能固定在他的身上，如果是善行，也不能给予他光荣，如果是恶行，也不能给予他丑名。行为本身也许是可以责备的，它可能是违反道德和宗教的一切的规则，不过那个人对它并不负责；行为既然不是发生于他的性格中任何持久的或恒常的性质，并且在事后也不留下这一种性质的痕迹，所以他就不可能因此成为惩罚或报复的对象。因此，依照自由的假设来说，一个人在犯了极恶的罪行以后，就像他在刚出生时一样的纯洁无污，而且他的性格也和他的行为丝毫无关；因为他的行为并不由他的性格发生，因而行为的恶劣绝不能作为性格败坏的证明。只有根据必然原则，一个人才会由于他的行为而有功过，不论一般的意见怎样倾向于相反的说法。

不过人们是那样地自相矛盾，以致他们虽然常常说，必然性完全消灭了一切对于人类或神的功过，可是他们在有关这个问题的一切判断中仍然继续依据这些必然原则本身进行推理。人们由于无知或偶然而作出的那些恶行，无论有什么样的结果，他们都不因此而受到责备。为什么呢？那只是因为这些行为的原因是短暂的，并且是终止于这些行为的本身。人们由于仓促地、未经预谋而作出的恶行，比起由于通过深思熟虑而作出的恶行，受到较少的责备。为什么呢？那只是因为急躁的性情虽然是心灵中恒常的原因，可是它只是间歇地发作，并不玷污整个的性格。其次，悔改也消除各种罪行，尤其是在悔改以后，生活和举动方面有了明显的改善。这又该如何说明呢？我们只能说，行为所以使一个人成为罪恶的，只是因为行为是心灵中罪恶的情感或原则的证明；当这些原则有了任何改变、以致行为不再是正确的证明时，行为就也不再是罪恶的了。但是依照自由 或机会 学说来说，行为永不能是正确的证明，因而也永远不是罪恶的。

因此，我在这里转向我的论敌，希望他使他自己的体系摆脱这些可憎的结果，然后再把它们来责难别人。如果他认为，这个问题应该在哲学家们面前通过公正的论证来加以决定，而不可以通过在人民面前的雄辩，那么就让他回到我前面在证明自由和机会是同义词时所举出的论证上，并回到我关于人事证据的本性和人类行为的规则性所提出的论证上。在回顾这些推理时，我确信得到了完全的胜利；因此，我既已证明、意志的所有这些活动都有特殊的原因，我现在就要进而说明这些原因是什么，并且它们是如何活动的。

第三节 论影响意志的各种动机

在哲学中，甚至在日常生活中，最常见的事情就是谈论理性和情感的斗争，就是重视理性，并且说，人类只有在遵循理性的命令的范围内，才是善良的。人们说，每一个理性动物都必须根据理性来调整他的行为；如果有任何其他动机或原则要求指导他的行为，他应该加以反对，一直要把它完全制服，或者至少要使它符合于那个较高的原则。古今精神哲学的大部分似乎都建立在这个思想方法上；而且不论在形而上学的辩论中，或是在通俗的讲演中，都没有比这个所谓理性

超过于情感的优越性成为更加广阔的争论园地。理性的永恒性、不变性和它的神圣的来源，已经被人渲染得淋漓尽致：情感的盲目性、变幻性和欺骗性，也同样地受到了极度的强调。为了指出一切这种哲学的谬误起见，我将力求证明，第一，理性单独决不能成为任何意志活动的动机，第二，理性在指导意志方面并不能反对情感。

知性或是依照理证来行判断，或是依照概然推断来行判断，所以它的作用有两个方式：在一方面知性所考虑的是我们观念的抽象关系，在另一方面它所考虑的是仅仅为经验所报告于我们的那些对象的关系。我相信，很少有人会说，单是第一种推理可以成为任何行为的原因。第一种推理的确当的范围既然是观念世界，而且意志既然永远把我们置于现实世界中，所以理证和意志因此就似乎是完全互相远隔的。数学在一切机械运动中，算术在每一种技艺和行业中，的确都是有用的；不过并不是数学和算术本身有任何影响。力学是依照某种预定的目的或目标 调整物体运动的技术；而我们所以要用算术来确定数的比例，只是为了我们可以借此发现出数的影响和作用的各种比例。一个商人想知道他和任何人的账目的总额；为什么呢？只是为了想知道，多大的总数才可以有偿还债务并到市场购货（合计全部货物在内）的那个结果 。因此，抽象的或理证的推理，只有在它指导我们有关因果的判断的范围内，才能影响我们的任何行动；这就把我们引到了知性的第二种活动。

显而易见，当我们预料到任何一个对象所可给予的痛苦或快乐时，我们就随着感到一种厌恶或爱好的情绪，并且被推动了要去避免引起不快的东西，而接受引起愉快的东西。同样显然的是：这个情绪并不停止在这里，而要使我们的观点转到各个方面，把一切通过因果关系与原始对象有关的一切对象都包括无余。这里就有推理发生，以便发现这种关系；随着我们的推理发生变化，我们的行为也因此发生变化。但是显然，在这种情形下，冲动不是起于理性，而只是受着理性的指导。我们由于预料到痛苦或快乐，才对任何对象发生厌恶或爱好；这些情绪就扩展到由理性和经验所指出的那个对象的原因和结果。如果我们对原因和结果都是漠不关心，我们就丝毫不会关心去认识某些对象是原因，某些对象是结果。对象本身如果不影响我们，它们的联系也不能使它们有任何影响；而理性既然只在于发现这种联系，所以对象显然就不能借理性来影响我们。

单是理性既然不足以产生任何行为，或是引起意志作用，所以我就推断说，这个官能〔理性〕同样也不能制止意志作用，或与任何情感或情绪争夺优先权。这个结论是必然的。理性若非朝着相反的方向给予我们的情感以一种冲动，它就不可能产生后面这种制止意志作用的效果；可是如果那种冲动单独活动，本来就能够产生意志作用的。除了相反的冲动而外，没有东西能反对或阻挡情感的冲动；这种相反的冲动如果真是发生于理性，那么理性对于意志必然有一种原始的影响，并且必然能够引起和阻止任何意志的作用。但是理性如果没有那种原始的影响，它便不能抵拒具有那样一种效能的任何原则，或使心灵略有片刻的犹疑。由此可见，反对我们情感的那个原则不能就是理性，而只是在不恰当的意义下被称为理性。当我们谈到情感和理性的斗争时，我们的说法是不严格的、非哲学的。理性是并且也应该是情感的奴隶，除了服务和服从情感之外，再不能有任何其他的职务。由于这个意见看来也许有些离奇，我们如果通过其他一些考虑来加以证实，也许不是不适当的。

情感是一种原始的存在，或者也可以说是存在的一个变异，并不包含有任何表象的性质，使它成为其他任何存在物或变异的一个复本。当我饥饿时，我现实地具有那样一种情感，而且在那种情绪中并不比当我在口渴、疾病或是五英尺多高时和其他任何对象有更多的联系。因此，这个情感不能被真理和理性所反对，或者与之相矛盾，因为这种矛盾的含义就是：作为复本的观念和它们所表象的那些对象不相符合。

在这个问题方面，首先可能出现的一点就是：既然只有联系真理或理性的东西才能违反真理或理性，而且只有我们知性的判断才有这种联系，所以必然的结论就是：情感只有在伴有 某种判断或意见的范围内，才能违反理性。依照这个原则来说（这个原则是那样地明显而自然的），任何感情只有在两种意义下可以称为不合理的。第一，当不存在的对象被假设为存在时，那么在这个假设上建立的情感（如希望或恐惧、悲伤或喜悦、绝望或安心）是不合理的。第二，当我们将任何情感发挥为行动时，我们所选择的方法不足以达到预定的目的，我们在因果判断方面发生了错误，这时那个情感可以说是不合理的。当一个情感既不建立在虚妄的假设上、也没有选择达不到目的的手段时，知性就不能加以辩护或谴责。人如果宁愿毁灭全世界而不肯伤害自己一个指头，那并不是违反理性。如果为了防止一个印第安人 或与

我是完全陌生的人的些小不快，我宁愿毁灭自己，那也不是违反理性。我如果选择我所认为较小的福利而舍去较大的福利；并且对于前者比对于后者有一种更为热烈的爱好，那也同样不是违反理性。一种微细的福利由于某种情况，可以比最大而最有价值的快乐产生一种更高一级的欲望；这一点也没有什么离奇之处，这正像我们在力学中看到一磅重的东西由于占着有利的位置举起一百磅重的东西来一样。简而言之，一种情感必然要伴有某种虚妄的判断，然后才可以说是不合理的；甚至在这时候，确当地说，不合理的也不是情感，而是判断。

结果是明显的。一种情感既然只有在建立于一个虚妄的假设上，或者在它选择了不足以达到预定的目的的手段时，才可以称为不合理的，而永不能在其他任何意义下称为不合理的，所以理性和情感永远不能互相对立，或是争夺对于意志和行为的统治权。我们一看到任何假设的虚妄，一看到我们手段的不足够，我们的情感便毫无反抗地服从于我们的理性。我也许认为某种水果有美味，因而对它产生了欲望，但是你一旦提醒了我的错误，我的欲望就停止了。我或许要完成某些行为，作为获得我所欲望的福利的一种手段，但是由于我对这些行为的意愿只是次生的，并且是建立在"它们是所欲望的效果的原因"这个假设上的；所以当我一发现那个假设的虚妄时，我对那些行为就漠不关心了。

任何不以严格的哲学眼光考察对象的人，自然会想象，那些不产生不同的感觉、并且不能为感觉和知觉所直接区别的心灵活动都是完全同一的。例如，理性的作用并不产生任何明显的情绪，除了在较为玄妙的哲学研究中以外，除了经院中的烦琐的精究以外，很少传来任何快乐或不快。因此，就有这种事情发生：即一切以同样平静和稳定状态进行的任何心理活动，就被那些单从最初的观察和现象判断事物的人们与理性混淆起来了。确实，有些平静的欲望和倾向，虽是实在的情感，可是它们在心灵中却产生很少的情绪，而且多半是由它们的效果被人认知，而不是由它们的直接的感觉被人认知的。这些欲望有两种：一种是我们天性中原来赋有的某些本能，如慈善和愤恨、对生命的爱恋和对儿女的怜惜；一种是对于抽象地被思考的福利的一般欲望和对于抽象地被思考的祸害的一般厌恶。当这些情感中的任何一种处于平静状态、在灵魂中不引起纷乱的时候，这些情感便很容易地被认为是理性的决定，并被假设为也是发生于判断真伪的同一个的官

能。两者的本性和原则就被假设为同一的，因为它们的感觉并没有明显的差异。

除了常常决定意志的这些平静情感以外，还有某些与此同类的猛烈情绪，对于那个官能同样也有一种巨大的影响。当我受了别人的任何侵害时，我往往感到一种猛烈的愤恨情感，使我希望他遭到祸害和惩罚，完全不考虑到我的快乐和利益。当我在大祸临头时，我的恐惧、不安和厌恶就达到了极大的高度，而产生一种明显的情绪。

形而上学家们的一般错误就在于：他们只认为这些原则之一可以指导意志，而假设另外一种原则没有任何影响。人们往往有意地作出违背自己利益的行为；因为这个缘故，所以最大可能的福利的观点并不永远影响他们。人们也往往抑制猛烈的情感，以达到自己的利益和意图：因此，也并不单单是现在的不快决定他们的行为。我们可以概括地说，这两个原则对意志都起作用，而当它们是相反的时候，两者之一就根据那个人的一般的 性格和现前的 心情而占到优势。我们所谓心志坚强的含义，就是指平静情感对于猛烈情感的优势；虽然我们很容易观察到，没有人能够经常具有这种德性，以至在任何情形下永远不服从情感和欲望的要求。由于性情有这些变化，所以在动机和情感互相反对时，就很难断定人类的行为和决心。

第四节 论猛烈情感的原因

关于平静情感与猛烈情感的不同的原因 和结果 的这个题目，是哲学中最细致的一个思辨题目。显而易见，情感对于意志的影响，并不是和它们的猛烈程度或和它们所引起的性情的混乱程度成比例的；正相反，当一个情感已经成为一个确定的行为原则，并且是灵魂的主导倾向时，它通常就不再产生任何明显的激动。重复的习惯和那个情感自己的力量既然已经使一切都屈服于它〔情感〕，所以这种情感在指导行动和行为时，就不再遭受到每一种暂时发作的情感所自然地引起的那种反对和情绪。因此，我们必须区别平静的情感与微弱的情感，区别猛烈的情感与强劲的情感。虽然如此，可是当我们想支配一个人而怂恿他从事任何行动时，较好的办法通常是鼓动他的猛烈的情

感，而不是鼓动他的平静的情感，宁可借着其偏向来支配他，而不借着世俗所谓的理性 来支配他。我们应该把对象放在足以增加情感的猛烈程度的那样一种特殊情况下。因为我们可以说，一切都依靠于对象的情况，这一方面如有变化，就会使平静情感与猛烈情感互相转化。这两类情感都是趋福避祸；两者都随着祸福的增减而增减的。但是在这里，两者之间有一种差别：同一种福利在接近时会引起一种猛烈的情感，而在远隔时却只产生一种平静的情感。这个题目既然恰好属于现在这个关于意志的问题，所以我们在这里将彻底加以考察，并且考究使情感成为平静的或猛烈的那些对象的某些条件和情况。

人性中有一个可以注目的特性，就是：伴随着一种情感的任何情绪，都容易转变成那种情感，虽然就其本性而论，两者原来是互相差异的，甚至是互相反对的。诚然，为了造成各个情感间的完全结合，需要印象和观念的双重关系；单有一种关系还不足以达成那个目的。不过这一点虽然被明显无疑的经验加以证实，可是我们仍然必须了解它的应有的限制，并且必须认为这个双重关系只是为了使一种情感产生另一种情感，才是需要的。当两种情感已经被它们各别的原因产生出来、而都存在于心中时，它们就很容易地互相混合和结合；它们之间只有一种关系，有时甚至没有关系。主导的情感吞没了微弱的情感，把它转变成自己。精神一旦被刺激起来以后，就容易接受一种方向上的变化；我们很自然地想象这种变化将由优势的感情方面得来。任何两个情感之间的联系，在许多方面要比任何情感与漠然状态之间的联系更为密切一些。

一个人一旦处于热恋之中，他的情人的一些小的过错和任性，恋爱中容易发生的嫉妒和争吵，虽然都是不愉快的，并且与愤怒和憎恨是关联着的，可是却被发现为给予优势的情感一种附加的力量。政治家们想以一种事实告诉任何人、以便使他大受激动时，他们常用的手段就是先刺激起他的好奇心来，尽量迟延不予满足，借此使他的渴望和焦急达到了顶点，然后才使他彻底知道事情的底细。他们知道，他的好奇心会使他堕入他们所想要激起的那种情感中间，并帮助那个对象来影响心灵。一个走向战场的士兵在想起他的朋友和战友们时，自然就被勇气和信心鼓舞起来；而当他想到敌人时，他就会受到恐惧和恐怖的袭击。因此，从前者所发生的任何新的情绪，都自然而然地增加勇气，正如由后者所发生的同样的情绪都会增加恐惧一样。这种情形的发生是由于观念关系和低弱的情绪转变为优势的情感的缘故。因

此，在军事训练中，制服的统一和辉煌，姿态和动作的整齐，以及军容的威武和庄严，都给我们和盟军增加勇气；而同样的对象若出现于敌人方面，就引起我们的恐惧，虽然它们本身是令人愉快而美观的。

情感虽然是各自独立的，而当它们同时存在时，就会自然地互相融合；因此，当福或祸被置于那样一种情况之下，以至除了直接的欲望情感或厌恶情感之外，还引起了任何特殊的情绪，那么欲望情感或厌恶情感必然获得新的力量和猛烈程度。

除了其他的情况以外，任何对象在刺激起相反的情感来时，就有这种情形发生。因为我们可以观察到，两种情感的对立通常在精神中产生一种新的情绪，而且比势力均等的任何两个感情的并发能够产生更大的纷乱。这种新的情绪很容易地转化为那个主导的情感，而把它的猛力增加到超过那种情感在不遇抵抗时所能达到的程度。因此，我们自然而然地希望得到被禁止的东西，并且仅仅因为某些行为是不合法的而喜欢去做它们。义务概念在和情感相反时，很少能够克服情感；而且当这个概念产生不出那个效果来时，它就反而在我们的动机和原则之间产生了一种对立，因而增强了那些情感。

不论那种对立情况发生于内在的动机或外在的阻碍，都有同样的效果。在两种情形下，情感通常都获得新的力量和猛力。心灵克服障碍所作的努力刺激起了精神，并使情感活跃起来。

不定心理也和对立有同样的影响。思想的激动，它由一个观点到另一个观点的迅速的转变，随着各种观点而接续出现的各种情感；所有这些情况都在心中产生一种激动，并且合并于主导的情感中。

在我看来，安心所以减弱人的情感，没有任何其他自然的原因，而只是因为安心消除了增加情感的那种不定心理。心灵处于自在的状态中时，就立刻萎靡下去；为了要保持它的热忱，必须时时刻刻有一个新的情感之流予以支持。由于同样理由，绝望虽然与安心相反，也有同样的影响。

最有力地刺激起任何感情来的方法，确实就是把它的对象投入一种阴影中、而隐藏其一部分，那个阴影一面显露出足够的部分来，使我们喜欢那个对象，同时却给想象留下某种活动的余地。除了模糊现

象总是伴有一种不定之感以外，想象在补足这个观念方面所作的努力，刺激起了精神，因而给情感增添了一种附加的力量。

绝望和安心虽然是相反的，却产生了同样的效果；别离被观察到有两种相反的效果，它在不同的情况下，或者是增强情感，或者是减弱情感。拉罗希福科公爵 （Duc de la Rouchefou-cault） [1] 说得好：别离消灭微弱的情感，却增强强烈的情感；正如大风虽能吹灭蜡烛，却会吹旺一堆大火。长期别离自然地减弱我们的观念，削弱我们的情感：但是在观念强烈生动、足以支持自己的时候，由别离而生起的不快反而会增强情感，给予情感以新的力量和猛力。

第五节 论习惯的效果

但是在增减我们情感、化乐为苦和化苦为乐这些方面，再没有东西比习惯和重复有更大的效果。习惯对于心灵有两种原始的 效果，一种是使任何行为的完成或对任何对象的想象顺利无阻 ，一种是以后使它对于这种行为或对象有一种趋向 或倾向 ，我们根据这些效果，就可以说明习惯的所有其他效果，不论它们是如何奇特的。

当灵魂致力去完成它所不熟悉的任何行为或想象它所不熟习的任何对象时，各种官能就有某种倔强性，而且精神在新的方向中运动时，也有些困难。由于这种困难刺激起精神，所以就成了惊异、惊讶、和由新奇而产生的一切情绪的来源；而且它本身是很令人愉快的，正如把心灵活跃到某种适当程度的每种事物一样。但是惊异虽然本身是令人愉快的，可是因为它把精神激动起来，所以它就不但增强我们的愉快感情，而且也增强我们的痛苦感情，这是符合于前述的原则的，就是：凡先行于或伴随着一个情感的每一种情绪都容易转变成那种情感 。因此，每一种新的事物都是最能感动人的，并且给予我们以比它（严格地说）原来所能引起的苦、乐更大的苦、乐。当这个东西一再向我们返回来时，新奇性就逐渐消逝了，情感低落下去，精神的激动已经过去，我们就较为平静地观察那些对象了。

重复作用逐渐地产生了一种顺利之感。顺利是心灵中另外一个非常有力的原则，并且是快乐的一个必然的来源，如果顺利不超过一定程度以外。这里可以注意的是：由新奇而来的快乐，不但有增强苦感的倾向，而且还有增强快感的倾向，而由适当程度的顺利所发生的快乐则没有这种倾向。顺利所给予的快乐并不在于精神的激动，而在于精神的顺畅的活动；这种活动有时会成为非常有力，以至把痛苦转变为快乐，并且在相当时候以后使我们对原来是极为生硬、令人不快的事物感到一种兴趣。

但是还有一点：顺利虽然把痛苦转化为快乐，可是当顺利程度太大，使心灵的活动变得微弱无力、不足以再使心灵继续感到兴趣并提起精神来时，它就把快乐转变为痛苦了。的确，只有自然地伴有某种情绪或情感的对象，才会因为过多的重复，以致那种情绪或情感消失去了，其他任何对象却很少会由于习惯而变得令人不快的。云、天、树、石，不论如何重复出现，一个人在思考它们时，永远不会发生厌恶。但是当女性、音乐、宴会或本来应该是愉快的任何东西，变得淡漠起来时，就容易产生相反的感情。

但是习惯不但使人顺利完成任何行为，而且还使人有完成那种行为的倾向和趋向，如果那种行为并不是完全令人不愉快的，同时也决不能成为倾向的对象的。依照一位已故的卓越哲学家的说法，这就是习惯所以增强一切积极 习性，而减弱消极 习性的理由所在。顺利的习惯由于使精神的活动成为微弱无力，因而消除了消极习性的势力。但是在积极习性中，由于精神足以充分地维持自己，所以心灵的倾向就使精神增添新的势力，促使精神更有力地倾向于那种行动。

第六节 论想象对情感的影响

想象和感情有一种密切的结合，任何影响想象的东西，对感情总不能是完全无关的：这一点是可以注意的。每当我们的祸福观念获得一种新的活泼性时，情感就变得更加猛烈，并且随着想象的各种变化而变化。这种情形是否由于上述"任何伴随的情绪都容易转入于主导的

情感”的那个原则而来，我将不加断定。我们有许多例子可以证实想象对情感的这种影响，这对于我现在的目的来说，就已经够了。

我们所熟悉的任何快乐，比起我们虽认为是高一级的、但完全不知其本性的其他任何快乐来，更能影响我们。对于前者，我们能够形成一个具体而确定的观念；对于后者，我们只是在一般的快乐概念下加以想象；我们的任何观念越是一般的和普遍的，它对想象的影响便一定就越小。一个一般观念，虽然只是在某种观点下被考虑的一个特殊观念，可是通常是较为模糊的；这是因为我们用以表象一个一般观念的特殊观念，永不是固定的或确定的，而是容易被其他同样地能够加以表象的特殊观念所代替的。

希腊史中有一段著名的史实，可以说明我们现在的目的。泰米托克里斯（Themistocles）[2]向雅典人说，他拟就一个计划，那个计划对公众非常有利，但是他如果把这个计划告诉他们，那就必然要破坏那个计划的执行，因为那个计划的成功完全依靠于它的秘密执行。雅典人不授予他以便宜行事的全权，而却命令他把他的计划告诉阿雷司提狄斯（Aristides），他们完全信赖阿雷司提狄斯的机智，并且决心盲目地遵从他的意见。泰米托克里斯的计划是秘密地纵火烧毁结集在邻港中的希腊各邦全部舰队，这个舰队一经消灭，就会使雅典人称霸海上，没有敌手。阿雷司提狄斯返回大会，并对他们说，泰米托克里斯的计划是最为有利的，但同时也是最为不义的：人民一听这话就一致否决了那个计划。

一位已故的著名历史家[3]非常赞美古史中的这一段史实，以为是极少遇到的一段独特的记载。他说，这里，他们不是哲学家，哲学家们是容易在他们的学院中确立最精美的准则和最崇高的道德规则，并且断定利益是不应该先于正义的。这里是全体人民对于向他们所提出的提议都感到关心，他们认为那个提议对于公益有重大的关系，可是他们却仅仅由于它违反正义而毫不迟疑地一致予以否决了。在我看来，我看不到雅典人这次举动有什么奇特之点。使哲学家们易于建立这些崇高准则的那些理由，同样也趋向于部分地减少了希腊人那种行为的美德。哲学家们从不在利益与正直之间有所权衡，因为他们的判断是一般的，他们的情感和想象都不关心于对象。在现在的情形下，利益虽然对雅典人是直接的，可是因为它只是在一般的利益概念下被认知的，而并不借着任何特殊的观念被想到的，所以这种利益对于他

们想象的影响必然没有那么大，因而也不会成为那么猛烈的诱惑，就像他们先已知道它的一切情况时那样。否则我们难以设想，那样一批正像人们通常那样地是不公正而暴烈的全体人民如何竟会一致坚持正义，而抛弃任何重大的利益。

任何新近享受而记忆犹新的快乐，比起痕迹雕残、几乎消灭的另外一种快乐，在意志上的作用要较为猛烈。这种情形的发生，岂不是因为在第一种情形下，记忆帮助想象，并给予它的概念一种附加的强力和活力么？关于过去快乐的意象如果是强烈和猛烈的，它就把这些性质加于将来的快乐观念上，因为将来的快乐是由类似关系与过去的快乐联系起来的。

一个适合于我们生活方式的快乐比起对我们的生活方式是陌生的快乐来，更能刺激起我们的欲望和爱好。这个现象可以由同一原则加以说明。

最能把任何情感灌注于心灵中的，就是雄辩，雄辩能够以最强烈的和最生动的色彩把对象表象出来。我们自己也可以承认那样一个对象是有价值的，那样一个对象是可憎的；但是在一位演说家刺激起想象、并给这些观念增添力量之前，这些观念对于意志或感情也许只有一种微弱的影响。

但是雄辩并非总是必需的。别人的单纯意见，尤其是在情感增添它的势力时，会使一个关于祸福的观念对我们发生影响，那种影响在其他情形下是会完全被忽略掉的。这是发生于同情或传导原则；而同情正如我前面所说，只是一个观念借想象之力向一个印象的转化。

值得注意的是：生动的情感通常伴随着生动的想象。在这一方面，正像在其他方面一样，情感的力量一方面决定于对象的本性或情况，一方面也决定于人的性情。

我已经说过，信念只是与现前印象相关的生动的观念。这种活跃性对于刺激我们的全部情感，不论平静的或猛烈的，都是一个必要的条件；至于想象的单纯虚构，则对于两者并没有任何重大影响。虚构过于微弱，不能把握心灵，或引起任何情绪。

第七节 论空间和时间的接近和远隔

我们很容易举出理由说明，为什么与我们接近的每一种事物（不论是空间上接近或时间上接近），都以一种特殊的强力和活泼性被人想象，并且它对想象的影响超过了其他任何对象。我们的自我是密切地呈现于我们的，而且凡与自我有关系的任何东西都分享着那种性质。不过一个对象如果是那样远隔，以至失掉了这种关系的优势，那么为什么它越是再远隔一些，它的观念还会变得越是微弱而模糊呢？这一点或许需要一种较为详细的考察。

显而易见，想象永远不能够完全忘记我们存在其中的空间点和时间点；想象总是由情感和感官得到关于时空点的那些经常的报道，以至想象不论如何把它的注意转向外面的、远隔的对象，它在每时每刻都要被迫来反省现在。还有可以注意的一点是，在想象我们所认为实在的、存在的对象时，我们总是在其应有的秩序和位置下来考虑它们，从来不由一个对象跳到与之远隔的其他一个对象，而总要经历位于它们中间的全部那些对象，至少是要粗略地加以检视。因此，当我们反省与我们远隔的任何对象时，我们不但先要经历位于我们和那个对象之间的一切对象，然后再达到那个对象，而且每一刹那都得重复那个过程，因为我们每一刹那都被召唤回来考虑自己和自己的现前情况。我们很容易设想，这种间断必然把观念削弱，因为它打断心灵的活动，而且使想象不能那样紧张连续，一如在我们反省一个近处的对象时那样。在我们要达到一个对象时，所走的步子越少，而且路途也越是平坦，这种活跃性的减低便越不会那样明显地被感觉到，但是随着距离和困难的程度仍然会或多或少地被观察到。

因此，这里我们要考究远近两类对象；接近的对象借着它们与我们的关系，就在其强力和活泼性方面接近于印象；远隔的对象，由于我们想象它们的方式有了间断，出现在较为微弱、较为不完全的观点之下。这就是这些对象在想象上的作用。如果我的推理是正确的，它们在意志和情感上也一定有一种与此成比例的效果。接近的对象比远隔的对象必然有大得很多的影响。因此，我们发现在日常生活中人们所主要关心的是那些在空间和时间上与他们不很远隔的对象，他们只

享受现在，而将远隔的对象留给机会和命运来照管。你如果向一个人讲他三十年以后的状况，他将不理睬你。你要是和他谈明天将发生的事情，他就会注意倾听。家中摔破一面镜子，比千百里外一所房子着了火，更能引起我们的关切。

还有一点：空间和时间两方面的远隔虽然在想象上、并因而在意志和情感上有重大的效果，可是远隔的效果在空间 上比在时间 上要小得多。二十年的时间比起历史，甚至比起某些人记忆所及的时间来，确实只是一段很短的时间距离，可是我怀疑，三千里之远或者地球上所能有的最大距离，是否能够像在前一种情形下那样显著地减弱我们的观念，减低我们的情感。一个西印度商人 会告诉你说，他对于牙买加 发生的事情相当关心；可是很少有人展望到遥远的将来，以至害怕很远的未来事件。

这个现象的原因显然一定是在于空间和时间的不同的特性。任何人无需求助于形而上学，就容易观察到空间或广袤是由分布于某种秩序中的并存着的、并且能够同时呈现于视觉或触觉的若干部分所组成。相反，时间或接续，虽然也是由若干部分组成，可是每一次只能以一个部分呈现于我们；而且时间的任何两个部分永远不能同时并存。这两种对象的这些性质在想象上有一种适当的效果。广袤的各个部分因为对各个感官来说是能够结合起来的，所以在想象中得到了结合；一个部分的出现既然不排除另一部分，所以思想通过接近的各部分间的推移或过渡，就因此较为顺利而容易。在另一方面，时间的各部分在实际存在中的不能并存，就把它们在想象中分离开来，并使那个官能〔想象〕难以 推溯任何一长串或一系列的事件。每一个部分必然是单独而孤立地出现，而且必须先驱除了被假设为紧接在它之前存在的部分，才能依次进入想象中间。因此，时间方面的任何距离就比空间方面的同样距离在思想中引起较大的间断，因此使观念、并因而使情感大为削弱；因为依照我的体系来说，情感在很大程度上是依靠想象的。

与前面现象性质相同的，还有另外一个现象，就是：同样的距离在将来比在过去有较大的效果 。在意志方面，这种差异是容易说明的。因为我们的任何行为既然都不能够改变过去，所以过去不能决定意志，是不足奇怪的。但是在情感方面，问题还是新颖的，值得我们考察。

除了我们有通过空间点和时间点依次前进的一种倾向以外，我们的思想方法还有另外一个特点，协同产生这种现象。在安排我们的观念时，我们永远顺着时间的接续方式，容易由考虑任何对象进到紧随其后的对象，而不容易进到在它以前发生的对象。除了其他的例子以外，我们也可以从历史叙事所永远遵守的那个次序来明了这一点。除了绝对必要之外，没有任何东西能迫使一个历史家打破时间的顺序，而在其叙事中把实际在以后发生的事情提前叙述。

这一点也很容易地应用到现在的问题上，如果我们回顾一下我前面所说过的话，即人的现在情境永远就是想象的情境，而且我们是从这里进而想到任何远隔的对象的。当一个对象是过去的，那么由现在进到它的那个思想进程是违反自然的，因为那是由一个时间点进到先前的一个时间点，更由那一个点进到先前的另一个点，这都是与自然的接续进程相反的。在另一方面，当我们把思想转向一个将来的对象时，我们的想象就顺着时间之流向前移动，依着一个似乎最自然的顺序达到那个对象，永远是由一个时间点进到紧随其后的那一点。这种顺利的观念进程有利于想象，使它在较为强烈、较为充分的观点下来想它的对象；相反，如果我们在自己的进程中不断受到阻碍，而且被迫去克服由违反想象的自然倾向而发生的种种困难，想象便不能在那样强烈而充分的观点下来想它的对象。因此，过去的小距离程度就比将来的大许多的距离程度，在打断和减弱想象方面有更大的效果。由它对想象所有的这种效果，就发生了它对意志和情感的影响。

还有另外一个原因，既是有助于产生同样的效果，而且也是由决定我们依据观念的接续来追溯相似的时间接续的那种想象的性质发生的。当我们从现在的刹那来考虑将来和过去的两个同样远隔的时间点时，那么显而易见，抽象地考虑起来，它们与现在的关系是几乎相等的。因为将来在某时候会成为现在，过去也曾有一度是现在。因此，我们如果能够消除想象的这种性质，过去和将来的同样距离将有一种类似的影响。不但当想象停留不动、由现在的刹那观察将来和过去时，情形是如此，而且即使它改变它的位置、而使我们处于各个不同的时期时，情形也是如此。因为在一方面，当我们假设自己存在于现在刹那和将来对象之间的某一时间点上时，我们就看到将来的对象接近我们，过去的对象后退、而变得更远；而在另一方面，在假设我们存在于现在与过去中间的一个时间点上时，过去就接近我们，而将来则更变得辽远了。但是由于上述的想象特性，我们宁愿把我们的思

想确定在现在和将来之间的一个时间点上，而不愿把它置于现在与过去之间的一个点上。我们愿意推进我们的存在，而不愿延缓我们的存在；我们顺着似乎是时间的自然接续顺序，由过去进到现在，再由现在进到将来。因此，我们就想象将来每时每刻流近我们，而过去则每时每刻在后退。因此，同样一个距离在过去和在将来，对想象并没有同样的效果，这是因为我们认为过去的距离不断在增加着，而将来的距离却不断在减少。想象预料事物的进程，并且在对象所趋向的那个状态下观察对象，一如在被认为是现在的那个状态下观察对象一样。

第八节 论空间和时间的接近和远隔（续）

我们已经说明了三个似乎很可注目的现象：为什么距离削弱了想象和情感；为什么时间方面的距离比空间方面的距离有较大的效果；为什么过去的时间距离比将来的时间距离有更大的效果。我们现在必须考察似乎与这些现象可说是相反的三种现象：为什么一个很大的距离增加我们对一个对象的珍视和敬慕；为什么时间方面那样一种距离比空间方面那样一种距离更能增加这种珍视；为什么过去时间的距离比将来时间的距离更有这种作用。我希望，这个题目的奇特、可以使我有理由对它作较长的讨论。

先从第一个现象谈起，即为什么一段很大的距离能够增加我们对于一个对象的珍视和敬羡。显而易见，单纯观察和思维任何巨大的对象，不论是接续着的或是占有空间的，都会扩大我们的灵魂，而给它以一种明显的愉快和快乐。广大的平原、海洋，永恒、漫长的世纪，所有这些都是使人愉快的对象，超过任何虽然是美的、但没有适当的巨大和它的美配合的东西。当任何远隔的对象呈现于想象前时，我们自然就反省到间隔着的距离，并借此想象到某种巨大而宏伟的东西，获得了通常的快乐。但是因为想象容易由一个观念转到另一个与之相关的观念，而把第一个观念所刺激起来的一切情感传到第二个观念，所以对这段距离所发生的那种敬羡就自然地扩散到那个远隔的对象上面。因此，我们就发现，对象不一定要实际远离我们，才能引起敬羡；一个对象如果借着观念的自然联结把我们的观点转移到任何巨大的距离，那就够了。一个大旅行家虽然和我们处在同一个房间内，仍

然被认为是一个了不起的人物；一个希腊 的奖章虽然放在我们的柜子里面，也总是被认为是珍贵的古董。这里，对象借着自然的推移就把我们的观点转到远方和远古；而由这距离发生的那种敬羡，借着另一次的自然推移，又返回到了那个对象上面。

但每一种大的距离虽然都引起对于远隔对象的敬羡，可是时间方面的距离比空间方面的距离还有更大的效果。古代的半身像和铭刻比日本 的桌子更是被人珍贵；且不说希腊人和罗马人，我们就是对于古代迦勒底人 和埃及人 比对于近代中国人 和波斯人 确是更加尊敬，宁肯费更多的无益的辛苦去澄清前者的历史和年代，而不肯费较少的辛苦去作一次航行，确实地去了解后者的性格、学术和政府。我不得不离题稍为远些，以便说明这个现象。

人性中有一个很可注目的性质，就是：任何一种障碍若是不完全挫折我们，使我们丧胆，则反而有一种相反的效果，而以一种超乎寻常的伟大豪迈之感灌注于我们心中。在集中精力克服障碍时，我们鼓舞了灵魂，使它发生一种在其他情况下不可能有的昂扬之感。顺境使我们的精力闲散无用，使我们感觉不到自己的力量，但是障碍却唤醒这种力量而加以运用。

反过来说，也是真的。障碍不但扩大灵魂的气概，而且灵魂在充满勇气和豪情时，还可以说是要故意寻求障碍。

> 他渴望：
> 在怯弱的群兽中如愿地出现
> 一头口吐泡沫的野猪；
> 或者，有一只褐狮闯下山来。[4]

凡能支持情感和充实情感的东西，都使我们愉快；正如在另一方面，凡使情感微弱无力的东西也都使人不快一样。既然障碍有第一种效果，而顺利有第二种效果，所以就无怪心灵在处于某种心情中时，就要寻求障碍而厌恶顺利了。

这些原则不但影响情感，也影响想象。我们只须一考究高峰 和深渊 对想象的影响，就可以相信这一点。任何一个高峰都传来一种骄傲，或使想象有崇高之感，并使人幻想比下面的人高出一等；反过来

说，也是一样，一种崇高而强烈的想象也传来上升和高超的观念。因此，我们就可说是把一切好的东西的观念和高的观念结合起来，并把坏的东西的观念和低的观念联系起来。天堂被假设为高高在上，地狱被假设为处于深渊。一个高贵的天才被称为高超的、崇高的天才。“于是振翼起飞，离开湿漉漉的土地。”在另一方面，一个粗俗而肤浅的想法就被人不加分别地称为低下或低劣。繁荣称为上升，困苦称为下降。国王们被认为处于世间的顶点，而农民和雇工被称为处于最低的地位。这些思想方法和表达方法，并不像初看时显得的那样不关重要。

无论常识或哲学都明显地看到，高和低并没有自然的和本质的差别，这种区别仅仅是发生于产生了由上而下的运动的物质的重力。在地球这一部分所称为上升 的那个方向，在我们对蹠的地方，就被称为下降 。这种情形的发生，只是因为物体有一种相反的倾向。我们确实知道，不断影响我们感官的那些物体的倾向，必然由于习惯的缘故在想象中也产生一种相似的倾向，并且当我们想到任何位于高处的对象时，它的重量的观念就给予我们以一种倾向，要把它由它所在的那个地位运送到直接位于其下的地方，如此一直下去，最后达到地面，才使这个物体和我们的想象都同样地停止下来。由于同样理由，我们在由下往上想时也感到一种困难，而在由低的对象向高的对象推移时，不免有一种勉强之感，就像我们的观念由它的对象获得了一种重力似的。证明这一点的有一个事实，就是我们发现音乐和诗歌中被人努力钻研的流畅被称为降调、收音或乐阶；流畅的观念给我们传来下降的观念，正如下降产生流畅一样。

因此，想象既然在由低的趋向高的时候，在它的内在的性质和原则方面发现一种抵抗，而灵魂被喜悦和勇气所鼓舞时，既然在某种意义上要找寻抵抗，并且当想象的勇气遇到可以滋养它并运用它的场所时，它便迅速投入那种思想或行动的场所；所以结果就是，凡借触动情感或想象来鼓舞和活跃灵魂的每样东西，自然给想象传来这种向上的倾向，并决定它反着它的思想的自然之流而逆行。想象的这种向上的进程符合于心灵当前的倾向；那种困难不但不消灭它的活力和敏捷，反而有支持它、促进它的相反作用。因为这个理由，所以美德、天才、权力和财富，就和高超与崇高结合起来；正如贫穷、奴役和愚蠢是和低下与卑微结合着一样。如果我们的情形正和密尔顿 所描写的天使的情况一样，认为下降是逆行 ，并且不费辛苦和强制便不能下降

，那么这种事物的秩序就会完全倒转过来；这可以由下面这一点看出来，就是：上升与下降的本性是由困难和倾向得来的。因此，它们的每一个结果也都是由那个来源发生的。

这一切都很容易应用于现在的问题，即为什么时间上的巨大距离比空间上的同样距离产生了对于远隔的对象的较大的尊敬。想象由一个时间部分进到另一个时间部分时，比它在空间的各部分间的推移，要较为困难；这是因为空间或广袤在我们的感官看来是联合着的，至于时间或接续则永远是间断的、分割的。这种困难在与短的距离结合起来时，就打断并削弱了想象；但是在巨大的距离方面却有相反的效果。心灵由于它的对象的巨大而昂扬起来以后，由于想象的困难而格外昂扬起来；心灵因为每一刹那都被迫重新努力由时间的一部分推移到另一部分，所以就比在空间的各部分之间推移时，感到一种较为活跃而崇高的心情，因为在空间的各部分方面观念是顺利和方便地向前流动的。在这种心情中，想象如同通常那样是由考虑距离进而观察远隔的对象，使我们对它相应地发生一种尊敬；古代一切遗物所以在我们看来那样珍贵，并且比由世界上最辽远的地方所带来的东西都显得更有价值，其原因就在于此。

我所提到的第三个现象将是这一点的充分的证实。并非任何一种时间距离都有产生尊敬和珍视的效果。我们不容易想象我们的后代会超过我们，或者和我们的祖先并驾齐驱。这个现象所以显得更加可以注意，乃是因为将来的任何距离都不如过去同样的距离那样地减弱我们的观念。过去的距离在很大的时候虽然比将来的同样距离更能增加我们的情感，可是短的距离却有减弱情感的较大的影响。

在我们通常的思想方式中，我们处于过去和将来的中间地位；我们的想象既然感觉难以沿着过去往后退，而易于循着将来的途径前进，困难就传达来上升的概念，而顺利则传来相反的概念。因此，我们就想象我们的祖先可说是高高地在我们的上面，我们的后代则在我们的下面。我们的想象达到前者时需要努力，而达到后者时却很容易：在距离小的时候，这种努力就减弱想象；但是在伴有一个适当对象时，它便扩大并提高想象；正如在另一方面，顺利之感在距离小的时候帮助想象，但是在想象考虑任何巨大的距离时反而要减弱它的力量。

在结束这个关于意志的题目之前，我们如果用几句话总结前面关于本题所述各点以便把全部论证更清楚地置在读者前面，那也许不是不适当的。我们平常所谓情感，是指任何祸福呈现出来时、心灵所发生的一种猛烈的和明显的情绪；或者当任何一个对象呈现出来、借着我们官能的原始结构特别适宜于刺激起一种欲望，这时也有情感发生。我们所谓理性也是指着与情感性质相同的感情而言；不过这一类感情的作用较为平静，并不引起性情的混乱；这种平静状态使我们对于这些情感发生一种错误，使我们误认为它们只是我们理智官能的结论。这些猛烈的和平静的情感的原因和结果都是相当容易变化的，并且在很大程度上依靠于每个人的特殊的性情和心情。一般说来，猛烈的情感对于意志有一种较为有力的影响；虽然我们也常常发现，平静的情感在得到反省的配合和决心的支持时，也足以控制情感的最暴烈的活动。使这方面整个情形较为不易断定的原因是：平静的情感容易转变为猛烈的情感，转变的原因或是由于性情的变化，或是由于对象的条件和情况的变化，例如由任何伴随的情感借来了力量，或是由于习惯之力，或是由于想象受了激动。总而言之，一般人所说的这种理性和情感的斗争使人生变得多样化了，不但使人们彼此互相差异，而且使各人自己在各个时间中也各不相同。哲学只能说明这个斗争中少数的较为重大、较为明显的结果；而必须舍去一切较微小、细致的转变，因为那些转变所依靠的原则是太细微了，不是哲学所能掌握的。

第九节 论直接的情感

我们很容易观察到，不论直接的或间接的情感都是建立在痛苦和快乐上面的，而且为了产生任何一种感情，只须呈现出某种祸福来就够了。在除去痛苦和快乐之后，立刻就把爱与恨、骄傲与谦卑、欲望与厌恶，以及我们大部分的反省的或次生的印象也都消除了。

由祸福最自然地并且不用丝毫准备而发生的那些印象，就是伴有意志作用的欲望与厌恶、悲伤与喜悦、希望与恐惧等直接情感。心灵借着一种原始的本能倾向于趋福避祸，即使这些祸福只被认为是存在于观念之中，并且被认为是只存在于任何将来的时期。

但是假设有一个直接的痛苦或快乐印象，而这个印象 是由一个与我们自己或其他人有关的对象发生，这也并不阻止爱好或厌恶以及连带的情绪发生，而却进一步在与心灵中某些潜伏的原则会合起来以后，刺激起骄傲或谦卑、爱或恨等新的印象。使我们趋向或避开对象的那个倾向仍然继续起着作用，但是却与由印象和观念的双重关系发生的那些间接 情感结合起来。

这些间接的情感永远是令人愉快的或令人不快的，所以就给直接的情感增添了一种附加的力量，并增加了我们对于对象的欲望和厌恶。例如，一套漂亮的衣服由于它的美产生了一种快乐；这种快乐产生了直接情感或意志和欲望的印象。其次，这些衣服在被认为属于我们自己时，双重关系就给我们传来骄傲的情绪，这种情绪是一种间接的情感；伴随那种情感而生的快乐，又返回到直接感情上，而给予我们的欲望或意志、喜悦或希望以一种新的力量。

当福利是确定的或很可能的时候，它就产生了喜悦。当祸害处于同样情况时，就发生了悲伤或悲哀。

当福利或祸害不确定时，于是随着这两方面的不确定的程度，发生了恐惧或希望。

欲望发生于单纯的福利，厌恶发生于祸害。当身心的行动可以达到趋福避祸的目的时，意志就发动起来。

除了福利与祸害，也就是除了痛苦与快乐以外，直接的情感还往往发生于一种自然的冲动或完全无法说明的本能。属于这一类的有欲求我们的敌人受到惩罚和希望我们友人得到幸福的心理；还有饥饿、性欲，以及其他少数的肉体欲望。恰当地说，这些情感是产生祸福的，而不是由它们而发生的，如其他感情那样。

除了希望与恐惧以外，直接感情中没有一种值得我特别注意；这两种感情我们将在这里力求加以说明。显而易见，由于它的确定性而会产生悲伤或喜悦的那个事件，当它只是很可能的和不确定的时候，就总是会产生恐惧或希望。因此，为了理解这个条件之所以造成那样大的一种差异的理由起见，我们必须回顾一下我在前一卷关于概然性的本质所说过的话。

概然性发生于几个相反的机会或原因的对立，心灵因此不能固定于任何一面，而是不断地在两方面来回摇摆，在一个时刻决定认为对象是存在的，在另一个时刻又认为它是不存在的。想象或知性（随便称它是什么都可以），在相反的观点之间来回变动；它虽然也许较多次地转向于一方面，可是由于若干原因或机会的互相对立，不可能停止在任何一方面。问题的反 和正 的两方面交替地占到优势；心灵在观察对象的一些相反的原则时，发现了那样一种彻底消灭全部确实性和确定意见的反对情形。

假设我们怀疑它的存在的那个对象是一个欲望或厌恶的对象，那么显然，随着心灵转向这一方面或那一方面，它必然感觉到一种暂时的喜悦或悲哀的印象。我们欲求它存在的一个对象，当我们想到产生它的那些原因时，就使我们愉快；由于同一理由，在相反的考虑下就要刺激起悲伤或不快：所以正像知性在一切概然问题方面是在相反的观点之间摇摆不定一样，各种感情也必然同样地在相反的情绪之间摇晃不定。

如果我们考究人类心灵，我们将发现，就情感而论，心灵并不如管乐器似的，在依次吹出各个音调时，吹气一停，响声就停顿了；心灵倒像一具弦乐器，在每次弹过之后，弦的振动仍然保留某种声音，那个声音是不知不觉地逐渐消逝下去的。想象异常敏捷而迅速，但是情感却迟缓而顽强；因为这种理由，当任何对象呈现出来，给予想象以许多不同的观点，给予情感以许多不同的情绪，这时想象虽然迅速地改变它的观点，可是每一次弹动并不都产生一个清楚而明晰的情感调子，而是一种情感永远要与他种情感混杂在一起。随着概然性之倾向于福或祸，喜悦或悲哀的情感就在心情中占了优势，因为概然性的本性就在于在一个方面投以多数的观点或机会，或者投以（这也是同样的说法）一种情感的较多次的重复，或者投以那种情感的较高程度，因为它把若干分散的情感集合为一个情感。换句话说，悲伤和喜悦既然借着想象的两个相反观点而互相混合起来，所以它们就通过它们的结合产生了希望和恐惧两种情感。

在这个题目方面，关于我们现在所研究的各种情感的反对情况；可以提出一个很奇特的问题来。我们可以观察到，各种相反情感的对象如果同时呈现出来，那么除了优势的情感增强以外（这种增强，前面已经说明，通常是由两个对象的初次相碰或相遇而发生的），有时

两种情感隔开短的时间接续出现；有时两种情感互相消灭，没有一种发生；有时两者保持结合在心灵中间。因此，人们就可以问：我们能用什么理论说明这些变化，我们能把这些变化归约于什么一般的原则。

当相反的情感发生于完全差异的对象时，这些情感是交替发生的，观念方面由于缺乏关系，使那些印象互相分开，而阻止它们的互相对立。例如，一个人由于诉讼失败而苦恼，由于得子而欢喜，他的心灵由愉快的对象转到祸患的对象时，它的活动不论如何敏捷，也难以用一种感情来调和另一种感情，并因而处于两者之间的中立状态。

当同一事件是混合性质、而在其各种不同的条件中含有某种祸害的成分和某种幸运的成分时，则心灵就容易达到那种平静状态。因为在那种情况下，那些情感借着彼此的关系混合起来，以致彼此消灭，使心灵处于完全平静状态。

但是，第三点，假设那个对象不是一种祸与福的混合物，而是被认为在某种程度上很可能的或很不可能的；那么，我可以说，在那种情形下，两种相反的情感将同时存在于灵魂中，并不互相消灭，互相调和，而将共存在一起，并借两者的结合产生第三个印象或情感。两种相反的情感只有当它们相反的活动恰好互相冲突，而它们的方向和它们所产生的感觉也是互相反对时，它们才能互相消灭。这种精确的冲突依靠于那些情感所由以发生的那些观念的关系，并且随着关系的大小程度而有全部或局部冲突的情形。在概然性方面，两种相反的机会有那样大的关系，以至决定同一个对象的存在或不存在。不过这种关系远不是完善的，因为有些机会落在存在一方面，另外一些机会落在不存在一方面：而存在与不存在是完全互不相容的对象。我们不可能一次观察两种相反的机会和依靠于这些机会的结果；想象必然要在两者之间来回交替地流动。想象的每一种观点都产生其特有的情感，这个情感逐渐消沉下去，而在经过了一次弹击之后，跟着就有明显的震动。各个观点的互不相容，使各种情感不能沿直线互相撞击（如果可以这样说），可是它们的关系仍然足以使它们的较为微弱的情绪互相混合。希望和恐惧就是按照这个方式由悲伤和喜悦两种相反情感的不同的混合程度而发生，由它们的不完全的联合和结合而发生的。

总而言之，各种相反的情感，如果发生于不同的对象，它们便交替出现；如果是由同一个对象的各个不同部分发生，它们便彼此互相消灭；如果是由任何一个对象所依靠的相反的和互不相容的机会或可能性发生，它们便同时存在，互相混合。在这整个事情中间，显然看到了观念关系的影响。如果相反情感的对象是完全差异的，这些情感就像两个瓶子里两种相反的液体一样，彼此没有影响。如果对象是紧密关联着的，则与之相应的情感便如咸 和酸 一样，在混合之后便互相消灭。如果关系比较的不完全，而成立于对同一对象所有的相反的观点，则两种情感便如油和醋一样，不论如何混合，总不能完全结合和融合。

关于希望和恐惧的假设本身既然带有自己的明白性，所以我们在给予证明的时候、可以简略一些。少数几个有力的论证胜过许多微弱的论证。

两方面的机会如果相等，而且不论在哪一方面都看不出优势来时，恐惧与希望两种情感就可以发生。不但如此，在这种情况下，这两种情感还是最为强烈的，因为心灵这时没有可以依止的任何基础，而在极度的不确定状态中来回摇摆。如果在悲伤一面投入较大程度的概然性，你就会立刻看到，那个情感扩散于整个组合中，而把它渲染成为恐惧。再把概然性增大，并借此也把悲伤增强起来，于是恐惧就更占优势，终于随着喜悦程度的不断减低，而不知不觉地进入纯粹的悲伤。在达到这种情况以后，你可以照方才增加悲伤的方式把悲伤减低；借着把那一面的概然性减低，你将发现情感每一刹那都变得晴朗起来，终于不知不觉地变为希望；而如果你借着增加概然性来增加组合中的那一部分，则希望又照同样方式逐渐转为喜悦。这就显然证明，恐惧和希望两种情感是悲伤和喜悦的混合物，正如在光学中当你减少或增加组成一条通过三棱镜的有色太阳光线的两条光线之一的数量之后，你如果发现它在组合中依照比例占到或大或小的优势时，那就证明、这条有色的太阳光线是这两条光线的一个组合体。我确信，不论自然哲学或精神哲学都不能有比此更为有力的证明了。

概然性分为两种：一种是对象本身真正是不确定、而由机会所决定的；一种是对象虽然已经是确定的，可是对我们的判断来说是不确定的，我们的判断在问题的两方面都发现有若干的证明。这两种概然性都引起恐惧和希望；这个现象只能由两种概然性所共有的那个特性

发生，就是两者都共同具有的两种相反观点所给予想象的不定和摇摆。

通常产生希望或恐惧的，乃是一种很可能的祸福。因为概然推断原是一种摇摆不定的观察对象的方法，自然要在情感方面引起相似的混合和不定。不过我们可以说，任何时候这种混合如果可以由其他原因产生，那么虽然没有概然性，恐惧和希望两种情感仍将发生；这一点必须被承认是现在这一个假设的一个令人信服的证明。

我们发现，一种祸害，在仅仅被认为是可能的 时候，有时也就产生恐惧，尤其是这种祸害是很大的话。一个人在想到极度的痛苦和拷打时，即使他遭受这种祸害的危险非常小，也不免要战栗失色。概然性的渺小程度被祸害的重大程度所补偿了。我们的感觉正如在那种祸害有较大的概然性的时候同样地生动。对极大的祸害仅仅作一次的观察，其结果就等于对微小的可能性作多次的观察一样。

不过不但可能的祸害会引起恐惧，就是被认为不可能的 祸害也会引起恐惧；例如当我们立在悬崖绝壁的边上，就要发抖，虽然我们知道自己十分安全，对于是否前走一步完全是由自己做主的。这是由于祸害的迫近，影响了想象，正如祸害在确定的时候影响想象一样。但是一反省到我们的安全，这种心理便遭到冲击，立刻消失，因而它所引起的情感正如由相反的机会所产生的相反的情感一样。

已经确定的 祸害有时也和可能的或不可能的祸害一样，有产生恐惧的同样效果。例如，处于铜墙铁壁、禁卫森严的监狱中，毫无逃脱方法的人，一想到他所判处的酷刑时，就要战栗发抖。这只是由于那种确定的祸害是可怖的、骇人的；在那种情形下，心灵由于恐怖不断地排斥那种祸害，而那种祸害却不断地挤入思想中来。祸害已经确定无疑，不过心灵却不能忍受这种祸害的确定；由于这种变动不定，就产生了外表与恐惧完全相同的一种情感。

不但在祸福的存在 是不确定的时候，就是在其种类 不确定时，也有恐惧或希望发生。假如有一个人由他素来相信的人告诉他说，他的一个儿子突然被杀，那么显然，他一定要在得到究竟哪个儿子被杀的确息以后，这个事件所引起的情感才会确定成为纯粹的悲伤。这里一种祸害是确定了，不过祸害的种类还未确定。因此，在这种场合

下，我们所感到的恐惧并不混杂着任何喜悦在内，而其发生只是由于想象在各个对象之间来回摇摆的缘故。问题的每一方面在这里虽然都产生同样的情感，可是那种情感并不能确定下来，而却从想象得到一种惶惑而不定的活动，那种活动在其原因和在其感觉方面都是与悲伤和喜悦之间的混合和斗争互相类似。

根据这些原则，我们就可以说明情感中的一个初看起来似乎很奇特的现象，就是惊讶容易变为恐惧，一切出乎意料的事情都使我们惊恐。由这一点所得出的最明显的结论就是，人性一般是怯懦的；因为当任何对象突然出现时，我们就立刻断言它是一种祸害，而不等到我们考察它的本性是善是恶，一下子就感到了恐惧。我说这是最明显的结论，不过在进一步考察之下，我们将发现，这个现象需要用其他理由加以说明。一个现象的突然性和奇特性都在心灵中自然地产生一种纷扰，正如我们所没有料到的、不熟悉的每样事物一样。其次，这种纷扰自然地产生一种好奇心或求知欲，这种好奇心由于对象的冲击强烈而突然，因而是很猛烈的，使人感到不快，在它的动摇不定方面正类似于恐惧情感的感觉或悲喜的混合情感的感觉。恐惧的这个影像自然地就转变为恐惧本身，使我们真正害怕祸害的发生，因为心灵形成它的判断，总是根据现前的心情，而很少根据于对象的本性的。

由此可见，一切种类的不确定，都与恐惧有一种强烈的联系，即使它们并不由于它们所呈现于我们的相反的观点和考虑而产生了情感之间的任何对立。一个人在他的友人患病时离开了友人，比他在其身边时对友人感到较大的焦虑，虽然他就是在身边或许也无能为力，也不能判断病情的结果。在这种情形下，情感的主要对象，即友人的生死，虽然不论他在旁或不在旁，都是同样地不确定；可是他的友人的病况中有千万种细微情节，使他在确知之后，可以把观念固定起来，而阻止那种与恐惧密切相关的动摇不定。不确定在一个方面说来，对希望的关系的确也像对恐惧的关系一样，因为不确定在希望情感的组成中也是一个要素；但是它所以不倾向于那一面，则是因为不确定本身单独就是令人不快的，并与种种不快情感发生一种印象关系。

因此，我们对于一个人的细微情节的不确定，就增加了我们对于他的死亡或不幸的忧惧。霍拉斯 曾经提到过这个现象：

雏鸟在巢中，羽毛未丰满，

母鸟离巢时，惴惴心不安，
惟恐长蛇至，蜿蜒来侵犯；
虽则身在旁，无能为力焉。

不过我还要把恐惧与不确定互相关联的这个原则再推进一步，而主张说：任何一种怀疑都产生那种恐惧情感，即使它不论在那一方面都呈现出好的、合意的东西来。一个处女在新婚之夜就寝时，充满了恐惧与忧虑，虽然她所期待的事情只是最高的快乐，是她久已渴望的事情。但是这种事的新奇和重大、愿望和喜悦的混乱，使心灵非常惶惑，不知道应该固定在哪一种情感上；因此，精神便发生一种忐忑不安，这种忐忑不安在某种程度上是令人不快的，所以就自己地蜕变成为恐惧。

这样，我们仍然发现，凡是使情感动摇或混杂、并附带有任何程度的不快感觉的东西，总是产生恐惧，或者至少产生一种十分类似恐惧而难以和它区别的情感。

我在这里只限于考察了在最单纯而自然的状况下的希望和恐惧，而不曾考究两种情感由各种观点和反省的混杂所可能发生的一切变化。恐怖、惊惶、惊愕、焦虑 和其他那一类的情感，都只是各种各样程度不同的恐惧。我们很容易想象，对象改换一个情况，或思想改换一个方向，都会把甚至情感的感觉也改变了；这不但一般地说明了恐惧的一切特殊属类，也一般地说明了其他感情的特殊属类。爱可以表现为柔情、友谊、亲密、尊重、善意 和其他许多的形式；归根到底，这些都是同样的感情，并且由同样原因发生，虽然其间小有差异，不必详细说明。因为这个缘故，所以我一向才只限于考察主要的情感。

为了同样留意避免冗长，所以我也不去考察意志和直接情感出现于动物方面的情况。因为，它们也和人类方面这些感情一样，都是性质相同，并且也由同样原因刺激起来，这是非常明显的。我把这一点留给读者自己去观察；希望读者同时考究到这一点对这个系统所增添的附加力量。

第十节 论好奇心或对真理的爱

不过我想我们已经讨论了心灵的那么多的不同的部分，并且也考察了那么多的情感，而却不曾有一度考究对真理的爱好，虽然这种爱好是我们的一切探究的最初根源；我认为这是一个不小的疏忽。因此，在我们结束这个题目之前，应该给予这种情感一些考虑，并指出它在人性中的根源。这是非常特别的一种感情，因此，我们如果在我们所考察过的那些题目的任何一项之下来讨论它，就不能不有陷于模糊和混乱的危险。

真理有两种，一种是对于观念本身互相之间的比例的发现，一种是我们的对象观念与对象的实际存在的符合。确实，第一种真理之所以被人追求，并不是单纯因为它是真理，而且给予我们快乐的也不单是结论的正确性。因为不论我们是用两脚规来发现两个物体的相等，或是借数学的证明来发现它，结论同样是正确的。在一种情形下，证明虽然是理证性的，而在另一种情形下，证明虽然只是感性的，可是一般地说，心灵对于两种证明都有同样的信念。在一种算术演算中，真理和信念虽然也和在最深奥的代数演算中是一样性质，可是在演算中的快乐是极小的，如果它不至于陷入痛苦：这就显然证明，我们有时从真理的发现所感到的愉快不是由真理本身得来，而是由于它赋有的某些性质得来的。

使真理成为愉快的首要条件，就是在发现和发明真理时所运用的天才和才能。任何容易的和明显的道理永远不被人所珍贵的；甚至本身 原是困难的道理，而我们在得到关于它的知识时，如果毫无困难，没有经过任何思想或判断方面的努力，那种道理也不会被人重视。我们喜爱追溯数学家们的理证过程；但是一个人如果仅仅是把线和角的比例告诉我们，我们也不会由此得到多大的愉快，虽然我们深信他的判断和诚实。在这种情形下，我们只要长着耳朵，就足以听到真理。我们无须集中注意，或运用天才；而天才的运用是心灵的一切活动中最令人愉快而乐意的。

不过天才的运用虽然是我们由科学所获得的快乐的主要来源，可是我怀疑，单是这一点是否就能给予我们以很大的快乐。我们所发现的真理必须还要有相当的重要性。我们很容易把代数问题增加到无穷，锥线的比例的发现也是无尽的；可是很少数学家们喜欢做这类的研究，他们总是把思想转向较有用、较重要的问题上面。现在的问题是，这种效用和重要性是以什么方式在我们心理上起作用的呢？在这

个问题方面，困难发生于这一点上，即：许多哲学家们为了寻找他们所认为对世人重要而有用的真理，消耗了他们的时间，损毁了他们的健康，忽略了他们的财富，可是由他们的全部行为看来，他们却没有任何为公众服务的精神，丝毫也不关怀人类的利益。如果他们相信，他们的发现没有任何重要性，那么他们就完全会失掉研究的兴趣，虽然他们对研究的结果实际上是毫不关心的：这似乎是一种矛盾。

为了消除这个矛盾，我们必须考究：有些欲望和爱好不超出想象的范围以外，而只是情感的微弱的影子和影像，并不是任何实在的感情。例如，假设有一个人观察任何一个城市的防御工事，考虑它们的天然的或人工的巩固性和有利条件，观察棱堡、壁垒、坑道和其他军事建筑的配置和设计；显然，随着这些设施适合于达到它们的目的的程度，他将感到一种相应的快乐和满意。这种快乐既然是发生于对象的效用，而不是发生于它们的形式，所以它只能是对于居民的一种同情，因为所有这些筑城技术都是为了居民的安全而采用的；虽然这个人可能是一个陌生人或是一个敌人，他的心中可能对居民毫无好感，甚至还对他们怀着憎恨。

的确，有人可以反对说，那样疏远的同情对于一个情感来说是一个非常微薄的基础；我们通常所见的哲学家们的那种勤奋和努力决不能由那样一种浅薄的根源得来的。不过我在这里要重提一下我前面所说的话，就是：研究的快乐主要在于心灵的活动，在于发现或理解任何真理时天才和知性的运用。如果需要真理的重要性来补足这种快乐的话，那也不是因为真理的重要性本身使我们的快乐有多大的增加，而只是因为它在某种程度上被需要来固定我们的注意。当我们漫不经心或不注意时，知性的同样活动对我们就没有影响，也不足以传来我们处于另外一种心情中时由这种活动所可能得到的那种快乐。

不过心灵的活动固然是快乐的主要基础，可是除此以外，我们还需要在达到目的方面或发现我们所考察的真理方面有某种程度的成功。关于这一点，我将仅仅提出一个在许多场合下都有用的概括说法，就是：当心灵带着一种情感追求任何目的时，那个情感虽然原来不是由那个目的发生，而只是由那种活动和追求发生，可是由于感情的自然过程，我们对于那个目的自身也发生了关切，而在追求目的的过程中如果遭到任何失望，便要感到不快。这种情况发生于前述的本情感间的关系和平行方向。

为了用一个相似的例子来说明这一番道理起见，我将要说，再没有任何两种情感比打猎和哲学这两种情感更为密切地类似的了，虽然在初看起来，两者好像是不能相比的。显而易见，打猎的快乐在于身心的活动：运动、注意、困难、不确定。同样显然的是：这些活动必须伴有一个效用观念，然后才能对我们发生任何作用。一个拥有巨大的财富、丝毫没有贪心的人，虽然对猎取鹧鸪和山鸡感到快乐，可是对于捕打乌鸦和野鹊，却不感兴趣；这是因为他认为前两种适于餐用，后两者则完全无用。这里，效用或重要性本身确是并不引起任何真正情感，而只是需要它来支持想象；同样的这一个人在其他任何事情方面虽然会忽略十倍大的利益，可是在打了几点钟猎以后带回家一打山鹬或其他鹬类，他会感到高兴。为了使打猎和哲学的平行关系更加显得完全起见，我们可以说：在两种情形下，我们的活动的目的本身虽然可以是被鄙视的，可是当活动在热烈进行的时候，我们就集中注意于这个目的，以致在遭到任何失望时，就会感到非常不快，而当我们失去猎物或在推理中陷于错误时，都会感到懊丧。

如果我们还要给这些感情找寻另外一个平行的感情，那么我们可以考究赌博的情感，赌博的给人快乐，正如打猎和哲学一样，也是根据于同样的原则。前已说过，赌博的快乐不单是发生利益，因为许多人抛弃了必得的利益，而去从事这种娱乐。这种快乐也并不是单由赌博而来，因为这些人如果不赌金钱输赢，他们也就感不到快乐。这种快乐是由两种原因的结合而得来的，虽然这些原因在分开的时候便不起作用。这里的情况正像某些化学作用一样，两种清澈和透明液体混合起来以后，就产生了第三种不透明的和有色的液体。

我们对于赢得赌注的关切吸引住了我们的注意，如果没有这种关切，我们对于那种活动或其他任何活动，就都不能感到快乐。我们的注意被吸住以后，于是困难、变化、运气的突然转变就更进一步地使我们发生兴趣；我们的快感就是由这种关切而发生。人生是那样一个令人厌腻的场面，而人们又多半是具有懒散的性情，所以任何对他们提供消遣的东西，虽然它所凭借的情感掺杂着一种痛苦，大体上会给人以一种明显的快乐。这种快乐在这里又被对象的本性所增加了，这些对象既是可感知的，而且范围又是狭窄的，所以容易吸引注意并使想象感到愉快。

可以说明数学和代数学中真理的爱好的那个理论，也可以推广到道德学、政治学、自然哲学和其他一些的科学，这里我们不考究观念的抽象关系，而考究它们的实际联系和存在。但是除了表现于各种科学中的知识的爱好以外，人性中还赋有一种好奇心，这是由完全另外一种原则得来的一种情感。某些人有一种要想知道邻人的活动和情况的永不满足的欲望，虽然他们的利益与邻人毫无关系，而且他们也必须完全依靠别人，才能得到消息，因而没有研究或努力的余地。让我们来找寻这个现象的原因。

前面已经详细证明，信念的影响在于活跃和固定想象中的任何观念，同时并驱除关于那个观念的种种犹豫和不定。这两种情况都是有利的。借着观念的活泼性，我们使想象感到兴趣，并且产生一种快乐，那种快乐和由缓和的情感发生的快乐性质相同，只是程度较小一点。正如观念的活泼性给人以快乐一样，观念的确实性，通过把一个特殊观念确定于心中，并使心灵免去选择对象时的动摇不定，因而就防止了不快的感觉。人性中有一个性质在许多场合下都是很显著的，并且是身心所共有的，就是：过分突然而猛烈的一种变化使我们感到不快，并且任何对象本身不论我们如何漠不相关的，可是它们的变化总是要引起不快来的。由于怀疑的本性在于引起思想中的变化，把我们由一个观念突然转移到另一个观念上，所以怀疑必然也是痛苦的起因。这种痛苦主要发生于任何事件的利益、关系或是它的重要性和新奇性使我们对它发生兴趣的场合下。我们并不是对每一个事实都有一种求知的好奇心，我们想知道的也不专限于知道以后对我们有利益的那些事实。一个观念只要以充分的力量刺激我们，并使我们对它极为关心，以至使我们对于它的不稳定性和易变性感到不快，那就足以刺激起好奇心来。一个初到任何城市中的人可以完全漠不关心居民的历史和经历，但是当他同他们进一步熟识了，并在他们中间住久了，他就和本地人一样有了好奇心。当我们在阅读一个民族的历史时，我们就极想澄清它的历史中所发生的任何疑难；但是这些事件的观念如果大部分都消失了，则我们对于那一类研究便不再关心了。

---

[1] 拉罗希福科（1613—1680），巴黎人，著有回忆录，道德准则。

[2] 泰米托克里斯（公元前525—前459）是雅典将领兼政治家。

[3] 罗林 先生。

[4] 中译本编者按：这两句诗引自古拉丁诗人味吉尔（Virgil）：《伊尼德》，第四卷，原书未注明。

人性论

在精神科学中采用实验推理方法的一个尝试

爱好严肃的德的人应当时常研究什么是德，并且要求贤淑的典范。——路庚（Lucan）

第三卷 道德学

附录一篇

其中对前两卷中某些段落作了例解与说明

第一章 德与恶总论

第一节 道德的区别不是从理性得来的

一切深奥的推理都伴有一种不便，就是：它可以使论敌哑口无言，而不能使他信服，而且它需要我们作出最初发明它时所需要的那种刻苦钻研，才能使我们感到它的力量。当我们离开了小房间、置身于日常生活事务中时，我们推理所得的结论似乎就烟消云散，正如夜间的幽灵在曙光到来时消失去一样；而且我们甚至难以保留住我们费了辛苦才获得的那种信念。在一长串的推理中，这一点更为显著，因为在这里，我们必须把最初的一些命题的证据保持到底，可是我们却往往会忘掉哲学或日常生活中的一切公认的原理。不过我仍然抱着这样的希望：现在这个哲学体系在向前进展的过程中，会获得新的力量；而且我们关于道德学 的推理会证实前面关于知性 和情感 所作的论述。道德比其他一切是更使我们关心的一个论题：我们认为，关于道德的每一个判断都与社会的安宁利害相关；并且显而易见，这种关切就必然使我们的思辨比起问题在很大程度上和我们漠不相关时，显得更为实在和切实。我们断言，一切影响我们的事物决不能是一个幻象；我们的情感既然总要倾注于这一面或那一面，所以我们自然就认为，这个问题是在人类所可理解的范围以内；而在其他同类性质的一些情形下，我们对这个问题就容易发生怀疑。如果没有这个有利的条件，我在这样一个时代决不敢再给那样深奥的哲学写第三卷，因为在这个时代里，大部分人们似乎都一致地把阅读转变为一种消遣，而把一切需要很大程度注意才能被人理解的事物都一概加以摒弃。

前面已经说过，心灵中除了它的知觉以外，永远没有任何东西存在；视、听、判断、爱、恨、思想等一切活动都归在知觉的名称之下。心灵所能施展的任何活动，没有一种不可以归在知觉 一名之下；

因此，知觉这个名词就可以同样地应用于我们借以区别道德善恶的那些判断上，一如它应用于心灵的其他各种活动上一样。赞许这一个人，谴责另一个人，都只是那么许多不同的知觉而已。

但是知觉既然分为两类，即印象 和观念 ，这个区别就又产生了一个问题，就是：我们还是借我们的 观念，还是借 印象，来区别德和恶，并断言一种行为是可以责备的或是可以赞美的呢？ 我们将从这个问题开始我们关于道德学的现在这种研究。这个问题将立刻斩除一切不着边际的议论和雄辩，而使我们在现在这个题目上归结到一种精确和确切的论点。

有人主张，德只是对于理性的符合；事物有永恒的适合性与不适合性，这对于能够思考它们的每一个有理性的存在者是完全同一的；永恒不变的是非标准不但给人类、并且也给"神"自身，加上了一种义务：所有这些体系都有一个共同的意见，即道德也和真理一样，只是借着一些观念并借着一些观念的并列和比较被认识的。因此，为了评判这些体系，我们只须考究，我们是否能够单是根据理性来区别道德上的善恶，或者还是必须有其他一些原则的协助，才使我们能够作出这种区别。

如果道德对于人类的情感和行为不是自然地具有影响，那么我们那样地费了辛苦来以此谆谆教人，就是徒劳无益的了，而且没有事情再比一切道德学者所拥有的大量规则和教条那样无益的了。哲学普通分为思辨的 和实践的 两部分；道德既然总是被归在实践项下，所以就被假设为影响我们的情感和行为，而超出知性的平静的、懒散的判断以外。这一点被日常经验所证实了，日常经验告诉我们，人们往往受他们的义务的支配，并且在想到非义时，就受其阻止而不去作某些行为，而在想到义务时，就受其推动而去作某些行为。

道德准则既然对行为和感情有一种影响，所以当然的结果就是，这些准则不能由理性得来；这是因为单有理性永不能有任何那类的影响，这一点我们前面已经证明过了。道德准则刺激情感，产生或制止行为。理性自身在这一点上是完全无力 的，因此道德规则并不是我们理性的结论。

我相信，没有人会否认这个推论的正确性；而且除非先否认作为这个推论基础的那个原则，也就没有可以逃避这个推论的其他方法。我们只要承认、理性对于我们的情感和行为没有影响，那么我们如果妄称道德只是被理性的推论所发现的，那完全是白费的。一个主动的原则永远不能建立在一个不主动的原则上；而且如果理性本身不是主动的，它在它的一切形象和现象中，也都必然永远如此，不论它是从事研究自然的或道德的问题，不论它是在考虑外界物体的能力或是有理性的存在者的行为。

前面我已经证明[1]，理性是完全没有主动力的，永远不能阻止或产生任何行为或感情；我在证明这点时所用的种种论证，如果在这里一一加以重复，那就有些厌烦了。我们将很容易回忆到我们在那个论题上所说的话。我在这里将仅仅回忆这些论证之一，并将力求使它具有更大的决定性，并且更适合于应用到现在这个论题。

理性的作用在于发现真或伪。真或伪在于对观念的实在关系或对实际存在和事实的符合或不符合。因此，凡不能有这种符合或不符合关系的东西，也都不能成为真的或伪的，并且永不能成为我们理性的对象。但是显而易见，我们的情感、意志和行为是不能有那种符合或不符合关系的；它们是原始的事实或实在，本身圆满自足，并不参照其他的情感、意志和行为。因此，它们就不可能被断定为真的或伪的，违反理性或符合于理性。

这个论证对我们现在的目的来说，具有双重的优越性。因为它直接地证明，行为之所以有功，并非因为它们是符合于理性，行为之所以有过，也并非因为它们违反了理性；同时，它还较为间接地证明了这个同一的真理，就是通过向我们指出，理性既然永不能借着反对或赞美任何行为、直接阻止或引生那种行为，所以它就不能是道德上善恶的源泉，因为我们发现道德的善恶是有这种影响的。行为可以是可夸奖的或是可责备的，但不能是合理的或不合理的：因此，可以夸奖的或可以责备的同合理的或不合理的并不是一回事。行为的功过往往和我们的自然倾向相矛盾，有时还控制我们的自然倾向。但是理性并没有这种影响。因此道德上的善恶区别并不是理性的产物。理性是完全不活动的，永不能成为像良心或道德感那样，一个活动原则的源泉。

但是有人也许会说，虽然任何意志或行为都不能和理性直接互相矛盾，可是我们可以在行为的某些伴随条件方面，即在其原因或结果方面，发现那样一种矛盾。行为可以引起判断，而且当判断和情感相合时，也可以间接 地被判断所引起，因而借着一种滥用的说法（哲学是难以允许这种滥用的），也可以把那个矛盾归之于那种行为。这种真或伪在什么样的程度上可以成为道德判断的源泉，现在应该加以考察。

我们已经说过，理性，在严格的哲学意义下，只有在两个方式下能够影响我们的行为。一个方式是：它把成为某种情感的确当的对象的某种东西的存在告诉我们，因而刺激起那种情感来；另一个方式是：它发现出因果的联系，因而给我们提供了发挥某种情感的手段。只有这两种判断能够伴随我们的行为，并可以说在某种方式下产生了行为；同时我们必须承认，这些判断往往可以是虚妄的和错误的。一个人可以因为误认一种痛苦或快乐存在于一个对象之中，因而发生了情感，事实上那个对象并没有产生苦乐感觉的倾向，或者所产生的结果恰好和所想象的情形相反。一个人也可以在求得达到他的目的时、采取了错误的手段，而由于他的愚蠢的行为妨害了，而不是促进任何计划的执行。我们可以认为这些虚妄的判断影响了与之有关的那些情感和行为，并且可以用一种不恰当的比喻说它们使行为成为不合理的。不过这一点虽然可以被承认，我们仍然很容易看到，这些错误远远不是一切不道德的源泉，它们往往是清白无罪的，而对于不幸陷入错误中的人们并不带来任何罪过。这些错误仅仅是事实 的错误，道德学家一般都不认为这种错误是有罪的，因为它完全是无意的。如果我在对象产生痛苦或快乐的影响上发生了错误的认识，或者不知道满足我的欲望的恰当方法，那么人们应该惋惜我，而不该责备我。任何人都不能认为那些错误是我的道德品格中的一种缺陷。例如一个实际上是不好吃的果子在相当距离以外出现于我面前，我由于错误而想象它是甜美可口的。这是一个错误。我又选择了不适于达到取得这个果子的某种手段。这是第二个错误。除此以外，在我们关于行为的推理中再也没有第三种错误可能发生。因此，我就问，一个人如果处在这种情况下，犯了这两种错误，是否不管这些错误是多么不可避免，都应把他认为是恶劣的和罪恶的呢？我们能不能想象，这类错误是一切不道德的源泉呢？

这里我们也许应该提出，如果道德上的善恶区别是由那些判断的真伪得来的，那么不论在什么地方我们只要形成那些判断，就必然有善恶的区别发生；而且不论问题是关于一个苹果或关于一个王国，也不论错误是可避免的或是不可避免的，就都没有任何差异了。因为道德的本质既然被假设为在于对理性的符合或不符合，那么其他的条件就都完全是可有可无的，永远不能赋予任何行为以善良的或恶劣的性质，也不能剥夺它的那种性质。还有一点，这种符合或不符合既然不能有程度的差别，那么一切德和恶当然就都是相等的了。

有人或许这样说：事实 的错误虽然不是罪恶的，可是是非 的错误却往往是罪恶的，而这就可以成为不道德的源泉。我的答复是：这样一种错误不可能是不道德的原始源泉，因为这种错误以一种实在的是非作为前提，也就是以独立于这些判断之外的一种实在的道德区别作为前提。因此，是非的错误可以成为不道德的一种，不过它只是次生的一种不道德，依据于在它以前就存在的别的一种不道德上面的。

至于〔有人说〕有些判断是我们行为的结果 ，而且这些判断如果是错误的，就使我们断言那些行为是违反真理和理性的：关于这一点，我们可以说，我们的行为永远不能引起我们自己的任何真的或伪的判断来，而只有在他人方面才有这样一种影响。的确，一种行为在许多场合下可以使他人发生虚妄的结论；一个人如果从窗中窥见我同邻人的妻子的淫乱行为，他也许会天真地想象她一定是我的妻子。在这一点上，我的行为就类似谎言或妄语；惟一的不同之点（这点是很重要的）在于，我的淫乱行为并没有要想使别人发生一个错误判断的意图，而只是为了满足我的性欲和情感。不过我的行为却由于偶然而引起了一种错误和虚妄的判断；行为结果〔即他人的判断〕的虚妄可以借一种奇特的比喻归之于行为自身。但是我仍然看不到任何借口，可以根据它主张说，引起那样一种错误的倾向就是一切不道德的最初的源泉或原始的根源。 [2]

因此，总起来说，道德上的善恶的区别不可能是由理性造成的；因为那种区别对我们的行为有一种影响，而理性单独是不能发生那种影响的。理性和判断由于推动或指导一种情感，确是能够成为一种行为的间接原因；不过我们不会妄说，这一类判断的真伪会伴有德或恶。至于由我们的行为所引起的他人的那些判断，它们更不能对构成它们原因的那些行为给予那些道德的性质。

不过为了说得更详细一点，为了指出事物的那些永恒不变的合适性和不合适性并不能得到健全的哲学的辩护，我们还可以衡量下面的几点考虑。

如果思想和知性单独就能够确定是非的界限，那么德和恶这两种性质必然或者在于对象的某些关系，或者在于可以由我们的推理所发现的一种事实。这个结论是明显的。人类知性的作用既然分为两种，即观念的比较和事实的推断，所以德如果是被知性所发现的话，那么德一定是这些作用之一的对象，除此以外，知性再也没有第三种作用可以发现它们。某些哲学家们曾经勤勤恳恳地传播一个意见说，道德是可以理证的；虽然不曾有任何人在那些证明方面前进一步，可是他们却假设这门科学可以与几何学或代数学达到同样的确实性。根据这个假设来说，恶与德必然成立于某些关系；因为各方面都承认，事实是不能理证的。因此，让我们先从考察这个假设开始，并且，如果可能的话，力求确定那些长时期以来成为毫无结果的研究的对象的道德性质。请你明确地指出构成道德或义务的那些关系来，以便我们知道那些关系由什么而成立的，以及我们必须在什么方式下来加以判断。

如果你主张，恶和德成立于可以有确实性和可以理证的一些关系，那么你必然只限于那四个 能够有那种证信程度的关系；而在那种情形下，你就陷于重重的矛盾中间，永远无法脱出。因为你既然认为道德的本质就在于这些关系中间，而这些关系中没有一种不可以应用于无理性的对象上，而且也可以应用于无生命的对象上，所以当然的结果就是，甚至这些对象也必然能够有功或有过了。类似关系、相反关系、性质的程度 和数量与数目的比例 ，所有这些关系不但属于我们的行为、情感和意志，同样也确当地属于物质。因此，毫无疑问，道德并不在于任何一种这些关系中间，而且道德感也不在于这些关系的发现 [3] 。

如果有人说，道德感在于发现和这些关系不同的某种关系，并且当我们把一切可以理证的关系归在四个总目之下时，我们所列举的关系是不完全的：对于这个说法，我不知道如何答复才好，除非有人肯惠予指出这种新关系来。对于一个从未说明过的体系，我们是不可能加以驳斥的。像这样的黑暗中进行混战，一个人往往打在空处，把拳击送到了敌人所不在的地方。

因此，我在这个场合下，就只好满足于向愿意澄清这个体系的人要求下面的两个条件。第一，道德的善恶既然只属于心灵的活动，并由我们对待外界对象的立场得来，所以这些道德区别所由以发生的那些关系，必然只在于内心的活动和外在的对象之间，并且必然不可以应用于自相比较的内心活动，或应用于某些外界对象与其他外界对象的对比。因为道德既然被假设为伴随某些关系，所以这些关系如果只属于单纯的内心活动，那么结果就是：我们在自身就会犯罪，不管我们对宇宙处于什么立场了。同样，这些道德关系如果能够应用于外界对象之间，那么结果就是，甚至无生物也可以有道德上的美丑了。但是我们似乎难以想象，在情感、意志和行为与外界对象比较之下所能发现出的任何关系，是不可能在自相 比较的情况下，属于这些情感和意志，或属于这些外界对象的。

但是证明这个体系时所需要的第二个 条件，更加难以满足。如有些人所主张的，在道德的善恶之间有一种抽象的理性的差异，而事物也有一种自然的适合性与不适合性；依照这些人的原则来说，他们不但假设，这些关系由于是永恒不变的，所以在被每一个有理性的动物考虑时，都是永远同一的，而且它们的结果 也被假设为必然是同一的；并且他们断言，这些关系对于神的意志的指导，比起对于有理性的、善良的人们的支配，具有同样的、甚至更大的影响。这两点显然不是一回事。认识德是一回事，使意志符合于德又是一回事。因此，为了证明是非的标准是约束 每一个有理性的心灵的永久法则，单是指出善恶所依据的那些关系来还不够，我们还必须指出那种关系与意志之间的联系，并且必须证明，这种联系是那样必然的，以至在每一个有善意的心灵中它必然发生，并且必然有它的影响，虽然这些心灵在其他方面有巨大的、无限的差异。但是我已经证明，甚至在人性中间，任何一个关系决不能单独地产生任何行为；除此以外，在研究知性时我也已经指出，任何因果关系（道德关系也被认为是因果关系）都只能通过经验而被发现，而且我们也不能妄说，单是通过对于对象的考虑，就能够对这种因果关系有任何确实的把握。宇宙间的一切事物，单就其本身考虑，显得是完全散漫而互相独立的。我们只是借着经验才知道它们的影响和联系；而这种影响，我们永远不应该推广到经验之外。

由此可见，永恒的、理性的是非标准的体系所需要的第一个 条件是不可能满足的，因为我们不可能指出那样一种是非区别所依据的那

些关系；第二个 条件也同样不能满足，因为我们不能够先验地证明，这些关系如果真正存在并被知觉的话，会具有普遍的强制和约束力量。

不过为了使这些一般的考虑更加清楚而有说服力起见，我们可以用人们普遍承认为含有道德的善、恶性质的一些特殊例子加以具体说明。在人类可能犯的一切罪恶中，最骇人、最悖逆的是忘恩负义，特别是当这种罪恶犯在父母的身上，表现在伤害和杀害的尤其罪恶昭彰的例子里面。一切人，不论哲学家和一般人，都承认这一点；只有在哲学家们中间发生了这样一个问题，就是：这种行为的罪恶或道德上丑恶还是被理证的理性所发现的呢？还是被一种内心的感觉、通过反省那样一种行为时自然地发生的某种情绪、所感到的呢？我们如果能够指出，其他对象中虽然也有同样的关系，而却并不伴有任何罪恶或非义的概念，那么这个问题就立刻被决定了，而前一个意见就被否定了。理性或科学只是观念的比较和观念关系的发现；如果同样的关系有了不同的性质，那么明显的结果就是：那些性质不是仅仅由理性所发现的。因此，为了试验这个问题，让我们选定任何一个没有生命的对象，例如一棵橡树或榆树；让我们假设，那棵树落下一颗种子，在它下面生出一棵树苗来，那棵树苗逐渐成长，终于长过了母株，将它毁灭；那么我就问，在这个例子中是否缺乏杀害父母或忘恩负义行为中所发现的任何一种关系呢？老树不是幼树的存在的原因么？幼树岂不是老树的毁灭的原因、正如一个儿子杀死他的父母一样吗？如果仅仅回答说，这里缺乏选择或意志，那是不够的。因为在杀害父母的情形下，意志并不产生任何不同的 关系，而只是那种行为所由以发生的原因，因此，它产生的关系是和橡树或榆树方面由其他原则所发生的关系是相同 的。决定一个人杀害父母的是意志或选择；决定一棵橡树幼苗毁灭它所由以生长的老树的是物质和运动的规律。因此在这里，同样的关系具有不同的原因，但是那些关系仍然是同一的；这些关系的发现在两种情形下既然并不都伴有不道德的概念，所以结果就是，那种概念并不发生于那样一种发现。

不过我们还可以选出一个更加类似的例子；我请问任何人，为什么血族通奸在人类方面是罪恶的，为什么同样行为和同样关系在动物方面就丝毫也不算是道德上的罪恶和丑恶呢？如果有人答复说，这种行为在动物方面所以是无罪的，乃是因为动物没有足够的理性来发现它是罪恶的，至于人则赋有理性官能，应该 约束他遵守义务，所以同

样行为对他来说立刻成为是罪恶的了；如果有人这样说，则我可以答复说，这显然是一种循环论证。因为在理性能够觉察罪恶之前，罪恶必然先已存在；因此，罪恶是独立于我们理性的判断之外的，它是这些判断的对象，而不是它们的结果。因此，依照这个体系来说，凡有感觉、欲望和意志的动物，也就是每一个 动物，必然都有我们所赞美和责备于人类的一切的那些德和恶。所有的差异只在于，我们的高级理性足以发现恶或德，并借此可以增加责备或赞美；不过这种发现仍然假设这些道德区别以一个独立的存在者作为前提，这个存在者仅仅依靠于意志和欲望，而且在思想和现实中都可以和理性分开。动物彼此之间也和人类一样有同样的关系，因而道德的本质如果就在于这些关系，则动物也和人类一样、可以有同样的道德。动物缺乏足够程度的理性，这或许阻止它们觉察道德的职责和义务，但是永不能阻止这些义务的存在，因为这些义务必须预先存在，然后才能被知觉。理性只能发现这些义务，却永不能产生这些义务。这个论证值得衡量，因为据我看来它是完全有决定性的。

这个推理不但证明，道德并不成立于作为科学的对象的任何关系，而且在经过仔细观察以后还将同样确实地证明，道德也不在于知性所能发现的任何事实 。这是我们论证的第二个 部分；这一部分如果阐述明白，我们就可以断言，道德并不是理性的一个对象。但是要想证明恶与德不是我们凭理性所能发现其存在的一些事实，那有什么困难呢？就以公认为罪恶的故意杀人为例。你可以在一切观点下考虑它，看看你能否发现出你所谓恶 的任何事实或实际存在来。不论你在哪个观点下观察它，你只发现一些情感、动机、意志和思想。这里再没有其他事实。你如果只是继续考究对象，你就完全看不到恶。除非等到你反省自己内心，感到自己心中对那种行为发生一种谴责的情绪，你永远也不能发现恶。这是一个事实，不过这个事实是感情的对象，不是理性的对象。它就在你心中，而不在对象之内。因此，当你断言任何行为或品格是恶的时候，你的意思只是说，由于你的天性的结构，你在思维那种行为或品格的时候就发生一种责备的感觉或情绪。因此，恶和德可以比作声音、颜色、冷和热，依照近代哲学来说，这些都不是对象的性质，而是心中的知觉；道德学中这个发现正如物理学中那个发现一样，应当认为是思辨科学方面的一个重大进步，虽然这种发现也和那种发现一样对于实践都简直没有什么影响。对我们最为真实、而又使我们最为关心的，就是我们的快乐和不快的

情绪；这些情绪如果是赞成德、而不赞成恶的，那么在指导我们的行为和行动方面来说，就不再需要其他条件了。

对于这些推理我必须要加上一条附论，这条附论或许会被发现为相当重要的。在我所遇到的每一个道德学体系中，我一向注意到，作者在一个时期中是照平常的推理方式进行的，确定了上帝的存在，或是对人事作了一番议论；可是突然之间，我却大吃一惊地发现，我所遇到的不再是命题中通常的"是 "与"不是 "等连系词，而是没有一个命题不是由一个"应该 "或一个"不应该 "联系起来的。这个变化虽是不知不觉的，却是有极其重大的关系的。因为这个应该 或不应该 既然表示一种新的关系或肯定，所以就必需加以论述和说明；同时对于这种似乎完全不可思议的事情，即这个新关系如何能由完全不同的另外一些关系推出来的，也应当举出理由加以说明。不过作者们通常既然不是这样谨慎从事，所以我倒想向读者们建议要留神提防；而且我相信，这样一点点的注意就会推翻一切通俗的道德学体系，并使我们看到，恶和德的区别不是单单建立在对象的关系上，也不是被理性所察知的。

第二节 道德的区别是由道德感得来的

这样，论证的进程就导使我们断言，恶与德既然不是单纯被理性所发现的，或是由观念的比较所发现的，那么我们一定是借它们所引起的某种印象或情绪，才能注意到它们之间的差别。我们关于道德的邪正的判断显然是一些知觉；而一切知觉既然不是印象、便是观念，所以排除其中之一，就是保留另外一种的有力的论证。因此，道德宁可以说是被人感觉到的，而不是被人判断出来的；不过这个感觉或情绪往往是那样柔弱和温和，以致我们容易把它和观念相混，因为依照我们平常的习惯，一切具有密切类似关系的事物都被当作是同一的。

其次的问题是：这些印象是什么性质的，它们是以什么方式对我们起作用的？这里我们无需久待不决，而必然立刻可以断言，由德发生的印象是令人愉快的，而由恶发生的印象是令人不快的。每一刹那的经验必然都使我们相信这一点。任何情景都没有像一个高贵和慷慨

的行为那样美好；而任何情景也没有像残忍奸恶的行为那样更令人厌恶的了。任何快乐都比不上我们与所爱所敬的人在一起时所感到的那种愉快；正如最大的惩罚就是被迫和我们所憎恨或鄙视的人们一起生活一样。一部戏剧或小说就可以提供我们以一些例子，说明由德所传来的这种快乐和发生于恶的痛苦。

我们借以认识道德的善恶的那些有区别作用的印象，既然只是一些特殊的 痛苦或快乐：那么必然的结果就是，在关于这些道德区别的一切研究中，我们只须指出，什么一些原则使我们在观察任何品格时感到快乐或不快：这就足以使我们相信，为什么那个品格是可以赞美的或可以责备的了。一个行动、一种情绪、一个品格是善良的或恶劣的，为什么呢？那是因为人们一看见它，就发生一种特殊的快乐或不快。因此，只要说明快乐或不快的理由，我们就充分地说明了恶与德。发生德的感觉只是由于思维一个品格感觉 一种特殊的快乐。正是那种感觉 构成了我们的赞美或敬羡。我们不必再进一步远求；我们也不必探索这个快感的原因。我们并非因为一个品格令人愉快，才推断那个品格是善良的；而是在感觉到它在某种特殊方式下令人愉快时，我们实际上就感到它是善良的。这个情形就像我们关于一切种类的美、爱好和感觉作出判断时一样。我们的赞许就涵摄在它们所传来的直接快乐中。

对于建立了永恒的理性的是非标准的那个体系，我已经反驳说，我们在理性动物的行为中所能指出的任何关系，没有一种不能在外界对象中发现的；因此，道德如果永远伴着这些关系，那么无生物也可以成为善良的或恶劣的了。但是人们也可以同样反驳现在这个体系说，如果德和恶是被快乐和痛苦所决定的，那么这些善恶性质必然永远是由感觉而发生的；因而任何对象，不论是有生或无生，有理性的或无理性的，只要能刺激起快感或不快，都可以在道德上成为善的或恶的了。不过这种反驳虽然似乎与前面的一致，可是它在这种情形下绝对没有在前一种情形下的那种力量。因为，第一 ，显而易见，在快乐 这个名词下面我们包括了很不相同的许多感觉，这些感觉只有那样一种疏远的类似关系，足以使它们可以被同一个抽象名词所表示。一个美好的乐章和一瓶美好的酒同样地产生快乐；而且两者的美好都只是由快乐所决定的。但是我们就可以因此而说，酒是和谐的或音乐是美味的么？同样，一个无生物，或任何人的品格或情绪虽然都可以给人快感；但是由于快感不同，这就使我们对于它们而发生的情绪不至

于混淆，并使我们以德归之于一类，而不归之于另一类。就是由品格和行为发生的每一种苦乐情绪也并不是都属于使我们赞美或责备的那种特殊 的苦乐情绪之列。一个敌人的优良品质对我们是有害处的，但是仍然激起我们的尊重与尊敬。所以我们只是在一般地考虑一种品格，而不参照于我们的特殊利益时，那个品格才引起那样一种感觉或情绪，而使我们称那个品格为道德上善的或恶的。诚然，由利益发生的情绪和由道德发生的情绪，容易互相混淆，并自然地互相融合。我们很少不认为一个敌人是恶劣的，也很少能够在他对我们的利害冲突与本人的真正的邪恶和卑劣两者之间有所区别。不过这并不妨害那些情绪本身仍然是彼此各别的，而且一个镇静而有定见的人是能够不受这些幻觉支配的。同样，一个和谐的声音虽然确实只是自然地给人以一种特殊 快乐的声音，可是一个人却难以觉察到一个敌人的声音是悦耳的，或者承认它是和谐的。但是一个听觉精细而能自制的人却能分开这些感觉，而对值得赞美的加以赞美。

第二 ，我们可以回忆一下前面的情感体系，以便看到我们各种痛苦和快乐之间的一种更加重大的差异。当一个事物呈现于我们之前，而且那个事物既对于这些情感的对象有一种关系，又产生了一种与这些情感的感觉相关的独立感觉，这时骄傲与谦卑、爱与恨就被刺激起来。德和恶就伴有这些条件。德与恶必然在于我们自身或在他人身上，并且必然刺激起快乐或不快；因此，它们必然刺激起这四种情感之一；这就使它们清楚地区别于那些与我们往往没有关系的无生物所发生的那种苦乐。这或许是德和恶对心灵产生的最重大的作用。

现在，关于区别道德的善恶的这种苦乐，可以提出一个概括 的问题来，就是：这种苦乐是由什么原则发生的，它是由什么根源而发生于人类心灵中的呢？ 对于这个问题，我可以答复说，第一 ，要想象在每一个特殊例子中、这些情绪都是由一种原始的 性质和最初的 结构所产生的，那是荒谬的。因为我们的义务既然可以说是无数的，所以我们的原始本能就不可能扩及于每一种义务，不可能从我们最初的婴儿期起在心灵上印入最完善的伦理学系统中所包含的那一大堆的教条。这样一种进行方法是和指导自然的那些通常的原理不相符合的，在自然中，少数几条的原则就产生了我们在宇宙中所观察到的一切种类，而且每样事情都是在最简易的方式下进行的。因此，我们必须把这些最初的冲动归纳起来，找寻出我们的一切道德概念所依据的某些较为概括的原则。

但是第二，有人如果问，我们还是应该在自然中来找寻这些原则，还是必须在其他某种来源方面找寻它们？那么我可以答复说，我们对于这个问题的答案是决定于“自然”一词的定义的，没有任何一个词比这个名词更为含混而模糊的了。如果所谓自然是与神迹对立的，那么不但德与恶的区别是自然的，而且世界中所发生过的每一事件，除了我们宗教所依据的神迹之外，也都是自然的。因此，如果说关于恶与德的情绪在这个意义下是自然的，我们便没有作出什么很了不起的发现。

不过自然也可以同稀少和不常见的意义相对立；在这个通常的意义下，关于什么是自然的，什么是不自然的问题往往可以发生争执；我们可以一般地说，我们并没有任何十分精确的标准，可以用来解决这些争端。常见和稀少决定于我们所观察到的事例的数目，这个数目既然可以逐渐地有所增减，所以我们就不可能确定其间任何精确的界限。在这一点上，我们只可以肯定说，如果有任何事物可以在这个意义下称为自然的，那么道德感一定是可以称为自然的。因为世界上没有任何一个国家、任何一个国家中也没有任何一个人完全没有道德感，没有一个人在任何一个例子中从来不曾对于习俗和行为表示过丝毫的赞许或憎恶。这些情绪在我们的天性和性情中是那样根深蒂固的，若不是由于疾病或疯狂使心灵完全陷于混乱，决不可能根除和消灭它们的。

不过自然不但可以同稀少和不常见对立，也可以和人为对立，而且在这个意义下，人们也可以争论，德的概念是否是自然的。我们容易忘掉，人们的设计、计划和观点正如冷、热、潮、湿等原则一样在它们的作用中同样都是受必然所支配的；但是当我们把它们看作为自由的、完全由自己支配的时候，我们通常就把它们与自然的其他一些原则对立起来。因此，如果有人问，道德感是自然的还是人为的，我认为我现在对于这个问题不可能给以任何确切的答复。往后我们或许会看到，我们的某些道德感是人为的，而另外一些的道德感则是自然的。当我们进而详细考察每个特殊的恶和德的时候[4]，再来讨论这个问题，将是较为适当的。

同时我们不妨根据自然和不自然的这些定义说，那些主张德与自然同义、恶与不自然同义的体系是最违反哲学的。因为在“自然”一词与神迹对立的第一个意义下，恶和德是同样自然的；而在它与不常

见的事物对立的第二个意义下，那么德或许会被发现是最不自然的。至少我们必须承认，勇德和最野蛮的暴行一样，因为是不常见的，所以同样是不自然的。至于自然的第三个意义，那么恶与德确实同样是人为的，同样是不自然的。因为人们不论怎样争辩、某些行为的功或过的概念是自然的还是人为的，那些行为自身显然是人为的，是根据某种意图和意向而作出的；否则那些行为便不可能归在这些名称中的任何一个之下。因此，“自然的”和“不自然的”这些性质不论在任何意义下都不能标志出恶和德的界限。

这样，我们就又回到了我们原来的论点上，就是：德和恶是被我们单纯地观察和思维任何行为、情绪或品格时所引起的快乐和痛苦所区别的。这个论断是很适切的，因为它使我们归结到这样一个简单的问题，即为什么任何行为或情绪在一般观察之下就给人以某种快乐或不快，借此就可以指出道德邪正的来源，而无需去找寻永不曾存在于自然中的，甚至也并不（借任何清楚和明晰的概念）存在于想象中的任何不可理解的关系和性质。对于这个问题作了这个在我看来毫无任何含糊不清之点的陈述以后，我就庆幸我已经完成了我现在的计划的一大部分。

---

[1] 参看。

[2] 一个幸运地成了名的已故的作者〔渥拉斯顿 Wollaston〕曾经郑重地主张说，这样一种错误就是一切罪恶和道德上的丑恶的基础；若不是他这样说，我们原可以认为证明上面这一点是完全多余的。为了发现他的假设的谬误，我们只须考究一点，就是：人们所以从一个行为推出一个错误的结论来，只是由于自然原则的模糊不明，致使一个原因被相反的原因在暗中打断了它的作用，并且使两个对象之间的联系变化不定。但是由于甚至在自然的对象方面，原因也有相似的不确定性和变化，并且引起我们的判断中的相似的错误，所以那个产生错误的倾向如果就是恶和不道德的本质，那么必然的结果就是：甚至无生物也可以成为罪恶的和不道德的了。

人们如果再申辩说，无生物的行为是没有自由和选择的，那也是徒然的。因为自由和选择既然不是使一种行为在我们心中引生错误结论的必要条件，所以两者无论如何都完全不能成为道德的本质；而且

我也不容易看到，就这个体系来说，它如何还会考虑到自由和选择。引起错误的倾向如果是不道德的根源，那么那种倾向和不道德在任何情形下都应当是不可分离的。

还有一点：如果我在和邻人的妻子尽情淫乱的时候，小心地先把窗子关住，那么我就不犯不道德的罪了；这是因为我的行为既然完全掩藏起来，就该没有产生任何错误结论的倾向了。

由于同样理由，一个窃贼如果登着梯子从窗户里进来，并且极其小心地不惊动人，那他就完全无罪了。因为他或者是不被人发觉，或者是如果被人发觉，他也不会引起任何错误，任何人在这种情况下也不会错认了他的身份。

大家都熟知，斜眼的人们很容易使人发生错误。我们很容易认为他们是在向某人打招呼或谈话，而事实上他们是在和另外一个人交谈。那么他们就能因此而算是不道德的吗？

此外，我们还容易看到，在所有那些论证中都有一种明显的循环推理。一个人如果侵占了别人的 财物，当作自己的 来用，那他就像是宣布了那些财物是自己的；这种谬误是"非义"的这种不道德的根源。但是如果没有先在的道德准则作为前提，财产、权利、义务还可理解么？

一个对恩人负义的人，就在某种意义下表明他不曾由他受过任何恩惠。但是在什么意义下呢？是不是因为感恩是他的义务呢？不过这就假设，在此以前已有一种义务和道德的规则。那么，这是不是因为人性一般是感恩的，并使我们断言，一个伤害人的人永不会由他所伤害的人得到过任何恩惠呢？不过人性并不是那样一般地是感恩的，以至可以证明这样一个结论。即使人性一般是感恩的，那么一个一般原则的例外是否仅仅由于它是一个例外，而就总是罪恶的呢？

但是有一点就足以彻底粉碎这个荒唐的体系，就是：它使我们同样难以说明为什么真实是善良的，谬误是恶劣的，正如它不能说明其他任何行动的功罪一样。我倒愿意承认，一切不道德都是由行为中这种假设的谬误得来的，假如你能给我举出任何说得通的理由来说明，为什么那种谬误是不道德的。如果你把这个问题正确地考虑一番，你将发现自己仍然处于最初那样的困难境地。

最后这个论证是很有决定性的；因为假如在这类真伪上没有附着一种明显的功或罪的话，则真伪对我们的行为决不能发生任何影响。因为谁曾因为怕别人可能由某种行为得出错误的结论，而不去作那种行为呢？或者谁曾为了要别人得出正确结论，才作出任何行为呢？

[3] 为了证明我们在这个论题上的思想方式通常是如何的混乱，我们可以说：那些主张道德是可以理证的人们并不说，道德就存在于关系中间，以及那些关系是可以被理性所区别的。他们只是说：理性能够发现，那样一种行为在那样一些关系中是善良的，而另一种行为则是恶劣的。他们似乎以为，他们只要能把关系这个名词放进他们的命题中就够了，而不再费心思去考虑它是否切合于命题。不过我想这里有一个明显的论证。理证的理性只发现关系。但是依照这个假设来说，那个理性也发现恶和德。因此，这些道德的性质必然就是关系。当我们责备任何情况下的任何行为时，行为和情况的全部复杂对象必然形成恶的本质所在的某些关系。这个假设在其他方式下是不能理解的。因为当理性断言任何行为是恶劣的时候，它所发现的是什么呢？它发现了一种关系呢？还是一个事实呢？这些问题是有决定性的，不容任何人逃避的。

[4] 在下面的讨论中，自然的 一词有时也与政治的 对立，有时与道德的 对立。对立的情形总是会显出所指的意义来。

第二章 论正义与非义

第一节 正义是自然的还是人为的德

我已经提过，我们对于每一种德的感觉并不都是自然的；有些德之所以引起快乐和赞许，乃是由于应付人类的环境和需要所采用的人为措施或设计。我肯定正义 就属于这一种；我将力求借一种简短和（我希望）有说服力的论证，来为这个意见进行辩护，然后再来考察那种德的感觉所由以发生的那种人为措施的本性。

显而易见，当我们赞美任何行为时，我们只考虑发生行为的那些动机，并把那些行为只认为是心灵和性情中某些原则的标志或表现。外在的行为并没有功。我们必须向内心观察，以便发现那种道德的性质。我们并不能直接发现这种性质，因此，我们就把行为作为外在的标志、而集中注意于其上。不过这些行为仍然被视为标志，而我们称赞和赞许的最后对象仍然是产生这些行为的那个动机。

同样，当我们要求任何行为，或责备一个人没有作出那种行为时，我们总是假设，处于那种情况之下的一个人应当被那种行为的固有动机所影响，并且我们认为他没有顾到这点是恶劣的。如果我们在探索之后发现，他内心中的善良的动机仍然占着优势，可是被我们所不知道的一些条件阻碍了它的作用，于是我们便取消我们的责备，而对他仍然表示尊重，就像他真正作出了我们所要求于他的那种行为似的。

因此，我们的一切德行看来只是由于善良的动机才是有功的，并且只被认为是那些动机的标志。根据这个原则我就断言，使任何行为有功的那个原始的善良动机决不能是对于那种行为的德的尊重，而必

然是其他某种自然的动机或原则。要假设对于行为的德的单纯的尊重可以是发生那个行为，并使它成为善良的原始动机，那就是一种循环推理。在我们能发生那种尊重之前，那种行为必须真正是善良的，而这个行为的德又必须是由某种善良的动机所发生；因此，善良的动机就必然不同于对于行为的德的尊重。一个善良的动机是使一种行为成为善良的必要条件。一种行为必须先是善良的，然后我们才能对它的德表示敬意。因此，在那种尊重之前，必然先有某种善良的动机。

这样说法也并不单纯是一种哲学的玄谈，而是见于我们日常生活的一切推理中的，虽然我们也许不能用那样明晰的哲学词语加以表达。一个父亲忽略了他的孩子，我们就要责备他。为什么呢？因为那就表示他缺乏自然的爱，而这种爱是每一个父亲的义务。如果自然的爱不是一种义务，那么对于孩子们的爱护便不能是一种义务；而且我们对于子女的关怀也就不可能被看作一种义务了。因此，在这种情形下，每个人都假设了一个别于义务感的行为动机。

这里有一个人做了许多慈善的行为：拯救患难中的人，安慰受折磨的人，并施恩于素昧平生之人。没有人比他更仁厚和善良的了。我们认为这些行为是最大的仁爱的证明。这种仁爱使他的行为有功。因此，对于这个功的尊重乃是次生的考虑，是由先已存在的有功的、可以赞美的仁爱原则发生的。

简而言之，我们可以确立一条无疑的原理说：人性中如果没有独立于道德感的某种产生善良行为的动机，任何行为都不能是善良的或在道德上是善的 。

但是道德感或义务感离开了任何其他动机就不可以产生一种行为么？我回答说，可以：不过这并不是对于我现在的学说的一个反驳。当任何善良的动机或原则是人性中共同具有的时候，一个感到心中缺乏那个动机的人会因此而憎恨自己，并且虽然没有那种动机，而也可以由于义务感去作那种行为，以便通过实践获得那个道德原则，或者至少尽力为自己掩饰自己的缺乏那个原则。一个在自己性情中真正感不到感恩心的人，仍然乐于作出感恩的行为，并且以为他借此就履行了他的义务。行为在最初只被认为是动机的标志；不过在这种情形下，也和在其他一切情形下一样，我们往往集中注意于标志，而在相当程度上忽略了被标志的事物。不过在某些场合下，一个人虽然可以

单纯由于考虑到一种行为的道德义务而作出那种行为，可是这仍然以人性中某些独立的原则为前提，这些原则能够产生那种行为，并且它们的道德之美也使那种行为成为有功的。

我们可以把所有这些理论应用到现在这样一个例子：假如一个人借给我一笔钱，条件是我必须在几天以内归还他这笔钱；还可以假设在到了约定的期限之后，他索还那一笔钱；那么我就问，我有什么理由或动机要还这笔钱呢？人们或许说，假如我有丝毫的诚实或责任感和义务感，那么我对于正义的尊重以及对于奸诈和无赖行为的憎恨，便足以成为我的充分理由。对于一个在文明状态中而又依照某些训练和教育培养出来的人来说，这个答复无疑地是正确的、满意的。但是在他的未开化的、较自然的 状态下（如果你愿意称那种状态是自然的），这个回答会被认为是完全不可理解的、诡辩的，而遭到排斥。因为处在那样情况下的一个人立刻会问你，你在还债和戒取别人的财产这件事中间所发现的那种诚实和正义究竟是由什么而成立的呢？它一定不存在于外表的行为中。因此，它必然存在于外表的行为所由发生的那个动机中。这个动机决不能是对于行为的诚实性的一种敬意。因为要说一个善良的动机是使一种行为成为诚实的必要条件，而同时又说对于诚实的尊重是那种行为的动机，那显然是一种谬论。一种行为若非先是善良的，我们就永不能对它的德表示敬意。任何行为都只是因为它是发生于一个善良的动机，才能是善良的。因此，一个善良的动机必然先于对德行的尊重；善良的动机和对于德的尊重不可能是一回事。

因此，对于正义的和诚实的行为，我们必须发现不同于对诚实的尊重的某种动机。重大的困难就在这里。因为假使我们说，对于自己的私利或名誉的关怀是一切诚实行为的合法动机，那么那种关怀一旦停止，诚实也就不再存在了。但是利己心，当它在自由活动的时候，确是并不促使我们作出诚实行为的，而是一切非义和暴行的源泉；而且人如果不矫正并约束那种欲望的自然 活动，他就不能改正那些恶行。

但是有人如果说，那一类行为的理由或动机就是对于公益的尊重心，而非义和不诚实的事例是最为违反这种公益的；如果有人这样说，我可以提出下面三个值得我们注意的考虑之点。第一，公益并不自然而然地与正义规则的遵守相依属的，公益所以与这种遵守相联

系，只是因为先有了可以确立这些规则的一种人为的协议，这一点以后将更详细地加以说明。第二，如果我们假设那笔借款是在秘密中进行的，而且为了出借人的利益，这笔借款必须在同一方式下归还（例如当出借人要隐蔽他的财富时），那么在那种情形下，范例作用就停止了，而公众对于借债人的行为也就不再关心了；虽然我认为，没有一个道德学家会说，责任和义务也就停止了。第三，经验充分地证明，人们在日常生活中，当他们还债、践约、戒偷、戒盗、戒任何一种非义的时候，并不远远看到公益上面。这个动机是太疏远了、太崇高了，难以影响一般的人们，并在那样违反私利的行为（正义和一般的诚实的行为往往是如此）中以任何力量发生作用。

我们可以概括地说，如果不考虑到个人的品质、服务或对自己的关系，人类心灵中没有像人类之爱那样的纯粹情感。诚然，任何一个人或感情动物的幸福或苦难，当其在与我们接近并以生动的色彩呈现出来时，没有不在相当程度上影响我们的；不过这只是发生于同情，并不证明我们有对于人类的那样一种普遍的爱情，因为这种关切是扩展到人类之外的。两性间的爱显然是根植于人类天性中的一种情感；这个情感不但出现于其特殊的表征方面，而且表现于激起其他各种的爱的原则，并使人由于美貌、机智和好感发生出一种比其他情形下更为强烈的爱。如果一切人类之间都有一种普遍的爱，那种爱也就应该以同一方式表现出来。任何程度的好的品质所引起的爱都应该比同样程度的坏的品质所引起的恨更为强烈一些；这是与我们在经验中所发现的情形正相反的。人的性情各不相同，有的倾向于柔和的感情，有的倾向于比较粗暴的感情：但是大体上我们可以说，一般的人或人性既是爱的对象，也是恨的对象，并且需要另外一个可以借着印象和观念的双重关系刺激起这些情感来的原因。我们如果设法躲避这个假设，那是徒然的。没有任何现象向我们指出，有那样一种不考虑到人们的优点和其他一切条件的对于人类的爱。我们一般地爱好同伴，不过这也和我们爱好其他任何消遣一样。一个英国人在意大利时就成为英国人的朋友，一个欧洲人在中国时就是欧洲人的朋友；我们如果在月球上遇到一个人，我们或者会单因他是一个人而爱他。不过这只是由于别人和我们有一种关系；这种关系在这些情形下因为限于少数人而就加强起来了。

因此，如果对公众的慈善或对人类利益的尊重不能是正义的原始动机，则对私人的慈善或对于有关的人的利益的尊重，就更不能成为

这个动机了。因为假使他是我的敌人，使我有憎恨他的正当理由，那该怎么样呢？他如果是一个坏人，值得全人类的憎恨，那该怎么样呢？他如果是一个守财奴，根本不会利用我们剥夺去他的东西，那该怎么样呢？他如果是一个浪荡的败家子，有了大宗财产，不但无益，反而受害，那该怎么样呢？假如我有急需，有为家庭求得某种东西的紧迫动机，那该怎么样呢？在一切这些情形下，正义的原始动机就会不起作用；结果，正义本身、连同一切产权、权利和义务也就都不发生作用了。

一个富人在道德上有义务将他的多余的财物的一部分分给贫困的人。对私人的慈善如果是正义的原始动机，那么一个人就没有义务让其他的人们享有超过他有义务要给他们的更多财物。至少，财产的差异应该很小。人们一般都是把他们的爱置于他们所已占有的东西，而不置于他们所从未享有的东西：因为这种缘故，所以把一个人的任何财物夺去比起不给他任何财物来，是更大的残忍行为。但是谁会说、这是正义的惟一基础呢？

此外，我们还必须考虑，人们所以贪恋他们的所有物，主要的理由就在于他们认为那些所有物是自己的财产，是由社会法律给他们神圣不可侵犯地确保的财产。不过这是一种次生的考虑，依据于先前的正义和财产概念上面的。

一个人的财产被假设为在一切可能的情形下都是受到保障，不受任何人侵犯的。不过对私人的慈善是、并且也应当是在一切人中间有强有弱的，而在很多人中间（或者说在大多数人中间），必然是根本没有的。因此，对私人的慈善并不是正义的原始动机。

由这一切所得出的必然结论就是：我们并没有遵守公道法则的任何真实的或普遍的动机，除了那种遵守的公道和功德自身以外；但是因为任何行为如不能起于某种独立的动机，就不能成为公道的或有功的，所以这里就有一种明显的诡辩和循环推理。因此，我们除非承认，自然确立了一种诡辩，并使诡辩成为必然的和不可避免的，那么我们就必须承认，正义和非义的感觉不是由自然得来的，而是人为地（虽然是必然地）由教育和人类的协议发生的。

对于这个推理，我还要加上一个系论，就是：离开了别于道德感的某些动机或有推动力的某些情感，既然就没有任何行为是可以赞美的或可以责备的，所以这些各别的情感对那种道德感必然有一种巨大的影响。我们的责备或赞美，都是依据于这些情感在人性中的一般的势力。在判断动物身体之美时，我们总是着眼于某一个种类的构造；当肢体和姿态符合于那个种类的共同的比例时，我们就断言它们是美好的。同样，当我们断定恶和德的时候，我们也总是考虑情感的自然的 和通常的 势力；如果情感在两方面离开共同的标准都很远，它们就总是被认为恶劣的而遭到谴责。一个人自然爱他的子女甚于爱他的侄儿，而爱他的侄儿甚于爱他的表兄弟，爱他的表兄弟又甚于爱陌生人，如果其他条件都相等的话。这样，在取舍之间，我们就发生了一个共同的义务标准。我们的义务感永远遵循我们情感的普通的、自然的途径。

为了避免得罪人起见，我在这里必须声明：当我否认正义是自然的德时，我所用自然的 一词，是与人为的 一词对立的。在这个词的另一个意义下来说，人类心灵中任何原则既然没有比道德感更为自然的，所以也没有一种德比正义更为自然的。人类是善于发明的；在一种发明是显著的和绝对必要的时候，那么它也可以恰当地说是自然的，正如不经思想或反省的媒介而直接发生于原始的原则的任何事物一样。正义的规则虽然是人为的 ，但并不是任意的 。称这些规则为自然法则 ，用语也并非不当，如果我们所谓"自然的"一词是指任何一个物类所共有的东西而言，或者甚至如果我们把这个词限于专指与那个物类所不能分离的事物而言。

第二节 论正义与财产权的起源

现在我们进而考察两个问题：一个问题是：关于正义规则在什么方式下被人为措施所确立的问题 ，另一个问题是：什么理由决定我们把遵守这些规则认为是道德的美，把忽视这些规则认为是道德的丑 。这两个问题以后会显得是彼此各别的。我们先从讨论前一个问题着手。

在栖息于地球上的一切动物之中，初看起来，最被自然所虐待的似乎是无过于人类，自然赋予人类以无数的欲望和需要，而对于缓和这些需要，却给了他以薄弱的手段。在其他动物方面，这两个方面一般是互相补偿的。我们如果单纯地考虑狮子是贪食的食肉兽，我们将容易发现它的生活是很困难的；可是我们如果着眼于狮子的身体结构、性情、敏捷、勇武、雄壮的肢体、猛力等等，那么我们就将发现，狮子的这些有利条件和它的欲望恰好是成比例的。羊和牛缺乏这些有利条件，不过牛羊的食欲不是太大，而它们的食物也容易取得。只有在人一方面，软弱和需要的这种不自然的结合显得达到了最高的程度。不但人类所需要的维持生活的食物不易为人类所寻觅和接近，或者至少是要他花了劳动才能生产出来，而且人类还必须备有衣服和房屋，以免为风雨所侵袭；虽然单就他本身而论，他既然没有雄壮的肢体，也没有猛力，也没有其他自然的才能，可以在任何程度上适应那么多的需要。

人只有依赖社会，才能弥补他的缺陷，才可以和其他动物势均力敌，甚至对其他动物取得优势。社会使个人的这些弱点都得到了补偿；在社会状态中，他的欲望虽然时刻在增多，可是他的才能却也更加增长，使他在各个方面都比他在野蛮和孤立状态中所能达到的境地更加满意、更加幸福。当各个人单独地、并且只为了自己而劳动时，（1）他的力量过于单薄，不能完成任何重大的工作；（2）他的劳动因为用于满足他的各种不同的需要，所以在任何特殊技艺方面都不可能达到出色的成就；（3）由于他的力量和成功并不是在一切时候都相等的，所以不论哪一方面遭到挫折，都不可避免地要招来毁灭和苦难。社会给这三种 不利情形提供了补救。借着协作，我们的能力提高了；借着分工，我们的才能增长了；借着互助，我们就较少遭到意外和偶然事件的袭击。社会就借这种附加的力量、能力 和安全 ，才对人类成为有利的。

但是为了组成社会，不但需要社会对人们是有利的，而且还需要人们觉察到这些利益；人类在其未开化的野蛮状态下，不可能单凭研究和思索得到这个知识。因此，最幸运的是，对于那些补救方法原是辽远的和不清楚的需要，恰好有另一种需要与之结合，那种需要有一种当时可以满足并较为明显的补救方法，因而可以正确地被认为是人类社会成立的最初的原始原则。这种需要就是两性间的自然欲望，这种欲望把两性结合起来，并维系他们的结合，以后由于对他们的子女

的共同的关切，又发生了一种新的联系。这种新的关切又变成亲子之间的联系原则，并形成了一个人数较多的社会。在这个社会中，父母凭其优越的体力和智慧这个有利条件，管理着家务，同时又因为他们对子女有一种自然的爱，所以他们在对其子女行使权威时，就受了限制。不久，习惯因为在子女的幼小心灵上起了作用，使他们感到他们由社会方面所可获得的利益，并且使他们磨去棱角，以及妨害他们的团结的倔强感情，而借此把他们逐渐培养成适宜于社会生活。

因为我们必须承认，人性的各种条件不论如何使人类的结合成为必要的，而且性欲和自然爱情不论如何可以似乎使这种结合成为不可避免的：可是在我们的自然性情 中和我们的外界条件 中还有其他一些特点，它们对于那种必需的结合是很不利的，甚至是相反的。在自然性情方面，我们应当认为自私 是其中最重大的。我很知道，一般地说，自私这个性质被渲染得太过火了，而且有些哲学家们所乐于尽情描写的人类的自私，就像我们在童话和小说中所遇到的任何有关妖怪的记载一样荒诞不经，与自然离得太远了。我远不认为人类除了对自己以外，对其他事物没有任何爱情；我相信，我们虽然极少遇到一个爱某一个人甚于爱自己的人，可是我们也同样很少遇到一个人，他的仁厚的爱情总加起来不超过他的全部自私的感情的。参考一下通常的经验：你不是看到，家庭的全部开支虽然一般是在家长的支配之下，可是很少有人不把他的家产的绝大部分用在妻子的快乐和儿女的教育上面，而只留极小的一部分供自己的享用和娱乐。这是我们在那些有爱情上的联系的人们方面所可看到的，而且我们也可以推测，其他没有这种联系的人们如果处在同一情况下，也会是一样的。

但是我们虽然必须承认人性中具有慷慨这样一种美德，可是我们同时仍然可以说，那样一种高贵的感情，不但使人不能适合于广大的社会，反而和最狭隘的自私一样，使他们几乎与社会互相抵触。因为每个人既然爱自己甚于爱其他任何一个人，而且在他对其他人的爱中间，对于自己的亲戚和相识又有最大的爱，所以这就必然要产生各种情感的对立，因而也就产生了各种行为的对立；这对于新建立起来的结合不能不是有危险的。

但是还有一点值得提出，就是各种情感的这种冲突情形，倘使没有我们外界条件 中的一个特点和它联合起来、并为它提供了一个发作的机会，它也只会带来很小的危险。人类所有的福利共有三种：一是

我们内心的满意；二是我们身体的外表的优点；三是对我们凭勤劳和幸运而获得的所有物的享用。对于第一种福利的享受，我们是绝对安全无虑的。第二种可以从我们身上夺去，但是对于剥夺了我们这些优点的人们却没有任何利益。只有最后的一种，既可以被其他人的暴力所劫取，又可以经过转移而不至于遭受任何损失或变化；同时这种财富又没有足够的数量可以供给每个人的欲望和需要。因此，正如这些财物的增益是社会的主要有利条件一样，它们的占有的不稳定 和它们的稀少 却是主要的障碍所在。

我们不可能希望在未受教化的自然状态 中给这种不利条件找到一种补救方法；我们也不能希望，人类心灵中有任何一个自然的原则，能够控制那些偏私的感情，并使我们克服由我们的外界条件所发生的那些诱惑。正义观念永不能达成这个目的，或被认为是能够促使人们以公道行为互相对待的一个自然原则。我们现时所理解的那一种德〔正义〕，未开化的、野蛮的人们是永远不会梦想到它的。因为侵害或非义的概念涵摄着对他人所犯的不道德或恶。各种不道德既然都是由情感的某种缺点或不健全而得来的，而这种缺点既是必然在很大程度上根据心灵结构中通常的自然作用过程被判断的，所以我们只要考察一下我们对他人所发生的那些感情的自然的和通常的力量，就很容易知道自己对他人是否犯了不道德。但是可以看到，在我们原始的心理结构中，我们最强烈的注意是专限于我们自己的；次强烈的注意才扩展到我们的亲戚和相识；对于陌生人和不相关的人们，则只有最弱的注意达到他们身上。因此，这种偏私和差别的感情，必然不但对我们在社会上的行为有一种影响，而且甚至对我们的恶和德的观念也有一种影响；以至于使我们认为显著地违反那样一种偏私程度（不论是把感情过分扩大或过分缩小），都是恶劣的和不道德的。在我们关于行为的通常的判断中，我们可以看出这一点来：一个人如果把他的全部爱情集中在他的家庭，或者竟然不顾他的家人，而在利害冲突之际，偏向了陌生人或偶然的相识，我们就要责备他。由上所述，我们可以断言，我们的自然的、未受教化的道德观念，不但不能给我们感情的偏私提供一种补救，反而投合于那种偏私，而给予它以一种附加的力量和影响。

因此，补救的方法不是由自然得来，而是由人为 措施得来的；或者，更恰当地说，自然拿判断和知性作为一种补救来抵消感情中的不规则的和不利的条件。因为当人们在早期的社会教育中感觉到社会所

带来的无限利益，并且对于交游和交谈获得了一种新的爱好；当他们注意到，社会上主要的乱源起于我们所谓的外物，起于那些外物可以在人与人之间随意转移而不稳定的：这时他们就一定要去找寻一种补救方法，设法尽可能地把那些外物置于和身心所有的那些固定的、恒常的优点相等的地位。要达到这个目的，没有别的办法；只有通过社会全体成员所缔结的协议使那些外物的占有得到稳定，使每个人安享地凭幸运和勤劳所获得的财物。通过这种方法，每个人就知道什么是自己可以安全地占有的；而且情感的在其偏私的、矛盾的活动方面也就受到了约束。这种约束也并不违反这些情感；因为如果是这样，人们就不会投入这种约束，并加以维持；这种约束只是违反了这些情感的轻率和鲁莽的活动。我们戒取他人的所有物，不但不违背自己的利益或最亲近的朋友的利益，而且还只有借这样一个协议才能最好地照顾到这两方面的利益；因为我们只有通过这种方法才能维持社会，而社会对于他们的福利和存在也和对于我们自己的福利和存在一样，都是那样必要的。

这种协议就其性质而论，并不是一种许诺 （promise），因为甚至许诺本身也是起源于人类协议，这点我们后来将会看到。协议只是一般的共同利益感觉；这种感觉是社会全体成员互相表示出来的，并且诱导他们以某些规则来调整他们的行为。我观察到，让别人占有他的财物，对我是有利的，假如 他也同样地对待我。他感觉到，调整他的行为对他也同样有利。当这种共同的利益感觉互相表示出来、并为双方所了解时，它就产生了一种适当的决心和行为。这可以恰当地称为我们之间的协议或合同，虽然中间并没有插入一个许诺；因为我们双方各自的行为都参照对方的行为，而且在作那些行为时，也假定对方要作某种行为。两个人在船上划桨时，是依据一种合同或协议而行事的，虽然他们彼此从未互相作出任何许诺。关于财物占有的稳定的规则虽然是逐渐发生的，并且是通过缓慢的进程，通过一再经验到破坏这个规则而产生的不便，才获得效力，可是这个规则并不因此就不是由人类协议得来的。正相反，这种经验还更使我们确信，利益的感觉已成为我们全体社会成员所共有的，并且使我们对他们行为的未来的规则性发生一种信心；我们的节制与戒禁只是建立在这种期待上的。同样，各种语言也是不经任何许诺而由人类协议所逐渐建立起来的。同样，金银也是以这个方式成为交换的共同标准，而被认为足以偿付比金银价值大出百倍的东西。

在人们缔结了戒取他人所有物的协议，并且每个人都获得了所有物的稳定以后，这时立刻就发生了正义和非义的观念，也发生了财产权、权利 和义务 的观念。不先理解前者，就无法理解后者。我们的财产只是被社会法律，也就是被正义的法则所确认为可以恒常占有的那些财物。因此，有些人不先说明正义的起源，就来使用财产权、权利 或义务 等名词，或者甚至在那种说明中就应用这些名词，他们都犯了极大的谬误，而永不能在任何坚实的基础上进行推理。一个人的财产是与他的关系的某种物品。这种关系不是自然的，而是道德的，是建立在正义上面的。因此，我们如果不先充分地了解正义的本性，不先指出正义的起源在于人为的措施和设计，而就想象我们能有任何财产观念，那就很荒谬了。正义的起源说明了财产的起源。同一人为措施产生了这两者。我们的最初的、最自然的道德感既然建立在我们情感的本性上，并且使我们先照顾到自己和亲友，然后顾到生人：因此，不可能自然而然地有像固定的权利或财产权那样一回事，因为人类的种种对立的情感驱使他们趋向种种相反的方向，并且不受任何协议或合同的约束。

没有人能够怀疑，划定财产、稳定财物占有的协议，是确立人类社会的一切条件中最必要的条件，而且在确定和遵守这个规则的合同成立之后，对于建立一种完善的和谐与协作来说，便没有多少事情要做的了。除了这种利益情感之外，其他一切情感或者是容易约束的，或者是虽然放纵，也并不发生那样有害的结果。虚荣心 倒是可以认为一种社会的情感，是人与人结合的联系。怜悯 和爱 也可以在同样的观点下来看待。至于妒忌 和报复 ，虽然有害，但它们的作用是间歇的，并且是指向我们所认为高出于我们的人或是我们的敌人的那些特殊的人们。只有这种为自己和最接近的亲友取得财物和所有物的贪欲是难以满足的、永久的、普遍的、直接摧毁社会的。几乎没有任何一个人不被这种贪欲所激动；而且当这种贪欲的活动没有任何约束、并遵循它的原始的和最自然的冲动时，每个人都有害怕它的理由。因此，整个说来，我们应当认为在建立社会方面所遇到的困难是大是小，就决定于我们在调节和约束这种情感方面所遇到的困难之是大是小。

的确，人类心灵中任何感情都没有充分的力量和适当的方向来抵消贪得的心理，使人们戒取他人的所有物，并借此使他们成为社会的合适的成员。对于陌生人的慈善是太微弱了，不足以达成这个目的；

至于其他情感，则它们反而会煽动这种贪心，因为我们看到，我们的财富越大，则我们越有满足我们一切欲望的能力。因此，没有一种情感能够控制利己的感情，只有那种感情自身，借着改变它的方向，才能加以控制。不过这种变化是稍加反省就必然要发生的；因为显而易见，那种情感通过约束、比起通过放纵可以更好地得到满足；我们维持了社会，就比在孤立无援的状态下（这种状态是必然随着暴力和普遍的放纵而来的），在获得所有物方面就有了大得很多的进步。因此，关于人性善恶的问题，绝不包含在关于社会起源的那另一个问题之内；这里所考虑的只有人类智愚程度的问题。因为自利情感不论被认为是善良的或恶劣的，情形都是一样的；因为只有它本身才约束住自己：因此，它如果是善良的，那么人类是借这种德而成为有社会性的；如果是恶劣的，那么他们的这种恶也有同样的效果。

这个情感既然是通过建立财物占有的稳定这种规则而约束自己的；所以这个规则如果是深奥而难以发明的，那么社会就必须被看作可说是偶然的，是许多世代的产物。但是如果我们发现，没有东西比这个规则更为简易而明显；如果我们发现每一个父母，为了在子女间维持和平，必须确立这个规则；如果我们发现，正义的这些最初萌芽随着社会的扩大，必然日益改善；如果这一切都显得是明白的（这是一定如此的），那么我们就可以断言，人类绝不可能长期停留在社会以前的那种野蛮状态，而人类的最初状态就该被认为是有社会性的。不过这也不妨碍哲学家们随意把他们的推理扩展到那个假设的自然状态 上，如果他们承认那只是一个哲学的虚构，从来不曾有、也不能有任何现实性。人性由两个主要的部分组成，这两个部分是它的一切活动所必需的，那就是感情和知性；的确，感情的盲目活动，如果没有知性的指导，就会使人类不适于社会的生活；但由于心灵的这两个组成部分的分别活动所产生的结果，却也可以允许我们分别加以考察。允许自然哲学家们的那种自由，也可以允许精神哲学家们；自然哲学家很通常地把任何运动当作是复合的、由两个彼此各别的部分组成的，虽然在同时他们也承认运动的本身是单一而不可分的。

因此，自然状态 就应当被认为是单纯的虚构，类似于诗人们所臆造的黄金时代；惟一的差别是，自然状态被描写为充满着战争、暴力和非义，而黄金时代则被描绘为最魅人的、最和平的状态。在自然的那个最初时代，四季温和（如果我们相信诗人们的话），人类无须备有衣服和房屋来抵御酷暑和严寒。河川里流着酒、乳；橡树产着蜜；

自然界自发地产生着最宝贵的珍馐。那个幸福时代的主要优点还不止这些。不但自然界没有风暴，而且现在引起人类的争吵和混乱的那些更为猛烈的风暴，也从来不曾在人类胸中发生。贪婪、野心、残忍、自私从来不曾听到过；人类心灵中所熟悉的仅有的活动只有慈爱、怜悯和同情。甚至我的 和你的 这个区别，也被排除于那些幸福的人们的心灵之外，而财产权和义务、正义和非义等概念也就随之而不存在。

毫无疑问，这应当被认为是一种无聊的虚构；可是也值得我们注意，因为没有东西更明显地表明成为我们现在考察题材的那些德的起源了。我已经说过，正义起源于人类协议；这些协议是用以补救由人类心灵的某些性质 和外界对象的情况 结合起来所产生的某种不便的。心灵的这些性质就是自私 和有限的慷慨 ；至于外物的情况，就是它们的容易转移 ，而与此结合着的是它们比起人类的需要和欲望来显得稀少 。但是不管哲学家们在那些思辨中如何感到迷惑，诗人们却受到某种鉴别力或普通的本能较为正确的指导，这种本能在大多数的推理中比我们所熟悉的那种艺术和哲学的识见还走得更远一些。诗人们容易地就看到了，如果每一个人对其他人都有一种慈爱的关怀，或者如果自然大量供应我们的一切需要和欲望，那么作为正义的前提的利益计较、便不能再存在了，而且现在人类之间通行的财产和所有权的那些区别和限制也就不需要了。把人类的慈善或自然的恩赐增加到足够的程度，你就可以把更高尚的德和更有价值的幸福来代替正义，因而使正义归于无用。由于我们的所有物比起我们的需要来显得稀少，这才刺激起自私；为了限制这种自私，人类才被迫把自己和社会分开，把他们自己的和他人的财物加以区别。

我们也无需求助于诗人的虚构来明了这一点；除了事物本身的道理以外，我们也可以借平常的经验和观察发现这个真理。我们很容易看到，慈爱的感情使一切东西成为亲族间的共同财物；而夫妇尤其是互相忘掉了他们的财产权，不分你 的和我 的；而你的和我的这个区别在人类社会中却是那样必要的，而又是引起那么大的纠纷的。人类的外界条件的任何变化也会产生同样的效果，例如当任何东西多到足以满足人类的一切欲望时，财产的区别便完全消失，而一切东西都成为共有的了。在空气和水方面，我们可以看到这种情形，虽然这些是一切外界对象中最有价值的东西；因而我们可以容易地断言，如果每样东西都同样丰富地供给予人类，或者每个人 对于每个人 都有像对

自己的那种慈爱的感情和关怀，那么人类对正义和非义也就都不会知道了。

因此，这里就有一个命题，我想，可以认为是确定的，就是：正义只是起源于人的自私和有限的慷慨，以及自然为满足人类需要所准备的稀少的供应 。如果我们回顾一下，我们就将发现，这个命题对于我们关于这个论题所已说过的某些话给予一种附加的力量。

第一 ，我们由此可以断言，对公益的尊重或强烈的广泛的慈善，不是我们遵守正义规则的最初的、原始的动机；因为我们承认，人类如果赋有那样一种慈善，这些规则根本是梦想不到的。

第二 ，我们由同一原则可以断言，正义感不是建立在理性上的，也不是建立在外面的永恒的、不变的、具有普遍约束力的某些观念关系的发现上面的。因为我们既然承认，如上所述的人类的性情和外界条件中那样一种改变、会完全改变我们的职责和义务，所以认为道德感是由理性得来的 那个通常的体系、就必须说明这种改变为什么必然要在种种关系和观念中产生那种变化。但是显而易见，人类的广泛的慷慨和一切东西极度的丰富所以能消灭正义观念的惟一原因，就在于这些条件使正义观念成为无用的了；而在另一方面，人类的有限的慈善和贫困的状况所以会产生那种德，只在于使那种德成为公益和每个人的私利所必需的条件。由此可见，使我们确立正义法则的乃是对于自己利益和公共利益的关切；而最确实的一点就是：使我们发生这种关切的并不是任何观念的关系，乃是我们的印象和情绪，离开了这些，自然中每样事物都是对我们漠然无关的，丝毫都不能影响我们。因此，正义感不是建立在我们的观念上面，而是建立在我们的印象上的。

第二 ，我们还可以进一步证实前面的命题，就是：产生这种正义感的那些印象不是人类心灵自然具有的，而是发生于人为 措施和人类协议。因为性情和外界条件方面的任何重大变化既然同样地消灭正义和非义，而且这样一种变化所以有这种结果，只是由于改变了我们自己的和公共的利益；因此，必然的结果就是：正义规则的最初确立是依靠于这些不同的利益的。但是人们如果是自然地追求公益的，并且是热心地追求的，那么他们就不会梦想到要用这些规则来互相约束；同时，如果他们都追求他们自己的利益，丝毫没有任何预防手段，那

么他们就会横冲直撞地陷于种种非义和暴行。因此，这些规则是人为的，是以曲折和间接的方式达到它们的目的的，而且产生这些规则的那种利益，也不是人类的自然的、未经改造的情感原来所追求的那样一种利益。

为了更进一步明了这点起见，我们可以考虑，正义规则虽然只是由利益所确立的，可是这些规则与利益的联系却有些独特，和其他场合下所可以观察到的现象不同。单独的一个正义行为往往违反公益；而且它如果孤立地出现，而不伴有其他行为的话，它本身就可以危害社会。当一个有德的、性情仁厚的人将一大宗的财产还给一个守财奴或作乱的顽固派时，他的行为是公正的和可以夸奖的，不过公众却是真正的受害者。单独的正义行为，单就其本身来考虑，对私利也并不比对公益更有助益；我们很容易设想，一个人如何可以由于一个非常的正直行为而陷于穷困，并可以有理由地愿望，正义的法则对那个单独的行为在宇宙间暂时停止作用。不过单独的正义行为虽然可以违反公益或私利，而整个计划或设计确是大有助于维持社会和个人的幸福的，或者甚至于对这两者是绝对必需的。益处和害处是不可能分离的。财产必须稳定，必须被一般的规则所确立。在某一个例子中，公众虽然也许受害，可是这个暂时的害处，由于这个规则的坚持执行，由于这个规则在社会中所确立的安宁与秩序，而得到了充分的补偿。甚至每一个人在核算起来的时候，也会发现自己得到了利益；因为如果没有正义，社会必然立即解体，而每一个人必然会陷于野蛮和孤立的状态，那种状态比起我们所能设想到的社会中最坏的情况来，要坏过万倍。因此，当人们有了充分的经验观察到，单独一个人所作出的单独的一个正义行为不论可以有什么不良的结果，可是全体社会所共同奉行的全部行为体系对于全体和个人都有无限的利益：于是不久就有正义和财产权发生了。社会上每一个成员都感觉到这种利益：每个人都向其他的人表示出这种感觉，并且表示决心，愿以这种感觉来调整他的行为，假使其他人也照样行事的话。无需再有其他条件来诱导社会中任何一个人在一遇到机会时便作出一个正义行为。这就给其他人立了一个榜样。这样，正义就借一种协议或合同而确立起来，也就是借那个被假设为全体所共有的利益感觉而确立起来；在这种感觉支配之下，人们在作出每一个单独的正义行为时，就都期待其他人也会照样行事。如果没有这个协议，就没有一个人会梦想到有正义那样一种的德，或者会被诱导了去使自己的行为符合于正义。就任何单独的行为而论，我的正义行为或许在各个方面都是有害的；只有在别人也

会仿效我的榜样这个假设上，我才能够被诱导了去采纳那一种德；因为只有这种彼此协作才能使正义成为有利的或给予我以遵守正义规则的任何动机。

现在我们要来讨论我们所提出的第二个 问题，就是：为什么我们把德的观念附于正义，把恶的观念附于非义 。我们前面既然已经确立了若干原则，所以这个问题不至于花费我们很多的时间。关于这个问题，我们现在所能说的话，可以用几句话来结束。要得到进一步的详论，读者必须等到本卷的第三章 。正义的自然的 约束力，即利益，我们已加以充分说明；但是关于道德的 约束力，即是非之感，则我们必须首先考察自然的德，然后才能给以充分而满意的说明。

人们既然凭经验发现，他们的自私和有限的慷慨，如果自由地进行活动，会使他们完全不适合于社会，同时他们又已观察到，社会是满足那些情感的必需条件；所以他们自然就乐于把他们置于那些使人与人交往更加安全、更为方便的规则的约束之下。因此，他们最初只是由于利益的考虑，才一般地并在每个特殊例子下被诱导了以这些规则加于自己的身上，并加以遵守；而且在社会最初成立的时候，这个动机也就是足够的强有力的。不过当社会的人数增多、扩大成一个部族或民族时，这个利益就较为疏远了；而且人们也不容易看到，这些规则每一次所遭到的破坏，随着就有混乱发生，如像在狭小的社会中那样。不过我们在自己的行为中虽然往往看不到我们由维持秩序所得到的那种利益，并且可以追逐较小的和较切近的利益，可是我们永远不会看不到我们由于他人的非义所间接或直接遭受的损害；因为我们在那种情形下，不会被情感所蒙蔽，也不会因为相反的诱惑而抱有偏见。不但如此，而且即当非义行为与我们距离很远、而丝毫影响不到我们的利益时，它仍然使我们不高兴；因为我们认为它是危害人类社会的，而且谁要和非义的人接近，谁就要遭到他的侵害。我们通过同情 感到他们所感到的不快；而且在一般观察之下，人类行为中令人不快的每样事情都被称为恶，而凡产生快乐的任何事情同样也被称为德；所以道德的善恶的感觉就随着正义和非义而发生。在现在情形下，这种感觉虽然是由思维他人的行为得来的，可是我们也总是把它甚至于扩展到我们自己的行为上。通则 的效力达到它们所由以发生的那些例子之外；同时我们也自然会同情 他人对我们所抱有的情绪。由此可见，自私是 建立正义的原始动机：而对于公益的 同情是那种德所引起的 道德赞许的来源 。

这个情绪发展的过程虽然是自然的，甚至是必然的，可是它在这里确是又受到了政治家们的人为措施的促进；政治家们为了更容易统治人们起见，为了在人类社会中维持安宁起见，曾经努力产生对于正义的一种尊重，和对于非义的一种憎恶。这必然要产生一种结果；但十分明显的是，有些道德学的作者们把这一点过分夸大了，并且似乎尽了最大的努力把一切的道德感说成是人类所根本不具有的。政治家们的任何人为措施可以帮助自然产生自然向我们所启示的那些情绪，甚至在有些场合下还可以单独产生对任何一个特殊行为的一种赞许或尊重；不过这不可能是我们区别恶与德的惟一原因。因为自然在这一方面如果不协助我们，政治家们尽管谈论光荣的 或耻辱的、可以赞美的 或可以责备 的等等的话，也是徒然的。这些词语会成了完全不可理解的，会不再有任何观念附于其上，正如它们是我们所完全不懂的语言中的词语一样。政治家们所能做到的，最多只是把自然的情绪扩展到它们原来的界限以外；但是自然仍然必须先提供材料，给予我们以某种道德区别的概念。

正像公众的称赞和责备增加我们对于正义的尊重，私人的教育和教导也有助于同样的效果。因为父母们既然容易观察到，一个人越是正直和高尚，他就越是对自己和他人有利，而且他们也观察到，当习惯和教育对利益和反省加以协助的时候，那些原则便越有力量：由于这些理由，他们就乐于从他们的子女的最初婴儿时起，把正直的原则教导他们，教导他们把维持社会的那些规则的遵守看成是有价值的、光荣的，而把那些规则的破坏看成是卑鄙的、丑恶的。通过这个方法，荣誉感就可以在他们的幼嫩的心灵中扎根，并且长得极为坚实而巩固，以至它们与人性中那些最主要的原则以及我们天性中最根深蒂固的那些原则可以等量齐观。

当主张正义有功和非义有过 的这个意见一经在人类中间确立以后，人们对名誉就发生了关切，这就使荣誉感更进一步巩固了起来。感动我们最深切的就是我们的名誉，而我们的名誉在最大程度上是决定于我们对他人财产的行为。由于这个缘故，顾到自己的品格或想与他人和好相处的人们，都必须给自己立一条不可违犯的法则，即不受任何诱惑的驱使、去违犯一个正直而高尚的人所必须具备的那些原则。

在结束这个题目之前，我只想再提出一点，就是：我虽然说，在自然状态 下，或在社会以前的那种假想的状态下，没有正义和非义，可是我并不说，在那样一种状态下可以允许侵犯他人的财产。我只是主张，那时候没有财产权这一回事，因而也就不能有正义或非义那一回事。在讨论许诺 时，我还有机会要对许诺作与此类似的考虑；我希望这里所作的考虑在适当衡量以后，足以消除人们对于前面关于正义和非义的意见的一切反感。

第三节 论确定财产权的规则

虽然关于稳定财物占有的规则的确立对人类社会不但是有用的，而且甚至于是绝对必需的，但是这个规则如果仅仅停留于这种笼统的说法，它就决不能达到任何目的。必须找到某种方法，使我们借此可以划定某些特殊的财物应当归某个特殊的人所有，而其余人类则被排除于其占有和享用之外。因此，我们其次的任务，就必然在于发现限制这个一般规则、并使它适合于世人通用和实践的那些理由。

显而易见，那些理由的成立，并不是由于特殊的 个人或公众在享有任何特殊的 财物时比在其他任何人占有那些财物时，具有更大的效用或利益。毫无疑问，每个人如果都占有最适合于他的、适于他使用的东西，那是最好的了；不过这种适合关系可以在同时为若干人所共有。除此以外，它还可以引起那样许多的争执，而且人们在判断这些争执时，也会那样地偏私和激动，致使那个含糊而不确定的规则与人类社会的安宁是绝不相容的。人们所以缔结稳定财物占有的协议，原是为了防止一切纠纷和争执的起因；可是我们如果允许在各种场合下，随着应用这个规则时所发现的各种特殊效用，各不相同地来应用这个规则，那么我们就永不能达到防止争端的这个目的了。正义在它的判决中绝不考虑财物对具体个人的适合或不适合，而是遵循着比较广泛的观点来作出决定的。不论一个人是慷慨的或是一个守财奴，都同样地受到正义的优待，并且甚至在对于他是完全无用的东西方面与人争执时，也同样容易获得有利于他的判决。

因此，必然的结果就是：所有物必须稳定 的那个一般规则，不是根据特殊的判断而被应用的，而是根据必须扩展到整个社会的、不能由于好恶而有改变的其他一些一般规则而被应用的。我想用下面的例子来说明这一点。我首先考虑处于野蛮和孤立状态下的一批人；随后假设他们感到那种状态的苦难，并预见到社会将会带来的利益，因而互相找寻对方做伴，提议互相保护，互相协助。我还假设，他们赋有那样大的智慧，以至立刻看到，建立社会和互助合作的这个计划所遭到的主要障碍就在于他们的天性中的贪欲和自私；为了补救这种缺点，他们缔结了稳定财物占有、互相约束、互相克制的协议。我感觉到，这种推论方法并不完全自然；不过我这里只是假设这些考虑是一下子形成的，而事实上它们是不知不觉地逐渐形成的；除此以外，我认为下面这种情形也是很可能的，就是：若干人由于各种意外事情与其原来的社会分离以后，也可以被迫互相形成一个新的社会；在那种情形下，他们就完全处于上述的那种情况。

因此，显而易见，在这种情况下，当确立社会和稳定财物占有的一般协议缔结以后，他们遇到的第一个困难就是：如何分配他们的所有物，并分给每个人以他在将来必然可以永远不变地享有的特殊部分。这个困难不会阻挡他们很久，他们立刻会看到，最自然的办法就是，每个人继续享有其现时所占有的东西，而将财产权或永久所有权加在现前的所有物上面。习惯的效果是那样的大，以至它不但使我们安于我们所长期享用的任何财物，并且甚至使我们对它发生爱好，使我们爱它甚于爱其他一些可能更有价值的、但为我们不很熟悉的东西。长时期在我们眼前的、而又为我们得心应手地使用的东西，我们对它 就最为爱不忍释；但是我们所从未享用过的、不习惯的所有物，则我们离开了它，生活中也没有什么不便。因此，显而易见，人们很容易同意这个办法，就是：让各人继续享有他现时所占有的东西 ；而他们所以那样自然地一致选择这个办法，其理由也在于此 [1] 。

但是我们可以说，把财产权归于现实占有者的这个规则虽是自然的，并且因此是有用的，可是它的效用不超出社会最初形成的时期；永远遵守这个规则，就会是非常有害的。这个规则会排除财物的偿还，而且使各种非义行为都得到认可和奖励。因此我们必须找寻在社会一旦建立起来以后仍然可以产生财产权的其他一些的条件；属于这一类条件的，我发现最主要的有四种，即占领、时效、添附 和继承 。我们将简略地考察各项，并先由占领 谈起。

一切外界财物的占有是变化和不定的，这对于建立社会是最重要的障碍之一，同时也是人们通过明白的或默认的普遍同意、而以我们现在所谓正义和公道的规则来约束自己的理由所在。在实行这种约束以前人们所处的那种苦难状态，就是人们所以尽快地采取那种补救方法的原因；这也使我们容易说明，我们为什么把财产权观念附加于最初的占有或占领 之上。人类不愿意使财产权（即使在最短的时间内）悬空，或者给暴力和纷乱打开一点点的门路。此外，我们还可以说，最初的占有总是最能引起人们的注意；如果我们原来忽略了这一点，我们就没有丝毫理由把财产权归于任何一种继续的占有了 [2] 。

现在留待解决的，就是精确地决定"占有"的含义；这并不如我们初看时所想象的那样容易。不但当我们直接接触任何东西时，我们可以说是占有了它，而且当我们对那种东西处于那样一种关系，以致有能力去使用它，并可以随着自己现前的意愿或利益来移动它、改变它或消灭它的时候，也可以说是占有了那个东西。因此，这种关系是一种因果关系；财产权既然只是依据正义规则或人类协议而得来的一种稳定占有，所以也应当看作是同样的因果关系。但是在这里我们可以注意，随着我们所可能遇到的阻碍的概然性之或大或小，我们使用任何对象的能力的确定程度也就有大有小；而这种阻碍的概然性既然可以不知不觉地有所增加，所以我们在许多情形下就不可能决定占有是从何时开始，何时终止；我们也没有确定标准，可以根据了它来决定这一类的争端。一头野猪落在我们的陷阱中，如果它"不可能"逃脱，它就被认为被我们所占有。不过我们所谓"不可能"是什么意思呢？我们如何能将这种不可能同很不可能分开呢？我们又如何确切地分别"很不可能"与"很可能"呢？请划出两者的精确界限，并指出我们是借什么标准来决定在这个题目上可能发生的、并且在经验中往往发生的一切争端。 [3]

不过这一类的争执不但发生于财产权和所有权的实际存在方面，而且也发生于其范围的大小方面；而且这些争执往往无法判决，或者说是除了借想象之外，不能借其他官能加以判断。一个人若是登陆于一个荒凉而无人耕种的小岛岸上，那么他在一着陆地的时候便被认为那个岛的占有人，而获得了全岛的财产权；因为那个对象在想象中是有界限和有范围的，同时对于那个新的占有人也是成比例的。同一个人若是登陆于像大不列颠 那样大的一个荒岛上，那么他的财产权便不

超出直接占有的范围以外；虽然一个人数众多的殖民团在一登陆的时候，便被认为是全岛的主人。

不过最初占有权往往因为时间长久而成为暧昧不明，而且关于财产权所可能发生的许多争执，也就无法解决。在那种情况下，长期占有或时效 （prescription）就自然地发生了作用，并且使一个人对于他所享有的任何东西获得充分的财产权。人类社会的本性不允许有任何很大程度的精确性；我们也不能永远追溯事物的最初起源，以便判定它们的现状。任何很长的一段时间把一些对象放在那样辽远的距离之外，以致那些对象在某种意义上似乎失去了它们的实在性，并且对心灵几乎是没有什么影响了，就像它们从来没有存在过一样。一个人的权利在现时是清楚而确定的，可是过了五十年以后，就似乎是模糊和可疑的了，即使它所根据的事实是可以千真万确地被证明的。同样的事实在隔着那样长的时间以后就没有同样的影响。这可以作为我们前面关于财产和正义的学说的一个令人信服的论证。长时期占有可以给人以对于任何对象的一种权利。但是，一切东西虽然都是在时间中产生的，可是时间所产生的一切东西确是没有一件是实在的；由此而得的结论就是：财产权既然是被时间所产生的，所以它并不是对象中存在着的任何实在的东西，而是惟一可以受时间影响的情绪的产物。[4]

当某些对象和已成为我们财产的对象密切联系着、而同时又比后者较为微小的时候，于是我们就借着添附 关系（accession）而对前者获得财产权。例如我们的花园中的果实，我们的牲畜的幼畜，我们的奴隶的作品，即使在占有之前就已被认为是我们的财产。当各种对象在想象中联系起来的时候，它们就容易被置于同一地位上，并且通常被假设为赋有同样的性质。我们由一个对象迅速地转到另一个对象，我们在判断它们时并不加以分别；尤其当后一个对象比前一个对象为微小的时候，更是如此[5]。

继承权（succession）是一种很自然的权利，这是由于一般所假设的父母或近亲的同意，并由于人类的公益，这种同意和公益都要求人们的财物传给他们最亲近的人，借以使他们成为更加勤奋和节俭。这些原因或许又被亲属关系 的影响或观念的联结所协助，因为在一个人的父亲死后，这种关系就自然地导使我们考虑他的儿子，并给他以他的父亲的财产的权利。那些财物必然要成为某人的财产；但是应当属于谁 ，却是问题所在。在这里，显而易见，那个人的子女自然而然

地呈现于心灵之前；他们既然借其已故的父母而与那些所有物联系起来，所以我们就容易以财产权的关系使他们更进一步地和那些所有物联系起来。关于这一层，有许多平行的例子 [9] 。

第四节 论依据同意而进行的财产转移

财产的稳定对于人类社会不论如何是有用的，甚至是必要的，可是它却伴有重大的不便。在分配人类的财产时，适合性或适应性永远不该在考虑之列；我们必须遵循那些可以较为一般地应用的、而又较少怀疑和不定的规则。属于这一类的是社会初成立时的现实 占有；后来又有占领 、时效 、添附 和继承 。这些规则既然在很大程度上决定于机会，所以往往与人类的需要和欲望都发生矛盾；而人和所有物的关系必然往往调整得很不好。这是一种极大的不便，需要加以补救。如果采取直接的补救方法，让每一个人用暴力夺取他认为对于自己是合适的东西，那就会毁灭社会；因此，正义的规则就要在僵硬的稳定性和这种变化不定的调整办法之间、找寻一种中介。但是最合适的中介就是那个明显的方法，即：除了所有主同意将所有物和财产给予另外一个人之外，财物和财产永远应当是稳定的。这个规则不会有引起争斗和纷扰的恶果，因为这种割让是得到惟一当事人，即所有主的同意的。这个规则在按人调整财产方面可以达成许多良好的目的。地球上各地产生不同的商品；不但如此，而且不同的人的天性适宜于不同的工作，并且在专门从事于一种工作时会达到更大的完善程度。所有这些都需要互相交换和交易；因此，根据同意转移财产这件事、是根据于自然法的，正如不经同意、财产就该是稳定的一样。

在这个范围内，一切是决定于明显的效用和利益的。不过或许由于较为浅薄的理由，民法和自然法普通都要求物品的交付手续 或有形转移、作为财产转移的一种必要手续，如许多作者所说。对于一个对象的财产权如果被看作一种与道德或心灵的情绪无关的实在的东西，它就是一种完全不可觉察的甚至是不可设想的性质；而且我们对于这种财产权的稳定性或其转移，也不能形成任何明晰的概念。在财产权的稳定方面，我们的观念的这种缺陷不很明显地被感觉到，因为它不甚引起我们的注意，容易被心灵忽略过去，而不详细地加以考察。但

是各人之间的财产转移既是一种较为显著的事情，所以我们的观念的缺点在那种场合下就变得较为明显，迫使我们在各方面找寻某种补救方法。但是使任何观念生动起来的既然没有超过于一个现前印象，以及那个印象对一个观念的关系：所以我们自然要从这个方面寻求某种虚妄的观点。为了帮助想象来设想财产权的转移起见，我们就拿了有形的对象，现实地把它的占有转移给我们愿意把财产权交给他的那个人。这两种行为的假设的类似关系和这种有形交付的现前实施，欺骗了心灵，使它想象它体会到了财产权的神秘的转移。对于这件事所作的这种解释是正确的，这可以由下面一事看出，就是在无法交付实在物时，人们就发明了一种象征的 交付方法来满足想象。例如把谷仓的钥匙交出去，就被看作是把仓中的谷物交付出去；石和土的交付，就表示把一座庄园交付出去。这在民法和自然法方面是一种迷信惯例，类似于宗教中罗马天主教 的种种迷信一样。罗马天主教 借一支小蜡烛、一套祭衣、一幅画像，来表象基督教 的种种不可思议的神秘，使它们显现于心灵之前，因为这些东西是被假设为和这些神秘事迹类似的；同样，法律家们和道德学家们也由于同样理由作出了同样的发明，并力图通过那些方法使自己对于根据同意而作的财产转移一事得到满意。

第五节 论许诺的约束力

责成人们实践许诺的那个道德规则不是自然的 ；这一点由我将进而证明的下面两个命题可以充分地显出，就是：在人类协议确立许诺之前，许诺是不可理解的；即使可以理解，它也不伴有任何道德的约束力 。

我说，第一 ，许诺在自然状态中是不可理解的，也不是在人类成立协议之前就存在的；一个不知道有社会的人永远不会与他人订约，纵然他们凭着直观能够觉察到对方的意图。如果许诺是自然的、可以理解的，则我许诺 这一句话必然伴有某种心理活动；而其约束力必然以这种心理活动为基础。因此，我们可以逐一检视心灵的全部官能，看看在我们的许诺中哪一种官能在活动。

许诺所表示的那种心理活动不是完成任何事情的一个决心；因为单是决心决不能加上任何义务。许诺也不是做那样一件事情的欲望，因为我们承担义务，可以没有那样一个欲望，甚至可以带有公开宣布的厌恶心理。许诺也不是对我们许诺去作的那种行为的意愿；因为许诺永远关系到将来，而意志则仅影响到现在的行为。因此，结果就是，投入许诺并产生其义务的那种心理活动，既然不是要作一个特殊行为的决心、欲望或意愿，它必然是对由于许诺而发生的那种义务的一种意愿。这也并不单是一个哲学的结论，而是完全符合于我们平常的思想方法和表达方法的，例如当我们说我们受了自己的同意的约束，义务发生于我们单纯的意志和意愿等等的话。因此，惟一的问题就是，如果假设有这种心理活动，是否就陷入明显的荒谬，是否就陷于一切不由于成见和语言的误用而观念混淆的人所永不能陷入的那样一种荒谬。

一切道德都依靠于我们的情绪；当任何行为或心灵的性质在某种方式下使我们高兴时，我们就说它是善良的；当忽略或未作那种行为、在同样方式下使我们不高兴时，我们就说我们有完成那个行为的义务。义务的改变以情绪的改变为其前提；新的义务的发生以某种新的情绪的发生为其前提。但是我们确是不能自然而然地改变我们自己的情绪，正如我们不能改变天体运动一样；我们也不能借我们意志的单纯一种活动，即许诺，使任何行为成为令人愉快的或令人不快的，道德的或不道德的；如果那种行为，离开了那种活动，可能会产生出相反的印象，或赋有另外一些的性质的。因此，要说人们意愿任何新的义务，即意愿任何新的苦、乐的情绪，那是荒谬的；而且人们也不会自然而然地陷于那样大的一种荒谬。因此，许诺在自然状态中是一种完全不可理解的东西，而且也没有任何心理活动是属于它的[10]。

但是，第二，如果有任何一种心理活动属于它，它也不能自然地产生任何义务。由前述的推论，可以明白地看到这点。许诺创生了新的义务。一种新的义务以新的情绪的发生为其前提。可是意志永不产生新的情绪。因此，任何义务不能自然地发生于许诺，即使我们假设心灵竟然能够陷入意愿那种义务的荒谬情形。

前面我们证明正义一般地是一种人为的德时所用的推理，可以更明显地证明这里的真理。人性中如果原来不赋有一种具有推动作用的、能够产生某种行为的情感或动机，那么没有人可以把那种行为当

作义务来要求我们。这个动机不能是义务感。义务感以先在的一种义务为前提；而且一种行为如果不是被任何自然的情感所要求的，它也不能被任何自然的义务所要求；因为即使不作这种行为，那也并不证明心灵和性情中有任何缺点，因而也并不产生任何的恶。可是显而易见，除了义务感以外，我们并没有其他动机，导使我们完成许诺。如果我们认为许诺没有道德的义务，我们便永不会感到有遵守许诺的任何倾向。而各种自然的德却不是这样。虽然原来没有救济贫困的义务，我们的仁爱心仍会导使我们达到这种义务；当我们不尽那种义务时，我们就感到那是不道德的，这是因为这件事证明了我们缺乏自然的仁爱情绪。一个父亲知道照顾子女是他的义务，不过他对这件事也有一种自然的倾向。如果没有人有那种倾向，那么就没有人有那种义务。但是除了完成许诺的一种义务感之外，人们没有任何遵守许诺的自然倾向；因此，忠实并不是一种自然的德，许诺在人类协议成立之前是没有力量的。

如果有任何人不同意这个说法，他必须给下面这两个命题作出一个确当的证明，就是：有一种特殊的心灵活动伴随着许诺；随着心灵的这种活动又发生了不同于义务感的一种践约的倾向 。我可以断定，这两点中不论哪一点都是无法证明的；因此我大胆地断言，许诺是以社会的需要和利益为基础的人类的发明。

为了发现这些需要和利益，我们必须考察我们已经发现为产生前面所说的一些社会法则的那些人性性质。人类因为天性是自私的，或者说只赋有一种有限的慷慨，所以人们不容易被诱导了去为陌生人的利益作出任何行为，除非他们要想得到某种交互的利益，而且这种利益只有通过自己作出有利于别人的行为才有希望可以得到的。但是由于这些交互行为往往不能在同时完成，所以其中一方就只好处于一种不确定的状态，依靠对方的感恩来报答他的好意。但是人类中间的腐败情况是太普遍了，所以一般地说，这种保障是很薄弱的；而且我们这里既然假设施与者是为了自利才施惠于人的，所以这就既消除了义务，并树立了一个自私的榜样；这种自私正是忘恩负义的母亲。所以，我们如果只是顺从我们情感和爱好的自然途径，我们便很少会由于无私的观点而为他人的利益作出任何行为，因为我们的好意和仁爱天然是很有限的；我们就是为了利益起见也很少会去作那一类的行为，因为我们并不能依靠他人的感恩。这样，人类的互相服务就可以说是消灭了，而每个人都得凭自己的技巧和勤劳来谋求幸福和生存

了。关于稳定 财物占有的那条自然法的发明，已使人们彼此可以相安，而通过同意转移 财产和所有物的那条自然法也开始使人们互相受益；不过这些自然法不论怎样被严格地遵守，仍不足以使他们互相服务，如他们可以天然变得的那样。所有物虽然是稳定 了，但人们若是占有自己用不着的大量财物，而同时又苦于缺乏其他物资，那么他们由这种稳定所能获得的利益仍然很小。可以适当地补救这种不便的财产的转移 、也不能完全加以补救；因为只有在那些现前的 、个别的 对象方面，才能进行财产转移 ，而对于不在现前 的、一般的 对象，则不能进行这种转移。一个人不能转移六十里以外的一所特定房屋的财产权，因为这种同意不能伴有交付，而交付是一个必需的条件。一个人也不能凭着单纯的表示和同意转移出十斛谷或五大桶酒的财产权；因为这些只是一般的名词，与任何一堆特定的谷或某些大琵琶桶的酒毫无直接关系。此外，人类的交往也不限于物品的交换，还可以扩展到服务和行为；我们也可以交换这些，达到互利的结果。你的谷子今天熟，我的谷子明天将熟。如果今天我为你劳动；明天你再帮助我，这对我们双方都有利益。我对你并没有什么好意，并且知道你对我也同样没有什么好意。因此，我不肯为你白费辛苦；如果我为了自己利益帮你劳动；期待你的报答，我知道我将会失望，而我所依靠于你的感恩会落空的。因此，我就让你独自劳动，你也照样对待我。天气变了，我们两人都因为缺乏互相信托和信任，以致损失了收成。

这一切都是人性中自然的、固有的原则和情感的结果；这些情感和原则既是不可改变的，所以人们会以为依靠于这些原则和情感的我们的行为、也必然是同样不可改变的，而且不论道德学家们或政治学家们如何为了公益而干预我们，或是企图改变我们的行为的经常的途径，那也是徒劳无益的。如果他们的计划的成功依靠于他们在改正人类的自私和忘恩负义方面的成功，那么除非有全能的上帝加以协助，他们将不能前进一步，因为只有全能者能够重新改造人类心灵，而在那些根本之点方面改变心灵的性质。他们所能企图的，只是给予那些自然情感以新的方向，并且教导我们说，我们通过间接的、人为的方式，比起顺从我们的欲望的直接冲动来，更可以满足这些欲望。因此，我就学会了对别人进行服务，虽然我对他并没有任何真正的好意；因为我预料到，他会报答我的服务，以期得到同样的另一次的服务，并且也为了同我或同其他人维持同样的互助的往来关系。因此，在我为他服务了、而他由我的行为得到利益以后，他就被诱导了来履行他的义务，因为他预见的、他的拒绝会有什么样的后果。

不过人类这种自私的交往虽然开始发生了，并且在社会中占了主导地位，可是这也并不完全取消更为慷慨和高尚的友谊和互助的交往。我对于我所爱的那些人，对于特别相识的那些人，仍然可以作种种服务，而并不希望得到任何利益；他们也可以同样地报答我，而且没有别的企图，只是为了补报我过去的服务。因此，为了区别那两种计较利害的和不计较利害的交往，人们就给前者发明了某种语言形式，借以束缚自己去实践任何某种行为。这种语言形式就构成了我们所谓的许诺，这就是对于人类计较利害的交往所加的一种认可。当一个人说，他许诺任何事情时，他实际上就表示了他完成那件事情的决心；与此同时，他又通过使用了这种语言形式，就使他自己会受到再不被人信任的处罚，如果他失约的话。一个决心就是许诺所表示的自然的心理活动，但是在这种情形下，如果只有一个决心，那么许诺将是仅仅声明了我们先前的动机，而不会造成任何新的动机或义务。许诺是人们的协议，协议创造出了新的动机来，因为经验教导我们，如果我们制定一些符号或标志，借以互相担保我们在任何特殊事情中的行为，那么人事的进行将会调整得对彼此都有利益。当这些标志制定以后，谁要应用这些标志，谁就立刻被他的利益所约束了、要实践他的约定，并且如果他拒绝履行他的许诺，他将永不能期望再得到别人的信托。

人类固然要有知识，才能感觉到制定并遵守许诺的这种利益，可是这种知识不应该被认为超出于人性的能力以外，不论人性是处于如何野蛮而不开化的状态。只消对世事稍有一点的实践，就会使我们看到一切这些结果和利益。最短的社会经验，就会使每一个人发现出这些利益；当每一个人看到所有其他的人都有同样的利益感觉时，他就立刻会履行他在任何协约中所承担的义务，因为他确信，他们也不会不履行他们的义务的。他们全体都同心一致地加入那个旨在谋求共同利益的行动计划中，并同意忠于他们的诺言。要形成这个协作或协议，不需要任何别的条件，只需要每个人感觉到忠实履行约定是有利益的，并向社会中其他成员表示出那种感觉来。这样就立刻使那种利益对他们起了作用；而利益是履行许诺的最初的约束力。

随后，一种道德感又和利益结合了起来，成为人类的一种新的约束力量。这种道德感，在实践许诺这一方面，正和我们戒取他人财产的道德感一样，都发生于同样的原则。公益、教育和政治家们的措施，在两种情形下都有相同的作用。在假设许诺有一种道德的义务

时，我们对于所遇到的一些困难，或是加以克服，或是设法逃避。例如，一个决心的表示通常并不被认为是有约束力的，而且我们也不容易想象，使用某种语言形式如何就能引起任何重大的差异。因此，我们在这里就虚构 一种新的心灵活动，我们称之为承担义务的意愿；而我们就假设道德以这个意愿为基础。不过我们已经证明，并没有这样一种心理活动，因而许诺并不施加任何自然的义务。

为了证实这一点，关于被假设为加入许诺以内并产生其约束力的那个意志，我们可以再附加其他几点的考虑。显而易见，单是意志永不能被假设为产生义务，意志必须被词语或标志表示出来，才能以一种束缚加于任何人。这种表达方式一旦被用来表示意志，立刻就变成了许诺的主要部分；一个人即使在暗中改变意向，打消决心，不再意愿承担那种义务，他也并不因此而少受一些他的诺言的约束。不过在许多情形下，表达方式虽然构成许诺的全部，可是并不永远如此；一个人如果用了他所不解其意、并且也无意用来约束自己的表达方式，那他自然就不受它的约束。不但如此，他即使懂得表达方式的意义，可是他如果只是开玩笑地用它，并且应用了显然表示他没有诚意来约束自己的那样一些标志，他也就没有实践的义务；词语必须是意志的完全表示，不容有任何相反的标志。不过，我们甚至也不能把这一点推得太远，以至想象：我们显然凭锐敏的理解力、根据某些标准、推断某人有欺骗我们的意向，可是在我接受了他的表达方式或口头许诺以后，他仍然不受它的约束；这个结论仅仅适用于那些例子，即当所用的标志不同于欺骗的标志的时候。如果说许诺所加于人的义务只是为了社会的方便而作的一种人类发明，所有这些矛盾就很容易说明；但如果说这种义务是由身心的任何活动所发生的某种实在的 、自然的东西，那么它将是永远不能说明的。

我还要进一步说，每一个新的许诺既然对作出许诺的人加了一种新的道德义务，而且这种义务既然发生于他的意志；所以它就成了我们所可能想象到的最为神秘而不可解的一种作用，甚至可以比之于化体 （transubstantiation）或圣职 [11] ，在这种情形下，某种语言形式加上了某种意向，就完全改变了外物的甚至一个人的本性。不过这些神秘活动虽然那样地相似，可是很可注意的是，它们在其他一些点上却大为差异，而且这种差异就可以认为是它们来源不同的一个有力的证明。许诺所加于人的义务既然是为了社会的利益而作的一种发明，所以随着那种利益的要求，它就被纳入许多不同的形式，甚至陷于直

接的互相矛盾，而也不肯忘掉它的目的。而宗教方面的那些荒诞学说、既然只是僧侣们的捏造，而不着眼于公共的利益，所以即使有新的障碍，它们的进程也很少受到打扰；我们必须承认，在建立了第一个荒谬前提以后，那些学说就比较直接地遵从理性和常识的趋势。神学家们清楚地看到，外在的语言形式仅仅是一种声音，需要一种意向，才能有任何效果；并且这种意向一旦被认为是一个必需条件以后，则在没有意向的时候，就必然会同样地阻碍效果的发生，不论是明白表示的或隐藏的，不论是诚恳的或欺骗的。因此，他们通常就断定，僧侣的意向才构成圣礼，他如果暗中取消意向，他自己就犯了重罪，不过同时也仍然使洗礼、圣餐或圣职归于无效。这个学说的可怖结果并不曾能够阻止它的成立，而关于许诺的一个类似的学说则因其杆格不通而阻止了那个学说的成立。人类对现世比对来世总是更为关心，而容易认为现世方面的些小祸害比来世方面的最大祸害更为重要。

关于许诺的起源，我们也可以由暴力得出同样的结论；人们假设暴力 可以使一切契约归于无效，而使我们摆脱其所加于我们的义务。这样一个原则就证明，许诺没有自然的义务，只是为社会的方便和利益而作的一些人为的设计。如果我们正确地考虑这件事，则暴力与希望或恐惧等任何其他动机并没有本质上的差异，而后面这些动机却可以诱导我们作出诺言，并使自己受其约束。一个受了重伤的人如果许给医治他的外科医生以一笔巨款，他一定就有践约的义务；这个情形与一个许给强盗以款项的人的情形本来没有那样大的差别，以至于在我们的道德感中产生那样大的差异，其所以产生这种差异的缘故，乃是因为这些道德感完全建立在公益和方便上面的。

第六节 关于正义和非义的一些进一步的考虑

我们已经略论了三条基本自然法则，即稳定财物占有的法则，根据同意转移所有物的法则，履行许诺的法则 。人类社会的和平与安全完全依靠于那三条法则的严格遵守，而且在这些法则遭到忽视的地方，人们也不可能建立良好的交往关系。社会是人类的幸福所绝对必需的；而这些法则对于维持社会也是同样必需的。不论这些法则对人

的情感可以加上什么约束，它们总是那些情感的真正产物，并且只是满足情感的一种更为巧妙、更为精细的方法。我们的情感是最有警觉性、最有发明力的，而遵守这些规则的协议也是最为显而易见的。因此，自然就把这件事完全交给人来执行，而没有赋予人类心灵以任何特殊的、原始的原则，借以决定我们从事于我们的结构和组织中其他原则已足以导使我们完成的那一套行为。为了使我们更充分地相信这个真理起见，我们在这里可以稍停片刻，以便借着检视前面的推理，可以推出一些新的论证，来证明那些法则不论如何是必然的，仍然完全是人为的，是由人类所发明的；并因而正义是一种人为的，而不是一种自然的德。

I.我所要应用的第一个论证是由通俗的正义定义得来的。人们通常把正义下定义为：使每个人各得其应有物的一种恒常和永久的意志。这个定义假设，独立于正义之外并在正义之前，已有权利和财产权那一类事情；而且人们即使不曾梦想到实践那样一种的德，权利和财产权仍然会存在的。我已经约略提到这个意见的谬误，我将在这里较为明晰地继续阐述我对这个题目的意见。

首先，我要说，我们称为财产权 的这种性质，正像逍遥 哲学派中所主张的许多想象的性质一样，当我们一抛开我们的道德感、单独考究这个题目并对它作一种更详细的考察时，这些性质就消逝了。显而易见，财产权并不成立于对象的任何一种可以感知的性质。因为这些性质可以继续同一不变，而财产权则有变化。因此，财产权必然成立于对象的某种关系。不过这种关系不是对其他外界物体和无生物的关系。因为这些关系也可以继续同一不变，而财产权则有变化。因此，这种关系是成立于对象与有理智、有理性的存在者的关系。但是构成财产权的本质的不是外在的、有形的关系。因为那种关系在无生物之间，或在畜类方面也可以同样存在，可是在那些情形下它并不构成财产权。因此，财产权是成立于某种内在的关系，也就是说成立于对象的外在关系对心灵和行为所加的某种影响。例如，我们所谓占领或最初占有的那个外在关系，其本身并不被想象为对于对象的财产权，而只是被想象为产生那种财产权。但是，显而易见，这个外在关系在外界对象方面并不产生任何东西，而只是对心灵有一种影响，就是：它给予我们以一种义务感，使我们戒取那个对象，而把它归还于其最初的占有者。这些行为正是我们所谓正义 的确当意义；因此，财产权的本性依靠于那个德，并不是那个德依靠于财产权。

因此，如果任何人说，正义是一种自然的德，非义是一种自然的恶，那么他就不得不说，离开了财产权、权利 和义务 等概念，某种行为或一系列的行为在某些外在的对象关系中自然有一种道德的美丑，并产生一种原始的快乐或不快。这样，把一个人的财物归还其人一事之所以被认为是善良的，并不是因为自然以某种快感附于那种对他人财产的行为上，而是因为自然以那种快感附于那样一种对外界对象的行为上，这些外界对象就是他人最初占有或长期占有的东西，或是在得到最初占有者或长期占有者的同意之后而享有的东西。但是如果自然不曾以那种情绪给予我们，则在自然状态中，亦即在人类协议之前，并不会有财产权这样的东西。——在对现在题目所作的这种枯燥的、精确的考究中，虽然似乎已经充分地显示，自然并不曾以快乐或赞许的情绪附于那样一种行为上，可是为了尽量不留任何怀疑余地起见，我将再加几条论证，来证实我的意见。

第一，如果自然给予我们以这种快感，则这种快乐应该像在其他每个场合下那样明显而可以辨识的；而且我们也应该不难看到，我们一考虑那种情形下的那种行为，就会发生某种快乐和赞许的情绪。我们也就不会被迫在给正义下定义时，要求助于财产权的概念，而同时在给财产权下定义时，又要应用正义的概念。这种虚假的推理方法就显然证明了这个论题中包含着若干含混和疑难之点，这些困难，我们无法加以克服，而只是想借这种手段来逃避它们。

第二，确定财产权、权利和义务的那些规则，并不包含有自然起源的标记，而却包含有许多人为措施和设计的标记。这些规则太繁多了，不可能由自然发生；它们可以被人类法律所改变；它们全体对于维护公益和支持文明社会都有一种直接而明显的趋向。最后这一点，由于两个理由，值得注意。第一，因为这些法则的成立的原因虽然是对于公益的尊重，而公益是这些法则的自然趋向，可是这些法则仍然是人为的，因为它们是有目的地设计出来，并指向于某种目的的。第二，因为如果人们赋有对公益的那样一种强烈的尊重心，他们就决不会用这些规则来约束自己；由此可见，正义法则乃是在一种较为间接而人为的方式下由自然原则发生的。利己心才是正义法则的真正根源；而一个人的利己心和其他人的利己心既是自然地相反的，所以这些各自的计较利害的情感就不得不调整得符合于某种行为体系。因此，这个包含着各个人利益的体系，对公众自然是有利的；虽然原来的发明人并不是为了这个目的。

II.在第二方面，我们可以说，一切恶和德都是不知不觉地互相涉入，并且以不可觉察的程度互相接近，以致难以、纵非绝对不可能决定，什么时候一项终止，而他项开始。根据这个说法，我们就可以给前面的原则得出一个新的论证。因为一切恶和德不论是什么情形，而权利、义务和财产权确是不容有那样一种不可觉察的程度区别；一个人若不是有充分而完全的财产权，就是完全没有；若不是完全有实践某种行为的义务，就是完全没有任何义务。民法上虽然可以谈到一种完全的支配权 （dominion）和不完全的支配权，可是我们很容易观察到，还是发生于一种虚构，这个虚构在理性中并没有基础，而永不能加入我们的自然正义和公道的概念中。一个人雇了一匹马，哪怕只是一天，也有充分权利在那一段时间内使用那匹马，正如我们所称为马的所有主的那个人在其他任何日子有权利使用它一样；而且显而易见，那种使用权不论如何在时间或程度方面受有限制，那个权利本身却不容有那种程度区别，而在其所扩及的范围内是绝对而完整的。因此，我们可以说，这个权利是在一刹那之间发生而又在一刹那之间消灭的；并且，一个人或是借着占领，或是借着所有主的同意，对任何对象完全取得全部财产权，并借他自己的同意而失掉其财产权；这里并没有在其他性质和关系中所观察到的那种不可觉察的程度区别。在财产权、权利和义务方面既然是这种情形，那么在正义和非义方面又是什么情形呢？不论你怎样答复这个问题，你都会陷于无以自拔的困难中。如果你答复说，正义和非义允许有程度区别，并且不知不觉地互相涉入，那么你就分明违反了前面所说义务和财产权不容有那种程度区别的论点。义务和财产权是完全依靠正义和非义的，并且随其所有的变化而变化的。在正义是完整的地方，财产权也是完整的；在正义是不完整的地方，财产权也必然是不完整的。反过来说，如果财产权不允许有那种程度差别，这种差别必然也和正义是不相容的。因此，你如果同意最后这个命题，而主张说，正义和非义不容有程度区别，那么实际上你就是说，它们并不自然地 是善良的或恶劣的；因为恶和德，道德的善和恶，的确，一切自然的 性质，都是不知不觉地互相涉入，而在许多场合下是不可区别的。

这里有一点值得提出，就是：抽象的推理、哲学和法律的一般原理虽然确立了财产权、和权利及义务不允许有程度区别的 这样一个命题，可是在普通松懈的思想方式中，我们却很难以信奉那样一个意见，甚至在暗中 抱有相反的原则。一个对象必然归这一个人或另一个人所有。一个行为或是必须实践或是不必实践。在这些两难的困境

中，我们不得不选择一项，而且由于我们往往不能在其间发现恰当的中道，我们在反省这个问题时，就不得不承认一切财产权和义务都是完整的。但是，在另一方面，当我们考究财产权和义务的起源，而且发现它们以公益为基础、并且有时也依靠于想象的倾向时（这些倾向在任何一方面很少是完整的），我们自然会倾向于想象，这些道德的关系容许有一种不知不觉的程度区别。因此，在委托他人仲裁、而各造都同意让几个公断人具有全权去处理一个问题时，他们往往发现两造都很公道而合于正义，因而采取一种折中的办法，劝说两造妥协调停。法官们没有这种自由，不得不在某一方面下个判决，所以往往不知道应该如何判断，因而被迫根据世界上最浅薄的理由来进行审判。"半权利"和"半义务"的说法在日常生活中似乎是那样自然的，而到了法庭上则成了纯粹的荒谬说法；因此，法官们往往被迫把片面论证当作全面论证，以便不论如何以某种方式来结束一个讼案。

III.我所要利用的这一类的第三个论证可以这样加以说明。如果我们考究人类行为的通常途径，我们将发现，心灵并不以任何一般的和普遍的规则约束自己，而在大多数的场合下是根据它现前的动机和倾向的决定而采取行动的。每一种行为既然是一种特殊的、个别的事件，所以它必然发生于一些特殊的原则，发生于我们内心的现实情况以及我们对宇宙其余部分的关系。在某些场合下，我们虽然把我们的动机扩展到产生动机的那些条件以外，并且我们也给自己的行为立下类似通则 的一种东西，可是我们也容易看到，这些通则并不是完全不可改变的，而是容有许多例外的。因此，这既然是人类行为的通常趋势，所以我们就可以断言，正义法则既然是普遍有效的，完全不可改变的，所以决不能是由自然得来的，也不能是任何自然动机或倾向的直接产物。除非有某种自然的情感或动机驱使我们趋善避恶，任何行为都不能在道德上成为善的或恶的；而且显而易见，情感有多少自然的变化，道德也必然会有多少变化。这里有两个人争夺一笔财产，其中一个是富人、笨蛋、单身汉；另一个是穷人、通达事理并且有一个人口众多的家庭。前者是我的敌人，后者是我的朋友。在这个争执中，不论我的动机是为公益或是为私益，是为友谊或是由于故意，我一定尽最大的努力使后者取得那笔财产。我如果只是被自然的动机所推动，而没有别的动机与之结合或协力，则我不会因为考虑到各人的权利和财产权而约束自己。因为一切财产权如果依靠于道德，而一切道德又依靠于我们情感和行为的通常途径，而这些情感和行为又被特殊的动机所指导：那么显然，那样一种偏私的行为必然符合于最严格

的道德，而永远不会是对财产权的一种破坏。因此，人们如果对于社会法律可以采取自由行动，一如他们在其他一切事情方面那样，那么他们在大多数的场合下将遵循适应情况的特殊判断，并且会考虑到各人的品格和条件，一如其考虑到问题的一般性质一样。但是我们很容易看到，这样就会在人类社会中产生无限纷扰，而且人类的贪心和偏私如果不受某种一般的、不变的原则所约束，就会立刻使世界混乱起来。人类正是因为着眼于这种弊害，才确立了那些原则，并同意以一般的规则约束自己，因为一般的规则是不会被敌意和偏爱、不会被对于公私利益的特殊看法所改变的。所以，这些规则是为了某种目的被人为地发明出来的，并且是违反人性的普通原则的：人性的普通原则是适应具体情况的，没有明确不变的活动方式的。

我也看不出，我在这个问题方面、怎样会容易陷入错误之中。我明显地看到，当任何人在他对别人的行为方面以一般的、不变的规则加于自己时，他是认为某些对象为别人的财产，而假设其为神圣不可侵犯的。但是最明显的一个命题就是：如果不先假设正义和非义，财产权便是完全不可理解的；而我们如果在道德之外再没有动机推动我们趋向正义的行为，避免非义的行为，那么这些德和恶也是不可理解的。因此，那些动机不论是什么样的，它们总是适应情况的，并且一定容许有人事的不断变迁所可带来的一切变化。因此，这些动机就不能成为像〔正义？〕法则那样严格不变的规则的适当基础；所以，显而易见，这些法则只能发生于人类的协议，当人类看到了遵循他们那些自然而易变的原则所会引起的纷乱。

总而言之，我们应当认为正义和非义的这种区别有两个不同的基础，即利益 和道德 ；利益所以成为这个基础，是因为人们看到，如果不以某些规则约束自己，就不可能在社会中生活；道德所以成为这个基础，则是因为当人们一旦看出这种利益以后，他们一看到有助于社会的安宁的那些行动，就感到快乐，一看到有害于社会的安宁的那些行动，就感到不快。使最初的利益成立的，乃是人类的自愿的协议和人为措施；因此，在这个范围内来说，那些正义法则应当被认为是人为的 。当那个利益一旦建立起来、并被人公认之后，则对于这些规则的遵守自然地 并自动地发生了一种道德感。当然，这种道德感还被一种新的人为措施 所增强，政治家们的公开教导，父母的私人教育，都有助于使我们在对他人的财产严格约束自己行为的时候，发生一种荣誉感和义务感。

第七节 论政府的起源

人类在很大程度上是被利益所支配的，并且甚至当他们把关切扩展到自身以外时，也不会扩展得很远；在平常生活中，他们所关怀的往往也不超出最接近的亲友和相识：这一点是最为确实的。但是同样确实的是：人类若非借着普遍而不变地遵守正义规则，便不能那样有效地达到这种利益，因为他们只有借这些规则才能保存社会，才能不至于堕入人们通常所谓的自然状态 的那种可怜的野蛮状态中。由一切人维护社会、遵守正义规则所得到的这种利益既然是巨大的，所以它甚至对最粗野和未受教化的种族也是明白而显然的；任何经验过社会生活的人在这一点上几乎都不可能发生错误的。因此，人类既然那样真诚地依恋自己的利益，他们的利益又是那样有赖于正义的遵守，而且这个利益又是那样确实而为大家所公认的：那么人们就会问，社会中为什么竟然还能发生纷乱，而且人性中有什么原则是那样地有力，以至克服了那样强的一种情感，并且是那样地猛烈，以至蒙蔽了那样清楚的一种认识呢？

在论述情感时，我已经说过，人类是大大地受想象所支配的，而且他们的感情多半是与他们对任何对象的观点成比例的，而不是与这个对象的真实的、内在的价值成比例的。凡以一种强烈和生动的观念刺激人们的对象，普通总是超越于出现在较为模糊的观点下的对象；必须有大得很多的价值，才足以抵消这种优势。凡在空间或时间上与我们接近的东西既然以那样一个观念刺激我们，所以它在意志和情感上也有一种与此成比例的效果，而比处于较远、较模糊的观点下的任何对象通常都有一种力量较强的作用。我们虽然可以充分地相信，后一个对象较前一个对象更为优越，可是我们却不能以这种判断来调整我们的行为。我们总是顺从我们的情感的指示，而情感却总是为接近的东西辩护的。

这就是人们的行为所以那样常常和他们所明知的利益相抵触的缘故，尤其是他们所以宁取任何现实的些小利益、而不顾到维持社会秩序的缘故；虽然社会的秩序是那样地依赖于正义的遵守的。每一次破坏公道的后果似乎是辽远的，不足以抵消由破坏公道所可能获得的任

何直接利益。不过这些结果并不因辽远而减少其实在性；而一切人类既然都在某种程度上受同一弱点的支配，所以必然发生这样一种现象；就是，公道的破坏在社会上必然会成为非常频繁，而人类的交往也因此而成为很危险而不可靠的了。你和我一样都有舍远而图近的倾向。因此，你也和我一样自然地容易犯非义的行为。你的榜样一方面推动我照样行事，一方面又给了我一个破坏公道的新的理由，因为你的榜样向我表明，如果我独自一个人把严厉的约束加于自己，而其他人们却在那里纵所欲为，那么我就会由于正直而成为呆子了。

因此，人性的这种性质，不但可以危害社会，而且粗看起来还似乎是不可补救的。补救的方法只能来自人类的同意；如果人们不能自行舍近图远，那么他们便永不会同意于强使他们作出那种选择的任何事情，不会同意于那样显然与他们的自然原则和倾向相冲突的任何事情。谁要选择了手段，也就选择了目的；我们如果不可能舍近求远，那么我们也就同样不可能顺从强使我们采取那种行为方法的任何必然性。

不过这里我们可以看到，人性的这个缺点就成为它本身的一种救药，而且我们所以采取措施来防止我们对辽远的对象的疏忽，只是因为我们自然地倾向于那样一种疏忽。当我们考虑任何远隔的对象时，它们的一切细小区别就消失了，而且我们总是偏重本身是可取的任何东西，而不考虑它的境况和条件。这就产生了我们不确当地称为理性的那种东西，这种理性就是和对象在接近时人们所表现出来的那些倾向往往相矛盾的一个原则。在思考十二个月以后我将要作的一种行为时，我总是决意选择那个较大的善，不论到了那时，它将是较近的还是较辽远的；在那个细节方面的任何差异都不能使我现在的意向和决心有所改变。我与最后决定因为距离辽远，所以就使所有那些细微的差异都消失了，而且影响我的只有那些一般的、比较可以辨识的善和恶的性质。但当我在较为接近的时候，我原来所忽略了的那些条件就开始出现了，并且对我的行为和感情有了一种影响。对于现前的善发生了一种新的倾向，使我难以不变地坚持我的最初目的和决心。 对于这个自然的缺点，我也许会很抱憾，我也许力图要尽一切可能去摆脱它。我也许求助于研究和反省，求助于朋友的指教，求助于经常的思索和不断重复的决心。但是当我经验到这些办法都是无效的时候，我也许乐意接受其他任何方策，以便约束自己，防止这个弱点。

因此，惟一的困难就在于找寻出这个方策来，好使人们借以克制他们的自然的弱点，使自己处于不得不遵守正义和公道法则的必然形势之下，虽然他们原来有舍远求近的一种猛烈倾向。显而易见，这个补救方法如果改正不了这个倾向，它便永远不能是有效的；而我们既然不能改变或改正我们天性中任何重要的性质，所以我们所能做到的最大限度只是改变我们的外在条件和状况，使遵守正义法则成为我们的最切近的利益，而破坏正义法则成为我们的最辽远的利益。但是，这事对全人类来说既是行不通的，所以只有在少数人方面才可能办得到，因而我们就使这些人和执行正义发生了直接的利害关系。这些人就是我们所谓民政长官、国王和他的大臣、我们的长官和宪宰；这些人对于国内最大部分的人既然是没有私亲关系的，所以对于任何非义的行为，都没有任何利益可图，或者只有辽远的利益；他们既然满足于他们的现状和他们的社会任务，所以对于每一次执行正义都有一种直接利益，而执行正义对于维持社会是那样必需的。这就是政府和社会的起源。人们无法根本地救治自己或他人那种舍远图近的褊狭心理。他们不能改变自己的天性。他们所能做到的就是改变他们的境况，使遵守正义成为某些特定的人的直接利益，而违反正义成为他们的辽远利益。因此，这些人不但在自己的行为方面乐于遵守那些规则，并且还要强制他人同样地遵守法度，并在全社会中执行公道的命令。如果必需的话，他们还可以使其他一些人对于执行正义发生较为直接的利害关系，而创设若干文武官员，来协助他们的统治。

不过这样的执行正义虽然是政府的主要优点，却不是它惟一的优点。猛烈的情感既然会妨害人们清楚地看到对他人采取公道行为的利益；所以，这种情感也会阻止他们清楚地看到那种公道自身，而使他们对自己的爱好有显著的偏私。这种弊害也是以上述的方式而得到改正。执行正义法则的那些人们也解决关于这些法则的一切争论；他们对于社会上大部分人既然是没有私亲关系的，所以他们的判决就比各人自己的判决较为公道。

由于正义的执行 和判断 这两个优点，人们对彼此之间的和自己的弱点和情感都得到了一种防止的保障，并且在长官的荫庇之下开始安稳地尝到了社会和互助的滋味。不过政府还进一步扩展它的有益影响；政府还不满足于保护人们实行他们所缔结的互利的协议，而且还往往促使他们订立那些协议，并强使他们同心合意地促进某种公共目的，借以求得他们自己的利益。人性中使我们的行为发生最致命的错

误的性质，就是使我们舍远图近、并根据对象的位置而不根据它的真正价值来求取对象的那种性质。两个邻人可以同意排去他们所共有的一片草地中的积水，因为他们容易互相了解对方的心思，而且每个人必然看到，他不执行自己任务的直接后果就是把整个计划抛弃了。但是要使一千个人同意那样一种行为，乃是很困难的，而且的确是不可能的；他们对于那样一个复杂的计划难以同心一致，至于执行那个计划就更加困难了，因为各人都在找寻借口，要想使自己省却麻烦和开支，而把全部负担加在他人身上。政治社会就容易补救这些弊病。执政长官把他们的任何重大部分臣民的利益看作自己的直接利益。他们无须咨询他人，只须自己考虑，就可以拟定促进那种利益的任何计划。由于在执行计划时，任何一部分的失败牵连到（虽然不是直接地）全体的失败，所以他们就防止那种失败，因为他们在这种失败中看不到有任何切近的或辽远的利益。这样，桥梁就建筑了，海港就开辟了，城墙就修筑了，运河就挖掘了，舰队就装备了，军队就训练了；所有这些都是由于政府的关怀，这个政府虽然也是由人类所有的缺点所支配的一些人所组成的，可是它却借着最精微的、最巧妙的一种发明，成为在某种程度上免去了所有这些缺点的一个组织。

第八节 论忠顺的起源

政府对人类虽然是很有利的，甚至在某些条件下还是绝对必需的一种发明；但它并不是在一切条件下都是必需的，而且人类即使不求助于那样一种发明，也不是不可能在某一段时期以内维持社会的。自然，人类总是极其爱取现前利益、而舍去辽远的利益的；而且他们也不容易因为担心一种辽远的灾祸，而抵拒他们所可以立即享受的任何利益的诱惑。不过当所有物和人生乐事是稀少的、并且没有多大价值的情形下（在社会初期就是这种情形），这种弱点是不很显著的。一个印第安人 很少受到诱惑，要想抢夺另一个印第安人的茅屋或偷窃他的弓，因为他已经备有同样的便利；至于一个人在渔猎时所可能遇到的优于他人的运气，那只是偶然而暂时的，很少有扰乱社会的倾向。我不但不像某些哲学家们那样，认为人类离了政府就完全不能组织社会，而且我还主张，政府的最初萌芽不是由同一个社会中的人们的争端而发生，而是由几个不同的社会中的人们的争端而发生的。较少量

的财物就足以引起后一种争端，虽然还不足以引起前一种的争端。人们在公共的战争和殴斗中所恐惧的，只有他们所遇到的抵抗，这种抵抗因为是他们所共同遭遇的，所以它的恐怖程度似乎较小；并且又因为来自外人，所以它的结果似乎不是那样有害；相反，如果各人间的交往是互有利益的，而且断绝交往就会使他们不可能存在的，那么他们若是互相敌对起来，其结果便是非常有害的了。但是对于一个没有政府的社会，一次对外的战争必然会产生内战。把一大批财物投入人群，他们就会立刻争吵起来，这时各人都力求占有他所喜欢的东西，而不顾有什么后果了。在对外战争中，最重要的所有物——生命和肢体——都处于危险之中；而且由于每个人都逃避危险的地点，抢夺最好的武器，稍为受伤就找到了借口，所以人们在平静时候所遵守得很好的那些法律，到了他们处于那样纷扰的情形下时，就不复存在了。

我们发现，美洲 各个部族证实了这一点；在那里，人们和睦友好地生活在一处，并没有任何确立的政府；他们也从来不服从本部族中的任何人；只有在战时，他们的首领享有一点点的权威，但从战场上归来，并与邻族建立了和平关系以后，他就失掉了这点权威。但是这种权威把政府的优点教给了他们，教他们求助于它，当因为战争的劫掠，或因为通商，或因为偶然的发现，他们的财富和所有物变得那样庞大起来，致使他们在每个紧急关头忘掉了维持和平与正义的利益。因此，我们就可以在其他理由之外，再举出一个很好的理由来说明，为什么一切政府最初都是君主的，没有任何掺杂和变化；为什么共和国只是由于君主制和专制权被人滥用才发生出来的。军营是城市的真正母亲。战争中的每个危机都是突然发生的，所以如果不把权威集中于一人，就不能指挥作战；因此，继军事政府而来的民事政府自然也就具有同样的权威。我认为说明政府起源，这个理由要比人们通常由家长统治或父权所推得的理由更为自然一些——人们通常认为，这种权威首先发生于一个家庭之中，使家庭成员习惯于一个人的统治的。没有政府的社会状态是人类的最自然的状态，并且在许多家族聚居、远在第一代以后的一个长时期中，必然是继续存在的。只有财富和所有物的增加，才会迫使人们脱离这个状态；而因为一切社会在初成立时既然都是那样野蛮而不开化的，所以一定要过了许多年以后，这些财富才会增加到那样大的程度，以致扰乱人们对和平与和睦的享受。

不过人类虽然可以维持一个没有政府的小规模的不开化的社会，可是他们如果没有正义，如果不遵守关于稳定财物占有、根据同意转

让所有物和履行许诺的那三条基本法则，他们便不可能维持任何一种社会。因此，这三条法则是在政府成立以前就已存在，并被假设为在人们还根本没有想到对民政长官应该有忠顺的义务之前，就给人们加上了一种义务。不但如此，我还要进一步说，政府在其初成立 时，自然被人假设为是由那些法则，特别是由那个关于实践许诺 的法则，得到它的约束力的。当人们一旦看出维持和平和执行正义必须要有政府的时候，他们自然就会集合起来，选举执政长官，规定他们的权限，并且许诺服从他们。人们既然假设，许诺是已经通用的一种盟约或保证，并且附有一种道德的义务，所以就把许诺认为是政府成立的原始根据和最初的服从义务的根源。这个推理看来似乎是那样地自然，以至它已成为现代时髦的政治学体系的基础。并且可以说是我们一个政党的信条，这个党很有理由地以其哲学的健全和思想的自由感到骄傲。这些人说，一切人生来都是自由和平等的；政府和权势只能借同意建立起来；人类既然同意建立政府，因而就给他们加上自然法所没有规定的一种新的义务。因此，人们之所以必须服从其执政长官，只是因为他们许诺了这种服从；如果他们不曾明白地或默认地表示愿意保持忠顺，那么忠顺永远不会成为他们道德义务的一部分 。但是这个结论如果推得太远，包括了一切时代和一切情况下的政府，那么它就是完全错误的了。我主张，忠顺的义务虽然在最初是建立在许诺的义务上，并在一个时期内被那种义务所支持的，可是它很快就自己扎根，并且有一种不依靠任何契约的原始的约束力和权威。这是一个重要的原则，我们必须细心注意地加以考察，然后再继续申论。

那些主张正义是一种自然的德并且在人类协议以前就存在的哲学家们，有理由把一切政治上的忠顺都还原到许诺的约束力，并且主张，约束我们服从执政长官 [12] 的只有我们自己的同意。因为一切政府既然分明是人类的一种发明，而且大多数政府的起源是有历史可考的，所以我们如果主张我们的政治义务有任何自然的 道德约束力，我们就必须再往上追溯，以便发现这些义务的起源。因此，这些哲学家们马上就说，社会是和人类同样古老的，那三条自然法则又是和社会同样古老的。因此，他们就利用了这些法则的古老性和模糊不清的根源，先否认这些法则是人类的人为的、自愿的发明，随后又企图把那些更显然是人为的其他义务建立在它们之上。但是当我们在这一方面一旦明白以后，发现了自然的 和政治的 正义都起源于人类的协议，我们就将立刻看到，要把这一种还原到那一种，并且在自然法方面，

而不在利益和人类协议方面，给我们的政治义务找寻一个较为强固的基础，那是怎样地无益的；因为这些自然法则本身也是建立在同一基础上面的。不论我们在那一方面反复思维这个题目，我们都将发现；这两种义务都恰好建立在同一基础上，而且它们的最初发明 和道德约束力 也都有同样的根源。人类所以设计它们，都是为了补救相似的不便，而它们之所以获得道德的强制力，也同样都是因为它们可以补救那些不便。这两点，我们将尽可能清楚地加以证明。

我们已经表明，当人们观察到社会对于他们的共存是必不可缺的，并且发现，如果不约束他们自然的欲望，便不可维持任何一种的交往，这时他们就发明了 那三条基本的自然法则。因此，原来使人类彼此不便的那种利己心，在采取了一个新的和较方便的方向之后，就产生了正义的规则，并且成了遵守这些规则的最初 动机。但是当人们观察到，正义规则虽然足以维持任何社会，可是他们并不能在广大的文明社会中自动遵守那些规则：于是他们就建立政府，作为达到他们目的的一个新的发明，并借更严格地执行正义来保存旧有的利益或求得新的利益。因此，在这个范围内来说，我们的政治 义务是和我们的自然 义务联系着的；而前者的发明主要是为了后者；并且政府的主要目的也是在于强制人们遵守自然法则。但是在这一方面，关于履行许诺的那条自然法则只是和其余的法则归并在一起；而且这个法则的严格遵守应当被认为是政府的建立的一个结果，而对政府的服从却不是许诺的约束力所产生的结果。我们的政治义务的目的虽然是在于执行我们自然的义务，可是这个发明的第一 [13] 动机，以及履行这两种义务的最初动机，都只是私利。同时，服从政府和履行许诺既然各有不同的利益，所以我们也必须承认，它们有各别的义务。服从民政长官是维持社会秩序和协调的必要条件。履行许诺是在人生日常事务中发生互相信托和信赖的必需条件。两方面的目的和手段都是完全各别的；两者也没有彼此从属的关系。

为了把这一点阐述得更为明显起见，让我们考虑下面这件事，就是：人们往往借许诺来约束自己去履行那种不经这些许诺而实行起来原就对自己有利的事情：例如，人们在他们原先所承担的义务之上再加上以利益为基础的一种新的约束，以便给予他人以一种更充分的保证。履行许诺的利益，除了它的道德义务以外，是普遍的、公认的、在人生中极为重要的。其他的利益也许是较有特殊性的、并且是可疑的；而且我们比较容易猜想，人们会顺着自己的心情和情感作出违反

这些利益的行为。因此，这里许诺就自然地发生作用，而人们往往要求许诺以便得到更充分的保证和安心。但是假设那些其他的利益也是普遍的和公认的，正如履行许诺那种利益一样，那么人们也就会认为这些利益处于同等的地位，而且人们也将对它们开始发生同样的信心。我们的政治义务，或者说我们对执政长官的服从，正是这种情形；没有了这种义务，没有一个政府能够存在，也不可能在大型的社会中维持和平或秩序，因为在大型社会中，一方面有那样多的财物，一方面又有那么多的实在的或想象的需要。所以我们的政治义务必然很快就离开我们的许诺而存在，并获得了独立的力量和影响。两方面的利益都属于同一种类，这种利益是普遍的、公认的、通行于一切时间和地点的。因此，没有什么合理的借口可以把这一种建立在那一种上面；因为各自都有它自己的特有的基础。我们不但可以把戒取他人财物的义务还原到许诺的约束力，也同样可以把它还原到忠顺的约束力。在两种情形下，都有同样明显的利益。尊重财产对自然社会固然是必要的；而服从对于政治社会或政府也是同样必要的。前一种社会对人类的生存固属必要，而后一种社会对人类的福利和幸福也是同样必要的。简单地说，履行许诺固然是有利的，服从政府同样也是有利的：前一种利益如果是普遍的，后一种利益也是如此；前一种利益如果是明显的和公认的，后一种利益也是如此。这两条规则既然是建立在同样的利益的约束力上面的，它们就必然各自有其独立的权威，彼此互不依靠。

但是不仅利益的自然的 约束力在许诺和忠顺两方面是各别的，而且荣誉和良心的道德 约束力在两方面也是各别的；一方面的功过丝毫不依靠于另一方面的功过。的确，我们如果考虑到自然约束力和道德约束力之间的密切联系，我们将发现这个结论是完全不可避免的。服从执政长官对我们永远是有利益的；只有极大的现实利益才能使我们忽略维持社会安宁和秩序所得到的辽远利益，使我们发动叛乱。不过一种现实利益虽然可以使我们在自己的行为的方面变得那样地盲目，但是对其他人的行为来说，就没有这种利益发生，因而也就不会使那些行为隐蔽其危害公益、特别是危害我们私利的那种本来面目。这就使我们在考虑那些作乱和不忠的行为时，自然地发生一种不快之感，并使我们对那些行为加上邪恶和败德的观念。同样的原则也使我们谴责私人的一切非义行为，尤其是毁约的行为。我们谴责一切叛逆和背信行为，因为我们认为，人类交往的自由和范围完全依靠于对许诺的忠实。我们也谴责一切不忠于执政长官的行为，因为我们看到，如果

没有了对于政府的服从，则在稳定财物占有、根据同意转移财物和履行许诺方面，便都不可能执行正义。这里既然有两种利益，完全各别，所以它们就必然产生同样是各别而互相独立的两种道德义务。世界上即使没有许诺这样一回事，在一切大的文明社会中，政府依然是必要的；而且许诺如果只有它本身的约束力，而没有政府的另外一种强制力，则许诺在那一类社会中将只有很小的效果。这就划分了我们公共义务和私人义务的界限，并且表明，私人义务依靠于公共义务的程度，超过公共义务依靠于私人义务的程度。教育 和政治家们的措施又联合起来给忠诚加上了进一步的道德性，而以更大程度的罪名和丑恶加之于一切叛乱。这里既然那样特别地牵涉到政治家们的利益，所以无怪他们要孜孜不倦地以这类概念教导人们。

也许这些论证还不显得是完全有决定性的（我认为它们是完全有决定性的），所以我将求助于权威，并将根据人类的普遍同意来证明，服从政府的义务不是由臣民的任何许诺得来的。我虽然一直力图把我的体系建立于纯粹理性之上，并且几乎不曾引证过甚至哲学家们或历史家们在任何一个点上的论断，可是我现在竟然要诉于通俗的权威，而把群众的情绪与任何哲学的推理对立起来：不过任何人对我这种做法也不必感到奇怪。因为我们必须说，一般人的意见在这个方面带有一种特殊的权威，并且大体上是无误的。道德善恶的区别既然建立在我们观察任何情绪或性格时所感到的快乐或痛苦上，而且这种快乐或痛苦又一定不能不被感到它的人所认识，所以必然的结果就是[14]：正像各人所认为、任何性格中有多大程度的恶或德，那个性格就有多大程度的恶或德，而且我们在这一点上也永远不可能错误的。我们关于任何恶或德的起源 所作的判断，虽然不及关于它们各种程度的那些判断那样地确实，可是当前的问题既然不是关于义务的任何哲学的根源，而只是关于一个明显的事实，所以我们就不容易设想，我们如何能够陷于错误。一个承认自己对另外一个人负有一笔款项义务的人，必然知道那是由于他自己所订的契约，还是由于他父亲所订的契约；还是仅仅是由于自己的善意，还是为了偿还借给他的一笔款项；并且知道他是在什么条件之下，为了什么目的使自己负有这种义务的。同样，服从政府也确实是一种道德的义务，因为每个人都是这样想的；因而这种义务一定不能是由许诺发生的；因为凡是不太拘泥地信从一个哲学体系、以致使他的判断陷于错误的人，都从来不会梦

想到把那种义务归于那个根源。无论执政长官或臣民都不曾形成这样的政治义务观念。

我们发现，执政长官们不但不把他们的权威及其臣民的服从义务归源于许诺或原始契约这样一个基础，他们反而尽量对人民，尤其是对一般的民众，掩饰这种权威和义务是由那个根源发生的。如果这是政府的根据，那么我们的统治者们永远不会默然接受这种根据的（人们最多也只能假设是默然接受的）；因为任何默然地、不知不觉地给予的许诺，永不能像明白而公开地所作的许诺对人类能有那样一种的影响。所谓默然许诺是指用语言以外的其他种较为模糊的标志所表示的意志而言；不过这里一定有一个意志，而发挥这个意志的人，不论他如何默然无言、总不能不注意到这个意志。但是你如果询问国内大部分的人们，他们是否曾经同意于他们的统治者们的权威或者曾经许诺要服从他们，那么他们会认为你这个人很奇怪，并且一定会回答说，这件事不依靠于他们的同意，而他们生来就是这样服从的。由于这个意见，所以我们就往往看到，他们想象那些在当时毫无任何权威而且任何愚人都不会自愿地选择的人们为他们的天然统治者；这只是因为那些人是生于那个先前曾经统治过的王族，并且是依据亲等应该继承统治的；虽然那个王族或许是在那样辽远的一个时期中实行过统治，任何活着的人几乎都不可能曾经给它以服从的许诺。由于某些人们从未对一个政府给予同意，并且认为那样一种自由选择是一种侮慢和大不敬的行为，这个政府是否就对这些人们没有统治权吗？我们从经验中发现，政府为了它所谓的叛逆和谋反是很自由地惩处他们的，而这些事情依照这个主张许诺学说的体系来说，就降低到了一种普通的非义行为。如果你说，他们居住在那个政府所统辖的区域以内，他们实际上就已同意于那个确立的政府，那么我可以答复说，只有当他们认为那件事情依靠于他们自由选择的场合下，才能如此，而这种选择，除了那些哲学家们以外，简直是没有人想象过的。从来没有人举出这样一个理由为一个反叛者辩护说；他在成年以后所作的第一次行为就是对国王兴兵作战；当他在儿童时期，他不可能以自己的同意束缚自己，而当他成人之后，又以其第一次的行为明显地表示，他无意于以任何服从的义务加在自己身上。相反，我们发现，民法惩罚在这个年龄所犯的这种罪行，一如其惩处不待我们同意而本身就是犯罪的其他罪行一样；这就是说，民法在一个人达到能够充分运用理性的时候就加以惩处，而依据公道来说，民法对这种罪行理应允许一个人至少可以有默认的同意的一个过渡时期。此外，我们可以再加上一点，

即一个生于专制政府之下的人对它应该没有忠顺的义务；因为依其本性来说，这个政府是不依靠于同意的。不过那个政府既然和任何政府同样是一个自然 而普通 的政府，所以它必然对人施加某种义务；而我们根据经验明显地看到，隶属于那个政府之下的人们永远是这样想的。这是一个明白的证据，证明我们平常并不认为我们的忠顺是由我们的同意或许诺而来的；此外，它还更进一步地证明，当由于某种原因我们的许诺是明白地表示出来的时候，我们总是精确地区别那两种义务，而相信一种义务加于另一种义务上的力量比重复同一许诺时所有的力量为大。在不曾作出许诺的情形下，一个人纵然发动叛乱，而并不因此就认为自己破坏了私事方面的忠实；他总是把信义和忠顺两种义务分得完全清清楚楚。这就令人信服地证明了，这些哲学家们所认为这两者的结合是一种很奥妙的发明，实际上是不正确的；因为一个人既不能作一种自己所不知道的许诺，也不能被这种许诺的强制力和约束力所约束的。

第九节 论忠顺的限度

那些以许诺或原始契约看作对于政府的忠顺的起源的政治学作家们所企图建立的一条原则，是完全正确而合理的，虽然他们力求建立那条原则时所根据的推理是谬误的、诡辩的。他们想要证明，我们对于政府的服从允许有例外，并且统治者们如果过分残暴，就足以使臣民解除一切忠顺的义务。他们说，人们既是由于自由和自愿的同意而加入社会并服从于政府的，所以他们一定是着眼于他们打算由社会获取的某些利益，并且愿意为此而放弃其天赋的自由。因此，执政长官也必须约定有一种交互的义务，即提供保障和安全；他只有通过向人们提供得到这些利益的希望，才能说服他们来服从自己。但是，人们如果得不到保障和安全，却遭到暴虐和压迫，于是他们就不再受他们的许诺的约束（一切有条件的契约都是这样），回到建立政府以前的那种自由状态。人永远不会那样愚蠢地同别人订立完全有利于他人的协约，而不着眼于改善自己的状况。谁要打算由我们的服从得到任何利益，他就必须明白地或默认地约定使我们由其权威获得某种利益；他不应该期望，当他不履行自己的诺言时，我们仍然会继续服从他。

我再重述一遍：这个结论是正确的，不过它所根据的原则是错误的；而且我可以自夸，我能够把同样的结论建立在更为合理的原则上。在确立我们的政治义务时，我将不迂回曲折地说：人们看到了政府的优点；他们着眼于那些优点，才建立了政府；政府的建立要求一种服从的许诺；这种许诺在某种程度上以一种道德的义务加在人们身上，但因为它是有条件的，所以如果订约的另一方不履行他所约定的义务时，这个许诺就失去了约束力。我看到，许诺本身完全是由人类的契约而发生，并且是因为着眼于某种利益才被发明出来的。因此，我就找寻与政府有比较直接关系的利益，即既可以为建立政府的原始动机、同时又可以为我们服从政府的原因的那样一种利益。我认为这种利益就在于我们在政治社会中所享受的安全和保障，而我们在安全自由和独立的时候、是永远得不到这种利益的。利益既然是政府的直接根据，那么两者只能是共存共亡的；任何时候，执政长官如果压迫过度，以致其权威成为完全不能忍受，这时我们就没有再服从他的义务了。原因一停止，结果也必然就跟着停止。

在这个范围内，即关于我们在忠顺方面的自然的 义务，我们的结论是适切而直接的。至于道德的 义务，我们可以说，原因停止、结果也必然就跟着停止 这个原理，在这里就成为谬误的。因为我们曾屡次提到人性中的一个原则，就是：人们是十分迷恋于通则的；我们往往把我们的原则推到超出了原来使我们建立这些原则的那些理由以外。当若干情形在许多条件方面互相类似时，我们就容易把它们置于同等地位，而不考虑它们在最重要的条件方面是有差别的，并且那种类似之点只是表面的、而不是实在的。因此，人们可能会这样想，在忠顺方面，即使成为忠顺原因的利益的自然约束力已经停止，而忠顺义务的道德约束力仍然不停止。人们仍然会违反了自己的和公共的利益，受其良心 的约束，而服从于一个暴虐的政府。的确，对于这种论证的力量，我是相当信服的，我承认，通则往往扩展到它们所据以建立的那些原则以外；我们对这些通则很少制定例外，除非那个例外也具有一个通则的性质，并且是建立在许多通常的例子上面。我肯定地说，现在的情形完全是这样。当人们服从他人的权威时，那是为了给自己求得某种保障，借以防止人的恶行和非义，因为人是不断地被他的难以控制的情感、被他的当前的和直接的利益所驱使，而破坏一切社会法律的。但是这种缺点既然是人性中所固有的，所以我们知道它总是伴随着一切人的，不论他们的身份和地位是怎样；而且我们所选举为统治者的那些人们也并不因为他们有了较高的权力和权威，而在本性

方面立刻变得高出于其余的人类。我们对他们的期望，不是依靠于他们的本性的改变，而是依靠于他们地位的改变，因为在他们的地位改变以后，他们就在维持秩序和执行正义方面有了一种较为直接的利益。但是他们在臣民中间执行正义所有的这种利益，仅仅是较为直接一些；而且除此而外，我们根据人性的不规则性，还往往可以预料到统治者们甚至会忽略这种直接的利益，而被他们的情感所转移，陷于种种过度的残酷和野心的境地。我们对于人性的一般知识，我们对于人类过去历史的观察，我们对于现时代的经验——所有这些原因必然会导使我们对于例外敞开大门，并且必然会使我们断言说，我们可以对于最高权力的较为强暴的行为进行反抗，而不犯任何罪恶和非义。

因此，我们可以说，这是人类的一般的实践和原则，而且凡能找到任何补救方法的民族，都不肯忍受一个暴君的残酷的蹂躏，也没有因为反抗而遭到谴责。对狄昂尼修斯 （Dionysius），对尼罗（Nero），或对菲列普二世 [15] 进行武装反抗的人们，都得到阅读他们的历史的每个读者的赞许；只有对常识的极度歪曲，才能使我们谴责他们。因此，在我们的全部道德概念中，我们确是不会抱有像消极服从的那样一种荒谬的主张，而都一定承认在罪恶昭彰的专制和压迫的情况下可以进行抵抗。人类的一般意见在一切情形下都有某种权威，而在这个道德的事例中，人类的意见是完全无误的。人们虽然不能明确地说明这个意见所依据的原则，但它也并不因此而减少其正确性。很少有人能够进行这样一系列的推理："政府仅仅是为了社会利益而成立的一个人类的发明。当统治者的暴行消除了这种利益时，它也就消除了服从的自然义务。道德义务是建立在自然 义务上面的，因此，当自然义务停止时，道德义务也就停止了；而当问题使我们预见到自然义务将会在许多场合下停止、并使我们立下一个通则来调整自己在那一类事态中的行为时，则尤其是如此。"不过这一系列的推理对一般人来说虽然是太微妙了，可是人们对这种推理确有一隐含的概念，并且知道，他们所以应当服从政府，只是为了公益；同时也知道，人性是那样地受着弱点和情感的支配的，以致容易滥用这个机构，而把他们的统治者们转变为暴君和公敌。如果公益的感觉不是我们所以服从的原始动机，那么我就要问，人性中有什么别的原则能够制服人类的自然野心，并且强使他们那样地服从呢？模仿与习惯并不足以达成这个目的。因为问题仍然会再度发生，就是：什么动机最初产生了我们所模仿的那些服从的先例，以及形成习惯的那一系列的行

为呢？除了公益之外，显然没有其他原则了。如果利益首先产生了对政府的服从，那么那个利益什么时候在任何很大的程度内、并在大多数情况下停止了时，服从的义务也就停止了。

第十节 论忠顺的对象

不过在某些场合下，健全的政治学和道德学虽然都主张反抗最高权力是正当的，可是在人事的通常进程中，再不能有比这件事更为有害，更为罪恶的了。除了革命总是要引起动乱以外，那样一种实践还会直接趋向于推翻一切政府，并且在人类中间引起普遍的无政府状态和混乱局面。正如人数众多的文明社会离开了政府便不能自存，政府离开了最严格的服从也就完全无用。我们永远应当衡量由权威所获得的利益与不利，并借此对反抗学说的实践采取更加谨慎的态度。通常的规则要求人们服从；只有在残酷的专制和压迫的情形下，才能有例外发生。

对于执政长官通常既然应该那样盲目服从，那么其次的问题就是，应当对谁服从？我们应当认谁为我们合法的执政长官？为了答复这个问题，让我们回忆一下我们前面关于政府和政治社会所已确立的理论。各人如果自作主人，并根据他现前的利益和快乐来破坏或遵守社会法律，那么在社会中就不可能维持任何稳定的秩序：当人们一旦经验到这一点以后，他们自然就会进而发明政府，并尽量把破坏社会法律一事置于他们自己的权力以外。因此，政府是由人类的自愿协议而成立，而且显而易见，确立政府的那个协议也将决定哪些人应当统治的问题，并且在这一点上将消除一切疑惑与含糊。执政长官的权威如果在最初 确是成立于臣民约定服从他的那种许诺的基础上，则人们的自愿同意必然有更大的效力，正如在其他契约或协约方面一样。因此，强制他们服从的那个许诺也把他们束缚于一个特定的人，并使他成为他们忠顺的对象。

但是当政府已经在长时期内在这个基础上确立起来，而且我们因服从而得到的那种单独的利益也产生了一种单独的道德感之后，情形就完全改变了，许诺也就不能再决定特定的执政长官了；因为许诺已

经不再被认为是政府的基础了。我们自然而然地假设自己生来就应该服从；并且想象那样一些特定的人们就有命令的权利，正如我们有服从的义务一样。这些权利和义务的概念只是由我们从政府方面所获得的利益 得来的，这种利益使我们对自己的进行反抗发生厌恶，同时也使我们对他人的反抗行为表示不满。但是这里可以注意的是：在这种新的事态下，政府的原始根据、即利益 ，已不再被允许来决定我们所当服从的人们，只有当事态最初处于一个许诺 的基础上时，原始的根据才能作那样的决定。一个许诺 毫无疑义地把作为忠顺对象的人们确定下来：但是显而易见，人们如果在这一方面依据他们的特殊的公私利益的想法来调整他们的行为，那么他们就会陷入无穷的混乱，并且使一切政府在很大程度上成为无效的了。各人的私利各不相同；公益本身虽然永远是同一不变的，可是由于各人对于公益怀有不同的意见，所以公益同样也成为极大纠纷的源泉。因此，使我们服从执政长官的那种利益，也使我们在选择执政长官时放弃那种利益，并且把我们束缚于某种政府形式和某些特定的人们，而不允许我们在这两方面企求尽善尽美。这里的情形正和在关于稳定财物占有的自然法则方面一样。财物占有的稳定对社会是极为有利的，甚至是绝对必要的；这就导使我们确立了那样一条规则；但是我们发现，我们如果为了追求同样的利益，而将特定的所有物分配于特定的人们，我们将会挫阻自己的目的，而使那个规则原来所要防止的那种纷乱情形持续下去。因此，在限定关于稳定财物占有的自然法则时，我们必须依照一般原则进行，并依据公益来调整自己的行为。决定自然法则的那些利益虽然似乎是微薄的，可是我们也不必因此就害怕我们对于这个法则的依附会因而减少。心灵的冲动是由很强的利益而得来的，其他那些较为细微的利益，只不过指导那种活动，并不把它有所增减。政府也是这样的情形。再没有什么东西比这种发明对社会更为有利的；这种利益就足以使我们热忱而敏捷地采纳这个发明；不过到了后来，我们就不得不依据没有那样大的重要性的种种考虑，来调整和指导我们对政府的忠诚，并在选择我们的执政长官时也不着眼于我们由这种选择所可能获得的任何特殊的利益。

我将论述作为执政长官的权利基础的第一条 原则，就是无例外地给予世界上一切最确定的政府以权威的那个原则：我所指的就是任何政府形式下的长期占有 或国王的一脉相传的体系。诚然，我们如果追溯任何国家的最初起源，我们就将发现，几乎没有任何一个帝系或共和国政府最初不是建立在篡夺和反叛上的，而且其权利在最初还是极

其可疑而不定的。只有时间使他们的权利趋于巩固，时间在人们心灵上逐渐地起了作用，使它顺从任何权威，并使那个权威显得正当和合理。没有什么东西能够超过习惯、使任何情绪对我们有一种更大的影响，或使我们的想象更为强烈地转向任何对象。当我们长期惯于服从任何一派人时，则我们假设忠诚有道德约束力的那种一般的本能或趋向，便很容易采取这个方向，并且选择那一派人作为其对象。利益产生了这个一般的本能，而习惯则给以特定的方向。

这里可以注意，同样长的时间随其对心灵的不同影响、而在我们的道德感上有不同的影响。我们很自然地通过比较来判断任何事物，在考虑王国和共和国的命运时，我们既然总是要综观一个长的时期，所以一个短的时期在这个情形下对我们的情绪并没有像我们考虑其他任何对象时的那种影响。在一个很短的时间内，人们就可以认为自己获得了对一匹马或一套衣服的权利，不过一世纪的时间也几乎不足以确立任何新的政府，或是消除臣民心中对于那个政府的一切疑虑。还有一点，一段较短的时间就足以给予一个国王所可篡取的附加权力以一种权利，但当他的整个权力是由篡夺得来的时候，那么这样短的时期就不足以确定他的权利。法国 的国王们享有绝对权力的没有超过两朝以上的；可是在法国人 看来，没有事情比谈论他们的自由更为荒唐的。如果我们考虑一下关于添附 所说过的话，我们便容易说明这个现象。

在没有任何政府形式被长期 占有所确立时，则现实 占有便足以代替它，并且可以被认为是一切公共权威的第二 个来源。对于国家权力的权利、只是为社会法律和人类利益所维持的权威的恒常占有；而依照上述原则，把这种恒常的占有附加在现实占有上，乃是最自然的事情。这些同样的原则在私人财产方面所以不发生作用，乃是因为这些原则被很强烈的利益考虑所抵消了，因为我们看到，那样做会使一切偿还都成为不可能的，而且一切暴行都将得到认可和保障。这些动机在公共权威方面虽然也可以显得有些力量，可是却有一种相反的利益加以对抗；这种利益就在于维持和平和避免一切变革；因为一切变革在私人事务方面不论如何容易发生，而在牵涉到公众利益的时候，就必然要引起流血和混乱。

如果有任何人发现、依照任何公认的伦理学体系不可能说明现实占有者的权利，因而决心绝对否认那个权利，并且说那是道德所不许

可的，那么我们可以正当地认为这个人是在主张一种狂妄的似是而非之论，并且使人类的常识和判断为之震骇。最符合于慎重和道德学的一条准则，就是安然服从于我们生活所在的那个国家的确立的政府，而不过分好奇地追究政府的起源和最初的建立。很少有政府能够经得起那样严格的考察。现在世界上的许多王国，以及历史上更多的那些王国，其统治者所有的权威，有多少是超过现实占有这样一个基础的呢？单就罗马 帝国和希腊 帝国来说吧。由罗马 自由的解体到那个帝国最后被土耳其人 所消灭，那一长系列的皇帝们不是很显然地除了现实占有这个权利之外，对于帝国再不能妄称有其他任何权利么？元老院的选举仅仅是一个形式，永远是仰承着军团的选择。各个行省的军团几乎总是意见分歧的，最后只有武力才能解决争端。因此，每个皇帝都是凭借武力获得权利并捍卫其权利的。因此，我们如果不说，在我们所知的全世界中、多少世纪以来就没有过政府，因而对任何政府也都没有忠顺的义务，那么我们就必须承认，在公共事务方面强者的权利必须被认为是合法的，并被道德学所认可的，如果没有其他任何权利来对抗它的话。

征服 权可以被认为是统治者的权利的第三个 来源。这个权利很类似于现实占有的权利；不过它有较大的力量，因为我们所归于征服者 的光荣和尊荣的那两个概念支持了这种力量，而人们对于篡夺者 却只有憎恨和厌恶的情感。人类很自然地袒护他们所爱的人，因而容易认为在各个君主间互相斗争时，谁的暴行成功，谁就得到权利，而不容易认为一个臣民在对其君主反叛成功时得有那种权利 [16] 。

在没有长期占有、现实占有、也没有征服的时候，例如建立任何君主国的第一代统治者死去以后的情形，这时继承权 自然就代之而发生作用；人们通常就乐于将他们的已故国王的嗣子置于君位，而假设他承袭了他父权的权威。人们所假定的父亲的同意，对私家继承的模仿，国家由选择最有权威的、而且拥护的人数最多的人为君主时所可得到的利益；这些理由都使人们选择已故的国王之子，而舍去其他任何人 [17] 。

这些理由有一些分量；不过我相信，一个公平地考虑这件事情的人会看到，这里有一些想象的原则和那些利益的观点结合起来。就在父王生存的时期中，王权似乎就被思想的自然的推移与王子结合起来，而在其死后，则更是如此：因此，以一种新的关系，就是使他实

际占有那个原来似乎极为自然地属于他的权位，借以补足这种结合，这是最自然的事情。

为了证实这点，我们可以衡量下面这些相当奇特的现象。在选举君主国中，依据法律和习惯来说，继承权是不存在的；可是继承权的影响是那样自然的，以致不可能完全被排除于想象之外，使臣民对于已故国王之子漠不关心。因此，在这一类的某些政府中，当选的往往是王族中的某一个成员；而在另一些政府中，则他们完全被排除出去。那些互相反对的现象是由同一原则所发生的。王室所以在某些国家中遭到排斥，乃是由于政治上的一种精微的手法，使人民觉察到他们有从王室中选举君主的偏向，并且使他们防护他们的自由，以免他们的新君在这个偏向的协助之下竟然确立王族的继承，因而消灭了将来的选举自由。

阿塔克薛西斯 （Artaxerxes）和居鲁士 （Cyrus）的历史 [18] 也可以使我们发生一些感想，说明同样的问题。居鲁士自称比他的哥哥更有继承王位的权利，因为他是在他的父亲即位以后出生的。我并不认为这个理由是有效的。我只是由此推断说，他本来不会利用那样一个借口的，如果不是因为上述想象的那些性质的缘故；由于那些性质我们才自然地倾向于把已经结合起来的对象用一种新的关系再加以结合。阿塔克薛西斯 比他的弟弟占着一种优势，因为他是长子，在继承方面位居第一；但是居鲁士却同王权有较密切的关系，因为他是在他父亲赋有王权以后出生的。

如果有人主张说，方便观点可能是一切继承权的根源，人们总是乐意利用可以决定已故国王的继承者、并可以阻止一切由重新选举所带来的纷扰和混乱的任何规则；那么我可以答复说，我立刻承认，这个动机可以相当地有助于这种效果，不过同时我还主张，如果没有另外一个原则，那样一个动机是不可能发生的。一个国家的利益要求王位的继承总须有这种或那种的确定的方式，不过不论用什么方式确定，对国家的利益来说，都是一样的：因此，血统关系如果没有独立于公益之外的一种效果，则除了由成文法加以规定以外，人们便不会考虑血统关系，而且各国的那样多的成文法也不会恰好有同样的观点和意图。

这就导使我们进而考察权威的第五个 来源，即成文法；当立法机关确立了某种政府形式和国王继承法时，成文法就成了权威的来源。初看起来，人们会认为，这个权利必然要还原到权威所根据的前述的某种权利。产生成文法的立法权，必然是以原始契约、长期占有、现实占有、征服或继承关系为根据的；因此，成文法必然是由那些原则之一获得它的力量的。不过这里可以注意，一条成文法虽然只能由这些原则获得它的力量，可是它并不由它所自出的那个原则得到它的全部力量，这时力量在推移过程中要大大地有所损失；这是可以自然地想象得到的。例如，一个政府在许多世纪中、建立于一套法律、政府形式和继承方法的体系上。由这个长期传统所确立的立法权，突然把全部政府制度都改变了，并通过一部新的宪制组织法来代替它。我相信，臣民中很少有人以为自己有服从这种变革的义务，除非它有促进公益的明显倾向；他们以为自己仍然可以有自由返回到古代的政府。因此，就发生了根本法 的概念，根本法被假设为不能被君主的意志所改变的。法国的撒利族法典 （Salic Law） [19] 就是这种性质。这些根本法所扩及的范围是不曾被任何政府所规定的；也永远是不可能规定的。由最重要的法律到最微末的法律，由最古老的法律到最近代的法律，其间有一种不可觉察的推移等级，所以就不可能限制立法权，并决定它在何种范围内可以在政府的原则方面有所革新。这是想象与情感的工作，而不是理性的工作。

谁要是考察世界各国的历史，考察它们的革命、征服、领土的扩张和缩小，考察各国政府成立的方式，考察世代相传的继承权利：那么他不久就会学到轻视一切有关国王权利的争执，并且相信，严格地固执任何通则，以及坚持不变地忠心于某些特定的人和家族（有些人很重视这点）那样一些的德，并不是发生于理性，而是发生于顽固和迷信。在这一方面，历史的研究证实了真正哲学的推理，这种推理向我们指出了人性的原始性质，教导我们把政治上的争论看成在许多情形下是无法解决的，而是完全从属于和平与自由的利益的。当公益并不显然要求一种变革时，那么原始契约、长期占有、现实占有、继承法和成文法 等一切权利要求，就一定汇合起来，形成对统治权的最强的权利要求，并且正确地被认为是神圣不可侵犯的。但是当这些权利要求在各种程度下混合并对立起来时，它们就往往会引起迷惑，就不能凭法律家们和哲学家们的论证来解决，而是要靠军队的武力来解决。例如，当提柏里斯 [20] （Tiberius）死时，如果日耳曼尼格斯

（Germanicus）和德鲁苏斯 （Drusus）都是活着，而他并没有指定他们中间哪一个人作为他的继承人，那么谁可以告我说，他们中间谁应该继承提柏里斯呢？在这个国家中，养子权和血统权在私家中有同样的效力，并且在国统方面也已有两个先例，那么这两种权利是否应该同等看待呢？日耳曼尼格斯 生在德鲁苏斯 之前，他是否因此就该被认为长子呢？但是他是在他的弟弟出生以后才被收养，那么他是否因此又该被认为是幼子呢？在这个国家的私家继承方面，长兄并没有优先的权利；那么，在国统方面长子的权利应当被重视么？在罗马 帝国中有过两次父子相传的先例 [21] ，那么罗马帝国在那时候就该因此被认为是世袭的么？还是即在那样早的时候，罗马帝国就该被认为是属于强者或现实占有者的呢（因为它是建立在那样新近的一次篡夺上的）？我们不论依据什么原则来妄自答复这一类的问题，我恐怕、我们永不能满足一个公平的研究者，如果这个人在政治争论中并不偏袒任何党派，并且除了健全的理性和哲学之外，再不满意于别的说法。

不过在这里，一个英国的 读者容易会探究那次对我们的宪制有良好的影响、并产生了那样巨大的后果的著名的革命 。我们已经说过，在极度专制和压迫的情形下，甚至对于最高权力进行武装反抗也是合法的；而且政府既然只是为了互利和安全而成立的一种人类的发明，所以当它一旦不再具有那种倾向时，它就不再对人施加任何自然的或道德的义务了。不过这个一般的 原则虽然被常识和历代的实践所认可，但是法律甚至哲学，都确是不能建立任何特殊的 规则，使我们能够据以认知什么时候进行反抗才是合法的，并决定那个问题上所可能发生的一切争端。不但在最高权力方面可以发生这种情形，而且甚至在立法权不寄存于一个人身上的某些宪制政体中，也可能有一个雄才大略的执政长官迫使法律对这件事保持缄默。这种缄默不但是法律界的尊敬的 结果，而且也是法律界的慎重的 结果；因为可以确定，一切政府的事务既然是千变万化的，所以那样一个强有力的执政长官的行使权力，在一个时候可能是有利于公众，而在另一个时候又可能成为有害的和暴虐的了。不过在立宪君主国，法律方面虽然对此事保持缄默，而人民仍然确是保留其反抗权的；因为甚至在最专制的政体下，也不可能剥夺去他们这种权利。自卫的必要性和公益的动机，都使他们在立宪和专制两种情形下有同样的自由。我们还可以进一步说，在那种混合〔立宪〕政府下，比在专制政府下，合法反抗的事件一定出现得更多，臣民必然有更大的自由进行武装自卫。不但当执政

长官采取了本身极端有害于公众的措施时，而且甚至当他侵犯了宪制的其他部分，把权力行使到合法的界限以外时，人们也有权利反抗他、废黜他；虽然那种反抗和暴行就法律的一般意旨来说，可以被认为是不合法的、叛乱的。因为保障公共自由对于公益来说是最为重要的；而且除此以外，显而易见，如果那样一个混合政府一经被假设为已经确立，那个宪制政体中每一个部分或成员就都必然有自卫的权利，有维持宪制旧有的界限、使其不受其他任何权威侵犯的权利。任何事物如果被剥夺了抵抗的能力，则其每一个部分都不能保存它的独立存在，全体必然挤成一点，因而这个事物的创造便成为徒劳无功；同样，要假设任何政府有一种无法制裁的权利，或者虽然承认最高权力与民共享，而却不承认他们反抗任何一个侵略者以维护他们分内的权利是合法的：那就是最大的谬论。因此，那些似乎尊重我们的自由政府、而却否认反抗权利的人们，就连任何常识都没有，不值得给予认真的答复。

我本来可以指出，这些一般的原则也适用于晚近的革命；而且一个自由民族所视为神圣的一切权利和特权，在那时候曾遭受威胁而处于极度危险之中；不过我现在的目的不在于指出这一点来。我乐于抛开这个争论不休的题目（如果它真是可以争论的话），而详谈一下由那个重要事件所自然地引起的某些哲学上的考虑。

第一，我们可以说，在我国的宪制政体中，上院和下院的议员们，如果不是为了公益而将在位的国王废黜了，或者在国王死后，排斥那个依法律和习惯应当继承王位的皇储，那么没有人会认为他们的行事是合法的，或者认为自己有服从他们的义务。但是假如那个国王由于非义的行为，或是因为企图求得暴君的和专制的权力，以致正当地丧失了他的合法权利，那么废去他不但在道德上是合法的，而且也符合于政治社会的本性；不但如此，我们也容易认为，那个政体中其余成员还有权废黜直接继承他的皇嗣，而选举他们所喜欢的人作为他的继承人。这一点是建立在我们的思想和想象的一种很独特的性质上的。当一个国王丧失了他的权威，皇嗣所处的地位理应像国王死去以后一样，除非皇嗣本人也因为参与暴行而丧失了这种权利。不过这个看法虽然似乎是合理的，而我们却容易遵从相反的意见。在像我国这样的一个政府中，废黜一个国王，确是越出一切普通权威的一种行为，并且是为公益而采取的一种不合法的越权行为；在政府的通常情形下，这个政体中任何成员都没有这种权利。当公益是那样巨大而那

样明显、以致使这种行为成为正当的时候，适合公众要求的这种特许权的使用便使我们自然而然地给予国会 以进一步利用这种特许权的权利。法律的旧有界限一旦被冲破，并得到人们的赞许，我们就不容易那样严格地把自己确限于那些法律的界限以内。心灵一开始任何一系列的活动，它就自然而然地随着进行下去；当我们作出了任何一种初次的行为之后，我们通常对于我们的义务就不再有所疑虑。例如在革命的时候，凡认为废除父王是正当的，就都不认为自己应当忠于他的幼嗣；可是那个不幸的君主如果是在那时候无罪而死，而且他的嗣子恰好是寓居海外，那么一个摄政团体无疑地会被任命，一直等到皇嗣到达成年，把国家的统治权归还他为止。想象的最轻微的特性既然对人民的判断有一种影响，所以法律和国会就利用那些特性，而从一个世系以内或以外选举出人民最自然地认为有权威和权利的那些执政长官：这表明了法律和国会的机智。

第二，奥伦治公[22]的登位最初虽然可以引起许多争论，而且他的权利也曾被人争论过，可是到了现在就不应当再显得可疑，而一定已从那三个根据同样权利继承他的嗣君获得了充分的权威。再没有事情比这种思想方法更为通常的了，虽然初看起来，也没有事情比这种思想方法更为不合理的了。国王们似乎 不但从其祖先得到权利，而且往往也从其后嗣得到权利。一个国王如果幸运地使他的家族稳居在皇位上，而且完全改变了旧有的政府形式，那么他在其生时虽然可以正当地被人认为是一个篡夺者，可是后人就将认为他是合法的国王。尤利斯·恺撒 被认为是第一个罗马 皇帝，而苏拉 （Sylla）[23]和马雷斯 （Marius）[24]两人的权利虽然实际上和他的权利是一样的，可是他们却被认为是暴君和篡夺者。时间和习惯以权威授予一切政府形式和一切国王的继承；而且原来只是建立在非义和暴力之上的权力逐渐就变成了合法的、有约束力的。心灵还不停止在这里，而且还倒退着追溯回去，把它所自然地归于后代的那种权利，转移到他们的前辈和祖先的身上，因为他们在想象中是互相关联、结合起来的。现在的法国国王使胡·迦斐 （Hugh Capet）[25]比克伦威尔 成为一个更合法的国王；正如荷兰人 的确立的自由是他们所以对菲列普二世 进行顽强反抗的一个重大的根据一样。

第十一节 论国际法

当人类大部分都已建立了法治政府，而且彼此接近的许多不同的社会也都形成起来的时候，邻近各国之间便发生了适合于互相交往的性质的一套新的义务。政治学作家们告诉我们说，在任何一种交往中，政治团体都应当被看作一个法人；这种说法在一定程度上确是正确的，因为各国也像私人一样需要互助；同时各国的自私和野心也是战争和纷乱的永久来源。不过各国在这一方面虽然类似个人，可是在其他方面它们既然是很不相同，所以无怪它们就要用另一套准则来约束自己，并因而产生了我们所谓国际法 的一套新的规则。我们可以把大使人格的神圣不可侵犯、宣战、禁止使用有毒武器，以及显然为了进行各个社会间特有的交往而规定的其他同类的义务，都归在这个项目之下。

不过这些规则虽然是附加在自然法上的，可是前者并不完全取消了后者；我们可以妥当地断言，正义的三条基本原则，即稳定财物占有、根据同意转移所有物和履行许诺，也是国王们的义务正如它们是臣民的义务一样。同样的利益在两种情形下产生了同样的效果。什么地方财物占有是不稳定的，什么地方就必然有永久的战争。什么地方财产权不是根据同意而被转移，什么地方就没有交易。什么地方人们不遵守许诺，什么地方就不能有同盟或联盟。因此，和平、交易和互助的利益，就必然把个人之间所发生的正义的概念扩充到各个王国之间。

世界上有一个十分流行的准则，就是：为国王们所立的道德体系比支配私人行为的道德体系要自由得多；这个准则虽然很少有政治家愿意公开承认，但它是被历代的实践所认可的。显而易见，这并不能理解为公共职责和义务的范围 较为狭小；任何人也不会狂妄地说，最庄严的条约在各个国王之间不应该发生效力。因为国王们彼此之间既然事实上订立条约，所以他们一定打算由于实行条约而得到某种利益；未来的那种利益的前景必然会约束他们实践他们的义务，并且必然建立起那个自然法来。因此，这条政治准则的含义就是：国王们的道德虽然和私人的道德有同样的范围，可是它没有私人道德那样大的

效力，而是可以因为微小的动机合法地遭到破坏的。这样一个说法虽然在某些哲学家们看来似乎骇人听闻，可是我们很容易地根据我们说明正义和公道的起源时所用的那些原则，来加以辩护。

当人类从经验发现，人们离了社会便不可能存在，而且人们如果放纵他们的欲望，也就不可能维持社会；于是那样一种迫切的利益便迅速地约束住他们的行为，而以遵守我们所谓正义法则 的那些规则的一种义务加于人们。这种基于利益的义务并不停止在这里，而且还由于情感和情绪的必然进程，产生了履行职责的道德义务；这时我们就赞许促进社会和平的那样一些行为，而谴责搅乱社会的那样一些行为。基于利益的自然 义务也发生于各个独立的王国之间，并且产生了同样的道德；因此，不论怎样道德堕落的人都不会赞同一个任意地自动背弃诺言或破坏条约的国王。不过在这里我们可以说，各国之间的交往虽然是有利的、有时甚至是必要的，可是其必要和有利程度都没有私人之间的交往那样大，因为离开了私人的交往，人性便完全不可能存在。因此，各国之间履行正义的自然 义务既然不及私人之间那样地强有力，所以由此而发生的道德 义务也必然具有自然义务的弱点；而对于欺骗对方的国王和大臣，比对于破坏其诺言的一个私绅，我们也必然要更为宽容一些。

如果有人问，这两种道德彼此间有什么比例关系，那么我就答复说，这是我们永远不能精确地回答的一个问题；我们也不可能把我们在两者之间所应确立的比例归约成数字。我们可以妥当地说，无需通过任何技术和研究，这种比例就会自行发现的，正像我们在其他许多场合下所可以看到的。世人的实践比人类所发明的最精微的哲学，更能够把我们义务的程度教导我们。这就可以成为令人信服的证明，表明一切人对于有关自然正义和政治正义的那些道德规则的基础，都有一种隐含的概念，并且都觉察到，那些规则发生于人类的协议，发生于人类在维持和平与秩序方面所获得的利益。因为，如果不是如此，那么利益的减小就决不会使道德松弛，并使我们较容易宽容国王和共和国之间的违犯正义，而不宽恕各个臣民在私人交往中的这样行事。

第十二节 论贞操与淑德

关于自然法和国际法的这个体系如果伴有任何困难，那一定是发生于人们对于遵守这些法则所表示的普遍赞许，和对于违犯这些法则所表示的普遍责备：有些人或许认为这种普遍的赞许或责备是不能以社会的公益充分地加以说明的。为了尽可能地消除一切这类的犹疑起见，我在这里将考察另外一套的义务，即属于女性的淑德（modesty）和贞操 （chastity）。我确信，这些德将被发现是一些更显著的例子，可以表明我所已经申论的那些原则的作用。

有些哲学家们很激烈地攻击女性的德，而且当他们能够指出，在表情、衣着和行为方面、我们所要求于女性的那种外表的淑德，在自然中都是没有基础的，他们就想象自己已把人们通俗看法的错误发现出来了。我相信，我可以无需费力去申论这样明显的一个题目，而且不必做更多的准备，就可以进而考察，那些概念是在什么方式下由教育、由人类的自愿协议，并由社会的利益而发生的。

谁要是考虑一下人类幼年期的历时漫长和软弱无能，以及两性对其子女的自然关系，就容易看到，男女两性必须结合起来去教育子女，而且这种结合必然要有很长的时期。不过为了促使男子以这种约束加于自己，并且甘心乐意去忍受由此所招致的一切辛苦和费用，他们必须相信，那些子女是他们自己的，而且当他们发挥他们的爱和慈爱时，他们的自然本能没有施加于错误的对象上。但是我们如果考察人体的结构，我们就会发现，我们男人很难达到这种保证，而且在两性的交媾中，生殖因素是由男体进入女体的，所以在男子方面容易有错误发生，而在女子方面则绝对不可能有错误。从这种浅薄的解剖学的观察，就得出了两性的教育和义务方面的那种重大差异。

一个哲学家如果先验地来考察这件事，那么他会以下述方式进行推理。男子是由于相信子女是自己的，才肯为了抚养和教育他们而进行劳动；因此在这一方面给他们以保证是合理的，甚至是必需的。对妻子在破坏夫妇忠贞之后给予严厉的惩罚，也还不能成为完全的保证；因为这种公开的惩罚在没有合法的证明时、不能施加于人，而在这个问题方面是难以得到这种证明的。那么，我们应当以什么样的约束加于女性，才能抵消她们犯不贞行为的那样强烈的一种诱惑力呢？除了丑名或败誉那种惩罚之外，似乎没有任何可能的约束方法。 这种惩罚对心灵有巨大的影响，同时是由世人根据法庭上永不能接受的猜想、推测和证明而施加于人的。因此，为了给女性施加一种适当的约

束起见，除了不贞行为单纯由于违法而招致的耻辱以外，我们还必须对这种行为再加上一种特殊程度的耻辱，并且必须对她们的贞操予以相应的赞美。

不过这虽然是保持贞操的一个很强烈的动机，可是我们的哲学家会很迅速地发现，单有这一点还不足以达到那个目的。一切人类，尤其是女性，都容易忽略辽远的动机，而听从于任何现实的诱惑。诱惑在这里是最强的，它的来临是不知不觉的，并且是有勾引作用的；一个妇女很容易发现或自以为可以发现保全她的名誉的某种手段，而防止她的快乐会带来的一切有害的后果。因此，除了那种放纵行为所引起的丑名之外，还必须先有一种羞缩或畏惧之感，来防止这些放纵行为的发端，并且使女性对于凡与那种享乐有直接关系的一切表情、姿态和放肆，发生一种恶感。

我们思辨哲学家的推理大概就是这样；但是我相信，如果他对于人性没有一种完善的知识，那么他就会认为那些推理只是一些虚妄的空想，并且会认为，不贞行为所招来的丑名和对于不贞行为的发端的羞缩，只不过是世人所能愿望的、而不是他们所能期望的一些原则。因为他会说，有什么方法能使人们相信，破坏夫妇义务比其他非义行为更为丑恶呢？因为，由于这种诱惑是太大了，显然这种破坏的行为是更可以原谅的。自然既以那样强烈的倾向刺激人们去追求这种快乐，怎么还能够使人们对那种快乐的发端感到羞缩呢？何况这个倾向，为了绵延种族，最后还是绝对必须要加以顺从的呢？

但是哲学家们费了极大辛苦所作的思辨推理，世人却往往不经思考就自然地能够形成；因为在理论上似乎不可克服的困难，在实践中却很容易得到解决。那些对女子的忠贞抱有利益的人们自然不赞成她们的不贞，以及一切不贞行为的发端。至于对此没有任何利益的人们则是随从着潮流。教育在女性幼年时期就控制了她们驯顺的心灵。当这样一个通则一旦确立以后，人们就容易把它扩展到它所原来由以发生的那些原则之外。例如，单身汉不论如何淫纵，在看到妇女的任何淫荡或无耻的行为时，也会感到震惊。所以这些准则虽然都是明显地与生育有关，可是超过生育年龄的妇女，在这一方面比青年美貌的妇女也并没有较大的特权。人们无疑地有一种隐含的概念，认为所有那些端庄和淑德的观念都是与生育有关；困为他们并不以同样 大的力量把同样的戒律加于男性，因为在男性方面并没有那个理由。这个例外

是明显而广泛的，并且是建立在一种显著的差别之上，那种差别就使两种观念显然各别，没有关联。但是妇女的不同年龄既然与性别的差异不是同样情形，由于这个缘故，所以人们虽然知道这些贞操概念是建立在公益之上的，可是通则却使我们超出了原来的原则之外，并使我们把淑德这个概念推广到整个女性，由她们最早的幼年一直到她们年老衰朽为止。

有关男子荣誉的勇敢，也像妇女的贞操一样，在很大程度上是由于人为措施而成为一种德的；虽然它在自然方面也有某种基础，这点我们以后将会看到。

至于男性的贞操义务，我们可以说，依照世人的一般概念来说，这些义务对妇女的义务的比例几乎像国际法的义务对自然法义务的比例一样。男子如果可以享有完全 的自由去纵欲，那是违反文明社会的利益的；但是这种利益比在女性一方面既然是较弱，所以由此发生的道德义务也必然是成比例地较弱一些。我们只须查考各国各代的实践和意见，就可以证明这一点。

---

[1] 当对于同一个现象有若干的原因呈现出来时，决定哪一个原因是主要的、起主导作用的，是哲学中最困难的一个问题。这里很少有任何非常精确的论证、来确定我们的选择；人们只好根据由类比推断和相似例子的比较而得来的鉴别力或想象力来指导自己。例如，在现在的情形下，确定财产权的规则无疑地大部分都有公益为其动机；但是我仍然猜想，这些规则主要是由想象，或者说我们的思想和想象的较为浅薄的特性所确定的。我将继续说明这些原因，让读者自己去决定，或是选取那些发于公益的原因，或是选取那些来自想象的原因。我们将从讨论现实占有者的权利开始。

我在前面〔第一卷，第四章，第五节〕已经提到人性有一种性质，就是：当两个对象出现在一种密切的关系中时，心灵就容易给予它们以一种附加的关系，以便补足那种结合；这种倾向是那样强烈的，以致往往使我们陷于种种错误（例如把思想和物质结合起来的那种错误），如果我们发现它们足以达到那个目的。我们的许多印象并不能占有场所或位置；可是我们却假设那些印象和我们的视觉印象及触觉印象有一种场所上的结合，这只是因为它们被因果关系结合起

来，并且已经在想象中联合起来。因此，我们既然能够虚构一个新的关系甚至一种谬误的关系来补足任何一种结合，所以我们就容易想象，如果有任何关系是依靠于心灵的，心灵便容易把它们和先前的任何关系结合起来，并通过一种新的联系，把那些已在想象中结合起来的对象加以结合。例如，当我们排列各种物体时，我们总是把那些互相类似的 东西置于互相接近 之处，或者至少置在相应 的观点之下；这是因为我们把接近关系与类似关系结合起来，或把位置上的类似关系与性质上的类似关系结合起来，就感到一种满意。这是容易用已知的人性的特性来加以说明的。当心灵已决定要结合某些对象、但是还没有决定选取哪些特殊的对象时，它就自然着眼于那些关联的对象。那些对象已经在心灵中结合起来；它们同时呈现于想象之前，这时它们的结合就不需要任何新的理由，反而需要很强有力的理由，才能使我们忽略这种自然的亲密关系。当我们以后讨论美 的时候，我们还有机会详细说明这一点。这里，我们可以满足于说明这一点，就是：在整理一个书斋中的书籍和客厅中的椅子时所有的那种对秩序和整齐的爱好，也可以通过限制关于稳定财物占有的那个一般的规则，而有助于社会的形成和人类的幸福。财产权既然形成一个人和一个对象间的关系，所以就很自然地要把它建立在某种先前的关系上，而且财产权既然只是社会法律所确保的一种永久所有权，所以就很自然地要把它加在现实占有上，由于现实占有是与永久占有类似的一种关系。因为，这种关系也有它的影响。如果结合一切种类的关系是自然的，那么把那些类似的关系和关联的关系结合起来，就更是自然的了。

[2] 有些哲学家们解释这种占领权说，每个人对于自己的劳动都有一种财产权，当他把那种劳动加于任何东西上面时，这就使他对全部的东西获得了财产权。但是，第一，对于有几种占领，我们并不能说是把我们的劳动加于我们所获得的对象上：例如我们由于在草地上放牧牛羊、因而占领那片草地。第二，这种说法是以添附 来解释这个问题，这是一种无谓的绕圈子。第三，除了在比喻的意义以外，我们不能说是把我们的劳动加于任何东西上。恰当地说，我们只是借自己的劳动把那个对象作了某种改变。这就形成我们与对象之间的一种关系，由此就（根据前面的原则）发生了财产权。

[3] 我们如果想在理性和公益方面给这些疑难找寻解答，我们将永不会得到满足；我们如果在想象方面找寻解答，那么显而易见，作用于想象官能上面的那些性质，是那样不知不觉地逐渐互相混合的，

以至不可能给予它们以任何精确的界限。如果我们再考虑到，我们的判断随着对象而有显著的变化，而且同一的能力和接近关系在一种情形下被认为占有，而在其他情形下则不被认为占有：那么在这个问题方面的困难就更会增加。一个人如果把一只兔子追得精疲力竭，那么如果有另外一个人跑到他前面，攫取那个猎物，他就会认为那是一种非义的行为。但是同一个人如果前去摘一个他手所能及的苹果，而同时又有一个较他更为敏捷的人，跑在他前面，取到那个苹果，他就没有任何抱怨的理由。这种差别的理由就在于：兔子的僵卧不动不是它的自然状态，而是人的勤劳的结果，因而在那种情形下形成了对猎人的一种强烈的关系，而在另一种情形下则没有这种关系。

这里可以看出，一种确定和必然的享用能力，如果没有接触或其他明显的关系，往往产生不了财产权：而且我还要进一步说，一种明显的关系，即使没有任何现实的享用能力，有时也足以产生对任何对象的权利。单是看到一个东西，很少被人认为一种重大的关系，除非那个对象是隐藏着的或是很暧昧的；在后一种情形下，我们发现，单纯看见一东西就足以给人以财产权，这是根据于"甚至整个大陆也属于首先发现它的那个民族"那样一个原理的。但是我们可以注意到，在发现和占有这一个例子中，最初的发现人和占有人必须在那个关系上加上自己要成为所有主的一种意向，否则那个关系并不会产生它的效果；这是因为在我们的想象中，财产权和那个关系之间的联系并不是很大的，而还需要那样一个意向加以协助。

从所有这些情况中，我们很容易看到，关于由占领而获得财产权的许多问题，会变成如何的困惑；而且人们略费思索，就可以提出一些不能得到任何合理解决的例子来。如果我们喜欢真实的例子，而不要虚构的例子，我们可以考虑在几乎每一个自然法作家的著作中都可遇到的下面这个例子。希腊 的两个殖民团在离开本国去寻觅新地时，得到消息说，他们附近的一座城市已被其居民所放弃了。为了知道这个报道是否真实起见，他们立刻派遣了两个使者，每个殖民团派出了一名；他们在接近那座城的时候发现，他们所得的情报是真实的，于是便开始一场赛跑，想要占领那座城市，各人都是为了本乡人要去占领它。使者之一，看到自己不是另外一人的敌手，于是便拿起长矛，向城门掷去，并且幸而在他的伙伴达到之前竟然射中城门。于是两个殖民团关于谁应当是空城的城主一事便发生了争执；在哲学家们中间这个争执仍然存在未决。据我看来，我觉得这个争执是没法解决的；

这是因为整个问题都依赖于想象，而想象在这种情形下却没有任何精确的或确定的标准，可以根据了它作出一个判决。为了显示这一点起见，我们可以考虑，假如这两个人只是殖民团的团员，而不是使者或代表，那么他们的行为便当无足轻重；因为在那种情形下，那些行为与殖民团的关系将是微弱而不完全的。此外还当再加上一点，就是：使他们所以奔向城门而不奔向城墙或城的其他任何部分的决定因素只有一个，就是：城门因为是最为明显和显著的部分，所以把城门看作全城的象征，最可以使他们的想象感到满意；正像我们在诗人们方面所发现的那样，诗人们是常常由城门取得他们的写像和比喻的。此外，我们还可以考虑，一个使者的接触城门，也并不比另一个使者以长矛刺穿城门更确当地是一种占有；这种接触只形成了一种关系；但是在另一方面也有一种同样明显的，虽然力量也许是不相等的关系。因此，这些关系中哪一种给人以那一种权利和财产权，或者说，其中任何一种的关系是否足以产生那个效果，我只好留待比我聪明的人来加以解决。

[4] 现实占有显然是一个人和一个对象之间的一种关系；不过除非它是长期的、不间断的，它不足以抵消最初的占有。在长期的、不间断的占有的情况下，由于时期的长久，现实占有关系就增强了，而最初占有的关系却因时间久远而减弱了。关系方面的这种变化，结果在财产方面产生了相应的变化。

[5] 这种财产权的来源，只有根据想象才能加以说明；而且我们可以说，这里的原因并不是混杂的。我们将进而较详尽地加以说明，并从普通的生活和经验中举出一些例子来加以阐述。

前面已经说过，心灵自然地倾向于结合各种关系，尤其是互相类似的各种关系，并且在那样一种结合中发现一种适合性和一致性。由这种倾向就得出这样一些自然法则，就是：在社会初成立时，财产权总是随着现实占有而发生；而后来则发生于最初占有或长期占有。我们也可以很容易地观察到，关系不止限于一个等级，我们由一个与我们有关系的对象，也获得对于其他与之相关的每个对象的关系，如此一直顺推下去，直至思想由于进程太长、失掉线索为止。每推移一步，关系不论如何有所削弱，但总不至于立刻就消灭，而往往借一个与两者关联的中介对象把两个对象联结起来。这个原则具有足以产生

添附权的那样大的力量，并使我们不但对于我们直接占有的那些对象，而且对于那些和它们相关的对象，都获得一种财产权。

假设一个德国人、一人法国人、一人西班牙人走进一个房间，房间内的桌子上放着三瓶酒，一瓶是德国的白葡萄酒，一瓶是法国的红葡萄酒，一瓶是葡萄牙的红酒；假设他们对于分酒发生争吵；一个被选为公断人的人，为了表示他的没有偏见起见，自然会把各人本国的产品分给各人；他所根据的原则，在某种程度上也就是将财产权归于占领、时效和添附的那些自然法则的来源。

在所有这些情形下，尤其是在添附的情形下，最初在那个人的观念与那个对象的观念之间有一种自然的结合，后来我们又赋予那个人以一种权利或财产权，这就又产生了一种新的、道德的结合。但是这里发生了一个困难，值得我们注意，并给予我们以一个机会，使我们把已经用于现在这个题目上的那个独特的推理方法检验一下。我已经说过，想象由小及大比由大及小较为容易，并且观念的推移在前一种情形下比在后一种情形下总是较为容易和顺利。那么，添附权既然发生于各个相关对象借以联系起来的那种观念的顺利推移，所以我们自然会想象，添附权必然随着观念推移的较大顺利程度而增加力量。因此，人们或许会认为，当我们获得任何小的对象的财产权时，我们就容易设想与之相关的任何大的对象是一种添附，并属于小的对象的所有主；因而在那种情形下，由小的对象到大的对象的推移应该是很容易的，并应该把它们非常密切地联系起来。但事实上，情形却永远是另外一个样子。大不列颠帝国似乎带来对奥克尼岛、海卜利德岛、人岛、威特岛的统治权，但是对于这些小岛的统治权却并不自然地含有对大不列颠的任何权利。简而言之，一个小的对象自然地伴随着一个大的对象，而成为它的添附；但是一个大的对象却永不会被假设为属于与之相关的小的对象的所有主，仅仅由于小的对象的财产权和关系。可是在后面这种情形下，观念由所有主推移到作为他的财产的小的对象，再由小的对象推移到大的对象，比在前一种情形下，由所有主推移到大的对象，再由大的对象推移到小的对象，要较为顺利一些。因此，人们或许认为，这些现象就反驳了前面的假设，即：以财产权加于添附物，只是观念关系的结果，只是想象顺利推移的结果。

如果我们考虑到想象的敏捷与不稳定，以及想象不断地把它的对象放在各种不同的观点之下，那么我们就容易解答这个反驳。当我们

以两个对象的财产权归于一个人的时候，我们并不总是由那个人转到一个对象，随后再由那个对象转到与之相关的另一个对象。这两个对象在这里既然被认为是那个人的财产，我们就容易把它们结合起来，置在同一观点之下。因此，假如一个大的对象与一个小的对象关联在一起，而一个人如果与那个大的对象有强烈的关系，那么他与两个对象全体必然也有强烈的关系，因为他与最重大的部分发生了关系。相反，如果他只和小的对象发生关系，他就不会与两者全体发生强烈的关系，因为他的关系只存在于最微小的部分方面，而当我们考虑全体时，那个部分是不容易在任何重大程度上刺激我们的。这就是小的对象成为大的对象的添附物，而大的对象不成为小的对象的添附物的理由所在。

哲学家们和民法学者们的一致的意见是：海洋不能成为任何民族的财产。这是因为对于海洋不能占有，或者说对于海洋不能形成可以成为财产权基础的那样明确的关系。在这个理由不适用的时候，立刻就发生了财产权。例如，力主海洋自由的人们也都普遍地承认，河口和海湾作为一种添附物自然地属于周围大陆的所有主。河口和海湾恰当地说，比起太平洋 来和陆地之间并没有更大的联系或结合；不过它们在想象中却有一种结合，而且同时又因为是较为微小 的，所以自然被认为是一种添附物。

根据许多国家的法律，根据我们思想的自然倾向，河流的财产权被归于其两岸的所有主，除了像莱茵河 或多瑙河 那一类大河流因为太大而不易被想象看作邻近田野的财产的添附。可是甚至这些河流也被认为是其所流经的那个国家的财产；因为一个国家的观念是有足够大的体积可以和河流相应，并在想象中与之发生那样一种关系的。

邻接河流的土地的添附，据民法学者们说，应该属于那片土地，如果这种添附是被所谓土地增加 （alluvion）造成的，即不知不觉地造成的；后面这些条件大大地协助了想象的结合作用。当任何一个重大部分由一个岸上一下子崩落下来、而与对岸联结起来的时候，那一部分并不成为它所落到的那块土地的所有主的财产，直到它与那块土地结合起来，直到树木或植物在两块土地中都扎根生芽为止。在此以前，想象并不把它们充分地联结起来。

还有其他一些的情形，也有些类似于这种添附情形，但是根本上是大不相同的，值得我们的注意。若干人的财产那样地结合起来，以至不能分离，就是这种情形。这里的问题就是，这样结合起来的一种物体应该属于谁。

当这种结合是那样一种性质、可以允许分划而不允许分离时，则判决是自然而容易的。整个物体必须被假设为各部分的所有主所共有，随后并必须依照这些部分的比例加以分划。但是在这里我不能不注意到罗马法区别融合（confusion）和混合（commixtion）的那种异常的精微说法。融合是两种物体的结合，例如两种不同的液体掺合起来，各个部分在这种结合中是完全不可分辨的。混合是两种物体的混合，例如两斛谷粒混合起来，各个部分在这种混合中仍然是明白可见地分开来的。在后一种情形下，想象不如在前一种情形下发现出那样完全的结合来，而是仍然可以追溯并保存各个对象的财产权的各别观念；所以民法虽然在融合方面确立了完全的共同所有权，随后依照比例进行分配，可是在混合方面，仍然假设各个所有主维持其各自的权利；虽则事实的必然性最后仍然会强使他们服从同样的分配。

如果提图斯的谷物和你的谷物混合，而且混合时得到双方同意，则全部谷物应归公有，因为各部分谷粒虽然原是各人分别所有的财产，现在已因同意而成为公有的了。但是那种混合如果出于偶然或者是由提图斯不经你的同意所完成的，则由此造成的整体便不为公有，因为各个谷粒仍然保持其原有的特质，所以在那种情形下，全部谷粒并不归公有，正如提图斯的家畜同你的家畜相混时，那些家畜不归你们双方公有一样。但是你们中间如有一个人掌握全部谷物，则另一个人可以提出诉讼，恢复其比例份额。而法官的职责就在于分别各部分谷物的优劣。（居斯廷尼法典第二编，第一章，第二十八节。）

当两个人的财产密切地结合起来，以致既不能分划，也不能分离，例如一个人在另一个人的土地上建筑房屋那样，在那种情况下，全部财产只好属于两个所有主中间的一个人；这里我说，那个全体是很自然地被人设想为应属于最大部分的财产的所有主的。因为那个复合的对象，对于两个不同的人不论如何都有一种关系，并使我们同时想到那两个人，可是最重大的部分既然是我们所主要注意到的，而且借着紧密的结合把较为微小的部分带在一起，所以全体就对那一部分的

所有主发生了一种关系，而被认为是他的财产。惟一的困难就在于：我们应该称什么是最重大的部分，什么是对想象最有吸引力的部分。

这个性质依靠于若干彼此间没有多大联系的条件。一个混合对象的这一部分所以能比另一部分显得重大，或者因为它是较稳定、较持久的，或者因为它的价值是较大的，或者因为它是较为明显而引人注目的，或者因为它是范围较大的，或者因为它的存在较为独立而自足的。我们很容易设想，这些条件既然可以在我们所能设想的种种不同的方式下和各种不同的程度内，互相结合或互相对立，所以结果就会有许多情形，使两方面的理由势均力敌，以致我们无法作出任何满意的判断。因此在这里，民法的主要任务就是要确定人性的原则所留下来的未决的问题。

民法上说，地面属于土地，文字属于纸卷，画布属于油画。这些判决并不都很一致，而证明了它们所根据的那些原则是互相抵触的。

但是在所有这一类的问题中最奇特的一个就是多少世纪来使普罗库拉斯（Proculus）[6]和萨宾纳斯（Sabionus）[7]的门徒们一直分歧的那个问题。假如一个人用别人的金属铸了一只杯子，或者用别人的木料造了一条船，又假设金属和木料的所有主索还他的财物，那么问题就在于，他对那只杯子或船是否有一种权利。萨宾纳斯主张肯定的一面，认为实质或物质是一切性质的基础；它是不坏的、永存的，因而比形式较为优越，形式是偶然的、附属的。在另一方面，普罗库拉斯则说，形式是最为明显而显著的部分，各种物体之获得这种或那种的特殊名称，都是根据形式而定。此外，他还可以附加说，物质或实质在许多物体中是那样变化不定的，以致人们完全不可能在它的一切变化中追溯出它来。据我看来，这个争论不知应该根据什么原则才可以确实地解决。因此，我只好满足于说，特雷本宁（Trebonian）[8]的判决在我看来似乎是很机敏的：他说，那个杯子应该属于金属的所有主，因为它能还原到原来的形式；不过那只船则由于相反的理由，应该属于创造那个形式的人。但是这个理由尽管显得非常机敏，显然仍是依靠于想象，想象依据那样一种还原作用的可能性、发现杯子与金属所有主的联系和关系比船与木料所有主的关系较为密切一些，因为金属的实质是较为固定不变的。

[6] 公元一世纪前半期罗马著名法学家，著有书翰集十一卷。

[7] 公元一世纪前半期罗马法学家，著有民法三卷。帝国时期的大多数法学家不属于普罗库拉斯学派，便属于萨宾纳斯学派。

[8] 特雷本宁（卒于543年），曾受东罗马皇帝任命，编纂法典，搜集有判例五十条。

[9] 在考察对于政府统治权的各种权利时，我们将发现有许多理由使我们相信，继承权在很大程度上依靠于想象。在这里，我将只满足于观察属于现在题目的一个例子。假设一个人死了，没有子女，他的亲戚们关于他的继承问题发生了争执；显而易见，假如他的财富一部分得自父方，一部分得自母方，那么解决那样一个争端的最自然的方法就是把他的所有物划分，而将每一部分分给原来所由得来的那一家。但是那个人既被假设为曾经是那些财物的充分而十足的所有主，我就要问，除了想象以外，还有什么东西使我们在这种分配方面发现某种公道和自然理性呢？他对于这些家庭的爱并不依靠于他的所有物；因为这个理由，我们永不能推定他恰好同意于那种分配。至于公益，则不论就哪一方面说，它似乎都是漠不相关的。

[10] 如果道德是可以被理性发现的，而不是被情绪发现的，那么尤其显而易见，许诺不能把道德加以改变。道德被假设为成立于关系。因此，每新加上一种道德，都必然是因为有某种新的对象关系而发生；因而意志不能在道德方面直接 产生任何变化，而只有先在对象上产生一种变化，才能有那种效果。但是一个许诺的道德的义务既然是意志的纯粹结果，而在宇宙中任何部分都丝毫没有改变，所以必然的结果就是：许诺没有自然的 义务。

如果有人说，意志的这种活动事实上是一个新的对象，因而产生了新的关系和新的义务，那么我可以答复说，这纯粹是一种诡辩，我们的思想只要有几分准确性和精确性，就可以发现出这种诡辩。意愿一个新的义务，就等于是意愿一种新的对象关系；因此，这个新的对象关系如果是由意愿本身形成的，那么我们事实上就该是意愿那种意愿了，这显然是荒谬而不可能的。意志在这里既然没有对象可以趋向，就必须无限次地返回到它自身。新的义务以新的关系为基础。新的关系又以一个新的意愿为基础。新的意愿以新的义务为对象，因而以新的关系、并因而以新的意愿为对象；这个意愿又着眼于一种新的义务、关系和意愿，如此一直推到无穷的地步。因此，我们决不可能

意愿一种新的义务；因此，意志决不可能伴随一个许诺，或是产生一种新的道德义务。

[11] 我只是就圣职被人设想为可以产生不可磨灭的品格而言 。在其他方面，圣职只是一种合法的资格。

[12] 执政长官（magistrate） 在本书中的含义是指国王、国家统治者或团体。

[13] 所谓第一是指时间而言，不是指尊严或力量而言。

[14] 对于单纯被情绪所决定的每一种性质，这个命题必然是完全正确的。至于我们是在什么意义下来谈论道德、雄辩或美这些方面的正确的 或错误的 鉴别力，我们以后将加以考究。同时我们可以说，人类的一般 情绪是那样一致的，以致使这一类的问题没有很大的重要性。

[15] 菲列普二世为西班牙国王，曾设立宗教裁判所，以推行其暴政；并实行暗杀，造成恐怖。曾造无畏舰队，攻英国，失败。

[16] 这里并不是说，现实占有 或征服 足以给予人以一种权利来对抗长期占有 和成文法 ；而只是说，它们具有一种力量，并且当几方面的权利在其他一些点上都相等时，现实占有或征服就可以打破平衡，有时 甚至足以使力量较弱的权利得到承认。它们究竟有多大的力量，那是难以确定的。我相信，一切稳健的人们都将承认，它们在关于国王权利的一切争执中，确有巨大的力量。

[17] 为了防止误解起见，我必须说，这种王位继承和世袭君主国的王位继承并不相同，在后一种情形下，惯例已经确立了继承权。这些君主国是以上述的长期占有为基础的。

[18] 阿塔克薛西斯和居鲁士是波斯王大流士二世的儿子。阿塔克薛西斯即位后，居鲁士率领十一万大军进攻，被阿塔克薛西斯所败，居鲁士被杀。

[19] 撒利族法典中有一个条款说："撒利族土地不得以任何部分归属妇女；全部土地都归男性继承"（59章，5款）。

[20] 提柏里斯，罗马皇帝，生于公元前42年，公元13-37年为皇帝。——日耳曼尼格斯是他的外甥，被他所收养，因征日耳曼有功，深得兵士的拥戴。提柏里斯恐其尾大不掉，派人把他毒死。德鲁苏斯是提柏里斯的亲生子，原定继承帝位，因夭折，未能实现。

[21] 按罗马原为共和国。但罗马第一个皇帝恺撒传帝位于奥古士都（他的外孙），奥古士都又将帝位传于其子提柏里斯。按恺撒未曾正式即皇帝位。

[22] 荷兰的奥伦治亲王（1650-1702）曾娶英王詹姆士二世之公主玛丽（1677）。嗣后詹姆士二世，因为暴虐无道，压迫新教徒，人民属望于奥伦治亲王。1688年11月威廉（即奥伦治亲王）率英荷联军一万五千人，在托尔拜登陆。各首领都拥护他。詹姆士逃走；1689年2月，国会宣布威廉和玛丽为英国国王及王后。

[23] 苏拉（公元前138-前78）曾任罗马执政。征战有功。81年达到独裁地位，对许多人宣布"公敌宣告"，开始恐怖统治。

[24] 马雷斯生于公元前156年，119年时为护民官，曾六次任执政，条顿人以大军入侵，屡败罗马军，马雷斯经两日猛战，把敌人歼灭了。被人民称为罗马的第三位建立人。他与苏拉不和，内战发生，被迫逃到非洲。后来得友人之助，返回意大利，攻下罗马，对贵族进行了报复。

[25] 胡·迦裴系法国王族名，由987年起，胡·迦裴就被法兰克人选立为王。这个王族前后统治法国约九百年。休谟所指的国王是路易十五。

第三章 论其他的德和恶

第一节 论自然的德和恶的起源

现在我们来考察那些完全是自然的、而不依靠于人为措施和设计的德和恶。对于这两者的考察就将结束这个道德学的体系。

人类心灵的主要动力或推动原则就是快乐或痛苦；当这些感觉从我们的思想和感情中除去以后，我们在很大程度上就不能发生情感或行为，不能发生欲望或意愿。苦和乐的最直接的结果就是心灵的倾向活动和厌恶活动；这些活动又分化为意愿，分化为欲望和厌恶，悲伤和喜悦，希望和恐惧；这些变化决定于快乐或痛苦的情况的改变，决定于它们变得很可能或很不可能实现，变得确定或不确定，或是被认为现前不能为我们所获得等等的情况。但是，与此同时，引起快乐或痛苦的那些对象，如果又对我们自己或其他人获得一种关系，则它们除了仍然继续刺激起欲望和厌恶、悲伤和喜悦以外，同时还刺激起骄傲或谦卑、爱或恨等间接的情感，这些情感在这种情况下就与痛苦或快乐有了印象和观念的双重关系。

我们已经说过，道德上的区别完全依靠于某些特殊的苦乐感，而且不论我们的或其他人的什么心理性质，只要在考察起来或反省起来的时候给予我们以一种快乐，这种性质自然是善良的，正如凡给我们以不快的任何这种性质是恶劣的一样。我们的或其他人的任何性质，凡能给予快乐的，既然永远引起骄傲或爱，正如凡产生不快的任何性质都刺激起谦卑或憎恨一样；所以必然的结果就是，在我们的心理性质方面，德 和产生爱或骄傲的能力，恶 和产生谦卑或憎恨的能力，两者应当被认为是等同的。因此，在任何一种情形下，我们都必须根

据其中之一来判断另外一个；我们可以断言，凡引起爱或骄傲的任何心理性质 是善良的，而凡引起恨或谦卑的性质 是恶劣的。

如果说任何行为 是善良的或恶劣的，那只是因为它是某种性质或性格的标志。它必然是依靠于心灵的持久的原则，这些原则扩及于全部行为，并深入于个人的性格之中。任何不由永久原则发生的各种行为本身，对于爱、恨、骄傲、谦卑，没有任何影响，因而在道德学中从不加以考究。

这种考虑是自明的、值得注意的，因为在现在这个题目中这一点是至关重要的。在我们关于道德起源的探讨中，我们决不应该考究任何一个单独的行为，而只考究那种行为所由以发生的性质或性格。只有这些性质和性格才是持久 的，足以影响我们对于一个人的情绪。的确，行为比起语言、甚至比起愿望和 情绪来，是性格的更好的表示；但是也只有在作为性格的表示的范围内，它们才引起爱、恨、赞美或责备。

要发现道德和爱或恨发生于心理性质的真正根源，我们必须相当深入地研究这个问题，把我们已经考察和说明过的某些原则加以比较。

我们可以由重新考察同情 的性质和力量着手。一切人的心灵在其感觉和作用方面都是类似的。凡能激动一个人的任何感情，也总是别人在某种程度内所能感到的。正像若干条弦线均匀地拉紧在一处以后，一条弦线的运动就传达到其余条弦线上去；同样，一切感情也都由一个人迅速地传到另一个人，而在每个人心中产生相应的活动。当我在任何人的声音和姿态中看出情感的效果 时，我的心灵就立刻由这些效果转到它们的原因上，并且对那个情感形成那样一个生动的观念，以致很快就把它转变为那个情感自身。同样，当我看到任何情绪的原因 时，我的心灵也立刻被传递到其结果上，并且被同样的情绪所激动。当我亲自看到一场较为可怕的外科手术时，那么甚至在手术开始之前，医疗器具的安排，绷带的放置，刀剪的烘烤，以及病人和助手们的一切焦急和忧虑的表情，都确实会在我的心灵上发生一种很大的效果，刺激起最强烈的怜悯和恐怖的情绪。别人的情感都不能直接呈现于我们的心中。我们只是感到它的原因或效果。我们由这些 原因

或效果才推断出那种情感来，因此，产生我们的同情的，就是这些原因或结果 。

我们的美感也大大地依靠于这个原则；当任何对象具有使它的所有者发生快乐的倾向时，它总是被认为美的；正像凡有产生痛苦的倾向的任何对象是不愉快的、丑陋的一样。例如一所房屋的舒适，一片田野的肥沃，一匹马的健壮，一艘船的容量、安全性和航行迅速，就构成这些各别对象的主要的美。在这里，被称为美的那个对象只是借其产生某种效果的倾向，使我们感到愉快。那种效果就是某一个其他人的快乐或利益。我们和一个陌生人既然没有友谊，所以他的快乐只是借着同情作用，才使我们感到愉快。因此，我们在任何有用的事物方面所发现的那种美，就是由于这个原则发生的。这个原则是美的多么重要的一个因素，这是一经反省便可以看到的。只要一个对象具有使它的所有者发生快乐的一种倾向，或者换句话说，只要是快乐的确当的原因 ，那么它一定借着旁观者对于所有者的一种微妙的同情，使旁观者也感到愉快。许多工艺品都是依其对人类功用的适合程度的比例，而被人认为是美的，甚至许多自然产品也是由那个根源获得它们的美。秀丽和美丽在许多场合下并不是一种绝对的、而是一种相对的性质，而其所以使我们喜欢，只是因为它有产生一个愉快的结果的倾向 [1] 。

这个原则在许多例子中不但产生了我们的美感，也产生了道德感。没有一种德比正义更被人尊重，没有一种恶比非义更被人厌恶；而且在断定一个性格是和蔼的或可憎的时候，也没有任何性质比这两者的影响更为深远。但是正义之所以是一种道德的德，只是因为它对于人类的福利有那样一种倾向，并且也只是为了达到那个目的而作出的一种人为的发明。对于忠顺，对于国际法，对于淑德和礼貌，也都可以这样说。所有这些都是谋求社会利益的人类设计。在各国各代，对于这些既然都伴有一种很强的道德感，所以我们必须承认，只要一反省性格和心理性质的倾向，就足以使我们发生赞美和责备的情绪。达到目的的手段，既然只有在那个目的能使人愉快时，才能令人愉快；而且和我们自己没有利害关系的社会的福利或朋友的福利，既然只是借着同情作用才能使我们愉快的；所以结果就是：同情是我们对一切人为的德表示尊重的根源。

由此可见，（一）同情是人性中一个很强有力的原则，（二）它对我们的美的鉴别力有一种巨大的作用，（三）它产生了我们对一切人为的德的道德感。由此我们可以推测，它也产生了许多其他的德；而且各种性质之所以获得我们的赞许，只是因为它们趋向于人类的福利。当我们发现，我们所自然 地赞许的那些性质，大多数确实具有那种倾向，并使一个人成为社会中的一个合适的成员，而我们所自然 地谴责的那些性质，则具有一种相反的倾向，并且使我们和这样的人的交往成为危险的或不愉快的。当我们发现了这一点时，上述的那种推测便成为确实的结论了。因为我们既然发现，那一类的倾向具有产生最强的道德感的足够力量，那么在这些情形下，我们就决没有理由再去找寻赞美或责备的任何其他的原因了。因为哲学中有一条不可违犯的原理，即当任何一个特殊的原因足以产生一个结果时，我们就应该满足于那个原因，而在不必要时不去加多原因的数目。我们在人为的德方面已经成功地做了实验，结果发现各种性质对社会福利的倾向性、就是我们所以表示赞许的惟一原因，我们并不再猜疑有其他的原则参与其间。因此，我们就知道了那个原则的力量。当那个原则可能发生的时候，当受到赞许的性质是真正有益于社会的时候，一个真正的哲学家将永远不需要其他任何原则来说明最强烈的赞许和尊重。

许多自然的德都有这种导致社会福利的倾向，这是无人能够怀疑的。柔顺、慈善、博爱、慷慨、仁厚、温和、公道，在所有道德品质中占着最大的比例，并且通常被称为社会的 德，以标志出它们促进社会福利的倾向。这个看法具有极大的影响，以致某些哲学家们认为一切道德的区别都是人为措施和教育的结果，是由于机敏的政治家们通过荣辱的概念、努力约束人类的泛滥的情感，并使那些情感对公共利益发生促进作用而得来的结果。不过这个理论与经验不相符合。因为，第一，除了倾向于公共利益和损害的那些德和恶以外，还有其他的德和恶。第二，人们如果没有自然的赞许和责备的情绪，政治家们决不能刺激起这种情绪来；而且可以夸奖的 和可以赞美的 、可以责备的 和可以憎恶的 等形容词都将成为不可理解的，正如它们是我们完全不理解的一种语言一样，这是我们在前面所已说过的。不过这个理论虽然是错误的，可是仍然可以教给我们一点，就是道德的区别在很大程度上发生于各种性质和性格有促进社会利益的倾向，而且正是因为我们关心于这种利益，我们才赞许或谴责那些性质和性格。但是我们对社会所以发生那样广泛的关切，只是由于同情；因而正是那个

同情原则才使我们脱出了自我的圈子，使我们对他人的性格感到一种快乐或不快，正如那些性格倾向于我们的利益或损害一样。

自然的德与正义的惟一差别只在于这一点，就是：由前者所得来的福利，是由每一单独的行为发生的，并且是某种自然情感的对象；至于单独一个的正义行为，如果就其本身来考虑，则往往可以是违反公益的；只有人们在一个总的行为体系或制度中的协作才是有利的。当我拯救苦难中的人时，我的自然的仁爱就是我的动机；我的拯救有多大的范围，我就在那个范围内促进了我的同胞们的幸福。但是我们如果考察提交任何正义法庭前的一切问题，我们就将发现，如果把各个案件各别地加以考虑，则违反正义法则而作判决，往往和依照正义法则而作判决，同样地合乎人道。法官们把穷人的财物判给富人；把勤劳者的劳动收获交给浪荡子；把伤人害己的手段交于恶劣的人的手中。但是法律和正义的整个制度是有利于社会的；正是着眼于这种利益，人类才通过自愿的协议建立了这个制度。当这个制度一旦被这些协议建立起来以后，就有一种强烈的道德感自然 地随之发生。这种道德感只能由我们对社会利益的同情而发生。对于有促进公益倾向的某些自然的德人们所有的一种尊重心理，我们就无须再找其他方法来加以说明了。

我还必须进一步说，有一些条件使这个假设在自然的德方面比在人为的德方面显得更为合理。确实，想象比较容易被特殊的事物所影响，而比较不容易被一般的事物所影响；而且当情绪的对象在任何程度上是模糊而不确定时，情绪就总是难以刺激起来；但是并非每一个特殊的正义行为都是对于社会有益的，而是整个的行为体系或制度才对社会是有益的；而且由正义得到利益的，或许不是我们所关心的任何个人，而是社会的整体。相反，每一个特殊的慷慨行为或对于勤苦的人的救济却都是有益的，而且是有益于一个并非不配救济的特殊的人的。因此，我们自然会认为，后一种德的倾向比前一种德的倾向、更容易影响我们的情绪，激起我们的赞许；因此，我们既然发现，对于前一种德的赞许发生于那些德的倾向，所以我们就更有理由认为对于后一种德的赞许也是由于同样的原因。在任何一批类似的结果中，我们如果能够发现一个结果的原因，我们就应当把那个原因推广到可以用它来说明的其他一切结果；如果这些其他结果还伴有可以促进那个原因的作用的特殊条件，那么我们就更应该把那个原因推及于这些结果上了。

在进一步研究之前，我必须提到这个问题方面两个可以注目之点，这两点似乎是对于我现在这个体系的两个反驳。第一点可以这样说明。当任何性质或性格有促进人类福利的倾向时，我们就对它表示高兴，加以赞许；因为它呈现出一个生动的快乐观念来；这个观念通过同情来影响我们，而且其本身也是一种快乐。不过这种同情既是很容易变化的，所以有人或许会认为，道德感也必然可以有一切同样的变化。我们对于接近我们的人比对于远离我们的人较为容易同情；对于相识比对于陌生人较为容易同情；对于本国人比对于外国人较为容易同情。不过同情虽然有这种变化，可是我们不论在英国或在中国对于同样的道德品质，都给以同样的赞许。它们显得同样是善良的；并且同样得到一个明智的观察者的尊重。同情虽有增减，而我们的尊重却仍然没有变化。因此，我们的尊重并不是由同情发生的。

对于这个困难，我答复说，我们对于道德品质的赞许确实不是由理性或由观念的比较得来的，而是完全由一种道德的鉴别力，由审视和观察某些特殊的性质或性格时，所发生的某种快乐或厌恶的情绪而得来的。但是，显而易见，那些情绪不论是从哪里发生的，必然随着对象的远近而有所变化；我对二千年前生于希腊 的一个人的德，当然不及对于一个熟悉的友人和相识的德感到那样生动的快乐。可是我并不说，我尊重后者甚于尊重前者。因此，情绪变化而尊重心理不变这一个事实、如果可以作为一个反驳的理由，那么它必然可以同样有力地反对其他任何的体系，正像它反对同情说的体系一样。但是如果正确地考察这个事实的话，它是完全没有任何力量的；而且要把它加以说明，也是世界上最容易的事情。无论对人或对物，我们的位置是永远在变化中的；一个与我们远隔的人在短时期内可能就变成我们的熟识者。此外，每个特殊的人对其他人都处于一种特殊的地位；我们各人如果只是根据各自的特殊观点来考察人们的性格和人格，那么我们便不可能在任何合理的基础上互相交谈。因此，为了防止那些不断的矛盾 、并达到对于事物的一种较稳定的 判断起见，我们就确立了某种稳固的 、一般的 观点，并且在我们的思想中永远把自己置于那个观点之下，不论我们现在的位置是如何。同样，外在的美也只是决定于快乐；可是，显而易见，一个美丽的面貌在二十步以外看起来，不能给予我们以当它近在我们眼前时所给予我们的那样大的快乐。但我们并不说，它显得没有那样美了；因为我们知道，它在那个位置下会有什么样的效果。通过这种考虑，我们就改正了它的暂时现象。

一般说来，一切责备或赞美的情绪，都是随着我们对于所责备或赞美的人的位置远近，随着我们现前的心理倾向，而有所变化的。但在我们的一般判断中，我们并不考虑这些变化，我们仍然应用表示爱憎的那些名词，正如我们保持在同一个观点之下一样。经验很快就把改正我们情绪的这个方法教给我们，或者至少是在情绪比较顽固和不变的时候、把改正我们语言的方法教给我们。我们的仆人如果是勤恳和忠实，可以比历史上所记载的马尔克斯·卜鲁塔斯[2]激起我们较强的爱和好感；但是我们并不因此就说，前者的性格比后者的性格更可以夸奖。我们知道，我们如果与那位著名的爱国者同样地接近的话，他会使我发生高得很多的敬爱。在一切感官方面，这类改正作用是常见的；而且我们如果不改正事物的暂时现象，忽略我们的现前的位置，那么我们确实也就无法使用语言，互相传达情意。

因此，我们责备或赞美一个人，乃是根据他的性格和性质对于和他交往的人们发生的一种影响。我们不考虑受到那些性质的影响的人是我们的相识、还是陌生人，是本国人、还是外国人。不但如此，我们在那些一般性的判断中还忽略去我们自己的利益；而且当一个人自己的利益特别地牵涉在内时，我们也不因为他反对我们的任何权利要求而责备他。我们承认人们有某种程度的自私；因为我们知道，自私是和人性不可分离的，并且是我们的组织和结构中所固有的。通过这种考虑，我们就改正了在遇到任何反抗时、自然地发生的那些责备的情绪。

不过不论我们的一般的责备或赞美原则如何可以被那些其他原则所改正，那些原则确实并不是完全有效的，并且我们的情感往往并不完全符合于现在这个理论。人们对于距离很远的东西和完全不增进自己特殊利益的东西，很少会热心地爱好；同样我们也很少遇到有人在别人反对他们的利益时，能够原谅别人，不论那种反对根据一般的道德规则可以被认为怎样正当的。这里我们只想说一点，就是：理性要求那样一种公正的行为，不过我们很少能够使自己去做这种行为，而且我们的情感也并不容易地遵从我们判断的决定。这个说法是容易理解的，如果我们考虑一下我们前面关于那个足以反对我们情感的理性所说的话；我们已经发现，那个理性只是情感依据某种辽远的观点或考虑所作的一种一般的冷静的决定。当我们只依照人们的性格促进我们的利益或友人的利益的倾向、来判断他们时，我们在社会上和交谈中就发现了与我们的情绪相反的那样多的矛盾，而且由于我们的位置

的不断变化，我们也就感觉自己那样地无所适从，于是我们就寻求不容有那样大的差异的另外一种的功过标准。在这样摆脱了我们的最初的立场以后，我们就只有借着同情与那些我们所考虑的人交往的人们、来确定自己判断，而且其他方法都不及借同情来确定判断更为方便。这种同情远不及我们自己的利益或我们亲密的友人的利益牵涉在内时那样地生动；它对于我们的爱和恨的心理也没有那样大的影响；不过因为它是同样地符合于我们冷静的和一般的原则，所以我们就说它对理性具有同样的权威，并支配着我们的判断和意见。当我们在历史中读到一种恶行时，我们同样地加以责斥，正如我们责斥几天以前我们邻近所发生的那样一种恶行一样。这个意义就是说，我们凭反省知道，前一种行为如果与后一种行为放在同一个位置之下，它也会刺激起同样强烈的一种谴责情绪的。

现在我将进而讨论我原定要提出的第二个 可以注目之点。如果一个人具有自然地倾向于有益社会的一种性格，我们就认为他是善良的，并且在观察到他的性格时就感到快乐，即使有特殊的偶然事件阻止了那个性格发生作用，并使它不能为他的朋友和国家服务。即使在贫困之中，德仍然是德；而且这种德所获得的敬爱还随着一个人进入牢狱中或沙漠中，虽然德在那里已经不能表现于行为，而且一切世人也都不能享其利益了。这一点或许会被认为是对于我现在这个体系的一种反驳。〔人们会说〕同情使我们关心于人类的福利，因而如果同情是我们对德表示尊重的来源，那么就只有在德现实地达到它的目的、并且是有益于人类的时候，那种赞许的情绪才能够发生。它如果达不到它的目的，那么它就是一个不完善的手段，因而就决不能由那个目的获得任何价值。只有当手段是圆满地、现实地产生了目的的时候，那个目的的善才能以一种价值赋予那些手段。

对于这个反驳，我们可以答复说，任何一个对象就其一切的部分而论，如果足以达成任何令人愉快的目的，它自然就给我们以一种快乐，并且被认为是美的，纵然因为缺乏某种外在的条件，使它不能成为完全有效。只要那个对象本身的条件全部具备，那就够了。一所房屋如果是精确地设计的，足以达到一切生活上的安适的目的，那么它就由于那个缘故使我们高兴；虽然我们也许知道，没有人会去住在里面。一片肥沃的土地，一种温和的气候，我们一想到它们对居民们所可提供的幸福，就使我们感到快乐，即使那个地方现在还是荒芜而无人居住的。一个人的四肢和形态如果表现出他的体力和活泼，他就被

人认为是英俊的，即使他已被判处了无期徒刑。想象有一套属于它的情感，是我们的美感所大大地依靠的。这些情感是可以被次于信念 的生动和强烈程度所激起，而与情感对象的真实存在无关的。当一个性格在每一方面都适合于造福社会时，于是想象便容易由原因转到结果，而并不考虑还缺着使原因充分发挥其作用的某些条件。通则 创造出一种概然性来，那种概然性有时也影响判断，但是却永远在影响想象。

确实，当一个原因是圆满的时候，当一种善良的心理倾向伴有幸运的条件、使它可以真正有益于社会时，它就使旁观者感觉到较强的快乐，并且引起他的较为生动的同情。我们由此获得较大的感受；可是我们并不因此就说，它是更善良的，或者说我们更加尊重它。我们知道，运气的改变可以使慈善的心理倾向完全无能为力；因此我们就尽可能地把幸运与心理倾向分开。这种情形就像我们改正由于距离不同而使我们发生的各种不同的道德感一样。情感并不永远遵从我们的改正；但是这些改正足以充分调整我们的抽象概念，而当我们一般地断定恶和德的各种程度时，我们只是着眼于这些改正的。

批评家们说，一切不易发音的词或句，听起来都是刺耳的。不论人们是听别人在发这种词句的音或是自己在默读，其间并没有差异。当我用眼睛浏览一部书时，我就想象自己听到了这本书的全部词句的音；我也借想象之力体会到诵读者在诵读这本书时所会感到的那种不快。那种不快并不是真实的；不过那样一种的词语组织既然有产生不快的自然倾向，这就足以把某种痛苦感影响心灵，并且使那篇文章刺耳而令人不快。当任何实在的性质，因为偶然的条件而变得不能发挥作用、并且失掉它对社会的自然影响时，情形也是一样的。

根据这些原则，我们就很容易消除广泛的同情 和有限的慷慨 之间可能出现的任何矛盾；广泛的同情是我们的道德感所依靠的根据，至于有限的慷慨，我曾经屡次说过，是人类自然具有的，而且依据前面的推理来说，又是正义和财产权的前提。当任何具有给予他人以不快的倾向的对象呈现出来时，我对那个人的同情就会使我发生一种痛苦和谴责的情绪；虽然我也许不愿为了满足他起见，牺牲我的任何利益或抑制我的任何情感。一所房屋可以因为设计得不合于房主的舒适，而使我感觉不愉快，可是我也许不肯出一个先令来改建它。情绪必须触动内心然后可以控制我们的情感；不过情绪无须超出想象以

外，就能影响我们的鉴别力。当一所房屋在眼中看来、显得笨拙和摇动时，它就是丑的和令人不快的，即使我们完全相信工程是坚固的。引起这种谴责情绪的是一种恐惧；不过这种情感和我们不得不站在我们所真正认为摇动的一堵墙下面时所感到的那种情感，并不一样。对象的貌似的倾向 影响心灵；它们所刺激起的情绪和由对象的实在结果发生的那些情绪属于同一种类，不过它们在感觉上却是不同的。不但如此，而且这些情绪对感觉来说可以有那样大的差别，以致它们往往可以成为互相反对，而不互相消灭；例如敌人的城防工事由于建筑巩固、可以被认为是美的，虽然我们可能希望它们全部遭到毁坏。想象坚持着对于事物的一般 看法，并把这些看法所产生的感觉和由于我们的特殊而暂时的位置而发生的那些感觉加以区别。

如果我们考察人们对大人物们通常所作的颂扬，我们就将发现，人们所归于他们的品质的大部分可以分为两类，一类是使他们在社会上履行职责的品质，一类是有助于自己、使他们促进自己利益的品质。人们不但称颂他们的慷慨 和仁爱 ，也称赞他们的慎重 、节制 、节俭 、勤奋 、刻苦 、谋略 和机敏 。如果我们宽容任何使人不能在世上显露头角的性质，那就是宽容懒惰那种性质；人们假设懒惰 并不剥夺去一个人的才具和能力，而只是停止它们的发挥；而且这对他本人并没有任何不利，因为这在某种程度上是他自己所选择的。可是人们总是把懒惰认为是一种过失，并且在极端的时候还是一个很大的过失；一个人的朋友们也永不承认他有这种弊病，除非是为了掩饰他的性格中某些比较重要的方面的缺陷。他们说，他如果肯努力的话，他是能够成为一个人物的；他的理解力是健全的，他的想象是敏捷的，他的记忆力是持久的但是他讨厌经营，无心于事业。有时人们甚至表面上好像是在承认过失，实际上却是以此自炫，因为他可能认为，这种不善经营就意味着他具有更高贵的品质；例如哲学精神、精微的鉴别力、巧妙的才智或对于乐趣和交际的爱好。不过我们可以随便再举一些其他的例子：假如有一种性质，它并不显示出其他任何良好的品质，而是永远 使一个人丧失经营的能力，并且损害了他的利益；例如见解糊涂，对一切人事判断错误；轻浮无恒，优柔寡断；或者待人接物都缺乏灵活：这些都被人认为是性格上的缺点；很多人宁可承认自己犯了重大罪行，也不愿让人猜疑自己在任何程度上犯有这种的缺点。

在我们的哲学研究中有时有这样一种幸事，就是：我们发现，同一个现象由于各种条件而有种种表现，而且我们借着发现这些条件中的共同因素，就更可以使自己相信我们说明这个现象时所用的任何假设确是真实的。如果除了有益于社会的行为和性质而外，再没有别的可以被认为是德，我相信，前面对于道德感所作的说明仍然应该被接受的，并且是在充分的证据上被接受；但是当我们发现、其他一些的德除了根据上述假设就无法说明的时候，这个证据就对我们有更大的力量了。这里有一个人在他的社会品质方面并无显著的缺陷，不过他的主要优点却在于他的治事机敏，借此他能够使自己脱出最大的困难，并且能够以特有的灵活和精明处理极度微妙的事务。我对这个人立刻发生了一种尊重；和他结交对我是一种愉快；在我和他进一步熟识之前，我对他就比对另一个在其他方面与他相等、而在这一点上却是缺陷的人，更愿意提供一些服务。在这种情形下，使我感到愉快的那些品质都被认为是对那个人有用的，并且有促进他的利益和快乐的倾向的。这些品质只被认为是达到目的的手段，并且随其适合于那个目的的程度、而使我有不同程度的愉快。因此，那个目的必然是令我愉快的。但是那个目的因为什么而能令人愉快呢？那个人是一个陌生人；我对他没有任何关切，也没有任何义务；他的幸福比任何一个人甚至任何一个感情动物的幸福，与我并无更大的关系；换句话说，他的幸福只是通过同情来影响我的。由于这个原则，所以每当我发现他的幸福和福利时（不论是在其原因方面或是在其结果方面发现它），我就深深地体会到它，因而它就使我发生一种明显的情绪。凡有促进这种幸福的倾向 的那些品质的出现，都对我的想象有一种愉快的结果，并引起我的敬爱。

这个理论也可以说明，为什么同样性质在一切情形下，总是产生骄傲和爱，或者谦卑和恨；同一个人为什么在自己看来是善良的或恶劣的，有教养的或可鄙弃的，在他人看来也永远是这样。我们如果发现一个人具有原来只对他自己是不利的任何情感或习惯，他就单是因为这一点而总是使我们感到不快；正如在另一方面，一个人的性格如果只是对别人有危险的、令人不快的，那么他只要觉察到那种不利，他就永远不能满意自己。不但在性格和仪态方面可以看到这一点，而且甚至在最细微的情节方面，也可以看到。别人的一阵剧烈的咳嗽使我们感到不快；虽然咳嗽本身丝毫不影响我们。你如果对一个人说他的呼吸发臭，他会感到耻辱；虽然口臭并不使他本人觉得讨厌。我们的想象很容易改变它的位置；我们或者以他人对我们的看法来观察我

们自己，或者以其他人对他们自己的感觉来考虑他们，并借此体会到完全不属于我们、而只是借同情才能使我们关心的情绪。我们有时把这种同情推得很远，以致仅仅因为某种原来对我们是有利的性质会招致其他人的不快，并使我们在他们眼中显得讨厌，而就不喜欢那种性质；虽然我们的讨人喜欢、对自己也许并没有任何利益。

历代哲学家们曾经提出过许多的道德学体系；但如果严格地考察起来，这些体系可以归结为惟一地值得我们注意的两个体系。道德上的善恶确实是被我们的情绪，而不是被我们的理性所区别出来的；不过这些情绪可以发生于性格和情感的单纯的影响或现象，或是发生于我们反省它们促进人类或某些个人幸福的倾向。我的意见是，这两个原因在我们的道德判断中都是混杂起来的；正如它们在我们关于大多数外在的美的判断中是混杂起来的一样：虽然我同时也主张，对于行为倾向的反省具有最大的影响，并决定我们的义务的一切重大的方向。不过在较少重要的情形下，有一些例子表明、这种直接的鉴别力或情绪就产生了我们的赞许。机智、某种悠闲洒脱的行为，对别人来说，是直接令人愉快的、并博得人们敬爱的性质。这些性质中有一些性质，借着人性中一种不能说明的特殊的、原始的原则，使他人产生一种快乐；另有一些性质，则可以归纳于较为一般的原则。在详细考察之后，这一点将显得更为清楚。

有些性质没有促进公益的倾向，但因为对于别人是直接愉快的，而就获得了它们的价值。同样，有些性质却是因为对具有这些性质的本人是直接愉快的，而被称为是善良的。心灵的每一种情感和活动都令人发生一种特殊的感觉，这种感觉不是令人愉快的，便是令人不快的。前者是善良的，后者是恶劣的。这种特殊的感觉就构成情感的本性，因而无需加以说明。

不过恶与德的区别不论如何似乎由某些特殊性质给我们或他人所引起的直接的快感或不快而直接地发生，我们仍然容易看到，这种区别大部分仍然依靠于我们所一再申论的同情原则。一个人如果具有对于与他交往的人是直接愉快的某些性质，我们便对他加以赞许，虽然我们自己从未由这些性质得到任何快乐。一个人如果具有对于自己是直接愉快的某些性质，我们也赞许这个人，虽然那些性质对世界上任何人都无助益。为了说明这点，我们必须求助于前述的原则。

我们可以对现在这个假设作这样一个总的回顾：心灵的任何性质，在单纯的观察之下就能给人以快乐的，都被称为是善良的；而凡产生痛苦的每一种性质，也都被人称为恶劣的。这种快乐和这种痛苦可以发生于四种不同的根源。我们只要观察到一个性格自然地对他人是有用的，或对自己是有用的，或对他人是愉快的，或对自己是愉快的，就都感到一种快乐。有人或许会感到惊讶，在所有这些利益和快乐中，我们竟然忘记了在一切其他情况下最亲切地触动我们的自我的利益和快乐。但是在这个问题上，我们很容易消除自己的疑虑，如果我们这样考虑：每个特殊个人的快乐和利益既然是不同的，那么人们若不选择一个共同的观点，据以观察他们的对象，并使那个对象在他们全体看来都显得是一样的，那么人们的情绪和判断便不可能一致。在判断性格的时候，各个观察者所视为同一的惟一利益或快乐，就是被考察的那个人自己的利益或快乐，或是与他交往的人们的利益和快乐。这一类利益和快乐触动我们的程度，虽然比我们自己的利益和快乐要较为微弱，可是因为它们是恒常的、普遍的，所以它们甚至在实践中也抵消了后者，而且在思辨中我们也只承认它们是德性和道德的惟一标准。只是它们，才产生了道德的区别所依据的那种特殊的感觉或情绪。

至于德或恶的功过，那是快乐或不快情绪的一个明显的结果。这些情绪产生了爱或恨，而爱或恨又借着人类情感的原始组织伴有慈善或愤怒，也就是说，伴有一种使所爱的人幸福和使所恨的人不幸的欲望。在另外一个场合下，我们已经较详细地讨论过这一点了。

第二节 论伟大的心情

现在我们或许应该借实例来说明这个一般的道德学体系，即把它应用于特殊的德和恶的例子上，并且指出它们的功过如何发生于这里所说明的四个来源。我们将先从考察骄傲 和谦卑 两种情感开始，并将考察它们在过度或适度时的恶或德。过度的骄傲或极端的自负，总是被认为是恶劣的，并遭到普遍的憎恨；正如谦卑或对自己的弱点的一种正确的感觉被认为是善良的、并得到每个人的善意一样。在道德

区别的四个来源中，这应当归于第三个 来源，即一种性质不经人们反省其倾向而就对人发生的那种直接的愉快或不快。

为了证明这点，我们必须应用人性中两条很显著的原则。第一条就是同情 ，即上述的情绪和情感的传达。人类灵魂的交感是那样地密切和亲切的，以至任何人只要一接近我，他就把他的全部意见扩散到我心中，并且在或大或小的程度内影响我的判断。在许多场合下，我对他的同情虽然不至于发展得很远，以至完全改变了我的情绪和思想方式；可是这种同情也很少是那样地微弱，而不至于搅乱我的思想的顺利进程，并推崇由他的同意和赞许所推荐给我的那个意见。他和我不论运思于什么题目上，都没有什么重大关系。不论我们是判断随便一个人，或判断我自己的性格，我的同情都给予他的判断以同等的力量；甚至他对于他自己的价值的意见，也使我照他自己看待自己的观点来看待他。

这个同情原则是那样地有力而潜入人心的，以至它深入于我们的大部分的情绪和情感之中，并且往往以相反的形式出现。因为值得注意的是，当一个人在任何一个问题上反对我的强烈的意向、并由于这种反对而激动我的情感时，我总是对他有某种程度的同情，而且我的心理骚动也并不是由其他任何根源而发生的。我们在这里可以观察到一些相反原则和情感之间的一种明显的斗争或冲突。一方面有我自然而然地发生的那种情感或情绪；而且我们可以观察到，这个情感越强烈，心理骚动程度也就越大。在另外一方面，也必然有只能由同情发生的某种情感或情绪。别人的情绪必须在某种程度上变成了我们的情绪，然后才能影响我们；在那种情形下，别人的情绪就借着反对和增加我们的情感，来影响我们，正如它们原来是由我们自己的性情和心理倾向中发生的一样。当这些情绪隐藏于他人心中时，它们对我们永不能有任何影响；而且即使他们的情绪被我们所认识，如果不超出想象或概念之外，那些情绪对我们也不能有任何影响。因为想象官能习惯于各种不同的对象，所以一个单纯的观念，虽然和我们的情绪和倾向相反，决不能单独地就影响我们。

我所要提出的第二个 原则就是比较 原则，所谓比较，就是我们是依着各种对象的比例来变化自己对各个对象的判断。我们判断对象，多半是通过比较，很少依据其本身的价值；当任何东西与同一类中较高级的东西对比起来时，我们就把那种东西看作低劣的。但是任

何一种比较都没有以我们自己为中心所作的比较更为明显，因此在一切场合下，这种比较都在发生，并且与我们的绝大多数情感混杂起来。这种比较就其作用而论，是与同情直接相反的，正如我们研究怜悯 和恶意 时所已说过的那样 [3] 。在一切比较中，我们由直接和现前观察一个对象所发生的感觉，总是和由与之比较的另一个对象所得来的感觉是相反的。直接观察他人的快乐，自然给我们以一种快乐；因此，在与我们自己的快乐相比较时，就产生一种痛苦。他的痛苦，就其本身而论，是令人痛苦的；但是却增加我们自己幸福的观念，而给我们以快乐。

那些同情原则和他人与自我的比较，既然是直接相反的，所以值得我们考究的是：除了各人的特殊的性情以外，对于两者的消长还可以形成什么一般的规则呢？假如我现在安然住在陆地上，并愿意由这个考虑得到一种快乐：我必须设想那些在海上处于惊涛骇浪中的人们的可怜状况，而且必须力求使这个观念变得尽量强烈而生动，以便使我更加感觉到我的幸福。不过不论我做多大的努力，那种比较所有的效果永远不能像我真正立于海岸上 [4] ，遥望远处一艘孤舟在风暴中颠簸，时刻有触石或触礁而沉没的危险时那样。但是假如这个观念变得更加生动些，假如那艘船被风刮得十分靠近我，我清清楚楚地看到海员们和乘客们面部的惊慌表情，听到他们的悲号哭泣，看到最亲爱的亲友们在作最后的诀别，或是互相拥抱，决心一块儿沉没；没有人能够有那样野蛮的心情，以至由那种景象中得到任何快乐，或是抵拒住最慈爱的怜悯和同情的激动。因此，在这种情形下，显然有一个中介状态；如果观念过于微弱，它就不能借比较发生影响；而在另一方面，如果它是过分强烈，它就完全通过同情来影响我们，这种同情是和比较完全相反的。同情既然是由一个观念到一个印象的转化，所以同情较之比较就需要观念有较大的强烈和活泼程度。

所有这些说法都很容易应用到现在的论题上。在一个大人物或高超的天才之前，我们就在自己的眼光中大大地降低了身价。依照前面关于我们对高出我们的人所表示的尊敬情感的推理而言 [5] ，这种谦卑感在那种尊敬 情感中占着一个重大的成分。有时由于比较，甚至发生妒忌和憎恨；不过在绝大多数的人中间，它停留在尊敬和尊重上。同情在人类心灵上既然有那样强有力的影响，所以它就使骄傲在某种程度上也和真正的价值具有同样的效果。它借着使我们接受骄傲的人

对自己所抱的那些昂扬的情绪，而呈现出那样地令人感到耻辱、令人不快的比较来。我们的判断并不完全附和他引以自豪的自负心理，可是仍然大受感动，以至接受其自负所呈现出的观念，并使它的影响比想象所发生的笼统概念的影响更大一些。一个人在空想中、如果形成一个价值比自己高出许多的人的概念，他并不会因为那个虚构而感到耻辱。但是我们面前如果来了一个我们确信其为价值低劣的人，而我们又看到他的极度骄傲和自负，于是他那种对自己的价值的坚定的信念便把握住了想象，使我们在自己的眼光中降低了身价，就像他真正具有他所自吹自擂的一切优良品质似的。我们的观念在这里恰好处于它借比较作用影响我们时所需要的那种中介状态。那个观念如果伴有一种信念，而且那个人也显得真正具有他所自称的那种价值，那个观念就会有相反的作用，而会借同情来影响我们。这时那个同情原则的影响就会超过比较原则的影响，而与那个人的价值似乎是低于他的自负时的情形相反。

这些原则的必然结果就是：骄傲或过分的自负，必然是恶劣的，因为它使一切人感到不快，并且时时刻刻给他们以一种令人不快的比较。在哲学中，甚至在日常生活和谈话中，有一句老生常谈的话，就是：使我们对他人的骄傲感到非常不悦的，乃是我们自己的骄傲；他人的虚荣对我们所以是不可忍受的，乃是因为我们自己就是虚荣的。快活的人自然与快活的人互相结合，放荡的人自然与放荡的互相结合；可是骄傲的人却永远不能忍受骄傲的人，而宁愿与性情相反的人交往。我们全体既然都有些骄傲，所以骄傲就普遍地被人责备和谴责；因为骄傲有一种自然倾向，容易借一种比较作用引起他人的不快。这种效果必然会更自然地发生，因为那些毫无根据而自负的人永远在作那一类的比较，而且他们也没有别的方法可以支持他们的虚荣。一个聪明贤达的人能够自得其乐；无需乎考虑别人的短长；但是一个愚蠢的人却永远必须找寻一个更愚蠢的人，才能欣赏他自己的才具和智力。

不过对自己的价值的过分自负虽然是恶劣的、令人不快的，但是当我们真正具有有价值的品质时，重视自己却也是最可以称赞的。任何性质给我们自己带来的效用和利益是德的一个来源，正如它给予别人的愉快一样；而在生活行为中，最有用的确是莫过于一种适当程度的骄傲，因为骄傲使我们感到自己的价值，并且使我们对我们的一切计划和事业都有一种信心和信念。

一个人不论赋有什么样的才具，他如果不知道自己有这种才具，并且不形成适合于自己的才具的计划，那种才具对他便完全无用。在一切场合下，都需要知道我们自己的力量；如果允许我们在任何一方面发生错误的话，那么过高估计自己的价值，比把它估得低于它的正确水平，要更加有利一些。幸运往往赞助勇敢和进取的人；而最能以勇气鼓舞我们的莫过于对自己的好评。

还有一点，骄傲或自夸虽然有时对别人是不愉快的，可是对自己却永远是愉快的；正如在另一方面，谦逊虽然使一切观察到它的人感到快乐，可是它在赋有谦逊的人心中往往产生一种不快。但是我们已经说过，我们自己的感觉也决定任何性质的恶与德，正如那种性质在别人的心中所刺激起的感觉决定它的恶与德一样。

由此可见，自满与虚荣不但是可以允许的，而且还是性格中的一个必要条件。诚然，礼貌和礼仪都要求我们避免一切直接显示那种情感的姿态和表现。我们各人对自己都有一种极大的偏私，我们如果总是在这一方面发泄我们的情绪，那么我们彼此间就会激起对方最大的愤慨；这不但是由于有那样一个令人不快的比较对象直接呈现在我们面前，而且也由于各人的判断是相反的。因此，正像我们确立了自然法则，以便在社会中确保财产权，防止自我利益的互相对立，同样我们也建立了礼貌规则，以防止人们的骄傲的互相对立，并使交谈成为愉快的和不讨厌的。一个人的过分的自负是最令人不快的：每个人几乎都有犯这种过恶的强烈倾向；没有人能够区别清楚他自己身上的恶与德，或者确实知道，他对自己的价值的重视是有很好的根据的：因为这些理由，所以这种情感的一切直接表现都遭到谴责；而对于聪明贤达的人，我们也并不加以袒护，使他们成为这个规则的例外。他们也和其他人一样不得公开地以语言对自己作恰当的评价；即使他们在自己的思想中评判自己时，如果也表示一种保留和暗自怀疑，那么他们就更会得到称赞。把自己估价过高的那种傲慢的、几乎人人都犯的倾向，使我们对于自夸发生了一种反感，以至我们不论在什么地方遇到了它，都根据一个通则来加以谴责；我们也难以给予贤达的人以自负的特权，即使在他们最隐藏的思想中。至少我们必须承认，在这一点上，某种伪装是绝对必要的；如果我们胸中藏着骄傲，我们也必须装出谦和的外表，而在我们的举止和行为中表现出谦逊和互相恭敬。在任何场合下，我们都必须准备着贬抑自己，推崇别人；即使对于同辈，也应当恭敬地对待；在任何交际场合中，我们如果不是十分出人

头地，我们总是应当装作是最低微的人；我们如果在自己的行为中遵守这些规则，那么当我们间接地表示出我们的隐藏的情绪来时，人们就会更加宽容。

我相信，凡稍为熟悉世故、而能透察他人内心的情绪的人，都不会说，礼貌和礼仪所要求于我们的谦卑、会超出于表面以外，或者说，在这一方面的彻底的诚恳会被认为是我们的义务的一个真正的部分。正相反，我们可以说，一种纯真和真心的骄傲或自尊，如果掩饰得好，并且有很好的根据，乃是一个尊荣的人的性格的必需条件，而且要想得到人类的尊重和赞美，也没有其他的心灵性质比这种性质更是必要的。习俗要求各种等级的人们互相恭敬和谦逊；谁要是在这一方面越犯规矩，如果是为了利益，则被人指责为卑鄙，如果是由于无知，则被人指责为愚蠢。因此，我们必须知道我们在世界上的等级和地位，不论这个身份是由我们的门第、财产、职业、才能或声名所确定的。因此，我们必须符合于这种身份而感到骄傲的情绪和情感，并据此而调整我们的行为。如果人们说，在这一方面的谨慎就足以调整我们的行为，无需任何真正的骄傲心理，那么我就该说，这里谨慎的目的就在于使我们的行为符合于一般的习惯和习俗。人类若不一般地都是骄傲的，而且那种情感若不是在有很好的根据时一般地得到赞许，那么那种隐含的骄傲态度也不会被习俗所确立和认可了。

如果我们由日常生活和交谈转到历史上去，那么这个推理便获得了新的力量；这里我们就观察到，成为人类钦佩对象的那些伟大的行为和心情只是建立在骄傲和自尊心上面的。亚历山大 在他的兵士们拒绝随从他到印度 去时，曾对他们说：回去告诉你们的国人说 ，你们在亚历山大完成征服世界的大业中离开了他 。在圣埃弗雷孟（St.Evremond）[6] 的书中，我们看到，孔德公爵（Conde）是特别赞赏这一段的。那位公爵说，“亚历山大 被他的士卒离弃，身处尚未完全被征服的蛮夷中，却在其内心感到惟我独尊，有统治帝国的权利，以至不能相信任何人会拒绝服从他。不论是在欧洲 或在亚洲 ，是在希腊人 中间或在波斯人 中间，他都觉得一切没有差别：什么地方他找到了人，他就想象他找到了臣民”。

总而言之，我们可以说，我们所谓英雄德性 ，以及我们所钦佩的那种所谓伟大和豪迈的心灵性质，只是一种牢固的和坚定的骄傲和自尊，或者就是大部分沾有那种情感的。勇敢、无畏、野心、荣誉心、

豪情，以及那一类的其他辉煌的品德，其中显然都含有大量的自尊成分，并且由那个根源得到它们的大部分的价值。因此，我们发现，许多宗教讲道家们就痛斥那些德为纯粹异端的、自然的德，而向我们宣扬基督教 的优越，说基督教把谦卑列在诸德之中，而把世人甚至哲学家们的判断加以改正，因为这些人一般是钦佩骄傲和野心的种种努力的。究竟人们对于这种谦卑的德理解得是否正确，我不在这里随便决定。我可以退一步说，如果有一种有节制的骄傲在暗中鼓动我们的行为，而不爆发为粗鄙的傲慢言行，以致触犯他人的虚荣心，世人是自然加以尊重的。

骄傲或自尊的价值是由两个条件得来的，即它所给予我们自己的效用和愉快；它借此就使我们能够经营事业，同时并给予我们一种直接的快乐。当它超出了恰当的界限以后，它就失掉了第一种的利益，甚至变成有害的；这就是我们所以谴责过度的骄傲和野心的理由，不论它们如何得到礼貌和礼仪的调节。但是由于那样一种情感仍然是令人愉快的，并且对于被这种情感所推动的人传来自豪和崇高的感觉，因此，人们对那种自满的同情，就大大减少了责备，而通常对于这种情感所加于那个人的行为上的那种危险影响是自然发生责备的。因此，我们可以看到，一种过度的勇敢和豪情，尤其当它表现在形势险恶的时候，在很大程度上渲染了一个英雄的性格，并且使一个人成为后代的景仰对象；同时，这种过度的勇敢却又毁坏了他的事业，使他陷入了本来不会遇到的危险和困难中。

英雄主义或武功，是一般人所大为崇拜的。人们把它看作一种最崇高的价值。冷静思考的人们并不热心地加以称赞。在这些人看来，英雄主义在世界上所引起的无限纷乱和搅攘，减低了它的大部分的价值。当他们反对世人在这一点上的看法时，他们总是描绘出这种所谓的德给人类社会所招致的祸害：帝国的颠覆，地方的糜烂，城市的劫掠。当我们想到这些灾祸时，我们就倾向于憎恨、而不是钦佩英雄们的野心。但是当我们着眼于制造这一切灾祸的那个人本身时，他的性格中就显得有那样一种灿烂的品质，使我们一想到它，就心志昂扬，不由得肃然起敬。我们由于它危害社会的倾向所感到的那种痛苦，就被一种较强烈的、较直接的同情所压下去了。

由此可见，我们对于各种程度的骄傲或自尊的功过所作的解释，也可以作为前述那个假设的一个强有力的论证，因为它表明了前述那

些原则如何影响我们关于那个情感的各种各样的判断。这个推理不但表明，恶和德的区别发生于四个 原则，即对于本人 及他人 的利益 和快乐 ，并因而证实了我们的假设，而且对那个假设的某些附属部分也可以为我们提供一个有力的证明。

任何确当地考察这个问题的人，都会毫不迟疑地承认，任何鲁莽的行为或骄傲和傲慢的任何表现所以使我们不愉快，只是因为它震动我们自己的骄傲，并借同情作用促使我们进行比较，因而产生了那种令人不快的谦卑情感。即使这样一种傲慢行为出之于一个一向对我们特别有礼貌的人，或者甚至是出之于我们只在历史上知道他的名字的人，也都要遭到责备：所以必然的结果就是，我们的谴责发生于对他人的一种同情，发生于这样的一种反省，即那样一个性格：对于一切和具有这种性格的人交谈或交往的每一个人，都是极为不快而可憎的。我们同情于那些人的不快，而且他们的不快既然是部分地发生于对侮辱他们的那个人的同情，所以我们在这里就观察到同情的双重反映，这是与我们在另一个场合下所已提出的原则很类似的一个原则[7]。

第三节 论仁善与慈善

人类感情中一切可以称为伟大的那些性质都引起一种称赞和赞美，我们已将这种赞美的来源加以说明。现在我们就进而说明人类感情的仁善 性质，并指出这种性质的价值是从什么得来的。

当经验一旦把关于人事的充分的知识给予我们，并且把人事对于人类情感的比例教给我们时，我们便看到，人类的慷慨是很有限的，很少超出他们的朋友和家庭以外，最多也超不出本国以外。在这样熟悉了人性以后，我们就不以任何不可能的事情期望于他，而是把我们的观点限于一个人的活动的狭窄范围以内，以便判断他的道德品格。当他的感情的自然倾向使他在他的范围内成为有益的、有用的人时，我们就通过同情那些与他有比较特殊联系的人的情绪，而赞许他的品格，并且爱他这个人。我们很快地被迫在我们这一类的判断中忘掉我们自己的利益，这是因为我们在社会上和交谈中遇到那些与我们的处

境不同、利益不同的人不断地与我们所发生的矛盾。只有当我们考虑某种情感对于和某一个具有这种情感的人有直接联系或交往的那些人所有的有利倾向或有害倾向时，我们的情绪才和其他人的情绪有了惟一的共同观点。这种利益或损害虽然往往与我们是很疏远的，可是有时它与我们也很接近，并通过同情使我们发生强烈的关切。我们迅速地把这种关切扩展到其他类似的事例；如果这些事例是很疏远的，我们的同情就成比例地变得较弱，我们的赞美或责备也就变得较为微弱和含糊。这里的情形正和我们关于外物的判断一样。一切对象都由于距离而显得减小：但是对象在我们感官之前的现象虽然是我们据以判断它们的原始标准，可是我们并不说，它们由于距离而确实减小了；我们借着反省改正了那个现象，而对于那些对象达到较为恒常而确定的判断。同样，同情虽然比我们对自己的关切微弱得多，而且对远离我们的人的同情也比对近在眼前的人的同情微弱得多；可是在我们关于人们性格的冷静判断中，我们却忽略去所有这些差异。除了我们自己在这一方面往往改变自己的地位以外，我们每天还遇到一些和我们处于不同地位的人，那些人永远不能在任何合理的基础上同我们交谈，如果我们永远停留在我们特有的地位和观点上。因此，在社交和谈话中，彼此情绪的沟通，就使我们形成某种一般的、不变的标准，使我们可以据此而赞许或谴责人们的性格和风俗。人的内心 虽然并不永远拥护那些一般性的概念，或是依据这些概念来调准它的爱和恨，可是这些概念足以供交谈之用，并且在交际中、在讲坛上、在剧场上、在学院中都足以达到我们的全部目的。

根据这些原则，我们就很容易说明我们通常所归于下面一些性质的那种价值，这些性质就是慷慨 、仁爱 、怜悯 、感恩 、友谊 、忠贞 、热忱 、无私 、好施 和构成一个仁善与慈善的性格的其他一切性质。使人发生慈爱情感的那种倾向，就使一个人在人生一切部门中都成为令人愉快的、有益于人的；并且给予他那些本来可以有害于社会的所有其他性质以一个正确的方向。勇敢与野心，如果没有慈善加以调节，只会造成一个暴君和大盗。至于判断力与才具，以及所有那一类的性质，情形也是一样。它们本身对于社会的利益是漠不关心的，它们所以对人类具有善恶的倾向，是决定于它们从这些其他的情感所得的指导。

爱对于被爱所激动的人是直接使他感到愉快的 ，而恨是直接使他感到不快的 ：这就可以成为我们所以称赞一切掺杂有爱的情感、并责

备一切含有大量的恨的成分的情感的重大理由。的确，我们受到慈爱情绪的无限的感动，正像受到豪情的无限的感动一样。我们一想到它，自然就眼泪盈眶；对于表现慈爱情感的人，我们也不禁报以同样的慈爱。这一切在我看来似乎都证明：在那些情形下，我们的赞许并不是因为我们预料到自己或其他人可能得到效益和利益，而是由于另外一个根源。此外，我们还可以附加说，人们不经反省就很自然地赞许与自己最相类似的性格。具有和蔼的性情和慈爱的感情的人，在形成最完善的德的概念时，总比勇敢而进取的人在那个德的概念中掺杂着较多的慈善和仁爱的成分，后一种人则自然地认为某一种的豪情才是最完善的性格。这显然是由于人们对于与自己类似的性格有一种直接的 同情。他们更热烈地体会到那一类的情绪，并且更明显地感到由那种情绪所发生的快乐。

可以注目的是：最能使一个仁爱的人受到感动的，就是特别体贴的爱或友谊的表现：在这里，一个人注意到他的朋友的最小的关心的事情，并愿意为之牺牲自己的最重大的利益。这类体贴行为对于社会很少影响，因为它们使我们只考虑一些最琐屑的事情；不过那种关心的事情越是细微，那种体贴也就越加动人，并且证明能够这样体贴的人具有最高的价值。情感是那样富于感染力的，它们极为迅速地由一个人传到另一个人，并在一切人的心胸中产生相应的活动。当友谊表现在突出的例子中时，我的内心就感染了同样的情感，并且因为呈现于我面前的那些热烈的情绪而感到温暖。那种令人愉快的心理活动，必然使我对于激起那些活动的每一个人都发生一种爱。任何人只要有令人愉快的任何性质，情形也都是这样的。由快乐到爱的推移是很容易的：不过这种推移在这里必然是更加容易；因为由同情所刺激起的那种令人愉快的情绪，就是爱的本身；这里不需要别的条件，只需要改变一下对象就可以了。

因此，慈善在其各种形式和表现中都有它的特殊的价值。因此，甚至慈善的弱点也是善良的和可爱的。一个人在亲友死后如果悲伤过度，会因此而得到尊重。他的慈爱给他的忧伤增添了一种价值，正如它给快乐增添了一种价值一样。

但是我们也不要想象，一切愤怒情感都是恶劣的，虽然它们是令人不愉快的。在这一方面，我们对于人性要给予某种程度的宽容。愤怒和憎恨是我们的结构和组织中所固有的。在某些场合下，缺乏了愤

怒和憎恨，甚至可以证明一个人的软弱和低能。在人们表现轻微的愤恨时，我们不但因为它是自然的，而加以宽容，而且甚至因为它不如大部分人类的愤恨情感那样地激烈，而加以赞扬。

当这些愤怒的情感达到了残忍的程度时，它们就成为一种最可憎恨的恶。对于这种恶的可怜的受害者们我们所发生的一切怜悯和关怀，全部都转过来反对犯了这种恶行的人，并产生了我们在其他任何场合下所感觉不到的那样强烈的憎恨。

即使在残忍这种恶没有达到这样极端的程度时，我们也因为反省到这种恶所发生的祸害，以致大大地影响了我们对它的情绪。而且我们可以概括地说，如果我们发现一个人有任何一种性质，使他对于和他一起生活和交谈的人都是不利的，那么我们无需进一步的考察，就总是认为那是一种过失或缺点。在另一方面，当我们列举任何人的优良品质时，我们总是提到他的性格中那些使他成为可靠的同伴、快意的友人、和善的主人、称心的丈夫或宽容的父亲的优点。我们把他和他在社会上的一切亲友，一并加以考虑，而我们的爱他或恨他，也是依照他如何影响直接与他来往的那些人的情形为转移的。这里有一个最确实的规则，就是：如果在人生的任何关系中间，我都愿意和某一个人交往，那么他的性格在那种范围内必然可以认为是完善的。如果他对己对人都没有什么缺陷，那么他的性格就是尽美尽善的了。这是价值和道德的最后标准。

第四节 论自然才能

在一切伦理学体系中，自然才能 和道德的德 的区别是最通常的一种区别；在这些体系中，自然才能与身体的禀赋被放在同等的地位上，而且被假设为并不赋有价值或道德价值。任何人精确地考察一下这个问题，就将发现，关于这个问题的争论只是一种词语上的争论，而且这些性质虽然不是完全属于同一个种类，它们在最重要的条件方面却都是一致的。两者都同样是心理性质；两者都同样产生快乐；并且自然都有获得人们的爱和尊重的同等倾向。很少有人不是在见识和知识方面尽力维护自己性格，正像在荣誉和勇敢方面维护自己的性格

一样，而且还远远超过了他们在克己和自制方面对自己的性格的维护。人们甚至恐怕别人把自己当作性情和善，生怕这种性质 会被认为是缺乏理解力；他们往往自夸生活放荡，超过了他们的实际行为，借此使自己显得气概不凡。简而言之，一个人在世上所显露的头角，他在朋辈中所得到的优遇，他的相识对他表示的尊重：所有这些利益几乎都依靠于他的见识和判断，正如它们依靠于他的性格的其他成分一样。一个人即使有最良好的意向，最远离一切非义和暴行，他如果没有适当程度的才具和智力，他就永不会得到很多的尊重。自然才具比起我们所称为道德的德的那些性质来，虽然也许没有那样重要，可是就其原因和结果而论，它们既然都处于同等的地位，那么我们又何必把它们强加区别呢？

我们虽然不以德这个名称给予自然才能，可是我们必须承认，它们获得人们的爱和尊重；这些才能给予其他的德以一种新的光辉；而且一个具有自然才能的人，也比一个完全没有这种才能的人，更能够得到我们的善意和服务。的确，人们可以说，那些性质所引生的赞许情绪，不但是较低 于、而且是有些不同 于其他的德的引生的赞许情绪。不过据我看来，这并不是可以把才能排除于德的项目之外的一个充分理由。每一种的德，甚至慈善、正义、感恩、正直，都在旁观者的心中刺激起一种不同的情绪或感觉来。就萨鲁斯特 [8] 所描写的恺撒 和迦陶 两人的性格而论，它们都在严格意义下是有德的；不过其方式各不相同，而且由它们所发生的情绪也不是完全一样的。一个性格引起爱，另一个引起尊重；一个是和蔼的，另一个是威严的；我们但愿在朋友身上遇到前一种的性格，却热望自己具有后一种的性格。同样，伴随自然才能而生的赞美情绪，也许有些不同于由其他的德所发生的感觉，但这也并不使这些才能属于完全另外的一类。我们确实可以说，各种自然才能正像其他各种的德一样，并非全部都产生同样一种的赞许。见识和天才产生尊重：机智和幽默引起喜爱 [9] 。

有些人认为自然才能与道德的德之间的区别很为重要，他们或许会说：前者是完全不自愿的，因此没有功过可言，因为它们不依赖于自由和自由意志。不过对于这个说法，我可以答复说：第一 ，所有的道德学家们、尤其是古代的道德学家、归在道德的德这个名称之下的许多性质，和判断和想象两种性质一样，同样是不自愿的和必然的。属于这一类的有恒心、刚毅、豪爽；简而言之，就是构成伟大 人物的

一切性质。关于其他的德，在某种程度上我也可以这样说；心灵在任何重要的性质方面，几乎不可能改变它的性格，或是矫正它的激动和易怒的性情，如果这些性质是它天然具有的。这些可以责备的性质的程度越重，它们便成为越加恶劣的，可是它们却因此更不是自愿的了。第二，我愿意有人举出理由给我说明，为什么德和恶不可以如美和丑那样是不自愿的。这些道德的区别发生于自然的苦乐区别；当我们对任何性质或性格作一般的考虑、并因而感受到那种苦乐感觉时，我们就称那种性质或性格为恶劣的或善良的。可是我相信，没有人会说；一种性质，若不是出于具有它的那个人的完全自愿，便永远不能给考虑它的人产生快乐或痛苦。第三，至于自由意志，我们已经指出，它在人的行为方面，正如在人的性质方面一样，都并不存在。说自愿的就是自由的，并不是一个正确的结论。我们的行为比我们的判断是较为自愿的，可是我们在行为方面也并不比在判断方面更为自由。

不过自愿和不自愿的这种区别虽然不足以证实自然才能和道德的德的区别，可是前一种区别却给我们提供了道德学家何以要发明后一种区别的一个很好的理由。人们看到，自然才能和道德的德虽然大体上处于同等的地位，可是它们之间却有这种差异，即前者几乎是不能借任何技巧或勤劳加以改变的，至于后者，至少是那些由它们发生的行为，却是可以被赏和罚、赞美和责备等动机所改变的。因此，立法家们、神学家们和道德学家们所主要从事的，就是来调节那些自愿的行为，并且力求在这方面创造使人们成为善良的附加动机。他们知道，由于一个人的愚蠢而加以惩罚，或是劝勉他成为明智的和聪明的，都不会有什么效果，虽然同样的惩罚和劝勉，在正义和非义方面，可以有重大的影响。但在日常生活和交谈中，人们并不着眼于这种奖惩目的，而是自然地称赞或责备任何使他们愉快或不快的事情，所以他们似乎并不考虑这个区别，而认为明智也和慈善一样，认为洞察力也和正义一样，都可以归在德的一类。不但如此，我们还发现，一切不是因为拘泥于一个体系而歪曲其判断的道德学家，也都进入同样的思想方式；特别是古代的道德学家毫不犹疑地把明智置于四个主德之首。心灵的任何官能在其完善状况和状态下，都可以在某种程度上刺激起尊重和赞许的情绪；说明这种情绪，正是哲学家们的事情。至于考察什么性质才配称为德，那是语法家们的事情；而且，他们如果做这种尝试，也就会发现，这不是一件容易的工作，如像他们在初看起来所容易想象的那样。

自然才能所以被人尊重的主要理由，是因为这些才能对于具有它们的人有一种有用的倾向。如果没有明智和谨慎指导我们实现任何一个计划，就不可能成功地完成这个计划；单有良善的意图也并不足以使我们的事业得到一个美满的结局。人类之所以高出于畜类，主要是因为他们的理性优越；人与人之间所以有无限的差别，也是由于理性官能的程度有千差万别。技术所带来的种种利益，都是由人类的理性得来的；在命运不是极为反复无常的地方，这些利益的绝大部分都必然落在明智的和聪明的人手里。

人们如果问，是敏捷的理解力更有价值呢，还是迟缓的理解力更有价值呢？还是一个一见到问题就能明白底里、而却不能通过仔细研究有所作为的人更有价值呢？还是必须刻苦努力才能作出任何事情的一个相反的性格更有价值呢？还是一个清楚的头脑更有价值呢？还是一个富于发明的人更有价值呢？还是一个天才深厚的人更有价值呢？还是一个判断准确的人更有价值呢？简而言之，什么样的性格或特殊的智力比其他的高出一等呢？显然，我们如果不考究那些性质中哪一种最能使一个人适应生活，并使他在他的任何一种事业方面最有发展，我们就不可能答复这一类中的任何一个问题。

心灵还有其他许多性质，也是由同一根源获得其价值的。勤劳 、坚持 、忍耐 、积极 、警惕 、努力 、恒心 ，以及其他一些容易想得到的同类的德，其所以被人认为是有价值的，也只是因为它们对于生活行为是有利的。节制 、俭朴 、节约 、决心 都是一样；正如在另一方面，浪费 、奢侈 、优柔寡断 、迟疑不决 之所以是恶劣的，只是因为它们给我们招来毁灭，并使我们不能胜任事业和行动。

智慧与见识之所以被人重视，只是因为它们对具有它们的人是有用 的；同样，机智 和辩才 之所以被人重视，也只是因为它们使其他人直接感到快乐。在另一方面，舒畅的心情之所以得到别人的爱和推崇，是因为它使本人直接感到快乐 。显而易见，一个机智的人的谈话是很令人满意的；正如一个心情愉快的同伴，因为使人同情他的欢愉，而把他的喜悦传播于全体的同伴一样。因此，这些性质既然是使人愉快的，所以自然就得到了人们的敬爱，并符合于德的一切特点。

在许多场合下，我们难以说明，是什么使一个人的谈话那样地愉快而有趣，而另一个人的谈话却枯燥而乏味。谈话和书籍一样，也是

心灵的一个抄本，所以那些使书籍成为有价值的性质，也必然使谈话得到我们的推崇。这一点，我们以后将加以考察。同时，我们可以概括地说，一个人从他的谈话而具有的价值（这种价值无疑是很大的），只是由于他的谈话给在场的那些人传来一种快乐。

在这个观点之下，清洁 也可以算是一种德；因为它自然而然地使我们成为令人愉快的，并且是爱和好感的一个很重大的来源。没有人会否认，这一方面的疏忽是一种过失；而各种过失既然只是较小的恶，并且这种过失的根源既然只在于它在别人心中所刺激起的一种不快，所以我们在这个似乎是那样细微的例子中，就清楚地发现出其他例子中恶和德之间的那种道德区别的根源。

除了使一个人成为可爱的或有价值的所有那些性质以外，愉快和美好的事物还有某种莫名其妙的性质，也能够产生同样的效果。在这方面，正如在机智与雄辩方面一样，我们必须求助于某种不经反省并且不考虑到性质和性格的倾向而就发生作用的感觉。有些道德学家就以这种感觉来说明一切道德感。他们的假设似乎是很有理的。只有严格的探讨，才能使人舍掉这个假设，而选取任何其他的假设。当我们发现，几乎所有的德都有那样一些特殊的倾向，并且发现，单有这些倾向就足以产生强烈的赞许情绪，发现了这个情况以后，我们就不能怀疑：各种性质的得到赞许，是与由它们所产生的利益成比例的。

依据年龄、性格、地位来说，一种性质的适合 与不适合 也有助于其得到赞美或责备。这种适合在很大程度上决定于经验。我们常见，人们随着年龄的增长而失去他们的轻浮。因此，那样一种庄重程度和那样一种年龄就在我们的思想中联系起来。当我们在任何人的性格中看到、庄重程度和他的年龄不相称时，这种情形就冲击了我们的想象，并因而令人感到不快。

灵魂中有一种官能比起其他一切官能来对性格的影响最小，而且它虽然可以有许多不同的程度，但它的各种程度却不含有丝毫的德或恶在内，这个官能就是记忆 。记忆若非高到惊人的程度，或是低到有些影响判断力的程度，则我们通常不注意它的各种差异，而且在称赞或指责一个人的时候，也不提到它。有良好的记忆力，绝不算是一种德，以至人们往往还故意抱怨自己的记忆不好；他们力求使世人相信，他们所说的话完全是自己的创见，情愿牺牲了记忆来使人称赞他

的天才和判断。但是如果抽象地来考虑这个问题，我们就难以举出一个理由来说明，真实而明确地唤起过去观念的官能，为什么不能和条理清楚地安排现前的观念、以构成正确的命题和意见的那种官能，具有同样大的价值。两者差别的惟一理由一定是在于：记忆的作用不带有任何苦乐的感觉，而一些中等程度记忆力也几乎同样都足以使人很好地经营事业和处理事务。不过判断方面的些小变化，就会在其后果中被明显地感到；同时，那个官能在显著的程度内发挥出来的时候，总是使人感到非常愉快和满意。我们对这种功用和快乐的同情，就赋予智力以一种价值。在记忆方面，因为没有这种同情，所以我们便认为记忆是十分无关于责备或赞美的一个官能。

在我结束自然才能 这个题目之前，我必须要说，人们所以重视这些才能，其根源之一就在于这些才能使具有它们的人获得重要性 和势力 。他在人生中就有了较大的重要性。他的决心和行为影响着较多的人们。他的友谊和敌意都极关重要。而且我们容易看到，谁要在这一方面高出于其余人类，他就必然刺激起我们的尊重和赞许的情绪。一切重要的事物都吸引我们的注意，控制我们的思想，而且在思维起来时也令人愉快。王国的历史比家庭的故事更有趣味：大帝国的历史比小城市和附属国的历史更饶兴趣；战争和革命的历史比和平与安定时期的历史更饶兴趣。我们同情那些遭受盛衰荣枯的种种变化的人们的心情。心灵被一大批的对象和种种强烈情感的表现所占领了。心灵在受到这种占领或激动时，往往感到愉快和高兴。这个理论也说明了我们给予才具和才能出众的人的尊敬和尊重。群众的祸福与他们的行为互相关联。他们的所作所为，都是重要的，都要求我们的注意。有关他们的事情都不应遭到忽视和鄙弃。任何人只要能刺激起这些情绪，他就立刻得到我们的尊重，除非他的性格中有其他条件使他成为可憎的和令人不快的。

第五节 关于自然才能的一些进一步的考虑

前面在论究情感时已经说过，骄傲与谦卑、爱与恨，是由心灵 、身体 或财富 的任何有利条件或不利条件所刺激起的；而且，这些有利条件或不利条件之所以有那种结果，是由于产生了一个独立的痛苦

或快乐印象。由一般观察心灵 的任何活动或性质而发生的痛苦或快乐，就构成了那种活动或性质的恶或德，因而就引生了赞美或责备，这种赞美或责备只是一种较为微弱、较不易觉察的爱或恨。对于这种痛苦和快乐，我们已经指出了四个不同的来源；为了更充分地证明那个假设的正确起见，我们应该可以在这里提出，身体 和财富 方面的有利条件或不利条件也是由于同样原则而产生痛苦或快乐的。任何对象如果有对于所有者或对于其他人的有用 倾向，如果有给予他本人或给予其他人以快乐 的倾向；那么所有这些条件就都给考虑那个对象的人传来一种直接的快乐，而引起他的爱和赞许。

先从身体 方面的有利条件谈起：我们可以注意一个现象，那个现象或许显得有些琐屑而可笑，如果确证那样一个重要结论的任何事情也能够说是琐屑的，或者在哲学推理中所应用的任何事情也能够说是可笑的话。人们常说，我们所谓善良的郎君 ，那些或者以擅长性爱术著称，或其身体构造显示其在那一方面精力过人的人，都得到女性的欢迎，并且自然地引起甚至那些淑德坚贞、永不可能对她们使用那些本领的贤良妇女的爱好。这里显而易见，这样一个能够给女性以快乐的人的本领，乃是他所以受到妇女爱慕和珍视的真正原因；同时，爱慕和珍视他的那些妇女自身并没有自己得到那种快乐的希望，她们所以受到感动，只是因为她们同情于一个和他有性爱关系的女子。这个例子是独特的，值得我们注意。

我们由考虑身体的有利条件时所获得的快乐的另一个来源，就是这些有利条件对具有它们的人的效用。确实，人类和其他动物的美很大一部分就在于其肢体的配合得当，使其力量充沛，矫健活泼，并使那个动物足以从事任何行动或活动，这是我们凭经验所发现的。宽阔的肩膀，细长的腹部，结实的关节，尖细的小腿：所有这些在人类方面都是美的，因为它们都是力量和活力的标志，力量和活力既是我们所自然地同情的一些有利条件，所以它们就把它们在具有它们的人方面所产生的那种快乐传给予旁观者。

前面所说的是关于身体的任何性质所伴有的效用 。至于直接的快乐 ，那么，一种健康的外表，也确是和体力与敏捷的外表一样，构成美的很大一部分；而别人的憔悴病容，则由于其给我们传来痛苦和不快观念，总是令人不愉快的。在另一方面，我们对自己容貌的匀称也感到一种愉快，虽然这种匀称对自己和对他人都没有用处；我们必须

在某种程度上把自己置于一定距离以外，才能使这种匀称之美给我们传来任何快乐。在他人眼光中我们显得是什么样子，我们往往就据此来考虑自己，并且同情他们对我们所抱的有利的看法。

财富 的有利条件究竟在何种范围内由同一的原则产生了尊重和赞许，我们只要回顾一下前面关于那个题目的推理，就可以明白了。我们说过，我们对那些具有财富的有利条件的人们的赞许，可以归之于三个不同的原因。第一 ，归之于一个富人借其所有的美丽的衣着、陈设、花园或房屋的景况、所给予我们的那种直接的快乐。第二 ，归之于我们希望由他的慷慨好施而获得的那种利益。第三 ，归之于他本人从他的财产获得的快乐和利益，那种快乐和利益引起了我们的愉快的同情。不论我们把对于富人和大人物的尊重归之于这些原因中的一个或全部原因，我们总可以清楚地看到产生恶和德的感觉的那些原则的痕迹。我相信，大多数人在初看之下都倾向于把对富人的尊重归之于利己心和求得利益的希望。但是我们的尊重或恭敬既然确是超出了为自己谋求利益的希望以外，所以显而易见，那种尊重情绪的发生，必然是因为我们同情那些依赖于我们所尊重和尊敬的那个人、并和他有直接联系的人们。我们认为他是能够促进其他人们的幸福或快乐的一个人，那些人们对他的情绪，是我们自然地加以接受的。这个考虑就足以说明我的假设是正确的：我的假设是选取第三个 原则，而舍去其余两个原则，并把我们对于富人的尊重归之于对富人自己由他的财产所获得的快乐和利益的同情上面。因为甚至其他两个原则如不求助于这种或那种的同情，它们的作用也不能达到适当的程度，或者说明一切现象；既然如此，那么我们如果选择切近的、直接的同情，就比选择疏远的、间接的同情，更为自然得多了。此外还可以再加上一点，就是：当财富或权力是很大的时候，并使那个人在世上成为显要的人物，这时我们对它们的尊重一部分也可以归于与这三个来源有区别的另一个来源，就是：它们借其可能有的结果的众多和重要，而引起心灵对它们的关心；不过为了说明这个原则的作用，我们也必须求助于同情 ，正如我们在前一节所已经说过的那样。

在这个场合下，也不妨注意一下我们的情绪的适应性，及其由所接触的对象迅速接受的各种变化。伴随任何特殊种类的若干对象而发生的一切赞许情绪，纵然发生于不同的来源，也是很相类似的；而在另一方面，则对着不同对象发生的那些情绪，虽然由同一根源得来，在感觉起来却是各不相同的。例如，一切有形对象的美都引起一种大

体上相同的快乐，虽然这种快乐有时来自对象的单纯显现 和现象，有时来自同情和它们的效用观念。同样，任何时候，当我们观察人的行为和性格，而对它们没有任何特殊的利害关系时，则由观察它们而发生的快乐或痛苦，虽然有些微的差异，大体上仍是属于同一种的，虽然那种快乐所由以发生的种种原因或许是千差万别的。在另一方面，一所舒适的房屋，一个善良的性格，却并不引起同样的赞美感觉；虽然我们的赞许的来源是同一的，并且是由同情和那些对象的效用观念发生的。我们感觉的这种变化有些不可解释的地方，但是这是我们在我们的一切情感和情绪方面所经验到的。

第六节 本卷的结论

总起来说，我希望，这个伦理学体系已经得到应有尽有的精确证明。我们已经确定了，同情是人性中一个强有力的原则。我们也确定了，当我们观察外在对象时，也像我们在判断道德学时一样，同情对于我们的美感有一种巨大的影响。我们发现，当同情单独发生作用，而无任何其他原则与之协作时，它就有足够的力量，可以给我们以最强的赞许情绪；正如在正义、忠顺、贞操和礼貌等方面就是那样。我们可以说，在大多数的德方面，都发现有使同情发生作用的一切必要条件；这些德大部分都有促进社会福利的倾向，或是有促进具有这些德的人的福利的倾向。如果我们比较一下所有这些条件，我们将不会怀疑，同情是道德区别的主要源泉；特别是当我们考虑到，在一种情形下对这个假设所提出的反驳总是可以推广到一切情形的。正义之所以得到赞许，确实只是为了它有促进公益的倾向：而公益若不是由于同情使我们对它发生关切，对我们也是漠不相关的。对于凡有促进公益的相似倾向的其他一切的德，我们也可以作同样的假设。那些德所以有价值，都一定是因为我们同情那些由它们而获得任何利益的人，正如那些有促进本人福利倾向的德，是由于我们对他的同情而获得它们的价值一样。

大多数人都容易承认，心灵的有用的性质之所以是善良的，乃是由于它们的效用。这种思想方式是那样自然，并且发生于那样多的场合，以致很少有人会迟疑而不承认它。这一点一经承认，同情的力量

也就必须加以承认。德被认为是达到目的的一个手段。达到目的的手段，只是在那个目的被人重视的范围以内才被人所重视。但是陌生人的幸福，只是通过同情才影响我们。因此，由于观察一切那些对社会有用的德或一切那些对具有它们的人有用的德而发生的赞许情绪，我们都应当把它归之于那个同情原则。这些德就形成了绝大部分的道德。

如果在这样一个题目方面，可以允许收买读者们的同意，或者除了坚实的论证以外，还可以应用任何讨人喜欢的说法，那么我们在这里正有大量的话题，可以博得读者们的爱好。一切爱好德的人（我们在思辨中都是爱好德的人，不论我们在实践上如何堕落），在看到道德的区别起源于那样一个高贵源泉，而且那个源泉又使我们对人性中慷慨 和才具 具有正确的概念时；他必然要感到高兴。我们只须对人事稍有认识，就可以看到，道德的感觉是灵魂中一个固有的原则，而且是心灵组织中所含有的一个最有力的原则。但是这个感觉在反省它本身时，如果又赞许它所由得来的那些原则，而在其起源和由来方面又发现一切东西又都是伟大和善良的；那么这种感觉必然会获得新的力量。把道德感觉归原于人类心灵的原始本能的那些人可以用充分根据来为德辩护；不过他们与那些用对人类的广泛同情来说明这种感觉的人们比起来，却没有后者所具有的那种有利条件。依照后者的体系来说，不但德应当受到赞许，而且德的感觉也应当受到赞许；不但德的感觉应当受到赞许，而且这种感觉所由得来的原则也应当受到赞许。因此，不论在那一方面所呈现出的原则，都是可以赞美的，都是善良的。

这个说法也可以推广到正义和其他同一类的德。正义虽然是人为的，可是人对它的道德性的感觉却是自然的。人类在一个行为体系中的结合，才使任何正义行为对社会是有益的。但是当这种行为一旦有了那种有益的倾向时，我们自然地 就加以赞许；如果我们不是这样，那么任何结合或协议都不可能产生那种情绪。

人类的大部分发明都容易发生变化。它们是依人的心向和喜爱为转移的。它们流行一个时期，随后就被人遗弃。所以人们也许会担忧，以为如果承认正义是人类的发明，它也必然要处于同样的地位。但是这两种情形是绝不相同的。作为正义基础的那种利益是最大的利益，是适合于一切时间和地点的。它不能被其他的发明所满足。它是

明显的，在社会最初形成时就显现出来的。所有这些原因就使正义的规则成为稳定而不变的；至少是和人性一样是不变的。如果把它们说成是建立在原始本能上的，它们还能有任何更大的稳定性么？

这个体系还可以帮助我们形成关于德的幸福 的正确概念，以及关于德的尊严 的正确概念，并且可以使我们天性中的每个原则都乐于怀抱那个高贵的品质。种种知识和能力的造诣，不但直接产生利益，而且还在世人的眼光中使一个人得到一种新的光辉，使他普遍地得到尊重和赞许；当他考虑到这一点时，那么在知识和能力的追求活动中，谁还不会感到一种踊跃争先的干劲呢？当一个人考虑到，不但他对人的品格，而且他内心的安宁和快乐，都完全依靠于社会 道德的严格遵守；当他考虑到，一个人如果对人类和社会的义务有所缺陷，则心灵在反观内照时便要感到内疚：当一个人考虑到这几点时，谁还能认为、财富的利益足以补偿其对社会 道德的些小破坏呢？不过我可以不必继续申论这个问题。这些考虑要求一部旨趣与本书的旨趣迥然不同的独立著作。解剖学家永远不应当与画家争胜，解剖学家对人体的细微部分虽然作了精确的解剖和描绘，却不应该自命为给了他的图像以任何优雅动人的体态或表情。在他所表现出的事物的景象中，甚至有一种可憎的或至少是过于细微的东西；这些对象必须置于一定的距离之外，并且对视觉要相当地掩盖起来，以便使眼睛和想象感到愉快。不过一个解剖学家却最适宜于给画家提供意见；没有了解剖学家的帮助，要想在绘画方面有优异的表现，那甚至是不可能的。我们必须对于各部分以及其位置和联系有一种精确的知识，然后运笔布局，才能优雅正确。就是这样，关于人性的最抽象的思辨，不论如何冷淡和无趣，却可以为实用道德学 服务，并且使后一种科学的教条成为更加正确，使它的劝导具有更大的说服力量。

---

[1] 一匹腰腹结实的马不只美观，而且敏捷。一个勤于锻炼、筋肉坚韧的体育家，不但赏心悦目，而且适于比武决赛。真美与效用永不背道而驰。无需明智之才，即可懂得这个真理。——《蒯提林》第八卷。

[2] 马尔克斯·卜鲁塔斯（公元前78-前42），罗马人，他刺杀了独裁者恺撒。

[3] 参看 。

[4] 当大海中狂风掀起巨浪时，

遥望他人身罹大难实为快事；

这并非因为他人的苦难可以赏心悦目，

乃是因为自己一感觉到自己未曾遭难，

便觉得私心窃慰。

（卢克莱修）

[5] 参看。

[6] 埃弗雷孟（1610-1703），法国人，耶稣会士，初学法律，后入军籍，与孔德公爵友善。后因伏凯（Fouquet）失势，逃入英国，为查理二世所优待，给以年金。他一直住在伦敦，著有喜剧等书。孔德公爵（1621-1686）是法国的将领。

[7] 参看。

[8] 萨鲁斯特（公元前86-前34），罗马历史家。

[9] 爱和尊重根本上是同一情感，并且由类似的原因发生。产生两者的性质都是令人愉快、给人快乐的。但是当这种快乐是严肃和庄重的；或者当它的对象是伟大的，并造成一个强烈的印象；或者当它引生了任何程度的谦卑和敬畏时：在所有这些情形下，那种由快乐所发生的情感，被称为尊重比被称为爱，要较为适当一些。慈善伴随着两者：不过慈善与爱有较高程度的联系。

附录

遇到有承认自己错误的机会，我是最为愿意抓住的，我认为这样一种回到真理和理性的精神，比具有最正确无误的判断还要光荣。一个没有犯任何错误的人，除了他的理解正确以外，不能要求得到任何其他的赞美；而一个改正了自己错误的人，则既表示他的理解正确，又表示他的胸襟光明磊落。我还不曾幸运得能够发现出我在前几卷中所作的推理中有什么重大的错误，只有一项是个例外；不过我凭经验发现，我的有些用语选择得不好，没有能够防止读者方面的一切误解，我所以添加了下面的附录，主要是为了弥补这个缺点。

除非一种事实的原因或结果呈现于我们之前，我们决不会被诱导来相信那个事实的；但是关于那种由因果关系而发生的信念的本性是什么，却很少有人有探索的好奇心。在我看来，这样一个两端论的选择是不可避免的。这个信念若不是我们加于一个对象的简单概念上的某种新的观念，例如实在 观念或存在 观念，便只是一种特殊的感觉或情绪 。这个信念不是加于简单概念上的一个新的观念，这可以由下面两个论证加以证明。第一 ，我们并没有可以和特殊对象的观念区别开来和分离开来的抽象的存在观念。因此，这个存在观念就不可能附加在任何对象的观念上，或形成简单概念与信念之间的差别。第二 ，心灵可以支配它的全部观念，并且可以随意地分离、结合、混合和变化它们；因此，信念如果只是附加于概念之上的一个新的观念，那么一个人就能够相信他所愿意相信的东西。因此，我们可以断言，信念只成立于某种感觉或情绪，也就是成立于不依靠于意志的、而必然发生于我们所不能支配的某些确定的原因和原则的某种东西。当我们相信任何事实时，我们只不过在想象它的时候带着某种感觉，那种感觉与伴随着想象的纯粹幻念 的感觉不同。当我们表示自己不相信某种事实时，我们的意思是说，证明那个事实的论证产生不了那种感觉。如果信念不是成立于与我们的单纯概念不相同的一种情绪，那么最狂妄的想象所呈现出的对象，就会和建立在历史和经验上的最确定的真理

处于同等的地位。除了那种感觉或情绪以外，再没有别的东西可以把两者区别开来的了。

信念只是不同于单纯概念的一个特殊感觉，这个说法既然被认为是一个毫无疑问的真理，那么其次会自然发生的问题就是：这个感觉或情绪的本性是什么，以及它是否和人类心灵的其他任何情绪相似。这个问题是重要的。因为它如果与其他任何情绪是不相似的，那么我们就没有希望来说明它的原因，而不得不认为它是心灵中的一个原始原则。如果它与其他情绪是相似的，我们就可以希望借类比方法来说明它的原因，而把它推溯到一些较为一般的原则。但是每个人都会立刻承认，成为信意和信念的对象的那些概念，比一个空想者的虚无缥缈的幻念，具有较大的稳定性和坚实性。这些概念以较大的力量刺激我们；它们对我们较为亲切；心灵对它们的把握较为牢靠，并受到它们较强烈的刺激和打动。心灵同意了它们，并且可说是固定和停留在它们上面。简而言之，这些概念较为接近于直接呈现在我们之前的那些印象，因而与心灵的许多其他活动是相似的。

据我看来，我们没有可能避免这个结论，除非说，信念是在那个简单概念之外，成立于某种可以和概念区别开来的印象或感觉。它并不限制概念并使概念较为亲切而强烈；它只是附加于概念之上，正如意志和欲望附加于特殊的福利和快乐的概念之上一样。不过我相信，下面的考虑足以打消这个假设。第一，这是直接违反经验和我们的直接意识的。一切人都承认，推理只是我们思想或观念的一种活动；那些观念不论在感觉上有怎样的不同，可是进入我们结论中的，却只有观念或我们的较为微弱的概念。例如，我现在听到一个熟人的声音；这个声音来自隔壁的房间。我的感官的这个印象立刻把我的思想带到那个人和其周围一切对象上。我想象那些对象为现在存在的，并具有我先前知道它们所有的那些性质和关系。这些观念比空中楼阁的观念较为牢固地把握住我的心灵。它们对感觉来说是不同的，不过它们并不伴有独立的或分别的印象。当我回忆一次旅途中的各种事情，或任何历史中的各种事件时，情形也是一样。在那里，每个特殊事实都是信念的对象。它的观念与空中楼阁的虚无缥缈幻念的状态有所不同；但是并没有独立的印象伴随着每个独立的事实观念或概念。这是明白地经验到的事情。只有在下面的场合下这个经验才能容许争辩，就是当心灵被怀疑和困惑所激动，而随后在新的观点下观察那个对象，或得到新的论证时，又固定和停留在一个确定的结论和信念

上。在这种情形下，确有一种独立于和分别于概念之外的感觉。由怀疑和激动至平静和安定的过程传给心灵以一种满意和快乐。但是，让我们举一个任何其他的例子。假如我看到一个人的腿在动，而我和他中间有一个对象把他的身体的其余部分隐藏住了。在这时，想象确是把整个形体都展现出来。我给他添上一个头颅，两个肩膀，一个胸膛，一个脖子。我设想他，相信他具有这些肢体。最明显的是：这种活动全部是由思想或想象单独地进行的。这种推移是直接的。那些观念立刻刺激我们。它们和现前印象的习惯性的联系，以某种方式改变和限制了它们，但是并不产生区别于这种特殊想象方式的任何心灵活动。让任何人考察一下他自己的心灵，他就会明显地发现这是真理。

第二，这个独立的印象不论是什么样子，而我们必须承认，心灵对于它所认为是事实的事物比对于虚构有一种较为牢靠的把握，或较为稳定的概念。那么，我们为什么还要更进一步去探索，或是不必要地增多假设呢？

第三，我们能够说明这个稳定概念的原因，而却不能说明任何独立印象的原因。不但如此，而且这个稳定概念的原因就是全部的题材，再没有剩下什么东西来产生其他任何结果。关于一个事实的推论，只是与一个现前印象经常结合或联系在一起的一个对象观念。这就是推论的全部。这个推论的每一个部分在借着类比来说明较为稳定的概念方面，都是必要的；再没有剩下别的东西，能够产生任何独立的印象。

第四，在影响情感和想象方面，信念所有的效果全部可以由稳定概念来加以说明；我们无需求助于任何其他原则。这些论证以及前几卷中所列举的许多其他的论证，充分地证明了，信念仅仅是限制了观念或概念，并使观念对感觉来说有所不同，而却不产生任何独立的印象。

由此可见，在综观这个问题的时候，就出现有两个重要的问题，我们可以大胆地提供哲学家们考虑：除了感觉或情绪以外，是否有任何东西来区别信念与简单概念？其次，这个感觉是否只是我们对于对象所有的一种较为稳定的概念或较为稳固的把握？

如果在公平的探讨以后，我所已经形成的那个结论得到了哲学家们的同意，那么其次的任务就是要考察信念与其他心灵活动的相似关系，并且找出概念的稳定性和强烈性的原因：我认为这不是一件困难的工作。由现前印象而进行的推移总是会使任何观念变得活跃和强烈。当任何对象呈现出来时，它的通常伴随物的观念，就作为一种实在而可靠的东西立刻来刺激我们。它与其说是被想象到的，不如说是被感觉 到的，而且它的力量和影响也接近于它所由得来的那个印象。这一点我已详细加以证明。我不能再增加任何新的论证。不过下面一些篇段如果插在我给它们所标志出的地方，那么我对于全部因果问题的推理或许会更能令人信服。在我认为必要的地方，我在其他一些点上也加了 [1] 少数的说明。

我曾怀着一些希望，以为我们关于理智世界的理论，不论有什么样的缺陷，总该是摆脱了人类理性对于物质世界所能作出的每一种说明似乎不可免去的那些矛盾和谬误。但是在我较严格地检查了关于人格同一性 的那一节以后，我却发现自己陷入了那样一个迷境，使我不得不承认，我既不知道如何改正我以前的意见，也不知道如何使那些意见互相一致。如果这不是可以主张怀疑主义的一个妥善的概括的 理由，至少对我来说也是一个充足的理由（如果我还不是已经有了大量的理由），使我在我的一切判断方面都抱着疑虑和谦谨的态度。我打算把两方面的论证都提出来，并先从使我否认自我（或有思想的存在者）的严格的和固有的同一性和单纯性的那些论证着手。

当我们谈到自我 或实体 时，我们必然有一个附于这些名词上的观念，否则这些名词便完全不可理解。每个观念都是由先前的印象得来的，可是我们并没有作为单纯的、个体的东西的一个自我或实体的印象。因此，我们就没有那种意义下的自我观念或实体观念。

凡各别的东西都是可以区别的，凡可以区别的东西都是可以被思想或想象所分离的。一切知觉都是各别的。因此，它们都是可以区别的，可以分离的，并可以被想象为分别存在着的，而且也就可以分别地存在的，这种说法，并无任何矛盾或谬误。

当我看着这一张桌子和那一个烟囱时，呈现于我面前的，只有一些特殊的知觉，这些知觉和所有其他的知觉在性质上是相同的。这是哲学家们的学说。不过呈现于我面前这张桌子和那个烟囱可以、而且

也确实是分别地存在着。这是通俗的说法，也并不含有任何矛盾。因此，把这个说法推广到一切知觉，是没有什么矛盾的。

概括地说，下面的推理似乎是令人满意的。一切观念都是从先前的知觉得来的。因此，我们的对象观念是由那个根源得来的。因此，凡适用于对象的任何可以以理解的或一致的命题，对于知觉来说也没有不是这样的。但是要说对象各别存在着，独立存在着，而并没有任何共同的单纯的 实体或寓存体；这个命题是可以理解的、一致的。所以这个命题对知觉来说也永远不会是谬误的。

当我转而反省自我 时，我永远不能知觉到这个自我 没有某一个或某一些的知觉，而且除了知觉以外，我也永不能知觉到任何东西。因此，形成自我的就是这些知觉的组合。

我们能够设想一个有思想的存在者有或多或少的知觉。假设心灵降低到甚至一个牡蛎的生命阶梯以下。假设它只有一个知觉，例如渴或饥的知觉。试在那种状况下来考察它。你除了那个知觉以外，你还能想象到任何东西么？你有任何自我 或实体 的概念么？如果没有，那么加上其他知觉，也不能给你以那个概念。

有些人所假设的随着死亡而来、并完全消灭了这个自我的那种寂灭，也只是一切特殊知觉的消灭，例如爱和恨、痛苦和快乐、思想和感觉等等知觉的消灭。因此，这些必然与自我是同一的，因为自我在知觉消灭之后是不能继续存在的。

自我 与实体 是同一的么？如果是同一的，那么所谓实体变化之后而自我仍然独存的那个问题怎么发生的呢？两者如果是各别的，它们又有什么差异呢？就我而论，在离开了特殊的知觉加以想象时，我对两者之中的任何一个都没有任何概念。

哲学家们开始信从了关于外界物体的那个原则，就是：离开了各个特殊性质的观念 ，我们便没有外界实体的观念 。这就必然给关于心灵的同样原则铺平了道路，就是：我们并没有独立于各个特殊知觉的，任何心灵的概念 。

在这个范围内来说，我似乎具有充分的证据。但是在我这样把我们的一切特殊知觉分离开来以后，当 [2] 我进而说明把许多知觉联系起来、并使我们认为它们有实在的单纯性和同一性的那个原则时，我就感觉到，我的说明是很有缺点的，而且也只是前面一些推理的表面证据，才使我接受这个说明。如果知觉是各别的存在物，那么它们只有在被联系起来时，才形成一个整体。但是人类知性绝不能发现各别存在物之间的任何联系。我们只是感觉 到思想有由这个对象转到那个对象的一种联系或倾向。因此，结果就是，只有思想才能发现人格同一性，即当思想反省构成心灵的过去一系列知觉，感觉到各个观念联系起来，并且自然地互相引进：这时它发现了人格同一性。这个结论不论似乎是如何离奇，我们也不必感到惊讶。大多数的哲学家们似乎倾向于认为人格同一性发生于 意识；而意识也只是一种被反省的思想或知觉。因此，我现在这个哲学，在这个范围内来说，前途颇有希望。但是当我进而说明在思想中或意识中结合前后接续的各个知觉的那些原则时，我的全部希望便都消逝了。我发现不出在这个题目上能使我满意的任何理论。

简单地说，有两个原则，我不能使它们成为互相一致，同时我也不能抛弃两者中的任何一个。这两个原则就是：我们全部的各别知觉都是各别的存在物；而且心灵在各别的存在物之间无法知觉到任何实在的联系 。我们的知觉如果寓存于某种简单的、个体的东西中，或者如果心灵在它们中间知觉到某种实在的联系，那么在这种情形下，将没有什么困难。就我而论，我不得不要求一个怀疑主义者的特权，并且承认，这个困难太大了，不是我的理智所能解决的。不过我也不冒昧地断言、它是绝对不可克服的。其他人或者我自己在较为成熟的考虑之后，也许会发现出可以调和这些矛盾的某种假设。

我还要借此机会承认我的推理中其他两个次要的错误，这是较为成熟的考虑使我发现出来的。第一个错误可在第一卷，58页 [3] 发现，在那里我说，两个物体间的距离，除了别的条件而外，可以依据由物体发出的光线所形成的角来认知。这些角确实不是被心灵所认知的，因而永不能显示出距离。第二个错误可以在第一卷，96页发现出来，在那里我说，同一对象的两个观念，只能因其强力和活泼性的不同程度而互相差异。我相信，观念之间还有其他差异，如果归在这两

项下有些不大恰当。我如果说，关于同一个对象的两个观念只能因其不同的感觉 而互有差异，我就该较为接近于真理了。

---

[1] 〔增加段落已补在译文中，用〔 〕标出。——译者〕

[2] 参看。

[3] 指标于本书页边的英文原书页码，下同。

索引

A
爱（love）
§**1.** 爱与恨，329，及以下；与骄傲得到同样说明（参看该条）；爱与谦卑；它们的对象是“其他某一个人；而对那个人的思想、行为和感觉，我们是意识不到的”，229 （比较482）：“某个人或能思想的存在物”，331；证实这一点的实验，332；由爱转移于骄傲，较易于由骄傲转移于爱情，339。
§**2.** 这个理论中所含的困难，347及以下；我们不会爱一个人或恨一个人，除非一个人所有的取悦于或取憎于我们的性质是经常不变，而为他所固有的，或者除非他的行为出于有心，表明他有某种恒常的性质，在行为完成以后仍然存留着，348 （比较609）；行事人的意图是借着我们同情他对我们的尊重或憎恨而影响我们的，349；我们之爱亲戚故旧，并不是由于他们直接给予我们以快乐，352；因为我们同他们的关系永远借着同情给予我们以新的生动的观念，而每一个生动的观念都是令人愉快的，353；对他人的同情所以是愉快的“只是由于它给予元精以一种情绪”，354。
§**3.** 永远伴随着一种欲望，这就使它区别于骄傲，骄傲是灵魂中一个纯粹的情绪，367；它与一种欲望的结合是任意的，原始的，本能性的，368。
§**4.** 两性间的爱是由三种不同的印象或情感的结合而来，394；产生了社会的最初萌芽，486。
§**5.** 自爱不是本义的爱，329；自爱是一切非义的来源，480；“人类心灵中没有对于单纯作为人类看的人类的爱的那样一种情感”，481；“一般的人类”或人性是爱的对象，不是爱的原因，482；一种社会的情感，491；使灵魂沮丧，正如谦卑一样，391；动物的爱和恨，397；真理之爱，448及以下。
§**6.** 德=可以产生骄傲和爱的人类心理性质的能力，575；为什么同样的性质始终产生骄傲和爱情，谦卑与憎恨，589；我们夸奖凡沾有爱的一切情感，就如慈善，因为爱使受了爱情激动的人立时感到心情愉

快，604；并且因为由爱转移至于爱是特别容易的，605；夸奖和责备是微弱一些的爱和恨，614；爱和尊重，608注。
爱国主义（patriotism） ——306；反爱国主义的倾向的说明，307。
B
贝克莱（Berkeley） ——抽象观念的理论，17。
悲剧（tragedy） ，121。
本能（instinct） ——"理性只是我们灵魂中的一种神奇而不可理解的本能，是由过去的经验发生的"，179；本能与反省的对立=想象与理性的对立，215；慈善，爱生，慈幼都是原始植根于我们天性中的本能，417；心灵借着一种原始的本能，企图趋福避祸，438；直接的情感往往起于难以解说的本能，439。
本质的（essential） 和偶有条件（在一个前件中的）被想象所混淆，判断借通则的帮助才把它们区分出来，148，149 （比较173）。
比较（comparison） ——推理的作用，73；人类在判断时，多依据比较，而少依据它们的内在价值，372-375；比较必须行之于同样事物以内的分子之间，378；从历史和艺术中举例说明，379；在它的作用中与同情直接相反，593；同情比比较需要观念中更大的活泼性，595。
比例（proportion） "观念本身的比例"，真理的一种，448；相等式数目方面的比例，是一个可以证明的关系，464。
必然的（necessary） ——必然的联系（参看原因 条§6.A，§9.C，§10）。
必然性（necessity） ——必然性和意志的自由，400及以下。
§**1.** 外界物体的作用是必然的，并且是被一个"绝对的命运"所决定的：这种必然性只是由恒常的联合所产生的心灵的一种强制倾向，400（比较165）；我们的行为与我们的动机和环境也有一种相似的恒常关系，因而也有一种相似的必然性，401；所谓人类行为的反复性也消除不了这种必然性，因为（1）相反的经验要不使确实性降低为概然性，要不使我们的假设有相反的或隐藏的原因存在，表面上的偶然性或中立性只是由于我们的无知，404（比较130，132）；（2）一般人都承认疯人没有自由，虽然他们的行为没有规则性，404；道德的证据含有由行为至动机的推断，404；自然的和道德的证据因此容易结合起来，406；自由因此就只能=机会，407。
§**2.** 自由学说的通行有三个原因。（1）由于混淆自发的自由和中立的自由，407（比较609）；（2）有一种虚妄的中立自由的感觉或经

验：一种行为的必然性不是行为者的一种性质，而是旁观者的一种性质（比较165）；自由只是旁观者心中没有强制倾向的意思；并且=中立，行为者是往往感到中立的，而旁观者则很少 感到，408；行为者为证明他的自由所作的虚妄实验，408；旁观者一般能由我们的动机和性格，推断我们的行为，当他不能推断时，那是由于他的无知408；（3）宗教，409（比较271，241）。“我并不认意志具有人们假设物质中存在的那种不可理解的必然性。我却是认为物质具有最严格的正教徒所承认或必然承认为属于意志的那种可以理解的性质”，410。

§**3.** 进一步说，这种必然性是宗教和道德所必不可缺的，没有这种必然性，就不能有法律，就不能有功、过，就不能有责任，471（比较575）；将没有无知和故犯的区别，有意和偶然的区别，将没有原宥或悔改，412；自然才能和道德德性在自主性方面的区别，608及以下；一种心理的性质不必是完全自主的，也能引起旁观者的赞许，609；“自由意志在人的行为方面，正如在人的性质方面一样，都并不存在”；“说自愿的就是自由的，并不是一个正确的结论”（比较407）；“我们的行为比我们的判断是较为自主的”，可是我们在行为方面也并不比在判断方面更为自由；609。

标准（standard） ——道德的标准是固定不变的，这是由于社会交际中情调的互相交换，603（比较581）（参看道德 条§3.B）。

博罗（Barrow） ——引文见46页。

C

才能（abilities） ，自然的，——606页及以下，与道德的德性有别（可参看该条），因为它们是不能借艺术或称赞来变化的，因而自然就被政治家所忽视，609页。

财产 （权） **（property）**

§**1.** 一种最密切的关系和骄傲的一个最普通的来源，309；财产的定义，310；是一种特殊的因果关系，310；动物不能成立财产权关系，326；一种离了心灵的情调便完全感觉不到而甚至不可设想的性质，515（比较509）；我们所谓财产权并不是对象的可感性质，也不是对于对象的一种关系。而是一种内心的关系，即对象的外界关系对心灵和行为所有的某种影响，527；不容划分等级，529；除了是在想象中，531。

§**2.** 财产权和正义（参看该条，§2），它们的起源，484及以下；在自然状态下没有财产权，501；如果预先没有道德，便不可了解，462

注，491；是一种道德的而不是自然的关系，491；不能独立于正义之外，526。
§**3.** 财产应当稳定的这个规则需要被其他规则进一步加以决定，502；说财产应当适合人的这个说法并不是这些规则之一；主张人人应当继续享有他现实占有的东西的规则是依靠在习俗上的，503；想象总是这些规则的主要来源，504注，509注；这条规则的效用只限于社会最初形成时期，505；后来，主要的规则就是（1）占领或最先占有：这并不是建立在人对其劳动的财产权上的，505注；不可能确定占有何时开始，何时终结，506；它的范围不是可用理性或想象来确定的，507；（2）时效或长期占有规则：财产权在这个场合下既然是被时间所产生的，所以它不是对象中的任何真实东西，而只是情绪的产物，509；（3）添附，509，这只能用想象来说明，想象在这个场合下是由大物进至小物的，这与它的寻常途径相反，509—510注；小的对象变成了大的对象的添附物，而非相反，511注；以河流融合与混合为例，加以说明，512注；普罗克鲁和萨宾纳斯，513注；（4）继承，受到联结和观念的协助，510；大部分依靠于想象，513注；依同意而行的财产的转移，514；需要交付手续，515；但是因为财产权是无形无相的，所以交付手续就只能是象征的，这就好像天主教的迷信仪式一样，515（比较524）；财产的稳定和转移是自然法，526（比较514）；确定财产权的各种关系为数甚多，不可能发生于自然，而且它们都是由人类法律来改变的，528。
财富（riches） ——311；对于富人的重视，357；主要发生于对所设想的所有人的快乐的同情，359-362（比较616）。
残忍（cruelty） ——可憎恨的，605。
差异（difference） ——关系的否定：有两种，15；差异的，可分辨的，可被思想或想象分开的，——这些名词的关系，18；求异法，和求同法，300，301，311。
场所（place） ，235及以下（参看广袤 条，§3；心灵 条，§2）。
成功（success） ，使我们对本来不愉快的目的发生快乐，451。
惩罚（punishment） ——只能用必然学说加以辩护，411。
抽象的（abstract） ——观念，17页及以下；抽象作用并不包含分离，18，43；以空间观念为例来说明，34；以时间观念为例来说明，35；抽象的能力观念，161；抽象的和时间的，35；抽象的存在观念，623。
触觉（touch） ——触觉的印象，不是填充性的观念的来源，230-231；视觉和触觉的印象是广袤和空间的观念的来源，235；并且是本

身"有形象和有广袤的"惟一的观念，236及以下。
慈善（benevolence）
§**1.** 一种平静的欲望或情感，417；"严格说来，产生了善和恶，而不是由善恶发生的"，439。
§**2.** 借着"心灵的原始结构"，借着"自然"，借着任意的和原始的本能，与爱结合起来；但是"抽象地考察起来"这种结合不是必然的；要假设爱与给人产生患难的欲望联结起来，那并不自相矛盾，368；是原始植于我们天性中的一个本能，就如爱生，慈幼，417，439。
§**3.** "在人类的心灵中，没有对于人类本身的一种爱"，481；一般的人类不是爱和恨的原因，482；而是其对象；对公众的慈善不是正义的本来动机，480；对私人的慈善也不是，482；"强烈的，广泛的慈善"会使正义归于无用，495；我们只当希冀一个人在其自己范围以内有用，602。
§**4.** 慈善的功在于我们具有一个固定的不变的标准，借以夸奖或责备他人，603；爱使受爱激动的人直接感到愉快，恨使受恨激动的人直接感到痛苦；因此，我们夸奖沾有前一种情感的情感，而责备沾有后一种情感的情感，604；由爱转移至于爱特别容易，因此，慈善在其一切形式和现象中都有一种特殊的功，605；人们夸奖慈善不是由于希冀给自己或给他人求得利益，604。
存在（existence）
§**1.** 经比较某些观念之后，显得不可能的事情必然实在是不可能的，29；存在的观念可以拿我们关于它的谈论加以证明，32（不过比较62）；"凡心灵所能明白观想的东西，都包含有可能的存在的观念"，32；数学对象的实在性因我们具有有关它们的明白观念而得到证明，43（比较52，89）；"实在的存在和事实"与"诸概念的关系"相对立，458，463（比较413）；关于一个对象的存在的观念 和那个对象的观念原是一回事，66（比较94，153，623）；"我们任意形成的任何观念都是一个存在的观念，一个存在的观念也是我们所任意形成的任何观念"，67（比较189，190）；外界存在的观念，如看作与观念和印象有种类上的差别，则是不可能的，67（比较188）；只有外界对象的"相对观念"是可能的，68；我们没有任何抽象的"存在观念"，所以关于一个对象的存在的信念，并不是存在观念与对于对象的单纯观想的结合，623（参看信念 条，§4，5；原因 条，§7，A）。
§**2.** 关于知觉 （参看该条）的继续的独立的存在 的观念不是由感官得来的，188-192；因为在各个感官面前，对象（参看该条）与存在之间没有区别，189；"心灵的一切行为和感觉必然在每个细节方面，现

象正如其实在，实在正如其现象”，190；不是由理性得来，193；而是由想象得来的；想象产生了现象与存在 间的区别，产生了继续存在和独立存在的观念，194-209；哲学家为了掩饰这些假设中所含有的矛盾，就发明了“双重存在”并区分了对象的存在（参看该条）和知觉的存在，211；不过不可能由印象的存在推证出对象的存在来，212；不过这个系统是两个原则的“怪胎”，213；近代哲学把其他关于物体存在的证明建立在第一性质和第二性质的区别上，致使那种存在成为不可能，226及以下；我们的全部知觉可以各别存在，而无需乎任何东西来支持它们的存在，232（参看心灵 条§1）。
存在的（existential） 判断，并不含有两个观念的结合，96。
错误（error） ，生理学的解释，60及以下；类似性是错误的最丰富的源泉，61；以真空为例来说明，62；我们所以误认互相类似的各个印象为同一个对象，其错误的来源在于它们的类似性，202；任何一些观念如果把心灵置在相同或相似的心境下，它们就容易被人互相混淆，203；心灵在思考同一个对象时的活动，和思考前后相承的相关对象时的活动很相似，204，254及以下；除了哲学家以外，一切人们都想象“凡不产生差异感觉的那些心理活动都是相同的”；因此，平静的欲望就和理性混淆了，417（不过比较624，627）；自发的自由和中立的自由的混淆，408；道德印象可以因为柔和温文而与一个观念混淆，470；混淆的发生是由于应用了柔弱、易变化而不规则的想象原则，而不曾利用了恒常的、不可抗的、普遍性原则，225；观念的模糊不清是我们自己的过失，而是可以救药的，72；错误是由哲学家发现的，哲学家抽离开习惯的效果，并比较各个观念，223；发生于使用通则，可是也能被通则所改正，146-149（参看原因 条，§8.D）；并不构成恶，不论它是由行为所引起，或者引起一种行为，459及以下；误认事实不是有罪的，459；误认是非不是不道德的来源，而是含有一种先前的道德，460。
D
第一（primary） ——第一性质和第二性质，226-231（参看物体 条）。
单一（unity） ——与同一相区别，200。
单纯性（simplicity） ——假设的物体的单纯性达到实体的虚构上，219。
道德的（moral）
§**1.** 道德上的善恶是非区别不是来自理性 ，455及以下；“道德也和真理一样，只是借着一些观念并借着一些观念的并列和比较被认识的

么？”德是对于理性的契合吗？456：（a）“道德准则既然对行为和感情有一种影响，所以当然的结果就是，这些准则不能由理性得来”，457，因为理性是不活动的，决不能成为像良心或道德感那样一个活动性大的原则的源泉，458（比较413及以下）；（b）因为情感、意志和行为既是“原始的事实和实在，本身圆满自足，因此，它们就不能是真的、伪的，违反理性或符合理性”，458；（c）一种行为在引起一个虚妄判断或间接被虚妄判断所引起时，虽然也不适当地被称为虚妄的，可是这种虚妄性并不构成它的不道德性，459；因为（i）说到被一个虚妄判断所引起，那么这类错误只是对于事实的错认，不是道德品质的一个缺点；错认了是非也不能是不道德的原始来源，因为它意味着先前已有了是非，460；（ii）说到引起虚妄的判断一节，那么这类判断是发生于他人方面，而不是发生于我们方面，而他人的错误，并不能使我的判断成为邪恶的，461（比较597）；渥拉斯顿的理论会使无生物也成为恶的，因为无生物也能引起错误判断，461注；而且如果没有认错，也就该没有恶，461，462注；这个论证也是循环论证，并没有说明为什么真实是善良的，虚妄是邪恶的，462注；（d）道德既然不是各种对象之间的关系，也不是一个事实，因此，不是知性的一个对象，463及以下；（i）它不是一个能够理证的关系，464及注；没有任何关系只存在于外物和内心活动之间，465；我们在忘恩负义方面所能发现的一切关系也存在于无生物之间，466；属于亲属通奸的一切关系也存在于动物之间，467；每一种动物都和人类一样能够发生同样的关系，468；因而不可能说明，任何关系怎样能够普遍有约束力，465-466；（ii）道德不是能够被知性所发现的一事实，468；在故意谋杀中不可能发现你所称为恶的那个事实或实在存在；你只在自己心中发现一种不赞许的情调；“这里有一个事实，不过它是感情的对象，不是理性的对象”，469（比较517），“当你断言任何行为或品格是恶的时候，你的意思只是说，由于你的天性的结构，你在思维那个行为或品格的时候，就发生一种责备的感觉或情绪”。（比较591）；因此，恶和德可以比作颜色、声音，热和冷，这些按照近代哲学说来，不是物体中的性质，而是心灵中的知觉，469（比较589）；道德学中这种发现是有极大的思辨上的重要性的，不过却很少实践上的重要性，469；每一种德性都刺激起不同的赞许感情来，607；赞许或责备“只是一种较为微弱，较不易觉察的爱或恨”，614；“一所舒适的房子，一个善良的性格，却并不引起同样的赞许感觉，虽然我们赞许的来源是同一的”，“我们感觉的这种变化有些不可解的地方”，617。

§**2.** 道德上的原则是由道德感得来 ，470及以下（比较612）；恰当地说来，道德宁可以说是被感觉到的，不是被判断出的，虽然这种感觉是那样柔和，以致它与一个观念混淆了，470；我们借着特殊的快乐和痛苦，分别德与恶；“我们并非因为一个性格令人愉快，才推断那个性格是善良的；而是在感觉到它在某种特殊方式下令人愉快时，我们实际上就感觉到它是善良的”。471，547，574；这一种特殊的快乐感觉起来与其他一切快乐都不相同；它只是（a）被一个人的性格和情绪所刺激起来的，472，575（比较607，617）；（b）并且是被一般地被思考下的这些性格和情绪所刺激的，并不考虑到我们的特殊的利益，473（比较499）（参看同情 条）；（c）它必然有产生骄傲（参看该条）的能力，473（比较575）它并不是始终被一种“本来的性质和原始的结构”所产生的，473；这些原则是否自然的，是以“自然的”一词的不同的意义为转移的，474-475；如果说德性与自然的事情是一而二的，那无论如何是很没有哲学意味的，475；我们只须指示出，“为什么任何行为或情绪在一般观察之下就给人以某种快乐或不快”，475（比较591）（参看同情 条）。

§**3. A.** 道德的赞许 是非的感觉与利害的感觉互相差异，498（比较523）；在社会中，导向正义的那种利益变得辽远了，不过可以被对他人的同情心所觉察 到，499；人类行为中任何情节凡在一般观察之下给人以不快的都称作恶，因此，道德上的善恶的感觉就随着正义和非正义发生，499；自利心是确立正义的原始动机，不过对于公共利益的同情（参看该条）是对正义之德所发生的那种道德的赞许的来源，500，533；政治的措施只能加强并不产生这种赞许；自然提供材料，并给予我们以某种道德区别的观念，500，578（比较619）。

B. 我们的德感和美感一样，也以同情 为根据，那种同情心主要是对一种性质或性格所可给予所有者的那种快乐的同情，577；我们的同情虽然变化，我们的道德判断并不跟着它们一同变化；因为“我们确立了某种稳固的一般的观点，并且在我们的思想中永远把自己置于那个观点下，不论我们现在的情况如何”。581（比较602）；因此我们只考虑一个人的性格对和他打交道的人的影响，而不顾及它对我们自己的影响，582（比较596，602）；其次，一种性格虽然对我们所能同情的任何人并不产生任何实际的福，我们仍然认那个性格是善良的，584；由于通则（参看该条）在想象上的影响，585；我们永远认为慈善是善良的，因为我们是根据一个“一般的和不变的标准”来判断的，603；通过同情，一个自觉善良和邪恶的人，永远对他人也是善良的

和邪恶的，通过同情我们甚至能够责备那对我们有利的一种性质；如果它使人不高兴的话，589（比较591）。
C. 德与恶的情绪要不发生于"性格和情感的单纯的影像或现象，要不发生于我们反省它们促进人类或某些个人幸福的倾向"，589；后者是我们对美和德的判断的最重要的来源；但是机智是"一种直接取悦于他人的性质"，590；某些性质所以称为是善良的，只是因为它们直接使具有它们的人高兴，590；在单纯观察那些性质时，我们感到四种不同的快乐来源，591；我们故意排除了自己的利益，而只承认那个人或其邻人的利益，而这些利益比我们自己的利益激动我们较为微弱，可是"他人的利益因为是较为恒常而持续的"，甚至在实践上也抵消了我们的利益，591；一种行为所以被人赞许，只是因为它是"心灵中某种持续原则的象征"（参看性格 条），575。
D. "凡引起爱或骄傲的任何性质都是善良的"，575（比较473）；骄傲和谦卑之所以被称作善良的或邪恶的，是依它们在他人感觉其为愉快的或不快的而定的，这时并不反省它们的趋向，592；"任何性质给我们带来的效用和利益是德的一个来源，正如它给予别人的愉快一样"，596；我们自己的感觉决定任何性质的恶和德，正如它在别人方面所可能刺激起的那些感觉一样，597（比较461，582，591）；我们夸奖与爱类似的那些情感，因为它使被它所促动的那人直接感到愉快，604，我们夸奖与我们性格相似的性格，因为我们对他们感到直接的同情，604（比较596）；一切愤怒的情感并不都是恶的，虽然是令人不愉快的，605。
§**4.** 我们为什么区分自然的才能 和道德的德呢？606及以下（参看自然的 条）；两者都是心理的性质，都产生快乐并且有求得人类爱和重视的同样倾向，607；人们为区别它们所举出的理由是（1）它们产生出各不相同的赞许感情来；不过每一个单独的德也各个产生各不相同的赞许感情来，607（比较617）；（2）自然才能是不自主的；不过许多德和恶同样是不自主的，而且也无理由说明，德何以不应当同美一样不自主，608；还有，德纵然是自主的，它们也不因此是自由的，609；不过德或由德出发的行为，能够被奖赏或夸奖所改变，至于自然的才能则不能，因此，道德学家和政治家就把它们加以区分，609；"考虑什么性质才配称为德，那就是文法学家的事情"，610；在一切官能之中，记忆的程度不论大小，其恶或德都是最小的，因为它的施展没有任何快感或痛苦，612。
§**5.** "各人认为任何性格中有多大程度的恶或德，那个性格就有多大程度的恶或德，而且我们在这一点上也永远不可能错误的"，服从政府是

一种道德的义务，因为每个人都这样想，547；“人类的一般意见在一切情形下都有某种权威，而在这个道德的事例中，人类的意见是完全无误的”，而且并不因为它不能说明它所依据的那些原则，就减少其无误性，552；在道德学中，雄辩中，或美中，能够有正确的或错误的鉴别力吗？547。
§**6. A.** 道德性随动机为转移 （参看动机 条），“当我们赞美任何行为时，我们只考虑发生行为的那些动机，并把那些行为只认为是心灵和性情中某些原则的标志或表现。外在的行为并没有功。我们必须向内心观察，以便发现那种道德的性质”，477，575；不过“人性中如果没有独立于德性感以外的某种产生善良行为的动机，任何行为都不能是善良的，或在道德上是善的”，479（比较518，523）。
B. 各种情感（参看该条）之为道德的或为不道德的，是依它们发动时是否伴有它们自然的和寻常的力量为转移的，483-484；在社会存在以前，道德性=情感的寻常力量，即自私和偏爱是善良的，488（比较518）；“任何一种不道德都是由情感的某种缺点或不健全而得来的，而这种缺点必然在很大程度上是根据心灵结构中通常的自然作用过程被判断的”，488；“一切道德性都以我们情感和行为的通常进程为转移”，532（比较547，552，581）。
§**7.** 关于必然性的学说不但无害于道德，而且是它 所离不开的，409-412（比较375）（参看必然 条；意志 条）；道德（精神）哲学，175，282；道德学中深奥的思辨所以使人发生确信，是由于这个题目有趣味，453。
道德的和物理的（moral and physical） ，171。
道德的义务 （或束缚力（moral obligation） ），517，523，547，569（参看义务 条）。
道德的与自然的（moral and natural） ，道德的和自然的美，300；证据，404，406； 义务，545（参看自然 的条）。
德（virtue） （参看道德 条）。
笛卡尔派（Cartesian） ——笛卡尔派关于能力或效力的论证，159；证明上帝的论证，160。
抵抗（resistance） ——抵抗权，并不根据于政府起源于同意的学说，549；被动的服从是荒诞的，552；哲学不可能确立任何特殊的规则来说明，在什么时候，抵抗是合法的，562；在混合政府下较之在专制政府下更常是合法的，564。
点（points） 数学点的实在性，32；点的观念，38；有色而凝固的点，40；物理点，40；点的穿入，41；点的有限可分性，44。

定义（definition） ——原因的定义，179；对简单印象不可能下定义，277，329，399。
动机（motive）
§**1.** （参看必然 条，400及以下。）各种行为同动机，性情和环境，都有一种恒定的结合，400，因此，可以由其一推断出其他来，401；想着证明自由的欲望也是行为的一个动机，408；暴力与其他任何动机在本质上并不差异，525；影响意志的动机，413及以下；单有理性并不能成为意志的一个动机，414及以下。
§**2.** “当我们夸奖任何行为时，我们只顾及产生那些行为的动机”（参看性格 条），当我们责备任何人不完成任何行为时，我们就是责备他不曾受到那个行为的适当动机的影响，477（比较483，488，518，在那里，一个善良的动机就显现为任何场合下一种通常的情感）：“使任何行为有功的那个原始的、善良的动机决不能是对于那种行为的德的尊重，而必然是其他某种自然的动机或原则”；478（比较518）；“人性中如果没有独立于德感的某种产生善良行为的动机，任何行为都不能是有德性的，或在道德上是善良的”，虽然在后来，道德感或职责感可以不用任何动机协助而发生一种行为，479，518；正义行为或忠实行为的动机与对于“忠实”的尊重有别，480及以下，是由反省所指导的一种利害感，489；当这种利益变得辽远而一般，并且只被同情所感到时，它就成了道德的，499；“自私是建立正义的本来动机，而对于公益的同情是那种德所引起的道德赞许的来源”，500（参看正义 条）。
动物（animals） ——动物的理性，是由它们的行为和我们行为的类似推断出来的，176；人类之高出于动物之上，主要由于人的理性优越，326，610；关于心灵的各派学说，当看它们能否说明动物、儿童、普通人心灵的活动来检验，177（比较325）；动物的普通行为含有依经验和信念而行的推论，178；我们诿于人类心灵的同一性，类似于我们诿于植物和动物的同一性，253及以下；动物“各部分”对于一个共 同目标的“交感性”，257；动物的骄傲和谦卑，324，也导源于和人类方面相同的原因，326，327；没有德与罪恶的感觉，不能发生权利与财产的关系，326；同情心可以在全部动物界观摩到，363，398；动物的爱和恨，397；不能感到想象的快乐和痛苦，397；和人类一样具有意志和直接情感，448；动物没有道德，因此，道德不能成立于一种关系；以亲属通奸为例可以说明，468。
独断主义（dogmatism） ——与怀疑主义（参看该条），187。
妒忌（envy） 和恶意，372，377。

对象（object）
§**1.** 与骄傲和谦卑的原因有别，277，286，287，304，305，330（比较482）；爱和恨的对象，329，331。
§**2.** （参看物体，一贯性，恒常性，习惯，存在，§3，同一性，知觉 各条。）
A. 各种经验被产生它们的共同对象结合起来，140；动物对于外界（参看该条）对象感不到骄傲，326；关于自我的观念离开关于其他对象的知觉就一无所有，因而强迫我们向外物转移眼光，340。
B. 外界对象存在 的问题=各个知觉继续独立存在的问题，188；世俗人们认为各种知觉就是他们的惟一对象，193，202，206，209；可是他们看有些知觉只是知觉，而认其他知觉则有继续独立的存在，192；这个区别起于想象，194；想象使我们误认前后相承的一串类似的印象就是始终同一的对象，203，254；哲学家发明了对象和知觉的双重存在，211及以下；但是纵然各个对象存在的方式异于知觉存在的方式，我们也永远不能由后者的存在推出前者的存在来，212，更不能推出它们的类似来，216，217；近代关于初性和次性的区别消灭了外界的对象，使我们陷于关于它们的最狂妄的怀疑主义地步，226-231。
C. 当各种外界对象被感觉到的时候，它们就对我们所称为心灵的一堆关联着的知觉发生一种关系，207；“不通过一个意象，或知觉作为媒介，任何外界对象都不能被心灵直接认知”，“呈现于我们面前的那张桌子，只是一个知觉”，239；“对于一个知觉的观念和对于一个对象的观念，这两者决不可能表象在种类上互相异别的任何东西”，我们或则必须构想是一个外物并没有关系项的关系。或则使它和一个印象或知觉成为正面的，241；因此，我们在各个对象之间所能够发现的任何关系，在各个对象之间都将有效，但是相反的说法则不能成立，242。
E
恶意（malice） ——与妒忌，371及以下；颠倒了的怜悯心；他人的苦难使我们对自己的幸福发生一种较为生动的观念，375；对自己的恶意，376；通过两个平行的方 向的关系与恨混合起来，380及以下。
F
法律（law） ——含有关于必然的学说，只有必然学说才能说明责任，411；正义的规则可以称为“自然法”，484；自然法是由人类所发

明，520，526，543；成文法，是对政府的一个权利名义，561；国际法和自然法，567。
发挥（exercise） ——能力的发挥和拥有（参考该条）的区别是轻浮的，但是在有关情感的哲学中占有一个地位，311，360（比较12，172）。
反叛（rebellion） （参考反抗 条）。
反省（reflexion） ——反省印象，7，84，276；不能消灭信念，184；“理性或反省”，215；人为的=反省的结果，484；改变情感的方向，492；对于性格和情感的产生幸福的倾向所作的反省是道德情绪的主要来源，589；不断需要反省来改正对象在我们感官前的现象，603。
［方法］（method） ——求同法和求异法，300，301，311，332。
方向（direction） ——几个印象的平行方向是那些印象间关系的一个来源。就如，怜惜与慈善不是借其感觉，而是借其方向关联起来，381，384，394；情感的方向可以被协约所改变，492，521，526。
愤怒（anger） ——和慈善，366；并非一切愤怒情感都是恶劣的；表现于残忍形式中时是可令人憎恨的，605。
讽刺（satire） ，150。
符合（agreement） ——符合法（求同法），300，301，311。
父权的（patriarchal） 政府起源说，541。
G
概然性（probability） （参看原因 条§8）——概然性和可能性，133，135；用于两种意义：（1）包含一切证据（除了知识），因而包括着根据原因和结果而成立的论证；（2）只限于不确定的臆度论证，既与知识有别，也和根据原因和结果而进行的证明或论证有别，124；概然的推理只是一种感觉，103；两种概然性，即对象本身的不确实性，和判断以内的不确实性，444；通则创造出一种概然性来，那种概然性有时影响判断，并且永远影响想象，585；由于考虑到我们官能的易于错误，一切知识都降到概然性地步，180；不过甚至对于我们的官能所作的这种评价也只是概然的，而这种新概然性又减少了前一种概然性的力量，因而就将发生第三种概然性，如此一直至于无穷地步，甚至最后我们把信念和证据完全消灭为止，182；但是由于玄妙的怀疑在我们的想象上只有些小的影响，所以总有某种程度的概然性保留下来，因此我们的信念真正是被最初的怀疑所影响的，185；对怀疑主义的救药就是漫不经心和毫不注意，218（参看怀疑主义 条）；说明能力（参看该条）和发挥（施展）能力的区别，313；

概然的推理影响着我们情感的方向，414；概然性对我们情感的影响，444及以下。
感觉（感）（sense） ——道德感是道德上善恶区别的来源，470及以下（参看道德的 条§2）；一个似非而实是的假设是：一切德性情绪的来源是"不经反省而起作用，并且不顾及行为和性质的倾向的那种感觉"，612。
感觉或感情（feeling）
§**1.** （参看信念 条§4；现象 条）；信念只是一种感触：除了感触或情调之外，没有东西能够区分事实和幻想，而这个感触只是对于对象的一种更为坚牢的观想，624；它和那种观想并无差异，625，627；经人同意的感触与虚构的感触使人感到两样；这个感触我们称之为较占优势的力量，活泼性，坚牢性，充实性，稳定性，629；各个观念不但在劲强性和活泼性方面互有差别，而且在感觉上也有差别，636；如果假设那些不产生差异感觉的心灵活动都是同一的，那是错误的，417。
§**2.** （参看道德的感情 条§2；）当你声言一种行为是罪恶的时，你的意思只是说，你在思考它时发生一种惩责的感情或情调，469；"道德宁可以说是被感到的而非被判断的"，470，589；我们并非因为一个性格使人高兴，才推断它是善良的，而是在感到它令人愉快时，我们实际上就感到它是善良的，471；快乐包括着许多种不同的感情，472；道德上的区别完全依靠于我们自己或他人的心灵特质所刺激起的特殊的痛苦或快乐情调，574；"一所舒适的房屋和一个善良的性格并不引起同样的赞美感情或情调，虽然我们赞许的根源是同一的"；"我们感情的这种变化，有些很不可解释的地方"，617；每一种德都在观察者心中刺激起一种不同的赞同感情来，因而自然的才能和道德的德之刺激起不同的赞许感情来的这个事实并不是把它们置于各别的类别中的一个理由，607。
§**3.** 需要借反省和知性加以改正，417，582，603，672（参看感觉 条，感官 条）。
感官（senses） ——感官方面的怀疑主义，187及以下（参看怀疑主义 条§1）；不能把知觉的继续存在报告我们，因为那就意味着它们在停止作用以后，还在起作用，188；也不把它们的独立存在（作为印象的模型）报告我们（参看印象 条），因为它们只给我们传来单一个知觉，永不给予我们以超出这个知觉以外的任何东西的些小暗示，189；感官也不能凭幻觉给予我们以知觉的独立的存在，因为一切感觉都被心灵感觉到就是它们那个样子，189，190；（比较现象

条）；因此，要把我们的印象独立呈现于我们自己以外，感官就必须在同时把印象和我们自己呈现出来，189；可是我们很怀疑，我们在多大范围内是自己感官的对象，190（参看同一性 条§4）；就事实而论，感官只把物体呈现为存在于我们的身体以外，这并不等于存在于我们自己以外，191；其次，视觉也并不把距离或外在性报告我们，只有理性才能如此，191。感官传来三种印象，192（参看印象 条）；就我们的感官所能判断出的而论，一切知觉在其存在方式方面都是同一的，193；“建立在想象或观念的活泼性上”，265；要不断的改正，而且“我们如果不曾改正事物的暂时现象而忽略我们的状况，我们就不能有任何语言或交际”，582，603；感官所传达来的现象被知性所改正，632（比较189）。
感觉（sensation） （参看感触或感情（feeling） 条）——与推理相对立，89；概然推理只是一种感觉，103；视觉中感觉和判断的混淆，112；决定任何情感的性质的不是现前的感觉或暂时的苦乐，而只是自始至终的整个倾向，385；除了哲学家以外，所有人们都想象“凡不产生一种差异感觉的那些心灵活动都是同一的”，417；我们自己的感觉决定了任何性质的恶和德，正如它在他人心中所刺激起的那种感觉一样，597（比较469及以下）。
感性的（sensible） ——感性的证明与理证的证明相对立，449。
哥白尼（Copernicus） ——哥白尼以前的自然哲学，282。
革命（revolution） ——英国革命，563。
功（有功）（merit） （参看道德 条）——含有人性中某种恒常而经久的东西，因而需要必然的学说，411；依动机为转移（参看该条），477及以下。
公共的（public） ——与私人的相对立（参看该条），546，569。
古代（ancient） ——古代的哲学，219及以下各页。
官能，能力（faculty） ——关于官能的虚构，224。
关系（relation）
§**1. A.** 关系是由联结作用所产生的复合观念，13；关系的定义，关系分为哲学的和自然的两种（比较94，69，170）；哲学关系的七个来源，14；对于关系所作的生理学的说明，60；因果关系是一种反省印象，165；两个对象之间的完全关系意味着“想象的一种来回颤动”，那就是说，在由随便一个进于另一个是同样容易的，355；接近，接续和类似，独立于并先行于知性的作用以外，168；若非在某种共同的性质上，是不可能建立一种关系的，236。

B. 只有四种哲学关系 是"知识和确实性的对象"，并且是"科学的基础"，因为两者都"只是依据于观念之上"，而且观念只要继续不变，它们就不会变，69（比较413，463）；这四种关系就是（1）类似，（2）相反，（3）性质的程度（这是可以凭直观一下子可以发现的，70）和（4）数量或数目的比例（这是只能被算学和代数所 精确确定的；并被几何学不甚精确地所确定的），71。
C. 通过比较来发现两个物体间的恒定的或不恒定的关系，是一切推理的职务，73；发现时间和空间关系和同一关系宁是知觉的工作，而不是推理的工作，73；有三个非恒定的关系并不依靠于观念，它们只是概然的，73；因果关系的发现是特殊的推理工作，因为它是惟一能够推溯到我们感官以外，并把我们看不见、触不到的存在和对象报告于我们的一类关系，74（比较103）；因果关系既是一个哲学的关系，也是一个自然的关系，15，94（参看原因 条§2，§3）：财产权是一个很密切的关系，309，310；动物不能够发生财产和权利的关系，326；不过观念和印象的关系对动物是存在的，动物表示出对于因果关系有"一种明显的判断"，327。
D. 接近关系，类似关系和因果关系不但使心灵由印象转到观念上，而且把印象的活泼性传递于观念上，98及以下（参看同情 条）；只有因果关系是一个信仰的来源，107；在由因及果的全部推理中，都应用类似的关系，142；现前一个对象与两个常相结合着的对象之一的精确类似关系是根据原因和结果而成立的论证所必需的，153；一切过去例证彼此间的类似关系，也是如此，163及以下（参看原因 条§7.C，§9.B）。
§**2.** 各个观念 是由接近关系，因果关系和类似关系加以关联的 ，各个印象只被类似关系所关联，283，343（比较381）；印象和观念的双重关系，286，381（参看骄傲 条）；方向相反的观念与印象的关系，339；同一性（参看该条）比较完善的类似性还产生一种更为强固的关系，341；各观念间的关系促进各印象间的关系，因为当这种关系不存在的时候，才能阻止印象间的关系，380；两个印象不但当它们的感觉互相类似时，而且当它们的冲动或方向互相类似或相应时，都可以是有关系的，381；就如，使人痛苦的怜悯与令人愉快的慈善是互有关联的，382，384；各个欲望的平行方向是一种"实在的关系"，394；各种情感的彼此转移，可以发生于印象和观念的双重关系，也可以发生于任何两个欲望在方向和倾向上的互相契合，385；为了产生一种情感，需要印象间和观念间的双重关系，而为了把一个情感转化成另一种情感，则不需要，420；纵然没有任何关系，占优

势的情感也吞噬掉力量较小的情感，419；各个观念间的关系说明了希望和恐惧中的悲喜交集，443。
§**3.** 恶和德不是关系 ，463及以下；如果它们是任何可以证明的关系，那么无生物也会成了善良的和恶劣的，因为它们也能够发生这些关系，464；要说，理性发现处于某种关系中的某种行为是善良的，那并不使那种德成为一种关系，464注；如果它们是关系，那么，这些关系必然只存在于外界对象和内心活动之间：不过并没有那样特殊的关系，465；就如，我们在人与人之间的忘恩负义中所发现的 一切关系，也发现于无生物之间，而亲戚通奸一事也发生于动物之间，466-467；纵然有那样一些关系，我们也不可能指出它们的普遍束缚力和对行为的影响，465-466（比较496）；财产权是一种道德的关系，而不是自然的关系，491。
观念（ideas)
§**1.** 观念的起源和分类，1页以下；由印象得来，并与印象只在活泼性方面有差别，1（比较106，629）；洛克对于此词的应用太于广泛，2；单纯的与复合的观念，2（比较13）；单纯的观念精确地表象单纯的印象，但是复合的观念和印象并不精确相应，3（比较231）；印象是观念的原因，因为恒常会合在一块，并且先行于观念，5；一个颜色系列的实例，对此是个例外，6；第一性和第二性的观念，6；产生反省印象，7（比较165，289）；天赋观念的问题和印象的优先性的问题相同，7，158，它的重要性，33，74，161；记忆的观念比想象的观念较为生动，8及以下；前者"等于印象"，82；一个观念的观念，106；与印象相较，显得模糊，33；观念的模糊是我们自己的错误，而是可以改正的，72；心灵可以支配它的全部观念，624，629；我们谈论一个观念，并对它从事推论，并不证明我们有这个观念，62（比较32）；不是可以无限分割的，27，52；每个生动的观念都是令人愉快的，353；伴有某种情绪，373，375，393。
§**2.A.** 观念的联结 （参看该条），10；根据于三个指导原则，类似、接近和因果关系（参看该条）11及以下（比较92），283及以下，305及以下；生理学的解释，60。
B. 与印象相联结，并被印象所活跃，98，101（比较317）；观念的联结和印象的联结互相协助，即是在印象和观念的双重关系中可以互相协助，284，286，380；观念的联结不产生新的印象，只使观念有所变化，所以不产生情感，305；各个观念之间的转移法则，即由微弱的至生动的，由远的及近的，339；因此，容易由他人的观念进于自我的观念，但倒转来说并不如此，除了在同情的情形下（参看该

条）340；观念的法则与印象的法则相对立，341-342（比较283），不过在有了冲突时，屈从于印象法则，344-345；在同情心中，一个观念借着关系转变而为一个印象，317及以下；永远不能全部结合；只能联结，不能混合，在于印象和情感则能化合，366；各相关的观念易于互相混淆（参看错误 条），60，62，203，264；在动物方面也和在人方面一样有关联，327。

§**3. A.** 推理、判断、观想和信念（参看该条），都只是观想各个观念的一些不同的方式，97注（164）。推理只是我们思想或观念的一种作用，而进入我们的结论中的只有观念或微弱的观想，625（比较73，183）。

B. 观念的抽象关系与所经验到的各对象间的关系，互相对立，414，463；观念
世界是理证（证明）的领域（参看该条）；实在的世界是意志的世界，414；真理是只当作观念看而不是当作表象性的观念（ideas considered as such）间的一种关系，**这里的观念不是表**，448，458；四种理证的比例，464；道德是一种可以理证的关系么？456，463，496。

C. 真理只属于作为表象的观念 =作为摹本的观念与它们所表象的那些对象的契合，415；=我们的对象的观念和它们的实在存在的契合，448，458；知性要不比较各个观念，要不推论各个事实，463。

§**4.** 抽象的或一般的观念，17及以下；只是附于一定的名词上的特殊观念，那个名词给予它们以一种较广泛的意义，17；特殊的情节不是被抛弃了，而是被保留着，18；每个观念在性质和数量方面都是有定限的，并且是个体的，19；因此，抽象观念本身都是个别的，20；它们"在表象方面所以变为一般的"，只是因为它们附于一个名称上，那个名称，唤醒了观察这个名称所指的其他个体的那种习惯，20-24；没有抽象的能力观念，161；也没有抽象的存在观念，623（比较66及以下）。

§**5.** 空间和时间的观念，33及以下；由各个印象所呈现的方式得来，34，37（比较96）；数学的观念，45及以下，52，72；关于存在和外界存在的观念，66及以下；关于因果关系的观念，74及以下；必然性的观念由反省印象得来，155，165；物体观念，229及以下，实体观念，232；广袤观念，本身是有广袤的；自我观念，251（参看同一性 条）；上帝观念，248；对"我们所意识不到其思想，行动和感觉"的另一个人的观念，329；对于另一个人的感情的观念，虽然那种感

情在实际上不是被任何人所感到的（参看同情心 条），370（比较385）。
概念（conception） ——知性的一切活动，不论推理、判断或信念都可还原于概念，97；永远先行于并制约着知性作用，164；对于一个对象的概念与对于它的存在的信念，区别之点只在于后者有较大的坚牢性，624，627。
广袤（extension）
§**1.** ——29及以下，依据形而上学家的寻常意见，广袤是一个数目，31；由不可分的部分成立，因为那样一种广袤的观念没有含着矛盾，32；广袤观念 是由思考各个物体间的距离得来的；是有色诸点和其出现方式的一个摹本，34（比较235及以下）；因有共存的各部分，而与持续有别，36；这些部分是由有色而可触的对象的印象模拟来的不可分的观念，38；数学的定义和证明，在广袤方面是互相反对的，42；与距离相混淆，62；笛卡尔派的理论，159。
§**2.** 与填充性 同属初性，227；如果颜色、声音等只是和知觉，那么甚至运动、广袤和填充性都不能具有"实在的、继续的、独立的存在"228，（比较192）；运动含 有运动着的物体，物体还原为广袤和填充性：广袤只能被观想为由赋有颜色或填充性的部分所组成：照假设，颜色是被排除了；因此，广袤观念的实在性就依靠于填充性的实在性，228；不过填充性只能被解释为依靠于颜色或广袤，229。
§**3.** ——广袤和思维：根据它们的互不相容推断出灵魂的非物质性（参看心灵 条），234及以下；只有有颜色而可触的事物才是有广袤的，235（比较34，38）；照这样说来，一切知觉，除了视觉和触觉以外，虽然存在，而可是不存在于任何地方，既无形象，也无广袤，236；那就是说，一个果实的滋味和其颜色或形象并没有场所上的结合，除非对我们的想象说来才是如此，238；由此可见，把一切思维和广袤结合起来的唯物主义者就错误了，239；但是在另一方面广袤又是某些知觉的性质，那就是说，这张桌子只是一个知觉，239；"广袤的观念只是由一个印象模拟而来，因而必须和那个印象完全符合。要说广袤的观念与任何东西符合，那就是说，那个观念是有广袤的"，因此，就有真正有广袤的印象和观念，240。
规则（rules）
§**1.** 判断原因和结果的规则，173及以下（比较149，631）（参看原因 条§11）；理证科学的规则是确实无误的，不过我们的官能在应用它们时是容易错误的，180。

§**2.** ——一般的规则，141；非哲学的概然性或偏见的一个来源，146；规则甚至反着现前的观察和经验能影响判断，147；被判断用以区分本质的条件和偶然的条件，149（比较173）；条条规则互相对立起来，因为我们只是借着遵循通则才能改正由通则产生的偏见，149；以讽刺为例来说明，150；荣誉法则，152；改正感官的现象，并且造成严格确信和诗的热情之间的差异，631-632；它们对骄傲的影响，293，598；需要某种经验的一律性和肯定事例对否定事例的优越性，362；在同情中规则对于想象的影响，371；能够欺骗感官，374；比较147；所有寻常的通则都容有例外，不过正义的规则是没有伸缩性的，因而是极富于人为性的，532；在自然的束缚力停止许久以后，规则还能保存道德的束缚力，551；规则可以解决要求政权的权利名义，555；在颇大程度内，推广淑德的职责，573。
§**3.** 改正我们同情心中的各种变化，因而使我们的道德情绪趋于稳定，581及以下（比较602）；规则使我们认为对任何人都没有实际利益的任何东西为美而有德，584及以下；规则创造一种永远影响想象的概然性，585；因而消除了我们的德性情绪所依靠的那种广泛同情同人类所自然赋有，并为正义来源的那种有限慷慨之间的矛盾，586。
国际（nations） ——国际法，567及以下；遵守国际法的道德义务，不及在个体方面那样劲强，569；“国际的和私人的道德”，569。
H
好奇心（curiosity） ——它使人高兴，因为它产生信念，并免去怀疑的踌躇不安，453。
恒常的结合（constant conjunction） ——参看原因 条。
恒定性（constancy） ——我们的印象的恒定性是人们所以虚构它们的继续存在的根据，后来又是虚构它们的独立存在的根源，199及以下；印象的恒定性，它们在各个不同时间的类似性，199；这种类似性领着我们把相关联的对象的相继出现，误认为一个同一的对象；正如思考相继出现的心灵活动和思考同一对象的心灵活动之间的那种类似一样，204。
怀疑主义（scepticism）
§**1.** 理性方面的怀疑主义 （参考理性 条）180及以下；关于我们各个官能的易误性的考虑把我们的全部知识降低到概然性地步，并且最后产生了信念和证明的全部熄灭，180-183；不过这样全盘的怀疑主义是不可能的；“自然借着一种绝对而不可控制的必然性已经不但促使我们呼吸和感觉，而且促使我们来判断”，183；它只向我们表明，“一切

推理是建立在习惯之上，而且信念不是一种单纯的思想活动，而是一种感觉”，而这个感觉“不是单纯的观念和反省所能消灭的”，184；我们永远保留着某程度的信念，因为力求理解怀疑主义奥妙理论的努力，就减弱了那些理论的力量，185；因此，全部怀疑主义论证的力量就被自然所打破，187，268；有些人对怀疑家采取了一个简便做法，说他们是用理性来消灭理性，不过这不是对他们所做的最好的回答，186；怀疑主义并不为怀疑主义找寻根据，它们是互相摧毁的。所幸自然并不等它们达到那个极端地步，187。

§**2.** 在感官方面的怀疑主义 ，187及以下；正如怀疑主义者被迫来推理和信仰一样，他也被自然所强制来同意物体的存在（参看该条）：“要问有无物体，那是徒然的”，187；向我们指出（1）感官提不出说明对物体的信仰的理由来，188；（2）这个信念是想象的不合法的倾向的结果，193及以下；（3）主张物体和知觉双重存在的哲学学说是两个相反体系的怪胎，213；（4）初性与次性的区别把外界物体的存在完全消灭了，并且归结于一个狂妄的怀疑主义体系，228；真正哲学家的温和的怀疑主义，和世俗之人的愚昧无知及虚妄哲学家的幻觉，达到同样的漫不经心的地步，224。

§**3.** 一般的怀疑主义，263及以下；真理的惟一标准 和同意任何意见的惟一理由是“照物体出现于我们面前时的那个观点来考察它们的一种强烈倾向”；这是由于受经验和习性所影响的想象；记忆，感觉，知性，都建立在想象或观念的活泼性上，265；不过想象领着我们达到直接相反的信念上，266（比较231）；可是我们也不能专门依靠在“知性上，即概括的、较为确定的想象原则上”，因为单单知性自身，就把它自己推翻了，267（比较182及以下）；我们只是由于奥妙推理在想象上的影响微乎其微，才从这个全盘的怀疑主义中挽救出自己来，268（比较185）；可是我们也不能排除一切奥妙推理“我们只能在虚妄理性和全无理性之间有所选择”，268；自然提供了漫不经心这个通常的救药，而且我的怀疑主义在对于感官和知性的盲目确信中最完善地表现出自己来，269；我们只能借助着我们对于怀疑主义或哲学的爱好，来为怀疑主义辩护；“我觉得 我如果不从事它们，那么我在快乐方面就将有所损失”，271；我们既然不能满意于日常的谈话和行为，所以我们就只应当考察如何选择我们的指导，而选择最妥当的、最愉快的，即哲学。哲学的错误只是可笑而已，而且它的放肆言论也影响不了我们的生活，271。我们所要求的全部只是一套满意的主张，而且我们借着研究人性，多半会得到这些主张，272；“一个地道的怀疑主义者，不但怀疑他的哲学的信念，也怀疑他的哲学的怀

疑，他不论由于怀疑或信念，从来都不摈弃他所能自然享受到的快乐”；他在特殊的点上也并不反对自己的确信，273。
幻想（fancy） ——与信念（参看该条），140，624；守财奴的幻想的幻觉，314。
黄金时代（golden age） ，关于黄金时代的诗意的虚构，包含着一种有价值的真理，494。
悔改（repentence） ——悔改和宽恕需要必然学说，412。
活泼性（vivacity） ——只有活泼性能区别印象和观念，1（比较319）；这个名词的含糊性，105（比较629）；由一个印象传于它的相关的观念上，98及以下，119；活泼性与非哲学的概然性，144；凡达不到知识地步的每一种信念或判断都完全是从知觉的劲强和活泼性得来的，而且这些性质就在心灵中构成所谓对任何物体的存在的信仰，153（参看原因条§7）；我们观念或想象的活泼性是一切同意的基础，是感官、记忆、知性的基础，265；不是我们所以把我们的印象区分为“单纯的知觉”和继续独立存在的知觉的根据，194；每一个生动的观念都是愉快的，353；不是各个观念间的惟一差别；各个观念都产生不同的感觉，636；与劲强、凝固、坚实、稳定都是同义的，629。
活动（action） ——思想不能说是灵魂的活动，正如其不能说是灵魂的变状一样，245-246（比较632-633）；内在的活动和外在的对象相反对，465；一切活动都是人为的，475。
霍布士（Hobbes） ——论原因，80。
J
几何（geometry） （参看数学 条），45及以下，71，72。
机会（chance） ——（参看原因 条，§8）被恒常的结合所排斥，4及以下；机会与概然性，124及以下；原因的否定和机会=完全的中立：因此，一切机会都是相等的，概然性就成立于多数相等的机会，125；各种机会的这种结合，意味着在各个机会中掺杂着一个原因，126；多数的相等机会的结合，在心灵上有什么样的效果，以致产生信念或同意呢？127；每个机会=心灵的一种冲动，有多少机会，则本来的冲动便分为多少冲动，129；机会的概然性=这些冲动多数结合所产生的较大活泼性，130；俗人所谓机会只是一个秘密的暗藏的原因，130；机会和必然性之间设有中介，171。“中立的自由”=机会，407-408（比较125）；关于稳定财产的规则大部分依靠于机会，514。

机智（wit） ——真机智只能凭鉴别力（即所产生的快乐）来区别，297；“是一个直接使人愉快的性质，因而是善良的”，590；机智和雄辩，611。
记忆（memory） ——记忆与想象，8及以下；108，117注（比较265，370注，628）；没有改变简单观念的秩序和位置的能力，9；不过这个特性，我们觉察不到，因此，记忆与想象之间的差别，就在于它的强力和活泼性，85；记忆的观念，等于印象，82，83；伴有信念，86；记忆印象或记忆观念的体系是实在的，并且与成为判断的对象的那个体系相对立，108；由记忆得来的确信几乎等于证明或知识的确信，并且强于由因果论证所得来的确信，153；是对于知觉的继续独立存在的信念的一个来源，199，209；不但发现并且产生人格同一性，261；虽然从另一个观点看来，相反的说法才是真实的，262；“在一切官能之中，记忆的各种强弱程度是最少有罪或德的”，370注；记忆虽然极有用，但是它的施展，并无任何快乐和痛苦，因而没有殊功，至于判断则永远有功，613。
家庭（family） ——骄傲心的一个来源，307；国家的起源，486；家长制家庭不是君主制的起源，541。
假设的（hypothetical） 论证，83。
坚强（strength） ——名词的含糊，105，629；心灵的坚强=平静的情感战胜猛烈的情感，418；一种情感的坚强与其猛烈性应有分别，419（比较631）。
间接的（indirect） ——和直接的情感，276；或习惯的迂回结果，197。
鉴别力（taste） ——机智的惟一鉴定者，297；在道德中，雄辩中，和美以内，有正确和错误的鉴别力吗？547注。
交付（delivery） ——转移财产时象征的交付（参观该条），575。
骄傲与谦卑（pride and humility） ，277及以下。
§**1. A.** 它们是间接的猛烈的反省印象，276；因为是单纯而一律的，所以是不能下定义的，277；灵魂中的纯粹情绪，因而与爱和恨有别，后者永远伴有一个欲望，367。
B. 两者有同一个的对象，即自我，277；但是自我不能是它们的原因，278（比较443）；在它们的原因中应区别起作用的那个性质，和那个性质所寓托的寓体（**subject**）就如在一所美丽的房屋中，美是性质，而“被认为一个人的财产或设计的房子”就是寓体，因为那个寓体必须是与我们有关的某种东西，279（比较290）；它们凭一种自然

的和本来的特性把自我作为它的对象，280；它们的原因是自然的，但不是本来的，281-283。
C. 骄傲的每一个原因凭借其特有的性质，产生一种独立的快乐；寓体或则是我们的自我的一部分，或则是与我们有密切关系的一种东西，285；对象是被一种本来的、自然的本能所决定的，并且就是自我；骄傲是一种愉快的感觉，286；因此，这种情感是由印象和观念的双重关系 得来的：原因与对象相关，那个原因所单独产生的感觉与骄傲的感觉相关；那个观念易于转变成它的相关物，那个印象易于转变成与它类似的印象而且这两种运动是彼此协助的，286；任何能给人快乐感觉或痛苦感觉，并与自我相关的东西都能随着情况引起骄傲或谦卑，288，303。
D. 这些说法的限制：（1）主体和自我必须接近，接近程度要比喜悦所需要的为大，290；（2）那个愉快的事物或主体必须是我们所特有的，291（比较302）；（3）对我们自己和他人都是明显的，292；（4）并且必须是恒常而经久的，293（比较302）；（5）情感是大大受到通则或习惯的协助的，293；一个人虽然能够骄傲，可是并不幸福，因为有许多实在的祸害，使我们狼狈，虽然那些事情并不减少骄傲，294。
E. “除了心灵和身体的各种性质，即自我以外”，任何特别与我们有关系的对象都能引起骄傲，303；原因与结果的类似关系很少是骄傲或谦卑的基础，304；需要接近关系和因果关系，305；也需要各个印象的联结，306；对国家，故乡，旅行，朋友亲戚方面所感到的骄傲，307；对家庭感到的骄傲，308，对家业感到的骄傲，309，这是一种特种的因果关系，310；关于财富的骄傲，311，312（参看能力条）；他人的意见也借着同情（参看该条）产生骄傲，316-322。
F. 动物的骄傲，324；与人的骄傲由同一原因发生——不过它们只能以其身体自骄，而不能以它们的心灵或外界对象自骄，因为它们没有德感，并且不能发生权利和财产的关系，326；不过各种原因仍然是在同一方式下起作用的，327；证实这个理论的各种实验，332及以下。
G. 由骄至爱不及由爱至骄那样容易，339；心灵对骄傲比对谦卑有更大的倾向，因此，在轻藐中的骄傲比尊敬中的谦卑更为大些，390；骄傲与憎恨加强灵魂，爱与谦使心灵沮丧，391（比较295）。
§**2. A.** 德和恶是骄傲和谦卑的最明显的原因，因为它们永远分别产生快乐与痛苦：因此，谦卑的德就使我们高傲，而骄傲的德则使我们沮丧，295（比较286，391）；其他性质，如机智，也产生骄傲，因为

它们的本质就在于使我们的鉴别力感到愉快，297；骄傲并不永远是恶劣的，谦卑并不永远是善良的，因为骄傲=满意自己的快乐，谦卑则与此相反，297；美也产生骄傲，299，300；正如使人惊羡的事物产生骄傲一样，301；健康不是骄傲的一个原因，因为不是特有的，也不是恒常的，302（比较291）。
B. 德和恶因有激起骄傲和谦卑的能力而与无生物所产生的快乐有所区别，473（比较288）；凡产生快乐的一切性质也都产生骄傲与爱；因此，德和产生骄傲的能力，恶和产生谦卑和憎恨的能力就被认为在心理性质方面是相等的："凡引起爱或骄的任何心灵的性质都是善良的"，575；同样的性质，由于同情，永远产生骄与爱，谦与恨，589。
C. 骄傲的恶和德，592及以下；它们所以称为善良的或恶劣的，是依它们对他人是愉快的或不快意的而定，而并不考虑它们的趋向，592；这是由于同情和比较，593；同情使骄傲有几分和功有同样的效果，但是比较则使我们恨它，骄傲在我们面前显得恶劣，尤其是当我们自己也骄傲时，更为如此，596；骄傲对有骄心的人是有利益的，因为它能增加他的能力，并且是愉快的，597（比较295，391，600）；谦卑只是在外表上才需要，598；英雄的德性是稳定的、确立的骄傲和自重，599（参看道德的条§2.A，3.D.同情条§2-3）。
教育（education） ——直接产生信念的一种习惯，116；一种人为的原因，和同意任何意见的一种谬误根据，117；教育和道德上的善恶区分，295；协助利益和反省，来产生对于正义的道德赞许，500。
接近（contiquity） ——因果观念所不可缺的一个关系，75；一个印象使一个因接近而与它发生关系的观念生动起来，100，110；不是信念的一个来源，如因果关系那样，107；是"自然"中的一个关系，独立于知性作用之外，并在其前，168；联结各个观念，不联结各个印象，283。
它对于想象的影响，109；导使人破坏正义法则，并使政府成为必要，535；如要产生骄傲，必需要骄傲的原因和对象互相接近，304；当与因果关系和类似关系结合起来时，产生同情，318，320；它对于情感的影响，427及以下。
接续（succession）
§**1.** 独立于知性的活动之外，并在其以前的，168；与同一性相混，202，254及以下；自我是知觉的接续，277；没有满意的学说可以说明那些在我们的思想或意识中结合各个接续印象的原则，636（参看时间条，同一性条3，4）。

§**2.** 接续和财产权，505，513；接续和政府，559；被想象协助，就如居鲁士的要求，560。
谨慎（慎思）**(prudance)** ——企图"使我们的行为契合于一般的习惯和习俗"，599；有些道德学者把慎思置于诸德之首，虽然它只是"一种自然的才能"，610。
经验（experience） ——与知识和科学推理相反，82（比较157）；对经验的性质加以说明，87；推理的基础，87；在根据原因（参看该条§7.B）和结果而进行的推论中，产生了确实性，124（比较623）；不完全的和相矛盾的经验产生概然性，131；经验中所以有互相反对的情形，是由于隐蔽原因的秘密作用，132；推断若达到经验以外，便无根据，139；与"想象的自主活动"相对立；各种经验是被"产生它们的一个共同对象结合起来的"，而实验则不是这样，140；经验和效力观念，157及以下。
经院派的（Scholastic） ——经院派的自由意志学说，312。
惊奇（surprise） ，301。
距离（distance） ——被理性所发现，而非被感官所发现，56，191；不是借光线所夹的角被认识的，636，638；两种距离，59；距离和差异，393；距离对于情感的影响，427及以下。
K
克拉克（Clarke） ——论原因，80。
空间（space） （参看广袤条§1）——哲学关系的一个来源，14；空间的无限可分性，29及以下；广袤由不可分的部分形成，因为那样一个观念不含有矛盾，32；论证总结，39；答复各种驳斥，40及以下；我们的空间观念的来源，33及以下；空间观念是有色的各点和其显现方式的一个摹本，34；空间的各个部分是有色而凝固的原子的印象，38；没有真空，40；真空的观念，53及以下；说明我们可以幻想自己有一个空虚空间的方式，62及以下；空间的各个部分是共存的，427；空间的各种性质对情感的关系，429及以下。
恐惧（fear） ——恐惧与概然性，440；由喜与悲的混合所引起，441及以下。
夸奖（praise） ——夸奖和责备，只是一种较为微弱并难以觉察的爱和恨，614。
快乐（pleasure）
§**1.** 快乐和痛苦，是一种印象，没有人认它有一种继续的存在；它们只被认为

是"单纯的知觉"，192；虽然和其他种类的印象是同样不自主和猛烈的，不过它们并不像其他印象那样恒常不变，194；它们虽然也有一惯性，可是那一种惯性"是另外一种性质的"，195。
§**2.** 快乐和痛苦本来发生于灵魂或身体中，（称作什么，可以随便，）276（比较324）；我们由夸奖所感到的快乐是通过同情心发生的，324；只由同情发生，同情供给我们以生动的观念，因为每一个生动的观念都是愉快的，353-354；快乐和痛苦立刻产生直接的情感，276，399，438；"善和恶，换言之，就是快乐和痛苦"，439；痛苦是人类心灵的主要促动原则；没有这些原则，我们在颇大的程度内（比较439）是不能发生情感或行动，欲望或意志的，574；为什么对真理的追求令人高兴，448及以下，包括着许多不同的感觉，472。
§**3.** 快乐和痛苦"纵然不是德和恶的原因，至少也和它们分不开"，296；不单是美的必然伴随物，而且是美的本质，299；快乐和机智，297（比较590，611）；德和恶是以一般考虑下的性格和行为所引起的特殊快乐和痛苦为转移的，472；道德上的善恶区分完全依靠于我们自己或他人的心理性质所刺激起的某种特殊快乐和痛苦的情调，574；这种痛苦或快乐可以发生于四个不同的来源，591；每一种德都在旁观者心中刺激起一种各不相同的感觉，607；由快乐易于转移到爱，605；赞许的快乐能够被占有人的一种完全不自主的性质刺激起来。609（参看道德的条，§2-4；同情条，§3.A.）
§**4.** 哲学，好奇心或求知的野心的惟一辩护理由，就是："我感觉到，我如果不满足它们，我就在快乐方面有所损失"，271；在我们的思辨中应当遵循最愉快的指导，271。
L
懒惰（indolence） ——为什么可以原谅，587。
劳动（labour） ——分工增加人的能力，485；主张各人对其劳动有财产权的那个理论，505注。
类比（analogy） ——第三种概然性，142，147；领我们达到经验以外，209；信念的感觉只能比照其他感觉加以说明，624。
类似（resemblance） （参看关系条）——观念联合的一个来源，11；哲学关系的一个来源，14；一个可以解证的关系，是被直观所发现的，69，70，413，463；印象和观念的类似使得观念生动起来，99，110（比较142及以下，163及以下）；用画像和礼节来加以说明，100；不是信念的来源，因为它不强制心灵，107；不过它协助信念，而且如果缺乏类似就把信念毁坏了，113；在根据原因和结果所进行的一切论证 中都用类似关系，142；在类比推理中的应用，

142；在心灵中产生一个新的印象，165；独立于知性作用之外，并在其前，168；是错误的最富饶的来源，61；在不同时候，我们知觉的类似关系=恒定性，并且使我们认为我们各个类似的印象是有个体的同一性的，并且是一个单一的、同一的印象，199；这个信念是另一个类似关系的结果，那另一种类似关系就是在思考一个同一对象时的心灵作用和思考接续而至的类似的对象时的心灵作用之间的类似关系，202；因为"那些使心灵处于同一或类似心向中的观念是很容易互相混淆的"，203，204注，253及以下（参看同一性条，错误条）；我们永远不能由知觉的存在推论它们与对象的类似，217；一个印象必然类似于它的观念，232；依靠于记忆，261，并且产生人格同一性的意念（参看该条），253及以下，261；各个印象只借类似关系联结起来，283，343，骄傲的原因和对象的类似关系，不足以产生骄傲，304-305；同情心的一个原因，318，320；各个印象的同一性比最完备的类似关系所产生联系更为强烈，341。

理证（demonstration） ——理证和概然推理，31；数学的理证，42，166；建立在不精确的观念上的不是本义的理证，45及以下；含着反面的绝对不可能性，161（比较166）；理证科学的规则是确实无误的，不过人的各种官能在其应用时容易发生错误，180；发现了观念本身的比例，448；四个可以理证的关系，——类似，相反，性质的程度，数量或数目比例，464；没有任何事实能够被理证，463。研究各个观念的抽象关系：它的范围是"观念世界"，至于意志则把我们置于"现实世界"中；由此可见，理证和意志就完全背道而驰，413；只是间接地影响我们的行为，414；为什么理证使人快乐，449；主张"道德可以理证的"的意见，受到批评——在这个理证中，没有人曾经前进过一步，463。

理性（reason）

§1. 形象和有形象的物体之间所作的理性的区别，25，43；强制我们由一个对象的印象过渡到另一个对象的观念或信念上的，不是理性，而是习惯，97；与想象相对立，108，268；与经验相对立，157；三种理性，即知识、证明、概然推理，124；永远不能产生效力观念，因为（1）它永远不能产生任何原始的观念（比较164）；（2）就其有别于经验而言，永不能使我们断言，存在的每一种开始都必须要一个原因，157（比较79，172）；动物的理性，是由它们的行为和人类行为的类似推断出的，176（比较610）；"只是我们灵魂中一种奇妙而不可理解的本能"，179；理性方面的怀疑主义，180及以下，只能被漫不经心和毫不注意所医治，218，269；把距离和外在性报告我

们，191；它并不区分各种知觉，192；并不，也永远不能给予我们以关于物体的继续独立存在的信仰，193；理性（或反省）与想象（或本能）冲突，报告我们说，我们的全部知觉都有间断，215（比较266），理性和感官互相对立，或者不 如说，根据原因与结果而进行的论证与使我们确信物体的继续独立存在的论证互相对立，231，266；向我们说明不可能指出一个果实的滋味同其形象等的位置关系，238；与想象互相对立："在一个虚妄的理性和完全没有理性之间我们毫无选择"，268；理性是真与妄的发现，458；要不比较各个观念，要不推断出一个事实来：它或则从事于各个对象的关系，或则考察事实问题，463（比较413）；根据于"纯粹理性"的论证与根据于权威的论证相对立，546；人类高出于畜类的主要根据，610（比较176）。

§**2. A.** 理性和意志，413及以下；永不能成为意志和任何动机，414（比较457）；永远不能阻止意志，并且"是，而且只应当是，情感的一个奴隶"，415；情感不能与理性相反，"如果选择我所认为较小的福利而舍弃较大的福利，那也不是违反理性"，416（比较458）；平静的欲望或情感与理性混淆了，417，437，536，583（参看情感条§3）。

B. 道德上的区别不是由理性得来的，455及以下，理性是"完全不活动的"，并且"永远不能成为像良心或道德感那样活泼的一个原则的来源"，457，458；行为既不能为真，也不能为假，既不能合乎理性，也不能违反理性，458；德和恶既然不是关系，也不是事实，它们是感情的对象，而不是理性的对象，463-469（参看道德条§1）。

利益（interest） （参看正义条）——利益的情绪和道德的情绪容易混淆，472；给人加上一种自然的束缚力，以别于道德的束缚力，498，546；和许诺（参看该条），519及以下；三条基本"自然法"的源泉，526；利益与忠顺（参看政府条），537及以下；和贞操，573。

历史（history） ——历史的可靠性，145；历史中的环节都是同一性质的，所以转移过程是顺利的，观念活泼，信念强烈，146；历史和诗，631。

怜悯（pity） ——第二性的感情，由同情而发生，369；恶意是掉了过的怜悯，375；因为是痛苦的，而与慈善有关（慈善是愉快的），因为它们的冲动或方向是类似的，或相应的，381；一种社会的情感，491。

联结（association） ——观念的联结，是由想象在某些原则或观念性质（即类似，接近，因果关系）的指导下所完成的，11及以下，虽然这些并不是各个观念所以联结的确实无误的，也不是惟一的原因，92；各种印象只借类似关系来联结，283；观念的联结并不产生新的印象，因而也不产生情感，305，不过它由于促进各个相关印象的转移，而协助了情感，306；各观念之间和各印象之间的联结互相协助，284，就如在骄傲中，观念和印象的双重关系那样，286；联结=吸引作用，289；关 于联结所作的生理学的说明，60；所谓关系，样态和实体等复合观念，是联结的结果，13；对于财产的继承权，是由这种联结所协助的，513；概然推论或臆断是不完备的联结的结果，130。
良心（conscience） ——也名"道德的感觉"是"一种积极的原则，而理性永不能成为这个原则的原因"，458（参看道德条，§1）。
灵魂（soul） （参看心灵条）——灵魂的永生，114；"灵魂或物体，随便由你称呼"；是快乐和痛苦所由以发生的地方，276。
论证（argument） ——冗长时，会因为活跃性渐灭，而把证明降为概然性，144。在历史中不是这样，在历史中一切环节都是同样性质的，146。
逻辑（logic） ，逻辑的规则，175。
洛克（Locke） ——他对于"观念"一词的误用，2；引自洛克的原文，35；证明原因的必然性的论证，81；论能力的观念，157。
M
马尔卜兰希（Malbranche） ——论能力，158，249。
马尔秀（Malezieu） ，30。
美（beauty） ——快乐不但是它的必然伴随物，而且是它的本质；美只是快乐的一种形式，299；分为自然的和道德的两种，300；在美一方面，能够有一种正确的或错误的鉴别力么？547注；不是自主的，608；由同情心得来，364；美感是由对所有人因其所有物而感到的快乐发生了同情才产生的。因此，我们在凡有用的事物中都发现了美，576；不过一个事物仍然是美的，虽然它在实际上对任何人都不是有用的，584；美的情操和道德的情操一样，或是由单纯"影像"或"外观"直接发生的，或是由反省事物产生快乐的倾向而产生的，590。
猛烈的（violent） ——反省印象分为平静的和猛烈的两种，情感是猛烈的，276；猛烈的情感与强烈的情感应当有所区别，平静的情感和微弱的情感应当有所区别，419。
迷信（superstition） ——迷信与哲学，271。

民族性（nationality） ——民族感，317。
名称（names） ——普通的：它们在形成实体观念方面的作用，16；在使抽象观念具有一般代表性方面的作用，20；没有一个明白的观念，就被人使用，162。
名誉（fame） ——好名心，316及以下，可以借同情心来说明，316；协助对于正义的道德的赞许，501（参看骄傲条§2）。
模式的（exemplary） 模式因，171。
目的（end） ——假设各部分有一个共同目的，就可以协助一个对象的同一性的意念**（notion）**，257。
N
内在的（internal） ——与外在的相对（参看该条），464，478（参看物体及同一性条）。
能力（power） （参看原因条，§9）；能力和能力的施展之间的区别是不能认可的，172；不过"在一个哲学的思想方式下"，虽然轻浮，可是在关于我们的情感的哲学中它是通行的，311；这种区别不是建立在经验哲学关于自由意志的学说上面的，312；能力的感觉，与虚妄的自由感觉相比较，314；=通过经验所发现的一种行为的可能性或概然性，=对行为完成的预期或逆料，313；财富获得财产权的能力=对实际获得的预期或逆料，315（比较360）。
O
偶有性（accidents） ——偶有性的虚构，222。
P
判断（judgement）
§**1.** 并不必然含有两个观念的结合，96注；只是一个观想（概念）形式，"我们能够形成只包含一个观念的命题"，97注；判断就是"知觉"，456；只有判断可以是不合理的，情感和行为则不能是不合理的，416，459；道德照其本义讲宁可以说是感觉到的，而不是判断出的，470；我们的判断没有我们的行为那样自主，609。
§**2.** 判断的对象是一个实在事物的体系，108；在视觉中判断和感觉的混淆，112；与想象相反，因为它应用通则来区别前行事件中的本质的和偶有的情节，147-149；知性借着改变情感的方向，对人类的自私心提供了一种自然的改正，489，493；若与记忆相对比，有优劣之分。
偏见（prejudice） ——由通则所产生，可是也只能为通则所改正，146及以下。

平静（calm） ——平静的情感应与微弱的情感互相区别，419（比较631），与理性混淆了，417，437（比较583）。
普通的（common） ——=自然的，549。
Q
期待（expectation） ——说明了能力和能力的发挥的区别， 313（参看原因条， §9.B）。
齐一性 （一致性） **(uniformity)** ——自然的齐一性是可以理证的，89；是概然推理的基础，而不是其结果，90；齐一性的原则建立在习惯上，105，133，134；一次实验以后的推理的基础，105；间接地是概然推理的一个来源，135（参看原因条§6.B）。
谦卑（humility） ——真诚的谦卑，不能希冀，598。
强力（force） ——和活泼性，这些名词的含糊性，105，629（参看信念条）；与激动不同，631（比较419）；使许诺归于无效：这就证明，许诺没有自然的束缚力，因为"强力与任何其他希望和恐惧的动机本质上并无差别"，525。
清洁（cleanliness） ——611。
情感（passions）
§**1.** 情感是次生的印象（参看该条§1），或反省的印象，那就是说，它们是由某种本来的感觉印象发生的，而其发生"要不是直接的，要不是以观念为媒介的"，275（比较，7，119）；反省的印象分为平静的和猛烈的两种；爱，喜，骄，和它们的反对情感属于猛烈的一类，虽然这样区分并不精确，276；分为直接的与间接的：直接的情感，即欲望，厌恶，悲，喜，希望，恐怖，失望，安心，直接发生于福或祸，苦或乐；间接的情感，即骄傲，谦卑，野心，虚荣，爱，恨，怜悯，妒忌，恶意，慷慨，都由同一原则发生，不过是与其他性质结合而生的，276（比较438）。
§**2.** 间接的情感 （参看骄傲 条）。对于一个情感的观念可以借着同情心（参看该条）转化成为那个情感自身319（比较576）；各个观念的结合永不能产生任何情感，305-306；各种情感的转移法则与想象和观念的转移法则相反，因为情感容易由强烈的情感进到微弱的情感上，341-342；在冲突的情形下，情感的法则战胜了想象的法则，344-345，但是它的范围较小，因为情感是借类似性相结合的，343；各个情感"能够完全结合"，366（比较441），"决定任何情感的性质的，不是现前的感觉或暂时的痛苦或快乐，而是那种感觉的自始至终的总的倾向或趋势"，385（比较190）；情感的转移可起于（1）印象和观念的双重关系；（2）可起于任何两个欲望的趋向和方向的一

致；当对于“不快”的同情是微弱的时候，它就借前一个原因产生恨，当这种同情强烈时，它就借后一个原因产生爱，385（比较420）；伴随一个情感的任何情绪容易转变成那种情感，纵然与它性质相反，并且和它没有任何关系，419；印象和观念的双重关系只在产生一个情感时，才是必要的，而对于一种情感之转变为他种情感，则并不需要，420（比较385）；因此，情感在遇到反对，犹疑，隐匿，失纵时，就更加猛烈，421-422；习惯有增加或减少情感的最大能力，422；想象影响了我们的善恶观念的活泼性，因而也影响我们的情感，424；尤其是通过同情，427；空间和时间中接近与远隔的关系，427及以下，间接的情感往往增加直接情感的力量，439；希望和恐怖是由忧和喜混杂而引起的，441；情感的相反产生了（1）它们的交替存在，（2）互相消灭，（3）混合，441（比较278）；这依靠于观念的关系，443；概然性和情感444及以下；对真理的爱和好奇心，448及以下；虚荣，怜悯，爱，社会情感，491。

§**3. A.** 意志（参看该条）<u>和直接的情感与理性</u>（参看该条），399及以下；意志和直接的情感在动物方面也存在着，而其产生也和在人一方面永远相同，448；意志是快乐和痛苦的一个直接结果，但是严格说来，并不是一个情感，399（比较438）；情感永远不是由推理所产生的，而只是被推理所指导的；情感只是由预料到痛苦或快乐而发生的，因此，理性决不能是意志的任何动机，414，492，521，526（参看道德的条§1）；理性永远不能和任何情感或情绪争夺优势，因而“理性是并且只应当是情感的奴隶”，415，457-458；“我们一看到任何假设的虚妄，一看到我们手段的不足用，我们的情感便毫无反抗地服从于理性”，416；各种情感不能违反理性或真理，因为它们是本来的存在物，而不是表象性的存在，415，458；只有当它们带有某种判断时，它们才能违反理性，但是这时候，不合理性的就不是情感，而是判断；“选取任何公认的小善，而舍取任何大善，那并不违反理性”，416。

B. <u>平静的情感</u> 或欲望往往和理性被人相混，因为它们不产生多大情绪，如慈善、好生，“对于抽象地被思考地福利的一般欲望和对于抽象地被思考的祸害的一般厌恶”，417（比较437）；平静的情感往往反着猛烈的情感决定意志；“决定人类的不单是现前的不安”；“心灵的坚定”=平静的情感战胜猛烈的情感，418；平静的情感与微弱的情感应当有所区别，猛烈的情感与劲强的情感应当有所区别；一个平静的情感是“变为确立的行为原则的一种情感”，419（比较631）；感情和知性造成人性，两者在人性的一切活动中都是必需的，493；我们的情

感往往拒不服从我们的理性，“那个理性只是情感依据某种辽远的观点或考虑所作的一种一般的、冷静的决定”，583。
C. 欲望与直接的情感，438；“欲望发生于孤立地被思考的福利，厌恶发生于祸害”，439；“除了福利与祸害，也就是除了痛苦与快乐以外，直接的情感还往往发生于一种自然的冲动，成完全无法说明的本能”，即希冀敌人受惩罚和友人得幸福的欲望，饥饿，肉欲和少数其他体欲；“严格地说，这些情感是产生祸福的，而不是由它们发生的，如其他感情那样”，439。
§**4.** 各种情感之被夸奖和责备，是随它们的发动带有自然的和通常的力量而定的，483；我们的职责之感永远跟着我们情感的平常的、自然的过程发生，484；在社会成立以前的人类状况中，自私和偏好是正常的情感，因而是值得夸奖的，488；“每一种不道德都是由情感的某种缺点或不健全发生的”，488；一个自然的情感或对于一种行为的倾向，就是那种行为的自然束缚力，518；“一切道德都依靠于我们情感和行为的通常的进程”，532；夸奖和责备只是一种较为微弱而较为难觉察的爱和恨，614（比较道德的条§1）。
§**5.** 关于我们情感方面的人格同一性应当与关于我们的思想和想象的人格同一性有所区别，253；关于我们情感的哲学在“能力”问题方面与严格的哲学有所区别，311。
情绪（emotion） ——某种情绪都伴随着每一个观念和呈现于感官前的每一个对象，373，393；因此，当情绪增强时，我们就想象那个对象也增大了，374；这就说明各个对象在与其他对象比较时如何显得大些，小些，375。
权利（right） ——动物不能成立权利关系，326；意味着一种预先成立的道德，462注，491。
确实性（certainty） ——（参看概然性条，原因条§8）；七种哲学关系中只有四种是知识的对象（参看该条）和确实性的对象，70（比较81，87，104）；在根据因果成立的论证中，确实性是由经验得来的，124（比较153）；在特殊问题上，怀疑家也不否认自己有确信，273（参看怀疑主义条）。
R
人格（person） ——（参看同一性条§4，心灵条）。爱和恨的对象是“其他某个人，他的思想、行为和感觉是我们所觉察不到的”，329，“某个人或能思想的存在物”，331；容易由他人的观念进到自我的观念上，但相反的途径并不如此，除非在同情中（参看该条），340。

人类（man） ——他对于社会的需要，485；“一般的人类”不是爱和恨的原因，而是其对象，481；没有关于人类原始仁善的问题，只有关于人类聪慧的问题，492；人性包含着感情和知性，两者在其一切活动中都是必要的，493；人之高出于动物（参看该条）主要是由于他的理性优越，人性是“惟一的关于人的科学”，273；一个人是一束或一团不同的知觉，252，634（参看同一性条）。
人为措施（artifice） ——政治上的人为措施，不是我们区分恶与德的惟一原因，500，521，533，578。
人为的（artificial） ——在教育方面与“自然的”相对立，117；人为与正义，310（比较474及以下）；人为的=计划和意向的结果；因此一切行为都是人为的，475，529；=思想或反省干涉的结果，484；人为措施=自然借判断和知性对倔强反常 的感情所提供的救药，489，496，人为的德与自然的德相反，475，577，580；正义虽然是人为地发生的，可是必然发生的，而非任意的，483-484；三个基本的自然法，不论如何必然，都是完全人为的，526；正义虽然是人为的，而对它的道德性的感觉仍是自然的，619。
S
撒利族法典（Salic law） ，561。
莎夫茨柏雷（Shaftesbury） ，254。
善 （或福） **（good）** ——对于片面的被思考的善的普遍的欲求，417；福与祸=快乐与痛苦，276，399，438，439（参看道德的条）；三种善的分别；我们心灵的内在快乐，我们身体的外面优势，所有物的享有，487。
善（goodness） 与慈善，602及以下。
上帝（god） ——原始推动者，159；上帝的观念由一个印象得来，160；关于一个非物质的、能思想的实体的学说必然是和斯宾诺莎的体系一样，达到无神主义上，240及以下；上帝的观念由一些特殊的印象得来，那些印象中没有一个包含任何效力，或者似乎与其他任何存在有任何联系，因此，我们就没有作为原因的上帝的效力的观念，248；把上帝视为可以补充一切原因的缺点的一个有效原则，那就无异于使他成为我们一切知觉和意想的（不论好的或坏的）发动者，249；宇宙的秩序证明一个全能的心灵，不过我们不能有上帝的观念，正如我们不能有任何强力的观念一样，633注。
社会（society） （参照正义条§2）——为了满足人的需要必需有个社会，485；首先是由两性间的自然爱慕所产生的，486；随后是由关于共同利益的反省所产生的，那种共同利益达到一个协约上，而那种

协约并不是一个许诺，487；这种反省是那样单纯而明显的，以至野蛮国家不能经久，而且“人类的最初状态和状况可以正当地认为是社会的”，493；“自然状态”是一个哲学上的虚构，493；虚荣，怜悯，爱，是社会的情感，491；在社会以前没有许诺，516；政府不是一切社会都需要的，而是由外战所引起的，540；没有政府的社会的状况是人类的最自然的状况之一，并且在第一代以后长期存在，不过没有正义，社会就不能维持，541；社会同人类一样古，自然法也与社会一样古，542；社会的德，578。
神迹的（miraculous） ——与“自然的”相对立，474。
神学家（theologians） ——他们关于思维实体的学说是地道的无神主义，和斯宾诺莎的学说一样，240及以下；他们的体系和斯宾诺莎的体系有其共同的荒谬之点，243。
审虑的（deliberate） ——审虑的和偶然的行为的区别暗含着必然的学说，412。
生动的（liveliness） ——印象的生动性，98及以下，119；这个名词的意义含糊，105（参看观念条）。
诗（poetry） ——120，121；关于黄金时代的诗意的虚构，494；诗与历史；诗的热情和严肃的确信，通过反省和通则而互有差异，631。
时间（time） （参看接续条）——哲学关系的一个来源，14；时间的无限可分性，29及以下；时间的本质是：它的各个部分从来不是共存的，因此，时间是由不可分的刹那组成的，31（比较429）；时间观念是由我们各种知觉的接续得来的，35；没有单独的时间观念，36；时间的观念不是由任何特殊的印象（不论是感觉的或是反省的）获得的，而是由各种印象出现的方式获得的，37（比较96）；时间或持延的观念被一个虚构应用到不变的对象上，37（比较65）；时间的不可分的刹那是充满着某种实在的对象或存在的，39；因此，没有空虚的时间，40，65；被因与果同时存在的说法所消灭，76；时间或持续是位于单一和多数之间的，因此是同一性的观念的来源，201；“一般共存”的关系区别于“在心灵面前出现的同时性”关系，237；时间中的接近与距离，427及以下；不产生任何实在的东西，因此，财产权既是由时间产生的，所以它并不是对象中的任何实在的东西，而是情调的产物，515。
实体（substance）
§**1. A.** 各种实体是由联结作用所产生的一类复杂观念，13；实体这个观念是简单观念的一个集合体，想象把这些简单观念结合起来，给予

它们以一个共同的名称，16。
B. 实体的虚构，用来支持各个物体的想当然耳的单纯性和同一性，219及以下；“一个不可理解的幻想”，222；逍遥学派关于实体和实体的形相的区别，221；整个体系是不可捉摸的，222；没有一个印象能产生实体的观念，232（比较633）；实体的定义，即“一种可以自己存在的东西”，是和“可能设想的任何东西都符合的”，233。
§**2.** 灵魂的实体，232及以下；（参看心灵条），“关于灵魂的实体的问题是绝对不可理解的”，250；不可能把一切思想和一个单纯而不可分的实体结合起来，正如不可能把一切思维和广袤结合起来一样，239；“关于一个能思维的实体的非物质性，单纯性和不可分性的学说，是真正的无神主义”，是和斯宾诺莎所主张的思想和物质共同寓托于其中的那个实体的统一性的学说相一致的。240及以下；斯宾诺莎关于样态和实体的学说和神学家的学说的比较，243-244；自我与实体是同一的么？635。
实验（experiment） ——第一次经验以后的有效的推断，105（参看原因条，§7.B）；凭借于自然的齐一性原则，131；“在推测将来时，过去每一个实验显然都有同样的分量，而只有较多数的实验才能加重某一方面”，136；“各个实验的协力增加一个观点的活泼性”，138（比较140）。
实在性（实在物）（reality） （参看存在条）——两类实在性，一类是把记忆和感官的对象，另一类是判断的对象，108；“当一个对象的存在是连续不断的，独立于我们在自身所意识到的那些不停的变化以外时，我们就认为那个对象有充分的实在性”，191；意志把我们置于“实在事物的世界”中，而实在世界是与观念世界（这是解证的领域）相对立的，414；真理=对观念的实在关系的符合，或对实在存在的事实的符合，448。
视觉（vision） ——视觉并不把距离或外在性报告我们，只有理性报告我们，191；知觉和触觉合起来给予我们以广袤这个观念，235；只有视觉和触觉的印象是有颜色和有广袤的，236及以下。
事实（fact） ——事实的真实=符合于“各个观念的实在关系，或实在的存在和事实”，458；知性或是比较各个观念，或是推断出事实来，463（比较413）；（比较原因条，§7）；道德不成立于能够被知性所发现的任何事实，468；当你寻觅一种行为的道德性时，你只能在自身以内发现赞许或不赞许；“这里有一种事实，不过它是感情的对象，不是理性的对象”，469。

事实问题（matter of fact） ——由因及果的全部推理的结论，94；与各个观念的关系相反对，463（比较413）（参看事实条）。
适合（decorum） ——612。
适合性（fitness） ——不是分配财产时所依靠的一个原则，502。
守财奴（miser） ——以此为例来说明，314。
舒畅心情（good humor） ，611。
淑德（modesty） ，570及以下。
数量（quantity） ——数量和数目是关系的一个来源，14；数量或数目的比例是一种可以理证的关系，70，464。
数学（mathematics） ——数学点，数学点观念的性质，38及以下；数学的定义与广袤的不可分的部分的理论符合，不过它的证明是和这种理论不符合的，42；数学的对象真正存在着，因为我们有关于它们的明白观念，45；几何学的证明名不符实，因为是建立在不精确的观念上的，45及以下，那就是说，几何学中完全相等的观念是一个虚构，48；直线，49；平面，50；几何学不及数学和代数那样精确，71；几何学的价值，72；作为数学的对象的那些观念没有含着神秘性，因为它们是由印象模拟而来的，72；数学的必然性依靠于知性的活动，166；数学的解证只是概然的而当它们冗长的时候尤其如此，180；受想象的支配，198（比较48）。
私人的（private） ——私人的和公共的职责，546；私人的和民族的道德的比例是被世人的实践所决定的，569。
思维 （思想） **(thought)** （参看心灵和物质两条）——思维与广袤的关系，234及以下；唯物主义者的错误在于把一切思维与广袤结合起来，235；他们正和他们的反对者一样错误，他们的反对者是把一切思维同一个单纯而不可分的实体结合起来，239，不论他们认思维只是一个“变状”或“样态”，243，或是能思维的实体的一种“作用”，244；能够被，并且也就被物质或运动所引起，“因为人人都看到他的身体的不同的情况能够改变他的思想和情调”，248；“借着比较思维和运动这两个观念，我们发现它们是彼此差异的，而且借着经验，也发现，它们是经常结合着的”，因此，此一个是另一个的原因，248。
斯宾诺莎（Spinoza） ——他的可恶的假设几乎等于关于灵魂的非物质性（精神性）的假设，241及以下；他关于样态的学说，242；他的体系和神学家的体系都有其共同的荒谬之处，243-244。
T
天才（genius） ——能够从应用一般名词搜集确切观念的一种神奇官能，24。

添附（accession） ——和财产，509以下。
填充性（solidity） ——一个第一性质，227，不能具有"实在的继续的，独立的存在"，如果颜色、声音都被认为是"单纯的知觉"，228；我们的"近代哲学"没有留下正确的或满意的填充性观念，因而也没有留下关于物质的满意的观念，229；=消灭的不可能性，因为（原作但是）这就意味着某种实在对象的被消灭，230；没有任何印象是填充性这个观念所由以发生的；不是由触觉来的，因为（1）物体虽然是借它们的填充性被人感觉的，可是那种感触是与填充性十分差异的一种东西，"它们并没有丝毫类似之点"，230，（2）触觉的印象是单纯的印象，填充性的观念是一个复合观念，（3）触觉的各个印象是可变的，231。
通常的（usual） =自然的（参看该条），483，549；情感的通常的力量是夸奖的标准，483，488。
同意（consent） ——不是政府的基础（参看该条），542及以下；住在政府的领土以内并不是对一个政府的同意，549。
同情（心）（sympathy）
§**1. A.** （参看同一性条§4，）可以用一个观念之转化为一个印象来解释，317，427；自我的观念或印象永远是当下存在的，并且是生动的，317，320（比较340）；因此，凡与我们相关的任何对象必然以一种同样活泼的概想来被设想，317；但是其他人们是和我们密切类似的（比较359，575）；所以这种类似关系就使我们容易体会他们的情调；接近关系和因果关系也与以协助，三者合起来把对于一个人的印象或意识转达到对于他人的情调和情感的观念上，318，320；因而对他人情调或情感的观念就可以"那样生动起来，以至于变为那个情调或情感自身"，319；因为一切观念既然是由印象借来，而其和印象的差别只在于活泼性，所以这个差别一旦消除，那么对于他人的情感的观念也就转变为它们所表象的那些印象自身；319（比较371）；关系借着对他人的观念和我们自己人格的观念的联结，而产生了同情，322（比较576）；在同情中，心灵由关于自我的观念进到关于另一对象的观念，这是与观念转移的法则相反的；它所以是这样，乃是因为"我们的自我如果离开了对其他任何对象的知觉，实际上就毫无所有"；"所以我们一定要把视线转向外界对象，并且也很自然地以极大的注意去考虑那些与我们接近或类似的对象"，340；每一个人都和我们自己类似，并因而在影响想象方面对其他每一个对象占有一种优势，359；"人们的心灵是彼此的一面镜子"，365；我们只是根据情感的外部标记来推测我们所同情的那种情感（比较371）；"没有他人的

情感直接呈现于心灵之前”，一切感情都迅速地由一个人传至另一个人，正如交缠在一块的几条弦的运动一样，576。
B. 怜悯的来源，369及以下，“传来的同情的情感有时由于它的本来的情感的微弱而获得力量，甚至从本来不存在的感情的转移而发生起来”，370（比较319，584）；“我们把想象由原因（灾难）带到它通常的结果（痛苦）上，首先对他的悲哀发生一个生动的观念，随后对它感到一个印象，想象在这里受了通则的影响”，370（比较319）；“我们往往通过传导而感觉到他人的并不存在的，而只是借想象的力量预料到的苦乐”，385；这需要想象的绝大努力，而想象必须得到某种现前的活泼的印象的协助的，386。
C. 由两个不同的原因发生，（1）印象和观念的双重关系，（2）几种冲动的平行方向，就如，当对于不快的同情是微弱的时候，它就借前一个原因产生了恨，而当是强烈的时候，它就借后一个原因产生了爱，385；同样，我们之判断对象既然多半凭借于比较，而少凭借于它们自身，所以借着同情就发生了与他人所感到的情感相反的一种情感，375（比较589）；当他人的反对增强了我们的情感时，同情心往往以其相反情感的面容出现，因为他人的情绪若非有几分变为我们自己的，就永远不能影响我们：比较和同情的作用直接反对，593；在转变一个观念为一个印象时，同情比之比较作用需要更大的力量和活泼性，595；是一种偏私的性质，“它只在一方面观察它的对象”，371；双重同情，389；同情的双重回跃，602。
§**2.** 在一切人中都发现有同情，并且是同一民族中的人们性情所以齐一的来源，317；协助爱和恨，349；是对于亲朋之爱的一个原因，因为同情提供我们以活泼的观念，而每一个活泼的观念都是愉快的，353，对他人的同情所以愉快，只是“由于它给了元精以一种情绪”，354；是我们所以敬重富人的主要原因，这种敬重往往是不计利害的，358，361，616；在整个动物界都可以观察到，363，398；在人类方面特别可以观察到，人类每有一种欲望，都是针对社会的，363；甚至在骄傲中，野心中，贪婪中，好奇心中，肉欲中，都以同情为其灵魂或鼓动的原则，363；美的来源，364；因此，我们在每一种有用的东西中都发现了美，576；同情说明为什么效用是使真理成为愉快的必需条件，450。
§**3. A.** 是他人的判断所以影响我们的理由，320；是我们由夸奖得到快乐的一个源泉，323；对他人意见的同情使我们认自己的不正当的行为是恶劣的，499；对公益的同情心是对正义的道德赞许的来源，500；美感大部分依靠于对那个对象或性质的所有者的快乐的同情

上，576；在同样方式下，往往产生了我们道德的情绪；“是我们所以敬重一切人为的德的根源”，577；它也产生了许多其他德性，即产生了我们因其有益人类而加以赞许的那些德，578；我们若非借着同情，就不能对社会发生广泛的关切，579；使我们赞许那些有益于占有者的那些德，纵然那些人是陌生的人，586（比较591）；说明了同样的性质永远激起骄傲和爱的这个事实，589；使我们能够照他人看待我们的眼光来观察自己，甚至不赞许那些对我们有利的性质，589；是我们所诿于骄傲和谦卑的那种恶和德的根源，592；“人类灵魂的交感是那样地密切和亲切的，以致任何人只要一接近我，他就把他的全部意见扩散到我心中，并且在或大或小的程度内影响我的判断”，因此，我自然要照一个人考虑他自己的那个观点来考虑他，592；使得骄傲有几分和功德有同样的效果，595；我们对于性格与自己相似的人有一种立刻的同情，604；道德区别的主要根源，618；是一个很高贵的根源，比人类心灵的任何原始的本能都高贵，619。

B. 各种反驳（1）我们的敬重心纵然没有变化；可是我们的同情仍然有变化，因此，我们的敬重并不发生于同情，581；（2）一种心理性质纵然对任何人不产生任何福利，可是我们仍然认为那个性质是善良的：“贫家中的德仍然是德”，不过对于一种本不存在的人类的福利，并不能有同情，584（比较370，371）；这是原因于“通则”：我们定了一个规则，“即只同情于那些同我们所考虑的人打交道的人们”，583（比较602）；“广泛的同情心（这是我们的道德情操所依靠的）和狭窄的慷慨（这是人类自然而有的，并且是正义的根源）之间的矛盾，借着假设了‘通则’的影响，而被消除了”，586。

同一性（identity）

§**1.** 最普遍的一种关系，14；与其说是由理性所发现，勿宁说是由知觉所发现，除非是它被因果关系所发现，74；是一种不“依靠于观念”的关系，因此，只是概然性的一个来源，73；各个印象的同一性比最完全的类似性都产生了一种较为强烈的联系，341。

§**2. A.** “个体化的原则”，200及以下，一个对象只产生一个单位的观念，多数对象产生数目观念：时间或持续也是同一性观念的来源，200；“一个对象与其自身是同一的”=“一个时候存在的对象，与另一个时候存在的它本身是同一的”；这个“原则”只是任何一个对象在所假设的时间变化中的不变化性和不间断性，201。

B. 一团物质的同一性在下列三种情形下给我们保存下来，（a）当变异对全体说来是微小而渐进的时候，256；（b）当各部分结合于一个

共同目的，尤其是当一个有机体中各部分有一种交感作用的时候，257；（c）当一个对象天然是变化的时候——就如一条河流，258。
§**3.** 我们印象的恒定性，即它们在不同时间的类似性，使我们思考它们有个体的同一性，199，202，253及以下；一系列互相关联的印象和一个同一的对象，使心灵处于同样的心向下，203。因而我们把接续性和同一性混淆了，204；两种类似关系产生了这种混乱，204注；不过这个假设的同一性被我们知觉的明显间断所驳倒，我们借着它们的继续存在的虚构，来避免这种矛盾，205及以下；并进一步借实体或物质的虚构来避免它，219（比较254及以下）（参看物体条§2，存在条§2）。
§**4. A.** 人格同一性或自我的观念，251及以下；印象永不曾被感觉认为独立于我们自己以外，189；我们在何种范围内是我们感官的对象，是一个很难解答的问题，190；在我们的身体或感官以外，并不就是在我们自己以外，191；没有任何"自我"印象，我们可由以得到一个单纯的、同一的人格的观念，251，189（参看感官条）（比较633）；除了一个特殊知觉以外，我们从来不曾亲切地意识到任何东西；一个人是"一束或一团以不可想象的速度接续而来，并且不停地迁流运动的不同的知觉"，252，634；我们所诿于心灵的那种同一性，正和我们所诿于植物和动物的同一性相似；想象使我们误认前后相承的互相关联的对象为一个同一个对象，254；我们借虚构一个灵魂，自我，或实体，来掩饰这种间断，或者想象除了它们的关系而外，还有某种不可知的、神秘的东西联结各个部分，254；我们所诿于人类心灵的同一性是一个虚构的同一性；它不能把各个知觉融为一个知觉， 它也不是它们之间的一种纽带，259；它只是由类似和因果关系所产生的一种顺 利的转移，260，636；记忆作为这些关系的源泉不但发现同一性而且产生了同一性，261，可是我们仍然把原因系列扩充于记忆以外，262；对心灵的单纯性所作的解释，也和对心灵的同一性所作的解释一样，263；自我和实体是同一个东西么？635；没有任何满意的理论来说明那在我们思想中或意识中结合相继出现的印象的原则，636；我们必须"区分思想或想象的人格同一性，和情感或我们对自身的关切方面的人格同一性"，253。
B. 自我——骄傲和谦卑的对象，277，286；我们自己的存在是可以持续的，293；"自我或我们所亲切记忆和意识到的接续着的互相关联的观念和印象"，277；"我们所谓自我的相继出现的知觉"，277；"我们各人都密切意识到其行为或情绪的那个自我或同一的人格"，286；我们心灵和身体（即自我）的各种性质，303；"关于自我的观念或印

象，永远亲切地呈现于我们，我们的意识给予我们以关于自我的那样生动的观想，所以我们不能想象任何东西能在生动性方面超出它以外”，307，320，339，340，354，427；我们自我和他人间的关系，是同情的基础（参看该条），318，322，359；容易由对他人的观念进于自我观念上，但相反的说法则不正确，340；自爱不是本义的爱，329，480。
同意（assent） ——对任何意见的同意完全依靠于所感觉到的一种强烈倾向：不得不在一种特殊观点下考虑任何事物。265（参看信念条，怀疑主义条）。
推断（inference） ——（参看信念条，原因条，）并不一定需要三个观念，97注。
推理（reasoning） ——两个对象的比较，和对于它们的恒定的或不恒定的关系的发现，当至少有一个对象不呈现于感觉时，才是应用推理的恰当场合，73；与知觉相对立，73，87，89（比较103）；并不需要三个观念，即是说，我们由一个结果直接推出它的原因，而且这是最强烈的一种推理，97注；可以还原于概想，97注；意味着预先具有观念，164；概然推理只是一种感觉，103（比较73，625）；根据原因和结果进行的推理对于意志所加的影响，119；信念是某种感觉或特殊的概想方式，它是单纯的观念或反省所不能消灭了的，184；由奥妙的推理所发生的确信，随着需要理解它时的努力程度而逐渐减低，186（比较455）；理证的和概然的推理：前者的领域是“观念的世界”，是与“实在的世界”相对立的，413；只是我们思想和观念的一种活动，而且除了观念或微弱的概想以外，没有东西能够进入我们的结论之中，625（比较103）。
W
外界的（external） ——与内心的相对立，166，167；对象（参看该条）与内心的活动相对立，464；与内心的动机、原则，或性质相对立，477及以下；没有外界存在的 观念（参看该条）与观念及印象有种类上的差别，67（比较188，211及以下）；当一个印象在我们的身体以外时，它并不是在我们自身以外的，190；因为我们的肢体本身也只是印象：凡没有广袤的印象，如声音、嗅味等，都不能是在任何东西以外的，191；“不通过一个意象或知觉作为媒介，任何外界的对象都不能被心灵所认知”，239。
外缘（occasion） ——外缘和原因，其间没有分别，171。
［渥拉斯顿］（Wallaston） ——他的学说主张所谓恶是引起虚妄判断的一个倾向，461注。

无神主义（Atheism） ——斯宾诺莎的无神主义，和关于思想实体的非物质性（精神性），不可分性，和单纯性的学说相同，240及以下，244。
无限（infinite） ——空间和时间的无限可分性，26及以下；点、线等的无限可分性，44，数量的无限性，52。
物体（body）
§**1.** 它的实在的本性发现不出，只有它的外表特性可以认知，64；能力和必然性不是物体的性质而是知觉的性质，166。
§**2. A.** 要问有无物体，那是徒然的：那是我们在我们的一切推理中所必须假设的一点，187。但是我们为什么相信物体的存在呢？即是说（a）我们为什么当各种知觉不在感官之前时，还以继续的存在诿于它们呢？（b）我们为什么假定它们有一种独立于心灵和知觉以外的存在呢？“外界存在的意象在当作一种与我们的知觉有种类上的差异时”是荒谬的，188（比较66及以下）。各种感官决不能产生一个继续的、独立的存在的信念，189-193；理性也不能产生它；因此，根源一定在于想象，193；我们把继续的存在只诿于某些知觉，192，而我们所以这样做不是因为它们的不自主性和活泼性，而是因为它们的特殊的恒定性和一贯性，194-197；一贯性和继续性的混淆，198；恒定性或类似性在不同的时候与同一性混淆，199-204；以关于独立存在的进一步假设来支持此点，205；这种假设不包含有对心灵本质的任何矛盾，而且我们相信这个假设，209；虽然它与最明白的经验互相冲突，210。
B. 为了避免这个困难，哲学家区分了知觉和对象，这个见解保留了通俗见解的一切困难，还加上了它所特有的困难，211-213；它把间断性归于知觉，把继续性归于对象，215；不论根据任何系统，都无法辩护我们的知性或我们的感官——不论是接受或排斥知觉（即物体）的继续而独立的存在，218。
C. 我们的物体观念，人们承认，只是我们所见为经常联合着的各种可感性质的一个集合体，我们认为这个混合体是单纯的，自同的，虽然它的组合性和它的 单纯性相矛盾，而它的变异也和它的自同性相矛盾，219；为了避免这些矛盾，想象就虚构了一个未知的，不可见的，不可理解的东西，称之为实体或物质，220；不过“任何一个性质既然是独立于其他性质以外的一种事物，所以也就可以设想为独立存在，而且也可以离开了其他物质，并且离开了那个不可理解的实体虚构而独立存在”，222。“整个体系是完全不可理解的，然而却是从和上述这些原则中的任何一个都同样自然的原则得来的”，222。

§**3.** 近代哲学由于区别了初性和次性就不但不曾说明外界对象的作用，反而消灭了它们，并使我们陷于有关这些性质的最诞妄的怀疑主义地步，228；如果颜色、声音等只是知觉，那么就没有留下任何东西，能供给我们以一个正确的、首尾一贯物体观念，229（比较192）；没有任何印象是物体这个观念所由以导生的——触觉并不是这种现象，“因为物体虽然是借其填充性而被人感觉的，可是触觉是与填充性十分差异的一种东西，而且两者并无丝毫类似之点”，230；根据因果而进行的论证和使我们相信物体的继续独立的存在的那个论证是彼此直接冲突的，231（比较266）。
物理的（physical） ——物理的和精神的必然性，没有区别，171；物理科学和精神科学，175。
物质（matter）
§**1.** ——笛卡尔派所说的质与力，159；或者是一个实体，支持物体的单纯性和同一性的一个虚构，219及以下（参看物体条）；逍遥哲学中所说的物质的同质性，221；含有抵抗能力，564。
§**2.** ——物质与心灵（参看该条），232及以下；大部分存在物可以不与有广袤的物体发生位置关系而存在，即是与物质没有位置上的结合，235；唯物主义者把一切思维与广袤结合起来，那是错误的，正如那些把思维同单纯的不可分的实体结合起来的人们一样，239；斯宾诺莎也是错误，他假设思维和物质都寄托于实体的单一性中，241（比较244）。
——物质或运动是我们知觉的原因，246及以下；先验地讲来，没有理由可以说明物质何以不能引起思维，247；就事实问题而论，我们发现物质或运动与思维有一种恒常的关系，“因为每一个人都觉察到身体的各种不同的倾向改变他的思想或情调”，248；因而物质可以是并且也就是思维和知觉的原因，248。
§**3.** ——物质的作用是必然的，不过这种必然性只是通过恒常的联合所产生的心理的强制倾向，400；“我并不认为意志是具有人们假设物质中存在的那种不可理解的必然性，我却认为物质具有最严格的正教徒所承认或必然承认为属于意志的那种可以理解的性质，不论你是否称之为必然”，410。
X
希望（hope） ——与恐惧，440及以下，由喜与悲所引起，441。
吸引作用（attraction） ——心理的吸引作用与自然的吸引作用比较；它的各种原因不可解释，13。
习惯（custom）

§**1.** “凡不经任何新的推理或结论而由过去的重复所发生的任何东西，我们都称它为习惯”；它在我们有暇反省之前，就发生作用，并且是一种“秘密的作用”104。
§2.抽象观念的概括代表性的来源，20。
§**3.** （参看原因条，§7）强制我们由一个对象的印象进于另一个对象的观念或信念上，97，170；在根据一个实验而进行推断的情形下，“在一个迂回而人为的方式下”被反省产生出来，105（比较197）；使我们确信自然的齐一性原则，105，134；一个“充分而完备的习惯”，把过去转移于将来，135；怀疑主义证实了一个观点，即一切根据因果而成立的推断都建立在习惯上，183（比较223）。
习惯有两种，一种间接产生了一个活泼的观念和信念，另一种是直接产生的，即教育，116；但是后者是一个人为的原因，不是自然的原因，因而哲学家认为它是对任何意见给以同意的一个谬妄根据，117；有意识地重复各种实验，也并产生不了一个特有的习惯，140。
一个不完善的习惯是概然性的一个直接来源，130（参看原因条，§8.C）；一个完备的习惯分化了一个间接的来源，133及以下；它被一种相反的经验“分裂开来而散布”出去，后来又被经验的协力而重行结合起来，134。
习惯是非哲学的概然性的一个来源，因而是它的惟一救药，146及以下；在通则（参看该条）的形式下甚至反着现前的观察和经验影响了判断，147；因此，引起了想象与判断之间的对立。
§**4.** （参看物体条）由我们各个知觉的连贯推出它们的继续存在来的论证是建立在习惯上的，但是仍然与我们根据因果而成立的论证十分差异，因为这种推断是在一个间接而迂回的方式下由知性和习惯发生的，197（比较105，133）；我们各个知觉的规则性都不能使我们推断出某些未经知觉的对象中的较大程度的规则性，因为这就假设了一个矛盾，即“借从来不曾存在于心中的东西而获得了一种习惯”，197；“这样把习惯和推理扩展到知觉之外，决不能是恒常重复和联系的直接而自然的结果，而必然是由于其他一些原则之合作而发生的”，这些原则就是想象原则，198。
§**5.** “在我们的情感中，也如在我们的推理中一样，迅速把我们带到正当的界限以外”，293；使我们对自己有一个好感，“因为心灵在观察熟习的对象时感到愉快舒适”，355。有增加或减弱情感的很大力量；对于心灵有两种原始的效力：产生实行或观想的顺利性，随后又产生一种趋向或倾向，422，顺利程度太大时，就把快乐转变为痛苦，423；

增强一切积极的习惯，424；是作为一种财产权名义的现实占有的来源，503。
协议（convention） ——以稳定性赐予所有物，489；不是一个许诺，“只是关于共同利益的一般意识，社会全体成员都互相表示这种意识”，就如共同划船的两个人的共同意识一样，490；没有许诺的协议是语言的来源，490；许诺在人类协议以前是不可理解的，516；协议在许诺方面创造一个新的动机，522；是政治正义也是自然正义的来源，485。
习惯（habit） （参看习惯条）——只是自然原则之一，并且由那个来源得到它的全部强力，179。
喜悦（joy） ，喜悦和骄傲，290；喜悦与悲哀的混合产生希望和恐怖，441及以下。
戏剧（drama） ，115；戏剧的一致，122。
先验的（a priori） ——先验地讲，任何东西都可以被任何东西产生出来，247；没有先验地必然的联系存在，466；关于淑德的先验论证，571。
现象（appearance） ——现象和一切存在和实在对感官说来都是同一的，188及以下；一切感觉被心灵感到就真正是它们那样，189；“心灵的一切活动和感觉必然是在每一个点上，现象正如其实在，实在也正如其现象”，190（比较385，417，582，603，632），现象和存在之间的区别来自想象，193及以下；“倘使我们不改正事物的暂时现象，并忽略我们的当下情况”，582，我们就不能有语言或进行交际；对象在感官面前的现象需要经常由反省加以改正，603，并由想象所造的一般规则加以改正，632。
相等（equality） ——线段等的相等，关于相等的各种困难，45及以下，完全的相等是一种虚构，448。
相反性（contrariety） ——关系的一个来源，15；四个可以证明的关系之一，是被直观所知觉的，70，464。
只存在于存在和不存在之间，173；各个实在的对象都不能是相反的，247。骄傲与谦卑是直接相反，并且互相消灭，278；爱与恨也是如此，330；各种情感的相反性结果产生了（a）交替；（b）互相摧毁；（c）混合，441。
想象（imagination） ——与记忆相对立，8及以下，86，93，97注，628（比较265）；与记忆及理性相对立，117；与经验相对立，140；与判断相对立，148-149；与知性相 对立，97，267（比较182）；有移置和改变观念的能力，10，92，629；主要从事于形成复

合的观念，10；根据某些原则，联结各个观念，10；那些原则有时候是“恒定的，不可抗的，普遍的”，在其他时候，又是柔弱的，可变化的，不规则的，甚至在立身处世中没有用处，225（比较148）；因而就领我们达到直接相反的意见上，266（比较231）；知性=“想象的一般的，较为确定的特性”，267；想象的这种活动之为自然，正如疾病之为自然一样，因而被哲学所抛弃，226；由模糊的观念进于生动的观念，339；但是在情感一方面，则与此相反，340-345（比较509注）；想象在两个观念之间的一来一往构成一种完备的关系，355；“把习惯和推理扩充及于知觉以外”，197；当它的对象消逝时，想象还继续前进，正如正划着的船一样；使一种不完善的齐一性趋于完善，198，213，237；通则的来源，371，385，504注；少受抽象推理的影响，185，268；容易受近处事物的影响，不易受远处事物的影响，因此，政府是必要的，535；想象和情感，340及以下，借着一种大的努力使我们同情一种不被知觉的感情，371，385-386，在同情心中把一个观念转变为一个印象（参看该条），47；是决定财产权的那些规则的来源，504注，509注，513，531，559，566；动物不能感到想象的快乐或痛苦，397。

逍遥学派的（peripatetic） 关于自然，自然中交感和反感的虚构，224。

效能（efficacy） ——原因的效能（参看该条，§9），156；效能的观念不由理性得来，157；而是由印象得来，158及以下，第二性原因的效力，160。

效用（utility） ——使真理成为愉快的，不过只是借助于同情，450；美的一个来源，576；效用通过同情成为道德情绪的来源，577。

协作（co-operation） ——增加人的能力，485。

心灵（mind） （参看同一性条，§4）。

§**1. A.** “心灵只是被某些关系（比较636）所结合着的一堆不同知觉或其集合体，并错误地被假设为赋有一种完全的单纯性和同一性”，因而如果把任何特殊的知觉和心灵分开，或把一个对象与心灵结合起来，那并不荒谬，207（参看同一性条，251及以下）；“心灵是一种舞台：恰当地说，在同一时间内心灵是没有单纯性的，而在不同的时间内，它也没有同一性”：不过我们决不可因为拿舞台来比拟心灵，发生错误想法，因为“这里只有接续出现的知觉构成心灵”，253；心灵比做一个共和国，261；“要想对人类心灵有一个正确的观念，就该把它视

为各种不同的知觉或不同的存在物的一个体系；这些知觉是被因果关系联系起来，互相产生，互相消灭，互相影响的”，261。
B. 心灵仿佛一具弦乐，各种情感慢慢消逝，441（比较576）；只有心灵的性质是善良的或邪恶的，574；“德或恶需要心灵的某些持续的原则”，575；一切人的心灵 在其感情和作用中都是相类似的，576；能支配它的全部观念，因而信念不能是一个观念，624；“在任何重要的条款方面，心灵都几乎不能改变它的性质”，608；理智世界不像自然世界有那么些矛盾：“我们关于理智世界所有的知识都是自相符合的，至于我们所不知道的，那我们就只好听其自然了”，232；“心灵的各个知觉是完全被人认识到的”，366（比较175）。
§**2. A.** 心灵的非物质性（精神性），232-250；我们没有心灵的实体的 观念，因为没有这样印象，232；如果所谓实体指的是某种能独立存在的东西，那么知觉就是实体了，233；我们也没有任何寓存观念，234；有关心灵的实体的问题是绝对难以理解的，250。
B. 心灵与物质在位置上的结合；人们争辩说，思维和广袤是完全不相容的，因而灵魂必然是精神性的，234；但是下面的说法是真实的，就是：大部分存在物虽然存在，而却不在任何地方存在，就是一切对象和知觉（除了属于视觉和触觉的以外，235）和想象认为有位置的那些别的对象，237；因此，那些把一切思想与广袤（参看该条）结合起来的唯物主义者就都是错误的，239；不过也有些印象和观念是确实有广袤的，主张能思想的实体的精神性，不可分性和单纯性的学说是一种真正的无神主义，并且为斯宾诺莎的一切臭名昭彰的意见作了辩护，241；斯宾诺莎说，对象的宇宙是一个单纯实体的变状，神学家说，思维的宇宙是一个单纯实体的变状，242；两种见解都是不可理解并且同样荒谬的，243-244；并且归结到一个危险的不可挽救的无神主义，244；如果你称思维为灵魂的活动，而不称它为灵魂的变状；结果仍然一样，245，246；我们知觉的原因可能是而且也就是物质（参看该条）和运动，247-248。
信念（belief） （参看怀疑主义条）
§**1.** 知觉的活泼性，86；对于任何观念的一种强烈而稳定的观想，97注，101，103，116，119，“活泼性”与“明白性”有别，因为在不信中也和在信念中一样有同样明白的对象观念，不过在信念中，那个观念是在不同的方式下被观想的，96；一个观念的强劲有力，是和它在心灵中所产生的激动有所区别的；因此就产生了诗和历史的差别，631（比较419）；活泼性不是各个观念之间的惟一差异；各个观念使人实在有不同的感觉，636（比较629）；印象的活泼性不是真理的尺

度，也不是信念的惟一来源，143，144；就如，哲学的概然推论就和非哲学的概然推论互相差异，因为它借反省和通则改正活泼性，146及以下，631。
§**2.** 它是由对于当下印象有一种关系而产生的一个活泼观念，93，97，98，209，626，而这种关系是由习惯所产生的，102；信念只由因果作用产生，而不由类似和接近两者产生，107；不过也因为有这些关系而加强并因为没有这些关系而
减弱，113。
§**3.** 信念会因冗长的论证而减弱，144；这是怀疑主义的救药，186（比较218），268，在历史方面，146，和道德学方面则有例外，因为它们各有特殊的兴趣，455；不完备的信念是不完备的习惯的直接结果，或是分散了的完备习惯的间接结果，133及以下；伴随概然性的信念是一种混合结果，137；非哲学的概然性，146及以下。
§**4.** 由因果关系发生的对一个对象的存在的信念，不是附着于单纯的对象的观想上的一个新观念，623（比较66及以下）；（a）它不是附加到对象观念上的一个存在观念，因为我们没有任何抽象的存在观念，623；（b）它根本不是一个观念：如果它是一个观念，那么一个人愿意相信什么，就能相信什么，因为心灵可以支配它的全部观念，624（比较184）；信念"只是某种感觉或情调"，它不依靠于意志，而且只有它可以使事实和幻想区别开来，624，153；较正确地说来，它宁是人性中感觉部分的一种活动，而不是认识部分的一种活动，183（比较103），并且不是一种单纯的思想活动，184。不过它不是和观想有所区别的一种感觉或印象；因为（a）对于每一个各别的事实观想并没有一个各别的印象与之相伴，625；（b）一个活泼的观念就说明了样样事情；（c）一个坚牢观想的原因就说明了一切需要说明的东西，626；（d）一个坚牢观想对情感所施展的影响就说明了信念的一切效果，625（比较119）；使信念区别于观想的那种感觉，只是一种坚牢的观想，627；劲强，活泼性，填充性，坚牢性，稳定性等名词的含糊性，629。
§**5.** 对于物体（参看该条）的存在的信念，187；各种知觉的继续存在不但被人假设，而且被人相信，209；对于感官和想象，或对于理性的信念，永远得不到说明；疏忽懈怠或漫不经心是怀疑主义大惑的惟一救药，218（比较186，268，146，632）。
§**6.** 信念对于情感的影响，119，625，对于传中想象的影响，例如，在诗中，120；想象对信念的反作用，123。

行为（action） ——行为与真理；“行为是本来的事实与存在”，“本身圆满自足，不能断定为是真的或伪的，违反理性的或符合理性的”，458（比较415）；除非是在一种不恰当的意义下，说是间接被一个虚妄判断引起，或引起这种判断，459。
行为（actions） ——和意志（参看意志条、必然条）——动机和行为之间的恒常联合产生了由此及彼的推论，虽然人们公认人类的行为反复无常，401，411，632-633（比较575）；任何行为的必然性不是行动者的一个性质，而是旁观者的心灵强制，408；行为比判断较为自主，不过我们在行为方面也和在判断方面一样不自由，609。
行为（actions） ——行为的功，只有当行为是由人类中一种恒常经久的东西，是由一种性格出发，并因而需要必然学说时，才能存在，411，575（比较632）；只有性格和行为才能刺激起所谓德性的一种特殊快乐，472；“当我们夸奖任何行为时，我们只顾及产生那些行为的动机”；“行为只是心灵和性情中某些原则的标记”，外面的实行并没有功，477；我们所以责备一个人不践履一种行为，就因为他不曾受到那种行为的固有动机的影响，477；“使任何行为有功的那个原始的善良的动机，决不是对于那种行为的德的尊重”，478；“人性中如果没有独立于德感的某种产生善良行为的动机，任何行为都不能是善良的，或在道德上是善良的”，479；行为者的意向对于行为的道德性是必要的，461和注。
行为者（agent） ——一种行为的必然性不是行为者的一种性质，408（比较632）；行为者的意向，461。
形而上学（metaphysics） ，31，32，190。
形式（form） ——实体的形式的虚构，221。
形相（fosmal） ，因，171。
性质（quality） ——关系的一个来源，15；性质的等级（或程度）是凭直观知觉到的一种可以证明的关系，70，464；能力、必然和广袤都是知觉的性质，166及以下，239；未知的性质也是可能存在的，168（比较172）；我们对于物体的观念是感性性质的观念的一个集合体，219；“任何一个性质既然是区别于其他性质的一种独立事物，所以也就可以被想象为独立存在，而且也就可以不但离开了其他性质，并且离开了那个不可理解的‘实体’虚构，而独立存在”，222；关于奥秘性质的虚构，224；初性和次性的区别，226-231（参看物体条）；感性的或第二性的性质，227；起作用的那个性质区别于它在骄傲的原因中所寓托的那个客体（参看骄傲条，§1，原因条，§10），279，330；一个人的恒常性质“在一个行动完成以后，仍然存在”，349；我

们只须考虑行为所由以出发的那个性质或性格，575；只有心理的性质只是善良的或恶劣的，607；自然的才能，530。
性格（品格）**（character）**——根据性格来判断行为的可能性，400及以下；人的一种较经久较恒常的东西，给予他的行为以一种道德的性质，411（比较477）；只有性格和行为能够刺激起我们所称为德的那种特殊的快乐，而且只有在它们"一般地被考察"时才是这样，472；行为只有在其是某种性质或性格的标记时，才是有善良的；性格必然依靠于扩及行为全部并构成人的性格的经久的心灵原则，575（比较349）；使我们发生道德情操的是一个人的性格对与他交接的那些人所发生的影响，582；心灵几乎不能在任何重要条款方面改变它的性格，608（参看同一性条，§4）。
雄辩（辩才）（eloquence）——611。
虚构（fiction）（参看信念条，§1）——对作为静止的尺度的持续的虚构，37，65；完全相等性的虚构，48；关于继续的、独立的存在的虚构，193及以下；这个虚构得到信仰，209，由习惯得来，不过是迂回而间接地得来的，197；关于知觉和对象的双重存在的虚构，211及以下；完全是幻想的产物，216；实体或物质的虚构，220；关于实体的形相的虚构，221；偶然性的虚构，222；关于自然界官能或凭隐秘性质，交感或反感的虚构，224；关于人格同一性，灵魂。自我，实体的虚构，以掩盖我们知觉的变化，254，259；关于"自然状况"的哲学的虚构，493；关于"黄金时代"诗的虚构；494（比较631）；关于"欲求一种义务"的虚构，523；关于不完全的所有权的虚构，529；对虚构进行考察，正如对我们的梦境进行考察一样有用，219。
虚荣（vanity）——一种"社会的情感"，491。
许诺（promise）——确立正义的那个社会习惯不是一个许诺，490；在"自然状态"中没有许诺，501；许诺的束缚力，516及以下；令人履行许诺的规则不是自然的，因为（1）一个许诺在人类的社会习惯以前是不可理解的，516及以下，（2）纵然可以理解，也不会是有束缚力的，516；由一个许诺所表示的心灵活动既不是完成任何事情的一个决意或欲望，也不是对于那种行为的欲求，516，也不是对于那种义务的欲求，517，518，523，524；我们没有独立于职责感以外的一种履行许诺的动机，518（比较478，522）；没有践履许诺的自然倾向，如对于以人道待人那样，因此，忠实践约并不是一种自然的德，519；人们所以需要践约的规则是为了补充关于财产的稳定或转移的自然法，520（比较526）；我们借文字或象征形式创造了一个新的动机，使我们在不能忠实践约时，就要受到不再被人信任的惩

罚：不过利益是践履许诺的最初束缚力，522；后来一种道德的情调又协助利益，而变为一种新的束缚力，523；不过文字形式不久就变为许诺的主要形式，因而引起一些矛盾，524；暴力使许诺归于无效的这个事实，就说明许诺没有自然的束缚力，525；践履许诺是人类所发明的第三条基本的自然法，526，它的束缚力是在政府成立以前就存在的：它们是政府的本来根据并且是最初的服从义务的来源，541；不过忠顺迅速地获得了它自己的一种束缚力，因此，一切政府都不依据在同意上，542；许诺和忠顺的道德的束缚力是独立的，正如利益的自然束缚力是独立的一样，545（比较519）（参看政府条，忠顺条）。

选择（choice） ——“意志或选择”，467。

Y

样态（modes） ——由联结作用所产生的复合观念的一种，13；样态与实体，17；斯宾诺莎的样态说或变状说，和“神学家”的学说相比较，242-244（参看心灵条§2.B）。

野心（ambition） ——较低的一种野心，300。

一般的（general） （参看抽象条）——一般的能力概念，161；一般的快乐概念，425；关于性格和行为的一般考虑产生一种特殊的快乐或痛苦，就是我们所谓德或恶，472；人类行为中在概观之下凡能使人不快的任何东西都称为恶，499。

一贯 （或连贯） **（coherence）** ——我们各种感觉的连贯性是人们所以虚构它们的继续存在的一个来源，195及以下；=我们各个知觉变化的有规则的互相依靠，195；各种快乐的一贯与其他印象的一贯属于“不同的种类”，195；并不令我们把继续的存在诿于我们的情感，而只诿于运动，填充性，形象等知觉；我们如果不想象我们的某些知觉的继续存在，就不能说明它们的规则性，196-197，这种一贯是通过习惯发生作用的，不过是“间接的”“迂回的”——即是借着刺激起想象的一种倾向，使它继续在其所进行的路途上前进和把所观察到的局部齐一性补足成为完善的齐一性那种倾向，198（比较，237）；是根据经验而进行的一种不规则的推理，即是一贯使我们发现与知觉相对立的各个对象的关系，242。

意图（design） ——动物的行为可以推测出是有意图的，176；在帮助或侵害我们的人一方面意图增加我们的爱或恨，因为意图指示出他有某些性质，“在他完成行为之后仍然存在着”，而且我们通过同情心受到那些性质的影响，348-349；凡依意图实行的一切行为都是人为的，475。

意向（intention），348，349，412，461和注。
意欲（volition）——是本来的事实和实在，因而不是符合理性而成为真或违反理性而成为妄，458；痛苦和快乐的直接结果，574（参看意志条）。
意志（will）
§**1. A.** 意志的施展（发挥）把能力转化为行为，12（比较172）；被关于活泼的快乐和痛苦的观念所影响，119；关于意志的经院派学说和世俗的学说，312；意志和动机，312；人类意志的变化无常，313；意志和直接情感，399及以下；严格说来，不是一个情感，虽然是快乐和痛苦的直接结果："我所谓意志只是指我们自觉地发动自己身体的任何一种新的运动，或自己心灵的任何一种新的知觉时，所感到的和所意识到的那个内在的印象"：这个印象是无法定义的，399（比较518）；意欲是一种直接的情感，438；"当身或心的行动可以达到趋福避祸的目的时，意志就发动起来"，439；意欲作为本来有的存在物看，既不是真的，也不是假的，既不是合理的，也不是不合理的，458；"意志或选择"，467；动物有意志，468；意志=人的性格或某种经久的、恒定的东西，411，412（比较348，575）。
B. 欲求一种义务，严格说来是不可能的，517；意志永不会创造出新的情调来，因而不能创造出新的义务来，518（比较399）；不过我们虚构说，人们欲求一种义务，以便避免矛盾，523。
§**2. A.** 意志的自由与必然；400及以下（参看必然条），行动者的虚妄的自由感觉或经验——他感到他的意志容易在任何一面移动，并且想象意志不受任何东西支配，并做一个谬妄的实验来证明它，408；"我并不认为意志具有人们假设物质中存在的那种不可理解的必然性。我却是认为物质具有最严格的正教徒所必然承认为属于意志的那种可以理解的性质"，410；意志只是一个原因，并且像其他原因一样，和效果没有一种可以发现的联系；我们永不能看到一种意欲与身体的运动之间的联系，更不能看到它与心灵的活动之间的联系，632；我们只是觉察到心灵的各种活动之间的恒常会合，正像我们觉察到物质的各种活动之间的那种会合一样，633。
B. 能影响意志的动机，413及以下；理性（参看该条）并不能成为意志的任何动机：解证所涉及的是观念的世界，"意志则永远把我们置于实在界"；概然推理只是指导已经存在的一种欲望或厌恶，414；理性不能够阻止意欲，415；理性和情感永远不能争夺对意志和行为的统治，416；平静的情感往往反着猛烈的情感来决定意志，418，419。

§**3.** 自然的才能并不因为是不自主的而与道德的德有所区别，608及以下；因为（1）大部分德也是同样不自主的；的确，心灵几乎不可能在任何大的条款方面改变它的特质，608（比较624）；（2）没有人会主张说，一种性质若非在具有它的那个人方面是完全自主的，就永远不能给思考它的人产生快乐或痛苦，609（比较348-349）；（3）在人的行为方面没有自由意志，正像在人的性质方面没有自由意志一样；“说凡自主的都是自由的，那并不是一个正确的结论”，“我们的行为比我们的判断更为自主，不过我们在行为方面也并不比在判断方面更为自由”，609；信念不是一个观念，因为心灵对它的一切观念都有控制力量，624。

义务（或**束缚力，obligation)**

§**1.** 先前如果没有道德，就不能理解义务，462注（比较491）；那些由理性推出道德来的人们不曾把德的普遍束缚力加以说明，“认识德，是一回事，使意志合乎德，那是另一回事”，465-466；不可能欲求一种束缚力，517，523，524；一个新的束缚力以新的情调的发生为其先决条件，而且“意志永远创造不出新的情调来”，518；义务并不容划分等级，529；虽然我们想象它们是这样的，531。

§**2.** 利益是使人实行正义的<u>自然束缚力</u>（参看正义条，§3）；是非的情调是道德的束缚力，498；许诺（参看该条）的束缚力不是由然的，516；“当任何行为或心灵的性质，<u>在某种方式下</u> 使我们高兴时，我们就说它是善良的，在同样方式下，当 我们忽视或不履行那种职责，就使我们不高兴时，我们就说我们有完成它的义务”，517；当一种行为是被一种自然的情感所要求的时候，才有使人完成那种行为的自然束缚力（义务），不过并没有使我们完成一定许诺的自然束缚力，就像使我们趋向人道和自然法的那种自然束缚力那样，518，519（比较546）；利益是践履许诺的最初束缚力：后来，一个道德的情调又协力相助，于是发生一种新的义务，522，523；暴力使许诺归于无效一事，就说明许诺没有自然的束缚力，525；忠顺的义务，541（参看政府条，§2）；服从长官和履行许诺，各有各的利益，因为各有各的束缚力，544；因此，各有一种道德的束缚力，546；服从政府是一种道德的义务，因为人人都这样想，547；当利益停止时，忠顺的自然义务也就停止了，不过道德的义务由于通则的影响，仍然继续作用，551；道德义务的力量与自然义务共同变化，569，573。

印象（impression）（参看观念、感情、感官、感觉各条）

§**1.** 感觉印象和反省印象：后者主要是由观念得来，前者则“由不明了的原因原始地发生于灵魂中”，7，84；本来的印象依据于物理的和自

然的原因，275；心灵由一个对象的观念进于其寻常伴随物的那种倾向是一个反省印象，165，275；痛苦和快乐是本来的印象，情感是第二性的或反省的印象，276；反省的印象粗略地分为平静的和猛烈的两种，情感是猛烈的，分为直接的、间接的两种，276；单纯的和复合的，2；是每个单纯观念都有一个先前印象的那个规则的一个例外，6；单纯的和单一的印象不能下定义，277，329；意志是内在的印象，399；产生正义感的那些印象不是自然的，而是人为的，497；广袤观念本身是有广袤的，239。

§**2.** 只能被感官呈现为印象；它们的实在必然如其现象，现象也必然如其实在，190；并不被感觉到为异于自我，或是任何别的东西的摹本，189；并不感觉到为在自我以外，191；究竟在何种范围内，有一个自我印象，是很可怀疑的，190，251（比较307，320，参看同一性条，§4.A）；自我印象永久存在（于心灵中），并且是生动的，317。

§**3.** 由感官传来的印象共分三类，（a）形象、大小、运动和填充性；（b）颜色、滋味、嗅味、热等；（c）痛苦和快乐：所有这些都被人感觉到，而且就感官之为鉴定者而言，它们存在的方式都是相同的，193；不过我们以继续的存在诿于第一种，有时也诿于第二种，至于第三种，我们认为只是知觉，194及以下；“一切印象都是内心的、易逝的存在，并且也显现为这样的”，194，251；近代哲学区分那些类似产生它们的对象的性质的印象和那些不类似它们的印象，226及以下；物体观念不能由任何印象得来：触觉不能把这个观念给予我们，“因为物体虽然是借其填充性而被人感到的，可是触觉是与填充性十分差异的一种东西，两者并无丝毫类似之 点”，230。

§**4.** （参看观念条，§2。）只被类似性所联结，283，343；“不但当各个印象的感觉互相类似，而且当它们的冲动或方向类似或相应的时候”，它们都互相关联起来，381，384，394；印象的同一性比最完全的类似性所产生的联系都更为强固，341；印象和情感能够完全结合，这是与观念相反的，366；诸印象和诸观念的两重关系，286，381（参看骄傲条）；诸观念的联结不产生新观念，因而也不产生新情感，305；转移法则，342；与观念的转移法则相对立，342；在同情心中，一个观念转化为一个印象，317；纵然印象不被任何人所觉察，370，385。

§**5.** 我们之区分德和恶，还是借着我们的印象，还是借着观念，456及以下（参看道德条，§1，2）；区分德和恶的那个印象，往往被人误认为是一个观念，因为它是柔弱温和的，470。

英雄主义（heroism） ——只是一种稳定的、确立的骄傲和自尊，599。
“应当”（ought） 不曾与“已经”分别，通俗的道德思想也没有加以说明，469。
永生（immortality） ——灵魂的永生，114。
勇敢（courage） ——勇敢的责任，大部分是用人为措施所厉行的，573。
友谊（friendship） ——与“人们的利害交往”同时并存，521。
语言（language） ——不经许诺而由约定俗成所产生，490。
欲望（desire） ——一种直接的情感，438（比较278，574）；由单纯思考下所认为的善发生，439；“心灵借着一种原始的本能倾向于趋福避祸，即使这些祸福被认为是存在于观念之中，并被认为是存在于任何将来时期”，438；使敌人受害，使友人得福的欲望、肉欲、饥饿等，都是直接的情感，它们是“由完全不可解释的自然冲动和本能发生的”：“这些情感恰当说来是产生祸福的而不是由祸福产生的，如其他感情那样”，439。
伴随着爱和憎，并使它们区别于骄傲和谦卑，后两者是心灵中的纯粹情绪，367。
平静的欲望 往往和理性相混，417；“慈善、爱生、慈幼”都是如此，它们是本来植根于人性中的本能：“对抽象地被思考的福利的一般的欲求和对于抽象地被思考的祸的一般厌恶”，也属于平静欲望，417（比较438）；平静的情感往往反着猛烈的情感决定人的意志；“决定人类行为的不单是现前的不快之感”：坚定的心力是平静情感对于猛烈情感的战胜，418（参看情感条，§3）。
寓存（inhesion） ——没有实体或寓存的观念，234。
原因（cause）
§**1.** 印象是观念的原因，因为印象恒常与观念结合而且先于印象，5；当一个对
象产生了另一个对象的动作，运动或存在时，那个对象就是那另一个对象的原因，而当前一个对象有产生后一个对象的能力时，它也是后者的原因，12（比较172）。
§**2.** 原因和结果是可以产生联想的观念的一个性质，11，101；因果关系联结各个观念，而不联结各个印象，283；是自然的，也是哲学的关系，15，94；原因的定义——一个自然的和哲学的关系，170；财产权是一种特殊的因果关系，310，506。

§**3.** 因果关系是由推理所发现的概然性的一个来源（比较124，153），因为"心灵超出了直接存在于感官前面的东西"，73（比较103，141）；它是以"我们看不到，感不到的存在和对象报告我们的"惟一关系，74。
§**4.** 我们的因果关系的观念的起源，应当在某种印象中去找寻，74（比较165）；不过"没有一种性质，是普遍属于一切存在物，而使它们有权利"被称为原因的；因此，这个观念必然是由对象间某种关系得来的，75；接近关系（比较100）和时间接续关系是因果关系的重要条件，76（不过因果关系之所以存在于一个果子的味觉或嗅觉与颜色之间，乃是因为它们是分不开的，虽然一般是共存的，并且它们是同时出现于心灵中的。237，238）；因而是"必然联系"的关系，"因为一个对象可以接近于，先行于另一个对象，而并不必被人认为是它的原因"，77（比较87）；不过我们不能直接发现必然联系的观念所由来的那个印象，77。
§**5.** 〔因果关系法则〕 因此我们间接就问，（a）"为什么一个原因永远是必然的"，那就是说，"为什么凡开始存在的事物都必然也有一个原因"，78及以下，157（比较172）；这在直观上，和证明上都不是确实的，79；把一个原因的观念同存在的开始这个观念分开，不是矛盾的，荒谬的，80；霍布士和克拉克关于原因的必然性的证明的弱点，80；洛克论证的弱点，81；根据因果的互相关联而成立的论证的弱点，82；因此，这个信念是建立在"观察和经验"上面的，82；这就引起了进一步的问题，（b）"我们为什么断言，那样特定的原因必然有那样特定的结果，我们为什么要形成由这一个推到那一个的推断呢？"82。
§**6. A.** 由果及因的论证要求在某处有一个感官的或记忆的印象，83（比较97），或想象的印象，这个印象在某些情形下产生了信念；信念只是一个知觉的活泼性，85，86；我们只有凭借经验才能由印象进于观念上：当我们思考两个对象的在有规则的接续秩序和接近秩序中的恒常会合时，我们就"毫不绕弯地"称其一为原因，另一个为结果，并且由一个的存在推断出另一个的存在来，87（比较102，149，153）；不过恒常的会合永不能产生像必然联系这样一个新的观念，它只发动一个推断；是这个推断产生了必然的联系么？88（比较155，163）。
B. 〔自然界的齐一性〕 由印象至观念的这种推断或转移，不是通过理性由经验发生的，因为那就会要求自然齐一性的原则，即将来将与过去一样，而这一点 既不能借解证证明，89，也不能以概然推理证

明，因为概然推理本身就臆设了这个原则，90（比较104，105，134）；我们也不能依据产生，能力，或效力作为论证，进行推论，以求加以说明：这一类论证或是循环论证，或是没有穷尽，90（比较632）。因此，纵然经验以两个对象的恒常会合报告我们，而"我们也不能凭自己的理性使自己相信，我们为什么把那种经验扩大到我们所曾观察过的那些特殊事例之外"，91（参看§7.B）。

C. 因此，这种推断只依靠于想象中各种观念的结合，这种结合依据于三个概括原则——类似性，97（比较168）；接近性，100（比较168）；因果关系，92（比较101，109），因果关系="想象中的习惯性的结合"，93；因此，作为自然关系的因果关系是作为哲学关系的因果关系的基础，94，比较11，15，101，170（参看§7.C）。

§**7. A.** 〔信念〕 由原因至结果的一切推理的结论就是对于一个对象存在的信念（参看该条），这个信念仍是对象的观念，不过是在一种不同的方式下被观想罢了，96（比较34，37，153，623）；这个方式="带有附加的强力或活泼性"：一个信念="借习惯而与当下印象关系或联结的一个活泼观念"，97（比较102），这时印象就把它自己的一份力量或活泼性传达于其相关的观念上，98；在全部作用中，只有"一个现前印象一个生动的观念，以及这个印象和这个观念在想象中的关系或联结"，101；关于这一点的实验性证明，102；因此，"一切概然推理只是一种感觉"，103（比较132，141，149，173及以下），405-406，458。

B. 根据过去经验而进行的推断，并不暗含着对于过去经验的反省，更不暗含着"任何有关过去经验的原则的形成"如自然齐一性等的原则；104（参看§6.B）；不过在有些情形下，对于过去经验的反省"没有习惯也产生了信念"，或者不如说是"在一种间接的，人为的方式下产生了那种习惯"，就是只借一个实验就发现了一个特殊的原因，104；不过在这种情形下，习惯业已确立了一个原则，"即相似的对象，若置于相似的条件中，将永远产生相似的结果"（比较89，90，134），而且这种习惯性的原则就"包括了"只有一次实验而尚未成为习惯的观念的联系，105。

C. 信念只起于因果关系，107；习惯和因果关系也同记忆中的观念和感官方面的观念一样给予我们的观念以同样多的实在性，——确实，各种实在可以分为两类，即记忆和感官的对象和判断的对象，就如罗马的观念，108；接近和类似两种关系的效果，在孤立时，是不确实的，因为它们可以随意虚构，变化无端，而习惯则是不可变化，不能抵抗的，109；在依据原因和结果而成立的论证中，我们使用那些恒

定的，不可抗的，普遍的原则；225（比较231，267）；由因果关系呈现出的“对象”是“确定不变的”心灵在由一个既生印象进于观念上时，不能迟疑不决或有所选择，110（比较175，461注，504）；可是，类似和接近仍然增加任何观想的活泼性，111及以下；缺乏类似会特别减弱信念，而推翻习惯所已确立的成果，114。
D. 习惯分为两种（参看该条），一种是借着产生一个由印象出发的顺利转移间接给观念灌注活泼性，一种是直接把一个生动的观念导入心灵中，因而产生了信念，115；这是教育的作用，116，这种教育既是人为的原因，而不是自然的原因，所以哲学家不认它为信念的恰当的根据，“虽然它在实际上是和我们根据原因和结果而进行的推理建立在习惯和重复的同样基础上”，117（比较145及以下）；教育是使人“同意任何信念的一个谬妄的根据”，118。
E. 根据因果关系而进行的推理，能够作用于意志和情感上（参看该条），119；信念激起情感，同样，情感也激起信念，120；一个生动的想象，疯狂，和愚痴影响判断，产生信念，而其方法就是，它可以和推断及感觉同样使观念完全活泼起来，123；因果关系在与接近和类似结合起来时，产生了同情，318，320；“间接”由判断所引起的一种活动，459；理性永远不能引起一种情感，而是完全惰性的，不活动的，458，415-416（比较103）。
§**8.** 〔概然性〕**A.** 依据因果而成立的论证，并不是普通所谓概然的，因为这些论证虽然建立在经验上，却没有怀疑和不定，124；两种概然性，一种建立在机会上，一种建立在原因上，124。
B. 机会，原因的否定=思想中的全然无所取舍，或无所决定；一切机会都相等，125；关于机会的推算或结合意味着各种机会之中，混含着原因，126；“一种事情如何成为概然的？”这个问题=“多数相等的机会对心灵有什么结果？”这样一个问题，127；思想的活泼性，或求达结论的原始冲动分裂为多数冲动，而机会的概然性就在于这些各别冲动的一种结合，对于其他结合的胜利，129；“俗人所谓机会只是一个秘密隐蔽的原因”，130。
C. i. 原因的概然性=（a）不完全的经验——即一种尚未完备的转移的习惯，（b）受相反经验限制的一种确信，（c）各种效果的不确实性或互相反对；不是由于原因中有偶然性，而是由于相反原因的秘密作用，“因为一切原因和结果之间的联系都是同样必然的”，132（比较404，461注）；这种相反性归结于犹豫不定的信念，（a）这是由于它减弱了我们的转移习惯，132；（b）间接“由于把原来完备的习惯分散为各个部分，随后又结合到各个部分，那个完备的习惯使我们断

言，我们不曾经验过的那些事例，必然类似我们所经验过的那些事例”，135（比较105）；概然性是“由多数的观点的结合而发生的一种较大的活泼性”，137；它是当你由多数实验所产生的活泼性减去少数实验所产生的活泼性之后所留下的那种活泼性分量，138。
ii. 根据因果关系所成立的一切论证有两大原则，（a）没有任何东西本身能够提供一个理由，使人推得一个超出那个东西以外的结论，（b）各种对象的恒常会合也不提供任何理由，使我们超出我们所经验的对象以外，对任何对象作出任何推断，139；认为某种将来结果会发生的那个信念是由想象的作用得来的，想象是从各种实验的比较中，求得单一个活泼观念的，140；但是任意重复实验，并产生不出这个生动观念来；因为“心灵的这些各别的活动并不曾被可以产生它们的任何共同对象，结合起来”，140，比较XXII，XXIII，两章；概然性的细微差异不能觉察，就如九十九次与一百次实验之间的差异那样；我们所以取大数，是根据于通则的，141，比较146，173（但可比较103）。
iii. 类比，第三种原因概然性，在这里现前对象与联结在一处的几个对象之一的类似关系是微弱的，因而转移过程也相应微弱，142。
D. <u>非哲学的概然性</u> =（a）由相关印象的活泼性的低减（由于时间久远或距离辽远）而发生的减低的确信，明验程度的这样一种差异并不曾被认为是坚牢而合法的，否则一个论证的力量一天一天会有所变化，143；我们也是受这一类概然性的骗的人，如果（b）我们允许自己多受新近实验的影响，少受久远实验的影响，143；（c）多受简短单纯的论证的影响，而少受冗长复杂的论证的影响，144（比较185）；（d）如果我们受了通则的有害影响，被导人类比推理上；146及以下；那么，信念还只是由本来印象传来的某种活泼性呢？还是与那种活泼性有区别的某种东西呢？145（比较§7.A.B）；〔合法的信念=得到反省和通则的证明的活泼性，146及以下（比较173）〕通则虽然产生偏见和虚妄的推断，可是通则仍然是后者的惟一救药，因为借着通则，我们在前件中分别<u>本质的和偶然的条件</u>；这种区别往往被人归于判断，而混乱则归于想象，实则判断和想象都是习惯的奴隶，149；“当我们发现一个结果没有某某一个特殊条件的参与，也能产生出来时，我们就断言，那个条件并不构成那个有效原因的一部分，不论它和那个原因怎样常常结合在一起”，149（比较87，248）。
E. 确信或信念的各个等级是：（a）“知识”或理证级；（b）记忆级；（c）“判断”级，这种信念是由因果关系得来，起于两个对象的完全恒

常会合，及现前对象与那两个对象之一的精确类似，153；（d）概然性级，概然性在一切方面，活泼性较小（不论什么理由），因而确信也较小，154（比较§7）。
§**9.**〔必然联系或能力的观念，155及以下〕
A. 能力的观念，或效能的观念，不是由理性，也不是由任何单独的经验获得，156；洛克的解说，157；马尔布兰西的解说，158；笛卡尔派的解说，159，他们思考的 正确结果就是，我们没有任何对象的能力或效力的适当观念，160；那个观念不能由物质的任何未知的性质获得，160；如果我们没有一个特殊能力观念，我们就不能有任何概括的能力观念，161；因此，我们对属于任何物体或存在物的能力就没有明白观念：当我们谈论能力时，我们只是使用没有任何精确意义的字眼，162（比较172，311）；我们没有任何赋有能力（更不用说无限能力）的存在物的观念，249；能力观念不是由我们内心的精力感觉模拟而来，并转移到物质上的，632。
B. 只有多数互相类似的例证能产生那个观念，而且就是这些例证，也只能间接产生它，因为一再重复也并不在各个相关的对象之内发现出任何新的东西，163；一再重复，也不在它们中间产生任何新的东西，164；不过一再重复，却在心灵中产生一个新的印象（这个印象是能力观念的"实在模型"），即"由一个对象进于其恒常伴随物的一种强制作用"，这是一个"反省的印象"，165（比较155，74，77）。
C. 由此可见，"必然性乃是存在于心灵中而非存在于对象中的某种东西"，165；正如2×2=4的那种必然性"只存在于我们比较这些观念时所凭借的知性活动之中"一样。能力和必然 也是知觉的性质，而非对象的性质，是由灵魂在内心感到的，不是被知觉到存在于外界物体中的，166（比较408）；是心灵"把自己扩大到外界对象上"的一种倾向，167；我们被我们的天性所驱使，在外界对象中找寻一种有效力的性质，可是这种性质实在是在我们自身以内，266；可是自然的作用仍然是独立于我们的思想和推理以外的，即是说，"各个对象的接近，接续和类似，是独立于知性的作用以外并在它们以前的"，168；"我们内心知觉之间的结合原则，也如外界对象之间的结合原则一样不可理解"，169（比较636）。
原因的两个定义，170。
§**10.** 系辞：（a）一切原因都是同样性质，没有作成因和形相因等之间的区别，也没有原因和外缘的区别（在骄傲和爱情方面，我们区分那个起作用的性质，那个性质所寓的主体，和对象，279，283，330）（比较174，504）；（b）只有一种必然性，没有物理必然和精

神必然的区别；在机会与一个绝对必然性之间也没有中介，171（比较§8.C）；能力和施展能力的区别是无效的，172（比较12）；但是在道德学中这种区别是可以允许的，311（参看能力条）；（c）存在的每一度开始都应当伴有一个原因的说法，并没有绝对的或形而上学的必然性，172（比较§5）；（d）“凡我们对之不能形成观念的任何对象，我们永远不能有相信它存在的理由”，172。

§11. 判断原因和结果的规则，173及以下（比较146）；“任何东西都可以产生任何东西”，那就是说，“不论什么地方对象如果不是互相反对的，那里就没有东西阻止它们发生因果关系全部所依据的那种恒常的结合”；而互相矛盾的东西又
只有存在和不存在，173-247；“同样原因，永远产生同样的结果，而同样的结果也永远只发生于同样的原因：这个原则我们是由经验得来的”，173〔归纳法，174〕；“如果一个对象完整地存在了任何一个时期，而却没有产生任何结果，那么它便不是那个结果的惟一原因”，174；这些规则是容易发明的；却是难以应用的，在道德学中尤其如此；在那里，我们的许多情操“甚至没有人知其存在”，175（比较110）；难以从一大堆原因中，区别出主要原因来，504；自然界没有多数的原因，282，578；自然界各种原因的纷杂无定，461注（比较110）。

§12. 物质是我们知觉的原因，246及以下；没有先验的理由来说明，为什么思想不能由物质所引起；虽然看不出运动或（和？）思想之间的任何联系方式，可是在一切原因和结果方面也是这种情形，247；物质确系恒常地与思想结合着，并且与思想差异，因此，可以是并且确实就是思想和知觉的原因，248；一个两难论法指示出，我们必须满足于认一切恒常结合着的各对象就是原因和结果，否则便不能有像上帝的那样一个原因，248-249（比较149）。

§13. 在植物和动物方面，我们假设各个部分对一个共同目的的交感性并且“假设它们彼此间带有原因和结果之间的交互关系”，259；心灵是互相产生，消灭，和影响的各个不同知觉的一个体系，261；产生了人格同一性的因果关系或因果系列的观念是由记忆得来的，261；不过把原因系列扩充于记忆之外，是可能的，262。

§14. 意志（参看必然条），400及以下；意志只是一个原因，并且和其他原因一样，对其结果没有一种可以发现出的联系，632；在行为方面，我们往往必须假设互相反对的若干秘密原因，404，461注（比较132）；任何行动的必然性都不是行动者的一个性质，而是观察者心灵中的一个强制作用，408（比较166）。

运动（motion） ——主张上帝为最初发动者的笛卡尔派理论，159；如果我们接受近代关于初性和次性的分别，这个理论便不真实，228及以下；运动或物质是我们的知觉的原因，246及以下；“我们借着比较思想和运动的观念发现它们是彼此不相同的，而从经验上发现它们是恒常结合着的”，这就是进入原因和结果观念（参照该条）中的一切情节，248。
原始的（original） ——原始的和次生的印象，275-276；与“自然的”相区别，280，281；德是否建立在本来的原则上，295；心灵的原始结构=自然，368（比较372）；心灵有趋福的原始的本能，438。
Z
责任（responsibility） ——需要必然的学说，411。
战争（war） ——对外战争是政府的起源，540。
占领（occupation） ——占领与财产权，505及以下。
占有（领）**（possession）** ——长期占有是要求统治的一个权利名义，556；现实占有，503，557；最初占有，505；=使用一件事物的能力，506。
哲学（philosophy） （参看怀疑主义条）
§**1.** 19，76，78，143，165，282；实验哲学和精神哲学，175；精神哲学和自然哲学，282；在自然哲学中可以料到有矛盾现象，但是在心灵哲学中却没有；因为“心灵中的知觉是被人所完全认识到的”，366（比较175）；思辨哲学和实践哲学，457；比作打猎，451；严格的哲学排斥能力（参看该条）和发挥能力的区别，但是在“有关我们情感的哲学”中，给这种差别留有余地，311；用作理性的对称物，193；哲学与宗教，250（比较，272）；一个真正哲学家的性格，13。
§**2.** 哲学的关系和自然的关系相对立，14，69，73及以下，170（参看原因条，§6.C）；“非哲学的概然性”，143及以下（参看原因条，§8.D）。
§**3.A.** 古代哲学，219及以下；它关于实体和原质的虚构，219；逍遥派哲学，及其实体形相和实体的区别，221，527；古代哲学应用一些原则，那些原则是易于变化的，柔弱的，不规则的，“甚至在处世接物方面也没有用处”，225，227。
B. 近代哲学，225及以下；把它对于物体（参看该条）或外界对象的信仰建立在初性和次性的区别上，226；通过这个体系，“我们不但说明不了外界对象的作用，反而把所有这些对象完全消灭了，并使我们不得不降到最狂妄的怀疑主义关于这些对象的意见”，228。

C. 真正哲学家的意见比虚妄哲学家的意见要更其接近世俗人士的意见，223；凡"抛开习惯的结果而比较各个观念"的哲学家发现了各个对象之间没有已知的联系，223；虚妄的哲学家最后通过幻觉也和世俗之人通过他们的愚痴一样达到同样的中立地步，而真正哲学家则也借他们的中和的怀疑主义达到这个地步，224；除了哲学家以外，一切人都假设，"不产生一种差异感觉的那些心灵活动就是同一的"，417。
D. 关于"自然状态"的哲学的虚构，493。
§**4.** 哲学只能由"我们所感觉到的一种喜爱从事哲学思想的倾向"加以辩护，270；应当作为我们思辨中的一个指导而加以采纳，因为它如果是正确的，那它只以一种柔和适度的情调呈现于我们，它如果是狂妄的，那也是无害的，271；宗教中的错误是危险的，哲学中的错误则只是可笑的罢了，272。
贞操（chastity） ——和淑德，570及以下；它们的束缚力被通则所扩充的，573；对男子的贞操有较小的束缚力，因为利害较小，573。
真空（vacuum） ——真空的观念，53及以下，638（参看空间条）。
真理（truth） ——真理与诗歌，121；真理的标准在感触方面发现（参看该条），265；我们不能希冀一套真实的、只能希冀一套满意的信念，272；所谓与真理或理性相矛盾，就在于那些被视为摹本的观念和它们所表象的观念不相符合，415；两种真理（1）对于纯粹观念间的比例的发现，（2）我们关于对象的观念与它们的实在存在的符合，448；"真或妄就在于对各个观念间的实在关系或对于实在的存在和事实的符合或不符合"。因而情感、意欲和行为既然是人"本来的事实和本身自足圆满的实在"，所以它们不能成为真的或妄的，458（比较415）；只有判断能够成为真的或妄的，416，458；一种行为在和一个真实的判断结合起来时被人不恰当地称为真的，459；真理之爱和好奇心，428及以下；为什么真理使人高兴；（1）因为它需要努力和专心，（2）因为它是有用的，虽然效用在这里只是通过同情和通过集中注意才有作用的，449-451。
征服（conquest） ——对于政权的一种权利名义，558。
正义（justice）
§**1.** 借着人为措施或设计产生快乐和赞许，477；正义行动的动机不能是对于行动的正义性的重视，477-480；这个动机也不是我们对于利益或名誉的顾虑，因为纯粹的自爱是一切非正义的来源，480；也不是对于公共利益的重视，481，495；因为在人类心灵中并没有对于人类（单就其为人类而论）的爱的那样一种情感，482；也不是私人的

慈善，或对于有关之人的利益的重视，482；“因此，我们必须承认，正义之感与非正义之感不是由自然得来，而是人为地（虽是必然地）由教育和人类社会习惯发生的”，483（比较530）；虽是人为的，但并不因此就是任意的：正义的规则是“思维和观想干涉”的结果，而这种结果是那样明显和必然，以至于它和任何其他事物都真是同样自然的，484；正义的规则可以称为“自然法”，如果所谓“自然”，是指“任何物种所共有而与之不可分的”而言，484，526；虽然是人类的发明，可是和人性一样不可变，因为它是依据在那样大的一种利益上的，620。

§**2.** 正义和财产的规则如何被人为的措施所确立，484及以下；社会虽然增加人的能力、本领和安全，485；可是在野蛮状态中人类并意识不到这一点，因而不能产生社会：不过两性之间的自然悦慕和对共同子女的关爱，造成了社会的萌芽，486；人类的自然性情和外面情境都有害于社会，那就是他们有限的慷慨（“因为每个人爱自己甚于爱其他任何单一个人”）和可以罗致的那些货物的不稳定性和匮乏，487；“未受教化的天性”永不能矫正这一点；在这个阶段，所谓正义只是指赋有寻常的情感（即自私和偏爱）而言，因而“正义观念不是一种救药”，488；这 种救药不是得之于自然，而是得之于人为手段，换言之，“自然拿判断和知性作为一种补救手段，来抵消感情中的不规则的和不利的条件”，489；人类借着一种社会习惯来矫正所有物的不稳定性，这种习惯不是反乎情感的利益，而是契合于这种利益，489，526；这个习惯不是一个许诺，只是社会全体成员彼此表示出的一种“共同利益的一般感觉”，正如共同划一只船的两个人的共同利益感一样，490；在此以后，立刻发生了正义观念，以及财产、义务和权利的观念，这些观念离了正义观念都是不可理解的，491；虚荣，怜悯，爱，因为是社会性的情感，所以协助正义，491；在这个社会习惯中，只有情感的方向经过改变：没有人的善恶问题，只有人的智愚问题，492；这个社会习惯既然是那样简单而容易形成，所以野蛮状态必然是很短促的，而且“人类的最初状况和情形可以正确地认为是社会性的”；“自然状况”是一个哲学上的虚构，493；同样，“黄金时代”也是一个诗意的虚构，虽然它表达着一个巨大的真理，494；“强烈的，广泛的慈善”不能是正义的原始动机，因为它会使正义成为不必要的，495；理性也不能是这种动机，496；产生正义感的那些印象不能是自然的，只是起于人为措施，否则没有习惯会成为必然的，497；正义规则和利益的联系是独特的，因为一种单独的正义行为往往违反公私利益，497（比较579）。

§**3.** 我们为什么把德的观念附于正义上？498；利益是正义的自然约束力，是非之感是它的道德的约束力，498；我们借着同情心作一个概观，看到非义永远带来不快，因此，道德上的善恶之感就随着非义发生，499；“自利心是确立正义的原始动机，对公共利益的同情则是对于德的道德赞许的来源”，500；政治上的人为措施 协助这种赞同，但是绝不能是我们所以区分恶与德的惟一原因，500，533；教育和好名心也加以协助，501；“正义虽然是人为的，对于它的道德性的感觉则是自然的”，619。
§**4.** 把正义说成是“给每个人以其应得之份的一种恒常经久的意志”，这个通俗定义假设正义和财产独立于正义之外，这个定义是荒谬的，526-527；正义和非义不能划分等级，因而其为德为恶都不是自然的，“因为一切自然性质，都是不知不觉互相涉入的”，530；正义法则是普遍而完全不可动摇的，永不能由自然得来，532；厉行正义，需要政府，535-538；自然的和政治的正义两者都由社会习惯得来，543；正义的道德束缚力在国与国之间，不如在人与人之间那样强烈，因为正义的自然的束缚力是较为柔弱的，569；与自然德有别，因为在自然德方面，每一个单独行为都是善的，579（比较，497）。
政治的（civil） ——与“自然的”相对立，475注，543。
政治（politics） ——政治中的争论，“在大多数场合下都无法解决，并且完全从属 于和平与自由的利益”，562。
政治的（political） ——政治的措施永远不能成为德与恶的区别的惟一原因，500，533，578；只能改变情感的方向，521。
政府（government）
§**1.** 政府的起源 ，534及以下；人有舍远求近，因而破坏财产法则的倾向，必须政府加以补救，534-536；补救之道就在于使遵守那些法则成为某些少数人的切身利益，537；政府虽然由不免人性弱点的人所组成，可是它变成一个组合体，可以有几分免于所有这些弱点，539；政府并不是在一切社会中都需要的；政府一般发生于不同社会的人们之间的争执：对外战争如果无政府，就产生内战；“军营是城市的真正母亲”，540；君主制宁可以说发生于战争，而不是发生于家长的权威：没有政府的社会状态是人类最自然的状态之一，而且在第一代以后还继续长存下去；不过在这种状态中，正义法则是有束缚力的，541。
§**2.** 忠顺 **（allegiance）** 或对政府的服从，539及以下，在一起初依据在许诺上，许诺是“政府的原始的根据和最初的服从义务的来源”，541；因此，主张政府依据于同意上的那个理论，只有在一起初是真

实的，并不是在一切时代都是真实的，542；政府的主要目的是勒令人们遵守自然法则（参看该条），自然法则中包括遵守许诺的职责，严格履行职责是政府的结果，不是政府的原因，543；服从长官与履行许诺各有各的利益和义务，544；因此，忠顺与践约就各有各的基础，各有各的道德义务，545；纵然没有许诺那样一种东西，而一切大的社会都必然需要一个政府；纵然没有政府这样一种东西，而许诺仍然有束缚力，546；这也是通俗的意见；547；长官们自己也不相信，他们的权威依靠在一个许诺约上；如果他们这样相信，他们也不会甘心缄默无言地接受了它，547；臣民们相信，他们生下来就得服从，548；居住在一个政府的领土内，并不就是同意那个政府，548；依照这种看法，就不会忠顺于专制政府了，可是专制政府是和任何政府都同样自然的，549；这个同意说真正只足以证明，我们对政府的服从是容有例外的，549；这个结论是正确的，不过原则是谬误的，550；当利益消灭时，自然的义务也就消灭了，但是因为通则的影响，道德的义务仍然存在，552；但是在我们道德的观念中，我们永远不会怀有像被动服从的那样一种谬见，552。
§**3.** 忠顺的对象，即我们的合法的长官，在一起初是由社会习惯和一种特殊的许诺所确定的，554；后来则是被为了我们利益而发明的通则所确定的，555，即是（a）长期占有，556；（b）现实占有，557；（c）征服，558；（d）继承，559；（e）成文法，561；执迷不悟的忠义近乎迷信：政治学中的争论一般是琐细而不能凭理性来解决的，562；英国革命，563；在混合政府中，比在专制政府中，反抗行为往往是更为 合法的，564；在任何政府中，对于一种权利总有一种补救，564；政治学中想象的影响，565-566。
证明（proof） =由根据原因和结果而进行的论证所得来的确信；有时包括在概然推理中，有时不包括在其中，124（比较103）；感性的证明区别于理证式的证明，449。
证据（evidence） ——概然的和自然的证据，404，406（参看原因条，§11）。
知觉（perception）
§**1.** 分为印象和观念（参看该两条），1；简单的与复合的知觉，2；与推理相对，一为被动，一为主动，“只是通过感觉器官被动地接纳那些印象”，73；可以是，并且也就是由物质或运动所引起的，246及以下；包括判断，456。
§**2.** 知觉的继续独立的存在，187及以下（比较66）（参看对象条）；这个信念不是由感官得来的，188-193；也不是由理性得来

的，193；而是由想象得来的，194及以下；是某些知觉的连贯性和恒常性使我们假设它们有继续的存在，194；并区别它们的存在和现象，199；对于知觉的独立而继续存在的信念"是违反最分明不过的经验的"，210；哲学关于知觉和对象所作的区别只是一种镇痛药，并包括着通俗体系的全部过失，又加上它自己的过失，211；不可能根据知觉的存在推到对象的存在上，更不能推到两者的类似上，216，和推到特殊知觉和对象的类似上，217；我们的感官报告我们，知觉就是我们的惟一对象，想象报告我们说，我们知觉纵然在不被知觉时仍然继续存在，而反省则报告我们说，这是虚妄的，可是我们仍然继续相信它，214；世俗的人并不分知觉和对象，193，202，206，209；虽然他们认为，他们的某些知觉有一种继续独立的存在，而有些则没有，而只是知觉，192；我们知觉对我们自己的外在性是感觉不到的，190-191；我们对于一个知觉和一个对象的观念不能表象彼此种类不同的任何东西，241；必须有一个知觉或影像居间，才能使一个外界对象被心灵所认知，239；一切可发现的对象的关系也都适用于知觉上，不过相反的说法却不正确，242。

§**3.** 除了视觉不接触外，一切知觉虽都"存在而并不存在于任何地方"，那就是说，既无形象，也无广袤，也不占场所，236；知觉并不像数学点那样存在，239；广袤是知觉的一个性质，即是，有些知觉本身就是有广袤的，240（参看广袤条，§3）。

§**4.** 一个知觉很可以和心灵分开，因为心灵只是"由某些关系结合起来的一堆知觉和其集合体"，207；我们的互相类似的印象并不真正是同一的，而且它们的存在也不是继续的，210；"我们的全部知觉可以独立存在，而无需任何东西来支持它们的存在"，233，633；一切特殊的知觉可以独立存在，因而不是必然地与一 个自我或人格相关联的，252；当我们密切注意我们自己时，我们只发现某些特殊的知觉，252，456，634；一个人"只是那些以不能想象的速度互相接续着，并处于永远流动之中的知觉的集合体或一束知觉"，252；"它们是互相接续的，构成心灵的知觉；知性在各个知觉之间并觉察不出任何实在的纽带来"，259；可是构成心灵的各个不同的知觉是由因果关系联结在一处的，并且是互相产生、互相消灭、互相影响的，261；没有令人满意的学说，可以说明那些联合在我们思想或意识中相继出现的各个印象的原则，636（参看心灵条，§1）。

知识（knowledge） ——与概然性相对立，69及以下；与观察和经验相对立，81，87；被定义为由各个观念的比较而发生的一种确信，区别于由证明发生的那种知识，即根据因果而成立的那种论证，并区

别于由各个机会的概率或推算而发生的那种论证，104；也区别于由记忆，因果关系和概率而发生的确信，153；七种哲学关中，只有四种是知识和确信的对象，70；四种中有三种是被直觉所知觉的，第四种是被数学的推理所发现的，73；不过一切知识都堕落为概然性，如果我们一考究我们的官能的容易致误的性质，180（参看怀疑主义条）；人类的知识高出于动物的知识，326。
知性（understanding） ——知性的活动，97；继观想之后，并且为其所制约，164；接近关系，连续关系和类似关系独于知性作用之外并在其前，168；在各个对象之间永远观察不到任何实在的联系，260；建立在想象上或我们观念的活泼性上，265；我们不能单单坚持"知性即想象的概括的和较为确定的特性"，因为"知性当它单依照它的最概括的原则活动时，就完全推翻它自己"，267（比较182及以下）；与想象相对立，371注；矫正了感情的倔强性，489。借着改变感情的方面，492；知性也和感情一样，是人性的一切活动所必需的；捏造了"自然状态"的那些哲学家只考虑到后者的作用，没有考虑到前者的作用，493；改正了感官的现象，632。
职责（duty） 参看义务条，道德条。
直观（intuition） ——是知识和确信的一个来源，它觉察到四个可理证的关系中的三个，即类似；相反和任何程度的性质，70；并不报告我们说一种存在的开始必然要一个原因，79。
直接的（direct） ——直接的情感（参看该条），278，438。
质料（material） ——质料因，171。
中立（indifference） =机会，125，408；中立的自由与自发的自由相混淆，407。
忠顺（allegiance） ——参看政府条，539及以下各页。
忠心（loyalty） ——顽固时，就成为迷信，562。
终极（final） 因——171。
重视（esteem） ——对富贵人士的重视，357及以下，主要由同情发生而不是由希冀利得心发生，361（比较616）；爱情和重视，608注。
自发性（spontaneity） ——自发性的自由与猛烈性对立，407（参看必然性条，§2）。
自我（self） （参看同一性条，§4，心灵，同情条）。
自然（nature）
§**1.** 自然的作用"独立于我们的思想和推理"以外，即是接近关系、接续关系、类似关系，168；自然的复杂性，175；自然中有少数单纯的

原则，282，473，528（比较578）；自然界比精神界更充满着矛盾，232。
§**2.** “自然借着一种绝对而不可控制的必然性，不但已决定我们要呼吸和感觉，而且也决定我们要进行判断”，183；强迫怀疑家同意有物体的存在，187；决定骄傲的对象，286-288；与习惯并不是对立的，因为“习惯只是自然的一个原则，并且由那个来源获得它的全部力量”，179；人性的变化无常，283；作为德的来源是和利益及教育相对立的，295；自然=心灵的本然结构，是一种任意的和本然的本能，368（比较280-281）；=任何物种所共有或与之不可分离的东西，484。
§**3.** 自然状态是一个哲学上的虚构，493；正像黄金时代的那个诗意的虚构一样，494；在一个自然状态中，没有财产，没有许诺，501；人类的最初状态和状况可以正确地认为是社会性的，493；自然法，484，520，526，543（比较正义条，§1）；不能被国际法所取消，567。
自然的（natural）
§**1.** 自然的关系与哲学的关系相对立，13，170（参看原因条，§6，C）；与规范的相对立：我们的错误推理是自然的，正如疾病之为自然的一样，226；与人为的相对立（参看该条），117，475，489，526，619；与本然的相对立，280，281；=本然的，368；与神奇的相对立，474；与稀奇而不寻常的相对立，549（比较483）；与政治的相对立，528；我们的政治职责之所以被发明，主要是为了我们自然的职责，543；自然的证据与概然的证据，404，406。
§**2.** 自然的和道德的义务（参看该条），475注，491；对于践约没有自然的束缚力，516及以下；只有当一种行为是被一种自然的情态所需要时，只有当我们对那种行为有一种趋向，就如我们对人道和其他自然德性的趋向那样时，我们才对那种行为有一种自然的义务（束缚力），518，519，525（比较546）；自然的义务（束缚力）=利益，551；道德的义务随着自然的义务变化，569；说德与自然是同义的，那是最没有哲学意味的说法，475；自然的德或恶，是那些不依靠于人为手段和设 计的德，574及以下（比较530）；我们所自然赞许的那些性质，都有求致人类福利的一种趋向，并且使一个人成为社会中的一个良善成员，578（比较528）；即是柔顺、慈善、博爱、慷慨、公道，578；由自然的德发生的那种善，发生于每一单个行为，而却不发生于单个的正义行为，579（比较497）；自然的才能，为什么与道德的德相区别呢，606及以下（参看道德条，§4）。

自私性（selfishness） ——人的自私性，被人们估计得太高了，因为“我们很少遇到一个人，他的仁厚的爱情总加起来不超过他的全部自私的感情”；可是每个人仍然爱自己甚于爱其他任何单一个人，487；正义的一个来源，487及以下，494，500；广泛的同情（这是我们道德情操的来源）和狭窄的慷慨（这是人类自然而有的）之间的矛盾，是正义的来源，这个矛盾被通则所消除了，586；自爱，480。
自由（liberty） （参看必然条），400及以下，疯人没有自由，404；只能=机会，407；自发的自由和中立的自由被人混淆，“与猛烈性相反的自由和意味着必然性和原因之否定的那种自由”被人混淆，407；虚假的自由感觉：企图证明它的那种谬误实验，408；自由学说和宗教，409；自由与选择，461；“说凡自主的事情就是自由的，是一个不正确的结论”，609。
自由意志（freewill） ，（参看必然性、自由、意志各条）312，314，399及以下，609。
宗教（religion） ——宗教和哲学，250；“宗教的错误是危险的，哲学中的错误只是可笑的”，272；宗教是自由学说所以通行的一个原因，虽则必然学说不但无害于宗教，而且为宗教所必不可缺，409及以下；如果由于一个学说危及宗教，而就谴责它，那是一个“有过失的推理方法”，409（比较241，271及以下）；以神迹为依据，474。
宗教仪式（ceremonies） ——它们对想象的影响，99。
主体（object） ——主体和实体，242及以下；主体中的性质和起作用的性质有所分别，两者合起来才构成原因，279，285（参看骄傲条）。
组合的（composite） ——一切物体的组合性，219。
尊敬（respect） ——尊敬和鄙视，389；爱与谦卑的混合，390。
作用（efficient） ——作用因与形相因等无所分别，171（参看原因条，§10）。

作者生平和著作年表

陈尘若编写

诞生和成长

·一七一一年⊙ ·诞生·

▲四月二十六日：大卫·霍姆（David Home [1] ）诞生于英国北部苏格兰爱丁堡郡奈因微尔斯（Ninewells）镇贵族家庭里。

他排行第三，上有兄约翰·霍姆（John Home，1709-1785）、姊卡德琳·霍姆（Katherine Home， 1710？-1790）， 他们的父母，约瑟·霍姆（Joseph Home，1681-1713）和卡德琳·福尔科内（Katherine Falconer，1683-1745）结婚于1708年1月，一个三十岁，一个二十八岁。

约瑟·霍姆是老约翰·霍姆（John Home，1657？-1695）的第三个孩子、长男。老约翰·霍姆于妻子（1678年结婚）生下第五个孩子后故世不久即续弦（1686），第二个妻子婚后不及年也故世，再娶的是牛顿镇大卫·福尔科内爵士（Sir David Falconer）的寡妻玛丽·福尔科内（Mary Falconer，娘家姓Norvell，后称Mary Home），她有七个孩子，其中叫卡德琳的，后来和约瑟成亲。

他们政治上倾向辉格党，宗教信仰上属长老会（Presbyterians）。

△十七、十八世纪之交，英国唯物论哲学家霍布士（1679）、洛克（1704）先后去世。“霍布士和洛克亲眼看到了荷兰资产阶级的较

早的发展（他们两人都曾经有一个时期住在荷兰），而且也看到了英国资产阶级的最初的政治运动，英国资产阶级曾经通过这些运动冲破了地方局限性的圈子，还看到了工场手工业、海外贸易和开拓殖民地的已经比较发展的阶段；特别是洛克，他的著作就是属于英国政治经济学的第一个时期的，属于出现股份公司、英国银行和英国海上霸权的那个时期的。”[2]

△霍布士已故，洛克还健在，在这期间，主观唯心论哲学家乔治·贝克莱（George Berkeley）于1685年诞生。同年，他在爱尔兰都柏林三一学院任教堂神甫，不久前发表《人类知识原理》（*The Principles of Human Knowledge*，1710年5月）。

⊙英国斯图亚特朝末代女王安娜（Anne，1665-1714，1702年登基）在朝。苏格兰自从1707年接受联合条款（Articles of Union）而和英格兰合并，就成为不列颠王国一部分，在安娜的统治下。

⊙西班牙王位继承战争（1701-1714）在进行。国王查理二世无嗣而终，法国波旁王室和奥地利哈布斯堡王室都争着要继承王位，双方纠合各自势力，构成了英国、荷兰、意大利、普鲁士都卷进去的大规模战争。

·一七一二年⊙一岁·

⊙英国掌权的托利党[3]自1710年竞选胜利后，趁本国同盟一方力量尚稍占上风，向敌对的法国建议媾和，促成了在荷兰乌特勒支开始和谈，而于下年先后签订几项乌特勒支和约，结束西班牙王位继承战争。

这样，法国国王路易十四之孙腓力普五世·安茹公爵固然可遵故查理王遗嘱登基，但是有条件，这就是西、法两国不能由一个国王统治，西欧各国以此限制法王利用机会兼领西班牙而称霸欧洲；英国则通过和约取得法国在美洲的殖民地以及其他地方。

法国霸业从此大势已去，新霸主——英国正代之而起。

·一七一三年⊙二岁·

△“贝克莱和狄德罗都渊源于洛克”。[4] 洛克的经验论的唯心主义因素为“英国哲学中的一种神秘唯心主义”所利用，洛克的唯物主义认识论、感觉论则由法国百科全书派狄德罗、孔狄亚克等继承，他们是十八世纪法国大革命前十分活跃的一批启蒙思想家。

最初一批早在十七、十八世纪之交就相继诞生：孟德斯鸠（1689）、伏尔泰（1694）、魁奈（1694）、布丰（1707）、拉美特里（1709）、马布里（1709）；接着又一批激进而干练者：卢梭（1712）、雷纳尔（1712）、狄德罗（1713）、爱尔维修（1715）、孔狄亚克（1715）、达兰贝（1717）、霍尔巴赫（1723）、杜尔阁（1727）等。

△贝克莱的《海拉和菲伦诺对话三篇》出版。[5]

·一七一四年⊙三岁·

⊙八月：女王安娜去世。安娜女王的弟弟詹姆士三世坚持天主教信仰，无权继承，避居法国。汉诺威选侯苏菲公主（Princess Sophia）是英王詹姆士一世的孙女，新教徒；德国汉诺威选侯根据英国新教徒王位继承法前来伦敦登基。苏菲公主的儿子于其母新丧两个月后得到安娜女王死讯即以乔治一世（George I，1660-1727，1714—1727）称号成为英王。

⊙辉格党在选举中获得重大胜利，结束了托利党短暂的执政。

·一七一五年⊙四岁·

△苏格兰阿伯丁的第十代马里沙尔伯爵（10th Earl of Marischal）乔治·基思（George Keith，1693-1778）、兄弟（James Keith，1696-1758）参加雅各拜特党（Jacobite）[6] 起义，失败后，兄遭递夺公权、财产没收，于是兄弟俩相继出亡大陆。

⊙苏格兰爆发反英起义。英国资本主义的发展使苏格兰农民在土地被剥夺过程中生计无着，遂把恢复斯图亚特王朝看作保持宗法农业结构的途径，而支持雅各拜特党起义。起义所提出的恢复斯图亚特王

朝口号实际上当然具有更广泛深刻的历史意义。起义于下年九月被镇压。

·一七一六年⊙五岁·

△爱丁堡一群青年，有学神学的，也有学法律的，在一家小旅店聚会，后来组成团体也就因旅店而称兰肯俱乐部（Rankenian Club）。他们跟贝克莱主教联系，受到主教夸奖，说"不列颠北疆只有这批青年最理解我的体系"。后来，1725年他筹划到百慕大群岛[7]筹办教会大学，还表示欢迎他们前去。

俱乐部成员是：麦奇（Charles Mackie）、麦克拉林（Colin Maclaurin， 1698-1746）、特恩布尔（George Turnbull）、华莱士（Robert Wallace，1697-1771）、威斯夏特（William Wishart，？-1754）等。

△德国科学家、唯心主义唯理论哲学家莱布尼茨（Leibniz，生于1646年）在汉诺威去世。五十年间，大陆上两位著名的唯理论者，另一位是唯物主义唯理论者斯宾诺莎（Spinoza，1632-1677）先后去世了。

·一七一七年⊙六岁·

△麦克拉林任阿伯丁马里沙尔学院数学教授，直至1726年。

·一七一九年⊙八岁·

⊙十一月：乔治一世以汉诺威选侯身份和瑞典国王签订斯德哥尔摩条约，争得布累门（不来梅）和弗尔顿两地。

·一七二一年⊙十岁·

⊙罗伯特·华尔波尔爵士（Sir Robert Walpole，1676-1745）任政府首脑，直至1741年。

·一七二二年⊙十一岁·

△三月十一日：英国自由思想家、唯物论哲学家约翰·托兰德（John Toland，生于1670年）去世。

上起切尔伯雷的赫伯特男爵（Edward Herbert of Cherbury，1st Baron，1583-1648），在英国资产阶级革命的重要阶段，宗教改革进行过程中，陆续涌现一大批自然神论者、自由思想家，诸如舍夫茨别利伯爵（3rd Earl of Shaftesbury，1671-1713）、柯林斯（Anthony Collins，1676-1729）、惠斯东（Whiston，1653-？）、丁铎尔（Matthew Tindal，1653-？）等等，而以洛克影响为最大最广泛，以托兰德思想为最深最彻底。

他们的观点相互补充，蔚为大观，形成了强大的思潮，不仅在国内打击了唯心论，而且促进了法国无神论的成长，推动了德国唯物论、启蒙运动。

·一七二三年⊙十二岁·

▲二月二十七日：进爱丁堡大学[8]，在校董事司各特教授（Regent William Scott）的希腊语班学习[9]。

△巴克斯特（Andrew Baxter）到奈因微尔斯附近的邓斯堡（Duns Castle）教家馆，不久即结识大卫·霍姆家的常客、法官亨利·霍姆（Henry Home，1696-1782），一起常漫谈基尔（John Keil）。根据牛顿学说写成的《物理学导论》（*Introduction to Physics*）和洛克的《人类理智论》（*Essay Concerning Human Understanding*），他们由探讨因果作用（theory of causation）而集中讨论《理智论》第二卷第二十一章能力（Power）。

·一七二四年⊙十三岁·

▲在德拉蒙德教授的逻辑、形而上学班学习，教授的个人兴趣[10]影响他重视自然科学。

△利奇曼（William Leechman，1706-1785）毕业于爱丁堡大学；不久，任默里（William Mure of Caldwell，1718-1776）的家庭老

师。大约在校时霍姆就与利奇曼相识，由此，霍姆通过利奇曼而与默里熟悉。

△德国哲学家康德诞生于普鲁士东部城市哥尼斯堡。

·一七二五年⊙十四岁·

▲在历史班教授马基（Charles Mackie）指导下，用英文写《历史论文：论骑士制和现代荣誉》（*An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour*）[11]。

▲霍姆家是小地主，父早丧，家产不多，母亲独力支持家庭，经济既不富裕，本年又遭火灾，只得退学还乡自学[12]。

·一七二六年⊙十五岁·

▲在家进修法官业务知识，经常向亨利·霍姆法官请教；同时，浏览一般文学作品。

△五月：法国戏剧家、启蒙学者伏尔泰（Voltaire，1694-1778，32岁）无理受押于巴士底监狱，出狱后被解出国，流亡到伦敦。

△牛顿学说的拥护者麦克拉林从阿伯丁马里沙尔学院转来爱丁堡大学，任数学教授，直至1746年。

·一七二七年⊙十六岁·

△逐渐涉猎古典文学著作。当时（爱丁堡）有两位书商拉姆齐（Michael Ramsay）和金凯德（Alexander Kincaid，？-1777），前者本身是诗人，其子阿伦·拉姆齐（Allan Ramsay，1713-1784）和霍姆是少年朋友；后一书商四十年代承印霍姆著作。霍姆在家进修时颇得两书商善待和照顾，开始对苏格兰诗歌发生兴趣。

△三月：英国物理学家、数学家牛顿去世，伏尔泰参加在伦敦威斯敏斯特教堂举行的葬礼。

△法国怀疑论哲学家贝勒（Pierre Bayle，1647-1706）的《全集》（œuvres diverses，1727-1731）开始出版。

⊙英王乔治二世（George II，1683-1760）登基。

·一七二八年⊙十七岁·

△贝克莱随带兰肯俱乐部成员、肖像画家史密伯特（John Smibert）渡洋前往北美罗得斯岛筹办大学。

研究和著述

·一七二九年⊙十八岁··《人性论》酝酿阶段·

▲春季：读洛克、贝克莱著作后，自信有得，于是，改变进修方向，放弃法学，决定专攻哲学。[13]

▲开始探讨思维的新境界（a new scene of thought），逐渐想到试用实验推理法于精神科学（后来，这成为《人性论》一书的副题）。

▲病半年，九月痊愈。

▲学习法语。

⊙英、法、西、荷四国缔结塞维尔条约，承认西班牙王腓力之子查理为意大利巴尔马和塔斯卡尼两公国继承人。

·一七三〇年⊙十九岁·

▲冬季：赴爱丁堡。

△爱丁堡大学逻辑教授（1730-1774）斯梯文森（John Stevenson）讲洛克而不是讲亚里士多德；所讲修辞学、文学评论，给学生印象深刻。

·一七三一年⊙二十岁·

▲春季：返乡，注意身体锻炼，留心饮食。

△剑桥柏拉图学派卡德沃思牧师[14]（Rev. Ralph Cudworth，1617-1688）遗著《论不朽的道德和不变的道德》（*Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*）出版。

⊙伦敦《历史年鉴》（*Historical Register*，XVI 317）报道法国巴里神父（Abbé Pâris，François de Pâris，1690[15]-1727）在坟地显灵的奇迹。

⊙爱丁堡医学界人士发起组织技术和科学促进会，并开始出版《医学论文和观察报告》（*Medical Essays and Observations*），受到英国和大陆各地人士欢迎。

·一七三二年⊙二十一岁·

▲经常参考查阅贝勒（Bayle）的《历史批评辞典》（1697）和《全集》（1727-1731）。

▲三月：身体时好时坏，体质大不如前。稍好后，即约请老拉姆齐来奈因微尔斯一游。

▲计划撰写《人性论，试用实验推理法于精神学科》（*A Treatise of Human Nature，being An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*）。

·一七三三年⊙二十二岁·

△友人小拉姆齐离开爱丁堡书店，前往伦敦学习艺术。

▲夏季：加强身体锻炼，学习自然哲学。

⊙约翰·开伊发明"飞梭"，大大提高织布效率，纺织工业大发展。

·一七三四年⊙二十三岁··从商不成·

▲年初，经过伦敦到英格兰西南部海外贸易港口布里斯托尔（Bristol），供职于糖商的铺子里，这家糖商从非洲、美洲（西印度群岛）进口货物。

▲结识青年伯奇（James Birch）、皮奇（John Peach）、勇格（Will Yonge）等。

▲有人说，在这里结识辉格党人、自然神论者摩根（Thomas Morgan）。

▲鉴于英格兰人念Home 为Hume，主动将姓氏霍姆改拼写为休谟[16]（Hume）。

▲仲夏：赴法学习，经巴黎，转往东北百余里外的兰斯（Rheims/Reims）城。

▲在巴黎受到骑士拉齐斯（Chevalier Andrew Michael Ramsay）的接待，后者并介绍在兰斯的友人给休谟。

▲在巴黎去看所谓巴里神父显灵究竟是怎么回事。

▲小城兰斯，居民只有四万，他寄居于教区神学博士戈迪诺（Jean Godinot）家，约一年，开支八十镑。

▲结识㈠兰斯大学修辞学、人文课程教师、扬森派、反笛卡尔主义者布吕神父（Abbé Noel-Antoine Pluche），㈡介绍牛顿学说给法国人的普伊（Louis-Jean Lévesque de Pouilly），后者访问过英国，与牛顿相识，1720年指导过博林布鲁克（Bolingbroke 1678-1751）学习哲学，当时博正在法避难。

▲读洛克《人类理智论》，贝克莱《人类知识原理》。

△英国经济学家，重农学派先驱，货币数量说代表杰科布·范德林特（Jacob Vanderlint，？-1740）的《货币万能，或试论怎样才能使各阶层人民都有足够的货币》（*Money answers all things:or，an essay to make money sufficiently plentiful amongsts all ranks of people*）出版于伦敦[17]。

·一七三五年⊙二十四岁··法国之行〔一〕学习·

▲从兰斯转往安茹的拉弗来舍（La Flèche）。这里位于巴黎西南三百里地，居民五千，物价低廉；一家耶稣会中学（笛卡尔、梅桑内的母校），上百名耶稣会士。

▲结识市长康（François-Michel de la Rue du Can）；结识从图尔的耶稣会中学来的神父格雷塞（Père Jean-Baptiste-Louis Gresset），后者年不过二十六岁，教龄已达十年，从事文学活动。

▲在耶稣会中学藏书丰富的图书馆（1762，达四万卷）找到笛卡尔、马尔布朗士、阿尔诺、尼科尔等人的著作，也看到伏尔泰的匿名著作《哲学书简》（*Lettrés philosophiques sur les Anglais*，1734，鲁昂）、马尔齐（Nicolas de Malezieu）的《几何学读本》（*Eléments de Géométrie de M. le duc de Bourgogne*）。

·一七三六年⊙二十五岁··《人性论》撰写阶段·

▲集中精力撰写《人性论》，进展顺利。

⊙英国议会撤销"禁止女巫蛊惑条例"（Witches Act）。该条例自上世纪颁布以来，实际上为宗教顽固势力所利用，他们勾结地方反动人士，不时以"女巫"罪名陷害稍萌异志的修女、平民妇女，后更扩而大之，诬陷普通自由思想者。议会开明人士鉴于公正舆论之压力，群起而反对才得以经过多年反复辩论予以废除。

·一七三七年⊙二十六岁·

▲年中，《人性论》（主要是前两卷）完稿。

▲取道图尔（八月）经巴黎回伦敦（九月中旬）。

▲尽力通过苏格兰在京人士（爱丁堡时期的同学米切尔〔Andrew Mitchell〕本年成为议员，进入国会）的关系，接洽《人性论》出版事宜。

⊙十一月：英王乔治二世的王后卡罗琳（Caroline）去世。她生前关心学术文化，伦敦西南里士满（Richmond）市郊公园由她建议而建立哲学纪念亭，树立培根、洛克、牛顿、克拉克半身雕像。

·一七三八年⊙二十七岁·

▲欣赏伦敦正方兴未艾的戏剧演出活动：莎士比亚（1564-1616）十六个剧本、本·约翰生（Ben Johnson，1573-1637）和王政复辟时期的戏剧、爱丁堡时期的同学苏格兰戏剧家马勒特（David Mallet）、唐姆逊（James Thomson）的剧本，这些新旧剧本正在伦敦开始得到演出的机会，观剧成为城市居民一种娱乐，受到市民的欢迎。

▲夜晚经常出入彩虹咖啡馆（Rainbow Coffeehouse），参加一些人的哲学闲谈。参加者有㈠同学坎宁安（Alexander Cunningham，后为爵士〔Sir Alexander〕），㈡法国新教徒流亡人士（例如：德马泽[18]〔Pierre Desmaizeaux〕）等人。

△下半年：同乡、童年友人拉姆齐（M.R.）来京。

▲九月：和切伯塞（Cheapside）的出版商诺翁（John Noon）签订《人性论》出版合同，印数一千，得五十镑，应得合订本12部。

⊙三月：英国海外贸易大发展，自从海上打垮西班牙无敌舰队后，与西班牙的矛盾加剧；常川西属美洲走私的英国船只不时被捕捉，西班牙海岸部队本年割掉英国走私船长詹金斯的耳朵以示惩戒。

·一七三九年⊙二十八岁··《人性论》出版·

▲一月：《人性论》第一卷：论知性（Of the Understanding），第二卷：论情感（Of the Passion），匿名出版于伦敦，价十先令[19]。

▲二月：以新著赠㈠德马泽，㈡布里斯托尔主教巴特勒博士（Bishop Joseph Butler，1692-1752），㈢诗人蒲伯（Alexander Pope）等。

▲三月：离开逗留了十七个月的伦敦，回家乡。

▲英国的期刊：伦敦的《君子杂志》（*Gentleman's Magazine*）、爱丁堡的《苏格兰人杂志》（*Scots Magazine*）披露了出版消息。

▲在大陆，㈠莱比锡的《学者工作新报》（*Neuen Zeitungen von gelehrten Sachen*）于五月号报道书讯时，称作者为新的自由思想家（a new freethinker）；㈡阿姆斯特丹的《欧洲学者著述分类书目》（*Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savans de L'Europe*）在夏季第二号伦敦文讯栏披露了作者姓氏；㈢海牙的《新书目》（*Nouvelle bibliothèque，ou histoire littéraire des principaux écrits qui se publient*）于十月号；㈣《英国书目》（*Bibliothèque britannique，ou histoire des ouvrages des savans de la Grande-Bretagne*）于最后一号都报道了出版消息，前者把休谟的道德观点和赫奇逊（Francis Hutcheson，1694-1746）联系起来，后者认为作者的逻辑、形而上学导源于洛克。

▲十一月：请求友人介绍家庭教师职务，未成。

▲冬季：往西去格拉斯哥，以第三卷部分手稿请伦理学教授赫奇逊提意见，并以第一、第二卷奉赠以请教，自后即和赫书信往来。

⊙英国、西班牙发生"詹金斯耳朵"之战（1739-1748），英国要强力争夺西班牙在美洲的殖民地。

思考和写作

·一七四〇年⊙二十九岁··为《人性论》辩护〔一〕·

▲有意避开苏格兰、英格兰的出版法（Copyright Act）的制约，想利用爱尔兰之可不受此限制，以便立即修订再版《人性论》第一、第二卷，经赫奇逊介绍，与爱尔兰出版商斯密（John Smith）联系匿名出版，未成。

▲年初：六便士小册子《哲学新著〈人性论〉一书摘要》（*An Abstract of a late Philosophical Performance，entitled A Treatise of Human Nature*）匿名出版于伦敦。《摘要》本拟以读者投书形式寄交《学者轶事》（*History of the Learned*）以打破舆论的沉默，恐得不到发表机会，遂交出版商[20]。

▲春季：去伦敦，和赫奇逊所介绍，经手赫著的另一出版商朗曼（Thomas Longman）洽商出版《人性论》第三卷，结果十一月见书，价四先令。

▲亚当·斯密（1723年生，17岁）到牛津大学学习（1740-1746）。

⊙当时爱丁堡人口约五万，是苏格兰政治、学术、时尚的中心。

·一七四一年⊙三十岁·

▲回到奈因微尔斯镇以来，对于《人性论》大部头著作受到冷落一事常与亨利·霍姆交换意见，认为问题是表达方式不对头，而启蒙运动以来，报刊流行，早年艾迪生、斯梯尔（Richard Steele，1672-1729）等主编的《旁观者》（*The Spectator*，711-712，1714）、《闲话报》（*The Tattler*，1709-1711）、《监护报》（*The Guardian*）、《英国人》（*The Englishman*，1713-1714）就都以短文吸引读者。

▲以十二篇短文编为《伦理和政治短著集》[21]（*Essays Morals and Political*）交爱丁堡出版商金开德（Alexand Kincaid）匿名出版，印一千五百册。

▲复习希腊文。

·一七四二年⊙三十一岁·

▲一月：以十五篇编为《伦理和政治短著》第二集出版于爱丁堡。共得约二百镑，个人生活有了保证。

▲年中：第一集修订再版，删去其中七篇。

▲第二集的《罗伯特·华尔波尔爵士的品质》（*A Character of Sir Robert Walpole*）当即受到注意，为《君子杂志》、《伦敦杂志》、《苏格兰杂志》所转载，不久这位首相就下台。

△结识诗人布莱克洛克（Thomas Blacklock，1721-1791），这位幼年患天花致盲的诗人穷困潦倒，他的第一部诗集（1746）因起义而滞销，生计无着，休谟即接济他五年，后来第二部诗集出版时（1754）休谟向许多友人推荐。

⊙二月：华尔波尔内阁因发生不光彩的所谓"詹金斯耳朵"之战并严重失利而倒台。

·一七四三年⊙三十二岁·

▲六月：住爱丁堡。

▲读同学、格拉斯哥大学神学教师利奇曼的布道之讲词《论祈祷的特性、合理性和好处；驳反对祈祷》后，致函默尔，指责利奇曼是"可恶的无神论者"（a rank Atheist）。

▲十二月：在乡下奈因微尔斯，母病。

⊙英国和新加冕的波希米亚王马利亚·泰利萨结盟，以意大利某些地区给予萨地尼亚（Sardinia）。

⊙英国利用奥地利王位继承战争之机，反对法国，夺取其在北美洲的殖民地。

·一七四四年⊙三十三岁·

▲爱丁堡教授普林格博士（Dr John Pringle，1707-1782）于两年前离职去弗兰德英军中任军医。休谟事先征得市长科乌特（John Coults，后来的Lord Provost，1699-1751）同意，向学校自荐担任伦理学和精神哲学（Pneumatic Philosophy）教席，校长惠夏特（Wishart）以休谟著有《人性论》为由极力反对，争取到十五张反对票，支持休谟者仅有十二票，包括在宗教观点上与休谟意见不一致的华莱士一票。

▲四月：适逢支持休谟者缺席，市会议选定赫奇逊接任。

▲夏季：谢绝某贵族提出任其子导游教师的邀请。

⊙二月：法国支持斯图亚特王系复辟活动，支持从苏格兰攻英。

·一七四五年⊙三十四岁· ·为《人性论》辩护〔二〕·

▲二月：应第三代安南戴尔侯爵（Annandale，George，3rd Marquess of，1720-1792，二十五岁）的邀请，前往英格兰担任他的教师。侯爵于1738年一度精神错乱，由专人照顾和教育。休谟到伦敦去接他，见他对《伦理和政治短著》有好感，休谟对教育工作稍具信心。然后，一同前往伦敦西北三十公里的韦尔德豪尔（Weldehall）庄园（在圣·阿尔班〔St. Alban〕，属哈德福郡〔Hertforshire〕）。

相处半年还颇融洽，逐渐，护理事务多于导师工作，薪俸争执也随之而生。

▲春季：母亲卡德琳·霍姆（Katherine Home）死。[22]

▲夏季（五月？）：亨利·霍姆未征得休谟同意，把休谟在谋大学职位期间写给科乌特的信，信上批驳校长对他提出的六点责难，亨利把信题为《一位先生给爱丁堡一友人，谈一些材料上所胡说的关于宗教和道德的原理，还归之于是一部新出版的〈人性论〉所提出》（*A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh:Containing some Observations on a Specimen of the Principles containing Religion and Morality，said to be maintain'd in a Book lately publish'd，intitled，A Treatise of Human Nature*）[23]。

▲经常进京，一则为侯爵家族事务，一则大约也为到各图书馆查阅资料。

▲七月：开始改写《人性论》第一卷为《哲学短著：论人类理智研究》（*Philosophical Essay concerning Human Understanding*）。

▲撰写《伦理和政治短著三篇》。

⊙詹姆士二世长孙、查理·爱德华·斯图亚特亲王（Prince Charles Edward Stuart）少觊觎王位者（Young Pretender）于七月潜入苏格兰，雅各拜特党做内应，再度起义，九月占领爱丁堡，南下英格兰。

投军和观察

·一七四六年⊙三十五岁··法国之行〔二〕·

▲在韦尔德霍尔庄园一年挂零，数度入京，特别是冬季，既办事也进图书馆查阅材料。

▲四月：因侯爵精神错乱严重，工资谈判不妥，愤而离职前往伦敦。

▲五月：任陆军中将（Lieut-General）圣·克莱尔（St. Clair，？-1762）的秘书。他本有意避居法国南部僭心著述，遇上这位远亲，军事任务紧急，也就匆匆应邀入幕当僚属。

▲七月：任务改为直接入侵法国，以军法官（Judge-Advocate）身份从普利茅斯港（Plymouth）直驶法国莫尔比昂省（Morbihan）南部港口洛里昂（Lorient）登陆。五营军队，四五千人，五六十艘船，仓促间，无军事地图可凭，就于九月开航，要直捣法国西印度公司大本营。

▲入侵法国本去挽回法将萨克斯元帅在奥地利所属尼德兰（今属比利时）的胜利给英奥方面造成的不利形势，围魏救赵不成，反因行动仓促，毫无准备，大败而归，十月，随将军回到爱尔兰的科克（Cork，直至下年一月）。

△友人亚当·斯密回家乡柯卡尔迪，结识亨利·霍姆。

⊙四月：坎伯兰公爵（Duke of Cumberland，1726）[24] 威廉·奥古斯都（William Augustus，1726-1765）率军万二千人镇压苏格兰

起义，大败雅各拜特党人于卡罗顿（Culloden），少觊觎王位者查理逃法（九月），斯图亚特复辟企图彻底失败。

·一七四七年⊙三十六岁··心理学家·

▲行程：在科克（一月），离开爱尔兰（三月）去伦敦（四月）。

▲七月：离开伦敦回奈因微尔斯，进行《哲学短著：论人类理智》定稿工作。

▲十一月：赴伦敦。

△春季：亨利·霍姆的《试论英国古史若干问题》匿名出版于爱丁堡，作者放弃早年雅各拜特党观点，接受辉格党原则。

△神学家米德勒顿（Conyers Middleton，1683-1750）的《自由探讨》（*Free Inquiry*）出版，反对休谟对神迹的怀疑论观点。

·一七四八年⊙三十七岁··法国之行〔三〕·

▲三月：以军法官身份兼秘书（aides-de camp，共三人）随辛克莱将军出使大陆执行秘密使命。

▲旅程：从哈里奇（Harwich，二月）出发，到荷兰（三月），又从布雷达（Breda）到尼默根（Nimeguen），经科隆（Cologne，德国）、法兰克福（Frankfort）、雷根斯堡（Ratisbon/Regensburg）、维也纳（奥地利，四月），入米兰、都灵（五月至十一月）、曼都亚（Mantua），然后从里昂、巴黎（十二月）回国。

▲四月：《哲学短著：论人类理智》[25] 署名为《伦理和政治短著》作者所著出版。价三先令。

▲秋季：读到孟德斯鸠新著《论法律的精神》（*Esprit des Loix*，日内瓦），当即记下意见，后转告作者（1749）。

▲十一月：《伦理和政治短著》（第三版）[26]、《伦理和政治短著三篇》（*Three Essays，Moral and Political*）二书第一次署真实姓名出版。

前书的第六篇《论爱情和婚姻》第七篇《论历史研究》（*Of the Study of History*）于1760年撤销。

后者包括《论神迹》（*Of Miracles*）《论特殊的天意和来世的状况》（*Of a Particular Providence and a Future State*）等。原编入《论新教的继承权》（*Of the Protestant Succession*）临时抽出，以免被扣上怀疑论帽子而有碍于法国之行。

▲十二月：经巴黎时，全体人员到枫丹白露（Fountainebleau）会见少僭主，后者不久就流放于意大利。

△拉姆齐骑士（已故）的《自然宗教和天启宗教的哲学原理》（*Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion，Unfolded in a Geometrical Order*，两卷）出版于格拉斯哥。

△经亨利·霍姆推荐，斯密来爱丁堡讲演（1748-1751），题目为文学和文学评论（两次），法学（一次）。

⊙亚琛和约签订，英法在北美洲的争夺战并未停止。

·一七四九年⊙三十八岁·

▲春季：在伦敦，应出版商米拉要求审读爱尔兰牧师（the Reverend Philip Skelton）反对他《论神迹》篇而准备匿名出版的《奥非马刻斯，即天启自然神论》（*Ophiomaches，or Deism Revealed*），表示支持出版。[27]

▲接到孟德斯鸠函，提到读了《短著三篇》，十分赞赏《论民族特性》（*Of National Character*）一篇强调道德精神因素高于身体因素，并托伦敦酒商斯图尔特（John Stewart of Allawbank）转赠《论法律的精神》。

▲四月：在爱丁堡，促成据孟德斯鸠的校正本摘译两章的《论法律的精神》出版。

▲孟德斯鸠表示要促成《政治论》法译本，后未果。

▲写法文长信问候孟德斯鸠，告以读《论法律的精神》后一些看法，从此两位忘年交通信联系直至孟去世。

△博林布鲁克勋爵的《致冒失者的恳切函》（*A Familiar Epistle to the Most Impudent Man Living*）匿名出版。小册子是写给沃伯顿的，支持休谟在《哲学短著》上反对神迹之可能性的意见。

⊙辉格党内部日趋分裂。

·一七五○年⊙三十九岁·

▲《哲学短著》再版[28]。

▲十二月：友人、解剖学教授卡尔伦博士（Dr. William Cullen）、默尔（William Mure of Caldwell，1718-1776）、马克斯威尔爵士（Sir John Maxwell of Pollock，1751年任校长）等为他在当地大学谋取逻辑学教授席位，遭到教会执事，特别是第三代阿基尔公爵（Duke of Argyle）坎贝尔（Archibald Campbell，1682-1761）这位左右苏格兰的人物的反对而未成。

△英国经济学家约瑟夫·马西（Joseph Massie，？-1784）匿名出版《论决定自然利息率的原因。对威廉·配第爵士和洛克先生关于这个问题的见解的考察》（*An essay on the governing causes of the natural rate of interest;wherein the sentiments of Sir William Petty and Mr. Locke on that head，are considered*）于伦敦。

“休谟就是从这部著作中得出他的利息理论的。”[29]

⊙自1694年英格兰银行在伦敦创办以来，至本年，伦敦有二十家银行，外地有十二家。

·一七五一年⊙四十岁· ·伦理学家·

△一月：斯密任格拉斯哥大学逻辑学教授。

▲《自然宗教对话录》（*Dialogues Concerning Natural Religion*）[30] 草成，稿子在爱丁堡友人手中传阅。埃利奥特（Gilbert Elliot of Minto，1772-1777）、布莱尔等都奉劝他勿付梓。

▲二月：在一封信上提到"几乎读遍古籍，希腊文的和拉丁文的"[31]。

△三月：友人亨利·霍姆的《论道德原理和自然宗教》（*Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*）匿名出版于爱丁堡。十二年前，作者连接受休谟论述有关题材的著述的赠书也不愿意，现在终于亲自深入理解，并撰写评论。亨利是一位自然神论者，政治上正从支持斯图亚特王朝转到辉格党立场，在哲学上是亚里士多德主义者，本书反对休谟，但以友好态度支持休谟探索问题。

△三月：兄约翰·霍姆成亲。

▲休谟仍和姊卡德琳作伴，同寓于劳恩市场（Lawn Market）、南边里德利场（Riddle's Land）、附近的西鲍（the West Bow），属爱丁堡市区。

▲参加爱丁堡哲学会（Philosophical Society of Edinburgh），并于十二月，和小门罗（Alexander Monro the Younger）两人当选为秘书。该会原为技术和科学促进会，经麦克劳伦教授（Colin Maclaurin）扩而大之，欢迎哲学、文学界人士参加（1737），1739年道格拉斯（James Douglas，1702-1768）任主席，会务从此更加活跃。惟自1745年苏格兰起义失败后则停止活动，更兼秘书麦克劳伦去世。重新恢复活动后，两秘书继续主持编辑出版会刊（1754、1756）。

▲十二月：《人性论》第三卷重加修订，题为《道德原理探究》（*An Enquiry Concerning the Principles of Morals;* Charles W. Hendel 编，158页，纽约，1957年，北京图书馆藏；169页，据1777年版，1953年，上海市图书馆藏）[32] 出版于伦敦。

△里德任阿伯丁马里沙尔学院（即阿伯丁大学，第五代基思所创）道德学教授。

△拉瑟福德牧师（the Reverends Thomas Rutherforth）的《捍卫神迹的可信性，反对哲学短论集作者》（*Credibility of Miracles Defended against the Author of Philosophical Essays*），牛津的亚当（William Adams）的《论休谟之论神迹》（Essay on Mr. Hume's Essay on Miracles）出版。

潜读和撰史

·一七五二年⊙四十一岁· ·经济学家·

▲二月：在鲁迪曼（Thomas Ruddiman）领导下，担任苏格兰律师公会（the Faculty of Advocates）图书馆（Advocates Library，今〔1875年后〕苏格兰公共图书馆）管理员（Keeper）和公会书记，年薪40镑。有助手古德达尔（Walter Goodall，1706？-1766）。

▲利用图书馆藏书三万卷，开笔撰写英国史。

▲论文集《政治论》[33]（*Political Discourses*，304页，弗来明〔R.Fleming〕版，1752年，北京大学图书馆藏）出版于爱丁堡。全书包括十二篇论文：论商业、论奢侈、论货币、论利息、论贸易差额、论权力平衡、论税收、论公债、论值得注意的习惯、论古代国家的人口稠密、论新教继承权、论完美国家之我见。作者惠赠孟德斯鸠，不久巴黎就有勒·布朗神父法译本。

“在《论货币》、《论贸易差额》、《论商业》这一组论文中，休谟一步一步地，往往甚至在奇怪的想法上，都跟杰科布·范德林特的《货币万能》一书走。”[34]

▲一月：苏格兰格拉斯哥文学社（Literary Society of Glasgow）成立，斯密据《政治论》宣读“介绍休谟先生几篇论商业的文章”（Account of some of Mr. David Hume's Essays on Commerce）。

△苏格兰人罗斯（？-1786）和格里菲思（Ralph Griffith）主办的《每月评论》（*Monthly Reviews*）一月号卷首文章以十九页评论道德原理探究，第二篇以二十五页评论政治论；二月号继续评论后者。

▲阿姆斯特丹的《欧洲……分类书目》（B.r.）季刊第三期以五页篇幅向大陆读者介绍该书，虽未与《人性论》相提并论，该书开始为国内外读者所重视。

△友人亨利·霍姆受封为凯姆斯勋爵（Lord Kames），任苏格兰最高宗教会议（the supreme civil court）法官。

△牧师道格拉斯（John Douglas）的《准则；或确凿的神迹》（*The Criterion:or Miracles Examined*）出版于伦敦。作者自己驳掉罗马天主教所宣扬的神迹又不敢怀疑圣经所提到的神迹，把休谟称为“十分机灵而古怪的作者”。

⊙英国同意采用罗马教皇格里高利十三世（Gregory XIII，1502-1588）所命令实行的新历法，具体办法是宣布儒略〔·恺撒〕历（Julian Calender，旧历）十月四日至十五日间之十一日作废，改历当年按格里历（Gregorian Calender，新历）计，即比儒略历提前十日；其次，以一月一日为岁首，而不以“春分日”（三月二十一日）为岁首。[35]

·一七五三年⊙四十二岁·

▲《对若干问题的短著和论文》[36]（*Essays and Treatises on Several Subjects*，四卷；232页，波士顿，1868年，上海市图书馆藏）开始出版第一卷：《伦理和政治短著》，1756年出齐。

▲《政治论》又一法译本出版于阿姆斯特丹。译者可能是普罗旺斯人莫维荣（Eléazar de Mauvillon，1712-1779）[37]。

▲当选为格拉斯哥文学会会员。

▲巴尔弗（James Balfour of Pilrig，1705-1795）的《道德的本性和义务概述，兼评休谟先生著作〈道德原理探究〉一书》

（*Delineation of the Nature and Obligations of Morality，with Reflexions upon Mr. Hume's Book，intitled，An Inquiry concerning the Principles of Morals*）匿名出版于爱丁堡。

▲爱尔兰根学报（Gelehrte Erlangen Zeitungen）和格廷根学报（Göttingische Zeitungen von Gelehrten Sachen）分别于六月号、九月号和五月号、八月号先后评论《哲学论著》和《政治论》。

▲购置住房。

△乔治·贝克莱去世。

⊙本年输入英国的棉花为三百万磅，至1789年，激增至三千二百万磅。

·一七五四年⊙四十三岁· ·历史学家·

▲四月：从伦敦采购进一批七十四种书，有拉·封丹（Jean de La Fontaine，1621-1695）的《故事集》（*Contes*）克雷比荣（C. -P.Jolyot de Crébillon）的《漏勺》（*L'Ecumoire*）比西-拉比丁（Bussy-Rabutin，1618-1693）的《高卢族爱情史》（*L'Histoire amoureuse des Gaules*）。这三种书馆务董事会认为粗鄙无价值，而于六月决定此后管理员无采购审批权。原本在聘用谁的问题上暂时和缓的矛盾从书籍采购问题上爆发了。

▲五月：参加画家小拉姆齐（Allan Ramsay，1713-1784）邀约司法界、教育界、宗教界以及其他经过挑选的社会人士十五人所创立的上流会社（The Select Society），一些志趣相投者借此自由讨论，以推进苏格兰文学、科学、农业、工业，鼓励文化娱乐、植物研究方面做出成绩。同时，避免触及天启宗教问题，不谈论雅各拜特党问题。

威德伯恩（Alexander Wedderburn，1733-1805）、凯姆斯勋爵、古德达尔、亚当·斯密都先后参加，休谟担任司库（七月）并几次连任。

▲小拉姆齐为之画像。[38]

△接勒·布朗神父（Abbé Jean-Bernard Le Blanc）函（八月、十月），知道巴黎读者踊购《政治论》，达让松伯爵（M. le Comte d'Argenson）、诺阿耶元帅（M. le Maréchal de Noailles，1713-1793）等政府要员莫不议论该书主题；后来还知道莫佩都依（P.-L. Moreau de Maupertuis，1698-1759）身为普鲁士科学院长，深为休谟在柏林未引起注意感到惊讶。

▲文集德译本于1754-1756年出版。

▲霍尔巴赫友人格林姆（Friedrich Melchior Grimm，1723-1807）在他主办的手抄本杂志《文学通讯》（*Correspondance littéraire*，1750-1790）于八月号发表《政治论》（部分）法译文，并于十月号撰文推荐。

△五月：爱丁堡哲学会会刊发表凯姆斯勋爵亨利·霍姆反对牛顿学说的《论运动定律》（Of the Law of Motion）。

▲九月：历史著作《英国史：从詹姆士一世至查理一世朝》（*History of Great Britain，Containing the Reign of James I and Part of Charles I*）叙述斯图亚特朝者出版于都柏林，印二千册，第一版得四百镑，第二版得六百镑。每册售价十四先令，在爱丁堡，六周内即销出450部。

本书法译本译者为普雷沃神父（Abbé Prévost）。

▲据说是已故（1751）博林布鲁克勋爵所写的《死者给生者的劝诫》（Admonitions from the Dead，in Epistles to the Living）出版。该书批评休谟在因果关系上的观点。

▲十月：读到诗人约翰·霍姆牧师（John Home，1722-1808）的《道格拉斯》（Douglas），该剧取材于苏格兰民谣（Ballad）所叙述的悲剧故事，当即致函牛津大学斯宾塞教授（Joseph Spence，1699-1768）推荐这个天才同乡的剧作，以避免他早先的剧本《阿吉斯》（*Agis*）那样遭到名演员加里克（David Garrick，1716-1779）[39]否定的命运。后来，剧本终于在1756年上演。

·一七五五年⊙四十四岁··《论文四篇》的出版·

▲六月：《论文四篇：宗教的自然史[40]、论感情、论悲剧、论几何学的形而上学原理》（*Four Dissertations:Natural History of Religion*〔本篇和《自然宗教对话录》合为一册，299页，牛津，1976年，北京图书馆藏〕，on the Passions，on Tragedy，on the Metaphysical Principles of Geometry）交伦敦出版商米拉付印。

经数学家斯坦霍普（Philip Stanhope，2nd Earl，1717-1786）指出第四篇论据不足、论证不严密；遂代之以《论自杀》（*Of Suicide*）、《论灵魂不朽》（*Of the Immortality of the Soul*[41]，）书名相应改为《论文五篇》（Five Dissertations）。

接受斯密劝告，把后两篇撤下，临时以《论趣味的标准》去替换，书名自然仍冠以《论文四篇》。

整个过程，休谟事先征询在京的小拉姆齐，而出版商为慎重计也向教会人士沃伯顿牧师（Rev. William Warburton，1698-1779）探询，沃因而大概得到了《五篇》的校样而于晚些时候向㈠检察总长（Attorney General，1754）默里（William Murray，第一代曼斯非尔德伯爵［1st Earl of Mansfield］，1705-1793），㈡第二代哈德威克伯爵（2nd Earl of Hardwick，1754）约克（Philip Yorke，1690-1764），㈢沃的顶头上司、伦敦主教谢洛克（Thomas Sherlock）等人展示，于是，米拉虽有胆量承印博林布鲁克的抨击性政治小册子，深知约克这位卸任检察总长的"厉害"，他在任上对几位自然神论著者提出过起诉，等等，不得不考虑沃的"奉劝"，而多方劝告休谟，休谟并不是反对宗教的猛士，自然总求多一事不如少一事，不但只印行《四篇》（第二次所定）而且对于几次更换过程，流传开去的毛本数册一直追寻下落，设法索回。

▲三月：罗斯（William Rose）在《每月评论》上批评休谟批判罗马天主教会的迷信活动是无视宗教，迹近无神论。

▲利兰牧师（Rev. John Leland，1691-1766）的《英国主要自然神论作家概观》（*A View of the Principal Deistical Writers that have appeared in England*，两卷，1754-1755）于第二卷增篇上攻击休谟对宗教的态度。并于1756年继续进行，篇幅扩大至135页之多。

⊙英法因争夺在美洲、亚洲的殖民地发生战争，在海战上，大致均为英国所胜。

⊙年底：里斯本大地震。

·一七五六年⊙四十五岁· ·美学论文作者·

▲春夏：《论趣味的标准》[42]（*Of the Standard of Taste*）写毕。

△伏尔泰的《1741年战争史》（*History of the War of 1741*）英译文载《每月评论》二月号，四月号上即有匿名作者批评伏氏对英军登陆不列塔尼事件叙述不实，有人怀疑匿名作者即休谟。

▲二月：借九百镑给玛丽约里朋（Alexander Maryoribanks），后者1762年始还。

▲收到意大利学者阿加罗蒂伯爵[43]（Count Francesco Algarotti，1714-1764）惠书和函。

▲四月：友人米切尔赴任驻普鲁士大使，带走《五篇》一部。

▲法国《法兰西信使》（*Mercure de France*）杂志在1756至1760年内译载休谟文章（个别乃摘自书简）六篇。

▲有人把《论文五篇》呈交苏格兰长老会最高宗教裁判会议（General Assembly of the Church of Scotland）试图制裁休谟，终因五十票对七十票，未遂。

▲十一月：《英国史，从查理一世之死至1688年革命》（*History of Great Britain，Containing the Period from the Dead of Charles I, till the Revolution in* 1688）出版。

▲参加爱丁堡市文学戏剧活动。

△博克的《论崇高和美两种观念的根源》[44]（*Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas on the Sublime and Beautiful*）

出版于伦敦。

⊙威廉·庇特（William Pitt，1708-1778，查达姆勋爵［Lord Chatham］）任首相，至1768年。

⊙反普鲁士的七年战争（1756-1763）开始。

⊙英国占领了法国在北美的最后大块领地加拿大。

沉思和观察

·一七五七年⊙四十六岁·

▲一月：辞去图书馆管理员职务，由弗格森（Adam Ferguson，1723-1816）接任。

▲二月：《论文四篇》（*Four Dissertations*）出版，价三先令。

▲编订旧著为《短著和论文》（*Essays and Treatises*）出版。《伦理和政治短著》改为《伦理、政治、文学短著》（*Essays, moral, political, and literary*；格林等编，1875，第一卷，第一部：23篇[45]，91-284，第二部：16篇，287-493；第二卷，人类理智研究〔3-135〕，论情感〔A dissertation on the passions，六节，139-166〕，道德原理探究〔169-257〕，附录〔四篇，258-287〕，一篇对话〔289-305〕，宗教的自然史〔309-363〕，撤销的短著〔Essays withdrawn，八篇，367-396〕，未刊短著〔四篇，399-437〕，"论文四篇"献辞〔439-441〕，一七四六年袭击布列塔尼沿岸〔443-460〕，苏格兰方言特用语词〔Scotticism，461-464〕，北京图书馆藏），编为第一部分；《政治论》仍旧，编为第二部分；原名《关于人类理解力的哲学论文集》改为《人类理智研究》；并把《论文四篇》分插各部分。

△赫尔德（Rich Hurd）将沃伯顿牧师对未正式出版的《论文五篇》所做批语，编写为《致沃伯顿牧师，评休谟先生的〈论自然宗教

史〉》（*Ramarks on Mr. David Hume's Essay on the Natural History of Religion:Addressed to the Rev. Dr. Warturton*）于伦敦。

▲七月：致函米拉，要求把他写给米拉的信，凡不涉及事务者，全部销毁。

△上流会社举办征文竞赛，马里沙尔学院道德和逻辑学教授杰拉德（Alexander Gerard，1728-1795）的《论审美趣味》（*Essay on Taste*）获金质奖章。

▲法国友人阿莱翁（Alléon，圣·莫里的迪普雷［Nicolas-François Dupré de St.Maur］的妻子，1695？-1774）开始通信联系。

△孟德斯鸠遗稿残篇《论自然和艺术作品的鉴赏》[46]（*Essai sur le goût dans les choses de la nature et de l'art*）收于《法国百科全书》第七卷E.F.G.字母卷，出版于巴黎。

△博克的《论崇高与美》修订再版，增附《论审美趣味》[47]（*A Discource on Taste*）一文。

⊙上流社会成员增至135位。

·一七五八年⊙四十七岁·

▲《关于理解力的哲学论文集》法译本出版于阿姆斯特丹。

▲休谟的文集法文本于1758-1760年出版。

△普赖斯牧师（Rev. Richard Price，1723-1791）的《评道德中的主要问题和难题》（*Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals*）出版。作者批评了休谟的观点。

△阿伯丁哲学会（以"博学者俱乐部"〔Wise Club〕著称）成立。休谟虽未正式入会，仍被视为成员，阿伯丁大学里德教授经常与之保持联系。

▲八月：在伦敦。

▲在伦敦，会见亚当、道格拉斯、普赖斯、博克、加里克。

▲可能在出版商斯特雷汉处会到北美殖民地邮政部副部长（Deputy-Postmaster-General）富兰克林（Benjamin Franklin，1706-1790）。

▲十二月：吉本（Edward Gibbon，1737-1794）来见。

·一七五九年⊙四十八岁· ·勤恳治史·

▲连续三次取得许可证，在英国博物馆阅览室做研究工作（1759年3月；1761年7月、11月）。

△一月：对罗伯逊的《苏格兰史》校样提出意见，提供新资料，并于该书出版后向友人推荐，又以手头一本送爱尔维修（四月）。

▲三月：《都铎王朝大不列颠史》（*The History of Great Britain，under the House of Tudors，* 两卷，包括1485-1603年，为《英国史》第二册）出版。每部售价一镑。

△四月：致函斯密，报告怎样收到米拉交来刚印出的《道德情操论》（*The Theory of Moral Sentiments*），怎样他代为分送友人第三代阿盖尔公爵（3rd Duke of Argyll）坎贝尔（Archibald Campbell，1682-1761），利勒顿勋爵（Lord Lyttleton，1709-1773）华尔波尔（H.W.）、伯克（Edmund Burke，1729-1797）等，并转告爱尔维修的《论精神》（*De l'Esprit*）在巴黎遭禁，对伏尔泰的《老实人》（*Candide，ou L'optimisme*）的看法等等。

▲十月：离开伦敦。

▲秋季：会见从伦敦来爱丁堡的北美富兰克林。[48]

▲罗比耐（Jean Baptiste Robinet，1735-1820）等人把宗教的自然史、论感情、论悲剧、论趣味的标准等译为法文，取名《休谟哲学论文集》出版于阿姆斯特丹。

▲友人德·蒙蒂尼（Jean-Charles Trudaine de Montigny，1733-1777）把宗教的自然史译为法文，未刊。

▲《论文四篇》（*Vier Abhandlungen，I，Die Naturgeschichte der Religion，II，Von den Leidenschaften，III，Über die Tragödie，IV，Vom Maβstab des Geschmacks*）德译本出版。

▲特里纽（J.A.Trinius）所编《自由思想家辞典》（Freydenker Lexicon）出版于莱比锡，休谟传记占五页。

⊙一月十五日：英国博物院（British Museum）开幕。

·一七六〇年⊙四十九岁·

▲接爱尔维修来信，得知《斯图亚特朝英国史》已由法国小说家普雷沃（Antoine-François Prévost，1697-1763）译出。

▲部分文章的法译，以《伦理短论和道德原理探究》为题出版。

⊙十月：乔治三世（George III，原威尔斯王子，1738-1820）在朝。

⊙苏格兰人口约一百二十五万。

·一七六一年⊙五十岁·

▲修改《自然宗教对话录》[49]。

△上流会社邀请爱尔兰作家、演员谢立丹（Thomas Sheridan，1678-1761）做两组关于英语的讲演，讲稿予以出版。

▲十一月：《从朱里·恺撒入侵至亨利七世即位的大不列颠史》（*The History of Great Britain，From the Invasion of Julius Caesar，to the Accession of Henry VII，* 两卷）出版。得一千四百镑。

▲十一月：在伦敦。

▲收到法国巴夫勒伯爵夫人（Comtesse de Boufflers，1725-1800）来信，开始通信联系，直至1772年。

⊙罗马教廷把休谟著作登入《禁书目录》。

·一七六二年⊙五十一岁·

▲在爱丁堡，收到富兰克林寄来论文如何应用避雷针（On the Use of the Lightning-rod），当即转交哲学会准备发表于会刊，并以秘书身份复函致谢。

△苏格兰诗人、史家麦克菲生（James Macpherson，1736-1796）整理苏格兰民间史诗，发表《奥西安》（*Ossian*），立即震动文坛。

▲五月：在爱丁堡旧城区詹姆士宫（James's Court）北，以五百镑购置房产。

▲坎贝尔的《论神迹：兼评大卫·休谟于其〈论神迹〉所提出原则》（*Dis-sertation on Miracles:Containing an Examination of the Principles advanced by David Hume，Esq;in an Essay on Miracles*）出版。休谟读后即去函解释（六月）。

▲参加爱丁堡政界人士所组织的波克俱乐部（Poker Club）。

▲七月至十二月：在伦敦。

▲《英国史》六卷，经修订同时出版于伦敦。休谟于下年向艾利奥特（Gilbert Elliot of Minto，1722-1777）指出该版纠正了由于据辉格党原则撰写而带上的偏见和错误。

△荷兰经济学家、哲学家品托（Isaac de Pinto，1715-1782）[50]的《论奢侈》（*Essai sur luxe*）出版。这位投机商、高利贷者借巨款给英荷两国的西印度公司；眼下英法和谈期间，在巴黎，他向英方的第四代贝德福德公爵（4th Duke of Bedford）透露消息，他就这样进行种种活动，企图东山再起，恢复里斯本地震时他在葡萄牙遭受的损失。

⊙青年稳健派（Moderates）领袖罗伯逊（William Robertson，1721-1793）受委任为爱丁堡大学校长。

⊙基思（G.K.）在普鲁士治下的纳沙特尔（Neuchâtel，今属瑞士）任地方长官。

从政和广交

·一七六三年⊙五十二岁· ·法国之行〔四〕·

▲二月：在爱丁堡。

△四月：巴夫勒伯爵夫人由侄子、第五代埃利邦勋爵（Lord Elibank）默里（Patrick Murray，1703-1778）陪同来访，有意促成休谟法国之行。

▲六月：接爱尔维修来信，建议他撰写教会史（History of the Church），认为这事对英法德各国都很重要。

▲八月：到伦敦。

▲《英国史》再版。

▲秋季：见到基思。基思阔别故土四十五年，于弟（J.K.）为普鲁士效劳，亡于沙场后，得知国内赦免令，乃取道伦敦返苏格兰，想邀约卢梭、休谟三人在阿伯丁他的庄园共同生活；经察看，无论社会条件（虽收回部分财产，已无爵位）、气候环境都不适宜，于是把庄园脱手，重返大陆。

△卡德琳·麦考莱（Catherine Macaulay，1731-1791）为了回答休谟而站在辉格党观点所撰写的《詹姆士一世朝至不伦瑞克家系英国史》（*History from the Accession of James I to that of the Brunswick Line*，八卷，1763-1781）开始出版。她的丈夫麦考莱（Dr. George Macaulay）于年底寄一部赠休谟。

▲十月：从伦敦前往巴黎，担任驻法公使赫特福德勋爵（Lord Hertford）康威（Francis Seymour Conway，1718-1794）的私人秘书。

△十一月：伏尔泰致函达让达伯爵（Comte d'Argental），提起收到休谟来信（信佚）。休谟在下年一月致埃德蒙斯东中校（Lieut.-Col. James Edmonstoune of Newton）函回答征询有意去访问伏尔泰否时，提到公务缠身，否则他要去日内瓦拜访伏尔泰。

▲冬季：审订贝约夫人（Octavie Guichard，Dame Belot，1719-1805，1765年为 Jean-Baptiste-François Durey de Meinières，Président de Meinières的妻子）所译《英国史·都铎朝》（第二册）的法文稿。

⊙英国国会议员威尔克斯在《北方不列颠人》（North Briton）[51] 杂志批判国王的讲演，有关人员——作者、编者、印刷者、发行者均以"不敬"罪被捕，后经大法官判决逮捕令为非法始获释。

⊙法国路易十五（Louis XV，1710-1774）在朝。

⊙英国、法国、西班牙签订巴黎和约，重新划定在殖民地（主要在北美）的势力范围，暂时和缓了长期以来互相争夺而引起的剧烈矛盾。

·一七六四年⊙五十三岁··法国启蒙学者的友人·

▲二月：会见斯密。斯密身为第三代巴克里奇公爵（Duke of Buccleuch，Henry）游历教师，带后者到大陆做大周游（the Grand Tour）以广其见识，正从英国前往法国图卢兹，八月间去拜访伏尔泰。

▲三月：为品托（Isaac de Pinto）对英国西印度公司的劳绩，代向本国政府申请一笔年金，事情直至他自己回朝管事才解决。

▲《对若干问题的短著和论文》第四版。

▲五月：从威尔克斯处得知他手头有一部《五篇论文》，当时后者被借故开除出下议院，失去法律保护权，正在法国避风，受到霍尔巴赫（威、霍是在荷兰莱顿大学时期的同学）接待。

▲五月：伏尔泰在《欧洲文学杂志》（*La Gazette Littéraire de l'Europe*，1764-1766）上评论休谟的《英国史》（*L'Histoire complète de l'Angleterre*），认为比前此托拉斯（Rapin Thoiras）所写要公正、全面，像医生下诊断，考虑到缺点；该志同期发表接近哲学家们（philosophes）的评论家安东尼（Jean-Baptiste-Antoine，1733-1817）所摘译《英国史》关于伊丽莎白朝和詹姆士朝英国文学部分章节。

△里德的《以常识原则探究人心》[52]（Inquiry into the Human Mind，on the Principles of Common Sense）出版。作者事先将手稿交爱丁堡长老会牧师布莱尔（Hugh Blair，1718-1800）转请休谟提意见；休谟阅毕，直接给里德写信。

▲米热（S.C.Miger）根据画院秘书、青年画家小科尚（Charles-Nicholas Cochin）为休谟所画右侧面像[53]创作雕像。前此，在巴黎期间，画家、钢琴小曲（bagatelles）作者卡蒙泰尔（Carmontelle，本名Louis Carogis，1717-1806）应奥尔良公爵（Duc d'Orléans）路易·腓力（Louis-Philippe，1725-1785）请求，也为休谟画幅水彩像。[54]

△伦敦的博林布鲁克勋爵、奥索里勋爵等组织阿尔马克俱乐部（Almack's Club），休谟应邀参加，同意日后身在伦敦时当参与俱乐部活动，后来，果于1767-1769年参加了他们的活动。

·一七六五年⊙五十四岁· ·外交官·

△法国诗人贝卢瓦（Pierre-Laurant-Buyrette de Belloy，1727-1779）的《加莱之围》（*Le Siège de Calais*）演出成功之后，出版剧本。该剧主题是1347年反抗英国爱德华三世之入侵法国港口加莱。作者在注文中批评休谟《英国史》有关论述。

▲夏季（七月？）：担任大使秘书（Embassy Secretary），并于大使回国处理私事期间任代办（chargé d'affaires）[55]，按期向国务大臣（Secretary of State）汇报情况。

▲在职期间，会见各国许多外交家，例如：俄国全权大使戈里岑亲王（Prince Dimitri Alexievitch Galitzin/Голицын）这位在巴黎和启蒙思想家颇有往来的人物。[56]

▲九月：会见刚完成大西洋探险远航（1763-1765）归来的布干维尔（Louis-Antoine de Bougainville，1729-1781）。

△夏秋季：霍尔巴赫夫妇游伦敦，返法后提到伦敦自杀风气颇盛。

▲十一月：陪新大使里奇蒙公爵（Duke of Richmond）晋见法王之后，准备卸职回国。

▲在法期间，经常出入百科全书派和启蒙思想家们和著名贵妇的“沙龙”（Salon）。

△梅尼埃夫人（Mme de Meinières，原贝约夫人）续译《英国史》第一册即叙述金雀花王朝（Plantagenets）者。

△华尔波尔捏造普鲁士国王的信（Letter from Frederick II to Rousseau），讽刺卢梭酷爱独立又怕受迫害，而且垂涎于年金，手抄本在巴黎流传，不久，在巴黎、伦敦同时印行。卢梭怀疑是达兰贝手笔，并以为休谟与闻其事。杜尔阁予以揭穿，达兰贝、巴夫勒伯爵夫人等众口谴责。

△罗伯逊《苏格兰史》意译者克罗奇（Peter Crocchi）在锡耶纳（Siena）以译本附函托鲍斯威尔（James Boswell，1740-1795）转赠休谟，鲍当时正游意大利（1765-1766）。

⊙十月：北美殖民地代表抗议英政府实行印花税。

·一七六六年⊙五十五岁· ·接待卢梭·

▲一月：爱尔维修、霍尔巴赫等分别为他饯行，莫尔莱神父（Abbé Morellet）参加后一饯别宴。

▲一月：邀请卢梭到英国避难，以躲避法国、瑞士当局和教会自《爱弥儿》《社会契约论》出版以来变本加厉加诸他的种种迫害。

▲旅程：四日离开巴黎，十三日抵伦敦；卢梭一行另行，卢梭的妻子泰雷兹（Thérèse de Le Vasseur，1721-1801，1744年同居）由鲍斯威尔陪送到奇齐克（Chiswick，英国）与卢梭会合，由商业大臣（Commissioner of Trade and Plantations，1765-1772）菲茨舍伯特（William Fitzherbert，1772年自杀）派人从德比（Derby）护送到阿什伯恩（Ashburn），最后由德比郡乡绅戴芬波特（Richard Davenport，1705？-1771）安顿他们夫妇于伍顿（Wootton，三月）。

▲为卢梭定居筹划安排，同时，并未征询卢梭就设法向乔治三世申请年金。孰不知"卢梭不断避免向现存政权作任何即使表面上的妥协"[57]，况且伦敦正流行华尔波尔所捏造的信和伏尔泰矢口否认的《伏尔泰致卢梭函》（*A Letter from Mr. Voltaire to M. Jean Jacques Rousseau/Lettre de Mr. de Voltaire au Docteur Jean-Jacques （sic） Pansophe* 出版于伦敦），以及无名氏的《爱弥儿致让·雅克函》（*Letter from Emile to Jean-Jacques*），凡此种种，更兼卢梭经受各种迫害的折磨，颠沛流离的生活影响，精神大受损伤，至此逐渐患上被迫害狂，把误解和愤慨集中对休谟而发，三个月不与休谟联系（直至六月二十三日）。

华尔波尔的信，四月译载于《伦敦纪事报》（*London Chronicle*），八月《圣詹姆士纪事报》（*St. James's Chronicle*）又从《布鲁塞尔报》（*Brussels Gazette*）转载原法文信（见《华尔波尔书信集》4：463）。

▲小拉姆齐（A.R.）为他（身着大使秘书官服[58]）和卢梭画个人像。拉姆齐自1733年来伦敦学绘画，后受聘为乔治三世宫廷肖像画师。

▲七月：从伦敦致函达兰贝解释卢梭和他的交恶经过，以答复莱斯皮纳斯小姐（Mlle de Lespinasse）和达兰贝的联名询问。休谟的复信在莱的沙龙当众朗读，众人遂释怀。

▲致霍尔巴赫函（六月二十七日，七月一日，前者佚，后者存），得到复函（七月七日）。在前信，休谟说：你对，男爵先生，卢梭是怪人（见于马蒙德尔《回忆录》）。至此，可见，休、霍都给卢梭的变态弄得失去克制了。

▲告诉杜尔阁，五十年代，反对他休谟的大书小册子可以摆满（？）一个大房间。

▲收到摩勒赠书，琉善（Lucian）对话的法译本。1776年四月赴京途中，八月静卧，读《冥间的对话》（Dialogues of the Dead）均是他惟一消遣。他还以书中情节与来探视的斯密打趣，俨然不以死为念。

▲夏季（九月）：返爱丁堡奈因微尔斯镇数周。

△斯密已从法国回来，定居于家乡柯卡尔迪（Kirkcaldy，海口城市，位于爱丁堡北三十公里），两人常相过从。

△奥斯瓦德（James Oswald of Dunniker，？ -1793）的《为了宗教的利益诉诸常识》（*An Appeal to Common Sense in Behalf of Religion*）出版。

⊙不列颠不得不对北美殖民地取消印花税条（the Stamp Act）。休谟不赞成诺思勋爵（Lord North）的政策，反对"国王之友"（the King's Friends）一帮人的做法，同情美国革命。

·一七六七年⊙五十六岁··政治生涯，任副大臣·

▲二月：离爱丁堡，到伦敦（中旬）。

▲应邀入阁。赫特福德勋爵的弟弟康威（The Hon. Henry Seymour Conway，1721-1795）（Northern Department，1766-1768）继哈利法（Halifax）任国务大臣（Secretary of State），邀他

任副大臣（Under-Secretary of State）负责北方部（Northern Department）[59]。

△三月：卢梭以回赠自己在英国的藏书为条件勉强接受英国友人设法替他争取到的英王乔治三世所发年金一百镑，以后未续支。

▲四月：读到匿名小册子《评卢梭的品行和著述》（*Remarks on the Conduct and Writings of Jean-Jacques Rousseau*，伦敦），后知道是苏黎世移民、雕刻师弗西利（Johann Heinrich Fuessli/Henry Fuseli，1741-1825）所作。[60]

△五月：卢梭误解英国友人的好意，终于改名易姓，从德比郡的伍顿潜回法国，化名勒努（Jean Joseph Renou），和泰雷兹避居于瓦兹区（Oise）特里（Trye-le-Château）。不久，休谟就收到达兰贝来信说卢梭终于向人解释他错待了休谟（七月）。

▲五月：在政府处理工作中支持苏格兰长老会（the Presbyterian Church of Scotland）的合法权益。

▲以《短著和论文》赠罗比耐。

△里德常识哲学信徒、阿伯丁马尔里沙学院道德哲学、逻辑学教授比阿蒂[61]（James Beatie，1735-1803）要出版散文讽刺集《怀疑论城寨》（*The Castle of Scepticism*）未成。作者强调直观和信仰，反对霍布士、伏尔泰，指责休谟是寨主，诱人入寨予以奴役折磨，这些原都是他在学校中经常发表的言论，虽未出版，仍然发生影响作用于青年。

▲十月：致函其兄，“我每年收入超过一千一百镑，只想用小半数”。

▲十月：《简单剖明休谟先生和卢梭先生之间的争吵》（*Exposé succinct de la contestation qui s'est élévée entre M. Hume et M.Rousseau，avec les pièces justicatives*，英国博物院图书馆藏）由达兰贝、絮阿尔（J.B.A. Suard）合编，后者翻译英文部分，匿名出版

于巴黎。序言称颂休谟的为人，并有附言由达兰贝签署，否认他与所谓普王御札有牵连。

▲十一月：英文译本（A Concise and Genuine Account of the Dispute between Mr. Hume and Mr. Rousseau;with the Letters That Passed between Them during their Controversy.As Also，the Letters of the Hon. Mr. Walpole，and Mr. D'Alembert，Relative to This Extraordinary Affair）出版于伦敦。

▲法国拉·图尔夫人（Mme de la Tour de Franqueville）的《拟复函，卢梭先生答休谟先生之简单剖明》和《芒勒夫人致为卢梭声辩之作者函》出版。

▲在政府任职期间会见一些外国官员、结交上流社会人士、熟悉伦敦学术文化界人物、常与在京苏格兰同乡交往。[62]

▲将卢梭来信送交英国博物院图书馆副馆长马蒂（Matthew Maty，1718-1776）保存。

⊙各地先后驱逐耶稣会士出境，葡萄牙——1759年，法国——1764年，西班牙——1767年，相当一部分押送往教皇国。

退隐和乡居

·一七六八年⊙五十七岁· ·辞官·

△一月：康威辞职，休谟也于八月离职。

▲接到康威的书记、瑞士青年迪维坦（George Deyverdum）交来他受吉本之托转来的文稿，要求审阅吉本所著法文《瑞士革命史》（*History of the Swiss Revolution*）手稿。

▲抓紧时间修订《英国史》。

▲应杜尔阁要求，推荐李斯东（Robert Liston）前往意大利担任巴尔马大学英语教授，因不是天主教徒，未成。

⊙威尔克斯再次当选为下院议员，却遭"国王之友"所逐，伦敦群众大哗，提出"威尔克斯和自由"（Wilkes and Liberty）的口号，请愿要求释放被捕并被选为伦敦市长之威尔克斯，国王军队开枪击毙请愿群众多人。休谟在这场斗争中支持"国王之友"集团。

·一七六九年⊙五十八岁· ·还乡·

▲建议摩勒神父编写《商业辞典》时批判重农学派。

▲八月：离开伦敦（前后待了约两年半）返爱丁堡。

▲经赫特福德勋爵和康威大臣两兄弟的申请，又得到国王年金两百镑，此事颇费周折，至此终于获准。

△爱丁堡大学医学系北美殖民地学生（1766-1768）拉什（BenjaminRush）从巴黎带来狄德罗的信。拉此行是来邀请威瑟斯普恩牧师（Reverend John Witherspoon）前往北美新泽西担任大学校长职。此番来爱丁堡，对休谟印象良好。

⊙詹姆士·瓦特改良蒸汽机初步成功，获得专利证。

·一七七〇年⊙五十九岁· ·一段传闻·

▲霍尔巴赫据威尔克斯所保存的《论文五篇》把《论自杀》（*Dissertation sur le suicide*）《论灵魂不朽》（*Dissertation sur l'immortalité de l'âme*）亲自译为法文，由耐冗（Jacques Andre Naigeon）编为《哲学文集，即宗教、道德短篇集》（*Recueil Philosophique ou Mélange de Pièces sur la Religion et le Morale*）匿名出版，出版地点署"伦敦"。

▲接到爱尔维修来信，提到放弃译《论人》为英文的计划。爱尔维修此前曾经表示希望休谟能助一臂之力，使他成为英国皇家学会一员，休谟未进行。

▲《英国史》再版于伦敦。

▲《短著和论文》由斯特雷汉再版。

△比阿蒂的《论真理的本性和不变性，反对诡辩和怀疑论》（*An Essay on the Nature and Immutability of Truth;in Opposition to Sophistry and Scepticism*）出版，获得巨大成功，嗣后连年再版。

▲忙于在圣·安德鲁斯广场（St. Andrew Square）附近盖新屋。

▲秋季：为盖屋事，经常散步于新旧区，正是这阶段一度失足陷于城内小河泥淖，向一位渔妇呼救，发觉他即是当地群众所谓"无神论者休谟"（Hume the Atheist），稍费口舌才得营救。

⊙伦敦的银行增至七十家，十年内有增无已，直至八十家之多。

⊙英国工人周薪，高者十一先令，低者六先令六便士。大部分工厂，工人每周工作六日，每日工作十二至十四小时。

⊙诺斯勋爵出任首相，组织托利党内阁。

·一七七一年⊙六十岁· ·接待北美友人·

▲降灵节（Whitsunday）前后，搬出詹姆士宫附近旧居，迁入新落成的寓所，北边是圣·安德鲁斯广场，西边是圣·大卫街（St. David Street）[63]。

▲九月：致函伦敦出版商斯特雷汉，《短著和论文》（*Essays and Trea-tises,* 两卷，1772年）出书后即寄瑞士洛桑出版商加塞尔（Gasset）以便法译者使用。后，法文本未译出。

▲十月：接待从伦敦前来的富兰克林于寓所（二十六日），介绍他与当地教授、学术文化界人士会晤，直至富离爱丁堡返伦敦。富于此期间一度访问格拉斯哥（十一月六日至十六日）。

△品托的《关于流通和信用的论文》（*Traité de la circulation et du crédit*）出版于阿姆斯特丹。手稿于出版前即已流传。

·一七七二年⊙六十一岁·

▲一月：出版商理查逊（Richardson）在《伦敦记事》宣布厄克特（Urquhart）出版《杂志文选》（*Beauties of the Magazines*），说收有休谟未刊论著《论冒失与谦恭》（*Of Impudence and Modesty*）《论爱情与婚姻》（*Of Love and Marriage*）《论贪婪》（*Of Avarice*）这些已为休谟于1764、1770年所撤销者，实际该书到头来并未出版。

▲二月：致函富兰克林，要求协助在北美出版《短著和论文》。到头来，无论此书或《英国史》，在他生前都无美国版；倒是《自传》于1778年出版于费城。

△里德的《人类心灵的能力论》（*Essays on the Powers of the Human Mind*）出版。

△爱丁堡律师公会图书馆长海斯勋爵（Lord Hailes，上流会社成员）提出要从阿伯丁调比阿蒂进爱丁堡大学，遭反对。

△常识哲学在英格兰获得巨大胜利。雷诺（Joshua Reynold）画《真理的真正凯旋》（*The True Triumph of Truth*），表现比阿蒂的《论真理》对休谟、伏尔泰等的胜利。

·一七七三年⊙六十二岁·

▲《英国史》（*The History of England，from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*，八卷）经修订由斯特雷汉出版于伦敦。[64]

△比阿蒂的《论真理》第四版在伦敦出版，受到乔治三世赞赏为是对休谟的"斩草除根"，特予作者年金两百镑。

⊙伦敦工人平均收入为十先令，在较小的企业中则仅达七先令，在爱丁堡仅为五先令。[65]

·一七七四年⊙六十三岁·

△他的姊姊卡德琳搬进圣·安德鲁斯与之作伴。

▲四月：接斯密函，指定他为遗嘱执行人，请他特别关心一份天文学史，讲述到笛卡尔时代的材料的出版。

▲会见约翰逊（Samuel Johnson，1709-1784），约翰逊由鲍斯威尔陪同游历苏格兰，而当年，休谟在詹姆士宫附近的旧居是租于鲍斯威尔的。

▲《政府的产生》（*Of the Origin of Government*），自威尔克斯事件以来草拟的这篇文章始终未完篇。

△唯物论感觉论者普利斯特利（Joseph Priestley，1733-1804），批判比阿蒂。

·一七七五年⊙六十四岁·

▲撰写《关于〔盖尔族英雄〕奥西安的组诗》（*Of the Poems of Ossian*），对于苏格兰诗人麦克菲生发表《奥西安》[66]后受到的指责，表示态度，支持对苏格兰古代文献的研究，反对约翰逊等人之轻率对待苏格兰文学遗产。

▲身体显著虚弱，肠胃病逐渐恶化。

▲十一月：给斯特雷汉信，提到他的哲学文集有下列各版——1758，1760，1764，1768，1770，1772。

⊙北美英属殖民地人民揭起独立战争义帜，1783年终于建立美利坚合众国。

·一七七六年⊙六十五岁· ·逝世·

▲一月：写遗嘱，四月修改遗嘱。

▲春季：收到吉本的《罗马帝国衰亡史》（*History of the Decline and Fall of the Roman Empire*）第一卷，驰书祝贺。

▲四月十八日：写《自传》（*My Own Life*）[67]。

▲七月：前往伦敦、巴思，检查身体，在伦敦，吉本、斯特雷汉等来探视。

▲收到摩勒神父筹备出版《商业辞典》（*Dictionnaire de Commerce*）说明书，译为英文，交伦敦《君子杂志》发表。

▲读斯密的《国富论》。

▲写委托书，请斯密全权处理全部手稿、信札，特别要求设法于两年内将《自传》、《论自杀》、《论灵魂不朽》、《自然宗教对话录》等予以出版。

▲八月二十五日：逝世。

▲遗产大部分赠侄，小部分赠达兰贝。

▲九月：伦敦《君子杂志》（*Gentleman's Magazine*）发表简短死讯。

·一七七七年·

▲三月：《休谟自撰生平》（*The Life of David Hume*，Esq. Written by Himself）出版于伦敦。

▲《短著两篇》（*Two Essays,* 即《论自杀》和《论灵魂不朽》）出版于伦敦，价五先令。

文献资料：

一、著作：

①《休谟哲学著作集》（*The Philosophical Works of David Hume*），四卷，格林（T.H.Green，T.H.Grose）等编，1874-1875，伦敦；

再版，1964年。

②《休谟经济学著作集》（*David Hume:Writings on Economics*），罗特温（Eugene Rotwein）编，1955年，爱丁堡。

二、信札：

①《休谟书信集》（*The Letters of D. H.*），两卷，盖里格（J. Y. T. Greig）编，1932年，牛津，北京图书馆藏。

②《新刊休谟书简》（*New Letters of D. H.*），克利班斯基（R. Klibansky，E. C. Mossner）等编，1954年，牛津，商务印书馆资料室藏。

③《休谟致斯特雷汉书翰集》希尔（G.B.Hill）编注。

本书由斯特雷汉出版，斯特雷汉写序，附有斯密给前者的信（1776年11月9日），详述休谟安详、坦然去世经过。长信，以及斯密与休谟的亲密关系，后来使斯密招来宗教人士的攻讦，例如：霍奈（George Horne，D.D.）发表《基督教徒一分子：一封给亚当·斯密法学博士的信：关于他的朋友大卫·休谟的生平、逝世和哲学》（*Letter to Adam Smith， L. D.， On the Life，Death and Philosophy of his Friend，David Hume，Esq. By One of the People Called Christians*）。斯特雷汉本有意附休谟给他一些信，谈政治者，以免篇幅单薄，斯密以休谟历来不主张发表私札为由，不同意这种编法，本书终于按斯密意见编辑出版。

三、手稿：

参看《休谟传》第647页。

四、研究论文：

参看《休谟研究五十年目录》（*Fifty Years of Hume Scholarship*，1925-1976年，并附1900-1924年要目，150页，1978年，爱丁堡），在有作者、外文语种、主题索引。北京图书馆藏。

[1] Home一字，据司各特（Sir Walter Scott），在苏格兰早期文献中，拼写为Heume，Hewme，Hoome，见《评论季刊》（*Quarterly Review*）第70号第170页，转引自希尔，第10页。

[2] 见马克思、恩格斯《德意志意识形态》。《马恩全集》3：481-482。

[3] 托利党（Tory）和辉格党（Whig），又译：保守党、维新党，见《卢梭时代的英国》29，台北幼狮文化事业公司，1977年；王党、民党，见《近代欧洲政治社会史》418，商务印书馆，1937年；保守党、民权党，见《英伦欧陆的改革》144，台北幼狮文化事业公司，1976年。

[4] 见列宁《唯物主义和经验批判主义》。《列宁全集》14：124。

[5] 中译本：黄秀玑译《柏克烈著：海纳士、腓罗诺士对话三篇》，收于《基督教历代名著集成〔第二部第十四卷〕近代理想主义》（658页，1-128，香港基督教辅侨出版社，1961年，商务印书馆藏）。

[6] 又译：詹姆士二世党人、帝王神权论者，见郑易里《英华大辞典》666，1957年，时代出版社。

[7] 又译：贝缪德群岛，见《论十六世纪末十八世纪初西欧哲学》第289页，三联书店，1961年。

[8] 苏格兰是当时文化较发达，民族特点较显著的地区，就大学而言，圣安德鲁斯（St. Andrews）早就设立一间，格拉斯哥大学也颇有历史，爱丁堡（1582）、阿伯丁（1593）两处的大学算是新办的。爱丁堡的校长是惠夏特牧师（Rev. William Whishart，the Elder）。学校有四个班，第一班学拉丁语，第三班学逻辑、形而上学，教授为德拉蒙特（Colin Drummond），第四班学自然哲学，教授为斯图尔特（Robert Stewart），他是笛卡尔主义者，后拥护牛顿学说。

[9] 休谟早年的笔记第二本上有希腊喜剧诗人伊壁查米（Epicharmus）的名言νηθε，χαι μέμνηδο ἀπιστειν/Keep sober 〔or

Be sober-minded〕 and remember to be sceptical （头脑要清醒，凡事持怀疑）。盖里格认为伊言应为vâφε иαίμέμνησ' α'πιοτεῖ，见《书信集》1：173。莫斯奈指出，雅可比（F.H.Jacobi）在《休谟论信仰，或唯心论和实在论》（*David Hume über den Glauben， oder Idealismus und Realismus，* Ein Gespräch，Breslau，1787）卷首也引用此句。

[10] 德对"新哲学"有浓厚兴趣，大概他在班上介绍了自己对牛顿、洛克的看法，并且四年后，爱丁堡大学六教授支持彭伯东（Henry Pemberton）所著《牛顿哲学概观》（*View of Sir Isaac Newton's Philosophy* ）的出版时，德列名于支持者名单上。

[11] 论文八页长，由莫斯纳（Mossner）重刊并撰文介绍于《现代语言学》（Modern Philology）第45卷（XLV），1947年。

[12] 关于他的出身和行事，恩格斯说过：正如对一个苏格兰人所应当希望的那样，休谟对于资产阶级赢利的羡慕，绝不是纯粹柏拉图式的。他出身贫穷，可是后来却达到每年一千镑的巨额进款……。他是对"教会与国家"颂扬备至的辉格党寡头统治的热烈拥护者，为了酬谢他的这些功劳，所以他最初得到巴黎大使馆秘书的职务，后来得到更重要的、收入更多的副国务大臣的官职。（见《马恩全集》20：265）

[13] 参看㈠格罗斯：休谟版本志，收于《伦理、政治、文学短著》，并㈡1727年7月致拉姆齐（M.R.）函。显然，他认为"对于……人类理性法庭（the tribunal of human reason/суд разума）的最重要问题，我们……仍然愚昧无知"，自己则有信心出来澄清阐述（见《人性论·引论》）。

[14] 又译：寇德沃尔特，见涂纪亮译《爱尔维修的哲学》349，书名：《论永恒的和不朽的道德》。

[15] 《人类理解研究》译本作1609，系排误，见第110页。这个译本，缺F本所添一条长注，注文详细介绍这个神迹一时怎样轰动社会，造成思想混乱。

[16] 又译：谦谟，见上海《东方杂志》第17卷第2号（1920年2月）陈朴文；又见朱进译述《伦理学导言》（美·薛蕾原著）第99页，商务印书馆，1921年；侯模，见谢蒙编《新制哲学大要参考书》第135页，上海中华书局，1914年；胡米，见郭凤翰译《世界名人传略》〔英国《张伯尔世界名人字典》选译〕H字第42-43页，上海山西大学堂译书院译，商务印书馆，1908年，中华书局图书馆藏。日文：ヒユーム。俄文：Давид Юм。

[17] 马克思指出：把范德林特的著作（即《货币万能》）同休谟的《论丛》（即《政治论》，《论丛》的第一集，马克思使用的是1777年版）仔细对照后，我丝毫不怀疑，休谟知道并且利用了范德林特这部在别的方面也很重要的著作。（《马恩全集》23：143注文）

[18] 德是贝勒传记作者、遗著处理人，与英国自由思想家柯林斯、第三代舍夫茨伯利伯爵、艾迪生（Addison）等人常相过从，并在出版于阿姆斯特丹的所编杂志上报道英国思想界出版界消息。

[19] 德译本：Eine Abhandlung über die menschliche Natur。日译本：㈠人性論（上）推理の實驗的方法な精神的問題に應用したろ人性論。認識論の部〔第一巻：論知性〕，太田善男訳，396頁，1918年（大正七年），阿蘭陀書房，㈡〔第一巻前三章〕，香原一勢訳，166頁，昭和五年，春秋社，均中国科学院图书馆藏。

[20] 本书于1938年，由凯恩斯（J. M. Keynes and P.Sraffa）等交剑桥重印，附有导言。

[21] 又译：道德经验和政治经验（Опыты нравственные и политические），见《哲学史》1：490。本版，格罗斯编为A本；1742年再版本为B本；第二集为C本。1748年的第三版为D本。

[22] 休谟在《自传》上写道："我在1749年回家去，和我的长兄在他的乡舍中住了两年，因为我的母亲在此时已经去世了。"但，1745年6月13日，他写给亨利·霍姆的信提到他收到母丧家书。看来仍宜以此信为据，而把他临终前写的《自传》关于此事所载视为记忆有误。

[23] 本书于1967年，由莫斯奈（E. C. Mossner;J. V. Price）等编辑，撰写导言，重版于爱丁堡。

[24] 乔治二世的第三子。

[25] 又译：人类理性研究（Исследование о человеческом уме），见《哲学史》1：492（下册）；人类悟性之研究，见《伦理学的起源和发展》305，又见王子野译《西洋哲学史简编》（薛格洛夫主编）第170页，上海新华书店，1949年；中译本：伍光建《人之悟性论》商务印书馆；关文运《人类理解研究》商务印书馆，1981年。德译本：*Eine Untersuchung über den Menschlichen Verstand*，223页，莱比锡，1911年，北京大学图书馆藏。

[26] 德译本：*Moralische und Politische Essays* 。日译本：道德および政治論。

[27] 休谟对学术论争、对意见不同者的态度，可由一件事以见一斑。他请出版家卡德尔（Thomas Cadell，1742-1802）出面邀约"著文反对他的作者都来"会餐聚谈，见罗吉尔（Samuel Roger）《闲谈》（*Table Talk* ）第106页，转引自希尔，259。

[28] 据格罗斯：版本志，本版因地震之误，延至1751年始见书。格罗斯编之为F本，见《伦理、政治、文学短著》第51、85页。

[29] 见《马恩全集》23（《资本论》第一卷）：562注文。

[30] 德译本：Dialoge über natürliche Religion，莱比锡，1905年；中译本：陈修斋、曹棉之译，郑之骧校，商务印书馆，1962年。

[31] 参看：伯顿著《休谟传》（*Burton's Hume* ，两卷）1:326，转引自希尔，xxi。

[32] 德译本：Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral；俄译本：Исследование о лринципах морали，舍维勒也夫（В.С.Швырев）译，收于《休谟选集》2:209-368。书名异译：道德原则研究，见《哲学史》1:490；道德原则探寻，见郭本道《洛克、巴克莱、休谟》第94页，上海世界书局，1934年；道德原理的研究，

见《伦理学的起源和发展》305；道德原理之探讨，见庆泽彭译《近代五大家伦理学》（C.D.Broad著）第65页，商务印书馆，1932年；道德原理问题，见张东荪《道德哲学》（648页）第348页，中华书局，1931年。

[33] 又译：政治谈话（Политические беседы），见《哲学史》1：490；政治讨论集，见郭本道94；政治辩论，见《马恩全集》20：739；政治论文集，见郭大力、王亚南译《国民财富的性质和原因的研究》上299。

[34] 见恩格斯：《反杜林论》。《马恩全集》20:259。

[35] 又译：朱理安历、格累戈里历，见《中外历史年表》646；格勒哥里历，见郑天杰《历法丛谈》（354页）1977年，台北华岗出版有限公司，第19页。英国改用格里历，有的系于1755年，例如：胡继勤《时间和历法》（117页），1962年，商务印书馆，第83页，误。

[36] 又译：若干问题论丛，见《马恩全集》20：739。

[37] 参看莫斯奈等编《亚当·斯密书信集》（The Correspondence of ADAM SMITH，1977年，牛津，北京图书馆藏）第15页。

[38] 此画的图像见《休谟传》卷首页。

[39] 休谟称加里克为"世间的好演员、坏评论者"（the best Actor，but the worst critic in the world）。

[40] 又译：宗教性质史，见何宁译《西方名著提要》（416页）第188页，1963年，另，该书对《伦理与政治文集》做了提要；中译文：宗教自然演进史，徐宝谦译，载《哲学评论》第2卷1号（1928年六月）北京大学图书馆藏。俄译文：Естественная история религии，收于《休谟选集》2：369-445。

[41] 德译本：Dialoge über natürliche Religion，über selbstmord und unsterblichkeit der Seele，莱比锡，上海市图书馆藏。

[42] 又译：论审美趣味的标准，见朱光潜《西方美学史》上225；中译文收于《古典文艺理论译丛》第五册第1-18页，人民文学出版社，1963年。本篇和论悲剧，见《伦理、政治、文学短著》第一卷第一部，列为第二十三、第二十二篇，1875年，格林、格罗斯（Grose）等编。格罗斯撰附"版本志"（History of the editions，15-84）于卷前，并将若干版本编次（85-86）于后，前文后表，对休谟著作的版本交代颇详。

[43] 这位威尼斯学者，服膺牛顿物理学，于1738年著《妇女读物牛顿哲学》（*Neutonianismo per le donne/The Newtonian Philosophy for Ladies*），在这之前于1735年11月拜访了伏尔泰。他可能是从亚当（Robert Adam）等在那些年到过意大利的英国学者处了解到休谟。后来，亚当于1755年11月在罗马发现休谟在那里享有很大声誉。

[44] 又译：对我们关于崇高与美的观念的起源的哲学探讨，见汲自信等译《近代美学思想史论丛》第1页，1966年；论崇高与美两种观念的起源之哲学探讨，见江金泰等译《世界文明史〔33〕卢梭时代的英国》（威尔·杜兰夫妇著）第38页。中译文：孟纪青、汝信摘译第三、第四部分，载于《古典文艺理论译丛》第五册第38-68页。

[45] 第十五篇：伊壁鸠鲁的信徒，或娴雅而又快乐的人（The Epicurean，or，The man of elegance and pleasure）第十六篇：斯多噶派，或力行者、有德者（The Stoic，or the man of action and virtue）第十七篇：柏拉图主义者，或沉思与献身哲学的人（The Platonist，or the man of contemplation，and philosophical devotion）三篇译文见《外国哲学》第三辑，赵前、丁冬红译，1982年。

[46] 中译文：论趣味，收附于《罗马盛衰原因论》第137-164页，1962年。

[47] 又译：论鉴赏力，见《卢梭时代的英国》38。

[48] 《新刊休谟书简》把富兰克林此行访苏格兰系于1760年，见第66页注1；本表据《休谟传》，见第394页。

[49] 俄译本：Диалогм о естественной релитии，译者潘非（Памфил），收于《休谟选集》2：445-564，莫斯科，1965年。

[50] 生年据《马恩全集》23：172。波普金（Richard H.Popkin）作：1717，见《休谟和伊萨克·品托，第二篇，新发现的五封信》，收于托德（W.B.Todd）所编《休谟和启蒙运动》（*Hume and the Enlightenment*， 1974年，爱丁堡）北京图书馆藏，第99页。

[51] 又译：北布利吞，见翦伯赞主编《中外历史年表》745。

[52] 又译：根据常识的原则来探究人类心灵，见葛力译《西方哲学史》下129；根据常识的原则对人生之质询，见《卢梭时代的英国》168。

[53] 此画的图像，见《新刊休谟书简》卷首页。称他为小科尚，因父（1688-1754）子同名、同行业，父为《百科全书》绘制版画，子则兼搞评论。

[54] 据莫斯奈（E.C.Mossner）说，此像一度下落不明，后发现于苏格兰国家肖像馆（Scottish National Portrait Gallery），见所著《休谟传》（全709页）第482页，1954-1980年，牛津，北京图书馆藏。另，卡蒙泰尔也为富兰克林、霍尔巴赫画像，后者为全身坐像，见管士滨译《自然的体系》上卷卷首页。

[55] 薪俸每年1200镑，活动费300镑；另，勋爵为休谟申请到四百镑年金。勋爵回国后调职，未返任。这个职务，有的译为"一等秘书"，见《西洋哲学史简编》第170页。

[56] 参看：〔苏〕西林著，郭力军译《爱尔维修》（Силин，ГЕЛЬВЕЦИЙ，1958；全170页）附录二，1960年，上海人民出版社。另，德兰布尔（Даламбер），即达兰贝，见第158页。

[57] 见《马恩全集》16：36。

[58] 小拉姆齐所画休谟盛装半身像，图像见英国百科全书新版8：1192；见《休谟选集》（Давид Юм：Сочинения в двух томах，1965，莫斯科）第二卷卷首页。

[59] 当时，北方部处理对外与法国以北（俄国含）的关系，对内处理苏格兰事务。关于弃文从政，参看休谟致巴夫勒伯爵夫人函，收于《私札》（*Private Corres.*）转引自希尔，104。

[60] 参看《新刊休谟书简》（*New Letters of David Hume*，R. Klibansky等编，253页，伦敦，1954年，北京图书馆藏）160。

[61] 又译：贝阿提，见葛力译《西方哲学史》下128；毕提，见庞景仁译《导论》7；柏阿蒂，见贺麟、王太庆译《哲学史讲演录》4：212。

[62] 参看：卡莱尔（Alexander Carlyle）《自传》（*Auto.*）。

[63] 关于街名，参看希尔（G.B.Hill）编注《休谟致斯特雷汉书翰集》（Letters of D.H.to W.S.，牛津，1888年，北京大学图书馆藏）第251页。另，北京《编译参考》月刊登载过一幅图，介绍休谟寓所，见1981年十月号画页：英国风光。

[64] 三卷本，纽约，1786年，北京图书馆藏。《英国史，远古至1688年革命》（*A History of England，from the Earliest Times to the Revolution in 1688*），J.S. Brewer编订注释，798页，伦敦，1895年，北京图书馆、上海市图书馆藏。

[65] 参看：斯密《国富论》。

[66] Ossian，或Oisin（奥伊辛），芬（Finn）的儿子，传说中三世纪英雄人物，盖尔民间文学形象。参看〔爱尔兰〕柯蒂斯（Ed. Curtis）《爱尔兰史》（上下册），1974年，商务印书馆，第8页。

[67] 拉丁文译本：海斯勋爵，1787年；法译本：絮阿尔译，1777年；俄译本：Жизнь Давида Гумма，описанная им самим，译自法译本，莫斯科，1781年，新译Автобиография，见《休谟选集》1：65-75；中译本：附于《人之悟性论》（1927年）伍光建译；载《哲学评论》第2卷第一号（1928年6月），健孟译；附于《人类理解研究》（1981）关文运译。

汉译世界学术名著丛书

生命是什么？

〔奥〕埃尔温·薛定谔 著

目录

前 言
序 言
第一章 经典物理学家对这一主题的探讨
1.研究的一般性质和目的
2.统计物理学。结构上的根本差别
3.素朴物理学家对这一主题的探讨
4.为什么原子如此之小？
5.有机体的运作需要精确的物理定律
6.物理定律基于原子统计学，因而只是近似的
7.它们的精确性基于大量原子的介入。第一个例子（顺磁性）
8.第二个例子（布朗运动，扩散）
9.第三个例子（测量准确性的限度）
10.√n律
第二章 遗传机制
11.经典物理学家的绝非平凡的预期是错误的
12.遗传密码本（染色体）
13.身体通过细胞分裂（有丝分裂）而生长
14.在有丝分裂中每一个染色体都被复制
15.减数分裂和受精（配子配合）
16.单倍体个体
17.减数分裂的显著关联
18.交换。特性的定位
19.基因的最大尺寸
20.小数目
21.持久性
第三章 突变
22.“跳跃式”的突变——自然选择的工作场地
23.它们繁育一模一样的后代即它们被完全遗传下来
24.定位。隐性和显性

25.介绍一些术语
26.近亲繁殖的有害效应
27.一般的和历史的评述
28.突变作为一种罕有事件的必要性
29.X射线诱发的突变
30.第一法则。突变是单一事件
31.第二法则。事件的局域化
第四章 量子力学的证据
32.经典物理学无法解释的持久性
33.可以用量子论来解释
34.量子论——不连续状态——量子跃迁
35.分子
36.分子的稳定性依赖于温度
37.数学插曲
38.第一项修正
39.第二项修正
第五章 对德尔布吕克模型的讨论和检验
40.对遗传物质的一般描述
41.这种描述的独特性
42.一些传统的错误观念
43.物质的不同的"态"
44.真正重要的区别
45.非周期性固体
46.压缩在微型密码中的丰富内容
47.与事实作比较：稳定程度；突变的不连续性
48.自然选择的基因的稳定性
49.突变体有时较低的稳定性
50.温度对不稳定基因的影响小于对稳定基因的影响
51.X射线是如何产生突变的
52.X射线的效率并不依赖于自发突变性
53.回复突变
第六章 有序、无序和熵
54.从模型得出的一个值得注意的一般结论

55.基于秩序的秩序
56.生命物质避免了向平衡衰退
57.以“负熵”为生
58.熵是什么？
59.熵的统计学意义
60.从环境中吸取“秩序”来维持组织
第七章 生命以物理定律为基础吗？
61.有机体可望有新的定律
62.评述生物学状况
63.综述物理学状况
64.明显的对比
65.产生有序的两种方式
66.新原理并不违反物理学
67.时钟的运动
68.钟表装置终究是统计学的
69.能斯特定理
70.摆钟实际上是在零度
71.钟表装置与有机体之间的关系
后记：决定论与自由意志
译 后 记
返回总目录

前　言

20世纪50年代初，我还是一个学数学的年轻学生。那时我读的书并不很多，但我的确读了埃尔温·薛定谔（Erwin Schrödinger）的一些著作，至少是读完了这本书。我一直觉得他的著作很能激发兴趣，其发现令人振奋，使我们对生活于其中的这个神秘世界有了某种全新的认识。在他的著作中，短篇经典《生命是什么?》无疑最具有这种品质。如今我意识到，这本书必定属于20世纪最有影响的科学著作之列。它是一位物理学家的有力尝试，试图理解真正的生命奥秘，他的深刻洞见已经在很大程度上改变了我们对世界组成的理解。这本书的交叉科学范围之广在当时是罕见的，但它的写作亲切、轻松而又谦逊，使得非专业人士和有志于成为科学家的年轻人也可以读懂。事实上，在生物学领域做出过重要贡献的许多科学家，比如霍尔丹（J.B.S.Haldane）和克里克（Francis Crick），都承认受到过这位极为原创和思想深刻的物理学家在书中提出的诸多观念的影响，尽管他们并不总是完全同意这些观念。

就像对人类思维产生过重大影响的许多著作一样，本书也提出了一些一旦理解、其真理性就几乎不言自明的观点；但这些观点仍然被许多本应有更深认识的人所忽视。我们不是经常听到"量子效应与生物学研究没有多大关系"，或者"我们吃东西是为了获取能量"这样的说法吗？这表明，薛定谔的《生命是什么？》今天仍然与我们有关。它的确值得一读再读！

罗杰·彭罗斯　（Roger Penrose）

1991年8月9日

序　言1

人们通常认为，科学家对某些学科拥有全面而深入的一手知识，因此他不会就他并不精通的论题去著书立说。这就是所谓的位高则任重（*noblesse oblige*）。可是，为了目前这本书的写作，如果我有什么高位的话，我恳请放弃它，从而免去随之而来的重任。我的理由如下：

我们从祖先那里继承了对于统一的、无所不包的知识的强烈渴望。被赋予最高学府的名称［即university］[注1]使我们想到，从古至今数千年，只有普遍性才是最受称赞的方面。然而近一百多年来，知识的各种分支在广度和深度上的扩展却使我们面临一种奇特的困境。我们清楚地感觉到，要把所有已知的东西融合成一个整体，我们现在才刚刚开始获得可靠的材料；但另一方面，一个人要想充分掌握比一个狭小的专门领域更多的知识，已经变得几乎不可能了。

要想摆脱这种困境（以免永远无法实现我们真正的目标），我认为唯一的出路是：我们当中某些人敢于对这些事实和理论进行综合，即使只有不完备的二手知识——并且冒着干出傻事的危险。

我的辩解就到这里。

语言的障碍是不容忽视的。一个人的母语就像一件合身的衣服，如果手头没有而不得不另找一件来代替，他不可能感到很舒服。我要感谢英克斯特（Inkster）博士（都柏林三一学院）、帕德里克·布朗（Padraig Browne）博士（梅努斯圣帕特里克学院）以及罗伯茨（S.C.Roberts）先生。他们费了很大气力使这件新衣服适合我的身材，而我有时不愿放弃自己“独创”的式样，以致给他们增添了更大的麻烦。倘若经过我这些朋友的努力，书中仍然留有一些“独创”样式的痕迹，那么责任在我而不在他们。2

许多节的标题本来是想作为页边摘要的，每一章的正文应当连贯地读下去。

E.薛定谔

都柏林
1944年9月

第一章 经典物理学家对这一主题的探讨3

我思故我在。

——笛卡儿

1.研究的一般性质和目的

这本小书源于一位理论物理学家为大约400名听众所做的一次公众讲演。虽然我们从一开始就提醒说这个主题很难懂，而且即使几乎没有使用物理学家最让人畏惧的数学演绎这个武器，讲演也不可能很通俗，但听众基本上没有减少。之所以如此，并不是因为这个主题简单得不用数学就可以解释清楚，而是因为问题过于复杂，以致不能完全用数学来处理。讲演至少听起来还比较通俗，这是因为讲演者试图把盘桓于生物学和物理学之间的基本观念向生物学家讲清楚。

实际上，尽管涉及的论题多种多样，但整本书只是要表达一种想法——对一个重大问题的一点评论。为了不迷失方向，我们不妨先把计划很简要地概述一下。

这个讨论得很多的重大问题是：

在一个生命有机体的空间界限内发生的时空中的事件，如何用物理学和化学来解释？

这本小书力图阐述和确立的初步回答可以概括如下：4

当前的物理学和化学显然无法解释这些事件，但我们并不能因此而怀疑这些事件可以用物理学和化学来解释。

2.统计物理学。结构上的根本差别

如果它只是为了激起未来获得成功的希望，那么这样说也未免太平凡了。它有着更为积极的意义，那就是，迄今为止物理学和化学的这种无能为力已经得到了充分说明。

今天，由于生物学家、主要是遗传学家在最近三四十年里所做的创造性工作，我们对有机体的实际物质结构及其机能已经了解很多，这些知识足以说明并且是精确地说明，当前的物理学和化学为什么还不能解释生命有机体内部在时空中发生的事件。

一个有机体最具活性部分的原子的排列以及这些排列的相互作用，与迄今为止被物理学家和化学家当作实验和理论研究对象的所有那些原子排列都有根本的差别。然而，除了深信物理学和化学定律完全是统计学定律的那些物理学家之外，别人也许会认为我方才所说的那种根本差别是无足轻重的。[注2] 这是因为，认为生命有机体活性部分的结构迥异于物理学家和化学家在实验室或书桌旁用体力或脑力处理的任何一块物质的结构，这与统计学的观点有关。[注3] 要把如此发现的定律和规则直接应用于系统的行为，而该系统又不表现出那些定律和规则所基于的结构，这几乎是难以想象的。5

我们甚至不能指望非物理学家能够理解我方才用非常抽象的术语所表述的“统计结构”上的差别，更不要说去理解这种差别的重大意义了。为使陈述更为生动有趣，我先把后面要详细说明的内容提前讲一下，即活细胞最重要的部分——染色体纤丝——可以被恰当地称为非周期性晶体 。迄今为止，我们在物理学中只处理过周期性晶体 。在一位谦卑的物理学家看来，周期性晶体已经非常有趣和复杂了；它们构成了最有吸引力和最复杂的物质结构之一，由于这些结构，无生命的自然已经使物理学家费尽心思了。然而与非周期性晶体相比，它是相当简单和乏味的。两者在结构上的差别就如同一张是反复出现同一种图案的普通壁纸，另一幅则是技艺精湛的刺绣，比如一条拉斐尔挂毯，

它显示的绝非单调的重复，而是那位大师绘制的一幅精致的、有条理的、富含意义的图案。

在把周期性晶体称为他所研究的最复杂的对象之一时，我想到的是严格意义上的物理学家。事实上，有机化学在研究越来越复杂的分子时，已经十分接近那种“非周期性晶体”了，在我看来，那正是生命的物质载体。因此，有机化学家对生命问题已经做出了重大贡献，而物理学家则几乎无所作为，这不足为奇。

3.素朴物理学家对这一主题的探讨6

我已经非常简要地说明了我们研究的一般想法，或者毋宁说是最终的范围，现在我来谈谈研究思路。

我打算首先提出或可称为“一个素朴物理学家对有机体的看法”，也就是这样一位物理学家可能想到的那些观点，他在学习了物理学特别是物理学的统计基础之后，开始思考有机体及其行为和运作方式。他认真地问自己：根据他之所学，根据其相对简单、清楚和谦卑的科学观点，他能否为这个问题做出一些适当的贡献？

事实证明，他是能够做出贡献的。接下来他便把理论预见与生物学事实作比较。结果将表明，他的观点大体上是合理的，但需要作一些修正。这样一来，我们将逐渐接近正确的观点，或者更谦虚地说，将逐渐接近我认为正确的观点。

即使我在这一点上是正确的，我也不知道我的道路是否最佳和最简单。不过，这毕竟是我的道路。这位“素朴物理学家”就是我自己。除了我自己的这条曲折道路以外，我找不到通往这个目标的更好或更清楚的路。

4.为什么原子如此之小?

为了阐明"素朴物理学家的看法"，我们不妨从一个古怪的、近乎荒谬的问题开始讲起：为什么原子如此之小？首先，它们确实很小。日常生活中碰到的每一小块物质都含有大量原子。为使听众理解这个事实，人们设计了许多例子，但给人印象最深的莫过于开尔文勋爵（Lord Kelvin）使用的一个例子：假定你能给一杯水中的分子做上标记，再把这杯水倒入海洋，然后彻底加以搅拌，使有标记的分子均匀地分布于七大洋；然后，如果你从海洋中任何地方舀出一杯水来，你将发现这杯水中大约有100个你所标记的分子。[注4] 7

原子的实际尺寸[注5]约为黄光波长的1/5000到1/2000之间。这一比较是有意义的，因为此波长大致给出了在显微镜下仍能辨认的最小颗粒的大小。即使是这么小的颗粒也含有几十亿个原子。

那么，为什么原子如此之小呢?

显然，这个问题是一种回避，因为我们的实际目的并非原子的大小。我们关心的是有机体的大小，特别是我们自己身体的大小。当我们以日常的长度单位，比如码或米作为量度时，原子确实是很小的。在原子物理学中，人们通常使用所谓的埃（简写为Å），即1米的10^{10}分之一，或0.000 000 000 1米。原子的直径在1Å到2Å之间。这些日常单位（与它相比，原子非常之小）与我们身体的大小密切相关。有一个故事说，码来源于一个英国国王的幽默。大臣们问他采用什么单位，他把手臂往旁边一伸说："取我胸部中央到手指尖的距离就可以了。"不论是真是假，这个故事对我们来说很重要。这个国王自然会指出一个适合与他自己身体相比的长度，他知道其他任何长度都会很不方便。尽管物理学家偏爱埃这个单位，但在做一件新衣服时，他宁愿被告知这件衣服需用6码半布呢，而不是650亿埃布呢？8

既已确定我们问题的真正目的在于两种长度——我们身体的长度和原子的长度——之比，而原子的独立存在具有无可争议的优先性，于是

这个问题实际上应当理解为：同原子相比，我们的身体为什么一定要这么大？

可以想象，许多头脑敏锐的人在学习物理学或化学时会对以下事实感到遗憾：感觉器官构成了我们身体上比较重要的部分，因而（从上述比例大小来看）是由无数原子构成的，但我们的每一个感觉器官都过于粗糙，无法被单个原子的碰撞所影响，单个原子我们是看不到、听不到也感受不到的。我们关于原子的假说与我们粗大迟钝的感官所直接发现的东西极为不同，而且也不能通过直接观察来检验。

一定是这样的吗？是否有内在的原因可以解释？为了查明和理解为什么感官不合乎自然界的这些定律，我们能否把这一事态追溯到某种第一原理呢？

这一次，物理学家能够完全弄清楚这个问题了。对所有提问的回答都是肯定的。

5.有机体的运作需要精确的物理定律

如果情况不是这样，如果我们的有机体非常敏感，以至于单个原子或者哪怕是几个原子也能给我们的感官造成一种可知觉的印象——天哪，那生命将是什么样子？有一点需要强调：几乎可以肯定，那种有机体不可能发展出一种有秩序的思想，使这种思想在经历一连串早期阶段之后，能够最终形成原子的观念和其他许多观念。9

尽管我们选择了这一点来谈，但下面一些考虑本质上也适用于大脑和感觉系统以外各个器官的运作。然而最让我们对自身感兴趣的是，我们在感觉、思维和知觉。对于负责思想和感觉的生理过程来说，大脑和感觉系统以外的所有其他器官只能起辅助作用，至少从人的观点看是如此，即使不是从纯客观的生物学观点来看。此外，这将大大方便我们去挑选那些密切伴随主观事件的过程来研究，尽管我们对这种密切伴随的真正本性一无所知。事实上在我看来，它超出了自然科学的范围，而且很可能完全超出了人的理解。

于是，我们面临着以下问题：像我们的大脑这样的器官以及附属于它的感觉系统，为使其物理变化状态密切对应于一种高度发达的思想，为什么必须由大量原子所构成呢？上述器官（作为一个整体或者它直接与环境相互作用的某些外围部分）所实现的任务，较之于一台精致和灵敏到足以反映并记录外界单个原子碰撞的机械装置，基于什么理由说它们是不一致的呢？

理由是，我们所说的思想（1）本身是一种有序的东西，（2）只能应用于在一定程度上有序的材料，即知觉或经验。这有两个推论。首先，一个身体组织，要想与思想密切对应（比如我的大脑与我的思想密切对应），就必须是一种非常有序的组织，这意味着在它内部发生的事件必须遵循严格的物理定律，至少要达到很高程度的准确性。其次，外界其他物体对那个物理上组织得很好的系统所造成的物理印象（显然对应于相应思想的知觉和经验），构成了我所说的思想材料。因此一般来说，我们的系统与别人的系统之间的物理相互作用本

身具有某种程度的物理秩序，也就是说，它们也必须遵循严格的物理定律并达到一定程度的准确性。10

6.物理定律基于原子统计学，因而只是近似的

仅由少量原子构成并且已经可以对一个或几个原子的碰撞做出反应的有机体，为什么无法实现这一切呢？

因为我们知道，所有原子每时每刻都在作完全无序的热运动，可以说，这种运动破坏了它们的有序行为，使发生在少量原子之间的事件不能按照任何可认识的定律表现出来。只有在大量原子的合作中，统计学定律才开始影响和控制这些集合体的行为，其准确性随着原子数目的增加而增加。诸事件正是以这种方式获得了真正有序的特征。在生命有机体中起重要作用的所有已知的物理学和化学定律都是这种统计学定律；我们所能想到的任何其他种类的规律性和秩序总是被原子不停的热运动所扰乱，或是变得不起作用。

7.它们的精确性基于大量原子的介入。第一个例子（顺磁性）

我想用几个例子来说明这一点。这是从数千个例子中随便举出的几个，对于初次了解这种状况的读者来说，它们不一定是最吸引人的。这种状况在现代物理学和化学很基本，就像“有机体由细胞组成”在生物学中，牛顿定律在天文学中，甚至是整数序列1, 2, 3, 4, 5……在数学中一样基本。不能指望一个初学者读了以下几页就能完全理解和领会这一主题，该主题是与路德维希·玻尔兹曼（Ludwig Boltzmann）和威拉德·吉布斯（Willard Gibbs）的威名联系在一起的，在教科书中被称为“统计热力学”。11

如果你给一个长方形的水晶管里充满氧气，把它放入一个磁场，你会发现气体被磁化了。磁化是因为氧分子是一些小磁体，有像罗盘针一样与磁场平行的倾向。但千万不要认为它们全都转向了平行。因为如果你把磁场加倍，那么氧气中的磁化也会加倍，磁化随着你使用的场强而增加，这种成比例的增加可以达到极高的场强。

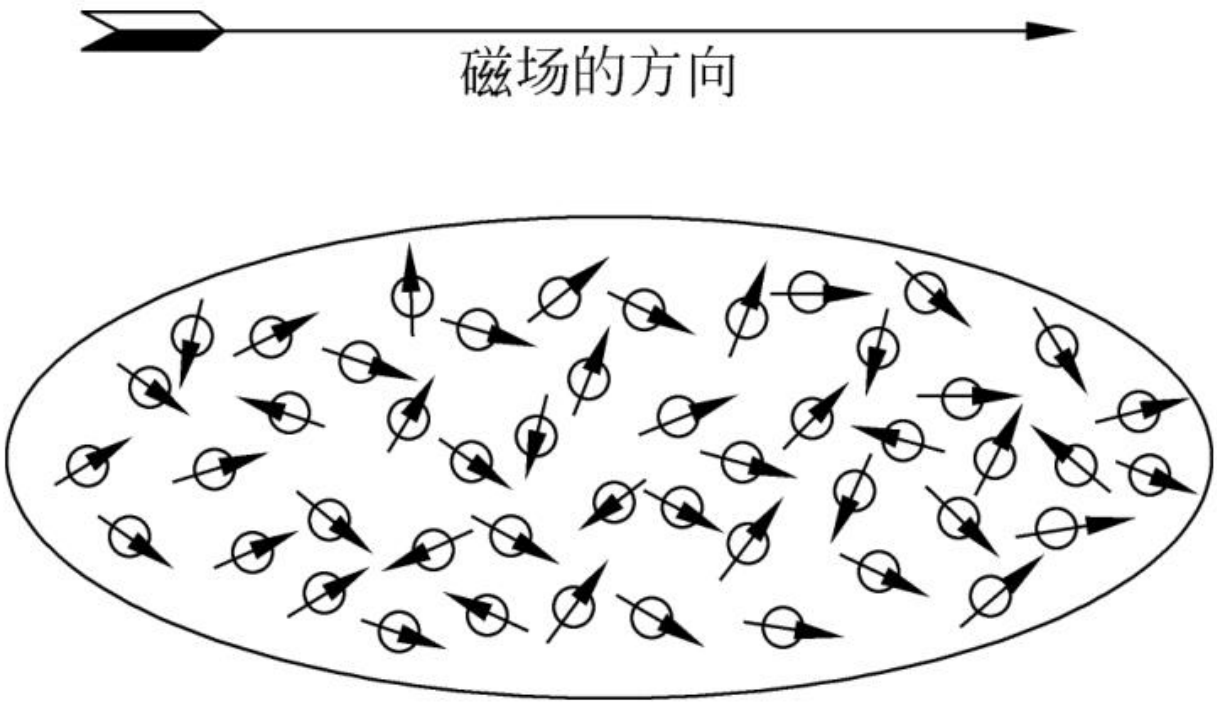

图1 顺磁性

这是纯粹统计学定律的一个特别清楚的例子。磁场倾向于产生的指向不断遭到随机指向的热运动的对抗。实际上，这种斗争的结果只是使偶极轴与场之间的锐角比钝角稍占优势。虽然单个原子在不断改变其指向，但平均来看（由于它们数目极多），一种沿着场的方向并与之成比例的指向稍占优势。这一别出心裁的解释是法国物理学家郎之万（P.Langevin）提出的。它可以通过以下方式来检验。如果观察到的弱磁化的确源于相互对抗的倾向，也就是说，源于旨在把所有分子梳理平行的磁场与有利于随机指向的热运动之间的对抗，那么就应该可以通过减弱热运动来增强磁化，即通过降低温度而不是加强磁场。实验已经证明了这一点，实验结果是磁化与绝对温度成反比，这与理论（居里定律）在定量上是相符的。我们甚至能够凭借现代设备，通过降低温度而把热运动减到很小，以至于能够显示出磁场的定向趋势，即使不是完全显示，至少也足以产生相当一部分的“完全磁化”。在这种情况下，我们不再指望场强加倍会使磁化加倍，而是随着场的增强，磁化的增强会越来越少，接近于所谓的“饱和”。这个预期也被实验定量地证实了。12

需要注意的是，这一行为完全依赖于合作产生可观察磁化的分子的巨大数目。否则，磁化根本不会是恒定的，而将时时刻刻不规则地涨落，成为热运动与场之间对抗消长的见证。

8.第二个例子（布朗运动，扩散）

如果你用由微滴组成的雾充满一个密封玻璃容器的底部，你会发现雾的上边界在以一定的速度逐渐沉降，该速度取决于空气的黏性以及微滴的大小和比重。然而，如果你在显微镜下观察一粒微滴，你会发现它并非一直以恒定的速度沉降，而是在作一种非常不规则的运动，即所谓的布朗运动，只有平均来看，这种运动才相当于一种规则的沉降。13

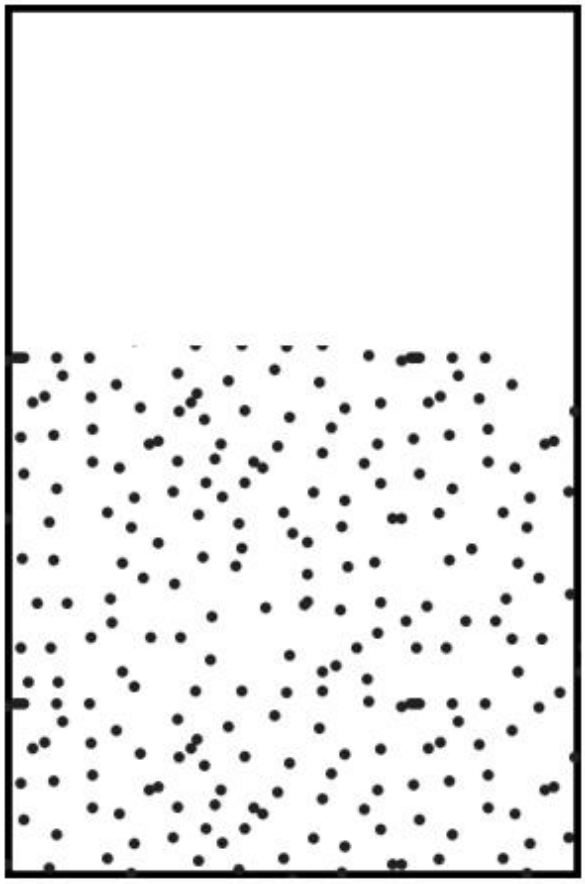

图2 沉降的雾

图3 下沉微滴的布朗运动

这些微滴并不是原子，但它们足够小和轻，对于持续碰撞其表面的单个分子的碰撞并非完全没有反应。它们就这样被撞来撞去，只有平均来看才服从重力的影响。

这个例子表明，假如我们的感官也能感受到只有几个分子的碰撞，我们的经验将会多么有趣和混乱啊。细菌和其他一些有机体是如此之小，定会受到这种现象的强烈影响。它们的运动取决于周围环境中热的倏忽变动，它们自己没有选择的余地。它们若自己有动力，是

有可能从一处成功移到另一处的——但会有些困难，因为它们被热运动颠簸着，宛如汹涌大海中的一叶小舟。14

与布朗运动非常类似的一种现象是扩散 现象。在一个盛满液体比如水的容器中溶解少量有色物质，比如高锰酸钾，使其浓度不完全均匀，如图4所示，其中的小点表示溶质（高锰酸钾）分子，其浓度从左到右递减。如果不去管这个系统，那么就开始了非常缓慢的“扩散”过程。高锰酸钾将从左到右即从高浓度处向低浓度处扩散，直到均匀分布于水中。

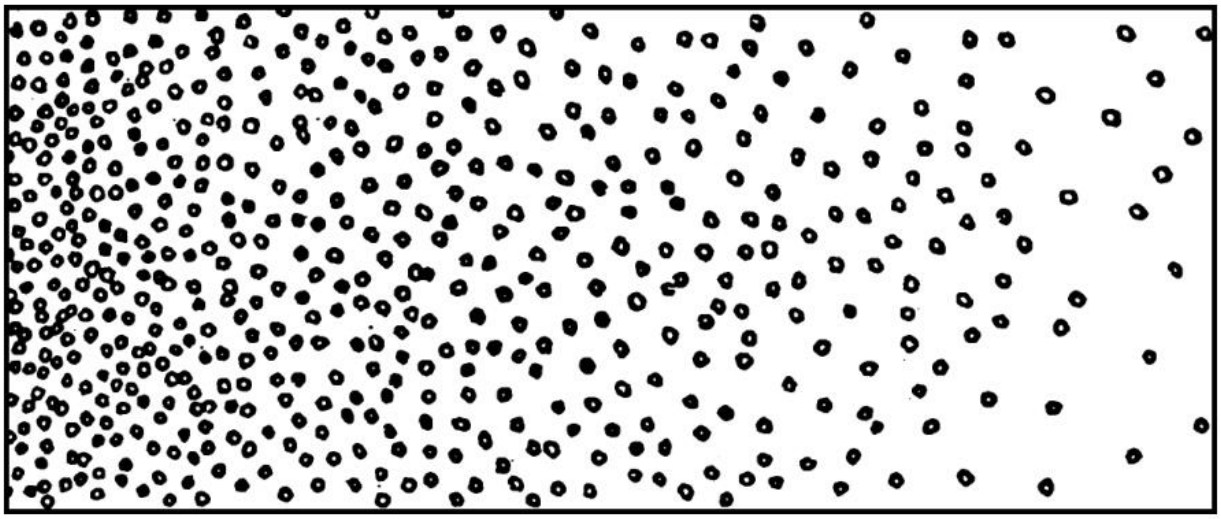

图4 在浓度不均匀的溶液中从左到右扩散

关于这个相当简单的、显然并不特别有趣的过程，引人注目的是，就像一个国家的人口分散到有更多活动空间的地区那样，驱使高锰酸钾分子从稠密区域走向稀疏区域的绝不像有人可能想象的那样，是由于某种倾向或力。我们的高锰酸钾分子根本没有发生那样的事情。每一个高锰酸钾分子都完全独立于所有其他高锰酸钾分子而行动，并且很少相碰。然而，每一个高锰酸钾分子，无论在稠密区域还是空旷区域，都会经受同样的命运，即不断受到水分子的碰撞，从而沿着一个不可预测的方向逐渐向前移动——有时朝高浓度方向，有时朝低浓度方向，有时则是斜着移动。它的这种运动常与蒙住眼睛的人的运动作类比。这个人站在地面上，充满了某种“行走”的欲望，但并不偏爱任何特定的方向，因此会不断变换路线。15

所有高锰酸钾分子都是这样随机行走，却产生了一种朝着低浓度方向的规则流动，最后走向均匀分布。初看起来，这着实令人困惑——但仅仅是初看起来而已。如果你把图4想象为一层层浓度几乎恒定的薄片，那么某一时刻某一薄片所含的高锰酸钾分子，由于其随机行走，确实会以相等的概率被带到右边或左边。但正是由于这一点，通过分隔两层相邻薄片的平面的分子，来自左边的要多于来自右边的，这只是因为左边比右边有更多的分子在随机行走。只要是这种情况，均衡状态将表现为一种从左到右的规则流动，直至达到均匀分布。

如果把这些想法转换成数学语言，那么精确的扩散定律可以表示为偏微分方程：

$$\frac{\partial \rho}{\partial t} = D\,\nabla^2 \rho$$

我不打算解释这个方程式来麻烦读者，虽然它的含义用日常语言来说也是很简单的。[注6] 这里之所以提到"数学上精确的"严格定律，是为了强调其物理上的精确性在每一项具体应用上必定还会受到挑战。由于建立在纯粹运气的基础上，所以它的有效性只是近似的。一般来说，如果它是一个很好的近似，那只是因为在扩散现象中有无数分子的合作。我们必须预料到，分子的数目越小，偶然的偏差就越大——如果条件合适，这些偏差是可以观察到的。 16

9.第三个例子（测量准确性的限度）

我要举的最后一个例子与第二个例子类似，但有着特殊的意义。用细长纤丝把一个轻物体悬挂起来，使其保持平衡指向，并用电力、磁力或引力使之围绕垂直轴发生扭转，物理学家常用这种方法来测量使它偏离平衡位置的微弱的力（当然，必须视具体目的而恰当选用这种轻物体）。在不断努力改进这种常用的“扭力天平”的准确度时，我们碰到了一个奇特的极限，它本身非常有趣。选用越来越轻的物体和更细更长的纤丝（以使天平能对越来越弱的力做出反应），当悬挂物体明显感受到周围分子热运动的冲击，而在其平衡位置周围像第二个例子中微滴的颤动那样开始持续作一种不规则“舞蹈”时，极限就达到了。虽然这种行为并没有为天平的测量准确性设置绝对极限，但却设置了一个实际的极限。热运动的不可控效应与待测力的效应相互竞争，使观察到的单个偏离失去了意义。为了消除仪器布朗运动的影响，你必须作多次观察。我认为在我们目前的研究中，这个例子特别有启发性。因为我们的感觉器官毕竟是一种仪器。如果它变得太灵敏，我们可以看到它会多么无用。17

10.√n律

例子就举这么多。我只想再补充一点，适合有机体内部或者有机体与环境相互作用的那些物理学或化学定律，都可以用来做例子。详细解释也许要更为复杂，但要点总是一样的，因此再进行描述会变得单调乏味。

不过，关于任何物理定律都会有的不准确度，我想补充一点非常重要的定量说明，即所谓的√n律。我先用一个简单例子来说明，然后再进行概括。

如果我告诉你，某种气体在一定的压力和温度下有一定的密度，或者换一种说法，在这些条件下，在一定体积内（体积大小适合实验需要）正好有n个气体分子，那么你可以确信，若能在某一特定时刻检验我的说法，你将会发现它是不准确的，偏差大约为√n。因此，如果数目n = 100，你会发现偏差大约为10，于是相对误差 = 10%。而如果n=1 000 000，那么你很可能会发现偏差约为1 000，于是相对误差 = 0.1%。粗略地说，这个统计学定律是很普遍的。物理定律和物理化学定律的不准确性在1/√n这一可能的相对误差之内，其中n是合作使该定律生效——在某些重要的空间或时间（或两者的）区域内，使该定律对某些想法或某个特殊实验生效——的分子数目。

由此我们又一次看到，为使其内部生命及其与外部世界的相互作用都能服从较为精确的定律，有机体必须有一个较为巨大的结构。否则，进行合作的粒子数目就太少了，“定律”也就太不准确了。特别苛刻的要求是平方根。因为虽然100万是一个相当大的数目，但由于准确度只有千分之一，这对于一条“自然定律”来说还不够好。18

第二章 遗传机制19

存在是永恒的；

因为有许多法则保存了生命的宝藏，

而宇宙用这些宝藏装饰了自己。

——歌德

11.经典物理学家的绝非平凡的预期是错误的

于是我们得出结论，有机体和它所经历的与生物学相关的全部过程，必须有一种极“多原子的”结构，必须防止偶然的“单原子”事件起到太重要的作用。“素朴物理学家”告诉我们这是必不可少的，这样有机体才能拥有足够准确的物理定律，并依照这些定律实现其非常规则和有序的运作。从生物学上说，这些先验得出的（也就是从纯物理的角度得出的）结论如何来符合实际的生物学事实呢？

初看起来，人们往往认为这些结论很平凡，比如生物学家在30年前也许已经讲过这一点了。虽然一个通俗讲演者强调统计物理学对于有机体和对于其他方面同样重要是很合适的，但这一点其实是人所共知和不言而喻的。因为很自然地，任何高等生物的成年个体，不仅它的身体，而且组成它的每一个细胞都包含着“天文数字”的各种单原子。我们观察到的每一个特定的生理过程，无论在细胞内还是在细胞与周围环境的相互作用中，似乎都——或者30年前看起来是这样——包含了如此众多的单原子和单原子过程，以至于即使按照统计物理学对于“大量数目”的严格要求（我方才用√n律说明了这种要求），也能保证物理学和物理化学所有相关定律的有效性。20

今天我们知道，这种观点是错误的。我们很快就会看到，有许多小得不可思议的原子团，小到无法显示精确的统计学定律，然而在生命有机体内部，它们对于非常有序和有规律的事件确实起着支配作用。它们控制着有机体在发育过程中获得的可观察的宏观性状，决定着有机体功能的重要特征；在所有这些情况下，都显示了非常明显和严格的生物学定律。

我必须先来简要概述一下生物学特别是遗传学的状况；换句话说，对于我并不精通的这门学科，我必须对其目前的知识状态作一概述。这是没有办法的事，我要为我的外行话特别对生物学家表示抱歉。另一方面，请允许我带着某种教条性向你们介绍流行的观点。不

能指望一个拙劣的理论物理学家能对实验证据做任何出色的考察，这些实验证据一方面来自长期积累的、美妙交织在一起的大量繁育试验，另一方面则来自最精密的现代显微镜技术对活细胞的直接观察。

12.遗传密码本（染色体）

我在生物学家所谓“四维模式”的意义上使用有机体的“模式”这个词，它不仅指成年有机体或任何其他阶段有机体的结构和功能，而且指有机体开始繁殖自身时，从受精卵到成年阶段的个体发育全过程。现在我们知道，整个四维模式都是由一个细胞即受精卵的结构决定的。我们还知道，它本质上只是由受精卵的一小部分即细胞核的结构所决定的。在细胞的正常“休止期”内，这个细胞核通常显示为网状染色质，[注7]分散在细胞内。但在极为重要的细胞分裂（有丝分裂和减数分裂，见下文）过程中，可以看到它由一组通常呈纤维状或棒状的被称为染色体的颗粒所组成，其数目是8个或12个，人是48个。[注8]但我其实应该把这些数目写成2×4，2×6，……，2×24，……，并且按照生物学家惯常意义上的表述，把它称为两套染色体。因为虽然单个染色体有时可以从它的形状和大小清楚地加以区分和辨认，但这里的两套染色体几乎完全相同。我们很快就会看到，其中一套来自母体（卵细胞），另一套来自父体（精子）。正是这些染色体，或者我们在显微镜下看到的染色体的一种轴状骨架纤丝，把个体的未来发育及其成年期机能的全部模式都包含在某种密码本中。每一整套染色体都包含有全部密码；因此一般而言，构成未来个体最初阶段的受精卵里包含有密码的两个副本。21

在把染色体纤丝的结构称为密码本时，我们的意思是说，拉普拉斯曾经设想的那个直接了然所有因果关系、洞悉一切的心智，根据卵的结构就能告诉你，在适当条件下这个卵将发育成一只黑公鸡还是一只芦花母鸡，是长成一只苍蝇还是一棵玉米、一株石南、一只甲虫、一只老鼠或是一个女人。我们还可以再补充一点，那就是卵细胞的外观往往很相似；即使不相似，比如鸟类和爬行动物的卵比较巨大，相关结构上的差别也不像其中营养物质的显而易见的差别那么大。22

当然，“密码本”一词太狭窄了。因为染色体结构同时也有助于促进它们所预示的卵细胞的发育。它是法典与行政权力的统一，或者用

另一个比喻来说，是建筑师的设计与建筑工人的技艺的统一。

13.身体通过细胞分裂（有丝分裂）而生长

在个体发育[注9]中，染色体是如何行为的呢?

有机体的生长是由连续的细胞分裂所引起的。这样的细胞分裂被称为有丝分裂。考虑到我们的身体是由大量细胞组成的，所以在一个细胞的生命中，有丝分裂并不像有人想象的那样是经常发生的事件。开始时生长是很快的。卵细胞分裂成两个“子细胞”（daughter cells），下一步产生4个细胞，然后是8，16，32，64，……等等。正在生长的身体的各个部分中，分裂频率并非完全相同，那会破坏这些数目的规则性。我们通过简单的计算便可推出，平均只需50或60次的连续分裂，便足以产生一个成人的细胞数——如果把一生中细胞的更替也考虑进去，那么就是这个数目的10倍。[注10]所以平均说来，我的一个体细胞仅仅是我所是的那个卵细胞的第50代或第60代“后代”。

14.在有丝分裂中每一个染色体都被复制

在有丝分裂中，染色体是如何行为的呢？它们被复制了——两套染色体和两个密码副本都被复制了。人们已经在显微镜下对这个非常有趣的过程做了认真研究，但它过于复杂，这里无法详细描述。要点是，两个“子细胞”中的每一个都得到了与亲细胞完全相似的另外两套完整的染色体。因此，所有体细胞都有完全一样的染色体。[注11] 23

无论我们对这种机制了解多么少，我们也不能不认为，它一定通过某种方式与有机体的机能密切相关，因为每一个单细胞，甚至是不太重要的单细胞，都拥有密码本的全套（两份）副本。不久前，我们在报上看到，蒙哥马利将军在非洲战役中要求把他的全部作战计划详细告知他麾下的每一位士兵。假如事实真是如此（考虑到他的部队智能化水平高而且可以信赖，可以设想这是真的），这就为我们的例子提供了一个绝妙的类比，在这个类比中，每一位士兵就相当于一个细胞。最令人惊异的事实是，在整个有丝分裂中，两套染色体始终保持着。这是遗传机制的突出特征，对这一规则的唯一偏离最清楚地揭示了这一点。我们现在就来讨论这种偏离。

15.减数分裂和受精（配子配合）

个体开始发育之后不久，有一些细胞保留着，以便在发育后期产生出成年个体繁殖所需的所谓配子，至于是精细胞还是卵细胞，则要视情况而定。“保留”是指它们在这一时期不用于其他目的，也只发生很少几次有丝分裂。还有一种例外的分裂方式被称为减数分裂，就是在成年阶段，这些保留细胞通过减数分裂最后产生了配子，一般只是在配子配合发生以前的很短时间内才有这种分裂。在减数分裂中，亲细胞的两套染色体径直分成两组，每一组染色体进入一个子细胞，就是进入了配子。换句话说，像有丝分裂那样染色体数目的加倍并不发生于减数分裂，染色体的数目是保持不变的，因此每一个配子只收到一半，也就是说，密码的完整副本只有一个而不是两个，例如人只有24个，而不是2×24＝48个。24

只有一组染色体的细胞被称为“单倍体”（haploid，源自希腊词ἁπλοῦς，意为“单一”）。因此，配子是单倍体，通常的体细胞是“二倍体”（diploid，源自希腊词διπλοῦς，意为“二倍”），有三组、四组……或多组染色体的体细胞的个体则被称为三倍体、四倍体……、多倍体。

在配子配合中，雄配子（精子）和雌配子（卵子）都是单倍体，因此它们结合形成的受精卵细胞是二倍体。它的染色体组一个来自母体，一个来自父体。

16.单倍体个体25

还有一点需要纠正。虽然这一点对于我们的目的来说并非必不可少，但它的确很有意思，因为它表明，“模式”的相当完备的密码本被包含在染色体的每一个单组中。

还有一些例子说明减数分裂后并不立即受精，其间单倍体细胞（“配子”）经历了多次有丝分裂，结果产生了全是单倍体的个体。雄蜂就是这样，它是孤雌生殖产生的，也就是说，是从没有受精的卵、因而是从蜂后的单倍体的卵产生的。雄蜂是没有父亲的！它的所有体细胞都是单倍体。如果愿意，你可以称它为一个极度扩大了的精子；事实上，人人都知道，这正好就是雄蜂一生中唯一的职能。然而，这也许是一种荒谬的看法。因为这个例子并不是独一无二的。许多植物通过减数分裂产生单倍体配子，即所谓的孢子，孢子落在地上，像一粒种子一样发育成真正的单倍体植物，其大小可与二倍体相比。图5是我们森林中很常见的一种苔藓植物的草图。长有叶片的底部是单倍体植物，叫配子体，因为在其顶端发育了性器官和配子，配子通过相互受精以通常方式产生了二倍体植物，裸露的茎的顶部生有孢子囊。这个二倍体植物被称为孢子体，因为通过减数分裂，它在顶部的孢子囊中产生了孢子。孢子囊张开时，孢子落到地上，发育成长为有叶片的茎，如此继续下去。这一事件过程被恰当地称为世代交替。如果愿意，你可以认为人和动物也是如此。不过，“配子体”一般而言是寿命极短的单细胞一代，至于是精子还是卵子要视情况而定。我们的身体相当于孢子体。我们的“孢子”是保留的细胞，这些细胞通过减数分裂产生出单细胞的一代。

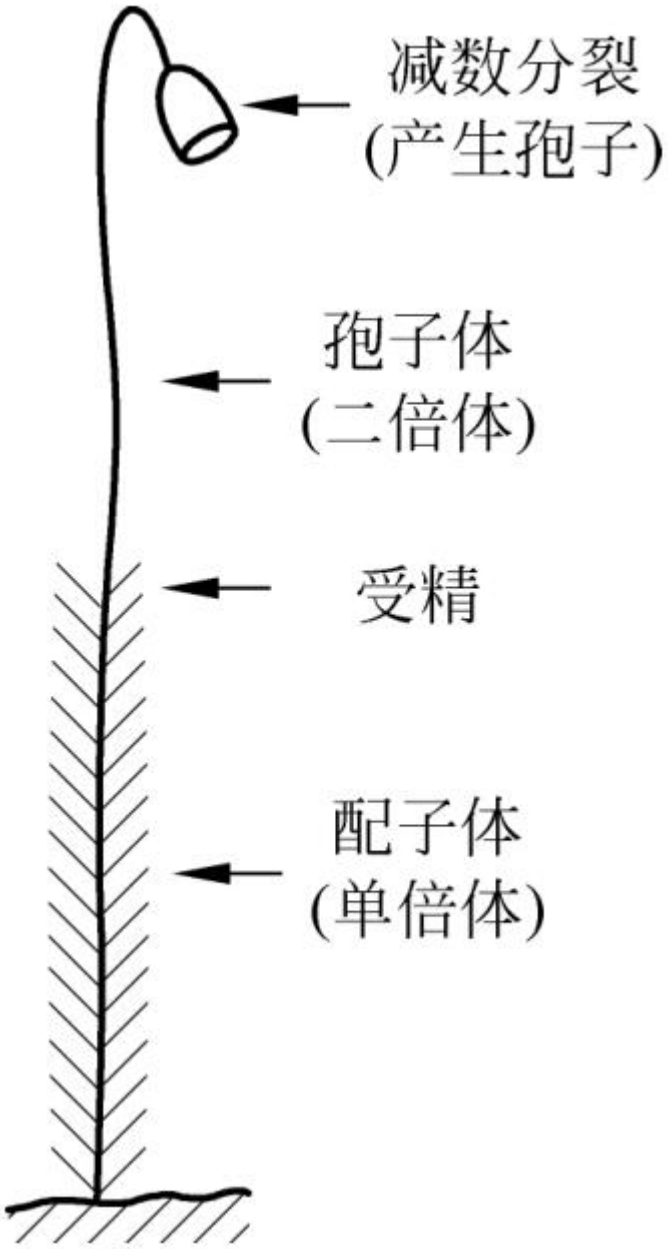

图5 世代交替

17.减数分裂的显著关联26

在个体繁殖过程中，真正决定性的重要事件并不是受精，而是减数分裂。一组染色体来自父亲，另一组来自母亲。无论是机遇还是天命都无法干预这一事件。每一个男人[注12]的遗传都是一半来自母亲，一半来自父亲。至于有时是母系占优势，有时是父系占优势，那是由于我后面会讲到的其他一些原因（当然，性别本身是这种优势的最简单例子）。

然而，当你把你的遗传起源追溯到你的祖父母时，情况就不同了。让我把注意力集中到我父亲的那一套染色体，特别是其中的一条，比如第5号染色体。这条染色体要么是我父亲从他父亲那里得到的第5号染色体的精确复制品，要么是我父亲从他母亲那里得到的第5号染色体的精确复制品。1886年11月在我父亲体内发生了减数分裂，并产生了几天以后对我的出生起作用的精子，究竟是哪一个精确复制品（祖父的还是祖母的）包含在精子里，机会是50:50。针对我父亲的染色体组中的第1、2、3……、24号染色体，都可重复同样的故事，如作适当变动，它也适用于我母亲的每一条染色体。此外，所有48条染色体都是完全独立的。即使知道我父亲的第5号染色体来自我的祖父约瑟夫·薛定谔，第7号染色体也有相同的概率要么同样来自我的祖父，要么来自我的祖母玛丽（娘家姓博格纳）。

18.交换。特性的定位

根据前面的描述，我们已经默认或者明确表明了，一个特定的染色体作为整体，要么来自祖父，要么来自祖母。换句话说，单个染色体是整个传递下去的。然而，后代中却有更多机会出现祖父母遗传性的混合。事实上，染色体并不是或并不总是整个传递下去的。在减数分裂（比如在父体内的一次减数分裂）中，任何两条"同源"染色体在分离以前彼此紧靠在一起，在此期间，它们有时按照图6所示的方式整段交换。通过这种被称为"交换"的过程，分别位于那个染色体不同部位上的两种特性将在孙儿女那一代分离，孙儿女将会一种特性像祖父，另一种特性像祖母。这种既不罕见也不频繁的交换活动已为我们提供了关于特性在染色体上定位的宝贵信息。若要作完整说明，我们就不得不利用直到下一章才引入的概念（如杂合性、显性等）；不过那将超出这本小书的范围，所以我只谈一下要点。27

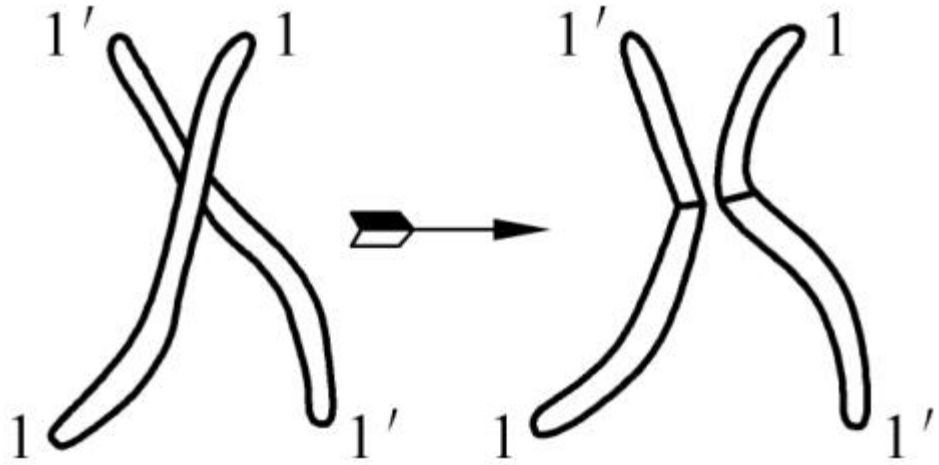

图6 交换。左：接触中的两个同源染色体。
右：交换和分离以后。

假如没有交换，由同一条染色体负责的两种特性将永远被一起遗传给下一代，任何后代都不可能接受其中一种特性而不同时接受另一种特性；但是由不同染色体负责的两种特性，将要么以50:50的机会

被分开，要么总是被分开。如果两种特性位于同一祖先的同源染色体上，那就是后一种情况，因为这两条染色体永远不会一起传给下一代。

交换扰乱了这些规则和机会。因此，在为此精心设计的广泛的繁育试验中，只要认真记录后代特性的百分组成，就可以确定交换的概率。作统计分析时，人们接受了所建议的工作假说，即位于同一条染色体上的两种特性之间的“连锁”被交换打断的次数越少，它们彼此靠得就越近。因为这样一来，在它们之间形成交换点的机会就少了，而位于染色体另一端的特性则会被每一次交换所分离（这也适用于位于同一祖先同源染色体上的特性的重新组合）。凭借这种方法，可以期望根据“对连锁的统计”画出每一条染色体内部的“特性图”。28

这些预期已经完全得到证实。在经过充分试验的一些事例中（主要是但不仅仅是果蝇），被测试的特性实际上按照不同的染色体（果蝇有4条染色体）分成了不同的组，组与组之间没有连锁。每个组内可以画出特性的直线图，此图定量说明了该组任意两个特性之间的连锁程度，所以这些特性无疑是定位的，而且是沿一条直线定位的，就像染色体的棒状所暗示的那样。

当然，这里描绘的遗传机制的图式仍然相当空洞和平淡，甚至有些天真。因为我们并没有讲，我们所说的特性到底指什么。把本质上是统一“整体”的有机体模式分割成互不相关的“特性”，这似乎既不恰当，也不可能。对于任何具体事例，我们实际说的是，如果一对祖先在某个明确的方面存在着差别（比如一个是蓝眼，另一个是褐眼），那么在这方面，他们的后代不是继承这一个就是继承另一个。我们在染色体上定位的就是这种差别的位置（专业术语称之为“位点”，如果考虑到其背后假设性的物质结构，可称之为“基因”）。我认为，真正的基本概念是特性的差别，而不是特性本身，尽管这种说法在语言和逻辑上有明显的矛盾。特性的差别实际上是不连续的，我们下一章谈突变时会看到这一点。我希望，迄今所呈现的平淡枯燥的图式那时会显得更为生动和富有色彩。29

19.基因的最大尺寸

我们刚才引入了“基因”一词作为某种遗传特征假设性的物质载体。现在要强调两点，这与我们的研究密切相关。第一点是这种载体的尺寸，或者更确切地说，它的最大尺寸；换句话说，我们对它的定位可以达到多小的体积？第二点是从遗传模式的持久性推出的基因的持久性。

关于尺寸，有两种完全独立的估计，一种是基于遗传学的证据（繁育试验），另一种是基于细胞学的证据（直接的显微镜观察）。第一种估计从原理上讲是非常简单的。就是用上述方法把某一条特定染色体的大量不同（宏观）性状（以果蝇为例）在染色体上定位以后，测量那条染色体的长度并除以性状的数目，再乘以染色体的横截面，就得到了所需的尺寸估计。当然，由于我们只把被交换偶然分离的那些性状看成不同的，所以它们不可能源于同样的（微观的或分子的）结构。另一方面，我们的估计显然只能给出最大尺寸，因为随着工作的进行，通过遗传学分析而分离出来的性状数目一直在不断增加。

另一种估计，尽管是基于显微镜的观察，其实也远不是直接的估计。果蝇的某些细胞（即它的唾腺细胞）由于某种原因被极度增大了，它们的染色体也是如此。在这些染色体上，你可以分辨出纤丝上深色横纹的密集图案。达林顿（C.D.Darlington）曾指出，这些横纹的数目（在他研究的事例中是2000）虽然要大得多，但与繁育试验得出的位于那条染色体上的基因数约为同一数量级。他倾向于认为，这些横纹带标明了实际的基因（或基因的分离）。在一个正常尺寸的细胞里测得的染色体长度，把它除以横纹的数目（2000），他发现一个基因的体积等于边长为300埃的一个立方体。鉴于这些估计比较粗糙，可以认为这与通过第一种方法获得的尺寸是差不多的。30

20.小数目

下面要仔细讨论统计物理学与我所回顾的所有这些事实的关系（或者应该说，是这些事实与把统计物理学应用于活细胞的关系）。不过请注意一个事实，即在液体或固体中，300埃大约只有100个或150个原子距离，所以一个基因所包含的原子肯定不会超过一百万或几百万个。要遗传一种遵循统计物理学（这意味着遵循物理学）的有秩序、有规律的行为，这个数目太小了（从√n的观点来看）。即使所有这些原子都起相同的作用，就像它们在气体或液滴中那样，这个数目也还是太小。基因肯定不是一个同质的液滴，它也许是一个大的蛋白质分子，分子中每一个原子、每一个自由基、每一个杂合环都起着各自的作用，与其他任何一个类似的原子、自由基或环所起的作用多少有些不同。总之，这就是霍尔丹（J.B.S.Haldane）和达林顿等主要遗传学家的意见，我们很快就会谈到非常接近于证明这种意见的遗传学试验。

21.持久性31

现在让我们转到第二个密切相关的问题：遗传特性的持久程度有多大，携带它们的物质结构必须因此而具有什么性质呢？

其实，无须专门研究便可回答这个问题。我们谈到了遗传特性，单凭这个事实就已经表明，我们承认持久性几乎是绝对的。我们不要忘了，父母传给孩子的并不只是某个特别的特征，如鹰钩鼻，短手指，易患风湿症、血友病、二色视等等。我们也许可以方便地选取这些特征来研究遗传规律。然而，遗传下来的实际上是“表现型”的整个（四维）模式，是个体的可见的、明显的本性，它们被复制了好几代而没有什么明显改变，在数个世纪里持久恒定（虽然不能说是数万年不变），在每一次传递中，负载它们的是结合生成受精卵的两个细胞的物质结构。这真是个奇迹。只有一个奇迹比它更伟大，不过是不同层面上的奇迹，如果与我们所说的奇迹密切相关的话。我指的是这样一个事实：虽然我们的全部存在都完全依赖于这种奇迹奇妙的相互作用，但却有能力获得关于这一奇迹的许多认识。把这种认识推进到几乎能完全理解第一个奇迹，我想这是可能的。第二个奇迹则可能超出了人类的理解力。

第三章 突变32

在变幻无常的现象中徘徊的东西，用永恒的思想将其固定。

——歌德

22.“跳跃式”的突变——自然选择的工作场地

刚才为论证基因结构的持久性而提出的一般事实，对我们来说也许太过熟悉，以至于不会引起注意或者让人信服。俗话说，“没有一个规律没有例外”，这一次的确如此。如果孩子与父母之间的相似性没有例外，那么，我们不仅会失去所有那些揭示出详细遗传机制的精彩试验，而且通过自然选择和适者生存来形成物种的自然界的规模无比宏大的试验也不会存在。

我把最后这一重要主题当作展示相关事实的出发点——很抱歉要再声明一下，我不是生物学家。

今天我们确切地知道，达尔文把即使在最纯的种群里也必定会出现的微小的、连续的偶然变异当成了自然选择的材料，这是错误的。因为事实已经证明，这些变异并不是遗传的。这个事实很重要，值得作简要说明。如果拿一捆纯种大麦，一个麦穗一个麦穗地测量其麦芒的长度，并根据统计结果作图，那么你会得到一条钟形曲线，如图7所示。该图显示了长有明确长度的麦芒的麦穗数与麦芒长度的关系。换句话说，一定的中等长度占优势，沿两个方向都会出现一定频率的偏差。现在挑出一组麦穗（图中涂黑色的那组），其麦芒长度明显超过平均长度，但麦穗的数目足以在田里播种并长出新的作物。倘若对新长出的大麦作同样的统计，达尔文可能会预期相应的曲线向右移动。换句话说，他会期待通过选择来增加麦芒的平均长度。但如果使用的是真正纯种繁育的大麦品系，就不会是这种情况。从选出来播种的长麦芒麦穗的后代那里得到的新统计曲线，将与第一条曲线完全相同，如果选择麦芒特别短的麦穗作种子，情况也是一样。选择不会产生影响——因为微小的、连续的变异不被遗传。这些变异显然不是以遗传物质的结构为基础，而是偶然的。然而在大约40年前，荷兰人德弗里斯（de Vries）发现，即使在完全纯种繁育的原种的后代里，34也有极少数个体（比如几万分之二三）出现了微小但却“跳跃式”的变化。“跳跃式”并不是指这个变化相当大，而是说它不连续，未变与少许改变之间

没有中间形式。德弗里斯称之为突变。重要的事实是不连续性。这使物理学家想起了量子论——两个相邻能级之间没有中间能量。他会倾向于把德弗里斯的突变论比作生物学的量子论。以后我们会看到，这远不只是比喻。突变实际上是由基因分子中的量子跃迁所引起的。然而当德弗里斯1902年首次发表他的发现时，量子论才刚刚问世两年。难怪要由另一代去发现它们之间的密切关联！33、34

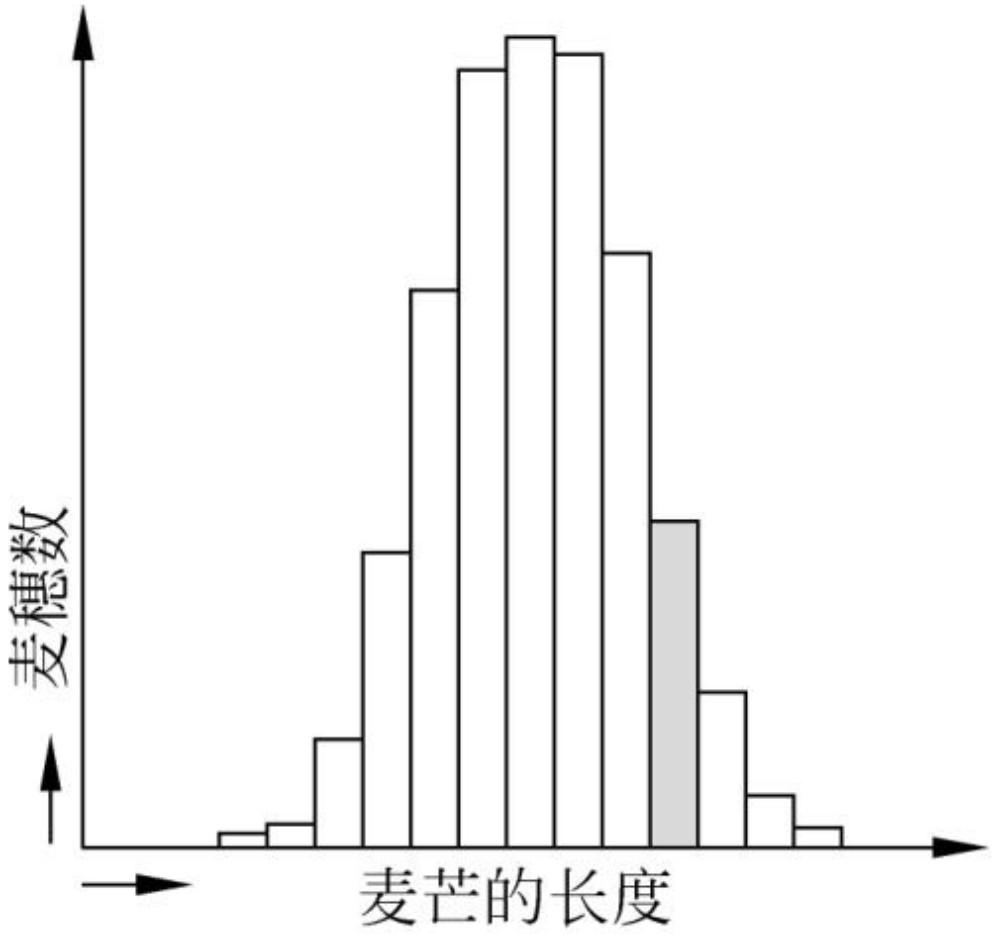

图7 纯种大麦的麦芒长度的统计。涂黑色的那组是选做播种的。（本图细节并不是根据实际试验画出的，而是仅作说明之用）

23.它们繁育一模一样的后代即它们被完全遗传下来

和原始的、未改变的特性一样，突变也是被完全遗传下来的。举例来说，前面讲到的大麦的首茬收获中可能会有少量麦穗的麦芒大大超过图7显示的变异范围，比如完全无芒。它们代表一种德弗里斯突变，将繁育一模一样的后代，也就是说，它们的所有后代都是无芒的。

因此，突变肯定是遗传宝库中的一种变化，不得不用遗传物质中的某些变化来说明。实际上，为我们揭示遗传机制的重要繁育试验，绝大多数都是按照一个预想的计划，把突变的（或者在许多情况下是多突变的）个体与未突变的或不同突变的个体杂交，然后对后代作仔细分析。另一方面，由于突变会繁育一模一样的后代，所以突变是达尔文描述的自然选择的合适材料，自然选择是通过不适者淘汰、最适者生存而产生物种的。在达尔文的理论中，只需用"突变"来代替他所说的"微小的偶然变异"（正如量子论用"量子跃迁"来代替"能量的连续转移"）。如果我正确阐释了大多数生物学家所持的观点，那么，达尔文理论的所有其他方面是不需要作什么修改的。[注13] 35

24.定位。隐性和显性

现在，我们必须再次对突变的其他一些基本事实和概念做出略为教条的评论，而不是直接说明它们如何一个接一个地来源于实验证据。

可以预期，某个观察到的突变是由一条染色体在某个确定区域内的一个变化所引起的。的确如此。重要的是，我们确切地知道，它只是一条染色体中的一个变化，同源染色体的对应“位点”上并没有发生变化。图8给出了示意图，×表示突变的位点。当突变个体（往往被称为“突变体”）与一个非突变个体杂交时，事实表明只有一条染色体受到影响。因为后代中正好有一半显现出突变体的性状，另一半则是正常的。可以预期，这是突变体减数分裂时两条染色体分离的结果，图9是示意图。这是一个“谱系”，（三个连续世代的）每一个个体只用相关的一对染色体来表示。要知道，如果突变体的两条染色体都受到影响，那么它的所有子女都会得到相同的（混合的）遗传性，既不同于其父本，也不同于其母本。36

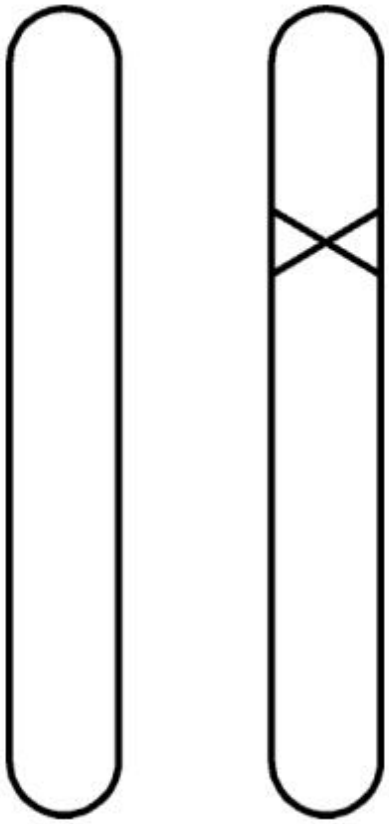

图8 杂合的突变体。X标明突变的基因。

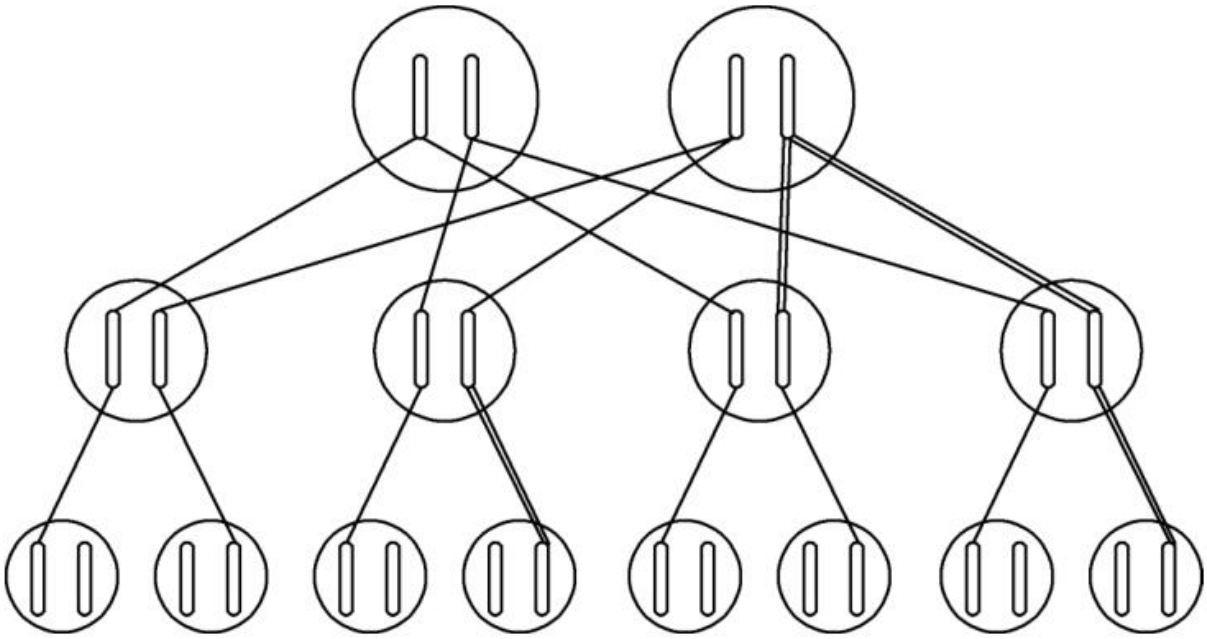

图9 突变的遗传。交叉的直线表示染色体的传递，双线表示突变染色体的传递。第三代的未作说明的染色体来自图中未包括的第二代的配

偶。假定这些配偶不是亲戚，也没有突变。

然而，在这个领域进行实验可不像我们刚才说的那么简单。第二个重要事实，即突变往往是潜在的，使之变得复杂了。这是什么意思呢?

在突变体中，两份“遗传密码本的副本”不再一样了；无论如何，在突变的地方是两个不同的“读本”或“版本”了。也许应该立即指出，把原始版本看成“正统”，而把突变体版本看成“异端”，这是完全错误的，尽管这种看法很有吸引力。从原则上讲，我们必须认为它们是同权的——因为正常的性状也是起源于突变。37

一般而言，实际情况是，个体的“模式”要么仿效这个版本，要么仿效另一个版本，这些版本可以是正常的，也可以是突变的。被仿效的版本被称为显性，另一个版本则被称为隐性；换句话说，根据突变是否直接影响到模式的改变，称之为显性突变或隐性突变。

隐性突变甚至比显性突变更为频繁，而且非常重要，尽管起初它一点也不表现出来。要想影响到模式，两条染色体上必须都出现隐性突变（见图10）。当两个等同的隐性突变体碰巧相互杂交，或者当一个突变体自交时，就能产生这样的个体；这在雌雄同株的植物里是可能的，甚至会自发产生。稍作考虑即可看到，在这些情况下，后代中约有1/4属于这种类型，从而明显表现出突变模式。38

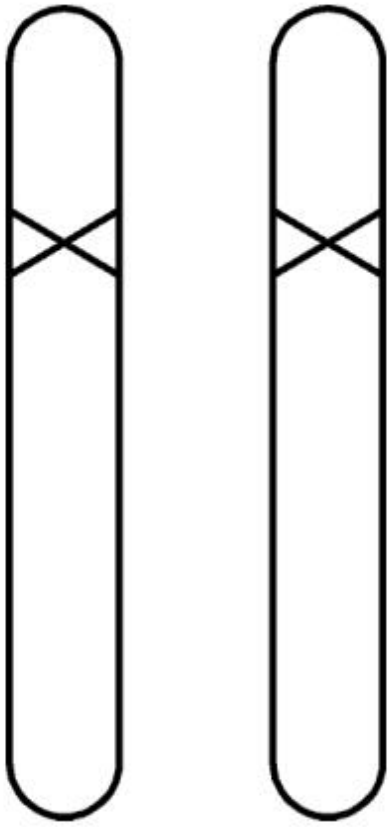

图10 纯合突变体，是从杂合突变体（见图8）自体受精，或两个杂合突变体杂交产生的后代中1/4的个体中获得的。

25.介绍一些术语

为了讲清楚问题，这里需要解释一些术语。对于我所谓的“密码本的版本”（无论是原始版本还是突变体的版本），人们已经采用了“等位基因”这一术语。如图8所示，如果版本不同，我们就说相对于该位点这个个体是杂合的。如果相同，比如非突变个体或者图10中的情形，就把它称为纯合的。于是，只有是纯合的时候，一个隐性的等位基因才会影响到模式。而显性的等位基因，不论它是纯合的还是仅仅是杂合的，都产生相同的模式。

有色对于无色（或白色）来讲往往是显性。例如，只有当豌豆的两个相关染色体里存在着“负责白色的隐性等位基因”，即“对白色纯合”的时候，豌豆才会开白花；它将繁育同样的后代，其所有后代都会开白花。但一个“红色等位基因”（另一个基因是白色的，个体是“杂合的”）将使它开红花，两个红色等位基因（“纯合的”）也是开红花。后面这两种情况的区别将只在后代中显示出来，因为杂合的红色会产生一些开白花的后代，而纯合的红色将只产生开红花的后代。

两个个体可能在外观上很相似，但遗传性却不同，这一事实非常重要，我们不妨作一种严格区分。遗传学家说，它们有相同的表现型，但遗传型是不同的。于是，前几段的内容可以简要而专业地概括如下：

只有当遗传型是纯合的时候，隐性等位基因才会影响表现型。

我们偶尔会使用这些专业表述，必要时会再向读者说明其含义。

26.近亲繁殖的有害效应39

只要隐性突变是杂合的，自然选择对它们当然就不起作用。如果它们是有害的（突变通常都是有害的），由于它们是潜在的，所以不会被消除。因此，大量的不利突变可以积累起来而不立即造成损害。但它们一定会传递给一半后代，这非常适用于人、家畜、家禽或我们直接关心其优良体质的任何其他物种。在图9中，假定一个男性个体（说具体些，比如我自己）是以杂合的状态带有这样一个隐性有害突变，所以它没有表现出来。假如我的妻子没有这种突变，那么我的半数子女也将带有这种突变，而且也是杂合的。倘若他们又与非突变的配偶结婚（为避免混淆，图中没有画），那么在我们的孙儿女中，平均有1/4将以同样方式受到突变的影响。

除非受到同样影响的个体彼此杂交，否则危害永远不会明显表现出来。只要稍作考虑就会明白，当他们的子女有1/4是纯合的时候，危害就表现出来了。仅次于自体受精的（只有雌雄同体的植物才有可能）最大危险是我的儿子同我的女儿结婚。他们中每一个人受或不受潜在影响的机会是相等的，这种乱伦的结合中有1/4是危险的，因为其子女当中有1/4将表现出伤害。因此，对于乱伦所生的一个孩子来说，危险因子是1:16。

同样，我的两个（“纯血缘的”）孙儿女即堂、表兄妹结合所生后代的危险因子是1:64。这种机会看起来并不太大，实际上第二种情况通常会被容许。但不要忘了，我们已经分析过祖代配偶（“我和我的妻子”）的一方带有一个可能潜在损伤的后果。实际上，他们两人都很可能藏有不止一个这种潜在缺陷。如果你知道自己藏有某种缺陷，那么在你的8个堂、表兄妹中间，必定有一个也带有这种缺陷。动植物实验似乎表明，除了一些比较罕见的严重缺陷外，还有很多较小的缺陷，它们的机会结合在一起会使整个近亲繁殖的后代衰退恶化。既然我们不再愿意用斯巴达人在泰格托斯（Taygetos）山经常采用的严酷方式去消灭失败者，我们就必须特别严肃地看待发生于人类的这些事情，

对人类而言，对最适者的自然选择被大大减少了，事实上是转向了反面。如果说，更原始条件下的战争可能还具有使最适合的部落幸存下去的积极的选择价值，那么现代大量屠杀各国健康青年的反选择效应，连这一点理由也没有了。40

27.一般的和历史的评述

隐性等位基因在杂合时完全被显性等位基因所掩盖，丝毫产生不出可见的效应，这一事实令人吃惊。至少应当提到，这种情况是有例外的。当纯合的白色金鱼草与同样是纯合的深红色金鱼草杂交时，所有直接后代的颜色都是中间型的，即粉红色（不是预期的深红色）。血型是两个等位基因同时显示出影响的更重要的例子，但我们这里无法讨论了。如果最终事实证明，隐性可以分成若干种程度，并且依赖于我们用来考察"表现型"的试验的灵敏度，我是不会感到惊讶的。

这里也许应当讲一下遗传学的早期历史。该理论的支柱，即关于亲代的不同特性在连续世代中的遗传规律，尤其是关于显隐性的重要区别，都应归功于现在世界闻名的奥古斯丁会修道院院长孟德尔（Gregor Mendel，1822—1884）。孟德尔对突变和染色体一无所知。他在布隆（布尔诺）其修道院花园中用豌豆做试验。他栽种了不同品种的豌豆，让它们杂交并观察它们的第一代、第二代、第三代……等后代。可以说，他是在用他所发现的自然界中现成的突变体做试验。早在1868年，他就把试验结果发表在"布隆自然研究者协会"的会报上。当时，似乎没有人对这个修道士的业余爱好特别感兴趣，当然也没有人会想到，他的发现在20世纪竟然指引着一个全新的科学分支的方向，它无疑是当今最让人感兴趣的学科。他的论文被遗忘了，直到1900年才由科伦斯（Correns，柏林）、德弗里斯（阿姆斯特丹）和切尔马克（Tschermak，维也纳）各自在同一时间重新发现。41

28.突变作为一种罕有事件的必要性

迄今为止，我们倾向于把注意力集中在有害的突变上，这种突变可能更多一些；但必须明确指出，我们的确也碰到过有利的突变。如果说自发突变是物种发展道路上的一小步，那么我们就得到了一种印象，即有些变化是冒着可能是有害的因而会被自动消除的风险而偶然做出的“试验”。由此引出了非常重要的一点。要想成为自然选择的合适材料，突变必须是罕有事件，就像它实际的那样。假如突变非常频繁，以致有很大的机会，比如同一个体内出现了十几个不同的突变，那么有害的突变一般会比有利的突变占优势，物种非但不会通过选择而得到改良，反而会停滞在没有改良的状态，或者消亡。基因的高度持久性导致的相当程度的保守性是至关重要的。我们可以从一个大型制造厂的运作中找到一种类比。为了发展出更好的生产方法，一些革新即使是尚未得到确证，也必须加以试验。但是，为了确定这些革新究竟会改进生产还是降低生产，有必要在一段时间内只采用一项革新，该厂机制的其余部分则保持不变。42

29.X射线诱发的突变

现在我们要回顾一系列非常巧妙的遗传学研究工作，事实将证明，这是与我们的分析最为相关的内容。

用X射线或γ射线照射亲代，可使后代中出现突变的百分比，也就是所谓的突变率，比很低的自然突变率增高好几倍。通过这种方式产生的突变（除数量更多外）与那些自然发生的突变并没有什么两样，因而人们有这样的印象，即每一种“自然”突变也可以用X射线诱发。在大量培育的果蝇中间，经常自发产生许多特殊的突变；如第18节所说，它们已在染色体上定位，并且被给予了专门的名称。甚至还发现了所谓的“复等位基因”，也就是说，在染色体密码的同一位置，除了一个正常的非突变“读本”或“版本”以外，还有两个或两个以上不同的“版本”或“读本”；这意味着在那个特殊的“位点”上，不仅有两种而且有三种或更多种可能选择，当它们同时出现在两条同源染色体上的相应位点时，其中任何两个“版本”之间都有“显性-隐性”的关系。

X射线产生突变的实验给人的印象是，每一个特定“转变”，比如从正常个体变成特殊的突变体，或者从特殊的突变体变成正常个体，都有它自己的“X射线系数”，这个系数表示子代出生以前，用单位剂量的X射线照射亲体时，因射线而产生突变的后代的百分数。

30.第一法则。突变是单一事件43

支配诱发突变率的法则是极其简单和极富启发的。这里我依据的是1934年《生物学评论》第9卷上季莫菲耶夫（N.W.Timoféëff）的报告。这篇报告在很大程度上引用了作者本人出色的工作。第一法则是：

（1） 突变的增加与射线剂量严格成正比，因此确实可以（像我那样）谈及增加的系数。

我们已经很熟悉简单的比例关系，以致容易低估这一简单法则的深远后果。为了理解这一点，我们也许会想到，比如一种商品的单价与其总金额并不总是成比例的。通常，当你在已经买了半打橘子的情况下决定买下整个一打橘子时，店主也许会感激地以低于半打橘子两倍的价钱卖给你。而当货源不足时，情况则可能相反。就目前的例子而言，我们可以断言，虽然辐射的第一个一半剂量比如说引起了千分之一的后代发生突变，但它对其余后代是没有影响的，既不使它们倾向于发生突变，也不使它们免于突变。否则，第二个一半剂量就不会正好再引起千分之一的后代发生突变。因此，突变并不是由连续的小剂量辐射相互增强而产生的一种积累效应。突变必定是辐射期间发生在一条染色体里的单一事件。那么，这是什么样的事件呢？

31.第二法则。事件的局域化

第二法则回答了这个问题，那就是：

（2） 如果在广泛的限度内改变射线（波长）的性质，从软的X射线到比较硬的伽马射线，那么只要给予同一剂量，系数就保持不变。剂量是用所谓的伦琴单位来度量的，也就是说，按照照射期间在亲体受到照射的那个地方，在恰当选择的标准物质的单位体积内产生的离子总数来度量剂量。44

之所以选择空气作为标准物质，不仅是为了方便，而且是因为有机组织是由平均原子量等于空气的元素组成的。只要将空气中的电离数乘以密度比，即可得出组织内电离作用或类似过程（激发）总数的下限。[注14]因此，引起突变的单一事件正是在生殖细胞的某个"临界"体积内发生的电离作用（或类似的过程），这是很清楚的，而且已经被更关键的研究所证实。这一临界体积有多大呢？可以根据观察到的突变率，按照以下考虑对它做出估计：如果每立方厘米产生50 000个离子的剂量，使（处于照射区内的）任何一个配子以那种特定方式发生突变的机会只有1:1000，那么可以断定，那个临界体积，即电离作用要引起突变所必须"击中"的"靶"的体积只有1/50 000立方厘米的1/1 000，即5 000万分之一立方厘米。这些数字并不准确，只是用来说明问题而已。实际估计时，我们依据的是德尔布吕克（M.Delbrück）的工作，这是德尔布吕克、季莫菲耶夫和齐默尔（K.G.Zimmer）合写的一篇论文，[注15]这篇论文也是接下来两章所要阐述的理论的主要来源。他得出的体积仅仅是边长约为10个平均原子距离的一个立方体，因此只包括大约10^3 =1 000个原子。对于这一结果，最简单的解释是，如果在距离染色体上某一特定点不超过"10个原子距离"的范围内发生了一次电离（或激发），那么就可能产生一次突变。我们后面会更详细地讨论这一点。

季莫菲耶夫的报告包含着一项有实际意义的暗示，我这里不能不提，尽管它与我们目前的研究没有什么关系。在现代生活中，人们有很多机会遭到X射线的照射。众所周知，它会直接导致烧伤、X射线癌、绝育等等，现在已经用铅屏、铅围裙等作为防护，特别是配给那些经常接触射线的护士和医生们。问题是，即使成功防止了对个人的这些直接危险，也还存在着生殖细胞里产生细微的有害突变的间接危险——这就是我们谈到近亲繁殖的不良后果时所面对的那种突变。说得极端些，尽管可能有些天真，堂表兄妹结婚的危害很可能因为他们的祖母当过长时间的X射线护士而有所增加。虽然个人不必为此而担忧，但这种不希望有的潜在突变可能逐渐影响人类，却是社会应该关注的。 45

第四章 量子力学的证据46

你高高腾起的精神火焰默许了一个比喻，一个意象。

——歌德

32.经典物理学无法解释的持久性

借助于X射线极为精密的仪器（物理学家还记得，该仪器在30年前揭示了晶体详细的原子晶格结构），生物学家和物理学家经过共同努力，最近成功降低了导致个体某一宏观形状的显微结构的尺寸——“基因的尺寸”——的上限，并使其远远低于第19节得出的估计值。我们正严肃面对着这样一个问题：从统计物理学的观点来看，基因结构似乎只包含着较少的原子（量级为1 000，甚至还可能少得多），却以近乎奇迹的持久性表现出了非常规律的活动，如何能使这两方面的事实协调起来呢？

让我再次把这种令人惊奇的状况说得更鲜明些。哈布斯堡王朝的几位成员有一种特别难看的下唇（哈布斯堡唇）。在王室的资助下，维也纳皇家学院认真研究了它的遗传，并连同历史肖像一起发表了。事实证明，这种特征是正常唇形的一个真正孟德尔式的“等位基因”。如果考察生活在16世纪的一位家族成员的肖像和他生活在19世纪的后代的肖像，我们也许可以确信，决定这一畸形特征的物质基因结构已经世代相传了几个世纪，在其间为数不多的细胞分裂中，每一次都被忠实地复制下来。此外，这个作为原因的基因结构所包含的原子数目很可能与X射线试验测得的原子数目同数量级。在整段时间里，基因的温度一直保持在98华氏度左右。数个世纪以来，它始终未受热运动无序趋向的干扰，我们应当如何理解这一点呢？47

如果上个世纪末的一位物理学家只准备用他所能解释并能真正理解的那些自然定律去回答这个问题，他将不知所措。事实上，对统计学的状况稍作思考之后，他也许会回答说（我们将会看到，这种回答是正确的）：这些物质结构只可能是分子。关于这些原子集合体的存在性以及有时高度的稳定性，当时的化学已有广泛了解。但这种了解是纯经验的。分子的本性还不为人所知——对于所有人来说，使分子保持形状的原子之间的强键完全是一个谜。事实证明，这个问答是正确的。但如果只把这种令人费解的生物学稳定性追溯到同样令人费解

的化学稳定性，它的价值就很有限。虽然证明了两种表面上相似的特征是基于同一条原理，但只要这一原理本身是未知的，该证明就总是不牢靠的。

33.可以用量子论来解释

对于这个问题，量子论提供了解释。根据目前的了解，遗传机制是与量子论密切相关的，甚至建立在量子论的基础之上。量子论是马克斯·普朗克（Max Planck）1900年发现的。而现代遗传学可以追溯到德弗里斯、科伦斯和切尔马克（1900年）重新发现孟德尔的论文，以及德弗里斯讨论突变的论文（1901—1903年）。因此，这两大理论几乎是同时诞生的，难怪它们需要成熟到一定程度之后才会产生关联。逾1/4个世纪之后，直到1926—1927年，海特勒（W.Heitler）和伦敦（F.London）才概述了化学键量子论的一般原理。海特勒-伦敦理论包含了量子论最新进展（被称为“量子力学”或“波动力学”）的最为复杂精细的观念。不用微积分几乎不可能进行描述，或者至少要另写一本这样的小册子。好在全部工作现已完成，能够用来澄清我们的思想，我们现在似乎可以更加直接地指出“量子跃迁”与突变之间的联系，并立即分辨出最明显的事项。这正是我们在这里试图做的事情。48

34.量子论——不连续状态——量子跃迁

量子论最惊人的发现是在“自然之书”中发现了不连续特征，而根据当时的观点，任何非连续的东西似乎都是荒谬的。

第一个这样的例子与能量有关。宏观物体是连续改变能量的，比如摆的摆动因空气阻力而逐渐减慢。很奇怪，事实证明，必须承认原子尺度系统的行为是不同的。根据一些我们无法在这里详述的理由，必须假定一个小的系统因其自身的性质，只能拥有某些不连续的能量，即它所特有的能级。从一种状态转变为另一种状态是一件相当神秘的事情，通常被称为“量子跃迁”。

不过，能量并不是系统的唯一特征。再以我们的摆为例，不过是考虑一个可以作各种不同运动的摆，在天花板上悬下一根绳子，系上一个重球，可以让它沿南北向、东西向或任何其他方向摆动，或者作圆形或椭圆形摆动。用风箱轻轻吹拂这个球，便能使它从一种运动状态连续转变到任一种运动状态。49

对于微观系统来说，诸如此类的特征——对此我们无法详细讨论——大都是不连续变化的。它们就像能量那样是“量子化”的。

结果是，当若干原子核，包括其电子侍卫，彼此靠近形成“一个系统”时，原子核凭借其自身本性是无法选择我们所能设想的任意构形的。它们本质上只能从大量不连续的“状态”中进行选择。[注16] 我们通常把这些“状态”称为级或能级，因为能量是与这种特征非常相关的部分。但要知道，完整的描述要包括远比能量更多的东西。认为一种状态意味着所有微粒的某种确定构形，这种看法差不多是正确的。

从一种构形转变为另一种构形就是量子跃迁。如果第二种构形有更大的能量（“是高能级”），那么外界至少要为该系统提供两个能级之差，才能使转变成为可能。它也可以自发变到低能级，通过辐射来消耗多余的能量。

35.分子

在原子选定的一组不连续状态当中，或许存在但并不必然存在一个最低能级，它意味着原子核彼此紧密靠拢。这种状态下的原子便构成了一个分子。这里要强调的是，分子必定具有某种稳定性；除非外界至少把“提升”至下一个较高能级所需的能量差提供给它，否则构形是不会改变的。因此，这种定量的能级差定量地决定了分子的稳定程度。我们将会看到，这一事实与量子论的基础（即能级的不连续性）的联系是多么紧密。50

请读者注意，这些观点已经经过了化学事实的彻底检验，它们可以成功地解释化学原子价的基本事实以及关于分子结构、分子的结合能、分子在不同温度下的稳定性等方面的诸多细节。我指的是海特勒-伦敦理论，正如我所说，我无法在这里对其详加考察。

36.分子的稳定性依赖于温度

我们这里只考察分子在不同温度下的稳定性，它与我们的生物学问题关系最大。假定我们的原子系统开始时处于它的最低能态。物理学家称之为绝对零度下的分子。要把它提升到下一个高能态或高能级，就需要提供一定的能量。提供能量的最简单方式是给分子“加热”。把它拿到一个较高温度的环境（“热浴”）中，使其他系统（原子、分子）可以冲击它。考虑到热运动是完全无规则的，所以不存在一个明确的温度界限，使“提升”可以确定无疑地立即产生。事实上，在任何温度下（只要不是绝对零度）都有或大或小的机会出现“提升”，这种机会当然随着“热浴”温度的增加而增加。要表达这种机会，最好是指出“提升”发生以前必须等待的平均时间，即“期待时间”。

根据波拉尼（M.Polanyi）和维格纳（E.Wigner）的一项研究，[注17]“期待时间”主要取决于两个能量之比，一个能量是实现“提升”所需要的能量差本身（我们用W来表示），另一个能量刻画的是相关温度下热运动的强度（我们用T表示绝对温度，用kT表示特征能量）。[注18]有理由认为，实现“提升”的机会越小，期待时间就越长，而“提升”本身与平均热能相比就越高，亦即W:kT就越大。令人惊讶的是，W:kT相当小的变化会大大影响期待时间。例如（根据德尔布吕克的说法），倘若W是kT的30倍，则期待时间可能只有1/10秒；而若W是kT的50倍，期待时间就将长达16个月；而当W是kT的60倍时，期待时间将是30 000年！51

37.数学插曲

我们也可以用数学语言向那些对数学感兴趣的读者解释这种对能级变化或温度变化高度敏感的原因，同时再补充一些类似的物理学说明。原因在于，期待时间t以指数函数依赖于W/kT：

$$t=\tau e^{W/kT}$$

τ是量级为10^{-13} 或10^{-14} 秒的常数。这个特殊的指数函数并非偶然特征。它一再出现在热的统计理论中，仿佛构成了其支柱。它衡量的是像W那么大的能量偶然聚集在系统的某个部分中的不可能性概率。当W是“平均能量”kT的好多倍时，这种不可能性概率就会增至非常大。

实际上，W=30kT（见前引例子）已是极为罕见了。当然，它之所以没有导致极长的期待时间（在我们的例子中只有1/10秒），是因为因子τ很小。这个因子是有物理意义的，它代表整个时间内系统里发生振动的周期的数量级。你可以非常粗略地认为，这个因子意指积累起所需的W的机会，它虽然很小，却一再出现于“每一次振动”，亦即每秒大约10^{13} 或10^{14} 次。52

38.第一项修正

把这些考虑提出来作为分子的稳定性理论，就已经默认了量子跃迁（即我们所谓的“提升”）即使不是导致完全的解体，至少也导致了相同原子本质上不同的构形——即化学家所说的一种同分异构分子，也就是由相同原子按照不同排列所构成的分子（应用于生物学时，它将代表同一“位点”上的不同“等位基因”，量子跃迁则代表突变）。

要使这一解释成立，必须作两项修正，为了便于理解，我有意说得简单一些。根据前面所说，有人可能会以为一群原子只有在最低能态才会构成我们所说的分子，而下一个较高能态已经是“其他某种东西”了。事实并非如此。实际上，最低能级后面还有着一系列密集的能级，这些能级并不涉及整个构形的任何明显变化，而只对应于我们在第37节中讲到的原子中的那些微小振动。它们也是“量子化”的，不过是以较小的步子从一个能级跳到下一个能级。因此在低温下，“热浴”粒子的碰撞已经足以造成振动。如果分子是一种广延结构，你可以把这些振动设想成高频声波，穿过分子而不造成任何伤害。

因此，第一项修正并不很大：我们可以忽视能级图式的“振动的精细结构”。应把“下一个较高能级”理解为与构形的相关改变相对应的下一个能级。53

39.第二项修正

第二项修正解释起来要困难得多，因为它涉及包含不同能级的图式的某些重要而复杂的特征。两个能级之间的自由通路也许会被阻塞，更不用说供给所需的能量了；事实上，甚至从较高能态到较低能态的通路也可能被阻塞。

让我们从经验事实开始谈起。化学家都知道，同一组原子结合成分子的方式可以不止一种。这种分子被称为同分异构体（isomeric，“由相同的部分构成的”；ίσος=“相同的”，μέρος=“部分”）。同分异构现象并非例外，而是通常情况。分子越大，提供的同分异构体就越多。图11是一种最简单的情况，即两种丙醇，它们都是由3个碳原子（C）、8个氢原子（H）和1个氧原子（O）构成的。[注19]氧可插入任何氢和碳之间，但只有本图中显示的两种情况才是不同的物质。的确如此。它们所有的物理常数和化学常数都截然不同。其能量也不同，代表“不同的能级”。54

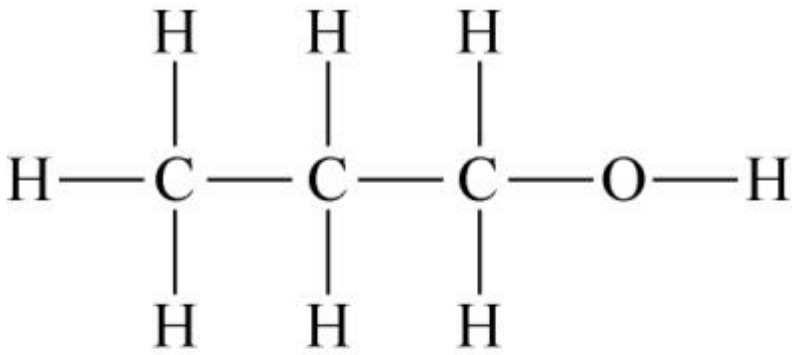

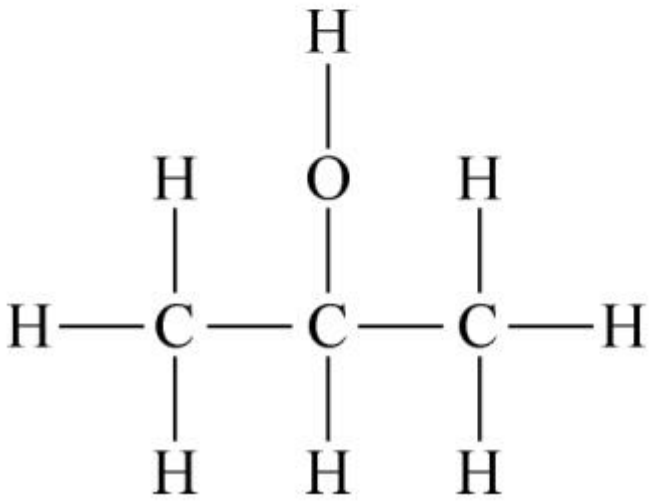

图11 两种丙醇的同分异构体

值得注意的是，两种分子都非常稳定，仿佛都处于“最低状态”。不存在从一种状态到另一种状态的自发跃迁。

原因在于，这两种构形并非相邻的构形。要从一种构形转变为另一种构形，必须经过若干中间构形，而这些中间构形的能量要高于两者中的任何一种。粗浅地说，必须把氧从一个位置抽出来，插到另一个位置上，如果不经过能量高得多的构形，这种跃迁似乎是无法实现的。这种状态有时可以用图12来描绘，其中1和2代表两个同分异构体，3代表它们之间的“阈”，两个箭头表示“提升”，即分别产生从状态1到状态2的跃迁或者从状态2到状态1的跃迁所需的能量供给。55

现在可以给出我们的“第二项修正”了，即这种“同分异构体”的跃迁是我们在生物学应用中唯一感兴趣的变化。我们在第35节到37节中

解释“稳定性”时所想到的正是这些跃迁。我们所说的“量子跃迁”就是从一种相对稳定的分子构形转变为另一种相对稳定的分子构形。发生跃迁所需的能量供给（它的量用W表示）并非实际的能级差，而是从初始能级上升到阈的能量差（见图12中的箭头）。

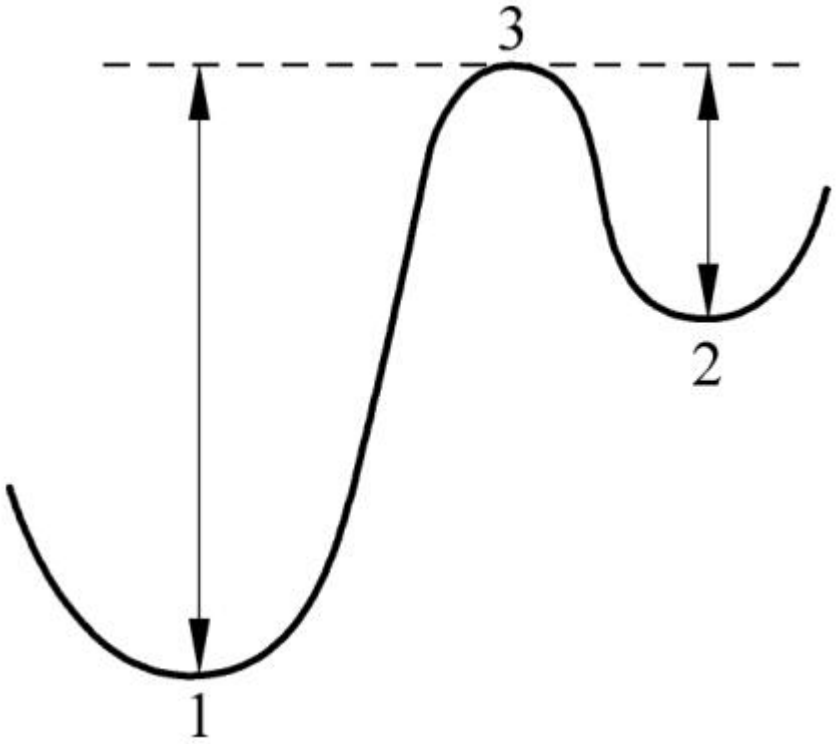

图12 同分异构体的能级（1）和（2）之间的阈能（3）。
箭头表示转变所需的最小能量。

我们对初态与终态之间不介入阈的跃迁完全没有兴趣，不仅在我们的生物学应用中是如此。这种跃迁对于分子的化学稳定性其实毫无作用。为什么呢？因为它们没有持久的效应，引不起人的注意。它们发生跃迁时，几乎立即就回复到了初态，因为没有什么东西阻止这种回复。

第五章 对德尔布吕克模型的讨论和检验56

的确，正如光明显出了它自身，也显出了黑暗，真理既是它自身的标准，也是谬误的标准。

——斯宾诺莎，《伦理学》，第二部分，命题43

40.对遗传物质的一般描述

由这些事实可以很简单地回答我们的问题：这些由少量原子组成的结构能否长时间经受住遗传物质不断受到的那种热运动的干扰影响？我们将假定基因的结构是一个巨大的分子，只能发生不连续的变化，这种变化就是原子重新排列，导致同分异构的分子。[注20]这种重新排列也许只影响基因的一小部分区域，可能有大量不同的重新排列。与一个原子的平均热能相比，把实际构形从任何可能的同分异构体中分离出来的阈能一定很高，从而使这种转变成了罕有事件。这些罕有事件就是自发突变。

本章的后面几部分将通过与遗传学事实作详细比较，检验这种关于基因和突变的一般描述（主要归功于德国物理学家德尔布吕克）。在此之前，我们不妨对该理论的基础和一般性质作些评论。57

41.这种描述的独特性

找到最深的根底，把这种描述建立在量子力学的基础之上，对于这个生物学问题来说是绝对必要的吗？基因是一个分子，我敢说这样的猜测在今天已经司空见惯了。无论是否熟悉量子论，很少有生物学家会不同意这种猜测。我们在第32节大胆让一位前量子物理学家把它说出来，作为对观察到的持久性的唯一合理解释。随后是关于同分异构现象、阈、W:kT在确定同分异构跃迁概率方面的重要作用等等的思考，所有这些都可以在纯经验的基础上来介绍，而不必利用量子论。既然在这本小书中我无法真正讲清楚量子力学的观点，而且还可能使许多读者感到厌烦，那我为什么还要如此强烈地坚持它呢？

量子力学是根据一些第一原理来解释自然界中实际碰到的各种原子集合体的第一种理论。海特勒-伦敦键是该理论的一个独特特征，但并不是为了解释化学键而发明的。它在很大程度上是以一种非常有趣和令人费解的方式自行出现的，是基于完全不同的考虑被强加给我们的。现已证明，它与观察到的化学事实精确吻合，而且正如我所说，它是一个独有的特征，我们对它已经有了足够了解，可以相当肯定地说，在量子论的进一步发展中，“这样的事情不可能再发生了”。

因此，我们可以有把握地断言，除了对遗传物质的分子解释以外，没有其他可能的解释了。要解释遗传物质的持久性，在物理学方面只有这一种可能性。倘若德尔布吕克的描述失败了，我们将不得不放弃进一步的尝试。这是我想说的第一点。

42.一些传统的错误观念58

但也许可以问：除分子以外，难道真的没有由原子构成的其他可以持久的结构了吗？埋在坟墓里数千年的金币难道不是保存着印在它上面的肖像特征吗？金币固然是由大量原子构成的，但在这个例子中，我们肯定不会把这种纯粹的形象保存归因于大数统计。这种说法也适用于历经数个地质时代而没有改变的嵌在岩石中的纯净晶体。

这就引出了我想说明的第二点。一个分子、一个固体、一块晶体，这些情况实际上并无不同。从现在的认识来看，它们实质上是相同的。不幸的是，学校教学还保留着好多年前就已经过时的传统看法，从而模糊了对实际事态的认识。

事实上，我们在学校里学的关于分子的知识并没有讲到，与液体或气态相比，分子与固态更加相近。相反，我们被告知要仔细区分融化或蒸发这样的物理变化和酒精燃烧这样的化学变化：在融化或蒸发中，分子被保持着（比如酒精，不论它是固体、液体还是气体，都是由相同的分子C_2H_6O组成的）；而在酒精的燃烧中，

$$C_2H_6O+3O_2=2CO_2+3H_2O$$

1个酒精分子和3个氧分子重新排列后形成了2个二氧化碳分子和3个水分子。

关于晶体，我们学到的是它们形成了三向堆叠的周期性晶格，晶格中单个分子的结构有时是可以识别的，酒精和大多数有机化合物就是如此；而在其他晶体比如岩盐（氯化钠，NaCl）中，氯化钠分子是无法明确定出界限的，因为每一个钠原子都被6个氯原子对称地包围着，反过来也是如此，因此把哪一对钠氯原子看成氯化钠分子基本上是任意的。59

最后，我们被告知，一个固体既可以是晶体，也可以不是晶体，在后一种情况下，我们把它称为无定形固体。

43.物质的不同的“态”

现在，我还没有进而说所有这些说法和区别都是错误的。它们对于实际目的来说有时是有用的。但在物质结构方面，必须用完全不同的方式来划定界限。基本区别在以下“等式”的两条思路之间：

分子=固体=晶体的
气体=液体=无定形的

对于这些说法，我们必须作简要说明。所谓的无定形固体要么不是真正无定形，要么不是真正的固体。在“无定形的”木炭纤维中，X射线已经揭示出石墨晶体的基本结构。因此木炭是固体，也是晶体。如果我们没有找到晶体结构，就必须把它看成一种高“黏性”（内摩擦）的液体。没有明确的熔化温度和熔化潜热表明这种物质不是一种真正的固体。加热时它会逐渐变软，最后液化而不存在不连续性（我记得在第一次世界大战行将结束时，在维也纳曾有人给我们一种沥青似的东西作为咖啡的代用品。它坚硬异常，以至于当它出现光滑的贝壳似的裂口时，必须用凿子或斧头将它砸成碎片。但再过一段时间，它会表现得像一种液体，假如把它搁上几天，它会牢牢黏在容器底部）。

我们很熟悉气态和液体的连续性。可以用“围绕”所谓临界点的方法使任何气体液化而没有不连续性。但这个问题我们这里就不多谈了。60

44.真正重要的区别

于是，除了想把分子看成一种固体或晶体这一要点之外，我们已经证明上述图式中的一切都是有道理的。

这一要点的理由是，把一些原子（不论多少）结合起来构成分子的力，和把大量原子结合起来构成真正的固体或晶体的力本质上是相同的。分子表现出和晶体一样的结构稳固性。请记住，我们正是用这种稳固性来解释基因的持久性的！

物质结构中真正重要的区别在于，原子是否是被那些“起稳固作用的”海特勒-伦敦力结合在一起。在固体和分子中，原子都是这样结合的。在单原子气体中（如水银蒸气）就不是这样了。在分子组成的气体中，只有每一个分子内的原子才以这种方式结合在一起。

45.非周期性固体

一个很小的分子也许可以称为“固体的胚芽”。从这样一个小的固体胚芽开始，似乎有两种不同方式来建立越来越大的集合体。一种方式是沿三个方向一再重复同一种结构，比较乏味。正在生长的晶体所遵循的正是这一方式。周期性一旦确立，集合体的大小就没有明确界限了。另一种方式是不用那种乏味的重复来建立越来越大的集合体。越来越复杂的有机分子就是如此，其中每一个原子和原子团都起着各自的作用，与其他许多原子起的作用（比如周期性结构中的情形）并不完全相同。我们可以恰当地把它称为一种非周期性晶体或固体，并且这样来表达我们的假说：我们认为，基因——也许是整个染色体纤丝[注21]——是一种非周期性固体。61

46.压缩在微型密码中的丰富内容

经常有人问，像受精卵细胞核这样一点点物质，如何能包含一个涉及有机体所有未来发育的精细的密码本呢？一种具有足够的抵抗性来长时间维持其秩序的、秩序井然的原子结合体，似乎是唯一可以设想的物质结构，它提供了各种可能的（“同分异构的”）排列，足以在很小的空间界限内体现一个复杂的“决定”系统。事实上，这种结构中不必有大量原子就能产生近乎无限种可能排列。为了说明问题，试想一下莫尔斯电码。这种电码用点（“·”）、划（“－”）两种符号，如果每一个组合用的符号不超过4个，就可以编成30种不同的电码。如果除点划外再加上第3种符号，每一个组合用的符号不超过10个，就可以编成88572个不同的“字母”；如果用5种符号，每一个组合用的符号增加到25个，则可以编成37529846191405个“字母”。

也许有人会反驳说，这个比喻是有缺陷的，因为莫尔斯符号可以有不同组合（比如·——和·· －），因此不适合与同分异构体作类比。为了弥补这一缺陷，让我们从第三个例子中只挑出25个符号的组合，而且只挑出有5种符号、每种符号都有5个（5个点，5个短划，等等）的那种组合。估算一下，组合数是62330000000000，右边几个零所代表的实际数字我没有仔细计算。

当然，在实际情况下，并非原子团的“每一种”排列都代表一种可能的分子；而且，密码不能随意采用，因为密码本本身必定是引起发育的操纵因子。但另一方面，上述例子中选择的数目（25个）仍然很小，而且我们只设想了沿一条直线的简单排列。我们想说明的仅仅是，就基因的分子图来说，微型密码精确对应于一个极为复杂的特定的发育计划，并且包含着使密码起作用的途径，这已经不再是无法设想的。62

47.与事实作比较：稳定程度；突变的不连续性

最后，让我们用生物学事实与理论描述作比较。第一个问题显然是，理论描述能否真正解释我们观察到的高度持久性。所需要的阈值——平均热能kT的许多倍——是合理的吗？处在普通化学认识的范围之内吗？这个问题很容易解决，我们无需查表就能给出肯定的回答。能被化学家在某一温度下分离出来的任何物质的分子在该温度下至少有几分钟的寿命。（这是保守的说法，一般说来，它们的寿命要长得多。）于是，化学家碰到的阈值必定恰恰是实际解释生物学家可能碰到的持久性所需的数量级；因为从第36节我们得知，在大约1:2的范围内变动的阈值，可以解释从几分之一秒到数万年范围内的寿命。

我提供一些数字供来参考。第36节的例子中提到的W/kT，即

$$\frac{W}{kT}=30,50,60$$

分别产生的寿命是

1/10秒，16个月，30000年。

在室温下对应的阈值分别为

0.9，1.5，1.8电子伏。63

必须解释一下“电子伏”这个单位，它对物理学家很方便，因为我们可以在脑海中对它进行设想。例如第三个数（1.8）是指，被2伏左右的电压加速的电子所获得的能量正好足以通过碰撞而引起跃迁（作为比较，一个普通袖珍手电筒的电池有3伏）。

这些考虑使我们可以设想，由振动能的偶然涨落所产生的分子某个部分构形的一种同分异构变化，实际上可能是非常罕有的事件，可以将它解释为一次自发突变。于是，根据量子力学的这些原理，我们解释了关于突变最令人吃惊的事实，它使德弗里斯第一次注意到了突变，这个事实就是：突变是不出现中间形式的“跳跃式”变异。

48.自然选择的基因的稳定性

既已发现任何种类的电离射线都会引起自然突变率的增加，我们也许会认为自然突变起因于土壤和空气中的放射性以及宇宙射线。然而，与X射线的结果作定量比较便可发现，“自然辐射”太弱了，只能解释自然突变率的一小部分。

倘若我们不得不通过热运动的偶然涨落来解释罕见的自然突变，我们就不会惊讶于自然界已对阈值作了成功的微妙选择，使突变必然是罕见的。因为在前几节中我们已经断言，频繁的突变对进化是有害的。对于那些通过突变而获得一种不很稳定的基因构形的个体，它们“极端激进的”（ultra-radical）迅速突变的后代很难有机会长期生存下去。该物种将会抛弃这些个体，并通过自然选择将稳定的基因收集起来。64

49.突变体有时较低的稳定性

但我们当然不能指望在繁育试验中出现的、被我们选来研究突变体后代的那些突变体都能表现出很高的稳定性。它们可能因为突变率太高而没有经受住“考验”——或者虽然经受住了“考验”，但在野外繁殖中被“抛弃”了。无论如何，当我们得知有些突变体的突变率确比正常的“野生”基因高得多时，我们一点也不感到惊讶。

50.温度对不稳定基因的影响小于对稳定基因的影响

这使我们能够检验我们的突变律公式：

$$t=\tau e^{W/kT}$$

（我们还记得，t是阈能为W的突变的期待时间。）我们的问题是：t是如何随温度变化的？从以上公式中很容易找到温度为T+10时的t值与温度为T时的t值之比的很好的近似值

$$\frac{{}^{t}T+10}{{}^{t}T}=e^{-10W/kT^{2}}$$

指数为负，比值当然小于1。升高温度可以减小期待时间，突变率就增加。这是可以检验的，而且已经在耐受的温度范围内用果蝇作了检验。初看起来，结果是令人惊讶的。野生基因的低突变率被明显提高，而一些已经发生突变的基因的较高突变率却没有增加，或者增加很少。这恰恰是我们比较两个公式时的预期。根据第一个公式，要使t很大（稳定的基因），W/kT的值就要很大；而根据第二个公式，W/kT的值增大了，就会使算出来的比值减小，也就是说，突变率将随着温度有相当的提高。（实际比值似乎介于1/2到1/5之间。其倒数2-5是普通化学反应中所说的范特霍夫［van't Hoff］因子。）65

51.X射线是如何产生突变的

现在转到X射线引起的突变率，根据繁育试验我们已经推出：第一（根据突变率和剂量的比例关系），某个单一事件引起了突变；第二（根据定量结果，以及突变率取决于累积的电离密度而与波长无关），为了产生特定的突变，此单一事件必定是电离作用或类似的过程，它必须发生在边长大约只有10个原子距离的立方体的体积之内。根据我们的描述，克服阈值的能量必定是由电离或激发这样的爆炸式过程所提供的。我称它为爆炸式过程，是因为一次电离作用所消耗的能量（顺便说一句，这并不是X射线本身消耗的，而是它产生的次级电子消耗的）有30个电子伏，众所周知这是相当大的。它必定变成了放电点周围大大增加的热运动，并以一种"热波"（原子强烈振动的波）形式从那里散发出来。这种热波仍然能够在大约10个原子距离的平均"作用范围"内提供所需的一两个电子伏的阈能，这并非无法设想，尽管一位没有偏见的物理学家也许会预见到一个略小的作用范围。在许多情况下，爆炸的效应将不是一种有秩序的异构跃迁，而是染色体的一种损伤。如果通过巧妙的杂交，使未受损伤的那条染色体（即第二套染色体中与受损伤的染色体配对的那一条）被相应基因是病态的一条染色体所替换，那么这种损伤就是致死的。所有这一切都可以预期，而且正是我们所观察到的。66

52.X射线的效率并不依赖于自发突变性

还有其他许多特性，即使无法根据以上描述预言出来，也是很容易理解的。例如，不稳定突变体的X射线突变率一般来说并不比稳定的突变体高很多。例如，不能期望提供30电子伏能量的爆炸会造成很大差别，无论所需的阈能多一点还是少一点，比如1伏或1.3伏。

53.回复突变

有时，跃迁是沿两个方向来研究的，比如从某个“野生”基因变到一个特定的突变体，再从那个突变体变回到野生基因。在这些情况下，自然突变率有时近乎相等，有时则很不相同。初看起来这很让人困惑，因为这两种情况下所要克服的阈能似乎是相等的。但它当然不必是这种情况，因为必须从初始构形的能级来度量它，而野生基因和突变基因的这一能级可能是不同的。（见图12，其中可认为“1”是野生等位基因，“2”是突变基因，其较低的稳定性用短箭头来表示。）

总之，我认为德尔布吕克的“模型”是经得起检验的，我们有理由在进一步的研究中使用它。

第六章 有序、无序和熵67

身体不能决定心灵去思考，心灵也不能决定身体去运动、静止或从事其他活动。

——斯宾诺莎，《伦理学》，第三部分，命题2

54.从模型得出的一个值得注意的一般结论

让我引用第46节最后一句话，当时我试图说明，基因的分子图使我们至少可以设想，“微型密码精确对应于一个极为复杂的特定的发育计划，并且包含着使密码起作用的途径”。那么，它是如何做到这一点的呢？我们如何从“可以设想”转变为真正理解呢？

德尔布吕克的分子模型因其完全的一般性，似乎没有暗示遗传物质是如何起作用的。事实上，我并不指望物理学能在不久的将来对这个问题提供任何详细信息。在生理学和遗传学指导下的生物化学正在推进这个问题的研究，我相信这种推进还会继续。

根据上述对遗传物质结构的一般描述，显然还无法给出关于遗传机制如何运作的详细信息。但很奇怪，由此恰恰可以得出一个一般性的结论，我承认，这正是我写这本书的唯一动机。68

从德尔布吕克对遗传物质的一般描述可以看出，生命物质虽然遵循业已确立的“物理定律”，但可能还涉及尚不为人所知的“其他物理定律”，这些定律一旦被揭示出来，将和以前的定律一样，成为这门科学必不可少的组成部分。

55.基于秩序的秩序

这种思路相当微妙，在不止一个方面容易招致误解。本书余下的部分就是要澄清这一思路。由以下思考可以看出一种粗浅但并不完全错误的初步见解：

第一章已经说明，我们所知道的物理定律全都是统计学定律。[注22]它们与事物走向无序状态的自然倾向密切相关。

然而，要使遗传物质的高度持久性与它的微小尺寸协调一致，就必须通过“发明分子”来避免无序的倾向。事实上，这种分子大得异乎寻常，必定是高度分化的秩序的杰作，受到了量子论魔法的保护。机会的法则并没有因这种“发明”而失效，只是结果被修改了。物理学家都知道，经典物理学定律已经被量子论修改了，尤其是低温情况下。这样的例子有很多。生命似乎就是其中一例，而且特别引人注目。生命似乎是物质的有序和有规律的行为，它不是完全基于从有序走向无序的倾向，而是部分基于得到保持的现存秩序。

对于物理学家——仅仅是对他——来说，我希望这样来澄清我的观点：生命有机体似乎是一个宏观系统，它的一部分行为接近于纯机械行为（与热力学行为相反），随着温度趋近绝对零度，分子的无序被消除，所有系统都将趋向于这种行为。69

非物理学家觉得很难相信，被他视为高度精确之典范的日常物理定律，竟然以物质走向无序状态的统计学倾向为基础。我在第一章已经举过例子。其中涉及的一般原理就是著名的热力学第二定律（熵原理）及其同样著名的统计学基础。我将在第56到60节中简要概述熵原理对生命有机体宏观行为的意义——请暂时忘掉关于染色体、遗传等等所了解的一切。

56.生命物质避免了向平衡衰退

生命的典型特征是什么？一块物质什么时候可以说是活的呢？回答是当它继续“做某种事情”，运动，与环境交换物质等等的时候，而且可以指望它比无生命物质在类似情况下“持续下去”的时间要长得多。当一个不是活的系统被孤立出来或者被置于均匀的环境中时，由于各种摩擦力的影响，所有运动通常都很快静止下来；电势或化学势的差别消失了，倾向于形成化合物的物质也是如此，温度因热传导而变得均一。此后，整个系统逐渐衰退成一块死寂的、惰性的物质，达到一种持久不变的状态，可观察的事件不再出现。物理学家把这种状态称为热力学平衡或“最大熵”。

实际上，这种状态通常很快就会达到。从理论上讲，它往往还不是一种绝对平衡，还不是真正的最大熵。但最后趋近平衡的过程非常缓慢，可能是几小时、几年、几个世纪……。举个趋近平衡还算比较快的例子：倘若一只玻璃杯盛满清水，第二只玻璃杯盛满糖水，把它们放入一个密封的恒温箱中。起初好像什么也没有发生，产生了完全平衡的印象。但过了一天左右的时间，可以发现清水由于蒸汽压较高，慢慢蒸发出来并凝聚在糖溶液上。糖溶液溢出来了。只有当清水全部蒸发后，糖才实现了均匀分布于所有水中的目的。70

绝不能误把这类最终缓慢趋向平衡的过程当作生命，这里可以不去理会。我提到它只是为了避免有人指责我不够准确。

57.以“负熵”为生

有机体能够避免很快衰退为惰性的“平衡”态，这似乎成了难解之谜，以至于从很早的时候开始，人类就曾声称有某种特殊的非物理的或超自然的力（“活力”，“隐得来希”）在有机体中起作用，现在仍然有人这样主张。

生命有机体是如何避免衰退的呢？一个显而易见的回答是：通过吃、喝、呼吸以及（植物的）同化。专业术语叫“新陈代谢”（metabolism）。这个词来自希腊词μεταβάλλειν，意为“变化”或“交换”。交换什么呢？最初的基本观点无疑是物质交换（例如，新陈代谢所对应的德文词Stoffwechsel的字面含义就是物质交换）。认为物质交换应该是本质性的，这种看法是荒谬的。任何一个氮原子、氧原子、硫原子等等和其他任何一个氮原子、氧原子、硫原子都是一样的，交换它们能得到什么呢？曾有人对我们说，我们是以能量为生的，这暂时平息了我们的好奇心。在一些发达国家（我记不清是德国还是美国，或者两个国家都是）的饭馆里，你会发现菜单上除价目外还标明了每道菜的能量含量。不用说，这实在很荒唐。对于一个成年有机体来说，能量含量和物质含量一样都是固定不变的。既然任何一个卡路里与其他任何一个卡路里的价值是一样的，我们确实看不出单纯的交换有什么用处。71

那么，我们的食物中到底含有什么宝贵的东西使我们能够免于死亡呢？这个问题很容易回答。每一个过程、事件、偶然发生的事——无论叫它什么，简言之，自然界中正在发生的一切，都意味着它在其中发生的那部分世界的熵的增加。因此，生命有机体在不断增加自己的熵——或者可以说是在产生正熵——从而趋向于危险的最大熵状态，那就是死亡。要想摆脱死亡或者活着，只有从环境中不断吸取负熵——我们很快就会明白，负熵是非常正面的东西。有机体正是以负熵为生的。或者不那么悖谬地说，新陈代谢的本质是使有机体成功消除了它活着时不得不产生的所有熵。

58.熵是什么？

熵是什么？我首先要强调，这并不是一种模糊的概念或观念，而是一个可测量的物理量，就像棍棒的长度，物体上任何一点的温度，某种晶体的熔化热，或者某种物质的比热那样。温度处于绝对零度时（约为-273℃），任何物质的熵都是零。如果通过缓慢而可逆的微小步骤使物质进入另一种状态（即使物质因此而改变了物理性质或化学性质，或者分裂成两个或两个以上物理或化学性质不同的部分），则熵增的量可以这样计算：用过程的每一小步必须提供的热量除以提供热量时的绝对温度，再把所有这些小的贡献加起来。举一个例子，当你熔化一种固体时，其熵增就是熔化热除以熔点温度。由此可以看出，测量熵的单位是卡/℃（就像卡是热量的单位或厘米是长度的单位一样）。72

59.熵的统计学意义

我提到熵这个术语的专业定义，只不过是为了驱除经常笼罩在它周围的神秘气氛。这里对我们来说更重要的是熵对于有序和无序这一统计学概念的意义，玻尔兹曼和吉布斯（Gibbs）在统计物理学方面的研究已经揭示了它们之间的关系。这也是一种精确的定量关系，可以表达为：

$$熵=k\log D$$

其中k是所谓的玻尔兹曼常数（$=3.2983\times10^{-24}$ 卡/℃），D是对相关物体原子无序性的定量量度。用简短的非专业术语对D这个量做出精确的解释几乎是不可能的。它所表示的无序，一部分是热运动的无序，另一部分则来自随机混合而不是清楚分开的不同种类的原子或分子，例如前引例子中的糖和水分子。这个例子可以很好地说明玻尔兹曼方程。糖逐渐"扩散"于所有水中就增加了无序性D，从而增加了熵（因为D的对数随着D的增加而增加）。同样清楚的是，提供任何热量都会增加热运动的混乱，也就是说增加了D，从而增加了熵。为什么是这样呢？看看下面的例子就会清楚了：当你熔化一种晶体时，你破坏了原子或分子整齐而持久的排列，把晶格变成了一种连续变化的随机分布。

一个孤立系统或处于均匀环境中的系统（为了目前的研究，最好把环境作为我们考虑的系统的一部分）的熵在增加，并且或快或慢地接近于最大熵的惰性状态。我们现在认识到，这个基本的物理学定律正是，除非我们事先避免，否则事物会自然趋向于混乱状态（这种倾向等同于图书馆的书籍或写字台上堆放的纸张手稿所表现出的倾向。在这种情况下，与不规则的热运动相类似的是，我们时不时去拿那些图书和稿件，却没有费心把它们放到合适的地方。）73

60.从环境中吸取“秩序”来维持组织

如何通过统计学理论来表达生命有机体推迟趋向热力学平衡（死亡）的衰退的奇妙能力呢？我们在前面说过：“以负熵为生”。生命有机体仿佛是把负熵之流引向自身，以抵消它在生活中产生的熵增，从而使其自身维持在稳定的低熵水平上。

假定D是对无序的度量，其倒数1/D可以被看成对有序的一个直接度量。由于1/D的对数恰好是D的对数的负值，所以玻尔兹曼方程可以写成：

$$-（熵）=k\log（1/D）$$

因此，“负熵”这一笨拙表达可以换成一种更好的说法：取负号的熵是对有序的一种量度。于是，一个有机体使自身稳定在较高有序水平（等于较低的熵的水平）的策略其实在于从其环境中不断吸取秩序。这一结论并没有像它初看起来那样悖谬，但可能会因为平凡而受到责难。事实上，我们很清楚高等动物赖以为生的这种秩序，亦即给它们充当食物的较为复杂的有机化合物中那种极为有序的物质状态。利用这些食物之后，动物返还的是大大降解的东西——不过不是完全降解，因为植物仍然可以利用它。（当然，植物从日光中获得了最大的“负熵”供应。）74

关于第六章的注

关于 负熵 的说法遭到过物理学家同事的怀疑和反对。我首先要说，如果只是为了迎合他们，我就会转而讨论 自由能 了。在这一语境中，它是更为人所熟知的概念。但这个十分专业的术语在语言学上似乎与 能量 太过接近，致使一般读者无法察觉两者的区别。他可能会把“自由”理解成没有多大关系的一个修饰词。然而实际上，这是一个相当复杂的概念，要找出它与玻尔兹曼的有序-无序原理的关系，并不见得比用熵和“带负号的熵”（顺便说一句，熵和负熵并不是我的发明）来得更容易。它恰好是玻尔兹曼最初论证的关键。

但西蒙（F.Simon）非常中肯地向我指出，我那些简单的热力学思考还不能说明，我们赖以为生的为什么是“较为复杂的有机化合物中那种极为有序状态”下的物质，而不是木炭或金刚石矿浆。他是对的。但我必须向普通读者解释一下，正如物理学家所知道的，一块没有烧过的煤或金刚石连同燃烧时所需的氧，也处于一种极为有序的状态。对此的证明是，煤在燃烧过程中会产生大量的热。通过把热散发到周围环境中，系统就处理掉了因反应而引起的大量熵增，并且达到了与以前大致相同的熵的状态。

然而，我们无法以反应生成的二氧化碳为生。所以西蒙非常正确地向我指出，我们食物中所含的能量的确很重要；因此，我对菜单标明食物能量的嘲笑是不适当的。不仅我们身体消耗的机械能需要补充能量，我们向周围环境不断散发热也需要补充能量。我们散发热不是偶然的，而是必不可少的。因为我们正是以这种方式处理掉了我们物质生命过程中不断产生的多余的熵。

这似乎暗示，温血动物的较高体温有利于较快地除去熵，因此能够产生更强烈的生命过程。我不敢肯定这一论证中有多少正确的成分（对此应该负责的是我，而不是西蒙）。人们可以反对说，有许多温血动物都用皮毛来防止热的迅速散失。因此，我相信存在的体温与“生命强度”之间的平行也许可以用第50节末尾提到的范特霍夫定律来更直接地解释：较高温度本身加速了生命活动中的化学反应。（事实确是如此，这在以周围环境温度为体温的物种身上已经有了实验验证）75

第七章 生命以物理定律为基础吗？76

如果一个人从不自相矛盾，那一定是因为他实际上什么也不说。

——乌纳穆诺（引自谈话）

61.有机体可望有新的定律

简而言之，我在这最后一章希望阐明的是，根据我们对生命物质结构的所有了解，我们一定会发现其运作方式无法归结为普通的物理学定律。这不是因为是否有某种“新的力”在支配着生命有机体中单一原子的行为，而是因为它的构造与迄今为止我们在物理实验室中检验过的任何东西都不一样。粗浅地说，一位只熟悉热机的工程师在检查了一台电动机的构造之后，会发现它是按照他尚不了解的原理运转的。他发现，他很熟悉的制壶用的铜，在这里成了很长的铜丝绕成的线圈；他很熟悉的制杠杆、栅栏和汽缸的铁，在这里却填充于那些铜线圈内部。他确信这是同样的铜和同样的铁，服从于同样的自然定律，在这一点上他是对的。但不同的构造却使他期待着一种完全不同的运作方式。他不会认为电动机是由幽灵驱动的，尽管它没有锅炉和蒸汽，只需按下开关便会运转起来。

62.评述生物学状况77

在有机体的生命周期里展开的事件显示出一种美妙的规律性和秩序性，我们在无生命物质那里碰到的任何东西都无法与之匹敌。我们发现它是由一种极为有序的原子团所控制的，在每一个细胞中，这种原子团只占原子总数的很小一部分。而且，根据我们业已形成的关于突变机制的看法，我们断定，在生殖细胞的“支配性原子”团里，只要少数原子的位置发生移动，就能使有机体的宏观遗传性状出现明确改变。

这些事实无疑是当今科学所揭示的最有趣的东西。我们最终也许会发现它们并非完全不可接受。有机体将“秩序之流”集中于它自身，从而避免衰退为混乱的原子，这种从合适的环境中“吸取秩序”的惊人天赋似乎与“非周期性固体”即染色体分子的存在有关。凭借着每一个原子和原子团各自发挥作用，这些分子无疑代表着已知的有序度最高的原子集合体，其有序度远比普通的周期性晶体高得多。

简而言之，我们看到现存秩序显示出维持自身和产生有序事件的能力。这种说法听起来似乎很有道理。但之所以如此，无疑是因为我们吸取了关于社会组织和与有机体活动有关的其他事件的经验。因此，它有点像循环论证。

63.综述物理学状况

无论如何，必须反复强调，对于物理学家来说，这一事态不仅不是貌似有理，而且非常振奋人心，因为它是前所未有的。与通常的看法相反，受物理定律支配的事件的规则进程绝非源于原子的一种有序构形——除非原子构形多次重复自身，就像在周期性晶体或者由大量全同分子组成的液体或气体中那样。78

甚至当化学家离体 研究一种非常复杂的分子时，他也总是面对着大量相似的分子。他的定律适用于这些分子。例如他会告诉你，某个反应开始一分钟之后，会有一半分子起反应，两分钟之后会有3/4的分子起反应。但即使你可以追踪某个分子的进程，化学家也无法预言这个分子是属于已经起反应的分子，还是属于未起反应的分子。这纯粹是机会的问题。

这并不是一种纯理论的猜测。也不是说我们永远无法观察到单个原子团甚至是单个原子的命运。有时我们是能够做到的。但只要我们这样做，就会发现完全的不规则性，只有平均来看才能共同产生规则性。我们曾在第一章讨论过一个例子。悬浮在液体中的一颗微粒的布朗运动是完全不规则的。但如果有许多类似的微粒，它们的不规则运动将会引起规则的扩散现象。

单个放射性原子的蜕变是可以观察到的（它发射出一粒“子弹”，在荧光屏上会产生一次可见的闪烁）。但如果给你一个放射性原子，它的可能寿命要比一只健康的麻雀不确定得多。事实上，关于单个放射性原子只能说：只要它活着（可能是数千年），它在下一秒钟毁灭的机会（无论是大是小）就总是相同的。然而，这种个体决定性的明显缺乏却使得大量同一种放射性原子的衰变服从于精确的指数定律。

64.明显的对比79

在生物学中，我们面临着完全不同的状况。只存在于一个副本中的单个原子团产生了有秩序的事件，根据非常微妙的法则，它们相互之间以及与环境之间奇妙地协调一致。我说只存在于一个副本中，是因为我们毕竟还有卵子和单细胞有机体这样的例子。在高等有机体随后的阶段中，副本的确增多了。但增加到什么程度呢？据我所知，在长成的哺乳动物中约为10^{14} 次方。那是多少呢？只有1立方英寸空气中分子数目的百万分之一。数量虽然相当大，但聚集起来只能形成一小滴液体。再看看它们的实际分布。每一个细胞正好容纳了一个副本（如果考虑二倍体，那么是两个副本）。既然我们知道这个微小的中央机关在孤立细胞中的权力，那么，每个细胞难道不像遍布全身的、用共同的密码非常方便地互通信息的地方政府工作站吗？

这真是令人难以置信，说这话的人更有可能成为诗人而不是科学家。然而，无须诗意的想象，只需认真而清晰的科学反思即可认识到，我们这里显然面对的是这样一些事件，指导其规则有序展开的“机制”完全不同于物理学的“概率机制”。我们观察到的事实是：每一个细胞中的指导原则体现在仅存于一份（有时是两份）副本中的单个原子集合体之中，而且由这一指导原则产生了高度有序的事件。一个很小但却高度组织化的原子团能以这种方式起作用，无论我们对此感到惊异还是认为很有道理，这都是前所未见的情况，我们只在生命物质这里知道它。研究无生命物质的物理学家和化学家们从未见过必须按照这种方式来解释的现象。这种事例以前没有出现，所以我们的理论没有包括它——我们美妙的统计学理论很值得自豪，因为它使我们看到了幕后的东西，看到了从原子和分子的无序中涌现出来的精确物理定律的美妙秩序；它还表明，最为重要和普遍的无所不包的熵增定律无须特设性假说就可以理解，因为熵只不过是分子的无序罢了。80

65.产生有序的两种方式

在生命展开过程中遇到的有序出自一个不同的来源。有序事件的产生似乎有两种不同的“机制”：“有序来自无序”的“统计学机制”和“有序来自有序”的新机制。对于没有偏见的人来说，第二条原理似乎要简单和合理得多。无疑是这样。正因为如此，物理学家才会充满自豪地赞成另一条原理，即“有序来自无序”。自然界实际遵循着这条原理，而且只有它才使我们理解了自然事件的发展线索，首先是自然事件的不可逆性。但我们不能指望由此得出的“物理定律”能够直接解释生命物质的行为，因为后者最显著的特征显然主要基于“有序来自有序”这一原理。不能指望两种完全不同的机制会引出同一种定律，正如你不能指望用你的弹簧锁钥匙去开你邻居的门。

因此，我们不必因为普通的物理定律难以解释生命而泄气。因为根据我们对生命物质结构的了解，这正是预料之中的事。我们必须准备去发现在生命物质中占支配地位的一种新的物理定律。如果不把这种定律称为超物理定律，可否称之为一种非物理定律呢？

66.新原理并不违反物理学81

不，我不这么认为。因为这条新原理是真正物理学的原理：在我看来，它只不过再次是量子论原理罢了。要想解释这一点，我们不得不说得详细一些，即使不是修正，也要对前面断言的“所有物理定律都建立在统计学的基础之上”作一番改良。

这个一再做出的断言不可能不引起矛盾。因为确实有一些现象，其突出特征是直接基于“有序来自有序”的原理，似乎与统计学和分子的无序毫无关系。

太阳系的秩序和行星的运动几乎被无限期地维持着。此刻的星座与金字塔时代任一时刻的星座是直接相关的；从现在的星座可以追溯到那时的星座，反过来也是如此。人们计算过历史上的日月食，发现结果与历史记录非常符合，在某些情况下甚至可以用来校正业已接受的年表。这些计算并不包括任何统计学，它们纯粹是以牛顿的万有引力定律为基础的。

一个精确的时钟或者任何类似的机械装置的规则运动似乎也与统计学无关。简而言之，所有纯粹机械的事件似乎都明确而直接地遵循着“有序来自有序”的原理。必须从广义上来理解我们这里所说的“机械”。我们知道，有一种非常有用的时钟是通过电站规则地输送电脉冲来运转的。

我记得马克斯·普朗克就“动力学类型和统计学类型的定律”这一主题写过一篇很有意思的小论文（德文是“Dynamische und Statistische Gesetzmässigkeit”）。两者之间的区别恰恰就是我们这里所谓的“有序来自有序”和“有序来自无序”。那篇论文旨在表明，控制宏观事件的统计学类型的定律是如何由据说支配着微观事件即单原子与单分子之间相互作用的“动力学”定律所构成的。行星或时钟的运动等宏观机械现象说明了后一类型的定律。82

于是，被我们一本正经地当作理解生命的真正线索的“新”原理，即“有序来自有序”的原理，对物理学来说根本不是什么新东西。普朗克甚至还亮出了证明其优先权的态度。我们似乎得出了一个可笑的结论：理解生命的线索是，生命建立在纯粹机械论的基础之上，是普朗克论文中那种意义上的“钟表装置”。在我看来，这一结论既不可笑，也并非全错，但不可全信。

67.时钟的运动

让我们准确地分析一下实际时钟的运动。它绝不是一种纯粹机械的现象。纯粹的机械钟将不需要发条，也不需要上发条。它一旦开始运动，就会永远运动下去。而实际的时钟如果没有发条，摆动几下就会停止下来，它的机械能被转化为热能。这是一种无限复杂的原子过程。物理学家对这种运动的一般描述迫使其承认，相反的过程并非完全不可能：无发条的时钟通过消耗其自身齿轮的热能和环境的热能，可能会突然开始走动。物理学家一定会说：时钟经历了一次异常强烈的布朗运动猝发。我们在第一章（第9节）已经看到，用一种非常灵敏的扭力天平（静电计或电流计）就能发现这种事情一直在发生。对于时钟来说，这当然是极不可能的。

应把时钟的运动归于动力学类型的还是统计学类型的合定律事件（借用普朗克的表述），这取决于我们的态度。称它为一种动力学现象时，我们的注意力是集中在了用一根较松的发条就能保证的规则运转上，这根发条克服了热运动所引起的微小扰动，所以我们可以忽略不计。但如果我们还记得，没有发条，时钟就会因为摩擦阻力而逐渐停摆，那么我们就会发现，只能把这一过程理解为一种统计学现象。83

无论从实际的观点看，时钟中的摩擦效应和热效应是多么无关紧要，并未忽视这些效应的第二种看法无疑是更基本的一种看法，即使当我们面对着由发条驱动的时钟的规则运动时也是如此。因为绝不能认为驱动机制真的消除了过程的统计学性质。真正的物理学描述包括这样一种可能性：即使是一台正常运行的时钟，也可能通过消耗环境中的热能，突然使它的运动逆转，并且后退回去重新上紧自己的发条。这种事件的可能性甚至比没有驱动装置的时钟的“布朗运动猝发”还要小一点。

68.钟表装置终究是统计学的

现在我们做些评论。我们分析过的“简单”情形是其他许多例子的代表——事实上，它代表着避开了无所不包的分子统计学原理的所有那些情形。由实际物质（不是想象中的东西）制成的钟表装置并非真正的“钟表装置”。机会的要素可能被或多或少地减少了，时钟突然之间完全走错的可能性也许是无限小的，但总是保存在幕后。即使在天体运动中，也不是没有摩擦和热的不可逆影响。于是，地球的旋转因为潮汐的摩擦而逐渐减慢，与这种减慢相伴随的是月球逐渐远离地球，倘若地球是一个完全刚性的旋转球体，这种情况就不会发生。

然而，“物理钟表装置”仍然清楚地显示了非常突出的“有序来自有序”特征——物理学家在有机体中碰到这种特征时非常振奋。这两种情形可能终究是有某种共同之处的。至于这种共同之处是什么，以及是什么明显区别使得有机体的情形成为新奇的和前所未见的，这还有待于认识。84

69.能斯特定理

一个物理系统——任何种类的原子结合体——何时会显示出（普朗克意义上的）“动力学定律”或“钟表装置的特征”呢？关于这个问题，量子论有一个非常简短的回答：在绝对零度。接近绝对零度时，分子的无序不再对物理学事件有任何影响。顺便说一句，这个事实并不是通过理论而发现的，而是通过认真研究广泛温度范围内的化学反应，再把结果外推到实际上无法达到的绝对零度而发现的。这就是瓦尔特·能斯特（Walther Nernst）著名的“热定理”，它有时被不无恰当地誉为“热力学第三定律”（第一定律是能量原理，第二定律是熵原理）。

量子论为能斯特的经验定律提供了理性“基础”，也使我们能够估计出，一个系统为了显示出一种近似于“动力学”的行为必须接近绝对零度到什么程度。在任何一种具体情形中，什么温度实际上等同于绝对零度呢？

千万不要以为这个温度一定是极低的低温。事实上，即使在室温下，熵在许多化学反应中也起着极其微不足道的作用，能斯特的发现正是由这一事实引出的。（我再重复一次，熵是分子无序性的直接量度，即它的对数。）

70.摆钟实际上是在零度

那么摆钟的情况如何呢？对于摆钟来说，室温实际上就等同于零度。这就是为什么它是“动力学地”工作的原因。如果将它冷却，它会一样地继续工作（只要已经除去了所有油渍）！但如果把它加热到室温以上，它就不再继续工作了，因为它最终将会熔化。85

71.钟表装置与有机体之间的关系

这看起来似乎无关紧要，但我认为它切中了要害。钟表装置之所以能够“动力学地”工作，是因为它由固体构成，这些固体被伦敦-海特勒力保持为一定的形状，在常温下这种力足以避免热运动的无序倾向。

现在我认为有必要再讲几句话来揭示钟表装置与有机体的相似之处，那就是：有机体也是依靠一种固体（形成遗传物质的非周期性晶体）而大大摆脱了热运动的无序。但请不要指责我把染色体纤维称为“有机体机器的齿轮”——至少没有不考虑这则比喻所基于的深刻的物理学理论。

事实上，用不着多少修辞就能说明两者之间的基本区别，并且证明这种比喻在生物学情形中是新奇和前所未有的。

最显著的特征是：首先，齿轮奇特地分布在一个多细胞有机体之中，关于这一点可参见我在第64节中所做的带有诗意的描述；其次，这种单个的齿轮并非粗糙的人工制品，而是沿着上帝的量子力学路线所完成的最为精美的杰作。

后记：决定论与自由意志86

我已经平心静气地（*sina ira et studio*）认真阐述了我们问题的纯科学方面，作为对这种努力的报偿，请允许我对这个问题的哲学含义补充一些个人看法，这当然是主观的看法。

根据前面提出的证据，在一个生物体中发生的时空事件，无论对应于它的心灵活动还是对应于它的意识活动或任何其他活动，（考虑到它们的复杂结构和业已接受的物理化学统计解释,）即使不是严格决定的，无论如何也是统计地决定的。我要向物理学家强调，和某些人所持的观点相反，在我看来，量子不确定性 在这些时空事件中是起不了什么生物学作用的，也许除非是在减数分裂、自然突变和X射线诱发突变等一些事件中，由于提高了这些时空事件的纯粹偶然性，量子不确定性才会起作用——这在任何情况下都是明显的和得到公认的。

为了进行论证，请允许我把这一点当作事实。倘若没有关于"宣称自己是纯粹的机械装置"的那种人所共知的不愉快感受，我相信每一位没有偏见的生物学家都会这样看的，因为这种说法被认为与直接内省所证明的自由意志相矛盾。

但直接经验本身，无论有多么千差万别和多种多样，在逻辑上却不可能相互矛盾。因此，让我们看看能否由以下两个前提引出正确的不矛盾结论：

（1） 我的身体作为一台纯粹的机械装置起作用，遵循着自然定律。

（2） 然而，我根据无可争议的直接经验可以知道，我正在指导身体的运动，并能预见其结果，这些结果可能至关重要和具有决定性，在那种情况下我感到要对结果负全部责任。87

我认为，由这两个事实唯一可能得出的推论是，我——最广意义上的我，也就是说，曾经说过“我”或者感觉到“我”的每一个有意识的心灵——是那个按照自然定律控制着“原子运动”的人，如果有这样的人的话。

在一个文化圈（Kulturkreis）中，有些概念（在其他民族中曾经有或者仍然有更广的含义）已经受到了限定并且变得专门化，用所要求的简单措词来表达这个结论是鲁莽的。用基督教的术语说“因此我是万能的上帝”，这话听起来是渎神而狂妄的。不过请暂时不去理会这些涵义，先考虑一下上述推论是否最接近于使生物学家能够一举证明上帝存在和灵魂不朽。

这种见解本身并不是新的。据我所知，最早的记载可以追溯到大约2500年前甚至更早。根据早期伟大的《奥义书》，阿特曼（ATHMAN）=梵（BRAHMAN）（即个人的自我等于无所不在、无所不包的永恒自我），这种认识在印度思想中根本不被视为渎神，而是代表了对世间万事万物最深刻的洞见之精髓。所有吠檀多学者在学会说这句话之后，都努力把这个最伟大的思想真正吸收到其心灵之中。

此外，许多个世纪以来的神秘主义者，彼此独立但又完全和谐地（有点像理想气体中的粒子）描述了每个人一生中的独特体验。他们的说法可以概括成一句话：我已成为神（DEUS FACTUS SUM）。

对于西方的意识形态来说，这种思想仍然是陌生的，尽管叔本华等人支持这种思想，尽管真正的情侣彼此凝望双眸时，会意识到他们的思想和他们的喜悦在数目上 是一——不仅仅是相似或相同；但他们在感情上一般过于激动而不能清晰地思考，在这方面他们很像神秘主义者。88

请允许我再作一些评论。意识从来不以复数被经验，而只以单数被经验。即使在意识分裂或双重人格这样的病理事例中，两个人格也是交替出现的，而绝不是同时出现的。虽然我们在梦中可以同时扮演若干角色，但并非不加分辨地扮演：我们总是其中的一个；我们总是以这个角色的身份直接行动和说话，同时又常常热切期待另一个人的

回答或反应，而不知道正是我们控制了他的言行，就像控制我们自己的言行一样。

“多”这一观念（奥义书作者着重反对这种观念）究竟是如何产生的呢？意识发觉它自身与一个有限区域内的物质即身体的物理状态密切相关，并且依赖于它。（想一想心灵在青春、成年、衰老等身体发育时期的变化，或者发烧、醉酒、麻醉和大脑损伤等情况的影响）。由于存在着大量相似的身体，因此，意识或心灵变成“多”似乎是一个非常有启发性的假说。或许所有单纯质朴的人以及大多数西方哲学家都曾接受过这一假说。

它几乎立即就导致灵魂被发明出来，有多少个身体就有多少个灵魂，同时也导致了这样的问题：灵魂是像身体那样会死，还是能够依靠自身而永远存在下去。前一选项令人厌恶，而后一选项则径直忘记、忽视或否认了复多性（plurality）假说所基于的事实。还有一些更傻的问题，比如动物也有灵魂吗？甚至还有人问，女人是否有灵魂，或者是否只有男人才有灵魂？

这些推论虽然还只是试探性的，但一定会使我们对复多性假说产生怀疑，该假说是所有官方西方教义共同遵守的。如果在抛弃明显的迷信时保留其灵魂复多性的素朴观念，但又通过宣称灵魂有死、会随同各自的身体一起消灭来“修补”这一观念，那么我们难道不是在倾向于更大的谬论吗？

唯一可能的选择是完全信守直接经验，即意识是单数的，复数的意识是未知的；只存在一种东西，看起来像多的东西其实只是由幻（梵文是MAJA）产生的这一种东西的一系列不同方面而已。在有很多面镜子的房间里也会产生同样的幻境。同样道理，高里三喀峰（Gaurisankar）和珠穆朗玛峰只不过是从不同山谷看到的同一个山峰而已。89

当然，有许多精心构思的怪诞故事盘踞在我们心中，妨碍我们去接受这种简单的认识。比如，据说我的窗外有一棵树，但我其实并没有看到这棵树。通过某种狡猾的策略，这棵真正的树把它自身的一个

意象投入我的意识之中，那就是我所知觉的东西，而关于这种狡猾的策略，只有最初的比较简单的几步得到了探索。如果你站在我的旁边看同一棵树，树也会把一个意象投入你的灵魂中。我看到的是我的树，你看到的是你的树（非常像我的树），而这棵树本身是什么，我们并不知道。对于这种极端的说法，康德是有责任的。在认为意识只有单数的那类观念中，可以很方便地把它换成这样一种说法：显然只有一棵树，所谓意象之类不过是一种怪诞的说法而已。

然而，我们每个人都有一种无可争辩的印象，即他自身经验和记忆的总和形成了一个与任何其他人迥异的统一体。他把它叫作"我"。可是，这个"我"又是什么呢？

我认为，如果仔细分析一下，你会发现它只不过比单个材料（single data）的集合（经验和记忆）略多一些，也就是说，它是一张画布，在它上面 聚集了这些材料。经过认真的内省，你会发现，所谓的"我"其实是指把那些材料聚集到它之上的那种基质（ground-stuff）。你可能来到一个遥远的国度，看不到你所有的朋友，几乎把他们忘了；你有了新朋友，和他们一道亲热地生活，就像过去和你的老朋友一道亲热地生活一样。你在过着新生活的同时，还会记起过去的生活，但这会变得越来越不重要。你可以用第三人称来谈论"青年时代的我"，事实上，你正在阅读的小说中的主人公也许离你的心更近，对你来说肯定比"青年时代的我"更为生动和熟悉。但这中间并没有中断，也没有死亡。即使一个技艺高超的催眠术士成功地完全抹去了你早先的全部记忆，你也不会觉得他已经杀死了你 。在任何情况下都不会有个人存在的失去可供悲哀。90

将来也永不会有。

关于后记的注

这里采用的观点与奥尔德斯·赫胥黎（Aldous Huxley）最近——非常恰当地——所说的《长青哲学》（*The Perennial Philosophy* ）是相同的。他那本美妙的著作（London, Chatto and Windus,1946）非常适合说明这一事态以及为什么它如此难以把握和容易招致反对。

译 后 记

《生命是什么？》是20世纪最有影响的科学经典著作之一，其作者奥地利物理学家埃尔温·薛定谔（1887—1961）是量子力学的奠基人之一，曾于1933年获得诺贝尔物理学奖。该书源于薛定谔1943年2月在都柏林三一学院所做的演讲，1944年由剑桥大学出版社出版，其副标题为“活细胞的物理观”，后多次再版和重印。

在德裔美籍生物物理学家马克斯·德尔布吕克（Max Delbrück，1906—1981）和美国遗传学家赫尔曼·约瑟夫·穆勒（Hermann Joseph Muller，1890—1967）等人研究成果的基础上，《生命是什么?》以纯物理的观念对生物体遗传现象的本质进行了简要探讨并提出了一些深刻观点，例如遗传物质是“非周期性晶体”，遗传现象的稳定性源自遗传物质的量子稳定性，生命依赖“负熵”为生，等等。这些思想对DNA双螺旋结构的发现者沃森和克里克等后来的研究者产生了很大影响。虽然从现在的观点来看，书中有些观念并非完全正确或完善，例如，就遗传现象来说，后世发展的分子遗传学的研究表明，遗传稳定性远不是量子稳定性所能解释的，一些全新的机制（如表观遗传）已经完全超出了薛定谔当年的设想，不过，考虑到生命现象的极端复杂性，迄今为止人们对于生命现象的认识仍然处于“盲人摸象”的水平，因此上述种种并不有损于本书的意义。实际上，如果坚持从还原论的角度来研究生命现象，那么本书的思维模式（尤其是提问的方式）无疑是这方面的典范。

本书曾有两个中译本：一是上海人民出版社1973年版，译者为“上海外国自然科学哲学著作编译组”［傅季重、赵寿元、胡寄南等译、校］；二是湖南科技出版社2003年版，译者为罗来鸥、罗辽复。[注23]由于不是用母语写作，薛定谔使用的英语经常很不规范，给译者造成了很大困难，这也是他的著作读起来不够流畅的原因。应该说，旧译本对不少难译之处的处理是很不错的，但两版均有一些比较严重的误译，而且不少句子读起来很拗口。今年适逢《生命是什么?》发表

70周年，值此商务印书馆出新译本之机，我不揣冒昧对旧译本加以修正和改进，其中主要参考了上海人民版的译文，在此向翻译旧译本的各位先生致以衷心的谢意！中国科学院大学物理学院的黎明博士对译文提出了不少有用的建议，在此一并致谢！

张卜天

2014年1月

注1　university，来自拉丁语*universitas*，字面意思是“普遍的”。——译者

注2　这种说法可能显得有些过于笼统。对它的讨论要到本书的第67和68节。

注3　F.G.Donnan在两篇颇具启发性的论文中强调了这种观点，见S*cientia,* xxiv, no.78 （1918），10 （‘La science physico-chimique décrit-elle d'une faξon adéquate les phénomènes biologiques?’）；*Smithsonian Report for* 1929, p.309 （‘The mystery of life’）。

注4　当然，你不会正好找到100个（即使是精确的计算结果）。你可能找到88个、95个、107个或112个，但几乎不会少到只有50个或多达150个。“偏差”或“涨落”的预期大约是100的平方根，即10个。统计学家这样来表达的：你将找到100±10个。这一点我们暂时不谈，后面还会提到，它为统计学的√n律提供了一个例子。

注5　根据目前的看法，原子是没有明确界限的，因此原子的“尺寸”并不是一个明确定义的概念。不过我们可以根据固体或液体内原子中心之间的距离来确认它（或者如果你愿意，来替换它）——当然，不是在气态，因为在常温常压下，气态中的这个距离几乎要大10倍。

注6　也就是说，任何一点的浓度都按一定的时间率而增加（或减小），这一时间率与该点无限小邻域内浓度的相对增加（或减小）成正比。顺便说一句，热传导定律的形式与此完全相同，只需用“温度”代替“浓度”。

注7　这个词的意思是“呈现颜色的物质”，也就是说，在显微技术使用的某种染色过程中，这种物质是呈现颜色的。

注8　现已证明人的染色体是46条或23对。——译者

注9　个体发育是指个体在其一生中的发育，与地质年代中物种的系统发育相对立。

注10　约为10^{14}个或10^{15}个。

注11　请生物学家原谅，我在这个简短的概述中没有考虑嵌合体的例外情形。

注12　每一个女人 也是如此。为了避免冗长，我在这篇概述中没有谈及性决定和伴性性状（如所谓的色盲）等非常有趣的议题。

注13　朝着有用或有利的方向发生突变的明显趋向是否有助于（如果不是替代）自然选择，关于这个问题已有许多讨论。在这一点上，我个人的看法并不重要。但有必要指出，后来大家都忽视了"定向突变"的可能性。此外，这里我无法讨论"开关"基因与"多基因"的相互作用，虽然这对于选择和进化的实际机制很重要。

注14　之所以是下限，是因为这些其他过程无法用电离测量，但可能对产生突变有效。

注15　*Nachr.a.d.Biologie d.Ges.d.Wiss.Göttingen*，vol.1, p.189, 1935.

注16　我采用的是一种常见的通俗说法，它足以满足我们目前的需要。但为了省事而延续错误，我也为此于心有愧。实际情况要复杂得多，因为它还包括系统状态偶然的不确定性。

注17　*Zeitschrift für Physik*，Chemie （A），Haber-Band, p.439, 1928.

注18　k是数量已知的常数，被称为玻尔兹曼常数；3/2kt是在绝对温度T时一个气体原子的平均动能。

注19　讲演中展示了这些模型，其中C、H和O分别用黑色、白色和红色的木球所代表。这里我不再对模型进行复制，因为它与实际分子的相似性并不比图11更好些。

注20　为方便起见，我仍然称之为一种同分异构体的转变，尽管不考虑与环境相互交换的可能性是荒谬的。

注21　染色体纤丝无疑非常柔韧，一根细铜丝也是如此。

注22　像这样以完全的一般性来言说“物理定律”也许是可以质疑的。我们将在第七章讨论这一点。

注23　可以看出，湖南科技版的译文是由上海人民版修改而来，但在译后记中未作说明。在这些改动中，虽然有一些是正确的，但有些译法甚至还不如上海人民版，还有不少明显的错误未予改正。除了去掉四幅插图和相关文字，以及不再对各节连续编号，剑桥大学出版社后来出版的《生命是什么?》未对正文作任何改动，但是从1967年版开始，它把薛定谔的另一个讲演《心灵与物质》［*Mind and Matter*，湖南科技版将其错误地译为“《意识和物质》”］和一个自传也包含在内。湖南科技版虽然据此也把《心灵与物质》和自传译出，却未在封面和扉页加以标明，这很容易引起误解。为了明确内容，我和上海人民版一样只译出了《生命是什么?》。

汉译世界学术名著丛书

声音与现象

〔法〕雅克·德里达 著

JACQUE DERRIDA

La Voix et le Phénomène

Presses Universitaires de France，1967

根据法国大学出版社1967年版译出

汉译世界学术名著丛书
出 版 说 明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从20世纪50年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行，至2010年已先后分十一辑印行名著460种。现继续编印第十二辑。到2011年底出版至500种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出得更好。

商务印书馆编辑部

2010年6月

当我们读到“我”这个词而不知何人所写的时候，我们得到的若不是一个缺乏意义的词，至少也是与常义相异的词。

——《逻辑研究》

一个在我们面前发出声响的名字令人想起德累斯顿的画廊和我们最近在那里的一次参观：我们信步穿行于一个又一个大厅，我们在一幅泰尼埃[(1)]的油画前停了下来，这幅画再现一个油画画廊。此外，我们假定这个画廊的画又再现一些画，这些画使人看到一些可以明白的含意。

——《观念I》

我曾同时谈到过声响和声音。我要说，声响是一种有区别的分音节，甚至是极度过分地有区别。瓦勒德玛尔先生说话，显然是为了回答问题……他现在说：

“——是，——不，——我已经睡着了——而现在，——现在，我死了。”

——《不寻常的历史》

---

(1) 泰尼埃（D. Téniers 1610—1690）：弗拉芒画家，雕刻家。——译注

目　录

出版说明
导言
第一章　符号和诸种符号
第二章　指号和还原
第三章　作为自白的“意谓”
第四章　“意谓”和再现
第五章　符号与瞬间
第六章　保持沉默的声音
第七章　根源的补充
返回总目录

导　言

《逻辑研究》（1900—1901）开辟了一条道路，众所周知，整个现象学就是沿着这条道路深入发展。直到这部著作的第四版（1928），这条道路仍没有任何根本改变，也没有任何重大变动。《观念I》和《形式的和先验的逻辑》继续发挥了——当然也进行了一些修改和大量的解释工作——意向的或意向对象的意义的观念以及在严格意义上的这两个分析层次之间的差异（判断的纯粹形态学或推论的逻辑），并且确立了至今还影响一般科学的演绎的或自然法则的规限[(1)]。在《危机》和其他相关文献中，特别是在《几何学起源》中，《逻辑研究》的概念预设仍在起作用，尤其是当这些预设包含着意义和一般语言的所有问题的时候。耐心阅读这方面的内容比在其他地方能使我们更清楚地在《逻辑研究》中看到胡塞尔全部思想的萌芽结构。我们在书中的任何一页上都能读到本质还原和现象学还原的必要性——或未言明的实践——以及这些还原允许进入的一切的可以定位的在场。

于是，《逻辑研究》第一卷（Ausdruck und Bedeutung[(2)]表达与意义）是以致力于对"基本区分"进行研究的一章开始的，这些基本区分严格制约着后面的所有分析。这一章的谐调一致应归功于在第一段就提出的区分，"符号"（Zeichen）一词可以有"双重意义"（ein Doppelsinn）。"符号"这个符号可以意味着"表达"（Ausdruck）或"指号"（Anzeichen）。

从什么问题入手我们能够获得并且读懂这显得如此困难重重的区分呢?

在提出"符号"一词的两种意义之间的纯粹"现象学的"区分之前，或毋宁说在认识这种区分并从意欲成为一种简单描述的东西之中指出

这种区分之前，胡塞尔着手一种未成形的现象学还原：他切断任何被构成的知，强调源于形而上学、心理学或自然科学的假定的不在场是必要的。在语言的“事实”（Faktum）中，起点并不是为着一种假定，而是为着使人们关注例证的偶然性。这样引出的各种分析保留着它们的“意义”（sens）及其“认识论价值”——在认识理论范围内的价值——不论是否存在一些语言，不论诸如人那样的存在是否真正使用语言，也不论一些人或一种性质是实在地存在、还是仅仅在“想像中并以可能性的样式”存在。

我们的问题的最一般的形式于是就这样规定下来：现象学的必然性，胡塞尔严格而又精密的分析以及与这种分析所应的和我们应该满足的那些要求，这一切难道没有消除一种形而上学的假设吗？难道那些要求没有隐藏一种并不在自身之外坚持现象学批评的教条或思辨的倾向吗？这种倾向不应成为未被察觉的残留的天真，而可以在自身内部、在它的批评计划中和它固有前提的有益价值中构成 现象学：这种倾向恰恰寓于它马上就要作为源泉、作为各种价值保证、作为“原则的原则”来认识的东西之中，即寓于一开始就提供出来的自明性，现在或面对充实而又原始的直观的意义在场 之中。换句话说，我们并不想知道这样或那样的形而上学遗产是否在这里或那里已能限制现象学家的警觉，而是想知道这种警觉的现象学的形式是否已不被形而上学自身所统治。我们在此援引的章节对于形而上学假设的怀疑已经表现为一种真正的“认识理论”的条件，这就像认识的理论计划，当它被这样或那样的思辨体系的“批评”解放出来的时候，它从一开始就不再属于形而上学的历史。认识的观念和认识理论的观念难道不自在地是形而上学的吗？

因此，对于符号概念享有特权的例证，关键是要看到对形而上学进行的现象学批评显示为形而上学保证内部的环节。更确切地说，关键要证明现象学批评的根源就是在其历史终结和只是从根源上被恢复的纯粹性中的形而上学计划本身。

我曾企图在另一本书[(3)]中沿循胡塞尔用以不断批评形而上学思辨的运动——这种运动实际上只是针对他继续思考的、并且要继续作为真正的形而上学或"保卫的哲学"（philosophia protè）来恢复的东西的堕落与蜕化的。胡塞尔总结了他的《笛卡尔的沉思》中的思想，仍然把真正的形而上学（即依靠现象学完成的形而上学）与习惯意义上所讲的形而上学对立起来。他说他提出的结论因而是"形而上学的，如果对存在的最终认识应该称作形而上学的话。但是，这些结论若从词的习惯意义上讲也并非不是形而上学的；这种在自身历史进程中蜕化的形而上学完全不适用于形而上学在其中从一开始就被奠定为第一哲学的精神。具体的、然而又是同样必然的现象学直观的方法排除任何形而上学的冒险，任何思辨的过度"（§60）。人们能够通过多种领域，运用各种主题和证据明了胡塞尔揭露蜕化的形而上学的所有错误和堕落的唯一恒常的动机：它永远是在理想性的真正方式面前的一种失明，这种失明存在，它能够不定地在自身在场的同一性中为了同一性而被重复，即使它并不实存。不是在幻想的意义上而是在能够接受一些名称的另外一种意义上讲，它不是实在的，它是非实在的，它的可能性将使我们可以谈论非实在性、本质的必然性、作为对象的意识、可认识的对象以及一般意义上的非世俗。这种非世俗因为不是另外的世俗，这种理想性因为不是从天而降的在者，那根源就永远是在者的创造活动的重复的可能性。为了使这种重复的可能性能够理想化地向无限开放，就必须有一种理想的形式来保证这种不定性和理想化的统一：这就是现在，或毋宁说是活生生的现在的在场。理想性的最终形式就是人们在其中可以提前或回忆整个重复过程的形式，理想性的理想性是活生生的现在，是超验生命的自我在场。在场曾经总是并且将永远无限地是这样一种形式，人们可以断然地说，内容的多样性就将以这种形式产生。形式和质料之间的对立——形而上学最初的对立——在活生生的现在的具体理想中得到最后而又最彻底的证明。我们又会回到对活生生的现在进行的各种表达的生命概念与超验

生命 概念的谜上来。在此，为了明确我们的意图，我们仅需指出，如果不是从内部被它自己对时间化与主体间性构成的运动的描述所否认，现象学可说是动荡不安的。在把描述的这两种决定环节联结在一起的东西的最深处，一种不可还原的非在场把自己认识为一种构成的价值，而和它在一起的是一种非生命的或非在场的或对活生生的现在的自我的非归属，一种不可根除的非原始性。它所接受的诸种名称因而只是使对于在场形式的反抗更加激烈：用两句话说，问题在于：一、在一个时间性对象（Gegenstand）——它的同一性是可以被重复的——的在场的构成中，从持存到再现（Vergegenwärtigung）的必然过渡；二、在对第二个我（alter-ego）的关系中，即在对同样使一般意义上的理想对象性成为可能的东西的关系中，由非表象 产生的必然过渡，主体间性是对象性的条件，而且对象性只有在理想对象的情况下才是绝对的。在这两种情况下，被作为呈现改造（再现，统觉）命名的东西并不突现于呈现之中，而是在对呈现进行先验 分裂的过程中制约着呈现。而这并没有使现象学一超验的描述的不容置疑性变得有理，也没有损害在场的根本价值。“在场的根本价值”此外还是同义叠用的词组。问题仅仅在于使原始的、非经验的、无根基的空间在不可还原的虚空（le vide）上面显现，由此虚空出发，决定了在场在理想性的形式中的安全，也是从此虚空出发，在场的安全在这种形式中自行消失。正是沿着这个方向，我们在此对符号的现象学观念进行质疑。

我们使用的形而上学观念应该得到规定。而这个问题涉及面太广，在此应该集中探讨。在这种情况下：如何首先证明要把逻辑学置于对符号的反思之下的决定？而如若符号的观念先于逻辑的反思，并向逻辑的反思表现，直面逻辑反思的批评，那它是从何而来的呢？这个观念在其上自我调整的符号的本质是从何而来的呢？是什么东西为规定语言的本质和起源而赋予认识理论以权力？这样一种决定，我们并没有把它提供给胡塞尔，但他显然接受了；或毋宁说他明确接受这

种决定的遗产和有效性。诸种后果因而是无限制的。一方面，胡塞尔不得不从始至终在一般 语言的本质上区分任何清晰的沉思。在《形式的和先验的逻辑》中，他仍然把一般语言本质置于一旁（开场白§2）。而芬克（Fink）则已明确指出，胡塞尔从来没有提出过先验逻辑的问题，也没有提出过现象学在其中制造并展示其还原过程的结果的继承语言的问题。在普通语言（或传统形而上学语言）和现象学语言之间，尽管加以防范、加注解和引号、语句翻新、改造，它们的联系还是没有中断。把一种传统的观念改造成为表述的（indicative）或隐喻的观念，这并没有消除两者之间的承继关系，而且迫使胡塞尔提出他从未企图回答的问题。这也是因为，在另一方面，胡塞尔只是在理性的方向上对语言发生兴趣，从逻辑出发规定逻各斯，实际上，他从最终目标（telos）的普遍逻辑性出发已经规定——并且是以传统方式——语言的本质。这种最终目标应该成为在场的存在的最终目标，这就是我们在此要特别指出的。

因此，举例说，当涉及重新规定纯粹语法和纯粹逻辑的关系（传统逻辑可能忽视了这种关系，由于一些形而上学的假定，这种逻辑是有害的）时，而且因此涉及确定一种Bedeutungen（我们不把这个词翻出来，其原因下面就可看到）的纯粹形态学时，当涉及要重新把握纯粹语法性，并且得以认识一般的话语是否是一种话语，它是否有意义，矛盾的荒谬性、虚构性是否使话语变得不可理解，是否剥夺话语的有意义的性质，是否使这话语变成富于意义 的规则体系的时候，这种超经验的语法的普遍性没有遍及一般语法的可能性的全部领域，也没有穷尽它的先天知识的全部广延。它只包含语言的逻辑先天知识 ，它是逻辑的纯粹语法 。尽管胡塞尔在《逻辑研究》的第一版中尚未特别强调这种限制在一开始就业已进行："在第一版中，我谈论过'纯粹语法'，这是类似于康德《自然的纯粹科学》设定的名词并且明确地被这样指定。但是，就它在任何地方都不能被确定而言，Bedeutungen的纯粹形态学把全部语法的先天知识囊括于它的普遍性中，因为，例

如在心理主体之间的关系对语法是如此重要，这些关系包括一种固有的先天知识，逻辑的纯粹语法的表达是值得特别注意的。”[(4)]

逻辑的先天知识 与语言的一般先天知识的内在划分并没有预先开辟一个领域，我们会看到，这种划分指明了一个最终目标（telos）的尊严，一种规范的纯粹性以及一种方向的本质。这种现象学的大全已经介入其中的运作应该重复形而上学本身的原始意向，这也正是我们在《逻辑研究》第一卷中在为胡塞尔以前的话语所从未震撼过的根基定位时所要指出的。在场 的价值，即全部话语的最终要求，每当涉及（在作为一种直观的对象而被陈述的东西并赋予对象清楚、现时的直观以形式的两种相近的意义上讲）一个任意的对象，在充实的直观的自明性中面对意识的在场或涉及在意识中的面对自我的在场的时候，它都自我变更而并不消失，“意识”要说的不是别的，而只是在活生生的现在中面对现在自我在场的可能性。每当这种在场的价值受到威胁时，胡塞尔就要唤醒它，提醒它，使它以最终目标（telos）的形式回到自身；也就是说回到康德意义上的理念形式。如若康德的理念没有进行活动，没有开拓一种不定物的可能，没有一种被规定的、进步的无限性和得到许可的重复的无限性，那就没有理想性 。理想性是这样一种形式：一个普通对象的在场以这种形式能够不定地被重复为同一个 在场。意义（Bedeutung）的非实在性，理想对象的非实在性，意义的内涵或意识中的思维对象（胡塞尔认为思维对象并不实在地——reell——属于意识）因而会保证面对意识的在场将能够不定地被重复。这是面对理想意识或先验意识的理想在场。理想性是自救或者是在重复中对在场的控制。因为这种在场的纯粹性不是任何在世界中存在的东西的在场，它与自身、即与理想的重复活动相互关联。这是不是说，当理想化的运动得到保证时，无限地开拓重复的东西或在重复中开始的东西就是 某“存在者”对于死亡的某种关系呢？这是不是说，“超验的生命”就是这种关系的舞台呢？现在这样认为还为时过早。首先应该从语言的问题开始。这并没有什么可奇怪的：语言可称为在场

与不在场这个游戏的中项。在语言中，难道没有、而且它难道不首先是能够把生命 与理想性 统一起来的吗？然而，我们一方面应该注意到意义（signification）的因素——或表达的内质（substance）——似乎最好地以一切形式同时保护了理想性和在场，它是活生生的言语，是作为方 （phonè：音素）的气流的精神性；另一方面，我们还应注意到，现象学，在理想性的形式下的在场的形而上学同样是一种生命的哲学。

它之所以是生命的哲学，不仅仅因为死亡在这哲学的中心仅被看作是一种世俗事故的经验的和外在的意义，而且还因为，一般来讲，意义的源泉总是被规定为一种生命的 活动，一个活生生的存在的活动和活力（Le bendigkeit）。那么，生命的统一，即把它自己的光线衍射到现象学的所有基本观念（生命、经历、生者、在场、精神等）中的活力的火源，它逃避了超验的还原，这就好像是世俗生命与先验生命的统一给它开辟了通途。但是，当经验的生命或甚至纯粹心理的领域被置于括号之中的时候 ，这仍然还是一种先验的生命 ，或最终还是胡塞尔发现的活生生的在场的超验性。他应该进行主题化而并不因此提出生命观念的这种统一的问题。“没有精神的意识”（seelenloses）的基本可能性在《观念I》（§54）中已经提了出来，然而这种意识是一种活生生的先验的意识。如果在风格上按照的确非常胡塞尔化的动作得出结论说，经验的（或一般世俗的）或先验的生命的诸种观念从根本上讲是异质的，而且这两个名词之间保持着一种记述的或隐喻的关系，那么这就是包含问题全部重要性的关系的可能性。共同的根基使得所有这些隐喻成为可能，在我们看来，这种根基还是生命的观念。胡塞尔说，归根结底，在纯粹心理的东西——与先验意识相对的世界的领域并且这种意识是被自然与超越的世界整体的还原所发现的——和 纯粹先验的生命之间有一种平行性。

现象学的心理学实际应该向所有的活动着的心理学要求自身还原的假定以及自身语言条件的基础。我们正是应该回到这种心理学上来

确定诸种心理学观念的意义，而且首先是确定人们称之为心理的东西的意义。但是，什么东西能够区分这种现象学的心理学，即描述的、本相的、先验的科学和先验的现象学本身呢？什么东西能够区分发现纯粹心理的直接领域的中止判断和先验的中止判断本身呢？因为，被这种纯粹心理学开拓的领地从一切其他领域的角度看来都是有一种特权，而且它的普遍性支配着所有其他领域。一切被体验的东西都来源于这种心理学，而且任何领域或任何被规定的对象都通过它而表现出来。因此，纯粹心理的东西对于作为原初领域（archi-région）的先验意识的依附是绝对特殊的。纯粹心理经验的领域事实上遍及胡塞尔称之为先验经验的全部领域。但是，尽管 有这种完全的遍及 ，还是存在一种根本的差异，这种差异与其他任何差异都毫无共同之点；这实际是一种并不区别任何东西的差异，是不区分任何在者、经历、被规定的意义的差异；这种差异在没有使任何东西变质的情况下改变了所有符号，而先验问题的可能性也就是自由本身只是在这种差异中坚持着。因为这是根本的差异，所以若没有它，世界上任何其他的差异既不会有意义，也不会有幸原原本本 地显现出来。如若没有这样一种双重性——它绝不容忍任何的表里不一——的可能以及对这种可能的认识，如若没有在两种中止判断的活动之间伸延的不可见的距离，那先验的现象学就会从根本上被摧毁。困难在于这种意义的双重性不应该与本体论的双重性相适应。例如，简言之，胡塞尔明确指出：我的先验的我和我的自然的和人类的我[(5)]完全不同；然而，先验的我在任何东西中——即任何能够在区别的自然意义上规定的东西中——都不能与自然的和人类的我相区别，我（先验的）不是另一个。它尤其不是经验的我的形而上学的、形式的幽灵。这就得以揭示对于自己的心理的“我”绝对旁观的我的理论性形象以及隐喻；这也就得以揭示这全部类比的语言，人们为宣告先验还原，为描述这不寻常的、本身就是面对绝对先验的自我的“心理我”的对象，有时会使用这种语言。任何语言实际上都不可能局限于这种先验自我用以确立并且反对它的“世俗

的我”的活动过程，也就是在自我反思中，在verweltlichend Selbstapperzeption[(6)]中确立并且反对它的灵魂。纯粹的灵魂就是这种单子通过自身并且在自身中的奇特的自我对象化。[(7)]在此，灵魂同样来自一（单子的自我），并且能够在还原中朝着它自由地改宗。

所有这些困难都被包容在“平行论”扑朔迷离的观念之中，胡塞尔引述[(8)]令人震惊的、奇妙非常的“平行性”，甚至可以说是遍及现象学、心理学和先验现象学，二者都被理解为本相的流派。其中之一暗含着另一个，如果能这样说的话。这区分一些平行物的乌有（rien），这个没有它就没有任何解释的乌有，即任何语言都不可能自由地在真理中发挥而不被实在的境况所改变，这个若没有它任何先验的问题，即哲学的问题就不可能轻松的乌有，可以说，当世界的整体在它的存在中被中性化并被还原为现象的时候，它就涌现出来了。这个过程是先验的还原过程，它在任何情况下都不能成为心理—现象学的还原过程。心理经历的纯本相的因素可能并不包括任何被规定的存在，即任何经验的纯叙述性（factualité）；它并不要求任何意识的先验意义。但是，它所确定的诸种本质预先外在地假定在这种被称作心理的 世俗领域种类下的世界存在。此外，值得注意的是，这种平行不止是解放先验的以太（ether）：它还使（它是唯一能这样做的）心理的东西和心理生命 的意义变得更加神秘，也就是使一种能够以某种方式承担或哺育先验性的，使自己领域的广延与先验性相等的世俗性更加神秘，而又没有以某种一致性 与这先验性混淆起来。把这种平行论归结为一种一致，这种一致就是最吸引人的、最微妙的，但又是最使混合蒙暗不清的一致：先验的心理主义。反对这种平行论就应该在平行物中间保持不稳定的并受到威胁的距离，而且还应不断地对它进行质询。然而，既然先验的意识在自身意义中被一种世界的解体的假设所阻碍（《观念I》§49），人们肯定可以想像一种没有身体的意识，而这种意识若要出现而没有精神，那也同样是悖谬的。[(9)]然而，先验的意识除了是心理的意识之外，不是任何其他的东西。先验

的心理主义不承认这点：如果世界需要精神的补充，那世界中的精神则需要这个作为先验物的补充的乌有，没有这个乌有，就不会有任何世界显现。但是，如果人们关注胡塞尔对“先验物”概念的更新，那就相反应该避免赋予这种距离某种实在，使这种不可靠性实体化，或者使之成为世界的某种物或某种环节，即使是通过简单的类比。这就会使光线凝固于它的源泉之中。如果语言从来不回避类比，如果它甚至一部分一部分地成为类比，由于已到达这点，到达这一端点，它就应该自由地承担它自己的解体（destruction），并且抛出诸种隐喻以反对隐喻；在《九章集》（Ennéades）中，这就是服从最传统的命令式，就是接受它最明晰的形式，而不是接受它最原始的形式，而这从来就没有停止被移用直到《形而上学引论》（特别是柏格森的）。正是以语言对自身发起战争的代价，语言起源的意义与问题得到了思考。可以看出，这种战争不是诸如其他战争中的一种战争。它是意义的可能性与世界的可能性的论争。这种论争在我们由之看到它不能寓于世界，而只能以其先验烦恼寓于语言中的差异中 占有一席之地。它实际上远不仅寓于其中，它还是语言的起源，而且始终是语言的起源。语言保留着保留语言的差异。

后来，在《观念》后记（1930）和《笛卡尔的沉思》（§14和§57）中，胡塞尔又一次简明地引述了“意识的纯粹心理学”和“意识的先验现象学”之间的平行论。于是他说，为了批判“使一种真正的哲学成为不可能的”（《笛卡尔的沉思》§14）先验心理主义，我们应该不遗余力地实践区别平行物的差异（《后记……》第557页），平行物其一是在世界之中，另一个在世界之外而又不是在另一个世界之中，即不断地作为完全平行 的东西在离另一个最近的地方 另外存在。我们必须不惜代价地把这些“看来微不足道的、浅薄的、微妙的差异”收集并隐藏在我们的话语中（《笛卡尔的沉思》§14），这些差异“以决定性的方式规定着哲学的道路和歧途（Wege und Abwege）”。我们的话语应该在自身中保护这些细微的差异，同时在这些差异中巩固话语

自己的可能性和严格性 。但是，这两种平行物的独特统一把这二者互相联系起来，它并没有让这二者平分秋色，而是自己分裂，最终把先验物和它的异在焊接在一起，这就是生命 。人们实际上很容易发现，心理观念的唯一核心就是作为自我关系的生命，不论它是否在意识的形式下进行。“生活”（vivre）这个词因而是先于还原并最终逃避这种还原使之显现的一切分享的东西的名字。而这是因为它就是自己的分享和自己对于其异在的对立。由于这样规定了“生活”这个词，我们也为话语的不安全性的源泉命名，那是一个点，在这个点上，生活不再能在差异中保证它的可能性和严格性 。生命的 这种观念于是在一种不再是先于先验的素朴的请求之中被重新把握。但是，如果这种超一先验的生命的观念能够思考生命（在普通意义或生物学意义上讲），如果它从来就没有被铭刻在语言之中，那它就可能要求另外一个名字 。

面对现象学为保留言语、为肯定一种在逻各斯 和音素（phonè）之间的本质联系和只作为活生生的声音的可能性的意义的意识特权（胡塞尔从根本上讲从来没有问过这究竟是什么，尽管他进行了引人入胜的、没完没了的沉思，并且为此提供了那么多的革命的观点）所进行的坚持不懈、迂回的勤奋努力，人们可能不会那么惊奇。自我意识只在它对一个对象的关系中才显现出来，自我意识能够保留并重复这个对象的在场，它对于语言的可能性来说永远不是完全奇特的或在先的。我们将要看到，胡塞尔无疑曾经想要维持从一开始就是无声的、先表达的体验层次。但是，由于存在把属于意识本质的理想对象确立起来的可能性，这些只是由于创造或瞄准的活动才显现的作为历史产物的理想对象，意识的成分和语言的因素会越来越难于分辨。那么，它们的不可分辨性难道没有把非在场和差异（中介性、符号、回归等）导引至自我在场的核心之中吗？这个困难要求得到一个答案。这个答案就叫做声音。声音之谜似乎对于声音在此要回答的一切都那样纷繁深邃。声音应该模拟在场的维护，而且口头的语言史应成为这

种模拟的档案，这就已经阻止我们在胡塞尔的现象学中把“声音回答的困难”看作一种体系的困难或一种特别属于它的矛盾。这还阻止我们去描述这种模仿，这种模仿的结构具有无限的复杂性，就好像一种幻觉、一种幻影或错觉一样。这些观点反过来又归结于语言的模拟，就如同归结于它们共同的根源。

还应说的是，这种“困难”使胡塞尔的整个话语结构化，我们应该承认这种话语的工作。胡塞尔运用最细致的批评发掘了被形而上学全部历史所包含的音素的必然特权的种种根源，并同时彻底改变这种特权。因为，胡塞尔并不是对无声的实体或肉体的声音、也不是对世界中的声音体承认一种与普通逻各斯的起源相似的地方，而是相对于现象学的声音，对超越肉体中发出的声音、气流，相对于把词体改变为肉体、把机体（Körper）改变为一种肉体（Leib）、一种精神的身体（geistige Leiblichikeit）的意向的活跃。现象学的声音就是在世界的不在场中的这种继续说话并继续面对自我在场——被听见——的精神肉体。显然，人们用以与声音联系的东西是与词的语言、一种由统一构成的语言——人们可以认为它们是可还原的、不可分解的——联系在一起，它们把所指的观念与能指的“声音复合”焊接在一起。尽管胡塞尔的描述是小心谨慎的，对“词”的观念的可能是原始的分析业已在现象中留下了这两种主要动机之间不可缓解的紧张状态：形式主义的纯粹性和直观主义的彻底性。

作为意识的在场的特权只能够——就是说，历史地被确定犹之乎被揭露——特别通过声音被建立，这正是从来没有在现象学中占据过主要地位的自明性所在。根据一种既不仅仅是过程的、也不直接是正题的方式，在一个既不是中心的、也不是侧面的场所中，这种自明性的必然性似乎在现象的大全上面即一种“获取”（prise）上面得到了保证。这种“获取”的本性在习惯地献身于哲学史的哲学的观念中是难以想像的。但是，我们在此的意图并不是要直接谋划这种获取的方式。

我们只是要指出这种获取在《逻辑研究》的第一卷的开始就已露端倪——而且是非常明显地显露出来。

---

(1) 《形式的和先验的逻辑》，第35节，b，见法译本，苏珊娜·巴什拉译，法国大学出版社，第137页。（以下注释，除标明外均为原注）

(2) 除了某些必要的前言或开场白，本书是把意义作为在《逻辑研究》中一开始就确定的理论来分析的。为了更好地沿循这部著作困难而又曲折的意路，我一般坚持比较的方法，即比较胡塞尔现象与其他古典的或现代的关于意义理论之间的相似与对立。本书每一次涉及《逻辑研究》都旨在指明胡塞尔思想的一般解释原则，也是为着将来系统阅读这部著作做初步准备。

(3) 《现象学和形而上学的终结》，EIIOXEΣ，雅典，1966年2月。

(4) 见法译本（H. 艾利，L. 克勒凯勒，R. 舍雷译）第二卷、第二章，第136页。我每当引用此译本时，都用法译本（tr. fr）表示。在此，我们已经用Bedeutungen代替signification。

(5) 《心理现象学》（*Phänomenologische Psychologie*），Vorlesungen sommersemester，1925，Husserliane，IX. p. 342。

(6) 《笛卡尔的沉思》，§45。

(7) 《笛卡尔的沉思》，§57。

(8) 《心理现象学》，第343页

(9) 《观念，I》§54，法译本，利科译，第182页。

第一章　符号和诸种符号

胡塞尔首先揭示了一种混乱：符号（Zeichen）这个词在普通语言中总是、在哲学语言中有时是包括两种相异的观念：表达（Ansdruck）的观念——人们一般经常错误地把它看作为符号的同义语——和指号（Anzeichen）的观念。不过，在胡塞尔看来，存在一些并不表达任何东西的符号，因为它们并不传递——我们还是用德语来表示——任何人们可称作Bedeutung或Sinn（意义）的东西。这就是指号。诚然，指号与表达一样也是一种符号。但是它与表达不同，它作为指号，被剥夺了Bedeutung或Sinn：Bedeutungslos，Sinnlos（缺少意义的）。这并不因此是一个没有意义的符号。从本质上讲，不可能有无意义的符号，也不可能有无所指的能指。这就是为什么习惯上把Bedeutung译为signification（意义），尽管这种译法使得、而且不可避免地使得胡塞尔的原文有被弄乱的可能，还会使原文在其对称的意向中变得不可理解，以至使所有依附于这些最初的"基本区别"的东西变得不可理解。人们可以和胡塞尔一起用德文说一个符号失去了意义（是Bedeutungslos而非Bedeutsam），而不会有任何荒谬之处，但却不能毫无矛盾地用法文说一种符号失去了意义（signification）。人们可以用德文谈论作为bedeutsame zeichen（意义符号）的表达，胡塞尔已这样做了；而人们却不能不加赘言地用能指符号（signe signifiant）翻译bedeutsame zeichen，这就与胡塞尔的自明性和意向性相反，使人想到可能会有一些不是能指的符号。尽管对法语提供的这样的翻译发生怀疑，我们还应该承认很难找到其他词来代替它。所以，我们只是在相关和关键的翻译中提出一些批评意见。不过，我们还试图提出一些介于解释与翻译之间的解决办法。因此，这些解决办法只有在胡塞尔的文章中才有价值。面对这个难题，我们更经常地是

按照其价值有时引起争议的过程，保留德文词，并加上注释来说明它。

胡塞尔很快就确定表达——总是设定意义的理想性——的表达性与口头（Rede）话语有着一种不可还原的关系。表达是一种纯粹语言学的符号，而且这恰恰是以最初的分析把表达与指号区分开来的东西。尽管口头话语结构异常复杂，它事实上总是包括我们看到的要以最大努力才可包括在其界限中的记述层次。胡塞尔保留了口头话语对表达的专门权利。因而也是纯粹逻辑性的权利。因而很可能，人们若用"意谓"（vouloir-dire）来定义bedeuten，而不曲解胡塞尔的意图，这是同时在两种意义上讲的：一是正在说话的主体，如胡塞尔所说是在"某物上面"表达的主体要说；二是表达要说；[(1)]确实，意义（Bedeutung）总是某人或话语要说的：总是话语的一种意义，一种推论的内容。

我们知道，与弗雷格[(2)]不同，胡塞尔在《逻辑研究》中并没有区分Sinn和Bedeutung："此外，我们认为，Bedeutung要说的与Sinn要说的是一样的。另一方面，恰恰在观念的情况下，轮流使用平行的和可用的词是很方便的；特别是在这种类型的研究中，人们应该深入了解意义（Bedeutung）这个词的意义。但是，在考察中还有要进一步考虑的其他东西：那就是顽固地要把这两个词混为一谈的习惯。在这些情况下，似乎区别它们的两种Bedeutungen（所指）（如弗雷格所主张的）、把其中一个用于我们的意义上的Bedeutung，而把另一个用于被表达的对象，这些都是不无危险的（§15）"。在《观念I》中，两个概念之间的断裂具有与弗雷格所说的完全不同的功能，这种断裂更坚定了我们的看法：Bedeutung被保留在口头表达和口头话语的理想意义的内容之中，而Sinn则遍及整个思维对象的范围直指它的非表达的层次：我们从一开始就承认人们常说的表达的可感一面，也可说肉体的一面和非可感的"精神的"一面之间的区分。我们不应该介入到过于局限在前者之中的争论中去，也不应使用二者用以统一起来

的方法。自然，也是由此，我们指示了并非不重要的现象学问题的诸种题目。我们特别要注意到，意谓（vouloir-dire）和意义（Bedeutung）这些词从根源上讲只与语言范围（sprachliche Sphäre）和表达它的"表达"（des Ausdrucken）的范围有关。但是，人们几乎不能避免——同时在认识的范围内这是重要的一步——扩大这些词的意义（Bedeutung），也不可避免地使这些词发生一种适当的变化，这种变化使它们能依某种方式在思维—思维对象的范围内使用：也就是应用于一切活动中去，不论这些活动是否与表达的活动交错（Verflochten）。这样，在一切意向体验的情况下，我们甚至不断谈论"意义"sens（Sinn）这个一般与意义（Bedeutung）相当的词。为了准确起见，我们倾向于沿意义（Bedeutung）的老概念，特别是"逻辑意义的"（Bedeutung logique）或"表达的"（expressive）复杂用法。至于Sinn这个词，我们继续把它用于更广泛的范围内。而且在下面还要涉及的过程中肯定——特别是在知觉中——有一种体验或意义的先表达层次后，这个意义层次总是能够接受表达和意义，胡塞尔指出"逻辑意义是一种表达"。（《观念I》，§124）

指号与表达之间的差异在描述中很快就显现为功能性的，而不是实体性的。指号和表达是一些功能或是一些能指的关系，而不是术语。单独的一个现象可能被理解为表达或指号，推论的或非推论的符号。这取决于使之起跃的意向性体验。描述的功能特性同时提供了困难的规限并使我们进入困难的中心。这两种功能可能互相交错、互相混淆于同一符号的环链和同一种意义之中。胡塞尔首先谈到一种功能对另一种功能的加入或并列："指号（Anzeichen）意义上的符号（区别的符号、标志等等）不表达任何东西，除非它们另外履行指示（neben，在……旁边；胡塞尔特别强调）的功能，一种意义（Bedeutung）的功能。"但紧接着，他就谈到紧密的交错，谈到混淆（Verflechtung）。这个词经常在一些关键的时刻又出现了，这并不在意料之外。在第一段中，已经有这样的话："意谓（bedeuten）——在

交流的话语中（in mitteilender Rede）——总是与存在—指号的一种关系交错在一起的……”

我们于是已经知道，推论的符号以至意谓事实上总被混淆、被捕获在一种表述体系中。被捕获，即被染指：这是胡塞尔要作为逻各斯的可能性重新把握的意义（Bedeutung）的表达和逻辑的纯粹性。它事实上总是在意义在交流的话语中被捕获的时候而被混淆交错（allzeit Verflochtenist）。的确，我们将看到，交流本身在胡塞尔看来是表达的一种外在层次。但是，每当它实际产生时，一种表达就包含一种交流的价值，即使表达并没有在其中被穷尽或者这种价值只是与表达有简单的联系。

应该确定这种交错的各种形态。但事情已经很清楚：紧密联结表达和指号的交错具有的只叙事实的必然性在胡塞尔看来不应该开启一种严格本质区分的可能性。这种可能性纯粹是判断的和现象学的。任何分析都将使事实与权利、存在与本质、实在与意向功能之间的分离日趋发展。由于完全超过那些中介并且颠倒了明晰的次序，我们很想说，这种分离规定了现象学的空间本身，它并不先于语言问题的存在，而且不作为一个其他范围或其他问题之中的一种内部范围进入这个空间。而相反，它只有在语言的可能性中并且通过这种可能性才展现出来。而它的判断价值，它的区分事实和意向权利的权利完完全全地取决于语言。它自身则取决于对指号和表达进行彻底区分的价值。

让我们继续我们的探讨。任何表达都会这样不由自主地被捕抓到一个记述的过程中。但是，胡塞尔承认对立面不是真实的。人们于是可能希望把一种“指号”的种类变成为表达的符号。在这种情况下，人们最后可能说，言语只是一种动作的形式，不论人们赋予它什么样的尊严和活力。在言语的基本中心中，它不仅仅是被胡塞尔看作为事故（它的形体面貌，它的交流功能）的东西，这并没有超出胡塞尔的观点，属于意义的一般体系。这样的体系与记述的体系就相混起来。

而这恰恰就是胡塞尔所反对的。为此他应揭示说，表达不是一种记述，尽管一切表达都与记述相混，反之是错误的。“在涉及表达时，如果我们首先像习惯上所做的那样与活生生的合词组（collocution）中运转的表达划定界限，那指号的观念与表达的指号相比较就显现为具有最宽广外延的观念。从内涵的角度看，它全然不因此而成为类。意谓（bedeuten）从记述的意义上讲，并不是一种存在一符号。如果说它的广延更加狭窄，那只是因为‘意谓’总是——在交流的话语中——在这指号—存在的关系中交错纵横，而且因为这种指号—存在相反奠定了一种更加宽广的观念，因为它也恰恰能够在这种交错之外表现出来。”（§1）

为了证明类／种关系的决裂，就应该重新找到——如果它确实存在的话——一种现象学的处境，在这种处境中，表达不再在这交错中受到阻挡，不再与指号交错。因为，这种染指总是在实在的合词组（collocution）（同时因为表达在其中指示了一种总是从直观那里窃取而来的内容，即别人的经历，而且还因为意义的理想内容和表达的精神面貌在其中与可感的面貌统一起来）中产生，正是应该在无交流的语言中，在独白的话语中，在“灵魂的孤独生命”（imeinsamen seelenleben）的绝对低沉的声音中追捕表达的未开启的纯粹性。通过一种奇特的悖论，“意谓”只有在对某种外表的关系被悬搁起来的时刻才能把它的表达性的被集中纯粹性孤立起来。仅仅是对某种外表的关系，这是因为这种还原正视“意谓”的直观，正视意向的意义（Bedeutungsintention），所以在纯粹的表达性中，它并不取消，相反揭示一种对于对象的关系，一种对象理想性的目标。我们刚才称作悖论的东西事实上只是在其本质中的现象学计划。现象学超越了“唯心论”和“实在论”、“主体论”与“对象论”等等之间的对立，它的先验唯心论从一种“内在性”出发，或毋宁说从对自我的一种接近、从一种并不只是简单的外表而是一种对“那里”和一般外表关系的内在可能性的特性（Eigeibeit）出发适应了描述对象（Gegenstand）的对象性以及现

在（Gegenwart）的在场——和在在场中的对象性——的必然性。所以，意向意识的本质只会在一般存在着的世界的整体性的还原中被揭示出来（见《观念I》，§49）。

这种动向在《逻辑研究》第一卷中谈到表达和作为对对象的关系的"意谓"的时候已见端倪。"但是，诸种表达在它们在其中不再作为指号 而活动的灵魂的孤独生活中还发挥了它们'意谓'的功能。符号的两种观念并不因此作为更广义或更狭义的观念而绝对地互相关联。"（§1）

在开拓灵魂的孤独生活领地并在其中重新把握表达性之前，应该规定和还原记述的领域。胡塞尔就是由此开始的。但在继续之前，我们暂且把这问题搁一下。

我们刚刚表述的运动实际上可能提供两种解释。

一方面，胡塞尔似乎武断而又急迫地压制了有关一般符号结构的问题。由于他主张一开始就彻底分离两种相异的符号，分离指号和表达，他并不问一般的 符号是什么。他在开始时就应该运用并承认：具有一种意义家园的一般符号的观念只能从一种本质那里获得到统一；它只能在自身中自我调节。而一般符号应该在经验的本质结构中，在对一种边缘域（horizon）的亲近中而被认识。为了在论争展开时理解"符号"这个词，我们应已经拥有先一领会与本质之间的一种关系，拥有一般符号的功能和基本结构。也仅仅是在这以后，我们将偶尔能够区分作为指号的符号和作为表达的符号，即使这两种符号并不是根据类和种的关系而被安排的。根据胡塞尔的区分本身（参见§13），人们能够说，一般符号范畴不是一种类，而是一种形式。

一般符号是什么呢？由于几种原因，我们并不企图回答这个问题。我们只是要说明：胡塞尔在什么意义上可能阐明这个问题。"任何符号都是某物的符号……"，为了某物，这是胡塞尔直接引出分裂的最初讲话："但是，并不是任何符号都有一种意义，一种与符号一起被'表达'的意义（Sinn）。这就设定：我们领悟到'为……的存

在'在'在……位置上存在'的意义上的含义"；我们应该习惯理解这种替换和回溯的结构，为的是在这种结构中记述的和表达的回溯之间的相异性能够变得可以理解，甚至被揭示；同样，也为的是使它们之间的种种关系于我们成为可理解的，即使是在胡塞尔所领会的意义上讲。实际上（§8），胡塞尔接下来是要揭示：有表达力的回溯并不是指号的回溯。但是，在一般符号——它如此清楚地提出不可见物能够随后被改变为回溯（Hinzeigen）和显示（Anzeigen）——的意义上讲，没有提出任何起因的问题。然而，人们已经可以猜测——我们下面可能还要证实这一点——这个"指示"（Zeigen）是表现指号和表达之间全部交错的根源和必然性的地方。从此，这将成为遍及胡塞尔所分析的对立与差异（它们在一些传统形而上学的观念中都有所论及）还没有被描绘的地方。但是，把"意义"的逻辑性选择为主题的胡塞尔，已经认为能够在语法的一般先验中孤立出语法的逻辑先验，他坚决地介入到指示（Zeigen）的一般结构的改革之中：是回溯（Hinzeigen），而不是显示（Anzeigen）。

在活动观念的起点和先理解方面没有问题，是否就必然反映着一种教条主义？难道人们不可以在另一方面把它解释为批评的警惕性？关键难道不恰恰在于否定或抹杀作为表面起点甚至作为偏见或假设的先领会呢？有什么权利把某物的本质统一推测为符号呢？胡塞尔是要以肢解显象（apparence）来使统一解体，他是要把统一还原为没有观念的言语性（verbalité）吗？如果没有一种符号的观念和一些种类的符号的观念，那是否会产生人们滥用同一个词来表示的两种不可还原的观念呢？胡塞尔在第二段的开头恰恰谈到"与'符号'一词相联系的两种观念。"当人们责备他没有从对一般符号的"符号一存在"提出质疑开始时，难道不是过于急迫地要相信一个词的统一吗？

更严重的是，在提出"什么是一般符号"这个问题时，人们就把符号的问题强加在本体的意向上面，人们宣称：要在一种本体论中给意义（signification）以地位，基本或局部的地位。这正是传统步骤所

在。人们要把符号强加给真理，把语言强加给存在，把言语（parole）强加给思维，把书写强加给言语。说可能有一般符号的真理，难道不是在假设符号不是真理的可能性，符号并不构成真理，而只是赋予真理以意义，只是重新制造真理，使之肉身化，然而使之有所标记或回溯到真理吗？因为，如果符号是以某种方式先于人们称作真理或本质的东西的话，那谈论真理或符号的本质就没有任何意义。人们是否可以认为——胡塞尔可能已经这样做了——如果把符号看作一种意向运动的结构，那符号不就落入一般意义上的物（sache）的范畴，不就是一个人们将要对之提出问题在"在者"吗？符号除了是"在者"之外，还能是什么呢？它难道不是一种并非一个物、而且不会陷入"是什么"这个问题的唯一的"物"吗？相反，难道不是符号偶然地产生这个"物"吗？而因此又把这个物制造成就像那个（ti esti）帝国一样的"哲学"吗？

胡塞尔肯定"逻辑意义是一种表达"，他认为只有在陈述[(3)]中才会有理论的真理，他坚决涉足作为真理可能性的语言学表达问题，而并没有假设符号的本质统一，因而胡塞尔似乎推翻了传统步骤的意义并且在意义的活动中关注在自身中并没有真理的东西，这些东西制约了真理的运动和观念。胡塞尔的这条思路一直延续到《几何学起源》，他越来越关心在意义中，在语言和记录理想对象性的标记中制造 而不是录制 真理或理想性的东西。

但是，后一种运动并不简单。我们的问题正在于此，而且我们下面还要谈到它。现象学的历史命运归根结底似乎是在两种动机之间被理解：一方面，现象学是素朴本体论的还原，是向意义与价值的生动结构的回归，是向着普通符号制造真理和价值生命的活动的回归。而同时，由于另外一种必然性没有简单地与这个运动[(4)]并列，这种必然性也就证明了古典形而上学的在场，并且标志着现象学对于古典本体论的依附关系。

我们正是把这种依附关系选择为与我们最为相关的问题。

(1) to mean，meaning与bedeuten，Bedeutung是十分巧妙的对应词，我们就不用法语了。

(2) 弗雷格（Frege，1848—1925）：德国数学家、逻辑学家、哲学家。——译注。

(3) 这是胡塞尔从《逻辑研究》到《几何学起源》经常涉及的论点。

(4) 这是人们可以用来解释形而上学与古典本体论关系的运动。若加上尼采与柏格森的批评，这种批评就更有被规定的、被限定的、然而又是确实的相近之处。它无论如何属于一种历史外形。在这些变故的历史外形中继续形而上学的东西，就是海德格尔思考中最常用的术语之一。因此，在这些问题上（对一个词的先理解的起点，“是什么”问题的特权，语言与存在或真理之间的关系，对传统本体论的依附等等），仅对海德格尔文章粗浅阅读，有些人就断言这些文章站不住脚。我的想法正相反，如果在此，我们不能在海德格尔的观点中伸延，我们就永远不能在那些人之前避开。当然这并不是要说，我们经常在他们之后避开。

第二章　指号和还原

形而上学的依附无疑是在我们现在又重提的术语中被揭示的：指号的内在性对于表达的依附。胡塞尔只花费三个段落来论述"表述（in-dication）的本质"，而在同一章里，却为表达 花费了十一个段落。根据逻辑学和认识论的语言，问题在于把表达的独特性紧扣在"意谓"上面，紧扣在对理想对象的关系上，简言之，对于记述的分析应该是初步的和"还原"的。应该把记述作为外在的和经验现象排除开，使之抽象化并"还原"它，即使一种紧密的关系确实把它与表达联系起来，即使这种关系经验地使它与表达交错。但是，这样一种还原是困难的。它表面看来只在第三段的结尾才告完成。有时是另一种类型的一些表述的参与不断地在后面重新出现，而且清除它们的任务并没有完成。如果连接指号和表达的交错关系（Verflechtung）原则上讲是绝对不可还原的、错综复杂的，如果记述并不作为多少执着的依附而被补充到表达之中，而是寓于表达运动的本质严密性之中的话，胡塞尔的全部理论——特别是《逻辑研究》之外的著作——就会受到威胁。

表述的符号是什么？它首先可能是自然的 （火星上的运河表明可能有高级动物存在），也可能是人造的（粉笔标记，柱头上的标志，协约条款的正本）。[(1)]本性和结构的对立在此没有任何合理性，而且并不分裂表述功能的统一。这种统一是什么？胡塞尔把它描述为某种动机（motivierung）的统一：就是把运动赋予某种作为"思维着的存在"的东西，为的是从对某物的思维过渡到某物。现在，这种定义还是很一般的。这个过程可能是信念（Uberzeugung）或是假设（Vermutung），而且它总是把现时的 认识与非现时 的认识联系在一起。在这种在普遍性等级上被观察的动机中，这种认识可能包括任何对象（Gegenstand）或物的状况，而并不必然地是经验存在者，即个

体存在者。为了指定被认识物（现时的或非现时的）范畴，胡塞尔有意使用了特别一般的概念（Sein，Bestand），这些概念能够遍及存在或理想对象以及经验存在者的坚固性与结构。Sein（存在），Besteben（存在），Bestand（确实性）这些在段首经常出现的基本词汇——并不归结为Dasein（此在），existieren（生存），Realität（实在性），而且，这种差异对胡塞尔来讲是很重要的，我们现在要证实这一点。

胡塞尔就这样定义了最普遍的本质共同体，这种本质共同体集合起一切表述的功能："（在这些情况下）我们于是以这种共同体的名义获得这样的境况：某人对之有现时认识的对象或确实性之物的状态向他指示了其他某些对象的确实性或物的状态，因而对其中一些存在的信念被他体验为动机（即体验为模糊不清的动机），这种动机规定着其他存在的信念或假设。"（§2）

但是，因为这种本质共同体还是那样普遍，以致它遍及记述的全部领域和其他的物。或毋宁说，因为这就是在此描述的一种指号，我们不妨说，这种本质共同体超出了严格意义上的记述，现在应该探讨这种记述。我们看到，一方面区分存在或确实性，另一方面区分生存、此在（Dasein）或实在性（Realität）是十分重要的：这样规定的一般动机就是一个"因为"的动机，这个"因为"能够拥有表述（Hinweis）的隐喻意义，同时还拥有演绎的、清晰的和断然的证明。在后一种情况下，"因为"当场并立即（hic et nunc）连接一切经验之外的自明而理想、恒常而不懈的必然性。"在这里，一种理想的合法性被揭示出来，它一直伸展到被动机当场并立即连接的诸种判断之外，并且在一种先验的普遍性中包容一切有同样内涵的判断，甚至包容一切拥有同样形式（form）的判断。"连接那些针对必然和自明、理想—客观的理想性的经历与活动能够归入偶然的和经验的、而且"非自明"的表述的范围；但是，在自明揭示中连接理论对象的内容的诸种关系并不来自于表述。第三段所做的全部分析都在于要指出：一、即使A

用某种完全经验的 立场（以最高的或然性）指示了B，这种表述也永远不会是对断然无疑持必然性的证明，为的是通过“理性的真理”与“事实的真理”的对立在此重新找到古典的图式。二、即使表述相反似乎涉入一种证明之中，它也将永远属于心理动机、活动、信念一类，而永远不会属于被连接的真理的内容一边。

这种表述（Hinweis）和证明（Beweis）之间，即indication和démonstration之间的必要区分不仅仅提出与我们在前面谈及指示（Zeigen）时所提出的问题类似的形式的问题。在致力于清楚地指出未见物并为在证据的自明性中揭示一些可见的东西之前，显示（Weisen）是什么呢？这种区分使已被指出的“交错”的困难也变得尖锐起来。

现在，人们事实上已经知道，在一般意义的范围内，全部心理体验在它的活动 面貌之下，即使它们针对理想性和客观的必然性，也只能认识表述的环链。指号落入绝对理想的客观性内容之外，即落入真理之外。而且在此，这种外在性——或不如说这种指号的外在特性——在其可能性中与将来的一切还原的可能性是不可分离的，不管这些还原是本相的还是先验的。表述的意义由于来源于联想[(2)]的诸种现象，总是联系世界上的一些经验的存在者，它在语言中就遍及所有经受还原的东西，纯叙述性（factualité），世俗存在，本质的非必然性，非自明性，等等。人们是否已经有权利说，对还原的将来的全部论争，这种论争在其中被说出来的全部观念的区别（事实/本质，先验性/世俗性以及所有与之组成体系的对立）都在这两种符号类型的分离之中发展了吗？是与这种分离同时，还是在这种分离之中并由于这种分离才发展的呢？规定纯粹心理的东西——在世的——和纯粹先验的东西——不在世的——之间的关系并且因此集中了胡塞尔现象学全部谜语的平行性 观念，在此难道没有在两种意义之间关系的形式下表现出来吗？然而，胡塞尔从来没有想要同化一般体验（经验的或先验的）和语言，他要不断努力在先验生命的面对自我在场外囊括意义。

我们刚才提出的问题实际上使我们从评论过渡到解释。如果我们能够对这个问题做出肯定回答，那就应该与胡塞尔的明确意向相反而总结说，“还原”在变成方法之前，就与口头话语最自发的活动、言语最简单的实践、表达的权力相互混淆。在我们看来，这个结论尽管在某种意义上讲应该构成现象学的“真理”，它在某种程度上是与胡塞尔的明确意向相悖而行的，这鉴于两个原因：一方面，我们在前面已经提到，因为胡塞尔相信意义的一种先表达和先语言的层次，他相信这种层次是由还原在驱除语言层次的时候所揭示的。另一方面，如果没有表达，没有话语的“意谓”，那全部话语就不是“表达的”。尽管不存在没有表达核心的可能的话语，人们还差不多能说，话语的整体是在记述的网络中被把握的。

---

(1) 胡塞尔在他的例证的逻辑与分析中，应该能够援引一般的图形。尽管在他看来，书写在它固有的层次上无疑是记述的，而书写还是提出一个大概在此可以解释胡塞尔谨慎的沉默的问题。这是因为，假设书写在胡塞尔给予这个词的意义上讲是表述，书写就有一种可能使所有这些基本的区分解体的神奇的特权：发音的书写（或不如说，所谓滥用和全部地发音的书写的纯粹发音部分），它所能指示的东西就会是一种“表达”；而非发音的书写，在把它和“意谓”直接联接起来的东西之中，代替了表达的话语。我们对这个问题不想多加讨论：这个问题属于我们这本论著的最终目标。

(2) 参见第4节：指号的观念在心理事实中有其“根源”，即在其中人们能通过抽象化把握它，这些心理事实属于应该在《观念联合》的历史名义下理解的更加广义的事实团体，等等。人们知道，由于在先验经验的领域中更新和运用这个观念，胡塞尔从未停止过用“联想”的观念进行活动。在此，从纯粹表达性中被排除的东西，就是表述，就是由此在经验心理学意义上的联合。这些就是人们为了认识支配表达的意义的理想性而置之于括弧之中的经验心理体验。当必须使经验主体性中性化的时候，指号与表达之间的区分于是首先在现象学的必然而又临时“客观”的阶段中显现。这种区分在先验的正题化深化了分析的时候，在人们回到构成的主体性上的时候，将保留其全部价值吗？胡塞尔后来再也没有展开这个问题。他继续运用《逻辑研究》第一卷的“本质区分”。但是他再也没有在《逻辑研究》的主题上重新开始、

重复正题化的研究，即通过这种研究，其他一切观念就会不断地被重新提出、被证明、肯定，并且不断地出现在一种描述的中心。

第三章　作为自白的“意谓”

让我们假设表述被排除，表达留了下来。那什么是表达呢？它是承担意义的一种符号。在第五段中，胡塞尔对它进行定义：Ausdrücke als bedentsame Zeichen（诸种表达是“意谓”的符号）。

一、也许，意义（Bedeutung）只有与言语、口头话语在一起才在符号中发生，才把符号改造成为表达：“我们把‘意谓’的符号，表达与表述的符号区别开来”。但是，为什么是“表达”，又为什么是“意谓”的符号？人们只有在一种意向的深刻统一之中联系一系列的原因才可解释这个问题。

1．表达是内在化过程。它在某种外在中表达某种首先处于某种内在之中的意义。我在前面已指出，这种外在和内在是绝对原始的：外在不是本性，不是世界，也不是相对意识而言的实在的外在性，这正是应该明确之处。意谓 针对的是外在——它是理想对象的外在。这外在于是得到表达，它在另一个外在中外在于自我，而且永远在 意识之中： 我们可看到，表达的话语本身就其本质来说并不需要真正在世界之中被大声说出来。作为“意谓”符号的表达是在胡塞尔开始作为“灵魂的孤独生活”规定的“和自我在一起”或者“在自我旁边”（l'auprès-de soi）之中摆脱自我的“自在的意义”的双重出口。后来，在发现超验的还原之后，胡塞尔把表达描述为意识的意向行为-意向对象的范围，如果我们为了更清楚地理解事先参考《观念I》的相应段落，我们就会看到，表达的“非生产”层次像镜子一样要反映、反思有关其形式和内容的另外一种意向性。对于对象性的关系于是标志着一种“先表达”的意向性，这种意向性是针对随后将被改造成为意义和表达的一种含义。这个向着本体意义、然后又向着表达的、被重复和被反思的“出口”，应该是非生产的双重性，即它不会自然而然地产生，特别是如果人们

注意到：胡塞尔所说的非生产性就是在表达和观念的东西的形式中耗尽精力的生产性，这种形式是与这种功能一起被导引出的。[(1)]我们下面还要谈到这个问题。这里，我们只是指出胡塞尔所说的“表达”意味着什么：是一种活动的摆脱自我的“出口”，是只有在声音和“现象学”声音中才能停留在自我中的意义的“出口”。

2．《逻辑研究》中，“表达”这个词由于另一个原因已经提了出来。表达是一种志愿的、坚定的、一部分一部分地意识到的、意向的内在化。如果没有对于使符号活跃起来的主体意向，就没有能赋予主体一种精神性的表达。在表述中，使符号富有生气需要两个条件：符号的身体——它并不是一种气流；和被指示物——世界中的一种实存。在表达中，意向是绝对明确的，因为它使一种声音富有活力，这种声音仍然完全是内部的，因为被表达的是一种意义，即一种并不存在于世界之中的理想性。

3．如果没有志愿的意向，就不会有表达，这从另一种观点得到证实。实际上，如果说，意谓总是寓居于表达之中，并且表达赋予意谓以活力，那是因为，胡塞尔认为：统摄，也不妨说对意义的解释、理解和认识永远不能在口头话语之外发生。只有这种话语能够对一种说明呈现。从本质上讲，统摄永远不会是阅读，而是听。“意谓”的东西，即“意谓”所要说的，就是意义，它为说着的东西和说话者保留着，因为它说它所要说的：明确、清楚而有意识地说。让我们论证一下。

胡塞尔承认，他对“表达”的使用有些“压制”语言。但这样进行的强制纯化着他的意向，而且同时揭示着形而上学牵涉的共同基础。“让我们确定，任何话语和话语的任何部分以及基本上具有相似本性的符号都是一种表达，不论话语是否真正被说出来（Wirklich geredet），因而也不论是否在交流的意向中对什么人说了出来。”因此，构成被说出来的东西的全部真实性、意义的形体象征、言语的机体的东西，在其理想性中属于一种经验地被规定的语言的东西，如果不是在话语之

外，至少也相异于如此这般的表达性，相异于纯粹的意向，若没有这种意向，就不会有话语。经验真实性的整个层次，即话语的纯叙述整体属于我们还没有完全认识其广延的表述。话语（discours）的真实性和它的事件整体是表述的，这不仅因为它是在世的，是被抛到世上的，还因为，作为话语，它在自身中保留某种属于非志愿 的结合的因素。因为，如果意向性从不简单地说出意愿，那么在表达（假定有一些界限）的经历范围内，意向性意识和意愿性意识在胡塞尔看来是同义语。而如果人们由此而认为——就像胡塞尔在《观念I》中要求我们的那样——任何意向的体验在原则上能够在表达的体验中被把握，人们可能应该总结说，尽管有接受的或直观的意向性主题，尽管有被动的起源，意向性观念仍然在意志形而上学的传统中，就是说，干脆可能在形而上学中被理解。支配着全部先验现象学的明确目的论从根本上讲只是一种先验的意志论。意义要求被意指，它只能在一个"意谓"中被表达，而这个"意谓"只是意义的在场的"意谓"。

这就可以解释下列现象：所有通过作为意志的精神（Geist）逃避纯粹精神意向，逃避纯粹赋予活力的过程的东西，都从"意谓"，也就是从表达中被驱逐出来：比如面部表情（physionomie）的游戏、动作、身体的整体与世俗标志的整体，总之，如同上述可见物和空间物的整体。它们所以这样，是因为它们没有被精神（Geist）、意志以及在词和人体中把机体（Körper）改造成为肉体（Leib）的精神性加过工。身体与精神的对立并不仅仅处在这种意义理论的中心，它被这种理论所证明，而且因为它不断地在哲学中制造这种理论而依附于语言的解释。这样的可见性、空间性只能够失去意志的面对自我的在场，而且只能失去开启话语的活跃精神的自我在场。它们断然无疑地标志着这种在场的死亡 。因而："相反，我们（从表达中）排除面部表情的和我们用以伴随我们话语的诸种手势（geste），而我们并不是有意做这些手势的，而且无论如何是不抱有交流的意向或者可以说在这些手势中即使没有话语的合作，一个人的精神状态为了他的周围而变成

可理解的‘表达’。这样的内在化（Aüssernngen）全然不是话语（Rede）意义上的那些表达，与那些表达不同，它们在自我内在化的人的意识中与被内在化的体验并没有现象的统一，通过这些内在化，一个人与另一个人毫无交流，在这些体验的内在化中，如果一人单独与另一个人在一起，不管对另一个人还是对他自己来说，都缺少以明确方式（in ausdrücklicher Weise）表述某种‘思想’的意向，简言之，这种类型的‘表达’严格说来并没有任何意义（Bedeutung）。”它们什么也不要说，因为它们不要 说任何东西。在意义的范围内，明确的意向就是表达的意向。暗含的东西是不属于话语的本质的。胡塞尔在此肯定手势和面部表情游戏的因素，当然更不必说（a fortiori）是与先意识的或无意识的语言等值的。

人们偶尔应该能够一般地“解释”手势、面部表情的游戏，非意识、非志愿的表述，人们有时还能在议论的和特别的说明中重新理解它们并阐述它们，在胡塞尔看来，这只是证明了前面所讲的区分。这种解释使人认识到一种潜在的表达，一种尚在等待的“意谓”（bedeuten）。没有表达的符号只是在人们能使它们说出它们彼此间耳语的内容，说出它们在一种含糊不清的嘟囔中所要求的东西的情况下才要说出来。诸种手势只是在人们能听到它们并说明它们的时候才要说话。在人们把Sinn和Bedeutung同一起来的时候，所有对抗解释（Deutung）的东西都没有任何意义，而且也不是严格意义上的语言。语言的本质是它的最终目标，而它的最终目标是作为“意谓”的意愿的意识。停留在这样被定义的表达性之外的表述，划定了这种最终目标的失败的界限。它代表着在与表达交错时不能在被审视的话语中被重新把握也不能被“意谓”僵化的一切。

鉴于所有这些理由，人们没有权利像区分非语言符号和语言符号那样区分指号和表达。胡塞尔划出了一条并不划分语言和非语言，而是在一般语言中划分特意和非特意（non-exprès）的界限（以其全部的内涵）。因为，从语言中驱逐所有的表述形式是困难的——并且在

事实上是不可能的。人们因此最多只能与胡塞尔一起区分"严格意义上"的语言符号与广泛意义上的语言符号。胡塞尔论证了他对手势的驱逐和面部表情的游戏，他总结说："这其中并没有任何改变，因为一个第二者能够说明我们非志愿的内在化（unwillkürlichen Ausserungen）（此方诸如表达的运动），并且因此知道有关我们内在思想和我们精神运动的许多事情。它们（这些内在化）为了他者而'意谓'（bedeuten），恰恰因为他者解释它们，但是，就是对于他者来讲，它们也不具有语言符号的严格意义上（im prägnanten Sinne Sprachicher Zeichen）的意义，而只是有指号意义上的意义。"

这就导致我们要进一步寻找表述领域的界限。事实上，即使对在他者手势中确定推论性的人来讲，他者的表述表现并没有被改造成为表达。正是这个人成为解释者，他向这些表现着的主体表达。在对他者的关系中可能存在某种使表述不可还原的因素。

二、承认口头话语是表达性的范围确实是不够的。一旦人们驱逐了一切非推论的、直接对言语（手势、面部表情变化等等）表现为内在的符号，那这一次在言语内部还保留着规模相当可观的一种非表达性。这种非表达性不仅系于表达的形体一面（可感符号，发声语音的复合，写在纸上的符号）。"在形体符号和一般给出意义的各种体验之间进行简单的区别是不够的，特别是人们若被逻辑目的左右的话。"

现在，让我们考察一下话语的非形体一面，胡塞尔总是在表述名下排除所有来自交流 或心理体验的表现。证明这种排除是正确的运动，应该对我们形而上学地掌握这种现象学大有教益。胡塞尔永远不会对在其中表现出的论题提出质疑。相反，这些论题将不断得到证明。它们会使我们想到那最终把表达与指号分离开的东西，即人们能够称作活生生的现在之对自我的直接非在场。世俗存在、自然性、可感性、经验性、联想等的价值规定着指号的观念，肯定会通过先于我们的许多中介在这非在场中找到它们最后的统一。而活生生的在场之

面对自我的非在场，将同时定义对他人的一般关系和对“时间化的自我”的关系。

这在《逻辑研究》中已开始缓慢地、不露声色然而又是严密地显露出来。我们看到，指号与表达之间的差异是功能的或意向的，而不是实体的。胡塞尔大概认为实体化推理范围内的因素（词、一般话语的部分）在某种情况下是作为指号活动的。而话语的这种表述的功能起了广泛作用。因为任何话语都被涉入一种交流，而且表现着一些体验，它于是作为指号而进行活动。在这种情况下，词就像手势一样活动。或不如说，手势的观念本身应该从指号出发而被规定为非表达性。

胡塞尔肯定承认，表达一开始要求的功能就是交流（§7）。然而，表达在行使这些原始功能时从来不纯粹地是它自身。只有当交流被悬搁时，纯粹的表达性才能显现。

那在交流中发生了什么事情呢？可感的（可听见的或可看见的，等等）现象是被一个主体的活动赋予生命力的，这个主体赋予这些现象以意义，而另一个主体应该同时理解这个主体的意向。那么，赋予生命力的过程“不能是纯粹的和完整的，它应该穿越一个半透明的身体，而且以某种方式投身于其中”。但是，这种交流只有在听者也理解说者的意向的时候才可变为可能。听者制造说者，因为他把说者把握为一个并不是散布简单声响，而是对他说话的人，这个人用声响同时完成某种赋予的活动和他向听者显示的活动，或者说是他要向听者交流活动的意义。首先使精神交换成为可能并使一种置于关系中的话语成为话语的东西寓于这种形体经历和心理经历（这些经历是相应于在它们之中交流的人们的）之间的关联之中，并且这种关联被话语的形体一面中介化。

意在我的话语中向他人表现一种经历的所有因素都应该通过形体一面的中介。这种不可还原的中介化使每个表达都介入一种表述过程。表现的功能（Kundgebende Funktion）是一种表述。在此，我们

就接近了表述的根本；每当行为赋予意义的时候，赋予活力的意向、即“意谓”的生动的精神性并不完全在场的时候，表述就都会存在。的确，当我听他人讲话时，从根本上讲，他的体验并不“亲自”对我在场。胡塞尔认为，我能够具有一种原始的直观，也就是一种对在他人之中向世界陈列的东西的直接感知，对他人身体的可见性的感知，对他的手势，对人们听到的他发出的声音的感知。但是，他的经验的主体的一面，他的意识，他由之特别赋予他的符号以意义的活动，对我并不像对他自己那样是直接地和原始地在场，反之亦然。那里面有一种不可还原的和决定性的东西。他人的体验只是因为它直接地被包含一种形体面貌的符号所指示才对我变得明显起来。“形体”的思想本身，形体面貌的思想本身只有从这种表述运动出发才是可以想像的。

胡塞尔为了解释表现（manifestation）的——即使在话语中——不可还原的表述特征，在《笛卡尔的沉思》的《第五沉思》中，胡塞尔细致地阐发他已提出的动机的体系：在我的特征（mireigenes）的先验的单子范围、在我的特征属性（Eigenheit）和我面对我的在场之外，我与他人的特征、他人的自我在场之间只有类似统觉（apprésentation）的关系和中介的、潜能的意向性的关系。原始的呈现（présentation）于我是禁止的。在被分化的先验还原、大胆而又严格的监视下被描述的东西，在《逻辑研究》中是在心理的“平行”范畴中显露出来的。“听者发现‘表现’的意思就犹如他发现表现着的人本身——尽管一个人的心理的诸种现象由此造成，因为这些现象存在而不能落在另一个人的直观之下。日常语言还赋予我们以陌生人的心理体验的感知，我们‘看见’他们的愤怒，他们的痛苦，等等。当人们也承认外部有形体的东西被感知时，当人们以一般的形式并不把感知的观念缩小为完全一致的感知的观念和最为严格意义上的直观时，这种语言是完全正确的。如果感知的基本特征在于一种声称能真实把握一种物或一个事件所表现的本来面目的直观的意念——而这样一种意念是可能的，它甚至在绝大多数情况下不遵循任何观念的和明确的公式而

出现——那么，对表现的把握是对表现的简单感知……听者感知到说者把某些心理体验外在化，而且在某种程度上也感知到这些体验；但是，听者并没有亲身体验它们，他对这些体验没有任何'内在'的感知，而只有一种'外在'的感知。这就是以相应的直观对一个存在的真实把握和在直观而又不相应的再现的基础上对这一存在的把握之间的重要区别。在前一种情况下，一个存在被经历；而在后一种情况下，一个存在被设定。一般说来，它与真实情况并不相符。相互的理解恰恰得到某种心理活动的关系，这些心理活动在表现和对表现的把握中向各个方向发展，而在哪里它们都没有完全的同一性。"

在场 的概念是这种证明的关键。如果说，交流或表现具有表述的本质，那是因为他人的体验的在场拒绝我们的原始直观。每当所指的直接而完全的在场被回避了，能指就属于表述的本性（所以，人们有些随便地译作表现（manifestation）的Kundgabe并不表现，也不使任何东西明了清楚，如果明了清楚（manifeste）是要表示显而易见、开放、给予的"化身"的话）。任何话语，或毋宁说任何在话语中并不确立所指内容直接在场的东西，都是非表达的。纯粹的表达性将是一种"意谓"的纯粹主动意向（精神、心理、生命、意志），这个"意谓"使一个其内容（Bedeutung）将要在场的话语富于生命力。这种内容并不是在自然中在场——因为只有表述在自然与空间中发生——但却在意识中出场。因此，它是面对一种直观或一种"内在的"感知而在场。但是，我们刚才已经明白为什么它面对一种在交流中并不能成为他人直观的直观在场。因此，这就是在在场的生命中面对自我在场，而这个在场的生命在世界上、在空间和自然中还没有脱离自我。所有这些"出口"都在指号中驱逐面对自我在场的生命，人们可以确认至此几乎遍及整个语言范围的表述，是在符号中从死亡走向活动的过程。一旦他人显现，表述的语言——对死亡关系的另一个名称——就不再能抹去了。

作为非在场的对他人的关系因而是表达的不纯性。为了在语言中还原表述并且最终重新获取纯粹的表达性，就必须把对他人的关系悬搁起来。我将不再应该通过形体一面或一般意义上的任何统觉（apprésentation）的中介。第八段《灵魂的孤独生活》中的诸种表达就沿循着这样一条道路：这条道路从两个观点来看是与《笛卡尔的沉思》中特性的（Eigenheit）的单子范围还原的道路并行不悖的：心理的东西和先验的东西平行；表达体验的层次与一般体验的层次平行。

“至此，我们已经在交流的功能中考察诸种表达。这种功能基本上是基于诸种表达是像指号一样活动的事实。但是，在精神的生活中，表达还负有一种重要的责任，因为这种生活并没有涉入交流的关系之中。显而易见，这种功能的改变并未触及使表达成其为表达的因素。如前所述，它们拥有自己的所指（Bedeutungen），并且拥有和在合词组（collucution）中相同的所指。词只有在我们的注意力独独引向可感物，引向作为简单发音构成的词的时候才成其为词。但是，当我们生活在对词的领会中的时候，词不管是否致向某人，它都在表达，而且表达同一件事情。我们由此可清楚地看到，表达的意义和基本上还属于意义的东西是不能与它的表现的活动相重合的。”

这种向内心独白还原的第一个好处，就是语言的形体活动在独白中确实是不在场的。在词的统一——这就使人认为词就是词，即同一个词，也就是声音和一种意义的集合体——既不能与它运用的可感事件混为一谈，也不能依附于它的时候，词的同一个 就是理想性的，它是重复的理想可能性，而且它对于任何还原即任何 被它的显现标志着的经验事件都一无所失。那么，“应被我们当作特殊符号（signe distinctif）利用的东西应该被我们感知为存在者 ”，一个词的统一全然不靠它的存在（Dasein，Existenz）。它的表达性并不需要经验的身体，而只需要这身体的理想而又一致的形式，因为这种形式是由一个

“意谓”赋予活力的，它不依靠任何世俗经验的存在。在《灵魂的孤独生命》中，如此这般的表达的纯粹统一似乎终于对我建立起来。

这是不是说，当我对我自己说话时，我就与自己没有任何交流呢？是否因此对表现的把握（Kundgabe）和对表现的感知（Kundnahme）就是被悬搁的呢？非在场是否被还原，并与表述、类似的转折等等一起被还原呢？而我是否就不改变自己？我是否在我自身上一无所得呢？

胡塞尔考察对象化，继而又脱离了它。“我们是否应该说在孤独中说话的人对他自己说话，是否应该说诸词为他提供同样多的符号（Zeichen），即同样多的它固有的心理体验的指号（Anzeichen）呢？我并不同意这样的观点。”

胡塞尔的论证在此具有决定意义，而且我们应该更深入地探讨它。如果对“表现的把握”、对“表现的感知”的功能不被归结于我固有的体验范围，如果概言之，理想的或绝对的“固有”主体性的孤独还曾需要过指号以构成它与自我的固有关系的话，那么进行基本区分的这第一章中所阐述的有关意义的全部理论就会被推翻。归根结底，我们不要搞错：对指号的需求，不过是要说需要符号。因为，我们越来越清楚地看到，尽管在表述符号和表达符号之间进行了区分，在胡塞尔看来，也唯有指号才是真正的符号。完全的表达——即我们下面要谈到的充满“意谓”的意向——以某种方式躲避开符号观念。在我们刚刚引述的胡塞尔的句子中，我们已经读到：“符号的，就是指号的……”。但是，让我们把它作为笔谈来考虑，这个笔谈的真实内容在下面才会被揭示。应该说：“符号的……就是以指号形式出现的符号的。”而不说“符号的……就是指号的……”。因为，表面看来，胡塞尔的文章此时还是在继续关注这两种符号之间的最初区别。

为了证明表述不再在灵魂的孤独生活中行使动能，胡塞尔一开始就指出了两种回溯间的差异：作为Hinzeigen（回溯：应该防止用indication表示来翻译这个词，为不打破文章的和谐，至少为了常规的

原因，姑且武断地用monstration对象直观表示它）的回溯和作为表述（Anzeigen）的回溯。然而，胡塞尔说，如果像“诸词处处作为符号行使功能那样”，在沉默的自白中我们能够在任何地方只论及对象直观的一种活动，那么表达向着意义的反抗，能指向着所指的反抗，在此就不再是一种表述。回溯不是表述。因为这种反抗，或者说这种回溯在此是不要任何存在的。而在表述中则相反，一个存在着的符号，一个经验的事件归结于一种内容，这种内容的存在至少是被假定的，这个符号推动了我们的先性，或者说使我们产生了对被指示的东西的存在之信念。若不把经验存在的范畴涉入，就不可能思考指号。就是说，指号是或然的，这也将是胡塞尔对世俗存在所下的定义，这个定义是与“我思”的存在相对立的。向着独白的还原就是把经验世俗的存在置于括号之中。在《灵魂的孤独生活》中，我们不再使用réels（真实的）的词，而仅仅使用被再现的词。而体验——人们会问：它是否并没有通过自身而向说话的主体指示——不应该这样被指示，它直接成为确实的并对自我在场。在真实的交流中，存在着的符号指示 那些只是或然地并被间接援引的其他存在者；而在独白中，当表达是完满 (2) 的时候，非存在的符号指出 那些理想的所指，因此，它们是非存在的但又是肯定的，因为它们面对直观在场。至于内部存在的确实性，胡塞尔认为它不需要被指。它是直接面对自我在场的。它是活生生的意识。

在内心独白中，词仅仅是被再现。它的存在能够成为想像物（Phantasie）。我们满足于想像词就是其存在被如此中性化了的词。在对词的这种想像中，在对词的这种想像的再现中，我们不再需要词的经验性事件。它的存在与非存在对我们无关紧要。因为，如若我们需要词的想像 ，那我们就同时不需要被想像的词 。对词的想像，也就是被想像物、词的被想像的存在，它的形象并不是（被想像的）词。同样，在对词的感知中，在世的（被感知的或正在显现的）词如何属于一个与感知的范围或词的显现，词的被理解的存在范围完全相

异的范围，（被想像的）词就如何属于一种与词的想像范围完全异质的范围。这种既简单又微妙的差异使现象性的不可还原的特性显现，而如果人们不警觉地对之加以经常的注意，那就不能指望从现象学中得到任何东西。

但是，为什么胡塞尔不满足于存在的（被感知的）词和感知或被感知的存在，即词的现象之间的差异呢？这是因为，在感知的现象中，一种参据在现象性本身之中已经向词的存在注明。存在的意义于是属于现象。这就不再是在想像的现象中的情况。在想像中，词的存在并没有牵涉进去，即使是以意向意义的名义。这样，只存在词的想像，这种想像是绝对确实的，并且作为体验而自我在场。在此，这已经是一种现象学的还原，这种还原把主体的体验孤立为绝对确定性和绝对存在的范围。这种存在的绝对只有在先验世界的相对存在的还原之中才能显现。而这就已经是想像，“现象学的有生命力的因素”（《观念I》），这种因素从这种运动中获取自己特殊的中项。“在此（在孤独的话语中）我们自然只满足于被再现的词，而不是实在的词。口头符号，说出来或印出来的符号是在我们的想像中被回忆的，真正说来，它全然不存在。不过，我们不应该把想像的再现（Phantasie Vorstellungen）、或退一步讲想像的内容——它是想像的再现的基础——和被想像的对象混淆起来。存在着的并不是被想像的词的响声或被想像的印刷铅字，而是它们在想像中的再现。这种差异就像被想像的半人半马的怪物与在想像中的半人半马的怪物的再现之间的差异。词的非存在并不阻碍我们。但也并不与我们更有关系。因此，这并没有涉入到作为表达的表达功能之中。”

如果这种论证只是求助于想像的古典心理学，那它就会是脆弱无力的。而且这样去理解它也是不慎重的。在这样的心理学看来，想像形象是符号形象，这种符号形象的现实（不论是形体的还是心理的）指示着被想像的对象。胡塞尔在《观念I》中指出过这种观点会导致什么样的疑难。[(3)]想像形象作为意向的意义或意向活动，而且尽管它

属于存在的范围和意识绝对确实性的范围，它也不是一种超越另一个实在的实在。这不仅因为它不是一种自然中的实在，而且因为意向对象是意识的一种非实在的组成。

索绪尔曾同样关心对实在的词与它的形象的区分。仅仅是以"听觉形象"的形式，他也承认能指的表达价值。(4) "能指"说的是"听觉的形象"。但是，索绪尔并没有从"现象学"的角度关注这种区分，他把听觉形象、作为"心理印象"的能指当作为一种实在，这种实在唯一的生动性是内部的，而这只是使问题换了个地方。然而，若胡塞尔在《逻辑研究》中把他的描述导向一个心理的而又是非先验的地区，他也并不是不辨别他将在《观念I》中描绘的结构中的基本组成部分：现象的体验不属于实在（Realität）。在胡塞尔看来，某些因素实在地属于意识（hylé / morphé / noése），但是，作为意向对象的内容的意义是体验的非实在的一个组成部分(5)，内心话语的非实在性因而是一种特别被分化了的结构。胡塞尔十分明确地——尽管不是太坚决地——写道："口头的符号，说出来的或印出来的，是在我们的想像中被回忆的，真正说来，它全然不存在。不过，我们不应该把想像的再现，或退一步讲想像的内容——它是想像的再现的基础——和被想像的对象混淆起来。"这样，不仅仅是词的想像——它不是被想像的词——并不存在，而且这种想像的内容（le noème）与活动相比则更是不存在的。

---

(1) 第124节，利科译。我们在别处还要更加直接地分析《观念I》中"意谓"和表达的争论。参见《形式和意谓》中有关语言现象学的注解。《国际哲学杂志》，1967年9月号。

(2) 为了避免混淆并增加困难，我们在此只考察完美的表达，即它的Bedeutungs intention（意义的意向）被充实了的表达。我们将看到，当这种完整性成为胡塞尔要在"意谓"和"表达"名下孤立起来的最终目标和充实的时候，我们是可以那样做的，我们在下面还会遇到不完满引发出来的一些重要问题。这里引用我们刚才依据的段落：当我们思考表达与意义之间的关系时，当我们最后把词和意义这两

个因素分离开同时又分解复杂的然而又是充满意义的表达紧密统一的体验的时候，词本身就向我们显现为自在中的不同的东西，而意义则向我们显现为人们由此与词一起看到的东西，就如同通过这个符号被注视的东西一样。表达因此似乎偏离自我的利益而走向意义，它似乎退回到意义上去。但这种回溯在我们辩论的意义上讲并不是显示。符号的此在（Dasein）并不导致存在，或更确切地说，并不导致我们对意义的存在的确信。应被我们当作指号使用的（区别的符号）东西应该被我们感知为存在者。这也同样是在交流话语中的情况，但却不是在孤独话语中表达的情况。

(3) 参见第三卷§9。及整个第四章，特别是§99、§109、§111，还有§112："困难只有当真正的现象学的分析实践比现在更进一步时才能解决。人们在多长时间内把诸种经历作为心理'内容'或'因素'来分析，尽管以趋于反对原子或物性的心理学进行一切争论，人们就会延续多少时间把它们看作微型种类的东西，人们也就会在多长时间内认为在诸如'致密性'、完整性等等物质标准中找到了'感觉内容'和相应的'想像内容'之间的差异，人们就不可能取得任何进步。人们应该首先觉察到，这里涉及的是一种包含意识的差异……"（法译本，利科译，第374页）。胡塞尔如此敬重的现象学的生命力导致他提出在感知或原始的表现（Gegenwärtigung，Präsentation）和再现或再现的再造之间的一种绝对相异性，人们也把它翻译为现今化（Vergegenwärtigung→Présentification）。回忆、想像形象、符号都是这个意义上的再现。真正说来，胡塞尔并没有导致承认这种相异性：这种相异性构成现象学的全部可能性，这现象学只有在一种纯粹而原始的表现是可能的和原始的时候才有意义。这样一种区分（至少还应在其中加上把"已被表现"置于回忆之中的位置性再现和在这方面是中性的想像的再现之间的区别）我们在此还不能直接研究它的复杂而又根本的整个体系，它因此是一种对传统心理学批评，特别是对想像和符号的传统心理学来说必不可少的工具。但是，人们是否能承担这种素朴的只能达及某一点的素朴心理学批评的必要性吗？而且人们是否最终指出，纯粹的表现的主题和价值、纯粹又原始的感知、完整又简单的在场等等构成了现象学和古典心理学的复杂性，构成了它们共同的形而上学的假设呢？由于确定感知不存在或人们称作感知的东西并不是原始的，而且从某种方式讲一切是从再现（这种观点显然只能在这最后两种观点的范围内才为我们所同意，它意味着没有开始，而且我们所讲的再现并不是用re（再）突然对一个原始的表现所发生的改变）开始的，由于又把"符号"的差异引入"原始物"的核心之中；那么，在此问题就不在于回到先验的现象学中去，不论是向着一种经验主义，还是向着声称对原始直观进行的康德式的批评。我们就这样确定了我们这本书的最初意图——以及长远目标。

(4) 应该注意把《逻辑研究》中的一段话与《普通语言学教程》中的这段话比较一下："语言符号并不是把一个物与一个名称统一起来，而是把一个观念和一个听

觉形象联系起来。这听觉形象不是物质声音和纯粹形体的东西，而是这个声音的心理印记，是我们的意义的见证赋予我们的再现，它是感官性的，而且，如果我们称它为'物质的'，那也仅仅是在这个意义上讲的，因为要与联想的术语、观念这些一般说来更加抽象的词相对立。我们的听觉形象的心理特征在我们观察我们固有的语言时显现。不用颤动嘴唇，也不用动舌头，我们就能对自己说话，能够意念地背诵一段诗剧"（第98页，加重号是作者加的），而这个提醒很快就被人忘记了："这是因为语言的词在我们看来是听觉形象，应该避免谈论那些词是其组成部分的现象，这个引出进行喉部运动想法的术语，只能适应说出的词，适应于在讲话中的内部形象的实现过程。"这个提醒被忘记了，但是无疑是因为索绪尔发展了的替代的主张只能使危险加剧。"谈到声音和一个词的音节时，人们避免这个误会，只要回忆的起问题在于听觉的形象。"应该承认，人们在谈到现象时比谈到声音时更为容易回忆起这一点。声音只能当人们在自然中把它确立为对象比把现象确立为对象更为容易的时候，才能在实在的喉部之外被想像。

为了避免其他误会，索绪尔这样总结道："如果人们在此指定三个概念——它们的出现是通过互相对立，又互相呼应的名词，那暧昧不清就会消失。我们主张保留符号这个词为的是指定整体，并且主张用所指和能指慎重地代替观念和听觉的形象。"（第99页）如果意谓／意义、意义／对象的结构在胡塞尔那里并不比在索绪尔那里更加复杂的话，人们就能使能指／表达和所指／意义平衡起来。还应该系统地把胡塞尔在《逻辑研究》第一卷进行的分析和索绪尔对语言内在体系的划定进行比较。

(5) 有关在形象和符号情况下思维对象的非实在性，参见《观念I》§102。

第四章　“意谓”和再现

让我们回忆一下这种论证的对象及其关键：表达与意谓的纯粹功能并不是交流、告知、表现，也就是说不是指示。然而，“灵魂的孤独生命”可以证明这样一种无指示的表达是可能的。在孤独的话语中，主体于自身一无所获，也不对自身指示任何东西。为了支持这种在现象学中不断能看到其结果的证明，胡塞尔求助于两类例证：

一、在内心话语中，我与自己毫无交流。我对自己毫无所指。我至多只能想像着这样做，我只能自己再现自己，有如自己对自己表现某种东西。在此，这只能是一种再现 和一种想像 。

二、在内心话语中，我与自己毫无交流。我只能佯作交流，因为我并不需要 交流。这样一个过程——自我对自我的交流——是不能发生的，因为它丝毫没有意义；而它之所以没有任何意义，是因为它没有任何目的性 。心理活动的存在不需要被指示（我们想到，一般说来，只有一种存在可能被指示），因为它在现在时刻是面对主体在场的。

让我们先看一下把这两个例证联结起来的段落：“从某种意义上讲，人们在孤独的话语中确实也在说话。因此，把自己把握为一个说话者，甚至偶尔把自己看作为对自己说话的人，也肯定是可能的。比如，当某人对自己说：‘你瘦了，你再也不能这样下去了。’但是，在这些情况下，在交流的严格意义上讲，人们并没有说话，人们于自身毫无交流，只能自己再现说话者和交流者。在独白中，各种词无论如何不能在心理活动的此在（Dasein）的指号功能中为我们所用。因为，这样一种表述在此没有任何目的性（ganz zwecklos wäre）。有关的活动实际上在同一时刻（im selben Augenblick）被我们自身所体验。”

这些论点提出的问题纷繁复杂。但是，这些问题囊括语言中的再现的一切形态。这种再现是在想像的一般意义上讲的，但同样也是作为呈现的重复或再造的再现，作为改变了呈现或当今化（Gegenwärtigung）的再现；最后可以说，是在代替、占据另一个想像的位置的再现者的意义上讲的（Repräsentation，Repräsentant，Stellverstreter）。[(1)]

让我们先来看第一个例证。在自白中，人对自己毫无交流，他把自己再现为说话者和交流者（man stellt sich vor）。胡塞尔于是似乎对语言进行实在和再现的区别。在真正的交流与"被再现"的交流之间存在着本质的差异，存在着一种单纯的外在性。再者，为进入作为纯粹再现的内部话语（在交流的意义上讲），应该通过幻想，即通过特别类型的再现：胡塞尔后来定义为中性化再现的想像的再现。

人们能否对语言运用这种区分的体系？首先应该确定在交流中，在所谓语言的真实的实践中，再现（从这个词的所有意义说）从根本上讲不是构成的，它只是偶然在话语实践中发生的一种事故。然而，完全有必要认为在再现的语言中，"实在"并不会在这儿或那儿为了简单原因而补充进去，而这些原因在原则上讲，是不可能严格区别开来的。不过人们不必说这是在语言中 被制造的。一般语言就是 这个。也唯有这个是一般语言。

正是胡塞尔本人向我们提供了反其道而思考的手段。实际上，当我如人所说真正地 使用词的时候，不管我是否在交流结束时使用词（我们现在在此先于这种区别而处于一般符号的要求之中），我应在游戏开始时（在）重复的结构中进行使用，而这种重复的因素只能是再现的。如果一个事件就是指不可替代和不可逆转的经验统一性的话，那一个符号就永远不是一个事件。一个"只此一次"发生的符号不是一种符号。一个纯粹惯用的符号也不是一个符号。一个能指（一般的）通过能够改变它的经验特征的多样性在其形式中应该是可认识的，尽管经验特征的多样性能够改变能指。它应该始终是同一个 而且

能够如此这般地被重复，尽管有并且通过人们称作经验事件的东西必然要它承受各种改变。每当一个音素或一个字母在一个公式或一种感知中出现时，这音素或字母必然在某种程度上总是另一个，但是，它只有当一种形式的同一性得以重印出来并且承认它时才能够作为符号和一般语言进行活动。这种同一性必然是理想的。它必然引出一种再现：就像想像（Vorstellung），一般理想性的领地，就像一般创造性的重复的可能性，就像再现，因为每个能指的事件都是替代者（所指的，也是能指的理想形式的替代者）。这种再现结构就是意义本身，若不从一开始就涉入一个不定的再现性中去，我就不能开始一个"真正的"话语。

人们可能会反驳说，这种独特的表达性的再现特征正是胡塞尔要通过一种孤独的话语的论题显现的，这种话语在脱去交流和表述的外壳的过程中适应着话语本质的要求。而我们恰恰是用胡塞尔的观点顺理了我们的问题。这是肯定的。但是，胡塞尔仅仅是使用表达而不是使用一般的意义对作为想像的再现范围的依附进行描述。而我们刚才已经指出，想像——以及它的其他再现性的改变——任何一般的符号都包含着它们。另一方面，特别是当人们承认话语基本上是属于再现的范围，"真实"话语和话语的再现之间的区别就变得令人怀疑了，不论话语是纯粹"表达"的还是介入到一种"交流"中去。由于一般符号原始重复的结构，"真正的"语言完全有机遇与想像的话语一样成为想像的，而且想像的话语也完全有机遇像真实的话语一样真实。无论是涉及表达还是表述的交流，实在与再现之间，真实与想像物之间，简单在场与重复之间的差异已经开始消失。维持这种差异——在形而上学的历史中，在胡塞尔那里——难道不是适应了要坚持挽救在场并且还原符号或改变符号方向的欲望吗？难道不随之而产生重复的全部威力吗？这就同样是在 重复、再现以及避开在场的差异的结果——可靠的、安心的、构成的——中 活跃着的东西。正如我们刚才所做的，肯定在符号中，差异并不发生 实在与再现之间，这就是回过来说，肯定

这个差异 的手势就是这种符号的消失。但是，可有两种方式消除符号的创造力，我们要注意的正是所有这些运动的不稳定性。这些运动之间的过渡是非常迅速也是非常微妙的。人们可以以一种直观和在场的哲学的传统方式消除符号。这种哲学在改变符号方向的过程中消除符号，在使再创造和再现对一个简单在场进行突然改变的过程中取消它们。但是，因为正是这样一种哲学——真正说来是西方哲学和西方历史——如此构成并确立了符号的观念本身，这种符号在它的意义核心之中从一开始就以偏向（dérivation）和抹去（effacement）的意志为标志的。因此，确立一种并不是从符号导出的创造性和特性以反对传统的形而上学，这就是通过一种表面的悖论消除符号的观念。这种观念的全部历史和全部意义是属于在场的形而上学的遭遇的。这种图式对于再现、重复、差异等诸种观念及其全部体系都很有价值。这种图式的运动现在和以后都只会从内部、从某种内在出发对形而上学的语言进行研究。这个工作可能已经开始。当形而上学的终结被命名时，应该重新把握在这内在中所发生的事情。

随着真实在场与作为想像的再现中的在场之间的差异，整个一个差异的体系就这样通过语言被拖入同一解构（déconstruction）之中：在被再现者和一般再现者之间，所指和能指之间，简单在场和再创造之间，作为想像（Vorstellung）的表现和作为再现（Vergegenwärtigung）的再现之间；因为再现对再现者有一种作为想像的表现。由此，人们要——与胡塞尔的清晰意向相反——把想像本身，而且是原原本本地依附于重复的可能性、并把最简单的想像和表现依附于再现的可能性。这就使现在的在场偏离重复，而不是相反。与胡塞尔的清晰意向相对，但又并非不对之关注，胡塞尔有关时间化和对他人关系的描述中所涉及的东西，我们在下面的论述中可能还能看到。

理想性 的观念自然应该是这样一个论争的中心问题。话语的结构在胡塞尔看来只能作为理想性来描述：能指的（比如词的）可感形式

的理想性——能指应该始终是同一个 而且只是作为理想性才能成为同一个——所指的（即意义的）理想性或被追求的意义的理想性，这样的理想性既不混同于一个目标的活动，也不混同于对象——这后二者偶然可能不是理想的；最后，在某些情况下，保证（这是在精密科学中发生的）语言的理想透明性和完美单一性的对象本身的理想性。[(2)] 但是，这种理想性只是同一个的恒常性的名称和它的重复的可能性，这种理想性并不存在于世，而且也不来自另一个世界。它完全取决于重复活动的可能性。它是由重复构成的。它的存在是与重复的能力相适应的。绝对的理想性对应于不定重复的可能性。人们因此可以说，胡塞尔规定的存在是"理想性即重复"。在胡塞尔看来，历史的进步的基本形式总是理想性的结构，而这结构的重复和传统将无限地得到保证：重复和传统、即传递与起源的再生过程，这种把存在当作理想性的规定就是一种估计，一种伦理—理论的活动，这种活动把哲学的原始决定从柏拉图的形式中唤醒。胡塞尔有时也承认它：他只是经常反对常规的柏拉图主义。当他肯定理想性的非存在或非实在的时候，那总是为了承认理想性的存在 是依据一种不可还原为可感存在或经验实在、甚至不可还原为它们的幻想的方式而存在的 [(3)]。柏拉图把本有的存在规定为理念（eidos）时，并没有做其他事情。

然而——这里应该再次使说明在解释上面活动——这种作为理想性的存在的规定以荒谬的形式与作为在场的存在的规定混淆起来。这并不仅仅因为纯粹理想总是一个理想的"对象"，它总是面对重复活动、面对身为在场的普遍形式的想像而在场，而这种形式是靠近一种目光的，而且还因为，只有一种从活生生的现在出发、作为其源泉而被规定的、从"目前"出发作为"源点"而被规定的时间性才能保证理想性的纯洁性，也就是保证无限同一的重复的开端。现象学的"原则的原则"究竟意味着什么呢？对于作为意义和自明性的源泉和诸先验的先验的直观来说，原始在场的价值意味着什么呢？它首先意味着确实性，它本身是理想的和绝对的，意味着任何经历（Erlebnis）的普遍形式，

任何生活的普遍形式过去都曾经是并且将永远是现在 。只有而且永远只会有现在。作为存在和理想性的最终形式的对现在的在场的关系，是我用以反对经验存在、事实性、偶然性、世俗性等等的运动。而首先是我的现在的在场。把在场设想为先验生命的普遍形式，就是使我知道，在我不在场时，在我的经验存在之外，我的生前、死后，现在都存在着 。我能够使任何经验内容变为空无，我能够想像对任何可能的经验内容的绝对颠覆，想像一种世界的改变：在场的普遍形式，我对之有一种奇特而又独一的信念，因为它不包含任何被规定的在者，也不会受在者的影响。这就是对我的死亡 的关系（对我一般意义上讲的逝去），这种关系隐藏在把存在看作在场、理想性、重复的绝对可能性的规定中。符号的可能性就是这对于死亡的关系。形而上学的符号的规定与消失就是掩盖这种制造意义的对于死亡的关系。

如果我的一般逝去应该以一种被体验的方式而存在，以使一种对一般在场的关系能够确立的话，人们就不再能够说我的绝对逝去（我的死亡）的可能性经验能影响我，能突然出现在“我在 ”（je suis）面前并且改变一个主体。“我在”只是作为一个现在的 “我在 ”而被体验的，它在自身中设定对一般在场、对作为在场的存在的关系。在“我在”之中，“我”对自身的显现因此从一开始就是对它固有的、可能的逝去的关系。“我是”原本就是要说我是要死的 。“我是不死的”，这个命题是不可能的[(4)]。人们可以进一步说：作为语言，“我是正在存在的人”就是一个要死的人的供词。把“我在”引致将我的存在当作再思（res-cogitans）（因而作为永生）而规定的运动是这样一种运动：通过它，在场与理想性的根源从使之成为可能的在场与理想性中逃避开来。

符号的消除（或改向）由此就与想像的还原相混了。从传统的观点看，胡塞尔的处境在此是暧昧不清的。也许，胡塞尔深刻地更新了想像的论争。而他在现象学方法中为幻想保留了地位，这清楚地表明，在他看来，想像不是其他效能中的一种效能。然而，如果没有忽

视现象学对形象描述的创新与精密分析，我们很应该注意去继承它。想像形象与回忆不同，它应该是“中性化”的再现，而不是位置性再现，胡塞尔不断地强调，这个特性在“现象学”的实践中赋予他一种特权地位，这并不是重新对把想像形象与回忆排置于一起的一般观念提出质疑：再现（Vergegenwärtigung）也就是对一种在场的再创造，即使这种再创造的产物是它的纯粹幻想的对象。随之而来的就是：想像并不是一种简单的“中性改变”，即使它是中性化的（“应该保留一种中性改变与想像之间的十分容易发生的混淆”《观念I》法译本，利科译，第370页）；而且它的中性化过程要改变一种位置性再现，即“位置性”回忆的再现（“更确切说，一般的想像是向现今化（présentification）实行的中性改造，因而就是在人们可能设想的最广泛的意义上实行的中性改造”——同前，第371页）。因此，如果想像形象是一种现象学中性化的良好的辅助工具，那它就不是纯粹的中性化。它在自身中保留与原始表现（présentation）的最初参照，即对一种存在的感知和位置的参照，对一种一般信仰的参照。

所以，中性化通向的纯粹理想性不是虚幻物（fictif）。这个术语出现得很早[(5)]，而且不断地支持与休谟理论的论争。但是，如果说休谟的思想越来越迷惑胡塞尔，那绝不是偶然的。开启理想性的纯粹重复的能力以及解放经验感知的想像再创造的能力，不可能是互不相关的。它们的产物同样也不可能是互不相关的。

因此，《逻辑研究》第一研究中不谐调的地方不止一处：

一、首先是在表达的纯粹性中，表达的各种现象被视作为想像的再现。

二、在被这种想像这样抽出的内在性的范围内，人们把交流的话语称作想像物，一个主体可能对之说话（“你瘦了”），这就使人想到，一个非交流的话语，纯表达的话语能够真正地在“灵魂的孤独生活”中进行。

三、人们由此设定在交流中，同样的词、同样的表达核心在工作，因此，在其中各种纯粹的理想性是必不可少的，在这种交流中，一种严格的区分能够在想像物和实在物之间，然后在理想物和实在物之间完成；因此，实在性作为经验外衣和表达的外在，作为相对灵魂的身体突然出现。胡塞尔使用的正是这些概念，甚至当他强调在意向活跃中的灵魂与肉体的统一时也是如此。这种统一没有开始本质的区分，它总是组成的统一。

四、在内心纯粹"再现性"在内部，在"灵魂的孤独生活"中，某些种类的话语能够真正作为再现性 而被掌握（这可能是表达语言的情况，姑且把它看作已是纯粹对象性的、理论逻辑性的），某些其他的话语则仍然是纯粹幻想的 （这些幻想在幻想中被重复，它们是自我与自我之间——即作为另一个自我与作为自我的自我之间——的表述的交流活动）。

然而，如果像我们曾经企图指出的那样，人们要认为任何普通符号都属于原始重复的结构，那么，在对符号进行虚构使用与真实使用之间的一般区别就受到了威胁。符号从一开始就被虚构加工过 。从那时起，不论是有关表述的交流或表达的交流，都不存在区分一种外部语言和一种内部语言的严格标准，在一种内部语言提供的假设中，也不存在区分真实语言和虚构语言之间的严格标准。然而，胡塞尔要证明表述对表达的外在性以及这种外在性所支配的一切，那这种区分就是必不可少的。由于宣称这种区分是不合法的，那我们可以预见这对现象学来说会产生一系列的严重后果。

我们刚才有关符号的论述同样适于说话的主体的活动。"但是，"胡塞尔因此说，"在这些情况下，人们不是在严格意义上和交流的意义上说，人们对自己毫无交流，人们只是作为一个说话者和交流者向自己再现自己。"这就把我们引到上述第二个例证上去。胡塞尔因而应该在真实交流和作为说话的主体的自我再现之间设定一种区别，就像自我的"再现"只能偶然地从外部加入到交流的活动中去。然而，我们刚

才所援引的有关符号的原始重复结构应该支配意义的活动整体。主体不表现为再现，就不能说话；而再现不是一种事故。没有自我再现的话语并不比一个没有真实话语的话语更难以想像。也许，这种再现性根据原始的方式被改变、被复杂化、被反思，而且语言学家、符号学家、心理学家、文学理论家或艺术家以及哲学家都会研究这些方法。这些方面可能很原始。然而，它们全部都设定话语和话语的再现之间的原始统一。话语自我再现就是 它自己的再现。或更确切地说，话语是自我的再现[(6)]。

胡塞尔似乎以一种更加普遍的方式承认在真实存在于它的真实经验中的主体和主体再现的活生生的东西之间，可能会存在一种简单的外在性。主体认为可以对自己说某些事情，而且对自己交流某些东西，但事实并非如此。人们由此可能企图总结说，全部被信仰或被自言自语（se-parler）的幻想所侵占的意识是完全虚假的意识，经验的真理是属于无意识的范围。而事实正相反：意识是面对生动的自我的在场，对经历（Erleben）、对经验的在场。在场是简单的，但它从本质上讲从未被幻想所染指，因为它在一种绝对的接近中只与自我发生关系。要求自言的幻想可能作为一种空洞的、外围的和次级的意识在自身的平面上摇曳不定。语言和它的再现要补充到一种简单意识中去，而且只是对自我、对经历的在场，它在任何情况下都能默默地反思它自己的在场。正如胡塞尔在《观念I》中所说："每一种普通经历（可以说就是每种真实地活着的经历）都是以'在场的在者'的形式存在的经历。"（§III）对经历的反思的可能性属于经历的本质，因此经历必然以肯定和在场的在者为自己的特征。这是因为，符号相异于对活生生的现在的自我在场，在人们以为在直观或感知名下认识的东西之中，人们能够说符号是相异于一般的在场。

因为——这就是在《逻辑研究》这一段中的论证的最后根据——如果表述话语的再现是虚假的，那是因为在自由中，它是无用的。如果说，主体对自己并不指示任何东西，那是因为它不能这样做，而它

之所以不能够则是因为它并不需要那样做。经历既然直接地以信念的方式和绝对必然性的方式自我在场，那自我通过再现或一个指号的再现对自我的再现就是不可能的，因为它是无用的。从这个词的所有意义上讲，它都是没有理由的，因而也是没有原因的。没有原因是因为没有目的：zwecklos（没有目的），胡塞尔这样说。

这种内部交流的徒劳无益（Zwecklosigkeit），就是在作为自我在场的在场的同一性中的非相异性，非差异。显而易见，这种在场的观念并不仅仅包括一个在者在向自身绝对的靠近中的显现之谜，它还指明这种靠近的时间性本质，这并不是为了消除这个谜。经历对自我的在场应该在作为当下的现在中产生。正如胡塞尔所说：如果"心理活动"并不通过一种表现（Kungabe）的媒介而表现出来，如果它们并没有通过指号的媒介在自身上成形，那是因为它们是在同一时刻被我们所体验（im selben Augenblick）。对自我在场的现在就与眨眼瞬间一样是不可分割的。

---

(1) 参见《逻辑研究》，法译本，第276页注解；《普通语言学教程》，第26页。

(2) 关于这点，参见《几何学起源》导言，法译本，第60—69页。

(3) 全部现象学所引发的结论就是肯定作为非实在和非存在的存在，就是肯定理想的东西。这种先规定是现象学的起始。尽管理想性不存在，但它并不低于非存在。"显然，要把理想的存在（das Sein Idealen）重新解释为实在的可能存在（in ein mögliches Sein von Realem）的任何企图一般说来都归于失败，因为可能性平身反过来成为理想的对象。在实在的世界中，人们发现的可能性就像一般的数字或一般的三角那样少。"（《逻辑研究》I，第4节，第115页）。"自然，在我们的意向中，尽不想把理想的存在与幻想的或荒谬的思想存在置于同一水平上。"（法译本，第150页）

(4) 为了使用《纯粹逻辑学语法》和《形式逻辑与先验逻辑》之间的区别，应该特别提出这样的不可能性：这个论题肯定有一种意义，它确定了一种可理解话语，它不是意义（sinnlos）。但是，在这种可理解性的内部，由于我们刚才谈到的原因，这个论题是荒谬的（矛盾的荒谬性—widersinnigkeit），并且更不必说是虚假

的。但是，正如有关真理的传统思想引导着这些区别一样，这种论题出自一种对死亡关系的摆脱，这种虚假性就是真理的真理本身。于是，正是应该通过其他的、所有其他的范畴（如果人们可以这样称呼这些观念的话）来解释这些运动。

(5) 参见《逻辑研究》第二研究，第二章。

(6) 但如果这种再现中的再（re）并不表示简单的重复——重复的或反思的——突然向简单的在场出现（这是再现这个词总要表示的东西），我们在这里涉及并要深入的有关在场与再现关系的东西应该向其他的名词展开。被我们描述为原始再现的东西只能在关闭的内部才能临时以这个名字命名。在此，我们企图反抗这种关闭，企图在其中置放、揭露矛盾或难以掌握的句子。并当然在其中制造不安全性，使之向外开放，这只有以从某种外在出发才能进行。

第五章　符号与瞬间

时刻的端点，即在同一时刻里对自我在场的体验的同一性于是承担起进行这种证明的责任。面对自我的在场应该在短暂的现在的不可分割的统一中产生，而不通过符号的中介对它有任何所知。这种感知或在在场中通过自我对自我的直观，并不仅仅是一般意义不可能在其中发生的恳求，它还同样能保证一种感知或一般原始直观的可能性，即作为"原则的原则"的非 意义。后来，每当胡塞尔要标明原始直观的意义时，他就会重申这种观念是不在场的经验，是符号的无用性的经验。[(1)]

我们所关心的论证一时竟突然先于《时间的内部意识教程》而出现。由于系统化的也同样由于历史的原因，经验的时间性不是《逻辑研究》的论题。按照我们的观点，人们不可避免地会认为某种"当下"的观念、某种作为时刻停顿的现在的观念谨慎地然而又是以一种坚定的方式强制着"基本区分"的全部体系：如果时刻的停顿是一个秘密、一种空间的或机械的隐喻、一种被继承的形而上学或同时是上述诸种东西的话，如果面对自我的在场的现在并不是简单的，如果现在在一个原始的和不可还原的合题中构成，那么，胡塞尔的全部论证就会在原则上受到威胁。

这里，我们还不能细究《教程》中的绝妙分析，海德格尔在《存在与时间》一书中说过，这些分析是最先在哲学史中与承袭亚里士多德的心理学学说并从"当下"、"点"、"界限"和"循环"等概念出发的时间观念进行决裂的分析。让我们试着从我们的观点出发对它们做某些说明。

一、即时和作为烙印（stigmè）的"当下"的观念不论是否是一种形而上学的预设，都还是在其中起了十分重要的作用。也许，没有任

何“当下”能够作为时刻和纯粹的即时而被孤立起来。胡塞尔并不仅仅承认这点（“……它属于体验的本质，这些体验应该被陈列开来，因而在其中永远不可能有孤立的即时的阶段，法译本，第65页）”。而且他的描述以一种无与伦比的灵活而又细腻的笔触适应这不可还原的陈列的原始改变。然而，这种陈列仍然是从作为点的“当下”之对自我的同一性出发而被思考、被描述的，就如同一个“源点”。“开始”的原始而又一般的在场的观念，“绝对的开始”，原则（principium）[(2)]在现象学中总是回溯到这个“源点”。尽管时间的流逝不能够分割为可能通过自身而存在的片断，也不能分割为可能通过自身存在的阶段和连续不断的点，“一个内在时间性对象的流逝方式还是拥有一个开始，就是说一个‘源点’。这是内在对象由之开始存在的流逝方式。它的特点就是现在的”（法译本，第42页）。尽管它的结构非常复杂，时间性也有一个不可位移的中心，一只眼睛或一个活着的核心，而这就是现时的“当下”的准时。“对当下的领会就犹如针对滞留的彗星尾巴的核心”（第45页），而且“每次只有一种准时的阶段成为现在的目前，至于其他的则附着在这个阶段的上面像一条滞留的尾巴”（第55页）。“实显的当下必然是而且始终是某种即时的东西（ein，Punktuelles），一种不断更新的质料的持存着的形式”（《观念I》，§81）。

胡塞尔在我们依据的“在同一时刻”（im selben Augenblick）中所参照的正是这种实显“当下”对自身的同一性。此外，在哲学内部，除了这种实显的“当下”的特权之外就没有任何可能的评价。这种特权定义了哲学思想的因素本身，它就是自明性 本身，即意识的思想本身，它支配着真理和意义的全部可能的观念。若不开始除去一种从别处夺去任何话语可能有的安全和根据 的哲学的意识本身的话，就不能怀疑这种特权。而正是在实显的现在、“当下”的特权周围，这种争斗最终在起作用，这种特权，在永远是在场的哲学的哲学与并不一定是其反面、也不必然是否定的不在场的沉思、甚至是作为无意识的非存在的理论的非在场的思想之间，并不与任何其他特权相似。

“当下”的统治地位不仅造成了体系连同形而上学的根本对立，即形式 （或本质、或观念）和作为活动与能力 （“实显的当下必然是而且始终是某种即时的东西：这是一种不断更新的质料的持存着的形式”[(3)]）的质料 的对立。它保证有关在场的希腊形而上学一直延续到作为“自我意识的在场”的现代形而上学，即作为再现观念的形而上学。它于是规定现象学向一切无意识思想——这些思想接近真实的赌注与决定的深刻要求——进行论战的地位。如果《时间内部意识教程》一书证明了“现在”的优势并且同时抛弃了一种“无意识内容”的意识一生成的“事后”（l'après-coup），即弗洛伊德所有著作中都包含的时间性结构，[(4)]那这决不是偶然的。胡塞尔的确说过：“说无意识内容只有在事后才会变为意识的，那实在是荒谬的。意识在它的每一阶段都必然是意识的存在 。同样，持存阶段具有先前的意识，并不把意识作为一个对象，原始的数据也同样已经是意识的——并以‘当下’的特殊形式——而不是对象的……”，“无意识内容的持存是不可能的……”，“如果每种内容都在自身中并且必然是无意识的，那若向一种可能产生它、给出内容的事后的意识提出问题就会变得是荒谬的。”[(5)]

二、尽管有把即时的“当下”当作意识的“极端形式”的动机，在《教程》中和在别的书中，描述的内容也禁止谈论一种现在的对自我的简单同一性。因此，这里不仅仅动摇了人们可能文雅地称作形而上学可靠性的东西，而且更加明确地动摇了《逻辑研究》中对“同一时刻”（im selben Augenblick）的证明。

《教程》中进行的批判、研究以及对描述的研究都致力于揭示，当然也是证明再现不能还原到表现的感知，次级的和再造的回忆不能还原到滞留，想像不能还原到原始印象，再造的“当下”不能还原到现时的、被感知的或被把握的“当下”。如果不能继续深入《教程》的清晰的发展线索，如果为此向这本书的论证价值提出质疑并非是必然的，那人们就还能够对它的自明性的领地、对这些区分以及把特殊术语互相联系起来的、并构成比较 的可能性本身的东西提出质疑。

人们很快就会发现，被感知的现在的在场只有在它连续与一个非在场和一个非感知组织在一起时，即与回忆与最初的等待（持存和预存状态）组在一起时才可真实地显现出来。这些非感知并不互相补充，也并不偶尔 伴随被现时地感知的“当下”，它们必须而且基本上参加到“当下”的可能性中。也许，胡塞尔认为持存还仍然是一种感知。但这是绝对独特的情况——胡塞尔从来没有承认还有其他情况——即他的被感知物不是一个现在，而是一个作为现在改变的过去的感知的情况：“如果我们称感知为任何根源所寓居的活动，即原始构成的活动，那么，最初的回忆就是感知。因为，只是在最初的回忆中，我们才看到了过去，只是在最初的回忆中，过去才被构成，而且这不是以再现的，相反是以表现的方式被构成的”（法译本，第58页§17）。这样，在持存中，使人看见的呈现提供了一种非在场，一种过去的现在和非现时的现在。人们因此可以提出疑问，如果说，胡塞尔声称最初的回忆为感知的话，那是因为他注意的是彻底的不连续性在持存与再创造之间、感知与想像之间、而不是在感知与持存之间传递的东西。这就是他所批评的布伦塔诺的证明能力（nervus démonstrandi），胡塞尔绝对关注这样一个事实：“在此，完全不涉及一种与它的反面在一起的感知的连续调合”（同前）。

然而，在前一段中，这个问题不是以十分明确的方式被谈到了吗？“如果我们现在以时间性对象拥有的表现方式 把感知的术语和差异联系起来，感知的对立面 就是最初的回忆和最初的等待 （持存与预存状态），回忆与等待在此进入舞台，以至感知和非感知不断地互相渗透。”接着，胡塞尔又说：“在理想意义上讲，感知（印象）可能是构成纯粹‘当下’和回忆的‘意识阶段’，是完全不同的连续性的阶段。但是，这恰恰只是一种理想的界限，即不可能在自身中成为任何东西的某种抽象事物。此外，还应看到，这个理想的‘当下’并不是与非当下完全（toto caelo）不同的东西，相反，是不断与之交往的东西。因此与之相应的是感知到最初回忆的过程。”

一旦人们承认这种当下的连续性，这种感知和非感知在原始印象与持存共同的原始性领域中的连续性，人们在时刻的自我同一性中就得到另一个：在时刻的瞬间中的非在场和非自明性。有一种瞬间的绵延；而它闭上眼睛。这种相异性甚至是先于一切能够在其中产生分裂的在场、呈现，因而也是一般想像的条件。持存与再创造之间、原始回忆与次级回忆之间没有胡塞尔所要求的感知和非感知之间的根本差异，而只有在非感知的两种改变之间的差异。尽管在这两种改变中有现象学的差异，尽管这种差异提出许多重要问题，而且有必要分析这些问题，它也是分离了联系不可还原的非在场与另一个"当下"的两种方式。这对非在场的关系再一次没有悬搁、包围、甚至消除原始印象的在场，它使得原始印象不断重新涌现并且不断净化。但是，胡塞尔彻底推翻了简单的自我同一性。这对在最深处构成自身的流程是很值得的。"如果现在把构成 现象与被构成的统一加以比较，我们就会遇到这样一种过程，这个过程的每一阶段都是一种日趋减弱的连续性。但是，从原则上讲，不可能把这个过程的任何阶段陈列为一种连续相接的过程，也不可能把这种过程改造成为思想，以至这个阶段伸展成为对自身的同一性"（§36，法译本，第98页）。这种非在场和对在场的相异性，从根源上开始证明在符号对自身的关系中的无用性。

三、胡塞尔无疑会拒绝把持存的必然性与符号的必然性同一起来，后者如同形象一样单独地属于再现和象征的种类。胡塞尔不能断绝这种严格的区分，若不对现象学的公理性的原则 进行质疑的话。胡塞尔为了证明持存与预存属于原始性（originarité），以使人们在"广义上"理解这种区分所花费的气力，他据以用原始回忆的绝对价值反对次级回忆[(6)]的相对价值的要求清楚地表明了他的意向和忧虑。他的忧虑，因为问题在于一起解求表面看来不可和解的两种可能性：a．活生生的"当下"只有在与作为非知觉的持存一起在连续性中才能被构成为绝对的知觉源泉。对于经验和"事物本身"的忠诚禁止它变成其他样子；b．一般信念的根源既是活生生的"当下"的原初性

（originarité），那就应该在原初信念的范围内维持持存并且移动原初性（originarité）和非原初性（non-originarité）之间的界限，使这条界限不在纯粹现在和非现在之间、活生生的当下的现时性和非现时性中间通过，而是在两种现在的回忆或恢复之间、持存和再现之间通过。

若不缩短实际上分离持存与再现的鸿沟，若不掩盖它们之间关系的问题只是"生命"历史和生命的生成—意识的历史这一事实的话，人们就应该能够先验地说，它们的共同根源，在最普遍形式下的重复的可能，即在最普遍意义上讲的印迹（trace）是一种不仅应该寓居于"当下"的纯粹现时性中的可能性，而且是通过它导入的分延（différance）[(7)]运动本身构成"当下"的纯粹现时性的可能性。这样一种印迹，如果人们能用这样的语言表达它而没有违反它的本义并马上抹掉它的话，那它就比现象本身的原初性（originarité）更加"原初"。在场本身形式（form）的理想性实际上意味着它能够无限地自我重复，它的回归作为同一个的回归无限必然地标志在原本的在场中，回归应是在持存的有限 运动中坚持的在场；在现象学的意义上讲，只有立足于这种持存的结束上面才会有原初的真理；无限的关系最终只能在向在场形式的理想性的开放之中作为对无限回归的可能性才能被确立。若没有这种所谓原初的在场对自我的非同一性，那如何解释反思与再现的可能性取决于任何体验的本质呢？又如何解释它作为理想而纯粹的自由取决于意识的本质呢？为在《观念I》中论述反思，为论述在《教程》[(8)]中已经出现的再现，胡塞尔不断强调这种可能性。在所有这些研究中，现在的在场是从回归的折皱（pli）、从重复的运动出发被思考的，而不是相反。不论这种折皱是在在场中还是在自我的在场中不可还原，不论这种印迹或分延总是比在场陈旧并且使在场获得出路，这难道不是禁止谈论一种对自我的简单同一性吗？这能否不妨碍胡塞尔对"灵魂的孤独生活"概念所要进行的使用呢？是否因此又妨碍指示和表达之间的严格区别呢？[(9)]表述和一切观念——人们至

今企图从这些观念出发对指示进行思考（存在、本性、中介、经验性等等），在先验时间化的运动中是否拥有一种难以消除的根源呢？同时，一切在这种还原中向“灵魂的孤独生活”表现出来的东西（向一切阶段的先验还原，特别是向“本性”的单子论范围的还原——Eigenheit等等）难道不是在其可能性中由于那被命名为时间的东西而产生裂缝的吗？通过被名之为时间的东西以及可能应该给予它另一个名称的东西，“时间”总是指明一种从现在出发被思考的运动，并且不能够谈论其他东西。纯粹孤独的观念——现象学意义上的单子观念——难道没有被其固有根源、被其自我在场的条件本身，即从分延出发、从在同一时刻中的同一性的同一性和非同一性的同一性出发，以一种自我影响被重新思考的时间所动摇吗？胡塞尔自己已经提到对在自我绝对单子内部确立的对第二个我（alter ego）的关系以及对在活生生的现在的绝对现时性中（《笛卡尔的沉思》，第52节）确立的另一种现在（过去）的关系之间的类似。这种“辩证法”——从这个词的全部可能有的意义上讲而且在对这个概念进行思辨理解之前——难道没有复活分延、在体验的纯粹内在性中构成对于表述的交流、甚至一般 意义的偏离 吗？我们要说的是对表述的交流和一般意义 的偏离。因为胡塞尔不仅仅期望把表述从“灵魂的孤独生活”中驱逐出去。在他的表达形式本身之下，把一般语言、逻辑因素作为次级的并添加到意义的原始与先表达层次上的事件表来考察。表达的语言本身应该是突然向自我关系的绝对沉默出现的。

---

(1) 比如《逻辑研究》的整个第六章都不断地要指出，一方面在诸种活动与直观的内容之间，另一方面在活动与有意义的内容之间，现象学的差异是“不可还原”的（参见第26节）。然而，一种“混合”可能在其中存在，它引出一连串的问题。《时间内部结构的现象学教程》全部基于直观表现和“象征的再现之间的根本断裂上，而这象征的再现并不只空洞地再现对象，而是通过符号或形象再现它。”（法译本，第133页）。人们从《观念I》中可知道，“在感知 为一方和通过形象或符号表

现的象征的 再现为另一方之间，存在着一种不可逾越的本质差异，‘……当人们像通常习惯那样混淆了这些结构基本不同的再现方式的时候，人们就会陷入荒谬之中。’”（法译本，第43节，第139—140页）。胡塞尔认为，一般感知，即他所说的可感形体事物，也就是在在场中亲自表现出来的东西，是“为自身的符号”（法译本，《观念I》，第52节，第174页）。是自我的指号或不是一个符号，这难道不是一回事吗？从这个意义上讲，正是在“同一时刻”中，自我的符号被感知，经历成为自我的符号，毫无转折地向自我在场。

(2) 在这里重念“原则的原则”的定义可能是适时的：“但让我们结束有关的荒谬理论！凭着原则的原则，就没有任何可想像的理论能够使我们对之产生误解。就是说，任何原始的给予的直观都是一种认识的权利来源，一切以原始方式在直观中向我们提供的东西（也就是在其形体的实在中）应该仅仅被看作它所表现出来的东西，但并不是不再超出它在其中表现出来的诸种界限。应该清楚地看到，一种理论只能从原始的根据那里获取其真理。任何局限于以一种简单解释和对原始数据来讲是不正确的意义的方法把一种表达赋予这些根据的陈述，因而就像我们在这一章的导言中说过的那样，实在地是一种绝对的开始，这种开始为了自己的基础而求助于这个词的固有意义，简言之它就是一种原则。”（《观念I》，§24，法译本，第28页）。

(3) 《观念I》第81节，法译本，第276页。

(4) 参见《书写与差异》中“弗洛伊德与书写的舞台”注解。

(5) 附录IX，法译本，第160—161页。

(6) 参见其他一些类似的篇章，比如《教程》附录III：“作为时间意识的基本方式，我们拥有：（1）作为呈现的感觉，本质上讲与感情交错（Verfllochtene）的持存与预存，然而这些东西还是能够变得独立自主（广义上的原始范围）；（2）正题的再现（回忆），对能够伴随或回来（期待）的东西的正题的再现；（3）犹如纯粹的想像的想像的再现，一切同样的方式都置身其中，即置身于一个想像着的意识之中”（法译本，第141—142页）。在此，人们可能还会注意到：问题的症结的形式犹如一团乱麻，现象学从本质上要对这团乱麻进行精细的清理。

这种创新范围的扩展用以区别依附于持存的绝对信念与依附再现的形式下的次级回忆或再回忆的相对信念。胡塞尔把感知说成是最初体验，他在《观念I》中说：“的确，在精确思考知觉时，在它们的具体化中它们只有一个、却永远是连续流动着的、绝对原初的环节，即活生生的现在的环节……”“因此，我们把握了（例如）对内在知觉反思的绝对有效性，即纯粹内在的知觉的有效性，它是由这种知觉带到真正原初根据的流逝之中的；我们同样相对于以‘仍然’（encore）活跃者和‘刚刚’发生者的特性进入意识的东西，把握内在持存的有效性。这种有效性当然只是就具有如

此特性者的内容为限……我们同样反握了内在重忆的相对有效性……”（§78，法译本，第255，256，257页）。

(7) 分延（différance）：这是德里达自撰的概念。与差异（différence）读音完全相同。分延即差异的实现或发生，实现的过程同时也就是差异作用的时间延缓和时间积蓄和时间化。所指蜕化为读者解释过程的或本文能产生过程的“效果”，作品的意义从而就成为主观性的和永远不确定的了。——译注

(8) 特别在第77节中，差异的问题、反思与再现之间的关系问题提了出来，比如在次级的回忆中。

(9) 参考第42节：但是，任何现在的意识和表现出来的意识都适应于这种意识的再现的理想可能性，这种意识也准确地与之相适应。（法译本，第115页）

第六章　保持沉默的声音

现象学的“沉默”因此只能通过双重的驱逐或双重的还原才能再次被确定：即在表述的交流中驱逐我自身中的与他者的关系，驱逐作为后面的、最高的与外在于意义的层次的表达。正是在这两种驱逐的关系中，声音的要求使人认识到它奇特的权力。

首先，让我们看一下第一种还原，这种还原在“基本的区分”中表现，我们把这些区分看作把我们引导至此的准则。应该承认，表达与表述之间的区别最终托付于对“内在生活”的十分概括的描述：在这种内在生活中，不会有表述，因为没有交流；也不会有交流，因为没有“第二个我”。但当第二者在内在语言中涌现，这就成为一种虚构，而虚构就只是虚构。“你这样很糟，你不能再这样下去了。”这实际上就只是一种虚假的交流，一种佯装。

我们不要从外部 顺理这些强压在可能性与这些佯装或虚构形态上的问题，也不从外部顺理那些有关在自白中这个“你”可能由之出现的领域的问题。我们还 不应提这样一些问题：它们的必然性将会更加深刻，因为胡塞尔认为除去你（tu），一般人声称代词特别是我（je）基本上是偶然的表达，它们缺少对象意义，并且总是作为指号在真实的话语中运转。唯独“我”在孤独的话语中实现“意谓”，并且在它自身之外作为一种“普遍有效的指号”运转（第IV章）。

现在我们要问，在什么意义上、又为了什么，内在生命的结构在此被“简化”了，而运用什么例证的选择揭示了胡塞尔的计划。至少要从两个方面回答这个问题。

一、这些例证是属于实践 范围的。在被选择的那些句子中，主体是向自己说话，把自己当作第二者来指责、鼓励、做出决定或懊悔。这无疑就证明了：人们在此并不关心表述。没有任何东西被直接地或

间接地指明，主体对自身一无所知，主体的语言不回溯到任何“存在”着的东西上去。主体并不了解自己，既不进行传诉（Kundgabe），也不进行接受（Kundnabme）。胡塞尔需要在实践范围内选择他的例证以同时指出在这些例证中没有任何东西被指示，而且这些都是虚假的语言。人们的确想在假设不能找到另外一种例证的情况下，从这些例证中得出这样的结论：内在的话语总是属于实践的、价值哲学的或诗学价值（axiopoiétique）的本质。但是，当人们对自己说：“你是这样”时，这种宣告难道不包括一种价值化的或生产的活动吗？但胡塞尔首先要不遗余力避免的正是这种意向。他总是从理论上规定了一般语言的模式——不论是表述的还是表达的。不论他因此多么注意关心意义与表达的实践层次上的生命力，不论他的分析因此多么成功又多么严密，他也从来没有停止向其逻辑—理论核心肯定价值哲学的不可还原性。[(1)] 在此，人们又看到了迫使人们从逻辑和认识论的观点去研究语言的必要性，即把纯粹语法看作是多少直接地被对象的关系的可能性支配的逻辑的 纯粹语法。一种虚假的话语只有当它的语法性不禁止一个“意义”或一种“意义”的意向的情况下才是一种话语，才是一种逃避无意义的矛盾的话语，而那种意义的意向只有作为一个对象的目标时才能自我规定。

因此，值得注意的是理论逻辑性，一般的理论并不仅仅统约着表达和逻辑意义的规定，而且已经统约着被规定所排除的东西，即在指示或指号中作为指示（Weisen）或显示（Zeigen）的指示和对象意义。胡塞尔应该在某种程序上参照表述的理论本质核心以能够从纯粹理论性的表达性中驱逐它：也许，正是在这个程序上表达的规定因而被判决为要去驱逐；显示（Zeigen），即作为指示的对象意义与对象的关系，这种关系指明了眼前的东西或总应该以可见性向直观显现的东西，它只暂时地是不可见的。指示（Weisen）总是一种先规定的指示的符号和表达的回溯（Hinzeigen）之间的本质统一的意指（Meinen）。而符号（Zeichen）最终总是要回溯到显示（Zeigen）、

空间、可见性以及被对象化和谋划的领域与方向上面，回溯到作为面对面和平面、自明性或直观、而首先是作为光线的现象性上面。

那么，符号的声音和时间是什么呢？如果对象意义（monstration）是手势与知觉在符号中的统一，如果意义被手指与眼睛所确定，如果这种确定向所有符号标明：不论它是指示的还是表达的，推论的还是非推论的，它的声音和时间是什么呢？如果不可见物是临时的，那它的声音和时间又是什么呢？为什么胡塞尔热衷于把指号和表达分离开呢？说出或听到一个符号，是不是就减弱了空间性或表述的中介性呢？

二、胡塞尔选择的例证（“你瘦了，你不能再这样继续下去了”）因此应该同时证明两件事：这个句子不是指示的（因而它是一种虚构的交流），而且它不为自己认识主体提供任何东西。荒谬的是，它不是指示的，因为它既然是非理论的、非逻辑性的、非认识性的，就不更多地是表达的。所以，它会是一种完全虚构的意义现象。由此，在向符号和表达的衍射之前，显示的统一被证实了。然而，这些句子的时间性形态并非没有区别。如果说，这些句子不是认识的句子，那是因为它们并不直接在谓词陈述的形式之中：它们并不直接利用动词“是”（être）和它们的意义，否则，它们的语法形式不是现在的：证明一种以责备形式出现的过去，后悔和改良的追忆。这是因为“是”动词的现在陈述式是表达的逻辑性的纯粹目的论形式。或不如说，是第三人称的动词“是”的现在陈述式。或更确切的说：“S是P”类型的句子，S在这句子中不是人们能用一个人称代词代替的人，这个人称代词在真实的话语中拥有一种仅仅是表述的价值。[(2)]主语S应是一个名词或对象名词。我们知道，胡塞尔认为“S是P”是最基本的和最原初的形式，是原初的元音交替的（apophantique）过程，这个过程的每个逻辑句子都应该能够由于单纯的复杂性而衍生出来。[(3)]如果人们确定表达和逻辑意义的同一性（《观念I》，§124），那就应该承认“是”动词的第三人称现在陈述式是表达的不可还原的纯粹核心。人们还记

得，胡塞尔谈到表达时说过，表达最初不是一种单纯的表达（s'exprimer），而是一开始就“表达某物”（über etwas sich auszern，§7）。胡塞尔要在此确立的“自言”（se parler）并不是“自我对自我说”，除非这个人能采取“自己说S是P”的形式。

正是应该在此说话。“是”动词的意义（海德格尔说它的无限形式从第三人称现在陈述式出发神秘莫测地被哲学所规定）与词，即与音素和意义的统一保持一种完全特殊的关系。它无疑不是一个简单的词，因为人们不能用不同的语言表现它。它并不更多地是一种观念的普遍性。(4) 但是，因为它的意义不指明任何东西：任何物、任何在者、任何本体的规定，因为人们在词之外的任何地方都碰不到它，它的不可还原性就是字句（Verbum）或说（Legein）、思想和声音在逻辑统一中的不可还原性。存在的特权不能够反抗词的解体。存在（être）是抵抗一个词的语言解构的第一个或最后一个词。但是，为什么口头性会与作为在场的一般存在的规定混淆呢？现在陈述式的特权是什么呢？为什么音素的时代是在场方式下的存在时代？也就是说是理想性的时代？

这正是应该理解的地方。让我们再回到胡塞尔的论述上来。纯粹表达，即逻辑表达对他来讲应该是一种“非生产性”的中项（médium），这个中项要反映（wiederzuspiegelu）先表达意义的层次。它唯一的生产性在于使意义通到观念的和普遍形式的理想性中。(5) 尽管意义不完全在表达中被重复有一些重要原因，尽管重复包含独立的和不完全的（综合范畴等）意义，完全表达的最终目标在在场的形式中还是一种整体的恢复，这种恢复现时地赋予直观的意义。既然这种意义从与对象的关系出发而被规定，表达的中项应该维护、尊重、恢复意义的在场，这种在场同时是一种注视下的可自由使用的对象的在前一存在，又是在内在性中对自我的靠近。现在的对象——当下一在前的对象——的决斗就是一种反对（contre），这反对

既是在接近靠近的贴近的意义上说的，又是从对立物对立意义上说的。

然而，在理想化和声音之间，始终消除不了复杂性。理想的对象是这样一种对象：它的对象意义（monstration）能够不定地重复，它对指示的在场可以不定地重复进行，恰恰因为它摆脱了世界一切的空间性，它是一个纯粹的意向对象（noème），我能够表述它却不应该——至少在表面上——通过世界。在这个意义上讲，现象学的声音似乎实现了“在时间中”的这个过程，而并没有与指示（Zeigen）的范围决裂，它属于同样的体系，并且使这体系的功能日臻完善。在对象理想化中向无限过渡与音素的历史化来临合二而一了。这并不是说，我们最终理解了什么是从一种“功能”或被规定的“能力”出发的理想化运动，由此，多亏了表达与它的紧密关系，我们能知道特有的身体的现象学或对象科学（语音学、音位学或发音生理学）是什么。理想化的历史，即“精神的历史”或干脆说历史不应与音素 的历史相分离，这就恢复了音素的神妙莫测的全部力量。

为了很好地了解声音的能力寓居何处，形而上学、哲学、作为在场的“存在的规定”凭什么而成为控制对象—存在技术的声音的时代，为了很好了解技术（technè）和音素的统一，那就应该思考对象的对象性。理想对象是诸种对象中最具对象性的对象：因为当场而且立即（hic et nunc）独立于经验主体性事件和活动的——这经验主体是追求理想对象的——理想对象无限地被重复而始终还是同一个对象。它对直观的在场，它面对注视的存在根本不取决于任何世俗的或经验的合题，在场形式中对意义的恢复变成一种普遍和无限制的可能性。但是，它的理想存在既然在世界之外就一无所是，它就应该在一个中项中被构成，被重复，被表达，而这个中项无损于在场和追求它的活动的自我在场：这个中项既保持了面对直观的“对象的在场”，又保持了自我在场，即活动对自身的绝对靠近。对象的理想性只是相对一个非经验的意识而言的存在，它只能在一种因素中被表述，这种因素的现

象性并没有世俗的形式。声音就是这种因素的名字 。声音 被听见。各种语音符号（索绪尔所说的“听觉形象”，现象学的声音）被主体听见，这个主体在它们的现在的绝对接近中把它们发出声来。主体并不要越到自我之外就直接地被表达的活动所影响。我的言语（paroles）是“活的”，因为看来它们没有离开我：它们没有在我之外、在我的气息之外落入可见的远离之中，它们不间断地归属于我，并且无条件地归我所支配。因此，无论如何，声音的现象表现为 现象学的声音。人们可能会反驳说，这种内在性属于一切能指的现象学的和理想的面貌。比如，一个能指的理想形式不是在世界中的，而且字母和相应的书写符号的经验体之间的区别把一个现象学意识的内在和世界的外在分离开来。任何可见的或空间的能指都是如此。的确是这样。还有，非发声的能指甚至在其“现象”的内部，在它在其中表现出来的经验的现象学的（非世俗的）范围内部包括一种空间的参据：“外在”、“在世”等意义是它的现象的一种基本成分。表面看来，声音的现象中没有任何这样的东西。在现象学的内在性中，被听见和被看见是对我的两种根本不同的关系。甚至在对这种差异进行的描述始露端倪之前，我们就理解为什么“自白”的假设只有设定表达与音素之间的基本联系才能区别指号与表达。在发音因素（在现象的意义上而不是在世间声音响度的意义上讲）和表达性之间，也就是和为了一个意指作用（它本身是与一个对象有关系的）的理想在场而被赋予活力 的能指的逻辑性之间，可能会有一种必然的联系；胡塞尔不能把语符学[(6)]家们称作“表达实体”的东西置于括号之中，而不威胁他的全部研究工作。对于这种实体的求助起到了重要的哲学作用。

让我们试着探讨一下声音的现象学价值，即它相对于任何其他能指的实体的尊严的超验性。我们想并且力图指出这种超验性只是表面的。但是，这种“显象”是意识和它的历史本质本身，而且，它规定了一个时期，真理的哲学观念就属于这个时期，即真理和显象之间的对立，就像它仍在现象学中起着作用。人们不能称之为“显象”，也不能

在形而上学的观念性内部命名它。如果不努力通过继承下来的观念向着不可命名物进行探索，人们就不能企图解构这种超验性。

声音的“表面超验性”系于总是身为理想本质的所指，即被表达的意义直接向表达活动在场的东西。这种直接的在场系于能指的现象学“身体”（corps）在它产生的时刻就似乎消失的东西身上。能指似乎已经属于理想性的因素。从现象学的观点看，它自我还原，它把自己身体的世俗不透明性改造成为纯粹的半透明性。这种可感身体的消失与其外在性的消失，在意识看来 就是所指直接在场的形式本身。

音素为什么是符号中最理想的呢？这种声响与理想性之间的同谋关系或毋宁说声音与理想性之间的同谋关系是从何而来的呢？（黑格尔对此比另一个更加关注，而且运用了形而上学历史观点，我们还要在后面对这个值得注意的问题加以探讨）。当我说话时，它具有在我说话时期待的 活动过程的现象学本质。被赋予活力的能指由于我的气息（souffle）和意义的意向（用胡塞尔的话说，这是由于意义意向而活跃起来的表达）是与我绝对相近的。活生生的活动，就是给出生命，赋予能指身体以活力并把身体改造为“意谓”的表达的活力（Lebendigkeit），就是语言的灵魂，它不与自身分离，也不与它的自我在场分离。它在一个被抛到世界上和空间可见性上的能指的身体中并不冒有生命危险。它能指出 理想的对象或理想的意义，这种理想的对象或意义并没有在理想性、自我在场生命的内在性之外被遭遇。指示（Zeigen）的体系，即手指与眼睛的运动（我们在前面曾讨论过这些运动是否与现象性不可分离）在此并不是不在场的，它们被内在化了。现象不断地成为声音的对象。相反，在对象的理想性看来是依附于声音并因此在自身中变成绝对任意的时候，联系指示的现象性和可能性的体系在声音中就比以往任何时候都运转得好。音素表现为受现象控制的理想性 。

在它赋予生命力的东西的透明精神性中的活跃着的自我在场，这种对自身的生命内在性——它总是要让人说言语（parole）是活生生

的——所有这一切于是设定：说话的主体在现在被听见。这就是言语的本质或正常状态。这就涉及说话者所期待的言语结构本身：即同时发现现象的可感形式并了解其固有的表达的意向。如果一些事故突然发生，似乎驳斥了这种目的论的必然性，那么它们或者将被某种补充过程超过，或者就会没有言语。缄默和语聋双双而至。聋子只有在把这些活动悄悄塞入词的形式中才能参加讨论会，这些词的最终目标 意味着它们被那些把它们发出声音的人听见。

按纯粹现象学的观点看，在还原的内部，言语的进程就具有已经表现为纯粹现象学的生命力，它已经把自然立场和世界的存在的论题悬搁起来。“被听见—说话”的过程是一种绝对独特类型的自我影响。一方面，这个过程在普遍性的中项中进行，在这个过程中显现的能指应该是一些理想性，人们应该能够理想地重复这些理想性或者把它们作为同样的理想性来传递。另一方面，主体能够被听见或对自己说话，任凭自己被能指所影响，这能指是主体根据内在性的要求、世界或一般非本性的要求而毫无转折地制造的能指。一切其他自我影响的形式应该或者通过非本性，或者与普遍性决裂。当我看见我自己的时候，不论是因为我的身体有限的区域对我的注视表现还是因为现时的反思，非本性已经进入这个从此不再纯粹的自我影响的领地。在触—被触的经验中情况也是同样。在这两种情况下，我的身体的表面作为对外在性的关系应该开始在世界中自我陈列。人们会说，在固有身体的内在性中，有没有纯粹的自我影响的形式，而这些形式没有受到任何世俗陈列的表面的作用、然而又不属于声音的范围呢？但是，这些形式始终是纯粹经验的，是不能属于普通意义的中项的。因此，为了分析声音的现象能力，还应该确定这种纯粹自我影响的观念，并且描述使这种观念变为普遍性所固有的东西。作为纯粹的自我影响，“被听见—说话”的过程似乎还原直至固有身体的内部平面，它在自身的现象中似乎能够以内在性躲避这种外在性，躲避这种内在空间，在这空间中，我们的经验或我们自己身体的形象被伸展了。所以作为绝对纯粹

自我影响的“被听见—说话”的过程是在一种对自我的接近中被经历，而这种接近除了是一般空间的绝对缩小外不会是什么别的。正是这种纯粹性使它变得适宜于普遍性。这种纯粹性因为不向世界上的任何被规定的平面强求干涉，因为它是在作为纯粹自我影响的世界中产生，它就是一种绝对可随意支配的能指的实体。因为，声音在世界上扩散时遇不到任何障碍，这恰恰由于它是作为纯粹自我影响 在世界上产生的。这种自我影响可能是人们称作主体性 或自为的东西的可能性；但是，若没有它，任何世界都不可能显现出来。因为，它在自己的深处设定了声响（在世界上的声响）和音素（现象学意义上的）的统一。一种“世俗”对象的科学当然不能使我们对声音的本质有任何知识。但是声响和声音的统一使声音在作为自我影响的世界中产生，这种统一唯一要求的是躲避世界性内部和超验性之间的区分，同时又使这种区分成为可能。

正是这种普遍性从结构上讲并且有权利使任何意识只要离开声音就变得不可能。声音是在普遍形式下靠近自我的作为意识的存在。声音是 意识。在讨论中，能指的宣传似乎 没有碰到任何障碍，因为它使纯粹自我影响的两种现象学根源发生关系。向某人说话，这可能就是听见自己说话，被自我听见，但同时，如果人们被别人听见，也就是使得别人在我造成了“被听见—说话”的形式下在自我中直接地重复。直接重复“被听见—说话”，就是不求助于任何外在性而再产生纯粹的自我影响。这种再生产的可能性，它的结构是绝对独一无二的，它表现为控制力的现象或一种对于能指的无限的权力，因为能指具有非外在性的形式本身。从理想意义上讲，在言语目的的本质中，能指很可能与直观追求的并导引“意谓”的所指绝对相近。能指会变得完全透明，因为它与所指绝对相近。当我看见自己在写或用手势表达意义而不是听见自己说话的时候，这种接近被打断了。

正是在能指对所指的绝对接近以及这种接近在直接在场中消失的条件下，胡塞尔能够把表达的中项看作为“非生产”的和“思考着的”。

也正是在这种条件下他能够自相矛盾地、毫无遗憾地还原这个中项，同时肯定说存在着一个意义的先表达层次。在这种条件下，胡塞尔有权利为重新把握意义的原初性（originarité）还原语言的整体，不论这语言是表述的，还是表达的。

从《逻辑研究》到《几何学起源》的整个期间，胡塞尔没有停止认为只有在"陈述"中才存在科学的真理，即绝对理想的对象，那如何理解这种语言还原呢？如何理解不仅是口头语言、而且书写标志（inscription）也对于理想对象的构成，也就是说能够作为同样的对象传递与重复的对象构成来说是必不可少的呢？

首先，应该承认，很早以前就开始的达到《几何学起源》的运动以其最明晰的面貌证实了语言对于经验的次级层次的深刻限制，并且在对这个次级层次的观察中证明了形而上学的传统的音位论（phonologisme）。如果说书写结束了理想对象的建构，那它是以发音的书写身份结束这种建构的[(7)]：它要确定、标明、委托（consigner）一种已经准备就绪的言语并使之形体化。使书写复活，就意味着永远在一个表述中唤醒一种表达，即一个字母形体中的词，这个字母作为能够永远保持虚空的象征给自身带来危机的可能。言语对于意义的同一性已经起到了和同一性首先在思维中被确立的同样的作用。比如，最初的几何学家（proto-géomètre）应该通过有限的过程在思维中产生纯粹几何学对象的纯粹理想性，同时通过言语保证可转移性（transmissibilité），并且最终用人们可用以重复原则意义的方法即创造了意义理想性的纯粹思维 活动，把这种可转移性赋予书写。由于这样一种形体化允诺的进化的可能性，意义的"遗忘"和失败的危险与日俱增。在历史的沉淀中重建逃逸活动的在场就变得越来越困难了。危机的环节总是符号的环节。再者，尽管胡塞尔的分析细致、严密并绝对有创新，他也还是在形而上学的观念性中描述所有这些运动的。灵魂和身体的绝对差异统治着他的分析。书写是一种只有在人们现时地把口头表达发出音来，只有在它的空间被时间化时才进行表达

的形体。词是只有在一种现时的意向使之活跃、使之从惰性的发音状态过渡到充满活力的身体状态的时候才要说某种事情的形体。词固有的这种形体只有在它被“意谓”的活动赋予活力的时候才进行表达，这个“意谓”把它改造成为精神的形体（geistige Leiblichkeit）。但是，只有精神或活力是独立的和原初的[(8)]。正因如此，它不需要任何能指以对自己在场。同样，精神由于反对它的能指而又多亏了这些能指才能苏醒或在生命中坚持。这就是胡塞尔论述中的传统一面。

但是，如果说胡塞尔应该承认——尽管是作为有益的警告——这些形体化的必然性，那是因为一种深刻的意向从内部进行干扰并且威胁这些传统区分的安全。书写的可能性应该寓于言语的内部，这种言语本身是在思维的内在性中工作的。

我们在此又遇到了已不止一次重复其显露的一切非在场的根源。因为把差异控制在能指的外在性中，胡塞尔不能不在意义与在场的根源上认识差异的活动。作为声音过程的自我影响认为一种纯粹的差异要分裂自我在场。人们认为可以从自我影响中驱逐出去的一切可能性正是扎根于这种纯粹的差异之中：空间、外在、世界、形体等等。一旦人们承认自我影响是自我在场的条件，那任何纯粹先验的还原都是不可能的了。但是，应该因此在最接近差异本身的地方把握差异：而不是从它的同一性，也不是从它的纯粹性、它的根源……差异并没有这些东西。而我们是在分延的运动中重新把握差异的。

这种分延运动并不是突然在先验主体面前出现。前者产生后者。自我影响不是一种经验形态——标志一个可能已经是其自身的在者的经验形态。它产生作为在与自我的差异中的对自我的关系的同一个，作为非同一的同一个。

人们会说，我们至此谈到的自我影响难道只包括声音过程吗？差异是包括声音的“能指”还是包括表达的“次级层次”？人们总是能够保持一种纯粹而且纯粹自我在场的同一性的可能性吗？——这种同一性在胡塞尔要作为先表达体验的范围摆脱的范围内自我在场，人们总是

能够在意义的范围内保持这种纯粹的同一性——因为它先于意义和表达吗？

但是，很容易指出，先验经验从根本上排斥了这样一种可能性。

为什么自我影响的观念确实摆在我们面前呢？这就造成了言语的独创性，言语独创性由之区别于任何其他范围，就是说，它的平面似乎是纯粹时间性的。而这种时间性并不展开一种本身并非时间性的意义。意义在被表达之前是一部分一部分地成为时间性的。在胡塞尔看来，理想对象的"全时间性"只是一种时间性的方式。而当胡塞尔描述一种似乎逃避了时间性的意义时，他急于要说明在此有一种分析的临时阶段，他于是观察一种被构成的时间性。然而，一旦人们注意到时间化的运动，就像他在《教程》中已经分析过的那样，那就应该使用纯粹自我影响的观念，我们知道这恰恰是海德格尔在《康德的形而上学问题》中用于时间主体的观念。"源点"、"原初印象"、时间化运动由此出发而产生的东西已经成为纯粹的"自我影响"。这首先是一种纯粹生产，因为时间性从来不是一个在者的真实谓语。时间的直观本身不能是经验的，这是一种一无所获的收获。每个"当下"的绝对更新因而不为任何东西所引发。这种更新在于一种自身引起的原初印象："原初印象是这种生产的绝对开始，是最初根源，其余一切都是由此应运而生的。但是，它不是自己产生的，它并不像某种诸如产物的东西那样诞生，而是自然产生的（genesis spontanea），它是原初的一代"（《教程》附录I。法译本，第131页）。这种纯粹的自发性是一种印象，它不创造任何东西。新的"当下"不是在者，不是产生的对象，任何语言——除非通过隐喻——要描述这种纯粹运动都将归于失败，胡塞尔不断地让我们提防这些隐喻[(9)]。活生生的"当下"由之凭借自发的繁殖而产生的过程，为了成为一个现在而应该在另一个现在中坚持，不求助于经验，自己以一种新的原始现时性影响自己，而在这新的原始现时性中，当下会变成作为过去的现在的非现在等等，这样一个过程就是一种纯粹的自我影响，在其中同一个只有在被影响并变成同一

个的另一个时才是同一个。这种自我影响是纯粹的，因为原始的印象在其中除了自身影响和另一种原始印象的绝对更新——另一种当下——外不被任何东西所影响。当人们把被规定的在者引入对这个“运动”的描述时，人们通过隐喻说话，人们运用运动使之成为可能的各种术语来谈论运动。但是，人们在本体的隐喻中总是已经偏离方向。时间化是一种隐喻的根源，而这种隐喻只是原始的隐喻。“时间”这个词本身因为总是在形而上学的历史中被听见，它就是一种隐喻，指示并同时消除这种自我影响的运动。一切形而上学的观念——特别是意志和非意志的、活动性和过去性的、影响与自我影响的、纯粹性和非纯粹性的观念等——遍及 这种差异的奇特“运动”。

但是，构成了活生生的现在的自我在场的这种纯粹的差异，一开始就又在其中导入人们曾经认为可以从中驱逐出去的全部不纯性。活生生的现在从它与自我的非同一性和持存的印迹的可能性出发喷射出来。它永远已经是一种印迹。这种印迹从一种现在的单一性出发是不可思议的，因为这个现在的生命是内在于自我的。活生生的自我在场从一开始就是一种印迹。印迹并不是一种属性——即人们在谈到它时可能说：活生生的现在的自我从一开始就是印迹的一种属性。应该从印迹开始来思考原初的存在，而不是相反。这种原初文字是从意义的起源开始进行活动的。胡塞尔承认，因为意义的起源具有时间性，它就从来不简单地是在场，它总是已经介入到印迹的“运动”之中，即介入到“意义”的范围内。在体验的“表达层次”中，它总是已经脱离了自我。因为印迹是活生生的现在的内在对其外在的关系，是向一般外在、非本性开的“入口”等，那意义的时间化从一开始就是 “距离”。一旦人们承认同时作为“空白”、差异与向外在开的“入口”的距离，那就不再会有绝对的内在性；“外在”在运动中迂回，非空间的内在，即具有时间名称的东西通过这运动自我显现、自我构成并自我在场。空间是“在”时间“中”的，它是时间脱离自我的纯粹出口，它是作为时间对自我关系的“自我的外在”。空间的外在性既然是作为空间的外在性，

并不使时间感到意外，它作为纯粹的外在“在”时间化的运动“中”展开。如果人们现在还记得，语音的自我影响的纯粹内在性设定“表达”过程纯粹时间性的本性，那人们就看到，言语的纯粹内在性或“自言自语”的内在性从根本上讲是与“时间”背道而驰的。“在世界”中的出口同样从一开始就被时间化的运动所包含。“时间”不能是一种“绝对”的主体性，这恰恰因为人们不能从现在和现在的在者的自我在场出发去思考它。正如在这个名下思考的一切东西和被最严格的先验还原驱逐的一切东西一样，“世界”一开始就被时间化的运动所包含。就像一般意义上的一个外在与内在的关系、一般存在者和非存在者的关系、一般构成者和被构成者的关系一样，时间化同时是现象学还原的权力和界限。“自言自语”不是一个对自我关闭的内在，它是在内在中不可还原的“开口”，是在言语中的眼睛和世界。现象学还原是一个舞台 。

因此，表达并不作为一个层次[(10)]补充到一个先表达意义的在场之中，同样，表述的外在也不要偶然地影响表达的内在。它们的交错是原初的，这种交错不是方法性的关注和耐心的还原能够摧毁的偶然性联想。不论这种联想多么必要，我们的分析还是在那里遇到一个绝对的界限。如果表述并不补充到表达之中，这种表达又不补充到意义中去，人们反而能对原初“补语”（supplément）的主语说话：它们的积（addition）要来补充一个欠缺，一个对原初自我的非在场。而如果表述，比如说通常意义上的书写应该必然地补充到言语中去以结束理想对象的构建，如果言语应该“补充到”对象思维的同一性中，那是因为意义的在场和言语的在场对自己已经是欠缺的。

---

(1) 参见第四章，特别是《观念I》，第三部分，§114—§124。我们下面还要深入地单独研究这个问题。参见已经引用的《形式和“意谓”》。

(2) 参见《逻辑研究》，第一卷，第三章，第26节：“任何包含一个人称代词的表达都已经被剥夺了对象的意义。‘我’这个词根据情况为不同的人命名……这毋宁说是一种在这个人之中被当作中介使用的功能，而且就可以说是通知听者的功能：面

对你的人自己瞄准他自己”（法译本，第96、97页）。全部问题在于知道，胡塞尔所说在“我”的意义被充实并实现的孤独话语中，表达性固有的普遍性的因素是否不禁止这种充实和剥夺意义的完整直观的主体；孤独话语是否打断或只是使对话的处境内在化，在这个对话中，胡塞尔说：“因为，当每个人说到自己时，就说‘我’，这个词拥有普遍有效的指号的特点为的是指明这种处境。”

人们于是更加明白在永远作为主语的被表现物与作为被命名物的被表达物之间的区别。每当“我”显现时，就会涉及一个表述的表现的句子。被表现物和被命名物有时能够部分地互相包含（“请给我一杯水”，既命名了物又表现了欲望），但是，它们完全有权分离，比如在下面的例证中：2×2＝4，这个句子全然不是与“我判断2×2＝4”说的一回事。再说，这两个句子是有对等的，一个可能是真的，而另一个可能是虚假的（法译本§25，第93页）。

(3) 参见《形式的和先验的逻辑》第一卷，§13，巴什拉译，第75页。

(4) 人们应该根据亚里士多德的方式或根据海德格尔的方式揭示它，“存在”的意义应该先于一般的概念。关于存在这个词与其意义之间的关系的特殊性就像有关现在时陈述句一样，让我们回溯到《存在与时间》和《形而上学导言》上去。看起来，我们可能在一些决定性的观点上依据海德格尔的设计，我们特别要问，对于逻各斯和音素之间的关系，对于词的某些统一的所谓不可还原性（存在这个词或其他彻底的词），海德格尔的思想是否有时要提出和在场的形而上学的问题相同的问题。

(5) 《观念I》，§124。

(6) 语符学（Glossematique），一种语言分析方法，其根据是丹麦语言学家叶姆斯列夫（L. Hjelmsler 1899—1965）的研究成果。他认为必须把语言看作某一时期内一个独立配套的自足体系，而不是语文事实的混合物。——译注

(7) 奇怪的是，尽管胡塞尔的全部著作都证明了他的形式主义动机和他对莱布尼兹的忠实，那他也从来没有把书写的问题置于他的思考中心，也没有在《几何学的起源》中分析过发音书写与非发音书写之间的区别。

(8) 参见《几何学起源》导言，第83—100页。

(9) 参见《教程》绝妙的第36段，它揭示了这种并不是运动的奇特运动的不在场的固有名称。胡塞尔总结道：“因为这一切，我们缺少名称。”还应该在这个被规定的方向上把胡塞尔的意向彻底化。因为，如果说他还把这个不可名物指示为“绝对主体性”，即指示为一个从身为实体的在场出发被思考的在者（ousia，upokeimenon）：在把实体变为主体的自我在场中与自我同一的在者。从字面看，在这段中被称作不可名的东西并不是某种人们所知道的在自我在场形式下的所谓在者，即一种改造成为主体、绝对主体的实体，它的自我在场是纯粹的，而且不取决

于任何外部影响和任何外在。所有这一切都在场，而我们能够为之命名，证据就是人们并没有把它的绝对主体性的存在置于问题之中。在胡塞尔看来，不可命名的东西，只是这个主体的"绝对属性"，这个主体是根据传统的、区分着实体和它的属性的形而上学图式。别的图式保持着在对在场的形而上学的关闭中无与伦比的深刻分析：主一客体的对立。这个其绝对属性是不可描述的在者只有在它对对象的对立中才作为绝对的主体性在场，才是一个绝对在场、绝对对自我在场的在者。对象是相对的，绝对是主体："我们只能这样表述自己：这个流程是我们根据被构成的东西命名的某种东西，但是，从时间角度讲，它全然不是对象的。这是绝对的主体性，它具有应该隐喻地作为"流程"指示的东西的绝对属性，即以一种现时性的观点、一种原始源点出发喷射出'当下'的某种东西。在现时性的体验中，我们具有原始的源点和一种反响环节的连续性。因为这一切，我们缺少名称（法译本，第99页，加重点是我加的）。"这就是对绝对主体性的规定，当人们从分延而不是相反出发思考现在的时刻起这种规定就应抹掉。主体性的观念先验地并一般地属于被构成的范围。这就更有理由适用于构成主体间性的类似的非再现主体间性与作为向自我外部、向另一个绝对现在地在场的开始的时间化是不可分离的。这个时间的自我的外部是时间的间隔：一个首要的舞台。这个舞台作为一个现在对另一个现在的真实关系，即作为没有改变方向的再现产生着一般作为"回溯"、作为"为某物的存在"（für etwas sein）的符号结构，而且在此期间彻底禁止它的还原。不存在构成的主体性。而应该消解直至构成的观念。——原注

(10) 在《观念I》，第124页到127页的重要段落中——胡塞尔的其他段落我们在别处需详细分析——胡塞尔不断谈到先表达体验的隐藏（sous-jacent）的层次，因而要求我们"不要过于推论这种层理的形象"。表达不是一种涂上的清漆或添加上去的衣服；它是一种精神组成，它在意向新的功能的隐藏的（Unterschicht）意向层次上活动。

第七章　根源的补充

这样看来，补充性就是分延，就是同时使在场分裂、延迟又同时使之置于分裂和原初期限之下的移异过程。分延应在作为期限的差异和作为差异的主动工作之间的分离之前思考。当然，从意识出发，这是不可思议的，也就是说从在场或干脆说从其反面、不在场或非意义出发是不可思议的。之所以不可思议还因为意识是作为时间的一种复杂图解或线索的和谐，是错综复杂的"连续"。补充的差异在其对自身的原初欠缺中代替在场。现在，我们应该通过《逻辑研究》第一研究证明这些观念为什么重视一般符号（不论是指示的还是表达的）和一般在场之间的关系。通过胡塞尔的论述，就意味着对胡塞尔的文章进行既不是简单评论又不能是单纯解释的阅读。

首先应该注意到：这种原初补充性的观念并不仅仅意味着在场的非完全性（或者用胡塞尔的术语"直观的非充实"），它指明一般实体性补充的这种功能，即"在……的位置上"（für etwas）的结构，这种结构属于任何一般符号，而且一开始，胡塞尔不曾对它提出任何批评问题，而只是把它看作在指示符号和表达符号进行区别的时刻来自自我的东西，我们对此感到惊奇。我们最终要使人思考的是，自我在场的"自为"从传统意义上讲，是在它的特定范围内被规定为反思的或先反思的现象学的自我赠予，它在原始替换中，在"取代"（für etwas）的形式中，即我们所看到的在一般意义的活动过程中涌现。自为将会是一种对自我的取代：是为了自我，而不是自我。补充的奇特结构在此显现出来：它是一种定时产生它声称要补充的东西的可能性。

这种补充的结构非常复杂。作为补充，能指并不首先和仅仅再现不在场的所指，它取代另一个能指，另一个能指的范围，这个能指的范围与欠缺着的在场保持另外一种被差异的游戏更加看重的关系。这

种关系之所以更加被看重，是因为差异的游戏是理想化的运动，而能指愈是理想的，这个运动就愈提高在场的重复的威力，也就愈加护卫、保留意义，并使意义变为资本。指号就这样不仅仅成为补充不在场或被指示物的不可见性的替代物。人们还记得，被指示物永远是一个存在者 。指号还代替另外一种类型的能指：表达的符号，也就是一个能指，这个能指的所指（la Bedeutung）是理想的。的确，在真实的话语、交流的话语中，表达实际上让位于指号，因为人们会记得，他人追求的意义，即一般方式上讲的他人的体验并不亲自对我在场，而且也永远不能对我亲自在场。所以，胡塞尔说，表达于是"作为指号"进行活动。

现在还要知道——而这是最重要的——为什么表达本身在其结构中包含一种非完全性。然而它被认作为是比表述更加完满，因为非再现的转折对它不再是必要的，而且它能够真实地在所谓的孤独话语的自我在场之中活动。

的确，衡量一种认识的直观在什么距离——什么样的有关节的距离——上支配着胡塞尔的语言观念是重要的。这种观念的全部生命力在于，它最终屈从直观主义并不压制人们可能称之为语言自由的东西，即一种话语的坦诚—说话，即使它是虚构的和矛盾的。人们能够说而不知：胡塞尔正是为了反对整个哲学传统而揭示说，言语因而仍是具有全部权利的言语，只要它服从某种并不直接表现为认识规则的规则。纯粹逻辑语法，即意义的纯粹形态学，应该先验地告诉我们在什么条件下话语成其为话语，即使它不会使任何认识成为可能。

在此，我们应该考察后一种驱逐——或还原——胡塞尔要求我们进行这种驱逐以孤立表达的特殊纯粹性。这是最大胆的驱逐。它意在置身于游戏之外作为表达的"非基本的组成部分"，"填充""意谓"的直观认识。

人们知道，"意谓"的活动，即给出意义的活动总是一种对对象关系的追求。但是，这种直观只要使一个能指的身体活跃起来以使话语

发生就足够了。通过一种直观实现的目标不是必不可少的。它属于表达的原初结构，这种表达能够被看作是被追求对象的面对直观的完整在场。胡塞尔不止一次回忆过各种交错关系派生出来的混乱，他说（§9）："如果我们坚持在纯粹描述的地盘上，被意义活跃起来的表达的具体现象一方面环接为形体现象，在这种现象中，表达根据形体的面目被构成；而另一方面又环接为活动，这些活动偶尔赋予表达的具体现象直观的完全性，在这种完全性中，对被表达的对象性的关系构成了。多亏这些活动，表达不止是一个简单的声音气流（flatus vocis）。它追求 某种东西，因为它追求 某种东西，它就与某种对象性的东西有关。"完全性因此只是偶然的。被追求对象的不在场并不损害"意谓"，并不把表达还原为它的非生动的和非能指的自在的形体面貌。"这某种东西（目标与之有关）可能或者由于共同连接的直观作为现时在场（aktuel gegenwartig）显现，或者至少是被再现物（比如在一种想像的形式中）。在这种情况发生的时候，对于对象性的关系实现了。或者，情况不是这样，表达与其对意义的责任一起活动，它总是要多于一种简单的声音气流，尽管它被奠定它的并赋予它对象的直观所剥夺。""实现着"的直观对表达、对意谓的目标来说并不是根本的。这一段的结尾部分满都是对意向与直观之间的这种差异的论证。因为一切古典语言理论在这点上都是盲目的[(1)]，所以都不能避免疑难和荒谬性。在此，胡塞尔又同时恢复了这些疑难和荒谬性。在我们这里沿循的绝妙而又有决定意义的分析过程中，证明是由意义的理想性和表达、意义和对象 （二者都作为理想的统一）之间的非重合造成的。两种同一的表达能够具有同样的意义，意谓同样的事情然而却各自拥有一个不同的对象（比如，在"布塞法尔是一匹马"，和"这恶人是一匹马"这两句话中）。两种不同的表达能够拥有不同的所指而针对同一对象（比如"耶拿的征服者"和"滑铁卢的失败者"这两种表达）。最后，两种不同的表达可能具有同样的意义和同样的对象（Londres，London；zwei，deux，duo等等）。

若没有这样的区分，就不可能有任何纯粹的逻辑。这样，判断的纯粹形态学将是被禁止的，它的可能性支持着《形式的和先验的逻辑》一书的整个结构。人们确实知道，纯粹逻辑语法完全取决于反意义（Widersinnigkeit）和无意义（Sinnlosigkeit）之间的这种区分。如果这种区分遵从某些规则，一种表达能够成为反意义（Widersinning）（根据某种荒谬性说是矛盾的、虚构的、荒谬的）而不断地拥有一种可理解的意义，这种意义给予一种普通话语以地位，而又不变成为一种无意义（Unsinn）。它可能为了经验原因（一座金山）或先验原因（一个方圈）没有任何可能的对象，不断地拥有一种可理解的意义而不成为无意义的。对象的不在场（Gegenstandslosigkeit）不是“意谓”的不在场（Bedeutungslosigkeit）。纯粹逻辑语法因而从话语的正常状态中只驱逐无意义（驱魔咒符、绿是或）的意义上的无意义。如果我们不能理解“方圈”或“金山”要说的是什么，那怎么能总结可能对象的不在场呢？正是这起码的领会在非意义中，在无意义的非语法性中排斥我们。

根据这些区分的逻辑和必然性，人们可能要同意：不仅仅是“意谓”从根本上讲不包含对象的直观，而且它从根本上排斥对象的直观，这可能是对象的不在场。在要满足“意谓”的目的在场的完全性中，直观和意向被奠定，构成了一种原初特性内部混乱（eine inng verschmolzene Einheit）的统一[(2)]。这就是说，面对其对象说话的语言消除它固有原初性，或使之熔化。当语言对象被剥夺了直观的时候，这种结构只属于语言的对象并且使得这个对象完全独立地 活动。在此，人们可能会问胡塞尔是不是过分地并过早地进行这种统一，而不是怀疑胡塞尔过早地开始分析和分裂。鉴于本质与结构的原因——胡塞尔援引的原因——是否不应该否认直观和意向的统一从来就是谐调的，而且“意谓”在直观中被奠定而不消失呢？从原则上讲，是否不

应排除这种情况：我们再次使用胡塞尔的语言，人们永远能够在表达中“尊重”对直观进行的分析呢？

让我们再考察一下一种“知觉陈述”的极端情况。假定它是在知觉直观的同一环节中产生的。在我真正看见什么人的时候，我说：“我凭窗看见这个人。”这就意味着，从结构上讲，在我的活动中，这种表达的内容是理想的，它的统一性并不被感知的不在场当场并立即地[(3)]（hic et nunc）损害。在我旁边或与我有一段无限时间或空间间隔的人听到这句话，就应有权利理解我要说什么。这种身为话语可能性的可能性，应该使在知觉时说话的那个人的活动本身结构化。我的非知觉，我的不在场当场并立即通过我所说的“这个”、通过我所说的也正因为我说而被说了出来。这种结构永远不能与一种“内部混乱”的统一合二为一。直观的不在场——即直观主体的不在场——不仅仅是被话语所容忍的，只要人们在它自身中考察它，它就是一般意义的结构所要求的。它完全是被要求的：主体的整体不在场和一个被表述物的对象——作家的死亡或（和）他能够描述的对象的消失——并不阻碍“意谓”的行文。相反，这种可能性使得“意谓”本身诞生，使人们听见它并使人们去读它。

让我们再进一步。书写——这是尽管主体完全不在场但在死亡之外仍进行活动的符号的通常名称——以什么涉入一般意义、特别是所谓“活生生”的言语的运动之中呢？它以什么开始并结束理想化、而它本身既不实在又不理想呢？最后，死亡、理想化、重复、意义为什么在它们的纯粹可能性中只有从唯一的开口出发才是可以想像的呢？现在让我们举人称代词“我”（je）的例证。胡塞尔把它置于“根本机遇”的表达。它与整个表现一种可能的所指观念的统一体共有这种特征，因而它根本上是根据机遇、根据说话的人或他的处境使得这种表达每次都指挥它的现时意义。这种团体同时区别于表达——它的多种价值性是偶然的并且通过一种协约是可还原的（比方règle——尺子、规则，就同时说的是木制工具和一种规定）——的团体和对象表达的团体，

对象的表达的话语场景、上下文、说话的主体的处境并不影响单义性（比方说："一切理论的表达，原则和理论、证明和抽象的科学的理论就在上面同一起来。数学的表达就是证明"）。只有上述表达是一切指示染指的绝对纯粹的表达。一种从根本上讲是机遇的表达，可以通过人们原则上不能在话语中凭借恒常对象观念的再现代替它而又没有改变陈述（énoncé）的意义的东西而被认识。如果我试图用我认为能成为对象的观念内容的东西（"每个人在说话时都指示了自己"）替代在一个陈述中真实显现的我（je），我就将得出荒谬的结论。我不应该说"我是满意的"，而应该说"每个在说话时指示自己的人是满意的。"每当这样一种替代改变陈述时，我们就都忙于进行从根本上讲是主体和机遇的表达，这种表达的活动还是表述的。表述于是深入到对主体处境的参考不会任凭自己还原到话语之中的任意一个地方，深入到处境被一个人称代词、一个指示代词、一个"主体"的副词——以这里、那里、上面、下面、现在、昨天、明天、之前、之后等类型——指出的任何地方。表述大量地回到表达之中，胡塞尔不得不总结道："这种根本上是机遇的特性自然对所有的表达——这些表达的再现或类似的再现构成一些部分——掉换了位置，这就包括话语的全部不同形式，在这些形式中，说话的人通常表达某种包括他本身或相对于他而被思考的东西。一切知觉、信念、怀疑、愿望、希望、担忧、秩序等的表达也都如此"（法译本，第100页）。

我们马上可以看到，所有这些表达的根源，就是主体起源的零点，我（je）、这里（ici）、现在（maintenant）。每当这些表达的意义为了他人赋予实在的话语以活力的时候，它就被放逐到表述之中。但是，胡塞尔似乎认为，对说话的人来说，这种意义作为与对象（我，这里，现在）的关系而被"实现"[(4)]。"在孤独的话语中，我的意义从根本上讲是在我们固有个性的直接再现中被实现的……"

这是肯定的吗？假定这样一种直接的再现是可能的并且现时地被假定，那我这个词在孤独的话语（如果直接的再现是可能的，人们不

能另外看见对它的存在理由的补充）中的显现是否已经作为一种理想性活动呢？是否因此它不再表现得能够仍然是同一个，以使一个一般的我—这里—现在保持其意义本身，如果我的经验在场消失或彻底改变的话？当我说“我”的时候，即使在孤独的话语中，我是否只有像以往一样在其中涉入话语对象的可能的不在场、我自己的“这里”的过程中才能赋予我的陈述以意义？当我对我自己说“我是”，这种表达就如同胡塞尔的任何表达一样，只有当它在对象的直观的在场，也就是我自己的这里（ici）的不在场中是可理解的时候，才会具有话语的形态。此外，我是（l'ergo sum）就这样被引至哲学的传统之中，而且关于先验自我的话语是可能的。不论我有没有对自己的现时直观，“我”都陈述；不论我是否活着，我是“意谓”。这里，实现着的直观也不是表达的一个“基本成分”。不论我是否在孤独的话语中活动，是否与说话的存在的自我在场在一起，它都是无意义的（sinnvolle）。为了理解它，人们不需要知道谁说话。界限不止一次在孤独话语和交流话语之前，在话语的实在和表象之间显得不太肯定。当胡塞尔说：“根据情况，‘我’这个词在一个不同的人命名，而且是运用一种总是新鲜的意义的方法”时，他难道没有违反他在对象直观（Gegenstandslosikeit）和意义直观（Bedeutunglosigkeit）之间确立起来的差异吗？任何意义的话语和理想本性难道不排斥“一种总是更新的意义”说法吗？胡塞尔这不是违反他有关直观的独立性和实现着的直观所肯定的东西吗？他说过：“每次构成它的意义（即‘我’这个词的意义）的东西只能从活生生的话语和作为它的一部分的直观根据那里获取。当我们读这个词，而又不知何人所写的时候，我们得到的若不是一个缺乏意义的词，至少也是与常义相异的词。”胡塞尔的前提恰恰应该允许我们得出相反的结论。同样，为了理解知觉的陈述，我不需要知觉，为了理解“我”这个词，我不需要对对象“我”的直观。这种非直观的可能性构成了这样的意义，如此这般的普通的意义。当“我”这个词显现时，它的意义的理想性作为它的“对象”的距离把我们置于被胡

塞尔描述为非寻常的处境之中：就如同“我”被一个陌生人所写的那样。仅此一点就使人们可以分析这样一个事实：我们了解“我”这个词，不仅仅是在其“作者”是陌生的时候，而且是在他完全是虚构的时候，或者当他已经死亡的时候，意义的理想性在此结构性地具有遗愿的价值。知觉的陈述的价值并不取决于现时性，甚至不取决于知觉的可能性，同样，“我”的能指价值不取决于说话的主体的生命。不论知觉是否伴随知觉的陈述，不论作为自我在场的生命是否伴随“我”的陈述，都于“意谓”的活动毫不相干。我的死亡在结构上讲对我发出声来是必要的。我应该是同样“生动”，而且应该坚信这点，这超出了“意谓”的交易。这种结构是主动的，当我在特定时刻——即如果可能，我在其中对之有完全和现时直观的时刻——说“我是活着”的时候，这种结构保持其原始的有效性本身。“我是”或“我是活着的”，或“我的活着的现在”都不是其所是，它只有在虚构性开始即我能在它活动的时刻死亡的情况下，才具有对任何意义都固有的理想同一性。也许，它与“我死了”的意义有所区别，但是对“我死了”的事实并不是必然的。“我是活着的”伴随着我的死亡一存在，而且它的可能性获得“我死了”的可能性，反之亦然。这并不是坡[(5)]的独到历史的所在，而是语言的普通历史。前面，我们从“我是”（je suis）出发进入“我是要死的”（je suis mortel）。现在，我们从“我死了”出发进入“我是”。不知名的我写，与胡塞尔相反，“我写”的不确切性就是“通常的处境”。从直观的认识观点看，“意谓”的自主性——就是胡塞尔揭示的我们在前面称之为语言自由、坦诚—说话（franc—parler）的自主性——在书写中和对死亡的关系中具有自己的准则。这种书写不能补充言语，因为它在言语苏醒的时刻使言语富于活力，因而就超过了言语。在这里，表述既不削弱表达，也不使表达转向，它口述表达。这种结论，我们是从纯粹逻辑语法中得出的：从对“意谓”的意向——它永远可能“空洞”地运转——和它通过对象的直观的“偶然”的实现之间的严格区别中得出的。这个结论还因为补充的区分而得到加强，在通过“意义”的实现与通过对象的

实现之间存在的区别同样是严格的。前一种区别并不必然地强迫后一种区别的出现，但人们在第14节（作为对象、实现着的意义和简单的意义或意义的内容）进行认真阅读就会得出同样的教训。

胡塞尔为什么否认以同样的前提获得这些结果呢？这是因为完整在场的动机，直观的命令式和认识的计划继续支配着——我们说是有距离的——描述的总体。在单独而且同样的运动中，胡塞尔描述并抹掉作为非知的话语的解放。作为目标的"意谓"的活力是被观点的最终目标所限制的。分离意向和直观的差异为了能够彻底而并非不是临时的。无论如何，这种临时将构成"意谓"的本质。本质（Eidos）深刻地被最终目标所规定。"象征"总是向着真理——象征被构成为这真理的欠缺——制造着符号："如果可能性或真理一旦欠缺，表达的意向显然就是象征性地实现了"；在直观和应在直观基础上活动的范畴功能中，陈述的直观不能吸收构成认识价值的完全性。它缺少人们习惯所说的"真的"、"真正的"意义（第11节）。换句话说，真的和真正的"意谓"是"要说真的"。这种微妙的移位是对在最终目标中的本质和在知中的语言的重新把握。当一个话语是虚构的时候，它就是已经适合于话语的本质，也是徒劳无益的。当它是真的时候，它并非没有达到它的隐德来希[(6)]。人们能清楚地说"圆是方"的时候说话，在说它不是方的时候也能清楚地说话。在第一个句子中已经存在有意义。但是，若由此归纳说，意义并不期待真理，那就错了。它不期待真理，因为它期待真理，它只是作为真理的提前量先于真理。真正说来，宣告为了"之后"（après）而被允诺的完成的终极目标在以前已经开放了作为对象关系的意义。这就是每当在胡塞尔的描述中涉入规范性观念时这种观念所要说的事情。准则是认识，是与其对象相符的直观，是不仅仅明显而且"清晰"的自明性：意义对意识本身的完全在场，在其完全的生命中和活生生的现在中间自我表现。于是，如果人们把"纯粹逻辑语法"与理性语法的传统计划相比较而又并非不认识"纯粹逻辑语法"的严格和勇气，并非忘记这种语法所能表现的诸种长处，那就会清楚地认识到

它的“程序”是受到限制的。由此，人们应该同样多地谈到判断 的纯粹形态学，这种形态学在《形式的和先验的逻辑》中，是要规定纯粹逻辑语法或意义的纯粹形态学。形式的东西的净化从一种对象的关系出发，在被规定的意义 的观念上被调整。形式总是意义的形式，而意义只有在对对象关系的认识意向性中才被开放。形式只是这种意向性的空洞的纯粹意向。纯粹语法的任何计划可能都不逃避这种形式，认识着的理性的最终目标可能是纯粹语法观念的不可还原的根源，语义主题尽管可能是“空洞”的，它还总是限制形式主义的计划。在胡塞尔那里，先验的直观主义对于形式主义的主题还是举足轻重的。意义的“纯粹”形式表面看来是独立于正在实现的直观，它们总是作为“空洞”的或被禁止的意义，总是受制于对对象关系的认识论标准。“圆是方的”和“绿是或者”或“驱病符”（abracadabra）（胡塞尔有些过急地把这两种例证接近起来，但可能还没有足够注意到它们之间的差异）之间的差异，是由于对对象的关系和对统一直观关系的形式只是在第一个例证中才显现出来。这种目标在此总是让人失望的，但这个句子之所以有意义，只是因为另一种内容 悄悄溜进这种形式中（S是P），这另一种内容可能 让我们要认识和看一个对象。“圆是方的”这个富于意义的表达，并没有可能的对象，但它只是在它的语法形式容忍对对象关系的可能性时才有意义。符号的有效性和形式并不遵循这些准则，就是说，它们并不使任何认识有所希望，它们只有在人们预先按照最传统的哲学习惯从作为对象性的真理出发定义一般意义的时候才被规定为无意义（Unsinn）。非此，就应该在绝对的非意义中抛弃任何诗的语言，这种诗的语言违反这种认识语法的各种法则，并且从来不被还原为这种语法。在非推论的意义的形式中（音乐、非文字的一般艺术），在“驱病符”类型的话语中或“绿是或者”、并不向着可能的对象制造符号意义的各种根源中也是同样。胡塞尔不会否认这样形成的意义的力量，他只有否定富于意义的表达形式的性质，那作为对对象 关

系的逻辑形式的性质。这就是承认意义于知、逻辑于对象性、语言于理性的最初界限。

我们已经系统地体验了意义、理想性、对象性、真理、直观、知觉、表达等观念的联合。它们的共同模式就是作为在场 的存在：对自我同一性的绝对接近，而对为了重复可自由支配的对象，对时间性现在的维持——这个现在的理想形式是先验生命的自我在场，它在理想同一性可以使无限的重复理想化。活生生的现在，不可分解为主体和谓语的观念于是成为现象学的根本观念，如同是形而上学的根本观念一样。

然而，所有在这个同时被规定为理想性的观念下被纯粹 思考的东西，即活生生的现在实际上 实在地、真实地被无限地区别开来。这种分延是理想性与非理想性之间的差异。从我们的观点看，这是在《逻辑研究》的开头部分就已经能够被人们掌握的主张。因此，在对象表达和基本上是主体性的观点之间提出区别之后，胡塞尔指出，绝对的理想只能属于对象表达一方。这没有什么可奇怪的。但是，应该立刻补充说，在基本上是主体性的表达中，转变不是在表达的对象内容之中，而只是在“意谓”的活动中。这就使他总结说——表面看来与他前面的论述有所矛盾——在主体表达中，内容 永远可能被对象内容也就是理想内容所代替，只有活动会为了理想性而消失。但是，这种替代（我们顺便提请注意，这种替代还会肯定我们关于生命的活动在“我”之中的死亡所谈到的）是理想的。因为理想物总是在康德意义上的理念观念形式下被胡塞尔所思考的，这种理想性对非理想性的替代，对象性对非对象性的替代是无限延期的 。给转变指定一种主体根源，反对认为变化是属于意义的对象内容的理论，从而使其理想性开始，胡塞尔写道：“人们不得不承认：这样一种观念并没有价值。在一个特定的情况下追求按照处境掌握意义表达所追求的内容，是与一种稳定表达内容具有相同意义的理想意义的统一；这就是下述事实所指出的东西：如果人们坚持意义的同一意向——这个意向在一个特定的时刻转

变——那任何主体表达在理想地说出的时候能够被一些对象的表达所代替。真正说来，我们以此应该承认，并不仅仅由于实践必然性的原因，比如由于它的复杂性，这种替代才能够进行，而是因为，在相当的范围内，这种替代事实上是不可实现的，同时还因为它将永远是不可实现的。实际上，问题很清楚，当我们肯定任何主体的表达能够被一个对象的表达所替代的时候，从根本上讲，我们做的只是表达对象的理由的界限（schrankenlosigkeit）。一切存在的东西，都是'自在'地可认识的，而且它的存在对于它的内容来讲是一种被规定的存在，是依靠这样或那样的'自在的真理'的一个存在……但是，明显被自在地规定的东西应该能够被对象地规定，而且这能被对象地规定的东西在理想地说话的过程中是在明显被规定的口头意义中被表达的……但是，我们无限远离这理想的……人们应用我们的语言截除那些从根本上讲是机遇的词，人们应该努力用单义的方法描述并且对象地确定任意一种主体的经验：显而易见，任何这样类型的意图都是徒劳无益的"（§28）[(7)]。《几何学起源》在一种完全同一的形式下重提这些对于作为难以达到的理想物的对象表达的单义性主张。

在其理想的价值中，"基本区分"的整个体系是一种纯粹目的论的结构。同时区分符号和非符号，语言符号和非语言符号，表达和表述，理想性和非理想性，主体和对象，语法性和非语法性，纯粹语法性和经验语法性，一般纯粹语法性和纯粹逻辑语法性，意向和直观等等的可能性，这种纯粹的可能性是无限延迟的。从这时起，这些"基本的区分"陷入下述疑难中：胡塞尔承认，事实上（realiter）这些区分从来没有被重视过。它们有权利并理想地消失，因为它们只是由于权利与事实之间的差异才作为区分活跃着。它们的可能性就是它们的不可能性。

但是，应该如何思考这种差异呢？这里的"无限"要说的是什么呢？作为无限分延的在场是什么意思？作为无限分延的活生生的现在的生命又意味着什么呢？

应该说，胡塞尔总是把无限性当作康德意义上的理念，作为一个“无限”的不可定义性来思考的，这就使人相信，他从没有离开 一种“耶稣再临人间”（parousle）的完满性的差异，一种积极的无限的完满在场的差异，他从不相信在逻各斯中作为自我旁边的在场的绝对知的完成，也从未相信过无限观念的完成。时间化的运动向我们指出的东西没有给这个主体留下任何怀疑：尽管它没有进行发音（articulation），没有在意义和符号的构成中对差异的“辨别”（diacritique）工作进行研究，他还是深深认识到这项工作的必要性。然而，我们已相当清楚地看到，全部现象学的话语已经陷入一种在场的形而上学图式，这种形而上学总是急于使差异改变方向，在这个图式的内部，黑格尔学说似乎更加彻底，尤其是他似乎认为积极的无限应该为着分延的不定性的真实 显现而得到思考（这只有在它能够思考自己的情况下才有可能）。黑格尔对康德的批评同样适用于胡塞尔。但是，作为无限分延的理念的显现只能在对一般死亡的关系中才能产生。只有对我的死亡的关系能够使在场的无限分延显现出来。同时，若与积极的无限的理想性相比较，这种对我的死亡的关系变成为有限经验性的事故。无限分延的显现本身就是有限的。从此，分延——在这种关系之外，分延则一无所是——变成为了作为对自我的、同样也是对其死亡的基本关系的生命的目的性。无限的分延是有限的。因此，人们不再能够在有限性和无限性、不在场和在场、否定和肯定的对立之中去思考它。

在这个意义上讲，在在场的形而上学的内部，在作为对象在场的知中和作为在意识中的“靠近自我的存在”的哲学内部，我们只是认为绝对的知就是“关闭”（clóture），否则就是历史的结束。我们也完全同意这一点。但这样一种关闭应该发生。作为在绝对知中的在场、自我在场，作为“耶稣再临人间”的无限性中的自我意识的存在历史，这种历史是关闭的。在场的历史是关闭的，因为“历史”从来要说的只是“存在的呈现”，作为知和控制的在场之中的在者的产生和聚集。因为

完全的在场具有作为在意识对自己绝对在场的无限本性，绝对知的实现就是“无限”的结束，这个结束只能在一种没有分延的声音中的观念统一，逻辑和意识的统一。形而上学的历史是绝对的要 自言自语。这种历史，在绝对无限显现为自身死亡时，它是关闭的。一种没有分延的声音，一种无书写的声音绝对是活生生的，而同时又是绝对死亡的。

这样，对在绝对知的彼岸“开始”的东西来说，闻所未闻的思想是需要的，这种思想通过陈旧的符号的记忆认识自己。当分延还是人们想知道它是否应从在场出发或在在场之前思考的观念时，它就仍是这些陈旧符号中的一个；它告诉我们应该继续不定地在知的关闭中对在场提出疑问。应该这样认识或用另外的方法认识分延。用另外的方法，就是在闻所未闻的问题的开放中对存在提出问题，而这种问题既不对一个知也不对一个作为将来的知的非知提出问题。在这个问题的展开中，我们就不再知。这并不是说我们一无所知，而是要说我们在绝对知（即伦理学、美学或宗教体系的）的彼岸走向它的关闭由此被宣告并被决定的东西。这样一个问题作为“不要说任何东西”，不再属于“意谓”的体系而被听见。

我们于是不再知道：总是作为简单呈现的被改变方向又被改造的再现、作为“补充”、“符号”、“书写”、“印迹”而被再现的东西，从必然而又新近历史纪年的意义上讲，是否不比在场和真理的体系更“陈旧”，也不比历史更古老。但它比意义和诸种意义更“古老”：在人们区分它们字面上“可感觉”到的东西和它们在全部哲学史中的隐喻表演之前，比原初给出的、现时而又充满“事情本身”的知觉的直观，比看见、听见、触摸都要古老。我们不再知道，在符号和再现的古老名下，作为事故、变化和回归的总被缩小和降低的东西，是否没有压迫使真理和它作为根源的固有死亡发生关系的东西；不再知道“当下”为了真实的自我再现在其中消除自我再现的再现力量；不再知道活生生的现在的重复力量是否在一个补充中再现，因为这种补充从来没有向

它自己在场；我们也不再知道我们称之为力量和分延的古老名字是否不再比原初的东西更加“古老”。

为了思考这个年代，为了能够谈论它，应该有符号或再现以外的名字。而把胡塞尔认为能够作为一种特殊的、事故的、附属的和次级的经验孤立起来的东西当作“普通的”和“先根源”的：即作为舞台的漂泊和变化的符号的不定、变向的经验，它把各种再现互相连接起来，无始无终。从来没有过知觉，而呈现是一种把再现作为其生死来欲求的再现的再现。

一切也许都是这样开始的：“一个在我们面前发出声响的名字令人想起德累斯顿的画廊……我们信步穿行于一个又一个大厅……一幅泰尼埃的油画……再现一个油画画廊……这个画廊里的画又再现一些画，这些画使人看到一些可以明白的含意。”

可能没有任何东西先于这种处境。肯定没有任何东西把这处境悬搁起来。它并不像胡塞尔希望的那样包括在一些直观或一些呈现之中。若白天展览，在画廊之外，我们就不会有任何知觉，也肯定不会有默契。画廊是在自身中包含自己出路的迷宫：人们永远不会像在经验的特殊情况和胡塞尔认为要描述的情况下堕入其中。

那剩下的就是说话，要使声音在走廊里响起以补充在场的光辉。现象，那l'akoumène是迷宫的现象，这就是音素的情况。它向着在场的阳光升起，它就是伊卡洛斯[(8)]的道路。

与现象学让我们相信的相反——那总是知觉的现象学——与我们的欲望不可能不相信的东西相反，事物本身总是自我逃避的。

与胡塞尔后来向我们确认的相反，“目光”是不能够“持续”的。

---

(1) 显而易见，胡塞尔是这样认为的。这可能在现代批评理论中更为确实。比如，他批评了他几乎从未引用过的某些时代的观点，除了《形式的和先验的逻辑》中对托马斯·戴尔福特的《思辨语法》有一段简短的影射文字。

(2) 在表达对其对象性实现的关系中，意义生动的表达和意义的实现活动统一起来。词的发音响度首先是与意义的意向合二为一，而且意义的意向反过来（以和意向与其实现统一的相同的方式）与相应意义的实现统一。胡塞尔在第10节的开始还将确认，这种统一不是在"同时性"中的"共存在"，而是一种内在的混乱。

(3) 在知觉的陈述中，我们就如同对一切陈述那样，区分内容和对象，而且以这样的方式和内容，人们会明白同一个听着的人能够正确领会的同一的意义，尽管他自己没有知觉到。

(4) 在孤独的话语中，"我"的意义从根本上讲是在我们固有的个性的直接意义中被实现的。而这也正是这个词的意义在交流的话语中寓居的地方。每个对话者都有他的"我"（moi）的再现（他的"我"（je）的个体观念由此而来），而且这就是为什么这个词的意义与每个个体都是相异的原因。在这个个体概念和这个与每个个体都相异的意义面前，人们不会不感惊奇。而惊奇在此鼓舞着胡塞尔的预言本身。胡塞尔接着说："但是，和所有人一样，当他谈到自己时，他说'我'，这个词拥有普遍有效的指号特征"，等等。

(5) 坡（Poe E. A. 1809—1849），北美作家，诗人。——译注

(6) 隐德来希（entéléchie）。亚里士多德用语，意谓"完成"。——译注

(7) 法译本，第106—107页，我们使意义（Bedeutung）这个词在其中出现，并在两个句子下面加了加重号。

(8) 伊卡洛斯（Icare）：希腊神话中的人物，他用蜡将鸟翼粘于双肩，与父逃亡，因飞进太阳，蜡融翼落，坠海而死。——译注

汉译世界学术名著丛书

道德情操论

〔英〕亚当·斯密 著

目　录

汉译世界学术名著丛书出版说明

译者序言

一、斯密生平和《道德情操论》的创作及修订再版

二、《道德情操论》和《国富论》的关系

告读者

第一卷论行为的合宜性

第一篇　论合宜感

第一章　论同情

第二章　论相互同情的愉快

第三章　论通过别人的感情同我们自己的感情是否一致，来判断它们是否合宜的方式

第四章　续前章

第五章　论和蔼可亲和令人尊敬的美德

第二篇　论种不同的适宜的激情程度

引言

第一章　论从肉体产生的各种激情

第二章　论由于想象的某种特殊倾向或习惯而产生的那些激情

第三章　论不友好的激情

第四章　论友好的激情

第五章　论自私的激情

第三篇　论幸运和不幸对人们判断行为合宜性所产生的影响；以及为什么在一种情况下比在另一种情况下更容易得到人们的赞同

第一章　虽然我们对悲伤的同情一般是一种比我们对快乐的同情更为强烈的感情，但是它通常远远不如当事人自然感受到的强烈

第二章　论野心的起源，兼论社会阶层的区别

第三章　论由钦佩富人和大人物，轻视或怠慢穷人和小人物的这种倾向所引起的道德情操的败坏

第二卷论优点和缺点；或，报答和惩罚的对象

第一篇　论对优点和缺点的感觉

引言

第一章　任何表现为合宜的感激对象的行为，显然应该得到报答；同样，任何表现为合宜的愤恨对象的行为，显然应该受到惩罚

第二章　论合宜的感激对象和合宜的愤恨对象

第三章　不赞同施恩者的行为，就几乎不会同情受益者的感激；相反，对损人者的动机表示赞同，对受难者的愤恨就不会有一点同情

第四章　对前面几章的扼要重述

第五章　对优点和缺点感觉的分析

第二篇　论正义和仁慈

第一章　两种美德的比较

第二章　论对正义、悔恨的感觉，兼论对优点的意识

第三章　论这种天性构成的作用

第三篇　就行为的优点或缺点，论命运对人类情感所产生的影响

引言

第一章　论这种命运产生影响的原因

第二章　论这种命运产生影响的程度

第三章　论这种情感变化无常的最终原因

第三卷论我们评判自己的情感和行为的基础，兼论责任感

第一章　论自我赞同和不赞同的原则

第二章　论对赞扬和值得赞扬的喜爱；兼论对责备和该受责备的畏惧

第三章　论良心的影响和权威

第四章　论自我欺骗的天性，兼论一般准则的起源和效用

第五章　论道德的一般准则的影响和权威，以及它们被公正地看作造物主的法则

第六章　在什么情况下，责任感应该成为我们行为的唯一原则；而且在什么情况下，它应该同其它动机一起发生作用

第四卷论效用对赞同情感的作用

第一章　论效用的表现赋予一切艺术品的美，兼论这种美所具有的广泛影响

第二章　论效用的表现赋予人的品质和行为的美，以及关于这种美的概念可能在何种程度上被看成一种原始的赞同原则

第五卷习惯和风气对有关道德赞同和不赞同情感的影响

第一章　论习惯和风气对我们有关美和丑的看法的影响

第二章　论习惯和风气对道德情感的影响

第六卷论有关美德的品质

引言

第一篇　论个人的品质，就它对自己幸福的影响而言；或论谨慎

第二篇　论个人的品质，就它可能对别人的幸福发生影响而言

　　引言

　　第一章　论天性致使个人成为我们关心和注意的对象所依据的次序

　　第二章　论天性致使社会团体成为我们慈善对象的次序

　　第三章　论普施万物的善行

第三篇　论自我控制

第六卷　结论

第七卷论道德哲学的体系

第一篇　论应当在道德情感理论中加以考察的问题

第二篇　论已对美德的本质作出的各种说明

　　引言

第一章　论认为美德存在于合宜性之中的那些体系

第二章　论认为美德存在于谨慎之中的那些体系

第三章　论认为美德存在于仁慈之中的那些体系

第四章　论放荡不羁的体系

第三篇　论已经形成的有关赞同本能的各种体系

引言

第一章　论从自爱推断出赞同本能的那些体系

第二章　论把理性视为赞同本能的根源的那些体系

第三章　论把情感视为赞同本能的根源的那些体系

第四篇　论不同的作者据以论述道德实践准则的方式

译后记

人名译名对照表

返回总目录

Adam Smith

THE THEORY OF MORAL SENTIMENTS

London，1833

本书根据伦敦1833年版译出

出版说明

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年至1997年先后分七辑印行了名著三百种。现继续编印第八辑。到1998年底出版至340种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1998年3月

译者序言

亚当·斯密（1723—1790）不仅是一位经济学大师，而且是一位杰出的伦理学家。他一生从事学术研究，留下了两部传世佳作——《国民财富的性质和原因的研究》（以下简称《国富论》）与《道德情操论》。他在《国富论》中建立的“富国裕民”的古典经济学体系，已为我国思想理论界所熟知，但他在《道德情操论》中阐明的以“公民的幸福生活”为目标的伦理思想，却很少引起我国思想理论界的关注；特别是这两部著作之间的关系，长期以来未被人们正确理解。早在19世纪中叶德国历史学派的经济学家就提出了所谓的“亚当·斯密问题”，即《道德情操论》和《国富论》对比悬殊、相互矛盾的问题。他们认为，斯密在《道德情操论》中把人们的行为归结于同情，而在《国富论》中却把人们的行为归结于自私。他们说，斯密在《道德情操论》中把同情作为社会行为的基础，而在《国富论》中，由于受到法国“唯物主义”思想家的影响，从利他的理论转向利己的理论。从此以后，几乎所有论及亚当·斯密著作和思想的论著，差不多都把斯密看作是伦理学上的利他主义者，经济学上的利己主义者。这种观点，似乎成了研究亚当·斯密的传统“信条”。例如，在我国流行颇广的卢森贝所著《政治经济学史》就认为，斯密在《道德情操论》中“研究道德世界的出发点是同情心”，而“他研究经济世界的出发点”则“是利己主义”[(1)]。这种所谓的“亚当·斯密问题”，其实是出于对斯密著作的误解，尤其是对《道德情操论》的误解。

这里，仅就斯密生平和《道德情操论》的创作及修订再版，以及《道德情操论》和《国富论》的关系，即所谓的“亚当·斯密问题”，作一概述。[(2)]

一、斯密生平和《道德情操论》的创作及修订再版

1723年6月5日，亚当·斯密出生于苏格兰法夫郡的卡柯尔迪。他的父亲是当地海关的审计员，在斯密出生前几个月就去世了。母亲是大地主的女儿，一直活到90岁，仅比斯密早死6年。斯密生前丧父，童年体质孱弱多病，又无兄弟姐妹，一生未曾娶妻，同母亲相依为命。在长达60年的岁月中，斯密对母亲孝顺侍奉，报答了她的养育之恩。

斯密接受启蒙教育是在卡柯尔迪市立学校，这所学校在相当有名望的戴维·米勒的领导下，造就了一批卓越人才。幼年的斯密在学校中以对书籍的热爱和超人的记忆而引人注目。斯密在卡柯尔迪度过了中小学生活。工场手工业和外贸相当发达的卡柯尔迪，使斯密对苏格兰社会有了一个朦胧的认识。

1737年，斯密以出色的成绩进入格拉斯哥大学学习。他在该校的3年中，学习了拉丁语、希腊语、数学和伦理学等课程。他当时最喜欢的是数学和自然哲学，然而，这却不是他在其中显示才华的科学。出类拔萃的道德哲学教授哈奇森以渊博学识与高尚人格给斯密留下了深刻的印象。哈奇森似乎注意到了他的天资，把16岁的斯密介绍给了当时正在写作《人性论》的哲学家大卫·休谟。

1740年，斯密作为斯内尔奖学金的获得者被推荐到牛津大学深造。在那里，他致力于钻研拉丁语和希腊语的古典著作，认真研究了《人性论》等当代和古代伟大思想家的作品，打下了坚实的古典哲学与当代哲学的基础。

1748年秋，他担任爱丁堡大学讲师。1749年编写过一份经济学讲义。在1750—1751年的冬天，讲授过一学期经济学。1751年，他被选为格拉斯哥大学的逻辑学教授。从1752年起，他又继承他的老师——哈奇森博士任该校的道德哲学教授，直到1764年辞去教职为止。他经常回忆起这13年，说这是他"一生中最有用和最幸福"[(3)]的时期。这个时期是他学术思想形成的重要时期。

1759年4月，斯密以《道德情操论》为题出版了他的伦理学名著。在斯密那个时代，"道德情操"这个词是用来说明人（被设想为本能上是自私的动物）的令人难以理解的能力，即作出判断克制私利的能力。斯密在《道德情操论》中，就是阐明具有利己主义本性的个人

怎样控制他的感情或行为，尤其是自私的感情或行为，以及怎样建立一个有确立行为准则必要的社会。

《道德情操论》出版后，亚当·斯密在格拉斯哥最后4年的学术研究，向着两个重点方向发展。其一，继续深入研究伦理道德理论。在这方面，他听取了一些研究哲学的朋友们的意见，对《道德情操论》作了较大修改，于1761年出了第二版。他在这一版中所作出的具有重大价值的修改，是他发展了有关公正的旁观者的理论，明确指出良心是一种社会关系的产物。其二，加强了对法学和政治经济学的研究，于1763年在格拉斯哥大学作了《关于法律、警察、岁入及军备的演讲》。[(4)] 斯密在这个演讲中，论证在经济自由的条件下，资本主义经济关系能够迅速地推动财富的积累，并围绕这个中心，初步分析了当时英国经济生活的基本问题，阐述了政治经济学的一系列基本原理，从而确定了他经济研究的总的方向及其经济理论体系的中心思想。因此，可以把斯密在这次演讲中所阐明的基本思想，看作是他后来在《国富论》中所建立的古典政治经济学体系的雏形。

《道德情操论》和《关于法律、警察、岁入及军备的演讲》这两部著作，是亚当·斯密在教授生涯中进行学术研究所取得的两项重要成果。

1763年11月，斯密接受英国财政大臣查尔斯·汤申德的聘请，辞去了大学教授职务，作为汤申德的养子年轻的巴克勒公爵出国旅行的家庭教师，进行了为期近3年（1764年2月至1766年10月）的欧洲大陆之行。在此期间，他访问了法国和瑞士的一些重要城市，考察了各地的经济、政治和社会状况，开展了广泛的学术交流活动。

1764年3月至8月，斯密陪同这位年轻的公爵先后访问了法国的南方城市图卢兹、波尔多和蒙彼利埃。在这期间，斯密感到比较空，于是他就在长期酝酿、构思的基础上，根据他已积累的资料，开始撰写他的经济学著作。1764年7月5日，斯密在图卢兹给休谟的信中写道："为了消磨时光，我已开始写一本书。"[(5)] 他在这封信中所讲的已开始写的这本书，就是《国富论》。

1765年10月至12月，斯密访问了日内瓦。他怀着很大的兴趣观察了瑞士的共和制度，并多次到离日内瓦约7公里的费尔奈会见法国著名启蒙思想家伏尔泰，并同他就政治制度问题交换意见。

在这次欧洲大陆之行中，对斯密获益最大的是对巴黎的访问。他在巴黎逗留的十个月间（1765年12月—1766年10月），曾会见了许多著名的思想家和政治家，如百科全书派成员狄德罗、达朗贝、孔狄亚克、霍尔巴赫、爱尔维修，重农主义者魁奈、杜尔哥、奈穆尔、老米拉波等。在形形色色的沙龙、定期或不定期的宴会等社交场合以及个人交往中，斯密经常同他们交谈经济学、哲学、文学、政治等方面的问题，从中汲取了不少思想资料。在经济理论方面，对斯密影响较大的是魁奈和杜尔哥，在巴黎期间，斯还曾将他正在创作中的《国富论》一书的某些观点，征求过魁奈、杜尔哥等重农主义者的意见。

1766年11月初，斯密从巴黎回到了伦敦。在伦敦停留的半年时间内，他曾利用当时刚刚建立的英国博物馆所藏的丰富资料，继续进行《国富论》中所要论述的一些重要问题的研究，其中包括殖民地行政管理问题的研究等。1767年5月他回到了自己的出生地卡柯尔迪，直到1773年4月的7年间，他一直在从事《国富论》的著述工作。

1773年春，斯密携带已经完成的初稿前往伦敦，原来打算稍加修订和润饰便交给出版商出版，但是，他在那里看到了许多新的资料，包括1774年以后杜尔哥特地寄给他的被称为“稀世珍本”的《关于课税的备忘录》，特别是1773年以后不断加剧的北美殖民地对英国殖民统治的反抗和1775年爆发的美国独立战争，引起了他对殖民地问题的极大关注。为此，他决心继续进行自己的研究，而不急于发表此书，他又用了3年时间阅读资料，继续研究有关问题，对初稿进行了广泛的修改和补充。到1776年3月9日，《国富论》这部经济学巨著终于问世了。斯密在《国富论》中创立了富国裕民的古典经济学体系，这在经济思想史上具有划时代的意义。

斯密在创作《国富论》的过程中，并没有完全放下伦理道德理论的研究。正当斯密从法国和伦敦搜集了有关资料回到卡柯尔迪集中精力着手撰写《国富论》之际，1767年，他又修订出版了《道德情操论》第三版。在这一版中，实质性的修改虽较少，但和第二版相比改动还是相当多的。这一版特别值得一提的，是他将《论语言的起源》这篇蕴含着巨大才能的文章，首次附印于该版的第437—478页中。

1774年，当《国富论》进入定稿阶段时，斯密又修订出版了《道德情操论》第四版。在这一版中，也作了一些实质性的和非实质性的

修改，其中包含一些有关词汇现代化的修改。

1778年1月，由于巴克勒公爵的举荐，亚当·斯密被诺思首相任命为苏格兰海关专员及苏格兰盐税专员。斯密在担任这两项公职期间，从未停止过学术研究和著述活动。在任职的第一年，他就利用担任海关和盐税专员所获得的实际知识，增补、修订了《国富论》中有关论述公共事务的部分，出版了该书的第二版。

1781年，斯密又修改了《道德情操论》中不完美的细节，出版了该书的第五版。

1784年，斯密又根据从事海关专员所获得的确切资料，更详细地论述了苏格兰的渔业奖励制度、特许公司和非特许公司以及东印度公司等有关部分，出版了《国富论》第三版。

1786年，亚当·斯密又为《国富论》增写了《序论及全书设计》置于卷首，出版了该书的第四版，这是斯密生前审订的最后一个《国富论》版本。

斯密的《国富论》和《道德情操论》这两部学术名著所取得的巨大成就及其对社会发展所产生的深远影响，给他的母校格拉斯哥大学增添了光彩。为此，格拉斯哥大学师生在1787年11月和1788年11月两次推选斯密担任该校名誉校长（每次当选任期一年），给了他极高的荣誉。

斯密为了报答人民对他的奖励，实现他理想的“文明社会”，热切地希望能做更多的事情、写作更多的东西。他曾对一位朋友说起，除了伦理学和经济学著作外，他还打算写关于文学、哲学和修辞学方面的以及关于法律、政治理论和科学发展史方面的大部头著作；试图建立一个庞大的理论体系，系统地阐明生存在宇宙中的这个无限而又联系着的人类活动体系的整个过程，以及人类社会这架大机器的运行机制；揭示作为自然的人和作为社会的人的本性及其生活的终极目的、过程和形态。可是，他年事已高，身体愈来愈衰弱，实际上已不可能实现自己的全部写作计划了。为此，他深感遗憾地说：“我原打算写更多的东西，我的原稿中有很多可以利用的材料，但现在已经不可能了。”[(6)]

斯密在其生命的最后几年里，仅完成了《道德情操论》第六版的修订工作。这次修订是该书1759年出版以来规模最大的、也是最具有实质性的一次修订，这是他长期深思熟虑的结果。1788年3月15日，斯密在致托马斯·卡德尔的信中谈到这次修订的情况时说："我现在正在紧张地专心用功"对《道德情操论》的"每一部分作增补和订正"，其中特别是：增写了第一卷第三篇第三章《论由钦佩富人和大人物，轻视、怠慢穷人和小人物的这种倾向引起的道德情操的败坏》；重新改写了第三卷的第二、第三章，在这两章的新增材料中包含对良心、公正的旁观者理论的进一步发展以及对"自我控制"这一主题的论述；增写了整个第六卷，论述了道德理论的实际运用，尤其是对谨慎、正义、仁慈和自我控制等美德的论述；重新改写了第七卷第一篇第一章，将散见于以前各版中的斯多葛哲学，集中起来进行论述，并更充分地解释了其他有关学派的学说，在这一卷第四篇的新增材料中，还进一步阐述了他关于诚实与欺骗的观点。在这一版的开头，斯密还有一个题为《告读者》的新增前言，简要地介绍了本版所作的主要改动情况，以及重申他为什么仍要保留该书最后一段，即关于撰写阐明法和政府一般原则的著作的愿望。

由于斯密意识到这次修订是对《道德情操论》的最终审订，是使该书"定型"，成为一个最完美的版本，因此，他做得非常细致。他在1788年3月15日致托马斯·卡德尔的信中写道："我是个迟钝、非常迟钝的作者，每一篇作品在我能勉强满意它之前，至少要写上六七遍。"因此，修订工作进展缓慢，交稿日期比预期的要迟得多，大约在1789年12月才修订完毕，到1790年斯密逝世前几个月，这个新版本才出版。这一版新增内容的"极大部分是斯密在重病之下写成的"[(7)]。这说明贯串在这个新增部分中的道德原理，对斯密产生了多么大的兴趣与责任。正如杜格尔德·斯图尔特所说："这些崇高的真理在他年轻时离开学院之际，第一次激起了他的天才的热情，他最后的精神努力也是寄托在这方面的。"[(8)]

1790年7月17日，斯密在爱丁堡与世长辞。

二、《道德情操论》和《国富论》的关系

——简评所谓“亚当·斯密问题”

以上介绍了斯密的生平和《道德情操论》的创作及修订再版情况。下面在此基础之上，结合本书中阐明的伦理思想，谈谈我们对所谓“亚当·斯密问题”的看法。我们认为，《道德情操论》和《国富论》这两部名著之间存在着密切的联系，其论述的侧重点虽有所不同，但就本质而言，却是一致的。这种一致性，主要表现在以下三个方面：

（一）从《道德情操论》和《国富论》的交替创作、修订及其整个研究、写作计划来看，决不能否认斯密学术思想体系在本质上的一致性。

上面，我们在论述斯密生平和《道德情操论》的创作、修订再版过程时，已提到1752—1764年间斯密在格拉斯哥大学主持的道德哲学讲座中，曾充分利用他在爱丁堡大学讲授经济学时所编写的讲义，以及他参加格拉斯哥经济学俱乐部等学术活动中所得到的启发与资料；而《道德情操论》和《国富论》又都是在他的道德哲学讲稿的基础上创作而成的。1759年4月，斯密对道德哲学讲稿第二部分进行加工整理，以《道德情操论》为书名首次出版了对其一生具有重大影响的著作。这部杰出著作不仅从现在所说的伦理道德的角度，而且从哲学、法学、心理学和经济学的角度，对有关资本主义社会生产关系的各个领域作了探讨。从1759年到1774年，《道德情操论》共出了四种不同的版本（第一版1759年，第二版1761年，第三版1767年，第四版1774年）。在对该书这四个不同版本进行修订的过程中，斯密又在道德哲学讲稿第四部分以及他1763年在格拉斯哥大学所作的关于法律、警察、岁入及军备的演讲的基础上，酝酿创作了《国富论》。《国富论》初版于1776年问世。1778年，他又修订出版了《国富论》第二版。《国富论》出版之后，斯密并没有停止对《道德情操论》的修订工作，1781年，他就出版了《道德情操论》第五版。1784年和1786年出版了《国富论》第三、第四版后，在他生命的最后一年，即1790年，他又最终完成了《道德情操论》第六版的重大修改和出版工作。

从《道德情操论》和《国富论》的交替创作、修订再版过程，可以看出这两部著作之间存在着密切的联系，决不能任意把它们割裂开来，以至对立起来看待。《道德情操论》第六版中吸收了《国富论》的一些内容，是显而易见的。

《道德情操论》和《国富论》不仅是斯密进行交替创作、修订再版的两部著作，而且是其整个写作计划和学术思想体系的两个有机组成部分。《道德情操论》所阐述的主要是伦理道德问题，《国富论》所阐述的主要是经济发展问题，从现在的观点看来，这是两门不同的学科，前者属于伦理学，后者属于经济学；但按照当时苏格兰大学中的学科分类法，以及在斯密的学术思想体系中，它们则属于"道德哲学"这一门学科，而且不是这门学科的全部，只是该学科的两个构成部分。当时苏格兰"道德哲学"这门学科，实际上包括了后来社会科学的许多门学科。斯密在格拉斯哥大学讲授这门课程的内容，就包括神学、伦理学、法学和政治学四大部分，而政治学这一部分，又包括了当时所称的政治经济学。这部由四个互相联系的部分所组成的庞大讲稿，构成了斯密学术思想体系的基础和出发点。

斯密原来计划要分部地研究和写出"道德哲学"这一学科的全部内容，以揭示作为自然的人和作为社会的人的本性及其生活的终极目的、过程和形态，从而建立一个庞大的学术思想体系；即使他到了晚年，眼看已不可能实现其全部写作计划，他仍坚持想实现他所谓的"道德哲学"的实用部分，即伦理学、法学和政治学部分。他在1790年临终前几个月，为《道德情操论》第六版写的新增前言《告读者》中写道："在本书第一版的最后一段中，我曾说过，我将在另一本论著中努力说明法律和政治的一般原理……不仅涉及正义，而且涉及警察，国家岁入，军备，以及其它任何成为法律对象的东西。在《国民财富的性质和原因的研究》中，我已部分地履行了这一诺言，至少在警察，国家岁入和军备问题上。我长期以来所计划的关于法学理论的部分……虽然我年事已高，很难指望如愿以偿地完成这个大事业，但我并没有完全放弃这个计划……因而我把30多年前写的这段话未加改动地放在这里。"[(9)] 斯密的这一论述清楚地表明：他把《国富论》看做是自己在《道德情操论》中论述的思想的继续发挥。因此，我们不能认为这两部著作之间存在什么基本矛盾。

（二）从对人的行为动机的分析来看，《道德情操论》和《国富论》都是从人的利己本性出发的。

在《道德情操论》中，斯密谈到本性贪婪和自私的地主的行为动机时说："富人只是从这大量的产品中选用了最贵重和最中意的东西。他们的消费量比穷人少；尽管他们的天性是自私的和贪婪的，虽然他

们只图自己方便，虽然他们雇用千百人来为自己劳动的唯一目的是满足自己无聊而又贪得无厌的欲望……”[(10)]。在《国富论》中，斯密又谈到唯利是图的资本家的行为动机。他说：“把资本用来支持产业的人，既以牟取利润为唯一目的，他自然总会努力使他用其资本所支持的产业的生产物能具有最大价值，换言之，能交换最大数量的货币或其它货物。”[(11)]

在斯密看来，个人利益是人们从事经济活动的出发点；而从利己出发从事经济活动的人，就是斯密所假设的“经济人”（主要是指资本家）。正因为斯密把利己主义作为“经济人”活动的根据，所以，西方某些研究者既把斯密看成是古典经济学的主要代表人物，又把他看作是一个信奉“适者生存”的被现金交易关系和残忍的竞争所支配的理论家。

当然，斯密本人是否认这种说法的。他在《道德情操论》中把这种基于个人利益的利己主义称为“自爱”（Self-Love）。他指出，支配人类行为的动机有自爱、同情心、追求自由的欲望、正义感、劳动习惯和交换倾向等；人们自爱的本性是与同情心相伴随的，然而，人在本能上又是自私的，总是在自爱心的引导下追求自己的利益，从而妨碍同情心的充分发挥。他还肯定了利己心的社会作用。他认为，“自爱”是人类的一种美德，它决不能跟“自私”相混淆。他把人们追求自身利益的“自爱”看成是一切经济活动的必要条件。斯密在《道德情操论》和《国富论》中，就从这种“经济人”活动的利己主义出发，探讨了人类沉缅于“对财富的追求”的原因。他认为，原因主要有这样两个：

第一，人性的本能迷恋发明、改良和革新。斯密把人们追求财富的动因首先归于人与自然的关系。他认为，“经济人”天生具有一种创造欲望和创新能力，它驱使他展开经济活动，促使财富增加。斯密以有的人对时间的准确性并不严格，对手表计时的准确性却十分挑剔为例，来论证人天生具有的创造性，或曰对发明、改良和革新的“迷恋”。斯密认为，正是这种“迷恋”激起了人们辛勤工作的热情，鼓励着人类去创造物质文明和精神文明。他在《道德情操论》中写道：“天性很可能以这种方式来欺骗我们。正是这种蒙骗不断地唤起和保持人类勤劳的动机。正是这种蒙骗，最初促使人类耕种土地，建筑房屋，创立城市和国家，在所有的科学和艺术领域中有所发现、有所前进。这

些科学和艺术，提高了人类的生活水平，使之更加丰富多彩；完全改变了世界面貌，使自然界的原始森林变成适宜于耕种的平原，把沉睡荒凉的海洋变成新的粮库，变成通达大陆上各个国家的行车大道。”[(12)] 斯密对人们追求利得的这种论述，在他的《国富论》中是当作一种常识加以接受，并进行发挥的。

第二，为追求财富而“极度”地工作是出于实现和维持他的社会地位的需要。在斯密看来，人需要同伴的同情，而同伴的同情更倾向于同情自己的快乐而不是悲伤，所以在旁观者面前，每个人都把夸耀财富、掩饰贫穷作为动机。他说：“按照我们所说的人生的伟大目标，即改善我们的条件而谋求的利益”，就是“引人注目、被人关心、得到同情、自满自得和博得赞许”。他认为，人们肉体所需的必需品，“最低级劳动者的工资就可以满足”，他们之所以拼命追求财富，是由于“虚荣而不是舒适或快乐”[(13)]。他说：“富人因富有而洋洋得意，这是因为他感到他的财富自然而然地会引起世人对他的注意。……相反，穷人因为贫穷而感到羞辱。……尽管这会产生一种约束力，……然而，人们认为，这使大人物变成众人羡慕的客观对象，并补偿了因追求这种地位而必定要经历的种种辛苦、焦虑和对各种欲望的克制”[(14)]；为了取得它，宁可失去“一切闲暇、舒适和无忧无虑的保证”[(15)]。从斯密的这些论述看来，他实际上是从人与人之间的关系出发来研究人们追求财富的动因的；但他却把人类经济活动的动因归于道德的、情感的因素，这就使他的研究偏离了正确轨道。这正是斯密的阶级局限性的反映。尽管在《国富论》中着重了经济因素的分析，他的这些弱点得到一定程度的克服，但在《道德情操论》中它却表现得非常明显。在斯密看来，只有资本主义生产关系才是合理的完美的，因此，他把资本主义生产关系人格化的“经济人”（主要是指资本家）描绘成富有“同情心”并有种种美德的人。

无论怎样，斯密在《道德情操论》中论证“经济人”的出发点，和《国富论》是相同的，一致的，即都是从人的利己主义的本性出发的。例如，他在《道德情操论》中写道：“毫无疑问，每个人生来首先和主要关心自己”[(16)]。他把改善自身生活条件看作“人生的伟大目标”。这种论述在《国富论》中发展成为表述自利行为动机的名言：“我们每天所需要的食料和饮料，不是出自屠户、酿酒家或烙面师的恩惠，而是出于他们自利的打算。”[(17)] 可见，《道德情操论》和《国富

论》这两部著作，在论述的语气、论及范围的宽狭、细目的制定和着重点上虽有不同，如对利己主义行为的控制上，《道德情操论》寄重托于同情心和正义感，而在《国富论》中则寄希望于竞争机制；但对自利行为动机的论述，在本质上却是一致的。在《道德情操论》中，斯密是把“同情”作为道德判断核心的，而其作为行为的动机则完全是另一回事。他承认有种种行为动机，不仅有一般的行为动机，而且有善良的行为动机。这些动机包括自爱，这也就是《国富论》开头所说的自利，而不是“自私”。他是在轻蔑的意义上使用“自私”这个词的，他把“自私”和“贪婪”相提并论，而赞扬“对我们自己个人幸福和利益的关心”[(18)]。

在斯密生活的那个时代，“道德情操”这一短语，是用来说明人（被设想为在本能上是自私的动物）的令人难以理解的能力，即能判断克制私利的能力。因此，斯密竭力要证明的是：具有利己主义本性的个人（主要是指追逐利润的资本家）是如何在资本主义生产关系和社会关系中控制自己的感情和行为、尤其是自私的感情和行为，从而为建立一个有必要确立行为准则的社会而有规律地活动。斯密在《国富论》中所建立的经济理论体系，就是以他在《道德情操论》的这些论述为前提的。

（三）《道德情操论》和《国富论》之间的有机联系，还集中表现在斯密对那只“看不见的手”的统一论述中。

斯密对利己心的论述，十分强调“看不见的手”的作用。“一只看不见的手”[(19)]这一著名短语，在《道德情操论》和《国富论》中各出现一次。在《道德情操论》中，他写到富人为了满足自己贪得无厌的欲望，雇用千百人来为自己劳动，“但是他们还是同穷人一起分享他们所作一切改良的成果，一只看不见的手引导他们对生活必需品作出几乎同土地在平均分配给全体居民的情况下所能作出的一样的分配，从而不知不觉地增进了社会利益，并为不断增多的人口提供生活资料。”[(20)]这只“看不见的手”被描述为对财富的追求或获取欲。这种获取欲是从荣辱之心一类的私利出发的，是受人们的个人感情和爱好驱使的，但是，人们在这只“看不见的手”的指引下追求狭小的私人目的时，却始料未及地实现着增进人类福利的更大的社会目的。在《国富论》中，斯密谈到，把资本用来支持产业的人，通常既不打算促进公共利益，也不知道自己能在什么程度上促进这种利益，他所盘算的只是自

己的利益，而在这场合，“像在其他许多场合一样，他受一只看不见的手的指导，去尽力达到一个并非他本意想要达到的目的，也并不因为事非出于本意，就对社会有害。他追求自己的利益，往往使他能比真正出于本意的情况下更有效地促进社会的利益。”[(21)] 在这里，这只“看不见的手”是用来比喻说明竞争过程的有益后果的。而在《道德情操论》中，这只“看不见的手”却被用来说明另外的问题，即对财富的获取欲本身如何实现促进人类福利这一更大的社会目的。可见，在《道德情操论》中，这只“看不见的手”所起的作用比在《国富论》中所起的作用更为基本。

在斯密看来，人们从事经济活动是从个人利益出发的，而在那只“看不见的手”的指引下，对个人利益的追求必将促进社会繁荣。社会利益就是以个人利益为基础的。斯密的这一理论反映了当时资本主义经济发展的要求，他力图以人与人之间的“经济联系”来抨击封建主义超经济强制的不合理性。同时，也正是由于那只“看不见的手”的存在和发生作用，使社会经济达到“自然平衡”。因此，一些西方学者认为，斯密是一位早期控制论思想的实践者。

斯密在论述通过那只“看不见的手”达到社会经济“自然平衡”的同时，还论述了通过那只“看不见的手”达到人类社会政治平衡的思想。斯密认为，在现实世界中，不仅存在着协调不同人的经济利益的问题，而且还存在着协调不同人的政治价值的问题。在《道德情操论》第二卷第三章中，他首先指出，在人们可以幸福地生存的社会里，希腊式的感情——爱、友谊和感激之情占据优势；然后，他进一步考虑到在缺乏这种感情的社会是如何继续存在的？表面上他承认神的存在。他说过，对伟大宇宙体系的管理，对一切有理性和感觉生命的普遍幸福的关心，是神而不是人类的事。实际上，他是以神的存在和人们“跟神的协作，并尽其所能地促成神的意图”来论证那只“看不见的手”在政治平衡中的作用。他明确指出，人类社会即使缺乏希腊式的感情，但是通过社会法规的建立，“可以在人们相互之间缺乏爱或感情的情况下，像它存在于不同的商人中间那样，存在于不同的人中间；并且，虽然在这一社会中，没有人负有任何义务，或者一定要对别人表示感激，但是社会仍然可以根据一种一致的估价，通过完全着眼于实利的互惠行为而被维持下去。”[(22)] 这里，斯密通过互利的交换的现实来阐明其政治观点。他坚信在人类社会的政治生活中，也存在一只“看

不见的手”。他表面上虽然承认上帝的存在，实际上却否定宗教原则是人类行为唯一的合宜动机。他说：“在人类社会这个大棋盘上每个棋子都有它自己的行动原则”[(23)]。这个原则就是斯密所强调的利己主义原则。而且，社会法规正是作为那只“看不见的手”的具体表现，使不同利益的人得以和平共处，达到人类社会政治生活的平衡。

从以上的简要分析可以看出，“看不见的手”是一种对从利己出发的活动进行调节、从而使私利与公益协调的力量。这种力量在经济生活中表现为经济规律，在政治生活中表现为社会法规；它的作用是实现经济均衡、政治均衡。这种思想，可以说是一种早期的控制论思想和社会均衡思想。

总之，《道德情操论》和《国富论》这两杰出著作在本质上是一致的。无论是对其学术思想体系和对人的行为动机的分析，还是对那只“看不见的手”的论述，都涉及人的本性是利己的。因此，所谓“亚当·斯密问题”实际上是由于误解其著作而产生的。那种把他看成在《道德情操论》中“研究道德世界的出发点是同情心”，在《国富论》中“研究经济世界的出发点是利己主义”的观点，不仅割裂了这两部著作之间的有机联系，而且曲解了斯密的学术思想体系。

【注释】

(1) 卢森贝：《政治经济学史》（3卷本）第1卷，三联书店1979年版，第243页。

(2) 关于斯密在《道德情操论》中所阐明的伦理思想，我们已在“经济自由主义理论大师的道德情操观——亚当·斯密《道德情操论》内容概述”一文中作过论述，该文载《马克思主义来源研究论丛》第17辑，商务印书馆1995年版，第340—356页。

(3) 杜格尔德·斯图尔特：《亚当·斯密的生平和著作》，商务印书馆1983年版（下同），第7页。

(4) 亚当·斯密亲自撰写的这份演讲稿，在他逝世前已销毁，后来，埃德温·坎南根据一个大学生的听课笔记整理成《关于法律、警察、岁入

及军备的演讲》一书，于1896年出版，它反映了亚当·斯密的道德哲学讲稿第三、第四部分的一些内容。

(5) 转引自约翰·雷：《亚当·斯密传》，商务印书馆1983年版（下同），第160页。

(6) 转引自约翰·雷：《亚当·斯密传》，第393页。

(7) 杜格尔德·斯图尔特：《亚当·斯密的生平和著作》，第63—64页。

(8) 同上书，第64页。

(9) 本书第1—2页。

(10) 本书第229—230页。

(11) 亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》下卷，商务印书馆1974年版（下同），第27页。

(12) 本书第229页。

(13) 本书第61页。

(14) 本书第61—62页。

(15) 本书第62页。

(16) 本书第101—102页。

(17) 亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》上卷，商务印书馆1972年版，第14页。

(18) 本书第400页。

(19) 斯密首次使用"看不见的手"（invisible hand）这一短语是在《天文学》III 2中，在写到早期宗教思想时，他谈到，只有不合常规的偶然事件是神奇的力量引起的。"火燃烧起来，水得到补充；重的物体下

降，轻的物体上升，这是它自身性质的必然；也不是朱庇特的这只看不见的手曾觉察到而作用于这些物体。”（见《亚当·斯密著作和通信集》第1卷，《道德情操论》，第184页注7）

(20) 本书第230页。

(21) 亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》下卷，第27页。

(22) 本书第106页。

(23) 本书第302页。

告　读　者

自从很久以前即1759年初《道德情操论》第一版问世以来，我想到了其中可作的一些修改，以及有关该学说的种种很好的说明。但是，我一生中的种种偶然事件必然使我全神贯注于各种工作，直到现在都妨碍我常想以小心谨慎和专心致志的态度进行的修订这一著作的工作。读者将在这一新版中，在第一卷第三篇的最末一章中，以及在第三卷第四篇的第一章中，看到我已作出的主要改动。第六卷，正如它在新版中呈现的那样，完全是新写的。我把大部分论述斯多葛哲学的段落集中在第七卷中，而在以前各版中，它们散见于此书的不同部分。同样地，我尽力更充分地解释、更明确地考察那著名流派的某些学说。在同一卷的第四篇也是最后一篇中，我已集中给予诚实的责任和原则少量附加的评论。此外，在该书的其他部分，也有少量不重要的其他改动和修订。

在本书第一版的最后一段中，我曾说过，我将在另一本论著中努力说明法律和政治的一般原理，以及它们在不同的社会时代和时期所经历过的不同革命；其中不仅涉及正义，而且涉及警察，国家岁入，军备，以及其它任何成为法律对象的东西。在《国民财富的性质和原因的研究》中，我已部分地履行了这一诺言，至少在警察，国家岁入和军备问题上。我长期以来所计划的关于法学理论的部分，迄今由于现在还在阻止我修订本书的同样工作而无法完成。我承认，虽然我年事已高，很难指望如愿以偿地完成这个大事业，但我并没有完全放弃这个计划，从打算做到自己能做的事情这种责任感出发，我希望能继续完成它，因而我把30多年前写的这段话未加改动地放在这里。

第一卷
论行为的合宜性

（本卷共三篇）

第一篇[1]　论合宜感

第一章　论同情

无论人们会认为某人怎样自私，这个人的天赋中总是明显地存在着这样一些本性，这些本性使他关心别人的命运，把别人的幸福看成是自己的事情，虽然他除了看到别人幸福而感到高兴以外，一无所得。这种本性就是怜悯或同情，就是当我们看到或逼真地想象到他人的不幸遭遇时所产生的感情。我们常为他人的悲哀而感伤，这是显而易见的事实，不需要用什么实例来证明。这种情感同人性中所有其它的原始感情一样，决不只是品行高尚的人才具备，虽然他们在这方面的感受可能最敏锐。最大的恶棍，极其严重地违犯社会法律的人，也不会全然丧失同情心。

由于我们对别人的感受没有直接经验，所以除了设身处地的想象外，我们无法知道别人的感受。当我们的兄弟在受拷问时，只要我们自己自由自在，我们的感觉就不会告诉我们他所受到的痛苦。它们决不、也决不可能超越我们自身所能感受的范围，只有借助想象，我们才能形成有关我们兄弟感觉的概念。这种想象力也不能以另外的方式帮助我们做到这一点，它只能告诉我们，如果身临其境的话，我们将会有什么感觉。我们的想象所模拟的，只是我们自己的感官的印象，而不是我们兄弟的感官的印象。通过想象，我们设身处地地想到自己忍受着所有同样的痛苦，我们似乎进入了他的躯体，在一定程度上同他像是一个人，因而形成关于他的感觉的某些想法，甚至体会到一些虽然程度较轻，但不是完全不同的感受。这样，当他的痛苦落到我们身上，当我们承受了并使之成为自己的痛苦时，我们终于受到影响，于是在想到他的感受时就会战慄和发抖。由于任何痛苦或烦恼都会使一个人极度悲伤，所以当我们设想或想象自己处在这种情况之中时，也会在一定程度上产生同我们的想象力的大小成比例的类似情绪。

如果认为这还不够清楚的话，那么大量明显的观察可以证实，正是由于我们对别人的痛苦抱有同情，即设身处地地想象受难者的痛苦，我们才能设想受难者的感受或者受受难者的感受的影响。当我们看到对准另一个人的腿或手臂的一击将要落下来的时候，我们会本能地缩回自己的腿或手臂；当这一击真的落下来时，我们也会在一定程度上感觉到它，并像受难者那样受到伤害。当观众凝视松弛的绳索上的舞蹈者时，随着舞蹈者扭动身体来平衡自己，他们也会不自觉地扭动自己的身体，因为他们感到如果自己处在对方的境况下也必须这样做。性格脆弱和体质孱弱的人抱怨说，当他们看到街上的乞丐暴露在外的疮肿时，自己身上的相应部位也会产生一种搔痒或不适之感。因为那种厌恶之情来自他们对自己可能受苦的想象，所以如果他们真的成了自己所看到的可怜人，并且在自己身体的特定部位受到同样痛苦的影响的话，那么，他们对那些可怜人的病痛抱有的厌恶之情会在自身特定的部位产生比其它任何部位更为强烈的影响。这种想象力足以在他们娇弱的躯体中产生其所抱怨的那种搔痒和不适之感。同样，最强健的人看到溃烂的眼睛时，他们自己的眼睛也常常由于相同的原因产生一种非常明显的痛感；眼睛这一器官在最强壮的人身上，要比最虚弱的人身上的其它任何部位更为脆弱。

引起我们同情的也不仅是那些产生痛苦和悲伤的情形。无论当事人对对象产生的激情是什么，每一个留意的旁观者一想到他的处境，就会在心中产生类似的激情。我们为自己关心的悲剧或罗曼史中的英雄们获释而感到的高兴，同对他们的困苦感到的悲伤一样纯真，但是我们对他们的不幸抱有的同情不比对他们的幸福抱有的同情更真挚。我们同情英雄们对在困难之时未遗弃他们的那些忠实朋友所抱有的感激之情；并且极其赞同他们对伤害、遗弃、欺骗了他们的背信弃义的叛徒们所抱有的憎恨之情。在人的内心可能受到影响的各种激情之中，旁观者的情绪总是同他通过设身处地的想象认为应该是受难者的情感的东西相一致的。

“怜悯”和“体恤”是我们用来对别人的悲伤表示同感的词。“同情”，虽然原意也许与前两者相同，然而现在用来表示我们对任何一种激情的同感也未尝不可。

在某些场合，同情似乎只来自对别人一定情绪的观察。激情在某些场合似乎可以在转瞬间从一个人身上感染到另一个人身上，并且在

知道什么东西使主要当事人产生这种激情之前就感染他人。例如，在一个人的脸色或姿态中强烈地表现出来的悲伤或快活，马上可以在旁观者心中引起某种程度相似的痛苦或欣喜之情。一张笑脸令人赏心悦目；悲苦的面容则总是令人伤感。

但并非情况总是这样，或并非每一种激情都是如此。有一些激情的表露，在我们获悉它由以产生的事情之前，引起的不是同情，反而是厌恶和反感。发怒者的狂暴行为，很可能激怒我们去反对他本人而不是他的敌人。因为我们不知道他发怒的原因，所以也就不会体谅他的处境，也不会想象到任何类似它所激发的激情的东西。但是，我们清楚地看到他对其发怒的那些人的情况，以及后者由于对方如此激怒而可能遭受的伤害。因此，我们容易同情后者的恐惧或忿恨，并立即打算同他们一起反对使他们面临危险的那个发怒者。

倘若正是这些悲伤或高兴的表情使我们产生一定程度的相似情绪，这是由于这些表情使我们心中浮起有关落在我们所看到的人头上的好的或坏的命运的一般念头；由于这些激情足以使我们有所感动。悲伤或高兴只影响感觉到那些情绪的人，它们的表露不像愤恨的表情那样能使我们心中浮起有关我们所关心的任何他人以及其利益同他对立的人的念头。因此，有关好的或坏的命运的一般念头会引起我们对遭遇这种命运的人的某种关切；而有关暴怒的一般念头却激不起我们对被触怒的人的任何同情。天性似乎教导我们更为反对去体谅这种激情。在知道发怒的原因之前，我们对此都是打算加以反对的。

甚至在知道别人悲伤或高兴的原因之前，我们对它们的同情也总是很不充分的。很明显，一般的恸哭除了受难者的极度痛苦之外并没有表示什么，它在我们身上引起的与其说是真正的同情，毋宁说是探究对方处境的好奇心以及对他表示同情的某种意向。我们首先提出的问题是：你怎么啦？在这个问题待到解答之前，虽然我们会因有关他不幸的模糊念头而感到不安，并为弄清楚对方的不幸遭遇而折磨自己，但是我们的同情仍然是无足轻重的。

因此，同情与其说是因为看到对方的激情而产生的，不如说是因为看到激发这种激情的境况而产生的。我们有时会同情别人，这种激情对方自己似乎全然不会感到，这是因为，当我们设身处地地设想时，它就会因这种设想而从我们自己的心中产生，然而它并不因现实

而从他的心中产生。我们为别人的无耻和粗鲁而感到羞耻，虽然他似乎不了解自己的行为不合宜；这是因为我们不能不因自己做出如此荒唐的行为而感到窘迫。

对人性稍存的那些人来说，在使人面临毁灭状态的所有灾难中，丧失理智看来是最可怕的。他们抱着比别人更强烈的同情心来看待人类的这种最大的不幸。但那个可怜的丧失理智的人却也许会又笑又唱，根本不觉得自己有什么不幸。因此，人们看到此种情景而感到的痛苦并不就是那个患者感情的反映。旁观者的同情心必定完全产生于这样一种想象，即如果自己处于上述悲惨境地而又能用健全理智和判断力去思考（这是不可能的），自己会是什么感觉。

当一个母亲听到她的婴孩在疾病的折磨中呻吟而不能表达他的感受的时候，她的痛苦是什么呢？在她想到孩子在受苦时，她把自己的那种无助的感觉，把对孩子的疾病难以逆料的后果的恐惧同婴孩的实际的无助联系起来了。由此，在她自己的忧愁中，产生了有关不幸和痛苦的极为完整的想象。然而，婴孩只是在这时感到不适，病情并不严重，以后是完全可以痊愈的，缺乏思虑和远见就是婴孩免除恐惧和担心的一副良药。但是成人心中的巨大痛苦，一旦滋长起来却是理性和哲理所无法克制的。

我们甚至同情死者，而忽视他们的境况中真正重要的东西，即等待着他们的可怕的未来，我们主要为刺激我们的感官但对死者的幸福不会有丝毫影响的那些环境所感动。我们认为，死者不能享受阳光，隔绝于人世之外，埋葬在冰凉的坟墓中腐烂变蛆，在这个世界上消声匿迹，很快在最亲密的朋友和亲属的感伤和回忆中消失，这是多么不幸啊！我们想，自己确实不能对那些遭受如此可怕灾难的人过多地表示同情。但当他们处在被人遗忘的危险之中时，我们的同情溢美之词似乎就倍增了；通过我们加在死者记忆中的虚荣感，为了自己的悲切，我们尽力人为地保持自己有关他们不幸的忧郁回忆。我们的同情不会给死者以安慰，似乎更加重了死者的不幸。想到我们所能做的一切都是徒劳的，想到我们无论怎样消除死者亲友的悲哀，无论怎样消除他们对死者的负疚和眷恋之情，也不会给死者以安慰，只会使我们对死者的不幸感到更加悲伤。死者的幸福决不会因之而受到影响；也不会因之而扰乱自己静谧的安眠。认为死者自然具有阴沉而又无休无止的忧郁心理，这种想法盖起源于我们与因他们而产生的变化的联系

之中，即我们对那种变化的自我感觉之中；起源于我们自己设身处地，以及把我们活的灵魂附在死者无生命的躯体上——如果允许我这样说的话；由此才能设想我们在这种情况下所具有的情绪。正是这个虚幻的想象，才使我们对死亡感到如此可怕。这些有关死后情况的设想，在我们死亡时决不会给我们带来痛苦，只是在我们活着的时候才使我们痛苦。由此形成了人类天赋中最重要的一个原则，对死亡的恐惧——这是人类幸福的巨大破坏者，但又是对人类不义的巨大抑制；对死亡的恐惧折磨和伤害个人的时候，却捍卫和保护了社会。

第二章　论相互同情的愉快

不管同情的原因是什么，或者它是怎样产生的，再也没有比满怀激情地看到别人的同感更使我们高兴，也没有比别人相反的表情更使我们震惊。喜欢从一定的细腻的自爱之心来推断我们全部情感的那些人，根据他们的原则，自以为全然说明了这种愉快和痛苦的原因。他们说，一个人感到自己的软弱和需要别人帮助时，看到别人也有这种感觉，就会高兴，因为他由此而确信会得到那种帮助；反之，他就不高兴，因为他由此而认定别人会反对自己。但是，愉快和痛苦的感觉总是瞬息即逝的，并且经常发生在那种毫无意义的场合，因而似乎很明显，它们不能从任何利己的考虑中产生。当一个人尽力去逗引同伴之后，环顾四周发现除了自己之外没有一个人对他的俏皮话发笑，他就感到屈辱；相反，同伴们的欢笑则使他至为愉快。他把同伴们的感情同自己的感情一致看成是最大的赞赏。

虽然他的愉快和痛苦的确有一部分是这样产生的，但是愉快似乎并非全部来自同伴们表示同情时所能增添的欢笑之中，痛苦似乎也不是全部来自他得不到这种愉快时的失望。当我们反复阅读一本书或一首诗以致不能再从自己的阅读中发现任何乐趣时，我们依然可以从为同伴朗读中得到乐趣。对同伴来说，它充满着新奇的魅力。我们体会到在他心中而不再能在我们心中自然地激发起来的那种惊讶和赞赏；我们与其说是用自己的眼光，不如说是从同伴的角度来仔细玩味它们所描述的思想，并由于我们的乐趣跟同伴一致而感到高兴。相反，如果同伴似乎没有从中得到乐趣，我们将感到恼火，并且在向同伴朗读

它们时也不再能得到任何愉快。这里的情况与前面的事例相同。毫无疑问，同伴的欢乐使我们高兴，他们的沉默也的确使我们失望。虽然这在一种场合给我们带来了愉快，而在另一种场合给我们带来了痛苦，但是，任何一者都决不是愉快或痛苦的唯一原因；而且，虽然我们的感情与别人相一致看起来是愉快的一个原因，它们之间的相背似乎是痛苦的一个原因，但是不能由此说明产生愉快和痛苦的原因。朋友们对我的高兴所表示的同情由于它使我更加高兴而确实使我感到愉快，但是他们对我的悲伤所表示的同情，如果只是使我更加悲伤，就不会给我带来什么快乐。不管怎样，同情既增加快乐也减轻痛苦。它通过提供另一种使人满足的源泉来增加快乐，同时通过暗示当时几乎是唯一可接受的合意感情来减轻痛苦。

因而可以说：我们更渴望向朋友诉说的是自己不愉快的激情而不是愉快的激情；朋友们对前者的同情比对后者的同情更使我们感到满足，他们对前者缺乏同情则更使我们感到震惊。

当不幸者找到一个能够向他倾诉自己悲痛的原因的人时，他们是多么宽慰啊！由于他的同情，他们似乎解除了自己的一部分痛苦，说他同不幸者一起分担了痛苦也并非不合适。他不仅感到与不幸者相同的悲痛，而且，他好像分担了一部分痛苦，感到减轻了不幸者的重压。然而，通过诉说自己的不幸，不幸者在某种程度上重新想到了自己的痛苦。他们在回忆中又想起了使自己苦恼的那些情况。因而眼泪比从前流得更快，又沉浸在种种痛苦之中。但是，他们也明显地由此得到安慰，因为他们从对方同情中得到的乐趣更能弥补剧烈的悲痛，这种痛苦是不幸者为了激起同情而重新提起和想到的。相反，对不幸者来说，最残酷的打击是对他们的灾难熟视无睹，无动于衷。对同伴的高兴显得无动于衷只是失礼而已，而当他们诉说困苦时我们摆出一副不感兴趣的神态，则是真正的、粗野的残忍行为。

爱是一种令人愉快的感情，恨是一种不愉快的感情；因此我们希望朋友同情自己的怨恨的急切心情，甚于要求他们接受自己友谊的心情。虽然朋友们很少为我们可能得到的好处所感动，我们也能够原谅他们，但是，如果他们对我们可能遭到的伤害似乎漠不关心，我们就完全失去了耐心。我们对朋友不同情自己的怨恨比他们不体会自己的感激之情更为恼火。对我们的朋友来说，他们容易避免成为同情者，但对同我们不和的人来说，他们几乎不可能避免成为敌人。我们很少

抱怨他们同前者不和，虽然由于那一原因有时爱同他们进行别扭的争论；但是如果他们同后者友好相处，我们同他们的争论就非常认真了。爱和快乐这两种令人愉快的激情不需要任何附加的乐趣就能满足和激励人心。悲伤和怨恨这两种令人苦恼和痛心的情绪则强烈地需要用同情来平息和安慰。

无论怎样，因为当事人对我们的同情感到高兴，而为得不到这种同情感到痛心，所以我们在能够同情他时似乎也感到高兴，同样，当我们不能这样做时也感到痛心。我们不仅赶去祝贺取得成功的人，而且赶去安慰不幸的人；我们在同能充分同情其心中的一切激情的人的交谈中所感到的快乐，好像极大地补偿了一看到他的境况就使我们感到的苦恼。相反，感到自己不能同情对方总是不愉快的；并且，发现自己不能为对方分忧会使我们感到痛心，而不会为免于这种同情的痛苦而感到高兴。如果我们听到一个人为自己遭到不幸大声痛哭，而设想这种不幸落在自己身上时不可能产生如此剧烈的影响，我们就会对他的悲痛感到震惊；并且，因为我们对此不能体谅，就把它看做胆小和软弱。另一方面，另一个人因交了一点好运而过于兴奋和激动，按照我们的看法就会对此表示愤怒。我们甚至对他的高兴表示不满；并且，因为我们不能赞同它，就把它看做轻率和愚蠢。如果同伴们听到一个笑话大声笑个不停，超出了我们认为应有的分寸，我们甚至会大发脾气。

第三章　论通过别人的感情同我们自己的感情是否一致，来判断它们是否合宜的方式

在当事人的原始激情同旁观者表示同情的情绪完全一致时，它在后者看来必然是正确而又合宜的，并且符合它们的客观对象；相反，当后者设身处地发现前者的原始激情并不符合自己的感受时，那么，这些感情在他看来必然是不正确而又不合宜的，并且同激起这些感情的原因不相适应。因此，赞同别人的激情符合它们的客观对象，就是说我们完全同情它们；同样，不如此赞同它们，就是说我们完全不同

情它们。一个对加害于我表示不满，并看到我确实同他一样对此表示愤恨的人，必然赞同我的愤恨。一个对我的悲痛一直保持同情的人，不能不承认我伤心是合乎情理的。那个对同一首诗或同一幅画表示赞美而且同我的看法确实一致的人，必然认为我的赞美是正确的。那个对同一个笑话发笑，并且与我一起大笑的人，没有理由否认我的笑声是合宜的。相反，在这些不同的情况下，那个与我的感受不同、也不能体会我的情绪的人，不可避免地会非难我的情感，这是因为他的感情同我的感情不一致。如果我的仇恨超过了朋友相应能有的义愤，如果我的悲伤超过了朋友们所能表示的最亲切的体恤之情，如果我对他的赞美太高或者太低以致同他本人不相吻合，如果当他仅仅微笑时我却放声大笑，或者相反，当他放声大笑时我却仅仅微笑；在所有这些场合，一旦他在对客观对象的研究中开始注意到我是如何受此影响的，就必然会按照我们感情之间的或多或少的差别，对我产生或多或少的不满：在上述所有场合，他自己的情感就是用来判断我的情感的标准和尺度。

赞同别人的意见就是采纳它们，采纳它们就是赞同它们。如果同样的论点使你信服也使我信服，我自然赞同你的说理；如果不是这样，我自然不会对此表示赞同；我也不能想象自己会赞同你的意见而不接受它。因此，人们都承认，是否赞同别人的意见不过是说它们同自己的意见是否一致。就我们对别人的情感或激情是否赞同而言，情况也是这样。

确实，在一些场合，我们似乎表示赞同而没有任何同情或一致的情感；因而，在这些场合，赞同的情感似乎与这种一致的感觉有所不同。然而稍加注意，我们就将相信，即使在这些场合，我们的赞同最终也是建立在同情或这种一致的基础上的。我将从极其普通的事情中举出一个例子，因为在这些事情中人们的判断不大容易为错误的体系所曲解。我们经常会对一个笑话表示赞同，并且认为同伴的笑声十分正确而又合宜，虽然我们自己没有笑，因为或许我们是处在悲伤的情绪之中，或许注意力恰好为其它事物所吸引。可是，我们根据经验知道，什么样的笑话能在大多数场合令人发笑，并知道它属于哪一类。虽然就当时的心情来说，我们不可能轻易地对此表示谅解，但是由于我们感到在大多数场合自己会由衷地同大家一样发笑，所以我们赞同同伴的笑声，感到这种笑声对于客观对象来说是自然的和相称的。

对其它一切激情来说，同样的情况也经常会发生。在街上，一个陌生人带着极为苦恼的表情从我们身边走过；并且我们马上知道他刚刚得到父亲去世的消息。在这种情况下，我们不可能不赞成他的悲痛。然而也经常会发生这样的情况，即：我们并不缺乏人性，可是我们非但不能体谅他这种强烈的悲痛，而且几乎不能想象对他表示最起码的一点点关心。我们也许根本不认识他和他的父亲，或者正忙于其它事务，没有时间用我们的想象力描述必然使他感到忧伤的各种情况。可是，根据经验，我们了解这种不幸必然会使他如此悲痛，而且我们知道，如果我们花时间充分地在各个方面考虑他的处境，我们就会毫无疑问地向他表示最深切的同情。正是在意识到这种有条件的同情的基础上，我们才赞同他的悲痛。即使在并未实际发生那种同情的那些场合也是如此；在这里，一如在其它许多场合，从我们的情感通常同它一致的我们以前的经验中得到的一般规则，会纠正我们当时不合宜的情绪。

产生各种行为和决定全部善恶的内心情感或感情，可以从两个不同的方面或两种不同的关系来研究：首先，可以从它同产生它的原因，或同引起它的动机之间的关系来研究；其次，可以从它同它意欲产生的结果，或同它往往产生的结果之间的关系来研究。

这种感情相对于激起它的原因或对象来说是否恰当，是否相称，决定了相应的行为是否合宜，是庄重有礼还是粗野鄙俗。

这种感情意欲产生或往往产生的结果的有益或有害的性质，决定了它所引起的行为的功过得失，并决定它是值得报答，还是应该受到惩罚。

近年来，哲学家们主要考察了感情的意向，很少注意到感情同激起它们的原因之间的关系。可是，在日常生活中，当我们判断某人的行为和导致这种行为的情感时，往往是从上述两个方面来考虑的。当我们责备别人过分的爱、悲伤和愤恨时，我们不仅考虑它们往往产生的破坏性后果，而且还考虑激起它们的那些微小原因。或许，他所喜爱的人并非如此伟大，他的不幸并非如此可怕，惹他生气的事并非如此严重，以致能证明某种激情如此强烈是有道理的。但假如引起某种激情的原因从各方面来说与它都是相称的，我们就会迁就或可能赞同他的激烈情绪。

当我们以这种方式，来判断任何感情与激起它们的原因是否相称的时候，除了它们和我们自己的一致的感情之外，几乎不可能利用其他的规则或标准。如果我们设身处地地想一想，就会发现它所引起的情感同我们的情感吻合一致，由于同激起它们的客观对象相符相称，我们就自然赞同这些感情；反之，由于过分和不相称，我们就自然不会对此表示赞成。

一个人的各种官能是用来判断他人相同官能的尺度。我用我的视觉来判断你的视觉，用我的听觉来判断你的听觉，用我的理智来判断你的理智，用我的愤恨来判断你的愤恨，用我的爱来判断你的爱。我没有、也不可能有任何其它的方法来判断它们。

第四章　续前章

在两种不同的场合，我们可以通过别人的情感同我们自己的情感是否一致来判断它们是否合宜；一是当激起情感的客观对象被认为与我们自己或我们判断其情感的人没有任何特殊关系时；二是当它们被认为对我们当中的某个人有特殊影响时。

1.关于那些被认为与我们自己或我们判断其情感的人没有任何特殊关系客观对象；当对方的情感无论何处都跟我们自己的情感完全一致时，我们就认为他是一个品性风雅，鉴赏力良好的人。美丽的田野，雄伟的山峰，建筑物的装饰，图画的表达方式，论文的结构，第三者的行为，各种数量和数字的比例，宇宙这架大机器以它神秘的齿轮和弹簧不断产生不断展现出来的种种现象；所有这些科学和鉴赏方面的一般题材，都是我们和同伴认为跟谁都没有特殊关系的客观对象。我们会以相同的观点来观察它们，并且没有必要为了同有关的客观对象达到感情和情感上最完美的一致而对它们表示同情，或者想象由此引起的情况的变化。尽管如此，我们还是常常会受到不同的影响，这要么是我们不同的生活习惯使自己容易对复杂客观对象的各个部分给予不同程度的注意造成的，或者是我们的智能对这些客观对象具有不同程度的天赋敏锐感造成的。

当同伴对这类对象的情感和我们对它们的情感明显和容易一致，以及对此我们或许从来没有发现过某个人会和我们不同时，毫无疑

问，虽然我们必然会赞同他，然而他似乎不应该因此而得到赞扬和钦佩。但是当他们的情感不仅同我们的感情一致，而且引导我们的情感时，当他在形成感情时似乎注意到我们所忽略的许多事情，并且面对着这些客观对象的各种情况调整了自己的感情时，我们就不仅会表示赞同，而且会对其不寻常和出乎意料的敏锐和悟性感到惊讶和奇怪，他由此似乎应该得到高度的钦佩和称赞。这种为惊讶和奇怪所加深的赞许，构成了宜于称作钦佩的情感，对这种情感来说，称赞是其自然的表达方式。一个人断定如花的美人比最难看的畸形者好看，或者二加二等于四，当然会为世人所赞同，但肯定不会令人钦佩。只是那种具有欣赏力的人的敏锐和精确的鉴别能力——他们能识别美人和畸形者之间那种几乎察觉不到的细微差异；只是那种熟练的数学家多方面的精确性——他们能轻易地解答最错综复杂和纠缠不清的数学比例；只是那些科学和鉴赏方面的泰斗——他们引导着我们的感情，他们广博和卓越的才能使我们惊讶得瞠目结舌，只是他们才激起我们的钦佩，看来应该得到我们的称赞；我们对所谓明智睿见的赞扬，很大一部分就是建立在这一基础之上。

有人认为，这些才能的有用性，是最先赢得我们称赞的东西；毫无疑问，当我们注意到这一点时，会赋予这些才能以一种新的价值。可是，起初我们赞成别人的判断，并不是因为它有用，而是因为其恰当正确、符合真理和实际情况；很显然，我们认为别人的判断富有才能不是因为其它理由，而是因为我们发现自己的判断跟它是一致的。同样，起初鉴赏力表示赞同，也不是因为其有用，而是因为其恰当和精确，同鉴赏的对象正好相称。有关这一切才能的有用性概念，显然是一种事后的想法，而不是最先赢得我们称赞的那些东西。

2.关于以某种特殊方式影响我们或我们判断其情感的人的那些客观现象，要保持这种和谐一致就既很困难，同时又极为重要。对于落在我身上的不幸或伤害，我的同伴自然不会用同我用来看待它们的一样的观点来对待它们。它们对我的影响更为密切。我们不是站在同观察一幅画、一首诗或者一个哲学体系时所站的一样的位置来观察它们，因此我们容易受到极其不同的影响。但是，我多半会宽容自己的同伴对于同我和他都无关的一般客观对象所具有的情感同我的情感不一致，而不大会宽容自己的同伴对于像落在我身上的不幸或伤害那样的同我关系密切的事物所具有的情感同我的情感不一致。虽然你看不

起我所赞赏的那幅画、那首诗、甚或那个哲学体系，但是我们为此而发生争论的危险却很小。我们中间没有人会合乎情理地过多关心它。它们跟我们中间的随便哪一个人都无关紧要；所以，虽然我们的观点也许相反，但是我们的感情仍然可以非常接近。而就你我都受到特殊影响的那些客观对象而言，情况就大不相同了。尽管你的判断就思辨来说，你的情感就爱好来说同我完全相反，我仍然很可能宽容这些对立；并且如果我有心调和，还可以在你的谈话中甚至在这些题材上找到一些乐趣。但是，如果你对我遭到的不幸既不表示同情也不分担一部分使我发狂的悲伤；或者你对我所蒙受的伤害既不表示义愤也不分担一部分使我极度激动的愤恨，我们就不能再就这些题材进行交谈。我们不能再互相容忍。我既不会支持你的同伴，你也不会支持我的同伴。你对我的狂热和激情会感到讨厌，我对你的冷漠寡情也会发怒。

在所有这种情况下，旁观者与当事人之间可能存在着某些一致的情感。首先，旁观者必定会尽可能努力把自己置于对方的处境之中，设身处地地考虑可能使受害者感到苦恼的每一种细小情况。他会全部接受同伴的包括一切细节在内的事实；力求完善地描述他的同情赖以产生的那种想象中变化了的处境。

然而作了这样的努力之后，旁观者的情绪仍然不易达到受难者所感受的激烈程度。虽然人类天生具有同情心，但是他从来不会为了落在别人头上的痛苦而去设想那必然使当事人激动的激情程度。那种使旁观者产生同情的处境变化的想象只是暂时的。认为自己是安全的，不是真正的受难者的想法，硬是频繁地在他脑海里出现。虽然这不至于妨碍他们想象跟受难者的感受多少有些相似的激情，但是妨碍他们想象跟受难者的感情激烈程度相近的任何情况。当事人意识到这一点，但还是急切地想要得到一种更充分的同情。他渴望除了旁观者跟他的感情完全一致之外所无法提供的那种宽慰。看到旁观者内心的情绪在各方面都同自己内心的情绪相符，是他在这种剧烈而又令人不快的激情中可以得到的唯一安慰。但是，他只有把自己的激情降低到旁观者能够接受的程度才有希望得到这种安慰。如果我可以这样说，他必须抑制那不加掩饰的尖锐语调，以期同周围人们的情绪保持和谐一致。确实，旁观者的感受与受难者的感受在某些方面总会有所不同，对于悲伤的同情与悲伤本身从来不会全然相同；因为旁观者会隐隐意识到，同情感由以产生的处境变化只是一种想象，这不仅在程度上会

降低同情感，而且在一定程度上也会在性质上改变同情感，使它成为完全不同的一种样子。但是很显然，这两种情感相互之间可以保持某种对社会的和谐来说足够的一致。虽然它们决不会完全协调，但是它们可以和谐一致，这就是全部需要或要求之所在。

为了产生这种一致的情感，如同天性教导旁观者去设想当事人的各种境况一样，天性也教导后者在一定程度上去设想旁观者的各种境况。如同旁观者不断地把自己放在当事人的处境之中，由此想象同后者所感受到的相似的情绪那样，当事人也经常把自己放在旁观者的处境之中，由此相当冷静地想象自己的命运，感到旁观者也会如此看待他的命运。如同旁观者经常考虑如果自己是实际受难者会有什么感觉那样，后者也经常设想如果自己是他处境唯一的旁观者的话，他会如何被感动。如同旁观者的同情使他们在一定程度上用当事人的眼光去观察对方的处境那样，当事人的同情也使他在一定程度上用旁观者的眼光去观察自己的处境，特别是在旁观者面前和在他们的注视下有所行动时更是这样；并且，因为他作了这样的设想以后，其激情比原来的激情大为减弱，所以在他面对旁观者之后，在他开始想到他们将如何被感动并以公正而无偏见的眼光看待他的处境之后，他所感觉的激烈程度必然会降低。

因此，不管当事人的心情如何被人扰乱，某个朋友的陪伴会使他恢复几分安宁和镇静。一同他见面，我们的心就会在一定程度上平息和安静下来。同情的效果是瞬息发生的；所以我们会立即想到他将用来观察我们处境的那种眼光，并开始用相同的眼光来观察自己的处境。我们并不期望从一个泛泛之交那里得到比朋友更多的同情；我们也不能向前者揭示能向后者诉说的所有那些详细情况；因此，我们在他的面前显得非常镇静，并且倾注心力于那些他愿意考虑的有关我们处境的概要说明。我们更不期望从一伙陌生人那里得到更多的同情，因此我们在他们面前显得更为镇静，并且总是极力把自己的激情降低到在这种特殊的交往之中可以期待赞同的程度。这也不仅仅是一种装出来的样子；因为如果我们能在各方面控制自己，则一个点头之交在场确实比一个朋友在场更能使我们平静下来，一伙陌生人在场确实比一个熟人在场更能使我们平静下来。

因此不管什么时候，如果心情不幸失去控制的话，那么交际和谈话是恢复平静的最有效的药物；同样也是宁静、愉快心情最好的保护

剂，宁静的心情对自足和享受来说是不可或缺的。隐居和好深思的人，常在家中郁闷地想自己的悲伤事或生气事，虽然他们较为仁慈、宽宏大量并具有高尚的荣誉感，但却很少具有世人所常有的那种平静心情。

第五章　论和蔼可亲和令人尊敬的美德

在这两种不同的努力，即旁观者努力体谅当事人的情感和当事人努力把自己的情绪降低到旁观者所能赞同的程度这样两个基础上，确立了两种不同的美德。在前一种努力的基础上，确立了温柔、有礼、和蔼可亲的美德，确立了公正、谦让和宽容仁慈的美德；而崇高、庄重、令人尊敬的美德，自我克制、自我控制和控制各种激情——它们使我们出乎本性的一切活动服从于自己的尊严、荣誉和我们的行为所需的规矩——的美德，则产生于后一种努力之中。

旁观者的同情心似乎反映出他对同自己交往的那些人的全部情感，他为他们的灾难感到悲伤，为他们受到的伤害表示不平，为他们的好运感到高兴，他看来是何等和蔼可亲啊！如果我们设身处地地想一下他的同伴们的处境，我们就会同情他们对他的感激，并体会他们从一个如此充满深情的朋友的亲切同情中肯定会得到的那种安慰。并且，由于相反的原因，其冷酷无情的心只是同情自己，而对别人的幸福或不幸无动于衷的人，看来又是多么令人厌恶啊！在这种场合，我们也体谅他的态度在同他交往的每一个普通人身上所引起的痛苦，特别是在我们最容易同情的那些不幸者和受害者身上所引起的痛苦。

另一方面，我们从那些在自己的处境中尽力做到心境平静和自制——这构成了一切激情的尊严并使自己的激情降低到别人能够体谅的程度——的人的行为中，可以感到多么高尚的礼貌和情理啊！我们厌恶那喧扰不已的悲痛——它缺乏细腻之情，用叹息、眼泪和讨厌的恸哭来要求我们给予同情。但是我们对有节制的悲哀、那种无声而恢弘的悲痛却表示敬意，这种悲痛只是在红肿的眼睛、颤抖的嘴唇和脸颊以及隐约的但是感人的全部行为的冷漠中才能发现。它使我们同样地沉默。我们对它表示敬意，抱着不安的心情注意我们的一切行为，唯

恐我们不得体的举止扰乱这种和谐的宁静——它需要作出巨大的努力来保持。

同样，蛮横无礼和狂暴的愤怒，在我们听任猛烈的怒火无休止地发作时，是最令人讨厌的客观对象。但是我们钦佩那种高尚和大度的憎恨，它不是按照受害者心中容易激起的狂怒，而是根据公正的旁观者心中自然引起的义愤来抑制随着最大伤害而来的愤恨；这种高尚和大度的憎恨不允许言语、举止超出这很合乎情理的情感所支配的程度；甚至在思想上，也既不图谋进行比每个普通人乐见其实现的那种报复更大的任何报复，又不想施加比每个普通人乐见其实现的那种惩罚更重的任何惩罚。

因此，正是这种多同情别人和少同情自己的感情，正是这种抑制自私和乐善好施的感情，构成尽善尽美的人性；唯有这样才能使人与人之间的情感和激情协调一致，在这中间存在着人类的全部情理和礼貌。如同像爱自己那样爱邻居是基督教的主要教规一样，仅仅像爱邻居那样爱自己，或者换一种结果相同的说法，仅仅像邻居能爱我们那样爱自己，也成了自然的主要戒律。

如同鉴赏力和良好的判断力，当它们被认为是那种应加赞扬和钦佩的品质时，应该是指一种不常遇到的细腻感情和锐利的洞察力那样，情感和自我控制的美德也不被理解为存在于一般的品质之中，而是存在于那些绝非寻常的品质之中。仁爱这种和蔼可亲的美德确实需要一种远比粗俗的人所具有的优越的情感。宽宏大量这种崇高的美德，毫无疑问需要更高程度的自我控制，它远非凡人的菲薄力量所能做到。一如平常的智力之中无才智可言，普通的品德中也无美德可言。美德是卓越的、决非寻常的高尚美好的品德，远远高于世俗的、一般的品德。和蔼可亲的美德存在于一定程度的情感之中，它以其高雅、出人意料的敏感和亲切而令人吃惊。令人敬畏和可尊敬的美德存在于一定程度的自我控制之中，它以其使人惊异地优越于人类天性中最难抑制的激情而令人吃惊。

在这一方面，在那些应该得到钦佩和赞颂的品行和那些只应该得到赞同的品行之间，存在着很大的差别。在许多场合，最完美合宜的行为，只需要具备大部分凡夫俗子所具有的普通程度的情感或自我控制就行了，有时甚至连这种程度的自我控制也不是必要的。举一个非

常粗俗的例子，例如，在普通场合，当我们饥饿的时候吃东西当然是完全正当和合宜的。因此，每个人都会表示赞同。然而说吃东西就是德行，却是再荒唐不过的了。

相反，在那些并不是最合适的行为中往往会存在一种值得注意的美德；因为这些行为在一些场合可能比人们所能合理地期望的更加接近于尽善尽美，在这些场合，要达到尽善尽美是极其困难的；在需要竭尽全力进行自我控制的那些场合，就常出现这种情况。有些情况对人类的天性发生的影响如此剧烈，以致像这样不完善的生灵所有的最大程度的自我控制，不能完全抑制人类虚弱的叫声，不能把强烈的激情降低到公正的旁观者完全可能体谅它们的适当程度。因此，在这种情况下，受难者的行为虽然不是完全合宜，但仍然可以得到一些称赞，甚至在一定意义上可以称做有道德的行为。这些行为还可以表明大部分人所不能做到的宽大和高尚的努力；虽然它未达到尽善尽美，但是同在这种困难场合通常可以看到或可以预料的行为相比，仍然大大接近于尽善尽美。

在这种情况下，当我们决定对某一行为进行责备或称赞的程度时，经常会运用两个不同的标准。第一是关于完全合宜和尽善尽美的概念。在那些困难情况下，人类的行为从来不曾、或不可能达到完全合宜和尽善尽美；人们的行为同它们相比，总是显得应该受到责备和不完美的。第二是关于同这种尽善尽美接近的程度或相距多远的概念，这是大部分人的行为通常达到的标准。无论什么行为超过了这个标准，不管它同尽善尽美相距多远，似乎都应该得到称赞；无论什么行为达不到这个标准，就应该受到责备。

我们还以同样的方式来判断所有那些致力于想象的艺术作品。当一个批评家研究大师们的诗歌和绘画等作品时，有时可以在自己心中运用这一作品和其它作品从未达到过的尽善尽美这一概念作为标准来加以考察；并且，只要他用这个标准来同大师的作品相比，他就除了缺点和不完美之外什么也看不到。但是，如果他开始考虑这位大师的作品在其它性质相同的作品中应占的地位，他就必然会把它同一个非常不同的标准，即这一特殊艺术中通常达到的一般优秀程度相比；而当他运用这个新的尺度来判断它时，因为它同大部分可以与之媲美的作品相比更显得接近于尽善尽美，所以常常应该得到最高的赞赏。

【注释】

(1) 译者说明：正文中星号（*）与剑号（†）为著者注；阿拉伯数码加方括号为译者注。

第二篇　论种不同的适宜的激情程度

引　言

显然，同我们有特殊联系的客观对象所激发的每一种激情的合宜性，即旁观者能够赞同的强度，必定存在于某种适中程度之内。如果激情过分强烈，或者过分低落，旁观者就不会加以体谅。例如，个人的不幸或受到的伤害所引起的悲伤和愤恨容易变得过分强烈，并且大多数人都是如此。同样，它们也可以过分低落，虽然这种情况较少发生。我们把这种过分的激情称为软弱和暴怒，而把过分低落的激情叫做迟钝、麻木不仁和感情贫乏。除了见到它们时感到惊讶和茫然失措之外，我们都不能加以体谅。

然而，这种蕴含着有关合宜性观点的适中程度因各种不同激情而各不相同。它在某些激情之中显得强烈，而在另一些激情之中显得低落。有些感情不宜强烈地表现出来，即使在公认为我们不可避免地会极为强烈地感受到它们的场合也是如此。另外有些极其强烈地表现出来的激情，或许即使其本身并不一定达到如此强烈的程度，在许多场合仍然是极其合乎情理的。前一种激情因某种理由而很少得到或得不到同情；后一种激情因另一种理由却得到最大的同情。如果考察人性中所有的各种激情，我们将发现人们把各种激情看作是合宜或不合宜的，完全是同他们意欲对这些激情表示或多或少的同情成比例的。

第一章　论从肉体产生的各种激情

1.对于因肉体的某种处境或意向而产生的各种激情，作任何强烈的表示，都是不适当的，因为同伴们并不具有相同的意向，不能指望他们对这些激情表示同情。例如，强烈的食欲，虽然在许多场合不仅是自然的，而且是不可避免的，但总是不适当的；暴食通常被看做是一种不良的习惯。然而，对于食欲甚至也存在某种程度的同情。看到

同伴们胃口很好地吃东西会感到愉快，而所有厌恶的表示都是令人生气的。一个健康人所习惯的肉体的意向，使得他的胃口很容易——如果允许我这样粗俗地表达的话——同某一个人保持一致而同另一个人却不一致。当我们在一本关于围困的日记或一本航海日记中，读到对极度饥饿的描写时，我们会对由此引起的痛苦产生同情。我们设想自己身处受难者的环境之中，从而很容易想象必然使他们痛苦的忧伤、害怕和惊恐。我们自己在一定程度上也感受到这些激情，因此产生同情；但是即使在这种场合，由于我们阅读这种描写时并没有真的感到饥饿，就不能合宜地被说成是对他们的饥饿表示同情。

造物主使得两性结合起来的情欲也是如此。虽然这是天生最炽热的激情，但是它在任何场合都强烈地表现出来却是不适当的，即使是在人和神的一切法律都认为尽情放纵是绝对无罪的两个人之间也是如此。然而，对于这种激情，人们似乎还会产生某种程度的同情。像跟男人交谈那样去和女人谈话是不合宜的；人们希望和她们交往会使我们更加高兴，更加愉快，并且更加彬彬有礼；而对女性冷漠无情，则使人在一定程度上变得可鄙，甚至对男人来说也是如此。

这就是我们对肉体所产生的各种欲望所抱有的反感；对这些欲望的一切强烈的表示都是令人恶心和讨厌的。据一些古代哲学家说，这些是我们和野兽共有的激情，由于它们和人类天性中独特的品质没有联系，因而有损于人类的尊严。但是还有许多我们和野兽共有的其它激情，诸如愤恨、天然的感情，甚至感激之情，却不因此而显得如此令人难受。我们在看到别人肉体的欲望时感到特别厌恶的真实原因，在于我们不能对此表示谅解。至于自己感受到这些欲望的人，一俟这种欲望得到了满足，他对激起它们的客观对象就不再欣然赞同了，甚至它的出现常常会使他感到讨厌；他徒劳地到处寻找刚才还使他欣喜若狂的魅力，现在他可能会像别人一样对自己的激情毫不同情。我们吃过饭以后，就会吩咐撤去餐具；我们会以同样的方式对待激起最炽烈、最旺盛欲望的客观对象，如果它们正是肉体所产生的那些欲望的客观对象的话。

人们恰如其分地称为节制的美德存在于对那些肉体欲望的控制之中。把这些欲望约束在健康和财产所规定的范围内，是审慎的职责。但是把它们限制在情理、礼貌、体贴和谦逊所需要的界限内，却是节制的功能。

2.正是由于同样的理由，肉体的疼痛无论怎样不可忍受，大叫大喊总是显得缺乏男子气概和有失体面。然而，即使肉体的疼痛，也会引起深刻的同情。如前所述，当我看到有人要猛击一下他人的腿或手臂时，我会自然而然地蜷缩和收回自己的腿或手臂；当这一击真的落下时，我在一定程度上也感受到这一击，并像受难者一样因此受到伤害。可是，我所受到的伤害毫无疑问是极其轻微的，因此，如果他大喊大叫的话，由于我不能体谅他，我肯定会看不起他。从肉体产生的一切激情都是这样：不是丝毫不能激起同情，就是激起这样一种程度的同情，它同受难者所感受到的剧烈程度完全不成比例。

对那些从想象中产生的感情来说，则完全是另外一种情况。我的身躯只可能因我同伴身上发生的变化而受到轻微的影响；但是我的想象却很容易适应，如果可以这样说的话，我很容易设身处地地设想我所熟悉的人们的形形色色的想象。由于这一原因，失恋或雄心未酬同最大的肉体不幸相比可以引起更多的同情。那些激情全部产生于想象之中。那个倾家荡产的人，如果他很健康，就不会感到肉体上的痛苦。他所感到的痛苦只是从想象中产生的，这种想象向他描述了很快袭来的尊严的丧失，朋友的怠慢，敌人的蔑视，从属依赖、贫困匮乏和悲惨处境等等；我们由此对他产生更加强烈的同情，因为同我们的肉体因对方肉体上的不幸而可能受到的影响相比，我们的想象也许更容易因对方的想象而受到影响。

失去一条腿同失去一个情人相比，通常会被认为是一种更为真实的灾难。但是，以前一种损失为结局的悲剧却是荒唐的。后一种不幸，不论它可能显得怎样微不足道，却构成了许多出色的悲剧。

没有什么东西会像疼痛那样很快被人忘掉。它一经消失，全部痛苦也就随之而去，就是想到它也不再给我们带来任何不快。这样，我们就不能理解先前怀有的忧虑和痛苦。一个朋友不经意说出的一句话会使我们久久不自在。由此造成的痛苦决不因这句话的结束而消失。最先使我们心烦的不是感觉的对象，而是想象的概念。由于引起我们不自在的是概念，所以直到时间和其他偶然的事情在某种程度上把它从我们的记忆中抹去为止，因想到它而产生的想象将持续不断地使我们烦恼和忧虑。

疼痛如果不带有危险，就决不会引起极其强烈的同情。虽然我们对受难者的痛苦不表示同情，但是对他的害怕却表示同情。然而，害怕是一种完全来自想象的激情，这种想象以一种增加我们忧虑的变化无常和捉摸不定的方式，展现我们并未真正地感受到，而今后有可能体验到的东西。痛风或者牙痛，虽然疼痛异常，却得不到多少同情；很危险的疾病，虽然没有什么疼痛，却引起最深切的同情。

有些人一看到外科手术就会昏晕和恶心呕吐；而且划破肌肉所引起的肉体疼痛似乎会在他们中间激起最强烈的同情。我们想象产生于外部原因的痛苦，比我们想象来自内部身心失调的痛苦更为生动和明确。当邻居为痛风或胆结石所折磨时，我几乎不能够形成有关他的痛苦的概念；但是我非常清楚地知道他因一次剖腹手术、一个伤口或者一处骨折而必然遭受的痛苦。然而，这些客观对象对我们产生如此强烈的影响，其主要原因就是我们对它们具有新奇感。一个曾目睹十来次解剖和同样多次截肢手术的人，以后看到这类手术就不当一回事，甚至常常无动于衷。我们即使读过或者看过不下五百个悲剧，对于它们向我们展示的客观对象的感受，也不会减退到如此彻底的程度。

一些希腊悲剧企图通过表现肉体上的巨大痛苦来引起同情。菲罗克忒忒斯[(1)]因遭受极大痛苦而大声叫喊并昏厥过去，希波吕托斯[(2)]和海格立斯[(3)]都是在最严重的折磨下行将断气时出现在我们面前的，这种折磨似乎连刚毅的海格立斯也难以忍受。可是，在所有这些情况下，吸引我们的不是疼痛而是其它一些事实。合乎想象的不是菲罗克忒忒斯疼痛的双脚，而是使我们受到感染并弥漫于令人着迷的悲剧、弥漫于罗曼蒂克荒野的孤寂。海格立斯和希波吕托斯的极度痛苦之所以吸引人，仅仅是因为我们预见到死亡是他们的结局。如果那些英雄重新复活，我们就会认为其受苦的表现非常荒唐。以一次绞痛的痛苦为主题的悲剧算是什么悲剧啊！痛苦并不会因此而更为剧烈。通过表现肉体痛苦来引起同情的这种企图，可以看作对希腊戏剧已经作出榜样的合宜性的严重违反。

我们对肉体的痛苦并不感到同情，是忍受痛苦时坚忍和忍耐克制的合宜性的基础。受到极其严重的折磨的人，毫无软弱的表现，不发出呻吟声，不发泄我们完全不能体谅的激情，这样的人得到我们高度的钦佩。他的坚定使其同我们的冷漠和无动于衷协调一致。我们钦佩并完全赞同他为此目的所作的高尚努力。我们赞成他的行为，并且根

据自己对人类天性中的共同弱点的体会，对此感到惊奇，不知他何以能如此行动以致博得人们的赞赏。惊奇和叹服混合并激发出来的赞赏，构成了人们合宜地称为钦佩的情感，如前所述，赞扬是钦佩的自然表达方式。

第二章　论由于想象的某种特殊倾向或习惯而产生的那些激情

甚至从想象产生的各种激情，即产生于某种特殊倾向或习惯的激情，虽然可以被认为是完全自然的，但也几乎得不到同情。人类的想象，不具备特殊的倾向，是不可能体谅它们的；这种激情，虽然在一部分生活中几乎是不可避免的，但总有几分是可笑的。两性之间长期的倾心爱慕自然而然地产生的那种强烈的依恋之情，就属于这种情况。我们的想象没有按那位情人的思路发展，所以不能体谅他的急切心情。如果我们的朋友受到伤害，我们就容易同情他的愤恨，并对他所忿怒的人产生愤怒。如果他得到某种恩惠，我们就容易体谅他的感激之情，并充分意识到他恩人的优点。但是，如果他堕入情网，虽然我们可以认为他的激情正如任何一种激情一样合理，但决不认为自己一定要怀有这种激情，也不会为他对其怀有过这种激情的同一个人这样做。除了感到这种激情的人以外，对每一个人来说，它同客观对象的价值似乎完全不成比例；爱情虽然在一定的年龄是可原谅的，因为我们知道这是自然的，但总是被人取笑，因为我们不能体谅它。一切真诚而强烈的爱情表示，对第三者来说都显得可笑，虽然某个男人对他的情人来说可能是美好的伴侣，但对其他人来说却不是这样。他自己常意识到这一点；只要他继续保持这种清醒的意识，就会尽力以嘲弄和奚落的方式来对待自己的激情。这是我们愿意听人陈述这种激情的唯一方式，因为我们自己只愿以这种方式谈论它。我们渐渐讨厌考利[(4)]和佩特拉克[(5)]的严肃、迂腐而又冗长的爱情诗，它们没完没了地夸张强烈的依恋之情；但奥维德[(6)]的明快、贺拉斯[(7)]的豪爽却总是令人喜欢。

但是，虽然我们对这种依恋之情不抱有真正的同情，虽然我们在想象中也从来没有做到对那个情人怀有某种激情，然而由于我们已经

或准备设想这种相同的激情，所以我们容易体谅那些从它的喜悦之中滋生出来的对幸福的很大希望，以及担心失恋的极度痛苦。它不是作为一种激情，而是作为产生吸引我们的其它一些激情——希望、害怕以及各种痛苦——的一种处境吸引我们；一如在一本航海日记所作的描述中，吸引我们的不是饥饿，而是饥饿所引起的痛苦。虽然我们没有恰当地体谅情人的依恋之情，但我们却容易赞同他从这种依恋之情中产生的对罗曼蒂克幸福的期待。在一定的境况下，我们感到这种期待对于一个因懒惰而松懈的、因欲望很强烈而疲劳的心灵来说是多么自然，渴望平静和安宁，希望在满足那种扰乱心灵的激情之后找到平静和安宁，并想象一种安静的、隐居的田园生活，即风雅的、温和的和热情的提布卢斯[8]兴致勃勃地描述的生活；一种如同诗人们所描写的"幸福岛"中的生活，一种充满友谊、自由和恬静的生活；不受工作、忧虑和随之而来的所有扰乱人心的激情的影响。甚至当这种景象被描绘成所希望的那样而不是所享受的那样时，也会对我们具有极大的吸引力。那种混合着爱情基础或许就是爱情基础的肉体的激情，当它的满足远不可及或尚有一段距离时，就会消失；但是当它被描绘成唾手可得的东西时，又会使所有的人感到讨厌。因此，幸福的激情对我们的吸引力比担心和忧郁的激情对我们的吸引力小得多。我们担忧这种不管怎样自然和令人高兴的希望可能落空；因而体谅情人的一切焦虑、关切和痛苦。

因此，正是在一些现代悲剧和恋爱故事中，这种激情显示出极为惊人的吸引力。在悲剧《孤儿》中扣人心弦的与其说是卡斯塔里埃[9]和莫尼弥埃[10]的爱情，不如说是那种爱情所引起的痛苦。那位通过在一幕非常安全的场景下直陈两人之间的相互爱慕来介绍两位情人的作者，会引起哄笑而不是同情。虽然这种场景竟然载入一幕悲剧之中，多少总是不合宜的，但观众们仍能忍受，这并不是因为对剧中所表现的爱情抱有任何同情，而是因为他们关注自己预见到的随同爱情的满足可能到来的危险和波折。

社会法律强加在女性身上的节制，使得爱情在她们看来更特别痛苦，也正因为这样，它才更为深切动人。我们迷恋于《菲德拉》[11]的爱情，恰如在同名法国悲剧中表现出来的那样，尽管一切放纵的行为和罪过随之而来。在一定程度上可以说，正是那些放纵的行为和罪过使得爱情受到我们的欢迎。她的恐惧，她的羞涩，她的悔恨，她的

憎恶，她的失望，因此而变得更加自然和动人。所有这些由爱情场面引出的次要感情（如果允许我如此称呼它们的话）必然变得更狂热炽烈；确切地说，我们同情的仅仅是这些次要的感情。

然而，在同客观对象的价值极不相称的一切激情中，爱情是唯一显得既优雅又使人愉快的一种激情，甚至对非常软弱的人们来说也是如此。首先，就爱情本身来说，虽然它或许显得可笑，但它并不天然地令人讨厌；虽然其结果经常是不幸的和可怕的，但其目的并不有害。其次，虽然这种激情本身几乎不存在合宜性，但随同爱情产生的那些激情却存在许多合宜性。爱情之中混杂着大量的人道、宽容、仁慈、友谊和尊敬；对所有这些别的激情，我们都抱有强烈的同情，即使我们意识到这些激情有点过分也是如此。其原因如下。我们对它们所感到的同情，使随之而来的爱的激情不会不令人感到愉快，并且尽管许多罪恶随之而来，在我们的想象中还是可以忍受；虽然爱的激情在一方身上必然导致最终的毁灭和声名狼藉，而在另一方那里不会带来致命的损害，但随之而来的几乎总是工作的无能，职责的疏忽，对名誉甚至对普通名声的轻视。尽管如此，被认为同爱的激情一起产生的敏感和宽容的程度，仍使它变成许多人追求虚荣的客观对象；而且，他们如果真的感到爱的激情，也喜欢表露出自己能够想到怎么做是不光彩的。

正是由于同样的理由，我们谈论自己的朋友，自己的学习，自己的职业时，必须有一定的节制。所有这些都是我们不能期望以相同于自己的同伴吸引我们的程度来吸引他们的客观对象。并且正是由于缺乏这种节制，人类中的这一半就很难同另一半交往。一个哲学家只能和一个哲学家作伴；某一俱乐部的成员也只能和自己的那一小伙人为伍。

第三章　论不友好的激情

另有一类激情，虽然来自想象，但在我们能够体谅它们之前，或者认为它们是通情达理或合适的之前，总是一定把它们大大降低到未开化的人性可能产生它们的程度。这就是各种不同形式的憎恶和愤恨之情。我们对于所有这类激情的同情，为感觉到这些激情的人和成为

这些激情的客观对象的人所分享。这两者的利益是直接对立的。我们对感到这些激情的人所怀有的同情可能唤起自己的希望，对后者的同情可能导致自己担心。由于他们两者都是人，所以我们对两者都表示关心；并且对一方可能遭受痛苦的担心，减弱了对另一方已经遭受痛苦的愤怒。因此，我们对受到挑衅的人的同情，必定达不到他自然激发的激情的地步，不仅是因为那些使所有富于同情的激情低于原来激情的一般原因，而且是因为那个独特的特殊原因，即我们对另外一个人的相反的同情。因此，必须使愤恨所自然达到的程度低于几乎一切其他激情，才能变得合乎情理并使人同意。

同时，人类对于别人所受的伤害具有一种非常强烈的感受能力。我们对悲剧或浪漫文学中的恶徒感到的愤慨，一如我们对其中的英雄感到的同情和喜爱。我们憎恨伊阿古[(12)]，一如我们尊敬奥赛罗[(13)]。我们对伊阿古受到的惩罚感到的高兴，也一如我们对奥赛罗的不幸感到的悲伤。但是，虽然人类对自己的兄弟所受的伤害抱有如此强烈的同情，他们对这种伤害的愤怒仍往往不会大于受害者对此表示的愤怒。在极大多数场合，倘若被害者并不显得缺乏勇气，或者他克制的动机不是害怕，那么他越是忍耐，越是温和，越是人道，人们对伤害他的那个人的愤怒也就越强烈。被害者温和可亲的品质加剧了人们对残忍的伤害的感觉。

然而，这些激情被看成是人类天性中不可缺少的组成部分。一个温顺地忍受和顺从侮辱，既不想抵制也不图报复的人，会被人看不起。我们不能够体谅他的冷漠和迟钝，把他的行为称为精神萎靡，并且如同被他敌手的侮辱激怒一样，真的被这种行为激怒。即使一般群众看到某人甘心忍受侮辱和虐待，也会对此感到愤怒。他们希望看到对这种侮辱的愤恨，希望看到受害者对此表示愤恨。他们向他大声叫喊要他自卫或向对方复仇。如果他的愤怒终于激发出来，他们就会热忱地向他欢呼，并对此表示同情。他的愤怒激起他们对他的敌人的愤怒，他们欣喜地看到轮到受害者来攻击他的敌人，并且倘若这种复仇并不过火，他们就像自己受到这种伤害一样，真正地为受害者的复仇感到高兴。

但是，虽然人们承认那些激情对个人的作用具有侮辱和伤害自己的危险；虽然这些激情对公众的作用像后面要说明的那样，同保护正义以及实施平等一样，并不是不大重要的；但这些激情本身仍然存在

一些令人不快的东西，这种东西使它们在另外一些人身上的表现成为我们嫌恶的自然对象。对任何人表示的愤怒，如果超出了我们所感到的受虐待程度，那就不仅被看作是对那个人的一种侮辱，而且被看成是对所有同伴的粗暴无礼。对同伴们的尊敬，应该使我们有所克制，从而不为一种狂暴而令人生厌的情绪所左右。这就是这些令人愉快的激情的间接效果；直接效果就是对它们所针对的那个人的伤害。但是对（人们的）想象来说，使各种客观对象变得令人愉快或者不快的是直接效果而不是间接效果。对公众来说，一座监狱肯定比一座宫殿更为有用，监狱的创建人通常受一种比宫殿的创建人更为正确的爱国精神指导。但是，一座监狱的直接效果——监禁不幸的人——是令人不快的；并且想象要末不为探索间接效果而耗费精力，要末认为它们距离太远而不受其影响。因此，一座监狱将总是一个令人不快的客观对象；它越是适合预期的目的，就越是如此。相反，一座宫殿总是令人愉快的；可是它的间接效果可能常常不利于公众。它可能助长奢侈豪华，并树立腐朽的生活方式的榜样。然而，它的直接效果——住在里面的人所享受的舒适、欢乐和华丽都是令人愉快的，并使人们产生无数美好的想法，那种想象力通常都以这些直接效果为依据，因而很少再深入探究一座宫殿所具有的更为长远的后果。以油漆或粉泥仿制的乐器或农具等纪念品，成为我们大厅和餐厅中一种常见和令人愉快的装饰品。由外科手术器械、解剖刀、截肢刀组成，由截骨用的锯子、钻孔用的器械等组成的同样一种纪念品，则可能是荒诞而又令人震惊的。可是，外科手术器械总是比农具擦得更为铮亮，并且通常比农具更好地适用于其预期的目的。它们的间接效果——病人的健康——也是令人愉快的；但由于它们的直接效果是疼痛和受苦，所以见到它们，总使我们感到不快。武器是令人愉快的，虽然它们的直接效果似乎是同样疼痛和受苦。然而这是我们敌人的疼痛和痛苦，对此我们毫不表示同情。对我们来说，武器直接同有关勇敢、胜利和光荣的令人愉快的想法相联系。因此，它们本身就被设想成服装中最精华的部分，它们的仿制品就被设想成建筑物上最华丽的一部分装饰品。人的思想品质也是如此。古代斯多葛哲学的信奉者认为：由于世界被一个无所不知、无所不能和心地善良的神全面地统治着，每一单独的事物都应看作宇宙安排中的一个必需部分，并且有助于促进整体的总的秩序和幸福；因此，人类的罪恶和愚蠢，像他们的智慧或美德一样，成为这个安排中的一个必需部分，并且通过从邪恶中引出善良的那种永

恒的技艺，使其同样有助于伟大的自然体系的繁荣和完美。不过，无论这种推测可能怎样深入人心，也不能够抵消我们对罪恶的出乎本性的憎恨——罪恶的直接效果是如此有害，而它的间接效果则相距太远以致无法以人们的想象力来探索。

我们正在研究的这些激情也存在相同的情况。它们的直接效果是如此令人不快，以致当它们极其正当地激发出来时，仍然使我们感到有点讨厌。因此，如前所述，正是这些激情的表现，在我们得知激起它们的原因以前，使我们不愿意也不打算同情它们。当我们在远处听到痛苦的惨叫声时，不会容许自己对发出这种声音的人漠不关心。当这种声音一传到我们耳中，我们就会关切他的命运，并且如果这种情况继续下去，我们几乎会身不由己地飞跑过去帮助他。同样，见到一副笑脸，人们的心情甚至会由忧郁变为欢乐和轻快，从而使人们乐于表示同情，并且分享其所表现的喜悦；人们会感到自己原来那种忧虑、抑郁的心情，顷刻之间豁然开朗和兴奋起来。但是，就仇恨和愤恨的表现来说，情况却全然不同。当我们在远处听到刺耳、狂暴和杂乱的发怒声时，我们既感到恐惧也感到嫌恶。我们不会像向由于疼痛和痛苦而叫喊的人飞跑过去那样，向这种声音奔去。女人和神经脆弱的男人，虽然知道自己不是愤怒的客观对象，也会吓得颤抖不已。不过，他们是由于设身处地地设想才怀有恐惧之情。甚至那些意志坚强的人也感到烦恼；的确，虽然这种烦恼不足以使他们产生害怕情绪，但是足以使他们愤愤不平；因为愤怒是他们设身处地地设想才会感到的一种激情。就仇恨而言，情况也是如此。光是表示怨恨只会使人厌恶作这种表示的人。这两种激情都是我们生来就嫌恶的。它们显示出的那种令人不快和猛烈狂暴的迹象决不会激起、也决不会导致我们的同情，反而经常阻碍我们表示同情。悲伤并不比这些激情更为有力地使我们为在其身上见到悲伤之情的那个人所吸引，如果我们不知道这些激情的起因，就会嫌恶和离开他。使人们互相隔阂的那些很粗暴和很不友好的情绪难以感染，很少传递，好像正是天意。

当音乐模仿出悲伤或快乐的调子时，它或者在我们身上现实地激发这些激情，或者至少使得我们处在乐于想象这些激情的心情之中。但是，当音乐模仿出愤怒的音调时，却使我们产生恐惧。快乐、悲伤、热爱、钦佩、忠诚等都是天然地具有音乐性的激情。它们天生的调子都是柔和、清晰和悦耳的；它们自然而然地以被有规则的停顿区

别开来的乐段表达出来，并很容易有规则地再现和重复。相反，愤怒的声音，以及与此类似的一切激情的声音，都是刺耳和不和谐的。表现它们的乐段也都不规则，有时很长，有时又很短，并且被不规则的停顿区别开来。因此，音乐很难模仿所有这些激情；而确实模仿这些激情的音乐并不非常令人愉快。整个演奏可以由模仿和善的令人愉快的激情的音乐组成而不会有任何不合宜。要是全部由模仿仇恨和愤恨的音乐组成，就会成为一次古怪的演奏。

如果那些激情使旁观者感到不快，那么对感受到这些激情的人来说也是不愉快的。仇恨和愤怒对高兴愉快的心情极为有害。正是在那些激情的感受之中，存在着某些尖刻的、具有刺激性的和使人震动的东西，存在着某些使人心烦意乱的东西，这些东西全然有害于心灵的平静和安宁——这种平静和安宁对幸福来说是必不可少的，它又凭借感激和热爱这种相反的激情而大为增进。宽宏大量和仁慈的人深感遗憾的不是由于与之相处的人的背信弃义和忘恩负义而受到的损失。无论他们可能损失什么，缺少它通常还是会非常幸福的。最使他们不快的是对自己产生背信弃义和忘恩负义的念头；并且在他们看来，这种念头所引起的不和谐和不愉快的激情，构成了他们所受伤害的主要部分。

为了使愤恨的发泄变得完全令人愉快，为了使旁观者充分同情我们的报复，需要多少条件呢？首先，惹人恼火的事必须很严重，若不在某种程度上表示忿怒，就会受人鄙视，老叫人侮辱。较小的过错最好是不计较；再也没有什么比在每一细小事情上发火的刚愎倔强和吹毛求疵的脾气更为可鄙的了。我们应当根据有关愤恨的合宜性的意念、根据人类期待和要求于我们的意念而愤恨，而不是因为自己感受到那种令人不快的猛烈的激情而愤恨。在人心所能感到的激情中，我们最应怀疑愤恨的正义性，最应根据我们天生的合宜感仔细考虑是否可以放纵愤恨的激情，或最应认真考虑冷静和公正的旁观者会是什么感情。宽宏大量，或者对维持自己的社会地位和尊严的关心，是唯一能使这种令人不快的激情的表现高尚起来的动机。这种动机必然带有我们全部的风度和品行的特征。这种特征必定是朴实、坦白和直爽；有决断而不刚愎自用，气宇轩昂而不失礼；不仅不狂妄和粗俗下流，而且宽宏大量、光明磊落和考虑周到，甚至对触犯我们的人也是如此。简言之，我们全部的风度——用不着费力矫揉造作地表现这种风

度——必然表明那种激情并没有泯灭我们的人性；如果我们顺从复仇的意愿，那是出于无奈，出于必要，是由于一再受到严重挑衅。愤恨如果受到这样的约束和限制，甚至可以认为是宽宏大量和高尚的。

第四章　论友好的激情

在大多数场合，就像我们刚才提到的使全部激情变得如此粗鄙和令人不快的一种不一致的同情那样，也存在着另一种与此对立的激情，对这些激情，剧增的同情几乎总是使其变得特别令人愉快和合适。宽宏、人道、善良、怜悯、相互之间的友谊和尊敬，所有友好的和仁慈的感情，当它们在面容或行为中表现出来，甚至是向那些同我们没有特殊关系的人表现出来时，几乎在所有的场合都会博得中立的旁观者的好感。旁观者对感到那些激情的人的同情，同他对成为这些激情对象的人的关心完全一致。作为一个人，他对后者的幸福所产生的兴趣，增加了他对另一个把感情倾注在同一对象身上的人所具有的情感的同情。因此，我们对仁慈的感情总是怀有最强烈的同情倾向。它们在各个方面似乎都使我们感到愉快。我们对感到这种仁慈感情的人和成为这种感情对象的人的满足之情都表示同情。就像成为仇恨和愤恨的对象比一个勇敢的人对敌人的全部暴行可能产生的害怕情绪更令人痛苦那样，在为人所爱的意识中存在的一种满足之情，对一个感觉细致灵敏的人来说，它对幸福比对他希望由此得到的全部好处更为重要。还有什么人比以在朋友之中挑拨离间，并把亲切的友爱转变成人类的仇恨为乐的人更为可恶呢？这种如此令人憎恨的伤害，其可恶之处又在什么地方呢？在于失去如果友谊尚存他们可望得到的微不足道的友爱相助吗？它的罪恶，在于使他们不能享受朋友之间的友谊，在于使他们丧失相互之间的感情，本来双方都由此感到极大的满足；它的罪恶，在于扰乱了他们内心的平静，并且中止了本来存在于他们之间的愉快交往。这些感情，这种平静，这种交往，不仅是和善和敏感的人，而且非常粗俗的平民也会感到对幸福比对可望由此得到的一切微小帮助更为重要。

爱的情感本身对于感受到它的人来说是合乎心意的，它抚慰心灵，似乎有利于维持生命的活动，并且促进人体的健康；它因意识到

所爱的对象必然会产生的感激和满足心情而变得更加令人愉快。他们的相互关心使得彼此幸福，而对这种相互关心的同情，又使得他们同其他任何人保持一致。当我们看到一个家庭由于互相之间充满热爱和尊敬，那儿的父母和孩子彼此都是好伴侣，除了一方抱着尊重对方感情的心情，另一方抱着亲切的宽容态度进行的争论之外，没有任何其它的争论；那儿的坦率和溺爱、相互之间善意的玩笑和亲昵表明没有对立的利益使得兄弟不和，也没有任何争宠使得姐妹发生龃龉，那儿的一切都使我们产生平静、欢乐、和睦和满意的想法，这一切会给我们带来什么样的乐趣呢？相反，当我们进入一个冲突争论使得其中一半成员反对另一半成员的家庭；那儿，在不自然的温文尔雅和顺从殷勤之中，猜疑显而易见，而突然的感情发作会泄露出他们相互之间的炽烈的妒忌，这种妒忌每时每刻都会冲破朋友们在场时加在他们身上的一切拘束而突然爆发出来，当我们进入这样一个家庭时，又会如何局促不安呢？

那些和蔼可亲的感情，即使人们认为过分，也决不使人感到厌恶。甚至在友善和仁慈的弱点中，也有一些令人愉快的东西。过分温柔的母亲和过分迁就的父亲，过分宽宏和痴情的朋友，有时人们可能由于他们天性软弱而以一种怜悯的心情去看待他们，然而，在怜悯之中混合着一种热爱，除了最不讲理和最卑劣的人之外，决不会带着憎恨和嫌恶的心情、甚至也不会带着轻视的心情去看待他们。我们总是带着关心、同情和善意去责备他们过度依恋。在极端仁慈的人中间存在着一种比其他任何东西更能引起我们怜悯的孤弱无能。这种仁慈本身并不包含任何使其变得低级卑俗或令人不快的东西。我们仅仅为它和世人不相适应而感到惋惜，因为世人不配得到它，也因为它必然使具有这种特性的人作为牺牲品而受虚伪欺诈的背信弃义者和忘恩负义者的作弄，并遭受痛苦和不安的折磨，而在所有的人中间，他最不应该遭受、而且通常也最难忍受这种痛苦和不安。憎恶和愤恨则完全相反。那些可憎的激情的过分强烈的发泄会把人变成一个普遍叫人害怕和厌恶的客观对象，我们认为应把这种人像野兽那样驱逐出文明社会。

第五章　论自私的激情

除了那两种相反的激情——友好的和不友好的激情之外，还存在另一种介乎两者之间的处于某种中间地位的激情；这种激情有时既不像前者那样优雅合度，也不像后者那样令人讨厌。人们由于个人交好运或运气不好而抱有的高兴和悲伤情绪，构成了这第三种激情。甚至在它们过分的时候，也不像过分的愤恨那样令人不快，因为从来不会有相反的同情会使我们反对它们；在同它们的客观对象极其相称的时候，也从来不会像公正的人道和正义的善行那样令人愉快；因为从来不会有双倍的同情引起我们对它们的兴趣。然而，在悲伤和高兴之间存在着这样的区别——我们通常极易同情轻度的高兴和沉重的悲哀。一个人，由于命运中的一些突然变化，所有的一切一下子提高到远远超出他过去经历过的生活状态之中，可以确信，他最好的朋友们的祝贺并不都是真心实意的。一个骤然富贵的人，即使具有超乎寻常的美德，一般也不令人愉快，而且一种嫉妒的情感通常也妨碍我们出自内心地同情他的高兴。如果他有判断力，他就会意识到这一点，不会因为自己交了好运而洋洋自得，而尽可能地努力掩饰自己的高兴，压抑自己在新的生活环境中自然激发的欣喜心情。他装模作样地穿着适合自己过去那种地位的朴素衣服，采取适合自己过去那种地位的谦虚态度。他加倍地关心自己的老朋友，并努力做到比过去更谦逊，更勤勉，更殷勤。以他的处境来说，这是我们最为赞同的态度；因为我们似乎希望：他应该更加同情我们对他幸福的嫉妒和嫌恶之情，而不是我们应该对他的幸福表示同情。他是很难在所有这些方面取得成功的。我们怀疑他的谦卑是否真心诚意，他自己对这种拘束也逐渐感到厌倦。因此，一般说来，不要多久他就会忘记所有的老朋友，除了一些最卑鄙的人之外，他们或许会堕落到做他的扈从；他也不会总是得到新的朋友；恰如他的老朋友由于他的地位变得比自己高而感到自己的尊严受到冒犯一样，他的新交发现他同自己地位相等也会感到自己的尊严受到了冒犯。只有坚持不懈地采取谦逊态度才能补偿对两者造成的屈辱。一般说来，他很快就感到厌倦，并为前者阴沉和充满疑虑的傲慢神气、后者无礼的轻视所激怒，因而对前者不予理睬，对后者动辄发怒，直到最后，他习以为常地傲慢无礼，因而再也不能得到任何人的尊敬。如果像我所认为的那样，人类幸福的主要部分来自被人所爱的意识，那么命运的突然改变就很难对幸福产生多大的作用。最幸福的是这样一种人：他逐渐提升到高贵的地位，此前很久公众就预料到他的每一步升迁，因此，高贵地位落到他的身上，不会使他产生

过分的高兴，并且这合乎情理地既不会在他所超过的那些人中间引起任何对他的妒嫉，也不会在他所忘记的人中引起任何对他的猜忌。

然而，人们更乐意同情产生于较不重要原因的那些轻度快乐、在极大的成功之中做到谦逊是得体的；但是，在日常生活的所有小事中，在我们与之度过昨夜黄昏的同伴中，在我们看表演中，在过去说过和做过的事情中，在谈论的一切小事中，在所有那些消磨人生的无关紧要的琐事中，则无论多么喜形于色也不过分。再也没有什么东西比经常保持愉快心情更为优雅合度，这种心情总是来自一种对日常发生的事情所给予的一切微小乐趣的特殊爱好。我们乐意对此表示同情；它使我们感到同样的快乐，并使每一件琐事以其向具有这种幸福心情的人显示的同样令人愉快的面貌出现在我们面前。因此，正是青春——欢乐的年华才如此容易使我们动情。那种快乐的倾向甚至似乎使青春更有生气，并闪烁于年青而又美丽的眼睛之中，即使在一个性别相同的人身上，甚至在老年人身上，它也会激发出一种异乎寻常的欢乐心情。他们暂时忘记了自己的衰弱，沉缅于那些早已生疏的令人愉快的思想和情绪之中，而且当眼前这么多的欢乐把这些思想和情绪召回他们的心中时，它们就像老相识一样地占据了他们的心，——他们为曾经离开这些老相识而感到遗憾，并因为长期分离而更加热情地同它们拥抱。

悲伤则与此完全不同。小小的苦恼激不起同情，而剧烈的痛苦却唤起极大的同情。那个被每一不愉快的小事搞得焦躁不安的人；那个为厨师和司膳最轻微的失职而苦恼的人；那个感到在无论是给自己还是给别人看的最重要的礼仪之中存在每一不足之处的人；那个为亲密的朋友在上午相遇时没有向他道早安，也为他的兄弟在自己讲故事的全部时间内哼小调而生气的人；那个由于在乡下时天气不好，在旅行中道路恶劣，住在镇上时缺少同伴和一切公共娱乐枯燥无味而情绪不佳的人；这样的人，我认为，虽然可能有某些理由，但很难得到大量的同情。高兴是一种令人愉快的情绪，只要有一点理由，我们也乐意沉缅于此。因此，不论何时，只要不因妒嫉而抱有偏见，我们就很容易同情他人的高兴。但是悲伤是一种痛苦的情绪，甚至我们自己不幸产生这种情绪，内心也自然而然地会抵制它和避开它。我们或者根本不会竭尽全力去想象它，或者一想到它就立即摆脱它。的确，当由于微不足道的事情而发生在我们自己身上时，对悲伤的嫌恶不会老是阻

碍我们去想象它，而由于同样微不足道的事情发生在别人身上时，它却时常妨碍我们对此表示同情；因为我们同情的激情总是比自己原有的激情易于压制。此外，人类还存在一种恶念，它不仅妨碍人们对轻微的不快表示同情，而且在一定程度上拿它们消愁解闷。因此，当同伴在各方面受到逼迫、催促和逗弄时，我们喜欢取笑并乐于见到同伴的小小的苦恼。具有极其普通的良好教养的人们，掩饰任何小事可能使他们受到的痛苦；而熟谙社会人情世故的那些人，则主动地把这种小事变成善意的嘲笑，因为他知道同伴们会这样做。生活在现实世界中的人对于别人会如何看待同自己相关的每一件事情已养成一个习惯，这习惯使他把那些轻微的灾难看成在别人看来是同样可笑的，他知道同伴们肯定会这么看。

相反，我们对深重痛苦的同情是非常强烈和真诚的。对此不必举例。我们甚至为一个悲剧的演出而流泪。因此，如果你因任何重大灾难而苦恼，如果你因某一异常的不幸而陷入贫困、疾病、耻辱和失望之中，那么，即使这也许部分地是自己的过失所造成的，一般说来，你还是可以信赖自己所有朋友的极其真诚的同情，并且在利益和荣誉许可的范围内，你也可以信赖他们极为厚道的帮助。但是，如果你的不幸并不如此可怕，如果你只是在野心上小有挫折，如果你只是被一个情妇遗弃，或者只是受老婆管制，那么，你就等待你所有的熟人来嘲笑吧。

【注释】

(1) 菲罗克忒忒斯，希腊神话中的人物，是英雄赫剌克勒斯的朋友。

(2) 希波吕托斯，希腊神话中的人物，死于其父的诅咒。

(3) 海格立斯，希腊神话中的大力士。

(4) 考利（1618—1667），英国诗人。

(5) 佩特拉克（1304—1374），意大利文艺复兴时代的诗人和学者，以写十四行诗著名。

(6) 奥维德（公元前43年—公元7年？），罗马诗人。

(7) 贺拉斯（公元前65年—公元前8年），罗马诗人、讽刺家。

(8) 提布卢斯（公元前54—公元前18年），罗马诗人。

(9) 卡斯塔里埃，《孤儿》剧中人物（男）。

(10) 莫尼弥埃，《孤儿》剧中人物（女）。

(11) 《菲德拉》，古罗马的塞内加（约公元前4—公元65年）所著的一部悲剧。

(12) 伊阿古，莎士比亚的悲剧《奥赛罗》中的反面人物。

(13) 奥赛罗，莎士比亚的悲剧《奥赛罗》中的男主角。

第三篇　论幸运和不幸对人们判断行为合宜性所产生的影响；以及为什么在一种情况下比在另一种情况下更容易得到人们的赞同

第一章　虽然我们对悲伤的同情一般是一种比我们对快乐的同情更为强烈的感情，但是它通常远远不如当事人自然感受到的强烈

虽然我们对悲伤的同情不太真诚，但是它比我们对快乐的同情更引人注目。“同情”这个词，就其最恰当和最初的意义来说，是指我们同情别人的痛苦而不是别人的快乐。一个已故的、机灵的和敏锐的哲学家曾认为必须通过争论去证明：我们对快乐具有一种真诚的同情，以及庆贺是人类天性的一种本能。我相信，决没有人认为有必要去证明怜悯也是这样一种本能。

首先，我们对悲伤的同情在某种意义上比对快乐的同情更为普遍。虽然悲伤太过分，我们还是会对它产生某些同感。在这种情况下，我们所感到的确实不等于完全的同情，也不等于构成赞同之心的感情上的完美和谐与一致。我们不会跟受难者一道哭泣、惊呼和哀伤。相反，我们感到他的软弱和他那过分的激情，但是因为他的缘故仍然会经常感到一种非常明显的关心。可是，如果我们完全不谅解和不赞同另一个人的快乐，我们就不会对其抱有某种关心或同情。那个因为得到我们所不赞同的过分的和毫无意义的快乐而手舞足蹈的人，是我们藐视和愤慨的对象。

此外，无论是心灵的还是肉体上的痛苦，都是比愉快更具有刺激性的感情。虽然我们对痛苦的同情远远不如受难者自然感受到的痛苦强烈，但是它同我们对快乐的同情相比，通常更为生动鲜明，正如我即将说明的那样，后者更接近于天生的、原始的快乐之情。

更重要的是，我们常常努力控制对别人悲伤的同情。无论什么时候，当我们没有注意到受难者时，为了自己的缘故会尽可能抑制这种同情，但是这并不总是成功的。相反的做法以及勉强的屈从必然会迫使我们对此特别注意。而对快乐的同情却从来不必采取这种相反的做法。如果在这种情况下存在某种妒忌，我们就决不会对此感到丝毫的同情；如果不存在妒忌，我们就会毫不勉强地对此表示同情。相反，因为我们总是对自己的妒忌感到羞愧，所以当我们因为那种感情令人不快而无法这样做的时候，就经常假装、有时还真的愿意同情别人的快乐。也许，在我们心中真正觉得过意不去的时候，我们会说自己由于邻人交了好运而感到高兴。当我们不愿意对悲伤表示同情时，我们会经常感到它；而当我们乐于对快乐表示同情时，我们却往往不能感到它。因此，按照我们的想法，如下一点是理所当然的：对悲伤表示同情的倾向必定非常强烈，对快乐表示同情的倾向必定极其微弱。

然而，尽管存在这种偏见，我还是敢于断言：在不存在妒忌的情况下，我们对快乐表示同情的倾向比我们对悲伤表示同情的倾向更为强烈；同在想象中产生的对痛苦情绪的同情相比，我们对令人愉快的情绪的同情更接近于当事人自然感到的愉快。

对于我们全然不能赞同的那种过分的悲伤，我们多少有点宽容。我们知道，受难者需要作出巨大的努力才能把自己的情绪降低到同旁观者的情绪完全协调一致。因此，虽然他没有成功地做到这一点，我们多半还是原谅他。但是，我们对过分的快乐却不会这样宽容。因为我们认为，把它降低到我们能够完全同情的程度，并不需要作出如此巨大的努力。处于最大的不幸之中而能控制自己悲伤的人，看来应该得到最大的钦佩；但是诸事顺遂而同样能够控制自己快乐的人，却好像几乎不能得到任何赞扬。我们感到，在当事人必然感到的和旁观者完全能够赞同的之间，在前一种情况中存在的距离比在后一种情况中存在的距离更大。

还有什么可以增加一个身体健康、没有债务、问心无愧的人的幸福呢？对处于这种境况的人来说，所有增加的幸运都可以恰当地说成是多余的；如果他因此而兴高彩烈，这必定是极为轻浮的轻率心理引起的。然而，这种情况可以很恰当地称为人类天然的和原始的状态。尽管当前世界上的不幸和邪恶使人深为悲痛，但这确实是很大一部分人的状况。因此，他们能够毫无困难地激发他们的同伴在处于这种境况时很可能产生的全部快乐之情。

不过，人们虽然不能为这种状况再增加什么，但能从中得到很多。虽然这种状况和人类最大的幸福之间的距离是微不足道的，但是它和人类最小的不幸之间的距离却大得惊人。因此，与其说不幸必然使受难者的情绪消沉到远远不如它的自然状态，不如说幸运能够把他的情绪提高到超过它的自然状态。所以，旁观者一定会发现完全同情别人的悲伤并使自己的感情同它完全协调一致比完全同情他的快乐更为困难；而且他在前一种情况下一定会比在后一种情况下更多地背离自己自然的和一般的心情。正是因为这样，虽然我们对悲伤的同情同对快乐的同情相比，前者常常是一种更富有刺激性的感情，但是它总是远远不如当事人自然产生的感情强烈。

对快乐表示同情是令人愉快的；无论哪里妒忌都不会同它对抗，我们心满意足地沉缅于那极度的欢乐之中。但是，同情悲伤却是令人痛苦的，因此我们作此表示总是很勉强[(1)]。当观看一场悲剧的演出时，我们尽可能避免对它所激发出来的悲伤表示同情。最后，仅仅在无法回避的时候才放弃努力。甚至在那个时候，我们也尽力在同伴面前掩饰自己的关心。如果我们流泪了，也会小心翼翼地擦去它们，唯恐不能体谅这种多愁善感之情的旁观者们把它看作是女人气和软弱的表现。因自己遭到不幸而请求我们同情的那个可怜的人，因为感到我们的谅解可能十分勉强，会带着担心犹豫的神情向我们诉说他的悲伤。他甚至掩盖了部分悲伤，并因为人类心肠冷酷而羞于发泄出他的全部痛苦感情。那个因高兴和成功而放荡不羁的人恰恰相反。无论在哪里妒忌都不会引起我们对他的反感，他期望我们完全同情自己。因此，他不怕以大声欢呼来表达自己的高兴，充分相信我们会由衷地对他表示赞同。

为什么在朋友面前哭泣会比欢笑更使我们害羞呢？虽然我们可能经常有理由欢笑，同样有理由哭泣，但是我们总感到，旁观者更有可

能对我们的快乐而不是对我们的痛苦表示同情。甚至当我们身负最可怕的灾难时，鸣冤叫屈也总是使人难以忍受。但是，胜利的狂喜并不总是粗野的。确实，谨慎往往告诫我们要以相当节制的态度去对待自己的成功，因为谨慎教我们避免这种狂喜而不是其它任何东西更易激起的妒忌。

下层民众从不妒忌比自己优越的胜利者或公开竞赛的参加者，其所发出的欢呼声多么热烈！面对一次死刑的判决，他们的悲伤通常又多么平静和有节制！在一次葬礼中，我们的哀伤表情通常只是某种做作的肃穆；但是，在一次施洗礼仪式或婚礼中，我们的欢乐总是出于内心而没有任何虚假。在这些场合以及所有这样的欢乐场合，我们的愉快虽然并不持久，但往往同当事人的愉快一样大。每逢我们热诚地向自己的朋友表示祝贺时，他们的高兴确实使我们同样高兴。这时，我们会像他们一样幸福，情绪高涨，内心充满真正的欢乐，眼里闪耀着快乐和满足之情，并且脸部的每一个表情和身体的每一个姿态都显得生动愉快。然而，当这种做法有损于人类的天性时，我们很少这样做。

相反，当我们安慰处在痛苦之中的朋友时，我们的感受又会比他们的感受少多少呢？我们坐在他们旁边，看着他们，当他们向我们诉说自己不幸的境况时，我们严肃而专心地听着。但是当他们的叙述不时被那些自然发作的激情打断（这种激情往往使他们在叙述中突然说不出话来）时，我们内心滋长的倦怠情绪和他们的激动又多么不协调啊！与此同时，我们可能感到他们的激情是自然的，并不比我们自己在相同的情况下可能具有的激情强烈。我们甚至可能在心灵深处责备自己缺乏感情，或许因此在自己身上激起一种人为的同情，不过，可以想象，假若这种人为的同情激发出来，它也总是极其脆弱和转瞬即逝的；并且，一般说来，一旦我们离开那个房间，它就会消失不见，一去不返。看来当神使我们承受自己的痛苦时，她认为有此已经足够，因此，不要求我们进一步去分担别人的痛苦，至多鼓励我们致力减轻别人的痛苦。

正是由于对别人的痛苦感觉迟钝，在巨大痛苦之中的高尚行为总是显得非常优雅合度。一个能在众多的小灾小难中保持愉快的人，他的举止总是彬彬有礼和惹人喜欢。但是，他似乎还胜过能够以这种态度忍受极为可怕的灾难的人。我们感到，为了使那些在他的处境中必

然激动不已的剧烈情绪平静下来，需要作出巨大的努力。我们看到他能完全控制自己大为惊异。同时，他的坚定和我们的冷漠完全一致。他并不要求我们具有那种很强烈的感觉，这种感觉是我们发现自己不具有的，并为此深感羞辱。在他的情感和我们的情感之间存在着一种非常完美的一致，因此他的行为也极为合宜。根据我们对人类天性中通常具有的弱点的感受，我们不能合乎情理地认为他一定能坚持。我们看到那种能作出如此高尚和巨大努力的内心力量大为吃惊。同叹服和惊奇混合而激发出来的完全同情和赞同的感情，如同不止一次地提到的那样，构成了人们恰当地称为钦佩的感情。加图在遭到敌人的包围，无法抵抗又不愿投降的情况下，因奉行那个时代的高尚格言而陷入必死的境地；但是，他决不因自己遭到不幸而畏缩，也决不用不幸者悲痛欲绝的叫声、或我们总是很不愿意流的那种可耻的、引起人们同情的眼泪去哀求；相反，加图用男子汉的刚毅精神武装自己，就在捐躯之前，他以平时那种镇定的神态，为了朋友们的安全发出了一切必要的命令；对那个冷漠的伟大的布道者塞内加[(2)]来说，这显然是连众神也会带着愉快和钦佩的心情来注视的一种景象。

在日常生活中，每逢碰到这种英雄的高尚行为的榜样，我们总是深为感动。这样，我们很容易为这种具有英雄的高尚行为而自己似乎无所感受的人哭泣和流泪，而不会为那些不能忍受一切痛苦的软弱的人掉一滴眼泪。在上述特殊场合，旁观者表示同情的悲伤似乎超过了当事人的原始激情。当苏格拉底[(3)]喝下最后一服药水时，他的朋友全都哭了，而他自己却神情平静，显得极为轻松愉快。在所有这样的场合，旁观者没有也没有必要为克服自己充满同情的悲伤作出任何努力。他并不担心它会使自己做出什么过分和不合适的事情；相反地，他喜欢自己心中的那种感情，并且带着满足和自我赞赏的心情浸沉在自己的感情之中。因此，他愉快地沉迷于这种令人伤感的想法，它能够自然地促使自己关心朋友的灾难，或许，在这种亲切而充满悲伤的爱的激情之前，他从未对朋友产生过如此强烈的感情。但是，当事人却完全不是这样，他被迫尽可能不去注视在他的处境中必然是既可怕又令人不快的事情。他担心过分认真地注意那些情况，会由此受到十分强烈的影响，从而不再能适当地控制自己，或者使自己变成旁观者完全同情和赞同的对象。因此，他把自己的思想活动集中在那些只是令人愉快的事情上，集中在由于自己的行为壮烈和高尚而即将得到的

赞扬和钦佩上。感到自己能作出如此高尚而又巨大的努力，感到自己在这种可怕的处境中仍能按照自己的意愿行事，他就会意气风发，陶醉在快乐之中，并能保持那种仿佛沉浸在胜利之中的狂喜。这样，他就使自己摆脱了不幸。

相反，那个由于自己的某种不幸而陷入悲伤沮丧之中的人，总是多少显得庸俗和卑劣。我们不可能设身处地地对他的自我同情表示同情（或许，如果我们处在他的境地，同样会同情自己）。因此，我们看不起他，如果有什么感情可能被认为是不公正的话，那么，这或许是由天性不可抗拒地决定的。从各方面来说，脆弱的悲伤决不会显得令人愉快，除非当它来自我们对别人的同情，而不是来自我们对自己的同情时。一个儿子，在宠爱他而且值得他尊敬的父亲逝世之际，可能沉浸在这种悲伤之中而无可非议。他的悲伤主要建立在一种对他死去的父亲表示同情的基础上；而且我们也乐意体谅这种充满人情的感情。但是，如果他由于只涉及自己的不幸而听任上述脆弱的感情泛滥的话，那么他就再也得不到任何这样的宽容。即使他倾家荡产沦为乞丐，或者面临极为可怕的危险，甚至被带去公开处决，在绞台上流下一滴眼泪，在所有那些勇敢高尚的人看来，他也会使自己永远蒙受耻辱。他们对他的同情仍然是非常强烈和真诚的。但是，因为这种同情不会达到同这种过分的软弱相适应的程度，他们还是没有原谅这个在世人眼中显得如此脆弱的人。他们对于他的行为与其说是感到悲伤，不如说是感到羞耻。在他们看来，他由此给自己带来的耻辱是他的不幸之中最可悲的境遇。那个曾在战场上经常冒死亡危险的、勇敢的比朗公爵，当他看到国家被自己毁掉并回忆起因自己的轻率而不幸地失去爱戴和荣誉以致在绞台上流泪时，这种脆弱使他大无畏的名声蒙受多大的耻辱呢？

第二章　论野心的起源，兼论社会阶层的区别

我们夸耀自己的财富而隐瞒自己的贫穷，是因为人们倾向于同情我们的快乐而不是悲伤。我们不得不在公众面前暴露出自己的贫穷，并感到我们的处境虽然在公众面前暴露无遗，但是我们受到的痛苦却

很少得到人们的同情，对我们来说，再也没有什么比这更为耻辱了。我们追求财富而避免贫困，主要不是出于这种对人类情感的关心。这个世界上所有的辛苦和劳碌是为了什么呢？贪婪和野心，追求财富、权力和优越地位的目的又是什么呢？是为了提供生活上的必需品吗？那么，最低级劳动者的工资就可以提供它们。我们看到工资为他们提供食物、衣服和舒适的住房，并且养活整个家庭。如果仔细地考察一下他的经济，我们就会发现：他把大部分工资都花在生活便利品上，这些便利品可以看成是奢侈品；并且，在特殊的场合，他甚至会为了虚荣和荣誉捐赠一些东西。那么，是什么原因使我们对他的情况感到嫌恶呢？为什么在上层生活中受过教育的那些人，会把被迫跟他吃同样简单的伙食、住同样低矮的房屋、穿同样破旧的衣服——即使无需从事劳动——的生活，看得比死还坏呢？是他们认为自己的胃更高级些，还是认为在一所华丽的大厦里比在一座茅舍里能睡得更安稳些呢？情况恰恰相反，而且实际上是显而易见，谁都知道的，尽管没有人说出来过。那么，遍及所有地位不同的人的那个竞争是什么原因引起的呢？按照我们所说的人生的伟大目标，即改善我们的条件而谋求的利益又是什么呢？引人注目、被人关心、得到同情、自满自得和博得赞许，都是我们根据这个目的所能谋求的利益。吸引我们的，是虚荣而不是舒适或快乐。不过，虚荣总是建立在我们相信自己是关心和赞同的对象的基础上。富人因富有而洋洋得意，这是因为他感到他的财富自然而然地会引起世人对他的注意，也是因为他感到，在所有这些由于他的有利地位而很容易产生的令人愉快的情绪之中，人们都倾向于赞同他。想到这里，他的内心仿佛充满了骄傲和自满情绪。而且，由于这个缘故，他更加喜爱自己的财富。相反，穷人因为贫穷而感到羞辱。他觉得，贫穷使得人们瞧不起他；或者即使对他有所注意，也不会对他所遭受的不幸和痛苦产生同情。他为这两个原因而感到羞辱。因为，虽然被人忽视和不为人所赞同完全是两码事，但是，正如微贱使我们得不到荣誉和赞许的阳光照耀一样，感到自己不被人所注意必然会抑制非常令人愉快的希望，使得人类天性中最强烈的愿望落空。穷人走出走进无人注意，同被关闭在自己的小茅舍中一样默默无闻。那些微末的照料，以及其处境招来的令人难堪的关心，并不能提供挥霍寻欢的乐趣。他们不再把他放在眼里，或者即使他的极度痛苦使他们不得不注视他，那也只像是从他们中间藐视一个令人很不愉快的客观对象。幸运和得意的人对陷入不幸境地的人竟敢在他们面

前傲慢无礼，并以其令人讨厌的惨状来扰乱自己的从容享受幸福，会感到惊奇。相反，享有地位和荣誉的人举世瞩目。人们都急切地想一睹他的风采，并想象（至少是抱同情态度）他的处境必然在他身上激起的那种高兴和狂喜。他的举动成为公众关注的对象，连一句话、一个手势人们也不会全然忽视。在盛大集会上，他成为他们注视的中心人物；他们似乎把全部激情都寄托在他的身上，以便得到他给予他们的鼓励和启示。如果他的行为不是全然荒诞可笑，他就时时刻刻有机会引起人们的注意，并使自己成为众人观察和同情的对象。尽管这会产生一种约束力，使他随之失去自由，然而，人们认为，这使大人物变成众人羡慕的客观对象，并补偿了因追求这种地位而必定要经历的种种辛苦、焦虑和对各种欲望的克制；为了取得它，宁可永远失去一切闲暇、舒适和无忧无虑的保证。

当我们以想象力易于描绘的那些迷人情调来考虑大人物的状况时，这几乎都是对一种完美和幸福状态的抽象的想象。正是这种状态在我们所有的空想和虚幻的梦想之中，被概略地描述成自己一切欲望的终极目标。因此，我们对那些处于这种状态的人的满足抱有一种特殊的同情。我们赞同他们的一切爱好，并促成他们的一切希望。我们认为，任何损害和毁坏这种令人愉快的状态的举动都多么令人遗憾！我们甚至希望他们永存于世；并简直不能想象死亡会最终结束这种完美的享受。我们认为，强迫他们从显贵的地位落向那个卑贱的、然而却是好客的家——这是神为他的孩子们提供的——是残酷的。“伟大的国王万寿无疆！”是一种恭维，虽然这是一种东方式的奉承，但如果经验没有使我们懂得它是荒谬的话，也会欣然作出这种荒谬的举动。落在他们头上的灾难，加在他们身上的伤害，在旁观者心中所激起的同情和愤恨，比起他对那些可能发生在别人身上的同样事情的感受来要多得多。只有国王的不幸才为悲剧提供合适的题材。在这方面，它们和情人们的不幸有些相象，两者都是在剧场里吸引我们的主要情节。因为，带有偏见的想象喜欢这两种情况有一个胜过其他一切的幸福结局，尽管所有的理智和经验可以告诉我们相反的东西。妨害或制止这种完美的享受，似乎是一切伤害中最残酷的一种。人们认为，企图杀害君主的卖国贼是一个比其他任何凶手更为残忍的人。内战[(4)]中所流的全部无辜的鲜血所引起的愤恨，尚不及人们对查理一世之死所产生的愤恨。一个不熟悉人类天性的人，看到人们对地位低下的人的不幸漠不关心，看到人们对地位比他们高的人的苦难感到遗憾和愤慨，就

会产生这样的想法：地位较高的人同地位较低的相比，前者对痛苦更难忍受，他们在死亡时的痉挛也更令人可怕。

等级差别和社会秩序的基础，便是人们同富者、强者的一切激情发生共鸣的这一倾向。我们对地位高于自己的人所表现的顺从和尊敬，常常是从对他们的优越境遇的羡慕中、而不是从对他们给予善意的恩赐的任何期待中产生的。他们的恩惠可能只给予少数人；但他们的幸运却吸引了几乎所有的人。我们急切地帮助他们去实现一系列如此接近完美的幸福；并希望尽力使他们的虚荣心和荣誉感得到满足，而不想得到任何报答。我们尊重他们的意愿并不是主要地、也不是全部建立在重视这种服从的效用、考虑到它能很好地维护社会秩序这种想法的基础上。即使在社会秩序似乎要求我们反对他们的意愿的时候，我们也无法这样做。国王是人民的仆从，如果公共利益需要的话，服从他们、抵制他们、废黜他们或惩罚他们，都合乎理性和哲学的原则；但这不是神的旨意。神会教导我们：为了他们自己而服从他们；在他们崇高的地位面前战慄不已并屈从他们；把他们的微笑看作一种足以补偿一切服务的报酬，并担心他们有所不满，即使没有其他不幸接踵而至，我们也会把这种不满当作极大的耻辱。要做到在各方面像一般百姓那样对待他们，并在普通的场合同他们辩论，需要有很大的勇气，很少有人仅凭别人的宽宏大量就有这种勇气，除非相互之间还非常亲密和熟识。最强烈的动机、最强烈的激情、恐惧、憎恶和愤恨，几乎都不足以抵消这种尊敬他们的自然倾向；他们的行为无论正确还是不正确，在人民以暴力来反抗他们或希望看到他们被惩罚、被废黜之前，必然已经引起所有这些非常强烈的感情。甚至当人民已经产生这些强烈感情的时候，也每时每刻会对他们产生恻隐之心，并且很容易回到尊敬他们的状态，人民已惯于把他们看作天生高于自己的人。他们不能忍受对自己君主的伤害，同情很快地代替了愤恨，他们忘掉了过去的激怒，重新奉行旧的忠君原则，带着曾经用来反对它的那种激情，为重新确立自己旧主人的已被破坏的权威而奔走出力。查理一世之死使王室家族得以复辟。当詹姆斯二世被平民在逃亡的船上抓住时，对他的同情几乎阻止了革命，使革命比以前更难继续下去。

大人物看来是否意识到：他们是以低廉的代价博得了公众的敬佩？或者是否想过，对他们来说，这必须同别人一样用汗水和鲜血才

能换取？年青的贵族是靠什么重大才能来维护他那阶层的尊严，使自己得到高于同胞的那种优越地位呢？是靠学问？勤劳？坚忍？无私？还是靠某种美德？由于注意自己的一言一行，他养成了注意日常行为中每一细节的习惯，并学会了按照极其严格的礼节履行所有那些微小的职责。由于他意识到自己是多么引人注目，人们是多么愿意赞同他的意愿，所以在无足轻重的场合，他的举止也带上这种意识所自然激发出来的翩翩风度和高雅神态。他的神态、举止和风度都显出那种对自己地位的优越感，这种优越感是生来地位低下的那些人从来不曾有过的。这些都是他打算用来更轻易地使人们服从他的权势，并按照他的愿望去支配他们的意志的伎俩；并且他很少受到挫折。这些靠地位权势推行的伎俩，在一般情况下足以左右世人。路易十四在他统治的大部分期间，不仅在法国而且也在全欧洲被看成是一个伟大君主的最完美的典型。然而，他靠了什么才能和美德才获得这种巨大的声誉呢？是靠他的全部事业的无懈可击、一以贯之的正义吗？是靠随之而来的巨大危险和困难，或者靠推行他的事业时所作的不屈不挠和坚持不懈的努力吗？是靠广博的学问、精确的判断或英雄般的豪迈气概吗？路易十四获得巨大声誉根本不是依靠这些品质。首先，因为他是欧洲最有权力的君主因而在诸王中间拥有最高的地位；其次，撰述其经历的历史学家说："国王壮实的身材，威严俊美的容貌，胜过所有的廷臣。他的声音庄严动人，赢得人心。但他在场时却令人生畏。他有一种独特的风度举止。这种风度举止只和他本人以及他的地位相称，在任何别的人身上，就会显得滑稽可笑。他使对他讲话的人局促不安，这使他暗中十分得意，并因此感到高人一等。有个老军官在他面前慌乱发窘，结结巴巴地恳求给予恩赐，他最后讲不下去了，说：'陛下，我在您的敌人面前不会像这样哆嗦的。'这个人毫不费力就得到他要求的东西。"靠他的地位、无疑也靠某种程度的、似乎并不比平凡的人高明多少的才能和美德推行的这些微不足道的伎俩，使这位国王在他这个时代得到人们的尊敬，甚至从后人身上得到对他死后声誉的巨大敬意。在他那个时代，在他的面前，同这些相比，其他美德似乎显不出什么优点。学问、勤勉、勇气和仁慈在它们面前都大为逊色，并失去了全部尊严。

然而，地位低下的人希望自己出名所靠的必然不是这种伎俩。礼貌全然是大人物的美德，它不会使他们以外的任何人受到敬重。通过日常行为中的上等礼节来模仿大人物的举止和冒充显贵的纨袴子弟，

所得到的只是自己的愚蠢和放肆所招来的加倍的轻视。为什么那个非常注意自己神态举止的人，当他昂首挥臂摆出一副权贵的派头穿过房间时，人们都认为他根本不值一顾？显然，他做得过头了；他过分地显示出对自己重要性的注意，这种重要性是无人能够苟同的。最完美的谦逊和质朴，加上同对同伴的尊敬一致的不拘小节，应该是一个平民的行为的主要特征。如果他强烈地希望自己出名，他就必须依靠更重要的美德。他必须有相当于大人物的扈从的侍从，可是除了自己的体力劳动和脑力活动之外，他没有其他的财源来支付这些仆人的工资。因此，他必须培育如下美德。他必须具有较多的专业知识，十分勤勉地做好自己的工作，他必须吃苦耐劳，面对危险坚定不移，在痛苦中毫不动摇。他必须通过事业的艰难和重要，以及对事业的良好判断，通过经营事业所需要的刻苦和不懈的勤奋努力，来使公众看到这些才能。正直和明智，慷慨和直率，必然被用来描述他在所有普通场合的行为的特征。同时，他必定被推举去从事所有这样的工作、这些工作需以卓越的才能和美德恰当地进行，但能光荣地完成它们的那些人会得到高度的赞扬。富有进取心和野心而为其处境所抑制的人，是怀着什么样的急切心情到处寻找能使自己出名的好机会呢？没有什么事情能向他提供这种机会，似乎使他很不愉快。他甚至带着愉快的心情期待国外战争或国内冲突产生；暗自高兴地通过随之产生的一切骚乱和流血事件，观察出现那些有希望大显身手机会的可能性，抓住那种时机，他就可以引起人们对他的注意和赏识。相反，有地位和有声望的人，他的全部声誉存在于日常行为的合宜性之中。他满足于由此得到的微末名声。他没有才能去博得其他东西，也不愿让随同困难或危难而来的事情麻烦自己。在舞会上出风头，是他的巨大胜利。在风流韵事中取得成功，是他的最大成就。他对嫌恶公众的一切骚乱，这不是出于对人类的爱，因为大人物从来不把地位比他低下的人看做同胞；这也不是由于他缺乏勇气，因为在那种情况下他不大会胆怯；而是因为他意识到自己不具备在这类情况下所需要的美德，意识到公众的注意力肯定会从他身上转到别人身上。他也许会冒某一微小的危险，从事某一迎合时好的运动。但是，当他想到某种需要连续和长久地努力保持耐性、勤勉、刚毅和操心的境遇时，就会害怕得战慄起来。在出生高贵的那些人身上几乎见不到这些美德。因此，在所有的政府中，甚至在君主国中，在中等和下等阶层生活中受教育的人们虽然遭到所有那些出身高贵的人的妒忌和愤恨，但是由于自己的勤勉和

才干而得到提拔，通常占据着最高的职位，管理着行政机关的一切事务。大人物见到他们，先是轻视，继而妒忌，最后以卑贱地表示屈服为满足，这种态度本来是他们希望别人向自己表露的。

正是丧失这种对人类感情的从容不迫的绝对控制，使高贵地位的降低变得如此不能忍受。当马其顿国王一家被保卢斯·埃米利乌斯在胜利中带走的时候，据说他们的不幸使得罗马人的注意力从征服者的身上转到了国王一家身上。看到王室儿童因为年纪还小而不了解自己的处境，旁观者深受感动，在公众的欣喜欢乐当中，带有极为微妙的悲伤和同情。在行列中接着出现的是马其顿国王；他像是一个神志不清和惊骇不已的人，由于遭受巨大的灾难而丧失全部情感。他的朋友和大臣跟在他的身后。当他们一道行走时，经常把目光投向那个失去权势的国王，并且一看见他，眼泪就夺眶而出。他们的全部行为表明：他们想到的不是自己的不幸，而全然是国王的更大痛苦。相反，高尚的罗马人却用一种轻视和愤慨的眼光看着他，认为这个人完全不值得同情，因为他竟会品质低劣到在这样的灾难中忍辱求生。可是，这是一种什么样的灾难呢？根据大部分历史学家的记载，他在一个强大而又人道的民族保护之下，在一种富足、舒适、闲暇和安全的状况中度过了余生。这种状况本身似乎是值得羡慕的，因为他甚至不会由于自己的愚蠢而失去这种舒适的生活。但是，他的周围不再有那班颂扬他的笨伯、谄媚阿谀者和扈从。这些人先前已习惯于在他的各种活动中随侍左右。他不再受到民众的瞻仰，也不再因他拥有权力而使自己成为他们尊敬、感激、爱护和钦佩的对象。他的意向不再对民众的激情产生影响。正是那难以忍受的灾难使国王丧失全部情感，使他的朋友忘却自己的不幸；气质高尚的罗马人几乎不能想象在这种灾难中还会有人品质低劣到忍辱求生。

罗斯福哥公爵说："爱情通常会被野心取代，而野心却几乎没有被爱情取代过。"一旦人们心中充满了那种激情，它就既容不下竞争者，也容不下继任者。对惯常得到、甚至惯常希望得到公众钦佩的那些人来说，其它一切愉快的事情都会变得令人厌恶和失去魅力。一切遭人唾弃的政治家为了宽慰自己，曾经研究过如何抑制野心以及轻视他们再也得不到的那些荣誉，然而，有几人能够成功呢？他们中间的大部分人都无精打采地、懒洋洋地打发着日子，为自己毫无意义的念头感到烦恼，对私生活中的各种消遣缺乏兴趣。除了谈到他们过去的重要

地位之外，了无乐趣；除了徒劳无益地忙于某一旨在恢复那种地位的计划之外，也丝毫得不到满足。你当真决定不用你的自由去换取一个气派十足的宫廷苦差，而自由自在、无所畏惧和独立自主地生活吗？要坚持这个可贵的决定似乎有一个办法，或许也只有一个办法。决不挤进很难从那里退出的地方；决不投身于具有野心的集团；也决不把自己同主宰世界的那些人比较，他们早在你之前引起了一部分人的注意。

在人们的想象中，置身于普遍的同情和关注之中仿佛是非常重要的。这样，那个把高级市政官的妻子们分隔开来的重要物体——地位，成了一部分人生活中力求实现的目的，也成了一切骚动、忙乱、劫掠和不义的根源，它给世界带来了贪婪和野心。据说，有理智的人的确蔑视地位，就是说，他们不屑于扮演主要角色，对谁因不值一提的小事——最小的优点也比这种琐事重要——而在同伴面前受到指责也漠不关心。但是，谁也不会轻视地位、荣誉和杰出，除非他的做人标准远远高于普通人；除非他如此坚定地相信贤明和真正的哲理，以致当他的合宜行为使自己成为恰当的赞许对象时，深信自己并不在乎也不赞同这样一个不值一提的结果；或者，除非他如此惯常地认为自己卑下，沉沦于懒惰和醉汉似的冷漠之中，以致完全忘掉了欲望和几乎完全忘记了对优越地位的向往。

从这一意义上来说：正如成为人们庆贺和同情关心的当然对象是一种璀璨夺目的成功一样，再也没有什么事情比感到自己的不幸得不到伙伴们的同情，反而遭到他们的轻视和嫌恶更令人郁郁不乐。正因为这样，最可怕的灾难并不总是那些最难忍受的灾难。在公众面前表露自己小小的不幸往往比表露自己巨大的不幸更加丢脸。前者没有引起人们的同情；而后者虽然或许没有激起同受难者的痛苦相近的感情，但却唤起了一种非常强烈的同情。在后一种情况下，旁观者们同受难者的感情相差不远，这种不完美的同情为他忍受自己的痛苦提供了某种帮助。在一个绅士穿着肮脏和破烂的衣服在一次欢乐的集会上露面比他带着鲜血和伤口与会更加丢脸。后一种情况会引起人们的同情，而前一种情况则会引起他们的嘲笑。法官判处一个罪犯上颈手枷示众使他蒙受的耻辱，甚于判处他死刑。几年前，那个国王在队伍前鞭打一个普通军官，使这位军官受到无可挽回的耻辱。如果国王刺伤了他，那倒是一种轻得多的惩罚。根据有关荣誉的惯例，一次笞刑使

人感到耻辱，而一处剑伤却并不如是，其理由是显而易见的。如果那个认为耻辱是最大的不幸的绅士受到那些较轻的惩罚，富有人情和高尚的人们就会认为他受到了最可怕的惩罚。因此，对那一阶层的人通常免除那些会带来耻辱的刑罚，在许多场合，法律要处死他们时，也要尊重他们的名誉。无论以什么罪名鞭打一个有地位的人或把他上颈手枷示众，都是除俄国以外的欧洲各国政府不能实行的残暴行为。

一个勇敢的人并不因被送上断头台而被认为是可鄙的，而上颈手枷示众却会这样。在前一种情况下，他的行为可能使自己受到普遍的尊敬和钦佩；在后一种情况下，却不会得到人们的喜爱。在前一种情况下，旁观者的同情支持了他，使他从羞耻中解脱出来，从那种只有他一个人感到不幸的感觉——这是一种最难忍受的情感——中解脱出来。在后一种情况下，得不到人们的同情，或者即使有的话，也不是由于他受到的痛苦，而是因为意识到没有人对他的痛苦表示同情所引起的。这种同情是为了他蒙受耻辱而不是为了他受到痛苦。那些可怜他的人，为他脸红并垂头丧气。虽然不是因为犯有罪行，他也同样颓丧，并感到自己是因受到惩罚才蒙受无可挽回的屈辱。相反，被判处死刑的人，由于人们肯定会看到他那受人尊敬和称赞的坚定面容，所以他也会带着那种刚毅的神色；如果罪名没有使他失去别人对他的尊敬，那么惩罚也决不会使他失去这种尊敬。他不怀疑自己的处境会遭到人们的轻视或嘲笑，他不仅能恰当地表现出一种十分平静的神态，而且会露出一种胜利和愉快的样子。

卡迪纳尔·德·雷斯说："因为可以得到某种荣誉，所以巨大的危险有其诱人之处，即使在我们遭到失败的时候也是这样。但是，普通的危险除了可怕之外别无他物，因为丧失名誉总是伴随着失败。"他的格言和我们刚才就惩罚问题所作的论述具有相同的根据。

人类的美德不会屈服于痛苦、贫穷、危险和死亡，蔑视它们也无需作出最大的努力。但是，他的痛苦遭到侮辱和嘲笑，在胜利之中被俘，成为他人的笑柄，在这种情况下，这种美德很难坚持如一。同遭到人们的轻视相比，一切外来的伤害都是易于忍受的。

第三章　论由钦佩富人和大人物，轻视或怠慢穷人和小人物的这种倾向所引起的道德情操的败坏

钦佩或近于崇拜富人和大人物，轻视或至少是怠慢穷人和小人物的这种倾向，虽然为建立和维持等级差别和社会秩序所必需，但同时也是我们道德情操败坏的一个重要而又最普遍的原因。财富和地位经常得到应该只是智慧和美德才能引起的那种尊敬和钦佩；而那种只宜对罪恶和愚蠢表示的轻视，却经常极不适当地落到贫困和软弱头上。这历来是道德学家们所抱怨的。

我们渴望有好的名声和受人尊敬，害怕名声不好和遭人轻视。但是我们一来到这个世界，就很快发现智慧和美德并不是唯一受到尊敬的对象；罪恶和愚蠢也不是唯一受到轻视的对象。我们经常看到：富裕和有地位的人引起世人的高度尊敬，而具有智慧和美德的人却并非如此。我们还不断地看到：强者的罪恶和愚蠢较少受到人们的轻视，而无罪者的贫困和软弱却并非如此。受到、获得和享受人们的尊敬和钦佩，是野心和好胜心的主要目的。我们面前有两条同样能达到这个我们如此渴望的目的的道路；一条是学习知识和培养美德；另一条是取得财富和地位。我们的好胜心会表现为两种不同的品质；一种是目空一切的野心和毫无掩饰的贪婪；一种是谦逊有礼和公正正直。我们从中看到了两种不同的榜样和形象，据此可以形成自己的品质和行为；一种在外表上华而不实和光彩夺目；另一种在外表上颇为合式和异常美丽；前者促使每一只飘忽不定的眼睛去注意它；后者除了非常认真、仔细的观察者之外，几乎不会引起任何人的注意。他们主要是有知识和美德的人，是社会精英，虽然人数恐怕很少，但却是真正、坚定地钦佩智慧和美德的人。大部分人都是财富和显贵的钦佩者和崇拜者，并且看来颇为离奇的是，他们往往是不具偏见的钦佩者和崇拜者。

毫无疑问，我们对智慧和美德怀有的尊敬不同于我们对财富和显贵们所抱有的尊敬；对此加以区分并不需要极好的识别能力。但是，尽管存在这种不同，那些情感还是具有某种非常值得注意的相似之

处。它们在某些特征上无疑是不同的，但是在通常的外部表现上看来几乎相同，因而粗心的观察者非常容易将两者混淆起来。

在同等程度的优点方面，几乎所有的人对富人和大人物的尊敬都超过对穷人和小人物的尊敬。绝大部分人对前者的傲慢和自负的钦佩甚于对后者的真诚和可靠的钦佩。或许，撇开优点和美德，说值得我们尊敬的仅仅是财富和地位，这几乎是对高尚的道德甚至是对美好的语言的一种亵渎。然而，我们必须承认：财富和地位几乎是不断地获得人们的尊敬；因此，在某些情况下它们会被人们当作表示尊敬的自然对象。毫无疑问，罪恶和愚蠢会大大贬损那些高贵的地位。但是，它们必须很大才能起这样的作用。上流社会人士的放荡行为遭到的轻视和厌恶比小人物的同样行动所遭到的小得多。后者对有节制的、合乎礼仪的规矩的仅仅一次违犯，同前者对这种规矩的经常的、公开的蔑视相比，通常更加遭人愤恨。

很幸运，在中等和低等的阶层中，取得美德的道路和取得财富（这种财富至少是这些阶层的人们能够合理地期望得到的）的道路在大多数情况下是极其相近的。在所有的中等和低等的职业里，真正的、扎实的能力加上谨慎的、正直的、坚定而有节制的行为，大多会取得成功。有时，这种能力甚至会在行为不端之处取得成功。然而，习以为常的厚颜无耻、不讲道义、怯懦软弱、或放荡不检，总会损害、有时彻底损毁卓越的职业才能。此外，低等和中等阶层的人们，其地位从来不会重要得超越法律。法律通常必然能吓住他们，使他们至少对更为重要的公正法则表示某种尊重。这种人的成功也几乎总是依赖邻人和同他们地位相等的人的支持和好评；他们的行为如果不那么端正，就很少能有所获。因此，“诚实是最好的策略”这句有益的古老谚语，在这种情况下差不多总是全然适用的。所以，在这种情况下，我们可能一般都希望人们具有一种令人注目的美德；就一些良好的社会道德而言，这些幸好是绝大部分人的情况。

不幸的是，在较高的阶层中情况往往并非如此。在宫廷里，在大人物的客厅里，成功和提升并不依靠博学多才、见闻广博的同自己地位相等的人的尊敬，而是依靠无知、专横和傲慢的上司们的怪诞、愚蠢的偏心；阿谀奉承和虚伪欺诈也经常比美德和才能更有用。在这种社会里，取悦于他人的本领比有用之才更受重视。在平静和安定的时代，当骚乱尚未临近时，君主或大人物只想消遣娱乐，甚至会认为他

没有理由为别人服务，或者认为那些供他消遣娱乐的人足以为他效劳。上流社会的人认为那种傲慢和愚蠢的行为所表现的外表风度、浅薄的才能，同一个战士、一位政治家、一名哲学家或者一名议员的真正的男子汉式的美德相比，通常可以得到更多的赞扬。一切伟大的、令人尊敬的美德、一切既适用于市政议会和国会也适用于村野的美德，都受到了那些粗野、可鄙的马屁精的极端蔑视和嘲笑。这些马屁精一般都充斥于这种风气败坏的社会之中。当苏利公爵[(5)]被路易十三召去就某一重大的突然事件发表意见时，看到皇上恩宠的朝臣们交头接耳地嘲笑他那过时的打扮，这位老军人兼政治家说："当陛下的父亲不论何时让我荣幸地同他一起商量国家大事时，总是吩咐这种宫廷丑角退入前厅。"

正是由于我们钦佩富人和大人物、从而加以模仿的倾向，使得他们能够树立或导致所谓时髦的风尚。他们的衣饰成了时髦的衣饰；他们交谈时所用的语言成了一种时髦的语调；他们的举止风度成了一种时髦的仪态。甚至他们的罪恶和愚蠢也成了时髦的东西。大部分人以模仿这种品质和具有类似的品质为荣，而正是这种品质玷污和贬低了他们自己。爱虚荣的人经常显示出一种时髦的放荡的风度，他们心里不一定赞同这种风度，但或许他们并不真正为此感到内疚。他们渴望由于连他们自己也认为不值得称赞的什么东西而受到称赞，并为一些美德受到冷遇而感到羞愧，这些美德他们有时也会偷偷地实行并对它们怀有某种程度的真诚的敬意。正如在宗教和美德问题上存在伪君子一样，在财富和地位问题上也存在伪君子；恰如一个奸诈之徒用某种方式来伪装自己一样，一个爱好虚荣的人也擅于用别的方式给人一种假象。他用地位比自己高的人用的那种马车和豪华的生活方式来装扮自己，没有想到任何地位比他高的人所值得称道的地方，来自同他的地位和财富相称的一切美德和礼仪，这种地位和财富既需要、也能够充裕地维持这种开支。许多穷人以被人认为富裕为荣，而没有考虑这种名声加给自己的责任（如果可以用如此庄严的名词来称呼这种愚行的话），那样，他们不久一定会沦为乞丐，使自己的处境比原先更加不如他们所钦佩和模仿的人的处境。

为了获得这种令人羡慕的境遇，追求财富的人们时常放弃通往美德的道路。不幸的是，通往美德的道路和通往财富的道路二者的方向有时截然相反。但是，具有野心的人自以为，在他追求的那个优越的

处境里，他会有很多办法来博得人们对他的钦佩和尊敬，并能使自己的行为彬彬有礼，风度优雅；他未来的那些行为给他带来的荣誉，会完全掩盖或使人们忘却他为获得晋升而采用的各种邪恶手段。在许多政府里，最高职位的候选人们都凌驾于法律之上；因而，如果他们能达到自己的野心所确定的目标，他们就不怕因自己为获得最高职位而采用的手段而受到指责。所以，他们不仅常常通过欺诈和撒谎、通过拙劣卑鄙的阴谋和结党营私的伎俩，而且有时通过穷凶极恶的罪行、通过谋杀和行刺、通过叛乱和内战，竭力排挤、清除那些反对或妨碍他们获得高位的人。他们的失败往往多于成功；通常除因其犯下的罪行而得到可耻的惩罚之外一无所获。虽然他们应该为得到自己梦寐以求的地位而感到十分幸运，但是他们对其所期待的幸福总是极为失望。充满野心的人真正追求的总是这种或那种荣誉（虽然往往是一种已被极大地曲解的荣誉），而不是舒适和快乐。不过，在他自己和他人看来，他提升后的地位所带来的荣誉，会由于为实现这种提升而采用的卑鄙恶劣的手段而受到玷污和亵渎。虽然通过挥霍各种大量的费用，通过恣意放纵各种放荡的娱乐（这是堕落分子可怜的但经常采用的消遣方法），通过繁忙的公务，通过波澜壮阔和令人眩目的战争，他会尽力在自己和别人的记忆中冲淡对自己所作所为的回忆，但是这种回忆必然仍会纠缠不休。他徒劳无益地求助于那使人忘却过去的隐秘的力量。他一回想自己的所作所为，记忆就会告诉他，别人一定也记得这些事情。在一切非常浮华的盛大仪式之中，在从有地位者和有学问者那里收买来的那种令人恶心的阿谀奉承之中，在平民百姓颇为天真然而也颇为愚蠢的欢呼声中，在一切征服和战争胜利后的骄傲和得意之中，羞耻和悔恨这种猛烈报复仍然隐秘地纠缠着他；并且，当各方面的荣誉来到他身上时，他在自己的想象中看到丑恶的名声紧紧地纠缠着，它们每时每刻都会从身后向他袭来。即使伟大的凯撒，虽然气度不凡地解散了他的卫队，但也不能消除自己的猜疑。对法赛利亚的回忆仍然萦绕心头，无法甩脱。当他在元老院的请求下，宽大地赦免了马尔塞鲁斯的时候，他告诉元老院说，他不是不知道正在实施的杀害他的阴谋，但是因为他已享足天年和荣誉，所以他将心满意足地死去，并因此藐视一切阴谋。或许，他已享足了天年，但是，如果他希望得到人们的好感，希望把人们视为朋友，但却受到人们极端的仇视，如果他希望得到真正的荣誉，希望享有在同他地位相等的人的尊敬和爱戴之中所能得到的一切幸福，那么，他无疑是活得太久了。

【注释】

(1) 有人曾提出如下一点作为反对我的理由：在同情这个问题上，我断定赞同的感情总是令人愉快的，这同我承认有某种令人不快的同情的体系相矛盾。我的答复是，在有关赞同的情感中，存在着两种引人注目的东西：第一，旁观者表示同情的激情；第二，由于他看到自己的表示同情的激情同当事人的原始激情完全一致而产生的情绪。后一种情绪——其中当然存在有关赞同的情感——总是令人愉快和高兴的。前一种激情既可能是令人愉快的，也可能是令人不快的，这要视原始激情的性质而定，它的特征总会在一定程度上保留下来。

(2) 塞内加（Seneca，公元前4？—公元65年），罗马政治家、哲学家和悲剧作家。

(3) 苏格拉底（Socrates，公元前469—公元前399），希腊哲学家。

(4) 指英王查理一世同议会的战争（1642—1649）。

(5) 苏利公爵（Duke of Sully，1559—1641），法国国王亨利四世的顾问，在胡格诺战争中支持亨利反对天主教同盟，后又劝亨利改宗天主教，以摆脱困境。1559年起任财政大臣，减征直接税，扩大间接税，以增加国库收入，并力图振兴农业。1610年亨利四世被刺死后隐退。

第二卷
论优点和缺点；或，报答和惩罚的对象

（本卷共三篇）

第一篇　论对优点和缺点的感觉

引　言

另有一种起因于人类行为举止的品质，它既不是指这种行为举止是否合宜，也不是指庄重有礼还是粗野鄙俗，而是指它们是一种确定无疑的赞同或反对的对象。这就是优点和缺点，即应该得到报答或惩罚的品质。

前已提及，产生各种行为和决定全部善恶的内心情感或感情，可以从两个不同的方面，或者从两种不同的关系上来研究；首先，可以从它同激起它的原因或对象之间的关系来研究；其次，可以从它同它意欲产生的结果或往往产生的结果之间的关系来研究；我们也说过，这种感情相对于激起它的原因或对象来说是否恰当，是否相称，决定了相应的行为是否合宜，是庄重有礼还是粗野鄙俗；并且说过，这种感情意欲产生的或往往产生的有益的或有害的结果，决定了它所引起的行为的优点或缺点，受赏或受罚。在这一论著的前一部分中，我们已经对哪些方面构成我们关于行为是否合宜的感觉作了阐述。现在，我们着手研究哪些方面构成我们关于行为应当受赏或受罚的感觉。

第一章　任何表现为合宜的感激对象的行为，显然应该得到报答；同样，任何表现为合宜的愤恨对象的行为，显然应该受到惩罚

因此，对我们来说，下述行为显然要给予报答——它表现为某种情感的合宜而又公认的对象，那种情感最立即地和最直接地促使我们去报答别人，或者为之服务。同样，下述行为显然要受到惩罚——它

也表现为某种情感的合适而又公认的对象，那种情感也立即和直接促使我们去惩处别人，或者处以刑罚。

立即和直接促使我们去报答的情感，就是感激；立即和直接促使我们去惩罚的情感，就是愤恨。

所以，对我们来说，下述行为显然要给予报答——它表现为合宜而又公认的感激对象；另一方面，下述行为显然要受到惩罚——它表现为合宜而又公认的愤恨对象。

报答，就是为了所得的好处而给予报答、偿还，报之以德。惩罚也是一种报答和偿还，虽然它是以不同的方式进行的；这是以恶报恶。

除了感激和愤恨之外，还有一些激情，它们引起我们对别人幸福和痛苦的关心；但是，没有任何激情会如此直接地引起我们为他人的幸福和痛苦而操劳。由于相识和平常关系融洽所产生的爱和尊敬，必然使我们对某人的幸运表示高兴，他是一个如此令人愉快的感情对象，因而必然使我们愿为促成这种幸运而助一臂之力。然而，即使他没有我们的帮助而得到了这种幸运，我们的爱也会得到充分的满足。这种激情所渴望的一切就是看到他的幸福，而不考虑谁是他的幸运的创造者。但是，感激并不以这种方式得到满足。如果那个给过我们许多好处的人，没有我们的帮助而得到了幸福的话，那么，虽然我们的爱得到了满足，但是我们的感激之情却没有满足。在我们报答他之前，在我们在促成他的幸福起到作用之前，我们一直感到，对于他过去给予我们的种种服务来说，仍然是欠下了一笔债。

同样，在通常的不满中产生的憎恨和厌恶，经常导致我们对某人的不幸持幸灾乐祸的态度，他的行为和品质曾激起我们如此痛苦不快的激情。但是，厌恶和不快虽然压抑我们的同情心，并且有时甚至会使我们对别人的悲痛幸灾乐祸，然而如果在这种情况下并不存在愤恨，如果我们和朋友们都没有受到严重的人身攻击，那么这些激情自然不会使我们希望给他带来不幸。虽然我们可能并不害怕因插手于他的不幸而受到惩罚，但是我们宁愿它以另一种方式发生。对于一个在强烈的仇恨支配下的人来说，听到他所憎恶和痛恨的人死于一次偶然事件，或许会令人高兴。但是，如果他仍然具有一点正义感的话，那么这种激情虽然同美德相悖，甚至在他没有图谋的情况下，成为这次

不幸事件的原因也将使他痛心疾首。正是这种自动作用于别人不幸的念头会更加异乎寻常地折磨自己。他甚至会恐惧地拒绝想象这样一个如此可憎的图谋；并且，如果可能想到自己会作出这样一桩穷凶极恶的事情，他就会开始用对待他所厌恶者的可憎眼光来看待自己。但是，愤恨完全与此相反：如果某人极大地伤害了我们，例如，他谋杀了我们的父亲或兄弟，不久之后死于一场热病，甚或因其他罪名而被送上断头台，那末，这虽然可以平息我们的仇恨，但是不会完全消除我们的愤恨。愤恨不仅会使我们渴望他受到惩罚，而且因为他对我们所作的特殊伤害而渴望亲手处置他。除非这个罪犯不仅轮到自己难受，而且为了那个因他而使我们受苦的特定罪恶而伤心，不然愤恨是不可能完全消除的。他应当为这一行为而感到懊丧和后悔，那样，其他人由于害怕受到同样的惩罚，就会吓得不敢去犯同样的罪行。这种激情的自然满足会自动地产生惩罚的一切政治结果：对罪犯的惩罚和对公众的儆戒。

因此，感激和愤恨是一种立即和直接引起报答和惩罚的情感。所以，对我们来说，谁表现为合宜而又公认的感激对象，谁就显然值得报答；谁表现为合宜而又公认的愤恨对象，谁就显然要遭到惩罚。

第二章　论合宜的感激对象和合宜的愤恨对象

作为合宜而又公认的感激对象或愤恨对象，除了作为那种看上去必然是合宜的而又得到公认的感激对象和愤恨对象之外，不可能意味着其它东西。

但是，上述激情如同人类天性中所有的其它激情一样，只有在得到每一个公正的旁观者的充分同情，得到每一个没有利害关系的旁观者的充分理解和赞成的时候，才显得合宜并为别人所赞同。

因此，作为某人或某些人自然的感激对象的人，显然应该得到报答，这种感激由于同每个人心里的想法一致而为他们所赞同；另一方面，作为某人或某些人自然的愤恨对象的人，同样显然应该受到惩罚，这种愤恨是每个有理智的人所愿意接受并表示同情的。的确，在

我们看来，那种行为显然应该得到报答，每个了解它的人都希望给予报答。因此，他们乐于见到这种报答。当然，那种行为显然应该得到惩罚，每个听到它的人都会对之表示愤怒。因此，他们也乐于见到这种惩罚。

1.由于我们同情同伴们交了好运时的快乐，所以无论他们自然地把什么看成是这种好运的原因，我们都会同他们一起对此抱有得意和满足之情。我们理解他们对此怀有的热爱和感情，并且也开始对它产生爱意。如果它遭到破坏，甚或被置于离他们太远的地方而超出了他们所能关心、保护的范围，那么，在这种情况下，虽然除了失去见到它时的愉快之外别无所失，我们也将为了他们的缘故而感到遗憾。如果为他的同伴带来幸福的是某一个人的话，情况就更是如此。当见到一个人得到别人的帮助、保护和宽慰时，我们对受益者快乐的同情，仅仅有助于激起我们同情受益者对使他快乐的人所怀有的感激之情。如果我们用想象受益者必定用来看待为他带来愉快的人的眼光来看待他，他的恩人就会以非常迷人和亲切的形象出现在我们面前。因此，我们乐于对这种令人愉快的感情表示同情，这种感情是受益者对他极为感激的那个人所怀有的；因此，我们也赞同他有心对得到的帮助作出回报。由于我们完全理解产生这些回报的感情，所以从各方面来看这些回报都是同它们的对象相符相称的。

2.同样，由于我们不论何时见到同伴的痛苦都会同情他的悲伤，所以我们同样理解他对引起这种痛苦的任何因素的憎恶。我们的心，由于它承受他的悲伤并与之保持一致，所以它同样会受到他用来尽力消除产生这种悲伤的原因的那种精神的激励。怠惰而又消极的同感会使我们同他一起处于痛苦之中，我们乐于用另一种更为活跃而又积极的情感来代替它，由此我们赞同他为消除这种悲伤所作的努力，也同情他对引起这种悲伤的事情表示厌恶。当引起这些痛苦的是某个人时，情况更是如此。当我们看见一个人受到别人的欺压和伤害时，我们对受难者的痛苦所感到的同情，好像仅仅有助于激起我们同情受难者对侵犯者的愤恨。我们乐于见到他还击自己的仇敌，而且无论什么时候，当他在一定程度上实行自卫甚或报仇时，我们也会急切而又乐意地帮助他。如果受难者在争斗中竟然死去，我们不仅对死者的朋友和亲戚们的真诚愤恨表示同情，而且会对自己在想象中为死者设想的愤恨表示同情，虽然死者已不再具有感觉或其它任何一种人类感情。

但是，由于设想自己成为他身体的某一部分，并在想象中使这个被人杀死的残缺不全、血肉模糊的躯体重新复活，所以，当我们的这种方式在内心深切体会他的处境时——这时，就像在许多其它场合一样——我们会感受到一种当事人不可能感到的情绪，然而这是通过对他的一种想象的同情感受到的。我们在想象中为他蒙受的那种巨大而无可挽回的损失所流的同情之泪，似乎只是我们对他负有的一点儿责任。我们认为，他遭到的伤害需要我们更多的关注。我们感觉到那种在自己想象中认为他应该感到的那种愤恨，并感觉到假如他那冰冷而无生命的躯体尚未失去意识他也会感到的那种愤恨。我们想象他在高呼以血还血。一想到他受到的伤害尚未得到报复，就感觉到死者的遗体似乎也为之不安。人们想象经常出现在凶手床边的恐怖形象，按照迷信习惯想象的、从坟墓中跑出来要求对过早结束他们生命的那些人进行复仇的鬼魂，都来自这种对死者想象的愤恨所自然产生的同情。对于这种最可怕的罪恶，至少在我们充分考虑惩罚的效用之前，神就以这种方式将神圣而又必然的复仇法则，强有力地、难以磨灭地铭刻在人类心中。

第三章　不赞同施恩者的行为，就几乎不会同情受益者的感激；相反，对损人者的动机表示赞同，对受难者的愤恨就不会有一点同情

然而要看到，人们的行为或意图无论对受其影响的人——如果我可以这样说的话——怎样有利或怎样有害，在前一种情况下，如果行为者的动机显得不合宜，而且我们也不能理解影响他行为的感情，我们就几乎不会同情受益者的感激；或者，在后一种情况下，如果行为者的动机并不显得不合宜，相反地，影响他行为的感情同我们所必然理解的一样，我们就不会对受难者的愤恨表示同情。在前一种情况下，少许的感激似乎是应当的；在后一种情况下，满怀愤恨似乎是不应该的。前一种行为似乎应该得到一点报答，后一种行为似乎不应该受到惩罚。

1.首先我要说明，只要我们不能同情行为者的感情，只要影响其行为的动机看来并不合宜，我们就难以同情受益者对其行为带来的好处所表示的感激。出于最普通的动机而赐予别人极大的恩惠，并仅仅因为某人的族姓和爵位称号恰好与那些赠与者的族姓和爵位称号相同，而把一宗财产赠给该人，这种愚蠢而又过分的慷慨似乎只应得到很轻微的报答。这种帮助好像不需要给予任何相应的报答。我们对行为者蠢行的轻视妨碍自己充分同情那位得到帮助的人所表示的感激。他的恩人似乎不值得感激。因为当我们置身于感激者的处境时，感到对这样一个恩人不会怀有高度的尊敬，所以很可能在很大程度上消除对他的谦恭的敬意和尊重（我们认为这种敬意和尊重应该归于更值得尊敬的人）；假如他总是仁慈而又人道地对待自己懦弱的朋友，我们就不会对他表示过多的尊重和敬意——我们要将此给予更值得尊敬的恩人。那些对自己中意的人毫无节制地滥施财富、权力和荣誉的君主，很少会引起那种程度的对他们本人的依恋之情。这种依恋之情是那些对自己的善行较有节制的人经常体验到的。大不列颠的詹姆斯一世[(1)]好心然而不够谨慎的慷慨似乎并没有得到任何人的喜欢；尽管他具有友善而温和的性情，但是他生前死后似乎没有一个朋友。可是英格兰所有的绅士和贵族却都为他那很节俭和卓越的儿子舍弃了自己的生命和财产，尽管他的儿子生性残酷和冷漠无情。

2.其次我要说明，只要行为者的行为看来全然为我们充分同情和赞同的动机和感情所支配，那么，不论落到受难者身上的灾难有多大，我们也不会对其愤恨表示一点同情。当两个人争吵时，如果我们偏袒其中一个人并完全赞同他的愤恨，就不可能体谅另一个人的愤恨。我们同情那个动机为自己所赞成的人，因此认为他是正确的；并且必然会无情地反对另一个人——我们认为他肯定是错误的——不会对他表示任何同情。因此不管后者可能受到什么痛苦，当它不大于我们应该希望他受到的那种痛苦时，当它不大于我们出于同情的义愤会促使我们加在他身上的那种痛苦时，它既不会使我们不快也不会使我们恼火。当一个残忍的凶手被推上断头台时，虽然我们有点可怜他的不幸，但是如果他竟然如此狂妄以致对检举他的人或法官表现出任何对抗，我们就不会对他的愤恨表示丝毫的同情。人们持有反对如此可恶的一个罪犯的正当义愤的这一自然倾向，对罪犯来说的确是致命和毁灭性的。而我们对这种感情倾向却不会感到不快，如果我们设身处地地想一下，我们就感到自己不可避免地要赞同这种倾向。

第四章　对前面几章的扼要重述

1.因此，对一个人仅仅因为别人给他带来好运而表示感激，我们并不充分和真诚地表示同情，除非后者是出于一种我们完全赞同的动机。我们必须在心坎里接受行为者的原则和赞同影响他行为的全部感情，才能完全同情因这种行为而受益的人的感激并同它一致。如果施恩者的行为看来并不合宜，则无论其后果如何有益，似乎并不需要或不一定需要给予任何相应的报答。

但是，当这种行为的仁慈倾向和产生它的合宜感情结合在一起时，当我们完全同情和赞同行为者的动机时，我们由此怀有的对他的热爱，就会增强和助长我们对那些把自己的幸运归功于他善良行为的人的感激所怀有的同感。于是，他的行为看来需要和极力要求——如果我可以这样说的话——一个相应的报答。我们也就会完全体谅那种激起报答之心的感激。如果我们这样完全同情和赞同产生这种行为的感情，我们就一定会赞同这种报答行为，并且把被报答的人看成合宜和恰当的报答对象。

2.同样，仅仅因为一个人给某人带来不幸，我们对后者对前者的愤恨也简直不能表示同情，除非前者造成的不幸是出于一种我们不能谅解的动机。在我们能够体谅受难者的愤恨之前，一定不赞同行为者的动机，并在心坎里拒绝对影响他行为的那些感情表示任何同情。如果这些感情和动机并不显得不合宜，那么不论他们对那些受难者所作的行为的倾向如何有害，这些行为看来都不应该得到任何惩罚或者不成为任何合宜的愤恨对象。

但是，当这种行为的伤害同由此产生的不合宜的感情结合在一起时，当我们带着憎恨的心情拒绝对行为者的动机表示任何同情时，我们就会真诚地完全同情受难者的愤恨。于是，这些行为看来应该得到和极力要求——如果我可以这样说的话——相应的惩罚；并且我们完全谅解从而赞成要求惩罚这种行为的那种愤恨。当我们这样完全同情从而赞成要求给予惩罚的那种感情时，这个罪人看来必然成为合宜的惩罚对象。在这种情况下，当我们赞成和同情这种行为由以产生的感情时，我们也必然赞成这种行为，并且把受到惩罚的人看成合宜和恰当的惩罚对象。

第五章　对优点和缺点感觉的分析

1.因此，因为我们对行为合宜性的感觉起源于某种我将称为对行为者的感情和动机表示直接同情的东西，所以，如果我可以这样说的话，我们对其优点的感觉是起源于某种我将称为对受行为影响者的感激表示间接同情的东西。

因为我们除非事先赞同施恩者的动机，的确不可能充分体谅受益者的感激，因此，对优点的感觉好像是一种混合的情感。它由两种截然不同的感情组成：一种是对行为者情感的直接同情；一种是对从他的行为中受益的那些人所表示的感激的间接同情。

在许多不同的场合，我们可以清楚地区别这两种掺杂和混合在自己对某一特定品质或行为应得好报的感觉之中的不同感情。当我们阅读有关某一合适的、仁慈高尚的行为的史料时，不是非常急切地想理解这种意图吗？不是为导致这些行为的那种极端慷慨的精神所深深感动吗？不是多么渴望他们取得成功吗？不是对他们的失意感到多么悲伤吗？在想象中，我们把自己变成那个对我们作出行为的人；在幻想中，我们将自己置身于那些久远的和被人遗忘的冒险经历之中，并想象自己在扮演西庇阿或卡米卢斯、提莫莱昂或阿里斯提得斯式的角色。我们的情感就是这样建立在直接同情行为者的基础上。对从这种行为中受益的那些人的间接同情也不乏明显的感觉。每当我们设身处地地设想这些受益者的处境时，我们是带着一种何等热烈和真挚的同情去体会他们对那些如此真诚地为他们服务过的人所怀有的感激之情！我们会像他们那样去拥抱他们的恩人。我们由衷地同情他们最强烈的感激之情。我们认为，对他们来说给予自己的恩人任何荣誉和报答都不会过分。当他们对他所作的帮助给予这种合适的回报时，我们会衷心地称赞和同意他们的做法；而如果从他们的行为看他们似乎对自己受到的恩惠几乎不理会，我们就会震惊万分。简言之，我们关于这种行为的优点以及值得奖励的整个感觉，关于这种行为恰当和合适的报答及其使行为者感到愉快的整个感觉，都起因于对感激和热爱的富于同情的情绪。当带着这种情绪深切体会到那些当事者的处境时，我们必然会由于那个人能够作出如此恰当和崇高的善行而心情极度激动。

2.同样，由于我们对行为不合宜性的感觉起源于缺乏某种同情，或者起源于对行为者感情和动机的直接反感，所以我们对其缺点的感觉是起源于我也将在此称为对受难者的愤恨表示间接同情的东西。

因为我们除非在心里原来就不赞成行为者的动机并拒绝对它们表示任何同情，的确不可能同情受难者的愤恨，因此，同对优点的感觉一样，对缺点的感觉看来也是一种复合的感情。它也由两种不同的感情组成：一种是对行为者感情表示的直接反感；另一种是对受难者的愤恨表示的间接同情。

这里，我们也能在许多不同的场合，清楚地区别这两种搀杂和混合在自己对某一特定品质和行为应得恶报的感觉之中的不同感情。当我们阅读某份有关博尔吉亚[(2)]或尼禄[(3)]寡廉鲜耻和残酷暴虐的史料时，就会在心中产生一种对影响他们行为的可憎感情的反感，并且带着恐怖和厌恶的心情拒绝对此种恶劣的动机表示任何同情。我们的感情就这样建立在对行为者感情的直接反感的基础上。同时，对受难者的愤恨表示的间接同情具有更为明显的感觉。如果我们设身处地地设想受人侮辱、被人谋杀或被人出卖的那些人的不幸处境，难道我们对世间如此蛮横和残忍的压迫者不会感到什么义愤吗？我们对无辜的受害者不可避免的痛苦所给予的同情，同我们对他们正当的和自然的愤恨所给予的同情一样真诚和强烈。前一种感情只是增强了后一种感情，而想到他们的痛苦，也只是起到激起和增强我们对那些引起这些痛苦的人的憎恨的作用。如果我们想到受难者的极度痛苦，就会更加真诚地同他们一起去反对欺压他们的人；就会更加热切地赞同他们的全部报仇意图，并在想象中感到自己时时刻刻都在惩罚这些违反社会法律的人。富于同情的愤恨告诉我们，那种惩罚是由他们的罪行引起的。我们对这种骇人听闻暴行的感觉，在听到它受到应得的惩罚时产生的兴奋心情，当它逃脱这种应得的回报时所感到的义愤，总之，我们对这种暴行的恶报、对恰当和合适地落在这个犯有上述暴行的人身上的灾难，以及使他也感到痛苦的全部感觉和感情，都来自旁观者心中自然激起的、富于同情的愤慨。——无论何时，旁观者对受难者的情况都了如指掌。[(4)]

【注释】

(1) 詹姆斯一世（公元1566—1625），英国国王，在位期为公元1603—1625年。

(2) 博尔吉亚（1476？—1507），意大利枢机主教、军人、政治家。

(3) 尼禄（37—68），罗马暴君，在位期为公元54—68年。

(4) 对大部分人来说，用这种方式把我们对恶有恶报的自然感觉归于对受难者愤恨的某种同情，看来可能是对这种情感的贬低。愤恨通常被认为是一种如此可憎的激情，以致人们往往认为，像恶有恶报的感觉这样如此值得称许的原则不会全部建立在愤恨的基础上。或许，人们更愿意承认：我们对善有善报的感觉是建立在对那些从善行中得益的人所怀有的感激之情表示某种同情的基础上的；因为正如所有其他的仁慈激情一样，感激被认为是一种仁爱的原则，它不可能损害建立在感激基础上的任何感情的精神价值。然而很清楚，感激和愤恨在各方面都是互相对立的；并且如果我们对优点的感觉来自对前者的同情，那么我们对缺点的感觉几乎不可能不出自对后者的同情。

让我们来考虑下列情况，即虽然我们常常见到的不同程度的愤恨是所有激情之中最可憎的一种激情，但是如果它适当地压低和全然降到同旁观者富于同情的愤恨相等的程度，就不会受到任何非难。如果我们作为一个旁观者感到自己的憎恨同受难者的憎恨全然一致；如果后者的愤恨在各方面都没有超过我们自己的愤恨；如果他的每一句话和每一个手势所表示的情绪不比我们所能赞同的情绪更强烈；如果他从不想给予对方任何超过我们乐于见到的惩罚，或者我们自己甚至为此很想惩罚对方，我们就不可能不完全赞同他的情感。按照我们的看法，在这种场合我们自己的情绪无疑地证明他的情绪是正确的。并且，经验告诉我们，很大一部分人是多么不能节制这种情绪，再说为了压抑强烈的、缺乏修养的、情不自禁的愤恨，使之成为这种合宜的情绪，需要作出多大的努力。所以，对那个看来能够努力自我控制自己天性中最难驾驭的激情的人，我们不可避免地会表示相当的尊敬和钦佩。当受难者的憎恨像几乎总会发生的那样确实超过了我们所能赞同的程度时，由于我们不可能对此表示谅解，我们必然不会对此表示赞同。我们不赞同这种憎恨的程度，甚至大于我们不赞同其它任何从想象中产生的、几乎同样过分的激情。我们不仅不赞成这种过分强烈的愤恨，反而把它当作我们愤恨和愤怒的对象。我们谅解那个作为这

种不正当愤恨的对象，并因此受到伤害威胁的人的相反的愤恨。因此，在所有的激情中，复仇之心、过分的愤恨看来是最可恶的，它是人们嫌恶和愤恨的对象。当这种激情在人们中间通常以这种方式——过分百次而节制一次——表现出来的时候，因为它最普通的表现就是如此，所以我们非常容易把它完全看成是可憎和可恶的激情。然而，甚至拿眼前人们堕落的情况来说，造物主似乎也没有如此无情地对待我们，以致赋予我们从整体和从各方面来看都是罪恶的天性，或者赋予我们没有一点和没有一个方面能成为称赞和赞同的合宜对象的天性。在某些场合，我们感到这种通常是过分强烈的激情可能也是很微弱的。我们有时会抱怨某个人显得勇气不足和过分不在乎自己所受到的伤害；如同我们由于他的这种激情过分强烈而对他表示嫌恶一样，我们由于他的这种激情过低也会对他表示轻视。

假如有灵感的作家们认为，甚至在像人这样软弱和不完善的生灵中间，各种程度的激情也是邪恶和罪过的话，那么，他们就肯定不会那么经常地或那么激烈地谈论造物主的愤慨和暴怒了。

让我们再来考虑这样一个问题，即：目前的探究不是一个涉及正确与否的问题——如果我可以这样说的话——而是一个有关事实的问题。我们现在不是考察在什么原则下一个完美的人会赞成对恶劣行为的惩罚；而是考察在什么原则下一个像人这样如此软弱和不完美的生灵会真的赞成对恶劣行为的惩罚。很清楚，我现在提到的原则对于他的情感具有很大的影响；并且，“恶劣行为应该得到惩罚”似乎是明智的安排。正是社会的存在需要用适当的惩罚去限制不应该和不正当的怨恨。所以，对那些怨恨加以惩罚会被看成是一种合适的和值得赞同的做法。因此，虽然人类天然地被赋予一种追求社会幸福和保护社会的欲望，但是造物主并没有委托人类的理性去发现运用一定的惩罚是达到上述目的的合适的手段；而是赋予了人类一种直觉和本能，赞同运用一定的惩罚是达到上述目的的最合适方法。造物主在这一方面的精细同她在其它许多情况下的精细确实是一致的。至于所有那些目的，由于它们的特殊重要性可以认为是造物主所中意的目的——如果可以允许这样表达的话。造物主不仅这样始终如一地使得人们对于她所确定的目的具有一种欲望，而且为了人们自己的缘故，同样使他们具有对某种手段的欲望——只有依靠这种手段才能达到上述目的，而这同人们产生它的倾向是无关的。因而，自卫、种的繁衍就成为造物主在构造一切动物的过程中似乎已经确定的重要目的。人类被赋予一

种对那两个目的的欲望和一种对同二者相反的东西的厌恶；被赋予一种对生活的热爱和一种对死亡的害怕；被赋予一种对种的延续和永存的欲望和一种对种的灭绝的想法的厌恶。但是，虽然造物主这样地赋予我们一种对这些目的的非常强烈的欲望，并没有把发现达到这些目的的合适手段寄托于我们理性中缓慢而不确定的决断。造物主通过原始和直接的本能引导我们去发现达到这些目的的绝大部分手段。饥饿、口渴、两性结合的激情、喜欢快乐、害怕痛苦，都促使我们为了自己去运用这些手段，丝毫不考虑这些手段是否会导致那些有益的目的，即伟大的造物主想通过这些手段达到的目的。

在结束这个注解之前，我必须提到对行为合宜性所表示的赞同和对优点或善行所表示的赞同之间的一个差异。在我们赞成任何人的、对于被作用对象来说是合宜和适当的情感之前，不仅一定要像他那样受到感动，而且一定要察觉他和我们之间在情感上融洽一致。这样，虽然听到落在朋友身上的某个不幸时，我会正确地想象出他那过度的忧虑；但是在得知他的行为方式之前，在发现他和我在情绪上协调一致之前，我不能说我赞同那些影响他行为的情感。所以，合适的赞同不仅需要我们对行为者的完全同情，而且需要我们发现他和我们之间在情感上完全一致。相反，当我们听到另一个人得到某种恩惠，使得他按照自己所喜欢的方式受到感动时，如果由于我清楚地知道他的情况，感觉到他的感激发自内心，我就必定会赞同他的恩人所作的行为，并认为他的行为是值得称赞的，也是合宜的报答对象。显然，受惠者是否抱有感激的想法丝毫不会改变我们对施恩者的优点所持的情感。因此，这里不需要情感上的实际一致。这足以说明：如果他抱有感激之情的话，那么它们就是一致的；并且我们对优点的感觉通常是建立在那些虚幻的同情之上的。由此，当我们清楚地知道别人的情况时，就经常会以某种当事人不会感动的方式受到感动。在我们对缺点所表示的不赞同和对不合宜行为所表示的不赞同之间具有一种相似的差异。

第二篇　论正义和仁慈

第一章　两种美德的比较

因为只有具有某种仁慈倾向、出自正当动机的行为才是公认的感激对象，或者说仅仅是这种行为才激起旁观者表示同情的感激之心，所以似乎只有这种行为需要得到某种报答。

因为只有具有某种有害倾向、出自不正当动机的行为才是公认的愤恨对象，或者说仅仅是这种行为才激起旁观者表示同情的愤恨之心，所以似乎只有这种行为需要受到惩罚。

仁慈总是不受约束的，它不能以力相逼。仅仅是缺乏仁慈并不会受到惩罚；因为这并不会导致真正确实的罪恶。它可能使人们对本来可以合理期待的善行表示失望，由此可能正当地激起人们的厌恶和反对；然而，它不可能激起人们会赞同的任何愤恨之情。如果一个人有能力报答他的恩人，或者他的恩人需要他帮助，而他不这样做，毫无疑问他是犯了最丢人的忘恩负义之罪。每个公正的旁观者都从内心拒绝对他的自私动机表示任何同情，他是最不能令人赞同的恰当对象。但是，他仍然没有对任何人造成实际的伤害。他只是没有做那个应该的善良行为。他成为憎恶的对象，这种憎恶是不合宜的情感和行为所自然激起的一种激情；他并不是愤恨的对象，这种愤恨是除了通过某些行为必然对特定的人们作出真正而现实的伤害之外，从未被合适地唤起的一种激情。因此，他缺少感激之情不会受到惩罚。如果有可能的话，通过施加压力强迫他做他应该抱着感激的心情去做的和每个公正的旁观者都会赞成他去做的事，那就似乎比他不做这件事更不合适。如果他的恩人企图用暴力强迫他表示感激，那就会玷污自己的名声，任何地位不高于这两者的第三者加以干涉，也是不合适的。不过，感激之情使我们愿意承担的作出各种慈善行为的责任，最接近于所谓理想和完美的责任。友谊、慷慨和宽容促使我们去做的得到普遍赞同的事情，更加不受约束，更加不是外力逼迫而是感激的责任所致。我们谈论感激之恩，而不谈慈善或慷慨之恩，甚至在友谊仅仅是

值得尊敬而没有为对善行的感激之情所加强和与之混杂的时候，我们也不谈论友谊之恩。

愤恨之情似乎是由自卫的天性赋予我们的，而且仅仅是为了自卫而赋予我们的。这是正义和清白的保证。它促使我们击退企图加害于己的伤害，回敬已经受到的伤害，使犯罪者对自己的不义行为感到悔恨，使其他的人由于害怕同样的惩罚而对犯有同样的罪行感到惊恐。因此，愤恨之情只应用于这些目的，当它用于别的目的时，旁观者决不会对此表示同情。不过，仅仅缺少仁慈美德，虽然可以使我们对于曾能合理期待的善行感到失望，但是它既不造成任何伤害，也不企图作出这种伤害——对此我们有必要进行自卫。

然而，还有一种美德，对它的尊奉并不取决于我们自己的意愿，它可以用压力强迫人们遵守，谁违背它就会招致愤恨，从而受到惩罚。这种美德就是正义，违背它就是伤害；这种行为出于一些必然无人赞同的动机，它确确实实地伤害到一些特定的人。因此，它是愤恨的合宜对象，也是惩罚的合宜对象，这种惩罚是愤恨的自然结果。由于人们同意和赞成为了报复不义行为所造成的伤害而使用的暴力，所以他们更加同意和赞成为了阻止、击退伤害行为而使用的暴力，也更加同意和赞成为了阻止罪犯伤害其邻人而使用的暴力。那个策划某一违反正义行为的人自己也感到这一点，并感到他所伤害的那个人和其他人为了阻止他犯罪或在他犯罪之后为了惩罚他而会极其恰当地利用的那种力量。由此产生了正义和其它所有社会美德之间的明显区别，这种区别近来才为一个非常伟大、富有独创天才的作者所特别强调，即我们感到自己按照正义行事，会比按照友谊、仁慈或慷慨行事受到更为严格的约束；感到实行上面提及的这些美德的方法，似乎在某种程度上听任我们自己选择，但是，不知道为什么，我们感到遵奉正义会以某种特殊的方式受到束缚、限制和约束。这就是说，我们感到那种力量可以最恰当地和受人赞同地用来强迫我们遵守有关正义的法规，但不能强迫我们去遵循有关其它社会美德的格言。

因而，我们肯定总是小心地区别：什么只是该责备的，或者是合宜的指责对象，什么是可以利用外力来惩罚或加以阻止的。应该责备的似乎是缺乏一般程度的、合适的仁慈行为，经验告诉我们这是可以指望每个人做到的；相反，任何超出这个程度的慈善行为都值得赞扬。一般程度的仁慈行为本身似乎既不应该责备也不值得赞扬。一个

对其亲属所作的行为既不比多数人通常所做的好也不比他们坏的父亲、儿子或兄弟，似乎完全不应该受到称赞或责备。那以反常和出乎意料的、但是还合适和恰当的友好态度使我们感到惊讶的人，或者相反，以反常的和出乎意料的、也是不恰当的冷酷态度使我们感到惊讶的人，在前一种场合似乎值得赞扬，而在后一种场合却要受到责备。

然而，就是在地位相等的人中间极为一般的善良或慈善也不能以力强求。在地位相等的人中间，每一个人自然而然地被认为、而且早在市民政府建立之前就被认为拥有某种保护自己不受伤害，以及对那些伤害自己的人要求给予一定程度惩罚的权利。当他这样做的时候，每个慷慨的旁观者不仅赞成他的行为，而且如此深切地体谅他的感情以致常常愿意帮助他。当某人攻击、或抢劫、或企图谋杀他人的时候，所有的邻人都会感到惊恐，并且认为他们赶去为被害者报仇，或者在如此危急的情形中保护他，是正确的。但是，当一个父亲对儿子缺乏一般程度的父爱时，当一个儿子对他的父亲好像缺乏可以指望子女具有的敬意时，当兄弟们缺乏一般程度的手足之情时，当一个人缺乏同情心并在非常容易减轻同胞的痛苦的时候拒绝这样做时，在所有这些场合，虽然每个人都责备这种行为，但没有人认为：那些或许有理由期待比较厚道的行为的人，有任何权利以力强求。受害者只能诉苦，而旁观者除了劝告和说服之外，没有其它方法可以干预。在所有这些场合，对地位相等的人来说，彼此以暴力相争会被认为是绝顶的粗野和放肆。

在这一点上，一位长官有时确实可以强制那些在他管辖之下的人，彼此按照一定程度的礼仪行事。这种强制普遍为人所赞同。所有文明国家的法律都责成父母抚养自己的子女，而子女要赡养自己的父母，并强迫人们承担其它许多仁慈的责任。市政官员不仅被授予通过制止不义行为以保持社会安定的权力，而且被授予通过树立良好的纪律和阻止各种不道德、不合适的行为以促进国家繁荣昌盛的权力。因此，他可以制定法规，这些法规不仅禁止公众之间相互伤害，而且要求我们在一定程度上相互行善。一旦君主下令做那些全然无关紧要的事情，做那些在他颁布命令之前可以不受责备地置之脑后的事情，违抗他就不仅会受到责备而且会受到惩罚。因此，一旦他下令做那些他发布任何这种命令之前置之脑后就会受到极为严厉的责备的事情，不服从命令就确实会受到更大的惩罚。然而，立法者的全部责任，或许

是要抱着极其审慎和谨慎的态度合宜而公正地履行法规。全然否定这种法规，会使全体国民面临许多严重的骚乱和惊人的暴行，行之过头，又会危害自由、安全和公平。

虽然对地位相等的人来说，仅仅缺乏仁慈似乎不应该受到惩罚，但是他们作出很大努力来实践那种美德显然应该得到最大的报答。由于做了最大的善举，他们就成了自然的、可赞同的最强烈的感激对象。相反地，虽然违反正义会遭到惩罚，但是遵守那种美德准则似乎不会得到任何报答。毫无疑问，正义的实践中存在着一种合宜性，因此它应该得到应归于合宜性的全部赞同。但是因为它并非真正的和现实的善行，所以，它几乎不值得感激。在极大多数情况下，正义只是一种消极的美德，它仅仅阻止我们去伤害周围的邻人。一个仅仅不去侵犯邻居的人身、财产或名誉的人，确实只具有一丁点实际优点。然而，他却履行了特别称为正义的全部法规，并做到了地位同他相等的人们可能适当地强迫他去做、或者他们因为他不去做而可能给予惩罚的一切事情。我们经常可以通过静坐不动和无所事事的方法来遵守有关正义的全部法规。

以其人之道还治其人之身和以牙还牙似乎是造物主指令我们实行的主要规则。我们认为仁慈和慷慨的行为应该施予仁慈和慷慨的人。我们认为，那些心里从来不能容纳仁慈感情的人，也不能得到其同胞的感情，而只能像生活在广漠的沙漠中那样生活在一个无人关心或问候的社会之中。应该使违反正义法则的人自己感受到他对别人犯下的那种罪孽；并且，由于对他的同胞的痛苦的任何关心都不能使他有所克制，那就应当利用他自己畏惧的事物来使他感到害怕。只有清白无罪的人，只有对他人遵守正义法则的人，只有不去伤害邻人的人，才能得到邻人们对他的清白无罪所应有的尊敬，并对他严格地遵守同样的法则。

第二章　论对正义、悔恨的感觉，兼论对优点的意识

除了因别人对我们造成的不幸而引起的正当的愤怒之外，不可能有合适的动机使我们去伤害邻人，也不可能有任何刺激使我们对别人造成会得到人们同意的不幸。仅仅因为别人的幸福妨碍了我们自己的幸福而去破坏这种幸福，仅仅因为别人真正有用的东西对我们可能同样有用或更加有用而夺走这些东西，同样，或者以牺牲别人来满足人皆有之的、使自己的幸福超过别人的天生偏爱，都不能得到公正的旁观者的赞同。毫无疑问，每个人生来首先和主要关心自己；而且，因为他比任何其他人都更适合关心自己，所以他如果这样做的话是恰当和正确的。因此每个人更加深切地关心同自己直接有关的、而不是对任何其他人有关的事情；或许，听到另一个同我们没有特殊关系的人的死讯，会使我们有所挂虑，但其对我们的饮食起居的影响远比落在自己身上的小灾小难为小。不过，虽然邻居的破产对我们的影响或许远比我们自己遭到的微小不幸为小，但我们决不可以邻居破产来防止我们的微小不幸发生，甚或以此来防止自己的破产。在这里，同在其它一切场合一样，我们应当用自己自然地用来看待别人的眼光，而不用自己自然地会用来看待自己的眼光，来看待自己。俗话说，虽然对他自己来说每个人都可以成为一个整体世界，但对其他人来说不过是沧海一粟。虽然对他来说，自己的幸福可能比世界上所有其他人的幸福重要，但对其他任何一个人来说并不比别人的幸福重要。因此，虽然每个人心里确实必然宁爱自己而不爱别人，但是他不敢在人们面前采取这种态度，公开承认自己是按这一原则行事的。他会发觉，其他人决不会赞成他的这种偏爱，无论这对他来说如何自然，对别人来说总是显得过分和放肆。当他以自己所意识到的别人看待自己的眼光来看待自己时，他明白对他们来说自己只是芸芸众生之中的一员，没有哪一方面比别人高明。如果他愿意按公正的旁观者能够同情自己的行为——这是全部事情中他渴望做的——的原则行事，那么，在这种场合，同在其它一切场合一样，他一定会收敛起这种自爱的傲慢之心，并把它压抑到别人能够赞同的程度。他们会迁就这种自爱的傲慢之心，以致允许他比关心别人的幸福更多地关心自己的幸福，更加热切地追求自己的幸福。至此，每当他们设身处地地考虑他的处境的时候，他们就会欣然地对他表示赞同。在追求财富、名誉和显赫职位的竞争中，为了超过一切对手，他可以尽其所能和全力以赴，但是，如果他要挤掉或打倒对手，旁观者对他的迁就就会完全停止。他们不允许作出不光明正大的行为。对他们来说，这个人在各方面同他们相差

无几：他们不会同情那种自爱之心，这种自爱之心使他热爱自己远胜于热爱别人；并且也不赞成他伤害某个对手的动机。因此，他们乐于同情被伤害者自然产生的愤恨，伤人者也就成为他们憎恨和愤怒的对象。他意识到自己会成为这样一个人，并感到上述那些情感随时从四面八方迸发出来反对自己。

正如犯下的罪恶越大和越是不可挽回，受难者的愤怒越是自然地增强一样，旁观者因同情而产生的愤慨以及行为者对自己罪行的感觉也越是加深。杀害人命是一个人所能使另一个人遭受的最大不幸，它会在同死者有直接关系的人中间激起极为强烈的愤怒。因此，在人们和罪犯的心目中，谋杀都是一种侵犯个人的最残忍的罪行。剥夺我们已经占有的东西，比使我们对只是希望得到的东西感到失望更坏。因此，侵犯财产，偷窃和抢劫我们拥有的东西，比仅仅使我们对所期望的东西感到失望的撕毁契约行为罪恶更大。所以，那些违法者似乎要受到最严厉的报复和惩罚。最神圣的正义法律就是那些保护我们邻居的生活和人身安全的法律；其次是那些保护个人财产和所有权的法律；最后是那些保护所谓个人权利或别人允诺归还他的东西的法律。

违反了神圣正义法则的人，只要考虑到别人对他必然怀有的各种情感，就会感觉到羞耻、害怕和惊恐所引起的一切痛苦。当他的激情得到满足并开始冷静地考虑自己过去行为的时候，他不能再谅解那些影响自己行为的动机。这些动机现在对他来说，就像别人常常感到的那样，显得极为可厌。由于对别人对他必然怀有的嫌恶和憎恨产生同感，他在某种程度上就成了自我嫌恶和憎恨的对象。那个由于他的不义行为而受害的人的处境，现在唤起了他的怜悯之心。想到这一点，他就会感到伤心；为自己行为所造成的不幸后果而悔恨，同时感到他已经变为人们愤恨和声讨的合宜对象，变为承担愤恨、复仇和惩罚的必然后果的合宜对象。这种念头不断地萦绕在他的心头，使他充满了恐惧和惊骇。他不敢再同社会对抗，而想象自己已为一切人类感情所摈斥和抛弃。在这种巨大和最可怕的痛苦之中，他不能指望得到别人的安慰。对他罪行的回忆，使他的同胞从心坎里拒绝对他表示任何同情。人们对他所怀有的情感，正是他最害怕的东西。周围的一切似乎都怀有敌意，因而他乐意逃到某一荒凉的沙漠中去，在那里，他可以不再见到一张人脸，也不再从人们的面部表情中觉察到对他罪行的责难。但是，孤独比社会更可怕。他自己的顾虑只能给他带来黑暗、不

幸和灾难，忧郁预示着不可想象的折磨和毁灭。对孤独的恐惧迫使他回到社会中去，他又来到人们面前，令人惊讶地在他们面前表现出一副羞愧万分、深受恐惧折磨的样子，以便从那些真正的法官那里求得一点保护，他知道这些法官早已一致作出对他的判决。这就是宜于称为悔恨的那种天生的情感；也就是能够使人们产生畏惧心理的一切情感。意识到自己过去的行为不合宜而产生的羞耻心；意识到行为的后果而产生的悲痛心情；对受到自己行为的损害的那些人怀有的怜悯之情；以及由于意识到每个有理性的人正当地激起的愤恨而产生的对惩罚的畏惧和害怕，所有这一切构成了那种天生的情感。

相反的行为必然产生相反的感情。那个不是根据无聊的空想，而是根据正确的动机作出了某一慷慨行为的人，当他对那些自己曾经为之效劳的人有所期待时，感到自己必然成为他们爱戴和感激的对象，并由于对他们表示同情，感到自己必然成为所有的人尊敬和赞同的对象。当他回顾他据以作为行为的动机、并用公正的旁观者会用来检查它的目光来检查它时，他还会进一步理解它，并以得到这个想象中的公正的法官的赞同自夸。在所有这些看法中，他自己的行为在各方面都似乎令人喜欢。想到这一点，他心里就充满了快乐、安祥和镇静。他和所有的人友好和睦地相处，并带着自信和称心如意的心情看待他们，确信自己已成为最值得同胞尊敬的人物。这些感情的结合，构成了对优点的意识或应该得到报答的意识。

第三章　论这种天性构成的作用

事实就是如此：人只能存在于社会之中，天性使人适应他由以生长的那种环境。人类社会的所有成员，都处在一种需要互相帮助的状况之中，同时也面临相互之间的伤害。在出于热爱、感激、友谊和尊敬而相互提供了这种必要帮助的地方，社会兴旺发达并令人愉快。所有不同的社会成员通过爱和感情这种令人愉快的纽带联结在一起，好像被带到一个互相行善的公共中心。

但是，虽然这种必要的帮助不是产生于慷慨和无私的动机，虽然在不同的社会成员之中缺乏相互之间的爱和感情，虽然这一社会并不带来较多的幸福和愉快，但是它必定不会消失。凭借公众对其作用的

认识，社会可以在人们相互之间缺乏爱或感情的情况下，像它存在于不同的商人中间那样存在于不同的人中间；并且，虽然在这一社会中，没有人负有任何义务，或者一定要对别人表示感激，但是社会仍然可以根据一种一致的估价，通过完全着眼于实利的互惠行为而被维持下去。

然而，社会不可能存在于那些老是相互损伤和伤害的人中间。每当那种伤害开始的时候，每当相互之间产生愤恨和敌意的时候，一切社会纽带就被扯断，它所维系的不同成员似乎由于他们之间的感情极不合谐甚至对立而变得疏远。根据一般的见解，如果强盗和凶手之间存在某种交往的话，他们至少一定不会去抢劫和杀害对方。因此，与其说仁慈是社会存在的基础，还不如说正义是这种基础。虽然没有仁慈之心，社会也可以存在于一种不很令人愉快的状态之中，但是不义行为的盛行却肯定会彻底毁掉它。

所以，虽然造物主利用人们想得到报答这一令人愉快的意识，劝戒人们多行善事，但是她并不以为在这种善举被忽略的情况下，有必要利用人们害怕受到惩罚的心理来保障和强制人们行善。行善犹如美化建筑物的装饰品，而不是支撑建筑物的地基，因此作出劝戒已经足够，没有必要强加于人。相反，正义犹如支撑整个大厦的主要支柱。如果这根柱子松动的话，那么人类社会这个雄伟而巨大的建筑必然会在顷刻之间土崩瓦解，在这个世界上，如果我可以这样说的话，建造和维护这一大厦似乎受到造物主特别而宝贵的关注。所以，为了强迫人们尊奉正义，造物主在人们心中培植起那种恶有恶报的意识以及害怕违反正义就会受到惩罚的心理，它们就像人类联合的伟大卫士一样，保护弱者，抑制强暴和惩罚罪犯。虽然人天生是富有同情心的，但是同自己相比，他们对同自己没有特殊关系的人几乎不抱有同情；一个只是作为其同胞的人的不幸同他们自己的、哪怕是微小的便利相比，也竟不重要；他们很想恃强伤害一个人，并且也许有很多东西诱惑他们这样做，因而，如果在被害者自卫的过程中没有在他们中间确立这一正义的原则，并且没有使他们慑服从而对被害者的清白无辜感到某种敬畏的话，他们就会像野兽一样随时准备向他发起攻击；一个人参加人们的集会犹如进入狮子的洞穴。

在世界各地，我们看到各种工具都被极其精巧地调整到适应其所要产生的目的；并赞叹植物或动物的肌体内的每样东西都作了何等巧

妙的安排以促成天性的两个伟大目的，即维持个体的生存和种的繁衍。但是，在这些以及所有这样的对象中，我们仍然要把效用从它们各自的运动和结构的最终原因中区别开来。食物的消化、血液的循环以及由此引起的各种体液的分泌，都是为维持动物的生存这一伟大目的所必需的作用过程，但我们从来不像根据它们产生效用的原因去说明这些过程那样，根据上述那些目的去努力说明这些作用过程；从来没有推测血液循环或食物消化自动进行的过程，也没有对循环和消化的目的抱有某种观点或想法。钟表的齿轮都被巧妙地校准，以适应制造它们的目的，即指示时间。各种齿轮所有不同的运转，以最精巧的方式互相配合以产生这个效果。如果它们被赋予一种产生这一效果的愿望和意图，不见得会运行得更好。不过，我们从来不把任何此类愿望或意图赋予它们，而将其赋予钟表匠，我们知道它们是由一根发条推动的，这表明发条所产生的效果同齿轮所产生的效果一样微不足道。虽然我们在以此说明肌体作用的过程时，从来不会区分不出效用和最终原因，但是我们在说明那些心理作用的过程时，却很容易混淆这两个彼此不同的东西。当天赋原则引导我们去促成那些纯真而开明的理性会向我们提出的目的时，我们很容易把它归因于那个理性，正如我们把它归因于这些原则发生作用的原因和我们促成那些目的的情感和行为一样，并且很容易认为那个理性是出于人的聪明，其实它是出于神的智慧。表面看来，这个原因似乎足以产生它所引起的结果，并且当人性体系所有不同的作用，以这种方式从一个简单的原则推断出来的时候，这个体系似乎颇为简单和令人愉快。

正如在通常不放弃相互伤害的人中间，不可能发生社会交往那样，只有较好地遵守正义法则，社会才能存在；所以对这一正义法则必要性的考虑，就被认为是我们赞成通过惩罚违反正义法律的那些人来严格执行它的根据。据说，人天生具有一种对社会的热爱，希望人类为了自身的缘故而保持团结，即使他自己没有从中得到好处。对他来说，有秩序的、兴旺发达的社会状况是令人愉快的。他乐于见到这样的社会。相反，无秩序和混乱的社会状况成了他所厌恶的对象，他对任何造成这种无秩序和混乱状态的事情都感到烦恼。他也意识到，自己的利益与社会的繁荣休戚相关，他的幸福或者生命的维持，都取决于这个社会的秩序和繁荣能否保持。因此，种种原因使他对任何有损于社会的事情都怀着一种憎恨之情，并且愿意用一切方法去阻止这个如此令人痛恨和可怕的事情发生。不义行为必然有损于这个社会。

所以，每一种不义行为的出现都使他感到惊恐不安，如果我可以这样说的话，他会尽力去阻止这种行为的进一步发展，如果任其进行下去，就会很快地葬送他所珍视的一切。如果他不能用温和而合理的手段去约束它，他就必定要采用暴力来压制它，总之，必须阻止它进一步发展。因此，人们时常赞成严格执行正义法则，甚至赞成用死刑来惩罚那些违反这种法则的人。由此，要把破坏社会安定的人从世界上驱逐出去，而其他的人看到他的下场也不敢步其后尘。

这就是我们通常对自己赞成惩罚不义行为所作的说明。这毫无疑问是正确的，所以根据对保持社会秩序的必要性所作的考虑，我们经常有必要坚持自己对合宜而又恰当的惩罚所具有的那种自然意识。当罪犯即将为遭到正当的报复而受苦时，人们自然的义愤告诉他这是罪有应得；当他那蛮横的不义行为因他对愈益临近的惩罚感到恐惧而中止和加以克制时，当他不再成为人们恐惧的对象时，他就开始成为人们慷慨而仁慈地对之表示怜悯的对象。想到他即将遭受的痛苦，人们减轻了因他给别人造成的痛苦而产生的愤恨。他们倾向于原谅和宽恕他，并免除给予他的那种惩罚，在他们感情极其冷漠的时候，这个惩罚曾被认为是罪有应得。因此，这里有必要唤起他们保持这种对社会整体利益的考虑。他们在更为慷慨和全面的人性的驱使下，抵消这种软弱和有偏见的人性所产生的冲动。他们想到对罪犯的宽恕就是对无辜者的残忍，并以某种同情人类的更为广泛的体恤之情，来同自己同情某一特殊人物的体恤情绪相对抗。

有时，我们也有必要通过对一般正义法则对维持社会的必要性的考察，为遵守它们的合宜性辩护。我们经常听到年青人和放荡不羁的人嘲弄极其神圣的道德法则，听到他们有时是出于道德败坏，而更为经常的是出于自己的虚荣心而承认最可恶的行为准则。我们因而发怒，并急切地去驳斥和揭露这种可恨的原则。但是，虽然这种原则是最初激起我们反对他们的他们身上所固有的可憎恨的东西，我们也不愿意将其看成是谴责他们的唯一理由，或者声称这是我们憎恨和讨厌他们的唯一理由。我们认为，这个理由看来并不是决定性的。然而，如果因为他们成为憎恨和讨厌的自然而又合宜的对象，因而我们憎恨和讨厌他们，为什么这不应该是决定性的理由呢？只是当有人问为什么我们不应当如此或按此方式行事时，这个问题对那些提问的人来说，就意味着这种行为方式就其本身来说似乎并不是那些情感的自然

而又合宜的对象。因此，我们必须告诉他们，这是由于其它一些理由。为此，我们通常要寻找另外的理由，而我们首先想到的一个理由是，这种做法盛行的结果将导致社会秩序的混乱。因此，我们几乎总是成功地坚持了这个原理。

虽然看出所有放荡不羁的行为对社会幸福的危害倾向通常无需良好的识别能力，但是最初激起我们反对它们的几乎不是这种考虑。所有的人，即使是最愚蠢和最无思考能力的人，都憎恶欺诈虚伪、背信弃义和违反正义的人，并且乐于见到他们受到惩罚。但是，无论正义对于社会存在的必要性表现得如何明显，也很少有人考虑到这一点。

最初使我们注意对侵犯个人罪行的惩罚的，不是某种对保护社会的关心，这一点可以用许多显而易见的理由来证实。我们对个人命运和幸福的关心，在通常情况下，并不是由我们对社会命运和幸福的关心引起的。我们并不因为一个畿尼是一千个畿尼的一部分，以及因为我们应该关心整笔金钱，所以对损失一个畿尼表示关心。同样，我们也不因为个人是社会的一员或一部分，以及因为我们应该关心社会的毁灭，所以对这个人的毁灭或损失表示关心。不论在哪一种情况下，我们对个人的关心都不是出于对大众的关心；但是，在两种情况下，我们对大众的关心是由一种特别的关心混合而成的，而这种特别的关心又是由我们对不同的个人所产生的同情组成的。因为有人从我们身上不正当地取走了一小笔金钱时，我们告发这一伤害行为，与其说是出于自己对已经失去的那一金额的关心，不如说是出于一种保护自己全部财产的关心。同样，当某个人受到伤害或摧残时，我们要求对在他身上犯下罪行的人进行惩罚，与其说是出于对那个受到伤害的人的关心，不如说是出于对社会总的利益的关心。然而要看到，这种关心并不一定在某种程度上包括那些优美的情感，即通常称为热爱、尊敬和感动、并据以区别我们的特殊朋友和熟人的那些情感。仅仅因为他是我们的同胞，所以这方面所需要的关心，只不过是我们对每一个人都具有的同情。当某个令人憎恶的人受到并未被他激怒的那些人的伤害时，我们甚至会谅解他的愤恨。在这种情况下，我们对他原来的品质和行为所具有的不满，并不会全然阻止我们对他自然产生的愤恨表示同情；虽然那些既不很公正也不惯于用一般规则来纠正和控制自己天生情感的人，很容易给这种同情泼冷水。

在某些场合，我们惩罚或赞同惩罚确实仅仅是出于某种对社会总的利益的考虑，我们认为，不那样，这种利益就得不到保证。它是对各种妨害国内治安或违犯军队纪律的行为所作的一种惩罚。此种罪行不会立即和直接地伤害任何个人；但人们认为，它们的长远影响确实给社会带来或可能带来不少麻烦或巨大的混乱。例如，一个哨兵在他警戒时睡大觉从而被军法处死，这是因为这种疏忽可能使整个军队遭到危险。在许多情况下，这种严厉的惩罚可能显得十分必要，从而显得正确和合适。当对某一个人的保护与大众的安全发生矛盾时，偏重多数最为正确。然而这种惩罚无论怎样必要，总显得过分严厉。这个自然地犯下的罪行是如此之小，而惩罚是如此之重，以致要我们内心同它保持一致是极为困难的。虽然这样的疏忽看来极应受到责备，然而关于这个罪行的想法并不必然会激起如此强烈的愤恨，致使我们要实行如此可怕的报复。一个仁慈的人必须使自己冷静下来，作出某种努力，并充分运用自己的坚定意志和决心，才能亲自实行、或者赞同别人实行这种惩罚。然而，他并不以这种方式来看待对某个忘恩负义的凶手或杀害自己父母的人实行的公正的惩罚。在这种情况下，他热切地、甚至喜不自胜地赞成这个看来是由这种可恶的罪行引起的正义的报复，如果这种罪行偶然地避免惩罚，他就会感到极大的愤怒和失望。旁观者看待那些不同的惩罚所怀有的这种不同的感情，证明他对前一种惩罚的赞同和对后一种惩罚的赞同并不是建立在同一原则基础上的。他把那个哨兵看成是一个不幸的牺牲者，确实，这个哨兵必须和应该为了众人的安全而献出自己的生命，但旁观者在心里仍然乐于保全他的生命；并仅仅为众人的利益与此相悖而感到遗憾。但是，如果凶手逃脱惩罚，就会激起他极为强烈的愤怒，他将祈求神在另一个世界报复那个罪行——它因人类不公平的做法而未在人间受到惩罚。

值得很好注意的是：我们绝非只是为了维持社会秩序而认为那个不义行为一定要在今生今世受到惩罚，不这样，社会秩序就很难维持，我以为，造物主是使我们希望、宗教也准许我们期待这种罪行甚至在来世受到惩罚。虽然这种罪行受到惩罚的例子不足以阻止其他人成为同样的罪犯——他们没有看到、也不知道这种惩罚，但是如果我可以这样说的话，我们感到这种惩罚将尾随其后，直到死后。因而，我们认为，公正的神还是需要的，今后他会为受到伤害的寡妇和丧失父亲的人复仇，在这个世界上，他们经常受到侮辱而无人对此加以惩罚。因此，在每一种宗教和世人见过的每一种迷信中，都有一个地狱

和一个天堂，前者是为惩罚邪恶者而提供的地方，后者是为报答正义者而提供的地方。

第三篇　就行为的优点或缺点，论命运对人类情感所产生的影响

引　言

某一行为所可能受到的不管什么样的赞扬或责备，首先是针对产生这个行为的内心意图或感情的；其次是针对这种感情所引起的身体外部的行为或动作的；最后是针对这个行为所实际产生的或好或坏的后果的。这三个不同的方面即构成一行为的全部性质和状况，它们必定成为能与这一行为相应的无论哪一种品质的根据。

在这三种情况中，后两种情况不能作为任何赞扬或责备的根据，这是很清楚的；也没有人坚持相反的意见。在最清白的行为和最可责备的行为中，身体外部的行为或动作往往是相同的。一个向鸟射击的人和一个向人射击的人，都做了同样的外部动作，即都要扣动一枝枪的扳机。某一行为所实际产生的后果，甚至比身体的外部动作更与赞扬或责备无关。因为后果并不取决于行为者而是取决于命运，所以后果不能成为以行为者的品质和行动为对象的任何情感的合宜根据。

行为者可能对此负责的、或者他由此可能得到某种赞同或反对的唯一后果，就是那些这样或那样预期的后果，或者至少是那些显示出他的行为由以产生的内心意图中某一令人愉快或不快品质的后果。因此，恰好归于某一行为的一切赞扬或责备，恰好归于某一行为的一切赞同或反对，最终必定针对内心的意图或感情，必定针对行为的合宜与否，必定针对仁慈或不良的意图。

当这一准则如此抽象地和概括地被提出来时，没有人会加以反对。它那不言而喻的正确性得到世人的承认，所有的人都不会对此持有异议。每个人都认为：不同行为所造成的偶然的、意外的和未能料到的后果无论是怎样的不同，然而，如果一方面这些行为由以产生的意图或感情是同样的合宜和仁慈，或者另一方面是同样的不合宜和恶

毒的话，那么行为的优点或缺点仍是相同的，并且行为者同样成为感激或愤恨的合宜对象。

但是，无论我们在作抽象思考时是如何为这一正确的准则所折服，可一旦面临特定情况时，某一行为正好产生的实际后果对我们关于行为的优点或缺点的情感仍然具有一个非常巨大的影响，并且几乎总是加强或减弱我们对两者的感受。仔细考察一下便会发现，在某一具体情况下，我们的情感很少完全是受那种法则控制的——尽管我们都承认情感应该完全受它的控制。

现在，对于这种人人都感觉到的、很少有人充分认识和无人愿意承认的感情上的不一致性，我要继续加以说明；并且将首先考虑引起它的原因，或天性产生这种不一致性所通过的途径；其次考虑它的影响程度；最后考虑同它相应的结果，或者造物主通过它所意欲表明的目的。

第一章　论这种命运产生影响的原因

无论痛苦和快乐的原因是什么，或者它们是怎样产生的，它们都会在所有的动物身上立刻激起感激和愤恨这两种激情。无生命的和有生命的东西都会引起这两种激情。甚至在被一块石头碰痛的一瞬间，我们也会对它发怒。小孩会敲打这块石头，狗会对它咆哮，性情暴躁的人会咒骂它。确实，稍微思考一下就会纠正这种情感，并且不久就会意识到没有感觉的东西不是一个合宜的报复对象。然而，当伤害很大时，这个引起伤害的对象就会使我们一直感到不快，并且也会把焚烧它和消毁它引为乐事。我们应该如此对待偶然造成某个朋友死亡的器械，如果忘了对它发泄这种荒唐的报复的话，就常常会想到自己犯了这种缺乏人性的罪过。

同样，我们对给自己带来巨大或频繁欢乐的那些无生命之物，也会抱有某种感激之情。一个靠了一块木板刚从失事的船上脱生的海员，一上岸就用这块木板来添火，这看来是一种不合人情的行为。我们大概都希望他会像保存某种对他来说多少是心爱的纪念物一样，小心而满怀深情地保存这块木板。一个人对他那长期使用的鼻烟壶、削笔刀、拐杖，会逐渐增添爱意，并对它们怀有类似某种真正的热爱和

钟爱的深情。如果他损坏或失去了它们，那么由此引起的烦恼同所损失的价值相比将会极不相称。我们对长期居住过的房屋、对长期享受其绿荫之趣的树木，都怀有某种敬意，似乎这种敬意是应该归于此类施恩者的。前者的腐朽、后者的毁灭虽然都不会使我们蒙受损失，但是会使我们忧郁不快。古代的林中仙女和护家神，即树木和房屋之神，可能就是由那些对此类对象怀有敬畏之情的作者仍首先提出来的。如果此类对象没有生命，这种感情就似乎是不合情理的。

但是，某一东西必须不仅是带来快乐或痛苦的原因，而且同样具有感觉它们的能力，才能成为合宜的感激对象或愤恨对象。缺乏这另一种性质，那些激情就不可能对它尽情地自我发泄出来。因为这些激情是快乐和痛苦的原因所激发出来的，所以它们的满足就存在于对引起它们的那些情感的回报之中；试图对没有感觉能力的对象作出回报是无的放矢。因此，把动物作为感激和愤恨的对象比把无生命之物作为感激和愤恨的对象更为合宜。咬人的狗和以角牴人的牛都要受到惩罚。如果它们成为某人致死的原因，那么除了杀死它们之外，公众和死者的亲属都不会满意。这不仅是为了生者的安全，而且多少是为了受到伤害的死者报仇。相反，对主人们特别有用的那些动物，成了他们深切感激的对象。我们对《土耳其侦探》中提到的那个官员的残忍行为感到震惊——他刺杀了那匹曾驮着他横越海峡的马，唯恐它今后再以同样的冒险行动使别人名扬四海。

虽然动物不仅是带来快乐和痛苦的原因而且也能感觉到那些情感，但是它们仍然不足以成为感激和愤恨的完美的对象；那些激情依然感到：要使它们完全满足还缺少某些东西。感激之情渴望的不仅是让施恩者也感到快乐，而且是使他知道他是由于自己过去的行为才得到这一报答，使他为作出这种行为而感到愉快，使他满意地感到某人是值得他为之行善的。在我们的恩人身上，最使我们着迷的是他和我们之间情感上的一致，是他像我们一样看重我们品质的价值，是他对我们的尊敬。我们高兴地发现，某人像我们自我评价那样评价我们，并且如同我们自己一样把我们与别人区别开来。打算通过自愿给他报答达到的主要目的之一，就是在他身上保持这些令人愉快和满意的情感。慷慨之心常常鄙弃这种自私的念头，即通过缠扰不休地表示感激向其恩人强求新的恩惠。但是，保持和增加他对我们的尊重，是非常高尚的心灵并不认为不值得留心的一种利益。上面所作的表述的根据

是，如果我们不能体谅我们的恩人的动机，如果他的行为和品质显得不配得到我们的赞同，那么，尽管他先前给了我们很大的帮助，我们的感激之情也总是会明显地减弱。我们不会对他的恩典感到高兴；要保持对这样一个差劲的或没有价值的恩人的尊敬，似乎也成了一桩不值得追求的事情。

相反，愤恨之情主要达到的目的，与其说是使我们的敌人轮到自己来感到痛苦，不如说是使他们意识到自己的痛苦来自他过去的行为，使他为那种行为感到悔恨，使他知道他所伤害的人不应该得到那样的待遇。使我们对伤害和侮辱我们的人勃然大怒的主要因素是：他对我们所抱的轻视态度，他那只顾自己不顾我们的不合理的偏爱和荒唐的自私，由此他仿佛认为，别人随时可以为了他的便利或一时的兴致而作出牺牲。这种行为之中引人注目的不合宜性，夹杂其内的粗野无理和非正义性，常常比我们所遭受的全部不幸更令人愤慨和恼怒。使他恢复什么是他应当对别人做的这种比较正确的意识，使他感觉到他给我们造成的损失和做下的错事，这往往是我们的报复所欲达到的主要目的，当报复未达到这个目的时，它总是不充分的。当我们的敌人显然没有给我们造成伤害的时候，当我们认为他的行为完全合宜的时候——即处于他的境地我们也会干出同样的事，从而应该从他那儿得到全部不幸的报应——在那种场合，如果我们存有一点最起码的公正和正义之心的话，就不会产生任何愤恨之情。

因此，任何东西必须具备如下三个不同方面的条件，才能够成为完美的、合宜的感激对象或愤恨对象。首先，它必须在某一场合是快乐的原因，而在另一场合是痛苦的原因。其次，它必须具有感觉那些情感的能力。最后，它不仅产生了那些情感，而且必须是按照某种意愿产生出它们的，这种愿望在某一场合它为人所赞同，而在另一场合则为人所反对。由于第一个条件，每一对象都能激起那些感情；由于第二个条件，它在各方面都能对那些情感感到满足；第三个条件则不仅对那些情感的完全满足来说是必需的，而且由于它所引起的快乐或痛苦既剧烈又特殊，所以它同样成为激发那些激情的原因。

因此，因为以这种方式或那种方式引起快乐或痛苦的，仅仅是激起感激和愤恨的原因；所以虽然一方面某人的意愿可能是如此合宜和仁慈，或者在另一方面是如此不合宜和恶毒；但是如果未能产生他希冀的好事和罪恶的话，那就是因为在这两种场合都缺乏某种令人激动

的原因，因此，在前一种情况下他很少得到感激，而在后一种情况下则很少被人愤恨。相反，虽然一方面某人的意愿中没有值得赞美的仁慈，另一方面其中也没有值得谴责的恶意，但是如果他的行为产生出重大的善果或重大的恶果的话，那么，由于在这两种场合都产生了那个激发人们感情的原因，在一种情况下就容易对他产生某些感激之情，而在另一种情况下就容易对他产生某些愤恨之情。在前一种情况下，他身上的优点隐约可见；在后一种情况下，缺点油然而生。并且，由于上述行为的后果完全处于命运 的绝对掌握之中，于是命运就对人类有关优点和缺点的情感发生影响。

第二章　论这种命运产生影响的程度

首先，这种命运影响所产生的后果是：如果由最值得称赞或最可责备的意愿引起的那些行为没有产生预期的效果，就会减弱我们对其优点和缺点的感觉；其次，如果那些行为偶然引起了极度的快乐或痛苦，就会增强我们对其优点和缺点的感觉，从而超过了对这些行为由以产生的动机和感情所应有的感觉。

1.首先，我以为，虽然某人的意愿一方面是如此合宜和善良，或者另一方面是如此不合宜和恶毒，然而如果它们未能产生自己的作用，那么，在前一场合，他的优点似乎并不完美，在后一场合，他的缺点也不齐全。这种不规则的感情变化不仅是受到某种行为结果直接影响的人感觉不到，甚至公正的旁观者也只能或多或少地有所感觉。为他人谋取某一官职而未如愿的人，被认为是他人的朋友，似乎应该得到他人的爱戴和喜欢。然而，一个不仅帮助他人谋取而且如愿以偿的人，更应该被认为是他人的保护人和恩人，并值得他给予尊敬和感激。我们往往认为，并可能多少公正地认为，那个被感激的人设想自己与前者相同。但是，如果他不感到自己不如后者，我们就不能体谅他的情感。确实，通常的说法是，对力图帮助我们的人和事实上帮了忙的人，我们抱有同样的感激之情。这是我们对每一个这种不成功的努力经常采取的说法；但是，犹如其它一切中肯的说法一样，这种说法必须被人们充分理解。一个慷慨的人对那个帮助自己未取得成功的朋友所抱有的情感，与对那个成功地帮助了他的朋友所抱有的情感近

乎相同；这个人越是宽宏大量，这两种情感就越接近于精确无误。由于这种真诚的宽宏大量为那些他们自己认为值得尊敬的人所爱戴和尊重，较之他们所能期待那些情感带来的全部好处会产生更多的快乐，从而也会激起更多的感激之情，因此，如果他们失掉那些好处，他们似乎只是失去了一些微不足道的东西。不过，他们毕竟是失去了一些东西。所以他们的快乐和随之产生的感激之情当然不是十分完美的。因此，假设在助人失败的朋友和助人成功的朋友中间——其它一切情况都一样——甚至在最高尚和最优秀的心灵之中，会存在偏爱助人成功的朋友的某些感情上的细微差异。不仅如此，而且在这一点上，人类是如此不公平，以致人们虽然会得到他们希望得到的利益，但是如果它不是依靠某个特定的恩人得到，他们就有可能认为，对这个具有世上最善良的意图而未能进一步提供帮助的人毋须多加感激。在这种场合，给他们带来快乐的不同的人们分享他们的感激之情，所以他们似乎对任何人都只须略表感激。我们听到人们通常说，这个人毫无疑问是想帮助我们，我们也确实相信他为此目的而竭尽其力。然而，我们并不因此而感激他，因为别人没有对此表示同意，他所能做的一切也不会导致这种利益。他们认为，即使在公正的旁观者的眼里，这种考虑也会减弱他们对施恩者所应怀有的感激之情。那个尽力造福于人而未能取得成功的人本身同样不会信赖他想施惠的人的感激之情，也决不会产生在他取得成功的情况下会产生的自己具有有助于别人的优点的感觉。

甚至对那些充分相信自己有能力造福于人的人来说，如果他们的才干和能力的优点为某些偶然事件所妨害而未产生效果，这种优点似乎也多少是不完美的。那个遭到朝廷大臣的妒忌而未能在同祖国的敌人作战中取得巨大胜利的将军，事后一直悔恨战机的丧失。他的悔恨并不只是为了民众，而是痛惜未能完成一个不仅在他看来，而且在其他人看来都将使自己声名增辉的行动。下述想法不能使他满意，同样也不能使别人满意，那就是：计划或谋略全部有赖于他的才能；完成它并不需要具备比设定它所必需的更大的能力；而且只要容许他以各种可能采用的方法来完成它，准许他继续干下去，成功是毫无疑问的。他毕竟未能完成自己的计划和谋略；虽然他或许会因为拟定一个宽仁而又伟大的作战计划而得到各种嘉许，但是他仍想表现完成一个伟大行动时才能实际表现出来的优点。在某个人几乎要把公众所关心的某种事办成功时，削弱他办事的权限被认为是最可恨的不义行为。

我们认为，由于他已经做了那么多的努力，应该就这件事情的完成给他记大功。庞培[1]在卢库卢斯[2]取得胜利时当选为执政官，并把那些应属他人的幸运和勇敢的荣誉集于己身而遭人反对。据说，当卢库卢斯未获准完成那一征服战争的时候，甚至他的朋友也认为他的荣誉似乎是不完美的。卢库卢斯的行动和勇气已把这个战争推进到几乎任何人都能将它结束的地步。如果一个建筑师的设计根本没有付诸实施，或者这些设计被稍许改动以致减损建筑物的效果，他就会感到羞辱。然而，设计完全是建筑师的事。对于行家来说，如同在实际施工中一样，在设计中也充分表现出他的天才。不过即使对最富有才智的人来说，设计也并不给他带来同建成一座辉煌壮丽的建筑物一样的快乐。在这两种情况中，他们都可以表现出同样的鉴赏力和天才。但是，效果却大相径庭：从前者得到的乐趣有时比不上由后者引起的惊奇和赞美。我们相信许多人的才能要高于凯撒和亚历山大；[3]相信他们处于同样的环境中会作出更伟大的行动。然而，我们并不以惊奇和赞美的眼光来看待他们。在所有的时代和国家里，人们都会以这种眼光来看待上述两位英雄，发自内心的冷静的评价可能使我们更加赞赏他们，但是他们却缺少伟大行动的光辉来激起这种赞赏。卓越的品德和才干并不会产生同卓越的业绩一样的效果，即使是对承认这种卓越品德和才干的人也不会产生同样效果。

在忘恩负义的人的眼里，恰如想行善而未成功的人的优点似乎会因失败而缩小一样，企图作恶而未成功的人的缺点同样也会缩小。某种犯罪的图谋，无论被证实得如何清楚，也从来不会像实际犯罪那样受到重判。或许，叛逆罪是唯一的例外。那种罪行直接影响政权本身的存在，当局对它当然要比对其它任何罪行更加小心地加以提防。在处治叛逆罪时，君主所愤恨的是它直接危害他本人；在判处其它罪行时，君主所愤恨的则是它危害别人。在前一种场合，他所发泄的是自己的愤恨；在后一场合，他的愤恨只是由于同情从而体谅自己臣民的愤恨而产生的。因此，在前一场合，由于他是为了自己而处罚罪犯，所以他所作的判决很容易比公正的旁观者所能同意的更为严厉和残忍。这里，在叛逆罪较轻的情况下，他也会发怒，而且像在其它情况下那样，他总是不能等到罪行发生，甚至不能等到作出犯罪尝试就勃然大怒。一次图谋叛逆的商议，甚或只是一种叛逆的企图，只是一次叛逆的谈话，虽然没有采取什么行动，但是在许多国家内都要受到同

犯下实际叛逆罪一样的惩罚。至于只是有所图谋而未予尝试的其它一切罪行，根本不会得到什么惩罚，更谈不上处以重刑。可以这样说，确实没有必要设想犯罪的图谋和犯罪的行为是同样的邪恶行为，因此不应使它们遭到同样的惩罚。也可以这样说，当事态发展到紧要关头时，我们能够做成许多自己感到全然无法完成的事情，甚至能够采取各种措施来完成它们。但是，当叛逆的图谋已经发展到进行最后尝试的程度时，这个理由就不能成立。虽然几乎没有一个国家的法律，会将一个用手枪向他的仇人射击而未击中对方的人判处死刑；根据苏格兰古老的法律，即使那个人击伤了对方，如果后者不在随后一定时期内死亡，前者也不应被判处死刑。可是，人们对这种罪行的愤恨之情是如此强烈，对那个表明自己会犯这种罪行的人的恐惧又是如此之大，以致在所有的国家里只是企图犯这种罪行的人也会被判处死刑。对于企图犯较小罪行的人几乎总是从轻判处，有时根本不加处罚。那个小偷在把手伸进邻人的口袋行窃之前被人当场抓住，对他的惩罚只是使他丢脸。如果他有时间偷走一块手帕，就会被处以死刑。非法侵入他人住宅的人，在邻人的窗前置放梯子、尚未进去就被人发觉，不会被处死。企图强奸妇女的人不会受到像强奸犯那样的惩罚。虽然诱奸妇女要受到严厉的惩罚，但是企图诱奸一个已婚妇女的人却简直不会受到惩罚。我们对只是企图造成危害的人所怀的愤恨，很少会强烈到使我们为使他受到跟实际造成危害的人相同的惩罚而出庭作证。如果他真的做了那件坏事，我们就认为他应该受到那种惩罚。在前一种情况下，我们随着判决而来的高兴减轻了对他的残暴行为的感受；在后一种情况下，我们对有人遭到不幸感到的痛苦增强了对他的残暴行为的感受。但是，在两种情况下，因为他的意图同样是罪恶的，所以他实际存在的缺点无疑是一样的。因此在这一方面，所有人的情感中都存在着一种不规则的东西，并且，我相信，一切最文明的国家的法律同一切最野蛮的国家的法律一样，有一种必然的减刑条例。无论什么地方，文明人自然的愤怒不会因罪行的后果而增强，他们从仁爱出发有意免除或减轻惩罚。相反，当某种行为并未发生实际后果时，野蛮人对它的动机往往不很敏感或追根究底。

那个出于激情或受坏伙伴的影响决意犯罪，或许已为犯某种罪行采取一些措施，但幸运地为某一力所不及的偶然事件阻止的人，如果他良心尚存，就确实会在今后的生活中把这一偶然事件看成是对他自己的一个重大而明显的解救。他会不无感激地想到，神曾经如此仁慈

为怀地将他从正要深陷下去的罪恶之中挽救出来，并使他在有生之年不致满怀恐惧、自责和悔恨。虽然他并未犯罪，但是同样感到内疚，好像他实际上犯下了曾下很大决心去干的那桩罪行。虽然他知道并不是因为自己善良而没有犯罪，但是想到罪行并未发生，这还是给他带来很大的安慰。他仍然认为自己不应该受到多大惩罚，招致多大的愤恨。这种幸运或者减弱了、或者消除了他的一切有罪感。回想起自己曾对这一罪行下了那么大的决心，他感到没有其它结果能比这更使他把免于犯罪看作重大而又不平常的奇迹。因为他仍然想象自己已经免于犯罪，并且抱着那种恐惧心理（处在安全之中的人有时可能抱着这种心理回想起自己曾处于灾难边缘这种危险境地）回顾他那平静的心灵所面临过的危险，一想到这一点，他就胆战心惊。

2.这种命运影响的第二个后果是：当行为者的行为偶然引起我们过分的快乐或痛苦时，除了由行为的动机或感情造成的后果之外，还会增强我们对行为优缺点的感受。但是，那种行为令人愉快或令人不快的结果虽然在行为者的意图中没有值得称赞或责备的东西，或者至少没有达到值得我们加以称赞或责备的程度，它还是经常会给行为者的优缺点投上某种影像。因此，甚至带来坏消息的报信者也会使我们感到不快；相反，我们对带来好消息的人会产生某种感激之情。在一瞬间，我们把这两者看成是我们命运好坏的根源，多少带着这样的眼光来看待他们，仿佛他们真的造成了这一结果，实际上他们只是报告这个结果而已。最早给我们带来愉快消息的人自然成了暂时的感激对象：我们热烈而满怀深情地拥抱他，在感到幸运的瞬间，像得到了某些重大的帮助那样，高兴地给予报答。根据各个朝廷的习惯，带来胜利消息的官员有资格得到引人注目的擢升，因而在外作战的将军总是挑选一个他最中意的人去充当这一美差。相反，最早给我们带来悲伤消息的人正好自然地成了暂时的愤恨对象。我们不可避免地带着烦恼和不安的神情打量他；粗暴无礼和不讲道理的人往往向他发泄他的消息所引起的愤怒。亚美尼亚国王提格兰则砍掉了那个最早向他报告令人生畏的敌人已经逼近消息的人的脑袋。用这种方式来处罚带来坏消息的人，看来是野蛮残忍和毫无人性的；然而，报答带来好消息的人却不会引起我们的不快；我们认为这对于国王的恩典来说是合适的。但是，既然前者没有什么过失，后者也没有什么优点，为什么我们的做法会如此不同呢？这是因为，任何一种理智好像足以使我们允许别

人流露友好仁慈的感情；但是要我们对别人发泄不友好的、狠毒的感情表示同情却需要具有极其坚强的、丰富的理性。

除非那个邪恶和不义的个人意图直接针对它们的合宜对象，虽然我们一般不愿意谅解不友好的、狠毒的感情，主张规定决不应该允许这些感情发泄，但是在某些场合，我们还是会放宽这种严酷的要求。当一个人因疏忽而对别人造成某些无心的损害时，我们通常只要谅解受害者的愤恨，就会赞成他对冒犯者所施加的惩罚，大大超过那个没有因此带来这种不幸后果的冒犯者或许应该得到的惩罚。

有一种程度的疏忽，虽然没有对任何人造成损害，似乎也应该受到某种惩罚。这样，如果某人事先没有警告可能通过的行人，就把一块大石头抛过墙头落在马路上，而自己并不注意那块石头可能落在什么地方，他就无疑应该受到某种惩罚。即使它没有造成什么危害，一个忠于职守的警察也将处罚这种荒唐的行为。那个干出这种坏事的人对别人的幸福和安全表现出一种蛮横无理的轻视态度。他的行为实属对别人的侵害。他肆无忌惮地使旁人面临着一种神志清醒的人所不愿面临的危险，显然，他缺少那种应当正确地对待同伴的意识——这是正义和社会的基础。因此，从法律的角度来说，严重的疏忽和恶毒的图谋几乎相等[(4)]。当这种粗心大意产生某种不幸的后果时，干了这种坏事的人经常要受到惩罚，仿佛他真的有意造成那些后果；他那轻率和无礼地作出的、应该受到某种惩戒的行为，被看成了残暴的、应该严加惩处的行为。因此，如果他由于上述轻率行为而意外地砸死人的话，那么，按照许多国家的法律，特别是苏格兰的古老法律，他就会被处死。虽然这种处置无疑是太严重，但是它并不全然违背我们的天然情感。对不幸的受难者的同情激起了我们对他那愚蠢而缺乏人性的行为的正当的愤怒，可是把只是不当心地把石块丢到马路上且未伤人的人送上断头台，会比任何事情都更加沉重地打击我们天生的公正意识。然而，在这种情况下，他那愚蠢和缺乏人性的行为并未改变；而我们的情感却大不相同。这种不同的考虑会使我们相信，甚至旁观者也会被那种行为的实际后果激起巨大的愤怒。如果我没有弄错的话，在几乎所有的国家的法律中都可以看到对此严加惩处的规定；如前所述，在相反的情况下，按照法律一般可以从宽处罚。

另一种程度的疏忽并不涉及任何非正义的行为。犯这种错误的人待人如待己，他无意伤害别人，也决不对别人的安全和幸福抱无礼的

轻视态度。然而，他的行为不像应有的那样小心和谨慎，由此应该受到一定程度的责备和非难，但不应该受到任何惩罚。但是，如果他的这种疏忽引起了对他人的某种伤害，那么我相信所有国家的法律都要责成他赔偿。虽然这无疑是一种真实的惩罚，但是不会有人想到对他施加死刑；虽然这种惩罚并不是因为他的行为引起了不幸的意外事件而施加的，但是人们的天然情感都赞同这种法律裁决。我们认为，最为合理的是：一个人不应为另一个人的粗心所害；这种疏忽所造成的损害，应该由造成这种损害的人来赔偿。

还有另一种疏忽，它只存在于对我们的行为可能产生的各种后果缺乏使人深为不安的疑虑和谨慎之中。在没有坏结果随之而来时，人们绝不认为缺乏这种高度的谨慎是应该受到责备的，而认为这种品质倒是应该受到谴责的。对什么事情都胆小谨慎从来不被认为是一种美德，而被看成是一种比其它东西更不利于行动和事业的品质。然而，当某人由于缺乏这种过分的小心，碰巧对别人造成损害的时候，法律常常要强制他赔偿损失。例如，根据阿奎利亚[(5)]的法律，因不能驾驭一匹突然受惊的奔马而恰好踩倒了邻居的奴隶的人，必须赔偿损失。当此类偶然事件发生时，我们容易认为他不应该骑这样一匹马，并且认为他试图骑这匹马也是不可原谅的轻率之举。虽然没有这一偶然事故，我们不仅不会作出这样的反应，而且会认为他拒绝骑这匹马是胆怯懦弱的表现，是对某种只是可能发生但毋须多加小心的事情心存疑虑的表现。那个因某一这类意外事件而偶然伤害了别人的人，他自己似乎也感到自己的过失应该受到责罚。他自然地奔向受难者，向他表示自己对所发生的事件的关切，并以各种方式表示谢罪。如果他有理性，就必定想赔偿这个损失，并且尽其所能来缓解受害者的强烈愤怒。他意识到受害者心中容易产生这种愤恨，不道歉、不作赔偿会被认为是一种极为野蛮的行径。然而，为什么要他道歉而其他的人却大可不必呢？既然他同其他一切旁观者一样清白无辜，为什么偏偏要他对别人的不幸负责呢？这件难事确不应该强加于他，甚至公正的旁观者也不会对其它可以认为是不正当的愤恨表示某种宽容。

第三章　论这种情感变化无常的最终原因

行为好坏的结果，对造成这些结果的人和其他人的情感发生的影响就是如此；这样，左右世人的命运就在我们最不愿意让它发生作用的地方施加她的影响，并在某种程度上使人们产生有关自己和别人的品质和行为的情感。人们历来抱怨世人根据结果而不根据动机作出判断，从而基本上对美德失去信心。人们都同意这个普通的格言：由于结果不依行为者而定，所以它不应影响我们对于行为者行为的优点和合宜性的情感。但是，当我们成为特殊的当事人时，在任何一种情况下都会发现自己的情感实际上很难与这一公正的格言相符。任何行为愉快的和不幸的结果不仅会使我们对谨慎的行为给予一种或好或坏的评价，而且几乎总是极其强烈地激起我们的感激或愤恨之情以及对动机的优缺点的感觉。

然而，当造物主在人们心中撒下这种情感变化无常的种子时，像在其它一切场合一样，她似乎已经想到了人类的幸福和完美。如果单单伤人的动机，狠毒的感情便是激起我们愤恨的原因，那么，如果我们怀疑某人有这种动机和感情，即使他没有将其付诸于行动，我们也会感觉到对他的全部愤怒之情。情感、想法和打算都将成为惩罚的对象；而且，如果人类对它们的愤怒达到同对行为的愤怒一样强烈的程度，如果没有产生任何行为的卑鄙想法在世人心中同卑鄙行为一样会唤起复仇之心，那么每个法庭便将成为真正的审理之所。毫无恶意和小心谨慎的行为，也将无安全可言。人们仍然会猜疑它们出自不良的意愿、不良的目的和不良的动机；并且，当它们激起同不良的行为所激起的一样的愤怒时，在不良的意图和不良的行为一样遭人愤恨时，人们同样会面临惩罚和愤恨。因此，造物主把实际犯罪和企图犯罪的行为以及使我们对它产生直觉的恐惧心理的行为，都变成了人们惩罚和愤恨的唯一合宜和赞同的对象。虽然情感、动机和感情来自人们根据冷静的理性而获得全部优点或缺点的行为之中，但是内心的伟大法官还是把它们置于人类的各种法律限制之外，并把它们留给自己那不会误判的法庭来审理。因此，在最初看来是荒唐的和不可解释的人类有关优点或缺点的这个有益而有用的感情变化的基础上产生了有关正义的必要法则，即在这个世界上，人们不应为他们所具有的动机和打算而受到惩罚，而只应为他们的行为而受到惩罚。但是，如果我们仔细观察，就可以看到，每一种人性都同样地证实了造物主的深谋远虑；即使在人们的弱点和愚行方面，我们也会钦佩神的智慧和仁慈。

情感的不规则变化不是完全没有作用的。由于这种变化，帮助别人而未成功的企图中的优点和纯粹良好而又仁慈的意愿中的优点显得并不完美。人是倾向于行动的，并且尽其所能地促进自己和别人所处的外部环境的如下变化，即，它似乎能够最有利于一切人的幸福。他必定不满足于消极的善行，也不把自己想象成人们的朋友，因为他在内心深处更希望有助于世界的繁荣。造物主教导他：为了达到他欲促其实现的目的，可能要全力以赴，除非他实际上达到这些目的，否则自己和别人都不会对他的行为感到十分满意，也都不会对他的行为给予最高度的赞扬。造物主使他明白：赞扬缺乏善行优点的好意，几乎不能激起世人最大的、甚或他自己的最高度的赞扬声。那个除其全部谈吐举止表现出最正直、最高尚和最慷慨的感情以外，没有完成一次重要行为的人，即使他的无用或许只是因为缺少帮助别人的某个机会，也可能没有资格得到很大的报答。我们还可以拒绝给他这种报答而不受谴责。我们还可以问他：你干了些什么呢？你干了些什么实实在在的好事使你有资格获得这么大的回报呢？我们尊敬你，爱戴你；但是并不对你欠下什么。真的去报答具有只是由于缺少助人机会而没有发挥作用的那种潜在美德的人，并给予荣誉和晋升，虽然这在某种意义上可以说是应该的，但不能说一定是合宜的，荣誉和晋升是非凡善行的结果。相反，在没有犯罪的情况下，仅仅因为内心的感情而施加惩罚，这是最粗野和残忍的暴行。如果仁慈的感情在几乎成为罪过之前就付诸行动，那似乎应该得到最高度的赞扬。相反，狠毒的感情化为行动几乎不会过分迟缓或多加考虑。

值得注意的是：对肇事者和受害者来说，无意之中干下的坏事都应被看成是一种不幸。因此，造物主教导人类：要尊重自己同胞的幸福，唯恐自己会做出任何可能伤害他们的事情，哪怕这是无意的；如果他无意中不幸地给自己的同胞带来了灾难，他就会担心自己所感到的那种强烈愤恨会冲自己突然爆发出来。在古代未开化的人的家教中，献奉给某神的圣地，只是在一些庄重和必要的场合才准予踩踏，而且，即使出于无知而违反上述规定的人，从践踏圣地时起就成了一个赎罪者，在他完成合适的赎罪行为之前，他将遭到执行这一规定的法力无边而肉眼看不见的神的报复。所以，为了每个清白无辜者的幸运，可以借助于造物主的智慧，同样地划出神圣的供祭神用的圣地，并用树篱围起来防止人们接近。这样，在没有索取同这个无意违反者的地位相应的补偿和赎罪物的情况下，也不会发生任意践踏的现象，

也不会发生任何出于无知而不是出于本意的违反规定的现象。富于人性的人在无可责备的疏忽中意外地造成了别人的死亡，虽然没有犯罪，他还是感到自己是一个赎罪者。在一生中，他把这一事故看成是可能落到自己身上的最大不幸。如果受害者的家境贫困而他自己尚过得去，他就会立即把赡养受害者家属的责任承担起来，并认为他们无需什么优点就有资格得到一切恩惠和良好的待遇。如果受害者的家境尚可，他就会以各种认过之举，以各种悲伤的表示，以为他们做自己所能想到的或他们所接受的各种好事，来补偿他所造成的损失并尽可能地安抚那些家属。对因他的过错而产生的愤恨之情来说，这种过错虽然是偶然的，然而是巨大的；这种愤恨或许是自然的，却无疑是极不公正的。

某个清白无辜者由于某一偶然事件造成了一些过失，如果这是他自觉地和有意地造成的，他就会公正地受到最严厉的指责。此人所感到的痛苦曾引出古代和当代戏剧中最精采和最吸引人的几幕。正是这种虚构的罪行场面——如果我可以这样称呼的话——构成了希腊戏剧中的俄狄浦斯和裘卡斯塔的全部不幸，构成了英国戏剧中的蒙尼米亚和伊莎贝拉的全部不幸。虽然他们之中没有人犯下极轻微的罪行，却成了最大的赎罪者。

然而，尽管这一切看来是情感的不规则变化，但是如果一个人不幸地犯下了那些他无意犯的罪行，或未能成功地实现他有意做的好事，造物主也不会让他的清白无辜得不到一点安慰，也不会让他的美德全然得不到什么报答。那时，他会求助于那正确而又公平的格言，即：那些不依我们的行为而定的结果，不应减少我们该得到的尊敬。他唤起心中全部的高尚感情和坚定意志，尽量注意自己不要以现在的面貌而以应有的样子出现在人们的眼前，他要人们看到他那慷慨的意愿最后得到成功，即使人们的感情都很正直和公正，甚或同自己全然一致。一部分很正直和富于人性的人，完全赞成他如是按自己的观点来激励自己所作的努力。他们以心灵中的全部高尚而又伟大的情感去矫正自己心中的人性的不规则变化，并努力以相同的眼光来看待自己那没有获得成功的高尚行为，即使在没有作出任何这样大的努力的情况下获得成功，他们也会自然而然地倾向于用这种眼光来思考问题。

【注释】

(1) 庞培（公元前106—公元前48），古罗马著名的军事统帅和执政官。

(2) 卢库卢斯（约公元前110—公元前57），罗马执政官和将军，拥有很多财富。

(3) 亚历山大（公元前356—公元前323），古代马其顿的国王、杰出的军事家和政治家。

(4) Lata，culpaprope dolum est（诡诈近似严重过失）。

(5) 阿奎利亚，古罗马城市，公元452年为阿提拉所攻破。

第三卷
论我们评判自己的情感和行为的基础，兼论责任感

（本卷只有一篇）

第一章　论自我赞同和不赞同的原则

我在本书的前两卷着重考察了我们评判他人感情和行为的起点和基础。现在，我要较详细地考察我们评判自己的感情和行为的起点。

我们据以自然地赞同或不赞同自己行为的原则，似乎同据以判断他人行为的原则完全相同。当我们设身处地为他人着想时，根据能否充分同情导致他人行为的情感和动机来决定是否赞同这种行为。同样，当我们以他人的立场来看待自己的行为时，也是根据能否充分理解和同情影响自己行为的情感和动机来决定是否赞同这种行为。可以说，如果我们不离开自己的地位，并以一定的距离来看待自己的情感和动机，就决不可能对它们作出全面的评述，也决不可能对它们作出任何判断。而我们只有通过努力以他人的眼光来看待自己的情感和动机，或像他人可能持有的看法那样来看待它们，才能做到这一点。因此，无论我们对它们会作出什么判断，都必然会，或者在一定的条件下会、或者我们设想应该会同他人的判断具有某种内在联系。我们努力像我们推测其他任何公正而无偏见的旁观者可能做的那样来考察自己的行为。如果我们设身处地地考虑问题，因而完全理解影响自己行为的所有激情和动机，我们就会因为对想象中的公正的法官的赞成抱有同感而对自己的行为表示赞同。如果不是这样，我们就会体谅他的不满，并且责备这种行为。

如果一个人有可能在同任何人都没有交往的情况下，在某个与世隔绝的地方长大成人，那么，正如他不可能想到自己面貌的美或丑一样，也不可能想到自己的品质，不可能想到自己情感和行为的合宜性或缺点，也不可能想到自己心灵的美或丑。所有这些都是他不能轻易弄清楚的，他自然也不会注意到它们，并且，他也不具有能使这些对象展现在自己眼前的镜子。一旦把这个人带入社会，他就立即得到了在此以前缺少的镜子。这面镜子存在于同他相处的那些人的表情和行为之中，当他们理解或不赞同他的情感时，总会有所表示；并且他正是在这里第一次看到自己感情的合宜和不合宜，看到自己心灵的美和丑。对一个刚来到人间就同社会隔绝的人来说，引起他的强烈感情的对象，使他欢乐或伤害他的外界事物，都会占据他的全部注意力。那

些对象所激起的感情本身，愿望或嫌恶，快乐或悲伤，虽然都是直接呈现在他面前的东西，但是历来很少能够成为他思索的对象。对它们的看法决不会使他感到如此大的兴趣，以致引起他的专心思考。虽然对那些强烈感情的原因的思考时常会激起他的快乐和悲伤，但对自己快乐的思考决不会在他身上激起新的快乐，对自己悲伤的思考也决不会在他身上激起新的悲伤。把他带入社会，他的所有激情立即会引起新的激情。他将看到人们赞成什么，讨厌什么。在前一场合，他将受到鼓舞，在后一场合，他将感到沮丧。他的愿望和嫌恶，他的快乐和悲伤，现在常常会引起新的愿望和嫌恶，新的快乐和悲伤；因此，现在这些感情将使他深感兴趣，并且时常引起他最为专心的思考。

我们对自身美丑的最初想法是由别人的、而不是由自己的身形和外表引起的。然而，我们很快就会知道别人对我们所作的同样的评论。如果他们赞许我们的体态，我们就感到高兴；如果他们对此似乎有些厌恶，我们就感到恼怒。我们渴望知道自己的外貌会得到他们何种程度的非难或赞许。我们通过照镜子或者用诸如此类的方法，尽可能地努力隔开一段距离以他人的眼光来看待自己，逐一地审察自己的肢体。经过这样的审察，如果我们对自己的外貌感到满意，我们就会很平静地忍受别人最为不利的评判。反之，如果我们感到自己成了自然的厌恶对象，那么，他们的每一个不赞许的表现都会使我们感到极度的羞辱。一个外貌还算英俊的人，也许会允许你就他个人某一微小的缺陷同他开玩笑；但是，对一个真正丑陋的人来说，通常是无法忍受这类玩笑的。不管怎样，很明显，我们只是因为自己的美和丑对他人的影响才对此感到焦虑不安。如果我们同社会没有联系，就完全不会对此表示关心。

同样，我们最初的一些道德评论是针对别人的品质和行为的；并且，我们极其急切地观察这各种评论会给自己带来什么样的影响。但是我们不久就认识到，别人对我们同样是直言不讳的。我们渴望知道自己会得到他们何种程度的责难或称许，以及是否一定要对他们表现出他们向我们指出的令人愉快或令人不快的那种样子。为此，我们通过考虑如果处于他们的境地，他们会对我们表现出什么样子，来着手审察自己的感情和行为，并且考虑自己的这些感情和行为在他们面前会是什么样子。我们假定自己是自己行为的旁观者，并且用这种眼光来尽力想象这种行为会对我们产生什么影响。在某种程度上，这是我

们能用别人的眼光来检查自己行为合宜性的唯一的镜子。如果在这种检查中它使我们感到高兴，我们就比较满意。我们可能对赞扬声满不在乎，并在某种程度上轻视世人的指责；无论受到怎样的误解或歪曲，我们都有把握成为自然和合宜的称赞对象。反之，如果我们感到自己的行为有问题，就经常会为此更加渴望获得别人的赞扬，如果我们如人所说并非声名狼藉，那么，别人的指责就会使我们迷惑不解，倍受折磨。

显然，当我努力考察自己的行为时，当我努力对自己的行为作出判断并对此表示赞许或谴责时，在一切此类场合，我仿佛把自己分成两个人：一个我是审察者和评判者，扮演和另一个我不同的角色；另一个我是被审察和被评判的行为者。第一个我是个旁观者，当以那个特殊的观点观察自己的行为时，尽力通过设身处地地设想并考虑它在我们面前会如何表现来理解有关自己行为的情感。第二个我是行为者，恰当地说是我自己，对其行为我将以旁观者的身份作出某种评论。前者是评判者，后者是被评判者。不过，正如原因和结果不可能相同一样，评判者和被评判者也不可能全然相同。

和蔼可亲和值得赞扬的，即值得热爱和回报的，都是美德的高贵品质，而令人讨厌和可加惩罚的却是邪恶的品质。但是，所有这些品质都会直接涉及别人的感情。据说，美德之所以是和蔼可亲和值得赞扬的品质，不是因为它是自我热爱和感激的对象，而是因为它在别人心中激起了那些感情。美德是这种令人愉快的尊敬对象的意识，成为必然随之而来的那种精神上的安宁和自我满足的根源，正如猜疑相反会引起令人痛苦的不道德行为一样。被人敬爱和知道自己值得别人敬爱是我们多么巨大的幸福啊。被人憎恨和知道自己应该被人憎恨又是我们多么巨大的不幸啊。

第二章　论对赞扬和值得赞扬的喜爱；兼论对责备和该受责备的畏惧

人不仅生来就希望被人热爱，而且希望成为可爱的人；或者说，希望成为自然而又合宜的热爱对象。他不仅生来就害怕被人憎恨，而且害怕成为可恨的人，或者说，害怕成为自然而又合宜的憎恨对象。他不仅希望被人赞扬，而且希望成为值得赞扬的人，或者说，希望成为那种虽然没有受到人们的赞扬但确实是自然而又合宜的赞扬对象。他不仅害怕被人责备，而且害怕成为该受责备的人，或者说，害怕成为那种虽然没有受到人们的责备但确实是自然而又合宜的责备对象。

对值得赞扬的喜爱并不完全来自对赞扬的喜爱。虽然那两个原则彼此相似，虽然它们互有联系并且常常混同一体，但是，在许多方面，又互有区别和各自独立。

我们对其品质和行为为自己所赞成的那些人所自然怀有的热爱和钦佩之情，必然促使我们希望自己成为相同的令人愉快的感情的对象，并且希望自己成为如同最受我们热爱和钦佩的那些人一样可亲而又可敬的人。好胜心，即认为自己应该胜过别人的急切愿望，发端于我们对别人优点的钦佩之中。我们也不可能满足于仅仅得到别人的钦佩，因为别人也因此得到钦佩。至少我们必定相信自己是值得赞扬的，因为别人也因此而值得赞扬。但是，为了获得这种满足，我们必须成为自己品质和行为的公正的旁观者。我们必须努力用别人的眼光来看待自己的品质和行为，或者说像别人那样看待它们。经过这样的观察，如果它们像我们所希望的那样，我们就感到愉快和满足。但是，如果我们发现别人——他们用我们仅在想象中曾努力用以观察自己品质和行为的那种眼光来观察它们——以与我们曾经用过的完全相同的眼光来察看它们时，就会大大地坚定这种愉快和满足之情。他们的赞成必然坚定我们的自我赞成。他们的赞扬必然加强我们对自己值得赞扬的感觉。在这种情况下，对值得赞扬的喜爱非但不完全来自对赞扬的喜爱，而且至少在很大程度上对赞扬的喜爱似乎是来自对值得赞扬的喜爱。

当最真诚的赞扬不能被看作某种值得赞扬的证明时，它几乎不可能带来多大的快乐。由于不明真相或误解，以这种或那种方式落在我们头上的尊敬和钦佩决不是充分的。如果我们意识到自己并非如此惹人喜欢，如果真相大白而人们带着截然不同的感情来看待我们，我们的满足之情就绝不是完美的。那个既不是为了我们并未实施的行为，也不是为了毫不影响我们行为的动机而称赞我们的人，不是在称赞我们，而是在称赞别人。我们不可能对他的称赞感到丝毫的满意。对我们来说，这些称赞会比任何责难更使我们感到耻辱，它会不断地使我们想起各种最使人谦逊的反省，这种反省是我们应该具有的，但又是我们所缺少的。可以想象，一个涂脂抹粉的女人只能从对她的肤色的赞美中得到一点虚荣之感。我们认为这些赞美更应使她想起自己真正的肤色所会引起的感情，并且通过比较使她深感羞辱。对这种没有根据的称赞感到高兴，是一种最为浅薄轻率和虚弱的证明。这正是宜于称作虚荣心的东西，也正是那些极其荒唐和卑劣的，装模作样和低劣欺骗的恶习的基础；如果经验没有使我们认识到他们是如何粗俗低劣，人们就可以想象最起码的粗俗低劣感也会把我们从愚蠢之中挽救出来。愚蠢的说谎者，竭力通过叙述那根本不存在的冒险事迹来激起同伴的钦佩；妄自尊大的花花公子，摆出一副自己也明知配不上的显赫和高贵的架子；毫无疑问，他们都是为妄想得到的赞扬所陶醉的人。然而，他们的虚荣心来自如此粗俗的一种想象的幻觉，以致难以设想任何一个有理性的人会受这种幻觉的欺骗。如果他们置身于自己以为曾受自己欺骗的那些人的地位，就会对自己所受到的最高度赞美感到震惊。他们不是用自己知道应该在同伴面前表露的那种眼光，而是用自己以为同伴们实际上会用来看待他们的那种眼光来看待自己。但是，他们浅薄的弱点和轻浮的愚蠢总是妨碍他们内省自己，或者妨碍他们用那种可卑的观点来观察自己；如果真相的确会暴露，用这种观点，他们自己的意识必定会告诉他们自己将暴露在人们的面前。

由于不知真情和无缘无故的赞扬不可能激起实在的快乐，也不可能产生任何经得起真正考验的满足之情，所以，相反地，常常使我们得到真正安慰的想法是：虽然我们实际上没有得到赞扬，但是我们的行为应该得到称赞，它们在各方面都符合那些尺寸和标准，以此衡量，它们通常也必然会获得称赞和赞同。我们不仅为赞扬而感到高兴，而且为做下了值得称赞的事情而感到快乐。虽然我们实际上没有得到任何赞同，但是想到自己已成为自然的赞同对象，还是感到愉

快。与我们共处的人们没有责备我们，但是我们反省到自己应该受到他们公正的责备，还是感到羞辱。那个意识到自己准确地看到那些行为——经验告诉他这是普遍令人愉快的行为——的分寸的人，满意地深思自己行为的合宜性。当他用公正的旁观者的眼光来看待这些行为时，他完全理解影响这些行为的全部动机。他带着愉快和赞同的心情从各方面回顾这些行为，虽然人们从来不了解他做了些什么，但是他并不是根据人们对他的实际看法，而是根据人们如果更加充分地知道他的作为就有可能产生的看法来看待自己。在这种情况下，他期待着将会落在自己身上的称许和赞美，并带着相同的感情称许和赞美自己。这些感情的确没有实际发生，但只是因为大家不知真情而没有发生。他知道，这些感情是这类行为自然而又正常的结果，他的想象把它们同这类行为紧密地联系在一起，并已习惯地把它们看成是这类行为所导致的某种自然而又合宜的感情。人们自愿地抛弃生命去追求他们死后不再能享受的某种声誉。此时他们在想象中预料那种声誉将会落在自己的身上。他们永远不会听到的赞许不绝于耳，他们永远不会感受到的赞美萦回心际，消除了他们心中一切极其强烈的恐惧，并且情不自禁地做出各种几乎超越人类本性的行为。但是就实际情况而言，在那种我们不再能享有时才得到的赞同和那个我们确实没有得到的——但如世人有可能被迫恰当地弄明白我们行为的真实情况，就会给予我们——赞同之间，确实没有多大的区别。如果前者常常产生如此强烈的影响，我们就不会对后者总是受到高度的重视感到奇怪。

造物主，当她为社会造人时，就赋予人以某种使其同胞愉快和某种厌于触犯其同胞的原始感情。她教导人在被同胞们赞扬时感到愉快而在被同胞们反对时感到痛苦。她由此而把同胞们的赞同变成对人来说是最令人满意和愉快的事，并把同胞们的不赞同变成最令人羞辱和不满的事。

但是，单凭这种对于同胞们的赞同所抱的愿望和对他们的不赞同所感到的厌恶，并不会使人适应他所处的社会。于是，造物主不仅赋予他某种被人赞同的愿望，而且赋予他某种应该成为被人赞同对象的愿望，或者说，成为别人看来他应当自我赞同的对象。前一种愿望，只能够使他希望从表面上去适合社会；后一种愿望，对于使他渴望真正地适合社会来说是必不可少的。前一种愿望，只能够使他假仁假义和隐瞒罪恶；后一种愿望，对于唤起他真正地热爱美德和痛恨罪恶来

说是必不可少的。在每一个健全的心灵中，这第二个愿望似乎是两者之中最强烈的一种。只有最为软弱和最为浅薄的人才会对那种他自己也知道完全不该得到的称赞感到非常高兴。弱者有时会对此感到愉快，但是一个明智的人却会在各种场合抵制它。虽然智者在自知不值得赞扬的场合很少会对此感到愉快，但是他在做自知值得赞扬的事时常常感到极大的愉快，尽管他同样深知自己不可能得到什么赞扬。对他来说，在不该得到赞同的场合获得人们的赞同，从来不是重要的目的；在确实应该得到赞同的场合获得人们的赞同，有时可能是不太重要的目的。而成为那种值得赞同的对象，则肯定始终是他的最大目的。

在不应得到赞扬的场合渴望甚至接受赞扬，只能是最卑劣的虚荣心作祟的结果。在确实应该得到赞扬的场合渴望得到它，不过是渴望某种最起码的应当给予我们的公正待遇。完全为了这一缘故热爱正当的声誉和真正的光荣，而不是着眼于从中可能得到的任何好处，也并不是智者不值得去做的事。然而，他有时忽略甚至鄙视这一切，并且他在对自己一举一动的全部合宜性有充分把握之前，决不会轻易地这样做。在这种场合，他的自我赞同无须由别人的赞同来证实。这种自我赞同，如果不是他唯一的，至少也是他主要的目的，即他能够或者应当追求的目的。对这个目的的喜爱就是对美德的喜爱。

如同我们对一些品质所自然怀有的喜爱和赞美使我们愿把自己变成这种令人愉快的感情的合宜对象一样，我们对另一些品质所自然怀有的憎恨和轻视或许会使我们更加强烈地害怕想到自己在任何方面会具有类似的品质。在这种情况下，害怕被人憎恨、被人轻视的想法也不像自己可恨、可鄙的想法那样强烈。即使得到极为可靠的保证说那些憎恨和轻视的感情实际上不会对我们发泄，我们对所作所为可能把自己变成同胞们憎恨和轻视的正确和合宜对象的想法也感到害怕。虽然那个违反了所有那些行为准则的人——这些行为准则只会把他变成受人欢迎的人——得到了极为可靠的保证说他的所作所为永远不会被人察觉，那也是全然无效的。当他回顾自己的行为时，当他用公正的旁观者的眼光来观察自己的行为时，他发现自己不会谅解任何影响这种行为的动机。想到自己的行为，他就感到惭愧和惶恐。如果他的行为普遍为人知晓，他必然会感到自己行将蒙受的极度羞耻。在这种情况下，他在想象中预料到自己无法避免的蔑视和嘲弄，除非周围的人

对此全然无知。如果周围的人确实曾经对他发泄过这种感情，那么，他仍会感到自己是这些感情作用的自然对象，并在一想到自己可能为此而受折磨时仍会不寒而慄。但是，如果犯下的罪行不仅是某种只招致非议的不合宜行为，而且是某种激起憎恶和愤恨的巨大罪行的话，那么，只要他理智尚存，他一想到自己的行为就决不可能不感到恐怖和悔恨的一切极度痛苦；虽然人们可能对他保证说没有人会知道他的罪行，甚至自己也深信造物主不会对此给予报复，但是他仍然充分感觉到这些使自己抱恨终生的恐怖和悔恨之情，仍然可能把自己看成是所有同胞憎恨和愤怒的自然对象；如果他的心尚未因惯常犯罪而变得冷漠无情的话，那么，在令人惊骇的真相被人知晓之后，更不能毫无畏惧和惊恐地想到人们看待他时所持的态度以及他们的脸色、目光所表达的感情。一个良心深为不安的人所感受到的这种自然的极度痛苦，像魔鬼或复仇女神那样，在这个自知有罪者的一生中纠缠不已，不给他以平静和安宁，经常使他陷入绝望颓废和心烦意乱之中，隐匿罪行的自信心不可能使他摆脱它们，反宗教的原则也不可能完全使他从这中间解脱出来，只有各阶层中最卑鄙和最恶劣的人，对荣誉和臭名，罪行和美德全然无动于衷的人，才能免受它们的折磨。其品质令人极度憎恶的人们，在干下最可怕的罪行之后，曾经厚着脸皮采取措施去解脱自己的罪行嫌疑，有时也会迫于对自己处境的恐惧而主动地揭发人类不可能洞察发现的事情。由于知道自己的罪行，由于为他们所冒犯的同胞的愤恨所慑服，并且由于饱尝那种他们自己也意识到是罪有应得的报复，所以，如果有可能平静地死去，并得到全体同胞的宽恕的话，那么他们就希望，至少是在自己的想象中以死来平息人们自然产生的愤恨之情；希望由此能使别人认为自己是不该那么憎恶和愤恨的人；希望这会在一定程度上赎回自己的罪行，并把自己变成令人同情而不是令人害怕的对象。同他们在揭发自己罪行前的想法相比，上述这些想法似乎也是合适的。

在这种情况下，甚至性格不特别脆弱、不很多愁善感的人们，其对于该受责备的恐惧似乎也完全会压倒对于责备的恐惧。为了减轻这种恐惧，为了在一定程度上抚慰自己良心的责备，他们心甘情愿地接受自己也知道是罪有应得的指责和惩罚，除非他们可以轻易地避免这种指责和惩罚。

只有最轻浮和浅薄的人才会因那种自己也知道不应得到的赞扬而异常高兴。然而，即使对意志异常坚定的人来说，不应有的指责也经常会使他们深感屈辱。的确，他们容易学会鄙视那些经常在社会上流传的胡言乱语。这些传闻由于本身的荒唐和虚假肯定会在数周或数天之内消声匿迹。但是，一个清白无辜的人，虽则他的意志异常坚定，仍然不仅常常对犯有某种不实之罪的重大诋毁感到震惊，而且也常常对此深感屈辱，在这种诋毁不幸地同一些似乎能引为佐证的事情一起发生的时候更是如此。他屈辱地发现人们都如此藐视他的品质以致猜想他有可能犯有上述罪行。虽然他很清楚地知道自己是清白无辜的，但是上述诋毁看来还是常常在他的品质上投下了一层不光彩和不名誉的阴影，甚至在他自己的想象中也是如此。他对如此严重的一种伤害行为——不管怎样，它也许常常不宜、有时甚至不可能予以报复——产生的正当义愤，就其本身来说也是一种非常痛苦的感觉。人们的心情再也没有什么比这种不能平息的强烈愤恨更为痛苦的了。一个清白无辜的人，由于被人诋毁犯有某种不名誉的或令人憎恶的罪行而被送上绞刑台，遭受了对无辜者来说可能是最大的不幸。在这种情况下，他内心的痛苦常常要大于确实犯了同样罪行的人所感受到的痛苦。正如恶贼和拦路强盗一样，恣意犯罪的人往往很少意识到自己行为的恶劣，因而总不后悔。他们总是惯于把上绞刑架看成是一种有极大可能落在自己身上的命运，并不为这种惩罚的公正与否而感到苦恼。因此，当这种命运确实落在他们身上时，他们仅仅认为自己同一些同伙一样不太幸运，只好听天由命，除了由于害怕死亡而产生的不安之外，没有其它什么不安；我们经常看到，甚至这种卑微的可怜虫也能轻而易举地全然战胜这种恐惧。相反，清白无辜的人，对落在自己身上的不公正的惩罚感到愤怒而引起的痛苦，远远超过那种恐惧可能引起的不安。一想到这种惩罚可能给他身后带来的臭名声，就极为惊恐，他怀着极大的痛苦预见到：今后他最亲密的朋友和亲戚们将不是沉痛和满怀深情地回忆他，而会怀着羞愧甚至恐惧之情来回想他那想象上的可耻行为。死亡的阴影似乎以一种比平常更加黑暗和令人窒息的阴郁来靠拢他。为了人类的安宁，人们希望在任何国家里很少发生这种不幸的事情；但是在所有的国家里，它们时有发生，即使在正义通常占支配地位的那些地方也是如此。不幸的卡拉斯，是一个不同寻常的坚贞不屈的人（他是完全无辜的，由于被怀疑为杀害了他的儿子，在图卢兹被处车刑后烧死），他在生命的最后时刻祈求免除的，

似乎主要不是残酷的刑罚，而是上述罪名损害他死后的名声给他带来的耻辱。在他被处车刑，正要投进火堆的时候，参加处刑的僧侣劝他为已宣判的罪行向神忏悔，卡拉斯这样回答：神父，您能使您自己相信我有罪吗？

对于陷入这种不幸境地的人来说，那种局限于现世的粗陋人生观或许不能给予多少安慰。他们不再能做什么事情，使生或死变得高尚可敬。他们已被宣判死刑并永远留下不好的名声。只有宗教才能给予他们某种有效的安慰。只有宗教才能告诉他们，在洞察一切的上天赞同其行为时，人们对它所能抱有的想法是无关紧要的。只有宗教才能向他们展示一个世界——一个比眼前这个世界更为光明、更富有人性和更为公正的世界——的景象，那里，在适当的时候会宣布他们是清白无辜的，他们的美德最终会得到报答；而只有能使洋洋得意的罪人感到胆战心惊的上述伟大法则，才能对蒙受耻辱和侮辱的清白无辜者给予唯一有效的安慰。

一个敏感的人并不因为实际犯下的真正罪行而受到伤害，而是因为非正义的诋毁而受到伤害。这种情况既发生在罪行较小之时，也发生在罪行较大之时。一个风流女子对社会上流传的有关她的行为的颇有根据的猜测甚至会报以一笑。同样一种没有根据的猜测，对一个清白的处女来说却是一种道德上的伤害。我认为，可以把这种情况规定为一种普遍的法则：蓄意犯某种可耻罪行的人，很少会感到这种罪行很不光彩，而惯于犯这种罪行的人，却几乎不会有任何可耻的感觉。

既然每个人、甚至理解力一般的人都毫不犹豫地鄙视不该得到的称赞，那么，不应有的指责何以常常能使非常明智和富有判断力的人蒙受如此重大的屈辱呢？对这种情况的产生或许应该作些考察。

我曾说过，在几乎所有的情况下，痛苦同与之相反和相应的快乐相比，是一种更加具有刺激性的感觉。同后者总是把我们的感觉提高到高于通常的或所谓自然的幸福状态相比，前者几乎总是把它压低到大大低于这种状态。一个敏感的人更容易因受到正义的指责而感到羞辱，而从来不因受到公正的赞美而感到得意。一个明智的人在一切场合都蔑视不该得到的称赞；但是，他常常深切地感到不应有的指责的非正义性。由于为自己未曾做过的事也受到称赞所折磨，由于僭取某种并不属于他的优点，他感到自己是一个问心有愧的卑鄙的撒谎者，

不应该受到出于误解而赞扬他的那些人的赞美，而应该受到他们的鄙视。或许，发现许多人认为自己有可能去做那未曾做过的事情，会给他带来某种有充分根据的快乐。但是，虽然他会对朋友们良好的评价表示感激，他还是会认为，自己如不马上消除朋友们的误解，就是一个极为低劣的罪人。当他意识到别人如果知道真相就可能用一种不同的眼光来看待他时，再用他们实际上用来看待自己的眼光来看待自己，并不会给他带来多少快乐。然而，一个意志薄弱的人经常因为用那种不老实和虚妄的眼光来看待自己而感到十分高兴。他僭取人们说是自己作出的每一个值得称赞的行为中的优点，并且吹嘘自己具有从未有人把它们归于他的许多优点。他假装做过自己从未做过的事情，假装写过别人写过的东西，假装发明了别人所发明的东西；从而导致了剽窃和卑劣说谎者的一切可耻的邪恶。但是，虽然一个具有一般良好意识的人不可能从自己从未做过的、值得称赞的行为错归于己之中获得极大快乐，而一个明智的人却会因为他从未犯下的某种罪行错归于己而感到巨大的痛苦。在这种情况下，造物主不仅使痛苦变得比同他相反而相应的快乐更富有刺激性，而且还使它超过了原有的程度。某种自我克制马上使人不再追求荒唐可笑的享受；但它并不总是使人摆脱痛苦。当他否认错归于己的优点时，没有人怀疑他的诚实。当他否认自己被指控犯有的罪行时，他的诚实有可能受到怀疑。他立刻被这种虚妄的诋毁激怒，并且痛心地看到人们相信这种诋毁。他感到他的品质并不足以保护自己不受诋毁。他感到自己的同胞完全不是用他渴望他们用来观察他的那种眼光来看待自己，反而认为他有可能犯有被指控的那种罪行。他完全知道自己是无罪的。他完全知道自己的所作所为；但是，或许几乎没有人能够完全知道他自己可能做什么。他那特有的心情可能或不可能容许做的事情，或许是那或多或少被人怀疑的事情。朋友们和邻人们的信任以及良好的评价，比任何东西都更加有助于减轻他由于这种令人极不愉快的怀疑而感受到的痛苦；他们的不信任和令人不快的评价则比任何东西都更加容易增加这种痛苦。他可能十分自信地认为他们那令人不快的判断是错误的，但是这种自信很少大到足以阻止那种判断给自己留下印象；总之，他越是敏感，越是细心，越是有能力，这种印象就很可能越是深刻。

应当说，在所有的场合，别人和我们自己的感情和判断是否一致对我们有多大的重要性，恰好同我们对自己感情的合宜性和判断的正确性不能断定的程度有多大比例。

有时，一个敏感的人可能对他会过多地放纵可以称为高尚情感的感情，或者对因自己或他的朋友受到伤害而产生的义愤过于强烈而深感不安。他生恐自己会因情绪过分激动而一味感情用事，或主持正义而给其他一些人造成真正的伤害；那些人虽然不是清白无辜的，但也许并不全然是像他最初了解的那样的罪人。在这种情况下，他人的看法对他来说极为重要。他们的赞同是最有效的安慰；他们的不赞同则可能成为注入他那不安心理的最苦、最剧烈的毒药。如果他对自己行为的每一方面都感到充分满意，别人的判断对他来说就常常是不太重要的了。

有一些非常高尚和美好的艺术，只有运用某种精确的鉴赏力才能确定其杰出程度，然而，在某种程度上，鉴赏的结果似乎总是不一致。另外有些艺术，其成就既经得起充分论证，又经得起令人满意的检验。在上述不同艺术精品候选者中，前者比后者更加渴望得到公众的评价。

诗歌的优美是一个有关精细鉴赏力的问题。一个年青的初学者几乎不可能确定自己的诗歌是否优美，因此，再也没有什么比得到朋友和公众的好评更能使他喜气洋洋；再也没有什么比相反的评价更能使他深感羞辱。前者确定了他急于获得的对自己诗歌的好评，后者动摇了这种好评。经验和成就也许会适时地给他对自己的判断增加一点信心。然而，他老是容易为公众作出相反的判断而感到极度的羞辱。拉辛对自己的《费得尔》——一部最好的悲剧，或许已译成各国文字——获得不大的成功深为不满，因而他虽然风华正茂，写作技能处于顶峰，也决意不再写作任何剧本。这位伟大的诗人经常告诉他的孩子：毫不足取和极不恰当的批评给他带来的痛苦，往往超过最高度的和最正确的赞颂给他带来的快乐。众所周知，伏尔泰对同样极轻微的指责极为敏感。蒲柏先生的《邓西阿德》如同一切最优美和最和谐的英国诗篇一样，是不朽的著作，却为最低劣和最卑鄙的作家们的批评所伤害。据说格雷（他兼有弥尔顿的壮丽和蒲柏的优美和谐，同他们相比，除了写作再多一点之外，并没有什么使他不配成为第一流的英国诗人）由于自己最好的两首颂诗被人拙劣和不恰当地模仿而受到很大的伤害，因而此后不想再写重大的作品。那些自夸善于写作散文的文人，其敏感性有点儿接近于诗人。

相反，数学家对自己的发现的真实性和重要性充满自信，因此对于人们怎样对待自己毫不介意。我有幸接触到的两位最伟大的数学家，而且接照我的主观看法也是当代最伟大的两位数学家，即格拉斯哥大学的罗伯特·西姆森博士和爱丁堡大学的马修·斯图尔特博士，从来没有因为无知的人们忽视他们的某些最有价值的著作而感到过丝毫不安。有人告诉我，艾萨克·牛顿爵士的伟大著作《自然哲学的数学原理》被公众冷落了好几年。也许那个伟人的平静从未因之受到片刻的搅扰。自然哲学家们，就其不受公众评价的制约来说，同数学家相近；就其对自己发现和观察所得知识的优点的判断来说，具有其程度同数学家相等的自信和泰然自若。

或许，各类不同文人的道德品行，有时多少受他们与公众的这种大不相同的关系的影响。

数学家和自然哲学家们由于不受公众评价的制约，很少受到要维护自己声誉和贬低对方声誉的诱惑而组成派别和团体。他们通常是态度亲切举止坦率的人，他们相互之间和睦相处，彼此维护对方的声誉，不会为了获得公众的赞扬而参与阴谋诡计，他们在自己的著作得到赞同时会感到高兴，受到冷遇时也不会很恼火或非常愤怒。

对诗人或那些自夸自己作品优秀的人来说，情况总是与此相异。他们非常容易分成各种文人派别；每个团体往往公开地和几乎总是隐秘地把别人当作不共戴天的仇敌，并运用各种卑劣的诡计和圈套以抢先获得公众对自己成员作品的好评，攻击仇敌和对手的那些作品。在法国，德彼雷奥斯和拉辛并不认为起先为了贬低基诺和佩罗[(1)]的声誉，后来为了贬低丰特奈尔和拉莫特的声誉，而充当某一文学团体的领袖，甚至以一种极为无礼的方式对待善良的拉封丹，会有失自己的身分。在英国，和蔼可亲的艾迪生[(2)]先生并不认为为了贬低蒲柏先生与日俱增的声誉而充当某一小文学团体的领袖，会同自己高尚和谦虚的品质不相称。丰特奈尔先生在撰写科学院——一个数学家和自然哲学家的团体——成员的生活和为人时，经常有机会颂扬他们亲切朴实的风度；他认为，这在数学家和物理学家中间是如此普遍，以致成为整个文人阶层，而不是任何个人的特有的品质。达朗贝先生在撰写法兰西学会——一个诗人和优秀作家们的团体——的成员，或者人们认为是该团体成员的那些人的生活和为人时，似乎并不是经常有这种机

会去作这一类评论，甚至找不到任何借口来把这种和蔼可亲的品质说成是他所称颂的这帮文人特有的品质。

对自己的优点难以确定，以及期望它得到好评，自然足以使我们渴望了解别人对我们优点的评价；当别人的评价良好时，我们的精神就比平时更为振奋；当别人的评价不好时，我们的精神就比平时更为沮丧；但是它们不足以使我们以阴谋诡计和结党营私来获得良好的评价或回避不好的评价。如果一个人贿赂了所有的法官，虽然这种做法可以使他获得胜诉，但是法院全体一致的判决也不能够使他相信自己有理；而如果只是为了证明自己有理而进行诉讼，他就决不会去贿赂法官。不过，虽然他希望法院判决自己有理，但他也同样希望获得胜诉；他因此而会贿赂法官。如果赞扬对我们来说并不重要，而只是能证明我们应该受到赞扬，我们就决不会力图用不正当的手段去得到它。不过，虽然对聪明人来说，至少在受到怀疑的情况下，赞扬主要是因为能证明应该受到赞扬而具有重要性，但是赞扬也在某种程度上因为其自身的缘故而具有重要性；因此，（在这种情况下，我们实际上不能把他们称作聪明人，而只能称其为）远远高于一般水准的人们有时也企图用很不正当的手段去获得赞扬和逃避责备。

赞扬和责备表达别人对我们的品质和行为的情感实际上是什么；值得赞扬和应当责备表达别人对我们的品质和行为的情感自然应该是什么。对赞扬的喜爱就是渴望获得同胞们的好感。对值得赞扬的喜爱就是渴望自己成为那种情感的合宜对象。到此为止，这两种天性彼此相似和类似。同样的近似和相似也存在于对责备和该受责备的畏惧之中。

那个想做或者实际上作出某种值得赞扬的行为的人，同样会渴望获得对这种行为应有的赞扬，有时，或许会渴望获得更多的赞扬。在这种情况下，两种天性混成一体。他的行为在何种程度上受到前者的影响，又在何种程度上受到后者的影响，常常连自己也分辨不清。对别人来说通常必然更是如此。倾向于贬低他的行为中的优点的那些人，主要或完全把它归结为只是对赞扬的喜爱，或归结为他们称为虚荣心的东西。倾向于更多地考虑其行为中优点的那些人，主要或完全把它归结为对值得赞扬的喜爱；归结为对人类行为之中真正光荣而又高尚行为的喜爱；归结为不仅对获得而且对应该获得其同胞的赞同和称赞的渴望。旁观者根据自己思考的习惯，或者根据对他正在考察的

人们的行为所能产生的好恶，既可把这种行为中的优点想象成这个样子，又可把它想象成另一个样子。

某些居心不良的哲学家，在判断人类的天性时，如同脾气乖戾的人在互相判断对方的行为时往往采取的做法一样行事并把应该归于对值得赞扬的那种行为的喜爱归结为对赞扬的喜爱，或者归结为他们称作虚荣心的东西。我在后面会有机会来对他们的某些哲学体系作一说明，现在且存而不论。

很少有人会满足于他们自己的感觉，即他们已具备自己所钦佩、并在别人看来是值得赞扬的那些品质，或者已实施那些行为；除非人们同时公认他们具备了前者，或实施了后者；或者，换言之，除非他们实际上获得了自己认为应当给予前者和后者的那种赞扬。然而，在这一方面，人们相互之间大有不同。某些人，当他们自以为他们已充分证明是值得赞扬的人时，似乎对赞扬并不感兴趣。另外一些人似乎对值得赞扬比对赞扬更加满不在乎。

没有人能够对避免了自己行为中所有该受责备的东西而感到完全满意或尚可满意；除非他也避免了责备或非议。一个智者甚至在他完全应该得到赞扬的时候也常常会对此毫不在意；但是，在一切至关紧要的事情上，他会极为小心地尽力控制自己的行为，以不仅避免该受责备的东西，而且尽可能避免一切可能遭到的非难。的确，由于做了自己断定该受责备的事，由于玩忽了自己的任何职责，或者由于放过了做自己断定真正非常值得赞扬的任何事情的机会，他无论如何逃脱不了责备。不过，由于存在这些顾忌，他将极为急切和小心地避免责备。甚至因为作出值得赞扬的行为，而显露出对赞扬较强烈的渴望，也往往不是一个伟大智者的特征，而通常是某种程度虚弱的标记。但是，在渴望避免责备或非议的兆头之中，也许不存在虚弱，而常常包含着极其值得赞扬的谨慎。

西塞罗说："许多人蔑视荣誉，但是他们又因不公正的非议而感到莫大的屈辱；而这是极为矛盾的。"然而，这种自相矛盾似乎扎根于不变的人性原则之中。

全知全能的造物主以这种方式教人尊重其同胞们的情感和判断；如果他们赞同他的行为，他就或多或少地感到高兴；如果他们不赞同他的行为，他就或多或少地感到不快。造物主把人——如果我可以这

样说的话——变成了人类的直接审判员；造物主在这方面正如在其它许多方面一样，按照自己的设想来造人，并指定他作为自己在人间的代理者，以监督其同胞们的行为。天性使他们承认如此赋予他的权力和裁判权，当他们遭到他的责难时或多或少地感到丢脸和屈辱，而当他们得到他的赞许时则或多或少地感到得意。

虽然人以这种方式变为人类的直接审判员，但这只是在第一审时才如此；最终的判决还要求助于高级法庭，求助于他们自己良心的法庭，求助于那个假设的公正的和无所不知的旁观者的法庭，求助于人们心中的那个人——人们行为的伟大的审判员和仲裁人的法庭。上述两种法庭的裁判权都建立在某些方面虽然相似和类似，但实际上是不同和有区别的原则之上。外部那个人的裁决权完全以对实际赞扬的渴望、以及对实际责备的嫌恶为依据。内心那个人的裁决权完全以对值得赞扬的渴望、以及对该受责备的嫌恶为依据；完全以对具有某些品质，做出某些行为的渴望为依据，那种品质是别人具备而为我们所热爱的，那种行动也是别人作出而为我们所称赞的；也完全以对具有某些品质、作出某些行为的恐惧为依据，那种品质是别人具备而为我们所憎恨的，那种行为也是别人作出而为我们所鄙视的。如果外部的那个人为了我们并未作出的行为或并没有影响我们的动机而称赞我们，内心那个人就会告诉我们，由于我们知道自己不应该得到这种称赞，所以接受它们就会使自己变成可卑的人，从而立即压抑住这种没有理由的喝彩可能产生的自满和振奋的心情。相反，如果外部的那个人为了我们从未作出的行为或并未对我们可能已经作出的那些行为产生影响的动机而责备我们，内心的那个人就会马上纠正这个错误的判断，并且使我们确信自己决不是如此不公正地给予自己的责难的合宜对象。但是，在这里以及其它某些场合，可以这样说，内心的那个人似乎对外界那个人抱有的激情和喧嚷感到惊讶和迷惑。有时伴随激情和喧闹的责备一古脑儿倾泻到我们身上，使自己值得赞扬或应受责备的天生感觉似乎失去作用和麻木不仁；虽然内心那个人的判断或许绝对不会被变动和歪曲，但是，其决定的可靠性与坚定性已大为减损，因而其使我们内心保持平静的天然作用常常受到巨大的破坏。当所有的同胞似乎都高声责备我们时，我们几乎不敢宽恕自己。那个设想的我们行为的公正的旁观者好像怀着恐惧和犹豫不定的心情提出有利于我们的意见；但是，如果所有现实的旁观者的意见，如果所有那些人按照他们的地位以他们的眼光发表的意见一致而又强烈地反对我们，他

就会尽力加以斟酌。在这种情况下，心中这个半神半人的人就表现出像诗中所描写的那样，虽然部分具有神的血统，但是也部分具有人的血统。当他的判断由值得赞扬和该受责备的感觉可靠和坚定地引导时，他似乎合宜地按照神的血统行事；但是，当愚昧无知和意志薄弱的人的判断使他大惊失色时，他就暴露出自己同人的联系，并且与其说他是按其血统之中神的部分还不如说是按其血统中人的部分行事。

在这种情况下，那个情绪消沉、内心痛苦的人唯一有效的安慰就存在于向更高的法庭、向洞察一切的宇宙的最高审判者的求助之中，这个审判者的眼睛从来不会看错，从来不会作出错误的裁决。在这个最高审判者前他的清白无辜将在适当的时候宣布，他的优良品德最终将得到回报。对于这个最高审判者准确无误的公正裁决的信念，是他那沮丧和失望的心情所能得到的唯一支持。在他深感不安和惊讶时，是天性把这个最高审判者作为伟大的保护者树立在他的心中，不仅保护他在现世的清白无辜，而且还保护他的心情平静。在许多场合，我们把自己在今世的幸福寄托在对于来世的微末的希望和期待之上；这种希望和期待深深地扎根于人类的天性，只有它能支持人性自身尊严的崇高理想，能照亮不断迫近人类的阴郁的前景，并且在今世的混乱有时会招致的一切极其深重的灾难之中保持其乐观情绪。这样的世界将会到来，在那里，公正的司法将普施众人；在那里，每个人都将置身于其道德品质和智力水平真正同他相等的那些人之中；那里，有具有那些谦逊才能和美德的人，那种才能和美德由于为命运所压抑而在今世没有机会显示出来；它们不仅不为公众所知而且他也不相信自己具备，甚至连内心那个人也不敢对此提供任何明显而又清楚的证明。那种谦虚的、未明言的、不为人所知的优点在那里将得到适当的评价，有时还被认为胜过在今世享有最高荣誉、并由于他们处于有利的地位而能作出非常伟大和令人叹服的行为的那些人；这样一个信条对虚弱的心灵来说各方面都如此令其尊崇和称心如意，又如此为崇高的人类天性所喜爱，以至于不幸对它抱怀疑态度的有德者，也不可避免地要极其真挚和急切地相信它。假如不是一些非常热诚的断言者告诉我们，在未来世界里，报答和惩罚的分配常常同我们全部的道德情感直接相违背，这个信条决不会遭到嘲笑者的嘲弄。

我们大家经常听到许多年高德劭但满腹牢骚的老臣抱怨说，阿谀奉承的人常常比忠诚积极的侍臣更受宠爱，谄媚奉承常常比优点或贡

献更快和更有把握得到晋升，在凡尔赛宫或圣·詹姆斯宫献一次媚，顶得上在德国或法兰德斯打两场仗。但是，甚至软弱的尘世君主也视为最大耻辱的事情，却被认为如同正义的行动一样，起因于神的尽善尽美；忠于职守，社会和个人对神的尊崇甚至被德才兼备的人们描述为能够给予报答或者能够不受惩罚的唯一美德。这种美德或许是同他们的身份极其相称的，是他们的主要优点；而我们自然都容易高估自己的优良品质。雄辩而富有哲理的马亚隆在为卡蒂耐特军团的军旗祝福而作的一次讲演中，向他的军官们讲了下面一段话："先生们，你们最可悲的处境是什么，那就是生活在艰难困苦之中，在那儿，服务和职守有时比修道院极其严格的苦修还要艰苦；你们总是苦于来世的虚无缥缈，甚至常常苦于今世的徒劳无功。哎呀！隐居的修道士在他的陋室中，克制肉体的情欲以服从精神的修养，支撑他这样做的是某种肯定能得到报偿的希望，和对减轻主的制裁的那种恩典的热忱期望。但是，你们临终时会大胆地向神陈述你们工作的辛劳和每天的艰苦吗？会大胆地向他恳求任何报偿吗？并且在你们所作的全部努力之中，在你们对自己所作的全部强制之中，什么是神应当加以肯定的呢？然而，你们把一生中最好的时光献给了自己的职业，10年的服务可能比整个一生的悔恨和羞辱更加有损于你们的肉体。哎呀！我的弟兄们！为神而经受仅只一天这样的辛苦，或许会给你们带来永世的幸福。某一件事，对人性来说是痛苦的，但它是为上帝做的，或许会使你们得到圣者的称号。不过你们做了这一切，在今世是不会有报应的。"

像这样把某个修道院的徒劳的苦修比作高尚的战争的艰难和冒险，认为在宇宙主宰的眼中修道院中一日或一小时的苦行比在战争中度过的光荣一生具有更大的功绩，是肯定同我们的全部道德情感相抵触的，是肯定同天性教导我们要据以控制自己的轻蔑和钦佩心理的全部原则相违背的。然而，正是这种精神，一方面把天国留给了僧侣修士们，或留给了言行同僧侣修士们相似的人们，同时却宣告：过去年代的所有的英雄、政治家、立法者、诗人和哲学家，所有那些在有利于人类生活的延续、为人类生活增添便利和美化人类生活的技艺方面有所发明、有所前进或者有所创造的人，所有那些人类的伟大的保护者、指导者和造福者，所有那些我们对值得赞扬的天生感觉促使自己把他们看成是具有最大的优点和最崇高的美德的人，皆将下地狱。我们对这个最值得尊重的信条由于被如此莫名其妙地滥用而有时遭到轻

视和嘲弄会感到惊奇吗？至少是那些对虔诚的和默祷的美德或许缺乏高尚趣味或癖性的人会对此感到惊奇吗？[(3)]

【注释】

(1) 佩罗（1628—1703），法国作家及童话收集编写者。

(2) 艾迪生（1672—1719），英国散文家和诗人。

(3) 见伏尔泰：
你在那里灼烤聪明而又博学的柏拉图，
神圣的荷马，雄辩的西塞罗，等等。

第三章　论良心的影响和权威

虽然在一些特殊的场合，良心的赞同肯定不能使软弱的人感到满足，虽然那个与心真正同在的设想的公正的旁观者的表示并非总能单独地支撑其信心，但是，在所有的场合，良心的影响和权威都是非常大的；只有在请教内心这个法官后，我们才能真正看清与己有关的事情，才能对自己的利益和他人的利益作出合宜的比较。

如同肉眼看到东西的大小并非依它们的真正体积而是依它们的远近而定一样，人心之中天然生就的眼睛看起东西来也可能如此：并且，我们用几乎相同的办法来纠正这两个器官的缺陷。从我现在写书的位置来看，草地、森林以及远山的无限风景，似乎不见得大到能遮住我旁边的那扇小窗，而同我坐在里面的这间房子相比则小得不成比例。除了把自己放到一个不同的位置——至少在想象中这样做——在那里能从大致相等的距离环视远处那些巨大的对象和周围小的对象，从而能对它们的实际大小比例作出一些正确的判断之外，我没有其它办法可以对两者作出正确的比较。习惯和经验使我如此容易和如此迅速地这样做，以致几乎是下意识地去做；并且一个人在能够充分相信那些显露在眼前的远处对象是如何渺小之前，如果一个人的想象不按照对远处物体真实体积的了解扩展和增大它们，那么他就必须多少了解点视觉原理，才能充分相信那些远处物体只是对眼睛来说显得很小。

同样，对于人性中的那些自私而又原始的激情来说，我们自己的毫厘之得失会显得比另一个和我们没有特殊关系的人的最高利益重要得多，会激起某种更为激昂的高兴或悲伤，引出某种更为强烈的渴望和嫌恶。只要从这一立场出发，他的那些利益就决不会被看得同我们自己的一样重要，决不会限制我们去做任何有助于促进我们的利益而给他带来损害的事情。我们要能够对这两种相对立的利益作出公正的比较，必须先改变一下自己的地位。我们必须既不从自己所处的地位也不从他所处的地位、既不用自己的眼光也不用他的眼光，而是从第三者所处的地位和用第三者的眼光来看待它们。这个第三者同我们没有什么特殊的关系，他在我们之间没有偏向地作出判断。这里，习惯

和经验同样使得我们如此容易和如此迅速地做到这一点，以致几乎是无意识地完成它；并且在这种情况下，如果合宜而又公正的感觉不纠正我们情感中的天生的不公正之处，那么要使我们相信自己对有最大关系的邻人毫不关心，毫不被他的任何情况所动，就需要某种程度的思考，甚至是某种哲学的思考。

让我们假定，中国这个伟大帝国连同她的全部亿万居民突然被一场地震吞没，并且让我们来考虑，一个同中国没有任何关系的富有人性的欧洲人在获悉中国发生这个可怕的灾难时会受到什么影响。我认为，他首先会对这些不幸的人遇难表示深切的悲伤，他会怀着深沉的忧郁想到人类生活的不安定以及人们全部劳动的化为乌有，它们在顷刻之间就这样毁灭掉了。如果他是一个投机商人的话，或许还会推而广之地想到这种灾祸对欧洲的商业和全世界平时的贸易往来所能产生的影响。而一旦作完所有这些精细的推理，一旦充分表达完所有这些高尚的情感，他就会同样悠闲和平静地从事他的生意或追求他的享受，寻求休息和消遣，好像不曾发生过这种不幸的事件。那种可能落到他头上的最小的灾难会引起他某种更为现实的不安。如果明天要失去一个小指，他今晚就会睡不着觉；但是，倘若他从来没有见到过中国的亿万同胞，他就会在知道了他们毁灭的消息后怀着绝对的安全感呼呼大睡，亿万人的毁灭同他自己微不足道的不幸相比，显然是更加无足轻重的事情。因此，为了不让他的这种微不足道的不幸发生，一个有人性的人如果从来没有见到过亿万同胞，就情愿牺牲他们的生命吗？人类的天性想到这一点就会惊愕不已，世界腐败堕落到极点，也决不会生出这样一个能够干出这种事情的坏蛋。但是，这种差异是怎么造成的呢？既然我们消极的感情通常是这样卑劣和自私，积极的道义怎么会如此高尚和崇高呢？既然我们总是深深地为任何与己有关的事情所动而不为任何与他人有关的事情所动，那么是什么东西促使高尚的人在一切场合和平常的人在许多场合为了他人更大的利益而牺牲自己的利益呢？这不是人性温和的力量，不是造物主在人类心中点燃的仁慈的微弱之火，即能够抑制最强烈的自爱欲望之火。它是一种在这种场合自我发挥作用的一种更为强大的力量，一种更为有力的动机。它是理性、道义、良心、心中的那个居民、内心的那个人、判断我们行为的伟大的法官和仲裁人。每当我们将要采取的行动会影响到他人的幸福时，是他，用一种足以镇慑我们心中最冲动的激情的声音向我们高呼：我们只是芸芸众生之一，丝毫不比任何人更为重要；并

且高呼：如果我们如此可耻和盲目地看重自己，就会成为愤恨、憎恨和咒骂的合宜对象。只有从他那里我们才知道自己以及与己有关的事确是微不足道的，而且只有借助于公正的旁观者的眼力才能纠正自爱之心的天然曲解。是他向我们指出慷慨行为的合宜性和不义行为的丑恶；指出为了他人较大的利益而放弃自己最大的利益的合宜性；指出为了获得自己最大的利益而使他人受到最小伤害的丑恶。在许多场合促使我们去实践神一般美德的，不是对邻人的爱，也不是对人类的爱。它通常是在这样的场合产生的一种更强烈的爱，一种更有力的感情；一种对光荣而又崇高的东西的爱，一种对伟大和尊严的爱，一种对自己品质中优点的爱。

当他人的幸福或不幸在各方面都依我们的行为而定时，我们不敢按自爱之心可能提示的那样把一个人的利益看得比众人的利益更为重要。内心那个人马上提醒我们：太看重自己而过分轻视别人，这样做会把自己变成同胞们蔑视和愤慨的合宜对象。品德极为高尚和优良的人不会为这种情感所左右。这种想法深刻地影响着每一个比较优秀的军人，他感到，如果他被认为有可能在危险面前退缩，或在尽一个军人之职时需要他豁出命来或抛弃生命时有可能踌躇不前，就会成为战友们轻视的人。

个人决不应当把自己看得比其他任何人更为重要，以致为了私利而伤害或损害他人，即使前者的利益可能比后者的伤害或损害大得多。穷人也决不应当诈骗和偷窃富人的东西，即使所得之物给前者带来的利益比所失之物使后者受到的损害更大。在上述行为发生的情况下，内心的那个人也会马上提醒他：他并不比他的邻居更重要，而且他那不正当的偏爱会使自己既成为人们轻视和愤慨的合宜对象，又成为那种轻视和愤慨必然会带来的惩罚的合宜对象，因为他由此违背了一条神圣的规则，就是在大致遵守这一规则的基础上，建立了人类社会的全部安全与和平。一般说来，正直的人害怕的是这种行为所带来的内心的耻辱，是永远铭刻在自己心灵上的不可磨灭的污点，而不是外界在自己没有任何过失的情况下可能落在自己头上的最大灾难；他内心会感受到斯多葛学派如下那条伟大格言所表达的真理，即：对一个人来说，不正当地夺取另一个人的任何东西，或不正当地以他人的损失或失利来增进自己的利益，是比从肉体或从外部环境来影响他的死亡、贫穷、疼痛和所有的不幸，更与天性相违背的。

当别人的幸福和不幸确实没有哪一方面依我们的行为而定时，当我们的利益完全同他们的利益不相牵连和互不相关，以致两者之间既无关系又无竞争时，我们并不总是认为，抑制我们对自己事情天生的或许是不合宜的挂虑，或者抑制我们对他人事情天生的或许是不合宜的冷漠之情，很有必要。最普通的教育教导我们在所有重大的场合要按照介于自己和他人之间的某种公正的原则行事，甚至平常的世界贸易也可调整我们行为的原则，使它们具备某种程度的合宜性。但是，据说只有很不自然的、极为讲究的教育，才能纠正我们消极感情中的不当之处；并且据称，为此我们必须求助于极为严谨和深奥的哲学。

两类不同的哲学家试图向我们讲授所有道德课程中这一最难学的部分。一类哲学家试图增强我们对别人利益的感受；另一类哲学家试图减少我们对自己利益的感受。前者使我们如同天生同情自己的利益一样同情别人的利益，后者使我们如同天生同情别人的利益一样同情自己的利益。或许，两者都使自己的教义远远超过了自然和合宜的正确标准。

前者是那些啜啜泣泣和意气消沉的道德学家，他们无休止地指责我们在如此多的同胞处于不幸境地时愉快地生活，[(1)] 他们认为：不顾许多这样的不幸者——他们无时不在各种灾难之中挣扎，无时不在贫困之中煎熬，无时不在受疾病的折磨，无时不在担心死亡的到来，无时不在遭受敌人的欺侮和压迫——而对自己的幸运自然地满怀喜悦的心情，是邪恶的。他们认为，对于那些从未见到过和从未听说过、但可以确信无时无刻不在侵扰这些同胞的不幸所产生的怜悯，应当抑制自己的幸运所带来的快乐，并且对所有的人表示出某种惯常的忧郁沮丧之情。但是，首先，对自己一无所知的不幸表示过分的同情，似乎完全是荒唐和不合常理的。你可以看到，整个世界平均起来，有一个遭受痛苦或不幸的人，就有20个处在幸运和高兴之中，或者起码处在比较好的境况之中的人。确实，没有什么理由可以说明，为什么我们应当为一个人哭泣而不为20个人感到高兴。其次，这种装腔作势的怜悯不仅是荒唐的，而且似乎也是全然做不到的；那些装作具有这种品质的人，除了某种一定程度矫揉造作的、故作多情的悲痛之外，通常并不具备其它任何东西，这种悲痛并不能感动人心，只能使脸色和谈话不合时宜地变得阴沉和不愉快。最后，这种心愿虽然可以实现，但也是完全无用的，而且只能使具有这种心愿的人感到痛苦。我们对那

些同自己不熟悉和没有关系的人、对那些处于自己的全部活动范围之外的人的命运无论怎样关心，都只能给自己带来烦恼而不能给他们带来任何好处。我们因何目的要为远不可及的世界来烦恼自己呢？毫无疑问，所有的人，即使是那些离我们最远的人，有资格得到我们良好的祝愿，以及我们自然给予他们的良好祝愿。但是，尽管他们是不幸的，为此而给自己带来烦恼似乎不是我们的责任。因此，我们对那些无法帮助也无法伤害的人的命运，对那些各方面都同我们没有什么关系的人的命运，只是稍加关心，似乎是造物主的明智安排；如果在这方面有可能改变我们的原始天性的话，那么这种变化并不能使我们得到什么。

对我们来说，对成功者的高兴不给予同情并不成为什么问题。只要我们对成功者产生的好感不受妒忌的妨碍，它就容易变得非常强烈；那些责备我们对不幸者缺乏足够同情的道德学家们，也责备我们对幸运者、权贵和富人极易轻率地表示钦佩和崇拜。

另有一类道德学家通过降低我们对特别同自己有关事物的感受，努力纠正我们消极感情中的天生的不平等之处，于此我们可以列举出全部古代哲学家派别，尤其是古代的斯多葛学派。根据斯多葛学派的理论，人不应把自己看作某一离群索居的、孤立的人，而应该把自己看作世界中的一个公民，看作自然界巨大的国民总体的一个成员。他应当时刻为了这个大团体的利益而心甘情愿地牺牲自己的微小利益。他应该做到为同自己有关的事情所动的程度，不超过为同这个巨大体系的其它任何同等重要部分有关的事情所动的程度。我们不应当用一种自私激情易于将自己置身于其中的眼光，而应当用这个世界上任何其他公民都会用来看待我们的那种眼光，来看待自己。我们应该把落到自己头上的事看作落在邻人头上的事，或者，换一种说法，像邻人看待落到我们头上的事那样。爱比克泰德说："当我们的邻人失去了他的妻子或儿子时，没有人不认为这是一种人世间的灾难，没有人不认为这是一种完全按照事物的日常进程发生的自然事件；但是，当同一件事发生在我们身上时，我们就会恸哭出声，似乎遭受到最可怕的不幸。然而，我们应当记住，如果这个偶然事故发生在他人身上我们会受到什么样的影响，他人之情况对我们的影响也就是我们自己的情况应对我们产生的影响。"

有两种个人的不幸，我们对其具有的感受力容易超过合宜的范围。一种是首先影响与我们特别亲近的人，诸如我们的双亲、孩子、兄弟姐妹或最亲密的朋友等等，然后才间接影响我们的不幸；另一种是立即和直接影响我们的肉体、命运或者名誉的不幸，诸如疼痛、疾病、即将到来的死亡、贫穷、耻辱等等。

处于前一种不幸之中，我们的情绪无疑会大大超过确切的合宜性所容许的程度；但是，它们也可能达不到这种程度，并且经常如此。一个对自己的父亲或儿子的死亡或痛苦竟然同对别人的父亲或儿子的死亡或痛苦一样不表示同情的人，显然不是一个好儿子，也不是一个好父亲。这样一种违反人性的冷漠之情，绝不会引起我们的赞许，只会招致我们极为强烈的不满。然而，在家庭的感情中，有些因其过分而非常容易使人感到不快，另外一些因其不足而非常容易使人感到不快。造物主出于极为明智的目的使绝大部分人或许是所有人心中的父母之爱较之儿女的孝顺更为强烈。种族之延续和繁衍全靠前一种感情而不是靠后一种感情。在一般情况下，子女的生存和保护全靠父母的关怀。父母的生存和保护则很少靠子女的关怀。因此，造物主使前一种感情变得如此强烈，以致它通常不需要激发而是需要节制；道德学家们很少尽力教导我们如何纵容子女，而通常是尽力教导我们如何抑制自己的溺爱，抑制自己过分的体贴关怀，即我们倾向于给予自己子女的较之给予别人子女的更多的不正确的偏爱。相反，他们告诫我们，要满怀深情地关心自己的父母，在他们年老时，为了他们在我们年幼时和年青时给予我们的哺育之恩而好好地报答他们。基督教的"十诫"要求我们尊敬自己的父母，而没有提及对自己子女的热爱。造物主事先已为我们履行这后一种责任作了充分的准备。人们很少因为装得比他们实际上更溺爱子女而受到指责。有时却被怀疑以过多的虚饰来显示自己对父母的孝敬。由于同样的理由，人们怀疑寡妇夸示的悲痛不是出于真心。在可以相信它是出于真心的情况下，我们会尊重它，即使这种感情过于强烈也是如此；虽然我们可能不完全赞同它，但是我们也不会严厉地责备它。这种感情似乎值得加以称赞，至少在那些假装具有这种感情来的人看来是这样，上述装腔作势就是一个证明。

即使就那种因其过分而非常容易使人感到不快的感情来说，虽然它的过分似乎会受到责备，但从不令人憎恶。我们责备某一父母的过分溺爱和挂虑，因为某些情况最终会证明这对子女是有害的，同时对

父母也是极为不利的；但是我们容易原谅它，从来不去怀着憎恨和厌恶的感情来看待它。而缺少这种通常是过分的感情，似乎总是特别令人憎恶。那个对自己的亲生儿女显得毫无感情，在一切场合抱着不应有的严厉和苛刻态度对待他们的人，似乎是所有残暴的人当中最可憎恶的人。合宜的感情决不要求我们全然消除自己对最亲近的人的不幸必然怀有的那种异乎寻常的感情，那种感情不足总是比那种情感过分更加令人不快。在这种情况下，斯多葛学派的冷漠从来是不受人欢迎的，并且用一切形而上学的诡辩来维护的这种冷漠，除了把纨袴子弟的冷酷心肠增强到大大超出其天然的傲慢无礼之外，会有其他什么作用。很少在这种情况下，那些最出色地描绘了高尚微妙的爱情、友谊和其它一切个人和家庭感情的诗人和小说家们，例如拉辛、伏尔泰、理查森[(2)]、马利佛、里科波尼，都是比芝诺[(3)]克里西波斯或爱比克泰德更好的教员。

对别人的不幸怀有的那种有节制的情感并没有使我们不能履行任何责任；对已故朋友忧郁而又深情的回忆——正如格雷所说的那样，因亲爱的人内心悲伤而感到痛苦——决不是一种不好的感觉。虽然它们外表上具有痛苦和悲伤的特征，但实质上全都具有美德和自我满意的崇高品质。

那些立即和直接影响我们的身体、命运或名誉的不幸，却是另外一回事。我们感情的过分比感情的缺乏更容易伤害合宜的感情。只有在极少数场合，我们才能极其接近于斯多葛学派的冷漠和冷淡。

前已提及，我们很少对因肉体而产生的任何激情怀有同感。由某种偶然的原因，例如割伤或划破肌肉引起的疼痛，或许是旁观者最能有深切同感的肉体痛苦。邻居的濒于死亡的很少不使旁观者深为感伤。然而，在这两个场合，旁观者的感受同当事者相比十分微弱，因而后者决不会因前者非常安逸地表现他感到的痛苦而感到不快。

仅仅是缺少财富，仅仅是贫穷，激不起多少怜悯之情。为此抱怨非常容易成为轻视的对象而不是同情的对象。我们瞧不起一个乞丐；虽然他的缠扰不休可以从我们身上逼索一些施舍物，但他从来不是什么要认真对待的怜悯对象。从富裕沦为贫困，由于它通常使受害者遭受极为真实的痛苦，所以很少不引起旁观者极为真诚的怜悯。虽然在当前社会状况下，没有某种不端行为这种不幸就很少有可能发生，并

且那受害者也有某种值得注意的不端行为，但是，人们通常十分怜悯他，因而决不会听任他陷入极端贫困的状态；而靠朋友的资力、还常常靠有很多理由抱怨他的轻率行为的那些债权人的宽容，他通常都能得到虽然微小、平常，但多少是体面的资助。或许，我们会轻易地原谅处在这种不幸之中的人身上的某种程度的弱点；但与此同时，那些带着坚定的面容，极其安心地使自己适应新的环境，似乎并不因为这种改变而感到羞辱，而且不是以自己的财富而是以自己的品质和行为来支持自己的社会地位的人，总是深为人们所赞同，并且肯定会获得我们最高度和最为深切的钦佩。

由于在可能立即和直接影响某个无辜者的一切外来的不幸之中，最大的不幸当然是名誉上不应有的损失，所以，对可能带来这种巨大不幸的任何事情颇为敏感，并不总是显得粗鄙或令人不快。如果一个年青人对加到他品质或名誉上的任何不正确的指责表示愤慨，即使这种愤慨有些过分，我们也常常对他更为尊敬。一个纯洁的年青小姐因为也许已经流传的有关她行为的没有根据的猜疑之词而感到苦恼，往往使人们十分同情。年长者长期体验世间的邪恶和不公正，已经学会几乎不注意其责难或称赞，无视和轻视大声的漫骂，甚至不屑于屈尊对轻浮的人们大发脾气。这种冷淡，完全建立在人们经过多次检验而完全树立起来的某种坚定信念的基础之上，如果在既不可能也不应该具有这种信念的年青人身上出现，是令人讨厌的。年青人身上的这种冷淡，有可能被认为是预示在他们成长的岁月中会对真正的荣誉和臭名产生一种极不合宜的麻木不仁感情。

对其它一切立即和直接影响我们自己的个人不幸，我们几乎不可能显得无动于衷而使人感到不快。我们经常带着愉快和轻松的心情回想起对他人不幸的感受。我们几乎不能不带着一定程度的羞耻和惭愧的心情来回想对自己不幸的感受。

如果我们如同日常生活中所遇到的那样，考察一下意志薄弱和自我控制的细微差别和逐渐变化，我们就很容易使自己相信：这种对自己必然习得的消极感情的控制不是来自某种支吾其词诡辩的深奥的演绎推理，而是来自造物主为了使人获得这种和其它各种美德而确立起来的一条重要戒律；即尊重自己行为的真实或假设的旁观者的情感。

一个十分年幼的孩子缺乏自我控制的能力。无论他的情绪是恐惧、伤心或愤怒等等什么东西，总是力图用大声喊叫，尽可能引起受惊的保姆或父母对他的注意。当他仍处在偏爱他的这些保护者的监护之下时，他的愤怒是最早的或许也是唯一的一种被告诫要加以节制的激情。这些保护人为了自己的安闲自在，经常不得不用大声叱责和威胁来吓唬孩子，使他不敢发脾气；孩子身上的这种引起大人指责的感情，受到了告诫他要注意自己安全的想法的约束。当孩子年龄大到能够上学或与同龄的孩子交往时，他马上发现别的孩子对他没有这种溺爱偏袒。他自然想得到别的孩子的好感，避免为他们所憎恨或轻视。甚至，对自己安全的关心也告诫他要这样做；并且不久他就发现：要做到这一点，只有一个办法，那就是不仅把自己的愤怒，而且把自己的其它一切激情压抑到小朋友和小伙伴大概乐意接受的程度。这样，他就进入了自我克制的大学校，越来越努力控制自己，开始约束对自己的感情，但即使最长期的生活实践也不足以十全十美地约束自己的感情。

处在各种个人不幸之中，处于痛苦、疾病或悲哀之中的最软弱的人，当他的朋友甚或一个陌生人来访时，马上会想到来访者见到他的处境时很可能持有的看法。他们的看法转移了他对自己处境的注意力；在他们来到他跟前的片刻，他的心多少平静一些。这种效果是在瞬间、并且可以说是机械地产生的；但是，在一个软弱者身上，这种效果持续的时间不长。他对自己处境的看法立即重新浮现在心上。他像以前那样自我沉缅于悲叹、流泪和恸哭之中；并像一个尚未上学的小孩那样，不是通过节制自己的悲伤而是强求旁观者的怜悯，来尽力使前者同后者之间产生某种一致。

对一个意志稍许坚定一些的人来说，上述效果较为持久。他尽可能努力集中注意力于同伴们对他的处境很可能持有的看法。同时，当他因此保持着平静时，而且当他虽然承受着眼前这个巨大灾难的压力，但是看来他对自己的同情并未超过同伴们对他的真诚的同情时，他感受到他们自然而然地对他怀有的尊敬和满意之情。他因为能感受到同伴们的满意之情而自我陶醉，由此得到的快乐支撑着他并使他能够比较轻松地继续作出这种高尚努力。在大多数情况下，他避而不谈自己的不幸；他的同伴们，如果较有教养，也小心地不讲能使他想起自己不幸的话。他努力像平常一样地用各种话题来引起同伴们的兴

趣，或者，如果他感到自己坚强到敢于提到自己的不幸，就努力按自己所设想的他们谈论它时所会采用的方式来提起它，甚至努力使他的感受不超过他们对它可能具有的感受。然而，如果他尚未很好地习惯于严格的自我控制，他不久就对这种约束感到厌烦。长时间的访问会使他感到疲乏；在访问即将结束时，他随时都有可能做出访问一结束他肯定会做出来的事情，即，使自己沉迷于过分悲痛的软弱状态。现在流行着对人类的软弱极度宽容的风俗，在某些时候，不许一些陌生的客人，而只准那些最接近的亲戚和最密切的朋友去访问家中遇到重大不幸的人。人们认为，后者的在场较之前者的在场可以少受一些约束；受难者更容易使自己适应有理由期待从他们那里获得更为宽宏的同情的那些人的心情。隐秘的敌人认为自己并不为人所知，他们常常喜欢像最亲密的朋友那样及早进行那些"善意"的访问。在这种情况下，世界上最软弱的人也会尽力保持男子汉的镇静，并且出于对来访者恶意的愤慨和蔑视，使自己的举止尽可能显示出愉快和轻松的样子。

真正坚强和坚定的人，在自我控制的大学校中受过严格训练的聪明和正直的人，在忙乱麻烦的世事之中，或许会面临派系斗争的暴力和不义，或许会面临战争的困苦和危险，但是在一切场合，他都始终能控制自己的激情；并且无论是独自一人或与人交往时，都几乎带着同样镇定的表情，都几乎以同样的态度接受影响。在成功的时候和受到挫折的时候、在顺境之中和逆境之中、在朋友面前和敌人面前，他常常有必要保持这种勇气。他从来不敢有片刻时间忘掉公正的旁观者对他的行为和感情所作的评介。他从来不敢让自己有片刻时间放松对内心这个人的注意。他总是习惯于用这个同他共处的人的眼光来观察和自己有关的事物。这种习惯对他来说已是非常熟悉的了。他处于持续不断的实践之中，而且，他的确不得不经常按照这个威严而又可尊敬的法官的样子，不仅从外部的行为举止上，而且甚至尽可能从内心的情感和感觉上来塑造或尽力塑造自己。他不仅倾向于公正的旁观者的情感，而且真正地接受了它们。他几乎认为自己就是那个公正的旁观者，几乎把自己变成那个公正的旁观者，并且除了自己行为的那个伟大的仲裁人指示他应当有所感受的东西之外，他几乎感觉不到其它什么东西。

在这种情况下，每个人用以审察自己行为的自我满意的程度，是较高还是较低，恰与为获得这种自我满意所必需的自我控制的程度成比例。在几乎不需要自我控制的地方，几乎不存在自我满意。仅仅擦伤了自己手指的人虽然很快就似乎已经忘掉这种微小的不幸，但是他不会对自己大加赞赏。在一次炮击中失去了自己的一条腿，片刻之后其谈吐举止就像惯常那样冷静和镇定的人，由于他做到了更高程度的自我控制，所以他必然感到更高程度的自我满意。对大多数人来说，在这种偶发事件中，他们对自己的不幸天然产生的看法，就像完全忘却有关其它各种看法的一切思想那样，将带着如此鲜明强烈的色彩，强行出现在他们的心中。除了自己的痛苦和恐惧之外，他们不会有其他什么感受，他们不可能注意到其它什么东西；他们不仅完全忽视和不去注意内心这个想象出来的人的评价，而且完全忽视和不去注意可能恰好在场的现实的旁观者们的评价。

造物主对处于不幸之中的人的高尚行为给予的回报，就这样恰好同那种高尚行为的程度相一致。她对痛苦和悲伤的辛酸所能给予的唯一补偿，也这样在同高尚行为的程度相等的程度上，恰好同痛苦和悲痛的程度相适应。为克服我们天生的情感所必需的自我控制的程度愈高，由此获得的快乐和骄傲也就愈大；并且这种快乐和骄傲决不会使充分享受它们的人感到不快。痛苦和不幸决不会来到充塞着自我满足之情的心灵之中；斯多葛学派说，在上面提到的那种不幸事件中，一个聪明人的幸福在各方面都和处于任何其它环境所能享有的幸福相同，虽然这样说也许太过分了，然而，至少必须承认，这种自我赞扬之中的全部享受，虽然不会完全消除但一定会大大减轻他对自己所受苦难的感觉。

在痛苦如此突然来临时——如果允许我这样提及它们的话——我认为，最明智和坚定的人为了保持自己的镇定，不得不作出某种重大的甚至是痛苦的努力。他对自己的痛苦天然具有的感觉，他对自己的处境天然具有的看法，严酷地折磨着他，而且不作出极大的努力，他就不能够把自己的注意力集中在公正的旁观者所会具有的感觉和看法上。两种想法同时呈现在他面前。他的荣誉感、他对自己尊严的尊重，引导他把自己的全部注意力集中到一种看法上。他那天生的、自发的和任性的感情，不断地把他的全部注意力转移到另一种看法上。在这种情况下，他并未把自己看成同想象中的内心那个人完全一致的

人，也没有使自己成为自己行为的公正的旁观者。他心中存在的这两种性质不同的看法彼此分离互不相同，并且每一种都导致他的行为区别于另一种看法所导致的行为。当他听从荣誉和尊严向他指出的看法时，造物主确实不会不给他某种报答。他享受着全部的自我满意之情，以及每一个正直而公正的旁观者的赞扬。但是，根据造物主千古不变的规则，他仍然感受到痛苦；造物主给予的酬报虽然很大，但仍不足以完全补偿那些规则所带来的痛苦。这种补偿同他所应得到的并不相适应。如果这种补偿确实完全补偿了他的痛苦，他就不会因为私利而具有回避某种不幸事件的动机，这种不幸事件不可避免地会减少他对自己和社会的效用；而且造物主出于她对两者父母般的关心，本来就料到他会急切地回避所有这样的不幸事件。因此，他受到痛苦，并且，虽然他在突然来临的极度痛苦之中，不仅保持镇定，而且仍能沉着和清醒地作出自己的判断，但要做到这一点，他必须竭尽全力和不辞辛劳。

然而，按照人类的天性，极度的痛苦从来不会持久；因而，如果他经受得住这阵突然发作的痛苦，他不久无需努力就会恢复通常的平静。毫无疑问，一个装着一条木制假腿的人感到痛苦，并且预见到在残年必然会因某种很大的不便而继续感到痛苦。然而，他不久就完全像每个公正的旁观者看待这条假腿那样把它看成某种不便，在这种不便之中，他能享受到平常那种独处和与人交往的全部乐趣。他不久就把自己看成同想象中的内心那个人一致的人；他不久就使自己成为自己处境的公正的旁观者。他不再像一个软弱的人最初有时会显示出来的那样，为自己的木腿而哭泣、伤心和悲痛。他已充分习惯于这个公正的旁观者的看法，因而他无需作出尝试和努力，就不再想到用任何其它看法来看待自己的不幸。

所有的人都必然会或迟或早地适应自己的长期处境，这或许会使我们认为：斯多葛学派至少到此为止是非常接近于正确方面的；在一种长期处境和另一种长期处境之间，就真正的幸福来说，没有本质的差别；如果存在什么差别，那么，它只不过足以把某些处境变成简单的选择或偏爱的对象，但不足以把它们变成任何真正的或强烈的想望对象；只足以把另一些处境变成简单的抛弃对象，宜于把它们放在一边或加以回避，但并不足以把它们变成任何真正的或强烈的嫌恶对象。幸福存在于平静和享受之中。没有平静就不会有享受；哪里有理

想的平静，哪里就肯定会有能带来乐趣的东西。但是在没有希望加以改变的一切长期处境中，每个人的心情在或长或短的时间内，都会重新回到它那自然和通常的平静状态。在顺境中，经过一定时间，心情就会降低到那种状态；在逆境中，经过一定时间，心情就会提高到那种状态。时髦而轻佻的洛赞伯爵（后为公爵），在巴士底狱中过了一段囚禁生活后，心情恢复平静，能以喂蜘蛛自娱。较为稳重的人会更快地恢复平静，更快地找到好得多的乐趣。

人类生活的不幸和混乱，其主要原因似乎在于对一种长期处境和另一种长期处境之间的差别估计过高。贪婪过高估计贫穷和富裕之间的差别；野心过高估计个人地位和公众地位之间的差别；虚荣过高估计湮没无闻和名闻遐迩之间的差别。受到那些过分激情影响的人，不仅在他的现实处境中是可怜的，而且往往容易为达到他愚蠢地羡慕的处境而扰乱社会的和平。然而，他只要稍微观察一下就会确信，性情好的人在人类生活的各种平常环境中同样可以保持平静，同样可以高兴，同样可以满意。有些处境无疑比另一些处境值得偏爱，但是没有一种处境值得怀着那样一种激情去追求，这种激情会驱使我们违反谨慎或正义的法则；或者由于回想起自己的愚蠢行动而感到的羞耻，或者由于厌恶自己的不公正行为而产生的懊悔，会破坏我们内心的平静。若谨慎没有指导，正义也未容许我们改变自己处境的努力，那个确想这样做的人，就会玩各种最不合适的危险游戏，押上所有的东西而毫无所得。伊庇鲁斯国王的亲信对他主人说的话，适用于处于人类生活的各种平常处境中的人。当国王按照恰当的顺序向他列举了自己打算进行的征服之举，并且列举到最后一次的时候，这个亲信问道："陛下打算接下去做什么呢？"国王说："那时打算同朋友们一起享受快乐，并且努力成为好酒友。"这个亲信接着问道："那么现在有什么东西妨碍陛下这样做呢？"在我们的痴心妄想所能展示的最光彩夺目的和令人得意的处境之中，我们打算从中得到真正幸福的快乐，通常和那样一些快乐相同，这些快乐，按照我们实际的虽然是低下的地位，一直垂手可得。在最为低下的地位（那里只剩下个人的自由），我们可以找到最高贵的地位所能提供的、除了虚荣和优越那种微不足道的快乐之外的其它一切快乐；而虚荣和优越那种快乐几乎同完美的平静，与所有真心的和令人满意的享受的原则和基础不相一致。如下一点也不是必然的，即：在我们所指望的辉煌处境中，我们可以带着与在自己如此急切地想离弃的低下处境中具有的相同的安全感，来享受那些

真正的和令人满意的快乐。查看一下历史文献，收集一下在你自己经历的周围发生过的事情，专心考虑一下你或许读过的、听到的或想起的个人或公众生活中的几乎所有非常不成功的行动是些什么，你就会发现，其中的绝大部分都是因为当事人不知道自己的处境已经很好，应该安安静静地坐下来，感到心满意足。那个力图用药物来增强自己那还算不错的体质的人，他的墓碑上的铭文是："我过去身体不错，我想使身体更好；但现在我躺在了这里。"这一碑文通常可以非常恰当地运用于贪心和野心未得到满足所产生的痛苦。

一个或许会被认为是奇特的但是我相信是正确的看法是：处在某些尚能挽救的不幸之中的人，有很大一部分并不像处在显然无法挽救的不幸之中的人那样，如此乐意和如此普遍地回复到自己天然的和习以为常的平静中去。在后一种不幸之中，主要是在可以称作飞来横祸的不幸之中，或者在其首次袭击之下，我们可以发现明智的人和软弱的人之间的情感和行为上的各种可感觉的差别。最后，时间这个伟大而又普通的安慰者，逐渐使软弱者平静到这样一种程度，即对自己的尊严和男子汉气概的尊重在一开始就告诫明智的人显示出的那种平静的程度。安装假腿者的情况就是这样一个明显的例子。甚至一个明智的人在遭受孩子、朋友和亲戚的死亡所造成的无可挽救的不幸时，也会一度听任自己沉浸在某种有节制的悲伤之中。一个感情丰富而软弱的妇人，在这种情况下几乎常常会完全发疯。然而，在或长或短的期间，时间必定会使最软弱的妇人的心情平静到和最坚强的男人的心情相同的程度。在立即和直接影响人们的一切无法补救的灾难之中，一个明智的人从一开始就先行期望和享受那种平静，即他预见到经历几个月或几年最终肯定会恢复的那种平静。

在按理可以补救，或看来可以补救，但对其适用的补救方法超出了受难者力所能及的范围的不幸之中，他恢复自己原先那种处境的徒劳和无效的尝试，他对这些尝试能否成功的长期挂虑，他在这些尝试遭到失败后一再感到的失望，都是妨碍他恢复自己天生平静的主要障碍，并且，在他的一生中，经常给他带来痛苦，然而某种更大的、显然无法补救的不幸却不会给他带来两星期的情绪纷乱。在从受到皇上的恩宠变为失宠，从大权在握变为微不足道，从富裕变为贫困，从自由变为身陷囹圄，从身强力壮变为身患缠绵不去的、慢性的或许是无可救药的绝症的情况下，一个挣扎反抗最小、极其从容和非常乐意默

认自己所遇命运的人，很快就会恢复自己惯常而又自然的平静，就会用最冷漠的旁观者看待自己处境时所易于采用的那种眼光，或者也许是某种更为适宜的眼光，来看待自己实际处境中的那些最难应付的情况。派系斗争、阴谋诡计和阴谋小集团，会扰乱倒霉的政治家的安静。破产者若醉心于金矿的规划和发现，便会睡不好觉。囚犯若总是想越狱便不可能享受即使一所监狱也能向他提供的无忧无虑的安全。医生开的药常常是医不好的病人最讨厌的东西。在卡斯蒂利亚[(4)]的国王菲利普逝世后，有个僧侣为了安慰国王的妻子约翰娜，告诉她说，某个国王死了14年之后，由于他那受尽折磨的王后的祈祷而重新恢复了生命，但他那神奇的传说不见得会使那个不幸的伤心透了的王妃恢复平静。她尽力反复进行同样的祈祷以期获得同样的成功；有好长一段时间不让她的丈夫下葬，葬后不久，在把她丈夫的遗体从墓中抬出来后，她几乎一动也不动地陪伴着，怀着炽热而急切的期待心情等待着幸福时刻的到来，等待着她的愿望由于其所热爱的菲利普复活而得到满足。[(5)]

我们对别人感情的感受，远非跟自我控制这种男子汉气概不相一致，它正是那种男子汉气概赖以产生的天性。这种相同的天性或本能，在邻居遇到不幸时，促使我们体恤他的悲痛；在自己遇到不幸时，促使我们去节制自己的哀伤和痛苦。这种相同的天性或本能，在旁人得到幸运和成功时，促使我们对他的极大幸福表示祝贺；在自己得到幸运和成功时，促使我们节制自己的狂喜。在两种情况中，我们自己的情感和感觉的合宜程度，似乎恰好同我们用以体谅和想象他人的情感和感觉的主动程度和用力程度成比例。

具有最完美德行因而我们自然极为热爱和最为尊重的人，是这样的人，他既能最充分地控制自己自私的原始感情，又能最敏锐地感受他人富于同情心的原始感情。那个把温和、仁慈和文雅等各种美德同伟大、庄重和大方等各种美德结合起来的人，肯定是我们最为热爱和最为钦佩的自然而又合宜的对象。

因天性而最宜于获得那两种美德中的前一种美德的人也最宜于获得后一种美德。对别人的高兴和悲痛最为同情的人，是最宜于获得对自己的高兴和悲痛的非常充分的控制力的人。具有最强烈人性的人，自然是最有可能获得最高度的自我控制力的人。然而，他或许总是没有获得这种美德；而且他并未获得这种美德是常有的事。他可能在安

闲和平静之中生活过久。他可能从来没有遇到过激烈的派系斗争或严酷和危险的战争。他可能没有体验过上司的蛮横无礼、同僚们的猜忌和怀有恶意的妒忌，或者没有体验过下属们暗中施行的不义行为。当他年迈之时，当命运的某些突然变化使他面临所有这一切时，它们都会使他产生非常深刻的印象。他具有使自己获得最完善的自我控制力的气质，但是他从来没有机会得到它。锻炼和实践始终是必需的；缺少它们决不能较好地养成任何一种习性。艰苦、危险、伤害、灾祸是能教会我们实践这种美德的最好老师。但是没有一个人愿意受教于这些老师。

能够最顺当地培养高尚的人类美德的环境，和最适宜形成严格的自我控制美德的环境并不相同。自己处在安闲中的人能够充分注意别人的痛苦。自己面临苦难的人立即会认真对待，并且控制自己的感情。在恬静安宁温和和宜人的阳光下，在节俭达观悠闲平静的隐居中，人类的温和美德极其盛行，并能得到最高度的完善。但是，在这种处境中，就几乎不作什么努力来实行最伟大和最可贵的自我控制了。在战争和派系斗争的急风暴雨中，在公众骚乱闹事的动乱中，坚定严格的自我控制最为行时，并能极为顺利地形成。但是在这种环境中，人性最有力的启示常常受抑制或被疏忽；而任何这样的疏忽都必然导致人性的削弱。由于不接受宽宥常常是战士的职责，所以不宽贷人命有时也成为战士的职责；而一个人如果好几次不得不执行这种令人不愉快的职责，其人性肯定会受到很大程度的削弱。为了使自己宽心，他很容易学会轻视自己常常不得不造成的不幸；这样的环境虽然会使人具有最高尚的自我控制能力，但由于有时迫使人侵犯旁人的财产或生命，总是导致削弱、并且往往全然消除对他人财产或生命的神圣尊重，而这种尊重正是正义和人性的基础。所以，我们在世界上经常发现具有伟大人性的人，他们缺乏自我控制，在追求最高荣誉时一碰到困难和危险，就消极、动摇，容易泄气；相反，我们也常常发现能够完善地进行自我控制的人，任何困难都不能够使他们丧失信心，任何危险都不能够使他们丧胆，他们随时准备从事最冒险和最险恶的事业，但是，同时，他们对有关正义或人性的全部感觉却似乎无动于衷。

我们在孤独时往往非常强烈地感觉到同自己有关的东西，往往过高地估计自己可能做出的善行，和自己可能受到的伤害；我们往往因

自己交好运而过分兴奋，往往因自己的厄运而过分沮丧。一个朋友的谈话使我们的心情好转一点，而一个陌生人的谈话使人们的心情更好一些。内心的那个人，我们感情和行为的抽象的和理想的旁观者，经常需要由真实的旁观者来唤醒和想到自己的职责；往往正是从那个旁观者那里，即从那个我们能够预期得到最少的同情和宽容的人那里，我们才有可能学好最完善的自我控制这一课。

你处在不幸之中吗？不要一个人暗自伤心，不要按照你亲密的朋友宽容的同情来调节自己的痛苦；尽可能快地回到世界和社会的光天化日中去。同那些陌生人、和那些不了解你或者不关心你那不幸的人一起生活；甚至不要回避与敌人在一起；而通过使他们感到灾难给你的影响多么微小，以及你克服灾难的力量怎样绰绰有余，来抑制他们的幸灾乐祸，而使自己心情舒畅。

你处在成功之中吗？不要把自己的幸运所带来的高兴限制在自己的房里，不要限制在自己的朋友，或许是奉承你的人中间，不要限制在把改善自己命运的希望寄托在你的幸运之上的那些人中间；要经常到同你没有什么关系的那些人中间去，到只根据你的品质和行为而不是根据你的命运来评价你的那些人中间去。不要寻求也不要回避，不要强迫自己也不要躲避与那些地位曾比你高的人交往，他们在发现你的地位同他们相等，甚或比他们高时会感到刺痛。他们的傲慢无礼或许会使你同他们在一起感到十分不愉快；但如果情况不是这样，就可以相信这是你能与之交往的最好伙伴；如果你能凭借自己坦率谦逊的品行赢得他们的好感和喜欢，你就可以满意地相信，你是十分谦虚的，并且你的头脑没有因自己的幸运而发热。

我们道德情感的合宜性决不那么容易因宽容而又不公平的旁观者近在眼前，中立而又公正的旁观者远在天边而被损坏。

关于一个独立国家对别国采取的行动，中立国是唯一的公正的旁观者。但是，它们相距如此遥远以致几乎看不到。当两个国家发生不和时，每个国家的公民很少注意到外国人对其行为可能持有的看法。它的全部奢望是获得自己同胞们的赞同；而当他们因激励它的相同的敌对激情而精神振奋时，它就只能靠激怒和冒犯他们的敌人来使他们高兴了。不公平的旁观者近在眼前，公正的旁观者远在天边。因此，在战争和谈判中很少有人遵守正义的法则。真理和公平对待几乎全然

被人忽视。条约被违反；而且这种违反如果能带来某种利益，就几乎不会给违约者带来什么不光彩。那个欺骗某外国大臣的大使受到人们的钦佩和赞扬。那个不屑于猎取利益也不屑于给人好处，但认为给人好处要比猎取利益光彩一点的正直的人，即在所有私人事务中可能最为人热爱和尊敬的人，在那些公共事务中却被认为是一个傻瓜、白痴和不识时务者，并且总是遭到自己同胞们的轻视，有时甚至是嫌恶。在战争中，不仅所谓国际法常常被人违反——这不会使违法者在其同胞中遭受什么值得重视的耻辱（违法者只考虑同胞们的判断）；而且，就这些国际法本身来说，其大部分在制定之时就很少考虑到最简单、最明白的正义法则。无辜者虽然同罪犯可能有某种联系或依赖关系（这一点或许是他们无法避免的），但不应该因此为罪犯受苦或受惩罚，这是正义法则中最简单明白的一条。在最不义的战争中，通常只有君主或统治者才是有罪者。国民们几乎总是完全无辜的，然而，无论什么时候，敌国认为时机合宜，就在海上和陆上劫掠和平百姓的货物；听任他们的土地荒芜丢弃，烧毁他们的房子，如果他们胆敢反抗就加以杀害或监禁；所有这些做法，都是同所谓国际法完全一致的。

无论在平民还是基督教会中，敌对派别之间的仇恨常常比敌对国家之间的仇恨更为强烈，他们各自对付对方的行为也往往更为残暴。认真制定可以称为派别法规的东西的人，在确定法规时常常比所谓国际法的制定者更少注意正义法则。最激进的爱国主义者从来不把是否应该对国家的敌人保持信任说成是一个严重的问题。——但是，是否应该对反叛者保持信任，是否应该对异教徒保持信任，却常常是民间和基督教会中最著名的学者们争论得最激烈的问题。不用说，反叛者和异教徒都是这样一些不幸的人，当事情激化到一定程度时，他们作为弱者的一方都会倒霉。毫无疑问，当一个国家由于派系斗争而发生混乱时，总会有一些人——虽则通常为数极少——不受环境影响而保持着清醒的判断。他们充其量是零零落落彼此隔绝互不影响的个人，因为自己的坦率正直而不受任何一个政党的信任，并且，虽然他可能是一个最聪明的人，但因为上述原因必然成为这个社会里最无足轻重的人。所有这些人遭到两个政党内狂热的党徒们的轻视、嘲笑和常常会有的那种嫌恶。一个真正的党徒仇恨和轻视坦率正直；因而实际上没有一种罪恶能够像那种纯真的美德那样有效地使他失去党徒资格。所以，真实的、可尊敬的和公正的旁观者，并不存在于敌对政党激烈

斗争的漩涡之中。据说，对斗争的双方来说，世界上任何地方几乎都不存在这样一个旁观者。他们甚至把自己的一切偏见都归因于宇宙的伟大的最高审判者，并且常常认为神圣的神受到自己所有复仇的和毫不留情的激情的鼓舞。因此，在败坏道德情感的所有情绪中，派性和狂热性总是最大的败坏者。

关于自我控制这个问题，我只想进一步指出，我们对在最深重和最难以逆料的不幸之中继续坚韧不拔刚毅顽强地行动的人的钦佩，总是意味着他对那些不幸的感觉是非常强烈的，他需要作出非常大的努力才能加以克制或控制。对肉体痛苦全然没有什么感受的人，并不想因坚韧不拔和镇定自若地忍受折磨而得到赞扬。生来对死亡没有什么天然恐惧的人，不需要在最骇人的危险中保持自己的冷静和沉着的美德。塞内加言过其实地说：斯多葛学派的哲人在这一方面甚至超过了神；神的安全完全是自然的恩惠，它使神免受苦难；而哲人的安全则是自己的恩惠，并且完全得之于自己和自己的种种努力。

但是，某些人对于立即产生影响的某些事物的感觉，有时是如此强烈，致使一切自我控制都起不了作用。荣誉感无法控制那个在危险逼近时意志软弱到要昏过去或陷入惊厥状态的人所产生的恐惧心理。这种神经质的软弱，是否像人们所认为的那样，经过逐步的锻炼和合宜的训导会有所好转，或许是有疑问的。如下一点似乎是肯定的，那就是：这种胆怯软弱的人决不应该得到信任或重用。

【注释】

(1) 见汤姆的《四季》，《冬季》：“啊！少来些轻浮放荡的自鸣得意，”等。

(2) 理查森（1689—1761），英国小说家。

(3) 芝诺，公元前四至公元前三世纪的希腊哲学家，斯多葛学派的创始者。

(4) 过去西班牙北部的一个小王国。

(5) 见罗伯森的《查理五世》第2卷，第14—15页，第1版。

第四章　论自我欺骗的天性，兼论一般准则的起源和效用

为了损害我们对自己行为合宜性判断的正确性，并不总是需要那个真实而又公正的旁观者远离我们的身边。当他在你身旁或眼前之时，我们自己的强烈和偏激的自私激情，有时也足以使得自己内心的那个人提出远远不同于真实情况所能允许的看法。

我们在两种不同的场合考察自己的行为，并且尽力用公正的旁观者会用的眼光来看待它：一是，我们打算行动的时候；二是，我们行动之后。在这两种场合，我们的看法往往是很不公正的；而且，当我们的看法最应该公正的时候，它们往往最不公正。

当我们打算行动时，急切的激情往往不容许我们以某个公正的人的坦率去考虑自己正在干的事情。在那个时候，使得我们激动不已的那种强烈的情绪，影响了自己对事物的看法，甚至当我们尽力置身于他人的地位，并且尽力用他的眼光——它使它们自然地呈现在他的面前——去看待吸引我们的对象时，我们自己的强烈激情也不断地把我们唤回到自身的位置，在那里，一切事情都似乎被自爱之心夸大和曲解了。对于那些对象在他人面前所呈现的样子，以及他对于那些事物所采取的看法，我们只是（如果可以这样说的话），在转瞬之间隐约地感到，它马上就会消失，并且甚至在它们持续的时候，也全然不是真实的。甚至在那段时间内，我们也不能够完全摆脱那种特殊处境在自己身上激起的炽热和激烈的感情，也不可能以那个公正的法官毫无偏见的态度来考虑自己打算做什么。因此，正如马勒伯朗士神父所说的那样，各种激情都证明自己是正当的，并且只要我们继续感觉到它们，对它们的对象来说就似乎都是合理而又合宜的。

的确，在行动结束和激起这种行动的激情平息之后，我们能够更为冷静地去体会那个公正的旁观者所具有的情感。以前吸引我们的东西，现在正如对那个旁观者无所谓那样几乎成了同我们无关的事物，并且现在我们能够以他的坦率和公正来考察自己的行为。今天这个人

的心情不再为昨天使他心烦意乱的那种激情所搅乱；并且如同痛苦的突然发作完全停止时那样，当情绪的激发以同样的方式完全平息之时，我们就会如同内心那个想象中的人一样来认识自己，并且根据自己的品质，用最公正的旁观者所具有的那种严格的眼光，如同在前一种情况下看待自己的处境一样，在另一种情况下看待自己的行为。但是，我们现在的判断同以前相比常常毫不重要，除了徒然的懊丧和无用的忏悔之外，经常不会产生其它什么结果；未必能保证我们将来不再犯同样的错误。然而，即使在这种场合，上述判断也很少是十分公正的。我们对自己品质的看法完全依对自己过去行为的判断而定。想到自己的罪恶是很不愉快的，因而我们常常故意不去正视可能导致令人不快的判断的那些情况。人们认为，那个为自己人动手术而手不发抖的人是一个勇敢的外科医生；人们也常常认为，那个毫不踌躇地揭开自我欺骗这层遮挡他观察自己行为中缺陷的神秘面纱的人，同样是个勇敢的人。我们常常非常愚蠢和软弱地努力重新激起当初把我们引入错误中去的那些不正当的激情；我们想方设法力图唤起过去的憎恶，并重新激起几乎已经忘却的愤恨；我们甚至为了这种可怜的目的而全力以赴，并且仅仅因为我们曾经施行不义，因为我们羞于和害怕看到自己曾是这样的人，而支持不公正的行为，而不愿在一种很不愉快的局面下正视自己的行为。

人类在行动之时和行动之后对自己行为合宜性的看法是多么片面；对他们来说，要用任何一个公正的旁观者所会用的那种眼光来看待自己的行为又是多么困难。但是，如果人们具有判断自己行为的某种特殊的能力，假定是道德感；如果他们赋有区分激情和感情的美与丑的特殊的感受能力；由于他们自己的激情会更为直接地暴露在这种能力所达到的视野之内，因而人们可以比判断别人的行为更为正确地判断自己的行为，前者的情景只是隐约地显示出来。

这种自我欺骗，这种人类的致命弱点，是人类生活一部分混乱的根源。如果我们用他人看待自己的那种眼光来看待自己，或者用他们如果了解一切就会用的那种眼光来看待自己，通常就不可避免地会作出某种改进。否则，我们忍受不了这种眼光。

然而，造物主并没有全然放任如此严重的这个弱点不管；她也没有完全听任我们身受自爱的欺骗。我们对他人行为不断的观察会不知不觉地引导我们为自己订立了关于什么事情适宜和应该做或什么事情

不适宜或不应该做的某些一般准则。别人的某些行为震动了我们的一切天然情感。我们听到周围每个人对那些行为表现出相同的憎恶。这就进一步巩固、甚至激化了我们对那些行为的缺陷的天然感觉。我们感到满意的是，当我们看到别人用合宜的眼光看待它们时，自己用相同的眼光看待它们。我们决意不重犯相同的罪恶，也不因任何原因以这种方式使自己成为人们普遍指责的对象。这样，我们就自然而然地为自己规定了一条一般的行为准则，即避免所有这样的行为，因为它们往往会使自己变得可憎、可鄙或该受惩罚，即成为所有那些我们最害怕和最讨厌的情感的对象。相反，其它一些行为引起我们的赞同，并且，我们还听到周围每个人对它们给予同样的好评。每个人都急切地赞誉和报答这些行为。它们激起所有那些我们生来最希望获得的情感：人类的热爱、感激和钦佩。我们开始热望实践同样的行为；这样，我们就自然而然地为自己规定了另一条法则，即以这种方式留心地寻求一切行动的机会。

正是这样，形成了一般的道德准则。它们最终建立在我们在各个场合凭借是非之心和对事物的优点和合宜性所具有的自然感觉而赞同什么或反对什么的经验之上。我们最初赞同或责备某些特别的行为，并不是因为经过考察，它们似乎符合或不符合某一一般准则。相反，一般行为准则是根据我们从经验中发现的某种行为或在某种情况下作出的行为，是为人们所赞同还是反对而形成的。对这样一个人来说，他初次见到因贪婪、妒忌或不正当的愤恨而在被害者还热爱和信任那个凶手的情况下犯下的一桩残忍的谋杀罪，看到垂死的人最后的痛苦挣扎；听到他临终前抱怨较多的是自己不忠实的朋友的背叛和忘恩负义，而不是他所犯下的暴行；这个人要理解上述行为是如何可怕，完全不必仔细考虑：一个最神圣的行为法则是怎样阻止夺走一个无辜者的生命，而这种行为明显地违背那一准则，因而是一种该受谴责的行为。显然，他对这种罪行的憎恶会在瞬间产生，并且产生在他为自己订立任何这样的一般准则之前。相反，他今后可能订立的一般准则，大抵是建立在他见到这种行为和其它任何同类行为时，心中必然产生的憎恶之上。

当我们在历史或传奇中读到有关高尚或卑劣行为的记述时，我们对前者所抱有的钦佩之情和对后者所抱有的鄙夷之情，都不是来自对存在某些一般准则的考虑之中，这种准则表明一切高尚行为都值得钦

佩，一切卑劣行为都应该受到鄙视。相反，那些一般准则全都是根据我们对各种不同的行为在自己身上自然而然地产生的作用所具有的经验而形成的。

一个亲切的举动，一个可尊敬的行为，一个恐怖的行动，都是使旁观者自然而然地引起对行为者的喜爱、尊敬或畏惧之情的行为。除了实际观察什么行为真正在事实上激起那些情感之外，没有其它什么办法能够形成决定什么行为是、什么行为不是那些情感对象的一般准则。

确实，如果这些一般行为准则已经形成，如果它们为人们怀着一致的情感普遍承认并且确立起来，我们就常常在争辩某些性质复杂而弄不清的行为该得到何种程度的赞扬或责备时，如同求助于判断的标准一样求助于这些一般准则。在这些场合，它们通常被引作决定人类行为中哪些是正义的、哪些是不义的基本根据；这个事实似乎把一些非常著名的作家引入了歧途，他们用这样一种方式来描绘自己的理论体系，似乎认为人类对于正确和错误行为的最初判断，就像法院的某一法官的判决一样，是通过首先考虑某一般准则，然后再考虑某一特定行为是否符合这一准则而形成的。

当那些一般行为准则在我们头脑里由于惯常的反省而被固定下来时，它们在纠正自爱之心对于在我们特定的处境中什么行为是适宜和应该做的这一点所作的曲解起到了很大的作用。怒不可遏的人，如果听从那种激情的驱使，或许会把他的敌人的死亡看作只不过是对他认为自己受到的冤枉的一个小小的补偿，而这种冤枉只是一件微不足道的惹人生气的事情。但是，他对别人行为的观察使他认识到，这种残忍的报复显得多么可怕。除非他所受的教育非常之少，在所有的场合他会把避免作出这种残忍的报复确定为自己的一条不可违反的准则。这一准则对他保持着权威，使他不会再犯这种强暴的罪行。然而，他的脾气可能非常暴烈，以致如果这是他第一次思考这种行为，他无疑会把它断定为非常正确和恰当的，是每个公正的旁观者都会赞成的行为。但是，过去的经历使他抱有的对这一准则的尊重，会阻止他那激情的过分冲动，并且会帮助他纠正自爱之心本来会就他在这种情况下应该怎样去做所提示的过于偏激的看法。然而，即使他会听任自己的心情极度激动，以致违背这一准则，在这种情况下，他也不能全然抛弃自己对这一准则的习以为常的敬畏和尊重。正是在采取行动的时

刻，正是在激情达到最高点的一刹那，他犹豫不决和胆战心惊地想到他打算去做的事，他暗中意识到自己将要破坏那些行为准绳，即在他冷静的时候曾下决心永不违反的准绳，也是他从来没有见到过有人违反而不引起极大不满的准绳，他在内心预感到，违反了它们很快就会使自己成为上述不满情绪的对象。在最终下定重大决心之前，他一直受迟疑不决这种极度痛苦的折磨；他一想到自己要违反这一神圣的准则就惊恐不安，同时，他又受到违反它的强烈欲望的推动和驱使。他每时每刻都在改变自己的决心；有时他决心坚持自己的原则，不沉缅于可能以可怕的羞惭和悔恨心理败坏他以后的生活的某种激情；当他这样下决心不让自己经受某种相反的行为所具有的危险时，基于对他将享受到的那种安全和平静的期望，他的内心感觉到一种瞬间的安宁。但是，很快又重新唤起的激情，更加猛烈地驱使他去做片刻之前他还决心避而不做的事情。他被那些无休止的决心变换搞得精疲力尽，头昏眼花，最后，出于某种绝望心理，迈出了最后的事关重大而又无法挽回的一步；但是，他怀着这样一种恐怖和惊骇的心情，即某人逃离一个敌人而身不由己地来到一个悬崖绝壁之上时所怀有的恐怖和惊骇的心情，他确信在那里会遭到比追逐在身后的任何东西都更加肯定的毁灭。这就是他甚至在行动时也会具有的情感；虽然他在那时肯定比以后较少感到自己的行为不合宜，但是，当他的激情发泄出来和平息下去时，他开始用他人会用的眼光来看待自己所做过的事情，并且真正感受到懊丧和悔恨的刺痛在开始烦扰和折磨自己，这是他以前预见不到的。

第五章　论道德的一般准则的影响和权威，以及它们被公正地看作造物主的法则

对一般行为准则的尊重，被恰当地称作责任感。这是人类生活中最重要的一条原则，并且是唯一的一条大部分人能用来指导他们行为的原则。许多人的行为是非常得体的。他们在自己的整个一生中避免受到任何重大的责备，然而，他们也许从未感受到别人对他们行为的合宜性所表示的赞赏之情。他们尊重自己认为已经确立的一些行为准则，并仅据此行事。一个从另一个人那里受到了巨大恩惠的人，出于他天生的冷漠性情，可能只抱有一丝感激之情。然而，如果他富有道德教养，他就会常常注意到表明某人缺乏感激之情的行为显得多么可憎；而相反的行为又显得多么可爱。因此，虽然他的心里并未洋溢着任何感激之情，他仍将努力像心里充满感激那样去做，并将尽力对自己的恩人表示关注和大献殷勤，凡是有深切的感激之情的人都会这么做。他将定期去拜访他的恩人；他在恩人面前将表现得十分恭敬；他谈到恩人时，必用表达高度敬意的言辞，必提其所得到的种种恩惠，而且，他将小心地抓住一切机会为过去所受的恩惠作出某种适当的报答。他做这一切时可能不带任何虚伪和该受谴责的做作，不怀任何获得新的恩惠的自私意图，没有任何欺骗他的恩人或公众的打算。他的行为动机可能只是一种对已经确立的责任准则所表示的尊重，是一种在各方面都按感恩规则行事的认真和迫切的愿望。同样，一个妻子有时对她的丈夫不怀有适合于他（她）俩之间现存关系的那种柔情。然而，如果她富有道德教养，她将尽力像她具有这种感情那样，关怀体贴，殷勤照料，忠实可靠和真诚相待，并且在夫妻感情所要求于她的种种关心的表现上无可指责。这样一个朋友，这样一个妻子，无疑都不是最好的朋友或妻子。虽然他俩都可能带有认真和迫切的愿望去履行自己的各种责任，但是他（她）们在许多方面达不到体贴入微的要求，他（她）们将错过许多能显示其亲切关怀心情的机会；如果他（她）们具有同自己的地位相符的感情，就决不会错过这些机会。不

过，他（她）们虽然不是最好的朋友或妻子，也许仍排得上第二。如果对于一般行为准则的尊重在他（她）们身上留下了非常深刻的印象，他（她）们在主要责任方面是谁也不会有所疏忽的。只有那种属于最幸运的类型的人才能使他（她）们的感情和行为同他（她）们的地位的最微小变化完全适应，才能在所有的场合做到应付裕如，恰如其分。构成人类大多数的粗糙粘土是捏不成如此完美的类型的。然而，几乎任何人通过训练、教育和示范，都会对一般准则留下如此深刻的印象，以致能在几乎一切场合表现得比较得体，并且在整个一生中避免受到任何重大的责备。

没有对于一般准则的这种神圣的尊重，就没有其行为非常值得信赖的人。正是这种尊重构成了有节操的正直的人和卑劣者之间最本质的区别。前者在各种情况下坚定果断地执行他所信奉的准则，并且在其一生中保持稳定的行为趋向。后者的行为随同心情、意愿或兴趣偶尔占主导地位而变幻无常和捉摸不定。不仅如此，既然每个人的心情容易发生这样的变化，那么，如果没有尊重一般准则这条原则，在头脑冷静时对行为的合宜性极为敏感的人，也往往会在最不经意的场合作出不合理的行为，而几乎不能把他那时为什么要这样做归因于任何正经的动机。你的朋友在你正好具有不愿接待他的心情时来拜访你。按照你当时的心情，你很可能把他的造访看成是鲁莽的闯入；如果你屈从于那时产生的看法，那么，虽然你是想以礼待人，但是你的举止却会显示出对他的冷淡和不尊重。只是由于尊重礼貌和好客的一般准则，你才使你不至于这么粗鲁，因为这些准则不允许你这样做。你过去的经验使你习以为常的对这些准则的尊重，使得你的举止能够在所有这样的场合做到大致相当得体，并且不让所有的人都容易发生的那些心情变化在任何感觉得到的程度上影响你的行为。但是，如果没有对这些一般准则的尊重，即使是像讲究礼貌这样一种容易做到、而且人们几乎不会煞有介事地违反它的本分，也会经常受到妨害，然则公正、诚实、贞节、忠诚等往往很难做到。人们或许会抱着很强烈的动机违反它们的一些责任岂非更是如此？人类社会的存在端赖人们较好地遵守这些责任。如果人类没有普遍地把尊重那些重要的行为准则铭记在心，人类社会就会崩溃。

上述尊重还由于人们的如下看法——它起初是出于本性的一种模糊观念，其后为推理和哲理所证实——而进一步加强，那就是：这些

重要的道德准则是造物主的指令和戒律，造物主最终会报偿那些顺从的人，而惩罚那些违反本分的人。

我说，这种看法或理解最初似乎是受本性的影响。人的天性引导人们认为自己的各种感情和激情产生于神秘的存在物——无论它们是什么，反正在任何国家都已成为宗教信徒所敬畏的对象。人们没有其它什么东西，也想不出其它什么东西产生了人的感情。人们想象出来而无法见到的那些不可知的神必然会被塑造成某种同他们对其有所感受的神明有点相似的形象。在信奉异教的愚昧和无知的时期，看来人们形成他们关于神明的想法极为粗糙，以致不分青红皂白地把人类所有的自然感情都说成是神所具有的，连那些并不能给人类增光的感情，例如色欲、食欲、贪婪、妒忌和报复等也包括在内。因此，人们必然会把最能为人类增光的那些感情和品质说成是神所具有的，因为他们对神的卓越的本性还是佩服得五体投地，而那些感情和品质、即热爱美德和仁慈，憎恶罪恶和不义，似乎能把人类提高到类似神明的完美境地。受到伤害的人祈求邱必特为他所受的冤屈作证，他深信这位神看到这种现象时会产生一种义愤，这种义愤就是最平凡的人目睹不公正的行为发生时也会油然而生。那个伤害别人的人感到自己成了人类憎恶和愤恨的适当对象；天然的恐惧感使他把上述感情归于那些令人畏惧的神的旨意。他无法回避这些神，对它们的威力无力抵抗。这些天然的希望、恐惧和猜疑，凭借人们的同情感而广为人知，通过教育而得到确认；人们普遍地讲述和相信众神会报答善良和仁慈，惩罚不忠和不义。因此，早在精于推论和哲理的时代到来之前，宗教，即使还处于非常原始的状态，就已对各种道德准则表示认可。宗教所引起的恐惧心理可以强迫人们按天然的责任感行事。这对人类的幸福来说太重要了，因而人的天性没有将人类的幸福寄托于缓慢而含糊的哲学研究。

然而，这些哲学研究一经开始，就证实了人们的天性所具有的那些最初的预感。无论我们认为自己的是非之心是怎样建立起来的，是建立在某种有节制的理性之上，还是建立在某种被称作道德观念的天性之上，抑或是建立在我们所具有某种天然的性能之上，不容置疑的是，天赋我们这种是非之心是为了指导我们这一生的行为。这种是非之心具有极为明显的权威的特性，这些特性表明它们在我们内心树立起来是为了充当我们全部行为的最高仲裁者，以便监督我们的意识、

感情和欲望，并对它们该放纵或抑制到何种地步作出判断。我们的是非之心决不像一些人所声称的那样，和我们天性中的其它一些官能和欲望处于同等地位，前者也不比后者更加有权限制对方。没有其它官能或行为的本性能评判任何其它官能。爱并不评判恨，恨也并不评判爱。尽管这两种感情相互对立，但把它们说成相互赞成或反对还是很不妥当。但是，评判我们的其它一切天然本性并给予责难或称许，是我们此刻正在考察的那些官能所具有的特殊功能。可以把它们看作某种感官，其它那些本性是它们评判的对象。每种感官都高于它所感受的对象。眼睛不要求色彩的美丽，耳朵不要求声音的和谐，舌头也不要求味道的鲜美。这些感官是评判自己的感受对象的权威。凡是可口的就是醇美的，悦目的就是华丽的，动听的就是和谐的。上述各种特性的实质在于它能使感受它的感官感到愉快。同样，什么时候我们的耳朵应该感受到动听的声音，什么时候我们的眼睛应该纵情观看，什么时候我们的味觉应该得到满足；应该在什么时候在何种程度上放纵或限制我们的其他天然本性，这些都是由我们的是非之心来决定的。凡是我们的是非之心所赞成的事是恰当的、正确的，并且是应该做的；凡是与此相反的，就是错误的、不恰当的，并且是不该做的。是非之心所赞成的感情是优雅的和合适的；与此相反的就是粗野的和不恰当的。正确、错误、恰当、不恰当、优雅、粗野，这些词本身只表示使是非之心感到愉快或不愉快的那些事物。

既然上述是非之心显然是充当人类天性中起支配作用的本性的，所以，它们所规定的准则就应该认为是神的指令和戒律，由神安置在我们内心的那些代理人颁布。所有的一般规则通常都称为法则。例如，物体在运动时所遵守的一般规则就叫运动法则。但是，我们的是非之心在赞成或谴责任何有待它们审察的感情或行为时所遵循的那些一般准则，用下面的名称更为恰当。它们更类似那些叫做法律的东西——君主制订出来指导其臣民的行为的那些一般准则。它们同法律一样，是指导人们自由行动的准则；毫无疑问，它们是由一个合法的上级制订的，并且还附有赏罚分明的条款。神安置在我们内心的代理人必定用内心的羞愧和自责来折磨那些违背准则的人；反之，总是用心安理得、满足和自我满意来报答那些遵守准则的人。

还有许多其它的考虑可以起到证实上述看法的作用。当造物主创造人和所有其他有理性的生物之时，其本意似乎是给他（她）们以幸

福。除了幸福之外，似乎没有其它什么目的值得我们必然认为无比贤明和非常仁慈的造物主抱有；造物主无限完美这种想象使我们得出的上述看法，通过我们对造物主的行为的观察而得到进一步的证实，在我们看来，造物主行事的目的都是为了促进幸福，防止不幸。但是，在是非之心的驱使下行事时，我们必然会寻求促进人类幸福的最有效的手段，因此，在某种意义上可以说，我们同造物主合作，并且尽力促进其计划的实现。相反，如果不是这样行事，我们就似乎在某种程度上对造物主为人类的幸福和完善而制订的计划起阻碍作用，并且表明自己在某种程度上与造物主为敌，如果可以这样说的话。因此，在前一种情况下，我们自然会信心十足地祈求造物主赐予特殊的恩惠和报答，而在后一种情况下，则会担心受到造物主的报复和惩罚。

此外，还有其它许多道理、其它许多天然的本性有助于证实和阐明同一有益的训诲。如果我们考虑一下通常决定这个世界芸芸众生处境顺逆的那些一般准则，我们就会发现：尽管世界万物看来杂乱无章，但是，即使在这样一个世界上，每一种美德也必然会得到适当的报答，得到最能鼓励它、促进它的那种补偿；而且结果也确实如此，只有各种异常情况同时发生才会使人们的期望落空。什么是鼓励勤劳、节俭、谨慎的最恰当的报答呢？在每项事业中获得成功。这些美德是不是有可能在整个一生中始终得不到报答呢？财富和人们的尊敬是对这些美德的恰如其份的补偿，而这种补偿它们是不大可能得不到的。什么报答最能促使人们做到诚实、公正和仁慈呢？我们周围那些人的信任、尊重和敬爱。许多人并不追求显赫地位，但是希望受人敬爱。诚实和公正的人不会因得到财富而欣喜，他感到欣喜的是被人信赖和信任，这是那些美德通常会得到的补偿。但是，由于某种异常的和不幸的事件，一个好人可能被怀疑犯有某种他根本不可能犯的罪行。因此他在后半辈子很冤枉地遭到人们的憎恶和反感。他可以说是因为这样一种意外事件而失去了一切，尽管他还是个诚实和正直的人。同样，作为一个小心谨慎的人，尽管他谨小慎微，仍然可能由于发生地震或洪水泛滥而死亡。然而，第一种意外事件同第二种相比，也许更为罕见；而为人诚实、公正和仁慈是获得我们周围那些人的信任和敬爱——这是上述美德首先想得到的东西——确实有效和万无一失的办法，这一点仍然是正确的。一个人的某个行为很容易被人误解，但是，他的行为的总趋向不大可能被人误解。一个清白的人可能被人认为干了坏事，然而这种情况是罕见的。相反，对他的清白的举

止所持有的固定看法常常会使我们在他真正犯罪之时为他开脱，尽管根据已知的事实作出的他确已犯罪的推断非常有力。同样，一个无赖在他的品行不为人知的情况下作出了某一无赖行为，也许可以免受责难，甚或得到他人的称许。但是，没有一个长期以来一直做坏事的人，能够不广为人知是个坏人，而且在他确实无罪的时候能够不经常受人怀疑。就人们的感情和看法所能给予罪恶和美德的惩罚或报答而言，在这里，根据事物的一般进程，两者所得到的待遇已超出了恰如其份和不偏不倚的限度。

虽然用这种冷静的哲学眼光来看，通常决定芸芸众生处境顺逆的一般准则似乎完全适应世人所处的境地，但是，它们并不同我们的某些天然感情相一致。我们对某些美德所天然持有的敬爱和赞美之情使我们希望把各种荣誉和酬答都归于它们，甚至把我们自己也必然认为适合于回报其它一些品质的荣誉和酬报归于这些美德，尽管它们往往不具备这些品质。相反，我们对某些罪恶的嫌恶使我们希望它们遭受各种各样的耻辱和不幸，包括自然属于其它品质的耻辱和不幸。宽宏大量、慷慨和正直受到我们如此深切的钦佩，以致我们希望看到它们还能获得财富，权力和各种荣誉——这些荣誉本来是同上述美德并无密切联系的一些品质，如节俭、勤劳和勤奋的必然结果。另一方面，欺诈、虚伪、残忍和狂暴在每个人的心中激起的轻蔑和憎恶使我们看到它们得到某些好处便会感到气愤，尽管在某种意义上可以说，由于它们有时具备勤奋和勤劳的品质，这些好处它们是应该得到的。勤劳的坏蛋耕种土地，懒惰的好人任其荒芜。谁该收获庄稼呢？谁该挨饿，谁该富足呢？事物的自然进程有利于坏蛋，而人们的天然感情则偏向于具有美德的人。人们认为，前者因其上述的好品质会带给他的好处而过分地得到了补偿，而后者则因其懈怠必然会带给他的痛苦而受到了比应受的要严厉得多的惩罚。人类的法律——人类感情的产物——剥夺勤劳和谨慎的叛国分子的生命和财产，而以特殊的回报来酬答不注意节约、疏忽大意但忠诚而热心公益事业的好公民。这样，人就在造物主的指引下，对造物主自己本来会作出的事物的分配进行了某种程度的纠正。造物主促使人们为达到这一目的而遵循的各种准则与造物主自己所遵循的那些准则不同。大自然给予每一种美德和罪恶的那种报答或惩罚，最能鼓励前者或约束后者。她单纯考虑这一点，而很少注意到，在人们的思想感情和激情中，那些优良品质和不良品德似乎还具有不同程度的优缺点。相反，人只注意到这一点，因而力

求使每种美德得到他心目中恰如其分的敬爱和尊重，并使每种罪恶得到他心目中恰如其分的轻视和憎恶。造物主所遵循的准则对她来说是合理的；人类所遵循的准则对人类来说也是合理的。但是，两者都是为了促成同一个伟大的目标：人世间的安定，人性的完美和愉快。

虽然人这样从事于改变在事态的自然发展所造成的物的分配情况，虽然人像诗人所描述的神那样老是用特殊的手段来进行干预，以支持美德和反对罪恶，并且像神那样力求挡掉射向好人头部的箭，而促使那把已经举起的利剑迅即向邪恶者砍去，但是，他并不能完全按照自己的想法和愿望来决定两者的命运。人的微弱的努力不能完全控制事物的自然进程，这一进程太快太猛，非人力所能阻止。虽然指引这一进程的规则似乎是为了最明智和最高尚的目的而制订的，但是这些规则有时却会产生使人的全部天然感情激动不已的后果。大集体压倒小集体；有远见并作好一切必要准备的事业家胜过那些反对他们而既无远见又无准备的人；每一种目的只能以造物主规定的那种方法来实现，这一切似乎不仅是一种必然和不可违反的规则，而且是一种激励人们勤劳和专心致志的有用和合宜的规则。此外，由于这种规则，在暴虐和诡计居然胜过真诚和正义时，什么样的义愤不会在每个旁观者的心中激起呢？对无辜者所受的痛苦，人们会多么悲痛和同情，对压迫者所获得的成功又会产生多么强烈的愤恨？我们对冤屈感到伤心和愤怒，但是，我们常常发现自己完全无力加以纠正。因此，当我们对在这个世界上能否找到一种能够阻止非正义的行为取得成功的力量丧失信心时，我们自然而然地会向上天呼吁并希望我们天性的伟大创造者在来世亲自做他为指导我们的行为而制定的各种原则促使我们在今世努力做的事。希望他亲自完成他教导我们着手执行的计划；并希望在来世，根据每个人在今世的所作所为给予报答。这样，我们就会变得相信来世，这不仅是由于我们的弱点，不仅是出于人类天性的希望和担心，而且也是出于人类天性中最高尚和最真诚的本性，出于对美德的热爱，对罪恶和非正义的憎恶。

“这与神的伟大相称吗？”能言善辩而富于哲理性的克莱蒙大主教以丰富的想象力热情而夸大地说，尽管有时听起来似乎不够礼貌：“听任自己创造的世界普遍处在混乱之中，这与神的伟大相称吗？听任邪恶的人几乎总是胜过正直的人；听任无辜的君王被篡位者废黜；听任父亲为野心勃勃的逆子所杀害；听任丈夫因受凶悍不贞的妻子的打击

而死亡，这与神的伟大相称吗？难道处于显贵地位的神可以像观看某种新奇的游戏那样袖手旁观那些令人伤感的事件而不担负任何责任吗？因为神是伟大的，他就应当在这些事件面前表现出软弱、不公正或是残暴吗？因为人是渺小的，就应当听任他们胡作非为而不予惩罚，或者为人正直而不给报偿吗？啊，上帝！如果这就是你的性格，如果我们如此敬畏崇拜的上帝就是你，我就不再承认你是我的父亲，是我的保护者，是我悲伤时的安慰者，是我软弱时的支持者，是我的一片忠诚的报答者。那你就不过是一个懒惰而古怪的暴君，这个暴君为了自己狂妄的虚荣心而牺牲人类的幸福，他把人类带到这个世界上来，只是为了把他们作为他空闲时的消遣品或由他任意摆布的玩物。”

判断行为功过的那些一般准则就这样逐渐被看成某个无所不能的神的规则，这个神在观察我们的行为，并在来世报答遵守这些规则的人和惩罚违反它们的人。这种考虑必然使上述规则具有新的神圣的意义。我们行为的最高准则应当是尊重造物主的意志，对于这一点凡是相信神存在的人是决不会怀疑的。违抗神的意志这一想法本身似乎就意味着大逆不道。一个人如果反对或无视具有无限智慧和无限权力的神给他下的命令，那这人该是多么自负，多么荒唐！一个人如果不尊重造物主出于无限仁慈给他规定的戒律，即使他没有因为违反这些戒律而受到惩罚，这个人又该是多么不合人情，多么令人厌恶！一个人对自己行为是否得当的感觉在此也得到自身利益这种强烈动机的充分支持。我们知道，虽然我们可以避免别人注意或者逃脱世人的惩罚，但我们总是避不开造物主的眼睛，如果作出不正当行为就会受到他的惩罚，这是能够限制最不受约束的激情的一种动因，至少对某些人是如此，他们由于经常反省，对这个想法已经很熟悉了。

正是这样，宗教加强了天生的责任感，因此，人们通常会非常相信似乎深受宗教思想影响的那些人，诚实正直。人们认为，这些人的行为除了受到对别人行为同样起调节作用的准则的约束外，另外还有一种约束。人们认为，不但重视名誉，也重视行为的合宜性，不但重视他人的称许，也重视自己的称许，这样的动机对世俗的人有影响，对信仰宗教的人同样有影响。但是信仰宗教的人还有一种约束，这就是，他不干则已，一干起来就要像那位至尊的神在场那样审慎，这位至尊的神最终会根据他的实际行动给予补偿。因此，人们对他那循规蹈矩和一丝不苟的行为颇为信任。无论什么地方只要那儿宗教的固有

原则未被某个卑鄙的宗教小集团闹宗派和派性的狂热所破坏，无论什么地方只要那儿宗教所要求履行的首要责任是各种道德责任，无论什么地方只要那儿没有人被告诫要把琐屑的宗教仪式看成是比正义和慈善的行为更直接的责任，只要没有人真的相信通过献祭、宗教仪式和愚蠢的祈求就可以在神的同意下从事欺诈、叛变和暴行，那么，世人在这方面的判断就毫无疑问是正确的，并且完全有理由对笃信宗教的人的行为的正直给予加倍的信任。

第六章　在什么情况下，责任感应该成为我们行为的唯一原则；而且在什么情况下，它应该同其它动机一起发生作用

宗教赋予美德的实践如此强烈的动机，并且通过如此有力地抵制罪恶的诱惑来保护我们，以致许多人误认为宗教原则是行为的唯一值得称赞的动机。他们说：我们既不应该因感激而报答，也不应该因愤恨而惩罚；我们既不应该根据天然的感情保护自己不能自助的孩子，也不应该由此赡养自己老弱多病的双亲。所有对特定事物产生的感情都要从自己的心中驱除干净，某种伟大的感情应当取代其它一切感情，那就是对造物主的爱，那就是使自己变成他所喜欢的人的愿望，那就是用造物主的意志来指导自己全部行动的愿望。我们不应该因感激而感谢，我们不应该因仁爱而宽厚，我们不应该因热爱祖国而热心公益，也不应该因对人类之爱而慷慨和正直。在履行所有那些不同的责任时，我们的行动的唯一原则和动机，应当是造物主要求我们去履行它们的责任感。现在，我不准备花时间专门考察这种观点；我只是要指出，我们不要期待看到这种观点为任何宣称信奉下面这样一种宗教的人所接受，在这种宗教中，第一条戒律是，要以自己的全部心意、全部灵魂和全部精力去敬爱我们的造物主，第二条戒律是，像热爱自己一样去热爱自己的邻人；我们实际上是为了自己的缘故而热爱自己，并不仅仅因为被要求才去这样做。责任感应当是我们行动的唯一原则，这在基督教的戒律中是找不到的；但是，正像哲学甚至常识告诉我们的那样，责任感应当是某种指导性的和决定性的原则。然而，可能会出现这样一个问题：在什么情况下我们的行动应该主要地或全然地产生于某种责任感，或出自对一般准则的尊重；在什么情况下某些其它的情感或感情应该同时发生作用，并产生主要的影响。

这个问题的答案——或许不能用任何一种非常准确的方式得到——将依两种不同的情况而定：第一，根据促使我们全然不顾一般准

则而行动的那种情感和感情是天然令人喜欢的还是天然令人讨厌的而定；第二，根据一般准则本身是精确无误还是含糊不清而定。

1.首先，我要说，我们的行为在何种程度上应该来自天然令人喜欢或天然令人讨厌的情感和感情，或者全部来自对一般准则的尊重，都将依这种情感和感情本身而定。

所有那些亲切的感情可能促使我们去做的优雅和令人钦佩的行为，应该来自对一般行为准则的任何尊重，同样也应该来自激情本身。一个人为另一个人做了好事，如果后者只是出于冷淡的责任感而不带有感情地给予报答，前者就会认为自己没有很好地得到报答。当一个丈夫认为非常顺从自己的妻子只是考虑到妻子的地位必须维持的某种关系才使自己的举止活泼起来时，他是不会对她感到满意的。虽然一个儿子竭尽孝道，然而，如果缺乏他应当充分感受到的那种充满感情的对双亲的敬意，那么父母也会公正地抱怨他态度冷漠。同样，一个儿子也会对这样的父亲感到十分不满，他虽然履行了父亲的全部责任，但是不具有可以期待从他身上得到的父爱。对于所有这样的亲切的、具有社会性的感情，看到责任感是用来压抑它们而不是增进它们，是用来阻止我们做得过分而不是促使我们做应该做的事情，更令人感到愉快。看到一个父亲不得不抑制自己的父爱，看到一个朋友不得不约束出乎本性的慷慨行为，看到一个受到某种恩惠的人不得不抑制自己的过分的感激心情，会给我们带来愉快。

对于那些邪恶和非社会性的激情，具有相反的准则。我们应当抱着出自内心的感激和慷慨态度，不带任何勉强地给予报答，不必过分考虑报答是否适宜；但是，我们总是应当勉强地施加惩罚，更多地是出于施加惩罚是合宜的感觉，而不是出于任何强烈的报复意向。再也没有什么比那个人的行为更为得体，他对极为严重的伤害的愤恨，似乎更多地来自它们应当愤恨并且是合宜的愤恨对象的感觉，而不是来自他自己的那种极不愉快的激情；他像一个法官那样，仅仅考虑判断每种特定的冒犯应当给予何种报复这种一般准则；他在贯彻这条准则时，其同情冒犯者将要受到的痛苦的程度甚于自己所受的痛苦，他虽然愤怒但不忘怜悯，有意用最温和及最有利的方式去解释这条准则，对冒犯者给予极其正直的人们能够一致通情达理地接受的各种减缓。

根据前面的评述，因为自私的激情在其它方面介于社会性的和非社会性的感情之间，所以，它们在这一点上也是如此。在所有平常的、不重要的和普通的情况下，以私人利益作为目标的追逐，应当来自对指导这种行为的一般准则的尊重，而不是来自这些目标本身所引起的任何激情；但是，在更为重要和特殊的场合，如果目标本身看来并没有以很值得重视的激情来激励我们，我们就会变得麻木不仁、缺乏感情和没有风度。为了赚到或节省一个先令的钱而焦虑不安或终日盘算，在他的一切邻人看来，他就会堕落为一个极为庸俗的商人。他必须在自己的行动中表现出：听任自己的经济状况一直如此窘迫，无意为钱财本身而锱铢必较。他的经济境况也许使他必须极端节省，非常勤勉；但是，那种节省和勤勉的每个特定的努力必须出自对极其严格地给他规定这种行为趋向的那条一般准则的尊重，而不是对个人的俭约或收益的关心。现今，他的过度节俭不应当是由于他希望由此节省那三便士；他在自己的店里照料，也不应当是出于他想由此得到那十便士的激情：前者和后者都只应当出于对一般准则的尊重，这条一般准则极其严格地规定了他在自己生活道路上对待一切人的行动方案。在这里构成了吝啬鬼和真正节省和勤勉的人的品质之间的差别。前者为了少数的钱财本身而挂虑担忧；后者关心它们只是因为他给自己订下了生活计划。

对有关私人利益的很特别和很重要的目标来说，情况完全不同。一个人不去为了这些目标本身而相当认真地追求它们，就显得卑劣。一个君主不费心征服或保护某一领地，我们会看不起他。一个没有官职的绅士，在他可以不用卑劣的或非正义的手段去获得一份财产或者一个比较重要的官职时不尽力而为，我们几乎不会对他表示尊重。一个议员对自己的竞选显得毫不热心，他的朋友就会认为他完全不值得拥戴而抛弃他。甚至一个商人不力争获得人们认为非凡的一笔生意或者一些不寻常的利润，也会被他的邻居们看成是一个胆怯的家伙。这种勇气和热忱就是有事业心的人和无所作为的人之间的差别。私人利益的那些重大目标——它们的得或失会极大地改变一个人的地位，成为恰当地被称作抱负的激情的目标；这种激情保持在谨慎和正义的范围之内时，总是受到世人的钦佩，即使超越了这两种美德而且是不正义的和过分的时候，有时也显得极其伟大，引起人们无限的想象。因此，人们普遍钦佩英雄和征服者，甚至也钦佩政治家，他们的计划虽然毫无正义可言，但是非常大胆和宏伟；例如黎塞留主教和雷斯主教

的那些计划就是这样。贪婪和野心两种目标的不同仅仅在于它们是否伟大。一个吝啬鬼对于半便士的追求同一个具有野心的人征服一个王国的意图一样狂热。

II.其次，我要说，我们的行为应该在何种程度上出自对一般准则的尊重，将部分地依它们本身精确无误还是含糊不清而定。

几乎所有有关美德的一般准则，决定谨慎、宽容、慷慨、感激和友谊的功能是什么的一般准则，在许多方面都是含糊不清的，允许有很多例外，需要作出如此多的修正，以致几乎不可能完全通过对它们的尊重来规定我们的行为。常见的以普遍经验为基础的有关谨慎的一些谚语式的格言，或许是对行为所能提出的最好的一般准则。但是，非常呆板和固执地信奉这些格言，显然是极其荒唐可笑的迂腐行为。在我刚才提到的一切美德中间，感激或许是含义最精确、最少例外的一般准则。要是力所能及，我们就应当对自己所得到的帮助作出相等的报答，如有可能，还应当作出更大的报答，这似乎是一条非常清楚明了的准则，并且是一条几乎不会有任何例外的准则。然而，根据最肤浅的考察，这条准则好像是极其含糊不清的，并且允许有一万种例外。如果你的恩人在你生病时护理了你，你也就应当在他生病时护理他吗？或者，你能够以某种不同的报答来偿还自己欠下的人情吗？如果你应当去护理他，那么你应当护理他多长时间呢？和他护理你的时间与你护理他的时间相同，或者更长些，那么应当长多少呢？如果你的朋友在你贫困时借钱给你，你也就应当在他贫困时借钱给他吗？你应当借多少钱给他呢？你应当在什么时候借给他呢？现在？明天？或者下个月？借多长时间呢？显然，不可能规定任何一条在一切情况下都能对这些问题给予准确答案的一般准则。他和你的品质之间的差异，他和你的处境之间的不同，都可能使你非常感激他而又正当地拒绝借给他半个便士；相反，也可能使你愿意借钱给他，甚或借给他的钱十倍于他借给你的数目，而又正当地被指责为极为邪恶的忘恩负义之徒，其所承担的义务连百分之一也未完成。然而，由于有关感激的各种本分或许是所有那些要求我们实践的善良美德之中最神圣的，所以，如我所述，决定它们的一般准则是最准确的。确定友谊、人道、殷勤、慷慨等所要求作出的行为的那些一般准则，更不用说是很模糊和不明确的。

但是，有一种美德，一般准则非常确切地规定它要求作出的每一种外在的行为，这种美德就是正义。正义准则规定得极为精确，除了可以像准则本身那样准确地确定，并且通常确实出自与它们相同的原则者外，不允许有任何例外和修改。如果我欠某人十镑钱，无论在约定归还之日还是在他需要这笔钱之时，正义都要求我如数归还。我应当做什么，我应当做多少，我应当在什么时候和什么地方做，所有确定的行为的本质和细节，都已确切地规定和明确。虽然过于固执地信奉有关谨慎或慷慨的普遍准则可能是笨拙的和呆板的，但是，忠实地遵循正义准则却没有什么迂腐可言。相反，应当给予它们最神圣的尊重；并且，这种美德所要求作出的行为，从来不像当实践它们的主要动机是对要求作出这种行为的那些一般准则的出于本心的虔诚的尊重时一样十全十美。在实践其它一些美德时，指导我们行为的，与其说是对某种精确格言或准则的尊重，不如说是某种有关合宜性的想法，是对某一特定行为习惯的某种爱好；我们应当更多地考虑的是这一准则所要达到的目的和基础，而不是准则本身。但是，对正义来说情况就完全不是这样：不折不扣并且坚定不移地坚持一般正义准则本身的人，是最值得称赞和最可信赖的人。虽然正义准则所要达到的目的是阻止我们伤害自己周围的人，但违反它们常常可能是一种罪行，尽管我们可以假托某种理由声称这种违反不会造成任何伤害。一个人常常在开始用这种方式行骗，甚至在自己打算行骗时，就变成了一个坏蛋。一旦他想背离那些不可违背的戒律要求他非常坚定和积极地坚持的东西，他就不再是可以信赖的人，没有人可以说他不会滑向某种或深或浅的罪恶之渊。窃贼认为，如果他从富人那里偷窃他猜想他们也许容易失去，以及他们也许不会知道失窃的东西，就并没有犯罪。奸夫认为，如果他诱奸朋友的妻子而能瞒住其奸情，那个丈夫不会怀疑，而且并没有破坏那个家庭的安宁，他就没有犯罪。一旦我们开始陷入这种精心设计的骗局，就没有什么严重的罪行我们不可能犯下了。

正义准则可以比作语法规则；有关其它美德的准则可以比作批评家们衡量文学作品是否达到杰出和优秀水平而订立的准则。前者是一丝不苟的，准确的，不可或缺的。后者是不严格的、含糊的、不明确的，而且告诉我们的与其说是如何臻于完美的确实无疑的指示，还不如说是有关我们应该指望臻于完美的一般设想。一个人可以根据规则学会完全正确地合乎语法地写作；因而；或许，可以学会公正地行

动。虽然有些文学评判准则可以在某种程度上帮助我们纠正和弄清楚我们对完美可能抱有的一些模糊看法，但是，却没有哪种准则能确实无误地引导我们写出杰出或优秀的文学作品。同样，虽然某些准则能使我们在某些方面纠正和弄清楚我们对美德可能抱有的一些不完善的想法，但却没有哪种准则可以使我们确实学会在一切场合谨慎、非常宽宏或十分仁慈地行动。

有时会发生这种情况：由于极为真诚和迫切地想以自己的行为获得人们的赞同，我们反而可能误解恰当的行为准则，因而被应当用来指导我们的原则引入歧途。在这种情况下，期待人们完全赞成我们的行为是徒劳无益的。他们不能理解影响我们行为的那种荒谬的责任观念，也不会赞成随之而来的任何行为。然而，那个由于存在不正确的责任感或所谓错误的道德心而受骗犯罪的人，其品质和行为仍有一些可敬之处。无论他因此而怎样不幸地被引入歧途，由于他存在着高尚而富有人性的东西，仍然是人们同情而不是憎恶或愤恨的对象。人们对人类天性中存在弱点深感遗憾，这种弱点使我们如此不幸地受到欺骗，即使在我们非常真诚地为臻于完美而努力，并且尽力按照能够合理地指导我们的最好的原则行动时，也是这样。错误的宗教观念，几乎是以这种方式把我们的天然情感引入歧途的唯一原因；那种赋予责任准则莫大权威的原则，只能在相当大的程度上歪曲我们对它们的想法。在其它一切场合，常识足以指导我们即使不是最为合宜地行事，也离最为合宜地行事相距不远。假如我们急切地希望做得好些，那么，我们的行为大体上总是值得称赞的。所有的人都一致同意：服从造物主的意志是首要的责任法则。但是，就也许会加到我们头上的特定的戒律而言，它们彼此就大不相同。因此，这时彼此之间应当最大限度地克制和容忍；虽然维护社会的安定需要惩罚各种罪行，而不管它们由以产生的动机是什么，但是，如果它们明显地来自有关宗教责任的错误观念，则一个善良的人总是会比较勉强地加以惩罚。他决不会对他所判处的那些人感到他对其他罪犯感到的那种愤慨，而且正是在他惩罚他们的罪行的时刻，他会对他们那效果不好的坚定和献身精神感到惋惜，有时甚至感到钦佩。伏尔泰先生最好的一出悲剧《穆罕默德》很好地表现了我们对产生于这种动机的罪行所应当持有的情感。在那一悲剧中，一对青年男女具有极其纯洁和善良的性格，除了彼此过于相爱这种使我们更加喜爱他们的弱点之外，没有其它任何弱点，他俩在某种最强烈的错误的宗教动机的唆使下，犯下了可怕的凶

杀罪，使一切人性原则受到冲击。一位年高德劭的老人，尽管是他俩宗教上的死对头，但曾对他俩显示极为亲切的感情，他俩对他也曾怀有非常恭敬和尊重的心情，这位老人实际上是他俩的父亲，虽然他俩不知道这一点，但是，造物主显然要借助于他俩的手来把这位老人作为祭品，并且命令他俩去杀死这位老人。在他俩准备实施这一罪行时，他们受到下述两种想法之间的斗争所引起的极度痛苦的折磨？即：不可推卸；另一为对这位老人的体恤、感激和尊敬，以及对他们将要杀死的这个人的仁慈和善行所产生的敬爱。这样的表演显示了任何戏剧中所曾表现过的最吸引人的或许还是最有教益的一个场面。然而，责任感最终战胜了人类天性中所有可亲的弱点。他俩实施了强加于他们的罪行；但是立即发现了自己的错误，以及他们受到的欺骗，因而被恐怖、悔恨、愤怒等折磨得身心俱裂。当我们确信正是宗教把一个人引入歧途，而不是以宗教为借口来掩盖某些最坏的人类激情时，我们就应该像对不幸的赛伊德和帕尔米拉所怀有的情感那样，同情每一个这样被宗教引入歧途的人。

因为一个人也许会根据某种错误的责任感作出错误的行为，所以天性有时也会占据优势，并且与之相反地引导他作出正确的行为。在这种情况下，我们看到那种动机占据我们认为应该占据的优势，不会不感到高兴，虽然那个人自己很软弱因而不那样想。然而，由于他的行为是出于软弱而不是原则所造成的，所以我们决不会比较满意地加以赞赏。一个执拗的罗马天主教徒，在圣·巴多罗买[(1)]大屠杀中，为怜悯心所驱使，以致救出了一些不幸的新教徒——他曾经认为自己的责任是去毁灭他们——这似乎不值得获得我们会给予他的那种高度的赞扬，他只是带着完全的自我赞同的心情作出上述宽大行为。我们也许会对他具有仁慈的性情表示高兴，但是，我们仍然会带着某种遗憾的心情来看待他，这跟应当对完善的美德表示的钦佩是截然不同的。就其它一切激情而言，情况不复如此。我们见到它们合宜地自我发挥作用不会不感到高兴，甚至在某种错误的责任观念指导这个人约束它们的时候也是这样。一个非常虔诚的贵格会[(2)]教徒在被人打了一耳光时，不是泰然容忍，而是忘记了他自己对我们救世主的格言所作的字义解释，以致给予那个侮辱了他的畜生适当的惩戒，当然不会使我们感到不快。我们会对他的这种精神感到愉快和高兴，并且因此更加喜欢他。但是，我们决不会用那样一种尊重和敬意来看待他，这种尊重

和敬意是应该给予在同样情况下根据什么是应该做的这种正义感采取合宜行动的人的。凡是不带有自我赞同情感的行为都不能严格地称作美德。

【注释】

(1) 圣·巴多罗买，《圣经》中耶稣十二门徒之一。

(2) 贵格会，基督教的一个教派。

第四卷
论效用对赞同情感的作用

（本卷只有一篇）

第一章　论效用的表现赋予一切艺术品的美，兼论这种美所具有的广泛影响

效用是美的主要来源之一，这已为每个多少考虑过什么东西构成美的本质的人所注意到。一座房子所具有的便利如同它合乎规格一样给旁观者带来愉快；而在他看到相反的缺陷时，则像看到位置对称的窗子具有不同的形状，或者门不开在建筑物的正中那样颇感不快。任何设备或机器只要能产生预期的结果，都赋予总体一定的合宜感和美感，并使人们一想到它就感到愉快，这一切是如此清楚明白，以致没有人会忽视它。

近来，一个富有独创性并受人欢迎的哲学家，也指出了效用使人感到愉快的原因。这位哲学家兼有极为深刻的思想和极强的表达能力，他具有不仅用非常清晰的语言而且用极为生动的口才来探讨最深奥的课题的非凡而又巧妙的才能。按照他的说法，任何物体的效用，通过不断给其主人带来它所宜于增进的愉快或便利而使他感到高兴。每当他看到它的时候，他就会沉浸于这种愉快之中；这一物体就以这样的方式成为不断给他带来满足和欢乐的源泉。旁观者由于同情而理解那个主人的情感，并且必然用同样愉快的眼光来观察这一物体。如果我们参观大人物的宏伟大厦，就会情不自禁地想象假如自己成为这种大厦的主人，并且拥有这么多巧妙的、精心设计制造的设备而会得到的满足。他还提出类似的理由来解释，为什么任何物体外观上的不便利都会使其主人和旁观者感到不快。

但是，任何艺术品所具有的这种适宜性，这种巧妙的设计，常常比人们指望它达到的目的更受重视；采取和变化方法来获得便利或愉快，常常比便利或愉快本身更为人们所看重，似乎想办法获得便利或愉快的过程才是全部价值所在，据我所知，这还没有引起任何人的注意。然而，这种情况是经常出现的，可以在有关人类生活的成千上万个最不重要或最重要的例子中观察到。

当一个人走进自己的房间并发现椅子都摆在房间的中间时，他会对仆人发怒，或许他宁可自己动手不厌其烦地把它们重新背墙摆放，而不愿看到它们一直这样乱七八糟地放着。这种新的布置所具有的全部合宜性来自腾清和空出了房间的地面所造成的更大的便利。为了获得这种便利，他甘愿自己受累，而不愿忍受由于缺乏这种便利而可能感到的各种苦恼；因为最舒服的是一屁股坐在其中一把椅子上，这是他干完活以后很可能做的。所以，他所需要的似乎不是这种便利，而是带来这种便利的家具的布置。但是，正是这种便利最终推动他整理房间，并对此给予充分的合宜感和美感。

同样，一只每天慢两分多钟的表，会受到对表很讲究的人的轻视。他或许会以几个畿尼的价格把它卖出去，而用五十个畿尼另买一只表，它在两个星期内慢不了一分钟。然而，表的唯一效用是告诉我们现在是几点钟，以使我们不失约，或者因为忘了那个约定的时刻而造成诸多不便。但是，我们并不常常看到这个如此讲究这种机械的人比别人更加认真地严守时刻，也不常常看到他比别人更加急切地为了其它什么理由而想精确地知道每天的时间。吸引他的，不是掌握时间，而是有助于掌握时间的机械的完美性。

有多少人把钱花在毫无效用的小玩意上而毁掉自己呢？使这些小玩意的爱好者感到高兴的不是那种效用，而是能增进这种效用的那个机械的精巧性。他们所有的口袋都塞满小小的便利设备。他们设计出新的口袋（那是在他人的衣服上看不到的），以便携带更多的东西。他们带着在重量上、有时在价值上不亚于常见的犹太人百宝箱中的大量小玩意散步。这种小玩意中有一些有时也许有点用处，但在任何时候都可以省掉，它们的全部效用当然不值得忍受负荷的辛劳。

因此，这也不仅仅同我们的行动受到这种本性影响的这些微不足道的物体有关；它往往是有关个人和社会生活中最严肃和最重要事务的隐秘动机。

那个上天在发怒时曾热望加以惩罚的穷人的孩子，当他开始观察自己时，他会羡慕富人的景况。他发现父亲的小屋给他提供的便利太少了，因而幻想他能更舒适地住在一座宫殿里。他对自己不得不徒步行走或忍受骑在马背上的劳累感到不快。他看到富人们几乎都坐在马车里，因而幻想自己也能坐在马车里舒适地旅行。他自然地感到自己

懒惰，因而愿意尽可能自食其力；并认为，有一大批扈从可以使他免去许多麻烦。他认为，如果自己获得了这一切，就可以心满意足地坐下来，陶醉在幸福和宁静的处境之中。他沉浸在这幸福的遐想之海。在他的幻想之中浮现出某些更高阶层的人的生活情景，为了挤进这些阶层，他投身于对财富和显贵地位的追逐之中。为了获得这一切所带来的便利，他在头一年里受尽委曲，而且在潜心向上的第一个月内含辛茹苦，费尽心机，较之他在没有财富和地位时的全部生涯中所能遭受的痛苦更有甚之。他学习在某些吃力的职位上干得出色。他勤奋好强，夜以继日地埋头苦干，以获得胜过其竞争者的才能。然后，他努力在公众面前显示出这种才能，以同样的勤奋乞求每一个就业的机会。为了达到这一目的，他向所有的人献殷勤；他为自己所痛恨的那些人效劳，并向那些他所轻视的人献媚。他用自己的整个一生，来实行享受他也许永远不能享受的某种不自然的、讲究的宁静生活的计划，为此他牺牲了自己在任何时候都可以得到的真正安逸，而且，如果他在垂暮之年最终得到它，他就会发现，它们无论在哪方面都不比他业已放弃的那种微末的安定和满足好多少。正是在这时候，他那有生之日已所剩无几，他的身体已被劳苦和疾病拖垮，他的心灵因为成千次地回想到自己所受的伤害和挫折而充满着羞辱和恼怒，他认为这些伤害和挫折来自自己敌人的不义行为，或者来自自己朋友的背信弃义和忘恩负义。最后他开始醒悟：财富和地位仅仅是毫无效用的小玩意，它们同玩物爱好者的百宝箱一样不能用来实现我们的肉体舒适和心灵平静；也同百宝箱一样，给带着它们的人带来的麻烦少于它们所能向他提供的各种便利。在它们之间，除了前者所带来的便利比后者稍微明显之外，没有什么真正的不同。宫殿、花园、成套的装饰用具、大人物的扈从，也是物品，只不过其明显的便利给每个人留下了深刻印象而已。它们不需要其主人向我们指出哪一方面构成它们的效用。我们很容易主动地理解它们的效用，并由于同情享受而称赞它们所能向其主人提供的满足。但是，一根牙签，一支耳挖勺，一把指甲刀或其它类似的一些小玩意，它们的奇特性就不是这样清楚。它们带来的便利或许同样大，但并不那么引人注目。而且我们不会这样快就理解拥有这些东西的人所感到的满足。因此，它们不像豪富和显贵地位那样可以作为虚荣心所追求的合理对象；这样就构成后者的唯一好处。它们更有效地满足了对人类来说是很自然的独特的爱好。对一个孤独地居住在荒岛上的人来说，是一座宫殿还是像通常装在百宝箱里

的那种提供微小便利的工具，能够对他的幸福和享受作出最大的贡献，或许还是一个问题。如果这个人生活在社会中，确实无法作出比较，因为在这里同在其它情况下一样，我们始终注意的是旁观者的情感而不是当事人的情感，而且我们始终考虑的是他的处境在别人的眼里是个什么样子而不是在他自己的眼里是个什么样子。然而，如果我们考察一下为什么旁观者怀着如此钦佩之情来另眼看待富人和显贵的生活条件。我们就会发现，与其说是因为认为他们享受到了高人一等的安逸和愉快，不如说是因为他们拥有可用以获得这种安逸和愉快的无数雅致而奇巧的人造物。他甚至不认为他们真正比别人更为幸福；但他认为他们拥有更多的获得幸福的手段。引起旁观者钦佩的，正是这些手段能精巧地达到预期的目的。但是，在年老多病、衰弱乏力之际，显赫地位所带来的那些空洞和无聊的快乐就会消失。对处于这种境况的人来说，事先允诺给予他这种空洞无聊的快乐，再也不能使他从事那些辛劳的追逐。他在内心深处诅咒野心，徒然怀念年轻时的悠闲和懒散，怀念那一去不复返的各种享受，后悔自己曾经愚蠢地为了那些一旦获得之后便不能给他带来真正满足的东西而牺牲了它们。如果权贵因颓丧或疾病而被废黜，以这样一副可怜的样子出现在每个人的面前，他就会细心观察自己的处境，并考虑什么才是自己的幸福所真正需要的东西。那时，权力和财富就像是为了产生肉体上微不足道的便利而设计出来的、由极为精细和灵敏的发条组成的庞大而又费力的机械，必须极其细微周到地保持它们的正常运转，而且不管我们如何小心，它们随时都会突然爆成碎片，并且使不幸的占有者遭到严重打击。它们是巨大的建筑物，需要毕生的努力去建造，虽然它们可以使住在这座建筑物中的人免除一些小小的不便利，可以保护他不受四季气候中寒风暴雨的袭击，但是，住在里面的人时时刻刻面临着它们突然倒塌把他们压死的危险。它们可以遮挡夏天的阵雨，但是挡不住冬天的风暴，而且，常常使住在里面的人同以前一样、有时比以前更多地感到担心、恐惧和忧伤，面临疾病、危险和死亡。

虽然每个人在生病或情绪低落时所熟知的这种乖戾的哲理，就这样全然贬低那些人类欲望所追求的伟大目标，但是，我们在健康和心情良好时，一直是从更令人愉快的角度来看待那些目标的。我们的想象，在痛苦和悲伤时似乎禁锢和束缚在自己的身体内部，在悠闲和舒畅时就扩展到自己周围的一切事物身上。于是，我们为宫中盛行的便利设施具有的美和显贵的安排所深深吸引；欣羡所有的设施是如何被

用来向其主人提供舒适，防止匮乏，满足需要和在他们百无聊赖之际供他们消遣。如果我们考虑一下所有这些东西所能提供的实际满足，仅凭这种满足本身而脱离用来增进这种满足的安排所具有的美感，它就总是会显得可鄙和无聊。但是，我们很少用这种抽象的和哲学的眼光来看待它。在我们的想象中，我们会自然而然地把这种满足与宇宙的秩序，与宇宙和谐而有规律的运动，与产生这种满足的安排混淆在一起。如果用这样复杂的观点来考虑问题，财富和地位所带来的愉快，就会使我们把它们想象成某种重要的、美丽的和高尚的东西，值得我们为获得它们而倾注心力。

同时，天性很可能以这种方式来欺骗我们。正是这种蒙骗不断地唤起和保持人类勤劳的动机。正是这种蒙骗，最初促使人类耕种土地，建造房屋，创立城市和国家，在所有的科学和艺术领域中有所发现、有所前进。这些科学和艺术，提高了人类的生活水平，使之更加丰富多彩；完全改变了世界面貌，使自然界的原始森林变成适宜于耕种的平原，把沉睡荒凉的海洋变成新的粮库，变成通达大陆上各个国家的行车大道。土地因为人类的这些劳动而加倍地肥沃，维持着成千上万人的生存。骄傲而冷酷的地主眺望自己的大片土地，却并不想到自己同胞们的需要，而只想独自消费从土地上得到的一切收获物，是徒劳的。眼睛大于肚子，这句朴实而又通俗的谚语，用到他身上最为合适。他的胃容量同无底的欲壑不相适应，而且容纳的东西决不会超过一个最普通的农民的胃。他不得不把自己所消费不了的东西分给用最好的方法来烹制他自己享用的那点东西的那些人；分给建造他要在其中消费自己的那一小部分收成的宫殿的那些人；分给提供和整理显贵所使用的各种不同的小玩意儿和小摆设的那些人；就这样，所有这些人由于他生活奢华和具有怪癖而分得生活必需品，如果他们期待他的友善心和公平待人，是不可能得到这些东西的。在任何时候，土地产品供养的人数都接近于它所能供养的居民人数。富人只是从这大量的产品中选用了最贵重和最中意的东西。他们的消费量比穷人少；尽管他们的天性是自私的和贪婪的，虽然他们只图自己方便，虽然他们雇用千百人来为自己劳动的唯一目的是满足自己无聊而又贪得无厌的欲望，但是他们还是同穷人一样分享他们所作一切改良的成果。一只看不见的手引导他们对生活必需品作出几乎同土地在平均分配给全体居民的情况下所能作出的一样的分配，从而不知不觉地增进了社会利益，并为不断增多的人口提供生活资料。当神把土地分给少数地主

时，他既没有忘记也没有遗弃那些在这种分配中似乎被忽略了的人。后者也享用着他们在全部土地产品中所占有的份额。在构成人类生活的真正幸福之中，他们无论在哪方面都不比似乎大大超过他们的那些人逊色。在肉体的舒适和心灵的平静上，所有不同阶层的人几乎处于同一水平，一个在大路旁晒太阳的乞丐也享有国王们正在为之战斗的那种安全。

人类相同的本性，对秩序的相同热爱，对条理美、艺术美和创造美的相同重视，常足以使人们喜欢那些有助于促进社会福利的制度。当爱国者为各种社会政治的改良而鞠躬尽瘁时，他的行动并不总是由对可以从中得到好处的那些人的幸福所怀有的单纯的同情引起的。一个热心公益的人赞助修公路，通常也不是出于对邮递员和车夫的同情。当立法机关设立奖金和其它奖励去促进麻或呢的生产时，它的行为很少出自对便宜或优质织物穿着者的单纯的同情，更少出自对制造厂和商人的单纯的同情。政策的完善，贸易和制造业的扩展，都是高尚和宏大的目标。有关它们的计划使我们感到高兴，任何有助于促进它们的事情也都使我们发生兴趣。它们成为政治制度的重要部分，国家机器的轮子似乎因为它们而运转得更加和谐和轻快了。我们看到这个如此美好和重要的制度完善起来感到高兴，而在清除任何可以给它的正常实施带来丝毫干扰和妨碍的障碍之前，我们一直忧虑不安。然而，一切政治法规越是有助于促进在它们的指导下生活的那些人的幸福，就越是得到尊重。这就是那些法规的唯一用途和目的。然而，出于某种制度的精神，出于某种对艺术和发明的爱好，我们有时似乎重视手段而不重视目的，而且渴望增进我们同胞的幸福，与其说是出于对自己同胞的痛苦或欢乐的任何直接感觉或感情，不如说是为了完善和改进某种美好的有规则的制度。有些具有崇高的热心公益精神的人，他们在其它一些方面很少表现出很明显的仁慈的感情。相反，有些非常仁慈的人，他们似乎毫无热心公益的精神。每个人都可以在自己所熟悉的事例中发现前者和后者。谁还能比古代俄国的那个著名的立法者更缺乏人性而更具有热心公益的精神呢？相反，和气和生性仁慈的大不列颠国王詹姆斯一世，对于本国的光荣或利益，几乎没有任何激情。你要唤起那个似乎毫无斗志的人的勤勉之心，向他描述富人和权贵的幸福，告诉他他们通常不受日晒雨淋的煎熬，很少挨饿，很少受冻，很少感到疲倦，或缺少什么东西，这往往是徒劳的。这种意味深长的告诫对他几乎不会发生作用。如果你希望成功，你就必须向

他描述富人和权贵们的宏伟大厦的不同房间里的便利设备和布置；你必须向他解释他们的设备的合宜之处，并向他指出他们的全部随员侍从的数目、等级及其不同的职责。如果有什么事情能使他产生印象，这一切就是。可是，所有这些东西只是使他们免遭日晒雨淋，不挨饿受冻，不感匮乏和疲劳。同样，如果你要在那个似乎不关心国家的利益的人的心中树立热心公益的美德，那么，告诉他一个治理有方的国家的臣民所享受到的较大的好处是什么；告诉他这些臣民要住得好、穿得好和吃得好，也常常是徒劳的。这些道理一般不会使他产生深刻印象。如果你向他描述带来上述种种好处的伟大的社会政治制度——如果你向他解释其中各部门的联系和依存关系，它们彼此间的从属关系和它们对社会幸福的普遍有用性；如果你向他说明这种制度可以引入他自己的国家，当前妨碍在他的国家建立这种制度的障碍是什么，这些障碍可以用什么方法消除，如何使国家机器的种种轮子和谐和平滑地运转，彼此之间不发生摩擦或阻碍对方的运转，你就有可能说服他。一个人几乎不可能听到这样的谈论而不激发出某种程度的热心公益的精神。起码，他会暂时产生消除那些障碍，让如此完好而正常的一架机器开动的愿望。没有什么东西能像研究政治——即研究国民政府的各种制度以及它们各自的长处和短处，本国的体制，它面临的形势，它同外国之间的利害关系，它的商业、国防，它在不利条件下所作的努力，它可能遇到的危险，如何消除这种不利条件，以及如何保护它使之不致遭到危险，那样更有助于发扬人们热心公益的精神。因此，各种政治研究——如果它们是正确的、合理的和具有实用性的话——都是最有用的思辨工作。甚至其中最没有说服力和拙劣者，也不是全然没有效用的。它们至少有助于激发人们热心公益的精神，并鼓励他们去寻找增进社会幸福的办法。

第二章　论效用的表现赋予人的品质和行为的美，以及关于这种美的概念可能在何种程度上被看成一种原始的赞同原则

人的品质，同艺术的创造或国民政府的机构一样，既可以用来促进也可以用来妨害个人和社会的幸福。谨慎、公正、积极、坚定和朴素的品质，都给这个人自己和每一个同他有关的人展示了幸福美满的前景；相反，鲁莽、蛮横、懒散、柔弱和贪恋酒色的品质，则预示着这个人的毁灭以及所有同他共事的人的不幸。前者的心灵起码具有所有那些属于为了达到最令人愉快的目的而创造出来的最完美的机器的美；后者的心灵起码具有所有那些最粗劣和最笨拙的装置的缺陷。哪一种政府机构能像智慧和美德的普及那样有助于促进人类的幸福呢？所有的政府只是某种对缺少智慧和美德的不完美的补救。因此，尽管美因其效用而可能属于国民政府，但它必然在更大程度上属于智慧和美德。相反，哪一种国内政策能够具有像人的罪恶那样大的毁灭性和破坏性呢？拙劣的政府的悲惨结果只是由于它不足以防止人类的邪恶所引起的危害。

各种品质似乎从它们的益处或不便之处得到的美和丑，往往以某种方式来打动那些用抽象的和哲学的眼光来考虑人类行动和行为的人。当一个哲学家考察为什么人道为人所赞同而残酷则遭到谴责时，对他来说并不总是以一种非常明确和清楚的方式来形成任何一种有关人道和残酷的特别行为的看法，而通常是满足于这些品质的一般名称向他提示的那种模糊和不确定的思想。但是，只是在特殊情况下，行为的合宜或不合宜，行为的优点或缺点，才十分明显而可以辨别。只有当特殊的事例被确定时，我们才清楚地察觉到自己和行为者的感情之间的一致或不一致，或者在前一场合感觉到对行为者产生的一种共同的感激，或者在后一场合感觉到对行为者产生的一种共同的愤恨。当我们用某种抽象和一般的方式来考虑美德和罪恶时，由其激起那些

不同的情感的品质，似乎大部分已消失不见，这些情感本身变得比较不明确和不清楚了。相反，美德所产生的使人幸福的结果，和罪恶所造成的带来灾难的后果，那时似乎都浮现在我们眼前，并且好像比上述两者所具有的其它各种品质更为突出和醒目。

最早解释效用为什么会使人快乐的那个具有独创性和受人欢迎的著述家，为这种看法所打动，以致把我们对美德的全部赞同归结于我们直觉到这种产生于效用的美。他说，除了对那个人自己或其他的人来说都是有用或适意的内心的品质之外，没有一种品质可以作为美德加以赞同，并且除了具有相反趋向的品质之外，没有一种品质可以作为邪恶的东西加以反对。确实，对个人或社会的便利来说，天性似乎如此恰当地调整了我们关于赞同和反对的情感，以致我相信，在经过最严格的考察后，将会发现这是普遍的情况。但是，我仍然断言，对于这种效用或危害的看法，并不是我们赞同和反对的首要的或主要的原因。毫无疑问，这些情感因关于美或丑的直觉而得到增强和提高，这种对美或丑的直觉产生于它的效用或危害。但是，我仍要说，这些情感原本和本质上与这种直觉截然不同。

首先，这是因为对于美德的赞赏似乎不可能同我们赞赏某种便利而设计良好的建筑物时所具有的情感相同；或者说，我们称赞一个人的理由不可能与称赞一个屉橱的理由相同。

其次，在考察的基础上，将发现任何内心气质的有用性很少成为我们赞同的最初根据；赞同的情感总是包含有某种合宜性的感觉，这种感觉和对效用的直觉是完全不同的。我们可以在被认为是美德的所有品质中见到这种情况。根据这种分类，那些品质因为对我们自己有用而最初就受到重视，也因为对他人有用而受到尊重。

对我们自己最为有用的品质，首先是较高的理智和理解力，我们靠它们才能觉察到自己所有行为的长远后果，并且预见到从中可能产生的利益或害处；其次是自我控制，我们靠它才能放弃眼前的快乐或者忍受眼前的痛苦，以便在将来某个时刻去获得更大的快乐或避免更大的痛苦。这两种品质的结合构成了谨慎的美德，对个人来说，这是所有美德中最有用的一种。

关于在前一个场合所考察的第一种品质，即那种较高的理智和理解力，最初是因为正义、正当和精确，而不是仅仅因为有用或有利而

为人所赞同。正是在深奥的科学中，尤其是在更高级的数学中，表现出人类理智的最伟大和最可钦佩的努力。但是那些科学的效用，对个人或公众来说都不是非常清楚的，要去证实这种效用，需要某种并不总是十分容易领会的论述。因此，最初使它们受到公众钦佩的，不是它们的效用。这种品质，在有必要对那些自己对这种卓越的发明毫无兴趣，竭力贬低其作用的人所提出的指责作出某种回答之前，很少为人所坚持。

同样，我们克制自己当前的欲望以便在另一场合得到更充分满足的那种自我控制，如同在效用方面为我们所赞同那样，在合宜性方面也得到我们的赞同。当我们以这样的方式行动时，影响我们行为的情感似乎确实和旁观者的那种情感相一致。旁观者并没有感受到我们目前欲望的诱惑。对他来说，我们一个星期以后或者一年之后享受到的欢乐，其所具有的吸引力一如我们现在享受到的欢乐。因此，当我们为了眼前的缘故而牺牲将来的时候，我们的行动在他看来是极其荒唐和放肆的，也不能够理解影响这种行为的原则。相反，当我们放弃当前的快乐以便得到即将到来的更大的快乐时；当我们似乎表现出遥远的对象和即刻作用于感官的对象一样吸引我们时，由于我们的感情和他的感情确实相一致，所以他不可能不赞同我们的行为；由于他从经验中知道很少人能做到这种自我控制，他将怀着较大程度的惊奇和钦佩的心情来看待我们的行动。因此所有的人自然而然地对在节俭、勤劳和不断努力的实践中表现出来的坚韧不拔品质表示高度的尊重，虽然这些实践除了获得财富之外，没有指向其它目的。那个以这种方式行动并为了获得某种重大的虽则是遥远的利益，不仅放弃了所有眼前的欢乐，而且忍受着肉体和心灵上巨大劳累的人，他的坚定不移必然博得我们的赞同。他对自己的利益和幸福所具有的那种似乎控制着他的行动的看法，确实同我们自然而然地形成的对他的看法相吻合。在他的情感和我们自己的情感之间存在着最完美的一致，同时，根据我们关于人类天性的通常弱点的体验，这是一种我们不可能合理地期待的一致。因此，我们不仅赞同、而且在某种程度上钦佩他的行为，并认为他的行为值得高度赞赏。只有这种值得赞同和尊敬的意识，能够在这种行动的进程中支持那个行为者。我们10年以后享受到的快乐，同我们今天能够享受的快乐相比，其对我们的吸引力如此微小，前者所激起的激情同后者容易产生的强烈情绪相比，又天然地如此微弱，以致前者决不能与后者等量齐观，除非前者为合宜感、为我们通过以

一种方式行动而应该得到每个人尊敬和赞同的意识、以及为我们以另一种方式行动而成为人们轻视和嘲笑的合宜对象的意识所证实。

人道、公正、慷慨大方和热心公益的精神都是对别人最有用的品质。关于人道和公正的合宜性存在于什么地方已经在前一个场合作了说明，那里表明我们对那些品质的尊敬和赞同，有几分是决定于行为者和旁观者感情之间的一致的。

慷慨大方和热心公益的精神所具有的合宜性，是建立在和正义所具有的合宜性相同的基础上的。慷慨大方不同于人道。这两种品质乍看起来是如此密切相关，但总是不为同一个人所具有。人道是女人的美德，慷慨大方则是男子的美德。那种通常比我们更为温柔的女人，很少如此慷慨大方。妇女难得作出重大的捐赠，这一点已为民法所注意[(1)]。人道仅仅存在于旁观者对主要当事人的情感所怀有的强烈的同情之中，致使旁观者为当事人所受的痛苦而感到伤心，为他们所受的伤害而感到愤怒，为他们的幸运而感到高兴。最人道的行为不需要自我否定，不需要自我控制，不需要有关合宜感的巨大努力。它们仅仅存在于做这种与其自身一致的强烈的同情促使我们去做的事情之中。但是，对于慷慨大方来说就完全不一样了。我们从来不是慷慨大方的，除非在某些方面我们宁愿先人后己，并且为了某个朋友或上级的一些重大而又重要的利益而牺牲自己相等的利益。一个人因为认为别人的贡献使他们更有资格担任自己的职位——取得这个职位曾经是他的抱负——而放弃了自己在这一职位上的权利；一个人为了保护朋友的生命——这是他认为更为重要的东西——而牺牲了自己的生命，他们的行为都不是出于人道，也不是因为他们感知有关别人的事情比关涉自己的事情更为敏锐。他们两者不是用自己看待两种对立的利益时所天然具有的眼光，而是用他人天然具有的眼光来考虑那两种利益。对每个旁观者来说，他人的这种成功或保护确实可能比他们自己的成功或保护更富有吸引力；但是他们自己却不可能如此看问题。因此，他们在为了这种他人的利益而牺牲自己的利益时，一般都按旁观者的情感来调整自己的情感，并且根据他们所感受到的对那些事物的看法，通过作出某种高尚行为的努力，必定自然而然地想到第三者。那个为了保护其长官的生命而牺牲自己生命的士兵，如果自己毫无过失而发生那个长官的死亡，那么或许感触极少；而落在他自己身上的一种非常小的灾难却可能激起一种非常强烈的悲伤。但是，当他努力行

动以便获得称赞并使公正的旁观者理解他行动的原则时，他感到除他自己之外，对每个人来说，他自己的生命同长官的生命相比是微不足道的，也感到当他为了保护长官的生命而牺牲自己的生命时，每个公正的旁观者所天然具有的理解力都会认为他的行动是非常合宜而又令人愉快的。

热心公益的精神所作出的更大努力也正是这样。如果一个年青的军官牺牲自己的生命以使其君主的领土得到些微的扩大，那并不是因为在他看来获得新的领土是一个比保护自己的生命更值得追求的目标。对他来说，自己生命的价值远远超过为他所效劳的国家征服整个王国的价值。但是，当他把这两个目标加以比较时，他不是用自己看待这两个目标时天然具有的眼光，而是用他为之战斗的整个民族的眼光来看待它们。对整个民族来说，战争的胜利是至关紧要的，而个人的生命是无足轻重的。当他把自己摆到整个民族的位置上时，他立即感到，如果流血牺牲能实现如此有价值的目标，他就无论怎么浪费自己的鲜血也不过分。出于责任感和合宜感这种最强烈的天性倾向，其行为所具有的英雄主义便体现在这种对自然感情的成功抑制中。有许多可敬的英国人，处于个人的地位会因为一个畿尼的损失而不是为米诺卡[(2)]民族的覆灭而深感不安。然而，如果保卫这个要塞是他们的职权范围以内的事，则他们宁愿上千次地牺牲自己的生命，也不愿由于自己的过失而让它落入敌人之手。当布鲁图一世由于他的儿子们阴谋反对罗马新兴的自由而把他们判处死刑时，如果他只考虑到自己的心情，那么他似乎为较弱的感情而牺牲了较强的感情。布鲁图自然应该痛惜自己儿子们的死亡，这种心情比罗马由于不做出这样大的惩戒而可能遭受的痛苦更为深切。但是，他不是用一个父亲的眼光，而是用一个罗马公民的眼光来看待他们。他如此深切地浸沉在后一种品质的情感之中，以致丝毫不顾他和儿子们之间的血肉关系；对一个罗马公民来说，即使是布鲁图的儿子，在同罗马帝国最小的利益一起放在一个天平的两边时，似乎也是不屑一顾的。在这种情况下以及在其它所有这类情况下，我们的钦佩与其说是建立在效用的基础上，还不如说是建立在这些行为的出乎人们意料的、因而是伟大、高尚和崇高的合宜性的基础上。当我们开始观察这种效用时，不容置疑，它给予了这些行动一种新的美感，并由此使它们更进一步博得我们的赞同。然而，这种美，主要通过人们的深思熟虑才能察觉出来，决不具有一开始就使这些行为受到大多数人的天然情感的欢迎的性质。

可以看到，就赞同的情感来自效用的这种美的知觉作用而论，它和其他人的情感没有任何关系。因此，如果可能的话，一个人同社会没有任何联系也会长大成人，他自己的行动仍然会因其所具有的有利或不利的倾向而使他感到适意或不愉快。他可以在谨慎、节制和良好的行动中觉察到这种美，而在相反的行为中觉察到丑恶；他可以以我们在前一场合用以看待一架设计良好的机器的那种满足，或者以我们在后一场合用以看待一个非常笨拙而又粗陋的发明的那种厌恶和不满，来看待他自己的性格和品质。然而，由于这些概念只关涉爱好问题，并且具有这类概念的全部脆弱性和微妙性，而所谓爱好正是建立在这类概念的适当性之上，所以，它们可能不会被一个处在这种孤独和不幸境况中的人所重视。即使它们在他同社会有所联系之前出现在他面前，也决不会由于那种联系而具有相同的结果。他不会在想到这种缺陷时因内心羞愧而沮丧；也不会在意识到相反的美时因暗自得意而振奋。在前一场合，他不会因想到自己应当得到报答而狂喜；在后一场合，他也不会因怀疑自己将会得到惩罚而害怕。所有这些情感意味着一些别人的想法，他是感觉到这些情感的人的天生的法官；并且只有通过对他的行为的这种仲裁人的决断抱有的同感，他才能够想象出自我赞赏的喜悦或自我谴责的羞耻。

【注释】

(1) Raro mulieres donare solent（妇女们很少捐赠）。

(2) 米诺卡（岛），西班牙东部的一个岛。

第五卷
习惯和风气对有关道德赞同和不赞同情感的影响

（本卷只有一篇）

第一章　论习惯和风气对我们有关美和丑的看法的影响

除了那些已经列举过的，对人类的道德情感具有重大影响的，并且成为流行于不同时代和不同国家的有关什么是应该责备或值得赞扬的许多不规则和不一致的观点的主要原因的原则之外，还存在其它一些原则。这些原则就是习惯和风气，它们是支配我们对各种美的判断的原则。

如果人们经常同时见到两个对象，其想象就会形成从一个对象很快联想到另一对象的习惯。假如前者出现了，我们就期待后者跟着出现。它们主动地使我们彼此联想，我们的注意力也容易跟它们一起变化。虽然若不受习惯的影响，它们的联系并不存在真正的美，然而，如果习惯已经这样地把两者联在一起，我们对两者的分离就会感到不合宜。如果前者出现时后者没有像通常那样随之出现，我们就认为这是令人困惑的。我们没有看到我们期望看到的东西，自己习惯性的想法也被这种失望搅乱。例如，一套衣服，如果缺少通常连在一起的小小的装饰物，似乎就少了一点东西，甚至少了一粒腰扣，我们也会感到不适或别扭。如果在它们的联系中存在某种天然的合宜性，习惯就会增强我们对它的感觉，而使不同的安排更让人感到不愉快。那些习惯于用某种高尚的情趣来看待事物的人，对任何平庸或难看的东西都更为厌恶。在那种联系不合宜的地，习惯或者会减弱、或者会全部消除我们的不合宜感。那些习惯不整洁和杂乱无序的人，丧失了一切对整洁或优雅的感觉。对陌人来说似乎是可笑的家具或衣服的式样，并没有引起习惯于它们的人们的反感。

风气不同于习惯，或者更确切地说，它是某种特殊的习惯。那风气不是每个人所呈现的、而是地位高或品质好的那些人所现的风气。大人物的优雅、安闲和威风凛凛的样子，连同他们通常穿着的贵重豪华，给予了他们偶然作出的姿态一种魅力。要他们继续采取这种姿态，在我们的想象中，它就会同我们某种优雅和豪华的东西的想法联系起来，虽然这种姿态本身无轻重，但是因为这种联系，它似乎也成

了某种优雅和豪华的东。一旦他们改掉这种姿态，它就失去了此前具有的全部魅力，而现在仅仅为下等人所应用，似乎具有他们的某种平庸和难看的子。

世上所有的人都认为，衣服和傢具完全受习惯和风气的支配。而，那些原则的影响决不局限于如此狭隘的范围，而是扩展到在个方面都有情趣的对象，——音乐、诗歌和建筑学之中。衣服和具的样式正在不断地变化；5年以前人们所欣赏的式样今天看会显得可笑，经验使我们确信，这主要或完全要归因于习惯和风的流行一时。衣服和傢具不是用非常结实的材料制成的。一件计良好的外套花费了12个月才制成，它的款式就不能再作为时式样流传开来。傢具式样的改变不像衣服款式的改变那样快；因傢具通常较为耐用。然而，它一般五六年就经历一次更新换代，一个人都会在他的一生中见到傢具变换各种不同的流行式样。其它一些艺术作品更为经久不变，乐观一点估计，它们制作的式样可以持续流行很长的时期。一座精心建造的房屋可以持续存在许多世纪；一首优美的歌曲可以通过口头相传而流传好几代；一首精心写作的诗篇可以与世长存；所有这些艺术品依据创作它们的特殊风格、特殊情趣或手法，接连流行多年。很少有人有机会在他的一生中见到这些艺术品的式样有任何重大变化。很少有人对在不同的年代和国家流行的各种样式具有如此之多的经验和知识，以致对它们表示完全满足，或者不带偏见地在它们和现时在本国出现的事物之间作出判断。因此，很少有人愿意承认，习惯或风气对他们关于任何艺术品中什么是美的或者其它方面的判断具有很大的影响；而是认为，他们应该在观察它们时想到的一切准则，都是以理智和本性、而不是以习惯或偏见为依据。可是，只要稍微留神一下，他们就会相信情况正好相反，并确信习惯和风气对建筑学、诗歌和音乐的影响，同对衣服和家具的影响一样确定无疑。

例如，有什么理由能用来确定陶立克式（Doric）柱头的高度相当于直径的八倍，爱奥尼亚式（Ionic）柱头的盘蜗是直径的九分之一，科林斯式（Corinthian）柱头的叶形装饰是直径的十分之一，才是适当的呢？这些建筑方法的合宜性只能以风俗和习惯为根据。眼睛看惯了与某个装饰物相关的特定比例之后，如果看到与装饰物不协调的某种比例，就会感到不舒服。五种柱式中的每一种都有它的特殊的装饰物，这些装饰换成其它任何装饰，都不能不引起那些洞察建筑学准则

的人的不满。确实，据某些建筑师说，这就是精确的判断，古人依此确定了每个柱头上相宜的装饰，除此之外再也找不到同样合适的装饰。然而，这些样式虽然无疑是极其适意的，但是，要使人想象它们是唯一合乎比例的样式，或者，要使人想象在习惯形成之前不曾有过500种同样合适的样式，还是有点困难的。不管怎样，在习惯形成了建筑物的特殊准则后，如果它们不是毫无道理的话，那么，想以其它一些仅仅是同样适合的准则，甚至以从高雅和优美的观点看来自然比原有法则略胜一筹的其它法则去改动它们，是荒唐可笑的。一个人穿了一套不同于他过去常穿的衣服出现在公众面前，虽然新衣服本身非常雅致或合身，但是会显得滑稽可笑。同样，在习惯和风气已经确定之后，以与之极为不同的方式去装饰一座房屋，似乎也是荒唐可笑的，即使新的装饰本身比常见的装饰要优越。

据古代的一些修辞学家说，就像一定的诗歌的韵律生就用来表达那种应当在其中占支配地位的品质、情感或激情那样，它们自然适用于各种特殊的写作。他们说，一种诗体适宜于严肃的作品，而另一种适宜于明快的作品，他们认为两者不可能互换而不具有最大的不合宜性。然而，现代的经验似乎同这一原则相矛盾，虽然这一原则本身好像很有道理。在英国，是讽刺诗，在法国就是英雄诗。拉辛的悲剧和伏尔泰的《亨利亚德》几乎写下了同样的诗句，

“让我把你的忠告当作一件大事。”

相反，法国的讽刺诗与英国的十音节的英雄诗同样美妙。习惯使一个国家把严肃、庄重和认真的思想和某种韵律联系起来，另一个国家把这种韵律和任何有关愉快、轻松和可笑的东西联系起来。在英国，再也没有什么比用法国亚历山大格式的诗写的悲剧更荒唐可笑的了；在法国，再也没有什么比用十音节的诗体写作的同类作品更荒唐可笑的了。

一个著名的艺术家会使各种已确立的艺术形式发生重大的变化，并开创一种新的写作、音乐或建筑学的风气。因为一个受人欢迎的上层人士的服装会使它本身受到欢迎，并且不管它如何稀奇古怪，不久就为人们所羡慕和模仿；所以一个杰出的大师会使他的特色受到欢迎，并使他的手法在他从事的艺术之中变成风行一时的风格。由于模仿音乐和建筑学的各个艺术领域中一些著名大师的特色，意大利人在

音乐和建筑学方面的情趣在那50年中发生了令人瞩目的变化。塞尼加受到昆体良[1]的指责，说他破坏了罗马人的情趣，并且倡导一种轻佻浮华的东西来取代庄严的理性和有力的雄辩。萨卢斯特[2]和塔西佗[3]受到他人以同样罪名进行的指责，虽然方式有所不同。他们要把虚假的荣誉授予这样一种风格，这种风格虽然最为简洁、优美、富于表情，甚至富有诗意，然而缺乏舒畅、质朴和自然，并且显然是最费力和矫揉造作的产物。一个作家要具备多少伟大的品质才能使自己的缺陷变成受人欢迎的东西呢？继对一个民族的情趣的改善给予的赞扬之后，能给予任何一个作家的最高度的颂扬，或许就是说他败坏了这种情趣。在我们自己的语言中，蒲柏先生和斯威夫特博士[4]各自在所有用韵文写成的作品中采用了一种不同于先前所运用的手法，前者在长诗中这样做，后者在短诗中这样做。巴特勒的离奇有趣让位于斯威夫特的平易简朴。德莱顿[5]的散漫自由和艾迪生[6]那表达正确，但常常是冗长乏味和使人厌倦的郁闷，不再成为模仿的对象，现在，人们都按照蒲柏先生简练精确的手法来写作所有的长诗。

习惯和风气，不只是使艺术作品受到其支配性的影响，它们同样影响我们对自然对象的美的判断。在不同的事物中，有多少不同的和对立的形态被认为是优美的？在一种动物中受到赞扬的比例，完全不同于在另一种动物中得到尊重的比例。每一样东西都有它自己的特殊形态，这种形态受到人们的称赞，并且具有自己的美，区别于其它任何东西。因此，博学的耶稣会会士比菲埃神父断定，每一种对象的美存在于其所归属的那种特殊事物中的最常见的形态和颜色之中。这样，在人的外形中，各种容貌的美都处于一种适中的状态，跟其它种种难看的外貌相差不多。例如，一个漂亮的鼻子，既不太长也不太短，既不太直也不太弯，在所有这些极端中居适中地位，并且其同各种极端中的任何一种之间的差异，很少超过所有那些极端相互之间的差异。这就是造物主似乎意欲造就的形状，然而，造物主大大地偏离了这一切，很少恰如其份地做到；但是，对所有那些偏差来说，仍然具有十分相似之处。当人们照某张图案来描画若干张图画时，虽然它们在某一方面可能都有所忽略，但它们同原样相似的程度都会大于它们彼此之间相似的程度；原样的一般特征在所有的图画中都得到体现；最离奇古怪的图画当是那些非常离谱的图画；虽然很少有人精确地临摹这一图案，但是最精确的线条写生画和最粗心的线条写生画所

具有的相似之处，会多于最粗心的线条写生画之间的相似之处。同样，在每一种生物中，最漂亮的都具有该类生物一般构造上最强烈的特征，并且同大部分的个体十分相似。相反，怪物或完全变形的东西，总是最离奇古怪的，并且极少同它们所属的那类生物的大部分相像。这样，每种东西的美，虽然在某种意义上它在所有的事物中最为罕见，因为能够精确地达到这种适中形状的个别东西很少，但是，在另一种意义上它又最为平常，因为所有和它相异的东西与之相似之处，都多于它们彼此之间的相似之处。因此，根据比菲埃神父的说法，在各种东西中，最常见的形状是最美的形状。因而，在我们能够判断各种对象的美，或者了解适中而又最常见的形状存在于什么地方之前，需要凭借一定的实践和经验来仔细观察它们。有关人种外形美的最佳判断将无法帮助我们去判断花、马或任何其它东西的美。由于同样的理由，在不同的地带以及产生不同的习惯和生活方式的地方，因为每种生物大多数都因其所处的环境不同而具有不同的形态，所以盛行着各种不同的美的概念。摩尔人的马的美确实不同于美国人的马的美。在不同的国家中，形成了多少有关人类外形和面容的美的不同的概念？白皙的肤色在几内亚海岸就是一种令人吃惊的丑陋。厚嘴唇和塌鼻子在那儿是一种美。在有些国家里，垂肩长耳是普遍为人羡慕的对象。在中国，如果一位女士的脚大到适于行走，她就会被认为是一个丑八怪。在北美有些野蛮的民族中，人们把四块板绑在自己孩子的头上，就这样在孩子的骨头柔软未成熟之时，把头挤压成差不多完全是四方的形状。欧洲人对这种荒唐凶残的习惯感到震惊，一些传教士把它归因于盛行这些习俗的那些民族的无知愚昧。但是，当他们谴责那些野蛮民族时，他们并没有想到直到最近这几年为止，欧洲的女士们已经作了近一个世纪的努力把她们天生的漂亮的圆形头颅挤压成同样一种四方的形状。尽管已经知道这种习俗会引起不少痛苦和疾病，但是习惯还是在一些或许是人们所能看到的最文明的国家里使它受到大家欢迎。

这就是这个博学而又机智的神父关于美的本性的（理论）体系；按照他的说法，美的全部魅力就这样似乎来自它赞成某种习性，即习惯给人们对于每一特定事物的想象留下了深刻印象。然而，我不能因此而相信，我们甚至对外表美的感觉也完全决定于习惯。任何形状的效用，其对人们意欲达到的有用目的的适用性，显然使它受到我们的欢迎，而不受习惯的影响。某种颜色比其它颜色更受人欢迎，在眼睛

看到它的最初时刻，更令人赏心悦目。迷人的外表比粗俗的外表更受人欢迎。姿态万千比单调乏味千篇一律更使人愉快。具有联系的各种变化，其中每个新的变化出现似乎都是由在它之前发生的变化引起的，并且所有联系在一起的部分在其中似乎具有相互之间的某种天然联系，比没有联系的对象杂乱无章的集合更受人欢迎。虽然我不能承认习惯是美的唯一原则，但是我可以在以下程度上同意这一天才体系的真实性，即我承认，任何外部的形状，如果和习惯大相迳庭，并且与我们通常在各种特殊事物中看到的那种样子不相似，那么几乎没有一种会美得如此令人愉快；或者，任何外部的形状，如果它同习惯相符，并且我们已习惯于在每一个某类事物中看到它，那么几乎没有一种会丑得如此令人不快。

【注释】

(1) 昆体良，公元一世纪的罗马修辞学家。

(2) 萨卢斯特（公元前86—34），罗马历史学家。

(3) 塔西佗（公元55？—117？），罗马历史学家。

(4) 斯威夫特（公元1667—1745），英国讽刺作家，《格列佛游记》的作者。

(5) 德莱顿（1631—1700），英国诗人及剧作家。

(6) 艾迪生（1672—1719），英国散文家及诗人。

第二章　论习惯和风气对道德情感的影响

由于我们对各种美的情感受到习惯和风气如此重大的影响，所以不能指望对行为美的情感完全避免那些原则的支配。然而，它们在这里的影响似乎远远不及其在任何其它地方的影响。或许，没有一种外界对象的形状——无论多么荒唐和奇异——习惯不会使我们看惯它，或风气不会使它受人欢迎。但是，尼禄[(1)]或克劳迪厄斯[(2)]式的品质和行为，是习惯永远不会使我们与其协调的东西，也是风气永远不会使其为人们所赞同的东西；前者总是恐惧和仇恨的对象；后者总是轻视和嘲笑的对象。我们的美感所赖以产生的那些想象的原则，是非常美好而又脆弱的，很容易因习惯和教育而发生变化；但是，道德上的赞同与不赞同的情感，是以人类天性中最强烈和最充沛的感情为基础的；虽然它们有可能发生一些偏差，但不可能完全被歪曲。

虽然习惯和风气对道德情感的影响并不完全如此重大，但是，同它在任何其它地方的影响相比却非常相似。当习惯和风气同我们关于正确和错误的天然原则相一致时，它们使得我们的情感更为敏锐，并增强了我们对一切近乎邪恶的东西的厌恶。那些在真正的良朋益友而不是在通常所谓的良朋益友中间受到教育的人，他们在自己所尊敬的以及与其共处的人们身上惯常见到的，只是正义、谦虚、人道和井井有条，对看来是同那些美德所规定的准则相矛盾的东西至为愤慨。相反，那些不幸在强暴、放荡、虚伪和非正义之中长大的人，虽然没有完全丧失对这种行为的不合宜性的感觉，但是，完全丧失了对这种可怕的暴行、或者它应当受到报复和惩罚的感觉。他们从幼年时起就熟悉这种行为，习惯已使他们对这种行为习以为常，并且非常容易把它看成是所谓世之常情的东西，即某些可能并且必然被我们实行，从而妨碍自己成为正直的人的东西。

风气有时也会给一定程度的混乱带来声誉，相反，有时会使应当受到尊敬的品质受到冷遇。在查理二世[(3)]在位时代，某种程度的放荡不羁被认为是自由主义教育的特征。按照那个时代的看法，这种放荡

不羁是同慷慨大方、真诚、高尚和忠诚联系在一起的，以这种态度行动的人被证明是一位绅士，而不是一个清教徒。另一方面，举止的庄重和行为的正规都不时兴，在那个时代的人们的想象中，它们是同欺骗、狡诈、伪善和下流联系在一起的。对浅薄的人来说，大人物的缺陷似乎一直是可以赞同的。他们不仅把这些缺陷同特别好的运气联系起来，而且把它们同许多较高的美德——他们把这些美德归因于大人物的地位——联系起来；同自由和独立的精神，同坦率、慷慨、人道和彬彬有礼联系起来。相反，地位比较低的人所具备的美德——极端节俭简朴、勤勉刻苦和严守准则，在他们看来似乎都是粗俗的和讨厌的。他们把后者的美德同那些品质通常归属的地位的低下联系起来，同自己猜想的，通常与诸如卑鄙的、怯懦的、脾气坏的、虚伪的和小偷小摸的性情相伴而生的许多重大缺陷联系起来。

在不同的职业和生活状况中，人们熟悉的对象非常不同，使他们习惯于非常不同的激情，自然而然地在他们之中形成了非常不同的品质和行为方式。在每个阶层和每种职业中，我们期望经验已告诉我们属于这个阶层和这种职业的某种程度的行为方式。但是因为在各种事物中，我们特别喜欢中间形态，这种形态的每一部分、每一种特点都精确地同造物主似乎已为那种事物制定的一般标准相一致，所以在各个阶层中，或者，如果我可以这样说的话，在各种各样的人中间，我们特别喜欢这样一些人，在他们身上，那种通常和他们特殊的生活条件和境遇相伴而生的品质，既不太多也不太少。我们说，一个人看上去应当符合他的行业或职业，但如果故意卖弄每种职业就不受人欢迎。出于同样的理由，不同的生活阶段具有不同的行为方式。在老年人身上，我们期望看到庄严和稳重，衰弱多病、饱经风霜和衰退的感受能力，这些似乎把庄严和稳重变得既自然又令人肃然起敬；在青年人身上；我们期望看到敏锐、轻松愉快和生气勃勃，因为经验告诉我们，一切有趣的事物会强烈影响年轻人幼稚而无经验的感官。然而，那两个时期的每一个，都可能容易具有过多的属于这个时期的特点。青年人的飘忽轻浮，老年人的固执迟钝，同样是令人不快的。根据通常的说法，如果青年人在自己的行为中具有老年人的某种行为方式，而老年人仍然保持着青年人的轻松活泼，都是令人愉快的。但是，两者都可能容易过多地具有对方的行为方式。在老年时得到原谅的过分冷静和呆板拘谨，会使年轻人变得可笑。年青时所放纵的轻浮、粗心和虚荣，会使老年人受到蔑视。

我们因习惯而产生的与各个阶层和职业相适应的特殊品质和举止，或许有时具有一种跟习惯无关的合宜性；而且，如果我们考虑到自然影响生活状况不同的那些人所处的一切不同的环境，我们就应当为此而对这种特殊的品质和举止表示赞同。一个人行为的合宜性，不是凭靠它适宜于他所处的任何一种环境，而是凭靠它适宜于他所处的一切环境，它们在我们设身处地着想时我们认为自然会引起他的注意。如果他看起来过分地为其中某一环境所吸引，像是全然忽略了其它环境，我们就像不能完全赞成某件事情那样不赞成他的行为，因为他不能恰当地适应自己所处的一切环境；然而，他对自己主要感兴趣的对象所表现的情感，在没有其它事物需要他注意时，或许并未超出我们会完全同情和赞同的范围。在个人生活中，一位父亲在失去独生子时可能表现的某种程度的悲痛和脆弱是无可指责的，但在作为一支军队首领的将军身上，当荣誉和公众安全需要他倾注心力的时候，这种悲痛和脆弱就是不可原谅的了。因为在一般情况下，不同的对象应当引起职业不同的人们的注意，所以不同的激情必然应当成为他们惯常怀有的感情；当我们在这一特殊方面设身处地地设想他们的处境时，我们必定明白，每件事情自然会按照它所激起的情绪与他们既定的习惯和心情是否一致而或多或少地影响他们。我们不可能期望一个牧师表现出与我们期待一位官员表现的对生活乐趣和愉快的感觉相同的感觉。牧师的特殊职业是记挂等待着世人的严峻的前程，是预告违背有关责任的准则将会产生什么不幸的后果，并且他自己要成为一个切实遵奉上述准则的榜样，他似乎是一个传递（上帝）音信的使者，轻率和冷漠都不能合宜地传递这种音信。人们设想，他的心一直为过于庄重和严肃的东西所占据，不能腾出地方来容纳那些有关琐屑事物的印象，这种印象充塞于放荡和轻松愉快的人的注意之中。因此，我们很快地感到，有着某种不以习惯为转移的行为方式的合宜性，习惯已使其为这种职业所具有；就一个牧师的品质而言，再也没有什么能够比庄重、严肃和一尘不染这些我们惯常期待他的行为表现的品质更加合适。上述看法是如此简单明了，以致几乎没有什么人会粗心到有时不这样想，不以这种态度来说明他对牧师这种职业通常具有的品质的赞同。

其它一些职业通常具有的品质的基础却不是如此简单明了，我们对这些品质的赞同完全根据习惯，不必通过上述看法去确定和加深对它们的赞同。例如，我们出于习惯把快活、轻浮、活泼自由、以及某

种程度的放荡的性格加到军人的职业上去。但是，如果我们考虑到什么样的性情最适合于这种职业，或许我们就容易断定：对一直暴露在非同寻常的危险之下，因而会比他人更经常地想到死亡及其后果的那些人来说，极其严肃和思虑周全的性情是最好的性情。然而，军人的这种处境，或许也是相反的性情在军人中间如此普遍地流行的原因。如果我们冷静、专心地加以观察，就会看到，为了征服对于死亡的恐惧，需要作出如此巨大的努力，以致那些经常面临死亡的人发现，使自己不关心自身的安全并置之度外，并因此而投身于各种娱乐和放荡之中，这样更容易使自己忘掉死亡的恐惧。一座军营不是一个富有思想的人或一个沉思默想的人的活动范围：确实那种人常常是很果断的，并且能够通过某种巨大的努力，以坚定不移的决心面对几乎不能避免的死亡。但是面对持续的、虽然不是近在眼前的危险而被迫作出长期努力，这种努力会耗尽心力、压抑心情，使得内心再也不能感受到一切幸福和享乐。那些纵情逸乐、无忧无虑的人，根本没有必要作出任何努力，他们简直从来不下决心去考虑它们，而只是在不断的享受和娱乐中忘却有关自己处境的一切忧虑，这些人更容易忍受这种境遇。无论什么时候，当一个军官没有理由去考虑正在遭受的不寻常的危险时，他很可能失去自己欢乐而又放荡不羁的性格。一座城市的卫队长通常是同其他公民一样清醒、仔细而又吝啬的动物。由于同样的原因，长期的和平非常容易缩小市民和军队之间性格上的区别。不管怎样，从事这种职业的人的通常的处境，使欢乐和某种程度的放荡不羁如此明显地变成了他们的常见的品质，并且，在我们的想象中，习惯如此强有力地把这种品质同这种生活状况联系在一起，以致我们非常容易轻视这样的人，他的个人气质或处境使他不能获得这种品质。我们嘲笑一个城市卫兵严肃而又小心谨慎的面部表情，它和他的同事们的面容大为不同。那些同事似乎常常以自己行为方式的一成不变为耻，并且不是出自自己职业的风气，喜欢装出对他们来说决非出乎本性的轻率的样子。无论我们惯常在某一可尊敬阶层的人士身上看到的举止是什么，在我们的想象中，这种举止是如此密切地同这个阶层联系在一起，以致无论什么时候见到这个阶层的人士，我们都期望见到这种举止，而如果未见到便觉得缺点什么。我们感到窘迫和为难，不知道自己如何去谈论那种品质，它显然像是一种与我们曾经想加以分类的那些品质不同的品质。

同样，不同时代和不同国家的不同情况，容易使生活在这些时代和国家中的大多数人形成不同的性格，人们怎样看各种品质，认为各种品质应在多大程度上受到责备或称赞，也随国家和时代的不同而不同。那种受到高度尊敬的文明礼貌，在俄罗斯或许被认为是带女人气的谄媚奉承，在法国宫廷里或许被看成是粗野和鄙俗的风尚。那种定购和俭朴，在一个波兰贵族身上会被认为是过分节省，在阿姆斯特丹的一个公民身上就被看成是奢侈浪费了。每个时代和每个国家，把那种能在受人尊重的那些人中间通常见到的品质，看成是适中的特殊才能或美德。而且，当这种变化按照不同的环境使不同的品质或多或少地习惯于它们时，他们有关品质和行为完全合宜的情感也会相应地发生变化。

在文明国家中，以人道为基础的美德得到比以自我克制和对激情的控制为基础的那些美德更多的培养。在野蛮和未开化的国家中，情况完全相反——自我克制的美德得到比有关人道的那些美德更多的培养。在文明和有教养的各个时代到处可见的那种歌舞升平和幸福安宁，使人很少有机会磨炼出对危险的轻视和忍受劳累、饥饿和痛苦的耐心。贫困可以轻易地避免，因此，对贫困的轻视几乎不再是一种美德。对享乐的节制已没有多大的必要，心儿可以随意放松，并且在各个方面尽情满足出乎本性的各种爱好。

在野蛮人和未开化的人中间情况完全相反。每个野蛮人经受了某种斯巴达式的训练，并且，为环境所迫，能经受各种艰难困苦。他处在持续不断的危险之中：经常遭受极度的饥饿，每每由于生活资料匮乏而死亡。他的环境不仅使他习惯于各种困苦，而且教育他不屈服于困苦所引起的各种激情。他不可能期望他的同胞因这种弱点而表示同情或纵容。在我们能更多地同情别人之前，我们自己必须处在某种程度的舒适安闲之中。如果我们自己受到痛苦极为严重的折磨，我们就无暇顾及邻人的痛苦；并且所有的野蛮人为满足自己的欲求和急需而奔忙不已，不会太多地注意他人的欲求和急需。因此，一个野蛮人，无论他的苦难的性质是什么，并不期望从周围的人那里得到同情，因而他不愿因让人们知道他的一丁点弱点而暴露自己。他决不许自己的激情——无论它如何狂暴和激烈——扰乱他那面部表情的平静，或行为举动的镇定。有人告诉我们，北美的野蛮人在一切场合都装作满不在乎的样子，并且认为如果自己在任何方面表现出被爱情、悲痛或愤

恨所左右，将有损自己的尊严。他们在这一方面的高尚行为和自我克制出乎欧洲人的意料。在一个一切人的地位和财产都相等的国家里，可以期望双方之间相互倾慕是结婚时唯一要考虑的事情，并不受任何约束地纵情享受。然而，正是在这样的国家里，所有的婚姻毫无例外地都是由父母决定的，而且，在这样的国家里，一个年青的男人会认为，如果自己对某个女子流露出丝毫超过对别的女子的爱情，或者不表现出对什么时候同谁结婚这些问题十足的冷漠，那将是一辈子丢脸的事情。在富有人性和教养的时代普遍地加以纵容的对爱情的向往，在野蛮人中间被看成是最不能原谅的女人气质。即使在结婚以后，双方似乎也以在如此卑鄙的需要的基础上结合为耻。他们不住在一起。他们只是在暗中相见。他们仍然各自住在自己父亲的家里，在所有其他国家里都被允许而不会受到责备的两性的公开同居，在这里被认为是最下流的和不像男子汉的淫荡。野蛮人不仅仅是在这种令人喜欢的激情上发挥无限的自我控制能力。他们常常在同胞们众目睽睽之下以极其冷漠的态度忍受诽谤、指责和最大的侮辱，而不表示丝毫的愤慨。当一个野蛮人成为战争的俘虏，并且像通常所发生的那样，从他的征服者那里听到被处死刑的消息时，他不露声色地听着，而且在忍受最可怕的折磨之后从不悲叹，或者说，除了对敌人的轻蔑之外，不显示什么别的激情。当他被军人们吊在慢慢燃烧的火上时，他嘲笑那些折磨他的人，并且告诉他们，如果他们之中有人落在他的手里，他会用比这更别出心裁的方法去折磨他。在他身上最柔软和最敏感的一切部位被灼痛、烧伤和划破达数小时以后，为了延长他的痛苦，刑罚常常暂停一下，他被人从火刑柱上放下来。他利用这个间歇谈论各种无关紧要的事情，询问国家大事，似乎不感兴趣的只是自己的处境。在旁边观看的野蛮人同样地无动于衷，似乎如此可怕的景象并未在他们身上发生什么影响。除了在他们加剧其痛苦的时候，几乎不去看一下那个被俘的人。在其它时刻，他们吸着烟草，以任一平常的事情来取乐，似乎没有发生这种可怕的事情。每个野蛮人，从幼年时起，就知道要为这种可怕的结局作好准备；他为了这个目的创作了他们叫做死亡之歌的歌曲，这是一首在他落入敌人之手并且在敌人加到自己身上的折磨之中死去时所唱的歌曲。其内容包含了对折磨他的人的睥睨，并且表达了对死亡和痛苦的极度蔑视。他在一切重要场合唱这首歌，当他出发去打仗时，当他在战场上遇见敌人时，或者，当他在什么时候想表示自己已在思想上对这种可怕的不幸作好准备，并且任何

事情都不能动摇他的决心或改变他的意志时，他都唱这首歌。对死亡和拷打的同样的蔑视盛行于所有其他的野蛮民族之中。没有一个来自非洲海岸的黑人在这一方面不具备一定程度的高尚品质，这种品质常常是他那卑劣的主人所不能想象的。命运女神对人类实行的绝对统治，从来不比下面这种情况更为残酷，那就是：使那些英雄民族受欧洲监狱里放出来的残渣余孽的支配，受那些既不具备自己祖国、也不具备征服国美德的坏人的支配，他们的轻浮、残忍和卑鄙，十分公正地使他们受到被征服者的轻视。

野蛮人国家的习惯和教育要求每个野蛮人具备的那种超人的、百折不回的坚定，并不要求在文明社会里养育的那些人也具备。如果后者在痛苦中抱怨，在贫困中悲叹，听任自己受爱情摆布或为愤怒所困扰，他们很容易得到人们的谅解。人们并不认为这种软弱会影响他们的某些基本品质。只要他们不让自己激动得干出任何违反正义或人道的事，那么虽然他们面部表情的平静或他们的谈吐和行为的镇定多少会受到干扰和破坏，失去的只是一点声誉。一个对其它激情更为敏感的富有人性和文明的人，可能更容易同情某种激昂振奋的行为，更容易原谅某种略微过火的行动。当事人意识到这一点；确信自己的判断公正，从而纵容自己强烈地表露出自己的激情，而不那么害怕因为暴露自己强烈的情绪而遭到人们的轻视。我们敢于在一个朋友面前表露强烈的情绪，而不在一个陌生人面前表露这种情绪，是因为我们期待从前者而不是从后者那里得到宽容。同样，在文明民族中，得体这类准则容许比在野蛮民族中得到认可的更为激烈的行为。文明人以朋友般的坦白相聚交谈；野蛮人以陌生人般的保留态度相聚交谈。法国人和意大利人这两个欧洲大陆上最文明的民族，在自己对一切都感到满意时所流露的那种情绪和高兴劲儿，首先使碰巧在他们中间旅行的那些陌生人感到惊讶，这些人在感觉比较迟钝的人中间接受教育，不能理解这种热情的表现，他们在自己的国家里从未见过类似的表现。一个年青的法国贵族在被拒绝编入一个军团时，会在全体朝臣面前哭泣起来。男修道院院长达·波斯（Dû Bos）说，一个意大利人被判罚款20先令时所表现的情绪，比一个英国人得知自己被判处死刑时所表现的更为强烈。西塞罗在罗马的优雅之风达到顶峰的时候，会怀着满腹的伤情愁绪当着全体元老和全体人民的面哭泣起来，而不感到降尊纡贵——因为很明显，他必须在每一次演说结束时这样做。在罗马早期和未开化的时代，按照当时的行为方式，演说者或许不会表现出自己如此强烈的情绪。我想，如果西庇阿家族、莱列阿斯和老加图当着公众的面流露如此脆弱的感情，会被认为是违背本性和不合宜的事情。古代的那些武将能够显示自己的地位、庄重和良好的判断，但是，据说他们对那种卓越和热情洋溢的演说却感到陌生，这种演说是在西塞罗诞生之前不久由格拉古兄弟、克拉苏和苏尔皮西乌斯率先介绍到罗马来的。这种成功或不成功地在法国和意大利盛行已久的激动人心的演说，只是在最近才开始介绍到英国来。要求各文明民族和野蛮民族

实行的自我控制的程度之间的差别极大，致使他们各自按照这种不同的标准来判断行为的合宜性。

这种差别引起了其它许多并非不重要的差别。一个多少有些习惯于听从天性倾向的文明人变得坦率，豪爽和真诚。相反，被迫抑制和隐藏各种激情表现的野蛮人必然养成虚伪和掩饰的习惯。所有那些同亚洲、非洲或美洲的野蛮民族有交往的人都注意到，他们都是同样难以理解的，并且当他们有意隐瞒真情时，没有哪种查询可以从他们那里获知真相。他们不会被那些巧妙的问题诱入圈套。拷打本身不能使他们供认任何他们一点儿也不想讲的事情。一个野蛮人的激情，虽然从未通过任何外部情绪表达出来，却隐匿在受害者的心里，尽管他的愤怒已达到最强烈的程度。虽然他很少显露出任何愤怒的迹象，但是，当他终于抑制不住自己的复仇欲望时，他的报复总是残暴和可怕的。最小的侮辱都会使他陷入绝望。他的面部表情和谈吐确实还是平静和从容自若的；但是他的行动常常是极其凶猛和狂暴的。在北美那些到了最易动感情的年龄和比较胆怯的女性中间，在只是受到母亲轻微的责备时，除了说一句"你不会再有一个女儿了"以外，不表露出任何激情，也不说别的什么，就去跳水自尽的人，并不少见。在文明民族中，一个男人的激情通常不是这样狂暴或猛烈。他们常常吵吵闹闹，但很少造成伤害；而且通常似乎只指望使旁观者确信他们这样激动是正确的，并得到他的同情和赞同，做到这一点，他们就满足了。

然而，习惯和风气对人类道德情感产生的所有这些影响，同它们在其它地方产生的影响相比，是微不足道的；那些原则所造成的判断的最大失误，并不同一般的品格和行为有关，而是同特殊习惯的合宜或不合宜有关。

在不同的职业和不同的生活状况中，习惯引导我们去赞同的不同的行为方式，并不是至关紧要的事情。从老年人和青年人身上，从牧师和官员身上，我们都期待着真理和正义；我们正是在瞬息即逝的事情中，寻找他们各自品质中的明显特征。关于这些，如果我们留意，也常常可以看到我们没有注意到的情况，即有一种习惯已经教导我们赋予各种职业的品质的合宜性，独立于习惯之外。因此，在这种情况下，我们不能抱怨说，天然情感的反常是十分明显的。虽然不同民族的行为方式要求在他们认为值得尊敬的品质方面具备不同程度的同一品质，但是，可以说甚至在这里也会发生最坏的事情。那就是，某种

美德的功能有时被扩大，以至对其它一些美德有所损害。波兰人中间盛行的那种质朴的殷勤好客，或许对节约和良好的秩序有所损害；荷兰人中间得到尊重的节俭，或许对慷慨和亲密关系有所损害。野蛮人所需要的勇气减弱了他们的人性；或许，文明民族所需要的灵敏感觉有时也会损坏他们刚强的坚定性格。一般说来，在任何民族中产生的行为风格，常常在整体上被认为是最适合于那个民族的处境的。勇气是最适合于一个野蛮人的处境的品质；灵敏的感觉是最适合于生活在非常文明的社会中的那些人的品质。因此，即使在这一点上，我们也不能抱怨人们的道德情感全面败坏。

因而，习惯所许可的对行为的自然合宜性的最大背离不是在一般行为方式方面。至于某些特殊的行为方式，习惯的影响往往是比较严重地损害良好的道德，它也可能把严重违反了有关正确和错误的极为清楚的原则的各种特殊行为，判定为合法的和无可责备的。

例如，还有什么比伤害一个婴儿更野蛮的行为呢？这个婴儿的孤弱无助、他的天真无邪、他的惹人喜欢，甚至引起了敌人的怜悯，不饶恕这个婴儿的性命，被认为是一个狂怒和残酷的征服者的最凶暴的行为。那么，一个父亲若伤害即使凶暴的敌人也不敢伤害的那个幼小的婴儿，对于这个父亲的心肠我们必然会有什么想法呢？但是，遗弃婴儿，即杀害新生婴儿，是几乎在全希腊、甚至在最有教养和最文明的雅典人中间都被允许去做的事；无论什么时候，父母的境况使他们难以把这个婴儿养大，从而把他遗弃在外任其挨饿，或者被野兽吃掉，都不受到责备或非难。这种做法可能始于最野蛮的未开化时代。人们在社会发展的最初阶段就已熟悉了这种做法，对这种习惯做法始终如一的承袭，妨碍了后代的人去察觉它的残暴。我们现在发现，这种做法盛行于所有的野蛮民族，最原始和最低级的社会肯定比其它的社会更加原谅这种做法。一个野蛮人的极端贫困，常常是这样一种贫困，他本人常常遭受极度的饥饿，他常常死于生活资料匮乏之中，对他来说同时维持自己和自己孩子的生命常常是不可能的。因此，对他在这种情况下抛弃自己的孩子我们不会感到奇怪。一个人在逃离无法抵抗的敌人时，会丢下自己的婴儿，因为后者妨碍他逃命。这个人肯定会被人原谅，因为，如果他企图救出这个婴儿，他所能得到的唯一安慰是和婴儿同归于尽。因而，在这样的社会状况下，允许一个父亲去判断他能否把自己的孩子养大，对此，我们不应当深感意外。然

而，在希腊社会晚期，出于模糊的利益或便利上的考虑而允许发生这种事情，这是决不能原谅的。延续下来的习惯在这个时候如此彻底地认可这种做法，以致不仅世人松弛的行为准则容忍这种暴虐的特权，而且甚至应当是很合理和精确的哲学家们的理论，也被业已养成的习惯引入歧途；在这里像在许多其它情况下一样，不去加以谴责，反而依据这种公众利益，这种牵强附会的理由支持这种恶习。亚里士多德把这种做法说成是地方长官在许多场合应当加以鼓励的事情。仁慈的柏拉图具有同样的观点，似乎赋予他的一切哲学著作以生命的人类之爱，并没有在什么地方指明他不赞同这种做法。如果习惯能够认可如此可怕的违反人性的行为，我们就很可能推想，几乎没有什么如此粗野的特殊的行为不能够得到认可。这种我们天天听到人们在谈论的事情已经司空见惯。人们也似乎认为，这是为那种本身是最不义和最无理性的行为进行的一种十足的辩解。

有一个浅显的理由可以说明，为什么习惯从来没有使我们对人类行为和举止的一般风格和品质所怀有的情感，产生其程度同我们对特殊习惯的合宜或非法所怀有的情感一样的失常。从来不会有任何这样的习惯。没有一个这样的死会能够存在一分钟，在这个社会里，人们行为和举止中常见的倾向就是我刚才提到的那种可怕的习惯做法。

【注释】

(1) 尼禄（Nero，公元37—68），罗马暴君，公元54—68年在位。

(2) 克劳迪厄斯（Cloudius，公元前10—公元54），罗马皇帝，公元41—54年在位。

(3) 查理二世（Charles II，公元1630—1685年），查理一世之子，公元1660—1685年为英王。

第六卷
论有关美德的品质

（本卷有三篇）

引　言

当我们考虑任何个人的品质时，我们当然要从两个不同的角度来考察它：第一，它对那个人自己的幸福所能产生的影响；第二，它对其他人的幸福所能产生的影响。

第一篇　论个人的品质，就它对自己幸福的影响而言；或论谨慎

身体的保养和健康状况似乎是造物主首先劝每一个人关心的对象。饥饿和口渴时的欲望，快乐和痛苦、热和冷等等令人愉快或不快的感觉，可能被认为是造物主本身给予他的亲口训诫，它指导他为了上述目的应当选择什么和回避什么。一个人最初得到的训诫，来自在童年时代负责照管他的那些人。这种训诫大部分倾向于与上述相同的目的。它们的主要目的，是教会他如何避免伤害身体。

在他长大成人后，他很快就知道，为了满足那些天生的欲望，为了得到快乐和避免痛苦，为了获得令人愉快的和避免令人不快的冷热温度，某些小心和预见作为达到这些目的的手段有其必要。保持和增进他的物质财富的艺术，就存在于小心和预见的合宜的倾向之中。

虽然对我们来说，物质财富的用处首先是提供肉体所需的各种必需品和便利，但如果我们未觉察到同等地位者对我们的尊重，我们在社会上的名誉和地位在很大程度上取决于我们所拥有的或者人们猜想我们拥有的物质财富，那么我们在这个世界上就活不长久。把自己变成这种尊重的合宜对象的愿望，应当在同自己地位相等的人中间得到和实际获得这种名誉和地位的愿望，或许是我们所有的愿望中最强烈的；因而我们急于获得财富的心情，在很大程度上是由这种比提供肉体上所需的各种必需品和便利——这些往往是很容易提供的——的愿望更强烈的欲望引起和激发出来的。

我们在同自己的地位相等的人间的地位和名誉，也在很大程度上依赖自己的品质和行为，或许它们是一个善良的人想完全信赖的；或者，依这些品质和行为在同自己相处的人们中自然地激发出来的信任、尊敬和好意而定。

个人的身体状况、财富、地位和名誉，被认为是他此生舒适和幸福所依赖的主要对象，对它们的关心，被看成是通常称为谨慎的那种美德的合宜职责。

我曾经说过，当我们从较好的处境落到一个较差的处境时，我们所感受到的痛苦，甚于从差的处境上升到一个较好的处境时所享受到的快乐。因此，安全是谨慎这个美德的首要和主要的对象。把自己的健康、财产、地位或名誉孤注一掷地押出去，是人们不乐意做的事情。人们宁可小心谨慎而不愿进取，更多地挂念的是如何保持自己已经拥有的有利条件，而不是进一步激励自己去获得更多的有利条件。我们所依靠的增进自己财富的主要方法是那些不致遭受损失或危险的方法：在自己的行业或职业中的真才实学，在日常工作中的刻苦和勤勉，以及在所有的花费中的节约，甚至某种程度的吝啬。

谨慎的人总是认真地学习以了解他表示要了解的一切东西，并不仅仅是为了使他人相信自己了解那些东西；虽然他的天资不可能总是很高，但是，他所掌握的总是完美的真才实学。他既不会竭力用一个狡猾的骗子所用的奸计来欺骗你，不会用一个自大的炫耀学问的人所用的傲慢气派来欺骗你，也不会用一个浅薄而又厚颜无耻的冒牌学者所用的过分自信的断言来欺骗你。他甚至并不夸示自己已真正掌握的才能。他的谈吐纯朴而又谦虚，而且，他讨厌其他人常常用来骗取公众对其注意和信任的一切胡吹乱扯的伎俩。为了在自己的职业中获得信誉，他自然倾向于在很大程度上依赖自己真实的知识和本领；并且，他总是不想谋求那些小团体和派系对他的支持，在较高级的艺术和科学领域，这些人时时把自己标榜为至高无上的良好品质的裁判者；他们以此为业，彼此称颂天才和美德，而指责能够同他们竞争的任何东西。如果这个谨慎的人曾经同任何这样的团体有联系，那也只是出于自卫的需要，不是为了欺骗公众，而是为了利用那个团体或其它一些同类团体的各种不利于他的喧嚣责难，秘密传闻或阴谋诡计，来使公众避免上当。

谨慎的人总是真诚的，并且一想到随虚妄的露馅而至的自己所蒙受的耻辱，就感到恐怖。可是，虽然他总是真诚的，但并不总是直言不讳；虽然他只说实话，从不讲假话，但他并不总是认为自己有义务在不正当的要求下也去吐露全部真情。因为他的行动小心谨慎，所以他讲话有所保留；从不鲁莽地或不必要地强行发表自己对他事或他人的看法。

谨慎的人，虽然并不总是以最敏锐的感受能力著称，但总是非常会交朋友。然而，他的友情并不炽热和强烈，而常常是短暂的慈爱，

这对于大度的年青人和无人生阅历的人来说，显得很投合。对少数几个经过多次考验和精选的伙伴来说，它是一种冷静而又牢固和真诚的友爱；在对他们的选择中，他并不被对他们杰出才能的轻率赞扬所左右，而是为自己对他们的谦虚、谨慎和高尚行为的审慎的尊重所支配。他虽然很会交友，但并不经常喜欢一般的交际。他很少常在，更多是罕见地在那些好宴饮的社交团体中露面，这些社交团体是以欢乐和愉快的言谈出名的。他们的生活方式可能会过多地妨害他那节制的习惯，可能会中断他那坚持不懈的勤劳努力，或者打断他严格实行的节约。

虽然他的谈吐并不总是非常活泼或有趣，但总是丝毫不令人讨厌。他憎恶犯有无礼或粗鲁之罪的想法。他从来不傲慢地采取超出别人的姿态；并且，在所有普通的场合，他宁愿把自己置于同他地位相等的人们之下而不愿置于他们之上。他在行动上和谈话中都是一个恪守礼仪的人，并以近乎笃信的严谨态度去尊重所有那些已经确立的社交礼节和礼仪。并且，在这方面，他同那些具有更突出的才能和美德的人——这些人在各个时代，从苏格拉底[(1)]和亚里斯提卜[(2)]时代到斯威夫特博士和伏尔泰时代，以及从腓力二世[(3)]和亚历山大大帝[(4)]时代到莫斯科维的沙皇彼得大帝[(5)]时代，用最不合宜的手段甚至是对关于生活和言谈的一切通常礼仪的粗野的轻视，来过于突出地表现自己；并且，他们因此为那些愿意仿效他们的人树立了一个最坏的榜样，后者过分地满足于模仿这些人身上的错误行为，甚至不想得到这些人身上的一些优点——相比，他树立了一个更好的榜样。

谨慎的人身上的那种坚持不懈的勤劳和俭朴，那种为了将来更遥远但是更为持久的舒适和享受而坚决牺牲眼前的舒适和享受的精神，总是因为公正的旁观者和这个公正的旁观者的代表、即内心的那个人的充分赞同，而得到支持和报答。这个公正的旁观者，既不会因为看到自己观察其行动的人们的当前的劳累而感到筋疲力尽，也不会因为看到他们对当前一些欲望的缠绕不休的呼喊而受到诱惑。对他来说，他们现在的处境，和他们将来可能会有的处境是近乎一样的：他几乎以同样的距离来看待这两种处境，以几乎相同的方式受到它们的影响。然而，他知道，对那些当事人来说，它们绝不是相同的，两者必然以截然不同的方式影响他们。因此，他不能不赞同、甚至称赞这种

自我控制的合宜运用，这种自我控制能使他们像他们现今和未来的处境以与影响这个旁观者的方式几乎相同的方式影响他们一样去行动。

按照自己的收入来安排生活的人对自己的处境自然是满意的，这种处境，通过连续不断的、虽然是小额的积蓄，会一天比一天好起来。他可以逐步地放松节约措施和放宽应用之物的简朴程度。他对这种逐步增加的舒适和享受加倍地感到满意，因为过去他感受过伴随着追求舒适和享受时的那种艰难困苦。他并不急于改变如此满意的处境，也不去探求新的事业和冒险计划，它们可能危害而不是进一步改善他如今享受着的有保证的安定生活。如果他从事任何新的项目或事业，它们可能是经过充分的安排和准备的。他从来不会为贫困所逼而急于或被迫去从事这些项目和事业，而总是有时间和闲暇去清醒和冷静地考虑它们可能带来的后果是什么。

谨慎的人不愿意承担任何不属于自己职责范围的责任。他不在与己无关的事务上奔忙；他不干预他人的事情；他不是一个乱提意见或乱作劝告的人，即在没有人征询意见的情况下硬把自己的想法强加于人的人。他把自己的事务限制在自己的职责所容许的范围，他并不爱好那种显要地位，这种地位许多人想从对他人的事务管理似乎具有的某种影响中取得。他反对加入任何党派之间的争论，憎恨宗派集团，并不总是非常热心地去倾听甚至有关宏图大略的陈说。在特殊的要求下，他也不拒绝为自己的国家做些事情，但他并不会玩弄阴谋以促使自己进入政界。并且，公共事务得到他人出色的管理，在同由他自己管理而遇到麻烦来承担责任相比之下，他会感到更大的高兴。他在心灵深处更喜欢的是有保证的安定生活中的那种没有受到干扰的乐趣，不仅不喜欢所有成功的野心所具有的表面好看的光彩，而且不喜欢完成最伟大和最高尚的行动所带来的真正和可靠的光荣。

总之，谨慎这种美德，在仅仅用来指导关心个人的健康、财富、地位和名声时，虽然被视为最值得尊重、甚至在某种程度上是可爱的和受欢迎的一种品质，但是，它从来不被认为是最令人喜爱或者最高贵的美德。它受到某种轻微的尊敬，而似乎没有资格得到任何非常热烈的爱戴或赞美。

明智和审慎的行为，当它指向比关心个人的健康、财富、地位和名誉更为伟大和高尚的目标时，时常而又非常合宜地被称做谨慎。我

们谈论一个伟大将军的谨慎，一个伟大政治家的谨慎，一个上层议员的谨慎。在所有这些场合，谨慎都同许多更伟大和更显著的美德，同英勇，同广泛而又热心的善行，同对于正义准则的神圣尊重结合在一起，而所有这些都是由恰如其分的自我控制所维持的。这种较高级的谨慎，如果推行到最完美的程度，必然意味着艺术、才干以及在各种可能的环境和情况下最合宜的行为习惯或倾向。它必然意味着所有理智和美德的尽善尽美。这是最聪明的头脑同最美好的心灵合二为一。这是最高的智慧和最好的美德两者之间的结合。它非常接近于学院派[(6)]和逍遥学派（Peripatetic）中哲人的品质，正像较低级的谨慎非常接近于伊壁鸠鲁学派（Epicurean）哲人的品质一样。

单纯的不谨慎，或只是缺少关心自己的能力，是宽宏大量和仁慈的人们怜悯的对象；对那些感情不那么细腻的人来说，是轻视的对象，或者，在最坏的情形下，是蔑视的对象，却决不会成为憎恶或愤恨的对象。但是，当它同其它一些坏品质结合在一起时，则会极大地加重伴随着这些坏品质的臭名声和不光彩。一个狡猾的无赖，他的机敏和灵巧虽然不可能使他避免强烈的猜疑，但却使他免遭惩罚和特别侦查，在世上常常受到他决不应得到的纵容。一个笨拙和愚蠢的人，由于缺少这种机敏和灵巧，就被宣判有罪并遭到惩罚，这个人是万人憎恨、轻视和嘲笑的对象。在重大的罪行时常免遭惩罚的国家里，最凶暴的行为几乎已为人们所司空见惯，并且不再在他们心中引起恐怖。而在切实施行正义的国家里，这种恐怖人人都会感到。在上述两种国家里，对不义的看法是相同的，但对不谨慎却常常有非常不同的看法。在后一种国家里，最大的罪行显然是最愚蠢的行为。在前一种国家里，它们并不总是被看作愚蠢行为。在意大利，在16世纪的大部分期间，暗杀、谋杀、甚至受托谋杀，在上层人士中似乎是司空见惯的。凯撒·博尔吉亚[(7)]邀请邻国四个君主——他们都掌握着各小国的统治权，统率着自己国内小小的军队——来塞内加各利亚（Senigaglia）开一个友好的会议，当他们一到那里，他就把他们统统杀死。这种不光彩的行动，虽然即使在那个罪恶的年代也一定不会得到赞成，但似乎只是使他的名誉受到轻微的影响，而并没有促使这个杀人犯下台。他的下台发生在数年之后，出于与这个罪行全然无关的一些原因。马基雅维利[(8)]——甚至在他那个时代也的确不是一个最有道德的人——在这个罪行发生时，作为佛罗伦萨共和国的公使，正好

常驻在凯撒·博尔吉亚的宫廷。他对此事作了非常奇特的说明，并在说明中采用了不同于他的一切作品的洗练、优雅和质朴的语言。他非常冷漠地谈论这件事；为凯撒·博尔吉亚处理此事的本领感到高兴；对受害者的被骗与软弱不屑一顾；对他们不幸和过早的死亡不抱同情态度，并且对他们的谋害者的残酷和虚伪不表示愤慨。对于伟大的征服者的残暴和不义之举，人们常常荒唐可笑地惊叹与赞美；而小偷、强盗和杀人犯的残暴和不义之举，在一切场合，都为人们所轻视、憎恨甚至恐惧。虽然前者的危害和破坏性比后者大一百倍，但是，当他们得逞时，常常被认为是一种英勇、高尚的行为。后者，作为愚蠢之举，也作为最低层和最无地位的人犯下的罪行，总是遭到憎恨和嫌恶。至少，前者的不义肯定同后者一样大；而愚蠢和不谨慎相差并不很远。一个邪恶和卑劣的智者从世人那里得到的信任常常比他应该得到的多。一个邪恶和卑劣的愚者总是在所有的人中显得最可恨，也最可鄙。因为谨慎同其它美德结合在一起构成了所有品质中最高尚的品质，不谨慎同其它坏品质结合在一起也构成了所有品质中最卑劣的品质。

【注释】

(1) 苏格拉底（Socrates，公元前469—公元前399），希腊哲学家。

(2) 亚里斯提卜（Aristippus，公元前435？—公元前356？），希腊哲学家。

(3) 腓力二世（公元前382—公元前336），马其顿国王。

(4) 亚历山大大帝（公元前356—公元前323），马其顿国王。

(5) 莫斯科维的沙皇彼得大帝（1672—1725），俄国沙皇（1682—1725、1721年起称帝）。

(6) 学院派是柏拉图学派的另一种称呼。

(7) 凯撒·博尔吉亚（1476—1507），意大利枢机主教、军人、政治家。

(8) 马基雅维利（1469—1527），意大利政治家及作家，主张权谋霸术者。

第二篇　论个人的品质，就它可能对别人的幸福发生影响而言

引　言

每个人的品质，就它可能对别人的幸福发生影响而言，必定是根据其对别人有害或有益的倾向来发生这种影响的。

在公正的旁观者看来，人们对我们不义的企图或实际罪行所产生的正当的愤恨，是能够在各方面证明我们危害或破坏邻人幸福的唯一动机。使他愤恨的另一动机，是行为本身违犯了有关正义的各种法律，这些法律的威力应当被用来约束或惩罚违法行为。每个政府或国家殚精竭虑，也能做到，运用社会力量来约束这样一些人，这些人慑于社会力量的威力而不敢相互危害或破坏对方的幸福。为了这个目的而制定的这些准则，构成了每个特定的政府或国家的民法和刑法。这些准则用作根据的或应该用作根据的那些原则，是一门特定的学科的研究对象，一门在所有的学科中最重要的学科的研究对象。但是，或许迄今为止，这门学科最少得到研究和发展。它就是自然法学。对这门学科作任何细致的探讨，不是我们当前的目的。无论在什么方面，甚至在没有法律能合宜地提供保护的情况下，不危害或不破坏我们邻人幸福的某种神圣的和虔诚的尊重，构成了最清白和最正直的人的品质；这种品质若在某种程度上还表现出对他人的关心，则其本身总是得到高度尊重甚至崇敬，并且几乎不会不伴有许多其它的美德，例如对他人的深切同情、伟大的人道和高尚的仁爱。这是一种人们充分了解的品质，不需要对它作进一步的说明。在这一篇中，我只是尽力解释：天性似乎已经描绘的那种次序——区分我们的仁慈行为的次序，或对我们非常有限的行善能力所指向和作用的对象的次序，即首先指向和作用于个人，其次指向和作用于社会的次序——的根据。

可以看到，调节天性在其它各方面所作所为的那同一种至高无上的智慧，在这一方面也指导着它所给予的那种次序；这一智慧的强

弱，常常同我们的善行的必要性的大小或有用性的大小成比例。

第一章　论天性致使个人成为我们关心和注意的对象所依据的次序

像斯多葛学派的学者常说的那样，每个人首先和主要关心的是他自己。无论在哪一方面，每个人当然比他人更适宜和更能关心自己。每个人对自己快乐和痛苦的感受比对他人快乐和痛苦的感受更为灵敏。前者是原始的感觉；后者是对那些感觉的反射或同情的想象。前者可以说是实体；后者可以说是影子。

他自己的家庭的成员，那些通常和他住在同一所房子里的人，他的父母、他的孩子、他的兄弟姐妹，自然是他那最热烈的感情所关心的仅次于他自己的对象。他们当然常常是这样一些人——他们的幸福或痛苦必然最深刻地受到他的行为的影响。他更习惯于同情他们。他更清楚地知道每件事情可能如何影响他们，并且对他们的同情比能对其他大部分人表示的同情更为贴切和明确。总之，它更接近于他关心自己时的那些感受。

天性把这种同情以及在这种同情的基础上产生的感情倾注在他的孩子身上，其强度超过倾注在他的父母身上的感情，并且，他对前者的温柔感情比起他对后者的尊敬和感激来，通常似乎是一种更为主动的本性。我们曾经说过，在事物的自然状态中，在孩子来到世上以后的一段时间里，他的生存完全依赖于父母的抚育；而父母的生存并不必然要靠子女的照拂。人的天性似乎认为，孩子是比老人更重要的对象；并且，小孩激起人们更强烈和更普遍的同情。这是理所当然的。从孩子身上可以期待、至少可以希望得到一切东西。在普通的场合，从老人身上所能期待或希望得到的东西都非常少。幼年的软弱引起最凶残和最冷酷的人的关心。只有对具有美德和人道的人来说，老年的虚弱才不是轻视和厌恶的对象。在普通的场合，老年人的死并不使任何人感到十分惋惜。孩子的死却几乎不会不使一些人感到心痛欲裂。

最初的友谊，即幼小的心灵最容易有所感受时自然而然地建立的那种友谊，是兄弟姐妹之间的友谊。当他们共处在一个家庭之中时，

相互之间的情投意合，对这个家庭的安定和幸福来说是必要的。他们彼此能够给对方带来的快乐或痛苦，比他们能够给其他大部分人带来的快乐或痛苦要多。他们的这种处境使得他们之间的相互同情，成为对他们的共同幸福来说是极端重要的事情，并且，由于天性的智慧，同样的环境通过迫使他们相互照应，使这种同情更为惯常，因此它更为强烈、明确和确定。

兄弟姐妹们的孩子由这样一种友谊天然地联结在一起，这种友谊在各立门户之后，继续存在于他们的父母之间。孩子们的情投意合增进了这种友谊所能带来的愉快；他们的不和会扰乱这种愉快。然而，由于他们很少在同一个家庭中相处，虽然他们之间的相互同情比对其他大部分人的同情重要，但同兄弟姐妹之间的同情相比，又显得很不重要。由于他们之间的相互同情不那么必要，所以不很惯常，从而相应地较为淡薄。

表［堂］兄弟姐妹们的孩子，因为更少联系，彼此的同情更不重要；随着亲属关系的逐渐疏远，感情也就逐渐淡薄。

被称作感情的东西，实际上只是一种习惯性的同情。我们对看做自己感情作用对象的那些人的幸福或痛苦的关心，我们增进他们的幸福和防止他们的痛苦的愿望，既是出自这种习惯性同情的具体感受，也是这种感受的必然结果。亲属们通常处于会自然产生这种习惯性同情的环境之中，因而可以期望他们之间会产生相当程度的感情。我们普遍地看到这种感情确实产生；因而，我们必然期待它产生。因此，在任何场合，我们发现这种感情没有产生，就十分激动。由此确立了这样一条一般准则：有着某种关系的人之间，总是应当有一定的感情；如果他们之间的感情不是这样，就一定存在最大的不合宜，有时甚至是某种邪行。身为父母而没有父母的温柔体贴，作为子女却缺乏子女应有的全部孝敬，似乎是一种怪物，不仅是憎恨的对象，而且是极端厌恶的对象。

虽然在特殊的场合，像人们所说的那样，由于某种偶然的原因，通常会产生那些天然感情的环境可能不会出现，但是，对于一般准则的尊重，常常会在某种程度上提供那些环境，并且，常常会产生某些感情——虽然它与处于上述环境的感情不完全相同，但同那些天然感情非常相似。一个父亲，对于自己的一个在幼年时代就因某种偶然的

原因而不同他生活在一起，直到长大成人才回到身边来的孩子的喜爱程度容易减弱。这个父亲内心存在的对这个孩子的父爱会少一些，这个孩子对他父亲的孝敬也容易减轻。兄弟姐妹们如果在相隔遥远的国家里受教育，彼此的感情同样会减弱。然而，恭顺和有道德地考虑到上述一般准则，常常会产生和那些天然感情决不相同但又非常相似的感情。即使是天各一方，父亲和孩子，兄弟们或姐妹们，彼此之间也决不是漠不关心的。他们彼此把对方看成是应该给予某种感情和应该从那儿得到某种感情的人，并且，他们都生活在这样一种希望之中，那就是在这个或那个时候能在某种环境下享受那种自然产生于朝夕相处的人们中间的天伦之乐。在他们相聚之前，这个不在身边的儿子，这个不在身边的兄弟，常常是心中最喜爱的儿子和兄弟。他们之间从来不会有什么不和。如果有，这也在很久之前，像孩子的某种玩具那样不值得记忆而被遗忘。他们所听到的彼此之间的每一件事情，如果是由某些品质比较好的人转达的，都会使他们感到莫大的满足和高兴。这个不在身边的儿子，这个不在身边的兄弟，同其他一般的儿子们和兄弟们不一样，是一个十全十美的儿子，是一个十全十美的兄弟；同他们保持友谊或谈话时所能享受的愉快，成为其所怀抱的富有浪漫精神的希望。当他们相见时，他们常常会带着一种如此强烈的倾向去设想那种构成家人之间感情的习惯性的同情，以致他们非常容易认为自己确实抱有这种同情，并且彼此的行为像真有这种同情时一样。然而，我担心时间和经验常常会打破他们的幻想。在更加熟识之后，他们常常彼此发现，因为缺乏习惯性的同情，因为缺乏被合宜地称为家人感情的这种实际的动因和基础，对方的习性、脾气和爱好，同自己所期待的不一样。他们现在再也不能和睦相处了。他们从未生活在几乎必然促使他们和睦相处的环境之中，虽然他们现在还可能真诚地希望和睦相处，但是他们确实已经不可能这样做了。他们日常的谈话和交往，对他们来说，很快就变得乏味，因而不常进行了。他们可能继续生活在一起，彼此互相关照，表面上客客气气。但是，他们很少充分享受到在彼此长期和亲密地生活在一起的人们谈话中自然产生的那种由衷的愉快，那种可贵的同情，那种推心置腹的坦率和无所拘束。

然而，只是对守本分和有道德的人，上述一般准则才具有这种微弱的力量。对那些胡闹、放荡和自负的人，它完全不起作用。他们对它极不尊重，除了用最粗鄙的嘲弄口气谈论它之外，很少提及；而

且，这种人少小时候的分离和长期的分居，肯定会使他们相互之间十分疏远。这种人对上述一般准则的尊重，充其量只能产生某种冷淡和矫揉造作的客套（它同真正的尊重相似之处极少）；即使这样，最轻微的不和，利益上微不足道的对立，也常使这种客套完全结束。

男孩子在相隔很远的著名学校里所受的教育、年青人在远方的大学里所受的教育、女青年在遥远的修道院和寄宿学校里所受的教育，似乎从根本上损害了法国和英国上层家庭中的伦理道德，从而损害了家庭幸福。你愿意把你的孩子们教育成对他们的父母孝顺尊敬，对他们的兄弟姐妹们亲切厚道和富有感情的人吗？要使他们能够成为孝敬父亲的孩子，成为对兄弟姐妹们亲切厚道和富有感情的人，就必须在你自己的家庭中教育他们。他们每天会有礼貌懂规矩地离开自己父母的房子去公共学校接受教育，但要让他们经常住在家里。对你的敬重，必然经常会使他们的行为受到一种非常有用的限制；对他们的尊重，也常常会使你自己的行为受到有益的限制。确实，也许能够从所谓公共教育中得到的收获，不能对由这种教育引起的几乎是肯定和必然的损失有任何补偿。家庭教育是一种天然的教育制度；公共教育是一种人为的教育方法。断定哪一种可能是最好的教育方法当然没有必要。

在一些悲剧和恋爱故事中，我们见到过许多美丽和动人的场景，它们以所谓血缘关系的力量为根据，或者以这样一种奇妙的感情——人们认为亲人们因具有这种感情而彼此想念，即使在他们知道彼此有这种关系之前也是这样——为根据。然而，我担心这种血缘关系的力量除了在悲剧和恋爱故事中存在以外，并不存在于其它任何地方。即使在悲剧和恋爱故事中，这种感情也只存在于在同一个家庭中生活的那些人之间，即只存在于父母和子女之间、兄弟姐妹们之间。认为任何这种神秘的感情存在于堂表兄弟姐妹之间，甚或存在于婶婶叔伯和侄子侄女等等之间，都是大谬不然的想法。

在从事畜牧业的国家里，以及在法律的力量不足以使每一个国民得到完全的安全保障的所有国家里，同一家族不同分支的成员通常喜欢住在彼此邻近的地方。他们的联合对他们的共同防御来说通常是必要的。所有的人，从地位最高的到地位最低的，彼此都或多或少地有用。他们的和谐一致加强了他们之间的必要联系；而他们的不一致则总是削弱、甚至可能破坏这种联系。他们彼此之间的交往比与任何其

他家族成员的交往更为频繁。同一家族中即使关系最远的成员也有某些联系；因而，在其它一切条件相同的情况下其所期望得到的关注比没有这种关系的那些人要多。没有多少年之前，在苏格兰高地，酋长习惯于把自己部族中最穷的人看成是自己的堂表兄弟和亲戚。据说，在鞑靼人、阿拉伯人和土库曼人中，也存在着对同族人的广泛关注，并且，我认为，和本世纪初的苏格兰高地部族的社会状况几乎相同的所有其他民族中，也有这种情况。

在从事商业的国家中，法律的力量总是足以保护地位最低下的国民，同一家庭的后代，没有这种聚居的动机，必然会为利益或爱好所驱使而散居各地。他们彼此对对方来说很快就不再有什么价值；并且，只过几代，他们就不仅失去了相互之间的一切关怀，而且忘记了他们之间具有同一血缘，也忘记了他们祖先之间曾经具有的联系。在每一个国家里，随着这种文明状态建立的时间越来越长久和越来越完善，对远地亲戚的关心也越来越少。在英格兰，同苏格兰相比，这种文明状态确立的时间更为长久，也更为完善；相应地，远地的亲戚在后一国家受到的重视甚于前一国家，虽然在这一方面这两个国家的差别日益缩小。在每一个国家里，显赫的贵族们确实以记得和承认彼此之间的关系为荣，不管这种关系是多么疏远。对这些显赫亲戚的记忆，在相当大的程度上炫示了他们整个家族的荣耀。而且，这种记忆被如此小心地保存下来，既不是出于家族感情，也不是出于任何与这种感情相似的心理，而是出于那种最无聊最幼稚的虚荣。假如某一地位很低但关系或许近得多的男亲戚，敢于提醒这些大人物注意他同他们家庭的关系，那么这些大人物多半会告诉他，他们是糟糕的家系学者，不知道自己家庭的历史。恐怕我们不应指望所谓天赋感情会向那一方向有特别大的扩展。

我认为，所谓天赋感情更多地是父母和子女之间道德联系的结果，而不是想象的自然联系的结果。确实，一个猜疑心重的丈夫，常常怀着憎恨和厌恶情绪来看待那个不幸的孩子，这个孩子被他认为是自己妻子不贞的产物，尽管他和这个孩子在伦理上还是父子关系，尽管这个孩子一直在他的家庭中受教育。对他来说，这是一个最不愉快的冒险的永久标记，是他蒙受耻辱的永久标记，也是他的家耻的永久标记。

在好心的人们中间，相互顺应的必要和便利，常常产生一种友谊，这种友谊和生来就住在同一家庭之中的那些人中间产生的感情并无不同。办公室中的同事，贸易中的伙伴，彼此称兄道弟，并且常常感到彼此像真的兄弟一样。他们之间的情投意合对大家都有好处；而且，如果他们是一些有理智的人，他们自然倾向于和谐一致。我们以为他们应当这样做，并把他们之间的不和看成是一种小小的丑事。罗马人用"必要"（necessitudo）这个词来表示这种依附关系，从词源学的角度来看，它似乎表示这种依附是环境对人们的必要要求。

即使是住在同一区域中的人们的生活细节，也会对道德产生某种影响。我们不损害一个天天见面的人的面子，假若他从未冒犯我们。邻居们彼此可以给对方带来很大的便利，也可以给对方带来很大的麻烦。如果他们是品质良好的人，他们自然倾向于和谐一致。我们料想他们和谐一致；并认为一个不好的邻居是一个品质很坏的人。因而，邻居之间存在着某种微小的互相帮助，一般地说，这种帮助总是在任何没有邻居关系的人之先给予一个邻人。

我们尽可能多地迁就他人和求得一致的这种自然意向，我们认为在我们必须与其共处和经常交往的人们中间已经确定和根深蒂固的我们自己的情感、道义和感受，是对好朋友和坏朋友产生有感染力的影响的原因。一个主要与有智慧和有美德的人交往的人，虽然他自己既不会成为有智慧的人，也不会成为有美德的人，但不能不对智慧或美德至少怀有一定的敬意。而主要同荒淫和放荡之徒打交道的人，虽然他自己不会成荒淫和放荡的人，但至少必然很快会失去他原有的对荒淫和放荡行为的一切憎恶。或许，我们如此经常地看到的通过接连几代人的遗传产生的家庭成员品质上的相似，或许可以部分地归因于这种意向，同我们必须与其共处和经常交往的那些人求得一致的意向。然而，家庭成员的品质，像家庭成员的相貌一样，似乎不应全部归因于道德方面的联系，而应当部分地归因于血统关系。家庭相貌当然完全是由于后一种联系。

但是，对一个人的全部感情，如果完全是以对这个人高尚的行为和举动所怀有的尊敬和赞同为基础，并为许多经验和长期的交往所证实，则是最可尊重的感情。这种友情并不是来自一种勉强的同情，也不是来自这样一种为了方便和便利而假装和表现为习惯的同情，而是来自一种自然的同情，来自这样一种自然而然的感情——我们自己对

这些人的依恋，是尊敬和赞同的自然而又合宜的对象，这种感情只能存在于具有美德的人之中。具有美德的人们只会认为彼此的行为和举止——无论何时，可以确信他们决不会相互冒犯——完全可以信任。邪恶总是反复无常的；只有美德才是首尾一贯的和正常的。建立在对美德的热爱这个基础上的依恋之情，由于它无疑是所有情感中最有品德的，所以它也是最令人愉快的，又是最持久和最牢靠的。这种友情不必局限于一个人，而可以肯定它是一切有智慧和有美德的人都具有的，这些人是我们长期和密切交往的人，因此，我们可以完全信赖他们的智慧和美德。把这种友情局限在两个人身上的那些人，似乎把友情的明白确实同爱情的妒忌和放荡混淆起来了。年青人轻率的、多情的和愚昧的亲昵行为，通常建立在同高尚行为完全没有联系的某些性格的细小相似之处上，或者建立在对于同样的研究对象、同样的娱乐活动和同样的消遣方式的某种情趣上，或者建立在他们对未被普遍采纳的某一奇特原则或观点的一致上。这种反常的朝三暮四的亲昵行为，无论在其存在时显得如何令人愉快，决不应该冠以神圣的和令人肃然起敬的友情之称。

然而，在天性所指出的适于得到我们的特殊恩惠的所有人中间，似乎没有什么人比我们已经领受过其恩惠的人更适合得到我们的恩惠。把人们塑造成为了自己的幸福非常有必要彼此以仁相待的造物主，把每一个曾经对人们做过好事的人，变成人们特定的友好对象。虽然人们的感激并不总是同他的善行相称，但是，公正的旁观者对他那优良品德的看法，以及那种表示同感的感激，总是同他的善行相称。其他人对某些卑劣的忘恩负义者的普遍愤慨，有时甚至会加深对他的优良品德的全面认识。一个乐善好施的人从来没有全然得不到他那善行的结果。如果他并不总是从他应当得到它们的人们那里取得它们，他就很少忘记以十倍的增量从他人那里得到它们。好有好报；如果被同道热爱是我们热望达到的最大目的，那么，达到这个目的之最可靠的方法，是用自己的行为表明自己是真正热爱他们的。

无论是因为他们同我们的关系，还是因为他们的个人品质，或者是因为他们过去对我们的帮助，在他们成为我们善行的对象之后，他们并不确实应该得到我们那被称为友情的感情，而是应该得到我们仁慈的关怀和热情的帮助；这些人由于自己所处的特殊处境——有的非常幸福，而有的则十分不幸；有的富裕而有权力，而有的则贫穷而又

可怜——而显得与众不同。地位等级的区别，社会的安定和秩序，在很大程度上建立在我们对前一种人自然怀有的敬意的基础上。人类不幸的减轻和慰藉，完全建立在我们怜悯后一种人的基础上。社会的安定和秩序，甚至比不幸者痛苦的减轻更为重要。我们对大人物的尊敬，极容易因其过分而使人感到不舒服；我们对不幸者的同情，极容易因其不足而使人感到不舒服。伦理学家们劝告我们要宽以待人和同情他人。他们警告我们不要为显贵所迷惑。这种迷惑力是如此强烈，以致人们总是愿成为富人和大人物，而不愿当智者和有美德者。天性作出明智的决断：地位等级的区别，社会的安定和秩序应当更可靠地以门第和财产的清楚和明显的差别为基础，而不是以智慧和美德的不明显并且常常是不确定的差别为基础。大部分人平凡的眼光完全能够察觉前一种差别，而有智慧和有美德的人良好的辨别力有时要辨认出后一种差别却有困难。在上述所有作为我们关心对象的事物的序列中，天性善良的智慧同样是明显的。

或许没有必要再陈述，那种由两个或更多的激起善行的原因的结合，会增进这种善行。在没有妒忌的场合，我们对显贵所必然产生的好感和偏爱，因其与智慧和美德的结合而得到加深。尽管大人物具有智慧和美德，他仍然会陷于那些不幸，那些危险和痛苦。地位最高的人所受的影响往往最深，而我们对他命运的深切关心，其程度会超过我们对具有同样美德而地位较低的人的命运所应有的关心程度。悲剧和恋爱故事中最有吸引力的主题是具有美德和高尚品质的国王和王子们所遇到的不幸。如果他们运用智慧和毅力，使自己从这种不幸之中解脱出来，并完全恢复他们先前的那种优越和安全的地位，我们就会不由自主地怀着最大的热情甚至是过度的赞赏之情来看待他们。我们为他们的痛苦所感到的悲伤，为他们的顺遂所感到的高兴，似乎结合在一起，增强了那种偏向一方面的钦佩——我们对他们的地位和品质自然怀有的钦佩情绪。

当那些不同的仁慈感情偶然趋于不同的意向时，用任何一种精确的准则来判定在什么情况下我们应当按某种感情行事，在什么情况下我们应当按另外一种感情行事，或许是完全不可能做到的。在什么情况下，友情应当让位于感激，或者感激应当让位于友情；在什么情况下，所有天生感情中最强烈的一种，应当让位于对那些优越者的安全——全社会的安定仰赖于他们的安全——的重视；在什么情况下，天

生感情可以正当地胜过这种重视，都必须留待内心的这个人——这个设想出来的公正的旁观者，这个我们行为的伟大的法官和裁决者来决定。如果我们把自己完全放在他的位置上，如果我们真正用他的眼光并且像他看待我们那样来看待我们自己，如果我们专心致志，洗耳恭听他对我们的建议，他的意见就决不会使我们受骗。我们不需要各种独断的准则来指导我们的行为。这些准则，常常不能使我们适应环境、品质和处境中的种种色调和层次，以及虽然不是觉察不到的，但是，由于它们本身的精细和微妙，常常是完全无法确定的各种差别和区分。在伏尔泰的那一动人的悲剧《中国孤儿》中，我们在赞美赞姆蒂——他愿意牺牲自己的孩子的生命，以保存已往的君主和主人们的唯一幸存的弱小后代——的高尚行为的同时，不仅原谅而且称赞艾达姆（Idame）的母爱，她冒着暴露自己丈夫重要秘密的危险，从鞑靼人的魔掌中取回自己的幼儿，送到曾解救过他的人手中。

第二章　论天性致使社会团体成为我们慈善对象的次序

用以指导把个人作为我们慈善对象的那种先后次序的这些原则，同样指导着把社会团体作为我们慈善对象的那种先后次序。正是那些最重要的、或者可能是最重要的社会团体，首先和主要成为我们的慈善对象。

在通常的情况下，我们在其中生长和受教育，并且在其保护下继续生活下去的政府或国家，是我们的高尚或恶劣行为可以对其幸福或不幸发生很大影响的最重要的社会团体。于是，天性极其坚决地把它作为我们的慈善对象。不仅我们自己，而且，我们最仁慈的感情所及的一切对象——我们的孩子、父母、亲戚、朋友和恩人，所有那些我们自然最为热爱和最为尊敬的人，通常都包含在国家中；而他们的幸福和安全在一定程度上都依赖国家的繁荣和安全。因此，天性不仅通过我们身上所有的自私感情，而且通过我们身上所有的仁慈感情，使得我们热爱自己的国家。因为我们自己同国家有联系，所以它的繁荣和光荣似乎也给我们带来某种荣誉。当我们把它和别的同类团体进行比较时，我们为它的优越而感到骄傲，如果它在某个方面显得不如这

些团体，我们就会在某种程度上感到屈辱。自己的国家在过去时代中所出现的那些杰出人物（不同于当代那些杰出人物，妒忌有时会使我们带上一点偏见去看待他们），如勇士、政治家、诗人、哲学家、各种各样的文学家，我们倾向于带着具有极大偏向的赞美去看待他们，并且把他们排在（有时是最不公正地排在）所有其他民族的杰出人物之上。为了国家这个社会团体的安全，甚至为了它的荣誉感而献出自己生命的爱国者，表现出了一种最合宜的行为。他显然是用那公正的旁观者自然和必然用来看待他的眼光来看待自己。照这个公正的评判者看来，他只是把自己看成是大众中一个仅仅有义务在任何时候为了大多数人的安全、利益甚至荣誉而去牺牲和贡献自己生命的人。虽然这种牺牲显得非常正当和合宜，但是，我们知道，作出这种牺牲是多么困难，而能够这样做的人又是多么少。因此，我们不仅完全赞同、而且极其佩服和赞赏他的行为，并且，这种行为似乎应该得到可以给予最高尚的德行的所有赞扬。相反，在某种特殊情况下，幻想他能够通过把祖国的利益出卖给公敌来获得自己的一点私利的叛国者，无视内心这个人的评判，而极其可耻和卑劣地追求自己的利益而不顾所有那些同自己有血缘关系的人的利益的叛国者，显然是一切坏人中最可恶的人。

对自己国家的热爱常常使我们怀着最坏的猜疑和妒忌心理去看待任何一个邻国的繁荣和强大。独立和互相接界的国家，由于没有一个共认的权威来裁决相互之间的争端，彼此都生活在对邻国的持续不断的恐惧和猜疑之中。每个君主几乎不能期待从他的邻国那里得到正义，致使他毫无二致地这样对待他的邻国。对各国法律的尊重，或者对这样一些准则——一些独立国家声言或自称它们在相互交往时有义务遵守的准则——的尊重，常常只不过是装腔作势。我们每天可以见到，从最小的利害关系出发，各国动不动就无耻或无情地回避或直接违反这些准则。每个国家都预料或认为它预料到，自己被它的任何一个邻国不断增长的实力和扩张势力征服；这种民族歧视的恶劣习惯常常以热爱自己祖国的某种高尚想法为依据。据说老加图每次在元老院讲话时，不管演讲的主题是什么，最后的结束语总是："这同样是我的看法：迦太基应当被消灭 。"这句话是一个感情强烈而粗野的人的爱国心的自然表现，这个人因为某国给自己的国家带来那么多苦难而激怒得近于发狂。据说，斯奇比奥·内西卡在他的一切演说结束时所说的更富有人性的一句话是："这也是我的看法：迦太基不应当被消灭 。"

这句话是胸襟更为宽阔和开明的一个人的慷慨表现，这个人甚至对一个宿敌的繁荣也不抱反感，如果它已衰落到对罗马不再构成威胁的地步。法国和英国可能都有一些理由害怕对方海军和陆军实力的增强。但是，如果两国妒忌对方国内的繁荣昌盛、土地的精耕细作、制造业的发达、商业的兴旺、港口海湾的安全和为数众多、所有文科和自然科学的进步，无疑有损于这两个伟大民族的尊严。这些都是我们生活于其中的这个世界的真正的进步。人类因这些进步而得益，人的天性因这些进步而高贵起来。在这样的进步中，每个民族不仅应当尽力超过邻国，而且应当出于对人类之爱，去促进而不是去阻碍邻国的进步。这些进步都是国与国之间竞争的适宜目标，而不是偏见和妒忌的目标。

对自己国家的热爱似乎并不来自人类之爱。前一种感情完全不受后一种感情的支配，有时甚至似乎使我们的行动同后一种感情大相迳庭。或许法国的居民数等于大不列颠居民数的近三倍。因此，在人类这个大家庭中，法国的繁荣同英国的繁荣相比好像应当是一个更重要的目标。然而，大不列颠的国民因此在一切场合看重法国的繁荣而不看重英国的繁荣，不能认为是大不列颠的好公民。我们热爱自己的国家并不只是由于它是人类大家庭的一部分；我们热爱它是因为它是我们的祖国，而且这种热爱同前面的理由全然无关。设计出人类感情体系的那种智慧，同设计出天性的一切其它方面的体系的智慧一样，似乎已经断定：把每个人主要的注意力引向人类大家庭的一个特定部分——这个部分基本上处在个人的能力和理解力所及的范围之内——可以大大地促进人类大家庭的利益。

民族的偏见和仇恨很少能不影响到邻近的民族。我们或许怯懦而又愚蠢地把法国称为我们当然的敌人。法国或许也同样怯懦而又愚蠢地把我们看成是当然的敌人。法国和我们都不会对日本或中国的繁荣心怀妒忌。然而，我们也很少能卓有成效地运用我们对这些遥远国家的友好感情。

最广泛的公共善行——这是通常可以相当有效地实行的——是政治家们的善行。他们筹划和实现同邻国或距离不远的国家结成同盟，以保持所谓力量平衡，或者在与其谈判的一些国家的范围内保持普遍的和平和安定。然而，政治家们谋划和执行这些条约，除了考虑各自国家的利益之外，很少会有任何其它目的。确实，有时他们的意图更

为广些。阿沃（Avaux）伯爵，这个法国全权大使，在签订蒙斯特条约时，甘愿牺牲自己的生命（根据雷斯［Retz］红衣主教，一个不轻易相信他人品德的人的要求），以便通过签订条约恢复欧洲的普遍安定。威廉王似乎对欧洲大部分主权国家的自由和独立具有一种真正的热忱；或许这种热忱在很大程度上是由他对法国特有的嫌恶激发出来的，德国的自由和独立在威廉王时代大抵处于危险之中。同一种仇视法国的心情似乎部分地传到了安妮女王[(1)]的首相身上。

每个独立的国家分成许多不同的阶层和社会团体，每个阶层和社会团体都有它自己特定的权力、特权和豁免权。每个人同自己的阶层或社会团体的关系自然比他同其他阶层或社会团体的关系更为密切。他自己的利益，他自己的声誉、以及他的许多朋友和同伴的利益和声誉，都在很大程度上同它人有关联。他雄心勃勃地扩展这个阶层或社会团体的特权和豁免权；他热诚地维护这些权益，防止它们受到其他阶层或社会团体的侵犯。

每个国家的所谓国体，取决于如何划分不同的阶层和社会团体，取决于在它们之间如何分配权力、特权和豁免权。

国体的稳定性，取决于每个阶层或社会团体维护自己的权力、特权和豁免权免受其他阶层侵犯的能力。无论什么时候，某个阶层的地位和状况比从前有所上升或下降，国体都必然会被或大或小地改变。

所有不同的阶层和社会团体都依靠国家，从国家那里得到安全和保护。每个阶层或社会团体中最有偏见的成员也承认如下的真理：各个社会阶层或等级都从属于国家，只是凭借国家的繁荣和生存，它们才有立足之地。然而，要使他相信，国家的繁荣和生存需要减少他自己那个阶层或社会团体的权力、特权和豁免权，往往难以做到。这种偏心，虽然有时可能是不正当的，但是也许不会因此而毫无用处。它抑制了创新精神，它倾向于保持这个国家划分出来的各个不同的阶层和社会团体之间任何已经确立的平衡；当它有时似乎阻碍了当时也许是时髦和流行的政治体制的变更时，它实际上促进了整个体制的巩固和稳定。

在一般情况下，对自己国家的热爱，似乎牵涉到两条不同的原则：第一，对实际上已经确立的政治体制的结构或组织的一定程度的尊重和尊敬；第二，尽可能使同胞们的处境趋于安全、体面和幸福这

个诚挚的愿望。他不是一个不尊重法律和不服从行政官的公民；他肯定也不是一个不愿用自己力所能及的一切方法去增进全社会同胞们福利的循规蹈矩的公民。

在和平和安定的时期，这两个原则通常保持一致并引出同样的行为。支持现有的政治体制，显然是维持同胞们的安全、体面和幸福处境的最好的办法，如果我们看到这种政治体制实际上维护着同胞们的这种处境。但是，在公众们有不满情绪、发生派别纠纷和骚乱时，这两个不同的原则会引出不同的行为方式，即使是一个明智的人也会想到这种政治体制的结构和组织需要某些改革，就现状而言，它显然不能维持社会的安定。然而，在这种情况下，或许常常需要政治上的能人智士作出最大的努力去判断：一个真正的爱国者在什么时候应当维护和努力恢复旧体制的权威；什么时候应当顺从更大胆但也常常是危险的改革精神。

对外战争和国内的派别斗争，是能够为热心公益的精神提供极好的表现机会的两种环境。在对外战争中成功地为自己的祖国做出了贡献的英雄，满足了全民族的愿望，并因此而成为普遍感激和赞美的对象。进行国内派别斗争的各党派的领袖们虽然可能受到半数同胞的赞美，但常常被另一半同胞咒骂。他们的品质和各自行为的是非曲直，通常似乎是更不明确的。因此，从对外战争中获得的荣誉，几乎总是比从国内派别斗争中得到的荣誉更为纯真和显著。

然而，取得政权的政党的领袖，如果他有足够的威信来劝导他的朋友们以适当的心情和稳健的态度（这是他自己常常没有的）来行事，他对自己国家做出的贡献，有时就可能比从对外战争中取得的辉煌胜利和范围极其广泛的征服更为实在和更为重要。他可以重新确定和改进国体，防范某个政党的领袖中那种很可疑和态度暧昧的人，他可以担当一个伟大国家的所有改革者和立法者中最优异和最卓越的人物；并且，用他的各种聪明的规定来保证自己的同胞们在国内得到好几个世代的安定和幸福。

在派别斗争的骚乱和混乱之中，某种体制的精髓容易与热心公益的精神混和，后者是以人类之爱，以对自己的一些同胞可能遭受的不便和痛苦产生的真正同情为基础的。这种体制的精髓通常倾向于那种更高尚的热心公益的精神，总是激励它，常常为它火上加油，甚至激

励到狂热的程度。在野党的领袖们，常常会提出某种好像有道理的改革计划——他们自称这种计划不仅会消除不便和减轻一直在诉说的痛苦，而且可以防止同样的不便和痛苦在将来任何时候重现。为此，他们常常提议改变国体，并且建议在某些最重要的方面更改政治体制，尽管在这种政体下，一个大帝国的臣民们已经连续好几个世纪享受着和平、安定甚至荣耀。这个政党中的大部分成员，通常都陶醉于这种体制的虚构的完美，虽然他们并未亲身经历这种体制，但是，他们的领袖们用自己的辩才向他们进行描述时却给它涂上了极其眩目的色彩。对这些领袖本身来说，虽然他们的本意也许只是扩大自己的权势，但是他们中的许多人迟早会成为自己雄辩术的捉弄对象，并且同他们的极不中用和愚蠢的一些追随者一样，渴望这种宏伟的改革。即使这些政党领袖实际上像他们通常所做的那样，保持了清醒的头脑，没有盲从，他们也始终不敢使自己的追随者失望；而常常不得不在行动上做出他们是按照大家的共同幻想行事的样子，虽然这种行动同自己的原则和良心相违背。这种党派的狂热行为拒绝一切缓和手段、一切调和方法、一切合理的迁就通融，常常由于要求过高而一无所获；而稍加节制就大半可以消除和减轻的那些不便和痛苦，却完全没有缓解的希望了。

其热心公益的精神完全由人性和仁爱激发出来的那个人，会尊重已确立的权力、甚至个人的特权，更尊重这个国家划分出来的主要社会阶层和等级的权力和特权。虽然他会认为其中某些权力和特权在某种程度上被滥用了，他还是满足于调和那些不用强大的暴力便常常无法取消的权力和特权。当他不能用理性和劝说来克服人们根深蒂固的偏见时，他不想用强力去压服它们，而去虔诚地奉行西塞罗正确地认为是柏拉图的神圣的箴言的那句话："同不用暴力对待你的父母一样，决不用暴力对待你的国家。"他将尽可能使自己的政治计划适应于人们根深蒂固的习惯和偏见；并且，将尽可能消除也许来自人们不愿服从的那些法规的要求的不便之处。如果不能树立正确的东西，他就不会不屑于修正错误的东西；而当他不能建立最好的法律体系时，他将像梭伦[(2)]那样尽力去建立人们所能接受的最好的法律体系。

相反，在政府中掌权的人，容易自以为非常聪明，并且常常对自己所想象的政治计划的那种虚构的完美迷恋不已，以致不能容忍它的任何一部分稍有偏差。他不断全面地实施这个计划，并且在这个计划

的各个部分中，对可能妨碍这个计划实施的重大利益或强烈偏见不作任何考虑。他似乎认为他能够像用手摆布一副棋盘中的各个棋子那样非常容易地摆布若大一个社会中的各个成员；他并没有考虑到：棋盘上的棋子除了手摆布时的作用之外，不存在别的行动原则；但是，在人类社会这个大棋盘上每个棋子都有它自己的行动原则，它完全不同于立法机关可能选用来指导它的那种行动原则。如果这两种原则一致、行动方向也相同，人类社会这盘棋就可以顺利和谐地走下去，并且很可能是巧妙的和结局良好的。如果这两种原则彼此抵触或不一致，这盘棋就会下得很艰苦，而人类社会必然时刻处在高度的混乱之中。

某种一般的甚至是有系统的有关政策和法律的完整的设想，对于指导政治家持何见解很可能是必要的。但是坚决要求实现这个设想所要求做到的一切，甚至要求一切都马上实现，而无视所有的反对意见，必然常常是蛮横无理的。这里想使他自己的判断成为辨别正确和错误的最高标准。这使他幻想自己成为全体国民中唯一有智慧和杰出的人物，幻想同胞们迁就他，而不是他去适应同胞们的要求。因此，在所有搞政治投机的人中，握有最高权力的君主们是最危险的。这种蛮横无理在他们身上屡见不鲜，他们不容置疑地认为自己的判断远比别人正确。因此，当这些至高无上的皇家改革者们屈尊考虑受其统治的国家的组成情况时，他们看到的最不合心意的东西，便是有可能妨碍其意志贯彻执行的障碍。他们轻视柏拉图的神圣箴言，并且认为国家是为他们而设的，而不是他们自己是为国家而设的。因此，他们的改革的伟大目标是：消除那些障碍；缩小贵族的权力；剥夺各城市和省份的特权；使这个国家地位极高的个人和最高阶层的人士成为像最软弱和最微不足道的人那样的无力反对他们统治的人。

第三章　论普施万物的善行

虽然我们有效的善良行为很少能超出自己国家的社会范围，我们的好意却没有什么界限，而可以遍及茫茫世界上的一切生物。我们想象不出有任何单纯而有知觉的生物，对他们的幸福，我们不衷心企盼，对他们的不幸当我们设身处地想象这种不幸时，我们不感到某种

程度的厌恶。而想到有害的（虽然是有知觉的）生物，则自然而然地会激起我们的憎恨；但在这种情况下，我们对它怀有的恶意实际上是我们普施万物的仁慈所起的作用。这是我们对另外一些单纯而有知觉的生物——它们的幸福为它的恶意所妨害——身上的不幸和怨恨感到同情的结果。

这种普施万物的善行，无论它如何高尚和慷慨，对任何这样的人来说——他并不完全相信：世界上所有的居民，无论是最卑贱的还是最高贵的，都处于那个伟大、仁慈以及大智大慧的神的直接关怀和保护之下，这个神指导着人类本性的全部行为；而且，其本身不能改变的美德使他注意每时每刻在其行动中给人们带来尽可能大的幸福——只能是不可靠的幸福的源泉。相反，对这种普施万物的善行来说，他这种对于一个无人主宰的世界的猜疑，必然是所有感想中最令人伤感的；因为他想到在无限的、广大的无边的空间中人所未知的地方除了充满着无穷的苦难和不幸以外什么也没有。一切极端幸运的灿烂光辉，决不能驱散阴影，从而上述十分可怕的悲观想法必然使想象出来的事物黯然失色；所有最折磨人的不幸所产生的忧伤，也不能在一个有智慧和有美德的人身上，消除他的愉快情绪——他之所以有这种愉快情绪肯定是由于他习惯性地完全相信与上述悲观看法相反的看法的真实性。

有智慧和有美德的人乐意在一切时候为了他那阶层或社会团体的公共利益而牺牲自己的私人利益。他也愿意在一切时候，为了国家或君权更大的利益，而牺牲自己所属阶层或社会团体的局部利益。然而，他得同样乐意为了全世界更大的利益，为了一切有知觉和有理智的生物——上帝本身是这些生物的直接主管和指导者——这个更大的社会的利益，去牺牲上述一切次要的利益。如果他出于习惯和虔诚的信念而深切地感到，这个仁慈和具有无上智慧的神，不会把对普天下的幸福来说是没有必要的局部的邪恶纳入他所管理的范围，那么，他就必须把可能落到自己身上、朋友身上、他那社会团体身上或者他那国家身上的一切灾难，看成是世界的繁荣所必需的，从而认为它们不仅是自己应当甘受的灾难，而且是——如果他知道事物之间的一切联系和依赖关系——他自己应当由衷地和虔诚地愿意承受的灾难。

对于宇宙伟大主宰意志的这种高尚的顺从，看来也没有超出人类天性所能接受的范围。热爱和信赖自己的将军的优秀军人们，开往他

们毫无生还希望的作战地点，常常比开往没有困难和危险的地方，更为乐意和欣然从命。在向后一地方行军的途中，他们所能产生的情感只是单调沉闷的平常的责任感；在向前一地方行军的途中，他们感到自己正在作出人类所能作出的最高尚的努力。他们知道，如果不是为军队的安全和战争的胜利所必需，他们的将军不会命令他们开往这个地点。他们心甘情愿地为了一个很大的机体的幸福而牺牲自己微不足道的血肉之躯。他们深情地告别了自己的同伴，祝愿他们幸福和成功，并且不仅是俯首帖耳地从命，而且常常是满怀喜悦地欢呼着出发，前往指定的那个必死无疑但是壮丽而光荣的作战地点。任何一支军队的指挥者，都不能得到比宇宙的这个最大的管理者所得到的更为充分的信任、更为强烈和狂热的爱戴。无论对于最重大的国家的灾祸还是个人的灾难，一个有理智的人都应当这样考虑：他自己、他的朋友们和同胞们不过是奉宇宙的最大管理者之命前往世上这个凄惨的场所；如果这对整个世界的幸福来说不是必要的，他们就不会接到这样的命令；他们的责任是，不仅要乖乖地顺从这种指派，而且要尽力怀着乐意和愉快的心情来接受它。一个有理智的人，确实应当能够做一个优秀的军人时刻准备去做的事情。

亘古以来，以其仁慈和智慧设计和制造出宇宙这架大机器，以便不断地产生尽可能大的幸福的那个神的意念，当然是人类极其崇敬地思索的全部对象。同这种思索相比，所有其它的想法必然显得平庸。我们相信，倾注心力作这种崇高的思索的人，很少不成为我们极为尊敬的对象；并且虽然他的一生都用来作这种思索，但是，我们所怀有的对他的虔诚的敬意，常常比我们看待国家最勤勉和最有益的官员时所怀有的敬意更进一步。马库斯·安东尼努斯主要针对这个问题所作的冥想，其使他的品质得到的赞美，或许比他公正、温和和仁慈的统治期间处理的一切事务所得到的更为广泛。

然而，对宇宙这个巨大的机体的管理，对一切有理智和有知觉的生物的普遍幸福的关怀，是神的职责，而不是人的职责。人们对他自己的幸福、对他的家庭、朋友和国家的幸福的关心，被指定在一个很小的范围之内，但是，这却是一个更适于他那绵薄之力、也更适合于他那狭小的理解力的范围。他忙于思考更为高尚的事情，决不能成为他忽略较小事情的理由；而且，他必须不使自己受到这样一种指责，据说这是阿维犹乌斯·卡修斯[(3)]用来反对马库斯·安东尼努斯的或许是

不公正的指责：在他忙于哲学推理和思考整个世界的繁荣昌盛时，他忽略了罗马帝国的繁荣昌盛。爱默想的哲学家的最高尚的思考，几乎不能补偿对眼前最小责任的忽略。

【注释】

(1) 安妮女王（1665—1714），詹姆斯二世之女，1702—1714年为英国女王。

(2) 梭伦，古代雅典政治改革家和诗人，传为古希腊“七贤”之一。

(3) 阿维犹乌斯·卡修斯，死于公元前42年，罗马大将及谋叛者。

第三篇　论自我控制

按照完美的谨慎、严格的正义和合宜的仁慈这些准则去行事的人，可以说是具有完善的美德的人。但是，只靠极其正确地了解这些准则，并不能使人以这种方式行事：人自己的激情非常容易把他引入歧途——这些激情有时促使他、有时引诱他去违反他在清醒和冷静时赞成的一切准则。对这些准则的最充分的了解，如果得不到最完善的自我控制的支持，总是不能使他尽到自己的职责。

古代的一些最优秀的道德学家，似乎曾经把这些激情分成两种不同的类型来研究：第一，要求作出相当大的自我控制的努力来抑制的激情、甚至是片刻的激情；第二，容易在转瞬间、甚或在较短的时期内加以抑制的激情；但是，由于这种激情频繁地而且几乎是连续地进行诱惑，它们在人的一生中非常容易把人们引到偏差很大的歧路上去。

恐惧和愤怒，同与它们混合和有联系的其它一些激情一起，构成了第一种类型。对舒适、享乐、赞扬和其它许多只是使个人得到满足的事情的喜爱，构成了第二种类型。过分的恐惧和强烈的愤怒，常常难以抑制，甚至难以抑制片刻。对舒适、享乐、赞扬和其它许多只是使个人得到满足的事情的喜爱，总是容易抑制片刻、甚或一个较短的时期；但是，由于它们无休止的诱惑，它们常常把我们引入歧途，使我们陷入今后很有理由对此感到羞耻的许多弱点之中。前一种激情的趋向常常可以说是促使我们背离自己的职责，后一种激情的趋向常常可以说是引诱我们背离自己的职责。对前一种激情的控制，被上述古代的道德学家们说成是意志坚忍、刚毅和坚强。对后一种感情的控制，被他们说成是节制、庄重、谨慎和适度。

对上述两种激情中的每一种激情的控制本身，具有一种美的东西，为了这种控制本身，它似乎应该得到一定程度的尊敬和称颂。这种美的东西同从这种控制的效用中所得到的、同从这种控制能使我们在一切场合按照谨慎、正义和合宜的仁慈的要求采取的行动中得到的美无关。在一种情况下，这种努力所表现出来的力量和高尚激起了某

种程度的尊敬和称颂。在另一种情况下，这种努力所表现出来的一致性、均等性和坚忍性，激起了某种程度的尊敬和称颂。

处于危险、痛苦之中，接近死亡之时，保持着同平时一样的镇定，并且隐忍不说同最公正的旁观者的看法不完全一致的话、也不作这样的表示的那个人，必然博得高度的钦佩。如果他为了人类和出于对自己国家的热爱，在争取自由和正义的事业中受难，对他的苦难最亲切的同情，对迫害他的人的不义最强烈的义愤，对他善良意图最深切的由衷的感激，对他的优点的最深刻的认识，都同对他高尚行为的钦佩融合和混杂在一起，并且常常激起这种情感，使其变成最热烈和狂热的崇敬。古代和近代史上人们抱着最特殊的喜爱和好感来回忆的英雄们，许多是这样一些人：他们在争取真理、自由和正义的事业中，在断头台上死去，并且在那儿表现出同他们的身份相称的那种自在和尊严。如果苏格拉底的敌人容许他在自己的床上平静地死去，那么对这个伟大的哲学家的称赞，便不可能获得那种使人眼花缭乱的光彩，这种光彩在后世的人士中一直可以看到。当我们浏览弗图（Vertue）和霍布雷肯（Houbraken）雕刻的杰出人物头像时，我想，在英国的历史上难得有这样的人：他并不感到，雕刻在一些最杰出的人物——托马斯·莫尔先生、雷利、罗素、西德尼等——头像下面的这把一直作为砍头标记的斧子，给附有这种标记的这些人物显示出某种真正的尊贵和情趣，这比他们从自己有时佩带的纹章这种无用的装饰物中所得到的更为优越。

这种高尚行为也不只是给无辜和具有美德的人们的品质增添光辉。它甚至使人对要犯的那些品质也产生一定程度的亲切的敬意；当一个盗贼或拦路强盗被带到断头台上时，他在那儿显得庄重和坚定，虽然我们完全赞成对他的惩罚，但是，我们常常不得不感到惋惜：一个具有这种优异和卓越的才能的人，竟然会犯下这样卑劣的滔天大罪。

战争是一个获得和锻炼这种高尚品质的大学校。如同我们所说的那样，死亡是最可怕的事情；克服了对死亡的恐惧的人，在任何其它的自然灾难临近时，都不会心慌意乱。在战争中，人们逐渐熟悉了死亡，从而必然会消除在意志薄弱和没有经过战争的人身上可以看到的那种迷信式的恐怖。他们只把死亡看成是生命的丧失，只把它看成厌恶的对象，正如生命恰巧是想望的对象那样。他们也从经验中知道，

许多表面看来很大的危险，并不像它们所显现的那么大；通过振奋精神、开动脑筋和沉着应付，常常很有可能从最初看来没有希望的处境中光荣地解脱出来。对死亡的恐惧就这样大为减轻，而从死亡中逃脱的信心或希望则增强了。他们学会了不很勉强地使自己面对危险。当他们处在危险之中时，他们不那么急于摆脱，也不那么心慌意乱。正是这种对危险和死亡习惯性的轻视，使得军人的职业高尚起来，并且在人们的意识中，这种职业同其它职业相比显得更为高贵和体面。在为自己的国家服役期间，熟练和成功地履行军人的职责，似乎已经成为一切时代人们特别喜爱的英雄们的品质的最显著的特征。

巨大的军事上的勳业，虽然同一切正义原则相违背，并且丝毫没有人性，但是，有时也会引起我们的兴趣，甚至为指挥战争的毫不足取的人博得一定程度的尊敬。我们甚至对海盗们的业绩感到兴趣，怀着某种尊敬和钦佩的心情来读知一些微不足取的人的历史。他们在追逐最罪恶的目的时，与任何一般的历史课本或许能提到的情况相比，忍受了更大的艰辛，克服了更大的困难，遇到了更大的危险。

在许多场合，对愤怒的控制似乎没有对恐惧的控制那样高尚和崇高。在古代和现代的雄辩中，正义的愤慨的恰当表示构成了许多最好和最令人叹服的段落。雅典的狄摩西尼[(1)]痛骂马其顿国王的演说，西塞罗控告喀提林党徒的演说，从表达这种激情的高尚的合宜行为中导出了它们的全部妙处。但是，这种正当的愤怒，只不过是抑制并合宜地缓和到公正的旁观者能够给予同情的愤怒。超过这个界限的那种怒气冲冲的、喧闹的激情，总是讨厌和令人不快的。使我们感兴趣的，不是这个发怒的人，而是作为他的愤怒对象的那个人。在许多场合，宽恕这种高尚的品质，甚或比最合宜的忿恨更为优越。在引起愤怒的一方作了合宜的谢罪时，或者即使他们完全没有作这样表示，在公众的利益需要与最可恨的敌人联合起来以便履行某项最重要的职责时，那个能够抛却一切敌意，对曾经最强烈地反对过他的人们表示信任和热诚的人，似乎应当得到我们高度的钦佩。

然而，对愤怒的抑制，并不总是显出这种绚烂的色彩。恐惧是愤怒的对立面，也常常是抑制愤怒的动机；在这种场合，动机的卑微消除了这种抑制的一切高尚性质。愤怒促使人们攻击对方，而纵容愤怒有时似乎显示出某种胆量和高于恐惧的品质。纵容愤怒有时是虚荣的对象，纵容恐惧却从来不是。爱好虚荣和意志薄弱的人，在他们的下

级或不敢反对他们的人中间，常常装出一副激昂慷慨的样子，并且自以为他们也显示出了所谓气魄。恶棍常编造许多自己如何蛮横无理的谎言，并且想象自己因此会成为对他的听众来说如果不是一个和蔼可亲和值得尊敬的人，起码也是一个很可怕的人。现代的风气鼓励人们决斗，因而在一些场合可以说是鼓励私人复仇，这种风气或许在很大程度上使当今因恐惧而抑制愤怒变得更为可鄙。在对于恐惧的抑制之中，总有某些高尚的东西，不管这种抑制以什么动机为依据。对于愤怒的抑制则并非如此。除非这种抑制完全以体面、尊严、合宜的意识为基础，不然，决不会得到完全的赞同。

按照谨慎、正义和合宜的仁慈的要求行事，在没有什么诱惑使我们不这样去做的情况下，似乎并不具有高贵的品质。但是，在巨大的危险和困难之中冷静审慎地行动；虔诚地奉行神圣的正义准则，不顾可以引诱我们违反这些准则的重大利益，也不顾可以激怒我们去违反这些法则的重大伤害；从不听任自己的仁慈的性情由于个别人的狠毒和忘恩负义而受到抑制和妨害——这种仁慈可能对这些人实施过，属于最高贵的智慧和美德这样的品质。自制不仅其本身是一种重要的美德，而且，所有其它美德的主要光辉似乎也源自自制。

对恐惧的抑制，对愤怒的抑制，总是伟大和高尚的自制力量。当它们为正义和仁慈所驱使时，不仅是伟大的美德，而且为其它美德增添了光辉。然而，它们有时也会受到截然不同的动机驱使；而且，在这种场合，虽然这种自我控制仍然是一种伟大的和值得尊敬的力量，但是，它们可能会是极端危险的力量。大无畏的勇猛可能被用于最不义的事业。在受到重大的挑衅时，表面上的平静和好脾气有时可能隐匿着非常坚决和残忍的复仇决心。为这种掩饰所必需的内心力量，虽然总是并且必然被卑劣的虚妄所玷污，但是常常受到不持卑劣看法的许多人的高度钦佩。梅迪契家族[(2)]中的凯瑟琳的掩饰功夫常常受到学识渊博的历史学家达维拉的称颂；迪格比勋爵及其后布里斯托尔伯爵的掩饰功夫，受到了严肃、认真的克拉伦敦勋爵的称颂；沙夫茨伯里伯爵（第一）[(3)]的掩饰功夫，受到了很有见识的洛克[(4)]先生的称颂。甚至西塞罗似乎也认为，这种欺骗确实不是非常高尚的品质，但也不是不适用于具有一定灵活性的行为方式，他认为，尽管如此，从总体来看，它还是可以赞同和尊重的。他以荷马著作中的尤利西斯[(5)]、雅典的地米斯托克利[(6)]、斯巴达的来山得[(7)]、罗马的马库斯·克拉

苏[8]等人的品质作为这种欺骗的例子。这种隐秘和心计很深的欺骗经常出现在国内大乱之时，出现在激烈的党派斗争和内战之中。当法律在很大程度上变得无能为力的时候，当最清白无辜的人不能获得起码的安全保障时，为了保护自己，大部分人面对恰巧在那个时候占上风的任何政党，不得不采取随机应变、见风使舵和表面上顺从的态度。这种虚伪的品质，也常常伴有极其冷静的态度和毅然决然的勇气。其出色的运用以具有那种勇气为必需条件，正如死亡通常要通过某种检测来确定一样。它可以平常地用来加剧或减轻对立派别之间的那些深切的敌意，正是这种敌意使其成为必要。虽然它有时会有些用处，但是它至少同样可能是十分有害的。

对不很强烈和狂暴的激情的抑制，似乎更不容易被滥用到任何有害目的上去。节制、庄重、谨慎和适度，总是可爱的，而且不大可能被用于任何有害的目的。令人感到可爱的纯洁简朴这种美德，令人敬重的勤奋和节俭这些美德，来自和缓地实行自我控制这种坚持不懈的努力，获得了伴随它们的一切朴实的光彩。在幽僻而宁静的生活道路上行走的那些人，他们的行为从自我控制中获得了属于这种行为的很大部分优美和优雅；这种优美和优雅，虽然不那么光彩夺目，但是，其令人喜爱的程度并不总是低于英雄、政治家和议员的显赫行为所伴有的那种优美和优雅。

在对自我控制的性质从几个不同的方面作了说明之后，我认为，没有必要再进一步详述这种美德。现在我只打算考察：合宜的程度，即公正的旁观者所赞成的任何激情的程度，是因激情的不同而不同的。对某些激情来说，过分比不足较少使人感到不快；而且这种激情所达到的合宜程度似乎较高，或者说，它更接近于过分这一头而不是不足这一头。对另一些激情来说，不足比过分更少使人感到不快；而且这种激情所达到的合宜程度似乎较低，或者说，它更接近于不足这一头而不是过分这一头。前者是旁观者最乐于表示同情的激情，后者是旁观者最不想表示同情的激情。前者也是其即时的感受或感觉合乎当事人心意的一种激情，后者则是其即时的感受或感觉不合当事人心意的一种激情。如下一点可以作为一条一般准则确定下来：旁观者最乐于表示同情的那种激情——因此，其所达到的合宜程度可以说是较高的——是其即时的感受或感觉或多或少合乎当事人心意的一种激情；相反，旁观者最不想表示同情的那种激情——因此，其所达到合

宜程度可以说是较低的——是一种其即时的感受或感觉或多或少不合当事人心意的、甚或使他厌烦的激情。这条一般准则，到目前为止在我所能作出的考察之中，还不容有一个例外。少数几个例子马上就能充分地说明这条准则并证明它的真实性。

有助于把社会上的人团结起来的内心感情的倾向，即仁爱、仁慈、天伦之情、友谊、尊敬的倾向，有时可能过分。然而，即使这种过分的感情，也会使得一个人为每一个人所喜欢。我们虽然责备这种过分的感情，但是，仍然同情地、甚至是亲切地看待它，而从来不会厌恶它。我们对它的感受更多的是遗憾而不是愤怒。在许多场合，纵容这种过分的感情，对直接产生这种感情的人本身来说，不仅是愉快的，而且是饶有兴味的。确实，在某些场合，尤其在这种过分的感情施加到卑劣的对象身上（这是常有的事）时，常常使产生这种感情的人感到十分真切和出自内心的苦恼。然而，即使在这种场合，一个心地善良的人也会怀着最大的同情来看待他，并且对由于他软弱和轻率而矫揉造作地藐视的那些人感到极大的愤慨。相反，被叫做铁石心肠的这种感情的不足，当它使一个人对别人的感受和痛苦无动于衷的时候，同样使别人对他的感受和痛苦无动于衷；而且，由于把他排斥在世上一切人的友谊之外，也就把他排斥在社会上一切最好的和最舒适的享受之外。

使人们不相往来并且似乎有助于切断人类社会各种联系的内心感情的倾向，即愤怒、憎恨、妒忌、怨恨、仇恨的倾向，其过分较之不足更易使人感到不快。这种过分使一个人自己也感到卑劣和可耻，并且使他成为他人所憎恨的有时甚至是很可怕的对象。其不足却很少受到人们的埋怨。然而它可能是有缺陷的。缺乏正当的义愤是男子品质中最基本的缺陷，而且，在许多场合，这使一个男子没有能力保护他自己或他的朋友使之免受侮辱和侵害。甚至愤怒和憎恨这一本能本身，也是有缺陷的。过度的和方向不适当的愤怒和憎恨便是可恶可憎的妒忌。妒忌是这样一种激情，即以怀有恶意的厌恶心情来看待真正配得上他们所具有的一切优势的那些人身上的优势。然而，在大事情上温顺地容忍无从具备这种优势的其他一些人凌驾于自己之上或超越自己的人，被公正地指斥为没有骨气的人。这种软弱，通常可以在怠惰、有时可以在好脾气、在不爱与人作对、讨厌忙乱和恳求之中看到，有时也可以在某种不合时宜的宽宏大量之中看到，这种宽宏大量

幻想它始终可以藐视它那时藐视的利益，于是就十分轻易地放弃了它。然而，继这种软弱之后到来的常常是极度的懊丧和悔恨；而且开始时表面上所具有的那种宽宏大量，到最后常常让位于最恶毒的妒忌以及对这样一些人身上优势的憎恨——这些人一旦获得了这种优势，便常常仅仅因为获得了这种优势而成为真正配得上这种优势的人。为了在世界上舒舒服服地生活，在所有情况下都有必要像维护自己的生命或财产那样，去维护自己的尊严和地位。

我们对个人的危险和痛苦的感受，像对个人的挑衅的感受一样，更容易因为它的过分而不是不足使人感到不快。没有一种品质比一个懦夫的品质更可鄙；没有一种品质比一个在最可怕的危险中无畏地面对死亡，并且保持着镇定和沉着的人的品质更值得赞美。我们尊敬以男子气概和坚定态度来忍受痛苦甚至折磨的人；我们几乎不能尊重在痛苦和折磨面前意志消沉，并且任性地作无谓的喊叫和妇人气的痛哭的人。对每个小小的不幸过于敏锐地感到的烦躁不安，把人变成一个他自己也感到可怜的人，变成一个他人感到讨厌的人。一个镇定沉着的人不允许内心的平静为人类日常生活进程中的小小伤害或微不足道的不幸事件所打扰；但是在侵扰世界的自然的和道德上的邪恶中，期待并甘于忍受来自两者的一点痛苦，对他本身来说是一幸事，也给他的所有伙伴带来舒适和安宁。

但是，我们对自己所受到的伤害和不幸的感受，虽然通常会非常强烈，但也可能非常薄弱。对自己的不幸几乎没有什么感受的人，对他人的不幸必然也总是没有什么感受，并且更不愿意去解除这些不幸。对自己蒙受的伤害几乎没有什么愤恨的人，对他人蒙受的伤害必然也总是没有什么愤恨，并且更不愿意去保护他人或为他人复仇。对人类生活中的各种事变麻木不仁，必然会消减对自己行为合宜性的一切热切而又诚挚的关注。这种关注，构成了美德的真正精髓。如果我们对自己的行为所能产生的结果漠不关心，则我们几乎不会挂虑这些行为的合宜性。感受到落在自己身上的灾难所带来的全部痛苦，感受到自己蒙受的伤害所具有的一切卑劣性质，而更强烈地感受到自己的品格所要求具有的那种尊严，并不听任自己受其处境必然会激发的那些散漫的激情所摆布，而是按照他内心的那个伟大居民、那个神一样的人所指定和赞许的那些受约束的和矫正过的情绪来支配自己的全部举止和行为，这样的一个人，才是真正具有美德的人，才是热爱、尊

敬和钦佩的唯一真正的和合宜的对象。麻木不仁和那种高尚的坚定，即以尊严和合宜的意识为基础的高贵的自我控制，两者决不是完全相同的，后者依前者的发生程度而变，在许多情况下，其所具有的价值会全然丧失。

虽然对于个人所遭到的伤害、对于个人的危险和不幸完全没有感受，会使自我控制的一切价值化为乌有，但是，上述感受却可能极易过分，而且常常是这样。当合宜感，或者内心这个法官的权能，能够控制这种极度的感受时，毫无疑问，那种权能必然显得非常高尚和伟大。但是，这种控制自己强烈感受的努力可能非常费劲，是很不容易做到的。一个人通过某种巨大的努力可能在行为上表现得完美无缺。但是，两种本性之间的争执，内心的思想冲突，可能过于激烈，以致不能始终保持内心的平静和愉快。造物主已经赋予他这种过于强烈的感受，而且他的这种感受并没有因早期的教育和适当的锻炼而大为减弱和变得冷酷的聪明人，将在职责和合宜性所许可的范围内，回避自己不能很好适应的境况。软弱和脆弱的感情使其对疼痛、苦难和各种肉体上的痛苦过于敏感的人，不会卤莽地从事军人的职业。对伤害过于敏感的人，不会轻率地投身于派系之争。虽然合宜感会加强到足以控制所有那些感情，但内心的平静却总是在这种斗争中遭到破坏。在这样的骚扰中，判断并不总是能够保持平常的那种敏锐性和精确度；虽然他总是打算采取合宜的行动，但他常常会鲁莽和轻率地以一种他在自己今后的生活中将永远感到羞耻的方式行事。一定的刚毅、胆量和坚强的性格，不管是先天的还是后天的，对自我控制的一切高尚努力来说，无疑是最好的准备。

虽然战争和派系斗争肯定是形成每个人的坚强和坚定性格的最好的学校，虽然它们是医治一个人的同上述性格相反的懦弱的最好的药物，然而，如果考验他的日期，恰好在他完全学完他的课程之前来到，恰好在药物有时间产生它应有的疗效之前来到，其结果就不会令人满意。

我们对人类生活中的欢乐、娱乐和享受的感受，同样会因其过分或不足而有所不快。然而，两者之中，过分似乎不像不足那样使人感到不快。无论是旁观者还是当事人，对欢乐的强烈癖好，必然比对娱乐和消遣对象的麻木不仁更令人愉快。我们迷恋于年青人的欢乐，甚至小孩子的嬉戏，而很快就对经常伴随着老年人的那种单调乏味的庄

重感到厌烦。确实，当这种癖好并没有被合宜感抑制时，当它同时间或地点、同那个人的年龄或地位不相称时，当他沉迷于它以致忽视自己的利益和职责时，它就被正确地指责为过分，并且被说成对个人和社会都是有害的。然而，在大部分这样的场合，人们主要挑剔的，并不是对欢乐的极为强烈的癖好，而是合宜感和责任感的薄弱。对天然适合于他那年龄的消遣和娱乐不感兴趣，所谈论的只是书本和事业的一个年青人，因刻板和迂腐而为人所讨厌；而且我们并不因他清心寡欲、甚至避开各种不合宜的纵情享乐，他对它们似乎没有多少爱好，而称赞他。

自我评价可能太高，也可能太低。高估自己是如此令人愉快，低估自己是如此令人不快，以致对个人来说无可怀疑的是：在某种程度上高估自己没有少许低估自己那样令人不快。但是，那个公正的旁观者的看法也许会截然不同。对他来说，低估自己必然总是没有高估自己那样令人不快。就我们的同伴而言，我们更经常抱怨的无疑是其自我评价过高而不是不足。当他们摆出一副凌驾于我们之上的样子或者把自己摆在我们前面时，他们的自我评价就伤害了我们的自尊心。我们的自尊和自负促使我们去指责他们的自尊和自负，而且我们不再充当他们行为的公正的旁观者。然而，如果这些同伴容忍其他任何人在他们面前假装他具有并不属于他的某一优点，我们就不仅责备他们，而且常常把他们当作为卑劣的人加以鄙视。相反，如果他们在其他人中间竭力争取使自己再靠前一点，接着爬到我们认为同他们的优点不相称的很高的地位，那么，虽然我们不可能完全赞成他们的行为，但总的来说，我们常常会对此感到高兴；而且，在无所妒忌的情况下，我们对于他们所感到的不快，几乎总是大大少于如果他们容忍自己被贬到低于自己应有的地位我们就会感到的那种不快。

在评价我们自己的优点，评判我们自己的品质和行为方面，具有两种不同的、我们必然据以衡量它们的标准。一种是完全合宜和尽善尽美的观念，这是我们每个人都能够理解的观念。另一种是接近于这种观念的标准，通常是世人所能达到的标准，是我们的朋友和同伴、对手和竞争者中的大部分或许实际上已经达到的标准。我们在试图评价自己时，很少（我倾向于认为从来没有）不或多或少地注意到这两种不同的标准。但是，各种各样的人的注意力，甚至同一个人在不同

时间的注意力，常常极为不同地在它们之间分配，有时主要是指向前一种标准，有时主要是指向后一种标准。

当我们的注意力指向前一种标准时，我们中间最有智慧和最优秀的人，在自己的品质和行为中所能见到的只是缺点和不足；除了能找到许多理由来表示谦卑、遗憾和悔改以外，找不出什么理由来妄自尊大和自以为是。当我们的注意力指向后一种标准时，我们可能受到这样或那样的影响，感到自己真正处在我们用来衡量自己的那个标准之上或之下。

具有智慧和美德的人把他的主要注意力集中于前一种标准——完全合宜和尽善尽美的观念。每一个人的心中都存在这种观念，它是人们根据对自己和他人品质行为的观察逐渐形成的。这是内心这个伟大的神一样的人，这个判断行为好坏的伟大的法官和仲裁者缓慢、循序渐进和逐步进行加工的作品。每个人都或多或少地准确地掌握这种观念，根据为此作出的那些观察的感受的细微程度和精确程度，根据进行这种观察的专心程度和注意力的大小，所掌握的这种观念在色彩上或多或少是协调的，所勾画出来的轮廓或多或少是逼真的。具有智慧和美德的人，生来就赋有极其精确和细微的感受能力，他们在进行这种观察时，倾注了全部心力。轮廓上的特征天天有所改进，色彩上的瑕疵天天有所改正。他比其他的人更加努力地探索这种观念，他更加深入地理解了它，他在自己的心中形成了某种更加正确的概念，而且更加深切地迷恋于它那优雅而神妙的美。他尽其所能地按照那个完美的模型来塑造自己的品质。他临摹那个非凡的画家的作品，但他决不能临摹得一模一样。他感到自己一切最大的努力中存在着不够完美的地方，并忧伤和苦恼地看到人造的复制品有多少地方不同于神造的原物。他怀着关切和羞耻的心情回忆起，自己是如何常常由于缺乏注意力，缺乏良好的判断力和性情，从而在言语和行动、行为和谈吐上，违反这些严格的完全合宜的法则；并且就这样偏离了那个他愿意据以改变自己品性和行为的模型。确实，当他把自己的注意力指向第二条标准时，指向他的朋友和熟人通常能达到的那种完美程度时，他可能意识到自己身上的长处。但是，由于他主要的注意力总是指向前一条标准，他从与前一条标准的对比中所受到的贬抑，必然远甚于从与后一条标准的对比中可能得到的抬高。他从来不如此洋洋得意以致甚至傲慢地看不起真正不如他的那些人。他十分清楚地感到自己的不足，

他十分清楚地知道自己在做出那个跟正确模型约略相似的复制品时所遇到的困难，因而他不会抱着轻视的态度来看待他人更大的不足。他决不以其卑贱而凌辱他们，而是怀着最宽容的同情心去看待他们，并且，乐意以自己的劝告和实例，在一切时刻促使他们进一步提高。如果，在某种特定的条件下，他们偶然胜过他（谁的品质能如此完美无缺以致不会有不少人在许多不同的条件下会胜过他呢？），他决不去妒忌他们的长处，他知道，超过自己是多么不容易，因而他对他们的长处表示尊重和敬意，并且必然给予它们以应得的高度赞许。总之，那种真正谦虚的品质，非常谦逊地估计自己的优点、同时充分认识他人优点的品质，在他的全部心田里留下了深刻的印象，在他一切行为和举止上刻下了显著的印记。

在所有自由和有独创性的艺术中，在绘画、诗歌、音乐、雄辩和哲学中，最伟大的艺术家总是感到他自己最好的作品中存在着真正的不足之处，他比任何人更清楚地认识到，这些作品同他观念中的完美作品相比存在着很大的差距，对于这种完美作品他已经形成了某种观念，他尽其所能地模仿它，但是他不能指望自己能模仿得一模一样。只有次等的艺术家才对自己的成就感到非常满足。他对那个观念中的完美无缺几乎没有形成什么概念，他对这种概念几乎不加考虑；而且，他屈尊用来同自己的作品进行比较的，主要是其他艺术家的作品，或许还是更次一等的艺术家的作品。布瓦洛[(9)]，这个伟大的法国诗人（他的某些作品或许并不比古代或现代的同类优秀诗歌差）常常说：没有一个伟大人物曾经对自己的作品感到十分满意。他的老朋友桑托伊尔（一个拉丁诗作家，因创作了一些只具中学生水平的作品而喜欢幻想自己是一个诗人）却装出一副总是对自己的 作品十分满意的样子。布瓦洛用某种可能是狡黠的双关语来回答他：他当然是这方面有史以来唯一伟大的人。布瓦洛在评价自己的作品时，是用他那诗歌领域里某种观念上的完美的标准来加以对比的。我相信，他尽了一个人所能作出的最大努力，来深刻地思考这个观念上的标准，来精确地把它想象出来。我认为，桑特维尔在评价自己的 作品时，主要是用他那个时代其他一些拉丁诗人的作品来加以对比的。对这些人中的大多数来说，他的水平当然是不低的。但是，如果可以这样说的话，使整个一生的行为和谈吐始终如一地和这种观念上的完美有些相像的话，确实要比渐渐做成任何一个精微艺术品的复制品困难得多。艺术家总是以其全部技能、经验和知识的充分掌握和重新整理，从容不迫地坐

下来从事他那宁静的工作。聪明人在健康时和患病时、在成功时和失意时、在劳累和懒懒散散时、也在最清醒时，都必定保持自己行为的合宜性。极其突然和出乎意料的困难和不幸的袭击决不会使他惊骇。他人的不义决不会惹得他采取不义行动。激烈的派系斗争决不会使他惊慌失措。战争的一切艰难险阻决不会使他沮丧和胆寒。

在以其很大部分的注意力指向第二条标准、指向他人通常得到的那种平常程度的优良品质，以评价自己的优点，判断自己的品质和行为的人们中间，有一些人真实和正确地感到自己的所作所为大大超过了这条标准，这一点也为每个富有理智和没有偏见的旁观者所承认。然而，这些人的主要注意力总是指向一般的完美标准而不是观念上的完美标准，他们很少意识到自己的缺点和不足；他们几乎谈不上什么谦虚；他们常常是傲慢、自大和专横的；他们还是那种最喜欢赞美自己和小看别人的人。虽然他们的品质一般说来是很不端正的，而且他们的优点不具有真正谦虚美德的人所具备的那种优点，但是，他们那以极端的自我赏识为依据的极端的自以为是，迷惑了民众，甚至常常使比民众高明得多的那些人受到欺骗。民间和宗教界最没有学问的冒充内行的人和骗子经常并且是令人惊奇的成功，足以说明民众是多么容易为最放肆和没有根据的各种自我吹嘘所欺骗。而且，当这些自我吹嘘为某种高度真实和实在的优点所维护时，当它们因为夸示卖弄所能给与的一切光彩而变得炫耀夺目时，当它们得到地位很高和拥有巨大权力的人物的支持时，当他们常常吹牛成功并且为此博得民众的高声喝采时，即使能清醒地作出判断的人也常常沉湎于众口交赞之中。正是这种愚蠢的喝采声常常起到使他那悟性发生混乱的作用。而且当他只是从某一远处观察那些伟大人物时，他常常倾向于怀着某种真诚的钦佩心情去敬仰他们，甚至怀着比那些人所显示的自我尊崇更强烈的尊崇心情去敬仰他们。在不存在妒忌的场合，我们都乐于表示钦佩，并且因此而在自己的心意中，自然而然地倾向于把在许多方面非常值得赞美的那些品质，变得在一切方面都十全十美或许这些伟大人物过分的自我赞美是很容易理解的，甚至被十分熟悉他们并且对这些目空一切的自我吹嘘——不接近他们的人常常怀着尊重、而且几乎是崇敬的心情来看待它——一笑置之的那些聪明人抱着某种程度的嘲笑态度看透。然而，在所有时代中都有这种情况：大部分名噪一时、信誉卓著的人，其名声和信誉也常常在相隔最远的后代中变得一文不值。

如果没有一定程度的这种过度的自我赞赏，就很少能取得人世间的伟大成就，取得支配人类感情和想法的巨大权力。最杰出的人物，完成了最卓越行动的人，在人类的处境和看法方面引起了极其剧烈的变革的人；成就巨大的战争领导人，最伟大的政治家和议员，人数最多和取得最大成功的团体和政党的能言善辩的创始人和领袖，他们中间的许多人不是因为他们所具有的很大的优点，而是因为某种程度的、甚至同那种很大的优点完全不相称的自以为是和自我赞赏，而崭露头角。或许，这种自以为是，不仅是驱使他们去从事头脑冷静的人决不想从事的一项事业所必需的，而且是驱使他们去博得追随者们的服从和忠顺，使其在这项事业中支持他们所必需的。因此，当他们屡获成功时，这种自以为是常常诱使他们迷恋虚荣，这是一种几乎接近疯狂和愚蠢的虚荣。亚历山大大帝不仅希望别人把他看成是一个神，而且起码很想把自己看成是这样一个神。他在临终时，完全不像神做的那样，要求他的朋友把他列入人们尊敬的神的名单——他自己很早以前就开列的名单，他那年迈的母亲奥林匹娅（Olympia）或许也荣幸地被列入了。在他的追随者和门徒们充满敬意的赞美声中，在公众普遍的赞扬声中、人们仿照神谕（或许是跟着这种赞扬声），宣告他是最有智慧的人，是最伟大的苏格拉底式的贤人。虽然这个神谕已不容他自命为神，但其威力尚不足以阻止他幻想从某个无形而非凡的神那里得到神秘而频繁的提示。凯撒的头脑没有健全到足以阻止他非常愉快地认为自己是女神维纳斯的家谱中的一员；而且，在这个被他说成是自己曾祖母的维纳斯的神殿前，当罗马元老院这个显赫的机构把一些过高的荣誉作为天命授与他的时候，他没有离开座位去接受。这种目空一切同几乎是充满孩子气的爱好虚荣的其它一些行为结合在一起——这种孩子气的爱好虚荣是几乎不能马上凭借非常敏锐和广泛的理解力想象出来的——似乎加剧了公众的猜忌，从而增加了他的刺客的胆量，加速了他们的密谋的实施。当代的宗教和风俗很少鼓励我们的伟大人物自命为神，甚或自命为预言家。然而，成功同公众强烈的爱戴结合在一起，使得一些最伟大的人物晕头转向，以致把大大超过自己真正具有的价值和能力归于自己；而且，由于这种自以为是，促使自己从事许多轻率的有时具有毁灭性后果的冒险活动。伟大的马尔伯勒公爵所取得的几乎没有一个平常人能够自夸的那一10年不间断的辉煌胜利，并没有诱使他做出一个轻率的举动，说一句轻率的话或显示出一种轻率的表情。这几乎是他所独有的特性。我想，不能说后世

另外一些伟大的战争领导人——尤金王子、已故的普鲁士国王、伟大的孔代亲王、甚至古斯塔夫二世——也具备这种适度的冷静和自我控制。蒂雷纳似乎最接近于这种品质，但是，他一生中所处理的几件不同的事情足以表明，他身上的这种品质并没有马尔伯勒公爵身上的那种完美。

在平民百姓的小小打算中，同样也在高层人士的雄心勃勃和勇敢的追求中，巨大的才能和成功的计划起初常常怂恿人们去从事最后必然导致破产和毁灭的事业。

每一个公正的旁观者对勇敢、宽宏大量和品格高尚的那些人的真正优点所表示的尊敬和钦佩，是一种恰如其分和有充分根据的情感，所以也是一种稳固和持久的情感，并同他们命运的好坏完全无关。而这个旁观者对他们过分的自我评价和自以为是所易于产生的那种钦佩，是另外一回事。当他们取得成功时，他确实常常被他们完全征服和制服。成功遮住了他的眼睛，不仅使其不能看到他们事业中的许多轻率鲁莽之处，并常常使他不能看到他们事业中的许多不符合正义的地方；而且使他对他们品质中的缺陷不加挑剔，而常常抱着极其热烈的钦佩态度去看待它。然而，如果他们时运不济，各种事情的面目和名声就会大大不同。过去认为是英雄式的宽宏大量的行为，恢复了过分轻率鲁莽和愚蠢所应该有的名声；过去隐藏在繁荣景象后面的那些贪婪和不义的邪恶的东西，现在暴露无遗，并且损害了他们事业的一切声誉。如果凯撒在法萨卢斯战役中不是取得胜利而是遭到失败，这时他的品质就会被贬低到只比喀提林[(10)]稍好一点的程度，而且最愚钝的人也会用甚或比当时加图所具有的一个党徒看待凯撒的事时具有的全部敌意更为邪恶的情调，把这种事业看成是反对国家法律的行径。凯撒真正的美德——正当的爱好、简明而高雅的文笔、合宜的修辞、娴熟的指挥战争的能力、对付不幸事件的才略、面临危险时显示出的冷静和镇定的判断能力、对朋友忠诚的感情、对敌人无比的宽宏大量，这些都为人们所公认，同喀提林他具有许多高尚的品质的真实优点在当时为大家所公认一样。但是，他妄图夺取一切的野心所表明的那种目空一切和不义，将使所有那些真实优点黯然失色。在这方面和其它一些已经提到的方面，命运对人类的道德情感具有重大的影响。而且，根据境遇的有利或不利，能使同样的品质变成普遍爱戴和钦佩的对象，或者变成普遍憎恨和蔑视的对象。然而，人类道德情感

的这种巨大的失调，并非毫无用处；在这里和在其它许多场合一样，甚至在人类的弱点和邪恶方面，我们也可能赞佩上帝的贤明。我们对成功的钦佩，同我们对财富和地位的尊敬一样，是以同一原则为基础的，它对于确立各阶层之间的区别和社会的秩序同样是必要的。这种对于成功的钦佩，引导我们较为平静地去顺从人类事务的发展进程向我们指出的那些优胜者；引导我们以一种尊重、有时甚至是尊敬的心情来看待那种再也不能抗拒的能带来幸运的暴力，不仅是像凯撒或亚历山大大帝那种杰出人物的暴力，而且常常是最蛮横和残暴的人，如阿提拉[(11)]、成吉思汗、或帖木儿[(12)]等人的暴力。对所有这些强大的征服者，人类之中的大部分人必然倾向于带着一种惊奇的、虽则无疑是不充分和愚蠢的钦佩心情来看待他们。这种钦佩引导他们不很勉强地顺从某种不可抗拒的力量对自己的统治，而且没有一种反抗能把他们从这种统治中解救出来。

虽然自我评价过高的人在顺利时，有时似乎会比具有端正和谦虚的美德的人得到更多的好处；虽然群众的赞扬声，以及那些从远距离来观察他们双方的人所发出来的赞扬声，其对前一种人发出的常常比对后一种人发出的更为响亮；但是，从各方面加以公正的估量，或许在所有场合，两相比较，真正大为有利的是后一种人而不是前一种人。那个既不把除了自己所真正具有的优点之外的任何其它优点都归于自己，也不希望别人把这种优点归于他的人，并不担心丢脸，并不害怕暴露真相，而是对自己品质名副其实的真实性和稳定性感到满意和安心。钦佩他的人可能不太多，他们的赞扬声也可能不很响亮；然而在其近傍观察他和极其深刻地了解他的那个最聪明的人，对他的赞扬最为热烈。一个真正的智者，对另外一个智者对他的审慎而恰如其分的赞美，比对一万个人对他的虽则热情然而出于无知的嘈杂的赞扬声，更感到由衷的满足。这个智者可能提到巴门尼德[(13)]：他在雅典的一次群众集会上宣读一篇哲学演讲时，看到除了柏拉图一人外，其他所有的听众都已离他而去，他还是继续宣读下去，并且说，只有柏拉图一个听众，我就心满意足了。

对自我评价过高的人来说，情况就不是如此。在其近傍观察他的那些明智的人，对他的赞美最少。在他陶醉于自己的成就时，他们对他表示的适度和恰当的敬意远远不及他那过度自我赞赏，因而他只把他们的敬意当成是某种恶意和妒忌。他猜疑自己那些最好的朋友。他

对同他们交往感到不快。他把他们从自己身旁赶走，而且对他们为自己做的好事的报答，不仅常常采取忘恩负义的态度，而且常常是冷酷的和不公正的。他轻易地信任那些表面上迎合他的虚荣心和自大心理的奉承拍马的人和叛徒卖国贼，而且早先那些虽然在某些方面有缺点但是总的说来还是可亲可敬的人，最终变成了他所轻视和讨厌的人。在陶醉于自己的成就时，亚历山大大帝杀死了克莱特斯（Clytus），因为他想把自己父亲菲利普开拓疆界的功绩占为己有；他使卡利斯塞纳斯（Calisthenes）受尽折磨而死，因为后者拒绝按照波斯方式来崇敬他；他还因为对父亲的好朋友、年高德劭的帕尔梅尼奥（Parmenio）产生毫无根据的猜疑而谋杀了他；其后先是使这个老人唯一存活的儿子——其余的儿子都在为亚历山大效劳时死去——受折磨，然后把他送上断头台。菲利普提到帕尔梅尼奥时常常说，雅典人非常幸运，每年能找到十个将军，而他自己在一生中除了帕尔梅尼奥之外找不到第二个这样的人。信赖帕尔梅尼奥的警戒防范和心无旁骛，菲利普在任何时候都可以安然入睡。他在高兴和欢宴时常常说：让我们干杯吧，朋友们，我们可以安然无虞地畅饮，因为帕尔梅尼奥从来不喝酒。据说，就是由于这个帕尔梅尼奥的干预和筹划，亚历山大大帝赢得了一切胜利；如果没有他的干预和筹划，亚历山大大帝就决不会获得一次胜利。而那些恭顺的、赞声不绝的和奉迎拍马的朋友，他们拥有亚历山大给予的仅次于他的势力和权限，瓜分了他的帝国，甚而在劫走了他的家庭成员以及同这些成员有血统关系的亲属之后，不论男女，一个接一个地加以杀害。

对于具有比平常人更多和更卓越的长处的那些杰出人物的过高自我评价，我们不仅常常加以宽恕，而且常常完全加以体谅和同情。我们把他们看做勇敢的、宽宏大量的和品格高尚的人，用到他们身上的所有这些词语，意味着高度的赞扬和钦佩。但是，我们不能体谅和同情这样一些人过高的自我评价，在这些人身上，我们看不出什么超人之处。我们对他们过高的自我评价感到讨厌和憎恶，要我们加以原谅或容忍会有一些困难。我们把它称为骄傲和虚荣——用到他们身上的这两个词语中的后一个词总是意味着严厉的责备，前一个词也在很大程度上含有这个意思。

那两个罪名，虽然用来在某些方面制约过高的自我评价时是相似的，但是在许多地方，两者是大不相同的。

骄傲的人由衷地并且在自己的心灵深处确信自己身上的长处；虽然要去猜测这种确信以什么为基础有时可能是困难的。他希望你只用他把自己置于你的地位时真正能用来看待他自己的那种眼光来看待他。他向你提出的要求，只是他认为是正当的要求。如果你显然没有像他尊重自己那样去尊重他，他就会比受到屈辱更为不快，并且像受到某种真正的伤害那样感到愤愤不平。但是，甚至在那时，他也不会屈尊说明自己提出那种要求的理由。他不屑于求得你的尊敬。他还装作蔑视它，并努力保持自己虚假的身份，甚至不使你意识到他的优越从而意识到自己的低劣。他甚或不愿激起你对他本人 的尊敬，从而伤害你对你自己 的尊敬。

爱好虚荣的人并不是由衷地、并且在自己的心灵深处简直不相信自己真的具有他希望你归于他的那种长处。他希望你用来观察他的眼光比这种眼光——他把自己放到你的位置上，并假定你了解他所了解的一切时，他真正能用来观察自己的眼光——带有更为鲜明的感情色彩。因此，当你像是以不同的观点，或许是以他本来的面目来观察他时，他会比遭到伤害更感到不快。他抓住一切机会，通过极其夸张和极其不必要地显示他所具有的一些还算可以的优良品质和才能，有时甚至通过虚伪地夸示他具备或者没有具备、或者具备得如此之少以致完全可以说他丝毫未曾具备的那些品质和才能，来展示自己提出希望你归于他的那种品质的要求的理由。他非但不轻视你的敬意，而且用使你极为不安的照顾来博取它。他非但不想压抑你的自我评价，而且适当地维护它，以期你用维护他对自己的评价来作为回报。他奉承你是为了得到奉承。他对你彬彬有礼，大献殷勤，有时甚至向你提供真正和实在的帮助（虽然往往是以此夸耀自己，或许还带有不必要的卖弄的味道），努力使你感到愉快，努力收买你，使你对他有一个好的看法。

爱好虚荣的人看到人们对地位和财产的敬意，很想得到这种敬意，也很想得到人们对才能和美德的敬意。因此，他的服饰、用具和生活方式，全都用来显示他具有比实际属于他的更高的地位和更多的财产。为了在他一生的早期阶段维持几年这种愚蠢的欺骗，他常常在这种状况终止以前长期陷于贫穷和不幸之中。然而，只要他能维持他的开支，他的虚荣心总是由于自我欣赏而得到满足，他不是在用如果你了解了他所了解的一切你会用来观察他的那种眼光来观察自己，而

是在用他设想你受到他服饰的引诱而实际用来观察他的眼光来观察自己。在虚荣心所引致的一切幻觉之中，这或许是最常见的一种。到国外去访问的无名之辈，或者从一个僻远的省份到自己国家的首都作一次短期访问的人，常常试图以此满足自己的虚荣心。这种企图的愚蠢，虽然总是彰明较著的，虽然对一个有理智的人来说是极其卑劣，但是在这里，也许完全不像在其它大多数场合所表现出来的那样明显。如果他们逗留的时间不长，就可能避免不光彩地被别人察觉；而且，在几个月或几年的时间内满足了自己的虚荣心之后，他们可以回到自己的家里，用今后极度的节俭来弥补过去的挥霍所造成的浪费。

骄傲的人很少会因这种愚蠢而受人指责。他的自尊心使得他小心翼翼地保持自己的独立，并且，当他的财产恰好不多时，虽然他愿意过像样一些的生活，但他还是努力在一切开销中坚持节俭和谨慎用钱。他极其讨厌爱好虚荣的人的那种讲排场的花消。或许，这种开支会使他相形见绌。作为某种身份决不应有的僭越，这种开支激起了他的愤怒；他谈到它时所作的责骂从来是极其刺耳和严厉的。

在同那些和自己地位相等的人们相处时，骄傲的人总是感到不那么舒服；在同地位比自己高的人们相处时，他更感到不舒服。他不能申述他那巨大的抱负，这些地位比他高的同伴的面容和谈吐深切地慑服了他，因而他不敢显示出他的抱负。他转而求助于比他低一等的同伴——他不太尊重的人，他不愿选为朋友的人，以及同他们相处不会使他愉快的人，这些人就是他的下级、他的奉承者和侍从们。他很少拜访地位比他高的人，或者，如果他这样做的话，与其说是为了在同他们相处时得到真正的满足，不如说是为了显示他有资格同这种同伴相处。正如克拉伦登勋爵在提到阿伦德尔伯爵时所说的：他有时到宫廷里去，因为只是在那里能发现比他伟大的人；但是阿伦德尔却很少去，因为他在那里发现了比他伟大的人。

爱好虚荣的人就完全不是这样。骄傲的人力求避开地位比他高的人；爱好虚荣的人则力求他们同自己相处。他似乎认为，他们的光彩总会有一些反射到接近他们的人身上。他经常出没于君主们的宫廷和大臣们的招待会，摆出一副就要得到财产和肥缺的神态，而实际上他若不得到财产和肥缺，反而拥有更珍贵得多的幸福，只要他知道如何享受这种幸福。他喜欢有资格成为大人物宴会的座上宾，更喜欢向其他人夸耀自己在那里荣幸地与大人物亲近。他尽可能同上流社会的那

些人物，同被认为是指导公众舆论的那些人，同有聪明才智的、学识渊博的和深得民心的那些人交往；一旦易变的公众爱好的倾向偶然在某些方面对他最好的朋友们不利，他就会避免同他们相处。对于他希望他们引荐自己的那些人，他为了达到这个目的而采用的手法并不总是很高雅的：不必要的张大其词、没有根据的自我吹嘘、持续不断的盲从附和、习以为常的奉承拍马，虽然这种奉承拍马在大部分情况下是使人感到愉快和轻松的，而很少是一个谄媚者粗俗的和令人作呕的奉承拍马。相反，骄傲的人从来不是奉承拍马者，对任何人都并不总是那么彬彬有礼。

然而，尽管一切自我吹嘘都毫无根据，虚荣心几乎总是一种轻松和愉快的、而且常常是温厚的激情。骄傲总是一种庄重的、阴沉的和严厉的激情。爱好虚荣的人即使撒谎，说的也全是无害的谎言，意在抬高自己而不是压低他人。说句公道话，骄傲的人很少堕落到卑劣地撒谎。可是，如果他这样做，他的谎言就决不会如此无害。骄傲的人撒谎和不撒谎对他人来说都是有害的，本意都是贬低他人。骄傲的人对于他认为他人不正当地享有的较高地位满怀愤怒；他怀着敌意和妒忌来看待他人；而且，在谈到他们时，他常常竭尽所能对凡是他认为是他人的长处由以产生的根据都加以低估和贬低。无论什么有关他人短处的流言蜚语传播开来，虽然这些流言蜚语很少是他自己编造出来的，但他常常乐于相信它们，决不会不愿散播，有时甚至添油加醋。爱好虚荣的人最恶劣的谎言，都是我们称之为小谎的谎言；一旦骄傲的人堕落到说出最恶劣的谎言，情况就完全相反。

我们对骄傲和虚荣的厌恶，通常使我们宁可把我们指责为有这两种缺点的那些人置于通常水平之下而不愿把他们置于通常水平之上。然而我认为，我们的这种判断经常会使我们犯错误；而且骄傲的人和爱好虚荣的人常常是（或许绝大部分是）大大高于通常的水平，虽然并不像骄傲的人实际自认为的那么高，也不像爱好虚荣的人希望别人所看的那么高。如果我们把他们同他们的自我吹嘘相比较，他们好像是适当的鄙视对象。但是如果我们把他们同他们的大部分对手和竞争者真正具有的水平相比较，他们的水平就大不一样，很可能大大超过通常的水平。在存在这种真正的长处的地方，骄傲常常会伴随着这样一些令人尊敬的美德：真诚、正直、高度的荣誉感、热诚和始终如一的友谊、坚忍不拔和不可动摇的决心；虚荣心常常会伴随着许多令人

感到亲切的美德：仁爱、有礼貌、在一切小事上报答别人、有时在一些重大的事情上真正慷慨地报答别人的愿望；然而，这种慷慨是虚荣心常常以它所能有的最绚丽的色彩展示出来的慷慨。在上个世纪，法国人被他们的竞争者和敌人指责为爱好虚荣；西班牙人被指责为骄傲；外国人倾向于把前者看成是更可爱的人；把后者看成是更令人尊敬的人。

爱虚荣的 和虚荣心 这两个词从来不会被人以褒义来使用。我们有时在心情很好的状况下谈论一个人时，说他因为有虚荣心反而显得更好一些，或者说，他的虚荣心给人的感受更多的是高兴而不是讨厌。但是我们仍然把这种虚荣心看成是他品质中的一个弱点和笑柄。

相反，骄傲的 和骄傲 这两个词有时会被人以褒义来使用。我们常常说起某个人，说他是一个很骄傲的人，或者说他过于高傲，从来不做一件下贱的事情。骄傲在这里就混杂着某种高尚的东西。亚里士多德这个当然是对世事洞察无遗的哲学家，在描写高尚人物的品质时，描绘了这种人物的许多特色，这些特色在过去两个世纪内，通常被说成是西班牙人的品质：对一切决心要做的事，他都曾深思熟虑；一切行动都从容不迫甚至迟缓；他的声音是庄重的，他的谈吐是审慎的，他的步伐和举止是缓慢的；他不是在为一切小事奔忙时显得不积极和懒散，而是在所有那些重大的和特出的事务上，需要以最坚定的和最强烈的决心去行动时显得不积极和懒散。他不是一个喜欢危险的人，或者说不是一个鲁莽地去经受没有意义的危险的人，而是敢于使自己面临有重大意义的危险的人，而且，当他面临这样的危险时，他完全不顾自己的生命。

骄傲的人通常对自己感到非常满意，因而认为自己的品质不需要作任何改善。感到自己十全十美的人必然十分鄙视一切进一步的提高。对于自己的长处过于自信和荒唐可笑的自高自大，通常从他年轻时就伴随着他直至耄耋之年。像哈姆莱特所说的那样，他死时，未经抹油，没有受过临终涂油礼，负着他的全部罪恶死去。

爱好虚荣的人就常常不是这样。为了这样一些品质和才能——它们是尊敬和钦佩的自然和恰当的对象——而希望得到他人尊敬和钦佩的欲望，是一种对名副其实的光荣的真正的热爱。这种热爱即使不是人类天性中最好的激情，也肯定是最好的激情之一。虚荣心通常不过

是企图过早地僭取今后在时机成熟时应该得到的荣誉。虽然你的儿子只有25岁（这当然只是一个纨袴子弟的年龄），但不要因此对他的未来，对他在40岁之前成为一个非常聪明的和高尚的人，成为一个真正具有一切才能和美德的人——目前他只能是一个吹嘘自己具有、或徒劳无益地妄求获得这些和美德的人——丧失信心。教育事业中的一个重要秘诀就是把这种虚荣心引导到正确的目标上去。决不能容许他夸耀自己那些微不足道的才艺。但是，不要总是使他对实现有关真正重要的那些才艺的抱负失去信心。如果他并不热切地想具有这些才艺，他就不会要求获得它们。鼓励这种欲望；提供一切手段以促使他获得这种才艺；虽然有时他会在功夫尚未到家时装出一副已经获得这种才艺的样子，但不要对此过于生气。

我说，这些就是骄傲和虚荣心按照各自固有的品质发生作用时表现出来的不同特点。但是，骄傲的人常常是爱虚荣的；爱虚荣的人常常是骄傲的。没有什么会比如下情况更为自然：对自己的评价超过他应有评价的人，希望别人也更高地评价他；或者，希望别人对自己的评价超过他对自己所作评价的人，这时对自己的评价还是高于他应有的评价。这两种缺点常常存在于同一种品质之中，两者的特点必然混杂在一起；我们有时会发现，虚荣心的浅薄和不恰当的卖弄夸张同骄傲的最有害和幼稚的傲慢无礼结合在一起。因此，我们有时不知道如何去识别一种特定的品质，或者不知道把这种品质列为骄傲还是虚荣。

其优点显著地超过通常水平的人们，有时会低估自己，有时也会高估自己。这种人虽然不是非常高尚的，但在私人交往中往往完全不是令人不快的。他的同伴们在同这样一个虚怀若谷和不摆架子的人交往时都感到自己非常舒畅自在。然而，如果这些同伴们并不具有比常人更强的识别能力和更宽宏大量的品质，虽然他们会对他产生一些友好的感情，但是他们不常对他产生较大的敬意，而且他们的友好热情远远不足以补偿他们淡薄的敬意。不比常人具有更大识别能力的人们，对别人的评价从来不超过对自己的评价。他们认为，他似乎在怀疑自己是否同这样一种地位或这样一种职务完全相称；于是立即转而喜欢一些对自己的资格不抱任何怀疑的厚颜无耻的蠢徒。虽然他们可能具有识别能力，然而，如果他们不宽宏大量，他们肯定要利用他的单纯，并且装作对他们有某种优势的样子，这种优势是他们根本没有

资格拥有的。他的和善可能使他对此忍受一段时间。但是最后，常常在为时已晚之时，在他应得的地位无可挽回地失去，因他的犹疑不决而被他的一些很热心虽则并不那么有功的同伴所篡夺时，他才变得不耐烦。这样一个人早先一定为选择了这些同伴而感到莫大的幸福，如果在以后的现实生活中，他从那些他昔日对他们友好的同伴中得到的总是相当公正的报答的话，他就会有某些理由把他们作为自己最好的朋友；而且，一个过于谦虚和过于朴实的年青人常常会变为一个不被人看重、整天抱怨和心怀不满的老人。

天赋大大不如通常水平的不幸的人们，有时对自己的评价似乎更不如他们的实际状况。这种谦卑有时似乎会使他们陷入白痴的行列。无论谁不辞辛劳去仔细调查一下白痴，就会发现：他们中许多人的理解力决不低于另外一些人——这些人虽然被人认为生性迟钝和愚蠢，但没有人认为他们是白痴。许多白痴受到同常人一样的教育，就差强人意地学会了读书、写字和算账。许多从未被看成是白痴的人，尽管受到了精心的教育，尽管在他们年事已高时尚有足够的精力去试图学会他们在幼时的教育中未能学到的东西，但从未能差强人意地学会上述三种技能中的任何一种。然而，出于某种骄傲的本能，他们把自己列入年龄和地位与自己相同的那些人的行列，并且鼓起勇气坚决地在自己的同伴中维护自己本来的地位。出于某种相反的本能，白痴感到自己不如你可以介绍他认识的每一个朋友。他非常容易受到的虐待，可能使他陷入愤激和狂怒剧烈发作的状态。但是，任何良好的对待，任何善意或恩惠，都不能使他挺起身来平等地同你交谈。然而，如果你最终能使他同你交谈，你就常常会发现他的答话非常中肯，甚至通情达理。不过，他们内心巨大的自卑感这种特有的意识总是留着痕迹。他似乎畏畏葸葸，而且可以说是不敢正视你的面容和同你谈话。尽管你貌似谦虚，他在把自己摆在你的位置上来考虑问题时，还是感到你必然会认为他大大地不如你。一些白痴，或许还是大部分白痴，似乎主要或完全由于理解能力上的某种麻木或迟钝，而被看成是白痴。但是，另外有些白痴，他们的理解力并不显得比未被看成是白痴的许多人更为麻木或迟钝。然而，在自己的同事中维持自己平等地位所必需的那种骄傲的本能，在前一种人身上似乎完全没有，在后一种人身上就不是如此。

因此，最能为当事人带来幸福和满足的那种自我评价，似乎同样也能给公正的旁观者带来最大的愉快。那个按照应有的程度、只按这种程度来评价自己的人，很少不能从他人身上得到他认为是应当得到的一切敬意。他所渴望的并不多于他所应得到的，而且他对此感到非常满足。

相反，骄傲的人和爱好虚荣的人始终不会感到满意。前者对于他认为别人的长处不符合实际感到愤慨和憎恨。后者对于他预先感觉到的随同自己那些没有根据的自我吹嘘被人发觉而来的羞耻一直忐忑不安。即使真正具有高尚品德的人的各种过分的自我吹嘘，因其杰出的才能和美德而得到维护，更主要的是因为他运气好而得到维护，它们也欺骗了群众，这些群众的赞赏他不怎么重视，但是它们欺骗不了那些智者，这些智者的赞同是他不得不加以重视的、他们的敬意是他渴望获得的。他觉得他们看透了他，也怀疑他们鄙视他那过度的傲慢；从而他常常相应地遭受很大的不幸，这些人起先是他留意提防和秘而不宣的敌人，最后是他公开的、狂暴的和极其仇恨的敌人，而他们以前的友谊似乎曾使他无忧无虑地享受最大的幸福。

虽然我们对骄傲的人和爱好虚荣的人所感到的厌恶，常常使得我们宁可把他们估计得低于他们的真正地位而不愿高估，然而，除非我们被某种特殊的人身侮辱所激怒，我们简直不敢粗鲁地对待他们。在一般情况下，为了使我们自己畅快，我们尽量采取默许的态度，并且尽可能迁就他们的愚蠢行为。但是，对于那些低估自己的人，除非我们具有比大部分人更大的识别能力和更慷慨的品质，至少我们很少不像他对待自己那样不公平地对待他，而是经常比他做得过头。不仅是他的心情比骄傲的人和爱好虚荣的人更不愉快，而且他更容易受到他人的各种虐待。几乎在一切场合，过于骄傲都稍好于在各方面过于谦逊；而且在当事者和公正的旁观者看来，某种过高的自我评价的情感似乎比任何过低的自我评价的情感更少令人不快。

因此，在这种自我评价的情感中，像在其它各种感情、激情和脾性中一样，最能使公正的旁观者感到愉快的程度也就是最能使当事人自己感到愉快的程度；而且，其过度或不足最少令前者不快，也就相应地最少令后者不快。

【注释】

(1) 狄摩西尼（Demosthenes，公元前385？—公元前322），古希腊演说家和政治家。

(2) 梅迪契家族，15—16世纪意大利佛罗伦萨城中一有钱有势的家族。

(3) 沙夫茨伯里伯爵（1621—1683），英国政治家。

(4) 洛克（1632—1704），英国哲学家。

(5) 尤利西斯，希腊传说中伊萨卡之王，为荷马史诗《奥德赛》中的主人公，据传是特洛伊战争中智勇双全的英雄。

(6) 地米斯托克利（公元前527？—公元前460？），雅典将军及政治家。

(7) 来山得（公元前？—公元前395），斯巴达将军及政治家。

(8) 马库斯·克拉苏（公元前115？—公元前53），罗马将军，首任三执政之一。

(9) 布瓦洛（1636—1711），法国评论家及诗人。

(10) 喀提林（公元前108？—公元前62），罗马政治家和谋叛者。

(11) 阿提拉（406？—453）于433？—453为匈奴王，被称为上帝之鞭。

(12) 帖木儿（1336？—1405），蒙古将领，征服地区自伏尔加河到波斯湾。

(13) 巴门尼德，公元前5世纪的希腊哲学家。

第六卷　结论

对自己幸福的关心，要求我们具有谨慎的美德；对别人幸福的关心，要求我们具有正义和仁慈的美德。前一种美德约束我们以免受到伤害；后一种美德敦促我们促进他人的幸福。在不去考虑他人的情感是什么、应该是什么、或者在一定的条件下会是什么这些问题的时候，那三种美德中的第一种最初是我们的利己心向我们提出来的要求，另两种美德是我们仁慈的感情向我们提出来的要求。然而，对别人情感的关心，会强迫所有这些美德付诸实施并给予指导；而且一个人若在其整个一生中或一生中的大部分时间坚定而又始终如一地仿效谨慎、正义或合宜的仁慈这种思想方式，则其行为便主要是受这样一种尊重的指导，即对那个想象中的公正的旁观者、自己心中的那个伟大居住者、判断自己行为的那个伟大的法官和仲裁者的情感的尊重。如果在一天之中，我们有什么地方背离了他给我们规定的一些准则；如果我们过于节俭或者放松了我们的节俭；如果我们过于勤劳或放松了我们的勤劳；如果因为感情冲动和粗心大意我们在什么地方损害了邻人的利益或幸福；如果我们忽视了促进那种利益和幸福的某个明显而又恰当的机会，内心的这个伟大的居住者，就会在傍晚要求我们对所有这些疏忽和违反作出说明，而且他的指责常常使我们在心里，为我们作出有损于自己幸福的蠢事和对这种幸福的疏忽感到羞愧，或许也为我们对他人幸福更大的冷淡和漠不关心感到羞愧。

虽然谨慎、正义和仁慈这些美德在不同的场合可能是由两种不同的原则几乎相同地向我们提出来的要求，但是，自我控制的美德在大多数场合主要并且几乎完全是由一种原则——合宜感，对想象中的这个公正的旁观者的情感的尊重——向我们提出来的要求。如果没有这种原则所施加的约束力，在绝大多数场合，如果我可以这样说的话，每一种激情就会急速地发泄出来并以此为快。愤怒就会由这种激情自身的烈性引发出来；恐惧也就会由这种激情自身的极度焦虑引发出来。考虑到时间和地点不许，会导致虚荣心受到一些抑制，使其不那么大声嚷嚷和不恰当地卖弄夸张；或者会导致骄奢淫逸受到一些限制，使其不那么肆无忌惮、低级下流和令人反感地纵欲过度。对他人

的情感是什么、应该是什么、或者在一定的条件下会是什么这些问题的重视，在大多数场合，是震慑所有那些难于驾驭和骚动的激情，把它们变成公正的旁观者能够体谅和同情的那种心情和情绪的唯一原则。

确实，在某些场合，抑制这些激情的，与其说是感到这些感情不合宜的意识，不如说是对可能随同放纵这些激情而来的一些恶果的谨慎考虑。在这种情况下，这些激情虽然受到约束，但一直没有被根除，其所固有的那种狂暴常常潜伏在心中。由于恐惧而抑制自己愤怒感情的人，并不总是消除自己的愤怒，而只是推迟到一个更为安全的时机去发泄。但是，一个人若向一些人讲述自己曾经受到的伤害，他便会立即感到，自己狂暴的激情因为他的同伴们以很有节制的情感来同情他而得到平息和抑制，他马上采用了那些很有节制的情感，不用他早先所用的那种怒气冲冲、凶暴残忍的目光来看待那种伤害，而用他的同伴们看待这种伤害时必然用的很温和和正直的眼光来开始看待它；他不仅抑制了他的愤怒，而且在一定程度上克服了他的愤怒。这种激情真正变得比从前淡薄一些，已不太可能激励他去采取早先他也许很想实施的那种激烈和残忍的报复行动。

受到上述合宜感约束的那些激情，都在一定程度上为这种合宜感所节制和克服。相反，只是受到某种谨慎考虑的约束的那些激情，常常因为这种约束而加剧，而且有时候（在他受到某种刺激以后很长一段时间，在没有人想到它的情况下）会荒谬地和出乎意料地、带着十倍的激怒和狂暴迸发出来。

然而，像其它各种激情一样，愤怒也可以在许多场合非常恰当地为谨慎的考虑所约束。刚毅和自制的某种努力对这种约束来说甚至是必要的；而且，那个公正的旁观者有时可能用那种敷衍人的敬意——他对他看作寻常之举的谨慎的行为的那种敬意——来看待这种刚毅和自我控制的努力；他从来不会用这样一种充满感情的钦佩——他在观察合宜感节制和克服他能真正体谅的那些相同激情时产生的钦佩——来看待上述行为。在前一种约束中，这个旁观者常常能看出几分合宜性，并且，如果你愿意的话，还能看出几分美德，但是，这是一种相对于后一种约束来说大为逊色的合宜性和美德，旁观者对于后一种约束总是具有心旷神怡和钦佩的感觉。

谨慎、正义和仁慈这些美德除了带来最令人愉快的后果外，不会产生别的倾向。正如起先行为者看到这些后果一样，其后公正的旁观者也看到了这些后果。在对谨慎的人的赞同中，我们非常满足地感到他一定享受着一种安全保障——这是他在沉着镇静和深思熟虑的美德的保护下处世时必然能够享受到的。在对正直的人的赞同中，我们同样满足地感到一种安全保障——这是所有同他有联系的人，无论是邻居、打过交道的人，还是有生意来往的人，必然能够从他步步留心切望不伤害或冒犯别人的心情中得到的安全保障。在对仁慈的人的赞同中，我们体会到所有那些受到他恩惠的人所表示的感激，同他们一起深切地理解他的优点。在我们对所有这些美德的赞同中，无论是对实践这些美德的人来说，或是对其他一些人来说，我们对这些美德的令人愉快的后果及其效用的感觉，会与我们对这些美德合宜性的感觉结合在一起，并且总是构成那种赞同的值得注意的、常常是十分重要的因素。

但是，在对自我控制的美德的赞同中，对于这种美德的后果的满意，有时并不构成那种赞同的要素，常常只构成其微不足道的要素。这些后果有时可能是令人愉快的，而有时可能是令人不快的；而且虽然我们的赞同在前一场合无疑更为强烈，但在后一场合决不会荡然无存。不同寻常的英勇气概既可以用在正义的事业中，也同样可以用在非正义的事业中；虽然在前一场合这种英勇气概无疑会得到更大的热爱和敬佩，但即使在后一场合也能显示出一种高尚的和值得尊重的品质。在这种英勇气概中，以及在其它一切自我控制的美德中，突出的令人注目的品质，似乎总是所作努力中表现出来的高尚和坚定，以及为作出并坚持这种努力所必需的强烈的合宜感。其后果却经常为人们所轻视。

第七卷
论道德哲学的体系

（本卷共四篇）

第一篇　论应当在道德情感理论中加以考察的问题

如果我们考察一下对人类道德情感的本性和起源作出了说明的形形色色的理论中的一些最成功的和最卓越的理论，我们就会发现：几乎所有的理论都或这或那地同我一直在努力加以说明的理论相一致；而且还会发现，如果前面每件提到过的事情都已充分考察过的话，我们对于什么是引导每个作者去形成他那特定的理论体系的关于天性的观点或看法这个问题，就不会无从解释。每一种曾经在世界上享有声誉的道德学说体系，或许最终都来自我一直在努力阐明的某个原则。由于这些道德学说在这一方面全都以天性的原则为基础，所以它们在某种程度上全都是正确的。但是，由于道德学说中有不少来自某种局部的、不完整的关于天性的观点，所以这些道德学说在某些方面也是错误的。

在关于道德原则的探讨中，有两个问题要加以考察。第一，美德存在于什么地方？或者说，何种性格和何种行为构成了成为尊重、尊敬和赞同的自然对象的那种优良和值得赞扬的品质？第二，内心的什么力量和功能，使我们认识这种品质——不管它是值得尊重的、尊敬的还是值得赞同的？换句话说，人心喜欢某种行为的意向而不喜欢另一种；把某种行为的意向说成是正确的，而把另一种说成是错误的；把某种行为中的意向看成是赞同、尊敬和报答的对象，而把另一种看成是责备、非难和惩罚的对象，所有这些，是如何并依靠什么手段来实现的？

当我们像哈奇森博士所设想的那样，考察美德是否存在于仁慈之中时；或者像克拉克博士所假定的那样，考察美德是否存在于适合于我们所处的各种不同关系的行为之中时；或者用其他人所固有的眼光来考察美德是否存在于对自己真正的和确实的幸福的明智和谨慎的追求之中时，我们就是在考察第一个问题。

当我们考察这种良好的品质，无论它存在于什么地方，是否由自爱之心——它能使我们从自己身上或他人身上领悟到这种品质，它大大有助于增进我们的个人利益——劝使我们喜爱时；或者当我们考察它是否由理性——它向我们指出一种品质和另一种品质之间的区别，也同样向我们指出正确和错误之间的区别——劝使我们喜爱时；或者当我们考察它是否由某种被称为道德意识的特殊的感知力——那种良好的品质使它感到满意和高兴，如同那种邪恶的品质相反地使它感到厌恶和不快一样——劝使我们喜爱时；或者，最后，当我们考察它是否由人类天性中的某些其它性能——诸如某种同情的限制等等——劝使我们喜爱时，我们就是在考察第二个问题。

我想先考察已经形成的有关前一个问题的体系，随后再进一步考察有关后一个问题的体系。

第二篇　论已对美德的本质作出的各种说明

引　言

对美德的本质，或者对构成良好的和值得赞扬的品质的内心的性情已经作出的各种说明，可以归纳为三种类型。按照某些人的看法，内心优良的性情并不存在于任何一种感情之中，而存在于对我们所有感情合宜的控制和支配之中。这些感情根据他们所追求的目标和他们追求这种目标时所具有的激烈程度，既可以看成是善良的，也可以看成是邪恶的。因此，按照这些作者的看法，美德存在于合宜性之中。

按照另一些人的看法，美德存在于对我们的个人利益和幸福的审慎追求之中，或者说，存在于对作为唯一追求目标的那些自私感情的合宜的控制和支配之中。因此，根据这些作者的见解，美德存在于谨慎之中。

另一些作者认为，美德只存在于以促进他人幸福为目标的那些感情之中，不存在于以促进我们自己的幸福为目标的那些感情之中。因此，按照他们的看法，无私的仁慈是唯一能给任何行为盖上美德之戳的动机。

显然，美德的性质不是必然被无差别地归结为人们的各种得到适当控制和引导的感情；就是必然被限定为这些感情中的某一类或其中的一部分。我们的感情大致分成自私的感情和仁慈的感情。因此，如果美德的性质不能无差别地归结为在合宜的控制和支配之下的所有的人类感情，它就必然被限定为以自己的私人幸福为直接目标的那些感情，或者被限定为以他人的幸福为直接目标的那些感情。因而，如果美德不存在于合宜性之中，它就必然存在于谨慎之中，或者存在于仁慈之中。除此三者，很难想象还能对美德的本质作出任何别的解说。

下面，我将尽力指出，表面上和它们不同的其它一切解说，如何在本质上或这或那地和它们相一致。

第一章　论认为美德存在于合宜性之中的那些体系

根据柏拉图、亚里士多德和芝诺的观点，美德存在于行为的合宜性之中，或者存在于感情的恰如其分之中，根据这种感情，我们对激起它的对象采取行动。

I.在柏拉图的体系[(1)]中，灵魂被看成是某种类似小小国家或团体的东西，它由三个不同的功能或等级组成。

第一种是判断功能。这不仅是一种确定什么是达到任何目的的合适手段的功能，而且也是一种确定哪些目的是宜于追求的，并且我们应当相应地给予每个目的以何种程度的评价的功能。柏拉图把这种功能十分合宜地称为理性，并且把它看成是（也应该是）所有感情的指导原则。显然，在这个名称下，他不仅把我们借以判断真理和谬误的功能，而且把我们借以判断愿望和感情的合宜性或不合宜性的功能包括在内。

柏拉图把不同的激情和欲望，即这个主导原则的自然对象（也是很有可能反抗其主人的自然对象），归纳为两种不同的类型或等级。前一种由基于骄傲和愤恨的那些激情组成，或由基于经院学派称之为灵魂中的易怒一面的激情组成；即由野心、憎恶、对荣誉的热爱和对羞耻的害怕，对胜利、优势和报复的渴望等等组成；总之，所有这些激情都被认为来自或者表示通常用我们的语言隐喻的脾气或天生的热情。第二种由基于对快乐的热爱的那些激情组成，或由基于经院学派称之为灵魂中的多欲一面的激情组成。它包括身体上的各种欲望，对舒适和安全的热爱以及所有肉体欲望的满足感。

除了在受到这两种不同激情中的这一种或另一种的激励的时候，即在受到难于驾驭的野心和愤恨的激励，或者受到眼前的舒适和快乐缠扰不休的引诱的时候之外，我们很少中断上述指导原则所要求于我

们的，在我们一切冷静的时刻被定下来作为自己最合宜的追求目标的行动计划。但是，虽然这两种激情很容易把我们引入歧途，它们仍然被认为是人类天性必要的组成部分：前一种激情一直被用来保护我们免受伤害，被用来维护我们在人世间的地位和尊严，使我们追求崇高的和受人尊敬的东西，并使我们能识别以同样方式行动的那些人。第二种激情被用来提供身体所需的给养和必需品。

在这个指导原则的力量、准确和完美之中，存在谨慎这种基本的美德。按照柏拉图的说法，谨慎存在于公正和清晰的洞察力中，以有关适于追逐的目标以及为达到这些目标所应使用的手段的全面的和科学的观念为根据。

当第一种激情，即灵魂中易怒的部分在理性的指导下，强而有力到能使人们在追求荣华富贵中藐视一切危险的程度时，它就构成坚忍不拔和宽宏大量这种美德。根据柏拉图的道德学说体系，这种激情比其它天性更为慷慨和高尚。它们在许多场合被认为是理性的补充，用于阻止和限制低级的和粗野的欲望。大家知道，当对于快乐的热爱促使我们去做我们所不赞成的事情时，我们常常对自己生气，我们常常成为自我憎恨和愤怒的对象；人类天性中的这个易怒部分就这样被呼唤来帮助有理性的激情战胜由欲望引起的激情。

当我们天性中所有那三个不同的部分彼此完全和谐一致时，当易怒的激情和由欲望引起的激情都不去追求理性所不予赞同的任何满足时，当理性除了这些激情自愿做的事情之外从不下令做什么事情时，这种幸福的平静，这种完美而又绝对和谐的灵魂，构成了用希腊语中的这样一个词来表示的美德，这个词通常被我们译为自我克制，但是，它可以更合宜地被译为好脾气，或内心的冷静和节制。

根据柏拉图的道德学说体系，当内心那三种功能各自限于恰当的职能，并不企图僭越任何其它功能的职能时；当理性占支配地位而激情处于从属地位时；当每种激情履行了它自己正当的职责，顺利地和毫不勉强地，并且所用的力量和精力之程度同它所追求的目标的代价相适合地，去尽力达到自己正当的目的时，就产生了正义，这四种基本美德中最后的也是最重要的一种美德。那种完美的美德，行为的最大的合宜性——在古代的毕达哥拉斯[(2)]的一些信徒之后，柏拉图把它称为正义——就存在于这个体系之中。

需要注意，在希腊语中表示正义的那个词有几个不同的含义。据我所知，所有其它语言中相对应的词也有这种情况。因此，在这几个不同的意义之间必然有一些天然的类似。一种意义是，当我们没有给予旁人任何实际伤害，不直接伤害他的人身、财产或名誉时，就说对他采取的态度是正义的。这种意义上的正义我在前面已有所论列，对它的遵守可能是迫于强力，而对它的违反则会遭到惩罚。另一种意义是，如果旁人的品质、地位以及同我们之间的关系使得我们恰当地和切实地感到他应当受到热爱、尊重和尊敬，而我们不作这样的表示，不是相应地以上述感情来对待他，就说我们对他采取的态度是不义的。虽然我们没有在任何地方伤害他，但是，如果我们不尽力为他做些好事，不尽力去把他放到那个公正的旁观者将会乐意的位置上，在这第一种意义上，就说我们对同我们有关的具有优点的那个人采取的态度也是不义的。这个词的第一种意义是同亚里士多德和经院学派所说的狭义的正义相一致的，也是同格劳秀斯[(3)]所说的justitia expletrix相一致的。它存在于不去侵犯他人的一切，自愿地做我们按照礼节必须做的一切事情之中。这个词的第二种意义是同一些人所说的广义的正义* 相一致的，也是同格劳秀斯所说的justitia attributrix相一致的。它存在于合宜的仁慈之中，存在于对我们自己的感情的合宜运用之中，存在于把它用于那些仁慈的或者博爱的目的，用于在我们看来最适宜的那些目的之中。在这个意义上，正义包含了所有的社会美德。然而，正义这个词有时还会在比前两者更为广泛的另一种意义上被使用，虽然这种意义同第二种意义非常相似。据我所知，这第三种意义也是在各种语言中都具有的。当我们对任何特定的对象似乎并不以那种程度的敬意去加以重视，或者并不以那种程度的热情——这在公正的旁观者看来是应得的或当然宜于激励的——去追求时，在这第三种意义上，我们被说成是不义的。这样，当我们没有对一首诗或一幅画表示充分的钦佩时，就被说成不公正地对待它们，而当我们对它们的赞美言过其实时，则被说成赞美过分。同样，当我们似乎对任何同私人利益有关的特定对象没有给予充分注意的时候，我们就被说成对自己不公正。在这第三种意义上，所谓正义的含意同行为和举止的确切的和完美的合宜性无异，其中不仅包含狭义的和广义的正义所应有的职责，而且也包括一切别的美德，如谨慎、坚忍不拔和自我克制。显然，柏拉图正是在这最后一种意义上来理解他称作正义的这个词的，因此，根据他的理解，这个词包含了所有尽善尽美的美德。

以上就是柏拉图对美德的本质或者对作为称赞和赞同的合宜对象的内心性情所作的说明。按照他的说法，美德的本质在于内心世界处于这种精神状态：灵魂中的每种功能活动于自己正当的范围之内，不侵犯别种功能的活动范围，确切地以自己应有的那种力度和强度来履行各自正当的职责。显然，他的说明在每一方面都同我们前面对行为合宜性所作的说明相一致。

II.根据亚里士多德的看法[(4)]，美德存在于正确理性所养成的那种平凡的习性之中。在他看来，每种美德，处于两个相反的邪恶之间的某种中间状态。在某种特定事物的作用下，这两个相反的邪恶中的某一个因太过分、另一个因太不足而使人感到不快。于是，坚忍不拔或勇气就处于胆小怕事和急躁冒进这两个相反的缺点之间的中间状态。这两个缺点，在引起恐惧的事物的影响下，前者因过分、后者因不足而使人感到不快。于是，节俭这种美德也处于贪财吝啬和挥霍浪费这两个恶癖之间的中间状态。这两个恶癖，前者对自身利益这个对象的关心超过了应有的程度，后者则是关心不够。同样，高尚也处于过度傲慢和缺乏胆量这两者之间的中间状态，前者对于我们自己的身分和尊严具有某种过于强烈的情感，后者则具有某种过于薄弱的情感。不用说，对于美德的这种说明，同我们前面对于行为合宜与不合宜所作的说明，是完全一致的。

根据亚里士多德的看法[(5)]，美德与其说是存在于那些适度的和恰当的感情之中，不如说是存在于这种适度的习性之中。为了理解这一点，有必要提及，美德可以看成是某一行为的品质，也可以被看成是某一个人的品质。如果看成是某一行为的品质，即使根据亚里士多德的看法，它也存在于对某种产生上述行为的感情富有理性的节制之中，不管这种控制对这个人来说是不是一种习惯。如果看成是某一个人的品质，美德就存在于这种富有理性的节制所形成的习惯之中，就存在于这种做法日渐成为内心习以为常和常见的控制之中。因而，起因于偶然激发的慷慨情绪的那个行动无疑是一个慷慨的行动，但实施这个行动的人未必是一个慷慨的人，因为这个行动可能是他历来实施的行动中唯一的慷慨行动。完成这个行动时内心的那种动机和意向，可能是非常正当和合宜的，但是，由于这种愉快的心情似乎是偶然产生的情绪引起的，不是性格中稳定和持久的情绪引起的，所以它不会给这个行为者带来无上光荣。当我们把某一品质称为大方、仁慈或善

良的时候，我们的意思是，这种名称各自表示那个人身上一种常见的并形成习惯的性情。而任何一种个别的行动，不管它如何合宜和恰当，其结果很少表明它是一种习惯。如果某一孤立的行动足以给实施这个行动的人的品质打上美德的标记，那么，人类中品质最低劣的人也可以自以为具备所有的美德，因为在某些场合，每个人都会谨慎地、公正地、有节制地和坚忍不拔地行事。虽然个别的行动，不管它如何值得称赞，几乎不会使实施这个行动的人得到赞赏，但是，由平常行动非常有规律的人实行的个别的罪恶行动，却会极大地影响、有时甚至完全破坏我们对他的美德所形成的看法。这样一种个别的行动足以表明：他的习惯是不完美的；较之我们往往根据他平常的一系列行为所作的设想，他不是那么可以信赖的人。

亚里士多德在论述美德存在于行为习惯之中的同时，大概还把这一点纳入他反对柏拉图学说的观点之中[(6)]。柏拉图似乎具有这么一个观点：只是有关什么事情适宜去做或什么事情要避免去做的正义的情感和合理的判断，就足以构成最完备的美德。根据柏拉图的学说，美德可以被看成某种科学。而且，他认为，没有一个人可以清楚地和有根据地了解什么是正确的和什么是错误的，并且采取相应的行动。激情可以使我们的行动同模棱两可的和不确定的看法相背离，但不会使我们的行动同简单明确和显而易见的论断相背离。相反，亚里士多德的观点是：没有一种令人信服的理解能够形成良好的根深蒂固的习惯，良好的道德并不来自认识而是来自行动。

III.根据芝诺这个斯多葛派学说创始人的看法，[(7)]天性指示每个动物关心它自己，并且赋予它一种自爱之心。这种感情不仅会尽力维护它的生存，而且会尽力去把天性中各种不同的构成要素保持在它们所能达到的完美无缺的境界之中。

如果我可以这样说的话，人的自私感情攫住了他的肉体和肉体上各种不同的部位，攫住了他的内心和内心中各种不同的功能和能力，并且，要求把它们都保存和维持在其最好和最完善的状态之中。因此，天性会向人指出：任何有助于维持这种现存状态的事物，都是宜于选取的；任何倾向于破坏这种现存状态的事物，都是宜于抛弃的。这样，身体的健康、强壮、灵活和舒适，以及能促进它们的外部环境上的便利；财产、权力、荣誉、同我们相处的人们的尊重和敬意，这一切被自然而然地作为宜于选择的东西推荐给我们，而拥有这些总比

缺乏它们好。另一方面，身体上的疾病、虚弱、不灵巧和痛苦，以及倾向于引来和导致它们的外部环境上的不便利；贫困、没有权力、同我们相处的人们的轻视和憎恨，这一切同样自然而然地作为要躲开和回避的东西推荐给我们。在这两类相反事物的每一类中，有一些事物似乎比同类中其它事物更宜于选择或抛弃。例如，在第一类中，健康显然比强壮更可取，强壮比灵活更可取；名声比权力更可取，权力比富裕更可取。在第二类中，身体上的疾病同不灵巧相比、耻辱同贫穷相比、贫穷同丧失权力相比都是更要避免的。天性或多或少地使各种不同的事物和环境作为宜于选择或抛弃的对象呈现在我们面前。美德和行为的合宜性，就存在于对它的选择和抛弃之中；存在于当我们不能全部获得那些总是呈现在我们面前的各种选择对象时，从中选取最应该选择的对象；也存在于当我们不能全部避免那些总是呈现在我们面前的各种弊害时，从中选取最轻的弊害。据斯多葛派学者说，因为我们按照每个事物在天下万事万物中所占的席位，运用这种正确和精确的识别能力去作出选择和抛弃，从而对每个事物给予应有的恰如其分的重视，所以，我们保持着那种构成美德实体的行为的完全正确。这就是斯多葛派学者所说的始终如一地生活，即按照天性、按照自然或造物主给我们的行为规定的那些法则和指令去生活。

在这些方面，斯多葛派学者有关合宜性和美德的观念同亚里士多德和古代消遥学派学者的有关思想相差不远。

在天性推荐给我们宜于关心的那些基本的对象之中，有我们家庭的、亲戚的、朋友的、国家的、人类的和整个宇宙的幸福。天性也教导我们，由于两个人的幸福比一个人的更可取，所以许多人的或者一切人的幸福必然是无限重要的。我们自己只是一个人，所以，无论什么地方我们自己的幸福与整体的或者整体中某一重大部分的幸福不相一致时，应当——甚至由我们自己来作出选择的话也是这样——使个人的幸福服从于如此广泛地为人所看重的整体的幸福。由于这个世界上一切事情都为聪颖贤明、强而有力、仁慈善良的上帝的天意所安排，所以，我们可以相信，所发生的一切都有助于整体的幸福和完美。因此，如果我们自己陷入贫穷、疾病或其它任何不幸之中，我们首先应当尽自己最大的努力，在正义和对他人的责任所能允许的范围内，把自己从这种令人不快的处境中解救出来。但是，如果在做了自己所能做的一切之后，我们发现没有办法做到这一点，就应当心安理

得地满足于整个宇宙的秩序和完美所要求于我们的在此期间继续处于这种境地。而且，由于整体的幸福，甚至在我们看来，显然也比我们自己的微不足道的一分幸福重要得多，所以，如果我们要保持我们天性的尽善尽美存在于其中的情感和行为的完美的合宜性和正确性，那么，我们自己的处境，不管它是一种怎么样的处境，都应当由此成为我们所喜欢的处境。如果任何使我们解脱的机会真的出现了，抓住这个机会就成为我们自己的责任。显然，宇宙的秩序不再需要我们继续滞留在这种处境之中，而且，伟大的世界主宰明确地号召我们离开这种处境，并且清楚地指出了我们所要走的路。对于自己的亲戚们、朋友们和国家的不幸来说，情况也是这样。如果在不违背自己神圣职责的情况下，我们有能力去防止或结束他们的不幸，毫无疑问，我们就有责任这样做。行为的合宜性——邱必特为了指导我们的行为而提供的法则——显然需要我们这样做。但是，如果这样做完全超出了我们的能力，我们就应当把这种不幸事件看成是合理地发生的，最能带来幸运的事件，因为我们应该相信，这件事极其有助于整体的幸福和秩序，而这是我们应当（如果我们明智和公正）想望的一切东西中最重要的东西。正是由于我们自己的根本利益被看成是整体利益的一部分，整体的幸福不仅应当作为一个原则，而且应当是我们所追求的唯一目标。

艾匹克蒂塔说："在什么意义上，某些事情被说成是同我们的天性相一致，另一些则是相违背的？是在这种意义上，即在我们把自己看成是同一切别的事情毫无关联、相互分离的意义上这样说的。根据这个意义，可以说脚的本性总是要保持清洁。但是，如果你把它看成一只脚，不把它看成是同整个身体有关的东西，它有时就应当去踩在污泥上，有时就应当去踏在蒺藜上，有时为了有利于整个身体而应当被锯去。如果它不愿意这样做，它就不再是一只脚。我们也应当这样来考虑自己。你是什么？一个人。如果你把自己看成是某种与世无涉和分离的东西，那么，活到高寿、拥有财富和身体健康就是使你的天性感到愉快的事情。但是，如果你把自己看成是一个人，看成是整体的一部分，为了整体的缘故，你有时应当生病、有时应当在航海时经受麻烦、有时应当生活在贫困匮乏之中，最后，或许应当在寿终正寝之前死去。那你又为什么抱怨不迭呢？你不知道由于这样做，像一只脚不再是一只脚那样，你不再是一个人吗？"[(8)]

一个明智的人对于天命从来不抱怨，当他时乖命蹇之际，也从来不认为命运的安排不公道。他并不把自己看成是整个天下、看成是同自然界的一切部分毫无关联和相互分离的东西、看成是靠自己和为了自己而加以关心的东西。他用自己所想象出来的人类天性和全世界的伟大守护神用来看待他的那种眼光来看待自己。如果我可以这样说的话，他体会到了神的情感，并把自己看成是广阔无垠的宇宙体系中的一个原子，一个微粒，必然而且应当按照整个体系的便利而接受摆布。他确信指导人类生活中一切事件的那种智慧，无论什么命运降临到他的头上，他都乐意接受，并对此感到心平气和。如果他知道宇宙的各个不同部分之间所有的相互联系和依赖关系的话，这正是他自己希望得到的命运。如果命运要他活下去，他就心满意足地生活下去；如果命运要他去死，由于自然界肯定再也没有什么必要要他继续在这个世界上存在下去，他就心甘情愿地走向另一个指定要他去的世界。一个愤世嫉俗的哲学家——在这一方面他的学说同斯多葛派学说相类似——说过，“我同样高兴和满意地接受可能落在我身上的任何命运：富裕或贫穷、愉快或痛苦、健康或疾病。一切都是一样的。我也不会渴望神祇们在什么方面改变我的命运。如果我要求这些神除她们已经给予我的那些恩惠以外还给我什么东西的话，那就是，她们肯事先通知我，什么是她们会感到高兴的事情，这样，我才可能按自己的处境行事，并且显示出我接受她们的指派时的愉快心情。”“如果我准备航海，”爱比克泰德说：“我就选择最好的船只和最好的舵手，我就等待我的处境和职责所要考虑到的最好的天气。谨慎和合宜——这些神为了指导我的行动而给予我的原则——要我这样做。但是这些原则并不要求更多的东西。如果一场风暴在海上出现，虽然它是船的力量和舵手的技巧都无法能加以抵御的，我也不就其后果自寻烦恼。我必须做的一切事情都已做了。我那行动的指导者们从未命令我经受痛苦、焦虑、沮丧或恐惧。我们是淹死，还是平安抵港，是邱必特的事，不是我的事。我把这事完全留给邱必特去决定，并不心神不宁地去考虑邱必特可能用什么方法来决定这件事，只是怀着同样的漠然之感和安然之感，去经受任何来到眼前的结果。”

斯多葛派哲人由于对统治宇宙的仁慈的贤人哲士充满信任，由于对上述贤人认为宜于建立的任何秩序完全听从，所以必然对人类生活中的一切事件漠不关心。他的全部幸福，首先存在于对宇宙这个伟大体系的幸福和完美的思索之中；存在于对神和人组成的这个伟大的共

和政体的良好管理的思索之中；存在于对一切有理性和有意识的生物的思索之中。其次，存在于履行自己的职责之中；存在于合宜地完成上述贤人哲士指定他去完成这个伟大的共和政体的事务中任何微小部分的事务之中。他这种努力的合宜性或不合宜性对他来说也许是关系重大的。而这些努力是成功还是失败对他来说却可能根本没有什么关系，并不能使他非常高兴或悲伤，也不能使他产生强烈的欲望或嫌恶。如果他喜欢一些事情而不喜欢另一些事情，如果一些处境是他选择的对象而另外一些处境则是他抛弃的对象，这并不是因为他认为前一种事情本身在各方面都比后一种事情好，并不是因为他认为自己的幸福在人们称为幸运的处境中会比在人们视为不幸的处境中更加完美，而是因为行为的合宜性——这些神为了指导他的行动而给他规定的法则——需要他作出这样的取舍。他的所有感情，被并入和卷进两种伟大的感情之中，即想到如何履行自己的职责时产生的感情；想到一切有理性和有意识的生物得到最大可能的幸福时产生的感情。他怀着最大的安然之感，信赖宇宙的这个伟大主宰的智慧和力量，以满足自己的后一种感情。他唯一的焦虑是如何满足前一种感情，并不是挂虑结局，而是挂虑自己各种努力的合宜性。无论结局会是什么，他都相信那一巨大的力量和智慧在用这个结局去促进整个宇宙的大局，后者是他本人最愿意去促成的结局。

这种取舍的合宜性，虽然早已向我们指出，而且这种合宜性是由各种事情本身向我们提出而为我们所理解的，所以，我们由于这些事情本身的缘故而作出取舍。但是，当我们一旦透彻地理解了这种合宜性，我们在这种合宜行为中辨认出来的正常秩序、优雅风度和美好品质，我们在这种行为的后果中所感受到的幸福，必然在我们面前显示出更大的价值，即比选择其它一切对象实际上得到的价值更大，或者比抛弃其它一切对象实际上避免损失的价值更大。符合人类天性的幸福和光荣来自对这种合宜性的关注，人类天性中的苦恼和耻辱来自对这种合宜性的忽视。

但是对一个富有理智的人来说，对一个他的各种激情完美地置于自己天性中占统治地位的节操绝对控制下的人来说，在各种场合对这种合宜性精确无误的观察，都是同样轻而易举的。如果处在顺境之中，他答谢邱必特把这样一种环境加到自己身上；这种环境他不费吹灰之力就可以适应，并且，在这种环境中几乎没有什么诱惑能把他引

到邪路上去。如果处在逆境之中，他同样答谢这个人类生活场景的导演把这样一个强有力的竞技者放到自己身边。虽然竞争可能更加激烈，但是胜利所带来的荣誉更大，并且胜利同样是确定无疑的。在我们没有任何过错，而且我们的所作所为又完全合宜的情况下，降临到我们头上的这样一种不幸之中，难道还会有什么羞耻吗？因此，在这种情况下不可能有什么邪恶，相反，只能有最高尚和最优秀的东西。一个勇敢的人，为这样一些危险——并不是他的鲁莽招致的，而是命运使他卷入这种危险之中——而欢欣鼓舞。这些危险提供了一个锻炼英雄般的坚强无畏精神的机会。他的努力使他感到极大的喜悦。这种喜悦来自对更大的合宜性和应得的赞扬的自觉。一个可以顺利地经受各种锻炼的人不会厌恶用最严酷的办法来测试他的力量和能动性。同样，一个能控制自己所有激情的人也不会害怕宇宙的主宰认为放到他身上来是合宜的任何环境。神的恩惠已经给予他各种美德，使他能左右各种各样的环境。如果遇到愉快，他就用克制态度去约束它；如果遇到痛苦，他就用坚定的意志去忍受它；如果遇到危险或死亡，他就用高尚勇敢和坚忍不拔的精神来鄙视它。在人类生活的各种事变之中，不会发现他手足无措，或者，不会发现他茫然不知如何维持自己的情感和行为的合宜性。在他想来，这种情感和行为的合宜性直接构成他的光荣和幸福。

斯多葛学派的学者似乎把人生看成是一种需要高超技巧的游戏。然而，在这个游戏中，混杂着某种偶然性，或者说混杂着一种被粗俗地理解为运气的东西。在这种游戏中，赌注通常是微不足道的，全部乐趣来自玩得好、玩得公正和玩得富有技巧。然而，尽管用尽全部技巧，如果在偶然性的影响下，一个聪明的游戏者恰好输了，这应当看成是一种欢乐而不是伤心已极的事。他没有走错一步棋；他没有做出自己应当为之感到羞耻的事情，他充分享受着游戏所能带来的全部乐趣。相反，如果一个笨拙的参加游戏的人，尽管走错了全部棋子，在偶然性的影响下恰好赢了，他的成功也只能给他带来微不足道的满足。他想到自己所犯的全部过错就感到耻辱。甚至在游戏过程中他也不能享受到他能从中得到的一部分乐趣。因为未能掌握游戏的规律，所以担心、怀疑和踌躇这些令人不快的情感几乎在他每走一步棋之前就在他心里产生。当发现自己走了一步大错棋时的悔恨，通常使他不快到极点。在斯多葛学派的学者看来，人生以及可以随之而来的一切好处，只应当看成是一个微不足道的两便士硬币的赌注——一个渺小

到不值得想望关心的东西。我们唯一应当挂虑的不是两便士的赌金，而是游戏时的恰当方式。如果我们把自己的幸福寄托在赢得这个赌金上，我们就把它寄托在我们力所不及的、不受我们支配的偶然因素上。我们必然使自己面临无休无止的担心和不安，并且常常使自己面临令人悲伤和屈辱的失望。如果我们把自己的幸福寄托在玩得好、玩得公正、玩得聪明和富有技巧之上，寄托在自己行为的合宜性之上，总之，把自己的幸福寄托在靠了适当的训练、教育和专注、自己完全有能力去控制、完全受自己支配的东西之上，我们的幸福就完全有保证，并且不受命运的影响。如果我们行为的结果，超出了我们的控制能力，同样也超出我们关心的范围，我们就不会对行为的结果感到担心或焦虑，也不会感到任何悲伤甚或严重的失望。

斯多葛学派的学者们说，人类生活本身，以及可能随之而来的种种便利或不便利，可以根据不同的情况而分别成为我们取舍的合宜对象。如果在我们的实际处境中，使天性感到愉快的情况多于使它感到不快的情况，也就是说，作为选择对象的情况多于作为抛弃对象的情况，在这种场合，从整体上说，生活是合宜的选择对象，而且行为的合宜性需要我们继续生活下去。另一方面，如果在我们的实际处境中，由于不可能有任何改善的希望，使天性感到不快的情况多于使它感到愉快的情况，也就是说，作为抛弃对象的情况多于作为选择对象的情况，在这种场合，对智者来说，生活本身成为抛弃的对象，他不仅有权摆脱这种生活，而且，行为的合宜性，即神为了指导他的行动而给他规定的法则，也需要他这样做。爱比克泰德说：我被吩咐不得住在尼科波利斯，我就不住在那里。我被吩咐不得住在雅典，我就不住在雅典。我被吩咐不得住在罗马，我就不住在罗马。我被吩咐得住在狭小而岩石多的杰尔岛，我就住在那儿。但是杰尔岛的房子受到烟薰火燎，如果烟小一些我就会忍受着住下去。如果烟太大，我就会去另一所房子，到了那儿，再也没有什么威力可以叫我离开。我总是惦记着把门开着，在我高兴时就可以走出来，还可以到另一所适宜的房子里去隐居。这所房子在一切时候都向世人敞开。因为在那儿，除贴身的衣服之外，除自己的躯体之外，没有一个活着的人有任何可以凌驾于我的权力。斯多葛学派的这个学者说，如果你的处境大体上是令人不快的；如果你的房子烟薰火燎得太厉害，你务必得走出来，但是走出来时不要发牢骚、不要嘟哝或抱怨。平静地、满意地、高高兴兴地走出来，并且答谢神祇们。这些神出于她们极大的恩惠，敞开了死

亡这个安全和平静的避风港，随时可以在人类生活充满风暴的海洋上接待我们。这些神准备了这个神圣的、不受侵犯的、巨大的避难所。它总是敞开着，随时可以走进去，完全把人类生活中的狂暴和不义排除在外，并且大得足以容纳一切愿意和不愿意到这儿来隐居的人。这个避难所剥夺了一切人一切抱怨的借口，甚至消除了这样一种幻想，即：人类生活中除了诸如人由于愚蠢和软弱而遭受的不幸之外还会有什么不幸。

斯多葛学派的学者们，在他们的一些流传给我们的哲学片断中，有时谈到愉快甚至轻松地抛弃生命。我们认为，这些哲学家可能用这些段落来引诱我们相信他们的想象：无论什么时候，由于微小的厌恶和不适，人们可以带着嬉闹和任性的心情合宜地抛弃生命。爱比克泰德说："当你同这样的人一起吃晚饭时，你为他告诉你有关他在迈西恩战争中的冗长的故事发牢骚。他说：'我的朋友，在告诉了你我在这样的地方如何占领高地之后，我现在还要告诉你在另一个地方我是如何陷入包围之中的'。但是，如果你决意不再忍受他那冗冗的故事的折磨，就不去领受他的晚餐。如果领受了他的晚餐，你就找不到起码的借口来抱怨他讲那冗长的故事。这种情况和你所说人类生活中的邪恶是同一回事。不要埋怨不论什么时候你都有力量去摆脱的东西。"尽管表述的口气带有愉快甚至轻松的味道，然而，在斯多葛学派的学者们看来，在抛弃生命或继续生活下去之间的抉择，是一件需要极其严肃和慎重地去考虑的事情。在我们得到早先把我们放到人类生活中来的主宰力量明确无误地要我们抛弃生命的召唤之前，我们决不应该这样做。但是我们不仅仅在到了人生指定的和无法再延长的期限时，才认为自己受到这样的召唤。无论什么时候，主宰力量的天意已经把我们的生活条件从整体上变成合宜的抛弃对象而不是选择对象时，这个主宰力量为了指导我们的行为而给我们规定的伟大法则，就要求我们抛弃生命。那时，可以说我们听到了神明确无误地号召我们去这样做的庄严而又仁慈的声音。

在斯多葛学派的学者看来，正是因为上述理由，离开生活，对一个智者来说，虽然是十分幸福的，但是这可能是他的本分；相反，继续生活下去，对一个意志薄弱者来说，虽然必定是不幸的，但是这可能是他的本分。如果在智者的处境中，天然是抛弃对象的情况多于天然是选择对象的情况，那么，他的整个处境就成为抛弃的对象。神为

了指导他的行为而给他规定的准则，要求他像在特定的情况下所能做到的那样，迅速地离开生活。然而，甚至在他可能认为继续生活下去是合适的时候，他那样做也会感到非常幸福。他没有把自己的幸福寄托于获得自己所选择的对象或是回避自己所抛弃的对象，而总是把它寄托于十分合宜地作出取舍。他不把幸福寄托于成功，而把它寄托于他所作出的各种努力的合宜性。相反，如果在意志薄弱者的处境中，天然是选择对象的情况多于天然是抛弃对象的情况，那么，他的整个处境就成为合宜的选择对象，而继续生活下去就是他的本分。然而，他是不幸的，因为他不知道如何去利用那些情况。假使他手中的牌非常好，他也不知道如何去玩这些牌。而且，在游戏过程中或终结时，不管其结果以什么方式出现，他都不能得到任何真正的满足[(9)]。

虽然斯多葛学派的学者或许比古代任何其他学派的哲学家更坚定地认为，在某些场合，心甘情愿地去死具有某种合宜性，然而，这种合宜性却是古代各派哲学家们共同的说教，甚至也是只求太平不求进取的伊壁鸠鲁学派的说教。在古代各主要哲学派别的创始人享有盛名的时期；在伯罗奔尼撒[(10)]战争期间和战争结束后的许多年中，希腊的各个城邦国家内部几乎总是被极其激烈的派别斗争搞得一片混乱，在国外，它们又卷入了极其残酷的战争。在这些战争中，各国不仅想占领或统治、而且想完全消灭一切敌国，或者，同样残酷地想把敌人驱入最坏的境地，即把他们贬为国内的奴隶，把他们（男人、妇女和儿童）像牲口一样出售给市场上出价最高的人。这些国家大都很小，这也很可能使它们往往陷入下述种种灾难之中。这种灾难，或许是它们实际上已经遭受的，或者起码是意欲加到自己的一些邻国头上去的。在这种风云变幻的处境中，最清白无辜而地位最高并担任最重要公职的人，也不能保障任何人的安全，即使他家里的人，他的亲戚和同胞，也总有一天会因为某种怀有敌意的激烈的派别斗争的广泛开展而被判处最残酷和最可耻的刑罚。如果他在战争中被俘，如果他所在的那个城市被占领，他就会受到更大的伤害和侮辱。但是，每个人自然而然地，更确切地说，必然地在自己的想象中熟悉了这种他预见到在他的处境中经常会遇到的灾难。一个海员不可能不常常想到：风暴、船只损坏、沉没海中，以及他自己在这种情况下所能有的感受和行动。同样，希腊的爱国者或英雄也不可能不在自己的想象中熟悉各种各样的灾难。他意识到自己的处境常常会，更确切地说，一定会使

他遇到这些灾难。像一个美洲野蛮人准备好他的丧歌，并想好他落到敌人的手中，在他们无休无止的折磨以及所有旁观者的侮辱和嘲笑中死去时，如何行动那样，一个希腊的爱国者或英雄不可避免经常地用心考虑：当他被流放、被监禁、沦为奴隶、受到折磨、送上刑场时，他会受到些什么痛苦和应当如何行动。但是，各派的哲学家们，不但非常正确地把美德，即智慧、正直、坚定和克制行为，表述成很有可能去获得幸福甚至是这一生幸福的手段，而且把美德表述成必然和肯定获得这种幸福的手段。然而，这种行为不一定使这样做的人免除各种灾难，有时甚至使他们经受这些灾难——这些灾难是伴随国家事务的风云变幻而来的。因此，他们努力表明这种幸福同命运完全无关，或者起码在很大程度上同命运无关；斯多葛学派的学者们认为它们是同命运完全无关的，学院派和消遥学派的哲学家们认为它们在很大程度上是和命运无关的。智慧、谨慎和高尚的行为，首先是最有可能保障人们在各项事业中获得成功的行为；其次，虽然行为会遭到失败，但内心并不是没有得到什么安慰。具有美德的人仍然可能自我赞赏，自得其乐，并且不管事情是否如此糟糕，他可能还会感到一切都很平静、安宁和和谐。他也常常自信获得了每个有理智和公正的旁观者——他们肯定会对他的行为表示钦佩，对他的不幸表示遗憾——的热爱和尊敬，并以此来安慰自己。

同时，这些哲学家努力表明，人生易于遭受到的最大的不幸比通常所设想的更容易忍受。他们努力指出那种安慰，即一个人在陷入贫困、被流放、遭到不公正的舆论指责、以及在年老体衰和临近死亡时双目失明或失去听觉的情况下劳动时，他还能得到的那种安慰。他们还指出了那种需要考虑到的事情，即在极度的痛苦甚至折磨中、在疾病中、在失去孩子以及朋友和亲人等死亡时所感到的悲伤中，可能有助于保持一个人的坚定意志的那些需要考虑到的事情。古代哲学家们就这些课题撰写的著作中流传到现在的几个片断，或许是最有教益和最有吸引力的古代文化遗产。他们学说中的那种气魄和英雄气概，和当代一些理论体系中的失望、悲观、哀怨的调子形成了极好的对照。

但是，当古代的这些哲学家努力用这种方法提出各种需要考虑的事情——它们能以持久的耐心，如同弥尔顿所说的能以三倍的顽强，来充实冥顽不灵的心胸——的时候，他们同时也以极大的努力使他们的追随者们确信：死没有什么也不可能有什么罪恶；如果他们的处境

在某些时候过于艰难，以致他们不能恒久地忍受，那么，办法就在身边，大门敞开着，他们可以愉快地毫无畏惧地离开。他们说，如果在这个世界之外没有另一个世界，人一死就不存在什么罪恶；如果在这个世界之外另有一个世界，神必然也在那个世界，一个正直的人不会担心在神的保护下生活是一种罪恶。总之，这些哲学家准备好了一首丧歌——如果我可以这样说的话——希腊的爱国者和英雄们在适当的场合会使用这首歌；我想必须承认，斯多葛学派各个不同的派别已经准备好更为激越和振奋人心的歌。

然而，自杀在希腊人中间并不多见，除了克莱奥梅尼之外，我现在想不起还有哪一个非常著名的希腊爱国者或英雄亲手杀死自己。阿里斯托梅尼之死和埃阿斯之死一样，发生在真实历史时期以前很久。众所周知的地米斯托克利之死的故事虽然发生在真实历史时期，但是这个故事带上了种种富有浪漫情调的特征。在其生平普卢塔克[(11)]已作记述的所有那些希腊英雄中，克莱奥梅尼似乎是唯一用自杀这种方式结束生命的人。塞拉门尼斯、苏格拉底和福基翁，他们当然不乏勇气去使自己遭受监禁之苦并心平气和地服从自己的同胞们不公正地宣判的死刑。勇敢的欧迈尼斯听任自己被叛变的士兵交给敌人安提柯[(12)]，并挨饿致死而没有任何暴力反抗的企图。被梅塞尼亚斯监禁起来的这个勇敢的哲学家，被丢入地牢，并且据说是被秘密毒死的。确实，有几个哲学家据说是用自杀这种方式结束生命的，但是有关他们生平的记述十分拙劣，因而涉及他们的大部分传说很难相信。对于斯多葛学派的学者芝诺之死有三种不同的记述。一种记述是：在身体非常健康地活了98岁之后，他在走出自己讲学的书院时忽然跌倒在地，虽然他除了一个手指骨折或脱臼之外没有受到任何别的伤害，他还是用手捶击地面，并用欧里庇特斯[(13)]笔下的尼俄柏[(14)]的口气说道："我来了，为什么你还叫我？"然后立刻回家，上吊身死。在年事已高时，一个人会认为他只具备一丁点儿继续生活下去的耐心。另一种记述是：也是在98岁的高龄，由于同样一种偶然事件，他绝食而死。第三种记述是：他在72岁的那一年寿终。这是记述的三种死法中可能性最大的一种，也被一个同时代的权威证实，此人在当时必定有一切机会去很好地了解真情，他叫珀修斯，原来是一个奴隶，后来成为芝诺的朋友和门徒。第一种记述是泰尔的阿波罗尼奥斯作出的，他大约在奥古斯都[(15)]、凯撒统治时期、在芝诺死后的二、三百年期间享有盛

名。我不知道谁是第三种记述的作者。阿波罗尼奥斯本人是斯多葛学派的一个学者，他可能认为，这会给大谈自愿结束生命，即用自己的手自杀的派别的创立者带来荣誉。文人们，虽然在他们死后人们常常比他们同时代的那些显赫的王侯或政治家更多地谈到他们，但是，在他们活着的时候，却通常很不引人注目，无足轻重，因此同时代的历史学家们很少记述他们的奇异的经历。为了满足公众们的好奇心，也因为没有权威性的文献可以证实或推翻有关他们的叙述，后来的一些历史学家们，似乎常常按照他们自己的想象来塑造这些文人，而且几乎总是大量地夹带着一些奇迹。就芝诺的情况来说，这些奇迹虽然没有得到权威人物的证实，但是，似乎压倒了得到最好证实的那些可能发生的情况。第欧根尼·拉尔修显然认为阿波罗尼奥斯的记述更好。卢西安和拉克坦提乌斯似乎既相信老死的记述也相信自杀的记述。

自杀的风气显然在骄傲的罗马人中间比在活跃的、机灵的、应变力强的希腊人中间更为盛行。即使在罗马人中间，这种风气似乎在早期以及在那个被称为这个共和国讲究德行的时代也未形成。通常所说的雷古卢斯之死的故事虽然可能是一种传说，但也决不会是虚构的，人们推测，某种耻辱会落到那个耐心地忍受着据说是迦太基给他的那种折磨的英雄的身上。我认为，在共和国的后期，这种耻辱会伴随着这种屈从。在共和国衰落之前的各种内战中，所有敌对政党中的许多杰出人物，宁愿亲手了结自己，而不愿落入自己的敌人之手。为西塞罗所颂扬而为凯撒所指责的加图之死，或许成为举世瞩目的这两个最伟大的倡导者之间一个非常重大的争论问题，它为自杀这种死法打上了某种光辉的印记。这种死法其后似乎延续了好几个时代。西塞罗的雄辩胜过凯撒。赞美之声完全盖住了责备之声，其后好几个时代的自由爱好者把加图看成是最可尊敬的共和党殉难者。里茨红衣主教评论说：一个政党的领袖可以做他乐意做的任何事情，只要他保持自己朋友们的信任，就决不会做错事。加图的显赫地位使他在若干场合有机会体验这条格言的真实性。加图，除了具有其它一些美德之外，似乎是一个贪杯的人。他的敌人指责他是酒鬼。但是，塞内加说：无论谁反对加图的这个缺点，他将会发现：纵酒过度比起加图会沉缅于其中的任何其它邪恶来，更容易被证明是一种美德。

在君主的属下，这种死法似乎在很长一段时期非常流行。在普林尼[(16)]的书信中，我们见到这样一段记载：一些人选择这种死法，是

出于虚荣和虚饰，而不是出于即使在一个冷静和明智的斯多葛派学者看来也是合宜或必然能成立的某种动机。即使是很少步这种风气之后尘的女士们，似乎也经常在完全没有必要的情况下选择这种死法。例如，孟加拉的女士们在某些场合伴随她们的丈夫进入坟墓。这种风气的盛行必定造成许多在其它情况下不会发生的死亡。然而，人类最大的虚荣心和傲慢所能引起的一切毁坏，或许都没有这样大。

自杀的原则，即在某些场合可能开导我们，把这种激烈行为看成是一种称许和赞同对象的原则，似乎完全是哲学上的某种巧妙发挥。处于健全和完好状态的天性似乎从来不驱使我们自杀。确实，有某种消沉（人类天性在其它各种灾难中不幸容易发生的一种病态）似乎会带来人们所说的那种对于自我毁灭的不可抗拒的爱好。在常常从外表看来是非常幸运的情况下，而且有时尽管当事人甚至还具有极为严肃并给人以深刻印象的宗教感情，这种病态，众所熟知，仍把它那不幸的受害者赶到这种致命的绝境。用这种悲惨的方法结束生命的那个不幸的人不是责备的合宜对象，而是同情的合宜对象。试因在他们不应得到人间的一切惩罚时惩罚他们同不义一样荒谬。惩罚只能落在他们幸存在人间的朋友们和亲戚们身上，这些朋友和亲戚总是完全无罪的，而且，对他们来说，他们的亲友这样不光彩地死去必然只是一个非常重大的灾难。处在健全和完好状态中的天性，促使我们在一切场合回避这种不幸，在许多场合保护自己对抗这种不幸，虽然自己在这种保护中会遭到危险，甚或一定会丧生。但是，当我们既无能力保护自己免遭不幸，也没有在这种保护中丧生时，没有哪种天性中的原则，没有哪种对想象中的那个公正的旁观者的赞同的关注、对我们心中的那个审判员的判断的关注，似乎会号召我们用毁灭自己的方法去逃避这种不幸。只不过是我们自己脆弱的意识，我们无法以适当的勇气和坚定去忍受这种灾难的意识，促使我们去下这种自杀的决心。我不记得读到过或听说过，一个美洲野蛮人，在被某个敌对部落抓住并准备关押起来时就自杀身死，以免其后在折磨中，在敌人的侮辱和嘲笑中死去。他勇敢地忍受折磨，并且以十倍的轻视和嘲笑来回击敌人给予他的那些侮辱。他把这些引以为荣。

然而，对于生和死的轻视，同时，对于天命的极端顺从；对于眼前的人类生活中所能出现的每一件事表示十分满足，可以看成是斯多葛学派的整个道德学说体系赖以建立的两个基本学说。那个放荡不羁

和精神饱满，但常常是待人苛刻的爱比克泰德，可以看成是上述前一个学说的真正创导者；而那个温和的、富有人性的、仁慈的安东尼努斯，是后一个学说的真正倡导者。

厄帕法雷狄托斯的这个解放了的奴隶，在年轻时曾遭受某个残暴的主人的侮辱，在年老时，因为图密善[(17)]的猜疑和反复无常而被逐出罗马和雅典，被迫住在尼科波利斯，并且无论何时都可以被同一暴君送去杰尔岛，或者处死，只是靠他抱有对人生的最大的轻视心情，才能保持自己内心的平静。他从来不过于兴奋，相应地，他的言辞也不过于激昂。他声称人生的一切快乐和痛苦都无关紧要和无所谓。

性情善良的皇帝，世界上全部开化地区的权力至高无上的君主，当然没有什么特殊的理由去抱怨自己所得到的统治地位，他喜欢对事物的正常进程表示满意，甚至喜欢指出一般观察者通常看不出的一些优美之处。他说：在老年和青年这两种处境中，存在某种合宜的甚至是迷人的美妙之处；前者的虚弱和衰老同后者的风华正茂和精神饱满一样，都是适合于自然本性的。像青年是儿童的结局，成年是青年的结局一样，死亡对老年人来说也正是一种恰当的结局。他在另一场合说：像我们平常说医生吩咐这样一个人去骑马，或去洗冷水浴，或去赤脚走路那样，我们应当说，神这个宇宙伟大的主宰和医生，吩咐这样一个人生病，截去一部分肢体、或者失去一个孩子。根据日常生活中医生的处方，病人吞咽了一服又一服苦涩的药剂，经受了一次又一次痛苦的手术。然而，正是由于抱着可以康复这个很渺茫的希望，病人乐意地忍受着一切。同样，病人希望神这个伟大的医生的最苛刻的处方有助于自己的健康和自己最终的幸运和幸福。他可能充分相信：对全人类的健康、繁荣和幸福来说，对推行和完成邱必特伟大的计划来说，这些处方不仅是有益的，而且是必不可少的。如果不是这样，宇宙之主就不会开出这些处方。这个无所不知的造物主和指导者就不会容忍这些事情发生。像宇宙中所有的甚至是最小的相辅相成的事物彼此非常相称一样，像它们都有助于组成一个巨大的、互相联系的体系一样，一切事件，甚至表面看来毫无意义的一系列接踵而来的事件，组成了各种因果关系的大锁链中的一部分，并且是必要的一部分。这些因果关系无始无终，并且由于它们都必然地来自整个宇宙原来的安排和设计，因此，它们不仅对宇宙的繁荣昌盛来说，而且对它的延续和保存来说，都是必需的。无论谁不真诚地接受落到他身上的

任何事情，无论谁对落到自己身上的任何事情感到遗憾，无论谁希望这种事情不要落到自己身上来，谁就希望在延续和保存整个宇宙有机体的情况下，去阻止宇宙这架机器的运转，去粉碎这条连续的大锁链；谁就希望为了自己的一些微小的便利，去扰乱和破坏整个世界这部机器的运转。他在另一个地方说："啊！世界！对你来说是相宜的一切事情对我来说也是相宜的。没有什么对你来说是及时的事情，对我来说是太早了或太迟了。四季更迭带来的一切对我来说都是自然的果实。听凭你的摆布就是一切，投身于你那整体之中就是一切，为了你的正常运转就是一切。有个人说，啊！可爱的塞克罗普斯城。为什么你不说，啊！可爱的天堂？"

根据这些非常卓越的学说，斯多葛学派的学者，或者起码是斯多葛学派的某些学者，企图演绎出他们的全部怪论。

斯多葛学派的智者尽力去理解宇宙这个伟大主宰的观点，并且尽力用这位神所用的那种眼光来看待各种事情。但是，按照宇宙这个伟大主宰的安排顺序出现的各种各样的事件，在我们看来是无关紧要的或者事关重大的事情，对这个伟大的主宰本人来说，则如同蒲柏先生所说的那样，像肥皂泡破灭一样寻常；并且，打个比方说，一个世界的毁灭也是这样，它们同样是他从开天辟地起就已安排好的大锁链中的一些组成部分，都是同一种准确的智慧、同一种普施天下的和无边无际的仁慈的结果。同样，对斯多葛学派的智者来说，所有这些不同的事件都是完全一样的。确实，在这些事件的进程中，有一小部分是指定由他自己略加控制和支配的。在这一部分事件中，他尽其所能地做出合宜的行动，并且按照他所了解的向他发出的那些指令行事。但是，他对自己极其真诚的努力是得到成功还是失败，并不挂虑或深切关注。那一小部分事件，他承担一定责任的那一小部分体系，是进展得非常顺利还是完全遭到失败，对他来说是完全无关紧要的。如果这些事件完全听凭他来安排，那么，他就会从中选择一些并抛弃一些；但是，由于这些事件并不是由他来安排的，所以，他信任一个卓越的智者，并且对下述情况感到十分满意，即，所发生的事件（无论它可能是什么），正是那种如果他知道了事情的一切联系和因果关系后，就会极其真挚和热诚地希望它发生的事件。在这些原则的影响和指导下，他做的任何事情都是一样完美的。当他伸出自己的手指来表示这些手指通常用来做的什么事情时，他所完成的一个行动，在各方面都

同他为报效自己的祖国而献出生命这个行动一样具有价值，一样值得称赞和夸奖。像对于宇宙的这个伟大主宰来说，最大限度地行使他的权力和些微行使他的权力，一个世界的缔造和毁灭以及一个肥皂泡的形成或破灭，都同样轻而易举、同样值得称赞、同样是同一种非凡的智慧和仁慈的结果那样，对斯多葛学派的智者来说，我们所说的高尚行为，同微不足道的举动相比，并不需要作更大的努力，前者和后者同样轻而易举，完全是从同一些原则出发，并没有什么地方具有较大的价值，也不该受到较多的称赞和夸奖。

由于所有那些达到了这种尽善尽美的境界的人都是同样幸福的，所以，所有那些稍有不足的人，不管他们如何接近这种完美的境界，都是同样不幸的。斯多葛学派的学者说，因为那个仅仅在水下一英寸的人同那个在水下一百码的人一样不能进行呼吸，所以，那个并没有完全克制自己个人的、局部的和自私的激情的人，那个除了追求一般的幸福之外还有别的急切的欲望的人，那个由于切望满足个人的、局部的和自私的激情而陷入不幸和混乱之中，而未能完全跨出这种深渊的人，同那个远离这种深渊的人一样不能呼吸那种自由自在的空气，不能享受智者的那种安全和幸福。由于这个智者的所有行动都是尽善尽美的，而且是同样完美，所以，所有那些并没有达到这种大智大慧境界的人都是有缺陷的，并且像斯多葛学派的学者们所自称的那样，有着同样的缺陷。他们说，因为某一真理不会比别的什么真理具有更大的正确性，某种谬误不会比别的什么谬误具有更大的错误，所以，一种光荣的行为不会比别的光荣行为具有更大的荣誉，一种可耻的行为也不会比别的可耻行为具有更大的耻辱。因为打靶时打歪一英寸的人同打歪一百码的人一样都没有打中靶子，所以，在我们面前不合宜地并没有充分理由地做出了对我们来说是毫无意义的行为的人，和在我们面前不合宜地并没有充分理由地做出了对我们来说是意义重大的行为的人，具有同样的错误。例如，不合宜地并没有充分理由地杀死了一只公鸡的人，和不合宜地并没有充分理由地杀害了自己父亲的人，具有同样的过错。

如果这两个怪论中的前一个似乎全然是一种曲解，那么，第二个怪论显然过于荒唐，不值得对它作认真的考察。它确实十分荒唐，因而人们无法不怀疑是否在某种程度上被误解或误传了。无论如何，我不能使自己相信：像芝诺或克莱安西斯这样据说是极为朴实和具有卓

越辩才的人，会是斯多葛学派的这些或其它大部分怪论的创造者。这些怪论通常只是离题的诡辩，几乎不能给他们的理论体系带来什么荣誉，因而我不准备进一步加以阐述。我倾向于把这些怪论归在克里西波斯名下，的确，他是芝诺和克莱安西斯的门徒和追随者，但是，从所有流传到现在的有关他的著作看来，他似乎只是一个辩证法的空谈家，缺乏任何情趣和风采。他可能是第一个把他们的学说改编成具有矫揉造作的定义的学院式的或技术性体系的人，他的这种做法对于灭绝可能存在于任何道德学说或形而上学学说中的良知，或许是一种最好的权宜之计。这样一个人，很可能被人认为是过于刻板地曲解了他的老师们在描述具有完善美德的人的幸福以及任何缺乏这种品质的人的不幸时所作的那些生动表述。

一般地说，斯多葛学派的学者似乎已经承认，在未能具有完美的德行和幸福的人中，有一些可能有一定程度的成就。他们根据这些人所取得成就的大小把他们分成不同的类型；他们不把一些有缺陷的德行——他们设想这些人是能够实行的——称为正直的行为，而称为规矩、适当、正派和相称的行为，对这些行为可以加上一个似乎合理的或很可能合理的理性名称，西塞罗用拉丁文officia来表达，而塞内加则（我认为更加正确地）用拉丁文convenientia来表达。有关那些不完美的但是可以做到的德行的学说，似乎构成了我们可以称之为斯多葛学派的实用道德学的学说。这是西塞罗写的《论责任》一书的主题。据说，另外有一本马库斯·布鲁图所写的有关这个主题的书，但是该书今天已经失传。

造物主为了引导我们的行动而勾画出来的方案和次序，似乎和斯多葛派哲学所说的完全不同。

造物主认为，那些直接影响到多少由我们自己操纵和指导的那一小部分范围的事件，那些直接影响到我们自己、我们的朋友或我们国家的事件，是我们最关心的事件，是极大地激起我们的欲望和厌恶、希望和恐惧、高兴和悲伤的事件。如果这些激情过于强烈——它们很容易达到这样的程度——造物主就会适当地给予补救和纠正。真正的、甚或是想象的那个公正的旁观者，自己心中的那个伟大的法官，总是出现在我们面前，威慑这些激情，使它们回到那种有节制的合宜的心情和情绪中去。

如果尽管我们竭尽全力，所有那些能影响我们所管理的那一小部分范围的事件仍然产生出极为不幸的、具有灾难性的结果，造物主就决不会不给我们一点安慰。不仅是自己心中那个人充分的赞赏会给我们带来安慰，而且，如果可能的话，一种更加崇高和慷慨的原则，一种对仁慈的智慧的坚定信任和虔诚服从，也能给我们带来安慰，这种仁慈的智慧指导着人世间的一切事件，而且，我们可以相信，如果这些不幸对整体的利益不是必不可少的话，这种仁慈的智慧就决不会容忍这些不幸发生。

造物主并没有要求我们把这种卓越的沉思当作人生伟大的事业和工作。她只是向我们指出要把它当作我们在不幸中所能得到的安慰。而斯多葛派哲学则把这种沉思看成是人生伟大的事业和工作。这种哲学教导我们，在自己非常平静的心情之外，在自己内心所作的那些取舍的合宜性之外，没有什么事件（除非是同下述范围有关的事件）会引起我们诚挚而又急切的热情，这个范围就是我们既没有也不应去进行任何管理或支配的、由宇宙这个伟大主宰管辖的范围。斯多葛派哲学要求我们绝对保持冷淡态度，要我们努力节制以至根除我们个人的、局部的和自私的一切感情，不许我们同情任何可能落在我们、我们的朋友和我们的国家身上的不幸，甚至不许我们同情那个公正的旁观者的富有同情心而又减弱的激情，试图以此使我们对于神指定给我们作为一生中合宜的事业和工作的一切事情的成功或失败满不在乎和漠不关心。

可以说，这些哲学论断虽然可以使人们的认识更加混乱和困惑，但是，它们决不能打断造物主所建立的原因和它们的结果之间的必然联系。那些自然而然地激起我们的欲望和厌恶、希望和恐惧、高兴和悲伤的原因，不顾斯多葛学派的一切论断，按照每个人对这些原因的实际感受程度，肯定会在每个人身上产生其合宜的和必然的结果。然而，内心这个人的判断可能在很大程度上受到这些论断的影响，我们内心的这个伟大的居住者可能在这些推断的教导下试图压抑我们个人的、局部的和自私的一切感情，使它们减弱到大体平静的程度。指导居住在我们内心这个人作出的判断，是一切道德学说体系的重大目的。毋庸置疑，斯多葛派哲学对它的追随者们的品质和行为具有重大的影响；虽然这种哲学有时可能促使他们不必要地行使暴力，但这种哲学的一般倾向是鼓励他们做出超人的高尚行为和极其广泛的善行。

IV.除了这些古代的哲学体系之外，还有一些现代的哲学体系，后者认为美德存在于合宜性之中，或存在于感情的恰当之中。我们正是根据这种感情对激起这种感情的原因或对象采取行动的。克拉克博士的哲学体系认为，美德存在于按照事物的联系采取的行动之中，存在于按照我们的行为是否合乎情理进行调整，使之适合于特定的事物或特定的联系之中。沃拉斯顿先生的哲学体系认为，美德存在于按照事物的真谛、按照它们合宜的本性和本质而做出的行为之中，或者说存在于按其真实情况而不是虚假情况来对待各种事物之中。沙夫茨伯里伯爵的哲学体系认为，美德存在于维持各种感情的恰当平衡之中，存在于不允许任何激情超越它们所应有的范围之中。所有这些哲学体系在描述同一个基本概念时都或多或少地存在错误。

这些哲学体系都没有提出，甚至也没有自称提出过任何能借以弄清或判断感情的恰当或合宜的明确的或清楚的衡量标准。这种明确的或清楚的衡量标准在其它任何地方都找不到，只能在没有偏见的见闻广博的旁观者的同情感中找到。

此外，上述各种哲学体系对美德的描述，或起码是打算和准备作出的描述——现代的一些作家并不是非常有幸能用自己的方法来进行这种描述的——就这些描述本身来说，无疑是非常公正的。没有合宜性就没有美德。哪里有合宜性，一定程度的赞赏就是应当的。但是，对美德的这种描述还不完善。因为，虽然合宜性是每一种具有美德的行为中的基本成分，但它并不总是唯一的成分。在各种仁慈行为中还存在另外一种性质，这些行为因而似乎不仅应当得到赞同，而且应当得到报答。现代任何哲学体系都没有成功地或充分地说明那种似乎应当给予这种仁慈行为的高度尊敬，或这种行动自然会激发出来的不同情感。对罪恶的描述更不完善。这同样是由于，虽然不合宜是每一种罪恶行为中必然会有的成分，但它并不总是唯一的成分。在各种没有伤害性和没有什么意义的行为之中，常常存在极其荒唐和不合宜的东西。某些对于同我们相处的那些人具有有害倾向的经过深虑熟悉的行为，除不合宜之外还有其特定的性质，这些行为因而似乎不仅应该受到责备，而且应该受到惩罚；而且，这些行为不只是讨厌的对象，也是愤恨和报复的对象。现代任何哲学体系也都没有成功地和充分地说明我们对这样的行为所感受到的高度憎恶。

第二章　论认为美德存在于谨慎之中的那些体系

在那些认为美德存在于谨慎之中并基本流传下来的体系中，最古老的是伊壁鸠鲁学说的体系。然而，据说他那哲学的主要原则是从在他之前的一些哲学家，尤其是从亚里斯提卜那儿抄袭来的。虽然很有这种可能，尽管他的敌人作了这样的断言，但起码他阐述那些原则的方法完全是他自己的。

按照伊壁鸠鲁的说法，[(18)] 只有肉体的快乐和痛苦才是天然欲望和厌恶的首要对象。他认为它们总是欲望和厌恶这些激情的天然对象，这是用不着去证明的。确实，快乐有时似乎会成为回避的对象，然而，这不是因为它是快乐，而是因为享受了这种快乐，我们或者会丧失更大的快乐，或者会遭受一些痛苦。人们与其得到其所渴望得到的愉快，不如避免这种痛苦。同样，痛苦有时似乎可以成为选择的对象，然而，这不是因为它是痛苦，而是因为忍受了这种痛苦我们可以避免某种更大的痛苦，或者获得某种更加重要的快乐。因此，伊壁鸠鲁认为，肉体的痛苦和快乐总是欲望和厌恶的天然对象，这是得到了充分证明的。不仅如此，他还认为，它们还是这些激情之唯一重要的对象。据他说，无论别的什么东西成了这种渴望或回避的对象，那是因为它具有产生上述快乐和痛苦感觉中的前者或后者的倾向。引起愉快的倾向把权力和财富变成人们所渴望的对象，相反，产生痛苦的倾向使得贫穷和低微变成人们讨厌的对象。荣誉和名声之所以值得重视，是因为同我们相处的人们的尊敬和爱戴是使我们愉快和免受痛苦的最重要的事情。相反，无耻行为和坏的名声之所以是回避的对象，是因为同我们相处的人的敌意、轻视和愤恨破坏了一切安全保障，并且必然使得我们受到最大的肉体上的苦痛。

按照伊壁鸠鲁的说法，内心的快乐和痛苦，最终还是来自肉体上的快乐和痛苦。想到过去在肉体上的一些快乐内心就感到愉快，并且希望得到另一些快乐；而想到过去在肉体上忍受过的痛苦，内心就感到难受，并且害怕今后遭受同样的或是更大的痛苦。

虽然内心的快乐和痛苦最终来自肉体上的快乐和痛苦，但是，它们比肉体上原来的感觉广泛得多。肉体只感受到眼前一时的感觉，而内心还感受到过去的和将来的感觉。用记忆来感受过去的感觉，用预期来感受将来的感觉，其结果，受到的痛苦和享受的快乐都比原来肉体的感觉广泛得多。伊壁鸠鲁说，在我们受到最大的肉体上的痛苦时，如果我们注意，总是能发现：我们所遭受到的不是眼前首先折磨自己的痛苦，而是极其苦恼地回想起过去的痛苦，或者更恐惧地害怕将来的痛苦。每种眼前的痛苦，只考虑其本身，割断同过去的和将来的一切痛苦之间的联系，只是小事一桩，不值得重视。然而，这正是人们所说的肉体上尚能忍受的一切痛苦。同样，当我们享受到最大的快乐时，我们总是能发现：这种肉体上的感觉，眼前一时的感受，只是我们愉快之中的微小的组成部分；我们的乐趣主要来自对过去的欢乐的愉快回忆，或者来自对将来的欢乐的更加使人喜悦的期望；并且，内心总是提供这种乐趣的最大份额。

因此，由于我们的愉快和痛苦主要由内心的感觉来决定，如果我们身上的这一部分天性处于良好的倾向之中，如果我们的想法和看法没有受到什么影响，那么，我们的肉体不论受到何种影响，都是次要的事情。如果我们的理智和判断力能保持它们的统治地位，那么，虽然我们遭受到巨大的肉体上的痛苦，我们仍然可以享受到一份很大的愉快。我们可以回想过去的快乐和展望将来的快乐，以使自己感到愉快；我们可以通过回想这种快乐曾经是一种什么样子，甚至在我们必须忍受某种苦难的情况下去作这样的回想，来减轻自己痛苦的剧烈程度。这仅仅是肉体上的感觉，仅仅是眼前一时的痛苦，就其本身来说不会是十分强烈的。我们由于害怕痛苦持续不断而遭受到的任何巨大的痛苦，都是内心某种想法的结果。这种内心的想法可以受到某些比较恰当的情感的修正，受到下面这些考虑的修正，即：如果我们的痛苦是巨大的，那么这种痛苦持续的时间可能很短；如果它们持续的时间很长，那么这种痛苦可能是适度的，并且其间有许多时间可能减轻；总而言之，死亡总是在身边，并且召之即来。按照伊壁鸠鲁的说法，死亡是所有的感觉、无论是痛苦还是快乐的终止，不能看成是一种罪恶。他说，如果我们活着，死亡就不来；如果死亡来了，我们就不再活着。因此，死亡对我们来说算不了什么。

如果眼前痛苦的实际感觉就其本身来说小得无须害怕，那么眼前快乐的实际感觉就更不值得追求。快乐感觉的刺激性自然比痛苦感觉的刺激性少得多。因此，如果痛苦的感觉只能稍许减少良好心情的愉快，那么，快乐的感觉就几乎不能给良好心情的愉快增加什么东西。如果肉体没有受到痛苦，内心也不害怕和担心，肉体上所增加的愉快感觉可能是非常不重要的事情，虽然情况可能不一样，但不能恰当地把这种情况说成是增加了上述处境中的幸福。

因此，按照伊壁鸠鲁的说法，人性最理想的状态，人所能享受到的最完美的幸福，就存在于肉体上所感到的舒适之中，存在于内心所感到的安定或平静之中。达到人类天性追求的这个伟大目标，是所有美德的唯一目的。据伊壁鸠鲁说，一切美德并不是因为本身的缘故而被人追求，而是因为它们具有达到这种境界的倾向。

例如谨慎，根据这种哲学，虽然它是一切美德的根源和基本要素，但并不是因为谨慎本身而被人追求。内心的那种小心、勤奋和慎重的状态，即始终注意和关切每一行为最深远的影响，它成为使人感到愉快和高兴的事情，并不是因为本身的缘故，而是因为，它具有促成最大的善行和消除最大的邪恶的倾向。

回避快乐，抑制和限制我们对于享乐的天然激情——这是自我克制的职责——也决不可能是因为其自身的缘故而被人追求。这种美德的全部价值来自它的效用，来自它能使我们为了将来更大的享乐而推迟眼前的享乐，或者能使我们避免受到有可能跟随眼前的享乐而来的某种更大的痛苦。总之，自我克制只不过是同快乐有关的一种谨慎。

勤劳不懈、忍受痛苦、勇敢面对危险或死亡，这些我们经常坚忍不拔地去经历的处境，确实是人类天性更不愿追求的目标。选择这些处境只是为了避免更大的不幸。我们不辞辛劳是为了避免贫穷所带来的更大的羞耻和痛苦。我们勇敢面对危险和死亡是为了保护自己的自由和财产，保护取得快乐和幸福的方法和手段；或者是为了保护自己的国家。我们自己的安全必然包含在国家的安全之中。坚忍不拔能使我们心甘情愿地做所有这一切，做出我们当前处境中所能做出的最好的行为。坚忍不拔实际上不外是在恰当地评价痛苦、劳动和危险——总是为了避免更加剧烈的痛苦、劳动和危险，而选择比较轻微的痛

苦、辛劳和危险——的时候表现出来的那种谨慎、良好的判断和镇定自若。

正义也是如此。放弃属于他人的东西，不是因为这样做而成为人们所追求的事情。对你来说，我占有我自己的东西肯定不会比你占有它更好。不管怎样，你应当放弃任何属于我的东西，因为不这样做的话，将会激起人们的憎恨和愤怒。你内心的安定和平静就会荡然无存。你一想到你会想象到的、人们总是准备给你的惩罚，而且在你自己的想象中永远不会有什么力量、技艺和隐蔽处足以保护你自己免受这种惩罚，你就会满怀忧虑和惊恐。另一种正义，即存在于按照邻居、亲属、朋友、恩人、上司或同级这些同我们相处的人的种种关系来对他们做出相应好事之中的这种正义，是由于同样的理由而受到我们喜爱的。我们在所有这些不同的关系中所做出的合宜行为，会引起同我们相处的人们的尊敬和爱戴；如果不这样做，就会激起他们的轻视和憎恨。通过前一种行为，我们必然获得自己的舒适和平静这些我们一切欲望中最大的和最根本的目标，后一种行为则必然危及这种舒适和平静。因此，正义的全部美德，即所有美德之中最重要的美德，不外是对我们自己周围的人的那种慎重和谨慎的行为。

这就是伊壁鸠鲁有关美德本质的学说。似乎有点离奇的是，这个哲学家，这个被描述为态度极为和蔼的人，竟然没有注意到：无论这些美德或者与其相反的罪恶对于我们肉体上的舒适和安全具有何种倾向，它们在他人身上自然而然地激发出来的感情，比起其它的结果来，是更加强烈的欲望或厌恶的对象；成为一个和蔼可亲的人、成为被人尊重的人、成为尊敬的合宜对象，比之所有这些爱戴、尊重和尊敬所能导致的我们肉体上的舒适和安全来，是每一个善良的心灵更为重视的事情；相反，成为被人憎恶的人、成为被人藐视的人、成为愤恨的合宜对象，比起我们的肉体因为被人憎恶、藐视和愤恨而遭受到的全部痛苦来，是更可怕的事情；结果是，我们对某种品质的渴望和对另一种品质的厌恶，不会来自任何一种这样的考虑，即对这些品质对我们的肉体所能产生的后果的考虑。

毫无疑问，这种体系同我一直在努力建立的体系是完全不一致的。然而，恕我直言，我们不难发现这种体系产生于哪一方面，产生于对天性的何种看法或观点。根据造物主的聪明安排，在一切通常的场合，甚至对于尘世来说，美德就是实际的智慧，就是获得安全和利

益的最可靠和最机灵的手段。我们事业的成功或失败，在很大程度上取决于平时对我们的看法的好坏，取决于同我们相处的那些人支持或反对我们的一般倾向。但是，获得利益和避免他人对我们不利的评判的最好的、最可靠的、最容易的和最机灵的办法，无疑是使自己成为前者而不是后者的合宜对象。苏格拉底说："你想要得到一个优秀音乐家的名声吗？获得这个名声的唯一可靠的办法是成为一个优秀的音乐家。同样，你想被人认为有能力像一个将军或一个政治家那样去为国尽力吗？在这种情况下，最好的办法实在也是去获得指挥战争和治理国家的艺术和经验，并成为一个真正称职的将军或政治家。同样，如果你要人们把你看成是一个有理智的、能自我克制的、坚持正义的和公平待人的人，获得这些名声最好的办法是成为一个有理智的、能自我克制的、坚持正义的和公平待人的人。如果你能真正使自己成为一个和蔼可亲的、受人尊重的和令人敬爱的合宜对象，那就不必担心你不会很快获得同你相处的人们的爱戴、尊重和敬意。"由于美德的身体力行通常能带来如此多的利益，而为非作歹则如此有损于我们的利益，所以，对这两种相反趋势的考虑，无疑为前者打上了某种附加的美和合宜性的印记，为后者打上了某种新的丑恶的和不合宜的印记。自我克制、宽宏大量、坚持正义和仁慈善良，就这样不仅因为它们固有的品质、而且因为它们具有最高程度的智慧和最实在的谨慎这种附加的品质而得到人们的赞同。同样，与此相反的各种罪恶，即没有节制、卑怯胆小、行为不义以及用心狠毒的行为或卑鄙的自私自利，不仅因为它们固有的品质、而且因为它们最缺乏远见的愚蠢和虚弱这种附加的品质而为人们所非难。伊壁鸠鲁似乎只注意到全部美德中的这一种合宜性。这是正在努力说服他人用美德指导自己行动的那些人最容易想到的合宜性。如果人们通过他们的实践，或者通过流传在他们中间的格言，明确地证明美德所具有的天然优点不可能对自己产生重大的影响，又如何可能只用说明他们的行为愚蠢来打动他们的心呢？又有多少人到头来有可能为自己的愚蠢行为而吃到苦头呢？

通过把各种美德都归结为一种合宜性，伊壁鸠鲁放纵了一种癖好，这是一切人都会有的天然癖好，但是，尤其是某些哲学家特别喜欢养成这种癖好，作为显示自己的聪明才智的重要手段，也就是根据尽可能少的原则来说明一切表面现象的一种癖好。毫无疑问，当伊壁鸠鲁把各种天然欲望和厌恶的基本对象都归结为肉体的快乐和痛苦时，他已更深地沉溺于这种癖好之中。这个原子论哲学的伟大支持

者，即在从最明显的和最常见的物质细小部分的形状、运动和排列中推导出人体的一切力量和技能时感到如此快乐的人，当他用相同的方法根据上述最明显和最常见的东西来说明内心的一切情感和激情时，无疑也感到了一种同样的愉快。

伊壁鸠鲁的体系与柏拉图、亚里士多德和芝诺的体系在如下方面是相同的，即，认为美德存在于以最合适的方法去获得[(19)]天然欲望的各种基本对象这样一种行动之中。它和其它一些体系的区别在于另外两个方面：首先，在于对那些天然欲望的基本对象所作的说明之中；其次，在于对美德的优点、或者对这种品质应当得到尊敬的原因所作的说明之中。

按照伊壁鸠鲁的说法，天然欲望的基本对象就是肉体上的快乐和痛苦，不会是别的什么东西；而按照其他三位哲学家的说法，还有许多其它的对象，例如知识，例如我们的亲人、朋友、国家的幸福等等，这些东西是因为其自身的缘故而成为人们的基本需要的。

伊壁鸠鲁还认为，不值得为了美德本身而去追求它，美德本身也不是天然欲望的根本目标，只是因为它具有防止痛苦和促进舒适和快乐这种倾向才成为适宜追求的东西。相反，在其他三位哲学家看来，美德之所以成为值得追求的东西，不仅是因为它是实现天然欲望的其它一些基本目标的手段，而且是因为就其本身来说它是比其它所有目标更重要的东西。他们认为，由于人为了行动而生，所以，人的幸福必然不仅存在于他那些被动感觉的愉快之中，而且也存在于他那些积极努力的合宜性之中。

第三章　论认为美德存在于仁慈之中的那些体系

认为美德存在于仁慈之中的体系，虽然我以为不如我已有所论列的其它一切体系那样古老，然而，它也是一种非常古老的体系。它似乎是奥古斯都时代以及其后的大部分哲学家的体系。这些哲学家们自命为折衷派，他们自称主要信奉柏拉图和毕达哥拉斯[(20)]的观点，并且因此而以晚期柏拉图主义者的称号闻名。

根据这些作者们的看法，在神的天性中，仁慈或仁爱是行为的唯一规则，并且指导着所有其它品质的运用。神用她的智慧来发现达到她的善良本性所提出的那些目的的手段，以便用她那无限的力量来实现这些目的。可是，仁慈还是一种至高无上的和支配一切的品质，所有其它的品质都处于从属的地位，神的行为所表现的全部美德或全部道德——如果我可以作这样的表述的话——最终来自这种品质。人类内心的至善至美和各种美德，都存在于同神的美德的某些相似或部分相同之中，因而，都存在于充满着影响神的一切行为的那种仁慈和仁爱的相同原则之中。人类出于这种动机的行为，确实是独一无二的值得称赞的行为，或者，由神看来也可以称之为某种优点。只有做出充满博爱和仁慈的行为，我们才能模仿神的行为，并且模仿得像我们自己的行为一样；我们才能对神的种种美德表达我们恭顺和虔诚的赞美；才能通过在我们心中培植同样神圣的原则，把自己的感情熏陶得同至善的品质更为相像，从而成为神所喜爱和看重的较合宜的对象；我们最终才可以达到同上帝直接交谈和交流思想的地步，这就是这种哲学要唤起我们去达到的主要目标。

这种体系，如同受到古代基督教会的许多神父的高度尊敬一样，在宗教改革之后，也为一些极其虔诚和博学的以及态度极为和蔼的神学家，特别是拉尔夫·卡德沃思[(21)]博士、亨利·莫尔[(22)]博士、剑桥的约翰·史密斯先生所接受。但是，在这种哲学体系所有古代的和当代的支持者中，已故的哈奇森博士，无疑是无与伦比的，他是一个观察力最敏锐的、最突出的、最富有哲理性的人，而最重要的是，他是一个最富有理智和最有见识的人。

美德存在于仁慈之中，这是一个被人类天性的许多表面现象所证实的观点。前已提及：合宜的仁慈是一切感情中最优雅和最令人愉快的感情；某种双重的同情促使我们欢迎这种感情；由于它必然倾向于行善，所以它是感激和报答的合宜对象；由于以上这些原因，仁慈似乎在我们的各种天然感情中占据了比其它各种感情更高尚的地位。我们也曾说过：即使仁慈的癖好在我们看来也不是非常令人不快的，而其它各种激情的癖好，总是使我们感到极大的憎恶。谁不憎恨过分的狠毒、过分的自私或过分的憎恨呢？但是最过分的溺爱、甚至带有偏心的友爱，并不如此令人讨厌。只有仁慈这种激情，可以尽量发泄而无须关心或注意其合宜性，并且仍然保持着一些迷人之处。甚至在某

种本能的善意之中也存在一些令人感到高兴的东西，这种本能的善意不断地做好事，而从来不去理会这种行为是责备还是赞同的合宜对象。而其它的一些激情并不是这样，它们一为人所弃，一离开合宜感，就不再是令人感到愉快的激情了。

由于仁慈的感情给由它产生的那些行为以一种高于其它行为的美，所以，仁慈感情的缺乏，而更多的是同这种感情相反的倾向，常常会具有类似倾向的任何迹象带上一种特殊的道德上的缺陷。有害的行为之所以常常受到惩罚，只是因为这些行为表明对自己邻人的幸福缺乏足够的关注。

除了以上这些论述之外，哈奇森博士[(23)]还说，在被认为出自仁慈感情的任何行为中一发现其它的动机，我们对这种行为的优点的感觉，就会按人们认为这种动机影响这种行为的程度减弱。例如，如果一个被认为出自感激之心的行动，被人发现它是出自一种想得到某种新的恩惠的期望；或者，如果一个被认为出自公益精神的行动，被人发现它的根本动机是希望得到金钱报酬，这样一种发现，就会完全打消这些行动具有优点或值得称赞的全部想法。因此，由于混有任何自私的动机，像混有不纯的合金一样，减削了或完全消除了在不混有自私动机的情况下属于任何一种行动的那种优点。所以，哈奇森认为：很清楚，美德一定只存在于纯粹而又无私的仁慈之中。

相反，如果发现这些通常被认为出自某种自私动机的行为是出自某种仁慈的动机时，就会大大增强我们对这些行为的优点的认识。如果我们相信任何这样一个努力去增进自己幸福的人，他不是出于别的什么意图，而是想做一些有益的事情和对自己的恩人作适当的报答，我们就只会更加热爱和尊重这个人。这种考察似乎更加充分地证实了这个结论：只有仁慈才能为任何一种行为打上美德这种品质的印记。

最后，他想到了：在决疑者们就行为的正当性所展开的全部争论中，什么是能合理地说明美德的那种明白无疑的证据呢？他说，公众的利益是参加争辩的各家都不断提到的标准。因此，他们普遍地承认，任何有助于促进人类幸福的行为，是正确的、值得称赞的和具有美德的；而相反的行为，就是错误的、应当责备的和邪恶的。在后来发生的关于消极的顺从和抵抗的正确性的争论中，人们看法大相径庭的唯一的一点是：在特殊利益受到侵犯的情况下，常见的屈服是否有

可能带来比短暂的抵抗更大的罪恶？总的说来，最有利于人类幸福的行为是否不会在道德上也是善良的，他认为，这从未成为一个问题。

因此，由于仁慈是唯一能使任何行为具有美德品质的动机，所以，某种行为所显示的仁慈感情越是浓厚，这种行为必然能得到的赞扬就越多。

旨在谋求某个大团体的幸福的那些行为，由于它们表明比旨在谋求某个较小组织的幸福的那些行为具有更大的仁慈，所以，它们相应地具有更多的美德。因此，一切感情中具有最大美德的，是以一切有理智生物的幸福为自己奋斗目标的感情。相反，在某一方面可能属于美德这种品质的那些感情中具有极少美德的，是仅以个人的幸福，如一个儿子、一个兄弟或一个朋友的幸福为目标的那种感情。

完美的品德，存在于指导我们的全部行动以增进最大可能的利益的过程中，存在于使所有较低级的感情服从于对人类普遍幸福的追求这种做法之中，存在于只把个人看成是芸芸众生之一，认为个人的幸福只有在不违反或有助于全体的幸福时才能去追求的看法之中。

自爱是一种从来不会在某种程度上或某一方面成为美德的节操。它一妨害众人的利益，就成为一种罪恶。当它除了使个人关心自己的幸福之外并没有别的什么后果时，它只是一种无害的品质，虽然它不应该得到称赞，但也不应该受到责备。人们所做的那些仁慈行为，虽然具有根源于自私自利的强烈动机，但因此而更具美德。这些行为表明了仁慈原则的力量和活力。

哈奇森博士[(24)]不仅不承认自爱好歹是一种能促成具有美德行为的动机，而且，在他看来，甚至是对自我赞赏的愉快的一种关注，是使自己的良心得到安慰的一种喝采，它减削了仁慈行为的优点。他认为这是一种自私自利的动机，就它对任何行为所起的作用而论，显示出那种纯粹而又无私的仁慈的弱点。只有纯粹而又无私的仁慈的感情，才能给人的行为打上美德品质的印记。然而，按照人们通常的看法，这种对自己内心赞赏的关注远未被看成是会在什么地方削弱某种行为所具美德的东西，它更多地被看成是应该得到美德这个名称的唯一动机。

这就是在这个温和的体系中对美德的本质所作的说明，这种体系具有一个特殊的倾向，那就是通过把自爱描述成决不会给那些受它影

响的人带来任何荣誉，在人们的心中培养和助长一切感情中最高尚的和最令人愉快的感情，从而不仅控制非正义的自爱，而且在一定程度上消除这种性情的影响。

正如我已给予说明的其它一些体系未能充分解释仁慈这种最高尚的品质的特殊优点是从什么地方产生出来的那样，这个学说体系似乎具有相反的缺陷：它没有充分解释我们对谨慎、警惕、慎重、自我克制、坚持不懈、坚定不移等较低级的美德的赞同从何而起。我们各种感情的意图和目的，它们倾向于产生的有益或有害的结果，是这种体系所最关心的唯一要点。激起这些感情的原因是合宜还是不合宜，是相称还是不相称，则完全被忽略。

对我们自己个人幸福和利益的关心，在许多场合也表现为一种非常值得称赞的行为原则。节俭、勤劳、专心致志和思想集中的习惯，通常被认为是根据自私自利的动机养成的，同时也被认为是一种非常值得赞扬的品质，应该得到每个人的尊敬和赞同。确实，混有自私自利的动机，似乎常常会损害本当产生于某种仁慈感情的那些行为的美感。然而，发生这种情况的原因，并不在于自爱之情从来不是某种具有美德的行为动机，而是仁慈的原则在这种特殊的场合显得缺乏它应有的强烈程度，而且同它的对象完全不相称。因此，这种品质显然是有缺陷的，总的说来是应该受到责备而不应得到称赞的。在某种本来只是自爱之情就足以使我们去做的行动中，混有仁慈的动机，确实不会这样容易削弱我们对这种行为的合宜性的感觉，或者削弱我们对做出这种行动来的人所具有的美德的感觉。我们并不动辄猜疑某人存在自私自利这种缺陷。它决不是人类天性中的弱点或我们易于猜疑的缺点。然而，如果我们真的相信某个人并不关心自己的家庭和朋友们，并不由此恰当地爱护自己的健康、生命或财产这些本来只是自我保护的本能就足以使他去做的事，这无疑是一个缺点，虽然是某种可爱的缺点，它把一个人变成与其说是轻视或憎恨的对象不如说是可怜的对象。但是，这种缺点还是多少有损于他的尊严和他那品质中令人尊重的地方。满不在乎和不节俭，一般不为人所赞成，但这不是由于缺乏仁慈，而是由于缺乏对自己利益的恰当关心。

虽然一些诡辩家常常用来判断人类行为正确或错误的标准是这种行为具有增进社会的福利还是促成社会混乱的倾向，但并不能由此推

断，对社会福利的关心应当是行为的唯一具有美德的动机，而只能说，在任何竞争中，它应当寻求同所有其它动机的平衡。

仁慈或许是神的行为的唯一原则。而且，在神的行为中，有一些并不是站不住脚的理由有助于说服我们去相信这一点。不能想象，一个神通广大、无所不能的神——她一切都无求于外界，她的幸福完全可以由自己争取——其行动还会出于别的什么动机。但是，尽管上帝的情况是这样，对于人这种不完美的生物来说，维持自己的生存却需要在很大的程度上求助于外界，必然常常根据许多别的动机行事。如果由于人类的天性应当常常影响我们行动的那些感情，不表现为一种美德，或不应当得到任何人的尊敬和称赞，那么，人类天性的外界环境就特别艰难了。

那三种体系——把美德置于合宜性之中的体系，把美德置于谨慎之中的体系，以及认为美德存在于仁慈之中的体系——是迄今为止对美德的本质所作的主要说明。其它一切有关美德的描述，不管它们看上去是如何不同，都不难把它们归纳为三者中的这一个或那一个。

把美德置于对神的意志的服从之中的体系，既可以归入把美德置于谨慎之中的那个体系，也可以归入把美德置于合宜性之中的那个体系。假如有人提问：为什么我们要服从神的意志——如果因为怀疑我们是否应当服从神而提出这个问题，这就是一个对神极为不敬和极其荒唐的问题——这只能有两种不同的回答。或是这样回答：我们应当服从神的意志，因为她是一个法力无边的神，如果我们服从她，她将无休无止地报答我们，如果我们不服从她，她将无休无止地惩罚我们；或者是：姑且不谈对于我们自己的幸福或对于任何一种报酬、惩罚的考虑，一个生灵应当服从它的创造者，一个力量有限的和不完善的人，应当顺从力量无限和至善至美的神，这中间有着某种和谐性和合宜性。除了这两种回答中的这一个或另一个之外，不能想象，还能对这个问题作出任何别的回答。如果前一种回答是恰当的，那么，美德就存在于谨慎之中，或存在于对自己的根本利益和幸福的合宜的追逐之中，其原因就在于我们是被迫服从神的意志的。如果第二种回答是恰当的，那么美德就存在于合宜性之中，因为我们有义务服从的根本原因，是人类情感中的恰当性或和谐性，是对激起这些感情的客体的优势的顺从。

把美德置于效用之中的那个体系，也同认为美德存在于合宜性之中的那个体系相一致。按照这个体系，对自己本人或他人来说是愉快的或有益的一切品质，作为美德为人们所赞赏，而与此相反的一切品质，则作为邪恶为人们所反对。但是，任何感情的合宜性或效用，取决于人们允许这种感情存在下去的程度。每种感情如果受到一定程度的抑制，就是有用的；每种感情如果超过了这个合宜的界限，就是有害的。因此，根据这个体系，美德并不存在于任何一种感情之中，而是存在于所有感情的合宜程度之中。这个体系同我一直在努力建立的学说体系之间的唯一区别是：它把效用，而不是旁观者的同情或相应的感情，作为这种合宜程度的自然的和根本的尺度。

第四章　论放荡不羁的体系

到现在为止，我所阐述的所有那些体系，都认为，不管美德和罪恶可能存在于什么东西之中，在这些品质之间都存在着一种真正的和本质上的区别。在某种感情的合宜和不合宜之间、在仁慈和其它的行为原则之间、在真正的谨慎和目光短浅的愚蠢或鲁莽草率之间，存在着一种真正的和本质上的区别。还有，它们大体上都致力鼓励值得称赞的倾向和劝阻该受责备的倾向。

或许，上述体系中的某一些确实有几分倾向于打破各种感情之间的平衡，确实有几分倾向于使得人的内心偏重于某些行为原则并使其超过应有的比例。把美德置于合宜性之中的那些古代的道德学说体系，似乎主要在介绍那些高尚的、庄重的和令人尊敬的美德，自我控制和自我克制的美德：坚忍不拔、宽宏大量、不为钱财所左右、轻视痛苦、贫穷、流放和死亡这些肉体上的不幸。行为中最高尚的合宜性就在这些伟大的努力中展示出来。相形之下，这些古代的学说体系则很少强调那些和蔼的、亲切的、温和的美德，以及所有那些宽容仁爱的美德。相反，特别是斯多葛学派的学者常常只是把这些美德看成缺点，认为对一个富有理智的人来说，在自己的心中不应该容纳这些缺点。

另一方面，看重仁慈的体系，当它以最大的热忱来培育和鼓励所有那些较温和的美德时，似乎完全忽视了心灵中那些更为庄重的和更

值得尊重的品质。它甚至不把它们称为美德。它把它们叫做道德能力，并认为它们不应该得到同被恰当地叫做美德的品质一样的尊重和赞赏。如果可能的话，它把所有那些只以自己个人利益为目的的行为原则看成是更坏的东西。它声称，它们本身绝不是具有优良品质的东西，当它们同仁慈这种感情一起发生作用时，它们会削弱后者。它还断言，当谨慎只是用来增进个人利益时，甚至决不能看成是一种美德。

再者，认为美德只存在于谨慎之中的那个体系，在它以最大的热忱去鼓励慎重、警觉、冷静和明智的克制这些习性时，似乎在相同的程度上贬低了上述温和的和值得尊重的美德，并否定了前者的一切优美之处和后者的一切崇高之处。

尽管有着这些缺陷，那三个体系中的每一个，其基本倾向都是鼓励人类心中最高尚的和最值得称赞的习性。如果人类普遍地、甚或只有少数自称按照某种道德哲学的规则来生活的人，想要根据任何一种上述体系中的训诫来指导自己的行动的话，那么，这个体系就是对社会有用的。我们可以从每个体系中学到一些既有价值又有特点的东西。如果用训诫和规劝可以激励心灵中的坚忍不拔和宽宏大量的精神，那么，古代强调合宜性的体系似乎就足以做到这一点。或者，如果用同样的方法可以使人心变得富有人性，可以激发我们对同自己相处的那些人的仁慈感情和博爱精神，那么，强调仁慈感情的体系向我们展示的一些情景似乎就能产生这种效果。我们也能从伊壁鸠鲁的体系中知道——虽然它无疑是上述三种体系中最不完美的一种——躬行温和的美德和令人尊敬的美德，是如何有助于增进我们的，甚至是我们今世的利益、舒适、安全和清静。由于伊壁鸠鲁把幸福置于舒适和安定的获得之中，所以，他努力用某种特殊的方法表明，美德不只是最高尚的和最可靠的品质，而且是获得这些无法估价的占有物的唯一手段。美德给我们内心的平静和安定带来的良好效果，是其他一些哲学家着重称赞过的东西。伊壁鸠鲁没有忽视这个问题，他曾经极力强调那种温和的品质对我们外部处境的顺利和安全所产生的影响。正是因为这个原因，古代世界各种不同的哲学派别的人们才研究他的著作。西塞罗这个伊壁鸠鲁学说体系的最大敌人，也正是从他那儿引用了最为人所赞赏的论证：只有美德才足以保证你获得幸福。塞内加虽

然是一个斯多葛学派（该派是最反对伊壁鸠鲁的学说体系的）的哲学家，但是，他也比任何人更经常地引用这个哲学家的论述。

然而，还有另外一个似乎要完全抹杀罪恶和美德之间区别的道德学说体系，这个学说体系的倾向因此就十分有害。我指的是孟德维尔[(25)]博士的学说体系。虽然这位作者的见解几乎在每一方面都是错误的，然而，以一定的方式观察到的人类天性的某些表现，乍看起来似乎有利于他的这些见解。这些表现被孟德维尔博士以虽则粗鲁和朴素然而却是活泼和诙谐的那种辩才加以描述和夸张之后，给他的学说加上了某种真理或可能是真理的外观，这种外观非常容易欺骗那些不老练的人。

孟德维尔博士把任何根据某种合宜感、根据对于什么是值得表扬和值得称赞的这个问题的某种考虑所做出来的行为，看成是出自对称赞和表彰的爱好，或者出自像他所说的那种爱好虚荣的行为。他说，人更加关心的自然是自己的幸福而不是他人的幸福，他不可能在自己的心中真正地把他人的成功看得比自己更重。他一显示出自己是在这样做，我们就可以确信他是在欺骗我们，也可以确信，他接下去就会同在其它一切时候一样，根据同一种自私自利的动机行事。在他身上的其它一些自私自利的激情中，虚荣心是最强有力的一种，因而他动辄对在他周围的那些人的赞赏感到荣幸和极大的振奋。当他看来是为了同伴的利益而牺牲自己的利益时，他知道，这种行为将大大地满足同伴们的自爱之心，而且，同伴们肯定会通过给予他绝非寻常的称赞来表示他们的满足。在他看来，他预期从这种行为中得到的快乐，将超过他为得到这种快乐而放弃的利益。因此，他的行为实际上正是一种自私自利的行为，恰如在其它任何场合那样，出自某种自私的动机。可是，他感到满意，而且他以这种信念来使自己感到高兴，那就是，自己的这种行为完全是无私的，因为，如果不是这样想的话，在他自己或他人看来，这种行为似乎就不值得提倡。因此，根据他的体系，一切公益精神，所有把公众利益放在个人利益前面的做法，只是一种对人类的欺诈和哄骗，因而，这种被大肆夸耀的人类美德，这种被人们争相仿效的人类美德，只是自尊心和奉承的产物。

我现在不准备考察，最慷慨大方和富有公益精神的那些行为是否有可能在某种意义上不被看成是来自自爱之心。我认为，这个问题的回答对于确定美德的实质并不具有重大的意义，因为，自爱之心常常

会成为具有美德这种品质的行为的动机。我只准备努力说明，那种想做出光荣和崇高行为的欲望，那种想使自己成为尊敬和赞同的合宜对象的欲望，不能恰当地叫做虚荣。甚至那种对于名副其实的声望和名誉的爱好，那种想获得人们对于自己身上真正可贵的品质的尊敬的欲望，也不应该称为虚荣。前一种是对于美德的爱好，是人类天性中最高尚的和最美好的激情。后一种是对真实的荣誉的爱好，这无疑是一种比前者低一级的激情，但它的高尚程度似乎次于前者。渴望自己身上的那些既不配获得任何程度的称赞，本人也并不期待会获得某种程度称赞的品质，能够获得人们的称赞；想用服装和饰物的浮华装饰，或用平时行为中的那种同样轻浮的做作，来表现自己的品质，这样的人，才说得上是犯有虚荣毛病的人。渴望得到某种品质真正应该得到的称赞，但完全知道自己的品质不配得到这种称赞，这样的人，才说得上是犯有虚荣毛病的人。那种经常摆出一副自己根本配不上的那种显赫气派的腹中空空的纨绔子弟；那种经常假装自己具有实际上并不存在的惊险活动的功绩的无聊的说谎者；那种经常把自己打扮成实际上没有权利去染指的某一作品的作者的愚蠢的抄袭者，对这样的人，才能恰当地指责为具有这种激情。据说，这样的人也犯有虚荣毛病：他不满足于那些未明言的尊敬和赞赏的感情；他更喜欢的似乎是人们那种喧闹的表示和喝采，而不是人们无声的尊敬和赞赏的情感；他除了亲耳听到对自己的赞赏之外从不感到满足，他迫不及待地强求硬讨在他周围的人们的一切尊敬的表示；他喜欢头衔、赞美、被人拜访、有人伴随、在公共场合受到带着敬意和关注表情的人们的注意。虚荣这种轻浮的激情完全不同于前面两种激情，前两种是人类最高尚和最伟大的激情，而它却是人类最浅薄和最低级的激情。

但是，虽然这三种激情——使自己成为荣誉和尊敬的合宜对象的欲望，或使自己成为有资格得到这些荣誉和尊敬的那种人的欲望；凭借真正应该得到这种荣誉和尊敬的感情，去博得这些感情的欲望；至少是想得到称赞的轻浮的欲望——是大不相同的；虽然前两种激情总是为人们所赞成，而后一种激情总是为人们所藐视，然而，它们之间有着某种细微的雷同之处，这种雷同被那个灵活的作者以幽默而又迷人的口才加以夸大后，已使他能够欺骗他的读者。当虚荣心和对于名副其实的荣誉的爱好这两种激情都旨在获得尊敬和赞美时，它们之间有着某种雷同。但是，两者之间存在这样一些区别：前者是一种正义的、合理的和公正的激情，而后者则是一种不义的、荒唐的和可笑的

激情。渴望以某种真正值得尊敬的品质获得尊敬的人，只不过是在渴望他当然有资格获得的东西，以及那种不做出某种伤害公理的事情就不能拒绝给他的东西。相反，在任何别的条件下渴望获得尊敬的人，是在要求他没有正当权利去要求的东西。前者很容易得到满足，不太会猜疑或怀疑我们是不是没有给予它足够的尊敬，也并不那么渴望看到我们表示重视的许多外部迹象。相反，后者则从来不会感到满足，它充满着这样一种猜疑和怀疑，即，我们并没有给予他自己所希望的那么多的尊敬，因为他内心有这样一种意识：他所渴望得到的尊敬大于他应该得到的尊敬。对于礼仪的最小疏忽，他认为是一种不能宽恕的当众侮辱，是一种极其轻视的表现。他焦躁而又不耐烦，并且始终在害怕失去我们对他的一切敬意。为此他总是急切地想得到一些新的尊敬的表示，并且只有不断地得到奉承和谄媚，才能保持自己正常的性情。

在使自己成为应当得到荣誉和尊敬的人的欲望和只是想得到荣誉和尊敬的欲望之间、在对美德的热爱和对真正荣誉的热爱之间，也有某种雷同之处。不仅在它们都旨在真正成为光荣的和高尚的人这个方面彼此相像，甚至还在以下方面彼此相像，即两者对真正荣誉的热爱都类似那种被恰当地叫做虚荣心的品质，即某些涉及他人感情的品质。然而，即使是最宽宏大量的人，即使是因美德本身而渴望具有美德的人，即使是漠不关心世人对自己的实际看法的人，也仍会高兴地想到世人应对他抱有什么看法，高兴地意识到虽然他可能既没有真的得到荣誉也没有真的得到赞赏，但是，他仍然是荣誉和赞赏的合宜对象；并意识到如果人们冷静、公正、切实和恰当地了解他那行为的动机和详情，他们肯定会给予他荣誉和赞赏。虽然他藐视人们实际上对他抱有的看法，但他高度重视人们对他所应当持有的看法。他的行为中最崇高和最高尚的动机是：他可能认为，不管别人对他的品质会抱有什么想法，自己应该具有那些高尚的情感；如果他把自己放到他人的地位上，并且不是考虑他人的看法是什么，而是考虑他人的看法应当是什么的话，他总是会获得有关自己的最高的评价。因此，由于在对美德的热爱中，也多少要考虑他人的观点，虽然不是考虑这种观点是什么而是考虑在理智和合宜性看来这种观点应当是什么，所以，即使在这一方面，对美德的热爱和对真正荣誉的热爱之间也有某些雷同之处。但是，两者之间同时也存在某种非常重大的区别。那个只是根据什么是正确的和适宜去做的这种考虑、根据什么是尊敬和赞赏（虽

然他决不会得到这些感情）的合宜对象这种考虑行事的人，总是在根据人类天性所能想象的那种最崇高的和最神圣的动机采取行动。另一方面，一个人如果在要求得到自己应该得到的赞赏的同时，还急切地想获得这种赞赏，虽然他基本上也是一个值得称赞的人，但他的动机中较多地混杂着人类天性中的弱点。他有可能由于人们的无知和不义感到屈辱，他自己的幸福有可能由于对手们的妒忌和公众的愚蠢而遭到破坏。相反，另外一种人的幸福却相当有保障，不受命运的摆布，不受同他相处的那些人的古怪想法的影响。在他看来，因为人们无知而有可能落到他身上来的那些轻视和仇恨，并不适合于他，他一点也不为此感到屈辱。人们是根据有关他的品质和行为的一种错误观念来轻视和仇恨他的。如果他们更好地了解了他，他们就会尊敬和热爱他。确切地说，他们所仇恨和轻视的不是他，而是另一个被他们误认为是他的人。他们在化装舞会上遇到装扮成我们敌人的那个友人，如果我们因为他的乔装打扮而真的对他发泄愤恨之情，他所感到的是高兴而不是屈辱。这就是一个真正宽宏大量的人在受到不正确的责备时产生的一种感情。然而，人类天性很少达到这种坚定的地步。虽然除了意志最薄弱的和最卑劣的人之外，人类之中没有什么人会对虚假的荣誉感到很高兴，但与此相矛盾而叫人感到奇怪的是，虚假的屈辱却常常会使那些表面看来是最坚定和最有主见的人感到屈辱。

孟德维尔博士并不满足于把虚荣心这种肤浅的动机说成是所有那些被公认为具有美德的行为的根源。他尽力从其它许多方面指出人类美德的不完善。他声称，在一切场合，美德总是没有达到它自称达到的那种完全无私的地步，并且，不是征服了我们的激情，通常只不过是暗中纵容了我们的激情。无论什么地方我们对于快乐的节制没有达到那种极端苦行那样的节制程度，他就把它看成是严重的奢侈和淫荡。在他看来，每件东西都豪华到超出了人类天性认为绝对必需的正常程度，所以，即使在一件干净衬衫或一座合宜的住宅的使用中，也有罪恶。他认为，在最为合法的结合之中，对于性交这种欲望的纵容，也是以最有害的方式来满足这种激情，因而同样也是淫荡。他还嘲笑那种很容易做到的自我克制和贞洁。像在其它许多场合一样，他那巧妙的似是而非的推理，在这里也是被模棱两可的语言掩盖着的。有些人类激情，除了表示令人不快的或令人作呕的程度的那些名称之外，没有别的什么名称。旁观者更容易在这种程度上而不是在别的什么程度上注意到那些激情。如果这些激情震动了旁观者自己的感情，

如果它们使他产生某种反感和不舒服，他就必然身不由己地注意到它们，因此也必然会给它们一个名称。如果它们符合他那心情的自然状态，他就容易完全忽略它们，或者根本不给它们以名称，或者，如果给了它们什么名称的话，由于它们处在这样一种受到限制和约束的情况中，所以，这些名称与其说是表示它们还能被允许存在的程度，不如说是表示这种激情的征服和抑制。于是，关于喜欢快乐和喜欢性交的普通名称[(26)]，标志着这些激情的邪恶和令人作呕的程度。另一方面，自我克制和贞节这两个词似乎表示的，与其说是这些激情还能被允许存在的程度，不如说是它们受到的抑制和征服。所以，当他能显示出这些激情还在若干程度上存在时，他就认为自己已经完全否定了那些自我克制和贞节的美德的真实性，已经完全揭示出这些美德仅仅是对人类的疏忽和天真的欺骗。然而，对于美德试图抑制的那些激情的对象来说，这些美德并不要求它们处于完全麻木不仁的状态。美德只是旨在限制这些激情的狂热性，使其保持在不伤害个人，既不扰乱也不冒犯社会的范围内。

把每种激情，不管其程度如何以及作用对象是什么，统统说成是邪恶的，这是孟德维尔那本书[(27)]的大谬所在。他就这样把每样东西都说成是虚荣心，即关系到他人的情感是什么或者他人的情感应当是什么的那种虚荣心；依靠这种诡辩，他作出了自己最喜爱的结论：个人劣行即公共利益。如果对于富丽豪华的喜欢，对于优雅的艺术和人类生活中一切先进东西的爱好，对于衣服、家具或设施中一切令人感到愉快的东西的爱好，对建筑物、雕塑、图画和音乐的爱好，都被说成是奢侈、淫荡和出风头，甚至对情况许可他们无所不便地纵容上述激情的那些人来说也是如此，那么，这种奢侈、淫荡和出风头必然是对公众有利的。因为，如果没有这些品质——他认为可以适当地给这些品质套上这种可耻的名称——优雅的艺术就决不会得到鼓励，并必然因为没有用处可派而枯萎凋零。在他的时代之前流行的、认为美德是人们全部激情的彻底根绝和消除这样一些流传于民间的制欲学说，是这种放荡不羁的体系的真正基础。孟德维尔博士很容易地论证了：第一，实际上人们从未完全征服自己的激情；第二，如果人们普遍地做到了这一点，那么，这对社会是有害的，因为这将葬送一切产业和商业，并且在某种意义上会葬送人类生活中的一切行业。通过这两个命题中的第一个，他似乎证明了真正的美德并不存在，而且也证明

了，自以为是美德的东西，只是一种对于人类的欺诈和哄骗；通过第二个命题，他似乎证明了，个人劣行即公共利益，因为，如果没有这种个人劣行，就没有一个社会能够繁荣或兴旺。

这就是孟德维尔博士的体系。它一度在世界上引起很大的反响。虽然同没有这种体系时相比，它或许并未引起更多的罪恶，但是，它起码唆使那种因为别的什么原因而产生的罪恶，表现得更加厚颜无耻，并且抱着过去闻所未闻的肆无忌惮的态度公开承认它那动机的腐坏。

但是，无论这个体系显得如何有害，如果它不在某些方面接近真理，它就决不能欺骗那么多的人，也决不会在信奉更好的体系的人们中间引起那么普遍的惊慌。某个自然哲学体系，表面看来也许非常有理，可以在好长一段时期为世人所普遍接受，但实际上却没有什么基础，同真理也毫无相似之处。笛卡儿[28]旋风就被一个富有智慧的民族在总共将近一个世纪的时间内看成是天体演化的一个最成功的说明。但是，有人已证明——这种证明为一切人所信服——有关那些奇妙结果的这些虚假的原因，不仅实际上不存在，而且根本不可能有，如果它们存在的话，也不可能产生这种归结于它们的结果。但是对道德哲学体系来说却不是这样。一个声称要解释人类道德情感起源的作者，不可能如此严重地欺骗我们，也不可能如此严重地背离真理以致毫无相似之处。当一个旅行者叙述某一遥远国度的情况时，他可能利用我们轻信别人的心理，把毫无根据的、极其荒唐的虚构说成是非常可靠的事实。但是，当一个人自称要告诉我们邻居那儿发生了什么事情，告诉我们正是在我们居住的这一教区发生的一些事情时，虽然我们住在这里，如果我们过于粗心而不用自己的眼睛去察看一下事情的真相，他就可能从许多方面欺骗我们，然而，他的最大谎言必须同真情有些相像，甚至其中必须有相当多的事实。一个研究自然哲学的作者——他声称要指出宇宙间许多重大现象的起因——声称要对一个相隔很远的国家里所发生的一些事情作出说明，对于这些问题，他可以随心所欲地告诉我们一些事，而且只要他的叙述保持在似乎有可能这个界限之内，他就必然会赢得我们的信任。但是，当他打算解释我们感情和欲望产生的原因，我们赞同和不赞同的情感产生的原因时，他自称不仅要说明我们居住的这个教区中的事情，而且要说明我们自己内部的各种事情。虽然我们在这里也像把一切托付给某个欺骗他们的

佣人的那些懒惰的主人一样，很可能受骗，然而，我们不可能忽略任何同事实完全不沾边的说明。一些文章起码必须是有充分根据的，甚至那些夸张过度的文章也必须以某些事实为依据。否则，欺骗会被识破，甚至会被我们粗枝大叶的察看所识破。在最无判断力和最无经验的读者看来，一个作者，如果想把某种本性作为任何天然情感产生的原因，而这种本性既同这个原因没有任何联系，也不同有这种联系的别的本性相类似，那么，他就像是一个荒唐和可笑的人。

【注释】

(1) 见柏拉图：《言论集》第4卷。

(2) 毕达哥拉斯，古希腊哲学家。

(3) 格劳秀斯（1583—1645），荷兰著名政治家、法学家、国际法始祖。

(4) 见亚里士多德：《伦理学》第一卷第二册第五章和续集，以及第一卷第三册第五章和续集。

(5) 见亚里士多德：《伦理学》第二册，第1、2、3、4章。

(6) 见亚里士多德：《道德论》，第1册，第1章。

(7) 见西塞罗《论善与恶的界限》，第3册；也见第欧根尼·拉尔修（Diogenes Laertius）《芝诺》，第7卷，片段84［f］。

(8) 阿利安，第二册，第5章。［阿利安的《爱比克泰德的演讲》］

(9) 见西塞罗《论目的》，第三册，ª C.18ª 。奥利弗特编辑的版本。

(10) 伯罗奔尼撒，希腊南部一小岛。

(11) 普卢塔克（46？—120？），希腊传记作家。

(12) 安提柯（公元前382？—公元前301？），亚历山大麾下的大将，公元前306—301年为马其顿国王。

(13) 欧里庇特斯（公元前480？—公元前406），希腊悲剧作家。

(14) 尼俄柏，希腊神话中底比斯王安菲昂之妻，有子女14人，后为阿波罗等所杀，悲伤不已，成为化石，仍有泪水从石中涌出。

(15) 奥古斯都（公元前63—公元14），罗马第一任皇帝，公元前27—公元14在位。

(16) 普林尼（23—79），罗马学者。

(17) 图密善（51—96），罗马皇帝，在位期为公元81—96年。

(18) 见西塞罗：《论善与恶的界限》第1册，狄欧根尼·拉尔修，I.X。

(19) prima naturae。

(20) 毕达哥拉斯（Pythagoras），约死于公元前497年，希腊哲学家和数学家。

(21) 卡德沃思（1617—1688），英国哲学家。

(22) 莫尔（1614—1687），英国哲学家。

(23) 见《美德之研究》第1、2篇〔这里所提及的大概是在该书II.iii中；拉斐尔：《1650—1800年英国的道德学家》，第318—319节。〕

(24) 《美德之研究》第2篇，第4篇论文。也参看《关于道德感的若干说明》，第5篇，最后一段。

(25) 孟德维尔（1670—1733），英国著作家和经济学家。

(26) 《奢侈与色欲》。

(27) 《蜜蜂寓言》。

(28) 笛卡尔（1596—1650），法国哲学家和政治家。

第三篇　论已经形成的有关赞同本能的各种体系

引　言

继有关美德本质的探究之后，道德哲学中的下一个重要问题是有关赞同本能；有关使某种品质为我们所喜爱或讨厌的内心的力量或能力。它使我们喜欢某一行为而不喜欢另一行为，把某种行为说成是正确的而把其余的说成是错误的；并且把某种行为看作赞同、尊敬和报答的对象，而把其余的看作责备、非难和惩罚的对象。

对赞同本能有三种不同的解释。按照某些人的说法，我们只是根据自爱，或根据别人对我们自己的幸福或损失的某些倾向性看法来赞同和反对我们自己的行为以及别人的行为；按照另一些人的说法，理智，即我们据此区别真理和谬误的同样的能力，能使我们在行为和感情中区分什么是恰当的，什么是不恰当的；按照其余人的说法，这种区分全然是直接情感和感情的一种作用，产生于对某种行为或感情的看法所激起的满意或憎恶情绪之中。因此，自爱、理智和情感便被认为是赞同本能的三种不同的根源。

在我开始说明那三种不同的体系之前，我必须指出，讨论这第二个问题，虽然在思辨中极为重要，但在实践中却不重要。讨论美德本质的问题必定在许多特殊场合对我们有关正确和错误的见解具有一定的影响。讨论赞同本能这个问题可能不具有这样的影响。考察那些不同见解或情感产生于何种内部设计或结构，只是引起哲学家好奇心的一个问题。

第一章　论从自爱推断出赞同本能的那些体系

以自爱来解释赞同本能的那些人，所采用的解释方式不尽相同，因而在他们各种不同的体系中存在大量的混乱和错误。按照霍布斯先生及其众多的追随者[(1)]的观点，人不得不处于社会的庇护之中，不是由于他对自己的同类怀有自然的热爱，而是因为，如果没有别人的帮助，他就不可能舒适地或安全地生存下去。由于这一原因，社会对他来说是必不可少的，并且任何有助于维护社会和增进社会幸福的东西，他都认为具有间接增进自己利益的倾向；相反，任何可能妨害和破坏社会的东西，他都认为对自己具有一定程度的伤害和危害作用。美德是人类社会最大的维护者，而罪恶则是最大的扰乱者。因此，前者令人愉快，而后者则令人不快；如同他从前者预见到繁荣那样，他从后者预见到对他生活的舒适和安全来说是不可或缺的东西的破坏和骚扰。

当我们冷静和明达地考虑那种促进社会秩序的美德的倾向，以及扰乱社会秩序的罪恶的倾向时，给予前者一种极其伟大的美，而使后者显示出一种极其巨大的丑恶，这正如我在前一场合说过的那样，是不成问题的。当我们以某种抽象的和哲学的眼光来凝视人类社会时，她看来就像一架绝妙的、巨大的机器，她那有规则而又协调的运转产生了数以千计的令人愉快的结果。因为在所有其它作为人类艺术产品的美妙和宏伟的机器中，任何有助于使它的运转更为平稳和更为轻快的东西，都将从这种结果中获得某种美，相反，任何阻碍它的运转的东西，都因那一原因而令人不快；所以，对社会的车轮来说，作为优良光滑剂的美德，似乎必然使人愉快；当罪恶如同毫无价值的铁锈那样，使社会的车轮互相冲撞和摩擦时，必然引起反感。因此，有关赞同和不赞同的起源的这种说明，就其从对社会秩序的尊重推断赞同和不赞同而言，离不开那个赋予效用以美的原则，这一点我在前一场合已经作了解释；并且正是从那里，这个体系所具有的可能性完全显示出来。当那些作家描绘一种有教养而又喜欢交际的生活的无数好处，胜于一种粗野而又孤独的生活时；当他们详述美德和良好的秩序为维持前者所必需，并证实罪恶盛行和违犯法律如何肯定无疑地会促使后者恢复时，读者便陶醉于他们向他说明的那些新颖而又宏伟的见解之中：他清楚地在美德之中看到一种崭新的美，在罪恶之中看到一种新的丑恶，他以前从未注意过这一切；并且对这一发现通常是非常高兴，因而很少花时间思考在他以前的生活里从来没有想到过的这种政

治见解，它不可能成为赞同或不赞同——他总是习惯于据此研究各种不同品质——的根据。

另一方面，当那些作家从自爱推断出我们在社会福利中所享有的利益，以及我们因那一原因而赋予美德的尊重时，他们并不是说，当我们在这个时代称赞加图的美德而嫌弃喀提林的邪恶时，我们的情感会因认为自己从前者获得利益，或者因为从后者受到伤害而受到影响。根据那些哲学家的说法，我们尊重美德而谴责目无法纪的品质，并不是因为在那遥远的年代和国家里社会的繁荣或颠覆，会对我们现在的幸福或不幸具有某种影响。他们从来没有认为，我们的情感会受我们实际所设想的它们带来的利益或损害的影响；而是认为，如果我们生活在那遥远的年代和国家里，我们的情感就会因为它们可能带来的利益或损失而受到影响；或者是，在我们自己生活的年代里，如果我们接触同类品质的人，我们的情感也会因为它们可能带来的利益或损失而受到影响。简言之，那些作家正在探索的、而且决不可能清楚地揭示的那种思想，是我们对从两种正相反的品质中得到利益或受到损害的那些人的感激或愤恨产生的间接同情；并且当他们说，促使我们称赞或愤怒的，不是我们已经获益或受害的想法，而是如果我们处于有那种人的社会，我们可能获益或受害的设想，此时，他们含糊地指明的正是这种间接同情。

然而，同情在任何意义上都不可能看成一种自私的本性。确实，当我同情你的痛苦或愤怒时，它可能被误认为我的情绪源于自爱，因为它产生于我了解你的情况，产生于设身处地地考虑问题，并由此怀有在相同的环境中应该产生的情绪。但是，虽然同情被极为恰当地说成是产生于同主要当事人有关的某种设想的处境变化之中，然而这种设想的变化并不假定偶然发生在我们自己的身上，而是发生在我们所同情的那个人身上。当我为你失去独生子而表示哀悼时，为了同情你的悲伤，我不必考虑，如果我有一个儿子，并且这个儿子不幸去世，我——一个具有这种品质和职位的人——就会遭受什么；而是考虑，如果我真是你（我不仅跟你调换了环境，而且也改变了自己的身份和地位），我会遭受什么。因此，我的悲伤完全是因你而起，丝毫不是因我自己而起。所以，这根本不是自私。以我自己本来的身份和地位感受到的这种悲伤，甚至并不产生于对那种已经落到我自己的头上，或者同我自己有关的任何事情的想象之中，而完全产生于同你有关的

事情之中，这怎么能看成是一种自私的激情呢？一个男人可能同情一位正在分娩的妇女，即使他不可能想象自己承受那妇女所受的痛苦。然而，据我所知，从自爱推断出一切情感和感情，即耸人听闻的有关人性的全部阐述，从来没有得到充分和明白的解释，在我看来，这似乎是源于对同情体系的某种混乱的误解。

第二章　论把理性视为赞同本能的根源的那些体系

众所周知，霍布斯先生的学说认为，自然状态就是战争状态；在建立起市民政府之前，人们中间不可能有安全或和平的社会。因此，按照他的说法，保护社会就是支持市民政府，而推翻市民政府就是使社会崩溃。但是，市民政府的存在依靠对最高行政长官的服从。一旦他失去自己的权威，所有的政府都会完结。因此，由于自卫教人称赞任何有助于增进社会福利的事物，而谴责任何可能有害于社会的事物；所以，如果他们能始终一贯地考虑问题和作出表述，同样的原则就应该教会他们在一切场合称赞对政府官员的服从，并谴责所有的不服从和反抗。有关何者可称赞和何者该谴责的这种观念与服从和不服从的观念应当是相同的。因此，政府官员的法律应该看作是有关什么是正义的和不义的，什么是正确的和错误的之唯一根本的标准。

通过宣传这些见解，霍布斯先生的公开意图，是使人们的良心直接服从于市民政府，而不服从于基督教会的权力，他所处时代的事例使他知道，应把基督教徒的骚乱和野心看作社会动乱的根本原因。由于这一缘故，他的学说尤其触犯了神学家们——他们当然不会忘记极其严厉和痛恨地对他发泄自己的愤怒。同样，他的学说也冒犯了所有正统的道德学家们，因为这个学说认为在正确与错误之间不存在天生的区别；也因为它认为正确与错误是不确定的和可以改变的，并且全然取决于行政长官的专横意志。所以，对事物的这种描述受到来自四面八方的各种武器、严肃的理智以及激烈的雄辩的攻击。

为了驳倒如此可憎的一种学说，必须证明，在出现一切法律或者现实制度之前，人的头脑便被自然地赋予某种功能，据此它在某些行

为和感情中区别出正确的、值得称赞的和有道德的品质，而在另一些行为和感情中区别出错误的、该谴责的和邪恶的品质。

卡德沃思博士公正地说，[(2)] 法律不可能是那些区别的根源，因为根据法律的假定，要么服从它必定是正确的，违背它必定是错误的，要么我们是否服从它都是无关紧要的。我们服从与否都无关紧要的那种法律，显然不能成为那些区别的原因；服从是对的、不服从是错的，也不能成为那些区别的原因，因为这仍然以在此之前有关正确和错误的看法或观念为前提，服从法律是同正确的观念一致的，违犯法律是同错误的观念一致的。

因此，由于内心先于一切法律而具有关于那些区别的看法，所以似乎必然会由此推论出，它从理性得到这种看法，理性指出正确和错误之间的不同，就像它指出真理和谬误之间的不同那样；这一论断虽然在某些方面是正确的，在另一些方面则是颇为草率的，但是它很容易在有关人性的深奥科学只是处于初创时期之时，并且在人类内心不同官能的独特作用和能力得到仔细考察和相互区别之前为人们所接受。当同霍布斯先生的争论极其热烈和激烈地进行时，人们没有想到，任何其它官能会产生是非观念。所以当时流行的学说是，美德和罪恶的实质不存在于人们的行为同某一高人一等的法律一致或不一致之中，而是存在于同理性一致或不一致之中，这样，理性就被看作赞同或不赞同的原始根源和本原。

美德存在于同理性一致之中，在某些方面是正确的；并且在某种意义上，这种官能被正确地看作赞同和不赞同的原因和根源，看作一切有关正确和错误的可靠判断的原因和根源。凭借理性我们发现了应该据以约束自己行为的有关正义的那些一般准则；凭借理性，我们也形成了有关什么是谨慎，什么是公平，什么是慷慨或崇高的较为含糊和不确定的观念，即我们总是随时随地带有的那些观念，并根据这些观念尽己所能地努力设计我们行为的一般趋势。道德的一般格言同其它的一般格言一样，从经验和归纳推理中形成。在变化多端的一些特殊场合，我们观察到什么东西使我们的道德官能感到愉快或不快，这些官能赞同什么或反对什么；并通过对这种经验的归纳推理，我们建立了那些一般准则。但是归纳推理总被认为是理性的某种作用。因此，人们很恰当地对我们说，要从理性来推论所有那些一般格言和观念。然而，我们正是通过这些来调整自己的极大部分的道德判断，这

种判断可能是极其不确定和根据不足的，如果它们全然依靠容易像直接情感和感情那样发生众多变化的东西，有关健康和情绪的各种状况就都可能从根本上改变这种判断。因此，当我们关于正确和错误的最可靠的判断为产生于对理性的归纳推理的格言和观念所调整时，就可以很恰当地说美德存在于同理性一致之中；在此程度上可把这种官能看作赞同和不赞同的原因和根源。

不过，虽然理性无疑是道德一般准则的根源，也是我们借以形成所有道德判断的根源，但是认为有关正确和错误的最初感觉可能来自理性，甚至在那些特殊情况下会来自形成一般准则的经验，则是十分可笑和费解的。如同形成各种一般准则的其它经验一样，这些最初感觉不可能成为理性的对象，而是直接官感和感觉的对象。正是通过在一些变化很大的情况中发现某种行动的趋势始终以一定的方式令人愉快，而另一种行动的趋势则始终令人不快，我们才形成有关道德的一般准则。但是，理性不可能使任何特殊对象因为自身的缘故而为内心所赞同或反对。理性可以表明这种对象是获得自然令人愉快或令人不快的某些其它东西的手段，并且可以这一方式使这种对象因为某些其它事情的缘故而得到赞同或反对。但是任何东西若不直接受到感官或感觉的影响，都不能因为自己的缘故而得到赞同或反对。因此，在各种特殊情况下，如果美德必然因为自身的缘故使人们的心情愉快，而罪恶肯定使人们心情不舒畅，那么，就不是理性而是直接的感官和感觉，使我们同前者相一致而同后者不协调。

愉快和痛苦都是渴望和嫌恶的主要对象，但是这些都不是由理性，而是由直接的感官和感觉来区别。因此，如果美德因为自身的缘故而为人所期望；而邪恶以同样的方式成为嫌恶的对象，那么，最初区别这些不同品质的不可能是理性，而是感官和感觉。

然而，因为理性在某种意义上可以正确地看作赞同和不赞同本性的根源，所以由于疏忽，人们长久认为这些情感最初是来自这种官能的作用。哈奇森博士的功绩是最先相当精确地识别了一切道德差别在哪一方面可以说是来自理性，在哪一方面它们是以直接的感官和感觉为依据。他对道德情感所作的说明充分地解释了这一点，并且，他的解释是无可辩驳的，因而，如果人们还在继续争论这个主题，那么，我只能把这归因于人们未注意到哈奇森先生所写的东西，归因于对某些表达形式的迷信般的依恋，这一缺点在学者当中，特别是在讨论像

现在这个引起人们浓厚兴趣的主题时，是很常见的，在讨论这样的主题时，有品德的人连他所习惯的某一合宜的简单用语也往往不愿意放弃。

第三章　论把情感视为赞同本能的根源的那些体系

把情感视为赞同本能的根源的那些体系可以分为两种不同的类型。

I.按照某些人的说法，赞同本能建立在一特殊情感之上，建立在内心对某些行为或感情的特殊感觉能力之上；其中一些以赞同的方式影响这种官能，而另一些则以反对的方式影响这种官能，前者被称为正确的、值得称赞的和有道德的品质，后者被称为错误的、该受谴责的和邪恶的品质。这种情感具有区别于所有其它情感的特殊性质，是特殊感觉能力作用的结果，他们给它起了个特殊名称，称其为道德情感。

II.按照另一些人的说法，要说明赞同本能，并不需要假定某种新的，前所未闻的感觉能力；他们设想，造物主如同在其它一切场合一样，在这儿以极为精确的法理行动，并且从完全相同的原因中产生大量的结果；他们认为，同情，即一种老是引人注目的、并明显地赋予内心的能力，便足以说明这种特殊官能所起的一切作用。

I.哈奇森博士[(3)]作了极大的努力来证明赞同本能并非建立在自爱的基础上。他也论证了这个原则不可能产生于任何理性的作用。他认为，因而只能把它想象成一种特殊官能，造物主赋予了人心以这种官能，用以产生这种特殊而又重要的作用。如果自爱和理性都被排除，他想不出还有什么别的已知的内心官能能起这种作用。

他把这一新的感觉能力称为道德情感，并且认为它同外在感官有几分相似。正像我们周围的物体以一定的方式影响这些外在感官，似乎具有了不同质的声音、味道、气味和颜色一样，人心的各种感情，

以一定的方式触动这一特殊官能，似乎具有了亲切和可憎、美德和罪恶、正确和错误等不同的品质。

根据这一体系，人心赖以获得全部简单观念的各种感官或感觉能力[(4)]可分为两种不同的类型，一种被称为直接的或先行的感官，另一种被称为反射的或后天的感官。直接感官是这样一些官能，内心据此获得的对事物的感觉，不需要以先对另一些事物有感觉为前提条件。例如，声音和颜色就是直接感官的对象。听见某种声音或看见某种颜色并不需要以先感觉到任何其它性质或对象为前提条件。另一方面，反射性或后天感官则是这样一些官能，内心据此获得的对事物的感觉，必须以先对另一些事物有感觉为前提条件。例如，和谐和美就是反射性感官的对象。为了觉察某一声音的和谐，或某一颜色的美，我们一定得首先觉察这种声音或这种颜色。道德情感便被看作这样一种官能。根据哈奇森博士的看法，洛克先生称为反射，并从中得到有关人心不同激情和情绪的简单观念的那种官能，是一种直接的内在感官。我们由此而再次察觉那些不同激情和情绪中的美或丑、美德或罪恶的那种官能，是一种反射的、内在的感官。

哈奇森博士努力通过说明这种学说适合于天性的类推，以及说明赋予内心种种其它确实同道德情感相类似的反射感觉——例如在外在对象中的某种关于美和丑的感觉，又如我们用于对自己同胞的幸福或不幸表示同情的热心公益的感觉，再如某种对羞耻和荣誉的感觉，以及某种对嘲弄的感觉——来更进一步证实这种学说。

尽管这位天才的哲学家倾注心力来证明赞同的本能基于某种特殊的感觉能力，即某种与外在感官相类似的东西，但他承认从他的学说中会得出某些矛盾的结论，而许多人或许认为这些结论足以驳倒他的学说。他承认[(5)]若把属于任何一种感觉对象的那些特性归于这种感觉本身，那是极其荒谬的。有谁想过把视觉称为黑色或白色？有谁想过把听觉称为声音高或低？又有谁想过把味觉称为味道甜或苦呢？而且，按照他的说法，这同把我们的道德官能称为美德或邪恶，即道德上的善或恶，是同样荒唐的事情。属于那些官能对象的这些特性并不属于官能本身。因此，如果某人的性格如此荒诞以致他把残忍和不义作为最高的美德来加以赞同，并且把公正和人道作为最可鄙的罪恶来加以反对，那么，我们确实可以把这种心灵结构看成是对个人或社会不利的，并把它本身看成是不可思议的、令人惊奇的、非天性的东

西；但是，若把它称为邪恶的东西或道德上的罪恶，则是极其荒谬的。

然而，确实，如果我们看见有人抱着钦佩和赞赏的心情为某个蛮横暴君下令干的某桩暴虐和不当的事情大声叫好，我们就不会认为，我们把这种行为称作非常邪恶的行为和道德上的罪恶，是极其荒谬的，尽管我们的意思只是此种人的道德官能堕落了，荒谬地赞同这种可怕的行为，似乎把其看作是崇高的、宽宏大量的和伟大的行为。我想，看到这样的旁观者，我们有时会忘掉对受害者表示同情，并且在想到如此可恶的一个卑鄙家伙时，除了感到恐怖和憎恶之外感觉不到其它任何东西。我们厌恶他的程度甚至会超过对那个暴君的厌恶，那个暴君可能是受了妒忌、恐惧和愤怒等强烈激情的驱使，因而是较可宽宥的。可是，那个旁观者的情感却显得毫无道理，因此而显得极其可憎。这种乖张的情感是我们的心灵最不愿意予以谅解，最为憎恨和最为气愤不过的；而且我们不把这样一种心灵结构仅仅看作某种奇怪或不便的东西，也不认为它在各方面都邪恶或具有道德上的罪恶，而宁愿把它看作道德败坏的最终和最可怕的阶段。

相反，正确的道德情感在某种程度上自然表现为值得称赞的、道德上的善行。如果一个人所作的责难和赞扬在所有情况下都极其精确地符合评价对象的优缺点，那么他甚至似乎应获得某种程度的道德上的赞同。我们钦佩他的道德情感灵敏精确；它们指导着我们自己的判断；并且，由于它们非凡的、不可思议的正确性，甚至引起我们的惊奇和称赞。确实，我们不能总是相信，这样一个人的行为会在各方面同别人的行为所作判断的精确性相一致。美德需要内心的习惯和决心，同样需要情感的精确性；而令人遗憾的是，在后者极为完美之处，有时却缺乏前一种品质。然而，内心的这种倾向，虽然有时不尽完美，但是同任何粗野的犯罪不相容，并且是完善的美德这种上层建筑得以建立的最恰当的基础。另有许多人是用心良好，想认真做好他们认为属于他们职责范围的事情，却因其道德情感粗俗而令人不快。

或许可以说，虽然赞同本能不是建立在各方面同外在感官相类似的各种感觉能力之上，但是它仍然可以建立在一种特殊的情感，即适合这一特殊目的而不适合其它目的的情感之上。根据对不同的品质和行为的观察，赞同和不赞同可以称为某种产生于内心的感情或情绪；并且因为愤恨可以称为某种有关伤害的感觉，或者感激可以称为某种

有关恩惠的感觉，所以赞同和不赞同也可以很合宜地称为是非感，或称作道德感。

但是，这种叫法，虽然不会受到前述反对意见的指摘，却会受到其它一些同样不可辩驳的反对意见的指摘。

首先，无论某一情绪可能经历什么变化，它仍然保持把自己区分为这样一种情绪的一般特征，而且这些一般特征总是比它在特殊情况下经历的各种变化更为显著和引人注目。例如，愤怒是一种特殊的情绪；而且它的一般特征总是相应地比它在特殊情况下经历的一切变化更为突出。对男人发怒，毫无疑问有点不同于对女子发怒，也不同于对孩子发怒。在这三种情况中的每一种之中，正如也许容易被留心的人看到的那样，一般的愤怒激情都会因其对象的特殊性质而发生不同的变化。但是，在所有这些场合，这种激情的一般特征仍然属支配地位。辨认出这些特征无须作仔细的观察；相反，发现它们的变化却必须具有一种非常精确的注意力。人人都注意前者；几乎无人看到后者。因此，如果赞同和不赞同，同感激和愤恨一样，是区别于其它任何情绪的一种特殊情绪，我们就会希望在它们两者可能经历的一切变化之中，它仍能保留使它成为这种特殊情绪的一般特征，即清楚、明白和容易被人识别的特征。但是，事实上它完全不是这样。如果在不同的场合，当我们表示赞成或反对时，注意到自己的实际感受，我们就会发现自己在某种场合的情绪经常全然不同于在另一种场合的情绪，而且不可能在它们之间发现共同的特征。例如，我们观察温和、优雅和人道的情感时所怀有的赞同、全然不同于我们由于为显得伟大、亲切和高尚的情感所打动而怀有的赞同。我们对两者的赞同，在不同的情况下，可能是完美而又纯粹的；但是前者使我们温和，后者使我们变得高尚，在我们身上激起的情绪毫无相似之处。不过，根据我一直在努力建立的那一体系，这必定是事实。因为为我们所赞成的那个人的情绪，在那两种情况下是全然相互对立的，并且因为我们的赞同都来自对那些对立情绪的同情，所以我们在某一情况下所感觉到的东西同我们在另一情况下所感觉到的东西不可能具有某种相似之处。然而，如果赞同存在于某一特殊情绪之中，这种情绪与我们赞同的情感并无共同之处，但是，如同各种其它在观察其合宜对象时的激情一样，产生于对那些情感的观察之中，这种情况就不可能出现。对于不赞同也可以这样说。我们对残忍行为的恐惧与对卑劣行为的蔑视

并不具有相似之处。在我们自己的心情与其情感和行为我们正在研究的那些人的心情之间，观察那两种不同的罪恶时我们所感觉到的正是极度的不一致。

其次，前已提及，对我们天生的情感来说，不仅人们赞成或不赞成的人类内心的各种激情或感情表现为道德上的善或恶，而且那种合宜的和不合宜的赞同也打上了性质相同的印记。因此，我要问，根据这一体系，我们是如何赞成或不赞成合宜或不合宜的赞同的呢？我认为，对于这个问题仅仅存在一个可能给予的合理的答案。必须说，当我们的邻人对某一第三者的行为所表示的赞同与我们自己的赞同相一致时，我们赞成他的赞同，并且在某种程度上把它看作道德上的善行；相反，当它同我们自己的情感不一致时，我们不赞成它，并且在某种程度上把它看作道德上的罪恶。所以，必须承认，至少在这一情况下，观察者同被观察者之间情感的一致或对立，构成了道德上的赞同或不赞同。而且，我要问，如果在这一情况下它是这样的，为什么在任何其它情况下它就不是这样呢？为了什么目的要设想一种新的感觉能力来说明那些情感呢？

对于认为赞同本能建立在区别于其它情感的某种特殊情感的基础上的各种说明，我将提出反对的理由；这种情感，即肯定想使它成为人性指导原则的情感，迄今为止如同没有以任何专门用语给它命名那样很少受人注意，是奇怪的。道德感这个词是最近创造的，并且还不能看作英国语言的构成部分。赞同这个词只是在近几年内才被用来特指某种这一类的事物。我们以贴切的专门用语称许自己全然满意的东西，称许一座建筑物的形状，称许一架机器的设计，称许一碟肉食的风味。良心这个词并不直接用来表示我们据以表示赞成或不赞成的某种道德官能。的确，良心意味着某种这样的官能存在，并且合宜地表明我们对已经做过的行为同它的倾向相一致或相对立的知觉。当热爱、憎恨、快乐、悲痛、感激、愤恨，连同其它许多被当作这一本能主体的激情，已使它们自己的重要性达到足以得到各种名称来区分它们的程度时，它们之中占统治地位的感情迄今为止却很少受人注意，因而除少数哲学家之外，没有人再认为值得花功夫给它命名，那不是令人奇怪的吗？

当我们赞成某种品质或行为时，根据前述的体系，我们感觉到的情感都来自四个方面的原因，这些原因在某些方面都互不相同。首

先，我们同情行为者的动机；其次，我们理解从其行为中得到好处的那些人所怀有的感激心情；再次，我们注意到他的行为符合那两种同情据以表现的一般准则；最后，当我们把这类行为看作有助于促进个人或社会幸福的某一行为体系的组成部分时，它们似乎就从这种效用中得到一种美，一种并非不同于我们归于各种设计良好的机器的美。在任何一种特殊情况中，在排除所有必定被认为出自这四个本能中的某一本能的行为之后，我们很想知道，什么东西余留了下来；而且，假如什么人想确切地了解这余留的东西是什么，我就会直率地把这余留的东西归于某种道德感，或归于其它特殊的官能。有人也许认为，如果有这种道德感或这样的特殊本能的话，我们就应该能在某些情况下感觉到它，感觉到它是与其他各种本能相区别和分离的，一如我们常常能感觉到喜悦、悲伤、希望和恐惧，感觉到它们是纯粹的，是不掺杂任何其他感情的那样。但是，我认为，这连想也不敢想。我从未听说过有谁举出这样的例子，在这种例子中，这一本能可以说成是尽力使自己超脱和不杂有同情或厌恶，不杂有感激或愤恨，不杂有对某一行为同某一既定准则相一致或不一致的感觉，或者，最后，不杂有对由无生命的和有生命的对象激发出来的美或秩序的感受。

II.另外还有一种试图从同情来说明我们的道德情感起源的体系，它有别于我至此一直在努力建立的那一体系。它把美德置于效用之中，并说明旁观者从同情受某一性质的效用影响的人们的幸福，来审视这一效用所怀有的快乐的理由。这种同情既不同于我们据以理解行为者的动机的那种同情，也不同于我们据以赞同因其行为而受益的人们的感激的那种同情。这正是我们据以赞许某一设计良好的机器的同一原则。但是，任何一架机器都不可能成为最后提及的那两种同情的对象。在本书第4卷，我已经对这一体系作了某些说明。

【注释】

(1) 普芬道夫、孟德维尔。

(2) 《不变的道德》I.I。

(3) 《美德之研究》。

(4) 《论激情》。

(5) 《关于道德情感的若干说明》，第一篇，第237页，以及续篇；第三版〔拉斐尔：《1650—1800年英国的道德学家》，第364节〕。

第四篇　论不同的作者据以论述道德实践准则的方式

在本书第3卷中，我曾提及：正义准则是唯一明确和准确的道德准则；其它一切美德都是不明确的、模糊的和不确定的。前者可以比作语法规则；后者可以比作批评家们为写作的美妙和优雅规定的准则，这种准则只是使我们对应该努力达到的完美状态有一个泛泛的了解，而没有为如何做到这一点提供任何明确无误的指导。

因为不同的道德准则的准确程度可能有很大的不同，所以尽力把它们收集和整理在体系中的作者们以两种不同的方式行事。一种人始终坚持有关某种美德的考虑自然地引导他们采用的那种不明确的方式；而另一种人则普遍地尽力采用其中只有某些可能具有确定性的戒律。前者像批评家那样写作，后者像语法学家那样写作。

I.关于前一种人，我们可以把古代一切道德学家计算在内，他们自我满足于以一般的方式描写各种罪恶和美德，并且既指出某种倾向的缺陷和不幸，也指出其它倾向的正当和幸福，但是不喜欢规定许多无可指摘地适用于一切特殊情况的明确的准则。他们仅按语言可能说清的程度，首先努力确定在哪一方面存在内心的情感，即每一种美德据以树立的内心情感；确定哪一种内心的感情或情绪构成了友谊、人道、慷慨、正义、高尚以及其它一切美德的本质，也构成了与之对立的各种罪恶的本质；其次，努力确定什么是行动的一般方法；什么是那每一种情感都可能导致我们达到的普通的行为的常态和一般趋向，确定一个友好的人、一个慷慨的人、一个勇敢的人、一个正直的人以及一个通情达理的人，在普通的场合想怎样做。

为了表示每种特殊美德据以树立的内心情感的特征，虽然需要一枝精巧和准确的笔，然而，这是一桩可以相当正确地完成的任务。的确，根据各种环境可能发生的变化，来表述每种情感经历或应该经历的一切变化，是不可能的。它们是无穷无尽的，也无法用语言来表示。例如，我们对老人怀有的友好情感，不同于我们对年青人怀有的

那种情感；我们对严肃的人怀有的友好情感，不同于我们对具有温文尔雅风度的人怀有的那种情感，也不同于我们对愉快活泼和兴高采烈的人怀有的那种情感。我们对一个男人怀有的友谊不同于一个女人给予我们的友谊，即使那里并不掺杂任何肉欲的激情也是如此。哪一个作者能够列举和说清楚这种情感可能经历的这些和其它一切无穷无尽的变化呢？但是，一般的友好情感和对它们来说是平常的亲切依恋之情仍可十分精确地确定。描绘这种情感的图画虽然在许多方面总是不完整的，但是当我们碰到它时，它可能具有很多相似之处，因而我们能够知道它的根源，并且甚至可能把它同诸如善意、关心、尊敬、钦佩之类跟它有很大相似之处的其它情感区别开来。

以一般的方式来描绘什么是各种美德可能促使我们采取行动的普通方法，更为容易。的确，没有做过这类事情，而要描绘各种美德所据以树立的内在情感或情绪，几乎是不可能的。如果我可以这样说的话，由于它们在心中自我表现，用语言来表达所有不同激情变化的不可见的特征，是不可能的。如果没有它们所引起的面部变化，没有它们所引起的态度和行为的变化，没有它们所暗示的决心，没有它们所导致的行动，那么，除了通过描述它们所产生的结果，没有任何其它方法可以划定它们的界限并把它们相互区别开来。因此，西塞罗在《论责任》第一册中，努力引导我们去实践四种基本美德；亚里士多德在《论理学》的实践部分，给我们指明了他想要我们据以调整自己行为的各种习性，如慷慨、高尚、宽宏大量、甚至幽默和善意的嘲弄——那位放任的哲学家在美德的序列中应该占有一定地位的一些品质，虽然我们自然给予它们的赞同的荣光似乎不应该使它们具有如此令人起敬的名称。

这类著作向我们作了适意而生动的图画似的叙述。通过它们生动活泼的描述，它们激起了我们对美德的自然热爱，并增强了我们对罪恶的憎恶；通过它们公正和细致的评述，它们往往有助于纠正和明确我们对于行为合宜性的自然情感，并通过提供慎重而周到的考虑，使我们做出比缺少这种指导时可能想到的更为正确的行为。在对道德准则的探讨中，以这种方式构成了被人们恰当地称为伦理学的科学，它虽然像有人批评的那样没有高度的精确性，但仍不失为一种具有很大的效用和令人愉快的科学。尤其是，伦理学很容易用雄辩来装饰，由此如果可能的话，便可赋予极琐细的责任准则以新的重要性。其训导

经过这样的修饰，就能对具有很大可塑性的年轻人产生十分崇高和持久的影响；由于这些训导与风华正茂年龄的天生高尚之情相一致，它们至少会暂时激发很大的决心，从而帮助确立和巩固最好和最有益的、人们易于接受的习惯。无论戒律和规劝如何能激励我们去实践美德，都是通过这种科学完成的，都是以这种方式表达的。

II.关于第二种道德学家，我们可以把中期和晚期的基督教教会的一切雄辩家计算在内，也可以把在本世纪和前一世纪探讨过所谓自然法学的所有那些人计算在内，他们不满足于自己以这种一般方式来表述他们可能介绍给我们的那种行为一般趋向的特征，而努力为我们指出各种行为的方向，规定正确而精细的准则。因为正义是人们可以合宜地为其制定正确准则的唯一美德，所以它主要得到那两种作家的考虑。然而，他们是以两种截然不同的方式加以探讨的。

撰述法学原则的那些人，仅仅考虑权利人应认为自己有权使用暴力强求什么；每一个公正的旁观者会赞同他强求什么，或者他提请公断而同意为他伸张正义的法官或仲裁人，应该迫使另一方承受或履行什么。另一方面，雄辩家们思考较多的，不是使用暴力可以强求什么，而是义务人应认为自己必须履行什么义务，义务人之所以认为自己必须履行某些义务，一方面是出于对一般正义准则的极为神圣而严格的尊重，另一方面是由于从内心深处害怕损害邻人，害怕给自己的品格抹黑。给法官和仲裁人规定作出决断的准则正是法学的目的。给某个善良的人规定行为的准则正是雄辩学的目的。通过遵守所有的法学准则，假定它们从来都是如此完美，其结果就只是避免外在的惩罚。通过遵守雄辩学的那些准则，假定它们应该如此，我们可能由于自己的行为正确和一本正经而值得人们高度赞扬。

可能经常发生这样的情况：一个善良的人，虔诚和认真地尊重一般正义准则，会想到自己有义务做许多可能是极其不义地强迫他做的、或者是法官或仲裁人用暴力逼迫他做的事情。举一个平凡的例子。一个拦路抢劫的强盗，以杀害相威胁强迫一个旅行者允诺给他一笔钱。这样一种在非正义的暴力强迫下所作的允诺，是否应该看作必须做到的事情，是一个争议颇多的问题。

如果我们把它看作法学问题，结论就可能是不容怀疑的。认为那个拦路强盗有权用暴力强迫别人履行诺言，那或许是荒唐的。强迫别

人作出承诺是一种该受高度惩罚的罪恶，而强迫别人履行诺言则是罪上加罪。拦路强盗并不能抱怨受到了什么伤害，他只是被那个本来可以正当地把他杀死的人骗了。认为法官应该强制实施这一允诺，或者认为地方官应该承认它们是法律上认可的行为，那或许是所有荒唐事件中最大的笑柄。因此，如果我们把这个问题看作法学问题，我们就能毫无困惑地作出决断。

但是，如果我们把它看作雄辩学的问题，就不能这样容易地作出决断。一个善良的人，由于真心诚意地尊重神圣的正义准则（这种准则要求遵守一切严肃的诺言），是否不会想到自己有义务履行诺言，至少是很可怀疑的。不容置辩的是，不应尊重那个使他陷入这种处境的坏蛋的失望情绪，不履行诺言并不会给那个强盗造成任何损害，从而用暴力不能勒索到任何东西。但很可能成为问题的是，在这种情况下是否不应尊重他自己的尊严和荣誉，是否不应尊重他品质中那不可亵渎的神圣部分（这部分品质使他尊重真理的法则而憎恶每一种近于背叛和欺骗的东西）。关于这一点，雄辩学家们当然存在极大的分歧。在一派中，我们可以把古代作家西塞罗计算在内，把现代作家普芬道夫和其注释者巴比莱克计算在内，尤其是把后来的哈奇森博士，一个在大多数情况下决不是无所拘束的雄辩家计算在内，这一派毫不犹豫地断定，决不应尊重这样的允诺，并且断定不这样想就是十足的软弱和迷信。在另一派中，我们可以把某些教会的古代神父们计算在内，[(1)] 也可以把某些著名的现代雄辩学家计算在内，这一派具有另一种观点，断定必须履行所有这类允诺。

如果我们按照人类的普通情感来考虑问题，就会发现人们认为甚至对这类允诺也应有所尊重；但会发现，无法根据任何一般准则来确定这在多大程度上毫无例外地适用于一切场合。我们不应当选择十分直率而又轻易地作出这类允诺的人和随便违背诺言的人，作为自己的朋友和伙伴，某个允诺拦路抢劫者五镑钱而未履行该诺言的绅士，会招致某种指责。然而，如果允诺的这笔金额相当大，就很可怀疑怎么做是合宜的，例如，如果支付这笔钱会彻底毁灭作出诺言的人的家庭；如果这笔金额大到足以促使最有益的目的实现，那么，为了拘泥小节而把这笔钱扔进如此卑鄙之手，就似乎在某种程度上犯了罪，至少是极其不合宜的。若某人为了遵守对盗贼的诺言而使自己沦为乞丐，或阔气得给盗贼10万英镑，那么，就人类的常识来说，这个人会

显得极其荒唐和过分。这种慷慨似乎违背了他的责任，即他对自己和对别人负有的责任，因此，如此尊重被迫作出的许诺，决不能得到人们的认可。然而，凭借某种明确的准则，来确定对此应给予何种程度的尊重；或由此可能给予的最大金额是多少，显然是不可能的。这要随同那些人的品质，随同他们的境况，随同那种诺言的严肃性，甚至随同那种冲突的各种情节而变化；如果人们以那种极度豪爽的态度——这种豪爽有时可以在具有极其放荡的品质的人们中间看到——来对待这个作出诺言的人，它就似乎比在其它情况下更为正当。总之。可以说，正确的合宜性需要遵守一切诺言，只要这不违反某些其它更为神圣的责任，例如对公众利益负有的责任，对那些我们出于感激、亲情或善心而要赡养和抚养的人负有的责任。但是，如前所述，我们没有任何明确的准则来确定哪些外在的行动是出于对这种动机的尊重，因而也不能确定什么时候那些美德同遵守这种诺言相矛盾。

然而，可以说，不管什么时候，即使为了最必要的理由而违背了这类诺言，对作出这类诺言的那个人来说，也总是某种程度的不光彩行为。在作出这类诺言之后，我们可以确信遵守它们是不合宜的。但是，在作出这类诺言的时候，仍然存在某种错误。至少这是违背了有关宽宏和荣誉的最重要和最高尚的格言。一个勇敢的人应该宁死不作他既不可能毫不愚蠢地保持，也不可能恬不知耻地违反的某种诺言。因为这种处境总是伴随着某种程度的羞耻之心。背信弃义和欺骗是极为危险、极为可怕的罪行，同时也是人们非常容易、在许多情况下也是非常稳当地沉缅的罪行，因而我们对它们比对几乎所有其它东西更为戒备。所以，在各种情况和各种处境中，我们的想象就带有羞于违反一切誓约的观念。在这一方面，它们类似于破坏女性的贞节，女性的贞节是一种因为同样的理由而为我们极其注重的美德；而且我们对前者的情感并不比对后者更为敏感。背信弃义将无可挽回地蒙受耻辱。任何情况任何恳求都不能使其得到宽宥；任何悲痛和任何悔改都无法弥补这种耻辱。在这一方面，我们十分谨慎，因而在我们的想象中，即使一次强奸也使我们蒙受耻辱，而且连内心的清白也不能够洗刷掉肉体上的玷污。如果人们曾经一本正经地对此发过誓，甚至对人类中最微不足道的人来说，它也与违背诺言的情况相同。忠诚是一种亟需具备的美德，因而我们普遍认为它甚至是除此之外一无所有的人们也当然具有的，也是我们以为杀死和毁灭他们是合法的人们当然具有的。犯有违背忠诚美德之罪的那个人为了拯救他的生命，而强烈要

求履行诺言，是不合适的；因其诺言同保持其它某种可尊重的责任相矛盾而予以背弃，也是不合宜的。这些情况可以减轻而不能全部洗刷自己的耻辱。在人们的想象中，他看来已经犯了某种罪行，它同某种程度的耻辱不可分割地联系着。他已经背弃了他曾经庄严地断言他要坚持的某种诺言；而且，即使他的品质并非无可挽回地蜕变和败坏，至少有一种附加在他的品质上的嘲弄是极难抹去的；我认为，没有一个经受过这类冒险的人会喜欢诉说这种经历。

这一例子可以用来说明，甚至当雄辩学和法学都研究一般正义准则的义务时，它们之间在什么地方存在差异。

不过，虽然这种差异是真实和基本的，虽然这两种科学提出了十分不同的目的，但是相同的主题在它们之间产生了很多相似之处，因而宣称研讨法学的大部分作者，有时根据法学的原则，有时根据诡辩学的原则，毫无区别地，或许当他们这样和那样做的时候没有意识到自己毫无区别地确定了他们所考察的不同问题。

然而，雄辩家们的学说决不限于考察对一般正义准则的真诚的尊重会向我们提出什么要求。它包含基督教和道德上的其它许多方面的责任。看来导致人们研究这种科学的，主要是在野蛮和蒙昧时代由于罗马天主教的迷信而引入的秘密忏悔的习惯，由于那种习俗，人们会把最秘密的行为，甚至会把每一个可能被怀疑为稍许有损于基督教纯洁准则的人的思想，告诉忏悔神父。那个忏悔神父告诉他的忏悔者是否以及在哪一方面违背了自己的责任，并告诉他们在他能够以被冒犯的神的名义宽宥他们之前应该经受什么样的苦行。

犯了错误的意识，甚或是猜疑，都是每个人内心的负担，都是并没有由于长期从事不义行为的习惯而变得冷酷的所有那些人所伴有的忧虑和恐惧。在这种苦恼之中，如同在其它一切苦恼之中一样，人们都自然地渴望通过向自己相信不会泄漏秘密的、谨慎的人表露内心的极度痛苦，来解除自己在思想上感到的压力。他们由于这种供认而蒙受的耻辱，会因他们自信必定引起同情、减轻不安而得到充分的补偿。发现自己并非完全不值得尊重，并发现虽然自己过去的行为会受到指责，但是自己目前的做法至少会得到赞同，而且或许足以补偿所受到的指责，至少仍会得到朋友的某种程度的尊重，这都会解除他的痛苦。在那些迷信的时代里，为数众多而又狡猾的牧师渐渐得到差不

多每一个私人家庭的信任。他们拥有那些时代可能提供的浅薄的学问，而他们的方式，虽然在许多方面是拙劣而又杂乱无章的，但是与他们所处年代的那些方式相比，却是完美而有规则的。因此，他们不仅被视为一切宗教信徒的伟大指导者，而且被视为一切道德责任的伟大指导者。什么人若幸好与他们相亲近，则会获得好名声，什么人若不幸受到他们的指责，则将蒙受奇耻大辱。由于被看作正确和错误的最伟大的评判者，人们都自然地向他们请教其所存在的一切疑惑；对任何人来说，可尊敬的是让人们知道他已使献身于神的那些人了解了所有这样的秘密；并且在他的行为中，如果不得到他们的劝告和赞同，他就不走出重要而困难的一步。因此，对牧师来说，把它确立为一般准则，即应该据此信任他们，已经变成上流社会所欢迎的事，而且虽然没有确立此类准则，他们一般也会得到信任，这是不困难的。使他们自己有资格成为牧师，就这样成为基督教徒和神职人员的学业的必要部分，从那时候起，他们也被引导去收集有关所谓良心、美好和困难境况例证，在这些例证中，很难断定在哪里可能存在行为的合宜性。他们认为，这些著作对于良心的指导者们和被指导的那些人可能有用；由此开始出现有关雄辩学的书籍。

雄辩学家思考的道德责任，主要是至少在一定程度上能够限制在一般准则之内的那些道德责任，而且违反它们自然伴随着某种程度的悔恨和对受惩罚的某种恐惧。雄辩家撰写这类书籍的意图，是缓和因违反这种责任而产生的内心恐惧。但是，并不是缺少每种美德都会受到这种极其严重的良心责备；没有人因为没有实行极为慷慨、友善或宽宏大量的、处于他的情况有可能实行的行动，而请求他的牧师赦免。由于存在着这种不足，被违反的准则通常是很不明确的，而且一般也具有这样一种性质，即：虽然遵守它可能得到荣誉和报答，但是违反它似乎也不会受到实际的责备、非难和惩罚。雄辩家们似乎把这类美德的实践看作是一种多余的工作，是不能非常严格地强求的，因此，对它们的探讨是毫无必要的。

所以，被交付牧师制裁，以及由此归入雄辩家们观察范围的对道德责任的违反，主要有三种不同的类型。

第一种，也是首要的一种，是对正义准则的违反。在这里，各种准则是全然明确和确定的；对它们的违反也自然伴有应该从神和人那里得到惩罚和害怕受到惩罚的意识。

第二种，是对雄辩学准则的违反。在一切很明显的例证中，都存在着对正义准则的实际违反，而人们不对别人作出最不可原谅的伤害，就不可能犯下这种罪行。在较小的事例中，当它仅仅相当于违反在男女交往中应该遵守的那些严格的礼节时，的确不能够被恰当地看作是对正义准则的违反。然而，他们一般是违反了某种相当清楚的准则，至少是其中的某一个人倾向于使违反了它们的那个人蒙受耻辱，严肃的人当然也倾向于使其内心产生某种程度的羞耻和悔恨。

第三种，是对诚实准则的违反。违反事实，可以说，并不总是违背正义，虽然在许多场合是如此，因而往往不会受到任何外来的惩罚。普遍存在的罪行，即使是一种非常卑劣的行为，也往往可能没有伤害任何人；在这种情况下，受骗的人或其他人都不应提出报复或赔偿的要求。不过，虽然违反事实并不总是违背正义，但是它总是对某一明确准则的违反，也是自然地倾向于以使其羞愧来包庇犯有这种错误的那个人的东西。

在年幼的孩子中，似乎存在对人们告诉他们的什么都相信的一种本能意向。造物主为了保护他们似乎认为（至少在某些时候）他们应该绝对相信关心他们的童年，以及受托关心他们幼小时候不可或缺的一部分教育的那些人。因而，他们过分相信；要使他们在某种合理的程度上产生疑惑和猜疑，需要他们长期体验人类的许多虚妄的东西。在成人之中，毫无疑问，轻信的程度是十分不同的。最聪明和最富有阅历的人一般是最不轻信的人。但是，其轻信程度不比应有的程度高的人，以及在许多情况下都不相信流言蜚语——这些流言蜚语不仅原来是假的，而且很普通的思考和关注便可以使他知道它们不可能完全是真实——的人，几乎不存在。天性的倾向总是相信。使人学会怀疑仅仅是为了获得智慧和经验，它们也极难使人学会怀疑。我们之中最聪明和最谨慎的人全都经常相信他后来为自己竟一直认为可信而感到羞耻和惊讶的传说。

如果在一些事情上我们信任某人，那么，我们所信任的那个人必然是我们的领袖和指导者，我们也以一定程度的尊重和敬意对他表示敬重。但是，正如由于钦佩别人，我们开始希望别人钦佩自己一样，由于受别人领导和指导，我们才懂得要使自己成为领袖和指导者。并且，正如我们不能老是单纯地满足于受人钦佩，除非我们同时相信自己是真正值得钦佩的一样，我们不能老是单纯地满足于被人信任，除

非我们同时意识到自己是真正值得信任的。正如受人赞扬的愿望和值得赞扬的愿望，虽然极其相似，但仍然是有区别和分开的愿望一样，受人信任的愿望和值得信任的愿望，虽然也极其相似，但也同样是有区别和分开的愿望。

受人信任的愿望，使人相信的愿望、领导和指导别人的愿望，似乎是我们所有天生愿望中最强烈的愿望。或许它是言语能力这种人类特有的能力据以产生的一种本能。其它动物都不具有这种能力，我们也不能在其它任何动物中发现领导和指导其同类的判断和行动的愿望。领导和指导的巨大野心，即取得真正优势的愿望，看来完全是人所特有的，并且语言是实现野心的重要手段，是取得真正优势的重要手段，是领导和指导其他人的判断和行动的重要手段。

不为人所信任总是使人感到屈辱，当我们怀疑这是因为人们认为我们不值得信任，并可能严重而又故意骗人时，更是如此。告诉某人他在说谎，是最不可饶恕的当众侮辱。但是，任何人严重而又故意骗人，他必然意识到自己应该受到这种侮辱，必然意识到自己不该受人信任，也必然意识到自己丧失得到那种信任的权利，根据这种权利，他能够在同和他地位相等的人的交际中获得各种安逸、安慰或满足。那个不幸认为无人相信他说的某一真话的人，会感到自己被人类社会遗弃，会怕想到自己处于这种状态，或怕想到在此之前暴露自己，我也认为，他几乎不可避免地会因绝望而死。然而，也许从来没有人有正当理由接受这种使自己丢脸的看法。我倾向于相信，那个极为恶劣的说谎者，为了严重而又故意地撒一次谎，至少说了二十次真话；并且，如同在极为谨慎的人中，信任的倾向容易克服怀疑和不信任的倾向一样，在大多数情况下，在那些最不尊重事实的人中，说真话的天然倾向将克服那种欺骗的倾向或在某一方面改变或隐瞒事实的倾向。

即使在我们偶然无意地欺骗别人的时候，自己也会感到耻辱，并且因为自己曾经骗人而感到耻辱。虽然这种不自觉的错误并不经常表示不诚实，也并不经常表示缺乏对真理的绝对热爱，但是它在某种程度上总是表示缺乏判断力，缺乏记忆力，表示不合宜的轻信，表示某种程度的鲁莽和急躁。它总是减少我们劝说开导别人的威信，也总是使我们领导和指导别人的资格受到某种程度的怀疑。然而，那个有时由于想错而领错路的人，完全不同于可能存心欺骗的人。前者在许多情况下必定会受人信任；后者则在任何情况下都几乎不会受人信任。

真诚和坦率赢得信任。我们信任看来愿意信任我们的人。我们认为，我们清楚地看到他想带领我们走的道路，也乐意听从他的领导和指导。相反，保留和隐瞒引起不和。我们害怕跟随我们不知道他往何处走的人。而且，交谈和社交的最大乐趣来自情感和看法的某种一致，来自内心的某种和谐，这一切正如众多的乐器相互保持一致和合拍一样。但是除非情感和看法能自由交流，否则这种令人愉快的和谐是不可能得到的。由于这一原因，我们都想知道彼此之间是如何受影响的，都想看透对方的内心，都想看到那里真正存在的情感和感情。那个使我们沉缅于这种天生激情中的人，那个使我们深入其心的人，那个似乎向我们敞开心灵大门的人，看来都在发挥一种比任何别的东西更使人愉快的殷切之情。那个一般性情良好的人，如果他有勇气一如自己所感到的，也因为他感到它们，表达自己真实的情感，就不会令人不快。正是这种毫无保留的真诚，甚至使孩子般颠三倒四的话也变得令人高兴。无论坦率的看法怎样地浅薄和不完善，我们都乐意对它们表示谅解，并且尽可能努力把我们自己的理解力降到他们的智能水平，同时以他们似乎曾经用来考察各种问题的特殊眼光来看待这类问题。这种想看出别人真实情感的激情，自然十分强烈，因而经常堕落为一种讨厌的和不恰当的探听我们邻居的那些秘密——它们是他们有极为正当的理由来保守的——的好奇心；在许多情况下，这就需要谨慎和一种控制这种激情、也控制人类的其它一切天生激情的强烈的合宜感情，并把它降低到任何公正的旁观者都能赞同的程度。然而，若好奇心保持在适当的范围以内，不去针对有正当理由隐瞒的事情，则不满足人们的这种好奇心，也同样是令人不快的。那个回避我们所提最简单问题的人，那个对我们毫无恶意的询问表示不满的人，那个把自己掩蔽在不可测知的偏僻处的人，似乎在他的心中筑起了一堵高墙。我们满怀着急切而没有恶意的好奇心想叩开他的心扉，但却立即感到自己被极其粗暴无礼地推了回来。

那个有所保留和隐瞒的人，虽然缺乏一种和蔼可亲的品质，但是人们并没有不尊重或鄙视他。他似乎对我们感到冷漠，我们也同样对他感到冷漠；他得不到人们的赞扬和热爱，但是也很少被人憎恨或谴责。不管怎样，他几乎没有理由悔恨自己谨慎，并且一般更容易自夸他对自己所作的保留采取谨慎态度。所以，尽管他的行动可能很不正确，有时甚至是有害的，但是他几乎不会愿意在雄辩家们面前作什么

陈述，或者认为自己有什么必要去请求他们宣判无罪或得到他们的赞同。

对由于错误的消息，由于疏忽，由于鲁莽和急躁而偶然欺骗了别人的人来说，情况并非总是如此。例如告诉别人一条普通的消息，虽然这件事情几乎不会产生什么后果，但是如果他是一个真正热爱真理的人，就会对自己的粗心大意感到羞愧，也决不会不抓住第一次机会充分地承认错误。如果这件事情具有某种后果，他的悔恨就会更加强烈，并且，如果由于他提供不正确消息而产生某种不幸的或致命的后果，他就几乎不能够原谅自己。虽然他没有犯罪，他还是极其深切地感到自己成了古人所说的有罪的人。同时在他力所能及的范围内焦急和急切地作出各种赎罪之举。这样一个人常常会愿意在雄辩家们面前陈述情况，他们对他一般是非常喜爱的，并且虽然他们有时也因其急躁而恰当地加以谴责，但是一般总是宣称他无须因其错误而蒙受耻辱。

但是，经常请教雄辩家的人，是态度暧昧而内心悔恨的人，是当真蓄意欺骗别人的人，但是他同时却自认为真实地说出了事情的真相。雄辩家以各种不同方式对待这样的人。当他们非常赞成他欺骗的动机时，他们有时为他开脱罪责。但说句公道话，他们一般总是谴责他。

因此，雄辩家著作的主题是：对正义准则的真心实意的尊重；我们应该如何尊重自己邻居的生命和财产；赔偿的责任；贞洁和贤淑之道，什么是他们所谓的色欲罪；诚实的准则，以及誓言、许诺和各种契约的责任。

一般可以说，雄辩家们的著作徒劳地试图用明确的准则指导只能用感情和情感判断的事情。在各种情况下，怎么能用准则来确定微妙的正义感究竟在哪一点上开始变为无意义和无力的良心顾虑呢？在什么时候保密和保留开始变为掩饰呢？令人愉快的佯作无知可以进行到什么程度呢？它又究竟在哪一点上开始蜕变为讨嫌的欺骗呢？行为上的自由自在可最大到什么程度而仍被看作得体和适度的行为？什么时候它开始变为不检点的和轻率的放荡行为呢？关于这一切问题，在某种情况下适用的东西，在其它任何情况下恰恰几乎不适用，而且在各种情况下使行为获得成功和幸运的东西都随同处境极其微小的变化而

变化。因此，雄辩家的著作像它们通常是令人厌倦的那样，一般也是无用的。它们对于某个间或向其请教，甚至认为雄辩家们所作的决断是正确的人，几乎不会有用处；因为尽管这些书中收集了大量事例，然而，由于情况千变万化，要从所有这些事例中找到与自己完全相同的事例，那是极其偶然的。一个真正渴望尽到自己责任的人，如果他会认为自己有很多理由去向它们请教，他就必定是一个非常软弱的人；而对一个忽视这一点的人来说，那些著述的写作风格不可能引起他的注意。其中没有一本能激发我们慷慨和高尚之心。其中没有一本能使我们的心地温和，产生和善而仁慈的感情。相反，许多这类著作能使我们学会欺骗自己的良心，用它们所作的那些无益的精细区分，来为自己推脱最基本的责任找出无数精巧的理由。那种毫无意义的精确——他们试图把它用在不可能加以采用的一些论题上——几乎必然会诱引他们犯那些危险的错误，同时也必然使他们的著作变得枯燥乏味，具有费解和玄奥等许多特点，不可能在人们内心激起道德学书籍主要应激发的那些感情。

因此，道德哲学的两个有用部分，是伦理学和法学。雄辩学应该被完全否定；古代的道德学家们看来也作出了较好的评判，他们在研究同样的论题时，并不喜爱任何这种微妙的精确，而满足于以某种一般的方法，描述什么是正义、节制和诚实得以产生的情感，以及什么是那些美德通常会指点我们采取的一般行为方式。

确实，有些哲学家似乎曾经试图考察同雄辩学家的学说相似的东西。在西塞罗所著《论责任》第三册中就载有这类内容，同雄辩家一样，他在那里尽力以许多精巧的例证为我们提供行动的准则，在这些例证中要确定合宜之点在什么地方是困难的。同一本书的许多段落也表明，其他一些哲学家曾经在他之前试图考察同类内容。然而，他和他们似乎都不指望提供一种完整的体系，只是想说明为什么在各种各样的具体情况下，最大的行为合宜性是否存在于遵守或背弃在一般情况下作为责任准则的东西之中，是有疑问的。

每个成文法体系都可以看作试图建立自然法学体系或试图列举各条正义准则的一种颇不完善的尝试。当对正义的违反成为人们相互之间决不会容忍的事情时，地方行政官就会运用国家的权力来强行实践这种美德。没有这种预防措施，市民社会就会变成杀戮和骚乱的舞台，任何人一认为自己受到伤害，就会亲手为自己复仇。为了防止可

能随同每个人为自己伸张正义而产生的混乱，在具有相当权力的一切政府中，地方行政长官同意为所有的人主持正义，并保证听取和处理有关伤害的一切控告。在所有治理良好的国家里，不仅指定法官来了结个人之间的争论，而且规定一些准则来调整那些法官的判决，并通常力图使这些准则同天然的正义准则相一致。当然，它们并非在一切情况下都同天然的正义准则相一致。有时所谓国家的体制，即政府的利益，有时左右政府的特殊阶层的利益，会使国家的成文法偏离自然的正义准则。在某些国家里，人民的粗野和野蛮妨碍天然的正义情感达到在比较文明的国家里它们自然达到的那种准确和精确的程度。他们的法律像他们的生活方式一样，是粗俗、粗野和紊乱的。在其它一些国家里，虽然人民的已改善的生活方式或许会使他们承认精确的法律，但是他们不恰当的法院制度总是妨碍一切正式的法律体系得以确立。在任何国家中，根据成文法所作的判决，都不会个个完全同天然的正义感所要求的准则相一致。因此，成文法体系，虽然作为对不同时代和国家人类情感的记录，应当具有极大的权威性，但是决不能看作天然的正义准则的精确体系。

人们或许以为，法学家就不同国家法律的缺点和改进所作的论证，会促使人们探讨同一切实际法律无关的天然的正义准则。人们或许认为，这些论证会使他们努力建立一个可以合宜地称为自然法学的体系，或建立一种应该贯串所有国家的法律，或成为所有国家法律的基础的一般准则的理论。不过，虽然法学家的论证确实产生了某种这类东西，虽然无论谁系统论述某一国家的法律时，都会在其著作的许多地方谈到天然的正义法则，但是，人们一直到很晚才想到要建立有关天然正义准则的一般体系，才开始单独讨论法律哲学，而不牵涉任何国家的具体法律制度。我们没有在古代的道德学家中看到有人试图对正义准则进行特别详细的论述。西塞罗在他的《论责任》中，亚里士多德在他的《伦理学》中，都像探讨所有其它美德那样探讨正义。在西塞罗和柏拉图的法学中，我们自然而然地期望看到他们详细论述应由每一个国家的成文法推行的那些天然平等准则，然而，却没有看到这类论述。他们的法学是警察的法学，而不是正义的法学。格劳秀斯[(2)]似乎是第一个试图向世人提供某种这类体系的人，这种体系应该贯串所有国家的法律，并成为所有国家法律的基础；他那带有各种不足的关于战争与和平法则的论文，或许是现今描述这一论题的最全面的著作。我将在另一篇论文中，不仅就有关正义的问题，而且就有关

警察、国家岁入和军备以及其它成为法律对象的各种问题，努力阐明法律和政府的一般原理，以及它们在不同的年代和不同的社会时期经历过的各种剧烈变革。因此，现在就不进一步对法学史作详细的叙述。

【注释】

(1) 圣·奥古斯丁，拉普拉斯特。

(2) 格劳秀斯（1583—1645），荷兰法学家，国际法之祖。

译　后　记

亚当·斯密的名著《道德情操论》，创作于18世纪50年代，759年初版后，又经过31年五次修订再版而“定型”，它是作者长期深思熟虑、仔细琢磨的一部作品。翻译这样一部作品的困难是可想而知的，当时我们之所以敢于接受这一任务，主要是由于得到了我国著名经济学家、翻译家陈彪如教授的鼓励、支持和帮助。从979年冬至1985年春的整个翻译过程中，都是在陈老的指导下进行的，凡遇到困难，均及时得到了他的指教而释译。陈老还亲自审阅了部分译稿。全书校订工作由胡企林同志承担。

我们在翻译此书的过程中，还得到了吴衡康同志、王涌泉同志和朱泱同志的支持和帮助，在此，均表示深切的谢意。

本书译事由蒋自强主持，其中第一卷和第二卷由钦北愚译，第三卷和第四卷由朱钟棣译，第五卷和第六卷由沈凯璋译，第七卷由蒋自强译。全部译文由钦北愚、蒋自强统一修改定稿。

人名译名对照表

三　画

马里沃　Marivaux

马西隆　Massillon

马拉纳　Marana

马基雅维利　Machiavel

马尔巴勒公爵　Dukeof Marlborough

马尔塞鲁斯　Marcellus

四　画

厄帕拉雷狄托斯　Epaphriditus

内西卡，西皮阿　Nasica，Scipio

贝克莱　Berkeley

韦斯巴芗　Vespasian

韦德伯恩，亚历山大　Wedderburn，Alexander

尤金　Eugène

尤利西斯　Ulysses

牛顿　Newton

孔代　Conde

比隆，巴隆　Biron，Baron

比隆公爵　Duke of Biron

比菲埃　Buffier

巴门尼德　Parmenides

巴肯第十一代伯爵　the eleventh Earl of Buchan

巴克勒公爵　Duke of Buccleugh

巴克尔　Buckle

巴特勒，约瑟夫　Butler，Joseph

巴多罗买　Bartholomew

巴比莱克，琼　Barbeyrac，Jean

五　画

卢梭　Rousseau

卢奇安　Lucian

卢库卢斯　Lucullus

卡迈克尔，格尔绍姆　Carmichael，Gerschom

卡斯塔里埃　Castalia

卡米卢斯　Camillus

卡伦，威廉　Cullen，William

卡修斯，阿维狄乌斯　Cassius，Avidius

卡德尔，托马斯　Cadell，Thomas

卡德沃思，拉尔夫　Cudworth，Ralph

卡利斯塞纳斯　Calisthenes

史密斯，约翰　Smith，John

艾迪生，约瑟夫　Addison，Joseph

艾达姆　Idame

艾德奥斯，马克-安托万　Eidous，Marc-Antoine

布里森登　Brissenden

布里斯托尔　Bristol

布拉韦　Blavet

布朗，托马斯　Brown，Thomas

布鲁图，马库斯　Brutus，Marcus

古斯塔夫斯　Gustavus

汉尼拔　Hannibal

皮洛士　Pyrrhus

丘辟特　Jupiter

尼克　Necker

尼禄　Nero

尼俄柏　Niobe

弗图　Vertue

加图，马尔库斯　Cato，Marcus

六　画

安东尼　Anthony

安提柯　Antigonus

安提马科斯　Antimachus

安堤帕特　Antipater

安东尼努斯，马库斯　Antoninus，Marcus

安妮女王　Queen Anne

亚里士多德　Aristotle

亚里斯提卜　Aristippus

亚历山大　Alexander

成吉思汗　Genghis Khan

西庇阿　Scipio

西塞罗　Cicero
西德尼　Sidney
西奥博尔德，刘易斯　Theobald，Lewis
芝诺　Zeno
地米斯托克利　Themistocles
考利　Cowley
达朗贝　D'Alembert
达尔基思　Dalkeith
达维拉　Davila
汤申德，查尔斯　Townsend，Charles
汤姆逊　Thomson
米克，罗纳德　Meek，Ronald
米勒，约翰　Miller，John
米勒，埃德鲁　Millar，Andrew
休谟　Hume
色诺芬　Xenophon
伏尔泰　Voltaire
伍德罗，詹姆斯　Wodrow，James
伊莎贝拉　Isabella
伊阿古　Iago
伊壁鸠鲁　Epicurus
约克　Yorke
约翰逊　Johnson
约翰娜　Johanna

毕达哥拉斯　Pythagoras

七　画

克里西波斯　Chrysippus

克拉克　Clerke

克拉克，塞缪尔　Clarke，Samuel

克拉苏，L.　Crassus，L.

克拉伦登　Clarendon

克莱特斯　Clytus

克莱安西斯　Cleanthes

克莱奥梅尼　Cleomenes

克劳迪厄斯　Claudius

克雷吉，托马斯　Craigie，Thomas

麦肯齐，乔治　Mackenzie，George

麦克菲，亚历克　Macfie，Alec

麦克洛　Mckerrow

麦克斯韦　Maxwell

苏格拉底　Socrates

苏埃托尼乌斯　Suetonius

苏尔皮西乌斯　Sulpicius

忒拉蒙　Telamon

劳埃德，罗伯特　Lloyd，Robert

劳滕贝格　Rautenberg

坎贝尔，托马斯　Campbell

坎南　Cannan

来山得　Lysander

李维　Livy

沃　Avaux

沃拉斯顿，威廉　Wollaston，William

沃波尔，贺拉斯　Walpole，Horace

库柏，安东尼　Cooper，Anthony

库尔提乌斯，昆图斯　Curtius，Quintus

沙夫茨伯里　Sheftesbury

辛普森，罗伯特　Simpson，Robert

亨利埃特　Henriade

伯克，埃德蒙　Burke，Edmund

伯顿　Burton

希波吕托斯　Hippolytus

希尔德布兰德，布鲁诺　Hildèbrand，Bruno

狄摩西尼　Demosthenes

利特尔顿勋爵　Lord Lyttleton

阿里斯托梅尼　Aristomenes

阿里斯托得摩　Aristodemus

阿里斯提得斯　Aristides

阿提拉　Attila

阿波罗尼奥斯　Apollonius

阿盖尔公爵　Dukeof Argyle

阿利亚　Arria

阿利安　Arrian

阿特纳奥斯　Athenaeus

阿伦德尔　Arundel

阿巴思诺特　Arbuthnot

八　画

凯，F.　Kaye，F.

凯撒　Caesar

凯瑟琳　Catharine

凯克洛普斯　Cecrops

凯姆斯勋爵　Lord Kames

昂肯，奥古斯特　Oncken，August

罗斯，威廉　Rose，William

罗斯福哥　Rochefoucauld

罗伯逊，威廉　Robertson，William

明托　Minto

帖木儿　Tamerlane

迪格比　Digby

帕斯卡　Pascal

帕尔米拉　Palmire

帕尔梅尼奥　Parmenio

图密善　Domitian

昆体良　Quintilian

拉斐尔　Raphael

拉克坦提乌斯　Lactantius

拉莫特　La Motte

拉封丹　La Fontaine

拉辛　Racine

拉普拉斯特　La Placette

拉尔修，第欧根尼　Laertius，Diogenes

欧里庇得斯　Euripides

欧迈尼斯　Eumenes

庞培　Pombey

法兰特，A.　Feillet，A.

法雷尔，詹姆斯　Farrer，James

波斯，达　Bos，Dû

波切斯特　Porchester

佩罗　Perrault

金斯利　Kinsley

金纳斯　Knies

彼得大帝　Peter the Great

彼得伯勒主教　Bishop of Peterborough

彼特拉克　Petrarca

孟德斯鸠　Montesquieu

孟德维尔　Mandeville

弥尔顿，约翰　Milton，John

九　画

哈奇森，弗朗西斯　Hutchson，Francis

哈姆莱特　Hamlet

查里兹厄斯　Charisius

查士丁尼　Justinian

查理一世　Charles Ⅰ

柏拉图　Plato

南格尔　Nangle

威廉一世　William Ⅰ

威尔逊，托马斯　Wilson，Thomas

珀修斯　Perseaus

封特奈尔　Fontenlle

洛克　Locke

洛赞　Lauzun

洛锡安　Lothian

科达斯科，弗朗切斯科　Condasco，Francesco

科泽尔，赖因霍尔德　Koser，Reinhold

科尔曼，乔治　Colman，George

修昔底德　Thucydides

保萨尼阿斯　Pausanias

俄狄浦斯　Oedipus

贺拉斯　Horace

十　画

莫罗，格伦　Morrow，Glen

莫里哀　Molière

莫斯纳，埃内斯特　Mossner，Ernest

莫尔，亨利　More，Henry

莫尼弥埃　Monimia

格里菲思，拉尔夫　Griffithe，Ralph
格雷，托马斯　Gray，Thomas
格雷格，沃尔特　Greg，Walter
格拉古　Gracchus
格劳秀斯　Grotius
索思韦尔，爱德华　Southwell，Edward
索福克勒斯　Sophocles
埃克斯坦，瓦尔特　Eckstein，Walther
埃克斯皮利，阿贝　Expilly，Abbé
埃米利乌斯，保卢斯　Aemilius，Paulus
埃利奥特，吉尔伯特　Elliot，Gilbert
埃阿斯　Ajax
莱列阿斯　Laelius
莱辛　Lessing
泰奥弗拉斯托斯　Theophrastus
泰特勒　Tytler
宾，阿德默勒尔　Byng，Admiral
诺克　Nauck
海格立斯　Hercules
海德，爱德华　Hyde，Edward
高乃依　Corneille
爱比克泰德　Epictetus
桑托伊尔　Santeul

十一画

菲罗克忒忒斯　Philoctetes

菲莱　Feillet

菲茨莫里斯勋爵　Lord Fitz-Maurice

菲洛塔斯　Philotas

菲利普　Philip

萨卢斯特　Sallust

萨瑟恩，托马斯　Southerne，Thomas

萨拉米斯　Salamis

萨利公爵　Duke of Sully

龚图特，查理　Gontaut，Charles

勒默里　Lemery

梅森，威廉　Mason，William

理查森，塞缪尔　Richardson，Samuel

基诺　Quinault

基尼阿斯　Cineas

梭伦　Solon

盖尤斯　Gaius

笛卡尔　Des Cartes

十二画

喀提林　Catiline

斯图尔特，杜格尔德　Stewart，Dugald

斯图尔特，马修　Stewart，Mathew

斯卡尔钦斯基，维托尔特　Skerzynski，Witold

斯坦，彼得　Steim，Peter

斯莫尔，阿尔比恩　Small，Albion
斯威夫特　Swift
斯特拉恩，威廉　Strahan，William
斯金纳，安德鲁　Skinner，Andrew
斯科特　Scott
提布卢斯　Tibullus
提莫莱昂　Timoleon
提莫修斯　Timotheus
蒂克尔，托马斯　Tickell，Thomas
蒂雷纳　Turrenne
塔西佗　Tacitus
博尔吉亚，凯撒　Borgia，CaeSan
博纳，詹姆斯　Bonar，James
普卢塔克　Plutarch
普里西安诺斯　Priscianus
普拉顿，尼古拉斯　Pradon，Nicolas
普赖斯，理查德　Price，Richard
普林尼　Pliny
普芬道夫　Pufendorf
普勒阿得　Pléiade
奥古斯丁　Augustine
奥林匹娅　Olympia
奥斯瓦尔德　Oswald
奥勒利乌斯，马可　Aurelius，Marcus

奥赛罗　Othello

奥特韦，托马斯　Otway，Thomas

奥利金　Origen

奥维德　Ovid

富兰克林，伯特　Franklin，Burt

腓特烈　Frederick

腓力二世　Philip II

鲁弗斯　Rufus

十三画

路易十四　Louis XIV

裘卡斯塔　Jocasta

雷斯，卡迪纳尔　Retz，Cardinal

雷克托　Rector

雷古卢斯　Regulus

蒲柏　Pope

塞内加　Seneca

塞拉门尼斯　Theramines

塞尔比-比格　Selby-Bigge

塞尔苏斯，艾根斯脱　Celsus，Against

福基翁　Phocion

詹宁斯，索姆　Jenyns，Soame

詹姆斯一世　James the First

詹姆斯二世　James II

鲍尔　Bower

鲍尔杰，约翰　Balguy，John

十四画

赫兹，马科斯　Herz，Markus

赫尔德　Herder

赫伯特，亨利　Herbert，Henry

赛伊德　Seid

缪尔，艾特尔　Muir，Ethel

十五画

德莱顿，约翰　Dryden，John

德米特里　Demetrius

德彼雷奥斯　Despreaux

黎塞留　Richelieu

十六画

霍布斯　Hobbes

霍布雷肯　Howbraken

霍尔斯本特　Halsband

霍尔巴赫男爵　Baron d'Holbac

霍姆，约翰　Home，John

赞姆蒂　Zamti

十七画

戴维森，阿奇博尔德　Davidson，Archibald

游叙弗伦　苏格拉底的申辩　克力同
〔古希腊〕柏拉图著
诗学　　〔古希腊〕亚里士多德著
新系统及其说明　〔德〕莱布尼茨著
泛神论要义　〔英〕约翰·托兰德著
自然的体系（上、下卷）
〔法〕霍尔巴赫著
道德情操论　　〔英〕亚当·斯密著
实践理性批判　　〔德〕康德著
伦理学的两个基本问题
〔德〕叔本华著
数理哲学导论　　〔英〕罗索著
尼耳斯·玻尔哲学文选
历史与阶级意识　　〔匈〕卢卡奇著
面向思的事情　　〔德〕海德格尔著
多元的宇宙　〔美〕威廉·詹姆士著
物理学和哲学　　〔德〕W.海森伯著

君主论

〔意〕尼科洛·马基雅维里　著
潘汉典　译

商務印書館

目　录

尼科洛·马基雅维里上洛伦佐·梅迪奇殿下书
第一章　君主国有多少种类？是用什么方法获得的？
第二章　世袭君主国
第三章　混合君主国
第四章　为什么亚历山大大帝所征服的大流士王国在亚历山大死后没有背叛其后继者
第五章　对于占领前在各自的法律下生活的城市或君主国应当怎样统治
第六章　论依靠自己的武力和能力获得的新君主国
第七章　论依靠他人的武力或者由于幸运而取得的新君主国
第八章　论以邪恶之道获得君权的人们
第九章　论市民的君主国
第十章　应该怎样衡量一切君主国的力量
第十一章　论教会的君主国
第十二章　论军队的种类与雇佣军
第十三章　论援军、混合军和本国的军队
第十四章　君主关于军事方面的责任
第十五章　论世人特别是君主受到赞扬或者受到责难的原因
第十六章　论慷慨与吝啬
第十七章　论残酷与仁慈，被人爱戴是否比被人畏惧来得好些
第十八章　论君主应当怎样守信

第十九章　论应该避免受到蔑视与憎恨
第二十章　堡垒以及君主们每日做的其他许多事情是有益的还是无益的
第二十一章　君主为了受人尊敬应当怎样为人
第二十二章　论君主的大臣
第二十三章　应该怎样避开谄媚者
第二十四章　意大利的君主们为什么丧失了他们的国家
第二十五章　命运在人世事务上有多大力量和怎样对抗
第二十六章　奉劝将意大利从蛮族手中解放出来
本译本使用和参考的主要书目
译后记
返回总目录

Niccolò Machiavelli

IL PRINCIPE

(一名：De Principatibus)

本书根据1927年意大利政府出版的（Edizione Del Centenario）Guido Mazzoni校订本、1930年罗马出版的Mario Cassella校订本和1954年米兰出版的Mario Bonfantini校订本马基雅维里《君主论》意大利原文版，对照英、美、法、德、日各国译本译出。

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行。限于目前印制能力，每年刊行五十种。今后在积累单本著作的基础上将陆续汇印。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部
1985年10月

译者序

在历史上的地位

从15世纪下半叶起，以意大利为发源地，欧洲进入了文艺复兴时期。正如恩格斯曾经指出的，这是一次人类从来没有经历过的最伟大的、进步的变化，是一个需要巨人的时代，而且产生了巨人——在思维能力、热情和性格方面，在多才多艺和学识渊博方面的巨人的时代。尼科洛·马基雅维里（Niccolò Machiavelli 1469—1527）正是这个伟大时代的巨人之一。[①]

马基雅维里是意大利佛罗伦萨的政治家、外交家；同时是一位思想家——政治思想家。马克思曾经肯定马基雅维里及其后一些近代思想家在国家观上摆脱神学的束缚说，他们"已经用人的眼光来观察国家了，他们都是从理性和经验中而不是从神学中引出国家的自然规律；"[②] 并且又一次指出马基雅维里及其后的一些近代思想家使政治研究独立于道德，他说："从近代马基雅维里……以及近代的其他许多思想家谈起，权力都是作为法的基础的，由此，政治的理论观念摆脱了道德，所剩下的是独立地研究政治的主张，其他没有别的了。"[③] 马基雅维里是第一个使政治学独立，同伦理家彻底分家的人，有"资产阶级政治学奠基人"之称，并且是历史学家、军事著作者、诗人[④] 和剧作家[⑤]。在所有这些方面都有其传世的著作，包括《君主论》、《论提图斯·李维著〔罗马史〕前十卷》三卷（下称《李维史论》）、《佛罗伦萨史》八卷、《兵法》（直译：《战争的艺术》）七卷、《曼陀罗华》（喜剧），还有其他剧本、诗、文以及大量的关于出使各国的情况报告和通讯等等。

在作者的几部学术名著中，《君主论》是最小的一册，但是最有名。——作为一部代表作，它使马基雅维里身后获得举世周知的名声（也包括恶名和所谓"马基雅维里主义"、"马基雅维里式的人物"等称谓）。此书在马基雅维里死后五年即1532年印行，迄今四百五十多年，从西方到东方，在宗教界、政界、学术领域和社会上广泛地引起

各种强烈的反响。在20世纪八十年代被西方国家一些舆论界列为当代最有影响的世界十大名著之一。《君主论》和关于马基雅维里思想的研究，从新译本到专著在东西方各国不断出版。

马基雅维里其人及其学说，——“千秋功罪凭谁说”——这是值得重新探索的一项课题。此处仅就作者的时代、生平、事业，《君主论》创作及其他主要著作有关历史情况等方面加以简介，仅供对此一著作研究的参考。

时代、家庭、服官

一、当时意大利情况　马基雅维里在1469年5月3日出生于佛罗伦萨，1527年6月22日去世，享年五十八岁。他的故乡佛罗伦萨以及意大利的其他一些城市在14、15世纪已早成为资本主义生产最初萌芽之地，在文艺复兴时期，她的文化艺术的繁荣昌盛吸引了整个欧洲，但是意大利的政治体制仍然没有脱离封建分裂状态：米兰公国、威尼斯共和国、佛罗伦萨共和国、那波利王国和教皇辖地等五个主要国家，还有许多小的封建领地，为着疆土扩张问题利用雇佣军长期互相征伐，直到1454年缔结洛迪条约为止。马基雅维里就在意大利一个比较安宁时期出生、成长，直到他开始参加政治活动，他的前半生处在佛罗伦萨的黄金时代，文艺复兴的全盛时期，[⑥]后半生则处在法国和西班牙等国在意大利角逐的战争时期。

二、家庭与教育　马基雅维里的祖辈是佛罗伦萨贵族，曾经出过十三名政府首长——正义旗手（Gonfalonieri）和五十三名执政官（Priori）。他的父亲贝尔纳多（Bernado）是一名律师（法学博士），在桑·卡希阿诺村（San Casciano）附近薄有地产。母亲能作诗。他有弟妹三人。一家六口，并非富有。据贝尔纳多的日记（1474—1487）记载，贝尔纳多爱好研究古典著作，在马基雅维里成长期间，曾借阅西塞罗的著作；在1476年曾设法购到李维著《罗马史》。——四十年后马基雅维里的名著《李维史论》就是以这部名著为其基础的。马基雅维里七岁入学，约在十二岁半时已能用拉丁文作文。据说曾在佛罗伦萨大学完成他的教育：在那里受到人文主义者语言学家马尔切洛·阿德里亚尼（Marcello Adriani）的古典文学的训练。

马基雅维里熟习拉丁文和意大利的古典文学、史学，尤其是熟悉古罗马——罗马共和国政制以及西塞罗等人的论辩和社会哲学。这一切为其投身于政治外交活动准备了充足条件。日后他对罗马共和政治的向往和支配他毕生的深厚的爱国思想，不能不与此有着密切关系。

三、服官　马基雅维里的政治生涯大体上可以说是从1494年至1512年，即与佛罗伦萨共和国重建和再度覆灭相始终；也就是说，从原来的统治集团梅迪奇家族被宗教改革家修道士萨沃纳罗拉领导人民起义驱逐之后，直到梅迪奇家族卷土重来恢复其统治之日。而1494年正是法国查理八世入侵，从此使意大利进入内忧外患交并的困难时期。

约在1495年或1496年，他在共和国政府里开始担任助理员（Coadiutore）。1498年5月，萨沃纳罗拉在反对派的策动和教皇亚历山大六世的迫害下，作为异端者被绞杀和焚尸。马基雅维里对教皇干涉各国政治的悲剧不能不有所感受。[⑦]后来他在《君主论》中谈到，统治者建立新的秩序而没有自己的武装作为后盾就不免于毁灭，[⑧]还提出军队与法律作为立国的两大支柱的国家学说，其思想渊源与此不是没有关系的。

1498年6月19日马基雅维里被任命为佛罗伦萨第二秘书厅秘书长；[⑨]随后于7月14日又被任命为"自由与和平十人委员会"（简称"十人委员会"）秘书，在最高行政机关——执政团（Signoria）领导下负责办理外交与军政事务。当时他才二十九岁。任职直到1512年佛罗伦萨覆灭，这样就结束了他的十四年的政治生活。

四、外交实践与认识　这十四年的政治工作，特别是外交实践，为马基雅维里的政治学说及其《君主论》的著作提供了丰富的历史例证。

除了负责处理大量的外事文件的日常工作外，他的第一项工作是作为共和国的代表临时特派出访外国和意大利各城邦，随时向"十人委员会"报告；在战争时期，负责军事组织等工作。他是政府首脑索代里尼的得力助手和智囊人物。从三十岁开始先后出访近三十次，到过法国、瑞士、德意志各国和意大利各城邦。他所作的《法国情况报告》、《德意志情况报告》以及关于罗马尼亚公爵切萨雷（Ceasare Borgia）的报告和其他通讯等文件，现仍保存下来，它们表明马基雅维里对欧洲各国和意大利各城邦社会政治现实具有敏锐的洞察力，对

于统治者的真正面目有了深入了解和缜密的分析，并且构成他所阐述的政治思想与军事理论的根据。在这些出使访问中使他深感弱国无外交。在1500年秋，就皮萨战争问题，他出使求助法王；在拥有强大武力的君主集权的大国面前，由于本国武力与财力俱弱，为外国国王蔑视，逗留数月，怏怏而归，不能不加深马基雅维里谋求富国强兵、民族独立的渴望。1502年10月至1503年1月两次出使，对马基雅维里的政治思想产生重大影响。

由于教皇亚历山大六世的支持，切萨雷·博尔贾于1499年开始征服罗马尼亚，继而占领伊莫拉、富尔利、里米尼、法恩扎、乌尔比诺等地，进而觊觎佛罗伦萨属地阿雷佐。马基雅维里出使，企图与博尔贾修好，以求返还占领地。他耳闻目睹博尔贾施展阴谋诡计，唾手掠取领土，暗杀敌人，假手法庭斩杀权臣，以及建立国民军取代雇佣军，如此等等。不仅由于博尔贾的"能力"，主要的是由于他努力创建一个强大的统一的国家，使马基雅维里惊叹，认为找到了可以作为拯救意大利的统治者（但其后不幸失败），[10]最后成为《君主论》中一再奉扬的新君主典范。

军制改革的历程

一、雇佣军的历史教训　创建国民军是马基雅维里毕生努力的最大的事业之一。同时也是《君主论》探讨的最重要课题之一。意大利历史学者费代里科·卡博德（Federico Chabod）甚至强调说，《君主论》的总的特性清楚地表现在论建立国民军的几章里。[11]马基雅维里认定雇佣军是意大利一切灾难的原因。他迫切要求把国民军建设起来，就是为了用自己的武力取代意大利各国已经长期实施的雇佣军制度和外国援军，建设统一的独立自主的国家。他痛切地感到雇佣军耗费巨大军饷，而作战不力甚至叛变；求助于外国（如法国）不仅低首而且还要支付巨款。例如对皮萨作战，请来了雇佣军队长保罗·维泰利，花了六万四千金币——"十人委员会"被人民称为"败家子"；而到了胜利在望的时刻，却由于雇佣军队长通敌，功败垂成。佛罗伦萨深感意大利的雇佣军不可靠，转而求助法国，给法王二万四千金币，雇佣法国人的军队，包括瑞士军在内。但是这些军队向皮萨进攻前却掠夺佛罗伦萨人民，索饷要粮。这就不能不使马基雅维里又一次痛感意大

利的外国雇佣军队全不可靠。但是当博尔贾以武力威胁和勒索佛罗伦萨的时候，佛罗伦萨由于没有自己的武力还是不得不求助于法国，被迫付给三万金币，还答应以后再付给十二万金币。这种悲惨的境遇，同马基雅维里出使观察到的拥有自己武力的统一的法国、瑞士，以及博尔贾的夺人声势，形成强烈的对照。事实说明，新兴资产阶级的统治者只是运用外交上的纵横捭阖而没有自己民族的武力作为后盾，是无法同强大的统一的中央集权的国家抗衡的。因此，在《君主论》里面，马基雅维里引证古今，反复谈论武力和雇佣军问题，要求建立由自己臣民、市民或者属民组成的军队；批判雇佣军——在意大利各国已经长期采取的制度。同时专章阐述君主关于军事方面的责任，甚至强调君主的唯一专业就是军事，除了战争、军事制度和训练之外，不应该另有其他目标，其他考虑。除了时代的局限性和固有的阶级性之外，马基雅维里的思想往往趋于极端，带着某种片面性、夸张性，受着他个人的主观经验束缚与强烈的政治激情影响。上面说的就是一个例子。但是他的建设国民军的基本目的，是为了建立一个统一的国家，排除外国的干涉与侵略，维护独立。这些主张是符合新兴阶级和人民的利益的，因此在历史上具有进步意义。在作者去世后四百年，意大利在法西斯统治下，曾经隆重重印《君主论》，献给墨索里尼，这是对热切谋求国家统一、民族独立与自由的佛罗伦萨爱国者的侮辱。

二、国民军的创建与胜利　1505年9月，佛罗伦萨为收复比萨而发动进攻，再次失利，使马基雅维里更加坚信军事制度必须彻底改革。[⑫] 1505年，他写了：《论佛罗伦萨臣民军队组织化》，他的主张遭到一些贵族们的反对，但是获得索代里尼的重视。1505年12月30日马基雅维里受命亲自招募志愿参军的人。1506年2月15日，新军队由仿照瑞士式训练的约四百名新兵组成，在政府广场以分列式行进，引起了人民的欢呼，贵族的非难。最后在1506年12月6日最高会议批准马基雅维里拟定的提案，设置一名新官员专门负责监管军队重建工作，马基雅维里担任“佛罗伦萨国民军军令局”局长。参军的人来自佛罗伦萨共和国的领土（但已合并而尚未正式成为共和国的一部分除外）。每二十名军人设军官一人，必须是佛罗伦萨市的市民，而不是农村的人。骑兵必须限于佛罗伦萨市市民；步兵则来自乡村，给养全

部由乡村负担，[13]在军事组织和军需供给上的城乡差别反映了马基雅维里的军事建设的阶级性。

马基雅维里亲自向各地招募志愿参军的人作为常备军（步兵）。半年间自动应募请求审查的不下一万二千人，但是只招收了五千人，依规定，到1507年步兵至少一万名。马基雅维里选择了曾经为博尔贾效劳以凶残著称的西班牙人唐·未凯莱托作为首领，负责训练国民军，这正是马基雅维里强调"能力"，轻视伦理道德的反映。他在1506年和1507年大部分时间从事新国民军的组织工作，并负责监督新军三营围困皮萨。至1509年5月24日皮萨由于粮绝遣使求和，5月31日投降，6月8日马基雅维里率佛罗伦萨军入城。于是结束了十四五年的不断纷争，重新拥有皮萨。佛罗伦萨举国欢庆，祝贺马基雅维里是胜利的真正组织者。这是共和国和马基雅维里政治生涯中最辉煌的一刻。

三、国民军失败与共和国瓦解　马基雅维里在1509年胜利后又奉派出使，对法、德、瑞士各国政治军事制度的优劣以及意大利积弱原因又有了进一步的了解，对瑞士尤其赞赏，在日后《君主论》中对国民军和雇佣军的评论得力于此甚多。马基雅维里已察觉到佛罗伦萨厕身于法国同西班牙、教廷等国结成的神圣联盟的尖锐对立之间的危机，于是致力加强防务。在侵略的威胁下，1512年3月23日通过了《骑兵军需条例》。马基雅维里曾巧妙地动员了一万二千国民军进行防卫。但是，这些军队于1512年8月在普拉托被神圣联盟军击溃。出走在外的梅迪奇家族以一万金币对联盟进行贿赂，并且答应对帮助他回国的人以后还要重酬。于是在西班牙军威胁下，佛罗伦萨投降。1512年9月1日正义旗手索代里尼宣告辞职后出走，共和国由是瓦解，梅迪奇家族的首领朱利亚诺及小洛伦佐[14]回到佛罗伦萨。马基雅维里从此陷入深渊。

罢官以后

一、从冤狱到放逐　马基雅维里没有跟随首脑出走，留在佛罗伦萨迎接梅迪奇家族归国，并且企求——至死不渝地企求为祖国效命，但是事与愿违。在西班牙武力的支持下，1512年9月14日枢机主教焦瓦尼·德·梅迪奇进入佛罗伦萨，重新建立委任独裁制：恢复了1494年梅迪奇家族统治下的机构和制度。"国民军军令局"被解散了，马基雅

维里一手创建的国民军当然也解散了。11月9日新政府正式罢免他的一切职务，驱逐出佛罗伦萨一年，禁止离开国境，并勒令提供巨额保证金。事不止此，随后在1513年2月以莫须有的罪名——参加反梅迪奇家族的阴谋罪嫌把他逮捕入狱，刑讯逼供，[15]但马基雅维里不为所屈，力辩无辜。后经多方营救，于1513年3月出狱。[16]他写信给他的朋友，驻罗马教廷的大使弗朗切斯科·韦托里表示，他只是把它归诸命运，相信不幸已成过去，他将会更加审慎；而且时代比过去宽大，更少猜疑，他要求帮助，以便能出来工作。这是著名的"佛罗伦萨公民和秘书"在政治生命尽头执著的表现。

二、村夫生活与学术创建　1513年3月出狱后，马基雅维里变成村夫，在乡下过着贫困的农民生活。但是他仍然没有忘记经国治世的理想，坚持从实践到理论进行探索，他写出了四部学术名著，成为政治学家、史学家、军事著作家、剧作家，为人类积累精神财富作出贡献，这是他所没有想到的。

马基雅维里被罢官后，全家迁到佛罗伦萨城附近的桑·卡希亚诺小村，住在他父亲遗下的小小农庄里。他和妻子玛丽埃达以及四子一女一家七口，生活拮据，勉强度日。他曾经因为欠税被传讯，又由他的朋友F. 韦托里证明"确实一贫如洗，并且子女多负担过重"以致无力纳税。他在给友人的信中曾经哀叹："我不如死了好些，我的家庭如果没有我会较好些，因为我只是家庭的一项负担"。但是他还是顽强地生活下去，他把生活分为两截：白天在农民当中劳动和生活；黑夜单独"与古人晤对"，探索治国之道。《君主论》就是这样完成的第一部著作。

三、《君主论》的诞生　《君主论》的思想资料是共和国时代马基雅维里在政治、外交、军事实践中早已积累起来的，其创作则在放逐后，大约从1513年6、7月开始，在年底以前写出，修改定稿当在1515年以后。[17]关于他在农村的生活与学术探索情况及他的愿望，在1513年12月10日的一封著名的信中作了详细而生动的描述。他告诉他的朋友说："我生活在我的农家里，自从遭遇不幸之后，我在佛罗伦萨总共没有呆上二十天，直到现在我一直用我自己的双手诱捕画眉鸟，……整个九月份我就这样过去了，这种消遣，实在可怜而且荒唐，现在终止了。"1513年12月以后，他又过着伐木卖柴的樵夫生活。

但是，马基雅维里在晚上却过着一种严肃而愉快的精神生活，他写道："黄昏时分，我就回家，回到我的书斋。在房门口，我脱下了沾满尘土的白天工作服，换上朝服，整我威仪，进入古人所在的往昔的宫廷。……在四个小时里，我毫不感到疲倦，我忘记了一切烦恼，我不怕穷，也不怕死，我完全被古人迷住了。"

马基雅维里要把自己的研究成果献给统治者，他说："正如但丁说过的：'如果不把已经见闻的事情记下来，就不成其为知识了'。我已经把我同古人谈话所学到的东西记下来，而且写成一本小册子，题为《君主论》，在这部书里，我竭力深入探索这个课题，讨论君主国是什么，它有什么种类，怎样获得，怎样维持，以及为什么会丧失。……此书一定会获得君主，特别是一位新君主的欢迎。因此我要把它献给朱利亚诺殿下。菲利波·卡萨韦基亚已经看过它；他能够同你谈谈这部书的内容和我同他讨论的情况，虽然我仍然在把它扩充和修改中"。

四、《君主论》与自我鉴定　马基雅维里十分重视这本书，他写完后继续把它完善。他在信中还说，他考虑是否亲自送给朱利亚诺，或者托自己信赖的朋友送去，因为他恐怕朱利亚诺看不到它，而他们的朋友阿尔丁杰利（Ardinghelli，教皇利奥十世的秘书）会从这部最近的著作中捞取荣誉。（恐怕他人盗取《君主论》的思想作为己有献给统治者）其所以献书，马基雅维里坦白告诉他的朋友，这是由于贫困的驱使，害怕由于贫困被人蔑视，而且他希望当权的梅迪奇家族会使用他。他自信自己研究经国治世的成就能够获得使用。他说："假如他们读到这部书，他们会看到，在十五年间我一直在研究治国之术，我没有睡大觉也没有玩乐。谁都会乐于使用一个从他人的牺牲中获得大量经验的人。"他以忠诚老实自矢说："关于我的忠诚老实，应该没有疑问，因为我一直保持忠诚老实，我现在不会改变它。像我这样一个四十三年来一向是忠诚老实和善良的人，是不能够改变他的性质的；而且我贫穷，就是我为人忠诚老实和善良的证据"。

马基雅维里写信向其倾诉的人是从前在外交活动中曾经共事的同僚，当时担任梅迪奇政府驻罗马的大使弗·韦托里。这也是马基雅维里关于自己人格的自我鉴定。

五、《君主论》的沉沦及其他著作的诞生　马基雅维里的《君主论》事实上并没有献给朱利亚诺，而是在1515年或其后献给小洛伦佐

（1492—1519）。[18]但是这部著作当年没有获得统治者的垂青，如石沉大海。此书在作者生前也没有公开发表，直到作者死后五年即1532年在教皇克莱门特七世（1480—1534）的赞助下才出版。（因为作者已死，此书一直存在版本不同的问题）有充分的证据说明，马基雅维里其人及其著作在他同时代的人们中获得高度的尊敬。只是到了1536年才引起一个英国枢机主教对《君主论》的声讨，[19]从此四百多年来对《君主论》及其作者议论纷纭，毁多于誉。

1．《君主论》的姊妹篇　马基雅维里在失望中仍继续从事研究治国之道，谋求国家统一和独立与自由，并且参加知识分子结集的学术讨论。他探索的主题始终围绕有关意大利兴亡的国家政治、军事、历史和宗教等方面问题。1513年开始执笔，1517年（一说1519年）完成了《李维史论》。此书比《君主论》大四倍。《君主论》是《李维史论》的一个"分支"。它和《君主论》是马基雅维里政治制度观的两个方面。《君主论》讨论的主题是由于意大利腐败，内忧外患混乱状态不得不采取的君主政体制，《李维史论》则着重阐扬作者理想的以古罗马共和国制度为楷模的共和制。同时作者对意大利衰弱与分裂的祸根在于罗马教会这一点进行了大胆的剖析（《李维史论》第1卷第12章）。要了解《君主论》在马基雅维里政治思想中的地位，就不能不对《李维史论》有所理解。

2．对抗侵略的战术论　约在1520年马基雅维里完成了《兵法》，当年出版。这是第一部近代军事著作，也是他生前问世的唯一主要著作。是他长期从事军事监督工作，目击身受雇佣军之害的经验结晶。此书以对话的形式，阐述军事与政治的密切关系；强调必须建设国民军，加强训练，恢复古罗马的军纪，认定保卫意大利不能靠城堡化，而必须依靠爱国的训练有素的国民军抗敌，决胜于战场。

值得注意的是，这项研究的出发点是适应武器的变化和新兵种的出现，改进抗拒外国侵略的战术，扭转意大利的挨打状态的。恩格斯指出，由于15世纪末16世纪初，法国人改良了火炮，可以由许多马匹拉曳上战场，并且在战斗时变换阵地，比意大利人用犍牛驮运的笨重的旧火炮远为方便，这种火炮和新兵种给意大利步兵的长纵队造成了极大损失。恩格斯分析说，马基雅维里写他的《兵法》一书的主要目的是为了想出一种队形，巧妙地配置步兵和骑兵，以制止这种炮火和新兵种的杀伤。[20]因此《兵法》是捍卫意大利国家独立与自由的战术

论。它反映出炽热的爱国主义指导着作者的一切活动。恩格斯曾经称赞马基雅维里是“第一个值得一提的近代军事著作家”，这不是偶然的。

3．意大利衰弱原因的历史探索　1520年马基雅维里受朱利奥·德·梅迪奇（Giulio de'Medici）的委托撰写《佛罗伦萨史》，从北方民族入侵，罗马帝国衰亡到科斯莫·德·梅迪奇止（379—1492）。写作的主导思想仍然是探索“经过了一千年的辛勤劳苦之后，佛罗伦萨竟然变得这么衰微孱弱，其原因究竟何在”。马基雅维里批评过去的佛罗伦萨历史学者详述对外战争，而忽略内争、内乱及其后果，害怕得罪古人的后代。他要使读者获益，详述国内治乱，说明内部派别纷争的原因，使公民通过他人的苦难变得聪明些，并保持团结。（《佛罗伦萨史》马基雅维里原序）它生动地记述了从外国势力——蛮族的入侵开始，意大利半岛的四分五裂，人民与贵族之间、派别之间、统治集团之间的斗争，内乱继之以外患，雇佣军的横行，教皇的邪恶，如此等等。他从政治、军事、宗教、社会等各方面的历史发展中探索意大利统一及复兴的道路。马克思曾经确认，“马基雅维里早就在他的《佛罗伦萨史》中指出教皇的统治是意大利衰败的根源”，并且认定这是一部“杰作”。[㉑]

4．对腐朽的社会道德的讽刺　在不幸的岁月里，马基雅维里乐观地创作了《曼陀罗华》（1518）。演出后获得巨大成功，使他赢得喜剧作家的声誉。在戏剧里，他辛辣地讽刺愚昧无知而良善的商人和妻子、岳母求嗣心切，由于狡猾的淫棍与邪恶的教士狼狈为奸，上当受骗被奸淫后仍沾沾自喜。它既是对当时社会道德的嘲笑，也反映了作者对道德伦理、对教会的态度。因此，阿兰·吉尔伯特这位专门研究马基雅维里的学者甚至有点夸张地说：“不读《曼陀罗华》就不懂得《君主论》”。[㉒]

所有这些主要著作互为补充，构成马基雅维里思想与学说整体的基础，充分说明马基雅维里的指导精神和不懈的努力是谋求意大利国家的统一和民族的独立与自由。

从起用到消逝

一、史官与政制改革建议　1519年小洛伦佐死后，枢机主教朱利奥代位统治佛罗伦萨。由于形势迫切要求改革，急需人才，马基雅维里被起用：1520年3月朱利奥接见马基雅维里，11月由佛罗伦萨大学（Studio）选任为历史编纂，授予年薪，委托撰写历史（已见前述）。同年受咨询关于最适合佛罗伦萨的政体问题，为教皇利奥十世（焦瓦尼·德·梅迪奇）撰写《论洛伦佐死后佛罗伦萨事务》意见书。他认为：在现存条件下君主制是不可避免的；但是根据他的理论：在人民习惯于平等的地方宜于建立共和制政府。对于佛罗伦萨说来，现在已没有一个强有力的君主，很难建立梅迪奇家族早先的真正的君主政制，最好的政制将是共和制，可以为建立真正的共和国作准备。他大胆建议将来可以恢复1512年以前共和国时代的"大会议"制，作为集中权力的最高机关（原来小洛伦佐是集权于一身），他认为在实现此一最终目的之前，应承认梅迪奇家族的领导统治，但是此项统治以梅迪奇家族成员的教皇利奥十世和枢机主教朱利奥二人生存期为限，死后其统治大权移归"大会议"。这件事说明：马基雅维里同君主专制的统治者妥协的同时，并没有放弃自己对共和制的理想。

二、共和国光复——巨人贫病中死亡　这时以神圣罗马帝国皇帝西班牙国王查理五世为一方同法国国王弗朗西斯一世进行争霸的意大利战争更加激烈。1525年法军战败，查理五世大军不可一世。马基雅维里在罗马又提出建立国民军和加强防御以对抗帝国入侵的建议。在形势危急中，1526年他被教皇克莱门特七世任命为新设的"城防五人委员会"的首长，负责加强佛罗伦萨城防工作。1527年5月8日出现德国和西班牙军队进行的"罗马洗劫"——史称文艺复兴时期终结。佛罗伦萨人民乘机起义，再度驱逐了梅迪奇家族，恢复共和国。马基雅维里赶回佛罗伦萨。原来的"十人委员会"也恢复了，他希望复官，但是没有如愿。这个巨人在文艺复兴时期终结后一个多月，遗下贫困无依的妻儿悄然病逝。

他的国民军理想仍然活在人民心中。他去世后不到五个月——1527年11月6日"十人委员会"新任秘书姜诺蒂草拟关于征募兵役的法令通过了。这位立法者和执行者正是前任秘书马基雅维里的朋友和《兵法》的信徒。

1530年神圣罗马帝国再度入侵佛罗伦萨，马基雅维里的儿子罗多维科作为国民军应征，把他的生命献给了祖国。共和国又被推翻了，

梅迪奇家族又回来了。

马基雅维里已经绝后，葬地无可考。现在在佛罗伦萨桑达·克罗切教堂放着刻有碑铭的石椁，是1787年后人为纪念他而制造的。

潘汉典
于中国社会科学院法学研究所
1985年4月1日，北京

注释

① 参阅《马克思恩格斯全集》中文版，第20卷，第361页。

② 《马克思恩格斯全集》中文版，第1卷，第128页。

③ 《马克思恩格斯全集》中文版，第3卷，第368页。

④ 参阅《马克思恩格斯全集》中文版，第20卷，第362页。

⑤ 马基雅维里的喜剧被法国伏尔泰称赞胜过希腊阿里斯托芬的喜剧；马基雅维里有意大利的莫里哀之称。英国马考莱亦赞扬备至。

⑥ 从科西莫·德·梅迪奇于1434年当权，到他的曾孙皮埃罗·德·梅迪奇于1494年逃亡，其间六十年是佛罗伦萨的黄金时代。参阅：H. 赫德和D. P. 韦利编《意大利简史》，第84—85页，1963年，剑桥版。

⑦ 马基雅维里曾在1498年3月2日在教堂聆听萨沃纳罗拉讲道，见1498年月9日信稿。

⑧ 见《君主论》第七章。

⑨ 秘书厅（Cancelleria）是政府工作机构；秘书长（Cancelliere）是机关首长；并非"法官"或"大法官"。

⑩ 德国著名学者迈内克（Meinecke）主张，《君主论》所推崇的真正英雄是指第六章所说的英雄，即摩西、罗慕洛等人，而不是博尔贾。（见所著：《在现代史上国家理由学说》（Die Idee der Staats Räson）1924年，柏林版，第27页）但是马基雅维里在1514—1515年1月31日给韦托里（F. Vettori）的信中仍然说，"假如我是新君主，我将经常仿效瓦伦蒂诺公爵（即博尔贾）的行迹"。可见马基雅维里自始至终把博尔贾奉为新君主典范。迈内克的主张似难成立。

⑪ F. 卡博德：《君主论》导论，1924年，都灵版；《马基雅维里与文艺复兴》（文集），1958年，伦敦版，第16页。

⑫ 参阅：日本佐佐木毅：《马基雅维里》，《人类知识遗产》丛书，第24卷，第96页。

⑬ 参阅F. 卡博德：《马基雅维里》，载《意大利科学文学艺术百科全书》第21卷，第780页，罗马，1951年版。

⑭　1494年出走的皮埃罗已故，他的二弟朱利亚诺（Giuliano）、三弟焦瓦尼（Giuvanni）和皮埃罗之子小洛伦佐（Lorenzo de'Medici, 1492—1519）成为梅迪奇家族首领。

⑮　据说，有人在索代里尼亲戚家中捡到一名叫做保罗·博斯科利（P. Paolo Boscoli）从口袋里丢下的一张单子，上面有十多个人名包括马基雅维里的名字在内，于是向公安委员会报告，博斯科利及其亲友（另一青年）被捕入狱，随后多人相继株连。参阅E. 米尔：《马基雅维里及其时代》第104页以下，1936年纽约版。佐佐木毅：《马基雅维利》123页以下，1978年讲谈社版。

⑯　见1513年3月13日马基雅维里致友人弗朗切斯科·韦托里信。但是另一种说法是在1514年4月4日在枢机主教焦瓦尼·德·梅迪奇升任教皇称为利奥十世时宣告大赦令获释。见《意大利科学、文学与艺术百科全书》第21卷，第781页，罗马1951年版。

⑰　见1513年12月10日马基雅维里给F. 弗朗切斯科信。同时《君主论》第三章提到法国路易十二世在世时，含有路易十二世已故之意。路易十二世是在1515年死去的，因此《君主论》的最后定稿时期当在1515年以后。有不少的著作把他完成期确定为1513年似嫌过早。

⑱　朱利亚诺即洛伦佐（Lorenzo de'Medici, 1449—1492），又称豪华者洛伦佐（Lorenzo it Magnifico'）之子，小洛伦佐（1492—1519）是皮埃罗之子，洛伦佐之孙。马基雅维里在1512年被放逐后才开始著书立说，其时洛伦佐已死（1492年），因此，不可能献给洛伦佐。我国70年代至1985年出版的《大百科法学卷》、《法学辞典》、《马基雅维里》词条均作："献给当时的……洛伦佐（1449—1492年）"似误。

⑲　麦考莱：《历史论文集》，第55、57页，1926年纽约版。

⑳　参见《马克思恩格斯全集》中文本，第14卷，第30、196—197页。

㉑　《马克思恩格斯全集》中文版，第13卷，第475页，第29卷，第184页。

㉒　阿兰·吉尔伯特（Allan Gilbert），《马基雅维里文集》，三卷本，第2卷，第775页。1965年杜克大学出版。

尼科洛·马基雅维里上洛伦佐·梅迪奇殿下书

凡是想要获得君主恩宠的人们，向来都是把自己认为最宝贵的东西或者自以为君主最喜爱的东西作为献礼。因此我们常常看见人们把骏马呵、武器呵、锦绣呵、宝玉呵以及同君主的伟大相称的一类装饰品献给君主们。现在我想向殿下献呈本人对你一片忠诚的证据，我觉得在我所有的东西里面，我认为最宝贵和最有价值的莫过于我对伟大人物事迹的知识了。这是我依靠对现代大事的长期经验和对古代大事不断钻研而获得的。对于这种知识，我曾经长时期地孜孜不倦地加以思考和检验，现在我把它写成小小的一卷书献给殿下。

虽然我自己认为这部著作不值得你垂青，但是考虑到除了使你能够在最短的时间内了解我多年来历尽困苦艰危所学到的一切之外，我再没有力量献给你更好的礼物了。因此我深信，仰赖你的仁爱，这部著作一定会蒙你嘉纳的。

对于这部著作，我没有像许多人在叙述他们的主题并加以润饰时惯常那样使用铿锵的章句、夸张而瑰丽的语言、在外表上炫人耳目的东西或者装饰品。因为我希望我的著作如果不赢得称誉则已，否则只应是由于其内容新颖和主题的重要性而受到欢迎。

我想，一个身居卑位的人，敢于探讨和指点君主的政务，不应当被看做佞妄，因为正如那些绘风景画的人们，为了考察山峦和高地的性质便厕身于平原，而为了考察平原便高居山顶一样，同理，深深地认识人民的性质的人应该是君主，而深深地认识君主的性质的人应属于人民。

因此，殿下，请你体谅我敬献这个小小的礼品的心意而接受它吧！如果你认真地考虑和诵读它，你就会从中了解到我的热切的愿望：祈望你达到命运之神和你的其他条件使你有希望达到的伟大地位。同时，如果殿下有朝一日，从你所在的巍巍的顶峰俯瞰这块卑下

的地方，你就会察觉我是多么无辜地受着命运之神的巨大的不断的恶毒折磨呵！

第一章　君主国有多少种类？是用什么方法获得的？

从古至今，统治人类的一切国家，一切政权，不是共和国就是君主国。君主国不是世袭的就是新的。在世袭君主国里，长期以来君主的后裔就是那里的君主。新的君主国或者是全新的，如弗朗切斯科·斯福尔扎[①]的米兰公国；或者是世袭君主国占领的附庸，如西班牙王合并的那波利王国。[②]这样获得的领土，或者原来习惯在一个君主统治下生活，或者向来是自由的国家；而其获得，或者是依靠他人的武力或君主自己的武力，否则就是由于幸运或者由于能力。[③]

注释

① 弗朗切斯科·斯福尔扎（Francesco Sforza, 1401—1466），其父为有名的雇佣军队长。弗朗切斯科十六岁即从军，1424年父死即继承其父的军队指挥权，为米兰作战。其后娶米兰公爵菲利普·马利亚·维斯孔蒂（Filippo Maria Visconti）的私生女比昂卡（Bionca）。1447年维斯孔蒂死后米兰宣布为共和国，弗朗切斯科·斯福尔扎担任雇佣军队长；1450年倒戈，迫使共和国最高会议拥立为维斯孔蒂的继任者——米兰公爵。马基雅维里在本书第七章及所著《佛罗伦萨史》第七卷和《兵法》中一再引述弗朗切斯科为例，说明雇佣军的危险性。

② 那波利王国，15世纪意大利半岛的五个主要国家之一，于1500年由西班牙国王费尔迪南多二世（Ferdinando II, 1452—1515）同法国国王路易十二世缔结条约予以瓜分。1504年西班牙将法国势力从所占领的部分领土赶走，并将西西里兼并。

③ “幸运”（fortuna,），一译“命运”（如在献词中，见前第2页）。“能力”（virtù），同前者相对峙，是马基雅维里学中的一个重要概念；如同文艺复兴时期的作家的用语一样，通常指肉体上和精神上的力量，包括才能智慧，只是在极少数场合特指美德善行。

第二章　世袭君主国

这里，我想撇开共和国不予讨论，因为我在别的地方已经详尽地论述过了。[①]我打算单独地转到君主国这方面来，并且按照前述的顺序，探讨这些君主国应该怎样进行统治和维持下去。

我认为，在人们已经习惯了在君主后裔统治下生活的世袭国里保持政权，比在新的国家里困难小得多。因为君主只要不触犯他的皇宗皇祖的制度，如遇有意外事件，则随机应变，这就足够了。因此，一位君主如果具有通常的能力，依此方法，总是能够维持他的地位的，除非遇有某种异乎寻常的格外强大的力量，才可能被篡位。但是即使他被夺权了，当篡夺者一旦发生祸患的时候，他就能够光复旧物。

例如，在意大利我们就有费拉拉公爵。[②]其所以能够抵御〔14〕84年威尼斯人的侵袭和〔15〕10年教皇朱利奥[③]的侵袭，就是因为在这个领地的统治已经历史悠久了，此外更无其他原因。[④]因为世袭的君主得罪人民的原因和必要性都比较少，因此他自然会比较为人们所爱戴。除非他异常恶劣，惹人憎恨之外，他的臣民自然而然地向着他，这是顺理成章的。而且革新的记忆与原因，由于统治已经年代久远并且连绵不断而消失了；因为一次变革总是为另一次变革留下可以继续进行的条件的。

注释

①　参阅马基雅维里：《论提图斯·李维〔罗马史〕前十卷》（以下简称：《李维史论》），特别是第一卷。该卷第二章的题目就是《共和国有多少类，罗马共和国是属于哪一类的？》。

②　费拉拉公爵（duca di Ferrara），指在教皇辖地费拉拉执政的埃斯特家族的埃尔科莱一世（Ercole I d'Este，在位：1471—1505）和阿尔封索一世（Alfonso I d'Este，在位：1505—1534）。这个家族从1208年起就同萨林圭拉家族（Salinguerra）轮流统治费拉拉。1332年教皇承认埃斯特家族三兄弟为其在费拉拉的代理人，由是埃斯特家族统治者的势力日益强大。

③　朱利奥二世（Iulio II 1413—1513）原名朱利亚诺·德拉·罗韦雷（Iuliano della Rovelle），1503年起任教皇至1513年，决心收复全部教皇辖地，除费拉拉公

爵抵御了他的攻击外，一些处于教皇宗主权之下的小国的繁荣时代由此告终。

④　根据意大利学者的分析，事实上埃尔科莱和阿尔封索这两名费拉拉公爵在政治和军事上都是具有伟大才能的首领。马基雅维里在这里的提法，看来是有意强调世袭的作用。

第三章　混合君主国

但是在新君主国里，就出现重重困难。首先，如果它不是全部是新的，而只是一部分是新的（从整个来说，它可以称为混合国），那里的变动主要是来源于一切新君主国所固有的困难。这就是，人们因为希望改善自己的境遇，愿意更换他们的统治者，并且这种希望促使他们拿起武器来反对他们的统治者。可是在这件事情上，他们上当受骗了，因为后来经验告诉他们，他们的境遇比以前更恶劣了。这种情况是由于另一种自然的、通常是必然的情况造成的。这就是，因为新的君主由于他的军队和新占领之后带来的无数的其他损害，常常不可避免地开罪于新的属民。

这样一来，当你占领这个国家领土的时候，所有受到你损害的人们都变成你的敌人了；而且你又不能够继续保持那些帮助你取得那里统治权的朋友们，因为你既不能够依照他们的期望给以满足；你又不能够采取强有力的措施对付他们，因为你感到对他们负有恩义；还因为一个人纵使在武力上十分强大，可是在进入一个地方的时候，总是需要获得那个地方的人民的好感的。由于这些理由，法国国王路易十二世占领米兰甚速，而丧失米兰亦甚速，而且头一次把路易十二世撵走，只需要洛多维科[①]自己的军队就足够了，因为原先给法国国王打开城门的人民，后来察觉到他们的见解和他们曾经期待将来获得的利益都是上当受骗的，他们不能够忍受新君主的折磨了。

的确，凡是一度叛变的地方再度被征服之后就不会那样容易丧失，因为统治者会利用叛乱提供的机会毫不犹豫地惩办罪犯，把可疑分子搞清楚，并且在薄弱的地方加强自己的地位。因此，头一次使法国失掉所占领的米兰，只要一位洛多维科公爵在边境揭竿而起就成了，但是要使法国国王再一次失去米兰，那就必须使全世界都反对他，[②]必须把他的军队打败并将其驱逐出意大利，其原因有如上述。

可是，米兰毕竟一而再地两度从法国人手里夺取过来。关于头一次丧失的一般原因已经讨论过了，现在还要谈谈第二次丧失的原因，

并且看一下法国国王当时有什么办法，以及任何一个人如果身临其境要比法国国王更牢固地保有他征服的领土能够有什么办法。

让我说，那些被胜利者合并到自己的古老国家的国家，或者与征服的国家属于同一地区，使用同一语言，或者并非如此，二者必居其一。如果是同一地区的话，特别是如果那些国家的人们不是过惯了自由生活的话，那么保有这些国家是最容易的；而且只要灭绝过去统治他们的君主的血统，就能够牢固地保有这些国家了。由于在其他的事情上维持着他们的古老状态，而且在风俗习惯上没有什么不同之处，人们就会安然地生活下去。正如人们在布列塔尼、布尔戈尼、加斯科涅和诺曼底所看到的，这些地方已经长时期地归属于法国了；[③]而且尽管语言有某些差异，可是习惯是相同的，因此它们很容易结合在一起。征服这些地方的人如果想要保有它们，就必须注意两个方面：一方面就是，要把它们的旧君的血统灭绝；另一方面就是既不要改变它们的法律，也不要改变它们的赋税。这样一来，在一个极短的期间内，它们就会同古老的王国变成浑然一体了。

但是，如果那些被征服的国家在语言、习惯和各种制度上同征服国不同，那么就会发生种种困难了。要保有那些被征服的国家，就需要非常的好运并作出巨大的努力。而最好和最有力的办法之一，也许是征服者亲自前往，驻节在那里。这就会使得他的占领地更加稳固，更加持久，例如土耳其人在希腊就是这样做的。[④]假使土耳其国王不移跸希腊，那么，即使他为着保有希腊而采取其他一切办法，他还是不能够保有那个国家的。因为如果一个人在当地的话，骚乱一露头他就能够察觉了，从而他就能够迅速地加以消除。但是如果他不在跟前，那么，只有在大乱的时候他才能够察觉，那时他已经不再能够消除骚乱了。除此之外，那个地方不受他的官吏掠夺；臣民由于能够立即求助于君主而感到满意。因此，那些愿意做良民的人势必更加爱戴君主，而那些别有怀抱的人则势必更加害怕他。至于那些想从外部进攻这个国家的人，就必须非常谨慎，因为当君主驻节其地之日，想把它从君主手里夺取过来是极困难的。

另一个更好的对策，就是在一两处可以说是那个国家要害[⑤]之地派遣殖民，因为这样做是必要的，否则就有必要在那里驻扎大批步兵和骑兵，二者必择其一。而君主在殖民这件事情上不用花费许多钱财；他无需花费，或者只要支出很少费用就能够移送殖民，并且使他

们驻屯在那里。而君主所触犯的人们只是因为他们的田地房舍被拿去给新来的殖民的一些人，而这些人只是那个国家的极少数的一部分人。同时被触犯的这些人仍然散居各方并且仍然是贫困的，因此是永远不能够对君主为害的；而且，所有其余的人都没有受到侵害，因此对他们加以安抚是容易不过的。同时，由于他们害怕自己遭遇将如同那些被掠夺的人们一样，他们就战战兢兢不敢犯错误。

我的结论是：这种殖民并不靡费，而且比较忠实可靠，触犯的人也较少；而被触犯的人，正如上面已经说过的，既贫困而且散居各方，是不能为害的。关于这一点，必须注意的是：对人们应当加以爱抚，要不然就应当把他们消灭掉；因为人们受到了轻微的侵害，能够进行报复，但是对于重大的损害，他们就无能为力进行报复了。所以，我们对一个人加以侵害，应当是我们无需害怕他们会报复的一种侵害。

但是如果在那里以驻屯军队来代替殖民的话，由于维持驻屯军不得不把那个国家获得的全部收入耗费掉，这样耗费就更多了；结果所得反而变成损失，而且得罪的人就更多了，因为由于他的军队从这里到那里辗转调动，那个国家全部受到损害，对此每一个人都感到痛苦，于是一个个都变成他的仇敌了。他们虽然被打败了，可是仍然在他们自己的老家里，是能够为害的敌人。因此，无论从哪方面说来，驻屯军队是不中用的，而殖民却是有益的。

再说，一个君主如果占有上面所说的在语言、习惯和各种制度上同本国不同的地区，他就应当使自己成为那些较弱小的邻近国家的首领和保护者，并且设法削弱它们当中较强大的势力，同时要注意不让任何一个同自己一般强大的外国人[⑥]利用任何意外事件插足那里。而且常常会发生这样的情况：那些心怀不满的本地人，由于分外野心或者由于恐惧，把外国人引进来了。正如大家所知道的，罗马人就是由埃托利亚人给引入希腊的；[⑦]而且罗马人过去侵入的任何地方都是由那个地方的人给引入的。事情的经过常常是这样的：当一个强大的外国人一旦侵入一个地区的时候，在这个地区里所有那些较弱小的势力，由于对那个凌驾在他们头上的强大势力的嫉妒作祟，就会立即依附这个入侵的外国人。因此把这些弱小的势力笼络过来并不需要什么气力；因为他们全体会立即甘心情愿同他所已经征服的国家联结成为一体。他只要注意不要让他们取得太大的力量和太大的权威；他依靠

自己的力量并且在他们的帮助下，是能够很容易迫使那些较强大的势力屈服的，从而能够继续成为这个地区的完全的主宰。但是如果他没有把这件事情处理好，他就会很快地把已经赢得的一切丧失掉，而且当他拥有这个地区的时候，他会感到无限的困难与烦恼。

罗马人在他们夺得的地方，很认真地遵守这些办法，他们派遣殖民，安抚弱国，但是不让弱国的势力增长；他们把强大的势力压下去，不让一个强大的外国人赢得声誉。我觉得只要举希腊这个地方为例就足够了。[⑧]罗马人当时同〔希腊〕阿凯亚人和埃托利亚人修好，打倒了马其顿王国；把安蒂奥科驱逐了[⑨]；然而从来没有让阿黑亚人或者埃托利亚人由于立了功劳而使他们的势力有任何增长。同时，无论菲利普怎样劝说也不能诱使罗马人成为他的朋友而不把他打倒。而且安蒂奥科的势力也不能够使罗马人同意他在那个地方保有任何地位。因为在这些情况下，罗马人所作所为正是所有明智的君主都应该做的：他们需要考虑的不仅是当前的患难，还有未来的患难。他们必须竭其全力，对那些患难做好准备，因为患难在预见的时候是容易除去的，但是如果等到患难临头，病入膏肓时就无可救药了。关于这一点，正如医生们就消耗热病患者所说的情况一样，在患病初期，是治疗容易而诊断困难；但是日月荏苒，在初期没有检查出来也没有治疗，这就变成诊断容易而治疗困难了。关于国家事务也是这样，因为如果对于潜伏中的祸患能够预察于幽微（这只有审慎的人才能够做到），就能够迅速加以挽回。但是如果不曾察觉，让祸患得以发展直到任何人都能够看见的时候，那就无法挽救了。

所以，罗马人预先看到麻烦就立即加以补救，而且从来不曾为了避免战争而让它发展下去，因为他们知道不应该逃避战争，宕延时日只是有利于他人。因此，他们要同菲利普和安蒂奥科在希腊作战，以免将来不得不在意大利作战。虽然他们当时本来能够避免这两场战争，但是他们不想这样做。他们绝不喜欢我们这个时代的聪明人口中常常念叨的“享受时间的恩惠吧”[⑩]这句话，而宁愿享受他们自己的能力和审慎的恩惠。因为时间把一切东西都推到跟前：它可能带来好事，同时也可能带来坏事；而带来坏事，同时也带来好事。

但是，让我们回过头来看看法国，并且考查一下它是否做过上述任何一件事情。我想谈谈路易[⑪]而不谈查理[⑫]，因为前者占据意大利时期较长[⑬]，他的发展更便于观察。你会察觉，他的所作所为，同想

要在一个大不相同的地区保有一个国家所应当做的事情，正是南辕北辙。

法国国王路易是由于威尼斯人的野心而被引入意大利的，因为威尼斯人想通过他的干涉获得半个伦巴第。我不想责难法国国王所采取的这个决策，因为他想在意大利获得一个立足点，而他在那个地方又没有朋友，不但如此，还由于过去国王查理的行动[14]使路易十二世尝尽闭门羹，于是他不得不接受自己能够得到的那些友谊。而且假如他在处理其他事情的时候没有犯错误的话，他这个意图是会很快地实现的。这位国王（路易十二世）由于占领伦巴第，立即重新获得了查理所早已丧失的威名：热那亚投降了；[15]佛罗伦萨人成了他的朋友；曼托瓦侯爵[16]、费拉拉公爵[17]、本蒂沃利奥[18]、富尔利夫人[19]、法恩扎[20]、佩萨罗[21]、里米尼、卡梅里诺[22]、皮奥姆比诺[23]等地的统治者，还有卢卡人、皮萨人、锡耶纳人，全都逢迎他，要成为他的朋友。只是到了这个时候，威尼斯人才能够察觉自己所采取的办法是多么鲁莽！他们为了获得伦巴第的两个城镇，却使法国国王变成意大利三分之二的土地的统治者。

试细想一下：如果法国国王遵守我在上面所说的规则，牢牢地维系着他所有的朋友并且给以保护的话，那么，他要保持自己在意大利的威望又有什么困难呢！因为他们虽然为数众多，可是既弱小又胆怯，有的害怕教廷，有的害怕威尼斯人，[24]因此他们总是不得不紧跟法国国王，从而他只要借助他们就能够轻而易举地使自己稳如泰山地对抗那些仍然是强大的势力。可是他一进入米兰却反其道而行之；他反而援助教皇亚历山大占据罗马尼亚，[25]他永远没有想到，由于此项决策使他失去了朋友和那些原来投靠他保护的人们，他削弱了自己的势力；而另一方面，教廷由于宗教权力本身就获得很大的权威，现在法国国王又给他增加了巨大的世俗权力，于是势力大增。法国国王犯了头一个错误之后，不得不继续错下去，直到最后为了抑制亚历山大的野心，以及为了阻止他成为托斯卡纳的统治者，他甚至不得不亲自跑到意大利去。[26]他使教廷的势力大增并且失去了一些朋友却好像还不够似的，他一心垂涎那波利王国，便同西班牙国王分割这个王国。[27]他原先是意大利的主宰，可是现在他带来一个伙伴，于是那个地方的野心家和心怀不满的人们在那里有申诉的地方了。而且他本来可以

让一个向他纳贡的人[28]留在那个王国为王，可是他却把他撵走，而带来另一个人——一个能够把自己赶走的人。

获取领土的欲望确实是很自然的人之常情。人们在他们的能力允许的范围内这样做时，总会为此受到赞扬而不会受到非难。但是，如果他们的能力有所不及，却千方百计硬是要这样干的话，那么，这就是错误而且要受到非难。因此，如果法国能够依靠自己的军队进攻那波利的话，它就不应该把那波利瓜分。如果说，法国所以同威尼斯人分割伦巴第，是因为法国借此在意大利赢得插足之地，因而做得对，那么，另一次的瓜分就应该受到非难，因为后一次瓜分并没有那种必要为其辩解。

因此，路易十二世犯有这样五个错误：他灭掉弱小的国家；扩大了在意大利的一个强国的势力；把最强有力的外国人[29]引入意大利；他既不驻节那里；又不遣送殖民到那里去。

假使路易十二世不是由于夺取威尼斯人的领土从而犯了第六个错误的话，那么当他在世的时候，那些错误是不足以损害他的威望的。因为假如他不曾使教廷的势力扩大，不曾把西班牙人引入意大利，那么他使威尼斯人屈服是理所当然和势所必至的。可是由于他已经采取了那些办法，他就绝不应该同意让威尼斯灭亡：因为如果威尼斯人强大的话，他们就不会让他人对伦巴第打主意；因为威尼斯人除非使自己成为那里的主宰之外绝不会同意这种企图的；还因为，别国绝不会愿意从法国手中夺取伦巴第以便把它送给威尼斯人，而且不会有同两者为敌的勇气。

如果有人说，法国国王路易是为了避免战争才把罗马尼亚让给教皇亚历山大六世，把那波利王国让给西班牙的。根据上述的理由，我回答说：人们绝不应当为了逃避一场战争而听任发生混乱，因为战争不是这样逃避得了的，延宕时日只是对自己不利而已。如果又有人引证说：法国国王答应了教皇，他援助教皇的事业就是以〔教皇同意〕解除他的婚姻关系和让罗阿诺担任枢机主教作为交换条件。[30]关于这一点，以后论述君主的信义和应该怎样守信时，我将给以回答。

因此，法国国王路易丧失了伦巴第就是由于没有遵守那些占有领土并且保持领土的人们所应当遵守的条件。这不是什么稀奇的事情，而只是理所当然和势所必至的。关于这件事情，当瓦伦蒂诺（教皇亚历山大六世之子，切萨雷·博尔贾[31]在老百姓中的通称）占领罗马尼亚

的时候，我在南特（Nante）曾经同罗阿诺枢机主教谈及。[32] 他对我说：意大利人不懂得战争；我就回答他说，法国人不懂得政治，因为如果他们懂得政治的话，就不会让教廷的势力这样扩大。经验表明：教廷和西班牙在意大利的强大势力是由法国造成的，而法国的崩溃是由它们造成的。由此可以得出一条永远没错或者罕有错误的一般规律：谁是促使他人强大的原因，谁就自取灭亡。因为这种强大是由于他用尽心机否则就是使用武力促成的，而那个变成强大的人对于这两者都是猜疑的。

注释

① 洛多维科（Lodovico Sforza, 1476—1500），米兰公爵；1499年2月法国国王路易十二世（在位：1498—1515）同威尼斯人结盟，9月11日法军攻占米兰，洛多维科逃亡德国。威尼斯人亦分占米兰公国的三分之一。次年2月在反法国军队的米兰起义帮助下，洛多维科归国迅速光复米兰。但其后又被法军挫败，死于监狱。

② 1511年教皇朱利奥二世和西班牙、威尼斯结成神圣联盟以驱逐在意大利的法军。1512年4月11日在拉文纳（Ravenna）的决定性胜利的战役中，尽管法军是胜利者，但由于主帅加斯通·德·富瓦（Gaston de Fois）之死和瑞士人为支持神圣同盟而突袭米兰，使胜利者受到挫折。瑞士人在教皇朱利奥二世的怂恿下征服了米兰，立洛多维科的儿子马西米利亚诺（Massimiliano Sforza）为其傀儡公爵。在朱利奥二世于1513年2月去世后，法国人再度被驱逐出意大利，斯福尔扎家族的一个成员回到了米兰。

③ 以上各地归并于法国的时期：布尔戈尼为1477年（路易十一世）、布列塔尼为1491年（查理八世）、加斯科涅为1453年（查理七世）、诺曼底为1204年（菲利普二世）。

④ 此处所称希腊，实指土耳其人在15世纪征服巴尔干半岛。先是穆拉德二世（Murad II, 1421—1451）开始远征匈牙利、希腊、阿尔巴尼亚等国，其后穆罕默德二世（1451—1481）继续扩张，于1453年灭拜占庭帝国，并将奥斯曼帝国的首都移至君士坦丁堡，改名伊斯坦布尔，从而确立了土耳其在欧洲的势力。

⑤ “要害”原文为拉丁文“compedes”，意即关键或重要据点（ceppi）。

⑥ 强大的外国人（uno forestiere potente），意指强大的外国君主。

⑦ 公元前的2世纪，希腊的埃托利亚人及其他希腊城邦，为了反对与迦太基结盟的马其顿国王菲利普五世，因此与罗马人结盟，让罗马人进入希腊。其直接目的是为了打消菲利普五世对希腊各城邦的野心。

⑧ 此处指公元前2世纪前后罗马人介入希腊各城邦与马其顿王国斗争的史实。

⑨　公元前214年马其顿国王菲利普五世（Philipo V，公元前231—前179）与迦太基汉尼拔结盟，对付罗马及希腊各城邦。因此罗马与希腊各城邦结盟。公元前197年罗马人打败菲利普。由是罗马人控制了马其顿和希腊。在希腊中部的埃托利亚联盟的请求下，公元前192年叙利亚国王安蒂奥科三世（Antioco III，公元前223—前187）出兵支援希腊，小亚细亚的希腊城邦则请求罗马人帮助。公元前190年，安蒂奥科被罗马人打败，于是年媾和被迫放弃全部小亚细亚土地。其后马其顿复苏，但在公元前186年再度被罗马人消灭，曾帮助马其顿的希腊人亦受到镇压。

⑩　原文："di godere el benefizio del tempo"，是当时意大利和法国流行的谚语。

⑪　指法国国王路易十二世（1462—1515），下同。

⑫　指法国国王查理八世（1470—1498），下同。

⑬　查理八世于1494年9月2日侵入意大利，相当迅速地占据那波利王国，但于1495年10月随即丧失。其后路易十二世攻占意大利北部，自1499—1512年，时期较长。

⑭　查理八世于1494年进攻意大利，一度成为那波利的主宰，至1496年完全失败；但查理的远征已成为外族入侵意大利时期的开始。

⑮　热那亚（Genova），脱离米兰的支配，接受法国的保护。

⑯　曼托瓦侯爵（Marchese di Mantova）即詹弗朗切斯科·贡扎加（Gianfrancesco Gonzaga, 1484—1519）。

⑰　费拉拉公爵（Duca di Ferrara）是埃斯特家族的埃尔科莱一世，已见前注。

⑱　本蒂沃利奥（Giovanni Bentivoglio）是波洛尼亚的统治者（Signore di Bologna）。

⑲　富尔利夫人（Madonna di Furli）是富尔利的女统治者（Signora di Furli）卡德林娜·斯福尔扎（Caterina Sforza, 1463—1509）。

⑳　法恩扎的统治者（Signore di Faenza）是阿斯托雷·曼弗雷迪（Astorre Manfredi）。

㉑　佩萨罗（Pesaro）的统治者是潘多尔科·马拉泰斯塔（Pandòlqo Malatesta）。

㉒　里米尼和卡梅里诺（Rimini e Camerino）的统治者是朱利奥·切萨雷·瓦拉诺（Giulio Cesare Varano）。

㉓　皮奥姆比诺（Piombino）的统治者是贾科莫·德·阿皮亚诺（Giacomo d'Appiano），雇佣军队长。

㉔　罗马教廷和威尼斯在14世纪末叶，通过势力扩张，变成意大利的两个最大的强国。

㉕　教皇亚历山大，原名罗德里戈·博尔贾（Rodrigo Borgia, 1431—1503），通过贿赂当选为教皇亚历山大六世（Alesandro VI在位：1492—1503），使教皇政权日益世俗化；他还通过其私生子切萨雷·博尔贾（即著名的瓦伦蒂诺公爵）以教廷

保护人的资格，把意大利的罗马尼亚（Romagna）置于教廷的直接统治之下。但事实上，瓦伦蒂诺公爵企图将它变为自己的国家。

㉖　路易十二世于1502年7月回到意大利，一部分原因是制止瓦伦蒂诺公爵继续向托斯卡纳扩张，同时也为了准备征服那波利王国。

㉗　1500年11月路易十二世同西班牙国王"天主教徒费尔迪南多二世"（Ferdinando II il Cattolico, 1452—1516）缔结格拉纳达（Granata）条约，商定把那波利夺取过来，法国和西班牙瓜分了那波利，但是后来两个国王分裂，路易十二世战败，法国人于1504年从所占领的那波利部分领土上被赶走。

㉘　纳贡的人（pensionario）或作"臣服的人"解，此指那波利的阿拉冈国王费代里科一世（Federico I）。

㉙　指号称"天主教徒费尔迪南多"的西班牙国王费尔迪南多二世。

㉚　路易十二世取得教皇亚历山大的认可，同其妻焦万娜（路易十一世之女、查理八世的姊妹）离婚，以便于1499年同查理八世的遗孀（布列塔尼的安妮皇后）结婚，从而取得布列塔尼公国的统治权，并由教皇同意罗阿诺（Roano, 1460—1510），即"国王顾问"乔治·达布瓦斯（Giorgi d'Amboise）由鲁恩总主教升任枢机主教。另一方面，路易十二世则支持教皇对罗马尼亚的攻取。

㉛　切萨雷·博尔贾（Cesare Borgia, 1475或1476—1507），是罗德里戈·博尔贾（后任教皇，称亚历山大六世）和罗马妇女万诺扎·代·卡塔内（Vannozza dei Cattanei）的私生子，后在亚历山大六世的支持下，1493年任西班牙瓦伦西亚的枢机主教，1499年由法国国王授予瓦伦蒂诺公爵。

㉜　1500年马基雅维里第一次出使法国宫廷，有机会同罗阿诺枢机主教（cardinale di Roano）晤谈。

第四章　为什么亚历山大大帝所征服的大流士王国在亚历山大死后没有背叛其后继者

有些人在考虑保有一个新获得的国家而存在的困难时，可能会感到奇怪：为什么亚历山大大帝[①]在几年间变成了亚洲的主宰，而且在他还没有完全征服亚洲的时候就死了，这样一来，全国发生叛乱似乎是理所当然的了，可是亚历山大的后继者们却继续保住江山，而且除了由于他们自己的野心在他们当中出现困难之外，[②]他们并没有遭遇到其他困难。对此，我回答说：有史以来的君主国都是用两种不同的方法统治的：一种是由一位君主以及一群臣仆统治——后者是承蒙君主的恩宠和钦许，作为大臣辅助君主统治王国；另一种是由君主和诸侯统治——后者拥有那种地位并不是由于君主的恩宠而是由于古老的世系得来的。这种诸侯拥有他们自己的国家和自己的臣民。这些臣民把诸侯奉为主子，而且对他们有着自然的爱戴。至于那些由一位君主及其臣仆统治的国家，对他们的君主就更加尊敬了，因为人们认为在全国只有他是至尊无上的。如果他们服从其他任何人，他们只是把此人看做是代理人和官员，对他并不特别爱戴。

在我们的时代里，关于这两种不同政体的例子就是土耳其皇帝和法兰西国王。土耳其皇帝的君主国是由一位主子统治的，其余的人都是他的臣仆。土耳其皇帝把他的王国划分为若干"州"[③]，他派遣各种行政官员到那里去，并且可以随心所欲地调动或者撤换他们。但是法兰西国王却处在古来就有的一大群贵族当中，这些贵族又为他们的臣民所公认和爱戴，这些贵族又都拥有各自的特权。国王除非自己冒险行事，否则是不能够剥夺这些特权的。因此，一个人如果考察这两个国家，就会认识到要占领土耳其皇帝的国家是困难的，但是如果一旦予以征服，保有这个国家却是很容易的。反之，事实证明：从某些方

面来说，占领法兰西这个国家是比较容易的，而要保有它却是困难的。

占领土耳其皇帝的王国之所以困难，其原因在于入侵者不可能由王国的王侯们召唤进来，也不能够指望倚靠皇帝周围的人们叛变使其谋划获得便利。这是基于上述的理由，因为他们全是君主的奴隶和奴才，要收买他们是很困难的；而且即使把他们收买了，也不能够指望从他们那里得到多大好处，因为他们不能够牵着人民跟随他们，其理由已如上述。因此，向土耳其进攻的人必须想到：他将会遇到一个团结一致的国家，他必须依靠自己的力量而不是依靠别人的叛乱。但是如果一旦征服了土耳其皇帝，并且把他打得一败涂地以致不能够重振旗鼓，那么除了君主的家族之外便没有什么可怕的人了。而君主的家族被灭绝之后，由于其他的人们原来都没有得到人民的信赖，因此再没有什么可怕的人了；而且因为征服者在自己取得胜利之前并不曾依靠他们，从而其后也不需要害怕他们。

在那些像法国那样统治的王国里，情况就恰好相反：因为在那里常常有不满分子和希望变革的人，如果你把这个王国的某些贵族争取过来，就很容易侵入那里。由于上述理由，这些人会为你的入侵开路，使你轻而易举地取得胜利。但是如果以后想要保有这个国家，你就会遇到无限的困难，它来自那些曾经帮助你的人们和你已经打败的人们。你只是消灭了君主的家族，那是不够的，因为残存的贵族将成为新变革的首领。而且，由于你既不能使他们心满意足，又不能灭绝他们，因此，当他们的时机一旦到来的时候，你就会失去这个国家。

现在，如果你考察一下大流士政府的性质，你就会察觉它同土耳其皇帝的王国相似；因此，亚历山大大帝首先必须把大流士完全打垮，并且从他手中把土地夺取过来。在赢得这样的胜利之后，大流士死了[④]，亚历山大大帝终于牢固地占有这个国家就是由于上述的理由。而且，假如亚历山大的后继者们团结一致的话，他们本来能够牢牢地并且安逸地享有这个国家，如果不是由于他们自己引起骚乱，那个王国是不会发生其他骚乱的。

但是，那些像法国这样组织的国家，可就不能这样平稳地被占有了。在西班牙、法国和希腊之所以屡次发生反罗马人的叛乱，就是因为在这些国家里面有无数的小王国。当他们的记忆尚未消失的时候，罗马人总是不能够稳然占有其地的。但是，一旦由于罗马帝国的权力

和统治的长久性使他们的记忆烟消云散的时候，罗马人就成为这些地区牢固的占有者。后来，当罗马人之间发生内战的时候，他们当中的每一个人由于各自在这个国家的某一部分已经树立了权威，他就能够使那里的人们追随自己。而且由于以前的主子的家族已经灭绝，除了罗马人之外，再没有其他人获得承认了。

因此，当我们考虑到这一切事情的时候，对于下述情况便不会感到惊讶：亚历山大保持亚洲的领土颇为容易；而别的人，像皮尔罗[⑤]以及许多人，保全所获得的地方却有困难，这并不是由于胜利者的能力有大有小，而是由于被征服者的情况有所不同使然。

注释

① 亚历山大大帝（Alessandro Magno），指马其顿国王亚历山大（在位是公元前336—前323），通过战争控制整个希腊后；于公元前335年东征波斯，战败大流士三世；南侵埃及，建亚历山大城；远征北印度，公元前325年从印度败退；死于巴比伦。

② 亚历山大大帝死后，其继承人为瓜分帝国内讧，经常进行斗争。

③ “州”（“sangiaccati”）来自土耳其语“旗”（“sangiaq”），是土耳其行政区域，类似现代的省份，此名称沿用至1921年。

④ 大流士（Dario）指波斯国王大流士三世（Dario III，在位是公元前337—前330），又名科多曼诺（Codomanno），一再被马其顿的亚历山大的远征军打败，公元前331年全军覆没，大流士逃脱，后被自己的州长杀害。

⑤ 皮尔罗（Pirro，公元前318？—前272），古希腊埃皮罗国王（re dell'Epiro），以军事天才见称，在公元前279年曾以重大损失为代价打败罗马军队，侵占西西里和南意。公元前275年终被罗马人战败，公元前272年在希腊作战阵亡。

第五章　对于占领前在各自的法律下生活的城市或君主国应当怎样统治

如果被征服的国家，像上面所说的那样，向来习惯于在它们自己的法律之下自由地生活的话，那么想要保有这种国家有三种办法：其一是，把它们毁灭掉；其二是，亲自前往驻在那里；其三是，允许它们在它们自己的法律之下生活，同时要它们进贡并且在那个国家里面建立一个对你友好的寡头政府[①]。因为这样的一个政府是由君主建立的，它知道如果不倚靠他的友谊和力量，它就不能够继续存在，于是竭其全力拥护君主。而且如果君主想要保有一个向来习惯于自由生活的城市，那么借助于这个城市的市民比依靠任何其他方法容易得多。

斯巴达人和罗马人就是两个例子[②]。斯巴达人依靠在当地建立一个寡头政府来控制雅典和底比斯；但是结果仍然失掉雅典和底比斯。罗马人为着保有卡普阿[③]、迦太基[④]和努曼齐阿[⑤]，把它们毁灭了，就没有失去它们。可是罗马人想同斯巴达人那样保有希腊，让它享有自由并且允许它的法律存在，他们却没有获得成功。因此，他们为着保有希腊，不得不把那个地区的许多城市加以破坏。因为要稳固地占有它们，除了毁灭它们之外，确实没有别的办法。从而任何人一旦成为一个城市的主子，如果这个城市原来习惯于自由的生活，而他不把这个城市消灭，他就是坐待它把自己消灭。因为这个城市在叛乱的时候，总是利用自由的名义和它的古老的秩序作为借口。而这两者尽管经过悠久的岁月或者施恩授惠都不能够使人们忘怀。除非将那里的居民弄得四分五裂或者东离西散，否则无论你怎么办或者怎样预防，他们还是永远不会忘掉那个名义和那种秩序的，正如在佛罗伦萨人羁绊下百年后的皮萨一样，人们遇有任何不测之事就立即想起它们。

但是如果一些城市或者地区在君主统治下生活惯了，而现在，君主的家族已经被消灭，那么，一方面由于它们现已习惯于服从；另一

方面由于旧日的君主没有了，它们既不能够意见一致地在它们当中另立一个君主，同时它们又不懂得怎样自由地生活。因此，它们揭竿而起是来得很慢的，从而使一位君主能够轻而易举地获得它们。但是在共和国里，就有一种较强的生命力，较大的仇恨和较切的复仇心。他们缅怀过去的自由，就不平静，而且也不能够平静下来。因此，最稳妥的办法就是把他们消灭掉，或者驻在那里。

注释

① “寡头政府”（uno stato di pochi）意谓由被征服的国家的少数公民组成对征服者效忠的政府。

② 此处指公元前斯巴达在战胜雅典的伯罗奔尼撒战争后的各国历史情况。当时雅典建立了所谓“三十专制者”的政府，这些专制者很快就被特拉西布洛（Trasibulo）在公元前403年搞掉。斯巴达人在公元前382年占领底比斯之后又采取同样方法，但是在公元前379年回到底比斯故国的贝洛皮达斯（Pelopidas）把十名专制者搞掉了。

③ 卡普阿（Capua）于公元前221年被毁灭。

④ 迦太基（Cartagine）于公元前146年被毁灭。

⑤ 努曼齐阿（Numanzia）于公元前133年被毁灭。

第六章　论依靠自己的武力和能力获得的新君主国

当论述君主和国家都是全新的君主国的时候，我援引最重大的事例，任何人都不应该感到惊异。因为人们几乎常在他人走过的道路上走，并且效法他人的事迹，虽然他们并不能够完完全全地沿着别人的道路或者不能够取得他们所效法的人的功效。然而一个明智的人总是应该追踪伟大人物所走过的道路的，并且效法那些已经成为最卓越的人们。这样一来，即使自己的能力达不到他们那样强，但是至少会带有几分气派。他要像那些聪明的射手那样行事，当他们察觉想要射击的目标看来距离太远，同时知道自己的弓力所能及的限度，他们瞄准时就比目标抬高一些，这并不是想把自己的箭头射到那样高的地方去，而是希望由于瞄准得那样高，就能够射中他想要射的目标。

因此我断言，在一个全新的君主国里——那儿是新君主的时候，为了保有这种国家而遇到的困难有大有小，这是按照获得这种国家的人的能力之大小而异的。由布衣一跃而为君主，就是以能力或者幸运为其前提条件，从而在这两者当中任何一者都会使得许多困难减轻几分，这是显而易见的。可是，最不倚靠幸运的人却是保持自己的地位最稳固的人。再说，如果君主没有其他领土而不得不亲身到那里驻扎下来的话，那就更为有利了。

但是，谈到那些依靠本人的能力而不是依靠幸运崛起成为君主的人们，我说最出类拔萃的范例是摩西[①]、居鲁士[②]、罗慕洛、提修斯以及如此之类的人们[③]。虽然关于摩西，因为他只是上帝托付给他的事务的执行者，我们不应该予以讨论，可是仅仅从那些优美的品质使他有资格同上帝谈话这一点说，他就应该受到人们的赞叹。但当我们考察一下居鲁士以及其他获得了或者创建了王国的人们，我们就会觉得他们全都是值得钦佩的。如果我们考察一下他们各自的行迹和做法，我们就会察觉这同摩西的行迹和做法并没有什么出入，虽然摩西有那样伟大的一位老师。当我们研究他们的行迹和生活的时候就会知

道：除了获有机会之外，他们并没有依靠什么幸运，机会给他们提供物力，让他们把它塑造成为他们认为最好的那种形式。如果没有这种机会，他们的精神上的能力（la virtù dello animo）就会浪费掉；但是，如果没有那样的能力，有机会也会白白地放过。

因此，对摩西说来，必须在埃及找到被埃及人奴役与压迫的以色列民族，他们为了从这种奴隶状态中摆脱出来，愿意追随他。而罗慕洛则必须不再留在阿尔巴，并且必须在他出生的时候就被遗弃，日后他才能够成为罗马的国王和祖国的奠基者[④]。居鲁士则必须察觉波斯人对梅迪人的统治不满，同时梅迪人由于长时期处于和平状态从而变成柔顺软弱的人。至于提修斯[⑤]，如果不曾遇到涣散的雅典人，他就不能够发挥他的能力。因此这些机会使得这些人走了运，同时由于他们具有卓越的能力，使他们能够洞察这种机会，从而利用这些机会给他们的祖国增光并且为国造福。

那些依靠能力而成为君主的人，在取得君权的时候是困难的，但是以后保持它就容易了。在取得君权时发生的困难，一部分是由于他们为着建立他们的国家和确保安全，不得不采取新的规章制度。而且必须记住，再没有比着手率先采取新的制度更困难的了，再没有比此事的成败更加不确定、执行起来更加危险的了。这是因为革新者使所有在旧制度之下顺利的人们都成为敌人了，而使那些在新制度之下可能顺利的人们却成为半心半意的拥护者。这种半心半意之所以产生，一部分是这些人由于对他们的对手怀有恐惧心理，因为他们的对手拥有有利于自身的法律；另一部分则是由于人类的不轻易信任的心理——对于新的事物在没有取得牢靠的经验以前，他们是不会确实相信的。因此，当那些敌人一旦有机会进攻的时候，他们就结党成帮地干起来；而另一方面，其他的人们只是半心半意地进行防御。为此，君主同他们在一起是危险重重的。

如果我们想透彻地探讨这件事情，那就必须研究这些革新者是依靠自己还是倚靠他人；换句话说，为着实现其宏图大略，他们必须恳求人们，抑或是使用强迫的方法；在第一种场合，结果总是恶劣的，并且永远不会取得什么成就。但是如果他们依靠自己并且能够采取强迫的方法，他们就罕有危险。所以，所有武装的先知都获得胜利，而非武装的先知都失败了。因为，除了上述理由之外，人民的性情是容易变化的；关于某件事要说服人们是容易的，可是要他们对于说服的

意见坚定不移，那就困难了。因此事情必须这样安排：当人们不再信仰的时候，就依靠武力迫使他们就范。

假使摩西、居鲁士、提修斯和罗慕洛不曾拿起武器，他们就不能够使人长时期地遵守他们的戒律，正如我们这个时代的季罗拉莫·萨沃纳罗拉修道士[⑥]的遭遇一样。当大众一旦不再相信他的时候，他就同他的新制度一起被毁灭了，因为他既没有办法使那些曾经信仰他的人们坚定信仰，也没有办法使那些不信仰的人们信仰。所以，像这样的人物，在行动中有着巨大的困难。他们的一切艰险就在前进的道路上。他们必须运用力量加以克服，而一旦克服了困难，他们就会开始受到人们的尊敬，当他们消灭了那些对他们的高位嫉妒的人们之后，他们就能够继续享有权势、安全、尊荣和幸福了。

在这些重要的例证之外，我想增添一个较小的例证。它同它们有某些共通之处。而且我认为这个例证可以作为所有其他这样一类事例的代表，这就是锡拉库萨的耶罗内。[⑦]他从平民一跃而为锡拉库萨的君主；他除了抓着时机之外并没有依靠其他什么幸运。因为锡拉库萨人当时遭受压迫，于是选择他作为他们的军事首领，后来由于崇德报功便把他拥立为王。他甚至在身为平民的时候就有巨大的能力，以至一个论述他的人说道："他做国王，除需要有领土之外，本身无所不备"。[⑧]他解散了旧的军队，组织新的军队，抛弃了旧的友谊，另缔新交。由于他有了自己的盟友和军队，他就能够在这个基础之上建立起任何一座大厦。因此，虽然他在取得王国的时候经受了许多艰难困苦，但是他在保持王国的时候，就很少困难了。

注释

① 摩西（Moise）基督教圣经中的希伯来先知和立法者。

② 居鲁士（Salvo Ciro，公元前558？—前528）波斯国王、波斯帝国奠基人。领导波斯人出征，俘虏梅迪国王，自公元前550年成为梅迪人和波斯人的国王，公元前539年征服巴比伦，成为巴比伦人的国王。

③ 马基雅维里在此处引用的人物，除居鲁士一人外，其他都是传说中的人物。西方学者对此有各种评论。但是这些传说中的某些人物及其事迹并不能肯定全部是没有历史根据的。特别是从西欧文化的历史背景与传说中和宗教上的人物在人们精神生活中占有的地位，马基雅维里的例示与分析显然会产生吸引人的效果和特殊的说服力。

④　罗慕洛（Romulo，公元前735—前716），传说中罗马的奠基者和第一位国王。相传罗慕洛及瑞穆斯是阿尔巴—隆伽城国王的女儿和战神所生的双生子。因王弟篡位受到迫害，被投河中，为母狼所救在山洞哺育，并由牧羊人抚养成人。罗慕洛恢复统治权后在母狼哺育地，以本人名字创建罗马城并成为该城的第一个国王；并且"相传罗慕洛第一次把土地分配给个人，每人大约一公顷（二罗马亩）"。罗马土地私有由此起源。（参看恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，单行本，第119页。）

⑤　提修斯（Teseo，即Thesus）是古希腊著名的英雄，传说中的雅典国王和雅典国家的奠基者。他把原来分散的部落组成一个统一的国家，设立一个中央机关管理共同事务，产生了雅典民族的法律，从而跨出了摧毁氏族制度的第一步。（参看恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，单行本，第107页、第108页。）

⑥　季罗拉莫·萨沃纳罗拉修道士（Fra' Girolamo Savonarola, 1452—1498），佛罗伦萨宗教改革家。1475年为多米尼加会修道士。五年后进佛罗伦萨圣马尔科修道院传教，抨击当时教会和教士腐化堕落，主张改革和复兴宗教，并建立一个有效的共和政府。1491年萨沃纳罗拉成为圣马尔科院长，对佛罗伦萨政治影响日增。1494年，自梅迪奇家族被驱逐出佛罗伦萨后，萨沃纳罗拉掌握了佛罗伦萨的支配权，主持制定1494年宪法；至1497年为其全盛时期。但为教皇亚历山大四世所敌视，其势力骤然削弱，1498年作为异端者被捕，并被烧死。

⑦　耶罗内（Ierone Siracusano，公元前308？—前215），此处指锡拉库萨的暴君耶罗内二世（在位：公元前269—前215）。

⑧　原文："quod nihil illi deerat ad regnandum praeter regnum"。此语引自第三世纪罗马史学家查士丁尼（M. J. Justinus）所著《历史》（《Historiarum Philippicarum》）。正确的原文应该是："ut nihil ei regium deesse praeter regnum videretur，"见该书第23章第4节。

第七章　论依靠他人的武力或者由于幸运而取得的新君主国

那些光靠幸运，从平民崛起成为君主的人们，在发迹时并不很辛苦劳瘁，但是保持其地位时就很辛苦劳瘁了。当他们在途中的时候并没有任何困难，因为他们是在那里飞翔。可是等到他们落脚之后，一切困难就应运而生了。那些依靠金钱或者由于他人的恩惠赐予而获得某一国家的人们就是这样的人。在希腊的伊奥尼亚和赫莱斯蓬等城市，就有许多这样的事例。在这些城市里，他们是由大流士立为君主的，为的是使他们为着大流士的安全和荣誉而保有这些城市。还有那些依靠收买军队，从平民跃登宝座的皇帝们亦复如此。

这些统治者都是单纯依靠别人承认自己掌权的好意和幸运。而这两者都是变化无常、毫不稳定的。这类人既不懂得怎样去保持而且也不可能保持他们的地位。他们之所以不懂得，因为除非他们是具有卓越才智和能力的人，我们没有理由期望那些先前常常过着平民生活的人们懂得怎样发号施令；他们之所以不能够保有国家，因为他们不是拥有对自己友好的和忠诚的武力。再说，遽然勃兴的国家，如同自然界迅速滋生长大的其他一切东西一样，不能够根深蒂固、枝丫交错，一旦遇到一场狂风暴雨就把它摧毁了。除非像刚才说过的，那些突然之间一跃而为君主的人们是很有能力的人，他们知道必须立即做好准备保持由幸运投到他们怀中之物，并且在当上国王以后奠定基础——这些基础在他人说来是在作为国王之前就已经奠定了的。

关于依靠自己的能力或者依靠幸运而成为君主这两种方法，我想提出尚在我们脑海中的两个例子。这就是弗朗切斯科·斯福尔扎和切萨雷·博尔贾这两个人。弗朗切斯科运用适当的手段，依靠自己卓越的能力，由平民一跃而为米兰公爵。他取得其地位时备极辛苦，事后保持其地位就没有多少困难了。另一方面，那位被老百姓称为瓦伦蒂诺公爵的切萨雷却是依靠他父亲的好运而取得那个国家的。可是后来由于这种好运消失，他也就亡国了，尽管他在这个依靠他人的武力和依靠

幸运而获得的国家里，为着使自己能够在那里扎根，已经采取了各种措施并且凡是一个明智能干的人应做的一切事情他都做了。因为，正如以上所述，一个人如果在开头的时候没有奠定基础，事后可以运用巨大的能力去打基础，虽然这对于建筑师说来是很困难的，而且对于建筑物是很危险的。所以如果考察一下公爵的全部进展过程，我们就会看到他曾经为着他的未来的权力奠定牢固的基础。我认为讨论这件事并不是多余的。因为我不知道，除这位公爵的行动这个例子之外，对于一位新君主还有什么更好的教训。再说，如果他的处置无济于事的话，这并不是他本人的过错，而是由于运气极端的异常恶劣使然。[①]

教皇亚历山大六世为了提高他的儿子瓦伦蒂诺公爵的权力地位，遭遇到当时的和后来的重重困难。第一，他想不出什么法子能够使他的儿子成为不是教皇辖地的任何一个国家的君主；他知道，如果他要夺取本来属于教皇辖地的地域，米兰公爵和威尼斯人是不会同意的，因为法恩扎[②]和里米诺[③]都已经在威尼斯人的保护之下。除此之外，他知道意大利的军队，特别是本来可能帮助他的军队，全部掌握在那些可能害怕教皇势力扩大的人们手里，这些人是奥尔西尼家族[④]和科隆内家族[⑤]以及他们的追随者，因此他不能够依靠他们。所以，为了成为这些国家的一部分地区的主宰，他有必要打乱这种秩序，并且使他们的国家混乱不堪。对他来说，这是容易不过的，因为他察觉到威尼斯人由于其他理由所驱使，愿意再度把法国人招回意大利。他不但不反对这样做，而且还帮助法国国王路易解除了以前的婚姻关系，使事情更好办。于是法国国王在威尼斯人的帮助和亚历山大教皇的同意之下，长驱直入意大利。路易刚刚到达米兰，教皇为了夺取罗马尼亚便向他借兵，而罗马尼亚慑于法国国王的威名，便向教皇屈服了。

因此，瓦伦蒂诺公爵在夺取罗马尼亚，打败科伦内家族之后，想要保有获得的地方并且继续前进，就遇到两重障碍：其一是，他自己的军队看来并不忠诚；其次是，法国的意愿，这就是说，他恐怕自己迄今利用的奥尔西尼家族的军队背弃他，这支军队不但可能阻碍他更有所获，甚至可能攫取他已经赢得的一切，他恐怕法国国王也可能是这样的一丘之貉。当他夺得了法恩扎之后进攻波洛尼亚的时候，他发现奥尔西尼家族对这次进攻的态度冷冰冰的，他对奥尔西尼就有了一个答案。当他拿下乌尔比诺公国之后进攻托斯卡纳的时候，法国国王

阻止他的这项事业，于是瓦伦蒂诺公爵就看透国王的肺腑了。公爵决定再不依靠他人的武力和幸运了。

公爵所要做的头一件事，就是削弱奥尔西尼和科隆内这两个家族在罗马的党羽。为此目的，他笼络所有属于他们党羽的贵族们，使他们成为自己的贵族，给予重重的赏赐，并且按照他们的等级地位使他们荣任文官武尉。这样一来，他们原来对那些党派的感情，几个月间在他们心中烟消云散，而完全转过来向着公爵了。其后，当他把科隆内家族的人们解散之余，便等待时机以便消灭奥尔西尼家族。这个机会果然不久就到来了。他很好地利用了它。因为奥尔西尼（虽然为时已晚）终于察觉到：公爵和教廷的势力扩大，就意味着自己的灭亡，于是在佩鲁贾的马焦内村举行了一次会议[⑥]。结果，在乌尔比诺的叛乱和罗马尼亚的骚动爆发了，它们给公爵带来无限的危险。然而所有这一切危险在法国的帮助下他都消除了。公爵在恢复了他的声威之后，因为不愿由于依赖法国或其他外力而陷入危险之中，他便诉诸诡计。他深深懂得怎样掩饰自己的心意，他不惜献尽殷勤，笼络保罗·奥尔西尼[⑦]，奉送金钱、服饰和骏马，从而通过保罗的斡旋，使奥尔西尼的人同自己和好，而且由于他们的单纯使他们在西尼加利亚落入公爵的掌中。公爵消灭了这些首领并且使他们的党羽变成自己的朋友之后，他据有罗马尼亚全境和乌尔比诺公国，这就给自己的权力打下很好的基础。尤其是他觉得自己已经赢得罗马尼亚人的友谊，并且赢得所有这些人民的支持，因为人们现在已开始尝到他们幸福生活的甜头。

因为这一点很值得注意，而且值得他人效法，所以我想不应该把它略而不谈。当公爵占领罗马尼亚的时候，他察觉罗马尼亚过去是在一些孱弱的首领们统治之下，他们与其说是统治他们的属民，倒不如说是掠夺属民，给他们制造种种事端，使他们分崩离析而不是团结一致，以致地方上充满了盗贼、纷争和各式各样横行霸道的事情。他想使当地恢复安宁并服从王权，认为必须给他们建立一个好的政府，于是他选拔了一个冷酷而机敏的人物雷米罗·德·奥尔科[⑧]，并授予全权。这个人在短时期内恢复了地方的安宁与统一，因此获得极大的声誉。可是公爵后来因为害怕引起仇恨，认定再没有必要给他这样过分大的权力。于是他在这个地区的中心设立了一个人民法庭[⑨]，委派了一名最优秀的庭长，在那里每一个城市都设有他们自己的辩护人。因

为他知道，过去的严酷已经引起人们对他怀有某些仇恨。为此，他要涤荡人民心中的块垒，把他们全部争取过来。他想要表明：如果过去发生任何残忍行为，那并不是由他发动的，而是来自他的大臣刻薄的天性。他抓着上述时机，在一个早晨使雷米罗被斫为两段，曝尸在切塞纳的广场上，[10]在他身旁放着一块木头和一把血淋淋的刀子。这种凶残的景象使得人民既感到痛快淋漓，同时又惊讶恐惧。

但是，让我们回到我们扯开的地方来吧！我说，这时公爵觉得自己十分强有力了，而且有几分把握，能够免于当前的危险，因为他已经按照自己的方法武装起来；加之，他已经把邻近可能侵犯自己的武力大部分消灭了。如果他想继续进行征服的话，他就必须考虑法国国王问题。因为他知道，法国国王察觉自己犯了错误为时已晚，再不会支援他了。因此，公爵开始寻求新的盟友。当法国向那波利王国进军反对正在围攻加埃塔的西班牙人的时候，公爵敷衍法国，他的意图就是保住自己的安全以免法国为患。关于这一点，如果教皇亚历山大六世在世的话，公爵本来会迅速地获得成功的。

对当前的事件，公爵所采取的措施就是这些。但是对于将来，他不能不忧惧重重。第一件事是，教廷的新继承人可能对他不友好，而且可能企图夺回亚历山大教皇已经给他的东西。因此，他考虑采取四条办法。其一，把那些他已经废黜的统治者的家族灭绝，使教皇无可乘之机。其二，正如上面所述，把罗马的贵族全部争取到自己一边，以便得到他们的帮助抑制教皇。其三，尽可能使枢机主教团[11]更加倒向自己。其四，趁着教皇未死的时候取得更大的统治权，以便能够依靠自己抵御最初的进攻。在这四件事情当中，当亚历山大教皇去世时，公爵已经完成了三件事；第四件事也差不多完成了，因为对于那些被废黜的统治者，只要他能够杀多少就已经杀多少了，只有极少数幸免于难；同时罗马的贵族也已经被他争取过来，而且在枢机主教团里面极大部分人是他的同党。至于进行新的征服问题，他决计成为托斯卡纳的主宰。他已经占领了佩鲁贾和皮奥姆比诺，并且已经把皮萨置于自己的保护之下。他一旦不再需要顾虑法国（他实在无需继续顾虑，因为法国人已经被西班牙人驱逐出那波利王国，这就使得他们当中的任何一方都不得不向他买好），他就立即攫取皮萨。继此之后，卢卡和锡耶纳一来由于对佛罗伦萨人的妒忌，二来出于恐惧，都会立即投降。对此，佛罗伦萨人不会有什么补救办法。如果他的这些计划

实现了（他在教皇亚历山大六世去世那一年是获得成功的），他就会取得巨大的权力和声望，他可以自立，不再依靠他人的武力和幸运，而是依靠自己的力量和能力。

但是在公爵开始拔剑之后的第五年，亚历山大教皇就死了。他给公爵留下了罗马尼亚这个国家，在两个强大的敌军之间，只有它是巩固的，其余的一切都是不可靠的，而且公爵自己病入膏肓。[⑫]

可是公爵既勇猛又有能力，并且深知：怎样能够把人们争取过来，或者怎样就会丧失人们，而且他在短促的时期内所建立的基础又是那样巩固，假使他没有那些敌军在他背后，[⑬]或者他身体健康，那么他是能够克服任何困难的。而且，我们从罗马尼亚人继续等候他等了一个多月这件事看来，他的基础是牢固的。在罗马，他虽然只是半生半死，可是他的地位仍然是稳固的。虽然巴利奥尼[⑭]人、维泰利[⑮]人和奥尔西尼人进入罗马，可是他们找不到追随者反对公爵。如果说公爵没有能够使他属意的人成为教皇，但他至少能够阻止他不喜欢的人被选为教皇。可是假使在亚历山大教皇死时公爵身体康健，那么，一切事情都好办。在朱利奥二世当选教皇[⑯]的那一天，公爵告诉我说，他事先已经预感到他的父亲死时可能发生的一切事情，并且事前已经找到了万全的对策，唯独从没有料想到他父亲死时他自己也会濒临死亡。

当我回顾公爵的一切行动之后，我认为他没有可以非难之处。恰好相反，我觉得应当像我在上面提出的把公爵提出来，让那些由于幸运或者依靠他人的武力而取得统治权的一切人效法。因为他具有至大至刚的勇气和崇高的目的，他只能采取这种行动，舍此别无他途。只是由于亚历山大短命和他本人患病，才使他的宏图终成画饼。所以，如果一个人认为，为了确保他的新的王国领土安全免遭敌人侵害，有必要争取朋友，依靠武力或者讹诈制胜，使人民对自己又爱戴又畏惧，使军队既服从又尊敬自己，把那些能够或者势必加害自己的人们消灭掉，采用新的办法把旧制度加以革新，既有严峻的一面又能使人感恩，要宽宏大量且慷慨好施，要摧毁不忠诚的军队，创建新的军队，要同各国国王和君主们保持友好，使他们不得不殷勤地帮助自己，或者诚惶诚恐不敢得罪自己，那么，他再找不到比公爵这个人的行动更生动活泼的范例了。

我们可以用来责难公爵的，唯有选举朱利奥当教皇这一件事情。在这次选举中他选择错了，因为，正如我已经谈到的，他本来能够阻止任何人当选为教皇，他如果不能够选举一个使自己称心满意的教皇，他也绝不应该同意选举任何一个自己已经得罪的枢机主教或者一个当上教皇就会害怕自己的枢机主教来担任教皇，因为人们出于恐惧或者出于仇恨都会损害你的。在公爵所曾经开罪的人们当中，有圣·皮耶罗·阿德·温库拉[17]、科隆纳[18]、圣·乔治[19]和阿斯卡尼奥[20]等人。除了罗阿诺和西班牙人[21]之外，其余的人一旦当上教皇，势必害怕公爵。——至于西班牙人则由于他们的同盟关系和对他负有义务，罗阿诺则由于自己同法兰西王国的关系，才享有权力，所以是个例外。因此，公爵本来应该选择一个西班牙人当教皇[22]。如果这一点办不到，他就应该赞同选立罗阿诺，而不是选举圣·皮耶罗·阿德·温库拉。如果任何人相信给以新的恩惠就会使一个大人物忘却旧日的损害，他就是欺骗自己。因此，公爵在这次教皇的选举中犯了错误，这就是他终于灭亡的原因。[23]

注释

① 此处指切萨雷·博尔贾当其父教皇亚历山大六世死时，本人正患病（1503年）。

② 法恩扎（Faenza）意大利北部古城市。

③ 里米诺（Rimino）意大利古城市，今称里米尼。

④ 奥尔西尼（Orsine）家族，在13世纪在罗马兴起，投身于军职，很多人任雇佣军的首领，受雇于切萨雷·博尔贾。

⑤ 科隆内（Colonnesi）家族，中世纪和文艺复兴时期罗马居统治地位的家族，在军界占有重要地位。

⑥ 1502年10月9日在意大利佩鲁贾附近的小村庄马焦内那里举行会议。由奥尔西尼家族、波洛尼亚的本蒂沃利奥家族以及其他受到切萨雷·博尔贾的野心威胁的势力，结成了反博尔贾联盟。

⑦ 保罗·奥尔西尼（Signor Paolo〔Orsine〕）是奥尔西尼家族的头头之一，拥有军事力量，于1502年被切萨雷·博尔贾杀害于西尼加利亚（Sinigaglia）。

⑧ 雷米罗·德·奥尔科（Remirro de Orco）原为切萨雷·博尔贾的军官，1501年被派往罗马尼亚代理博尔贾统治。1502年12月22日被投狱，26日被处决。

⑨ 人民法庭（iudicio civile）建立于1502年10月至11月之间，由平民的法律家组成，与军事法庭相对峙，而不是与刑事法庭相对峙的民事法庭。

⑩　当时马基雅维里正在作为佛罗伦萨的使者在切塞纳的切萨雷·博尔贾的宫廷。在1502年12月23日、26日向佛罗伦萨所作的书面报告中，他谈及雷米罗被囚和民众对雷米罗的反感，以及目击曝尸实况。马基雅维里对处决的做法没有任何反感。

⑪　教皇是由枢机主教团选举的。

⑫　教皇亚历山大六世在1498年已任命其子切萨雷·博尔贾为"神圣教会保护人"（Gonfaloniere di Santa Chiesa）。其后博尔贾在酒中放毒拟毒死某些敌人，但亚历山大和博尔贾自己误饮，亚历山大致死于1503年，博尔贾亦得重病。

⑬　指法国和西班牙。

⑭　巴利奥尼（Baglioni），15世纪佩鲁贾的统治家族的姓。

⑮　维泰利（Niccolo Vitelli），一个雇佣兵队长的家族的姓。

⑯　1503年亚历山大六世死后，选出庇护三世继位，未就任即去世，另选朱利奥二世继任。

⑰　圣·皮耶罗·阿德·温库拉（San Piero ad Vincula），枢机主教，即朱利阿诺·德拉·罗韦雷，按习惯以其任职的教会堂区的名字命名；1503年当选教皇后，称朱利奥二世，参见前第2章注及本章前注。

⑱　科隆纳（Colonna）即焦万尼·科隆纳（Giovanni Colonna）枢机主教。

⑲　圣·乔治（San Giorgio），枢机主教，即拉斐勒·里亚里奥（Raffaelle Riario），其命名同前。

⑳　阿斯卡尼奥（Ascanio）即阿尔卡尼奥·斯福尔扎（Ascanio Sforza）枢机主教。

㉑　西班牙人特指西班牙的枢机主教。

㉒　教皇是由枢机主教团选举的，博尔贾当然无权选举，但在枢机主教团选择上，他可以施加影响。

㉓　关于此一结论，一些现代意大利史学者认为不符合事实。博尔贾的失败大部分由于道德上的反动以及他的行动所引起的仇恨和恐惧的浪潮。

第八章　论以邪恶之道获得君权的人们

但是，从平民的地位崛起，成为君主的方法还有其他两个——这两个方法都不能够完全归诸幸运或者能力之属，因此我觉得对于这两者不应该略而不谈，虽然其中一个方法，当我论述共和国的时候还可以更详尽地加以讨论。[①] 这两个方法就是：一个人依靠某种邪恶而卑鄙的方法登上统治地位；或者一个平民依靠他的同胞们的帮助，一跃而为祖国的君主。在讨论第一个方法的时候，我将举两个例子作为说明：一个是古代的，另一个是现代的。我认为，对于那些必须效法他们的人来说，这两个例子就足够了，而无需更进一步探讨这种方法的功罪。

西西里人阿加托克雷[②] 不仅是从平民的地位，而且是从下等而卑贱的地位崛起，成为锡拉库萨国王的。这个人是一个陶工的儿子，在他一生的各个时期都过着邪恶的生活。可是他的邪恶行径同时在身心两方面具有巨大的力量，因此，他投身军界之后，经过各个级别，擢升为锡拉库萨地方执政官。当他取得这个职位的时候，他就决心要当上国王，并且打算依靠暴力而不依靠他人的帮助，保有大家同意给他的一切。[③] 为此，他使迦太基人阿米尔卡雷[④] 对他这个计划有所理解，——当时阿米尔卡雷率领他的军队正在西西里作战。他在一个早上召集了锡拉库萨的人民和元老院，似乎要同他们商讨关于共和国国事似的，可是在发出一个约定的信号的时候，就让他的士兵把元老院全体元老和最富豪的人们统统杀掉。这些人死了，他没有遇到市民的任何反抗，就夺得了并且继续保有这个城市的统治权。而且，虽然他被迦太基人打败了两次，该城市最后被围攻，可是他不但能够保卫他的城市，而且除了留下一部分人马从事抵御围城之外，以其余兵力进攻非洲。这样一来，他在短期内就解除了锡拉库萨之围，并且使迦太基人陷入极端窘境，被迫同阿加托克雷讲和，迦太基人占有非洲就满足了，而把西西里让给阿加托克雷。

因此，任何人考察阿加托克雷这个人的行动与生涯，[5]就会察觉到他毫无或者很少可以归功于幸运之处。因为，正如上面所说的，他取得了君权并不是依靠他人的好意，而是经历无数的艰难险阻，在军队中逐级提升得来的；其后他继续保持这个地位，则是有赖于许多勇敢的冒着风险的决策。但是，屠杀市民，出卖朋友，缺乏信用，毫无恻隐之心，没有宗教信仰，是不能够称作有能力[6]的。以这样的方法只是可以赢得统治权，但是不能赢得光荣。不过，如果考虑到阿加托克雷出入危殆之境的能力和忍受困难、克服困难的大勇，我们就觉得没有理由认为他比任何一个最卓越的将领逊色。然而他的野蛮残忍和不人道，以及不可胜数的恶劣行为，不允许他跻身于大名鼎鼎的最卓越的人物之列。因此，我们就不能够把他不是依靠幸运或能力而得的成就归功于幸运或者才能。

在我们的时代里，当亚历山大六世在位期间，费尔莫市民奥利韦罗托[7]幼年时是一个无父的孤儿，由他的叫做焦万尼·福利亚尼的舅父抚养。在他童年的时代，他的舅父就把他送到保罗·维泰利[8]部下当兵，希望他在保罗·维泰利的训练下，能够在军界里取得显赫的地位。保罗死后，他在保罗的兄弟维泰洛佐[9]部下从军。由于他的机智和身强胆壮，他在极短的期间内就成为维泰洛佐军队中的第一号人物。但是他觉得在他人底下服役是卑贱的事情，于是下定决心，在费尔莫某些市民的援助下（这些人认为奴役胜过他们国家的自由），并且在维泰洛佐的赞助下，要占领费尔莫。因此他写信给焦万尼·福利亚尼说，因为离乡背井已经多年，自己希望回去探望他和故乡，并且稍为看看自己的祖产；他又说，他汲汲以求的，除了荣誉之外再没有别的东西了。为着使他的市民同胞知道他并没有虚度光阴，他希望由他的朋友和侍从组成一百名骑兵伴送荣归故里，他请求他的舅父从事安排，使他受到费尔莫市民荣誉的接待，而这一切不仅是他的荣誉，同时也是焦万尼本人的荣誉，因为他是焦万尼养育的孩子。

因此，焦万尼分毫不差地尽了对于他的外甥应尽的责任，使他受到费尔莫市的人们荣耀的接待，请他住到他自己的家里。奥利韦罗托在那里过了几天，为自己将来的阴谋诡计做好了必要的秘密安排之后，他举行一个盛大的宴会，邀请了焦万尼·福利亚尼和费尔莫市的一些首要人物出席。[10]当吃过酒肴以及这种宴会所常有的其他余兴完毕之后，奥利韦罗托装模作样地开始发表某种重要讲话，大说特说教皇

亚历山大和他的儿子切萨雷的伟大，以及他们的宏图伟业。当焦万尼和其他的人们对于他这个讲话作答之后，奥利韦罗托立刻站起来说，这些事情应当在较为秘密的地方进行讨论。于是他自己退入一个房间里去，焦万尼和所有其他的人也都跟随他进去了。可是他们刚要坐下来，士兵们就从密藏的地方涌上来，把焦万尼和所有其余的人统统杀了。在这次谋杀之后，奥利韦罗托就跨上马背，在市里往来驰骋，把宫廷中的最高长官围困起来，使他们惊骇恐惧，不得不唯命是从，并且确认由他本人当君主的政府。他把所有那些心怀不满可能加害于他的人们全部杀掉，同时颁布关于民政和军政的新的规章制度，来巩固自己的势力。这样一来，他在保有这个王国的一年中，不但在费尔莫这个城市之内安全不过，而且使所有的邻国都害怕他。但是，正如上面已经提过的，当切萨雷·博尔贾在西尼加利亚征服了奥尔西尼和维泰利的人们的时候，如果奥利韦罗托没有上博尔贾的当，他的灭亡就会像阿加托克雷的灭亡一样困难了。因此，在奥利韦罗托杀亲以后一年，他本人以及他在善恶方面拜作老师的维泰洛佐一道被绞死了。

有些人可能感到奇怪：为什么阿加托克雷和某些像他一类的人们，为人无限奸诈、残暴，后来却能够长时期地在他们本国安全地生活下去，能够保卫自己不受外敌的侵害，而且他本国的公民也从没有阴谋反对他们；而与此相反，其他许多人，依靠残暴的方法，甚至在和平时期也不能够保有他们的国家。至于在胜败未卜的战争时期内就更不用说了。我认为，这是由于妥善地使用或者恶劣地使用残暴手段使然。如果可以把坏事称为好事的话，妥善使用的意思就是说，为了自己安全的必要，可以偶尔使用残暴手段，除非它能为臣民谋利益，其后决不再使用。恶劣地使用的意思就是说，尽管开始使用残暴手段是寥寥可数的，可是其后与时俱增，而不是日渐减少。采取上述第一种办法的人们，如同阿加托克雷那样，由于神与人的帮助，对于他们的地位会获得某种补益，而采取另一种办法的人们却不可能自保。

由此可见，占领者在夺取一个国家的时候，应该审度自己必须从事的一切损害行为，并且要立即毕其功于一役，使自己以后不需要每时每日搞下去。这样一来，由于不需要一再从事侵害行为，他就能够重新使人们感到安全，并且通过施恩布惠的方法把他们争取过来；反之，如果一个人由于怯懦或者听从坏的建议不这样做，他的手里就必须时时刻刻拿着钢剑，而且他永远不能够信赖他的老百姓，而由于他

的新的继续损害，人民不可能感到安全。因为损害行为应该一下干完，以便人民少受一些损害，他们的积怨就少些；而恩惠应该是一点儿一点儿地赐予，以便人民能够更好地品尝恩惠的滋味。总之，君主最重要的一件事就是应该在人民当中生活，以免发生任何意外事件——不论是好的或者坏的，迫使自己改弦易辙[11]，因为如果这种变革的必要性是在不利时期发生的，这时你采取严酷手段就太晚了，而你做好事也帮助不了你自己，因为人们认为你是被迫如此，你是不会因此得到任何的感谢的。

注释

① 关于共和国的问题，马基雅维里在《李维史论》中有所论述，但该书不是专论共和国的，因此马基雅维里是否另有关于此一问题的专著，迄今存疑。

② 阿加托克雷（Agatocle，公元前361—前289），西西里人，锡拉库萨（Siracusa）的暴君（公元前316—前304），后成为希腊西西里国王（公元前304—前289），支配西西里岛的大部分；公元前310年出征非洲获胜；后回归西西里，完成其专制的统治（公元前305年）；以后入侵意大利本土和科尔西拉（Corcyra，公元前300—前295）。

③ 取得元老院和人民的同意他就能够成为君主，但是他不愿对他们承担义务。

④ 阿米尔卡雷（Amilcare，即Hamilcar），公元前5世纪迦太基将领，远征西西里，战败于杰隆（Gelon）。

⑤ 此处“生涯”（vita），系从马里奥·本凡蒂尼校订本及奎多·马佐尼校订本。有的版本作“能力”（virtù）。

⑥ 此处“能力”（“virtù”）的含义包括道义上的优越性。

⑦ 奥利韦罗托（Oliverotto da Fermo），姓欧弗雷杜奇（Euffreducci）。马基雅维里论述的事件发生于1501年12月。其后在1502年12月31日，奥利韦罗托在西尼加利亚被切萨雷·博尔贾杀害。

⑧ 保罗·维泰利（Paolo Vitelli），在对皮萨的战争中任佛罗伦萨的雇佣军将领，后因涉有背叛嫌疑被捕，1499年10月在佛罗伦萨处决。

⑨ 维泰洛佐·维泰利（Vittellozo Vittelli），1502年在西尼加利亚被切萨雷·博尔贾杀害。

⑩ 这是在耶稣诞辰的第二天，即1501年12月26日。

⑪ 指改变上述关于从事损害行为和布惠施恩的政策。

第九章　论市民的君主国

现在谈另一种情况：如果一个平民的市民，不是依靠罪恶之道或者其他难堪的凶暴行为，而是由于获得本土其他市民的赞助而成为本国的君主，这种国家可以称之为市民的君主国。要取得这种地位，一个人既不完全依靠能力，也不完全依靠幸运，需要的倒是一种幸运的机灵（una astuzia fortunata）。我认为，取得这种君权，不是由于获得人民的赞助就是由于获得贵族的赞助，因为在每一个城市里都可以找到两个互相对立的党派；这是由于人民不愿意被贵族统治与压迫，而贵族则要求统治与压迫人民。由于这两种相反的愿望，于是在城市里就产生下述三种结果之一，不是君主权（principato），就是自主权（libertà），否则就是无政府状态（licenzia）。君主政体，不是由人民建立，就是由贵族建立，这要看在这两方当中哪一方获有机会。当贵族看见自己不能够抗拒人民的时候，他们就开始抬高他们当中某一个人的声望，并且使他当上君主，以便他们在他的庇荫下能够实现自己的愿望。另一方面，当人民察觉自己不能够抵抗贵族的时候，也抬高他们当中某一个人的声望，并且扶他做君主，以便能够依靠他的权力保卫他们。一个人依靠贵族的帮助而获得君权，比依靠人民的帮助而获得君权更难于继续保持其地位。因为君主发觉自己周围有许多人自以为同他是平等的，因此他不能够按照自己的意思随意指挥他们或者管理他们。

但是如果一个人是由于人民的赞助而获得君权，他就发觉自己是巍然独立的人，在自己周围并没有一个人不准备服从自己或者只有很少数人不准备服从自己的。除此之外，一个君主如果公平处理事情而不损害他人，就不能够满足贵族的欲望，但是却能够使人民感到满足。因为人民的目的比贵族的目的来得公正。前者只是希望不受压迫而已，而后者却希望进行压迫。再说，如果人民心怀不满，君主是永远得不到安全的，因为人民为数众多；另一方面，君主能够使自己安全地对付贵族，因为贵族人数甚少。君主能够预料到那些敌对的人民干出最坏的事情，就是他们将来把自己抛弃了。但是，对于那些敌对

的贵族，君主不仅害怕他们抛弃自己，还害怕他们会起来反对自己。因为贵族在这些事情上比平民看得更深远而且更敏锐，常常能够及时使自己得救，而且从他们所预期的将会赢得胜利的一方取得帮助。此外，君主总是不得不和上述的平民在一起生活，但是如果没有上述贵族，君主也能够过得很好，因为他能够随时设立或者废黜贵族，并且能够随心所欲给予或者抹掉他们的名声。

为了更清楚地说明这件事情，我认为对于贵族应该主要地从下述两种方式着眼进行考察：他们支配自己行动的方式使他们自己完全依靠你的运气，抑或不是这样。对于那些这样约束自己而不是贪婪的人们，你应该给以荣誉并加以爱护；而对于不是这样约束自己的人们，你可以从下述两种方式着眼进行检验。这就是说，他们这样做可能是由于胆怯或者天生缺乏勇气使然。在这种情况下，你应该利用他们，特别是利用那些能够给你提出有益意见的人们。因为，这样一来，当你隆盛的时候，他们会尊敬你，而当你处在逆境的时候，你也无需畏惧他们。但是，如果他们是为了野心勃勃的目的，故意不依靠你，这是一个征象，表明他们为自己着想比替你着想得更多。君主就应该防范这类人，并且把他们当作公开的敌人那样加以警惕，因为在君主不利时期，他们总是出来帮助把君主灭掉。

因此，如果一个人由于人民的赞助而成为君主的话，他应该同人民保持友好关系。因为他们所要求的只是免于压迫，君主是能够轻而易举地做到这一点的。但是一个人如果同人民对立而依靠贵族的赞助成为君主的话，他头一件应该做的事就是想方设法争取人民。如果他把人民置于自己保护之下，他就轻而易举地做到这一点。因为人们原来预料要受到他的损害而现在从他那里得到了好处，他们对自己的恩人一定更加接近；人民立即对他充满了好感，胜过那些赞助他登上王位的人们。而且君主要赢得人民的好感有许多方法。这些方法根据各种情况而互不相同，我们不能够制作出一定之规，因此现在就不谈了。我只是断言：君主必须同人民保持友谊，否则他在逆境之中就没有补救办法了。

斯巴达国王纳比德[①]，抵御了全希腊人和一支罗马常胜军的围攻，保卫了他的国家和自己的地位不受他们侵害；当危难降临他头上的时候，他需要做的不过是使少数人无能为害；但是假使人民已经同他敌对的话，这就不够了。对于我的这条见解，谁都不要拿一句陈腐

的谚语："以人民为基础，譬如筑室于泥沙"来进行反驳。因为如果一位平民把他的基础建立在人民之上，并且深信当自己受敌人或者官吏压迫的时候人民将会解救自己，那么这句谚语是中肯的。在这种情况下，如同罗马的格拉奇[②]和佛罗伦萨的乔治·斯卡利[③]的遭遇一样，他往往发现自己上当了。但是，如果把基础建立在人民之上的人是一位君主，而且他能够指挥，是一个勇敢的人，处逆境而不沮丧，不忽视其他的准备，并且以其精神意志与制度措施激励全体人民，这样一个人是永远不会被人民背弃的，而且事实将会表明他已经把基础打好了。

这种市民的君主国从平民政制（ordine civile）转向专制政治的时候，往往处于危险状态。因为这类君主不是由自己亲自指挥就是通过官吏进行指挥的。在后一种场合，君主的地位是更加软弱无力和更加危险的，因为他们完全依靠那些被任命当官的人们的意志；而后者，特别是在危难时期，不是采取行动反对君主就是拒不服从君主，这就很容易篡权夺位。君主在危难中已经来不及行使绝对的权力了，因为市民和属民已经接受官吏的命令惯了，在这种危急之秋不会服从君主的命令，而且在动荡不安之日，君主往往缺乏自己能够信赖的人。这种君主不能够以太平时期所看到的情况作为根据。因为在太平时期市民们对国家都有所需求，当时每一个人都为国家奔走，每个人都满口答应；而且当远离死亡之境的时候，他们全都准备为他而死；但是到了危难时期，当国家对市民有所需求的时候，能找到的人就寥寥无几了。而这种经历是极其危险的，它只能经历一遭就再没有机会了。因此，一个英明的君主应该考虑一个办法，使他的市民在无论哪一个时期对于国家和他个人都有所需求，他们就会永远对他效忠了。

注释

① 纳比德（Nabide），斯巴达国王（在位：公元前206或207—前192），以贪婪、酷虐著名。后被罗马军暗杀。

② 格拉奇（Gracchi）指由平民选出的有名的古罗马护民官格拉古兄弟蒂贝里奥和卡伊奥（Tiberio和Caio Gracco，公元前163—前133，前153—前121）。二人分别于公元前133年和121年，在罗马贵族所挑起的反对他们的骚乱中被杀害；他们曾经采取一些有利于平民的措施，但似乎未获得人民的坚决支持。

③　乔治·斯卡利（Giorgio Scali），14世纪，佛罗伦萨下层民众领袖之一，与汤姆马索·斯托齐（Tommaso Storzzi）结党。于1382年1月17日被捕杀害。

第十章　应该怎样衡量一切君主国的力量

在研究这些君主国性质的时候，必须考虑另一点，也就是说，一个君主在困难的时候是否能够依靠自己的力量屹立不移，抑或是常常需要他人的援助。为了更清楚地说明这一点，我要说：我认为如果由于人口众多或者财力充裕能够募集足够的军队，同任何入寇者决战于疆场，他们就是能够依靠自己的力量屹立不移的人。另一方面，我认为，如果不能够同敌人决战于疆场，而只是被迫躲在城墙后面进行防御，他们就是常常需要他人援助的人。关于第一种情况，已经讨论过了，但是以后遇有机会，我们还需要再谈一谈。关于第二种情况，我只有鼓励这种君主为自己的城市森严壁垒、备足粮草，对于乡村则不要有任何顾虑，除此以外，我再没有什么话可说的了。任何人如果给他的城市做好了城防工事，至于同臣民的关系则依照上面指出的、以后还要谈到的方法进行处理，那么人们向他进攻总得慎重考虑一番，因为人们对于一项计划如果预见其中有困难总是不喜欢的，而且君主已经给他的城市做好了城防工事，同时他的人民又不仇恨他，如要对这样一位君主进攻，可以预见这不是一件容易的事情。

德国的各个城市是享有完全自由的，它们的农地很少，它们认为合适的时候就服从皇帝。但是它们既不害怕皇帝也不害怕在它们邻近的其他任何统治者，因为他们已经作好了城防工事，以致谁都知道要攻陷这种城市定将旷日持久，困难重重。因为所有这些城市都筑有适当的壕沟与城垣，配备足够的大炮，在公家仓库里经常储备足供一年之需的粮食和燃料，除此之外，为着使老百姓得到温饱同时公家也没有损失，它们总是有办法在一年中让老百姓可以在关系该城市命脉的劳动中和供给老百姓衣食的行业中工作。加之，它们还十分重视军事训练，而且制定许多关于保持军事训练的规章制度。

因此，君主如果拥有强固的城市，又没有积怨结恨于人民，他就不会受到攻击。假如任何人进行攻击的话，定将狼狈不堪地被驱逐出

去。因为这个世界的事情是如此的千变万化，要使军队无所事事地围城扎营整整一年，那简直是不可能的。有人也许要说，如果人民在城市外边有财产，现在眼看着它被焚烧了，他们将忍耐不住，而且长期的包围和利己心将使他们忘记了君主。对此，我回答说：一个强有力的果敢的君主，此时一方面要使臣民感到有希望，相信祸患不会长久下去；另一方面又要使他们对于敌人的残酷感到恐惧，同时把自己认为过于莽撞的人们巧妙地控制起来；这样一来，君主总是能够克服上述一切困难的。更进一步说，当敌人到来的时候，如果士气依然旺盛如故，并且决心进行抵抗，敌人定会立即焚烧破坏城市周围的地方。因此，君主更不应该犹豫不决，因为不久之后，当士气已经消沉，损失已经产生，灾害已经临头，就再没有什么挽救之道了。所以现在人民会更加下定决心同君主团结起来，因为在他进行抵抗的时候他们的房屋被烧掉了，他们的财产被毁灭了，他显然不能不对人民负有责任。原来，施恩正如受恩一样都使人们产生义务感，这是人之常情。所以，如果认真考虑了全部情况，只要不缺乏粮食和防卫手段，一位英明的君主在敌人包围的时候自始至终使他的公民意志坚定，这是没有困难的。

第十一章　论教会的君主国

现在只剩下教会的君主国有待探讨。关于这种国家，其全部困难来自取得这种国家之前。取得这种国家或者是依靠能力，或者是依靠幸运，而保有它却不是倚靠能力或幸运，这种国家是依靠宗教上的古老的制度维持的。这种制度是十分强有力的，而且具有这样一种特性：它们使它们的君主当权，而不问他们是怎样行事和生活的。这些君主自己拥有国家而不加以防卫，他们拥有臣民而不加以治理；但是，其国家虽然没有防卫却没有被夺取，其臣民虽然没有受到治理却毫不介意，并且既没有意思也没有能力背弃君主。只有这样的君主国才是安全和幸福的。

但是，由于这种国家是依靠人类智力所不能达到的更高的力量支持的，我就不再谈论它了；因为这种国家显然是由上帝所树立与维护的，如果议论它，就是佞妄的冒失鬼的行为。

可是人们会问我：罗马教会现在取得了这样大的世俗权力是何因缘？从教皇亚历山大时代上溯，意大利的主权者[①]，——不仅被称为主权者的人们，甚至虽然是小小的男爵和主子[②]，向来都轻视教会在世俗事务上的权力，而现今法国的一个国王对它却怕得发抖，因为教会能够把一个法国国王驱逐出意大利，并且使威尼斯人毁灭。虽然这件事情是众所周知的，但是我觉得唤起人们回忆一下并不是多余的。

在法国国王查理侵入意大利[③]以前，这个地区是在教皇、威尼斯人、那波利国王、米兰公爵和佛罗伦萨人的统治之下的。这些主权者操心不过的主要是两件事：一是不能让任何一个外国人武装侵入意大利；另一件是，在他们当中谁都不得夺取比现有的更多的领土。这些主权者最注意教皇和威尼斯人。为了抑制威尼斯人，正如为了保卫费拉拉一样，其他各国必须联合起来[④]。为着遏制教皇，他们就利用罗马的贵族们，使后者分裂成为奥尔西尼和科隆尼斯两派，使彼此之间经常发生龃龉，而且手里拿着武器站在教皇跟前，使得教皇感到软弱、六神无主。虽然有时也可能出现一个像西克斯图斯[⑤]那样英勇的教皇，可是无论幸运或卓识都不能够使他摆脱这种烦恼。他们的生命

短促[⑥]是一个原因。因为一个教皇在位期间平均十年，在这十年当中，他好不容易才能够把这些党派当中的一派压下去。比如说，一个教皇差不多把科隆尼斯这一派整垮，而另一个教皇继位却与奥尔西尼这一派为敌，他为使科隆尼斯派复兴，而没有时间搞垮奥尔西尼这一派。这就使得教皇的世俗权力在意大利不为人所重视。

后来亚历山大六世做了教皇，在历代教皇当中，他最充分地说明一个教皇使用金钱与武力两者能够得势：他利用瓦伦蒂诺公爵作为工具，并且利用法国入侵意大利的机会，实现了各项事情，这些事情我在上面论述公爵行动的时候已经谈论过了。虽然他的意图本来不是为了壮大教廷的势力，而是为着壮大公爵的势力，但是他这样做，其结果是壮大了教廷的势力，因为在他去世和公爵灭亡之后，教廷就成为他的劳动成果的继承者。

其后，朱利奥继位。他察觉教廷是强有力的，因为它已占领罗马尼亚全境，罗马的公侯被镇压了，那些党派在亚历山大的打击下被消灭了，他还发现亚历山大时期以前从来未曾使用过的积累财富的方法[⑦]。朱利奥不仅继续把这些事情进行下去，而且加以改进。他决心夺取波洛尼亚，消灭威尼斯人，并且把法国人驱逐出意大利。他的这些事业全部成功了[⑧]。因为他的一切作为都是为着提高教廷的地位而不是提高任何私人的地位，因此使他更加光荣。他还把奥尔西尼和科隆尼斯这两派约束在他所认定的范围之内。虽然在他们当中有些能够改变局势的头头，可是有两件事牢固地控制着他们：一件是教廷的强大，使他们有所畏惧；另一件是不让他们的人担任枢机主教，因为这种主教是党派之间发生纷争的根源。如果这些党派有他们自己的枢机主教，他们就绝不能够保持安静，因为这些主教将在罗马内外培植党派，而公侯们不得不卫护他们；于是由于僧侣的野心导致各个公侯之间发生骚乱与纷争。因此，当今圣父教皇利奥[⑨]察觉这个教宗的职位非常强大有力。我们希望，如果先前的一些教皇已经依靠坚甲利兵使教宗的职位强大起来了，那么当今教皇将依靠善行和无限的其他美德使它更加强大，并且更加获得人们的崇敬。

注释

① 主权者（potentati）或译“当权者”、“统治者”等等。此处指佛罗伦萨、威尼斯、米兰、那波利、锡耶纳等国的主权者。

② 男爵（barone）、主子（signore），指小的统治者。

③ 1494年法王查理八世的进攻，在意大利历史上开始了外敌入侵时期。

④ 此处指1508年成立的康布雷联盟。由于威尼斯的扩张而失去领土的强国都联合起来剥夺威尼斯的大陆领地。联盟的成员包括法国、西班牙、教廷（朱利奥二世）和费拉拉等。

⑤ 西克斯图斯（Sisto，1417—1484），即西克斯图斯四世（Sisto IV．在位：1471—1484），原名弗朗切斯科·德拉·罗韦雷。在位时，竭力使教皇辖地成为一个武装的强大领地，并为此目的任命他的许多“侄儿”（私生子）为代理人。

⑥ “他们的生命 短促”（la brevità della vita loro）。事实上，教皇西克斯图斯四世活了六十七岁，在位十三年（1471—1484）；英诺森八世活了六十岁（1432—1492），在位八年（1484—1492）；亚历山大六世活了七十二岁（1431—1503），在位十一年（1492—1503）；朱利奥二世活了七十岁（1443—1513），在位十年（1503—1513）。据此，此处所称“生命 短促”当指教皇在位期间 而言。在1976年莱比锡版《君主论》（F. Blaschke的德译本）及1965年美国杜克大学版《马基雅维里主要著作集》中的《君主论》（A. Gilbert的英译本）均改译作“统治期间”（德文：“Herrschaftsdauer”和英文：“reign”）可供参考。

⑦ 即以犯有国事罪为理由惩罚富人，由此可以没收他们的财产。

⑧ 朱利奥二世于1506年征服了波洛尼亚；战胜了威尼斯，然后解散康布雷联盟；另外于1511年成立反对法国路易十二世的神圣联盟，由教廷、威尼斯、西班牙联合起来驱逐法国人。1513年2月朱利奥去世后，法国人再次被驱逐出意大利。

⑨ 圣父教皇利奥（Sanità di papa Leone）指马基雅维里作此书时在位的教皇利奥十世（1513—1521），即乔万尼·德·梅迪奇（Giovanni de'Medici，1475—1521），是著名的大洛伦佐之一员。马基雅维里在被罢官后有意同教皇利奥结交，在1519年（小）洛伦佐·德·梅迪奇死后，曾向教皇利奥建议在佛罗伦萨恢复共和国。

第十二章　论军队的种类与雇佣军

在本书开头提出要论述的这些君主国的特性，我已经详细地讨论过，并且多多少少已经考虑了这些君主国盛衰的原因，还指出了许多人努力夺取并保持这些国家曾经采取的方法。现在尚待我概括地讨论一下在这些国家当中每一个国家可能使用的进攻与防守之道。我们在上面已经说明君主必须把自己建立在稳固的基础之上，否则必然地招致灭亡。而一切国家，无论是新的国家、旧的国家或者混合国，其主要的基础乃是良好的法律和良好的军队，因为如果没有良好的军队，那里就不可能有良好的法律，同时如果那里有良好的军队，那里就一定会有良好的法律。现在我不讨论法律问题而只谈军队问题。

依我说，君主用来保卫本国的军队，或者是他自己的军队，或者是雇佣军、援军，或者是混合的军队。而雇佣军和援军是无益的，并且是危险的，一个人如果以这种雇佣军队作为基础来确保他的国家，那么他既不会稳固亦不会安全，因为这些雇佣军队是不团结的，怀有野心的，毫无纪律，不讲忠义，在朋友当中则耀武扬威，在敌人面前则表现怯懦。他们既不敬畏上帝，待人亦不讲信义，毁灭之所以迟迟出现只是由于敌人的进攻推迟罢了。因此你在和平时期受到这些雇佣军掠夺，而在战争中则受你的敌人掠夺。这是因为，除了一点军饷之外，他们既没有忠义之忱，也没有其他的理由使他们走上战场，而这点军饷并不足以使他们愿意为你牺牲性命。当你不打仗的时候，他们情愿给你当兵，但是如果发生战争，他们就逃避或者一走了事。

要我证明这一点是毫不费力的，因为现在意大利崩溃不是由于别的原因，而是由于她许多年来依赖雇佣军，虽然他们先前曾经帮助某些人取得进展，并且在彼此之间显得勇猛不过，可是当外敌压境的时候，他们就原形毕露。因此，法国国王查理八世"拿着粉笔"[①]就能够不费吹灰之力而占据意大利。有人说，其原因是由于我们的罪过，他说的确是真实情况，[②]可是这并不是他所想象的那些罪过，而是我已经论述的那些罪过。因为那是君主们的罪过，所以他们也受到了惩罚。

我想进一步论证这种军队的不可靠。雇佣军的首领们或者是能干的人，或者是不能干的人，二者必居其一。如果他们是能干的，你可不能够信赖他们，因为他们总是渴求自我扩张；因此不是压迫自己的主人——你，就是违反你的意思压迫他人。反之，如果首领是无能的人，他往往使你毁灭。如果有人回答说，不论是否是雇佣军，只要手中掌握了武器，都是一样行动的。对此，我回答说，当君主或共和国必须用兵时，君主必须身临前敌，并且亲自挂帅。共和国则必须委派自己的公民前往，如果被派的人结果力不胜任，就必须予以撤换；如果其人胜任其事，则必须用法律加以约束，不要让他越出指示范围。经验已经证明，只有君主自己和武装起来的共和国才能够取得巨大的进展，而雇佣军只能造成损失。而且要使一个用自己的武装力量武装起来的共和国服从它的某一个公民的支配，比一个靠外国武力武装起来的国家远为困难。

罗马和斯巴达许多世纪都是整军经武，从而享有自由。瑞士人则是彻底武装起来，从而享有完全的自由。关于古代使用雇佣军的事情，可以举迦太基人为例。虽然迦太基人派了自己的公民们担任雇佣军的头头，可是在他们同罗马人进行第一次战争之后就几乎被雇佣军所压倒。在埃帕米农达[③]死后，底比斯就请马其顿的菲利普[④]当他们军队的将领；胜利后，菲利普就把底比斯人的自由剥夺了。菲利普公爵一死，米兰人便招罗弗朗切斯科·斯福尔扎讨伐威尼斯人。等到在卡拉瓦焦[⑤]战胜敌人之后，斯福尔扎却同威尼斯人联盟，来压迫他自己的主人——米兰人。斯福尔扎的父亲，曾经应募在那波利王国的焦万娜女王[⑥]底下从军，后来突然间离开女王使她的军队解体；为着挽救她的王国，女王被迫投到阿拉冈国王的怀抱里。

然而，威尼斯人和佛罗伦萨人先前都曾经利用雇佣军扩张自己的版图，而这种军队的将领们并没有自立为王，却保卫了他们，这又怎么理解呢？我回答说，在这种场合佛罗伦萨人是托福于侥幸的，因为在那些本来可能使他们感到可怕的能干的将领当中，有些人没有打胜仗，有些人遇到了对立的力量，另一些人则把他们的野心用于别的地方了。没有克敌取胜的那一个人就是焦万尼·奥库特[⑦]，因为他没有打胜仗，他的忠义就不能够获得证明。但是任何人都承认：假如他得胜了，佛罗伦萨人就得由他主宰了，而斯福尔扎则是始终同布拉齐奥家族[⑧]对立的，他们彼此之间互相掣肘。再说，弗朗切斯科则把他的野

心转到伦巴第去了，而布拉齐奥则反对教廷和那波利王国。然而，还是让我们看一下不久以前发生的事情吧。佛罗伦萨人委派了保罗·维泰利担任他们的将领，这是一个非常深谋远虑的人。他以平民的身份崛起，在军队中早获得极大的名声。如果这个人攻占了皮萨，佛罗伦萨人当然要同他保持密切的关系，这是谁都不会否认的，因为如果他一旦变成他们的敌人的战士，他们就束手无策了；另一方面，如果他们雇佣他，他们就必须服从他。

至于威尼斯人，如果我们考虑一下他们所取得的进展，我们就看到，当他们派遣自己人作战的时候，他们做得既稳当又光荣（这是在他们转向大陆方面攻打之前的事情），他们利用他们的贵族和武装的平民进行了英勇的战斗。但是，当他们开始在大陆作战的时候，他们抛弃了这种美德，而仿效意大利作战的习惯。威尼斯人在扩张大陆领土的初期，一来由于领土还不很多，二来由于名声赫赫，他们没有必要害怕他们的将领。但是其后，当他们在卡尔米纽奥拉[⑨]的指挥下，把他们的领土大肆扩张的时候，他们就吃了这个错误的苦头。因为他们在卡尔米纽奥拉的指挥下打败了米兰的公爵，于是察觉到卡尔米纽奥拉是一个极有能力的人，可是，另一方面，他们了解到他在战争中变得很冷淡，他们认定在他的指挥下不再能够获胜了。为着免得失去他们已经夺得的一切，他们又不愿意也不能够把他解雇。他们为着确保自己的安全，不得不把他杀了。后来他们先后招请巴尔托洛梅奥·达·贝尔加莫[⑩]、鲁贝托·达·桑·塞韦里诺[⑪]、皮蒂利亚诺伯爵[⑫]以及如此之类的人担任他们的将领。使用这些将领，他们不得不害怕打败仗，从而一无所得。例如后来在维拉战役发生的情况就是这样，他们在一日之间把八百年来历尽困苦所取得的一切都丧失了。因为靠这种雇佣军要有所获也只能慢慢来，既迁延时日又渺乎其小，但是损失则是突然出现的，而且是不可思议的。由于上面的例子，我想到多年来直到现在被雇佣军统治着的意大利，所以我想要深入地谈谈雇佣军的问题，以便了解雇佣军的起源及其发展，就能够更好地加以改正。

你一定了解，晚近在意大利，皇权开始受到排斥，而教皇在世俗事务方面却取得了更大的声势，意大利已分裂成为更多的国家；因为在大城市当中有许多城市武装起来反对那些先前受皇帝宠爱、压迫自己的贵族，同时教会也赞助他们，以便扩大自己在世俗方面的声势。而在其他许多城市中，他们的市民也变成了君主。这样一来，意大利

就几乎全部落在教廷和一些共和国手里，而组成教廷的神父们和支配共和国的市民们由于不谙军事，两者都开始招募外国人当兵。使这类军队赫赫有名的头一个人，就是罗马尼亚人阿尔贝里戈·达·科尼奥[13]。布拉齐奥和斯福尔扎——还有其他的人——就是由这个人训练出来的。这两个人就是当时意大利的主宰。继他们之后，又来了其他雇佣军将领，他们指挥意大利的军队以迄今日。然而他们的勇武带来的结果，却是使意大利遭受查理八世的蹂躏、路易十二世的掠夺、费尔迪南多的摧残[14]和瑞士人的凌辱[15]。

他们过去所采取的政策，首先是贬低步兵的声势，借以抬高自己的声势。他们之所以这样做，就是因为他们没有自己的领土，而是依靠受雇佣的收入来维持生活的。然而为数区区的步兵是不能够使他们赢得声势的，但是他们又没有能力供养许多步兵；因此，他们改为依靠骑兵，他们使相当数量的骑兵获得供养并且受到尊崇。结果是：在一支两万人的军队中，步兵不及两千人。除此之外，这些将领们还采取各种方法来减轻自己和士兵们的劳苦和危险，在战斗中不进行屠杀而是活捉俘虏，而且不要求赎金即予以释放。他们并不夜袭城市，城市的防军亦不夜袭野营。他们在军营的周围既不树立栏栅，或者挖掘壕沟，在冬季也不出征。所有这些事情是他们的兵法所允许的，并且，正如我已经讲过的，这是他们为着避免疲劳和危险这两者而想出来的办法。这样一来，他们就使意大利陷入奴隶状态和屈辱之中。

注释

① 原文"拿着粉笔（石膏）"（col gesso），是引用教皇亚历山大六世形容法国查理八世征服意大利轻而易举所说的俏皮话。据说，在1494年查理穿过意大利时没有遭到抵抗，因此教皇亚历山大常说法国人侵入意大利，手里拿着粉笔（石膏），只要在那里画上标记就能够在那里安营扎寨，而无需拿着剑进行战斗。

② 萨沃那罗拉在1494年11月1日早就预言法国查理八世将要入侵。后来他指出其原因在于意大利、罗马和佛罗伦萨的渎神、残暴和作恶多端。但马基雅维里则把此种不幸归罪于放弃军事训练，使佛罗伦萨无能力自卫。

③ 埃帕米农达（Epaminunda）公元前四世纪底比斯的将领和政治家。

④ 菲利普（Filippo Maria Visconti）米兰的公爵（1412—1447）。其女比安卡·马里阿嫁弗朗切斯科·斯福尔扎。菲利普死，斯福尔扎夺取公国领地。

⑤ 卡拉瓦焦（Caravaggio）之战，在1448年9月15日结束，一月后，（10月18日）斯福尔扎即背叛米兰人，自己与威尼斯人结盟，于1450年2月26日攻克米

兰。

⑥　焦万娜二世（Giovanna II, 1371—1435），那波利女王（那波利国王拉地斯拉奥的遗孀），其王国为阿拉冈国王费尔迪南多所兼并。

⑦　焦万尼·奥库特（Giovanni Aucut, 1320—1394）是英国武士约翰·霍克伍德在佛罗伦萨用的名字。此人曾参加英法战争，由英王授勋，后纠集队伍到意大利各国作为雇佣军，成为著名的"白衣连队"，参加多次战役，死于佛罗伦萨。

⑧　布拉齐奥家族（Braeceschi），一个雇佣军首领的家族，其中最有名的一人是安德雷亚（1368—1424）。

⑨　卡尔米纽奥拉（Carmignuola, 1390—1432），名弗朗切斯科·布索内（Francesco Bussone），后来成为卡尔马尼约拉的伯爵（Conte di Carmagnola），起初为米兰服务，后转而为威尼斯服务。是马克洛迪奥战役的胜利者（1427），1432年以背叛罪被处决于威尼斯。

⑩　巴尔托洛梅奥·达·贝尔加莫（Bartolomeo da Bergamo, 1400—1475），自1424年在威尼斯当雇佣军，后任将领，战败死亡。

⑪　鲁贝托·达·桑·塞韦里诺（Ruberto da San Severino, 1419—1487），为威尼斯作战而死。

⑫　皮蒂利亚诺伯爵（Conte di Pitigliano），名尼科洛·奥尔西尼（Nicolò Orsini, 1442—1510），雇佣军将领，为威尼斯作战，1509在维拉（Vaila）之役惨败，后死去。

⑬　阿尔贝里戈·达·科尼奥（Alberigo da Conio）即阿尔贝里戈·达·巴尔比亚诺（Alberigo da Barbiano, 1344—1409），罗马尼亚的库尼奥的伯爵（conte di Cunio），是纯粹意大利式雇佣军连队的创始人。曾组成著名的"圣乔治兵团"，并任该团首领。

⑭　费尔迪南多（Ferdinando 1452—1516），西班牙国王，曾出兵援助那波利驱逐法国查理八世入侵，作为侵略意大利的手段；后于1500年与法国路易十二世瓜分那波利；1508年与德、法、西班牙及教皇合谋瓜分威尼斯，其后为了争夺意大利同法国作战（1511—1513）。

⑮　法国路易十二世征服米兰，曾得瑞士人帮助。其后瑞士人在教皇朱利奥怂恿下又独自征服米兰。

第十三章　论援军、混合军和本国的军队

另一种无益的军队是外国的援军。这是请求一个强国进行援助和保卫自己的时候派来的军队，如近年教皇朱利奥二世就是这样做的。当他对费拉拉用兵的时候吃了他的雇佣军的苦头，于是转而求助于外国援军。他同西班牙国王费尔迪南多约定由后者用他的人员和部队援助[①]。这些军队本身可能是有用的、良好的，可是对于招请这些军队的人来说却几乎经常是有害的，因为如果他们打败了，你就完蛋了，反之如果他们赢得胜利，你就要成为他们的俘虏。

虽然在古代历史上，这样的实例比比皆是，但是我不想离开教皇朱利奥二世这个新近的例子，他那个决定是再糊涂不过的：他因为想占领费拉拉，于是把自己置于一个外国人的手里，只是由于他的好运发生了第三种情况，才使他没有吃到他这种轻率抉择的苦果。因为他的援军在拉文纳被击溃之后，瑞士人奋起把征服者驱逐出去——这是同他和其他人的预料完全相反的。这样一来，由于他的敌人已经逃走了，他才不致成为他的敌人的俘虏。同时教皇已经由于援军以外的其他军队获胜了，也没有成为自己的援军的俘虏。佛罗伦萨人自己完全没有武装起来，却派遣一万名法国兵去进攻皮萨[②]，他们这种作法比起他们以前任何危难时期都更加危险。君士坦丁堡的皇帝[③]为了反对他的邻国，派遣上万名土耳其军队到希腊，战事结束的时候，他们不肯离境，这就是希腊受异教徒奴役的开端。

因此，谁不想胜利，就利用这种援军吧！他们带来的危险比雇佣军多得多，因为援军到来也就造成了毁灭的条件，他们全体团结一致，而且完全听从外国人的命令。可是，就雇佣军而论，如果他们获得胜利，他们要加害于你，却需要更长的时间和较好的机会。雇佣军并不是一个整体，他们是由你找来并发给军饷的，而且由你委派第三者担任他们的头头，这个第三者是不能够立即取得足够的权威来加害

于你的。总之，就雇佣军而论，其懒散怯懦是最危险的；若就援军而论，其英勇慓悍却是最可怕的。

因此，英明的君主总是谢绝使用这种军队，转而依靠自己的军队。他宁可依靠自己的军队打败，而不愿依靠他人的武力制胜，因为他并不认为用他人的军队赢得的胜利是真正的胜利。

我毫不踌躇地援引切萨雷·博尔贾及其行迹为例。这位公爵依靠援军侵入罗马尼亚，他们全部是法国的军队并且依靠他们占领了伊莫拉和富利。但是后来，他觉得这种军队靠不住，于是转而依靠雇佣军。因为他认为雇佣军的危险较小，他雇佣了奥尔西尼和维泰利的兵，可是，后来在管理中觉察他们可疑、不忠实，并且有危险的时候，他立即消灭他们，回过头来依靠他自己的人。我们注意了一下：当这位公爵只是依靠法国人，当他依靠奥尔西尼和维泰利的雇佣军，以及当他依靠自己的军队和他自己的时候，他的名气互有不同，我们就能够很容易地认识到这些军队之间的差别了。我们发现，当每个人都知道他是他的军队的完全的主人的时候，他的名声总是愈来愈大，他受到人们的敬佩，是任何时候都比不上的。

虽然我不打算离开意大利最近发生的这些事例，但是我不想忽视我在上面已经提到的那些人当中的一个——锡拉库萨的耶罗内。正如我已经说过的，这个人被锡拉库萨人推举为军队的长官，他随即发觉那些像我们意大利雇佣军那样组成的雇佣军是无益的，并且觉得自己既不能够保有他们又不能够将他们解散，他不得不把他们全部斩杀。以后，他就率领自己的军队而不是外国的军队作战。

现在我还想回顾一下旧约圣经里面有关这个问题的一个譬喻。大卫请求扫罗王让自己同非利士人的挑战者歌利亚战斗。于是扫罗为着使他壮胆，把自己的铠甲给他佩戴，可是当大卫试了一下之后就立即谢绝了。他说，戴这个铠甲就不能够很好地发挥自己的力量，他宁愿使用自己的投石器和自己的刀子同敌人周旋。总而言之，他人的铠甲不是从你的身上落下来就是把你压倒，或者把你束缚得紧紧的。

法国国王路易十一世的父亲查理七世由于自己的幸运和能力，把法国从英国人的统治之下解放出来。他认识到依靠自己的军队武装自己的必要性，于是在他的王国里制定了关于步兵和骑兵的规章制度。但是后来他的儿子路易国王废除了本国的步兵，而开始招募瑞士士兵。正如我们现在能够看见的，这种错误以及随之而来的其他错误就

是这个王国危难的原因。因为路易国王使瑞士兵享有盛名，于是使自己的士兵灰心丧气，因为他已经把整个步兵废除，同时他的骑兵又仰赖于外国军队，因为法国骑兵和瑞士兵协同作战已成习惯。因此他们认为，如果没有瑞士兵就不能够战胜。这样一来，法国人就没有能力对抗瑞士人，而且没有瑞士人就不敢对抗别人。法国的军队于是成为混合的军队，一部分是雇佣军，另一部分是本国的军队。这种军队整个地说来比单纯是雇佣军或者单纯是外国援军好得多。可是比全部是本国的军队毕竟差得远了。上述的例子证实了这一点，因为如果查理七世的制度得到发展或者坚持下去，法兰西王国将是不可战胜的。可是人们没有能够慎思明辨，就开始从事某一件起先看来认为不错的事情，而没有能够察觉其中的隐患，正如我在上面谈到的消耗热病一样。

因此，一个君主如果不能够在他的国家里看出滋生的忧患，他就不是真正英明的君主。而能够有这种先见之明的人只是少数。同时，人们如果研究一下罗马帝国覆灭的头一个原因，就会察觉，这是从雇佣哥特人当兵才开始的。因为罗马帝国的势力就是从那个时候开始衰微的，而以前曾经使罗马帝国勃兴的一切力量都转移到哥特人那里去了。

因此，我的结论是：任何一个君主国如果没有自己的军队，它是不稳固的。反之，一个君主国在不利的情况下，如果没有实力带着信心防卫自己，它就不得不完全依靠侥幸了。明智的人们常常提出这样的意见和论断："世界上最弱和最不牢固的东西，莫过于不以自己的力量为基础的权力的声誉了"④。

所谓自己的军队就是由臣民、市民或者你的属民组成的军队。所谓其他一切军队就是雇佣军或者援军。如果你考虑一下我在上面已经提到的四个人⑤的办法，并且观察一下亚历山大大帝之父菲利普以及许多共和国和君主怎样整军经武把自己组织起来，那么很容易找到组织自己军队的办法。而对于这种办法我是完全信赖的。

注释

① 教皇朱利奥二世力图使意大利在他的领导下统一，曾进攻费拉拉，但由于费拉拉同法国联盟获得支援，因此失败。教皇于是同西班牙国王费尔迪南多（以及威尼斯等）结成反法国的"神圣联盟"（1511年10月5日）。其后教廷和西班牙的军队

同法军作战，在拉文纳（Ravenna）惨败。只是由于法军主将加斯通·德·富瓦死亡，并且瑞士出兵两万人支援“神圣联盟”，法军被迫退却，意大利才幸免于难。

② 1500年佛罗伦萨人从法王路易十二世那里获得了八千瓜斯科人（Guasconi）和瑞士人以便夺回皮萨，但进攻失败。由于这些军队难带，以致人们宁愿把它解散。

③ 即乔万尼·坎达库泽诺（Giovanni Cantacuzeno，1300—1383），同帕莱奥洛吉（Paleologhi）因拜占庭王权内讧（1341—1347），于1346年同土耳其苏丹结盟，苏丹派了自己的儿子去帮助他并出兵希腊，这就成为土耳其人在欧洲扩张的第一基地。

④ 原文是“quod nihil sit tam infirmum aut in stabile quam fama potentiae non sua vixa”，引自塔西佗《历史纪年》XIII，19。

⑤ 即瓦伦蒂诺公爵切萨雷·博尔贾、锡拉库萨的耶罗内、大卫和法国查理七世。

第十四章　君主关于军事方面的责任

君主除了战争、军事制度和训练之外，不应该有其他的目标、其他的思想，也不应该把其他事情作为自己的专业，因为这是进行统帅的人应有的唯一的专业[①]。它的效力[②]不仅能够使那些生下来就当君主的人保持地位，而且有许多次使人们从老百姓的地位一跃而高居王位。反之，大家都知道，君主沉醉于安逸比对关心军事想得更多便亡国。亡国的头一个原因就是忽视这种专业，而使你赢得一个国家的原因，就是因为你精通这门专业。

弗朗切斯科·斯福尔扎由于讲求军事，于是由平民一跃而为米兰的公爵；而他的孩子们[③]由于躲避军事的困苦，于是由公爵降为平民。因为不整军经武，就使得人们蔑视你，这是君主必须提防的奇耻大辱之一。这一点容后说明，因为武装起来的人同没有武装起来的人是无法比较的。指望一个已经武装起来的人心甘情愿服从那个没有武装起来的人，或者没有武装的人厕身于已经武装起来的臣仆之中能够安安稳稳，这是不符合情理的。因为一方抱着蔑视的态度，他方抱着猜疑，这两者是不可能好好地相处共事的。所以，一个君主如果不懂军事，除了已经提到的其他不幸之外，他既不能获得自己的士兵的尊敬，而自己也不能够信赖他们。

因此，君主永远不要让自己的思想离开军事训练问题，而且他应该在和平时期比在战争时期更加注意这个问题。他要做到这一点，可以有两个方法：其一是采取行动，其二是靠思考。关于行动方面，君主除了必须把他的人妥善地组织起来加以训练之外，自己也必须不断地从事狩猎，借以锻炼身体，习惯于艰苦生活，并且认识各处地理状态，了解山脉是怎样起伏的，峡谷是怎样凹陷的，平原是怎样展开的，还要明了河流沼泽的特性，而且对于这一切必须予以最大的注意。

这种知识有两种用处：首先是他学会怎样了解自己的国土，就能够更好地懂得怎样保卫它；其次，如果此后他有必要了解任何其他地方时，由于他对那个地方的知识与经验，他就能够很容易了解那个地方。因为，举个例子说，在托斯卡纳的丘陵、山谷、平原、河流和沼泽同其他地区这些地方有某种相似之处，从而一个人由于了解一个地区的地势，就能够很容易地了解其他地区的地势。君主如果缺乏这种专长，也就是缺乏了一个首领应该具备的头一个条件，因为这种专长告诉他怎样发现敌人，选择根据地，率领军队安排作战阵地，以及利用有利条件围攻目的地。

阿凯亚人的君主菲利波门（Filipomene）[④]曾经受到史学家的各种赞扬，其中有一条就是，因为他在和平时期还是思考着战争的方法；当他和他的朋友一起在乡村的时候，他常常停下来同他们讨论：如果敌人在这个山丘出现，而我们和我们的军队却在这里，谁享有地利呢？我们怎样才能够保持队形稳妥地打击敌人呢？如果我们想退却，应该怎样采取行动呢？如果敌人退却了，我们应该怎样追击呢？当他和他们一起走着的时候，他会向他们提出一支军队可能遇到的一切情况，他倾听他们的意见，并且说明自己的意见，同时提出理由加以论证。这样一来，由于这样经常不断地深谋远虑，他在率领军队时就不可能发生他不能够应付的任何意外事件。

但是，为着训练脑筋，君主还应该阅读历史，并且研究历史上伟大人物的行动，看看他们在战争中是怎样做的，检查他们胜利与战败的原因，以便避免后者而步武前者。最重要的是他应当像过去那些伟大人物那样做。他们要选择某一个受到赞美和尊崇的前人作为榜样，并且经常把他们的举措和行动铭记心头，据说[⑤]，亚历山大大帝就是效法阿基里斯，恺撒[⑥]效法亚历山大，西奇比奥[⑦]效法居鲁士。谁读色诺芬[⑧]所写的居鲁士王的生平，谁就会从西奇比奥的生平看到他效仿居鲁士给自己带来多大光荣，同时在纯洁、和蔼、仁慈、宽宏大量方面，西奇比奥同色诺芬所描述的关于居鲁士的特性多么吻合。

这样一类的方法，贤明的君主必须遵守；而且在和平时期绝不能够无所事事，相反，应该努力地利用这些时间，以便在命运逆转的时候，就已经做好了反击的准备。

注释

① 这是有意夸张的表达，但是它符合马基雅维里的一个观点，根据这个观点，君主可以（甚至应该）将民事管理工作交给自己选择的地方官，而自己绝对地掌握战争事务。

② 此处“效力”原文为“virtù”，但是在这里的意义与马基雅维里著作中通常使用的“能力”的意义不同，而是具有中世纪使用的意义。

③ 此处原文“figliuoli”，实指“后嗣”。

④ 菲利波门（Filipomene，即Filopemen，公元前253—前183），在同马其顿的菲利普五世的战争中，他是阿凯亚同盟的首领；先后战胜斯巴达，打败其暴君纳比斯，最后被俘处死；被希腊传记家普鲁塔克（Plutarch）称为“希腊的最后一人”。

⑤ 马基雅维里此说，殆采自古希腊传记家普鲁塔克所著：《传记集》。——此书将希腊罗马的伟人并列对比，并加评论。

⑥ 恺撒（Ceasare, Gaius Julius，公元前100—44），罗马名将及政治家。

⑦ 西奇比奥（Scipione, Publius Cornelius，公元前237？—前183），绰号大阿非利加（l'Africano Maggiore），罗马将领，因征西班牙有功，当选为执政，并战胜迦太基人，大败汉尼拔于扎马之役。

⑧ 色诺芬（Senofonte，公元前434？—前351）希腊史学家。苏格拉底弟子。曾从斯巴达军队，助波斯王子小居鲁士与其兄争位，战败率兵涉险返国，著《远征记》述其经过。

第十五章　论世人特别是君主受到赞扬或者受到责难的原因

现在尚待考察的是，君主对待臣下和朋友应该采取的方法和行动。关于这一点，我知道有许多人已经写过文章，现在我也写起文章来，特别是当我讨论这个问题的时候，我的观点与别人的不同，因此，我恐怕会被人认为倨傲自大[①]。

可是，因为我的目的是写一些东西，即对于那些通晓它的人是有用的东西，我觉得最好论述一下事物在实际上的真实情况，而不是论述事物的想象方面。许多人[②]曾经幻想那些从来没有人见过或者知道在实际上存在过的共和国和君主国。可是人们实际上怎样生活同人们应当怎样生活，其距离是如此之大，以致一个人要是为了应该怎样办而把实际上是怎么回事置诸脑后，那么他不但不能保存自己，反而会导致自我毁灭。因为一个人如果在一切事情上都想发誓以善良自持，那么，他厕身于许多不善良的人当中定会遭到毁灭。所以，一个君主如要保持自己的地位，就必须知道怎样做不良好的事情，并且必须知道视情况的需要与否使用这一手或者不使用这一手。

为此，我想把关于想象上的君主的事情撇在一边，而只是讨论确实存在的事情。我认为被人们评论的一切人——特别是君主，因为他的地位更高——都突出地具有某些引起赞扬或者招致责难的品质。这就是说有人被誉为慷慨，有人被贬为吝啬（这是使用托斯卡诺的用语，因为在我们的方言里面，贪婪的人还包括那些想靠掠夺取得财物的人，而我们称为吝啬的人是指那种不愿多使用自己东西的人）。有人被认为乐善好施，有人则被视为贪得无厌；有人被认为残忍成性，有人被认为慈悲为怀；有人被认为食言而肥，有人被认为言而有信；有人被认为软弱怯懦，有人则被认为勇猛强悍；有人被认为和蔼可亲，有人则被认为矜傲不逊；有人被认为淫荡好色，有人被认为纯洁自持；有人被认为诚恳，有人则被认为狡猾，有人被认为脾气僵硬，

有人则被认为容易相与，有人被认为稳重，有人被认为轻浮，有人被认为是虔诚之士，有人则被认为无信仰之徒，如此等等。

我知道每一个人都同意：君主如果表现出上述那些被认为优良的品质，就是值得褒扬的。但是由于人类的条件不允许这样，君主既不能全部有这些优良的品质，也不能够完全地保持它们，因此君主必须有足够的明智远见，知道怎样避免那些使自己亡国的恶行（vizii），并且如果可能的话，还要保留那些不会使自己亡国的恶行，但是如果不能够的话，他可以毫不踌躇地听之任之。

还有，如果没有那些恶行，就难以挽救自己的国家的话，那么他也不必要因为对这些恶行的责备而感到不安，因为如果好好地考虑一下每一件事情，就会察觉某些事情看来好像是好事，可是如果君主照着办就会自取灭亡，而另一些事情看来是恶行，可是如果照办了却会给他带来安全与福祉。

注释

① 自本章开始，马基雅维里摆脱当时在欧洲占统治地位的伦理学和神学传统的束缚，从历史与生活实践的经验出发，进行逻辑推理，揭示"典范的君主"（即一切剥削阶级统治者）所必需有的思想感情和性格。作者预见自己大胆提出创新的政治理论将引起强烈的反对。

② 这里"许多人"，在古代，包括以《理想国》著名的柏拉图、以《政治论》著名的亚里士多德以及西塞罗等人；在中世纪，包括教父哲学代表人物奥古斯丁（354—430）、托马斯·阿奎那等人。马基雅维里反对柏拉图和亚里士多德，但是在国家论方面，特别是在《李维史论》中，又受亚里士多德的影响。

第十六章　论慷慨与吝啬

现在从上述的头一种品质开始谈起。我说，被人们称为慷慨可能是好的；可是，如果慷慨在作法上使你不获称誉，它就损害你了；因为如果你有道德地并且正当地慷慨行事而不见知于人，你就逃避不了与此相反的恶名。所以，一个人如果希望在人们当中保有慷慨之名，就必不可免地带有某些豪侈的性质，以致一个君主常常在这一类事情上把自己的财力消耗尽了。到了最后，如果他们想保持住慷慨的名声，他就必然非同寻常地加重人民的负担，横征暴敛，只要能够获得金钱，一切事情都做得出来。这就使得他的臣民开始仇恨他，而且当他变得拮据的时候，任何人都不会敬重他。结果是，因为他这样的慷慨损害了许多人，而受惠者只是很少数人，所以他是第一个遭遇困难的人，不论发生什么危险，他将先受其害。而等到他认识到这一切想要缩手的时候，他将立即获得吝啬的恶名。

因为君主除非使自己负担损失，否则就不能够运用这种慷慨的德性扬名于世，所以，如果君主是英明的话，对于吝啬之名就不应该有所介意。因为当人们看见由于节约的缘故，他的收入丰盈，能够防御对他发动战争的任何人，能够建功立业而不加重人民的负担；因此随着时刻的流转，人们将会认为这位君主愈来愈慷慨了。这样一来，他对于一切人说来就是慷慨的，因为他没有增加他们的负担，他们人数又很多；反之，他对于没有施予的人说来是吝啬的，但这些人毕竟为数甚少。

在我们的时代里，我们看见只有那些曾经被称为吝啬的人们才做出了伟大的事业，至于别的人全都失败了。教皇朱利奥二世就是借助慷慨之名使自己登上教皇的宝座的；可是，为了能够进行战争，后来他就不考虑保持慷慨的名声了。当今的法国国王〔路易十二〕进行了许多场战争，而没有向属民征收特别的赋税，就是因为他依靠长时期节约之所得，供他的额外支出。当代的西班牙国王〔费尔迪南多〕假如享有慷慨之名，就不可能从事并且完成这样多的宏图伟业了。

所以，为了不去掠夺老百姓，为了能够保卫自己，为了不陷于穷困以致为人们所轻蔑，为了不致变成勒索强夺之徒，君主对于招来吝啬之名亦不应该有所介意，因为这是他能够统治下去的恶德之一。如果有人说："恺撒也曾由于慷慨取得统治权，而且其他许多人也曾由于慷慨或者被称赞为慷慨而取得至高无上的地位的。"我回答他说：现在你已经成为一位君主，否则就是正在争取君主的地位。如果是第一种情况，这种慷慨是有害的；如果是第二种情况，被人们誉为慷慨却是十分必要的。恺撒是那些渴望取得罗马君权的人们当中的一个；但是，如果他在取得罗马君权之后仍然统治下去而不节约他的支出的话，他就会毁灭帝国。假如有什么人反驳说：世界上曾经有过许多君主，他们依靠军队建立了伟大的事业，同时也曾经被称誉为最慷慨不过。对此我要回答你说：君主所花费的钱财，或者是他自己的和他的老百姓的钱财，否则就是别人的钱财。在头一种场合，他必须节约；如果在第二种场合，他不应该忽略表示慷慨的任何机会。

一位君主如果带军队出征，依靠掳掠、勒索、敲诈和使用别人的财物，这个时候慷慨是必要的；否则士兵就不追随他了。正如居鲁士、恺撒、亚历山大一样，对于既不是你自己的财产也不是你的老百姓的财产，你尽可以作为一个很阔绰的施主，因为你慷他人之慨淋漓痛快，不但无损于你的名声，倒是使你的声誉鹊起。只有把你自己的财产挥霍了，才损害你自己。世界上再没有一样东西比慷慨消耗得更厉害的了，因为当你慷慨而为的时候，你就失去了使用慷慨的能力，不是使自己贫穷以致被人轻视，就是因为要避免陷于贫穷而贪得无厌惹人憎恨。因此，一个君主头一件事就是，必须提防被人轻视和憎恨，而慷慨却会给你带来这两者。因此，明智之士宁愿承受吝啬之名，因为它虽然带来丑名但是不引起憎恨，追求慷慨之誉，则必然招致贪婪之名，而贪婪之名则使丑名与憎恨两者俱来。

第十七章　论残酷与仁慈，被人爱戴是否比被人畏惧来得好些

现在谈谈前面[①]列举的另一种品质。我认为，每一位君主都一定希望被人认为仁慈而不是被人认为残酷。可是他必须提防不要滥用这种仁慈。切萨雷·博尔贾是被人认为残酷的。尽管如此，他的残酷却给罗马尼亚带来了秩序，把它统一起来，并且恢复和平与忠诚。如果我们好好地考虑到这一点，就会认识到博尔贾比佛罗伦萨的人们仁慈得多了，因为后者为着避免残酷之名反而让皮斯托亚[②]被毁灭了。所以君主为着使自己的臣民团结一致和同心同德，对于残酷这个恶名就不应有所介意，因为除了极少数的事例之外，他比起那些由于过分仁慈、坐视发生混乱、凶杀、劫掠随之而起的人说来，是仁慈得多了，因为后者总是使整个社会受到损害，而君主执行刑罚不过损害个别人罢了。在所有的君主当中，新的君主由于新的国家充满着危险，要避免残酷之名是不可能的。维吉尔借迪多（Dido）的口说道：

> “严峻的形势、崭新的邦家，
> 命我森严壁垒，警戒着海角天涯。”[③]

但是，君主对于信任他人或者采取行动则务须慎重；不过，也不要杯弓蛇影，妄自惊慌。他应当慎思明辨，人道为怀，有节制地行事，以免由于过分自信而使自己流于轻率鲁莽，或者由于过分猜疑而使自己褊狭不能容人。

关于这一点，发生这样一个争论：究竟是被人爱戴比被人畏惧好一些呢？抑或是被人畏惧比被人爱戴好一些呢？我回答说：最好是两者兼备；但是，两者合在一起是难乎其难的。如果一个人对两者必须有所取舍，那么，被人畏惧比受人爱戴是安全得多的。因为关于人类，一般的可以这样说：他们是忘恩负义、容易变心的，是伪装者、冒牌货，是逃避危难，追逐利益的。当你对他们有好处的时候，他们是整个儿属于你的。正如我在前面谈到的，当需要还很遥远的时候，他们表示愿意为你流血，奉献自己的财产、性命和自己的子女，可是

到了这种需要即将来临的时候，他们就背弃你了。因此，君主如果完全信赖人们的说话而缺乏其他准备的话，他就要灭亡。因为用金钱而不是依靠伟大与崇高的精神取得的友谊，是买来的，但不是牢靠的。在需要的时刻，它是不能够倚靠的。而且人们冒犯一个自己爱戴的人比冒犯一个自己畏惧的人较少顾忌，因为爱戴是靠恩义（di obligo）这条纽带维系的；然而由于人性是恶劣的（tristi），在任何时候，只要对自己有利，人们便把这条纽带一刀两断了。可是畏惧，则由于害怕受到绝不会放弃的惩罚而保持着。

但是，君主使人们畏惧自己的时候，应当这样做：即使自己不能赢得人们的爱戴，也要避免自己为人们所憎恨；因为一个人被人畏惧同时又不为人们所憎恨，这是可以很好地结合起来的。只要他对自己的公民和自己的属民的财产，对他们的妻女不染指，那就办得到了。而当他需要剥夺任何人的生命的时候，他必须有适当的辩解和明显的理由才这样做。但是头一件是，他务必不要碰他人的财产，因为人们忘记父亲之死比忘记遗产的丧失（perdita del patrimonio）还来得快些[④]。再说，夺取他人财产的口实是永远好找的；一个人一旦开始以掠夺为生，他就常常找到侵占他人财产的口实。但是，与此相反，夺取他人生命的理由却更加难找了，而且很快就消失了。

可是，当君主和军队在一起并且指挥庞大的队伍的时候，他完全有必要置残酷之名于度外；因为如果没有这个残酷之名，他就绝不能够使自己的军队保持团结和踊跃执行任何任务。下面这件事情可以列为汉尼拔[⑤]的惊人的行动之一。他率领一支由无数民族混合组成的大军，在外国的土地上作战，无论在噩运或者在好运的时候，也无论在军队当中或者对待君主，都不曾发生任何龃龉。这并不是由于别的原因，而只是由于他的残酷无情，同时他具有无限的能力，这就使他在士兵的心目中感到既可敬又可畏。但是假使他不是残酷无情的话，光靠他的其他能力是不能够产生这样的效果的。然而对此事缺乏深思熟虑的史学家们，一方面赞赏汉尼拔取得这样的成果，而另一方面却非难他取得这种成果的主要原因。

假如汉尼拔只有其他的能力，那确是不够的，关于这一点可以从西奇比奥的事例中看到。西奇比奥不仅在他那个时代而且在全部史纪上都是一位罕有的人物；可是他的军队在西班牙背叛他，其原因不是别的，而只是由于他太仁慈了。他让自己的士兵享有同军纪不相容的

更大的自由。为此，他在元老院受到法比奥·马西莫的弹劾；被称作罗马军队的败坏者。

洛克伦斯居民曾经遭受西奇比奥的一名使者的摧残，可是西奇比奥既没有替他们报仇雪耻，对于使者的横行霸道也没有加以惩罚。这完全是由于西奇比奥性情和易使然。因此，在元老院里想替他辩解的人就说，许多人懂得怎样不犯错误，比懂得怎样矫正别人的错误来得清楚。如果西奇比奥这样继续保持他的统帅地位，这种性情早晚要把他的名声和荣誉葬送掉。但是，由于他是在元老院的监督之下，他这种有害的品性不仅被掩盖起来，而且还使他获得荣誉。

现在我们回到关于被人畏惧或者被人爱戴这个问题上来。我的结论是：人们爱戴君主，是基于他们自己的意志，而感到畏惧则是基于君主的意志，因此一位明智的君主应当立足在自己的意志之上，而不是立足在他人的意志之上。他只是必须努力避免招仇惹恨，有如前述。

注释

① 第15章列举关于引起赞扬或者责难的第二对品质，见第74页。

② 皮斯托亚（Pistoia）在1501—1502年间由于坎切列里（C. Cancellieri）和潘恰蒂基（Panciatichi）两派之争，佛罗伦萨的统治者采取容忍态度，最后酿成流血、掠夺与破坏的悲惨状态。

③ 维吉尔（Virgilio，公元前70—前19），罗马诗人。此句引自所作被称为罗马的国民史诗Aeneid，原文为拉丁文：

“Res dura, et regni novitas me talia cogunt moliri, et late fines custode tueri.”

④ 这是东西方学者经常摘引，用以指责马基雅维里的一句话。

⑤ 汉尼拔（Annibale，公元前247—前183），迦太基军队统帅，曾越过阿尔卑斯山入侵意大利，后失败逃亡（公元前196），联合叙利亚国王对罗马人作战，失败后自杀。

第十八章　论君主应当怎样守信[①]

任何人都认为，君主守信，立身行事，不使用诡计，而是一本正直，这是多么值得赞美呵！然而我们这个时代的经验表明：那些曾经建立丰功伟绩的君主们却不重视守信，而是懂得怎样运用诡计，使人们晕头转向，并且终于把那些一贯守信的人们征服了。

因此，你必须懂得，世界上有两种斗争方法：一种方法是运用法律，另一种方法是运用武力。第一种方法是属于人类特有的，而第二种方法则是属于野兽的。但是，因为前者常常有所不足，所以必须诉诸后者。因此，君主必须懂得怎样善于使用野兽和人类所特有的斗争方法。关于这一点，古代的作家们早已谲秘地教给君主了。他们描写阿基里斯[②]和古代许多其他君主怎样被交给半人半马的怪物基罗尼[③]喂养，并且在它的训练下管教成人。这不外乎说，君主既然以半人半兽的怪物为师，他就必须知道：怎样运用人性和兽性，并且必须知道：如果只具有一种性质而缺乏另一种性质，不论哪一种性质都是不经用的。

君主既然必须懂得善于运用野兽的方法，他就应当同时效法狐狸与狮子。由于狮子不能够防止自己落入陷阱，而狐狸则不能够抵御豺狼。因此，君主必须是一头狐狸以便认识陷阱，同时又必须是一头狮子，以便使豺狼惊骇。然而那些单纯依靠狮子[④]的人们却不理解这点。所以，当遵守信义反而对自己不利的时候，或者原来使自己作出诺言的理由现在不复存在的时候，一位英明的统治者[⑤]绝不能够，也不应当遵守信义。假如人们全都是善良的话，这条箴言就不合适了。但是因为人们是恶劣的，而且对你并不是守信不渝的，因此你也同样地无需对他们守信。一位君主总是不乏正当的理由为其背信弃义涂脂抹粉。关于这一点，我能够提出近代无数的实例为证，它们表明：许多和约和许多诺言由于君主们没有信义而作废和无效；而深知怎样做狐狸的人却获得最大的成功。但是君主必须深知怎样掩饰这种兽性，并且必须做一个伟大的伪装者和假好人。人们是那样地单纯，并且那

样地受着当前的需要所支配，因此要进行欺骗的人总可以找到某些上当受骗的人们。

在新近的那些事例当中有一件事，我不想保持沉默：亚历山大六世除了欺骗人们之外，既不曾作过任何其他事情，也从来不曾梦想过任何其他事情，但是他总是找到上当受骗的货色。因为世界上从来不曾有过一个人比他更加有力地作出保证，比他更加信誓旦旦地肯定某一件事情，而同时没有一个人比他更加随便地食言而肥的了。可是，他的欺骗总是称心如意地获得成功，因为他深刻地认识到人世的这一方面。

因此，对于一位君主说来，事实上没有必要具备我在上面列举的全部品质[⑥]，但是却很有必要显得具备这一切品质。我甚至敢说：如果具备这一切品质并且常常本着这些品质行事，那是有害的；可是如果显得具备这一切品质，那却是有益的。你要显得慈悲为怀、笃守信义、合乎人道、清廉正直、虔敬信神，并且还要这样去做，但是你同时要有精神准备作好安排：当你需要改弦易辙的时候，你要能够并且懂得怎样作一百八十度的转变。必须理解：一位君主，尤其是一位新的君主，不能够实践那些被认为是好人应做的所有事情，因为他要保持国家（stato），常常不得不背信弃义，不讲仁慈，悖乎人道，违反神道。因此，一位君主必须有一种精神准备，随时顺应命运的风向和事物的变幻情况而转变。然而，正如我在前面说过的[⑦]，如果可能的话，他还是不要背离善良之道，但是如果必须的话，他就要懂得怎样走上为非作恶之途。

因此，一位君主应当十分注意，千万不要从自己的口中溜出一言半语不是洋溢着上述五种美德的说话，并且注意使那些看见君主和听到君主谈话的人都觉得君主是位非常慈悲为怀、笃守信义、讲究人道、虔敬信神的人。君主显得具有上述最后一种品质，尤其必要。人们进行判断，一般依靠眼睛更甚于依靠双手，因为每一个人都能够看到你，但是很少人能够接触你；每一个人都看到你的外表是怎样的，但很少人摸透你是怎样一个人，而且这些少数人是不敢反对多数人的意见的，因为后者受到国家最高权威的保护。对于不能够向法院提出控诉的一切人的行动，特别是君主的行动，人们就注意其结果。所以，一位君主如果能够征服并且保持那个国家的话，他所采取的手段总是被人们认为是光荣的，并且将受到每一个人的赞扬。因为群氓总

是被外表和事物的结果所吸引，而这个世界里尽是群氓。当多数人能够站得住脚的时候，少数人是没有活动的余地的。当代的某一位君主[⑧]——我现在不便点名，——除了和平与信义之外，从来不宣扬其他事情，但是他对这两者的任何一者都是极端仇视的。然而假使他曾经遵守其中任何一者，那么，他的名望或者他的权力就不免三番五次被人攫取了。

注释

① 此章是在马基雅维里的名著中受到后世许多评论家最严厉非议的一章。

② 阿基里斯（Achille，即Achilles），传说是希腊英雄，从小就由半人半马的基罗尼教养，学会狩猎和作战的本领。

③ 原文（Chirone centauro），事见希腊神话。

④ 原文"…in sul lòne"，意谓"总是像狮子般行动，使用公开的暴力"。

⑤ 此处马基雅维里改用"一位明智的统治者 "（uno signore prudente）。

⑥ 指第15章所称的良好品质。

⑦ 指本书第15章第2段。

⑧ 指西班牙的"天主教徒"费尔迪南多。他死于1516年1月23日，如果马基雅维里写作时点名，对于马基雅维里显然是不利的。

第十九章　论应该避免受到蔑视与憎恨

关于前面提到的君主的品质[①]，我已经论述其中最重要的一些品质，现在我想根据下述总纲扼要地讨论其余的品质。这条总纲就是正如前面已经稍微提到的[②]，君主必须考虑怎样避免那些可能使自己受到憎恨或者轻视的事情。如果他能够避免这些事情，他就尽到自己的本分了，即使有其他丑行也不会有什么危险。

正如我已经说过的[③]，贪婪，霸占臣民的财产及其妇女，特别使君主被人衔恨；因此，他必须避免这两件事情。当大多数人的财产和体面都没有受到侵犯的时候，他们就安居乐业，君主只需要同很少数人的野心进行斗争，他可以有许多方法并且轻而易举地把这些人控制住。

君主如果被人认为变幻无常、轻率浅薄、软弱怯懦、优柔寡断，就会受到轻视。因此，他必须像提防暗礁一样提防这一切。他应该努力在行动中表现伟大、英勇、严肃庄重、坚忍不拔。关于臣民的私事问题，他所作的决断应该是不可更改的。而且，他应该支持人们对他抱有这样一种见解：谁都不要指望欺骗他或者瞒过他。

君主使人们对自己抱有这种见解，就会深受敬重，而阴谋反对一个受到敬重的人是困难的。如果大家都认为他卓越非凡而且受到他的臣民尊敬，要攻击他也是困难的。因此，君主必须注意两件事：其一是内部的，它来自臣民方面；其二是外部的，它来自外国势力。对于后一种情况，依靠坚甲利兵和依靠亲密的盟友就能够防御了。而且，如果他拥有坚甲利兵，他们总会有亲密的盟友。除非国内已经受到阴谋的捣乱，否则在对外泰然无事的时候，国内也是泰然无事的。即使遇有外患，如果君主已经如我所说的安排和立身行事，只要他不是自暴自弃，他就能够如同我所说的斯巴达的纳比德[④]那样抵抗一切攻击。

但是，关于臣民的问题，当没有外患的时候，君主不得不害怕的只是他们秘密地搞阴谋。关于这一点，如果君主避免引起臣民的憎恨和轻视，使人民对他感到满意，他就能够坐稳江山了。正如我上面已经详细申述的[⑤]，这是君主必须做到的一件事情。一位君主要能够对抗一切阴谋，最有效的办法之一就是不要受到广大人民憎恨，因为搞阴谋的人总是指望把君主置诸死地来取悦于人民；但是，如果阴谋者认为那样做只能激怒人民的话，他就不会有勇气实现这样一类的意图了。因为，阴谋者将要遭遇到无限的困难。经验证明：自古以来，阴谋为数很多，而曾经成功者甚少，因为搞阴谋的人都不能够单枪匹马地干。而且，除了那些他认为是心怀不满的人们之外，不能够找到别的人合伙同谋。但是，一旦你向一个不满之徒吐露你的意图，你就给他一个使他可以获得满足的方法，因为他显然可以期待从这里取得各种好处，[⑥]当他看到：站在这一方面利益是确定的，而站在另一方面则是不确定的并且充满着危险，如果他笃守信义，他就是你的罕有的朋友，否则就是君主的非常顽固不化的敌人。

现在把这件事扼要地说一下。我认为，在阴谋者这方面，除了怀着恐惧、妒忌、担心受到令人丧胆的刑罚之外，再没有别的东西了；但是在君主这方面，有的是一国之君的威严、法律，他的盟友和国家对他的保护，除此之外，还有人民的好感。因此，任何人都不可能那样轻举妄动地搞阴谋。同时，一般阴谋者，在为非作恶之前都不得不有所畏惧；在这种情况之下，由于阴谋者是人民的敌人，他在为非作恶之后，也一定是害怕的，并且因此决不能够指望获得任何藏身之所。

关于这个问题，可以举出无数的实例，但是我想举一个例子就够了，这个例子在我们的父亲这一辈人当中还记得它是怎样发生的。先前波洛尼亚的君主梅塞尔·安尼巴莱·本蒂沃利[⑦]，即当今的梅塞尔·安尼巴莱的祖父，是被坎尼斯基家族搞阴谋杀害的，当时除尚在幼龄的梅塞尔·焦万尼[⑧]外，安尼巴莱·本蒂沃利家族没有一个人幸存。可是在他被杀死之后，人民立即起来把坎尼斯基家族全部杀死了。这是由于当时本蒂沃利家族在波洛尼亚获得人民的好感是非常有力的。虽然在安尼巴莱死后能够统治这个国家的人一个也没有残存下来，可是当波洛尼亚的人们听说，在佛罗伦萨有一个过去一直被人当作铁匠的儿子、其实是本蒂沃利家族的后裔，他们就到佛罗伦萨迎接他，并且把

这个城市的政府交给他。这个城市就由这个人统治，直到梅塞尔·焦万尼长大能够亲政为止。

因此，我的结论是：当人民对君主心悦诚服的时候，君主对于那些阴谋无需忧心忡忡；但是如果人民对他抱有敌意，怀着怨恨的话，他对任何一件事，对任何一个人就必然提心吊胆。

因此，妥善组织的国家和英明的君主都非常注意不要逼使贵族背城借一，同时要使人民获得满足，心情舒畅。因为这是君主所必须做的最重要的事情之一。

法国是我们这个时代里组织得最好、统治得最好的王国之一。在这个国家里，我们看到法国国王的自由与安全赖以维持的优越的制度无数之多。其中主要的一个制度就是"议会"[⑨]及其权力。因为建立这个王国的人知道权力者[⑩]的野心和他们的傲慢，认定有必要在他们的嘴上套上制动机来约束他们；另一方面，因为君主知道人民由于惧怕贵族从而怨恨贵族，君主便设法使他们感到安全，但是，他又不想把这种事情作为君主特别照料的事情，于是，为着避免自己由于袒护人民而受到贵族非难，同时为了避免由于袒护贵族而受到人民的物议，国王就设立作为第三者的裁判机关[⑪]，这个裁判机关可以弹劾贵族，维护平民，而用不着国王担负责任。对于国王和王国说来，世界上再没有比这个制度更好、更审慎，再没有比这个方法更安全的了。由此，我们又可以获得另一个值得注意的结论：君主务必把担带责任的事情委诸他人办理，而把布惠施恩的事情自己掌管。我们还可以得出结论说：君主因此必须看重贵族，但是不应该因此使自己为人民所恨。

有些人研究了罗马皇帝的生平与死亡，也许会觉得，实例同我的见解相反，因为他们察觉在罗马皇帝当中有些人立身行事一向卓尔不凡，而且表现出精神伟大的品质，然而，这些皇帝都丧失了自己的帝国，并且被那些谋反的臣民杀害了。

为着回答这类反对意见，我想讨论一下某些皇帝的品质，并且证明他们灭亡的原因同我所指出的那些原因并无不同之处。同时我想把研究那个时代的行动值得注意的一些事情提出来讨论一下。

我觉得，列举那些继承罗马帝国帝位的皇帝们，上起哲学家马尔科[⑫]下至马西米诺[⑬]为例就足够了。这些皇帝包括马尔科、他的儿子科姆莫多[⑭]、佩尔蒂纳切[⑮]、尤利亚诺[⑯]、塞韦罗[⑰]、其子安托尼诺·

卡拉卡拉[18]、马克里诺[19]、埃利奥加巴洛[20]、亚历山大[21]和马西米诺。

首先应该注意的是：在别的国家里，君主只需要同贵族的野心、同人民的傲慢不逊进行斗争就行了，可是罗马的皇帝们却有第三种困难：必须容忍他们的军队的残暴与贪婪，而这是一件很困难的事情。它曾经是很多皇帝灭亡的原因，因为要同时满足军队和人民这两方面是困难的。这是因为人民酷爱和平，所以总是喜爱温和谦逊的君主；而另一方面，军队却喜欢具有尚武精神的、残暴贪婪的君主。

军队希望君主用后一种品性对待人民，使自己能够获得加倍的军饷，让自己的贪心和残酷性得逞。因此，那些皇帝或者由于上代没有遗下伟大的声誉，或者由于自己没有本领获得伟大的声誉足以驾驭军队与人民双方，他们总是被灭亡的。而且他们当中大多数人，特别是那些新登帝位的人们面对这两种对立的脾气所作成的难局，于是自己光顾得满足军队，而对于损害人民则很少介意。这种做法是势有不得不然的，因为君主不可能不受到某些人仇恨，他首先必须避免受到广大人民的怨恨；如果不能够做到这一点，那么必须尽最大努力避免受到最有势力的人们的怨恨。

所以，那些新登帝位的皇帝们因为需要特别的帮助，就依靠军队更甚于依靠人民。这种做法对君主是否有益处，那就要看君主是否知道在军队当中怎样保持自己的声威而定了。

由于上述原因，结果马尔科、佩尔蒂纳切和亚历山大这些全是温和谦让的人、正义的热爱者、残暴的敌人、既人道又善良的人，却落得个悲惨的下场，唯独马尔科例外。

马尔科是生与死都很荣耀的唯一的一个人。这是因为他根据世袭权利继承王位，既不依靠军队也不依靠人民的力量，而且后来，由于他具有许多美德使他受到人们尊敬。当他在世的时候，他一直使军队和人民各安本分，他既没有招人怨恨，亦未引起人们轻视。

但是佩尔蒂纳切被选立为皇帝却是违反军队的意愿的。那些军队在先皇科姆莫多皇帝时代就过惯了放纵的生活。现在佩尔蒂纳切想要约束他们老老实实地生活，他们就受不了，于是怨恨由此而生。加之由于佩尔蒂纳切垂垂老矣，为人所轻视，因此当他执政之始就被消灭掉了。

在这里必须注意：善行如同恶行一样可以招致憎恨。所以，正如我上面说过的，一位君主为着保存自己的国家往往被迫做不好的事情；因为为了保持你的地位，当你认为自己需要的那些人——无论民众也好、军队也好、贵族也好——腐化堕落的时候，你为着使他们高兴，不得不迎合他们的脾胃。从而善行将与你为敌。

但是让我们看一看亚历山大吧！这是一位非常善良的人，在他受到赞扬的事情当中，有一件事就是：在他统治的十四年中，不曾有一个人未经审判而被他处死。然而，由于他被人们认为懦弱无能，是一个听任自己的母亲支配的人，于是，他为人所轻视，军队谋反并且把他杀死了。

现在，谈谈同他们相反的科姆莫多、塞韦罗、安托尼奥·卡拉卡拉、马西米诺等人的性格。你会发觉，他们全是最残酷、最贪婪的人物。为着使军人得到满足，他们不惜给予人民以任何的危害。而所有这些人都落得了可悲的下场，只有塞韦罗除外，因为塞韦罗非常能干，他虽然压迫人民，可是能够使军队对自己一直很好，因此，他始终是称心如意地统治着。因为他的才能使他在军队和人民的眼中都显得十分神奇，人民对他惊讶恐惧，军队则尊敬他，对他感到满足。因为，作为一个新君主而论，他的行动是伟大非凡的，我想扼要地说明他是怎样善于运用狐狸与狮子的性格，正如我在上面说过的，而这两者都是君主必须效法的。

塞韦罗因为知道尤利亚诺皇帝怠惰昏庸，便说服他所统帅的驻在斯基亚沃尼亚[22]的军队，要它相信进军罗马替那个被罗马禁卫军杀害的佩尔蒂纳切复仇是正当的。在这个幌子之下，他没有泄露出自己对帝位觊觎之心，就向罗马进军。在人们还不知道他已经出发的时候，他已经到达意大利。塞韦罗一到罗马，元老院就害怕了，便把他选为皇帝，并且把尤利亚诺杀掉了。

塞韦罗想要成为整个帝国的主宰，在这之后，他还有两项困难。其一在亚洲，亚洲军队的统帅尼格罗[23]已在那里自己称帝；其二在西方，有个阿尔皮诺[24]在那里，正在执政，也觊觎帝国。

塞韦罗认为，如果暴露自己，同时与两者为敌是危险的，于是决心袭击尼格罗，而对阿尔皮诺则进行欺骗。他给阿尔皮诺写信说，他被元老院选为皇帝，愿意同阿尔皮诺共同享受这个尊荣，所以赠送后者以恺撒的称号，并且由元老院决定，加封后者作为他的同袍。对于

这些事情，阿尔皮诺竟信以为真。可是，在塞韦罗打败并杀死了尼格罗，并且解决了东方事件之后，他回到罗马，就向元老院申诉说，阿尔皮诺忘记了从他那里获得的恩惠，正在使用阴谋诡计企图杀害他，因此，他必须对阿尔皮诺的忘恩负义加以惩罚。其后，塞韦罗在法国找到了阿尔皮诺，于是把阿尔皮诺的政权和生命一并剥夺了。

现在谁要是仔细研究塞韦罗的行为的话，就会察觉塞韦罗既是一头最凶猛的狮子又是一只极狡猾的狐狸，并且还会发觉他受到每个人的敬畏，同时军人并不憎恨他。他作为一个新人物，却能够很好地保持这个帝国，这是不足为奇的。因为他享有的最高的声誉，使他能够始终抵消人民由于他的掠夺行为可能产生的憎恨。

但是他的儿子安托尼诺也是一个非常卓越的人物，他在人民的眼中是可敬爱的，在军人方面是受欢迎的。这是因为他是一个尚武的人，最能忍受一切艰难困苦，瞧不起一切珍馐美味和任何其他奢侈品，这一点使他赢得全体军人的爱戴。可是，他的凶暴残忍却是前所未闻的，他杀人无数，其后又杀害罗马大部分居民和亚历山大里亚的全部居民。这件事使全世界都痛恨他，而且在他左右的人们对他也感到恐惧，以致他后来被自己军队中的一个"百人队"（Centurione）队长杀死了。

在这里必须注意：像这一类的死亡，是他人下定决心蓄意造成的，任何人只要不怕死都能够加害于君主，因此君主不能避免这种死亡。但是君主可以用不着太害怕这种死亡，因为这样死去毕竟是极罕见的。他只需要留意不要严重地损害服侍他的人或者在他左右为国家辛劳的那些人，不要如同安托尼诺之所为——安托尼诺把一个"百人队"队长的兄弟凌辱备至地杀死了，以后每日还对这个"百人队"队长加以威胁，但是安托尼诺仍然继续让他担任自己的禁卫队长。正如事实所证明的，这是一种冒失的做法，而且招致自身陨灭。

但是，让我们谈谈科姆莫多吧，因为他是以马尔科的太子身份根据继承权而享有帝位的，他只要踏着他父亲的足迹前进，使人民和士兵满意，他就能够容易不过地保有这个帝国。可是，由于他秉性残忍和野蛮，为了自己能够鱼肉人民，他要买好军人，让他们放纵不羁；另一方面，他没有保持自己的尊严，常常走到竞技场同搏斗者格斗，并且做出其他卑鄙的、同皇帝的尊严极不相称的事情，因此，他受到

士兵轻视。由于一方面憎恨他，而另一方面蔑视他，于是人们合谋反对他，并且终于把他杀害了。

现在，还要谈的是马西米诺的性格。

马西米诺是一个非常好战的人物。正如我已经谈过的，军队由于亚历山大皇帝优柔怯懦而感到不耐烦，于是把亚历山大皇帝杀死而选举马西米诺为帝。可是马西米诺却不能长时期地保持帝位，这是因为他有两件事情使他为人所恨，为人所轻。第一件是出身卑贱；他曾经在特拉恰（Tracia）牧羊（此事是众所周知的，并且在每一个人的眼中都是非常不体面的）；另一件是，他在继承统治权的时候，并不立即去罗马占有帝位，却叫他的行政官，在罗马和罗马帝国的其他地方，干了许多极残酷的事情，从而使自己落得了一个非常残酷之名。

这样一来，全世界对他的出身卑贱抱有轻蔑之感，并且由于害怕他的残暴而产生憎恶之情，于是非洲首先造反了，其后是罗马的元老院和全罗马的人民以及整个意大利都合谋反对他了。甚至连他自己的军队也加入谋反了。因为他的军队包围阿奎莱亚（Aquileia），要夺取它而遇到种种困难的时候，对于他的残酷感到恼恨，同时因为发现他的仇敌是如此之多，也就不太害怕他，于是把他杀死了。

至于埃利奥加巴洛、马克里诺、尤里亚诺等人，我就不打算议论了，因为他们都是十足可鄙的，所以很快就给消灭了。但是我想就上面的论述总结一下。我认为，我们这个时代的君主们要使自己政府的军队特别满意，其困难比往时减少了，因为尽管他们必须对那些军队给以某些照顾，可是如有任何困难很快就获得解决了。我们这个时代的任何一位君主都没有一支军队像罗马帝国的军队那样，同政府和地方行政当局一道根深蒂固。如果说，在罗马帝国时代，满足军人比满足人民更有必要，那么现在所有的君主，除了土耳其皇帝和苏丹[25]之外，满足人民倒是比满足军人更有必要，因为现在人民比军人更有力量了。

我之所以把土耳其皇帝除外，这是因为他身边经常拥有一万二千名步兵和一万五千名骑兵，土耳其王国的安全和力量就是依靠他们。因此君主必须同他们保持友好关系，而把其他一切事情放在后头。苏丹统治的王国[26]也是同样的。这个王国完全在军人的手中。因此，苏丹也不管人民怎样，必须同军人保持友好关系。但是必须注意：苏丹国家同其他一切君主国都不相似。它类似天主教的教皇制，既不能称

作世袭君主国，亦不能称作新的君主国；因为以前的君主的子孙并不是作为他的继承人，依继承权统治的，王位继承人是由享有特权的人们选举出来的人。这是一个古老的惯例，因为这个君主国并没有新建立的君主国所遭遇的任何一种困难，所以不能被称为新的君主国。虽然君主是新的，可是这个国家的秩序却是旧的，而且它安排迎接当选的君主，仿佛他就是世袭君主似的。

现在回到我们的本题吧。我想，任何人只要考虑以上论述就会了解到：上述的皇帝们灭亡的原因或者是仇恨，或者是轻蔑；并且还会认识到：在那些皇帝当中若干人是这样子行动，若干人的行动则与之相反，但是在每一类行动中，只有一个人获得幸福的结果，而其余的人则不幸以终。因为对于同是新君主的佩尔蒂纳切和亚历山大说来，想要模仿那个根据继承权世袭王位的马尔科，不但徒劳无益而且是要吃亏的。同样地，对于卡拉卡拉、科姆莫多、马西米诺说来，想要模仿塞韦罗是极其危险的事情，因为他们没有足够的能力使自己能够追踪塞韦罗。

注释

① 见第15章。

② 见第15、16、17章。

③ 见第17章。

④ 纳比德，见第9章第47页注1111。

⑤ 见第9章、第17章。

⑥ 意谓将阴谋向君主告发的人可以指望获得重赏。

⑦ 梅塞尔·安尼巴莱·本蒂沃利奥（Messer Annibale Bentivogli）于1445年被波洛尼亚另一个大家族首领巴蒂斯塔·坎尼斯基（Battista Canneschi）杀害，但遭到群众反对，巴蒂斯塔·坎尼斯基亦被杀死。

⑧ 梅塞尔·焦万尼·本蒂沃利奥（Messer Giovanni Bentivogli, 1438—1508），安尼巴莱·本蒂沃利之子。其父被杀时，他才七岁。长大后在波洛尼亚执政（1462—1504）。

⑨ “议会”（“parlamento”即法语的“parlement”）这个机构在法国大革命前的职能与现代“议会”不同，它在路易九世的1254年，以“法国议会”或者“巴黎议会”之名，开始作为中央的皇家法院 建立起来；其后菲利普四世于1302年召开第一次“三级会议”，使这个机构进一步确立。

⑩ 权力者（potenti），此处实指贵族。

⑪ 第三者的裁判机关（uno iudice terzo）指上述“议会”。

⑫　马尔科·奥雷利奥（Marco Aurelio, 121—180），罗马皇帝（160—180），以斯多噶派哲学家出名，著有《沉思录》。

⑬　朱利奥·韦罗·马西米诺（Giulio Vero Massimino, 173—238），罗马皇帝（235—238），被自己的军队杀害。

⑭　科姆莫多（Commodo Marco Aurelio, 169—192），罗马皇帝（180—192）。

⑮　普布利奥·埃尔维奥·佩尔蒂纳切（Publio Elvio Pertinace），罗马皇帝（193年），在位仅八十七日被叛军杀害。

⑯　马尔科·迪迪奥·尤利亚诺（Marco Didio Iuliano），193年佩尔蒂纳切被杀后立为罗马皇帝，在位六十六日被元老院所杀。

⑰　塞蒂米奥·塞韦罗（L. Settimio Severo, 146—211），罗马皇帝（193—211）。

⑱　安托尼诺·卡拉卡拉（Antonino Caracalla, 188—217），罗马皇帝（211—217）。

⑲　马尔科·奥佩利奥·马克里诺（Marco Opelio Macrino, 164—218），217年谋杀卡拉卡拉成功后，为罗马皇帝，218年被杀死。

⑳　埃利奥加巴洛（Eliogabalo）即瓦里奥·阿维托·巴西亚诺（Vario Avito Bassiano, 204—222），以卑劣的怪癖出名，马克里诺被杀后，为罗马皇帝（218—222），222年，时十八岁，被杀死。

㉑　亚历山大·塞韦罗（Alessandro Severo, 208—235），罗马皇帝（222—235），在一次军事暴动中被杀害。

㉒　斯基亚沃尼亚（Stiavonia），现在今日南斯拉夫斯洛文尼亚附近。

㉓　尼格罗（Pascennio Nigro），194年称帝，195年被士兵所杀。

㉔　阿尔皮诺（Decio Clodio Settimio Albino），193年称帝，197年被杀。

㉕　指君士坦丁堡的苏丹和埃及的苏丹。1517年埃及王国合并于土耳其。

㉖　此处所称苏丹统治的王国指埃及王国。它完全在著名的骑兵队（mam malucehi）控制之下。

第二十章　堡垒以及君主们每日做的其他许多事情是有益的还是无益的

某些君主为着牢靠地统治国家，就解除了他们的属民的武装；另一些君主将所属的各个城市分裂；又一些君主则树敌反对他们自己；又一些君主则努力把他们开始统治时怀疑过的人们争取过来；又一些君主则兴建堡垒，而有些君主则破坏并摧毁堡垒。虽然，对于这一切事情要做出确定性的判断，除非掌握了某些采取过某种类似决定的国家的具体情况，否则是办不到的，但是我想在这个问题本身所允许的范围内一般地谈一谈。

从来没有一个新君主解除了他的属民的武装；与此相反，当他察觉他的属民没有武装的时候，他总是把他们武装起来；因为如果把他们武装起来，那些武力就变成你的武力，你过去怀疑的那些人们现在就变得忠诚了，而那些原来就是忠诚的人现在就保持忠贞不渝，并且由属民变成你的拥戴者了。而且，由于你不可能把所有的属民都武装起来，因此当你把一些人武装起来，从而使他们感到蒙恩受惠的时候，你对于其他的人们就能够更安全地对付了，因为前者由此认识到这种待遇的差别，使他们对你更加感到有报恩之责；而其他的人们会谅解你，因为他们断定，那些冒着更大危险、负有更大责任的人们，获得更大的奖赏是必要的。但是当你把他们解除武装的时候，你就开始得罪他们了；并且表明或者由于胆怯或者因为缺乏信义，你不信任他们了；这两条意见无论哪一条都孕育着对你的憎恨。而且因为你不能够永远没有武装，你终于不得不依赖于雇佣军，而他们的性质已见前述[①]；即使雇佣军再好不过，他们也不足以保卫你反抗强大的敌人和被你怀疑的属民。

所以，正如我说过的，在一个新的国家里一位新的君主常常在那里整军经武。历史上充满着这样的事例。

但是当一位君主取得一个新的国家，如同新肢接合于他的旧肢体那样，那就必须解除这个国家的武装，除了在你取得这个国家时就是拥戴你的人在外；而且即使后者，也必须看时间和机会，使他们变得柔弱和软化；并且必须进行安排，使得这个国家的全部武器都掌握在你的旧国家里靠拢你生活的你自己的士兵手中。

我们的祖先和那些被认为明智的人们常说，保有皮斯托亚必须利用党派之争，而保有皮萨却必须用城堡[②]。他们抱着这个想法，在他们所属的某些城市煽起纷争，以便易于保有它们。意大利过去保持着一定程度的均衡状态，在那种日子里，这当然是做得对的。但是我不相信这可以作为今日的一条箴规，因为我不相信这种分裂会有什么好处；恰恰相反，当敌人迫近的时候，那些内部分裂的城市就会立即丧失了，因为较弱的一派总是投靠外国的军队，而其余的部分就站不住脚了。

我认为，威尼斯人基于前述的理由，在他们那些附庸城市中培植格尔夫和吉伯林两派[③]；虽然不让这些派别达到流血的地步，可是威尼斯人却在他们当中制造分歧，使那些市民们纠缠在自己的纠纷中，而不会团结一致反对威尼斯人。然而正如我们已经看见的，这样做后来的结果并不是对他们有利的，因为当威尼斯人在维拉战败之后，这些城市的属民当中的一部分人立即鼓起勇气，从威尼斯人手中夺取了整个国家。所以，这样一种方法表明君主的力量是薄弱的，因为在一个强有力的君主国里，绝不允许这样的分裂，这只是在和平时期有用，借此可以比较容易地驾驭属民；但是当战争到来的时候，这样的政策就表明是谬误的。

毫无疑问，当君主克服种种困难和对他的反抗时，他就变成伟大人物。特别是当幸运之神要使一位新君主成为伟大人物的时候，他比一位世袭君主更加需要获得盛名，幸运之神就给他树立敌人，并且使他们从事反对他的战争，以便使他可以有理由战胜他们，并且凭借他的敌人给他的梯子步步高升。因此许多人认为，一个英明的君主一有机会，就应该诡谲地树立某些仇敌，以便把它制服，从而使自己变得更加伟大。

君主们，特别是新君主们，现在已经发现在他们国家肇始的时候，他们认为可疑的人们比在开始时他们信赖的人们更加忠诚，更加有用。潘多尔福·佩特鲁奇这位西耶纳的君主[④]治国，使用他过去怀疑

的人比使用别的人来得多。但是这种事情我们不能够概而言之，因为这件事情按照具体情况而异。我要说的只是，那些在一个国家肇始的时候是敌对的人们，如果他们是需要获得君主的支持以保持其地位的人们，新君主往往很容易赢得他们；而且由于他们明白自己必须用行动来消除君主原先形成的对他们的坏印象，他们更加不得不竭志尽忠侍奉君主。因此，君主从他们那里得到的利益，常常比从另一些人那里得来的多，因为后一种人抱着过分的安全感侍奉君主，从而对君主的事情掉以轻心。

再说，由于这个问题的要求，对于那些依靠本地人的赞助而赢得新国家的君主，我不能不提醒他要很好地考虑是什么原因促使那些赞助他的人这样做的；如果这不是由于对君主的自然的情感，而只是由于他们对前政府不满意，那么新君主要很辛苦而且十分困难才能使他们继续成为自己的朋友，因为要满足他们是不可能的。如果借鉴古代和近代的事例，仔细考虑这件事的原因，他就可以看出，要赢得那些对前政府感到满足因此成为自己的敌人的人们作为朋友，比那些由于对前政府不满因此成为自己的朋友并赞助自己去征服它的人们是远为容易的！

为了更稳固地保有国家，君主们建筑堡垒，作为对付那些企图反对自己的人们的缰绳和马勒，并且作为对付突然失宠的安全避难所，这已经成为习惯了。我赞赏这个方法，因为是自古以来就通用的。然而在我们的时代里，已经看到梅塞尔·尼科洛·维泰利破坏了卡斯特洛市的两个堡垒以便保住那个国家[⑤]。乌尔比诺公爵圭多·乌巴尔多[⑥]回到他过去被切萨雷·博尔贾逐出的领地，他把该城的所有堡垒夷为平地；他认为如果没有这些堡垒，他再度丧失他的国家就更加困难了。而且，本蒂沃利奥回到波洛尼亚的时候[⑦]也采取了同样的做法。

因此，堡垒是否有益，要根据情势，在一种情况下对你是有利的，那么在另一种情况下则对你只是有害的。

因此，关于这个问题可以这样说：一位君主如果害怕人民更甚于外国人，他就应当建筑堡垒；如果他害怕外国人更甚于人民，他就应当抛弃堡垒。法朗切斯科·斯福尔扎所建筑的米兰的堡垒，已经给并且将来还要给他的家族带来损害，更甚于该国的其他一切混乱。所以，你最好不过的堡垒就是不要被人民憎恨。因为即使你拥有堡垒，如果人民憎恨你，任何堡垒都保护不了你，因为当人民一旦拿起了武器的

时候，外人就帮助他们，这是少不了的。在我们这个时代里，我们已经看到城垒不曾使任何一位君主得益，只有富尔利伯爵夫人在她丈夫季罗拉莫伯爵[⑧]死后的情况例外，因为她使自己能够避免来自民间的冲击，等待来自米兰的援助，重新恢复她的国家，而且当时那里的情况是外国人不可能帮助她的人民。但是，后来当切萨雷·博尔贾出击她，反对她的人民同外国人联合起来的时候，她就发现她的堡垒无能为力。因此，在当时和在以前的情况一样，对她说来，拥有堡垒不如不受人民憎恨来得更安全。

考虑了所有这一切事情，我称赞建筑堡垒的君主，也称赞不建筑城堡的君主；我非难那种依赖堡垒而认为来自人民的仇恨无足轻重的君主。

注释

① 见第2章。

② 皮斯托亚这个城市十多年分成两派即潘恰蒂奇派和坎切列里派，由于两派纷争频繁，导致流血、焚烧房屋、掠夺财产以及各种敌对行动。其后佛罗伦萨人把两派的一些头头除掉或监禁，皮斯托亚才安定下来。因此马基雅维里认为，这两种政策都是没有用的。参看《李维史论》第3卷第27章。

③ 格尔夫（Guelfe）和吉伯林（Ghibelline），这是12至15世纪意大利两大对立的政治派别。格尔夫党一般支持教会，此派以佛罗伦萨、波洛尼亚和米兰为代表；吉伯林派与前者对立，在意大利北部（包括皮萨、韦罗纳等地），支持神圣罗马帝国的皇帝。最后，其斗争沦落成为单纯的宗派性的斗争。

④ 潘多尔福·佩特鲁奇（Pandolfo Petrucci）杀其继父，于1502年成为西耶纳的统治者，1503年被驱逐，其后由于法国国王的支持再度执政。

⑤ 梅塞尔·尼科洛·维泰利（Messer Niccolò Vitelli），保罗和维泰洛佐的父亲，雇佣军队长，由于教皇西斯托四世死亡，1482年收复了卡斯特洛市（Città di Castello），任该市的统治者。死于1486年。

⑥ 圭多·乌巴尔多（Guido Ubaldo, 1472—1508），乌尔比诺公爵（duca di Urbino），1502年收复了乌尔比诺。1508年死亡。

⑦ 本蒂沃利奥（Bentivoglio）于1506年被尤利奥二世所驱逐，于1511年重新恢复了统治权。

⑧ 富尔利伯爵夫人（contessa di Furli，即Caterina Sforza），当她的丈夫富尔利伯爵季罗拉莫（Girolamo Riario）在1488年被暗杀后，取得在富尔利的权力，直到1500年该城被切萨雷·博尔贾占领时为止。

第二十一章　君主为了受人尊敬应当怎样为人[①]

世上没有任何事情比得上伟大的事业和做出卓越的范例，能够使君主赢得人们更大的尊敬。在我们的时代里，阿拉冈国王费尔迪南多[②]，即当今的西班牙国王，就是一个例子。他由于自己的盛名与光荣，从一个弱小的君主，一跃而为基督教世界中首屈一指的国王，因此他几乎可以称作一位新君主。如果注意观察他的行动，将会看到它们全部都是最伟大的，而且其中有些是卓越非凡的。在他开始统治的时候，他进攻格拉纳达；这项事业就奠定了他的国家的基础。一开始，他从容不迫地行事，并且毫不害怕遭到任何阻碍。他使卡斯蒂利亚的贵族们的精神灌注在这项事业上面，只考虑那场战争而不考虑革新的事情。与此同时，他赢得盛名和驾驭贵族的统治权，而他们还没有察觉。他依靠教会和人民的金钱得以维持他的军队，并且在长期的战争中，给他的武装力量奠定了基础，而这支武装力量一直给他带来了荣誉。除此之外，为了更好地实现更伟大的计划，他常常利用宗教作为借口，他乞灵于宗教上的残酷，把马拉尼人[③]从他的王国驱逐出去并且把他们掠夺一空。在世界上再找不到比这个事例更悲惨和罕见的了。他披着同样的宗教外衣进攻非洲，然后征伐意大利，最终进攻法国。[④]这样，他经常地完成了一件大事又安排着另一件大事，通过这些大事使他的臣民的心神始终忐忑不安同时惊叹不已，注意着这些事情的结果。而他的这些行动都是一个接一个地出现的，在这一行动和另一行动之间没有一点空隙，使人们不能够从容不迫地进行反对他的活动。

再说，一位君主，如果类似关于米兰的贝尔纳博[⑤]的传说那样作，当遇到任何人在社会生活中作出不寻常的事情——无论是好事或者坏事，他就抓紧机会在内政管理方面作出罕见的范例，选择人们必定大谈特谈的关于给以奖励或惩罚的方法。这对于君主是大有帮助

的。而最重要的是，一位君主必须依靠他的行动去赢得伟大人物与才智非凡的声誉。

当一位君主是一个人的真正朋友或者是一个人的真正敌人时，就是说，如果他公开表示自己毫无保留地赞助某方而反对另一方的话，这位君主也会受到尊重。他采取这种方法总是比保持中立更有用处。因为如果你的两个强大的邻国相打起来的话，情况必定是这样：它们当中一国战胜的时候，你必须害怕这个战胜国，或者你不用害怕它。在这两种情况之中，无论将来出现哪一种情况，你公开表态并且勇猛地参战总是有好处的。因为，如果在前一种情况之下，你不公开表态，你将来总要成为胜利者的战利品，而使那个战败者因而感到高兴和满意，而且你还提不出任何理由和任何事情为你辩护，或者使人庇护你，因为胜利者不需要在处于逆境时不援助自己的可疑的朋友；那个失败者也不会庇护你，因为你过去不愿拿起武器同他共命运。

安蒂奥科应埃托利亚的召唤，为了驱逐罗马人进入希腊[⑥]，他派遣使节们到罗马人的朋友——阿凯亚人那里，鼓励他们保持中立。而另一方面，罗马人却劝说阿凯亚人为他们拿起武器。这件事情就提到阿凯亚的会议上进行审议，安蒂奥科的使者在那里劝说他们保持中立；对此罗马的使者回答说："这些人所说的要你们不介入战争，这同你们的利益相差十万八千里。如果没有友谊，没有尊重，你们将成为胜利者的战利品。"[⑦]

事情总是这样：他如果不是你的朋友，就要求你采取中立；而他如果是你的朋友，则要求你拿起武器公开表态。但是优柔寡断的君主，为了避免当前的危难，常常采取中立的道路，而且常常因此被人灭了。但是，当君主明确地表态赞助一方时，如果和你联合的一方获胜的话，虽然胜利者是强有力的，你要听他支配，但是他对你仍然负有一种义务，他已经同你建立了友好的关系；而且人们也绝不会这样地不要脸，作为忘恩负义的例子压迫你。再说，胜利从来不会那样彻底以致胜利者不需要有某些考虑，特别是对于正义的考虑。即使你支持的一方失败了，你仍然会受到他的忆念，在他有能力的时候，他会帮助你，你变成可能东山再起的命运的伴侣。

在第二种情况下，亦即是当你对于现在交战的双方无论哪一方获胜都不害怕的时候，你就必须更加审慎考虑你支持哪一方，因为你在利用他方的帮助把一方覆灭，——而他方假若是明智的话，是一定会

拯救后者的。如果他得胜了，他就得听你的决定；而在你的帮助下，他是不可能不胜利的。

在这里必须着重指出：一个君主应当注意，绝不要为了进攻别国而同一个比自己强大的国家结盟，除非有此必要，迫不得已，正如上面说的。因为即使你获胜，你仍然成为强国的俘虏。然而君主们应当尽力避免处于听从他人随意决定的境地。威尼斯人同法国人联盟反对米兰公爵——他们本来可以避免结成这种联盟——结果使他们自己毁灭了。但是当君主不能够避免结成联盟的时候，就像教皇和西班牙出兵攻击伦巴底时佛罗伦萨人的情况，那么，由于上述的理由，他就必须联合一方。

任何一个国家都不能够认为自己总是能够选择一条万全的途径。相反，它倒是应当预料自己只能采取完全可疑的途径，因为事情通常是：人们在避免一种不利的同时，难免遭到另一种不利。但是，谨慎在于能够认识各种不利的性质，进而选择害处最少的作为最佳的途径。

一位君主必须表明自己是一个珍爱才能的人，引用有才艺的人们，对各个行业中杰出的人物给予荣誉。此外，他必须激励他的公民在商业、农业以及其他一切职业上，能够安心地从事他们的业务，使得张三不致因为害怕他的财产被拿走而不愿意有所增益，使得李四不致因为害怕赋税而不愿开办一项行业。相反，君主对于愿意从事这些事情的人，以及试图以任何方法发展他的城市或国家的人都应该提供奖励。

除此之外，应当在每年适当的时日，使人民欢度节日和赛会。同时，由于每个城市都分为各种行会或者部族集团[⑧]，因此君主必须重视这些社会集团，有时会见他们，自己做出谦虚有礼和宽厚博济的范例，但是总是保持着他的至尊地位的威严，因为这一点在任何事情上都是不允许削弱的。

注释

① 原题拉丁文："Ouod principem deceat ut egregius habeatur"．Casella等几个意文本均译作"……为了受人尊敬 ……"（"…perché sia stimato…"），但有的意文本译作"……要赢得声誉 ……"（"Per acquistarsi reputazione"）。

② 费尔迪南多〔二世〕（Ferdinando di Aragona, 1452—1516），西班牙王国的创建者。原为阿拉冈的国王，后与卡斯蒂利亚的伊萨贝拉（Isabella di Castiglia）结婚，又成为卡斯蒂利亚的统治者。在意大利，他占有半岛的南部全部和西西里岛。经过十年战争，格拉纳达于1492年被费尔迪南多征服，于是全部统一西班牙。

③ 对穆斯林和改信基督教的西班牙的希伯来人，称为马拉尼人（Marrani），这是带有侮辱性的外号。他们在1501—1502年被驱逐出西班牙，以后并多次被赶逐，对西班牙王国的繁荣造成严重的损害。

④ 在对北非的远征中，1509年费尔迪南多曾占领其沿岸；如前所述，他为了同法国路易十二瓜分那波利王国而入侵意大利。后又重新转向非洲以取得伦巴底（1501—1504；1511—1512）。

⑤ 贝尔纳博（messer Bernabò Viscounti, 1354—1385），米兰公爵。此人以残暴和行为怪异出名，他在政治上的能力和敏锐性也是突出的。据故事家讲，贝尔纳博奇行甚多。例如，公爵曾遇见乡人掘墓；问之，据告，因旅行者已死，无遗产，教父及教堂掘墓人以不获报酬拒不处理遗体。公爵即传讯，二人声称："本人应取得所值。"公爵即说："谁人能付汝所值？死者无钱何能付汝所值？"二人答道："不论何人付给，吾人应得所值？"于是公爵说："我付给你们，你们所值即死亡。该死者在何处，即取来，埋于墓中；捕教父投诸墓内。掘墓人何在？投诸墓中，掩埋之。"于是公爵使教父及掘墓人与死者同葬后，扬长而去。

⑥ 事在公元前192年，参看第3章。

⑦ 此处见李维著《罗马史》第35卷第48节。原文拉丁文："Quod autem isti dicunt non interponendi vòs bello, nihil magis alienuin rebus vestris est; sine gratia, sine dignitate, premium victoris eritis"（原著与马基雅维里引语略有出入）。

⑧ 各种行会和部族集团（in arti o in tribu），前者指手工艺、商业、贸易等依宣誓结成的行业组织；后者则指依血统和婚姻关系结成的部族集团。

第二十二章　论君主的大臣

遴选大臣，对于君主说来实在是一件重大的事情；他们是否是良臣，取决于君主的明智。人们对于一位君主及其能力的第一个印象，就是通过对他左右的人们的观察得来的，如果左右的人们是有能力的而且是忠诚的，他就常常能够被认为是明智的，因为他已经知道怎样认识他们的能力并且使他们忠贞不渝。但是如果他们不是这样的人，人们就往往会对他作出不好的判断，因为他所犯的第一个错误就是出在此项选择上。

凡是知道安托尼奥·达·韦纳弗罗[①]是锡耶纳君主潘多尔福·佩特鲁奇的大臣的人，无不认定潘多尔福是一位最卓越的人，因为他把此人作为自己的大臣。因为人的头脑有三类：一类是靠自己就能够理解，另一类是它能够辨别别人所说明的事情，第三类是既不能自己理解，也不能理解别人的说明。第一类是最优秀的，第二类也是优秀的，第三类则是无用的。因此，这样说必然是合适的：如果潘多尔福不属于第一类，他就属于第二类，因为任何人尽管自己缺乏创见，但是如果对于他人的言行是好是坏具有鉴别力，他就能够识别他的大臣的作为的善恶；他激励后者，矫正前者；大臣就不敢指望蒙骗他，而保持良善。

但是一位君主怎样能够识别一位大臣，这里有一条历试不爽的方法：如果你察觉该大臣想着自己甚于想及你，并且在他的一切行动中追求他自己的利益，那么这样一个人就绝不是一个好的大臣，你绝不能信赖他；因为国家操在他的手中，他就不应该想着他自己，而应该只想着君主，并且绝不想及同君主无关的事情。另一方面，为了使大臣保持忠贞不渝，君主必须常常想着大臣，尊敬他，使他富贵，使他感恩戴德，让他分享荣誉，分担职责；使得他知道如果没有自己，他就站不住，而且他已有许多荣誉使他更无所求，他已有许多财富使他不想更有所得，而且他已负重任使他害怕更迭。因此，当大臣们以及君主和大臣们的关系是处于这样一种情况的时候，他们彼此之间就能够诚信相孚；如果不如此，其结果对此对彼都总是有损的。

注释

① 安托尼奥·达·韦纳弗罗（Messer Antonio da Venafro）最优秀的法学家，是潘多尔福·佩特鲁奇的干练而可靠的大臣。

第二十三章　应该怎样避开谄媚者

我不想略去一件重要的事情，在这件事情上，君主如果不是十分审慎或者不是很好地选择，他们就很难保护自己不犯错误。这就是来自谄媚者的危险，这种人充满朝廷。因为人们对自己的事情是如此的自满自足，并且自己欺骗自己，以致他们难以防御这种瘟疫；而且如果他们想防御的话，他们就要冒着被人轻视的危险。因为一个人要防止人们阿谀谄媚，除非人们知道对你讲真话不会得罪你，此外没有别的办法；但是，当大家能够对你讲真话的时候，对你的尊敬就减少了。

因此一位明智的君主必须选择第三种方法，在他的国家里选拔一些有识之士，单独让他们享有对他讲真话的自由权，但只是就他所询问的事情，而不是任何其他事情。但是他对于一切事情都必须询问他们，并且听取他们的意见；然后按照自己的看法作出决定。对于这些忠告和他们当中的每一个人，他的为人要使每一个人都认识到谁愈敢言，谁就愈受欢迎。除了这些人之外，他应该不再聆听别人的话；他推行已经决定的事情，并且对于自己的决定坚决不改变。任何人如果不如此行事，不是被那些谄媚者所毁，就是由于主张多变导致变革频繁，其结果是，他不受人敬重。

关于这个问题，我想引述当代的一个例子。当今的皇帝马西米利阿诺[①]的宠臣卢卡神父[②]谈及皇帝陛下时说，皇帝从不咨询任何人的意见，而且又从来未能按照自己的愿望行事。这是由于他采取了同上述的相反的方法。因为这位皇帝是一位好守秘密的人，他既不把自己的计划通知任何人，亦不听取关于这些计划的任何意见。但是当他把这些计划付诸实施的时候，它们就开始为人们知悉和发现，并开始受到他周围的人们反对。于是他很轻易地就改弦易辙。结果，他今日所做的事情，到了第二天就推翻了；谁也不理解他想的是什么或者打算做什么事情，并且不能够信赖他的决定。

因此，一位君主应该常常征求意见，但是应该在他自己愿意的时候，而不是在他人愿意的时候；另一方面，对于他不征询意见的任何

事情，他应该使每一个人都没有提意见的勇气。但是，他必须是一位经常不断的征询意见者，而且关于他征询意见的一切事情，他必须是一位耐心倾听真话的聆听者。如果他了解到任何人不论出于任何原因，不把真话告诉他，他应该赫然震怒。因为许多人认为任何赢得英明之誉的君主，其所以致此，不是由于他的本质，而是由于他身边有一些好的顾问，毫无疑问，那是误解了。因为这里有一条从来颠扑不破的一般法则：一位君主如果不是本人明智的话，他就不可能很好地获得忠告；除非碰运气，他把自己寄托在某一个人身上，完全由后者支配，而此人恰好是一个极为英明的人。在这种场合，君主可能过得很好，然而日子长不了，因为那个支配者在短促的时间内会把他的国家篡夺过来。但是，当所咨询的人不止一个人的时候，君主如果不明智就绝不能够获得统一的忠言，自己也不知道怎样把它们统一起来；那些顾问每个人都想着他自己的利益，而君主却不能矫正或者洞察他们。情况不可能是两样的，因为除非某种需要驱使人们必须对你忠诚外，他们总是变成邪恶的。

因此必须得出这样的结论：一切良好的忠言，不论来自任何人，必须产生于君主的贤明，而不是君主的贤明产生于良好的忠言。

注释

① 马西米利阿诺（Maximiliano, 1459—1519），1486年当选为神圣罗马帝国皇帝，但从未加冕。

② 卢卡神父（Prete Luca Rinaldi）是马西米利阿诺的大使，1507年马基雅维里出使时直接认识。

第二十四章　意大利的君主们为什么丧失了他们的国家

上述各项事情，如果能够审慎地遵守，就能够使一位新君主宛如旧君主一样；并且立即使他在国家里比立国久远的君主更加安全、更加坚强。因为人们对于新君主的行动，比对世袭的君主更加密切注意；而且如果这些行动被认为是有能力的，它们比古老的家族更有力地赢得人们，更紧密地把人们维系在自己身边。因为当前的事物比过去的事物更加吸引人们；如果他们感觉现在好，他们就心满意足而更无它求；只要新君主在其他事情上没有什么缺陷，人们将会竭尽全力保卫他。这样，由于他创立了一个新的君主国，并且以好的法律、好的武器、好的盟友和好的榜样，使这个国家繁荣昌盛和强大起来，他就会获得加倍的光荣。反之，一个依世袭当君主的人，如果由于不审慎而丧失他的君主国，他就会遭受加倍的羞辱。

如果我们考虑一下我们这个时代在意大利丧失了他们的国家的那些统治者，像那波利国王、米兰公爵[①]以及其他的人们，我们在他们身上首先发现，由于上面已经详述的原因[②]，他们的军队都有一个共同的缺点；其次，我们看到，他们当中有些人或者是被人民敌视，或者是，尽管人民对他们友善，他们却不知道怎样使自己免于贵族为患。君主们如果没有这些缺点，只要他们有足够的力量能够保持一支作战的军队，他们就不会丧失他们的国家。

马其顿的菲利普[③]，不是亚历山大的父亲，而是被蒂托·昆托（Tito Quinto）所战败的那一个人，如果同攻击他的罗马人和希腊人的强大相比，并不曾拥有一个强大的国家，但是他是一个勇武的人，他知道怎样结好于人民，怎样防止贵族为患。因此他对他们的战争维持了多年，尽管最后他失去了某些城市的统治权，但是他仍然保有他的王国。

因此我们的这些君主们，如果曾经享有王国多年而后来丧失了国家的话，他们不应咒骂命运而应该咒骂自己庸碌无能。在气候好的时

候从不考虑可能出现的变化（在风和日丽的时候不想到暴风雨，这是人们的共同的短处），到了有朝一日恶劣的气候来临的时候，他们就只想到逃跑而不是考虑自己怎样进行防卫。他们希望人民在惨遭征服者凌辱之余，召唤他们回来。如果再没有别的法子，这个主意也是好的。但是寄希望于此而忽视其他补救之道，这就糟透了，因为，任何人绝不应该因为相信有人日后会使他复位，而自甘倒台。再说，那种情况或者是不会出现，或者是即使出现，它并不给你带来安全，因为这是一种懦夫的防卫之道，而不是依靠你自己。而只有依靠你自己和你自己的能力来保卫，才是可靠的、有把握的和持久的。

注释

① 那波利国王是指阿拉冈的费尔迪南多（见第1章）。米兰公爵是指洛多维科·莫罗（见第3章）。

② 见第12、13、14章。

③ 马其顿的菲利普（Filippo Macedone），是指菲利普五世。他在公元前3世纪初和二世纪末曾两次同罗马人作战多年，终于在公元前197年被打败。

第二十五章　命运在人世事务上有多大力量和怎样对抗

我不是不知道，有许多人向来认为，而且现在仍然认为，世界上的事情是由命运和上帝支配的，以致人们运用智虑亦不能加以改变，并且丝毫不能加以补救；因此他们断定在人世事务上辛劳是没有用的，而让事情听从命运的支配，这种意见在我们这个时代就更觉得可信，因为过去已经看到而且现在每天看到世事的重大变幻远在每个人的预料之外。

考虑到这种变幻，有时我在一定程度上倾向于他们的这种意见。但是，不能把我们的自由意志消灭掉，我认为，正确的是：命运是我们半个行动的主宰，但是它留下其余一半或者几乎一半归我们支配。我把命运比作我们那些毁灭性的河流之一，当它怒吼的时候，淹没原野，拔树毁屋，把土地搬家；在洪水面前人人奔逃，屈服于它的暴虐之下，毫无能力抗拒它。事情尽管如此，但是我们不能因此得出结论说：当天气好的时候，人们不能够修筑堤坝与水渠做好防备，使将来水涨的时候，顺河道宣泄，水势不致毫无控制而泛滥成灾。

对于命运，情况正复相同。当我们的力量没有做好准备抵抗命运的时候，命运就显出它的威力，它知道哪里还没有修筑水渠或堤坝用来控制它，它就在那里作威作福。如果你考虑意大利——它是这些变动的所在地，并且推动了这些变动——你就会看到它是一个既没有水渠也没有任何堤坝的平原。如果意大利像德国、西班牙和法国那样，过去有适当的力量加以保护，这种洪水就不会产生像今日这样巨大的变动或者压根儿不会出现。关于一般地谈谈抵抗命运的问题，我想这就够了。

但是，我想还专门谈谈特殊方面。我要指出，我们看见某个君主今日幸福不过，明日却垮台，而没有看见他在性质上或者其他特性上有什么改变。我认为，其所以如此，首先是由于我在上面已经长篇地讨论过的那些原因[①]，这就是说，任何一位君主如果他完全依靠命运

的话，当命运变化的时候他就垮台。我还认为，一位君主如果他的做法符合时代的特性，他就会得心应手；同样地，如果他的行径同时代不协调，他就不顺利。因为，人们在实现自己所追求的目的，即荣耀与财富而从事的事业上，有不同的方法：有的谨慎小心，有的急躁鲁莽，有的依靠暴力，有的依靠技巧，有的依靠忍耐，有的与此相反；而每一个人可以采取不同的方法达到各自的目的。人们还可以看到两个都是谨慎小心的人，其一实现了他的目的，而另一个则否；同样地，两个具有不同脾气的人，其一谨慎，另一个急躁，都一样成功了。其原因不外乎是他们的做法是否符合时代的特性。由于我已经讲到的原因，结果，两个人虽然行动不同，却取得同样的效果；而另外两个人行动相同，一个达到目的，而另一个却失败了。

盛衰的变化亦由于这个原因：如果一个人采取谨慎、耐心的方式行动，时间与事态的发展情况说明他的行动是合适的，那么他就获得成功；但是如果时间与事态变了，他就失败了，因为他没有改变他的做法。没有一个人如此谨慎小心地使自己能够适应这种情况，这是因为他不能够离开天性驱使他走的路子，还因为他走一条路子亨通已久，他就不能说服自己离开这条路子。因此一个谨慎的人，到了需要采取迅猛行动的时候，他不知所措，结果他就毁灭了。但是如果一个人能够随着时间和事态的发展而改变自己的性格，那么命运是决不会改变的。

教皇朱利奥二世无论做什么事情都是那么迅猛；他觉察时代和事态同他的做法是那么协调，所以他总是获得成功。请看看在焦万尼·本蒂沃利奥还活着的时候，教皇对波洛尼亚进行的第一次出征。当时威尼斯人是不赞成这件事的，西班牙国王也不赞同，朱里奥就同法国商议这项计划。然而，由于他的刚强和迅猛的禀性他亲自发动远征。这一行动弄得西班牙和威尼斯人举棋不定，呆若木鸡，后者是由于恐惧，而前者则是由于想要重新取得整个那波利王国的愿望。而另一方面，教皇把法国国王拉过来跟着自己。法国国王眼看朱利奥已经行动起来，并且盼望教皇成为自己的朋友，以便使威尼斯人俯首帖耳，也就自己认定：除非公开得罪教皇，否则不可能不给他提供军队。于是朱利奥以迅猛的行动完成了一项事业，这是任何其他一个教皇以人间最高的深谋远虑都不能成功地做出的。假使他像其他任何一个教皇那样行事，要等待各项条件都确定下来，一切事情都安排好，才能够离

开罗马，他就绝不会成功了，因为法国国王会有一千条推托之词，而其他的人[②]对他会产生无限忧虑。关于他的其他行事就从略了，它们全部是属于这一类的，而且全都是很成功的。他的生命短促使他没有相反的经历；因为如果时光流转到了他必须谨慎行事的时候，他就会毁灭了；因为他永不会抛弃他的天性使他偏爱的那些方法。

因此我得出的结论是：当命运正在变化之中而人们仍然顽强地坚持自己的方法时，如果人们同命运密切地协调，他们就成功了；而如果不协调，他们就不成功。我确实认为是这样：迅猛胜于小心谨慎，因为命运之神是一个女子，你想要压倒她，就必须打她，冲击她。人们可以看到，她宁愿让那样行动的人们去征服她，胜过那些冷冰冰地进行工作的人们。因此，正如女子一样，命运常常是青年人的朋友，因为他们在小心谨慎方面较差[③]，但是比较凶猛，而且能够更加大胆地制服她。

注释

① 例如第7章、第24章。

② 指威尼斯人。

③ 此处译文根据M. Casella和M. Bonfantini等校订本；但G. Mazzoni校订本作“（他们）不是 小心谨慎”，与此不同。

第二十六章　奉劝将意大利从蛮族手中解放出来

现在考虑了上面讨论过的全部事情，并且自己思量：意大利此时此刻是不是可以给一位新的君主授予荣誉的吉日良辰，是不是现在有某种要素给一位贤明的有能力的君主提供一个机会，让他采取某种方式，使自己获得荣誉，并且给本国人民带来普遍的幸福；我觉得许多事情合在一起都是对新君主有利的，我不知道什么时候比现在对君主的行动更合适。而且正如我所说过的[①]，如果为了表现摩西的能力，必须使以色列人在埃及成为奴隶，为了认识居鲁士精神的伟大，必须使波斯人受梅迪人压迫，为了表现提修斯的优秀，必须使雅典人分散流离；那么在当代，为了认识一位意大利豪杰的能力，就必须使意大利沉沦到它现在所处的绝境，必须比希伯来人受奴役更甚，必须比波斯人更受压迫，必须比雅典人更加分散流离，既没有首领，也没有秩序，受到打击，遭到劫掠，被分裂，被蹂躏，并且忍受了种种破坏。

虽然最近在某个人身上可看到一线希望，使我们认为可能是上帝派来赎救意大利的。可是后来在他的事业登峰造极的时候，他被命运抛弃了。[②]于是意大利仍旧缺乏生气，她等待一位人物将来能够医治她的创伤和制止伦巴第的劫掠以及在〔那波利〕王国和托斯卡纳的勒索，并且把长时期郁抑苦恼的恨事消除。我们看到她怎样祈求上帝派人把她从蛮族的残酷行为与侮辱中拯救出来。我们还看见，只要有人举起旗帜，她就准备好并且愿意追随这支旗帜。现在除了在你的显赫的王室之中，她再找不到一个可以寄予更大希望的人了。这个王室由于它的好运和能力，受到上帝和教会的宠爱，现在是教会的首脑，因此可以成为救世者的领袖。如果你想起我在上面谈到的那些人物[③]的行迹与生平，这件事就不是很难的。而且，虽然那些人物是稀世的、奇迹般的，但是他们毕竟是人，而且他们当中每一个人当时的机会都不如今日，因为他们的事业比这项事业并不更加正当些、更加容易些，上帝对他们比对你并不更加友好些。伟大的正义是属于我们的，

因为“对于必须战争的人们，战争是正义的；当除了拿起武器以外就毫无希望的时候，武器是神圣的。”[④] 在这里，有极其伟大的意愿，在具有伟大意愿的情况下，只要你的王室采取我已经作为目标推荐的那些人的方法，这里就不存在巨大的困难。除此之外，现在我们还看见了上帝所作的绝无仅有的奇迹：大海分开了，云彩为你指出道路，巉岩涌出泉水，灵粮[⑤] 自天而降；一切事物已经为你的伟大而联合起来，而余下的事情必须由你自己去做。上帝不包办一切，这样就不至于把我们的自由意志和应该属于我们的一部分光荣夺去。

如果上面提到的那些意大利人[⑥] 从来没有一个能够实现我们希望你的显赫王室可能做的事情，如果在意大利的多次革命和许多战役中，意大利的军事力量似乎总是被消灭了，这并不是什么怪事，因为它的旧制度不好，而且从来没有人懂得怎样制定新制度。因此，要使一个新近当权的人能够获得巨大的荣誉，莫过于由他创制新的法律和新的制度。这些东西如果有良好的根据，而且本身有其伟大的地方，它们就使他赢得人们的尊敬和钦佩；而意大利现在不乏可以采取各种方式表现的材料。要是头脑不贫弱，四肢就有巨大的能力。请注意，在决斗中或者在少数几个人的搏斗中，意大利人在力量、机敏和智力上是多么优异啊！但是当他们到了军队的时候就毫无表现。这一切都是由于头头们软弱的结果；因为那些高明的人们不服从他们，而每一个人都自认为高明，因为迄今没有一个人由于能力和幸运这两方面出人头地，能够使其他的人们折服。因此，在那样长的时期内，在过去二十年进行的许多场战争中，当一支军队全是意大利人的时候，它遇到考验，总是失败。关于这一点，主要的证据是塔罗之役，其次是亚历山大、卡普亚、热那亚、维拉、波洛尼亚和梅斯特里诸战役[⑦]。

因此，如果你的显赫的王室决意效法我在前面提到的那些拯救国家的优秀人物的话，第一件事情就是组织自己的军队，作为任何一件事业的真正基础，因为没有比他们更忠实、更真诚、更优秀的士兵了。而且，虽然他们每一个人都是好的，但是当他们看到受他们的君主的指挥并且由他授勋和款待的时候，他们团结在一起就变得更加好。因此，为了能够运用意大利的实力防御外侮，必须筹建这样一支军队。

虽然瑞士和西班牙的步兵被人们认为是可怕的，但是它们两者都各有缺点，因此，第三种部队[⑧] 不但能够对抗他们，而且确信能够战

胜他们。因为西班牙人不能够抵御骑兵，而瑞士人一旦在战斗中遇到同自己一样顽强的步兵的时候，他们就不能不感到害怕。所以经验已经证明，而且将来还要证明，西班牙人不能够抗拒法国骑兵，而瑞士人则被西班牙步兵所消灭。虽然这后一件事到目前还没有看到整个经历，但是在拉文纳战役中[⑨]，已有了一个证明：当时西班牙步兵同采取与瑞士人同样战术的德国军队会战，西班牙人靠他们身体敏捷和圆盾的帮助，潜入德军跟前，在德军长矛无能为力的情况下，安然地袭击德军，后者无法招架；假使当时西班牙人不是受到骑兵的袭击，他们定会把德国人全部消灭掉。因此，如果看到这两种类型的骑兵的弱点，就能够创建一种新型的骑兵，它既能击退骑兵，又不需要害怕步兵。要做到这一点，就要选择武器和改变战术。而这一切就像新制度一样，会给一位新君主带来名誉和伟大的地位。

因此，这个时机一定不要错过了，以便意大利经过长时期之后，终于能够看到她的救星出现。我无法表达：在备受外国蹂躏的一切地方，人们将怀着怎样的热爱、对复仇雪耻的渴望、多么顽强的信仰，抱着赤诚，含着热泪来欢迎他！什么门会对他关闭？有什么人会拒绝服从他？怎样的嫉妒会反对他？有哪个意大利人会拒绝对他表示臣服？蛮族的控制对于我们每一个人都臭不可闻了。请你的显赫的王室，以人们从事正义事业所具有的那种精神和希望，去担当这个重任，使我们的祖国在她的旗帜下日月重光，在她的指示下，我们可以实现诗人佩脱拉克[⑩]的话语：

“反暴虐的力量，将拿起枪，
战斗不会很长！
因为古人的勇气，
在意大利人的心中至今没有消亡。”

注释

① 见第6章。
② 当指切萨雷·博尔贾，参看第7章。
③ 指摩西、居鲁士、提修斯。
④ 见李维：《罗马史》，第九卷，第1、10节，原文拉丁文：“iustum enim est bellum quibus necessarium et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est.”

⑤　灵粮（manna），《旧约圣经》称，以色列人出埃及，在旷野所食神赐之物。

⑥　“上面提到的那些意大利人”当指弗朗切斯科·斯福尔扎和切萨雷·博尔贾（见第7章），可能也包括教皇朱利奥二世在内（见第11章）。

⑦　塔罗（Taro）之役在1495—1513年；亚历山大（Alessandria）之役在1499年；卡普亚（Capua）之役在1501年；热那亚（Genoa）之役在1507年；维拉（Vailà）之役在1509年；波洛尼亚（Bologna）之役在1511年；梅斯特里（Mestri）之役在1513年。

⑧　第三种部队（uno ordine terzo）即第三类型的步兵。详见马基雅维里《兵法》第2章论武器、军事训练等问题。

⑨　拉文纳（Ravenna）战役在1511年4月11日。

⑩　佩脱拉克（Grancesco Petrarca, 1304—1374）意大利诗人，具有强烈的爱国主义思想。他和但丁曾经宣称，一个共同的意大利是她所有儿女的最崇高的奋斗目标。（见：布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》第10章。）下面诗句引自佩脱拉克的诗篇，原文拉丁文是：“Virtŭ contro a furore / prenderà l'arme; e fia el combatter corto, / ché l'antico Valore / nell'italici cor non è ancor morto.”

本译本使用和参考的主要书目

一、《君主论》的意文本

MACHIAVELLI, IL PRINCIPE, EDIZZIONE DEL CENTENARIO MDCCCCXXVII ANNO VI, a cura di Guido Mazzoni, Roma.

MACHIAVELLI, DE PRINCIPATIBUS, a cura di Mario Cassella, Roma, 1930.

NICCOLÒ MACHIAVELLI, OPERE a cura di Mario Bonfantini, Milano / Napoli, 1954.

NICCOLÒ MACHIAVELLI, IL PRINCIPE, Libreria E. Cartoleria, Firenze.（列宁格勒外文图书馆藏书）

二、英、美、法、德、日等国出版的《君主论》译本

THE PRINCE BY NICCOLÒ MACHIAVELLI, translated with an introduction by W. K. Marriott, London, 1940.

THE PRINCE BY NICCOLÒ MACHIAVELLI, translated by N. H. Thomson, London, 1897.

THE HISTORY OF FLORENCE TOGETHER WITH THE PRINCE(BON'S LIBRARY), London, 1894.

THE PRINCE AND THE DISCOURSES BY NICCOLÒ MACHIAVELLI, with an introduction by Max Lenner—THE PRINCE, translated by Luigi Ricci, revised by E. R. P. Vincent, New York, 1940.

MACHIAVELLI, THE CHIEF WORKS AND OTHERS, translated by Allan Gilbert, 3 vols., Duke University Press, 1965.

MACHIAVELLI, THE PRINCE, translated with an introduction by A. Robert Caponigri, New York, 1965; and by George Bull, New York, 1983.

OEUVRES POLITIQUES DE MACHIAVEL, traduction di Périès, Paris, 1872.

MACHIAVEL, LE PRINCE (DE PRINCIPATIBUS), traduction di Jacques Gohory, Paris, 1966.

NICCOLO MACHIAVELLI, DER FÜRST, übersetzt von Grüzmacher, Berlin, 1870.

NICCOLO MACHIAVELLI, DER FÜRST, übertragen von. F. Blaschke, Leipzig, 1976.

《君主论》，黑田正利译，东京，《岩波文库》，1958年第17版；1959年改订版。

《君主论》，池田廉译，《世界名著》丛书第16卷，中央公论社，1966年版。

《君主经国策》，吉田弥邦、松宫春一郎译，东京，兴亡史论刊行会，大正7年版。

三、关于马基雅维里思想与生平的意、英、美、德、法、俄、日各国论著

VITA DI NICCOLÒ MACHIAVELLI FIORENTINO, GIUSEPPE PREZZINI, A. Mondadori, Milano, 1934.

NICCOLÒ MACHIAVELLI, STORIA DEL SUO PENSIERO POLITICO, GENNARO SASSON, Napoli, 1958.（部分日译本，连载：爱知大学《法经论集》（法律篇），1981年。）

MACHIAVELLI AND THE RENAISSANCE F. CHABOD, London, 1958.

THE MYTH OF THE STATE, E. CASSIRER, New Heaven, 1946.

MACHIAVELLI AND HIS TIMES, BY D. ERSKINE MUIR, New York, 1936.

MACHIAVELLI, BY J. H. WHITFIELD, Oxford, 1947.

MACHIAVELLI, BY QUENTIN SKINNER, Oxford, 1981.

THE LIVING THOUGHT OF MACHIAVELLI, PRESENTED BY COUNT CARLO SFORZA, London, 1942.

THE STATECRAFT OF MACHIAVELLI, BY BUTTERFIELD, London, 1955.

DIE IDEE DER STAATSRÄSON IN DER NEUEREŃ GESCHICHTE, VON FRIEDRICH MEINECKE, Berlin, 1924.

(英译本：MACHIAVELLISM, THE DOCTRINE OF RAISON D'ETAT AND ITS PLACE IN MODERN HISTORY, translated by Douglas Scott, London, 1957.)

"LE PRINCE" DE MACHIAVEL ET LA THÈORIE DE L'ABSOLUTISME, PAR L. COUZINET, Paris, 1910.

LA PENSEE DE MACHIAVEL, PAR DUVERNOY, JEAN-FRANÇOIS, Paris, 1974.

ЗАГАДКА И УРОК НИККОЛО МАКИАВЕЛЛИ, БУРЛАЦКИЙ, ФЕОДОР МИХАИЛОВИЧ, 《Молодая Твардця》, 1977.

《马基雅维里》，《世界名著》丛书第16卷，会田雄次主编，中央公论社，1966年版。

《马基雅维里》，《人类的知识遗产》丛书第24卷，佐佐木毅著，东京，讲谈社，1978年版。

《马基雅维里政治观的结构与发展》，佐佐木毅著，载：东京大学《国家学会杂志》第81卷第11、12号，第82卷第3—8号，1969年。

译　后　记

《君主论》的第一个中译本是伍光建（君朔）先生节译本，题名为马加维里著《霸术》，商务印书馆出版，有译者序。其次是曾纪蔚译，题名为意大利麦克维利著《横霸政治论》，上海光华大学政治学社出版，在版权页上无出版日期，根据译者四十年代在该校任教时了解，是1930年出版，有译者序。第三部译本题名为《君》，1934年中国文化学会出版。这些译本均系根据英译本转译，早已绝版。

1958年商务印书馆将此书列入世界学术名著选题计划，即向译者约稿。译者根据英译本译出后，为了译文信达起见，曾取英、美、法、德、日各国译本互相核对，发现文义莫衷一是，定稿甚难，决定以意文本为准据另译。为此苦攻意文。其后借到《君主论》卡塞拉（Mario Casella）审订本及列宁格勒外文图书馆藏本，即根据此两个版本，对照英、美、法、德、日各国多种译本（见参考书目）重新译出，第一稿于六十年代初完成。七十年代陆续借到：马佐尼（M. Mazzoni）审订本及邦凡蒂尼（M. Bonfantini）审订本，又根据两者，同时对照各国译本，先后进行两次较大的修改，择善而从，不拘泥于一个版本。这是第二稿和第三稿。1982年和1984年，笔者先后在加拿大麦吉尔大学法学院及东京大学法学部进行学术交流研究，搜集到各国关于马基雅维里的研究资料，对译稿又进行了两次修改，成为现在的这第四稿。本译本全部脚注系由译者汇集各国（包括意大利）有关资料写出，仅供读者参考。此书由于反复推敲，求其忠实可读，多次修改，以致迟迟脱稿。同时由于能力所限，对作者研究不足——愈研究愈知昨日之非——绠短汲深，纰缪难免，期待读者通人指正。

此书执笔于十年动乱期中，完成于我国进入伟大的社会主义四个现代化建设时期，法治开始实行，香港回归祖国在望。译者庆幸何似，谨以此书献给我挚爱的祖国和欣欣向荣的法学界。

出版之际，译者不能不表示衷心感谢商务印书馆编辑部同志们，特别骆静兰同志在长时期中的鼓励与催促以及付排前后的辛勤劳动与帮助；如其不然，此书至今也未必能够定稿。

潘汉典
于中国社会科学院法学研究所
1985年4月10日，北京

汉译世界学术名著丛书

分科本◎政 法

论美国的民主

〔法〕托克维尔 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
译者序言
第十二版序
绪论
上卷 第一部分
- 第一章 北美的外貌
- 第二章 英裔美国人的来源及其对他们未来的重大影响
  - 英裔美国人的法律和习惯的某些特点的产生原因
- 第三章 英裔美国人的社会情况
  - 英裔美国人社会情况的突出特点在于它本质上是民主的
  - 英裔美国人社会情况的政治后果
- 第四章 美国的人民主权原则
- 第五章 在叙述联邦政府之前必须先研究各州的过去
  - 美国的乡镇组织
  - 乡镇的规模
  - 新英格兰的乡镇政权
  - 乡镇的生活
  - 新英格兰的乡镇精神
  - 新英格兰的县
  - 新英格兰的行政
  - 美国行政概况
  - 关于州
  - 州的立法权
  - 州的行政权
  - 美国的行政分权的政治效果
- 第六章 美国的司法权及其对政治社会的影响
  - 授予美国法官的其他权力
- 第七章 美国的政治审判
- 第八章 联邦宪法

联邦宪法的历史
联邦宪法概要
联邦政府的职权
联邦权
立法权
参议院与众议院的其他差别
行政权
美国总统的地位在哪些地方与法国的立宪国王不同
可使行政权影响增强的偶然原因
美国总统为了领导国务工作何以不需要在两院取得多数
总统的选举
选举方式
选举是紧急时期
总统的连选连任
联邦系统法院
规定联邦系统法院管辖权的方法
联邦系统法院审理的各种案件
联邦系统法院的诉讼程序
最高法院在各州的大权中居于高位
联邦宪法在哪些方面比各州宪法优越
美利坚合众国宪法与其他一切联邦制国家宪法有什么不同
联邦制的一般优点及其在美国产生的特殊效用
联邦制为什么没有扩展到所有国家和为什么英裔美国人能够采用它
上卷 第二部分
第一章 为什么可以严格地说美国是由人民统治的
第二章 合众国的政党
贵族党在美国的残余
第三章 美国的出版自由
在美国出版自由的环境下形成的见解经常比在其他地方受检查制度影响形成的见解更坚定
第四章 美国的政治社团

欧洲和美国对结社权的不同理解——它们对结社权的不同使用
第五章 美国的民主政府
普选权
人民的选择和美国民主在这种选择中的本能
能够部分纠正民主的这种本能的因素
美国民主对选举法产生的影响
美国民主治下的公务人员
美国民主治下的行政官 的专权
美国行政的不稳定性
美国民主治下的公共开支
美国民主在规定公务人员薪俸方面表现的本性
难于识别促使美国政府厉行节约的原因
可否拿美国的公共开支与法国的对比
民主国家统治者的贪污腐化及其对公共道德的影响
民主能够做出哪些努力
美国民主通常显示的自制能力
美国民主处理国家对外事务的方法
第六章 美国社会从民主政府获得的真正好处
美国民主治下法制的总趋势及其享用者的本能
美国的公共精神
美国的权利观念
美国对法律的尊重
美国各党派在政界的活动及其对社会的影响
第七章 多数在美国的无限权威及其后果
多数的无限权威在美国是怎样增加民主所固有的立法与行政的不稳定性的
多数的暴政
多数的无限权威对美国公务人员的专断权的影响
多数在美国对思想的影响
多数的暴政对美国人国民性的影响及巴结思想在美国的表现
美国共和政体的最大危险来自多数的无限权威
第八章 美国怎样削弱多数的暴政

不存在行政集权
美国的法学家精神及其如何成为平衡民主的力量
美国视陪审团为政治机构
第九章 有助于美国维护民主共和制度的主要原因
有助于美国维护民主共和制度的偶然的或天赐的原因
法制对美国维护民主共和制度的影响
民情对美国维护民主共和制度的影响
作为一种政治设施的宗教及其如何有力地帮助了美国人维护民主共和制度
宗教信仰对美国政治社会的间接影响
宗教在美国发生强大影响的主要原因
美国人的教育、习惯和实践经验是如何促进民主制度获得成功的
法制比自然环境更有助于美国维护民主共和制度，而民情比法制的贡献更大
法制和民情在别处能否比在美国更足以维护民主制度
已经发生的事情对欧洲的重要性
第十章 概述美国境内的三个种族的现况及其可能出现的未来
居住在联邦境内的印第安部落的现况及其可能出现的未来
黑色人种在美国的处境 和他们的存在给白人带来的危险
美国联邦持久存在的机缘是什么和威胁着它存在的危险是什么
论美国的共和制度及其持久存在的机缘是什么
略述美国商业兴盛的原因
结论
上卷 原著者注
第一部分
第二部分
下卷 序言
下卷 第一部分
第一章 关于美国人的哲学方法
第二章 关于民主国家的信仰的主要源泉
第三章 为什么美国人比其祖先英国人更倾向和更喜好一般观念

第四章 为什么美国人从来没有像法国人那样热烈追求政治方面的一般观念
第五章 在美国宗教是怎样得以利用民主的本能的
第六章 关于天主教在美国的发展
第七章 民主国家人民的思想倾向于泛神论的原因
第八章 平等是怎样唤起美国人产生人可无限完善的观念的
第九章 美国人的例子为什么不能证明民主国家不会爱好和不会致力于科学、文学与艺术
第十章 为什么美国人在科学方面偏重实践而不关心理论
第十一章 美国人以什么精神对待艺术
第十二章 为什么美国人既建造一些那么平凡的建筑物又建造一些那么宏伟的建筑物
第十三章 民主时代文学的特征
第十四章 关于文学的商业性
第十五章 为什么在民主社会里研究希腊和拉丁文学特别有用
第十六章 美国的民主怎样改变了英语
第十七章 论民主国家的诗的某些源泉
第十八章 为什么美国的作家和演说家总爱夸张
第十九章 略论民主国家的戏剧
第二十章 论民主时代历史学家的某些特有倾向
第二十一章 关于美国的议会辩才
下卷 第二部分
第一章 为什么民主国家爱平等比爱自由更热烈和更持久
第二章 关于民主国家中的个人主义
第三章 个人主义为什么在民主革命完成后比在其他时期强烈
第四章 美国人是怎样以自由制度对抗个人主义的
第五章 关于美国人在市民生活中对结社的运用
第六章 关于结社与报刊的关系
第七章 一般结社与政治结社的关系
第八章 美国人是怎样以“正确理解的利益”的原则同个人主义进行斗争的
第九章 美国人怎样在宗教上应用“正确理解的利益”的原则
第十章 关于美国人对物质福利的爱好

第十一章 物质生活享乐在民主时代产生的特殊效果
第十二章 为什么有些美国人那样醉心于唯灵主义
第十三章 为什么美国人身在幸福之中还心神不安
第十四章 美国人是怎样把对物质生活享乐的爱好与对自由的热爱和对公共事务的关心结合起来的
第十五章 宗教信仰是怎样时时使美国人的心灵转向非物质享乐的
第十六章 过分热爱福利为什么可能损害福利
第十七章 为什么在平等和怀疑盛行时期应当把人的行动目标放长远一些
第十八章 为什么美国人认为一切正当的职业都是高尚的
第十九章 什么东西在使几乎所有的美国人喜欢从事实业
第二十章 实业为什么可能产生贵族制度
下卷 第三部分
第一章 民情怎样随着身份平等而日趋温和了
第二章 民主怎样使美国人之间的日常关系简易化了
第三章 美国人为什么在本国不太爱激动而在我们欧洲又表现得过于激动
第四章 前三章的总结
第五章 民主怎样改变着主仆关系
第六章 民主的制度和民情为什么倾向于提高租金和缩短租期
第七章 民主对工资的影响
第八章 民主对家庭的影响
第九章 美国年轻女性的教育
第十章 年轻女性怎样习得为妻之道
第十一章 身份平等在美国怎样有助于维护良好的民情
第十二章 美国人怎样理解男女平等
第十三章 平等怎样自然而然地将美国人分成许多私人小团体
第十四章 对美国人的仪表的若干考察
第十五章 论美国人的严谨精神和这种精神为什么未能防止美国人往往做出考虑欠周的事情
第十六章 美国人的民族自负心为什么比英国人的轻浮和喜欢沽名钓誉
第十七章 美国的社会面貌为什么既千变万化又单调一致

第十八章 关于美国和民主社会中的荣誉
第十九章 为什么美国人多怀奋进之心而少有大志
第二十章 关于某些民主国家里的求官谋禄问题
第二十一章 为什么大规模的革命越来越少
第二十二章 为什么民主国家的人民自然希望和平而民主国家的军队自然希望战争
第二十三章 民主国家的军队里哪些人是最好战和最革命的阶级
第二十四章 关于民主国家军队为什么在战争初期比其他国家军队软弱而在战争持续下去时则比其他国家军队强劲
第二十五章 关于民主国家军队的纪律
第二十六章 略述民主社会里的战争
下卷 第四部分
第一章 平等自然使人爱好自由制度
第二章 民主国家关于政府的观点自然有利于中央集权
第三章 民主国家人民的感情和思想一致引导他们走向中央集权
第四章 导致民主国家走上中央集权或避免中央集权的若干特殊的和偶然的原因
第五章 当今的欧洲国家尽管统治者的地位不如以前稳定但最高权力却日益加强
第六章 民主国家害怕哪种专制
第七章 以上各章的延续
第八章 主题的总括
下卷 原著者注
（A） 第751页
（B） 第809页
（C） 第811页
（D） 第836页
（E） 第898页
（F） 第918页
（G） 第922页
（H） 第946页
（I） 第950页
附录

（一） 1848年1月15日在人文和政治科学院所作关于谢尔比利埃《论瑞士的民主》的报告
（二） 在讨论答复王室讲话的方案期间1848年1月27日于众议院的发言
拉斯基为《托克维尔全集》中之《论美国的民主》所作的导言
二
一
三
三
四
五
研究《论美国的民主》的参考文献
关于版本的说明
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

译者序言

法国政治思想家夏尔·阿列克西·德·托克维尔（Charles Alexis de Tocqueville），1805年7月29日生于今伊夫林省塞纳河畔维尔内伊，1859年4月16日病逝于戛纳。家庭是诺曼底贵族。1823年由默兹的高级中学毕业后去巴黎学习法律，1827年出任凡尔赛初审法院法官。1830年七月革命后，因在效忠奥尔良王朝的问题上与拥护已被推翻的波旁复辟王朝的家庭有意见分歧，以及为避免七月革命的余波的冲击，而与好友古斯达夫·德·博蒙商定，借法国酝酿改革监狱制度之机，向司法部请假，要求去美国考察其受到欧洲各国重视的新监狱制度。经过一番周折和亲友的斡旋，请求获准。其实，这只是表面的目的，他们的真正目的是到这个国家去考察民主制度的实际运用。他们在1831年4月2日乘船离开法国，5月9日到达美国；在美国考察9个月零几天，于1832年2月22日离美回国。不久以后，博蒙因拒绝为一件政治丑案辩护而被撤职，托克维尔在气愤之余，也挂冠而去。1833年，他与博蒙写出《关于美国的监狱制度及其在法国的运用》的报告。这个报告后来被译成英、德、葡等几国文字。1835年，托克维尔成名之作《论美国的民主》上卷问世。1839年，他被选为人文和政治科学院院士，并当选为众议院议员（下一届落选）。1840年，《论美国的民主》下卷出版。1841年，他被选为法兰西学院院士[1]。1842—1848年为芒什省议员。1848年二月革命后，托克维尔任制宪议会议员，参加法兰西第二共和国宪法的制定工作，并被选为新宪法实施后的国民议会议员。1848年6—10月，出任第二共和国外交部长。1851年12月因反对路易·波拿巴称帝而被逮捕，但因其知名度高，次日即被释放。从此以后退出政界，专门从事著作。1851年写成的《回忆录》，详述了二月革命的内情。1856年出版的《旧制度与革命》（或译《旧秩序与革命》），也是一部名著，有多种文字译本。

《论美国的民主》出版后，立即受到普遍好评，使托克维尔名扬海外。据布雷德利在《论美国的民主》英译本（Vintage Book，New York，1945）卷末的统计，在托克维尔生前，《论美国的民主》的法文本出过13版，逝世后出到17版，尚有两种全集本。另外，在比利时和美国，也有法文本问世。截至1945年，共有英、德、荷、匈、意、丹、俄、西班牙、瑞典、塞尔维亚等十种文字的译本先后问世，而且有些国家不止一个译本和不止出版一次，英国和美国就有60多个英文版本。这还是一个不完全的统计。据我所知，日本在明治14—15年（1882—1883年），肥塚龙曾以《自由原论》的书名，由英译本转译上卷出版。至于中文的译本，1968年有香港今日世界社秦修明等人由上述的1945年英译本转译出版，但这个译本并非全译，删去了全部注释。

托克维尔认为，建立一个新世界，必须有新的政治理论，而这个政治理论就是关于民主的基本原理。他没有根据过去和现在的政治体制的历史对比分析去创制这个民主理论，也没有像当时的一些学者引用古希腊城邦和共和时期罗马的历史去说明当时资产阶级民主的过程，而认为当代的民主原则主要应当从当代的具体历史条件去总结和解释，不能用某种一般规律去总结和解释。因此，他极想研究对于民主的发展具有最有利的条件，从而能够最全面地表现出发展规律的国家的民主。在托克维尔那个时代，这样的国家只能是美国[2]。用他自己的话来说，就是"从经历过这场革命的国家中找出一个使这场革命发展得最完满和最和平的国家，从而辨明革命自然应当产生的结果；如有可能，再探讨能使革命有益于人类的方法"[3]。这才是托克维尔去美国考察的真正目的，也是写作《论美国的民主》的由来。

托克维尔希望客观地描述美国的民主，将其所见所闻忠实地报道出来，"绝没有硬要事实迁就观点，而是让观点以事实为依据"[4]。他在美国收集了大量资料，向权威人士请教，访问过广大地区。结果，利用他在社会学中首创的"访问法"[5]，依据其明察秋毫的观察力，只在美国逗留九个月，就写出了至今仍被世人赞誉的名著《论美国的民主》。

这部著作的上卷和下卷，不是写于同一时期，其间相隔5年，因而在笔调、结构、叙述上有所不同。上卷的第一部分讲述美国的政治制度，第二部分对美国的民主进行社会学的分析。下卷分四个部分，以美国为背景发挥其政治哲学和政治社会学思想。全书的基本思想概括在上卷的《绪论》里。

这部书之所以成为名著，一方面是因为它是世界学术界第一部对美国社会、政治制度和民情进行社会学研究的著作；另一方面是因为它是第一部论述民主制度的专著。托克维尔在这部著作中阐述了他的政治哲学的基本原理，他对平等与自由的关系的观点。他还在这部著作里提出了一些极为著名而且后来果真应验的社会学预测。比如，关于资产阶级民主的前途的预测，关于美国北方和南方将来可能发生战争的预测，关于当时尚属于墨西哥的得克萨斯将来必被美国吞并的预测；尤其是关于美俄两国将要统治全球的预测，引起了第二次世界大战后研究托克维尔的热潮。卡连斯基称他为未来学的奠基人[6]，是不无道理的。

这部书的基本思想，在于承认贵族制度必然衰落和平等与民主的发展势不可当。他说："平等的逐渐发展，是事所必至，天意使然。这种发展具有的主要特征是：它是普遍的和持久的，它每时每刻都能摆脱人力的阻挠，所有的事和所有的人都在帮助它前进。"[7]

他对两种制度进行比较时说："民主的法制一般趋向于照顾大多数人的利益，因为它来自公民之中的多数。公民之中的多数虽然可能犯错误，但它没有与自己对立的利益。贵族的法制与此相反，它趋向于使少数人垄断财富和权力。……因此，一般可以认为民主立法的目的比贵族立法的目的更有利于人类。"而且，"民主政府尽管还有许多缺点，但它仍然是最能使社会繁荣的政府"。[8]"即使民主社会将不如贵族社会那样富丽堂皇，但苦难不会太多。在民主社会，享乐将不会过分，而福利将大为普及……国家将不会那么光辉和荣耀，而且可能不那么强大，但大多数公民将得到更大的幸福。"[9]

但他又认为，贵族制度在治国和立法上优于民主制度。“贵族制度有自我控制的能力，不会被一时的冲动所驱使。它有长远的计划，并善于在有利的时机使其实现。”[10] 即使如此，他也承认美国的民主制度优于英国的贵族制度，因为“英国的立法常为富人的福利而牺牲穷人的福利，使大多数权力为少数几个人所专有。结果，今天的英国集极富与极贫于一身，其穷人的悲惨处境与其国力和荣誉形成鲜明的对照”[11]。

托克维尔认为，美国民主的发展得利于联邦宪法的制定者，说麦迪逊、威尔逊、富兰克林、华盛顿、汉密尔顿等人品格高尚，有爱国精神，谓联邦党人对联邦的成立做出了重大贡献。托克维尔说他们规定了权力分享的原则与“控制与反控制”的制度，“清楚地认识到……除了人民的权力以外，还要有一定数量的执行权力的当局。这些当局虽不是完全独立于人民的，但在自己的职权范围内享有一定程度的自由，因而既要被迫服从人民中的多数的一致决定，又可以抵制这个多数的无理取闹和拒绝其危险的要求”[12]。因此，托克维尔注意到司法权的独立性，但这个独立性是有限制的，因为法院只能在审判当中抵制违宪的法律。

本书作者说，美国的宪法虽然很好，但不能夸大它对民主制度所作的贡献。他说：“美国的联邦宪法，好像能工巧匠创造的一件只能使发明人成名发财，而落到他人之手就变成一无用处的美丽艺术品。”[13] 因此，墨西哥照搬美国的宪法，并未使墨西哥富强。他认为，有助于美国维护民主制度的原因有三：自然环境、法制和民情。但“按贡献对它们分级……自然环境不如法制，而法制又不如民情”[14]。因此，他认为应当用缺乏民主的民情去解释墨西哥照搬美国宪法而未能使国家出现民主的安定政局的缘由。

托克维尔认为，美国的民主的民情扎根于历史上形成的新英格兰乡镇自治制度。这个早在17世纪开始形成，后经基督教新教的地方教会自治思想培养壮大起来的制度，促进了美国的独立运动的发展，提高了人民积极参加公共事务的觉悟，并为后来被联邦宪法肯定下来的

中央和地方分权的制度奠定了基础。托克维尔把乡镇自治的传统看成是人民主权和美国人在实践中确立的公民自由原则的根源。

但是，无论是良好的法制，还是宗教信仰和乡镇自治的民主传统，都未能使美国从托克维尔继亚当斯、麦迪逊等人之后指出的“多数的暴政”状态中解救出来。托克维尔认为美国民主的“暴政”表现，首先反映在舆论的统治方面。他说：“多数既拥有强大的管理国家的实权，又拥有也几乎如此强大的影响舆论的实力。多数一旦提出一项动议，可以说不会遇到任何障碍”[15]，“杰克逊民主”时代的舆论暴政，就是这方面的证明。在缓和“多数的暴政”的一些因素中，他特别指出法学家在美国的作用。在美国民主的条件下，法学家是一个特殊阶层。从他们的思维方式、作风和爱好来说，他们是贵族；但从他们的利益和出身来说，他们又都属于人民，所以他们受到人民的信任。

托克维尔还特别谈到陪审制度的政治作用，把有陪审员参加的法庭看成是免费的学校。这个学校向人民传授治国的艺术，培养公民的守法精神。但托克维尔并不想夸大陪审制度的影响和法学家的作用，因为这种影响和作用并没有遏止“多数的暴政”下的私刑。

资产阶级民主的最主要弊端是个人主义。托克维尔认为，个人主义与利己主义不同，它是资产阶级民主的直接产物，是整个民主运动所固有的力求社会平等的意志。在民主制度下，平等的社会价值高于自由。迫切需要自由的，只是依靠自由能够获得高等享乐的少数人；而平等则能使人人幸福。因此，民主社会虽然也追求自由，但这种追求要服从于对平等的追求。“他们希望在自由之中享受平等，在不能如此的时候，也愿意在奴役之中享用平等”[16]。

据托克维尔说，平等和个人主义可能产生促进权力集中和权力独自再生的作用。随着平等的日益发展，人们的相互依赖关系虽有扩大，但不够密切了。结果，人民整体的形象高大起来，对个别人的价值采取轻视态度，形成“社会的利益是全体的利益，而个人的利益不足挂齿”[17]的思想。个人主义有使公民们逐渐拒绝参加社会生活的消极作用，人们总是很难放弃私事而去担任公职。于是，把公益工作都推

给国家，使国家走向集权的道路。[18] 但是，中央集权或权力集中的趋势，在不同的国家是以不同的强度表现出来的。“在获得身份平等以前长期生活于自由之中的人民那里，自由所赋予的本性与平等所造成的倾向之间有一定的冲突。尽管中央政权在他们当中提高了自己的特殊地位，但他们作为个人却是永远不会放弃其独立的”[19]。因此，民主转变为专制的危险性，在美国就小于在欧洲。

美国人用“正确理解的利益”的学说来反对个人主义，而这种利益又使他们习惯于结社和合作。享有政治结社的无限自由，是美国能够出现各种社团的基础，使美国人从结社中了解了自己的使命。另外，言论和出版自由也对抵制个人主义起了一定作用。“美国人以自由抵制平等所造成的个人主义，并战胜了它”[20]。但在没有政治自由传统的国家，民主有转化为专政的危险。“在平等的原则依靠暴力革命手段而取胜的民主国家”，这种危险尤其大。

托克维尔在写作《论美国的民主》的过程中始终没有忘记他的祖国。“我深信，这样在默默之中经常与法国对比，也是本书成功的主要原因”[21]。

托克维尔对19世纪30年代法国的政治风气表示愤慨。这个时期的法国社会，在他看来是最反常的。关于这一切，可见上卷的《绪论》。

这部著作，文字非常优美，几乎像一部文学作品，但结构不够完整，且多有重复，前后不相衔接。托克维尔使用的一些基本概念，有时含义不尽相同，也为评述托克维尔的思想带来不少困难。比如，民主、身份平等、社会情况、民情、人民、国家、民族等词，在翻译处理上都要费一番思索。

关于《论美国的民主》的世界影响和现实意义，请见下卷所附的拉斯基写的导言和梅耶写的参考文献介绍。

中译本依据法文版《托克维尔全集》的第1卷和第2卷译出，但删去了梅耶为全集写的序言，将拉斯基的导言由上卷的卷首移到下卷的

卷末，把法文版编者注由各卷末移至所在处的页下。由梅耶主编的这两卷的印刷质量太差，误植、错行、丢段、丢行、丢字、标点错误等样样俱全。幸亏商务印书馆珍藏的《论美国的民主》法文本（上卷，1836年，第5版；下卷，1840年，第1版）帮助了译者。另外，我还自始至终参考了劳伦斯的最新英译本（*George Lawrence*，*Democracy in America*，*Anchor*，*Books*，1969）。这个英译本也是根据法文新版《托克维尔全集》翻译的，并对托克维尔的引文一一进行了核对，指出引误或错记页码之处。在中译本中，凡是〔〕内的字句均为劳伦斯所加。

译者无论在文学工夫上还是在业务功底上，都远远不敢与法兰西学院院士相比。因此，误译之处在所难免，尚望专家和读者指正。

最后，向1981年即催促我翻译此书的商务印书馆副总编辑骆静兰同志，和在翻译过程中向我提供资料并为我解决疑难问题的责任编辑方生同志，表示由衷的感谢。

董果良

于吉林省社会科学院日本研究所

1987年12月

[注] 法兰西学院（Académie Française），成立于1635年，其主要任务是编写辞典，现在的院士总名额为40人。当选为法兰西学院院士的多为各界的名流，但以作家居多，1980年的40名院士就有22名是各类作家。在法国，获得法兰西学院院士的称号是最荣誉的，但院士并不担任具体工作。人文和政治科学院，按字面译是精神和政治科学院，它相当于我国的中国社会科学院，成立于1795年，现有哲学、社会学、法学、政治经济学、史地等六个研究所，院士总名额为50人。法国科学院（Institut de France）包括各自独立的五个科学院：除上述两个外，尚有自然科学院、考古科学院和艺术科学院。

[注] 见卡连斯基：《阿列克西·托克维尔》，载苏联科学院国家与法研究所编《治政学说：历史和当代》论文集第70—71页。1975年，莫斯科。

[注] 见本书上卷第17页。

[注] 同上第18页。

[注] 见前引卡连斯基著作第72页。

[注] 见前引卡连斯基著作第85页。

[注] 见本书上卷第8页。

[注] 同上第290—291页。

[注] 同上第12页。

[注] 同上第290—291页。

[注] 同上第294页。

[注] 见本书上卷第169页。

[注] 同上第205页。

[注] 同上第393页。

[注] 见本书上卷第313页。

[注] 见本书下卷第681页。

[注] 同上第916页。

[注] 同上第919页。

[注] 同上第923页。

[注] 见本书下卷第689页。

[注] 前引卡连斯基著作第87页转引托克维尔的原话。

第十二版序

不管我们眼前转瞬之间完成的事件有多么重大和突然，本书作者都有权说这毫未使他惊奇。本书写于十五年前，写作时始终专注的一个思想，是认为民主即将在全世界范围内不可避免地和普遍地到来。读者再读本书时，就会发现它的每一页都在向人们庄严宣告：社会正在改变面貌，人类正在改变处境，新的际遇即将到来。

本书在绪论中说过：

“身份平等的逐渐发展，是事所必至，天意使然。这种发展具有的主要特征是：它是普遍的和持久的，它每时每刻都能摆脱人力的阻挠，所有的事和所有的人都在帮助它前进。

“以为一个源远流长的社会运动能被一代人的努力所阻止，岂非愚蠢！认为已经推翻封建制度和打倒国王的民主会在资产者和有钱人面前退却，岂非异想！在民主已经成长得如此强大，而其敌对者已经变得如此软弱的今天，民主岂能止步不前！”

面对虽被七月革命打伤但仍很强大的君主政体，以这段话预言形势的人，今天可以毫无畏惧地重新提醒公众注意他的著作了。

还应当允许他补充一点：目前的局势使他的著作获得了现实意义和实践效用，而在本书初版时，这些作用都是没有的。

以前是王权的天下，而今王权已被推翻。曾被君主政体的法国视为奇闻的美国各项创制，应当成为共和政体的法国的学习对象。不仅在新政府赖以建立的武力方面，而且在保证新政府可以长存的健全法制方面，均应当如此。战士之后便是立法者。战士志在破坏，立法者专于建设，但两者都有功劳。既然问题已经不是探讨我们法国应当建

立王国还是共和国，所以我们只应当研究我们要建立的是一个动乱不已的共和国还是一个永久康宁的共和国，是一个有条不紊的共和国还是一个杂乱无章的共和国，是一个爱好和平的共和国还是一个黩武好战的共和国，是一个自由的共和国还是一个专横的共和国，是一个威胁财产和家庭的神圣不可侵犯权利的共和国还是一个承认和以法保护这种权利的共和国。这是一个非常重大的问题。解决这个问题不仅对法国有重大意义，而且对整个文明世界也有重大意义。如果我们能在这个问题上拯救自己，我们同时也能解救我们周围的一切民族。如果我们失败了，我们就会使这些民族同我们一起失败。随着我们将要建立的是民主的自由还是民主的暴政，世界的命运将会有所不同；而且可以说，这实际上也关系到我们的今天，即关系到我们的共和国是到处受到拥护还是到处被人抵制。

然而，我们刚才提出的这个问题，美国已在六十多年前就解决了。六十多年以来，我们昔日创制的人民主权原则，在美国正完全取得统治地位。它以最直接、最无限、最绝对的形式在美国得到实施。六十多年以来，以人民主权原则作为一切法律的共同基础的这个国家，使其人口、领土和财富不断增加，并且你可以清楚地看到，它在这一期间不仅比全球的其他一切国家更加繁荣，而且比它们更加稳定。然而，欧洲的一切民族不是被战争所破坏，就是由于内讧而衰败。在整个文明世界，只有美国人民安然无恙。几乎整个欧洲都被革命弄得天翻地覆，而美国却没有发生这种动乱。在美国，共和政体不仅没有践踏一切权利，而且保护了它们。在那里，个人财产受到的保护大于世界上任何一个国家，无政府主义也同专制主义一样，依然没有市场。

我们从哪里能够获得比这更大的经验和教训呢？我们把视线转向美国，并不是为了亦步亦趋地仿效它所建立的制度，而是为了更好地学习适用于我们的东西；更不是为了照搬它的教育之类的制度，我们所要引以为鉴的是其法制的原则，而非其法制的细节。法兰西共和国的法制，可以而且最好是应当不同于治理美国的法制；但是美国的各项制度所依据的原则，即遵守纪律的原则，保持政权均势的原则，实行真正自由的原则，真诚而至上地尊重权利的原则，则对所有的共和

国都是不可或缺的。它们是一切共和国都应当具有的，而且可以预言：不实行这些原则，共和国很快就将不复存在。

1848年

绪论

我在合众国逗留期间见到一些新鲜事物，其中最引我注意的，莫过于身份平等。我没有费力就发现这件大事对社会的进展发生的重大影响。它赋予舆论以一定的方向，法律以一定的方针，执政者以新的箴言，被治者以特有的习惯。

不久，我又看到这件大事的影响远远大于政治措施和法律，而且它对政府的钳制作用绝不亚于对公民社会的这种作用。它不仅在制造言论，激发情感，移风易俗，而且在改变非它所产生的一切。

因此，随着我研究美国社会的逐步深入，我益发认为身份平等是一件根本大事，而所有的个别事物则好像是由它产生的，所以我总把它视为我的整个考察的集中点。

当我把视线转向我们的半球时，我觉得我们这里的情况也有些与我在新大陆见到的类似。我看到，在我们的半球，身份平等虽然没有达到美国那样的极限，但却日益接近它，而且，支配美国社会的民主，好像在欧洲也正在迅速得势。

从这时起，我就产生了撰写读者即将阅读的这本书的念头。

一场伟大的民主革命正在我们中间进行。谁都看到了它，但看法却不相同。一些人认为，它是一种新现象，出于偶然，尚有望遏止；而一些人断定，这是一场不可抗拒的革命，因为他们觉得这是历史上已知的最经常的、最古老的和最持久的现象。

现在，我来回顾一下七百年前的法国。当时，法国被一小撮拥有土地和统治居民的家族所据有，统治权随着遗产的继承而世代相传，权力是人对付人的唯一手段，而地产则是强权的唯一源泉。

但在法国，僧侣阶级的政治权力开始建立起来，并且很快扩大。僧侣阶级对所有的人都敞开大门：穷人和富人，属民和领主，都可参加僧侣阶级的行列。通过教会的渠道，平等开始透入政治领域。原先身为农奴而要终生被奴役的人，现在可以以神甫的身份与贵族平起平坐，而且常为国王的座上客。

随着时间的推移，社会日益文明和安定，人际的各种关系日益复杂和多样化。人们开始感到需要有调整这种关系的民法了。于是，出现了法学家。他们离开阴阴森森的法庭大堂，走出积满灰尘的办公斗室，出现于王公大人的宅邸，坐在衣貂披甲的封建男爵的身旁。

当国王们因好大喜功而破产，贵族们因私家械斗而荡尽家产时，平民们却因经商而富裕起来。金钱的影响开始见于国务。商业成为进入权力大门的新阶梯，金融家结成一个既被人蔑视又受人奉迎的政治权力集团。

民智逐渐开化，人们对文学和艺术的兴趣日增。于是，知识已是事业成功的要素，科学成了为政的手段，智慧变成一种社会力量，文人进入了政界。

随着通向权力大门的新路的不断出现，人们日益不重视家庭出身。在十一世纪，贵族的头衔还是无价之宝，而到十三世纪，用钱就可以买到了。出售贵族头衔始于1270年，结果平等也被贵族阶级自己带进政府。

在这七百年间，贵族有时为了反对王权，有时为了从对手中夺权，而把政治大权交给了人民。

更为常见的是，国王为了贬抑贵族而让国内的下层阶级参加了政府。

在法国，国王们总是以最积极和最彻底的平等主义者自诩。当他们野心勃勃和力量强大的时候，极力将民众提高到贵族的水平；当他们是庸碌无能之辈的时候，竟容许民众上升到比他们自己还高的地

位。有些国王依靠他们的才能帮助了民主，而另一些国王则因为他们无道而帮助了民主。路易十一和路易十四，始终关心全体臣民在他们的王位之下保持平等，而路易十五则终于使他本人连同王室一起化为灰烬。

在公民们开始不依封建土地所有制占有土地，而动产已被视为财富和能够产生影响与制造权势以后，工艺方面的每一发现，工商业方面的每一改进，便立即在人们中间创造出与其相适应的新的平等因素。从此以后，一切新发现的工艺方法，一切新产生的需求，一切满足新需求的想法，都是走向普遍平等的进步。侈靡，好战，追求时髦，以及人的最浅肤情欲和最高尚激情，都好像在一致使富人变穷和穷人致富。

从脑力劳动成为力量和财富的源泉之后，每一科学发明，每一新的知识，每一新的思想，都应被视为人民行将掌握的权力的胚芽。诗才、口才、记忆力、心灵美、想象力、思考力——上天随意降下的这一切资质，都在促进民主；即使它们落于民主的敌人之手，也会由于它们显示了人的生性伟大，而仍能为民主服务。因此，被民主征服的领域，将随着文明和教育所征服的领域的扩大而扩大，而文学则成为对一切人开放的武库，弱者和穷人每天都可从中取用武器。

翻阅一下我们的历史，可以说我们在过去的七百年里没有一件大事不曾推动平等。

十字军东征和几次对英战争，消灭了十分之一的贵族，分散了他们的土地。地方自治制度，把民主的自由带进了封建的君主政体。枪炮的发明，使平民和贵族在战场上处于平等的地位。印刷术向他们平等地提供精神食粮。邮政既把知识送到穷人茅舍的柴扉，又把它带至王宫的大门。基督教新教宣布所有的人都能同等地找到通往天堂的道路。美洲的发现，开辟了千百条致富的新路，使一些无名的冒险家发财得势。

如果我们从十一世纪开始考察一下法国每五十年的变化，我们将不会不发现在每五十年末社会体制都发生过一次双重的革命：在社会

的阶梯上，贵族下降，平民上升。一个从上降下来，一个从下升上去。这样，每经过半个世纪，他们之间的距离就缩短一些，以致不久以后他们就会合了。

而且，这种现象并非法国所独有。无论面向何处，我们都会看到同样的革命正在整个基督教世界进行。

人民生活中发生的各种事件，到处都在促进民主。所有的人，不管他们是自愿帮助民主获胜，还是无意之中为民主效劳；不管他们是自身为民主而奋斗，还是自称是民主的敌人，都为民主尽到了自己的力量。所有的人都会合在一起，协同行动，归于一途。有的人身不由己，有的人不知不觉，全都成为上帝手中的驯服工具。

因此，身份平等的逐渐发展，是事所必至，天意使然。这种发展具有的主要特征是：它是普遍的和持久的，它每时每刻都能摆脱人力的阻挠，所有的事和所有的人都在帮助它前进。

以为一个源远流长的社会运动能被一代人的努力所阻止，岂非愚蠢！认为已经推翻封建制度和打倒国王的民主会在资产者和有钱人面前退却，岂非异想！在民主已经成长得如此强大，而其敌对者已经变得如此软弱的今天，民主岂能止步不前！

那么，我们现在正向何处走呢？谁也回答不了，因为已经不能用对比的办法来回答。就是说，今天在基督徒之间，身份平等已经扩大到以往任何时候和世界上任何地区都未曾有的地步，所以已经完成的巨大工作使我们无法预见还有什么工作可做。

大家即将阅读的本书，通篇是在一种唯恐上帝惩罚的心情下写成的。作者之所以产生这种心情，是因为看到这场不可抗拒的革命已经冲破一切障碍进行许多世纪，而且今天还在它所造成的废墟上前进。

不必上帝自己说，我们就能看到它的意志的某些征兆。我们只要观察一下自然界的年复一年的正常运行和事件的持续发展趋势，就可

以了。我没有听到创世主的启示，就知道天上的星辰是循着它的手指画出的轨道运行的。

如果说我们今天的人通过长期的观察和认真的思考，知道平等的逐渐向前发展既是人类历史的过去又是人类历史的未来，那么，单是这一发现本身就会赋予这一发展以至高无上的上帝的神启性质。因此，企图阻止民主就是抗拒上帝的意志，各个民族只有顺应上苍给他们安排的社会情况。

在我看来，信奉基督教的国家在我们这一代出现了可怕的局面。席卷它们的革命运动已经强大得无法遏制，但它的速度还不是快得无法加以引导。也就是说，这些国家的命运还掌握在自己手里，但也会很快失去控制。

在我们这一代，领导社会的人肩负的首要任务是：对民主加以引导；如有可能，重新唤起民主的宗教信仰；洁化民主的风尚；规制民主的行动；逐步以治世的科学取代民情的经验，以对民主的真正利益的认识取代其盲目的本能；使民主的政策适合时间和地点，并根据环境和人事修正政策。

一个全新的社会，要有一门新的政治科学。

然而，我们却很少这样想过。我们被投于一条大江的急流，冒出头来望着岸上依稀可见的残垣破壁，但惊涛又把我们卷了进去，推回深渊。

我方才叙述的伟大社会革命，在欧洲的任何国家都不曾像在法国这样迅猛激进。但在法国，这个革命通常都是任意进行的。

国家的首领从来没有想过对革命做些准备工作，革命是在违反他们的意愿或在他们不知不觉之中进行的。国内的最有势力、最有知识和最有道德的阶级，根本没去寻求驾驭革命的方法，以便对它进行领导。因此，任凭民主由其狂野的本能去支配，使民主就像失去父母照顾、流浪于街头、只知社会的弊端和悲惨、靠自力成长起来的孩子那

样，而独自壮大起来。在它突然掌权之前，人们似乎还不知道它的存在。但在它掌权之后，人们对它的一小点要求都百依百顺，唯命是从，把它崇拜为力量的象征。但到后来，当它由于自己举止过分而削弱时，立法者便设计出鲁莽的法案去消灭它，而不想法去引导和纠正它；立法者不愿意让它学会治国的方法，而挖空心思要把它挤出政府。

结果，民主革命虽然在社会的实体内发生了，但在法律、思想、民情和道德方面没有发生为使这场革命变得有益而不可缺少的相应变化。因此，我们虽然有了民主，但是缺乏可以减轻它的弊端和发扬它的固有长处的东西；我们只看到它带来的害处，而未得到它可能提供的好处。

当王权在贵族阶级的支持下平安无事地统治欧洲各国时，人们在不幸之中还享到一些我们这一代人恐怕难以想象和理解的幸福。

某些臣下拥有的权力，为皇亲国舅的暴政设置了难以逾越的障碍；而在国王方面，由于他觉得自己在民众面前俨然如神，所以他在受到被视为神的尊敬之后，绝不愿意滥用自己的权力。

居于人民之上的贵族对待人民的命运，就像牧人对待自己的牲口那样，只是同情而关心不足。他们并不认为穷人与他们平等，他们之关心穷人的遭遇，等于关心自己去完成上帝托付给他们的任务。

人民从未奢想享有非分的社会地位，也绝没有想过自己能与首领平等，觉得自己是直接受首领的恩惠，根本不去争取自己的权利。当首领是宽宏而公正的人时，他们爱首领，并对服从首领的严厉统治没有怨言，不感到卑下，好像这是在接受上帝给予的不可抗拒的惩罚。此外，习惯和民情也为暴政规定了界限，为暴力的行使定出了某种约束。

由于贵族根本没有想过有谁要剥夺他们自认为合法的特权，而奴隶又认为他们的卑下地位是不可更改的自然秩序所使然，所以人们以

为在命运如此悬殊的两个阶级之间可以建立起某种相互照顾的关系。因此，社会上虽有不平等和苦难，但双方的心灵都没有堕落。

人们之所以变坏，绝不是由于执政者行使权力或被治者习惯于服从，而是由于前者行使了被认为是非法的暴力和后者服从于他们认为是侵夺和压迫的强权。

一方面，是一些人集财产、权势和悠闲于一身，从而能够生活豪华，寻欢作乐，讲究文雅，欣赏艺术；而另一方面，是一些人终生劳动、粗野和无知。

但是，在这群无知和粗野的民众中，你也会发现强烈的激情、高尚的情操、虔诚的信仰和质朴的德行。

这样组织起来的社会，可能有其稳定性和强大性，尤其可能有其光荣之处。

但是就在这里，各阶层开始混合起来，使人们互相隔开的一些屏障接连倒毁，财产逐渐分散为多数人所享有，权力逐渐为多数人所分享，教育日益普及，智力日渐相等，社会情况日益民主。最后，民主终于和平地实现了它对法制和民情的控制。

于是，我想象出一个社会，在这个社会里，人人都把法律视为自己的创造，他们爱护法律，并毫无怨言地服从法律；人们尊重政府的权威是因为必要，而不是因为它神圣；人们对国家首长的爱戴虽然不够热烈，但出自有理有节的真实感情。由于人人都有权利，而且他们的权利得到保障，所以人们之间将建立起坚定的信赖关系和一种不卑不亢的相互尊重关系。

人民知道自己的真正利益之后，自然会理解：要想享受社会的公益，就必须尽自己的义务。这样，公民的自由联合将会取代贵族的个人权威，国家也会避免出现暴政和专横。

我认为，在按照这种方式建立的国家，社会不会停滞不前，而社会本身的运动也可能按部就班，循序前进。即使民主社会将不如贵族

社会那样富丽堂皇，但苦难不会太多。在民主社会，享乐将不会过分，而福利将大为普及；科学将不会特别突出，而无知将大为减少；情感将不会过于执拗，而行为将更加稳健；虽然还会有不良行为，但犯罪行为将大为减少。

即使没有狂热的激情和虔诚的信仰，教育和经验有时也会使公民英勇献身和付出巨大的牺牲。由于每个人都是同样弱小，所以每个人也都感到自己的需要与其他同胞相同。由于他们知道只有协助同胞才能得到同胞的支援，所以他们将不难发现自己的个人利益是与社会的公益一致的。

就整体说，国家将不会那么光辉和荣耀，而且可能不那么强大，但大多数公民将得到更大的幸福，而且人民将不会闹事；但这不是因为他们不希望再好，而是因为他们觉得自己已经过得不错。

虽然在这样的秩序下并不是一切事物全都尽善尽美，但社会至少具备使事物变得善美的一切条件，而且人们一旦永远拒绝接受贵族制度可能举办的社会公益，就将在民主制度下享有这一制度可能提供的一切好处。

但是，在我们摆脱祖传的社会情况，并且不管三七二十一，把祖先的一切制度、观念和民情全部放弃之后，将用什么来取代它们呢？

王权的威严消失了，但未代之以法律的尊严。在我们这个时代，人民蔑视权威，但又惧怕它，而且这种惧怕给他们造成的损失大大超过原先尊崇和敬重权威时给他们带来的损失。

我觉得我们破坏了原来可以独自抗拒暴政的个人的存在。但是，我又看到政府却独自继承了从家庭、团体和个人手中夺来的一切特权。这样，少数几个公民掌握的权力，虽说偶尔是压迫性的和往往是保守性的，但却使全体公民成了弱者而屈服。

财产的过小分割，缩短了贫富的差距。但是，随着差距的缩短，贫富双方好像发现了彼此仇视的新根据。他们互相投以充满恐惧和嫉

妒的目光，都想把对方拉下权力的宝座。无论穷人和富人，都没有权利的观念，双方都认为权势是现在的唯一信托和未来的无二保障。

穷人保存了祖辈的大部分偏见，而没有保存祖辈的信仰；他们保存了祖辈的无知，而没有保存祖辈的德行；他们以获利主义为行为的准则，但不懂得有关这一主义的科学，而且他们现在的利己主义同他们以前的献身精神一样，都是出于愚昧。

社会之所以安宁无事，完全不是因为它觉得自己强大和繁荣，而是因为它承认自己虚弱和衰落，唯恐禁不起折腾而一命呜呼。因此，人人都看到了恶，而谁都没有必要的勇气和毅力去为善；人们有过希望，发过牢骚，感到过悲伤，表示过高兴，但都像老年人的虚弱无力的冲动一样，没有得到任何显著而持久的满意结果。

这样，我们在放弃昔日的体制所能提供的良好东西的同时，并没有获得现实的体制可能给予的有益东西；我们虽然破坏了贵族社会，但在我们恋恋不舍地环顾旧建筑的残垣破壁时，又好像愿意把自己永远留在那里。

知识界呈现的状况，其可叹之处也不亚于此。

在前进当中备受阻挠，但又敢于无法无天地纵情发展的法国民主，横扫了前进途中遇到的一切障碍：凡能打倒的打倒之，不能打倒的动摇之。它完全不是一步一步地占领社会，以和平方式建立其对整个社会的统治的，而是在混乱和战斗的喧嚣中不断前进的。凡被斗争的热情所激发，在反对敌对者的观点和暴行时使自己的观点超过其自然极限的人，都忘记了自己追求的目标，发表了不太符合自己的真实感情和笃厚天性的言论。

于是，出现了我们本来不愿意见到的异常大乱。

我一再回忆，终未发现以往有任何事情比目前的情景更值得可悲和可怜。在我们这一代，把人的见解和趣味、行动和信仰联系起来的天然纽带好像已被撕断，在任何时代都可见到的人的感情和思想之间

的和谐似乎正在瓦解，而且可以说，有关道德之类的一切规范全都成了废物。

在我们中间，还可以见到以相信真有来世的宗教精神来指导生活的虔诚基督徒。这些人确实正在奋起，为人类的自由，即为一切高尚行为的基础而献身。宣称人人在上帝面前一律平等的基督教，不会反对全体公民在法律面前一律平等。但是，在异常事件同时并发的局势下，宗教倒向了民主所要推翻的势力的阵营，并一再压制它自己所主张的平等，咒骂自由是敌人；而如果它与自由携起手来，它是可以使自由获得神圣不可侵犯性的。

在这些信教者的周围，我发现有一些人与其说是指望天堂，不如说是面对现世。他们之拥护自由，不仅因为他们认为自由是一切最高品德的基础，而且因为他们把自由视为一切最大福利的源泉。他们真心诚意希望自由获得权威，希望人们受到自由的恩泽；而且我明白这些人之急于求援于宗教，是因为他们一定知道：没有民情的权威就不可能建立自由的权威，而没有信仰也不可能养成民情。他们看到宗教投到敌对者的阵营之后，就止步不前了。于是，一些人开始攻击宗教，而另一些人则不敢拥护它了。

在过去的几个世纪，一些身居低位和出卖自己之辈颂扬奴性，而一些独立思考和品质高洁之士则为拯救人类自由而进行没有胜利希望的斗争。但在我们这一代，却又经常见到一些出身高贵和道貌岸然的人，持有与其高雅的身份完全不符的见解，他们反倒夸奖起卑躬屈节来了。与此相反，另一些人则把自由说得天花乱坠，好像他们自己已经体验到自由如何神圣和伟大，并且大声疾呼，为人类要求他们自己就从来不知其为何物的一些权利。

我承认一些品德高尚和爱好和平的人，由于正派、稳健、富裕和博识，而自然会被周围的人推为领袖。他们对祖国满怀真挚的爱，随时准备为它做出巨大的牺牲。但是，文明后来经常遭到他们的敌视，他们没有分清文明带来的弊端和好处；在他们的头脑中，凡是与恶有联系的观念，都是与同新有联系的观念不可分割地纠缠在一起。

在这些人旁近，我又发现另一种人。他们以进步的名义竭力把人唯物化，拼命追求不顾正义的利益、脱离信仰的知识和不讲道德的幸福。他们自称是现代文明的卫士，高傲地以现代文明的带头人自任，窃据落到他们手中而他们是不配担当的职位。

那么，我们现在处于什么状态呢？

信教者在与自由搏斗，自由的友人在攻击宗教；高贵宽宏的人颂扬奴性，卑躬屈节的人大谈独立；诚实开明的公民反对一切进步，而不爱国和无节操的人却以文明和开化的使徒自任！

难道以前的所有世纪就是像我们这个世纪一样吗？难道人们一直看到的就是我们今天这样的世界吗？在我们今天这个世界上，一切关系都是不正常的，有德者无才，有才者无名，把爱好秩序与忠于暴君混为一谈，把笃爱自由与蔑视法律视为一事，良心投射在人们行为上的光只是暗淡的，一切事情，不管是荣辱还是真伪，好像都无所谓可与不可了。

我能认为造物主造人是为了让人永远在我们今天这样的知识贫困当中挣扎吗？不能这样认为，因为上帝给欧洲社会安排了一个比较安定和平静的未来。我不太清楚上帝的意图，但我不能因为自己无法深知而就不相信它，我宁肯怀疑自己的智慧而不愿意怀疑上帝的公正。

我所说的这场伟大社会革命，世界上有一个国家好像差不多接近了它的自然极限。在那里，这场革命是以简易的方式实现的；甚至可以说，这个国家没有发生我们进行的民主革命，就收到了这场革命的成果。

十七世纪初在美洲定居下来的移民，从他们在欧洲旧社会所反对的一切原则中析出民主原则，独自把它移植到新大陆的海岸上。在这里，民主原则得到自由成长，并在同民情的一并前进中和平地发展成为法律。

我毫不怀疑，我们迟早也会像美国人一样，达到身份的几乎完全平等。但我并不能由此断言，我们有朝一日也会根据同样的社会情况必然得到美国人所取得的政治结果。我也绝不认为，美国人发现的统治形式是民主可能提供的唯一形式。但是，产生法制和民情的原因在两国既然相同，那么弄清这个原因在每个国家产生的后果，就是我们最关心的所在。

因此，我之所以考察美国，并不单纯出于满足自己的好奇心，尽管好奇心有时也很重要。我的希望，是从美国找到我们可资借鉴的教训。谁要认为我想写一篇颂词，那将是大错而特错。任何人读完这本书，都会完全承认我绝没有那种想法。夸奖美国的全部统治形式，也不是我的全部目的，因为我认为任何法制都几乎不可能体现绝对的善，我甚至没有奢想评论我认为不可抗拒的这场社会革命对人类有利还是有害。我认为这场革命是已经完成或即将完成的事实，并欲从经历过这场革命的国家中找出一个使这场革命发展得最完满和最和平的国家，从而辨明革命自然应当产生的结果；如有可能，再探讨能使革命有益于人类的方法。我自信，我在美国看到的超过了美国自身持有的。我所探讨的，除了民主本身的形象，还有它的意向、特性、偏见和激情。我想弄清民主的究竟，以使我们至少知道应当希望它如何和害怕它什么。

因此，我在本卷的第一部分，试图说明已在美国按照自己的意向发展和几乎不受限制地全凭本能行动的民主最后对法制指出了什么方向，在政府的工作上留下了什么烙印，对国家事务一般地施加了什么压力。我设法探讨了它所产生的好处和坏处都是什么。我研究了美国人为了引导民主都使用了什么预防措施和他们遗漏了什么措施。我也设法考察了使民主得以统治社会的原因。

本卷第二部分的目的，是描述身份平等和民主政府在美国对市民社会、习惯、思想和民情形成的影响。但是，我对实施这个计划现已开始不太热心了。在我能够完成我为自己规定的任务以前，我的工作将会变得毫无意义，这是因为另一位作者不久以后将会向读者描述美

国人性格的主要特点，而且他能给一幅严酷的画面敷上一层薄薄的微妙纱幕，以我无法具有的动人笔触道出事实的真相[1]。

我不知道我是否已经很好地传达了我在美国的见闻，但我可以保证，我真心希望做到这一点，绝没有硬要事实迁就观点，而是让观点以事实为依据。

凡是可以借助文字资料立论的地方，我都核对了原文，参考了最有权威和最有名气的著作[2]。材料来源均有注释，人人都可以核对。在涉及舆论、政治习惯、民情考察的问题时，我都向见闻广博的人请教过。如果事关紧要而又真相不明时，我并不满足于一个人的证言，而是要汇总几个人的证言之后再作结论。

对此，务希读者相信我的话。我本来可以经常引用知名的权威或至少够得上权威的人士的话来支持我的论点，但我没有这样做。一个外国人，在接待其来访的主人的炉边，往往会听到一些重要的内情。关于这种内情，主人可能都未向他的亲朋近友透露，而保持必要的沉默；但他不怕向外国人表白，因为外国人马上就会离开。每听到这样的秘闻，我随即记录下来，但我永远不会把笔记本从卷柜里拿出来，因为我宁愿让自己的著作失去光彩，也不肯使自己的名字列入使好客的主人在客人回国之后感到后悔和尴尬的旅游者的名单。

我知道，尽管我费了苦心，但如果有人想要批判本书，那再没有比这更容易的事了。

我认为，想要仔细阅读本书的读者，将会发现全书有一个可以说是把各个部分联系起来的中心思想。但是，我必须讨论的对象之差异是很大的，所以要想用一个孤立事实去反对我所引证的成组事实，或用一个孤立的观点去反对我所采用的成组观点，那是轻而易举的。因此，我希望读者能用指导我写作本书的同样精神来阅读，并根据通观全书所得的总印象来评论，因为我本人就不是根据孤证，而是根据大量的证据来立论的。

绝不要忘记，作者希望读者理解他不得不对自己的每一个观点做出理论上的总结，而且往往会总结得大错而失真，因为人们在行动上虽然有时需要偏离逻辑规律，但在议论时却不能那样，而且人要想在言语中前后不符，几乎与要想在行动上前后一致是同样困难的。

最后，我自行指出一个可能也是许多读者认为的本书的主要缺点，即本书完全不是为了讨好某些人而写的。我在写作本书时，既未想为任何政党服务，也未想攻击它们；我并不想标新立异，只是想比各政党看得远一些；当各政党只为明天而忙碌时，我已驰想于未来。

[注] 在本书的第一版发行期间，同我一起去美国旅行的古斯塔夫·德·博蒙先生正在写作他的题名为《玛丽或美国的蓄奴制》的小说。这部书后来出版了。博蒙先生的主要目的，是深入描述和使人知道黑人在英裔美国人社会的处境。他的著作将使人们对蓄奴制问题有一个真实而全新的认识。这个问题正是已经建成的统一的共和国的生死攸关问题。我不知道我说的是否正确，但我觉得博蒙先生的著作不仅会引起想从书中看到动人场面和感人情节的读者的强烈兴趣，而且一定能在首先想要得到正确认识和深刻真理的读者中间获得更加巩固和更加持久的成功。

[注] 蒙有关方面惠赠立法和行政方面的资料，使我至今难忘对他们的好意表示感谢。在热情帮助我考察的美国官员当中，首先应当提到爱德华·利文斯顿先生。他当时任美国国务卿，现为美国驻巴黎特命全权大使。在我访问美国国会期间，利文斯顿先生向我惠赠了有关联邦政府的文件，其中大部分我至今还保存着。利文斯顿先生是我结识之前因读其书而表示尊敬的少数人物之一。我对这次知遇深以为幸。

上卷 第一部分

第一章 北美的外貌

北美分为两大地区，一个伸向北极，一个延向赤道——密西西比河大河谷——见于这个流域的地球变迁痕迹——建起英国殖民地的大西洋沿岸——南美和北美在被发现时的不同外观——北美森林——大草原——到处漂泊的土著部落——这些部落的外表、习俗和语言——一个早已消失的民族的遗迹。

北美在外貌上有一个一看即易于分辨出来的总特点。

陆地和水系，山岳和河谷，都布置得井井有条。在这种简单而壮观的安排中，既有景物的杂陈，又有景色的多变。

两大地区几乎各占北美的一半。[1]

一个地区北抵北极，东西各临大洋。它向南伸展，形成一个三角形。三角形的两个不等边，最后在加拿大五大湖区下方交合于底边。

第二个地区始于第一个地区的终点，包括大陆的所有其余部分。

一个地区微微斜向北极，另一个地区微微斜向赤道。

第一个地区的大地向北缓缓下降，斜度令人看不出来，几乎可以说这是一片平原。在这片广袤的平地上既没有高山，又没有深谷。

这里的河流曲曲弯弯，好像愿意流到哪里就流到哪里。一些江河时而并行或会合，然后分而又合；时而流入沼泽地带，消失于它们自身造成的水乡迷宫之中；经过这样千回百转，最后才注入北极的各海。这第一个地区南端的各个大湖，与旧大陆的大多数湖泊不同，周围没有群山峭壁，湖岸平坦，只比水面高出几英尺。因此，每个湖就

像盛满水的大碗：如果地球的构造微微变动，湖水不是涌向北极一侧，就是流入热带的海洋。

第二个地区虽有些凸凹不平，但更适于人们定居。两条大山脉在其中各据一方：一条名叫阿勒格尼山脉，它沿大西洋沿岸延伸；另一条〔落基山脉〕与南海〔太平洋〕平行。

两条山脉之间的空间，计有228 843平方里约[2]。因此，它的面积约为法国的六倍[3]。

然而，在这个广大的地域内却形成一个大河谷，这个大河谷自阿勒格尼山脉的圆形峰顶迤逦而下，然后逐渐上升，一直爬上落基山脉的各个山巅。

大河谷的底部流着一条巨川，自群山而下的条条河流，从四面八方汇入其中。

从前，法国人为了纪念远方的祖国，曾把这条巨川称为圣路易河；而印第安人，则用他们的夸张说法，把它称为“诸水之父”：密西西比河。

密西西比河发源于我在前面所说的两大地区的交界处，源头距分隔这两大地区的高原的最高点不远。

在这最高点附近，还流出另一条河[4]。它几经回转，流入北极的海洋。密西西比河本身的河道，有一个时期似乎并不稳定。它曾多次改道，只是在缓缓流出湖区和沼泽地带之后才稳定流向，最后缓缓流向南去。

密西西比河有时在大自然给它挖出的黏土质河床中静静地流过，有时因暴雨而变成洪流，流程1 000多里约[5]。

在离河口近600里约处[6]，水深平均已达15英尺。载重300吨的船舶，可自河口上溯200里约左右。

有57条可通航大河向它供水。据计算，在密西西比河的支流中，有一条长1 300里约[7]，一条长900里约[8]，一条长600里约[9]，一条长500里约[10]，四条长200里约[11]。至于从四面八方汇入其中的无数小河，就不必提了。

密西西比河流经的河谷，好像专门为它而创造的。这条大河既有为善的意志，又有作恶的意志。在这方面，它俨然如神。在近河地方，大自然展出一片用之不竭的沃野；离河越远，草木也就越稀疏，土地也就越贫瘠，万物也就越羸弱衰败。地壳上任何一处巨大变动留下的痕迹，都没有像在密西西比河谷这里清晰可辨。流域内的一切景象，都是水的作用的证明。歉收和丰年，都是水的创造。古代大洋的海水，在今日的谷底沉积下厚厚一层适于植物生长的沃土，而且在水退时把它冲得平平坦坦。河的右岸是一望无际的平原，平坦得就像农民用磙子轧过一样。而离山越近，土地也就变得越不平坦和贫瘠。可以说这里是千里峥嵘，古老的嶙峋岩石到处可见，就像一架一架骷髅立在那里，筋肉早已被时间吃掉。地表是一层由花岗岩风化而成的沙子，镶嵌着一些形状不规则的岩石。一些植物好不容易排除这些障碍，才得以冒出它们的幼芽。有人说，这是一片布满一座巨大建筑物的残垣破壁的沃野。经过考察，不难看出这些岩石和沙子，在成分上与落基山的嶙峋不毛山顶上的沙石毫无二致。在谷底沉积出土地以后，洪水毫无疑问又把一部分岩石从山上冲下来。这些岩石从斜坡上滚动下来，你推我挤，彼此冲撞，最后停在它们原来所在的山巅的脚下。（A）[12]

总之，密西西比河大河谷是只有上帝才能给人们准备出来的最好住所。但在目前，它还是一大片荒漠。

在阿勒格尼山的东侧，位于这条山脉的山麓和大西洋之间的，是一条由岩石和沙子构成的长冈，看来是海水退泻时留下来的，这个长条地带的平均宽度只有48里约[13]，但它的长度却达390里约[14]。美洲大陆这一地区的土地，只给开垦者的劳动准备了困难。这里的草木不茂，而且种类单调。

正是在这一条荒凉无人的海岸，首先聚来了披荆斩棘的强人。也正是在这一条不毛的沙嘴地带，成长和壮大起日后诞生美利坚合众国的英国殖民地。今天，实力的中心也还是在这里。而在它的西面，行将掌握这个大陆的伟大民族的积极力量，正在悄悄地集聚。

当欧洲人最初登上安的列斯〔西印度〕群岛的海岸，和不久以后又登上南美大陆的时候，他们以为来到了诗人们吟咏的仙境。海面闪耀着热带特有的磷光，海水清澈得使航海者可以看到海底[15]。小岛星罗棋布，好像是一个一个花篮漂在静静的海面。在这迷人的地方，极目所及的一切，好像都是为了满足人的需要而准备的，或为了使人享受而安排的。大部分树木挂满了富于营养的果实；而一些对人用处不大的果实，则因其彩色鲜艳缤纷而使人目悦。在由芬芳的柠檬树、野生的无花果树、圆叶的桃金娘树、带刺的金合欢树和夹竹桃树汇成的丛林里，一条条缀满鲜花的美洲野藤把所有的树木连接起来，一群群在欧洲没有见过的飞禽展翅显示其深红色和天蓝色的华丽羽衣，并配以与充满活力和生命的大自然完全和谐的鸣声大合唱。（B）

在这种辉煌的外表之下隐藏着死亡，但人们当时并未察觉，反而沉湎于这种环境的气氛之中。我还不知道有什么消极影响，曾像这种环境使人只顾眼前而不管将来。

北美的情景与此不同。在北美，一切都是严肃的、郑重的和庄严的。只能说这里是为使智力有用武之地而被创造的，而南美则是为使感官有享娱之处而被创造的。

汹涌多雾的海洋冲刷着岸边，大自然用花岗岩的石块和沙砾给海岸系上一条腰带。海岸的树木茂密成荫，红松、落叶松、常绿栎、野橄榄和桂树长得无比粗壮。

横越这第一条腰带之后，便进入中央森林的绿荫。在这里，东西两半球所出产的巨大乔木并肩生长，法国梧桐、梓树、糖枫、弗吉尼亚白杨与栎树、山毛榉、椴树枝叶交臂。

在这些森林里，也像在由人工管理的森林里一样，死亡在不断地夺取生命，但无人去收拾砍伐的迹地。因此，弃枝和残木日积月累，层层堆砌，以致没有时间使它们赶快腐烂而为新树的生长让出地方。但是，在这些弃枝和残木的底部，繁殖的活动仍在不断进行。蔓生植物和杂草终于克服一切障碍，爬上枯树和倒木，从这些朽木身上附着的尘土吸取养分，顶起并穿破覆盖着它们的干瘪树皮，为自己的新芽打开一条道路。因此，死亡可以说在这里又帮助了生命。生与死对峙，两者好像有意混合和交换它们的成果。

这些森林的深处幽暗不明，人力尚未疏导的千百条小溪使森林里经常潮湿。在林荫里，难得看到某种鲜花、野果或飞禽。

一棵老朽树木的倒地声，一条河流的跌水声，野牛的叫声，风声，是打破这里的大自然沉寂的唯一音响。

在大河以东，森林已经消失一部分；在森林消失的地方，铺着无边无际的大草地。究竟是大自然在其千变万化的运动中不肯给这些沃野撒下树种，抑或是覆盖这片沃野的森林往昔被人破坏？这是一个无论是传说还是科学研究都未能解答的问题。

但是，这些一望无际的荒凉土地，并不是从来没有人烟。一些居无定所的部落，曾分布在森林的树荫下或大草地的绿野上许多世纪。从圣劳伦斯河河口到密西西比河三角洲，从大西洋到南海〔太平洋〕，其间分布的这些野人具有相似之处，足以证明他们出于同源。但是，他们又与现在已知的一切人种有所不同。[16] 他们既不像欧洲人那样白，又不像大多数亚洲人那样黄，也不像黑人那样黑。他们的皮肤微红，头发长而发亮，嘴唇很薄，颧骨甚高。美洲野蛮部落所操的语言，虽然在词汇方面各部落之间有所不同，但却服从于相同的语法规则。这些语法规则，有许多地方与现在已知的规范人们语言结构的语法规则有所不同。

美洲土著的方言似乎掺进了新的成分；这表明进来了新成分的人，其智力是现代的印第安人所难以达到的。（C）

这些部族的社会情况，在许多方面也与旧大陆的不同。他们一直在自己的荒凉天地里自由繁殖，从来未与比他们文化高的种族接触过。因此，他们那里一点也不像曾经一度文明而后又堕入野蛮状态的民族那样是非不明和善恶不分，更不像后者那样因无知和败俗而腐化堕落。印第安人的一切都是自生自长的：他们的德行，他们的恶习，他们的偏见，都是他们本身的产物。他们是在天然的野生独立状态下成长起来的。

在文明开化的国家，有些人之所以粗野化，不仅由于他们本身无知和贫困，而且由于他们天天与文明人和富人接触。

他们的苦难菲薄生活，每天都在同某些同胞的幸福和权势对照，同时激起他们内心的怒火和恐惧；而他们的自卑感和依附感，既使他们发愤，又使他们屈辱。他们的这种内心状态，也表现在他们的举止言行上，所以他们都是既傲慢又卑鄙。

这种情况的确凿无疑，依靠观察不难证明。有些人在贵族制度的国家，比在其他任何地方都粗野；而繁华城市里的人，又比乡间人粗野。

在有钱有势的人聚集的地方，软弱和贫穷的人由于自己的地位卑下而受压迫。由于找不到机会使自己重新获得平等，他们便完全处于绝望之中，而自甘践踏为人的尊严。

身份悬殊造成的这种恶果，绝不见于野蛮人的社会。印第安人虽然无知和贫困，但大家都是平等和自由的。

当欧洲人最初来到北美的时候，那里的土著居民还不知道财富的价值，对文明人利用财富获得的享受也不在意。但是，他们的举止毫不粗野，反而习惯于谦让持重，表现出一种贵族式的彬彬有礼的风度。

印第安人平时温存而又好客，但在战时表现的残忍却又超过人心凶狠的已知限度。他们为了搭救一个夜里敲门求宿的生人，可以甘冒

自己饿死的危险。但是，他们又能亲手撕碎俘虏的仍在颤动的四肢。古代的一些非常出名的共和国，从来没有显出过现时生活在新大陆的荒野森林里的人那种最大勇气、最高傲精神和最坚定自尊心[17]。欧洲人最初在北美登岸时，当地人并未大惊小怪。欧洲人的出现既未引起他们的嫉妒，又未引起他们的恐惧。他们能与自己的同类——人，打架争吵吗？印第安人能够无所需求地过活，苦而无怨。载歌而死[18]。像人类大家庭的其他所有成员一样，这些野蛮人也相信有一个美好世界的存在，并以一些不同的名称称呼创造宇宙的上帝而加以崇拜。他们对于一些伟大的知性真理的看法，一般说来是简单的，但富于哲理。（D）

尽管我们在这里对其性格作了描述的这个民族十分原始；但是毋庸置疑，另一个在许多方面都比他们开化和进步的民族，曾在这个地区发达得远远超过他们。

一个模糊但广泛流传于大西洋沿岸大部分印第安部落的传说，告诉我们这个民族的一些部族原先住在密西西比河以西。在俄亥俄河两岸和整个中央盆地，还时常可以看到一些人造的土丘。挖到这些古冢的内部，可以见到人骨、奇形怪状的器皿、武器、金属制造的用具或现存的种族已经不知道用途的各种工具。

现代的印第安人，已经不能提供有关这个早已消失的民族的历史的任何资料。300年前发现美洲时生活在那里的人，也没有说过任何可以据以作出一个假说的故事。一些留下来的传说，那些容易遭到破坏而又不断发现的遗迹，也没有提供任何线索。但是，我们的千千万万的同类，确实在那里生活过，这是没有疑问的。那么，他们是何时到那里来的呢？他们的起源、命运和历史曾是怎样的呢？他们是在何时和怎样被消灭的呢？没有一个人能够说清。

真是怪事！一些生存得好好的民族，竟从地球上消失得无影无踪，以致他们的族名都从人们的记忆中抹去，他们的语言都已失传，他们的荣誉也像没有回响的声音那样消失得干干净净。但是我认为，还有一样东西可以使人想起他们，那就是他们留下的可以纪念他们的

过去的坟墓。因此，人类劳作的最经久的纪念物，还是最能再现人生空虚和苦难的坟墓！

尽管我们描述的这个广袤地区当时住有许多土著部族，但是仍然可以有理由说，在它被发现的时候还是一片荒凉。印第安人虽然占据在那里，但并没有拥有它。人要靠农业来占有土地，而北美的先民却以狩猎为生。他们的根深蒂固的偏见，他们的不可遏制的激情，他们的种种恶习，也许还有他们的野蛮人品德，使他们走上了不可避免的毁灭道路。这些部族的灭亡，始于欧洲人登上他们的海岸之日，后来又接着一直进行，今天正接近于告成。上帝在把他们安置在新大陆的富饶土地上时，似乎只给了他们暂时的使用受益权。他们住在那里，好像是在等待别人到来。那些十分适于经商和开工厂的海岸，那些深水河流，那个用之不竭的密西西比河大河谷，总之，整个这片大陆，当时好像是为一个伟大民族准备的空摇篮。

就是在这里，文明人已在试建基础全新的社会，并首次应用当时人们尚不知道或认为行不通的理论去使世界呈现出过去的历史没有出现过的壮观。

[注] 1836年（第5版）本，在此处有一个注："见本册后面所附地图。"1951年版未收此图。——译者

[注] 1 341 649英里。见达比《美国概览》第449页，费城，1828年。〔托克维尔引用的是沃登法译本〕。按每里约等于2 000图瓦兹换算*。

* 1里约（lieue）等于4公里，1图瓦兹（toise）等于1 949米，两者都是法国的旧长度单位。——译者

[注] 法国的面积为35 181平方里约。

[注] 鲁日河〔红河〕。

[注] 2 500英里，合1 032里约。见沃登译《美国概览》第1卷第166页。

[注] 1 364英里，合563里约。同上书第1卷第169页。

[注] 指密苏里河，同上书第1卷第132页（1 278里约）。

[注] 指阿肯色河，同上书第1卷第188页（877里约）。

[注] 指鲁日河，同上书第1卷第190页（598里约）。

[注] 指俄亥俄河，同上书第1卷第192页（490里约）。

[注] 指伊利诺伊河、圣皮尔河、圣弗兰西斯河、得梅因河。以上河流的长度，我是按标准英里和每里约等于2 000图瓦兹折算的。

[注] 原作者注，见卷末。——译者

[注] 100英里。

[注] 约900英里。

[注] 马尔梯-布伦在其《世界各洲地理概要》（1817年）第3卷〔第5卷〕第726页上说，安的列斯群岛的海水清晰得可以看见水下60米的珊瑚和鱼类。船只好像漂浮在空中。航海者透过透明的液体俯视海底公园，感到有些眼花缭乱。在这个海底公园里，五光十色的贝类和鱼类，在黑角藻簇和海带丛里闪闪发光。

[注] 后来发现，北美的印第安人与通古斯人、满洲人、蒙古人、塔塔尔人和亚洲其他游牧部族，在体形、语言和习惯上有某些相似。亚洲的这些部族辗转到接近白令海峡的地方以后，可能是在古代的某一个时期迁移到荒凉的美洲大陆来了。但是，科学还没有达到弄清这一点的地步。关于这个问题，请参看：马尔梯-布伦著作第5卷；洪堡〔亚历山大·冯·〕的著作；费舍：《美洲大陆起源的推测》〔大概还

有〕费舍：《美洲大陆的起源》，彼得堡，1771年；阿戴尔：《美洲印第安人史》，伦敦，1775年。

[注] 我们从杰斐逊总统的著作《弗吉尼亚纪要》第148页看到："当易洛魁人受到强大敌人进攻时，老人们耻于逃命或去保护自己的小家园，就像古罗马人抵抗高卢人围攻罗马城时那样视死如归。"

接着，在第150页又写道："一个印第安人落到敌人之手后求饶活命的例子，一个也没有。而且情况恰恰相反，被俘的人都是百般侮辱和嘲弄胜利者，以求速死于胜利者之手。"〔这两段均见于1823年波士顿版第213页〕

[注] 参看：勒帕杰·杜·普拉茨：《路易斯安那史》；夏尔瓦：《新法兰西的历史》；《美国哲学学会报告》第1卷所载的赫克韦尔德来信；杰斐逊：《弗吉尼亚纪要》第135—190页。杰斐逊的话特别有分量，因为这位作家的人品高尚，地位与众不同，写作的时候正是美国处于积极上升的时期。

第二章 英裔美国人的来源及其对他们未来的重大影响

知道民族的来源，有利于理解其社会情况和法律——美洲是唯一可以查清一个伟大民族的源流的地区——当初移居英属美洲的一切人在哪些方面彼此相似——他们在哪些方面彼此不同——对于当初定居在新大陆海岸的一切欧洲人的评论——向弗吉尼亚殖民——向新英格兰殖民——新英格兰首批居民在祖国时的性格——他们到达新英格兰——他们的首批法律——社会契约——借用摩西立法的刑法典——宗教热情——共和精神——宗教精神和自由精神的严密一致

一个人生到世上来，他的童年是在欢乐和玩耍中默默无闻地度过的；接着，他逐渐长大，开始进入成年；最后，世界的大门才敞开让他进来，使他同成年人往来。到这时候，他才第一次被人注意研究，被人仔细观察他在成年才冒出的恶习和德行的萌芽。

如果我没弄错的话，我认为这个看法是个极大的错误。

应当追溯他的过去，应当考察他在母亲怀抱中的婴儿时期，应当观察外界投在他还不明亮的心智镜子上的初影，应当考虑他最初目击的事物，应当听一听唤醒他启动沉睡的思维能力的最初话语，最后，还应当看一看显示他顽强性的最初奋斗。只有这样，才能理解支配他一生的偏见、习惯和激情的来源。可以说，人的一切始于他躺在摇篮的襁褓之时。

一个民族，也与此有些类似。每个民族都留有他们起源的痕迹。他们兴起时期所处的有助于他们发展的环境，影响着他们以后的一切。

如果我们能够查清社会成员的来历，考察他们历史的最初遗存，我毫不怀疑我们会从中发现他们的偏见、习惯、主要情感和最终构成所谓民族性的一切的主要原因。这使我们可以找到对早先约定成俗而今似与流行风尚抵触的惯例的解释，找到对好像与公认的原则对立的法律的解释，找到对社会上到处可见的一些不相连贯的见解的解释。这些见解就像昔日勉强吊在旧建筑物穹隆下的破链子，由于什么也禁不住而断成数段，连不在一起了。由此也可以解释，一些民族何以被一种似乎不可知的力量推向他们本身也未曾料到的结局。但是，至今对事物一直缺乏这种研究。直到民族衰老的时候，人们才用分析的眼光去研究这个民族；而当民族终于想到回顾它的摇篮时期的时候，时间已把摇篮时期蒙上一层乌云，而无知和傲慢又用一些离奇传说把它包围起来，使人见不到它的真面目。

美国是唯一可以使人看清它的社会的自然而顺利成长的国家。在这里，也可以清楚地看到各州的起源对各州的未来的影响。

当欧洲的各族人民在新大陆登岸时，他们的民族性的特点已经完全定型，其中每个民族各有不同的相貌；而且由于他们的文明程度已经达到使他们可以研究自己的地步，结果给我们留下了有关他们的观点和法律的真实记录。我们对于15世纪人的了解，几乎与我们对同时代人的了解同样清楚。因此，美国使早先时代的无知和愚昧为我们制造的假象大白于天下。

美国社会的建成时间距今不久，这使我们可以详细了解它的各项因素，只是达到能够判断这些因素的发展结果还为时尚早，但我们这一代人好像命定要比前人能对人世沧桑看得更清。上帝给了我们一束我们的祖先不曾具有的火炬，用它照亮我们的智慧，使我们得以找出我们的祖先由于愚昧而没有看到的决定各族人民命运的基本原因。

在仔细研究美国的历史之后，再深入考察它的政治和社会情况，便可以确信：在美国，任何一种见解，任何一种习惯，任何一项法律，而且我敢说任何一个事件，都不难从这个国家的起源当中找到解释。因此，本书的读者将在本章看到以后所要叙述的一切的萌芽，找到可以几乎启开全书的钥匙。

在不同时期迁居于现今美国境内的移民，彼此之间在许多方面都有不同；他们各有自己的目的，并各以不同的原则治理自己。

但是，这些人之间却有某些共同的特点，他们发现大家都有类似的遭遇。

语言的纽带，也许是能够把人们联合起来的最有力的和最持久的纽带。当时，全体移民都说同一种语言，都是同一民族的儿女。他们出生在一个许多世纪以来一直鼓动教派斗争的国家。在这个国家，各个教派不得不轮番把自己置于法律的保护之下，它们的教徒在这种激烈的宗派斗争中接受了政治教育，他们比当时的大部分欧洲人更熟悉权利观念和真正自由的原则。在移民初期，自由制度的茁壮萌芽即地方自治，已经深深地扎根于英国人的习惯之中，而人民主权原则的学说也随着地方自治被带进都铎王朝的核心。

当时，使基督教世界动荡不安的宗教纷争正在进行。英国也近于狂热地参加了这一新的角逐。英国居民的性格本来是审慎持重的，而现在却变得严厉和喜好争论。人们在这一智力竞赛中大大增加了知识，头脑受到了深刻的训练。在争论宗教问题期间，他们的民情变得更加好了。英国民族的这一切一般特点，也多少反映在前往大西洋彼岸寻求新的未来的英国儿女的身上。

另外，我们以后还有机会回来叙述的一个特点，不仅适用于英国人，而且也适用于法国人、西班牙人和接连前往新大陆定居的一切欧洲人。欧洲人新建的一切殖民地，如果说不是发展了完全民主的萌芽，至少可以说是保存了这个萌芽。造成这个结果的原因有二：可以说移民在离开祖国的时候，一般都没有你比我优越或我比你优越的想法，认为幸福的人和有权有势的人都不会去流亡，贫穷和灾难是平等的最好保障；但是，也有一些富人和大领主因为政治或宗教纷争而被赶到美洲，在那里制定了一些贵贱有别的法律，而人们不久就发现美洲的土壤与领主贵族制度格格不入。人们认为，为了开发这块不易开发的土地，只有依靠土地所有者本人的不断努力和经常关心。虽然有了土地，但土地的出产并未多得使地主和农民可以同时致富。因此，土地自然被分成许多小块，由所有者自己耕种。但是，贵族制度的基

础正是土地，贵族只有依靠土地才能生存，而这里既没有贵族赖以存在的特权，又没有贵族赖以继续存在的身份制度。土地一旦依靠继承制度相传，就会出现贵族。一个民族可能有许多富人又有大量穷人，但这种富贵如非来自土地，只能说这个民族内部有贫富不均，而且严格说来，它没有贵族阶级。

因此，英国的所有殖民地，在建立的初期，彼此之间便很像一个大家族。从它们坚持的原则来看，它们好像都命定要去发展自由，但不是它们祖国的贵族阶级的自由，而是世界历史上从未提供过完整样板的平民的（Bourgeoise）和民主的自由。

但在这样的清一色中，也可以看到一些必须加以说明的细微差别。

可以把英裔美国人这个大家族分为两大支：一支在南，一支在北，至今仍是各自发展，没有完全混合在一起。

弗吉尼亚接纳了第一个英国殖民地。移民于1607年到达这里。这个时期，欧洲还一心迷恋于认为开采金银可使国家致富的思想。这是一个致命的错误思想，它曾给醉心于它的欧洲各国造成甚于战争和全部坏法律加在一起所带来的贫困；而在美国，它则夺去了多于这两者加在一起所致死的人命。一些寻找黄金的人，都被送往弗吉尼亚[19]。这些人既无才干，又乏品德；他们的暴躁而喜欢闹事的性格，给初建的殖民地制造了混乱[20]，并导致了殖民地的发展忽缓忽快。随后，才有工农业者到来。他们虽然比较讲究道德和性情温和，但在任何方面并不怎么高于英国的下等阶级[21]。既没有高尚的观点，又没有深思熟虑的设想，去指导建立新的制度。殖民地刚刚建立起来以后，又引进了蓄奴制[22]，而这正是后来对整个南方的性格、法律和未来发生巨大影响的主要事件。

正如我们以后将要说明的，蓄奴制是对劳动的玷辱；它给社会造成了好逸恶劳的恶习，而随着这种恶习而来的，则是无知、高傲、浮

夸和奢侈。它使人的思想颓靡和行动懒散。蓄奴制的影响，再加上英国人的性格，可以解释南方的民情和社会情况的由来。

都是来自同一个英国，但在北方却出现了完全不同的情景。请允许我对此略作详细的说明。

正是在北方的几个英国殖民地，即在人们通称为新英格兰的诸州[23]，产生了成为今天的美国社会学说的基础的几个主要思想。

新英格兰的这些主要思想，首先传到相邻的各州，接着又扩散到比较远的各州，最后可以说席卷了整个联邦。现在，它们的影响已经超出国界，遍及到美洲世界。新英格兰的文明，像高地燃起的大火，除烤暖了周围地区之外，还用它的光辉照亮了遥远的天边。

新英格兰的建立，呈现出一片新的景象。这里发生的一切，都是独特无双的。

几乎所有殖民地的最初居民，不是没有受过教育、没有家业、因为贫困和行为不轨而被赶出自己故乡的人，就是一些贪婪的投机家和包工的把头。有些殖民地的居民还不能自称有这样的出身。比如，圣多明各就是由海盗们建立的。而在我们这个时代，英国的刑事法庭不是也在为澳大利亚提供人口吗！

在新英格兰海岸落户的移民，在祖国时都是一些无拘无束的人。他们在美洲的土地上联合起来以后，立即使社会呈现出一种独特的景象。在这个社会里，既没有大领主，又没有属民；而且可说，既没有穷人，又没有富人。按百分比来说，他们的文明程度高的人，多于我们今天欧洲的任何国家。他们所有的人，也许没有一个例外，都受过相当良好的教育，而且有很多人还因才学出众而闻名于欧洲。其余的殖民地，都是由未携家眷的冒险家们建立的；而定居于新英格兰的移民，则带着良好的秩序和道德因素，同妻子儿女一起来到荒凉的土地。但是，特别使他们与其余所有移民不同的，是他们具有创业的目的。他们并非迫不得已离开故土，而是自愿放弃了值得留念的社会地位和尚可温饱的生计的。他们之远渡重洋来到新大陆，绝非为了改善

境遇或发财；他们之离开舒适的家园，是出于满足纯正的求知需要；他们甘愿尝尽流亡生活的种种苦难，去使一种理想 获致胜利。

这些移民或他们自己喜欢称谓的朝圣者，属于英国的一个因教义严格而得名清教的教派。清教的教义不仅是一种宗教学说，而且还在许多方面掺有极为绝对的民主和共和理论。因此，它给自己树立了一些极其危险的敌人。清教徒在祖国受到政府的迫害，感到自己所在社会的日常生活有损于自己教义的严格性，所以去寻找世界上人迹罕至的不毛之地，以便在那里照旧按原来的方式生活和自由崇拜上帝。

摘几段引文，将比我们的赘述更能说清这些虔诚的冒险家的精神。

研究新英格兰早期历史的纳撒尼尔·莫尔顿开宗明义说[24]："我一直认为，把我们祖辈在建立这块殖民地时蒙受上帝如此多方面、如此仁慈的关怀，用文字记录下来，使后代永远记住上帝的仁慈，乃是我们的神圣职责。凡是我们见到的，凡是我们从祖辈那里听到的，都应当叫我们的子女知道，以使我们的后代懂得赞颂上帝，使上帝的仆人亚伯拉罕的后裔和上帝的选民雅各的子孙永远记住上帝的奇妙作为（《诗篇》第105篇第5、6节）。要使他们知道上帝如何把葡萄带到荒野，如何栽上葡萄而把异教徒撵走，如何整备出种葡萄的用地，而把秧苗的根深深植入土内，以及后来又如何让葡萄爬蔓而布满大地（《诗篇》第80篇第13、15节）。不仅如此，还要他们知道上帝如何引导他的子民走向他的圣所，而定居在他遗赐的山间（《出埃及记》第15章第13节）。这些事实一定要使他们知道，以使上帝得到他应得的荣誉，让上帝的荣光也能被及作为工具为他服务的圣徒们的可敬名字。"

读完这段开场白，不能不在心中留下一种宗教的庄严印象，好像从中看到一种古风和闻到一种《圣经》的馨香。

鼓舞着这位作者的信念，加强了他的语言的分量。现在，在读者的眼里，如同在作者的眼里一样，这些人已经不是漂洋过海去撞大运

的一小撮冒险家，而是被上帝亲自撒在一片预定的大地上的伟大民族的种子。

作者接着又以这样的方式描述了最初几批移民的去国离乡情景[25]：

“于是，他们离开了自己休养生息的这座城市（德尔夫特-哈勒夫特），但他们是心安理得的，因为他们知道自己此生是朝圣者和异乡人。他们不留恋世间的东西，而是眼望上苍，认为那里才是他们亲爱的故乡，上帝已在那里为他们准备了神圣的城市。他们终于到达停着船只的港口。一大群不能与他们同行的亲友，也情不自禁地陪他们来到这里。大家一夜没有睡觉，在倾吐友情、诚恳交心和表达基督徒的真正慈爱的谈话中度过一夜。第二天，他们上船了，可是亲友们还想在船上陪伴他们一会儿。就在这个时候，大家深深地叹息，双眼泪如雨下，长时间地拥抱，虔诚地祈祷，使陌生人都为之感动。开船的信号发出来了，他们都跪了下来，他们的牧师眼泪汪汪，仰望天空，祈求上帝赐福。最后，他们相互道别，而这次离别对他们大多数人来说将是永别。”

这批移民约有150人，其中还有一些妇女和儿童。他们的目的是在赫德森河岸建设一个殖民地。但是，他们在大西洋中漂泊了很长时间之后，却被迫在新英格兰的不毛海岸，即在今天建立起普利茅斯镇的地方登陆。朝圣者们上岸时登上的那块巨石，今天依然可见[26]。

我方才提到的这位历史家说：“但在我们大篇长叙之前，我们要略述一下这群苦命人上岸后的情景，赞美赞美上帝拯救他们的恩德。

“他们现已渡过宽阔的大西洋，到达他们此行的目的地。但既无亲友来迎接他们，又无房屋来供他们栖身。当时正值隆冬，而知道我们这里的气候的人都熟悉冬天是凛冽的，这里常有狂风来袭。在这样的季节，到熟悉的地方去旅行都有困难，更不用说在一无所知的海岸上安家了。他们的周围满目凄凉，一片荒芜，到处都有野兽和野人。他们不知道这些野人有多么凶狠和有多少人数。大地已经封冻，上面布有树林和灌木丛。到处都是未开化的野蛮景象。他们回头望去，只是

把他们与文明世界隔开的那片一望无际的大西洋。为了能够得到一点慰藉和希望，他们只能仰首求天。”[27]〔后一段是对莫尔顿原文的释义〕

不要认为清教徒的虔诚仅仅是说在嘴上，也不要以为他们不谙世事的道理。正如我在上面说过的，清教的教义既是宗教学说，又是政治理论。因此，移民们在刚刚登上纳撒尼尔·莫尔顿描述的不毛海岸，第一件关心的事情就是建立自己的社会。他们立即通过一项公约，内称[28]：

“我们，下面的签名人，为了使上帝增光，发扬基督教的信仰和我们祖国的荣誉，特着手在这片新开拓的海岸建立第一个殖民地。我们谨在上帝的面前，对着在场的这些妇女，通过彼此庄严表示的同意，现约定将我们全体组成政治社会，以管理我们自己和致力于实现我们的目的。我们将根据这项契约颁布法律、法令和命令，并视需要而任命我们应当服从的行政官员。”〔参看《新英格兰回忆录》第37页及以下几页〕

此事发生于1620年。从此以后，移民工作一直没有停止。在查理一世在位期间，震荡不列颠帝国的宗教和政治激情，每年都把一批批各派教徒赶到美洲海岸去。在英国，清教徒的主力一直是中产阶级，而大部分移民也正是来自这个阶级。新英格兰的人口迅速增加，而当等级制度仍在祖国将居民强行分为不同阶级的时候，殖民地却出现了社会的各部分日益均质化的新景象。这种在古代不敢梦想的民主，已从古老的封建社会之中强大无比地和全副武装地冲了出来。

英国政府不难看到，这样的大批移民可以带走骚乱的种子和新生的革命分子，所以它很满意。它全力促进这种移民，而对那些来到美洲的土地上寻找避难所以逃脱本国的严刑峻法的人的命运，则觉得不必关心。可以说，新英格兰是交给人们去实现他们的梦想的地区，而这个地区也将让革新者去放手实验。

英国的殖民地是使英国繁荣的主要原因之一，它们一向比其他国家的殖民地享有更多的内政自由和更大的政治独立。但是，这项自由

原则在任何地方都不如在新英格兰各州实施得完整。

当时，一般人认为，新大陆各处的土地，由哪个欧洲国家首先发现，就属于哪个国家。

到16世纪末，几乎北美的全部海岸地带，就这样变成了英国的领土。不列颠政府在这些新领地上采用的统治方式，因地而有不同的特点。有时，国王将新大陆的一部分委托给他任命的一名总督，在他的直接命令下代他治理这块地方[29]。欧洲的其余国家，也都采取了这样的殖民制度。有时，国王将一部分土地的所有权授给一个人或一个公司[30]。这时，管理民事和政治的一切权力都集中于一个人或几个人之手，这个人或这些人在王权的监督和控制下出售土地和管理居民。最后，第三种制度，是授予一定数量的移民以在母国的保护下自行组织政治社会和在不违反母国法律的条件下自治的权利。

对自由如此有利的这第三种方式，只曾在新英格兰实行[31]。

1628年[32]，一份具有这种性质的特许状，由查理一世授给前往马萨诸塞建立殖民地的移民。

但是，对于新英格兰的各殖民地来说，一般只是在它们的存在已为既成事实之后很久，才对它们赐给特许状的。普利茅斯、普罗维登斯、纽黑文、康涅狄格州和罗得岛州[33]，均是在没有得到母国的援助和几乎没有让母国知道的情况下建立起来的。新移来的居民虽然并不否认宗主国的无上权威，但他们并没有去宗主国寻找权力的根源，而是自己建立政权；只是三四十年之后，在查理二世在位时期，这些殖民地的存在才根据皇家的特许状而合法化了。

因此，在浏览英格兰的早期历史和立法文献时，很难见到把移民同其母国联系起来的纽带。我们看到这些移民每时每刻都在独立自主地行使主权。他们自己任命行政官员，自行缔结和约和宣战，自己制定公安条例，自己立法，好像他们只臣服上帝[34]。

再没有比这个时期的立法更独特和更富于教益的了。今天美国在世界面前暴露出来的主要社会问题的谜底，正可以从这个时期的立法中找到。

在这个时期制定的法律中，一个最有特色的法令集，是规模不大的小州康涅狄格在1650年颁布的法典[35]。

康涅狄格的立法者们[36]，先从制定刑法开始。在制定刑法时，他们想出一个奇怪的主意，从《圣经》里找来一些条文。

这部刑法的开头说："凡信仰上帝以外的神的，处以死刑。"

接着，有十条到十二条是逐字从《申命记》、《出埃及记》和《利未记》抄来的同类性质的条文。

渎神、行妖、通奸[37]和强奸者，均处死刑。儿子虐待父母，也处这种严刑。就这样，一个粗野和半开化的民族的立法，竟被用于一个人智已经开化和习俗十分朴素的社会。结果，从未见过死刑这样多定于法律之内和用于微不足道的罪行。

立法者在制定这样的刑法时，经常将注意力放在维持社会的道德规范和良好习俗方面，所以他们总是重视良心问题，简直没有一件恶行不被列入惩治的范围。读者可能已经感到，这些法律对于通奸和强奸的处分是过于严厉了。两个未婚男女之间的私通，也要受到严惩。这时，法官有权对罪犯处以下述三种惩罚之一：罚款、鞭笞和强令结婚[38]。如果纽黑文昔日法庭的记录可信的话，则这类判决并不稀少。我们见到一个判决于1660年5月1日的案件，它对一个年轻女子兼处罚款和申斥，因为她被控出言不逊和让人吻了一下[39]。1650年法典载有很多预防性惩罚措施。这个法典对怠惰和酗酒都规定了严厉的惩罚[40]。小酒馆主卖酒给每个用客，不得超过一定的数量；而一句谎言，只要它有害，就会受到罚款或鞭笞的处分[41]。在其他方面，立法者完全忘记了自己在欧洲要求的信教自由的伟大原则，以罚款来强迫人们参加宗教活动[42]，直至对反对者科以重刑[43]，而且往往

对愿意按照一种与他们不同的仪式去礼拜上帝的基督徒处以死刑[44]。最后，立法者的热情有时还使他们管起他们不该管的事情。比如，在这同一部法典里，就有禁止吸烟的条款[45]。也不应忘记，这些奇怪的或者专横的法律，并不是什么人强加于居民的，而是由全体当事人自由投票表决的，而且居民的习俗比法律还要严格和富于清教派的色彩。1649年，在波士顿竟成立一个以劝阻人们蓄留长发的浮华行为为目的的庄严协会[46]。（E）

这样的偏颇，无疑有辱于人类的理性。它们在证明我们天性的低劣，说明我们的天性不能牢牢地掌握真理和正义，而往往只是选择了真理和正义的反面。

这样的刑法深深地打上了狭隘的宗派精神的烙印，以及因受迫害而更加激烈并在当时尚激荡于人们心中的各种宗教激情的烙印。但除这种刑法之外，尚有一组与它有某种联系的政治方面的法律。这组法律虽订于二百年前，但似乎比我们现代的自由精神还先进得多。

作为现代宪法的基础的一些普遍原则，即那些为17世纪的大部分欧洲人难于理解和在当时的大不列颠尚未获得全胜的原则，已在新英格兰的法律上得到全部承认，并被订于法律的条款之内。这些原则是：人民参与公务，自由投票决定赋税，为行政官员规定责任，个人自由，陪审团参加审判。所有这些，都未经讨论而在事实上确定下来。

这些基本原则已被新英格兰采用和大加发展，而欧洲的任何一个国家至今还未敢去尝试。

在康涅狄格，选民团一开始就是由全体公民组成的，而且这种做法的意义立刻就被人们所理解[47]。当时，这些初期居民的财产几乎完全平等，而他们的知识水平也相差无几[48]。

在这个时期，康涅狄格的全体行政官员，包括州的总督在内，都是选举产生的[49]。

年满16岁的公民，都有义务拿起武器。他们组成本州的国民军，自己委任军官，随时准备开赴前线守土[50]。

在康涅狄格以及其余所有新英格兰的法律中，我们可以看到这种地方自主的产生和发展，而这种自主今天仍是美国自由的原则和生命。

在欧洲的大多数国家，政治生活都始于社会的上层，然后逐渐地而且是不完整地扩及社会的其余不同部分。

在美国，可以说完全相反，那里是乡镇成立于县之前，县又成立于州之前，而州又成立于联邦之前。

在新英格兰，乡镇的政府在1650年就已完全和最终建成。根据乡镇自主的原则，人们将自己组织起来，为自己的利益、情感、义务和权利而努力奋斗。在乡镇内部，享受真正的、积极的、完全民主和共和的政治生活。各殖民地仍然承认宗主国的最高权力，君主政体仍被写在各州的法律上，但共和政体已在乡镇完全确立起来。

乡镇各自任命自己的各种行政官员，规定自己的税则，分配和征收自己的税款[51]。新英格兰的乡镇没有采用代议制的法律。在新英格兰的乡镇，凡涉及全体居民利益的事务，也像在古雅典一样，均在公众场所召开公民大会讨论决定。

仔细研究美国共和政体的这段早期的法律之后，我们对立法者的这种管理才能和先进理论表示惊讶。

显而易见，他们具有的社会应对其成员负责的思想，就比当时欧洲的立法者的这种思想崇高和完整得多，他们为社会规定的义务，在其他国家至今还被忽视。在新英格兰各州，自建州之初，就以立法保证穷人能够过活[52]；采取严格的措施养护道路，并指定官员检查措施的执行情况[53]；乡镇有各种公事记录簿，以记载公民大会审议的结果，登记公民的出生、死亡和婚姻[54]；设置文书负责管理这些记

录簿[55]；设置官员负责经管无人继承的财产，检查被继承的地产的边界；还设有若干以维持乡镇的公共秩序为主要职责的官员[56]。

法律里订有许许多多细则，预为照料和满足社会的大量需要。在这一方面，今天的法国犹会觉得自愧不如。

但是，从根本上说，能够显示美国文明的最突出特点的，还是有关国民教育的法令。

有一项法令说："鉴于人类之敌撒旦以人的无知为其最有力的武器，鉴于应当让我们祖先的智力禀赋不再被埋没，鉴于儿童教育是本州的主要关心事项之一，兹依靠上帝的帮助"[57]，接着列出一些条款，其中规定在乡镇设立学校，责成居民出资办学，对不出资者给予巨额罚款。在人口多的县份，以同样方式设立高一级的学校。城市的行政当局应当督促家长送子女入学，并有权对违抗者处以罚款；如果继续违抗，社会便承担起家长的责任，强制收容和教育儿童，并剥夺其父亲的天赋的，但被他用于不良目的的权利[58]。读者从这项法令的序言无疑会看到：在美国，启发民智的正是宗教[59]，而将人导向自由的则是遵守神的戒命。

对1650年的美国社会匆匆一瞥之后，再来观察欧洲的社会[60]，特别是欧洲大陆的社会，使人感到大为吃惊的是：17世纪初，在欧洲大陆，君主专制政体却在中世纪的寡头政治自由和封建主义自由的废墟上到处取得胜利。大概，在大放异彩和文艺繁荣的这部分欧洲，权利的观念从来没有像这一时期被人完全忽视，人民从来没有像这一时期更少参加政治生活，真正自由的思想从来没有像这一时期更少占据人的头脑。然而，就在这一时期，欧洲人还没有想到的或被他们轻视的这些原则，已在新大陆的荒野中公布出来，并已成为一个伟大民族的未来信条。人类理性的一些最大胆设想，竟在一个不被人重视、连任何政治家无疑都不屑于侧身其中的社会里付诸实现了；而人的具有独创精神的想象力，也就在这里想出了一种前所未有的立法制度。在这个还没出过将军，也没有出过哲学家和作家的默默无闻的社会里，

却有一个人能够当着一群自由人的面站立起来，在大家的喝彩声中，对自由做出了如下的绝妙定义：

“我们不能安于我们因独立而应当得到的一切。实际上，有两种自由。有一种是堕落的自由，动物和人均可享用它，它的本质就是为所欲为。这种自由是一切权威的敌人，它忍受不了一切规章制度。实行这种自由，我们就要自行堕落。这种自由也是真理与和平的敌人，上帝也认为应当起来反对它！但是，还有一种公民或道德的自由，它的力量在于联合，而政权本身的使命则在于保护这种自由。凡是公正的和善良的，这种自由都无所畏惧地予以支持。这是神圣的自由，我们应当冒着一切危险去保护它，如有必要，应当为它献出自己的生命。”[61]

我所讲的，已经足以说明英裔美国人文明的真正特点。这种文明是两种完全不同成分结合的产物（这个来源应当经常记在心中），而这两种成分在别处总是互相排斥的，但在美国却几乎彼此融合起来，而且结合得非常之好。我们说的这两种成分，是指宗教精神 和自由精神 。

新英格兰的建设者们既是自己教派的热心拥护者，又是大胆的革新者。尽管他们的某些宗教见解失于偏颇，但他们却不怀任何政治偏见。

因此，出现了两种各不相同但又互不敌对的趋势。无论是在民情方面，还是在法律方面，这两种趋势到处可见。

人们出于宗教观念而抛弃了自己的朋友、家庭和国家。我们尽可完全相信，他们为了追求这种精神上的享受，确实付出了相当高昂的代价。但是，我们又可以看到，他们几乎又以同样的狂热去寻求物质财富和精神享乐，认为天堂在彼世，而幸福和自由却在此生。

在他们看来，政治原则、法律和各种人为设施，好像都是可以创造的，而且可以按照他们的意志加以改变和组合。

在他们面前，社会内部产生的束缚社会前进的障碍低头了，许多世纪以来控制世界的旧思想吃不开了，一条几乎没有止境的大道和一片一望无际的原野展现出来。人类的理性在这片原野上驰骋，从四面八方向他们涌来，但在它到达政治世界的极限时便自动停下，颤抖起来，不敢发挥其惊人的威力，甚至开始怀疑自己，放弃改革的要求，控制自己不去揭开圣殿的帷幔，毕恭毕敬地跪倒在它未加争辩就接受了的真理的面前。

因此，在精神世界，一切都是按部就班，有条不紊，预先得知和预先决定的；而在政治世界，一切都是经常变动，互有争执，显得不安定的。在前一个世界，是消极然而又是自愿的服从；而在后一个世界，则是轻视经验和蔑视一切权威的独立。

这两种看来互不相容的趋势，却不彼此加害，而是携手前进，表示愿意互相支持。

宗教认为公民自由是人的权利的高尚行使，而政治世界则是创世主为人智开辟的活动园地。宗教在它本身的领域内是自由和强大的，满足于为它准备的地位，并在知道只有依靠自己的力量而不是依靠压服人心来进行统治的时候，它的帝国才能建设得最好。

自由认为宗教是自己的战友和胜利伙伴，是自己婴儿时期的摇篮和后来的各项权利的神赐依据。自由视宗教为民情的保卫者，而民情则是法律的保障和使自由持久的保证。（F）

英裔美国人的法律和习惯的某些特点的产生原因

在最完备的民主政体中保留的某些贵族制度残余——何以会有这些残余——应当仔细区分哪些东西是来自清教派的和哪些东西是来自英国人的

请读者不要从上述的一切得出过于一般化和过于绝对化的结论。初期移民的社会条件、宗教和民情，对他们新国家的命运无疑发生了巨大的影响。但是，新社会的建立并非起因于这些东西，因为社会的起点只存在于社会本身。任何人都不能同过去完全脱离关系，不管他们是有心还是无意，都会在自己固有的观念和习惯中混有来自教育和祖国传统的观念和习惯。

因此，要想了解和评价今天的英裔美国人，就必须仔细区分来源于清教派的东西和来源于英国人的东西。

在美国，人们经常可以看到一些法律和习惯与周围的事物并不适应。一些法律好像是根据一种与美国的立法主旨完全相反的精神制定出来的，一些民情又仿佛与社会情况的总体格格不入。假如这些英国殖民地是在遥远的古代建立的，假如它们的起源已随岁月的流逝而不可考，那么问题就无法解决了。

我只引一个例子来阐述我的想法。

美国的民事和刑事诉讼程序，对被告人的处置只规定两种办法：收监 和保释 。诉讼开始时首先要求被告人交付保证金，如被告人拒不交纳，则将他收监关押。然后，再审理被控告的事实或罪状的轻重。

显而易见，这样的立法是敌视穷人，而只对富人有利。

穷人并非总是有钱可交保证金，即使在民事案件中也是如此。假如他不得不在狱中等候公道，那他的被迫关押很快就会给他带来不幸。

相反，富人在民事案件中总是可以逃脱监禁。更有甚者，他们虽然犯了罪，却可轻易逃避应受的惩罚，因为交了保证金以后，他们可以躲藏起来。因此可以说，法律上规定的惩罚，对于富人来说只不过是罚款而已 [62] 。还有什么立法能比这种立法更具贵族立法的特点呢？

然而在美国，立法的正是穷人，而他们在这方面通常总是考虑社会的最大利益。

只有在英国能够找到对于这种现象的解释[63]，因为我所说的这些法律本来是英国的法律[64]。尽管这些法律与美国立法的主旨和美国人的基本思想相抵触，但是美国人还是把它们照搬过来。

在一个民族最不容易改变的事物当中，仅次于习惯的，就要数民法了。只有搞法律的人熟悉民法，也就是说，只有那些学过法律、能够找出理由把法律解释成好法或坏法、从维护法律当中可以直接获利的人，才熟悉民法。民族的大部分成员不解其中的奥妙，只能从个别的案例中看到这些法律的作用，很难识别它们的倾向性，而是不假思索地予以服从。

这只是一个例子，我还可以举出其他许多例子。

美国社会呈现的画面（如果我可以这样说的话）覆有一层民主的外罩，透过这层外罩随时可以看到贵族制度的遗痕。

[注] 英王1609年颁布的特许状，又加进了移民要向国王交纳所采金银五分之一的条款。参阅马歇尔：《华盛顿生平》（第1卷第18—66页。）〔托克维尔引用的是1807年巴黎法文版〕

[注] 威·斯蒂思：《弗吉尼亚史》中说，大部分新移民都是有劣迹家庭的青年；他们的父母为了不使孩子牵连受辱，便把他们送上开往新大陆的船只。其余的移民，则是家里的老年人，走私行骗的破产者，花天酒地的无业游民，以及诸如此类的人物。从他们的本质来说，这些人善于掠夺和破坏，而不善于建立家业。一些扰乱治安的头目，很容易唆使他们去干各种作奸犯科的勾当。关于弗吉尼亚的历史，可读下列著作：斯密斯：《1624年定居以来弗吉尼亚史》；威廉·斯蒂思《弗吉尼亚史》；贝弗利：《弗吉尼亚最初发现与定居史》，此书于1807年被译成法文出版。

[注] 只是很久以后，才有一些有钱的英国人来殖民地定居。

[注] 蓄奴制是1620年由一只荷兰船引进的。这只船运来20名黑人到詹姆斯河岸。参阅查默斯的著作。〔大概指乔治·查默斯：《对于美国独立以来发生的若干事件的看法》，伦敦，1785年；或其《殖民地起义史导论》，伦敦，1782年。〕

[注] 新英格兰诸州位于赫德森河以东，包括今天的下述六州：康涅狄格州、罗得岛州、马萨诸塞州、佛蒙特州、新罕布什尔州、缅因州。

[注] 《新英格兰回忆录》，波士顿，1826年；另见哈钦森：《马萨诸塞殖民地史》，波士顿，第2卷，第440页。〔页码有误〕

[注] 《新英格兰回忆录》第22页。

[注] 这块巨石现已成为合众国的崇拜物。我曾看到美国的一些城镇精心保存的此石的碎块。这不是十分清楚地表明人的力量和伟大完全存在于他们的心灵之中吗？这是一块曾被一些苦命人的双脚踏过片刻的石头，这块石头应当名垂不朽，它在吸引一个伟大民族留念。人们敬仰它的碎块，在离它遥远的地方保存着从它身上敲下来的小块。有多少高楼大厦用这些小块做了基石？谁不对它们表示崇敬呢？

[注] 《新英格兰回忆录》第35页〔及以下几页〕。

[注] 建立罗得岛州的移民在1638年，创业于纽黑文的移民在1637年，康涅狄格的首批居民在1639年，普罗维登斯的创立者们在1640年，先后以书面形式定出社会契约，并经全体当事人一致通过。参看皮特金著作第42页和第47页。〔指皮特金：《美国政治和社会史》，共2卷，1828年，纽黑文〕

[注] 纽约州就是这样。

[注] 马里兰州、南卡罗来纳州、北卡罗来纳州、宾夕法尼亚州和新泽西州都是如此。见皮特金著作第11—31页。〔13—30页〕

[注] 见（《历史文献汇编》），费城，1792年。这部汇编收有各殖民地早期的内容可靠和价值珍贵的大量文件，其中包括英王授予各殖民地的特许状，以及各殖民地政府的早期法令。

另见美国最高法院法官斯托里先生在其《美国宪法释义》的导言中对这些特许状所作的分析。〔第8—83页〕

从这些文件可知，代议制政府的原则和政治自由的具体形式，在所有的这些殖民地建立之初就被规定下来。后来，这些原则在北方和南方均得到重大发展，而且遍及各地。

[注] 见皮特金著作第1卷第35页；哈钦森著作第1卷第9页。

[注] 见哈钦森著作第42页和第47页。

[注] 马萨诸塞的居民在制定刑事诉讼法、民事诉讼法和法院组织法时，没有考虑英国施用的惯例。比如，在1650年时，判决书等司法文件的开头还没有英王的名字，见哈钦森著作第452页。

[注] 见《一六五○年法典》第28页。〔哈特福德，1830年〕

[注] 见哈钦森著作第1卷第435—456页〔455页〕。他在这里分析了马萨诸塞殖民地于1648年颁布的刑法典，这部法典采用的原则与康涅狄格的刑法典相同。

[注] 通奸，按马萨诸塞的法律，亦处死刑。哈钦森（第1卷第441页）说，确有许多人因犯此罪而被处死。对此，他引述1663年发生的一件趣闻。一个已婚妇女同一个年轻男人发生恋爱关系。当时她正在守寡，不久嫁给这个男人，一起生活了数年。后来，人们怀疑他们在未结婚之前就有暧昧关系，控告他们，把他们投入监狱，而且差一点把二人处死。

[注] 《一六五○年法典》第48页。

有些时候，法官可以合并执行这几种惩罚。比如，1643年就有一个这样的判例（载于《纽黑文往事》第114页）：因犯有数罪而被起诉的玛格丽特·贝德福德被判以鞭笞，同时合并判决她与从犯尼古拉斯·杰明斯结婚。

[注] 《新英格兰回忆录》第104页。另外，在哈钦森著作（第1卷第435页）中，还载有比这更为离奇的数个判例。

[注] 《一六五○年法典》第50页和第57页。

[注] 同上书第64页。

[注] 同上书第44页。

[注] 在康涅狄格，这种情况并不是个别的。另见马萨诸塞1644年9月13日公布的驱逐再浸礼会信徒的法律（《历史文献汇编》第1卷第538页）；另见1656年公布的反对教友会信徒的法律，其中说："鉴于正在产生一个名为教友会的可恶异教派……"接着，是关于以巨额罚款惩治向当地运来教友会信徒的船长的条款。对偷渡进来的教友会信徒进行鞭笞和投入监狱劳动。对反对他们的观点的人，最初是罚款，后来是投监关押和驱逐出境。（《历史文献汇编》第1卷第630页）

[注] 马萨诸塞的刑法规定，天主教的神甫进入该殖民地后，一经发现即被处死。

[注] 《一六五○年法典》第96页。

[注] 《新英格兰回忆录》第316页。

[注] 《一六三八年约法》〔《一六五○年法典》〕第17页。

[注] 1641年，罗得岛州的州民大会全体一致宣告：州政府按民主政体建立，政权的基础是全体自由的人，只有他们有权立法和监督其执行。见《一六五○年法典》第70〔12〕页。

[注] 皮特金著作第47页。

[注] 《一六三八年约法》〔《一六五○年法典》〕第12〔70〕页。

[注] 《一六五○年法典》第80页。

[注] 《一六五○年法典》第78页。

[注] 同上书第49页。

[注] 见哈钦森著作第1卷第455页。

[注] 《一六五○年法典》第86页。

[注] 同上书第40页。〔及以下几页〕

[注] 同上书第90页。

[注] 《一六五○年法典》第83页〔第39页？第91页〕。第90页。

[注] 为了解宗教对现今美国的影响，可参阅：斯佩里：《美国的宗教》，剑桥，1945年；霍尔：《美国文化的宗教背景》（波士顿，1930年）；托尼：《宗教和资本主义兴起》（伦敦，1949年），后者对于英国的清教做了精湛的研究。——法文版编者

[注] 参阅拉斯基编古奇著：《十七世纪的英国民主思想》（剑桥，1927年）。——法文版编者

[注] 马瑟：《基督教美洲传教史》第2卷，第13页。〔哈特福德，1820年〕

这是温思罗普的演说。他在担任州长时，曾被指控犯有专横罪，但在发表我方才援引的这篇演说后，受到听众的鼓掌欢迎，从而免予处分。从此以后，他一直连选担任州长。见马歇尔：《华盛顿生平》第116页。

[注] 如果不交纳保证金，当然也要治罪，但这毕竟是少数。

[注] 布莱克斯通的《英国法释义》（1803年第14版，伦敦）和德洛姆的《英国宪法》（1818年新版，德氏的此书最初以法文写成，1770年在荷兰出版），是托克维尔解释英国的政治和司法制度时使用的最主要文献。在叙述美国的宪法和司法问题时，托克维尔主要利用的是斯托里的《美国宪法释义》（1833年版）和肯特的《美国法释义》。朗贝尔和希劳合著的《美国的比较法始祖：斯托里法官的学说》（巴黎，1947年），是研究托里斯生平和思想的一部很重要著作。皮尔逊的巨著《托克维尔和博蒙在美国》（纽约，1936年）第718页及以下几页，对托克维尔著作的资料来源做了全面的叙述。——法文版编者

[注] 见布莱克斯通和德洛姆的著作第1卷第10章。〔指布莱克斯通《英国法释义》和德洛姆《英国宪法》〕

第三章 英裔美国人的社会情况

社会情况一般说来是事实的产物，有时也是法律的产物，而更多的是两者联合的产物。但是，社会情况一旦确立，它又可以成为规制国民行为的大部分法律、习惯和思想的首要因素，凡非它所产生的，它都要加以改变。

因此，要了解一个民族的立法和民情，就得由研究它的社会情况开始。

英裔美国人社会情况的突出特点在于它本质上是民主的

新英格兰的初期移民——他们之间的平等——南方推行的一些贵族法律——革命时期——继承法的改革——这项改革产生的后果——西部新成立的各州把平等推行到极限——学识上的平等

对英裔美国人的社会情况可以有几种重要的看法，但有一种居于其余一切之上。

美国人的社会情况是非常民主的。自各殖民地建立之初就具有这个特点，而在今天表现得尤为明显。

我在上一章说过，在新英格兰海岸定居的移民，彼此之间极为平等。即使是贵族制度的萌芽，也从未被引进合众国的这一部分。在这一地区，只是学识可能产生影响。人们习惯于尊敬某几个姓氏，认为

它们是知识和德行的代表。某些公民由于自己的声望而取得的权力，如果后来真是被儿子继承，或许也可以称之为贵族权力。

这是赫德森河以东的情形；而在该河西南，一直至佛罗里达，就不是如此。

在赫德森河西南的大部分州里，有从英国来的大地主定居。他们把贵族制度的原则和英国的继承法也带到了这里。我已解释过美国未能建立贵族政体的一些原因。这些原因在赫德森河西南一直发生作用，但在该河以东就作用不大。在南部，一个人利用奴隶可以耕种大片土地。因此，在新大陆的这一部分，有富有的大地主。但是，他们的影响却与欧洲贵族地主发生的影响完全不同，因为他们没有任何特权，奴隶给他们种地并没有使他们成为封建性的收租地主，从而他们对奴隶也不负保护责任。不过，赫德森河以南的大地主却形成了一个优越的阶级，这个阶级有其自己的观点和风尚，并且一般都成了当地政治活动的核心人物。他们是一种与人民群众只有微小差别的贵族，容易考虑群众的感情和利益，没有激起人们的爱或憎；但从整体说来，他们仍是一个虚弱和生命力不强的阶级。正是南部的这个阶级领导了起义，为美国革命提供了一些伟大人物。

在这个时期，整个社会都处于大动荡之中：以人民的名义进行的斗争，使人民变成一股强大的力量和产生按照自己的意志行动的愿望；民主的自发力量活跃起来；人们努力摆脱宗主国的羁绊，极欲争取各种形式的独立，以致个人的影响逐渐失去作用；习惯和法律开始向同一个目标前进。

但在这里，继承法却使平等迈出了决定性的一步。

使我感到惊异的是，古代和现代的法学家们，竟没有使继承法[65]对人间事物的发展产生巨大的影响。不错，它属于民法法规，但也是主要的政治措施，因为它对国家的社会情况具有异常重大的影响，而政治方面的法律不过是社会情况的表现形式。而且，继承法是以确切无疑和始终如一的形式对社会发生作用的，甚至可以说它也将影响尚未出生的世世代代。依靠继承法，人可以拥有左右人类未来的

一种近乎神赐的权力。立法家一旦把公民的继承法制定出来，他就大可休息了，因为实施这项法律以后，他便无事可做了，即这项法律将像一部机器一样，自行开动，自行导向，朝着预定的目标前进。按照一定的方式制定的这种法律，随即把财产、不久以后又把权力积聚和集中起来，置于某一个人的手中。可以说，它使地上冒出了贵族。按另一种原则制定和按另一条道路发展时，它的作用的速度还会更快，但这时它是分化、分裂和分割财产与权势。有时，它的进展快得使人吃惊，而在人们感到无法制止它的时候，甚至要想法为它设置种种障碍。人们想用种种反措施来抵消它的作用，结果是徒劳无功！它不是把前进途中遇到的一切障碍打得粉身碎骨，就是使它们化为齑粉。它迅速上升，然后又立即落到地上，扬起一阵飘载着民主的游荡风尘。

当继承法指定和理由充足地判决一个人的财产由其子女均分时，可能产生两种效果。虽然两种效果的目标是一致的，但也需要把它们严格区分开来。

由于实施继承法，每个财产所有者的死都会在财产上引起一场革命：不仅财产的主人换了，而且可以说财产的性质也变了。这样，财产在不断地被分割，而且越分越小。

这是继承法的直接效果，也可以说是它的有形效果。因此，在法律规定平分遗产的国家，私人的财产，特别是地产，必然有不断缩小的趋势。但是，如果让这种法律自行发展，其立法效果只有很久以后才能显示出来，因为在子女不超过两个的家庭（像在法国这样的国家，每家的子女人数平均不超过三个），子女平分了父母的遗产之后，独立生活起来也不会显得比父母穷。

但是，平分遗产的法律不仅影响着财产的归属，而且也作用于财产所有者的精神，激起他们的热情来支持这种法律。这些问题的效果迅速地破坏着大的财产，尤其是大的地产。

在继承法以长子继承权为基础的国家，地产总是代代相传而不加分割。结果，家庭的声望几乎完全以土地体现。家庭代表土地，土地代表家庭。家庭的姓氏、起源、荣誉、势力和德行，依靠土地而永久

流传下去。土地既是证明家庭的过去的不朽根据，又是维持其未来的存在的确实保证。

而当继承法以平分原则为基础时，家庭的声望与保持土地完整之间的密切联系就遭到破坏。土地不再代表家庭，因为经过一代或两代土地必然被分割，而且显然要越分越小，达到没有可分的为止。大地主的儿子如果人数不多，或者由于走运，而有幸使自己的财富未逊于父辈，那也不是如数拥有父亲的财产，因为他们除由父亲处继承下来的财产以外，还得有其他财产。

但是，如果不让大地主因拥有土地而在感情、回忆、荣誉和野心上得到巨大好处，人们自可以确信，他们迟早会卖掉土地，因为卖掉土地会使他们得到巨大的金钱好处，流动资本会比其他资本产生更大的收益，而且会更易于满足他们现实的欲望。

大地产一经分割，就永远不会重新集聚，因为小地主的土地收益率 [66] 大于大地主的，从而小地主的土地售价也要大大高于大地主的。因此，富人按低价出售大片土地以后，绝不会为了恢复大地产而再按高价买进大块土地。

所谓的家庭声望，常常是建立在满足个人的自私心的向往之上的。可以说，人人都希望流芳千古，被子孙永久怀念。凡是在家庭声望不再生效的地方，个人的自私心就会取而代之。当家庭不再表示声望，而变成一种模糊、含混和不确定的存在时，每个人就只求目前的安乐，只想把自己这一代搞好，而不考虑其他了。

因此，人人都不想使家庭永垂不朽，或至少不想用地产而用其他办法去使家庭流芳千古了。

这样一来，继承法不仅给家庭完整保全财产带来困难，而且在剥夺家庭想要这样做的愿望，甚至可以说在强迫家庭与它合作来消灭自己。

平分遗产的法律，以两种方式来执行：一是由物及于人，二是由人及于物。

它用这两种方法，终于达到彻底改造土地所有制度，使家庭和财产迅速失去作用的目的 [67] 。

毫无疑问，我们法国还没有达到这个地步。19世纪的法国人虽然天天目睹继承法所造成的政治和社会变化，但他们怀疑这个法律的效力。现在，我们每天都在自行推倒自己住宅的院墙，拆掉自己园田的围栏，看到这个法律在我们国土上的实施情况。虽然继承法已在我国发生很大作用，但仍有许多工作留待它去做。我们的回忆、观点和习惯为它设置了许多障碍。

而在美国，继承法已接近完成它的破坏任务。正是在这里，我们才能研究它的主要后果。

到独立战争时期，美国的各州几乎都已废除英国的继承制度。

限嗣继承法已被修改得默认财产的自由流通。（G）

第一代人逝去了，土地开始被分割。随着时间的推移，分割的速度越来越快。今天，只过了六十年多一点，社会的面貌已经全部改观，大地主家族几乎全部进入大众的行列。在大地主户数原来最多的纽约州，现在只有两户还勉强漂在行将溺死它们的旋涡之上。这些富裕公民的儿子们，现今都是商人、律师或医生了。他们大部分已经默默无闻。世袭等级和世袭特权的最后痕迹已经消失。继承法到处都在发挥其平均化作用。

这并不是说，美国的富人没有别处多。我还没有见过哪一个国家的人比美国人更爱钱如命，哪一个国家的人比美国人更轻视财产永远平等的理论。然而在美国，财富却以难以置信的飞快速度在周转，而且经验表明，很少有上下两代全是富人的家庭。

我所做的这幅着色不多的图画，还不能完全呈现出西部和西南部新建诸州的过去情景。在上一世纪末，一些大胆的冒险家开始涌进密西西比河流域。这等于又一次发现美洲。不久，大批的移民来到这里，一些从未听说过的乡镇突然出现于荒野。一些连名字还没有的州，出现后不久就要求加入美国联邦。在西部，我们可以看到民主达到了它的极限。在这些可以说是应运而生的州里，居民不过是昨天才踏上他们现在所在的土地。他们彼此之间刚刚认识，每个人都不知道其最近邻居的家史。因此，在美洲大陆的这一部分，居民不仅没有受到大家族和大财主的影响，而且没有受到因学识和德行而被人尊为贵族的人们的影响。在那里，没有一个人因为毕生在众人面前做了好事，而被授予使人尊敬的权力。西部新建的诸州虽然已经有了居民，但还没有形成社会。

在美国，人们不仅在财富上平等，甚至他们本身的学识，在一定程度上也是平等的。

我认为，世界上再没有一个人口与美国大致相等的国家会像美国这样，无知识的人竟如此之少，而有学识的人又如此不多。

在美国，初等教育人人均可受到，而高等教育却很少有人问津。

这并不难理解，可以说这是我们上述的一切的必然结果。

几乎所有的美国人都是小康之家，所以不难获得人类的最起码知识。

在美国，富人不多，所以几乎所有的美国人都要就一门职业。但所有的职业，都需要经过一段学徒时期。因此，美国人只能在一生的早年专心于接受普通教育，而在十五岁的时候就参加了一种行业，因而他们的学校教育，在法国人开始接受学校教育之时就结束了。如果他们以后又到学校深造，那也是出于特殊的和赚钱的目的。他们之研究科学，犹如学习一门手艺。他们只注重可以立即见效的应用。

在美国，大部分富人都是先穷而后富的；现在几乎所有的清闲人士，在青年时代都曾是忙人。因此，当他们可以有兴致学习的时候，已经没有时间专心读书；而当他们有时间专心读书的时候，又不再有学习的兴致了。

因此，美国并不存在使求知的爱好随世袭的财富和悠闲而代代相传，从而以脑力劳动为荣的阶级。

可见，美国人既没有专心从事脑力劳动的意志，又没有专心从事这一劳动的毅力。

在美国，人的知识处于一种中等水平。所有的人都接近这个水平：有的人比它高一点，有的人比它低一点。

因此，许许多多的人，在宗教、历史、科学、政治经济学、立法和行政管理方面，具有大致相等的知识。

智力的不等直接决定于上帝，人们根本无法防止这种不等的出现。

但是，我方才所说的一切，并不妨做出如下的结论：人的智力尽管不等，而且是创世主这样决定的，但其发展的条件是相等的。

由此可见，在美国自始就一向薄弱的贵族因素，今天即使没有完全被摧毁，至少也一筹莫展，以致已经难于对事态的进程发生任何影响。

与此相反，时间、事件和法律却使民主因素不仅发展为占有支配地位的因素，而且变成唯一无二的因素。在美国，无论是家庭还是团体，现在都毫无影响可言，甚至稍微持久的个人影响也不多见。

因此，美国在其社会情况方面呈现出一种非凡的现象。人在这里比在世界上任何地方，比在历史上有记录的任何时代，都显得在财产和学识方面的更近乎平等，换句话说，在力量上更近乎平等。

英裔美国人社会情况的政治后果

这种社会情况的政治后果是不难推断的。

不能认为平等在进入政界或其他界之后就不再发生作用。不要以为人们会永远安于在其他方面均已平等而只有一个方面不平等的局面，他们早晚要在一切方面享有平等。

然而，我只知道两种在政界建立平等的方法：不是把权赋予每一个公民，就是让每一个公民都没有权。

因此，对于社会情况已达到英裔美国人这样地步的民族来说，就很难在人人有权和个人专权之间找到一种折中办法。

不必隐讳，我们描述的社会情况既易于产生上述两种后果中的前者，又易于产生其中的后者。

实际上，有一种要求平等的豪壮而合法的激情，在鼓舞人们同意大家都强大和受到尊敬。这种激情希望小人物能与大人物平起平坐，但人心也有一种对于平等的变态爱好：让弱者想法把强者拉下到他们的水平，使人们宁愿在束缚中平等，而不愿在自由中不平等。这并不是说社会情况民主的民族天生鄙视自由；恰恰相反，他们倒是对自由有一种本能的爱好。但是，自由并不是他们期望的主要的和固定的目的，平等才是他们永远爱慕的对象。他们以飞快的速度和罕见的干劲冲向平等，如达不到目的，便心灰意冷下来。但是，除了平等之外，什么也满足不了他们，他们宁死而不愿意失去平等。

但从另一方面说，当公民全都一律平等以后，他们就难于团结起来反对当局侵犯他们的独立了。他们当中没有一个人会强大得足以单枪匹马地进行胜利的斗争，而只有把所有人的力量联合起来的团结才能保住他们的平等。但是，这样的团结并非总是存在的。

因此，不同的民族可能从同一社会情况得出两种完全不同，但又出于同源的政治后果。

英裔美国人是在我们所说的这种两者之中必取其一的可怕抉择面前，第一个十分幸运地避开了专制统治的民族。他们的环境、来源、智慧，尤其是他们的民情，使他们建立并维护了人民主权。

[注] 我所说的继承法，是指以决定财产在其所有者死后的归属为主要目的的一切法律。

限嗣继承法也属于此列。不错，限嗣继承法不仅有限制财产所有者处理其财产的作用，而且也有使财产所有者在世时负有为继承人完整保存财产的义务。但是，限嗣继承法的主要目的，是在财产所有者死后决定财产的归属。其余的规定都是实施办法。

[注] 我的意思不是说小自耕农最好，但他们能更热心精耕细作，并以他们的勤劳弥补他们技术上的不足。

[注] 因为土地是最可靠的财产，所以有时也会遇到为了购置土地而忍受巨大牺牲，为了保住土地而自愿放弃一部分重要收入的富人。但这是一种偶然现象。一般说来，穷人最爱不动产。学识、理想和奢望不如大地主的小地主，通常没有一心增加地产的思想，总是满足于继承祖业、娶上老婆和抽空做点买卖，过上小康日子就可以了。

除了使人分割土地的倾向以外，尚有一种使人集中土地的倾向。这种足以防止地产无限分割的倾向，既没有强大得可以形成大地产的地步，又不会使全部土地被几个家庭所控制。

第四章 美国的人民主权原则

人民主权原则主宰整个美国社会——美国人在他们革命之前就已实行人民主权原则——这次革命使人民主权原则得到发展——选举资格的逐渐而不可遏制的降低

要想讨论美国的政治制度，总得从人民主权学说开始。

人民主权原则，一向或多或少地存在于几乎所有的人类社会制度的深处，通常隐而不现。人们服从它，但又不承认；即使有时它在片刻之间出现，人们也会立刻赶忙把它送回到圣殿的幽暗角落。

民族意志，是任何时候的阴谋家和所有时代的暴君最常盗用的口号之一。一些人在某些当权人物的贿选活动中听到过它，另一些人在少数人出于私利和畏惧而为他人拉选票的活动中也听到过它。另外，有些人把人民的沉默看成是对这一口号的正式承认，认为服从的事实就是默认他们的发号施令权力 。

在美国，人民主权原则绝不像在某些国家那样隐而不现或毫无成效，而是被民情所承认，被法律所公布的；它可以自由传播，不受阻碍地达到最终目的。

如果说世界上有一个国家能使人们随意而公正地评价人民主权原则，研究人民主权原则在社会事物多方面的应用，并指出它的好处和危险，那么，这个国家当然只能是美国。

我在前面已经说过，人民主权原则一开始就是美洲的大多数英国殖民地的基本原则。

但是，当时人民主权原则对社会制度的影响，还远不如今日这样强大。

有两个障碍，一个是外来的，一个是内在的，延缓了它的迅猛发展。

人民主权原则之所以未能公然见诸法律，是因为殖民地在那时还不得不服从宗主国。因此，它只能在各地的人民大会中，尤其是在乡镇的政府中，秘而不宣地发生作用。它在这些地方秘密地发展起来。

当时的美国社会，还没有为接受人民主权原则的全部成果做好准备。新英格兰的文化水平，赫德森河以南地区的富庶条件，正如我在上一章所说的，曾长期发生过一种贵族影响，促使管理社会的权力当局为少数人所操纵。所有的公职人员远非全是选举的，而所有的公民也并非全是选民。选举权到处都受到一定的限制，而且必须具备选举资格。对于这种资格的要求，北部很低，而南部又过高。

美国的革命爆发了。人民主权原则走出乡镇而占领了各州政府，所有的阶级都从本身的考虑出发卷进了运动，人们在人民主权原则的名义下进行战斗并取得胜利，人民主权原则成了法律的法律。

社会内部也几乎同样迅速地发生了变化。继承法完成了粉碎地方势力的大业。

在大家开始看清法律和革命的这个效果时，民主已经庄严地宣告彻底胜利。事实上，权力已经落到民主之手，而且不再允许反抗民主。因此，上层阶级不敢乱说乱动，只得乖乖忍受此后不可避免的苦难。上层阶级照例要丧失权势，因为它的成员都各怀自私心理。既然不能再从人民手中夺回权力，而且不能嫌恶相当多的人敢于冒犯它，它就只好不惜一切代价去讨好人民。因此，一些最民主的法律，正是由利益受到这些法律严重打击的人们投票通过的。这样，上层阶级并没有引起群情激怒向它开火，而是自动地促进了新秩序的凯旋。事物的发展就是如此奇怪！民主的飞跃进展最不可遏制的州，竟是原先贵族因素最根深蒂固的州。

马里兰州本是由一些大地主建立的，但它却第一个宣布了普选[68]，第一个在全部政府机构中采用了最民主的管理方式。

当一个国家开始规定选举资格的时候，就可以预见总有一天要全部取消已做的规定，只是到来的时间有早有晚而已。这是支配社会发展的不变规律之一。选举权的范围越扩大，人们越想把它扩大，因为在每得到一次新的让步之后，民主的力量便有增加，而民主的要求又随其力量的增加而增加。没有选举资格的人奋起争取选举资格，其争取的劲头与有选举资格的人的多寡成正比。最后，例外终于成了常规，即接连让步，直到实行普选为止。

今天，人民主权原则已在美国取得人们可以想象到的一切实际进展。它并没有像在其他国家那样被虚捧而架空，它根据情况的需要以各种形式出现在美国。有时，像雅典那样，由全体人民制定法律；有时，又由普选出来的议员代表人民，在人民的近于直接监督下工作。

有一些国家，其政权可以说是由外部加于社会的，社会不仅要按它的指示行动，而且要被迫按照一定的道路前进。

还有一些国家把权力分开，有时让权力属于社会，有时不让它属于社会。美国绝没有这种情形，在那里，社会是由自己管理，并为自己而管理。所有的权力都归社会所有，几乎没有一个人敢于产生到处去寻找权力的想法，更不用说敢于提出这种想法了。人民以推选立法人员的办法参与立法工作，以挑选行政人员的办法参与执法工作。可以说是人民自己治理自己，而留给政府的那部分权力也微乎其微，并且薄弱得很，何况政府还要受人民的监督，服从建立政府的人民的权威。人民之对美国政界的统治，犹如上帝之统治宇宙。人民是一切事物的原因和结果，凡事皆出自人民，并用于人民。（H）

[注] 马里兰州的1801年宪法和1809年宪法，对普选做过修改。〔参见1776年宪法第十四条〕

第五章 在叙述联邦政府之前必须先研究各州的过去

这一章将考察美国根据人民主权原则建立的政府的形式、行动手段、障碍、好处和危险。

首先遇到的困难，是美国有一部十分复杂的宪法。美国有两个互相结合而且可以说是互相嵌入对方的不同社会。美国有两个截然分开和几乎各自独立的政府：一个是一般的普通政府，负责处理社会的日常需要；另一个是特殊的专门政府，只管辖全国性的一些重大问题。简而言之，美国内部还有二十四个小主权国，由它们构成联邦的大整体。

在研究各州之前先行考察联邦，这就使我们在前进的道路上必然遇到重重障碍。美国联邦政府的形式是最后出现的，它不过是共和国的变体，只是对在它之前通行于社会的并不依它而存在的那些政治原则的总结。而且正如我方才所讲的，联邦政府是特殊的政府，各州的政府才是一般的政府。想在展示这幅图画的细节之前就要大家了解它的全景的作者，必然会有些地方说得不清和出现重复。

毫无疑问，今天统治美国社会的那些伟大政治原则，是先在各州产生和发展起来的。因此，为了掌握解决其余一切问题的钥匙，就必须了解各州。

就制度的外观而言，现今组成联邦的各州，都具有同样的面貌。各州的政治或行政生活，均集中于可以比做指挥人体活动的神经中枢的三个行动中心。

依次序来说，这三个中心是乡镇 （Township）、县 （County）和州 （State）。

美国的乡镇组织

作者为何要从乡镇开始考察政治制度——乡镇存在于所有国家——实现和保持乡镇自由的困难——实现和保持乡镇自由的重要性——作者为何要选择新英格兰的乡镇组织作为考察的主要对象

我先考察乡镇，并非出于随意的决定。

乡镇是自然界中只要有人集聚就能自行组织起来的唯一联合体。

因此，所有的国家，不管其惯例和法律如何，都有乡镇组织的存在。建立君主政体和创造共和政体的是人，而乡镇却似乎直接出于上帝之手。尽管乡镇自有人以来就已存在，但乡镇的自由却不常见，而且即使存在，也很薄弱无力。一个国家经常可以举行大的政治集会，因为它一般拥有文化水平发达到可以在一定程度上处理公务的一定数量的人民；而乡镇则是由一些大老粗组成的，他们通常都不理解立法工作的意义。实现乡镇独立的困难不但没有减少，反而随着民族的开化、人民文化水平的提高而增加了。一个文明程度很高的社会，最多只能容忍乡镇自由的试验；它反对乡镇的那套离经叛道的做法，在没有等到试验做完，就认为没有成功的希望了。

在各种自由中最难实现的乡镇自由，也最容易受到国家政权的侵犯。全靠自身维持的乡镇组织，绝对斗不过庞然大物的中央政府。为了进行有效的防御，乡镇组织必须全力发展自己，使乡镇自由为全国人民的思想和习惯所接受。因此，只要乡镇自由还未成为民情，它就易于被摧毁；但只要它被长期写入法律之后，就能成为民情的一部分。

因此，也可以说乡镇自由并非来自人力。也就是说，人力难于创造它，可以说它是自己生成的。它是在半野蛮的社会中悄悄地自己发展起来的。使它日益巩固的，是法律和民情的不断作用，是环境，尤其是时间。在欧洲大陆的所有国家中，可以说知道乡镇自由的国家连一个也没有。

然而，乡镇却是自由人民的力量所在。乡镇组织之于自由，犹如小学之于授课。乡镇组织将自由带给人民，教导人民安享自由和学会让自由为他们服务。在没有乡镇组织的条件下，一个国家虽然可以建立一个自由的政府，但它没有自由的精神。片刻的激情、暂时的利益或偶然的机会可以创造出独立的外表，但潜伏于社会机体内部的专制也迟早会重新冒出于表面。

为了使读者清楚地了解美国的乡镇和县的政治机构据以建立的一般原则，我认为最好是以一个州为例，先详细考察这个州的过去，然后再一瞥其余的州。

我选了新英格兰的一个州。

在联邦的各州，乡镇和县并不是按照同一方式建立的。但也不难看出，在整个联邦，乡镇和县的建制，却差不多完全基于同样的原则。

但我认为，这些原则在新英格兰要比在其他地方推行得更广和成果更大。因此，可以说它们在新英格兰表现得最为突出，而且也最易于别人观察。

新英格兰的乡镇组织是一个完整而有秩序的整体，建立得最早。它由于得到民情的支持，使它变得更强而有力。它对全社会起着异常巨大的影响。

由于这一切原因，它赢得了我们的注意。

乡镇的规模

新英格兰的乡镇介于法国的区和乡之间，其人口一般为两三千人[69]。因此，乡镇的面积并未大得使全体居民无法实现其共同利益的地步；另一方面，它的居民人数也足以使居民确实能从乡亲中选出良好的行政管理人员。

新英格兰的乡镇政权

同其他地方一样，人民是乡镇一切权力的源泉，乡镇自己处理主要事务——并无乡镇议会——乡镇的大权主要掌握在行政委员（selectmen）之手——行政委员如何工作——乡镇居民大会（Town meeting）——乡镇官员的名称列举——义务官职和有酬官职

像在其他行政区一样，乡镇公权的源泉是人民，但其他任何行政区的权力的行使都没有这里来得直接。在美国，人民是各级政府必须竭力讨好的主人。

在新英格兰，公民是通过代表参与州的公共事务的。不这样办不行，因为无法直接参与。但在乡镇一级，由于立法和行政工作都是就近在被治者的面前完成的，所以没有采用代议制。没有乡镇议会。在任命行政官员之后，选举团便在一切方面领导他们，其工作程序之简便，远非州的法律执行可比[70]。

这种制度既与我们的想法不同，又与我们的习惯相悖，因而必须提出一些例证，以使人们能够完全理解。

我们在下面将要提到，乡镇的公务活动是极其繁多而又分得很细的。但是，大部分行政权掌握在几个每年一选的名为“行政委员”的手里[71]。

州的法律对行政委员规定了一定的职责[72]。他们可以不必经过本乡镇人民的认可来执行这些职务。但如玩忽职守，则只能由他们个人负责。例如，州的法律责成他们报送本乡镇的选民名单。如他们不报，就犯有渎职罪。但是，对于交付乡镇政权处理的一切事务，行政委员是人民意志的执行者，犹如我们法国的市镇长是市镇议会的决议的执行者一样。通常，他们处理公务都是自行负责，只是在工作中要按本乡镇居民早先通过的原则办事。但是，他们如想对既定的事项做任何更改，或拟办一项新的事业，那就必须请示他们的权力的给予者。比如说，打算创办一所学校。这时，几位行政委员就要找一个日子，在事先指定的场所召集全体选民开会。会上，他们提出自己的要求，向大家说明满足此项要求的办法，需要多少款项，拟建于何处。大会就这一切问题进行讨论之后，便定出原则，选定地点，表决筹措费用的办法，然后责成行政委员执行大会的决议。

只有行政委员有权召开乡镇居民大会，但他人也可以要求他们召开。如果有十名选民想提出一项新的计划并要求乡镇支持，他们就可以请求行政委员召开乡镇居民大会。这时，行政委员必须答应他们的要求，并且有权主持会议[73]。

这种政治风范和社会习惯，无疑比我们法国的好得多。在此，我既不想对它们进行评论，又不想说明它们之所以产生和发展的内在原因。我只是把它们说出来而已。

行政委员在每年4月或5月改选。同时，乡镇居民大会还选出担任乡镇的某些重要行政职务的其他一些官员[74]。其中有：数名财产估价员，负责估价居民的财产；数名收税员，负责按估价的财产收税；一名治安员，负责维持治安、巡逻街道和执行法律；一名乡镇文书，负责记录会议的审议事项和管理户籍；一名司库，负责管理乡镇的财务。除了这些官员之外，还有：一名济贫工作视察员，他的任务艰

巨，负责执行济贫法；几名校董，负责管理国民教育；几名道路管理员，负责大小道路的一切管理工作。以上就是乡镇管理方面的主要官员的名单。但是，职务的划分还不止于此。在乡镇的官员[75]中，还有几名负责管理宗教事务费的教区管理员，以及各种工作的视察员：其中有的负责组织公民救火，有的组织人力看青护秋，有的协助公民解决修建庭院时可能遇到的困难，有的负责测量森林，有的负责检查度量衡器具。

一个乡镇共有十九名主要官员。每个居民都必须承担这些不同的职务，违者罚款。但是，这些职务大部分都是付酬的，为的是使贫穷的公民能够付出时间而不受损失。还应当指出，美国的制度没有为官员规定固定的薪金。一般说来，每项公务的任命单上都写有单位工作量的报酬，按官员完成的工作量多寡计酬。

乡镇的生活

> 人人都是本身利益的最好裁判者——人民主权原则的必然结果——这个学说在美国乡镇的应用——新英格兰的乡镇在只与本身利益有关的一切事务上享有主权，在其他事务上服从于州——乡镇对州的义务——在法国是政府把官员借给村镇，在美国是乡镇把官员借给政府

我在前面说过，人民主权原则支配着英裔美国人的整个政治制度。本书的每一页，都会使读者看到这个理论的某些新的应用。

在推行人民主权原则的国家，每一个人都有一份同等的权力，平等地参与国家的管理。

因此，每一个人的文化程度、道德修养和能力，也被认为是与其他任何同胞相等的。

那么，他们为什么要服从社会呢？而这种服从的自然界限又是什么呢？

个人之服从社会，并不是因为他比管理社会的那些人低劣，也不是因为他管理自己的能力不如别人。个人之服从社会，是因为他明白与同胞联合起来对自己有利，知道没有一种发生制约作用的权力，就不可能实现这种联合。

因此，在同公民相互应负的义务有关的一切事务上，他必须服从；而在仅与他本身有关的一切事务上，他却是自主的。也就是说，他是自由的，其行为只对上帝负责。因此产生了如下的名言：个人是本身利益的最好的和唯一的裁判者。除非社会感到自己被个人的行为侵害或必须要求个人协助，社会无权干涉个人的行动。

这个学说，在美国是被普遍承认的。我准备以后再考察它对日常生活行为发生的影响，而现在只谈它对乡镇发生的影响。

从对中央政府的关系来说，整个乡镇亦如其他行政区一样，也像是一个个人来行使自己的权利。我方才叙述的原理，也适用于乡镇和其他行政区。

因此，美国的乡镇自由来源于人民主权学说。美国的各州都或多或少承认乡镇的这种独立。而在新英格兰的各州，环境则特别有利于这一学说的发展。

在联邦的这一部分，政治生活始于乡镇。我们甚至可以说，每个乡镇最初都是一个独立国。后来，当几位英国国王相继要求行使他们的主权的时候，也只是限于州一级的权力。他们让乡镇保持了原状。现在，新英格兰的乡镇是从属的，但它们最初绝非如此或几乎不是如此。它们并没有由别处取得权力；相反，它们好像把自己的一部分独立让给了州。这是一个重大的差别，读者务必记住。

乡镇一般只在我称之为公益的利益上，即在各乡镇共享的利益上服从于州。

乡镇在只与其本身有关的一切事务上仍然是独立的，而且我认为新英格兰的居民没有一个人会承认州有权干预纯属于乡镇的利益。

因此，在新英格兰的乡镇，买卖东西，打官司，或增减预算，州当局从来不加干涉，而且它也不曾这样想过[76]。

对于全州性的公共义务，它们非尽不可。比如，州需要钱，乡镇就没有同意或拒付的自由[77]；州想修建一条道路，乡镇不能不让道路从其境内通过；州制定一项公安条例，乡镇必须予以执行；州想在全州范围内实行统一的教育制度，乡镇就得设立法律规定的学校[78]。当我们以后叙述美国的行政组织时，我们将会谈到在上述情况下是如何和通过什么途径迫使乡镇服从的。在这里，我只想指出有这种义务存在。这种义务是必须尽的，但州政府在规定它的时候只是指示一个原则；而在执行的时候，乡镇一般又恢复了它的一切个体独立权。比如，赋税是由州议会表决的，但计征税款的却是乡镇；设立学校是上级的命令，但花钱办学和管理学校的却是乡镇。

在法国，是国家的税务人员去收村镇的税；而在美国，则是乡镇的税务人员去收州的税。

也就是说，在我们法国，是中央政府把它的官员借给了村镇；而在美国，则是乡镇把它的官员借给了州政府。只是这个事实，就足以表明两个社会的差别是如何之大了。

新英格兰的乡镇精神

新英格兰的乡镇为什么被居民爱慕——欧洲难于养成乡镇精神——乡镇的权利和义务有利于在美国养成乡镇精神——故乡在美国比在其他国家有更大的特点——乡镇精神在新英格兰是怎样表现的——乡镇精神产生的可喜效果

在美国，乡镇不仅有自己的制度，而且有支持和鼓励这种制度的乡镇精神。

新英格兰的乡镇有个到处可见的激励人们进取的优点，那就是独立和有权。不错，乡镇的活动有其不可逾越的范围，但在这个范围内，乡镇的活动是自由的。当人口和面积还不足以使乡镇独立时，表现为活动自由的这种独立性，就已使乡镇占有实际上非常重要的地位。

应当承认，人们一般喜欢趋炎附势；而且可以看到，在一个被征服的国家里，爱国心是不会持久的。新英格兰居民之爱慕乡镇，并不是因为他们生于那里，而是因为他们认为乡镇是一个自由而强大的集体。他们是乡镇的成员，而乡镇也值得他们精心管理。

而在欧洲，统治者本人就经常缺乏乡镇精神，因为他们许多人只承认乡镇精神是维持安定的公共秩序的一个重要因素，但不知道怎么去培养它。他们害怕乡镇强大和独立以后，会篡夺中央的权力，使国家处于无政府状态。但是，你不让乡镇强大和独立，你从那里只会得到顺民，而绝不会得到公民。

再举一个重要事实：新英格兰的乡镇组织得很好，既能吸引各类居民依恋向往，又不致激起他们产生贪欲。

县的官员不是选举的，但他们的权力有限。甚至州也只有次要的权限，州的存在是无关紧要的。因此，很少有人离开自己的事业中心，打乱自己的生活节奏，到州里去做官。

联邦政府虽然授予其管理人员以权力和荣誉，但由此发迹的人并不太多。总统是在达到一定的年龄之后才能取得的最高职位。至于联邦政府的其他高级官员，可以说也都是暂时性的，而且在任职之前，他们通常已在其他活动方面做出了成绩。事业上的雄心壮志，不会使他们把终生当官作为目的。乡镇，即日常生活关系的中心，才是人们的求名思想、获致实利的需要、掌权和求荣的爱好之所向。这种经常

使社会困扰的感情发作于炉灶旁边时，即所谓家庭内部时，就会改变它们的性质。

于是，在美国的乡镇，人们试图以巧妙的方法打碎（如果我可以这样说的话）权力，以使最大多数人参与公共事务。结果，选民的任务是经常开会审议乡镇的管理措施，而各式各样的官职，即形形色色的官职，则独立于选民之外，在自己的职权范围内代表权力很大的乡镇自治体，并以这个自治体的名义行动！因此，广大的人民群众都能不必乡镇政权操心而做好工作，并自觉地关心乡镇政权！

把乡镇政权同时分给这么多公民的美国制度，并不害怕扩大乡镇的职权。我们有理由认为，在美国，爱国心是通过实践而养成的一种眷恋故乡的感情。

这样，乡镇生活可以说每时每刻都在使人感到与自己休戚相关，每天每日都在通过履行一项义务或行使一次权利而实现。这样的乡镇生活，使社会产生了一种勇往直前而又不致打乱社会秩序的稳步运动。

美国人依恋其乡镇的理由，同山区居民热爱其山山水水类似。他们感到故乡有一种明显的和与众不同的特色，有一种在其他地方见不到的特征。

一般说来，新英格兰的乡镇生活是幸福的。乡镇的管理形式是根据居民的爱好而选择的。在生活安定和物资充裕的美国，乡镇的骚乱为数不多，地方的事务容易管理。此外，长期以来人民受到了政治教育，或者毋宁说在他们于这个地方落脚的时候就开始受到了这种教育。在新英格兰，从来没有等级的区分。因此，乡镇中没有一部分人压迫另一部分人的现象，而只是对孤立的个人进行的罚治，也会在征得全体居民同意后撤销。如果乡镇的管理有了缺点（要指出这种缺点，当然是容易的），人们也不耿耿于怀，因为管理的根据实际上来自被治理的人，不论管理得好坏，他们都得满意，以此来表示他们做主人的自豪感。没有什么东西可以与这种自豪感相比。英国从前虽是

统治全体殖民地的，但殖民地的人民却一直自己管理乡镇的事务。因此，乡镇的人民主权不仅古老，而且自始就已存在。

新英格兰的居民依恋他们的乡镇，因为乡镇是强大的和独立的；他们关心自己的乡镇，因为他们参加乡镇的管理；他们热爱自己的乡镇，因为他们不能不珍惜自己的命运。他们把自己的抱负和未来都投到乡镇上了，并使乡镇发生的每一件事情与自己联系起来。他们在力所能及的有限范围内，试着去管理社会，使自己习惯于自由赖以实现的组织形式，而没有这种组织形式，自由只有靠革命来实现。他们体会到这种组织形式的好处，产生了遵守秩序的志趣，理解了权力和谐的优点，并对他们的义务的性质和权利范围终于形成明确的和切合实际的概念。

新英格兰的县 [79]

新英格兰的县与法国的县类似——县的建制纯系出于行政考虑——没有代议制的任何因素——由非选举的官员治理

美国的县同法国的县有许多类似之处。无论是美国的县，还是法国的县，都是随意划定的。县虽然是个整体，但在其所包括的各个部分之间既没有必然的联系，又没有共同的依恋感情、传统和生活。县的建制纯系出于行政考虑。

乡镇的面积不大，无法建立成套的司法体系。因此，县就成了司法体系的第一中心。每县都有一个法院 [80] 、一名司法官和一座关押犯人的监狱。有些设施是一个县的所有乡镇差不多都感到需要的，所以建立县级机关来统理各乡镇的同类事务也是自然的。在马萨诸塞州，这个机关的大权掌握在人数不多的几个官员之手，他们是州长根据州长咨议会 [81] 的提议任命的 [82] 。

县的行政官员只有有限的和非正规的权力，而且只能在为数极少的预定的事项中行使。日常的事务，一般均由州和乡镇办理。县的行政官员只编制本县的预算，然后交立法机关通过[83]。县里没有直接或间接代表本县的议会。

因此，严格说来，县里并没有政治生活。

美国大部分州的宪法，都有一种双重倾向：一方面让立法者分散行政权，另一方面又让立法者集中立法权。新英格兰的乡镇，本身有其不可破坏的生活原则，但又需要把乡镇的生活虚构于县的活动之中。结果，谁也没有感到乡镇在县里发生作用。在州内，能够代表全体乡镇的只有一个机构，那就是作为全州权力中心的州政府。除了乡镇活动和全州活动以外，可以说只有个人活动。

新英格兰的行政[84]

在美国感不到有行政——为什么——欧洲人认为自由要靠在公权方面剥夺某些人的权利来建立，而美国人认为要靠分散某些人的权利来建立——几乎所有的行政工作可以说都划归乡镇，由乡镇官员分掌——无论是在乡镇或是在它的上级，均见不到行政等级森严的痕迹——为什么如此——但是，州又是怎样一律成为行政单位的——谁授权使乡镇和县的行政服从法律——司法权之进入行政部门——选举原则扩展到一切官职的后果——新英格兰的治安法官——由谁任命——县的管理——乡镇行政的监督——地方法院——其办案方式——谁把案件提交法院审理——侦讯权和起诉权像其他一切行政职务一样被多人分掌——以分得罚款的办法鼓励检举。

使旅游美国的欧洲人最吃惊的，是这里没有我们通常所说的政府或衙门。美国有成文法，而且人们每天都在执行它。一切都在你的周

围按部就班进行，但你到处看不到指挥者。操纵社会机器的那只手是隐而不见的。

但是，正如人们为了表达自己思想而需要依靠一定的语法结构一样，一切社会为了求得生存也不得不服从于某种权威，而没有这种权威，社会就会陷于无政府状态。这种权威可能有不同的表现形式，但它必定始终存在于某处。

一个国家，一般用两种方法来削弱权威的力量。

第一是剥夺当局在某些情况下的自卫权利或自卫能力，以便从根本上减弱当局的权力。用这种方法削弱权威，通常是欧洲建立自由的办法。

第二是缩小权威的影响：不去剥夺当局的某些权力或不去使当局的权力瘫痪，而是把社会权力分给许多人掌握，增设官职，使每一官职只有履行职务时所必要的权限。有些国家在用这种方法分散当局的权力时可能导致无政府状态，但这种做法本身却不是无政府主义的。不错，用这种方法分散权威之后，权威的作用便减少了不可抗拒性和危险性，但权威本身并没有被破坏。

推动美国革命的，是对自由的发自内心的热爱，而不是对独立的盲目的和没有限制的渴求。这个革命没有受到造反激情的支持，相反，它是在爱好秩序和法治的口号下进行的。

因此，不要以为在美国这个自由国家人们可以有权为所欲为。相反，这里加于人们的社会义务要比其他地方多得多，人们从来不想从根本上打击当局的权力和否定它的权限，而只是把权限的行使分给许多人。他们想以此加强权威而削弱官吏，以使社会永远秩序井然而又保持自由。

世界上没有一个国家的法律像美国那样铁面无私，也没有一个地方的公权像美国那样分掌在如此众多的人们之手。

美国的行政权结构既不是中央集权的，又不是逐级分权的[85]。它在行使时所以不为人察觉，其原因就在于此。行政权虽然存在，但不知道它的代表在何处。

我在前面已经说过，新英格兰的乡镇是独立的，不受任何上级机关的监护。因此，它们是自行处理本乡镇的事务的。

乡镇的行政委员们，也往往监督执行或亲自执行全州性的法律[86]。

除了全州性的法律以外，州有时也颁布一些全州性的治安条例。但在一般情况下，是由乡镇当局或乡镇官员会同治安法官，根据当地的需要，规定本地的社会生活细则，公布有关公共卫生、正常秩序和公民道德的守则[87]。

最后，乡镇的行政委员们也可以不受任何外来的指示，而自行处理乡镇经常发生的但又无法预见的一些紧急事项[88]。

根据以上所述可知，在马萨诸塞州，行政权几乎[89]全为乡镇所掌握，但却分散在许多人之手。

在法国的乡镇，严格说来只有一个行政官员，那就是乡长或镇长。

而在新英格兰，我们却看到至少有十九种官员。

一般说来，这十九种官员彼此之间并无隶属关系。法律为这些官员中的每个人规定了职权范围。在这个范围内，他们是完成本职工作的全权主人，只承认乡镇的权威。

如果把视线移到乡镇的上级，也很难看到行政等级的痕迹。有时，县的官员也修改乡镇或其行政委员做出的决定[90]，但总的说来，县的行政官员无权指挥乡镇官员的行动[91]，前者只能在与全县有关的事务方面领导后者。

乡镇的行政官员和县的行政官员，在极少数的预定事项上要同时向州政府的官员报告他们的处理结果[92]。但是，州政府并不派专人去制定全州性的治安条例，去颁布执行法律的命令，去同县和乡镇的行政官员经常保持联系，去视察他们的政绩，去指导他们的行为和谴责他们的错误。

因此，并不存在行政权的半径所辐辏的圆心。

那么，怎样按照一个大致统一的计划去指导社会呢？又怎么能使县及其行政官员和乡镇及其官员服从呢？

在新英格兰各州，立法权涉及的范围比我们法国广阔。立法者几乎管到了行政当局的内部。法律规定到事情的细微末节；同一法律既规定原则，又规定原则的应用方法；上级单位的法律，还给下属单位及其官员加上了一大堆严格而细密的义务。

因此，只要一切下属单位和全体官员依法行事，社会的各个部分便会步调一致地行动。但还有一个问题，那就是如何能够迫使下属单位及其官员遵从法律。

大致可以说，社会只拥有两种迫使官员遵从法律的办法：

可以赋予这些官员中的一个官员以指导其他官员并在不服从时就罢免他们的独断权力；

或者，可以责成法院惩治违法的官员。

这两种办法，哪一个都不总是可以任意使用的。

指导一个官员的权力，必须以有权在他未尽职守时予以免职，在他勤勤恳恳履行全部职责时予以提升为前提。但是，对于一个民选的行政委员，行政当局既不能罢免，又不能提升，因为经选举产生的所有官员，在他们的任期届满以前，都不能撤换。实际上，当所有的公职都是经选举产生的时候，民选的行政委员只有求于和有惧于选民。在这种条件下，官员之间就不会存在真正的等级差别，因为发号施令

权和镇压反抗权不会集中于一人之手，指挥权也不会与奖惩权合并于一人之身。

因此，通过选举任用政府的下层官员的国家，必然要广泛使用司法惩治作为行政措施。

这种情形不是马上就可看得出来的。统治者们把实行选举制度视为第一次让步，把允许法官惩治选举产生的行政官员视为第二次让步。他们对这两种新办法都害怕，但在他们不得不采用时，他们还是愿意采用前者，所以他们同意选举官员，而让选举出来的官员独立于法官之外。但是，只有同时采用两种办法，才能使它们彼此抵消，保持平衡，因为情况十分清楚，不受司法权监督的被选举权迟早会失去控制或被取消。在中央政权和经选举产生的行政单位之间，只有法院可以充当调停人。而且，能够迫使民选的官员服顺和使他们不侵犯选民权利的，也只有法院。

因此，司法权向政界的扩张，应当与被选举权的扩张协调起来，如果两者不携手前进，国家终必陷于无政府状态或一部分人压迫另一部分人的状态。

多少世纪以来，人们一向认为司法习惯没有很好地培养公民去行使行政权。

美国人从他们的祖辈英国人那里学来了一种与欧洲大陆实行的制度完全不同的制度。我指的是设置治安法官。

治安法官在处理民众与乡镇行政官员之间和行政机关与法院之间的纠纷时采取不偏不倚的立场。治安法官应是一位见识广博的公民，但不必精通法律。他只负责维持社会治安，其工作之需要良知和公正甚于需要法律知识。在治安法官参加国家的管理工作时，可为管理工作带来照章办事和凡事向群众公布的作风，而这种作风是防止专横的最强大武器。但是，他们不应成为迷信法律的奴隶，因为过于迷信法律会使行政官员惰于行政管理。

美国人采用了英国的治安法官制度，但却革除了使它在母国出名的那种贵族性质。

马萨诸塞的州长[93]，为本州的各县任命一定数量的任期七年的治安法官[94]。

另外，他又从每县的治安法官中指定三个人，由他们组成地方法院。

个别的治安法官亦参加一般行政工作。有时，他们也被委以一定的行政职务，协同民选的官员工作[95]；有时，组成临时法庭，接受行政官员对拒不履行义务的公民的控诉或公民对行政官员的违法行为的检举。但是，地方法院才是治安法官执行其主要职务的场所。

地方法院每年在县城开庭两次。在马萨诸塞州，这个法院有权迫使大多数[96]民选的官员服从[97]。

应当指出，在马萨诸塞州，地方法院既是纯粹的行政组织，又是政治法庭。

我们已经说过，县只是一个行政区划[98]。地方法院主管的工作，只是为数不多的与大部分乡镇或全体乡镇有关的，因而不能由任何一个乡镇单独处理的工作。

在涉及全县性的工作时，地方法院的工作纯属行政性的。地方法院在处理工作的过程所以要经常采取司法程序，那只是为了便于自己处理工作[99]，和让被审理的官员明白处理的法律根据。但在需要审理乡镇的行政官员时，它几乎总是作为司法机关而工作，只是在极少数情况下才以行政机关的身份出现。

在这方面遇到的第一个困难，是如何使乡镇这个几乎是独立的政权的实体服从州的一般法律。

我们已经说过，乡镇每年要任命一定人数的财产估价员来计征税收。但乡镇可能以不任命财产估价员的办法来逃避纳税的义务。这时，地方法院可对这样的乡镇罚以巨款[100]。罚款按法院的判决分派给全体居民。县的司法官是执法人员，由他执行判决。因此，在美国，行政当局好像喜欢躲在幕后进行仔细观察，让行政命令带上司法判决的面纱。这样，行政当局由于拥有被人们视为合法的这种几乎不可抗拒的权力，而使权限更大了。

这样的做法是不难推行而且容易被人接受的。一般说来，要求于乡镇的事情，都是清清楚楚和以明文规定的。这种规定很简单，并不复杂，只写出原则，而不列出细节[101]。但是，不仅在使乡镇服从时，而且在使乡镇官员服从时，都会遇到困难。

一个公职人员可能做出的应受斥责的行为，可以归纳下列几种：

他在履行法定的义务时不热心和不卖力气；

他可能没有履行法定的义务；

最后，他可能做出法律禁止的事情。

法院只追究官员的后两种失职行为，但要以确凿可查的事实作为审理的依据。

乡镇的行政委员在乡镇进行选举的时候，也会忽略法律规定的手续。这时，他可能被罚款[102]。

但是，在官员履行职责不熟练时，或在执行法律的规定时不热心和不卖力时，完全不受法律处分。

虽然地方法院被授予行政权，但在这时它也无力迫使这些官员完全服从。只有害怕免职的心理可能阻止这样的轻微犯罪，但地方法院没有使乡镇政权害怕的手段，它不能罢免非它任命的官员。

而且，为了查处玩忽职守和消极混泡的官员，还必须对下属的官员进行经常监督。但是，地方法院每年只开庭两次，不负监督的责任，只审理被检举的应予斥责的违法事件。

只有断然罢免公职人员的措施，才是迫使他们切实而积极地服从的唯一保证，而用一般的司法措施是无法办到的。

在法国，我们从行政等级制度 中看到了这种保证；而在美国，则可从选举制度中找到。

现在，我对前面所说的做如下的简要总结：

新英格兰的公职人员在执行职务中犯罪 时，普通法院可以随时传讯他们；

他们犯有行政过错 时，只有纯行政性的法庭有权处分他们，而如果情节严重或事关紧要，则法官应做出其作为一个法官应做的处理[103]。

最后，在同一公职人员犯了难以断定的罪行之一，而上述的法庭又无法确定其是否有罪时，可在当年交由一个不准上诉的法庭去审理。这个法庭可以立即剥夺他的权力，收回他的任命书而罢他的官。

这个制度本身确有很大好处，但执行起来也有实际困难，这一点也是必须指出的。

我已经说过，他们称为地方法院的行政性法院无权监察乡镇的行政官员。只在受理案件之后，才能有这种权限。这个制度的弱点也正在于此。

新英格兰的美国人没有为地方法院设置检察官[104]，而且我们也应当看到，只设置一名检察官对他们也有难处。如果只在县城设置一名检察官，而在乡镇没有他的助理，他能比地方法院的成员更熟悉全县的情况吗？而如果在每个乡镇都为他设置助理，那又会把行政和

司法大权都集中于他一人之手。而且，法律是习惯的产物，英国的立法也从来没有类似的规定。

因此，像分设其他一切行政职务一样，美国人也把侦讯权与起诉权分开。

大陪审团的成员必须依法将本县可能发生的各类犯罪行为通知给他们所服务的法院[105]。一些重大的渎职罪，由相应的高级检察机关起诉[106]。对违法者的处分，经常是由财务官员执行，即负责收纳被处的罚款。因此，乡镇司库查出违法事件时，大部分可由他自己直接起诉。

但是，美国的立法特别重视个人的权益[107]。这也是我们在研究美国的法律时经常见到的主要原则。

美国的立法者认为，不能过于相信人的忠诚，但他们断定人是有理智的。因此，为了法律的顺利执行，他们总是重视私人权益。

但也不难想见，如果所定的法律条款无论对全社会如何有利，而个人却得不到任何实惠，那谁也不愿意去做原告。因此，通过一种默契，就不去动用法律了。

美国人的制度使他们走上了这样的极端。在这种情况下，美国人便不得不鼓励检举，使检举人根据某些条件分得一部分罚款[108]。

这是一种以败坏风尚为代价来保证法律执行的有害办法。

当然，县的行政官员之上的官员就没有行政权，而只有统治权了。

美国行政概况

联邦各州之间在行政制度上的差别——越往南方，乡镇当局的活动越不积极和越不充分——官员的权力越大，选民的权力越小——行政权由乡镇移向县——纽约州、俄亥俄州、宾夕法尼亚州——可应用于全联邦的一些行政原则——公职人员的选举及职位的终身性——没有等级制度——司法手段被用于行政

我在前面已经说过，在详细考察新英格兰的乡镇和县的组织以后，便概述联邦的其余部分。

每个州都有乡镇并实行乡镇自治，但每个州的乡镇并不与新英格兰的乡镇完全一样。

越往南方，乡镇的自治程度越低，乡镇的官员权限和职责越少，居民对乡镇事务的影响也不像其他地方那样直接，召开乡镇居民大会的时候越少，而大会讨论的问题的范围也越小。因此，民选官员的权力较大，选民的权力较小，乡镇的自治精神也较差和不强[109]。

这种差别在纽约州开始出现，而到宾夕法尼亚州便已十分明显，但当你尚未到过西北地区以前，还不会对这种差别感到吃惊。建立西北诸州的移民，大部分来自新英格兰，他们把故乡的行政习惯带到了第二故乡。俄亥俄州的乡镇同马萨诸塞州的极其相似。

我们已经说过，在马萨诸塞，公共行政的大权掌握在乡镇手里。乡镇是人们的利益和依恋的集合中心。但越往南方诸州走去，乡镇便不再是这样的中心了。在这些州里，教育还不太普及，所以培养出来的人才不多，胜任行政工作的人较少。因此，离开新英格兰越远，行政工作几乎全部移到县里。县变成了主要行政中心，形成为介于州政府和普通公民之间的权力机关。

我曾说过，在马萨诸塞，县的事务由地方法院主理。地方法院由数名官员组成，但须经州长及其咨议会任命。县不设议会，它的预算由州立法机关投票表决。

而在纽约州这样的大州，以及在俄亥俄州和宾夕法尼亚州，每县的居民选出一定数量的代表，这些代表的会议便是县的具有代议制性质的议会[110]。

县的议会在一定范围内有权向居民征税，在这一点上它像真正的立法机关。同时，它又行使县的行政权，领导乡镇的大部分行政工作，把乡镇的权力限制在比马萨诸塞乡镇的权力小得多的范围之内。

这就是联邦各州在县和乡镇的组织方面呈现的主要差别。如果我一直考察到执行方法的细节，还会找到许多不同点。但是，我的目的不是讲述美国的行政权。

我以为我所讲述的，已经足以说明美国的行政工作是以哪些原则为根据的。这些原则得到不同的应用，而其成果的大小亦因地而异，但它们的根本精神到处都是一样的。法律的内容在变化，法律的外貌也在变化，但给予法律以活力的仍是同一精神。

乡镇和县，并非到处都是以同样的方式建立起来的；但可以说，在美国，乡镇和县的组织都以同一思想为基础，即认为每个人都是仅与本身利益有关的事情的最好裁判者，都完全能够以自力满足本身的需要。因此，乡镇和县只负责照顾人们的公共利益。州只是统治，而不管行政。在应用这一原则时也有例外，但不能反对这一原则。

这个原则产生的第一结果，是由居民自己选择乡镇和县的全体行政官员，或至少由自己人当中选择这些掌权的官员。

行政官员到处都是选举的，或至少是不能随便罢免的，从而各处都不会产生等级制度。因此，几乎是有多少官职就有多少独立的官员。行政权被分散到许多人之手。

既然各处均不存在行政等级制度，行政官员都是选举的并在任期终了以前不得罢免，所以必须建立某种制裁行政官员的制度。于是便产生了罚款制度，以将下属机构及其代表纳入法律的约束。在美国，从南到北，从西到东，都采用这种制度。

不过，在所有的州，惩治行政犯罪或采取紧急行政措施的权力，并不集中于同一个法官之手。

英裔美国人吸收的治安法官制度，都是出于同一来源。虽然各州均有这种制度，但并非总是用于同一目的。

各地的治安法官均参与乡镇和县的行政工作[111]：有时亲自办理行政工作，有时审理行政犯罪行为。但在大多数州，重大的行政犯罪案件由普通法院审理。

由此可见，实行行政官员的选举和在任期未满之前不能罢免的制度，不存在行政等级制度，将司法手段用于下属的行政部门——这就是美国从缅因到佛罗里达实行的行政制度的主要特点。

在某些州里，开始看到行政权集中的迹象。纽约州是在这条道路上走在最前面的。

在纽约州，州政府的官员对下属县和乡镇的管理，有时可以说就是监督和控制[112]。有时，州政府的官员也可以成立一种审理上诉案件的上诉法院[113]。在纽约州，用司法处分作为行政手段的情况少于其他州，而对行政犯罪行为的起诉权则掌握在少数人手里[114]。

在其他某些州，也刚刚出现这种倾向[115]。但从全面来看，仍可以说过度的地方分权，是美国公共行政的突出特点。

关于州[116]

我已讲述了乡镇及其行政，现在再来讲州及其政府。

关于州的问题，我可以一笔带过，而不怕人们费解。我所讲的一切，都是写在每个人均可读懂的各州的成文宪法里的[117]。而且，这些宪法本身都是以一个简明而合理的学说为基础的。

其中的大部分条款，已为一切立宪国家所采用，并为我们所熟知。

因此，我在这里只做简单的陈述。以后，我再对我所叙述的一切进行评述。

州的立法权

立法机构分为两院——参议院——众议院——这两个院的不同职能

州的立法权属于两院，一般将第一个称为参议院。

参议院通常是立法机关，但有时也变为行政和司法机关。

根据各州宪法的规定，参议院以各种不同的方式参与行政工作[118]，但它一般是在官员竞选的时候进入行政权的领域。

在审理某些政治案件时，有时在审理某些民事案件时[119]，它也分享司法权。

参议员的人数总是不多的。

另一个立法机关，通称为众议院，它不享有任何行政权，只在向参议院控告公职人员时享有司法权。

两院议员的当选条件，在各州几乎都是一样的。他们都是按照同样的方式，由同样的公民选举出来的。

两者之间的唯一差别，是参议员的任期一般长于众议员。后者的任期很少超过一年，前者通常任期二年或三年。

法律所以授予参议员以任期长和连选连任的特权，是因为要在立法机关内保存一些已经熟悉公务和能够对新当选参议员发生有利影响的核心人物。

美国人在把立法机关分为两院时，根本就未想把其中的一个建成为世袭的，另一个建成为选举的。他们也未曾想使其中的一个变成贵族的机构，另一个变成民主的代表。他们的目的也不是让第一个支持政权，而让第二个支持民意和人民的利益。

把立法权力分开，因而抑制了国会的活动，并建立了审查法律的上诉法院——这就是美国现行的两院制带来的唯一好处。

时间和经验使美国人发现，带来这种好处的司法权分割，还是一种急需。在整个合众国中，唯有宾夕法尼亚州曾首先试图建立单一的议会。富兰克林本人在人民主权原则的逻辑推理的驱使下，同意了这项方案。但是不久，宾夕法尼亚又不得不修改法律，而成立了两个议院。于是，司法权分散的原则又得到承认，所以人们今后可以认为，必须使立法权分属数个立法机构，乃是一个已被证明的真理。这个几乎为古代的共和国一无所知的理论，如同许许多多的伟大真理一样，在刚一出世的时候曾被许多现代国家所误解，但终于作为今日政治科学的一项公理而被传播开来。

州的行政权

一个美国州的州长——他在立法机构面前的地位——他的权利和义务——他对人民的依靠

州的行政权以州长为代表。

我使用“代表”这个词，并非出于随意。事实上，州长就是行政权的代表，但他只行使他拥有的权力中的某些部分。

称为州长的这位最高官员，既是立法机构的主宰者，又是它的顾问。他以否决权为武器，可以随意停止或至少推迟司法机构的活动。他向立法机构说明本州的需要，提出他认为可以满足这些需要的有效方法。他是立法机构对于与全州有关的一切活动所做的决定的当然执行人[120]。在立法机构休会期间，他必须采取各种适当的措施，以防止出现动乱和意外危险。

州长掌握全州的军事大权。他既是国民军的司令，又是武装力量的首长。

当人们依法同意的州的权威被人否认时，州长可以统帅州的武装部队镇压反抗和恢复正常的秩序。

最后，除因任命治安法官[121]而极其间接地参与地方的行政工作以外，州长并不参与乡镇和县的行政工作；而治安法官经他任命以后，他却无权罢免。

州长是民选官，一般只被选任一年或二年，以此把他置于经常受到选他的大多数选民的严密监视之下。

美国的行政分权的政治效果

政府集权和行政集权之间存在的差别——在美国，行政并不集权，而政府却甚集权——行政的极端分权在美国造成的不良效果——这种做法对行政工作的好处——管理社会的行政人员不如欧洲的正规、文明和有学识，但他们的权力大于欧洲的——这种做法在政治上的好处——在美国，国家意识表现于各个方面——

被治者对政府的支持——社会情况越民主，越需要完备地方组织——为什么

“集权”是现在人们常用的一个词，但一般说来，还没有人给它下个精确的定义。

实际上有两种性质非常不同的集权，对此必须分辨清楚。

有些事情，诸如全国性法律的制定和本国与外国的关系问题，是与全国各地都有利害关系的。

另一些事情，比如地方的建设事业，则是国内的某一地区所特有的。

我把第一类事情的领导权集中于同一个地方或同一个人手中的做法称为政府集权。

而把以同样方式集中第二类事情的领导权的做法叫做行政集权。

这两种集权有些地方界限不清，但从总体上来观察它们各自管辖的对象时，便不难把两者区别开来。

显而易见，如果政府集权与行政集权结合起来[122]，那它就要获得无限的权力。这样，它便会使人习惯于长期和完全不敢表示自己的意志，习惯于不是在一个问题上或只是暂时地表示服从，而是在所有问题上和天天表示服从。因此，它不仅能用自己的权力制服人民，而且能利用人民的习惯驾驭人民。它先把人民彼此孤立起来，然后再个个击破，使他们成为顺民。

这两种集权相互帮助，彼此吸引，但我绝不认为它们是不能分开的。

在路易十四时期，法国出现了最强大的政府集权，以致使人们可以认为只有他一个人能够制定国家的法律，有权解释这些法律，对外代表法国和为所欲为。他说“朕即国家”，而且他总是有理。

但在路易十四统治时代，行政集权却大大不如今天。

在现代，英国政府的权力也很大，政府集权达到了它可能达到的最高点：国家就像一个单独的人在行动，它可以随意把广大的群众鼓动起来，将自己的全部权力集结和投放在它想指向的任何地方。

五十年来完成了如此伟大事业的英国，并没有实行行政集权。

至于我个人，我绝不能设想一个国家没有强大的政府集权会生存下去，尤其是会繁荣富强。

但我认为，行政集权只能使它治下的人民委靡不振，因为它在不断消磨人民的公民精神。不错，在一定的时代和一定的地区，行政集权可能把国家的一切可以使用的力量集结起来，但将损害这些力量的再生。它可能迎来战争的凯旋，但会缩短政权的寿命。因此，它可能对一个人的转瞬即逝的伟大颇有帮助，但却无补于一个民族的持久繁荣。

请大家注意，当人们谈论一个国家因为没有实行集权而无所作为的时候，他们几乎总是指的他们并未真正理解的政府集权。有人一再指出，德意志帝国一向没有使它的力量产生可能取得的一切好处。我赞成这个意见。但是，为什么呢？因为全国的力量从来没有集中，因为国家从来未能使全国人民服从通行于全国的法律，因为这个大机体内的几个各自为政的部分总是有权利或机会去拒绝同全国最高当局的代表合作，甚至在事关全体公民的利益时也是如此；换句话说，是因为它没有政府集权。这句话也适用于中世纪。因此，在中世纪，封建社会出现了种种苦难[123]；不仅行政权，而且统治权，都被分掌在许多人之手和被分割成许多部分。由于完全没有政府集权，结果妨害了当时的欧洲各国生气勃勃地奔向任何一个目标。

我们已经说过，美国不存在行政集权，也很难在那里见到等级制度的痕迹。美国的地方分权已经达到我认为是任何一个欧洲国家不是觉得不愉快，而是感到无法容忍的地步；而且这种分权在美国国内也产生了一些不良后果。但美国的政府集权也达到了很高水平。不难证

明，美国国家权力的集中高于欧洲以往任何一个君主国家。每个州不仅只有一个立法机构，而且只有一个可以创造本州的政治生活的政权机关；同时，一般也不准数个县的议会联合行动，以防止它们图谋超越自己的行政职权而干涉政府的工作。在美国，没有任何力量可以反对每州的立法机关。不管是特权，还是地方豁免权和个人影响，甚至是理性的权威，都阻止不了它的前进，因为它代表着多数，而多数又自认为是理性的唯一代言人。因此，它可以为所欲为，除了它的意志，再没有什么东西可以限制它的行动。站在它一方并受它控制的，是负责以强力迫使不满分子就范的行政权的代表。

只在政府工作的某些细节方面，还存在一些弱点。

美国的各共和州，没有用以镇压少数的常备军，但少数至今还没有发展到可以发动战争和使州感到必须建立一支军队的地步。州在同公民打交道时通常是利用乡或县的官员。比如，在新英格兰，由乡财产估价员计算税额，由乡税收员征收计征的税金，由乡司库将收到的税款交到州库，由普通法院审理税务纠纷。这样的征税办法缓慢而且不便，会经常妨害大量需款的政府工作。一般认为，凡与政府的生存有重大关系的事务，都应由政府自己任命和可以随时撤换的善于迅速处理工作的官员担任；但是，像美国那样建立起来的中央政府，却总是易于根据需要而采取比较有力和有效的行动手段。

因此，并不像人们常说的那样，因为美国没有实行中央集权，新大陆的各共和州将会自行灭亡。美国各州的政府并非集权不够，而是可以说它们过于集权了。关于这一点，我以后再来证明。各级立法会议每天都在侵夺政府的这种或那种权力，就像法国的国民公会所做的那样，力图把一切权力都弄到自己手里。但是，像这样集中起来的社会权力却经常易手，因为它是从属于人民的权力的。它的表现经常缺乏理智和远见，因为它可以为所欲为。它的危险之处就在这里。因此，有朝一日导致它灭亡的，正是它的力量本身，而不是它的软弱无能。

行政分权，在美国产生了几种不同的后果。

在我看来，美国人几乎把行政从政府完全独立出来；在这个问题上，他们好像越出了常轨，违反了常识，因为即使在一些次要的事情上，全国也该有一个统一的制度[124]。

由于州没有指派行政官员担任其境内各行政区划的固定职务，从而不能建立共同的惩罚制度，结果也就很少想到颁布全州统一的治安条例。但是，颁布这种条例，显然是需要的。欧洲人在美国总是见不到这种条例。这种表面上的紊乱外观，起初会使欧洲人认为美国社会处于完全无政府状态；而在他们深入观察事物的本质以后，就会发觉原来的认识并不正确。

有些事情虽然关系到全州，但由于没有管理它们的全州性行政组织而无法统一进行。把这些事情交给乡镇或县，由选举产生的有规定任期的官员去办理，结果不是一事无成，就是持续不了多久。

欧洲的集权主义拥护者们坚持认为，由中央政府管理地方行政，总比由不会管理地方行政的地方当局自己管理为好。这种说法，当中央政权是有知，而地方当局是无知的时候；当前者是积极的，而后者是消极的时候；当前者是惯于工作的，而后者是惯于服从的时候，可能是正确的。我们甚至认为，随着中央集权的加强，这种向两极发展的趋势也会加速，即一方的权能日益加大，而另一方则日趋无能。

但是，当人民能像美国人那样是有知的，关心自身的利益的，并惯于思考自身的利益的时候，我就认为不会出现这种情况。

相反，在这种条件下，我确信公民的集体力量永远会比政府的权力创造出更大的社会福利。

我承认，在某种条件下不易找出唤醒一个沉睡的民族的办法，去使他们产生他们所没有的激情和知识；我知道，说服人们应为自己的工作去努力也并不容易；让人们学习宫廷礼法的细节，往往比让他们去修理公众住宅更易于引起他们的兴趣。

但是，我也认为，当中央的行政部门一心要完全取代下级机构的自由竞赛时，它不是在自误，也是在误人。

一个中央政府，不管它如何精明强干，也不能明察秋毫，不能依靠自己去了解一个大国生活的一切细节。它办不到这一点，因为这样的工作超过了人力之所及。当它要独力创造那么多发条并使它们发动的时候，其结果不是很不完美，就是徒劳无益地消耗自己的精力。

不错，中央集权容易促使人们的行动在表面上保持一定的一致。这种一致虽然出于爱戴中央集权，但人们却不知这种集权的目的何在，犹如信神的人膜拜神像而忘记了神像所代表的神是谁一样。结果，中央集权可以不费吹灰之力就赋予国家的日常事务以秩序严明的外貌，详尽地订出全国公安条例的细则，及时镇压小规模的叛乱和惩治轻微的犯罪行为，使社会保持既无真正的进步又无实质的落后的现状，让整个社会永远处于被官员们惯于称之为良好秩序和社会安宁的那种昏昏欲睡的循规蹈矩的状态[125]。一句话，中央集权长于保守，而短于创新。当它激起社会发生巨大动荡，或加速社会的前进步伐时，它便会失去控制的力量。只要它的各项措施有求于公民的协助，这架庞大机器的弱点马上就会暴露出来，立即处于无能为力的状态。

有时，中央集权的政府在万不得已的时候，也试图向公民求援，但它却向公民们说："你们必须按照我想的行事，我想叫你们做多少你们就做多少，并且做得与我想的分毫不差。你们只去管那些细微的末节，而不要妄想去指导整体。你们要不闻不问地工作，等以后再根据结果来评定我的所作所为。"这样的条件怎么能使人们愿意帮助它呢！人们需要行动自由，愿意对自己的行为负责。因此，人们宁肯停在那里不动，也不愿意盲目地走向他们茫无所知的去处。

我不否认，我对美国缺乏每天指导我们每个法国人生活的那种统一制度感到遗憾。

有时遇到一些证明社会对人冷漠和不够关心的实例，偶尔看到一些好像与周围的文明完全抵触的污点。

有些需要不断关注和严格从事的有益事业，却被半途而废，因为在美国也同在其他国家一样，人民的行动有时也是出于一时的兴头和突发的冲动。

欧洲人习惯于遇事就能找到一位几乎可以承办一切事务的官员，所以很难采用美国的那种复杂的乡镇行政制度。一般说来，可以认为能够使人民的生活安逸和舒畅的公安细则，在美国是被忽略了的；但社会对人的主要保障，美国也同其他国家一样，还是应有尽有的。在美国，各州行使的权力不如欧洲条理分明和富于教育指导作用，但却大于欧洲的百倍。世界上没有一个国家能够使它的人民最终对社会福利做出如此大的贡献。我还不知道哪个民族设立的学校有如此之多和如此生效，其建筑的教堂有如此适合于居民的需要，其修筑的乡间公路有保养得如此完好。因此，不必到美国去找外观上的一致性和持久性，去找对细节的详尽安排以及行政手续的完善规定[126]；我们在那里看到的，是一个确实有点粗犷，但却充满强大力量的权力机构，一幅时常发生意外，但却充满活力和进取精神的生活图景。

如果叫我说的话，我认为美国的乡村和县城由远离它们和被它们永远视为异己的中央政权管理，会比由它们从当地选出的官员管理更为有效。如果要我判断的话，我相信美国全国的行政被集中于一个人之手时，会把美国治理得更加安全，会使美国的社会资源利用得更为合适和合理。尽管美国人从地方分权制度中获得了政治好处，但我仍然主张采用相反的制度。

即使存在一个常在的权威当局，它经常关心我的享乐不受干扰，排除我前进道路上的一切危险，不要我对此操心，但把我的生活中的任何一点小困难都照顾到的这个当局，如果是我的自由和生命的专制主人，包办整个社会的活动和生活，以致当它无精打采时周围的一切也得无精打采，当它睡觉时周围的一切也得睡觉，当它死去时周围的一切也得灭亡，那它对我又有什么好处呢？

有一些欧洲国家，其居民认为自己是外来的移民，毫不关心当地的命运。他们对国内发生的一些重大变化均未参与，甚至并不确切了解变化是怎样发生的，只是感到发生了变化，或偶然听到了他人讲述

某某事件而已。更有甚者，他们对自己村庄的遭遇、街道的治安、教堂教士的处境，都无动于衷。他们认为，这一切事情与他们毫无干系，应由被他们称作政府的强大的第三者管理。他们认为自己只是作为拥有用益权的人来享用他们拥有的财产，对这些财产既无占有的思想，又无任何改善的念头。这种对自己不关心的态度，竟然发展到当他们本身或其子女的安全终于遇到危险时，他们非但不去排除危险，反而束手等待全国来帮助的地步。而且，这种人虽然肯于完全牺牲自己的自由意志，但绝不会比其他人更愿意服从。不错，他们对一个小军官的随意摆布都能表示服从，但当部队撤退以后，他们就像战胜了敌人似地敢于冒犯法纪。因此，他们将永远在奴性和任性之间摇摆。

当一个国家达到这样地步的时候，它就得改造自己的法律和民情，否则就将灭亡，因为它的公共道德的源泉已经枯竭，它虽然尚有百姓，但已无公民。

我认为这样的国家正等待外国征服。如果它还没有从世界舞台上消失，那只是因为周围的国家与它类似或者还不如它，它还有一种无法下定义的爱国本能，或一种对昔日声望的盲目自豪，或一种对过去荣誉的模糊回忆，但这些东西实际上无补于事，只能使它在受压迫的时候产生自我保存的冲动。

如果想以某些民族曾为保卫他们似乎是作为外来人居住的国家而做过巨大的贡献来证明他们是爱祖国的，那也是错误的，因为深入考察之后，你会发现宗教几乎总是他们当时的主要动力。

对于他们来说，国家的长存、光荣和昌盛都属于神圣的教义，而在保卫祖国的时候就等于保卫他们都是其公民的圣城。

土耳其人从来不参加社会事务的管理，但只要他们认为苏丹们的征服就是穆罕默德教的胜利，他们就会完成一些艰巨的任务。现在，这个宗教正在衰落，只有专制制度还活在他们那里，但他们自身也在衰败。

孟德斯鸠认为专制制度具有独特的威力，并说这是它自己造成的荣誉，但我认为它不配享有这个荣誉。专制制度，一切全靠自己，绝不能持久。只要你仔细考察一下，就会发现使专制政府长期兴盛的是宗教，而不是它的威吓力量。

不管你怎样寻找，除了人们意志的自由联合以外，你再也不会在人们中间找到真正的强大力量。而且在世界上，只有爱国主义或宗教能够使全体公民持久地奔向同一目标前进。

法律不能重新点燃已经熄灭的信仰，但能使人们关心自己国家的命运。法律能够唤醒和指导人们心中模糊存在的爱国本能，而在把这种本能与思想、激情和日常习惯结合起来时，它就会成为一种自觉的和持久的感情。而且绝不能说试图唤醒这种本能已经为时甚晚，因为国家不会像人那样迅速衰落。每一代人在一个国家出生时，是作为行将掌握立法工作的新人而出现的。

我最钦佩美国的，不是它的地方分权的行政效果，而是这种分权的政治效果。在美国，到处都使人感到有祖国的存在。从每个乡村到整个美国，祖国是人人关心的对象。居民关心国家的每一项利益就像自己的利益一样。他们以国家的光荣而自豪，夸耀国家获得的成就，相信自己对国家的成就有所贡献，感到自己随国家的兴旺而兴旺，并为从全国的繁荣中获得好处而自慰。他们对国家的感情与对自己家庭的感情类似，而且有一种自私心理促使他们去关心州。

欧洲人常把公职人员视为政权的代表，而美国人则认为公职人员的工作是行使公民的权利。因此可以说，在美国绝不是人服从人，而是人服从正义或法律。

他们对自己也有一种往往是有些夸大，但几乎总是有益的看法。他们毫不犹豫地相信自己的力量，认为它可以对付一切。假如一个人想做一番事业，而且这项事业与社会公益直接有关，他也不会向政府去求援。他把计划公布出来后，便自己去执行，或请其他个人的力量来协助，并力排一切障碍。毫无疑问，其结果往往不如有州政府协助

时为好。但是从长远观点来看，一切私人事业的总结果却大大超过政府可能做出的成果。

由于行政当局只管民事，所以既不会引起人们的羡慕，又不会引起人们的厌恶；但因为它的行动手段有限，所以大家认为不能全靠它去办各项事业。

因此，当行政机关行使它的职权时，它不会像在欧洲那样全靠自己。不必担心公民会不尽义务，因为公众的代表将采取行动。相反，每个人都将扶持、帮助和支援行政机关。

个人的努力与社会力量结合，常会完成最集权和最强大的行政当局所完不成的工作。（I）

我可以举出许多事实来证明上述的一切，但我宁愿只举出一件事，即举出一件我最熟悉的事来做证明。

在美国，政府当局拥有的发现罪行和追捕罪犯的手段极少。

美国没有行政勤务警察，也不知护照为何物。美国的司法警察比不上法国的；检察官的人数很少，而且对罪犯的起诉经常不是由他们主动提出的；对罪犯的审讯很迅速，而且只是口讯。但我猜想，在任何一个国家，罪犯也不会像在美国这样少于漏网。

原因在于每个人都认为提供犯罪的证据和擒拿罪犯，与自己的利害攸关。

我在旅美期间，曾亲眼看到发生一个重大案件的县的居民，为追捕犯人和把他送交法院惩治，而自动组织了一个委员会。

在欧洲，罪犯在逃时被官员擒获，算他自己倒霉，居民在这场斗争中只是旁观者；但在美国，罪犯都被视为人类的敌人，人们群起而攻之。

我认为地方分权制度对于一切国家都是有益的，而对于一个民主的社会更是最为迫切的需要。

在贵族政体下，只有维持一定的秩序，才能永远确保自由。

由于紊乱对统治阶级造成的损失较多，所以他们特别关心秩序。

也可以说，在贵族政体下，人民能够避免专制的过分压迫，因为人民经常拥有有组织的力量，以准备随时去反抗暴君。

没有地方分权制度的民主政体，不会有抵抗这种灾难的任何保障。

在小事情上都没有学会使用民主的老百姓怎么能在大事情上运用民主呢？

在每个人都软弱无权且未被任何共同的利益联合起来的国家里怎么能抵抗暴政呢？

因此，害怕人民造反的人和恐惧政府专制的人，都应当同样希望逐步发展地方的自由。

我也确信，没有什么国家会比社会情况民主的国家有危险受行政集权的束缚[127]。

导致这种结果的原因很多，但最主要的是：

这种国家的经常趋势是政府的一切权力，向直接代表人民的唯一权力机关集中，因为除了人民之外，再也没有什么了，但这个人民不过是一大群完全平等的个人。

但是，当这个权力机关一旦具有政府的一切属性的时候，它便很难不去设法干预行政工作的细节，而且久而久之，它绝不会找不到这样干的机会。我们已在法国亲眼看到这种情况。

在法国大革命期间，有两个不应混淆的、方向完全相反的趋势：一个倾向于自由，一个倾向于专制。

在古代的君主政体下，只由国王制定法律。但在君主专权的时候，残缺不全的地方分权制度的若干残余仍依稀可见。这种地方分权制度本来就很不一致和不够完善，常常显得荒谬可笑。但在贵族政体下，这种制度有时竟变成压迫的工具。

法国大革命同时宣布，它既反对君主政体，又反对地方分权制度。它不分青红皂白，仇恨以前存在的一切，既仇恨专制权力，又仇恨可以遏制这种暴政的措施。这场革命本身既是共和主义的，又是中央集权化的。

法国大革命的这种两重性，是专制权力的友人最好精心引用的事实。当你看到他们在保卫行政集权的时候，你能说他们是在为专制制度效劳吗？不能，因为他们说自己是在保卫大革命的主要成果之一。（J）这样，民众和敌人，即自由的公开爱好者和暴政的隐蔽仆人，便都可以享有人民的权利了。

我访问过两个地方自由制度高度发达的国家，聆听过竞相争取统治这两个国家的那些政党的意见。

在美国，我发现有人暗自打算破坏本国的民主制度；在英国，我发现有人大声疾呼反对贵族制度。但在这两个国家，没有一个人不认为地方自由是一件大好事。

在这两个国家，我看到人们把国家的弊端归咎于许多原因，而唯有地方自由不在其内。

我听到公民们说他们国家的强大和繁荣有一大堆原因，但他们在列举优点时都把地方自由放在首位。

我发现，尽管他们在宗教教义和政治学说方面显然不同，但在他们每天目睹的、因而可以做出正确判断的唯一事实上却意见一致。我的这个发现不会有错吧？

只有地方自治制度不发达或根本不实行这种制度的国家，才否认这种制度的好处。换句话说，只有不懂得这个制度的人，才谴责这个制度。

[注] 1830年，马萨诸塞州共有乡镇305个，人口为610 014人。因此，每个乡镇的平均人口约2 000人。

[注] 一些规模较大的乡镇不采用这种办法。在这些乡镇，一般设一名乡镇长和一个由两个科组成的乡镇公所，但这是一种必须由法律批准的例外。参看1822年2月22〔23〕日关于调整波士顿市政权的法令，载于《马萨诸塞法令汇编》第2卷第588页。〔波士顿，1823年〕。这项法令是用于大城市的。一些小城市也往往设立自己的行政管理机关。1832年纽约州有104个乡镇设有这样的行政管理机关。参看《威廉氏纽约1832年大事记》。〔纽约，1832年〕

[注] 在最小的乡镇选三人，在最大的乡镇选九人。见《乡镇官员》第186页〔托克维尔引用的是古德温：《乡镇官员或马萨诸塞法令》（伍斯特，1829年）〕；再参看马萨诸塞州关于行政委员的主要法令：

1786年2月20日法令，第1卷第219页；1796年2月24日法令，第1卷第448页；1801年3月7日法令，第2卷第45页；1795年6月16日法令，第1卷第475页；1808年3月12日法令，第2卷第186页；1787年2月28日法令，第1卷第302页；1797年6月22日法令，第1卷第539页。

[注] 为对现今新英格兰的大城市的行政进行科学分析，可阅读奥格和雷合著的《美国政府概论》（纽约，1942年）第972页及以下几页。——法文版编者

[注] 见《马萨诸塞法令汇编》第1卷第150页：1786年3月25日法令。

[注] 见《马萨诸塞法令汇编》第1卷第150页：1786年3月25日法令。

[注] 指乡镇常设的官员。

为了解乡镇的这些官员的职务细节，可参看古德温：《乡镇官员》和三卷本的《马萨诸塞法令汇编》，波士顿，1823年。

[注] 见《马萨诸塞法令汇编》第1卷第250页：1786年3月23日法令。

[注] 见《马萨诸塞法令汇编》第1卷第217页：1786年2月20日法令。

[注] 同上书，第1卷第367页：1789年6月25日法令；第3卷第176页：1827年3月8〔10〕日法令。

[注] 拿托克维尔对美国县的叙述与美国县的现有职能作一比较，将是很有裨益的。参阅奥格和雷的上述著作第875页及以下几页。——法文版编者

[注] 见《马萨诸塞法令汇编》第1卷第551页：1821年2月14日法令。

[注] 州长咨议会是选举产生的。

[注] 见《马萨诸塞法令汇编》第2卷第494页：1819年2月20日法令。

[注] 同上书第1卷第61页：1791年11月2日法令。

[注] 关于新英格兰的行政，可参阅奥格和雷的上述著作中《地方政府和行政》部分，即第875页及以下几页。——法文版编者

[注] 托克维尔的这部分考察已经过时。1940年，联邦的公务人员已超过100万人，1946年的人数为2 285 570人。——法文版编者

[注] 见《乡镇官员》，特别是其中提到的行政委员、财产估价员、收税员、文书、道路管理员等的职务。例如，在这些为数众多的官员中，有些人不向州提出理由不得在礼拜天外出。这些人是乡镇的“十户长”（tithingmen），他们专门负责监督法律的执行情况。

见《马萨诸塞法令汇编》第1卷第410页：1792年3月8日法令。

行政委员负责编制选举州长的选民名单，向州的选举办公室报送投票选举的结果。见《马萨诸塞法令汇编》第1卷第488页：1796年2月24日法令。

[注] 例如，行政委员有权下令修筑排水沟，指定可以堆放垃圾的场所，指定可以防范邻乡侵犯本乡镇利益的某些商品交易场所。

见《马萨诸塞法令汇编》第1卷第193页：1785年6月7日法令。

[注] 例如，在发生传染病期间，行政委员得处理公共卫生问题，并协同治安法官采取必要的防治措施。见《马萨诸塞法令汇编》第1卷第539页：1797年6月22日法令。

[注] 我所以要说“几乎”，是因为乡镇生活中的许多日常事务，都是由治安法官自行处理或会同县里的官员处理。例如，各种许可证或执照，就是由治安法官发放的。见《马萨诸塞法令汇编》第1卷第297页；1787年2月28日法令。

[注] 例如，对持有乡镇行政委员发给的品行优良证明书的人颁发表扬状。如果行政委员拒不发给这种证明书，则当事人可以向县法院的治安法官申诉；法院裁定后即可颁发表扬状。见《马萨诸塞法令汇编》第2卷第186页：1808年3月12日法令。乡镇有权制定细则，并负责检查细则的实施情况，比如检查是否按规定的金额判处了罚款。但是，这种细则须经县法院批准。见《马萨诸塞法令汇编》第1卷第254页：1786年3月23日法令。

[注] 在马萨诸塞州，县的行政官员也常被请去评定乡镇行政委员的政绩。我们以后将要说到，他们的评定具有法院判决的效力，而不

是行政措施。

[注] 例如，乡镇的教育管理委员会必须逐年向州办公厅主任报告学校的管理情况。见《马萨诸塞法令汇编》第3卷第183页：1827年3月10日法令。

[注] 我们以后再讲州长的职权范围。我下面所要讲的，是州长在全州的行政权。

[注] 见《马萨诸塞州宪法》第2章第1节第9款，第3章第3款。

[注] 这种情况很多，兹举一例：一个外来人来到某个乡镇的传染病流行地区病倒。两名治安法官可以附上行政委员的通知，指示县的司法官将病人移送到别的地方加以救护。《马萨诸塞法令汇编》第1卷第540页：1797年6月22日法令。

一般说来，治安法官可以参与一切重要的行政管理活动，并使所参加的工作产生半司法性质。

[注] 我所以说大多数，是因为行政委员的某些违法行为实际上可以提交普通法院处理。例如，一个乡镇拒不设立管理学校所需的基金或拒不成立教育管理委员会时，可以处以金额相当大的罚款。而作出这种罚款判决的，则是名为最高法院 或高等法院的普通法院。见《马萨诸塞法令汇编》第3卷第190〔192〕页：1827年3月10日法令。一个乡镇拖期不交军用粮秣时，也要罚以巨款。见《马萨诸塞法令汇编》第2卷第570页：1822年2月21日法令。

[注] 治安法官可根据自己的能力参加乡镇或县的政府工作。乡镇的一些重要工作，一般均要有一名治安法官参加处理。

[注] 在县的工作中，由地方法院负责办理的，可能有以下几种：

1） 设置监狱和成立法庭；2） 编制全县的预算（交州的立法机关表决）；3） 计征州立法机关表决的税收；4） 颁发各种执照和证件；5） 建筑和维修全县的道路。

[注] 比如，在处理道路的建筑和维修问题时，地方法院须求助陪审团来解决他在处理过程中遇到的几乎一切难题。

[注] 见《马萨诸塞法令汇编》第1卷第217页：1786年2月20日法令。

[注] 有一种使乡镇服从的间接方法。比如，根据法律规定，乡镇应当保证道路完好，但它由于疏忽而没有申请所需的经费，则负责管理道路的乡镇行政官员有权征集必要的资金。因为他本人可以追查道路失修的具体原因，并就此向地方法庭起诉，所以他当然可对乡镇行使法律给予他的特权。这样，地方法院通过追究失职的官员，就迫使乡镇服从了。见《马萨诸塞法令汇编》第1卷第305页：1787年3月5日法令。

[注] 见《马萨诸塞法令汇编》第2卷第45页。〔1861年3月7日法令〕

[注] 例如，一个乡镇拒不任命财产估价员，则地方法院可以任命，而经选举产生的乡镇行政官员仍保持其作为民选官员的一切权利。见前引的1786年2月20日法令。

[注] 我说"为地方法院设置"，是因为普通法院设有一名执行某些检察任务的官员。

[注] 例如，大陪审团的陪审员有责任向地方法院通告道路的情况。《马萨诸塞法令汇编》第1卷第308页。

[注] 例如，县的司库没有提交财务报告。《马萨诸塞法令汇编》第1卷第406页。

[注] 现从许多例子中举出一例：保养不好的道路使某人的车辆破坏或身体受伤时，此人有权向地方法院起诉，要求负责维修这段道路的乡镇或县赔偿损失。《马萨诸塞法令汇编》第1卷第309页。

[注] 在有敌人入寇或发生暴乱时，乡镇的官员如果玩忽职守，不向民兵提供必要的物资和军需，乡镇可被处以200—500美元（等于1 000—2 700法郎）的罚款。

十分清楚，只是这样的规定，任何人都不会有兴趣，也不想去做原告。因此，又补充规定：

“任何公民都有权告发类似的罪行，并分罚款的一半给检举人。”见《马萨诸塞法令汇编》第1卷第236页：1810年3月6日法令。

在马萨诸塞州的法律中，这样的补充规定屡见不鲜。

有时，法律不是以这种办法鼓励个人去检举公职人员，而是以此鼓励官员去惩治个别人的抗拒行为。例如，一个居民接到通知后拒不参加一条大道的修筑工程，道路管理员有权检举此人。如果此人被罚，道路管理员可得一半罚款。见《马萨诸塞法令汇编》第1卷第380页。

[注] 详见《增订纽约州法令集》第4编第11章《乡镇的权限、职责和特权》第1卷第336—364页，阿尔巴尼，1829年版。

参看《宾夕法尼亚法律选编》中的“财产估价员”、“收税员”、“治安员”、“济贫工作视察员”、“道路管理员”等条，以及《俄亥俄州一般性法令集》第412页：1834年2月25日关于乡镇的法令。其次，对于乡镇的各种官员，如“乡镇文书”、“遗孤财产保管员”、“济贫工作视察员”、“护青员”、“财产估价员”、“乡镇司库”、“治安员”、“道路管理员”，均作出具体规定。

[注] 见《增订纽约州法令集》第1卷第11章第304页，第12章第366页；《俄亥俄州一般性法令集》第263页：1822年2月25日关于县行政官员的法令。

见《宾夕法尼亚法律选编》第170页：“县税”和“征用”条。

在纽约州，每个乡镇各选一名代表，这个代表既参与县的行政工作，又参与本乡镇的行政工作。

[注] 在由县法院的法官负责办理行政犯罪案件的南部各州，也是如此。见《田纳西州法令集》中的“司法制度”、“税收”等项目。

[注] 例如，国民教育的领导权就已集中到州政府之手。大学的评议员由立法机关任命，而州长和副州长则应为评议会的当然成员。见《田纳西州法令集》第1卷第456页。大学的评议员每年视察各院校，并向立法机关提交年度报告。评议员对学校的监督并不是有名无实的，特别是因为高等院校为了使自己能够买卖和处理财产而必须有法人（公司）资格，而法人资格要有许可，但这种许可只有根据评议会的申请由立法机关发给。州每年要为专门设立的奖学基金支付利息，而这笔基金就是由评议员们提供的。见《增订纽约州法令集》第455页。公立学校的负责人每年应向州主管教育部门送交学校工作报告。见《增订纽约州法令集》第631页。

[注] 如果某人认为自己受到学校管理委员（他是乡镇的官员）发布的文件的侵害，他可以向小学学监控诉，而小学学监的裁定是最终裁定，不得再上告。见《增订纽约州法令集》第487页。

在纽约州的法律中也可到处发现，有些规定与我方才作为例子引用的规定相似。但总的说来，这种集权化的倾向不强而且效果不大。在授予州的主官们以监督和领导下属人员的权限的同时，并没有授予他们以奖惩下属人员的权限。一般不准同一个人既负责发布命令，又有权制裁违抗行为。因此，他只有命令权，而没有制裁权。

1830年，一位学监在其提交给立法机关的年度报告中指责学校管理委员没有按照他的意思传达他发下去的总结。他接着说：“如果再犯这种错误，我将根据法律的规定，向管辖法院控诉他们。”

[注] 例如：每个地方检察官有权追索50美元以上的各种罚款，但以法律没有将这项权限授予另一个官员为限。见《增订纽约州法令集》第1卷第383页。

[注] 马萨诸塞州也有行政权集中的若干迹象。例如，地方的学校管理委员会每年应向州办公厅主任送交报告。见《马萨诸塞法令汇编》第1卷第367页。

[注] 关于州的叙述，可参看奥格和雷著作第706页及以下几页。——法文版编者

[注] 可参看纽约州宪法。

[注] 在马萨诸塞州，参议院不担负任何行政工作。

[注] 比如在纽约州。

[注] 实际上，州长有时也不执行立法机构通过的议案。通常是在立法机构投票表决一项议案的同时，便指定专人去执行。

[注] 在许多州里，治安法官不是由州长任命的。

[注] 在这一点上，托克维尔的政治社会学达到其预见的最高点。——法文版编者

[注] 参阅马克·布洛克：《封建社会，阶级和人治》（巴黎，1940年）。——法文版编者

[注] 我认为，代表州的当局即使不亲自管理行政，也不该放弃监察地方行政的权力。举例来说：在每一个县里安排一位州的官员担任固定的职务，授予他以审理该县及其所辖乡镇发生的犯罪案件的司法权。但如不侵犯地方的独立，就能由此建立统一的制度吗？在美国，各县均没有派驻州官。在县法院之上，再没有任何司法机构；而且这些法院只在接到应予惩治的行政性犯罪案件时才临时开庭。

[注] 在我看来，中国是以最集权的行政为被统治的人民提供社会安逸的最好代表。一些旅行家告诉我说：中国人有安宁而无幸福，有百业而无进步，有稳劲而无闯劲，有严格的制度而无公共的品德。在中国人那里，社会虽然也在天天前进得相当好，但绝不是甚好。我认

为，中国一旦对欧洲人开放，它就会从欧洲人那里找到世界上现存的最好的行政集权的典范。

[注] 一位天才的作者在拿美国的财政与法国的财政对比时证实说，智慧永远代替不了具体的知识，所以有理由指责美国乡镇预算中存在的混乱。他在提到法国一个省预算的编制实例后接着说："由于一位伟人的值得赞美的创造，即中央集权，王国各地的地方预算，从小小的乡镇的预算到大城市的预算，才得以有章可循和条理分明。"当然，我也赞佩这项成果，但我看到拥有完备的会计制度的法国乡镇，大部分对其真正的利益完全无知，处于难以容忍的麻木不仁状态，以致使人觉得社会不是在生活而是在等死。另一方面，我却认为美国那样的乡镇，其预算虽未按规定的章程编制和没有统一的格式，但其居民是聪明的、积极的和有进取心的。我觉得那里的社会总是在前进。这种情景使我惊异，因为我认为一个良好政府的主要目的在于为人民造福，而不在于不顾人民的疾苦而建立一定的秩序。因此我在寻思，是否可以把美国的乡镇繁荣而财政混乱，法国的乡镇悲惨而预算制度完备的原因都归结为我所说的这个道理呢？总之，我认为善中带恶越少越好，恶中带善越多越好。

[注] 参阅第98页法文版编者注。——法文版编者

第六章 美国的司法权及其对政治社会的影响 [128]

英裔美国人保留了各国在司法权上通有的特征——但他们使司法权变成了强大的政治权力——怎样变的——英裔美国人的司法制度在哪些方面与其他所有国家不同——美国法官为什么有权宣布法律违宪——美国法官怎样利用这项权利——立法者为防范滥用这项权利而采取的措施

根据写作计划，我要专用一章来讨论美国的司法权。美国司法权的政治作用极大，所以我觉得必须着重说明，免得因一笔带过而被读者忽略。

除了美国之外，其他一些国家也有联邦的组织。共和政体不单存在于新大陆的海岸，而且也见于世界上其他地方。代议制已为欧洲好几个国家所采用。但我认为，迄今为止，世界上任何一个国家，还没有像美国这样建立过司法权。

使一个外来者最难理解的，是美国的司法组织。在他看来，简直是没有一个政治事件不是求助于法官的权威的。因此，他自然会得出结论说，法官在美国是很强大的政治势力之一。当他继而考察法院的组织时，他一眼就可以看清司法的特点和程序。他可以看到，法官好像只是偶然干预公共事务，但这种偶然性却是天天出现。

当巴黎的最高法院驳回政府的法案或拒绝为政府的法令备案时，或当它本身传讯一个被控渎职的官员时，人们可以认为这是司法权在发生政治作用。但在美国，却看不到这类事情。

美国人仍然保留了司法权的一切人所共知的特征。他们严格地把司法权局限于有章可循的范围之内。

司法权的第一特征，表现在所有国家都是对案件进行裁判。要使法院发挥作用，就得有争讼的案件。要使法官进行裁判，就得有提交审理的诉讼案件。因此，只要没有依法提出诉讼的案件，司法权便没有用武之地。司法权存在那里，但可能不被行使。在法官审理一个案件而指责与此案件有关的法律时，他只是扩大了自己的职权范围，而不是越出了这个范围，因为在审理案件之前，他一定要对该项法律进行一定的判断。但在法官开始审理案件之前就对法律说三道四，那他就完全是越权，侵犯了立法权。

司法权的第二个特征，是审理私人案件，而不能对全国的一般原则进行宣判。在法官判决某一私人案件，由于他坚信某一一般原则的一切推论都有毛病而认为它无效并加以破坏时，他并没有越出应有的职权范围。但是，在法官直接指责一般原则或没有待审的私人案件而破坏一般原则时，他就越出了所有国家都同意应予限制的法官的职权范围，因为他擅自取得了比一般官员更重要而且或许是更有用的权限，但他却因此不再是司法权的代表。

司法权的第三个特征，是只有在请求它的时候，或用法律的术语来说，只有在它审理案件的时候，它才采取行动。这个特征不如其他两个普遍；但我认为，尽管有一些例外，仍可以把这个特征视为最重要的特征。从性质来说，司法权自身不是主动的。要想使它行动，就得推动它。向它告发一个犯罪案件，它就惩罚犯罪的人；请它纠正一个非法行为，它就加以纠正；让它审查一项法案，它就予以解释。但是，它不能自己去追捕罪犯、调查非法行为和纠察事实。如果它主动出面以法律的检查者自居，那它就有越权之嫌。

美国人保存了司法权的这三个显著特征。只有在有人起诉的时候，美国的法官才能审理案件。它从无例外，只受理私人案件，而且总是要在接到起诉书后才采取行动。

因此，美国的法官跟其他国家的司法官员完全一样，但他们被授予巨大的政治权力。

这是怎样产生的呢？既然他们的权力范围和行动手段与其他国家的法官并无二致，那他们为什么又拥有其他国家法官所没有的权力呢？

其原因只在于：美国人认为法官之有权对公民进行判决是根据宪法，而不是根据法律。换句话说，美国人允许法官可以不应用在他看来是违宪的法律。

我知道，其他国家的法院有时也要求过类似的权力，但它们从来没有得到。而在美国，所有方面都承认法官的这项权力，没有一个政党，甚至一个个人，对此提出过异议。

这个现象的存在，可从美国宪法规定的这项原则得到解释。

在法国，宪法是不可修改的，或被认为是不可修改的；任何权威均不得对宪法做任何修改，这是公认的学说。（K）

在英国，国会有权修改宪法。因此，在英国，宪法是可以不断修改的[129]，或者毋宁说它根本没有宪法。国会既是立法机关，又是制宪机构。（L）

在美国，政治理论比较简单和比较合理。

美国的宪法并不像在法国那样被认为是不可修改的，但也不像在英国那样可被社会的公认权威所修改。它是一部与众不同的法典，代表全体人民的意志，立法者和普通公民均须遵守；但可以按照规定的程序，在预先规定的条件下，根据人民的意志加以修改。

因此，美国的宪法是可以改动的，但只要它存在一天，一切机构和个人均须照旧服从。只有它拥有唯一无二的权威。

由此不难看出，这些差异一定会影响我所说的这三个国家的司法机关的地位和权力。

假如法国的法院可以以法律违宪为理由而不服从法律，那么，法国的制宪权实际上就将落于法院之手，因为只有它们将会有权解释谁也无权更改其条文的宪法。因此，它们将会代替国家和统治社会，而且司法权固有的弱点也会促使它们这样做。

我知道法国的法官无权宣布法律违宪，所以法国的宪法修改权便间接地赋予了立法机关，因为没有合法的障碍来阻止它修改宪法。但我还是认为，把人民宪法的修改权赋予即使是部分地代表人民意志的人，也比赋予除了代表自己谁也不代表的人为好。

假如授予英国法官以抵制立法机构的意志的权利，那将更加不合理，因为制定法律的议会也制定宪法，从而在任何情况下，凡由国王、上议院和下议院公布的法律，都不能认为是违宪的。

这两个推论都不能用于美国。

在美国，宪法也像制约普通公民一样制约立法者。因此，美国的宪法是一切法律之首，其他任何法律均不能修改它。可见，法院在服从法律的时候要优先服从宪法，也是正确的。这正是坚持司法权宗旨，即法官在选择合法的处置办法时，要从其中选择最合乎根本大法的办法，乃是他的天然权利。

在法国，宪法也是一切法律之首，法官均有权以它作为判决的根据；但在行使这项权利时，他们又可能侵犯比这项权利更为神圣的其他权利，即侵犯他们所代表的国家的权利。在这种情况下，普通理由必须对国家理由让步。

在美国，国家永远可以通过修改宪法的办法使法官服从，所以不必害怕这种危险。因此，在这一点上，政治和逻辑是一致的，而人民和法官也都保存了他们各自的特权。

因此，在要求美国的法院援引一项在法官看来是违宪的法律时，法官可以拒绝援引。这项权利虽然是美国法官所特有的，但却产生了巨大的政治影响。

实际上，法律很少能够长期逃脱法官的验证分析，因为法律很少不涉及私人利益，而且诉讼当事人在涉及他的利益时也可以和必然向法院提出异议。

于是，自法官在办案中拒绝应用某项法律之日起，这项法律便将立即失去其一部分道德力。这时，利益受到损害的人就会找到方法不去履行该项法律所规定的义务，以致此类诉讼案件开始增加，而该项法律也将变得无力。不是人民修改宪法，就是立法机构宣布废除该项法律，结果两者必择其一。

可见，美国人虽赋予法院以无限的政治权力，但在法院强迫他们服从的时候，他们也可以通过司法手段来抵制，即可以大大减少这种权力的弊端。

如果法官可以从理论方面和以一般方式抵制法律，可以自主行动和弹劾立法者，那他就显然进入了政治舞台，变成某一政党的支持者或反对者，激起全国人民纷纷参加战斗。但是，当法官在一件不甚重要的政治纠纷和私人案件中抵制法律的时候，其抵制的重要意义可能不被公众注意。这时，他的判决只影响到个别人的利益，而法律也只是偶然受到了损害。

还有，受到损害的这项法律并没有被废除，因为只是它的道德力减弱了，而它的实际效力还没有中止。只有经过一步一步的抵制，在无数判例的反复验证下，该项法律最后才能作废。

而且也不难理解，允许私人弹劾法律，使对法律的审判与对人的审判紧密地结合起来，还会保证法制不致轻易地受到攻击。由于采用这种办法，法制便不再天天遭到政党的侵扰。在指责立法者的错误时必须服从实际的需要，即必须实事求是和有据可查，因为这要作为审理案件的依据。

我很清楚，美国法院的这种做法不仅十分有利于公共秩序，而且十分有利于自由。

假如法官只能从正面攻击立法者，他就有时不敢这样做；而在另一些时候，党派精神又在天天驱使他敢于如此。结果，制定法律的权力机关软弱时，法律就要受到攻击；在这个机关强大时，人们便会不敢吭声，老老实实服从法律。也就是说，当人们感到尊重法律对自己最有好处时，法律最常遭到攻击；而当法律容易以自己的名义进行压迫时，法律反而会受到尊重。

但是，美国的法官是不由自主地被拉上政治舞台的。他们所以要审理法律，是因为有要审理的案件，而他们又不能拒不审理。需由他们定案的政治问题，都与当事人的利益有关，只要他们不否认正义，他们就不能拒不审理。他们履行法官职业的严肃职责，就是在尽公民的义务。不错，在这种制度下，法院对立法机构进行的司法弹劾，是不能毫无差别地扩及所有法律的，因为有些法律绝不会引起那种称之为诉讼的针锋相对的争端。即使有可能出现这种争端，仍然可以预料没有人愿意把它送交法院解决。

美国人也经常感到这种办法的不便，但他们甘愿修修补补，不作彻底修正，唯恐修正之后会在各种案件上产生危险的后果。

授予美国法院的这种范围有限的可以宣布某项法律违宪的权力，也是人们迄今为反对议会政治的专横而筑起的强大壁垒之一。

授予美国法官的其他权力

在美国，所有公民均有权向普通法院控告公职人员——他们怎样行使这项权利——法兰西共和国第八年宪法的第七十五条——美国人和英国人无法理解这一条的意义

我不知道是否有必要谈一谈在像美国这样的自由国家，所有公民均有权向普通法院的法官控告公职人员，和所有法官均有权判处公职人员的问题，因为人们以为在自由国家这是自然的。

在行政官员犯法时责成法院惩治他们，并非是授予法院以特权，而是法院行使其禁止犯法的当然权利。

在我看来，美国让全体公职人员对法院负责，并未削弱政府的权限。

相反，我觉得美国人在这样做的时候，却使政府应当享有的尊重得到加强，而政府也更加注意工作，以免遭到批评。

我从来没有见到哪个国家的政治诉讼案件像美国那样少，而且我也不难说明其原因。不管案件的性质如何，诉讼总是一件困难和费钱的事。在报章杂志上指责一个普通人很容易，但要把他拉到法庭去受审，就不能不有重大的理由。因此，要依法对一个官员起诉，就得有控诉他的正当理由。如果官员们害怕被控告，那他们就绝不要向人们提供这样的理由。

这种情况并非决定于美国人所采用的共和制度，因为同样的情况也可以每天发生于英国。

这两个国家的人民都不曾认为把国家的主要官员置于法院的监督之下，他们的独立就有了保证。他们认为要想确保自由，与其依靠他们从未求助过的或很晚才能提出的大诉讼程序，不如依靠普通老百姓在任何时候都可以提出的小诉讼程序。

在很难抓住在逃罪犯的中世纪，法官逮捕几个罪犯之后，往往要对这些落网的人处以可怕的酷刑，但这并未减少犯罪案件的数目。人们以后发现，审判越是正确和温和，就越是有效。

美国人和英国人主张，应把虐待和专横都视为盗窃，所以他们简化了审讯程序和减轻了刑罚。

法兰西共和国第八年公布了一部宪法，其第七十五条写道："部长级以下的政府官员因职务关系而犯罪时，只有根据行政法院的决定才得被捕。这时，可向普通法院起诉。"[130]

第八年宪法已经废除了，但这一条并没有废除，至今仍被保留，而且每天都在遭到公民的公正抗议。

我曾多次向美国人和英国人解释，试图叫他们理解这第七十五条的意义，但我很难做到这一点。

他们原来以为，法国的行政法院（Le Conseil d'Etat）原来是王国中央常设的一个大法院；而首先要把所有的原告都推到那里去，在他们看来是一种暴政。

但是，当我一再解释，告诉他们行政法院不是一般所说的司法机构，而是其成员直接隶属于国王的行政机构，因而国王钦命他的一个叫做省长的臣仆违法之后，可以钦命另一个叫做行政法院法官的臣仆去使前者免受惩处的时候；当我向他们说明因君主的敕命而受到损害的公民只能向君主本人要求损失赔偿的时候，他们总是不相信天下会有如此荒谬的事情，指责我胡说和无知。

在大革命以前的法国君主政体时代，往往是由最高法院下令逮捕犯罪的公职人员。有时王权进行干涉，使诉讼无效。于是，专制政体暴露出它的真面目，而人们只是在压力之下才屈服于它。

可见，我们又后退到我们祖先所处的状态，因为今天的法国，依靠暴力而强加于人的事情，在司法权的掩盖下得到了合法的名义。

[注] 参阅奥格和雷著作第525页及以下几页。——法文版编者

[注] 托克维尔指出的现象今后或许不再经常发生，但在当时却是严重的问题。参看马里奥特：《现代国家机构》（牛津，1927年）。——法文版编者

[注]〔参看迪盖等人：《一七八九年以来法国的宪法和主要法律》，巴黎，1952年，第116页。关于最近八年的宪法，在普雷洛的《政治制度和制宪权》（巴黎，1961年，第340页）中，有精湛的分析。〕

第七章 美国的政治审判

作者对政治审判的看法——在法国、英国和美国，人们是怎样理解政治审判的——在美国，政治法官只审理公职人员——在他的判决中，撤职多于刑罚——政治审判是政府常用的手段——见于美国的政治审判虽然是温和的，但也许正是由于温和，它才是多数掌握的最强大武器

依我看，政治审判就是暂时被授以审判权的政治团体进行的判决。

在专制政府统治下，另给审判规定专门的程序是没有用的，因为起诉人是以君主的名义控诉被告的，而君主是法院和全国的主人，他认为除了自己拥有的权力以外，再也不需要寻找其他保障。他觉得唯一可怕的，倒是人民要坚持司法制度的表面手续，和由于主张按手续办事而有损于他的权威。

但在多数表决对法院的影响从来没有像君主专断对法院的影响那样大的大部分自由国家，司法权往往是由社会的代表本身在任期内行使。有人认为，把这些权力暂时合并在一起，总比破坏国家统一的必要原则为好。

英国、法国和美国，均在各自的法律中规定有政治审判。考察一下这三个大国对于政治审判的不同运用，倒是很有意思的。

在英国和法国，由贵族院（上院）组织国家的最高刑事法庭[131]。这个法庭通常并不审理一切政治罪行，但它也可以这样做。

与贵族院并列而享有起诉权的政治机构，是众议院（下院）。两国在这方面存在的唯一差别是：在英国，下院可向上院控诉任何它要

控诉的人[132]；而在法国，众议院只能向贵族院控诉国王的大臣。

此外，两国的贵族院都可按本国的规定依照刑法打击犯罪分子。

在美国，也和欧洲一样，这两个司法机构有一个享有上诉权，而另一个则享有判决权。即众议院控告罪犯，参议院判处罪犯。

但是，参议院只能查封众议院追诉的财物；而众议院只能向参议院控告公职人员。因此，美国参议院的权限不如法国贵族院的权限，而美国众议院的起诉权则大于法国众议院的权限。

但是，美国与欧洲之间的最大差别在于：在欧洲，政治法院可以应用刑法的一切条款；而在美国，当政治法院剥夺犯人原来担任的公职和宣布他将来不得担当任何公职以后，就算完成它的任务，而下一步的处理则是普通法院的职责。

假如美国总统犯了叛国大罪。

这时，先由众议院弹劾总统，接着由参议院宣布罢免他的职务。然后，他才到陪审团出庭受审，只有陪审团可以剥夺他的自由或生命。

这就是我们所讨论的问题的真实写照。

欧洲人在依法进行政治审判时，都是审理重大的刑事罪犯，而不管罪犯是什么出身、什么等级和在国内担任什么职务。为了进行这种审判，就要临时组织一个大的政治审判团，授予它以法院的一切特权。

这时，由立法机构的成员担任司法的法官。他们可以认定罪行，选择适用的法律条款，对犯人进行处罚。在他们行使法官的职权时，法律也为他们规定了一切必须履行的义务，要求他们遵守全部司法程序。

法国的或英国的政治法院审理一个犯罪的官员并对他治罪时，要依法免去他的职务，甚至可以宣布他将来不得担当任何公职。但在这时，政治上的免官和停职只是判决的附带结果，而不是对职务本身的判决。

因此，在欧洲，政治审判与其说是行政措施，不如说是司法行为。

美国的情况与此不同。不难看出，美国的政治审判与其说是司法行为，不如说是行政措施。

不错，从形式上来看，参议院的决定是司法性的，因为要使参议院作出判决，众议院必须履行司法手续和遵守诉讼程序。从判决的理由来看，参议院的判决也是司法性的，因为一般说来，参议院必须以普通法上规定的罪行作为它判决的根据。但是，从判决所处分的现象来看，参议院的判决是行政性的。

如果说美国立法当局的主要目的，实际上是将司法大权作为一个政治机构的武器来使用，那么这个政治机构就不会把自己的行动只限于对付公职人员，因为国家的最危险敌人可能并不担任任何公职。在实行共和政体的国家，情况尤其如此，因为这种国家的政党的最大利益是掌权，而且往往是势力越大越非法夺权。

既然美国立法当局为了防止犯罪而使社会本身拥有以法官的身份去惩治重大罪行的权限，那么政治法院的措施也要以刑法典的一切规定为依据。但是，这只给了政治法院以一个不完备的武器，而且这个武器还不能打击最危险的犯罪行为，因为行政撤职处分对于那些企图推翻法律本身的人来说，作用并不大。

因此，美国政治审判的主要目的，是撤销滥用权限的官员的权力和不让这个公民以后再取得这种权力。正如人们所见到的，这是一种具有司法判决形式的行政措施。

因此，美国人在这方面创造了一种混合制度。他们的政治审判只做行政撤职处分，而无权进行严厉的惩处。

这项规定贯彻于整个政治审判制度。由此我们可以明白，为什么美国及其各州的宪法规定文职官员受参议院的司法管辖，而把可能犯有令人可怕的大罪的军人排除在外。在文职方面，可以说美国没有能被撤职的官员，因为一些官员是终身制，而另些官员在他们当选后的任期内不能罢免。要想剥夺他们的权力，就得由法院审处。但是，军人直接隶属于国家元首，而国家元首本人也是文职官员。如果判国家元首有罪，就等于打击全体文武官员[133]。

假如比较一下美国和欧洲的制度，将会在它们各自产生的效果方面看到相当明显的差异。

在法国和英国，人们把政治审判视为一种非常的武器，只有在拯救社会免遭重大灾难时才应用。

不可否认，欧洲实行的这种政治审判违反了分权的保护主义原则，经常威胁着人民的自由和生命。

在美国，政治审判只是间接地侵犯了分权的原则，绝不威胁公民的生存。它不像在欧洲那样盘旋于所有人的头顶，因为它只打击因渎职犯罪而被它惩治的人。

它既不令人生畏，又效果不大。

因此，美国的立法机构也未把它视为防治重大社会弊端的万应良方，而只把它作为政府的一般管理手段。

从这个观点来看，它在美国对社会的影响或许比在欧洲更为实在。当然，我们也不能为美国立法在政治审判方面所做的温和表现所迷惑。首先应当指出，美国的进行政治审判的法庭，其成员和它所受的影响与负责刑事审判的法庭一样，这就给政党的互相报复情绪提供了一种几乎无法抵制的动力。美国的政治法官虽然不能像欧洲的政治

法官那样严惩罪犯，但他们做无罪宣判的情况甚少。他们所做的判决并不令人生畏，但很切合实际。

在组织政治法庭时，欧洲人以刑罚 罪犯为主要目的，而美国人则以剥夺 罪犯的权力为主要目的。美国的政治审判，可以说是一种预防措施。因此，政治法官不必拘泥于刑法条文的精确定义。

再没有比美国法律在给切合原义的政治罪下定义时表现的模棱两可使人更吃惊的了。《美利坚合众国宪法》第二条第四项写道："总统、副总统和合众国的一切文职官员，凡受叛国罪、贿赂罪或其他重罪轻罪的弹劾并被判定有罪时，应被免职。"而大部分州的宪法，对政治罪写得更不明确。

《马萨诸塞州宪法》写道："州参议院是受理和判决州众议院对本州的一个或一些渎职和施政不善官员的控诉的全权法院。"[134]《弗吉尼亚州宪法》写道："因施政不善、贪污、失职或其他重罪轻罪而使本州受损失的一切官员，将受州众议院的弹劾。"有些州的宪法根本没有举出任何罪名，从而使公职人员承担了无限的责任[135]。

但是，我敢断言，美国法律在这方面表现得如此可怕，正是来自它的温和性本身。

我们已经说过：在欧洲，一个官员之被撤职和被剥夺政治权力，是他受到刑罚的结果；而在美国，这种处分本身就是刑罚。结果，便出现了如下的局面：在欧洲，政治法院虽被授予令人可怕的权限，但它有时不知如何使用；并且由于害怕惩罚过重，而根本不去惩罚。但是在美国，对于不致造成人身痛苦的惩罚，人们并不反对；而对于判处政敌死刑以剥夺其权力的做法，则被视为一种骇人听闻的谋杀；美国人认为，宣布政敌不配行使他的权力而予以剥夺，同时让他自由和不伤害他的生命，才是斗争的公正结局。

但是，这种十分容易作出的宣判，对于被判决的大多数人来说，也是极其痛苦的。一些大犯人可能满不在乎，不把判决放在眼里；而

普通犯人，则会把宣判看成是使他失去地位和名誉扫地的判决，认为这是判处他去过生不如死的可耻无为的生活。

因此，美国政治审判对于社会生活的影响，看起来虽不太可怕，但实际上是很厉害的。政治审判不直接施于被治者，但它是使为政者获得多数选票的非常重要的手段。它不授予立法机构以只有在危急时期才能行使的无限大权，而是让它拥有每天都可行使的适度的常规权力。如果授予的权力不够大，则虽然便于行使，但也容易滥用。

因此，我觉得美国人之所以不让政治法院作刑事判决，与其说是为了防止立法暴政本身，不如说是为了防止立法暴政产生最可怕的后果。总而言之，我不知道我可不可以说美国实行的政治审判，是多数迄今掌握过的武器中的最强大武器。

当美国的共和政体开始衰败的时候，我认为人们可以不难检验我的说法，因为只要看一看政治审判的数量是否增加就可以了。（M）

[注] 在英国，贵族院也组织受理某些民事案件的最高上诉法院。见布莱克斯通著作第3卷第4章。〔《英国法释义》第3卷，伦敦，1809年，第57页〕

[注] 《不列颠论丛》（巴黎，1943年）中所载布赖尔利：《英国法律》，对英国的司法制度作了简明扼要的分析。关于"弹劾"案件的诉讼，可参阅奥格和雷：《美国政府概论》（1948年第9版，纽约）。关于法国的这类问题，可阅读第四共和国宪法第42条、第55—59条，以及巴泰勒米：《宪法论》（巴黎，1933年）第867页及以下几页。——法文版编者

[注] 不能罢免一个官员，但能剥夺他的发号施令权。

[注] 第1章第2条第8项。

[注] 参看伊利诺伊州、缅因州、康涅狄格州和佐治亚州的宪法。

第八章 联邦宪法

以上，我叙述了各自作为一个单独整体的各州，讲解了各州人民采用的不同机构和他们拥有的行动手段。但是，被我作为独立体考察的各州，在某些情况下必须服从一个最高的当局。现在，我就来考察授予联邦政府的这部分主权，并一瞥联邦的宪法[136]。

联邦宪法的历史[137]

第一个联邦的起源——它的弱点——国会向制宪权呼吁——从向制宪权呼吁到公布新宪法用去两年时间

在上一个世纪末同时摆脱英国羁绊的十三个殖民地，正如我已经说过的，具有相同的宗教、相同的语言、相同的民情和几乎相同的法律，并与共同的敌人进行斗争，因而可以说有强大的理由使它们彼此联合起来，结成为一个单一的独立国家。

但是，由于它们一开始就各自单独存在，拥有独自管理的政府，所以各自形成了自己特有的利益和习惯，对于会使它们各自的重要性消失于全体的重要性中的坚固而完整的联合表示反感。因此，出现了两个互相对立的趋势：一个趋势把英裔美国人推向联合，而另一个趋势则把他们推向分裂。

只要同母国的战争继续下去，现实的必要性就会使联合的原则胜利。虽然最初建立这种联合的法律还有缺陷，但共同的纽带却不顾这些缺陷而继续存在[138]。

但自缔结和约以后，最初立法的缺点便立即暴露出来：国家好像一下子就解体了。每个殖民地都成了一个独立共和国，都要求享有完全的主权。邦联政府被它的宪法弄得软弱无力，不再有共同的危险感作为它的支柱，眼看着船舶上悬挂的国旗被欧洲大国凌辱而毫无办法，而且当时也没有足够的力量去对付印第安人和支付独立战争时期所举债款的利息。在邦联政府就要毁灭时，它正式声明自己无能为力，并向宪制权呼吁[139]。

如果说美国有一时期曾达到使它的居民一直向我们显示其自豪的想象力的荣誉顶点，那正是在国家权力可以说是自动放弃统治权的最高潮时期。

在任何时代，都可以看到一个民族为争取独立而进行坚强斗争的壮观，何况美国人为摆脱英国人的羁绊所做的努力又被过分夸大。美国隔着大洋，距敌人1 300里约〔3 800英里〕，又有一个强大的同盟者支持。它之所以能够坚持到胜利，主要是由于它的地理位置，其次才是由于它的军队士气或公民爱国心。美国的独立战争怎么比得上法国大革命的战争呢？或美国人的努力怎么比得上法国为抵抗全欧的进攻所做的努力呢？在法国抵抗全欧的进攻时，它没有钱，无处举债，没有同盟者，投入二十分之一的人力去迎敌，用一只手去扑灭国内燃起的大火，用另只手在国外挥舞火炬。但是，看到一个伟大的民族在立法者通知他们政府的车轮已经停止运转后，仍能稳稳当当、不慌不忙进行自省，深入检查故障的原因，足足用了两年时间去寻找医治办法，而在找到医治办法时又能不流一滴泪、不流一滴血地自愿服从它，倒使人觉得这是社会历史上的一件新事。

当他们觉得第一部联邦宪法有缺点时，昔日鼓舞他们起来革命的那股政治激情只是部分地消沉下去，而且制定宪法的所有伟大人物仍然健在。这对美国来说是两件幸事。负责起草第二部宪法的制宪会议虽然人数很少[140]，但却荟萃了新大陆当时的最精明、最高尚人物，而乔治·华盛顿就是它的主席。

这个全国委员会经过长期的深思熟虑，终于建议人民接受至今仍然治理着美国的那部基本大法 [141] 。所有的州都相继接受了它 [142] 。经过两年空白时期，新的联邦政府于1789年开始工作。因此，美国革命结束之际，正是法国大革命开始之时。

联邦宪法概要

联邦当局与州当局间的权力划分——州政府以制定普通法为常规——而联邦政府以制定普通法为例外。

美国人面临的第一个难题，就是将主权划分得既能使组成联邦的各州继续在一切与本州的繁荣有关的事务上管理自己，又能使联邦所代表的全国政府仍然是一个整体和满足全国性的需要。这是一个复杂而又难以解决的问题。

要想事先用一个准确而又全面的方法把分享主权的两个政府的权限划分开来，那是不可能的。

谁能预见一个国家的一切生活细节呢？

联邦政府的义务和权利是简单而又容易界定的，因为联邦的结成就是以解决某些全国性的重大需要为目的的；而各州政府的义务和权利就复杂了，因为州政府深入到了社会生活的一切细节。

因此，当时对联邦政府的职权能够做出明确的规定，并宣布凡规定中没有包括的事项均属州政府的职权。结果，州政府以制定普通法为常规，而联邦政府以制定普通法为例外 [143] 。

但是，当时就曾预见到，实际上有些问题可能不在为这个例外的政府明确规定的职权范围内，而任其由各州自设的普通法院去解决又会有危险，因而设了一个联邦最高法院 [144] 。这是一个唯一无二的

法院，而在两种互相竞争的政府之间维护宪法规定的分权，则正是它的职权之一[145]。

联邦政府的职权

授予联邦政府的媾和、宣战和征收一般赋税的权力——它可以管辖的内政事务——联邦政府在某些方面比旧法兰西王国的国王政府还要集权

在人民之间，每个人民只是一个个人；而一个国家为了便于联合对外，则特别需要一个统一的政府。

因此，联邦政府被授予媾和、宣战、缔结商约、征集军队和筹建舰队的专权[146]。

在指导社会的内部事务方面，并不如此迫切需要一个全国政府。

尽管如此，还是有一些与全国利益有关的问题，只有交给一个总的当局才能得到有效的处理。

因此，联邦政府被授予同货币的价值有关的一切事务的决定权，管理全国的邮政，有权敷设将全国各部分联接起来的交通干线[147]。

一般说来，各州政府在本州境内是自主的。但是，它可能滥用这种独立，并因措施莽撞而危害全联邦的安全。在发生这种罕见的情况时，事先就有明文规定，准许联邦政府干预州的内部事务[148]。因此，加入联邦的各州虽然有权修改或改订自己的立法，但不准制定追究既往的法律，不得在本州内组织贵族集团[149]。

最后，为使联邦政府能够清偿其所负债务，而赋予它以不受限制的征税权[150]。

当留心考察联邦宪法规定的分权制度时，即一方面考察分给各州的那部分主权，另一方面考察联邦留有的那部分大权时，不难发现联邦的立法者都对我前面提出的政府集权具有十分明确和合理的认识。

美国不仅是一个共和国，而且是一个联邦。但是在美国，国家权威在某些方面甚至比当时欧洲一些君主专制大国还要集权。我这里只举两个例子。

法国共有十三个最高法院，它们绝大部分有权解释法律，而且不准上诉。另外，一些称为"国中国"（pays d'Etat）的省份，在负责代表国家的最高当局制定税法时，有权拒绝同最高当局合作。

而在美国，正像只有一个立法机构可以立法一样，只有一个法院可以解释法律。因此，在这两个主要点上，美国比旧法兰西王国还要集权，但美国只是联合了数个共和国——州的集合体。

在西班牙，某些省份有权制定本省的税法，而这项权力按其本质来说是属于国家的。

在美国，只有国会有权调整各州之间的商业关系。因此，在这一点上，联邦政府比西班牙王国还要集权。

不错，在法国和西班牙，王权总是能在必要的时候凭借武力做到根据王国宪法它无权去做的事情。虽然从结果上来说是一样的，但我在这里讲的是理论。

联邦权

知道联邦政府的明确活动范围之后，就该研究一下它是如何活动的。

立法权

立法机构分为两支——两院的建立方式不同——州独立的原则在建立参议院方面获胜——国家主权学说在组建众议院方面占上风——宪法只在国家初建时合乎逻辑，由此产生的独特效果

在组建联邦的权力机关时，许多方面都遵循了各州宪法早已定下的制度。

联邦政府的立法机构由参议院和众议院构成。

调和的精神，使这两个议院得以按照不同的原则组成。

我已在前面指出，在起草联邦宪法时，曾面对着两种互相对立的利益。这两种利益产生了两种意见。

一些人想把联邦建成一个各州保持独立的联盟，或一种召集各州代表在一起讨论与共同利益有关的某些问题的大会。

另一些人想把美洲各殖民地的全体居民联合成为一个单一的国家，给他们建立一个即使权力范围有限，但能在这个范围内作为国家的唯一单独代表而活动的政府。这两种理论的实践结果，将是不大相同的。

比如说，如果所建立的是一个联盟，而不是一个全国政府，则法律的制定将决定于州的多数票，而不决定于联邦人民的多数票，因为每个州不论大小，那时都将保留自己的独立政权的特点，并以完全平等的资格参加联邦。

而如果把全体美国居民组成单一的国家，则法律的制定当然只决定于公民的多数票。

可以想见，一些较小的州如同意实行这种主张，就得在涉及联邦主权时完全放弃自己的独立存在，由同联邦完全平等的政权变为一个大国的微不足道部分。前一种办法会把它们交给一个不合理政权，而后一种办法又会把它们吞掉。

在这两种局面下，即当利害与理论发生对立时，理论总是服从现实。最后，立法者采取了一种折中办法，将理论上不可调和的两种制度强行调和起来。

州独立的原则在组建参议院方面取胜，而国家主权学说则在组建众议院方面占上风。

每个州都向国会选派两名参议员，而众议院的议员人数则按人口比例规定[151]。

根据这样的规定，现在纽约州有40名众议员，但只有两名参议员；而特拉华州有两名参议员，但只有一名众议员。因此，特拉华州与纽约州在参议院平等；而在众议院，纽约州的影响是特拉华州的40倍。因此，如控制参议院的多数票，就会使众议院的多数票无能为力，而这是与立宪政府的精神背道而驰的。

这一切清晰地表现，要在参议院和众议院之间合乎逻辑地和合理地将立法工作的各个部分连结起来是多么复杂和困难[152]。

随着时间的推移，在同一个国家里，总会产生不同的利益，总会出现各种各样的权利。当它后来要制定宪法的时候，这些利益和权利就会互相对立，成为任何一项政治原则达到其一切效果的自然障碍。因此，只有在社会的初建时期，法律才能完全合乎逻辑。当你看到一个国家享有这种好处时，请你不要忙于下结论，说它是明智的，而应当想到它还年轻。

在联邦宪法制定后的一段时期，英裔美国人之间仍存在着相互截然对立的两种利益：各州的独自利益和联邦的全国利益。必须使这两种利益调和。

但是应当承认，联邦宪法的这一部分至今并未产生人们最初曾经担心的不良后果。

各州都还很年轻，彼此关系密切，有同样的民情、观念和需要。因大小或强弱造成的差距，还不足以使它们的利益过于悬殊。因此，从未见过几个小州在参议院联合起来反对大州的提案。而且，表达全国意志的法律条文具有不可抗拒的力量，以致面对众议院的多数表决，参议院亦无力反驳。

此外，也不要忘记，美国的立法机构只代表人民立法，而没有将人民组成一个单一国家的任务。联邦宪法的当初目的，并不是取消各州的独立存在，而只是缩小这种存在的范围。因此，立法机构在向第二级政权下放一项实权（而且不能再收回来）时，事先就放弃了强制它们服从多数表决的意志的习惯做法。有了这项规定，各州的影响力之进入联邦政府机器，就没有什么反常的了。这只是确认既成事实，即对已被承认的权力只能扶持，而不能压制。

参议院与众议院的其他差别

参议员由州立法机关提名选举——众议员由人民提名选出——对参议院实行二级复选[153]——对众议员实行一次选举——两种议员的不同任期——职权

参议院与众议院的不同，不仅表现在代表制度的原则方面，而且表现在选举方式、议员任期和职权差异方面。

众议院由人民提名选出，参议院由各州的立法机构提名选出。

一个是直接选举的结果，另一个经两个阶段选举产生。

众议员的任期只有两年，而参议员的任期为六年。

众议院只有立法权，它所分享的司法权只限于对公职人员的弹劾[154]。参议院协助立法工作，审理众议院向它起诉的政治罪案件。它同时也是全国的最高执行机构，总统缔结的条约经它批准才能生效。总统提出的法案和所作的任命，须经这个院的同意才能最后生效[155]。

行政权[156]

总统的依靠——总统的选举和责任——总统在其职权范围内的自由——参议院只监察总统，而不指导总统——总统的薪俸在就职时规定——搁置否决权

美国的立法者当时面临的一项难以完成的任务，就是要创设一种既依靠多数，又有足够的力量在自己的职权范围内自由行事的行政权。

为维护共和制度，要求行政权的代表服从全国人民的意志。

总统是经选举产生的最高行政官。他的荣誉，他的财产，他的自由，他的生命，不断地要求他以正确行使自己的权力报答人民。而且他在行使这项权力的时候，并不是完全独立的：参议院既在监督他与外国的关系，又在监督他如何用人，所以他既不能自行腐化，又不能被人腐化。

联邦的立法者们看到，如果赋予行政权的稳定性和力量不大于各州所给予它的稳定性和力量，行政权便不能严肃而有效地完成自己的任务。

总统任期四年，连选时可以连任。为了将来能够连任，他会热心为公共福利工作和设法使其实现。

宪法规定总统是联邦行政权的唯一无二代表，并防止他的意志从属于一个委员会的意志，因为这是一种既会削弱政府行动，又会降低执政者责任的危险做法。参议院有权使总统的某些法令无效，但不能强迫总统采取行动和与总统分享行政权。

立法机构对行政权采取的行动可能是直接的，但我们方才已经说过，美国人总是设法不这样做。这种行动也可能是间接的。

比如说，两院有权取消公职人员的薪俸，以此剥夺他们的一部分独立；而两院作为法律的主要制定者，又在使公职人员经常担心两院会逐渐将总统依照宪法授予他们的那部分权力拿走。

行政权的这种受制性，是共和制度固有的缺欠之一。美国人一直未能破坏立法机构想要控制政府的趋势，但他们却使这种趋势变得不那样不可抗拒。

总统的薪俸在任职之初即被规定下来，而且是对他的整个任职期规定的。此外，总统还有搁置否决权作为他的武器，这种否决权可以使他不让那些可能损害宪法授予他的独立性的法律获得通过。但这也只能在总统与立法机构之间出现不平等的斗争，因为立法机构如要坚持它的方案，总可以战胜总统的抵抗，但搁置否决权至少可以迫使立法机构重新考虑它的提案，而且在重新审议议案时必须有三分之二的多数支持才能通过。此外，搁置否决权也是向人民提出的一项呼吁。这样，使没有这项保障就可能暗中受到压迫的行政权可以提出申辩，让人民听取它的理由。但是，如果立法机构仍然坚持它的提案，它总能战胜对它的抵制吗？对此，我的回答是：任何国家的宪法，不管它的性质如何，都要求立法者必须依靠公民的良知和德行。这一点，在共和国比较容易实行和被人看到，而在君主国则比较难于实行，并且总是被精心掩盖起来。但是，这一点一定只是存在于某一方面。没有一个国家的法律能够预先定出一切，没有一个国家的制度能够代替理性和民情。

美国总统的地位在哪些地方与法国的立宪国王不同 [157]

在美国，行政权像其所代表的国家主权一样，是有限的和例外的——在法国，行政权像国家主权一样，可以扩及一切事务——国王是立法者之一——总统只是法律的执行者——两种权力的任期产生的其他差异——总统被束缚在行政权的范围内——国王在这方面是自由的——尽管有此种种不同，但法国更近似共和国，而美国更近似君主国——比较两国依附于行政权的官员人数

行政权对国家命运所起的作用甚大，所以我必须先在这里详细讨论一下它在美国占有什么地位。为了对美国总统的地位有个清晰明确的概念，最好拿美国总统的地位同欧洲的一个立宪君主国国王的地位作一比较。

在进行这种对比时，我不太重视权力的外在标志，因为这种标志容易转移研究者的视线，对研究者很少有引导作用。

当一个君主国逐渐变为共和国的时候，王权虽已实际上消失了很久，但行政权仍使国王保留着头衔、荣誉，甚至财富。英国人斩了一位国王的首级，把另一位国王从宝座上撵走以后，依然习惯于跪着对这些君主的继承人谈话。

另一方面，当一些共和国落到一个独夫控制之下时，这个独裁者却能依然生活俭朴，不尚虚荣，作风谦逊，好像自己并未处于万人之上。当皇帝们大权在握，对其同胞的财产和生存进行专横统治时，人民在谈话中称他们为恺撒，而他们本人却又能屈尊到朋友家里作客。

因此，应当揭开面纱，深入到内部。

在美国，主权由联邦和各州分享；而在法国，主权是一个整体，不能分割。我认为，美国总统与法国国王的最大、最主要不同即由此

而来。

在美国，行政权像其所代表的国家主权一样，是有限的和例外的；而在法国，行政权像国家主权一样，可以扩及一切事务。

美国人有一个联邦政府，而法国人则有一个全国政府。

这就是由此自然产生的美国总统地位不如法国国王地位的第一个原因，但还不是唯一原因。第二个重要原因，是两者所代表的主权内涵不同。确切地说，可以把主权定义为制定法律的权限。

在法国，国王实际上是主权的化身，因为法律不经他批准就不能生效。同时，他也是法律的执行者。

美国总统虽然也是法律的执行者，但他并不实际参加立法工作，因为他不同意并不妨碍法律的存在。因此，他绝不是主权的化身，而只是主权的代理人。

在法国，国王不仅是主权的化身，而且也参加立法机构，从其中得到一份权力。他参加国会的一个议院的议员提名，并能以自己的意志终止另一个议院议员的任期。美国总统不参加立法机构的组建工作，也不能解散立法机构。

国王与国会分享法律的提案权。

总统却没有这样的提案权。

国王在国会的两院中各有其一定人数的代表，这些代表在国会中解释他的观点，支持他的意见，使他的施政纲领获胜。

总统不能成为国会的议员，他的阁僚也同他一样，均被排除在国会之外。他只能通过间接的办法使自己的影响和意见进入国会这个大衙门。

因此，法国的国王与立法机构处于平等地位，立法机构没有国王不能活动，而国王离开立法机构也不能活动。

而总统就像一个低级的和从属的权力，被置于立法机构之外。

在所说的行政权上，总统的地位似乎与法国国王的地位很接近。但即使在行使这项权力的时候，总统也由于地位低下等重要原因而屈辱。

首先，法国国王的权力在任期上就优越于美国总统的权力。要知道，任期是权力的一项重要因素。人们只对行将长期存在的东西表示爱戴和敬畏。

美国总统是一个选任四年的行政官，而法国国王则是一个世袭的君主。

美国总统在行使行政权时，自始至终受到一种忌妒性的监督。他可以缔结但不能批准条约，他可以提名但不能直接任命官员。[158]

法国国王在行政权方面是绝对主人。

美国总统对自己的行动负责，法国法律规定国王的人身是不可侵犯的。

当然，不管是法国国王，还是美国总统，都要受到作为一种指导力量的舆论的影响。这个力量在法国不如在美国那样明显，未全被人公认，没有正式写在法律里面，但这种力量确实在法国发生着作用。这种力量，在美国通过选举和法院判决发生作用，在法国通过革命发生作用。尽管两国的宪法不同，但有一点在两国是相同的，即舆论实际上都是具有统治作用的力量。因此，说到底，法律的原动力在两国都是一样的，尽管这个原动力在两国的发展有过于自由和不够自由之别，而发展的结果又总是有所不同。从本性来说，这个原动力实质上是共和主义的。所以我认为，拥有国王的法国之近似共和国，甚于拥有总统的美国之近似君主国。

在以上的叙述中，我只是着重指出了主要的不同点。如果我要深入到细节，则对比的结果还会更加惊人。但是，这已经说得过长了，而我本来还想往短说的。

我已经指出，美国总统的权力只限于在其拥有的那部分主权内行使，而法国国王的权力则在全部主权的范围内行使。

我可以证明，尽管法国国王的统治权已经大得惊人，并通过无数渠道深入到管理私人利益，但他在行使这项权力时又超过了其自然极限。

除了国王统治权的这个影响之外，我还能指出任用大批公职人员所带来的后果。这些公职人员，几乎都是代替国王行使行政权的。现在，法国公职人员的总数已超过以往任何时期，高达138 000人[159]，应把其中的每个人都视为权力的分子。美国总统没有任用公职人员的专权，而且任用的人数没有超过12 000人[160]。

可使行政权影响增强的偶然原因[161]

美国享有的对外安全——观望政策——为数六千人的军队——仅有几只军舰——总统虽拥有大权，但无行使机会——有行使机会时，总统也很软弱

如果说美国的行政权不如法国的强大，则它的原因与其说在于法律，不如说在于环境。

一个国家行使行政权的技巧和力量的机会，主要在它同外国打交道的时候。

如果美国的生存不断受到威胁，如果它的重大利益每天都同其他大国的利益交织，则行政权的威望将随着人们对它的期待和它自己的作为而增高。

不错，美国总统是军队的统帅，但这支军队只有六千名士兵。他也指挥舰队，但这支舰队只有几艘军舰。他主管联邦与外国的往来事务，但美国没有邻国。它与世界的其余大洲隔着汪洋大海，独霸海洋的欲望还不太强。它没有敌人，它的利益只是偶尔同地球上其他国家的利益冲突。

美国总统掌握的大权几乎近于王权，但没有应用的机会。他拥有的权限，至今也只能在极其有限的范围内行使。法律容许他强大，但环境使他软弱无力。

法国的情况与此不同，法国王权的巨大力量，来自环境的多于来自法律的。

在法国，行政权不断与巨大的障碍进行斗争，并有强大的手段去克服这些障碍。它用不着修改宪法，就能因它所处理的事务的广泛性和它所主管的事件的重要性，而增加自己的力量。

假如法律使它也像在美国那样软弱无力和限制重重，它的影响不久也会因环境而大大加强。

美国总统为了领导国务工作何以不需要在两院取得多数

一个立宪君主的意见如遭作为立法机构的两院的反对，他就不能进行统治，这在欧洲已成定论。

但是大家知道，美国有好几位总统曾在立法机构失去多数，但并未被迫放弃权力，也未给社会造成严重的灾难。

我听到有人引用这个事实来证明美国行政权是独立的和有力量的。但是，只要深思片刻，我们就会发现情况恰恰相反，这个事实只能证明美国的行政权是软弱无力的。[162]

欧洲的一位国王，需要得到立法机构的支持来实现宪法赋予他的广大无边的任务。欧洲的立宪君主不单纯是法律的执行者，他们还要设法使法律的执行完全符合自己的意志，而如果法律有反对他们之处，他们可以使法律失效。国王需要国会制定法律，而国会则需要国王执行法律。这两个权力机关彼此缺了对方都不能生存，一旦双方失和，政府的车轮就要停止转动。

在美国，总统无权阻止法律的制定，他也不能回避执行法律的义务。他的诚挚热心的合作，对于政府工作的推行无疑是有用的，但也并非绝不可少。他的一切重要工作，都直接或间接受到立法机构的控制；而在他能够完全摆脱立法机构的控制时，他也几乎做不成什么。因此，使他能够同立法机构做对的，只是他的软弱，而非他的力量。

在欧洲，国王与国会必须和睦相处，因为两者之间发生冲突可能是严重的；而在美国，这种和睦并非绝不可少，因为不可能发生斗争。

总统的选举

总统选举制度的危险随行政大权扩大而增加——美国人之所以能够接受这种制度，是因为他们可以不需要强大的行政权——环境为什么有利于建立选举制度——总统的改选何以不会改变政府的原则——总统的改选对下属官员仕途的影响

一个大国采用选举行政权首脑的制度，其危险已为经验和历史学家所充分证明。

因此，我想就美国谈一谈这种危险。

人们所担心的选举制度产生的危险，因行政权所占的地位及其在国家中的重要性，以及选举方式和国家的当时环境而有大有小。

人们不无理由地谴责国家首脑选举制度的论据，是说这种制度对于野心家具有非常吸引人的诱惑力，十分强烈地激发野心家去争权夺利，以致合法的手段往往不能满足他们的需要，而当权力行将离开他们时，他们就要诉诸武力。

显而易见，行政权越大，诱惑力也就越大；觊觎者的野心越强烈，就越有二流的野心家来支持他，因为这群二流野心家希望在他们的候选人获胜后分享权力。

因此，选举制度的危险将随行政权对国家事务的影响加强而正比例地增加。

波兰的历次革命不仅应当归因于一般选举制度，而且应当归因于当选的官员成了一个大君主国的首脑。

可见，在讨论选举制度的绝对好处之前，总有一个先决问题需要解决，即了解一下打算采用选举制度的国家的地理位置、法律、习惯、国情和民意是否允许在这个国家建立一个软弱而又受制约的行政权，因为在我看来，既想让国家的代表人拥有强大的权力，又想由选举产生这个代表人，这是在表达两种互相对立的意愿。据我所知，要使世袭的王权过渡到民选政体，只有一个可行的办法，那就是先限制王权的活动范围，再逐渐取消它的特权，然后使人民一步一步地习惯于没有王权的帮助也能过活。但是，欧洲的共和主义者们从来没有这样想过。他们当中的许多人之所以憎恨暴政，只是因为他们受到暴政的欺凌。行政权的广大并未使他们受到损害，他们只攻击暴政的起因，而没有察觉把这两者联系起来的紧密关系。

至今还没有见到一个人甘愿冒着荣誉和生命的风险去争当美国总统，因为总统的职位是暂时的，且受限制和制约。赌场上必须有大注，绝望的赌徒才能孤注一掷。至今还没有一个候选人能够激起人民的热烈同情和过激情感去支持他。原因很简单：因为他当上政府首脑后，只能使他的朋友们分享到很少一点权力、财富和荣誉，而且他在国内的影响很小，不足以在他当权时左右本派人的事业成败。

世袭君主政体有一个巨大好处：一个家族的个体利益与国家利益永远密切相关，所以一时一刻也不会置国家利益于不顾。我不谈这种君主国的事务主持得是不是好于共和国，但是不管好坏，它总有一个人在尽力主持。

而在选举首脑的国家，一临近选举，甚至在选举前的一段时间，政府的车轮就仿佛自行停止转动了。不错，可以制定适当的法律，使选举加速进行和立即进行完毕，即不让行政权出现空位；但是，即使如此预防，人们也不会理解立法者之苦心，而仍认为行政权处于空位。

一临近选举，行政权的首脑只考虑行将开始的斗争。他不再前进，他不会提出任何新的企划，而只会懒洋洋地处理那些也许将由另一个人来结束的工作。杰斐逊总统于1809年1月21日（选举前六个星期）写道："现在，我已如此接近我的退职期限，以致我可以不再参加实际工作，而只提出我的建议。我觉得，让我的后任主动采取他将实行和要负责的措施，是正当的。"〔这段话出自杰斐逊致詹姆斯·门罗的一封信，见《杰斐逊文集》第9卷第243页，纽约，1898年〕

而在全国，人们的目光都集中于一点：瞪眼看着行将开始的分娩的阵痛。

如果行政权管理国务的范围越大，它的经常活动越多和越有必要，则由此产生的危险也越严重。在一个已经习惯于受行政权统治或往好处说是治理的国家，选举必然造成一次激烈的震动。

在美国，行政权的行使可以慢慢腾腾而不受谴责，因为这种行为本来就是软弱无力和受到重重限制的。

当政府首脑是由选举产生时，几乎总要在国家的内外政策方面出现一段不稳定时期。这就是此种制度的主要弊端之一。

而且，这一弊端的严重程度，并跟授予当选首脑的权力的大小成正比。在古罗马，尽管执政官每年一换，但政府的工作原则始终不

变，因为元老院掌握着指导权，而且元老院是世袭机构。在欧洲的大多数君主国，如果国王是选举的，则在每次进行新选举时，王国都要改变面貌。

在美国，总统虽对国务有相当大的影响，但他并不主持国务，压倒一切的权力掌握在代表全国人民的议员之手。因此，能够改变政治准则的是全国人民，而不是总统个人。结果，选举行政权首脑的制度，在美国也就没有对政府的稳定性发生极为不利的影响。

但是，缺乏稳定性毕竟是选举制度的一个固有缺欠，以致在总统的本来就已够小的活动范围内，这个缺欠仍然表现得十分明显。

美国人想得很对，行政权的首脑为了履行职务和承担全副责任的重担，应有充分的自由去亲自挑选下属和随意撤免他们，而立法机构主要应当监督而不是指导总统，但由此产生的结果却是：一进行新的选举，全体联邦官员的命运就好像处于悬而不决之中。

在欧洲的立宪君主国，人们抱怨行政机关的小小职员的命运经常决定于大臣们的命运。在选举政府首脑的国家，这种情况更为严重。其原因很简单：在立宪君主国，接任的大臣很快就能上任，而行政权的主要代表并未改变，改革活动亦有一定范围。因此，这种国家的行政权的变化主要表现在末节方面，而不表现在原则方面。在这里，不是用一种制度去骤然代替另一种制度，因而不致引起一场革命。而在美国，却是每隔四年依法进行这样的革命。

至于说这种立法自然会给个人造成的不幸，我们应当承认官员命运的不固定性在美国还未产生在别处出现的灾难。在美国，寻找自食其力的生活出路容易得像丢掉官职一样。虽然丢官后有时会过不上舒适生活，但绝不会由此失去谋生之道。

我在本节开头说过，以选举方式产生行政权首脑的危险的大小，因采用这一制度的国家所处的环境而有不同。

尽管行政权的范围受到限制，它在法律上的地位不够强大，但它对国家的对外政策却有极大的影响，因为除非由一个人经手，谈判就无法开始和顺利进行。

一个国家的形势越是不定和艰难，它便越是需要一项首尾一贯的坚定对外政策。这样，对国家首脑采用选举制度，也会更加危险。

美国人对全世界的政策是简单的，几乎可以说别人不需要他们，他们不需要别人。他们的独立从未受到威胁。

因此，在他们那里，行政权的职能既受环境的限制，又受法律的限制。总统可以经常改变他的观点，但国家不会由此遭殃和毁灭。

不管行政权首脑如何选举，选举之前和选举时期，总是全国的骤变时期。

一个国家的内忧越大，它的外患也就越大，而这时的危机对国家更有危险。欧洲的国家每逢产生新首脑的时候，很少不为被人征服和陷入无政府状态而担忧。

在美国，社会被组织得不需要帮助即能自立。美国从来没有遇到过外患。它的总统选举是鼓舞人心的大事，而非导致毁灭的举动。

选举方式 [163]

美国的立法者在选择选举方式时表现的才干——建立一种独特的选举团——这些独特的选举分别投票——众议院在什么情况下应召去选举总统——自现行宪法生效以来十二次选举概要

除了固有的危险之外，还有许多来自选举方式，但经立法者留意即可预防的危险。

当全国人民携带武装到公共场所去选他们的首脑时，除了有选举制度本身存在的危险之外，还特别有这种选举方式产生的内战的危险。

当波兰的法律容许国王的选举可为一个独夫所否决时，这项法律就等于在唆使人们去杀掉这个独夫，或预先规定了无政府状态。

随着深入研究美国的制度和仔细考察这个国家的政治与经济状况，我们发现人们在那里的发迹与他们的能力是极其一致的。美国是一个新兴的国家，但其人民却很久以前就已习惯于自由：这是其内部秩序得以维持的两个主要原因。而且，美国绝不担心有人来征服它。美国的立法者得益于这些有利条件，因而不难创立一个软弱而有依附性的行政权，使他们在创立行政权时既能采用选举制度，而又不致带来危险。

剩下来要他们做的，只是从不同的选举制度中选择危险性最小的制度，使在这方面规定的准则恰合本国的自然条件和政治制度所提供的保障。

首先需要解决的问题，是找到一种能够充分表达人民的真正意志，不致过于激发人民的情感，并使他们尽量减少政权空位感的选举方式。首先，他们采用了以简单多数通过法律的办法。但这还是一件很难的事情，因为人们为了获得这个多数并不害怕拖延时间，而拖延时间正是立法者想要避免的。

事实上，在一个大国进行选举时，很少有人能在第一轮投票即获得多数。在由地方势力非常发达和强大的数州联合而成的共和国中，这种困难更大。

为了排除这第二个障碍而提出的办法，是将全国人民的选举权委任给一个代表全国人民的机构。

这种选举方式，为多数的形成增加了机会，因为选举人越少，越容易趋于意见一致。这种办法也便于人们作出良好的选择。

然而，是应当把选举权委托给本身代表全国人民的立法机构呢？还是需要成立一个以选举总统为唯一目的的选举团呢？

美国人选择了后一种办法。美国人认为，让那些被推选去制定普通法的人再负责选举全国的首席行政官，只能不全面地代表民意；另外，他们当选为议员已经超过一年，而他们所代表的选民这时可能改变了主意。美国人断定，如委托立法机构选举行政权的首脑，议员们会在选举前的一段长时间内受贿和参与阴谋活动；而这些特别选举人也会像大陪审团的成员一样，混迹于群众之中，不为人所知，甚至他们在应当行动时才出面，只用上几分钟时间投投票而已。

因此，决定每州提出一定名额的选举人[164]，委托他们去选举总统。但是，正如前面所述，实行选举制的国家的这种负责选举政府首脑的团体，不可避免地要成为争吵和阴谋的中心。它有时会篡夺不属于它的权力；而它的议而不决和随之而来的争吵不休，又有时会把国家拖到破产的边缘。于是美国人决定，让选举人在同一天投票，而不必把他们召集在一起开会[165]。

这种两阶段选举方式有助于产生多数，但不能保证一定产生多数，因为正像这些选举人的委托人可能意见分歧一样，这些选举人也可能意见分歧。

在这种情况下，就需要从下述三种办法中任取其一：重新指定选举人，由原来的选举人再次协商，或交给另一个权力当局去选举。

前两种办法除不够可靠外，还会拖延时间，必然带来无尽无休的可怕争吵。

因此，他们采用了第三种办法，规定将选票密封送交参议院议长，在一个指定的日子，当着参议员和众议员的面开封计票。如果没有一个候选人获得多数，则由众议院直接选举总统，但为众议院规定了权力范围。众议员只能从原来得票最多的三个候选人当中选定一个人为总统[166]。

正如大家已经看到的，只是在极少数和很难预见的情况下，才把选举总统的工作交给众议员去执行，而且他们只能从已为特别选举人的强有力多数指定的人当中选定一人为总统。这是一种很好的权宜办法，它把人民的意志应当受到尊敬，同迅速进行选举和国家利益不受破坏协调起来了。此外，让众议员分享权力去解决问题，也不一定能够解决一切难题，因为在众议院能否获得多数仍有疑问，而且宪法对此没有提供补救办法。不过，由于规定了必备的候选人资格，把候选人限定为三人，让一个摆脱偏见的机构去选定，所以这种办法排除了它本来只有某种可能克服的一切障碍[167]。至于其他一些障碍，则是选举制度本身所固有的了。

自联邦宪法生效44年以来，其间美国已选过12次总统。[168]

有10次是由各州的特别选举人在本州投票后便选出的。

众议院只行使过两次它可以分享的这种特殊权力：第一次是在1801年选举杰斐逊先生，第二次是在1825年选举昆西·亚当斯先生。

选举是紧急时期

可把选举总统的时期看做全国的紧急时期——为什么——人民的激情——总统的忧虑——选举热潮之后的平静

我已讲过哪些有利环境促使美国采用选举首脑的制度，并指出立法机构为消除这种制度的危险而采取的预防措施。美国人已经习惯于举行各种各样的选举。经验使他们学会允许热潮发展到什么程度和在什么地步阻止它发展。美国的幅员辽阔和居民分散，使政党间之冲突不像在其他国家那样明显和具有破坏性。全国在选举时形成的政治环境，至今还未引起过任何真正的危险。

但是，仍可把美国选举总统的时期看做全国的紧急时期。

总统对选举进程的影响，毫无疑问是微小和间接的，但这个影响可以扩及全国。总统的选举对每个公民可能无关紧要，但对全体公民却十分重要。要知道，一项利益不管怎样微不足道，而当它一旦成为普遍利益，就会获得巨大的重要性。

同欧洲的一位国王相比，美国的总统毫无疑问没有多少办法培植私党。但是，由他任免的职位，却多得足以使成千上万的选民直接或间接地关心总统的成败。

此外，政党在美国也像在其他国家一样，感到需要团结在一个人的周围，以便更容易为群众所理解。因此，它们一般都以总统候选人的名字作为象征来为自己服务，让这个人去具体实现本党的理论。它们的重大利益是使选举对自己有利，但不是依靠当选总统来使自己的学说获胜，而是通过总统的当选证明自己的学说获得了多数。

在指定的选举日到来之前的很长一段时期内，选举是最重要的而且可以说是全国唯一关心的大事。因此，各党派又积极活动起来，凡是能够想象出来的党派激情，又在这时于一个幸福安静的国家里荡漾起来。

而在任的总统，则专心于设法自卫。他不再为国家的利益去处理政务，只为再次当选而忙碌。他为了获得多数而向选民讨好，他不但不按其职责所要求的那样去控制自己的激情，反而经常任意发作。

随着选举的临近，各种阴谋活动益加积极起来，而选举的热潮亦更加上涨和扩大。公民们分成数个对立的阵营，每个阵营都高举自己候选人的旗帜。这时，全国到处兴奋若狂，选举成了报纸的头条新闻，私人交谈的话题，一切行动的目的，一切思想的中心和当前的唯一兴趣。

不错，选举的结果一经公布，这种热情随即消失，一切又恢复平静，而看来似乎即将决堤的河水，又静静地流在原来的河道，但是，看到这场本来以为可以刮大的风暴，怎么会不使人惊奇呢？

总统的连选连任 [169]

容许行政权首脑连选连任，说明政府本身在变质和有人搞阴谋和腐化——连选连任的愿望统治着美国总统的整个思想——连选连任在美国有其特别害处——民主的自然弊端在于使一切权力逐渐屈服于多数的微小愿望——总统的连选连任助长了这种弊端

美国的立法者当初容许总统连选连任，是正确还是错误？

乍一看来，不准行政权首脑连选连任，似乎是不合理的。谁都知道一个人的才能和品格会对整个国家的命运产生什么影响，特别是当国家处在艰难环境和紧要关头的时候！禁止公民连选连任首席行政官的法律，会使公民失去帮助国家繁荣和拯救国家的最好手段。而且可能产生一种奇怪的结果，即当一个人证明其有很好的管理才能时，却被排除于政府。

这些论点毫无疑问都是很有力量的。但是，不能举出更有力的论点去反驳它们吗？

搞阴谋和腐化是民选政府的自然弊端。当国家首脑可以连选连任时，这种弊端将会无限扩大，并危及国家本身的生存。一个普通候选人如想依靠阴谋达到目的，他的诡计只能在极其有限的范围内施展。而国家首脑出现于候选人名单，他却可借助政府的力量去达到个人的目的。

在前一种情况下，那个候选人只拥有薄弱无力的手段；而在后一种情况下，则是国家本身用其强大的手段去搞阴谋和自行腐化。

利用应受谴责的诡计去获得权力的普通公民，只能间接地损害国家的繁荣；而行政权的代表本人参加角逐，就会使政府将其主要注意力移到次要工作上去，把选举看成当前的主要工作。它已不再关心对外谈判和法律，而一心在想选举。政府官员照样得报酬，但他们已经

不是为国家服务，而是为其上司服务了。同时，政府的活动即使不是总是违反国家的利益，至少也是不再为国家效劳。但是，政府的活动只应当为国家效劳。

连选连任的渴望支配着总统的思想，他的一切施政方略都指向这一点，他的一举一动都对着这个目标，尤其是一临近选举的紧要关头，他就想用自己的私人利益代替全国的普遍利益。看不到这一切，就不能认识美国总统处理国务的常规。

连选连任的原则，使民选政府的腐化影响格外广泛和危险。它在败坏人民的政治道德，以纵横捭阖冒充爱国行为。

在美国，这项原则还在直接打击国家生存的基础。

每个政府本身都有一种似乎与其生存原则相联系的自然弊端，而立法者的天才则应当去认清这一弊端。一个国家可能因废除许多不良法律而存在下去，但不良法律的恶劣影响也往往会被人夸大。一切有产生破灭性危险的法律，尽管其危害作用不能被人马上发现，但它们不能长期不使危险发作。

专制君主国破灭的原因，在于王权的无限的和不合理的扩张。因此，即使采取措施，拿走宪法中使王权加重的砝码，当这些措施长期不发生作用时，它们也将极其有害。

同样，在民主开始居于统治地位和人民逐渐将一切事情主管起来的国家里，那些使人民的活动日益活跃和日益不可抗拒的法律，也会直接打击政府的生存。

美国立法者们的最大功绩，在于他们清楚地认识到这个真理，并有勇气付诸实施。

他们认为，除了人民的权力之外，还要有一定数量的执行权力的当局。这些当局虽不是完全独立于人民的，但在自己的职权范围内享有一定程度的自由，因而既要被迫服从人民中的多数的一致决定，又可以抵制这个多数的无理取闹和拒绝其危险的要求。

为了达到这个目的，美国的立法者把全国的行政权集中于一个人手里，使总统拥有广泛的特权，并用否决权把总统武装起来，以便抵抗立法机构的侵犯。

但是，由于采用总统可以连选连任的原则，立法者又部分地破坏了自己的工作。他们使总统拥有了大权，但又压制了总统使用大权的愿望。

如果总统不得连选连任，他就不会脱离人民，因为他不会因竞选而中止对人民负责。但对他来说，为向人民讨好，也不必非得完全遵从人民的意愿。

可以连选连任的美国总统，只是多数手中百依百顺的工具。而在政治道德废弛和伟人不多的今天，尤其如此。他要爱多数之所爱，憎多数之所憎；他要为多数的愿望带头，为多数的抱怨领先，多数的一小点企求，他也得屈从；立法者本希望他领导多数，而他却唯多数之命是从。

因此，立法者本想使国家不埋没人才，而结果却使这些人几乎成了废物；立法者本想为这种特殊环境采取一种对策，而结果却使全国经常处于危险之中。

联邦系统法院 [170]

美国司法权的政治重要性——在讲述这个问题时遇到的困难——司法权在全联邦的行使——哪些法院通行于全联邦——设立全联邦性法院之必要——联邦司法工作的组织——最高法院——最高法院与我们所知道的其他法院的不同

我已经讲述了美国的立法权和行政权，而留待考察的还有司法权。

在这里，我应当直言不讳向读者表示：我担心我的讲解可能使读者生厌。

司法制度对英裔美国人的命运发生了重大影响，它在就本义而言的政治制度中占有非常重要的地位。从这一观点来说，它特别值得我们重视。

但是，不知道美国法院的组织体系和审判程序的某些技术细节，怎么能理解美国法院的政治作用呢？怎样能在讲解这些细节时不使读者对这样的本来就枯燥无味的题目扫兴呢？最后，怎样能进行简单扼要和前后连贯的讲解呢？

我以不回避这些繁杂的难题为荣。一般的读者会觉得我讲的过于冗长，而法学家们则会认为我讲的过于简要。但是，这也是我在全书的叙述中不能两全其美的地方，特别是在现在叙述的这部分。

最大的困难不在于了解联邦政府是怎样组织的，而在于知道美国是怎样使人们服从联邦的法律的。

一般说来，各国政府只有两种制服被治者反抗的手段：政府本身拥有的物质力量；法院的判决给予政府的道义力量。

一个只靠武力使人们服从其法律的政府，必然迅速毁灭。这时可能出现两种情况，而它必居其一：如果政府是软弱而有节制的，只在万不得已时才动用武力，对局部的接连不断的不服从行为置之不理，则国家将逐渐堕入无政府状态；而如果政府是鲁莽而强大的，每天都使用暴力，则国家很快就会变成一个纯粹的军事专制国家。政府的消极被动和积极主动，对被治者都同样具有致命的害处。

司法工作的最大目的，是用权利观念代替暴力观念，在国家管理与物质力量使用之间设立中间屏障。

人们一致认为给予法院的干涉力量，实在是一个怪物。当法院不复存在的时候，这个力量还十分强大地残存于司法程序上，使人们觉得法院好像依然在无形之中存在。

法院具有的道义力量，可使物质力量极少为国家所使用，而且在多数场合可以代替物质力量。但当最后不得不使用武力时，武力还会因与道义力量结合而使自己的力量倍增。

一个联邦制的政府，比其他形式的政府更想得到司法部门的支持，因为它天生软弱无力，极易遭到各种反对[171]。如果它经常或一开始就使用武力，那它将完不成自己的任务。

因此，联邦特别需要设立法院，以使公民服从它的法律，或保护公民不受侵犯。

但是，它应当设立一些什么法院呢？每个州都早已有了自己的司法当局。它需要求助于这些法院吗？它需要建立直属于联邦的司法当局吗？不难证明，联邦无法使各州早已建立的司法当局适应于它的需要。

毫无疑问，在每个州内，使司法权与其他权分离，对州的安全和自由都是必要的。但是，各州的几种权力应当同出一源，遵循同样的原则，并在同样的范围内行使。简而言之，就是应当彼此相关 和性质相同，而且这对国家的生存来说，也同样是不可缺少的。我猜测没有一个人曾经想过，为了得到法官的公正判决，而要求把在法国犯下的罪行送交外国法院审判。

从美国人对联邦政府的关系来说，美国人是一个统一民族，但这个民族却容许存在只在某些方面服从于全国政府，而在其余一切方面独立于全国政府的政治组织。这些政治组织各有不同的来源、独自的宗旨和特殊的办事方式。将联邦法律的执行工作交给这些政治组织所设立的法院，无异于将国家交给外国法官审理。

尤有甚者，每个州之于整个联邦不仅形同外国，而且永远与联邦对立，因为联邦所丧失的权力都被各州夺去。

因此，在容许各州的法院执行联邦的法律时，这不仅等于把国家交给外国法官审理，而且还是交给了怀有偏见的法官。

另外，州法院的性质也使州法院不能为国家目的服务，而州法院的数目之多，尤其会使它们如此。

在制定联邦宪法的时候，美国已设有13个宣判之后不得向联邦上诉的法院。现在，这个数目已增至24个。既要对国家的主要法律做24种解释和应用，又要让国家继续存在，这怎么能办到！这样的制度既于理不合，又悖于经验。

因此，美国的立法者决定创立一个联邦司法当局，以实施联邦的法律，审判事先仔细规定的涉及全国利益的案件。于是，联邦的全部司法权，都掌握在一个名为“美国最高法院”的法院手里。为了便于审理案件，这个法院又设立一些下属法院，让它们对一些不太重要的案件做最终判决，或对一些重大的争讼做初审判决。最高法院的法官不由人民或立法机构选举，而由美国总统征求参议院同意后任命。

为使最高法院的法官独立，不受其他权力当局的影响，而决定最高法院法官为终身制，并规定他们的工资一经确定，就不受司法机构的核查 [172] 。

概括地讲一讲联邦司法制度的原则很容易，但要深入讲解它的职权时，便会遭到一大堆困难。

规定联邦系统法院管辖权的方法

规定联邦各法院管辖权的困难——联邦系统法院有权规定自己的管辖权——这项规定为什么侵犯了让给各州的那部分权力——这些州的权力受到法律和法律解释的限制——各州由此遇到的危险实际上并不如表面看来那样严重

首先遇到的问题是：美国宪法承认两种不同的主权同时存在，而在司法制度方面，这两种主权又以两种不同系统的法院为代表，所以在规定两个系统法院各自的审理权时即使十分细心，也不足以防止两

者之间经常发生冲突。那么，在这种情况下，应当把决定法院管辖权的权力交给谁呢？

在政治社会单一和同质的国家，两个法院之间的权限有争议时，一般交给另一个法院仲裁。

这样，问题很容易解决，因为在这样的国家里，司法权限问题与国家主权问题没有牵涉。

但是在美国，不能在州的最高法院和联邦的最高法院之上设立一个既不属于前一系统又不属于后一系统的仲裁法院。

因此，必须使这两个法院中的一个法院有权自行断案，有权受理或拒绝受理案件。不能将这项特权授予各州的法院。如在法律上将这种特权授予各州的法院，则事实上等于破坏联邦的主权，因为州的法院获得宪法解释权后，很快就会恢复以前被宪法的有关条款夺去的那部分独立性。

由联邦最高法院开庭处理这方面的问题的目的，是防止各州的法院各行其是地决定涉及全国利益的问题，并建立一个统一解释联邦法律的司法仲裁单位。如果各州的法院能把本应属于自己管辖的案件推托出去，说它是属于联邦管辖的，或能把本应属于联邦管辖的案件硬说成是属于自己管辖的，则这个目的便无法达到。

因此，联邦的最高法院便受权解决与法院的管辖权限有关的一切问题[173]。

这对州的主权是一个最严厉打击。这样一来，州的主权不仅要受法律的限制，而且要受法律解释的限制，既受一个已知范围的限制，又受一个未知范围的限制，既受有明文规定的限制，又受无明文规定的限制。不错，宪法已为联邦的主权规定了明确的界限，但同时又规定：一旦联邦的主权与州的主权发生冲突，应由联邦法院来裁定是非。尽管如此，这样的诉讼可能威胁州的主权的危险性，实际上并不如表面看来那样严重。我们以后将要谈到，美国各州实际拥有的权力

远远大于联邦政府的权力。联邦的法官们感到，他们以自己的名义行使的权力比较软弱。他们受理依法有权审理的案件时，如果附带为他们规定了一些不合理要求，他们宁愿放弃审判权而不予受理。

联邦系统法院审理的各种案件

案件与诉讼当事人是联邦系统法院审判的要件——牵涉外国大使的诉讼——牵涉联邦的诉讼——牵涉一个州的诉讼——由谁审判——因联邦法律而产生的诉讼——为什么要由联邦系统法院审理——不履行合同的诉讼由联邦系统法院审理——这种安排的后果

在找到确定联邦系统法院权限的方法之后，美国的立法者们又规定了哪些案件应由联邦系统法院审理。

他们规定了只能由联邦系统法院审理的诉讼人的范围，而不管诉讼标的是什么。

随后，他们又规定了只能由联邦系统法院判决的诉讼案件的范围，而不管诉讼人是何人。

因此，诉讼当事人和案件是联邦系统法院审判的两项要件。

外国大使是联邦的友好国家的代表；凡涉及他们的案件，也可以说是涉及全联邦的案件。当外国大使为诉讼的一方时，诉讼一定是涉及国家利益的案件，因而自然应由联邦法院审理判决。

联邦本身也可能涉讼。这时，它如在向代表联邦本身主权的法院控诉之后，又到其他法院去起诉，则于理不合，并有违国家的惯例。这种案件只能由联邦系统法院审理判决。

当诉讼的双方分属于两个不同的州时，将案件交由哪一州的法院审理都不恰当。最可行的办法，是挑选一个不致引起两造的任何一方怀疑的法院，而这个法院自然就非联邦系统法院莫属。

当诉讼的双方不是个人而是州时，除了上述的公平理由之外，还应当加上一项政治理由。这时，两造的性质便使整个诉讼具有了全国影响。两州之间的微不足道争端，都将影响全国的和平 [174] 。

往往诉讼的性质本身就可决定管辖权的归属。比如，凡与海商有关的问题，都应由联邦系统法院解决 [175] 。

不难看到，这样做的原因是：几乎所有这类问题，都要从国际法的角度来评价。从这一观点来看，可知这类问题都要涉及整个联邦与外国的关系。而且，海上也不像在国内能够划定司法管辖区，所以要有一个能够审理起因于海上的诉讼的国家法院。

联邦宪法把几乎所有在性质上属于联邦系统法院管辖的诉讼，都定于一个项目之内。

对这方面所做的规定虽很简单，但人们可以从中看到立法者的整套想法和列举的事项。

美国宪法中说，联邦宪法可以审理能从合众国法律找到根据 的一切诉讼 [176] 。

举两个例子，就可对立法者的意图一目了然。

例如，宪法禁止各州制定有关货币流通的法律，但有一个州不顾这项禁令，制定了一项类似的法律，而有关方面可因其违宪而拒不执行。这就要由联邦系统法院来处理，因为打击这种行为的手段存在于联邦的法律之内。

再例如，国会规定了一项进口税，但在征收时遇到了困难。这个案件也要向联邦系统法院提出，因为诉讼的原因在于对联邦法律的解

释产生了分歧。

这项规定完全符合联邦宪法采用的基本原则。

不错，按1789年通过的宪法建立的联邦，只享有有限的主权，但宪法又欲使联邦在这个范围内成为一个单一制的统一国家[177]。即主张在这个范围内，它是一个主权国家。这一点一经提出和得到同意，其余问题就迎刃而解了，因为如果承认合众国是由宪法规定的拥有主权的国家，就得给它以一切国家所具有的权力。

但是，自有国家以来，人们就一致认为每个国家都有权在本国法院审理有关本国法律执行的问题。但有人反驳说，联邦在这一点上却处于独特的地位：只是从特定的方面说来它是一个国家，而从其余一切方面说来它又算不上一个国家。由此将产生什么结果呢？结果是只在与特定的方面有关的一切法律上，它有权成为享有完整主权的国家。实际的困难在于确定这个特定的方面是什么。而这一点一旦解决（我们在前面论述审判权管辖时，已经说明这一点是如何解决的），实际上就不会再有问题了，因为只要确定一件诉讼是属于联邦系统法院管辖的，就是说按宪法规定这是属于联邦的主权时，诉讼自然应由联邦系统法院审理判决。

因此，只要联邦的法律受到侵犯时，或要采取手段保卫这些法律时，就应当向联邦系统法院起诉。

由此可见，联邦系统法院的审判权是随联邦主权的扩大或缩小而扩大或缩小的。

我们已经说过，在1789年，立法者们的主要目的，是把主权分成两个不同的部分[178]：让其一掌管联邦的一切共同利益，让其二掌管各州的一切独自利益。

立法者们当时最关心的，是用足够的权力将联邦政府武装起来，使它能在自己的职权范围内防御各州的侵犯。

至于对各州，立法者们则采取了各州在本州内享有自由的普遍原则。中央政府不能到各州去指导它们的活动，甚至不能检查它们的活动。

我在讲述权力划分的那一节中，已经指出这项原则并未自始至终受到尊重。有些法律尽管看来只与一个州的利益有关，但这个州却无权制定。

如果联邦的某个州颁布了这种法律，则因执行此项法律而受害的公民可向联邦系统法院控告。

因此，联邦系统法院的审判权就不仅扩及基于联邦法律而提出的一切诉讼，而且也扩及每个州违宪制定的法律所造成的诉讼。

各州均不得在刑法方面颁布溯及既往的法律。被这种法律判刑的人，可以向联邦系统法院上诉。

宪法也不准各州颁布使合同的既得权益遭到破坏或更改的法律（破坏合同义务的法律）[179]。

一个公民确信自己的合同权益被本州的法律损害时，可以拒绝执行该法，并向联邦系统法院控告[180]。

我认为这项规定对各州主权的打击远远超过了其他一切规定。

为了明显的全国目的而授予联邦政府的权力，是清晰明确和易于理解的。但我方才引用的这条宪法规定间接给予联邦政府的权力却难于理解，而且它的范围也不明确。实际上，有许多政治性法律影响了合同的成立，并且由此侵犯了中央主权。

联邦系统法院的诉讼程序

联邦系统法院的天然弱点——立法者为了尽量使个人、而不让州出席联邦系统法院所做的种种努力——美国是怎样达到这一点的——联邦系统法院对私人的直接审理——对违反联邦法律的州进行间接打击——联邦系统法院只做削弱各州法律的判决，而不做废除它们的判决

我已讲了联邦系统法院都有什么权利，现在来谈一谈它们如何行使拥有的权利。

在主权未被分为两部分的国家，不可抗拒的司法权来自国家的法院在处分触犯法律的个人时是代表整个国家。在这里，权利的观念，同支持权利的力量的观念结合在一起。

但是，在主权被分为两部分的国家，情况并非总是如此。在这种国家里，与司法当局最常打交道的不是孤立的个人，而是国家中的各个党派。结果，司法当局的道义力量和物质力量均大为减弱。

因此，在联邦制国家，司法当局的力量自然减弱，而受审人的力量却很强大。

在联邦制国家，立法者应不断努力，使法院获得类似在主权未被分为两部分的国家那样的地位。换句话说，立法者的经常努力，应当是使司法当局代表国家，使受审者代表个人利益。

一个政府，不管其性质如何，都要统治其被治者，以强迫他们履行义务；它也要保护自己，以防止被治者侵犯。

关于政府强迫被治者服从法律的直接行动，按美国宪法的规定，由联邦系统法院采取（这也是美国宪法的创举），即责成联邦系统法院在执法时只以个人为受审主体。既然已经宣布联邦是享有宪法规定的那部分主权的单一制统一国家，所以根据这部宪法建立和办事的政府就享有全国政府拥有的一切权利，而向公民直接发号施令的权利，则为其中最主要的权利。因此，比如当政府公布征税的法令时，这就不是向各州征收，而是按规定的税率向每个应纳税的美国公民征收。

至于负责保证联邦的这项法令贯彻的联邦司法当局，则不能判处抗税的州，而只能判处违法的纳税人。同其他国家的司法当局一样，联邦的司法当局只能处分个人。

应当指出，联邦在这方面是自己选择对手的。它选择的对手是软弱的，对手自然总是屈服。

但是，当联邦不是进攻而是自卫的时候，困难就增加了。宪法承认各州有权制定法律，而这些法律又可能侵犯联邦的权利。这时，在联邦与制定法律的州之间，不免要发生主权冲突。为了解决冲突，只能采取危险最小的处理办法。我前面讲过的总原则[181]，已经预先规定了这种处理办法。

根据通常的想法，遇到我方才提到的这种案件，联邦一定要向联邦系统法院控诉侵权的州，而联邦系统法院也将宣判该州制定的法律无效。这样的处理也最合乎情理。但是，这样一来，联邦系统法院就要与该州处于针锋相对的地位，但这种情况却是联邦系统法院打算尽量避免的。

美国人认为，执行一项新的法律而不损害某些私人利益，那几乎是不可能的。

联邦宪法的制定者们认为，这种私人利益可以抵制各州用立法措施损害联邦，所以他们在立法时保护了这种私人利益。

假如，一个州向一个公司出卖了一块土地，而一年后它又以一项新的法令把这块土地派做他用。这样，它就破坏了宪法中有关禁止更改依合同而获得的权利的条款。当依据新的法令购得土地的人要求占有土地时，已经依据旧的法令占有土地的人可以向联邦系统法院起诉，要求联邦系统法院宣判新的占有无效[182]。因此，事实上就要迫使联邦司法当局侵犯州的主权。但是，联邦司法当局只是间接地向州进攻，而且只援引该州所订法令的细节。它所攻击的是法令的后果，而不是它的原则。它不宣判取消那项法令，而只是削弱它的效力。

最后，再假设一个案例。

在美国，各州都是享有公民权的独立存在的自治体，所以它们既可以向法院起诉，又可以被控诉于法院。比如，一个州可以向法院控告另一个州。

这时，争讼的问题不涉及联邦攻击地方公布的法令，只是诉讼当事人均为州而已。这种案件，除了诉讼当事人的性质不同而外，与其他案件没有两样。在这里，本章开始时指出的危险依然存在，而且很难避免。这是联邦体制固有的危险，以致在国内出现一些使司法当局难于对抗的强大阻力。

最高法院在各州的大权中居于高位

没有一个国家创制过像美国那样的强大司法权——它的职权范围——它的政治影响——联邦的安定与生存本身取决于七位联邦法官的才智

在详细考察最高法院的组织之后再全面分析它拥有的职权，就不难发现其他任何国家都从来没有创制过如此强大的司法权。

美国的最高法院[183]，不管从其职权的性质来说，还是从其管辖的受审人的范围来说，均远远高于已知的任何法院。

在欧洲的所有文明国家，政府向来极其反对将与其本身利害攸关的案件交由司法当局审理。政府越是专制，这种反对情绪也自然越大。反之，随着自由的与日俱增，法院的职权范围也愈益扩大。但是，至今还没有一个欧洲国家想过，一切争讼问题，不管其起因如何，都可以提交执行普通法的法官审理。

而在美国，这个学说却得到实行。美国最高法院是全国唯一的最高法庭。

它负责解释法律和条约。有关海商方面的问题，凡涉及国际法的问题，均属于它专管。甚至可以说，尽管它的组织完全是司法性的，但它的职权却差不多完全是政治性的。它的唯一宗旨在于执行联邦的法律，而联邦政府的任务则是调整政府与被治者的关系，以及本国与外国的关系。至于公民之间的关系，则几乎全由各州的主管机关规定。

美国最高法院职责之所以重大，除了上述的重要原因之外，还有另一个更为重要的原因。在欧洲各国，法院只审理私人间之案件，而美国最高法院，可以说能够审理州的主权。当法院的执达吏登上法院的大堂，简单地宣告"纽约州控告俄亥俄州"时，使人感到这个大堂不是一般的法庭。而当你想到两造中之一方代表着一百万人，另一方代表着二百万人时，便不禁感到七位法官的责任十分重大，因为他们的判决要使如此众多的同胞有悲有喜。

联邦的安定、繁荣和生存本身，全系于七位联邦法官之手。没有他们，宪法只是一纸空文。行政权也依靠他们去抵制立法机构的侵犯，而立法权则依靠他们使自己不受行政权的进攻。联邦依靠他们使各州服从，而各州则依靠他们抵制联邦的过分要求。公共利益依靠他们去抵制私人利益，而私人利益则依靠他们去抵制公共利益。保守派依靠他们去抵制民主派的放纵，而民主派则依靠他们去抵制保守派的顽固。他们的权力是巨大的，但这是受到舆论支持的权力。只要人民同意服从法律，他们就力大无穷；而如果人民勿视法律，他们就无能为力。在目前，舆论的力量是一切力量中最难于驾驭的力量，因为无法说清它的界限，而且界限以内的危险，也总是不亚于界限以外的危险。

因此，联邦法官不仅应当是品行端正、德高望重、博闻强识的公民，具有一切行政官所必备的品质，而且必须是国务活动家。他们要善于判断自己所处时代的精神，扫除经过努力可以克服的困难，力挽有危险把他们本人与联邦的主权和法律的尊严一起卷走的狂澜。

总统可能犯错误而不致损害州，因为总统的权力是有限的。国会可能失误而不致败坏联邦，因为权力大于国会的选举团可以通过改选

议员的办法改变国会的面貌。

但是，最高法院如由轻率冒失或腐化堕落的分子组成，联邦就有陷入无政府状态或引起内战的危险。

然而，无论如何不要弄错，这种危险的根源并不在于法庭的组织，而在于联邦政府的性质本身。我们知道，其他体制的国家并不需要像联邦制国家那样建立强有力的司法权，因为那里的个人在同国家权力斗争时不能处在较强或较好的地位去抵抗政府动用武力。

不过，一个政权越是需要加强，它就越是需要扩大和独立。而它越是扩大和独立，就越要滥用职权，从而能够造成危险。因此，弊端的根源并不在于这个政权的组织，而在于建立这个政权的国家的体制本身。

联邦宪法在哪些方面比各州宪法优越

为什么可以拿联邦宪法与各州宪法比较——联邦宪法之所以优越，应当特别归功于联邦立法者的才智——联邦立法机构不像各州立法机构那样过于依附人民——行政权在其行使范围内比较自由——司法权较少屈服于多数的意志——其实际后果——联邦的立法者使民主制政府固有的危险减少，而州的立法者却使它增加

联邦宪法在其所要达到的目的上，与各州宪法根本不同，而在实现这个目的的手段上，又与各州宪法极为相似。联邦政府和州政府的任务不同，但它们的组织形式却是一样的。从这个特有现象对联邦宪法和各州宪法进行比较，可能是有好处的。

我认为，联邦宪法在整体上优越于各州宪法。这种优越性来自数个原因。

现行的联邦宪法，其制定时期晚于大多数州，所以它能从吸取经验当中获得好处。

但是，当我们想到自联邦宪法制定以来又有十一个州加入美利坚合众国，而这些新参加进来的州又差不多总是夸大它们对先前各州宪法的缺点所做的补救时，那就总得承认制定时期较晚这个原因，对联邦宪法的优越性只起了次要作用。

联邦宪法所以优越的主要原因，在于立法者们的品格。

在制定联邦宪法的当时，仿佛是很难将各州联合在一起的。可以说这种危险是人所共睹的。在这个紧急关头，人民坚定地选择了最值得他们尊敬的人，而没有去选择他们最喜爱的人。

我在前面已经说过，联邦的立法者们几乎全以他们的才智著称，而且更以他们的爱国精神著称。

他们全是在社会处于危机时期成长起来的。在那个时期，自由精神同一个强大而专横的权力当局进行了持续不断的斗争。后来，这场斗争结束了，但人们在斗争中奋起的激情，仍在同已经不复存在的危险作战，于是立法者们号召人们冷静下来。他们心平气和地以锐利的目光观察国家的局势，认为一场决定性的革命已经完成，而今后危害国家的灾难只能来自自由的滥用。他们有勇气说出自己的这种想法，因为在他们的内心深处，对自由怀有真挚的和炽烈的爱。他们敢于要求人们节制自由，因为他们真诚地不想使自由破灭[184]。

大部分州的宪法都把众议员的任期定为一年[185]，把参议员的任期定为二年。因此，两院的议员可以经常和最严格地受制于选民的最微小愿望。

但是，联邦的立法者们认为，立法机构的这种过度依赖性，使代议制的主要成果改变了性质，因为这种依赖性不仅把权力的基础交给了人民，而且也把政府交给了人民。

他们把联邦议员的任期加长，以使议员能有更广泛的自由行使其职权。

联邦宪法也像各州宪法一样，将立法机构分成两院。

但在各州，立法机构的这两个部分却由候选资格相同的当选议员构成，而且也以同样的方式选举。因此，多数的感情和意志能够同样容易地在这一院或那一院反映出来，并能同样迅速地在这两个院找到代言人和工具，这就给法律的制定工作带来了粗暴性和轻率性。

联邦宪法也规定联邦的两院由人民选举，但改变了候选资格和选举方式。改变的目的，是要使两个立法机构之一支，能像在其他国家那样，即使不代表不同于另一支的利益，至少也能代表优异的才智。

必须达到规定的成熟年龄，才能当选为参议员。首先选出一个人数不多的会议，然后由这个会议负责选举参议员[186]。

将全部社会力量集中于立法机构之手，是民主制度的自然趋势。既然立法机构的权力直接来自人民，所以它也分享人民拥有的一切大权。

因此，立法机构有一种惯于包揽一切权力的倾向。

权力的这种集中，既非常有害于良政的推行，又为多数的专制奠定了基础。

州的立法者们经常屈从于民主的这种任性，而联邦的立法者们则总是予以抵制。

在各州，掌握行政权的行政长官即州长，表面上似乎与立法机构平起平坐，但实际上只是立法机构的盲目代理人和被动工具。他从哪里汲取力量呢？从任职期限去汲取吗？他的任期一般只有一年。从他的特权去汲取吗？他毫无特权而言。立法机构可以把自己所订法律的执行工作交给自己内部成立的专门委员会去办理，由此架空行政长

官。如果立法机构愿意，它还可以用停薪的办法，使行政长官处于近乎被罢免的状态。

联邦宪法则把行政权的全部权限和责任集中于一个人即总统之手。按宪法规定，总统的任期为四年，在任职期间不得扣发他的薪金，他有一队侍从保护，并享有搁置否决权。简而言之，宪法在详细地规定执行权的范围以后，又尽量设法使他在这个范围内享有强大的独立地位。

在各州的宪法中，司法权是一切权力中最不受立法权限制的权力。

但是，所有州的立法机构却保留了规定法官薪俸的权限，这就必然将法官置于立法机构的直接影响之下。

在某些州里，法官只是临时任命的，这就剥夺了法官的大部分权限和自由。

在另一些州里，立法权和司法权完全混在一起。例如，纽约州的参议院就是该州的审理某些案件的最高法庭。

联邦宪法与此不同，它把司法权同其他权力完全分开。另外，它宣布法官的薪金是固定的，法官的职权是不得改变的，从而给予法官以独立的地位。

这些差异的实际效果，是不难察觉的。细心的观察家可以立即看到，联邦的政务比任何一个州都处理得好。

联邦政府的施政比各州公正和稳妥。它的看法比较明智，它的计划比较持久和合理，它的措施执行得比较灵活和有条不紊。

只用几句话，就可以对这一章做出总结。

民主制度的存在受到两大危险的威胁：

第一，立法权完全屈服于选举团的意志；

第二，政府的所有其他权力都向立法权靠拢。

州的立法者助长了这两大危险，而联邦的立法者则尽力减弱了它们。

美利坚合众国宪法与其他一切联邦制国家宪法有什么不同

美国的联邦看来似乎与其他一切联邦一样——但其效果不同——为什么如此——这个联邦在哪些方面与其他一切联邦不同——美国政府并不是一个联邦政府，而是一个不完备的全国政府

美利坚合众国并不是联邦制度的第一个和唯一的例子。即使不提古代，就是在现代的欧洲，也有过数个联邦。瑞士、德意志帝国、尼德兰共和国，或曾经是联邦，或今天仍为联邦。

在研究这些不同联邦的宪法时[187]，我们惊异地发现，它们授予各自联邦政府的权力，同美国宪法赋予合众国政府的权力完全是相同的。同美国的宪法一样，这几个国家的宪法也给予中央政府以媾和权、宣战权、征兵权、收税权、应付全国危局权和谋求全国共同利益权。

但是，这几个国家的联邦政府几乎都是软弱无能的，而只有美国的联邦政府能够果断而有力地处理政务。

而且，美国最初建立的第一个邦联之所以未能存续下去，也是因为它的政府过于软弱。然而，这个如此软弱的政府，却曾拥有同今天的美国政府一样大的权力，甚至可以说它在某些方面享有更大的特权。

因此，现行的美国宪法规定了几项新的原则。这些原则起初没有引起人们的注意，但它们后来发生的影响却是十分深刻的。

这部乍看上去好像与以前的几部宪法没有什么不同的宪法，实际上出自一个全新的理论。我们应当把这个理论视为今天的政治科学中的一大发现。

在1789年的美国联邦之前建立的所有联邦中，为了共同的目的联合起来的人民虽然同意遵守一个政府的法令，但却保留了由自己调整和实施联邦法律的权力。

1789年联合起来的美国各州，不仅同意联邦政府有权颁布法律，而且同意由它自己执行。[188]

在这两种情况下，权力都是一样，只是权力的行使不同了。但是，这种不同却产生了极悬殊的后果。

在今天的美国联邦之前建立的所有联邦中，联邦政府为了满足自己的需要，必须求助于各加盟政府。如果它采取的措施遭到某一加盟政府反对，这个加盟政府总能找到规避的办法。假如联邦政府的力量强大，它会诉诸武力；假如它的力量薄弱，它只有任其抵制，自认无能，听任事态自然发展。

这时，不是联邦中最强大的加盟政府攫取联邦的政权，以联邦的名义向其他加盟政府发号施令[189]；就是联邦政府放弃自己的权力，使联邦陷入无政府状态，而联邦亦随之失去活动的能力[190]。两者必居其一。

在美国，联邦所统治的不是各州，而只是各州的公民。在联邦要征税时，它不是向州（比如说马萨诸塞）政府征收，而是向州的居民征收。以前的联邦政府直接治理的是加盟政府，而美国的联邦政府则直接治理公民个人。它的力量不是借用来的，而是自己创造的。它有自己的行政人员、法院、司法人员和军队。

显然，民族的意识、集体的激情和各州的地方偏见，仍在有力地抑制着如此组成的联邦的权限，制造一些反对联邦意志的中心。主权有限的联邦，并没有强大到自由行使其拥有的全部权力的地步。但是，这正是联邦制度固有的缺陷之一。

在美国，各州很少有造反的举动和图谋。如果某个州要造反，也只能以公开抗拒联邦的法律、破坏正常的司法程序和举行暴动的形式进行。一句话，它必须立即采取断然的步骤，而人们在采取这种步骤之前总是犹豫不决的。

在以前的联邦制国家里所以要赋予联邦政府以各种权力，是出于进行战争，而不是出于治国，因为这些权力会增加联邦政府的要求，而联邦政府却无法加强实现这些要求的措施。因此，这些联邦政府的真正弱点，总是随着它们的权力名目的增加而增加。[191]

美国的联邦却不是如此。像大部分一般政府一样，美国的联邦政府能够去做它有权做到的一切。

人的头脑发明新事比发明新词容易，所以我们只好使用一些不够确切的词汇和不够全面的说法。

有些国家建立了永久性联盟，并设立了一个最高当局。[192] 这个当局虽然不能像一个全国政府那样直接管理公民个人，但却能对每个加盟政府直接采取行动。

这个与其他一切政府根本不同的政府，得名为联邦政府。

后来，又出现了一种社会组织形式。在这种社会里，几个政府只是在一些共同的利益方面真正结合为一体，而在其他方面仍然保持独立，彼此仅有联盟的关系。

在这里，中央政府像一切全国政府一样，直接管理被治者、行政官员和司法人员，但是行动的范围有限。显然，这个政府不再是联邦政府，而是不完备的全国政府。因此，又出现了一种政府。精确地

说，它既不是全国政府，又不是联邦政府。但是，我们现在只能说到此，因为可以表达这个新事的新词目前还不存在。

由于还不知道这种新式的联邦，所以过去的所有联邦不是导致内战和征服，就是陷入毫无生气的状态。加盟的国家不是没有知识去制定解除其弊端的方策，就是缺乏勇气去采取这种方策。

美国的第一个邦联，也是由于有这种缺陷而解体的。

但在美国，联邦的各州在获得独立以前，曾长期属于同一帝国。因此，它们还没有养成完全自治的习惯，民族的偏见也没有根深蒂固。它们比世界的其余部分开化，彼此的文明程度不相上下，它们的人民一般很少有扩大联邦权力的强烈要求，出现这样的要求后，也被它们的几位伟大人物所克制。同时，美国人发现弊端后，便坚决采取措施加以克服。他们修改了法律，拯救了自己的国家。

联邦制的一般优点及其在美国产生的特殊效用

小国享有的幸福和自由——大国的力量——大帝国促进了文明的发展——实力常是国家繁荣的第一要素——联邦制度的目的在于把领土大的长处与领土小的长处结合起来——美国从联邦制度获得的好处——立法服从人民的需要，人民不服从立法的需要——美国人民的积极性和进取精神，以及他们对自由的爱好和享用——联邦的秉公精神不外是地方爱国主义的集大成——在美国境内可以自由办事和思想——联邦既像小国一样自由和幸福，又像大国一样受人尊敬

在小国，社会的注意力及于全国各地，改革的精神深入到最微小的事物；人民的野心因其不够强大而会被马上抑制下去，所以人民的才智和努力几乎可以全部用于国内的福利事业，而不会浪费于追求荣誉。另外，在小国，每个人的能力一般都是有限的，所以他们的欲望

也就不大；小康的生活，使他们的地位几近平等；民情朴素而温良。因此，总的说来，尽管道德和文化水平不同，小国一般都比大国容易谋生和安居乐业。

当小国出现暴政时，它将比任何地方都要施虐，因为在极小范围内实行的暴政会及于这个范围的一切事物。它无力施展雄图大略，而只能干预一大堆小事，并且是全凭暴力和骚扰。它把它的统治从所谓的政治界渗入到私人生活。在控制了人们的行动以后，它又去管制人们的嗜好；在统治了国家以后，它又想统治家庭。但是，这种情况并不多见，因为自由毕竟是小国的固有长处。小国政府对公民中的野心家提供的诱饵太少，而公民个人的才智又极其有限，所以国家大权容易被一个人独揽。不过，在出现这种情况时，老百姓也不难联合起来，通力合作，把暴君和暴政同时推翻。

因此，小国历来是政治自由的摇篮。大部分小国有时随着自身强大起来而丢失这种自由。这个事实清楚地说明，政治自由来源于国家弱小，而非来源于国家本身。

世界历史没有提供过一个大国长期实行共和制度的例证[193]。这个事实说明这样的事情是不可能的。我认为，如果终日回避现实，对耳闻目睹的事情表示惊讶，但却绞尽脑汁去范围和判断未来，那未免过于荒唐。但可肯定地说，大共和国的存在总是比小共和国容易招惹是非。

热爱共和制度的一切激情，随着领土的扩大而增强；而支持这种激情的德行，则不会同步增长。

个人的野心随着国家力量的增强而增大，政党的力量随着其所定目的的重要性的增大而增强，但能抵制这种破坏性激情或力量的爱国心，在大共和国就不如小共和国强烈。也同样不难证明：在大共和国，爱国心不容易发扬，而且其作用亦小。贫富的悬殊，城市的巨大化，风气的败坏，个人的自私自利，利害的冲突，几乎都是因国家的巨大化而产生的恶果。其中，大多数对君主国的生存全无害处，而少数的几个甚至能延长其寿命。另外，在君主国家，政府有一种特有的

力量；政府可以利用人民，但不依赖人民；人口越多，君主的力量也就越强。然而，共和制政府只能依靠多数的支持去克服这些危险。另外，在疆土广袤的共和国，这项力量并不成比例地大于国土狭小的共和国。因此，在攻击手段的数量和力量不断增加时，抵抗的力量依然照旧。甚至可以说在减弱，因为人口越多，人民的志趣和利益越复杂，也就越难形成一个巩固的多数。

也可以证明，人们激情的高涨，不仅取决于所向目标的崇高，而且有赖于受激情鼓舞的人数的众多。没有一个人不会感到，他的情绪在志同道合的人相聚时比在孤独自处时为高。在大共和国里，政治激情之所以能够变得不可逆转，不仅来源于所向目标的宏伟，而且来源于这种激情以同样方法和在同一时间把千百万人鼓舞起来。

因此，可以一般地说，再也没有比大帝国更反对人民的幸福和自由的了。

但是，大国也有其应当予以承认的独特好处。

如同普通人的权力欲在大国比在别处强烈一样，个别人的荣誉感在大国也比在别处炽烈，因为他们在广大人民的喝彩声中会找到他们将要为之奋斗的目标，而且这个目标还在一定程度上能鼓舞他们自我奋起。在大国，思想能在一切方面迅速而强烈地得到响应，观点可以比较自由地传播，其大城市是人类理性之光大放异彩和聚焦的巨大知识中心。这个事实向我们说明，大国为什么比小国更快地开化，更快地推广文明的进步。还应当补充一点，即重大的发明都需要强大的国力，而小国政府的国力是薄弱的。在大国，政府一般都有较大的理想，可以广泛地打破陈规旧套和地方本位主义。思想的天才和事业的闯将也多。

在小国，国内的福利事业比较完全和普遍，而且国家能够保持和平；但小国进入战争状态，将比大国受害严重。在大国，由于领土辽阔，所以即使战祸连绵，也能使人民群众少受灾难。对于人民群众来说，战争与其说是灾难的原因，不如说是亡国的原因。

还有一个问题，即在这里也和其他许多地方一样，最主要的是应当研究事物的必然性。

如果只有小国而无大国，人类无疑会更加自由和幸福。但是，也不能不有大国。

在世界上，大国的存在为国家繁荣提供了一个新的因素：即力量。如果一个国家天天被人掠夺或侵略，那么空有富裕和自由的形象又有什么用处？如果外国控制了大海并规定各项贸易条例，那么本国的工商业又有什么用处？小国之所以往往贫困，绝不是因为它小，而是因为它弱。大国之所以繁荣，绝不是因为它大，而是因为它强。因此，力量一向是国家幸福和生存的主要条件之一。于是，除非环境特殊，小国总是要自愿联合起来，或被人联合起来而成为大国的一员。我不知有什么境遇比一个国家既不能自卫又不能自给的境遇更可怜的了。

为了把因国家之大而产生的好处和因国家之小而产生的好处结合起来，才创立了联邦制度。

考察一下美利坚合众国，就可看到它从采用这种制度当中获得的一切好处。

在中央集权的大国，立法者必须使各项法律具有一致性，而不能带有地方和习俗的差异。立法者绝不处理特殊事件，只能按正常情况立法。这样，人民就必须服从立法的需要，因为立法不能服从人民的需要和习俗。这正是国家动乱和多难的一大原因。

在联邦制国家，就不存在这样的弊端，因为国会只制定全国性的主要法令，而法令的细目则留给地方立法机构去规定。

主权的这种划分对联邦的每个成员的好处，无论是怎样想象都不会过分。在这些小成员的社会，人们无需为自卫或扩张而动脑筋，所有的公共当局和个人精力都用于内部改进。由于每个成员的中央政府都站在本国居民的一边，所以能够经常获悉社会的需要。它还每年提

出新的计划，提交本国的议会或立法机构讨论，然后将讨论的结果公布于报端，以引起公民的普遍关心和兴趣。比如在美国，这种要求改进的精神，便一直在鼓舞着各州，而且从来没有引起过动乱；追求权力的野心被热爱公益的精神所取代，激情更为洋溢，但很少带来危险。美国人普遍认为，新大陆的共和制度之所以能够存在和长久延续，有赖于联邦制度的存在和长久延续。南美的一些新兴国家之所以长期沉沦，主要是因为它们总想建立强大的共和国而不实行主权分享。

大家知道，在美利坚合众国，试用和实际应用共和制度，始于乡镇和地方议会内部。例如，在康涅狄格这样的小州，挖掘运河和铺筑道路就已经是政治大事。它不养军队，也不进行战争。它不给领导人支付高薪，也不向他们授予荣誉头衔。在这里，人们认为再没有比共和制度更自然和更合情合理的了。于是，这种共和精神，即一个自由民族的这种风气和习惯，就是这样先在各州产生和发展起来，而后又顺利地通行于全国了。从某种意义上来说，联邦的秉公精神不外是地方爱国主义的集大成。可以说，每个美国公民都把自己对本小共和国的依恋之情转化为对共同祖国之爱了。他们在保卫联邦的时候，也就等于保卫了自己州县的繁荣昌盛，保卫了参与治理国家大事的权利，保卫了他们希望联邦拟出一定会使他们富裕的改进措施的心愿：这一切，通常比全国的共同利益和国家的荣誉更能打动人心。

另一方面，如果说一个大国的繁荣富强最有赖于居民的精神和风气，那么联邦制度会把这项任务的困难减少到最低程度。美国各州的共和制度，没有出现大多数人群集体常见的弊端。从领土的面积来说，联邦是一个大共和国；但从它管理事务之少来说，它又无异于一个小共和国。它做的事情都很重要，但为数不多。由于联邦的主权是有限的和不完整的，所以这个主权的行使对自由没有危险，更不会引起对大共和国有致命危险的那种争权争名的邪念。由于谁也不必向往一个共同中心，所以没有巨大的城市，没有巨富和赤贫，没有突然爆发的革命。政治激情不是像野火燎原那样顿时遍及全国，而是逐渐蔓延开来去反对每个州的自私和偏见。

但是，在美利坚合众国，也像在一个单一制国家一样，工作和思想均属自由，没有任何东西抑制进取精神。它的政府尊重天才和知识。在整个联邦境内，就像在由同一个帝国统治的国家内部一样，到处是一片升平气象。在国外，它与地球上的各大强国并驾齐驱。它有800多里约〔2 000英里〕海岸对外商开放。由于它掌握了走向新大陆的钥匙，所以它的国旗在遥远的海边也受到尊敬。

联邦既像一个小国那样自由和幸福，又像一个大国那样光荣和强大。

联邦制为什么没有扩展到所有国家和为什么英裔美国人能够采用它

各种联邦制都有立法者克服不了的固有缺点——各种联邦制的复杂性——它要经常利用被治者的才智——美国人在治国方面的实际知识——联邦政府的相对软弱性，联邦制的另一固有缺陷——美国人减弱了这一缺陷，但没有消除它——各州的主权表面上比联邦的主权小，而实际上比它强大——为什么——除了法律的原因以外，还有参加联邦的州要求联合的自然原因——英裔美国人有哪些这种原因——缅因州与佐治亚州相距400里约（1 000英里），但大联合比诺曼底与布列塔尼联合更为自然——战争是对联邦制的主要危险——美国本身的例子可以证明这一点——联邦并不害怕大战——为什么——欧洲国家采取美国的联邦制时可能发生的危险

有时，一个立法者经过一番巨大的努力，才能对本国的命运施加一点间接的影响，但他的才华却立即受到颂扬。其实，能对社会的发展经常发生不可抗拒的影响的，倒是他无力改变的该国的地理位置，在他以前就已存在的该国的社会情况，他已无法探源的该国的民情和思想，他已不知其详的该国的起源。对这种不可抗拒的影响，他反抗也没有用处，最后连自己都会被卷走。

立法者像人在大海里航行。他可以驾驶他所乘的船，但改变不了船的结构，他既不能呼风，又不能使他脚下的大洋息怒。

我已说明了美国人从他们的联邦制中获得了哪些好处。剩下来的，是要指出哪些东西使他们得以采用这种制度，因为这个制度并未使一切国家受益。

在联邦制中，有些偶然缺陷来自法律，可由立法者排除；而另一些缺陷则为制度本身所固有，并非采用它的人民所能克服。因此，采用这种制度的人民，应当具备必要的力量来容忍这种制度的统治所固有的缺陷。

在各种联邦制的固有缺陷中，最突出的是其所采用的手段的复杂性。这种制度必然允许两种主权并存。立法者可使这两种主权[194]的活动尽量简单和平等，并能把两者限制在各自的明确规定的活动范围之内，但他们无法阻止两者互为影响，无法防止它们在某个方面发生冲突。

因此，联邦制无论做什么都有一套复杂的理论。这套理论的应用，要求被治者每天都得运用他们对这套理论具有的知识。

一般说来，人民必须掌握几个简单的概念。一个内容错误但被表述得清晰明确的观念，经常比一个内容正确但被表达得含糊复杂的观念更能掌握群众。因此，一些俨如一个大国中的小国的政党，总是不择手段地利用并不完全代表它们所追求的目的和所使用的手段的名义或主义当旗号；而没有这个旗号，它们既不能存在，也无法开展活动。建立在一个容易加以界说的简单原则或学说之上的政府，虽然不是最好的政府，但无疑是最强大和最长命的政府。

但是，在我们研究世界上已知的最完美的联邦制宪法——美国宪法时，却对于这个宪法的条款繁多和要求被治者必须具有识别能力感到吃惊。联邦政府几乎完全建立在法律的假设之上。联邦是一个理想国，可以说它只存在于人的头脑里，它的版图和范围也完全凭心去理会。

总的理论十分容易理解，而有待于说明的，则是实际应用方面的难题。难题不可胜数，因为联邦主权与各州主权互相交错，不可能一眼就分清其界限。在这样的政府中，一切事情都要经过反复的协议和复杂的手续，只有长期以来惯于自治和政治知识普及到社会下层的民族，才适于采用这套办法。我对美国人在解决来自联邦宪法的无数难题方面表现的高超知识和能力，真是佩服得五体投地。凡是我见到的美国人，没有一个不能轻而易举地把国会的法律为他规定的义务与自己州的法律责成他的义务区分开来，也没有一个不能在区分属于联邦的普通法院审理的案件和应由地方的司法机构处理的事件之后指出联邦法院管辖权的起点和州法院管辖权的终点。

美国的联邦宪法，好像能工巧匠创造的一件只能使发明人成名发财，而落到他人之手就变成一无用处的美丽艺术品。

墨西哥的现况，就是说明这个问题的例证。

墨西哥人希望实行联邦制，于是把他们的邻居英裔美国人的联邦宪法作为蓝本，并几乎全部照抄过来[195]。但是，他们只抄来了宪法的条文，而无法同时把给予宪法以生命的精神移植过来。因此，他们的双重政府的车轮便时停时转。各州的主权和联邦的主权时常超越宪法为它们规定的范围，所以双方总是冲突。直到今天，墨西哥还陷于从无政府状态到军人专制，再从军人专制回到无政府状态的循环之中。

在所有的缺陷中，第二个致命的而且我认为也是来自联邦制度本身的重大缺陷，是联邦政府的相对软弱性。

一切联邦制国家所依据的原则，是把主权分为两部分。[196] 立法者们把这种划分规定得不够明确，但他们只能在表述上使划分含混于一时，而不能永远这样下去。另外，被划分的主权永远比完整的主权软弱。

我们在讲述美国宪法时已经知道，美国人是如何巧妙地在把联邦的权力限制在联邦政府的狭小职权范围内的同时，又能使联邦政府具

有全国中央政府的外貌，而且在某些方面使它具有全国中央政府的权力的。

联邦的立法者们也同样巧妙地减轻了联邦制的固有危险，但未能完全消除。

据说，美国政府并不直接与各州打交道，而是要把它的法令直接传达给公民，并分别强制公民服从国家的要求。

但是，如果联邦的法律触犯了一个州的利益和惯例，就不怕这个州的全体公民认为在处罚拒绝服从该项法律的人时就等于侵害他们自己的利益了吗？这个州的全体公民将会认为联邦主管部门的处罚也同时和同样侵害了他们。如果联邦政府企图分化他们，然后加以制服，也会徒劳无功，因为他们会本能地意识到必须联合起来抵抗，并会认为他们州分享的那部分主权将为他们做主。这时，法律的假设就要向现实让步，而容忍国内的一个有组织的权力当局向中央主管当局挑战。

我认为联邦的司法权也是如此。假如联邦的法院在审理一个私人案件时侵犯了一个州的一项重要法律，那就会出现一场表面上不是，但实际上却是一个受害州与联邦之间的争讼，只不过前者是由一个公民做代表，后者是由法院做代表罢了[197]。

如果有人认为，给予人们以满足其激情的手段，他们就可以在法律的假设的帮助下，通过认识法和运用法而控制住激情，那么这说明他在这个世界上还经验不足。

美国的立法者虽然使两种主权之间的冲突减到最低地步，但并未消除冲突的原因。甚至可以再重点说，他们在两种主权冲突时，还保证不了联邦主权获胜。

他们可使联邦拥有金钱和士兵，但各州可保护人民的爱好和惯例。联邦主权是一个抽象的存在，只与少数的对外事务有关。各州主

权是一个完全能被人们感知的存在，易为人了解，人们每时每刻都看着它在行动。前者是新的事物，后者是与人民本身同时产生的。

联邦主权是人工创造的；各州主权是天然存在的，它像家庭的父权一样，不必费力就能建立起来。

联邦主权只在一些重大问题上涉及个人的利益，它代表一个幅员辽阔的国家，它代表一种模糊不清的感情。各州主权似乎每天都在包围着每个公民，每天都在精心地掌管着每个公民；正是它在负责保卫每个公民的生命财产和自由，它无时无刻不在影响每个公民的安危。各州主权所依靠的是人民的传统和习惯，是地方的偏见，是地方和家庭的私心。一句话，是使爱乡土的天性极其牢固地扎根于人们心中的一切东西。怎么能怀疑它的长处呢？

既然立法者无法防止在联邦制度中并存的两种主权发生危险的冲突，那就必须尽一切努力使联合起来的各成员不诉诸战争，而采取能够导致和平的态度。

因此，除非联邦的参加者之间存在着许多能使联邦政通人和的团结因素，联邦的公约很快就会遭到破坏。

同样地，联邦制要想获得成功，不仅要有良好的法律，而且要有有利的环境。

凡是结成联邦的成员国家，它们都是原先有过一些共同的利益，而这些共同的利益就形成了它们联合的精神纽带。

但是，除了物质利益以外，人还有思想和感情。对于一个联邦的持久存在，必要的文明同质性不亚于各成员的结盟需要。在瑞士，沃州和乌里州的文明差别，就像十九世纪与十五世纪之不同，所以严格说来，瑞士从来没有过联邦政府。几个州结成的瑞士联邦，只存在于地图上。只要中央政府试图对全瑞士实行同样的法律，马上就可证实我所说的这一点。

有一个事实令人羡慕地便利了美国建立联邦政府。各州不仅有大致相同的利益、相同的起源和语言，而且处于相同的文明水平。这便使它们的联合几乎永远成为容易的事情。我不知道是否有一个欧洲小国，其不同地区间的同质性高于面积相当于大半个欧洲的美国。

从缅因州到佐治亚州，相距约400里约〔1 000英里〕，但两者间的文明差异却小于诺曼底和布列塔尼间的这种差异。因此，位于一个辽阔地区的两端的缅因和佐治亚，却比仅有一溪之隔的诺曼底和布列塔尼极其自然地容易结成联邦。

因国家的地理位置而来的优越性，又增加了居民的风气与习惯为美国的立法者提供的这种容易性。联邦制的建立和保持，主要应当归功于国家的地理环境。

在能够影响一个国家的生活的一切事件中，最重要的是战争。在战争当中，一个国家的人民要团结得像一个人似的：共同对敌，为保卫国家的生存而战斗。

如果问题仅在于维持国内和平和促进国家繁荣，那么只要政府勤于政务，被治者通情达理，人民经常怀有爱国的自然情感，也就够了。但是，当一个国家正在打一场大战时，公民就得付出大量的牺牲和遭受苦难。以为大多数人会自愿服从这种社会要求，那是对人性了解得太差。

因此，凡是赢得大战的国家，差不多全都身不由己地去加强政府的力量。而在大战中失败的国家，便被征服。一场长期的战争，不是使国家因失败而灭亡，就是使国家因胜利而导致专政。这两个可悲的结局，几乎总是必居其一。

因此，一般说来，政府的弱点在战争中暴露得最为明显和危险；而且我已经说过，联邦制国家政府的固有缺陷，在于它太软弱。

在联邦制中，不仅没有中央行政集权和类似的东西，而且中央政府集权本身也只是不完整的中央集权，这就是当这样的国家同实行完

整的中央集权的国家交战时所以表现软弱的一大原因。

从美国宪法的规定来看，联邦政府虽比任何联邦制政府都有实权，但这种缺陷依然显而易见。

只举一个例子，读者就可以看到这种情形。

美国宪法授权国会可以向各州召集民兵，以平息内乱或抵御外侮；又有一条宣称总统为合众国陆海军总司令。

1812年战争时，总统曾命令北方的民兵开赴前线；但是，利益受到战争损害的康涅狄格和马萨诸塞却拒不执行。

这两个州指出，宪法是说在有内乱，和外侮 时联邦政府有权召集民兵，而现在既无内乱又无外侮。它们又补充说，授权联邦可以召集民兵的同一宪法，亦为各州保留了任命军官的权利。因此，按照它们对宪法的解释，即使在战争中，除了总统本人以外，没有一个联邦军官有权指挥民兵。但是，岂能有只由一个人指挥的军队！

赞同这种荒谬有害说法的，不仅有两州的政府和立法机构，而且有两州的法院。于是，联邦政府只好到别处去招募所需的军队[198]。

那么，只靠相对完备的法制保护的美国联邦，为什么没有毁于一场大战呢？因为它没有遇到过令人害怕的战争。

美国位于一个可使人们无限地发展事业的辽阔大陆的中部，两侧的大洋使它几乎与世隔绝。

加拿大只有一百万居民，而且是由两个互相敌对的民族构成。严寒的气候限制了它的领土扩张，而且使它的港口六个月不能通航。

从加拿大到墨西哥湾，其间还有数个野蛮部族，面对六千名士兵而处于半灭亡的状态。

在南部，美国与墨西哥帝国接壤。在这里，也许有朝一日会发生大战。但是，不够开化的状态、道德的败坏和国家的贫穷，使得墨西哥还要经过很长时期才能跻身于大国之林。至于欧洲列强，由于它们离美国太远，也不足为惧。（N）

因此，美国的大幸并不在于它有一部可以使它顶得住大战的联邦宪法，而在于它处在一个不会发生使它害怕的战争的地理位置。

没有人比我更赏识联邦制的优点。我认为，联邦制度是最有利于人类繁荣和自由的强大组织形式之一。我真羡慕已经采用这个制度的国家的命运。但是，我又总是不敢相信，实行联邦的国家能够在力量相等的条件下与一个实行中央集权制度的强国进行长期的斗争。在我看来，一个国家面对欧洲的几个强大军事君主国而敢于将主权分成两个部分，简直就是放弃自己的政权，也许由此放弃自己的生存，使国家的名字不复存在。

新大陆的令人向往之处，就在于人在那里可以自我奋斗。只要你去追求，就能获得幸福和自由。

[注] 参看《美利坚合众国宪法》。（《论美国的民主》第一版附有这部宪法，但在托克维尔生前最后一版的《论美国的民主》中已删去。——译者）

[注] 关于联邦宪法的历史，可参阅奥格和雷著作第25页及以下几页。——法文版编者

[注] 参看1778年起草的第一部联邦宪法的有关条款。这部宪法在1781年才被全美国采用。*

再参看《联邦党人文集》对这部宪法第15至22条的分析以及斯托里先生在其《美国宪法释义》第85—115页中所作的分析（波士顿，1833年）。

* 作者在这里所说的第一部联邦宪法，在我国出版物中译为《邦联条例》；在《邦联条例》生效的1781—1787年间，全国政府称邦联政府。——中文版编者

[注] 这项声明是国会在1787年2月21日发表的。见斯托里：《美国宪法释义》第107页。

[注] 制宪会议只有55人，其中包括华盛顿、麦迪逊、汉密尔顿和两个莫里斯。

[注] 关于联邦宪法的简介，可参阅奥格和雷著作第25页及以下几页；芒罗：《美国政府》；以及我们在本书下卷所列的参考文献。——法文版编者

[注] 不是由各州的立法机构接受的。人们为此目的专门选出了代表。在各州召开的代表会议上，对新宪法进行了深入的讨论。

[注] 见联邦宪法修正案；《联邦党人文集》第32篇；斯托里《美国宪法释义》第711页；肯特：《美国法释义》第1卷第364页〔托克维尔引自詹姆斯·肯特：《美国法释义》第一版〕。

还应指出，在任何情况下，联邦宪法都未授予国会以决定某些问题的特权，而各州在国会认为合适时，却可以有这项权利。例如，国会虽有权制定关于破产的普通法，每个州亦可制定自己的破产法，但要在提交法院立案前经过讨论才能制定。这是一项法律程序。〔后来，1898年国会制定过联邦破产法〕

[注] 正如以后所述，这个法院并不直接审理案件。

[注] 《联邦党人文集》第45篇对联邦与各州之间的这种主权划分做了如下解释："宪法授予联邦的权力有明确规定，且为数不多；而分给各州的权力则无明确规定，且为数很多。前者主要表现在对外，比如宣战、媾和、谈判和通商；而留给各州的权力，则扩及普通法院管辖的一切事务，诸如州内的生活、自由和开发问题。"

我在本书中将要经常引用《联邦党人文集》。在后来成为联邦宪法的那项法案刚刚向人民提出并为人民接受的时候，当时已经出名的和后来更加出名的三位人物，即约翰·杰伊、汉密尔顿、麦迪逊，曾通力合作向全国人民宣传人民已经接受的法案的优点。为此，他们在报纸上连续发表了一系列论文，后来又将这些论文集成一部书。他们发表这些论文时署名为联邦党人，集成书后仍用此名。〔中译本名《联邦党人文集》。——译者〕

《联邦党人文集》是一部好书，尽管它是专为美国而写的，但亦为全世界的国务活动家所必读。

[注] 见联邦宪法〔第一条〕第八项；《联邦党人文集》第41篇和第42篇；肯特：《美国法释义》第1卷第207页及以下几页；斯托里：《美国宪法释义》第358—382页，第409—429页。

[注] 在这方面，还有一些其他权力，比如制定关于破产的普通法，颁发专利证明，等等。不难发现，对这些方面进行全联邦干预是必要的。

[注] 这时，它的干预也是间接的。如我们将在以后叙述的，联邦政府是通过它的法院来干预的。

[注] 联邦宪法第一条第十项。

[注] 联邦宪法第一条第八、九、十项；《联邦党人文集》第30—36篇，第41—44篇，肯特：《美国法释义》第1卷第207页、第381页；斯托里：《美国宪法释义》第329页、第514页。

[注] 国会每十年重新规定一次各州应选众议院代表的人数。1789年，众议院的议员总数为69〔65〕人，而到1833年则已增到240人。见1834年版《美国大事记》第194页。

宪法规定每三万人选一名众议员，但没有规定最低人数。国会认为不应当随着人口增加而增加众议员人数。关于这项限制的第一部法令，颁布于1792年4月14日。见斯托里：《美国法律》第1卷第235

页。〔3卷本，波士顿，1827年〕它规定每33 000人选一名众议员。关于这个问题的最近一部法令颁布于1832年，其中规定每48 000人选一名众议员。有权选举代表的人口数，包括全体自由人和五分之三黑人。

[注] 参阅奥格和雷著作第288页及以下几页。——法文版编者

[注] 1913年批准生效的合众国宪法第17条修正案规定，参议员已改为直接选举。——译者

[注] 参阅奥格和雷著作第288页及以下几页。——法文版编者

[注] 见《联邦党人文集》第52—56篇；斯托里：《美国法律》第199—314页；宪法第一条第二、三项。

[注] 《联邦党人文集》第67—77篇；宪法第二条；斯托里：《美国法律》第315页、第518—580页；肯特：《美国法释义》第255页。

[注] 关于这个问题，可参阅吉罗：《欧洲民主制度下的行政权》，巴黎，1938年。——法文版编者

[注] 虽然总统在任免联邦官员时必须征求参议院的意见，但宪法的规定却含糊其辞。《联邦党人文集》在第77篇中似乎主张建立批准制度；但国会在1789年却以充分的理由宣称：既然总统自己负责，就不应当强迫他任用没有得到他信任的人员。见肯特：《美国法释义》第1卷，第289页。

[注] 全国每年支付给这些名目繁多的公职人员的薪俸为两亿法郎。

[注] 美国每年在一本名叫《美国年度大事记》的年鉴中公布公职人员人数。这个数字是由该年鉴的1833年版摘来的。（第11卷，华盛顿）

从上述可知，法国国王雇用的人数为美国总统的11倍，而法国的人口数只比美国多150%。

[注] “可使行政权影响增强的偶然原因”。托克维尔关于这一点的论述显然已经过时，因而他的评述亦属多余。请参阅阿利克斯等人所著《美国对外政策的基础》，以及奥格和雷著作第769页及以下几页。——法文版编者

[注] “这个事实只能证明美国的行政权是软弱无力的”。美国社会发展的实际动向，证明托克维尔的说法是错误的。美国总统的权力从1832年以来开始增强，而且以后从未削弱。参阅本书下卷所载参考文献以及奥格和雷著作第397页。——法文版编者

[注] 关于“选举方式”，可参阅奥格和雷著作第254页及以下几页。——法文版编者

[注] 按本州在国会中的议员人数派选。参加投票的选举人，在1833年为288人。（《美国年度大事记》）

[注] 同一个州的选举人集合在一起投票，把被选举人的得票名单送到中央政府所在地，而不在当地报道获得多数票的结果。

[注] 这时，总统实际上不是根据众议院的多数票，而是根据各州的多数票当选。因此，纽约州对投票选定总统的影响就不如罗得岛州。可见，最初是将全联邦的公民视为一个整体，从全国范围来投票，而当公民们的意见不一致后，又把权力分给各州，由各州的代表去分别投票。

这也是联邦宪法存在的一个怪现象，它只能用互相对立的利益的冲突来说明。

[注] 但是，杰斐逊在1801年还是经过三十六次投票才当选。

[注] 截至1984年，美国已选举过50次总统。——译者

[注] “总统的连选连任”。总统只能连选连任一次的传统，在罗斯福总统1940年第三次当选总统时已被打破。——法文版编者

[注] 参看第六章开头一节《美国的司法权及其对政治社会的影响》。本章讨论美国司法工作的基本原则。再参看联邦宪法第三条。

参看：《联邦党人文集》第78—83篇；萨金特：《宪法是美国各级法院工作和办案的依据》，波士顿，1830年；斯托里：《美国法律》第134—162页、第489—511页、第581页、第688页；以及载于斯托里：《美国法律》第1卷第53页的1785年9月24日组织法。

[注] 联邦的法律最需要法院，但至今却很少利用法院。其原因是：大部分联邦成员在加入联邦之前已经有独立的政府，它们并不真想服从中央政府，而当中央政府授予它们以发号施令权以后，它们就力求保持不服从中央政府的权力。

[注] 首先，联邦下设几个审判区，在每一审判区常驻一名联邦法官，这位法官主持的法院叫做联邦地方法院。

其次，最高法院的每位法官，每年都要巡回全国的一定地区，就地审理某些重大案件。这位法官主持的法院特称为巡回法院。

最后，最高法院受理重大案件后，不管是直接受理，还是上诉受理，全体巡回法官都应每年在最高法院所在地正式开庭一次，以审理这些案件。

陪审制度亦用于联邦法院，其办法和适用案件与州法院同。

我们已经说过，美国的最高法院与法国的最高法院几乎毫无共同之处。美国的最高法院可以进行初审，而法国的最高法院只能进行第二审或第三审。实际上，美国的最高法院又与法国的最高法院一样，都负责对法律作统一解释。但美国的最高法院既审理事实又审理权利，并且自己宣告判决，而不向其他法院移送。法国的最高法院不能这样。

参看1789年9月24日组织法；斯托里：《美国法律》第1卷第53页。

[注] 此外，为使管辖权的争议尽量减少，还决定：由于联邦法院管辖的案件甚多，州的法院有权代替联邦的法院办案，但它们所处理的案件都应当是可以向联邦最高法院上诉的案件。弗吉尼亚州的最高法院曾向联邦的最高法院提出抗议，认为后者无权接受它所判决的案件的上诉并加以审理。参看肯特：《美国法释义》第1卷第300页、第370及以下各页；斯托里：《美国宪法释义》第646页；1789年组织法载于斯托里：《美国法律》第1卷第53页〔及以下几页〕。

[注] 宪法还规定，一个州当局与另一个州公民之间的诉讼，由联邦系统法院管辖。不久以后就遇到一个问题：即宪法是不管原告 为谁，凡是一个州当局与另一个州公民之间争讼，诉讼都由联邦系统法院管辖吗？最高法院对此做了肯定的裁定。这个裁定引起了各州的不安，它们担心联邦系统法院可以不预先通知就随时传讯它们。因此，宪法又做了修正。根据这项修正，联邦的司法权不扩及外国公民对合众国之一州的控诉。见斯托里：《美国宪法释义》第624页。

[注] 例如，一切海盗案件。

[注] 这是指美国宪法第三条第二项的开头部分说的，所以劳伦斯的英译本将这段话按美国宪法译为："联邦系统法院将及于因触犯美国的宪法、法律和条约而发生的'有关普通法和衡平法 的案件'。"〔参看斯托里：《美国宪法释义》第608页〕——译者

[注] 实际上，又对这项原则做了若干限制。比如，按宪法规定，各州在参议院是作为独立的政权而存在的，而在众议院又可单独选举总统，但后种情况不多。可见，反对的意见获得了胜利。

[注] 读者将会看到，托克维尔一再谈到美国将主权分为两个不同部分的问题。这个学说对欧洲的联邦制度思潮发生过重大影响。请参阅梅里亚姆：《自卢梭以来的主权学说史》（纽约，1900年）。为了

对现状进行评价，可参阅芒罗：《美国政府》第589页及以下几页。——法文版编者

[注] 斯托里先生在其著作第503页〔《美国宪法释义》〕中说得完全正确：凡使合同条款中规定的缔约双方的原来意思有所增减或以某种方式加以改变的法律，均会改变（或破坏）该合同。这位作者在同一页举例说明了联邦司法当局可能遇到的合同与法律冲突的案件。他举出了许多例子。比如，一个州把一块土地租给一个私人，并同这个人签订了合同，但后来又根据一项新的法令，使这个人不能利用那块土地；一个州发给某个公司的特许状本是一项合同，但对这个公司来说它又是法律。我们现在所说的这条宪法规定，只能保证大部分既得权益，而不能保证其全部。比如，我可以不必签订合同，就使一笔财产合法地落入我手。我占有这笔财产是我的既得权益，但联邦宪法却不保障这项权益。〔托克维尔节录斯托里的原文〕

[注] 下面，是斯托里的上述著作第508页〔及以下几页〕引述的一个著名例子。新罕布什尔州达特茅斯学院是根据英王在美国革命前授予几个私人的特许状创办的。该院的这几位管理人根据这个特许状成立了一个自治体，即美国人所说的Corporation。新罕布什尔州的立法机关想下令修改最初的特许状，并将该院的一切权利、特权和特许状给予的豁免权移交给新的管理人员。原来的管理人员反对，向联邦法院提出控告。联邦系统法院判决控告人胜诉，因为联邦系统法院认为最初的特许状是州与特许状获得人之间的名副其实的合同，而新的法律不能改变这个特许状的条款，不能侵犯这个特许状给予的既得权益，这样做是违反美国宪法第一条第十项之规定的。

[注] 见第6章关于美国的司法权部分。

[注] 见肯特：《美国法释义》第1卷第387页。

[注] 奥格和雷著作第557页及以下几页，对联邦最高法院做了详尽的介绍。——法文版编者

[注] 在这个时期，作为联邦宪法的主要起草人之一的著名的亚历山大·汉密尔顿，就不怕在《联邦党人文集》第71篇上说：

“我知道，有些人认为行政权奴颜婢膝地屈服于人民和立法者的要求是它的长处；但我们觉得，这样的人是希望政府以极其粗鲁的人民作为统治对象和创造社会繁荣的真正工具。

“至于人民的意见，只有是合理的和成熟的时候，才能指导接受任务的人们的行为。但是，共和主义原则既不要求人们恣意妄为，又不鼓励人们冲动闹事，而许多人被心怀叵测的狡猾之徒所利用，就可能如此。

“不错，人民通常都是向往社会幸福的，但在寻求社会幸福的时候却常犯错误。如果有人劝他们仔细选择走向社会幸福的方法，他们的见识又会使他们轻视这种好意，因为他们从经验当中得知，他们有时上当受骗。使人感到惊奇的是，即使有一群吸血鬼和告密者总是跟在他们后面耍诡计，有一伙野心勃勃、财迷心窍或穷途末路的人不断在他们周围布陷阱，有一帮不值得信任或言过其实的人对他们花言巧语，他们却很少上当受骗。

“当人民的真正利益没有满足人民的意愿时，凡是负责保护这种利益的人，都应当去克服暂时的失误，以使人民有时间进行冷静的反思。有时，这个办法会把人民从他们所犯的错误当中解救出来，并使有勇气和度量把人民从失望当中解脱出来的人得到安慰。”〔万人文库版第365页〕

[注] 参阅奥格和雷著作第865页及以下几页。——法文版编者

[注] 根据1913年批准生效的合众国宪法第17条修正案，参议员的选举同众议员一样，由各州人民选出。——译者

[注] 惠尔：《联邦政府》（伦敦，1946年）是了解当代联邦制度的最好著作。——法文版编者

[注] 参阅梅里亚姆著作第105页及以下几页。——法文版编者

[注] 希腊在菲利普统治时期就是如此，当时这位亲王自封为近邻同盟决议的执行人。在尼德兰共和国，也出现过这种情况，即其中的荷兰省总是自订法律。在今天，德意志联邦亦是如此，其中的奥地利和普鲁士总以国会的代理人自任，并以国会的名义对全联邦发号施令。

[注] 瑞士联邦一直是如此。几个世纪以来，如果不是瑞士的邻国互相牵制，它早已不复存在了。

[注] 参阅本书下卷附录一。——法文版编者

[注] 参阅霍基特：《美国宪法史》（纽约，1939年）第1卷第226页，因为托克维尔在这里讲的是美国宪法史。——法文版编者

[注] 我所说的不是几个小共和国组成的联邦，而是一个统一的大共和国。

[注] 关于"两种主权"的问题，见第163页、第175页和第176页法文版编者注。——法文版编者

[注] 见1824年墨西哥宪法。

[注] 关于"主权分为两部分"的问题，可参阅奥格和雷著作第100页及以下几页。——法文版编者

[注] 例如，按宪法规定，联邦有权出售空地，将进款作为联邦的收入。我们假设，俄亥俄州以宪法上所说的土地只是指从未被任何州管辖的土地而言为由，主张自己对被联邦出售的那块在其境内的空地拥有所有权，然后它自己又要出售这块空地。实质上，由此产生的争讼应是由联邦购买那块空地的人和由州购买那块空地的人之间的争讼，而不是联邦和俄亥俄州之间的争讼。但是，如果联邦的法院判决由联邦购买土地的人胜诉，而俄亥俄州的法院主张竞争者应拥有土地，那么这个法律的假设该怎么办呢？

[注] 肯特：《美国法释义》第1卷，第244页。请注意，我上面举的例子，发生于现行美国宪法实施之后。如果我追溯到第一个联邦时期，还会举出一些更有说服力的事实。当时，全国欣喜若狂，革命的代表者是一位最孚众望的伟人。但在这个时期，国会可以说一无所有，始终缺乏人力和金钱。国会提出的一些良好计划，总是在执行中搁浅；联邦一直处于垮台的边缘，主要是由于它的敌人软弱无力才得救。

上卷 第二部分

到现在为止，我考察了美国的各项制度，历述了它的成文法，描绘了其政治社会的目前组织。

但是，在这些制度之上和所有组织之外，还有一个最高的权力，即人民的权力。它可以根据自己的意愿改变或废除这些制度和组织。

在这第二部分，我要说明高于法律的这项权力是怎么行使的，它的本性和激情是什么，使它加速前进和放慢速度的秘密动力，即指导它不可遏制地前进的秘密动力是什么，它的无限权威产生了什么效果，以及它的未来命运如何。

第一章 为什么可以严格地说美国是由人民统治的

在美国，立法者和执法者均由人民指定，并由人民本身组成惩治违法者的陪审团。各项制度，不仅在其原则上，而且在其作用的发挥上，都是民主的。因此，人民直接指定他们的代表，而且一般每年改选一次，以使代表们完全受制于人民。由此可见，真正的指导力量是人民；尽管政府的形式是代议制的，但人民的意见、偏好、利益，甚至激情对社会的经常影响，都不会遇到顽强的障碍。

在美国，也像在由人民治理的一切国家一样，多数是以人民的名义进行统治的。

这个多数主要由温和的公民构成，他们不是出于爱好，就是出于利益，而衷心希望国家富强。在他们的周围，有企图拉他们入党和请他们支持的政党不断进行煽动。

第二章 合众国的政党 [1]

应对政党进行一次分类——政党之间形同敌国——真正的政党——大党与小党的差别——政党产生于何时——各政党的不同特点——美国有过大党——现已不复存在——联邦党——共和党——联邦党的失败——在合众国建立政党之困难——为建立政党所做过的一切——见于一切政党的贵族性或民主性——杰克逊将军对银行的斗争

首先，我要对政党进行一次大分类。

有些幅员辽阔和居民杂处的国家，尽管把人民都联合在同一主权之下，但它们的人民仍有相互对立的利益，所以人民之间永久处于对立的状态。因此，同一国家中的不同派别，便形成不了符合政党定义的真正政党，但能形成不同的国家。假如爆发一场内战，与其说这是不同派系之间的搏斗，不如说这是敌对国家之间的冲突。

但当公民们在一些与全国有关的问题上，比如说在政府的总的施政原则上意见分歧时，就会产生我所说的真正政党。

政党是自由政府的固有灾祸，它们在任何时候都没有同样的性质和同样的本性。

有时，当国家感到灾难深重无法忍受时，就会出现全面改革其政治结构的思想。还有些时候，灾难更加深重，以致社会情况本身都要受到连累。这正是发生大革命和出现大政党的时代。

在这些混乱和悲惨的时代之间，是社会暂时休息和人类好像得到喘息机会的时代。其实，这只是表面的平静；对于国家和人来说，时

间都是不会停止前进的；国家和人每天都在向着未知的将来前进；我们所以觉得国家和人停止前进，是因为国家和人的运动未被我们察觉。这就像走着的人，在跑着的人看来，仿佛是没有动弹似的。

尽管时间在前进，但国家的政治结构和社会情况方面发生的变化，有时慢得难于察觉，以致人们认为自己已经处于最佳状态。这时，人类的理性也自以为有了一定的牢固基础，不再把目光投向已定的视野之外。

这是有利于政治阴谋和小党活动的时代。

被我称为大党的政党，是那些注意原则胜于注意后果，重视一般甚于重视个别，相信思想高于相信人的政党。一般说来，同其他政党相比，它们的行为比较高尚，激情比较庄肃，信念比较现实，举止比较爽快和勇敢。在政治激情中经常发生巨大作用的私人利益，在这里被十分巧妙地掩盖于公共利益的面纱之下，有时甚至能瞒过被它们激起而行动的人们的眼睛。

小党与此相反，它们一般没有政治信念。由于它们自己觉得并不高尚，没有崇高的目标，所以它们的性格打上了赤裸裸地暴露于它们的每一行动上的自私自利的烙印。它们总是装出热情洋溢的样子，它们的言辞激烈，但其行动优柔寡断。它们采用的手段，同它们所抱的目的一样，都是卑不足道的。因此，在继一场暴力革命之后而出现平静时期时，伟大的人物便好像顿时销形匿迹，而智慧也自行隐藏起来了。

大党在激荡社会，小党在骚扰社会；前者使社会分裂，后者使社会败坏；前者有时因打乱社会秩序而拯救了社会，后者总是使社会紊乱而对社会毫无补益。

美国有过几个大党，但今已不复存在。由此得到很大好处的是美国的国祚，而不是它的道德。

当独立战争结束，新政府即将奠基的时候，全国被两种意见分为两个阵营。这两种意见与世界同样古老，但在不同的社会以不同的形式出现，并被冠以不同的名称。一种意见主张限制人民的权力，另一种力量希望无限扩大人民的权力。

两种意见之间的斗争，在美国人那里从来不带常见于其他国家的那种暴力性。在美国，两派在一些重大问题上都是意见一致的，谁也不必为了获胜而去破坏旧的秩序和打乱整个社会体制。因此，任何一派都没有把大多数人民的个人存在与本派原则的胜利联系起来。但是，两派都十分关心诸如对平等和独立的热爱这样的大事。只是这一点，便足以掀起狂热的激情。

主张限制人民权力的一派，特别想把自己的学说应用于联邦宪法，因而得名为联邦党 。

以唯我独爱自由自居的另一派，挂上了共和党 的名号。

美国是民主的国度，所以联邦党人始终居于少数的地位，但是独立战争造就出来的伟大人物，差不多都属于他们的队伍，而且他们的道义力量也影响广泛，何况环境还有利于他们。第一次联合的瓦解，使人们心有余悸，害怕陷入无政府状态。联邦党人从人们的这种观望倾向中获得了好处。有10年或12年之久，他们主持了国家的工作，并得以应用他们的原则。但是，并不是全部原则都得到了应用，而只是应用了其中的某些部分，因为敌对思潮日益强大，使他们终于无力反对。

1801年，共和党终于执政。托马斯·杰斐逊当选为总统，他以自己的巨大名声、卓越才能和极好人缘获得了人们的支持。

联邦党人只是依靠一些并不可靠的办法，在随意决定的对策的帮助下，才得以维持他们的地位的。他们之所以能够执政，是凭借他们领袖的德行和才能，以及环境对他们有利。在共和党取代他们的地位后，他们便作为反对党而一败涂地。占有绝对优势的多数宣布反对他们，他们立即感到自己已经成为微不足道的少数，以致悲观失望起

来。从此以后，共和党或民主党便接连从一个胜利走向另一个胜利，最后控制了全国。

联邦党人感到自己已被征服，一筹莫展，在国内陷于孤立，于是分裂为两部分：一部分参加了胜利者的队伍，另一部分放下原来的旗帜，改换了名称。他们完全不再成为政党，已经有许多年了。

在我看来，联邦党的执政，是伴随伟大的美国联邦的成立而出现的最幸运的偶然事件之一。他们抗拒了他们时代和他们国家的一些难以抵制的偏好。抛开他们的理论是好是坏不谈，他们的理论总的说来有一个缺欠，那就是它不适用于他们想要去治理的社会，所以这个社会迟早要由杰斐逊去治理。但是，联邦党政府至少给了新共和国以自我稳定的时间，而后又大方地支持了它所反对的学说的迅速发展。而且它的大多数原则最后又被对手所采纳，成为对手的政治信条。现今仍在实施的美国联邦宪法，就是他们的爱国心和智慧的不朽业绩。

因此，今天在美国已经看不到大政党了。仍然存在许多威胁着美国的未来的党派，但没有一个党派表示反对政府的目前形式和社会发展的总方向。威胁着美国的未来的党派所依据的不是它们的原则，而是它们的物质利益。在如此辽阔的国家里，这种利益与其说能在利益互不相同的地区形成政党，不如说能在这样的地区形成敌对的国家。举例来说，最近北方主张采取贸易禁运政策，而南方则拿起武器去保护贸易自由。这个冲突的起因，只是由于北方是工业区，南方是农业区；而禁运政策对一方有利，对另一方有害。

在美国，虽然没有大党，但却有许多小党，且随舆论对一些细小问题的看法不同，而形成许多不同的政见。当时没有任何困难阻碍人们建党；而在今天，建党却不是一件容易的事了。在美国，没有宗教仇恨，因为任何宗教都受到尊重，没有一个教派占据统治地位；也没有阶级仇恨，因为人民就是一切，还没有一个人敢于反对人民；最后，美国的公众不受剥削之苦，因为国家的物质状况为勤劳开辟了无限广阔的道路，只要自己动手，就能创造出奇迹。但是，也存在企图建立政党的野心家，因为他们知道，只凭自己的愿望想上台，很难把台上的人拉下来。因此，政治家的全部伎俩都用于建立政党。在美

国，一个政治家首先要去设法认清自己的利益，发现哪些类似的利益可以聚集到自己的周围；然后再去努力寻找一种适于加在自己的新组织头上的学说或原则（如果由于偶然原因，这种学说或原则迄今还没有在世界上出现），以使新组织获得自行活动和自由发展的权利。这就像以前在出版书籍时要在扉页印上国王的出版许可一样，虽然这个许可与该书的内容毫不相干，但却硬被塞进书里。

做完这一切，新的政党便进入政界。

一个外国人，对于美国人的所有国内纠纷，乍一看来几乎都是难于理解的和无所谓的。他不知道自己是应当可怜这个民族把这类烦琐小事当成正经大事，还是应当羡慕他们在为国家的命运而操劳。

但是，当他细心研究支配着美国各党派的隐秘动因时，就不难发现这些党派大部分都或多或少地与自从这个自由社会成立以来就把人们分成两派的两大党有联系：它们不是靠近这一党，就是亲近那一党。越是深入到这些党派的内心世界，就越能看清其中之一是在致力于限制人民的权力，而另一个则是致力于扩大人民的权力。

我绝不是说美国政党的公开目的，甚至荫蔽目的在于使贵族政治或民主政治在国内占据优势，而是说容易在一切政党的内心深处发现贵族政治的激情或民主政治的激情。尽管这种激情能够逃脱人们的视野，但它们仍然是美国政党的敏感点和灵魂。

我举一个最近的例子：合众国总统攻击银行，全国骚然，意见不一，上层阶级一般都站在银行一边，而人民拥护总统。你以为人民能从如此简单的、而有经验的人又认为难以解决的问题的纠葛中找到可以证明自己的意见是正确的理由吗？他们绝不能找到。但是，银行是一个独立存在的巨大机构，而能推翻或建立一切权力的人民却对它毫无办法，因而大吃一惊。在社会的永不停止的普遍运动中，这个牢固的据点向人民发起挑战，它想看一看自己是否也能像其他东西一样继续活动下去。

贵族党在美国的残余

贵族暗中反对民主——他们退隐还乡——他们在家一心享乐和奢华——他们在外微行简出——他们向人民假献殷勤

在舆论纷纭的国家，有时党派之间的平衡被打破，而使其中的一个政党占据压倒优势。这时，它要摧毁一切障碍，压制它的政敌，利用整个社会为它的利益服务。被压制的政党感到没有成功的希望之后，便暂时退隐，默不作声。到处死气沉沉，一片宁静。全国好像被统一于一个思想之下。胜利的党趾高气扬，他们说："我们给国家带来了和平，你们应当为我们庆功。"

但是，在这种表面一致的下面，依然隐藏着深刻的分歧和实质的对抗。

美国的情况就是如此。当民主党占据优势时，它就独揽处理国务的大权。随后，它又不断地按照自己的想法去改变民情和国家法律。

今天，可以说，在美国，富有的社会阶级几乎完全不参加政治活动；而不能使人从政治活动中获得权力的财富，已是使人在政界失势的真正原因，是人们从政的障碍。

因此，富人宁愿离开官场，以免同最贫困公民进行往往是不平等的斗争。由于他们在公共生活中不能占有他们在私人生活中占有的那种地位，所以便放弃前者，而埋头于后者。他们在美国社会中形成了一个具有自己的爱好和乐趣的特殊社会。

富人把这种事态看成是无法救治的灾祸而逆来顺受，并且小心翼翼地避免对这种事态给他们带来的损害表示不满。因此，人们常常听见他们在公众面前赞扬共和党政府温和和民主制度良好。在人世间，有什么比憎恨敌人之后又向敌人谄媚更常见的呢？

大家见过这样的富人吗？人们不是说中世纪有一个犹太人总怕别人对他的财富打主意吗？他的服装朴素，他的举止没有架子，但他的住宅内部却十分豪华；除了几个他自鸣得意地称为同好的高宾，谁也不能进入这座圣殿。没有一个欧洲贵族在享乐上比他更高一筹，他对特权地位带来的任何一点好处都表示嫉妒。但是，当他由家里出来，到位于市中心的满屋灰尘的小破房来做生意时，人人都可自由地同他交谈。假如他在途中遇到他的鞋店经理，他们还会停下来寒暄几句。他们会说些什么呢？这两位公民在谈论国家大事，而且不握手不会道别。

在这种虚情假意的后面，在这种对当权人士的阿谀奉迎的背面，不难看到富人对他们国家的民主制度怀有极大的恶感。人民是一支使他们既害怕又藐视的力量。假如民主的秕政有朝一日导致政治危机，假如君主制度有一天在美国可行，人们马上就会发现我在上面所说的是正确的。

政党为了取胜而使用的两大武器，是办报和结社。

[注] 关于美国政党的问题，可参阅梅里亚姆：《美国的政党制度：美国政党初探》（纽约，1924年）；霍尔库姆：《今日的政党：对共和党和民主党的研究》（纽约，1924年）；卡曾斯：《美国的政治和政治机构》（纽约，1942年）；艾加：《美国的政党》（伦敦，1944年）。——法文版编者

第三章 美国的出版自由

限制出版自由的困难——某些国家主张这种自由的特殊原因——出版自由是美国所理解的人民主权的必然结果——美国期刊使用的言辞激烈——期刊有其特有的本性，以美国的例子来证明——美国人对司法当局处分出版违章的看法——出版界在美国为什么不如在法国强大有力

出版自由的影响不仅及于政治观点，而且及于老百姓的一切见解。它不仅能使国家改变法律，而且能使社会改变风气。在本书的另一部分，我将设法测定出版自由对美国的市民社会的影响力，努力指出它给美国人的思想提示的方向以及它使美国人的精神和思想养成的习性。在这里，我只想考察出版自由在政界产生的效果。

我坦白承认，我对出版自由并没有那种因事物本身十分良好而产生的完全坚定的爱好。我之所以爱好出版自由，主要是因为它能防止弊端，其次才是因为它本身好。

假如有谁能在思想的完全自由和俯首听命之间指出一个可使我相信的中间立场，也许我会站在这个立场上。但是，谁能找到这个中间立场呢？现在，假定让你按出版许可工作，按命令行事。这时，你该怎么办呢？首先，你可能把作家送交陪审团，但陪审员们宣判他无罪。这样，本来只是一个人的意见就变成全国人的意见了。因此，你要办的事情是太多了，可是能办成的又太少，你还得接着办下去。这回，让你把作者送交常设的法院，但法官在判决前必须听取被告的陈述，原来没有敢于公开写进书里的东西便要见于辩护词而不构成犯罪，原来隐晦地写在文章里的话也要重复出现于其他许多文章或文件。说话或写文章只是思想的表现，而如果让我说，我认为这种表现只是思想的外壳，而不是思想本身。你的法庭只是惩罚了思想的外

壳，而被告的灵魂却逃脱了惩罚，仍在被告的身上微妙地发生作用。因此，你要办的事情依然太多，而能办成的也依然太少，你还得继续办下去。最后，你给作家设立了出版检查制度。好极了！我们拥护这个制度。但是，政治法庭不要忙得不可开交吗？因此，你还是一事无成。如果我猜错了，你也得增加苦恼。你不是突然想起思想是宣传者越多而越强大的物质力量之一吗？你不是认为作家就像军队的士兵吗？但是，与一切强大物质力量相反，思想的威力却往往因表述思想的人为数甚少而增强。一个有能力的人在鸦雀无声的群众大会上所做的倾诉衷情的讲话，比一千个演说家的大喊大叫还有力量。即使只能在一个公共场所自由演说，其影响也会像在每个村镇面对大庭广众讲话一样。因此，你得像破坏写作自由那样去破坏讲演自由。这次，你达到目的了：人人都不吭声了。但是，你原来的目的是什么呢？你本想制止自由的泛滥，但我却把你带到一个暴君的脚下。

你从极端的自主走到极端的屈从，而在如此漫长的途中，连一个可供歇一歇的站脚处都没有遇到。

有些国家，除我方才指出的一般原因之外，还有一些特殊原因使它们不得不实行出版自由。

在某些自称自由的国家，每个政府工作人员都可能犯法而又不受惩罚，因为它们的宪法没有给予被压迫者以向法院控告官员的权利。在这样的国家，出版自由就不仅是公民的自由和安全的保障之一，而且是这方面的唯一保障。

因此，如果这种国家的统治者宣布废除出版自由，全体人民可以回答说："如让我们到普通法院去控告你们的罪行，我们也许同意不到舆论的法院去揭露你们的罪行。"

在完全按人民主权理论施政的国家，设立出版检查制度不仅危险，而且极其荒谬。

当每个公民都被授予管理国家的权力时，那就必须承认公民有能力对同时代人的各种意见进行抉择，对认识之后能够指导他们的行为

的各种事实进行鉴别。

因此，出版自由和人民主权，是相互关系极为密切的两件事；而出版检查和普选则是互相对立的两件事，无法在同一个国家的政治制度中长期共存下去。生活在美国境内的1 200万人，至今还没有一个人敢于提议限制出版自由。

我抵达美国后看到的第一份报，载有一篇文章，我现在把它忠实地翻译于下：

“在整个这件事情上，杰克逊（总统）使用的语言，是冷酷无情、一心一意保全自己权柄的一个暴君的语言。野心是他的罪恶，他也将因此受到惩罚。阴谋是他的爱好，但阴谋也将打乱他的计划和夺去他的权力。他为政腐化堕落，他的应受谴责的行为将使他名誉扫地和被人辱骂。他登上政治舞台，就像一个毫无廉耻而又无法无天的赌徒来到赌场。他赌赢了，但他受审的时间也接近了。他必须把他赢到手的东西退回来，扔掉他的假赌具，让他退休后一命呜呼。在退休后，他可能因为感到自由而咒骂自己过去为什么发疯，但忏悔并不是能使他的良心有所发现的一种德行。”（《文森斯报》）〔这个时期在（印第安纳州）文森斯出版的报纸，但我们没有找到引文的出处。印第安纳州图书馆长认为，托克维尔的引文很有可能经过他删改〕

在法国，许多人认为，我们国家的报刊暴力来自社会情况的不稳定，来自我们的政治激情，来自随之而来的普遍不安。因此，人们一直在等待，希望社会恢复安宁，使报刊不再大吵大喊。至于我，虽然愿意把报刊对我国发生的巨大影响归因于上述各项，但并不认为这些因素曾对报刊的语言起过很大影响。我认为报刊不管在什么环境下，都该保存其特性和激情。美国目前的情况，就在证明我的看法。

现在，美国可能是世界上革命萌芽最难生长的国家。但在美国，报刊的爱好破坏的倾向，也与法国相同。美国报刊的暴力虽与法国相同，但其激起人民发怒的原因则与法国不同。在美国，一如在法国，报刊是把善与恶混在一起的一种奇特的力量，没有它自由就不能存在，而有了它秩序才得以维持。

应当指出的是，美国报刊的力量不如法国的强大。但在美国，却很少见到司法当局惩治报刊的事件。这个原因很简单：美国人接受人民主权学说以后，马上就认真地加以应用。他们从来没有想过，用每天都在变化的因素能创造出永久存在的制度。因此，只要不是以暴力违法，攻击现行法律亦不为罪。

另外，他们又确信，法院无力管束报刊，而人类语言的微妙差别，又总能使司法当局抓不住辫子，所以这种性质的罪行几乎都能从企图抓住它们的手下溜走。于是他们认为，为了能够有效地对付报刊，就得有一个不仅致力于维护现有的秩序，而且能摆脱周围舆论的影响的法庭。这个法庭要在审案时不公开，在宣判时不述处罚理由，惩处的主要对象是动机而不是语言。不管谁有权建立和主持这样的法庭，我以为追诉出版自由都是多余的，因为这个法庭将是社会本身的专制主子，它可以把作家连同他的著作一起除掉。因此，在出版问题上，屈从和许可之间没有中庸之道。为了能够享用出版自由提供的莫大好处，必须忍受它所造成的不可避免的痛苦。想得好处而又要逃避痛苦，这是国家患病时常有的幻想之一。这时，国家已疲于斗争，力量衰竭，企图找到一个使敌对意见与相反原则在同一块土地上共存的方法。

美国报刊的影响力所以很小，有许多原因。现举其主要者于下。

写作自由与其他自由一样，在最初提出来的时候最令国家害怕；从来没有听到别人在自己面前讨论国家大事的人民，完全相信第一个出现的法院。在英裔美国人中间，从建立殖民地之初就享有写作自由了。但是，尽管报刊能对人的激情发生强大的火上加油作用，但它不能全靠自己创造激情。大家知道，在美国，政治生活是活跃、多变，甚至动荡的，但很少被狂暴的激情所打乱。当物质利益发生冲突而不能妥协时，也很少掀起狂暴的激情，何况在美国这种利益是容易得到满足的。为了判明英裔美国人和我们法国人在这个问题上存在的差别，只看一下两国的报刊就可以了。在法国，报刊上登载商业广告的版面非常有限，甚至商业新闻也不怎么多。一份报纸的版面，大部分讨论政治问题。在美国，你看一份大报时，立刻看到有四分之三版面

全是广告，其余的部分经常是政治新闻或短小的趣闻轶事。翻来翻去之后，才能在人们不注意的角落，看到我们法国报刊每天为读者登载的热烈讨论的题材，但也字数不多。

任何力量，越集中使用于一个方向，其效果越大。这是一条已由实验向观察者证明的一般自然规律，而一些微不足道的暴君，也凭他们的比实验还要可靠的本能，一直感到这个规律在起作用。

在法国，报刊兼有两种不同的集中。

首先，报刊将自己的所有力量都集中于一个地点；其次，可以说是集中于几个人之手，因为它的机构为数很少。

在一个人人多疑的国家如此建立起来的权力，其影响当然是接近无限的。它是政府的敌人，政府可以与它建立或长或短的休战协定，但与它长期共处是不容易的。

我方才讲的两种集中，没有一个存在于美国。

美国没有大城市。在那里，人力和物力分散于广大国土的各处，人类智慧之光不是从一个共同的中心向四外散射，而是在各地交互映辉。美国人在任何方面都不规定思想的总方针和工作的总方针。

这一切都来源于不依人们的意志为转移的地方环境，但法律在这方面也起了作用。

在美国，既不向印刷业发放执照，又不要求报刊进行注册，更不知保证金为何物。

因此，创办报刊既简单又容易，只要有少量的订户，就足以应付报刊的开销，所以美国定期期刊和半定期期刊的样数多得令人难以置信。一些很有教养的美国人，都把报刊影响力之小归咎于出版力量的这种过度分散。因此，美国政治学有一项原理：冲淡报刊影响的唯一办法，是增加报刊的样数。我真不明白，这样一个显而易见的真理，为什么还未在我们法国推广。因此，我不难理解，那些想借助报刊进

行革命的人，为什么要使报刊只有几个强大机构。但是，现存秩序的官方维护者和现行法律的天然支持者，为什么相信把报刊集中起来能减弱报刊的影响力，这我就不知其所以然了。我觉得，欧洲各国政府好像在用中世纪骑士对付敌人的办法来对付报刊。它们从自己的经验得知，集中是强有力的武器；而它们把武器供给自己的敌人，无疑是为了在抗击敌人时获得更大的光荣。

在美国，几乎没有一个小镇没有自己的报纸。在这么多的斗士中间，是无法建立秩序和统一行动的。因此，每个人都自树旗帜，各显神通。在美国，没有一切报纸联合起来支持或反对政府的情形，而且它们在攻击政府和为政府辩解时，也使用许许多多不同的方法。因此，报纸在美国无法汇成可以冲击或冲垮牢固的大坝的洪流。报刊力量的这种分散，还产生了另外一些也很明显的后果：办报容易，所以人人都能办报；另一方面，由于竞争，任何报纸都无望获得巨大效益，因而使精明强干的实业家在这类事业面前却步。再者，即使办报是生财之道，但由于报刊的样数过多，有天才的文人也难于致富。因此，美国的报人一般都地位不高，教育水平低下，思路不敏。大家知道，在任何事情上，都是多数决定一切，由多数规定每个人应当遵行的行动守则。这些共同习惯的总合，名曰宗旨。于是，有律师业的宗旨、法院的宗旨等。在法国，报业的宗旨是用猛烈的，但又高尚和经常是雄辩的方式讨论国家大事。有时，没有经常如此坚持下去，那是说明所有的规律都有它们的例外。美国报人的宗旨，是以粗暴的、毫不做作的、单刀直入的方法刺激他们所反对的人的感情，不以道理诲人，甚至攻击人家的私人生活，揭露他们的弱点和毛病。

应当对这样滥用思想自由的做法表示惋惜。以后，我还有机会来谈报纸对美国人民的爱好和道德都发生了什么影响，而我现在的题目是专谈政界，所以对这种影响只能附带说一下。不能否认，对出版界采取这种放任做法的政治效果，曾间接地促进了公共安宁的维持。因此，已在同胞们的思想里占有地位的人不敢在报纸发表文章，以免失去他们为了自己利益而去鼓动大众激情的最强有力武器[2]。由此可见，报上发表的个人观点，可以说在读者的眼里经常是无足轻重的。

读者想从报纸看到的，是关于事实的报道。只有报道改变或歪曲事实，撰稿人的观点才能产生某种影响。

虽然报纸所能做到的只有这些，但它在美国仍是一个有强大影响的权力。它使政治生活传播于这个辽阔国家的各地。它经常瞪着眼睛不断地观察政治的秘密动力，把搞政治活动的人依次推上舆论的法庭。它把人们的注意力集结到某种主义或学说的周围，并为政党树立旗帜。它使那些彼此对话，但未见面的政党能够听到对方的声音，从而得以不断接触。当大量的报纸在同一道路上前进时，它们的影响久而久之就变得几乎是不可抗拒的，而始终被另一个方面控制的舆论，最后也将在它们的打击下屈服。

在美国，每一家报纸都各有一点权力，但期刊的权力比报纸的要大，仅次于最有权威的人民。（A）

在美国出版自由的环境下形成的见解经常比在其他地方受检查制度影响形成的见解更坚定

在美国，民主制度永远不断地在推出新人去管理国家事务，所以政府的施政难得一贯和按部就班。但是，该国政府的总方向却比其他大多数国家稳定，而支配社会的主要舆论也比其他国家持久。当一个思想占领了人们的头脑后，不管它是否合理，就再也没有比从头脑里把它赶走更难的了。

同样的事实也见于欧洲的英国，这个国家在过去一百多年中，曾有过比任何国家更大的思想自由和更牢不可破的偏见。

我把这个现象归因于乍一看来好像是本应阻止这个现象产生的事实，即归因于出版自由。实行这种自由的国家，高傲和自信对见解的影响程度完全相等。他们所以喜欢一种见解，是因为这一见解在他们

看来是正确的和由他们自己选定的。他们所以支持一种见解，不仅是因为它是真实的，而且是因为它是属于自己的。

还有几个别的原因。

一位伟人说过：无知处于知的两端 。如果说自信处于两端，而怀疑居于中间，也许更为正确。实际上，可以认为人类的智力发展有三个总是前后衔接的不同阶段。

一个人之所以对某事坚信不疑，是因为他没有深入调查就接受了它。当出现异议时，他就会产生怀疑。最终，他往往能够克服这一切怀疑，从而又开始相信。这一次，他不是随随便便和马马虎虎地去认识真理，而是切切实实地去考察真理，并紧跟着真理之光前进 [3] 。

当出版自由发现人们处于智力发展的第一阶段时，它还得在一段很长的期间内对他们的不经深思熟虑就坚信不疑的习惯听之任之，只能逐渐地改变他们轻信的对象。因此，在智力的整个发展过程中，人类的理性只能一次认识一点地向前发展，但被认识的那一点也在不断改变。这正是爆发革命的时期。于是，最先突然接受出版自由的那一代人，就要吃点苦头！

不久以后，一批新的思想又接踵而来。人们有了经验，在怀疑和普遍不信任中摸索。

可以认为，大多数人都总是停留在下述两个阶段之一：不是信而不知其所以然，就是不能确知该信什么。

至于来自真知和冲破怀疑的干扰的深思熟虑的自信，以及对这种自信的主宰，那只有很少人有能力达到这个阶段。

但也有人曾经指出，在宗教狂热鼎沸的时代，人们有时改变他们的信仰，而在人们普遍怀疑的时代，人人却死守自己的信条不放。这种情形也见于出版自由风行时候的政治。在互相质疑和轮番角逐的一

切社会理论中，如有一个被人采纳并加以保护，那也不是因为人们相信它是好的，而是因为人们不相信会有比它再好的。

在我们这个时代，人们不会轻易地为自己的见解卖命，但也不会轻易地改变自己的见解。同时，殉道者和变节者亦都同样少见。

再为这个理由补充一个更为强而有力的理由：当人们怀疑某种见解时，最终总是要联系自己的本能和物质利益，因为本能和物质利益比见解更容易看到，更容易感觉到，更能持久。

究竟是民主制度的治理好，还是贵族制度的治理好，这是一个很难解答的问题。但有一点是明确的，那就是民主制度要使一些人感到不快，而贵族制度则将压迫另一些人。你富了，我就穷了——这是一个自行成立和不需讨论的真理。

[注] 他们只是在向人民呼吁和表示自己的见解的极少数情况下，比如在他们答复恶意的诽谤和说明事实的真相时，才在报纸上发表文章。

[注] 不过，我还不知这种深思熟虑的自信和对这种自信的主宰，是否曾经依靠理性信念的鼓舞把人的热心和信心提高到一定高度。

第四章 美国的政治社团

英裔美国人对结社权的日常应用——三种政治社团——美国人如何将代议制用于社团——这对国家的危险——1831年关税问题大会——这次大会的立法性质——为什么结社权的无限应用在美国不如在他处危险——为什么可以认为这样做是必要的——社团在民主国家的功用

美国是世界上最便于组党结社和把这一强大行动手段用于多种多样目的的国家。

除了依法以乡、镇、市、县为名建立的常设社团以外，还有许多必须根据个人的自愿原则建立和发展的社团。

美国的居民从小就知道必须依靠自己去克服生活的苦难。他们对社会的主管当局投以不信任和怀疑的眼光，只在迫不得已的时候才向它求援。他们从上小学就开始培养这种习惯。孩子们在学校里游戏时要服从自己制定的规则，处罚由自己制定的犯规行为。这种精神也重现于社会生活的一切行为。假如公路上发生故障，车马行人阻塞不通，附近的人就会自动组织起来研究解决办法。这些临时聚集在一起的人，可以选出一个执行机构，在没有人去向有关主管当局报告事故之前，这个机构就开始排除故障了。假如是事关庆祝活动，则自动组织活动小组，以使节日增辉和活动有条不紊。而且，还有反对各种道德败坏行为的组织。比如，把大家组织起来反对酗酒。在美国，为促进公安、商业、工业和宗教，也建有社团。人们的愿望一定会通过私人组织的强大集体的自由活动得到满足。

以后，我再找机会叙述社团对公民生活发生的作用。现在，我的任务是只谈政界。

既然结社权是公认的，所以公民们可以用各种不同方式去行使。

一个社团可以由一致赞成某一学说或主张的若干人组成，并约定以某方式去促进该学说或主张获胜。因此，结社权与写作自由几乎没有什么不同。但是，早先建立的社团，却比出版界拥有更大的权力。当一种见解由一个社团来代表时，它必须具有简单明确的形式。这个社团要拥有它的支持者，并让支持者为本社团的事业献身。支持者们彼此结识以后，他们的热情便随人数的增加而增强。社团把多数人的精神力集结在一起，促使他们精神饱满地奔向由它指明的唯一目标。

行使结社权的第二阶段，是行使集会权 [4] 。当一个政治社团将其活动中心设在国内的某个重要地点时，它的活动显然要强大，而它的影响也将扩大。在那里，人们容易互相见面，各种执行手段可以结合使用，思想可以用文字永远无法达到的力量和热情向外传播。

最后，在政治方面，结社权的第三阶段是：同一见解的支持者们可以组成选举团，选出代表到中央立法机构去代表本社团。这就是真正将代议制用于政党了。

因此，第一，拥护同一见解的人要在彼此之间建立纯思想的联系；第二，他们要组成只代表本党的一个派系的小团体；第三，他们要建立一个国中之国，政府中之政府。他们的代表表面上好像是在代表多数，而其实只代表他们的支持者的集体。他们的支持者也给人以代表国家和由此而来的一切道义力量的外貌。不错，这些支持者不能像他们那样有权制定法律，但支持者们可以攻击现行的法律和协助他们草拟法律。

假如一个民族完全没有利用自由的习惯，或易于掀起狂热的政治激情，而在它的立法者的多数之旁，只有一个负责审议 和监督执行的少数，那我不妨认为它的公共秩序一定处于严重的危险之中。

证明一项法律本身比另一项法律好，与证明这项法律应代替另一项法律，其间无疑有很大不同。但是，当聪明人的智慧又发现一个重大差别时，他便不再考虑众人的想象。有时，一个国家分裂为两个势

均力敌的两派，每派都争做多数的代表。如果在领导权之旁再建立一个道义权威几乎与它同样大的权力，你会认为领导权能够长期只说不干地混下去吗？

认为结社的目的在于引导舆论而不在于强制舆论，在于审议法律而不在于立法，乃是形而上学的想法。人们能在这样的想法面前止步不前吗？

我越深入研究出版自由的主要成果，便越深信它在现代世界里是自由的主要成分，也可以说是自由的基本组成部分。因此，一个决心保卫自由的国家，有权要求人们全力尊重自由。但是，政治结社的无限自由，又与出版自由不尽相同：前者的必要性不如后者，而其危险性却大于后者。一个国家能够把结社自由限制起来，并使其永远处于国家的控制之下；但是，国家为使结社自由存在，有时也需要耍些手腕。

在美国，以政治为目的的结社自由是无限的。

有一个例子可以清楚地表明这项权力被容许到我们难以想象的最大程度。

我们可以回想一下，关税问题和贸易自由问题曾在美国引起人们很大冲动，关税制度不仅影响舆论，而且影响十分重大的物质利益。北方把它的一部分繁荣归因于关税制度，而南方则把它的一切灾难归因关税制度。可以说有很长一段时间，关税制度一直是使当时美国不安的唯一政治激情的制造者。

1831年，当争论处于最激烈的时候，一个名不见经传的马萨诸塞州公民想出一个办法，即通过报纸向反对现行税制的人建议，请他们派代表到费城，共同研究恢复贸易自由的办法。这项建议，经过报刊转载，没有几天就由缅因州传到新奥尔良。反对现行税制的人热烈地采纳了这项建议，他们到处开会，推选代表。选出的代表都是知名人士，有的人还大有名气。南卡罗来纳州为此问题还拿起了武器，仅它一州就派去63名代表。1831年10月1日，一个按照美国人的习惯取名

为全国代表大会的大会，于费城召开，有二百多人参加。会上的辩论是公开的，大会自开幕日起就具有立法的性质。会上讨论了国会的职权范围、自由贸易理论和税则。第十天，大会在草拟一封致美国人民的信后闭幕。这封信中宣称：（1）国会无权制定关税税则，现行税则是违宪的；（2）不准自由贸易对任何国家均无利益，特别是对美国。

应当承认，政治方面的结社无限自由，至今在美国还未产生在别处也许会产生的致命后果。在美国，结社权是从英国输入来的，输入之后便一直存在下去。现在，这项权力的行使，已成为美国人的习惯和气尚。

在我们这个时代，结社自由已成为反对多数专制的一项必要保障。在美国，一旦一个党居于统治地位，一切国家大权就都落于它的手中；它的党徒也将取得各种官职，掌握一切有组织的力量。反对党的最出名人物也不能打破把他们排除在政权以外的藩篱，反对党只能在野，发动少数的全部道义力量去反对压制他们的强大物质力量。可见，这是用一种危险去平衡另一种更为可怕的危险。

在我看来，多数的无限权威对美国共和制度的危害十分巨大，以致使我认为用来限制它的那个危险手段还好一些。

在这里，我要提出一个想法，它使读者可以想起我在本书第一部分讲述乡镇自由时所说的话。这个想法就是：再没有比社会情况民主的国家更需要用结社自由去防止政党专制或大人物专权的了。在贵族制国家，贵族社团是制止滥用职权的天然社团。在没有这种社团的国家，如果人们之间不能随时仿造出类似的社团，我看不出有任何可以防止暴政的堤坝。另外，在这样的国家，一个伟大的民族不是要受一小撮无赖的残酷压迫，就是要受一个独夫的残酷压迫。

常有可能成为一种必要手段的大政治集会（有各种人参加），即使在美国也经常是重大事件，使国内的好心人表示惊异。

这种情况，在1831年的大会期间表现得最为清楚。参加大会的所有杰出人物，都竭力使发言温和，把目标限制在一定范围之内。大概，1831年的大会对不满政府措施的人起了很大影响，促使他们在1832年对联邦商业法进行了公开造反。

不能否认，政治方面结社的无限自由，是一切自由当中最后获得人民支持的自由。即使说这种自由没有使人民陷入无政府状态，也可以说它每时每刻都在使人民接近这种状态。但是，这个如此危险的自由，却在一点上提供了保障：即在结社自由的国家，是没有秘密结社的。在美国，只有党派分子，而没阴谋造反者。

欧洲和美国对结社权的不同理解——它们对结社权的不同使用

人们把自己的力量同自己的同志的力量联合起来共同活动的自由，是仅次于自己活动自由的最自然的自由。因此，我认为结社权在性质上几乎与个人自由一样是不能转让的。一个立法者要想破坏结社权，他就得损害社会本身。但是，如果说结社自由在一些国家可促进和加快繁荣，那么在另些国家又可能因为滥用和歪曲结社自由而使它由积极因素变为破坏的原因。在我看来，对比一下对自由有正确理解的国家的社团和滥用自由的国家的社团所经常采用的不同方法，对于政府和政党都会是有好处的。

大多数欧洲人，目前还把社团视为在战斗中匆匆忙忙组织起来而马上投入战场的武器。

在结社时应当说清目的，但急于行动的思想却限制了创办人的头脑。一个社团，等于一支军队。向士兵讲话，是为了检查军容和激发士气，然后让他们冲向敌人。在结成社团的人们看来，合法的手段可能是成功的手段，但绝非唯一的成功手段。

在美国，人们却不是这样理解结社权的。处于少数地位的美国公民之所以结社，首先是为了显示自己的力量和削弱多数的道义力量；其次是为联合起来进行竞争，从而找出最适于感动多数的论据，因为他们总希望把多数拉进自己的阵营，然后再以多数的名义掌权。

因此，美国政治社团的宗旨是温和的，而其手段则是合法的。由于它们只想依靠法律取胜，所以一般都讲真话。

美国人和欧洲人在这方面存在的不同，来自数种原因。

在欧洲，有些政党完全与多数分家，以致它们永远不能指望得到多数的支持，但这些政党又自信自己强大得足以与多数抗衡。当这样一个政党结社时，它并不想进行说服，而只想进行战斗。在美国，观点与多数大相径庭的人，绝对斗不过多数的权力，因为其余所有的人都想拉拢多数。

因此，大党越是不可能成为多数，结社权的行使越是没有危险。在像美国这样的各党意见只有细微差别的国家，结社权可以说能够无限地存在下去。

促使我们把结社自由只看成是攻击政府的权利的，是我们对自由还没有经验。一个党也和一个人一样，当它意识到自己强大而产生的第一个念头，就是以力服人。说服人的念头，只在很久以后才出现，因为这要由经验中获得。

因意见严重分歧而形成各种不同派别的英国人，很少滥用结社权，因为他们已有长期行使这项权力的经验。

而在我们法国，人们则被一种强烈的好战精神所激励，以致凡是系于国家安危的事，人们都发疯似地参与，认为手握武器战死是光荣。

但在美国，促使政治结社暴力趋于缓和的最强有力因素，也许是普选权。在实行普选的国家，多数从来都是容易辨别的，因为没有一个政党能够冒充没有选举它的选民的代表。因此，各个社团都知道，

而且人民大众也知道，那样的党并不代表多数。这也是它们的存在本身所决定的，因为如果它们真是代表多数，它们本身就能修改法律而不必乞求改革法律了。

受到它们攻击的政府的道义力量，必将大大增强；而它们自己的这种力量则必将大大减弱。

在欧洲，几乎没有一个社团不自充或自信自己是多数意志的代表。这种自充和自信，使它们的力量惊人地扩大，并令人不可思议地将它们的手段合法化。有什么事件比用暴力去打击压制权利的事件更值得原谅的呢？

正因为如此，在浩繁而又复杂的人类行动准则中，极端自由有时反而能纠正自由的滥用，而极端民主有时反而能防止民主的危险。

在欧洲，社团差不多总把自己看成是无法发表意见的人民的立法机构和执行机构，并凭着这种想法去行动和发号施令。而在人人都认为社团只代表人民中的少数的美国，社团只靠说理和恳求。

欧洲各国社团所使用的手段，与它们所提出的目的一致。

这些社团的主要目的是行动而不是空谈，是战斗而不是说服，所以它们自然要建立没有一点和平气氛的组织，并使其内部具有军事生活的习惯和准则。它们尽量集中领导自己的下属，把一切权力交给少数几个领袖。

这些社团的成员，要像战场上的士兵一样服从命令。他们信奉盲目服从的理论，或者更确切地说，他们一旦联合起来，就立刻放弃了自己的判断和自由意志。因此，这些社团内部实行的专横统治，往往比它们所攻击的政府对社会实行的专横统治还要令人难于忍受。

这便大大削弱了它们的道义力量。它们也失去了被压迫者反对压迫者的斗争所具有的神圣性。心甘情愿在一定的场合下奴颜婢膝地屈服于同伙中的某几个人的人，拱手交出自己的意志，甚至思想由他人控制的人，怎么能奢谈他希望自由呢？

美国人也在他们的社团中建立统治组织，但是，如果我可以用和平一词的话，那都是和平的统治组织。在社团中，承认个人的独立，每个人就像在社会里一样，同时朝着一个目标前进，但并非都要循着同一条路走不可。没有人放弃自己的意志和理性，但要用自己的意志和理性去成就共同的事业。

[注] 参阅奥格和雷著作第161页及以下几页，以及埃斯曼：《法国比较宪法要义》（巴黎，1928年）第2卷第624页及以下几页。——法文版编者

第五章 美国的民主政府

我知道我在讨论中将遇到一些棘手的问题。这一章的每句话，都要在某些方面刺痛使我国分裂的各个政党。尽管如此，我还要说出我的全部想法。

在欧洲，我们很难判断民主的真理性和不变性，因为欧洲有两个互相对立的主义在斗争，我们无法准确地判断哪些争论是来自主义本身，而哪些争论又是来自争论所引起的激情。

这与美国的情形完全不同。在那里，人民毫无阻碍地统治着国家，他们既没有什么危险需要担心，又没有什么损害需要报复。

因此，在美国，民主是任其所好而行事的。它的表现合乎自然，它的一切活动不受限制。只有在美国，才能对民主做出正确的判断。这项研究对我国比对任何国家都有用有益，因为我们每天都在一种不可抗拒的运动的驱动下盲目地前进。我们在向何处走呢？也许是在走向专制，也许是在走向共和，但社会情况必定要走向民主。

普选权

我在前面说过，全美国都承认普选权。不管社会地位高低，人人都有这项权利。我在一些不同的地区，在因语言、宗教和风习的差异而彼此形同外国人的一些种族之间，在路易斯安那和新英格兰，在佐治亚和加拿大，都有机会看到普选权的实施效果。我曾说过，普选权在美国远未产生人们期望它在欧洲产生的一切善和一切恶，它在美国的实施效果一般也与想象的不同。

人民的选择和美国民主在这种选择中的本能

在美国，一些最出名的人很少出任公职——产生这种现象的原因——法国下层阶级对上层阶级所怀的嫉妒心不是法国人特有的感情，而是一种渴望民主的感情——在美国，为什么一些最优秀的人往往本人远离政界

在欧洲，许多人不是口上不说而心里相信，就是心里本不相信而口上却说：普选权的最大好处之一，在于吁请最受公众信任的人出任公职。他们认为，人民不能自己管理自己，但人民衷心希望国家富强；人民的爱好绝不妨害他们推选同他们怀有同样愿望和最能胜任的人去主持政务。

至于我，必须说我在美国看到的，使我无权认为他们也是如此。我到美国后，就吃惊地发现，被治者中间真正人才荟萃，而统治者当中却很少有名流。今天，在美国，最卓越的人士很少去当官，乃是一个常见的现象。而且必须承认，这也是随着民主超出其原来的一切界限而产生的结果。显而易见，半个世纪以来，美国的政治家世家大大减少了。

可以指出这个现象的数个成因。

尽管做了许多工作，但仍未能使人民的文化高达一定的水平。简化人们的学习内容，改进教育方法，使学习走上正确道路，这些都好办；但用于学习的时间不够，人们仍不能学到知识和发挥学到的知识。

因此，人们不需劳动而能生活的空闲时间的长短，就决定着他们获得知识的必要时间。在某些国家，这个时间比较宽裕；而在另些国家，这个时间就不够宽裕。而如果完全没有这个时间，人们就不得不尽为生活的物质方面而操劳，即不能作为真正的人而生活。同样，既难于想象在一个社会里人人都博学多闻，又难于想象在同一个国家里

每个公民都家财万贯。这两种不可能是彼此相关的。我欣然承认，广大公民都衷心希望国家富强；我还愿意更进一步承认并曾讲过，社会的下层阶级在这个愿望中掺杂的私念，一般说来少于上层阶级。但是，他们却总是不同程度地没有本领去判断达到他们衷心希望的目的所用的手段是好是坏。为了彻底认识一个人的性格，必须进行长期观察和各种分析。一些伟大的天才在这方面都有失误，而普通人就能办到吗？人民没有时间和办法去做这项工作。他们的判断总是匆匆忙忙做出的，并且是只看事物的表面特点。因此，各种骗子能够施用他们取悦于人民的花招，而人民的最忠实友人却不能取信于人民。

另外，人们并不是总能按民主方式去选择值得他们信任的人，有时他们也不愿意这样做和不想这样做。

不可否认，民主制度使人们心中的嫉妒感情发展到了最高点。这与其说是因为民主制度给每个人提供了使自己与他人拉平的手段，不如说是因为人们总是觉得不能得心应手地使用这些手段。民主制度唤醒和怂恿了永远无法完全满足的要求平等的激情。这种完全的平等，总是在人们以为得到它的瞬间，便从他们的手中溜走和消逝了。用帕斯卡尔的话来说，就是永远消逝了。人们经常热衷于追求那种近得足以使人摸到，而远得又使人取不到的重大利益。成功的可能性大时，人们高兴；成功的不确切性大时，人们懊丧。他们有时高兴，有时灰心，有时发怒。凡是在某一点上超过他们能力的东西，都被他们视为使他们的愿望不能实现的障碍。因此，不管上司如何合法，他们都一概不理。

许多人认为，这种引导下层阶级把上司从领导公务的职位上拉下来的隐秘本能，只见于我们法国。但这是一个误解。我所说的这个本能，不是法国人所固有的，而是一种民主的本能。特殊的政治环境虽然可以使这种本能带有使人感到严厉的特点，但它不能创造这种本能。

在美国，人民并不憎恨社会的高层阶级，只是对他们不太欢迎，设法不让他们当权。人民不怕人们有天才，但对这种人不够器重。一般说来，凡是没有天才而发迹的人，都难于得到人民的好评。

一方面是这种天然本能在使人民排斥卓越人物当权，另一方面又有一种力量也不亚于这种本能地在使这些人远离政界，因为他们在政界的竞技中难以保全自己和免于堕落。衡平法院首席法官肯特就十分坦率地流露过这种思想。我提到的这位著名作家在盛赞联邦宪法授权总统提名法官的条款之后说："最称职的人，也许为了不在普选中当选，而在行动上不十分积极，在精神上保持十分严肃。"〔肯特：《美国法释义》第1卷第273页〕这是在1830年发表于美国而且没有人反对的见解。

我只想用这些话证明，那些认为普选权能够保证人们做出最佳选择的人，完全是在幻想。尽管普选权有许多优点，但并不在这里。

能够部分纠正民主的这种本能的因素

巨大的危险对国家和人民产生的不良效果——为什么50年前美国有那么多卓越人物主持政务——教育和民情对人民的选择发生的影响——新英格兰的例子——西南部各州——某些法律是怎样影响人民的选择的——两级选举制度——这种选举制度对参议院的结构的影响

当巨大的危险威胁国家的时候，人民往往能成功地选出最能拯救国家的公民。

我们可以看到，一个人在面临危险的时候，很少能保持常态，他不是居于常态的水平之上，就是居于这个水平之下。国家的情形也是如此。极端的危险不但没有使一个国家振奋，有时反而把它吓倒。这种危险虽能荡起人民的激情，但没有对激情加以引导。它虽能触及人民的头脑，但没有使之清醒。犹太人就曾经在他们的硝烟弥漫的神殿废墟上互相厮杀。但最常见的，是一些国家和个人在危险临头的时候，反而能格外冷静，做出非凡的克服危险的行动。这时，一些伟大的人物突起，就像耸立在黑夜中的大厦，顿时被一场大火照亮。天才

不再犹豫，挺身而出；苦于灾难的人民，也会暂时忘却他们的嫉妒感情。这时，从选票箱里检出伟人名士的名字，并不罕见。我在前面说过，今天的美国国务活动家，远远不如50年前主政的人物。其原因不仅来自法律，而且来自环境。当美国在为独立这一正义的事业而斗争时，它是一个要摆脱另一个国家的奴役的国家；而当它以一个新国家的身份进入世界时，它的全体人民的精神品质已经达到他们的努力目标所要求的高度。在这样的举国欢腾声中，卓越的人物走到人民的前面，而人民也举手欢迎他们，并把他们置于自己的监督之下。但是，这样的事情毕竟少见，还必须从事物的另一侧面去做判断。

转瞬即逝的事件有时会抑制民主的激情；而人们的知识水平，特别是民情，将对激情的发展趋势发生不仅强大而且持久的影响。在美国，就常见这种情况。

在新英格兰，教育和自由完全从属于道德和宗教，很早以前就建立的长期存在下来的社会，已形成一套道德准则和习惯，所以人民在轻视财富和门第向来可以在人们中间造成的优势的同时，却习惯于尊重知识和道德的优势，并毫无怨言地加以服从。因此，民主在新英格兰比在其他各处可做出最佳的选择。

但是，往南一走，就看到不同的情况。在南方的各州，社会纽带形成得较晚和不够牢固，教育不够普及，道德、宗教和自由的原则还结合得不够令人满意。因此，在那些州的政府里，有德、有才或德才兼备的人极为罕见。

当进入不久以前才建立社会组织的西南部各州，人们看到的全是冒险家和投机家的庄园。在这里，我们深为管理社会的大权被几个人所控制而大吃一惊，并在心中思忖：除了立法机构和人的独立以外，有什么力量能使国家发达和社会繁荣呢？

有些法律具有民主的性质，但它们也曾部分地纠正了民主的危险本能。

当你进入华盛顿的众议院大厅时，你会为这个大会议厅里的粗俗举止感到吃惊。尽管你在大厅里一再环顾，依然看不到一个著名人士。几乎全部议员都是无名之辈，他们的姓名没有在我的头脑里留下任何印象。他们大部分是乡村律师和商人，甚至是属于最下层阶级的人士。在这个教育几乎普及的国家，据说人民的代表并非都是能够写字无讹的。

仅隔几步，就是参议院大厅的大门。但在这个不大的会议厅里，却聚集了大部分美国名人。你在这里见到的每个人，都会使你想起他最近的声望。他们当中有善于雄辩的大律师、著名的将军、贤明的行政官和出名的国务活动家。这个会议厅里的一切发言，可与欧洲各国国会的最出色辩论媲美。

这两种场面的奇异对照是怎样形成的呢？全国的精华为什么只见于参议院而不见于众议院？为什么后者只会集了一些大老粗，而前者却为天才和名人所垄断？但是，这两个议院都来自人民，均经普选产生，而且至今没有听到在美国有人指责参议院敌视人民的利益。那么，为什么会产生如此惊人的差异呢？我认为，只有一个事实可以说明这个原因，那就是：众议院是由人民直接选举，而参议院则经两级选举产生。[5] 每个州的全体公民选举本州的立法机构，而联邦宪法又规定各州的立法机构为选举团，由这些选举团选举参议员。当然，参议员也能代表（尽管是间接地代表）普选的结果，这是因为：选举参议员的各州立法机构，并不是贵族团体或本身拥有选举权的特权团体，它实质上服从各州的全体公民；各州的立法机构一般每两年或一年改选一次，全体公民通过改选立法机构更新其成员，从而能对参议员的选举进行控制。但是，人民的意志通过这个选举团来表达时可能发生某些变化，使自己带有更加庄重和严肃的形式。因此，选举团选出的参议员也能经常切实地代表治理国家的多数。但是，他们只代表流行于国内的高尚思想和引导国家前进的国家精神，而不代表往往会使国家动乱的局部激情和使国家名誉扫地的邪念。

不难看到，将来总有一天，美国的各共和州因在选举制度中采用两级选举而强大起来。否则，它们便有掉进民主的陷阱而受苦的危

险。

对于这一点，我始终确信不疑。我认为两级选举是使各阶层人民都得以享用政治自由的唯一手段。不管是希望把这个手段变成政党的专有武器的人，还是害怕这一手段的人，在我看来都是错误的。

美国民主对选举法产生的影响

选举稀少会对国家造成重大危险——选举频繁会使全国处于激动不已的状态——美国人从这两种弊端中选择了后者——法律常常改变——汉密尔顿、麦迪逊和杰斐逊对这个问题的看法

在选举的间隔期长时，每次选举都有使国家发生动乱的危险。

这时，所有的政党都将全力以赴，设法抓住这个千载难逢的机会。对于候选人来说，选举的失败几乎是不可救治的创伤，所以他们可能气急败坏，什么都干得出来。但是，如果这种合法的斗争不久就能重新举行一次，则失败的政党便可以忍耐一下了。

当选举接踵而来时，选举的频繁会使社会动荡不安，使政务处于连续不断的常变状态。

因此，一方是使国家有小病缠身的危险，另一方是使国家有生一场大病即爆发革命的可能。第一种制度在损害政府的美好形象，第二种制度在威胁政府的生存。

美国人宁愿忍受第二种弊端，而不愿忍受第一种弊端。在这里，指导他们行动的，主要是本能，而很少是理性，因为民主将他们对变化的爱好发展成为激情。结果，美国的立法出奇地多变。

大多数美国人认为，他们法律的多变性是一种总的说来行之有效的制度的必然结果。但我确信，没有一个美国人会硬说这种多变性没

有缺点或认为它不是一大弊端。

汉密尔顿在论证一项可能防止或推迟颁布不良法律的权力后，补充说："或许有人会说，防止颁行不良法律的权力亦包含防止颁行良好法律的力量。〔既可用于这个目的，又可用于另一目的〕但这个反对意见，对于能够正确评价法律的不稳定性和多变性的坏处的人来说，并不怎么重要。法律的不稳定性已构成我国政府的性质和宗旨方面的最大污点 。"（《联邦党人文集》第73篇，重点是托克维尔加的。）

麦迪逊说："立法的方便和漫无节制，似乎是我国政府的最有害的病症。"（《联邦党人文集》第62篇）

在美国的民主制度下迄今出现的最伟大民主主义者杰斐逊本人，也指出过这样的危险。

他说："我国法律的不稳定性确实是一大弊端。我觉得我们应当除掉它，即应规定在一项法案被提出之后，允许在一年内批准实施。法案应交付讨论，没有更改意见后再表决。如果情况要求迅速通过该法案，亦不得根据简单多数决定，而应以两院各自的三分之二多数通过。"[6]

美国民主治下的公务人员

美国公务人员的简朴——没有公务人员制服——对所有公务人员均付酬——这样做的政治后果——美国没有终身公职——它的后果

美国的公务人员，同公民大众没有什么区别，既无宫殿和卫士，又不着制服。统治者的这种简朴作风，不仅与美国人的气质有关，而且与美国社会的基本原则有关。

从民主的角度来看，建立政府并不是一件好事，而是一个必然的灾难。这要授予官员们以一定的权力，因为没有这种权力他们还有什么用呢！但是，作为权力外表的制服，绝非工作之不可缺少，而且让公众看着也不舒服。

公务人员自己十分清楚，让他们有权向其他人发号施令，是以他们的举止不得高人一等为条件的。

我想象不出哪个国家的官员会像美国公务人员那样作风朴实，平易近人，问话时亲切，答话时和蔼。

我喜欢民主政府的这种自然作风，我在这种重视职责甚于重视职位、重视人品甚于重视权力外表的内务官员身上，看到了我所钦佩的男子汉工作作风。

关于制服可以发生的影响，我觉得我国一百多年以来把它的作用夸大了。我在美国从来没有见到公务人员在执行公务时因穿着不合身份而被轻视或不被尊敬的情形。

另外，我也十分怀疑在公务人员装模作样地穿上制服时就能格外受到人们的尊敬，因为我不相信他们之受人尊敬是来自衣着而不是来自人品。

当我看到我国的一些官老爷粗暴待人或挖苦人，耸一耸肩膀表示反对，或以得意的微笑下达指示时，我真想剥下他们的制服，一直剥到露出他们作为一个公民的真正模样，看这能不能使他们想起人类应当受到尊敬。

美国的公务人员均不着制服，但却领取薪俸。

这一点比上述各点更自然是来自民主原则。民主制度亦准许官员摆阔，用丝绸和金银打扮自己，但不得直接破坏民主的原则。这样的特权只是暂时的，而且是属于职位，并不属于个人。但是，如果公务人员不拿薪俸，就会产生一个富有和独立的公务人员阶级，就会形成

一个贵族核心。这时，即使人民还保留有选举权，它的行使也必然受到限制。

如果一个民主共和国把公务人员的薪俸制改为无偿制，我可以十拿九稳地推论，这个国家正在走向君主政体。而在一个君主国开始实行公务人员的无偿制时，这一行动无疑是在走向专制政体或走向共和政体。

因此，在我看来，用薪俸制公务人员代替无偿制公务人员，这本身就是一场真正的革命。

我把美国全无不付薪的职位这件事，看成是民主在该国发生绝对统治作用的最明显标志之一。为公共服务，不管属于什么性质，都领报酬。因此，每个人不仅有权为公共服务，而且服务时有生活保证。

在民主国家，虽然每个公民都能出任公职，但也不是全体公民都有希望出任。这不是因为候选人的资格不够，而是因为候选人的人数和当选条件，在选举时总是有限制的。

在一切方面都实行选举原则的国家，严格说来没有终身公职。人们就任公职，多半出于偶然，任何人也无法永久保住职位。当每年进行一次选举时，情况尤其如此。因此，在平安无事时期，公职对野心的诱惑力不大。在美国，混迹于政治圈子里的人，都是抱负不大的人。怀有大才和大志的人，一般都远离政治而去追求财富。由于觉得办不好自家的事业而去负责领导国家事务的，倒是大有人在。

平庸人士之所以有很多人担任了公职，正是由于这些原因和民主的不良选择。在美国，即使卓绝的人士希望当选，我也不知道人民会不会选举他们，但我肯定他们不会出来竞选。

美国民主治下的行政官 [7] 的专权

为什么行政官的专权在专制君主国和民主共和国比在立宪君主国强大——新英格兰行政官的专权

有两种政府对行政官授予很多专权。这两种政府是：只由一个人统治的政府和民主的政府。

这个同样的结果，来自一些几乎相同的原因。

在专制国家，人们的命运没有保障，官员的命运并不比私人的命运有保障。君主掌握着他所雇用的人们的生命财产，有时还有他们的荣誉。他认为这些人没有什么可怕的，还让他们有很大的行动自由，因为他确信他们不会滥用这种自由来反对他。

在专制国家，君主甚爱自己的政权，以致害怕自己规定的制度给政权带来麻烦；他喜欢把他的臣民的轻微越轨行为看成是出于偶然，相信这不是出于存心反抗他的愿望。

在民主国家，多数每年都能从他们以前委托的人们手里收回权力[8]，所以他们绝不害怕那些人滥用职权。多数每时每刻都能使执政者知道他们对政府的意见，所以他们喜欢让执政者发挥自己的能力，而不愿意用一套死规矩去束缚执政者，因为这样的死规矩既限制执政者又限制他们自己。

但是，只要稍微深入考察，就会发现在民主制度下，行政官的专权还要大于专制国家。

在专制的国家，君主可以立即惩治他所发现的一切犯法行为，但他不能确信自己可以随时发现应予惩治的一切犯法行为。而在民主制度下，执政者的权力不仅极高，而且无处不在。比如，我们可以看到，美国的公务人员在法律为他们规定的范围内，其行动的自由比欧洲的任何官员都广泛得多。一般只向他们指出应当完成的任务，而方法则由他们自己选择。

比如，在新英格兰，规定由各乡镇的行政委员负责提出陪审员名单。但应当指出，他要从享有选举权和名誉良好的公民中选择陪审员[9]。

在法国，如对一个公务人员授予如此可怕的权力，不管他怎样去执行，人们必定认为老百姓的生命和自由处于危险之中了。

在新英格兰，乡镇的行政委员还有权把酗酒者的名字张贴在酒店里，禁止居民向他们提供酒类，违者罚款[10]。

这样的查禁权限，在最专制的君主国，也会激起人民的反对；但在新英格兰，却毫不费力地被人服从了。

没有一个地方的法律，像在民主共和国那样使行政官享有如此大的专权，因为这种专权没有可怕之处。甚至可以说，随着选举权日益扩及底层，行政官的任期日益缩短，行政官更加自由了。因此，要想把一个民主共和国改变为君主国，将是极其困难的。如果行政官不再由人民选举，但他们仍保留着民选的行政官的权限和习惯，那就会导致专制。

只有在立宪君主国，法律在为官员的行动划定范围的同时，还能想到指导官员的每一行动的问题。能够如此的原因，是不难说明的。

在立宪君主国，权力由国王和人民分享，两者都希望行政官的职位保持稳定。

国王不愿意将行政官的命运置于人民的控制之下，因为怕行政官出卖王权的利益；而在人民方面，则怕行政官完全依附国王，从而压制自由。因此，既不要让行政官依附国王，又不要让行政官依附人民。

使国王和人民准许官员保持独立的同一原因，也在使国王和人民寻找不让官员滥用这种独立的保证，以防官员侵犯王权的利益和人民

的自由。因此，双方一致认为必须事先为官员划定行动范围，并发现为官员制定一套不得违犯的守则也是有好处的。

美国行政的不稳定性

在美国，人们在社会活动方面留下的痕迹往往不如他们在家庭活动方面留下的痕迹——报纸是唯一的历史文献——行政的不稳定性为什么对施政艺术有害

在美国，掌权的人在台上的时间很短，不久便回到每天都在改变面貌的群众中去，所以他们在社会活动方面留下的痕迹往往不如他们在家庭活动方面留下的痕迹。美国的公共行政管理，差不多全凭口述和传统进行。没有成文的规定，即使写出过一些，也像古代女巫写在棕榈树叶的预言，遇上一阵微风，就被吹走，消失得无影无踪。

美国的唯一历史文献是报纸。如果报纸短了一期，时间的锁链就会断裂，现在和过去就接连不上了。我毫不怀疑，50年后再收集有关今天美国社会详情的确凿文件，将比寻找法国中世纪行政管理的文件还要困难。如果美国有一天遭到蛮族入侵，要想了解今天住在这里的人民的某些事情，那就只得依靠其他国家的史料了。

行政管理的不稳定性，已开始渗入人民的习惯。我甚至可以说，今天每个美国人都觉得这样合乎口味。谁也不打听在他以前发生的事情。没有人研究管理方法，没有人总结经验。收集文献本来十分容易，但也没有人收集。偶然落到人们手里的文件很少被保存下来。我手头的几份原始材料，还是一些行政部门为答复我对某些官员的提问而给我的。在美国，社会每天就像一支战斗中的军队在生活。然而，行政管理技术无疑是一门科学，而且所有的科学为了不断进步，都必须逐代总结前代的经验。人们在短促的一生中，有的人笃行，有的人立言；前者在发明方法，后者在创造理论。人类就是这样一边前进，一边收集个人的不同经验果实，而逐渐建立起各门科学的。行政管理

人员根本不互相学习，是美国的最大难题。而且，他们在指导社会工作时，只凭自己积累的经验知识，而没有指导该项工作所必备的科学知识。因此，推广到行政管理工作的民主，反而阻碍了管理人员的技术进步。就这一点来说，民主对于已经完成行政管理教育的国家，比对于缺乏这方面经验的国家更为适合。

而且，这个论断并不只适用于行政科学。但是，有按如此简单和自然的思想建立的民主政府，就必须有非常开化和文明的社会[11]。最初，人们还以为只是在遥远的古代才存在过这种政府；但是，随着后来的深入考察，才轻而易举地发现，这种政府只能出现于社会发展的最后阶段。

美国民主治下的公共开支

在任何社会，公民都被分为几个阶级——每个阶级要求管理国家财政的本能——为什么人民主政时公共开支必然增加——在美国，使民主制度造成浪费的事情并不可怕——民主治下的国库收入的使用

民主政府是节约的政府吗？在回答这个问题以前，我们必须规定一个比较的标准。

如果我们拿一个民主共和国与一个专制君主国作对比，这个问题是容易解决的。这时，我们将会发现，前者的公共开支比后者大得多。而且，一切自由国家与不自由国家相比，情形也是如此。不错，专制制度使人民贫穷的主要原因，是它妨碍人民发展生产，而不是它夺去人民的生产成果。它使财源枯竭，却始终重视既得的财产。自由与此相反，它生产出来的财富比它所毁掉的多千百倍。了解自由好处的国家，其财源总比税收增长迅速。

我现在要说明的主题，是对各种自由国家进行对比，指出民主对各国财政的影响。

社会同有机体一样，在组织上必须服从其不可须臾离开的固定规则。社会是由无处不在和无时不有的一定成分组成的。

在科学上，常把一个民族分为三个阶级。

第一个阶级由富人组成。第二个阶级的成员，是那些虽然不是富人但生活优裕的人。属于第三个阶级的人，只有很少财产或根本没有财产，全靠为前两个阶级劳动维持生活。

这三类人的人数，可能因社会情况而有多有少，但你不能否认每个社会里都有这三类人。

显而易见，每个阶级都对国家财政的管理有其自己的要求。

假如国家的法律都是由第一个阶级制定的。这时，他们大概很少考虑节省国库开支，因为对大额财产的课税只不过是动了一根毫毛，对它无关紧要。

再假如国家的法律全是由中间阶级制定的。这时，它准考虑不要挥霍国家的税收，因为最大的灾难莫如对小额财产课收高额税金。

我认为中间阶级的政府应当是自由政府，但我不说它是自由政府中最有知识和最慷慨的政府，但它却是最节约的政府。

现在，我假设第三个阶级总揽了制定法律的大权。我认为这是为公共开支的有增无减提供了良机，其理由有二：

首先，制定法律的人大部分没有应当课税的财产，国家的公共开支似乎只能使他们受益，而绝不会使他们受害；其次，稍微有钱的人不难找到办法，把赋税的负担转嫁给富人，而只对穷人有利。这是富人当政时不可能出现的事情。

因此，在穷人[12]独揽立法大权的国家，不能指望公共开支会有显著节省。这项开支经常是很大的，这是因为立法抽税的人可能不纳税，或者因为他们不让赋税的负担落到自己身上。换一句话说，民主政府是唯一能使立法抽税的人逃避纳税义务的政府。

你反对也没有用，人民的真正利益就是要引导人民去保护富人的财产，否则，人民很快就会感受到自找麻烦的痛苦。而且，国王的利益不也是人民幸福的所在吗？贵族的利益不也是时时在向人民开放吗？如果长远的利益能够克制目前的激情和要求，那就永远不会有暴君统治或专横的贵族制度。

可能有人反问我：不是有人主张由穷人独揽立法大权吗？他们是谁？他们是建立了普选制度的人。制定法律的是多数还是少数？无疑是多数。如果能够证明穷人经常构成多数，那不是也可以补充一句说：在实行选举制度的国家，穷人将独揽立法大权吗？

不错，至今在世界上的所有国家，绝大多数人是没有财产的，或者只有少数财产而得以在不劳动时维持生活的。因此，普选制度事实上是使穷人管理社会。

民权有时可能对国家财政发生灾难性影响，这在古代的一些民主共和国已属常见。在这些共和国，为救济贫困的公民或为人民提供游戏娱乐设施，几乎耗尽了国库。

老实说，代议制在古代还鲜为人知。而在今天，人民的激情很难在公共事务方面表露，但可以断定，久而久之，代表们总会按照选民的要求行事，照顾他们的爱好和利益。

再者，随着人民日益富有，民主造成的浪费将按比例地减少其可怕性，因为人民富有以后，一方面不再需要富人出钱，另一方面如要增加赋税，自己难免不受损失。从这一点来说，普选制度在法国将比在英国较少产生危险，因为在英国，几乎所有的应当课税的财产，都集中在少数人手里。在美国，绝大多数人都有财产，其社会地位亦比法国人有利得多。

还有一些原因可能增加民主国家的公共开支。

在贵族统治国家时，主持国务的人由于自己的地位而可以免于匮乏。他们自以为生来有福，总是向社会要求权力和名誉；他们高居于芸芸众生之上，从来看不到人民大众的安宁幸福是怎样促进他们的荣华富贵的。不错，他们对穷人的苦难也不是毫无恻隐之心，但他们对于这种苦难的感受并不如穷人那样切身。只要人民能够安贫知命，他们便心满意足，除了保住统治地位以外，便再无所求。贵族政体关心维持现状胜于关心改进现状。

反之，当人民掌握国家大权时，主政者便会到处兴利除弊，因为他们受过痛苦。

这时，改革的精神将会波及百行百业，深入到最末的细节，特别会在需要花钱的事业上得到发挥，因为这种事业的目的在于改善穷人无力自己改进的生活条件。

而且，在民主社会，还有一种目标并不明确的奋进精神，和一股不断追求几乎总是要花钱的各种革新的热情。

在君主政体和贵族政体下，野心家们为了迎合主政者的好大喜功的自然心理，经常促使主政者去办一些劳民伤财的事业。

在穷人主政的民主国家，主政者只会在增进社会福利的事业上表示慷慨，而这种事业几乎总是要耗资的。

另外，当人民自己开始考虑本身的处境时，总会产生许许多多起初并未意识到的需要，而为了满足这些需要，就不得不依靠国家的资助。因此，一般说来，公共开支总是随着文明程度的提高而增加，赋税则随着教育的普及而增加。

最后，还有一个原因常使民主政府比其他政府更为可贵。即民主政府虽然有时打算节省开支，但它却办不到，因为它没有节约之术。

由于民主政府经常改变自己的目标和频仍更换它的人员，所以它的事业缺乏首尾一贯性或经常半途而废：在第一种情况下，国家花了钱，但与其所要达到的目的并不相称；在第二种情况下，国家花了钱，但毫无所得。

美国民主在规定公务人员薪俸方面表现的本性 [13]

在民主制度下，规定高薪制度的人并无机会牟利——美国民主的趋势是增加下级公务人员的薪俸和降低高级公务人员的薪俸——这样做的原因——美国和法国公务人员薪俸的对比

通常有一个重大原因能使民主制度撙节公务人员的薪俸开支。

在民主制度下，规定薪俸制度的人很多，但其中却很少有人有机会从中牟利。

反之，在贵族制度下，规定高薪制度的人几乎总有从中牟利的隐约希望。这是他们为自己创造的资本，或至少是为其子女准备的财源。

但是应当承认，民主国家对其主要公务人员也是过于吝啬了。

在美国，下级公务人员的薪俸高于其他国家，但高级公务人员的薪俸却远远不如其他国家。

这两个相反的现象，来自同一个原因。在这两种情形下，公务人员的薪俸都是人民根据自己的需要，对比下级公务人员和高级公务人员的贡献而规定的。由于人民自己生活宽裕，所以他们觉得公务人员也应分享这种宽裕生活，才是合情合理的 [14] 。但是，在规定国家的高级公务人员薪俸时，这个想法便不起作用了，而完全是出于随意。

穷人对社会的高层阶级的生活需要认识不清。在富人看来一笔微不足道的款项，在穷人看来就是一笔非常可观的财富，因为后者觉得能够满足日常需要就不错了。他们认为，一个州长每年收入两千埃居（6 000法郎），就算得上幸福和值得羡慕的人了[15]。

假如你要设法说服他们，告诉他们一个伟大国家的代表应在外国人面前显出一定的气派，他们起初可能完全同意你的看法；但当他们想到自己的简陋住所和辛勤劳动的微薄收入，看到用你以为是微不足道的款项他可以做出一番事业时，他就会对这样一笔财富感到吃惊，甚至会被吓倒。

另外，当下级公务人员与人民差不多处于同一水平，而另一些人却在这个水平之上时，前者还能激起他们的同情，而后者则会引起他们的嫉妒。

这种情形，在薪俸看来是随公务人员的权限的加大而减少的美国，也可以清楚地看到。[16]

在贵族统治的帝国，情况与此相反，高级官员均获得极高的薪金，而小官员的收入只能糊口，其原因不难从我们上面指出的类似原因中找到。

如果说民主制度不会承认富人应当享乐和穷人应对富人嫉妒，那么贵族制度则不会理解穷人的困苦，或者毋宁说它根本不知穷困为何物。确切地说，穷人是另一种人，与富人非属同类。因此，贵族制度很少关心下级官员的命运，只有在下级官员因为薪金过少而拒绝为它服务的时候，它才略微提高他们的薪金。

民主制度虽然没有节约的爱好，但它对高级公务人员却采取了节省开支的态度，以致对他们有亏待和吝啬的倾向。

不错，民主制度也使主政者能够过上差强人意的生活，但它为了满足人民的需要和便于人民安居乐业，却可以不惜耗费巨资[17]。这些开支主要来自税收，但没有被浪费。

一般说来，民主制度用于统治者方面的费用少，而用于被治者方面的费用多。贵族制度与此相反，它把国家的收入主要用于主持国务的阶级身上了。

难于识别促使美国政府厉行节约的原因

凡是寻找法律对人类命运发生真正的影响事实的人，都犯过重大错误，因为再没有比识别这种事实更难的事情了。

一个民族天生轻松活泼和热情洋溢，另一个民族喜欢深思熟虑和善于精打细算。这些特点来源于他们的身体素质或一些我们尚不清楚的古老原因。

有些民族喜欢排场、热闹和游兴，花费万金求一时之乐亦不后悔。另些民族喜欢独善其身，耻于表现自己富有。

有些国家热衷于建筑之美，另些国家毫不重视艺术，轻视一切没有实效的东西。最后，有些国家爱好名誉，另些国家崇拜金钱。

除了法律以外，所有这一切表现都各自对国家的财政发生强有力的影响。

如果说美国人决不把国家的钱花在公共庆典上，这不仅是因为美国的税收要由人民投票决定，而且是因为美国人民不喜欢隆重的庆祝。如果说美国人不追求建筑物上的装饰，不重视虚有其表的华丽，这不仅是因为他们是讲究民主的民族，而且是因为他们是重商的民族。

私人生活的习惯也被公共生活所接受。但是我们应当把美国的来自制度本身的节约，与来自人们的习惯和社会风气的节约区别开来。

可否拿美国的公共开支与法国的对比

要衡量公共开支的多寡，必须确定两点：国富和税收——我们无法确知法国的财富和开支——为什么也无望知悉美国的财富和开支——作者为研究宾夕法尼亚州的税收总额所做的调查——可以表示一个国家的开支多寡的总指标——对美国进行的这项调查的结果

最近，人们对于美国和法国的公共开支进行了大量的对比研究，但均未获得满意的结果，而且我认为用几句话就足以说明他们为什么没有达到目的。

为了能够查明一个国家的公共开支有多少，有两项研究工作必不可少。第一，必须知道这个国家有多少财富；第二，必须知道它把多少财富用于公共开支。只调查税收的总额而不研究应当课税的财源，将是一件徒劳无功的工作，因为我们想要知道的并不只是开支，而且还有开支与收入的关系。

一个富人可以轻易缴纳的一笔税款，如由穷人去交付，可使这个穷人倾家荡产。

人民的财富由许多成分构成，其中主要的是不动产，其次是动产。

一个国家的可耕地面积及其天然价值和增益价值，是很难精确计算出来的。而要计算人民拥有的动产的价值，尤其困难。由于财产的种类繁多和数量庞大，所以即使你算出了总数，也几乎无法使你进行正确的分析。

因此，我们发现，欧洲的一些文明悠久的国家，甚至包括行政集权的国家，至今都未能精确地算出它们的财富总额。

在美国，人们甚至没有计算财富总额的打算。在这个新兴国家，社会还没有安定下来，全国政府还没有像我国这样拥有大批调遣自如的下属人员，统计资料由于无人收集或无时间研究而不齐备，你怎样能相信会得出正确的计算结果呢？

因此，我们不会获得计算所需的资料。我们无法拿法国的财富与美国的财富进行对比。法国的财富还没有精确计算出来，而美国的财富则根本无法进行这种计算。

但是，我宁愿暂时不用"对比"这个必要的字眼，先不去考察税收与税源的关系，而只想计算税收的实际金额。

读者将会看到，我的研究范围虽然缩小了，但我的任务并未由此减轻。

我毫不怀疑，法国的中央集权行政管理制度虽有大批官员的努力，也无法精确算出课自公民的直接税和间接税的总额。而且，这项并非个人所能承担的工作，法国政府本身也没有完成，或至少尚未公布其结果。现在，我们虽然可以知道国家的支出总额，知道各省的支出总额，但尚不了解乡镇的开支情况，所以还不能说我们已经知道了法国的整个公共开支情况。

如果我们现在回过头来研究美国的公共收支，则会发现困难更多，而且更无法克服。美国使我知道了它的开支总额的确切数字，我也得以看到它的二十四个州的预算，但是谁能使我了解美国公民向他们所在的县和乡镇提供了多少行政开支呢？[18]

联邦政府不能强迫各州政府向我提供这方面的资料，而且即使各州政府全都愿意帮助我，我也怀疑它们能否使我满意。抛开这项工作的自然困难不管，国家的政治结构也在妨碍各州政府的努力获得成功。乡镇和县的行政委员不是由州长任命的，不受州长的管辖。因此可以断定，即使各州政府愿意向我提供所需的资料，也会遇到很大的障碍：本应当向州政府服务的下级官员可能敷衍塞责[20]。

探问美国人能否提供这方面的材料，也是徒劳的，因为迄今为止他们肯定在这方面什么也没有做。

因此，今天在美国或欧洲，没有一个人能告诉我们美国的每个公民每年要为社会负担多少费用[21]。

总之，比较美国和法国的社会开支很难得到成果，而比较两国的财富亦然。我再补充一句，试图这样做也同样危险。当统计资料不是以确实可靠的计算为基础时，不但不能指导工作，反而会把你引入歧途。人们的头脑容易被貌似正确而实际上却有出入的事物所迷惑，对披着数学真理外衣的错误置信不疑。

因此，让我们放弃数字而设法另找证明吧！

在缺乏确实可靠的资料的情况下，要想查明人民的公共开支负担是否与他们的财富相称，只能观察这个国家在物质上是否繁荣，观察人民在向国家缴纳税款之后穷人是否还能维持生计，富人是否更加富有，双方是否对自己的命运感到满意，双方是否每天又在继续改善自己的生活，从而资本是否缺乏投资的场所，而需要投资的产业是否需要资本。

按这些标志进行观察的人，无疑会断定美国人民的收入给予国家的部分远远低于法国人民收入的这一付出部分。

但是，怎样才能断定两者之间的不同呢？

法国的一部分债务，是两次受侵略的结果，而美国不必担忧入侵。我们的地理位置，使我们不得不经常维持一支庞大的军队；而美国孤悬于大西洋彼岸，使它只拥有六千名士兵就可以了。我们有300艘军舰，而美国只有52艘[22]。因此，美国居民怎么能比法国居民负担多呢！

由此可见，在如此不同的两国财政之间是不能进行对比的。

我们之所以能够断定美国的民主制度是真正节俭的制度，是基于对美国的实际情况的考察，而非基于美国同法国的对比。

我考察了联邦的各个州，发现各州政府常常没有首尾一贯的计划，对雇用的人员也不进行经常监督。因此，我自然得出一个结论：认为它们必然要浪费纳税人的金钱，或在一些事业上花费了不必要的金钱。

可是我看到，忠实于选民的政府，却在付出巨大的努力去满足社会下层阶级的需要，为他们敞开监督政府的大门，在他们中间普及幸福和知识。它使穷人温饱，每年拨付巨款创办学校，对每项服务均付报酬，使小人物也能得到良好的待遇。虽然我认为这样的治国方式是合情合理的，但我又不得不说它是耗费过大的。

我看到这里是穷人在管理公共事务和掌握国家的财源，而且我相信这里的国家支出有利于穷人，所以国家经常增加新的开支。

因此，我不依靠不完整的统计数字，也不想进行没有把握的对比，便敢于断言美国人的民主政府并非像人们有时想象的那样是一个吝啬的政府；我也不怕预言美国人民一旦遇到严重困难，美国的税收也将达到与大多数欧洲贵族国家或君主国家一样的高度。

民主国家统治者的贪污腐化及其对公共道德的影响

在贵族政体下，统治者偶尔试图学坏——在民主政体下，统治者经常自动变坏——前者的败坏行为直接影响人民的道德——后者对人民道德的影响虽是间接的，但其危害更大

贵族政体和民主政体互相指责对方容易贪污腐化。对此要做辨析。

在贵族政府，政务工作人员都是富人，他们只贪图权势。在民主政府，国家工作人员都是穷人，他们希望发迹高升。

结果，在贵族国家，统治者很少贪污，对金钱的欲望不大；而在民主国家，情况与此相反。

但在贵族制度下，想当头目的人都有很多金钱，而能够当上头目的人，又由于职位有限而为数不多，所以可以说政府是待价而沽的政府。反之，在民主制度下，渴望当权的人几乎一文不名，而竞争当权的人又为数甚多。因此，在民主制度下，卖主可能不少，但几乎找不到买主。而且，一次就得收买很多人才能达到目的。

四十年来在法国掌权的人，有许多被指控为了发财而曾牺牲本国和盟国的利益，而旧君主制度的官员则很少有人受到这种谴责。但在法国，几乎没有贿选的例子；而在英国，这种事情则是司空见惯的。[23]

我在美国从未听说有人用钱去买官做，但我总是对公务人员的廉洁表示怀疑。尤有甚者，是我经常听说他们是依靠卑鄙的阴谋和应受谴责的手段而获得成功的。

因此，如果说贵族政体的主政者偶尔试图学坏，那么民主政府的首长则自动变坏。在前一种情况下，学坏的官员使人民的道德受到直接打击；在后一种情况下，变坏的官员对人民的思想意识发生的影响必将更为可怕。

在民主国家，当上国家首脑的人差不多总要受到使他感到不快的怀疑，所以他会利用某种办法由政府来保护他被指控的罪行。这样，他就为尚在同恶进行斗争的善提供了危险的榜样，使被掩盖的恶披上了光荣的外衣。

有人会说，邪恶的感情各阶层都有，王位往往是凭生来具有的权力而登上的，无论是贵族国家还是民主国家都有非常可鄙的人物当上国家首脑。但是，这种辩解也是徒劳的。

这种答辩不会使我满意，因为在偶然掌权的人物的腐化行为中有一种粗野庸俗的东西在把腐化行为传染给大众，而在一些大阔佬的堕落生活中反倒有某种贵族的文雅风度和高大气派使堕落生活往往不至于外传。

人民永远不会理解宫廷内部斗争的秘密，而且往往难于察觉被文雅的举止、高尚的爱好和美丽的言辞所掩盖的卑劣行径。但是，偷盗国库或出卖国家利益的行为，就是最微不足道的小人物也能看得出来，而且他们自己也可能跃跃欲试。

另外，值得害怕的倒不是大人物的缺德，而是缺德使人成了大人物。在民主制度下，一些普通公民看到他们当中的一个人没有几年就从无名小卒爬到有钱有势的地位后，必定吃惊和眼红，并在心里琢磨昨天还与自己一样的人为什么今天有权领导他们了。要把这个人的发迹归因于他的才德，那是令人不痛快的，因为这等于承认自己的才德不如人家。因此，他们便到这个人的某一劣行中去找主要原因，并且经常认为这样做是对的。结果，在卑鄙和权势之间，在下贱和成功之间，在丢脸和实惠之间，便出现了可悲的概念混乱。

民主能够做出哪些努力

联邦只为自己的生存作过一次斗争——战争开始时的热情——战争将近尾声时热情减退——在美国难于建立征兵制和海员强迫服役制——为什么民主国家不如任何其他国家能做出不懈的努力

我要提醒读者注意，我在这里讲的是遵循人民的真正意愿的政府，而不是仅以人民的名义发号施令的政府。

没有比以人民的名义发号施令的政府更难抗拒的了，因为它可以假借大多数人的意志所形成的道义力量，坚定地、迅速地和顽固地去

实现独夫的意志。

很难说一个民主政府在国家发生危机时能够做出多大的努力。

至今还未出现过强大的民主共和国。用共和去称呼1793年统治过法国的寡头政治，那是对共和政体的侮辱。只有美国是共和政体的新的光辉榜样。

联邦政府至今已经存在50多年，但它的生存只遇到过一次危险，那就是在独立战争时期。在这场长期战争开始时，人们曾以罕见的热情为祖国效劳[24]。但是，随着战争的旷日持久，昔日的自私自利心理又重新抬头：人们不再向国库交款，不应募去当兵；人民仍想获得独立，但在争取独立的手段面前却步。汉密尔顿在《联邦党人文集》（第12篇）中写道："我们陡然增加了许多税目，我们徒然试行了一些新的征税办法。公众的期望已一律化为失望，国库空空如也。我们的民主政府的性质所固有的民主行政制度，面临着硬通货奇缺的局面，而这种局面又导致贸易陷入萧条不振状态。民主行政当局至今虽一再试图努力扩大税收，但不见成效，以致各州的立法机构也终于认识到这样做是愚蠢的。"〔万人文库版第55页〕

从此以后，美国再没有进行过一次需要坚持到底的严重战争。

因此，要想知道哪些牺牲是民主制度能够忍受的，必须等到美国人民也像英国人民那样不得不把收入的一半交由政府处理的时候，或者等到也像法国人民那样必须把全国人口的二十分之一送上战场的时候。

在美国，人们不承认征兵制，招我去当兵就得给我钱。强制征兵的办法与美国人民的思想格格不入，为美国人民的习惯所不容，以致我不相信有人敢于把它写进法律里去。法国所谓的征兵制，无疑是我国人民的最沉重负担。但是，没有征兵制我们怎么能支持一场陆上大战呢？

美国人也不接受英国的那种强制海员服役的办法，他们也没有我们法国那样的海军征兵制。美国的海军同商船的海员一样，都是根据自愿参加的办法应募的。

但是，很难想象一个能够支持一场大海战的国家不求助于上述两种办法中之一种。因此，曾在海上进行过光荣战斗的合众国，就未有过一支大舰队，可是它为装备为数不多的几只舰艇，也曾花了很多钱。

我曾听到美国的国务活动家们承认，美国如不采用海员强制服役制或海军征兵制，将难于维持它在海上的地位，但是要让行使国家主权的人民忍受这种制度那是困难的。

无需证明，自由国家在危机时期一般能比非自由国家表现出更大的坚强毅力；但我偏于相信，在贵族成分占优势的自由国家，这种情形尤为真实。在我看来，用民主制度治理承平的社会，或在必要时用它作为鼓舞人心的突击力量，要比用它去长期抵制威胁国家政治生活的大风暴合适得多。这个理由很简单：热情虽能使人不畏艰险，但不如深思冷静能使人长期顶住艰险。所谓自发的天生勇敢，也比不假思索的行动具有心计。虽然只靠激情一般就能鼓起最初的干劲，但最终的结果全凭把最初的干劲坚持下去。人们用一部分珍贵的东西去冒险，是为了拯救其余的部分。

但是，民主所经常缺乏的，正是这种建立在知识和经验之上的对未来的清晰认识。人们运用感情多于运用理智。眼前的苦难虽然很大，并不可怕；而可怕的是，不去考虑因为顶不住苦难而造成的更大苦难。

还有一种原因可使民主政府的努力不如贵族政府的坚定持久。

人民不仅不如高层阶级能够看清未来的祸福，而且也要比高层阶级更多地忍受目前的灾祸。贵族虽将自己的生命置于危险之中，但他们获得荣誉的机会与遭受损害的机会相等。贵族将其大部分收入交给国家时，只是暂时使其失去对某些富裕的享受。但是，对穷人来说，

死得光荣并没有诱惑力，而使富人也讨厌的赋税负担，却经常威胁着他们的生活来源。

民主共和国在危机时期的这种相对弱点，也许是阻止在欧洲建立这样的共和国的最大障碍。要使民主共和国容易在欧洲的一个国家存在下去，就得同时在其他所有国家建立这种制度。

我相信，民主政府经过时间的推移，一定能增加社会的实力，但它不能像贵族政府或专制君主国那样立即把力量集中于一点和一个时刻。如果一个民主国家由共和政府管理一个世纪，那么在这个世纪结束的时候，我相信它一定会比相邻的专制国家更加富有，更加人丁兴旺，更加繁荣。但在这一个世纪内，它也会多次遭受这些专制国家入侵的危险。

美国民主通常显示的自制能力

美国人民经过很长时期才接受了对他们的幸福生活有利的东西，有时还曾拒绝接受——美国人能够补救他们的失误

民主为了未来的利益而暂时克服激情和压制需求的困难，在美国的一些小事情上有所表现。

爱受奉承的人，难于自我克制，当有人请求他们解决困难或救助时，即使目的他们也认为合理，他们最初也几乎总是加以拒绝。美国人对法律的服从，得到人们的公正赞许。但必须补充一句，美国的法律是由人民和为了人民而制定的。因此，美国的法律对于那些到处都想逃避法律的人有利。由此可以设想，一项在大多数人看来对自己没有实际效益的令人讨厌的法律，不是难于通过，就是通过以后也不会被遵守。

在美国，没有惩治虚报破产的法律。[25] 这是不是因为美国没有破产者呢？不是，恰恰相反，而是因为破产者太多了。大多数人害怕

被指控为破产者，甚于害怕因他人破产而使自己遭殃，而且公众对私人告发的犯罪抱有一种错误的原谅心理。

在新成立的西南各州，司法权几乎全都掌握在公民自己手里，谋杀案件不断发生。这种现象之所以产生，是因为那片荒漠上的居民作风粗野和无知，他们认为与其诉诸法律，不如彼此进行决斗。

有一天，在费城有人对我说，美国的几乎所有犯罪全是由酗酒造成的；下层人民可以放怀畅饮，因为酒很便宜。我问他："你们为什么不对烧酒抽税呢？"他回答说："我们的立法者倒是常想这样做，但是难于做到，害怕人民反对，而且投票赞成这项法律的议员，肯定不会再次当选。"我接着说："这样看来，嗜酒者在你们国家是多数，而禁酒在你们国家就不得人心了。"

当你向美国的国务活动家提到这个问题时，他们只会回答你说："让时间去解决问题吧；痛苦的体验会使人民清醒，明白什么是真正的需要。"事实往往真是如此。民主制度失误的机会虽多于一个国王或一群贵族，但它一旦察觉失误，回到正确路上的机会也多，因为民主制度本身一般没有与大多数人对抗和反对理性的利益。但是，民主制度只有通过实践才能被人承认为真理，而且许多国家在没有看到失误的后果时就可能灭亡了。

因此，美国人的巨大优越性，不仅在于他们比其他民族明智，而且在于他们犯了错误之后能够改正。

还应补充一点：为了容易从过去的经验吸取教训，民主制度应当事先使人民达到一定的文明和教育水平。

有些国家的初等教育很差，人民的性格是激情、无知和对一切事物的错误认识的大杂烩，以致自己找不到不幸的根源，被其不了解的灾难压倒。

我曾从几处原先是强悍的印第安人的家乡，而现已不见他们踪迹的广大地区通过；我曾在目睹自己的人口日益减少和勇猛的光荣逐渐

消失，而现在苟延残喘的印第安部落里住过数日；我曾听到这些印第安人预测，他们种族的末日即将到来。当时，没有一个欧洲人不认为应当设法保护这些不幸的人，使他们免于灭亡。但是，他们自己毫无作为。他们感到灾难年复一年地加在他们的头上，但是毁灭到只剩下一个人，他们也不肯接受救助。将来只有采取强制办法，他们才能生存下去。

看到南美的一些新兴国家25年来一直处于革命的烽火之中[26]，真使人感到吃惊。人们每天都在等待，希望早日看到这些国家回到所谓自然状态 。但是，谁能断言革命在目前不是南美西班牙人的最自然状态呢？在这一地区，社会正在一个深渊的底部挣扎，而社会本身的努力却无法使自己走出这个深渊。

居住在占西半球二分之一的美丽土地上的这些人民，好像一心要互相消灭，毫无回心转意的模样。筋疲力竭时，他们暂时休战；休战后不久，他们又要发疯。当我看到他们不是在受苦受难就是在犯罪作孽的情景时，我不得不相信专制对他们可能还是一种恩泽。

但是，专制和恩泽这两个词，在我的思想中是无法统一起来的。

美国民主处理国家对外事务的方法[27]

华盛顿和杰斐逊对美国对外政策的指导——在对外事务的指导方面民主制度的固有缺陷几乎全都表露出来，而其优点则很少使人觉察

我们已经看到，联邦宪法把经常指导对外事务的责任交给了总统和参议院[28]，而总统和参议院却在一定程度上能使总的对外政策摆脱人民的直接和日常监督。因此，绝对不能说美国的对外事务的管理是民主的。

有两个人对美国对外政策的指导至今还在发生影响：第一个人是华盛顿，第二个人是杰斐逊。

华盛顿有一封致其同胞的值得赞美的信，我们可以把它看做是这位伟人的政治遗嘱。他在这封信里写道：

“在对外政策方面，我们主要的处事守则是：扩大我们与外国的贸易往来，尽量少同它们发生政治 关系。就我们已经签订的条约来说，我们要尽量信守它们。但是，我们也就到此为止。

“欧洲各国有其互相牵涉的一套根本利益，这些利益不是与我们根本无关，就是关系极为疏远。因此，它们必然要陷入经常不断的纠纷之中，而纠纷的根源本质上与我们无涉。所以今后要用人为的纽带把我们与欧洲的日常政治变动牵连起来，或与欧洲各国的时而为友时而为敌的分合牵连起来，那是很不明智的。

“我们的远离他国和独处一隅的地理位置，促使和允许我们能够采取与众不同的路线。假如我们在一个有效率的政府的治理下作为一个民族存在下去，那么在不远的将来，我们就可以不致因外国入侵而遭到物质损失，可以采取使我们在任何时候都能保持的中立受到尊重的立场，可以使各交战国因为不能从我们身上捞到好处而不敢轻举妄动向我们挑衅，可以根据我们的利益和正义的原则而选择是和是战。

“为什么要放弃这种独特的地理位置带来的好处呢？为什么要离开自己的基地而跑到外国的基地去呢？为什么要把我们的命运同欧洲的某一部分的命运联系起来，从而使我们的和平与繁荣同欧洲人的野心、对抗、利害、任性或妄为纠缠在一起呢？

“我们的真正政策，是避免同任何外国永远结盟。我的意思是说，我们要像目前这样不受束缚地行动下去；请不要把我的话理解为我主张不遵守现有的条约。诚实向来是最好的方策，我在公务上信守这个箴言不亚于在私事上信守它。因此，我再重复说一次，我们要按条约的本义信守条约。但我认为，扩充原来的条约或另订新约，都是没有必要的和不明智的。

“要始终注意采取适当的措施，以使自己保持受人尊重的防御态势，在遇到意外的危险时亦可安全地利用暂时的联盟。”〔见马歇尔：《华盛顿生平》第5卷第778和以下几页〕

在这段话的前面，华盛顿说过一句值得钦佩的至理名言：“一个国家总是惯于怀恨或喜欢另一个国家，它便形同一个奴隶，即成为自己的爱和憎的奴隶。”〔见《华盛顿生平》第5卷第775页〕

华盛顿的政治活动，始终是以这些箴言为指南的。在世界上的其他所有国家卷入战争的时候，他使自己的国家保持了和平。他认为美国人的根本利益，是绝不介入欧洲内部的纠纷，并把这一点作为他的行动准则。

杰斐逊走得更远，他在对外政策上信守的箴言是：“美国人决不向外国要求特权，以免自己被迫向外国出让特权。”

这两项原则的公正性一目了然，容易为群众所理解。它们使美国的对外政策大为简化。

严格说来，不介入欧洲事务的联邦政府，没有什么需要争夺的对外利益，因为在美洲还没有与它对抗的强邻。美国的地理位置和它的本身愿望，使它没有发生旧大陆的那种动乱。它既不袒护动乱，又不支持动乱。至于新大陆的动乱，还隐藏在未来之中。

联邦政府不受旧条约的约束。因此，它既得益于欧洲的一些旧国家的经验，但又不像它们那样不得不利用过去和使过去适应现在。这样，它也就可以不像它们那样被迫接受祖先遗留下来的一大堆遗产。在这堆遗产里，既有光荣，又有苦难，既有国家间的相互友好，又有国家间的相互憎恶。美国的对外政策，是一种执行得很好的观望政策。这种政策的要求是有所不为，而不是有所为。

因此，目前人们还很难断定，美国的民主在国家的对外事务的处理上将会表现得如何成熟。关于这一点，无论是它的朋友，还是它的敌人，都只能暂时存疑。

至于我本人，我会毫不迟疑地说：在我看来，在指导国家的对外关系方面，民主政府绝对不如其他政府。但是，经验、习惯和教育，几乎经常在为民主制度提供一种日常的实用知识，以及称之为常识的关于生活小事的学问。常识足以指导人们的一般行动。一个教育事业完备的国家，在国内事务方面应用民主的自由，经常要比民主政府因失误而造成灾难好得多。但在处理国与国的关系时，情况并非总是如此。

对外政策几乎不需要民主所固有的任何素质；恰恰相反，它所需要的倒是发挥民主几乎完全不具备的那些素质。民主有利于增加国内的资源，使人民生活舒适，发展公益精神，促进社会各阶级尊重法律；而且，所有这一切，还能对一个国家的对外关系发生间接的影响。但是，民主却难于调整一项巨大事业的各个细节，它只能制定规划，然后排除障碍去监督执行。民主很少能够秘密地拟定措施和耐心地等待所定措施产生的结果，而这却是一个个人或一个贵族所具有的素质。但是，一个国家经过长期的治理，也能像一个个人那样养成这种素质。

反之，如果你考察一下贵族制度的天然缺陷，你就会发现这些缺陷可能造成的后果几乎不会对国家的对外事务的指导发生显著影响。使贵族制度受到非难的主要缺点，是它只为自己工作，而不为人民大众工作。在对外政策方面，贵族制度很少将自己的利益与人民的利益区别开来，它认为自己就代表人民。

促使民主在政治方面服从感情而不服从理智，为满足一时的冲动而放弃成熟的长期计划的那种倾向，在法国爆发革命时期亦曾出现于美国。当时，也像现在一样，只是那些头脑清晰的人去说服美国人相信他们的利益所在，是不介入正在血洗欧洲的战争，使美国不受任何损害。

但是，人民支持法国的心情极为热烈，若不是华盛顿具有不屈不挠的坚定性格和为人民所爱戴，恐怕无法阻止美国向英国宣战。但是，这位伟人以其严密的理智去抵制同胞的慷慨然而轻率的激情所做的努力，还险些使他失去他唯一希望保存的报偿：他的国家对他的爱

戴。有许多人曾责备他的政策，但现在全国人民都支持这个政策[29]。

假如宪法当初不把指导国家对外事务的责任交给华盛顿和人民不支持他，那么美国当时一定会采取它今天所谴责的措施。

从罗马人开始到今天的英国人，凡是对世界起过重大影响，拟出过、遵循过和执行过伟大计划的民族，几乎都是用贵族制度治理的。对此怎么能感到惊奇呢？

其实，在这些国家看来，世界上最牢固的制度就是贵族制度。人民大众可能因无知或冲动而被迷惑，国王可能因意志不坚而在执行计划时犹豫不决。另外，国王也不能长生不老。但是，一个贵族集体既可因为人多而不致陷入迷途，又可因为人强而不容易被轻率的激情所驱使。一个贵族集体，就像一个永远不死的坚定而明智的个人。

[注] 参阅奥格和雷著作第296页及以下几页。自1912年提出的宪法第七次修正案通过以后，参议员已改为先由"初选"或各党的"全国代表大会"提名后由人民直接选举。——法文版编者

[注] 《1787年12月20日致麦迪逊的信》，孔塞伊先生法译本。〔《杰斐逊文集》，华盛顿，1905年，第6卷第393页〕

[注] 我这里指的是广义的"行政官"，凡负责执行政府法令的一切官员，均包括在内。

[注] "多数每年都能从他们以前委托的人们手里收回权力。"关于每年选举的问题，可参阅奥格和雷著作第249页。——法文版编者

[注] 见《马萨诸塞州法令汇编》第2卷第331页：1813年2月27日法令。应当补充一点，陪审员的最后名单要用抽签办法决定。

[注] 见《马萨诸塞州法令汇编》第1卷第302页：1787年2月28日法令，其中写道："各乡镇的行政委员可令有司在本乡镇的酒馆、旅

店、小铺等的室内和作坊张贴一贯酗酒、耍酒疯、赌博以及在这些场所胡聊瞎扯的人的名单。上述店铺的所有者接到通知后，如再允许这些人到店内饮酒或赌博，或再向他们出售含酒饮料，则处以60先令罚款。”

[注] 无需赘言，我这里所说的民主政府，是指一个民族建立的民主政府，而非一个小部族建立的民主政府。

[注] 十分清楚，这里和本章其他各处所用的“穷人”一词，只是相对而言，而非绝对而言。比起欧洲的穷人来，美国的穷人很容易致富。但是，在拿他们与比他们富有的同胞比较时，便可以称他们为穷人。

[注] “公务人员薪俸”。参阅奥格和雷著作第490页及以下几页，第966页及以下几页，第105页及以下几页。——法文版编者

[注] 美国下级公务人员的宽裕生活，还来自另一个原因。这个原因与民主的通性无关，即在美国，各种私人营业都能比担任公职获得更多收益，如果国家不对下级公务人员规定较高的报酬，谁也不会去担任下级公职。因此，即使商业活动要精打细算，面对激烈的竞争，人们也愿意去从事这种活动。

[注] 俄亥俄州有100万人口，而它的州长每年只有1 200美元的薪金收入。1 200美元等于6 504法郎。

[注] 为了查明这个显然存在的事实，只要考察一下联邦政府的某些官员的薪金就可以了。我认为应当拿法国的同类官员的薪金来对

美　国（财政部官员）	
传达员	3 734 法郎
低级科员	5 420 法郎
高级科员	8 672 法郎
科长	10 840 法郎
部长（国务卿）	32 520 法郎
政府首脑（总统）	13 500 法郎

法　国（财政部官员）	
大臣的传达员	1 500 法郎
低级科员	1 000—1 800 法郎
高级科员	3 200—3 600 法郎
科长	20 000 法郎
大臣	80 000 法郎
政府首脑（国王）	12 000 000 法郎

照，以使读者更容易了解。

我拿法国作为比较的基点或许有些不当。在民主的本能日益深入政府的法国，已经出现国会要求提高低额薪金和普遍降低高额薪金的强硬趋势。因此，法国的财政大臣在第一帝国时期年薪为16万法郎，而在1834年已降低为6万法郎；而财政部各司长的年薪则由以前的5万法郎降低为2万法郎。

[注] 考察一下美国的预算，就可知道美国为维持穷人的生活和免费教育支出了多少钱。

1831年，纽约州为维持穷人的生活共支出120万法郎〔245 433美元〕，而国民教育费至少高达542万法郎〔1 080 698美元〕。见威廉斯：《纽约年报》，1832年，第205和243页。

1830年，纽约州的人口为190万，约等于法国诺尔省人口的两倍。

[注] 大家知道，美国的预算有4种：联邦有联邦预算，各州、各县和各乡镇也有自己的预算。我在美国逗留期间，曾为了解几个主要州的乡镇和县的公共开支总额做了大量的调查研究。我很容易就得到了几个大乡镇的预算资料，但没有能够看到小乡镇的支出资料。因此，我不能对乡镇开支做出明确的判断。关于县的开支情况，我收集

到一些资料，尽管这些资料还不够完整，但仍会引起读者的兴趣。我应当感谢原费城市长理查德先生，他向我提供了宾夕法尼亚州13个县的1830年度预算资料。这13个县是：莱巴农、森特尔、富兰克林、费耶特、蒙哥马利、卢泽恩、道芬、巴特勒、阿勒格尼、哥伦比亚、诺森伯兰、北安普敦、费拉德尔菲亚。1830年，宾夕法尼亚州共有居民495 207人。如果看一下宾夕法尼亚州的地图，就会看到这13个县分布在四面八方，并都服从于指导整个州的总方针，所以不能说它们不能使我们形成关于宾夕法尼亚州各县财政情况的明确概念。这13个县在1830年共支出1 800 221法郎，每个人平均负担3法郎64生丁。我通过计算得知，这些居民在1830年每人向联邦政府纳税12法郎70生丁，向宾夕法尼亚州纳税3法郎80生丁。这样，这些县的公民为担负公共开支（还不算乡镇的开支），在1830年每人就向社会提供了20法郎14生丁。这项计算虽然因为只限于一个年度和一部分开支而不够全面，但还应当认为是可靠的。[19]

[注] 为了解美国联邦政府的预算编制问题，可参阅奥格和雷著作第563页及以下几页，第984页及以下几页，第1076页及以下几页。当然，参加联邦的州现已有48个，而不是托克维尔那时的24个。（现已为50个。——译者）——法文版编者

[注] 一些试图比较美国和法国的预算支出的人，都深深感到不能拿法国的公共开支总额与美国的公共开支总额对比，但他们力图对两者的公共开支的各组成项目的总额进行对比。不难证明，这第二种方法的缺欠也不少于第一种方法。

比如说，拿我们的国家预算同什么对比呢？同美国的联邦预算对比吗？但是，美国的联邦预算项目比我们中央政府的预算项目少得多，所以它的支出总额也自然要小得多。那么，拿我们的各省预算与美国的各州预算对比吗？但是，美国各州的事业开支一般都比我们各省的事业开支重要，而且项目也比我们的多，所以美国各州的支出也自然要大得多。至于各县的预算，也在财政制度上与我们的不同。再回到各州或各乡镇的预算去比较其中所列的支出吗？两个国家的乡镇都有预算，但两者并不一样。在美国，乡镇的开支大部分自己负担；

而在法国，大部分由省或国家负担。怎么去研究美国乡镇的支出呢？美国乡镇的组织因州而不同。我们能用同一标准去研究新英格兰和佐治亚州或宾夕法尼亚和伊利诺伊的乡镇吗？在两个国家预算的某些项目之间，是不难找出类似处的，但预算包括的项目总是或多或少有些不同，所以在整个预算之间不能进行精确的对比。

[注] 即使我们能够知道法国或美国的每个公民向国库交纳的准确税额，我们还只是掌握了部分事实。

政府不仅要求纳税人交纳金钱，而且要求公民提供可以换算成金钱的人力。国家要招兵，有了兵以后，全国人民还要养活他们，而且兵员本身也要根据服役的长短付出一定的时间。我认为民兵的值勤也是如此。参加民兵队伍的人，要随时付出宝贵的时间为公安服务，这实际上是只向国家支出而自己没有收入。我已举过这方面的例子，我还可以再举一些例子。法国政府和美国政府都规定有这种性质的义务劳动，而这种劳动当然要由公民担负。但是，谁能精确地算出两个国家征集的这种劳动的数字呢？

这还不是你要比较美国和法国的公共开支时使你无法进行准确比较的最后困难。有些义务在法国有，而在美国没有；另些义务在美国有，而在法国没有。法国政府向神职人员支付薪金，美国政府令教徒自己维持教会。在美国，国家负责救济穷人；在法国，国家令社会慈善团体养活穷人。法国对一切官员只付固定的薪金，美国允许公务人员享有一定的权益。在法国，只要求公民对少数道路提供义务劳动；在美国，则要求公民对几乎所有的道路提供义务劳动。法国的道路为一切能够利用道路的旅客开放，且不收款；而在美国，你会看到所有的道路都设有栅栏向车辆收款。在纳税人承担社会义务方面的这一切差别，使我们很难在这两个国家之间进行对比，因为有些费用公民们一分也不负担，或者在国家没有正式下令由公民负担时，只负担很小一部分。

[注] 见法国海军部的详细预算，而关于美国的资料，则见《1833年美国大事记》第228页。

[注] 关于英国的贿选问题，可参阅奥格和雷：《英国政府和政治》（纽约，1938年）第292页及以下几页。奥格写道："今天，情况完全不同了。在选举方面本来就作弊成风的大不列颠，今天已是搞贿选的国家的典范。"——法文版编者

[注] 我认为，一件最了不起的事情，是国家决定暂时停止饮茶。凡是知道人们已把吃茶看做日常生活中不可或缺的习惯的人，都毫无疑问会对全体美国人民为此所付出的重大而难以忍受的牺牲表示惊讶。

[注] 关于"虚报破产"的问题，可参阅奥格和雷著作第648页及以下几页。1898年，国会通过了联邦关于破产的法案。——法文版编者

[注] 关于南美诸国，可参阅西格弗里德的名著《拉丁美洲》（巴黎，1934年）。——法文版编者

[注] 关于美国的对外事务，可参阅奥格和雷著作第789页及以下几页。——法文版编者

[注] 联邦宪法第二条第二项说："经参议院建议和同意……总统有缔结条约之权。"读者不要忘记，参议员任期六年，由各州的立法机关选举，而且是每两年改选其中的三分之一。

[注] 参看马歇尔：《华盛顿生平》。这部书在第314页上写道："在像美国建立的那样政府，即使首席行政长官十分坚定自信，他也不能长期顶住人民舆论的洪流。当时，人民的舆论好像力主战争。事实上，在这个时期召开的国会会议上，人们也屡次看到华盛顿在众议院失去多数。"此外，指责他时使用的言辞也是非常强烈的。比如，在一次政治会议上，有人竟把他比做卖国贼阿诺德（第265页）。在第355页上，马歇尔说道："支持反对派的人们断言：政府拥护者们已形成一个贵族集团，这个集团受到英国的支持，希望建立君主政体，从而与法国为敌；它的成员是一批持有银行股票的显贵，凡是能够损害他们资产的措施，他们都害怕得要命，以致对国家的荣誉和利益所反对的屈辱都感到无所谓。"〔托克维尔在引用马歇尔的话时做了删节，引文

见马歇尔著作的法文版第1卷（巴黎，1807年）。后段引文不是如托克维尔所说在第355页，而在第353页〕

第六章 美国社会从民主政府获得的真正好处

在进入本章的正文之前，我认为应当请读者回想一下我在前面已经多次讲过的看法。

美国的政治结构，在我看来只是民主国家可以采取的政府形式之一，而我并不认为它是民主国家应当建立的唯一的和最好的形式。

因此，在说明美国人可从民主政府获得什么利益时，我绝不断言，也不认为类似的利益只能依靠同样的一些法律来获得。

美国民主治下法制的总趋势及其享用者的本能

民主的缺点马上可以察觉——而其优点只有经过长期观察才能发现——美国的民主往往不够成熟，但法制的总趋势是向善的——在美国民主制度下，公务人员没有与大多数人不同的长远利益——由此产生的结果

民主政府的缺点和弱点可以不难察觉，并为一些明显的事实所证明，但它的良好影响只能以不够明显的形式，甚至可以说是以隐秘的形式表现出来。民主政府的毛病马上即可被人看到，但其优点只有经过长期观察才能发现。

美国的民主法制，经常是残缺不全的。美国的法律有时侵犯既得权益，或由此而认可侵权的危险行为。即使说美国的法律都是好的，

但法律的改变频仍毕竟是一大缺点。所有这一切，都是一眼就可以看到的事实。

那么，美国的共和制度怎么又能继续存在和繁荣呢？

在研究法律时，应当把法律所要达到的目的与为达到此目的而采取的手段仔细区分开来，把法律的绝对善与其相对善仔细区分开来。

现在，假定立法的目的在于优待少数人的利益而牺牲多数人的利益，并定出了既最省时又最省力的达到目的的手段。这样，法律虽然定得很细致，但其目的并不好；而且，它的效力越大，其危险性也越大。

民主的法制一般趋向于照顾大多数人的利益，因为它来自公民之中的多数。公民之中的多数虽然可能犯错误，但它没有与自己对立的利益。

贵族的法制与此相反，它趋向于使少数人垄断财富和权力，因为贵族生来总是少数。

因此，一般可以认为民主立法的目的比贵族立法的目的更有利于人类。

但是，民主立法的好处也就止于此。

贵族制度精于立法科学，而民主制度则不善此道。贵族制度有自我控制的能力，不会被一时的冲动所驱使。它有长远的计划，并善于在有利的时机使其实现。贵族制度办事考究，懂得如何把法律的合力同时会聚于一点。

民主制度就不能如此，它的法制几乎总是不够完善或不合时宜。

因此，民主制度的手段不如贵族制度的完备；民主制度在行动时往往不讲究手段，甚至违背自己，但它的目的却比较有益于人民。

如果想象有一个社会，它的自然条件和政治体制容许不良的法律可以暂时通行，并在这种法律的总趋势结束的时候社会还能依然存在，而它的民主政府尽管还有许多缺点，但它仍然是最能使社会繁荣的政府。

这正是出现于美国的情景。我再把我在前面说过的话重复一遍：美国人的巨大优点，在于他们允许犯错误，而事后又能纠正错误。

我认为，对于公务人员的甄选，一般说来也是如此。

不难发现，美国的民主常在选择受托执政的人员方面犯错误；但要解释在被选错的人执政期间美国为什么会照样繁荣，那就不容易了。

首先，你可以看到，在一个民主国家，虽然它的统治者不够忠诚或不怎么能干，但其被治者却很聪明和很认真。

在民主国家，不断关心自己的事业和重视自己的权利的人民，可防止他们的代表偏离他们根据自己的利益为代表规定的总路线。

其次，你还可以看到，如果民主国家的行政官员比其他国家的易于滥用权力，则人民一般不会让他们长期留任。

但是，还有一个比这个理由更有普遍性和说服力的理由。

毫无疑问，统治者有德有才，对于国家的富强来说是十分重要的；但统治者没有同被治者大众的利益相反的利益，或许更为重要，因为他们有了这种利益以后，德便几乎不发生作用，而才也将被用于干坏事。

我认为，统治者没有同被治者大众的利益相反或不同的利益是十分重要的；但我绝不认为，统治者具有同全体被治者的利益一致的利益也很重要，因为我还不知道哪里有过这样的利益。

迄今为止，还未见过对社会各阶级都一视同仁地促进它们兴旺和繁荣的政体。在一个国家里，有几个社会阶级就像有几个不同的国家；而且经验也已证明，把其他阶级的命运完全交给一个阶级去掌管，其危险并不亚于让国家中的一个民族充当另些民族的仲裁者。当只由富人统治国家时，穷人的利益总要受到损害；而在穷人立法时，富人的利益便要遭到严重的危险。那么，民主的好处究竟是什么呢？民主的真正好处，并非像人们所说是促进所有阶级的兴盛，而只是对最大多数人的福利服务。

在美国，负责领导国家事务的人，在才德两方面都不如贵族国家的执政者，但他们的利益却是与大多数同胞的利益相同和一致的。因此，他们可能常常不忠于职守和犯重大错误，但他们绝不能把敌视这个大多数的方针贯彻下去，他们也无法使政府具有独断独行和令人生畏的形象。

而且，在民主制度下，一个行政首长的不良政绩不过是孤立现象，只能在其暂短的任期内发生影响。腐化和无能，绝非来自可以把人们经常联合在一起的共同利益。

一个腐化或无能的行政官员，不能只靠另一个行政官员也像他一样无能和腐化而彼此勾结，并联合起来使腐化和无能在他们的后代繁衍。相反，一个行政官员的野心和阴谋，还会促使他去揭露另一个行政官员。在民主制度下，行政官员的劣迹，一般说来完全是属于他们个人的。

但是，在贵族国家的政府中，官员就受他们的阶级利益支配了。他们的阶级利益只是有时与多数人的利益一致，而在大多数情况下，则是与多数人的利益相反的。这个阶级利益，在官员之间形成一条共同而耐久的纽带，促使他们把力量联合和结合起来，以奔向总是不让绝大多数人幸福的目标。它不仅使统治者彼此勾结起来，而且还把统治者与很大一部分被治者联合起来，因为很多没有担当任何公职的公民也属于贵族。

因此，贵族政体的行政官员既受到社会的坚定支持，又得到政府的坚定支持。

使行政官员的利益与他们的一部分同代人的利益结合起来，进而与他们的子孙的利益统一起来，甚至服从于子孙的利益，就是贵族政体的共同目的。在贵族政体下，行政官员的工作既是为了现在，又是为了未来。因此，贵族政体的行政官员，同时被自己的激情和被治者的激情，而且我几乎可以说被他们后代的激情，驱向同一目标。

这种现象有什么值得惊奇的呢？因此，人们经常看到，在贵族政体下，阶级属性总是指引行政官员免于腐化，让他们不知不觉地使社会逐渐符合他们的习惯，并为把这个社会传给他们的后代做好准备。

我不知道过去有哪个国家的贵族政体曾像英国的贵族政体那样自由，那样对政府不断提供如此高尚和如此贤明的人才。

但是，也不难看到，英国的立法常为富人的福利而牺牲穷人的福利，使大多数权力为少数几个人所专有。结果，今天的英国集极富与极穷于一身，其穷人的悲惨处境与其国力和荣誉形成鲜明的对照。

在美国，公务人员没有使自己居于优势的阶级利益，尽管统治者常是一些无能之辈，有时甚至是一些可鄙之徒，但政府的日常工作仍然是有利于人民的。

因此，在民主制度中，有一种隐秘的趋势在不断引导人们于纠正错误与缺点之中走向普遍繁荣；而在贵族制度中，则有时存在一种潜藏的倾向在勾引官员们滥用他们的才德去为同胞制造苦难。可见，在贵族政府中，官员做了坏事可能出于无心；而在民主政府中，公务人员做了好事可能并非有意。

美国的公共精神

本能的爱国心——理智的爱国主义——两者的不同特点——为什么各国在前者消失时要全力以赴地去培养后者——美国人为培养理智的爱国主义所做的努力——个人利益与国家利益密切相关

有一种爱国心，主要来自那种把人心同其出生地联系起来的直觉的、无私的和难以界说的情感。这种本能的爱国心混杂着很多成分，其中既有对古老习惯的爱好，又有对祖先的尊敬和对过去的留恋。怀有这种情感的人，珍爱自己的国土就像心爱祖传的房产。他们喜爱在祖国享有的安宁，遵守在祖国养成的温和习惯，依恋浮现在脑中的回忆，甚至觉得生活于服从之中有一种欣慰。这种爱国心，在宗教虔诚的鼓舞下，往往更加炽烈。这时，人们会创造出奇迹。这种爱国心本身就是一种宗教，它不做任何推理，只凭信仰和感情行事。有些这样的民族以某种方式把国家人格化，认为君主就是国家的化身。因此，他们把爱国主义中所包含的情感一部分转化为忠君的热情，为君主的胜利而自豪，为君主的强大而骄傲。法国在旧的贵族统治时期，人民有一段时间就曾因此而感到快慰，而对自己依附于国王的专横并不觉得难受。他们骄傲地说："我们生活在世界上最强大的国王的统治之下。"

同所有的轻率的激情一样，这种爱国心虽能暂时地激起强大的干劲，但不能使干劲持久。它把国家从危机中拯救出来以后，往往便任其于安宁中衰亡。

当民族的生活习俗还很朴素，宗教的信仰还很坚定的时候；当社会还安然固守事物的旧秩序，而这种秩序的合法性尚未受到怀疑的时候，这种本能的爱国心也正在风行。

另有一种爱国心比这种爱国心富有理智。它虽然可能不够豪爽和热情，但非常坚定和非常持久。它来自真正的理解，并在法律的帮助下成长。它随着权利的运用而发展，但在掺进私人利益之后便会削减。一个人应当理解国家的福利对他个人的福利具有影响，应当知道法律要求他对国家的福利做出贡献。他之所以关心本国的繁荣，首先是因为这是一件对己有利的事情，其次是因为其中也有他的一份功劳。

但是，在人民的生活中有时也会出现停滞时期。在这个时期，旧的习惯改变了，社会风尚遭到了破坏，宗教信仰动摇了，昔日的荣誉消失了，知识依然不够完备，政治权利得不到保证或受到限制。这时，人们所看到的国家只是一个虚弱而模糊的影子，他们不再从国土去看国家，因为他们认为国土已经变成一片不毛之废土；他们不再从祖先传下来的习惯去看国家，因为他们把这些习惯看成是羁绊；他们不再从宗教去看国家，因为他们开始怀疑宗教；他们不再从法律去看国家，因为他们不再自己制定法律；他们也不再从立法机关去看国家，因为他们害怕和鄙视立法机关。于是，他们觉得一无是处，只认为自己对，而其他皆非。最后，他们便完全陷入狭隘而又封闭的自私之中。这种人虽然排斥原先的偏见，但不承认理性的王国。他们既没有君主国的本能的爱国主义，又没有共和国的理智的爱国主义；他们止步于两者之间，陷入羞愧和苦恼之中。

在这种处境中会怎么样呢？只会衰退。一个民族之不能恢复其青春的锐气，正如一个人之不能恢复其童年的稚气。看来，这也许令人惋惜，但谁也无法使青春和童年再来。因此，必须继续前进，在人民面前迅速把个人利益与国家利益统一起来，因为无私的爱国心已经一去不复返了。

我绝不一定认为，为了获得这一结果，就必须立即让人人行使政治权利；但我要说，使人人都参加政府的管理工作，则是我们可以使人人都能关心自己祖国命运的最强有力手段，甚至可以说是唯一的手段。在我们这个时代，我觉得公民精神是与政治权利的行使不可分的；而对将来的欧洲来说，我则认为公民人数的增减，将与这项权利的扩大和缩小成正比。

因此，在被不久以前移来的居民开发的美国，移民们既未带来使他们必须遵守的习惯，又未带来使他们难忘的回忆；他们来到这里都是初次相见，以前并不认识。简而言之，在这里很难产生本能的爱国心。那么，每个人为什么却像关心自己的事业那样关心本乡、本县和本州的事业呢？这是因为每个人都通过自己的活动积极参加了社会的管理。[30]

在美国，人民都知道社会的普遍繁荣对他们本身的幸福的影响。这个看法虽然如此简单，但却很少为人所道出。而且，美国人民习惯于把这种繁荣看作是自己的劳动成果，所以他们认为公共的财富也有他们自己的一份，并愿意为国家的富强而效劳。他们这样做不仅出于责任感和自豪感，而且出于我甚至敢于称之为贪婪的心理。

为了说明这个说法的真实性，并不必研究美国的制度和历史，因为美国的民情已足以向人们证明了这一点。美国人在参加国家所办的一切事业的同时，也关心捍卫被人无端指责的一切事情，因为这时遭到无端攻击的不只是他们的国家，而且有他们本人。因此，他们在维护国家荣誉时要采用各种手段，甚至玩弄出于个人虚荣心的无聊花招。

在日常的交往中，再没有比美国人的这种令人不舒服的爱国主义更使人觉得尴尬的了。外国人都愿意表扬美国的许多事情，但在请问美国人可否对他们的某件事情进行谴责时，那他们一定拒绝。

因此，美国虽然是一个自由国家，但外国人在那里为了不使美国人不快，既不能自由地谈论个人私事，又不能自由地谈论国家大事；既不能自由地谈论治人者，又不能自由地谈论治于人者；既不能自由地谈论公营事业，又不能自由地谈论私营事业。一句话，在那里或许除了谈谈气候如何、土地怎么样以外，什么也不能自由地谈论。而且，即使在谈论气候和土地的时候，美国人也会随时为两者辩护，好像他们曾经出力制造过天气和土地似的。

在现代，我们必须勇于表态，敢于在全体人的爱国主义和少数人的政府之间进行抉择，因为不能同时把前者产生的社会力量和社会积极性与后者提供的社会安宁的保证结合起来。

美国的权利观念

没有一个伟大民族没有权利观念——使一个民族产生权利观念的办法是什么——在美国，人们尊重权利——这种尊重从何而来

除了一般道德观念之外，我不知道再有什么观念可与权利观念媲美的了，或者毋宁说两者是浑然一体的。权利观念无非是道德观念在政界的应用。

使人们能够用以确定什么是跋扈和暴政的，正是权利观念。权利观念明确的人，可以独立地表现自己的意志而不傲慢，正直地表示服从而不奴颜婢膝。屈服于暴力的人，只能自侮和自卑。但是，当让他服从与他同样的人的指挥权时，他却表现自己好像有些高于那个指挥者似的。没有一个伟大人物没有德行，没有一个伟大民族不尊重权利，因为一个理性与良知的集合体怎么能单凭强制而结合起来呢？

我曾寻思，在我们这个时代，用什么办法能使人们养成权利观念，并使这种办法能被人们所牢记。结果发现，这只有让所有的人都和平地行使一定的权利。大家知道，儿童的能力和经验都是后来逐渐获得的，当一个婴儿能够开始移动自己身体的时候，凡是周围他能够用手触到的东西，他都会本能地将它抓住不放。他没有这是属于谁的财产的观念，更没有什么是财产的观念。但是，随着他逐渐长大，明白物品的价值，发现别人也会从他手中抢去他的物品以后，便会慎重起来，并通过尊重他人而最后得到他所期望于他人的尊重。

儿童希望获得玩具的心理，后来发展为大人希望获得财物的心理。在美国这个极端民主的国家，人们怎么会听到一般回响于欧洲各地的那种为苦于没有财产而发出的叹息呢？这个理由还需要说明吗？这是因为美国没有无产者。由于人人都有自己的财产需要保护，所以人人原则上都承认财产权。

在政界也是如此。在美国，成年人都把政治权利看得很高，因为他们都有政治权利；为使自己的政治权利不受侵犯，他们也不攻击别人的这项权利。在欧洲，拥有政治权利的成年人，连国家主权都不放在眼里，而美国人却能毫无怨言地服从行政官员的小小权力。

这个真理，也表现在人民日常生活的最微小细节上面。在法国，只有极少数享乐是专为社会的高层阶级而设的，凡是富人可去之处，穷人几乎都可以去。因此，人们举止端庄，对他们参与的一切享乐表示尊重。在英国，富人既垄断了享乐，又独占了权力。因此，怨声载道，穷人偷偷溜进专为富人设立的娱乐场所，并喜欢在里面恶作剧，使场面大杀风景。这有什么奇怪的呢？他们准知道这对自己一无所失。

正如财产的分配使成年人都具有财产权观念一样，民主政府使政治权利的观念普及到了每个公民。我认为这也是民主政府的最大优点之一。

我并不是说，教会所有的人行使政治权利是一件容易的事；我只是说，当这件事可以办到时，它所产生的效果将是巨大的。

我再补充一句：如果问哪个时代可以产生这种想法，那就是我们这个时代。

君不见宗教信仰已经动摇，神授的权利观念已经消失？君不见社会风气已经变坏，道义的权利观念亦随之衰弱？

君不见一切信仰均被诡辩所代替，一切感情均被诡计所取代？假如在这场大动荡之中你不把权利观念与在人心中生根的私人利益结合起来，那又有什么方法使你敢于去治理社会呢？

因此，如果有人对我说，法律已经无力而被治者喜欢闹事，人心容易激动而德行已经无用，因而在这种情况下不该主张扩大民主权利。那么，我将回答说，正是因为这些事实，我才认为应当主张扩大民主权利。而且我确实相信，政府比社会还要关心扩大民主权利，因为政府终将消失，而社会是不会死亡的。但是，我绝不想滥用美国提供的范例。

美国在公民人数不多和社会风气朴素而不善于行使政治权利的困难时期，人民就已享有政治权利了。美国人后来虽然增多了，但可以

说没有增加民主的权力，而只是扩大了民主的范围。

无可怀疑，赋予一个从未享有过政治权利的民族以政治权利的时刻，就是发生激变的时刻。这种激变虽然往往是必要的，但总是带有危险。

儿童在不知道生命的价值的时候可能杀人，在明白自己的财物会被别人抢走以前也会抢走别人的财物。成年人在被赋予政治权利的时候，他对这种权利所持的态度，与儿童尚不懂事时对自然所持的态度一样。这也正是成年人适用homo puer robustus（年富力强之士）这句名言的时候。

这个真理也同样见于美国。公民们最先享有政治权利的那些州，也往往是公民们行使政治权利最好的州。

下述的说法也不为过分：任何才干也没有比保持自由的技巧可以收获更丰，但任何事情也没有比学习运用自由更苦。专制却非如此。专制政体往往把自己表现为受苦受难人的救济者，表现它修正过去的弊端、支持正当的权利、保护被压迫者和整顿秩序。人民被它制造出来的暂时繁荣所蒙蔽，睡入梦中，但他们醒来以后，便会感到痛苦。自由与专制不同，它通常诞生于暴风骤雨之中，在内乱的艰苦中成长，只有在它已经长大成熟的时候，人们也能认识它的好处。

美国对法律的尊重

美国人尊重法律——美国人爱法律如爱父母——每个人从法律力量的增强中看到个人利益

号召人民去制定法律，不管是直接号召还是间接号召，并非总是可以行得通的。但也不能否认，在可以如此做时，法律就将拥有巨大的权威。这个群众基础虽然往往有损于立法者的德才，但它能大大增强立法者的力量。

在全民的意志表现当中，有一种强大无比的力量。当这种力量一旦爆发出来的时候，本想与它对抗的人也会销声匿迹。

这种情况的真实性，是各党派所熟知的。

因此，只要有可能，各党派无不去争取多数。在已经投票的人中没有形成多数时，各党派便到弃权投票的人中去找多数；而当这些人还不足以凑成多数时，各党派便到没有投票权的人中去找多数。

在美国，除了奴隶、仆人和依靠公家救济的穷人以外，任何人都有选举权，并由此对立法发生间接影响。因此，凡是想要攻击法律的人，就必须公开地采取下述两种手段之一：或是设法改变全国的舆论，或是践踏人民的意志。

除了这项重要的理由之外，我还可以举出另一项更加直接和更加有力的理由。这就是：在美国，每个人的私人利益都与他服从法律有关，因为今天不属于多数的人明天可能进入多数的行列，而现在声言尊重立法者意志的人不久以后又会要求别人服从他的意志。不管一项法律如何叫人恼火，美国的居民都容易服从，这不仅因为这项立法是大多数人的作品，而且因为这项立法也是本人的作品。他们把这项立法看成是一份契约，认为自己也是契约的参加者。

因此，在美国没有为数众多的人视法律为天生的敌人，对法律表示害怕和怀疑，因而经常集聚起来闹事的现象。相反，你却不可能不发觉所有的阶级都对国家的现行法律表示巨大的信任，以一种爱父母的情感对待现行法律。

我似乎不该说所有的阶级。在美国，人们把欧洲人的权力阶梯倒置过来，以致富人的地位与欧洲穷人的地位一样，而经常抗拒法律的反而是富人。我在本章的前面说过，民主政府的好处，并不像人们有时断言的那样在于保护所有人的利益，而只在于维持大多数人的利益。在美国，穷人居于统治地位，富人总是战战兢兢，害怕穷人滥用自己的权力。

富人的这种精神状态，可能在内心产生不满，但社会不会因此发生强烈的动荡，因为不让富人信任立法者的那个理由，也在不让他们去抗拒立法者的命令。他们不能立法，因为他们是富人，而且他们不敢违法而使自己失去财产。在文明国家，只有没有什么可失的人才会起来造反。可见，虽然民主的法律并不总是值得尊重的，但却几乎总是受到尊重的，因为一般说来，打算违法的人，还不能不遵守他自己制定的并对他有利的法律，而且即使从违法当中可能获利的公民，也要考虑自己的人格和地位而去服从立法者的任何一项决定。再说，美国人民之所以服从法律，不仅因为法律是他们自己制定的，而且因为当法律偶尔损害他们时他们也可以修订。这就是说，他们首先把法律作为自己加于身上的灾难来接受，然后又把法律作为随时可以解除的灾难来对待。

美国各党派在政界的活动及其对社会的影响

叙述流行于美国的政治活动比叙述见于美国的自由或平等还难——立法机构不断进行的巨大活动，不过是遍及全国的政治活动的插曲和延续——很难发现美国人都只在干自己的私事——市民社会中开展的政治鼓动——美国人的实业活动部分地来因于这种鼓动——社会得自民主政府的间接好处

当你由一个自由国家来到一个没有自由的国家，你会为变化之大而大吃一惊：在前一个国家，人们忙于各种活动，热火朝天；而在后一个国家，到处安安静静，办事四平八稳，好像一切都停滞了。在一个当中，改革和进步是人们谈论的问题；而在另一个当中，社会除了继承原有的财富以外不再创造，人们只是坐吃山空，沉湎于享乐。但是，鼓励人们创造幸福的国家，一般均比满足于自己命运的国家富有和繁荣。在拿这两种国家对比时，人们简直不能理解为什么前者每天都感到需要创新，而后者却好像对新的东西不那样需要。

如果这种说法可以适用于仍然保存君主政体的自由国家或仍在采用贵族制度的自由国家，那么，它更加适用于民主共和国。在民主共和国，已经不是一部分人民去从事改善社会的状况，而是全体人民都以关切的心情承担起这项任务。这时，不仅是向一个阶级，而且是同时向所有阶级提供生活的必需品和舒适。

想象美国人享有的广泛自由，并不是不可能的；人们也能对美国人的极端平等形成一个初步的概念。但是，对于遍及美国的政治鼓动，除非亲眼看到以后，是无法理解的。

你一踏上美国的国土，就会觉得置身于一片喧闹之中。嘈杂的喊叫四起，无数的呼声同时传到你的耳鼓，每个呼声都表达某一社会要求。你举目四望，看到人们都在活动：这里，有一伙人在开会，讨论如何建立一座教堂；那里，人们在忙于选举一名议员；再远一点，一个选区的代表们正匆匆忙忙赶赴乡镇，去研究地方的某些改革事项；在另一处，是一群放下了田间工作的乡下人，前来讨论在他们乡修路或建校的计划。公民们集会在一起，有的是专为宣布他们不赞成政府的施政，有的是为了公布某一官员为本地之父。在美国，还有人视酗酒为国家之主要祸根，他们集合起来开会，庄严宣布以身作则，为禁酒作表率 [31] 。

美国立法机构不断进行的巨大政治活动，是唯一可供外界观察的运动。这个运动，不过是开始于人民的最低阶层而随后又逐渐扩及公民的所有阶级的全国运动的一个插曲，或是它的一种延续而已。为了追求幸福，再也没有比这项活动更吃力的了。

很难说哪些职位是美国成年人政治生活的关心所在。参与社会的管理并讨论管理的问题，是美国人的最大事情，而且可以说是他们所知道的唯一乐趣。从这里，你可以看到美国人生活习惯的细节。甚至女人，也经常参加集会，以倾听政治辩论来解消家务的烦恼。对于妇女来说，辩论俱乐部在一定程度上已经是娱乐场所了。一个美国人，虽然不善于与人交谈，但却会辩论；他不善于高谈阔论，但能说到点子上。他对你谈话，就像在大会上发言一样；当他讲得兴高采烈的时候，还会对他的对话者说上一句：先生们！

在某些国家，居民们总是以一种厌恶的态度来对待法律授予他们的政治权利。他们认为，为公共利益而活动是浪费自己的时间。他们喜欢把自己关闭在狭小的自私圈子里，四周筑起高墙和挖上深壕，与外界完全隔离开来。

美国人与此相反。如果叫他们只忙于私事，他们的生存就将有一半失去乐趣；他们将会在日常生活中感到无限空虚，觉得有难以忍受的痛苦[32]。

我深信，倘若专制制度将来竟有一天在美国建立，它在消除自由所形成的习惯方面，将要比在压制人们对自由本身的爱好方面遇到更大的困难。

由民主政府引进政界的这种此起彼伏的狂热鼓动，随后便扩及整个市民社会。我不知道这究竟是不是民主政府的最大优点，但我祝愿民主政府的成就将来比现在更好。

毋庸置疑，人民插手公共事务，往往会把事情搞得很糟。但是，不扩大人民的思想境界，不让人民摆脱陈规旧套，他们就参与不了公共事务。被委任参与社会管理的人，都对自己的地位有一定的认识。这样，由于他手中有权，便可使非常有知识的人为他服务。人们纷纷向他求援，而在这些人企图以各式各样方法欺骗他的时候，他也从中接受了教训。在政治方面，他所从事的活动，虽非他的本行，但却使他对此项活动产生了强烈的爱好。人们每天都在向他提出关于增进公共财产的新建议。于是，他自己也产生了打算增进自己的私人财产的愿望。他也许不比他的前任德高望重和幸福，但却比前任见识广博和积极。我毫不怀疑，美国的民主制度与其国家的物质条件相结合，虽然不像人们所认为的是其巨大的实业活动的直接动因，但却是间接的动因。这种实业活动并非法律所创造，而是人民通过立法而学会创办的。

当民主的反对者们声称，一个人单独去做他所承担的工作会好于由多人管理的政府去做它所承担的工作时，我认为他们说得并不错。假如双方的才力相等，则一个人主持的政府会比多人主持的政府更有

一贯性，更坚定不移，更思想统一，更工作细致，更能准确甄选官员。否认这一点的人，不是从来没有见过民主共和国，就是只凭少数例证而下判断的。即使当时的地方环境和人民爱好允许民主制度存在，民主制度也不能马上拿出一套关于行政管理和政府建制的方案，这也确实不假。民主的自由举办的事业，不能每项都像开明的专制所做的那样完善，它往往在一项事业取得成果以前就半途而废，或拿事业去冒风险。但是，随着时间的推移，它举办的事业将比专制举办的越来越多。它办好的事业虽然较少，但它举办的事业却很多。在民主制度下，蔚为大观的壮举并不是由公家完成的，而是由私人自力完成的。民主并不给予人民以最精明能干的政府，但能提供最精明能干的政府往往不能创造出来的东西：使整个社会洋溢持久的积极性，具有充沛的活力，充满离开它就不能存在和不论环境如何不利都能创造出奇迹的精力。这就是民主的真正好处。

在基督教世界的命运似乎悬而未决的今天，有些人在民主尚在成长的时候，便急于攻击民主，说它是一种敌对的力量；而另一些人，则已把它作为无中生有的新神而加以崇拜。但是，双方对于他们所仇恨或膜拜的对象都认识得很不全面。他们在黑暗中互相乱打，只是偶尔能击中对方一下。

你要求社会及其政府做些什么呢？对此，是需要加以说明的。

你想使人的头脑达到一定的高度，让它以宽宏大量的眼光去观察这个世界上的各种事物吗？你想让人们对物质财富产生一种鄙视感吗？

你要养成和保持坚强的信念吗？

你要使风尚高雅、举止文明和艺术大放异彩吗？你向往诗歌、音乐和荣誉吗？

你试图组织一个民族对其他一切民族采取强力行动吗？你打算创办伟大的事业，而且不管成败，使其名留青史吗？

假如你认为人生在世的主要目的就是如此，你就别要民主政府，民主政府肯定不会把你带到这个目的地。

但是，假如你认为把人的智力活动和道德活动用于满足物质生活的需要和创造福利是有益的；假如你觉得理性的判断比天才更对人们有利；假如你的目的不是创造英勇的美德，而是建立温良的习惯；假如你喜欢看到弊端少造成一些罪孽，而且只要没有重大犯罪，你宁愿少见到一些高尚行为；假如你以在一个繁荣的社会里生活为满足，而不以在一个富丽堂皇的社会里活动为得意；最后，假如在你看来政府的主要目的不在于使整个国家拥有尽量大的力量或尽量高的荣誉，而在于使国内的每一个人享有更多的福利和免遭涂炭；那么，你就得使人们的身份平等和建立民主政府。[33]

假如已经没有进行选择的时机，而且一个居于人上的最高权力不征求你的意见就已把你推进这两种政府中之一种，那你至少应从你被推进的那个政府吸取它可能提供的全部好处，并在你认清那个政府的善的本性和恶的倾向以后竭力抑制后者而促进前者。

[注] 参阅奥格和雷著作第178页及以下几页。——法文版编者

[注] 各地的禁酒协会是一些表示保证戒酒的人成立的团体。我在美国考察时，禁酒协会合计起来已拥有27万多名会员；唯有宾夕法尼亚州还收效不大，它的全年酒类消费量为5万加仑。

[注] 这种现象，在古罗马就已被最初几位皇帝所察觉。

孟德斯鸠在某处说过，使一些罗马公民最痛苦的，是在他们从事一项政治鼓动之后便立即回到平静的私人生活中去。

[注] 这段话是托克维尔对作为他的民主哲学的基础的社会学原理所下的定义。参阅托克维尔1835年2月21日致友人斯托费尔的信。——法文版编者

第七章 多数在美国的无限权威及其后果

多数在民主政体中的天然力量——美国大部分州的宪法均人为地加强了这种力量——怎样加强的——强制性委托——多数的精神影响——多数无错论——尊重多数的权利——这种尊重在美国的推广

民主政府的本质，在于多数对政府的统治是绝对的，因为在民主制度下，谁也对抗不了多数。

美国大部分州的宪法，还设法人为地加强了多数的这种天然力量[34]。

在所有的政权机构中，立法机构最受多数意志的左右。美国人规定立法机构的成员由人民直接 任命，并将他们的任期定得甚短，使他们不仅服从选民的长远观点，而且服从选民的临时动议。

他们是从同样的一些阶级中选出，并用同样的方法任命为两院的议员的。因此，由两院构成的立法机构，其行动与单一的立法机构几乎同样迅速和不可稍违。

立法者们以这种方式建立立法机构之后，便把政府的几乎所有权力控制在立法机构之手。

立法者在增加本来就很强的权力当局的力量的同时，又逐步缩小本来就很弱的权力当局的力量。立法者既未赋予行政权的代表们以稳定性，又未赋予他们以独立性；而且，立法者在使行政权的代表们完全屈从立法机构的任性的同时，也把民主政府的本性容许行政权的代表们可以行使的少许权力拿走了。

在某些州，立法者把司法权也变由多数表决；而在所有的州，立法者甚至使司法人员的生活都依存于立法机构，因为立法机构把每年规定法官薪金的权限交给了它的代表。

习惯法比成文法走得还远。

在美国，有一种非得把代议制政府的种种保证推翻才肯善罢甘休的习惯日益风行。比如，常有这样的事情发生：选民们在选举一名议员时，除为他拟出行动计划外，还为他定出一定数量的不可须臾放弃的硬性义务。这样的多数表决，活像小贩在市场上一边叫卖，一边讨价还价。

在美国，一些特殊的环境条件还在促使多数的力量不仅居于压倒一切的地位，而且促使它成为不可抗拒的力量。

多数的道义影响，一部分来源于下述这样一种思想：许多人联合起来总比一个人的才智大，所以立法的人数比选举还重要。这是在人的智能上应用平等理论。这个理论反对个人自命不凡，对此穷追不舍，所以不容易为少数所接受，但久而久之会被少数习以为常。因此，多数的权利像其他一切权利一样，也需要经过一段时间才能显出它的合法性，也许它比任何权利还更需要如此。多数的权利在开始建立的时候依靠强制使人服从，只有在它的法制下长期生活以后，人们才会开始对它表示尊重。

多数以为自己有权管理社会的观念，是由最初的移民带到美国来的。这个只凭本身的力量就足以创造一个自由国家的观念，今天已经风行于社会，深入到日常生活的一切细节。

法国人在旧的君主政体统治时期，坚定不移地认为国王是不可少的；而当国王给他们制造了灾难的时候，他们却认为应当归咎于国王的顾问们。这种想法大大方便了统治，使人民只抱怨法律而继续爱戴和尊重立法的人。美国人对于多数也持有这种看法。

多数的道义影响，还来源于多数人的利益应当优先于少数人的利益的原则。因此，不难理解，对大多数人的这种权利表示尊重，是随政党的情况而自然增减的。当一个国家有数个不可调和的利益集团对峙时，多数的特权往往得不到重视，因为服从这种特权将使人们难以忍受。

如果美国有一个居于少数地位的特权公民阶级，而立法者试图剥夺他们长期独占的某些特权，想把他们从高高在上的地位上拉下来，使其降入大众的行列，那么，这个少数大概不会轻易服从立法者的立法。

但是，美国是由一些彼此完全平等的人所开发建立的，所以那里的不同居民之间在利益上还没有自然形成的长期对立。

有些国家的社会体制，使少数派永远不想把多数拉到自己一边，因为他们要想这样做，就必须放弃他们反对多数的斗争目的本身。比如贵族体制，就不能在保留贵族特权的条件下使贵族变成多数，而如果叫贵族让出特权，它自己就不再是贵族体制了。

在美国，政治问题不能以这样一般的和这样绝对的方式提出，所以各党派都情愿承认多数的权利，因为它们都希望有朝一日控制多数的权利而为自己谋利。

因此，在美国，多数既拥有强大的管理国家的实权，又拥有也几乎如此强大的影响舆论的实力。多数一旦提出一项动议，可以说不会遇到任何障碍。这不只包括阻止通过动议的障碍，甚至包括推迟表决动议的障碍，以及给留出点时间在表决的过程中听一听反对者的呼声的障碍。

这样处理问题的结果，对于未来是有害而危险的。

多数的无限权威在美国是怎样增加民主所固有的立法与行政的不稳定性的

美国人是怎样通过每年改选立法者和授予立法者以几乎无限的权力的途径而增加了民主所固有的立法的不稳定性的——在行政方面发生的同样现象——在美国，人们要求社会改革的力量远比欧洲强大，但不如欧洲持久

我已讲过民主政府所固有的缺点。这些缺点没有一个不是随着多数的权力增加而扩大的。

现在，先讲其中最明显的缺点。

立法的不稳定性，是民主政府必然具有的一个弊端，因为它来自民主制度要求不断改换新人执政的本性。但是，这个弊端是随着授予立法者的权限和行动手段的增减而增减的。

在美国，立法当局享有最高的权力。它可以迅速地和不受阻挡地提出自己的每一项动议，而且每年它都有新议员补缺。这就是说，凡是能助长民主的不稳定性和迫使民主政府接受议员对一些重大问题的反复无常意见的手段，它都一概俱全。

这样，美国在今天就成了世界上法律寿命最短的国家。30多年以来，美国各州的宪法几乎全都经过修改。因此，在此期间，美国没有一个州没有修改过它的立法原则。至于法律本身，只要一瞥美国各州的档案，就足以使你确信美国的立法者从来没有停止过立法活动，不断颁布或修改法律。这并不是说美国的民主在本性上比其他国家不稳定，而是说美国人民使其民主拥有了可以将其所爱好的天然不稳性带进立法工作的手段 [35] 。

多数的无限权威及其快速坚定地表达意志的方式，在美国不仅使法律趋于不稳定，并且对法律的执行和国家的行政活动发生了同样的

影响。

多数是人们唯一要巴结的权威，所以人们都竞相参加多数提议的工作；但当多数的注意力转到别处时，人们也就不再对原来的工作努力了。而在欧洲的一些自由国家，由于行政权有独立性和受到保护，所以在立法机构把注意力转到另一项事业时，行政机构仍可继续执行立法机构原来的决定。

在美国，人们对一些改革事业要比其他国家热心得多和积极得多。

在欧洲，人们为这种事业使用的力量虽然不够太多，但能更加持久。

多年以来，一些笃信宗教的人士，就在致力于改善监狱的状况。公众被他们的宣传所感动，因而帮助犯人新生的工作也成了流行的事业。

于是，建立起一批新的监狱。对罪犯进行改造的观点，破天荒第一次与对罪犯进行惩罚的观点并驾齐驱进入了监狱。

但是，这场有公众热心参加的和公民的一致努力使其势不可当的可喜改革，并未能一蹴而就。

当新的感化院正在兴建，而多数的意愿也急于促成这项事业的时候，旧的监狱依然存在，并关押着大批的罪犯。这些旧的监狱，随着新感化院日臻完善和健全，而使人感到更加有害健康和更加腐败。这种事半功倍的工作容易被人所理解，以致锐意建立新的改造设施的多数，竟把早已存在的旧监狱忘掉了。于是，人人都把注意力转向不为老眼光所注意的事物上，并停止了对旧监狱进行监督。一系列有益的管教制度，先是自行松弛下来，随后便遭到破坏。因此，在建有足以表现当代的艺术和文明的宏伟建筑物的监狱中，尚有一看就使人想起中世纪的野蛮的苦牢。

多数的暴政 [36]

应当如何理解人民主权原则——设想建立一个混合政府，那是不可能的——最高主权必然有其所在——必须采取预防措施，以节制最高主权的行动——美国未曾采取这种预防措施——由此造成的后果

我认为"人民的多数在管理国家方面有权决定一切"这句格言，是渎神的和令人讨厌的；但我又相信，一切权力的根源却存在于多数的意志之中。我是不是自相矛盾呢？

一项通行的法律，在一个国家，要由人民的多数来制定和最后采纳；而在全世界，则要由全人类的多数来制定和最后采纳。这样的法律才是公道的法律。

因此，公道就为每个国家的权利划定了界限。

一个国家就像一个大陪审团，它受权代表整个社会和主持公道，而公道就是国家的法律。代表社会的这个大陪审团的权力，是不是应当大于它在其中实施法律的社会本身的权力呢？

当我拒绝服从一项不公道的法律时，我并不是否认多数的发号施令权，而仅仅是从依靠人民的主权转而依靠人类的主权。

有些人曾经大胆声称，人民在只与其本身有关的问题上绝对不该越过公道和理性的界限，而且也不必害怕授予代表他们的多数以全权。然而，这是奴隶的语言。

如果多数不团结得像一个人似地行动，以在观点上和往往在利益上反对另一个也像一个人似地行动的所谓少数，那又叫什么多数呢？但是，如果你承认一个拥有无限权威的人可以滥用他的权力去反对他的对手，那你有什么理由不承认多数也可以这样做呢？许多人团结在

一起的时候，就改变了他们的性格吗？在面对艰难险阻的时候，他们的耐力能够因其力量强大而就强大吗？[37] 至于我，可不相信这一点。我反对我的任何一位同胞有权决定一切，我也绝不授予某几个同胞以这种权力。

我并不认为，为了维护自由，就可以把几个不同的原则混合于同一政府之中，因为这样会使它们彼此直接对立。

我一直认为，建立所谓的混合政府，不过是异想天开。老实说，从来就没有存在过混合政府（从这个词的本义来理解的混合政府），因为在任何社会，最终只能保留一个支配其他一切行动原则的基本行动原则。

作为这种政府的例子而最常被人引证的18世纪的英国，尽管其中有若干重要的民主因素，但它实质上是一个贵族国家，因为它的法制和习惯向来是按照贵族的要求建立起来的，并随着时间的推移而逐渐占据了统治地位和按照自己的意志去指导公共事务。

这种引证之所以错误，是因为引证人在不断观察贵族利益与人民利益的相互斗争时，只看到了斗争本身，而没有注意这一斗争的结果，但斗争的结果才是问题的主要所在。如果一个社会真正建立一个混合政府，也就是说，它以平等的态度对待一些相互对立的原则时，它不是正在酝酿一场革命，就是行将瓦解。

因此，我认为必然有一个高于其他一切权力的社会权力；但我又相信，当这个权力的面前没有任何障碍可以阻止它前进和使它延迟前进时，自由就要遭到破坏。

我本人认为，无限权威是一个坏而危险的东西。在我看来，不管任何人，都无力行使无限权威。我只承认上帝可以拥有无限权威而不致造成危险，因为上帝的智慧和公正始终是与它的权力相等的。人世间没有一个权威因其本身值得尊重或因其拥有的权利不可侵犯，而使我愿意承认它可以任意行动而不受监督，和随便发号施令而无人抵制。当我看到任何一个权威被授以决定一切的权利和能力时，不管人

们把这个权威称做人民还是国王，或者称做民主政府还是贵族政府，或者这个权威是在君主国行使还是在共和国行使，我都要说：这是给暴政播下了种子，而且我将设法离开那里，到别的法制下生活。

我最挑剔于美国所建立的民主政府的，并不像大多数欧洲人所指责的那样在于它软弱无力，而是恰恰相反，在于它拥有不可抗拒的力量。我最担心于美国的，并不在于它推行极端的民主，而在于它反对暴政的措施太少。

当一个人或一个党在美国受到不公正的待遇时，你想他或它能向谁去诉苦呢？向舆论吗？但舆论是多数制造的。向立法机构吗？但立法机构代表多数，并盲目服从多数。向行政当局吗？但行政首长是由多数选任的，是多数的百依百顺工具。向公安机关吗？但警察不外是多数掌握的军队。向陪审团吗？但陪审团就是拥有宣判权的多数，而且在某些州，连法官都是由多数选派的。因此，不管你所告发的事情如何不正义和荒唐，你还得照样服从[38]。

相反，假如把立法机构组织得既能代表多数又一定不受多数的激情所摆布，使行政权拥有自主其事的权利，让司法当局独立于立法权和行政权之外，那就可以建立起一个民主的政府，而又使暴政几乎无机会肆虐。

我并不是说，在今天的美国，人们经常使用暴政的手段；而是说，那里没有防范暴政的保证措施，而要揭示美国政府所以能够宽容待人的原因，与其到美国的法律中去寻找，莫如到它的地理位置和民情中去寻找。

多数的无限权威对美国公务人员的专断权的影响

美国法律给予公务人员的自由，在法律上划定了范围——公务人员的权限

必须把专断权与暴政分开，两者并不是一回事。暴政可凭法律本身而实施，所以它与专断专权不同。专断权可以为被治者的利益而行使，所以它绝不是暴政。

暴政一般也利用专断权，但在必要时可以不依靠专断权。

在美国，多数的无限权威在帮助立法者的合法专制的同时，也为行政官员的专断权助了一臂之力。多数是立法和监督司法的绝对主人，既控制着治人者，又控制着治于人者，所以它把公务人员视为自己的唯唯诺诺的下属，而且也安心托付他们去执行自己的计划。因此，多数绝不过问公务人员的职责的细节，也不为具体地规定他们的权利而操心。它对待他们，犹如主人对待仆人。由于他们始终在它的监视下工作，所以它能随时指导或修正他们的行动。

一般说来，法律在其划定的范围内给予美国公务人员的自由，要比法国公务人员享有的这种自由大。有时，多数甚至准许公务人员越过为其规定的界限。舆论保护他们，他们人多势众，所以他们敢做连看惯了专断权的欧洲人见了也大吃一惊的事情。一些习惯就这样在自由中形成，而这些习惯终有一天会给自由带来致命的危害。

多数在美国对思想的影响

在美国，多数一旦对一个问题做出不可更改的决定，便对这个问题不再进行讨论——为什么——多数对思想的精神影响——民主的共和制度不依物质力量进行专制

我们一考察美国是怎样左右人们的思想时，就立刻清晰地看到多数对思想的影响是怎样超过我们在欧洲所熟知的一切权威的这种影响的。

思想是一种看不见摸不到的力量，它敢于轻视一切暴政。在我们今天的欧洲，一些最专制的君主，也阻止不了某些敌视他们的权威的

思想在国内和甚至在宫内秘密传播。美国就没有这种现象。在美国，只要多数还没有最后形成统一意见，讨论就得继续下去；但是，一旦多数做出不可更改的决定，所有的人便默不作声了，不管是决定的支持者，还是决定的反对者，现在都合在一起，表现拥护决定。其所以如此的理由很简单：那就是没有一个君主能像既有权立法又有权执法的多数这样专制到可以总揽一切社会权力和打败其反对者的地步。

而且，国王只拥有一项物质力量，这项力量仅能影响人民的行动，而触及不了人民的灵魂。但是，多数既拥有物质力量又拥有精神力量，这两项力量合在一起，既能影响人民的行动，又能触及人民的灵魂，既能消弭动乱于已现，又能防止动乱于预谋。

我还不知道有哪一个国家，在思想的独立性和讨论的真正自由方面一般说来不如美国。

在欧洲的立宪国家，没有不能自由宣传的宗教和政治理论，而且准许向外国传播，因为没有一个欧洲国家曾被一个单独的权威统治得使敢说真话的人都得不到支持，从而无法维护自己的独立的成果的地步。如果敢说真话的人不幸而生活在一个专制政府的统治之下，则人民往往都会站在他一边；如果他有幸而住在一个自由国家，则他必要时可以用王权作挡箭牌；如果他在民主国家，则有社会的贵族阶层支持他；如果他在其他国家，则有民主力量支持他。但是，在民主制度组织得像美国这样的国家，却只有一个权威，即只有一个力量和成功的根源，此外再无其他。

在美国，多数在思想的周围筑起一圈高墙，在这圈墙内，作家可以自由写作，而如果他敢于越过这个雷池，他就要倒霉了。这不是说他有被宗教裁判所烧死的危险，而是说他要成为众人讨厌和天天受辱的对象。政界为他关上了大门，因为他冒犯了唯一能使他走进这个大门的权威。人们什么也不给他，甚至空头的名义，也没有他的份儿。他在发表自己的观点之前，本以为会有人支持，而在发觉无人支持以后，已把自己全部暴露于众人的面前。于是，责骂他的人喊声震天，而与他想法相同的人，则失去勇气，不敢作声，躲避起来。他只好表示让步，最后完全屈服，保持沉默，好像不该说真话而后悔了。

镣铐和刽子手，是暴政昔日使用的野蛮工具；而在今天，文明也使本来觉得自己没有什么可学的专制得到了改进。

昔日的君主只靠物质力量进行压制；而今天的民主共和国则靠精神力量进行压制，连人们的意志它都想征服。在独夫统治的专制政府下，专制以粗暴打击身体的办法压制灵魂，但灵魂却能逃脱专制打向它的拳头，使自己更加高尚。在民主共和国，暴政就不采用这种办法，它让身体任其自由，而直接压制灵魂。这时，国家的首脑已不再说："你得跟着我思想，否则你就别想活。"而是说："你是自由的，不必跟着我思想；你的生活，你的财产，你的一切，都属于你；但从今以后，你在我们当中将是一个外人。你可以保留你在社会上的特权，但这些特权对你将一无用处，因为如果你想让同胞选举你，他们将不会投你的票；而如果你想让他们尊重你，他们将假装尊重你。你虽然仍然留在我们当中，但你将失去做人的权利。在你接近你的同胞时，他们将像躲避脏东西一样远远离开你；即使是那些认为你是干净无垢的人也要离开你，因为他们也怕别人躲避他们。你安安静静地活下去吧，但这样活下去比死还难受。"

专制的君主政体已使专制为人们所不齿。我们可要警惕，别让民主共和国使专制死灰复燃，使专制只成为某些人的沉重负担，而被大多数人认为并不那么可鄙和可憎。

在旧大陆的一些自命不凡的国家，还曾有人发表作品公开谴责时弊和嘲弄同时代人的愚蠢。比如，拉布吕耶尔住在路易十四宫内期间，完成了其巨著中的《论伟大》一章。〔拉布吕耶尔的巨著为《品格论》，1688年初版于巴黎。托克维尔所说《论伟大》这一章，见《拉布吕耶尔全集》第268页及以下各页，普列伊阿德版，巴黎，1951年〕；莫里哀在演给朝臣们看的戏剧里批判宫廷。但是，统治整个美国的权威，却不容人嘲弄。最轻微的指责，都会使权威发火；稍微带刺的话，都会使权威大怒。多数的一言一行，都得加以赞美。任何一个作家，不管他多么出名，都不能避而不恭维其同胞。因此，多数永远生活于自我喝彩声中。关于国内的一些真实情况，美国人只能从外国人口中听到，或从经验中察觉。

如果说美国至今还没出现伟大作家，那就只能在这方面去寻找原因。没有精神的自由，就产生不了文学天才，而美国就缺少这种自由。

宗教裁判所始终未能阻止反对宗教的书籍在西班牙大量流通。在美国，多数的统治在这方面比西班牙做得高明：它把人们打算出版这种书籍的思想都剥夺了。美国虽有不信宗教的人，但他们没有自己的报刊。

有些政府曾以谴责淫秽书刊作者的办法来维护社会风气。在美国，虽然没有人因为这种书刊受到过谴责，但也没有人想去写这种书。不过，这不是说每个公民都高尚无瑕，而是说多数在公民当中表现严肃。

在这方面，权力的行使无疑是好的，但我只是就权力的本身而言。这种不可抗拒的权力，是一个经常的存在，而它的正确行使，却只是偶然的现象。

多数的暴政对美国人国民性的影响及巴结思想在美国的表现

迄今为止，多数的暴政对民情的影响大于对社会行动的影响——这种影响妨碍了伟大人物的成长——像美国这样建立的民主共和制度，使人容易产生巴结大多数的思想——这种思想在美国的表现——人民自身的爱国主义为什么比那些以人民的名义进行统治的人的爱国主义强烈

我方才指出的那种趋势，虽然还在政界表现得不够明显，但已对美国人的国民性发生了令人担忧的影响。我认为，美国至今活动于政治舞台上的杰出人物所以为数不多，正是因为多数专制的作用日益加强。

在美国爆发独立战争时，杰出的人物大批涌现。当时，他们的政治观点鼓舞了人们的斗志，而没有压制人民的斗志。这个时期的那些鼎鼎大名之士，在自由参加人民群众的精神活动的过程中，表现出了他们各自特有的伟大性格。他们将其伟大性格的光辉照遍全国，而没有借用全国的力量来增加自己的光辉。

在专制政府中，接近王权的高官显贵，迎合主子的感情献媚，心甘情愿服从主子的任性。但是，全国的人民大众并不想奴颜婢膝。他们之所以服从，常常是由于自己软弱，由于习惯或无知，有时也由于忠于王权或国王。有些民族以牺牲自己的意志而满足君主的意志作为一种快慰和骄傲，从而在服从之中仍保持一种精神上的独立。这样的民族虽然不幸，但并没有堕落。而且，做自己不赞成的事与做自己假装赞成的事有很大差别：前者是由于人的软弱无能，而后者是出于奴仆的习性。

在自由国家里，每个人都能或多或少地对国家的事务发表意见；在民主共和国里，公共生活不断地有私人生活渗进，各个方面都能接近主权，主权也希望人民发表意见，以便引起它的注意。因此，在这两种国家里，企图利用主权的弱点和讨好主权而生活的人，一般就比在专制君主国里为多。这不是说这些国家的人天生就比别处坏，而是说这些国家诱惑人的东西多于他处，而且许多人都同时趋向这些东西。结果，人们的心灵有普遍堕落的趋势。

在民主共和国，人们有巴结大多数的思想，而且使这个思想立即渗入各个阶级。这是可以加于民主共和国的主要谴责之一。

对美国这样的民主共和国，这样谴责尤为确切。在这里，多数的统治极为专制和不可抗拒，以致一个人如想脱离多数规定的路线，就得放弃自己的某些公民权利，甚至要放弃自己做人的本色。

在挤进美国政界的那一大群人中，现已很少有人具有昔日美国人曾引以为荣的和何时何地都应当作为伟大人物的突出特点的那种豪爽性格和刚直不阿精神了。乍看上去，仿佛所有美国人的头脑都是出于同一个模子，以致他们能够分毫不差地沿着同样道路前进。不错，外

国人有时会遇到一些离经叛道的美国人，见到一些慨叹于法律多弊和激愤于民主任性多变的人。这些人往往谈到那些败坏了国民性的缺点，并指出可以纠正这些错误的方法。但是，除了你以外，他们不会向别人述说，而他们对之倾诉隐秘思想的你，却是一个外国人，一个过客。他们愿意把真心话告诉你，但这对你并没有什么用处。他们到了公共场所，便不这样讲了。

如果上述这些被我转述的话将来有一天被美国人读到，我猜想会出现两种情况：第一，读者们将放满嗓子高声谴责我；第二，其中大多数人将在内心里原谅我。

我在美国听到人们谈论祖国，也在人民中间见到真正的爱国主义表现，但从国家的领导者身上寻找这种表现时，却经常一无所获。用类推方法不难解释专制主义对其所治人民的败坏作用，为什么远远超过对其执行者的败坏作用。在专制君主国，国王往往品德高尚，但其朝臣多为卑鄙无耻之徒。不错，美国的当选官员不称他们的主人——选民为"大人"或"陛下"，这似乎与君主国的朝臣有很大不同。但是，他们却不断称道其主人天生明情达理，从不为他们的主人到底有什么值得称赞的美德而争论，因为他们确信主人具有一切美德，而即使现在没有或不想有，将来也一定会有。他们并不把自己的妻子和女儿送给主人，供其宠爱而纳为嫔妃，但他们却因为牺牲自己的观点而出卖了自己。

在美国，道德家们和哲学家们，虽然不必以寓言掩盖其观点，但他们在壮着胆子讲述一项令人不快的真理之前，总是加上一段引子："我们知道，听我们讲话的人民品德极高，绝没有可使自己失去主人身份的那些缺点。假如听我们讲话的人士，其品德和学识不是好得使他们比其他人更值得享有自由的话，我们就不说这些话了。"

在路易十四面前献媚的人，能够奉承得比这还好吗？

就我来说，我确信在一切政府中，不管其性质如何，下贱者一定趋炎，献媚者一定附势。而且我认为，只有一种方法可防止人们自

侮，那就是不赋予任何人以无限权威，即不赋予任何人以可诱引他人堕落的最高权力。

美国共和政体的最大危险来自多数的无限权威

导致民主共和政体破灭的是政府滥用权力，而非政府无能——美国的共和政府比欧洲的君主政府更集权和更强大——由此产生的危险——麦迪逊和杰斐逊对这个问题的看法

政府通常不是由于无能，就是由于暴政而垮台。在前种情况下，是权力自行离开政府；在后种情况下，是权力被人夺走。

许多人在看到民主国家陷入无政府状态时，总以为这些国家的政府天生软弱无能。实际的情况是：这些国家的政党之间一旦燃起战火，政府就对社会失去了控制。但我并不认为，一个民主政权天生就缺乏人力和物力；恰恰相反，我却相信一个民主政府之所以垮台，几乎总是由于滥用人力和物力。无政府状态总是来因于暴政或管理不当，而不是由于政府无能。

不要把稳定与力量，或把一件事情的伟大性与其持久性混为一谈。在民主共和国，指导社会的权力[39]并不稳定，因为它经常易手和改变方向。但是，在权力易手和改变方向时，它的力量也几乎是不可抗拒的。

在我看来，美国的共和制政府也像欧洲专制君主国政府那样集权，而其力量犹有过之。因此，我不认为它会因为软弱无力而垮台[40]。

假使有一天自由在美国毁灭，那也一定是多数的无限权威所使然，因为这种权威将会使少数忍无可忍，逼得少数诉诸武力。那时将出现无政府状态，但引起这种状态的是专制。

麦迪逊总统就表现过这种看法（见《联邦党人文集》第51篇）。〔万人文库版第266页及以下各页〕

他说："对于共和政体来说，最为重要的是：不仅要保卫社会不受统治者的压迫，而且要保护社会上的一部分人不受另一部分人的不公正对待。……公正是政府的目的，也是公民社会的目的。人们曾一直追求，并将以全力永远追求这个目的，直到获得成功为止，或直到在追求中丧失自由时而被迫停止。

"如果在一个社会中，较强的派系能够利用这种社会情况随时联合起来压迫较弱的派系，那么可以断言，这个社会将自然而然地陷入无政府状态，使软弱的个人失去抵抗较强的个人的暴力的任何保障；在这种状态下，原来较强的人也会由于不满意社会动荡，而愿意服从于一个既能保护弱者又能保护自己的政府；而出现这种愿望之后，同样的动机又逐渐激起较强的派系和较弱的派系愿意组织一个能够保护一切强的和弱的派系的政府。可以不必怀疑，如果罗得岛州脱离联邦而独立，则其以人民名义在极其有限的土地内进行统治的权力的不牢靠性，必将因多数的暴政而证明这种完全脱离人民的权力，正是由那个需要这种虐政的多数迫不及待地弄出来的。"

杰斐逊也说："我国政府的行政权，并非我所担心的唯一问题，或许可以说不是我所担心的主要问题。立法机构的暴政才真正是最可怕的危险，而且在今后许多年仍会如此。行政权的暴政虽然也会出现，但要在很久以后。"[41]

在这个问题上，我宁愿引用杰斐逊的话，而不愿引用其他人的话，因为我认为他是迄今为止宣传民主的最坚强使徒。

[注] 我们在考察联邦宪法时已经看到，联邦的立法者们曾反对过这种力量。由于立法者的努力，联邦政府才得以在工作中比州政府有较大的独立性。但联邦政府只主管对外事务，而实际管理美国社会的，则是各州的政府。

[注] 只是马萨诸塞州从1780年至今公布的立法文件，就已装订成三大卷。还应当指出，我说的这部文件汇编是在1823年经过修订而辑成的，其中已剔除大量旧的或失效的法令。要知道，居民不如法国一个省人多的马萨诸塞州，在全美国还算是法律最稳定的州，但它也为立法工作连续不断地投入了大量的人力。*

* 参阅弗兰克福特：《人民及其政府》（纽黑文，耶鲁大学出版社，1930）第10页及以下几页。——法文版编者

[注] “多数的暴政”。这一节对于理解托克维尔的政治哲学十分重要。我们在这里可以看到托克维尔对民主的最终目的的表达。据他说，民主的最终目的应当是保护少数和个人的权利。参阅康马杰：《多数的统治和权利》（牛津，1944年）。——法文版编者

[注] 任何人都不会主张一个民族可以滥用它的武力去反对另一个民族。但是，一个大国中的政党，却可变成国中之小国。

如果承认一个国家可以对另一个国家实行暴政，那怎么能否认一个政党也可以这样对付另一个政党呢？

[注] 在1812年战争时期，巴尔的摩发生一个多数专制所造成的暴力事件。在这个时期，巴尔的摩人非常支持这场战争。当地出版的一家报纸，对居民热烈支持战争的行为采取了截然相反的态度。人民自动集合起来，捣毁了报社，袭击报社人员的住宅。有人还想召集民兵，但民兵没有出动。最后，为了保护生命受到愤怒的公众威胁的那些无辜者，而把他们当做罪犯投入监狱。这项预防措施并未生效。人民在夜里又集合起来，当地的行政官员去召集民兵来驱散人群，但没有成功；监狱被砸开大门，一名记者就地被杀，还要处死报社的其他人员，但经陪审团审理后，宣判无罪。

有一天，我对宾夕法尼亚的一位居民说：“我请您告诉我，为什么在一个由教友会教徒建立的并因他们的宽宏大量而出名的州里，已经获得解放的黑人还不能享有公民权呢？他们照章纳税，让他们参加选举岂不是很公正的吗？”

他回答说："请不要这样侮辱我们，你去看一看我们的立法者制定的法令有多么公道和宽宏大量。"

"这样说来，在你们这里，黑人是享有选举权的了？"

"当然。"

"那么，今天早晨我在选民的会议上为什么连一个黑人也没有见到呢？"

这位美国人说："这不是法律的错误。黑人确实有权参加选举，但他们总是故意躲避不来出席。"

"他们也太谦虚了。"

"啊！不是他们拒绝出席，而是他们害怕到这里受虐待。在我们这里，有时法律因为得不到多数的支持而失效。要知道，多数对黑人最有偏见，各级行政官员也爱莫能助，无力保证黑人行使立法者赋予他们的权利。"

"怎么！享有立法特权的多数也想享有不遵守法律的特权？"

[注] 权力可能集中于一个议会之手。这时，它虽很强大，但不稳定。如果权力集中于一个人之手，那它可能不太强大，但非常稳定。

[注] 我认为不必提醒读者注意，我在这里和在本章其他各处说到多数的专制时，不仅指联邦政府，而且也指各州的政府。

[注] 《1789年3月15日杰斐逊致麦迪逊的信》。〔参看《杰斐逊文集》第7卷第312页，华盛顿，1905年〕

第八章 美国怎样削弱多数的暴政

不存在行政集权

全国的多数没有包办一切的思想——全国的多数必须利用乡镇和县的行政委员去执行其主权意旨

我在本卷第一部分，曾对两种集权作过区分。我把其中的一种集权称为政府集权，把另一种称为行政集权。

在美国，只有第一种集权，而另一种集权则不存在。

假如领导美国社会的权力把管理国家的这两项手段均掌握在手，并兼有包办一切的能力和习惯以及发号施令的大权；假如它在确定管理国家的一般原则之后，还要屈尊去管理其应用的细节；假如它在规定国家的重大利益之后，还能屈尊去过问私人利益，那么，自由在新大陆早就不复存在了。[42]

在美国，多数虽然经常流露出暴君的嗜好和脾气，但还没有施行暴政的最完备手段。

在美国的任何一个州里，中央政府至今只管理少数值得它特别注意的事务。它不参与管理社会的次要事务。它甚至没有这样的想法。多数虽然越来越专制，但没有给中央政府增加特权，而一直把一切大权留给自己。因此，专制在一个点上可能是大大加强了，但未扩及到面上。全国的多数，尽管其激情动人，其倡议振奋人心，也无法在全国各地以同样方法在同一时间使全体公民服从它的意旨。当代表多数

的中央政府发布国家命令时，必须责成一些官员去执行命令，但这些官员并不总是隶属于它，它也不能每时每刻予以指导。因此，乡镇和县的行政机构就像一座座暗礁，不是延缓了代表人民意志的命令的流速，就是使命令流错了方向。即使法令是强制性的，自由也会在法令的实施当中找到庇护所，而且多数也无法管到事情的细枝末节，甚至我敢说管不住行政当局的敷衍塞责。其实，多数本身也不认为自己能够做到这一点，因为它尚没有充分认识自己的权力。它只知道自己的自然力量，还未掌握扩大这个力量范围的技巧。

这一点很值得注意。假如将来有一天类似美国这样的民主共和制度在某一个国家建立起来，而这个国家原先有过一个独夫统治的政权，并根据习惯法和成文法实行过行政集权，那么，我敢说在这个新建的共和国里，其专横之令人难忍将超过在欧洲的任何君主国家。要到亚洲，才会找到能与这种专横伦比的某些事实。

美国的法学家精神及其如何成为平衡民主的力量

探讨什么是法学家精神的本性是有好处的——法学家对行将诞生的社会负有重大使命——法学家从事的工作何以使他们的思想具有了贵族气质——可以抑制这种思想发展的偶然原因——贵族发现自己容易与法学家联合——暴君利用法学家的可能性——法学家是如何成为与民主因素自然结合起来的贵族因素的——使英国和美国的法学家精神易于具有贵族气质的特殊原因——美国的贵族是律师和法官——法学家对美国社会的影响——他们的思想是如何深入到立法机构和行政机构的，以及最后是如何使人民本身都具有了行政官员的某些属性的

我在走访一些美国人和研究美国法律之后，发现美国人赋予法学家的权威和任其对政府施加的影响，是美国今天防止民主偏离正轨的最坚强壁垒。在我看来，这个效果来自一个一般原因，而研究这个原因则很有好处，因为它在别处可能再现。

500多年以来，法学家在欧洲一直参加政界的各种运动。他们时而被政权用作工具，时而把政权作为自己的工具。在中世纪，他们为王权的扩大效了犬马之劳；从那以后，他们却坚定不移地致力于限制这个权力。在英国，他们同贵族结成了亲密的联盟。在法国，他们以贵族的最危险敌人的面目出现。那么，法学家是不是被偶然的和暂时的冲动左右过呢？或者是不是因为环境而被他们天生的和经常重现的本性驱使过呢？我想弄清这个问题，因为法学家在行将诞生的民主政治社会或许负有首要的使命。

对法律做过特别研究的人，从工作中养成了按部就班的习惯，喜欢讲究规范，对观念之间的有规律联系有一种本能的爱好。这一切，自然使他们特别反对革命精神和民主的轻率激情。

法学家在研究法律当中获得的专门知识，使他们在社会中独辟一个行业，在知识界中形成一个特权阶级。他们在执业当中时时觉得自己优越，他们是一门尚未普及的不可缺少的科学的大师，他们经常在公民中间充当仲裁人；而把诉讼人的盲目激情引向正轨的习惯，又使他们对人民群众的判断产生一种蔑视感。除此而外，他们还自然而然地形成一个团体 。这不是说他们彼此已经互相了解和打算同心协力奔向同一目标，而是说犹如利益能把他们的意愿联合起来一样，他们的专业相同和方法一致使他们在思想上互相结合起来。

因此，在法学家的心灵深处，隐藏着贵族的部分兴趣和本性。他们和贵族一样，生性喜欢按部就班，由衷热爱规范。他们也和贵族一样，对群众的行动极为反感，对民治的政府心怀蔑视。

我不想说法学家的这些本性已经顽固到足以把他们死死捆住的地步。支配法学家的东西，也和支配一般人的东西一样，是他们的个人利益，尤其是眼前的利益。

有一种社会，其法律界人士在政界不能获得他们在民间所处的地位。在这种社会体制下，我们可以肯定法学家必将成为革命的急先锋。但是，应当研究他们走上破坏或改造现实的原因是出于他们的固有本性还是出于偶然。不错，1789年推翻法国的君主政体，主要应当

归功于法学家。但是，他们所以能够如此的原因，是出于他们研究了法律还是出于他们没有能参与制定法律，尚有待于研究。

500多年以来，英国的贵族曾多次领导人民，并代人民发言；但在今天，他们却维护王位，并为捍卫王权而斗争。但是，贵族仍保持其特有的本性和偏好。

因此应当注意，不要以偏概全，即不要把团体的个别成员视为团体本身。

在所有的自由政府中，不管其形式如何，法学家总是在各党派中居于首列。这种看法亦适用于贵族政体。激发群众起来行动的民主运动，几乎都是由贵族发动的。

一个群英荟萃的团体，永远满足不了它的全体成员的各种野心。其成员的天才和激情往往没有用武之余地，所以很多人因不能很快享有团体应有的特权而攻击这些特权，以便尽快升到上层或另建新的团体。

因此，我不认为将来会出现一个全由 法学家做主的局面，也不认为法学家在任何 时候大部分都能表现自己是秩序的友人和改革的敌人。

我认为，在一个社会里，如果法学家安居高位而无人反对，那他们的思想将是极其保守的，并将表明是反民主的。

当贵族政体为法学家关上晋升的大门时，法学家就会变成它的最危险的敌人。这个敌人在财力和权力上虽然不如贵族，但在活动上却可以独立于贵族，并认为自己的智力与贵族不相上下。

但是，每当贵族愿意将其某些特权分给法学家时，这两个阶级便能十分容易地联合起来，甚至可以说能够成为一家人。

我也偏于相信，一个国王经常可以轻而易举地使法学家成为自己政权的最有用工具。

尽管法学家往往与人民联合起来打击行政权，但法学家与行政权之间的自然亲和力，却远远大于法学家与人民之间的这种亲和力。同样地，尽管经常看到社会的高层阶级与其他阶级联合起来反对王权，但贵族与国王之间的自然亲和力，却大于贵族与人民之间的这种亲和力。

法学家之爱秩序甚于爱其他一切事物，而秩序的最大保护者则是权威。另外，也不应当忘记，即使法学家重视自由，他们一般也把法治置于自由之上。他们害怕暴政不如害怕专断。而且，如果立法机构以立法剥夺人们的自由，并对此承担责任，法学家也不会有什么不满。

因此我认为，一个君主面临日益高涨的民主而欲削弱国家的司法权和减弱法学家的政治影响，那将是大错特错。他将失去权威，而徒有权威的外表。

我不怀疑，让法学家参加政府，对国王是比较有利的。如果政府的专制是以暴力进行的，那么，在把政府交给法学家管理以后，专制在法学家手里将会具有公正和依法办事的外貌。

民主政府有利于加强法学家的政治权力。如果把富人、贵族和君主撵出政府，法学家在政府里就将总揽大权，因为那时唯有他们是人民能够找到的最聪明能干的人了。

法学家一方面因其爱好而自然倾向贵族和君主，另一方面又因其利益而自然倾向人民。

因此，法学家虽然也喜欢民主政府，但没有民主的偏好，没有承袭民主的弱点，从而能通过民主并超过民主使自己加倍强大。

在民主政体下，人民也信任法学家，因为人民知道法学家的利益在于对人民的事业服务；人民听法学家的话而不气恼，因为人民预料法学家不会出什么坏主意。事实上，法学家根本不想推翻民主创造的政府，而是想不断设法按照非民主所固有的倾向，以非民主所具有的

手段去领导政府。法学家，从利益和出身上来说，属于人民；而从习惯和爱好上来说，又属于贵族。法学家是人民和贵族之间的天然锁链，是把人民和贵族套在一起的环子。

法学家的行业，是唯一容易与民主的自然因素混合，并以有利于己的方式与其永久结合的贵族因素。我并非不知道什么是法学家精神的固有缺点，但民主精神如不结合法学家精神，我怀疑民主可以长期治理社会；而且，如果法学家对公务的影响不随人民权力的增加而增加，我也不相信在我们这个时代一个共和国能够有望保住其存在。

我从法学家精神中见到的这个贵族特点，在美国和英国比在其他任何国家都表现得明显。[43] 其原因不仅在于英国和美国的法学家参与了立法工作，而且在于立法工作的性质本身及法律解释者在这两个国家所处的地位。

英国人和美国人保留了比附先例的立法办法，即他们继续依据祖先的法学观点和法律定则来建立自己在法律方面应持的观点和应守的定则。

一个英国或美国的法学家，几乎总是把对古老东西的敬爱和尊重与对正规的和合法的东西的爱好结合起来。

这对法学家的精神面貌，随后又对社会的动向，还起着另一种影响。

英国或美国的法学家重视既成的事实，法国的法学家重视何以出现此事实，即前者注重判决的本文，后者注重判决的理由。

当你倾听英国或美国的法学家的陈述时，你会为他们三番五次地引证他人的观点，极少发表自己的见解，而感到吃惊。在法国，情况就与此不同。

法国的律师在处理一个小案时，也不能只是进行一般的陈述而不引证他所持的成套法学思想。他将滔滔不绝地引述法律的立法原则，

以劝说法庭采取变通办法后退几步。

英国和美国的法学家，从思想上就反对这种做法，因为这与他们祖先的思想不符。这种盲从祖先思想的百依百顺，必然使法学家精神沾染上畏畏缩缩的习性，使其在英国和美国养成的惰性比在法国严重。

法国的成文法往往很难理解，但人人都可以研讨。相反地，对于普通人来说，再也没有比以先例为基础的法律更使他糊涂和莫名其妙的了。英国和美国的法学家对先例的这种尊重，他们在教育中养成的这种尚古思想，日益使他们脱离人民，并终于使他们成为一个与众不同的阶级。法国的法学家都是学者，而英国或美国的法律界人士，则好像是埃及的祭司，并像埃及的祭司一样，只充当一种玄奥科学的解释者。

法律界人士在英国和美国所处的地位，对他们的习惯和思想起着一种不算不大的影响。一心将一切在本性上与己有某些类似的东西拉到自己方面来的英国贵族，极为尊重法学家，并赋予他们以极大的权力。在英国的社会里，法学家虽然没有进入最高等级，但他们却满足于现在所在的等级。他们是英国贵族中的少壮派，他们爱戴和尊敬他们的老大哥，而且不去同他们争权。这样，英国的法学家便把他们活动圈子里的贵族思想和情趣，与他们职业的贵族利益结合起来。

我试图描绘的这种法学家的形象，在英国表现得最为突出。英国法学家之所以尊重法律，并不是因为法律良好，而是因为法律古老；即使他们要对法律进行某些修改，使其适应社会的时势，他们也是万变不离其宗，对祖先留下的东西进行修修补补，只发展祖先的思想，只完善祖先的业绩。不要期待他们会以革新者的面貌出现，他们宁愿被人指为荒谬绝伦，也不愿承担冒犯老祖宗遗训的大罪。这就是英国人对待法律的态度。这种态度毫不关心事物的实质，只重视法律的条文，宁肯违反理性和人情，也不改动法律上的一文一字。

英国的立法工作就像侍弄一棵古树，立法者向这棵树上嫁接各式各样的枝条，希望枝条结出千奇百怪的果实，或至少让繁茂的枝叶簇

拥支撑着它们的树干。

在美国，既没有旧式贵族又没有文士，人民不信任富人。因此，法学家形成了一个高等政治阶级，他们是社会上最有知识的部分。于是，他们只能舍弃改革，使自己的爱好秩序的本性增添了保守的志趣。

假如有人问我美国的贵族在何处，我将毫不迟疑地回答：他们不在富人中间，富人没有把他们团结在一起的共同纽带。美国的贵族是从事律师职业和坐在法官席位上的那些人。

我们越是深思发生于美国的一切，就越是确信法学界是美国的能够平衡民主的最强大力量，甚至可以说是能够平衡民主的唯一力量。

我们在美国不难发现，法学家精神是如何因其优点，甚至还可以说如何因其缺点，而适于中和平民政府所固有的弊端的。

当美国人民任其激情发作，陶醉于理想而忘形时，会感到法学家对他们施有一种无形的约束，使他们冷静和安定下来。法学家秘而不宣地用他们的贵族习性去对抗民主的本能，用他们对古老事物的崇敬去对抗民主对新鲜事物的热爱，用他们的谨慎观点去对抗民主的好大喜功，用他们对规范的爱好去对抗民主对制度的轻视，用他们处事沉着的习惯去对抗民主的急躁。

法院是法学界对付民主的最醒目工具。

法官都是法学家，他们除了喜爱在研究法律的过程中获悉的秩序和制度以外，还因其职位的终身性而酷爱安宁。他们的法学知识，早已保证他们可以在同胞中出人头地。他们的政治权力，可以把他们推上高人一等的地位，并使他们养成特权阶级的习性。

有权宣布法律违宪的美国司法官员，管理日常的司法事务[44]。他们不能强制人民立法，但至少可以强迫人民信守他们自己制定的法律，要求他们言行一致。

我并非不知道，在美国存在着一种驱使人民削弱司法权的潜在趋势。大部分州的宪法，都规定州政府可以应两院之请撤换法官。某些州的宪法，规定法庭的成员由选举 产生，并准许多次连选连任。我敢大胆预言，这项改革迟早要产生极坏的后果，而且将来总有一天要发现，这样削弱司法官员的独立性，不仅打击了司法权，而且打击了民主共和制度本身。

此外，千万不要以为，在美国只有法院才有法学家精神。这种精神早已远远扩展到法院以外。

由于法学家是人民信赖的唯一知识阶级，所以大部分公职自然都被他们占去。他们既垄断了立法机构，又主持了司法机构。因此，他们对法律的制定和行使具有极大的影响。但是，他们必须服从对他们发生牵制作用的舆论。即使他们不受限制而自由行动，人民也不难及早发现其不轨的苗头。在政治法方面做了很多改革的美国人，却在民法方面只做了微小的改革，而且这一小点改革还费了很大周折。尽管民法中的许多规定与美国社会的现实格格不入，但他们还是如此泰然处之。造成这种情况的原因是，在公民权利的问题上，多数往往托付法学家去处理，而自行其是的美国法学家却不肯改革。

一个法国人，在美国听到人民抱怨法学家有惰性和喜欢维持现状时，确实大为吃惊。

法学家精神的影响，大大超过了我已确切指出的范围。

在美国，几乎所有政治问题迟早都要变成司法问题。因此，所有的党派在它们的日常论战中，都要借用司法的概念和语言。大部分公务人员都是或曾经是法学家，所以他们把自己固有的习惯和思想方法都应用到公务活动中去。陪审制度更把这一切推广到一切阶级。因此，司法的语言差不多成了普通语言；法学家精神本来产生于学校和法院，但已逐渐走出学校和法院的大墙，扩展到整个社会，深入到最低阶层，使全体人民都沾染上了司法官的部分习性和爱好。

在美国，法学家形成一个并不足惧但难于察觉的权力。这个权力没有自己的旗帜，能够极其灵活地迎合时代的要求，不加抵抗地顺应社会的一切运动。但是，这个权力却扩展到整个社会，深入到社会上的每一个阶级，在暗中推动社会，默默地影响社会，最后按自己的意愿塑造社会。

美国视陪审团为政治机构 [45]

作为人民主权的表现形式之一的陪审团，必须与确立这个主权的其他法律协调一致——美国陪审团的结构——陪审制度对国民性产生的影响——陪审制度对人民的教育作用——陪审制度是如何树立司法官员的影响和发展法学家精神的

由于我的讲题自然引导我去叙述美国的司法制度，我就不能在此略而不谈陪审制度。

在讲述陪审制度时，必须把这个制度的两种作用区别开来：第一，它是作为司法制度而存在的；第二，它是作为政治制度而起作用的。

如果要问陪审制度在哪一方面有功于司法行政，特别是在民事方面是否有功于健全的司法行政，我承认陪审制度的功用问题可能引起争论。

陪审制度初建于社会尚不发达的时期，那时提交法院审理的案件只是一些简单的诉讼。但是，要想使陪审制度适应高度发展的社会的需要，便不是一件容易的任务了，因为这时人们之间的关系已经非常复杂，多种多样，并具有需要用科学和理智加以判断的性质。[46]

现在，我的主要目标是向陪审制度的政治方面走去，其他任何途径都会使我离题。对于陪审制度作为司法手段的问题，我只能少谈几

句。当英国人采用陪审制度的时候，他们还是一个半野蛮的民族。后来，他们发展成为世界上最文明的民族之一，而他们对于这一制度的爱慕，仿佛也随着他们的文明而俱增。他们走出自己的国土，向世界的各地发展。结果，有些地方成了他们的殖民地，而另些地方则建立了独立的国家。一些国家仍然承认英王是它们的君主，而许多殖民地却建立了强大的共和政体，但到处的英裔国家都一律提倡陪审制度[47]。它们不是到处建立陪审制度，就是马上回复陪审制度。这个伟大民族所提倡的司法制度，后来便长期存在下来，并在文明的各个阶段，被各个地区和各种政府所采用，而且没有遭到司法界的反对[48]。

但是，我们不谈这个问题。把陪审制度只看做一种司法制度，这是十分狭窄的看法，因为既然它对诉讼的结局具有重大的影响，那它由此也要对诉讼当事人的命运发生重大的影响。因此，陪审制度首先是一种政治制度。应当始终从这个观点去评价陪审制度。

所谓陪审制度，就是随时请来几位公民，组成一个陪审团，暂时给予他们以参加审判的权利。

我认为，在惩治犯罪行为方面利用陪审制度，会使政府建立完美的共和制度。其理由如下：

陪审制度既可能是贵族性质的，又可能是民主性质的，这要随陪审员所在的阶级而定。但是，只要它不把这项工作的实际领导权交给统治者，而使其掌握在被统治者或一部分被统治者手里，它始终可以保持共和性质。

强制向来只是转瞬即逝的成功因素，而被强制的人民将随即产生权利的观念。一个只能在战场上击败敌人的政府，也会很快被人推翻。因此，要加强政治工作，而政治方面的真实法律惩治，必须体现在刑法里面。没有惩治，法律迟早会失去其强制作用。因此，主持刑事审判的人，才真正是社会的主人。实行陪审制度，就可把人民本

身，或至少把一部分公民提到法官的地位。这实质上就是陪审制度把领导社会的权力置于人民或这一部分公民之手[49]。

在英国，陪审团系由该国的贵族中选出的。贵族既制定法律，又执行法律和惩治违法行为（B）。一切都得经贵族同意，所以英国简直是一个贵族的共和国。而在美国，这一个制度则应用于全体人民。每一个美国公民都有选举权，都有资格参加竞选，都有资格当陪审员（C）。在我看来，美国人所同意实行的陪审制度，像普选权一样，同是人民主权学说的直接结果，而且是这种学说的最终结果。陪审制度和普选权，是使多数能够进行统治的两个力量相等的手段。

凡是曾想以自己作为统治力量的源泉来领导社会，并以此取代社会对他的领导的统治者，都破坏过或削弱过陪审制度。比如，都铎王朝曾把不想做有罪判决的陪审员投入监狱，拿破仑曾令自己的亲信挑选陪审员。

尽管前人提供的大部分真理十分明显，但并没有打动所有的人，而且在我们法国，人们还往往对陪审制度持有混乱的观点。要想知道什么人可以当选陪审员，那就只是把陪审制度当做一种司法制度，讨论参与审判工作的陪审员应当具备什么知识和能力就可以了。其实，在我看来，这是问题的无关紧要部分，因为陪审制度首先是一种政治制度，应当把它看成是人民主权的一种形式。当人民的主权被推翻时，就要把陪审制度丢到九霄云外；而当人民主权存在时，就得使陪审制度与建立这个主权的各项法律协调一致。犹如议会是国家的负责立法的机构一样，陪审团是国家的负责执法的机构。为了使社会得到稳定的和统一的管理，就必须使陪审员的名单随着选民的名单的扩大而扩大，或者随其缩小而缩小。依我看，这一点最值得立法机构经常注意。其余的一切，可以说都是次要的。

由于我相信陪审制度首先是一种政治制度，所以在把这一制度应用于民事诉讼时，我依然是这样看它。

法律只要不以民情为基础，就总要处于不稳定的状态。民情是一个民族的唯一的坚强耐久的力量。

当陪审团只参与刑事案件的审理时，人民只能逐渐地发现它的作用，而且只能从个别的案件中发现。人民没有在日常生活中应用陪审制度的习惯，只把它看做获得公道的一般手段，而没有把它视为获得公道的唯一手段[50]。

反之，当陪审团参加民事案件的审理时，它的作用便可经常被人看到。这时，它将涉及所有人的利益，每个人都来请它帮助。于是，它深入到生活的一切习惯，使人的头脑适应它的工作方法，甚至把它与公道等量齐观。

因此，只用于刑事案件的陪审制度，必永远处于困境；而一旦把它用于民事案件，它就经得起时间的考验和顶得住人力的反抗。假如英国的统治者能像从法律中那样容易排除陪审制度而从英国人的民情中排除陪审制度，英国的陪审制度早在都铎王朝时期就不复存在了。因此，事实上拯救了英国的自由的，正是民事陪审制度。

不管怎样应用陪审制度，它都不能不对国民性发生重大影响。不过，随着它越早应用于民事案件，这种影响更会无限加强。

陪审制度，特别是民事陪审制度，能使法官的一部分思维习惯进入所有公民的头脑。而这种思维习惯，正是人民为使自己自由而要养成的习惯。

这种制度教导所有的阶级要尊重判决的事实，养成权利观念。假如它没有起到这两种作用，人们对自由的爱好就只能是一种破坏性的激情。

这种制度教导人们要做事公道。每个人在陪审邻人的时候，总会想到也会轮到邻人陪审他。这种情况，对于民事陪审员来说，尤为千真万确。几乎没有人不害怕有朝一日自己成为刑事诉讼的对象，而且人人又都可能涉讼。

陪审制度教导每个人要对自己的行为负责。这是大男子汉的气魄，没有这种气魄，任何政治道德都无从谈起。

陪审制度赋予每个公民以一种主政的地位，使人人感到自己对社会负有责任和参加了自己的政府。陪审制度以迫使人们去做与己无关的其他事情的办法去克服个人的自私自利，而这种自私自利则是社会的积垢。

陪审制度对于判决的形成和人的知识的提高有重大贡献。我认为，这正是它的最大好处。应当把陪审团看成是一所常设的免费学校，每个陪审员在这里运用自己的权利，经常同上层阶级的最有教养和最有知识的人士接触，学习运用法律的技术，并依靠律师的帮助、法官的指点，甚至两造的责问，而使自己精通了法律。我认为，美国人的政治常识和实践知识，主要是在长期运用民事陪审制度当中获得的。

我不知道陪审团是否对涉讼的人有利，但我确信它对主审的法官有利。我把陪审团视为社会能够用以教育人民的最有效手段之一。

以上所述，是就一切国家而言；而以下所述，则是专门就美国和就一般民主国家而言。

我在前面已经说过，在民主政体下，法学家和司法人员，构成了唯一能够缓和人民运动的贵族团体。这部分贵族并没有任何物质力量，只对人们的精神发生保守性的影响。但是，他们的权威的主要根源，就存在于民事陪审制度之中。

刑事诉讼是社会反对某人的斗争，陪审团在参加这种诉讼的审理时爱把法官视为社会权威的消极手段，对法官的意见持怀疑态度。但是，刑事诉讼要完全以常识容易辨认的单纯事实为依据。在这一点上，法官和陪审员是平等的。

在民事诉讼上，情况就与此不同了。这时，法官是激烈争论的两造之间的不偏不倚仲裁人；陪审员要对法官表示相信，洗耳恭听法官的仲裁，因为法官的法律知识远远高于陪审员。当着陪审团的面陈述陪审员们已经记不清的各项法律根据的，是法官；引导陪审团经过曲折的诉讼程序的，也是法官；向陪审团指明事实的要点和告诉它应当

如何回答法律问题的，还是法官。法官对陪审员的影响几乎是无限的。

人们可能问我为什么对于陪审员在民事案件中没有能力引证法律根据一事表示坦然？

因为在民事诉讼中，凡是不涉及事实的问题，陪审团都几乎无从置言，而只是在形式上参与了司法审理。

陪审员宣布法官所做的判决。一般来说，他们都是以他们所代表的社会权威，以理性和法律的权威认定法官的判决。（D）

在英国和美国，法官对于刑事诉讼的结局具有法国的法官从来没有听说过的影响。这种情况的产生原因是不难理解的：英国和美国的法官先在民事诉讼中确立了自己的权威，而后又把这种权威全盘搬到他们在其中本无权威的另一个舞台。

对某些案件，而且往往是重大案件，美国的法官有权独自宣判[51]。这时，他们的地位有时与法国法官的通常地位一样，但他们的道义力量却大得多，因为陪审团的影响还在帮助他们，他们的声音几乎与陪审团所代表的社会的声音同样洪亮。

他们的影响甚至大大超过法院本身的影响，这是因为美国的法官在私人的娱乐中和在政治活动中，以及在公共场所和在立法机构内部，都不断遇到一些惯于认为自己的智慧总有些不如法官的人向他们致敬；而且在他们处理完案件以后，他们的权力还在影响着在办案当中与他们结识的那些人的整个思维习惯，甚至影响着这些人的内心世界。

因此，表面上看来似乎限制了司法权的陪审制度，实际上却在加强司法权的力量；而且，其他任何国家的法官，都没有人民分享法官权力的国家的法官强大有力。

美国的司法人员之能把我所说的法治精神渗透到社会的最低阶层，借助于实行民事陪审制度之处最多。[52]

因此，作为使人民实施统治的最有力手段的陪审制度，也是使人民学习统治的最有效手段。

[注] “自由在新大陆早就不复存在了”。参阅第98页法文版编者注。托克维尔的话或许适用于我们当代，因为他在1835年就已预见到政府集权将会得到行政集权的增援。——法文版编者

[注] 参阅霍尔兹沃思：《英国法律史》（共9卷，伦敦，1922—1926年）；沃伦：《美国法律史》（剑桥，1912年）。韦伯在其《经济与社会》（杜宾根，1925年）和《政治论》（慕尼黑，1921年）中，曾强调律师在政治生活中的优越作用。再参看我（梅耶）的《马克斯·韦伯和德国政治学：关于政治社会学的一项研究》（伦敦，1945年）。——法文版编者

[注] 参看本卷第一部分讲述司法权的章节。

[注] “陪审制度”是盎格鲁-撒克逊人实行的一种审判制度或“普通法”，即在一定的地区（英语称venue——审判管辖区）从公民中选出或指定几名陪审员，参加某些案件的审判工作。这些陪审员组成陪审团审理民事和刑事案件，并在辩论后作出自己的判断。为了使陪审员能作出正确的判断，法官或法庭应告知陪审员该案将适用哪些法律。一般均把“陪审制度”与1215年的《大宪章》联系起来，但它在这之前早已存在了。——法文版编者

[注] 把陪审制度作为司法制度来研究，探讨这个制度在美国产生的效果，考察美国人是怎样以这个制度来牵制政党的，将是一项有益而有兴趣的工作。如果只考察这个问题，你可以找一本全书研究这个问题的著作，和一本专为法国人写的著作。这样，你可以从中研究美国陪审制度的哪些部分能够用于我国和对我们有多大帮助。在美国，使我们最能了解这个问题的州，是路易斯安那州。这个州的居民有英

裔和法裔。这个州的两种法制，使他们形成了两个并立的民族，但他们也正在逐渐融合。可以向读者推荐的好书有两部：一部是两卷本的《路易斯安那州法令汇编》〔本书的全名、出版地点和年月为：《路易斯安那州1804—1827年立法机关通过的法令汇编》，2卷本，新奥尔良，1828年〕；另一本是讲述民事诉讼程序的，它可能更好一些，系用英法两种语言写成的，书名为《论民事诉讼程序》，1830年由布依松先生出版于新奥尔良〔见美国国会图书馆藏路易斯安那州法令、文件集〕。这部书特别便于法国人阅读，因为其中附有英法对照的术语表，并对这些术语做了精确的和权威性的解释。在所有国家，法律用语都有其一定的含义，特别是在英国，同一法律用语，其含义就不同于其他国家。

[注] 英国和美国的法学家，在这一点上是意见一致的。现任联邦最高法院法官的斯托里先生，在其《美国宪法释义》中，一再称道民事案件实行陪审制度的好处。他说："赋予陪审团参加民事案件审理的宝贵特权，完全不亚于陪审团参加刑事案件审理的特权，因为这实质上等于让人人享有政治自由和公民自由。"（第3卷第38章第654页）

[注] 要想详说作为司法制度的陪审制度的好处，还可以找到许多论据。现举几个如下。

陪审员参加审判工作，可减少法官的人数，而且不致给工作带来不便。这就是一个很大好处。当法官的人数很多而又采用晋升制度时，只有在职的法官死去才能出缺，使活着的法官晋升。因此，司法人员总是希望他人早死，而这种心理又自然使他们依附于多数或有权指定补缺的人。法官的这种晋升办法，犹如军衔的递进。这种办法，是与良好的司法行政和立法机构的意向格格不入的。有人主张实行法官终身制，使法官保持独立。但是，只要法官不自愿辞职，任何人也不得罢免他，亦不失为一种好办法。

当法官的人数很多时，其中不免有人滥竽充数。但是，责任重大的法官绝不应当由普通人担任。因此，由平庸之辈组成的法庭，应当是法院组织中的最坏环节。

至于我，我宁愿把一个案件交给由一位精明强干的法官领导的不太懂法的陪审团审理，也不愿意把它交给绝大多数只对法学和法律一知半解的一伙法官审理。

[注] 但应当作一个重要注释：

不错，陪审制度使人民拥有了监督公民行为的一般权利，但它并未给予人民以在一切场合进行这项监督的手段，也没有让人民经常以暴力方式实行这种监督。

当一个专制君主可以自行指定他的代表处罚犯人时，被告的命运可以说是早就注定了。但是，如果由人民审判，则陪审团的决定及其不可驳回性，尚会为无辜者提供有利的机会。

[注] 当陪审制度只用于某些刑事案件时，这个论点尤其是真理。

[注] 联邦的法官几乎总是独自解决直接触犯联邦政府的问题。

[注] 参阅韦伯：《经济与社会》第404页。另参阅拉德克利夫和格罗斯：《英国法制》（伦敦，1937年）；詹克斯：《英国法读物》（伦敦，1928年）第97页及以下几页，梅特兰等人：《英国法史略》（伦敦，1915年）第45页及以下几页。为了能对"陪审制度"及其在英美的实际运用有个明确的认识，可阅读《社会科学百科全书》的"陪审员"条（第8卷第492页及以下几页）。——法文版编者

第九章 有助于美国维护民主共和制度的主要原因

美国实行的是民主共和政制。本书的主要目的是阐述这一现象的原因。

在这些原因中，有几项由于我要连续叙述一个问题而被迫略过，或在叙述当中只是一笔带过。因此，尚有一些原因我还未来得及讨论；而已被我提及的一些原因，也由于淹没在细节的叙述当中而被我置于脑后。

因此我认为，在连续往下叙述和评述美国的未来之前，我应当集中谈一谈能够说明美国现状的一切原因。

在集中讨论这些原因时，我将说得简单扼要一些，因为我只想让读者概括地回顾一下已经讲过的一切，而对还没有机会讲到的一切，亦只选其中的主要者加以叙述。

我一直认为，有助于美国维护民主共和制度的原因，可以归结为下列三项：

第一，上帝为美国人安排的独特的、幸运的地理环境；

第二，法制；

第三，生活习惯和民情。

有助于美国维护民主共和制度的偶然的或天赐的原因

联邦没有强邻——没有巨大的首都——美国人生而有幸和生得其所——美国地广人稀——这种地理环境是怎样大力地帮助了美国维护民主共和制度的——美国的荒野是怎样开发的——英裔美国人占有新大陆上的荒野的贪欲——物质福利对美国人的政治观点的影响

有许许多多不依人们的意志为转移的环境条件，使美国容易实行民主共和制度。其中有一些是人所共知的，还有一些是不难看到的，但我只想谈最主要的。

美国人没有强邻，所以不用担心大战、金融危机、入侵和被人征服，不必有巨额的税收、庞大的军队和伟大的将军，几乎不会为一种比这些灾难加在一起还要对共和制度有害而可怕的祸害即军事的荣誉而受累。

怎么能否认军事的荣誉对人民的精神发生的难以置信的影响呢？曾被美国人两次选为国家首脑的杰克逊将军，是一个性格粗暴和才能平庸的人，在他的整个任期中没有一件事证明他有资格统治一个自由的民族，所以联邦的知识界大多数人都始终反对他。那么，是谁把他拥上总统的宝座并得以连任的呢？是人民记得二十年前他在新奥尔良城下打过一次胜仗。然而，新奥尔良城下的这次胜仗，不过是一次普普通通的军事胜利，只有在一个战事不多的国家，才能长期留在人们的心里。而且，被虚荣迷住心窍的民族，无疑是世界上一切民族中最冷酷无情、最爱斤斤计较和最不懂军事的民族，如果容许我直说，也是最平凡的民族。

美国没有可以使自己的影响直接或间接及于全国各地的巨大的首都[53]，我把这一点看成是美国得以保持民主共和制度的主要原因之一。在城市里，无法防止人们集会议事、聚群起哄和突然采取激烈的行动。城市犹如一个以其市民为会员的人民大会。城市的人民对其司法和行政官员具有莫大的影响，而且往往不经官员的同意就自己采取行动。

因此，使地方服从首都，就等于把全国的命运不仅不公正地交给一部分人，而且十分危险地交给一些自行其是的人。这样，首都的绝对优势就给代议制带来了一个严重的威胁。这种优势使现代的共和国也犯了古代的共和国的错误，古代的共和国就因为没有了解这一点而全部灭亡了。

我在这里可以毫不费力地列举出许多曾对美国建立民主共和制度做过贡献，而现今又在保证美国维护这一制度的次要原因。但是，在这一大堆有利的环境原因当中，我发现有两个是主要的。现在，我就来讲这两个原因。

我在本书第一部分第二章里说过，美国人的起源，或我称之为他们的出发点，对美国目前的繁荣做出过最重要和最有力的贡献。美国人生而有幸和生得其所。他们的祖先昔日把身份平等和资质平等带到他们现在居住的土地上，所以民主共和制度必然在有利的自然环境下应运而生。这还不是全部情况，因为除了共和的社会体制外，他们的祖先还给子孙留下了最能促进共和制度成功的习惯、思想和民情。当我沉思于这个根本事实所产生的后果时，我好像从第一个在美国海岸登陆的清教徒身上就看到美国后来的整个命运，犹如我们从人类的第一个祖先身上看到了人类后来的整个命运。

在曾对美国建立民主共和制度做过贡献，而现今仍在保证美国维护这一制度的有利环境因素中，最重要的是被美国人选来居住的这片国土。他们的祖先给他们带来了爱平等和爱自由的习尚，但把他们安排在这片无边无际的大地上，并给予他们以长期保持平等和自由的手段的，却是上帝本身。

社会的普遍富裕有利于一切政府的安定，而特别有利于民主政府的安定，因为民主政府的安定取决于最大多数人的情绪，而且主要是取决于最贫困阶层的情绪。当人民治理国家时，只要无人颠覆国家，人民就必然幸福。只有怀有野心称王当皇帝的人，才希望国家动荡不安。看来，排开法制的原因不谈，能够促进普遍富裕的物质原因，在美国比在世界上其他任何国家都多，比在历史上其他任何时期都强。

在美国，不仅立法是民主的，而且大自然本身也在为人民出力。

请大家回忆一下，历史上何时出现过与我们在北美所见的类似的情况？

古代的那些赫赫有名的国家，都是在战胜周围的敌对国家，巩固自己的地位以后建立起来的。一些现代的民族看到南美的某些地区，有大片的土地居住着不够开化，但已占有并耕种那片土地的民族。于是，这些现代的民族为在那里建立自己的新国家，势必消灭或征服众多的土著居民，并以他们的胜利去玷辱文明。

但在北美，只有一些到处漂泊的不定居部落，他们从未想过利用土壤的天然地力。严格说来，北美还是一个没有人烟的大陆，一片等待人去居住的荒野。

所有这一切，便使美国人的社会情况和法制与众不同了。但是，还有与众更不同的，那就是他们生活于其上的土地。

当创世主赐予人们以大地的时候，大地上是人稀而物丰，取之不尽，用之不竭。但是，人们没有能力和知识去利用大地。当人们学会开发大地的宝藏而获得好处时，大地上已经到处是人。不久，人们便不得不为获得在一个地方居住和自由生息的权利而互相厮杀。

正在这个时候，北美被发现了。它好像是一直被上帝保藏着，而现在才从洪水中露出水面的。

当它出现于人们面前的时候，仍保留着创世之初的面貌，上面是一条条源头永不枯竭的河流，一块块湿润青葱的绿野，一片片没有触过犁铧的无边无际的土地。它就以这种面貌呈现在人们的面前，但这时的人已经不是初民时期的孤立的、无知的野蛮人了，而是已经揭开大自然的主要奥秘、与同胞们团结一致、从五千多年的经验中得到教训的人了。

就在我写这部书的时候，已有1 300多万文明的欧洲人和平地生活在这片富饶的土地上，而他们自己对这块土地的资源与面积还没有精

确的数字。在他们的前面，有三四千名士兵在追赶没有固定居处的当地土人。跟在这些武装人员后面的，是一批批披荆斩棘的拓荒者。他们穿过森林，驱走野兽，开辟内河航道，为文明向荒野的胜利进军铺平道路。

我在行文当中，时常提到美国人享有的物质福利，并指出这种福利是使他们的法制成功的重大原因。其理由，在我之前已有许多作者解释过。由于只有这个理由容易为欧洲人所理解，所以也被我们所公认。因此，我不想对这个如此经常被人论述和如此容易理解的题目再作发挥，而只打算补充几个事实。

一般人都认为，美洲荒野的开发全靠每年来到新大陆的欧洲移民，而美国的居民仍留在他们祖先早已开拓的土地上繁衍。但这是一个很错误的看法。漂洋过海来到美国的欧洲人，在这里无亲无故，而且往往一文不名。为了谋生，他们不得不受雇于人，很少有人能够离开大洋沿岸的大工业地带到内地去开发。没有资本和贷款，岂能开垦荒地；而欲到森林里去冒险，又必须事先锻炼身体，使其适应新环境中的凛冽气候。因此，长期离开自己的出生地，到遥远的荒凉地区创业的，实际上是美国人自己。最初，是欧洲人放弃自己的茅屋，来到大西洋彼岸定居；而现在，是在同一岸边出生的美国人，深入到美国中部的荒野。这种两次性移民运动，从来没有停止过。即最初由欧洲的基地开始，陆续来到大洋彼岸；随后再由大洋沿岸开进新大陆的中部荒野。千千万万的人，同时开向地平线上的同一点。他们的语言，他们的宗教，他们的习俗，都不一样；但他们的目标，却是相同的。有人对他们说，到西部可以发财致富；于是，他们便听信这句话，匆匆忙忙奔向西部。

大概，除了罗马帝国崩溃时期发生的那次大迁徙以外，没有一次大迁徙可与人类的这次不断迁徙相比。当时也像今天一样，人们成群结队地向同一地点进发，并乱哄哄地在同一地方相遇，但上帝为人们所做的安排，却今昔大有不同了。当时，每个新来的人到达之后，等待他们的是毁灭和死亡；而现今，每个新来的人却随身带来了繁荣和生命的种子。

美国人的这种向西部迁徙的将来后果，对我们来说还是一个有待未来解决之谜。但其直接结果，却是有目共睹的：一部分老户居民逐年离开他们出生的州，而这些州尽管建立已久，但人口却增加得极其缓慢。康涅狄格州就是如此，它每平方英里的居民平均只有49人，全州的人口40年来只增加四分之一；而在同一期间，英国的人口却增加了三分之一。因此，欧洲的移民不断地来到人口还不太多而工业又缺乏劳动力的美国。他们成了富裕的工人，而他们的儿子，则到地广人稀的地区去找发财的机会，最后成了大财主。父亲聚敛资本，儿子拿资本去增殖：从外迁来的和当地出生的都不贫穷。

在美国，法制有助于财产尽可能分散，但有一个比法制更强大的因素在防止财产过于分散[54]。在后来才开始人烟稠密起来的一些州里，这种情况尤为明显。马萨诸塞州是美国开发较早的地区，但其每平方英里的居民只有80人。这个人口密度比法国小得多，法国每平方英里有居民162人。

但在马萨诸塞州，土地再往小分割的现象已经少见，因为这里一般由年长的子女继承父业，其余的子女都到荒野去创业。

法律虽已废除年长子女的这种特权，但上帝又差不多把这个权利恢复，而且没有任何人抱怨，或至少未失公允。

一个简单的事实，就在告诉我们有非常多的人离开新英格兰而到荒野去安家立业。这个事实如下。1830年，全体国会议员中有36人出生于康涅狄格这样的小州，但它的人口只占全美国的四十三分之一，而它提供的议员却占议员总数的八分之一。

但是，康涅狄格州本身选进国会的代表只有5人，其余31人是作为西部新建的几个州的代表进入国会的。如果这31人仍留在康涅狄格州居住，他们大概不会成为大财主，而继续是微不足道的庄稼汉，以致一生默默无闻而进不了政界。至于能够当上有权的立法人员，那更是无从谈起，他们甚至会成为危险的公民。

美国人同我们一样，也有过这样的评论。

前衡平法院首席法官肯特在其《美国法释义》（第4卷第380页）中说道："当土地过于分散，以致每一小块土地不足以维持一家人的生计时，一定会造成巨大的灾难。但是，这样的不良后果在美国至今还没有发生，只有再过很多代以后才会出现。我们的人烟稀少地区广阔，我们的尚待开垦的土地甚多，从大西洋沿岸向内地迁徙的人流不断，现在足以而且在将来的很长时间内还足以防止土地的过于分散。"〔第4版，纽约，1840年〕

要描述美国人扑向命运为他们安排的这些大量的猎物的贪欲，是不容易的。他们为了追捕猎物，不怕印第安人的毒箭和荒野上的疫病，森林里的寂静没有使他们惊恐，猛兽的来袭没有把他们吓退。总之，一种比对生命的热爱还强烈的激情，在鼓励他们的勇气不断前进。展现在他们面前的，是一片几乎没有边际的大地。他们说，担心那里已经没有空地，所以急急忙忙前进，唯恐去晚了失去机会。这是一些旧州的居民向外迁移的情况。至于一些新州的居民是怎样外迁的呢？俄亥俄州成立还不到50年，但它的大部分居民已非生于该州；它的首府才建成不到30年，它的境内尚有大量的土地没有开发，但它的居民已开始向西部进军了，其中大部分来到伊利诺伊州的肥沃大草原定居。这些人最初离开他们的第一个故乡是为了追求幸福，而他们后来离开第二个故乡则是为了追求更大的幸福。几乎到处都有幸福在等待他们，但并不是所有的人都有这个幸运。希望获得幸福的人，都有一种无法遏制的热烈激情，而这种激情又随着得到满足而继续增强。他们已经切断了把他们系于出生地的那些纽带，而且后来在新地点也没有结成这种纽带。对他们来说，外迁是始于一种追求幸福的需要；而在今天，外迁在他们的眼里，已是一场好像他们想赢多少就能赢到多少的赌博。

有时，他们前进得太快，以至在他们身后又重新出现荒野。森林刚刚屈服于他们的刃下，但在他们走了之后，马上又茂密地生长出来。在你路过西部的一些新州时，经常遇到一些被遗弃在树林里的住房，往往在荒野的深处看到一些破壁残垣，使你对拓荒者的行动有些无法理解，他们既证明了人有能力，又证明了人无常性。在这些被遗弃的田野中，在这些不久才出现的废墟上，以前的森林又很快长出新

枝，野兽又重建起它们的王国。这样，大自然又微笑着用绿荫和鲜花覆盖了人的足迹，并很快把轧出不久的车辙抹去。

我记得，在我穿过昔日遍布森林的纽约州的一个林区时，来到一个周围都是原始森林的湖泊的岸边：一个小岛立于水中，上面的树木以其繁茂的枝叶把小岛包起，使小岛的周边都被覆盖于绿荫之下。湖滨没有一件东西证明这里有人住过。只看见天边有一缕炊烟从树梢上笔直升起，冲向云端，它好像是从天而降，而不是从地上升起。

一只印第安人独木舟系于沙滩，我决定用它到这个一开始就引起我注意的小岛上去看一看。不多工夫，我就登上了小岛。全岛是一片令人心旷神怡的幽静，而新大陆的这种幽静，几乎使文明人都羡慕起野人生活。青葱的草木以其繁茂证明这里的土壤十分肥沃。这里也像在北美荒原上一样，到处是一片沉寂，只有野鸽的咕咕声，或啄木鸟的啄木声，才偶尔打破这种沉寂。我绝没有想到这样的地方曾有人居住过，因为大自然在这里还保留着它原来的面貌。但是，当我走到小岛的中心时，立即确信眼前的一切是人的活动遗迹。于是，我仔细地看了看周围的遗物，马上不再怀疑曾有一个欧洲人来到这里栖身。但是，他劳动过的现场已经发生了多么大的变化呀！被他当初匆匆忙忙砍倒而用来搭架小屋的圆木，又重新抽枝生叶；小屋的篱笆，已经变成一圈生长旺盛的树墙；他的小屋，完全变成了一个树丛。在这榛莽污秽的灌木丛中，还可以见到几块被火烧黑了的石头，石头旁边有一小堆灰烬。毫无疑问，当时的炉灶就设在这里。已经坍塌的烟筒，将其碎块覆盖在炉灶的上面。我站了一会儿，默默地赞叹大自然的强大本领和深感人力的渺小。最后，当我要离开这个迷人的场所时，我又一再悲伤地叹息：怎么，这么快就成了废墟！

在欧洲，我们惯于把人心的激荡、人们对财富的贪求和对自由的过分爱好，看成是一大社会危险。然而，正是这一切在保证美国的共和制度有长治久安的未来。假如没有这种好动的激情，人口就会集中于某些地点，而且不久也会像我们欧洲一样，体验到难于满足的匮乏。新大陆之所以有幸，就在于那里的人的恶习，几乎与人的德行同样有利于社会！

这对如何评价东西两个半球的人的行动，具有重大的意义。美国人往往把我们所说的唯利是图称之为值得敬佩的勤勉，而我们所称道的清心寡欲则往往被他们视为胆小怕事。

在法国，人们把趣味单纯、习惯朴素、家庭情感、安土重迁视为国家安宁幸福的最大保证。但在美国，好像再没有什么东西比这些美德更有害于社会了。加拿大的法国人仍信守自己古老的传统习俗，但已经感到在他们居住的地区难于生活下去。这个在加拿大刚刚形成的小小人民集团，不久即将为他们的古老民族沉痼做出牺牲。在加拿大，最有知识、最有爱国心和最有人道精神的人，正在作非凡的努力，以唤醒人民不要满足于他们还觉得不错的小康现状。他们盛赞致富的好处，如果他们到了法国，都会为一些平庸之辈成为暴发户而喝彩。他们用于刺激人们大脑发热之精力，大于他们为使人们头脑冷静下来所作的努力。在他们看来，最值得赞扬的是：不在故土安贫乐贱，而到外去致富享乐；不老守田园，而砸碎锅碗瓢盆到他乡去大干一场；不惜放弃生者和死者，而到外地去追求幸福。

今天，美国为人们提供了无边无际的土地，只要你勤劳，可以任你开垦。

在美国，知识大有用武之余地，因为所有的知识既可能为有知识的人带来好处，又可能对没有知识的人有用。这里不怕出现新的需求，几乎所有的需求都容易得到满足。激情的变化过速亦不足为惧，几乎所有的激情都能找到有益的和容易发泄的场所。这里也不会使人过于自由，因为他们从来也未想让人滥用自由。

今天的美国共和社会，宛如一个为共同开发新大陆的土地和经营兴隆的商业而组织起来的大批发公司。

最能振奋美国人的激情是商业激情，而非政治激情。或者不如说，他们把商人的习惯带进了政界。他们喜欢秩序井然，没有秩序，事业就不能发达。他们特别重视遵守信誉，信誉是营业兴隆的基础。他们宁愿凭常识去慢慢创造巨富，而不愿凭天才冒危险去发大财。按

常规办事的思想在使他们的头脑保持警惕，不做不切合实际的打算。他们重视实践甚于重视理论。

因此，到了美国，就必须了解什么力量在使物质福利对政治行动，甚至对合理的舆论发生影响。对于外国人来说，主要应当考察这方面的实况。由欧洲迁来的移民，大部分是因为在故乡贫困、向往自由和希望改变窘境才来新大陆的。我在美国有时碰到一些欧洲人是由于政治见解而被迫迁来的。他们的言谈使我大为吃惊，而其中有一个人使我最为惊奇。当我路过宾夕法尼亚的一个最偏僻地区因夜幕降临而去找宿地时，我敲开了一个富有的种植园主的大门。主人是一个法裔美国人。他把我请到壁炉旁边坐下，我们俩像离开故国两千里约之遥而在异乡的森林里相遇的亲人，开始无拘无束地交谈起来。我终于知道，我的主人40年前原是一位伟大的平等派活动家和激进的鼓动家，青史上留有他的名字。

因此，听到他能像一位经济学家那样讲述土地所有权时，我真是不敢相信自己的耳朵：我几乎要喊他是大地主。他谈到了财富在人们中间建立的不可缺少的等级，谈到了对已定的法律的服从，谈到了共和制度对良好民情的影响，谈到了宗教观点对秩序和自由的支持。他甚至更进一步，无意之中引用耶稣基督的权威来支持他的政治见解。

我一面倾听，一面感叹人类理智的脆弱。怎么能从学说的变化无常和经验的教训不同当中去断定这个是真还是假呢？他的一段自白，驱散了我的一切疑问：我本来很穷，而现在变得富有了；只要富裕生活在影响我的行动，我的判断岂能不任我自由！事实上，我的观点是随着我的财富之多寡而改变的，而在有利于我的一切事件中，我才真正发现了我以前所没有的决定性论据。

富裕生活对美国人的影响比对其他国家人更为广泛。美国人始终认为，秩序和社会繁荣是彼此携手并肩前进的。在他们看来，秩序与社会繁荣分离，那是不可想象的。因此，他们绝不会像欧洲人那样，把在初级小学学来的东西都忘掉而置之不用。

法制对美国维护民主共和制度的影响

维护民主共和制度的三大原因——联邦的形式——乡镇的制度——司法权

本书的主要目的，本来是使读者了解美国的法制。假如说这个目的已经达到，则读者已能自行判断哪些法律有助于维护民主共和制度，哪些法律有害于民主共和制度。假如说我在本书的以上各章没有达到这个目的，那么，我在本章更不能达到这个目的。

我并不打算折回已经走过的路，而只用几段文字就足以使我总结已经说过的一切。

看来，有三件事情比其他任何事情都更有助于在新大陆维护民主共和制度。

第一是美国人采取的联邦形式，它使美国把一个大共和国的强大性与一个小共和国的安全性结合起来。

第二是乡镇的制度，它既限制着多数的专制，又使人民养成爱好自由的习惯和掌握行使自由的艺术。

第三是司法权的结构。我已经指出法院是如何纠正民主的偏差，以及如何约束和引导多数的运动而又从来不禁止这种运动的。

民情对美国维护民主共和制度的影响

我在前面说过，我认为民情是使美国得以维护民主共和制度的重大原因之一。

我在这里使用的民情（mœurs）一词，其含义与其拉丁文原字mores一样。它不仅指通常所说的心理习惯方面的东西，而且包括人们拥有的各种见解和社会上流行的不同观点，以及人们的生活习惯所遵循的全部思想。

因此，我把这个词理解为一个民族的整个道德和精神面貌。我的目的不是一一描述美国的民情，而只想在这里考察其中有助于维护政治制度的几项。

作为一种政治设施的宗教及其如何有力地帮助了美国人维护民主共和制度

北美是由信奉民主的和共和的基督教的人们开发的——天主教徒的到达——天主教徒今天为什么形成了一个最民主和最共和的阶级

在每一种宗教之旁，都有一种因意见一致而与它结合的政治见解。

如果任人类的理性随其所好，则它将以统一的办法统治政治社会和天国；我甚至敢说，它将设法使人世和天堂和谐一致 。

英属美洲的大部分地区，是由一些先是反对教皇的权威而后又不承认宗教的至高无上的人开发的。因此，他们把一种我除了把它称为民主的和共和的基督教之外，再无法用其他词汇称呼的基督教，带到了新大陆。这一点，当然要大大有助于在政治活动中确立共和和民主制度。在这里，政治和宗教一开始就协调一致，而且以后从未中断这种关系。

大约50年前，爱尔兰的天主教徒开始涌向美国。随着他们的到来，美国的天主教增加了许多教徒。现在，信奉罗马教会真理的基督教徒，在美国已有100多万人。

这些天主教徒忠实地遵守他们的宗教仪式，虔诚而又热烈地信奉他们的教义。但是，他们却在美国形成了一个最共和和最民主的阶级。这种情况，乍一看来使人感到吃惊；但是经过思考，其内在原因也是不难找到的。

我认为，把天主教说成是民主的天然敌人，那是一个错误。在我看来，在基督教的不同宗派中，天主教反而是最主张身份平等的教派。在天主教的宗教社会里只有两种成分：神职人员和普通教徒。只有神职人员高于信徒，而全体信徒虽然居于神职人员之下，但都是平等的。

在教义方面，天主教认为人的资质都处于同一水平，它要求智者和愚夫、天才和庸人都一律遵守同一教规的细节，它使富人和穷人都一律履行同样的宗教仪式，它令强者和弱者都一律实行同样的苦修；它对一切坏事绝不妥协，对每个人都一视同仁；它主张所有的社会阶级都混在一起做弥撒，这就好像是把所有的社会阶级都领到神的面前。

虽然天主教要求信徒服从，但它不准许信徒之间不平等。我认为新教就不是这样。一般说来，新教主要是使人趋于独立自由，而不是使人趋于平等。

天主教就像一个专制君主国。如果去掉君主不谈，人们在这个君主国的身份比在共和国还要平等。

天主教的神职人员也时常辞去神职，到社会里出任公职，从而进入社会的等级行列。他们有时也利用自己的宗教影响，来保证自己参与创造的政治秩序持久。因此，人们才可以看到天主教徒往往从他们的宗教立场出发去拥护贵族政体。

但是，一旦神职人员离开或退出政府，比如在美国发生这种情况时，就再也没有一个人能像天主教徒那样以其信仰将身份平等的观念输入到政界。

因此，即使说美国的天主教徒不是因其信仰的性质而被迫接受民主和共和的观点，那么至少可以说他们并不是天生就反对这种观点。而且，他们的社会地位，以及他们的有限人数，也会使他们去制定维护这种观点的法律。

天主教徒大多数是穷人，所以他们要求全体公民参政，以使自己将来参政。天主教徒是少数，所以他们要求尊重一切权利，以保证自由行使自己的权利。这两个原因，促使他们不知不觉地采纳了那些如果他们有钱有势就会不那么热烈赞同的政治学说。

美国的天主教神职人员，从来没有试图反对这种政治倾向，反而设法证明其合理。美国的天主教教士，把全部知识分成两类：属于第一类的，是他们不加讨论就接受的神所启示的教义；属于第二类的，是他们认为神让人们自由探索的政治真理。因此，美国的天主教徒既是最驯服的教徒，又是最独立的公民。

因此可以说，美国没有对民主共和制度怀有敌意的宗教学说。那里的所有神职人员均有共同的语言，他们的见解同法律一致，可以说统治人们灵魂的只有一个思想。[55]

我曾在美国的一个大城市作过短暂的停留，并被邀去参加一个公共集会。集会的目的是支持波兰人，向他们提供武器和金钱。

我看到有两三千人聚集在一个为开会而准备的大厅里。不一会儿，一个身着教袍的神甫，走到讲演台的前沿。在场的人都脱去帽子，鸦雀无声地站在那里听他讲话。他讲道：

“全能之主！万军之主！当我们的祖先维护自己的民族独立的神圣权利时，是您坚定了他们的信心和指导了他们的行动。您使他们战胜了可恨的压迫者，赐予我国人民以和平与自由。啊，主啊！请您将恩慈的目光转向另一个半球，垂怜俯视一下现在仍像我们过去那样为保卫自己的权利而进行战斗的英雄民族吧！主啊！您既以同样的模式创造了整个人类，那就不要让暴政毁坏您的创造和在世上建立不平。全能之主！请您关注一下波兰人的命运，使他们享得自由吧！愿您的智

慧启示他们的筹划，愿您的力量支持他们的行动。让他们的敌人感到恐怖，使企图瓜分他们的列强分裂，不要让已被世人目睹50多年的不义之举在今天继续发展。主啊！您的强大的手，犹如掌握着世人的心一样，也掌握着各民族的心。愿您唤起同盟者为正义的神圣事业而战斗，使法兰西民族从其领袖为他们创造的无为状态走出来，带头再一次为世界的自由而斗争。

“啊！主啊！请您不要把脸离开我们，俯允我们能够永远成为最虔诚和最自由的民族。

“全能之主！请您今天满足我们的祈求：拯救波兰人吧！我们以您的爱子的名义，即以为了拯救全人类而死于十字架上的我们的主耶稣基督的名义，向您提出这个请求。阿门！”

全场虔诚地齐呼：阿门！

宗教信仰对美国政治社会的间接影响

各教派一致主张的基督教道德——宗教对美国民情的影响——对婚姻关系的尊重——宗教是怎样把美国人的想象力限制在某些范围内和节制美国人的激情的——美国人对宗教的政治功用的看法——美国人为扩大和确保宗教的权威所作的努力

我方才讲述了宗教对美国的政治发生的直接影响。在我看来，宗教在这方面的间接影响更为强大，而且别看它不谈自由，但它却很好地教导美国人掌握行使自由的技巧。

美国有不胜枚举的教派。[56] 各教派在对它们所应崇敬的创世主的礼拜仪式上虽有不同，但在人与人之间的义务上却意见一致。因此，各教派虽以各自的方式去崇敬上帝，但都以上帝的名义去宣讲同一道德。对于一个人来说，教派对他可能十分重要，但对于整个社会来说却非如此。社会对来世既无所惧，又无所望。对于社会来说，最

重要的不是全体公民信奉什么教派，而是全体公民信奉宗教。何况在美国这样的社会，所有的教派都处于基督教的大一统之中，而且基督教的道德到处都是一样的。

可以认为，一些美国人之奉行崇敬上帝的某种礼拜仪式，主要是出于习惯，而非出自信仰。另外，在美国，主权者必须表示信奉宗教，所以伪装信教的现象也普遍存在。但是，美国仍然是基督教到处都对人们的灵魂发生强大的实在影响的国度，而且再没有什么东西能够表明它比宗教更有利于人和合乎人性，因为这个国家在宗教的影响下，今天已是最文明和最自由的国家。

我曾经说过，美国的神职人员都一致主张公民自由，甚至那些不同意信教自由的人也不例外。但是，他们并不支持任何一个特定的政治派系。他们不关心政治，也不参与党派的钩心斗角。因此，不能说宗教在美国对法律和政治见解的细节有所影响，但它却在引导民情，而且通过约束家庭对国家发生约束作用。

我一刻也不怀疑，美国的民情表现的极端严肃性，首先来自宗教信仰。在美国，宗教往往无力阻止人们被命运为他们安排的无数良机所诱惑。宗教并不抑制人们一心要发财致富的热情，但它对妇女思想的控制却是绝对的，而民情的主要创造者却正是妇女。美国的确是世界上最尊重婚姻关系的国家，美国人对夫妻的幸福也持有高尚的和正确的看法。

在欧洲，社会上的一切混乱现象，几乎都来因于家庭生活问题，而非来源于婚姻。欧洲的男人有轻视家庭的天然结合和合法乐趣的表现；他们喜欢混乱，心里不能保持平静，愿望总是在变。一个欧洲人，在这些往往会扰乱其家庭生活的起伏不定的激情影响下，很难服从国家的立法权。而一个美国人，从政界的激烈斗争中退出而回到家里后，立刻会产生秩序安定和生活宁静的感觉。在家里，他的一切享乐简朴而自然，他的兴致纯真而淡泊。他好像因为生活有了秩序而获得幸福，而且容易习惯于调整自己的观点和爱好。

欧洲人喜欢用扰乱社会的办法来忘却其家庭忧伤，而美国人则从家庭中汲取对秩序的爱好，然后再把这种爱好带到公务中去。

在美国，宗教不仅支配着民情，而且把它的影响扩及人们的资质。

在英裔美国人中，有些人信奉基督教的教义，是出于他们对教义的真诚信仰；而另一些人信奉基督教的教义，则是因为害怕别人说他们没有信仰。因此，基督教可以毫无障碍地发挥支配作用，并得到所有的人承认。结果，正如我在前面说过的，在道德即精神方面，一切都是事先确定和决定了的，而在政治方面，则一切可任凭人们讨论与研究。因此，人们的精神在基督教面前从来没有自由活动的余地：尽管它十分果敢，但经常要在一些不可逾越的障碍面前止步。人们的精神不论有什么革新，事先都必须接受一些早已为它规定下来的重要原则，使其最大胆的设想服从于一些只会推迟或阻止其行动的清规戒律。

美国人的想象力，即使飞翔得很高时，也是小心谨慎和迟疑不决的。它的行动受到束缚，它的目标难以达到。这些谨小慎微的习惯，也见于政治社会，并对国家的安定和所定制度的持久起到极为有利的作用。大自然和环境，把美国的居民造就成大胆果敢的人；当你看到他们用尽一切办法去追求幸福的时候，自会认定他们确实是大胆果敢的人。如果美国人的精神能够摆脱一切束缚，那他们当中有些人很快就会成为世界上最大胆的革新者和最有逻辑头脑的理论家。但是，美国的革命家们，必须公开表示自己真诚尊重基督教的道德和公理。当他们受托按自己的意图执行法律时，基督教的道德和公理不允许他们随便违反所执行的法律；即使他们能够不顾自己良心的谴责而违法，也会由于同党人的谴责而后止步。至今，还没有一个人敢于在美国提出如下的箴言：凡事听从社会的利益。这个有点蔑视宗教的箴言，似乎在某个自由时代有人提出过，以此来为他们未来的暴政做舆论准备。

因此，法律虽然允许美国人自行决定一切，但宗教却阻止他们想入非非，并禁止他们恣意妄为。

在美国，宗教从来不直接参加社会的管理，但却被视为政治设施中的最主要设施，因为它虽然没有向美国人提倡爱好自由，但它却使美国人能够极其容易地享用自由。

美国的居民本身，正是从这一观点去看待宗教信仰的。我不知道全体美国人是不是真信他们的宗教，因为谁能钻到他们的心里去看呢！但我确信，他们都认为必须维护共和政体。这个看法并非一个居民阶级或一个政党所独有，而是整个民族所共有。所有的阶层都有这种看法。

在美国，一个政治家攻击某一教派，不能被属于这个教派的他的同党作为不支持他的借口。但是，他如果攻击全国的一切教派，则人人都会躲开他，使他成为孤家寡人。

我在美国期间，得知一个证人被传到切斯特县（属纽约州）出庭作证，而此人在法庭上宣称：他不相信有上帝存在，也不相信灵魂不灭。庭长说：鉴于证人在准许他作证之前已使法庭失去对他的信任，故拒绝此人宣誓作证[57]。报纸登了这条消息，但未作评论。

美国人在他们的头脑中把基督教和自由几乎混为一体，以致叫他们想这个而不想那个，简直是不可能的。但在美国人身上，这并不是那种由往昔传到现在的，好像就要灭亡但又生根于灵魂深处的贫乏信仰的表现。

我曾看到美国人向新建的西部各州派遣神职人员，并在那里建立学校和教堂，还自动组织起各种团体。他们担心宗教在西部各州的森林里消失，害怕迁到那里的人不会像在原籍时那样享得自由。我曾遇到一些新英格兰的居民离开故土，长途跋涉来到密苏里河两岸或伊利诺伊州的大草原上，以在这些地方为基督教和自由奠基。在美国，宗教的热情就是这样在爱国主义的温床上不断提高的。你可能认为这些人之所以如此，完全是为了来世；但是你想错了，因为永生只是这些人关心的事情之一。当你同这些基督教文明的传播者交谈时，你会为他们总是谈论今世的好处，为他们本是教士而对你谈话时却以政客的面目出现而大吃一惊。他们会对你说："美国的各共和州是互相依赖

的；如果西部的一些共和州陷入无政府状态，或被带上专政的枷锁，那么，繁荣昌盛于大西洋沿岸的共和制度，就会遭到严重的危险。因此，我们希望新建的各州也是信奉宗教的州，以使它们能叫我们把自由维护下去。”

这就是美国人的见解，但是有些书呆子认为我的观察有错误。他们总是旁征博引地向我证明，美国的一切都是好的，但其中唯独没有我所赞美的宗教精神；我向他们指出，在大洋彼岸人们关于自由和人类幸福的看法，只是没有同斯宾诺莎一样相信世界是永恒的，没有同卡巴尼斯一样主张思想是头脑的分泌物而已。说实在的，对这些话无需做答，只能说：讲这种话的人没有到过美国，也不曾见过笃信宗教和享有自由的民族。因此，我只好等他们去过后回来再谈。

在法国，有些人把共和制度看成是显示自己伟大的暂时手段。他们用眼睛估量了一下把穷困苦难的他们与有钱有势的显贵隔开的那条鸿沟，就想用废墟上的残垣破壁填满这个深渊。他们之主张自由，犹如中世纪的自由佣兵维护国王。不管他们穿着什么颜色的服装，他们参加战斗自有其自己的打算：希望共和制度能够长久到把他们从目前的低卑状态中解救出来。真正向往自由的，不是这样的人，而是另一种人。这种人视共和制度为一种长治久安的政体，是理想和民情每天都在迫使现代社会必须追求的目的。他们衷心希望把人教育成为自由的人。当这些人攻击宗教的时候，他们是出于自己的激情，而不是出于自己的利益。专制制度可以不要宗教信仰而进行统治，而自由的国家却不能如此。宗教，在他们所赞扬的共和制度下，比在他们所攻击的君主制度下更为需要，而在民主共和制度下，比在其他任何制度下尤为需要。当政治纽带松弛而道德纽带并未加强时，社会怎么能免于崩溃呢？如果一个自己做主的民族不服从上帝，它能做出什么呢？

宗教在美国发生强大影响的主要原因

美国人注重政教分离——法制、舆论和神职人员本身都为达到这一目的而努力——宗教在美国之能对人们的灵魂发生强大影响，应归功于这一原因——为什么——什么是人们今天在宗教方面所处的自然状态——在某些国家，是哪些特殊的和偶然的原因在阻止人们适应这种状态

18世纪的哲学家们，曾用一种非常简单的方法解释过宗教信仰的逐渐衰退。他们说，随着自由意识和知识的提高，人们的宗教热情必然逐渐消失。遗憾的是，这个理论完全不符合事实。

在欧洲，有些人之不信宗教，只是由于他们愚蠢无知；而在美国，你却可以看到作为世界上最自由和最有教养的民族之一的美国人，以极大的热情履行宗教所赋予的义务。

我一到美国，首先引起我注意的，就是宗教在这个国家发生的作用。我在美国逗留的时间越长，越感到这个使我感到新鲜的现象的政治影响强大。

在法国，我看到宗教精神与自由精神几乎总是背道而驰的；而在美国，我却发现两者是紧密配合，共同统治着同一国家的。

我想找到造成这一现象的原因的愿望，与日俱增。

为了查明这个原因，我曾同各个教派的信徒交谈，尤其是走访了属于不同教派和终生献身于宗教事业的教士们的团体。由于我本人信奉天主教，所以我特别愿意与天主教的神职人员接近，从不放过同他们的大多数人亲密交谈的机会。我向他们的每个人谈到我的惊讶，提出我的疑问。结果我发现，他们只是在细节问题上看法不同，但都把宗教能在美国发挥和平统治的作用归功于政教分离。我不妨断言，我在美国逗留期间，从未遇到一个人，不管是神职人员还是俗人，在这个问题上持有不同意见。

这就使我比以前更加专心于考察美国神职人员在政界所占的地位。我吃惊地发现，他们没有一个人担任公职 [58] 。我没有见到一个

担任行政职务的神职人员，我在众议院和参议院里也没有见到他们的代表。

在许多州里，法律就为他们关上了进入仕途的大门[59]；舆论在所有的州里都不同意他们从政。

后来，当我考察神职人员本身对这个问题的看法时，我发现他们大多数人好像自愿不搞政治，而把这一行的荣誉让给别人。

我听到他们痛斥野心和邪恶信仰，而不管这些东西以什么政治观点遮掩。但是，我在听的过程得知他们认为：一种政治观点只要是真实的，上帝并不惩罚持有这种观点的人；政府管理方面的错误，并不比盖错一座房或犁错一垄地罪过更大。

我看到他们小心翼翼地躲开一切党派，唯恐损害自己利益地极力避免同它们接触。

这一切事实，使我确信他们的话都是真实的。于是，我打算探讨事实的成因，即寻找究竟是什么力量在削弱宗教的表面影响的同时却加强了它的实际影响。我确信，我一定能够找到这个力量。

60年的暂短人生，还不足以使美国人发挥其全部的想象力；不是十全十美的现世生活，也绝不会使他们心满意足。在所有的生物中，只有人对本身的生存有一种天生的不满足感，总是希望人生无可限量。人既轻视生命，又害怕死亡。这些不同的情感，不断地促使人的灵魂凝视来世；而能把人引向来世的，正是宗教。因此，宗教只是希望的一种特殊表现形式，而宗教的自然合乎人心，正同希望本身的自然合乎人心一样。只有人的理智迷乱，或精神的暴力对人的天性施加影响，才会使人放弃宗教信仰。但是，有一种不可战胜的力量，在使人恢复宗教信仰。没有信仰只是偶然的现象，有信仰才是人类的常态。

在仅从人的观点来考察宗教时，可以说一切宗教都能从人本身汲取用之不竭的力量因素，因为这种因素是人性的主要构成因素之一。

我知道，过去有些时代，宗教除了本身固有的这个影响之外，还可以得到法制的人为帮助，以及指导社会的现世政权的支持。在那样的时代，宗教曾与人世的政府紧密结合，从恐怖和信仰两个方面去控制人们的灵魂。但是，当宗教与人世的政府建立这样的联盟时，我敢说它会像一个人犯错误那样去行动，即它可以为现在而牺牲未来，为取得它不应有的权力而放弃自己的合法权利。

当宗教把它的帝国建立在所有的人都一心向往的永生愿望上时，它便可以获得普遍性。但是，只要它与一个政府结成联盟，它就必然采取只适用某些人的准则。因此，宗教与一个政权结盟之后，将增加对某些人的权力，而失去支配一切人的希望。

宗教只有依靠使所有的人都能得到安慰的感情，才能把人类的心吸引到自己方面来。而当它与人生的苦难情感厮混在一起时，则有时会被迫去帮助那些不是要求爱而是要求利的盟友，并且会把那些还在继续爱它，但在全力反对它的盟友的人斥为敌人。因此，宗教只要不分享统治者的物质权力，就不会分担统治者所煽起的仇恨的后果。

表面上看来建立得很巩固的政权，并不能保证它比一代人的观点或一个时代的利益更持久，而且往往会比一个人还要命短。法制可以改变看来似乎十分牢固和十分稳定的社会情况，而且在改变社会情况的同时可以改变其他一切。

人们在社会上建立的权力，也像人生在世一样，都是白驹过隙，转瞬即逝。权力的迅速更替，犹如人生的苦乐多变。至今还没有看见一个政府一直受到始终不变的人心的支持，或一直依靠一种永不消失的利益。

人们的感情、偏好和激情，自有史以来，总是以同样的形式反复重现。一种宗教只要受到它们的支持，就能在一段时间内得势，或至少不会为另一种宗教所消灭。但是，宗教一旦依附于现世的利益，几乎又会同世上的一切权力一样，变得脆弱无力。唯有宗教能够有希望永垂不朽，但它一与那些短命的权力结盟，便要把自己拴在这个权力的命运上，而且往往是随着昔日支持这些权力的激情的消失而灭亡。

因此，宗教与各种政治权力结盟时，只会使自己担起沉重的盟约义务。宗教不需要依靠政治权力的帮助而生存，而如果给予政治权力以帮助，则会导致自己灭亡。

我方才指出的危险，在任何时代都是存在的，但不总是表现得那么明显。

在某些时代，政府好像是永垂不朽的；而在另些时代，社会的生存又似乎比人的生命还要岌岌可危。有些政体使公民处于昏睡状态，而另些政体则令公民保持兴奋状态。

当政府仿佛十分强大，法制好像十分稳定的时候，人民并不能察觉政教结合可能产生的危险。

当政府显得十分软弱，法制显得十分不定的时候，危险是有目共睹的，但往往是已经来不及避免了。因此，必须学会很早就预见出危险。

随着一个国家的社会情况日益趋向民主，社会本身日益走向共和，政教结合的危险性也必定逐渐增强，因为在这个过程中，国家权力将经常易手，政治理论将相继迭起，人事、法律和制度本身将处于飘忽不定状态，并且不是为时甚短，而是长期如此。爱动和喜变是民主共和制度的本性，正如停滞和昏睡是专制君主制度的定则一样。

既然美国人每四年改换一次政府首脑，每两年改选一批新的立法者，每一年改选一次地方官员，即把政治不断地交给新手去做试验，而不让宗教沾政治的边，那么，宗教在舆论常变和众说纷纭之中能够依靠什么呢？它在党派的斗争之中到哪里去找它应当享有的尊重呢？它在周围的一切都处于毁灭状态之下能够永垂不朽吗？

美国的神职人员，已经早于他人看清了这个实况，并根据这个实况采取了自己的行动。他们已经看明白，如果想取得政治权力，就得放弃宗教的影响力。结果，他们宁愿不要政权的支持，而分享国家兴衰的苦乐。

在美国，宗教也许不像它早先在某些时期或在某些国家里那样强大，但它的影响力却更为持久。它只依靠自己的力量发生影响，但这个力量任何人也剥夺不了。它的活动领域虽然只有一个，但它在这个领域里可以通行无阻，并能毫不费力地控制这个领域。

我在欧洲，听到四面八方都在抱怨缺乏宗教信仰，呼吁人们设法使宗教恢复它先前保有的某些权威。

我认为，首先应当仔细地考察一下，在我们这个时代，人们在宗教方面的自然状态 应当是个什么样子。只有我们知道了什么是可以希望的，什么是应当害怕的，我们才能清晰地看到我们应当努力去达到的目标。

威胁宗教生存的两大危险，是教派的对立和人们对宗教的漠不关心。

在宗教的狂热时代，人们有时会放弃一种宗教，但他们只是摆脱了这一宗教的束缚，而去就另一宗教的约束。信仰改变了目标，它并没有死亡。这时，旧的宗教不是激起人们的热爱，便是遭到人们的痛恨。有些人怒气冲冲地脱离了它，而另些人则以一种新的虔诚皈依了它。这就是说，信仰的目标不同了，而不是没有宗教信仰了。

但是，当一种宗教信仰被我称之为否定的学说暗中破坏时，情形就不是这样了，因为否定的学说在宣布这种宗教是虚假的时候，并未论证另一种宗教是真实的。

于是，人们思想中的巨大变革，便在没有激情的协助之下发生了，甚至可以说是在人们毫不知情之中发生了。人们就像遗忘了什么似的，丢弃了他们最心爱的希望目标。一股冷漠无情的思潮向他们袭来，他们不但没有勇气阻挡，反而胆怯地表示屈服。于是，他们放弃了心爱的信仰，而追逐把他们引向失望的怀疑。

在我方才描述的那种时代，人们之放弃自己的信仰，与其说是出于厌恶，不如说是出于冷漠。应当说，不是人自动放弃了信仰，而是

信仰脱离了人。不信宗教的人虽然不再相信宗教是真实的，但依然认为宗教是有用的。他们从人生方面去看待宗教信仰，所以承认宗教信仰对民情的教化作用，承认宗教信仰对法制的影响。他们知道宗教信仰能够如何使人和平生活和安然对待死亡。他们为失掉了信仰而惋惜，他们为失去了一笔他们深知其价值的财产而担心手中尚留有的财产再被人夺走。

另外，那些继续信教的人，则不怕公开承认自己的信仰。他们没有把不具有他们的信仰的人看成敌人，而是看成值得可怜的人。他们知道，为了能够得到这些人的尊重，并不一定要效法他们，所以他们绝不跟着任何人的屁股后走。他们没有把自己所在的社会看成是宗教必须与无数死敌进行不断斗争的沙场，所以他们既爱护他们的同时代人，又谴责同时代人的软弱无力，并为同时代人的错误而叹息。

由于不信教的人并不是真正不信教，而信教的人又公开表示其信仰，所以舆论有利于宗教，即可以引导人们热爱、支持和颂扬宗教，并将触及人们的灵魂深处，找到灵魂所受的创伤。

永远不会放弃宗教情感的人民群众，没有人使这种情感与已建立的信仰脱离。向往来世的本能愿望，可以毫不费力地指引人民群众到教会去接受洗礼，把他们的心扉敞开来接受信仰的告诫和安慰。

这样的描述为什么不能适用于我们呢？

我在我们法国，看到有些人不再信奉基督教，但也没有皈依其他宗教。

我也看到另一些人徘徊在疑惑之中，有的已经宣称不再信教。

更有甚者，我还看到一些基督徒虽然仍在信教，但不敢宣称自己信教。

最后，在这些温和的教友和激烈的反对者中间，我还发现有少数的信徒准备冲破一切障碍，甘冒一切危险，去保卫自己的信仰。这些人竟不顾舆论，以暴力去对付人的弱点。他们在这种冲动的驱使之

下，甚至忘乎所以，不知在何处停步。但是，由于他们知道在他们的祖国人们用来取得独立的第一个方法就是攻击宗教，所以他们又害怕他们的同时代人闹事，并怀着恐怖的心情排斥他们的同时代人所追求的自由。他们把不信宗教看成一件新事，所以凡是新的东西，他都一律仇视。他们同他们的时代和他们的国家处于作战状态，把当时人们提出的每一个见解，都视为信仰的死敌。

这不应当是人们今天在宗教方面所处的自然状态。

因此，在我们中间有一个特殊的和偶然的原因在阻止人们的精神按其天性发展，驱使它越过自己应当自动停止的界线。

我深信这个特殊的和偶然的原因，就是政教的密切结合。

欧洲的不信教人士，主要是把基督徒当做政治敌人，而不是把他们当做宗教敌人加以攻击的。他们之仇恨宗教信仰，多半是把它视为一个政党的意见，而很少把它视为一种错误信仰。他们之排斥教士，主要是因为教士是政府的朋友，而不是因为教士是上帝的代表。

在欧洲，基督教曾准许人们把它与世间政权紧密结合起来。今天，与基督教结合的那些政权已经衰落，而基督教本身则好像被埋在那些政权的废墟堆里。它还活着，但被死去的政权压在底下；只要清除压着它的瓦砾，它会立刻站起来。

我不知道怎样做才能使欧洲的基督教恢复其青春的活力。只有上帝能够做到这一点，但无论如何，也得有赖于人们相信它仍然保留的全部力量是有用的。

美国人的教育、习惯和实践经验是如何促进民主制度获得成功的

应当怎样理解美国人的教育——人的理性在美国受到的培养不如在欧洲深刻——但没有一个人仍处于无知状态——为什么——即使在半开化的西部各州，思想的传播也很迅速——实践经验为什么比书本知识对美国人更为有用

我在本书的许多地方，已向读者指出了美国人的教育和习惯对于维护他们的政治制度所起的作用。因此，我在这里只想补充几个新的事实。

美国至今只出现很少几位著名作家，它没有伟大的历史学家，而且连一个诗人也没有。它的居民用一种不大赞成的眼光，看待名副其实的真正文学。欧洲的一个三流城市每年出版的文学作品，也比美国二十四个州加起来要多。

美国人的思想缺乏一般观念，他们根本不追求理论上的发现。政治本身和实业，也不引导他们去进行此种研究。在美国，不断制定新的法律，但还没有出现过一个探讨法律的一般原理的大学者。

美国人有他们的法律顾问和评论家，但没有政治家。在政治方面，他们向世界提供的，主要是范例，而不是教训。

对于技术，也可以作如是观。

在美国，对欧洲的发明创造利用得很好，并在加以完善以后，使其令人赞叹地适用于本国的需要。美国有实业家，但他们没有受到科学的训练。美国有优秀的工人，但发明家不多。富尔顿在为外国人服务多年之后，才得以将自己的天才贡献于祖国。

凡欲考察英裔美国人的智力水平的人，都应当从两个不同方面去研究这个问题。如果你考察的全是学者，你会为美国学者之少而感到吃惊；如果你在调查时将无知的人包括进去，你又会觉得美国人的知识水平在世界上是最高的。

我在本书的另一处已经说过，全体美国人民的知识水平处于最高者和最低者之间。

在新英格兰，每个公民都受过初等教育，而且在这种教育中他们还学到了宗教方面的若干知识和论据。他们了解本国的历史，知道本国宪法的要点。在康涅狄格州和马萨诸塞州，很难碰上一个对这些事情不甚了了的人；对这些事情一无所知的人，简直可以说是怪物。

当我拿希腊和罗马的共和制度同美国的共和制度进行比较，拿前者的手抄本珍贵图书和无知群众同后者的无数报刊和有知识人士进行比较，随后再回顾我们为了古为今用和根据两千年前的经验来推断我们今后的未来而仍在进行的一切努力时，我真想把我的书全部烧掉，以便只用全新的观点来考察如此全新的社会情况。

但是，不要把我关于新英格兰所述的一切，一股脑儿地推及整个联邦。越往西或越往南，人民的知识水平越低。在濒临墨西哥湾的各州，也像我们欧洲一样，有些人连初等教育也没有受过。但是，你要想在美国发现一个全是无知人居住的地区，那是枉然。其理很简单：欧洲各国是从愚昧和野蛮状态走出来，朝向文明和开化前进的。但各国的进步是不平衡的：有的在这个征途上走得快一些，有的在途中耽误了一些时间，还有的在途中停下来睡起大觉。

美国的情况就不是这样。

英裔美国人本来都已经开化，来到新大陆后又继续繁衍子孙。他们不用从头学起，只要不忘记原来的东西就可以了。但是，这些美国人的子孙，后来又年年迁往内地的荒野定居；而随着他们的定居，也把原有的知识带来，并且继续尊重知识。教育使他们知道了知识的功用，并能使他们把这些知识传给后代。因此，美国的社会没有摇篮时期，它在建立时就已经是成年。

美国人从来不使用农民一词。他们之不用这个词，是因为他们不了解这个词的含义。在他们的印象中，不知什么是初民时期的无知、田野的单调和乡村的粗野。他们对文明早期阶级的那些德行、恶习、鄙俗和粗犷，一概不知。

在联邦的边远地区，或在人口稠密地区与荒野的接壤地带，有一些大胆的冒险家在那里落户。他们为了不在家乡挨饿受穷，而不怕艰险，深入到美国的荒僻地区，在那里建立新的家园。拓荒者一到可供安身之处，便立刻伐倒树木，在树荫下盖起木房。再没有比这些孤零零的住所，更使人感到凄凉的了。旅行者在夜幕降临的时刻走向这种住房时，遥见灯火闪闪发光；而走进屋子里以后，则见炉火通红；在夜里，一有风吹来，就可以听到用树叶覆盖的屋顶，在大森林里摇来晃去作响。谁会不以为这座可怜的小屋是粗鄙无知的人的栖身处呢？然而，拓荒者的精神面貌与其栖身之处之间，却毫无共同之点。他周围的一切虽然原始和粗野，但他本人，却可以说是十九世纪的劳动和经验的体现。他穿着城市的衣服，说着城市的语言；他知道过去，憧憬未来，正视现实。他本是一位很文明的人，过了一段时间，他就适应了森林里的生活。他在进入新大陆的荒原时，只随身带来一部圣经、一把斧头和一些报纸。思想在这些荒原里传播的极其神速，是难以用笔墨形容的 [60] 。

我不相信，在法国的最开化和人口最多的地区，能有这样规模巨大的知识传播活动 [61] 。

没有疑问，美国的国民教育对维护民主制度是有大帮助的。而且我相信，在启迪人智的教育和匡正人心的教育不相分离的地方，情况更会如此。

但是，我不想夸大这个优点，而且我也远远不像大多数欧洲人那样，以为只要教会人们读书写字，人们就可立刻成为公民。

真正的知识，主要来自经验。假如美国人不是逐渐地习惯于自己治理自己，他们学到的书本知识今天也不会为他们的成功提供太大的帮助。

我同美国人在一起生活过很长时期，我无法表达我是多么钦佩他们经验丰富和常识广泛。

切不要让美国人谈论欧洲，他们一谈起欧洲，总是表示非常自负，而且还很看不起欧洲。这时，他们也不过发表一通在所有的国家只能唬住无知人的笼笼统统的泛泛之论。但是，当你把话题转到他们的国家时，你会看到笼罩着他们理智的乌云立即消散：他们的语言和思想变得清晰和准确了。他们将告诉你，他们的权利都有什么，他们应当怎样去行使这些权利。他们也知道按照哪些惯例在政界活动。你会看到，他们对行政制度十分熟悉，而且很懂得法律的机制。美国的居民不从书本去汲取实际知识和实证思想。书本知识只能培养他们接受实际知识和实证思想的能力，但不能向他们直接提供这些东西。

美国人是通过参加立法活动而学会法律，通过参加管理工作而掌握政府的组织形式的。社会的主要工作，每天都是在他们的监视之下，甚至可以说是通过他们的手来完成的。

在美国，对人们所进行的一切教育，都以政治为目的；在欧洲，教育的主要目的，是培养人们处理私人生活的能力。公民参加公务活动，很少需要事先学习。

一瞥美国和欧洲这两种社会，这方面的不同立即出现在你的眼前。

在欧洲，我们经常把私人生活的一些观点和习惯带到公共生活中去，所以当我们一下子从家庭的生活圈子里走出而管理国家时，我们就往往像在家里同朋友谈话那样去讨论国家大事。

美国人就与此相反，他们差不多总是把公共生活的习惯带回到私人生活中去。在他们那里，陪审制度的思想，在学生的游戏当中就有所反映；而代议制的方法，甚至被用去组织宴会。

法制比自然环境更有助于美国维护民主共和制度，而民情比法制的贡献更大

美洲的所有人民都有民主的社会情况——但民主制度只得到英裔美国人的支持——南美的西班牙人虽与英裔美国人同样得益于自然环境，但未能维护民主共和制度——仿效美国宪法制宪的墨西哥也是如此——西部的英裔美国人维护这种制度比东部的英裔美国人困难——造成这种情况的原因

我已经说过，美国之能维护民主制度，应归功于地理环境、法制和民情[62]。

大部分欧洲人只知道这个因素中的第一个，并赋予它以它实际上没有的重大作用。

不错，英裔美国人把身份平等带到了新大陆。他们当中既没有贫民，又没有贵族。门第的偏见和行业的偏见，均不为人所有。这样，由于社会情况是民主的，民主制度也就不难获得了胜利。

但是，这个情况并非美国所特有。几乎所有的美洲殖民地，都是由一些彼此平等的人或迁来后变得平等的人建立的。欧洲人在新大陆的任何部分，都未能建立起贵族政体。

但是，民主制度却只在美国得到发展。

美利坚合众国没有需要对抗的敌人。它像大洋中的一个孤岛，屹立于北美的广野。

但是，大自然也同样使西班牙人屹立于南美，而这种与外界隔离的状态，并没有防止西班牙人建立常备军。他们在没有外敌的时候，总是彼此交战。只有英裔美国人建立的民主制度，是迄今为止能够以和平方法自立的民主制度。

美国的领土，为人类的活动展现出一片无边无际的园地，向实业和劳动提供了用之不竭的资源。在这里，发财致富的欲望代替了争权夺利的野心，而社会的繁荣则扑灭了派系斗争的烈火。

但是，在地球上的哪一部分能够找到比南美的平原更肥沃的平原，比南美的河流更大的河流，比南美的资源更待开发和更取之不竭的资源呢？可是，南美却未能建立起民主制度。如果说在地球上占有一块土地，而且只要随意向无人居住的地区扩大，就足以使人民幸福的话，那么，南美的西班牙人就不该埋怨自己的命运不济了。尽管他们没有享受到美国居民那样的幸福，但至少也要使欧洲人感到羡慕。然而，世界上却没有一个国家再比南美诸国更悲惨的了。

可见，自然环境不仅未能给南美带来北美那样的结果，而且使南美在某些方面还不如自然环境差的欧洲了。

因此，自然环境对一个国家的命运所起的作用，并不像人们想象的那样巨大。

我在新英格兰看到一些人，准备离开他们本可以安居乐业的故土，而到荒地里去创造幸福。离新英格兰不远，我见到加拿大的法国移民，他们宁愿密密地挤在一个无法再挤的狭小地区，而不肯到近在咫尺的荒地去开发。由美国迁来的移民用不长时间的劳动收入，就在荒地里购进大片的地产；而加拿大的法国移民，却甘愿以比在法国还要高的价格去购买人口稠密地区的土地。

可见，大自然虽然也同样把新大陆的荒地赐给了这些欧洲人，但他们却始终不会好好利用这个礼物。

我认为，美洲其他国家的繁荣致富的自然条件，与英裔美国人的完全相同，但它们的法制和民情不如英裔美国人的。这些国家现在都很贫困。因此，英裔美国人的法制和民情是使他们强大起来的特殊原因和决定性因素，而这个原因或因素也正是我要研究的对象。

我的意思不是说美国的法制已经十全十美，我也绝不认为美国的法制可以应用于一切民主国家。在我看来，在美国现行的法律中，有些法律对美国本身也是有危险的。但是，不可否认，总的说来，美国的立法是极其适应它所治理的人民的天才和国家的性质的。

因此，美国的法制是良好的，而美国民主政府所取得的成就，也有很大一部分应归功于法制，但我不认为美国的法制是美国获得成功的最主要原因。虽然我认为美国的法制对美国人的社会幸福的影响大于自然环境；但另一方面，我又有理由确信，美国法制的这种影响小于民情。

全联邦性的法律当然是美国立法的最重要部分。

墨西哥所处的地理位置，其有利性不亚于美国，而且墨西哥还采用了与美国相同的法律，但墨西哥没有促使自己建立民主政府的民情。

因此，除了自然环境和法制的原因之外，还有一个原因使民主制度得以在美国建立。

但是，对这个原因还须进一步加以证明。居住在联邦境内的人，几乎都是同一种族的后裔。他们说着同样的语言，以同样的仪式礼拜上帝，受着同样的物质条件的影响，服从于同样的法律。

那么，我们所要考察的他们之间的差异又是从何而来的呢？

为什么在联邦东部，共和政府的管理显得强而有力、有条不紊和稳健成熟呢？又是一些什么原因使政府的一切活动具有了明智性和持久性呢？

与此相反，为什么在西部，社会的管理工作就显得有些紊乱呢？

为什么在西部，各行各业的活动表现得有点混乱和头脑发热，而且几乎可以说有点发狂，以致不考虑长远的未来呢？

我不再拿英裔美国人与外国作比较，而要在他们之间互相对比，并考察他们为什么未能一致。在这里，取自自然环境的论据和取自法制差别的论据，对我都没有用处。我要另找原因。这个原因，除非到民情中去寻找，又能到什么地方去找到呢？

英裔美国人长期实行民主管理制度的经验和习惯，以及最有利于维护这种制度的思想，都是在东部取得或形成的。在这里，民主制度逐渐深入到人们的习俗、思想和生活方式，并反映在社会生活的一切细节和法制方面。也是在东部，人民的书本教育和实际训练最为完善，宗教最富有自由色彩。这些习惯、思想和习俗的总体，如果不是我所说的民情，又是什么呢？

西部就不同了，这些长处至今尚有一部分未在那里出现。西部各州的美国人，大部分出生于森林地区，他们把粗野生活的思想和习惯掺进了他们父兄的文明。他们的激情比较暴烈，他们的宗教道德比较薄弱，他们的思想不够坚定。在那里，谁也不管谁，谁也管不了谁，因为他们彼此才刚刚认识。因此，西部的居民在某些方面还像处于摇篮时期的民族，没有经验和习惯于粗野。在东部，社会是由旧社会的人组成的，但他们是刚刚凑在一起。

因此，只有美国人特有的民情，才是使全体美国人能够维护民主制度的独特因素。英裔美国人在各州建立的民主制度之所以在细节和发展程度上有所不同，也正是这个因素所使然。

因此，一个国家的地理位置对民主制度的寿命的影响，在欧洲被人夸大了。另外，他们对法制的重要性也评价得过高，而对民情的重要性又评价得过低。毫无疑问，这三大原因都对调整和指导美国的民主制度有所贡献。但是，应当按贡献对它们分级。依我看，自然环境不如法制，而法制又不如民情。

我确信，最佳的地理位置和最好的法制，没有民情的支持也不能维护一个政体；但民情却能减缓最不利的地理环境和最坏的法制的影响。民情的这种重要性，是研究和经验不断提醒我们注意的一项普遍真理。我觉得应当把它视为我的观察的焦点，我也把它看做我的全部想法的终点。[63]

最后，我对这个问题只想补充如下一点：

如果说我在本书的叙述中，还未能使读者理解我所指出的美国人的实践经验、习惯和见解，总而言之，即他们的民情在维护他们的法制上所起的重要作用，那么，我就没达到我在写作本书时为自己规定的主要目的。

法制和民情在别处能否比在美国更足以维护民主制度

> 如果英裔美国人返回欧洲，他们将不得不修改他们的法律——应当区分开一般的民主制度与美国的民主制度——可以设想出好于或至少不同于美国的民主所提供的法制的民主法制——美国的例子只能证明在法制和民情的帮助下有希望建立民主制度

我已经说过，美国民主制度的成功，有赖于它的法制本身和民情之处多于其自然环境。

但是，由此可以认为同样的这些因素放在别处也能发生同样的作用吗？既然自然环境代替不了法制和民情，那么法制和民情能不能代替自然环境呢？

不难设想，我们没有证据对此做肯定的回答。不错，在新大陆，除了英裔美国人外还有其他民族，而且这些民族也具有同英裔美国人一样的物质条件，所以我可以对两者进行比较。

但是，除美国人之外，世界上并没有本身不具备英裔美国人那样的优越自然条件，但却实行他们那样的法制和拥有他们那样的民情的国家。

因此，我没有用来同美国进行比较的对象，而只能随便谈几点看法。

首先，我认为必须把美国的民主制度与一般的民主制度严格地区分开来。

环顾一下欧洲的现况，看一看欧洲的一些大国、人口众多的城市、庞大的军队、复杂的政局，我不相信英裔美国人带着他们现在的思想、宗教和民情迁回到欧洲，在不大大改变他们的法制的条件下能够生存下去。

但是，可以设想一个民主国家不按美国那样的方式来建立。

那么，能不能设想一个政府按照多数的真正意愿来建立，但这个多数为了国家的秩序和安定，可以违反自己的要求平等的本性，同意将行政权的一切权限授予一个家族或一个个人呢？是否可以设想有一个民主社会，其国家权力比美国更为集中，其人民对国家工作的影响虽然不全是直接的和不全是不可抗拒的，但拥有一定权利的每个公民都可以依靠这些权利参加国家的管理呢？

在英裔美国人那里看到的一切，使我确信：如果将以上设想的民主制度审慎地移植于一个社会，而它在这个社会里又能逐渐地渗入到人民的习惯，逐渐地深入到人民的思想，那么，在美国以外的其他地方，也能建立起这种民主制度。

假如美国的法制真是人们可以设计出来的唯一的民主法制，是人们可能遇到的最完善的法制，那我对此只能做如下的结论：美国的法制的成功，除了证明一般的民主法制可在自然条件较差的国家获得成功以外，什么也不证明。

但是，假如我认为美国的法制在许多方面尚有缺欠，而且我也不难想象出其他一些良好的法制，那么，美国特有的自然环境也不能使我们得出结论说：民主制度不能在自然环境不够有利，而法制却是很好的国家获得成功。

假如人们生活在美国时的表现与他们生活在其他地方时的表现不同，人们的社会地位使他们在美国形成的习惯和观点不同于他们以同样的社会地位在欧洲形成的习惯和观点，那么，民主制度在美国所产生的一切也不能同它在其他国家所产生的一切一模一样。

假如美国人的爱好也同其他民主国家的人民一样，而这些国家的立法者又能够依靠国家的自然条件和环境的优点把他们的爱好约束在正当的范围之内，那么，美国的一些首先应当归功于纯自然原因的繁荣，对于希望以美国为榜样但没有美国的自然条件优势的国家，并非没有借鉴作用。

但是，这些假设还没有一个被事实所验证。

我在美国见到人们表现的激情，也同我们在欧洲见到的激情一样：其中有一些来自人心的天性本身，而另一些则来自社会的民主制度。

比如，我在美国见到人心有焦急的情绪，这是在人们的身份都接近平等，人人都有同样的机会进取时，人们都会产生的自然感情。我还见到以许许多多不同形式表现出来的民主忌妒感。我曾经说过，美国人在处理工作的过程，经常有自以为是和不懂装懂的表现。而且，我曾由此总结说，在美国也像在法国一样，人们同样有失败的遭遇和痛苦的经历。

但是，当我仔细研究美国的社会制度时，很快就发现，美国人曾付出巨大而可贵的努力，去克服人心的这种缺点和纠正民主的天然缺陷。

在我看来，美国的各种各样地方性法律，就是把公民的永久无法满足的野心限制在一个狭小的范围内，使同样的一些可能破坏国家的民主激情转化为对地方造福的激情。我认为，美国的立法者在以权利观反对忌妒感上，在以宗教道德的固定不变对抗政界的经常变动上，在以人们的经验弥补他们的理论无知上，在以人们处事的熟练习惯抵消欲望的急切上，并不是没有取得成功。

因此，美国人并不是依靠国家的自然环境的优势而战胜来自他们的制度和政治法的危险的。对于一切民主国家所共有的弊端，他们采用了迄今只有他们才拟出的补救办法。尽管他们是第一个采用这种办法的，但他们却成功了。

美国的民情和法制，并非只对民主国家适用；而且，美国人已经证明，不要放弃以法制和民情来调整民主制度的希望。

假如其他国家在借用美国人的这个普遍而有益的思想时，并不想照搬美国人实际应用这个思想的独特方法，而是试图根据上帝为我们这个时代的人规定的社会情况采取自己的办法，以避免威胁着它们的专制和无政府状态，那么，我们有什么理由认为它们的努力一定要失败呢？

在基督教世界组织和建立民主制度，是我们时代的重大政治问题。毫无疑问，美国人并没有解决这个问题，但他们为试图解决这个问题的人提供了经验。

已经发生的事情对欧洲的重要性 [64]

读者不难发现，我为什么要用这样多时间专门讨论上面的问题。我提出的这个问题，不仅与美国有关，而且与全世界有关，不仅涉及一个国家，而且涉及整个人类。

假如那些具有民主的社会情况的国家只能在地处荒凉地区的时候才能保持自由，那么，我们对人类的未来命运只好绝望了，因为人类正在迅速地走向民主，而荒凉地区也快要住满了人。假如法制和民情确实不足以维护民主制度，那么，除了个人的专制以外，还有什么其他的制度可供各国选择呢？

我知道今天还有许多心地善良的人未被这样的未来吓倒，但他们厌烦自由，喜欢躲开自由的风暴而偏安。

然而，这些人对于他们所驶向的避风港并不熟悉。他们囿于已往的成见，按绝对权威的过去表现去评价绝对权威，而不按它在今日可能显出的表现去评价它。

假如绝对权威在欧洲的民主国家重新树立起来，我不怀疑它会采取一种新的形式，呈现出一些我们的祖先所不知道的特点。

在欧洲，以往有一段时间，法律的规定和人民的同意，曾使国王们拥有过几乎无限的权力，但那些国王几乎没有加以利用。

我不准备谈那些可以阻止国王滥用权力的权力，比如，贵族的特权、最高法院的强制执行权、行会的权利、地方的优惠权等。这些权力一方面减缓了当局的压力，另一方面又使人民保持了反抗的精神。这些政治制度虽然往往妨碍个别人或个别集体的自由，但能使人们的心中保持对自由的爱好，而这种爱好对于自由的行使是十分有用的。除了这些政治制度之外，社会舆论和民情还在王权的周围筑起一道不那样惹人注意但作用很大的高墙。

宗教、臣民的忠心、君主的仁慈、荣誉感、家庭情感、地方的本位主义、习惯和舆论，都在限制着王权，把国王的权威局限在一个隐而不现的圈子里。

当时，国家的制度是专制的，但民情是自由的。君主虽然有权，但他无法全部行使，而且也不想全部行使。

以前防止暴政的樊篱，而今安在呢？

宗教正在丧失其对人们心灵的控制作用，区别善恶的标准完全被颠倒过来，一切从道德世界看来都变得不可信和不可靠了，君民均任意行事，谁也说不清专制的自然极限和放纵的界限在哪里。

连绵不断的革命，永远驱散了人们对国家元首的尊重感。释去受公众尊敬的负担的君主，从此以后也可以肆无忌惮地滥用其权力。

当国王看到臣民的心倾向他的时候，他宽宏大量，因为他感到自己是强大的；他在爱惜臣民对他的忠心，因为这种忠心是王位的支柱。这时，君民之间的感情交融，就像人们在家里那样亲密无间。臣民可能发发牢骚，而他们在发现君主因此而不快时，又会感到后悔。

这时，君主将像父亲惩罚子女那样，只用轻轻的手拍打一下臣民而已。

然而，一旦王权的威信在革命的纷乱中丧失净尽，或相继登上王位的国王一代不如一代，使人民感到他的权力 减弱和行为 残暴时，谁也不再把君主视为国父，人人都把他看做是一个头子。如果他软弱，人们就轻视他；如果他强大，人们便憎恨他。他本身充满着怒气和恐惧，他在国内形同外人，他把臣民视为被征服的敌人。

当同一国家里的各省或城市变成一些不同的小国时，它们就都拥有了各自的特殊意志。这种意志是与原先的服从一个中央的共通意志完全相反的。但是，如果先让同一帝国所属的各个部分丧失各自的独立、习惯、成见，甚至主权和名称，然后再让它们习惯于服从同一法律，那么，现在把它们合起来加以统治，并不比原先分别统治时困难。

在贵族享用其权力的时期，甚至在他们丧失其权力以后的很长一段时期，贵族制度的声誉都会给予个人的抵抗行动以莫大的力量。

因此，有些人尽管那时已经没有权力，但仍能保持他们的高尚人格，敢于单枪匹马地抵抗国家权力的压力。

但在今天，当所有的阶级都接近混为一体，出众的个人逐渐消失在群众之中，从而容易默默无闻的时候；当君主制度的声誉已经几乎扫地而又没有德行来补救，没有任何东西促使人们上进的时候，谁能说清强者的要求和弱者的服从将在何处止步呢？

只要家庭情感活着一天，反对暴政的人就不会孤立无援，他的周围有他的追随者、世交和近亲。即使没有这种支持，他也会感到他的祖先在督促他前进，他的后代将接替他的事业。但是，当祖传的家业日益分散，种族的差别不多年就要消失的时候，到哪里去找家庭情感呢？

在一个已经完全改变面貌或正在不断改变面貌的国家，如果它的一切暴政行动都有先例可援，它的一切罪行都是例行公事，现存的古老事物的灭亡没有人惋惜，凡能想象出来的新鲜事物人们都敢去做，那么，它的习惯法还有什么力量呢？

如此屡遭践踏的民情又能提供什么抵抗力呢？

当没有很多 人由一条共同纽带联系在一起时，当没有一个人、一个家庭、一个团体、一个阶级、一个自由结社可以代表和鼓动舆论时，这个舆论又能有什么用呢？

当每个公民都同样无能，同样贫穷，同样孤立无援，而且只能以个人的软弱去对抗政府的有组织的暴力时，舆论又能有什么用呢？

至于我们国家在某些方面是否会出现类似局面，这不是我们这一代人所能预见到的。也许应当追溯古代的史实，回顾可怕的罗马暴政时代。在那个时代，社会风气颓废，传统中断，习惯腐败，意志动摇，自由为法律破坏而无容身之地，公民不受保护和不能自保，人性被人玩弄，君主不再开恩而强迫臣民逆来顺受。

在我看来，那些希望复兴亨利四世或路易十四的君主政体的人，神智已经不清到了极点。至于我，当我看到许多欧洲国家的现况和预见其他国家将要达到的状况时，我就情不自禁相信它们很快就会做出抉择：不是走向民主的自由，就是走向专制者的暴政。

难道这不值得人们深思吗？假如人们将来不是全部自由就是全都被奴役，不是全都权利平等就是权利全都被剥夺；假如面对这项抉择的社会统治者不是逐渐将群众提高到他们的水平就是让公民降到人的水平之下，那么，只要战胜疑虑，坚定信心，教育每个人自愿做出巨大的牺牲，不就足够了吗？

因此，难道不应当认为逐渐发展民主的政治制度和民情，不仅是使我们自由的最好手段而且是唯一手段吗？其次，如果不喜欢民主的

政府[65]，又怎么能把它作为医治社会目前的弊病的最适合和最良好的药剂而加以利用呢？

让人民参加政府的管理工作很难，而让他们积累管理的经验和产生管好国家的意识更难。

我承认，民主的意向是常变的，它的执行者还不精干，它的法制还不完备。但是，如果在民主的统治和独夫的压迫之间确实很快就将没有任何中间道路可走，难道我们与其自暴自弃地屈从于后者，而不如倾向于前者吗？而且，假如我们最后必然变得完全平等，那么，让自由把我们拉平不是比让一个暴君把我们拉平更好吗？

如果读过我的这本书之后，断定我写此书的意图，是让已经具有民主的社会情况的国家全都仿效英裔美国人的法制和民情，那他就大错而特错了。这样的读者只注意到我的思想的外表，而没有认识我的思想的实质。我的目的，是想以美国为例来说明：法制，尤其是民情，能使一个民主国家保持自由。但我绝不认为，我们应当照抄美国提供的一切，照搬美国为达到它所追求的目的而使用的手段，因为我不是不知道，一个国家的自然环境和以往经历，也对它的政治制度发生某种影响；而且，如果自由要以同样的一些特点出现于世界各地，我还觉得那是人类的一大不幸。

但我认为，如果我们不逐渐采用并最后建立民主制度，不向全体公民灌输那些使他们首先懂得自由和随后享用自由的思想和感情，那么，不论是有产者还是贵族，不论是穷人还是富人，谁都不能独立自主，而暴政则将统治所有的人。我还可以预见，如果我们不及时建立绝大多数人的和平统治，我们迟早要陷于独夫的无限 淫威之下。

[注] 美国虽然还没有巨大的首都，但已有一些很大的城市。1830年，费城已有居民161 000人，纽约已有人口202 000人。居住在这些大城市的下层人民，是一群比欧洲的贱民还要危险的贱民。这群贱民主要由被解放的黑人构成，法律和舆论都把他们看成是卑贱和世世代代贫困的居民。其中也有许多因为运气不佳或行为不轨而被不断赶到

新大陆的欧洲人，他们把我们欧洲的一些很坏的恶习带到美国，并对放弃这些恶习毫无兴趣。他们定居在这个国土时没有公民资格，所以准备为所欲为，以便从中捞到好处。因此，我们从某个时期以来，就看到费城和纽约时常爆发恶性的暴乱。但其他地方还没有出现这种动乱，这就没有使全国感到不安，因为城市的居民至今还不能对乡村的居民发生任何影响。

但是，我认为美国某些城市的豪华壮丽，特别是这些城市居民的性格，是威胁新大陆的民主共和制度的未来的真正危险；而且我敢预言，除非政府建立一支随时准备支持全国多数的意旨，但要保护城市居民的自由并能镇压他们的暴力行为的武装力量，某些地方的民主共和制度就将因此危险而寿终正寝。

[注] 在新英格兰，土地就是一小块一小块地分散在农户手里，但已不能再往小分割了。

[注] 参阅斯佩里：《美国的宗教》。——法文版编者

[注] “美国有不胜枚举的教派”。参阅《美国的宗教》第71页及以下几页；以及《宗教社会学论文集》（杜宾根，1920年）中之《基督教新教概况和资本主义精神》。——法文版编者

[注] 下面是1831年8月23日《纽约旁观者报》对此事的报道：“切斯特县（属纽约州）民事法庭，几天前斥退了一位声称自己不相信有上帝存在的证人。法庭的庭长指出：在未作证言之前，他就说他不相信有上帝存在；这样的声言等于对法庭上的一切证言的惩罚；而且他也知道，在信奉基督教的我县，不允许不相信有上帝存在的证人对案件作证。

[注] 不包括他们大多数人在学校里担任的职务。美国的大部分学校是由神职人员创办的。

[注] 见《纽约州宪法》第七条第四项。

见《北卡罗来纳州宪法》第三十一条。〔托克维尔所引系1776年宪法〕

见《弗吉尼亚州宪法》。

见《南卡罗来纳州宪法》第一条第二十三项。〔1790年宪法〕

见《肯塔基州宪法》第二条第二十六项。〔托克维尔所引系1799年宪法〕

见《田纳西州宪法》第八条第一项。〔1796年宪法〕

见《路易斯安那州宪法》第二条第二十二项。

《纽约州宪法》有关的条文如下：

“鉴于神职人员以服务上帝和拯救灵魂为职，且不得稍懈于其重大职责，故任何教派之神职人员或教士……均不得或不能在州里担任任何文职或军职。”〔1821年宪法第七条第四项〕

[注] 我曾乘一种两轮无棚的马拉驿车，到过美国的部分边远地区。我们在无边无际的林海里开辟出的道路上，驱车疾驰了一天一夜。在天黑得伸手不见五指的时候，我们的向导燃起一束松枝，以火光引导我们继续赶路。走了很长一段路程之后，我们才遇到一所位于森林深处的木房。这是一座驿站旅店。邮件押送员把一大包信件卸下来，放到这所孤零零的房屋门口。我们又继续登程，让这附近的每位居民来取他们最盼望的东西吧！

[注] 1832年，密歇根州每个居民支付的邮费平均为1法郎22生丁，佛罗里达州平均为1法郎5生丁（见《1833年美国大事记》第244页）。这一年，法国诺尔省每个居民支付的邮费平均为1法郎4生丁（见《1833年法国政府决算》第623页）。但在这一时期，密歇根州的人口密度每平方里约为7人，佛罗里达州为5人，而这两个州的教育和实业却不如美国大部分州发达；可是在法国文化最高和工业最发达的省份之一的诺尔省，每平方里约却有居民3 400人。

[注] 在这里，我请读者回想一下我所说的“民情”一词的一般含义。我把这个词理解为人在一定的社会情况下拥有的理智资质和道德资质的总和。

[注] 对美国民主的结构发生制约作用的三大原因（自然原因、法制原因、精神原因），是托克维尔政治社会学的构成因素，其中的精神因素占主要地位。——法文版编者

[注] 本节的主要目的，是论证和应用他的学说。——法文版编者

[注] 在专制和民主之间抉择：“不喜欢民主的政府。”另见第281页法文版编者注。——法文版编者

第十章 概述美国境内的三个种族的现况及其可能出现的未来

我为自己规定的主要任务现已完成，我已尽我之所能说明了美国民主的法制，解释了美国的民情。我本可以就此停笔，但读者可能觉得我还没有满足他们的期望。

在美国，除了广泛而完整的民主制度外，还有其他一些东西值得研究。比如，我们还可以从另一个角度来研究居住在新大陆的人民。

我在讲述的过程中，话题常引致我谈及印第安人和黑人，但我一直无暇说明这两个种族在我所描述的这个民主国家中所占的地位。我已经说明英裔美国人是根据什么精神和法律组成联邦的；我对威胁这个联邦存在的危险，只是随带说明了一下，而且说得很不全面。除了美国的法制和民情以外，我对这个国家的长治久安的条件，也未能做详尽的叙述。在叙述合众国的共和制度时，我从未对这个制度能否在新大陆长期存在的问题做过随意的臆测；而在经常提及联邦盛行的商业活动时，我也未能预测美国人作为一个商业民族的未来。

这些问题虽然都与我的主题有关，但我并没有对它们做深入的研究。它们虽然都与美国人有关，但与民主无涉。我要研究的，主要是美国的民主。我最初要把这些问题暂时搁置起来，但现在当我要结束本书的论述时，我应当回过头来谈一谈这些问题。

* * *

现在为美国联邦所占有的或被宣称为它所拥有的领土，从大西洋海岸一直延伸到太平洋海岸。因此，它的边界，无论是东面还是西

面，都是大陆本身的边界。往南，它几乎伸进热带；往北，它到达北部的冰原。

分布在这个广大空间的人，不像在欧洲那样，形成为同一种族的数个分支。一眼看去，就可以在他们中间发现有三个体形面貌不同，而且几乎可以说互相敌对的种族。教育、法律、血统，甚至外貌特征，在他们之间筑起了一道几乎无法逾越的屏障。命运虽把他们集合在同一块土地上，但未能把他们混合起来形成为一个整体。他们各自按照本身的条件向前发展。

在这个差别如此巨大的人群中，首先引人注意的，是在知识、力量、生活享受上均属第一的白人，即欧洲人，或者可以说是杰出的人。在他们之下，则是黑人和印第安人。

这两个不幸的种族，在族源、外貌、语言和民情上均不相同；他们的唯一相同之处，就是他们都不幸。他们在其所住的地区，均处于低卑地位；两者都受暴政的摧残。虽然两者所受的虐待不同，但虐待却来自同样一些人。

从世界的既往情况来看，岂不可以说欧洲人之对待其他种族犹如其他种族之对待动物吗？他们奴役其他种族，而当其他种族不肯服从时，他们就加以消灭之。

欧洲人的压迫，一下子就把非洲人后裔的人类特权几乎全部夺走。美国的黑人，现在连自己原来的祖国都不知道了。他们不再讲他们祖先所讲的语言；他们放弃了原来的宗教，忘记了原来的民情。他们离开了非洲，但未能享受到欧洲人那样生活的权利。他们居于两个社会之间，过着不同于另外两个种族的生活，被一个人卖掉之后再被另一个转卖出去。普天之下，只有主人为他们安排的住所，可以为他们留下关于故土的模糊记忆。

黑人没有家庭，女人只是男人寻欢作乐的暂时伴侣。他们的孩子从出生之日起，就与他们处于同样的地位。

我应当把这种对极端悲惨的境遇无动于衷，甚至往往对这种不幸的根源采取一种可鄙的大方态度的心灵状态，称做是上帝对人们的慈悲还是上帝对人们的最严厉怒斥呢？

陷进这种灾难深渊的黑人，对他们的不幸处境只是刚刚有所感觉；暴力使他们变成了奴隶，而受人役使的习惯又使他们养成了奴隶的思想和一种奴隶的奢望。他们对他们的残暴主人的羡慕甚于憎恨，并以卑躬屈膝地仿效他们的压迫者为得意和骄傲。

黑人的智力下降到与他们的心灵同样低的水平。

黑人一生下就是奴隶。我还能再说些什么呢？他们往往在娘胎里就被人出卖，可以说在出世之前就成了奴隶。

他们既没有需要，又没有享受，这些对他们均无用处。他们从出生后懂事开始，就知道自己是别人的财产，应当为这个人的利益贡献自己的一生。他们认为，照料自己的生活，不必由自己操心。甚至用头脑思考问题，在他们看来都是上苍的无用恩赐。他们对于自己处于卑贱的地位，感到心安理得。

即使在他们获得解放以后，也往往把独立看做倒比奴役还要沉重的枷锁，因为在他们的一生中只学会万事均应当服从，唯独没有学会服从理性，并当理性要来指引他们的时候，他们根本不听理性的呼声。许许多多新的要求向他们袭来，但他们没有必要的知识和能力抵制它们。这些要求来自他们本应当反对的主人，可是他们只知道屈从和顺服主人。因此，他们陷入了苦难的深渊，在这个深渊里，奴役使他们失去理性，放任自由使他们走向灭亡。

压迫对印第安人造成的影响也不小，但后果有所不同。

在白人来到新大陆以前，居住在北美的人一直安居于林野之中。他们饱经野人生活的沧桑，仍然保留着未开化人的恶习和德行。欧洲人把印第安诸部赶进深山老林以后，迫使他们去过痛苦得无法形容的漂泊不定的生活。

野蛮民族只受舆论和民情的支配。

欧洲人的暴虐使北美的印第安人失去了对故土的观念，拆散了他们的家庭，使他们忘记了传统，打断了他们的记忆的链子，改变了他们的一切习惯，并大大加快了他们的贫困化过程，从而使他们比以前更加杂乱无章和不文明了。这些部落的身心状况不断恶化，他们随着苦难的加重而日益野蛮。尽管如此，欧洲人并未能完全改变印第安人的习性，甚至他们用国家权力来摧残印第安人，也一直未能制服印第安人。

黑人被奴役到不能再奴役的地步，而印第安人则被放任自由到极限。奴役对黑人造成的后果，并不比放任自由对印第安人造成的后果更为致命。

黑人没有任何财产，连自己的人身都不属于自己。他们要是出卖自己的人身，就等于侵犯他人的财产。

但是，野蛮人只要能行动，就是自己的主人。他们几乎不知道什么叫家长权，从来没有使自己的意志屈服于族长权，谁也教不会他们区分自愿服从和可耻屈从，甚至法律这个词汇在他们那里都没有。在他们看来，自由就是摆脱社会的一切羁绊，不受任何束缚。他们满足于这种野蛮的独立，宁愿因喜爱独立而毁掉自己，也不肯放弃一丝一毫的独立。文明对这样的人，作用不大。

黑人为进入那个始终在排斥他们的社会，做了许许多多徒劳无功的努力。他们屈从自己的压迫者的爱好，接受压迫者的观点，企图仿效压迫者的一举一动，以便同他们混为一体。从幼年时代起，别人就告诉他们是天生不如白人的种族，而且他们也推翻不了这种说法，因而他们自愧不如白人。他们发现自己的一举一动都有奴隶的痕迹。如果他们能够做到，他们真愿意丢掉这一切。

印第安人与此相反，他们在想象中满以为自己出身高贵。他们的生和死，都寄予这种自以为了不起的梦幻。他们根本不想使自己的民情服从我们欧洲人的民情。他们把野蛮生活当做自己种族的独特标志

加以热爱。他们拒绝接受文明，而且拒绝的原因，主要的不是出于仇恨文明，而是出于害怕自己变得与欧洲人一模一样 [66] 。

他们只能以原始的弓箭来对付我们的精良武器，以没有纪律的野蛮来对付我们的战术，以野蛮人的自发本能来对付我们的老谋深算。在这场力量悬殊的斗争中，他们只能接连失败。

黑人希望同欧洲人混成为一体，但他们没有能够办到。印第安人在一定程度上可以做到这一点，但他们不屑于做此种打算。一个是奴性使自己注定为奴，另一个是傲慢使自己必然灭亡。

我还记得，在我途经至今仍覆盖着亚拉巴马州的森林时，有一天来到一个拓荒者的木房前边。我不想进美国人的住宅，而停在离这所木房不远的一个水池旁边休息一会儿。我刚在那里坐下，来了一个印第安女人（这里离克里克部的居住区不远），手里拉着一个五六岁的白人小女孩，看来是拓荒者的女儿。一个黑人女人跟在她们后面。这个印第安女人的打扮，集尽了野蛮人华丽装饰之大成：鼻孔和耳垂挂着铜环，头发缀着玻璃珠披散在肩上。我看得出她还没有结婚，因为她还带着贝壳项链，而按照习惯，她要是新娘，该把它放在新婚的床上。那个黑人女人，穿着一身褴褛的欧洲式服装。

她们三人都来到水池边坐下。那个年轻的印第安女人抱起小姑娘，像母亲一般对她爱抚备至。坐在旁边的黑人女人，想尽各式各样的办法逗弄小混血儿高兴。而这个小混血儿，却在她那慢条斯理的动作中表现出一种优越感，这与她的幼小年龄形成了使人惊异的对照，好像是她在屈尊接受同伴的关怀。

黑人女人蹲在小主人的面前，想尽办法迎合她的愿望，好像既分享着一种母爱，又怀着一种唯恐得罪小主人的奴性心理。而那个印第安女人，则在她的温柔的表情中，流露出一种自由自在、有点骄傲和近乎愤世的神气。

我向他们走去，默默地看着这个场面。我的好奇心显然引起印第安女人的讨厌，因为她霍地站立起来，粗暴地把孩子推到一边，怒视

了我一眼以后，便走进丛林里去了。

我经常看到北美的这三大种族混合集会在同一地点的场面。我曾通过多次的不同观察，看到白人的优越地位。但在我方才描述的这幅图景中，却有一种特别动人的情景：一种感情上的联系，在这里把压迫者和被压迫者结合在一起了，而大自然为了使两者接近而进行努力时，却使偏见和法制在两者之间所设的鸿沟更加触目了。

居住在联邦境内的印第安部落的现况及其可能出现的未来

土著部落的逐渐消失——消失是怎样进行的——印第安人的被迫迁徙给他们带来的苦难——北美的野蛮人只有两条可以逃避灭亡之路：不是进行战斗，就是接受文明——他们已无力进行战斗——当他们能够接受文明时为什么不愿意接受，而当他们愿意接受文明时又为什么不能接受了——克里克部和柴罗基部的例子——个别州对待印第安人的政策——联邦政府的政策

在世世代代居住在新英格兰境内的印第安诸部中，纳拉干部、莫希干部和佩科特部，除了留在人们的记忆中，早已不复存在了；而150年前在特拉华湾欢迎佩恩的勒纳普部，现今也不存在了。我见到过几个仅存的易洛魁人，他们都在以讨饭维持生活。我方才提到的诸部，昔日曾满布于北美各地，甚至发展到海岸。现在，只有深入到内陆100多里约，才能见到印第安人。这些野蛮人不仅向内陆逃离，而且正在逐渐灭亡[67]。随着印第安人的远徙和死亡，便不断迁来大量的居民而把他们的地盘住满。在人类的历史上，还没有见过一个发展得如此惊人而消失得又如此迅速的民族。

至于这种消失是怎样进行的，并不难解释。

当印第安人还是他们后来被逐出的那片荒野的唯一居民时，他们的需求很少，他们自制武器，河水是他们的唯一饮料，他们用兽皮做衣服，用兽肉做食物。

欧洲人把火器、铁器和酒带到了北美的土著居民中间。他们教会了印第安人改穿纺织品制成的服装，把原先只能满足于简朴需要的野蛮人服装丢掉。印第安人在沾染上新的嗜好后，并没有学到满足这些嗜好的技术，所以他们只得依靠白人的工业。为了换取自己不能制造的这些物品，野蛮人除了森林里还可出产的毛皮财富外，再也拿不出来什么东西。这样，狩猎便不仅为维持生活所需要，而且为满足欧洲人的奢望所需要。印第安人不再单纯地为了获取食物，而且还要为了取得以物易物的物资而打猎了[68]。

土著的需要如此日益增加，但他们的资源却又不断减少。

自从欧洲人在印第安人居住地区的附近定居以后，飞禽走兽都吓得逃进森林[69]，而对漂泊在森林里的没有固定住所的数千名野蛮人，它们并不害怕。但是，一旦从某个地方传来欧洲人的不断劳动声音，它们便开始逃走，退藏到西部。它们的本能，指引它们能在西部找到仍然是无边无际的荒野。卡斯先生和克拉克先生在他们的1829年2月4日报告中说道："成群的野牛不断地后退，几年以前它们还经常出没在阿勒格尼山麓。但数年之后，在沿着落基山脉伸展的广阔原野上，也难以见到它们的踪影了。"有人以坚信不疑的口气向我指出，白人来临的这种影响，往往在离他们住区200里约以远的地方就可以感到。他们也对他们刚刚知道族名的一些部落发生了影响，而这些部落在认识他们的苦难的制造者以前，早就尝到掠夺的痛苦[70]。

一些大胆的冒险家，很快就深入到印第安人的居住地区。他们越过白人居住区的边界，向前深入15或20里约，在野蛮人的居住区内建起文明人的住所。他们没有遇到困难，因为狩猎民族的领地边界是不明确的。何况狩猎的领地是属于全民族的，而不是个别人的财产，所以保护领地的任何部分均与个人利益无关。

一些欧洲人全家搬到印第安人居住地区，在那里建立起一些相隔很远的据点，不久便把据点之间的一切野兽吓走而不再回来。原来在那里过得还算丰衣足食的印第安人，现在处于难以维持生计的境地，而要获得他们以物易物所需的东西，也更加困难了。赶走他们的猎物，其后果等于我们农民的耕地变得贫瘠不毛一样。不久以后，他们的生活手段几乎完全丧失。这些到处漂泊的不幸人，就像徘徊在荒山野林里的一群群野狼。安土重迁的本能，使他们热爱自己的出生地区[71]，但他们在那里只有受苦和饿死。于是，他们终于决心离开，跟踪大角鹿、野牛和河狸的逃退路线，让这些野兽指引他们选定新的家园。因此，有人竟说，把美国土著撵走的，不是欧洲人，而是饥荒。这真是以往的硕学之士都没有找到的而由现代的有识之士发明的高论。

随着这种被迫迁徙而来的可怕苦难，是不堪设想的。当印第安人离开世世代代居住的家园时，他们已经筋疲力竭，衰败不堪；而在他们新选定的落脚地区，又早已住有只会对新来者怀有敌意的其他部落。他们的背后是饥荒，而面前又是战争，真是到处受苦受难。为了避开这么多的敌人，他们只好分散开来活动。每个人独自一个人默默地去寻找谋生的手段。就像文明社会里的无家可归的人那样，漂泊生活在无边无际的荒野之中。很早以来就已削弱的社会纽带，这时已经完全断裂。对于他们来说，已经不再有故国，并且很快就将不再成为一个部族。家庭已经难保，共同的族名正在失去，共同的语言逐渐被人遗忘，族源的痕迹行将消失。作为一个民族，他们已经不复存在了。他们的族名还勉强地留在美洲考古学家的记忆里，或只有欧洲的某些学者还记得。

我想读者不会不信我在这里所述的一切。我要把我目睹的一些悲惨局面描述出来，把我看到的苦难尽可能再现出来。

1831年底，我来到密西西比河左岸一个欧洲人称做孟菲斯的地方。我在这里停留期间，来了一大群巧克陶部人。路易斯安那的法裔美国人称他们为夏克塔部。这些野蛮人离开自己的故土，想到密西西比河右岸去，自以为在那里可以找到一处美国政府能够准许他们栖身

的地方。当时正值隆冬，而且这一年奇寒得反常。雪在地面上凝成一层硬壳，河里漂浮着巨冰。印第安人带领着他们的家属，后面跟着一批老弱病残，其中既有刚刚出生的婴儿，又有行将就木的老人。他们既没有帐篷，又没有车辆，而只有一点口粮和简陋的武器。我看见了他们上船渡过这条大河的情景，而且永远不会忘记那个严肃的场面。在那密密麻麻的人群中，既没有人哭喊，又没有人抽泣，人人都一声不语。他们的苦难由来已久，他们感到无法摆脱苦难。他们已经登上载运他们的那条大船，而他们的狗却仍留在岸上。当这些动物最后发现它们的主人将永远离开它们的时候，便一起狂吠起来，随即跳进浮着冰块的密西西比河里，跟着主人的船泅水过河。

今天，对印第安人的剥夺，经常以一种正规的或者可以说是合法的形式进行。

当欧洲人开始进驻被一个野蛮部族占据的荒凉地区时，美国政府一般都先向这个部族派去一名官方信使。随后，白人将印第安人召集到一个空场里，同他们大吃大喝一通，然后对他们说："你们在你们祖先的这块土地上能干出来什么？过不了多久，你们就得靠挖他们的骨头来生活。你们居住的这块土地怎么就比别的地方好？难道除了你们住的这个地方，别处就没有森林、沼泽和草原吗？难道普天之下，除了你们这里就没有可住的地方了吗？在你们看见的天边那些大山后面，在你们的土地西面尽头的那个湖的对岸，有一大片还奔驰着许多野兽的土地。请把你们的土地卖给我们，到那边的土地上去过幸福生活吧。"讲完这一番话后，他们就在印第安人面前，陈列出一些火枪、呢绒服装、成桶的酒、玻璃项链、金属手镯、耳环和镜子[72]。假如印第安人看到这些宝贵物品后还不动心，可以慢慢说服他们不要拒绝对他们提出的要求，并向他们暗示将来政府也不能保证他们行使自己的权利。结果会怎么样呢？印第安人在一半说服和一半强迫之下离开了他们的土地。他们来到新的荒凉地区住下，但白人也不会让他们在那里太太平平地住上十年。美国人就这样以非常低廉的价格，买到了欧洲最富有的君主也买不起的大片大片的土地[73]。

我已描述了这些深重苦难，但我还得补充一句：我认为这些苦难是无法挽救的。我相信，北美的印第安人注定要灭亡。我也无法使自己不认为，一旦欧洲人在太平洋海岸立足，那里的印第安人亦将不复存在[74]。

北美的印第安人只有两条得救的出路：不是对白人开战，就是自己接受文明。换句话说，不是消灭欧洲人，就是变成同欧洲人一样的人。

在白人建立殖民地之初，他们本来可以联合起来赶走刚刚登上这个大陆海岸的一小撮外来人[75]。他们曾不止一次地试图这样做过并接近成功。今天，力量的对比悬殊，以致他们都不能产生这种想法了。但在印第安人中间，仍有些杰出人士预见到蛮族的未来厄运，而试图把所有的部落联合起来，共同对付欧洲人。然而，他们的努力是无济于事的。邻近白人的部落，都已经衰弱得无力进行有效的抵抗；而其他一些部落，则出于野蛮人的天性，对于明天采取听天由命的态度，只等待厄运来临，而不采取对策。其中，有的部落是无力采取对策，有的部落是根本不想采取对策。

不难预见，印第安人不是永远不想接受文明，就是在想开始这样做的时候已经为时甚晚。

文明是人们在同一地方长期劳动的结果。它代代相传，每一代都得益于上一代。使文明最难在其中建立统治地位的民族，是狩猎民族。游牧部落虽然经常改换住地，但在迁徙的过程中总是依照一定的路线，最后又回到原处。而狩猎部落的住处，则随着他们所追捕的动物的栖息场所而改变。

有人曾多次试图深入印第安人地区，在那里传播知识，并任其保持漂泊流动的习性。耶稣会士在加拿大试图这样做过，清教徒试图在新英格兰这样做过[76]。无论是耶稣会士，还是清教徒，都未能长期工作下去。文明在猎人的茅屋里开花了，但到森林里又枯死了。这些在印第安人中间传播文明的人所犯的最大错误，在于他们不懂：要想

使一个民族接受文明，就必须先让它定居下来，而要使它定居下来，就得叫它种地务农。因此，应当先让印第安人成为种田人。

印第安人不仅缺乏文明的这个不可缺少的前奏，而且很难叫他们进入这个前奏。

人们一旦沉迷于猎人的到处游荡的冒险生活，就对农耕所需的经常而有规律的劳动，有一种几乎不可克服的厌恶感。这种情况，也见于我们文明人的社会；但在狩猎的习惯已变成全民的习惯的民族中，表现得尤为明显。

除了这个一般原因之外，还有一个也很重要但只见于印第安人社会的原因。我在前面已谈到这个原因，但我认为应在这里再重复一次。

北美的土著不仅把劳动视为坏事，而且认为劳动是一件不光彩的事。他们的傲慢之对抗文明，与他们的懒惰之对抗文明，几乎同样顽固[77]。

没有一个印第安人认为在自己的树皮盖的茅屋里生活就失去了个人的尊严和因而觉得可悲。他们认为辛苦的劳动是下贱的活动，将种田的人比做耕田的牛，把我们的每一种手艺都看成是奴隶的劳作。他们对白人的能力和高超智慧倒是不乏钦佩之感，但他们在赞扬我们的勤劳的成果时，却又瞧不起我们获得这种成果的手段；在承认我们的高超时，却又觉得他们比我们还高明。在他们看来，打猎和打仗是值得人干的唯一工作[78]。印第安人在他们的森林里过着悲惨的生活，他们的思想和观点同中世纪在古堡里生活的贵族一模一样。他们只要变成征服者，便与中世纪的贵族一般无二了。真是一件怪事！今天重现欧洲古老偏见的地方，并不是欧洲人居住的新大陆沿岸，而是土著所在新大陆林野。

我在本书的叙述当中，曾不止一次试图让读者明了：在我看来，社会情况对于法制和民情具有重大的影响。在这个问题上，请允许我再补充几句。

当我察觉我们的祖先日耳曼人和北美的游猎部落在政治制度上存有相似之处，看到塔西佗当年描写的日耳曼人的生活习惯和我有时可以目睹的印第安人的生活习惯之间存有相似之点时，我不禁在想：既然同样的原因在两个半球造成了同样的结果，那么，要想在纷繁不一的人类活动中找出少数几个促使其他事实产生的主要事实[79]，并不是不可能的。因此，我认为一定能在我们所称的日耳曼人的政治制度中找到野蛮人的习惯，在我们所说的封建思想中找到野蛮人的观点。

尽管恶习和偏见在妨碍北美的印第安人去从事农耕和接受文明，但现实的需要有时也逼得他们非从事农耕和接受文明不可。

南部的几个相当大的部落，特别是其中的柴罗基部和克里克部[80]，现已被欧洲人所包围。这些欧洲人有的来自大西洋沿岸，有的顺俄亥俄河而下，有的溯密西西比河而上，一起蜂拥来到他们的周边。这些部落没有像北部的部落那样被从一个地方撵到另一个地方，而是在各自所在地区，被逐渐围缩在一块很小的土地上，就像猎物被猎人围住，只待就擒了。这样被置于文明和死亡之间的印第安人，只好依靠白人那样的劳动糊口了。于是，他们开始种田，但并没有完全放弃他们原来的习惯和民情，只是为了生存而做了不可不做的牺牲。

柴罗基部比其他部落进步一些。他们创造了文字，建立了相当稳定的管理组织。同时，由于新大陆里的一切都是发展得很快的，所以他们在全体还过着裸体生活的时候就出了一份报纸[81]。

混血儿的出现，明显地加速了欧洲人的生活习惯在印第安人中间的传播[82]。混血儿从父方学来了知识，但又没有完全放弃母方种族的野蛮人习惯，他们是文明和野蛮之间的天然纽带。凡是混血儿多的地方，野蛮人就逐渐在改变他们的社会情况和民情[83]。

因此，柴罗基部的成就证明印第安人有能力接受文明，但绝不证明他们能够成功。

印第安人之难于在接受文明化方面获得成功，来自一个他们无法摆脱的普遍原因。

仔细地阅读一下历史，就可以发现：一般说来，野蛮民族都是依靠自己的努力，逐渐地自行文明起来的。

当他们主动去从外族汲取文化知识时，他们在这个异族面前，总是处于征服者的地位，而不是处于被征服者的地位。

当被征服的民族是开化的民族，而进行征服的民族是半野蛮的民族时，比如像罗马帝国被北方民族入侵时，或像中国被蒙古人入侵时，胜利赋予蛮族的权力足以使他们达到文明人的水平，并能把他们的平等地位保持到文明人变成他们的对手的时候。一个凭借武力，另一个依靠智力。前者钦佩被征服者的学识和技术，后者羡慕征服者的权势。最后，野蛮人把开化人请进他们的宫殿，而开化人则对野蛮人开放他们的学校。但是，当拥有物质力量的一方也同时具有智力的优势时，则被征服的一方很少能够走向文明，他们不是后退便是灭亡。

总之，可以说野蛮人是手持武器去寻找知识，而不是凭自己的资质去接受知识。

现今住在大陆中部的印第安部落，当初如凭借自己的力量，十分坚定地设法使自己开化，它们也许可以成功。当时，它们已比周围的部族优越，满可以逐步地发展自己的力量和取得经验；而后来当欧洲人出现于它们的边界时，它们即使保持不了独立，至少也能让欧洲人承认它们的土地所有权和融合于征服者的行列。但是，印第安人的不幸，则来自他们在同一个最开化的民族，我再加上一句，地球上最贪婪的民族接触的时候，自己还处在半野蛮的状态。也就是说，印第安人的不幸，来自他们找到的教员要做他们的主人，来自他们在接受文明的同时就接受了压迫。

在北美的森林里，自由生活的印第安人是贫困的，但他们在任何人面前都没有自卑感。自从他们试图进入白人的社会阶梯后，他们总是感到自己处于最下层，因为他们在走进一个被知识和财富所统治的

社会时，自己既无知识又一文不名。他们在经历了一段动荡不安、充满灾难和危险，但又觉得高兴和自豪的生活以后[84]，只好去煎熬单调无味的和浑浑噩噩的一生。在他们看来，在遭别人白眼的条件下用辛苦的劳动赚钱购买面包糊口，就是他们所赞扬的文明的唯一成果！

而且，就连这一点点成果，也不是他们总有把握取得的。

当印第安人着手仿效他们的邻居欧洲人种田的时候，他们立即受到了激烈的竞争给他们造成的严重损害。白人精通农业技术，而印第安人则刚刚开始学习他们所不懂的技术。前者毫不费事就可获得丰收，而后者千辛万苦才能使土地长出庄稼。

欧洲人居住在生活需要与自己相同的人们中间，而且他们对这种需要也了如指掌。

野蛮人孤立于与他们为敌的白人中间，他们不了解白人的习俗、语言和法律，但事实上又离不开白人。他们只有与白人交换自己的产品，才能获得生活所需的物品，因为他们的同族已不再能向他们提供本来就很少的援助。

因此，印第安人在打算出售自己的劳动果实时，并不是总能像白人农户那样找到买主。而且，他们只有付出高额的费用，才能生产出白人以低价出售的产品。

这样，印第安人刚刚走出野蛮民族的生活苦海，又陷入了走向开化的民族的更加悲痛的深渊。他们觉得在我们的富裕环境中生活，其困难并不亚于他们在森林里生活时期。

他们的漂泊生活习惯，还没有完全丢掉。他们的传统没有失去作用，而狩猎的爱好也依然如故。昔日在森林里享受的蛮族欢乐，现在只是在模糊的记忆中留下了鲜明的痕迹。在他们看来，在森林里忍受的贫苦，反而不可怕了；而以前在森林里面临的危险也不算大了。他们以前在彼此平等的人们中间享有的独立，与他们现今在文明社会所处的奴隶地位形成了鲜明的对照。

另一方面，曾长期使他们和平生活的荒野，仍然近在咫尺；只消走几个小时，就能重回旧地。如果他们的那块赖以勉强糊口的半荒半垦的土地，被他们的邻居白人用一笔在他们看来是相当不小的款项买去，而欧洲人给他们的这笔钱可使他们远离白人而去过幸福安宁的生活，那么，他们便要放下犁头，重新拿起武器，永远回到荒野中去[85]。

我已提到的克里克部和柴罗基部的情况，就可以证明这幅悲惨的图景属实。

这些印第安人在他们所做的少数事情上表现的天才，无疑与欧洲人在他们的大事业上表现的天才不相上下。但是，一个民族同一个人一样，不管它的智力和能力如何高强，在学习上也是需要时间的。

在野蛮人致力于开化期间，欧洲人继续从四面八方包围他们，并逐渐缩小包围圈。现在，这两个种族终于相会，并直接接触了。印第安人已经比他们的野蛮祖先进步，但他们仍然大大不如他们的白人邻居。欧洲人依靠自己的物力和知识，很快就把土著因占有土地而能得到的好处大部分据为己有。他们在土著的居住地区定居下来，用武力强占土著的土地，或以低价购买他们的土地，并通过他们毫无办法对付的竞争使他们破产。孤立于自己土地上的印第安人，被一个人数众多和占有统治地位的民族所包围，而这个民族又把他们的所在地区看成了不够安分守己的异族殖民地[86]。

华盛顿在他致国会的一篇咨文中说过："我们比印第安诸部文明和强大；而为了我们的荣誉，我们必须对他们和善，甚至宽容。"

但是，这一高尚而合乎道德的政策，并没有被遵守。

移民们的巧取豪夺，通常与政府的暴政相结合。尽管柴罗基部和克里克部在欧洲人没有来到以前就已在他们的土地上定居，而且美国人往往像对待外来的民族那样对待他们，但他们所在的各州都一直不愿意承认他们是独立的民族，并强迫这些刚从森林里走出来定居的人服从本州的行政管理、习惯和法律[87]。贫困曾促使这些不幸的印第

安人走向了文明，而压迫现在又把他们赶回到野蛮。他们当中有许多人放弃了半开垦的土地，而恢复起野蛮人的生活习惯。

只要看一看南部各州的立法机构采取的暴虐措施，看一看那些州的统治者的行径和法院的判例，就不难确信：把印第安人完全撵走，曾是这些州的全部措施所要一致达到的最终目的。住在联邦这一地区的美国人，以贪婪的眼光注视着仍被印第安人占据的土地[88]。他们觉得这些印第安人还没有完全放弃野蛮人生活的传统，所以拟在文明使这些人安心定居以前，就让他们破产而绝望，并逼着他们离开。

受到所在州压迫的克里克部和柴罗基部，到中央政府去告状。中央政府没有对他们的不幸置之不理，衷心希望拯救这些残存的土著，愿意保护它曾给予他们的占有土地的自由[89]。但当中央政府着手实施这项计划时，那几个州都坚决反对。于是，中央政府为了不使美国联邦陷入危机，也就只好把心一横，听任那几个已经处于半死半活状态的野蛮人部落自消自灭。

无力保护印第安人的联邦政府，后来又曾设法减轻他们的苦难。为了这个目的，它决定由政府出钱把这些印第安人迁往他处。

在北纬33度和37度之间，有一片广大的空旷地区，因流经域内的一条大河的河名，而得名为阿肯色。它有一侧与墨西哥接壤，还有一侧濒临密西西比河。境内许多河流纵横交错，气候温暖，土壤肥沃，只有几个野蛮部落流动于其上。联邦政府就想把南部的残余土著，迁到这个同墨西哥毗邻而离美国白人居民点较远的地区。

到1831年末，据说已有一万多名印第安人来到阿肯色河两岸，而且每天都陆续有新人前来。但是，国会对把命运交由它支配的人，尚未做出意见完全一致的决定。结果，有一些印第安人，高高兴兴地离开了白人肆虐的地区；但是，已经开化的印第安人，却不肯放弃他们的正在生长中的庄稼和刚刚建造起来的新房。他们认为，接受文明的进程一旦中断，便永远无法恢复。他们担心，刚刚养成的定居生活习惯，会在仍是野蛮人居住的而且未给务农人的生活做好任何准备的地区，失而不可复得。他们知道，他们到了新的荒凉地区，将会遇到一

些敌对部落，而为了抵抗敌人，他们既没有野蛮人那样的体力，又没有文明人那样的智力。此外，印第安人到了新地点后立即发现，为他们所做的一切安排都是暂时性的。谁能担保他们在新的住区可以平平安安地生活下去呢？美国政府答应到那里后保护他们，但对他们现在所在的地区，美国政府也曾信誓旦旦地做过这样的保证[90]。不错，美国政府现在不是抢占他们的土地，但它却听任别人去侵占。毫无疑问，再过几年，现在聚集在他们周围的这伙白人，也会把脚插到阿肯色的荒原，再来挤压他们。那时，他们将会遭到同样的苦难，而且同样没法补救。土地迟早要从他们手中夺走，而他们本人只有等待死亡。

联邦政府对待印第安人的措施，没有各州对印第安人实行的政策那样贪婪和暴虐。但是，联邦政府和州政府均不守信用。

这些州在把它们所谓的法律恩典施于印第安人时，就已预料到印第安人宁愿远走他乡，也不愿意受这些法律的束缚；而中央政府在给这些不幸的人在西部安排永久住所时，也不是不知道它不能保证他们永久住下去[91]。

因此，这些州全是靠暴力把野蛮人撵走的；而联邦政府则利用它的许诺和财力，帮助了这些州驱逐野蛮人。这些措施虽有不同，但它们所追求的目的是一致的[92]。

柴罗基部在它提交国会的请愿书[93]中说道："奉统治宇宙的我们的在天祖先之旨意，美洲的红色人种变得弱小了，而白色人种则变得强大和出名了。

"当你们的先人登上我们的海岸时，红色人是强大的；尽管红色人当时无知和野蛮，但以和善的态度接待了他们，并让出干爽的土地供他们的疲劳的双脚休息。我们的先人和你们的先人，当时握手言欢，和平相处。

"凡白人提出的要求，印第安人无不欣然允诺，并予以满足。当时，印第安人是施主，而白人是乞者。今天，局面改变了：红色人的

力量削弱了。随着邻居人数的增加，红色人的权力越来越小了。昔日布满你们称谓的合众国各地的许多强大部落，而今免于大灾大难的只有几个了。往昔在我们当中以强大著称的北方诸部落，如今已几近灭绝。这就是美洲红色人至今的遭遇。

“我们这些幸免于难的红色人，难道也得同样去死吗？

“从无法追忆的远古起，我们共同的在天祖先，就把我们现在所占据的土地给了我们的先人，我们先人又把它作为遗产传给了我们。我们以尊敬的心情把它保存下来，因为这里埋藏着先人的遗骨。我们什么时候让出或放弃了这块遗产？请允许我们不揣冒昧地问问你们：除了继承权和最先占有权，还有什么更充分的权利可使一个民族拥有一片国土呢？我们知道，佐治亚州和合众国总统现在硬说我们已经丧失了这项权利。但我们认为这是毫无根据的武断。我们在什么时候丧失了它？我们犯了什么可使我们丧失这项权利的罪行？你们是指责我们在独立战争时期曾在大不列颠国王的旗帜下同你们打过仗吗？假如你们说这就是罪行，那么，为什么在这次战争后签订的第一个条约中，你们没有指出我们已经丧失对我们土地的所有权呢？你们当时为什么没有在这项条约中加进‘合众国愿意同柴罗基部媾和，但为了惩罚它曾参加战争，兹宣布：今后只把柴罗基部视为土地的佃户，当与柴罗基部接壤的州要求它撤走时，它必须服从而离开’这样的条款呢？那时是你们可以这样说的时候，但当时你们谁也没有想到这一点，而且我们的先人也未曾同意会使他们丧失最神圣的权利和失去他们的土地的条约。”〔实际上，托克维尔是节译的。全文见第二十一届国会（众议院）第一次会议第311号报告第7页及以下几页〕

这就是印第安人说的，而且他们说的都是实情。他们所预见的事，看来是不可避免的了。

无论从哪一方面去考察北美土著的命运，他们的灾难好像都是无法补救的：如果他们继续保持野蛮，则白人会一面前进一面驱赶他们；如果他们想要自己开化，则与比他们开化得多的人接触后，就要受到压迫和使自己贫困；如果继续从一块荒野漂泊到另一块荒野，则会灭亡；如果设法定居下来，也还得灭亡。他们只有依靠欧洲人的帮

助方能开化，但欧洲人的来临，却使他们的处境更坏了，又把他们驱回到野蛮生活中去。而只要让他们继续在荒野里生活下去，他们就不会改变他们的民情。当他们被迫想要去改变时，又已为时晚矣。

当年，西班牙人曾用他们的猎犬像追逐野兽那样去追逐印第安人。他们不分青红皂白，毫无怜悯地像摧毁一座城市那样洗劫了新大陆；但他们未能把印第安人杀光灭绝，而且疯狂也总有一个限度。在大屠杀中幸免于难的印第安人，最后与他们的征服者融合在一起，并接受了他们的宗教和生活方式[94]。

与西班牙人相反，美国人对待土著的态度，还有点讲究规矩和法制的表现。只要印第安人愿意保持他们的野蛮状态，美国人绝不干预他们，而以独立的民族对待他们。在按照条约中规定的手续购买以前，绝不允许任何人占有印第安人的土地。当某一印第安部落因不幸事故而不能在原地生活下去时，美国人会向他们伸出兄弟的手，把他们送到远离故土的一个地方去，让他们在那里自消自灭。

西班牙甘冒天下之大不韪，使自己遭到奇耻大辱，以史无前例的残酷手段，也未能灭绝印第安种族，甚至未能阻止印第安人最后分享了他们的权利。而美国人用十分巧妙的手段，不慌不忙，通过合法手续，以慈善为怀，不流血，不被世人认为是违反伟大的道德原则[95]，就达到了双重目的。以尊重人道的法律的办法消灭人，可谓美国人之一绝。

黑色人种在美国的处境[96]和他们的存在给白人带来的危险

为什么废除蓄奴制和消除其一切痕迹在现代比古代更为困难——在美国，白人对黑人的偏见似随蓄奴制的废除而日益加深——黑人在北方和南方各州的地位——美国人为什么要废除蓄奴制——使奴隶致蠢的奴役不再能使奴隶主发财致富——俄亥俄河

左岸和右岸之间出现的差异——这种差异应归因于什么——随黑色人种向南方退却蓄奴制也向南方转移——怎样解释这一现象——在南方废除蓄奴制所遇到的困难——将来的危险——人们的忧虑——在非洲建立一个黑人殖民地——为什么南方的美国人在厌恶蓄奴制的同时反而加剧了这种制度的残酷性

印第安人在孤立状态中生存，并将在孤立状态中消灭。但是，黑人的命运却几乎总要与白人的命运交织在一起。这两个种族互有联系，却不混为一体。它们既不能完全分开，又不能完全结合。

在威胁美国的未来一切灾难中，最可怕的灾难是黑人在这个国土上的出现。一些观察家虽然出发点不同，但他们在考察美国的目前困境和未来危险的原因时，几乎总是归结于这一主要事实。

一般说来，人们好高骛远和拼命追求，常会造成长期的灾难。但是，有一种灾难却是悄悄地降临于世界上的：最初，它以人们刚能察觉的形式出现于一般的权力滥用之中，肇始于一个历史上没有留下名字的人之手；随后，它像一种可怕的病菌被撒在大地的某些点上，经过自身的繁殖，不费力地向四外蔓延，并随着它所在社会的发展自然地成长起来。这个灾难就是蓄奴制。

最初的基督教废除了奴役，而16世纪的基督教徒又把它恢复。但是，他们绝不是把它作为一种例外实施于他们的社会的，而是针对整整一个种族实施的。他们又使人类受到一次创伤，这次创伤的规模虽然不大，但要治愈它却要困难得多了。

要对蓄奴制本身和蓄奴制后果这两件事加以区分。

蓄奴制造成的直接灾难，在古代和现代大致一样；但这种灾难的后果，在现代就与古代大不相同。在古代，奴隶与其主人属于同

一种族，而且奴隶的教育和知识水平往往高于他的主人[98]。有无自由，是他们之间的唯一差别。一旦赋予奴隶以自由，奴隶就与奴隶主容易混为一体。因此，古代人取消蓄奴制的办法很简单。这个办

法就是给予奴隶以自由，而且只要他们普遍采取这个办法，就会获得成功。

但在古代，取消奴役以后，奴役的痕迹还继续存在一个时期。

有一种天生的偏见使人看不起比自己地位低的人，而当这些人已与自己平等以后，他也会长期看不起人家。继财富或法律造成的不平等之后，总是产生一种扎根于民情的想象的不平等。但在古代，奴役的这种第二次效果有一个极限。奴隶一旦获得自由，就将与生来自由的人完全一样，以致很快就无法把他与那些自由人区别开来。

古代人的最大困难在于改革法制，现代人的最大困难在于改变民情；而我们现代人的真正困难，又与古代人所要解决的困难有联系。

这是因为现代人把蓄奴制的无形的和短期的压迫与种族差别的有形的和长期的压迫极其有害地结合在一起来了。一回忆起蓄奴制，就使某些种族感到耻辱，而这些种族又总浮起这种回忆。

没有一个非洲人是自由来到新大陆的海岸的。因此，今天居住于新大陆的非洲人，不是仍为奴隶，便是已经解放了的奴隶。于是，黑人一出生就将其耻辱的外在标志传给了他们的后代。法律可以废除奴役，而能够抹去奴役的痕迹的唯有上帝。

现代的奴隶不仅在自由上，而且在族源上，都与奴隶主不同。你可以使黑人获得自由，但你无法使欧洲人把他们看成是自己人。

情况还不仅仅如此。他们生下来就低人一等，是以奴隶身份进入我们社会的异类，我们只勉强承认他们具有人类的一般特点。我们认为他们的面貌可憎，他们的智力有限，他们的趣味低下，而且几乎把他们视为介于人兽之间的生物[99]。

因此，现代人在废除蓄奴制以后，还要破除三个比蓄奴制还要不好对付的顽固偏见。这就是奴隶主的偏见、种族的偏见和肤色的偏见。

我们有幸生在大自然使我们都一样和法制使我们都平等的人们中间，但这一情况也给我们造成一个极大的困难。而我所说的这个困难，就是这一情况使我们很难理解把美国黑人与欧洲人隔开的那条鸿沟。但是，我们可以用类比推理的办法，得出一个大致不会离谱的看法。

在我们国家，曾经有过一些主要是立法所造成的较大的不平等。纯由法律规定的尊卑，是人们所能想象出来的最大虚构！在分明是同类的人之间建立的永恒差别，是对人性的最大违反！但是，这种差别却存在了许多世纪，而且现在仍然存在于许多地方，并到处留有只有时间才能把它抹去的想象中存在的痕迹。既然纯由法律规定的不平等都如此难于根除，那么，怎样才能消除那种看来其本身还有不可动摇的基础的不平等呢？

至于我，当我想起一些贵族团体，不管它们的性质如何，怎么不肯同人民群众混合时；当我想起这些贵族团体，为保护把它们与人民群众隔开的思想屏障，而一连许多世纪煞费心机时，我觉得要想看到一个举着鲜明而光辉的旗帜的贵族制度自消自灭，恐怕是没有希望的。

所以我认为，那些希望有一天欧洲人会与黑人混为一体的人，是在异想天开。我的理性告诉我，不会有这一天的到来；而且我在观察事实时，也没有见到此种形迹。

迄今为止，凡是白人强大的地方，白人都使黑人处于屈卑和被奴役的地位；凡是黑人强大的地方，黑人就消灭白人。这是两个种族之间向来如此的唯一结局。

现在来看今天的美国。我清楚地看到，在美国的一些地方，把两个种族隔开的法律屏障正在消除，但民情方面的屏障并未消除。我发现，蓄奴制衰弱了，但它所造成的偏见却依然故我。

在美国的黑人已经不再是奴隶的地区，他们是不是与白人更接近了呢？凡在美国待过的人都会看到，情况适得其反。

我觉得，种族偏见在已经废除蓄奴制的州，反而比在尚保存蓄奴制的州强烈；而且，没有一个地方的种族偏见，像在从来不知蓄奴制为何物的州那样不能令人容忍。

不错，在联邦的北部，法律准许黑人与白人合法结婚，但舆论却要辱骂与黑人女人结婚的白人男人，而且也难以见到这种婚配的例子。

凡是废除了蓄奴制的州，差不多都授予了黑人以选举权；但他们如果去投票，生命就会遭到危险。他们受到迫害时可以去告状，但当法官的都是白人。法律准许黑人充当陪审员，但偏见却排斥他们出任陪审员。黑人的子女进不了为欧洲人子女开设的学校。在剧院里，黑人有钱也买不到同曾经是他们主人的白人并排坐在一起的票。在医院里，他们要与白人分开。虽然也让黑人礼拜白人所礼拜的上帝，但不能在同一教堂祈祷。黑人有自己的教士和教堂。天堂的大门虽然未对他们关闭，但不平等的地位只能使他们停在来世的墙外。当黑人死去时，他们的骨头就被抛到一旁，身份的差别都造成了死后的不平等。

可见，黑人虽然获得了自由，但他们并未分享向他们宣布大家都已平等的那些人享有的同样的权利、苦乐和劳动机会，甚至死后都进不了同一墓地。无论是在生前，还是在死后，他们都不能与那些人在一起。

在仍然保存蓄奴制的南方，黑人与白人的隔离还不如此严格。黑人有时还能与白人一起劳动和一起娱乐，白人也同意在一定范围内与黑人混在一起。立法对待黑人很严，但人们的习惯却有比较宽容和同情的精神。

在南方，奴隶主不怕把奴隶的能力提高到与自己相等的水平，因为他们知道，他们可以随意把奴隶投进垃圾堆里。在北方，白人虽然不再把自己与劣等种族之间的壁垒看得那样森严，但他们总是小心翼翼地避免同黑人接触，唯恐有一天会同黑人混为一体。

在南方的美国人中间，造物主有时收回它的权力，使白人与黑人之间暂时恢复平等。在北方，骄傲感已经达到使人不敢流露真实感情的地步。如果北方的立法者宣布黑人女人无权与白人男人同床共枕，北方的白人男人倒可能找一个黑人女人作为临时伴侣行乐；但在北方，法律允许她可以成为他的妻子，所以他出于一种害怕的心理而不敢接近她。

因此在美国，排斥黑人的偏见仿佛随着黑人不再是奴隶而加深，而日常生活中的不平等则随着法律废除不平等反而加强。

但是，既然居住在美国的这两个种族的地位对比有如上述，那么，美国人为什么在北方废除了蓄奴制，而在南方却保留着蓄奴制呢？他们又为什么使蓄奴制的残酷性加剧了呢？

答案容易找到。这是因为美国废除蓄奴制是出于白人的利益，而非出于黑人的利益。

第一批黑人被输入弗吉尼亚，系在1621年左右[100]。因此，在美国也像在世界其他地方一样，蓄奴制始于南方。然后，从南方逐渐向其他地方发展。但是，奴隶的人数仍是越往北越少[101]。因此，在新英格兰一般很少见到黑人。

一些殖民地相继建立起来，时间已经过去100多年，一个奇怪的现象开始引起所有人的注意。即几乎完全没有奴隶的地区，在人口、财富和福利方面，都比拥有奴隶的地区发展迅速。

但在没有奴隶的地区，居民要自己种地或雇人种地；而在使用奴隶的地区，居民却有不必付酬的人手供自己使用。虽然前者要自己出力出钱，后者可以安闲自在并把钱省下，但前者却总比后者有更多的收益。

这样的结果似乎很难解释，因为南北的移民都同样是欧洲人，有同样的习惯、同样的文明和同样的法制，只在一些不甚明显的细节上略有不同。

时间继续前进。一些英裔美国人离开大西洋沿岸，越来越多地开进西部的荒野。他们在那里找到了新的土地，适应了新的气候，克服了各种性质的障碍。在那里，各方的人混在一起：有的人是从南北上，有的人是从北南下。所有的这些因素，同步地产生了相同的结果。一般说来，没有奴隶的殖民地，要比盛行蓄奴制的殖民地越来越人多和越来越繁荣。

随着各殖民地的发展，人们开始隐约地发觉：如此残酷地奴役奴隶，正在对奴隶主造成致命的后果。

而当你在俄亥俄河两岸视察时，会发现这个真理最为确实。

被印第安人亲切地称为俄亥俄河即"美丽的河"的这条河，流经有史以来人们居住过的最好河谷之一。起伏不平的土地延展在俄亥俄河的两岸，每天都在为人们提供用之不竭的财富。在河的两岸，空气同样有益于健康，气候同样温和宜人。河的每一岸，各是一个土地辽阔的大州的边界。在左岸的，以蜿蜒曲折的俄亥俄河水为界，名为肯塔基州；在另一岸的，州以河名为名。这两个州的唯一差别，就是肯塔基州允许蓄奴，而俄亥俄州不准境内有奴隶 [102] 。

因此，一个人乘船顺俄亥俄河而下，一直旅行到该河注入密西西比河的河口，简直就像在自由和奴役之间航行。他只要放眼看一下两岸，立刻就可以断定哪一岸对人类更为有利。

在河的左岸，人烟稀少，偶尔见到一群奴隶无精打采地在半垦半荒的土地上游荡，被砍伐的原始森林又长出新树。可以说社会已经入睡，人们懒散，唯独大自然还呈现出一派生气勃勃的景色。

相反，从这条河的右岸，则可听到机器的轰鸣，表明在远方有工厂。田里长着茂盛的庄稼，雅致的房舍显示着农场主的爱好和兴趣，到处是一片富庶景象。看来，这里的人们都很有钱，并感到满意，因为这是自己的劳动成果 [103] 。

肯塔基州建于1775年，俄亥俄州比它晚建12年。但是，美洲的12年胜过欧洲的50年。现在，俄亥俄州的人口已比肯塔基州多25万人[104]。

蓄奴制和自由造成的这种不同后果是不难理解的，并足以说明古代文明与现代文明之差异。

在俄亥俄河左岸，人们把劳动与奴役混为一谈；而在这条河的右岸，人们则把劳动与致富和进步联系在一起。在左岸，劳动是下贱的；而在右岸，劳动是光荣的。在河的左岸，见不到白人劳工，因为白人害怕与奴隶混在一起，一切苦活都由黑人去做。而在河的右岸，很难找一个懒汉，白人把他们的精力和智慧都用于各种劳动。

因此，在肯塔基州生产物质财富的人，既没有热情又没有文化；而能够有这两种东西的人，不是什么也不干，便是渡过俄亥俄河，到那岸去发挥自己的才智和不受侮辱地运用才智。

当然，在肯塔基州，奴隶主使用他们的奴隶不必付酬，但奴隶劳动的成果不大；而他们付给自由工人的工钱，却使他们能够得到大大高于工人劳动价值的收益。

对自由工人要付酬，但他们的工作效率高于奴隶，而工作迅速则是经济效益的主要因素之一。白人出卖他们的劳动力，但只有当他们的劳动力有用时才有人购买。黑人不要求对他们的劳动付酬，但奴隶主得养活他们一辈子，即在他们的老年和壮年，在他们不能创造收益的童年和精力旺盛的青年，在他们生病和健康时期，都得同样养活他们。因此，要让这两种人劳动，结果同样都得付酬。自由工人所得的是工资，而花在奴隶身上的钱，则是教育费、生活费、扶养费和服装费。奴隶主为养活奴隶支付的费用，是长期的和零星的，所以不容易被人注目。而自由工人的工资，则要整笔支付，好像得到钱的人发了财。但最后算起来，使用奴隶的花费要高于雇用自由工人的花费，而且奴隶的劳动效益不大[105]。

蓄奴制的影响扩大得比这还远。它甚至触及奴隶主的心灵，特别是左右了他们的思想和爱好。

在俄亥俄河两岸，造物主虽使人们具有大胆敢干和坚定不移的性格，但河两岸在发挥这个共同品质时却有不同。

右岸的白人必须依靠自己的努力生活，并以追求物质福利为人生的主要目的。由于他们居住的土地有取之不尽的资源供他们使用，有不断更新的迷人前景吸引他们去争取，所以他们的进取精神超过了人类贪心的一般界限，时时都想致富的欲望使他们大胆地踏上了幸运为他们开辟的每一条道路。他们不管是去当水手还是去开荒，不管是去做工还是去种地，都有坚韧的毅力在支持他们的劳动和克服这些不同行业可能遭到的风险。他们的聪明才智有一些不可思议的地方，他们争取胜利的决心有一种英雄主义的气概。

左岸的美国人不仅轻视劳动，而且看不起劳动所成就的一切事业。他们的生活悠闲自在，他们的志趣是懒汉的志趣。在他们眼里，金钱失去了它的一部分价值；他们之追求财富，远远不如他们之追求放荡与游乐；他们用于这方面的精力，不亚于他们的邻居用于其他方面的精力。他们热爱打猎和打仗，喜欢疯狂地使用体力。玩枪动刀，是他们的家常便饭。他们从很小的年纪开始，就学会在单人的搏斗中玩命。因此，蓄奴制不但未使白人发财致富，反而使他们消失了发财致富的愿望。

这些同样的原因，200年来一直在北美的英国殖民地发生各自不同的作用。最后，在南方人和北方人的经商能力之间出现了惊人的差别。今天，只有北方有航运业、制造业、铁路和运河。

这些差别，不仅在对比南北方时可以见到，而且在对比南方各地的居民时也可以发现。在联邦最南的几个州里经营商业和试图从蓄奴制中得到好处的人，差不多都来自北方。现在，每天都有北方人前来美国的这一地区，因为在这里不必担心竞争。他们发现这里的资源还未被当地人注意，于是利用他们本来并不赞成的制度，去汲取比建立这个制度后仍在维护这个制度的人获得的好处还要多的好处。

假如我愿意再对比下去，我将不难证明：美国南方人和北方人在性格上表现的差异，几乎都来自蓄奴制。但这会使我离题，因为我现在所要考察的不是奴役已造成的一切后果，而是奴役将对赞同奴役的那些人或地区产生什么后果。

蓄奴制对财物生产的这种影响，在古代不能为人们所充分理解。当时，奴隶普遍存在于整个文明世界，不知道奴隶为何物的民族都是蛮族。

而且，基督教之废除蓄奴制，不过是替奴隶伸张了权利而已。现在，人们可以用奴隶主的名义去攻击蓄奴制，因而利益和道德在这一点上调和起来了。

随着这个真理在美国变得日益明显，蓄奴制也就在经验的光照之下节节败退。

蓄奴制始于南方，随后又发展到北方，而今天正在败退。自由发轫于北方，然后不断向南方推进。在一些大州当中，宾夕法尼亚州现在是蓄奴制的北限；但在这个州里，蓄奴制也已摇摇欲坠。紧挨着宾夕法尼亚州南界的马里兰州，时时都在准备废除蓄奴制。马里兰州下方的弗吉尼亚州，已在讨论蓄奴制的功用和危险了[106]。

人类的各项制度发生重大变化的原因，没有一个不涉及继承法的。

当长子继承制通行于南方时，每个家庭都有一个不需劳动而且也不想劳动的富人为其代表。他的那些依法不能与他同样继承遗产的家属，像寄生植物攀缘在一棵大树上那样，围着他过同样生活。当时美国南方一切富裕家庭中的情景，仍可见于今天欧洲某些国家的贵族家庭。在这些贵族家庭中，弟弟妹妹虽然不如哥哥姐姐富有，但与哥哥姐姐同样游手好闲。这个相同的后果，仿佛是由于一些完全类似的原因，而产生于美洲和欧洲的。在美国南方，全体白人形成了一个贵族集团，由一定数目的特权人物领导。这些特权人物的财产是世袭的，而他们的悠闲生活也是辈辈相传的。美国贵族的这些领袖，使白色人

种的传统偏见继续活在他们所代表的集团之中，并体面地保持着悠闲自在的生活。在这个贵族集团内部也可见到一些穷人，但他们并不是劳动者。他们宁可受穷，也不肯找点活干。因此，黑人工人和奴隶不会遇到任何竞争，而且不管白人对他们的劳动效果持有什么看法，都非得雇用他们不可，因为只有他们能够替白人干活。

长子继承法废除以后，各种财产便开始分散化小，而所有的家庭也因此下降到必须依靠劳动来维持生计的地步。有一些家庭现已消失，而且所有的家庭都预感到，必须自食其力的日子即将到来。今天，虽然还有一些富人，但他们已经不再能够形成一个紧密结合的世袭集团了。他们也不能再有使自己强大和影响社会各阶层的精神力量了。于是，大家首先开始一致放弃轻视劳动的偏见。穷人的数目增加了，但他们可以自食其力而不感到脸红了。因此，财产分配平等的最直接成果之一，就是创造了一个自由工人阶级。自由工人同奴隶竞争以后，奴隶的劣势便暴露出来，而蓄奴制也在它的本身原则上，即要维护奴隶主利益这个原则上，受到了打击。

随着蓄奴制的败退，黑色人种便跟着蓄奴制的退路，同蓄奴制一起回到他们当初离开的热带地区。

这个现象，乍一看来令人觉得奇怪，但不久就被人们理解了。

美国人在废除奴役的原则上，并未让奴隶自由。

我如不举出一个例子，读者恐怕很难理解我以后的叙述。我现在举纽约州为例。1788年，纽约州禁止在境内买卖奴隶。这是以间接办法禁止输入奴隶。从那以后，黑人的人数只是依靠自然繁殖而增加。8年以后，该州采取了一项果断的措施，即以法令宣布：从1799年7月4日以后，凡父母均为奴隶的新生婴儿，一律获得自由。于是，使奴隶人数增加的一切途径均被堵死。虽然还有奴隶，但可以说蓄奴制不复存在了。

在北方的一个州这样禁止输入奴隶以后，便没有人再从南方向北方贩卖黑人了。

从北方的一个州不准买卖黑人开始，持有这种不再是得心应手的财产的人虽无法在北方出售奴隶，但他们只要向南方输送奴隶，还是可以获利的。

在北方的一个州宣布奴隶的子女出生后即获得自由的时候，奴隶虽因其后代不再进入市场而失去被人出售赚钱的大部分价值，但把他们输往南方，还能赚一笔大钱。

因此，同样的一条法令，虽防止了南方的奴隶来到北方，但又把北方的奴隶赶到了南方。

但是，这里还有一个原因比我说过的一切原因还要强而有力。

随着一个州的奴隶人数的减少，该州便日益感觉需要自由工人。随着自由工人进入工矿企业，奴隶劳动的生产效益便日趋降低。于是，奴隶便成了价值不大或用处不大的财产。但在南方使用奴隶，还能得到很大收益，因为那里的竞争不会使人担心。

因此，废除蓄奴制并未能使奴隶都自由了，而只是改换了奴隶的主人，即把奴隶从北方送到了南方。

至于已经获得自由的黑人和在废除蓄奴制后出生的黑人，他们虽然没有离开北方去南方，但他们在欧洲人中间的处境，与土著的印第安人并没有两样。在远比他们有钱和有知识的白人中间，他们是半开化和没有权利的人。他们既是法律的肆虐对象[107]，又受民情的排挤。在某些方面，他们比印第安人还值得可怜。他们一想起奴役就不能自抑，他们不能像印第安人那样提出某块土地原来是自己的。他们有许多人都在饥寒交迫中死去[108]，而其余的人则聚居在一些城市里，做一些粗活，过着朝不保夕的悲惨生活。

而且，虽然黑人的人数仍按照他们未获自由时期的速度增长，但白人的人数却在废除蓄奴制后以两倍于前的速度增长，所以不久以后，黑人就将淹没在白人的人海之中。

奴隶居住的农业地区，一般比白人聚居的农业地区人口稀少。另外，由于美国是一个新的国家，所以一个州在废除蓄奴制的时候，多半尚有一半的土地没有人居住。一个州刚刚取消奴隶身份之后，便立即感到缺乏自由工人，于是成群结队的大胆冒险家，便从四面八方拥了进来。他们赶来的目的，是想从刚刚对实业开放的新资源中牟利。土地被分给他们，在分得的每块土地上建立起白人的家园。欧洲的移民就这样不断开进了废除蓄奴制的各州。漂洋过海到新大陆来寻找安乐和幸福的欧洲穷人，如果停在视劳动为下贱事的地区，他们能干什么呢？

这样，白人的人口就由于自然繁殖，同时也由于大量移民，而迅速增加起来；而黑人的人口却没有得到移民的补充，并日渐减少。于是，两种人口之间的比例，不久便颠倒过来。黑人变成了一群可怜的破落户，成了一个居无定所的小小的穷困部族，而消失在人口众多和拥有土地的白色人种之中。现在，他们只有忍受不公正的和严酷的待遇，而别无任何办法。

在西部的大部分州里，至今尚无黑人；在北方的所有州里，黑人日渐减少。因此，黑人未来的重大问题，是他们将要日益被挤到一个狭小的地区。这个问题虽然不那么令人担忧，但也并非容易解决。

随着黑人的南下，有效地废除蓄奴制便日益困难。这个结果来自几个必须加以阐述的自然原因。

第一个原因是气候。大家知道，欧洲人越靠近热带，劳动对他们就感到困难。大多数美国人甚至断言，在那样的纬度下干活，最后只有死亡。而黑人在那里却能忍受而无危险[109]。但是，我不认为这个只能促使南方人懒惰的想法，是有经验作为基础的。联邦的南方并不比西班牙和意大利的南方热[110]。为什么欧洲人不能像在西班牙和意大利那样在那里劳动呢？既然意大利和西班牙废除奴隶制度后奴隶主并没有死亡，那么，联邦为什么就不能这样呢？我不相信大自然由于怕佐治亚和佛罗里达的欧洲人累死而不让他们在那里靠自己的土地谋生，但他们在那里劳动肯定要比新英格兰的居民辛苦，而且收益

不如人家[111]。自由的劳动者也在南方失去他们对奴隶的一部分优势，所以延缓了蓄奴制的废除。

欧洲的作物全都能在联邦的北方生长，但南方却有其独特的产品。

人们发现，利用奴隶种植谷物，是一种花费太贵的经营方式。在没有蓄奴制地区种植小麦的农户，一般习惯于少雇长工，只在播种和收割季节多雇一些短工，并临时供给他们食宿。

在实行蓄奴制的州经营农业的人，为了完成只需要几天就可以完成的播种和收割工作，也得一年到头养活一大批奴隶，因为奴隶不能像自由工人那样一方面依靠自己的劳动生活，一方面等待别人来雇他们。为了使用奴隶，就必须把他们买下来。

除了这些不利因素以外，田间作业的性质，也使蓄奴制在种植谷物的地方不如在种植其他作物的地方适用。

种植烟草、棉花，特别是甘蔗，就与种植小麦不同，它要求不断地进行田间管理。这时，妇女儿童都有用场，而种植小麦就不是如此。因此，从田间作业的性质来说，蓄奴制更适于种植我方才提到的那几种作物的地区。

烟草、棉花和甘蔗只适于在南方生长，它们是当地的主要财源。废除蓄奴制，南方就面临如下的抉择：不是必须改变原来的耕种制度，同北方人在工作和经验上开展激烈的竞争；就是仍然种植原来的作物而不使用奴隶，同仍然保留蓄奴制的南方其他州开展竞争。

由此可见，南方有其在北方并不存在的保留蓄奴制的特殊原因。

但在这方面，还有一个比其他一切理由都更加有力的理由。其实，南方本来也是可以废除蓄奴制的。但是，那将怎样安置黑人呢？在北方，废除蓄奴制和解放奴隶是同时进行的。在南方，就没有希望同时获得这个双重结果。

为了证明蓄奴制在南方比北方更合乎自然和有利，我只指出南方的奴隶人数非常多就足够了。输入第一批非洲人的正是南方，使奴隶人数日益增加的也正是南方。我们越往南去，越觉得以悠闲自在为高尚的偏见越强。在离热带最近的几个州里，就没有一个白人从事体力劳动。因此，南方的黑人人数自然多于北方。正如我在前面已经说过的，这种趋势还在日益加强，因为联邦的北方一带一废除蓄奴制，黑人就向南方一带汇集。因此，南方黑人的增加原因，不仅有人口的自然繁殖，而且有北方黑人的被迫南迁。非洲人种在美国南方的激增原因，与欧洲人种在北方的迅速增加原因类似。

在缅因州，每300个居民中有一个黑人。在马萨诸塞州，这个比例数为100:1。在纽约州为100:2，在宾夕法尼亚州为100:3，在马里兰州为100:34，在弗吉尼亚州为100:42，而在南卡罗来纳竟达100:55[112]。这是1830年黑人人口与白人人口的比例。但是，这个比例后来又不断在改变：在北方，黑人所占的比例越来越小，而在南方则越来越大。

显而易见，联邦最南的各州如像北方各州那样去废除蓄奴制，一定会遇到北方各州不必担忧的一些严重危险。

我们已经看到北方各州是怎样废除蓄奴制和解放奴隶的。它们用使当时活着的黑人一代仍然为奴，而只解放他们的新出生子女的办法，将黑人逐渐吸收到社会里来；而且对那些解除其奴隶身份后有可能滥用他们获得的自由的人，要事先教育他们自己管理自己并学会享用自由的技能，而后才解放他们。

在南方，使用这种办法就有困难。当南方宣布从某年某月开始准许黑人的新出生子女获得自由时，自由的原则和思想就会进入奴隶们的心里，使按立法规定身为奴隶的黑人看到自己的子女获得自由后，而对他们之间出现的不平等命运表示惊讶，并要焦急和气愤。于是，蓄奴制便在他们的眼目中失去历史和习惯为它创造的道德力量，而变为一种一目了然的暴力的滥用。北方就不担心黑人进行这样的对比，因为北方的黑人为数极少，白人为数甚多。但在南方，自由的这个曙光一旦普照200多万黑人，压迫者必定发抖。

南方的欧洲人在把奴隶的子女解放以后，很快就将被迫将同样的好处普及于全体黑色人种。

我在前面已经说过，在美国的北方，自废除蓄奴制以后，甚至在预计即将废除蓄奴制的时候，就开始了一种双重运动：奴隶们离开北方被运往南方；由北方各州的白人和欧洲的移民来补他们的位置。

这两种情况就不能同样地出现于最南面的几个州。一方面，那里的奴隶人数太多，使人们不能设想把他们迁走；另一方面，欧洲人和北方的英裔美国人，也不肯到劳动尚未恢复其荣誉的地区去定居。另外，他们还有理由认为，在黑人的人数超过或等于白人的州里，容易遇到极大的不幸，所以他们怀有戒心，不敢到那里去创业。

因此，南方人在废除蓄奴制后，无法像他们北方同胞那样逐渐使黑人获得自由。他们不但没有使黑人人口大量减少，而且继续容纳黑人。这样下去以后，只消几年工夫，便将在一个国家之中出现与白人几乎平等的庞大的自由黑人民族。

现在的这种以滥用权力维持蓄奴制的办法，那时就将成为使白人胆战心惊的严重危险的根源。现在，拥有土地的只是欧洲人的后裔，他们是一切实业的绝对主人，而且只有他们有钱、有知识和有军队。黑人在这些方面一无所有，但他们没有这些东西也能活下去，因为他们是奴隶。如果他们自由了，需要自食其力了，他们没有这些东西还能维持生活吗？白人在蓄奴制存在时期所做的一切，在废除蓄奴制后就有遭到破坏的许多危险。

让黑人继续处于奴隶地位，就能使他们保持近乎野蛮的状态。而如果让他们自由了，就不能阻止他们增长知识，从而使他们知道自己的不幸的严重程度和找到根除不幸的办法。而且，还有一个关于相对公正的重要原则，牢固地扎根于人心之中。人们有感于同一阶级内部存在的不平等，大大甚于不同阶级之间出现的不平等。人们可以看到蓄奴制的存在，但他们怎么能理解几百万公民长期以来忍受的耻辱和世世代代遭到的苦难呢？在北方，已经获得解放的黑人，仍在忍受这

种苦难和遭到不公正待遇，但他们的力量很小，而且人数日在减少。在南方，黑人的人数很多，而且力量也大。

如使白人与被解放的黑人同住在一块土地上，并彼此视为异族，则不难预见将来会出现两种可能：不是黑人与白人将要完全混为一体，就是两者将要永远分离。

我在前面已经表示我对第一种可能是怎样看的[113]。我不认为白人和黑人将来会有一天在某个地方以平等资格一道生活。

而且我相信，这方面的困难在美国要比别处大得多。一个人抛弃宗教偏见、国家偏见和种族偏见倒是可能的，而如果他是一个国王，他还会在社会上引起一场惊人的革命；但是，整个民族恐怕不可能如此超脱。

一个强权的铁腕人物如把美国人和他们先前的奴隶置于同一轭下，也许会使他们混合起来。但是，只要美国的民主是决定国家大事的主人，谁也不敢做这样的设想，而且可以预见，美国的白人如果越来越自由，这样的人也将越来越孤立[114]。

我在前面说过，欧洲人和印第安人之间的真正纽带是混血儿。同样地，白人和黑人之间的真正桥梁，也是他们之间的混血儿。凡是黑白人混血儿多的地方，两个种族的混合就不是不可能的。

在美洲有些地区，欧洲人与黑人的混血已经达到很难遇到一个纯粹白人或纯粹黑人的地步，即真可以说是达到两个种族混合的地步，或者不如说是出现了一个两者结合的与原来的任何一方都不相同的第三种族。

在所有的欧洲人中，英国人是最少与黑人结婚的。联邦南方的白黑人混血儿多于北方，但又大大少于欧洲人在美洲其他地区建立的殖民地。美国的黑白人混血儿很少，他们本身毫无力量，在种族纠纷中一般都站在白人一边。这正如在欧洲常见的那种大贵族的仆人以贵族自居而轻视一般人民的情况。

这种被英国人认为是理所当然的种族骄傲，在美国人身上又因民主自由所造成的个人骄傲而特别加强。美国的白人既以其种族自负，又以其为美国人自负。

另外，为什么白人和黑人未在联邦的北方混合而却在南方混合呢？可以姑且认为一直生活在身心均占有优势的白人与黑人之间的南方白人会想与黑人结合吗？南方的美国人有两种担心的情感使他们永远保持超然孤立的状态：第一，害怕自己掉价儿而与原来的奴隶黑人平等；第二，害怕自己降格而处于邻居的白人之下。

如果让我对未来做绝对的预测，则我将说：从事物的一般发展来看，南方废除蓄奴制后，会加深白人对黑人的反感。我产生这个看法，有我以前对北方做过的类似论断为根据。我说过，随着立法机构逐渐废除种族之间的法律屏障，北方的白人越来越倍加小心不与黑人接触。这种情况为什么不会发生于南方呢？在北方，白人之不敢与黑人混合，是出于害怕想象中的危险。而在南方，这个危险不是想象的，而是现实存在的，所以我不认为害怕的程度会降低。

既然一方面已经看到（事实也无可怀疑）黑人日益向南聚集，而且繁殖的速度快于白人；另一方面又确信不能预见黑人何时可与白人混合和何时可从社会现况中取得同样好处，难道就不能由此推论黑人和白人迟早要在南方各州发生冲突吗？

这场冲突的最终结果将会如何呢？

不难理解，对于这个问题只能做个大致的推测。人的头脑对于未来只能勉强画出一个大致的轮廓，但在这个轮廓内，偶然的因素还会影响人们所做的一切努力。在为未来画出的蓝图上，偶然的因素就像一些黑点，使智慧之眼不能看清画面。但有一点是可以预见的，即在安的列斯群岛，白人似乎注定要屈服；而在大陆，则黑人注定要屈服。

在安的列斯群岛，白人孤立于不计其数的黑人之中。在大陆上，黑人处于一个不可胜数的民族海洋当中。这个民族，从加拿大的冰原

到弗吉尼亚的南缘，从密西西比河岸边到大西洋海岸，已结成一个紧密的集团，而凌驾于黑人之上。如果北美的白人保持团结，则很难相信黑人能够逃脱正在威胁着他们的灭亡：他们不是屈服于枪炮，就是毁灭于灾难。但是，如果两个种族间的斗争刚一开始，而美国联邦竟然解体，那么，聚居在墨西哥湾一带的黑人就有机会得救。联邦的纽带一旦断裂，南方的白人就不要指望他们的北方同胞能对他们进行持久的支援。北方的白人十分清楚，危险永远不会临到他们的头上。如果承担的义务迫使他们前往南方支援，则可以预言：种族的同情心也是无能为力的。

然而，不管斗争爆发于何时，得不到北方同胞支援的南方白人，仍可以依靠知识和武器的巨大优势投入战场，而黑人则全凭人多势众和不怕死的精神同他们斗争。但是，一旦黑人手中掌握了武器，这种东西就会变成巨大的战斗力。那时，南方的白人也许要遭到西班牙摩尔人那样的命运。在那里占据数个世纪之后，他们也许被迫逐步退回到祖先迁来前的地点，把上苍似乎注定要给黑人的这块土地还给黑人，因为黑人在这里便于生活，而且劳动起来也比白人觉得轻松。

联邦南方白人与黑人发生冲突的危险尽管还很遥远，但迟早是不可避免的。它像一场噩梦，经常萦绕于美国人的脑际。尽管这种危险对北方居民并无直接威胁，但还是他们的日常话题。他们想找到一种办法来防止他们所预料的不幸，但始终没有成功。

在南方各州，人们对此保持沉默。南方人向来不对外来人谈论未来，即使对亲友也回避此事，每个人都把话藏在自己的心里。南方人的这种沉默，有些地方比北方的惊喊更为可怕。

他们的这种普遍忧虑，使他们办起了一项迄今鲜为人知的事业。这项事业可能改变人类一部分人的命运。

由于害怕我方才谈到的危险，一些美国人组织了一个协会，其目的是由他们自己出资，把愿意摆脱暴政压迫的自由黑人，送到几内亚海岸去居住 [115] 。

1820年，我所说的这个协会在非洲北纬七度附近建立了一个居民点，取名为利比里亚。据最近的消息称，已有2 500多名黑人聚居于此处。他们把美国的各项制度带回到自己祖先的国土。利比里亚实行代议制，有黑人陪审员、黑人行政官和黑人教士，也建有教堂和出版报纸。这些历经沧桑的人奇迹般地回到故地后，不准白人到他们那里定居[116]。

这真是一场异想天开的运动！自从欧洲人强迫黑人背井离乡把他们运到北美海岸出卖以来，已经过去200多年了。现在，欧洲人又把这些黑人的后代装在船上，漂过大西洋，送回他们祖先被掠走的地方。这些野蛮人已在被奴役时期吸取了文明人的知识，并在实行蓄奴制的地方学到了享用自由的办法。

迄今为止，非洲一直对白人的技术和科学采取闭关自守的态度。被这些非洲人带回来的欧洲文明，也许能在这里开花结果。因此，在建立利比里亚时，人们是怀有一种美好而崇高的理想的。但是，这种在旧大陆可能产生丰硕成果的理想，并未对新大陆带来好处。

12年来，黑人移民协会向非洲运去了2 500名黑人。但在这个期间，美国又约有70万黑人婴儿出世。

即使利比里亚殖民地每年准备接受数千名新居民；即使新居民能在那里过上好日子；即使联邦政府包办协会的一切，年年由国库出钱支援协会[117]，用国家的船向非洲运送黑人，也抵消不了美国黑人只因自然繁殖而造成的人数增加。于是，由于每年新出世的黑人人数多于每年运出的黑人人数，所以也就阻止不了每天都在加深的黑人苦难的加剧[118]。

黑色人种永远不会从美洲大陆的海岸消失，只要有新大陆存在，就会有黑色人种，并在那里受欧洲人的贪欲和恶习的影响而堕落。美国的居民可以推迟他们所担心的灾难的来临，但他们现在还未消除造成灾难的根源。

我愿意直言不讳，我并不认为废除蓄奴制是在南方各州推迟两个种族斗争的手段。

黑人可能长期继续为奴而不抱怨；但在他们进入自由人的行列以后，很快就会因为被剥夺几乎所有的公民权而发怒，而且由于不能成为与白人平等的人，也会立即以白人的敌人面目出现。

在北方，一切条件都有利于解放奴隶，废除蓄奴制后不必担心自由黑人闹事。他们的人数很少，以致永远不能伸张自己的权利。而在南方，情况却非如此。

蓄奴制问题，在北方，对于奴隶主来说，只是一个商业和工业问题；而在南方，对他们来说则是生死存亡的问题。因此，在蓄奴制问题上，不能拿北方与南方相提并论。

上帝不允许我像某些美国作者那样为奴役黑人的原则辩护。我只是说，凡是曾经赞同这个可憎原则的人，现在也不会轻易放弃它而已。

我坦白承认，在我考察南方诸州时，我发现这个地区的白色人种只有两条出路：不是解放黑人并与他们混合，就是仍让他们孤立并尽量长期处于奴隶地位。折中的办法，在我看来，不久即将导致十分可怕的内战，而且两个种族必有一个由此毁灭。

南方的美国白人就是从这个观点来看待问题的，并且据此而行动。他们不想与黑人混合，所以也不想让黑人自由。

这并不说南方的居民都认为蓄奴制是奴隶主发财致富的必要手段。他们当中的大多数人，在这一点上与北方人见解一致，并与北方人一样，愿意承认奴役黑人是一种罪恶。但他们又认为，为了生活，又得让这种罪恶继续下去。

随着教育在南方的普及和提高，这一地区的居民日益认识到蓄奴制对奴隶主并不都有好处。但是，这种教育也更清楚地向他们表明，他们暂时还不可能废除蓄奴制。于是，出现了一种奇特的南北对照：

在南方，随着蓄奴制越来越受到质疑，而它在法律上却日益得到加强；在北方，蓄奴制的原则逐渐被废除，而同样的原则却在南方产生越来越严酷的后果。

今天，南方各州对奴隶的立法，具有一种史无前例的残酷性，简直是对人类法律的一种严重滥用。只要看一下南方各州的立法，就足以断定居住在那里的两个种族是十分敌对的。

这并不是说联邦这一地区的美国人只顾加强奴役的残酷性。另一方面，他们也改善了奴隶的物质生活条件。古代人只知道用铁和死来维护奴隶制度；联邦南方的美国人，发现了一些保证他们的权力可以持久的更聪明的办法。如果让我来说，我说他们已把专制和暴力宿命论化，并使奴隶们从心灵上接受了。在古代，奴隶主是想方防止奴隶打碎枷锁；而现代，奴隶主是设法不让奴隶产生这种思想。

古代人给奴隶身上戴上链子，但让他们思想自由，允许他们学习知识。奴隶主也言行一致，遵守他们所定的原则。在古代，受奴役的期限不是固定不变的，奴隶随时随地都有可能获得自由而与主人平等。

联邦南方的美国人，从来没有想过黑人会有一天与他们混为一体，严禁奴隶学习识字和写字。他们不希望把黑人提高到与自己相等的水平，所以尽可能使奴隶保持原始生活状态。

自古以来，奴隶都憧憬自由，以使自己的悲惨处境得到改善。

联邦南方的美国人十分清楚，只要获得解放的奴隶达不到与其主人同化的地步，解放黑奴的运动终究要带来危险。给予一个人以自由，同时又让他留于苦难和屈辱之中，这不是为奴隶的造反提供一个未来的领袖而又能是什么呢？而且，很早就有人指出，出现一个自由的黑人，就会在还没有获得自由的黑人心中种下一个隐患，使他们的脑海里出现一线微光，即产生关于他们的权利的观念。联邦南方的美国人，在大多数情况下，甚至把奴隶主想要解放自己的奴隶的权利都剥夺了[119]。

我在联邦的南方遇见过一老头，他曾同他的一个女黑奴长期非法同居。他们生了几个孩子，这几个孩子出世后就成了父亲的奴隶。这位老人曾多次想把自己的权利传给他的孩子，至少让他们获得自由，但是经过多年的努力，他一直未能克服立法机构为解救黑奴所设的障碍。在这个期间，他已经年老，行将离开人世。当时，他主动向我叙述了他的几个儿子怎样从一个市场被拖到另一个市场，怎样离开母亲的爱抚被送到一个陌生人手下鞭笞的情景。这一派可怕的情景，使老人的已经衰竭的想象力又活跃起来。我看到他在受着绝望的痛苦的折磨，而我也领悟了大自然真会雪洗法律使它蒙受的耻辱。

这种灾难无疑是可怕的，但这也是蓄奴制的同一原则在现代注定要产生的必然结果吗？

当欧洲人从一个与他们不同的种族中掠取奴隶时，大多数人都认为这个种族比人类的其他种族低劣，唯恐将来与它融合在一起，预想蓄奴制可以永久长存，因为他们认为，在奴役所制造的极端不平等与独立在人们当中所自然产生的完全平等之间，绝不会有能够持久的中间状态。欧洲人觉得这似乎是真理，但又始终未能使自己确信，所以从他们与黑人打交道以来，其行为时而受他们的利益和高傲偏见所支配，时而受他们的怜悯心所左右。他们先在对待黑人上侵犯了一切人权，可是后来他们又教会黑人明白了这些权利的珍贵性和不可侵犯性。他们对自己的奴隶开放了他们的社会，但当奴隶试图进入这个社会时，他们又狠心地把奴隶赶出去。他们一方面希望奴役黑人，另一方面又身不由己地或不知不觉地使自己受自由思想的支配。他们既不想丧尽天良，又没有勇气完全伸张正义。

既然无法预测南方的美国人何时会使自己的血与黑人的血混合起来，难道他们能够甘冒自己毁灭的危险而允许黑人自由吗？而且，既然他们为了拯救自己的种族曾不得不用铁去对付黑人，难道他们现在为了达到这个目的而采取一些更有效的手段就不可原谅吗？

在我看来，联邦南方所发生的一切，既是蓄奴制的最可怕结果，又是蓄奴制的极其自然的结果。当我看到自然秩序被人推翻，听到人性在与法律做徒劳的斗争而呼叫时，我觉得我不该怒斥制造这些罪恶

的我们这一代人，而要完全憎恨那些享受了一千多年的平等之后又使奴隶制度重现于世界的人。

另外，不管南方的美国人尽了多大努力去保存蓄奴制，他们也永远达不到目的。曾被基督教斥为不义和被政治经济学指为有害的而今仅存于地球上一角的蓄奴制，在现代的民主自由和文明中绝不是一种能够持久存在的制度。它不是将被奴隶所推翻，就是将被奴隶主所取消。但在这种情况下，预料都将发生一些严重的不幸。

如果拒绝给予南方黑人以自由，他们终将自己以暴力去取得；而如果同意给予他们以自由，则他们很快又要滥用自由。

美国联邦持久存在的机缘是什么和威胁着它存在的危险是什么

优越权力的来源存在于各州，而不存在于联邦——构成联邦的各州愿意属于联邦一天，联邦就会存在一天——促使各州继续联合下去的原因——联邦的存在对于抵抗外敌和不使外敌入侵美洲的功用——上帝未在各州之间设立天然屏障——没有使各州分裂的物质利益——北方可以从发展和联合南方与西部当中得到好处，南方可以由此从北方和西部得到好处，西部可以由此从其他两方得到好处——使美国人联合起来的非物质利益——舆论的一致——联邦的危险来自联邦各地居民的性格和感情的不同——南方人的性格和北方人的性格——联邦的迅速扩大是其主要危险之一——人口向西北移动——势力向这方面发展——形势的这种快速发展引起的激情——联邦这样存在下去会使它的政府强大还是软弱——联邦政府软弱的一些不同迹象——政府内部的改革——荒地——印第安人——银行业——关税——杰克逊将军

联邦各州现况之得以维持，一部分有赖于联邦的存在。因此，首先必须探讨联邦的未来命运将会如何。但在做这项探讨之前，我愿意

先肯定一点：即现存的联邦如果解体，我认为组成联邦的现在各州也不会恢复最初的各自独立的状态，则将是毫无疑问的。那时，将会出现几个联邦来代替现在的一个联邦。我不想研究这些新联邦将在什么样的基础上建立，而只愿指出可能导致现存联邦解体的一些原因。

为了达到这一目的，我不得不折回老路的几个路段，再谈一下已经叙述过的几个问题。我知道，读者可能指责我重复。但是，问题的重要性尚有待于研究，这又可使我得到原谅。我宁愿多说几次，也不让读者读后不解其意。我宁愿让自己挨骂，也不放过一个问题。

制定1789年宪法的立法者们，曾一再努力使联邦政权除了具有独立性以外，还欲赋予它以一种优越权力。

但是，他们受到了他们所要解决的问题的条件本身的限制。当时，他们的任务不是组建一个单一国家的政府，而是安排几个各自享有主权的州联合起来。另外，不管他们愿意与否，都得使这些州分享国家的主权。

为了使读者更好地了解这样分享国家主权所造成的后果，必须简略地区分一下主权的内容。

有些事务，依其本身的性质来说是全国性的，即只归作为一个整体的国家管辖，只能委托全权代表整个国家的某几个人或某个集体行使。我把战争和外交方面的工作列为这种事务。

另有一些事务，依其本身的性质来说是地方性的，即只归各地方政府管辖，只能由该地方政府相应处理。编制地方的预算，就属于这种事务。

最后，还有一些事务，依其本身的性质来说是混合性的，即从它们涉及全国各地的个人或单位方面来说，它们是全国性的，而从不必由国家本身出面处理方面来说，它们又是地方性的。例如，调整公民的民事活动权利和政治活动权利的问题，就是这种事务。任何社会体制都得有公民权利和政治权利。因此，这些权利与全国公民有同样的

利害关系，但并非出于国家的生存和繁荣之需要，因而不是非由中央政府规定不可。

因此，只有两项必要的事务，即战争和外交，是属于国家的主权管辖的。凡是组织得健全的国家，不管其社会契约建立于什么基础之上，都得有全国性的和地方性的这两大类事务。

一些虽有普遍性但非全国性的事务，像一堆游浮不定的东西漂移在最高的主权和最低的主权之间。我把这些事务称为混合性的。这些事务既不完全属于国家，又不完全属于地方，而是根据联合成国家的各省或州达成的协议，在不损害联合的目的的条件下，分别交给全国政府或地方政府去处理。

最常见的情况是：由几个单人联合组成最高权力当局，再由最高权力当局建立国家。这时，在最高权力当局设立的全国政府之下，只能有个体的或集体的权力分别代行最小一点主权。因此，全国政府也就理所当然地不仅要主管本质上属于全国的事务，而且要主管我方才所说的大部分混合性事务。地方政府只拥有一小部分为维护本地方的福利所不可缺少的主权。

有时，由于联合之前的既成事实，最高权力当局系由几个早已存在的政治团体所组成。这时，地方政府就不仅管辖在性质上完全属于地方的事务，而且要管理全部或部分尚有待明确规定的混合性事务。这是因为联合起来的几个国家或地区还拥有联合前的自己主权，或继续行使其主权的最重要部分，而只是同意让联合的总政府行使联合政府所不可缺少的职权。

当全国政府除了本身性质所固有的特权外，还被授予规定主权中的混合性权限时，它就具有了一种优越权力。这时，它不仅有广泛的权力，而且可以干预本非它所有的一切权力，所以人们担心它会剥夺地方政府固有的必要的特权。

反之，如果授予地方政府以规定混合性事务的权力，则在社会上会出现一种反对中央政府的趋势。这样，优越权力便留给了地方政

府，而不存在于全国政府，所以人们害怕全国政府会因失去维持其存在所必要的特权而垮台。

因此，单一的国家便有自然走向集权的趋势，而联邦国家则有自然走向分裂的趋势。

现在，我们就用这些通行观点来评述美国的联邦。

在美国，把决定纯属地方事务的权力全部留给了各州。

此外，各州还把规定公民的民事行为能力和政治行为能力的权力，调整公民之间关系的权力，对公民进行审判的权力，保留下来。这些权力，按性质来说是全国性的，但不一定非属于全国政府不可。

我们已经说过，联邦政府在国家以一个单一的独立体行动时，才被授予以全国的名义发号施令的权力。它对外代表国家，并领导全国力量共同对敌。简而言之，它主管我所说的纯属全国性权限的事务。

主权的这种分享，使人乍一看来联邦分享的主权好像大于各州分享的主权。但稍微深入考察一下就可以发现：事实上，联邦分享的主权是较小的。

联邦政府主管的工作虽然非常广泛，但很少见到它去办理。地方政府办理的事务虽然很小，但它从来不停止工作，使人每时每刻都感到它的存在。

联邦政府关心全国的普遍利益，但一个国家的普遍利益，对个人的幸福只有无法确定结果的影响。

反之，地方政府对本地居民的福利，会发生立竿见影的影响。

联邦政府负责保障国家的独立和强大，但这与个人没有直接影响。各州负责维护全州公民的自由，调整他们的权利，保护他们的生命财产，保障他们的整个未来。

联邦政府远离它的百姓，地方政府与人民直接接触。地方政府只要一声令下，人民就可立即行动。中央政府依靠少数几个希望领导它的优秀人物的热情，而地方政府则依靠一些二流人物的关心。这些人只希望在本州掌权；他们靠近人民，对人民有很大的权威性影响。

因此，美国人期待于和恐惧于州的地方多于联邦；从人心的自然趋势来看，美国人依附于前者之处显然多于后者。

在这方面，美国人的习惯和感情是与他们的利益一致的。

当一个整体的国家实行主权分享和联邦制度时，遗风、习俗和惯例将长期与法律进行斗争，并给予中央政府以法律所不容许的压力。而当人民联合起来组成一个单一的主权国家时，这几个因素就将发生相反的作用了。我毫不怀疑，假如法国变成美国那样的联邦共和国，它的政府一开始就会比美国的联邦政府强而有力；而如果美国把它的政体改成我们法国这样的君主政体，则我认为美国政府将要长期比法国政府软弱无力。当英裔美国人建立国家时，地方政府的存在已是既成事实，乡镇和所在州之间也已建立起必要的关系，人民已经习惯于用共同的观点去考察一些问题和像代表一项特殊利益似地专心于某项事业。

美国联邦是一个只能给爱国主义提供一个捉摸不定的对象的庞大联合体；而各州则具有固定的组织形式和范围明确的地域，负责执行居民们都知道和重视的一些工作。州之所想，就是它那块土地上的人民之所想，它要像珍视自己那样珍惜州内人民的财产、家庭、遗风、现在的工作和未来的理想。因此，往往不过是个人自私心的外延的爱国主义，只存在于州，而且几乎可以说不会及于联邦。

因此，人们的利益、习惯和感情，都趋于将真正的政治生活集中于州，而不集中于联邦。

只要考察一下州政府和联邦政府各自在其职权范围内如何行使职权，便可十分容易看出两种权力的差异。

每当州政府与一个人或一群人对话时，它的语言都是明确的和命令式的。联邦政府与个人对话时也是如此，但它与一个州有交涉时，就得改用谈判的口气解释它的动机和辩解它的做法，即要讨论和商量，而不能下命令。如果两个政府在宪法规定的权限上发生争执，州政府总是敢于提出自己的权利要求，并立刻采取坚定的措施维护自己的权利。在这期间，联邦政府要以理喻，并求助于全国人民的良知、国家的利益和荣誉。它要伺机行事，同争执的州进行谈判，不到迫不得已，绝不采取行动。乍看上去，人们可能以为掌握国家大权的是州政府，而国会只是代表一个州了。

因此，尽管建立联邦的立法者们做了种种努力，但联邦政府仍如我以前所述，从本身的性质来说是一个软弱无力的政府，比其他任何政府都需要被治者的自动支持来维护它的存在。

不难看出，联邦政府的目的，是要顺利实现各州继续联合的愿望。这个起码条件已被履行，这表明联邦政府是明智的、有力的和灵活的。当时，立法者们是要把联邦政府组织得既能像一般政府那样打击个人的反抗，又能容易战胜人们对公共决定的有意抵制，但他们没有预先想到联邦可能解体或几个州可能自愿退出联邦。

既然联邦的主权今天常与各州分享的主权发生纠纷，因而可以不难预见联邦会有支持不下去的时候。我甚至认为，两者的斗争难保不采用激烈的形式。每逢联邦政府受到顽强的抵制时，总是联邦政府作出让步。经验已经表明：迄今为止，只要一个州坚持一项主张，并要求得到满意的答复，它没有不坚持成功的；而它要完全拒绝执行联邦的命令 [120] ，也只好听任它自由行动。

虽然联邦政府拥有自己的权力，但国家的现实条件却很难使它行使 [121] 。

美国的领土辽阔，许多州相距甚远，而人口又分布在仍有一半是荒野的国土上。如果联邦政府用武力去使加盟的各州屈服，它就会陷于类似英国在美国独立战争时期所处的境地。

再说，一个政府无论多么强大，它也难以回避当初它所同意的一项原则对它的约束。这项原则就是它必须服从公权。联邦是根据各州的自愿原则建立的，各州在联合的时候并没有放弃自己的主权，也没有组成一个单一的和民族相同的国家。如果有一个州现在要想把自己的名字从盟约中取消，那也很难证明它不能这样做。联邦政府要想反对它，也显然没有力量和权利去制止。

为了使联邦政府容易战胜某个州对它的反抗，就必须像世界联邦制度史上常见的那样，使一个州或几个州的利益同联邦的存在紧密地联系起来。

假如联邦中有一个州要独享联邦的主要好处，或者要使它的繁荣完全依赖于联邦的存在，则显而易见，它会大力支持中央政权去迫使其他州服从。但在这时，中央政权的力量并非来自本身，而是基于一项与它的本性相反的原则。各州的人民所以要结成联邦，只是为了从联邦中获得同等的好处；而在方才所说的那种情况上，却是在联合起来的各州之间制造不平等，而使联邦政府强大的。

再假如联邦中有一个州拥有大得足以垄断中央政权的优势，它就会把其他的州视为下属，并在自己的主权得到其他州的尊重后，便要觊觎联邦的主权。这时，一些大事虽然名义上还是出自联邦政府，但这个政府早已名存实亡了[122]。

在这两种情况下，以联邦名义行事的政权变得越强，就越要不顾联邦的原来政体和公认原则。

在美国，目前的联邦对所有的州虽然都是有利的，但并非绝不可少。即使有几个州要割断与联邦的纽带，也不会危害其他州的继续联合，但它们的繁荣富强的总成果会有所减少。由于没有一个州的存在和繁荣完全依靠于目前的联邦，所以也没有一个州会为维护联邦而自己甘愿付出重大的牺牲。

另一方面，就目前的情况来看，还没有一个州怀有极大的野心想控制今天的联邦。当然，各州对联邦的立法、司法、行政的影响并不

完全一样，但没有一个州能对其他州作威作福，把它们当做不如自己的州或下属来对待。

所以我确信，如果联邦的某一部分真要与其他州脱离关系，不仅没有可能去阻止，而且也无人想去阻止。因此，只要组成联邦的各州愿意联合下去，目前的联邦就能存在下去。

这个问题既已解决，我现在就感到更轻松了，因为我们的目的不是研究目前结成联邦的各州是否能够分离，而是要研究它们是否愿意继续联合下去。

在使目前的联邦能给美国人带来好处的所有原因当中，有两个主要原因最容易为所有的观察者注目。

虽然美国人几乎是独处于他们的大陆，但贸易却使同他们有往来的一切国家成为他们的邻国。因此，尽管美国人表面上似乎处于孤立状态，但他们却必须强大才行，而他们要能强大起来，就只有完全留在联邦之内。

如果各州分裂，各自独立，它们不仅要减弱现有的一致对敌的力量，而且有可能招致外敌侵入他们的国土。分裂以后，就要另建一套内陆关税制度，瓜分山川大地，用一切办法去折磨上帝赐给他们治理的这片大好河山。

今天，美国人没有外敌入侵之忧，所以他们既不必养兵，又不必为此征税；而一旦联邦解体，这一切事情可能很快就使他们感到必要了。

因此，继续维持联邦，对美国人具有重大的利益。

另一方面，就目前情况而言，也没有什么物质利益在使联邦的某一部分想要脱离其他部分而独立。

当我们铺开美国的地图，看到阿勒格尼山脉从东北走向西南穿过400里约〔1 000英里〕国土时，我们情不自禁地认为上帝的安排是要

在密西西比河流域和大西洋海岸之间建立一道天然屏障，以遮断人们的往来和好像要为不同的民族划出必要的界线。

但是，阿勒格尼山脉的平均高度还不到800米[123]。它的一些圆形山巅，以及山间的宽敞谷地，便于人们从四面八方进去。而且，注入大西洋的几条大河，即赫德森河、萨斯奎哈纳河、波托马克河，都发源于阿勒格尼山脉上的一片与密西西比河流域接壤的高原。这些河流从这个地区淌出后[124]，再钻过仿佛要逼着它们向西流的屏峦，在它们流经的山区里为人们开辟出数条容易通行的天然道路。

因此，在现今英裔美国人居住的各个地区之间，没有任何天然屏障阻止他们往来。阿勒格尼山脉非但没有把他们隔离开，而且也没有阻碍各州的往来。纽约州、宾夕法尼亚州和弗吉尼亚州把这条山脉围了起来，并向它的西面和东面延展[125]。

现在，美国24个州以及虽已住有居民但尚未取得州的地位的三个大区共拥有领土131 144平方里约[126]，大约相当于法国领土面积的五倍。在它的领土范围内，土质不同，气候条件各异，物产也多种多样。

英裔美国人所建各州的土地辽阔，以致有人怀疑它们的联邦能否维持下去。对此要做分析。在一个领土辽阔的帝国内，各省或州之间的利益对立，最后可能导致彼此冲突。这时，国土的辽阔可能对国家的长治久安有害。但是，如果居住在这样广大国土的人民没有彼此对立的利益，国土的辽阔本身却有利于国家的繁荣，因为政府的统一特别有利于国内不同产品的交换，便于产品的流通，使产品增加价值。

我确实见到美国的不同地区各有自己的不同利益，但我从未发现它们之间有彼此对立的利益。

南方各州几乎都以农业为主，北方各州专门从事制造业和商业，西部各州兼营制造业和农业。在南方，种植烟草、水稻、棉花和甘蔗。在北方和西部，种植玉米和小麦。这些财源虽然不同，但联邦却能为人人提供取得这些财源的机会均等条件。

北方把英裔美国人的产品运到世界各地，又把世界其他地方的产品运回联邦；而为使它所服务的美国生产者和消费者的人数尽量保持最高水平，它最希望使联邦按目前状况维持下去。北方一方面是联邦南方与西部的天然联络者，另一方面又是联邦与世界其余各地的天然中间人。因此，北方必然希望南方和西部继续留在联邦里和进一步繁荣，以便向它的制造业提供原料和租用它的船舶。

在南方和西部，也有它们更为直接的利益愿意保留联邦和使北方繁荣。南方的产品一般都要经由海上出口，所以南方和西部需要北方商业的支援。它们必定希望联邦拥有一支强大的舰队，以便有效地保护它们。南方和西部虽然自己没有船舶，但也一定愿意出钱建设海上力量，因为欧洲的舰队一旦封锁南方的港口和密西西比河三角洲，那将怎么处理南北卡罗来纳两州出产的大米，弗吉尼亚州出产的烟草，以及密西西比河流域生产的糖和棉花呢？因此，联邦预算的每一部分，都有利于保护联邦所有各州的共同物质利益。

除了这种商业利益之外，联邦的南方和西部还能从它们彼此继续结盟和与北方继续结盟当中取得重大的政治好处。

南方境内有大量的奴隶，这部分人口正在威胁着现在，而且对未来的威胁更大。

西部各州地处一条大河的流域。流经这些州的河流，发源于落基山脉和阿勒格尼山脉，汇入密西西比河后流入墨西哥湾。西部各州，由于它们的地理位置，而与欧洲的传统和旧大陆的文明呈隔离状态。

因此，南方居民之所以愿意保持联邦，是为了自己不在黑人面前孤立；而西部居民之所以愿意保持联邦，则是出于使自己不被封闭在美国的中部，不与世界其他各地断绝自由来往。

最后，北方之所以不希望联邦分裂，是因为它要把联邦作为纽带，以使这片广大的国土与世界其余部分保持联系。

由此可见，在联邦的各部分之间，有着紧密的物质利益联系。

我们认为，由这种联系当中产生的观点和感情，也能引起人们之间的非物质利益联系。

美国的居民对他们的爱国精神谈得很多；但我也愿意直言不讳，我并不相信这是理智的爱国主义，因为它是建立在利害关系之上的，而一旦情况发生变化，利害关系也将随之大变。

我对于美国人经常表示他们要把祖先采用的联邦制度维护下去时提出的论点，并不怎样看重。

他们的那种要把人数众多的公民置同于一政府的保护之下的论点，主要的不是出于人民自愿联合的理智，而是出于本能的同意，或者说是出于一种非自愿的同意。这种同意是感情上的类似和看法上的接近之结果。

我绝不认为人们只是由于承认同一个领袖和服从同样的一些法律而就组成了社会。只有当人们从同一个观点去考虑绝大多数问题时，只有他们对绝大多数问题具有同样看法时，只有同样的一些事件给他们留下同样的印象和使他们产生同样的思想时，社会才能存在。

用这个观点研究问题和考察美国现况的人，都不难发现美国的居民虽分别居于24个拥有主权的州，但仍能像一个统一的民族继续生活下去。这样的观察家甚至可能认为，英裔美国人联邦的社会情况，比一些只有一个立法机构和只服从于一个人的欧洲国家的社会情况还显得合理。

英裔美国人虽然有数个教派，但对所有教派都一视同仁。

他们并不总是采用同样的方法治理国家，而是时常改变方式使其适应政府的工作，但他们对待治理人类社会所必要的普遍原则却是意见一致的。从缅因州到佛罗里达州，从密苏里州到大西洋沿岸，一切依法成立的机关的权力都来源于人民。在所有的州，对自由、平等、出版、结社权、陪审制和公务人员责任，都有一致的看法或观点。

如果我们从政治和宗教观点，转而去看制约他们的日常生活行动和指导他们的全部活动的哲学和道德思想，我们依然会发现同样的一致性。

英裔美国人[127]像他们承认全体公民是政治权威一样，也承认公认的道理是道德权威。而且他们认为，什么是允许的，什么是禁止的，什么是真的，什么是假的，必须由公意来判断。他们大多数人都相信，只要真正认清自己的利益，就能使自己走向公正和至善。他们确信，每个人生下来就有自己管理自己的权利，任何人都无权逼着他人去追求幸福。他们都一致相信，人生可以达到至善。他们断言，知识的传播必然产生有益的结果，而无知将导致可悲的致命后果。他们都把社会视为一个不断进步的机体，把人生视为一幅画面不断变化的图画，其中没有一件东西是永久不变的和应当永久不变的。他们承认，今天在他们看来是良好的东西，明天就可能被比它更好的东西所取代。

我并不是说这一切观点都是正确的，而只是说美国人是那样认识的而已。

英裔美国人一方面因这些共同的观点使他们互相团结起来，另一方面又因一种感情即骄傲而使自己与其他民族隔离开来。

50多年以来，有些人曾不断向美国居民宣告，说他们正在成为世界上最虔信宗教、最有知识和最自由的民族。他们认为，民主制度至今只在他们那里得到兴旺发展，而在世界其他地方则遭到失败。因此，他们自视甚高，甚至确信自己是人类中的一个突出人种。

所以我们认为，威胁美国联邦的危险，将不是来自他们的意见分歧或利害冲突，而是要到美国人的性格变化和激情中去寻找。

居住在美国广大领土上的人，几乎都是出于同一种族。但是，久而久之，气候，尤其是蓄奴制，使美国南方的英裔与北方的英裔在性格上出现了显著的差别。

我们中间有一些人都认为，蓄奴制给美国的一部分地区带来了与另一部分地方对立的利益。我没有发现这种情况。蓄奴制并没有在南方产生与北方对立的利益，但它却改变了南方居民的性格，并在南方使人养成了与北方不同的习惯。

我在前面已经指出蓄奴制对南方美国人的经商能力发生了什么影响。这种影响也波及了南方的民情。

奴隶是百依百顺和不敢吭声的仆人。他们虽然可以暗杀他们的主人，但他们从来不公开反抗主人。在南方，没有一个家庭穷得没有奴隶。南方的美国人，从小就获得了一种家庭小霸王的权力。他们在人生中获得的首批观念中，就有他们生来就是发号施令者这个观念。他们养成的第一个习惯，就是叫奴隶百依百顺地听他们指挥。因此，教育便成功地把南方的美国人培养成高傲、狂暴、易怒、急躁的人。他们穷奢极欲，遇到障碍便不耐烦，而且一遭到失败还易于泄气。

北方的美国人，在摇篮里就没有见过奴隶在他们的周围转来转去。他们甚至没有被雇用的仆人服侍过，因为他们通常都得自食其力。他们一进入社会，匮乏的观念就从四面八方向他们的脑际袭来。因此，他们很早就得学会准确地判断自己权利的天然界限，实行自力更生。他们绝不想屈服于强加于他们身上的命令；而且他们知道，要想得到他人的支持，就得赢得他人的信任。因此，他们办事有耐心，思想缜密，对人宽容，行动从容不迫，定出计划就坚持到底。

在南方的各州，人们的各种迫切需要总能得到满足。因此，南方的美国人不必为物质生活担心，因为有另一些人在为他们操劳。由于在这方面可以无忧无虑，所以他们的想象力便用于另一些场面可观但无实用价值的活动方面。南方的美国人喜欢讲究排场和生活奢侈，爱好沽名钓誉、高谈阔论和寻欢作乐，尤其是愿意悠闲自在。没有什么事情会使他们去为生活操劳，并由于他们不必亲自劳动，所以整天睡大觉，对一些有益的事情连想都不想。

在北方，机遇的平等促使人们去奋斗，蓄奴制已不复存在，所以人们在那里整天在为南方的白人所瞧不起的实务活动而操劳。他们在

少年时期就为生活而奔波，并学会把奋斗致富放在一切精神和心灵的享乐之上。他们的想象力都集中于生活的琐事，他们的思想不够丰富和广泛，但却比较切合实际和清晰明确。由于致富是他们的唯一目标，所以人人都绞尽脑汁全力以赴，并必欲尽早达到目的。他们令人钦佩地知道利用自然和人力去创造财富，使人赞叹地了解使社会走向人人幸福和从个人自力奋斗中去汲取一切好东西的方法。

北方人不仅有实际经验，而且有学识。但他们并未把学习科学视为消遣，而认为科学是一种手段，并渴望科学早日得到有效的应用。

南方的美国人易于冲动，喜欢诙谐，性格坦率，比较大方，也很有才华。

北方的美国人积极主动，办事依凭理智，但更有才干。

前者的兴趣、偏见、弱点和优点都是属于贵族阶级的。

后者的长处和短处是中产阶级的特点。

假如让两个人实行联合，并使他们的利益相同，也让他们的见解一致，但要他们的性格、知识水平和文明程度保持不同。这时，他们十之八九不会同意联合。这个看法也适用于国家或民族的联合。

因此，蓄奴制并未因利害关系而直接打击了美国的联邦。

1790年在联邦公约上签字的州共有13个。今天，联邦已有24个州。1790年人口将近400万，经过40年增加了两倍多，即在1830年已达1 300万人[128]。

这样的巨大变化，不可能不伴随危险。

由数个国家或地方组成的社会，同由一些个人组成的团体一样，也有三个使它能够持久存在的主要机缘。这就是：每个成员要有理智，成员个体的力量要小，成员的数目要少。

离开大西洋海岸深入西部地区的美国人，都是一些冒险家。他们忍受不了各种束缚，极欲发财，而且往往是被他们的出生州驱逐出去的。他们到达荒地时，都是彼此初次见面，互不认识。既无传统和家庭感情束缚他们，又无范例供他们仿效。对他们来说，法制的作用不大，民情的作用更小。因此，不断迁到密西西比河流域落户的人，在各个方面都不如居住在原来的13个州内的美国人。但是，他们在西部却对所在的乡镇发生了重大的影响，并在学会自己管理自己之前，就着手建立起管理公共事务的政府了[130]。

成员的数目越多，成员个体的力量就越小；国家或社会的力量越大，持久存在的机缘就越强，因为各个成员的安全这时全都依赖于它们的联合。1790年，美国各州的人口，哪一个也没有超过50万人[131]。当时，每个州都觉得自己没有资格成为独立的国家，而这种思想便使它们更容易服从联邦当局了。但当联邦的某个州，比如纽约这个面积相当于四分之一法国的州[132]，人口达到200万时，就会自恃强大；而如果它想要继续留在联邦里是出于自私自利，就不再会认为联邦的存在有其必要了，并在它同意留在联邦里的期间，很快就会要求占有优势地位。

只是美国联邦成员数目的加增，就将会拉紧已经够强的破坏联邦纽带的力量。持有同样观点的人，并不一定用同样的方法去观察同样的问题。如果观点不同，当然更要如此了。因此，随着美国联邦成员数目的增加，成员之间在法制上联合一致的机缘将会越来越少。

今天，美国各州之间的利益虽然不是彼此对立的；但是，对一个每天都有新的城市建立，每五年就有一个新州加入的国家，谁能预见到它的不远未来的各种变化呢？

从英国人在这里建立殖民地以来，居民人数大约每22年就翻一番。我还没有发现有什么因素会在今后100年里阻止英裔美国人人口的这种激增运动。我认为，在这100年还没有过完，美国的领土或属地将会住有一亿多居民，划为40多个州[133]。

我看这一亿人不会有什么不同的利益。相反，我认为他们继续联合会得到同等的好处。但我还是要说，正因为他们有一亿人口，并将划为40多个情况不同和力量不等的州，所以联邦政府的继续存在，只能是一个幸运的偶然事件。

我虽然一再强调我坚信人的向善性，但只要人们不改造自己的性格，不彻底转变，我仍将拒绝承认一个以管理面积相当于大半个欧洲的40多个州为己任的政府[134]能够长期存在下去。这个政府将要设法避免这些州之间出现对抗和斗争，防止它们互怀野心，联合它们各自的自主行动去完成共同的事业。

但是，联邦因日益扩大而出现的最大危险，却来自在其内部活动的势力的不断迁移。从苏必利尔湖畔到墨西哥湾，直线距离约有400里约。美国的边疆就以这条长线为轴蜿蜒；它在有些地方缩回一点，但在更多的地方是远远越过这条线而深入到荒地。有人统计过，白人每年平均向这片荒地全线挺进7里约[135]。他们常常碰到诸如不毛之地、湖泊和突然出现在途中的印第安人之类的障碍。这时，前进中的人马暂时停下来，等到后续的人马跟上来聚拢以后，又开始前进。欧洲人种向落基山的这种节节不停的推进，好像出于一种神意：人像潮水，后浪推前浪，在神的引导下不断前进。

在这第一线上的征服者的身后，一些城市相继建立起来，几个规模巨大的州也随之成立。1790年，在密西西比河流域才只有几千名拓荒者星罗棋布于其上；而在今天，这个流域的居民人数，已与1790年全联邦的人口接近，即将达到400万人[136]。华盛顿市建于1800年，当时它还算是地处美国联邦的中心；而现在，它已坐落在联邦的四极之中的一极了。西部最远几个州的议员[137]，为了出席国会，已不得不走一段相当于由维也纳到巴黎这样长的路程。

联邦的各州同时在走向富强，但无法以同样的速度成长和繁荣。

在联邦的北方，阿勒格尼山脉的几个支脉伸进大西洋，形成多处宽敞的停泊所和港口可以经常容纳巨大的船舶。但是，从波托马克河

口开始，然后沿美洲沿岸南下，一直到密西西比河河口，海岸则是平坦的沙质土地。在联邦的这一部分，几乎所有河流的河口都被泥沙壅塞，而稀稀拉拉分布在这条浅水海岸线上的港口，又不能为船舶提供北方港口那样的深度，所以为商业提供的便利条件也就大大不如北方港口。

除了这个因自然条件造成的主要劣势之外，还有一个因法制原因而造成的劣势。

我们已经说过，已在北方废除的蓄奴制，至今还存在于南方。关于蓄奴制对奴隶主本身的福利造成的致命影响，我也在前面叙述过了。

因此，北方在商业上 [138] 和在工业上，都必定比南方强大；因而北方的人口和财富比南方增长迅速，也是理所当然的。

地处大西洋沿岸的各州，人口已达半饱和状态，大部分土地都已有了主人。因此，它们不能像大片土地尚待开发的西部各州那样接受大量移民。密西西比河流域的土地比大西洋沿岸肥沃。这项理由再加上另外一些理由，强而有力地驱使欧洲人奔向西部。有一些数字可以证明这个事实。

就全美国计算，40年来人口增加了两倍多。而只算密西西比河流域 [139] ，则其人口在同期却增加了30倍 [140] 。

联邦的权势中心一直在不断移动。40年前，联邦的居民大部分住在沿海，即在今天的华盛顿周围地区。现在，大部分居民向内地和更北的地方移动。毫无疑问，在今后20年内，大部分居民将住在阿勒格尼山西侧。只要联邦存在下去，密西西比河流域就必将因其土地肥沃和辽阔，而成为联邦权势的永久中心。在今后三四十年内，密西西比河流域将会取得其应有的地位。不难推算出来，到那时候，这里的人口与大西洋沿岸各州的人口之比，将接近40:11。因此，再过几年，早先建立的各州将完全失去它们对联邦的控制能力，而密西西比河流域的人口则将对联邦的议会发生重大影响。

联邦的力量和影响的这种逐渐向西北移动的趋势，每隔10年就可显示出一次，因为在每10年进行一次的全国人口普查之后，要重新规定各州应选入国会的众议员人数[141]。

1790年，弗吉尼亚州有19名众议员。这个名额后来续有增加，1813年达到23名。从此以后，名额开始下降，1833年只有21名了[142]。但在同期，纽约州的众议员人数一直在增加：1790年为10人，1813年为27人，1823年为34人，1833年为40人。俄亥俄州1803年只有一名众议员，1833年达到19人。

很难想象一个贫弱的国家能与一个富强的国家长期结成联邦；即使在联合之初已经知道前者的贫弱并非后者的富强所致，这样的联邦也不能持久。当一方因联合而失去主权时，或另一方因联合而获得权力时，这样的联邦更难持久。

几个州的这种迅速而异常的发展，正威胁着其他州的独立。拥有200万人口和40名众议员的纽约州欲使国会通过某项法令，或许可以办到。不过，即使较强的州不想压迫较弱的州，危险依然存在，因为压迫的可能性与其现实性几乎是同等的。

弱者很少相信强者主张的正义和理由。因此，发展速度不如他州的州，总以猜疑和忌妒的眼光看待得益于幸运的州。结果，在联邦的一部分地区表现的这种沉重的苦恼和莫名其妙的不安，便与另一部地区显示的惬意和自信形成了鲜明的对照。我认为，南方最近之所以采取敌对态度，其原因就在于此。

在全体美国人中南方人最需要维持联邦，因为让南方诸州各自独立，他们保管吃亏最大。然而，对联邦的团结最有破坏作用的，也正是南方各州。为什么这样呢？这很容易回答。因为南方以前出过4名联邦总统[144]，而现在南方在联邦政府里已经失势，其在国会里的众议员人数逐年下降，而北方和西部的众议员人数却逐年增加；而且南方人性格急躁，容易发怒，见火就着，不够冷静。他们正以忧虑的眼光看待自己的现在，以怀旧的心情回顾自己的过去。他们每天都在

自问是不是受了压迫。如果他们发现联邦的某项法令不是显然对他们有利，马上就会大喊大叫，提出抗议，说这是对他们滥用职权。如果他们的意见未被采纳，他们就会大发雷霆，以退出联邦来威胁，说联邦只让他们承担义务，而不给他们好处。

加罗来纳的居民们在1832年声称："关税法使北方发了大财，使南方沦于破产，因为如其不然，怎么能想象气候寒冷和土地瘠薄的北方会不断增加财富和权势，而堪称美洲花园的南方会如此迅速衰落呢？"[145]

如果我所说的变化是缓慢而逐渐的，使每一代人看不出他们目睹的现实秩序对他们有多大影响，危险是会减少一些的。但是，在美国社会的进展过程中，有些事情是突如其来的，而且我可以说是具有革命性的。一个公民在他的一生中，就能看到本州以前在联邦中领先，后来又在联邦的议会里失势。英裔美国人建立的州，有几个成长得极其迅速，就像一个人从出生，经青年和成年一样，只用了30来年。

但是，不要以为失去势力的州就要人口减少或一蹶不振。它们仍会继续繁荣下去，而且发展的速度甚至会高于欧洲的任何一个王国[146]。但是，它们自己却会觉得自己穷了，因为它们的财富增加速度没有邻州那样快；它们也会感到自己失势了，因为它们突然碰到一个比自己强大的力量[147]。这样，它们在感情和欲望上所受的挫伤，要比在利益上受到的损失更大。但是，这对联邦的继续存在是不是有很大危险呢？假如从开天辟地以来，各国的人民和国王只注重真正的利益，人类几乎是可以避免战争的。

可见，威胁美国的最大危险来自它的繁荣本身，因为繁荣会使联邦的某些州因自己的财富迅速增长而陶醉，并引起另些州对它们心怀忌妒和猜疑以及因自己的财富不断受到损失而觉得难堪。

美国人以静观的态度看待这种奇异的运动，并且感到欣慰；但我觉得，他们应当以遗憾和恐惧的心情来看待它。不管将来发生什么事情，美国人终将成为世界上最伟大民族之一，使其后代分布于几乎整

个北美。他们现在所居住的大陆已是他们的领土，而且将来也不会从他们的手中丢掉。那么，今后是什么东西在促使他们继续占有这块土地呢？财富、权势和荣誉，在他们看来是一天也不能缺少的；他们争先恐后地扑向这大堆宝物，好像去晚了一分钟就抢不到了似的。

我以为我已证明，目前联邦的存在完全依存于各州都同意继续留在联邦里。而且，我根据这个论点，又探讨了哪些因素可能使某些州要求脱离联邦。但是，破坏联邦的方式只有两种。第一，某一加盟州可能要求退出联盟公约，并由此粗暴地割断共同的纽带；我在这以前所指出的，大部分属于这种情况。第二，联邦政府可能因加盟的各州同时要求恢复原来的独立地位，而失去其权威。逐渐失去一切特权的政府，终将默认自己无能，无力去实现自己的目的。于是，这第二次联盟也将像第一次联盟那样，由于衰败无力而灭亡。

联邦纽带的逐渐削弱，最后可能导致联邦解体，并在联邦解体之前，还可能造成许多其他的次要结果。即使联邦政府的软弱无力已使国家瘫痪，造成无政府状态，阻碍全国的普遍繁荣，联邦也依然可以存在。

研究可能引起英裔美国人分裂的各种原因以后，就要探讨一下联邦如果继续存在下去，它的政府是会扩大还是会缩小其活动领域，是会更加强大有力还是会更加软弱无力。

美国人显然十分担心他们的未来。他们看到，世界上大部分国家的最高主权的行使，都容易被少数几个人所垄断。因此，他们一想到本国最终也会如此，便感到惶恐。甚至一些国务活动家也有这种恐怖感，或者至少装作有此恐怖感。他们所以要装作如此，是因为在美国，中央集权不得民心时，出面攻击中央政府而抓权，是向多数讨好的最妙手法。美国人没有发觉，凡是出现他们所害怕的中央集权趋势的国家，都是住着单一的民族，而美国则是由数个不同民族组成的联邦。这一事实，足以推翻从类比做出的一切预测。

我坦白承认，我把许许多多美国人的这种恐惧看成纯粹的假想。我不像美国人那样害怕联邦的主权加强，而是认为联邦政府的权力分

明在减弱。

为了证明我的这个论断，我不必求助于古代的事例，而只用我目睹的事例或当代发生的事例就可以了。

仔细考察美国的现况，不难发现这个国家有两个彼此相反的趋势，它们就像一个河床里有两股水流，一股往东流，一股往西流。

联邦现已存在45年，时间使最初反对联邦的许多地方偏见趋于消失。美国人依恋本州的乡土观念，已经减少了它的排外性。联邦的不同地区，也随着彼此日益熟悉，而更加亲密了。邮政是人们用来彼此联系的伟大工具，它现已深入到荒漠的腹地[148]。轮船每天往来于各口岸之间，各种货物以空前未有的速度被运往内河的上游和下游[149]。除了自然和人工提供的这些便利条件，还有孜孜不息的追求、急于实现的愿望和喜欢发财的心理，也在不断驱使美国人离开家乡，而投入与他们的同胞广泛交往的洪流。他们走遍了全国各地，接触到国内居住的各类居民。法国没有一个省份的居民，能像美国1 300万居民那样彼此熟悉。

美国人一方面在混合，一方面在同化。因气候、原籍和制度的不同而造成的差异，正在他们之间减少。他们越来越接近于同一类型。每年都有成千上万的北方人，迁往联邦的其他各地落户。这些北方人带来了他们的信仰、观点和民情，并由于他们的文化高于新落户地区的居民，而很快就主管起当地的事务，把社会改造得适合于自己的利益。从北向南的这种不断移民，对于把不同的地方特点融合为全国统一的特点，起了重大的促进作用。因此，北方的文明，看来注定要成为其他各地总有一天向它看齐的共同标准。

随着美国工业的发展，联结联邦各州的商业纽带也日益加强，而联邦也由最初的见解一致的联合变成现实需要的联合。时间在前进，并终于将1789年萦回在人们头脑中的假想的恐惧一扫而光。联邦政府没有变成压迫者，它也没有损害各州的独立，没有使联合的各州去服从君主制度。小州参加联邦后，也没有使自己依附于大州。联邦在人口、财富和势力方面均不断增加。

所以我认为，阻碍美国人结成联邦的自然条件困难，已没有1789年时那样强大，而且联邦的敌人也没有那时多了。

然而，仔细研究一下美国45年来的历史，也不难使我们确信，联邦的权力却有所下降。

产生这种现象的原因，也不难找到。

当公布1789年宪法时，全国正处于无政府状态。紧跟着这种混乱状态而成立的联邦，激起了很大的恐惧和憎恨，但也得到了热心的支持，因为联邦表达了一种巨大的需要。尽管联邦政权那时受到的打击大于今天，但它很快就像一个政府因奋力斗争而获胜时通常所做的那样，使自己的权力达到了高峰。在这个时期，对宪法的解释似乎更多是扩大联邦的主权，而不是约束联邦的主权，所以联邦在许多方面都呈现出是一个对内对外均由一个政府领导的单一国家的样子。

但是，为了达到这一点，也把人民抬高到几乎凌驾于联邦之上的地位。

宪法并没有消除各州的个性，而且所有的州，不管其性质如何，都有一种趋向独立的内在本能。在美国这样的每个乡镇都像是一个习惯于自己管理自己的共和国的国家，这种本能更容易表露出来。

因此，必须做出一番努力使各州服从联邦的绝对权威。即使这种努力能够取得很大成就，也不能不随着产生这种努力的原因的消逝而减弱。

随着联邦政府巩固了自己的权力，美国便恢复了它的国际地位，使边界重新出现和平局面，再次获得公众的信任。于是，稳定的秩序取代了混乱，使个人的勤奋走上正常轨道和自由发展。

然而，使人们开始忘却这个繁荣之来因的，也是这个繁荣本身。危险一经过去，美国人便把当初协助他们克服危险的那种毅力和爱国精神丢得一干二净。解除曾经使他们困惑的恐惧之后，他们便驾轻就熟地回到原来习惯的老路，任凭自己的爱好而为所欲为。一个强大的

政府一旦被人认为不再需要时，人们就会开始感到它碍事了。当大家跟着联邦一起繁荣起来时，谁也不愿意放弃联邦，但却希望代表联邦的当局尽量少管事情。一般说来，各州都愿意继续联合，但在有关本州的每项事务上，又都希望恢复原来的独立。联邦的原则任何时候都容易被人接受，但却很少被人应用。因此，联邦政府一方面在建立秩序与和平，一方面又在导致自己衰落。

人们开始暴露这种情绪之后，专靠人民激情吃饭的政党领袖们，便会兴风作浪而为自己谋利。

这样一来，联邦政府的地位就要岌岌可危了；而它的敌手们却得到了人民的好感，并且正在盼望它垮台，以便取得主持政府的权限。

一进入这样的时期，联邦政府总是要与各州政府发生争执，而且几乎总得节节退让。当问题涉及联邦宪法的解释时，解释的结果经常是不利于联邦，而有利于州。

宪法授权联邦政府关心全国性利益。当时政府认为，这是让联邦在国内去做或促进那些旨在增进全联邦繁荣的重大事业或工程，比如开凿运河。

当各州看到另一个权力当局由此而支配它们的一部分领土时，不免产生惶恐思想。它们害怕中央政府通过这种办法喧宾夺主，在自己境内发号施令，把它们专为本州人员保留的权力抢走。

因此，一直反对扩大联邦政府权力的民主党站出来说话了。它指责国会滥用职权，说国家元首怀有野心。被这种叫嚣吓倒的中央政府，终于承认自己的错误，并答应将来把自己的势力限制在所定的范围之内。

宪法授予联邦政府以同外国交涉的特权。联邦政府一般也以这种立场对待与其毗邻的印第安部落。只要这些野蛮部落同意向文明让步，把地盘让给移民，联邦政权从不表示异议；但当一个印第安部落试图定居于某个地点时，紧靠着这个地点的州便要声言自己对这块土

地拥有所有权，并对居住其上的人行使主权。中央政府也很快会承认该州的这种做法，并在把印第安部落当作一个独立共和国同它签订条约之后，而听任该州的立法机构对印第安人实施暴政[150]。

在大西洋沿岸建立的某些州，便向西部无限扩张，渗进欧洲人尚未深入的荒野。那些边界已经定好而不能再改的州，对其邻州的这种无可限量的未来表示忌妒。于是，这些得到好处的邻州，出于和解的目的，并便于联邦行事，而同意划定自己的州界，把本州以外的土地全部交给联邦[151]。

从此以后，联邦政府便成了最初组成联邦的13个州境外的全部未开发土地的主人。这就是说，联邦政府有权分配和出售这些土地，并将售地收入全部纳入国库。联邦政府又利用这笔收入购买印第安人的土地，修建通向新荒地的道路，从而便利了它行使加速发展社会的权力。

在各州让出的荒地上住进由大西洋沿岸迁来的居民以后，便随着时间的进展而相继成立了几个新州。国会为了全国的利益，仍继续出售已被划入新州界内的荒地。但在这时，一个新州成立之后，都要求独享出售土地的收入，以供自己使用。由于它们的这些要求日益具有威胁性，国会便觉得莫如让联邦放弃它迄今享有的这项特权。于是，在1832年末通过一项法案[152]，规定西部新成立的各州境内的未开垦荒地虽然仍不属各该州所有，但准许各该州扣留大部分售地收入供自己使用。

只要对美国稍做考察，就可以看到银行制度给该国带来的好处。这种好处很多，但有一项最引人注目。即合众国银行的纸币可以流通全国，其在边远地区的价值与银行所在地的费城完全相同[153]。

但是，合众国银行却是主要的憎恨目标。它的董事们表示反对总统，但他们也被不无根据地指控滥用自己的影响阻挠过总统的当选。因此，总统以其个人的敌意全力攻击这些人所代表的银行。以前支持

总统的人，也在附和总统的报复行动，这使总统觉得他受到多数的由衷的支持。

犹如国会是最大的立法纽带，该银行是最大的金融纽带。而打算建立拥有中央政权机能的独立州的激情，也想使银行垮台。

合众国银行经常持有各地方银行发行的大量流通券，可以随时拿它们去逼使地方银行兑换硬币。但对合众国银行来说，却不害怕这样的威胁。它的巨额流动资金，使它可以应付一切提款要求。生存受到这种威胁的地方银行，不能运用自如地使用自己的存款余额，而只能按其资本的一定比例发行流通券。地方银行只有不耐烦地忍受这种有益于货币流通的控制。因此，被地方银行所收买的报刊，以及由于自身利益而变成它们工具的总统，便猛烈地攻击合众国银行。这些报刊在全国各地煽动地方激情和盲目的民主本能去反对合众国银行。在它们看来，该行的董事们简直是一个贵族集团，无孔不入地对政府施加影响，迟早要破坏美国社会所依据的平等原则。

这家银行与其对手的斗争，不过是美国各州与中央政府之间、民主独立精神与等级服从精神之间展开的大规模斗争中的一个偶然事件。我绝不认为合众国银行的敌人，同那些在另一些问题上攻击中央政府的人完全一样；但我要说前者对合众国银行的攻击，与后者对联邦政府的抵制，都出于同样的本性，而且合众国银行的反对者众多，正是联邦政府的力量衰落的一个可悲征兆。

但是，联邦从未像在有名的关税问题上表现得那样软弱无力[154]。

法国革命的战争和1812年的美英战争，切断了美国与欧洲的自由往来，促使联邦北方建立起制造业。当和平恢复，欧洲产品运往新大陆的航路再开时，美国人觉得应当建立关税制度，以便既能保护本国刚刚发展起来的制造业，又能以关税收入偿还在战争时期举借的债款。

南方各州没有可以受益的制造业，只有农业，所以很快对这项措施表示抱怨。

我绝不想在这里考察它们的抱怨是出于想象还是有根有据，而只想说明事实。

早在1820年，南卡罗来纳州就在致国会的一份请愿书中声称，关税法案是违宪的、暴虐的和不公正的。接着，佐治亚州、弗吉尼亚州、北卡罗来纳州、亚拉巴马州和密西西比州，也相继对关税法案提出程度不同的猛烈抗议。

国会对这些怨言置之不理，在1824和1828年又提高了税率，并再次肯定征收关税的原则。

于是，在南方提出了或者毋宁说是恢复了一个名为“拒绝执行联邦法令”的著名主张。

我在叙述联邦宪法的时候已经指出，联邦宪法的目的不是建立一个联盟，而是组建一个全国政府。根据美国宪法，美国人只是在一定的条件下算是一个单一的民族。也只是在这些条件下，才像在一切立宪国家里那样，通过多数来表达全国的意志。一旦多数的意见获得通过，少数就只有服从的义务。

这是合法的学说，只有这个学说才符合宪法的条文和宪法制定者们的公认意图。

南方的“拒绝执行联邦法令派”与此相反，他们声称美国人联合起来的用意不在于建立单一民族的国家，而只在于结成几个独立州的联盟，所以每个州即使不是在行动上，但至少在原则上均保持完整的主权，并有权解释国会颁布的法令，有权在本州内停止执行在它看来是违宪和不公正的国会法令。

“拒绝执行联邦法令派”的整个主张，可用这一派的公认领袖卡尔霍恩1833年向参议院发表的演说中的一段话来概括。

他说："宪法是一项契约，各州在其中均以主权者的身份出现。而一旦缔约的各方对契约的解释发生分歧时，每一方均有权自行判断其履约的范围。"

显然，这项主张从原则上破坏了联邦的纽带，使美国人依据1789年宪法而摆脱的无政府状态又将再现。

南卡罗来纳州看到国会对它的抗议不予理睬以后，便以"拒绝执行联邦法令派"的主张来对付联邦的关税法相威胁。国会坚持自己规定的制度，因而一场风暴终于袭来。

1832年间，南卡罗来纳州的人民[155]成立了一个国民代表会议，商讨他们最后不得不采用的非常措施；同年11月24日，这个国民代表会议以法令形式颁布一项法律，其中规定联邦的关税法无效，反对征收该法规定的税款，拒绝接受可能向联邦法院提出的诉讼[156]。这项法令定于次年二月正式生效，并且附带声称：如国会在此期限内修改关税制度，则南卡罗来纳可以同意不再追究。不久以后，南卡罗来纳州又以含糊其辞的口气表示希望，说它愿意将问题提交由联邦的所有州组成的特别委员会处理。

在等待国会答复期间，南卡罗来纳武装了它的民兵，准备作战。

国会怎么办了呢？对苦苦哀求的老百姓一直置之不理的国会，看到老百姓拿起了武器[157]，便采纳了他们的意见。国会通过一项法令[158]，其中规定税率在十年内递减，一直减到关税收入不超过政府开支所需的程度。可见，国会完全放弃了最初的关税原则，以一种纯财政措施取代了保护关税制度[159]。联邦政府为了掩饰失败，采用了一项为软弱的政府所常用的应付对策：即在事实上表示让步，而在原则上坚持己见。国会在修改关税立法的同时，又通过了一项授予总统以特别权力的法案，使总统可以使用武力去制服当时已无需再害怕的反抗。

然而，南卡罗来纳州并未让联邦享用这个微不足道的表面胜利。主张废除关税法的那个国民代表会议又召开会议，会上接受了联邦对它表示的让步；但它同时又宣布，它并不因此而不再坚持"拒绝执行联邦法令派"的主张。而且，为了证明它说话算数，它声明授予总统以特别权力和那项法案对南卡罗来纳州无效，虽然它明明知道这项权力永远也不会付诸实施。

我们说的这些争端，几乎全都发生在杰克逊将军的总统任期之内。不容否认，在关税问题上，他曾巧妙地和大力地维护了联邦的权力。但我认为，他也为联邦政府留下一个隐患，使得今天的联邦政府也不得不按照他采取的那种办法处理类似问题。

一些没有走出欧洲到美国考察的人，对于杰克逊将军的政绩，持有一种在现地考察问题的人看来有些荒谬的看法。

据他们说，杰克逊将军打过胜仗，精力充沛，生性和习惯爱用武力，贪图权势，天生是个暴君。这一切说法也许是实情，但从这些实情所做的一切推论却非常错误。[160]

有人推测，杰克逊将军欲在美国建立独裁统治，推崇尚武精神，将中央政权的权力扩大到足以危害地方自由的地步。然而在美国，做这样事情的时代和出现此种人物的时期，还没有到来。假如杰克逊将军欲以这种方式实行统治，他肯定会丢失他的政治地位和害及他的生命。他一向不是这样的冒失鬼，不会试图去干这类蠢事。

现任的总统杰克逊绝不想扩大联邦政府的权力；他所代表的党反而希望把联邦政府的权力限制在宪法所明确规定的范围之内，从未对宪法做过有利于联邦政府的解释。杰克逊将军绝不是中央集权制度的战士，而是唯恐失去权力的地方政府的代表。是地方分权 的激情（如果我可以这样说的话），把他推上了代表国家主权的地位。他之所以保住了自己的地位和声望，全靠不断地向这种激情讨好。杰克逊将军是多数的奴仆；当多数的意志、愿望和本性刚刚表现出来一半，他便紧紧跟上，或者毋宁说他自己就有这种激情和带头鼓动这种激情。

每逢州政府与联邦政府发生纠纷，很少见到总统不站在州政府一方来反对自己的权力，并且几乎总是走在立法机构的前面。当出现解释联邦职权范围的问题时，可以说他总是站在反对自己的那一边。他不突出自己，不扩大自己，不表现自己。这一切并不表明他天生懦弱或敌视联邦。当多数出来反对南方的“拒绝执行联邦法令派”的无理主张时，他立即站到多数的队首，明确而坚决地表达多数所持的主张，并首先提议诉诸武力。如果允许我用美国人的说法，我认为杰克逊将军在爱好上是一个联邦主义者，在务实上是一个共和主义者。

杰克逊将军在如此屈服于多数而使自己获得人们的好感之后，便提高了他的地位。于是，他排除一切障碍，奋力向多数所追求的或多数尚且表示怀疑的目标前进。他得到了他的前任们从来没有过的强大支持，并到处利用任何一位总统没有遇到的便利条件把自己的私敌打翻在地。他对自己所采取的一些以前没有人敢实行的措施负责，他甚至用一种近乎侮辱的轻蔑态度对待全国的议员；他拒绝批准国会的法案，而且往往不去回答这个强大立法机构的质问。他就是这样一个对待主人有时很粗暴的仆人。因此，杰克逊将军的权威在不断加强，而总统的权威却日益削弱。在他执政期间，联邦政府是强大的；但当他的继任者掌权时，联邦政府就将软弱无力。

只要我说的没有大错，美国的联邦政府就将不断地削弱下去。它将逐渐地放弃一些公务，把自己的活动限制在一个越来越小的范围之内。天生脆弱的联邦政府，甚至会失去貌似强大的外表。另一方面，我还觉得，在美国，人们的独立感在各州表现得日益明显，对地方政府的爱也显得日益强烈。

人们想要联邦，但只把它作为一个影子。人们在某些情况下希望联邦强大，而在另些情况下又希望它软弱。人们主张在战争时期联邦可把全国的人力和物力集中于自己手里，而在和平时期甚至可以不要联邦。这种一会儿软弱一会儿强大的交替现象，是出于联邦的本性。

我不认为有什么东西现在可以阻止人们思想的这一普遍运动。造成这一运动的原因，也在不停地照样发生作用。因此，运动将继续进

行下去，并且可以预言，除非发生某种意外情况，联邦政府必将日益衰弱下去。

但我认为，联邦当局无力维护自己的生存、不能保持国内和平，从而自消自灭的日子，还为时尚远。联邦已为民情所接受，人们希望联邦存在。联邦的成就是显然的，联邦的好处是人所共见的。当人们发觉联邦政府的弱点足以危害联邦的存在时，我毫不怀疑会出现一种相反的运动，以增强联邦的力量。

在世界上迄今建立的一切联邦政府中，合众国政府是最符合于联邦的性质而活动的联邦政府。只要不受到法律解释的直接打击，只要不严重损害联邦的本质，舆论的变化、内部的危机或战争，均可以立刻恢复联邦应当具有的活力。

我想指出的只有一点，那就是在我们法国，有许多人认为美国的舆论趋向中央集权，主张将一切权力都交给总统和国会。但我认为，美国正显然出现一种与此相反的舆论。我不是说联邦政府因为日益老化而失去权力和威胁各州的主权，而是说它正在不断趋向软弱无力，并且认为只有联邦的主权遭到了破坏。这就是目前的实况。这个趋势的最终结果将会如何？有什么偶然事件可能阻止、推迟或加速我所指出的运动？这种偶然事件隐藏于未来，我不自以为能够揭开它们的帷幕。[161]

论美国的共和制度及其持久存在的机缘是什么

联邦只是一个偶然的存在——共和制度最有前途——就目前来说，共和适应于英裔美国人的自然状态——为什么——要破坏共和，就得同时改变一切法律，改造整个民情——美国人建立贵族制度将要遭到的困难

如果现在的加盟州之间发生战争，以及随着战争而拥有常备军，实行独裁和加重税负，因而导致联邦解体，则终有可能危害共和制度的命运。

但不能把共和的前途与联邦的前途混为一谈。

联邦只是一个偶然的存在，只要环境有利于它，它就能存在下去；而共和在我看来适应于美国人的自然状态。除非相反的因素继续不断地向同一方向发生作用，没有任何东西能够使贵族制度取代共和制度。

联邦主要依靠组建联邦的法律而存在。只要爆发一场革命，或舆论一有改变，就可使联邦不复存在。而共和却有根深蒂固的基础。

在美国，人们把共和理解为社会对自身进行的缓慢而和平的活动。它是一种真正建立在人民的明智意愿之上的合理状态。在这种管理体制下，一项决定都要经过长期酝酿，审慎讨论，待至成熟，方付诸实施。

美国的共和主义者重视民情，尊重宗教信仰，承认各种权利。他们认为，一个民族越是享有自由，就应该越是讲究道德，越是信仰宗教，越是温文尔雅。在美国，所谓共和，系指多数的和平统治而言。多数，经过彼此认识和使人们承认自己的存在以后，就成为一切权力的共同来源。但是，多数本身并不是无限权威。在道德界，有人道、正义和理性居于其上；在政界，有各种既得权利高于其上。多数承认它在这两方面所受的限制。如果它破坏了这两项限制，那也像每个人一样是出于激情，并且像每个人激动时那样可能把好事办坏。

但是，我们在欧洲却发现一些新奇的说法。

据我们欧洲的一些人说，共和并非像大家至今所想的那样是多数的统治，而是依靠多数得势的几个人的统治；在这种统治中起领导作用的不是人民，而是那些知道人民具有最大作用的人；这些人经过自己的独特判断，可以不与人民商量而以人民的名义行事，把人民踩在

脚下反而要求人民对他们感恩戴德；而且，共和政府是唯一要求人民承认它有权任意行事，敢于蔑视人们迄今所尊重的一切，即从最高的道德规范到初浅的公认准则都一概敢于蔑视的政府。

他们至今一直认为，专制不论以什么形式出现，都是令人讨厌的。但在今天，他们又有新的发现：在这个世界上，只要以人民的名义来实行暴政和主事不公，暴政也能成为合法的，不公也能变为神圣的。

美国人对于共和的看法，是认为他们最便于采用共和，而且可以保证共和持久存在下去。在他们看来，即使共和政府的政绩常常不好，但至少在理论上还是好的。因此，人民最后总是按照共和的原则行事。

美国一开始就不可能建立集权的行政，而且将来也极难建立。居民们散住于一片辽阔的国土上，又为许多天然障碍所分隔，从而只能由他们各自去管理自己的生活细节。因此，美国是一个地地道道由州政府和乡镇政府管理的国家。

除了置身在新大陆的所有欧洲人都感知到的这个原因之外，英裔美国人还添加了另外几个他们所特有的原因。

在北美的各殖民地建立之初，英国人就把他们的法制和民情中的乡镇自由精神带来；英国的移民们不仅把乡镇自由当作必要的东西，而且当作他们认为最有价值的东西继承下来。

我们已经讲过各殖民地是如何建立起来的。当时，每个地方，甚至每个教区，都分别由一些彼此陌生或因不同目的而相聚在一起的人所割据。因此，美国的英裔移民一开始就形成许许多多不属于任何共同中心管辖的小社区，而且每个小社区都自行管理自己的事务，因为它们不属于任何一个理应管理它们和可以容易治理它们的中央当局。

因此，国土的自然条件，英国各殖民地的建立方式，初期移民们的生活习惯——这一切结合起来，就使乡镇自由和地方自由得到惊人

的发展。

由于这个缘故，美国的全部国家制度，实质上都是共和的；而要想在美国彻底破坏构成共和的基础的法律，就得同时废除一切法律。

如果今天有一个政党试图在美国建立君主政体，那它的处境要比现在就想在法国建立共和国的政党还要困难。法国的王权并没有在建立之前为自己拟定一套立法制度，所以目前只能是一个被共和制度包围的君主政体。

君主政体的原则在向美国的民情渗入时，也会遇到同样的困难。

在美国，人民主权学说，并不是一项与人民的习惯和一切占有统治地位的观念没有联系的孤立学说；相反，可以把它看成是维系通行于整个英裔美国人世界的观念的链条的最后一环。每一个个人，不管他是什么人，上帝都赋予他以能够自行处理与己最有密切关系的事务所必要的一定理性，这是美国的市民社会和政治社会据以建立的伟大箴言；家长将它用于子女，主人将它用于奴仆，乡镇将它用于官员，县将它用于乡镇，州将它用于县，联邦又将它用于各州。这个箴言扩大用于全国，便成为人民主权学说。

所以在美国，共和的根本原则，是与制约人类的大部分行为的原则一致的。因此，让我来说的话，我认为共和在建立其法制的同时，就深入到了美国人的思想、观点和一切习惯；而要想改变它的法制，就得改变所有这一切。在美国，甚至大多数人信仰的宗教也是共和的，因为宗教使来世的真理服从于个人的理性，犹如政治让个人对私人利益的关心服从于人之常情；而且宗教同意每个人可以自由选择引导自己走向天堂之路，犹如法律承认每个公民都有权选择自己的政府。

显而易见，只有发生一连串向同一方向发生作用的事件，才能使这一套法制、观点和民情为另一套法制、观点和民情所取代。

如果共和的原则有一天竟会在美国消灭，那也只有经过长期的时胜时败的反反复复的社会斗争之后才有可能；而在一个全新的民族取代现代的民族之前，有些共和原则将会复兴，而不会完全消灭。然而，并没有什么东西在预示这样的革命，也没有任何征兆在表明这样的革命即将来临。

使一个初到美国的人最感到吃惊的，是政治社会的令人眼花缭乱的运动。他们的法律在不断改变，乍看上去，你会以为一个信念如此不稳定的民族很快就要用一个全新的政府来取代它的现存政府。但是，你的这种担心有点杞人忧天。其实，政治制度有两种不稳定情况，不能把两者混淆。其一，是经常改变次要的法律，但不影响好端端的社会的继续存在；其二，是动摇制度的基础本身，攻击法制的基本原则。这样的不稳定常使动乱和革命跟踪而来，而身受其害的国家则处于变动激烈和莫测的状态。经验告诉我们，立法方面的这两种不稳定情况，彼此并无必然的联系，因为随着时间和地点的不同，它们有时结合在一起，有时又彼此分离。在美国见到的不稳定情况是第一种，而不是第二种。美国人虽然经常改变他们的法律，但宪法的基础却一直受到尊重。

今天，共和主义之统治美国，犹如路易十四时期君主主义之统治法国。当时，法国人不仅喜爱君主政体，而且觉得没有什么东西能够取代它。他们之接受君主政体，犹如人们接受阳光的照射和四季的更迭。那时的法国人，既没有王权的积极拥护者，又没有王权的强烈反对者。

共和正是基于默认或一种consensus universalis（一致同意）而建立，并且无需争辩、反驳和证明而存在于美国的。

但我认为，美国的居民如果总是像他们在行政制度方面所做的那样改来改去，必将危害共和政府的未来。

立法方面的朝令夕改，使人们的计划常常受挫，所以我们有理由担心，人们终有一天会把共和看成是一种不方便的社会生活方式。到那时候，次要法律的不稳定所造成的不良后果，也会使人们对基本法

律的存在表示怀疑，并会间接地引起一场革命。不过，这个时代的到来还十分遥远。

我们现在可以预见的，只是美国人一放弃共和，经过不长时间的君主政体，很快就会进入专制的桎梏。孟德斯鸠说过，再没有比继共和而建立的君权更专制的权力了，因为原先毫不担心地交给一个民选首脑的无限权力，这时便落到了一个世袭君主的手里。这个说法是普遍正确的，但又特别适用于一个民主共和国。美国的立法行政官员，不是由公民中的一个特殊阶级，而是由全国的多数选举的。他们直接代表人民大众的激情，并完全依靠人民大众的意志，所以他们既不会被人怀恨，又不会使人害怕。但正如我已经说过的，人民在规定他们的职权时很少关心划定他们的权力界限，而将很大一部分权力交给他们自行专断。这种事态形成了一些比它本身还有生命力的习惯。美国的立法行政官员，在国会休会期间或去职后，也对社会发生很大影响，以致很难说暴政将止于何时何地。

我们欧洲人当中有些人希望美国出现贵族政体，甚至已经明确预言贵族政体定将得势的时期。

我已经说过，现在再重复一遍，美国社会的目前动向，我看是越来越趋向民主。

但是，我绝不断言美国人将来不会在某一天不限制政治权利的范围，或不没收这些权利而让某一个人独享；不过，我也无法相信他们将来会有一天让公民中的一个特殊阶级独占这些权利，或者换句话说，他们将来会有一天建立贵族政体。

贵族集团由一定数目的公民组成，他们虽与人民大众离得不太远，但却永远凌驾于人民大众之上。你能与这个集团接近，但你打不倒它；你可以天天与它来往，但你休想与它混合。

不可能想象再有什么服从比这种服从再违反人的天性和人心的隐秘本能了。依靠自己生存的人，宁愿经常受一个国王的专断统治，也不愿受贵族的正规行政管理。

贵族制度为了长期存在下去，就要以不平等为原则，事先使不平等合法化，并在社会实行不平等的同时将它带进自己的家庭。凡与合情合理的公平截然相反的东西，只有依靠压制的办法强加于人。

我相信，从有人类社会以来，找不到一个依靠自己的努力而生存的民族曾在自己的内部建立过贵族制度的例子，而中世纪的贵族制度则是征服的产物。征服者成了贵族，被征服者沦为农奴。于是，武力把不平等强加于人，而不平等一旦为民情所接受，它就可以自己维护自己，并自然而然地被法律所承认。

有一些社会，由于先于它们而存在的某些事件，使它们成了可以说是天生的贵族社会。但是，久而久之，时代就把它们引向民主。罗马人和继他们之后而强大起来的蛮族的命运就是如此。但是，一个已经文明和实行民主的民族，如能通过加强身份的不平等而日益团结，通过在自己的内部建立不可侵犯的特权和唯我独尊的等级而获得成功，这倒是世界上的怪事。

没有任何形迹表明，美国注定要在这方面提供第一个范例。

略述美国商业兴盛的原因

美国人由于他们的本性注定要成为一个伟大的海洋民族——他们的海岸线长——他们的港口水深——他们的河流长——但是，英裔美国人的商业优势应归功于这些自然原因之处，大大少于应归功于他们的智力和道德原因之处——英裔美国人作为一个商业民族的未来——联邦的解体也阻止不了原来组成联邦的人民的海上跃进——为什么——英裔美国人生来就是要供应南美居民的需求的——他们将像英国人一样成为世界大部分地区的商业代理人

美国的海岸线，从芬迪湾起，到墨西哥湾的萨宾河，全长近900里约。

美国的海岸是一条延续而无中断的线，并且统由同一政府管理。

世界上没有一个国家能像美国那样为商业提供更深、更阔和更安全的港口。

美国的居民构成一个伟大的文明民族，命运把他们安排在一片荒地之上，而离文明的主要中心又有1 200里约之遥。因此，美国天天需要仰仗欧洲。不久以后，美国人一定会自己生产或制造他们所需要的大部分物品。但是，两洲永远不能完全分开而各自独立地生活下去，因为它们在需求、观念、习惯和民情上的天然联系太密切了。

联邦的一些产品，现已成为我们之所需，因为我们的土地完全不出产这些东西，或者只能用很高的成本去生产它们。美国人只能消费这些产品中的一小部分，而将其余的卖给我们。

因此，欧洲是美国的市场，犹如美国是欧洲的市场；而为了把美国生产的原材料运到欧洲港口，再把欧洲的制成品运回美国，美国的居民也同样需要海上贸易。

因此，美国不是像墨西哥的西班牙人迄今所做的那样放弃贸易而专向海洋国家的工业供应大量原材料，就是要使自己成为地球上的第一流海洋强国。这是一个不可避免的两者必择其一的抉择。

英裔美国人对于海洋始终表现出一种明显的爱好。独立在打断了把他们与英国联系起来的商业纽带的同时，却使他们的航海天才得到了新的和有力的飞跃。独立以后，联邦的船数递增，其增加速度几乎与居民人数的增加速度同样快。现在，美国人消费的欧洲产品，十分之九都是用自己的船运输的[162]。他们还用自己的船把新大陆的四分之三出口货运给欧洲的消费者[163]。

美国的船舶塞满了哈佛和利物浦的码头；而在纽约港里，英国和法国的船舶则为数不多[164]。

由此可见，美国的商人不仅敢于在本土同外国商人竞争，而且能在外国同外国商人进行有成效的斗争。

这一点很容易解释：因为在世界航运中，美国船的运费最便宜。只要美国的商船继续保持这个优势，它将不仅保有已经取得的成就，而且会日益提高既得的成就。

美国人为什么能以比他人低得多的成本经营航运，这是一个很难解答的问题。有人主张，这首先应当归功于美国人的得天独厚的优越物质条件。但是，事实并非如此。

美国船的造价与我们的一样[165]，但船造得并不太好，而且使用寿命一般也不长。

美国海员的工资高于欧洲海员。有很多欧洲人在美国商船上工作，就在证明这一点。

那么，美国人的航运成本为什么比我们的低呢？

我认为，从物质的优势去寻找这个原因是徒劳的，要到纯智力的和纯精神的特点中去寻找。

下面的比较，将证明我的看法是正确的。

法国人在大革命的战争期间将一种新的战术用于军事艺术，把一些老将军打得晕头转向，差一点推翻了欧洲的一些古老王国。他们首先设法精简了许多一向被认为是打仗所不可缺少的东西，他们要求士兵付出一些文明国家从来没有向军队要求过的努力。结果，士兵们个个奋勇前进，毫不迟疑地冒着生命危险去达到预定的目的。

当时，法国的人力和财力都不如它的敌人，它的物力比敌人差得更远。但是，法国人却节节胜利，直到敌人也开始采取他们的战术为止。

美国人在商业方面也采取了类似办法。法国人为取得战争的胜利所做的一切，全被美国人用到降低航运成本方面去。

欧洲的航运公司办事谨慎，从不在海上冒险。它们只在风平浪静的时候让船出海，一遇到不测，便令船回港。夜里，船员们收起一部分船帆；当海上的浪花发白，表明快要接近陆地时，船员会立即降低航速，仰目看一看太阳调整航向。

美国人不这样小心翼翼，而敢于冒险。风暴还在低啸，他们就拔锚起航了。白天和夜里，他们都全帆对风。他们一边航行，一边修复风暴使船舶受到的损伤。当他们接近航程的终点时，他们继续扬帆前进，就像已经看到港口似地急欲靠岸。

美国的船舶常在海上失事，但哪一个国家的船舶都没有他们的船舶航海迅速。由于他们用较少的时间做完了同他人相等的工作，所以才得以降低航运成本。

欧洲的商船在长途航行中，总得多次靠岸休整。它们为了寻找靠岸的港口或等待离岸的时机，损失了宝贵的时间，而且每天还要支付停泊费。

美国的商船从波士顿出发，到中国去购买茶叶。船到广州后，停留数日便起航回国。在不到两年的时间内，船便航行了相等于绕地球一圈的距离，而且往复在途中只各靠岸一次。在历时八个月或十个月的单程航行中，船员们喝的是咸水，吃的是腌肉。他们要不断同海洋、疾病和厌倦拼搏。但回来后，每磅茶叶的售价可比英国商人便宜四分之一便士。他们达到了目的。

我除了说美国人在经商方面表现出了一种英雄气概，实在无法再更好地表达我的思想。

欧洲的商人将永远无法赶上与他们同行的美国竞争对手。美国人在按照上述的办法经商时，并非完全出于精打细算，而主要是基于他们的天性。

美国的居民正在体验前进中的文明所产生的一切苦乐。他们不像欧洲人那样置身于一个一切需要都可以得到满足的社会，所以往往不得不自己去创造学习和生活上所不可缺少的各种物品。在美国，有时是一个人既会种田又会造屋，既是钳工又是鞋匠，而且还会织布缝衣。这虽不利于工业技术的进步和完善，但却能大大发挥劳动者的才智。再没有比过细的分工，更容易使人变蠢和从产品上见不到匠心了。在像美国这样的专门人才如此缺乏的国家，不一定要经过长期的学习去掌握一门手艺。因此，美国人极容易改变谋生之道，随时去找有利的工作去做。有些人一生中任过律师，种过地，做过买卖，还当过教士和医生。虽然美国人的每项行道不如欧洲人高明，但几乎没有什么手艺他们一窍不通。他们的才能比较一般，但他们的知识比较广泛。因此，美国的居民在行业上没有什么清规戒律，没有形成任何职业偏见，既不重此轻彼或轻此重彼，又不厚古薄今或薄古厚今。他们既不固守自己的习惯，又容易排除外国习惯对他们的精神可能发生的控制作用，因为他们知道自己的国家不同于任何其他国家，他们的情况在世界上也属首见。

美国人居住在一个令人感到奇妙的国土上，他们周围的一切都在不停地变化，每一变动都象征着进步。因此，新的思想在他们的头脑里总是与良好的思想密切结合。人的努力，好像到处均无天然的止境。在他们看来，没有什么办不到的事情，而是有志者事竟成。

这种运气好坏的经常反复，这种推动美国人一致向前的感情冲动，这种公共财富和私人财富的变化莫测的起落，全部会合在一起，就使人们的精神完全处于一种奋发图强和不甘人后的狂热状态。对于一个美国人来说，人的一生就像一场赌博，就像一次革命，就像一个战役。

这些同样的原因在对每一个人发生作用的同时，也给国民性打下了不可遏止的冲动的烙印。因此，美国人随时随地都必然是热心于追求、勇于进取、敢于冒险，特别是善于创新的人。这种精神都真实地体现在他们的一切工作当中。他们把这种精神带进了他们的政治条例，带进了他们的宗教教义，带进了他们的社会经济学说，带进了他

们的个人实业活动。他们带着这种精神到处去创业：不管是到荒山老林的深处，还是到热闹繁华的城市，莫不如此。正是被他们用于海运业的这种同样的精神，才使美国商船比其他一切国家商船的运费低廉和航行迅速的。

只要美国的海员保持这种精神优势及其带来的实践优势，他们将不仅能够保障本国生产者和消费者的需求，而且会越来越像英国人[166]那样成为其他国家的商务代理人。

目前，他们正在开始实现这样的宏图。我们已经看到，美国的海运企业正在使自己充当几个欧洲国家商业的直接代理人[167]。

西班牙人和葡萄牙人在南美建立的一些大殖民地，后来都各自变成了帝国。内战和专制，目前正在折磨这个辽阔的地区。人口没有增加，住在这里的为数不多的居民，每天都在为自卫而操心，连改善自己命运的打算都无从谈起。

但是，情况将不会永远如此。自强不息的欧洲，曾全凭自己的努力冲破了中世纪的黑暗。南美同我们一样，也是基督教世界。它的法制和生活习惯，也同我们的一样。它拥有在欧洲各种人民和他们的子孙中成长起来的文明的一切萌芽。此外，南美还有我们的榜样可供它借鉴。难道它能永远愚昧下去吗？

显而易见，这只是个时间问题。毫无疑问，南美人民建成昌盛文明的国家的时期迟早会到来。

但是，当南美的西班牙人和葡萄牙人自身感到有文明国家的需求时，他们还远远不能自己满足这些需求。作为文明的后进者，他们必须承认先进者已经取得的优势。他们在学会办工厂和经商以前，还得长期务农。他们将暂时需要外国人居间，把他们的产品运输海外，再换回外国的产品来满足他们新产生的需求。

毫无疑问，北美的美国人总有一天被要求去满足南美人的需求。大自然已使他们双方为邻，并将为前者提供极大方便去了解和调查后

者的需求，同后者建立经常的往来，并逐渐占领后者的市场。美国的商人除非大大不如欧洲的商人，他们是不会丧失这种天赐良机的，何况他们在某些方面还比欧洲商人优越。美国人早已对新大陆的各族人民发生了精神影响，向他们传授了知识。居住在这同一大陆上的各族人民，早已习惯于把美国人看作是美洲大家庭中的最有知识、最有力量和最有财富的成员。因此，他们把视线转向美国，一有机会就仿效居住在那里的人民。他们每天都在吸取美国的政治理论和借用美国的法制。

美国人在南美人面前所处的地位，与他们的祖先英国人当年在意大利人、西班牙人、葡萄牙人和欧洲的所有在文化与工业上均不如英国先进而且大部分消费品要仰仗英国的国家面前所处的地位完全相同。

英国今天是同它往来的几乎所有国家的天然贸易中心，而美国将要在另一半球发生同样的作用。因此，在新大陆建立或成长的每个国家，其建立和成长几乎都对英裔美国人有利。

假如联邦解体，解散后的各州的商业发展无疑要放慢一个时期，但绝不会像人们想象的那样长久。显而易见，不管将来出现什么情况，各州仍然要联合起来做生意。它们相互为邻，彼此在观点、利益和民情上完全一致，而且唯有它们能够形成一个极大的海洋强国。如果联邦的南方与北方分家而独立，南方没有北方的帮助就无法生存。我已经说过，南方不是经商的地带，也没有任何形迹表明它会成为这样的地带。因此，美国的南方人不得不长期仰仗外人把他们的产品运销出去，并向他们供应他们所需的必要物品。而在他们所能找到的居间人中，只有他们的近邻北方人，能够保证向他们提供物美价廉的市场。而且，他们也会自己去找北方人，因为廉价是商业的最高法则。不管是主权意志，还是民族偏见，都不能长期顶住廉价市场的影响。恐怕再没有什么仇恨，能比美国人与英国人之间的仇恨更深重的了。尽管有这种敌对情绪，英国的商人仍能让美国人购买他们的大部分制成品；而美国人之所以能买英国的货物，只因为他们购买英国的货物

比购买其他国家的货物便宜。因此，不管美国人愿意与否，美国的正在发展中的繁荣，并不能给英国的制造业带来不利。

理性在告诉我们，经验也在向我们证明，在必要的时候得不到武装力量的支援，商业上的强大是不可能持久的。

美国对这个道理的理解，同其他国家一样明白。美国人已能使他们的船籍旗受人尊重，而且不久以后可能令人看到生畏。

我确信，联邦解散以后，北美的海上力量也不会削弱，而只能大大增强。今天是经商的州与不经商的州联合在一起，但后者往往只是勉强地同意增强对它并无直接利益的海上力量。

反之，如果联邦中的所有经商州组成一个单一国家，商业便将成为它们的最主要国家利益，因而它们会为保护航运而付出巨大牺牲，而且任何东西也阻止不了它们去实现这方面的愿望。

我认为，国家同人一样，几乎总是在青年时代就显露出其未来命运的主要特点。当我看到英裔美国人的那种经商干劲、经商的便利条件和经商获得的成就时，就情不自禁地相信，他们总有一天会成为地球上的第一海上强国。他们生来就是来统治海洋的，就像罗马人生来就是来统治世界的一样。

[注] 北美的土著，以史无前例的坚定精神保留着他们的观点，甚至他们习惯的微小细节。200多年来，北美的漂泊不定的部落虽与白人经常接触，但几乎没有接受白人的思想和习惯。不过，欧洲人还是对野蛮人发生了极大的影响。即他们只是使印第安人更加衰败了，而根本未能使他们欧洲化。

1831年夏，我到过密歇根湖畔一个名叫绿湾的地方，这里是西北部印第安人在美国的最北界线，我在这里结识了一位美国军官H少校。有一天他给我长篇大套地谈完印第安人性格的坚定性后，又向我讲了下面这样一个故事：“以前，我认识一个从新英格兰一所学院毕业

的印第安人青年。他学习得很不错，外表同文明人完全一样。在1810年我们同英国人作战期间，我又见到了这位青年。他当时在我们的部队里服务，指挥他们部落的战士。美国人只是在印第安人答应不以残忍的办法活剥被俘者的头皮的条件下，才准许他们参加美国的部队作战的。在……战斗后的夜晚，这位叫C的印第安人青年，来到我们的野营，在营火旁边坐下。我问他白天的战况。他向我谈了战斗的经过，而且越谈自己的战绩越高兴。最后，他解开军装的纽扣对我说：‘可不要出卖我，请你看！’H少校接着说：‘我看到他的衬衣里，贴着肉藏有一块带着头发的英国人头皮，而且还滴答着血。’”〔参看托克维尔的《美国旅行记》，J.P.梅耶编：1960年纽黑文版第37页。这里的H少校为拉马尔少校〕

[注] 在最初的13个州里，现在只有6 373名印第安人了。见第二十届国会〔第二次会议〕第117号立法文件第20（？）页。

[注] 克拉克先生和卡斯先生在他们1829年2月4日提交国会〔第二次会议〕的报告〔众议院文件第117号〕第23页〔和以下几页〕中写道：

“距今很久以前，印第安人不必依靠文明人的工业品，就可以获得必要的猎物供他们吃穿。在密西西比河以西，有些地方还可以见到大批的成群野牛，住在这里的印第安人部落，便追逐这些野生动物而迁徙。同我们谈话的印第安人，还会按照祖传的方法把猎获的野牛养活起来，而今野牛已在不断减少。现在不准再用火枪、陷阱、夹子等来猎取熊、黄鹿、河狸、麝鼠之类的小野兽了。特别是对向印第安人供应生活必需品的小野兽，更不准采取这样的办法。

“在印第安人不得不依靠艰辛的劳动来维持家庭生计的西北地区，尤其应当如此。猎人往往是追逐猎物数日而一无所得。在这期间，全家就得用树皮和树根充饥，或者饿死。因此，每年冬天都有很多人饿死。”

印第安人不愿意像欧洲人那样生活，但他们现在既离不开欧洲人，又不能完全按照祖辈那样生活。只举一个事实，就足以说明这个

问题。这个事实，我也是通过官方的文件了解到的。苏必利尔湖畔的一个印第安人部落，有人杀了一个欧洲人。于是，联邦政府下令禁止同这个部落贸易，直到把杀人的罪犯捉来交案。

[注] 沃尔内在其《美国气候与土壤概述》（巴黎，1822年）第370页中写道："五年前，从文森斯到卡斯卡斯基亚，在今伊利诺伊州境内到处是野蛮人（1797年）。凡是你经过的草地，无不有四五百成群的野牛，而今全不见了。野牛因不堪猎人的追击，尤其是不堪美国人牲畜的铃声的干扰，而涉水逃到密西西比河的对岸。"〔托克维尔用过的此书原本，现藏于托克维尔旧居（在芒什省）〕。

[注] 大家可以相信，我在这里所介绍的美国境内印第安人诸部的一般情况是真实的（见第二十届国会第117号立法文件第90—105页）。可以预见，即使欧洲人现在还离美国中部的野蛮部落很远，这些部落也会很快相继灭亡。

[注] 克拉克先生和卡斯先生在他们致国会的报告第15页上说，印第安人之不愿意离开故土，出于同我们一样的安土重迁的感情。另外，他们还把不愿意让出上天赐给他们祖先的土地的思想，与对某些从来没有向欧洲人出让过土地或只向欧洲人出让过部分土地的部落具有重大影响的迷信思想联系起来。"我们不出售葬有我们祖先遗骨的土地"，就是他们常对前来要求购买他们土地的人的第一句答话。

[注] 参看国会第117号立法文件〔第15页及以下几页〕对这种交易的描述。下面的一段细致描写，见于我方才引用的克拉克先生和卡斯先生1829年2月4日致国会的报告。刘易斯·卡斯先生现任美国陆军部长。

克拉克先生和卡斯先生写道："当印第安人来到签约地点时，他们的样子十分可怜，身上几乎是一丝不挂。在这里，他们看到并试用了许许多多他们觉得十分珍贵的物品，这些物品就是美国商人特意带来的。希望满足自己需要的妇女和儿童，立即开始纠缠亲人要这要那，并对出卖土地有最后决定权的人施加种种影响。印第安人之没有远见，是经常的和无法说服他们改变的。解决妇女儿童的这些迫切需要

和满足他们的愿望，是野蛮人的一种不可动摇的感情。等待未来的好处，对他们只有微不足道的影响。他们容易忘记过去，对未来根本不假考虑。如果不能立即满足他们的要求，你怎么恳求他们出让他们的一部分土地也是枉然。当你公正地指出他们所处的困苦境地时，你不会为使他们的痛苦得到某些缓和而引起他们的热烈表情而感到吃惊。”

[注] 1830年5月9日，爱德华·埃弗雷特向众议院报告说，美国人根据协定，已在密西西比河以东和以西获得23 000万英亩土地。

1808年，奥赛治部以1 000美元让出土地4 800万英亩。

1818年，夸保部以4 000美元让出土地2 000万英亩。他们保留了100万英亩土地供狩猎使用。他们郑重发誓，要保住这块土地。但是未过多久，这块土地也被侵占了。

1830年2月24日，印第安人事务委员会报告人贝尔先生向国会报告说：“为了使我们能够利用被印第安人宣布为他们所有的荒地，我们采用了从印第安部落手里购买猎物已经绝迹或已被打光的狩猎用地的做法。这种做法最有好处，当然也最符合法律手续，而且比用武力侵占野蛮人的土地合乎人道。

“购买印第安人土地所有权的做法，不外是在获得新大陆的土地时用人道和权宜之策取代过去的暴力。这种做法同样能使我们成为我们宣布是我们发现的土地的主人，而且能保证我们文明人在被野蛮部落占据的土地安家立业的权利。

“至今，许多交易都是当着印第安人的面，压低他们占有的土地的价格成交的；将来，这样的交易也会很顺利地使他们向我们出让土地。因此，向野蛮人购买占有权的做法，从来没有推迟美国繁荣的飞快进度。”（第二十一届国会〔第二次会议〕第227号立法文件第6页〔及以下几页〕）

[注] 而且，我认为美国的所有国务活动家都有这种看法。

卡斯先生向国会报告说："根据过去来推断未来，可以预见印第安人的人数将逐渐减少，他们的种族将完全消灭。为了避免出现这样的结局，必须停止开发我们的边疆，使野蛮人定居在那里，或者彻底改善我们同他们的关系，而我们现在同他们的关系，是他们永远不会认为是公道的。"

[注] 其中应当特别提出的反抗有：瓦帕诺部试图抵抗白人的战争，1675年由美塔科姆领导的几个部落联合反对新英格兰殖民者的战争，1622年英国人在弗吉尼亚受阻的战争。

[注] 参看有关新英格兰的各种历史著作。参看夏尔瓦的《新法兰西的历史》和《布道通讯》。〔《布道通讯》从1712年开始发表，后来辑成一部集子，共34卷，包括从1703年至1776年的通讯。增订版于1780年问世。参看吉贝尔·希纳尔：《美洲遐想》，巴黎，1934年，第438页。再参看夏尔瓦：《新法兰西的历史》第333页及以下几页〕

[注] 沃尔内在其《美国气候与土壤概述》第423页上写道："在所有的部落里，还有一些年老的战士在看到有人使用犁时，仍在喊叫这是破坏古风。他们认为，野蛮人使用这种新玩意儿，只能使他们堕落，而为了重振他们的荣誉和威力，只要恢复他们的古风就可以了。"

[注] 下面的描述摘自一份官方文件：

"一个青年男子，在没有同敌人打过仗，未以某些战功来夸耀自己以前，任何人都不会尊重他，差不多要把他看成一个女人。

"在他们表演战争的大型舞蹈中，所有的战士都轮番去敲击立在场上的一根杆子，同时向这根杆子喊叫挑战和叙述他们的战功。在场的听众是他们的亲友和战友，如果听众在他们讲话时洗耳恭听，讲话结束后立即高声欢呼和热烈鼓掌，则表明他的话给听众留了深刻的印象。没有在这样的集会上讲过自己战功的青年男子，被认为是最无用的人；而如此兴高采烈的青年战士突然离开跳舞的场地，去取可以显示自己战功的战利品和使他值得自豪的证物的，倒是不乏其人。"

[注] “……少数几个……主要事实”。在这里，托克维尔不只是想找出主要事实，而且同时提出了社会学学说的主要原理。——法文版编者

[注] 这两个部落现今分布在佐治亚州、田纳西州、亚拉巴马州和密西西比州。

以前在南部有以下四大部落（现在尚有部分残余）：巧克陶部、契卡索部、克里克部和柴罗基部。

1830年，这四个部尚有75 000人左右。现在，在英裔美国人占有和购进的领土境内，约有30万印第安人。（见《纽约市印第安人事务管理处文件集》；〔下面的精确数字摘自1829年7月22日发表的《纽约市土著居民迁移指导管理处关于土著居民现况和进步的报告》〕）据向国会报告的官方资料，精确的数字为313 130人。* *读者如想了解英裔美国人领地内的印第安诸部的族名和实况，请参看我方才引用的文件（第二十届国会〔第二次会议〕第117号立法文件第90—105页）。

* * 今天，尚有35万多印第安人居住在分布于20几个州内的200多个保留地内。——法文版编者

[注] 我还把这家独一无二的报纸带回法国几份。

[注] 见印第安人事务委员会致第二十一届国会〔第二次会议〕第227号报告第23页。其中指出混血儿的人数在柴罗基部有所增加，主要原因可以追溯到独立战争。在独立战争中参加英方的佐治亚英裔美国人，被迫逃到印第安人居住地区，并在那里同印第安人结婚。

[注] 遗憾的是，混血儿的人数毕竟不多，而且他们在北美发生的影响不如在其他地方。

美洲大陆的这一地区，是由欧洲的两大民族，即法国人和英国人移民开发起来的。

法国人很早就有人同土著的姑娘结为夫妇，但不幸的新郎官要对印第安人和自己人隐瞒婚姻关系。他们没有把文明人的生活嗜好和习惯传给野蛮人，反而往往爱上了野蛮人的生活。他们成了荒野地区的最可悲的外来人，只靠吹捧印第安人的恶习或德行而获得他们的友谊。1685年，加拿大总督塞农维尔向路易十四奏称："长期以来均认为，欲使野蛮人法国化，必须让他们与我们接近。但是，这种想法却是错误的。与我们接近的野蛮人并没有法国化，而经常出现于他们中间的法国人却变成了野蛮人。"（夏尔瓦：《新法兰西的历史》第2卷第345页〔应为325页，此书的全称为《新法兰西的历史与通志》。托尔维尔引用的版本，是1774年巴黎出版的六卷本。此书的谢伊英译本，1870年出版于纽约，1962年又于芝加哥重印，亦为六卷本。〕）

英国人不同，他们固守祖先的观点、风俗和一切习惯，在美洲的荒凉地区仍然过着像在欧洲城市里那样的安静生活。因此，他们不想同他们所蔑视的野蛮人结婚，千方百计地避免自己的血液与野蛮人的血液混合。

因此，法国人对于印第安人没有发生任何有利于他们开化的影响；而英国人，印第安人又一直把他们看成是外来人。

[注] 我知道在狩猎民族的充满危险的生活中，有一种不可抗拒的诱惑力在吸引着人心，使人不顾理性和经验而大脑发热。读完《坦纳回忆录》后，人们就可相信这个真理。〔约翰·坦纳：《困厄记事和在北美内地印第安人中生活三十年》，纽约，1830年，欧内斯特·德·布洛斯维尔法译本名为《约翰·坦纳回忆录或在北美荒野里三十年》（2卷本，巴黎，1835年。）〕

坦纳是欧洲人，他在六岁时被印第安人掠走，在丛林里同印第安人一起生活了30年。他不可能见到比他所记述的还要可悲的惨状。他向我们描述了一些失去了首领的部族、与部落离散了的家族、无家可归的孤零零的个人、携带着老弱病残的强大部族，无所适从地漂泊在加拿大的冰天雪地和荒原之中。他们饥寒交迫，好像每天都在等待死亡。在他们那里，民情不再发生作用，传统已经失去力量。人们变得一天比一天粗野。坦纳也遭到了这一切厄运。后来，他知道了自己是

欧洲人，当时也没有人阻止他与白人往来，因而他每年都能同白人做生意，到白人的家里做客，看到了白人的舒适生活。他知道，一旦他要回到文明生活中去，自己也容易过上这种生活。就这样，当他在荒凉的地区待了30年之后想要回到文明社会里的时候，他还坦白承认，他所描写的那些悲惨人的生活，对他仍有一种他也莫名其妙的隐在魅力。在他抛弃这种生活，但又十分后悔不该离开那么多不幸人之后，他还经常回到他们那里去。最后，当他在白人中间定居下来时，白人的儿童还不让他分享白人的安宁舒适生活。

我本人在苏必利尔湖的入口处见过坦纳。他给我留下的印象是：在他身上，野蛮人的气质比文明人的气质还多。

坦纳的著作没有叙述印第安人的制度和生活爱好，但作者却生动地信笔描述了印第安人的成见、激情和恶习，尤其是他目睹的惨状。

欧内斯特·德·布洛斯维尔子爵先生，是一部关于英国的流犯殖民地的名著的作者，他把坦纳的回忆录译成法文。他的译文附有一些非常有趣的注释，可使读者拿坦纳所目睹的事实与以前和现在的大批观察家所记的事实对照比较。

凡想了解北美印第安人现状和预测他们的未来的读者，应当读一读布洛斯维尔先生的著作。

[注] 非常开化的民族对不大开化的民族的这种影响，欧洲人自己也有所察觉。

差不多在一百多年前，法国人就在荒野中的沃巴什河畔建立了文森斯镇。至美国的移民来到以前，他们一直在那里过着舒适的生活。美国的移民，不久就依靠竞争开始排挤那里的老住户，然后用低价收购他们的土地。在向我详细介绍过这个情况的沃尔内先生路过那里的时候，法国人已减少到一百来人，其中的大部分还准备迁往路易斯安那和加拿大。这些法国人老实厚道，但没有文化和手艺。他们已经沾染了野蛮人的部分习惯。在道德方面大概还不如他们的美国人，却在

智力方面比他们占有极大的优势。美国人都有手艺，受过教育，家里有钱，而且习惯于自己管理自己。

我亲自到加拿大做过考察。在那里，两个民族的文化差距比上述的小得多。美国人在加拿大的土地上以经营工商业为主，并正向四面八方发展，把法国人挤到范围很小的几块土地上。

在路易斯安那，情况也是如此。那里的工商业已几乎全部操纵在英裔美国人手里。

得克萨斯地方的情况，在某些方面更使人震惊。大家知道，得克萨斯是墨西哥的一个州，与美国接壤。数年以前，英裔美国人就以个人身份渗入这个人烟稀少的地区，收购土地，开办工厂，迅即喧宾夺主。可以预言，如果墨西哥不立即阻止这一运动，得克萨斯很快就会脱离墨西哥。

既然欧洲人之间在文化上出现的不算太大的差距都导致了这样的结果，那么，对于在最完善的欧洲文化与印第安野蛮人接触后而必然出现的结果，就不难想象了。

[注] 关于白人以各种方法侵占印第安人土地的事件，可参看第二十一届国会〔第一次会议〕第89号立法文件。有时，英裔美国人以别处没有空地为由，请国会派出部队赶走印第安人，而后到印第安人的地区去定居；有时，他们先掠夺印第安人的牲畜，烧毁他们的房屋，割倒他们的庄稼，甚至对土著的人身施加暴力，而后去定居。

上述这些材料证明，土著经常是滥用暴力的牺牲品。联邦政府一般都在印第安人居住地区派驻代表。在我引用的文件中，谈到代表与柴罗基部的关系时，指出代表几乎总是替野蛮人讲话。据这个文件第12页所载，政府的代表说："白人侵入柴罗基部的地区，将使居住在这里的过着贫困生活而不惹是生非的人破产。"过了几页以后，他指出佐治亚州打算缩小柴罗基部的住区，并已划定界线。这位联邦代表声称，界线是白人自己划定的，没有同对方商量，它自然是无效的。

[注] 1829年，亚拉巴马州在克里克部居住地区设县，把印第安人置于欧裔美国行政官的管辖之下。

1830年，密西西比州实行将巧克陶部和契克索部同化为白人的政策，并宣布：对带头反对的人，均处以1 000美元罚款和一年徒刑。

当密西西比州将这项法令用于其境内的夏克塔部印第安人时，这个部落的印第安人曾集会讨论这个问题。他们的酋长向他们揭穿了白人的意图，号召人们反对白人要求他们服从的法律。野蛮人同声宣布：他们宁愿重新回到荒山老林里去。（参看密西西比州的法令）

[注] 佐治亚州的白人非常讨厌他们的印第安邻居，以致在他们所占据的地区人烟依然稀少，每平方英里才只有7人。在法国，这样的地区应当每平方英里有162人。

[注] 1818年，国会下令组织一个考察团，在克里克部、巧克陶部和契卡索部的联合代表团的陪同下访问阿肯色地区。考察团的主要成员有肯纳利、麦科伊、沃什·胡德和约翰·贝尔诸位先生。考察团的各项报告和日记，载国会（众议院）第87号文件。

[注] 在1790年同克里克部签订的条约中，有这样一条："合众国庄严地保证，凡克里克部在联邦境内占有的土地，均属该部。"

在1791年7月〔2日〕同柴罗基部签订的条约中，也包括类似的内容："合众国庄严地保证，凡柴罗基部以前没有让出的土地，均属该部〔第七条〕。如某一合众国公民或任何其他印第安人迁到柴罗基部境内定居，则合众国将宣布撤销对该公民的保护，并将他移交柴罗基部，由该部给予它认为满意的处分（第8条）。"〔参看《印第安人条约、法令及有关印第安人事务条例集》第117页，华盛顿，1826年〕

[注] 这并没有阻止它用冠冕堂皇的言辞去下保证。请看，1829年3月23日总统致克里克部的信（见《纽约市印第安人事务管理处文件集》第5页）中写道："在大河（密西西比河）彼岸，你们的祖先为了让你们到那里安家立业，早已准备好大片的土地。在那里，你们的白

人兄弟不会打扰你们，他们对你们的土地没有任何权利。你们在那里，可以使自己和你们的子女像草木长青和河水永流不止那样，过着安宁舒适的生活。那里的一切永远属于 你们。”

在陆军部长1829年4月18日写给柴罗基部的一封信中，这位官员告诉他们不要以继续在现今居住的土地上安居乐业自满，他保证他们搬到密西西比河彼岸以后会比现在还好（同上文件集第6页）。这项现在他也没有拥有的权限，好像在当时他就拥有了似的！

[注] 要想明确了解各州和联邦对待印第安人的政策，首先应当查阅各州所定的有关印第安人的法律（这些法律汇辑于第二十一届国会第319号立法文件〔参议院第二次会议第319号报告〕），其次应当查阅联邦政府所定的关于这个问题的法律，特别是1802年3月30日法令（这项法令收于斯托里：《美国法律》）第2卷第838页以下各页。最后，要想了解联邦与所有印第安部落关系的现况，可参看美国陆军部长卡斯先生1823年11月29日报告。

[注] 1829年11月19日提出。下面的引文是逐字译出的。

[注] 造成这种结果的荣誉，不该属于西班牙人。如果不是在欧洲人来到之前印第安诸部已经定居务农，南美的印第安人也无疑会像北美的印第安人那样走向灭亡了。

[注] 关于这一点，应当首先看一看1830年2月24日贝尔先生以印第安人事务委员会的名义提出的报告。在这份报告的第5页，他以非常合乎逻辑的理由推论并旁征博引地论证：“印第安人绝没有权利因为他们祖先的占有而拥有产权和主权，这一主要原则我们从来没有公开或暗自放弃过。”

在读这份出自一位高手的报告时，我们真为作者的信口开河而吃惊，因为他的论据不以自然权利和理性，即被他称为抽象的理论原则为基础。其次，我感到并且认为，文明人和未开化人之间存在的差别，从是否合乎正义的观点来看，就是前者对后者的权利的正义性提出疑义，而后者听任前者侵犯自己的权利。

[注] 在讲述这个问题之前，我请读者回想一下我在本书的绪论里提到的一本书。这本书即将出版，其作者是同我一起去美国考察的古斯塔夫·德·博蒙先生，他的主要目的是让法国知道黑人在美国白人中处于什么地位。德·博蒙先生深刻地阐述了我在这里只能略加说明的问题。

他的书里收了大量的、非常珍贵的、从未发表过的立法文件和历史文献，并附有鲜艳而真实的图片。凡欲了解暴政一旦违反自然和人道将是如何逐步加剧压迫的读者，不妨读一读博蒙先生的著作。[97]

[注] 参阅博蒙：《玛丽或美国的蓄奴制，美国民情描述》（巴黎，1836年）；皮尔逊：《托克维尔和博蒙在美国》（纽约，1938年）。为了研究现今美国的黑人问题，可参阅布罗根：《美国》（牛津，1941年）第20页及以下几页；拉斯基：《美国的民主》第457页及以下几页；迈尔达尔：《美国进退两难：黑人问题和现代民主》（纽约，1944年）。——法文版编者

[注] 大家知道，古代有一些著名作家就是奴隶或曾经是奴隶。希腊的伊索和罗马的忒伦底乌斯就是如此。奴隶很少被蛮族抓去当俘虏，因为蛮族的战争目的是要奴役文明人。

[注] 为了使白人放弃他们的认为黑人智力和道德均不如古代奴隶的观点，黑人必须转变，而且如果不能转变，白人的这种观点仍将存在下去。

[注] 参看贝弗利：《弗吉尼亚史》；《杰斐逊回忆录》。后者对弗吉尼亚输入黑奴和1778年颁布的第一个禁止输入黑奴法令，作了极为详尽的叙述。

[注] 北方的奴隶人数虽然不大，但为获得贩卖奴隶的好处而进行的争论却比南方激烈。1740年，纽约州的立法机构宣布：应当尽量鼓励直接输入奴隶，并严惩走私贩子，因为走私会挫败正直商人的积极性。（肯特：《美国法释义》第2卷，第206页）〔托克维尔所引系1827年在纽约印行的第一版〕。在《马萨诸塞历史学会论丛》第4

卷，第193页上，载有贝尔纳普对新英格兰蓄奴制的详尽论述。据贝尔纳普说，新英格兰输入黑奴始于1630年，但从一开始输入黑奴，立法当局和社会舆论就表示反对蓄奴制。〔托克维尔所引的部分，载在1795年出版于波士顿的该论丛第191页及以下各页〕

从这部论丛中可知，最初是舆论，随后是法律，终于使蓄奴制废除。

[注] 俄亥俄州不仅不准蓄奴，而且禁止已被解放的黑人入境，不准任何人收容他们。参看俄亥俄州的法令。

[注] 在俄亥俄州，不仅个体劳动者如此积极，州本身还建有一些巨大项目。比如，俄亥俄州在伊利湖和俄亥俄河之间开凿了一条运河，使密西西比河流域与北方的水系联结起来。有了这条运河，来纽约做生意的欧洲商人，才可经由水路穿过500多里约的陆地到达新奥尔良。

[注] 据1830年人口普查的精确数字，肯塔基州的人口为688 844人，俄亥俄州的人口为937 699人。〔查此次人口普查报告，后者应为937 679人〕

[注] 除了到处都有自由工人，他们的劳动比奴隶的劳动更有效率和更省费用这些原因之外，还应当指出一个只有美国才有的原因。这就是，在美国全境，只有密西西比河流入墨西哥湾的河口一带，最适用种植甘蔗。在路易斯安那种植甘蔗收益最大，所以任何地方的农业工人都没有在这里赚钱多。因为生产费和产品之间总有一定的比例关系，所以路易斯安那的奴隶生活费用也较高。但在路易斯安那加入联邦后，它可以从美国各地输入奴隶，所以新奥尔良市场上一个奴隶的价格就高于其他一切市场。结果，在土地的生产效益小的地方，使用奴隶种地的费用一直高得惊人，这便给自由工人的竞争带来了极大好处。

[注] 我方才提到的最后两个州，有一个独特的理由要求它们废除蓄奴制。

联邦这一地区的老户居民的财产，主要是依靠种植烟草而积蓄起来的。这里的奴隶完全用于种植这种作物。但是，许多年以来，烟草逐渐失去可赚大钱的价值，而奴隶的价格仍保持原样。因此，生产费用与产品的比例已经改变。马里兰州和弗吉尼亚州的白人居民，不管他们现在仍用奴隶种植烟草，还是他们已经不种烟草和不使用奴隶，都觉得自己的处境大大不如30年以前了。

[注] 凡已废除蓄奴制的州，一般都令获得自由的黑人留在本州过艰苦的生活。由于各州在这一点上互有默契，所以不幸的黑人只能选最坏的地方定居。

[注] 在废除蓄奴制的各州，白人的死亡率与黑人的死亡率悬殊。从1820年到1831年，费城白人每年的死亡率为42:1，而黑人却为20:1。这个死亡率在黑人奴隶中还不算是高的。（见埃默森：《医学统计》第28页，费城，1831年）〔精确的数字为：42.3:1；黑人21.7:1〕

[注] 种植水稻的地区确是如此。稻田在各地有害健康，尤其是在骄阳似火的热带更为危险。如果欧洲人一定要生产大米，那么，他们在新大陆的这一部分种植水稻，当然要吃一些苦头。但是，不种水田就不能生活了吗？

[注] 南方的几个州都比意大利和西班牙离赤道近，但美洲大陆要比欧洲大陆冷一些。

[注] 以前，西班牙人把亚速尔群岛的一些农民运到路易斯安那的一个叫阿塔卡帕斯的地方。这是一次实验，也没有对这批农民实行蓄奴制。今天，这些人仍在那里种田而不是奴隶，但他们的种田技术很差，以致仅能维持生活。

[注] 据美国人凯里在1833年发表的关于移民协会的通信所载："40多年以来，南卡罗来纳黑人人口的增加大大快于白人。统计最先使用奴隶的南方五个州，即马里兰州、弗吉尼亚州、北卡罗来纳州、南卡罗来纳州和佐治亚州的人口时，我们发现从1790年至1830年期间，

这5个州的白人人口增加了80%，而黑人人口则增加了112%。”〔凯里著作的全称、出版地、出版年及引用页码为：《关于殖民社会及其可能结果的信札》，费城，1833年，第12页及以下几页〕

1830年，美国白人和黑人的人口数字如下：已废除蓄奴制的各州共有白人6 565 434人，黑人120 520人；仍保留蓄奴制的各州共有白人3 960 814人，黑人2 208 102人。

[注] 而且，这个看法得到另一个比我的想法更具有权威的想法的支持。比如，在《杰斐逊回忆录摘要》中写道：“在书中，再没有什么东西比黑人解放的命运写得更清楚的了，再没有什么东西比两个完全自由的种族不能在同一政府下生活写得更明确的了。性格、习惯和观点在两者之间划出了不可逾越的界限。”（见康塞伊编：《杰斐逊回忆录摘要》）〔托克维尔的引文摘自康塞伊编：《杰斐逊政治和哲学论文合集：回忆录和通信摘要》，2卷本，巴黎，1833年〕这段引文亦见于《杰斐逊文集》（英文版）第1卷第49页。

[注] 如果安的列斯群岛的英国人实行自治，人们也会预想到他们不能同意他们的祖国给他们下达的解放黑奴的法令。

[注] 这个协会取名为“黑人移民协会”。

参看这个协会的年度报告，特别是第十五次年报。再参看前面已经提到的凯里：《关于移民协会的通信》，费城，1833年4月〔15〕。

[注] 这项规定是由这个居民点的建设者们自己制定的。他们害怕在非洲也会出现美国南部那种情况，担心黑人与一个比他们开化的种族接触后，会像印第安人那样在自己未能开化前就被消灭了。

[注] 在这项事业中还会有其他一切困难。比如，如果联邦政府为了由美洲向非洲运送黑人而要赎卖身为奴隶的黑人时，黑人的价格将因黑人越来越少而上涨，以致很快会达到惊人的程度，而且我们相信北方各州谁也不肯出这笔对它们毫无好处的款项；如果联邦政府采取

强制办法，按它规定的低价赎买南方的奴隶，它又会遇到南方各州的无法抵制的反抗。打通这两条道路都是不可能的。

[注] 1830年，美国有奴隶2 010 327人，被解放的奴隶319 439人。两者合计共有2 329 766名黑人，占同年美国人口总数的五分之一强。

[注] 解放黑奴的运动虽未被禁止，便要服从给这个运动带来麻烦的手续。

[注] 请看北方各州在1812年战争期间的表现。杰斐逊1817年5月14日在致拉法夷特将军的信中写道："在战争期间，东部的四个州像死人拖累活人那样，紧紧地束缚了我们的手脚。"（见康塞伊编：《杰斐逊回忆录》）〔参看《杰斐逊文集》第15卷第115页，华盛顿，1905年〕

[注] 美国所处的和平环境，使它没有任何借口建立常备军。一个政府没有常备军，就无法事先做好准备，然后利用有利时机去消除反抗，以联邦的主权去压制地方的要求。

[注] 尼德兰联省共和国的荷兰省就是如此。再如，在现在的德意志联邦，普鲁士的皇帝有时就号令联邦，并且利用联邦的权威为普鲁士谋利。

[注] 据沃尔内：《美国气候与土壤概述》第33页载，阿勒格尼山脉的平均高度为700—800米；而据达比说，为5 000—6 000英尺。法国孚日山脉的最高峰海拔约1 400米。

[注] 见达比：《美国概览》第64页和第79页，费城，1828年。

[注] 阿勒格尼山脉的最高峰没有孚日山脉的最高峰高，所以它也没有像孚日山脉那样为产业的开发制造障碍。阿勒格尼山脉东侧地区与密西西比河流域的天然联系，与法国的弗朗什-孔泰地区、勃艮第地区和阿尔萨斯地区间的天然联系类似。

[注] 按英制，为1 002 600平方英里，见达比：《美国概览》第435页。

[注] 我觉得，我不必说明我在使用“英裔美国人”一词时指的是他们的绝大多数。在这个大多数中，总有个别的例外。

[注] 1790年人口普查为3 929 328人；1830年人口普查为12 856 163人[129]。

[注] 据1947年10月1日人口普查，美国的人口为144 708 000人。——法文版编者

[注] 当然，这只是暂时的危险。但我毫不怀疑，长久下去，西部的社会将不会像在大西洋沿岸已经建成的社会那样安定和容易治理。

[注] 1790年，宾夕法尼亚州的人口为431 373人。

[注] 纽约州的面积为6 213平方里约（500平方英里〔原文如此，应约为5万平方英里〕）。见达比：《美国概览》第435页。

[注] 假如美国人口在今后100年里，还像过去200年那样，每22年就翻一番，那么，美国人口将在1852年达到2 400万，在1874年达到4 800万，在1896年达到9 600万。即使落基山脉东坡的土地禁止开垦，情况也会如此。现在已经住有居民很多的已开发地区，也能轻而易举地容纳这么多人口。把这一亿人口分布在美国目前的24个州和三块属地上，平均每平方里约才为762人，仍远远低于法国和英国（法国每平方里约为1 006人，英国每平方里约为1 457人），甚至还不如瑞士。尽管瑞士湖多山多，它每平方里约的居民还有783人。见前引马尔梯-布伦著作第6卷第92页。〔托克维尔所引为该书的1826年版〕

[注] 美国领土的面积为295 000平方里约，而欧洲的面积，据马尔梯-布伦的著作第6卷第4页所载，为50万平方里约。

[注] 见第二十届国会〔第二次会议〕第117号立法文件第105页。

[注] 据1830年人口普查，为3 672 371人。

[注] 从密苏里州首府杰斐逊市到华盛顿，旅程有1 019英里，或420里约。（《1831年美国年鉴》第48页）

[注] 为了说明南方和北方在商业上的差距，只举出以下几点就可以了。

1829年，弗吉尼亚州、南卡罗来纳州、北卡罗来纳州和佐治亚州（南方四大州）拥有的大小商船，总吨位只有5 243吨。

同年，只马萨诸塞一州的商船总吨位就有17 322吨（见第二十一届国会第二次会议第140号立法文件第244页）。

因此，只马萨诸塞一州的商船总吨位就比上述南方四州多两倍。

但是，马萨诸塞州的面积只有959平方里约（7 335平方英里），而人口为610 014人；但上述四州的面积为27 204平方里约（21万平方英里），人口为3 047 767人。因此，马萨诸塞州的面积只为四个州面积的三十分之一，而人口则为它们的五分之一（见达比：《美国概览》）。蓄奴制对南方的商业发展有数种不利影响。比如，抑制了白人创办企业的精神，阻碍了白人培养他们将来需要的水手。一般说来，海员只能从下层居民中招募。但在南方，属于这一阶层的人都是奴隶，很难使他们从事海运事业，因为他们的工作质量不如白人，而且总怕他们在海上造反，或者途中逃跑到外国去。

[注] 请读者注意，在我用"密西西比河流域"一词时，并不把纽约州、宾夕法尼亚州和弗吉尼亚州的位于阿勒格尼山以东地区包括在内，但就自然地理来说，这部分地区亦属密西西比河流域。

[注] 见达比：《美国概览》第444页。

[注] 我们看到，在最近进行的这次人口普查中，有的州人口增长率不高，比如特拉华州只增加5%，有的州人口增长率甚高，比如密歇根州增加250%。弗吉尼亚州在这10年间人口增加13%，而与它毗邻

的俄亥俄州的人口却增加了61%。这些数字均见于《美国年鉴》〔第49页及以下各页〕。由此可见，各州的发展是很不平衡的。

[注] 在上注里已经提到，弗吉尼亚州的人口在此期间增加了13%[143]。现在必须说明一下，一个州的众议员人数是怎样可能随着本州的人口增长率逐渐下降而减少的。

我们就以上面提到的弗吉尼亚州为例。

弗吉尼亚州1823年的众议员人数（21名），与当时全国众议员总数有一定的比例。弗吉尼亚州1833年的众议员人数，既与它在1833年全国众议员总数中所占的比例有关，又与这10年它的人口增长率和全国的人口增长率之比有关。因此，弗吉尼亚州本届众议员人数与上届众议员人数之比，一方面要取决于全国本届众议员总数与上届众议员总数之比，另一方面又要取决于弗吉尼亚州人口增长率与全国人口增长率之比。这样，弗吉尼亚州要使本届众议员保住原数，就得具备一个条件：即本州的人口增长率要高于全国人口增长率，以使本州本届众议员人数在全国众议员总数中所占的比例增加。只要弗吉尼亚州的人口增长率低于全国人口增长率，而全国本届众议员总数与上届众议员总数一样，弗吉尼亚州本届众议员的人数就将减少。

[注] 关于以后的变化，可参阅奥格和雷：《美国政府概论》第288页及以下几页。——法文版编者

[注] 他们是华盛顿、杰斐逊、麦迪逊和门罗。

[注] 见选举委员会向全州代表大会提出的宣布关税法在南加罗来纳无效的报告。〔参看《南卡罗来纳州的一般法令集》〕

[注] 一个国家的人口，是保证国家富强的首要因素。从1820年到1832年，弗吉尼亚州选进国会的众议员虽然减少了两名，但它的人口仍然增加了13.7%；在这个期间，南卡罗来纳州和北卡罗来纳州的人口共增加15%，佐治亚州的人口增加51.5%（见《1832年美国大事记》第162页）。俄国是个欧洲国家，它的人口增长速度很快，但在

这10年期间，人口才增加9.5%；法国的人口增加7%，整个欧洲的人口增加4.7%。（见前引马梯尔-布伦著作第6卷第95页）〔1826年版〕

[注] 但应当承认，烟草价格50年来的不断下跌，大大降低了南方种植园主的舒适生活水平。但是，这种现象既不取决于北方人的意志，又不取决于南方人的意志。

[注] 1832年，刚刚开发不久的密歇根地区只有居民31 639人，但可通邮的里程已达940英里。在几乎全是野蛮人居住的阿肯色境内，已有通邮道路1 938英里。参看邮政部长1833年11月30日报告。仅邮递报刊的收入一项，全年就达254 796美元。

[注] 从1821到1831年这10年间，仅密西西比河各支流就相继投入了271艘轮船。1829年，全美国共有轮船256艘，见第140号立法文件第274页。

[注] 参看我在讲述印第安人的那一节引用的国会立法文件，美国总统致柴罗基部的信，以及他关于这个问题与其代表的通信和他致国会的咨文。

[注] 将荒地让给联邦的第一个法案，是纽约州于1780年制定的。随后，弗吉尼亚州、马萨诸塞州、康涅狄格州、南卡罗来纳州、北卡罗来纳州，也先后援例制定了同样的法案。佐治亚州定得最晚，它在1802年才同意让出荒地。

[注] 不错，总统没有批准这项法案，但他完全同意法案的原则。参看1833年12月8日致国会咨文。〔杰克逊总统咨文的日期应为1833年12月4日〕

[注] 现在的合众国银行成立于1816年，资本为3 500万美元（18 550万法郎），它的这个特权至1836年期满。去年，国会通过一项延长这个期限的法案，但总统没有批准。现在斗争又起，而且双方都表示得十分激烈，预料该银行最近可能关闭。

[注] 欲了解这个问题的细节，主要可以参看第二十二届国会第二次会议第30号立法文件。

[注] 指人民的多数，因为一个名为“联盟党”的反对派，一直是非常强大和积极的少数，他们主张执行关税法。当时，南卡罗来纳州约有47 000名选民，其中主张拒绝执行联邦法令者有3万人，同意执行联邦法令者有17 000人。

[注] 后于这项法令发表的该法令起草委员会的报告，详述了法令的内容和目的报告的第34页写道：“当宪法为各州保留的权利遭到肆意破坏时，权利受到破坏的州就应当行使自己的权利和履行自己的义务，以阻止坏事的发展，反对侵权行为，在各自的范围内维护作为独立的主权者 应有的权限和特权。如果各州没有这些权利，则所谓主权岂非空谈。南卡罗来纳州宣布，它不承认地球上有任何可以凌驾于其上的法院。不错，它曾同与它一样享有主权的其他州一起签署过神圣的联邦契约，但它要求并行使根据自己的观点解释契约的权利；并当缔约者或它们建立的政府践踏契约时，还欲享有判断违约情节和采取措施使契约公正的不可置疑的权利。”

[注] 最初使用这种办法逼迫国会采取行动的，是力量强大的弗吉尼亚州。这次，弗吉尼亚州的立法机构充当了联邦和南卡罗来纳州之间的仲裁者。因此，那些也声称要采取这种办法的州，也表示完全放弃这种办法。

[注] 1833年3月2日法令。

[注] 这项法案由克莱先生提出，四天之内就被国会的两院以压倒的多数通过。

[注] 关于杰克逊将军，可参阅小施莱辛格的名著：《杰克逊时代》（伦敦，1946年）；布罗根：《杰克逊将军：恢复名誉》（伦敦，1948年），载《美国论丛》（伦敦，1948年）。——法文版编者

[注] 欲对美国的联邦问题进行心理学的分析，可阅读麦克杜格尔：《牢不可破的联邦：美国公民政治科学入门》（波士顿，1925年）中引用托克维尔的部分，即第96页及以后几页。——法文版编者

[注] 至1832年9月30日，这年的进口总额已达101 129 266美元，而使用外国船运输的进口货只为10 731 039美元，还不到进口总额的十分之一。

[注] 同期的出口总额为87 176 943美元，而用外国船运出的出口货则为21 036 183美元，占出口总额的四分之一强。（《1833年威廉氏海运统计》第398页）

[注] 在1829年、1830年、1831年三个年度中，进入美国港口的船舶吨位共为3 307 719吨，其中外国船只有544 571吨，即占总吨位的16%。（《美国1833年年度大事记》第304页）

在1820年、1826年、1831年三个年度中，驶进伦敦、利物浦、赫尔三个港口的英国船吨位共为443 800吨，而外国船为159 431吨，即占总吨位的36%。（《1834年美国指南》第169页）

1832年，驶进英国港口的外国船与英国船的吨位之比为：29:100。

[注] 一般说来，原材料的价格美国低于欧洲，但美国的人工成本却高得多。

[注] 不要以为英国的商船只从事把外国产品运回本国和把本国产品运到外国的业务。现在，英国的海上船队已像陆地上的巨大马车运输企业，为世界各国的生产厂家服务和经营各国之间的交通运输业务。美国人的航海才干，使他们能够建立起水平与英国相同的海上运输企业。

[注] 地中海沿岸的一部分海运，已由美国船承揽。

结论

我的叙述即将结束。以上，我在探讨美国的未来命运时，总是竭力把题目分成几个不同部分，以便专心研究每个部分。

现在，我要把这些部分集合起来进行通观。我所做的通观可能不够详尽，但会更加简明扼要。在我分析每个问题时可能不如以前清晰，但我能更准确地掌握全局。我就像一个从一座通都大市出来，爬到近郊小山上去的旅游者。他出城一直往前走，行人越来越稀少；他回首城市，房舍已经模糊不清，公共场所已从他的视野里消失，街道也难以分辨了，但却一眼看清了整个城市的轮廓。于是，他好像第一次看到了这个城市的整体。我对新大陆上的英裔人的整个未来的考察，也正是如此。这幅巨图的细部虽然还模模糊糊，但我已看到了它的全景，对它的整体有了清晰的概念。

现在，美利坚合众国拥有或占据的领土，约为全世界可住人土地的二十分之一。

尽管土地如此辽阔，但如你以为英裔美国人种会永远停在那里不动，那就错了。他们现在就已经远远越出了这个范围。

有一个时期，我们也曾有可能在美洲的荒野上建立一个大法兰西国，同英国人在新大陆上平分秋色。往昔，法国在北美拥有的领土，几乎有整个欧洲那样大小。北美大陆上的三条最大河流，当时都流经依法属于我们管辖的土地。住在从圣劳伦斯河口至密西西比河三角洲之间的印第安各部，只听到我们法国的语言。分布在这片辽阔土地上的一些欧洲人居民点，可使人想起它们的名称的祖国。比如，路易堡（Louisbourg）、蒙莫朗西（Montmorency）、迪凯纳（Duquesne）、圣路易（Saint-Louis）、万森（Vincennes）、新奥

尔良（Nouvelle-Orléans）等，对法国人来说都是最亲切和听熟了的名称[168]。

但是，一连串举不胜举的原因[169]，使我们失去了这笔可观的遗产。在法国人的人数本来就不多，而且他们又没有进行很好建设的地区，现在连一个法国人都不见了。在还住有法国人的地带，法国人也都是聚居在一块很小的地区，而且受着别人法律的管辖。下加拿大的40多万法国人，如今就像一个古老民族的孑遗，迷失在一个新民族的汪洋大海之中。他们周围的异族居民日益强大，不断向四面八方发展；甚至后来者居上，取代了这块土地的原来主人，统治原来主人建设的城市，破坏原来主人的语言。这批居民原来就是美国的居民。因此，我有理由断言英裔美国人不会留在联邦的范围里不动，而要越过这个范围向东北〔西北〕方面推进。

在西北方面，只有几个不太重要的俄国人居民点；但在西南方面，墨西哥却像一座大墙挡住了英裔美国人的去路。

因此，严格说来，只有两个互相竞争的种族，即西班牙人和英国人，今天在分占着新大陆。

这两个种族的分界线，已为条约所规定。尽管这项条约对英裔美国人有利，但我毫不怀疑，过不了多久，英裔美国人一定践踏这项条约。

在联邦南部边界的外面，墨西哥境内有一大片尚无居民的地区。美国人将先于有权占有这片荒野的人开进这片土地。他们将在那里占有土地，建立自己的乡镇。而当合法的所有者蹒跚来到时，将会发现荒地已被人开发，而在他们的遗产上已有外来人悄悄地定居下来了。

新大陆的土地是谁先占据归谁，所以占有土地是对捷足先登者的报酬。

已经有人居住的地区，要想保护自己不受这样的侵犯也得付出很大的努力。

我已经说过得克萨斯境内发生的情况。美国的居民每时每刻都在向得克萨斯渗入，在那里购置土地。他们虽然也服从当地的法律，但却逐渐使自己的语言和民情占据了统治地位。得克萨斯地方目前仍属墨西哥管辖，但不久便会没有墨西哥人居住于其上。凡是英裔美国人与不同种族接触的地方，都会出现类似的情况。

不必讳言，英裔人比居住在新大陆的其他一切欧裔人占有巨大的优势。他们在文化、实业和武力上，都远比其他欧裔人优越。只要他们面前还有荒地或人烟稀少的地方，只要他们在前进途中遇不到使他们无法穿过的人口稠密地区，他们将不断地扩张下去。他们不会停止在条约所规定的边界线上，而只会在各地越过这种假设的障碍。

英裔人在新大陆所处的地理位置，对加速他们的这种发展起了令人感叹的有利作用。

在他们北部边界的上面，是北极的冰原；而越过他们南部边界几纬度，就进入了热带。因此，英裔美国人正位于新大陆的气候最温和和条件最宜人居住的地区。

有人认为，美国人口增长的飞速运动，只是始于独立以后，但这个看法并不正确。这里的人口增长，在殖民制度时期与现在同样迅速，即大约每22年就翻了一番。只是当时的绝对增长数字以几十万计，而现在是以几百万计而已。同样的现象在一个世纪前未被人发觉，而现在却被所有的人看得一清二楚。

属于同一国王管辖的加拿大英国人，其人口的增长和扩散几乎与生活在共和政府下的英裔美国人同样迅速。

在持续8年的独立战争期间，人口仍按照上述的比例不断增长。

尽管在西部边界上有同英国人结盟的印第安部落，但向西部的移民运动也可以说从来没有放慢。在敌人洗劫大西洋沿岸期间，肯塔基州、宾夕法尼亚的西部地区、佛蒙特州和缅因州就住满了人。战后的杂乱无章，也未妨碍人口增加和阻止继续向荒地进军。可见，法制的

差异，和战的不同，秩序的好坏，只对英裔美国人的不断发展发生了微不足道的影响。

这一点并不难理解，因为没有任何因素足以全面影响到如此辽阔的国土的所有地点。因此，国内总有很大的回旋余地，为遭灾地区的人民提供避难的场所，而且不管灾难多大，总是魔高一尺道高一丈。

因此，不要以为新大陆的英裔人的飞跃发展是可以阻止得了的。联邦的解体及其在大陆上引起的战争，共和的废除和因此而在大陆上出现的暴政，虽然能够延缓他们的发展，但阻止不了他们追补现实注定要由他们完成的使命。世界上没有任何力量能叫移民们止步，不让他们开进这片为勤奋的人敞开大门，为受苦受难的人提供休养生息场所的沃野。不管未来发生什么事情，都夺走不了美国人的气候、内海、大河和沃土。不良的法制、革命和无政府状态，既消灭不了仿佛已经成为这个种族的主要特征的致富爱好和进取精神，又不能完全摧毁使他们开化的知识。

因此，在未来的无法确知的事件中，至少有一件事是可以肯定的。那就是在可以说是即将到来的一个时代（因为我们这里说的是一个民族的生命），英裔美国人将布满从北极的冰原到热带之间的整个辽阔大地，从大西洋沿岸一直扩散到太平洋之滨。

我估计，英裔美国人占据的领土，将来终有一天要达到全欧面积的四分之三[170]。联邦的气候，总起来说，要好于欧洲的气候。联邦的自然条件的优势，也大于欧洲。显而易见，联邦单位面积的人口，有一天也能与欧洲抗衡。

在分成如此众多国家的欧洲，在经历了连绵不断的战争和中世纪的野蛮统治的欧洲，每平方里约的居民现在还能达到410人[171]。有什么强大的力量能够阻止联邦单位面积的人口有一天达不到这个水平呢？

只有再过几个世纪，美洲英裔人的几个分支才会出现差别，失去共同的外貌。我们无法预见他们会在什么时候在新大陆建立持久的不

平等制度。

因此，不管英裔美国人大家庭各支的命运，由于战争或和平、自由或暴政、繁荣或匮乏而会出现什么差别，他们今后仍能保持相同的社会情况和在这种情况下流行的习惯和观点。

在中世纪，只靠宗教的纽带就把居住在欧洲的不同种族联合在同一文明之下。新大陆的英裔人之间具有千丝万缕的联系，而且他们是生活在一个人人都趋于平等的时代。

中世纪是一个教派分立和群雄割据的时代。当时，每个民族，每个地方，每个城市，每个家庭，都力图自保和独立。但在今天，却出现了一种相反的趋势，各国好像都在走向统一。各国之间的文化联系，正把世界上最遥远的地区联合到一起。人们也不能继续孤立而不互通往来，或不能继续对地球上任何角落发生的事情一无所知。现在我们已经看到，在欧洲人与他们在新大陆的后裔之间尽管隔着汪洋大海，但他们之间的差别还不如13世纪某些只有一河之隔的城市之间的差别。

既然这种同化趋势正在使互为外国的人民接近，那它将更会有力地阻止同一民族的后代互为外国。

因此，终有一天可以看到北美住上1．5亿人口[172]。他们彼此平等，同属于一个大家庭，出于同一来源，具有同样的文明、同样的语言、同样的宗教、同样的习惯、同样的民情、同样的思想方法和同样的肤色。其他方面尚难断言，但有一点是肯定的，那就是世界上将出现一个丰富的想象力也无法想象的全新局面。[173]

当今世界上有两大民族，从不同的起点出发，但好像在走向同一目标。这就是俄国人和英裔美国人。

这两个民族在神不知鬼不觉之中壮大起来。当人们的视线只顾他处的时候，它们突然跻身于各国之前列，而全世界也几乎同时承认了它们的存在和强大。

其他一切民族好像已接近它们发展的自然极限，除保持原状而别无他图，但这两个民族却在不断壮大[174]。其他民族不是停滞不前，就是历尽千辛万苦地前进。唯有这两个民族，正沿着一条还看不到止境的道路轻松而神速地前进。

美国人在与自然为他们设置的障碍进行斗争，俄国人在与人进行搏斗。一个在与荒野和野蛮战斗，另一个在与全副武装的文明作战。因此，美国人的征服是用劳动者的犁进行的，而俄国人的征服则是靠士兵的剑进行的。

为了达到自己的目的，美国人以个人利益为动力，任凭个人去发挥自己的力量和智慧，而不予以限制。

而为此目的，俄国人差不多把社会的一切权力都集中于一人之手。

前者以自由为主要的行动手段，后者以奴役为主要的行动手段。

他们的起点不同，道路各异。然而，其中的每一民族都好像受到天意的密令指派，终有一天要各主世界一半的命运。

[注] 这些由法国人起的地名，现已被美国人按英文的拼法改为或读为：路易斯堡、蒙特莫林斯、杜肯、圣路易斯、文森斯、新奥尔良（New Orleans）。——译者

[注] 其中主要者有：喜欢独立和习惯于乡镇自治制度的民族，比其他民族更容易建立起繁荣的殖民地，要想建立一个新的国家，人们必须有独立思考和自己管理自己的习惯，而这个国家的建立，又在许多方面必定取决于移民们的个人努力。

[注] 现在，只是美国本土的面积就已相当于欧洲的一大半。欧洲的面积为50万平方里约，人口为20 500万人。见马尔梯-布伦著作第6卷第114册第4页。〔实际上，马尔梯-布伦在此处写的人口数字是20 000万人，但后来他在第92页上估计说，这个数字可能高达20 500万

人。因此，硕学的托克维尔引用了后一个数字。参看该书的1826年版〕

[注] 见马尔梯-布伦著作第6卷第116册第92页。〔1826年版〕

[注] 这是以欧洲每平方里约的居民为410人为基础计算出来的。

[注] 最近几年常被人们引用的以下几段话，清晰地证明托克维尔的政治社会学对于现代的重要意义。参阅梅耶：《阿列克西·德·托克维尔》（巴黎，1948年）第48页及以下几页。——法文版编者

[注] 在旧大陆的所有民族中，俄国人口的增长速度按比例来说是最快的。

上卷 原著者注

第一部分

（A） 第26页

参看朗少校在国会的资助下到欧洲人尚未涉足的整个西部地区去的两次考察报告。

朗少校关于美国的大沙漠特别指出，可以紧靠东经20度（以华盛顿为0度[1]）并与这条经线几乎平行，从鲁日河到普拉特河画一条线。从这条假定线到密西西比河谷的西界落基山之间，延伸着一些面积很大的平地，平地上一般覆有一层植物无法生长的沙子，或布有花岗岩的石块。这里有许多成群的野牛和野马，也有一些印第安人部落，但每个部落的人数不多。

朗少校听人说，上溯普拉特河，在该河上游左岸也常遇到这样的沙漠，但他未能以亲自考察来证实这个传闻。参阅朗少校的考察报告第2章第361页。〔朗少校：《从匹兹堡至落基山的考察报告》，共2卷，费城，1823年〕

朗少校的描述，有些地方可信。但不应忘记，他只是横越了他所说的地区，而没有走到他所经过的路线的两侧做反复细致的考察。

（B） 第28页

在南美的南北回归线之间的地区，到处都有这种品类繁多的通称为美洲野藤的攀绕植物。在安的列斯群岛的植物区系中，只是美洲野

藤现在就有40多种。

在这种攀绕植物中，最优美的是鸡蛋果藤。据德库蒂兹在其记述安的列斯群岛植物界的著作〔《安的列斯群岛的观赏和药用植物志》，共3卷，巴黎，1833年〕中说，这种可爱的植物利用其身上生长的卷须爬上大树，在林中形成一条条拱廊或柱廊。这些拱廊或柱廊不仅因其缀有深红间蓝的美丽花朵而富丽堂皇，而且因花朵散发香味而愉悦人们的嗅觉。见第1卷第265页。

大豆荚金合欢，是一种非常粗的藤本植物。它生长得很快，由一棵树爬向另一棵树，有时可以蔓延半里约以上。见第3卷第227页。

（C） 第29页

关于美洲土著的语言 [2]

美洲印第安人所操的语言，从北极圈一直到合恩角，都是已经定型的语言，有相同的句型和相同的语法规则。因此，基本上可以断定，印第安人的各部出于同源。

美洲大陆的各个部落，都有自己的不同方言。但是，符合严格定义的语言却为数很少，所以有人仍在试图证明新大陆的各族并没有特别古老的族源。

然而，美洲土著的语言毕竟是很有规律的。大概，现存的各个部落还未经历过巨大的革命，没有被迫和自愿与外来的民族混合，因为一般说来，几种语言混合在一起之后，必然出现语法规则的混乱。

不久以后，美洲土著的语言，特别是北美土著的语言，得到语言学家的认真研究。他们立即发现，野蛮人的这种土语是一套非常复杂的观念的产物，组织得极其合理。他们认为，这种语言极其丰富多彩，在创制它的时候特别注意到听觉的细微辨别能力。

美洲语言的语法体系，在许多方面与其他语言大不相同。

在欧洲的一些民族之间，德语就有一个不同于其他语言的特点：它必要时可把几个词连结在一起，有些词可以表示许多意思。印第安语更令人惊奇地扩大了这个特点，甚至达到可以说只用一个词就能表达一大堆概念的地步。利用杜邦索先生在《美国哲学学会报告》中引用的下述例子，可以容易说明这一点。

在一个特拉华族的妇女逗弄一只小猫或小狗时，可以听到她反复说kuligatschis。这就是一个由数个词合成的词。其中的k代表第二人称，意为"你"或"你的"；uli读作ouli（乌利），是wulit一词的中段，意为"美丽的"和"可爱的"；gat是wichgat一词的末段，意为"爪子"；最后的schis，读作chise（西斯），是一个表示小形的爱称词尾。于是，这个印第安妇女只用一词，就表达了"你的可爱的小爪子"这层意思。

这里，还有一个例子更能令人信服地说明美洲的蛮族是善于连接他们的单词的。

一个特拉华族的男青年自称pilape。这个词是由pilsit（意为"纯洁的"，"无辜的"）和lenape（意为"人"）组成的。就是说，他自称是"纯洁的人"。

这种把几个词连缀起来的特点，尤其常见于动词的合成方面。一个非常复杂的动作，往往只用一个动词来表示。意思上的几乎一切细微差别，都能用动词和改变动词的词形表示出来。

凡欲详细了解我只是略微提及的这个问题的人，可读：

1）杜邦索先生与赫克维尔德牧师关于印第安语的通信。这封通信载于阿伯拉罕·斯莫尔主编的1819年在费城出版的《美国哲学学会报告》第1卷第356—464页。

2）盖伯格（Geiberger，〔应为David Zeisberger〕）的《特拉华语或勒纳普语语法》。此书共三卷，全面地分析了特拉华族的语言，前面附有同他在考察特拉华族时结识的杜邦索先生的序言。

3）《美国百科全书》第5卷末尾所收上述语法书的摘要。

（D） 第31页

夏尔瓦的《新法兰西的历史》〔全称为《新法兰西的历史与通志以及奉王命去北美旅行日记》（共6卷，巴黎，1744年）〕的第1卷，第235页，载有1610年加拿大法国人对易洛魁人的第一次战争历史。尽管易洛魁人使用的是弓箭，但他们却对法国人及其同盟者进行了殊死的抵抗。夏尔瓦虽非写作的高手，但在记述这段历史时却妙笔生花，以鲜明对比的手法描述了欧洲人和野蛮人的品德，以及这两个种族对待荣誉的不同态度。

他写道："法国人纷纷争抢卧死在疆场上的易洛魁人的海狸皮衣，而他们的同盟者休伦人则鄙视这种行为。他们开始对俘虏施以他们习以为常的酷刑，并把被他们杀死的人吃了一个。真是吓坏了法国人。"夏尔瓦接着说："这些野蛮人以无私不贪为荣，对我们没有这种想法表示惊奇，而且不理解扒死人的衣服为什么远远不如吃死人的肉那么坏，因为在他们看来，这同吃野兽的肉没有什么不同。"

这位夏尔瓦在第1卷的另一处，即在第230页，还曾转述过尚普兰首次目睹的割肉酷刑和休伦人回到自己村舍时的情景。

他写道："走了8里约以后，我们的同盟者们停了下来。他们拉出一名俘虏，对他施以他们的同族战士落到这个俘虏的所在部族手中时受过的一切酷刑，同时对他宣布你的结局应当如此；并补充说：如果你有勇气，你就以歌声来伴奏。这个俘虏立即唱起战歌，而且把他所会的一切歌都唱完，歌声十分悲怆。尚普兰说，他还从来没有这样的机会得知野蛮人的音乐竟有如此悲伤的调子。这种处死办法还伴以我们随后即将谈到的各种酷刑，可把法国人都吓呆了。他们实在不忍目睹惨状，迫不及待地希望尽快结束这个场面。〔……〕当天夜里，一个休伦人做了一个梦，说他们受到追击，他们的退却，简直变成了逃命；而野蛮人紧追不舍，完全把危险置之度外。〔……〕

"他们一望见自己的村舍，就砍了一些长竿子，把各自分得的被处死俘虏的头发拴在竿头，挑起来表示凯旋。妇女们看到此景便都奔

来，纷纷跳进水里，登上几支独木舟，从自己丈夫的手里接过沾满血污的头发，系在自己的脖子上。

“休伦人的战士把一件这样令人生畏的战利品赠给了尚普兰。此外，还送给他几张弓、几支箭和他们本来打算自己留下的那张仅有的易洛魁人皮，并托尚普兰把这张人皮呈给法兰西国王。”

他只身在这些野蛮人中间生活了整整一个冬天，他的人身和财产始终没有受到侵害。

（E） 第49页

虽然在美洲的英国殖民地建立之初占有支配地位的清教徒的清规戒律早已大大减少，但仍可在习惯和法律上看到其明显的痕迹。

在1792年反对基督教的法兰西共和国开始其昙花一现的存在时期，马萨诸塞的立法团就公布了一项强制公民遵守礼拜日的法律。下引的该法序言和主要条款值得读者一读：

“鉴于遵守礼拜日是一项公益活动，可使劳动得到有益的中断，给人们带来反省人生的意义和人类不可避免的错误的机会，让人们独自和集体礼拜创造和管理世界的上帝，并使人们专心于这种使基督教社会增辉和安宁的善行；

“鉴于信教不笃或轻佻浮华的人忘记礼拜日应尽的义务和社会给予他们的好处时，会亵渎神明而耽于游乐或为自己劳动；鉴于这样的行为有违基督徒的固有义务，具有干扰不仿效他们的人的作用，将给整个社会带来真正危害，并在社会造成游荡的风气和浮夸的习惯；

“参议院和众议院兹命令如下：

“第一条 在礼拜日，任何人不得在自己的店铺或作坊里做活。在这一天，任何人也不得从事任何劳动和公务，不得出席任何音乐会、舞会或观看任何性质的演出，不得进行任何种类的狩猎、游戏或娱乐，违者罚款。罚款的金额每次不低于10先令，但也不超过20先令。

“第二条 外出旅行者和车船驾驶者，除非必要，不得在礼拜日出行。违者处以与第一条相同的罚款。

“第三条 小酒馆主、小店铺主和小客栈主应阻止本乡镇的定居居民在礼拜日于其店铺逗留娱乐或办事。如有违反，店主和客人同被罚款，而且可以吊销店主的执照。

“第四条 身体健康而又无正当理由在三个月内少向上帝进行一次公开礼拜的人，要被罚款10先令。

“第五条 在教堂的围墙以内做出不当行为的人，要处以5至10先令的罚款。

“第六条 乡镇的十户长（Tithingmen）[3] 负责执行本法。他们有权在礼拜日巡视旅店或公共场所。拒绝十户长进本店铺巡视的店主，将处以40先令的罚款。

“十户长有权拘留旅客，查问其在礼拜日滞留于旅途的理由。拒不回答的人，将处以金额可达5英镑的罚款。

“如果旅客回答的理由没有使十户长满意，十户长可将此旅客送交县的治安法官处理。”1792年3月8日法令，载《马萨诸塞普通法》第1卷第410页。

1797年3月11日，以一项新法预定增加罚款的金额，其半数归拘留该轻罪犯人的人所有。见上述法令汇编第1卷第525页。

1816年2月16日，又以一项新法批准这些措施。见上述法令汇编第2卷第405页。

1827年和1828年纽约州修订的几项法律，也有类似的条款（见《增订纽约州法令集》第1编第20章第675页）。其中规定，任何人在礼拜日不得打猎钓鱼，不得在酒店逗留和进进出出。除非必要，任何人不得在礼拜日出行。

上述这些，还不是初期移民的宗教精神和严肃习俗留在法律上的唯一痕迹。

在纽约州的增订法律集第1卷第662页，可以见到如下的条款：

“因赌博或打赌而在24小时内输赢25美元（约合132法郎）时，即被视为轻罪，并根据确凿的证据处以不低于所赢所输金额五倍的罚款。此项罚款悉数交本乡镇济贫工作视察员收管。

“输25美元或以上的人可以向法院申诉。如不申诉，则济贫工作视察员可以作为赢方，收下输方的输款和相当于输款三倍的罚款，供济贫工作使用。”

我们摘引的这几项法律都是新近实施的，但如不追溯到这些殖民地的初始时期，谁又能理解这些法律呢？我毫不怀疑，在我们这个时代，只有很少地方是采用这种立法方式制定刑法的。民情已经适应时代的进展，但法律仍然没有改变。严守礼拜日的做法，在美洲依然是最使外来人感到惊奇的。

特别是美国有一个大城市，一到星期六晚上整个社会就像停止运动了似的。如果你在本应是成年人应邀参加交际和青年人应邀赶会的时刻去逛一逛这座城市，你会觉得自己进入了一个寂静无声的世界。你既听不到工业的轰隆声，又听不到人们的高歌声，更听不到闹市区的喧嚣声。生活的锁链绷紧在教堂的周围。半开半掩的百叶窗，只容阳光一缕一缕地射进居民的室内。好不容易才能看到远方有一个人独自默默地穿过十字路口，长长的一条大街竟无一个人影。

次日清晨，车辆的辚辚声，铁锤的敲打声，人们的喊叫声，才又开始传入你的耳鼓。整个城市又睡醒了：一群一群的人，慌慌忙忙地涌向城市的工商业中心；所有的人都在行动，精神焕发，在你的周围忙来忙去。继一种似乎麻木不仁的状态之后，出现了这种匆匆忙忙的局面，好像人人觉得要想发财和由此享乐，只有今天一天似的。

（F） 第55页

不用说，在这一章里我不想叙述美国的历史。我的目的只是让读者由此了解初期移民的观点和民情对于各殖民地和整个美国的后来发展的影响。因此，我只应引用一些有关的片段。

我不知道这样做是否正确，但我认为这可以绘出或示出美国各共和州的早期画面。这幅画面不仅会引起一般读者的注意，而且无疑会向国务活动家提供供他们深入研究的资料。虽然我本人不是美国历史专家，但我至少愿意为别人提供方便。因此，我认为应当在这里列出一篇简短的书目，并对我觉得最宜于引用的几部著作进行扼要的分析。

在可供引用的大量一般性文献中，我首先要推荐埃伯尼泽·哈泽德编的收有各州文件和其他可靠文献的《美利坚合众国历史资料汇编》。

这部汇编在1792年出版于费城，其第1卷收有英国国王颁给移民的全部特许状的全文，以及各殖民地政府自成立以来的主要法规。此外，还有关于这一时期的新英格兰和弗吉尼亚事务的大量官方文件。

第2卷几乎全是关于1643年联盟的文件，其中有新英格兰各殖民地之间为抵抗印第安人而结成的这个联盟的公约。这个联盟是英裔美国人宣布联合的第一个实例。直到1776年北美殖民地宣布独立，有数个与此性质相同的联盟。

王家图书馆藏有费城出版的这部历史文献汇编。

此外，各殖民地还有自己的历史文献，其中有些是十分珍贵的。我首先要提到弗吉尼亚的名字，它是移民开发最早的州。

在研究弗吉尼亚的所有历史家当中，首屈一指的应当是它的创造者约翰·斯密斯船长。斯密斯船长给我们留下一部十六开本的著作，书名为《弗吉尼亚和新英格兰通史》，1627年于伦敦出版（本书亦藏于王家图书馆）。斯密斯的这部著作附有多幅地图和一些十分漂亮的版画，并标有制作的日期。这位历史学家从1584年一直写到1626年。斯

密斯的著作得到很高的评价，而且受之无愧。作者是一位有名的冒险家，他生于冒险家辈出的时代，并终于获得胜利。全书洋溢着冒险开发的热情，即那个时代的人们特有的冒险进取精神。我们从这部书中，还可以嗅到混有经商致富味道的行侠仗义气息。

但是，在斯密斯船长身上表现得最突出的，是他除具有同时代人的美德之外，还具备他们当中的大部分人所没有的一些品质。他的文章简练，叙述逼真，没有一点矫饰。

这位作者使我们知道了印第安人在欧洲人发现北美时期的情况。

可供咨询的第二位历史学家是贝弗利。他的著作为四十八开本，1707年出版于阿姆斯特丹，已被译为法文。作者的记述始于1585年，止于1707年。该书的第1章载有殖民初期的历史文献。第2章，对印第安人在这个扩张时期的生活情景，做了有趣的报道。第3章，使人清晰地了解到弗吉尼亚当时的民情、社会情况、法律和政治习惯。〔《弗吉尼亚州的历史和现在》，伦敦，1705年〕

贝弗利出生于弗吉尼亚，所以他一开始就说："由于我生于印第安人的土地上，没有专注于语言的纯洁性，故请读者不要以过于严格的批判观点来审查我的著作。"尽管这位移民后代表示自己做得不够，但他的著作通篇都在证明，他是情不自禁地维护母国的最高主权的。我们从贝弗利的著作中，还可以看到当时曾经鼓舞美洲英国殖民地前进的那种公民自由精神的许多痕迹。书中还留有各殖民地之间长期以来存在的并且一直延续到独立时的不睦的痕迹。贝弗利对他的邻居马里兰的天主教徒表示的憎恨，仍然大于英国政府的这种情绪。这位作者的文章简要，他的叙述总是充满着同情心而且令人信服。贝弗利著作的法文译本，可在王家图书馆找到。

还有一本值得推荐的著作，我在美国读过，但还没有在法国找到。它就是威廉·斯蒂思写的《弗吉尼亚最初发现与定居开发史》。此书叙述得详尽而有趣，但我觉得有些冗长。

关于卡罗来纳的历史，可以推荐的最早和最好的著作，是约翰·劳森的一部十六开本的薄书《卡罗来纳史》，此书1718年出版于伦敦。

劳森的著作首先记述了卡罗来纳西部的发现经过。这部书是以旅行记的形式写成的，作者的叙述有些杂乱，其观察亦很肤浅。只是对当时野蛮部落中流行的天花和酗酒所造成的荒废情景还描写得相当深刻，而对这些部落风行的并因欧洲人的到来而又加剧的道德败坏行为，亦记述得饶有风趣。

劳森著作的第二部分，是专门描述卡罗来纳的自然状况和物产的。

作者在第三部分，对当时印第安人的风尚、习俗和管理组织做了生动有趣的叙述。

在该书的这一部分，到处显示出作者的才华和独到之处。

劳森的这部历史，写到查理二世时期赐给卡罗来纳以特许状为止。

这部著作的基调是轻快的，但往往失于下流，与同一时期在新英格兰出版的著作的深沉笔调完全不同。

劳森的这部历史，现在于美国已极不易见到，而在欧洲更是难于找到了。但在王家图书馆还有一部孤本。

我从美国的最南部分一直游历到它的最北部分，其间的广大地区只是很晚以后才有移民开进。

我首先应当介绍一部非常值得一读的汇编，它的题名为《马萨诸塞历史学会论丛》，1792年出版于波士顿，1806年再版。王家图书馆没有收藏这部著作，而且我相信其他图书馆也不会有。

这部论丛（仍在继续编辑）收载了关于新英格兰各州历史的大量珍贵文献，其中有尚未公开发表的通信和地方档案馆收藏的原始文

件。古金主编的这部论丛，也收有关于印第安人的材料。〔参看第1卷第140页以下〕

我在本注的所在章的行文中，曾多次提到纳撒尼尔·莫尔顿的《新英格兰回忆录》。在这里，我只想补充一句：凡想了解新英格兰历史的人，都应当读一读这部著作。莫尔顿的著作为三十二开本，1826年出版于波士顿。王家图书馆没有收藏此书。

讲述新英格兰历史的最珍贵和最重要的著作，是大教士科顿·马瑟的《基督教美洲传教史，或1620—1698年新英格兰教会史》。这部书为三十二开本，共两卷，1820年出版于哈特福德。我不认为会在王家图书馆找到它。

作者把该书分为七册。

第一册讲述新英格兰的筹建和建设的历史。

第二册记述新英格兰的几位初期总督和主要行政官员的生平。

第三册叙述当时指导人们思想的福音会牧师们的生平和事迹。

作者在第四册报道了剑桥（在马萨诸塞）的大学 [4] 成立和发展过程。

他在第五册陈述了新英格兰教会的教义和教规。

第六册讲述了据马瑟说是表明上帝向新英格兰居民施福的某些事件。

最后，在第七册，作者向我们讲述了当时存在的异端邪说和新英格兰教会加以反对的动乱。

马瑟是一个福音会牧师，生于波士顿，并在那里终其一生。

引导人们建设新英格兰的那种宗教热心和激情，鼓舞和激发他写了这部著作。他的文笔经常暴露出不够典雅的缺欠，但这是不可避免的，因为他想只靠宗教狂热去打动读者。他过于偏执，而最经常的是过于轻信，但绝不要认为他企图以此进行欺骗。他的这部著作，偶尔也有精彩的片段和真实深刻的思想。比如，他在第1卷第1章第61页说道：

“在清教徒到来之前，英国人就曾多次试图向我们现在居住的地方移居，但他们好像对能够得到物质利益没有抱着过高的希望，所以一遇到困难，马上就心灰意冷，退缩回去。而在崇高的宗教思想的推动和支持下来到美洲的人，绝不会如此。虽然这些人遇到的敌人远比任何殖民地的创建者遇到的敌人要强大得多，但他们能够坚持自己的信念，以致使他们创建的东西依然存在于今天。”

马瑟在其笔触严肃的叙述中，有时也插进一些温情脉脉的描写。比如，他谈到一位英国妇女，在宗教热情的鼓舞下同她的丈夫一起来到美洲，但不久以后便忍受不了流亡生活的艰难困苦。然后他接着说：“至于她的道德高尚的丈夫，却试图独自一人留在那里，但他未能活下来而死去。”（第1卷第71页）

马瑟的著作，对他所描述的时代和地区，做了令人叹为观止的报道。

他为了使我们知道清教徒是出于什么动机到大洋彼岸去寻找避难所，而写道：

“上帝向我们当中居住于英国的人提出号召。上帝在号召无数不相识的人的时候，要求他们下定决心放弃在故乡的安适生活，横渡波涛汹涌的大洋，到那还是令人生畏的荒野去安家立业；而这样做的唯一目的，就是无条件地服从上帝的戒命。”

他接着说：“在做长篇大论之前，应当说明一下他们是出于什么动机进行这种冒险的，以使后代清楚地知道他们的动机，而尤为重要的，是提醒我们今天的人怀念他们，切勿忘记祖先追求的目的，不要

减少对新英格兰的真正关心。因此，我要在这里介绍一部手稿里谈到的某些人的当时动机。

“第一个动机：为教会做出最大的贡献，即向世界的这一部分（北美）传播福音，建起一所保卫基督徒的堡垒，以反对企图在世界的其余部分建立统治的非基督徒。

“第二个动机：欧洲的其余所有教会已被破坏，害怕上帝也会这样来惩罚我们的教会，故决心开辟这个地方（新英格兰），为大多数人提供免遭大破坏的避难场所。

“第三个动机：我们所在的国度好像在折磨居民，最珍视财物的人却最轻视他们所踏的土地。人们视有子女、邻居和朋友为最沉重的累赘，他们尽力躲开穷人。如果事物按照这样的秩序发展，最能创造享乐的人要被排挤出这个世界。

“第四个动机：我们的放纵行为已经达到极点，好像有钱才能在同类中保持应有的地位，而无钱就要被人轻视。因此，各行各业的人都去寻找以不道德的方法致富的门路，从而便宜了因为有钱而能荒淫无耻生活的富人。

“第五个动机：讲授科学和宗教知识的学校办得太差，以致使大部分儿童，特别是最优秀和最有才华的儿童以及人们认为最有成才希望的儿童，在耳闻目睹的大量坏榜样和周围的腐化现象的影响下学坏了。

“第六个动机：大地是上帝的花园，他把大地赐给他的儿子亚当去耕种，而我们为什么要让自己因为没有土地而饿死，并叫这片本来应当供人使用的广阔土地无人居住和荒芜不毛呢？

“第七个动机：要成立一个革新的教会，并从成立之初就支持它；要把我们的力量与一个虔诚的民族的力量联合起来，以巩固和发展这个教会，使它摆脱那些没有这种支持就可能成为它的大灾大难的危

险。对于一个基督徒来说，有什么工作能比这项工作更为高尚和壮丽的呢？有什么事业能比这项事业更值得做的呢？

“第八个动机：一个信仰虔诚并在这里（英国）享有荣华富贵的人如能放弃因致力建设这个革新的教会而获得的好处，并愿意分担苦难，他将为人们做出一个伟大而高尚的榜样，使人们学习他在向上帝为殖民地祷告时表示自己的虔诚信仰，并把大多数人联合过来。”〔见马瑟著作第17页及以后各页〕

在离这段引文很远的后面一章中，马瑟说明新英格兰教会在道德方面的原则时，强烈反对在宴会上为健康而干杯的做法，说这是异教徒的和可憎的习俗。

他也同样严厉地反对妇女对头发进行任何装饰，无情地谴责妇女穿着袒胸露臂的时装。

他在其著作的某一章里，向我们举出了许多曾使整个新英格兰震惊的妖魔作怪的事例。在他看来，恶魔在这个世界兴妖作怪，是千真万确的事实。

他用了很多篇幅去阐述他的同时代人所特有的追求公民自由和政治独立的精神，说他们每前进一步都遵循他们的自治原则。比如，马萨诸塞的居民就是如此：自1630年以后，即在建立普利茅斯殖民地后的十年里，他们用去400英镑在剑桥创办一所大学。

如果我们从新英格兰的全史转而研究新英格兰各州的历史，则首先应当提到马萨诸塞地方副总督哈钦森的《马萨诸塞殖民地史》。此书为三十二开本，共两卷。王家图书馆藏有此书一部，为1765年出版于伦敦的第二版。

我在本注所在章曾多次引用的这部著作，其叙述始于1628年，终于1750年。本书写得十分真实，文笔简练，朴而不华，是一部翔实的历史著作。

关于康涅狄格的历史，可以推荐的最好著作，是本杰明·特朗布尔的《康涅狄格全史：世俗史和宗教史，1630—1764》。此书为三十二开本，共两卷，1818年出版于纽黑文。我认为王家图书馆不会有这部著作。

这部历史清晰而深刻地描述了康涅狄格在书名所指期间内发生的一切重大事件。作者引用了珍贵的历史文献，而且叙述确切。他写到康涅狄格初期的事件时，讲得十分有趣。尤其是应当读一读第1卷第5章（《一六三九年的康涅狄格》）第100页，以及第1卷第7章（《康涅狄格的刑法》）第123页。

我们有理由高度评价杰理米·贝尔纳普的《新罕布什尔史》。此书为三十二开本，共两卷，1792年出版于波士顿。尤其应当读一读第1卷第3章。在这一章里，作者对于清教徒的政治原则和宗教教义，他们的移居原因和法律，做了极其翔实的叙述。下边是1663年的一段布道讲话："新英格兰要永久记住它的创建目的在于宗教，而不在于商业。人们在前进中要坚持清教徒的教义和纪律。因此，商人和一个铜板一个铜板攒钱的人也不要忘记，创建这些殖民地的目的在于宗教，而不在于金钱。如果我们当中有人在评价世界和宗教时认为世界值13，而宗教只值12，那么，这个人就没有新英格兰的真正男儿的情感。"读者从贝尔纳普的著作里可以看到，他比至今研究美国历史的其他作者更多地提到普遍观念并强调思想的威力。

在我们所研究的已经存在很久的几个主要州中，纽约州和宾夕法尼亚州最为突出。关于纽约州的历史，最好的一部著作是威廉·斯密斯的《纽约史》。此书为四十八开本，共一卷，1757年出版于伦敦；1767年出了法译本，亦出版于伦敦。斯密斯为我们提供了法英两国在美洲进行的战争的细节。在研究美国史的所有著作中，它对著名的易洛魁联盟的报道最为详尽。

至于宾夕法尼亚的历史，我只想推荐罗伯特·普劳特的《宾夕法尼亚自创建与定居：1861年威廉·佩恩就第一任领主与总督直至1742年以后的历史》。此书为三十二开本，共两卷，1797年出版于费城。

这部书值得读者细读，其中收有关于佩恩的大批珍贵文献，谈到教友会的教义以及宾夕法尼亚初期移民的性格、风尚和习惯。据我所知，王家图书馆没有此书。

不必说，在研究宾夕法尼亚的主要著作中，佩恩本人和富兰克林的著作也有它们的席位。广大读者都熟悉他们的著作。

以上所介绍的这些著作，我在旅美期间就已看过其中的大部分。现蒙王家图书馆的好意，我又读到其中的几部；其余的几部，是美国前驻巴黎总领事沃登先生给我找到的，沃登先生也写有一部关于美国历史的杰出著作。在结束这个注的时候，请沃登先生接受我对他的谢意。

（G） 第63页

杰斐逊在自传中写道："在英国人于弗吉尼亚建立殖民地的初期，土地还只能向人们提供少量的产品或什么也不能提供的时候，一些有远见的人便获得了大量的租让地，并为了保持其家庭的荣华富贵，而把财产传给了后代。财产逐代传给同姓人，从而产生一些独特的家族集团。家族集团依法享有永久保持财富的特权，进而依靠自己州的强大和富饶而形成显赫的贵族阶层。而国王也照例是从这个阶层中选派州的议员的。"见《杰斐逊文集》。〔第1卷第36页〕

英国法律中关于遗产继承的一些主要规定，在美国全部被否定。

肯特先生说，我们在遗产继承问题上做的第一个规定是："人死而无遗嘱时，其财产由直接亲属继承；如只有一个男性或一个女性继承人，他或她独得全部遗产；如有数名同顺序的继承人，则不分性别，由数人平分遗产。"〔见肯特：《美国法释义》1840年版第4卷第374页〕

最初，纽约州以1786年2月23日法令通过这项规定，后来又进行过修订（见〔《增订纽约州法令集》〕第3卷；附录，第48页）。现

在，美国各州都采用这项规定，只是佛蒙特州有一点不同，那里的男性继承人可得两份遗产（见《美国法释义》第4卷第375页）。

肯特先生在该书第4卷第1—22页，叙述了美国的限嗣继承立法史。他总结说，美国在独立前，各殖民地都采用英国的限嗣继承法。后来，弗吉尼亚根据杰斐逊的提议（见《杰斐逊自传》），从1776年废除了遗产限嗣继承制度。纽约州也于1786年废除这种制度。接着，北卡罗来纳、肯塔基、田纳西、佐治亚和密苏里，也相继废除限嗣继承法。而在佛蒙特、印第安纳、伊利诺伊、南卡罗来纳和路易斯安那，从来就没有采用过限嗣继承制度。认为应当保存英国的限嗣继承立法的各州，也对限嗣继承制加以修改，去掉其中的贵族立法主旨。肯特先生写道："我们在国家管理方面的一般原则，是致力于促进财产的自由流通。"

使研究美国遗产继承立法的法国人大为吃惊的是，法国的继承法比美国的还民主得无边。

美国的法律规定子女平分父亲的遗产，但须父亲没有另立遗嘱，因为纽约州的法律规定（《增订纽约州法令集》，第3卷，附录，第51页，阿尔巴尼，1829年版）："每个人都有完全的自由、权限和资格立遗嘱处理其财产，即对某一政治机关或社会团体留下遗言，将其财产全部或部分遗赠给某人。"

法国的法律规定立遗嘱人可将其财产平分或近于平分与继承人和受遗赠人。

现在，美国的大部分州还实行限嗣继承制度，但缩小其效果。

法国的法律在任何情况下都不准限嗣继承。

美国的社会情况比我们的民主，而我们的法律则比他们的民主。这最能说明一个值得人们深思的问题：即在法国，民主安于遭受破坏；而在美国，民主能在废墟之上泰然自立。

（H） 第71页

美国的选举资格概要 [5]

各州均赋予年满21岁的人以选举权。在各州，均要求选举人应在其参加选举的县居住过一定的期限。

关于财产资格：在马萨诸塞州，选举人必须有3英镑收入或60英镑资产。

在罗得岛，选举人必须拥有价值133美元（约合704法郎）的地产。

在康涅狄格，选举人必须拥有可以赖以收入17美元（约合90法郎）的财产。在民兵中服役一年，亦可享有选举权。

在新泽西，选举人应有50英镑财产。

在南卡罗来纳和马里兰，选举人必须拥有50英亩土地。

在田纳西，选举人应拥有任意一种数量足够的财产。

在密西西比州、俄亥俄州、佐治亚州、弗吉尼亚州、宾夕法尼亚州、特拉华州和纽约州，只要是纳税，就可以成为选举人，但其中的大部分州，在民兵服役亦等于纳税。

在缅因和新罕布什尔，凡未被列入赤贫名单的，均可为选举人。

最后，在密苏里州、阿拉巴马州、伊利诺伊州、路易斯安那州、印第安纳州、肯塔基州和佛蒙特州，对于选举人的财产没有规定任何条件。

我还想指出一点，只是在北卡罗来纳州，对参议员的选举人规定的资格与众议员的不同：前者要拥有50英亩土地，而后者只要纳税即可。

（I） 第117页

美国实行保护关税政策，所以少数海关人员和大部分海岸地区最容易走私，但并不像其他国家那样漫无限制，因为任何人都可以缉私。

美国不设消防警察，所以火灾多于欧洲，但一般说来可以及早扑灭，因为周围的居民不会束手旁观，而要迅速赶赴火灾现场。

（J） 第119页

说中央集权[6]产生于法国大革命，那是不公正的。法国大革命只是完善了中央集权。在法国，对中央集权的爱好和对典章制度的狂信，可以追溯到法学家进入政府的时期，即可以使我们回想起美男子腓力四世统治法国的时代。从那个时期以后，这两种倾向一直没有停止发展。下面，是马尔泽尔布先生1775年代表最高税务法院向路易十六国王的进言摘录[7]：

“……把自己管理自己事务的权利留给每个机关和每个公民社团或村镇；我们现在不应说这项权利将写进王国的第一部宪法里，因为它是一项很古老的权利：天赋的权利和合情合理的权利。但是，它已夺走您的主要东西。陛下和我们都不要害怕说：在这方面，我们的管理工作已经变成可以说是儿戏。

“自从几位有权势的大臣提出不准召集国民议会的政治原则以来，官员们便上行下效，以致村镇的居民不经总督的批准，什么决定也不能做出。因此，如果某个村镇要想花钱办一项事业，就得去恳求总督的下属官员，从而要根据官员同意的计划进行，雇用他们喜欢的工人，按照他们的指示支付工资；如果村镇有人要打官司，也得经总督批准，即在向法院起诉之前，要把案件先送到那里进行初审。如果总督的意见同要打官司的居民相反，或诉讼的对方是总督的亲信，村镇就失去保卫自己权力的能力。总督老爷就是通过这些办法尽力在法国窒息全部地方自治精神的，而如果有可能，则必将从公民的心中除掉这种精神。也可以说，全国人民都被宣告为禁治产人，并给他们指定了监护人。”

怎么今天还能说法国大革命在中央集权方面所做的一切是所谓征服呢？

1789年杰斐逊从巴黎给一位友人写信说："我们的国家绝不是一个统治的狂热像法国那样根深蒂固和造成了许多灾难的国家。"这是1789年8月28日致麦迪逊的信。〔见《杰斐逊通信集》，第15卷，第364页，普林斯顿，1958年〕

实际上，几个世纪以来，法国的中央政权，为了扩大行政集权，总是做到了它所能做到的一切；在这方面，它的权力从来没有受到过限制。

法国大革命产生的中央政权，在这一点上比它的任何一个先行者都走得更远，因为它比它们更有力量和更有学识。比如，路易十四只是使村镇生活的一切服从于一位总督的享乐；拿破仑只是使村镇生活的一切服从于一位大臣。原则始终相同，只是后来的发展有大有小。

（K） 第123页

法国宪法的这种不可变性，是我国法制的必然结果。

先以一切法律中的最重要法律，即规定王位继承的法律为例来说明。有什么法律比这个以父传子继的自然顺序为基础的政治规定在原则上更不可改变的呢？1814年，路易十八使人承认了他的家族永久拥有这个政治继承权。处理1830年7月革命善后的那些人，照搬路易十八的做法，只不过把这个政治继承权转让给另一个家族罢了。在拥立新王朝时，他们也仿效了大法官莫普[8]。莫普在旧的最高法院的废墟上建立新的最高法院时，没有忘记在国王的诏令中写进新的大法官也同他们的前任一样是不可罢免的。

1830年的法律也同1814年的法律一样，根本没有提到修改宪法的问题。而且，一般的立法手段满足不了这个要求，也是显而易见的。

国王依靠什么运用他的权力呢？依靠宪法。贵族院议员呢？也依靠宪法。众议院议员呢？仍然依靠宪法。在这种情况下，国王、贵族

院议员和众议院议员怎样会联合起来对他们的权力所唯一依靠的法律进行任何改革呢？离开了宪法，他们就什么地位也没有了。那么，在什么条件下他们才会修改宪法呢？下述两种条件必居其一：不是在他们无力反对人民能够不按他们的意愿，但却是以他们的名义继续实行宪法的某些条款的时候；就是在他们借以掌权的法律不复存在，他们自己不再有什么地位，而要求改变宪法的时候。后来，由于他们自己破坏了宪法，他们便自取灭亡了。

这一点，在1830年的宪法上比1814年的宪法表现得还清楚。在1814年，王权可以说是在宪法之外或以上；而在1830年，王权已同意由宪法来规定，所以离开宪法，王权就没有任何作用了。

结果，法国宪法的各个部分都没有变动，因为人们把它与一个家族的命运联系在一起了；法国宪法的全体也没有改动，因为人们还没有找到修改宪法的合法手段。

这些论述都不适用于英国。英国没有成文宪法，谁能说英国修改过成文宪法呢？

（L） 第124页

几位研究英国宪法的著名学者，争先恐后地论述过议会的这种无限权威。

德洛姆在其著作第10章第77页〔见《英国宪法》，休斯编，伦敦，1834年〕写道："英国法学家坚信的基本原则，是认为议会除了不能把女人变成男人或把男人变成女人以外，它什么都能做到。"

布莱克斯通说得虽不这样坚定，但也十分明确。下面，就是他说的：

"爱德华·科克爵士认为议会的权力和司法权（第4项第36款），无论是对人，还是对事，都过于广泛和绝对，以致任何限制都禁止不了它的活动。他补充说，对于这个最高的法院简直可以说是：Si antiquitatem spectes，est vetustissima；si dignitatem，est

honoratissima；si jurisdictionem，est capacissima．（论资格，它最古老；论荣誉，它最光荣；论权力，它最强大。）在制定、通过、扩大使用、停用、废除、恢复使用和解释教会法令或世俗法令、民法、军事法、海运法、刑法等名目众多的法律方面，议会享有至高无上和不受监督的权力；而授予议会以这种可以左右政府各部门的绝对权力的，正是这个王国的宪法。凡是申冤和要求赔偿损失的案件，都可越过普通法院而送到这个特殊的法院去解决。它能修改或新订王位继承法，比如亨利八世和威廉三世，就是由它拥上王位的。它能使国家改信某一教派，比如在亨利八世及其三个子女统治时期，它就曾以各种理由使国家来回改宗。它可以修改和改变王国的宪法〔着重点是托克维尔加的〕和议会本身，比如它曾为通过英格兰与苏格兰联合的法案，以及关于三年和七年举行一次选举的各项法令，而这样做过。简而言之，它能做到本来不能做到的一切，所以它在使用自己的权力时好像无所顾忌，以可以说是有些过于大胆的姿态表现了议会万能。”〔见布莱克斯通：《英国法释义》第1卷第160页〕

（M） 第136页

美国各州的宪法，彼此在政治审判制度方面的规定最为一致。

各州的宪法都定有这种制度，并授予州众议院以起诉的专权，只有北卡罗来纳州宪法把这项权利授予大陪审团（第23条）。

几乎所有州的宪法，都把政治审判的专权授予州参议院或有州参议员列席的审判团。

政治法院可以作出的处罚，只是撤职或不准再任公职。只有弗吉尼亚宪法准许政治法院可以作出各种不同处罚。

可以送交政治审判的罪行有：联邦宪法第2条第4项、印第安纳州宪法第3条第23项和第24项〔1816年宪法〕、纽约州宪法第5条〔1812年宪法〕和特拉华州宪法第5条规定的叛国罪、贿赂罪和其他重罪或轻罪；

马萨诸塞州宪法第1章第2条、北卡罗来纳州宪法第23条〔1776年宪法〕和弗吉尼亚州宪法第252页〔？〕规定的渎职罪和玩忽职守罪；

新罕布什尔州宪法第105页〔？〕规定的贿赂罪、医疗事故罪和玩忽职守罪〔第38条〕；

佛蒙特州宪法第2章第24〔54〕条规定的玩忽职守罪；

南卡罗来纳州宪法第5条〔1790年宪法〕、肯塔基州宪法第5条、田纳西州宪法第4条〔1796年宪法〕、俄亥俄州宪法第1条第23项和第24项、路易斯安那州宪法第5条、密西西比州宪法第5条〔1817年宪法〕、亚拉巴马州宪法第6条和宾夕法尼亚州宪法第4条〔参看1790年宪法〕规定的渎职罪。

伊利诺伊州、佐治亚州、缅因州和康涅狄格州的宪法没有列举罪名。

（N） 第210页

不错，欧洲列强可以对美国进行大规模的海战；但美国对付海战总比对付陆战容易得多，而且危险较小。海战只需要一种武力。在商业国家，只要人民同意向政府提供必要的资金，就会永远拥有强大的舰队。而且让人民在金钱上牺牲也比让他们在生命和人力上的牺牲容易得多。另外，海战的败绩也很少损害战败国的生存和独立。

至于陆战，欧洲国家显然不能给美国造成危险。

即使一个拥有将近200万人口的国家，也很难向美国运去并在那里供养25 000名士兵。如果一个这样的欧洲大国同美国交战，就等于一个拥有200万人口的国家同拥有1 200万人口的国家打仗。而且，美国人拥有各种物资，欧洲人离他们有1 500里约，何况美国的广袤疆土是在征服它时将要遇到的不可克服的障碍。

第二部分

（A） 第232页

美国的第一份报纸，在1704年4月出版于波士顿。见《马萨诸塞历史学会集刊》第6卷第66页，波士顿，1880年。

如果以为在美国出版期刊历来是完全自由的，那就错了。在那里，也曾设立过预先检查和提交保证金之类的制度。

马萨诸塞州1722年1月14日法令就有这类规定。

州下院（立法机关）委派的检查新闻工作的"新英格兰报刊委员会"鉴于："被告的报纸有嘲弄宗教和使人轻视宗教的倾向，准许一些著名作者在上面发表亵渎宗教和对神不敬的文章，诬蔑传播福音的教士的行为，辱骂国王陛下的政府，扰乱本地的和平和安宁，兹建议：或禁止该报出版人兼发行人詹姆斯·富兰克林继续出版和发行该报，或令其将要发表的一切文章送交本地行政长官审查；责成萨福克县治安法官令富兰克林先生交纳保证金并担保自己今后一年之内循规蹈矩。"

委员会的建议被采纳并作为法律实施，但未产生任何效果。报纸在边栏将发行人詹姆斯·富兰克林的姓名改为本杰明·富兰克林，从而逃避了禁令，而舆论也认为这样做合法。

（B） 第345页

在1832年通过改革法案以前，郡的选举人（地产的代表）必须拥有可以获得40先令纯收入以维持生计的自有地产或租用地产。原法案是在亨利四世时期于1450年前后制定的。亨利四世时期的40先令，相当于现今的30英镑。但是，一直到1832年，15世纪定下的这个金额始终未变。这表明英国的宪法是日趋民主了，即时间经过了那么久，而

为选举人规定的财产资格还没有改动。参看：德洛姆著作第1卷第4章；布莱克斯通著作第1卷第4章。

英国的陪审员由郡长推选（德洛姆著作第1卷第13章）。郡长一般是本郡的知名人士，主管司法和行政工作；他在本郡代表国王，每年由国王任命（布莱克斯通著作第1卷第9章）。他的地位容易被人怀疑收受诉讼当事人的贿赂，而且如果他被疑有不法行为时，人民可以不让由他任命的陪审团审理，改由另一名官员负责推选新的陪审员。参看布莱克斯通著作第3卷第23章。

有权当选陪审员的人，必须拥有可以获得不少于10先令收入的地产（布莱克斯通著作第3卷第23章）。应当指出，这个条款是在威廉和玛丽统治时期，即在1700年先后规定的，而当时的币值比现在高得多。大家知道，英国的陪审制度，也像该国的其他一切政治制度一样，不是根据人的能力而是根据人的地产建立的。

最后，佃户也可以充任陪审员，但他必须是长期为善的人，而且交了地租以后，他的纯收入要达20先令（布莱克斯通著作第3卷第23章）。

（C） 第346页

按联邦宪法规定，联邦系统的法院也像各州在本州系统的法院实行陪审制度那样采用陪审制度。但是，联邦宪法没有具体规定如何推选陪审员。联邦系统的法院从每个州按该州规定的办法选定的常任陪审员中抽调陪审员。因此，要根据各州的法律来说明美国的陪审制度的原理。参阅斯托里：《美国宪法释义》第3卷第38章第654—659页；萨金特：《美国宪法》第165页；以及1789年、1800年和1802年联邦有关这个问题颁布的法令。

为了详细了解美国陪审制度的原则，我查阅过几个相距很远的州的法律。下面就是我从查阅中获得的总印象。

在美国，凡是有选举权的公民都可以充任陪审员。但在纽约那样的大州，推选人的法定资格与陪审员的法定资格略有不同，而且这种不同与法国法律的规定相反，即纽约州的陪审员的法定资格比推选人的法定资格规定得较低。总的说来，在美国，推选陪审员的权利，也同推选议员的权利一样，可以及于一切公民。但是，这项权利的行使，并不是在所有人之间没有明确规定的。

每年，乡镇或选举区的行政当局请有权推选陪审员的人，在新英格兰是请乡镇的行政委员，在纽约州是请乡镇行政长官，在俄亥俄州是请遗孤财产保管人，在路易斯安那州是请县长，为本地区推选一定人数的有权充任陪审员和预计有此种能力的公民为陪审员。如这些官员本人当选为陪审员时，也不会引起他人反对。他们的权力非常广泛，而且具有强制性质，一般同州的行政官员没有两样，尤其在新英格兰，他们往往有权罢免不称职的或无能力的陪审员。

将如此选出的陪审员的名单送交县法院，然后用抽签办法从中选出有权参加各种案件审理的陪审团。

此外，美国人还通过一切办法使陪审团接近人民，并尽可能减轻陪审团的负担。陪审员的人数很多，每人最多只能连任三年。法院在每个县的县城开庭审理案件。美国的县（county）大致相当于法国的区（arrondissement）。因此，法院离陪审团很近，而不像法国那样在法院开庭时去召集陪审团。最后，陪审员是有报酬的，但因案件不同，有的由州支付，有的由诉讼当事人支付。一般说来，除去旅费外，每人每天可收入1美元（相当5法郎42生丁）。在美国，把做陪审员看成是一项必须承担的义务，但这项义务并不难完成。

参阅布雷瓦德：《南卡罗来纳州法令汇编》第2卷第338页，第1卷第454和第456页，第2卷第218页。（共5卷，查勒顿，1814年）

参阅立法机构编辑和出版的《马萨诸塞普通法》第2卷第331页和第187页。

参阅《增订纽约州法令集》第2卷〔阿尔巴尼，1829年〕第720页、第411页、第717页和第643页。

参阅《田纳西州法令集》第1卷〔诺克斯维尔，1831年〕第209页。

参阅《俄亥俄州法令集》第95和210页。

参阅《路易斯安那州立法汇编》第2卷第55页。〔共2卷，新奥尔良，1828年〕

（D） 第349页

在仔细研究英国的民事陪审制度时，不难发现陪审员无法摆脱法官的控制。

当然，陪审团对民事案件和刑事案件所做的判决，在其扼要的陈述中也包括事实和权利。例如：有一所住宅，彼得说是属于他的，因为他花钱购买了它，这就是事实问题；但是，他的反对者对他说，出售人没有行为能力，这就是权利问题。陪审团只要说这所住宅将归彼得所有，这就等于认定事实和权利。陪审团对刑事案件的判决只要有利于被告，英国人就同意陪审团的判决没有错误；但在民事方面应用陪审制度时，英国人就没有保留这种想法。

如果法官认为陪审团的判决在法律的应用方面有错误，他可以拒绝接受，驳回给陪审员重新审理。

如果法官把陪审团的判决搁置起来，不予复审，则诉讼还没有完全结束，因为他有办法抵制陪审团的判决。主要的方法是，要求法院撤销原判和成立新的陪审团。实际上，这样的要求很少得到满足，而且他以后也再没有办法。我就亲眼看到过这样的事情。参看布莱克斯通著作第3卷第24章和第25章。

[注] 以华盛顿为0度的东经20度，大致相当于以巴黎为0度的西经99度。

[注] “关于美洲土著的语言”，可参阅博厄斯：《美洲语言手册》（华盛顿，1911年）；卡西勒尔：《神话思维中的概念形式》（莱比锡，1922年）；卡西勒尔：《象征形式的哲学》；泰尔：《语言》（柏林，1923年）。——法文版编者

[注] 每年改选一次的十户长，从职务上说，他相当于法国的兼为乡镇警卫和司法警察的官员。

[注] 即今哈佛大学。——译者

[注] 关于选举资格，参阅奥格和雷著作第184页及以下几页。——法文版编者

[注] “中央集权”。托克维尔在这里提出了后来在他的《旧制度与革命》中论述的主要题目之一。——法文版编者

[注] 参阅《根据税务资料论法国公法史》，布鲁塞尔，1779年，第654页。

[注] 莫普（Maupeou,Rene Nicolas Charles Augustin de,1714—1792），法国的大法官，是1776年推翻旧的最高法院和成立新的最高法院的主谋，随路易十六继承王位而下台。——译者

下卷 序言

美国人之具有民主的社会情况，自然有赖于他们的某些法制和关心政治的民情。

这种社会情况也使他们产生了许多为欧洲的旧贵族社会所不知道的思想和观点。它破坏了或改变了昔日的各种关系，并由此建立起新的关系。市民社会面目的改变，丝毫也不亚于政界面貌的改变。

我在5年前出版的本书上卷里，研究了美国民主的主要问题。本卷将讨论它的次要问题。上下两卷相辅相成，合成为一部著作的整体。

我应当立即敬告读者，请不要产生可能严重歪曲我的原意的错误。

由于我把那么多不同的结果都归因于平等，所以读者可能以为我把平等视为当今发生的一切事情的唯一原因。这种看法就是认定我的观点太偏颇了。

在当代，人们的许多观点、情感和本性，并不一定来自平等，或者完全与平等相悖。因此，如果以美国为例，我可以很容易证明这个国家的性质、居民的起源、早期定居者的宗教，以及他们的既有知识和已有习惯，过去曾经和现在仍在对这个国家的人民的思想和感情的活动发生巨大的影响，而跟民主毫无关系。欧洲发生的许多事情有其各种原因，而这些原因也适用于美国发生的大部分事情，但均与平等无关。

这一切不同原因的存在和作用，我全知道，但这不是我要研究的对象。我不打算探讨我们的一切倾向和一切思想的产生原因，而只想

在某些章节谈一谈平等对一切倾向和思想的改变发生的作用。

人们可能感到奇怪：既然你坚信我们目睹的民主革命是不可抗拒的，并认为抗拒既无希望，又有失明智，那么，你为什么在本书里对这个革命所创造的民主社会又如此时时严加指责呢？

我的答复很简单：正是因为我不反对民主，我才想认真地对待民主。

人们绝不能从敌人那里得到真理，而朋友也很少提供真理。这就是我为什么要那样做的原因。

我相信，很多人愿意出头露面，报道平等许诺给人们的新的好处；而敢于指出平等会给人们带来坏处的，却为数不多。因此，我的注意力主要面对这些坏处，而且在清楚地看到它们时，还不怕将它们揭露出来。

我希望读者在本书的下卷亦能发现他们在上卷似已发觉的我的立论不偏不倚。面对把我们国家分裂成许多派别的互相对立的意见，我力求将我对其中的任何一项意见所持的同情或反感暂时隐藏于内心。假如读者发现书中有一字一语是在讨好曾经把我们国家闹得天翻地覆的大党中的任何一个，或者是在阿谀目前正在扰乱国家和削弱国力的小派系中的任何一个，那就请他们对我不吝大声谴责。

我所要探讨的问题非常广泛，因为世界的新形势所造成的观念和思想，大部分都包括在其中。有些问题确实超过了我的能力，我虽然对它们做了研究，但我自己也感到不够满意。

但是，纵使我没有达到预定的目的，读者至少也会承认我基于抛砖引玉的精神来计划和着手写作这部书是正确的。[1]

[注] 我们在本书上卷所作的注释，大部分是对事实的解说或更正。在本书的下卷，托克维尔对他只看到初期情况的社会所作的描述，是事实少而释义多。他自己也曾指出，1840年时期的读者会遇到

一些不容易理解的地方。因此，他在1840年12月写信给约·斯·穆勒说："《论美国的民主》的下卷，在法国没有像上卷那样获得成功。我不认为现代的舆论对书刊的评论有什么不对。因此，我正在忙于检查自己犯了什么错误，结果发现一个重大失误，那就是使读者觉得似是而非。我认为，我找到的缺点在于：书中引用了一些为广大读者所不知道的不见经传和尚有疑问的材料。当我只讲美国的民主社会时，人们马上就理解了。如果我按照实际情况来谈法国的民主社会，读者也会完全理解。但是，当我要叙述美国和法国的社会使我产生的认识时，我就得描述尚无完整的模式的民主社会的一般特征 （重点是编者加的）。……正是在这个地方，我没有考虑一般读者的要求。只有习惯于钻研一般真理和思辨真理的人，才喜欢同我走一条道路。我认为，我没有使本书产生应有的效果，主要的责任在我，特别是在于我叙述各部分所采用的方法。"

今天，"民主社会的一般特征"已经达到了全面的发展。因此，现代的读者来阅读本书的下卷将不会有什么困难，这是毫不足为奇的。在1840年可能把本书视为释义性著作的人，今天会完全认为它是专门的研究性著作了。

托克维尔的著作，在世界的名著中占有显著的地位，可以同亚里士多德的《政治学》、博丹的《国家论六卷集》、孟德斯鸠的《论法的精神》并列齐名，但本书的预见性使它能永远确保特殊的地位。

托克维尔认为下卷的价值高于5年前出版的上卷。他在1840年写信给本书的英译者亨利·里夫说："我希望您能觉得下卷好于上卷。这是我自己的判断。"后人也确认了作者的判断。

在这里介绍几本研究美国的文化和特点的现代著作，可能对读者有好处：查尔斯·比尔德夫妇的：《美国精神：对美国的文明思想的研究》，纽约，1942年（第170页及以后几页引用了托克维尔的论述）；M.米德：《美国特点》，伦敦，1944年；G.戈勒：《美国人》，伦敦，1948年（法译本，巴黎，1949年）；M.J.波恩：《美国文化》，柏林，1930年；E.A.莫勒：《美国世界》，伦敦，1928年；J.D.帕索斯：《民族国家》，伦敦，1945年；D.W.布肯《美国特

点》；H.S.康马杰：《美国人的智慧》，伦敦，1950年（这是一本大部头著作）。——法文版编者

（法文版编者的这段话，原在卷末编者注之首，因中文版将编者注移于所在页的下面，故将这段话移于此。——译者）

下卷 第一部分

民主在美国对智力活动的影响

第一章 关于美国人的哲学方法

我认为，在文明世界里没有一个国家像美国那样最不注重哲学了。

美国人没有自己的哲学学派，对欧洲的互相对立的一切学派也漠不关心，甚至连它们的名称都几乎一无所知。[1]

但是，我们又不难发现，几乎所有的美国居民，都在用同样的方法指导他们的头脑，根据同样的准则运用他们的头脑。也就是说，美国人虽然从未下过工夫界说他们的准则，但他们却有一个大家共通的确定的哲学方法。

摆脱一统的思想、习惯的束缚、家庭的清规、阶级的观点，甚至在一定程度上摆脱民族的偏见；只把传统视为一种习得的知识，把现存的事实视为创新和改进的有用学习材料；依靠自己的力量并全凭自己的实践去探索事物的原因；不拘手段去获得结果；不管形式去深入本质——这一切就是我以下将要称之为美国人的哲学方法的主要特征。

如果想再深入一步，从这些特征中找出一个足以概括其余一切特征的最主要特征，那就会发现每个人在运用他们的头脑时，大部分只依靠一己的理性努力。

因此，美国是世界上研究笛卡儿的学说最少，但却实行得最好的一个国家。这并没有什么值得惊奇的。

美国人不读笛卡儿的著作，是因为他们的社会情况不需要进行思辨的研究；而他们之所以要按照笛卡儿的名言行事，则是因为这个同一社会情况自然地使他们的思想接受他的名言。

在民主社会里盛行的接连不断运动中，上一代和下一代的联系逐渐松弛或断绝，每个人容易忘却祖先的观点或并不因此而感到不安。

生活在这种社会的人，将不再信守其所属阶级的见解，因为可以说阶级将不复存在，而仍然存在的阶级也是由一些游移不定的分子所构成，以致他们的团体本身根本不会有可以控制其成员的真正能力。

至于一个人的智力对另一个人的智力的影响，在公民们的素质差不多完全一样的国家里，必定极其有限，因为大家的能力非常接近，谁也不承认别人一定比自己强大和优越，大家都时时以自己的理性进行判断，认为它才是真理的最明显和最近便的源泉。这不仅表明不相信某一特定的人，而且也表示没有兴趣相信任何人的什么话。

因此，每个人都自我封闭起来，试图从封闭的小圈子里判断世界。

美国人的这种只依靠本身确立判断准则的习惯，使他们的头脑产生了另一种思维习性。

由于他们认为现实生活中遇到的一切小困难不经他人帮助完全可以解决，所以他们容易由此断言，世界上的一切事情都是可以解释的，世界上没有什么事情为人的智力所不逮。

因此，他们不愿意承认有他们不能理解的事物，以致很少相信反常的离奇事物，而对于超自然的东西几乎达到了表示厌恶的地步。

由于他们习惯于相信自己找到的证据，所以喜欢把自己研究的事物弄得一清二楚。因此，他们要尽量揭去事物的层层外皮，排除使他们与事物隔开的一切东西，推倒妨碍他们观察的一切东西，以便在最近距离内和光天化日之下观察事物。他们的这种观察事物的方式，很快又导致他们轻视形式。在他们看来，形式是放在他们与真理之间的无用而令人讨厌的屏障。

因此，美国人用不着到书本里去汲取哲学方法，他们是从自己身上找到这个方法的。其实，我认为欧洲也曾有过同样的情况。

在欧洲，随着身份日趋平等，人们之间越来越无差别，这种方法就已建立起来和普及了。

现在，我们来谈一谈欧洲发生的事件的时间联系。

在16世纪，宗教改革家们开始用个人的理性去论证古老的信仰的某些教义，但对其余的一切教义仍避而不作公开讨论。到了17世纪，培根在自然科学方面，笛卡儿在狭义的哲学方面，放弃了一直被人们公认的公式，打破了传统在学术界的统治，推翻了巨擘们的权威。

18世纪的哲学家们，接着又把上述的原则推广，试图用每个人的个人体会去论证他们所信仰的一切东西。

路德、笛卡儿和伏尔泰采用的是同样方法，只是在运用上有或多或少的不同，这是大家有目共睹的。

但是，宗教改革家们为什么要那样只在狭窄的宗教观念的圈子里打转转呢？笛卡儿本来能够把他的方法应用于一切事物，可是他为什么只想把它用于某些特定的问题上，并且认定人们应当自行判断的只是哲学的事物而不是政治的事物呢？为什么到了18世纪，这个同一方法突然得到笛卡儿及其先驱者们未曾想到或拒绝推广的普遍应用呢？再者，为什么在这个时期，我们所说的方法突然走出学术界，渗入到社会，成为智力活动的共同准则，并在法国得到推广之后，而被欧洲的一切国家公开采用或暗中遵行呢？

我们所说的哲学方法虽然得以在16世纪产生，在17世纪达到精确化和一般化，但在这两个世纪均未能得到普遍的应用，是因为当时的政治法令、社会情况和这些主要原因所造成的思维习惯，都在阻止它的推广。

这种方法出现于人们开始趋于平等和彼此相差无几的时期，只是到了身份几乎完全平等和人们差不多完全一样的时代，才得以被普遍遵行。

因此，18世纪的哲学方法并非法国人所专有，而是具有广泛的民主性的，这说明它为什么能在全欧盛行，并使全欧的面貌为之一新。法国人之所以能使世界天翻地覆，并不是因为他们改变了自己的古老信仰，革新了自己的古老民情，而是因为他们首先提出了一种能够使人容易攻击一切旧的东西并为一切新的东西铺平道路的哲学方法，以及普遍推行了这种方法。

如果现在有人问我：为什么法国人现在能比平等已经相当完备而且更为源远流长的美国人更严格地遵行和更经常地应用这个同一方法呢？我的答复是：这有一半来源于下述两种情况。这一点我们必须首先认识清楚。

我们绝不要忘记，使英裔美国人的社会得以建立的，正是宗教。因此，在美国，宗教是同整个民族的习惯和它在这个国土上产生的全部情感交织在一起的。这就使宗教获得一种特殊的力量。

除了这个强而有力的原因之外，还有一个作用也不小的原因。这就是在美国，宗教只管宗教方面的事情，宗教事务与政治事务完全分离，所以人们可以容易改变旧的法制而不触动旧的信仰。

因此，基督教依然对美国人的思想保有巨大的控制力量。其次，我还想特别指出，基督教不只是作为一门经过论证而被接受的哲学在发生支配作用，而且是作为一种无须论证就被信仰的宗教在发生支配作用。

在美国，基督教的各派林立，并不断改变其组织，但基督教本身却是一个基础巩固和不可抗拒的存在，既没有人想去攻击它，又没有人想去保卫它。

美国人在不经论证而接受基督教的基本教义后，也就承担起接受基督教所提出和支持的大量道德真理的义务。因此，个人的分析活动被限制在狭小的范围之内，使人们的主要观点多数不受个人的分析。

我前面所说的两种情况中的另一个情况如下：

美国人有民主的社会情况和民主的宪法，但他们没有经历过民主的革命。他们当年到达这片土地的时候，其情况仍跟我们今天在这片土地上看到的差不多一样。这一点非常重要。

任何革命都要动摇旧的信仰，削弱当局的权威，贬低原来的常规思想。因此，所有的革命都要或多或少地产生一种使人自主和为每个人的精神开辟几乎无限的活动空间的效果。

当旧社会的各阶级间的长期斗争结束后而使人们的身份平等的时候，对他人的忌妒、憎恨和轻蔑感，以及自己的高傲和过分自信感，可以说会立即涌上人们的心头，而且会在一段时间内对人起支配作用。这种与平等背道而驰的现象，对在人们之间创造隔阂，使人们互不相信对方的判断而只依靠自己去获得知识，起了很大的作用。

于是，每个人都力图自立自理，并以凡事自有主见为荣。人们之间的联系只是出于利害关系，而不再依靠思想。而且可以说，人们的见解已经不过是一堆智力尘埃，飘散四方，再无法收拢和集结在一起。

因此，随着平等而来的精神的独立感，从来没有像在平等开始建立的时候和为巩固平等而努力奋斗期间那样强烈，和表现得那样过分。因此，必须细心地把平等可以提供的那种智力活动自由，同革命所造成的无政府状态区分开来。应当对两者分别进行研究，以免对未来期望过高或恐惧过甚。

我相信生活在新社会的人会经常应用他们的个人理性，但我绝不认为他们应当经常滥用自己的个人理性。

我这样说，是基于一个最能广泛地适用于民主国家的原因。久而久之，这个原因一定会把个人的思想独立性限制在固定的、有时甚至是狭小的范围之内。

我将在下一章叙述这个原因。

[注] 参看：施奈德：《美国哲学史》，纽约，1946年；安德森、菲什：《美国哲学：从清教徒开始到詹姆斯》，纽约，1939年；柯蒂：《美国思想的发展》，纽约，1943年。——法文版编者

第二章 关于民主国家的信仰的主要源泉

教条性信仰，因时代不同而有多有少。这种信仰的产生方式不尽相同，而且它们的形式和对象也可能改变。但是，教条性信仰，即人们不加论证而接受的某种信念，是人们无法使其不存在的。如果每个人都力图各自形成自己的观点，并独自沿着自己开辟的道路去寻求真理，则绝不会有很多人肯于团结在一个共同的信仰之下。

因此，不难理解，一个社会要是没有这样的信仰，就不会欣欣向荣；甚至可以说，一个没有共同信仰的社会，就根本无法存在，因为没有共同的思想，就不会有共同的行动，这时虽然有人存在，但构不成社会。因此，为了使社会成立，尤其是为了使社会欣欣向荣，就必须用某种主要的思想把全体公民的精神经常集中起来，并保持其整体性。但是，除非每个公民时时从同一根源去汲取自己的观点，同意接受既有的信仰当中的一定数量的信仰，那是做不到这一点的。

现在，我们就单独的一个人而论，也可以发现：他无论为了单独一个人生活，还是为了与他人共同行动，都不能不有教条性信仰。

假如每个人都要亲自去证明他们每天利用的真理，则他们的求证工作将永远没完没了，或因求证先遇到的真理累得筋疲力竭而无法继续去求证后遇到的真理。人生非常短促，一个人不但没有时间去那样做，而且由于人的智力有限，也没有能力去那样做。因此，他还是要相信许多他没有时间和能力亲自考察和验证，但早已被高明人士发现或被大众接受的事实与真理。他只能在这个初始的基础上，去构筑自己思想的大厦。这并不是他自愿如此去受人指挥，而是限于他本身的条件不得不如此。

世界上没有一个伟大的哲学家不是通过相信别人的论断而认识许多事物，并接受非他本人所发现的大量真理的。

这不仅是必然的，而且也是他所想望的。凡事只靠自己去认识的人，用于每件事上的时间和精力只能有限。这样的办法将使他的精神处于永无休止的忙乱状态，从而妨碍他深入研究任何一项真理和坚定不移地信守任何一项确定的事实。他的智力活动虽然是完全独立了，但却是软弱无力的。因此，必须先对人们议论的各种事物进行一次筛选，并不加论证地接受大多数早已存在的信仰，然后再择优地深入研究留待考察的少数问题。

不错，凡基于听信他人的言论而接受某一观点的人，都要使自己的精神受到奴役，但这是一种能够使他正确利用自由的有益的奴役。

因此，不管到什么时候，在智力和道德世界都要有某种权威存在。权威的所在处可能变化不定，但它必须有其所在处。个人的独立性可能有大有小，但它并不是漫无限制的。因此，问题不在于了解民主时代是不是有智力权威，而只在于知道这个权威的所在处和它有多大力量。

我在上一章说过，身份平等使人们对超自然的东西开始采取一种出自本能的不相信态度，而对人的理性却作出非常高的而且往往是过分的评价。

因此，生活在这个平等时代的人，不会把他们所信服的智力权威置于超人的位置，或到人类以外的地方去寻找这个权威。他们通常是从自己身上或从自己的同类那里汲取真理的源泉。这便足以证明，在这样的时代，不可能建立新的宗教，而建立新宗教的一切企图，不但要被人视为是邪恶的，而且要被人视为是荒谬的和不合理的。我们可以预言，民主国家的人民不会轻易相信神的使者，敢于嘲笑新冒出来的先知，并要从人类本身当中而不是到人类之外去寻找自己信仰的主宰。

当身份不平等和人们之间有差别时，就会出现一些非常有见识、非常有学问和因智力高超而非常有能力的个人，而同时也会出现一大批非常无知和能力极其有限的人。因此，生活在贵族制度时代的人，自然要以某一个人或某一阶级的高超理性作为自己的思想指南，同时会不太愿意承认群众是永远正确的。

在平等的时代，情形就与此相反。

随着公民们日益平等和日益无差别，使人人都盲目相信某一特定的人或特定的阶级的倾向，将会减弱。于是，相信群众的趋势将会增强，并逐渐变成支配社会的观点。

在民主国家，公众的意见不仅是个人理性的唯一向导，而且拥有比在任何其他国家都大的无限权力。在民主时代，由于彼此都相同，所以谁也不必信赖他人。但是，这种相同性却能使人人对于公众的判断怀有几乎无限的信任，因为在他们看来，如果公众的判断不与他们大家拥有的相同认识接近，绝大多数人是不会承认它是真理的。

当生活在民主国家的人以个人与周围的所有人比较时，他会自负地觉得自己与每个人都一样平等；而当他环顾周围的同胞全体，拿自己与这个大整体比较时，他又会立即惭愧地觉得自己并没有什么了不起，而是力量微不足道。

这种原来使他觉得自己在每一个同胞面前都能自主的同一平等，现在把他孤立起来，不能反抗绝大多数人的行动。

因此，在民主国家，公众拥有贵族制国家的人民无法想象的强大力量。公众不是用说服办法，而是以全体精神大力压服个人智力的办法，将公众的意见强加于和渗入于人们的头脑的。

在美国，多数拥有向个人提供大量的现成见解和减轻个人构思己见的负担的义务。在哲学、道德和政治方面，还有一大套关于每个人应不加论证而接受公众的信念的理论。如果再仔细观察一下，还会发

现宗教本身在美国主要是作为一种共同的见解，而不是作为一种神启的教条发生统治作用的。

我知道，美国人认为政治法令就是能让多数对社会实行绝对统治的法律。这就使多数对智力活动自然发生的支配力量大为增加，因为人们总是惯于认为压迫他们的人在智慧上高于自己。

多数在美国的这种无限政治权威，确实在加强舆论原来就对每个人的精神发生的影响，但它并非这种影响的基础。应当到平等当中，而不是到平等的人们可能建立的或多或少得到人们拥护的制度当中去寻找这种影响的根源。一般可以认为，在由一个国王统治的民主国家里，绝大多数对智力的控制作用，也许不如在一个纯粹的民主国家里那样绝对，但毕竟是非常绝对的；而在平等时代，不管是什么政治法令统治人民，都可以预言人民对舆论的信赖将成为一种以多数为先知的宗教。

因此，智力的权威虽然可能有所不同，但它绝不会式微。我绝不以为它会消失，反而预计它会容易强大起来，能把个人的理性限制在与人类的伟大和幸福很不相称的极小范围内。我清楚地看到平等有两个趋势：一个是使每个人的精神趋向新的思想；另一个是使人容易不去思想。我也看得出来，在某些法制的治理下，民主的社会情况促成的智力活动自由，也会被民主制度所取消，所以智力活动自由在打碎某个阶级或某些人以前加于它的羁绊之后，又将被大多数人的普遍意志紧紧地束缚起来。

假如民主国家把曾经过分妨碍或推迟个人理性飞速发展的各种强权推翻，而只受一个多数的专制权力的统治，那么，这只是换上了一个性质不同的邪恶而已。人们仍然没有找到独立自由生活的办法，而只会发现自己在做一桩蠢事，即又沦入新的奴役状态。因此，我不免要在这里再次强调，凡是认为智力活动自由为神圣事业的人，凡是不仅憎恨专制君主而且憎恨专制制度的人，都应当三思而行。至于我，当我感到权力的手在我面前挥舞的时候，我不必管这是谁要压迫我，而是最好去欣然听命，将自己的脑袋伸进枷锁，因为有千万只手在我面前举着枷锁。

第三章 为什么美国人比其祖先英国人更倾向和更喜好一般观念

上帝绝不一般地观察人类。它一瞥人类，就能分清人性中包括的一切东西，从每个人身上看到使人人互相接近的相似点和使人人互相疏远的差异处。

因此，上帝并不需要一般观念。这就是说，上帝从来没有感到有必要将大量的类似东西置于同一形式之下，以便于对它们进行更为细致的思考。

人就与上帝不同了。人的头脑如欲对映入脑际的一切个别的东西独自进行考察和判断，马上就会陷入五里雾中，对这些东西的一切细节茫无所知。在这样的窘迫处境下，他只有求助于一种不够完善但又必要的办法。这种办法既暴露了人的缺点，又补救了人的缺点。

人对一些事物进行表面的观察，并看出它们的相似处后，就给它们冠上一个共同的名称，然后把它们放置一边而去考察其余事物。

一般观念的建立并不证明人智强大，反而证明其软弱无力，因为自然界中绝没有两个完全相同的东西，绝没有两个一模一样的事实，绝没有可以不加区别地运用的规章，也绝没有可以同时用于许多事物的同一方法。

一般观念也有其值得称赞之处，即它可以使人同时对大量的事物作出迅速的判断。但是另一方面，它所提供的向来只是不完整的概念，它使人理解到的东西经常不够准确。

社会一方面在老化，另一方面又在产生新的事物，几乎每天都在不知不觉之中获得某些个别的真理。

人知道的这种真理越多，他得到的一般观念自然也越多。人要是不从无数的个别事实中找出它们的共同纽带，就无法分别地观察它们。几个个体可以形成“种概念”，而几个“种概念”则可以引出“类概念”。因此，一个民族的文化越是悠久和广博，它对一般观念的习惯和爱好也越大。

但是，还有另外一些原因使人们能把或不能把他们的观念一般化。

美国人比英国人更经常使用一般观念，并且喜欢更持久地使用。如果注意到这两个民族是同文同种，在同样的法则下生活了好多个世纪，至今还在思想和民情方面没有中断往来，那么，乍一看到这种情况，就会感到非常奇怪。如果我们把视线转向欧洲，并对比居住在这里的两个最开化民族，其鲜明的对照更会使人感到吃惊。

我们可以看到，英国人的思想只能极其勉强和极其惋惜地放弃对于别个事实的沉思，因为他们要从这种沉思中去找因果关系；另外，英国人之接受一般观念，也非出于自愿。

我们法国人与此相反。我们对于一般观念的爱好，达到了凡事都要满足这种热爱的地步。我每天一早起来，总是听到人们又发现了我以前闻所未闻的某个一般的、永久的规律。即使是一个平庸的小作家，他也跃跃欲试，企图发明一些可以治理大国的经纶；他要是不在一篇文章中把全人类都写进去，他是绝不会心满意足的。

这两个最开化民族之间的这种差异，实在令我吃惊。如果我再把注意力转向英国，并考察它50年来发生的一切，我认为自己可以证明，英国人对于一般观念的爱好，也正随着该国的古老制度的式微而加强。

因此，只根据文明的进步的大小，还不足以解释人为什么喜欢或回避一般观念。

当人们的身份极不平等，而且不平等现象永久存在的时候，人与人之间将越来越不同，以致有多少种不同的人，就会有多少个阶级。但是，人们从来只是同时注意其中的一个阶级，而忽略了把这些阶级集聚于广大人群中的一般联系，即只看到了个别的人，而忽略了一般的人。

因此，生活在贵族制社会里的人，从来不会产生有关本身的一般观念，而这又足以使他们在习惯上不相信一般观念，在本能上厌恶一般观念。

反之，居住在民主国家的人，他们发现彼此都接近，没有太大的差别，所以他们不会专注于人类的某一部分，他们的视野开阔，一直扩大到全人类。在他们看来，凡是可以用于本身的真理，都可以同样地或以同样方式用于其每个同胞或同类。他们一旦在自己苦心从事的和最感兴趣的研究工作中染上喜欢一般观念的习惯，就会把这种习惯移用于其他工作中去。于是，找出所有事物的共同准则、把大量的事物总括在同一的形式之下、只用一个原因来解释无数事实的需要，就变成人们思想的一种热烈的而且往往是盲目的激情。

古代人对于奴隶的看法，最能证明我上述的一切是真理。

人是相似的，生下来就对自由拥有同等的权利，这本是一个极其一般而且同时又是极其简单的道理。但是，罗马和希腊的最精明最博学的天才，从未达到这样的思想境界。他们试图以种种办法证明，奴隶制度是合乎自然的，并且将永远存在下去。然而，所有的史料又在证明，古代有些名人在未获解放以前曾是奴隶，其中还有许多人有名著传世。他们虽然也曾目睹今天这样的奴役现象，但他们当时依然认为奴隶制度是合乎自然的。

古代的所有大作家，不是身为奴隶主贵族的一分子，就是至少认为当时建立的贵族制度是无可非议的。他们的思想向四面八方扩展以

后，仍一直没有超出贵族的思想范畴。只是耶稣基督降世以后，他才教导人们说：人类的所有成员生下来都是一样的，都是平等的。

在平等的时代，人人都是各自独立的，但处于孤立和软弱的状态。他们认为，不应当有上级的意志来不断指导大家的行动。因此，在这样的时代，人类好像是在自行前进的。为了解释世界上发生的一切现象，人们不得不去寻找某些对我们人类的每个成员都发生同样作用并使我们自愿地走上同一道路的重大原因。这样地寻找工作，又自然而然地促使人的头脑想出一般观念，并导致人们喜爱使用一般观念。

我在前面早已指出身份平等是怎样导致每个人喜欢亲自寻找真理的。不难看出，这样的方法也必然逐渐地使人的精神倾向于一般观念。当我放弃阶级、职业和家世的传统，不受先例的左右而单凭自己理性的努力去寻找自己应走的道路时，我自然要倾向于到人的本性中去汲取自己观点的原因。这样，我就必然而且几乎是在不知不觉之中得到大量的非常一般的概念。

上述的一切，足以说明英国人为什么不如他们的后裔美国人和他们的邻居法国人那样愿意和喜欢把概念一般化，以及今天的英国人为什么在这方面比他们的祖先走得远了。

英国人长期以来一直是个既非常开明又很固守贵族制度的民族。他们的开明文化，使他们不断地追求非常一般的观念；而他们的贵族习惯，又使他们囿于非常个别的观念。因此，英国人的哲学是既大胆而又怯懦的，是既豁达而又狭隘的。直到今天，这种哲学仍在控制着英国，使人们的思想受到限制和停滞不前。

几乎所有的民主国家都喜爱一般观念，而且往往是热烈追求一般观念。它们之所以如此，除了我上面讲述的原因以外，还有其他一些不大明显但并非无力的原因。

必须对这些一般观念加以区分。有些一般观念是长期的、细致的、精心的智力劳动的结果，而人的认识的扩大正靠的是这类观念。

而另一些一般观念，则是精神的一触即发的结果，产生得比较容易。它们只能导致人们形成非常肤浅和很不确切的概念。

生活在平等时代的人，都是好奇心多而悠闲心少。他们的生活务实、复杂、紧张和活跃，以致没有太多的时间去进行思维活动。民主时代的人都喜爱一般观念，因为这样的时代使他们不必操心去研究个别的事物。我甚至可以这样说：民主时代可以用小小的容器收藏大量的东西，在短短的时间里得到巨大的收获。因此，这个时代的人做了一次粗心而简短的考察之后，便会认为发现了某些事物之间的共同关系，不再进一步深入研究这些事物，也不详细考察这些纷纭的事物在哪些方面相似或有别，而是匆匆忙忙把它们归类，随后便不去做深入考察。

民主时代的显著特征之一，就是人人都喜欢轻易地获得成功，贪图眼前的享乐。知识界如此，其他人也是如此。生活在平等时代的人，大部分都雄心勃勃，但失败了会立即颓靡，而成功时则会更加活跃。他们希望马到成功，大获胜利，但懒于多花费精力。这种有害的本性，使他们直接去追求一般观念，并且大夸海口，说什么利用一般观念可以不费工夫就绘出大千世界的图景，可以轻而易举地引起公众的注意。

但是，我不敢肯定他们的这种想法就是错误的，因为他们的读者也跟他们一样，害怕进行他们本来可以进行的深入研究，懒于进行正常的思维活动，而是希望不经努力就获得知识和痛痛快快地享乐。

如果说贵族制国家没有充分运用一般观念，而且往往轻率地蔑视一般观念，那么，民主国家的人民则与此相反，他们时时都在准备滥用这种观念，准备积极地应用这种观念。

第四章 为什么美国人从来没有像法国人那样热烈追求政治方面的一般观念

我在前面说过，美国人不像法国人那样热爱一般观念。这种情况在政治方面尤其显著。

虽然美国人在立法方面采用的一般观念比英国人多得无限，在用人们的实践武装理论方面比英国人做得多，但美国没有一个政治机构曾像法国的制宪会议和国民公会那样喜爱一般观念；整个美利坚民族，从来没有像18世纪法国人那样热烈追求一般观念，而且也不盲目相信任何理论的绝对善和绝对真。

美国人与法国人的这种差异来自数个原因，但其主要者如下：

美国人是一个一直由自己来管理公共事务的民主的民族；而我们法国人，虽然也是一个民主的民族，但长期以来，只限于在口头上议论如何更好地管理公共事务。

我们的社会情况，早已使我们想出了一些有关政府工作的非常一般的观念，但我们的政治制度，却仍在妨碍我们通过实践来矫正一般观念，使我们只能慢慢地去发现原有一般观念的缺欠。但是，在美国人那里，这两件事情，即一般观念和政治制度，却经常处于相互适应的状态，从而可以自然互相修正。

乍一看来，这里所讲的，跟我以前所讲的民主国家能从其实际生活的紧张活动中汲取热爱理论的力量的说法，大相径庭。但是，只要仔细考察一下，就会发现其间并不矛盾。

生活在民主国家的人都渴望一般观念，因为他们的空暇不多，而有了一般观念，他们就不必浪费时间去考察个别的问题了。这固然是事实，但只应限于不是他们所常想的或必想的问题。比如，商人是渴望了解他们本来应当密切注视的有关哲学、政治、科学和艺术的一般观念的，并希望别人能够提供，但只有通过商业方面的考验，他们才能接受这些一般观念，或者只是有保留地接受。

政治家当涉及有关政治的一般观念时，情形也是如此。

因此，当民主国家的人民在一个特别有危险的问题上盲目地和过分地追求一般观念时，他们可以采用的最好解救办法，就是每天在实践中考察这个问题。这样一来，他们就不得不深入到问题的细节，而问题的细节将会使他们发现理论的缺点所在。

这种解救办法经常是使人苦恼的，但它的效果却是肯定的。

因此，强迫每一个公民实际参加政府管理工作的民主制度，可以节制人们对于平等所造成的政治方面的一般理论的过分爱好。

第五章 在美国宗教是怎样得以利用民主的本能的

我在前面的一章里已经证明，人要是没有教条性信仰是无法生活下去的，而且也非常希望有这样的信仰。我在这里再补充一句：在一切教条性信仰之中，我认为宗教方面的教条性信仰是人们最希望的。即使你只想重视现世的利益，也显然会得出这个结论。

人的任何行动，不管人认为它有什么特殊性，几乎都来源于他对上帝、对他与人类的关系、对自己灵魂的本性、对自己的同类应负的义务所持的非常一般的观念。谁也不能不让这种一般观念成为其余一切事物所由产生的共同源泉。

因此，人对上帝、对自己的灵魂、对造物主和自己同类应负的各种一般义务，都渴望形成一种确定不移的观念，因为如对这些基本问题持有怀疑态度，就将使自己的行动听凭偶然因素的支配，也可以说是任其混乱和无力。

可见，我们每个人都应当有确定不移的观念，乃是一个非常重要的问题；但遗憾的是，我们每个人都是单枪匹马，只靠自己的理性努力去取得这种观念，因而又使这个问题很难解决了。

只有完全摆脱日常的生活琐事、洞察入微、工作细致和训练有素的人，经过长期和精心思考之后，才能发现这些如此不可缺少的真理。

我们还可以看到，这样的哲学家本身也几乎总是满腹疑团，他们每前进一步，启示他们的智慧的自然之光便会黯淡一些，甚至有熄灭的危险；尽管他们尽了一切努力，他们所发现的仍可能是为数不多的

而且是互相矛盾的概念。千百年来，人们的思想就是在这些互相矛盾的概念当中荡来荡去，未能牢固地掌握真理，甚至未能发现新的错误。这样的研究远非一般人的能力之所及，即使一部分人有能力去做这种研究，他们显然也没有这种闲心和余暇。

有关上帝和人性的确定不移观念，虽然是人的日常生活实践所不可缺少的，但这个生活实践却在妨碍人去掌握这种观念。

我认为，这是一个绝无仅有的问题。在一切科学当中，有些知识是对人人都有用的，而且凭他们自己的能力也能学到；但另一些知识只有少数人能够理解，而非多数人能够研究的。对于大多数人来说，应用后一种知识是极其间接的。虽然他们无力进行研究这种知识，但这种知识对于他们的生活实践又是不可缺少的。

因此，有关上帝和人性的一般观念，是一切观念中最适于使个人理性避免习惯性影响的观念。对于个人理性来说，承认一个权威的存在，是得之者多，而失之者少。

宗教的首要目的及其主要好处之一，就是对这些重要问题中的每个问题，能够提供一项清楚的、确切的、人人都可以理解的和永久性的解决方案。

有些宗教是非常可疑和荒谬的，但是可以认为，凡是属于我所指出的范围之内的宗教，只要它不脱离这个范围，并且不像若干宗教那样试图从各方面压制人们思想的自由翱翔，就能使智力活动得到有益的规范。也应当承认，即使宗教不能使人在来世得报，那至少它对人在今世的幸福和高尚化还是极其有用的。

这对生活在自由国家的人民来说，尤其是真理。

当宗教在一个国家遭到破坏的时候，智力高的那部分人将陷入迟疑，不知所措，而其余的人多半要处于麻木不仁状态。每个人对于同自己和同胞最有利害关系的事物，只能习以为常地抱有混乱的和变化不定的概念。他们不是保卫不住自己的正确观点，就是把它放弃。于

是，他们因为无力自己解决人生提出的一些重大问题而陷入绝望状态，以致自暴自弃，干脆不去想它们。

这样的状态只能使人的精神颓靡不振，松弛意志的弹力，培养准备接受奴役的公民。

一个民族沦于这种状态后，不仅会任凭自己的自由被人夺走，而且往往会自愿献出自由。

一旦在宗教方面也像在政治方面那样不复存在权威，人们立刻会对由此而产生的无限独立的情景感到惊恐。一切事物的这种经常动荡状态，将使人们心神不安和筋疲力竭。因为在精神世界一切已经发生动摇，所以人们想力争在物质世界建立巩固的秩序。但是，他们已不能再恢复昔日的信仰，而把自己交给一个人去统治。

至于我，我怀疑人们能够永远既保持宗教的完全独立，又保持政治的充分自由。我一向认为，人要是没有信仰，就必然受人奴役；而要想有自由，就必须信奉宗教。

因此，宗教的这种巨大功用，在身份平等的国家比在任何其他国家都明显。

应当承认，平等虽然给世界上的人带来了很大好处，但使人养成了一些我以后将要指明的非常危险的禀性。平等使人们彼此独立，使每个人自顾自己。

平等还为人心敞开了喜欢物质享受的大门。

宗教的最大功用，就是焕发与此相反的禀性。

没有一个宗教不是把人的追求目标置于现世幸福之外和之上，而让人的灵魂顺势升到比感觉世界高得多的天国的。也没有一个宗教不是叫每个人要对人类承担某些义务或与他人共同承担义务，要求每个人分出一定的时间去照顾他人，而不要完全自顾自己的。即使是最虚伪的和最危险的宗教，也莫不如此。

因此，笃信宗教的国家的长处，自然正是民主国家的缺处。这清楚地表明，人们在达到平等的同时又维护宗教，该有多么重要。

上帝利用超自然的手段将宗教信仰注入人心。我对这种手段既无权考察，也不想考察。我现在是纯粹从人的观点来考察宗教的。我想探讨宗教在我们即将进入的民主时代用什么办法才能轻而易举地保持其影响力。

我已经讲过，在文明和平等的时代，教条性信仰只有经过一番努力才能深入人的精神，而使人的精神感到迫切需要这种信仰的，则正是宗教。这首先说明，宗教在这样的时代要比在其他任何时代都更加慎重自持，不要越出本身固有的范围，因为宗教要想把自己的权力扩展到宗教事务以外，就有在一切事务方面失信的危险。因此，宗教应当注意规定自己的活动范围，只在这个范围内对人的精神施加影响，而在这个范围之外则任其完全自由。

穆罕默德自称从天而降，他不仅把宗教的教义，而且把政治的原则、民法、刑法和科学理论都放进了《古兰经》。反之，基督教的《福音书》只谈人与上帝和人与人的一般关系。除此之外，它什么也没有教导，也没有要求人们必须信什么。抛开其他许多理由不谈，只是这一点就足以证明这两种宗教中的前者不能在文明和民主的时代长期发生统治作用，而后者不管在这样的时代还是在其他时代，都注定会发生支配作用。

如果我们进一步进行这项研究，则可以发现：从人的立场来说，宗教要想在民主时代维持下去，只是小心翼翼地将自己的活动局限于宗教事务的范围之内，也还是不够的；宗教的力量，在许多方面还取决于它所遵奉的信仰的性质、它所采取的外在形式以及它为信徒规定的义务。

我在前面所述的平等使人们产生非常一般和非常广泛的观念的问题，主要应当从宗教方面来理解。彼此相同和平等的人，容易产生关于单一神的概念，认为这个神为每个人规定了同样的准则，授予每个人在来世以价值相等的幸福。关于人类的这个一致性的观念，不断地

引导人们产生认为造物主也是一致的观念。反之，在人们彼此隔绝和相互差别极大时，有多少个民族、等级、阶级和宗族，就会随意创造出多少个神，并为各自绘出通向天国的无数条道路。

毋庸讳言，基督教本身也在某些方面受到社会和政治情况对宗教信仰发生的这种影响。

当基督教问世的时候，上帝无疑已为它的出世做好了准备，即把人类的大部分已经集结在一起，使他们像一支庞大的部队活动于罗马皇帝的麾下。这一大群人虽然彼此之间有很多不同，但他们之间有一点是相同的，即都遵守同样的法制。每个人各自与皇帝的伟大来比，他们是软弱和微不足道的；而从他们全体与皇帝的关系来说，他们又全是平等的。

应当承认，人类处于这种新的和特殊的情况，当然会使人去接受基督教宣讲的一般真理，而基督教之所以在当时能够顺利和迅速地深入人心，也正是来源于此。

罗马帝国崩溃后，就出现了与此相反的情景。

这时，罗马帝国垮台了，也可以说是四分五裂了，原先受它统治的每个民族又恢复了昔日的独立。不久以后，在这些民族的内部，一些阶层无限地壮大，出现了种族差别，而等级又使每个民族分成若干集团。各民族共有的这个动向，好像在尽其所想和所能，要把人类社会分成无数小块。在这种条件下，基督教也没有放弃它向人们宣扬的主要一般观念，而是要尽量准备适应人类分裂后出现的新趋势。人们继续崇拜创造和庇护万物的唯一的上帝。但是，每个民族、每个城市，甚至每个人，又相信自己能够得到某些特权，使至高无上的上帝成为自己的保护者。由于不能把一个神分成许多个，所以他们只好增加神的使者的人数，过分地提高使者的权力。于是，大多数基督徒把对天使和圣徒的崇敬，几乎变成了一种偶像崇拜，以致人们一时不无理由担心：基督教是不是也要蜕化为早被它战败的那几种宗教。

显而易见，随着把人类中的各民族隔离开的障壁和把每个民族内部的公民隔离开的障壁的消除，人们自然会接受关于单一的而且万能的存在的观念，认为这个存在能够平等地和以同样方式将法律施于每个人。因此，到了这样的民主时代，最重要的事情是不准把人对神的使者的崇敬同只应对造物主的崇拜混淆。

在我看来，另一个真理也很清楚：即在民主时代，应使宗教的表面仪式给信徒带来的负担轻于其他任何时代。

我在论述美国人的哲学方法时说过，在平等的时代，人的精神最厌恶的，是使自己的观念服从于形式。生活在这个时代的人，反对以图像渲染事物，认为象征的手法是一种儿戏，其目的是掩盖或粉碎真相，不让真相赤裸裸地暴露于光天化日之下。他们对宗教仪式表示冷淡，认为礼拜的细节只有次要的意义。

在民主时代负责规定宗教的外在形式的人，必须审慎考虑人们智力的这种自然本性，以免与其发生不必要的冲突。

我坚决地认为形式是必要的。我知道，形式可使人的精神沉于抽象真理的思考，助其坚定地追求真理，令其热烈地相信真理。我绝不认为一种宗教能够无外在的仪式而维持下去。但是，另一方面，我又觉得：在我们正在踏入的时代，过分地讲究宗教的外在仪式是极其危险的；当然要有一定的仪式，但必须以延续教义本身所绝对需要者为限，因为教义才是宗教的本质[2]，而礼拜只是它的形式。在人们越来越平等的时代，拘泥于细节、死板不化、迫使信徒遵守清规戒律的宗教，很快就会只剩下一群狂热的信徒，而大多数人将放弃对它的信仰。

我知道一定会有人反驳我说：宗教都以一般的和永恒的真理为其追求的目标，所以它不能随波逐流，跟着每个时代的特点的变化而改变其目标，从而不会在人们面前失去其可信性。我对此的回答仍然是：必须把一种信仰得以成立和神学家们所说的信条得以建立的那些主要观点，同由这些观点派生出来的从属概念严格区分开来。不管时代有什么特点，宗教都必须经常坚持前者；但在万事都在改变其位

置，人们的思想已经习惯于人间事物的千变万化而不愿意死守陈规的时候，宗教也慎重地注意自己与后者的经常联系。我认为，表面的和次要的事物的不变性，只有在市民社会本身停滞不前的时候，才能有机会持续下去。在其他任何场合，我都认为这种不变性是一种危险。

我们可以看到，在平等所造成的或促成的一切激情当中，有一种特别强烈并同时振奋人人之心的激情，这就是人人都有的喜欢安乐的感情。爱好安乐，是民主时代的突出的和不可消失的特征。

可以认为，试图消灭这个主要的激情的宗教，最后会被这个激情所消灭。如果宗教想让人们完全放弃现世的幸福，而叫人们专门去追求来世的幸福，那么，我们可以预言，人们在精神上最后将摆脱宗教的束缚，并为了专门去追求眼前的物质享受，而离开宗教远远的。

宗教的主要任务，在于净化、调整和节制人们在平等时代过于热烈地和过于排他地喜爱安乐的情感。因此我认为，如果宗教要试图完全压制和破坏人们的这种情感，那将大错而特错。宗教绝对无法使人放弃爱财之心，但它还是可以说服人们只用正当的手段去致富的。

现在，我来进行最后一项考察。这项考察从某种意义上来说也是概括上述各项的考察。随着人们日益相似和平等，与每日都在变化的尘事慎重地保持一定距离的宗教，愈加需要不与一般人都接受的观念和在群众中起着支配作用的利益，进行没有必要的对抗，因为公众的意见越来越成为最主要的和最无法抵抗的力量，而除了这种力量以外，宗教是无法得到足以长期顶住其所受到的攻击的强大支持的。无论在被一个专制君主者统治的民主国家，还是在共和制的民主国家，基本上都是如此。在平等的时代，君主虽然常能使人服从，但能使人们信服的却是人民中的多数。因此，凡是不违背自己信仰的人，都要倾向多数的意见。

我在本书的上卷说过，美国的神职人员是如何不问政治的。这是他们谨慎自制的明显例子，但还不是唯一的例子。在美国，宗教是一个专由神职人员统治的独立天地，而且神职人员从来不想走出这个天地；他们在这个天地内指导人们的精神，而在这个天地外，任凭人们

自主和独立，让他们根据自己的本性和时代的要求去发挥他们固有的好动精神。我从来没有见过哪个国家的基督教像在美国那样不讲究形式和不重视繁文缛节，但对人的精神却有最清晰、最简明和最一般的了解。尽管美国的基督徒分成许多宗派，但他们对各宗派都一视同仁。无论是对天主教，还是对其他教派，都可以这样说。任何地方的天主教神职人员，都没有像美国的天主教神职人员那样不过问信徒的礼拜琐事，不采取格外的和特殊的礼拜方法，不拘泥于教义的文句而重视教义的精神。天主教的只对天主礼拜而禁止对圣徒礼拜的教义，在美国宣讲得最为清晰和遵行得最好。然而，美国的天主教徒却是最驯服和最虔诚的。

可以适用于美国各教派神职人员的另一个特点是：美国的神职人员绝不把人的视线引向和固定于来世，而是让人心更多地注意现世。在他们看来，现世的幸福在宗教上虽属次要，但仍不失其重要性。他们虽不从事实业活动，但对实业的进步至少还是关心和赞扬的。他们在不断向信徒讲述来世才是人们应当害怕和希望的伟大目标的同时，并不禁止信徒以正当的方法去追求现世的荣华。他们并不怎么多讲来世和现世的差别和不同，而是仔细地研究用什么方法使两者结合和联系起来。

美国的全体神职人员都承认多数对人们思想的支配作用，并尊重这种作用。除非必要，他们绝不反对多数。他们不参加党派的斗争，但随时接受全国和当代的共同意见，跟着振奋周围所有人的感情和思想的潮流前进，而不加抵制。他们致力于引导同时代人向善，而绝不与同时代人搞对立。因此，舆论从来不以他们为敌，反而支持和庇护他们。他们布讲的信仰，通过他们本身的努力和借助多数的力量而同时发挥作用。

因此，宗教通过尊重不与它对立的一切民主本能，并利用其中的一部分，便可以顺利地抵制它的最危险敌人即个人的独立意向。

[注] 在任何宗教中，仪式都与信仰的本质本身有密切联系，而且最好不加以任何改变。在形式与内容永远密切联系得像一个整体的天

主教中，尤其是如此。

第六章 关于天主教在美国的发展

美国是世界上最民主的国家，而根据一些可信的报告，它同时又是天主教最发达的国家。乍一看来，人们可能觉得奇怪。

有两个问题应予明确区别：平等一方面使人人愿意自行判断，而另一方面又使人人喜欢和向往社会有一个统一的、单一的和对大家都一律相待的权力。因此，生活在民主时代的人，都力图不受一切宗教权威的制约。但是，如果他们想服从某一宗教权威，那么，他们得让这个权威是单一的，而且只能有一个。凡非指向同一中心的宗教权力，自然会使他们的精神感到不快，而且会几乎轻易地认为，与其有好几个宗教，不如没有宗教。

在我们这个时代，我们发现天主教徒比以前任何时代都更加不虔诚了，但基督教新教的教徒却纷纷改信了天主教。如果从天主教的内部来看，它好像是衰退了；而如果从它的外部去看，它又好像是前进了。这个现象是不难理解的。

我们这个时代的人，当然很少有虔诚的信仰，但他们一旦决定信教，很快就会觉得自身有一种内在的本能在不知不觉地把他们推向天主教。罗马教会的若干教义和教规使他们吃惊，但他们的内心却对它的纪律表示钦佩，而它的牢固团结也在吸引他们。

如果天主教最后能够将它所引起的政治恩怨置于度外，那么，我几乎毫不怀疑，这个似乎与它抵触的时代精神，不仅不会对它极为不利，反而会使它立即获得巨大的成就。

这是人们的智力活动最常见的弱点之一，即愿意调和互相对立的原则，不惜牺牲逻辑而求和解。因此，过去和现在总是有人在使自己

的某一宗教信仰服从一个权威之后，又想放弃这个权威而另找其他权威，任凭自己的精神在服从和自由之间随意荡来荡去。但是，我还是相信这样的人在民主时代不会多于其他时代，而我们的后代将来必然日益分化，但最后只能分成两大类：一类完全脱离基督教，另一类皈依罗马教会。

第七章 民主国家人民的思想倾向于泛神论的原因

我虽然准备以后来谈民主国家对于最一般观念的突出爱好是如何表现在政治方面的，但我现在就要指出这种爱好对哲学发生的主要影响。

不容否认，泛神论在我们这个时代得到很大发展。欧洲一些国家的著作，就带有明显的泛神论色彩。德国人把它带进哲学，法国人把它带进文学。法国出版的一些虚构作品，大部分包含着由泛神论借来的某些观点或论调，或使人感到它们的作者有一种趋于泛神论的倾向。我认为这并非偶然，而有其久远的原因。

随着身份日趋平等，每个人与他人越来越无差别，个人变得日益渺小和无力，人们便习惯于不再重视每个公民而只重视全体人民，忘记了个体而只考虑人类整体。

在这样的时代，人的精神喜欢同时包罗万象，希望把无数的不同结果归结于一个单一的原因。

统一的观念纠缠着人的精神，人的精神到处去寻找统一的观念。当人们找到这一观念的时候，就自愿地把它存于内心，高枕无忧地躺在它的身上。这样一来，人们不仅认为世界包括天地万物，而且相信只有一个造物主。但是，对万物进行的这种初步分类还没有使他们满意，于是他们又去设法拔高和简化自己的想法，即把神和宇宙汇成为一个单一的整体。假如我遇到一个哲学体系能把世界上的万物，不管是物质的还是非物质的，不管是可见的还是不可见的，均视为一个巨大存在的不同组成部分，而只有这个巨大存在能在其组成部分的不断变化和连续改观当中永远存在下去，那么，我可以毫不费力地断定：

这个哲学体系，虽然它破坏了人的个性，但对生活在民主制度下的人具有神秘的魅力，而这种魅力的产生也许正是由于它破坏了人的个性。人们的一切智力活动习惯都在引导人们去理解这一哲学体系，把人们领上接受这一体系的道路。这一哲学体系自然会引起和加强人们的想象力，并提高人的精神自豪感和满足人的精神愉快感。

在帮助哲学寻找方法解释世界的各种体系当中，我认为泛神论是适于笼络民主时代人心的体系之一。凡是坚信人类真正伟大的人，应当团结起来反对泛神论。

第八章 平等是怎样唤起美国人产生人可无限完善的观念的

平等在唤起人的思想产生几个只有它才能引来的观念，并在改变早已存在的几乎所有观念。我现在以人可完善这个观念为例，因为它是人的智力所能想出的主要观念之一，而且它本身就是每时每刻都在实际生活中验证自己的论据的一大哲学理论。

人与动物虽然有些地方相似，但有一个特点是人所独有的。这就是人能自我完善，而动物则不能自我完善。自有人类以来，人类就发现自己与动物有这种差别。因此，人可完善的观念，同世界本身一样古老。平等本身并没有创造这个观念，但它使这个观念具有了新的特点。

当公民按等级、职业和出身而分类，每个人都不得不沿着全凭偶然而步入的道路前进时，人人都会认为人力的最高限界就在自己身上，谁也不想去对抗不可抗拒的命运。贵族制国家的人民，并非绝对没有自我完善能力，只是没有认识到这种完善是可以无限的。他们只想改进，而不想变革。他们希望社会地位逐渐变好，除此别无他求。他们虽然承认人类至今已经取得了很大进步，而且今后还会有所进步，但又事先把人类置于一定的不可逾越的限界之内。

因此，他们并不认为自己已经达到至善和已经获得绝对真理（其实，哪个人或哪个民族何曾这样妄想过呢？），但他们愿意使自己相信，他们已经距离人类的不够完善的本性所能达到的伟大和明智很近了。同时，由于他们看到周围的一切好像仍然照旧，没有变动，所以容易觉得一切均已各得其所。于是，立法者们喜欢制定永久性法律，

人民和国王只愿意建造耐久的建筑物，现代的人为后代的人操劳而先为他们注定了命运。

随着等级的消失、各阶级的接近和人们的日益混合，习惯、仪礼和法律也在变化；随着新事物的出现、新真理的发现、旧观点的消失和被新观点取代，一个理想的但又总是不够固定的完善的形象，就会出现在人们的脑际。

于是，转瞬即逝的不断变化，每时每刻都呈现在每个人的眼前。有些人的处境变坏了，于是他们开始清晰地认识到，一个民族或一个个人，不管怎么有智慧，都不能永远不犯错误。另一些人的命运得到了改进，于是他们由此断言，一般说来，人是有能力无限完善自己的。受挫的人认为，任何人都不能自吹可以找到绝对的善；成功的人在兴奋之余，继续去追求新的成功。因此，人人都在不断追求，跌倒后再爬起来，虽然时时感到失望，但又绝不绝望，而是不停止地沿着尚待跋涉的漫长人生道路，走向他们只能渺茫地看到终点的伟大目标。

这种认为人可无限完善的哲学理论，曾使人们心甘情愿地做出了多少事实，以及它对那些只在行动上与它有关而在思想上与它无涉，但在活动中又好像不知不觉地与它吻合的人发生了多么大的奇妙影响，几乎是令人难以置信的。

我遇到过一位美国船员，问他美国的船为什么造得不太耐用。他毫不迟疑地回答说：航海技术进步得一日千里，再好的船用上几年之后也不堪再用了。

从这位大老粗就一个专门问题脱口而说出的答话中，我看到了一个伟大民族凡事都遵循的一般的和有体系的观念。

贵族制国家自然要过分限制人可完善的范围，而民主国家又有些扩大了这个范围。

第九章 美国人的例子为什么不能证明民主国家不会爱好和不会致力于科学、文学与艺术

应当承认，在当代的文明国家中，美国在高级科学方面是进步不大的，而且它的大艺术家、出名诗人和卓越作家也寥寥无几。

对这种情况表示惊异的一些欧洲人，认为这是平等所自然造成的不可避免的结果。他们甚至认为，要是民主的社会情况和制度马上席卷全球，引导人类走向开化之光就将逐渐黯淡下去，而人类又将回到黑暗时代。

我认为，作出这种推论的人，是把一些本应当分开并加以单独考察的观念混淆起来了。他们无意之中把民主的东西与美国人所独有的东西混在一起了。

初期移民信奉的并传给他们后代的宗教，在仪式上是简单的，而在教义上却是严肃的，甚至可以说是苛刻的。它反对外表的浮夸，反对繁文缛节。这样的宗教，自然不利于美术的发展，只重视消遣性文学。

美国人是一个非常古老和开化，而后来又迁到一个使他们可以任意开发和容易丰产的广袤的新国土的民族。这在世界上是史无前例的。因此，在美国，每个人都有其他地方所没有的发财致富的便利条件。他们的贪欲总是十分强烈，时时都怀有幻想和进行理性活动的头脑，完全为追求财富的目的所吸引。美国不但有其他国家那样的工商业者阶级，而且还有其他国家所没有的一种现象，即全国人人都从事工商业。

但是，我敢肯定，假如全世界只剩下了美国人，而且他们仍然保留着祖传的自由和知识，不改变他们固有的激情，那么，他们很快就会发现：不研究理论，科学的实用是无法长足进展的，而一切艺术也应当相辅相成地去完善。不管美国人怎样绞尽脑汁为达到其所追求的主要目标而努力，他们不久终究要承认，为了顺利地达到目标，有时还得离目标远一点儿。

何况喜欢精神上的享受，是文明人的自然心理，所以高度文明的民族都不会不迷恋这种爱好，而且还有一批人在专门研究它。这种精神上的需要一旦出现，很快就会得到满足。

然而，当美国人只顾科学的实际运用和只顾寻找使生活舒适的方法的时候，重视学术和文艺的欧洲已在致力于探索真理的共同源泉，并在同时完善人们可以享得的一切享乐和人们应当得到满足的需要。

美国的居民认为，在旧大陆的一切开化民族中，有一个民族最为突出，居于榜首。他们跟这个民族同源同俗，因而两者之间的关系极为密切。他们看到这个民族有著名的科学家、有才华焕发的艺术家和伟大的作家；他们也能从这个民族那里汲取知识财富，而不必为了积累这种财富付出劳动。

尽管美洲与欧洲远隔重洋，但我认为两者是不可分的。我把美国人民视为英国人民的一部分，这一部分以开发新大陆的深山丛林为己任，而留在英国的那一部分，则清闲自在，很少为谋取生活资料而操劳，所以能把精力用于深化思想方面，并从各方面发展人的精神。

因此，美国人的际遇完全是一个例外，我相信今后不会再有一个民主的民族能逢这样的际遇。他们原来都是清教徒，他们有专门从事商业的习惯，他们居住的国土好像在不让他们使用智力去研究科学，他们的欧洲邻居使他们不研究科学也不会重返野蛮状态。我只能就其主要者而列举出来的这一大堆独特原因，必然使美国人的精神特别重注于纯物质方面的事物。人们的激情、需要、教育和环境，实际上好像都在驱使美国的居民去面对现世。宗教只能使他们偶尔抬起头来，漫不经心地望一望天堂。

因此，我们不应根据美国人民的外在表现去推论一切民主的民族，而要根据每个民族的特点去研究它们。

我们可以设想有这样一个民族，其内部没有门第、等级和阶级之分，它的法律不承认任何特权而规定遗产由继承人平分，但它没有使人民享有知识和自由。这不是一个没有根据的设想，因为一个暴君可以将其恩泽平等地施于臣民，但让臣民们愚昧无知，以便于更容易奴役他们。

这样的民主的民族不但不能在科学、文学和艺术上表现其才华和爱好，而且可以使人相信它永远不会有这种表现。

它的继承法本身就是以一代接着一代地将财产化小分散为己任，民族的成员谁也不去创造新的财富。没有知识和自由的穷人，连致富的想法都不会有；而富人则听任自己沦于贫困的境地，根本不知道如何去自救。这样的民族很快就会在它的这两类公民之间建立起完全的和无法克服的平等。这样一来，谁也没有时间和兴趣去从事劳动和智力活动。但是，所有的人都将麻木不仁，沦于同样的愚昧无知和同等的受奴役状态。

我一想到这样的民主社会，立刻觉得自己好像被抛进一所低矮、昏暗和沉闷的小房子里，虽然外面有时射进一道一道光线，但很快又变得微弱而终于消失。我突然觉得心情沉重，闷得喘不过气来；我在黑暗中四下摸索，希望找到一个出口，好到外面吸点儿空气和见到阳光。但是，这里所作的一切假想，并不适用于开化已久、在废除规定财产永久归于某些个人或某些团体的特殊法令和继承法以后仍然保有自由的民族。

当生活在一个民主社会里的人民是个开化的民族时，他们不难明白没有任何东西应当限制和强迫他们安于现状。

因此，他们每个人都要想方设法去改进现状；而如果他们都是自由的，则每个人都将大显身手，但不一定获得同样的成果。当然，立法机构不会再给予人们以特权，但天赋会给予人们以这种特权。天赋

的不平等是很大的，所以财富也将因每个人运用其才智去致富的情况而出现不平等。

继承法依然阻止富裕之家世世代代富裕下去，但它并没有不准富人存在。继承法在不断使公民们趋于相同的水平，但公民们也在不断使自己避开这个水平。随着公民的知识日益提高和他们的自由日益扩大，他们的财富也愈加不平等。

在我们这个时代，有一派 [3] 因其才华和狂妄而出名的人士主张先将一切财富集中于一个中央当局之手，然后再由它按每个人的贡献将财富分配给所有的人。他们认为，通过这个办法，可以躲开那种似乎可以威胁民主社会的完全的和永恒的平等。

还有一种比较简单和危险性小的救治办法。这就是不让任何人享有特权，给予每个人以同等的知识和同等的独立，让每个人自己去关心寻找本身应占的地位。但是，天赋的不平等马上会显示其作用，而财富也自然将落入最能干者之手。

因此，在民主而自由的社会里，经常会有一批富裕或殷实的人。这批富人之间的联系，不会像以前的贵族阶级成员之间的联系那样密切。他们将有不同于贵族阶级的本性，没有贵族阶级那么多充裕时间去享乐，但他们在人数上将比过去任何富有阶级都多得多。这批人不会整天忙于物质生活，也会进行智力活动和享受精神生活的快乐，但程度不如以往的贵族。他们这样去支配自己的时间是合理的，因为人的精神一方面要有一个有限的目标，即物质的和实用的目标，另一方面还当然要有一个无限的目标，即非物质的和喜欢美的目标。物质的需要使人的精神倾向现世，但在物质的需要吸引不起人的精神时，人的精神就要自我崛起。

不仅能够鉴赏精神产品的人数将要大大增加，而且对于智力活动的爱好也将逐步提高，达到贵族时代那些似乎没有时间和能力从事这种活动的人们的水平。

当不再存在世袭的财产、阶级的特权、门第的优越感，而每个人只靠自己的努力前进时，则财富方面的高下之分，显然将取决于人的智力。凡是可以激励、扩大和发挥智力的东西，都将立即身价倍增。

知识的功用将极其明显地呈现在人们的眼前。即使没有感到知识的魅力的人，也将尊重知识的成果，并要为享有这种成果而付出一定的努力。

在民主、开明而自由的时代，没有任何力量可以把人与人分隔开来，或把人限制于其原来的位置不动。人人都可以突然发迹，也都可以很快变穷。各个阶级每天相互见面，因为他们相处得甚密。他们不断互相往来和混合，彼此模仿，互相敬慕。于是，人民就产生了一些在等级森严和社会停滞的时代所不可能有的观念、概念和思想。在这样的民族那里，仆人可以与主人共同享乐和劳动，穷人也可以与富人如此；乡下人将会努力学习城里人，地方将会努力学习首都。

这样一来，谁也不会专注于生活的物质方面，最简单的手艺人也会贪婪地或偷偷地看一看高级的智力活动世界。人们不会用贵族制国家采用的那种观点和方法去读书；但是，读书人的范围将不断扩大，最后扩及全体公民。

当人们开始关心精神劳动以后，他们就会发现取得荣誉、权力和财富的主要手段，全在于自己在某些方面胜过他人。由平等造成的跃跃欲试的野心，立刻会从其他方面转到这一方面来。研究科学、文学和艺术的人，将会剧增。一种不可思议的积极性，将会在知识界出现。每个人都要设法为自己开辟一条道路，并努力吸引他人跟着自己走。这种情况，同美国政治界发生的情况有些类似。美国人所做的工作虽然往往是不够完美的，但是其数量却是很大的。尽管个人努力的成果一般是很小的，但是合起来的总成果却往往是巨大的。

因此，说生活在民主时代的人在天性上就不关心科学、文学与艺术，实与事实不符；而且应当承认，他们是以自己的方法来研究科学、文学和艺术的，他们在这方面有其固有的特点和不足之处。

[注]〔毫无疑问，托克维尔指的是圣西门及其学派。参看曼纽尔：《圣西门的新世界》（马萨诸塞州之剑桥，哈佛，1956年）；夏尔勒蒂：《圣西门主义史（1825—1864）》,巴黎，1931年。〕

第十章 为什么美国人在科学方面偏重实践而不关心理论

民主的社会情况和制度既然没有抑制人的精神发展，则它们几乎毫无疑问不是从这一方面就是从那一方面推动了人的精神发展。它们的作用虽然有一定的限度，但却是十分强大的。请允许我暂停片刻，先来谈一谈它们的作用。

我们在讲述美国人的哲学方法时提出的几个论点，在这里也一定有用。

平等使每个人产生凡事自行判断的愿望，对一切事物都怀有明显的、切实的爱好，而轻视传统和形式。民主的这些一般本性，就是本章单独讨论的主要内容。

在民主国家研究科学的人，总害怕自己陷入空想而迷失方向。他们敢于向已有的体系挑战，喜欢紧紧地抓着事实和亲自研究事实。他们既不会由于某一同行成名而轻易地加以相信，又不会盲从某一权威的论断。而是与此相反，他们却要不断地去寻找名人或权威的理论的弱点。学术的传统对他们的影响不大，他们向来不长期拘泥于一个学派的烦琐议论，而且也很少受骗于某人的豪言壮语。他们要尽量深入到所研究对象的各主要部分，并喜欢用通俗的语言来表达它们。这样，科学虽比以前自由和确切了，但不如以前高大了。

我认为，按人的精神的追求，可把科学分为三个部分。

第一部分，以现在还不知道如何应用或在遥远的将来才能应用的最纯理论原则和最抽象概念为内容。

第二部分，由虽然还属于纯理论范围但通过直接而便捷的途径可以应用的一般真理构成。

而应用的程序和执行的方式，则属于第三部分。

对科学的这三个不同部分的每一部分都可以单独地进行研究，但人们的理性和经验证明，其中之一如与其余两者完全隔离，它就不可能长期地繁荣下去。

在美国，人们潜心于科学的纯应用部分的研究，而在科学的理论方面，只注意研究对应用有直接必要的那一部分，而在这方面他们也经常表现出求真、自由、大胆和创新的精神。但是在美国，却几乎没有一个人专心研究人类知识在本质上属于理论和抽象的那一部分。在这方面，美国人把所有的民主国家都有的，但我以为不如美国那样强烈的一种倾向，表现得特别突出。

高级科学或科学的高级部分的研究，最需要沉思，而在民主社会内部，却很少有什么东西适于沉思。在民主社会，既没有贵族制国家的那种因为自己有钱而可以高枕无忧的人数众多的阶级，又没有贵族制国家的那种因为无望改善处境而不再进取的阶级。每个人都在积极活动：有的是希望掌权，有的是希望致富。在这种熙熙攘攘、利害冲突频仍、人们不断追求财富的环境下，哪里有必要的安静供人们进行深刻构思呢？当你周围的一切都在活动，而你本身已被裹进席卷万物的激流，并且每天都漂浮在这个激流之上的时候，你怎么能停下来思考高级科学呢？

必须把建立已久的平安无事的民主社会中发生的经常性运动，与几乎是伴随民主社会的诞生和发展而发生的骚乱性和革命性的运动，决然分开。

在一个高度文明的国家发生暴力革命时，人们的情感和思想不会不遭到突然的刺激。

在发生民主革命时，情况尤其如此，因为这个革命把民族的所有阶级一下子都发动起来了，而且会使每个公民的心中同时产生巨大的野心。

如果说法国人在横扫旧封建社会的残余的同时，使精密科学一下子达到了惊人的进步，那么，这个突然成果的原因并不在于民主，而应当把它归功于从未见过如此迅速发展的革命。由此而来的成果是一个偶然现象，而如果把它视为一般规律，那是欠妥的。

民主国家发生大革命的情况不会比其他国家多，我甚至认为只会比其他国家少。但是，在民主国家里，却常有使人感到不快的轻微的不和谐运动，即人们之间经常互相排斥。这只会扰乱和涣散人的精神，而不能激发和振奋人心。

生活在民主社会的人不仅难于沉思，而且对这种思维活动也当然不够重视。民主的社会情况和制度，使大部分人经常处于动的状态。但是，适于这种动态的习惯，并不总是适于思维活动。以这种习惯进行活动的人，往往满足于不求甚解，因为他们要想使每一细节都十全十美，则达不到他们预期的目的。他们要经常依靠他们无暇深入研究的思想，因为不失时机地利用这个思想，比这个思想的严密正确性对他们更为有用；而且总的说来，与其消耗时间去证明自己的一切原理的真实性，不如冒点儿风险去利用某些错误的原理。何况整个世界也不是根据长期不变的和确凿无疑的论点运动的。世界上的一切事情，都是通过一瞥某一特殊现象，经常观察群众的千变万化的激情，随时而机智地抓住所发生的事实，而被人们掌握的。

因此，在人人都处于活动状态的时代，一般都过于重视智力的快速成果和肤浅论据，而对于深刻的和缓进的智力劳动则十分轻视。

这样的舆论影响着从事科学研究的人的判断，并说服他们相信：不用沉思也能在研究当中获得成果，或者不去研究那些需要沉思的科学。

研究科学有几种方法。许多人对于智力活动得出的发明创造，有一种利己主义的即把它们用于工商业的爱好。不应当把这种爱好同少数人心中燃起的追求真理的无私热情混为一谈，前者是希望利用知识，而后者完全是希望求知。我毫不怀疑，随着时间的推移，一些人会对真理产生无限的热爱。这种热爱只靠自己成长和不断壮大，而且绝不自我满足。正是对真理的这种无私而自豪的热爱，才能使人们达到真理的抽象源泉，从那里汲取最根本的观念。

假如帕斯卡尔的眼中只有某种名利，或者他只是为了荣誉而活动的话[4]，那么，我相信他绝不会那样尽其全部智力去清晰地揭开造物主的奥秘。当我想到他为了全神专注于这项研究，而且可以说是使精神摆脱了人生的一切杂念，以致过早地耗尽寓于身体的心力，未届40岁而离开人世时，不禁感佩不已。而且我认为，绝不是一种通常的原因能使他付出如此非凡的努力。

在贵族制社会出现的如此罕见和如此丰产的求知热情，将来也许出现于民主社会。至于我，我坦白承认，我还难以相信这一点。

在贵族制社会里，指导舆论和政务的阶级可以世世代代永远居于群众之上，所以它自然而然地会对本阶级和人类抱有一种优越的观念。这个阶级喜欢想方设法使自身享有荣誉，并为自己的设想定出宏伟的目标。贵族虽然常有极其残暴和不人道的行为，但鲜有低级下流的想法。他们对于一些小型娱乐虽然也很爱好，但却抱有某种看不起的轻视心理。他们的这种表现，也间接地提高了一般人的心灵境界。在贵族时代，对于人的尊严、力量和伟大，一般都有非常高大的看法。这种看法无论对研究科学的人，还是对其他人，都发生着影响：促使人们的精神境界自然向更高层次发展，并使人们的心里自然产生对真理的崇高而且几乎是神圣的热爱。

因此，这个时代的学者都潜心于理论的研究，甚至对于理论的应用往往持有不屑一顾的轻视态度。普卢塔克说过："阿基米得的治学精神，崇高到不肯自贬身价去撰写一部制造兵器的著作的地步。在他看来，关于发明和组装机器的一切科学，以及一般与应用有某种实利关系的一切技艺，都是没有价值的、卑贱的和向钱看的。他把自己的精

力和研究全部用于撰写其美处和妙处跟实际需要毫无关系的著作方面。”[5] 这就是贵族在科学上的追求。

在民主国家，就不会有这种情况。

民主国家的人民，大部分都强烈追求物质的和眼前的享乐。由于他们总是不满意自己的处境，并总有摆脱这个处境的自由，所以他们满脑子只想如何改变处境和如何增加财富。对于持有这种思想的人来说，一切可以成为发财致富捷径的新方法，一切可以节省劳力的机器，一切可以降低生产成本的工具，一切便于享乐和增加享乐的新发明，才是人类智力的最优秀成果。民主国家的人民主要是从这个角度去钻研、认识和尊重科学的。在贵族制度时代，人们要求于科学的，主要是精神上的享受；而在民主制度下，则主要是肉体上的享受。

可以设想，一个国家越是民主、开明和自由，对科学的天才进行这样评价的人也越多，而能够直接应用于工业的发明，也越能使发明人得名得利，甚至得权，因为在民主制度下，从事劳动的阶级参加政务，而为政府服务的那些人，要从那里获得荣誉和金钱。

人们可以不难想象，在这样组织起来的社会里，人的精神不但会不知不觉地忽视理论，反而要以无比的精力去追求科学的应用，或者去追求对于应用不可缺少的那一部分理论。

即使本能的求知欲使人的精神上升到最高的智力活动领域，也将一无所成，因为现实的利益在驱使人们甘居中等的智力活动领域。只有在这个中等的智力活动领域，人的精神才能发挥它的力量和持久的积极性，创造出最好的成果。连力学的一个普通定理都没有发现的美国人，却为航运业推出了一部使世界的海运面貌为之一变的新机器。

当然，我不是说当代的民主国家要坐待人的精神之光趋于熄灭，更不说它们不能再发出新的光芒。世界发展到了今天，有很多开化的国家都在兢兢业业发展工业，所以把科学的各个不同部门联合起来的各种关系，便不能不引起人们的注意；甚至对于应用的爱好，当它是合理的时候，也一定促使人们重视理论。在如此众多的试验或实验每

日都在反复进行的过程中，不可能不经常发现最一般的规律。因此，即使伟大的发明家不会出现太多，但伟大的发明必将层出不穷。

另外，我相信科学的崇高使命。民主制度不会引导人们为了科学而研究科学，但是另一方面，它却会使研究科学的人大量增加。不要以为在如此大量的研究人员当中不会随时出现专门热爱真理的天才从事理论研究。我们可以肯定，这样的天才，不管他们的国家和时代受什么精神所支配，都会努力去揭开大自然的深邃奥秘。他们不需要别人帮助而自行前进，只要不给他们设置障碍，他们就知足了。我在这里想要讲的，无非是说：身份的恒久不平等，会使人们囿于抽象真理的研究，并觉得这种研究高尚，但得不到实惠；而民主的社会情况和制度，则会使人们只追求科学的直接而有利的应用。

这种趋势是自然的，而且是不可避免的。了解这种趋势是很有意思的，而指明这种趋势又可能是必要的。

负责领导现代国家的人如能清晰地、长远地认识到这种终将不可抗拒的特性，就会知道生活在民主时代的人有了知识和自由之后，不会不去改进科学的工业应用部分，而政府当局的全部力量，今后是应当支持高级科学的研究和创造研究科学的高度激情。

在我们这个时代，应当让人的精神重视理论，然后使其自然地转向实践，而不应当让它总是追求次要效用的详细研究。最好是让人的精神暂时放弃这样的研究，把它提高到沉思初始原因的地步。

因为罗马的文明是随蛮族的入侵而灭亡的，所以我们可能过于相信，只要不再发生这类事件，我们的文明就不会灭亡。

如果照耀我们前进之光万一有一天熄灭，那也只能是逐渐地黯淡下去，而且是像自消自灭的。强制人的精神只注重应用，就会使人忽略原理；而一旦完全忘却原理，由原理产生的方法也不会太多。结果，人们就不能发现新的方法，而只能无知地和不熟练地使用他们并不理解其原理的良好工作方法。

300年前欧洲人初到中国时，他们看到中国的几乎一切工艺均已达到一定的完善阶段，并为此感到惊异，认为再没有别的国家比它先进。不久以后，他们才发现中国人的一些高级知识已经失传，只留了一点儿残迹。这个国家的实业发达，大部分科学方法还在那里保留下来，但是科学本身已不复存在。这说明这个民族的精神已陷入罕见的停滞状态。中国人只跟着祖先的足迹前进，而忘记了曾经引导他们祖先前进的原理。他们还沿用祖传的科学公式，而不究其真髓。他们还使用着过去的生产工具，而不再设法改进和改革这些工具。因此，中国人未能进行任何变革。他们也必然放弃维新的念头。他们为了一刻也不偏离祖先所走过的道路，免得陷入莫测的歧途，时时刻刻和在一切方面都竭力仿效祖先。人的知识源泉已经几乎干涸。因此，尽管河水仍在流动，但已不能卷起狂澜或改变河道。

但是，中国还是安然无事地生存了许多世纪。征服中国的外族采用了它的习俗，那里的秩序依然井然，一种物质的繁荣依然到处可见。在中国，革命极其罕见，战争可以说闻所未闻。

因此，绝不要以为蛮族离我们尚远而高枕无忧，因为如果说有的民族曾任凭异族将文明的火把从自己的手中夺走，那么，有的民族也曾用自己的脚踏灭过文明的火把。

[注] 在这里，托克维尔大概是以《思想录》的作者帕斯卡尔的范例自律。——法文版编者

[注] 〔参看普卢塔克《名人传》中之《克劳狄乌斯·马尔塞鲁斯传》，博恩编，第2卷第47页，伦敦，1887年。〕

第十一章 美国人以什么精神对待艺术

每个人的财富大致相等，谁也没有过多的剩余，人人都希望生活舒适，大家都不断努力追求安乐，这将使人心处于爱好实用而不太爱美的状态。我不想对于这一切再一一赘述，以免浪费读者和我自己的时间。民主国家都有这种现象，所以它们首先所要发展的，是使生活可以舒适的艺术，而不是用来点缀生活的艺术。它们在习惯上以实用为主，使美居于其次。它们希望美的东西同时也要是实用的。

但是，我还想更进一步，在指出这第一特点以后，便描述其他一些特点。

一般说来，在承认特权的时代，几乎所有的艺术都是其从业者的特权，而每一种职业也都是不准其他行业涉足的独立世界。甚至在各行各业已经自由的时候，贵族制国家的由来已久的停滞性，仍会使从事同一行业的那些人形成一个独特的阶级，而且这个阶级的成员永远是原来的那几个家族。他们彼此之间非常熟悉，所以不久就产生了同业的公意和同行的自尊。在这样的一个实业阶级内部，每个手艺人并不只是为了赚钱而工作，而且要为保持自己的荣誉而努力。他们的行为准则既不是他们自身的利益，又不是他们雇主的利益，而是他们团体的利益。所谓团体的利益，就是每个手艺人都要制造出杰出的作品。因此，在贵族制度时代，艺术追求的目标是尽量做出精美的制品，而不是加快制造速度，更不是降低造价。

反之，当每一种职业对所有的人都开放，人人都可以随时进入或离开某一行业，同一行业的成员彼此视为外人，互不关心和几乎都不相识的时候，行业的社会联系便不复存在，而全靠自己努力的每个从业者，便只追求以最少的费用赚取尽可能多的钱。唯能抑制他们的消费者的意志是从。但是，消费者同时也会对他们采取相应的对策。

在财富也像权力那样集中于少数人之手并且永远为他们所占有的国家里，这个社会的财富大部分将永远为同样的一小撮人所享用；而其余的一切人，则由于贫困、习俗和自我节制，而被排在这种享用之外。

这个贵族阶级处于荣誉的顶点保持不动，而且既不扩大又不缩小，所以它感到自己的需求永远是一样，而且永远以同样方式享用。这个阶级的成员，自然由于他们居于高人一等的世袭地位，而爱好最精致和最耐用的物品。

这种情况对全国人民对待工艺品的态度发生了普遍影响。

在这样的国家里，甚至农民也经常喜欢购买最好的物品，否则宁肯不买。

因此，在贵族制社会里，手艺人只对人数有限的而且非常挑剔的顾客服务。他们之所以能够赚钱，全靠他们手艺的高超。

一俟所有的特权均被取消，等级的界限消失，人人都可以在社会的阶梯上时沉时浮，上述的情况就不复存在了。

人们经常可以看到，在一个民主国家里，许多人的家产都是越来越分散和化小。他们在家业兴旺时期染上的某些需求，在他们无力再满足之后依然存在。于是，他们急切寻找某些可以找到的间接办法来满足这些需求。

另一方面，我们在民主国家里也常见到一大批人的财产日益增加，但他们的欲望比财富增加得还快。他们在尚未得到财富之前，早就把贪婪的目光盯在他们预计可以得到的财富之上了。这些人对于即将到手的财富，也要千方百计去寻找捷径，以期尽快享用。这两种原因合在一起，便在民主国家产生了如下现象：一大批公民的需求虽然已非他们的能力所及，但他们宁愿勉强地满足自己的愿望，也不肯放弃所期求的对象。

手艺人容易理解这些人的感情，因为他们本人也有这种感情。在贵族制社会，他们向少数人高价出售自己的制品；而现在，他们发现有更便利的办法使自己发财，这就是向大众廉价出售制品。

但是，要想降低商品的价格，只有两种办法。

第一种办法是找出最好、最快和最妙的生产方法。第二种办法是大量生产品质基本上一样但价格较低的制品。在民主国家，从业者的智力几乎全都用于这两个方面。

他们努力去发明不仅可以把产品制作得更好，而且可以做得更快和造价更廉的工艺。如果做不到这一点，他们就设法降低其所出制品的原有质量，但又要使制品的规定用途毫不下降。在只有富人才能戴得起表的时代，表几乎珍贵得了不起。现在，表已经不再是什么稀罕物，而是每个人几乎都有。因此，民主制度并没有只使人的精神专注于实用工艺，它还使手艺人们快速地大量制造不够完美的制品，而消费者们也满足于这样的制品。

这并不是说，在民主制度下，在必要的时候不能制造出更好的制品。当买主肯于出钱使手艺人的时间和劳动得到良好的报酬的时候，也会经常造出品质优秀的制品。在各行各业参加的这场斗争中，通过广泛的竞争和大量的实验，自会出现一些手艺高超而达到本行高峰的工匠，但他们显示其手艺的机会不多，而且对自己的手艺吝惜到了极点。他们审慎持重，不愿意大显身手。他们虽然有能力超过他们所承受的任务，但只满足于完成任务而已。反之，在贵族制度下，手艺人总是尽其才智而为，必欲达到其本行的高峰才肯罢休。

当我到达一个国家，看到该国的工艺提供出一些令人赞美的作品时，这还不能使我理解该国的社会情况和政治制度。但是，只要我发现该国的工艺品一般说来不够完美，但数量很多而且价格便宜，我就可以肯定：处于这种状态的国家，特权正在消失，各阶级正在混合，而且不久即将融合在一起。

生活在民主时代的匠人，不仅要使自己的有实用价值的制品能够售给全体公民，而且要设法使其全部制品具有它们本来并不具有的异彩。

在各阶级互相混杂的社会里，人人都想装出一副并不代表自己的真实情况的模样，并为装得像样而大费苦心。民主制度不是这种感情的成因，因为这种感情完全出于人心的自然。但是，民主制度却在使人把这种感情用于物质方面。道德方面的虚伪是任何时代都有的，但奢侈方面的虚伪则为民主时代所特有。

为了满足人的虚荣心的这种新需要，便在工艺上进行种种欺骗，有时甚至做得过分，而使工艺本身受到损失。现在，已经出现了足以乱真的假钻石。等到发明出的制造方法达到十全十美，使人们难辨真假钻石的时候，人们就可能对两者都不感兴趣，把它们视为一般的小石子了。

说到这里，我想谈一谈艺术之中的被我们特称为“美术”的那种艺术。

我不认为，民主的社会情况和制度必然产生使从事美术的人减少的效果。但是，这样的社会情况和制度，将对美术工作者的造就方式产生巨大的影响。一方面，原来对美术深为爱好的人，大部分将要变穷；另一方面，许多尚未富裕起来的人，将会附庸风雅，开始爱好美术。结果，美术品的顾客总的说来有所增加，但是，其中真正识货和特别有钱的人却为数不多。这样，在美术方面也将发生我在前面对实用艺术讲过的那类现象，即美术品的数量大大增加，但每件美术品的价值却下降了。

人们不再追求伟大，而只注意优美和悦目，主要看外表而不重实质了。

在贵族制度下，产生了很多幅伟大的绘画；而在民主国家，则出现了大量的平凡绘画。在前者，建造了一些青铜像，而在后者，则塑造了一些石膏像。

当我从大西洋驶入伊斯特河而首次到达纽约的时候，遥望离市区不远的地方，沿着河的两岸建有一些白色大理石造的小型宫殿，其中有几处还有点儿古香古色，使我感到吃惊。但是，第二天我到特别引起我注意的一处去就近仔细观察，结果发现它的墙是砖砌的，只是表面涂上了一层白粉，而它的木制柱廊，则涂上了带色的油漆。使我钦佩不已的那些伟大建筑物，原来全是这样的货色。

民主的社会情况和制度，还能使一切模仿性艺术具有一种一眼便可看出的独特倾向。这种倾向往往是使艺术只专注于描绘形象，而不重视刻画灵魂，因而以动作和感触的描写代替了情感和思想的描写，使现实占去了理想应当占据的地位。

我猜想，拉斐尔没有像现代的画家那样细致入微地研究过人体的结构。在这一点上，拉斐尔认为不必要求得那样严格，画得分毫不差，因为他所追求的是神似而不是貌似。他要把人画得像人，而又有些地方超人。他要把美本身画得更美。

反之，大卫 [6] 和他的学生们，不仅是著名的画家，而且是著名的解剖学家。他们能够极其真实地再现他们面前的模特儿，但也只是如此，很少把想象的成分掺入其中。他们一丝不苟地按照自然写生，而拉斐尔则追求比自然更美的东西。他们虽然给我们留下了精细入微的肖像画，但拉斐尔能使我们从他的作品中窥到神韵。

以上我关于绘画方法所述的一切，也可适用于题材的选择。

文艺复兴时期的画家所选的伟大题材，一般都超越他们本身或他们所处的时代，并能使他们发挥巨大的想象力。而当代的画家，则经常把自己的天才用于分毫不差地再现他们眼前不断出现的私人生活细节，并只按照自然界到处可见的原物去复制平凡题材的一切方面。

[注] 大卫（Jacques Louis David，1748—1825）,法国古典主义画家，其著名作品有《马拉之死》和歌颂拿破仑的《加冕式》等。——译者

第十二章 为什么美国人既建造一些那么平凡的建筑物又建造一些那么宏伟的建筑物

我方才说过，在民主时代，艺术制品越来越多，但也越来越不伟大。我应当赶快指出，这方面也有例外。

在民主国家，每个个人都是非常软弱的，但代表众人并统治众人的国家，却是非常强大的。任何国家的公民都不会像民主国家的公民那样看来渺小，任何一个国家都不会像民主国家那样显得强大，任何一个国家的精神都不会像民主国家的精神那样具有广阔的视野。在民主社会里，人们一想到自己的时候，他们的想象力立即缩小；但他们想到国家的时候，想象力便无限扩大。因此，住在小屋子里过惯平凡生活的人，一遇到要营造什么公共建筑物时，总想把它建造得宏伟一些。

美国人已在他们准备建都的地方规划建设一座巨大的城市。这个地方现在的人口还不如法国的蓬图瓦兹多，但按照他们的计划，有一天要达到一百万居民。他们已把方圆约10里以内的树木连根伐光，以给这个拟议中的首都的未来居民创造便利条件。他们还在这个城市的中心建起一座供国会使用的宏伟大厦，并给它起了一个好听的名字：国会大厦。

美国的各州本身每天也在筹建或正在建设一些巨大的项目，其工程之大，连一些欧洲大国的工程师也叹为观止。

因此，民主制度不但引导人们去生产无数微不足道的制品，而且也促使他们去兴建少数非常宏伟的建筑物。但在这两个极端之间，却是一片空白。因此，散见于各地的几座巨大建筑物，还不能显示建造这些建筑物的民族的社会情况和制度。

我再说一句看来有点儿离题的话：这样的建筑物也不能使人更好地理解这个民族的伟大、文明和真正繁荣。

在任何情况下，凡是一个政权，都能驱使全民去专门建设一项工程。即使科学水平不高，而且要用很多时间，它也要付出巨大的努力去搞某种宏伟的事业。但这种做法，并不足以断定这个民族是最幸福、最文明的，甚至是最强大的。西班牙人当年到达墨西哥城时，那里到处有宏伟的庙宇和巨大的宫殿。但这并没有阻止西班牙只靠600名步兵和16匹马，就征服了墨西哥帝国。

假如罗马人稍微懂得一些水力学原理，就不会在今已变成废墟的城市的周围构筑那么多水道，而会更好地去利用他们的人力和物力。假如他们已经发明了蒸汽机，也许就不会修筑伸向帝国四面八方的长长的石头大道，即所谓的“罗马道路”。

这些现已只供后人凭吊的宏伟工程，既在证明罗马人的无知，又在证明他们的伟大。

一个除了在地下敷设几条铅管和在地上架起几座铁架之外再没有留下任何宏伟工程的民族，也许比罗马人更能成为征服自然的主人。

第十三章 民主时代文学的特征

走进美国的书店，看一看书架上摆着的美国出版的图书，使你觉得书籍的数量倒是很多，但知名作家的人数却少得可怜。

你首先会看到一大堆介绍人们的基本知识的初级读物，而且其中大部分是先在欧洲出版，后由美国人翻印而出售的。其次，是多得几乎无法计算的宗教书籍，比如，圣经、布道集、醒世故事集、教义辩论书和慈善团体报告等。最后，是数量也不少的政治小册子。在美国，各党各派并不出版互相论战的专门著作，但却以难以置信的速度印发小册子，而出版以后当天就被人们遗忘了。

在这么一大堆乌七八糟的人类精神产品当中，偶尔也会见到少数几个为欧洲所知道的或值得称为名家的作者的杰作。

尽管在当代的文明国家当中，美国可能是最不关心文学的国家，但那里也有很多人注意精神方面的事物。他们虽非终生致力于这方面的研究，但至少把全部业余时间都用于其上了。不过，这些人需要的书籍，大部分靠英国供应。英国的一些重要著作，几乎全都被美国翻印。大不列颠的文学天才，还把他们的光辉射入到新大陆森林的深处。拓荒者的小木屋里，几乎都有几本莎士比亚的作品。我记得，我第一次阅读史剧《亨利五世》，就是在一间用圆木构筑的小房子里。

美国人不仅每天都从英国的文学宝藏中汲取精华，而且使我们可以确认他们还在自己的国土上发展了英国文学。在美国从事文学创作的人数不多，而其中的大部分人原来就是英国人，并在表现手法上也往往是英国式的。因此，他们把奉为楷模的贵族制国家流行的文学思潮和风格，也移入自己的民主制度里来。他们借用外来的情调来渲染

自己的作品，因而几乎无法再现自己所在国土的现实，以致很少受到人们的欢迎。

美国的公民本身也认为他们作家的作品不是为他们而写的，通常只是在他们的某一作家在英国有了名声以后，才开始高度评价这位作家。这就像迫使画的原作者放弃判断自己作品真伪的权利。

因此，严格说来，美国的居民还没有文学[7]。在我看来，称得上美国作家的，只有新闻记者而已。这些人虽然够不上大作家，但他们说的是美国人民的语言，而且说出来的话是给美国人民听的。至于其余的一切作家，我都把他们看成是外国人。美国人对这类作家的看法，跟我们对文艺复兴时期模仿希腊罗马文学的作家的看法一样，只对他们表示不可思议，而没有引起普遍的共鸣。这些作家虽然快慰了人的精神，但没有起到移风易俗的作用。

我已经说过，这种情况绝不能只归因于民主，还要到与民主无关的某些独特的环境条件中去找原因。

假如处于目前的社会情况和法制下的美国人是另有来源，并被移居到另一个国土，则我毫不怀疑，他们也将会有自己的文学。他们目前虽然如此，但我仍然相信他们总有一天会产生自己的文学。不过，这种文学在性质上将与当代美国书刊所表现的不同，而要具有自己的特点。预先给这个特点画出一个轮廓，并不是不可能的。

假如有一个文学繁荣的贵族制国家的智力劳动跟政务工作一样，全被一个统治阶级所掌握；它的文学活动跟政治活动一样，也几乎全被集中于这个阶级或与它最密切的几个阶级之手。这样，我就足以得到解决其余一切问题的钥匙。

当少数几个人，而且总是这几个人，同时进行同样的工作的时候，容易彼此了解，共同定出每个人都必须遵守的若干准则。如果这几人所从事的是文学，则这种精神劳动不久就会被他们置于一些明确规定的守则之下，谁也不得违背。

如果这些人在国内占有世袭的地位，那么，他们自然要不仅为自己定出一定数量的固定规则，而且要遵守祖先给他们留下的规章。他们的规章制度既是严格的，又是世世代代相传的。

由于他们不必为物质生活操劳，实际上也未曾为此操劳，而且他们的祖辈更是如此，所以他们能够一连几辈人都专注于精神劳动。他们向来理解文艺，他们始终为文艺而爱文艺，并看到自己适于文艺工作而感到博闻强识的快慰。

这还不是全部情况。因为我所说的这些人从出生到死亡，始终过着安逸富裕的生活，所以他们自然要从享乐中精选最好的享乐，爱好精美和高雅的消遣。

此外，在这种长期而平安无事地享用荣华富贵当中不断形成的某种温和精神与心理，又使他们不太爱好过于突然和过于激烈的享乐。他们要的是安乐，而不是激动。他们愿意从享乐中生趣，但不会被享乐引致发狂。

假如你现在设想我方才所说的这些人写了或他人为这些人写了大量的文学著作，你就不难发现这种文学都是按照一个调子写成的，而且不敢逾越前人的规范。即使其中的一部微不足道的作品，也要在最小的细节上努力着笔润色。这种文学在一切方面都要显示作者的技巧和功力。它的每种体裁都有其不得随便逾越的独特章法，而且不能与其他体裁混合。

在这种文学中，文体被认为与思想几乎同样重要，形式被认为与内容几乎同样重要，而笔调则必须洗练、文雅和高洁。写作的态度永远是绅士派头，极少有轻狂的表现。作家所追求的，主要是完美，而不是丰产。

文艺界的人士完全生活在自己人的圈子里，并且只是为了自己人而写作，所以有时完全忘掉外界的一切，而陷入过分考究和甚至荒谬的泥潭。他们囿于只有他们自己使用的烦琐的写作规则，因而不知不觉有违人们的常识，最后导致他们脱离现实。

他们力避使用通俗的语言，而去使用那种跟人民群众所用的美丽语言相去甚远的贵族惯用语。

这一切便是贵族制社会为文学的发展自设的障碍。

凡是同人民群众完全隔离的贵族，都必然是软弱无力的：在政治方面是如此，在文学方面也是如此。[8]

现在，我们把图翻过来，看一看背面。

也就是说，让我们来考察一下民主社会。这个社会，无论是它的古老传统，还是它的现代文明，都使人感到可以获得精神方面的享乐。在这里，各个等级混合在一起，形成一个整体；知识和权利均已无限分割，而让我说的话，我敢说已经分散到各个角落。

在这里，五行八作，三教九流，都要求在智力活动方面满足他们的希望。这批爱好精神享乐的新人物，并没有受过同等的教育；他们的文化水平不等；他们不但与父辈或祖辈不同，而且他们本身也时时刻刻在变化，因为他们的住所、情感和财富都在不断变动。因此，他们彼此之间在精神上并没有被传统和共同习惯联系起来，而且他们向来没有彼此交换意见的耐性、愿望和时间。

而作家就是从这群其貌不扬和容易激动的人们当中产生的，并且是依靠这些人而发迹和成名的。

我不必下工夫研究就可以知道，情况既然如此，要想在这样的民族的文学当中去找贵族时代的读者和作者都一致承认的那些严格规则，即使是其中的少数几个，也是枉然。这样的民族即使在某一时期同意采用这些规则当中的某几个，这也不能证明以后仍会如此，因为在民主国家里，每一代新人形同一个新的民族。因此，在这样的国家里，很难使文学服从狭隘的规章，而且这样的规章也不可能持久存在下去。

在民主制度下，并不是从事文学创作的人都受过文学教育，而且搞所谓纯文学的人，也大部分兼搞政治或从事其他职业，只是偶尔抽暇去体验精神上的享乐。因此，他们从未把这种享乐视为生活中的主要妙趣，而看成是对终生劳碌的一种暂时的和必要的排遣。这样的人对于文艺的理解，绝不会深刻到足以欣赏文艺之美的地步。他们体会不出文笔的微妙差别。他们用于写作的时间很少，所以都想最大限度地利用写作时间。他们喜欢价钱便宜、很快可以读完和浅近易懂的书籍。他们所要求的美，是使他们一看就入迷和可以随时欣赏的浅显的美；他们特别需要的，是使他们感到新鲜和出乎他们意料的东西。由于他们已经习惯于既有冲突而又单调的现实生活，所以他们所要求的，是使人立即可以冲动起来的感情，是使人惊异的妙笔，是真伪明显、立即感动他们和好像有一股力量在驱使他们马上动笔的故事情节。

我还需要赘述吗？我不用解释，谁都可以知道我以下将要说些什么。

总之，民主时代的文学，不像贵族时代文学那样喜欢描写秩序、规律、科学和艺术，而它一般又不注重形式，有时甚至轻视形式。它的文体往往是杂乱无章的，冗长而啰唆的，但又几乎总是热情奔放的。它的作者们只求快速，而不愿意细腻描写。短小作品多于巨幅长篇，凭才气而不靠实学，富于想象而缺乏深度。在这种文学中，有一种粗野的，甚至是蛮横的力量在统治着思想，但作品却又多种多样，而且产量大得惊人。作家们追求的目的，与其说是使读者快慰，不如说是使读者惊奇。作家们的努力方向，与其说是使人感到美的享受，不如说是使人兴奋激动。

当然，偶尔也会出现一些打算走另一条道路的作家，而如果他们才华横溢，还会不管作品好坏而赢得一批读者。但是，这样的例外毕竟是不多的，而且从作品的总体来看是脱离了常规的这些作家，在细节方面又总是要回到常规上去的。

以上，我谈了两个极端的情况。但是，任何民族都不能立即由第一个极端转入第二个极端，而只能经过无数的阶段逐渐地过渡。在引

导一个尚文的民族由一个极端向另一个极端转移的过程中，几乎总是要经过一段使民主的民族的文学天才与贵族的民族的文学天才相遇和两者一致表示愿意去共同影响人的精神的时间。

这段时间虽然是过渡性的，但会大放异彩：作品丰产而不滥竽充数，活动积极而不紊乱。18世纪的法国文学就是如此。

我的意思绝不是说一个民族的文学要永远取决于它的社会情况和政治制度。我知道，除了这两个决定因素之外，还有其他一些使文学作品产生某种特点的原因。但我认为，起决定作用的原因，是社会情况和政治制度。

一个国家的社会和政治情况，同它的作家们的天才有千丝万缕的关系；只有了解前者，才会完全弄清后者。

[注] 关于美国人没有文学的问题，塞斯特尔在其《托克维尔是美国文学的证人与法官》第13节《美国人的精神：智力活动》（载于《学术会议与报告集》，第一类，第35年度，第282页及以下几页，巴黎，1934年）中有所叙述。再参看塞斯特尔：《美国文学》（巴黎，1948年）；曼茨：《法国人对1850年以前美国文学的评论》（纽约，1917年），其第85页及以下几页摘引了托克维尔的评语。——法文版编者

[注] 对于长期和百依百顺服从于一个王权统治的贵族制国家来说，情况尤其如此。

当自由在贵族社会占有统治地位的时候，上层阶级将不断加惠于下层阶级，并通过为下层阶级服务而与下层阶级接近。这样，民主精神的某些东西便不断地进入上层阶级中间。随后，在负担统治任务的特权集团当中，便养成进取的毅力和习惯以及对活动和热闹的爱好，而这又不能不影响整个文学活动。

第十四章 关于文学的商业性

民主制度不仅使实业阶级染上了文学爱好，而且把商业精神引进了文学界。

在贵族制度下，读者吹毛求疵，人数不多；而在民主制度下，却不难迎合读者的心意，但读者的人数众多。因此，在贵族制度的国家，文人要想获得成功，就必须付出巨大的努力，这种努力可能使文人得到很高的荣誉，但绝不会使他们赚取大量的金钱；而在民主制度的国家，一个作家却可以通过廉价推销作品获得大大的财富和小小的名气。为了达到这个目的，他不需要人们的钦佩，而只要受到人们的欢迎就可以了。

由于读者越来越多和需要日新月异，所以没有什么价值的书也能畅销。

在民主时代，读者大众对待作家的态度，一般说来就像国王对待他的宫内侍臣。读者大众使作家发了财，但看不起他们。试问：对待出生于宫廷或蒙宠而在宫廷里生活的御用文人，除了如此还应当如何呢？

民主国家的文学界，总有这样的一批视文学为商业的作家，而且那里出现的某些大作家，其个人的作用可以胜过几千名思想小贩。

第十五章 为什么在民主社会里研究希腊和拉丁文学特别有用

一些古代的最民主的共和国所说的人民，同我们今天所说的人民不是一个含义。在雅典城邦，全体公民都参加公共事务的管理，但在它的35万居民中只有2万人是公民。其余的人全是奴隶，他们所做的工作大部分是我们今天所说的人民和中产阶级所做的工作。

因此，尽管雅典人实行普选制度，但他们的城邦仍然是一个贵族共和国，只有全体贵族才有平等的参政权。

对古罗马的贵族和庶民之间的斗争，也要用这种观点进行分析，只能把这种斗争看成是同一家族的长辈与少辈之间的内讧。实际上，古罗马的庶民也属于贵族阶级，并具有贵族阶级的精神。

还应当指出，在整个古代，书籍是很少的，而且价格昂贵，不论是出版还是发行都有很大的困难。这种情况，便使对文学的爱好和享用集中于少数一些人身上，在一个大的贵族政治集团中形成一个小的贵族文学集团。因此，没有任何证据表明古希腊人和古罗马人曾把写作视为一种实业。

古希腊和古罗马的人民，不仅是他们国家的贵族，而且还是最文明和最自由的民族，所以他们必然使他们的文学创作带有贵族时代的文学所特有的缺点和优点。

实际上，我们只要浏览一下传世的古代作品，就可以发现，它们的作者虽然在体裁上有时变化不大，在思想上有时不够大胆、活跃和概括，但在情节的描写上却有令人佩服的技巧和匠心。他们的作品没有匆忙或随意下笔的痕迹，所有的作品都是写给行家看的，字里行间

都是对于纯美的追求。后来的任何文学都没有像古代文学这样突出地表现出这些特点，而民主时代的作家也自然不会有这些特点。因此，在民主时代如不很好地研究古代文学。就不会有真正的文学。这种研究比任何研究都更能克服民主时代内在的文学缺点。至于文学的自然特点，则完全是自然产生的，用不着学就可以得到。

这是必须认识清楚的。

这项研究可能对一个民族的文学有用，而对它的社会和政治需要则不会有补。

在每个人都习惯于依靠暴力去增加或维护自己的财富的社会里，如果坚持只对人民进行纯文学的教育方针，则将造就出非常文雅但又非常危险的公民，因为社会和政治情况在使他们不断产生新的需要，而这些需要则是他们所受的教育无法满足的。于是，他们将以希腊人和罗马人的名义扰乱国家，使国家不能在实业方面得到发展。

显而易见，在民主社会里，个人的利益和社会的安全均要求对大多数人首先进行科学、商业和工业教育，其次才进行文学教育。

各级学校都不应当讲授希腊文和拉丁文，但对那些由于出身或命运而注定要学习文学或对文学感到兴趣的人，也应开设一些使他们能够完全掌握古代文学或将精力完全投入古代文学的学校。为了达到这个目的，办几所好的大学胜于一大批坏的专科学校，因为在后者得到的质量不高的肤浅教育，反而会影响以后的必要深造。

在民主国家里，凡想在文学方面有所成就的人，必须经常从古代作品中汲取营养。这是非常有益的办法。

我的意思并不是说古代的作品都是没有缺点的。我只是认为古代的作品有一些可以有效地抵消我们所特有的缺点的特殊优点。古代的作品可把我们从歧途引上正路。

第十六章 美国的民主怎样改变了英语

如果读者已经完全了解我上面就整个文学所述的一切，那就不难明白民主的社会情况和制度可能对作为思想的主要表达手段的语言本身发生哪些影响。

其实，可以说美国的作家主要是生活在英国的环境下，而没有生活在他们自己的国土上，因为他们在不断研究英国作家的作品，并且天天以英国的作家为楷模。但是，人民本身并非如此，因为只能对美国发生作用的那些独特原因，对人民最有直接影响。因此，我们要想了解贵族的惯用语在变成大众的语言时可能发生的变化，必须注意口说语言，而不必注意书面语言。

一些有教养的英国人，和一些使我望尘莫及的能够立即辨别出语言的这种细微差别的人，都一再叫我相信：美国的有教养阶级，在语言上同大不列颠的有教养阶级有显著的差别。

他们不但指责美国人使用大量的新词（英美两国的差异和相距遥远，是造成这种现象的原因），而且说这些新词主要是从各政党和各行业的用语以及业务术语借用来的。他们还说，英语中的一些旧词，往往被美国人赋予新义而加以使用。他们最后说，美国的居民常在说话当中加进一些使你莫名其妙的词语，有时把在他们的母国中不能混用的词当作同义词使用。

一些值得我相信的人多次向我说的这些话，促使我本人对这个问题进行了一番思考。我根据理论所得的思考结论，同他们根据实际所得的观察结论是一致的。

在贵族制社会，语言同一切事物一样，也处于停滞状态。这种社会创造的新词不多，因为它的新事物不多。即使出现新的事物，也尽力用含义早已固定的通用词来附会。

即使贵族制社会的人的精神终于自己振奋起来，或被外部射进的光芒刺醒，它所创造的新词也要具有一种学究气、辞藻色和哲学味，以表明它绝非来自民主社会。君士坦丁的陷落使科学和文学移向西方之后，法语当中立即出现一些全都可以在希腊语和拉丁语中找到根源的新词。于是，在法国出现了流行新词的风气，但使用新词的都是有教养阶级，而且流行的效果并不显著，只是经过很长时期才及于人民群众。

欧洲的所有国家，都先后出现过同样的现象。只是弥尔顿一个人，就给英语增添600多个新词，这些新词几乎全都来自拉丁语、希腊语或希伯来语。

反之，民主社会内部发生的连续运动，则不断使其语言和事物改变面貌。在这种万事都在变化和人们的思想互相竞争的过程中，许多新的观念相继出现，而一些旧的观念则逐渐消失，或消失之后又复现，但更多的是发生极其微小的变化。

因此，常常是一些词必然变成废词，而另一些词又要被拿来使用。

而且，民主国家本身就喜欢变动。这种情况既见于语言，又见于政治。因此，民主国家即使无须改用新词，有时也想要改用新词。

民主国家人民的天才，不仅表现在他们大量使用新词方面，而且表现在这些新词所代表的观念的性质上面。

在这样的国家里，一切法律均由多数制定，而语言方面的规则也自然要由多数规定。多数的意志，无论是在语言方面，还是在其他方面，都是起决定作用的。而且，多数从事实业和政务的人多于从事研究学问的人，重视政治和商业利益甚于重视哲学或纯文学的思辨。多

数所创造或采用的词，大部分带有由此所产生的习惯的色彩。这些词主要是为表达实业的需要、政党的激情和公共行政的细节而服务的。这些方面的语言将来还要不断发展，而形而上学和神学方面的语言则将逐渐被抛弃。

至于民主国家的新词的来源和创造方法，都是不难解答的。

生活在民主国家的人，对于罗马人和雅典人所用的语言一无所知。他们不必到古代语言中去找他们所缺乏的词汇。即使他们有时也求助高深的词源学，一般也是出于用以表示自己也能对已经死去的语言进行探微的虚荣心，而不是出于他们的头脑天生就能如此博学多才。因此，最爱探求词源的人，有时反而表现出最大的无知。总想拔高自己的民主愿望，经常使他们喜欢用一个希腊或拉丁的名称来显耀自己的并不高贵的职业。他们以为，职业越是低下，表明自己越无学问，而名称越是好听，则可以显示自己学识更渊博。比如，法国的走索演员，就用希腊语的Acrobate和拉丁文的funambale来称谓自己。

民主国家的人民对已经死去的语言一无所知，但可以随时到现在活着的语言中去借用新词，因为各国人民之间不断往来，并在日益增加的互相接触中彼此随时仿效。

但是，民主国家的人民，主要还是从本国语言中去寻求革新的手段。他们有时将早被人们遗忘的用语再拿来使用，或对某个阶级专有的用语加以引申而使它成为普通话。许多原先只属于某一派别或职业的专门用语，就这样成为一般的用语了。

民主国家改革语言文字的最常用办法，是对流行已久的用语赋予新义。这种办法非常简便易行，不需要什么学识就可以运用，甚至没有学识的人更便于应用。但是，它却会对语言带来极大的危害。民主国家的人民在这样增加一个词的新义时，有时会使原来的词义和新增的词义混淆。

一个作家先把一个通用的词汇解释得稍微离开原意，随后就这样修改词义，以使那个词汇更符合自己的目的。也会出现另一个作家，

由另一个方面来理解这个词汇的词义。第三个作家可能对这个词汇另作新解。结果，由于既无一个公断人，又无一个常设的法庭能够最后确定该词的意义，而使词义处于游移不定的状态。因此，作家们所表达的思想看来不止一个解释，而好像有一大堆解释，让读者去猜测作家的原意。

这是民主的一个令人遗憾的结果。我宁愿让我们的语言充满中国语、鞑靼语或休伦语的单词，也不希望法语的单词词义混淆不清。谐声和押韵，只是语言的次要美。在这类问题方面，一般都有许多规定，但可不必严格遵守。如果没有明确的词义，则不会是好的语言。

平等也必然使语言发生一些变化。

在贵族时代，各个民族都闭关自守，互不往来，喜欢保持自己的特点，所以几个本来是同源的民族，却往往彼此视为外人，以致不能再团结一致。最后，它们的语言也不再相同了。

在这样的时代，每个民族的内部又分为若干阶级，各个阶级之间很少往来和混合。各个阶级都养成并固定自己所特有的智力活动习惯，选用一定数量的单词和用语像遗产那样代代相传下去。因此，在同一通行的语言当中，又有穷人用语和富人用语、文人用语和通俗用语。阶级之间的界限越深，阶级之间的壁垒就越严。在语言方面，也必然如此。我敢断言，在印度的不同种姓之间，语言的差异大得令人不可思议，不可接触者的语言同婆罗门的语言差异大得同他们之间的服装差异几乎相当。

反之，当人们不再受等级的限制，而可以不断相见和交往时，即在种姓制度消灭和阶级界限取消而人们混合为一体时，语言的一切词汇便可以通用了。凡是不能为大多数人所采用的词汇，必然被淘汰；而保存下来的词汇，则形成公用的词汇总藏，每个人都可以随便从中选取自己使用的词汇。使欧洲出现几种通行语的一切方言，几乎都将明显地趋于式微。在新大陆上，已经没有方言土语。旧大陆上的方言土语，也将日趋消失。

社会情况的这种变化，不但影响了语言，而且影响了文体。

这样，所有的人不仅都要使用同样的词汇，而且都要对每个单词有同样的理解。在文体方面所作的规定，将几乎全部废除。词语将不会再有粗野和文雅之别。各行各业的人无论到什么地方，都将使用大家共同的语言和词汇。词的来源同人的出身一样，将完全被人们忘记。语言的浑然一体，将同社会的浑然一体同样出现。

我知道，词的好坏之别，并不取决于社会的形式，而是取决于另外的因素，但这个因素必定来源于事物的同一性。有些词语和句子之所以粗野，是因为它们所表现的意思实在低级下流；而另些词语和句子之所以文雅，是因为它们所描写的对象具有高尚的品质。

在等级之间的界限日趋消失的过程中，并不能完全取消这种差异。但是，平等却不能不破除思想方式方面的那些纯属任意和硬性规定的东西。我甚至认为民主国家将永远不会像其他国家那样重视我在上面所说的词必然有好坏之别，因为在民主国家，没有人能在教育、知识和时间方面使自己长期去研究语言的自然规律，没有人能通过自己考察这些规律而使它们受到重视。

我不想不讲民主国家的语言与其他国家的语言的最后一个不同特点，而就此停止。

我在前面已经说过，民主国家的人民爱好而且往往是热爱一般观念。这既来自他们固有的优点，又来自他们固有的缺点。对一般观念的这种爱好，通过长期使用通用的词语和抽象的观念，以及如何运用这些词语和观念，而表现在民主国家的语言上面。这既是民主国家语言的一大优点，又是它的一大缺点。

民主国家的人民之所以热爱通用的词语和抽象的观念，是因为这样来表达自己的思想可以提高思想，把大量的对象囊括在一个小小的范围之内，并有助于智力活动。

一个民主的作家，只喜欢用“才干”一词抽象地说明有才能的人，而不深入到这种才干的具体应用细节。他会用“现实”一词一笔带过目前发生的一切，用“偶然性”一词去解释世界上在他说话当时可能出现的一切。

民主的作家在不断创造这类抽象名词，或者使语言中的抽象名词的含义越来越抽象。

此外，为了写作简洁，他们还把抽象名词所代表的事物人格化，使它好像是一个真人在活动。比如，他们说：物力喜欢人才支配它。

用我自己的例子来说明我的这个想法，是再好没有了：

我往往从“平等”一词的绝对意义来使用这个词，我也在许多地方把“平等”一词人格化。比如，我有时说平等可使某事如何，有时又说平等不会使某事如何。我们可以断言，路易十四时期的人绝不会说这样的话。由于他们没有亲身享用过平等，所以他们的头脑里也不会想到享用平等。与其说他们没有使用这个词，不如说他们没有亲自体验过平等。

在民主国家的语言中，这类抽象名词比比皆是，而且每个人在使用的时候不必跟特定的事实联系起来，所以它们一方面在扩大思想，另一方面又使思想模糊不清了。它们虽然使语言的表达简洁了，但却使含义不明确了。然而，从语言的实际运用来说，民主国家的人民更喜欢模糊不清，而不愿意下功夫推敲。

我不知道这种模糊的语言对于用它讲话和写作的民主国家的人民是不是具有某种隐秘的吸引力。

生活在民主国家的人，由于经常要靠个人的智力活动能力进行判断，所以他们的活动总是处于迟疑状态。而且，由于他们的环境在不断变化，所以即使他们的财产没有变动，他们的思想也不会永远停止于一点。

因此，居住在民主国家的人，几乎总有一种犹疑不定的思想，并需要用泛泛的词语来概括这种思想。既然他们无法知道今天表达的思想能否适合明天遇到的新情况，所以自然要爱好抽象的词句。抽象的名词犹如一个两层底的箱子，你愿意往里放什么观念就放什么观念，而把它取出来时又能不让别人发觉。

笼统的和抽象的词语，本是一切民族语言的基础。因此，我并不认为只有民主国家的语言才有这种词语。我只是说，在民主时代，人们特别喜好创造这类词语，经常孤立地使用最抽象的词义，而且不管在什么场合都拿来使用，即使在没有必要使用抽象的字眼来交谈时，也还是照样使用。

第十七章 论民主国家的诗的某些源泉

人们对诗一词下过若干意义非常不同的定义。如对这些不同的定义逐一进行讲解，然后从中选一个最好的定义，那只能使读者厌倦。因此，我宁愿开章明义，立即解释我所选择的定义。

在我看来，诗是对理想的探索和描绘。

凡是在描写的过程中以剔除一部分现实的东西，加进一些想象的成分，融入若干并非巧夺天工的真实存在的手法而壮丽自然的人，都是诗人。因此，诗的目的并不在于再现真实，而在于美化真实和为人的精神提供一个最优美的形象。

我认为，韵文虽是语言的理想美，而且从这个意义上来说还非常富有诗意；但是，文只有韵还不能称其为诗。

我要探讨的是，在民主国家人民的行动、感情和观念中，有哪些可以和应当成为理想的想象对象，也就是说，有哪些可被视为诗的自然源泉。

首先应当承认，民主国家人民对于理想的爱好和从玩味理想当中得到的快慰，绝不像贵族制国家人民那样深刻和广泛。

在贵族制国家，肉体的活动有时好像是出于自然，而精神的活动则离不开恬静。贵族制国家的人民本身，经常有诗的爱好；他们的意境往往比四周的一切高远。

但在民主国家，喜欢物质上的享乐，希望改善处境，彼此进行竞争，热望马到成功等心理，就像一根根锥子在刺激人们每迈一步都要面向自己所抱定的事业，而且不准他们须臾离开这一事业。人们的主

要精力，都用到这方面了。想象力并未消灭，但它所能想象出来的东西几乎全是实用的东西，而它所能再现的东西则几乎全是现实的东西。

平等不仅使人们轻视理想的描写，而且也缩小应当刻画的这类对象的范围。

贵族制度在维护静止的社会的过程中，既有助于正统宗教的安定和持久，又有助于政治体制的稳定。

它不仅能使人的精神坚信一种信仰，而且会使人的精神接受一种信仰之后不皈依另一种信仰。贵族制国家的人民总是愿意在神和人之间设置一些中间权力。

可以说贵族制度也由此表明它非常有利诗的创作。当宇宙间的一切都是感官无法感知，而只有精神才能发现的超自然存在时，想象力可以自由翱翔，诗人描写的对象将会数以千计，而能够欣赏诗人创作的读者则会无法计算。

反之，在民主时代，人们在信仰上有时像在法律上一样犹豫不定。这样，怀疑又把诗人的想象力引回到眼前世界，将诗人封闭在可见的现实世界。

平等虽然动摇不了宗教，但能使宗教简化，使信徒的注意力从次要的崇拜对象离开，而主要去崇拜最高的上帝。

贵族制度自然要把人的精神引向沉思过去，并把它固定于这种沉思之中。民主制度与此相反，它使人对古的东西产生一种本能的反感。就这一点而言，贵族制度远比民主制度有利于诗的创作，因为一种事物越古远，通常也越使人觉得壮丽和宏伟，并在这种思古的幽情的影响下，使它更适于成为描写理想的对象。

平等剥夺了诗描写过去的权利之后，又抢走了它描写一部分现在的权利。

在贵族制国家里，总有一定数量的享有特权的个人，可以说他们的存在是处于一般人之上和之外的。权势、财富、荣誉、智慧、文雅和高尚，总之，一切好的东西，都好像属于他们专有似的。群众无法走近他们身边观察他们，或者说无法详细观察他们，而对这些人进行富有诗意的描写却是不用费力的。

另一方面，这样的国家也有一些无知而温顺的人。这些人由于本身过于粗野和悲惨，也被纳入诗的创造对象；这种情形，同另一些人由于本身文雅和高尚而被纳入诗的创造对象一样。此外，贵族制国家的各个阶级是彼此隔离和互不了解的，所以想象力在再现他们的时候，总是要加进或放弃一些东西，即不是夸大实际情况，就是缩小实际情况。

在民主社会里，人人都非常平凡，彼此都极为相似，所以每个人只要看一看自己，就立即可以知道他人的情况。因此，生活在民主社会的诗人，绝不能专拿一个人作为其描写的对象，因为一个平凡的而且又是明摆在众人面前的对象，是无法成为抒发理想的题材的。

因此，平等在世界上出现以后，就使诗的古老源泉大部分干涸了。

现在，我们来考察一下平等是怎样开发诗的新源泉的。

当怀疑使人不再向往天堂，平等的发展使人越来越相似和越来越渺小的时候，由于诗人尚未想象出什么东西可以替代同贵族制度一起消逝的大题材，所以诗人就把目光转向没有生命的自然界。在诗人的眼睛里已经没有英雄和诸神的时候，他们便开始去描写山川。

于是，在上一世纪，便诞生了被人们特称为“山水诗”的诗。

有些人认为，这种描写大地上的有形而无生命的物体的诗，是民主时代所特有的，但我认为这种看法是错误的。我认为这种诗只代表一个过渡时期。

我相信，经过一段时间，民主必使想象力从身外之物转向人本身，最后使想象力专注于人。

民主国家的人民可能出于一时的高兴而向往自然，但他们真正向往的却是认识自己。民主国家的人民只能从这方面去发掘诗的自然源泉，所以我敢说，凡是不想发掘这个源泉的诗人，就打动不了他试图感动的那些人的心灵，而这些人看到他的大作之后，只能是无动于衷。

我在前面已经说过，人类希望进步和无限完善的思想，是民主时代所固有的。

民主国家的人民绝不留恋既往，而愿意梦想未来。他们一想到未来，想象力便驰骋起来而不可遏止，并逐渐扩大和升高。

这便给诗人提供了广阔的天地，并使诗人扩大了他的视野。民主为诗关闭了面向过去的大门，同时为诗敞开了指向未来的坦途。

由于民主社会的公民彼此大致是平等的和相同的，所以诗不会去专门描写其中的某个人，但民族本身却可以入诗。个人的彼此相似，使某一个人不宜单独入诗，但容许诗人把所有的个人合成为一个同一的形象，对整个民族进行描绘。民主的民族对于本身的容貌，比其他任何民族都有更清晰的认识，而这个伟大的容貌则为理想的塑造提供了最好的素材。

我可以同意美国没有诗人的说法，但我不能接受美国人没有诗的意境的论断。

欧洲人大谈美国是一片荒凉，而美国人自己却没有这样的感觉。无生命的大自然的奇观，并未打动他们；他们周围的森林，可以说直到被伐光以后，才使他们感到其壮丽。他们的注意力完全被另一个景色吸引去了。当时，美国人只是一心要横越这片荒野：他们一边前进，一边排干沼泽、修整河道、开垦荒地和克服自然困难。他们自身

绘出的这幅壮丽的图景，不仅逐渐地进入美国人的想象，而且可以说印在每个人的一举一动上，并成为引导他们智力活动前进的旗帜。

在美国，人们的生活最渺小、最枯燥、最乏味，总之，最没有诗意，无以引发人们的想象力。但在指引生活前进的思想中，却永远有一种充满诗意的意念，这种意念就像潜藏在体内的支配其余一切活动的神经。

在贵族时代，每个民族或每个个人，都处于静止不动的状态，同其余的民族或个人隔离。

在民主时代，人们的积极好动和强烈愿望，使他们不断地改变其住所，而不同地方的居民，便由此杂居相处、彼此交往和取长补短。不仅已经是同胞的同一民族成员是如此，而且不同的民族也在同化。结果，乍一看来，这些在各个方面都一致的人，好像形成了一个每个公民在其中都俨如同一民族的民主大集团。这是有史以来第一次将人类的本来面貌显示出来。

凡是与全人类的生存、演变和未来有关的一切事物，都可成为诗的最丰沛的源泉。

生活在贵族时代的诗人，在取材于一个民族或一个个人的事迹的创作中描写得令人叹为观止，但他们当中没有人曾把人类的命运列为其创作题材；而在民主时代写作的诗人，却可能进行这种尝试。

在每个人都能放眼世界而开始认识人类本身的时代，神也能越来越充分地、全面地将其威严反映在人的精神当中。

如果说在民主时代人们对正统宗教的信仰时常动摇，对他们随便定名的一些居间权威的信任已趋消失；那么，另一方面，这个时代的人对于神意本身的认识却会日益广泛和深刻，而且在他们看来，神意对人世的干预将会日益扩大。

由于他们把人类看成是一个整体，所以他们也容易相信人类的命运是受同一个神意支配的，并能从每个人的行动上看到神经常用来指

导人类的总计划的影响。

这样的认识，还可以被认为是这个时代为诗开辟的一个十分丰沛的源泉。

如果民主时代的诗人试图赋予神鬼和天使以肉体，并把他们从天上拉到地上来看他们斗法，那么，这种诗人必然显得平凡无力。

反之，如果他们能把自己所要描写的重大事件同神的总旨意联系起来，并且不把至高无上的主的手显示出来叫人看，而只揭示神的思想，那么，他们定将受到赞扬和得到共鸣，因为他们同时代的人的想象力也是顺着这条道路发展的。

我们也可以料到，民主时代的诗人所要描写的，是人物的激情和思想，而不是人物本身和他们的行动。

民主时代的人的语言、服装和日常行为，不能激发人们对理想的向往。这些东西本身就没有诗意，而且不能入诗，因为诗人所要感动的那些人，对这些东西都非常熟悉。这就迫使诗人不断地深入感官所能发现的表层，到里面去找灵魂。最能进入自己灵魂深处的人，也最能塑造理想。

我不必遍历天上和地下去寻找充满冲突，既兼有伟大和渺小，黑暗和光明并存，而又能立即使人产生怜悯、赞美、轻视或恐怖之心的动人题材。我只要考察一下自己，就会发现人从“无”中生出来，经过一段时间之后又消失而回到上帝的怀抱。人生在世，从出生到死亡，只是转瞬即逝而已。

人如果浑浑噩噩，对自己无所认识，那他永远不会有诗意，因为他描写不出自己没法想象的东西。而如果他对自己认识得过于透彻，他的想象力又会没有用武之地，不能给他的描述增添任何东西。好在，人是既有聪明的一面，又有糊涂的一面的生物：聪明的一面使他能够认识自己的某些方面，而糊涂的一面又使他能够容忍其余方面处

于莫测的黑暗之中，让他永远在这个黑暗当中摸索，但又永远搞不清其余方面。

因此，不必指望民主国家的诗会以传奇引人入胜，会用传统和古代传闻为养料，会使读者和作者本人都不再相信的超自然存在再现于世界，更不会把本身就能使人看得清清楚楚的善与恶人格化。这一切都不是诗人的取材源泉。但是，人仍然存在，而且对于诗来说，只是人就足供它取材了。人类的命运，呈现在大自然和神的面前的不管什么时代和国度的人，以及这种人的激情、疑虑、罕见的得志和难以想象的悲惨，都将成为民主国家的诗的主要的而且几乎可以说是唯一的源泉。我们只要看一下世界走向民主以来出现的那些伟大诗人的作品，就可以知道此言之不谬。

当代的作家在惟妙惟肖地刻画恰尔德·哈罗德、勒内、若斯兰[9]等人的形象时，并没有力求描绘个人的行为，而是试图光大依然深藏在人心中的某些方面。

这就是民主时代的诗。

因此，平等并未破坏诗的所有题材，而只是减少了题材的数目，但却使题材的范围更广泛了。

[注]〔见拜伦的长诗《恰尔德·哈罗德游记》，夏多勃里昂的长诗《勒内》，马拉的长诗《若斯兰》。〕

第十八章 为什么美国的作家和演说家总爱夸张

我经常看到，美国人平时说话时极为简单明了，不加任何修饰，而且率直到近乎粗俗，但他们一要发表富有诗意的言论时，立即夸大其词。因此，一篇讲稿从头到尾都是华丽的辞藻，而当你听到他们如此渲染其一切想象时，你会以为他们说话从来不会是率直的。

英国人很少有这种毛病。

不用费力，就可以找到这方面的原因。

在民主社会，每个公民都习惯于为与己有关的一件小事而煞费苦心。但是，他们一扩大视野，往远看，就能看到整个社会的庞大形象或全人类的更为高大的形象。因此，他们的观念不是非常特殊和非常明确，就是非常一般和非常模糊，而在两个极端之间，则有空当。

当他们的视野扩大，离开一己的小圈子时，他们总是希望人们向他们提供某些奇异的事物供他们考察；也只是以此为代价，他们才同意暂时不考虑那些激励和鼓舞其生活的微小而琐碎的事物。

我认为，只是这一点就足以解释一般说来只注意一己的小事的民主国家人民，为什么却要求他们的诗人进行那样广泛的观察和那样夸张的描写。

另一方面，他们的作家本身也有这种夸张的本性，所以自然乐于遵命。于是，作家们不断地使其想象力膨胀，甚至膨胀过度，以致因为言过失实，夸饰伟大，而往往使伟大失真。

诗人们希望以这种方法立即吸引广大读者的视线，并顺利地使读者的视线集中到他们身上。他们的这个希望往往能够实现，因为读者只要求诗能够写得海阔天空，既没有时间去精确研究诗中所写的是否符合实际，又无足够的欣赏能力去轻而易举地指出哪些地方不符合实际。结果，作家害了读者，读者也害了作家。

但是，我们仍然认为民主国家的诗的源泉是很好的，只是不够丰沛。源泉不久即将被人吸干。诗人们由于不能再从真和实中找到塑造理想的素材，所以完全离开真和实，而创造出一些怪诞的东西。

我既不怕民主国家的诗羞于表现，又不怕它太近于人世。我所担心的，是它每时每刻都有堕入五里雾中的危险，并会由于描写纯想象的国土而寿终正寝。我害怕民主国家诗人的作品满篇都是空洞的和互不相关的说教，充斥华丽的辞藻和怪诞的描写。我也害怕这些诗人的奇谈怪论，有时会对不起现实世界。

第十九章 略论民主国家的戏剧

当改变了一个贵族制国家的社会和政治情况的革命开始及于文艺界的时候，首先受到影响的一般是戏剧，而且戏剧所受的影响总是显而易见的。

戏剧的观众，差不多都是情不自禁地随着演出而感情起伏。他们在观剧的过程中既无时间仔细玩味剧情，又无时间同比自己高明的人讨论剧情。他们对自己身上开始产生的新的文学兴趣，根本不想加以压抑。他们还没有弄清楚这种新兴趣之前，便先向它低头了。

作家们很快就会发现大众的爱好在暗暗地倾向于何方。于是，他们也暗暗地使自己的作品转向那一方，而他们所写的剧本，在通过上演来预示革命行将来临之前，就已起了推动革命的作用。如果你想预测一个走向民主制度的国家的文学发展，你就研究研究它的戏剧好了。

不仅如此，剧本也是贵族制国家文学中最富有民主精神的部分。在所有的文艺享乐中，观剧是最容易使群众得到满足的享乐。不必经过准备或研究，人们就可以欣赏戏剧。不管你持有什么偏见，不管你如何无知，戏剧都可以把你紧紧抓住。当一种还是雅俗参半的精神享乐的爱好开始在一群公民中发展起来的时候，很快就会把他们推向剧院。经常进入贵族制国家剧院的观众，都不属于贵族阶级。在贵族制国家，能使上层阶级与中下层阶级接触，并觉得即使不听取中下层阶级的意见也得容许他们发表意见的场所，只有剧院。而使博学之士和有教养的人总是难于防止群众的爱好追随自己的爱好，难于防止自己也被群众的爱好所吸引的地方，也正是剧院。因此，上层阶级往往在剧院里订包厢。

既然贵族阶级都无力阻止人民群众进入剧院，那么，我们就不难知道，一旦民主的原则被法律和民情所承认，所有的等级混为一体，大家在智力和财产上都互相接近，上层阶级连同它的世袭财产、权势、传统和安逸生活不复存在，人民群众就必然在剧院中占据统治地位。

因此，民主国家的人民对文艺的爱好和从事文艺活动的本性，将首先表现在戏剧方面；而且我们可以预言，这种爱好和本性，将十分有力地浸入戏剧。贵族制度对于文艺写作订立的清规戒律，将逐步地、分阶段地改变，即可以说是通过合法的手续来改变，而它对于戏剧订立的清规戒律，则将由人民大张旗鼓地推翻。

戏剧可把民主文艺内在的大部分优点和几乎全部缺点明显地反映出来。

民主国家的人民，对于才学并不十分重视，根本没有把罗马和希腊的光辉过去放在眼里，只欢迎作家讲他们自己，即要求作家只描述现在。

因此，如果古代的英雄和故事经常出现于舞台，而人们又有十分忠实于古代传统的表现，就足以断言民主的阶级尚未对戏剧发生支配作用。

拉辛在其《布里塔尼居斯》的序言中，对他把儒尼叶作为侍奉女灶神维斯塔的一名贞女来进行艺术加工一事，进行了十分谦逊的辩解。他根据格利乌斯的记述说："那里绝不收不满6岁和超过10岁的女孩。"我相信，如果他在今天写这个剧本，绝不会为这样的错误自咎和辩解。[10]

这个事实不仅使我知道了那个时代的文艺的情况，而且能使我知道那个时代的社会情况。民主戏剧的存在，绝不能证明一个民族已处于民主制度之下，因为正如我在上面已经指出的，即使在贵族制度下，人民的民主爱好也会影响舞台。但是，当贵族的精神完全控制戏

剧时，则必然证明整个社会是贵族制度的；而且可以大胆断言，那个领导着作家的有学识和有教养的阶级，也对公民和政务发号施令。

当贵族控制戏剧的创作和演出时，他们几乎总是从自己的文雅爱好和高傲气质出发去判断人的本性。他们对有一定社会地位的人物最感兴趣，并喜欢这样的人物出现于舞台。他们认为，一定的善最值得再现于戏剧，甚至一定的恶也值得如此。至于其余的一切，他们都觉得不屑一顾。他们进入剧院，也像到其他地方一样，只愿意同大领主们交谈，在演出当中看到王公们的悲欢离合才有所感动。对于剧文的体裁，他们也持这种态度。他们随意给剧作家规定某些台词，希望一切都合乎他们的腔调。

因此，戏剧经常是只描写人的一个侧面，有时甚至演出了人的本性中根本不存在的东西，也就是有些东西超越了人的本性和不符合人的本性。

在民主社会里，观众并没有这样的偏爱，也很少有贵族的那种不屑一顾其余的反感。他们喜欢舞台上再现耳闻目睹的人间百态：各种出身的人物，各式各样的感情和思想。因此，民主社会的戏剧比以前更感动人、更通俗易懂和更真实了。

不错，民主社会的剧作家有时也会脱离人的本性，但他们这样做的目的与他们的前辈不同。由于他们过于希望惟妙惟肖地再现当代的小人物、小事和某些人的特点，而忽略了人类的一般特征的描写。

当民主的阶级控制戏剧的时候，无论是戏剧题材的选择，还是对题材的处理，都是任其剧作家自由决定的。

在民主国家的所有文艺爱好当中，戏剧的爱好是最合乎人的本性的，所以在民主国家，戏剧的作者和观众以及演出，都是与日俱增的。作者和观众如此之多，而且又分散在各地，所以要制定同样的办法，让他们服从同样的规则，将是不可能的。首先是评论戏剧的人太多，他们互不认识，各有自己的观点，要他们作出一致的评论是不可能的。如果说民主制度的实施只是使文学方面的规则和章法普遍松弛

了，那么在戏剧方面，可以说民主制度全把这些规则和章法废除，而听凭每个作家和每个观众去各行其是了。

我在前面的一个章里就民主文艺的体裁和技巧所作的论述，也特别适用于戏剧。我们在阅读路易十四时期剧评家对当时的戏剧作品所作的评论时，有些地方使我们感到惊奇。那就是：观众对于情节的真实性特别重视，要求剧中人的举止要合乎他本人的性格，不能作出使人难于理解和无法解释的动作。另外，下述的事实也使我们惊奇：当时人们对于语言的表达形式十分重视，台词上有一点儿小毛病，剧作家也得受到责难。

看来，路易十四时期的人，对于在舞台上表现不出来，而在书斋里细读剧本时可以玩味的细节，是过于重视了。要知道，戏剧作品的主要目的在于演出，而它的主要作用则在于感动观众。但在路易十四时期，戏剧的观众和剧本的读者都是同样一些人，他们看完演出后，便把剧作者请到家里，当面加以评论。

在民主时代，人们只是到剧院去听戏，而不阅读剧本。坐在剧院里看戏的人，大部分不是去追求精神的享乐，而是去追求感情的刺激。他们不想在看戏的过程中听到美丽的戏词，而只希望戏演得热闹。只要剧作家能够正确地运用本国语言，使人人都能听懂，剧中人物能够引起观众的兴致和共鸣，观众就满足了。观众知道戏完全是虚构，看完戏后，他们马上又回到现实。因此，戏剧的文体并不太重要，因为在演出的过程中你发现不了它是否遵守了这方面的规定。

至于剧情的真实性问题，如果让剧情完全合乎事实，那就往往没有新奇、突然和急转直下可言了。因此，剧作家不以真实性为重，而观众也容许如此。只要你写出的戏能打动观众的心，他们是不会理睬你使用了什么方法的。即使你违背了戏剧的规则，但却感动了观众，观众也不会责难你。

美国人一进剧院，就会把我方才所述的种种特点清晰地表现出来。但是，应当指出，美国人到剧院去看戏的人，至今仍然不多。不

错，四十多年来，美国的戏剧观众人数和演出次数均大有增加，但人民对于这种娱乐仍然持有审慎的欢迎态度。

造成这种情况的特殊原因，我在前面已向读者交代了。但为了引起读者的回忆，我要再补充几句。

创建美国最初几个州的清教徒，不仅反对各种娱乐，而且对戏剧有一种特殊的恐怖感。[11] 他们认为戏剧是一种可憎的消遣，所以只要是在清教徒的精神占有支配一切的地位的地方，就不会有戏剧的演出。初期移民的这种观点，给他们后代的精神打上了深深的烙印。

而且，美国人的规规矩矩的生活习惯和死板严肃的民情，至今还在对戏剧艺术的发展产生不利的影响。

在没有巨大的政治变动，而男女一谈上恋爱就会不经曲折而容易走上结婚道路的国度，是没有戏剧的题材的。从周一到周六天天忙于赚钱，而周日去礼拜上帝的人，是跟喜剧的女神没有缘的。

只举一个事实，就足以证明戏剧在美国是不太受人欢迎的。

美国的法律承认公民在一切方面有言论的自由，甚至有信口开河的自由，但却对剧作家实行一种检查制度。不经市镇行政官员的许可，不得演出戏剧。这个事实清楚地表明，全体人民和个人对戏剧的态度是一致的。全体人民和个人对于他们的主要关心对象无不热心对待，而对于他们不爱好的对象则千方百计不让它们侵入。

在一切文艺当中，只有戏剧与社会的现实情况的关系最繁杂和最密切。

如果在两个时代之间有一场重大的革命使民情和法制发生了变化，则前一个时代的戏剧绝不会适于后一个时代。

人们仍可以阅读前一个时代的伟大剧作家的作品，但不会观看为前一个时代观众所写的戏剧。过去的剧作家只能靠他们的著作而流芳后世。

某些人的传统爱好，人们的好奇心和好胜，以及某某演员的天才，可能使贵族时代的戏剧在民主时代上演一段时间和复兴一个时期，但不久以后，便会自消自灭。这不是被人推翻，而是被人抛弃。

[注] 拉辛（Jean Baptiste Racine，1639—1699）,法国诗人和剧作家。格利乌斯，公元2世纪拉丁文作家，其《雅典之夜》收有许多古代文史资料，他在这部书中说：古罗马的女灶神维斯塔的侍女为6名6—10岁的贞女。〔见《拉辛全集》第1卷第386页，普列伊阿德版，巴黎，1950年。〕——译者

[注] 关于这个问题，请参看杰里米·科利尔：《概观英国戏剧中反映的不道德和渎神行为》，第4版，伦敦，1699年；沃德和沃勒编：《剑桥英国文学史》第4卷第2编第408页及以下各页，剑桥，1910年。——法文版编者

第二十章 论民主时代历史学家的某些特有倾向

贵族时代的历史学家，通常都把一切史实同某些个人的独特意志和性格联系起来，喜欢将重大的革命归因于一些并不重要的偶然事件。他们能以卓越的见识找出一些最小的原因，但往往忽略一些比较重大的原因。

而民主时代的历史学家，则与他们完全相反。

他们大部分人认为，个人对人类的命运几乎不发生影响，而少数公民也不能影响全民的命运。但是，他们却用一些普遍的重大原因去解释所有的特殊的微小事实。这种对立的倾向，是完全可以理解的。

当贵族时代的历史学家纵观世界舞台时，他们首先看到的是为数不多的几个正在舞台上表演的主要演员。这几个站在舞台前面的主要人物，吸引了他们的视线，使他们目不转睛地盯着这几个人。他们专心去研究这几个人的一言一行的隐秘动机，而忽略了其余的一切。由于他们重视某些个人的重要性，所以他们就想夸大个人可能发生的影响，自然而然要用某些个人的个别行动去说明群众的普遍运动。

反之，在公民们各自独立、每个公民都同样是软弱无力的民主社会，谁也不会对群众拥有非常强大的和极其持久的权力。乍一看来，在这样的社会里，个人对于社会好像是不发生任何作用的，可以说社会是在全体成员的自由的和自发的竞争中前进的。

这种情况，自然会使人的精神去探索既能启发人智又能使人智指向同一方面的一般原理。

我坚信，在民主国家里，某些个人的天才、德行和劣行，会推迟或加速国家命运的自然进程，但这些偶然的和次要的原因，也是容易变化的，比较隐秘、复杂和力量不大的，从而在平等时代去发现和研究这些原因也比在贵族时代困难。在贵族时代，历史学家只从无数的一般事实中摘出某一单独的个人或几个人的个别活动进行分析。

历史学家这样地进行研究后不久，就感到厌烦了。他们进入了迷宫，晕头转向，弄不清和无法满意地说明个人的影响力，而只好否认这种影响力。我们主张从研究种族的特点、国家的自然环境或文明的精神面貌入手。这可以事半功倍，而且能使读者满足。

拉法夷特先生在其《回忆录》的某处说过，过分强调一般原因的研究方法，会使二流政治家得到极大的慰藉。我补充一句：这也会使二流历史学家得到很好的慰藉。这会使他们可以常用冠冕堂皇的大理由巧妙地回避其著作中最难处理的问题，掩盖其无能和懒惰，而空享研究深刻的荣誉。

就我个人而言，我认为在任何时代，这个世界上发生的一切事件，都有一部分来源于非常一般的事实，而另一部分则来源于非常个别的影响。这两种原因经常是交织在一起的，只是各自所占的比重有所不同。在民主时代，用一般原因可以说明的事实多于贵族时代，而个别影响造成的事实则少于贵族时代。在贵族时代，个别的影响特别强大，而一般原因则作用不大，甚至很少承认身份不平等这个事实是准许某些个人压制其他一切人的天赋意愿的一般原因。[12]

因此，试图描述民主社会发生的一切事情的历史学家，有理由用一般原因去说明大部分问题，并将精力主要用于探索一般原因。但是，他们如果因为难于确定和查明个人的个别作用而否认这种作用，那也是错误的。

生活在民主时代的历史学家，不但喜欢给每个事实找出一般原因，而且致力于将各种事实联系起来，为它们定出一个系统。

在贵族时代，历史学家的注意力始终放在个人的作用上，所以他们对事件之间的联系视而不见，或者可以说他们根本不相信其间有联系。在他们看来，历史的进程随时都有因为一个人的逝去而中断的危险。

反之，在民主时代，历史学家不太重视演员，而特别重视演出，所以他们容易在各场演出之间建立有系统的联系和秩序。

给我们留下了美丽史诗的古代文学，并没有绘出一个伟大的历史系统；而现代的十分简陋的文学，却为我们提供了这样的系统。看来，古代的历史学家并没有充分利用被今天的历史学家几乎经常搬用的一般理论。

民主时代的历史著作家，还有另一个十分危险的倾向。

当个人对国家的影响消失时，往往会使人觉得世界虽在运动，但看不见隐藏的原动力。由于极难认识和分析那些对每个公民分别发生作用，而最终引起全民运动的原因，所以人们只好认为这个运动不是随意的，社会必然无形之中受到一个最高权力的支配。

甚至在终于发现世界上确有一般原因在支配所有个人的意志的时候，这也拯救不了人类的自由。一个广泛得足以同时用于千百万人，而且强大得足以控制同一阵营的全体的原因，大概是最难抗拒的。人们一旦服从这个原因，就只好认为不能再抗拒。

因此，生活在民主时代的历史学家，不但拒绝承认某些公民有能力支配全民的命运，而且认为全民本身也没有能力改善自己的境遇。他们有时认为人民受刚直无私的天意的摆布，有时认为人民受盲目的宿命的支配。在他们看来，每个民族都由于它的地理位置、起源、历史和性格，而与它完全无力改变的某种命运紧密地联系在一起。他们逐次考察每一代人，再由一个年代考察到另一个年代，由一个必然事件考察到另一个必然事件，一直上溯到世界的起源，然后铸出一条环环相接的大锁链，把整个人类的一切事件对号入座放进去，使它们联系起来。

他们不以指明事件是怎样发生的为满足，而且还喜欢叫人知道事件将来会如何发展。他们研究了一个发展到一定历史阶段的民族后，便论证这个民族是不得不按至今走过来的路前进的。这样的研究方法，最容易指导这个民族将来如何选择更好的道路。

我们在阅读贵族时代的历史学家的著作时，特别是在阅读古代的历史学家的著作时，总觉得那时候的人只要将自己治理好，就能成为自己命运的主人和管理好同胞。而我们在阅读现代人写的历史著作时，则会觉得人无论是对自己，还是对周围的人，都无能为力。古代的历史学家教导人们自主，现代的历史学家只教导人们学习服从。在现代的著作中，作者总使自己显得伟大，而把人类视如草芥。

如果现代的历史学家如此醉心的这个有害学说从作者传到读者，并深入到全体公民和控制了舆论，那么，我们可以预言：用不了多少时间，这个学说就将使新社会的运动瘫痪，使基督教徒变成土耳其人。

我还要指出，这样的学说对于我们现在所处的时代特别有危险。当代的人十分怀疑意志自由，因为每个人都觉得自己在各方面都是软弱无力的；但是，他们仍然承认人结成团体时是有力量的和自主的。应当发扬这个思想，因为现在需要振奋人的精神，而不应当压抑人的精神。

[注] 这一段，对于了解托克维尔的历史观特别重要。——法文版编者

第二十一章 关于美国的议会辩才

在贵族制国家，人人互相牵连和彼此依靠，有一种等级制度可使人人各得其所和使每个等级各安其分。类似的情况也见于这种国家的政治团体的内部。贵族制国家的政党，自然要有一些首脑来领导，而党员对首脑的服从，则出于一种习惯成自然的本性。他们把大社会里的习惯做法也搬到这个小社会里。

在民主国家，表面上看来是大多数公民朝着同一目标前进，但每个公民却是自行前进，或至少自认为是自行前进。由于他们习惯于按照自己的意志去采取行动，所以他们在行动时不愿意接受外来的指导。对这种自主习惯的爱好，也被带进全国的会议里去。一个人即使同意与别人联合起来去推行相同的计划，至少也要保留以他为主的地位，希望依照他的办法去取得共同的成果。

由此可见，民主国家的政党，除非国家遇到严重危机，是难于容忍受制于人和表示服从的。在这种情况下，国家首脑虽然有权命令政党怎样行动和怎样发表意见，但国家首脑的权威还不能达到使政党闭口不言的地步。

在贵族制国家，各种政治性会议的代表都来自贵族，每个代表本身原来就有很高的和固定的官职。在他们看来，他们在议会中所占的地位，往往还不如他们在国家机关中的地位显要。这就是使他们不肯在议会中积极讨论议案，也不愿意在议会中热烈争辩一般问题。

在美国，议员通常是依据他在议会中的地位，才能出面做某项工作。因此，他要不断地拼命设法在议会中占据重要地位，并迫不及待地希望自己的建议付诸实施。

他这样做的目的，不仅是为自己争光，而且也是为自己的选民争光，以及为必须继续得到选民的支持。

在贵族制国家，立法机构的成员很少严格地依附于选民，往往被选民们视为是当然的代表，有时还会使选民们完全依附于自己。如果本区的选民不推选他们，他们还可以轻而易举地被其他选区选举出来；或者，不当议员而脱离公职，还可以照样享受清闲而舒适的生活。

在像美国这样的民主国家，议员几乎不可能长期左右选民的思想。不管一个选区有多么小，民主的不稳定性也会使它不断改变面貌。因此，议员必须时时刻刻讨好于选民。但要做到这一点，并无绝对的把握。如果选民不再选他，他就马上失去支持，因为他的地位本来就不是高得无论远近人人皆知的地步。何况在公民完全自主的条件下，他休想朋友和政府会随意把他塞进他所不熟悉的选区去当选。因此，他必须在其所代表的地区种下使他能够飞黄腾达的善因。他要想指日高升，对人民发号施令，进而影响世界的命运，也得从这个小小的角落开始。

因此，民主国家的政治性会议的代表在考虑问题时把选民置于其所在党派之上，而贵族制国家的政治性会议的代表这时则把他们的政党置于选民之上，乃是极其自然的。

但是，为讨好选民而发表的言论，未必就是对自己信奉的政治观点有利的言论。

一个政党为了维护本党的最大利益，往往不让身为它的党员的议员谈论它本身还没有认识清楚的重大政治问题，让他们少谈可能影响大问题的小问题，而且更经常的是，干脆什么也不谈。缄口不语，是一个平庸的议员能够对国家大事做出的最有益的贡献。

但是，选民们的看法并非如此。

一个地区的人民选出一名公民去参与国政，是因为他们对这位代表的长处有非常清楚的认识。因为人在周围的人越是庸庸碌碌的时候才越是显得高大，所以可以设想，要求于当选代表的能力越高，越是难于找到适任的天才，而如果选出一个庸才当上代表，又得要求他付出与他享有的荣誉地位相称的努力。

一个议员除了是国家的立法者外，还被他所代表的选民视为本选区在立法方面的天然保护人。每个投票支持他的人，不仅把他看作是自己的代理人，而且衷心相信他会以不亚于维护国家利益的热忱去维护本地区的利益。

因此，选民们早就想好，他们所选的议员应当是一个能说会道的演说家，能够一有机会就发言；在限制他的发言时间时，也要力争在简短的发言中就一切国家大事提出质询，并在陈述当中加上本区所抱怨的一些小小不平；在他不能长篇大论的时候，就要抓紧时间将所有的问题言简意赅地讲出来，提出他与其选民对问题的卓越而完整的见解。只有这样，他才能再次当选。

这就使那些有自知之明和不愿意自我表现的老实厚道的人，不想向此道问津了。如果这样的人当上议员，他可以在他的朋友们面前侃侃而谈，而要他到全是演说家的议员当中去发言，必将把辩论搞得一塌糊涂，使与会人感到厌倦。

凡是使当选的人越来越依附于选民的法律，不但要像我已经指出的那样改变他们当上议员后的行动，而且会改变他们的语言。这样的法律既影响国务工作，又影响讨论国务工作的方式。

可以说没有一个告退还乡的美国国会议员不事先备好一份讲稿，在国会上慷慨陈词，述说他为联邦的24个州，特别是为他所代表的地区，做了多少多少好事。因此，他向听众发表的长篇大论，不是连他自己也不清楚甚至不知所云的大道理，就是使人难于发现和不屑一顾的一些鸡毛蒜皮的琐事。结果，在这个大机关里进行的辩论，往往空空洞洞和杂乱无章，好像是在故意拖延时间，不想去接近所指向的目的。

我认为，民主国家的议会都有类似的现象。

良好的政治环境和健全的法制，也许能把比美国的现任国会议员优秀的大批良才吸收到一个民主国家的立法机构里去，但你无法阻止庸才在议会里高谈阔论和到处招摇过市。

我认为，在美国，这个病已入膏肓，不可救药，因为这不仅来源于国会的组织，而且也来源于宪法，甚至还来源于国家的制度。

美国人自己似乎也是这样认为的。他们看惯了他们的国会的活动，遇到拙劣的发言也不退席，而能耐心听下去。他们甘心忍受这种病痛，因为他们的经验告诉他们这是无法根除的。

我们以上讲的只是民主国家议会的政治辩论的细节，现在我们来谈谈它的主要问题。

英国下院150多年以来的议事经过，从来没有轰动过国外，发言人表达的思想和感情，甚至在最靠近不列颠这个自由大舞台的一些邻国，也向来没有引起过共鸣。但是，美洲殖民地在革命时期召开的几次小会议的最初辩论，却轰动了整个欧洲。

这不仅有其特殊的和偶然的原因，而且还有其一般的和必然的原因。

我认为，在民主国家议会里辩论国家大事的大演说家最值得佩服和最有力量。因为没有可以派代表为本身利益而辩护的阶级，所以议员们总是为全国人民和以全国人民的名义而发言。这就增强了思想的作用，加重了发言的分量。

在这里，前例没有太大的作用，特权已不再与一定的财产挂钩，世袭权力也不再与一定的集团或个人关联，所以人们必须依靠合乎人性的一般原理去处理他所办理的个别问题。因此，民主国家进行的政治辩论，不管其规模怎样小，都具有一种关系到人类命运的普遍意义。这与所有的人都有关系，因为辩论涉及人，而人在世界各处都是一样的。

反之，在一些大贵族制国家，某些重大的问题均根据一个时代的习惯和一个阶级的权力所规定的某些特殊理由来处理。对这些问题感兴趣的，只有有关的阶级，至多还有这个阶级所在的民族。

法兰西民族的政治辩论有时引起全球的巨大反响，正是基于这个原因。当然，法兰西民族本身的伟大和其他国家的愿意倾听，也起了作用。

我国的演说家在向本国的公民发言时，往往也就是面对全世界的人发言。

下卷 第二部分

民主对美国人情感的影响

第一章 为什么民主国家爱平等比爱自由更热烈和更持久 [1]

身份平等所造成的第一个和最强烈的激情，用不着说，当然是对于这种平等本身的热爱。因此，我在这里先把它提出来讨论，自然顺理成章。

任何人都已经看到，在我们这个时代，尤其是在法国，这种热爱平等的激情，日益在人们的心中每天都在扩大其地位。人们一而再、再而三地指出，当代人对于平等的热爱炽烈于和强大于对于自由的热爱。但是，我还没有见到有人充分地探讨其原因所在。现在，我想对此试作探讨。

可以设想有一个终极点会使自由和平等会合并结成为一体。

我们现在假定，所有的公民都参加政府的管理工作，而且人人在这方面都有平等的权利。

这样，谁都与别人没有差别了，谁也都不能要求享有压制他人的专权了；因为人人都将完全平等，所以人人也将完全自由；反过来说，因为人人都将完全自由，所以人人也将完全平等。民主国家的人民所追求的，就是要达到这个理想的境地。

这是平等可以在地球上采取的最好形式，而其他的许许多多形式，虽不如这种形式完美，但亦为民主国家的人民所珍惜。

平等可以在市民社会里建立，但不能在政治界推行。人们虽然不能在政府里享有同等的地位，但可以有权在社会上享用同样的享乐，

参与同样的行业，到同样的地区居住。一句话，他们有选择同样的生活方式和用同样的手段去追求财富的同等权利。

有一种平等可以在政治界建立，但那里没有政治自由。即除了一个人以外，所有的人是平等的，而那个唯一的一个人，则是所有人的共同主宰，并从所有的人中以同样的标准选拔他的权力的代理人。

我们还可以作另一些假设。比如，一种极为高度的平等，可能与或多或少有点儿自由的制度，或与完全没有自由的制度顺利地结合在一起。

虽然如无完全的自由人就不能绝对平等，而在平等达到其极限时又会与自由融合，但我们还是有理由把两者区分开来。

人对自由的爱好和对平等的爱好，实际上是两码不同的事情。我甚至敢于补充一句：在民主国家，它们还是两码不调和的事情。

我们只要仔细考察一下，就会发现任何时代都有一个占有支配地位的制约其他事实的独特事实。那个时代的基本思潮，或由此引起并将人人的感情和思想汇集起来的主要激情，几乎都是由这个事实造成的。这就像一条大河把两岸的小溪汇合起来一样。

自由曾以各种不同的形式，在各种不同的时代，出现于人们的面前。它并不是只有在一定的社会情况下才能产生，在民主国家以外的地方也会出现。因此，自由并不是民主社会的独有特点。

显示民主时代的特点的占有支配地位的独特事实，是身份平等。在民主时代鼓励人们前进的主要激情，是对这种平等的热爱。

我们不必追问什么特殊的魅力在促使民主时代的人愿意平等地生活，也不必深究哪些特殊的原因在使他们宁可不要社会提供的其他福利也要抱着平等不放，因为平等是他们生活的时代的最基本特点。只是这一点，就足以说明他们喜爱平等甚于其他一切。

但是，除了这项理由以外，还有几项理由在各个时代使人们习惯于爱平等甚于爱自由。

即使一个民族能够亲自将他们内部享有的平等破坏或只是缩小，也要经过长期而艰巨的斗争。为此，它要改变原有的社会情况，废除原有的法律，放弃原有的观念，改变原有的习惯，改造原有的民情。但是，要想废除政治自由，只要不实行它即可以了。这样，政治自由就可自消自灭。

因此，人们不但因为他们认为平等可贵而维护平等，而且因为他们相信平等必定永远长存而依恋平等。

政治自由如果运用得过分，则可危害个人的安全、财产和生命，这是认识能力有限和浅肤得不能发现这个问题的人也会承认的。反之，对于平等给我们带来的危险，则只有头脑清晰和观察力强的人才能发现，但这些人一般总是避而不谈这种危险。他们知道这种危险只在遥远的将来才能造成灾难，说什么这是以后几代人应当操心的事，现在的一代人不必杞忧。而自由偶尔造成的灾难，则是直接的，谁都一目了然，而且人人都可能或多或少身受其害。极端的平等造成的灾难，只能慢慢地显示出来，逐渐地侵害社会机体。人们只有经过一段时间之后才能发现它，而在它将要为害十分严重的时候，由于习惯成自然，人们还会不以为然了。

自由带来的好处，只有经过很长时间以后才能显现出来，而且这种好处的原因，又经常不容易被人辨认出来。

平等带来的好处是立竿见影的，人们在感受到它的时候，立即知道它的来源。

政治自由可以使人享得最大的慰藉，但不是经常性的，而且只能使某些公民享得。

平等可以每天向每个人提供大量的小小慰藉。平等的美好处时时刻刻都能使人感到，并及于每一个人：高贵的人不能无所感，普通老

百姓皆大欢喜。因此，平等造成的激情既是强烈的，又是普遍的。

不付出一定的代价，人是享受不到政治自由的；而要获得政治自由，就得进行巨大的努力。但是，平等带来的快乐是自动产生的，在私生活的每一小节上都能感到，人只要活着就能尝到。

民主国家的人民在任何时候都爱平等，但在某个时期，他们追求平等的激情可能达到狂热的地步。在这个时候，摇摇欲坠的旧的社会等级制度，经过一次内部的最后决斗，终将被推翻，而使公民隔离开来的障壁也将最后消失。于是，人们将会像获得战利品似的去争取平等，像怕被人抢走的宝物似地抱着平等不放。追求平等的激情完全控制了人心，并在人心中扩展和弥漫。这时，你不能警告他们如此盲目地专门追求平等将会失去最宝贵的权益，因为他们根本听不进去；你也不能向他们指明如此只顾平等而会使自由从手中丢掉，因为他们的眼中只有平等，或者说他们看到天地间最值得羡慕的东西只有平等。

上述的一切，是对所有的民主国家而言。下面我要专门谈谈法国。

在大部分现代国家，尤其是在欧洲的所有国家，对于自由的爱好和观念，只是在人们的身份开始趋于平等的时候，才开始产生和发展起来的，并且是作为这种平等的结果而出现的。而最致力于拉平自己的臣民等级的，正是那些专制的君主。在这样的国家里，平等先于自由而存在。因此，当自由还是新鲜事物的时候，平等已是存在很久的事实。当前者刚刚出现，初见阳光的时候，后者已经创造了自己固有的观念、习惯和法律。因此，当自由还只是人们的一种想法和爱好的时候，平等已经深入到人们的习惯，控制了民情，使生活的每一细小行动都具有了追求平等的倾向。因此，我们这个时代的人把平等置于自由之上，又有什么值得惊奇的呢？

我认为，民主国家的人民天生就爱好自由，你不用去管他们，他们自己就会去寻找自由，喜爱自由，一失去自由就会感到痛苦。但是，他们追求平等的激情更为热烈，没有止境，更为持久，难以遏止。他们希望在自由之中享受平等，在不能如此的时候，也愿意在奴

役之中享用平等。他们可以忍受贫困、隶属和野蛮，但不能忍受贵族制度。

在任何时代都是如此，而在今天尤其是如此。追求平等的激情是一个不可抗拒的力量，凡是想与它抗衡的人和权力，都必将被它摧毁和打倒。在我们这个时代，没有它的支持，就不可能实现自由，而专制制度本身没有它也难于统治下去。

[注] 这一章所讲的，可以称为自由与平等的辩证关系，它对理解托克维尔的政治哲学非常重要。——法文版编者

第二章 关于民主国家中的个人主义

我在前面讲过[2]，在平等的时代，每个人是怎样依靠自己确定其信念的。现在，我要说明在这样的时代，每个人是怎样使其一切感情以自己为中心的。

个人主义（Individualisme）是一种新的观念创造出来的一个新词。我们的祖先只知道利己主义（Égoïsme）。

利己主义是对自己的一种偏激的和过分的爱，它使人们只关心自己和爱自己甚于一切。

个人主义是一种只顾自己而又心安理得的情感，它使每个公民同其同胞大众隔离，同亲属和朋友疏远。因此，当每个公民各自建立了自己的小社会后，他们就不管大社会而任其自行发展了。

利己主义来自一种盲目的本能，而个人主义与其说来自不良的感情，不如说来自错误的判断。个人主义的根源，既有理性缺欠的一面，又有心地不良的一面。

利己主义可使一切美德的幼芽枯死，而个人主义首先会使公德的源泉干涸。但是，久而久之，个人主义也会打击和破坏其他一切美德，最后沦为利己主义。

利己主义是跟世界同样古老的一种恶习，它的出现与社会属于什么形态无涉。

个人主义是民主主义的产物，并随着身份平等的扩大而发展。

在贵族制国家，家庭的情况数百年不变，而且往往一个家庭总在同一地方居住，数世同堂。这种情况，可以说代代相传没有变样。每个人几乎都知道祖先的身世，并对祖先表示尊崇。他们在活着的时候，就已经能够亲眼看到曾孙的出世，并对这些后代极为亲爱。他们愿意彼此承担义务，而为已经死去的或为尚未出生的牺牲自己的安乐，也屡见不鲜。

贵族制度还可以产生把每个人同其他多数同胞紧密地联系起来的效果。

在贵族制国家，阶级之间的差别极为明显，谁属于哪一个阶级就永远属于那个阶级，所以每个阶级自行变成一个小国，并认为自己的这个小国比他们的大国还值得亲近和爱护。

在贵族制社会，每个公民都有其固定不变的位置，等级层次分明，所以每个公民都经常意识到在自己之上有一个一定能够庇护他的人，在自己之下又有一个他有义务扶助的人。

因此，生活在贵族时代的人，几乎总是跟本身以外的某些事物有密切的联系，并往往为了这些事物而忘我牺牲。不错，在这样的时代，同胞 这个一般观念是不明确的，也没有人想到为全人类的事业去献身。但是，为了某些个人而牺牲自己的事情，却是时常有的。

反之，在民主时代，每个人对全体的义务日益明确，而为某一个人尽忠的事情却比较少见，因为人与人之间的爱护情谊虽然广泛了，但却稀薄了。

在民主国家，新的家庭不断出现，而另外一些家庭又不断绝户，所有的家庭都处于兴衰无定的状态；时代的联系随时都有断开的危险，前代的事迹逐渐湮没；对于前人，容易遗忘，对于后人，根本就无人去想，人们所关心的，只是最亲近的人。

但在各个阶级互相接近而融为一体之后，大家便彼此漠不关心，互把对方视为外来人了。贵族制度把所有的公民，从农民到国王，结

成一条长长的锁链；而民主制度，则打断了这条锁链，使其环环脱落。

随着身份日趋平等，大量的个人便出现了。这些人的财富和权力虽然不足以对其同胞的命运发生重大影响，但他们拥有或保有的知识和财力，却可以满足自己的需要。这些人无所负于人，也可以说无所求于人。他们习惯于独立思考，认为自己的整个命运只操于自己手里。

因此，民主主义不但使每个人忘记了祖先，而且使每个人不顾后代，并与同时代人疏远。它使每个人遇事总是只想到自己，而最后完全陷入内心的孤寂。

[注] 见本卷第一部分第二章。——译者

第三章 个人主义为什么在民主革命完成后比在其他时期强烈

当民主社会在贵族制度的废墟上刚刚建立起来的时候，人们的彼此孤立和随之而来的利己主义特别容易引起人们的注意。民主社会不仅有大批早已独立的公民，而且每天还有一些昨天刚刚获得独立并陶醉于新得到的权力的人充实进来。这些新人自负，相信自己的力量，认为今后无须求助别人。他们的一言一行，不难证明他们只知有己。

贵族制度只有经过长期的斗争才肯屈服。在这个斗争的过程中，各个阶级之间闹得仇深似海。即使在民主获得胜利之后，这种仇恨也不会立即消失，仍可能在继之而来的民主混乱时期兴风作浪。

公民当中的那些原来高高在上的人，不会立刻忘记他们昔日的高贵。他们会长期把自己视为新社会的局外人。他们认为，这个社会使他们看到的所有的平等人，都是命运未卜而不值得同情的压迫者。他们不去看昔日同他们地位一样的人，也不想根据共同的利益而与这些人的命运挂起钩来。他们个个孤处一隅，认为除了自己以外，用不着去管别人。反之，过去社会地位卑微而现在由于革命而跟众人平等的人，虽然享受了新得来的独立，但内心里却有一种不安的感觉。一旦遇到某一位老上司，他们总是投以既表示胜利又表示害怕的目光，随后远远地躲开。

因此，在民主社会初建的时候，公民们往往愿意独善其身，不与别人接触。

民主制度给人们带来的不是使同胞们彼此接近，而民主革命则使人们互相回避，并把原来的不平等所造成的仇恨永久保存在新建立的平等的内部。

美国人所占的最大便宜，在于他们是没有经历民主革命而建立民主制度的，以及他们是生下来就平等而不是后来才变成平等的。

第四章 美国人是怎样以自由制度对抗个人主义的

专制在本质上是害怕被治者的，所以它认为人与人之间的隔绝是使其长存的最可靠保障，并且总是倾其全力使人与人之间隔绝。在人心的所有恶之中，专制最欢迎利己主义。只要被治者不互相爱护，专制者也容易原谅被治者不爱他。专制者不会请被治者来帮助他治理国家，只要被治者不想染指国家的领导工作，他就心满意足了。他颠倒黑白，把齐心协力创造社会繁荣的人称为乱民歹徒，把自顾自己的人名为善良公民。

因此，专制所造成的恶，也正是平等所助长的恶。专制和平等这两个东西，是以一种有害的方式相辅相成的。

平等使人们并立，不让他们有使他们结合起来的共同联系。专制在人们之间筑起壁垒，把他们隔离开来。平等使人们只顾自己，不去考虑别人。专制使人们把互不关心视为一种公德。

因此，在任何时代都是危险之物的专制，在民主时代尤其令人可怕。

我们不难看到，在这样的时代，人们最需要的是自由。

当使公民们全都参加国家的治理工作时，他们必然走出个人利益的小圈子，有时还会放弃自己的观点。

一旦人们都去参加公共的工作，每个人都会发现自己不能像最初以为的那样可以离开他人而独立，而为了得到他人的帮助，自己就得经常准备帮助他人。

当国家由公众治理时，没有人不会感到公众的相互照顾的好处，谁都要致力于相互照顾，以博得也要同自己一起去治理国家的人们的尊敬和好评。

于是，一些可使人心冷淡和产生隔阂的感情，必然沉于心底而收敛起来。傲慢之心不再流露，轻蔑之意亦不敢现形。利己主义本身也感到恐惧了。

在自由政体下，大部分公职是由选举产生的，所以那些自恃才高志大而将自己封闭于个人生活小圈子里的人，将会终日感到没有周围人的支援是没法生活下去的。

于是，这些人出于一种野心而开始想到他人，而且往往发现忘却自己反而会给自己带来一定的好处。我知道，有人可能向我提出反对意见，说什么选举是钩心斗角的，候选人经常使用卑鄙的手段和互相中伤。在选举当中确有敌对的情形，而且选举的次数越多，敌对的程度越强。

毫无疑问，这些都是很大的弊端，但不过是暂时的，而选举带来的好处却是永久的。

希望当选的迫切心情，有时会使某些人采取战斗的姿态，但这种心情也会逐渐使人采取互相支援的立场。即使在一次选举当中两位原来是友的人可能不幸反目，但选举制度本身却能使原来一直互不相识的众多公民长期地接近下去。自由制造个别的仇恨，而专制则产生普遍的冷漠。

美国人以自由抵制平等所造成的个人主义，并战胜了它。

美国的立法者们认为，只在全国实行代议制，还不足以治愈社会机体在民主时期自然产生的而且危害极大的疾患。他们还认为，使国内的各个构成部分享有自己的独立政治生活权利，以无限增加公民们能够共同行动和时时感到必须互相信赖的机会，是恰当的。

这个办法被他们明智地实施了。

全国的共同大事，只由一些主要公民操持。这些公民也只是隔一段时间同聚一堂开开会，而且往往是会后彼此便很少见面了，所以他们之间没有永久性的联系。但是，在地方上的事情由当地居民主管时，这些居民自然要经常接触，而且可以说他们不得不彼此认识和互相讨好。

很难使一个人放弃自我去关心整个国家的命运，因为他不太理解国家的命运会对他个人的境遇发生影响。但是，如要修筑一条公路通到他的家园，他马上会知道这件小公事与他的大私事之间的关系，而且不必告诉他，他就会发现个人利益和全体利益之间存在紧密的联系。

因此，如果让公民们多管小事而少操心大事，他们反而会关心公益，并感到必须不断地互相协力去实现公益。

一个人可以因一次光明磊落的行动而争得人民的好感，但他要保证得到周围人的敬爱，就需长期不断地服点儿小务和做点儿不被人注意的好事，养成始终为善的习惯，经常被誉为廉洁奉公。

地方性自由可使大多数公民重视邻里和亲友的情谊，所以它会抵制那种使人们相互隔离的本能，而不断地导致人们恢复彼此协力的本性，并迫使他们互助。

在美国，最富裕的公民也十分注意不脱离群众，而且不断地同他们接近，喜欢倾听他们的意见，经常与他们交谈。美国的最富裕公民知道，在民主制度下，富人经常需要穷人的协力，在民主时代，争取穷人之心的最有效手段并不是小恩小惠，而是对他们友好。施给的恩惠越大，越会显出贫富之间的差距，所以受惠者的心里会暗中反感。但是，和蔼待人，却具有难以抵抗的魅力，因为亲昵足以动人，而粗暴无不伤人。

这个真理并不是一下子就被富人领悟了的。在民主革命进行的过程中，他们一般都反对这个真理，甚至在这场革命完成之后，他们也没有马上接受。他们虽然愿意为人民做些好事，但又想继续同人民保

持一定的距离。他们认为这样就足够了，但他们想错了。即使他们荡尽家产，也不会重新温暖周围人的心。周围人要求于他们的，并不是让他们牺牲金钱，而是让他们放弃骄傲。

可以说，在美国，人们的全部想象力，都被用去发明致富之道和满足公众需要的良方上去了。每个地方的最有学识的居民，都不断用自己的知识去发掘适当的新秘诀，以促进本地方的繁荣；当他们一旦找到某种秘诀，就立即把它交付大家享用。

在仔细考察美国的为政者身上常见的缺点和弱点时，会使人对美国人民的日益繁荣感到吃惊。但是，由这样的对照而产生的吃惊是错误的，因为使美国的民主制度昌盛的，并不是被选举出来的行政和立法官员。美国的民主制度之所以能够繁荣昌盛，是因为这些官员是通过选举产生的。

如果认为美国人的爱国精神和他们每个人为其同胞的福利所表现的热心并非出自真诚，那未免有失公允。尽管在人的大部分行动受私人利益的支配这一点上，美国并不亚于其他国家，但在美国，私人利益不能支配人的全部行动。

应当指出，我曾一再看到美国人为公共事业做出巨大的和真诚的牺牲，并且多次发现他们在必要的时候几乎都能忠实地互助。

美国居民享有的自由制度，以及他们可以充分行使的政治权利，使每个人时时刻刻和从各个方面都在感到自己是生活在社会里的。这种制度和权利，也使他们的头脑里经常想到，为同胞效力不但是人的义务，而且对自己也有好处。同时，他们没有任何私人的理由憎恨同胞，因为他们既非他人的主人，又非他人的奴隶，他们的心容易同情他人。他们为公益最初是出于必要，后来转为出于本意。靠心计完成的行为后来变成习性，而为同胞的幸福进行的努力劳动，则最后成为他们对同胞服务的习惯和爱好。

许多法国人认为身份平等是第一大恶，政治自由是第二大恶。当他们不得不忍受前者时，至少要想方设法避免后者。至于我，我认为

同平等所产生的诸恶进行斗争，只有一个有效的方法：那就是政治自由。

第五章 关于美国人在市民生活中对结社的运用

我在这一章里，不想谈人们为了抵御多数的专制和反对王权的侵犯而进行的政治结社。关于政治结社的问题，我已经在另个地方讲过了[3]。显而易见，如果每个公民随着个人的日益软弱无力和最后不再能单枪匹马地保住自己的自由，并更加无法联合同胞去保护自由，那么，暴政必将随着平等的扩大而加强。在这一章，我只想讲一讲那些在市民生活中自然形成的而全无政治目的的结社。

美国存在的政治结社，不过是美国的五花八门的结社中的一种。

美国人不论年龄多大，不论处于什么地位，不论志趣是什么，无不时时在组织社团。在美国，不仅有人人都可以组织的工商团体，而且还有其他成千上万的团体。既有宗教团体，又有道德团体；既有十分认真的团体，又有非常无聊的团体；既有非常一般的团体，又有非常特殊的团体；既有规模庞大的团体，又有规模甚小的团体。为了举行庆典，创办神学院，开设旅店，建立教堂，销售图书，向边远地区派遣教士，美国人都要组织一个团体。他们也用这种办法设立医院、监狱和学校。在想传播某一真理或以示范的办法感化人的时候，他们也要组织一个团体。在法国，凡是创办新的事业，都由政府出面；在英国，则由当地的权贵带头；在美国，你会看到人们一定组织社团。

在美国，我遇到过一些我坦白承认我向来一无所知的社团，并为它们能巧使美国居民动员大多数人的力量共赴一个目标和使人们自动前进的办法赞叹不已。

后来，我到英国去游历[4]。尽管美国人的一些法律和许多习惯来自英国，但我觉得英国人在运用结社权上，远远不如美国人那样彻底和熟练。

美国人干一点儿小事也要成立一个社团，而英国人则绝对不这样，他们往往是单枪匹马地去做一番大事业。显而易见，英国人只认为结社是强大的行动手段，而美国人则似乎把结社视为采取行动的唯一手段。

因此，世界上最民主的国家，就是我们看到的这个能使全体人民最长于共赴一致希望的目标并把这种新方法用于最多数对象的国家。这是偶然的结果呢？还是结社与平等的必然联系在其中发生了作用呢？

在贵族制社会，大多数群众本身没有什么作为，而少数几个个人却非常强大和富有，他们每个人都能独自做出一番大事业。

贵族制社会里的人，不必为采取行动而联合，因为他们本来就是紧密地联合在一起的。

在这个社会里，每个有钱有权的公民，都像是一个永恒存在和强制成立的社团的首脑，而这个社团的成员则是那些由他驱使去执行他的意图的大众。

反之，在民主国家里，全体公民都是独立的，但又是软弱无力的。他们几乎不能单凭自己的力量去做一番事业，其中的任何人都不能强迫他人来帮助自己。因此，他们如不学会自动地互助，就将全都陷入无能为力的状态。

如果民主国家的人没有权利和志趣为政治目的而结社，那么，他们的财富和知识虽然可以长期保全，但他们的独立却要遭到巨大的危险。而如果他们根本没有在日常生活中养成结社的习惯，则文明本身就要受到威胁。一个民族，如果它的成员丧失了单凭自己的力量去做

一番大事业的能力，而且又没养成共同去做大事业的习惯，那它不久就会回到野蛮状态。

不幸的是，促使民主国家的人民必须结社的社会情况，同时又使他们比其他国家的人民更难于结社。

在贵族当中，只要有几人打算结社，他们就可以轻而易举地办到。由于他们每个人都在社会上拥有很大的势力，所以他们的团体只有少数几个成员就可以了。而在成员的人数很少时，也容易彼此认识，互相了解，建立固定的规章制度。

在民主国家，就难于做到这一点，因为民主国家的社团要想拥有一定的势力，就必须使成员的人数特别多。

我知道，我们的许多当代人根本没有注意到这一点。他们认为，公民越是软弱无力，就越是应当叫政府能干和积极，以使政府能够举办个人不能创办的事业。他们相信并且声称一切困难都能解决。但我认为，他们想错了。

也许政府可以代替美国人的某些巨大的社团，而且在联邦内部已有几个州这样做了。但是，美国人日常依靠社团进行的那些数量甚大而规模却很小的事业，要由哪个政府当局去代替办理呢？

不难预见，人们越来越不能单由自己去生产生活上最常用和最需要的东西的时代，正在来临。因此，政府当局的任务将不断增加，而政府当局的活动本身又将日益扩大这项任务。政府当局越是取代社团的地位，私人就越是不想联合，而越要依靠政府当局的援助。这个原因和结果将不断循环下去。这样下去，凡是一个公民不能独自经营的事业，最后不是全要由公共的行政当局来管理吗？再者，如果土地过度分散下去，分割得无法再分，以致只能由耕作者组织社团来经营时，那么，政府的首脑岂不要挂冠而去扶犁吗？

如果一个民主国家的政府到处都代替社团，那么，这个国家在道德和知识方面出现的危险将不会低于它在工商业方面发生的危险。

人只有在相互作用之下，才能使自己的情感和思想焕然一新，才能开阔自己的胸怀，才能发挥自己的才智。

我在前面已经讲过，这样的相互作用，在民主国家几乎等于零[5]。因此，民主国家要人为地创造这种作用，而能够创造这种作用的，正是结社。

贵族集团的成员接受一种新思想和体会到一种新感情时，差不多都要把这种思想和感情放在自己活动的主要舞台去玩味，并让其余的成员看到自己在这样做，以使这种思想和感情顺利地进入周围人的心里和头脑里。

在民主国家，从属性上来说能够这样做的，只有政府当局。但是，不难看到，政府当局的这种作用经常是不充分的，而且往往是有危险的。

在一个大国，政府之不能只靠自己的力量去维持和改进人们的思想和感情的交流，正如它不能只靠自己的力量去管理一切实业部门一样。一个政府，只要它试图走出政治活动的范畴而步入这条新道路，它会不知不觉地要实行一种令人难以容忍的暴政，因为政府只会颁布严格的规章制度，只支持它所同意的感情和思想，而且人们总是很难辨别它的这种表示是忠告还是命令。

假如政府认为自己的真正利益在于禁止人们发表意见，那么，情况将会更糟。这时，政府将会一无作为，并由于喜欢酣睡而听任自己迟钝下去。

因此，必须使社会的活动不由政府包办。

在民主国家，应当代替被身份平等所消灭的个别能人的，正是结社。

只要美国的居民有人提出一个打算向世人推广的思想或意见，他就会立即去寻找同道；而一旦找到了同道，他们就要组织社团。社团

成立之后，他们就不再是孤立的个人，而是一个远处的人也可以知道和行动将被人们仿效的力量。这个力量能够发表意见，人们也会倾听它的意见。

我最初听到美国有10万人公开宣誓不饮烈性酒时，还以为这是在开玩笑，而不是实在的。我对这些很有节制能力的公民为什么甘愿坐在家里喝白开水，起初是完全无法理解的。

后来，我终于了解到，这10万美国人是惊于他们周围的人酒鬼越来越多，才决心戒酒的。他们的行动宛如一个大人物穿上一身朴素的衣服，以引导一般公民戒除奢华。我相信，如果这10万人是法国的居民，只要他们每个人分别向政府申请，要求政府向王国境内的所有酒馆下令禁酒，就可以了。

我认为，最值得我们重视的，莫过于美国的智力活动和道德方面的结社。美国人的政治结社和实业结社，最容易被我们注意；而其他的结社，则常被我们放过。即使我们看到了其他的结社，我们对它们也不甚理解，因为我国几乎没有类似的结社。但是，我们必须承认，这类结社对于美国人的必要性，并不亚于政治结社和实业结社，甚或过之。

在民主国家，结社的学问是一门主要学问。其余一切学问的进展，都取于这门学问的进展。

在规制人类社会的一切法则中，有一条法则似乎是最正确和最明晰的。这便是：要是人类打算文明下去或走向文明，那就要使结社的艺术随着身份平等的扩大而正比地发展和完善。

[注] 见本书上卷第二部分第四章。——译者

[注] 参看梅耶编《托克维尔族游英格兰和爱尔兰日记》（英文本），纽黑文、耶鲁，1958年。

[注] 参看本卷第二部分第二章。——译者

第六章 关于结社与报刊的关系 [6]

当人们之间不再有巩固的和永久的联系时，除非说服每个必要的协作者，叫他们相信自己的个人利益在要求他们将自己的力量与其他一切人的力量自愿地联合起来，是无法使许多人携起手来共同行动的。

只有利用报纸，才能经常地和顺利地做到这一点。只有报纸，才能在同一时间将同一思想灌注于无数人的脑海。

一份报纸就像一位不请自来的顾问，它每天可向你扼要地报道国家大事而又不致扰乱你的私事。

因此，随着人们日益趋于平等和个人主义逐渐强烈，报刊也便日益成为不可缺少的东西。如果认为报刊的作用只在于维护自由，那未免降低了它的作用。报刊还能维护文明。

我不否认，在民主国家，报刊往往引导公民去共同进行一些非常欠妥的活动。但是，如果没有报刊，就几乎不能有共同的行动。因此，报刊带来的害处远远小于它的战功。

报纸的功用不仅在于向大多数人提出共同的计划，而且还在于向他们提供所拟计划的共同执行办法。

贵族制国家的一些主要公民互相都很熟悉；他们如果想把自己的力量联合起来，只要吸引一批人追随他们，就能共同前进。

反之，在民主国家，往往是大多数人希望联合和需要联合，但是办不到，因为他们每个人都微不足道，分散于各地，互不认识，不知道到哪里去找志同道合者。但是，有了报纸，就使他们当中的每个人

可以知道他人在同一时期，但却是分别地产生的想法和感受。于是，大家马上便会趋向这一曙光，而长期以来一直在黑暗中寻找的彼此不知对方在何处的志同道合者，也终于会合而团结在一起了。

报纸使他们结合起来了，但为了使结合不散，他们继续需要报纸。

在民主国家，一个社团要想有力量，就必须人多。而由于成员的人数太多，所以他们只能分散在广大的地区，每个人仍然要留在原来的地方，去过他们的那种比上不足比下有余的生活，为成千上万的小事而操劳。因此，他们必须找到一个使他们不用见面就能彼此交谈，不用开会就能得出一致意见的手段。这个手段就是报刊。因此，没有一个民主的社团是能够离开报刊的。

由此可见，在社团和报刊之间，存在着一种必然的联系：报刊在制造社团，社团也在制造报刊。如果说社团的数目必将随着身份的日益平等而增加的说法是真理，那么，认为报刊的种数也将随着社团的数目增加而增加的意见，也不能说是不正确的。

因此，美国也就成了世界上社团和报刊都最多的国家。

报刊的种数与社团的数目之间的这种关系，又使我们发现期刊的发行情况与行政的组织形式之间的另一种关系，并知道报刊的种数在民主国家是与行政集权的程度成反比的，即行政越集权报刊越少，越不集权报刊越多。这是因为在民主国家，人民不会像在贵族制国家那样将地方权力委托给几个主要公民去执行。民主国家要取消这样的权力，而由当地的绝大多数人去行使。这些人可依法组织一个握有实权的常设机构，以管理本地的行政事务。于是，他们就需要一份报纸，使他们每天都能知道本地发生的小事和了解全国发生了什么大事。地方权力机构越多，依法行使地方权力的人也就越多；而越是需要随时知道本地和全国的事情，就越需要更多的报刊。

美国报刊种数之所以多得惊人，缘于行政权的过于分散甚于政治的广泛自由和出版的绝对自由。假如美国的全体居民都是选民，而它

又只实行由选民选举全国的立法机构的办法，那么，美国只要不多几份报纸就可以了，因为在这种条件下，选民们只能有少数几次非常重要的共同行动机会。但是在美国，除了全国性的大型集会以外，法律还规定在选举地方（州）、城镇，甚至乡村的行政官员时进行小型的集会。立法者就是这样使每个美国公民不得不经常同其他同胞协力去进行共同事业的，而每个美国公民要想知道其他公民的所作所为，就得看报读杂志。

我认为，一个民主国家[7]如无全国性的议会，而有许多地方性权力机关，它的报刊种数最后一定超过实行行政集权并经选举产生全国性立法机构的另一个民主国家。在我看来，美国每日出版的报刊所以种数甚多，是因为美国人既享有广泛的全国性自由，又享有各式各样的地方性自由。

在法国和英国，人们普遍认为，只要取消目前对报刊的课税，报刊的种数就会无限增加。这未免把免税的效果夸大了。报刊种数的增加不仅与销路好坏有关，而且与绝大多数人是否需要互通信息和共同行动有关。

我也同样认为，日报影响力之所以日益增加，主要的不是由于人们经常提到的原因，而是由于一些最普遍的原因。

一种报刊，只有反映某些多数人的共同思想和情感，才能存在下去。因此，一种报刊经常是它的长期读户所在社团的代言人。

这个社团的宗旨可高可低，它的范围可宽可狭，它的人数可多可少。但是，只要有一种报纸在继续出版，就证明一个社团至少已以萌芽的形式存在于人们的思想之中。

说到这里，我们要作最后一次反思，以结束本章。

身份越是平等，个人的力量就越要薄弱，人们就越容易随大溜和越难独自坚持被多数人所反对的意见。

一种报刊就代表一个社团。可以说：报纸是以全体读者的名义向每一位读者发言，而且读者个人的能力越弱，它越容易吸引读者。

因此，报刊的影响力必随人们日益平等而逐渐增强。

[注] 参看拉斯基：《美国的民主》，第615页及以下几页；A.麦克朗·李：《美国的日报：一种社会手段的发展》，纽约，1937年；莫特：《美国报刊：美国报业二百五十年史（1690—1940）》,纽约，1941年。——法文版编者

[注] 我说的是一个“民主国家”。在一个贵族制国家，可以使行政大大分权而不必发行报刊，因为它的地方权力机关是由少数几个人掌握的，这几个人虽然各自为政，但他们彼此熟悉，而且能够容易见面和互相听取对方的意见。

第七章 一般结社与政治结社的关系

世界上只有一个国家能使人们每天行使政治结社的无限自由。在世界上，也只有这个国家能使公民们想到在社会生活中不断行使结社权，并由此得到文明所能提供的一切好处。

凡是不准政治结社的国家，一般结社也极少。

绝不能轻言这是偶然的结果，而应当断言在这两种结社之间存在着一种固有的而且可能是必然的关系。

由于偶然的原因，几个人可能在某一事业上有共同的利害关系。比如，他们可能都要去办一种商业，或者都要去经营一种工业。于是，他们相会了和合作了，并逐渐认识到结社的好处。

共办这种小事情的次数越多，人们就会在不知不觉之中越来越获得共办大事业的能力。

因此，一般结社有助于政治结社。但是，另一方面，政治结社又能使一般结社得到长足发展和惊人完善。[8]

在私人生活中，严格说来，每个人都觉得自己能够满足自己的要求。但在政治生活中，他就不会这样认为。因此，当人民参与公共生活的时候，任何一个公民每天都要在脑际浮现结社的思想和愿望：即使对采取共同行动本来有些反感，但为了党派的利益也得学会采取共同行动。

因此，政治生活把结社的爱好和习惯一般化了，也就是使一些向来不过问政治而总是愿意单独行动的人，希望联合和学会结社的技巧了。

政治不但在创造大量的社团，而且在制造规模巨大的社团。

在私人生活中，一个共同的利益自然而然地引起一大群人去采取共同行动的情况极少；只有掌握了共同行动的技巧，才能去进行这种行动。

在政治方面，结社的机会随时都可以从政治生活中找到。但是，结社的重要作用只能在规模巨大的社团中表现出来。个人力量薄弱的市民，不会一开始就对联合起来可以产生力量有明确的概念；而要使他们明白这一点，就得向他们示范。但是，在为一个共同的目的而结社时，人数越多才越容易起示范作用。比如说，一千人联合起来可能使他们看不到利益，而如果人数达到一万就可能看到。在政治方面，人们联合起来可以做大事，而重大事情方面的结社所带来的好处，又会经过实践使人们知道在小事情上互助也有益处。

政治结社可以同时将许多人拉到自己方面来，使他们摆脱原来因年龄、思想、贫富而造成的隔离状态，进而发生相互往来和接触。他们只要相会过一次，就会设法再次相会。

在大部分的一般结社中，人们都是拿出自己的一部分财产去参加。比如，所有的工业公司和商业公司就是如此。当人们尚未充分了解结社的方法和不知道结社的基本原则时，叫他们开始以结社的方式进行合作，他们未免要为自己付出的重大代价而担心。因此，他们宁愿放弃可以导致成功的有力手段，而不肯甘冒合作将会带来的风险。但是，叫他们参加在他们看来没有危险的政治结社，他们就不会犹豫不决，因为他们没有拿金钱去冒险。但是，在参加这样的结社后不久，他们就会知道在这样一大群人中应当遵守什么秩序和采取什么步骤，才能使他们步调一致地和首尾一贯地奔向共同的目标。他们要在这个政治社团里学会使自己的意志服从全体的意志，使个人的努力配合共同的行动。这些事情，无论是在一般结社，还是在政治结社，都是每个成员所必须知道的。

因此，可以把政治结社看作是开办一所免费的大学，每个公民都可以到那里去学习结社的一般原理。

虽然政治结社不能直接有助于一般结社的发展，但若前者被查禁，后者也会受害。

当公民只能在极少数情况下结社时，他们会把这种结社视为特殊的和例外的办法，所以也不会把它放在心上。

但是，在准许公民在一切事情上均可自由结社时，他们最终可以发现结社是人们为了实现自己所追求的各种目的的通用方式，甚至可以说是唯一方式。只要出现一种新的需要，人们就会立即想到结社。于是，结社的技巧就成为我在前面所说的基本知识。所有的人都要学习它，而且都要应用它。

如果某些结社被查禁，而另些结社仍被允许存在，则很难预卜继续存在下来的结社何日不被查禁。在这种迟疑不决的情况下，人们将会对一切结社采取敬而远之的态度，同时社会上将会出现一种舆论，导致人们认为不管是什么结社，都是一种胡作非为和甚至是非法的活动。[9]

因此，如果以为结社的精神只在某一点上受到限制后不会影响它在其他方面继续发展，或者以为只要准许人们在某些事情上可以进行共同行动，他们就会迫不及待地开始试图进行共同活动，那都是空想。当公民们在一切事情上都有结社的能力和习惯时，他们无论在小事上，还是在大事上，都会自愿地结合起来。但是，只允许他们可以在小事上结社的时候，他们的结社热情和才干都会消失。你准许他们在商业上可以完全自由联合，你也不会达到目的；你让他们行使已经给予他们的权利，他们也会不屑一顾；你费了九牛二虎之力去劝他们不要组织查禁的结社以后，你又会吃惊地发现你不能说服他们去成立法律准许的社团。

我并不是说一个禁止政治结社的国家就不可能有一般结社，因为人生活在社会里不能不委身于某些共同的事业。但是，我坚决认为，在这样的国家里，一般结社也总是为数不多，它们缺乏想象力和没有熟练的运营能力。它们没有宏伟的计划或有而难以实现。

由此我自然想到，政治方面的结社自由并不会给社会的安定带来人们所想象的那样大危险，甚至在使国家出现一段动荡时期之后，还能使国家巩固。

在民主国家，政治社团可以说是一些企图统治国家的强大个体。因此，现今的各国政府视政治社团犹如中世纪的国王视其国内的大诸侯，从本能上就对政治社团有一种恐怖感，一有机会就打击它们。

反之，各国政府却对一般社团持有天生的好感，因为它们不难发现，一般社团不是指导公民去关心国家大事，而是把公民的注意力从这方面拉走，使公民逐渐埋头于自己的全靠国家安定才能实现的活动，从而可以阻止公民发动革命。但是，当今的各国政府并没有注意到，政治结社可以使一般结社发展和加强活动，所以它们在防止了一种危险的弊端的同时，却丧失了一种可以有效地矫正弊端的手段。当你看到美国人为了鼓吹一种政治见解，推捧一位政治家参加政府，或由另一位政治家手里夺取权力而每天都可以自由结社的时候，你会难于理解如此独立不羁的一群人怎么没有恣意妄为。

但是，另一方面，当你想到美国有不可胜数的实业在被人们共同经营，看到美国人到处都在孜孜不倦地推行某些宏伟的计划，而这些计划遇到一场小革命也会前功尽弃的时候，你又会不难理解如此多忙的人们为什么没有给国家制造麻烦和没有破坏他们都受益的社会安定。

我们能够面对这些事实进行孤立观察，而不去寻找其间的内在联系吗？使美国人逐日形成不问地位、思想和年龄而结社的普遍爱好和养成利用结社的习惯的，正是政治结社。通过政治结社，他们可以多数人彼此相识，交换意见，倾听对方的意见，共同去做各种事业。随后，他们又把由此获得的观念带到日常生活中去，并在各个方面加以运用。因此，美国人正是由于享有一种带有危险性的自由，才学会了可以尽量减轻自由所带来的危害的方法。

如果我们只选一个民族的某个历史时期来考察，则不难证明政治结社是使国家动乱和实业瘫痪的因素。但是，我们就这个民族的整个

历史来考察，或许容易证明政治方面的结社自由不但有利于公民的福祉，甚至有利于他们的安宁。

我在本书的上卷说过："政治结社的无限自由，又与出版自由不尽相同：前者的必要性不如后者，而其危险性却大于后者。一个国家能够把结社自由限制起来，并使其永远处于国家的控制之下；但是，国家为使结社自由存在，有时也需要耍些手腕。"在隔了几段以后，我又说："不能否认，政治方面结社的无限自由，是一切自由当中最后获得人民支持的自由。即使说这种自由没有使人民陷入无政府状态，也可以说它每时每刻都在使人民接近这种状态。"[10]

因此，我认为一个国家永远不会让公民享有政治结社的无限权利；我甚至怀疑，在任何国家，在任何时代，不对结社自由加以限制是明智之举。

有人说，不把结社权限制在狭小的范围内，国家就无法保持内部的安定，没有希望维护法律的尊严，建立不起持久的政府。毫无疑问，内部的安定，法律的尊严，持久的政府，都是极为珍贵的。而且我认为，一个民族为了得到和保持这些珍贵的东西，也得自愿给自己暂时带上沉重的枷锁。但是，如果一个民族清楚地知道它为获得这些珍贵的东西是要付出代价的，那就更好了。

为了拯救一个人的生命，锯掉他一支胳臂，这是我可以理解的。但是，我绝不敢担保他在断臂之后仍会像以前那样灵活。

[注] 参看奥迪加德和赫尔姆斯合著：《政治动力学研究》，第2版，纽约，1947年。特别是应当阅读该书第770页及以下几页。——法文版编者

[注] 当行政当局可以肆意查禁或准许结社活动时，情况尤其如此。

如果立法部门制定法律，规定哪些结社为非法，违者将受到法律制裁，则弊端可以少得多，因为在有法律明文规定的条件下，每个公民在行动之前可以知道自己行为的后果，即自己可以像一个法官那样事先进行判决，避免参加被禁止的结社，而努力去进行法律所准许的结社活动。正是因为如此，所有的自由国家也就总是承认结社权是可以受限制的。但是，如果立法机构指定由某人负责事先判断哪些结社是危险的或有益的，并允许此人可以任意将一切结社消灭于萌芽状态或让它们继续生成，那么，任何人都无法事先知道在什么情况下可以结社和在什么情况下应当敬而远之，而结社的精神亦将完全枯萎。前一种法制只禁止某些结社，而后一种法制则针对整个社会，使全社会受害。我认为，一个讲法制的政府应当采取前者，而任何政府均无权实行后者。

[注] 见本书上卷第二部分第四章第237—240页。——译者

第八章 美国人是怎样以“正确理解的利益”的原则同个人主义进行斗争的

当社会由少数几个有钱有势的人统治时，他们喜欢培养人们对义务的崇高思想，乐于主张忘我是光荣的，认为人应当像上帝本身那样为善而不图报。这就是当时的官方的道德原则。

我怀疑人在贵族时代会比在其他时代更有德，但我又确信人在那个时代会不断地讨论德行之美；至于德行的功用是什么，他们只能在私下议论。但是，随着人们的想象力日益衰竭，每个人便开始自顾自己，谈论道德的人也在这样的自我牺牲精神面前表示却步，不敢再向人们宣扬这种精神了。于是，他们只去研究公民的个人利益是否在于为全体造福的问题；而当他们一旦发现个人利益与全体利益有符合和相通之处，便急于去阐明。后来，这样的发现与日俱增，而本来只是孤立的观察就变成了普遍的原理。最后，他们终于认为自己发现了人为他人服务也是在为自己服务，个人的利益在于为善。

我在本书的许多地方，已经讲过美国的居民是如何几乎经常将个人的幸福与同胞的幸福结合起来的。我在这里想要说明的，是他们赖以做到这一点的一般原理。

在美国，人们几乎绝口不谈德行是美的。他们只相信德行是有用的，而且每天都按此信念行事。美国的道德家们绝不劝他们的同胞为了表现自己伟大而去牺牲自己。但他们却敢于宣称，这种牺牲精神对于牺牲者本人和受益者都是同样必要的。

他们知道，在他们的国家和在他们的时代，有一种不可抗拒的力量在驱使人们自己注意自己；而在他们无望制止人们如此以后，就只有设法去因势利导了。

因此，他们绝不反对每个人可以追求自己的利益，但又极力证明个人的利益应当来自诚实。

我不想在这里赘述他们提出的理由的细节，因为这会使我离题。我只指出他们的同胞已经接受他们的理论就可以了。

很早以前，蒙坦就说过："我走上一条捷径并不是由于它笔直，而是由于我从经验中获悉它是一条最便于我和最适于我达到所定目的的道路。"[11]

可见，"正确理解的利益"的原则，并不是什么新的东西。但是，只有今天的美国人才普遍承认了这个原则。在美国，这个原则还在推广，并深入到人们的一切活动，见于人们的一切言论。不管是穷人还是富人，都张口不离这个原则。

在欧洲，"正确理解的利益"的原则没有在美国那样完善，而且应用的范围有限，特别是很少有人公开主张。在欧洲，人们仍然每天装出一副非常具有献身精神的样子，其实他们心中早已没有这种念头。

美国人与此相反，他们喜欢利用"正确理解的利益"的原则去解释他们的几乎一切行动，自鸣得意地说明他们的光明磊落的自爱是怎样使他们互相援助和为国家的利益而情愿牺牲自己的一部分时间和财富的。我认为，在这一点上，他们对自己的评价往往并不全对，因为在美国也同在其他国家一样，公民们也是有出于人的本性的义无反顾的无私激情的。但是，美国人绝不承认他们会被这种感情冲动所左右，他们宁愿让自己的哲学生辉，而不愿让自己本身增光。

我可以就此止笔，不对我方才所述的一切进行评价了。问题之过于困难，也许可以作为我的托词。但是，我绝不想以此为借口。我宁愿让读者看清我的目的后不跟我走，也不愿把读者悬在那里。

"正确理解的利益"的原则并不怎么高深，而是十分明确易懂。这个原则不以达到伟大的目的为主旨，而是要不费太大力气就能达到所追求的一切。它是任何文化程度的人都能理解的，所以人人都容易学

会和不难掌握。由于它切合人的弱点，所以不难对人产生巨大影响。而且，影响的力量也容易保持下去，因为它以个人的利益来对抗个人本身，并在引导个人的激情时能产生刺激作用。

“正确理解的利益”的原则不要求人们发挥伟大的献身精神，只促使人们每天做出小小的牺牲。只靠这个原则还不足以养成有德的人，但它可使大批公民循规蹈矩、自我克制、温和稳健、深谋远虑和严于律己。它虽然不是直接让人依靠意志去修德，但能让人比较容易地依靠习惯走上修德的道路。

“正确理解的利益”的原则一旦完全支配道德世界，无疑不会出现太多的惊天动地的德行。但我也认为，到那时候，怙恶不悛的歹行也将极其稀少。“正确理解的利益”的原则可能妨碍某些人大大超出人的一般水平，但处于这个水平之下的数目众多的人，听到这个原则之后一定抓住不放。就某几个个人来说，这个原则使他们下降了；但就整体来看，它却使整体向上了。

我直言不讳：在我看来，“正确理解的利益”的原则是一切哲学学说中最符合当代人的需要的理论；而且，我还从其中发现了当代人尚可用来抵制自己的最有力保证。因此，当代的道德家应当注意的，主要的是这个理论。即使他们认为这个理论还不够十全十美，但仍需把它视为必要的东西加以采纳。

我不认为我们全体法国人的利己主义大于美国人，我们和美国人在利己主义上只有一点不同，即美国人公开主张利己主义，而我们则口头上不说但实际上奉行。每个美国人都知道牺牲个人的一部分利益可以保全其余部分。我们是要把全部利益都保住，而结果往往是全部丧失。

既然我看到周围的人好像天天都想以自己的言行教导当代人相信追求功利绝不是不正派的；那么，我就永远不能从中发现有人教导当代人相信正派的行为也可能是追求功利的吗？

世界上没有任何力量可以阻止日益发展的身份平等不去引导人们追求功利和不去使每个公民囿于自己的小天地。

因此，必须承认，个人利益即使不是人的行动的唯一动力，至少也是现有的主要动力。但是，还要知道每个人对于自己的个人利益是如何理解的。

如果公民在平等之后仍然处于无知和粗野的状态，则很难预料他们的利己主义不会使他们做出什么样的过分愚蠢的行为；而如果他们舍不得牺牲自己的某些个人福利去造福他人，则很难说他们不会陷入什么样的可悲境地。

我不认为美国人所宣扬的"正确理解的利益"的原则的所有组成部分都已明明白白。但是，其中所包含的大多数真理都是清清楚楚的，只要对人进行启发教育，人人都可以理解。可见，只要不遗余力地进行教育就可以了，因为盲目的献身和本能的为善的时代已经成为遥远的过去，而自由、公共安宁和社会秩序本身通过启蒙和教育可以实现的时代即将来临。

[注] 〔参看普列伊阿德版：《蒙坦文集》第268页。托克维尔的这段引文是对该书第44章第1节的节译。〕

第九章 美国人怎样在宗教上应用“正确理解的利益”的原则

如果“正确理解的利益”的原则只考虑到现世，那还远远不够，因为有许多牺牲要到来世才能得到补偿。不管你付出多大精力去证明德的功用，你也始终难以使一个不想死的人去为善。

因此，必须知道“正确理解的利益”的原则是否可以容易与宗教信仰调和。

倡导这个原则的哲学家对世人说：要想生活得幸福，就得节制自己的激情，时时刻刻把它控制在适度的范围内；要想获得持久的幸福，就只得放弃转瞬即逝的为数众多的享乐；为了更好地关心自己，就要永远克制自己。

几乎所有宗教的创始人，差不多都这样说教。他们并没有向世人指出什么新的向善方法，而只是把目标向后移了。也就是说，他们把人们做出的牺牲的报偿放在来世，而不是放在现世。

但是，我绝不认为依靠宗教精神修德行善的人都是为了取得报偿。

我见到过一些虔敬的基督徒，他们终生忘我，热情地为所有的人造福；我也听到他们说，只要这样做，就能在来世得到善报。但是，我又不能不认为他们是在自欺。由于我十分尊敬他们，所以只好相信他们。

不错，基督教向世人宣称，为了升入天堂，就要屈己而就人。但是，基督教又向世人宣称，人是由于爱上帝而施惠于他人的。后一种

说法很好。这说明人是依靠自己的智慧而体会上帝的意旨，认识上帝的目的在于一切有序，并慨然参加上帝的这一伟大计划的。而且，在为实现这个美好的万物有序的计划而牺牲个人利益时，除为自己能深信这一计划而感到愉快外，绝不希求其他任何报偿。

因此，我不相信宗教人士的唯一动力是利益。但是，我认为利益是宗教本身用来指导人的行动的主要手段，并确信宗教之所以能够抓住人心和广为流传完全有赖于此。

因此，我认为没有可靠的根据说“正确理解的利益”的原则会使人远离宗教信仰。恰恰相反，我倒觉得有明确的理由说这个原则会使人接近宗教信仰。

假如有一个人，他为了得到现世的幸福，而能时时与自己的本能进行斗争，能从理智上冷静考虑日常生活中的一举一动，不盲从一时出现的感情冲动，而有办法克制这种冲动，并养成了情愿牺牲暂时的利益以获得终生的长久利益的习惯。

这样的一个人一旦皈依了他所信奉的宗教，就不会为服从这一宗教的戒律而感到痛苦。理智本身会劝导他服从，而习惯也为他忍受戒律做好了准备。

即使他后来对所期望的目的表示怀疑，他也不会轻易地放弃，而会认为以现世的一些财富做赌注去赢得在来世继承巨额财产的权利是明智的。

帕斯卡尔说过：“误信基督教是真的，所失不大；而误信基督教是假的，则损失严重！”[12]

美国人既不装作对来世漠不关心，又不对他们想要躲避的危险采取天真的满不在乎的态度。

因此，他们在进行宗教活动的时候，既不觉得可耻，又不觉得自己软弱。但是，通常在他们的虔诚当中，有一种不可名状的坦然、按

部就班和胸有成竹的表现，以致使人觉得引导他们走进教堂的不是信仰，而是理智。

美国人不仅是基于利益而信奉宗教，而且往往是把他们从信奉宗教当中可能获得的利益放在现世。在中世纪，神职人员张口就是来世，从来不为论证一个虔诚的基督徒在现世也能成为幸福的人而操劳。

但是，美国的传教士却不断提醒信徒注意现世的幸福；他们只有经过一番巨大努力，才能使信徒的视线不看现世。他们为了打动听众，总是向听众说明宗教信仰如何有助于自由和公共秩序。在听他们布道的时候，使人经常难于辨别宗教的主旨是求来世的永远幸福还是求现世的康乐。

[注] 〔见帕斯卡尔：《思想录》，布伦施维格编，第233节。托克维尔并未按原文照录。〕

第十章 关于美国人对物质福利的爱好

在美国，对于物质福利的热爱并不是个别的，而是普遍的。虽然不是每个人都以同样的方式去热爱，但至少人人都有这种热爱。在那里，满足身体的微不足道的需要，为生活创造小小的方便，也是人们普遍关心之所在。

某些类似的现象也见于欧洲，并且日益明显。

在导致两洲产生同样现象的许多原因当中，有几个原因与我讨论的问题接近，而且我应当加以阐述。

当财富为几个家族世代相传而所有时，虽然会有一大帮人享受物质福利，但他们并没有感到只有他们在独享这种好处。

人心最容易激动的时刻，不是在他们顺顺利利得到一种贵重物品的时刻，而是在他们想要得到这种东西但未能完全如愿，而在部分地满足之后又时时害怕失去的时刻。

在贵族制社会，富人从来不知道尚有与他们的现实生活不同的生活，根本不担心自己的生活会有变动，几乎想象不到还有另一种生活。因此，物质福利对他们来说不是生活的目的，而是生活的方式。可以说，他们把物质福利视为人生之当然，身在福中而未意识是福。

由于他们对物质福利的天生的和本能的爱好可以这样无忧无虑地得到满足，所以他们便把自己的精力用于别处，专心于某些更困难和更伟大的工作，并为这种工作所激励和所吸引。

正因为如此，有些贵族虽然身在物质享乐之中，但又对这种享乐持有一种傲慢的轻视态度，并在不得不放弃享乐的时候能够表现出惊

人的毅力。推翻或打倒贵族制度的历次革命都曾证明，过惯了舒适安逸生活的人可以容易忍受清苦；而经过千辛万苦过上好日子的人，在失去幸福之后，反而难于生活下去。

当我们从上层阶级转而观察下层阶级的时候，亦可发现类似的现象，但其产生的原因不同。

在社会被贵族统治和保持安定的国家，一方面是一般老百姓惯于安贫，另一方面是富人惯于摆阔。富人之所以不必为物质享乐操心，是因为他们可以唾手而得；穷人之所以断了物质享乐的念头，是因为他们没有希望获得和享乐的欲望不强。

在这种社会里，穷人的想象力完全用于来世。现实生活的悲惨处境虽然限制着他们的想象力，但他们可以逃出这个限制，去想象远在天上的安乐。

反之，当等级的界限取消，特权不复存在，财产日益分散，教育和自由普及的时候，穷人的心里也会产生获得享乐的念头，而富人则唯恐失去享乐。结果，出现了许多小康之家。享有小康生活的人得到的物质享乐，虽能使他们体验到这种享乐的好处，但还不能使他们觉得这种爱好已经得到充分的满足。他们只有经过努力才能得到这种享乐，而且在尽情享用的时候还怀有战战兢兢的心情。

因此，他们始终是在热心追求或竭力保持一种十分心爱，但又无法充分满足和不能肯定得到的享乐。

如果问我人的哪种激情最受出身低下和家业不丰的影响和制约，我将认为是人对物质享乐的爱好。这种追求物质享乐的激情，本质上是中产阶级的激情。它随这个阶级的发展而发展，随这个阶级的强大而强大，并随这个阶级的占有优势而占有优势。这种激情正是从中产阶级向社会的上层和一般老百姓扩散的。

我在美国遇到的贫穷公民，没有一个不对富人的享乐表示向往和羡慕，他们的想象力也从未离开命运使他们未能得到的财富。

另一方面，我在美国见到的富人，没有一个对物质享乐表示傲慢的轻视。而在最富裕和最放荡不羁的贵族身上，却时有这种表现。

美国的富人大部分曾是穷人。他们饱尝辛酸，长期同逆境搏斗，对贫困深有体会，而今刚刚取得胜利，所以原来的斗争热情仍然未减，好像还沉醉于四十多年来所追求的小小享乐之中。

这并不是说美国不同于其他国家，没有相当一部分富人是依靠继承遗产和毫不费力就过上富裕生活的。但是，即使是这些人，对于物质生活的享乐也兴趣不减。喜爱物质生活的享乐，正在变成全国性的和居于统治地位的爱好。人心所向的这股巨流，正把所有的人卷进它的狂涛。

第十一章 物质生活享乐在民主时代产生的特殊效果

看到这里，读者可能以为，对于物质生活享乐的热爱，会不断地把美国人引向破坏道德、扰乱家庭、最终危害社会本身的道路。

但是，实际上并非如此，因为在民主制度下，追求物质生活享乐的激情，不会产生它在贵族制国家中发生的那种效果。

有时，厌烦政务、贪财过度、失去信仰、国家衰败等情况，会逐渐使贵族的心完全倾向于物质生活的享乐。有时，王权的强大和人民的软弱，又会使贵族失去权力而只保有财产，堵死他们飞黄腾达的前进道路而使他们牢骚满腹。这时，他们便回到自己生活的小圈子里，寻找物质上的享乐，把过去的伟大置于脑后。

当一个贵族集体的成员都沉迷于物质生活享乐的时候，他们通常都要把因长期掌权而积蓄的能量全都用于享乐方面。

这样的一些人，绝不会满足于追求享乐。他们还要奢侈荒淫，以致达到腐败透顶的地步。他们对物无上崇拜，好像在甘心争相比赛自我堕落之术。

一个贵族集体原来越是强大、越是光荣和越是自由，它现在就越要堕落到极点。尽管它的德行曾经光芒四射，但我敢预言这个光芒终将被它的恶行的魔光所压倒。

物质生活享乐的爱好，绝不会把民主国家推上这样的极端。在民主国家，对享乐的热爱虽然是一种强烈的、排他的和普遍的激情，但又是可以控制的。在那里，没有为了满足一个独夫的尽情欢乐，而建

筑金碧辉煌的宫殿和巧夺天工的花园，以及由此而耗尽天下财富的问题；人们所希望的，只是多购几亩良田，经营一个果园，建筑一所住宅，使生活更加舒服和安康，少惹是生非，并在不费力和少花钱的原则下满足微小的需要。这些都是小事情，但人人均梦寐以求。人们的心天天在想它们，时时刻刻在想它们，以致忘却了世界上的其余一切。有时，在人的心目中，它们成了仅次于上帝的存在。

有人会说，这种说法只适用于财产不多的小康之家，而富裕之家仍然要有贵族时代的那种爱好。我不同意这个意见。

在物质生活享乐方面，民主社会的最富裕公民的爱好跟一般公民没有太大的差别，因为他们也来自一般公民，实际上跟公民的爱好一样，并认为自己应当服从一般公民的爱好。在民主社会，公众的享受欲望，是以一种有节制的热而不狂的形式表现出来的，而且任何人都必须如此表示他们的愿望。在那里，要想离开共同的准则去做坏事，跟想离开共同的准则去做好事同样困难。

因此，生活在民主国家的富人的主要目标在于满足日常生活的各种细微需要，而不在于过度的享乐。他们只求无数的小小愿望得到满足，而绝不放情纵欲。因此，他们主要是及时游乐，而不会纸醉金迷。

民主时代的人对物质生活享乐表现的这种特殊爱好，当然不会同秩序对立。恰恰相反，为了满足这种爱好，却经常需要秩序。它也不会成为整饬民情的敌人，因为良好的民情有利于社会的安定，有助于实业的发展。它甚至往往能同一种宗教的道德感结合在一起，因为它既希望在现世尽量得到满足，又不放弃到来世去寻找机会。

有些物质生活享乐是犯罪行为，人们必须时刻注意克制自己。还有一些物质生活享乐是宗教和道德所允许的，人们对于这类享乐都毫无例外地去追求、梦想和促其实现，但他们在努力得到这种享乐的过程中，也会忽略那些可使人类光荣和伟大的最宝贵的享乐。

我对平等的责难，并不在于它诱引人们去追求查禁的享乐，而在于它使人们完全埋头于准许的享乐。

这样，世界上终有一天会出现温存的唯物主义。这种唯物主义将不会腐蚀人们的灵魂，而要净化人们的灵魂，最后在不知不觉之中使一切的精神紧张得到缓和。

第十二章 为什么有些美国人那样醉心于唯灵主义

尽管获得现世幸福的渴望是美国人的最主要激情，但也有暂时中止这个渴望的时候。在这个时候，他们的心灵好像一下子就粉碎了束缚心灵的物质枷锁而直奔天堂。

有时，你会在美国各地，特别是在人烟稀少的西部各州，看到一些巡回教士到处向人们宣讲上帝的福音。

有些家庭，全家男女老幼，不惜跋山涉水，到远远的地方去听巡回教士的布道。他们见到巡回教士以后，一听就是几个日日夜夜，把正常工作都放下不管，甚至忘记了吃喝和睡眠。

你在美国的社会里，到处都会见到一些醉心于唯灵主义的人。他们对于唯灵主义的追求，几乎达到了疯狂的地步，而这在欧洲是绝无仅有的。一些标新立异的教派，试图开辟直通永久乐境的道路，并随时都可掀起这种狂热。宗教狂在美国是极为普遍的现象。

我们对此无须惊讶。

人之爱好永生和喜欢不死，并不是后天的。这些崇高的本能绝不是人的意志所能随意制造的。它们的基础深深地扎在人性之中。它们不依人的努力而存在。人们可以阻止它们的发展和改变它们的形式，但消灭不了它们。

心灵有其必须予以满足的需要。即使你设法分散心灵的注意力，它也会因感官活动的影响，而马上有烦恼、不安和激动的表现。

如果绝大多数人都去追求物质生活享乐，那么，一部分人的心灵也可能出现奇特的反应。这一部分人将驰骋于精神世界，唯恐自己再堕入肉体希望他们留在其中的陷阱受累。

因此，在只考虑尘世的社会里出现少数几个一心奔往天堂的人，实不足为奇。使我感到惊讶的，倒是神秘主义是如何在一个专顾自身福利的民族中很快就销声匿迹的。

有人说，这是迫害和大屠杀的结果，犹如罗马皇帝把他们的迫害和在大圆形剧场进行的大屠杀带到埃及的底比斯沙漠一般。但我认为，这毋宁说是类似罗马的奢华生活和希腊的伊壁鸠鲁哲学等因素所使然。

如果不是社会情况、地理位置和法制把美国人的精神紧紧地束缚起来，使他们只顾追求物质生活福利，则我们相信，一旦他们去从事非物质性的活动，他们将会日益积累知识和丰富经验，并且不难自我改进。然而，美国人现在已感到自己的精神受到束缚，可是他们又似乎不想随时冲破这些束缚。因此，他们一旦摆脱这些束缚，就会不知如何自处，经常到处乱撞，以致干出一些违背常识的事情。

第十三章 为什么美国人身在幸福之中还心神不安

今天，在旧大陆的某些偏僻地区，有时还可以看到一些在普遍动荡之中似乎被人遗忘了的小村镇。它们仍然保持原样不动，而它们的周围却在前进。这些地方的居民，大部分都极其愚昧和贫困。他们不过问国家大事，但却经常受到政府的压迫。即使如此，他们依然怡然自得，而且总是心情舒畅。

我在美国见到了一些最自由和最文明的人，他们的生活条件在全世界也是最幸福的。但我总觉得他们的脸上经常布着一层乌云，即使在他们欢乐的时候，也会使人感到他们心事重重，似乎怀有隐忧。

造成上述两种情况的主要原因在于：欧洲的偏僻小村镇的居民根本没有想到自己的处境是不幸的，而美国人则总是盘算如何把没有的东西弄到手。

看到美国人那种疯狂追求福利的样子，以及他们唯恐找不到致富的捷径而表现的愁眉苦脸，实在令人惊奇。

美国的居民希望得到现世的一切美好东西。他们有时好像觉得自己可以长生不老，有时又表现得十分焦急，恨不得一下子就把可以弄到手的东西弄到手，以致在外人看来，觉得他们好像唯恐此生短促，将无福分享受快乐。他们什么都想抓，但没有一件抓得牢。在抓到一件之后，很快就会把它丢掉，而去寻找新的。

在美国，一个人精心地盖着一座房子准备养老，但屋顶尚未封好，就把房子卖了；他又去开辟一个果园，但树还没有结果，就把果园租出去了；他也许将丰收在望的庄稼，转给别人去收割。一个人本

来有个很好的职业，可是他可能随时把它丢掉。一个人选了一个地方定居，可是不久以后因为他的志愿改变，又迁到另一个地方去了。在私事之余，一个人还可以涉足政界。假如辛勤了一年还有几天余暇，他一定受好奇心的驱使而游遍美国各地，在短短的几天之内行程数千里而大饱眼福。

死亡终于来临，使他不得不在尚无倦意之前，眼望着追求十全十美幸福的这一未竟事业而离开人间。

乍一看到如此幸福的人们在如此富裕的环境中竟表现得如此好动不安，实在使人觉得奇怪。这种情况虽然自有人类以来就已存在，但整个民族都是如此却属首次。

应当把美国人对物质生活享乐的爱好，视为他们在行动上暴露出来的这种内心不安以及他们每天以实际行动使人看到的这种好动性的主要原因。

一心追求现世幸福的人永远是显得迫不及待的，因为他们寻求、抓取和享用幸福的时间是有限的。一想到光阴荏苒、人生短促，他们就快马加鞭。即使他们手里已经拥有一些美好的东西，也要时时刻刻想望其他的数以千计的美好的东西，唯恐死神来临，使他们来不及享用。这种想法使他们焦急、恐惧和懊丧，使他们的精神永远处于不安状态，以致经常改变计划和住所。

对物质生活享乐的爱好一旦同任何人都可以自由改变自己的地位而不受法律和习惯的限制的社会情况结合，则人心的这种不安状态将更加激烈。这时，人人都将经常改变他们的路线，唯恐找不到一定使他们获得幸福的最佳捷径。

也不难设想，如果热心追求物质生活享乐的人想望很高，则他必然容易产生失望。既然最终目的是享乐，所以达到目的的手段要简易，否则，追求享乐所付的辛苦将超过享乐本身。因此，大部分人的心情这时是既狂烈而又委靡，既紧张而又消极。有时不怕死，但怕继续努力去奔赴向往的目标。

平等会通过更加直接的途径产生我以上所说的各项效果。

当出身和财产的特权一旦取消，各种职业对一切人平等开放，谁都可以依靠自己的能力登上本行的高峰时，则有雄心壮志的人都以为自己有无限光明的前程，觉得自己命中注定要干出一番大事业。但这是一个依靠经验可以立刻矫正的错误观点。使每个公民都觉得自己前程远大的这种平等，实际上是使全体公民各自变成了软弱无力的个人。这种平等从各方面限制着人的力量，但同时又在扩大人的欲望。

他们不但本身软弱无力，而且每前进一步，都要遇到以前未曾料到的强大障碍。

他们虽然推翻了同胞中的某些人拥有的特权，但又遇到了要同所有的人进行竞争的局面。限制依然存在，只是改变了形式而已。当人们到了大家彼此几乎都一样和走着同样一条道路的时候，任何人都难于迅速前进，难于从彼此拥挤的密集人群中很快穿过去。

平等使人产生了追求享乐的欲念，但它没有向人提供满足欲念的方法，所以这两者之间的永远相背，经常使人感到苦恼和受尽折磨。

可以想象，人能达到使他完全满意的一定自由的地步，从而无忧无虑地享用自己的独立自主。但是，人绝不会获得使他感到满足的平等。

一个民族不论如何努力，都不可能在内部建立起完全平等的社会条件。假如有一天真地出现了这样的绝对而完全的平等局面，智力的不平等仍将存在，因为这种不平等是上帝直接所赐，人间的任何法律对它总是无可奈何。

尽管一个民族的社会情况和政治制度都是民主的，仍可认为它的每个公民几乎总是觉得自己在某些地方受制于人，并可预见他们永远要将自己的视线盯在这方面。当不平等是社会的通则时，最显眼的不平等也不会被人注意；而当所有人都处于几乎相等的水平时，最小一

点不平等也会使人难以容忍。因此，人们越是平等，平等的愿望就越是难以满足。

在民主国家，人们可以容易得到一定程度的平等。但他们不能得到他们所期望的平等。这样的平等在人们将要抓住它的时候就跑掉了，但是跑得又不太远，使人们能够看见它。结果是它一面跑，人们一面在后边追。人们总以为自己能够抓住它，可是它总叫人们抓不住。它就在人们的眼前，已经能够闻到它的香味，可是却无法弄到手，而当人们将要尝到它的甜头的时候，便离开了人间。

民主国家居民在富裕生活中经常表现出来的奇异的忧郁感，以及他们在安逸宁静的生活中有时产生的厌世感，也应当归因于此。

人们在抱怨法国的自杀人数日益增加，而美国的自杀者却很少；但是人们可以看到，美国的精神失常者却多于其他任何国家。

法美两国患着同样病，但症状不同。

美国人不管心情如何不好，也不会自尽，因为他们的宗教不准许自杀。尽管美国人普遍追求物质生活享乐，但可以说他们根本没有唯物主义思想。

美国人的意志坚强，但他们的理性往往薄弱。

在民主时代，享乐的机会多于贵族时代，而且爱好享乐的人也特别多。但是，另一方面，在民主时代，人们的希望和欲望也更容易落空，精神更容易激动和不安，忧郁感更为深重。

第十四章 美国人是怎样把对物质生活享乐的爱好与对自由的热爱和对公共事务的关心结合起来的

当一个民主国家变成专制君主国时，人们以前在公私两方面表现的积极性将立即集中于私的方面。这样，在最初的一段时期，将会出现巨大的物质繁荣，但不久以后，速度即将放慢，生产的发展也会停滞。

我不知道能否从都灵人到佛罗伦萨人和英国人那里找到一个例子证明凡是经营工商业的民族不是自由的民族。因此，在自由和实业这两个事物之间，存在着紧密的联系和必然的关系。

对于所有的国家来说，一般均是如此，而对于民主国家来说，尤其如此。

我在前面已经说过，生活在平等时代的人永远要通过结社才能获得他们所希望的几乎一切福利。另一方面，我也曾指出，广大的政治自由可以完善和普及结社的技术。因此，在平等的时代，自由对于财富的生产特别有利。反之，你会看到专制对于财富的生产特别有害。

在民主时代，专制权力的特点并不是暴虐和凶狠，而是烦琐和干扰。这类专制虽不践踏人性，但却直接压制经商的天才和开办工厂的能力。

因此，民主时代的人必须自由，才能获得他们长期以来不断企求的物质生活享乐。

但是，他们对于这种享乐的过分爱好，有时会使他们一遇到强权就表示屈服。于是，追求福利的激情便会消失，被一种相反的激情所取代，使他们忘却原来企求的目标。

实际上，民主国家的生活中有一个极为危险的转变过程。

当这样的国家的物质生活享乐爱好发展得快于其文化和自由习惯的发展时，就会出现一个人心激动而且似乎不能自制的时期，人们一看到新的物质生活享乐，就想把它弄到手。由于他们一心一意要发财，所以再也不去理会把他们的个人幸福与全体繁荣联系起来的紧密纽带。你用不着去剥夺他们已经享有的权利，他们会自动地交出来。在他们看来，尽公民的政治义务是一种讨厌的障碍，使他们无法专心于自己的实业活动。如果叫他们去选举代表，或请他们亲自帮助当局做些工作，或共同担负一些公共工作，则他们会说没有时间，不肯将他们的宝贵时间用去做没有收益的工作。在他们看来，这是认真追求生活中的重大利益的人不宜做的无聊勾当。这些人相信正确理解的个人利益原则，但他们对于这个原则的认识还比较粗浅；而且由于他们过分注意自己所指的个人事情，而忽略了一件重要的事情：即自己应当继续做自己的主人。

由于人们只顾自己工作，不愿意操心公共事务，而过去把自己的时间完全用去操劳公共事务的阶级又不复存在，所以政府好像出现了空缺，无人管理。

如果在这个危机时期有一个精明强干的野心家想要执政，那么，他会发现，篡夺各项大权的道路是向他敞着的。

只要他在一段时间内专注于搞好各项物质利益，人们就容易听任他去做其他事情，而不管好坏。他的最主要事情，是确保良好的秩序。热心追求物质生活享乐的人，通常在没有看到自由如何有利于他们获得物质福利以前，往往是先发现自由的滥用如何破坏物质福利。当公众的激情稍微影响他们私人生活的小小安乐时，他们立刻会警惕起来，坐卧不安。而长期害怕无政府状态的心理，又使他们经常提心吊胆，一看到出现骚乱就准备放弃自由。

我完全同意，社会的安宁是一件大好事；但我也不愿意忘记，所有的国家在出现暴政之前，也经过一段秩序良好的时期。当然，这不是说任何国家都应当轻视社会安宁；但也不应说，一个国家只有社会安宁就足够了。如果一个民族只要求他们的政府维持秩序，则他们在内心深处已经是奴隶，即已成为自己财富的奴隶，而将要统治他们的人不久也就可能出现了。

这样的民族不但要提防个人的专制，而且要提防党派的专制。

当全体公民都只顾自己的私事时，一些小党也不会放弃其主宰公务的希望。

因此，在全世界的政治舞台上以及在我们国家的政治舞台上，由少数几个人代表大多数人演出的情况并不罕见。他们只是以未出席的或不关心政治的群众的名义发言；在舞台上活动的只有他们几个人，其余的人都没有参加演出。他们任意规定一切事物，任意改变法律，恣意践踏民情。当你看到一个伟大的民族竟会被一小撮无能卑鄙之徒所操纵，不能不为之震惊。

从古至今，只有美国人幸运，他们避开了我在上面指出的一切暗礁。在这一点上，他们确实是值得人们羡慕的。

世界上恐怕没有一个国家能像美国那样很少有游手好闲的人。在美国，凡是有劳动能力的人，都热火朝天般地去追求财富。美国人追求物质享受的热情虽然非常强烈，但他们却很少乱来。他们的理性虽然不能抑制他们的热情，但却能指导他们的热情。

一个美国人在专顾私人利益的时候，就好像这个世界上只有他自己；而在他热心为公务而活动的时候，又好像把私人利益全都忘了。他有时好像是在受强烈的利己主义私欲的驱使，有时又好像是在受崇高的爱国主义的推动。照理说，人的心是不可能这样一分为二的。但是，美国人却能交替地将同样强烈的热情时而用去追求财富，时而用去追求自由，以致使人认为他们把用于两方面的热情合二为一了，使两方面的热情统一在心灵的某个地方了。实际上，美国人既把自由视

为获得幸福的最佳工具，又把它视为获得幸福的最大保障。他们既爱自由，又爱幸福。因此，他们从来不认为参加公务是分外的事。恰恰相反，他们相信自己的主要活动要有一个政府来保护：这个政府既能使他们得到所希望的财富，又不妨碍他们平平安安地享用得到的财富。

第十五章 宗教信仰是怎样时时使美国人的心灵转向非物质享乐的

在美国，每星期的第七天，全国的工商业活动都好像完全停顿，所有的喧闹的声音也听不到了。人们迎来了安静的休息，或者毋宁说是一种庄严的凝思时刻。灵魂又恢复了自主的地位，并进行自我反省。

在这一天里，市场上不见人迹；每个公民都带领自己的子女到教堂去，在这里倾听他们似乎很少听到过的陌生的布道讲演。他们听到了高傲和贪婪所造成的不可胜数的害处。传教士向他们说：人必须抑制自己的欲望，只有美德才能使人得到高尚的享乐，人应当追求真正的幸福。

他们从教堂回到家里，并不去看他们的商业账簿，而是要打开《圣经》，从中寻找关于造物主的伟大与善良，关于上帝的功业的无限壮丽，关于人的最后归宿、职责和追求永生权利的美好动人描写。

美国人就是这样挤出一点儿时间来净化自己，暂时放弃其生活上的小小欲望和转瞬即逝的利益，而立即进入伟大、纯洁和永恒的理想世界的。

我在本书的上一卷里考察过美国人的政治制度得以持久的原因，并认为宗教是主要原因之一。现在，我要研究的是宗教对个人的影响，并认为这种影响对每个公民的作用，并不亚于它对整个国家的作用。

美国人以他们的行动证明：他们认为必须依靠宗教，才能使民主制度具有德化的性质。美国人本身对于这个问题的看法，也是一切民

主国家应当理解的真理。

我毫不怀疑，一个国家的社会和政治制度，必然使这个国家产生一定的信念和一定的爱好，而且在产生之后还会不断地加以充实。同时，这些因素还会使这个国家毫不费力地，甚至可以说不知不觉地放弃某些观念和某些倾向。

立法者的才能就在于他们能够事先正确识别人类社会的这些趋势，从而知道哪些地方需要公民的帮助，哪些地方最好减少公民的帮助。要知道，公民的这些义务是随时代而不同的。人类所要追求的目的并不是永远固定的，而达到目的的方法也是不断变化的。

如果我生在贵族时代的一个贫富悬殊的国家，而这个国家的某些人的累世富贵荣华和另一些人的数辈一贫如洗，已使两者都放弃了改善自己处境的念头，把他们变得麻木不仁并只寄希望于来世；那么，我真想自己能够挺身而出唤醒这些人认识自己的需要，我要设法寻找最迅速、最简捷的方法去满足他们因我的唤醒而产生的新欲望，我还要引导他们付出最大的精力去从事物理学研究，以鼓励他们去创造财富。

如果有一天某些人果真不顾一切地去热心追求财富，并对物质生活享受表现出过分的热爱，我也毫不表示不安，因为这是个别的例外，等到整个社会都去追求财富的时候，它也就不再是例外了。

民主国家的立法者有另外的注意点。

你让民主国家的人民享有教育和自由的权利以后，你就该放手让他们自己去做一切。他们可以毫不费力地从这个世界取得它可能提供的一切美好东西，不断完善每一项有用的技术，天天过着日益安逸和日益舒适的方便生活，而社会情况也自然会把他们推到这方面去。我不担心他们会停止不前。

但是，如果一个人以这种诚实而合法的办法过分追求幸福，最终会有使自己的非凡才能失去用武之地的危险；而如果他只是忙于改善

自己身边的一切，最终又会使自己的人格下降。这才是危险的所在，而且再无其他危险。

因此，民主国家的立法者和一切有德有识之士，应当毫不松懈地致力于提高人们的灵魂，把人们的灵魂引向天堂。凡是关心民主社会未来的人，都应团结起来，同心协力，不断努力，使永恒的爱好、崇高的情感和对非物质享乐的热爱洋溢于民主社会。

如果民主国家的舆论界有人散布有害的理论，说一切将随着肉体的消灭而消灭，那就应当把主张这种理论的人视为这个国家的大敌。

唯物主义者在许多方面使我反感。我认为他们的学说是有害的，他们的妄自尊大使我讨厌。如果说唯物主义的体系对人还有一点用处，那大概是它使人对自己有了一个朴素的认识。但是，唯物主义者本人对自己却不这样认识。当他们自以为有充分根据证明自己也不过是兽类的时候，他们表现得却十分高傲，好像自己就是神明。

唯物主义，在所有的国家，都是人的精神的危险病症。但在民主国家，唯物主义尤为可怕，因为它会与民主国家的人心常有的邪恶巧妙地结合起来。

民主主义鼓励人们爱好物质享受。这种爱好如果过分，则会很快使人相信一切只是物而已；而唯物主义便使人疯狂地追求这种享受。这就是民主国家无法摆脱的宿命循环。如果它们能够看到危险的所在，并加以自我节制，那就好了。

大部分宗教都是宣传灵魂不灭的通用的、简便的和实用的工具。一个民主国家之能够有信仰，主要应当归功于宗教；而且，民主国家比其他任何国家更需要有信仰。

因此，不管什么宗教在一个民主国家深深扎根时，你都不要去干涉它，而要把它作为贵族时代的珍贵遗产加以保护；你也不要用一种新的宗教观点来取代人们的旧宗教观点，以免在由一种信仰皈依另一

种信仰的过渡阶段，人们的心灵出现信仰空白时期，而对物质享乐的爱好便乘虚而入，日益扩大范围，把整个心灵完全占领。

当然，轮回说也不比唯物主义强多少。但是，当一个民主国家必须从两者当中选择其一时，我毫不怀疑它一定选择前者，而且我认为，叫它的公民们想到自己的灵魂会托生为猪，总比他们确信根本没有灵魂要少暴露出一些兽性。

信仰与物暂时结合的非物质的和永恒的原则，是使人高尚化所不可缺少的，因为在人们不相信因果报应的观点时，和只相信神赐予人的灵魂在死后将还给神或转到神所创造的其他物身上时，这种信仰还会发生良好的作用。

即使是这样的信仰，也把肉体视为我们人生的次要的和低级的部分。因此，它一方面承认肉体的影响，另一方面又轻视肉体；一方面对人的非物质部分表示由衷的尊重和赞美，另一方面又有时拒绝服从非物质部分的命令。只靠这一点，就足以使它的观点和爱好具有某种高大的外貌，使它不是出于利害关系而是自动地去接近纯洁的情感和崇高的思想。

苏格拉底及其学派肯定人死后有来世的思想，并不正确；而只有他们所立足的信念，即认为灵魂与肉体毫无共同之处和人死后灵魂仍然存在的信念，才向柏拉图的哲学提供了使它得以具有自己特色的强大动力。

我们在阅读柏拉图的著作时得知，在柏拉图以前和与他同时，有许多作家鼓吹唯物主义。这些作家的著作不是没有传世，就是只有一鳞半爪流传下来。几乎在任何时代都是一样，得以传世的名著大部分都是主张唯心主义的。人类的本性和爱好维护这种学说，而且往往是不依人的意志为转移地把它从危难中拯救出来，使倡导它的人士得以名垂不朽。因此，千万不要相信，无论在任何时代，无论实行什么政治体制，追求物质享受的激情和由此产生的观点都能够使全体人民满意。人心比人们所想象的宽得多，它可以同时容纳对现世幸福的爱好

和对天国幸福的向往。它有时好像是疯狂地热衷于其中之一，但不久以后它又去追求另一个。

指出民主时代特别需要使唯心主义观点占据统治地位是容易的，但要说明民主国家的统治者应当如何使这种观点占据统治地位就困难了。

我不相信官方的哲学能够繁荣和长存。至于国教，我一直认为即使它暂时有利于政权，迟早也要给教会带来损害。

有些人认为，为了提高宗教在人民心目中的地位，使人民尊重宗教所提倡的唯心主义，最好是间接地赋予教士以法律所未给予他们的政治影响力。我对于这种观点不敢苟同。

我认为，宗教信仰的解说人一旦参与政治，信仰就将发生几乎不可避免的危机；我主张，现代的民主国家应当不惜一切代价维护基督教。因此，我宁愿把神职人员关在教堂里，而不让他们走出教堂的大墙一步。

那么，政府又有什么办法使人民相信唯心主义观点或皈依宣传唯心主义观点的宗教呢？

我的下述答案是政治家们所反对的。我认为，政府能使灵魂不灭论受到人民尊重的唯一有效办法，就是政府在行动上每天表明它也相信灵魂不灭论；我还认为，政府只有在大事情上认真遵守宗教道德，才能以身作则教导公民在小事情上承认、热爱和尊重宗教道德。

第十六章 过分热爱福利为什么可能损害福利 [13]

在心灵境界的提高和肉体享受的改善之间，存在着人们想象不到的密切联系。人们可以随意处理这两种完全不同的事情和轮流地加以重视，但不能把两者完全分开，否则两者都做不好。

兽类的官能与我们人的一样，它们的贪欲也与我们人的接近。兽类的要求满足身体需要的激情，同我们人的没有什么不同，这种激情的萌芽在狗身上和我们人身上都可以找到。

但是，为什么动物只能满足它们的最基本的需要和最低级的需要，而我们人却能无限地改变和不断地提高我们的需要呢？

我们在这方面优于兽类的地方，就在于我们是用心灵去探求物质福利的，而兽类只能依靠本能去探求。在人类社会，有能人教导笨人学习满足自己需要的技能。正因为人能够超越肉体享受，甚至轻视生命本身，而兽类根本不知道什么是生命，所以人才能成倍地提高肉体享受，而提高的程度又是兽类无法想象的。

凡是可以提高、充实和扩大心灵的东西，都最能使心灵去完成与心灵本身本来无关的事情。

反之，凡是可以削弱和贬低心灵的东西，都足以破坏心灵处理从最小到最大的一切事情的能力，使它大小事情都做不成。因此，必须使心灵处于强大而有力的状态，并可能随时以这种状态去为肉体服务。

假如有人只以追求物质财富为目的，则我们可以相信：他将逐渐丧失生产物质财富的才能，最后总有一天跟兽类一样，对物质财富既无鉴别能力又不会使物质财富的生产发展。

[注] 这一章，对于理解托克维尔的政治哲学也是极为重要的。——法文版编者

第十七章 为什么在平等和怀疑盛行时期应当把人的行动目标放长远一些

在宗教信仰的影响强大时期，人们把人生的最终目标放在来世。

因此，这个时期的人自然而然地，也可以说是心甘情愿地习惯于一连许多年凝视着一个固定不动目标，并不停地奔向这个目标；他们在随心所欲的前进过程中，学会了抑制许许多多转瞬即逝的小小欲望，而自我满足于心中的那个伟大的和永恒的志愿。当这些人忙于现世的事情时，这种习惯也在指导他们的行动。他们愿意为自己在现世的一切行动定出一个明确的总目标，并尽自己的努力直奔这个目标。他们不会天天改换目标，以追求新的志趣；相反，他们有总的规划，并孜孜不断地终生去追求。

笃信宗教的人民所以能够经常完成目标长远的事业，就是由于这个缘故。人们可以看到在他们追求来世的幸福时，也掌握了获得现世的幸福的重大秘密。

宗教使人养成待人处事都考虑来世的一般习惯。从这一点来说，宗教对于现世幸福的促进作用并不亚于其对来世幸福的这种作用。这也是宗教的主要政治作用之一。

但是，随着信仰之光的黯淡，人们的眼光逐渐短浅，最后使人觉得自己的行动目标每天都摆在眼前。

当人们一旦习惯于不再考虑死后将会如何的时候，很容易对未来采取满不在乎的态度，而这种态度又最适合人类的某些本性。只要人们不习惯于将自己的主要希望置于长远的目标，他们自然就想尽快实

现眼前的一些小欲望；而对永生表示失望以后，他们急于追求现世幸福的那个样子，就好像他们只能活一天了似的。

因此，在怀疑盛行的时代，最可怕的是人们不断受日常的偶发欲念的驱使，抛弃必须经过长期努力才能达到的目标，不肯去做伟大的、稳妥的和长期的事业。

如果处于这种状态的民族，有一天它的社会情况民主化了，则上述的危险将会更加严重。

当人人都在不断设法改变自己的地位，广泛的竞争为所有的人敞开大门，财富在民主的动乱当中一昼夜就可以积集或失散时，人们的头脑就要想到突然发财和容易发财，想到得失俱易的巨额财富，出现各式各样的幻想。社会情况的不稳定性，又在加剧人们欲望的易变性。在命运的这种变化莫测的条件下，人们就只顾眼前了。于是，现在把未来掩盖起来，人们也不再想明天了。

在由于不幸的巧合而使不信教的思想和民主制度同时风行于一个国家的时候，哲学家和执政者的大事，就是应当不断叫人以长远的眼光看待人的行动目标。

道德家们应当在潜心研究自己所处时代和国家的精神时学会保护这种精神。他们应当不断努力，向同时代人指出即使在动荡连绵的条件下，人也可以规划和实施长期的事业，而且不像想象的那样困难。他们应当叫同时代人明白，人类的生活条件虽然有所改变，但人们可以用来促进现世繁荣的方法仍跟从前一样，不管是民主国家，还是其他地方，人们只有抗拒眼前的许许多多的个别小欲望，才能使渴望幸福的共同激情得到满足。

执政者的任务也是很明确的。

不管在什么时代，领导国家的人都应当高瞻远瞩；而在民主和怀疑盛行的时代，尤其应当如此。民主国家的领导人这样做了以后，不

仅会使国运昌盛，而且又会通过自身的实例使人们学会处理私事的方法。

最为重要的是，执政者必须尽一切力量在为政当中排除没有长远打算的侥幸心理。

在贵族制时代，侍臣的突然得宠和无功受禄，只能在贵族国家里产生短暂的影响，因为整个制度和舆论已经使人积久成习，只会循规蹈矩，慢慢腾腾前进。

但是，在民主国家，如果出现这样的事情，则将产生极大的恶果，因为民主国家的人民根本不关心这些事，而只忙于自己的私事去了。因此，在怀疑主义和平等同时盛行的时候，首先应当防止君主或人民的随心所欲，使人尽其才。应当使每一次晋升都是本人努力的结果，不能让那些野心家轻易地登上高位，使任何目标都必须经过长期奋斗才能达到。

政府要努力使人们恢复已经不能指望由宗教和社会情况来恢复的对未来的憧憬，不用说也要以实际行动来教导公民，使他们知道财富、名誉和权力是要以劳动为代价的，明白只有定出长远的追求目标才能获得巨大的成就，而凡是经过艰苦努力获得的东西没有不是持久的。

当人们习惯于预见当先应做的事情的长远发展和仔细规划工作的时候，就永远不会使自己的思想受现实生活的束缚，而能随时冲突限制和往远处看。

因此，如果公民习惯于在现世就考虑未来，则不必指示他们，他们就会自动去接近宗教信仰。

由此可见，使人不经由宗教而能达到指定目标的办法，也许就是我们今天仅有的这种通过漫长而弯曲的道路使人类建立信念的办法。

第十八章 为什么美国人认为一切正当的职业都是高尚的

在没有世袭财产的民主国家，每个人都依靠劳动生活，或依靠劳动的积蓄生活，或依靠也是劳动者的父母生活。劳动是人生的必要的、自然的和正常的条件，所以劳动的观点从四面八方进入人们的思想。

在这样的国家里，劳动不但不下贱，反而光荣。舆论不反对劳动，都赞成劳动。在美国，每个富人都认为，由于有舆论支持，他们才可用自己的余暇去尽某些公共义务。如果他只为自己而度过一生，死后将会声名狼藉。许多美国富人，就是为了逃避这种劳动义务，而逃到欧洲来了。在欧洲，他们找到了贵族社会的残余，这种残余仍把清闲自在视为光荣。

平等不仅恢复了劳动观点的名誉，而且提出了靠劳动牟利的观点。

在贵族社会，其实并不轻视一切劳动，而只轻视牟利的劳动。当劳动是为了实现个人的抱负或只是为了修德时，劳动依然是光荣的。但在贵族制社会，为荣誉而劳动的人，也往往同时趋利，唯他们不向外表露，只把这两种愿望藏在内心而已。他们伪装得很好，使他人看不出两种愿望是相结合的。他们也容易隐瞒。在贵族制国家，几乎没有一个官员不是在要求为国家服务时而表示放弃利益的。他们的薪俸，在他们看来是小事一桩。他们并不斤斤计较于此，而且经常摆出一副根本没有去考虑这个问题的样子。

因此，牟利的观念仍然同劳动的观念有区别。这两个观念虽然事实上有时结合在一起，但在思想上还是把它们分开的。

反之，在民主时代，这两个观念总是昭然连接在一起的。由于大家都有追求财富的欲望，每个人的财富都为数不多和时时在变，人人都需要增加自己的财富和为子女多积点儿财富，所以任何人都清楚：自己之所以劳动，纵使不是全部为了牟利，至少也是部分为了牟利。甚至那些主要是为了追求名誉而工作的人，也不得不认为自己的作为并不只是为名，并且不管自己愿意不愿意，总要把求生的愿望混进求名的愿望中去。

一旦全体公民都觉得劳动是人生光荣的必然条件，而贵族由于接受薪俸而承认劳动即使不是全部为利，至少也是部分为利，则贵族制社会存在的那种职业之间的鸿沟便将消失。尽管各行各业并不完全相同，但至少有一点是相同的。

这个相同点就是：没有一个行业不是为了赚钱而付出劳动的。每个人都领取的工资或薪金，使大家具有了相同的外貌。

这一点足以说明美国人对于各种职业的看法。

在美国，从事服务行业的人绝不认为自己低人一等，因为他们觉得自己是在劳动，而且看到周围的人无不劳动。他们不会由于想到自己领取工资而觉得下贱，因为美国总统也是为了领取薪俸而劳动的。总统为发号施令而得报酬，同他们为服从命令而得报酬完全一样。

在美国，各种职业都是比较辛苦的，也是比较容易赚钱的，但从无高低之别。所有的正当职业都是高尚的。

第十九章 什么东西在使几乎所有的美国人喜欢从事实业

我认为，在民主国家中，农业大概是进步得最慢的有用技术。甚至有人往往说，农业处于停滞不前状态，因为其他一些行业好像是跑步前进。

但是，平等所带来的几乎一切爱好和习惯，却自然而然地在引导人们去从事工商业。

假设有一个能干、聪明、自由、小康而充满希望的人。从能够过上安逸舒适的生活来说，他还很穷；而从不必担心缺吃少穿来说，他又是够富裕的。他总在想法改善自己的命运。这个人已经尝到物质享受的好处，而其他许多享受的好处又总是摆在他的眼前。他开始追求这些爱好，并努力增加用来满足这些爱好的手段。但是，人生短促，时间有限。他应当怎么办呢？

种地，可以使他的努力肯定得到一定的成果，但是得来的太慢，而且只能逐渐地富裕起来，并要付出艰苦的劳动。农业只适于已经家产万贯的富人或只求糊口的穷人。我们假设的那个人作出了自己的选择：他卖了土地，离开了家乡，另谋一种虽有风险但可赚钱的行业。

在民主社会，这样的人多得很，并随着身份平等的日益普及，其人数还在增加。

因此，民主制度不仅增加了劳动者的人数，而且还使人们去选择自己最喜欢的工作。同时，民主制度也使人们不爱农业，把人们引向工商业。[14]

这种精神甚至也见于最富有的公民。

在民主国家，一个人不管看来如何富有，也几乎总是不满足于已有的财富，因为他觉得自己仍不如祖辈富，更怕子孙不如他富。因此，民主国家的大部分富人不断地想法发财，自然而然地将他们的注意力转向工商业，因为他们认为这是致富的最快和最有效的办法。在这一点上，他们的本能与一贫如洗的穷人的本能一样，说得更确切些，他们也受最迫切的需求的支配，当然这种需求不是穷人的那种希望温饱的需求。

在贵族制国家，富人同时也是统治者。他们一直专心于重大的公共事务，所以无暇去做工商业。即使他们当中有人想去经商，他们的阶级的意志也会马上挡住他们的道路，因为他们虽欲反对本阶级的多数的统治地位，但他们仍然无法完全摆脱这个多数的限制，而在坚决不承认人民的多数的权利的贵族集团内部，就存在一个专门进行统治的多数。（A）[15]

在民主国家，金钱并不能导致有钱人掌权，甚至往往使他们远离政界，所以民主国家的富人都不知道怎样去消磨他们的余暇。他们的远大希望，他们的大量财产，以及某些不管用什么方法致富的人常有的异常爱好，在激励他们行动。但是，只有经商这条路是向他们敞着的。在民主国家，没有比商业更伟大和更光辉的行业了。它吸引了大众的注意力，成了群众向往的目标，使人们的最热烈激情都向它那里集中。没有任何东西可以阻挡富人去经商，即使他自己对经商有偏见，或他人对经商有偏见，也是阻挡不了。民主国家的富人，从不组织拥有自己的独特规章和制度的团体。他们这个阶级的特有观点，对他们并没有束缚力；而全国的一般观点，则对他们有推动作用。民主国家里出现的巨富，几乎全靠经商而来，并要一代接着一代经营下去，直到财富的持有人完全失去了经商的习惯。

由于民主国家的富人不愿意从政，所以他们将自己的全部精力都投入商业。在商业方面，他们可以专心发展，并发挥自己的得天独厚的优势。可以说这应当归功于他们敢于创办实业的伟大精神，而如果他们生于贵族制社会，则很难想象他们有创办实业的机会。

但在民主社会，无论是穷人还是富人，却有如下的相同的表现。

生活在情况易变的民主社会的人，眼前总是浮现变幻莫测的偶然因素的影子，所以都喜欢从事偶然因素在其中发生作用的事业。

因此，他们都去经商，而经商的目的不只是为了牟利，而且是因为爱好商业给他们带来的冲动。

美国从英国的殖民地束缚下解放出来，迄今只有半个世纪之久，所以它的大富之家没有几个，而资本也很有限。但是，世界上却没有一个民族像美国人那样在工商业上获得过如此迅速的发展。今天，美国已是世界上第二海运国家，它的制造业尽管还要克服一些几乎无法克服的天然障碍，但仍能每天有新的发展。

在美国，经营大型工业企业没有困难，因为全国人民都参加工业活动，最穷的人和最富的人都愿意在工业方面将他们的力量联合起来。因此，在你每天看到这个可以说并不富强的国家所举办的大型工程时，一定惊讶不已。美国人踏上他们现在居住的土地才刚刚不久，但他们已使自然界改观而为他们服务了。他们已将赫德森河和密西西比河沟通，并在陆上建设了约500多里的道路使大西洋与墨西哥湾接连起来。几条大铁路，已在美国建成。

但是，美国使我感到最惊讶的，并不是它的某些工业企业规模特大，而是它的企业多得无数。

美国的农业经营者，几乎都实行农业和商业联营。他们大部分是亦农亦商。

美国的种植业者，很少老守田园。在西部的一些新州，尤其如此；那里的人开垦一块土地，并不是为了自己种下去，而是为了出售；他建设一个农场，是预见到居民增加以后，当地的形势将立即发生变化，从而可以将农场高价卖出去。

每年都有大批北方居民蜂拥到南方，在盛产棉花和甘蔗的地区定居下来。这些人来到南方种地，目的是用不了几年就使自己发财致

富。他们来到这里后，就已预计总有一天会回老家享用在这里获得的财富。这样，美国人就把经商精神带进了农业，使他们经营实业的激情也在农业方面表露出来。

美国人使工业获得了巨大发展，因为他们全都在搞工业。但正是由于这个原因，他们也经常成为突如其来和危害甚重的工业危机的袭击对象。

既然他们全都从事商业，所以他们的商业活动也就要受到许多复杂的因素的影响，以致无法预见可能遇到的障碍。既然他们每个人都或多或少参加工业活动，所以只要工商业受到冲击，不仅个人的财产要遭受损失，而且整个国家也要为之震撼。

我认为，周而复始的工业危机，是现代民主国家的固有病症。民主国家只能减轻它的危险性，但无法根治，因为这种危险并非出于偶然，而是民主国家的本性所使然。

[注] 有人屡次指出工商业者过分爱好物质享受，并因此谴责工商业。我认为，他们在这个问题上是倒果为因了。

并不是工商业启示人们爱好物质享受，而是这种爱好把人们带进了工商业，因为他们指望在工商业中使自己的要求得到更加充分和更加迅速的满足。

如果说工商业也加强了人们追求财物的欲望，那只是因为人们从事工商业越久，他们的欲望也越强，他们越是努力满足欲望，欲望也越提高。使人心喜欢在现世享福的一切原因，都可促进工商业的发展。平等就是这种原因之一。平等之促进商业，并不是通过直接使人产生经商爱好的办法，而是通过间接加强和培养人心爱好幸福生活的办法。

[注] 下卷的卷末注，原文没有编号。现仿英译本进行编号，以与上卷体例统一。——译者

第二十章 实业为什么可能产生贵族制度 [16]

我已经指出民主制度为何有利于实业的发展和使实业家的人数无限增加。现在，我来研究一下实业通过什么迂回的道路可以使人走回贵族社会。

我们已经看到，当一个工人每天只做同样的一个零件时，由零件组装起来的产品的生产便会更加方便、更加迅速和更加经济。

我们也已看到，一个工业企业办得越大，资本越多，信用越高，它的产品就越价廉。

这两项真理早就被人察觉，而把它们明确指出的，却是在我们这个时代。人们早已把这两项真理应用于一些最重要工业部门，而一些小的工业部门，也将逐渐受它们的支配。

我认为，在政治方面，立法者最应当注意工业科学方面的这两项新原理。

当一个手艺人始终只制作一种产品时，他的手艺当然会十分熟练。但是，他同时会丧失用其精神全面指导工作的能力。他虽然越来越熟练，但也越来越不动脑筋。可以说，随着他作为一个工人在技术上的进步，他作为一个人在本质上却日益下降。

一个终生做了二十多年别针帽的人，你能期待他会有什么作为吗？人的智力往往能够做出惊天动地的事业，但这个人除能用智力去研究制造别针帽的最佳方法外，他今后能把智力应用到什么地方呢！

一个工人这样使用毕生的绝大部分时间时，他的思想就永远离不开他每天所做的那种物品，而在他的身上也就养成了一些永远摆脱不了的习惯。一句话，他已经不属于自己，而是属于他所选择的职业。在这种条件下，法制和民情虽在想法拆除他周围的樊篱，为他另辟千百条致富的道路，但仍然徒劳；实业的原理比民情和法制更有力量，把他绑在一种行业之上，而且往往使他固定于一个地方而无法离开。实业的原理还规定了他在社会中的一定地位，使他不能改换。虽然整个世界在运动，但实业的原理却使他静止不动。

随着分工原则的普遍应用，工人便日益软弱无力，日益缩小活动范围，日益处于从属地位。工艺是进步了，但手艺人的精神却退化了。另一方面，一种工业的产品随着该生产部门的规模扩大和资本增加而大量增长时，非常有钱和有知识的人，也去经营迄今只是由没有知识或生活不富裕的手艺人所从事的工业部门。巨大的需求量和无限的收益额，在吸引那些最有钱和最有知识的人。

因此，实业科学在不断贬低工人阶级的同时，抬高了老板阶级。

当工人越来越将自己的智力用去研究一些小事的时候，老板却每天注视全盘的工作。于是，老板的眼界日广，而工人的眼界日窄。不久以后，工人只用体力而不用脑力，而老板却需要科学和甚至天才去获得成功。老板越来越像一个大帝国的行政长官，而工人则越来越像牛马。

因此，老板和工人现已毫无共同之处，并且每天都在加大差距。他们就像一条长链的两端的环，各自占据为他们所规定的位置，谁也不能离开。一方对另一方处于必须永远严格从属的地位，好像一方是为了服从而生，而另一方则是为了发号施令而生似的。

这不是贵族制度又是什么呢？

一个国家的人民越来越平等以后，对于工业产品的需求也将越来越普及和增加，而低价将产品送到一般人家庭，则是事业成功的最大因素。

因此，每天都可以看到，最富裕和最有知识的人在将自己的财富和学识用于经营工业，并通过开设大工厂和实行严密分工的办法去满足各方面的新需求。

这样，随着人民群众转向民主制度，专门经营工业的阶级便日益贵族化。人与人之间一方面越来越相似，另一方面又越来越有差距。结果，在大多数人中间，不平等现象虽然减少了；但少数人与大多数人之间的不平等现象反而加大了。

正因为这样，当你追溯到源头的时候，就会觉得一个贵族集团好像依靠一种自然的力量从民主社会中产生出来了。

但是，这批贵族跟从前的贵族完全不同。

你首先会看到，这批贵族只专心搞实业，或者说只从事某些实业部门，在整个社会里他们与众不同，是一批怪物。

一些实业界人士在现代的广大民主社会里建立的贵族小社会，像古代的贵族大社会一样，也包括两种人：少数非常富裕的人，和大量非常贫困的人。

这些穷人很少能够脱贫变富，但富人却可能随时变穷，或者致富之后而弃商。因此，贫穷阶级的成员几乎是固定不变的，但富裕阶级的成员则不是如此。老实说，今天虽然有富人，但没有富人阶级，因为这些富人既无共同的精神，又无共同的目标，既无共同的传统，又无共同的希望。因此，他们只是一伙人，而绝不是一个团体。

不仅富人本身之间没有坚强的团结，而且可以说穷人和富人之间也没有可靠的联系。

他们之间的联系不是永久的，每时每刻都在随利害关系而离合。工人通常是依靠老板的，但并不总是依靠一个老板。工人和老板只是在工厂里相识，一离开工厂，大家就如同陌生人。他们只是在一个点上接触，而在其他点上，则分道扬镳。工厂主只要求工人给他做工，而工人只希望工厂主给他工钱。工人不需工厂主保护，工厂主也无须

工人保卫。无论从惯例上来说，还是从权利义务上来说，他们之间都无永久的联系。

厂商所形成的贵族，几乎永远不会在它所指挥的实业大军中扎根；他们的目的不是要统治这批人，而是要使用他们。

这样组织起来的贵族并不想大量控制一批雇佣者，即使有时雇用了大量的工人，不久以后也会解雇一批。他们没有这种想法，也不能这样做。

旧时代的地方贵族，都在法律上或自己认为在习俗上，对自己的下属负有救济和减轻他们的困苦的义务。但是，现代的实业贵族，把他们所使用的人变穷和变蠢以后，在遇到经济危机的时候便把他们推出工厂的大门，让社会去救济他们。这是事情发展的必然结果。工人和老板虽然时时发生关系，但彼此之间并无真正的结合。

总之，我认为我们亲眼看到其成长的实业贵族，是世界上有史以来最严酷的贵族。但是，它同时又是最受限制和危险性最小的贵族。

然而，民主的朋友还是以不安的心情把视线转向这一方面，因为贵族制度和身份的永久不平等一旦再侵入这个世界，那么可以预言，它们一定是由这扇大门溜进来的。

[注] 从这一章可以看到托克维尔的政治哲学与马克思主义的关系。——法文版编者

下卷 第三部分

民主对我所说的民情的影响

第一章 民情怎样随着身份平等而日趋温和了

我们看到，几个世纪以来，人们的身份逐渐平等；同时我们还发现，民情亦日益温和。这两个现象只是同时发生的呢，还是两者之间有一种内在的联系，以致没有一个的发展另一个就不可能前进的呢？可使一个国家的民情由粗野而变得温和的原因很多，但在所有这些原因当中，我认为最强有力的原因是身份的平等。因此，在我看来，身份的平等化和民情的温和化不只是同时发生的现象，而且是相关的事实。

一些寓言作家想以动物的故事来开导我们的时候，便把人的思想和感情加于动物身上。诗人们在描述神鬼和天使的时候，也是如此。如果他们不用借喻的手法来再现我们人本身，就不会使我们产生可以触动我们的精神和抓住我们的心灵的那种深刻的痛苦感和纯净的幸福感。

这一点，对于我们现在所要讨论的问题也完全适用。

在贵族制社会内部，所有的人都按照职业、财产和出身分属等级森严的阶级，而在每个阶级内部却把自己的成员视为同一家族的子女，成员之间经常怀有一种民主社会的同类公民所不能有的亲切同情。

但是，不同的阶级之间却没有这样的同情。

在贵族制国家里，每个阶级都有自己的观点、感情、权利、习尚和生活方式。因此，贵族的成员与其余公民毫不相同，他们之间没有共同的思想和感情，以致很难相信他们是属于同一国家的人。

因此，贵族的成员既不能很好理解他人之所想和所感，又不能设身处地地去考虑他人。

然而，他们有时也愿意热情地帮助他人，这一点与上述并不矛盾。

这种贵族制度虽然使同一国家的人分成不同的等级，但又以十分紧密的政治纽带把这些等级联合起来。

尽管农奴天生就不关心贵族的命运，但他仍认为自己对使他沦为农奴的人有效忠的义务；而贵族虽然认为自己与农奴并非同类，但他的责任和荣誉又迫使他不顾生命的危险去保护住在他领地上的人。

显而易见，这种相互的义务并非来自天赋权利，而是来自政治权利，而且社会由此获得的好处远非个人所能获得的。这种义务不是对自认为应当互助的人尽的，而是主人对家奴或家奴对主人尽的。封建制度只是对某些人，而不是对全人类带来了极大的痛苦。封建制度给民情带来的风气主要是慷慨侠义，而不是温文尔雅；它主要是让人无限忠诚，而不是让人表现真诚的同情，因为只有彼此相同的人之间才会有真正的同情，而在贵族时代，只有同一阶级的成员才认为彼此是相同的。

中世纪的编年史家们，按他们的出身和习惯，都属于贵族，所以在他们描写一个贵族的惨死情景时，都是写得极为哀伤。但是，他们对于老百姓的惨遭屠杀和拷打，却是轻描淡写，无动于衷。

这并不表明他们对老百姓一贯仇恨和历来轻视。国内的不同阶级之间尚未宣战。促他们如此的，主要的是本能，而不是感情。由于他们对穷人的苦难没有明确的认识，所以对穷人的命运也就不太关心。

一旦封建的关系破除，普通老百姓也会如此。在一部分家奴对主人表现无限忠诚的时代，也偶尔有下层阶级对上层阶级施加骇人听闻的暴行的现象。

我们不要以为这种互不关心的现象只来源于没有秩序和文化，因为在以后的几个秩序已经井然和文化已经发达的世纪，仍然有这种现象。

1675年，布列塔尼地方的下层阶级，曾聚众反对新税。这次骚动被当局残酷无比地镇压下去。请看，这一恐怖事件的目睹者塞文涅夫人在给她的女儿格里娘的信中是怎样说的：

“我的亲爱的女儿：你从埃克斯寄来的信，写得太可笑了！在把信寄出之前，至少要再回看一遍。你会对你写的那么多赞美之词表示吃惊，但你又会因为喜欢这样不厌其烦地写了这么多而感到自慰。可见，你已经吻遍了普罗旺斯地方的所有的人，是不是？不过，只要你不爱闻葡萄酒的香味，就是你吻遍了布列塔尼地方的所有的人，也不会令他们满意。〔……〕你喜欢听雷恩地方的消息吗？那里下令征税10万枚银币，如果不在24小时内交出，就把税额翻一番，并派兵去征收。当局已把一条大街的所有居民撵出家屋，而且不准任何人收留，违者处死。因此，一大群倒霉的人，其中有孕妇、老人和小孩，在恋恋不舍地离开这个城市时号啕大哭；他们不知到何处去好，既没有吃的，又没有栖身之处。前天，一个开舞厅的小提琴师，因偷印花税而被车裂。他被五马分尸〔……〕，并将他的四肢放在城市的四个角上示众。〔……〕已有60名市民被捕，明天开始治罪。这个地方为其他地方树立了良好的榜样，叫其他地方也尊重总督及其夫人〔……〕，不得往他们的花园里投石头[1]。

“〔……〕昨天，天气甚美，塔朗特夫人来到她的林园小憩。当然要为她准备下榻之处和饮食。她从柴扉走进来，又从原路回去。……

1675年10月3日，寄自罗歇”[2]

在另一封信里，她又补充说：

“你总是喜欢向我谈论我们这里的悲惨事件。我们这里已经不再实行车裂了。为了维护正义，每周只杀一个人。不错，我现在认为判处绞刑已经算宽大了。自从到了这里以后，我对于正义的观点已经完全

改变了。在我看来，你的那些曳船奴隶，真是一伙不问世事而使生活安宁的好人。”[3]

如果以为写出这些话的塞文涅夫人是个利己主义者和残酷的人，那就错了。她热爱自己的子女，对朋友的不幸也十分同情。在你读她的信的时候，甚至会发觉她对家臣和奴仆还很仁慈宽大。但是，她对贵族圈子以外的人的苦难却一无所知。

而在今天，最残暴的人写信给最无情的人时，也不敢泰然自若地说出上述那样的话，即使他个人的品质促使他这样做，全国的民情也将禁止他如此。

这种情况是怎样产生的呢？是我们现在比我们的祖辈更有感情了吗？我不知道。但有一点是肯定的，那就是我们的感情已扩展到更多的事物上去。

当一个国家的人在地位上近乎平等，在思想和感情上大致一样的时候，每个人都可立即判断出其他一切人的所想所感。也就是说，他只要省察一下自己，就可以做到这一点。因此，他人的任何苦难他都不难发觉，一种内在的本能使他在苦难扩大的时候立即就可看到。在对待陌生人或敌人的时候，这种本能也会使他不加歧视，因为他的省察马上会发生作用。这种省察同他的怜悯心一结合，使他在同类受苦的时候也觉得自己身受其苦。

在民主时代，很少有一部分人对另部分人尽忠的现象；但是，人人都有人类共通的同情心。谁也不会让他人受无谓的痛苦，而且在对自己没有大损害时，还会帮助他人减轻痛苦。人人都喜欢如此。他们虽不慷慨，但很温和。

尽管从某种意义上来说，美国人已把利己主义化为社会和哲学理论，但他们并没有减少怜悯心。

没有一个国家的刑事法庭像美国那样从轻治罪。在英国人似乎还想在他们的刑事立法中珍惜地保存中世纪的残酷遗风时，美国人差不

多已在他们的刑事法典中废除了死刑。

我想北美是50年来世界上唯一没有对政治犯判处死刑的国家。

美国人的这种特别温和的态度主要来源于他们的社会情况，这从他们对待奴隶的态度上即可证明。

总的说来，欧洲人在新大陆的所有殖民地，没有一个地方的黑人的物质生活条件好于美国。然而，美国的黑人仍然忍受着可怕的苦难，经常受到非常残酷的惩罚。

我们不难发现，这些可怜人的命运，并没有感动他们的主人产生怜悯之心，他们的主人不仅认为蓄奴是有利可图的事业，而且觉得这算不了什么罪恶，不会危害自己。因此，同一个人对和他同时平等的同类极为人道，而当这些人不再与他平等时，他便会对他们的痛苦无关痛痒。由此可见，他的温和态度应当归因于这种平等，而不应当归因于文明和教育。

我对于个人所述的这一切，在一定程度上也适用于国家。

每个国家一旦有了自己独特的观点、信仰、法律和习惯，它便会以整个人类自居，只关心本国的疾苦，对于别的国家一概无动于衷。如果两个持有这种态度的国家交战，则战况一定十分残酷。

罗马人在他们的文化最灿烂时期，是先把被俘的敌人将领拖在战车后面以炫耀胜利，然后才把他们杀掉；这个时期的罗马人，还把囚犯投进斗兽场里，让犯人与野兽搏斗，以供群众娱乐。西塞罗一谈到一个公民被钉在十字架上，就义愤填膺，慷慨陈词；但他对罗马人胜利后对战俘的那种暴行，却缄口不言。显而易见，在他的眼目中，一个外国人和一个罗马人不属于同一人类。

反之，随着各国人民日益接近，彼此逐渐相似，他们便将更加互相同情对方的不幸，国际公法也将愈加宽容。

[注] 为了使读者了解信中最后这句话的含义，应当指出格里娘就是普罗旺斯地方总督的夫人。

[注] 〔参看蒙梅尔克编《塞文涅夫人通信集》，法文版，第4卷第205页及以下几页。〕

[注] 〔同上书第248页。这封信的日期为1675年11月24日。〕

第二章 民主怎样使美国人之间的日常关系简易化了

民主并不使人们之间的关系紧密，但能使他们的日常关系简易化。

如果有两个英国人在西半球邂逅，他们将像两个语言不通和民情不同的外国人相遇。

首先，他们两人将以好奇的眼光相望，心里暗自不安；随后，便各自走开；而如果他们相遇之后交谈起来，也是表现得十分拘束，不够自然，谈一些无关紧要的小事。

但是，两人之间并没有什么敌意，他们虽然从来没有见过面，不过都认为对方是很正直的。那么，他们为什么要小心翼翼地彼此回避呢？

为了弄明白这个问题，就得转而谈谈英国。

当人只靠家庭出身而不靠财产来划分等级的时候，每个人都清楚地知道他在社会阶梯中所处的地位。他既不想往上爬，又不怕向下跌落。在这样组织起来的社会里，不同等级的人之间很少往来；但是，当偶然的事件使他们接触时，他们却可以随意交谈，而不希望和不担心彼此会混合在一起。他们之间的关系不是建立在平等之上的，但也不是强制的。

当一个以家庭出身为基础的贵族制度为一个以财产为基础的贵族制度所取代时，情况就不再这样了。

某些人的特权虽然还很大，但取得特权的可能性是人人都有份儿的。因此，拥有特权的人经常提心吊胆，唯恐失去特权或被他人分享；而尚未取得特权的人，则想不惜任何代价去取得之；当他得不到特权时，也要表示这并不是不可能的。因为人的社会价值不再因血统而一定不变和永远固定，而是随着财产的增减而不断变化，所以等级虽然还照旧存在，但却看不清和一眼看不出谁属于哪个等级。

公民之间立刻展开了一场暗斗。一些人千方百计要进入或表面上看来似乎要进入比自己高的那些人的行列，而另一些人则不断奋战，力图击退想要夺取他们的权力的人，或者毋宁说这是一个人在两面作战：一方面在设法爬到高级阶层，另一方面又在不断防御底下的人往上钻。

英国当前的情况就是如此。我认为，我在前面所述的一切，基本上就是由于这一情况造成的。

在英国人那里，贵族的傲气还很强大，但贵族的界限已不分明，所以人人都时时提防别人，唯恐他人从自己的亲善待人当中得到好处。英国人由于不能一下子判断他们所遇到的人是属于哪个社会阶层，所以总是谨慎小心，避免同那个人接触。他们害怕接受他人一点儿小惠而结成不当的友谊，并对别人的多礼生疑。他们既不受陌生人的恭维，又避免惹他人生怨。

许多人完全用个人的性格来解释英国人的这种洁身自好和冷漠寡言。我也承认英国人的气质有些作用，但我认为他们的社会情况有更大的作用。美国人的例子就可证明这一点。

在美国，家庭出身向来不会制造特权，财富也不会使它的持有人享有任何独特的权利；互不相识的人可以随意在同一地点相聚，他们相互交换思想时既不是为了获得好处，又不怕由此带来危险。他们一旦在某处邂逅，既不主动攀谈，又不回避对话。因此，他们的待人态度是自然的、坦率的和开朗的。我们还会发现，他们既不打算由对方得到什么好处，又不担心对方会加害于他们什么；他们既不想方去炫耀自己的地位，又不设法去掩饰自己的处境。虽然他们的态度往往是

冷淡的和严肃的，但这并不表明他们是高傲的和拘谨的。当他们与人相见而一言不发时，那是因为他们当时的心情不好和不爱讲话，而不是因为他们认为保持沉默对他们有利。

两个美国人在异国相遇，马上就会成为朋友，而其原因只在于他们都是美国人。他们没有使他们互相排斥的成见，他们的共同祖国把他们吸引在一起。对于两个英国人来说，只是同种同国还不够，因为必须是同一阶级才能使他们接近。

美国人和我们法国人都看到英国人之间的这种冷淡对人态度，而且当他们如此对待我们时也都不以为奇。但是，美国人在血统、宗教、语言和一部分习俗上是与英国人一样的，他们之间的唯一差别是社会情况。因此，我们可以说英国人的审慎持重来源于他们的国家制度，而不是来源于公民的气质。

第三章 美国人为什么在本国不太爱激动而在我们欧洲又表现得过于激动

美国人同一切严肃而自重的民族一样，也有记仇报复的心理。他们几乎不会忘记人们对他们的冒犯。但是，要冒犯他们也不容易，他们的怒火爆发得固然缓慢，而消失得也同样缓慢。

在贵族当政的社会里，一切事务都由少数几个人主管，人与人之间的公开往来有比较固定的常规。因此，每个人都认为自己清楚地知道如何对人表示尊重和好意，并相信他人也会同样知礼。

上层阶级的这种习惯，后来便成为其他所有阶级的典范。此外，其他阶级也各自定出使本阶级的成员必须遵守的规矩。

因此，守礼的规矩形成了一套复杂的繁文缛节，一般人很难掌握，稍有违反，即可造成损失。结果，人们每天都有在无意之中残暴地侮辱他人或使自己受到这种侮辱的可能。

但是，随着阶级差别消失，教育和出身不同的人在同一场所相处和相混，便几乎不可能定出繁文缛节的处世之道。由于礼节未被明确规定，所以稍有违反也不算过失，就是那些知礼的人也认为如此。因此，人们重视行为的实质甚于行为的形式，并变得不太彬彬有礼，但也很少互相争执。

一个美国人绝不为接连不断的小殷勤所打动。他认为自己不该得到这些小小殷勤，或者装作自己不知道应当享得它们。因此，他不会因为他人没有给他献殷勤而不满，或者更多的是原谅他人。在这方面，他的态度是不拘小节，他的性格是更为直爽而有男子气概。

美国人表现的这种相互宽容和他们彼此采取的这种大丈夫态度，也是一个最一般的和最深刻的原因之结果。

关于这个原因，我已在上一章讲过了。

在美国，市民社会里的等级差异很少，而政治界则根本没有等级差异。因此，一个美国人并不认为自己应当特别关心任何一位同胞，他也不要求其他同胞对他如此。因为他不认为他的利益在于跟某一同胞套近乎，所以他也坚信他与他人套近乎时不会受到欢迎。他一方面不以出身为理由而轻视任何一个人，另一方面也想不到任何人会以这种理由来轻视他。在没有确证别人对他侮辱以前，他绝不认为人家存心如此。

美国的社会情况，自然而然地使美国人不容易为一点儿小事而动怒。另一方面，他们享有的民主自由，又把他们的这种宽容风气灌输到美国的民情之中。

美国的政治制度使各阶级的公民不断接触，并促使他们齐心协力去进行伟大的事业。进行伟大事业的人，没有时间去考虑繁文缛节，并且由于过分重视和睦相处而不拘礼节。因此，他们习惯成自然，在待人接物时注重感情和思想，而不重视仪表；他们也绝不会为一些琐事而大动肝火。

我在美国曾多次见到，叫一个人意识到人家讨厌他的讲话，并不是一件容易的事情。为了把这个人打发走，采取转弯抹角的客气办法，总是无济于事。

我曾对一个美国人的讲话一一做了反驳，以表示他的讲话使我厌烦。可是，每反驳一次之后，我就发现他又竭力以新的论点来说服我。后来，我保持沉默，一言不发，但他却认为我在沉思他向我讲的道理。最后，当他要接着说下去而我已经走开时，他反而认为我有要事去处理。除非我向他明说，我是无法使他明白我对他已经腻烦得要死。

如果这位美国人到了欧洲，他马上会变得十分机灵和容易发火，以致我经常感到要想在欧洲不得罪他，与在美国叫他生气是同样困难。乍一看来，这一点使人感到奇怪。其实，这两种完全相反的表现，均来自同一原因。

民主制度通常使人觉得他们的国家和自己了不起。

一个美国人在出国的时候，都怀着高傲的心理。他到欧洲之后，立即发现我们对于美国和它的伟大人民的看法并不如他的想象。这使他开始气恼。

他早就听说，在我们这半球，人们的身份并不平等。现在他又亲眼看到，在欧洲各国，等级的痕迹尚未完全消失；财产和出身仍然拥有一些他既难于理解又难于界说的不定特权。这个情景使他惊异和不安，因为他从来没有见到过，而且他的国家没有相似的现象可以帮助他去理解这个情景。因此，他完全不知道在这个行将垮台的等级制度中，在这些分明是互相仇恨和彼此轻视，但又互相接近以致随时准备混合的阶级中，把自己摆在什么位置上比较合适。他怕把自己摆得太高，尤其怕别人把他摆得过低。这两种危险经常萦绕于他的脑际，不断地干扰他的一言一行。

他知道欧洲的传统，并了解欧洲人的礼仪是因等级而有很大不同的。这些昔日的作风使他困惑不解，而且他更害怕自己得不到应有的尊敬，但他并不清楚什么是尊敬。因此，他的一举一动十分呆板，完全像一个套中人。对他来说，交际已非愉快的活动，而是一项吃力的工作。他琢磨你的一举一动，观察你的神色，仔细分析你的话语，唯恐里面含有侮辱他的隐语。我不知道是不是有过比他还拘泥于处世之道的乡绅。他力求一丝不苟地遵守繁文缛节，也不容忍别人对他稍有失礼。他既谨小慎微，又妄自尊大。他希望做得恰当，但又怕做得过分，而且由于他分不清两者的界限，所以他总是保持一种高傲而忸怩的神态。

这还不是全部。请看人心的另一种乔装。

一个美国人总要称赞美国实行的平等，为自己的国家而无限自豪。但是，他自己又有内疚，总想向人表示他做得不够，说他是他所吹嘘的那种正常情况的例外。

没有一个美国人不想把自己的家世同早期移到殖民地来的人拉上点关系。我觉得，所有的美国人都可以算做英国大家庭的后裔。

一个美国富翁到了欧洲之后，他所关心的第一件事，就是以奢侈来炫耀他的财富，唯恐别人把他视为一个民主国家的普通公民，因而千方百计摆阔，叫你每天都看到他挥金的新花样。他照例要住在全城的最豪华的地区，总有许多仆人前拥后簇。

我曾听到一个美国人抱怨说，巴黎的一些大沙龙也不过是中流的交际场所。在他看来，人们在这些沙龙所行的雅兴并不高尚。他说服你相信，根据他的意见，人们在沙龙里的仪表也不够优雅。其实，他还没有习惯于我们的风气，看不到这种通俗的外表内藏的精华。

对这种截然相反的看法，我们不要觉得奇怪。

要不是旧的贵族等级区分已在美国荡然无存，美国人就不会在国内表现得那样淳朴和那样宽容，也不会在我们欧洲表现得那样妄自尊大和那样矫揉造作。

第四章 前三章的总结

当人们对彼此的不幸自然怀有恻隐之心，随便而频繁的交往使他们每天接触，任何冲动都不会使他们分离的时候，则不难理解他们在必要的时候会立即互助；当一个美国人请他的同胞协助的时候，很少有人拒绝。我就屡次见到他们满怀热情地自发助人的义举。

如果公路上突然发生车祸事故，人们将从四面八方前来救护罹难的人。要是某个家庭横遭大难，素昧平生的人也会慷慨解囊；每个人的捐助虽少，但集腋成裘，便可使这一家人摆脱困难。

在世界上的一些文明国家里，一个不幸的人往往在人群中孤立无援，就像一个野人在森林里的遭遇一样。而在美国，就几乎没有这种现象。美国人的态度虽然一向冷淡，而且往往粗野，但他们却几乎没有冷酷无情的表现。如果他们没有立即去帮助人，那也不表明他们拒绝助人。

这一切同我在前面论述个人主义时所讲的话并不抵触。我甚至认为它们互相协调，而绝不对立。

身份的平等在使人们觉得自己独立的同时，也使他们感到自己软弱。他们的确是自由了，但却面临着无数的意外威胁。经验很快使他们懂得，他们虽然不是经常需要别人的帮助，但一定有时候非要他人帮助不可。

我们在欧洲经常看到，职业相同的人都随时互助。他们所遇到的苦难相同，这就足以使他们互相寻求支持，而不管他们在其他方面如何铁石心肠和如何自私。因此，在他们当中有人遇到困难，而别人只要暂时牺牲一下或格外努力一番就可以挽救时，他们便会奋力支援，

而不会袖手旁观。这并不表明他们对那个人的命运十分关心，因为他们的努力一旦证明无效，他们马上就会把支援置于脑后，而各自去忙自己的事情。但是，他们之间似乎有一种几乎是不由自主的默契。根据这个默契，每个人都有暂时支援他人的义务，而在他自己有困难的时候，也有权要求他人支援。

如果把我就一个阶级所述的一切推而广之，用于一个民族，大家就会更加了解我的思想。

其实，在一个民主国家的所有公民之间，也有一种与我方才所说的默契类似的契约。他们觉得大家有共同的弱点和危险。他们的利益和他们的同情心，使他们产生了在必要的时候进行互相援助的信念。

身份越是平等，人们也就越是明白这种互相支援的义务。

在民主国家里，没有人会广为施舍，但可以经常帮助别人。每个人很少有效忠精神，但大家都乐于助人。

第五章 民主怎样改变着主仆关系

一位曾在欧洲旅游很长时间的美国人，有一次对我说："英国人对待仆人时表现的高傲和专横态度，使我们感到惊讶；但是，法国人对待仆人有时又过于亲昵，或者说他们在仆人面前表现得十分客气，使我们无法理解。这使人感到法国人好像害怕支使仆人似的，上级和下级之分有欠明确。"

他的观察是正确的，我也曾多次这样说过。

我一向认为，在我们这个时代，英国是世界上主仆关系最严谨的国家，而法国则是地球上主仆关系最松弛的国家。我从来没有见过哪个国家的主人地位像这两个国家那样悬殊。

美国的情况处于这两种极端之间。

以上所述，只是表面的和外在的事实。为了探明这个事实的产生原因，还要进行深入的研究。

从古至今，还没有出现过身份平等得没有贫富之分，从而也没有主仆之分的社会。

民主制度并不妨碍主仆这两个阶级的存在；但是，它在改变两者的思想意识，并在调整两者之间的关系。

在贵族制国家，仆人形成为一个单独的阶级，这个阶级也跟主人阶级一样，向来没有变化。一种固定的秩序，不久便在这样的国家里建立起来。在仆人阶级那里，也像在主人阶级那里一样，很快便出现了等级、集团和显赫人物，而且世世代代相传下去，地位一直不变。

主人和仆人是一个在上一个在下的两个社会，永远保持着差别，但却遵守着相同的原则。

这样的贵族制度对于仆人的思想和习尚的影响绝不亚于对于主人的这种影响。虽然在各方产生的结果不同，但不难看出原因是相同的。

主人和仆人在一个大的国家中各自形成一个小的国家，从而对公正和不公各有其一定的固定看法。他们对人生的各种行为，亦各有其不变的独特观点。在仆人的社会里，也同在主人的社会里一样，人们彼此之间亦发生很大影响。他们承认固定的规范；虽然没有明文规定的法律，但是却有指导他们行为的舆论。长期形成的习惯，就像警察规定的制度在支配着他们。

命中注定受人支使的这些人，毫无疑问不会对名誉、美德、正直和光荣有与主人相同的理解。但是，他们却有一种仆人的名誉观、美德观和正直观；如果允许我用一句话来表现的话，可以说他们有一种身为仆人而自觉光荣的心理。[4]

虽然这个阶级的地位是低卑的，但不要以为这个阶级的所有成员都是胸无大志的。如果这样以为，那就大错而特错了。尽管这个阶级是低下的，但它的一些出类拔萃而且无意放弃高高在上地位的人物，却处于类似贵族的地位。这个地位使他们趾高气扬，自以为了不起，妄自尊大，觉得自己也有大德，也能做出不亚于他人的作为。

在贵族制国家里，常有一些心地高尚和精明强干的小人物为大人物服务。他们身为仆人，但并没有意识到这一点；他们服从主人的意志，但也不怕惹怒主人。

然而，在仆人阶级中的下层，情况就完全不同了。可想而知，处于仆从阶层的最下层者，其地位是最低的。

法国人专门创造了一个词来称呼为贵族服务的仆人，即称这些人为奴才（Le laquis）。

奴才一词是一个很不好听的词，当人们想骂一个最下贱的人，而又找不到其他词的时候，就用这个词来称呼他。在旧君主制度时代，人们要想骂一个最卑鄙无耻的人时，常说他有奴才的根性 。只说这一句就足够了，人们可以完全理解它的含义。

身份的永远不平等不仅使仆人养成了独特的德行和恶习，而且使他们在主人面前处于一种独特的地位。

在贵族制国家，穷人从小就驯服于受人指挥的思想。无论他们把目光投向哪里，他们所见到的只是等级森严的社会组织和下级服从上级的景象。

结果，在身份永远不平等的国家里，主人可以轻而易举地得到仆人的百依百顺和毕恭毕敬的服从，因为仆人之尊重主人不仅出于服从主人，而且出于服从整个主人阶级。主人阶级把贵族制度的全部压力都置于仆人的头上。

主人支配仆人的行动，并在一定程度上左右他们的思想。在贵族制度下，主人对于服从于自己的人的思想、习惯和情绪，往往在不知不觉之中起着巨大的影响，而且影响的广度还远远大于他们的权威的影响。

在贵族制社会，不仅有世袭的仆人家族和世袭的主人家族，而且同一仆人家族往往一连数代为同一主人家族服务（这就像两条既不相交，但又不分开的平行线）。这种情况使这两类人的相互关系发生了极大的变化。

在这样的贵族体制下，虽然主仆之间毫无天生的共同性，而且财产、教育、观点和权利又使他们的处境有天壤之别，但是日久天长，岁月终于使他们结为一体。对于往事的一连串共同回忆，使他们彼此眷恋。尽管他们在许多方面有所不同，但他们能够相互融合。民主社会与此相反，那里的主仆虽然天生几乎没有差别，但总是互以陌生人相待。

因此，在贵族制国家里，主人总把自己的仆人视为自家人和下属，并在利己主义的推动下关心仆人的命运。

至于仆人，他们自己也有这种想法，有时认为自己属于主人的集团，因而他们自己也像主人那样认为自己是主人的附属物。

在贵族制度下，仆人处于他们自己无法摆脱的从属地位；而在他们之上，则是一些不会失去高高在上地位的人。一方面是愚昧、贫穷和终生听人支使；另一方面是荣华、富贵和一辈子支使他人。这两个阶级尽管永远迥异，但却经常接近，而把它们结合起来的联系，只要它们存在就将继续下去。

在这种处境悬殊的条件下，做仆人的终于不关心自己。他们逐渐忘却自己，也可以说放弃自己，或者毋宁说把自己的一切全都交给了主人，并自以为由此确立了自己的人格。他们以支使他们的人的财富来炫耀自己，以主人的荣誉来为自己增辉，以主人的高贵来抬高自己，并一直陶醉于这些仰仗他人而来的光荣。他们把这种光荣看得往往比其全权的实有者还重要。

两种不同的生活情景一旦奇妙地结合在一起，既有使人感动的地方，又有使人觉得可笑的地方。

转移到仆人心里的主人情感，在仆人的身上自然要缩小或降低其原来的量度，即变得褊狭和低级。在主人身上原来是高尚的东西，转移到仆人身上后就变成了无聊的虚荣和令人生厌的矫饰。大人物的仆人们通常摆出其主人应当具有的派头，并比主人还要计较一丝一毫的特权。

在我们法国人当中，现在还有时可以见到几个这样的贵族老仆。他们是这类人的孑遗，不久就将随着他们的消失而使这类人消失。

我在美国根本没有见到过这样的人。美国人不仅不知道我所说的这种人，而且让他们理解这样人的存在也很困难。让他们想象这种人的存在，与让我们想象古罗马的奴隶或中世纪的农奴的情景，几乎是

同样困难。所有的仆人，尽管有高低之别，但他们都是同一原因的产物。他们作为一个整体正从我们的视野中消逝，并随着产生他们的社会情况的变化，而结束其往日的苦难岁月。

身份的平等产生了新型的仆人和主人，并在他们之间建立起新型的关系。

当身份几乎完全平等时，人们可以不断改变自己的处境。虽然尚有仆人阶级和主人阶级，但阶级的成员和成员的家系并不一定总是不变。这时，不管是发号施令的，还是听人支使的，都不能永远保持不变。

仆人并不是孤立于群众之外的人，所以他们没有自己固有的习惯、偏见和风尚。从他们身上，既看不到特定的精神面貌，又看不到独特的感情表达方式。他们不知道因地位而造成的善和恶为何物，但他们与同时代人拥有同样的知识、思想和感情，并且也有同时代人拥有的那些善和恶。他们同主人一样，既有正人君子，又有无赖小人。

在仆人之间，也同主人之间一样，并没有任何身份不平等现象。

在仆人阶级中既无高人一等的等级，又无永远不变的等级制度，所以你不可能从那里见到贵族制社会和其他社会所常见的尊卑。

我在美国从未见到一个人可以使我想起欧洲人尚未忘记的那些赫赫有名的忠仆；但是，也没有一个人可以使我想起那些奴才。在美国，忠仆和奴才的痕迹都不见了。

在民主制度下，仆人们不但彼此平等，而且可以说他们同主人也是平等的。

为了充分理解这一点，还需要进行说明。

仆人随时都可能变成主人，并希望成为主人。因此，仆人与主人并没有什么不同。

那么，主人为什么有权支配仆人，而仆人为什么不得不服从主人呢？因为双方出于自愿，暂时订立了可以随时解除的契约。当然，他们之间并无高低之分，只是根据契约暂时如此。在契约规定的范围内，定约的一方是仆人，而另一方则为主人。在契约的范围之外，他们是两个公民，两个平等的人。

我希望读者特别留意的是，这不仅是仆人对于自己地位的看法。主人和被雇用人都持有这样的看法，他们的头脑里对于命令和服从的界限都是十分明确的。

当大部分公民长期以来都处于基本相同的条件下，而平等又久已成为公认的事实时，不受任何特殊力量影响的公众意识，一般都对人的价值定出一定的限界，任何人要想长时期地超出这个界限或达不到这个限界，都是困难的。

贫穷和富贵，命令和服从，虽然偶然会在两个人之间造成巨大的差距，但这也不会有什么危险，因为以事物的常规为基础的舆论将会引导他们走向相同的水平，并不顾他们身份的实际不平等而在他们之间创造出一种假想的平等。

这种力量无比强大的舆论，最终甚至可触动那些从本身利益出发反对它的人的思想。它在抑制他们的意志的同时，就改变了他们的判断。

主人和仆人在他们的心灵深处不再感到彼此之间存在根深蒂固的差别。他们一旦结成主仆关系而出现差别时，做主人的也不会趾高气扬，做仆人的亦不必担心受侮。因此，主人不会轻视仆人，仆人也不会怀恨主人，在日常的接触中前者并不蛮横无理，后者亦不卑躬屈膝。

做主人的认为，他的权力的唯一根源只是那份契约；做仆人的也只是从那份契约去寻找他所以服从的唯一原因。他们之间绝不会为契约所规定的彼此地位而发生争执，双方都清楚地理解自己所处的地位，并坚守自己的地位。

在法国的军队里，士兵的出身阶级差不多与军官相同，而且士兵也能升为军官。除了军衔之外，士兵认为自己与长官完全平等，而且事实上也是如此。但是，在军旗之下，士兵必须绝对服从长官，而且由于这种服从是自愿的和有明文规定的，所以在执行时非常迅速、确切和易行。

这个例子可以使我们联想民主社会中的主仆关系。

如果以为贵族的家臣有时对主人表现的那种深情热爱或肝胆相照的献身精神也能见于民主社会的主仆关系，那将是愚蠢的。

在贵族制度下，主仆只能偶尔相见，有话也往往由第三者传达。但是，两者的关系通常是巩固的。

在民主国家，主仆容易接近，经常直接接触，但他们并不交流思想。他们的工作是相同的，但他们的利益绝不一致。

在这样的国家里，仆人总认为自己是住在主人家里的过客。他们既不知主人的祖先是谁，也不过问主人的后代，并对主人不抱任何长期的希望。那么，他们为什么要使自己的生存依附于主人呢？他们的那种忘我的服务精神又是怎样产生的呢？这是因为他们彼此的地位发生了变化。既然如此，他们的关系也当然要变化。

我认为美国人的实例可以支持我以上的论述。但是，为了达到这个目的，我不能不注意人物和地点的选定。

在联邦的南部，蓄奴制依然存在。因此，我所述的一切并不适用于那里。

在北部，现在做仆人的，大部分是已被解放的奴隶或他们的子女。在公众的眼目里，这些人的地位尚未确定。法律虽使他们上升到主人的水平，但习惯势力却顽固地加以抵制。他们自己也没有清楚地认识本身的地位，所以他们的表现几乎总是粗鲁无礼或者过分自卑。

但是，同样在北部各州，特别是在新英格兰，也有相当多的白人为了糊口而暂时受雇于自己的同胞，听从他们的支使。我听说，这些白人仆人一般都恪守职责和工作认真，他们并不认为自己生来就比雇主低下，并在听从雇主的支使时亦不觉得难堪。

这使我觉得，他们好像把独立和平等所造成的刚毅气概，或多或少地带进了仆役工作。他们一旦选择了这种辛苦的生活道路，就从不想方设法回避艰苦。他们都相当尊重自己的为人，从不拒绝对主人表示他们在契约中同意的服从。

做主人的，也只要求仆人忠实地恪守契约。他们不要求仆人对他们毕恭毕敬，不强迫仆人对他们忠心耿耿和关怀备至。做仆人的只要勤勤恳恳，他们就满足了。

因此，说民主制度下的主仆关系杂乱无章，那是不正确的。他们的关系是用另一种方式规定的。规章是有的，但与以前的不同。

我在这里并不想去研究我所说的这种新情况是否不如以前的情况或者只是与以前的情况不同，我只想说这种情况是有规章可循和已经固定下来了，因为人与人之间的最重要东西不在于遵守特定的秩序，而在于有秩序可循。

但是，对于在革命的暴风骤雨中奠基的平等所经历的，以及民主制度作为一种社会体制建立之后仍要同偏见和世俗进行艰苦斗争的那个悲惨的动乱时代，我又该怎么说呢？

法律已经明文规定，一部分舆论也主张，仆人和主人之间并不存在天生的和永恒的优劣之分。但是，这项新的思想尚未深入主人的头脑，或者毋宁说主人仍从心里反对。在主人的内心深处，仍认为自己高人一等，属于特殊的人。但是，他们并不敢直说，而是情不自愿地偏安于一般水平。他们在对仆人发号施令时，既有胆怯的表现，又有苛刻的余威。他们对于自己的仆人，已经不再有长期大权在握者经常产生的那种保护和施惠的感情，而且他们自己也觉得奇怪：不但他们自己变了，他们的仆人也变了。可以说他们对仆人没有过高的要求，

只希望仆人有规规矩矩的和经常保持的工作习惯，对其早晚定将辞去的职务表示满意和称心，对一个既不能保护他又不能损害他的人尽力效劳。最后，通过长期的联系而对那些与自己相同，但处境并不比自己强的人表示关心。

在贵族制国家里，做仆人的往往并不因为受人支使而感到下贱，因为他们只知道做仆人，想不到还有其他工作可做，认为他们与主人之间存在的惊人不平等是上帝的某项神秘法律的必然的和不可避免的结果。

在民主制度下，做仆人的并不低三下四，因为这是他自由选择的临时职业；舆论也不轻视他，主仆之间没有任何恒久的不平等关系。

但是，当一种社会制度向另一种社会制度过渡时，人的思想几乎总要经历一段动摇于贵族主义的臣服观念和民主主义的服从观念之间的时期。

于是，在服从者的眼里，服从逐渐失去其道德价值，他们不再认为服从是某种神圣的义务，并且仍然从自己没有过上纯人生活的观点去看待服从。在他们看来，服从既不是神圣的，又不符合正义。他们把服从看成是一种虽不光彩，但可以获利的行为。

在这个时期，仆人的脑海里开始浮现出一种模糊而不完整的平等观念。最初，他们还不知道他们有权享受的平等是在处于仆人的地位当中就能获得，还是只有摆脱仆人的地位后才能获得，而且从内心深处对自己所处的受人支使，但能获得收入的低卑地位表示反感。他们同意受雇于人，但在听人支使时又面带愧色。他们喜欢仆役工作能给自己带来好处，但对主人本人并不喜爱。或者更正确地说，他们还不了解自己为什么没有成为主人，而总是把支使他们的人视为非法剥夺他们的权利的人。

这时，在每个公民的家里便出现了与政治社会里呈现的可悲情景有些类似的现象。也就是说，在公民的家庭里，一些互相怀疑的敌对力量之间不断地进行明争暗斗：做主人的心怀敌意，但表面上和蔼可

亲，做仆人的也持有敌意，但不隐瞒自己的反抗；一方企图通过种种不公正的限制来推脱其供养和付酬的义务，另一方则设法推脱其服从的义务。管理家务的权柄在两者之间漂浮，谁都想把它抢在自己的手里。他们分不清权威和专横、自由和任性、权利和本分的界线，谁都没有正确理解自己是干什么的，自己能够做些什么，自己应当做些什么。

这样的状态绝不是民主状态，而是革命状态。

[注] 如果仔细考察一下指导这些人行为的主要观点，他们的相似性便更加显而易见，而且你会吃惊地发现，在他们中间，也像在封建等级制的最高层成员中间一样，同样有家庭出身的优越感，同样尊重祖先和爱护后代，同样轻视下层阶级和害怕同这些阶级接触，同样喜欢讲究礼仪，同样重视传统和古风。

第六章 民主的制度和民情为什么倾向于提高租金和缩短租期

我对仆人和主人所作的论述，在一定范围内也适用于地主和佃户。但是，关于这个题目，应在这里单独讨论。

在美国，严格说来没有佃户，人人都是自己所耕土地的持有者。

应当承认，民主的法制有一种促使地主的人数增加和佃户的人数减少的强大倾向。但是，美国当前发生的一切变化，主要还是应当归因于它的国土环境，而很少来源于它的制度。在美国，土地的价格便宜，人人都能轻而易举地成为地主。土地的收益不大，产品只能勉强地抵住地主和佃户的投资。

因此，美国在这方面与在其他方面一样，都是比较特殊的，如拿土地方面的制度作为美国的典型制度，那将是错误的。

我认为，无论是在民主国家，还是在贵族制国家，将来都还会有地主和佃户。但是，民主国家里的地主和佃户之间的关系，将会是另一种样子。

在贵族制国家，租种土地不仅要支付租金，而且要对地主表示尊重和关怀，还要为地主服劳役。在民主国家，佃户只付租金就可以了。当一个家庭的地产被分给数个子女或出卖后，这个家庭与土地的永恒关系便随之消失；而地主和佃户之间的关系，只是根据契约建立的暂时关系。他们为了议定契约的条款而定期相会，定了契约之后便各自东西。他们本是两个互不相识的人，只是利害关系使他们结合在一起。他们在一起讨价还价做交易，其唯一的目的在于赚钱。

随着地产的日益向小划分和财富日益向全国各地分散，国内到处便出现了家道式微的破落户和欲壑难填的暴发户。对于所有这些人来说，任何一点收入都是一件大事，谁也不想放弃自己的一点点好处和使自己的收入受到些微损失。

由于各个等级逐渐交融，巨富和赤贫越来越少，地主和佃户在社会条件方面的差距也一天比一天缩小，地主不再天生就比佃户占有绝对的优势。但是，在两个地位平等和都想摆脱困难的人之间，除了金钱之外又有什么能够成为他们签订租赁契约的基础呢？

一个拥有万顷良田和成百农场的人深深知道，他同时要赢得成千上万的人的心。在他看来，为此下一番功夫是值得的。为了达到这样一个重大目的，他情愿做出一些牺牲。

只有几顷土地的人，就不会有这样的考虑，他不必设法去争取佃户的好感。

贵族制度不能像一个人那样在一天之内便死掉；它的原则逐渐地不受人们欢迎之后，才能从法律上加以打击。因此，远在对贵族制度宣战以前，使上层阶级与下层阶级联结起来的那条锁链就已经开始断裂了。前者对后者漠不关心和表示轻视，后者对前者心怀忌妒和仇恨。穷人与富人的接触越来越少，双方的关系越来越坏。地租日益提高。所有这一切还不是民主革命的终结，而只是它行将来临的明确预告。自行堕落并最终失去民心的贵族制度，就像一棵根部已经枯死的大树，它长得越高，越容易被风吹折。

近50年来，地租的猛涨现象不仅见于法国，而且遍及欧洲的大部分地区。据我看，工农业在此期间取得的惊人进展，并不足以解释这个现象。为了说明这个现象，必须求助于另一个更有说服力但比较隐秘的原因。我认为，应当到一些欧洲国家已经采用的民主制度中和正在以或大或小的力量激发其他各国民心的民主热情中去寻找这个原因。

我常常听到一些英国大地主自庆，说他们现在所收的地租比他们的父辈多得多了。

他们的自鸣得意也许有理，但究其实，他们并不知道其所以然。他们以为自己得到了一笔纯收入，其实这只是一项交易。他们得到了现金，但是让出了权势；他们在钱财上得到了好处，可是不久就要在权利上有所损失。

还有一个迹象可以使人容易感到，一场民主大革命正在进行或即将来临。

在中世纪，所有的土地几乎永世出租或至少是长期出租。在我们研究中世纪的家庭经济时可以见到，那时为期99年的租期比我们现在为期12年的租期还要普遍。

在那个时代，人们认为家庭是永存不灭的，人们的身份似乎是永远固定不变的，整个社会也好像固若磐石，以致人们认为绝不会发生任何动乱。

但在平等的时代，人们的思想发生了变化。他们不难形成一种观念，认为没有什么事是永远不变的。事物无常的观念控制了人们的思想。

在这种思想情绪的支配下，地主以及佃户本人就对长期的义务产生一种本能的嫌恶感。他们双方都害怕自己被眼前对他们有利的租约长期束缚下去。他们忐忑不安，不知道什么时候自己的处境就发生骤变。他们感到自身难保，唯恐自己的生活方式一旦有变，就可能因放弃昔日习以为常的东西而感到伤心。他们的这种担忧是有理由的，因为在民主的时代，在一切变化的事物中最容易变化的就是人心。

第七章 民主对工资的影响 [5]

我在上面关于仆人和主人的叙述，大部分也可用于雇主和工人。

随着社会等级的界限日益模糊，原来的大人物不断没落，而原来的小人物不断上升，以及人们的贫富不再祖祖辈辈不变，工人和雇主之间存在的事实上的和观点上的差距也在逐渐缩小。

工人对他们的权利、前途和本身的认识越来越清晰，产生了新的雄心和新的希望，不断地提出新的要求。他们时时把贪婪的目光投向雇用他们的人的收益。为了能同雇主分享好处，他们努力争取提高劳动报酬，而且照例能够达到目的。

在民主国家也同在其他国家一样，大部分实业是由在财富和教育上都高于所雇工人的一般水平的人经营的，而且都很赚钱。这种实业家为数甚多，他们的利益各不相同，因而他们很难通力合作。

而在工人方面，当他们认为自己的劳动报酬不公平时，几乎总有把握拒绝给雇主服务。

在这两个阶级之间不断进行的斗争中，工资一直是主要问题。双方势均力敌，互有胜负。

但是，可以断言，工人的利益将会愈来愈占上风，因为他们已经争得的高额工资将使他们一天比一天减少对雇主的依附，并随着他们的日益独立，他们将会更加容易争取工资继续提高。

现在，我以目前在我们法国和世界上的几乎所有国家还很兴盛的一种实业即种植业为例来说明。

在法国，为他人当雇工种地的人，大部分也自己拥有一小块土地。他们依靠这块土地，不去当雇工也可以勉强糊口。这些人向大地主或附近农户提供劳动力时，如果对方出的工钱太低，他们就会留在家里种自己的那块地，并等待更好的受雇机会。

我认为，就农业工人的整个情况来看，可以说工资的缓慢递增是在民主社会发生作用的一般规律之一。人们的身份越来越平等，工资也越来越提高；而工资越来越提高，又反过来促使身份越来越平等。

但是，在我们目前这个时代，却出现了一个十分不幸的例外。

我在以前的某一章已经指出，被挤出政治社会的贵族是怎样涉足到某些实业部门，并通过另一种形式在其中建立起他们的统治地位的。

这个情况，对工资的水平发生了极大的影响。

只有早就非常有钱的人，才能创办我所说的大型实业，所以能够创办这种实业的人为数甚少。由于人数少，他们就可以容易彼此联合起来，随意规定工资。

反之，他们的工人为数众多，而且在不断增加。因为有时生意异常兴隆，在这个期间工资也会特别高，从而把附近的人吸收到工厂里来。但是，人们一旦进入工厂劳动，我们就将看到他们不能再摆脱这种劳动，因为他们在工厂里很快养成的心身方面的习惯，使他们不适于再从事其他劳动。一般说来，这些人文化低，手艺差，积蓄少。因此，他们几乎全受雇主的摆布。当竞争和其他意外情况使雇主的利润减少时，雇主几乎可以任意降低工资，并且不费吹灰之力把财产上的损失从雇工的身上捞回来。

如果工人一致起来罢工，则雇主有钱，不至于破产，可以悠然等待，等着贫困迫使工人就范；而工人为了不致饿死，就得天天劳动，因为他们除了一双手之外，一无所有。雇主的压迫使他们长期匮乏，而且越穷越容易受压迫。这是一个他们永远无法逃脱的恶性循环。

因此，对于一个行业的工资有时突然上涨之后又长期跌落下去，而另一个行业的劳动报酬虽然一般只是缓慢地上升，但毕竟是不断增加的现象，不要大惊小怪。

我们这个时代的产业人口所处的可悲的从属地位，是一个例外现象，同他们周围的人形成了鲜明的对照。但是，正因为这个理由，任何其他情况都没有这个情况严重和更值得立法者特别注意，因为当整个社会都在变动的时候，很难有一个阶级保持不变，而当大多数人都在不断开拓新的生财之路时，也很难让某些人安然自得地去满足他们的需要和欲望。

[注] 应当承认，托克维尔对美国工人阶级社会状况的分析是极其概括的。读者如有兴趣研究这个问题，可读下列著作：康芒斯等人的《美国劳工史》，共4卷，纽约，1926—1935年；哈里斯：《美国劳工》，耶鲁，1938年；米特拉尼：《美国概览》，伦敦，1946年；帕斯克：《美国人民政治和社会史》（是一部巨著），巴黎，1924—1931年；弗兰克：《1919年至1949年美国经济和社会史》，巴黎，1950年。——法文版编者

第八章 民主对家庭的影响

以上，我考察了身份的平等在民主国家，尤其是在美国是怎样改变了公民之间的关系的。

现在，我想再进一步，深入到家庭的内部。我在这方面的目的不是寻找新的真理，而是阐明已知的事实与我的题目有什么关系。

大家都已看到，在我们这个时代，家庭的各个成员之间已经建立起新的关系，父子之间昔日存在的差距已经缩小，长辈的权威即使没有消失，至少也已经减弱。

类似的情况也见于美国，但它更使人注目。

在美国，始终就不存在罗马人和贵族就"家庭"这个词的含义所理解的那种家庭[6]。美国人只是在出生后的最初几年才具有家庭意识。在孩子的童年时期，父亲实行家庭专政，子女不得抗拒。子女的年幼无知，使这种专政成为必要；而子女们的利益，以及父亲的无可争辩的优势，又使这种专政成为合理合法。

但是，美国人达到成年之后，子女必须服从父母的关系便日渐松弛。他们先是在思想上自己做主，不久便在行动上自主。严格说来，美国人没有青年时期。少年时代一结束，人便自己闯天下，开始走其自己的人生道路。

如果认为这是一场家庭内部斗争的结果，做儿子的在这场斗争中以违反道德的办法取得了父亲拒绝给予他的自由，那将是错误的。促使做儿子的要求自己独立的那些习惯与原则，也在使做父亲的承认儿子享有独立是他的不可抗拒的权利。

因此，前者绝对不会有那种人们在摆脱压制他们的权势之后还将长期怀恨在心的愤懑感情，而后者也绝不会产生那种在失去权势之后通常会随之而来的痛苦和气愤的遗憾感觉。这就是说，做父亲的早已看到他的权威总有一天期满，这个期限一旦到来，他便自愿放权；而做儿子的也已事先知道，他自主的日子必将到来，可以十拿九稳地获得自由，就像一份财产必归他所有，谁也不想来抢似的。[7]

试述一下家庭方面发生的这种变化是如何与我们眼前即将完成的社会和政治革命密切相关的，也许不无用处。

有一些重大的社会原则，或被一个国家到处推行，或不准它们在各地存在。

在等级森严的贵族制国家，当局从不向其统治下的全体臣民直接呼吁或求援；因为人人彼此都是受一定的关系约束的，所以只要上层人物发号施令就可以了，其余的人一定追随。这种情况也见于家庭和由一个人领导的一切社团。在贵族制国家，社会实际上只承认身为一家之长的父亲的存在，做子女的只是通过父亲而与社会发生关系。社会管束做父亲的，做父亲的管束其子女。因此，做父亲的不仅有天赋的管教子女的权力，而且被赋予对子女发号施令的政治权力。他既是家庭的创造者，又是家庭生计的维持者，而且也是家庭里的行政长官。

在民主制度下，政府的权力及于人民群众中的每一个人，以同样的法律直接地治理每一个人，不需要有父亲那样的中间人。在法律上看来，做父亲的不过是一个比子女年龄大和有钱的公民而已。

当大部分人的身份极不平等，而这种不平等又是永久性的时候，关于首长的观念就在人们的想象中成长起来；即使法律不给予这个首长以特权，习惯和舆论也会让他享有之。反之，当人们彼此之间无大差别，而且不再永远有高低之分的时候，关于首长的一般观念就将日益淡薄和模糊；即使立法者硬凭自己的意志强把一个人安排在首长的位置上，叫他对一个下属发号施令，也是没有用的，因为民情在使这两个人彼此日益相近，逐渐走向同一水平。

因此，即使我从未见到一个贵族制国家的立法机构曾授予家长以独享的特权，我也不能不确信贵族制国家的家长的权力比民主国家的更受尊重和更为广泛，因为我们知道不管法律有无规定，首长在贵族制国家总比在民主国家地位高，而下属则与此相反，即在前者低于在后者。

当人们在生活中主要是缅怀过去而不是重视现在，更多的是考虑祖先的想法而不是研究自己的想法的时候，做父亲的便成为过去和现在之间的天然的和必然的桥梁，成为联系和联结上一代与下一代的套环。因此，在贵族制度下，做父亲的不仅是家庭的政治首长，而且在家庭里是传统的继承人和传代人，是习惯的解释人，是民情的仲裁人。他说话时，家庭的成员要洗耳恭听；对待他只能毕恭毕敬，并且要爱得始终诚惶诚恐。

当社会情况变得民主，人们以自己判断一切事物作为基本原则，并认为这样做是正确和合理的，只把祖传的信念作为参考而不视为规范的时候，父亲的见解对于子女的影响力，正如他的合法权利一样，便将大为降低。

民主制度导致的分家，其最显著的后果或许是父子关系的改变。

当一家之主的父亲财产不多时，他和儿子将长期同住在一起，共同参加同样的劳动。习惯和需要使他们联合在一起，并且不得不时时刻刻彼此交谈。因此，在他们之间不能不建立起一种不拘形式的亲密关系。这种关系使做父亲的权威减少绝对性，并且很少讲究尊敬的表面形式。

然而，在民主国家里，拥有这样少量财产的阶级，正是能够使思想产生力量和使民情发生转变的阶级。这个阶级使它的意见，同时还有它的意志，到处占据统治地位；甚至最想抗拒它的领导的人，最后也听任自己去仿效它的做法。我就看到一些激烈反对民主的人，曾容忍他的子女用“你”而不用“您”来称呼他们。

因此，随着贵族失去权势，父母的那种严肃的、约定俗成的、合法的权威也不见了，而在家庭之内建立起一种平等关系。

总的来说，我不知道社会是否由于这种变化而受到了损失，但我确信个人却由此得到了好处。我认为，随着民情和法制日益民主，父子关系也会更加亲密和温和，而不像以前那样讲究规矩和仰仗权威；他们之间的信任和眷爱也往往是坚定的。看来，父子的天然联系是紧密了，但他们的社会联系却松弛了。

在民主的家庭里，做父亲的除了表示老人对子女的爱抚和向他们传授经验之外，并没有任何权力。他的命令可能无人遵从，但他的忠告一般会发生作用。虽然子女们对他不是毕恭毕敬，但至少对他表示信任。子女同他交谈没有固定的礼节，而是随时可以同他谈话，经常向他请教。在这里，家长和长官的身份不见了，但父亲的身份依然存在。

为了判明两种社会情况在这方面的差异，只看一看贵族时代留下来的一些家书就可以了。书信的文体经常是端庄、死板和生硬的，而且文字冰冷得使人心里感觉不到一点儿热乎气儿。

反之，在民主国家里，儿子写给父亲的信中，字里行间总有某些随便、亲密和依恋的表现，一看之下就知道家庭里建立了新的关系。

这样的变革也在改革兄弟姊妹的相互关系。

在贵族的家庭里，也像在贵族社会里一样，人人的地位是早已规定好了的。不只是父亲在家庭里另成一级，享有广泛的特权，就是子女之间也不平等。子女的年龄和性别，永远决定着他们每个人在家里的地位，并使其享有一定的特权。民主制度把这些壁垒大部分废除或减少了。

在贵族家庭里，长子继承大部分家产和几乎全部权利，所以他将来一定成为家长，而且在一定程度上成为兄弟们的主人。他尊贵有权，而兄弟们则平庸和依附于他。但是，如果认为在贵族制国家，长

子的特权只能给他自己带来好处，那也是错误的，因为这样会引起兄弟们对他忌妒和怀恨。

长子一般都竭力帮助他的兄弟们发财致富和获得权势，因为一个家族的显赫必然反映在它的代表的身上。而且，做弟弟的也设法协助长兄进行一切事业，因为族长的显赫和权势使他更能去扶掖家族的各支。

因此，贵族家庭的成员彼此联系得极为密切，他们的利益互相关联，他们的想法也颇为一致，但是他们的心却很少互通。

民主制度也使弟兄间互相依靠，但依靠的方式与贵族的不同。

根据民主的法制，一家的子女是完全平等的，从而也是自主的。没有任何东西强制他们彼此接近，也没有任何东西迫使他们互相疏远。因为他们血统相同，在同一家庭里成长，受到同样的关怀，没有任何特权使他们各不相同和把他们分成等级，所以他们之间从小就容易产生亲密无间的手足情感。成年之后形成的关系，也不会引起他们破裂不睦，因为兄弟的情义在使他们日益接近，而不会使他们反目。

因此，在民主制度下，使兄弟们互相接近的并不是利害关系，而是对往日的共同回忆，以及思想和爱好的自由共鸣。民主制度虽然要使他们分家析产，但能使他们的心灵融洽。

这种民主的民情的魅力十分强大，以致拥护贵族制度的人也不再愿意遵守贵族制度了，并在体验若干时日之后，肯于放弃贵族家庭的那种毕恭毕敬的和刻板冷漠的规矩。只要他们能够放弃他们原来的社会情况和法制，他们随时都可以接受民主制度下的家庭习惯。但是，这项工作还牵涉另一个问题，即不忍受民主的社会情况和法制，就享用不了民主的家庭习惯。

我对于父子之爱和手足情义所述的一切，从人性本身自发产生的一切情感来说，也应当说是合情合理的。

当一种思想和一种感情是由人所处的一种特殊情况产生出来的时候，这种情况一发生变化，它们便不复存在。因此，法律虽然可以把两个公民紧密地联系在一起，但当这项法律废除后，他们便彼此分离了。再没有比封建社会把主仆联系起来的那种民情更具有紧密的联结作用了。但在如今，这两种人已各自东西，互不相识了。往昔使他们结成主仆关系的那些畏惧、感激、敬爱的感情，已经荡然无存，而且一点儿痕迹也没有了。

但是，人类的天生感情却不能如此。即使法律要以某种方式驾驭这种感情，也很少能够制伏；法律在想加剧这种感情时，也很少能从中得到什么好处。这种感情只是依靠本身的力量，就能永远强大。

民主制度使几乎所有的旧社会习惯失效或销迹，鼓励人们去接受新的社会习惯，从而使旧社会习惯所产生的感情大部分消失。但是，民主制度对于其余的习惯只是作了改进，而且往往是赋予它们以原来没有的活力和温和性。

我认为，只用一句话来概括本章和以前各章所表述的思想，并非不可能。这句话是：民主制度松弛了社会联系，但紧密了天然联系；它在使亲族接近的同时，却使公民彼此疏远了。

[注] 欲了解美国家庭的现实情况，可参阅福尔索姆：《家庭与民主社会》，伦敦，1948年。——法文版编者

[注] 但是，美国人还从来没有想过，像我们法国人所做的那样，做父亲的死后便被剥夺其处理遗产的自由，从而丧失其权力的主要成分之一。在美国，遗嘱的设立效力是无限的。

也和在其他几乎所有方面一样，在这方面亦不难看到，美国的政治立法远比法国的民主，而法国的民事立法则比美国的无限民主。这一点是很容易理解的。

法国的民事立法是由一个人一手炮制的，他认为在不直接和不间接反对他的权力的一切事情方面满足同时代人的民主激情，是符合他的利益的。只要人民不企图利用他们通行的某些原则去干预国政，他愿意让人民利用这些原则去管理财产和治理家庭。而在民主的激流冲击民法时，他也有把握用政治法令容易得到保护。这种做法既巧妙又自私，但是，这样的妥协办法不可能持久，因为日久天长之后，政治社会总要成为市民社会的表现和形象，而且从这个意义上来讲，可以说在一个国家之中，再没有比民事立法更具有政治色彩的了。

第九章 美国年轻女性的教育

没有一个自由社会没有它的民情，而且正如我在本书上卷已经说过的，社会的民情是由女性创造的。因此，凡是影响妇女的地位、习惯和思想的一切东西，在我看来都具有重大的政治作用。

在几乎所有的信奉新教的国家里，年轻女性的行动自主性都比在信奉天主教的国家里大得无比。在像英国那样的保有或获得自治权利的新教国家里，这种独立自主性更大。因此，在这样的国家里，自由便通过政治惯例和宗教信仰而进入每个家庭。

在美国，新教的教义正与非常自由的政治体制与非常民主的社会情况互为补充，而且没有一个地方的年轻女性能像美国的年轻女性那样完全自主。

美国的女青年早在达到结婚年龄以前，便已开始逐步不受母亲的监护；在她们还完全没有走出童年时期，就已经自己独立思考，自由发表自己的见解，自己单独行动；人生的宏大场面不断地展现在她们的面前，父母不但不干预她们去看这个场面，而且让她们每天细致地去观察它，叫她们学会冷静正确地去正视它。因此，社会上的邪恶和危险很早就呈现在她们的面前；她们能够看清这些邪恶和危险，在作判断时不抱任何幻想，并且敢于面对它们，因为她们相信自己有足够的力量来应付，认为周围的人似乎也在这样想。

因此，几乎不可能指望在美国的女青年身上见到情窦初开时期表现出来的那种处女的稚气，更不可能见到欧洲女青年在从童年过渡到青年时通常伴有的那种天真无邪的风韵。美国妇女，不管年龄大小，都很少表现出孩子气的怯懦和无知。同欧洲的女青年一样，她们也想取悦于人，但她们却清楚地知道应当付出什么代价。即使她们没有投

身于邪恶，至少知道世间有邪恶。与其说她们有高尚的精神，不如说她们有纯洁的情操。

当我看到美国女青年在欢欢喜喜的交谈中发生争执时能够极其巧妙地和泰然自若地表述自己的思想与话语时，往往使我吃惊不已，几乎为之倾倒。一位哲学家在一条狭道上可能跌倒百次，可是美国女青年却能轻易地走过去而不发生意外。

其实，人们不难看到，美国妇女甚至在年纪轻轻的时候，便已完全是自己的主人；她们尽情享受一切被允许的享乐，但从不沉湎于任何一种享乐；尽管她们往往好像随随便便，但她们的理智绝不会失去其控制作用。

在法国，我们还在自己的观点和爱好当中令人不可思议地掺有历代的残余，以致往往对妇女施以贵族时代那样的严加管束、隐居深闺、几乎可以说是修道院式的教育，而在民主社会建立以后，又立即把她们弃之于这个社会必然产生的混乱之中，不加指导和支援。

美国人对他们自己的做法是很满意的。

他们认为，在一个民主社会里，个人的独立是不可或缺的重大原则，青年人应当早熟，趣味不必持久，习惯可以改变，舆论通常应当是不定的和无力的，父权应予削弱，夫权应被否认。

在这种情况下，他们自然断定，压抑妇女发自内心的最强烈感情是无济于事的，而最稳妥的办法是教导她们自己控制这种感情的技能。由于他们无法防止妇女的贞操常遭破坏的危险，所以他们希望妇女自己去保卫贞操，依靠妇女的自由意志力，而不依靠那些已经摇摇欲坠或已被推翻的限制措施。他们不是让妇女怀疑自己无能，而是不断设法增强妇女的自信力。由于他们不可能而且也不希望女孩子长期处于完全无知状态，所以他们便及早授予女孩子处理各种事务的初步知识。他们不向女孩子隐瞒世间的腐败情形，而且愿意叫女孩子一目了然，使其养成抵制腐败的能力。他们认为，与其特别重视女孩子的贞洁，莫如培养她的操行。

尽管美国人是一个笃信宗教的民族，但他们并不只是依靠宗教来使妇女保卫贞操，而且也设法武装妇女的理智。他们在这方面采用的方法，与在其他许多方面采用的相同。首先，他们积极努力，以使妇女在运用个人的独立自主时有所节制；其次，在用尽人为的力量之后，才求助于宗教。

我知道，这样的教育不是没有危险的；我也不是不知道，这样的教育可以发挥妇女的判断力而抑制她们的想象力，使妇女虽有德行但感情冷淡，而不能成为男人的娇妻和亲密伴侣。即使这样的社会比较安定和更有秩序，家庭生活也往往缺乏温暖。但是，这些还是等而次之的缺陷，而且为了更大的利益，可以不去计较。事情到了我们现在所说的地步，使我们只能做一种选择：必须实行民主的教育，以使妇女免遭民主的制度和民情将会给妇女带来的危害。

第十章 年轻女性怎样习得为妻之道

在美国，妇女结婚以后，便永远失去她的独立自主。年轻的未婚女性虽然不像在其他国家那样受到严格管束，但是成为人妻之后，就要承担沉重的义务。年轻的未婚女性，在出嫁前于父亲家里可以享受自由和乐趣，而出嫁后住在夫家就像进了修道院。

这两种迥然不同的情况，或许不像人们所想象的那样矛盾。其实，美国妇女从前一种情况过渡到后一种情况，是很自然的。

笃信宗教的人民和重视实业的民族，对于婚姻具有一种极其严肃认真的观点。前者认为妇女在生活中循规蹈矩是民情纯朴的最好保证和最明显标志，后者认为这是家庭安定和繁荣的最可靠保障。

美国人既是清教徒，又是商业民族。因此，他们的宗教信仰和经商习惯，都使他们要求妇女具有自我牺牲精神，使自己的乐趣永远服从于事业，而在欧洲却是很少要求妇女这样做的。因此，在美国占有统治地位的严峻舆论，便把妇女牢牢地封闭在只顾家庭的利益和责任的窄小圈子里，不准她们越出雷池一步。

美国的女青年一进入社会，便发现这些观念早已根深蒂固，看到从这些观念推衍出来的规矩，并很快确信自己一和当时通行的习惯背道而驰，她的安宁和声名，甚至她的社会存在，都有立即遭到破坏的危险。但是，由于她在理智上已有坚定的认识，她所受的教育又使她养成了刚毅的习惯，所以她有顺应社会的能力。

可以说正是由于她享有独立，她才在需要牺牲的时候得以鼓起勇气去忍受牺牲，而且毫不抵制和没有怨言。

此外，美国妇女结婚后受到束缚，绝不是由于自己单纯和无知而落入预设的陷阱。她们婚前接受的教育，已使她们知道自己将来应当如何，而且结婚这个枷锁是她们在没有别人干预之下自己套在脖子上的。她们勇敢地接受了新的生活条件，因为这是她们自己选择的。

在美国，父母的管束是不严的，而夫妇的约束则是很严的，所以一个青年女性只有经过慎重考虑和反复衡量才结婚。在美国，绝没有早婚现象。因此，美国妇女只有在她们的理智经过锻炼和达到成熟的时候，才决定结婚；而其他国家的大部分妇女，通常是在结婚之后才开始锻炼她们的理智和使其成熟的。

而且，我绝不认为美国妇女结婚后在整个生活习惯方面随即发生的这个巨大变化必定是出于舆论的压力。在大多数情况下，她们完全是依靠自己的意志力来承受这个变化的。

择偶的时期一到，自由的世界观所培养和加固的那个冷静而严肃的理智便告诉美国妇女：结婚后继续轻浮和自我做主只能造成无止无休的争吵，而绝不会得到乐趣；未婚女青年的娱乐不能成为已婚妇女的消遣，已婚妇女的幸福源泉是她丈夫的家。由于她们事先就已看清，只有一条道路可以使其家庭得到最大幸福，所以她们一开始便沿着这条道路走下去，一直走到头而不后退。

美国少妇表现出来的这种意志力，在适应新的情况所带来的严格义务而不诉苦时，也在她们接受生活中的一切重大考验上反映出来。

世界上没有一个国家的个人命运像美国人那样动荡不定。在美国，同一个人在人生的旅程中多次沉浮，即由富变穷，又由穷至富的现象，并不罕见。

美国妇女总是以冷静而坚定的毅力来对待这种巨大变化的。可以说她们的欲望是随着她们的贫富变化而能伸能缩的。

正如我在本书上卷所说的，每年移居西部荒凉地区的冒险家，大部分是早年定居在北部的英裔美国人。其中有许多人在故乡本已享有

舒适的生活，但仍大胆地冒险前来追逐财富。他们带着妻子同行，使她们同尝在干这种事业的初期总要遇到的无数艰险困苦。我甚至在西部荒漠的边缘地带，也常常遇到一些在大城市的舒适环境中生长起来的少妇，她们几乎是结婚后刚刚离开父母的豪华住宅，就来到森林里的简陋茅屋的。疾病、孤独和沉闷，都没有使她们丧失勇气。她们的面容显得憔悴，但她们的神色却是坚毅的。她们既有忧郁的表情，又有果敢的气概。（B）

我毫不怀疑，这些美国少妇在她们的初等教育中就已养成她们在这种情况下所表现出来的内在力量。

因此，美国的妇女早在年轻时期就已习得为妻之道。她们在生活中担当的角色改变了，日常的生活习惯也不同了，但她们的精神仍然照旧。

第十一章 身份平等在美国怎样有助于维护良好的民情

有些哲学家和历史学家说过或对人当面讲过，妇女的情操是随她们的居住地离赤道远近而变化的，即离赤道越远就越端庄，离赤道越近就越不端庄。这种说法是回避难题的最好办法。按照这种说法的意见，只用一个地球仪和一个圆规，立刻就可解决人性方面表现出来的最难解决的问题之一。

我不认为这个唯物主义理论是依据事实建立起来的。

同一个民族，在不同的历史时期就有不同的表现，一个时期重视贞洁，而另一个时期显得淫荡。因此，一个国家的民情是否正派或放荡不羁，取决于一些可变的原因，而绝不只取决于该国的不变的地理位置。

我并不否认，在一定的气候下，性的相互吸引力激起的情欲是特别强烈的。但是，我认为社会情况和政治制度，经常是能够激发或抑制这种天生的情欲的。

尽管访问过北美的旅游者们在若干问题上意见并不一致，但他们全都承认那里的民情比其他任何地方都端庄得无限。

显然，美国人在这一点上比他们的祖辈英国人优越得多。只对这两个国家进行初浅的观察，就可以证明这一点。

在英国，也像在欧洲其他一切国家一样，人们总是怀着恶意评论妇女的弱点。人们经常听到哲学家和政治家叹惋民情不够正派，而文学家也每天在这样虚构他们的作品。

在美国，所有的书刊，长篇小说也不例外，都把妇女构想为玉洁冰清，没有人在书中讲述男女的风流韵事。

美国的这种十分正派的民情，毫无疑问部分地来因于它的国土、种族和宗教。但是，在其他国家也有的这一切原因，还不足以说明这个问题。因此，为了解决这个问题，还要求助于某一特殊的理由。

我认为，这个特殊的理由就是平等和由此而来的各项制度。（C）

身份的平等，不是只依靠本身去使民情正派的，但毫无疑问它能使民情容易正派和加速正派。

在贵族制国家，出身和财势不同的一男一女，往往不能结婚。情欲可能使他们结合，但是，社会情况和由此产生的观念，却阻止他们结成白头偕老的正式夫妻。因此，必然出现许多露水夫妻和不公开夫妻。这是大自然在暗中报复法律加于它的限制。

当身份的平等把男女间的一切想象的和实际存在的隔障推倒之后，情形就不这样了。这时，任何一个少女都相信自己能够成为喜欢她的男人的妻子，而婚前的伤风败俗行为也将难于实现，因为情欲虽然容易使人冲动和轻信，但你无法使一个女性在你完全可以自由结婚但你却不同她结婚的时候，相信你还在爱她。

这个原因对婚后生活也发生同样作用，只不过转为间接一些而已。

无论是在正搞不合理之爱的人看来，还是在许多想要搞这种爱的人看来，再没有比强迫婚姻或随机结合更能使不合理之爱合理化了。[8]

在女性永远可以自由选偶，而且教育使她们能够作出最佳选择的国家里，舆论对她们的过错是绝不宽容的。

美国人的严肃精神，也部分地来因于此。他们认为婚姻是一种负担很重的契约，但又必须严格执行其中的一切条款，因为他们事先就可以知道这一切条款，而且享有拒不缔约的完全自由。

使夫妇在婚后必须更加忠贞的约束，也在使他们更加容易忠贞。

在贵族制国家，结婚的目的与其说是使两个人结合，不如说是使双方的财产结合。因此，有时在订婚时男方已经上学读书，而女方还在被哺乳。以联合双方的财产为目的的夫妇关系会使双方心生异念，也是不足为奇的。这是契约的本质自然产生的结果。

反之，当任何人都能永远自己选偶，不受外来的干涉和指使时，使男女接近的，通常只能是爱好和思想的一致。这种一致又可以使他们相依为命和巩固夫妇关系。

我们的父辈对婚姻有过一种古怪的看法。

由于他们见到当时刚刚流行的少数恋爱结婚几乎都造成了悲剧的结局，所以断言这类事情听凭当事人的心意是极为危险的。在他们看来，萍水相逢可能比精挑细选还好。

但是，指出他们所见到的事例什么也不能证明，并不十分困难。

首先我要指出的是：民主国家在赋予妇女以自由选偶的权利时，也要设法事先使妇女的头脑具备进行这种选择的知识，使她们的意志产生能够进行这种选择所需要的力量；而贵族制国家的少女，在不顾父母的权威而私奔，将自己委身于一个她们既无时间了解其情况，又无能力判断其好坏的男子时，就缺乏这一切保障。因此，她们初次运用自由意志时就失误，她们没有受过民主教育就在结婚方面仿效民主的习惯，结果犯了如此惨痛的错误，都是不足为奇的。

但是，还不止于此。

当一男一女想要突破贵族的社会情况所造成的各种不平等而结合时，他们还有许多障碍需要克服。在打破或削弱必须遵守父母之命的

束缚之后，他们还要尽最后的努力去战胜习俗的势力和舆论的专横。最后，当他们费尽九牛之力达到心愿时，还将遭到亲友的白眼：被他们打破的偏见，使亲友同他们疏远了。这种情况不久便要挫伤他们的勇气，使他们感到心里难受。

因此，即使这样结婚的一对夫妻一开始就很不幸，而且后来还可能犯罪，那也不应归咎于他们的自由选择，而应当归因于他们生活在一个不允许他们进行这种选择的社会里。

还不要忘记：粗暴地阻止一个人不犯一般的错误，几乎总要同时驱使他失去理智；合法地使一个人敢于向他的时代和国家通行的观念宣战，同时也要让他在精神上做好进行暴力的和冒险的斗争的一定准备，而凡是具有这种性格的人，不管他走到哪里，都很少能够得到幸福和很少能够有善行。顺便提一下，在一些最必要的和最神圣的革命中之所以很少见到温和而稳健的革命家，其原因就在于此。

因此，在贵族制度时代，一个男人与一个女人萍水相逢，一见钟情，除了个人的意见和爱好以外，其他一切条件都不考虑，就仓促结为夫妻，而婚后不久就见异思迁而乱搞和出现悲剧，乃是无须惊奇的。但是，如果这种结合能按事物的常规和自然秩序进行，受到社会情况的支持，承认父母的权威，得到舆论的赞扬，则毫无疑问，家庭内部的和睦将更加增加，夫妻间的忠贞将更好地得到遵守。

在民主国家，几乎所有的男人都参与政治生活，从事一种职业；另一方面，由于家庭的财产不多，做妻子的就不得不终日留在家里，以便亲自主持家政，精心管理家务的一切细节。

男女双方的这种性质不同的必须承担的劳动，就像一道天然的屏障妨碍着性生活，使一方的性冲动日益稀少和不如以前兴奋，而另一方的抵制也便更加容易。

这并不是说身份的平等一定能使男人忠贞不已，但它能使男人的伤风败俗行为减少危险性。由于这时谁也没有余暇和机会去评论某人

是否想保持贞操，所以就出现了既有大量的娼妇，又有众多的贞节妇女的现象。

这种情况虽然造成了个人的可悲不幸，但并不妨碍整个社会继续活跃和坚强。它既不会破坏家庭的纽带，又不会使民情颓靡。使整个社会陷入危险的并不是某几人的严重腐化，而是所有人的普遍堕落。在立法者看来，卖淫远远没有通奸可怕。

平等使人所过的这种忙乱的和到处奔波的生活，不但使人无暇沉湎于谈情说爱，而且还通过一个比较隐秘的、但是比较可靠的办法，使人避开谈情说爱。

生活在民主时代的人，或多或少都有点工商阶级的思维习惯；他们的头脑比较严谨，注重实际，爱用心计，可以随时不囿于理想而追逐某一摆在眼前的目标，把这一目标视为自然的和必然的向往对象。因此，平等并没有破坏人们的想象力，但却限制了它的活动，只准许它在地面上低空盘旋。

民主国家的公民最不愿意幻想，也绝不喜欢悠然耽于通常是在事前发生的并可能使心潮起伏的孤独冥想。

不错，他们十分重视那种可以使生活美好与安定的深厚的、认真的和恬静的情感，但不愿意追求那些可以干扰生活并使生命缩短的强烈的并且难于控制的激情。

我知道，以上所述只适用于美国，目前还不能普遍地推广于欧洲。

五十多年以来，法律和习惯虽以空前的努力驱使许多欧洲国家走向民主，但仍不见这些国家的男女关系变得比较正派和纯真。在某些国家，情况还适得其反。有些阶级在这个问题上是很严肃的，但从整个国家来说，这方面的道德是比较差的。我不怕指出这一点，因为我的心情主要是想美化我的同时代人，而不是想非难他们。

这个局面当然使人伤心，但也不必害怕。

民主的社会情况对习惯的正常化可能发生的良好影响，是只有经过一段时间才能显示出效果的现象之一。如果说身份的平等有利于良好的民情，那么，社会在生产这种平等时出现的阵痛，则有害于良好的民情。

在法国不断改变自己面貌的近50年来，我们并没有获得很多自由，但动乱却是经常发生的。在思想发生这样的普遍混乱，舆论处于这样的摇摆不定的时候；在是非、真假、功过混淆得如此难辨时期，社会的公德遭到了怀疑，而个人的私德则处于崩溃状态。

但是，我国所发生的一切革命，不管其目的何在和由什么人进行的，最初都产生了同样的后果。甚至那些以加强了道德而结束的革命，在开始的时候也是松弛了道德的。

我不认为我们屡见不鲜的动乱将会长期继续下去，一些奇妙的征兆已在显示这一点。

最腐败透顶的，是失去了权力之后仍然保持着财富的贵族，因为他们享尽了庸俗的消遣之后，仍有大量的时间去花天酒地。他们失去了曾经使他们兴旺的热烈激情和伟大思想，而只剩下了一大堆看来很小但腐蚀性很大的恶习，像苍蝇集聚在尸体上一样，紧紧地附着在他们身上。

谁也不否认，上一个世纪的法国贵族是极其放荡的。但是，传统的习惯和古老的信仰，仍能使其他阶级尊重道德。

谁也不能不同意，在我们这个时代，这个贵族的残余还能在一定程度上维护原则的严肃性，而社会的中下阶层反而日益破坏道德。结果，50年前生活上最为放纵的家庭，今日却成了最守规矩的模范家庭，使人觉得民主好像只是通过贵族阶级才使道德向上了的。

法国大革命虽然分掉了贵族的财产，强迫他们把精力集中于自己的私事和家庭，规定他们必须同子女住在一起，但却使他们的头脑比以前清晰和严肃了。因此，法国大革命使贵族在不知不觉之中学会了

尊重宗教信仰、爱好秩序、爱好平凡的娱乐、爱好天伦之乐和家庭幸福，但本来持有这些爱好的其他阶层，却乘推翻法制和政治习惯所需的努力的余威，走上了破坏秩序的道路。

法国的旧贵族忍受了大革命所造成的一切后果，但他们并没有由此也产生革命激情，也萌生革命之前通常会有的无政府主义念头。不妨这样设想：他们预感这场革命将会对自己的生活方式发生健康的影响，比从事革命的那些人还早。

因此，尽管乍一听来有点耸人听闻，但是我们仍然要说：今天在民主理所当然造成的道德方面表现得最好的，反而是国内最反对民主的那些阶级。

我不能不认为，在我们已经享有民主革命的一切成果的时候，只要消除革命所造成的混乱，现在只被少数人认为是真理的一些东西，就将逐渐为所有的人所接受。

[注] 读一读欧洲的各种文学，就不难确认这个真理。

当一位欧洲作家想要在一部小说中描写我们在婚姻中常见的悲惨结局时，他必然先向读者交代这是一对很不般配的或强制结成的夫妻，以引起读者的同情。尽管长期以来已经养成的过分宽容的人生态度至今仍在松弛我们的民情，但是作家如不先把书中人物的缺点描写得情有可原，他就很难使我们对他们的不幸遭遇表示关心。这种写法准保作家获得成功。我们天天所见的一切，也在熏陶我们采取宽容态度作为长远之计。

美国的作家不会向他们的读者表示他们对书中人物的缺点持有如此明显的原谅态度。他们的习俗和法律不准他们如此，而且由于他们没有指望将来可以描写淫荡情节，所以他们便不想写这些东西了。美国出版的长篇小说所以很少，应当部分地归因于此。

第十二章 美国人怎样理解男女平等

我已经叙述了民主是怎样消灭或改变社会所造成的各种不平等的。然而，是否仅止于此和民主最后能否对于至今似乎始终以人性为基础的重大的男女不平等发生影响呢？

我认为，使父子和主仆，总的说来就是使尊卑处于平等地位的社会运动，也在提高妇女的地位，并且必将逐渐使妇女与男人平等。

但是，我向来没有像在这里这样感到有必要详细说明我的意见，因为没有一个题目比这个题目更可以使当代人信口雌黄了。

在欧洲，有些人抹杀男女的性别特点而力主男女不但是平等的人，而且是完全相同的人。他们赋予男女以同样的职责，给予男女以同样的义务，授予男女以同样的权利，也就是在劳动、娱乐和公务等一切方面抹杀男女的差别。我们可以不难想到：强制两性平等，反而会损害双方；硬叫男子去做本来应当由女子去做的工作或者相反，必然出现一些柔弱的男人和一些粗野的女人。

因此，这不是美国人所理解的那种可在男女之间建立的民主或平等。美国人认为，既然老天爷使男女在身心方面存在极大的差别，那它显然是要让男女各自运用他们的不同特点。美国人确信，进步并不是使性别不同的人去做几乎相同的工作，而是让男女各尽所能。美国人把指导当今工业的伟大政治经济学原则应用到两性方面来了，即细分男女的职责，以使伟大的社会劳动产生最好的效果。

美国是世界上最注意和最坚持在两性之间划清行动界线的国家。美国人希望两性同步前进，但所走的道路永远不同。你绝不会见到美国妇女去管家务以外的事情，去做买卖和进入政界；而且也绝没人强

迫妇女下田去干粗活，或做需要强壮劳力的重活。没有一个家庭穷到破例而为的地步。

另一方面，既然美国妇女无法走出宁静的家务活动小圈子，那也就从来没有人强把她们从其中拉出来过。

因此，经常表现出男子般的智力和刚强毅力的美国妇女，一般仍保持着极其娇柔的风度，而且尽管她们的头脑和心胸不让须眉，但她们在举止上却永远是巾帼。

美国人从来没有想到实施民主原则将导致推翻夫权和打倒家庭内部存在的权威的结果。他们一向认为，任何团体，要想有效地活动，必须有一个首领，而夫妻这个小团体的天然首领就是丈夫。因此，他们绝不反对丈夫有权指挥自己的配偶，并且认为在夫妻的小家庭里，犹如在广大的政治界，民主的目的在于规定必要的权利并使它们合法，而不是破坏所有的权利。

这是一种并非男性所独有而为女性所反对的意见。

我从来没有见到美国妇女认为丈夫行使他的权利就是侵夺她们的权利，更没有见到美国妇女认为这是使她们屈辱服从。恰恰相反，我好像发现她们把心甘情愿放弃自己的主见视为一种光荣，将她们的伟大表现在自动就范而不反抗方面。这至少是妇德很好的美国妇女的意见，而其他美国妇女并没有公开发表自己的见解。另外，在美国，你根本听不到一个淫乱的妻子在她践踏自己的最神圣义务时会大吵大闹，主张自己的女权。

常有人说：在欧洲，即使男人对女人极尽奉承之能事，也总带有一定的轻视之意；尽管欧洲男人往往表现得像女人的奴隶，但你可以看出，他们从来没有真心认为女性与他们平等。

在美国，男人很少恭维女性，但他们的每天表现，却证明他们尊重女性。

美国男人经常使人们看到他们完全相信配偶的智力，十分尊重配偶的自由。他们断定配偶的头脑也能像男人那样去发现纯正的真理，配偶的心胸也坚定得足以追随这种真理。他们从来没有想从成见出发，用妇女愚昧无知和胆小怕事来说明自己的德行比配偶的高明。

然而，在男人那样容易受女人支配的欧洲，男人却似乎否认妇女具有人类的某些主要属性，认为妇女虽然迷人，但不是完全的人；尤其使人惊奇的是，妇女本人的看法也居然如此，她们向来认为表现自己无用、软弱和怯懦是她们的特权。美国妇女绝不要求这种权利。

另一方面，我们还可以说，我们的民情实际上使男人获得了一种奇怪的豁免权，以致好像有一套道德规范是专为男人规定的，而他的配偶则有另一套道德规范；而且按照舆论，同一种行为在妇女身上是犯罪，而在男人身上则是小小的过错。

美国男人绝不会理解权利和义务的这种不公平分配，在他们看来，诱奸者和受害者是同样不光彩的。

不错，美国男人很少像欧洲男人那样向女性百般地献殷勤，而是经常以行动表示他们设想妇女是贞洁和贤惠的。他们对妇女的精神自由十分尊重，以致在有妇女在场时，每个人在谈话中都很谨慎，害怕让她们听到使她们感到不快的言辞。在美国，一个年轻姑娘可以只身长途旅行而不必害怕。

美国的立法者虽然减轻了刑法典中的几乎所有惩罚条款，但仍对强奸罪定有死刑，而且舆论对这种罪也口诛笔伐得最为厉害。这是可以理解的，因为美国人认为最珍贵的东西是妇女的贞节，最应该尊重的东西是妇女的自由，最应该严加处罚的人是强行使妇女失去贞节和自由的人。

在法国，对这种罪判得很轻，往往很难见到一个陪审团作出有罪判决。这是轻视贞节还是轻视妇女呢？这不能不使我认为，这是两者兼有。

因此，美国人虽不认为男人和女人有同样的义务和权利去做同样的事，但对男女的作用却作同样的估价。他们认为男女的命运虽然不同，但作为人来说价值却是相等的。他们没有让女人的勇气也像男人那样坚毅，也没有让女人像男人那样去使用自己的勇气，但他们绝不怀疑妇女具有勇气。他们虽然认为夫妇不应当永远同样地运用各自的理解力和理智，但至少承认女性的理智与男性的同样清晰，女性的理解力与男性的同样可靠[9]。

因此，让妇女在社会上处于下层的美国人，却在智力活动和道德领域中竭力把妇女提高到与男人相同的水平，而且在这方面，他们使我觉得他们对于民主进步的真正含义有令人钦佩的理解。

至于我，我要毫不犹豫地声明：尽管妇女在美国还很少有人走出家庭的小圈子，在一定程度上还具有很大的从属性，但她们的地位无处不使我觉得还是很高的。现在，在我即将写完这本讲了美国人做了那么多重大事情的时候，要是有人问我你以为这个国家的惊人繁荣和国力蒸蒸日上主要应当归功于什么，我将回答说：应当归功于它的妇女们优秀。

[注] 参阅福尔索姆《妇女与民主社会》第613页及以下几页。——法文版编者

第十三章 平等怎样自然而然地将美国人分成许多私人小团体

人们可能认为，民主制度的最终结果和必然效果，是使全体公民在私人生活方面也像在政治生活方面那样融合起来，并强制他们全都过同样的生活。

这样，将会对民主所产生的平等作出极其粗浅和极其蛮横的解释。

任何社会情况和任何法制，都不可能使人们相似得在教育、财产和爱好方面没有一点儿差别；即使不同的人有时候可能发现齐心协力去做同一件事对他们有利，但是你也得承认，他们绝不会从其中发现乐趣。因此，他们无论如何要逃避立法者规定的限制，并在逃脱立法者试图限制他们的活动而为他们规定的某种范围时，就建立起一些因条件、习惯或品德相似而结成的私人小团体，与大的政治团体并存。

在美国，凡是公民，谁也不比谁高人一等；他们既不需要彼此服从，又不需要相互尊敬；他们共同执法，共同治国，总之，就是大家合在一起去处理对共同的命运发生影响的事务。但是，我从来没听说有人主张大家以同样方式去消遣，或使男女混杂在同一场所游乐。

在政治集会和司法审判的大厅里那样经常混在一起的美国人，在私人生活方面却审慎地将自己分成为许多很不同的小团体，以便在那里享受私人生活方面的乐趣。每个公民都乐意承认全体同胞一律平等，但只认为其中的极少数人是他的朋友和客人。

我认为这是很自然的。公共生活的圈子越大，私人关系的范围就要缩小。我不但想象不出新社会的公民最后会在生活上一模一样，反

而觉得他们可能形成许多小圈子。

在贵族制国家，每个阶级都像一座大城市，本阶级的成员不得出来，其他阶级的成员不得进去。各个阶级之间不相往来，但在每个阶级内部，人们是一定要往来的。即使他们的天性并不相同，但身份的基本一致要使他们接近。

而当法律和习惯都没有规定在某些人之间建立频繁的和经常的关系时，则观点和思想倾向的偶然一致，可能对建立这种关系发生作用。因此，私人组成的团体各有各的特点。

在民主制度下，公民永远相差无几，自然感到互相接近得随时都可能融合为一体，所以便人为地和随意地制定出许多小圈子，而每个人则试图依靠这种小圈子拒他人而远之，唯恐身不由己地与众人合流。

这种情况将永远存在下去，因为人们可以改变自己创造的制度，但不能改变自己本身。无论社会怎样竭尽全力去使公民平等和相同，个人的自傲心总要试图阻止人们走上同一水平，希望在某一方面造成对己有利的局面。

在贵族制度下，人们被不可逾越的高高壁垒所隔开；在民主制度下，人们被许许多多细得几乎看不见的线所隔开，人们虽然随时都可以冲断这些线，但这些线也可以不断移动位置而重新连接起来。

因此，无论平等发展到多么高的地步，在民主国家里总要形成大量的私人小团体，让它们分布在大的政治社会的汪洋大海之中。但是，这些小团体的成员没有一个在仪表上跟领导贵族国家的上等阶级相同。

第十四章 对美国人的仪表的若干考察

乍一看来，似乎再没有什么东西比人的行为的外表更不重要的了，然而人们之重视行为的外表却胜过一切东西。人们除非生活在一个不讲仪表的社会里，在待人接物时才没有一定的举止习惯。因此，社会情况和政治情况对仪表的影响，是很值得认真研究的。

一般说来，仪表来自民情的基础本身；此外，它有时也是某些人之间的约定成俗的结果。仪表既是天生俱有的，又是后天获得的。

当一些人认为不费周折和不经努力自己就可出人头地，觉得自己每天都有等待他们去完成的重大工作摆在眼前而让别人去处理一些小事，感到自己生活在非由本身创造的财富之中也不怕失去财富的时候，你就可以设想他们对小小的利益和生活上的物质享受持有一种高傲的轻视感，他们的思想中有一种流露于语言和仪表上的自然伟大感。

在民主国家里，人们的仪表一般都不大威严，因为私人的生活没有高大之处。人们的仪表往往是不拘小节的，因为民主国家的人只忙于家务，很少有机会去讲究仪表。

仪表的真正尊严在于经常表现得适得其所，既不高亢又不低卑。这一点，农民和王公都能做到。在民主国家里，所有人的地位并不是一成不变的，所以人们的仪表往往是傲慢的，很少有尊严的表现。此外，民主国家的人的仪表既没有严格的规范，又不需要经过严格的训练。

生活在民主制度下的人过于好动，流动性很大，以致有些人很难养成彬彬有礼的仪表，即使养成也不能长期遵守。于是，每个人几乎

都可以任意行动，在仪表上经常有一种互不连贯的表现，因为每个人的仪表主要是根据个人的思想和感情形成的，而不是根据供所有的人模仿的理想典范形成的。

而且，这一点在贵族制度刚被推翻时，比在贵族制度已被推翻很久以后表现得明显。

结果，新的政治制度和新的民情，便把教育程度和生活习惯还有很大差异的一些人聚集在同一地点，并往往强迫他们共同生活，从而使社会的斑驳景色随时可以看到。人们还依稀记得以前有过严格的礼仪典范，但已经忘却它的内容和出处。人们失去了共同的仪表准则，但还不想永远抛弃它，而是力图用旧规矩的残片来建立某种任意规定的和可以随时改变的仪表准则。结果，仪表既不像贵族制度时期人们经常表现的那样彬彬有礼和威严尊重，又不像民主制度下人们有时表现的那样朴素和大方。仪表显得既受拘束又不受拘束。

这不是正常状态。

当平等实行得很全面和很持久，而所有的人差不多都有相同的思想和做相同的工作，不需要经过互相商量和模仿而使彼此在行动和语言上一致时，人们便可以不断发现他们的仪表虽有很多细小的差别，但无重大的不同。仪表永远不会完全相同，因为它没有同一模式。仪表也永远不会有极大的差别，因为它有同一社会条件。初到美国时，可能觉得全体美国人的仪表完全一样。只有仔细观察，才能发现其中的细微差别。

英国人最爱嘲笑美国人的仪表，但很奇怪，向我们作如此可笑描述的作家本人，大部分属于也有如此可笑举止的英国中产阶级。[10] 因此，这些笔下无情的挖苦者本人，通常都是他们挑剔于美国人的那些举止的身体力行者。他们没有感到这是自己嘲弄自己，从而使他们本国的贵族觉得可笑。

再没有比人们的举止的外表形式更有害于民主的了。许多人宁愿迁就民主的缺陷，而不肯采取民主时代应有的仪表。

但是，我并不认为民主国家的人的仪表一无可取。

在贵族制国家里，凡是生活接近上层阶级的人，一般都力图装得跟上层阶级一样，所以出现种种荒唐可笑的模仿行为。民主国家的人民既然没有可供学习的威严仪表做榜样，所以他们至少免去了每天履行讨厌的模仿的义务。在民主国家里，人们的仪表从来不像贵族制国家那样讲究文雅，但也永远不粗暴。既听不到下流人的那种粗野语言，又听不到上流人的那种出口成章的高雅谈吐。民主国家的习俗往往平淡无奇但绝不粗野和低贱。

我曾经说过，民主国家不可能制定彬彬有礼的举止准则。这既有不便之处，又有它的好处。在贵族制国家里，一套一套的礼节规矩强使人人举止一致。这些规矩不顾个人的性格特点，硬把同一阶级的全体成员塑造成外表相同的人。它们文饰每个人的个性，把它的真面目隐藏起来。在民主国家里，人们的仪表既不像在贵族制国家那样文质彬彬，又不像在贵族制国家那样寸步离不开规矩，但往往是诚诚恳恳的。在这里，人们的仪表像一层织造得并不太好的薄纱，通过这层薄纱可以容易看到每个人的真正感情和个性化思想。因此，人们行动的外表和内容往往极为一致，而它所反映的人的品质虽然不那样绚美，但却十分真实。从某种意义上来说，也可以认为民主的效果并不是完全要使人们具有一定的仪表，而是阻止人们具有一定的仪表。

有时在一个民主国家里可以见到贵族的观点、激情、美德和恶行，但你绝不会看到贵族的仪表。当民主革命彻底完成的时候，贵族的仪表便不复存在和永远消失了。

乍一看来，似乎没有任何东西再比贵族阶级的仪表更能持久地存在下去，因为这个阶级在丧失它的财产和权势之后，它的仪表还能存续一个时期；然而，又似乎没有任何东西再比贵族的仪表更为脆弱的了，因为在它消失之后便一点儿痕迹也没有了，以致很难说它曾经存在过。社会情况的变化，创造了这个需要几代人的努力才能完成的奇迹。

贵族制度的主要特点，在贵族制度消亡之后还可以成为历史的遗迹；而贵族的高雅的规规矩矩的举止方式，则几乎随着贵族制度的崩溃而被人们遗忘。只要人们见不到贵族的举止方式，也就无从想起它了。它的消逝既没有被人看到，又没有被人感觉到，因为人们只有事先在习惯上和教育上有思想准备，才能体会到从区别和选择仪表当中获得的美好感觉，而且这种美好感觉将随着停止采用选定的仪表而容易消失。

因此，民主国家的人民不但不会有贵族的仪表，而且不会想到和希望有贵族的仪表。他们想象不出贵族的仪表是什么样子。对于他们来说，好像那样的仪表从来没有存在过似的。

对于这样的损失不应当过于重视，但是值得表示遗憾。

我知道，往往会看到一个人举止十分高雅，但其情感却十分庸俗；在法庭上可以清晰地看到，道貌岸然的外表往往可能隐藏着非常卑鄙的心肠。贵族的仪表虽然算不上一种美德，但有时可以粉饰美德。一个人数众多和力量强大的阶级的通常表现并不是如此，而是时时刻刻都以其生活上的一切外在表现来显示其感情和思想好像生来就是高尚的，其爱好好像是高雅和合理的，其举止好像是文质彬彬的。

贵族的仪表使人对人性产生了美丽的错觉。尽管贵族的仪表往往是虚伪的，但会使人产生一种喜欢看它的高尚感觉。

[注] 参阅弗朗西丝·特罗洛普：《美国人的家庭礼节》，1927年，伦敦，新版本。托克维尔可能引用过的这部著作的第一版，在1832年刊行于伦敦。——法文版编者

第十五章 论美国人的严谨精神和这种精神为什么未能防止美国人往往做出考虑欠周的事情

生活在民主国家里的人，绝不喜欢贵族制度下的老百姓所热衷的那些纯朴的、喧闹的和粗俗的消遣，认为这种消遣幼稚和无聊。他们对于贵族阶级的高雅的文化娱乐也不爱好。他们要在享乐当中得到某些具有生产价值和实际补益的东西，希望一举两得：既得到享乐，又得到实益。

在贵族制社会里，老百姓容易沉湎于热热闹闹、痛痛快快的气氛之中，以暂时忘却生活中的苦难。民主社会的居民不喜欢这样的放纵忘形，他们一旦自己失控，总是表示后悔。他们不喜爱这种轻浮的狂欢，而喜爱那种同做工作相似和不会使他们把工作抛到九霄云外的严肃而安静的享乐。

在欧洲的大部分国家，人们在工余之暇一般都到公共场所去跳舞娱乐，而与这样的欧洲人职业相同的美国人却不会如此，他要把自己关在家里独酌。这个人把两种享乐结合在一起：一面在考虑自己的生意，一面在家里微醺于醉意。

我本以为英国人是世界上最严肃的民族，但我看到美国人以后便改变了看法。

我并不想说气质未对美国人的性格发生重大作用，但我认为政治制度对他们的性格的影响更大。

我相信美国人的严谨精神，还有一部分来源于他们的自尊心理。在民主国家里，一个穷人也十分重视人格的价值。他觉得自己并不比别人差，而且一相情愿地以为别人也会这样看待他。在这种心情支配之下，他一言一行都很谨慎，绝不玩物忘形，以免暴露自己的缺点。他认为，要想使人看得起，就得自尊和严肃。

但我觉得，美国人之所以有这种使我感到吃惊的和似乎来自本能的严谨精神，还有一个更为重要和更为强大的原因。

在专制制度下，一般老百姓虽然有时忘乎所以，耽于狂欢。但是，一般说来，他们还是郁郁不乐和沉默寡言的，因为他们害怕专制制度。

在王权受到习惯和民情节制的君主国家，一般老百姓往往心平气和，精神愉快，因为他们享有一定的自由和极大的安全，不必为生活过于担忧。但是，凡是享有自由的人民都是处事严谨的，因为他们始终不忘事业是不会一帆风顺而无艰险的。

对于建立了民主制度的自由国家的人民来说，情况尤其如此。在这样的国家里，各个阶级都有很多人经常参与国家大事，而那些不想管理公有财产的人，则专心致力于增加个人的财富，因此，严谨精神在这样的国家里就不是为某些人所特有，而成为一种民族的习性。

人们经常谈到古代的一些小共和国，说它们的公民戴着玫瑰花环聚会于公共场所，几乎把全部时间都消磨在跳舞和观看戏剧上了。我之不相信这样的共和国甚于不相信柏拉图的共和国。[11] 如果事实真如他们所说的那样，我也敢于断言，他们所设想的共和国的构成要素是与我们所说的共和国的构成要素大相径庭的，除了名称一样以外，两者毫无共同之处。

另外，我们也不要以为生活在民主制度下的人觉得终生辛苦和可悲。情况恰恰相反。没有一个地方的人能像他们那样安于自己的处境。要是没有使他们操劳的事情，他们反而感到人生乏味了。他们乐于操劳甚于贵族乐于享受。

我不禁寻思，如此严谨的民主国家人民为什么有时候做事那样考虑欠周。

几乎经常保持冷静态度和举止稳重的美国人，却往往不能自我克制，在心血来潮或轻率判断之下越出了理性的限界，做出一些荒唐的事情来，而且做得很认真。

对这种矛盾现象不应该吃惊。

有一种无知是由于知之过多而造成的。在专制国家里，人们之所以不知如何行事，是因为没有人对他们进行任何指教；而在民主国家里，人们之所以往往贸然行事，是因为有人想把一切都告诉他们，使他们知道的东西过多了。前者是什么也不知道，后者是把知道的东西都忘了。双方的主要特点，都是像一幅画似的，只有轮廓而无景物的细腻描绘。

使人感到奇怪的是，在自由国家，尤其是在民主国家，公职人员有时出语不逊或行为轻率，也不会危害他的地位；而在君主专制国家，公职人员只是随便说出的几句话，就足以使他丢掉官职，而永无挽回的办法。

以往的许多事件都在证明这一点。当你面对乱糟糟的一大群人讲话时，有许多话不会被人听见，而且即使听到了，也很快被人忘掉；但当你面对一群洗耳恭听你的话的人讲话时，哪怕是讲得声音很低，也能被人听见。

在民主国家里，人们从来不死守在一个地方不动，有很多机会使他们不断迁居，他们的生活几乎总是被一种我不知道称呼的力量，或许可以称之为即兴的力量所支配。因此，他们往往在这种力量的支配下去做他们没有学会的事情，去说他们根本没有理解的话，去从事他们没有经过长期学习的工作。

在贵族制度下，每个人只有一个终生追求的目的；而在民主国家里，人们的生活是极为复杂的，同一个人往往同时怀有几个目的，而

且各个目的之间经常没有联系。因为他们不能对每个目的都有清晰的认识，所以容易安于一知半解。

民主国家的居民即使不受贫困的逼迫，至少也要受欲望的逼迫，因为他们看到周围的一切财富或福利，没有一件不是他们伸手可及的。因此，他们急于去取得一切东西，去干一切事情，而且干得差不多就满意了，对他们的每个行动从不用一点时间去问其所以。

他们的好奇心既是永无止境，又是容易得到满足，因为他们所热望的是尽快地知道很多东西，而不是深刻地认识这些东西。

他们没有时间，而且主要是没有兴趣去深入研究事物。

总之，民主国家的人民之所以严谨持重，是因为他们的社会情况和政治情况不断地驱使他们去从事必须认真办理的工作；而他们之所以有时行为轻率，则是因为他们只有不多的时间和精力去做其中的每一项工作。

注意力不集中的习惯，应被视为民主精神的最大缺陷。

[注] 对于我们来说，主要是应当理解托克维尔的社会学方法，而不管他信不信柏拉图的共和国。托克维尔既没有柏拉图式的乌托邦思想，又没有他同时代人的那些乌托邦观点。参阅路易·雷博：《关于现代改革家或社会主义者的研究》（第3版，共两卷，巴黎，1842年）；卢·冯·斯坦因：《法国社会主义运动史》（新版本，共3卷，慕尼黑，1921年）。——法文版编者

第十六章 美国人的民族自负心为什么比英国人的轻浮和喜欢沽名钓誉

所有的自由人民都是自豪的，但民族自豪感的表现形式并不一致。(D)

美国人在同外国人交谈时，一小点儿批评都忍受不了，而对赞美之词则总嫌不够。一句微不足道的褒语，他们都听得顺耳；无论把他们捧得怎么高，也很少能使他们满足。他们总是纠缠你，让你赞美他们几句；要是你置之不理，他们便会自我赞美一番。有人说过，由于他们自己都怀疑本身的优点，所以总想让别人在他们面前称赞他们几句。他们的自负心不但贪婪，而且轻浮并有嫉妒情绪。这种自负心喜进不喜出，既想沽名又想钓誉。

我曾对一个美国人说他的国家很好，他立即回答说："不错，世界上没有一个国家可以比得上它！"我又赞美美国人享有自由，他回答说："自由是珍贵的礼品！但没有几个国家有资格享受它。"我指出美国的民情纯朴，他接着说，"我想象得出，一个曾在其他一切国家目睹贪污腐化现象的外国人，看到这种纯朴的民情会大吃一惊。"后来，我让他考虑一下自己做得怎么样；但他却叫我回到原来的话题上来，非得让我把方才的话重复一遍绝不罢休。这种执拗而令人讨厌的爱国精神，真是使人难以想象，连称赞这种精神的人也感到厌烦了。

英国人可不是这样。他们对本国确有的优点或他们认为有的优点并不宣扬，而只是在内心里自诩。他们既不称赞别的国家，又不要求别人称赞他们的国家。听到外国人的贬语，他们不会发火；而听到外国人的颂扬，他们也不会受宠若惊。他们对待全世界保持着一种既傲

慢又显得无知的态度。他们的自豪感不需要别人培养，而由自己提供养料。

两个族源基本相同的民族，在举止和言谈上却大相径庭，实在令人惊奇。

在贵族制国家里，达官显贵们自有其高傲感所赖以存在的莫大特权，不必依靠他们历数本国的优点去培养这种感情。这些特权是他们由祖辈继承下来的，所以被他们视为本身的一种不可缺少的东西，或者至少是他们生而即有的天赋权利。因此，他们对于自己的优越性有一种坦然自若的感觉，绝不想在人们面前显示他们的那些人所共知和没有人反对的特权。他们并不觉得这些特权有什么了不起，以致可以构成话题。他们固若泰山，独享高贵，深知不必炫耀自己也会引起世人的注意，确信没有人企图推翻他们。

在贵族处理国务的时候，他们的民族自豪感自然要采取这种自视甚高的旁若无人的形式，而国内的其余一切阶级也随之效仿。

反之，当身份的差别不大时，一小点儿优势也具有重大意义。人人一见到周围有成千上万的人也具有与自己完全相同或类似的优势后，他们的自豪感就会变为贪婪的和嫉妒的；微不足道的利益，他们也要力争，而争到手之后，便抓住不放。

在民主国家里，人们的条件是经常变动的，所以他们拥有的优势几乎总是不断更新。这就使他们无止无休地显示自己的优势，以便叫别人看到和使自己相信自己确实拥有优势。但这种优势随时都有失去的可能，所以他们总是惶惶不安，并极力显示自己还有优势。生活在民主国家的人，爱他们的国家有如爱他们自己，并把他们个人的自负心转变成民族自负心。

民主国家人民的浮夸轻佻的自负心，来源于他们的身份平等和条件容易变动，以致一些最高尚的人在他们生活当中的一些小事情有所变动时，也准会显示出他们的爱憎。

贵族阶级由于特权的范围大和持续时间长，而与其他阶级大不相同。至于贵族成员之间有时出现的差异，则只是由于随时可以获得或失去的暂时小利益而造成的。

但是，一个强大的贵族阶级的成员们，有时为了争夺主子随心所欲赐予的一小点特权，而聚集到首都或宫廷互相争吵。这时，他们必定互相攻讦，彼此眼红得使民主制度下的人感到可笑，为得到一小点儿利益而互不相让，并用各种理由证明他们也需要享有这种利益。

一旦阿谀奉迎的人也有了民族自豪感，我毫不怀疑，他们也会像民主国家的这号人一样来显示这种自豪感。

第十七章 美国的社会面貌为什么既千变万化又单调一致

大概，任何东西也不如美国的社会面貌适于激发和产生人们的不可思议感。在美国，人们的命运和思想，国家的法律，都在不断地改变。可以说由于人力每天都在改造自然，不动的自然本身也动起来了。

但是，一经长期观察，这个社会的如此千变万化的景象反而显得单调一致；而且，观察者对这个如此变动无常的景象观察一段时间之后，还会感到厌烦。

在贵族制国家，每个人几乎都永久固定于自己的活动领域，但人与人之间却有极大的差别，每个人的感情、思想、习惯和志趣均有本质的不同。看来什么都是一样，但样样又均有不同。

反之，在民主国家，所有的人都是相同的，并做着基本上相同的工作。不错，他们要随着社会的巨大和不断的变化而沉浮，但成功和失败是经常反复的，所以只是演员的姓名改了，剧情并没有变化。美国的社会面貌是千变万化的，因为那里的人和物都在不断地变化；但它又是单调一致的，因为那里的一切变化都是千篇一律的。

生活在民主时代的人有充沛的热情，但大部分热情都归结于爱财或出于爱财。这不是因为他们的精神意境不高，而是因为金钱的作用在他们那里实在太大。

当全体公民都是独立自主和没有差别的时候，只有依靠金钱才能得到他人的合作。这就使财富的作用无限扩大，使财富的价值增加。

以崇古守旧为基础的权威一旦不复存在，出身、地位和职业也不再是区分人的标准，或者说它们已经不能使人有高低之分了，而只有金钱能使人与人之间有显著的差别，能使某些人比他人突出。建立在财富之上的差别，随着其他差别的消失和缩小而扩大。

在贵族制国家，金钱只能把人引到庞大的欲望圈的某几个点上；而在民主国家，金钱则好像能把人引到这个圈的所有点上。

因此，我们到处都可见到，爱财是美国人行动的主要动机或次要动机。这使美国人的一切热情都具有了爱财的色彩，以致在你看到这种情况之后感到讨厌。

同样的热情如此相继出现，就使人感到单调了；而满足这种热情的每个具体过程，也同样是单调的。

在像美国这样的秩序安定的立宪民主国家里，人们不能依靠战争、假公济私或通过政治手段没收财产的办法而致富，所以爱财之心使人大都献身于工商业了。但是，由于工商业往往会导引严重的混乱和失败，所以如无训练有素的经营方法，如不通过划一的小型活动长期积累成功的经验，是无法使工商业繁荣的。经营工商业的热情越强，经营方法也越能训练有素，活动也越能划一。可以说使美国人能够如此有条不紊的，正是他们的强烈的事业心。这种事业心虽然扰乱了他们的心灵，但却安顿了他们的生活。

我关于美国所述的一切，也适用于当代的一切人。生活的多样性正从人类社会逐渐消失，同样的举止、同样的思想和同样的感情正在进入世界的每个角落。这不仅是各国之间的往来日益增加和相互模仿日益准确所使然，而且是因为每个国家的人逐渐放弃了本阶级、本行业、本家族所固有的思想和感情，一起变得更加接近到处都是一样的人的本质。因此，他们不必相互模仿，也能变得一致。他们就像分散在一片大森林里的旅游者，森林里的所有道路都通向同一个地点。如果他们一起确定了集中地点，并向这一地点走去，那么，即使他们不去互相寻找，不互相见面，彼此不认识，也会不知不觉地逐渐接近，而在同一地点相会之后会大吃一惊。不以特定的人而以人本身作为学

习和模仿对象的一切国家，终将像会合在林中广场的旅游者一样，达到民情上的一致。

第十八章 关于美国和民主社会中的荣誉 [12]

人们在公断他人的行为时，似乎采用着两种截然不同的标准：有时，按照普及全球的单一的是非观念去判断；有时，根据一个国家和一个时代所特有的是非观念去评价。这两种标准往往极不相同，有时甚至互相抵触；但是，它们永远不会互相混用，也永远不会互相抵消。

荣誉，在它最受人们重视的时候，比信仰还能支配人们的意志；而且，甚至在人们毫不迟疑和毫无怨言服从信仰的指挥时，也会基于一种虽很模糊但很强大的本能，感到有一个更为普遍、更为古老和更为神圣的行为规范存在。有些行为，既可被断定是体面的，又可被断定是不体面的。比如，拒绝决斗的行为，就是如此。

我认为，人们也可以用某些个人和某些国家的任性来解释这种现象，而且大家至今也是这样做的。

人类永远和普遍需要制定出一套使任何人在任何地方和任何时代都不敢违反，害怕违反时会遭到斥责和耻笑的道德规范。违反道德规范的行为，被称之为作恶；遵守道德规范的行为，被称之为为善。

人们还要在整个人类的大团体里建立范围比较小的团体，并把这种团体称为国家或民族；而在这个小团体之内，又要建立一些范围更小的团体，这种团体叫做阶级或等级。

每一个这样的团体，各自成为人类中的一个特殊种属；尽管它们与整个人类群体没有本质的区别，但在一定范围内又是独立存在的，

并各有其自身的需要。这些特殊的需要，又以某种方式在不同的国家对人的行为进行各自的观察，并根据这些观察进行各自的评价。

人类的普遍的和永恒的利益，在于不应当互相残杀。然而，某个国家或阶级又可能有其特殊的和暂时的利益，从这个利益来说，杀人在某些情况下又是值得原谅的，甚至是值得表扬的。

荣誉不外是根据一种特殊情况建立的，供一个国家或一个阶级用来进行褒贬的特殊标准。

抽象的解释对于启迪人的思想没有多大用处，所以我要尽快求助于事实。现在，用一个例子来说明我的看法。

我选择一种最奇特的荣誉来作例子。这就是世界上曾经流行过的而且为我们所熟知的封建社会主张的贵族荣誉。[13] 我一方面要用我上述的观点来说明这个例子，另一方面又要用这个例子来阐述我的观点。

我在这里不准备研究中世纪的贵族是在什么时候和如何产生的，它为什么与民族的其余部分有了如此深邃的鸿沟，是谁确立和巩固了它的权力的。我把它看成既成事实，并试行说明它为什么要用极为特殊的眼光去看人们的大部分行为。

首先使我感到吃惊的是，在封建社会，人们的行为永远不是凭其固有的价值而受到褒贬的，而有时完全是根据行为的主体和客体来评定其好坏的，以致评定的结果与人类的共同良心抵触。因此，有些行为在老百姓看来是无所谓，对它们全不在乎，但会使一个贵族感到有失体面；而另一些行为，则会因为行为的受害者是不是贵族而改变其性质。

这种差别对待的观点一经产生，贵族阶级便成为与人民隔离的独特团体，稳坐高高在上的地位。这个特殊的地位就是贵族阶级的力量所在。贵族阶级为了保住这个地位，便不仅需要有政治特权，而且要按它的标准评断善恶。

有些行为出于贵族时是善，而出于老百姓时则是恶，反之亦然。当一种行为是以一个平民为对象时，虽然有罪也不会受到追究；而当它施于一个贵族时，即使无罪也要受到惩治，而且往往是随意惩治。但是，根据一个人的地位来断定其行为的荣辱，乃是贵族社会的内部组织所造成的结果。凡是有过贵族阶级的国家，实际上都曾经如此。只要贵族制度的残余依然存在，这种怪现象还会发生。例如，诱奸一个有色人种姑娘，不致使一个美国成年男人名誉扫地；而娶这个姑娘为妻，反而使他无脸见人。

在某些情况下，封建主义的荣誉主张复仇，轻视委曲求全；但是，另一方面，它又严令人们自我克制，要求人们忘我。它不要求仁慈和温存，而颂扬宽宏大量。它重视仁政甚于重视布施。它允许人们凭赌博和战争致富，但不准许人们依靠劳动发家。它宁愿让人犯滔天大罪，而不叫他去追求微不足道的小利。它讨厌贪婪不如讨厌吝啬。它时常鼓励暴力，但始终鄙视奸诈和背叛。

这些离奇古怪的思想，并非来自拥有这些思想的人的异想天开。

一个取得领导地位，高于其他一切阶级，并竭尽全力永远保持这个地位的阶级，必然特别敬重使它伟大和显赫，并能容易把它的高傲感与权势欲互相结合起来的德行。为了在其他阶级面前显示这种德行，它不怕违反天理良心。我们甚至可以想象，它能随意颠倒是非，视厚颜无耻和臭名昭彰的恶行高于温和纯朴的德行。这个阶级一旦在社会上确立其地位，就差不多总要倒行逆施。

中世纪的贵族视武勇为最高美德，并认为它可以代替其他一切美德。

这也是一种必然来自社会情况的独特性的独特观点。

封建贵族是靠战争起家的，并且是为了战争而存在的。它把自己的权势作为武器，并用武器来保持权势。因此，对于它来说，最重要的莫过于武勇。它自然要把武勇捧得最高，说它比什么都光荣。因此，凡是显明表现武勇的行动，甚至这种行动违反理性和人道，都是

得到它的认可的，而且往往是出于它的命令。但是，人的离奇古怪的念头，只能作用于他的个别行动。

一个人把挨了一记耳光视为不可容忍的奇耻大辱，并与轻轻打了他一下的那个人格斗，将其置于死地而后已，乃是出于他的自我判断；而一个贵族之不能忍受凌辱，并在挨了一拳之后不去还手即会名誉扫地，则是出于军事贵族的原则本身和需要。

因此，说荣誉具有任意性，是有一定道理的。但是，荣誉的任意性始终不能超过它的必要界限。在我看来，被我们祖先称为荣誉的那些特别行为绝不是出于自我判断，所以我可以不难把封建社会的一些彼此之间毫无联系的离奇古怪的规定，同它的为数不多的固定不变的需要联系起来。

如果我从政治方面去考察封建社会的荣誉，我也不难解释它的各种政治措施。

中世纪的社会情况和政治制度的特点，就是国家政权从不直接治理公民。可以说公民根本就不知道有什么国家政权，每个人只知道他必须服从某某人，并通过这个他并未谋面的人同其他所有的人发生联系。因此，在封建社会里，整个国家制度都是建立在属民对他们的领主本人的忠心上的。这种局面一旦消失，整个国家立即陷入无政府状态。

对政治首领的忠心，也是所有贵族成员每天使用的判断价值的标准，因为他们每个人既是领主又是家臣，既能发号施令又得听从主人的支使。

永远忠于领主，必要时为他牺牲，与他同甘共苦，无论他做什么都辅助他：这些就是封建主义的荣誉在政治方面的主要准则。舆论对臣属的背叛行为口诛笔伐得极为严厉。人们为这种行为起了一个侮辱性极大的名字，叫做变节 。

但是，作为古代社会的生命的一种激情，即我要说的爱国心，在中世纪已经只能看到它的痕迹了。爱国心这个名词本身，绝不是我们的古老词汇。[14]

封建制度使人看不到祖国，认为爱祖国没有多大的必要。封建制度鼓励人们去爱一个人，从而使人们忘掉了国家。因此，封建主义的荣誉从来没有把对国家的忠诚视为必要的条件。

这并不是说我们的祖先心里不爱国，但他们对国家的爱只是一种微弱的和模糊的直觉。随着封建阶级没落，国家实行中央集权，对国家的爱才逐渐明确和加强。

这种情况，在欧洲各国因评价人所处的时代不同而对它们的一些史实作出截然相反的评价上，表现得最为清楚。在波旁王朝时代的人看来，波旁王朝的元帅们的最可耻行为，是他们率领军队攻打国王；而在我们这一代人看来，他们的最可耻行为，是他们同自己的国家作战。我们和我们的祖先虽然都鞭挞他们，但鞭挞的原因不同。

我之所以选择封建时代的荣誉来说明我的思想，是因为它的特点比其他时代的荣誉的特点明显和更能说明问题。我还可以举出其他例证，并且用其他方法也能达到同样的目的。

尽管我们对罗马人的了解不如对我们祖先的了解，但我们知道他们对于荣辱所持的特别观念，并非来自关于善恶的一般观念。他们的许多行为，由于行为的对象不同，即由于是公民或外国人和是自由人或奴隶，而被同时作出不同的评价。他们表扬某些恶行，把某些德行说得高于其他一切德行。

普卢塔克在《科里奥拉努斯传》[15]中说过："在那个时代，勇敢在罗马比其他一切美德都光荣和高尚。他们把勇敢称为美德，使美德这个普通名词具有专门的含义，就在证明这一点。于是，美德一词在拉丁文中也有勇敢的意思。"哪一个人不能从这里看出为征服世界而组成的那个奇怪的国家的特别需要呢？

每个国家都有类似的现象，因为正如我在前面所说的，人们一旦组成特殊的团体，立即会产生荣誉的观念，即产生他们对于应褒或应贬的事物所持的一套看法。这些特别的规定总是来源于他们所在的团体的特殊习惯和特殊利益。

在一定范围之内，这一点对于民主社会和其他社会都是适用的。我们现在就以美国人为例来说明。[16]

在美国人的思想中，还可以零星地看到欧洲旧贵族关于荣誉的一些观念。这些传统的观念为数不多，在美国既扎根不深又无太大力量。它们就像庙还存在，但已无人们信仰的宗教。

在关于具有异国情调的荣誉的这些或明或晦的观念中，出现了一些我们今天可以称之为美国人的荣誉观的新思想。

我在前面已经说过，美国人是怎样被不断地推上工商业的。他们的家庭出身，他们的社会情况，他们的政治制度，甚至他们的居住地区，都在使他们无法抗拒地朝这个方向走。就目前情况来说，可以认为他们正在一个广袤的新国土上建立一个几乎只搞工商业和以开发为主要目的的社会。这是现今使美国人与其他各国人之间出现最大差别的特点。

因此，凡是能够使社会正常发展和有助于工商业的安然稳妥的德行，都在这个国家受到特别尊重，忽略这些德行必将受到公众的鄙视。

而一切慷慨激昂的德行，虽然常常使人为之目眩，但又往往会给社会带来动荡不安，所以反而被这个国家的人民视为是等而下之的。人们可以忽略这些德行而不致失去同胞对他们的尊重，而硬要表现这些德行，反而会得不偿失。

美国人也根据自己的判断区别对待丑行。

有些爱好，从人类的天理良心来看似乎可以非议，但却投合美国社会的特殊的和暂时的需要。美国人对这种爱好只是轻轻指责，有时还加以鼓励。其最明显的例子，就是美国人对于爱财之心和随之而来的爱好的看法。为了开垦、耕耘和改造他们领有的这个人烟稀少的广袤大陆，美国人必须有坚忍不拔的精神作为经常的支撑。这种精神只能是爱财之心。因此，爱财在美国并不失体面，只要不超过国家机关为它规定的界限，还是光彩的。美国人把我们的中世纪先人称之为卑鄙可耻的贪欲的东西叫做值得赞美的高尚的雄心，而把经常驱使我们的中世纪先人投入新的战斗的征服热情和好战精神称为盲目的野蛮的酷嗜。

在美国，财产损失之后不难复得。它的国土无限辽阔，蕴藏着取之不竭和用之不尽的资源。它的人民有每个活着的人拥有的一切需求和欲望，有一股用不完的力量，而且周围到处都是他们还不能开发的财富。这样的人民所担心的并不是个别人的倾家荡产，而是全体人的游手好闲。在经营工业企业上表现的大胆精神，是他们迅速发展、国力强大和国威四扬的主要原因。对于他们来说，创办工业就像买政府发行的彩票一样，少数人总是不断输钱，而国家却永远赚钱。因此，勇敢经营工业的精神，便受到这个国家人民的青睐和尊重。但是，所有冒险经营的企业，又会殃及热心于此道和相信它的人的财产。把冒险经商视为一种美德的美国人，无论如何不会瞧不起冒险的人。

因此，美国对破产倒闭的商人特别宽容，他们的荣誉不会由于这样的意外而受到损害。在这方面，美国人不但与欧洲各国人民不同，而且与当代的一切商业国家的人民不同，以致他们在地位和需要上也与其他国家的人民毫无共同之处。

在美国，对待败坏民风的纯朴性和破坏婚姻的一切劣行严于其他一切国家。乍一看来，这与他们在其他方面表现的宽容似乎有令人不可理解的抵触。同一个民族，奉行既放纵又严肃的道德，也使你感到吃惊。

但是，这一切又不像人们所认为的那样互无联系。在美国，舆论对于有利于工业发展和国家繁荣的爱财之心只是轻轻地鞭挞，而对于

涣散人们追求财富的精神和破坏事业的成功所不可缺少的家庭内部秩序的伤风败俗行为却大加口诛笔伐。因此，美国人不得不服从他们的通行习惯。从这个意义上来说，又可以认为他们把荣誉寄托于做一个纯洁无瑕的人上了。

美国人的荣誉观与欧洲的古荣誉观有一点是相同的，即都认为勇敢是美德之首，是做人的最必要的美德，但两者并不是从同一角度来看待勇敢。

在美国，好战的勇气并不受到太高的表扬。美国人认为最好的和最值得称赞的勇敢，是敢于冲破海洋的惊涛早日抵达港口，毫无怨言地忍受荒漠中的艰苦和比所有的艰苦更难于忍受的孤寂。这种勇敢可使他们辛辛苦苦积攒的财产，在他们几乎不知不觉之中荡然无存，然后又能使他们以新的努力去积累新的财产。这种勇敢对于维持和繁荣美国社会是极其必要的，因而受到美国社会的特别尊重和推崇。个人一流露缺乏这种勇气，就必然被人看不起。

我现在来说最后一个特点，以突出本章的中心思想。

在像美国这样的民主社会里，财产对生活的保证并不太大，而且不是可靠的保证。在美国，所有的人都劳动，劳动可使人得到一切。这使荣誉观发生了转变，而新的荣誉观则反对游手好闲。

我在美国有时见到一些有钱的年轻人，他们虽然从心里不愿干苦活，但也不得不操一种职业。他们的家庭出身和家产，本可以使他们清闲自在，但舆论坚决反对他们如此，他们也不得不服从舆论。在贵族仍同冲击他们的激流进行斗争的欧洲，我却经常见到一些日益穷困潦倒的人，为了不让与他们相同的人耻笑而游手好闲，他们宁愿清贫受罪而不肯劳动。

哪一个人不能从这两种截然相反的劳动观中发现两种性质完全不同但均来自荣誉观的行为规范呢？

我们的先人所标榜的荣誉，实际上只是许多荣誉中的一种。他们使类概念具有了种概念的内涵。因此，尽管民主社会和贵族时代都有荣誉观，但不难发现它在民主时代有另一种表现形式。

在民主时代，不仅关于荣誉的规定与以前不同，而且我们还可以发现，这方面的规定虽然为数不多和不够明确，但人们更能顺从它们。

等级在民族中始终处于非常特殊的地位。全世界没有一处例外，到处都有经常是由同一家族组成的小团体，比如中世纪的贵族。这种小团体的目的，就是把文化、财富和权势都集中在自己手里，并永远垄断和世袭下去。

但是，一个团体的地位越高，它的特别需要也越大，适应它的需要的荣誉观点也越增加。

因此，关于荣誉的规定，在没有等级制度的国家总是少于其他国家。如果建成使任何阶级都难于存在的国家，则有关荣誉的规定便将减少到为数不多的几条公约，而且这几条公约也会逐渐接近绝大多数人所采用的道德准则。

因此，在一个民主国家里，有关荣誉的规定将不会像在贵族国家那样离奇和为数众多。

但是，它们要比较含混，这是上述的原因所造成的必然结果。

由于荣誉的标志越来越少，越来越不显著，所以必然往往难于区别。

还有另外一些原因。

在中世纪的贵族制国家，人们只是一代一代地徒然相传，上一代没有给后一代留下什么新东西；每个家族就像一个不死而又一动不动的人；条件在变，而思想却永远未变。

在这样的国家里，每个人眼里所见到的总是老一套，头脑里所想的总是从同一个观点出发；他们的眼光逐渐深入到最微小的细节，而他们的理解力，久而久之，也就不能不变得清晰明确。因此，封建时代的人不仅有其判断荣辱的独特观点，而且能把每个观点清晰准确地印在自己的脑子里。

在美国这样的国家，永远不会如此，因为那里的全体公民都在动，社会本身每天在改变面貌的同时也在改变它的观点和需要。在这样的国家里，人们只能略知有关荣誉的规则，而很少有时间去仔细研究它。

即使社会是静止不动的，依然难于规定荣誉一词应有的含义。

在中世纪，由于每个阶级都有自己的荣誉观，所以从来没有一个同时为绝大多数人所接受的荣誉观，这就使各个阶级的荣誉观得以具有稳定而明确的形式；而且由于具有同样荣誉观的阶级的成员立场完全相同和一致排外，自然愿意接受专为他们规定的法律的条款，所以一个阶级的荣誉观更能具有稳定而明确的形式。

因此，有关荣誉的规定就变成一部把一切细节都事先考虑到和安排好的完备而详尽的法典，成为衡量人的行为的固定的和条理分明的规范。在像美国这样的一个民主国家，由于等级的界限已经消失，全社会已经形成统一的整体，社会成员虽不完全相同但很类似，所以不能事先明确规定哪些行为是荣誉和哪些行为是耻辱。

不错，在这个国家的人民内部存在着的某些全国性的需要使他们对荣誉产生了共同的观点，但这些观点并不是同时产生的，产生的方式也从来不同，对每个公民的思想的影响也不一样。他们也有关于荣誉的法律，但它往往没有注释。

在像我们法国这样的民主国家，这方面的情况还要混乱得多。这首先是因为在我们国家，旧社会遗留下来的各个阶级在还不具备混合的条件下就开始互相混合起来，彼此每天都把自己的荣誉观带进对方的成员中间，这些荣誉观不但各不相同，而且往往彼此抵触；其次是

因为在我们国家，每个人都喜欢凭自己的所好随便丢弃祖先的一部分观点和保存另一部分观点；最后是因为在这样多的自我任意判断下，就无法建立起关于荣誉的共同规范。因此，要想事先规定哪些行为为荣或为辱，几乎是不可能的。这是一个令人痛苦的时期，但为时不会太久。

在民主国家，荣誉是一个不够清楚的概念，其影响力也必然不强，因为对此难于准确而坚定地实施一项可以得到公认的规范。舆论虽然是荣誉规范的当然的和最有权威的解释者，但由于它不清楚根据什么去褒贬，所以在作判断时只有迟迟疑疑。有时舆论自相矛盾，而更多的时候是置之不理和听之任之。

在民主制度下荣誉的影响力之所以相对软弱，还有另外一些原因。

在贵族制国家，只是某些少数人持有同样的荣誉观，而且这些人往往自成一个集团，永远同其他人隔离。因此，他们的荣誉观容易同他们所特有的思想混合并结为一体。在他们看来，荣誉是他们在人们面前显示身份的标志。他们积极地利用有关荣誉的各种规定为自己的利益服务，而且如果允许我说的话，我说他们还要使自己的激情服从这些规定的支配。

当我们看到中世纪的习惯法载有关于以决斗来断定是非的条款时，会感到我所说的这个情况更加真实。这项条款写道，贵族在他们发生纠纷时，以长矛和剑作决斗的武器；而平民之间只能用棍棒决斗。而且习惯法补充说："鉴于平民没有荣誉。"它的意思不是说，像我们今天所想象的这些人是卑贱的，而只是表示在判断贵族的行为和平民的行为时不能使用同样的标准。

乍一看来令人吃惊的是：荣誉的影响力最大的时候，有关荣誉的规定一般说来也最离奇古怪，以致使人觉得这些规定越背离常理越容易被人遵守，有时甚至由此认定荣誉的影响力之所以强大，正是因为有关荣誉的规定太荒谬。

事实上，强大和荒谬有共同的来源，而不是前者来源于后者。

需要越特殊和越为少数人所思慕，荣誉观也越离奇古怪，而荣誉的影响力之所以强大，正是因为出现了这种特殊的和为少数人所思慕的需要。因此，荣誉的影响力的强大并非来源于荣誉观的离奇古怪，而是离奇古怪和强大都来自同一原因。

我再作一点说明。

在贵族制国家里，所有的等级各不相同，而且固定不变；每个人都有自己的职责，住在他不能离开的地区，在那里他与同他一样的人生活在一起。因此，在这样的国家里，谁也不必担心或害怕生活不下去，不管地位怎么低都有饭吃，谁也不会因为聪明或愚昧而受到褒贬。

而在民主国家里，情况就不同了。在这里，全体公民都混杂在一起，互相不断往来；舆论抓不住把柄，它所谴责的对象可以立即隐藏起来，躲避它的指控。因此，荣誉在民主国家不太使人值得自豪，也很少有人当众显示。因为荣誉只是给人看的，所以它与纯洁的德行不同，德行是依靠本身而存在，而且满足于自我作证。

如果读者完全了解了上述的一切，那就一定会发现身份平等和我们所说的荣誉之间存在着密切的和必然的关系。如果我没有说错的话，这种关系至今还没有人明确地指出过。因此，我要做最后的努力，使其昭然若揭。

即使一个民族与人类的其余部分隔绝，放弃人类固有的某些一般需要，那它也会有自己特别利益和特别需要，并且很快会在内部形成自己的关于褒贬或被它的公民称为荣辱的一定观点。

如果在这个民族的内部形成了一个同周围的其他一切阶级隔绝并有自己的特别利益的阶级，那么，这些特别利益又会使它产生特别观点。这个阶级的荣誉观是由本民族的特别观点和本阶级的更加特别的

观点混合而成的，与人类的单纯的和一般的观点相差得使人难于想象。我的论述即将结束，现在再回过头来进行总结。

各个阶级正在互相混合，特权已被取消。民族的全体成员又恢复为彼此相似和平等的人，所以他们的利益和观点正在融合，而被每个阶级用来评定荣辱的一切离奇古怪的观点也行将消失。荣誉观只能来自民族本身的需要，而不能有其他来源。每个民族的荣誉观都有自己的个性。

最后，如果可以假定所有的种族将会融合为一体，世界上的所有国家将会达到利益一致和需要一致，彼此之间不再在任何标志上有所区别，那就再也不用按所规定的不同标准评价人的行为了，而是要全按同样的标准彼此相待，用天良向每个人揭示的人类一般需要作为共同标准。这样，这个世界上就将出现自然和必然要寓有褒贬思想的简单的共同是非观。

如果用一句简单的话来概括我的全部思想，那就是：人们之间的差异和不平等使人们产生了荣誉观，而随着差异和不平等的消逝，荣誉观也将逐渐冲淡，最后同它们一并消失。

[注] “荣誉”一词，在法语中有两层意思。我在使用这个词时，并不总是采用它的全部含义。

首先，它表示人获得他人的尊重、赞美和尊敬。比如，在用这个词义时人们常说：“赢得了荣誉。”

其次，它表示人们赖以获得这种尊重、这种赞美和这种尊敬的整个行为规范。比如，在用这个词义时人们常说：“一个人总要严格地符合荣誉对他的要求”；“他不顾荣誉”，等等。我在本章中使用这个词时，总是采用它的后一含义。

[注] 参阅马尔克·布洛克：《封建社会人类的阶级和政府》，巴黎，1940年。

[注] 祖国这个词汇，16世纪之初的法国作家还没有使用* 。

* 爱国心（patriotisme）一词，来自patrie（祖国）。——译者

[注] 〔参阅普卢塔克：《名人传》中之《科里奥拉努斯传》，博恩编，伦敦，1880年，第1卷第35页及以下几页。〕

[注] 我在这里所说的美国人，指住在没有蓄奴制的各州的美国人。只有他们能够体现民主社会的完整图景。

第十九章 为什么美国人多怀奋进之心而少有大志

在美国，引起你注意的第一件事情，是试图改进自己的原来条件的人多得不计其数；而引起你注意的第二件事情，则是在这个普遍的上进运动中以怀有大志而出类拔萃者甚少。美国人没有自甘落后的，但壮志凌云者也极为少见。人人都想财富、名望和权势日增，但很少有志于伟大事业。乍一看来，这使人感到奇怪，因为美国的民情和法制没有任何地方限制人的欲望和阻止人向各方面发展。

似乎很难将这种奇怪现象归咎于身份的平等，因为在我们法国实现这种平等之后，它却立即使一些人产生了几乎是没有止境的野心。但是我认为，还是要到美国的民主社会情况和民主民情中去寻找上述情况的主要成因。

一切革命都在扩大人们的野心，而推翻贵族制度的革命尤其如此。

使广大群众无法成名和掌权的陈规旧制一旦被革除，大家便被裹进一场争先恐后取得这种为他们垂涎已久的而且终于取得的名利和权势的普遍运动。在这场运动的初胜的鼓舞下，使人觉得好像没有什么事情是人办不到的。不但欲望没有止境，而且用来满足欲望的权力也几乎是无穷的。在习惯和法制的这场突然的大变动中，在使所有的人和所有的制度都改变了的这场大混乱中，有的公民立即飞黄腾达，有的公民马上跌进深渊，权力像走马灯似的由一些人手里转到另一些人手里，以致人人都认为将会轮到自己掌权。

但也不要忘记，推翻贵族制度的那些人都曾经生活在贵族制度的法制之下，亲眼看见过它的盛况，并且不知不觉地沾染了贵族的情感

和思想。因此，在贵族制度瓦解的时候，它的幽灵还漂浮在群众的头上，而在它被完全打倒以后，它的残余还会长期保存下去。

因此，民主革命持续多久，人们争名夺利的野心就会持续多久；而在民主革命完成之后，这种野心还会存在一个时期。

人们一进行回忆，他们所目睹的那些惊天动地的事件立即会涌上他们的心头。革命所激起的热情，并不会随着革命的完成而消逝。对于秩序没有一种稳定感。成功来之容易的思想，在导致成功的动乱平息之后依然存在。欲望依然很大，但满足欲望的手段日益减少。发大财的欲望依然存在，但能够实现的却寥寥无几。结果，各式各样的野心膨胀得欲裂，而失败的痛苦却隐藏在怀有野心的人的心中。

但是，斗争的最后余威慢慢地消失了，贵族制度的残余也逐渐地不见了。人们忘记了已经自消自灭的一些重大事件，和平接替了战争，秩序重新建立起来，欲望符合了实现欲望的手段，需要、思想和感情互相联系起来，人们达到了彼此平等。这样，民主社会便被建立起来。

我们假定有一个民主国家达到了这样的状态，并能永远和正常维持下去，那么，我们就会看到与我方才所述的情景完全不同的状态；而且我们可以不难推断，如果人们的奋进之心很大而他们的身份日趋平等，则在实现平等以后，奋进之心也会失去这种趋大的性质。

因为巨大的财产已经分散为许多人所有，科学已经普及，所以谁也不能独占知识和财产。一些阶级享有特权和一些阶级没有资格享有特权的现象消失，人们打破了曾使他们固定不变的约束，所以奋进的思想出现于每个人的脑际，而高升的念头也产生于人心，以致每个人都想从原有的地位爬上去。奋进之心成了人人皆有的情感。

但是，如果身份的平等只能使每个公民拥有一定数量的财产，那么，这又会阻止每个公民拥有巨额的财产。这种情况必然把人们的欲望限制在相当狭小的范围之内。因此，在民主国家，奋进之心是热烈

而持久的，但一般没有太高的目标；人们的一生一般只是热烈地追求可能达到的小目标。

使民主国家的人少怀大志的主要原因，不是他们的财力微薄，而是使他们每天忙于致富的努力过于激烈。他们把精力都用到竭尽全力去做一些平凡的事情上了，这就不能不迅速地限制他们的视野和束缚他们的能力。他们可能变穷，但奋进之心不会削减。

民主国家的少数富裕公民，也不会是这个规律的例外。一个一步一步累积起财产和得到权势的人，在他们的长期辛苦中会养成办事谨慎和自知节制的习惯，而且以后也不会丢掉这个习惯。人们不能像扩建房屋似地随心所欲依次扩大自己的胸怀。

对于这样人的儿子也可以这样说。不错，做儿子的生来时家境是富裕的，但他们的父母也曾过过贫困的日子。他们从小在父母的思想和感情的影响下长大，而且很久以后也难于摆脱这种影响。因此，我认为他们在继承父亲的财产的同时，也继承了父亲的思想和习惯。

反之，显赫一时的贵族的子孙贫困以后，倒可能表现出极大的雄心壮志，因为贵族的传统观念及其阶级的共同精神只能使他们可以暂时忍受现实的处境。

使民主时代的人难于立大志去完成宏伟事业的另一个原因，是在他们有能力完成这项事业之前天年已尽。帕斯卡尔说过："名门出身的一大好处，是使一个人在18岁或20岁时可以达到另一个人在50岁时达到的地步，从而使他便宜了30年。"[17] 民主国家的人通常没有这样的30年去实现他们的宏图。平等使每个人将自己的能力用于取得一切平凡的东西，从而妨碍了他们迅速地壮大自己。

在民主社会里也像在其他制度的社会里一样，只有少数人可以达到巨富；致富和升官的大门是向所有的公民均衡地敞开着的，但全体公民的平均前进速度必定是缓慢的。因为有志参加这样的竞赛的人看来都是一样的，而且难于从其中选定某些人而不违反民主社会奉之为

最高法律的平等原则，所以首先想出的解决办法，就是让所有的人同步前进和全体通过考试。

因此，随着人们越来越没有差别，平等的原则日益稳步地深入到整个制度和民情，升级的办法也就规定得越来越死，而升级的速度也就越来越慢；迅速升到某一显赫地位的难度加大了。[18]

因为大家都憎恨特权和不愿意参加竞选，所以所有的人不管能力如何，都不得不在同一个筛子上过来过去，统统经过许许多多预备性的小小实习或训练，从而浪费了自己的青春，使自己的想象力消失。因此，他们不再认为自己有能力充分享用他们有望得到的好处了，而在他们终于有能力做一番大事业时，则已失去了兴致。

在中国，身份是非常平等的，而且这种平等有悠久的历史；一个人经过科举的考试，就可以由一个官职迁升到另一个官职。这样的考试是与官位的晋级息息相关的，而关于这种考试的思想，则已深深进入中国的民情。我记得，我读过一本中国小说，其中的男主人公虽经多次挫败，但终于因金榜题名而触动了女主人公的芳心。在这样的气氛中，人们几乎是不可能怀有巨大野心。

我就政治问题所说的这一切，也适用于其他问题。平等在各处都会产生相同的效果。凡是不依法规定或管理官职晋升的国家，实行考试也会产生这样的效果。

因此，在一个组织得很好的民主社会里，大而快的晋升是罕见的。这样的晋升只能是常规的例外。它的这个特点，甚至使人忘记了它是少有的现象。

民主时代的人终于逐渐了解了这一切。时间长了以后，他们发现立法者给他们规定了一个不受限制的活动范围，在这个范围内他们可以轻易地向前跨步，但谁也不可能奢望飞速晋升。他们看到，在他们和他们的最终的远大目标之间，有许多必须慢慢地、一个一个地加以克服的小小障碍。这个前景使他们望而生畏，挫败了他们的志气。因此，他们放弃这种遥远而渺茫的希望，转而寻找离他们近的虽然不太

高但容易得到的享受。法律没有限制他们的前途，而是他们自己缩小了目标。

我曾经说过，怀有大志的，在民主时代大大少于在贵族时期。我再补充一点：在民主时代，即使有人不顾这些障碍怀有大志，其表现亦有所不同。

在贵族时代，志向的前程往往是远大的，但它的范围是早已规定好了的。在民主国家，志向的范围一般比较狭小，但是可以突破，而且一经突破，可以说是不受任何限制的。由于民主国家的人民力量薄弱、各自为政和经常变动，而且在民主国家先例的作用不大和法律容易改变，所以对于新鲜事物的抵制是柔弱的，而社会本身既无强大的权力又无坚强的组织。因此，当一切权力被一些野心人控制时，他们便敢于为所欲为；而在他们失去权力的时候，他们便会想法把国家搞乱，以便重新掌权。

因此，政治方面的雄心大志，便具有暴力和革命的性质，而在贵族社会却很少有这种情形。

在民主国家里，通常是一个人最初有许多非常合理的小志向，然后由此衍化出一种强大的但欠明智的欲望。与自己的条件相适应的远大而有节制的志向，民主国家的人几乎是没有的。

我曾在书本的一个地方指出平等以某种隐而不见的力量使追求物质享受的激情和只顾眼前的热情控制了人心。这种激情和热情混进了希望上进的情感，而且可以说使希望上进的情感染上了它们的色彩。

我认为，民主社会的怀有奋进之心的人，不如其他社会的人关心未来的利益和规划，因为他们只顾现实，现实耗尽了他们的一切精力。他们宁愿迅速地完成数量众多的小事情，而不愿去做少数几项能够名垂后世的宏大事业。他们爱成功甚于爱荣誉。他们向人提出的最重的要求是服从，他们最喜欢的是统治。他们的行为举止，几乎总是表现得不如他们的社会地位应当表现出的那样高雅。这使他们在拥有

巨额财富的时候往往表现出非常低级的趣味，在握有最高权力的时候好像只是为了便于享受小小的粗鄙乐趣。

我认为，在我们这个时代，必须洁化引导和调节人们的奋进之心；而如污化和过分抑制人们的奋进之心，则是极其危险的。应当努力为它预先规定出不得逾越的极限，但也要提防过于限制它在所允许的范围内发展。

我承认，我对民主社会的担心，主要的不是人们欲望的过大，而是它的平凡。因此，我觉得最可怕的是：在人们不断忙于私人生活的琐碎小事当中，使奋进之心失去其推动作用和崇高目标；人们的激情既没有昂扬又没有低落，结果使社会一天一天地走向看来十分安宁但缺乏大志的状态。

因此我认为，现代社会的领袖们要想使公民们躺在非常单调和非常平静的幸福上睡大觉，那将是错误的；他们应当让公民们时常做一些艰险的事业，以便激发他们的奋进之心和为他们提供大显身手的舞台。

道德家们经常埋怨说，现代人的主要恶习就是骄傲。

从某种意义上来说，这样说是对的，因为实际上没有一个人不认为自己比别人好，没有一个人愿意服从他的上司；但是，从另一个意义来讲，这样说又是非常错误的，因为同一个人可能既不愿意忍受从属的地位，又不愿意享受平等的地位，但他可能自卑，以为自己只能享受通俗的乐趣。他自愿止步于平凡的欲求，不敢涉足于高大的事业，而且连想也不想。

因此，我不认为应当让我们的同时代人学习谦逊，而希望他们以更高的标准要求自己和他人。谦逊对他们是无益的，我认为最缺少的是骄傲。我宁愿让出我们的若干小小的美德，来换这个恶习。

[注] 〔帕斯卡尔：《思想录》，布伦施维格编，第322节。〕

[注] 我们用托克维尔的社会学方法来观察当代社会，也会看到这个特点。——法文版编者

第二十章 关于某些民主国家里的求官谋禄问题

在美国，一个公民有了一些知识和一些财源之后，便去经营工商业以求致富，或买下一块上面有林木的荒地开垦。他有求于政府的，只是不要干扰他的辛勤劳动，保证他由此获得成果。

在大部分欧洲国家里，一个人开始感到自己有能力和要实现自己的愿望时，他首先想到的是找一个官当。由同一个原因产生的这两个不同结果，值得我们在这里停下片刻加以研究。

当公职的位数不多、待遇不高和经常变动，而经营工商业的门路很多和可以赚钱时，则平等的思想每天都在制造的新的急于求成的欲望，会使人全去经营工商业，而不去政府当官。

但是，当等级已经平等，人们的知识尚不完备或有羞臊心理，而发展已到尽头的工商业只能向人提供困难而缓慢的生财之道时，公民们便不想依靠自身的力量来改善处境，而要蜂拥到政府首长那里去求助。用国库的钱使自己的生活舒适，在他们看来即使不是唯一的办法，至少也是使他们摆脱很不称心的处境的最容易和最可靠的办法。于是，求官谋禄就成了最常用的歪门邪道。

在实行中央集权的大君主国家，情况必然尤其如此，因为在这样的国家里，领取薪俸的官员人数极多，他们的生活有充分的保证，以致人人都想找到一个官职，并要像享用父母的遗产那样安安稳稳地把官当下去。

用不着我说，这种普遍的和过分的求官热是一大社会弊端，它在腐蚀公民的独立精神和使行贿与钻营在全国成风，它在毁坏光明正大

的美德；更用不着我指出，这样的歪门邪道只能产生有害的结果，扰乱国家而无所裨益，因为这一切都是不言而喻的。

但是，我要指出，鼓励这种倾向的政府会使自己的安定遭到危险，甚至会使自己的生存遭到厄运。

我知道，在我们这个时代，人民往昔的那种爱戴和尊敬国家政权的感情正在消失，而当权者却可能认为必须从本身的利益出发加紧控制每个人，并且觉得最方便的办法是利用人们的激情去使他们遵守秩序和保持沉默；但是这种局面不会长久，而且在一定的时期内可能出现的力量源泉，日久天长之后肯定会变成助长动乱和衰弱的主要力量。

在民主国家也和其他一切国家一样，公职人员的额数最终总有一个限度，但追求官职的人数却没有止境，而是随着身份的日益平等有增无减地逐步增加。只在没有人的时候，它才有了止境。

因此，当公职成为希望出头露面的唯一门径时，政府最后必然遭到长期的反对，因为政府无法用有限的手段去满足无限增加的需求。应当承认，全世界的人当中最难控制和驾驭的人就是待业求职的人。无论官员怎样努力，也满足不了这些人的要求。因此，必须经常留意这些人只是为了使官位出缺，最后也要弄乱政府的组织和改变国家的面貌。

因此，如果我没有弄错的话，我相信全神贯注于平等所激发的各种新欲望并使其得到满足的现代统治者们，最后必然为采用这种办法而后悔。他们总有一天会发现，他们把自己的权力用于这样的需要上实属轻率，而最稳妥可靠的办法应当是教育他们的每一个被统治者学会自力更生的技术。

第二十一章 为什么大规模的革命越来越少

数个世纪以来一直生活在等级制度或阶级制度下的人民，只有经过一系列长期的艰辛程度时大时小的改革，借助于暴力，在财产、观点和权力等相继出现多次急剧变位之后，才能达到民主的社会情况。

在这场大规模的革命完成之后，它所制造的革命习惯还将长期存在下去，而且一些深重的动乱也将随之而来。

因为所有这一切都是在身份逐渐趋于平等的期间发生的，所以人们可以由此得出结论：在平等本身和革命之间存在着一种潜藏的关系和一种隐秘的联系，以致其中的一者只有依靠另一者的产生才能存在。

关于这一点，推理看来是与经验符合的。

在等级逐渐接近平等的国家，没有一种形诸于外的联系把人与人结合起来和使他们固定于所在的地位。任何人都没有永享的权利，没有发号施令的权力，没有受人支配的境遇。但是，每个人都会发现，只要自己有些文化和财产，就可以选择自己的道路，并同其他一切人分开而自己单独前进。

导致公民们各自独立的同一原因，也在每天促使他们产生新的急于实现的欲望，并在不断鞭策他们。

因此，人们似乎可以理所当然地认为：在民主社会，思想、人和物必将永远不断地改变其外貌和地位，民主时代就是急剧的和不停的改革时代。

情况果真如此吗？身份的平等能够使人们习以为常地和永远不断地去进行革命吗？身份的平等中存在的某种动乱的根源在妨碍社会安定，驱使公民们不断去改变他们的法律、主张和民情吗？我认为不是如此。这个问题很重要，我请读者注意我的评述。

凡是使国家改变了面貌的革命，几乎不是为了使不平等神圣化就是为了破坏不平等而进行的。撇开造成人类社会大动乱的次要原因不谈，你几乎总能看到是不平等在这里作祟。这就是说，不是穷人想夺取富人的财产，就是富人要束缚穷人。因此，如果你能使一个社会处于人人都有某些东西保存在手，而很少到别人那里去取某些东西的状态，你就会对世界和平做出重大的贡献。

我并非不知道，在一个大民主国家里，总是有一些公民极其富有，而另一些公民则十分贫困。但是，民主社会的穷人并不像在贵族社会里那样构成为民族的绝大多数，而是人数很少，法律也没有规定他们必须祖祖辈辈永远贫困下去。

在富人那一方面，则是一盘散沙，而且力量不强；他们没有使人看到眼红的特权，连他们的财产也不再同土地结合和以土地表示，而是一些不太引人注目甚至是看不到的东西。如同不再有穷人家系一样，富人世家也不复存在，在芸芸众生之中每天都有富人产生，而且也不断有富人变为芸芸众生。因此，他们并未形成一个可以容易确认和识别的阶级。另外，由于他们与自己的同胞大众有千丝万缕的隐而不现的联系，所以人民要是攻击他们就不能不害及自己。在民主社会的这两极端之间，还有无数的几乎是各方面都相同的人。这些人既不极穷，又不极富；他们持有的财产，只达到使人们看到之后不会造反和嫉妒的程度。

这些人自然反对激烈的变动。他们的保守性使高于他们的人和低于他们的人都保持于安静状态，并保证着社会机体处于安定状态。

这并不是说这些人本身已经满足于现有的财产，对于使他们能够分享到好处而又不受损失的革命也有一种天生的反感。恰恰相反，他们以无比的热情渴望发财，但使他们为难的是，他们知道这会侵夺某

些人。使他们不断产生新欲望的同一社会情况，也在把这些欲望限制在必要的范围之内。它使人增加了进行改革的自由，但却减少了人对改革的兴趣。

生活在民主制度下的人，不仅不从心里希望革命，而且从心里害怕革命。

任何革命都要或多或少地威胁既得的所有权。生活在民主国家的人，大部分都拥有财产；他们不但持有财产的所有权，而且生活在人人都十分尊重他们的所有权的环境中。

如果我们仔细观察一下社会上的每一个阶级，便不难发现所有权所带来的激情在中产阶级身上表现得最为坚定和执拗。

穷人往往不关心他们手中拥有的财物，因为他觉得与其享有少量的财物，不如干脆一点儿没有。富人除了爱财之外，还有其他许多需要得到满足的激情，但经过长期的和辛勤的经营巨额的财产之后，有时反而感不到财产的魅力了。

但是，既不豪富又不极贫的小康之人，却对自己的财产甚为重视，因为他们离贫穷并不太远，深知贫穷的痛苦，并害怕这种痛苦。使他们没有陷入贫困的，只是一小点儿家产，他们把自己的担心和希望随时都寄托在这点儿家产上。他们时时刻刻都希望家产更多一些，所以对家产给予不断的关心；他们通过日以继夜的努力使家产增加，所以对家产更加依恋。把一小部分家产让给别人的思想，在他们看来是不可想象的。他们把损失全部家产视为最大的灾难。但是，使这些热心保护家产和唯恐丧失家产的小所有者人数日益增加的，正是身份的平等。

因此，在民主社会，公民的大多数看不清革命会对他们有什么好处，而是时时刻刻感到革命会从四面八方给他们带来损失。

我在本书的一个地方 [19] 说过，身份的平等自然要驱使人们去经营工商业，并使地产不断增加和地块日益化小。我也曾指出 [20] ，身

份的平等时时都在鼓励每个人热烈地和不断地追求幸福。再没有什么东西比这一切事实更能抵制革命的激情了。

革命的最终结果可能是对工商业有利，但它的最初效果几乎总是使工商业者倾家荡产，因为革命一开始不能不改变消费的一般状态，不能不暂时使生产和需求之间的关系失常。

另外，我不知道再有什么东西比商业道德更与革命道德对立的了。商业自然是一切狂热的激情的敌人。商业爱温和，喜欢妥协，竭力避免激怒人。它能忍耐，有柔性，委曲婉转，除非万不得已绝不采取极端手段。商业使人各自独立和重视自己的个人价值，使人愿意自己处理自己的工作，教导人学会成功之道。因此，商业使人倾向自由而远离革命。

在革命当中，动产的所有者比其余一切人都害怕得多，因为他们的财产一方面往往易被查封，另一方面又随时有完全丧失的可能。土地所有者就不必如此担惊受怕，因为他们即使失去了土地的收益，在大动荡过去之后至少有希望保住土地本身。因此，在面临革命运动的时候，前者要比后者害怕得多。

由此可见，一个国家的动产数量越大及其种类越多，就越少发生革命。

另外，不管人们操什么职业，拥有什么样财产，有一个特点是人所共有的。

这就是没有一个人完全满足于现有的财产，人人都在不断努力以各式各样的办法增加财富。考察一下他们当中的每个人的任何一段人生，就会发现每个人都在不断拟订以增进自己的安乐为目的的某些新计划，对他们大讲人类的利益和权利，均是枉费工夫，因为他们当前把全部精力都用去操劳那些琐碎的自家小事情上去了，希望你让他们另找时间去考虑公众共同关心的事情。

这不仅阻止他们去进行革命，而且打消了他们的革命念头。狂热的政治激情，很少能够打动也以同样狂热追求幸福的人。他们对小事情的热心，使他们对大事情的热心变凉了。

不错，在民主社会里，有时也出现一些大胆敢为和怀有野心的人，他们的巨大欲望不能满足于按照常规前进。这些人喜欢革命，并发动革命；但是，如无非常的意外事件助他们一臂之力，他们是极难发动起革命的。

谁也不能在反对他的时代和他的国家的精神的斗争中得到好处。一个人，不管他认为自己多么强大，也难于使他的同时代人接受为他们的整体愿望和感情所厌恶的情感和思想。因此，不要以为一旦身份的平等成了永久确立的事实，并使民情打上了它的特点的烙印，人们就会轻易地跟着一个鲁莽的领袖或一位大胆的革新家走上冒险的道路。

但是，人们也不能通过深谋远虑的筹划，甚至通过事先安排好的抵抗计划，去公开反对这样的领袖或革新家。人们不会同他们进行激烈的斗争，有时甚至还会恭维他们几句，但绝不会跟着他们走。人们私下里以自己的惰性抵制他们的狂热，以自己的保守主义态度抵制他们的革命习性，以自己的日常爱好抵制他们的冒险家热情，以自己的良知抵制他们的机灵天才，以自己的散文抵制他们的诗篇。这样的领袖和革命家，经过千辛万苦可能使人们一呼而起，但不久以后人们就会离开他们，而他们自己则好像身体过重而跌倒在地。他们用尽全身解数试图唤起这些态度冷淡和漫不经心的群众，但又终于觉得自己无能为力，这不是因为他们自己认输，而是因为他们成了孤家寡人。

我绝不认为生活在民主社会的人天生就是不好动的；恰恰相反，我认为在这样的社会里，有一种永恒的运动在起支配作用，人们在这种运动中从不知道休息；但我相信，人们在其中活动时总有不可逾越的一定界限。对于次要的东西，他们每天都在予以改变、改进或改革；而对于主要的东西，他们则谨慎小心，不加触动。他们爱改革，但怕革命。

尽管美国人不断修改或废除他们的某些法律，但他们很少表现出革命的激情。当公众的骚动开始构成威胁的时候，甚至在公众的激情极为高涨的时刻，他们就立即止步并冷静下来。从他们的这种急速反应就不难发现，他们害怕革命，视革命为最大的灾难，每个人都在心里暗自决定，准备付出重大的牺牲来防止革命。世界上没有一个国家像美国那样最爱所有权而又最怕所有权丢失，也没有一个国家像美国那样有绝大多数人反对以任何方式威胁所有权制度并使其改变的学说。

我曾一再指出，具有革命性质的理论，当它只有通过完全彻底的和有时是突然的改变财产和人的现状才能实现的时候，在美国不会像在欧洲的一些大君主国那样受到无限的欢迎。即使有人主张这个理论，群众也要以一种本能的反感抵制它。

我敢说，被法国一贯称为民主名言的那些名言，大部分要被美国的民主所取消。这一点很容易理解。在美国，人们具有的是民主的思想和激情；而在欧洲，我们具有的还是革命的激情和思想。

如果有一天美国发生了大规模的革命，那也是由于美国的土地上住有黑人而引起的。也就是说，造成这种革命的原因不是身份的平等，而是身份的不平等。

在身份平等的时候，每个人都愿意闭关自守，把他人置于脑后。如果民主国家的立法者们不去纠正这个有害的倾向或者助长它，认为它能使公民消除政治激情和远离革命，那他们将会作法自毙，遭到本想避免的恶果，而且会有一天，某些人的破坏性激情，在大多数人的愚昧的利己主义和胆怯心理的帮助下，迫使整个社会经历异常的变故。

在民主社会，并没有希望革命的少数，但少数可能制造革命。

我并不是说民主国家可以避免革命，而只是说这种国家的社会情况不会导致革命，或者毋宁说可以使人们远离革命。民主国家的人民凡事全靠自己，他们不会轻易投身于重大的冒险行动。他们只是在猝

不及防时，才被卷入革命。他们有时也经历过革命，但这种革命不是他们制造的。我再补充一句：这种国家的人民一旦获得知识和经验，便不会纵容革命出现。

我深知，国家的各项制度在这方面可以发生很大的影响。它们对于来自社会情况的各种习性，起着促进或抑制的作用。因此，我再重复一遍，我并不认为一个国家只是依靠国内实行身份平等才得以避免革命；但我确信，不管这种国家实行什么制度，它那里发生的革命所使用的暴力，总要比想象的小得无限和少得多。于是，我不难设想，这样的政治情况一与平等结合，就会使社会达到我们西方未曾有过的安定。

我方才就事实所述的一切，也部分地适用于思想和观点。

在美国，有两件事使人感到惊奇：人们的大部分活动的流动性很大；某些原则的固定性很强。人们在不断地流动，但他们的精神却好像几乎一动未动。

一旦某一观点在美国的土地上传播开来，并扎下了根，那就可以说这块土地上没有任何力量可以把它根除。在美国，宗教、哲学、道德甚至政治方面的通行学说，从来没有变化，或者至少可以说，它们只是通过隐秘的而且往往是人们发觉不了的方法改变的。在人和事物的这种飘浮不定的环境中，连一些最粗野的偏见也只能以慢得令人难以想象的速度去清除。

我听说，感情和思想每时每刻都在变化是民主的本性和习惯。对于古代的那些可以把全体公民集合于一个公共场所，然后由一位演说家任意鼓动的小共和国来说，情况可能如此。但是，我在位于我们大洋彼岸的伟大民主共和国里，却没有见到过这种现象。在美国，使我感到惊奇的是，很难使多数放弃它所认定的观点和抛弃它所选定的人。无论是书写文章还是发表演说，对此都没有用处。只有亲身经验才能使他们改变初衷，而且有时要反反复复地多次亲身经验。

乍一看来，这使人感到吃惊；但是，深入研究之后，便可以知道它的究竟。

我认为，使一个民主国家放弃它的偏见，改变它的信念，在宗教、哲学、政治、道德等方面用一套新原则分别取代各自原有的原则，简而言之，使这个国家在知性方面经常进行大规模的革命，并不像一般人所想象的那样容易。这不是说，在民主国家里人的精神懒惰。人的精神在不断活动，但它不是在探求新的原则，而是在没有止境地改变已知原则的成果。它不是迅速地、直接地努力冲向前去，而是围着自己轻盈地打转转。它以不断的和匆忙的小动作扩大自己的活动范围，但绝不会突然改变自己的活动范围。

权利、教育和财产相等的人，简而言之，就是身份相等的人，必然有相差无几的需要、习惯和爱好。由于他们从同一角度观察事物，所以他们的思想自然趋于相同的观点。尽管每个人都可能与他们的同时代人有差距，并且可能形成自己的信仰，但到最后，他们全体终将不知不觉地在一定数量的共同意见上重新合流。

我越仔细考察平等对智力活动的影响，就越深信我们现今所见到的智力活动混乱现象，并非像有些人所认为的那样是民主国家的自然状态。我认为，莫如把这种混乱现象看成是民主国家的青年时期特有的偶然事态，它只出现于人们已经冲破以前把他们彼此联系在一起的旧关系，而他们在出身、教育和习惯上仍有很大不同的过渡时期。因此，在过渡时期，人们只要各自保留非常不同的思想、本性和爱好，就没有办法不让它们表现出来。但随着人们的身份日趋相同，人们的主要见解将会达到一致。在我看来，这才是普遍的和常在的事实，而其余的都是偶然的和过渡的东西。

我认为，在民主时代，一个人能够一下子就想出一个与其同时代人所接受的思想体系相差十万八千里的思想体系，那是极为罕见的。如果出现了这样的一位革新家，我也认为他最初叫人们听他的思想体系时就有极大的困难，而后来叫人们信他的思想体系时困难更要大。

在身份几乎相等的时候，一个人不会随便轻信他人。由于大家都很相似，在一起学习同样的东西，过着同样的生活，所以自然不愿意从中选出一个人当领导并盲目追随他。人们不会随便听信与自己相同或平等的人的话。

因此，在民主国家，不仅某些个人对于知识的信任程度降低了，而且像我在本书的另一处所说的那样，在智力上可能优越于其他所有人的某一个人的一般观念，不久也会失去光彩。

随着人们日趋相同，智力平等的主张便逐渐渗入人的信念。于是，不管什么样的革新家，都将更加难于对全国人民的精神拥有和施加重大影响。在这样的社会里，突如其来的智力革命是少见的，因为我们浏览一下世界史就可以发现，使人们的见解发生迅速而巨大转变的，主要的不是理论的力量，而是名望的权威。

还要注意一点，生活在民主社会的人没有任何束缚把大家捆在一起，所以要对每个人一一进行说服。但在贵族社会里，只要对某些人的精神施加影响就足够了，其余的人都会跟着走。如果路德生活在平等的时代，而他的听众中又没有领主和王侯，那他在改变欧洲面貌的活动中可能要遇到更大的困难。

这并不是说民主时代的人天生就相信自己的意见是正确的，并牢固地坚持自己的信念。他们往往产生在他们看来谁也解决不了的怀疑。在这样的时代，人的精神有时也想改变方位，但因为没有力量推动和指导，所以仍在原地徘徊，一动不动。[21]

在赢得一个民主国家的人民信任之后，还要做艰苦的工作使他们尊重你。如果在同生活于民主制度下的人谈话时不谈到他们本身的问题，则很难使他们倾听你的话。他们不注意听别人对他们讲的话，因为他们总是忙于自己所做的工作。

事实上，在民主国家，游手好闲者极少。在那里，人们生活于忙乱而喧闹的环境之中，工作紧张得连思考问题的时间都没有。我想特别指出的是，他们不只是忙于工作，而且工作得十分用心。他们永远

处于行动状态，而且对每一行动都全神贯注；他们用于事业上的热忱，妨害了他们点燃思想之火。

我认为，激发民主国家人民狂爱同他们的日常生活实践没有明显的、直接的和迫切的关系的某一理论是极其困难的。这样的人民不会轻易放弃他们的旧信念，因为能使人的精神脱离已经走熟的老路以及完成智力大革命和政治大革命的，正是狂爱。

因此，民主国家的人民既无余暇又无兴趣去寻求新的见解。甚至在他们对原有的见解产生怀疑的时候，也仍然要固守它们一段时间，因为他们要经过很长的时间和反反复复的考察，才能改变原来的见解。他们之所以保护原来的见解，并不是因为它是可靠的，而是因为它是早已确立的。

民主国家人民的原有主张之所以难于发生重大的变化，还有另外几个比较强大的原因。我在本书的绪言里已经指出过这些原因。

在这样的国家内部，个人的影响力是薄弱的和几乎是等于零的，而群众对每个个人的精神的影响力却是巨大的。其原因，我已在其他地方谈过。我在这里想要指出的是，如果认为这完全取决于政府的组织形式，以为多数一旦失去其政治影响力，它的精神影响力也将随之消失，那将是错误的。

在贵族制度下，人们往往拥有自己的高贵性格和力量。当他们发现自己与大多数同胞有抵触时，他们会退避三舍，在家里自省自慰。在民主国家里就不会有这种情况。在民主国家，受到公众的爱戴，其必要性有如呼吸空气，而与群众背道而驰，可以说等于无法作为一个人而生活下去。群众不必用法律去制伏那些与自己想法不同的人，只对他们进行谴责就可以了。孤立感和落魄感，很快会使他们感到抑郁和失望。

只要身份趋于平等，大家的意见就会对每个个人的精神发生巨大的压力，包围、指挥和控制每个个人的精神。这主要来源于社会的组织本身，而很少来源于政治法令。随着人们更加彼此相似，每个人也

就越来越感到自己在大家面前是软弱的。每个人看不出自己有什么出人头地或与众不同的地方，所以在众人同他对立的时候，他立即会感到自己不对。他不仅怀疑自己的力量，而且开始怀疑自己的权利，而当绝大多数人说他错了的时候，他会几乎完全认错。多数不必强制他，只是对他进行说服。

因此，在一个民主社会里，不管各项权力是怎样组织和保持平衡的，人们都很难接受群众所反对的东西和宣扬群众所谴责的东西。

这一点，对于安定人们的信念有很大促进作用。

当一种见解在民主国家里扎根，并深深地印在大多数人的脑海时，它便会依靠自己的力量存在下去，而且可以毫不费力地长久存在下去，因为没有人反对它。最初谴责它是谬误的人，最终也会因为大家都接受而接受；而在心里坚持要同它斗争到底的人，也不会公然站出来。他们不想进行一场危险而又无益的斗争。

不错，当民主国家的多数改变其见解时，多数可能随意在精神世界掀起一场使人感到离奇的突然革命。但是，多数的见解是很难改变的，而确认它已经改变了，也差不多是同样困难的。

有时，时间和事件，或个人的单独思考活动，会逐渐地动摇或破坏一种信念，但从表面上却看不出来。人们无法同这种变化进行斗争，也无法为了进行斗争而集合力量。结果，这个信念的追随者只是一个接着一个不声不响地离开了它，但是每天都有一些人公开表示抛弃它。最后，只有少数几个人信奉它了。

但在这种情况下，它还起着作用。

它的反对者们继续保持沉默，或者只是秘密地交流思想，所以一般他们在很长时期内还不能确信一场大革命已在进行，仍在迟疑而一动不动。他们尚在观察，仍不作声。大多数人虽然已经不再信它了，但仍佯作信它的样子；而公众思想的这种假象，便足以使革新者心灰意冷和保持沉默，被人敬而远之。

我们正生活在一个人们的精神发生急剧变化的时代。但是不久以后，人们的基本观点也许要比我们历史的过去许多世纪存在过的基本观点稳定得多。这个时候尚未到来，但它可能正在接近我们。

我越深入研究民主国家人民的自然需要和本性，便越加确信：一旦平等在世界上全面而永久地建立起来，精神大革命和政治大革命的出现就远比人们想象的困难和稀少。

由于民主国家的人看来好像总在活动，总在变化，总在忙活，时时准备改变自己的主意和地位，所以使人觉得他们要随时废除他们的法律，立刻接受新的信仰和采用新的习惯。但是，人们并没有想到，平等在使人发生变化的同时，还告诉人要想满足自己的利益和爱好，必须有安定的环境。平等在推动人前进，同时又控制他前进；平等在激励人奋起，同时又让他把脚踏在地上；平等在点燃人的欲望，同时又限制人的能力。

这种情况不是一下子就可以看清的，因为使民主国家的公民各自东西的激情是外现而明显的，而使他们团结和合作的力量则是潜藏而不是一看就可以看见的。

我对以后几代人表示的最大担心并不是革命。但在我的周围都是革命造成的废墟的现况下我敢这样说吗？

如果公民们继续闭关自守于越来越窄的家庭利益的小圈子里，并在其中永无休止地追求这种利益，我们就可以看到他们始终不会产生那种虽然可使人民动乱，但却能使人民前进和革新的强大的大公无私情操。当我看到财产如此容易变动，而爱财之心又如此激烈和殷切的时候，我不能不担心人们将会视一切新的理论为灾害，视一切改革为轻举妄动，视一切社会进步为走向革命的初步，并唯恐被卷进去而一动不动。我的心在颤抖，而且我坦白承认是由于害怕而颤抖，因为人们现在不顾一切地追求眼前的享乐，忘却了自己的将来利益和子孙的利益，喜欢轻松自在地走命运所安排的道路，而不肯在必要的时候作出毅然决然的努力去改弦更张。

人们认为新社会每天都在改变它的面貌。至于我，则害怕新社会过于固守原来的制度、原来的偏见、原来的习俗，而终于无所作为。结果，人类停止前进了，自己束缚了自己；人的精神逐渐萎缩，并永远自怨自艾而创造不出新思想；每个人都把精力用于一些小而无益的独立活动之上，看来所有的人都像是在不断地活动，但整个人类却不再前进了。

[注] 见下卷第二部分第十九章。——译者

[注] 见下卷第二部分第十章。——译者

[注] 如果由我去寻求什么社会情况最便于发生智力大革命，我将在全体公民完全平等和各阶级绝对隔离之间的某一处找到它。

在等级森严的制度下，人们世世代代相传下去而不改变其原有的地位，其中一些人没有什么更多的希望，另一些人没有什么更好的期望。在这种万籁俱寂的万物停止运动的状态下，想象力沉睡了，甚至关于运动的思想，也不再浮现于人们的脑际。

当阶级不复存在，身份差不多平等的时候，所有的人都将处于不断的活动状态，但每个人是孤立的、独立自主的和软弱无力的。这种状态跟前一种状态大有不同，但有一点是类似的，即无论是在前者还是在后者，人的精神大革命都是很少出现的。

但是，在一个国家的历史的这两个极端之间，有一个既使国家名扬四海又使国家动荡不安的中间时代。在这个时代，身份还没有固定得足以使智力处于沉睡状态，还没有不平等到足以使某些人对另些人的精神施加极大影响和某些人可以改变所有人的信念的地步。强大的改革家的崛起和新思想的突然改变世界面貌，正是在这个时代。

第二十二章 为什么民主国家的人民自然希望和平而民主国家的军队自然希望战争

使民主国家的人民反对革命的那些利益、恐惧心理和激情，也在使他们不愿意进行战争。尚武精神和革命精神，是同时并由于同样的原因而减弱的。

爱好和平的不动产所有者人数的不断增加，可以迅即毁于炮火的动产的增多，民情的纯朴，人心的温存，平等所激发的怜悯心情，很少被战时产生的诗意般的强烈激情所打动的冷静理智——这一切联合起来，便足以抑制尚武精神。

我认为，可以把在文明国家里随着身份的日益平等，好战的激情将越来越少和越来越不强烈，视为一个普遍的常规。

战争，是所有国家，无论是民主国家或其他国家都可能卷入的不幸事件。无论它们多么热爱和平，都必须时时做好却敌的准备，换句话说，就是要有一支军队。

置身于可以说没有邻国的广漠土地之上的美国的得天独厚，为它的居民提供了独有的条件。就是说，他们只有少数士兵就够了。但是，这只是美国的特点，而不是民主的特点。

身份平等、民情和基于民情所建立的各项制度，并没有取消民主国家建立军队的义务，而且它的军队还经常对它的命运起着极大的影响。因此，研究什么是军队的成员的自然本质是至为重要的。

在贵族制国家里，尤其是在全凭出身来定等级的国家里，军队中的不平等亦同民族中的不平等一样。军官是贵族，而士兵则是农奴。

前者应征是为了发号施令，而后者应征则是为了服从指挥。因此，在贵族制国家的军队里，士兵的奋进之心被限制在极小的范围之内。

军官的野心也并不是远无止境的。

贵族不但是全国等级阶梯中的一个等级，而且在它的内部还经常有自己的等级阶梯。阶梯上的等级一个比一个高，而且永远保持不变。根据出身，有的人应征是去指挥一个团，而另一个人应征则是去指挥一个连。他们达到他们所希望的这个极限之后便自动停止，而安于自己的命运。

此外，还有一个重大原因使贵族制国家的军官抑制了晋升的欲望。

在贵族制国家里，军官除了在军队中有军阶以外，还在社会上属于上等阶层。在他们眼里，前者不过是后者的附属品。贵族之跻于军官之列，主要的还不是为了高升，而是出于家庭出身加于他们的一种义务。他们之所以从戎，是为了光荣地度过他们的轻松自在的年华，并把军中生活的一些光荣回忆带回家庭和与自己同样的人们中间，但他们的主要目的并不是打算由此发财、成名或掌权，因为他们本身已经有了财、名、权，不出家门就可以享有这一切。

在民主国家的军队里，每个士兵都可能升任军官，这就使人人产生了晋升的念头，并把军事野心的限度扩大到几乎没有止境。

在军官方面，他们认为没有什么东西自然而然地使他们或强迫他们停于某一军阶而不上进。在他们眼里，每升一个军阶都有极大的价值，因为他们在社会上的等级差不多总是依他们在军队中的等级为转移的。

在民主国家里，军官除了薪金以外没有其他收入，除了军功荣誉以外不会享得其他荣誉。他们经常改变职业，所以境遇也随之改变，以致好像变成了另外一个人。在贵族制国家的军队里作为充任军官的

附带结果的那些东西，在民主国家的军队里变成主要的东西，变成了决定军官的一切和决定军官本人的东西。

在法国的旧君主时代，人们称呼军官时不用他们的军衔，而只用他们的贵族爵位名衔。而在现代，只称他们的军衔。这个小小的语言表达形式的改变，就足以说明社会制度和军事制度当中发生了巨大的革命。

在民主国家的军队里，晋升的欲望几乎是普遍的，而且是炽烈的、不易放弃的和永远存在的。它随着其他一切欲望的上升而上升，一直到人死为止。但是，也不难发现，在全世界各种国家的军队中，和平时期军阶晋升最慢的，是民主国家的军队。军职的席位本来就少，所以竞争者几乎不可胜数。但是，平等的固定原则适用于所有的人，所以谁也不可能迅速晋升，而且有许多人无法晋升。因此，晋升的要求大大高于其他国家，而晋升的容易程度则大大不如其他国家。

因此，民主国家军队中极想升官的人，都渴望发生战争，因为战争会使军官出缺，最后还可以违反作为民主制度的专有特权的按年资晋升的规定。

我们由此可以作出如下的使人感到奇怪的结论：在所有国家的军队中，最热烈地希望发生战争的军队是民主国家的军队；而在所有国家的人民中，最爱和平的人民则是民主国家的人民。这种反常现象的成因，是平等同时产生了这两个对立的效果。

公民都是平等的时候，便每天都觉得自己有希望并发现有可能改变自己的处境和增进自己的福利。这种情况使他们热爱和平，因为和平可以繁荣工商业，能使每个人平安无事地达到其小小事业的目的。另一方面，这样的平等又在使从事戎马生活的人更加重视军事荣誉的价值，让所有的官兵都能容易得到这种荣誉，以致连士兵在做梦的时候都是驰骋于疆场。在这两种不同作用的支配下，人心思动是相同的，爱好享受的欲壑总是难填的，野心是相等的，而满足野心的手段则有所不同。

人民和军队的这种背道而驰的倾向，驱使民主社会走上非常危险的道路。

当人民丧失尚武精神的时候，充任军官便立即不再是光荣的了，而军人也将沦为最低级的公务人员。人们不太尊敬他们，也不再了解他们。这时，便出现了同贵族时代完全相反的情况。从军的公民不再是最主要的公民，而是一些微不足道的公民。一个人只有在没有办法的时候才愿意去从军。这就形成一个难以摆脱的恶性循环。民族的精英避而不就军职，因为这一行不光荣；而军职之所以不光荣，则是因为民族的精英不再参加军队。

因此，当你看到民主国家的军队尽管物质条件比其他军队一般说来好得多，纪律不如其他军队那样严格，但往往情绪低落、牢骚满腹、对处境不满的时候，不必表示惊讶。士兵感到自己的地位低下，他们的被挫伤的自尊心，使他们爱上缺了他们就无法进行的战争，或喜欢起他们从中有希望凭借手中的武器获得人们原来拒绝给予他们的政治权力和个人尊严的革命。

民主国家军队的成分，使引发革命的危险变得更加可怕。

在民主社会，几乎所有的公民都有财产需要保护；但是，民主国家的军队通常都是由无产者领导的。大部分无产者在国家内乱期间不会遭到重大损失。在民主时代，人民群众自然要比在贵族时代更怕革命，但军队的首脑们却不太怕革命。

另外，正如我方才所说的，在民主国家，最有钱、最有教养和最有才干的公民，都绝不去担任军职，所以整个军队最后会变成一个小独立王国。在这个小王国里，官兵的知识水平低于全国，而他们的习惯却比全国粗野。但是，这个不文明的小独立王国却掌握着武器，而且只有它会运用武器。

军队的好战和喜欢动乱的精神给民主国家带来的危险，实际上正是因为公民的和平情绪而加剧了。在一个不好战的国家里，再没有比

军队更危险的东西了；而全体公民的过分爱好安宁，则使他们把整个社会都交给士兵去支配。

因此，一般而论可以这样说：如果民主国家出于自己的利益和本性而自然爱好和平，那它就将被它的军队一步一步地拖向战争和革命。

贵族制国家从来不担心军人发动革命，而民主国家却经常害怕这样的革命。在妨碍民主国家前进的一切可怕的危险当中，这种危险将变得最为突出。政治家必须时时刻刻把自己的注意力放在寻找消除这种危险的办法上去。

当一个国家因军队的野心蠢蠢欲动而感到内部不安的时候，它首先想到的就是如何为这个令人讨厌的野心提供发动战争的借口。

我不想一般地诽谤战争。战争差不多总能提高一个民族的意志，开阔它的心胸。有些时候，只有战争才能遏止平等自然造成的某些倾向的过分发展，这时我们就必须认为战争是医治民主社会所染的某些痼疾的不可或缺的良药。

战争虽然有一些很大的好处，但也不能把它捧得过高，说它可以根除我方才指出的危险。战争只能暂时阻止这种危险，战争过后危险又会变本加厉，因为军队尝到战争的甜头之后，便更加不愿意容忍和平了。战争只是永远希望光荣的民族解救困难的办法。

我可以预言，一些民主大国里涌现出来的军事首脑们，会发现他们在率军征伐时容易，而在胜利后和平地生活下去困难。有两件事使民主国家觉得很难办：一件事是开始进行战争，另一件事是结束战争。

此外，如果战争未为民主国家带来特殊的好处，那它就会使民主国家遭到昔日的贵族制国家同样未曾放在心上的某些危险。现在，我只谈一谈其中的两种危险。

战争虽然满足了军队的要求，但却限制了每天都在嚷嚷要使自己的和平时期的需求得到满足的不可胜数的公民群众，而且往往使他们失望。因此，战争就有从另一方面导致它本来应当防止的动乱的危险。

在民主国家里，任何一场长期战争都将给自由带来巨大的危害。这并不一定是指害怕在每次胜利之后看到获胜的将军们，会像罗马的苏拉和恺撒那样用武力夺取最高政权。危险是另一种的。战争虽然并不总是给民主国家带来军人统治，但它不能不使民主国家的文官政府的职权无限增加。它差不多必定要把管理万民和处理万事的大权集中到这个政府手中。它不是以武力突然建立专制，而是依靠习惯势力慢慢地走向专制。

凡是企图消灭民主国家的自由的人，一定知道达到这个目的的最可靠和最简便的办法就是战争。这是他们的第一条科学定理。

当官兵的野心引起人们惊恐时，一个看来可以自救的办法，就是增加军队的人数，从而扩大军官的编制。这只能缓和燃眉之急，但为未来埋伏了更大的危险。

在贵族制社会，扩军可以产生稳定的效果，因为在这样的社会里，只有一类人有军事野心，而且其中每个人的这种野心可以停止在规定的范围之内，从而使怀有野心的一切人差不多都能得到满足。

但是，在民主国家，扩军就没有任何好处，因为军队的人数越多，想往上爬的人也越多。被许诺有空缺时就职的人上任以后，不久又会出现一批欲望没有得到满足的人，而已经上任的那批人也很快会牢骚满腹，因为左右民主国家公民行动的那种激动情绪也会反映到军队中来。人们想得到的不是一定的军阶，而是一直往上晋升。他们的欲望虽然不算太大，但却一个一个地接踵而来。民主国家扩军只能使军人的野心得到一时的满足，但不久以后，他们的野心将会变得更为可怕，因为想往上爬的人越来越多。

至于我，则认为不安和时刻思动的情绪，是民主国家军队的组织本身内在的而且不愿意根除的弊端。民主国家的立法者们不要自以为能够找到一种依靠自己的力量镇服和控制军人情绪的军事制度，为此付出多大的努力都是白费工夫。

能够救治军队的弊端的不是军队本身，而是国家。

民主国家自然担心动乱和专制。只要使军队的那些本性变为审慎的、理智的和稳重的爱好，问题就可以解决了。当公民们最后学会如何和平而有益地运用自由，并领会到自由的好处时；当他们像爱自己女朋友那样爱好秩序，自愿地服从纪律时，他们入伍从军就会不知不觉地和似乎是违反本意地把这些习惯和品质带进军队。全民族共有的精神一渗入军队特有的精神，就会节制军队生活所造成的观点和欲望，或者依靠舆论的强大力量把这些观点和欲望抑制下去。有了有知识、守纪律、意志坚定和爱好自由的公民，才会有纪律严明和服从命令的士兵。

任何法律，只要它在镇压军队的叛乱精神的同时还在全国范围内加紧压制公民的自由精神，使法律和权利的观念黯然失色，它就必然适得其反。它不但没有消灭军人暴政，反而大大促进了军人暴政的建立。

不管采取什么预防措施，民主国家里存在一支庞大的军队毕竟总是一大祸根，而消除这个祸根的最有效办法就是裁军，但这又是所有的国家都不能采用的一项解救办法。[22]

[注] 托克维尔的这段论述，在今天仍未失去其重要意义。——法文版编者

第二十三章 民主国家的军队里哪些人是最好战和最革命的阶级

民主国家军队的特点，是按照提供兵员的人口数与兵员人数的比例来说，它是十分庞大的。关于这一点，我准备以后再谈它的理由。

另一方面，生活在民主时代的人，选择军职的却不多。

因此，民主国家不久就不得不放弃自愿入伍的募兵制，而采用强制入伍的征兵制。本国条件的要求，迫使它们采用了后一种制度，而且可以不难预知，人人都要被征入伍。

由于服役是强迫性的，所以服役的义务就由全体公民不加区别地平等分担。这也是这些国家的条件及其思想的必然结果。这些国家的政府，只要向全体人民提出呼吁，就差不多可以进行它想要做的事。一般说来，引起反抗的是负担轻重的不平等，而不是负担本身。

但是，由于全体公民都要服役，所以显然要出现每个人只在军队里服役为数很少几年的结果。

因此，士兵只是军队的过客便成了常规。但是，在大部分贵族制国家里，当兵却是士兵所选定或被迫接受的终生职业。

这种情况造成了一些差异很大的后果。在民主国家军队的士兵中，有些人很爱军人生活，但大多数人是被迫站到军旗下的，他们时时刻刻准备返回家园，没把从军看成严肃的任务，只想离开军队。这些人没有什么高要求，也没有染上半点儿这种职业所产生的奢望。他们当兵只是应付差事，心里总是惦念着公民生活里的利益和欲求。因此，他们不仅没有尚武精神，反而把社会上的公民精神带进军队并在

军队里保持这种精神。在民主国家的军队里，这些纯朴的士兵仍然保存着公民的本色，全国的习惯对他们有最大的作用，舆论对他们有最大的影响。士兵们可以特别自诩的，正是他们把曾使人民本身受到鼓舞的爱自由和尊重权力的思想带进了民主国家的军队。贵族制国家的情形与此相反，那里的士兵到了最后已与自己的同胞毫无共同之处，与同胞们往来形同外来人，而且往往是形同敌人。

在贵族制国家的军队里，军官是保守分子，因为只有他们同市民社会保持紧密的联系，而且从不放弃迟早回到市民社会恢复其原来地位的愿望。在民主国家的军队里，保有这种联系和持有这种愿望的则是士兵，而且促使士兵如此的原因也完全相同。

不过，在民主国家军队的内部，军官们往往养成与全国人民完全不同的爱好和欲求。这种现象是不言而喻的。

在民主国家里，一个人当了军官，便与市民生活完全断绝关系。一离开市民生活，就等于永远离开，而且他也没有一点儿回去的兴趣。他的真正祖国就是军队，因为他的一切都决定于他所占的军阶。因此，他得跟着军队的命运共进退，同沉浮，把自己今后的希望完全寄托于军队。由于军官的需要与国家的需要不同，所以他可能在全国最希望安定和和平的时候锐意制造战争或进行革命活动。

但是，有些因素可以节制军官在这方面的好战和喜欢闹事的情绪。如果民主国家军队里的这种野心是每个军官都有的和持久的，则这种野心很少是强大的。出身于民族的下等阶级的人，经过在军队内部的几次晋升，终于升到军官的地位，便已经够扬眉吐气的了。他已经占据比他在市民社会的地位高得多的地位，并且取得被大部分民主国家经常认为是不可出让的权利。[23] 经过这样大的努力之后，他愿意暂时停一下，想一想如何享用已经获得的一切。由于害怕失去已经获得的东西，所以渴望获得尚未获得的东西的心情便不怎么强烈了。在克服妨害他晋升的第一个和最大的障碍之后，他便对以后的晋升之慢不那么着急了。随着军阶逐步升高，发现危险越来越大，他的野心也逐渐收缩。如果我没有说错的话，我就认为民主国家军队中最不好战和最没有革命精神的，将永远是它的高级指挥官。

我方才就军官和士兵所讲的一切，对于在所有的军队中都是介乎军官和士兵之间的那批人，即我要讲的军士阶级，并不适用。

这个在本世纪之前还未在历史上崭露头角的军士阶级，我想它今后会在历史上发生作用。

同军官一样，军士已在思想上同市民社会断绝关系；也同军官一样，军士亦把军职视为终生职业；或许还超过军官，把全部希望都寄托在这一方面。但是，他们还没有像军官那样取得较高的和稳固的地位，以便在爬到最高职位以前可以有机会暂时停止下来，舒舒服服地歇一口气。

由于军士的职务性质永远不变，所以军士们注定要过一种庸碌无名、备受限制、毫不舒适和生死难卜的生活。在他们看来，当兵只是一种危险的行当。他们只知道艰苦和服从，而这比头顶危险更难忍受。他们之所以能够忍受眼前的痛苦，是因为他们知道社会制度和军事制度能使他们将来解除这些痛苦。实际上，日久天长之后，他们也真能当上军官。这时，他们便可以发号施令了，并且得到了荣誉、独立地位、权利和享受；他们所希望得到的东西虽然大量地出现于他们的眼前，但在实际拿到手以前，他们从来不敢确信一定能拿到手。他们的军阶也不是不能更动的；他们每天都得听任其长官的摆布，军队的纪律要求他们必须这样做。犯一点儿小错误，或稍有越轨行为，经常能使他们立即失去费了多年心血才得到的果实。在他们熬到他们所向往的军阶以前，可以说他们没有什么成就。只是取得了军官的军阶以后，他们才好像进入了仕途。像他们这样不断受到他们的充沛精力、需要、激情、时代精神、希望和恐惧心情推进的人，不可能不燃起铤而走险的野心。

因此，军士都希望有战争，而且是永远和迫不及待地希望。如果人们反对战争，他们就希望发生使典章制度失去权威的革命，以便在革命当中利用局势的混乱和群众的政治激情把他们的长官撵下台，并取而代之。他们并不是办不到的，因为尽管他们的感情和欲求与士兵有很大不同，但他们的家庭出身和习惯却与士兵一样，从而能对士兵发生极大影响。

如果以为军官、军士和士兵的这种各不相同的对事态度只出现一个时代或一个国家，那就错了。这种现象见于一切时代和一切民主国家。

在所有民主国家的军队里，军士永远是国家的和平的和有秩序的风气的最坏代表，而士兵则是这方面的最好代表。士兵会把全国民情方面的优点或缺点带进军队，将民族的面貌忠实地反映在军队里。如果一个士兵是无知的和软弱的，那他将不知不觉地和违反本意地被他的长官拉去搞叛乱。如果他是有知识的和坚强的，那他将会约束他的长官遵守秩序。

[注] 实际上，军官的地位在民主国家远比在其他国家有保证。少数军官主张军阶越高待遇也应越高；而多数立法者也认为，保证军官生活舒适是合理的和必要的。

第二十四章 关于民主国家军队为什么在战争初期比其他国家军队软弱而在战争持续下去时则比其他国家军队强劲

凡是在长期的和平之后参加战争的军队，都有被击败的危险；而长期作战的军队则有很大的获胜机会。这一真理特别适用于民主国家的军队。

在贵族制国家，军职是享有特权的职业，所以在和平时期也受到尊敬。才能大、学问大和野心大的人纷纷拥向军界。军队在各方面都不低于全民族的平均水平，甚至往往高于这一水平。

我们在民主国家却看到相反的情形。在那里，民族的精英都逐渐离开军职，以便通过其他途径去谋求荣誉和权力，而尤其是财富。在长期的和平之后，再加上在民主国家和平时期长，军队的水平便经常低于全国的平均水平。参战的军队处于这种状态，对于国家和军队都有危险，直到战争使这种状态改变，危险始终存在。

我曾经说过，在民主国家的军队里和在和平时期，年资是晋升的最高的和不可改动的准则。正像我已经指出的，这不只来因于这种军队的制度，而且来因于这种国家的制度本身。因此，这种情况将会长期存在下来。

另外，由于这种国家军官在国内的一切都取决于他们在军队的地位，以及由于他们的荣华富贵全都来自这个地位，所以他们只有到死才离开或退出军界。

这两个原因对一个民主国家带来的后果是，经过长期的和平之后，它的军职人员和军队的全部指挥人员均已老迈。我所说的不仅有将军，而且包括一直没有晋升或一步一步爬上去的大部分下级军官。在你考察民主国家的军队时，你会吃惊地发现，全体士兵都是毛孩子，而所有的长官均已至垂暮之年。因此，士兵缺乏经验，而长官缺乏精力。

这是败北的主因，因为使战争顺利进行的首要条件，是要有年轻的人。如果不是近代的一位最伟大的统帅指出过这一点，我是不敢这样说的。

这两个因素对贵族制国家的军队就不是这样发生作用的。

因为在贵族制国家的军队中，晋升的主要依据是家庭出身而不是年资，所以在每个军阶中都有一些年轻人，他们把人的最充沛体力和精力全都带进了战争。

另外，在贵族制国家谋求军事荣誉的人，都在市民社会里拥有不愁温饱的地位，所以很少有人在快到年老的时候才离开军队。他们把精力最充沛的年华献给军事生涯之后便自动退休，回乡去安享余年。

长期的和平不仅使民主国家的军队充满了年老的军官，而且使所有的军官在身心方面养成了不适于作战的习惯。长期生活在民主的温文尔雅习俗气氛中的人，一打仗就难以适应战争所要求的艰苦工作和严峻义务。如果他还没有失去担任军职的兴趣，那他至少要养成妨碍他取得战争胜利的生活方式。

在贵族制国家，市民生活的懒散作风对军队风纪影响不大，因为在这种国家里，指挥军队的都是贵族。应该知道，一个贵族，尽管他在过着荣华富贵的生活，但除追求这种幸福以外，他总是还有其他一些追求，而且为了充分满足这些追求，他可以自愿地暂时牺牲他的幸福。(E)

我曾经指出，在民主国家处于和平时期，军阶的晋升是极慢的。起初，军官们对这种情况表示无法容忍。于是，他们闹事，牢骚满腹，心灰意冷。但是，经过一段时间之后，其中的大部分人迁就下去。野心大和有办法的人离开了军队。其余的人终于使自己的爱好和欲求适应他们的比上不足比下有余的命运，以市民的眼光来看待军职。在他们看来，军职的最可贵处，就是它能给他们带来舒适和安定。他们把未来的设想都寄托于这一小点儿有保障的收入上，一生只要求能够平平安安地享受就行了。

因此，长期的和平不仅使民主国家的军队充满了年老的军官，而且常常把老年人的习气输送到还是年轻力壮的军官中去。

我也曾指出，在民主国家处于和平时期，军职并没有多大荣誉，不太有人追求。

公众的这种轻视态度，是压在军人头上的一块又重又大的石头。士气好像被它压扁了，但在战争终于爆发的时候，士气又能立即恢复它的弹力和活力。

挫败士气的这种原因，却不见于贵族制国家的军队。无论是军官还是他们的同胞，都从来没有认为军官是低下的，因为除了他们的军队伟大以外，他们本人也是伟大的。

即使和平对这两种军队发生相同的影响，其结果还是要不同的。

当贵族制国家军队的军官失去战斗意志和不愿意靠军职发迹的时候，他们仍会尊重本阶级的荣誉和身先士卒的古老习惯。但是，如果民主国家军队的军官不再爱好战争和不再希望利用军职向上爬，他们就什么好的东西也保存不下来。

因此，我认为民主国家在长期和平之后参加战争，其被打败的危险要特别大于其他国家。但是，它不会因为败北而轻易气馁，因为战争越持久，它的军队的胜利机会越大。

当战争拖长而使全体公民不能从事和平劳动和破坏他们的小小事业时，他们就会把珍视和平的热情转向支持战争。战争使一切事业遭到破坏之后，它本身就成为一个唯一无二的巨大事业。于是，平等所产生的一切热烈的和奋进的激情，便全部集中到战争方面来。这就是为什么甚至很难发动人民奔赴战场的民主国家，一旦让人民拿起武器，有时会在战场上取得惊人成就的原因。

随着战争逐渐将所有人的视线吸引到军队方面来，和军队在短期内就举国闻名并创造出巨大财富，全国的精英便纷纷从戎。这时，被军队吸引去的天生具有进取心和勇敢而好斗的人，已经不是像在贵族制国家那样只来自贵族，而是来自全国了。

由于竞争军事荣誉的人很多，而且战争又在迫使每个人发挥其应有的才智，所以不断涌现出一些伟大的将领。长期的战争对民主国家军队发生的作用，犹如革命对民主国家人民发生的作用。它打破常规，使一切出类拔萃的人脱颖而出。在和平时期就已年老体衰的军官离开军队，退休或死去。一批在战争中壮大起来的青年人接替了他们的职位。这些年轻人满怀激情，坚持把战争打下去。他们不惜一切代价力求晋升，而且实际上也在不断晋升。在他们身后，还有一批与他们怀有同样心情和同样欲求的年轻人。而在这批人之后，还有另一批人。只要军队没有限制，这样的人将会一批接着一批涌现。平等使每个人产生奋进之心，而死亡又在为各种奋进之心提供机会。死亡不断使各级军官减员，制造遗缺，既为晋升开门，又为晋升关门。

在军人的习性和民主国家人民的习性之间，还存在一种只有在战时才显露出来的隐秘关系。

民主国家的人，有一种渴望迅速得到所希冀的东西，然后快快活活地加以享受的本性。其中大部分人崇拜冒险，怕死不如怕穷。他们就是在这种精神的支配之下从事工商业的。他们也把这种精神搬到战场，甘愿冒生命的危险，以在瞬间取得胜利。最能满足民主国家人民幻想的伟大，就是在战场上能使他们大放异彩而且只消冒生命之危险就可突然得到的伟大。

因此，民主国家人民的利益和爱好使他们离开战争，而他们的思想习惯却使他们能打好战争；只要能够把他们从他们的事业和舒适生活的圈子里拉出来，他们便可以容易变成好士兵。

如果说和平对民主国家的军队特别有害，那么，战争却可以保证它得到其他任何军队所没有得过的好处。尽管这种好处起初不太明显，但随着战争的持久，可能由此取胜。

一个贵族制国家在同一个民主国家交战时，如不在最初的几个回合摧毁对方，就大有被对方打败的危险。

第二十五章 关于民主国家军队的纪律

一个非常流行的观点认为，在民主国家中占有统治地位的广泛社会平等，久而久之将使士兵不听军官的指挥，并由此破坏纪律的约束。贵族制国家的人民尤其认为如此。

这种观点是不正确的。实际上有两种纪律，切不可混淆。

当军官是贵族，士兵是农奴时，即当前者富后者穷，前者聪明能干后者愚昧无能时，两者之间容易建立最严格的服从关系。可以说，士兵在入伍之前就已服从军队纪律了，或者不如说，军队纪律不过是社会奴役的臻善。在贵族制国家的军队里，士兵很快就会变成除了长官的命令以外对什么事都茫无所知的人。他虽在行动但无思想，打胜了仗也不表示高兴，被打死了也无怨言。在这种状态下，他已经不是一个人，而是一个被训练去打仗的最可怕动物。

民主国家一旦看到它的士兵也染上贵族制国家可以轻易加于其士兵身上的那种分毫不差、服服帖帖、千篇一律的盲目服从的习惯，它一定感到失望。民主国家的社会情况不会使士兵如此，而民主国家要想人为地使士兵养成这种习惯，则有丧失其固有优点的危险。在民主国家里，军队纪律不应当试图取消精神的自由发展，而只能设法引导精神的自由发展。军队纪律规定的服从并不十分周密，但很粗野和很简明。这种服从以服从者的意志本身为基础，它不仅取决于服从者的本能，而且取决于他的理智。因此，当危险的情况使服从成为必要的时候，服从者往往会自动严格服从。贵族制国家军队的纪律在战争中容易松弛，因为这种纪律是以习惯为基础的，而战争可以打乱这些习惯。相反，民主国家军队的纪律在大敌当前的时候可以自动加强，因为每个士兵这时都非常清楚，为了能够取胜，他必须毫不反抗，严格服从。

依靠战争来完成宏伟事业的国家，只知道我所讲的纪律。在古代的国家里，军队只征自由人和公民入伍，他们彼此之间无大差别，惯于平等对待。从这一点来说，可以说古代国家的军队是民主的——虽然它的成员都来自贵族内部。因此，在军队里，官兵之间情同手足。读完普卢塔克的《名人传》，你自会相信这一点。士兵们经常向他们的将军们提意见，而且可以无话不说；将军们也愿意倾听他们的士兵的意见，而且有问必答。将军们通过谈话和示范来领导士兵，要比利用管束和惩罚好得多。可以说将军既是士兵的伙伴，又是士兵的长官。

我不知道希腊和罗马的士兵是不是也曾像现在的俄国士兵那样一丝不苟地遵守军队纪律，但我知道这并没有妨碍亚历山大征服亚洲和罗马征服世界。

第二十六章 略述民主社会里的战争

当平等的原则不仅在一个国家发展，而且像在今天的欧洲这样，在相邻的几个国家同时发展时，居住在这些不同国家的人，尽管语言、习惯和法制不同，但在都怕战争和都爱和平这一点上是一致的。[24] 野心和愤怒武装各国君主也没有用处；人民普遍持有的那种漠不关心和袖手旁观的态度，使君主们情不自愿地消下气来，丢下手中的宝剑。于是，战争越来越少了。

随着平等在几个国家同时发展和这些国家的居民一起涌向工商业，不仅他们的爱好日趋一致，而且他们的利益也逐渐交融了。因此，任何一个国家加于他国的危害都不能不弹回到自己身上来，从而使人认识到战争是一种对战胜国和战败国来说损害差不多相等的灾难。

因此，在民主时代，一方面是难以把各国都拉进战争，另一方面是几乎不可能只有两个国家交战而不牵涉其他国家。各国的利益互相交织，它们的意见和需要也彼此相同，所以一个国家一有风吹草动，其他所有国家也无法保持安宁。因此，战争越来越少，而一旦爆发战争，战场必将越来越扩大。

一些相邻的民主国家，不仅像我方才所说的在某些方面变得相似，而且最终达到在几乎所有方面的共同。[25]

而且，国家之间的这种相似，对于战争具有重大影响。

当我寻思为什么15世纪的瑞士联邦曾使欧洲的一些强大国家发抖，而现今瑞士的国力则完全与它的人口数成正比时，我发现瑞士人已变得同邻国人一样，而邻国人也变得同瑞士人一样，所以瑞士现与

邻国的差别只是人口的多寡，而能多派兵的国家必然胜利。因此，欧洲发生的民主革命的后果之一，就是人们重视战场上的兵力优势，强迫所有小国合并于大国，或至少参加大国的势力范围。

由于胜利的决定性因素是兵力，所以每个国家都竭尽全力把尽可能多的兵员派赴战场。

在部队里可以有像瑞士的步兵和16世纪法国的骑兵那样的比其他兵种精锐的兵种的时代，人们认为没有必要征集大量的兵员；但是，到了每个士兵的力量都相差无几的时代，情况就不同了。

新需要的产生原因，也为满足需要提供了手段，因为正如我已经指出的，当人人都一样的时候，人人也就都成了弱者。在民主国家，社会权力自然大大强于其他国家。这种国家在想要召集全体成年男子入伍时，也有能力办到。因此，在平等时代，人们的尚武精神虽已减弱，但军队的规模却在扩大。

在这样的时代，作战的方法也由于同样的原因而发生变化。

马基雅维里在其《君主论》里写道："征服以一个君主及其诸侯为首领的国家，要比征服由一个君主及其奴隶治理的国家困难得多。"[26] 为了不侮辱人，我们不妨将"奴隶"改为"公仆"。这样，我们就可以得到一个完全可以用在我们讨论的问题上的伟大真理。

一个贵族制大国，征服它的邻国或被其征服，都是极其困难的。它之所以不能征服邻国，是因为它不能集结全国的力量并在集结之后长期保持下去；它之所以不能被邻国征服，是因为敌人会到处遇到许多小防御据点，阻止它前进。在贵族制国家里作战犹如在山地里作战，战败者随时可以转入新的阵地固守。

在民主国家，情况就完全相反。

民主国家容易把可用的全部兵力投入战场，而如果它很富庶并且人多，则很容易成为征服者。而一旦它遭到侵略，敌人深入它的国

土，它的御敌办法就不多了。如果敌人占领了它的首都，国家就灭亡了。这个道理非常清楚：在民主国家，每个公民都是各自孤立的，非常软弱，谁也无力自卫，不能支援他人。在民主国家里，只有国家的力量强大。国家的军事力量一旦因为军队被击溃而消失，行政的力量由于首都被占领而瘫痪，而所剩下的只是一伙没有组织和没有力量的群众，他们不能抗击有组织的入侵力量。我知道，使地方享有自由，并由此建立地方政权，可能减少这种危险，但这种办法经常是作用不大的。

这时，不但人民不再可能继续进行战斗，而且恐怕他们连这个想法都没有了。

根据文明国家所承认的国际法，战争的目的不在于掠夺私人的财产，而只在于占有政治权力。只是为了达到下一步目的，才偶尔破坏私人财产。

当贵族制国家因军队败北而被敌军入侵时，贵族虽然身为富人，也宁愿单独继续抵抗而不投降，因为入侵者一旦成为他们国家的主人，就会把他们的政治权力拿走，而他们重视政治权力甚于重视财产。因此，他们宁愿继续战斗，而不接受对他们来说是最大不幸的征服。而且，他们容易把人民组织起来，因为人民长期以来已经惯于跟随和服从他们，在战争中几乎没有什么可怕损失的。

反之，在身份平等占有支配地位的国家，每个公民只有很少一点儿政治权力，而且往往一点也没有；另一方面，人人都是独立的，并有财产可能受到损失。因此，他们不像贵族制国家的人民那样怕被征服甚于怕战争。当战火已经蔓延到民主国家的国土时，也很难判断它的人民会不会拿起武器。因此，必须给予这种国家的人以政治权利和政治意识，以使每个公民觉得自己也享有曾对贵族制国家的贵族起过鼓舞作用的某些权益。

民主国家的君主和其他首领们必须时时提醒自己注意的是：只有热爱自由的激情和习惯才能最有效地抵制追求享受的习惯和激情。我认为，再没有比不以自由为基础的民主国家在战败时最好投降的了。

以前，在战场上双方的兵力都不太多，交战时也是小规模的战斗，或进行长期的围攻。现在，一交战就是大规模的战斗，只要前进的道路无阻，就一直挺进到敌方的首都，以期一举结束战争。

据说，是拿破仑发明了这套新战术。只依靠一个人的力量是创造不出这种发明的，而不管他是什么人。拿破仑采用的战术，是当时的社会情况提示给他的。他使用这种战术所以成功，是因为这种战术特别适应当时的社会情况，因为他首次将这种战术应用于战争。拿破仑是第一个率军长驱直入由这个国家首都打到另一个国家首都的人。但是，为他打开这条道路的，实际上是封建社会的崩溃。我们可以设想，这位非凡人物如果生在300年前，他是不会使他的战术产生这样效果的，或者说他将采用另一种战术。

我只想就内战问题再说几句，因为我害怕读者不耐其烦。

我就对外战争所述的一切，大部分也有充分理由适用于内战。生活在民主国家的人，天生就没有尚武精神。他们在被迫上战场的时候，有时也有点儿这种精神。但是，根据自己的意志大家一起奔赴战场，自愿忍受战争的风险，尤其是内战的风险，绝不是民主国家的人想要采取的行动。只有最喜欢冒险的人，才会同意去冒这种危险。民主国家的大部分群众是不会采取行动的。

甚至在人民愿意行动的时候，也不是容易行动起来的，因为他们在国内已经找不到他们准备服从的早已确立的悠久权威，没有已被公认的领袖来团结、统帅和指挥希望起来行动的人，没有在国家政权领导下的政治力量去有效地支持政府进行抵抗。

在民主国家里，多数的精神力量是巨大的，而多数拥有的物质力量，也是为了抵制它而首先可以联合起来的力量所无法比的。因此，坐在多数的席位上以多数的名义和利用多数的权力发言的党派，可以毫不费力地转瞬之间打败所有的个别抵抗。这些党派甚至不让个别抵抗出生，在孕育期间就把它掐死。

因此，在这样的国家里，凡是想以武力进行革命的人，除了出其不意地占领政府的全部机关，别无其他办法。为了能够达到这个目的，最好使用政变的办法，而不发动战争，因为一旦进行正规战争，胜利者几乎准是代表政府的党派。

只有在军队分成两派，一派举起叛旗，另一派继续效忠政府的时候，才有可能发生内战。军队本身就是一个小社会，组织严密，有强大的生命力，能在一定的期间内自给自足。战争可能流血，但不会进行很久，因为叛军一显示武力，或经过初战的胜利，就能控制政府，于是战争随之结束；或者最好是因为战争一开始，没有得到政府的有组织的力量支持的那一派军队很快就自行瓦解或被消灭。

因此，可以把内战在平等时代将会非常稀少和非常短促视为普遍真理。[27]

[注] 我认为，我不必向读者指出，欧洲各国对战争表示的恐怖心，并不完全来自于平等在这些国家得到了发展。除了这个经常在发生作用的原因以外，还有几个十分强大的偶然原因。其中，我首先要指出的是，法国大革命战争和拿破仑战争所留下的满目疮痍。

[注] 这不仅是由于各国有了相同的社会情况，而且是由于这样的社会情况自然促使人们互相模仿和融合所使然。

当公民们被分成数个等级或阶级时，公民们不但彼此各不相同，而且不愿意和不希望达到相同；恰恰相反，每个公民都越来越设法保持自己的观点和习惯，维持原样不动。个性的精神非常强韧。

当一个国家具有民主的社会情况时，即在这个国家内部没有等级或阶级之分，所有公民在文化和财产方面接近平等时，人的精神就将朝相反的方向发展。人们变得相似，几乎可以说如不相似，他们会感到痛苦。他们不想保存那些仍然会使彼此有别的东西，而只要求放弃这些东西，以便使自己融入共同的群众集体。在他们看来，只有这个集体能够代表权利和力量。个性的精神几乎消失。

在贵族制时代，甚至本来相同的人们也想在彼此之间建立起想象中的差别。在民主制时代，甚至本来不同的人们也极希望彼此变得相同和互相模仿，因为每个人的精神经常被全人类的前进运动所吸引。

类似的现象也见于国家之间。两个具有同样的贵族性社会情况的国家之间，可能始终保持非常明显的极大差异，因为贵族制的精神在于发挥个性；但是，两个具有同样的民主性社会情况的相邻国家，很快就会采取同样的观点和习俗，因为民主制的精神要求人们同化。

[注] 〔这是对马基雅维里的一段话的节译。参阅马基雅维里：《君主论》，万人文库版，第78页。〕

[注] 当然，我在这里是就单一的 民主国家说的，而不是就联邦制民主国家说的。在联邦里，尽管有法律的规定，但大权总是留在成员政府，而不在联邦政府，所以这里的内战不过是变相的对外战争。

下卷 第四部分

关于民主的思想和感情对政治社会的影响

阐述平等所激发的思想和感情之后，如不说明这些感情和思想对人类社会的政治管理可能发生哪些一般影响，我就没有很好地完成本书的任务。

为了达到这一目的，我必须经常回到已经走过的路上去。但我希望，当读者沿着已经熟悉的道路走向某一真理的时候，请不要停下来不再跟着我走。

第一章 平等自然使人爱好自由制度

使人各自独立的平等，也使人养成只按自己的意志进行个人活动的习惯和爱好。人在与自己相等的人往来当中和作为个人的生活习惯而永远享有的这样完全独立，使人对一切权威投以不满的目光，并很快激起关于政治自由的思想和对于政治自由的爱好。因此，生活在这个时代的人，都沿着一种引导他们走向自由制度的自然趋势前进。请你随便找一个人问一问，如果可能，你再研究他的最主要本能，你会发现在各种各样的政府中，他首先考虑的和给予最高评价的政府，是由他选举首脑并由他监督首脑行动的政府。

在身份平等所产生的一切政治效果中，首先引起人们注目的和使胆怯的人最害怕的，就是对独立的这种热爱。我们不能说这种恐惧是完全错误的，因为无政府状态出现在民主国家比在其他国家更令人害怕。由于公民之间没有任何直接影响，所以一旦使公民们各得其所的国家政权不复存在，混乱状态就必然立即达到顶峰，公民们各自东西，社会组织马上化为灰烬。

但是，我深信无政府状态并不是民主时代应当害怕的弊端，而是最不值得害怕的弊端。

实际上，平等可产生两种倾向：一种倾向是使人们径自独立，并且可能使人们立即陷入无政府状态；另一种倾向是使人们沿着一条漫长的、隐而不现的，但确实存在的道路走上被奴役的状态。

人民容易看清第一种倾向，并加以抵制；而对于第二种倾向，则由于发现不了而误入歧途。因此，提醒人们注意勿误入歧途是特别重要的。

至于我，绝不因为平等鼓吹不服从而非难平等，而主要是因为它鼓吹不服从而称赞它。我之所以赞美平等，是因为它使我看到它把关于政治独立的模糊观念和本能的冲动植入每个人的心灵深处，并由此提供了纠正它所产生的弊端的办法。正是由于这一点，我才爱慕平等。

第二章 民主国家关于政府的观点自然有利于中央集权

关于在君主和臣民之间存有次级权力的观点，自然浮现于贵族制国家人民的脑际，因为这种权力是某些个人或家庭觉得自己的出身、文化和财产高于他人或家庭而应当拥有的，而且这种个人和家庭似乎认为自己生来就是指挥他人的。平等时代的人的头脑里，由于与此相反的理由而自然不存在这种观点。只能人为地将这种观点引进平等时代，而且只有付出极大的努力才能使其保存下去；但是，民主时代的人，可以说不用深思就会想出关于政府亲自直接领导全体公民的单一的中央权力的观念。

另外，在政治方面，也同在哲学和宗教方面一样，民主国家人民的头脑喜欢接受简明的一般观念。他们厌恶复杂的制度，认为一个大国由同一模式的公民组成和由一个权力当局领导最好。

在平等时代，人们的思想产生单一的中央权力的观念之后，自然又要产生关于统一的立法的观念。由于每个人都觉得自己与他人没有多大差别，所以很难理解应用于一个人的法规为什么不能同等地应用于其他一切人。因此，哪怕是微不足道的特权，他们都从理性上感到可憎；同一国家的政治制度上的最微小差异，也使他们感到不快；在他们看来，立法的统一是一个好政府的首要条件。

反之，在贵族制时代，人的思想却认为这种对全体社会成员同等地实行统一的法制的观点是不可思议的，人们不是拒绝接受它便是抛弃它。

这两种互相对立的思想倾向，最终都变成盲目的本能和无法克服的习惯，以致除了个别情况外，它们至今仍在支配人们的行动。尽管

中世纪各国的情况悬殊，有时各国也有一些完全相同的个人，但这并未妨碍各国的立法者对其中的每个人规定不同的义务和相异的权利。反之，在我们今天这个时代，一些国家的政府却竭尽全力将同样的习惯和同样的法律加于还没有变得相同的全体居民身上。

随着身份在一个国家实现平等，个人便显得日益弱小，而社会却显得日益强大。或者说，每个公民都变得与其他一切公民相同，消失在群众之中，除了人民本身的高大宏伟的形象以外，什么也见不到了。

这自然要使民主时代的人产生认为社会的特权是极其高尚的，而个人的权利则是非常低卑的见解。他们容易承认社会的利益是全体的利益，而个人的利益不足挂齿。他们也相当愿意承认，代表社会的权力比每个社会成员有知识和高明得多，它的义务和权利就是亲自引导和领导每个公民。

要是稍微仔细研究一下我们的同时代人，并探究他们的政治见解的根源，便会发现他们有我方才所述的观念中的某几个观念，并为发现见解经常不一致的人们中间竟有如此一致而感到吃惊。

美国人认为，在每个州里，社会的权力都应当直接来自人民；但是，这项权力一旦依法设立，可以说谁都不会认为它是有限的，而心甘情愿承认它有权力去做一切。

至于赋予城市、家庭或个人以个别特权的问题，他们甚至已经忘却了这种观念。他们的头脑里从来没有想过可以不把同样的法律统一地用于国内的各地和全体居民。

这样一些见解正在欧洲逐渐传播，甚至渗入最强烈反对人民主权学说的国家。这些国家的权力来源与美国的不同，但对权力的特点的看法却与美国的一样。在所有国家，中间权力的观念已经稀薄和逐渐消失。关于特定的个人生来就有权利的思想，正迅速从人们的头脑里消失，并将被关于社会具有无上权威，即所谓唯一权威的思想所取

代。后一种思想正随身份日益平等和人们日益相同而在生根和发展。平等使这种思想产生，而这种思想又反过来加速平等的发展。

在法国，我所讲的革命比欧洲其他任何国家都先进，所以这种思想已经完全深入人们的头脑。如果我们仔细听一听我国各政党的主张，就会发现没有一个政党不接受这种思想。大部分政党指责政府，说它工作得不好；但所有的政党都认为政府应当继续工作下去并参与一切活动。甚至那些激烈反对政府的人，在这一点上也是意见一致的。社会权力的单一性、遍在性和全能性，以及法制的统一性，是在我们这个时代产生的各种政治制度的显著特点。在各种千奇百怪的无政府主义思想的深处，也可以发现这些特点。人在做梦的时候都在幻想这些东西。

如果说一般人的头脑都能自发地浮现这种思想，那么，它会更容易地出现于君主们的想象之中。

欧洲的旧社会情况正在变化和消失，而君主们对于他们的权能和责任也在产生新的认识。他们初次知道，他们所代表的中央权力可以而且应当按照统一的计划亲自管理国家的一切事务和所有的人。我敢说这种见解在我们这个时代以前是欧洲的国王们从来没有过的，而现在却日益深入这些君主的脑海。其他所有的见解都摇摇欲坠，只有它固若磐石。

因此，我们这个时代的人，并不像人们所想象的那样意见分歧。他们虽在不断争论主权应当属谁所有，但对主权的责任和权利却容易取得一致意见。所有的人都把政府想象为一种唯一无二的、奉天承运的、具有创造力的权力。

政治方面的所有次要思想都是变化无常的，只有上述的思想是固定不变的和本身长存的。政论家和政治家都接受这个思想，群众也积极拥护。统治者和被统治者都同样地热烈追求它。它虽然现在才出现，但却好像由来已久。

因此，它不是人的精神任意形成的，而是人类的现实情况和自然要求。(F)

第三章 民主国家人民的感情和思想一致引导他们走向中央集权

如果说在平等时代人们容易接受关于建立强大的中央政权的思想，那么，另一方面也不应当怀疑，他们的习惯和感情已经事先承认了这样的政权。现在只用几句话就可以说明这一点，因为大部分理由已在前面讲过了。

居住在民主国家的人没有高低之分，没有经常的和不可缺少的伙伴，所以他们愿意自我反省，并进行独立思考。我在讨论个人主义时曾经详细地谈过这一点。

因此，这些人从不使自己的注意力离开个人的事业而去操劳公事。他们的自然倾向，是把公事交给集体利益的唯一的大家都可看得见的永久存在的代表去管理。这个代表就是国家。

他们不但天生不爱管理公事，而且往往没有时间去管理。在民主时代，个人生活极其忙碌，欲求很大，工作很多，以致每个人几乎没有精力和余暇去从事政治活动。

我绝不认为这种倾向是不可克服的，因为我写此书的主要目的就是同这种倾向进行斗争。我只认为，在我们这个时代，有一种隐秘的力量在不断促使这种倾向于人心中滋长，要不立即加以阻止，就会占据人心。

我也曾指出，日益增强的喜欢享受之心和财产的不动产化趋势，使民主国家的人民害怕财物遭受损失。爱好社会安宁之心，是民主国家人民现在所保存的唯一政治激情，并随着其他激情的减弱和消失而更加积极和强大。这自然使公民们将一些新的权利赋予或让给中央政

权，认为只有中央政权才有兴趣和办法保卫自己，从而使他们免遭无政府状态的侵害。

在平等时代，人人都没有援助他人的义务，人人也没有要求他人支援的权利，所以每个人既是独立的又是软弱无援的。这两种既不能分开而论又不能混为一谈的情况，使民主国家的公民具有了十分矛盾的性格。他们的独立性，使他们在与自己平等的人们往来时充满自信心和自豪感；而他们的软弱无力，又有时使他们感到需要他人的支援，但他们却不能指望任何人给予他们以援助，因为大家都是软弱的和冷漠的。迫于这种困境，他们自然将视线转向那个在这种普遍感到无能为力的情况下唯一能够超然屹立的伟大存在。他们的需要，尤其是他们的欲求，不断地把他们引向这个伟大存在；最后，他们终于把这个存在视为补救个人的弱点的唯一的和必要的靠山。[1]

由此可以理解民主国家经常发生的现象：人们一面抗上，一面又能忍受长官的支使，他们既傲慢又屈从。

随着特权逐渐减少和缩小，人们对特权的憎恶反而日益加强，所以可以说民主的激情甚至在动因最小的时候反而更加猛烈。我在前面已经说明过这种现象的原因。当身份极不平等的时候，最大的不平等也不刺眼；而在人人都划一的时候，一小点儿差异也会引起不快；随着划一日臻完善，这种不快感将更加使人难以忍受。因此，爱平等的热情将随着平等本身的发展而不断加强，而在这种热情得到满足的时候又促进了平等发展，乃是自然而然的。

使民主国家人民反对一切特权的这种日益炽烈的永存憎恶，特别有利于一切政治权利逐步集中于国家的唯一代表手里。地位必然和无可争议地高于全体公民的国家元首不会引起公民们的嫉妒，因为每个公民都认为与他平等的人可以取消他们从国家元首那里取得的任何特权。

民主时代的人十分讨厌服从与自己平等的邻人的指点，不承认邻人在智力上高于自己，不相信邻人正直，嫉妒邻人的权势，既害怕邻

人又瞧不起邻人，喜欢让邻人时时刻刻感到他们双方是属于同一个主人管辖的。

顺应这些自然本性的各项中央权力，都喜欢和鼓励平等，因为平等特别便于中央行使权力，使中央扩大和巩固权力。

也可以说一切中央政府都崇拜划一，划一可使政府不必为制定无数的细则而操劳；如果不对所有的人规定同一制度，而对不同人采用不同的制度，则必规定这些细则。因此，政府是爱公民之所爱，并且自然是恨公民之所恨。这种感情一致的共同体，在民主国家不断将每个公民和国家元首结合在同一思想之下，并在两者之间建立起隐秘的和恒久的同情。由于公民和政府的爱好相同，公民原谅政府的缺点；只有政府做得太过分或犯错误，公民才会不信任政府；但只要政府改正错误，就可以恢复公民对它的信任。民主国家的人民虽然往往憎恨中央政权的专制，但他们对于这个政权本身始终是爱护的。

这样，我便从两条不同的道路达到同一目的地。我在前面指出，平等使人产生了关于单一的、划一的和强大的政府的思想；我现在又使读者看到，平等使人们喜爱了这样的政府，以致现今的各国都力求建立这样的政府。思想和感情的自然倾向，都在引导人们向这个方面迈进。只要不加阻止，人们就可以达到目的地。

我认为，在展现于眼前的民主时代，个人独立和地方自由将永远是艺术作品，而中央集权化则是政府的自然趋势。[2] (G)

[注] 在民主社会里，只有中央政权是地位比较稳定和活动比较恒定的存在。全体公民都在不断变动其活动场所和改变自己的处境。但是，所有的政府都有继续扩大自己的活动范围的本性。因此，久而久之，政府几乎是不能不获得成功，因为它以固定的思想和坚定的意志影响地位、观点和欲求每天都在改变的人民。

公民往往无意之中帮助了政府。

民主世纪是实验、改革和冒险的时代，经常有成千上万的人独自进行艰巨的或新颖的事业，而不受他人的干预。这些人主张，作为一项普遍的原则，国家权力不应当干涉私人事业；但是，作为一项例外，他们每个人都希望政府对他们进行的特殊事业给予援助和指导，同时又想限制政府对他们进行其他一切干预。

由于成千上万的人同时对他们进行的不同事业都有这样的看法，所以尽管每个人都想限制中央政权的活动，但中央政权的活动范围却日益扩大。因此，民主政府只是由于它能持久就扩大了它的职权。时间对它有利，每个事件都在促其成长，个人的激情也在不知不觉之中协助它。因此，可以说民主社会越是长期存在下去，其政府越要中央集权化。

[注] 这段话是托克维尔的政治哲学的最精彩概括。——法文版编者

第四章 导致民主国家走上中央集权或避免中央集权的若干特殊的和偶然的原因

如果所有的民主国家都本能地趋向中央集权，那它们也要采用不同的方式。这取决于该国的特殊条件是可以促进或阻止社会情况的自然发展。这种特殊条件为数极多，我只想叙述其一二。

在获得身份平等以前长期生活于自由之中的人民那里，自由所赋予的本性与平等所造成的倾向之间有一定的冲突。尽管中央政权在他们当中提高了自己的特权地位，但他们作为个人却是永远不会放弃其独立的。

但是，当平等在一个从来不知道或长期以来不知道自由为何物的国家里（比如像在欧洲大陆人们所见到的那样）发展起来的时候，民族的古老习惯就要突然通过某种自然的吸引力而与社会情况造成的新习惯和新信念结合起来，以致所有的权力都好像自动趋向中央。这些权力以惊人的速度集聚于中央，国家立刻达到其强大的极限，而个人随即被推到其弱小的最后界限。

二百多年前来到新大陆的荒漠建立民主社会的英国人，在他们的母国已经养成参与公共事务的习惯。他们知道陪审制度，他们享过言论自由、出版自由和人身自由，他们具有权利观念和行使权利的习惯。他们把这些自由制度和刚毅的民情带到美洲，并用这些东西抵制政府对他们的侵犯。

因此，在美国人那里，自由是早已就存在了的，而平等则是比较晚近的。欧洲的情形与此相反。在欧洲，平等是由专制王权引进的，而且在国王看来，在自由进入人民的思想很久以前，平等早已深入人民的习惯。[3]

我已经说过，在民主国家，人们认为政府是统一的中央政权的当然代表，他们不知道什么是中间权力。这一点，对于借助暴力革命而使平等原则获得胜利的民主国家尤其适用。革命的暴风骤雨把那些管理地方事务的阶级一扫而光，而剩下来的芸芸众生既无组织，又无可以管好自己事务的习惯，所以人们认为只有国家才能负起管理一切政务工作的重任。结果，中央集权成了一种必然的事实。

对于拿破仑独揽几乎一切行政大权的行为既不必褒扬，又不必贬斥，因为贵族和大资产阶级突然消失以后，这些权力便落到他的手里。他当时拒绝这些权力和接受这些权力，几乎是都同样困难的。美国人就不曾感到有这样的必要，因为他们没有经历过革命，一开始就自己治理自己，从不需要请国家做他们的临时监护人。

因此，中央集权在民主国家的发展，不仅以平等的进展为转移，而且要看这种平等是以什么方式建立起来的。

在一场民主大革命开始的时候，或在不同的阶级之间刚刚展开斗争的时候，人民都极想把全国的行政权集中到中央政府手里，以把地方事务的领导权从贵族手中夺过来。而在这样的革命接近尾声的时候，被打败的贵族一般都愿意把一切事务的领导权交给国家，因为他们害怕变得已与他们平等而且往往是变成了他们的主人的人民实行小小的暴政。

由此可见，力图加强政府特权的往往并不是同一个公民阶级，但只要民主革命继续进行下去，国内总要出现一个在人数上或财富上强大的阶级，它出于同民主国家一般具有的那种经常憎恶被邻国统治的感情完全无关的特殊心理和自身利益，极欲把国家的管理大权集于中央。我们可以看到，目前英国的下层阶级正竭力取消地方的独立而将各地的行政权转归中央，而上层阶级则试图把地方的行政权保留在原来的主管人手里。我敢预言，总有一天会出现完全相反的情景。

以上所述可以使人们清楚地了解：为什么社会权力在经过人民的长期而艰苦的奋斗之后获得平等的民主国家里总要比在公民们一开始

就总是平等的民主社会里强大，而个人的权力在前者总要比在后者软弱。美国人的例子就是这方面的明证。

美国的居民从未按特权分成几等，他们从来不知道主人与仆人的依赖关系。由于他们既不彼此害怕，又不相互憎恨，所以从来不知道有必要请求最高当局来指导他们的活动的细节。美国人的命运是特殊的：他们从英国的贵族那里取来了关于个人权利的思想和地方自由的爱好，并能把两者保全下来，因为他们用不着同贵族进行斗争。

如果说教育在任何时候都有助于人们维护自己的独立，那么，在民主时代这个说法尤其是真理。当人们全都相同的时候，便容易建立起一个单一的和全能的政府，而且只凭本能就可以做到这一点。但是，需要人们具备丰富的学识和技能，以便在这种环境下组织和维持次级权力，以及在公民都是独立而个人又都是软弱无力的条件下建立既可以反抗暴政又可以维持秩序的自由社团。

因此，中央集权和个人服从在民主国家不仅随平等的普及而增强，而且随公民的开化而增强。

不错，在不太开化的时代，政府经常缺乏知识去完善其专制统治，而人民也同样缺乏知识去摆脱专制。但是，两者的后果并不相同。

无论民主国家的人民多么幼稚，统治他们的中央政权从来不会没有一点知识，因为它容易从全国汲取它所发现的少量知识，而且必要时它可以到国外去寻找知识。因此，在一个既愚昧又民主的国家里，国家首脑和每个被统治者之间的巨大智力差距，便不能不立即暴露出来。这便容易使一切权力集中到国家首脑手里。国家的行政权力将不断扩大，因为只有国家能够胜任行政管理工作。

贵族制国家，不管你把它想得多么不开化，它也永远不会出现这种情况，因为在贵族制国家里除了君主以外，一些主要的公民也受过教育。

如今统治埃及的帕夏发现他的人民至为愚昧和极为平等，于是便从欧洲学来统治其人民的知识和经验。君主的个人学识一与臣民的愚昧和民主弱点结合，中央集权便将无限加强，而君主也就可以把国家变成他的工厂，把臣民变成他的工人。

我认为极端的中央集权最后会使社会失去活力，久而久之，还会使政府本身软弱无能。但是，我并不否认集权的社会力量在一定时期和特定场所可以容易实现巨大的事业。对于战争来说，这一点尤其是真理，因为战争的胜负主要取决于将全国资源迅速地投于规定的目的的技能，其次才取决于资源的多寡。因此，主要是在战争时期人民才感到应当而且往往是必须扩大中央政府的特权。所有的军事天才都喜欢中央集权，因为中央集权可以加强他们的势力；而所有的中央集权天才则都喜欢战争，因为战争将迫使国家将全部权力集中到政府手里。因此，在经常准备发动大规模战争和生存可能经常遭到危险的民主国家，使人们不断扩大国家的特权而限制个人权利的民主倾向，要比在其他一切国家迅速和持久。

我已经说过，害怕动乱和爱好安乐的心理不知不觉地使民主国家扩大中央政府的职能，以致中央政府自以为是强大得、聪明得和巩固得足以防止国家陷入无政府状态的唯一力量。我几乎不必补充大家就会知道，导致民主国家出现动荡不安的社会情况的特殊条件加强了中央集权的这种一般倾向，并使个人为了社会安定而牺牲越来越多的权利。

因此，一个国家在刚刚结束一场长期的流血革命的时候绝不会去扩大中央政权的职能，何况这样的革命在把财产由其原所有者手里夺下来以后便动摇了全国的人心，使人们产生了疯狂的仇恨心理，把国家拖入利害冲突和党派倾轧的境地。于是，爱好社会安定的心理变成了一种盲目的激情，而公民则对秩序产生了一种反常的热爱。

我以上只讲了几个全是有助于中央集权的偶然原因，而对主要的偶然原因我还没有谈到。

在民主国家可能导致国家元首总揽一切事务领导权的第一个主要偶然原因，就是国家元首本人的出身及其爱好。

生活在民主时代的人自然喜欢中央政权，并愿意扩大它的特权；而且，如果这个政权忠实地代表了他们的利益，确切地再现了他们的本意，他们对它的信任就几乎是无限的，并准备将自己所能付出的一切献给它。

同旧贵族制度仍然保持某些联系的国王实行行政集权，将不如在出身、成见、本性和习惯等方面似乎与平等的运动有不可分割联系的自创新业的国王容易和迅速。我并不是要说出身于贵族而生活在民主时代的国王们不想实行中央集权。我认为他们志于中央集权的心情与其他君主同样积极。对于他们来说，平等的好处就在于能够中央集权。但是，他们的成功机会不大，因为公民不会自动地服从他们的意旨，而往往是只能勉强地接受他们的要求。在民主时代，国家元首的贵族性格越少，中央集权的可能性也就越大。这是一条规律。

当一个王朝领导贵族制国家时，君主的天生成见必然与贵族的天生成见完全一致，而贵族社会的内在弊端将会自由发展，并且没有救治办法。当贵族世家的后裔成为民主国家的领袖时，情况就会相反。君主由于受自己的教育、习惯和传统的影响，每天都偏向于身份不平等所造成的情感；而人民则出于自己的社会情况，时时都在追求平等所产生的民情。这时，公民们往往试图抑制中央政权，把它视为贵族的政权，甚至视为暴虐的政权。他们坚决维护自己的独立，这不仅是因为他们要成为自由的人，而且更主要的是因为他们决心继续做平等的人。

推翻旧王朝而使新人出任民主国家元首的革命，可能暂时削弱中央政权。但是，看到革命之初出现的某些无政府状态，我们可以毫不犹豫地预言，这个革命的最终的而且也是必然的结果，将是扩大和保护这个政权的特权。

使民主社会的政治权力集中的第一个而且可以说是唯一的必要条件，就是它要喜爱平等并叫人相信他喜爱平等。因此，原先十分复杂

的专制之术，现在已经简单了，可以说它已简化为一项单一的原则。

[注] 上一段和这一段对美国、英国和法国的社会结构的各个方面进行了社会学的比较。——法文版编者

第五章 当今的欧洲国家尽管统治者的地位不如以前稳定但最高权力却日益加强

如果读者玩味一下上述的一切，便会对欧洲的情况感到奇怪和吃惊。在欧洲，所有的一切都好像在促进中央政权无限增加特权，使个人的存在日益软弱，日益处于依附的地位，日益岌岌可危。

促使美国人走向中央集权的所有一般倾向和长期趋势，在欧洲的各个民主国家都有。此外，欧洲的民主国家还有许多为美国人所不知道的次要原因，在促进它们走向中央集权。可以说它们每向平等迈进一步，便接近专制一步。

只要环顾一下我们的周围和看一看我们自己，就会相信情况确是如此。

在以前的贵族时代，欧洲的一些君主相继被剥夺或自动放弃了他们的权力所固有的若干职能。距今不到100年以前，在大多数欧洲国家，许多私人或团体还是相当独立的，可以自行审理案件，自己募兵和养兵，自己收税，甚至常常自己制定和解释法律。现在，各国均已收回这些本属于国家主权的权限；在有关国家管理的一切事务方面，国家不再容许在它与公民之间有居间的代表，而由自己对公民进行全面领导。我无意谴责这种中央集权，而只是指出这个事实。

在同一时期，欧洲到处存在着许多代表地方利益和管理地方事务的次级政权。现在，这些地方当局大部分已不存在，其余的不是正在迅速消失之中，就是即将完全听命于中央。在欧洲各地，领主的特权、城市的自由和地方的行政权，不是已经消失，便是行将消失。

半个世纪以来，欧洲经历了多次革命和反革命。但这些运动有一点是共同的，即都动摇或破坏了地方的次级政权。法国在被它征服的地区没有消除的地方特权，后来被战胜法国的君主们消灭了。这些君主把革命所创造的一切新鲜事物全部抛弃掉，唯独把中央集权留为己用：这是他们肯从革命方面接受过来的唯一东西。

我想指出的是，在我们这个时代相继从某些阶级、团体和个人手里夺过来的各种权利并未用去在更为民主的基础上建立新的次级政权，而是全被集中到国家元首手里。各国甚至对最低级的公民也越来越直接领导，对他们每个人的小事也越来越亲自管理。[4]

在古代欧洲，几乎所有的慈善事业都由私人或团体掌握；而在今天，所有的慈善事业都或多或少地依存于国家，在某些国家全由国家管理。向饥饿者施舍面包，救济和收容病残，安排无业者就业，几乎全由国家办理。国家成了一切灾难的几乎唯一的救济者。

在现在的大多数欧洲国家，教育事业也同慈善事业一样，已经成为国家办理的事业。国家从母亲的怀抱里把孩子接过来，而且往往是要过来，交给它设立的经办机构，由这些机构负责对每一代人进行感情陶冶和思想教育。同其他制度一样，教育制度也是统一的。其差异同自由一样，均日益消失。

我也不讳言，在现今的几乎所有基督教国家，无论是天主教还是新教，都有被政府控制的危险。这不是指统治者对教会自行决定教义表示非常嫉妒，而是指他们日益加强控制教义宣讲者的意志，剥夺教士的财产而向教士支付薪金，把教士的势力收回专为己用，任命教士而且往往是任命自己的仆从，同宗教携起手来深入到每个人的灵魂深处。[5]

但是，这还只是整个情景的一个侧面。

正像我们所看到的，当今统治者的权力不仅扩大到原有权力的每个领域，而且并不以此为满足，它除要充分行使现有的全部职权以外，还要更进一步，把自己的统治扩展到个人的独立至今尚未被它染

指的领域。以前完全不受政府控制的许多行动，现在已被政府控制，而且被控制的行动不断增加。

在贵族制国家，政府的权力通常只限于在与国家利益有显著的和直接的关系的事务方面领导和监督公民，在其余的一切事务上听任公民自行处理。在这些国家里，政府好像往往忽略了个人的错误和苦难会危害全国的幸福，忽略了防止个人的破产有时也应当是国家的任务。

当代的民主国家趋向另一个极端。

显然，当代的统治者大部分不以治理整个国家为满足，他们自以为应当对治下的每个人的行动和命运负责，把指导和指点每个人一生应当如何行动的责任全都包揽在身上，在必要的时候，不管人们愿意不愿意，还教导每个人如何获得幸福。

另一方面，老百姓也越来越这样看待政府，一有需要就去找政府援助，并时时刻刻把政府视为导师和向导。

我敢说没有一个欧洲国家的政府不是不仅越来越中央集权，而且越来越管小事情和管得越来越严。各国的政府越来越比以前更深入到私人活动领域，越来越直接控制个人的行动而且是控制微不足道的行动，终日站在每个公民的身边协助和引导他们，或站在公民的头上发号施令。[6]

以前，君主靠他的地产收入和税收生活。现在，他的需求和权力都增加了，因而不能再靠上述的收入生活了。以前，一个君主如有需要可以制定一种新税，而现在他可以举债。于是，国家逐渐成为大多数富人的债务人，把大量资金集中到自己手里。

对于小额资金，它用另一种办法吸收。

随着人们日益变得相同，身份日益接近平等，穷人也开始有了一点儿财产，受到一定的教育，产生一些欲求。他们希望改善自己的境

遇，并试图用储蓄的办法来达到这个目的。于是，储蓄便每天产生出无数的小额资金，即慢慢积累起来的劳动果实，而且其数额不断增加。但是，如果这么多钱分散在个人手里，便不会产生任何收益。这样，便出现了一种慈善组织，要是我没有看错的话，这个组织不久便会成为我们的一个重要政治机构。一些以慈善为怀的人想出一个办法，把穷人的储蓄收集在一起，使其产生收益。在某些国家里，这种慈善团体仍然与国家完全无关；但在绝大多数国家里，这种团体有被政府合并的趋势；甚至在个别国家里，已被政府取而代之，政府亲自担起把数百万劳动者的日常储蓄集中在一个场所，并独家经营其生息业务的庞大工作。

这样一来，国家既可以通过举债的办法吸收富人的资金，又可以通过储蓄银行随意使用穷人的存款。国家的财富由政府操纵或支配而不断循环，并随着身份日趋平等而相应地增加，因为在一个民主国家里只有政府能使个人相信，而每个人之所以相信政府，则是因为他们觉得只有政府有些力量和可以持久一些。[7]

因此，统治者不仅掌握着公共财产，而且还在干预私人财产。他是每个公民的上司，而且往往是他们的主人。另外，他还是公民的管家和账房先生。

现在的中央政权不仅包揽了原来政权的全部工作，而且超过了它的工作范围，使其扩大。同时，比以前动作得更灵活，更有力量，更有独立性。

欧洲所有国家的政府已经在我们这个时代大大改进了行政技巧。它们做的事情比以前多了，而且每件事都做得比以前迅速、有条理和节省经费。他们不断用从私人那里得来的一切知识丰富自己。欧洲的君主们在他们所辖地区派有常驻代表进行严格管理，并且发明了一些新方法来径直领导这些代表和便于监督他们。他们对于由代表管理一切事务还不满足，于是便直接向代表所管理的一切事务插手。结果，公共的行政不但依附于同一权力，而且越来越集中于同一地方和控制在少数人手里。政府在集中它的活动的同时，便加强了它的特权。这是使它力量强大的两个原因。

在我们考察大多数欧洲国家过去实行的司法制度时，有两件事情使我们感到吃惊：司法权力独立，司法权限很大。

法院不但审理私人间的几乎一切纠纷，而且在大多数情况下是私人与国家间的仲裁人。

我在这里不想谈某些国家的法院所篡夺的政治权限和行政权限，而只谈各国法院拥有的司法权限。在所有的欧洲国家，过去有和现在仍有许多大部分是与一般财产权有关的私人权利。这项权利受到法院的保护，不经法院许可国家不得剥夺。

这是一种使欧洲的法院与所有其他国家的法院大不相同的半政治性权力，因为其他所有国家虽然设有法官，但都没有授予法官以这样的特权。

如果我们考察一下人们所说的自由的欧洲民主国家以及其他国家的司法史，就会发现所有的国家除普通法院外，还另外设立了不如普通法院独立的专门审理国家与公民间可能发生的纠纷的法院。原有的法院还保有其独立性，但它们的审判权缩小了，而且人们越来越想叫它们只充当私人利益冲突的仲裁者。[8]

这种法院的数目不断增加，它们的职权也在增加。因此，政府可以越来越不必让另一个权力机关来批准它的计划和要求了。政府虽然不能绕过法官，但它至少可以选任法官，并永远控制住他们。也就是说，在政府和私人之间设立了一个名义上是主持正义，实质上是偏袒政府的司法机构。

由此可见，国家并未以总揽一切事务为满足，它还越来越自行决定一切而不被控诉和上诉。[9]

在现代的欧洲各国，除了我上述的各项原因以外，还有一个重大原因使它们不断扩大最高当局的活动范围或增加其特权，但人们对它还未予以充分的注意。这个原因是平等的进步所促成的工业发展。

工业通常要把许多人集聚在同一地方，在这些人之间建立起新而复杂的关系。工业使他们时而突然大富，时而突然一贫如洗。这种时穷时富的变化，自然危害社会的安定。最后还会出现工业劳动损害受益者和靠此糊口者的健康，甚至危害他们的生命的情况。因此，工业阶级比其他阶级更需要制度，更需要监督和控制，而这个阶级的队伍一扩大，政府的权限自然随之增加。

这是一项可以普遍应用的真理。但是，我在这里要讲的，是与欧洲各国特别有关系的部分。

在以前的许多世纪里，只有贵族拥有土地，而且他们也有能力保住其土地。因此，当时的地产受到许多保障，所有者享有极大的独立。于是，产生了一些在土地被分割和贵族没落之后仍然生效的法律和习惯。而在今天，土地所有者和农户仍然是最容易逃避中央政权控制的公民。

在可以从中找到我们的历史的一切根源的贵族时代，不动产不太重要，其所有者也被轻视，而且力量薄弱；从事工业的人，是贵族社会里的一个例外阶级。因为他们没有后台老板，所以受不到保护，而且往往不能自保。

因此，人们习以为常地认为工业财产是一种特别财产，不像一般财产那样受到重视和保护，从事工业的人被认为是社会里的一个单独的小阶级，他们的独立不太受人尊重，君主一不高兴便可把他们踢开。如果我们翻阅一下中世纪的法典，便会因为看到在那样个人独立的时代，国王竟不断限制工业，甚至管到工业的最微小细节，而感到吃惊。在这方面，中央集权却是达到了它所要求的积极程度和细致程度。

在此以后，世界上发生了一场大革命，刚刚出现的工业财产逐渐发展而遍布全欧，工业阶级日益扩大并以其他阶级的残余壮大了自己的队伍。工业阶级的人数、重要性和财富均大大增加，而且不断增加下去。原先与它没有关系的人，至少在某些地方也都差不多全向它靠拢。这个原先被人视为例外阶级的阶级，现在有了变为主要阶级而且

可以说是变为唯一阶级的趋势。但是，它所形成的政治思想和政治习惯并没有变动。这些思想和习惯之所以没有改变，最初是因为它们是陈旧的，后来又因为它们与现代人的新思想和一般习惯完全合拍。

因此，工业财产的权利并没有随着它的重要性的提高而扩大。工业阶级的人数虽然增加了，但它的依赖性并没有减少。可以说恰恰相反，它把专制引进了自己的内部，并随着自身的发展而使专制自然而然地加强。[10]

国家越是工业化，就越需要有便利致富的道路、运河、港口和其他半公用性工程；而国家越是民主化，私人便越是难于进行这样的工程，但国家却是越容易进行。我不讳言，当前各国政府的明显倾向是独揽这些工程，从而把人民日益限制在非常小的活动范围之内。

另一方面，随着国力的增强和需求的增加，国家本身消耗的工业品也日益增加。这些工业品一般均由国家的兵工厂和工厂制造。正因为如此，每个王国的国王便成了最大的工业家。他吸收一大批工程师、建筑师、技师和技工为他服务。

他不仅是头号工业家，而且越来越想主持或者毋宁说是控制其他一切产业。

公民们由于日益平等而变得越来越没有能力，以致不联合起来就不能在工业方面有任何作为。但是，政府自然想把他们的联合组织置于自己的控制之下。

应当承认，被称为合伙组织的这种集体，是比单个人强大和可怕得多的，但对自己的行为承担的责任却小于个人。因此，不让它们像私人那样可以对政府有较大的独立性，似乎是合理的。

统治者们也有这种倾向，因为他们的心意喜欢如此。在民主国家里，只有联合起来公民才能对中央政权进行有效的抵制，所以中央政府从来不欢迎不受它控制的结社。但是，特别值得指出的是，在民主国家里，公民们却往往在内心里对他们本来很需要的结社怀有恐怖感

和嫉妒感，从而妨碍了他们保卫结成的社团。这些私人小团体的反抗能力和在人们普遍软弱涣散之中的长期存在，使公民们感到吃惊和不安，于是不能不认为每个团体自由应用它们的能力是一种危险的特权。

另外，在我们这个时代出现的社团，都是一些新式法人。它们是在个人权利的观念薄弱和国家权力大得无限的时代出世的，而且时代也没有赋予它们以结社的权利。因此，它们出世以后就没有自由，是不足为奇的。

在所有的欧洲国家，有几种社团不经国家审查其章程和批准其成立是不能创设的。有些国家正努力把这套办法用于所有种类的社团。这种办法如果成功的话，其后果是不难想见的。

一旦统治者拥有按一定的条件批准各种社团成立的全权，他不久就会要求监督和领导社团的权力，以使社团不背离他所定的规则。这样一来，国家将申请成立社团的人从属于自己以后，还要把已经成立社团的人置于自己的控制之下。也就是说，要把现在生活于国内的几乎所有的人都控制起来。

各国的统治者就这样逐渐把工业在当今世界创造出来的新力量大部分据为己有和作为己用。工业引导我们，他们引导工业。

我特别重视我方才所述的一切，以致唯恐在我想把自己的想法好好地表达出来时没有达到目的。

因此，如果读者发现我举的佐证我的说法的例子不充足或不恰当，认为我对中央政权的集中说得有些夸张，而对个人独立仍能活动的范围说得过小，我就请读者暂时放下此书，自己玩味一下我已尽力向读者讲述过的东西。让读者仔细考察一下国内外每天所发生的一切吧，让读者同周围的人交谈交谈吧，让读者自己最后深思一下吧。如果读者不经我引导或通过其他途径而达不到我想引导他去的地方，那就是我大错而特错了。

读者会发现，在过去的半个世纪中间，中央集权已在各处以千百种不同的形式扩大了。战争、革命、征服都促进了中央集权的发展，所有的人都为扩大中央集权出了力。在这个期间，一些人一个接着一个像走马灯似地相继主持大权，他们的思想、他们的利益、他们的感情千变万化，各不相同，但他们都想以某种方式实行中央集权。中央集权的本性就好像是他们的生活和思想的多端变化中的一个唯一不动的点。

读者看完世间诸事的这些详情之后再综观一下全景，只会大吃一惊。

一方面，一些很牢固的王朝摇摇欲坠和相继垮台，各国人民以暴力推翻他们国王的统治，人民破坏或限制他们的领主或君主的权威，没有发生革命的各国至少也感到不安和恐惧，人人都受到同样的造反精神的鼓舞。另一方面，在这样的无政府状态期间，在人民如此不驯服的国家里，社会权力却不断扩大其特权，日益中央集权化，日益胆大妄为，日益走向专制，日益扩大范围；而公民却每时每刻都处于国家行政机关的监督之下，每天都在不知不觉之中将自己的独立一点一点地让给国家，这些刚刚打倒王权和把国王踩在脚下的人，现在却越来越对新政权的一个小办事员的一言一语都俯首听命，不敢稍违。

因此，在我们这个时代，似乎在进行两种方面迥然相反的革命：一种革命在不断削弱政权，而另一种革命则继续巩固政权。在我们历史上的任何时期，政权既从来没有如此软弱，又从来没有如此强大。

但是，当我们仔细地观察一下全世界的局势时，便会发现这两种革命在思想上有着密切的联系，同出一个来源，虽然路线不同，但最后都把人引到同一地点。

我不怕不厌其烦地再次重复我在本书许多地方已经说过和指出的一点：千万不要把平等的事实与把平等带进社会情况和法制的革命混为一谈，而人们所以对所见的几乎一切现象表示惊讶，正是由于把两者混淆起来了。

欧洲所有的古老政权，无论是最强大的还是最弱小的，都建立于贵族时代，它们都曾不同程度地代表或维护不平等和特权的原则。为了使日益扩大的平等所带来的新需要和新利益在政府中占据优势，现代的人就得推翻和压制旧的政权。这就要促使现代的人去进行革命，使其中的大多数人产生无论以什么为目的的革命都总要具有的那种敢于闹事和热爱独立的激情。

我认为，无论是欧洲的哪一个国家，都是经过财产和人的情况的激烈变化之后或紧接着这种变化，才使平等发展起来的，而且几乎所有的这种变化都伴随着严重的无政府状态和胡作非为现象，因为这些变化是国内的那些反对有教养的人的没有教养的人创造的。

由此，产生了我方才指出的那两个背道而驰的倾向。只要民主革命没有退潮，那些消灭了敌对民主革命的原有贵族政权的人，便会表现出巨大的独立精神，并随着平等的胜利逐渐彻底而慢慢地服从这个平等所产生的自然本性，努力加强国家权力和使中央集权化。他们本来希望成为自由的人以后能够实现平等，但随着平等在自由的帮助下得到进一步发展，他们反而更难享得自由了。

这两种情况有时可能同时发生。上一代法国人就曾经表明一个民族在打击贵族的权威和藐视国王的权力的同时能够在国内建立暴虐的统治，从而向世界传授了在争得独立的同时又把独立失去的方法。

我们这一代人看到，旧的政权全部崩溃，所有的旧势力正在消灭，一切旧的障碍正在坍塌。这种情况使一些见多识广之士感到困惑不解。他们只注意眼前发生的使他们不可思议的革命，认为人类将由此永远陷入无政府状态。如果再联想这场革命的最终结果，他们就会更加害怕了。

至于我，我坦白承认，我并不相信那种似乎在鼓舞当代人的自由精神。我确实看到当代国家都在激烈变动，但我并不认为它们真正获得了自由，而是担心使王位动摇的那些动乱终止之后，统治者们会得到比以前更为强大的权力。

[注] 个人在社会面前的这种日益软弱的现象，从许多方面表现出来。我现在只就立遗嘱的问题举例说明这种现象。

在贵族制国家，人们一般对死者的遗愿极为尊重。这在欧洲的一些古老民族中间有时甚至于成为迷信。比如说，社会权力连死者的奇怪要求都不限制，而是至少使其中的某些要求生效，保证死者有一种永久的权利。

当所有的生者都是弱者的时候，对于死者的遗愿就不会太尊重。人们为死者的遗愿规定了极小范围，超过这个范围，国家的最高权力就宣布它无效或监督其执行。在中世纪，立遗嘱的权利可以说是没有限制的。在现今的法国，不经国家干预，一个人便不能把其财产分给子女。国家统治了一个人的一生之后，还要控制他生前的最后行动。

[注] 随着中央政权的职权扩大，代表中央政权的官员人数也在增加。他们形成国中之国，而且由于他们分担保证政府稳定的责任，所以他们越来越取代了贵族的地位。

欧洲各国的统治者几乎都采用两种统治办法：以让公民们害怕官员的现实表现的办法统治一部分公民；以让公民对官员的未来抱有希望的办法统治另一部分公民。

[注] 今天，各国政府实际上都直接管理行政。参看第932页有关段落。——法文版编者

[注] 一方面，人民对物质幸福的爱好不断增加；另一方面，政府对这种幸福所用的资源的控制越来越加强。

因此，人们通过两条不同的道路走向奴役。对物质幸福的爱好使他们不得不参加政府，而对物质幸福的追求又使他们越来越依靠政府。

[注] 有关普通法院和专门法院的问题，可参阅：罗布森：《司法和行政法：关于英国宪法的研究》，第2版，伦敦，1947年；弗罗因德：《英国法院和美国法院的行政法判例选编》，圣保罗，1911年；

罗森法布：《自由和国家行政管理》，纽约，1948年。——法文版编者

[注] 关于这个问题，法国有一种奇怪的诡辩。当政府与私人之间发生诉讼时，不让普通法院法官审理，据说这是为了不使行政权力与司法权力混淆。其实是因为这样的混淆不能使政府既有审判权又有行政权，而为达到这个目的，就得以更加危险和最为强暴的方法使两者混淆。

[注] 我现在列举几个事实以资佐证。矿藏是工业财富的自然资源。随着工业在欧洲日益发展，矿业收益变成最普遍的追逐对象，而矿山的开发由于平等造成的财产分散而难于很好地进行，大部分国家便宣布自己有权占有矿山资源并对矿产的开发进行监督。这种情况是其他财产所从来没有过的。

作为工业财产的矿山受到其他动产所受的这种监督和保护以后，便被政府控制起来。国家自己开发矿山或将其出租，而原来的所有人变成了矿山的使用人，从政府那里获得使用权。另外，政府还几乎到处要求对矿业的领导权。它为矿业规定章程，拟定管理办法，进行经常监督；如果经营者抗不遵命，行政法院便可取消他们的使用权，由政府指定他人来经营。可见，政府不仅占有矿山，而且控制着矿山经营人。

但是，随着工业的发展，老矿的开发仍在前进，新矿不断出现，从事矿业生产的人日益增加。国家控制的范围越来越大，在这个范围内居住的都是它的奴隶。

第六章 民主国家害怕哪种专制

我在美国逗留期间已经注意到，像美国那样的民主社会情况，会为建立专制提供非常便利的条件；我在回到欧洲后发现，欧洲的大部分君主已在利用这种社会情况产生的思想、感情和需要去扩大他们的权力范围。

这使我感到，基督教国家最后也会受到类似古代的一些国家曾经受到过的某种压力。

对这个问题进行的细致研究，以及五年来的反复思考，都没有减轻我的担心，但担心的对象变了。

在以往的时代，从未有过一位君主专制得和强大得能够不用次级君主政权的帮助而亲自管理一个大帝国的全土；也没有一位君主试图毫无差别地让全体臣民一律遵守划一的制度的一切细节；更没有一位君主亲自走到每个臣民的身旁手把手教导和指挥他们。人的头脑里从来没有产生过这个念头，即使有人产生了这个想法，知识的不足，治理方法的欠缺，特别是身份不平等带来的自然障碍，也要使他很快停止实行如此庞大的计划。

我们知道，在罗马皇帝的势力鼎盛时期，居住在罗马世界的不同民族仍然保持各自的习惯和风俗；虽然被同一君主管辖，但大部分地区实行独自治理，拥有许多享有实权而兴旺的自治城市；虽然帝国的统治权集中于皇帝一个人手里，必要时皇帝可以独断一切，但社会生活的细节和个人的日常生活，一般并不受皇帝的控制。

不错，罗马皇帝拥有巨大的权力，而且没有抵制它的相应权力，同时他可以兴之所至为所欲为，并为满足自己的任性而动用全国的力

量。这种情况往往使他滥用权力，蛮横地夺去一个公民的财产或生命。他的暴政对某些人来说是沉重的压迫，但并未扩及大多数人。暴政只以几个重大的人物为对象，并不施于其他人。暴政是残酷的，但是有一定的范围。

看来，如果我们今天的民主国家出现了专制，它将具有另一种性质：它的范围将会很大，但它的方法将会很温和；它只使人消沉，而不直接折磨人。

我不怀疑，在像我们今天这样的文明和平等的时代，统治者们可能比古代的任何一个统治者更容易把一切公权集中在自己一个人手里，使其习以为常地和无孔不入地深入到私人利害领域。但是，使专制容易出现的这个平等，又能缓和专制的严厉性。我们已经讲过，随着人们日益相似和平等，民情便越具有人情味和越趋于温和；当任何一公民都没有巨大的权力和财富的时候，专制几乎没有出现的机会和活动的舞台。如果所有人的家境都处于中常水平，人们的激情就自然有节制，想象力不会超出常规，享乐也将是简朴的。这种普遍的克制也在节制统治者本人，使他的无节制的欲求的发作停在一定的限界。

除了这些来自社会情况的性质本身的原因以外，我还可以举出许多非属本书所讨论的范围的原因。但是，我想不超出我所规定的范围。

民主政府在群情沸腾和出现重大危机的一定时刻可能变得暴虐和残忍，但这种危险是少见的和短暂的。

我一想到现代人的激情不太炽烈，他们的品行温顺，他们的知识广泛，他们的宗教信仰虔诚，他们的道德良好，他们有勤奋而端庄的习惯，他们明辨善恶，我就不担心他们将受到暴君的统治，而主要害怕他们的监护人变成他们的首领。(H)

因此我认为，使民主国家受到威胁的那种压迫，与至今世界上出现过的任何压迫均不相同，当代人在他们的记忆中也没有这种压迫的印象。我曾试图用一个词精确地表达我对这种压迫所形成的完整观

念，但是徒劳而未成功。专制或暴政这些古老的词汇，都不适用。这个事物是新的，所以在不能定名以前，就得努力说明它的特点。[11]

我想描述这种专制可能以哪些新的特点再现于世界。我认为，到那时候将出现无数的相同而平等的人，整天为追逐他们心中所想的小小的庸俗享乐而奔波。他们每个人都离群索居，对他人的命运漠不关心。在他们看来，他们的子女和亲友就是整个人类。至于其他同类，即使站在他们的身旁，他们也不屑一顾。他们虽与这些人接触，但并不以为有这些人存在。每个人都独自生存，并且只是为了自己而生存。如果说他们还有一个家庭，那么他们至少已经不再有祖国了。

在这样的一群人之上，耸立着一个只负责保证他们的享乐和照顾他们的一生的权力极大的监护性当局。这个当局的权威是绝对的、无微不至的、极其认真的、很有预见的，而且是十分和善的。如果说它是一种父权，以教导人如何长大成人为目的，那它最像父权不过了。但它并非如此，而只是以把人永远看成孩子为目的。它喜欢公民们享乐，而且认为只要设法享乐就可以了。它愿意为公民造福，但它要充当公民幸福的唯一代理人和仲裁人。它可以使公民安全，预见并保证公民的需要，为公民的娱乐提供方便，指挥公民的主要活动，领导公民的工商业，规定公民的遗产继承，分配公民的遗产。这岂不是完全不让公民开动脑筋和操劳生计吗？

这样，就使公民终日无所事事，很少运用和不太运用自己的自由意志，把他们的意志活动限制在极小的范围之内，使每个公民逐渐失去自我活动能力。平等使人养成了接受这一切的习惯，也就是强制人们忍受这一切，甚至往往把这一切视为恩惠。

统治者这样把每个人一个一个地置于自己的权力之下，并按照自己的想法把他们塑造成型之后，便将手伸向全社会了。他用一张其中织有详尽的、细微的、全面的和划一的规则的密网盖住社会，最有独创精神和最有坚强意志的人也不能冲破这张网而成为出类拔萃的人物。他并不践踏人的意志，但他软化、驯服和指挥人的意志。他不强迫人行动，但不断妨碍人行动。他什么也不破坏，只是阻止新生事物。他不实行暴政，但限制和压制人，使人精神颓靡、意志消沉和麻

木不仁，最后使全体人民变成一群胆小而会干活的牲畜，而政府则是牧人。

我一直认为，方才描写的这种严明的、温和的和平稳的奴役办法，可能比某些人的想象更容易具有自由的外貌，甚至可以在人民主权的幌子下建立起来。

现代人经常受两种互相对立的激情驱使：他们一方面感到需要有人指导，另一方面又希望保持自由。这两个倾向相反的本能要求哪一个也不能放弃，所以他们力求使两者同时得到满足。他们想出一种具有监护性质的、无所不能的，但要由公民选举的单一权力机构。他们把中央集权和人民主权结合起来。这使他们得到了某些缓解。他们认为监护人是自己选的，所以安于被人监护。每个人都能忍受捆在身上的链子，因为他们看到握着链子的余端的不是一个人，不是一个阶级，而是人民自己。

在这种制度下，公民刚刚摆脱从属地位后，由于为自己指定了主人而又回到原来的地位。

现今，有许多人很容易接受行政专制与人民主权之间的这种妥协，认为把个人自由托付给全国政权，个人自由就有了充分的保证。我觉得这样的保证并不够充分。在我看来，主人的性格远远不如服从的事实重要。

但是我并不否认，这种政体远比那种把一切权力集中之后交给一个不负责任的人或团体管理的政体好得多。在民主的专制可能采取各种形式中，后一种政体肯定是最坏的。

当国家的元首是选举产生的或受真正选举的独立的立法机构监督的时候，他使个人受到的压迫有时是很大的，但这种压迫经常是很少使人难堪，因为每个人在受到限制和压制之后，还可以认为自己在表示服从时等于服从自己，而他之肯于牺牲其他一切正是他的意志的一种表现。

我也理解，在国家元首代表国家和依靠全国人民时，削减每个公民的力量和权利不仅为国家元首服务，而且有利于国家本身，而个人为公牺牲自己的独立也会得到某些补偿。

因此，在一个非常集权的国家里建立国民代表制度，可以减少极端中央集权可能产生的弊端，但不能根除弊端。

我完全清楚，这种办法可以保证个人参与国家大事，但很少能对小事和私人施加影响。人们忘记了人受奴役的危险在细微的小事上尤其严重。至于我，既然看到两者不能兼顾而只能顾一方，那就只有认为大事之需要自由不如小事之需要自由。

小事上出现的服从每天都可以看到，而且所有的公民都能同样感受到。这种服从并不使公民感到屈辱，但它一直限制公民的行动，直到使公民放弃运用自己的意志。它使公民的精神之火慢慢熄灭，心灵之光逐渐暗淡；而只是为少数的情况所必需的服从虽然非常严格，但极为稀少，而且绝不同于奴役，它只使一些特定的人受苦。使公民们如此依附于中央政权之后又让他们去选举这个政权的代表，是徒劳无益的；让公民们如此隆重地，但又如此仓促地和以如此少见的方式行使自己的自由意志，防止不了他们逐渐失去独立思考、独自感受和自主行动的能力，只能使他们慢慢下降到人类的一般水平之下。

我再补充一句：他们不久就将不能行使他们仅存的唯一的重大特权。民主国家在把自由引进政治领域的同时而加强行政领域的专制以后，必然产生一些非常离奇的现象。一些只凭常识就可以处理的小事，它却认为公民没有能力办理，而要亲自承揽起来；但在事关全国的政务问题时，它又赋予公民以无限特权。于是，它时而把主权视为玩具，时而成为主权的主人；而国家元首的权力时而比国王还大，时而又不如普通老百姓。它经过各种选举制度而未找到合适的以后感到吃惊，但又接着去找，好像它所发现的弊端不是来自本国的政治制度，而是来自选举制度。

实难想象完全丧失自治习惯的人，能够开会选好将要治理他们的人；也无法认为处于奴隶状态的人民有一天会选出一个自由的、精干

的和英明的政府。

我永远认为，上层为共和制的而其余部分为极端君主制的政体是个短命的怪物。统治者的腐败和被统治者的低能，早晚会使这个怪物倒台；而对自己和自己的代表感到厌烦的人民，不是创造出更自由的制度，便是不久又伏在一个独夫的脚下。(I)

[注] 托克维尔拟指出民主社会的一些新的社会学特点。——法文版编者

第七章 以上各章的延续 [12]

我相信在身份平等的国家比在其他国家更容易建立绝对专制的政府；而且认为一旦在这样的国家建立起这样的政府，那它不但要压迫人民，而且要使人类的一些主要属性从人身上消失。

因此，我认为专制在民主时代是使人最害怕的。

我认为我在任何时候都是爱自由的，而在我们这个时代，我甚至想崇拜它。

另一方面，我相信在我们行将进入的时代，凡是试图以特权和贵族制作为权威的基础的人，都将遭到失败。凡是想在唯一的阶级里建立并保持权威的人，也将遭到失败。在我们这个时代，没有一个主权拥有足够的本领和足够的力量以重新建立臣民之间的永久差别的办法建立专制；也没有一个议员高明得和强大得能不以平等为第一原则和号召而维护以自由为基础的制度。因此，当代的所有人，如欲使自己的同类得到和保持独立与尊严，就得表明自己是平等的友人，而能够证明自己是平等的友人的唯一办法，就是平等待人。他们的这项神圣事业的成败，完全取决于此。

因此，问题不在于重建贵族社会，而在于从上帝让我们生活其中的民主社会的内部发掘自由。

在我看来，这两项重要真理是简明的，而且是会有成效的。它们自然使我要去考察哪种自由政府可以建立于身份平等的国家。

在民主国家，国家的最高主权比之其他国家划一、集中、广泛、彻底和强大，是出于民主国家的制度本身的性质和国家的需要。它的

社会自然比较活跃和强盛，而个人则比较顺服和软弱。也就是说，社会做的事情多，个人做的事情少。这是不可避免的。

因此，不要指望个人的独立范围在民主国家里会像在贵族制国家里那样大，而且这也不是人们之所好，因为在贵族制国家里社会经常为某个人而牺牲自己的利益，绝大多数的人往往为某些人的荣华而牺牲自己的富贵。

使领导民主国家的中央政权积极和强大，这既是必须的，又是人们所希望的。目的是不让中央政权变得软弱无力和懒惰，但要完全阻止它滥用其机智和权力。

在贵族时代保障个人独立的最大原因，是君主不独揽治理公民的任务。他把这项任务部分地交给贵族的成员，所以中央政权总是分权的，从不全面地和以同一方式管理每个人。

不仅君主不独揽一切，而且代理他的大部分官员也不总是受他的控制，因为他们的权力并非来自君主，而是来自他们的家庭出身。君主任何时候都不能任意设置或废除这些官职，也不能强迫他们一律服从他的随意支使。这对保障个人的独立也起了作用。

我十分清楚，在我们这个时代不能依靠这样的办法，但我想出一些可以取代这种办法的民主措施。

把从各种自治团体或贵族收回的管理权不完全交给主权者，而部分地分给由普通公民临时组成的次级团体。这样，个人的自由将会更加有保证，而他们的平等也不会削弱。

美国人在用词上不像我们法国人那样考究，他们仍用county（县）一词来称呼州下的最大行政单位，但它的一部分职权却由州议会代行。

我自然承认，在我们这样的平等时代，设立世袭的官员是不公正的和不合理的，但不妨在一定的范围内以选举办法任用官员。选举是一种民主办法，它可以像贵族制国家的世袭官员对中央政权有独立性

那样，保证选出的官员对中央政权有独立性，甚至其独立性超过世袭的官员。

贵族制国家有许多有钱有势的人，他们生活充裕，不会轻易忍受压迫或受压迫而不反抗。这些人可使政府一般在态度上温和与谨慎。

我完全知道，民主国家自然不会有这样的人；但它可以人为地创造出某种类似的人物。

我深信，世界上不会再建立新的贵族制度；但我认为，普通的公民联合起来，也可能建立非常富裕、非常有影响、非常强大的社团，简而言之，即建立贵族性质的法人。

这样，他们就可以获得若干贵族性质的重大政治好处，而又不会有贵族制度的不公正性和危险。政治的、工业的和商业的社团，甚至科学和文艺的社团，都像是一个不能随意限制或暗中加以迫害的既有知识又有力量的公民，它们在维护自己的权益而反对政府的无理要求的时候，也保护了公民全体的自由。

在贵族时代，每个人都与一定的同胞有紧密的联系，因而他们一受到攻击，这些人就会来帮助他。在平等时代，每个人自然是孤立无援的。他们既没有可以求援的世代相传的朋友，又没有确实能够给予他们以同情的阶级。他们容易被人置之不理，受到无缘无故的轻视。因此，在我们这个时代，公民只有一个手段可以保护自己不受迫害，这就是向全国呼吁，如果国人充耳不闻，则向全人类呼吁。他们用来进行呼吁的唯一手段就是报刊。因此，出版自由在民主国家比在其他国家无限珍贵，只有它可以救治平等可能产生的大部分弊端。平等使人孤立和失去力量，但报刊是每个人都可阅览并能被最软弱和最孤立的人利用的强大武器。平等使每个人失去其亲友的支援，但报刊可以使他们向本国的公民和全人类求援。印刷术促进了平等的发展，而同时又是平等的最好缓和剂之一。

我认为，生活在贵族制国家的人民，实际上可以不要出版自由，而生活在民主国家的人却不能如此。我不相信大规模的政治集会、议

会的特权和人民主权的宣言能够保证民主国家人民的人身自由。

所有这一切，在一定程度内可以和解对个人进行的奴役，而如果出版是自由的，这种奴役就不可能随意进行。报刊是保护自由的最佳民主手段。

我现在来谈一谈司法权的某些类似作用。

处理私人的权益纠纷和仔细研究所处理的每一件小事，属于司法权的本质；对受压迫的人不主动进行援助，但对其中的最微贱者不断进行援助，也是司法权的本质。尽管这些人软弱无能，也永远能迫使法官听取他们的控诉并要求做出答复。这是司法权的制度本身所使然。

因此，在统治者经常注意和干预个人的最微不足道的行动，而个人又软弱得无力自我保护和孤立得不能指望得到与自己同样孤立的人的支援的时代，司法权特别适用于自由的需要。法院的力量在任何时代都是可以向个人的独立提供的最强大保障，而在民主时代这尤其是真理。在民主时代，如果司法权不随着身份的日趋平等而加强和扩大，个人的利益就永远处于危险状态。

平等使人产生一些十分有害于平等的怪癖，立法者应当经常注意这一点。我现在只谈一谈其中的几个主要偏好。

生活在民主时代的人，不容易了解规章或程序的功用，对规章有一种本能的轻视感。我已经在其他地方讲过其原因。[13] 规章使他们反感，而且往往使他们憎恨。由于他们通常只希望容易得到眼前的享乐，所以急不可耐地冲向他们所追求的每一享乐对象，稍受挫折即表示失望。把这种性格带进政治生活以后，便对时常拖延或阻止他们实现某些计划的规章持有敌对情绪。

但是，民主时代的人在规章上感到的这种不便，正是规章有利于自由的地方，因为规章的主要功用在于在强者和弱者之间、统治者和被统治者之间设立一道屏障，阻止强者或统治者随意作出决定，使弱

者或被统治者有时间再好好想一想对策。随着统治者更加积极和强大，个人日益消沉和变弱，规章更为必要。因此，民主国家的人民本来比其他国家的人民更需要规章，但他们却又很自然地不太尊重规章。这是一个值得认真注意的问题。

再没有什么事情比大部分当代人盲目轻视规章的问题更可悲的了，因为一些最小的规章问题现在也具有了以往所没有过的重要性。人类的若干重大的利益，都与规章问题有密切的关系。

我认为，虽然生活在贵族时代的政治家有时可以随便轻视规章，并且往往不受规章的约束，但今天各国的领导人对于细微的规章、规定都应当尊重，只有万不得已的时候才可以疏忽一点。在贵族制度下，有过迷信规章的现象；而我们，则应当对规章采取明智的和审慎的崇拜态度。

民主国家的另一个非常自然的，但又非常危险的本能，就是使人轻视和不太考虑个人的权利。

一般说来，人们之所以热爱一种权利和对这种权利表示尊重，不是因为这项权利重要就是因为被他们长期享用。见于民主国家的个人权利，一般都不太重要，而且都是最近出现的和非常不稳定的。因此，往往容易被人放弃，受到侵犯也几乎永不怀恨在心。

但是，在人们生性轻视个人权利的时代和国家，却有社会权力自然扩大和加强的现象。也就是说，在人们最需要保持和维护仅余的特殊权利的时候，却越来越不爱护它了。

因此，特别是在我们所处的民主时代，人类的自由和光荣的真正友人们，应当接连不断地挺身而出，设法防止国家权力为全面推行其计划而随意牺牲某些个人的特殊权利。在这个时代，任何一个默默无闻的公民都有被压迫的极大危险，任何微不足道的个人权利都可能拱手交给专横的当局。其理由很简单：当个人的特殊权利被人视为重要的和神圣的权利的时代，侵犯这种权利只会害及被侵犯的人；但在我们今天这个时代，侵犯这种权利就是严重败坏国家的民情，危害整个

社会，因为关于这种权利的观念将在我们中间由此逐渐变质，以至消失。

不管革命的性质和目的是什么，活动舞台在哪里，革命所固有的一些习惯、思想和弊病，必然在一个长期的革命当中产生出来，并在全国范围内推广。

任何一个国家如果在短期内多次更换元首，改变舆论和法制，其人民终要染上喜欢变动的爱好，并对以暴力迅速进行的一切变动习以为常。于是，他们自然轻视每天都在表明并无作用的规章，只是出于无奈才忍受他们目睹常被人们违反的法规的约束。

由于关于公正和道德的通行观念不足以解释和论证革命每天都在创造的新鲜事物，所以人们便去追求关于社会效益的原则，创造关于政治的必要性的理论，自愿地习惯于心安理得地牺牲个人的特殊利益和践踏个人的权利，以期最迅速地达到他们所设想的一般目的。

我把这些习惯和思想都称为革命的习惯和思想，因为在所有的革命中都会有这种习惯和思想。它们既见于贵族制国家，又见于民主国家，但在前者它们往往是力量不大的，而且永远不能持久，因为有贵族制国家原有的习惯、思想、缺陷和障碍在抵制它们。因此，革命一旦完成，它们就自行消失了，而国家也就又恢复了原来的政治态势。但在民主国家并不总是如此，因为人们总是害怕革命的本能虽然会变得温和与受到节制，但不会消失，而逐渐改头换面进入政府的统治作风和行政习惯。我不知道还有什么国家的革命比民主国家的革命还危险，因为民主国家的革命除了必然造成一些偶然的和短暂的灾难以外，还经常会有制造长期的、也可以说是永久的灾难的危险。

我认为将会发生公正的抵抗和正当的造反。因此，我不能斩钉截铁地断言民主时代的人永远不会革命；但我认为他们比其他时代的人更有理由在发动革命的时候三思而行，并会感到与其诉诸如此危险的救治手段，不如忍受目前的诸多委屈。

最后，我以一个一般观点来作总结。这个一般观点不仅包括本章所述的个别观点，而且包括本书所欲发挥的大部分个别观点。

在我们这个世纪以前的贵族时代，个人的权力是极为强大的，而社会的权威则十分微弱。甚至社会的形象也是模糊的，经常被统治公民的各式各样的权力所取代。因此，这个时代的人的主要努力，必须用去增强和扩大社会权力，并增加和确保它的特权；另一方面，又要把个人的独立限制在极小的范围之内，使个别利益服从一般利益。

而我们这个时代的人，则面临着另一种危险和另一种顾虑。

在大部分现代国家里，不管统治者是什么出身，身体是否健康，或叫什么名称，他们几乎都是总揽一切大权的；而个人则逐渐变为最软弱和最有依附性的人。

在以前的社会里，完全不是这样。在那里，任何地方也没有一致或划一的现象。在现代社会里，所有的一切都在迫使人们变得相似，以致每个人的形象很快就将消失，变得万人同貌，彼此之间没有区别。我们的祖辈总是愿意滥用个人的权利应当受到尊重的观点，而我们则自然喜欢夸大个人的利益应当经常服从多数人的利益的观点。

政治世界正在变化，今后必须寻找新的办法去救治新的弊端。

给社会权力规定广泛的、明确的、固定的界限，让个人享有一定的权利并保证其不受阻挠地行使这项权利，为个人保留少量的独立性、影响力和独创精神，使个人与社会平起平坐并在社会面前支持个人：在我看来，这些就是我们行将进入的时代的立法者的主要目标。

现代的统治者们好像只想率领人民去干伟大的事业。我希望他们考虑一下多下点儿功夫去造就伟大的人物，少重视工作而多重视工作的人，永远记住一个国家当它的每个居民都是软弱的个人的时候，不会长久强大下去，而且绝不会找到能使由一群胆怯和委靡不振的公民组成的国家变成精力充沛的国家的社会形式和政治组织。

我发现现代人有两种对立的，但又都有害处的观念。

一些人只从平等中看到它所产生的无政府状态的倾向。他们害怕自己的自由意志，即自己惧怕自己。

另一些虽然人数很少，但很有知识的人，持有另一种看法。他们在由平等出发走向无政府状态的大路的一旁，终于又发现一条不可阻挡地使人走向受奴役的小道。他们事先就让自己的灵魂屈服于这种必然的奴役，并由于对保存自由持绝望态度，便早就从内心开始崇拜不久即将出现的主人了。

前一种人放弃自由是因为认为自由危险，后一种放弃自由是因为断定自由不可能实现。

如果我持有后一种人的观点，就不会写读者现在阅读的这部著作，而只有在内心里为我们人类的命运叹息了。

我所以要把平等给人的独立造成的危害暴露于光天化日之下，是因为我坚信这种危害是未来的隐患中最可怕的，而且是最难预测的。但我并不认为它是不能克服的。

生活在我们正在进入的民主时代的人，自然爱好独立。他们也自然无可奈何地忍受着限制，即对他们自己选定的社会情况的长久不变感到厌烦。他们喜爱权力，但有轻视和憎恨权力行使人的倾向，并由于他们非常藐小和流动性很大而容易逃脱权力的控制。

这些本性将经常会反复出现，因为它们来自将来也不会改变的社会情况。在一个很长的时期内，它们将会阻止任何一种专制能够确立，并向愿意为人的自由而奋斗的每一代新人提供新的武器。

因此，让我们对未来保持可以使人们提高警惕和进行战斗的有益的担心，而不要抱有可以使人们丧失信心和毅力的畏缩无能的恐惧吧！

[注] 在这一章里，托克维尔对以身份平等为基础，但又尊重个人自由的民主社会作了简明的概括。——法文版编者

[注] 见本卷第一部分第一章。——译者

第八章 主题的总括

在结束我所作的研究之前，我想以最后一次观察综述一下可以显示新世界的面貌的各种特点，并判断一下平等应对人的命运发生的一般影响。但是，这项工作的艰巨性使我有些犹豫；在如此重大的题目面前，我感到自己的视野不够宽阔和自己的智力不能胜任。

我试图描绘和打算评述的新社会只是刚刚诞生。时间还没有使它定型，使它产生的大革命还在继续，从我们今天所看到的一切当中还几乎不可能断定哪些东西将要随着革命本身的结束而消失，哪些东西在革命结束之后还要存在下去。

新兴的世界还有一半陷在正在衰败的世界的残垣破壁之中，在世间事物呈现的巨大混乱当中谁也说不出哪些古老的制度和习俗还会劫后余生或完全消失。

尽管社会情况、法制、思想和人的感情方面发生的革命还远远没有结束，但它所造成的后果已远非世界上迄今发生的任何事情可比。我一个时代一个时代地往上回顾，一直追溯到古代，也没有发现一个与我现在看到的变化相似的变化。过去已经不再能为未来提供借鉴，精神正在步入黑暗的深渊。

但是，在这幅如此广阔、如此新奇和如此混杂的图景中，我已经看到一些初具轮廓的主要特点。我现在就来谈谈它们。

我看到，善与恶在世界上分布得相当平等，各占一半。巨富已经不见，小康之家日益增加。欲求和享受成倍增加，但既无特大的繁荣又无极端的悲惨。人人都有奋进之心，但胸怀大志者不多。每一个个

人都是孤立而软弱的，但整个社会是活跃的、有远见的、强大的。私人做小事，国家做大事。

精神失去力量，但民情温和，立法仁慈。尽管见不到伟大的献身精神，最高尚、最光辉和最纯洁的德行，但人们的习惯是纯朴的，暴力现象极为少见，残酷更是闻所未闻。人的寿命越来越长，人的财富越来越有保障。生活虽然不光华瑰丽，但非常安逸舒适。享乐既不高雅又不粗鄙。不讲究繁文缛节，没有低级趣味的嗜好。既没有学问渊博的雅士，又没有愚昧无知的平民。天才越来越少，但知识日益普及。人的理性的发展将是众人的微小努力的积少成多的结果，而不是某几个人的强大推动的结果。文艺作品的杰作虽然不会太多，但作品的数量将会大增。种族、阶级、祖国的各种束缚将会消失，而人类的大团结却要加强。

如果让我从这些特征中找出最普遍和最显著的特点，我将指出它表现在财产具有千百种不同的形式方面。几乎所有的极端现象将会日趋减少和消失；几乎所有的最高的东西将会逐渐下降，并为中等的东西所取代；这些中等的东西比起世界上存在过的类似东西既不高又不低，既不光彩又不逊色。

我举目环顾一下这伙既无超群者又无落后者的在许多方面都一样的众生，真为这种普遍划一的情景感到悲怆和心寒，并为这里已不复有社会而遗憾。

当世界上最伟大的人和最微贱的人并存，巨富和赤贫并存，最聪明的人和最愚昧的人并存的时候，我总把视线离开后者只看前者，而且前者使我看起来喜欢。但是，我知道这种喜欢心情来自我的弱点，因为我在同时观察周围的所有一切时，只能从这么多的对象当中选择和拣出最合我心意的对象。全能和永恒的上帝可不是如此，他的目光必然及于全体事物，而且把整个人类和每一个人都同时看得清清楚楚。

我们自然相信，使这位造物主和人的保护者最感到悦目的，并不是个别人的高度荣华富贵，而是全体人的巨大幸福。因此，我认为是

衰退的东西，在上帝看来都是进步的东西；我感到不快的事物，他却喜爱。平等也许并不怎么崇高，但它却是非常正义的，它的正义性使它变得伟大和美丽。[14]

我要努力达到上帝的这个观点，并试图用这个观点去考察和判断世间的事物。

世界上没有一个人能够绝对地和全面地断言新的社会情况优于旧的社会情况，但已经不难看到它们是不同的。

贵族制国家的体制所固有的一些弊端和美德，与现代人的性格格格不入，因而不能传入他们当中。有些良好的爱好和恶劣的本性，在前者看来是邪恶，而在后者看来却是合情合理的。有些思想是从一方的想象中自然产生出来的，但被另一方的精神所排斥。这就像两个完全不同的人一样，各有自己的特殊优点和缺点，各有自己固有的善和恶。

因此，必须特别注意，不能用已不存在的社会留下的观点去判断正在产生的社会。这样做是不公正的，因为这两种社会是截然不同的，两者不能对比。

要求现代人具有适合他们祖辈的社会情况的美德，也绝不是合理的，因为祖辈的社会情况已经成为过去，而它所衍生的一切善和一切恶，也随着它的崩溃而完全混乱，无法辨别。

但是，这些情况现在还不能充分了解。

我已看到，大多数当代人正从旧社会的贵族制度产生的章程、主张和思想中进行选择。他们会随意放弃其中一部分，但要想保留另一部分，并把这一部分带到新世界。

我认为，他们的后一种想法，只会使他们在一项干得认真但不会有成效的工作中浪费时间和精力。

问题是不应当再保持身份的不平等给人们带来的那些特殊好处，而是应当确保平等可能为人们提供的新好处。我们不要让自己仍与祖辈相同，而应当努力达到自己固有的那种伟大和幸福。

至于我，在达到我的讨论的终点后，远远地、但是全面地回顾一下我曾分别深入研究的所有不同对象时，我既感到恐惧又怀有希望。我看到一些严重危险，但觉得可以排除；我看到一些重大弊端，但认为能够避免或抵制。因此，我越来越坚信，民主国家只要愿意干，还是能够建成高尚而繁荣的社会的。

我并非不知道，有些当代人认为人民生在世上从来不能自己做主，必然服从外部条件、种族、土地和气候所产生的难以克服和无法理解的力量的支配。

这是一种错误的和消极的观点，只能使人永远软弱和国家永远畏葸不前。上帝既未创造完全独立的人类，又未创造全都是奴隶的人类。不错，上帝是在每个人的周围画了一个他不可能越出的命运所注定的圈子，但是人在这个广泛的范围内还是强大的和自由的。一个国家或民族也是如此。

现代的各国将不能在国内使身份不平等了。但是，平等将导致奴役还是导致自由，导致文明还是导致野蛮，导致繁荣还是导致贫困，这就全靠各国自己了。

[注] 这句话是对正义和美在其中发生巨大作用的社会的歌颂。——法文版编者

下卷 原著者注

（A） 第751页

但是，有些贵族曾热心经营商业和在工业方面获得成就。世界史在这方面提供了若干光辉的范例。然而，就整个情况来说，应当说贵族向来不关心工商业的发展。金钱贵族只是这一规律的例外。

金钱贵族从来没有不想用财富来满足自己的需要。对财富的爱好，可以说是人类的最大激情，其他一切激情都以此为终点或与此交织。

如果爱财之心与争名争权之心集于一人之身，则很难辨别这是出于人之贪婪所造成的野心还是出于人之野心所促成的贪婪。英国就有这种情况。英国人希望发财之后获得荣誉，并认为荣誉是财富的标志。因此，人的精神完全被工商业抓住和吸引过去，工商业成了致富的最好捷径。

但是，我也认为这是一种例外的和暂时的现象，因为在财富只是贵族的标志的时候，只让富人掌握权力而权力的执行由其他一切人实施，那是极其困难的。

世袭的贵族制度和纯正的民主制度，是国家的社会和政治情况的两个极端现象，在这两个极端之间存在着金钱贵族。这个贵族的特点是：与世袭贵族接近，但同意给予少数公民以某些重大特权；主张实行民主制度，但要求人人都可以继承特权。这个阶级往往是世袭的贵

族制度和纯正的民主制度之间的天然桥梁，而且人们很难说它是在结束贵族的等级制度还是已在开辟民主制度的新纪元。

（B） 第809页

我从我的旅行日记 [1] 里找到下述几段记载。这些记载可使读者了解同意随夫前往荒凉地区定居的美国妇女经受了哪些考验。向读者介绍这几段记载，只是出于它们完全真实。

“……我们时常遇到一些新开垦的土地。所有这些新居民点都大同小异。我要描述我们今天晚上留宿的这个居民点，它给我留下使我想起其他一切居民点的印象。

“为了能在森林里找回自己的家畜，垦荒者们特意在家畜的脖子上拴上了小铃铛。我们离居民点还很远的时候，就已听到这种铃声。过了一会儿，我们又听到森林里传来斧头伐木的声音。随着我们看到伐木的迹地，我们就知道这里有文明人在劳动。被砍掉的枝丫布满了道路；被火烧毁的残余树干或伐木留下的树墩，还立在我们所走的道路上。我们继续往前走，来到一片森林旁边，其中所有的树好像得了一场暴病而枯死了。时值盛夏，但这里却好像是严冬。我走进森林仔细观察这些树，这才发现树干上有一圈被刮光树皮的深痕。树内汁液的循环被切断了，所以树很快就枯死了。我们由此才知道，实际上这是开垦者照例要做的第一件事。第一年，他们还不能将全部的树木都砍倒，使它们变为自己的新财产，而是要在留下的树木之间播种玉米。如果把树全都砍光，则作物将失去树荫的保护。走过这片作为文明在荒野中的起步的初具规模的田地，我们立刻看到田地主人的房舍。它位于一片比人们尚在滥伐的林地管理的好得多的田地中央。在滥伐的林地上，树木已被伐倒，但尚未归垛码起来，树墩还杂陈在昔日绿荫覆盖的土地上。在这片杂乱无章的荒地的周围，有的地方种有小麦，有的地方簇拥着初生的柞树；各种各样的多年生植物和野草混合在一片尚未被人驯服的半荒土地上，竞相生长。开垦者的房屋，或如当地

人所称的“圆木小屋”（log house），就掩映在这片由各种植物组成的茂密的树荫中间。这座简陋的房屋也同它周围的田野一样，表明它是新造的，刚刚建成不久。据我目测，它长不过30英尺，高在15英尺以内。房层的四壁和顶盖，都是用未破开的原木构筑的，在缝隙之间填满碎干草，敷以泥土，用以防寒和防雨。

“夜幕降临的时候，我们决定去找圆木小屋的主人借宿。

“一听到我们的脚步声，几个在残败的小树林里滚地玩耍的小孩儿，马上爬起来，慌慌张张地跑向家门，好像害怕见生人似的。这时，两条尚有一半野性的大狗，竖着耳朵，伸长脖子，从狗舍里窜出来。它们一面跑，一面低声吠叫，前来保护它们的小主人。这家的主人出现在门前，他首先向我们扫了一眼，随后又仔细打量一番。他打手势，叫他的狗回狗舍去，并以自己的行动向狗表示，我们的光临并未引起他的惊恐或不安。

“我们走进圆木小屋。室内的陈设，跟欧洲农民的完全不同，摆着许多多余的东西，而必要的东西却很少。

“只有一个窗户挂着细布窗帘；在土坯砌成的壁炉炉台上放着一盏大灯，灯光照亮了全屋；在这个壁炉炉台的上方，吊着一支膛内有来复线的漂亮的火枪，一张麂皮，一串鹰的羽毛；在壁炉的右侧墙上，挂着一张美国地图，地图被风吹动得在墙上直晃荡；在地图下面，架着一个粗糙的木隔板，上面放着几本书；我走到架边一看，其中有一部《圣经》，弥尔顿的最初6篇长诗，莎士比亚的两个剧本；沿着墙放着几个木柜，而没有皮箱；在屋地中央，有一张做工很粗的桌子，桌子的四条腿是用刚刚砍伐的小树干做的，上面未剥掉的树皮还在发绿，好像是就地生长出来的；我看到桌子上面有一把英国制的灰色瓷茶壶，几把银制的匙子，几个已经有缺口的茶杯，还有几张报纸。

“这所房子的主人，颧骨很高，四肢修长，这表明他原来是新英格兰的居民。显而易见，他不是出生在我们同他相遇的这个荒凉地区的，因为他的举止就足以证明他早年是在知识界中度过的。他是一个活泼好动、有理想和敢于冒险的人，能够冷静处理专靠热情而发动起

来的事物。他之所以要在这里体验一段时间野蛮生活，是为了将来更好地改造荒野，使其大大开化。

“当这位开垦者看出我们想跨进他的房屋的门槛时，他走上前来同我们对话，并按他的习惯同我们握了握手，但他的脸上还是没有热烈的表情。他首先开口，打听世界上发生的事情。当他的好奇心得到满足后，他便默不作声了。我们猜想，他早就对世界发生的令人讨厌和使人目眩的事情反感，所以不想再问了。我们向他谈了我们的旅行目的，他向我们提供了我们所需的资料。接着，他又有些心不在焉了，但仍然诚恳地满足我们的需要。当我们看到他能如此热心待客时，为什么又感到他的好客又有些冷淡呢？这是因为他的待客好像是出于命运对他的痛苦安排，他认为这是他的现在地位赋予他的义务，而不是一项快事。

“在壁炉炉台的另一端，坐着一位妇女抱着一个小男孩在膝上摇晃。她只频频点头，而没有加入我们的谈话。像那位开垦者一样，这位妇女也正值壮丽的年华。她的举止表明她原来也很高雅，她的服饰说明她爱打扮的兴致并未稍减。但是，她的四肢已经不如昔日纤美，她的面容显得有些疲惫，她的眼光温和而又严肃。她的外表给人的整个印象，是她有一颗由于笃信宗教而产生的安身立命之心，一腔热烈而宁静的感情。我不知道是什么天生的泰然自若的毅力在使她正视生活中的一切艰难困苦，而又不害怕和不轻视它们。

“她的几个孩子围绕在她的身旁，身体健康，性格活泼，还很淘气。这些孩子是在这里土生土长的，他们的母亲不时地向他们投以忧郁而又欣慰的目光。从孩子们如此年幼却很强壮来看，可以说她为抚育他们费尽了心血，并对为此付出的代价毫不惋惜。

“移民们居住的房屋既无内室又无隔扇，全家都住在一个大统屋子里，夜间共同在里面安息。这所房屋自成一个小世界。它是漂浮在林海中的一叶文明方舟。在它四周一百步以外，就是无边无际的茂密森林，而且又开始没有人烟了。”

（C） 第811页

使人没有道德和不信宗教的，并不是身份的平等。但是，当人们变得没有道德和不信宗教，而人们又都是平等的时候，不道德和无信仰的行为就容易表现出来，因为人们之间已很少互相制约，社会上只剩下一个能够承担起维持治安之责的阶级。身份的平等并不使民情变坏，但有时听任其变坏表面化。

（D） 第836页

即使把所有什么也不想的人和不敢说出自己的想法的人排除在外，你也会发现美国的绝大多数人似乎满意他们的现行制度；我也确实认为如此。我认为舆论的这种倾向是表明美国法制十分良好的标志，而不是它的证明。民族的自豪感，立法对某些激情、偶然事件、隐秘弊端的放纵，特别是可以封住反对派之口的多数的利益，可以长期给整个民族和每个公民造成一种错觉。

我们现在来看一看18世纪的英国。当时，这个民族非常喜欢自我吹捧，它的每个人民对自己都很满意，所以认为他们的制度样样都好，没有可以谴责之处，甚至觉得它的一些明显缺欠也是好的。但在今天，绝大多数英国人好像都认为他们的制度在许多地方是有缺欠的。究竟是上一世纪的英国人对呢，还是今天的英国人对呢？

法国也是如此。诚然，在路易十四统治时期，议会的多数曾热烈支持统治当时社会的政府，并认为那些说这个政府贬低了当时法国人人格的人是错误的。而在我们这个时代，却有人认为当时的法国受到了奴役，但奴性思想并不一定存在。当时的作家颂扬王权高于其他一切权力时表现出了一种真正的热情，但愚昧的农民在他们的茅屋里并

未受到圣上的恩泽，在高喊“国王万岁”而死时亦未感到光荣。究竟是路易十四时期的法国人错了，还是我们今天的法国人错了？

因此，不应当只根据舆论的倾向，而且还要根据最主要的动机和最普遍的经验去评定一个国家的法制，因为舆论的倾向从一个时代到另一个时代有所变化。

一个国家的人民对法制表示拥护只证明一件事，那就是他们希望不要很快就改变已定的法律。

（E） 第898页

我方才在这个注所在的章里只提到一种危险。现在，我想指出另一种非常罕见，但一经出现便将使人非常害怕的危险。

当平等使人们自然产生的爱好物质享受和舒适生活的心理侵蚀一个民主国家人民的精神并终于控制全国人民的精神时，这个国家的军队本身最后可能爱好和平，而反对本国基于自身的利益把它拖入战争。但处于这种舒适环境下的士兵，将会开始认识到，宁愿在和平的环境中一步一步地、顺顺利利地和毫不费力地晋升，也不肯以战场上的艰难险阻为代价去获得快速的晋升。在这种精神状态下，军队虽有武器但无士气，使用武器时也是消极的。与其说这种军队本身没有迎击敌人，不如说它在引狼入室。

不要以为军队在这种和平气氛中会与革命绝缘。因为革命，尤其是军队发动的革命一般都非常迅速，而且经常要冒重大的危险，但不必付出艰苦的劳动。革命至少在消耗上能比战争更适合野心家的心愿，只冒生命的危险即可，而民主国家的人对于生命的重视不如对于舒适生活的重视。

害怕战争的军队是一个国家的自由和安宁的最大危险，因为这样的军队不想在战场上表现其伟大和力量时，便要到其他地方去表现伟

大和力量了。因此，民主国家军队的官兵有可能不顾公民的利益而失去军人的情操，而军队则不再具有战斗力并不断发生哗变。

我在这里再重复一遍我在前面已经说过的一句话：消除这种危险的办法不在军队，而在国家。保存着英勇气概的民主国家，将永远会在必要的时候从其士兵身上看到英勇善战的气概。

（F） 第918页

人认为单一性的观点的伟大处在于手段，而神认为在于目的。结果，这样的伟大观使我们只注意无数的小事情。强制人们同步地走向同一目标，是人的观点；而引导不可胜数的千变万化的人开始行动，并要把他们的行动结合得使所有的行动能通过数以千计的不同道路去完成伟大的计划，则是神的观点。

人关于单一性的观点几乎总是贫乏而无活力的，而神关于单一性的观点则是丰富而有活力的。人以为简化手段可以显示出自己的伟大；而神的目标很简单，那就是使手段变化无穷。

（G） 第922页

民主国家不仅由于它的爱好而走向中央集权，而且领导它的人也在不断把它推向中央集权。

可以不难预见，被局限在一个民主国家里的几乎所有野心勃勃和才能出众的人，将会不遗余力地扩大社会权力的职能，因为他们都盼望有朝一日领导社会权力。要想向他们证明过分中央集权会损害国家，那是浪费时间，因为他们是在为自己集权。

在民主国家的官员中，除了一些大公无私的或平庸无奇的以外，几乎没有人主张地方分权。主张地方分权的，不是人少就是无力。

（H） 第946页

我时常自问，如果民主的民情这样地温顺下去，再遇到军队里出现不安情绪，在我们今天的某些国家里万一出现军人政府，其结果将会如何。

我认为，政府本身不会出现我在本注所在的章里所描绘的现象，也不会再现军事寡头政治的蛮横作风。

但我深信，在这种情况下，会在文官的习惯与士兵的习惯之间产生某种融合。在行政方面采纳某些军人精神，在军队方面采纳某些文官的办事习惯。这样融合的结果，将会实现有条不紊、纪律严明、条理分明和绝对服从的指挥，人民变成军队的影子，社会变成一座营房。

（I） 第950页

我不能笼统地断言当代的最大危险是胡作非为或暴政，是无政府状态或专制。这些东西都是令人畏惧的，而且很容易都来自同一个原因。这个原因就是个人主义造成的普遍的漠不关心 。今天能使行政权可以总揽某些权力实行压迫的，正是这种漠不关心；而以后能使一个政党动员30个人投入战斗而且也实行压迫的，也正是这种漠不关心。但是，不论是前者还是后者，都不能长期存在下去，使它们容易获得成功的那些原因也在妨碍它们长期保持成功。它们之所以最后垮台，是因为没有什么力量支持它们。

因此，最应当反对的是漠不关心，而不是无政府状态或专制，因为漠不关心可以几乎分毫不差地创造无政府状态和专制。

[注] 〔这部日记现已发表。见梅耶编《托克维尔旅美日记》（英文译本），耶鲁平装本丛书，纽黑文，1962年。〕

附录

（一） 1848年1月15日在人文和政治科学院所作关于谢尔比利埃《论瑞士的民主》的报告

各位先生：

日内瓦科学院公法教授谢尔比利埃先生发表了一部论述本国的制度和政治习惯的著作，题为《论瑞士的民主》，并向人文和政治科学院赠送了一部样书。

先生们，我认为作者所论述的问题很重要，值得对它进行专门的研究；而且，我想这一研究能有某种好处，所以我就开始了这项研究。

我的意图是使自己暂时放下其他一切工作而完全投入这项研究，在研究中不谈与我们毫无关系的现实问题，少讲瑞士的政治社会的现状，而多谈瑞士的社会本身，多谈这个社会所遵行的法制，多谈法制的来源、趋向和特点。我觉得这样划定研究的范围，讲起来更能引起人们的兴趣。瑞士出现的事情并不是孤立的，而是正在摧毁欧洲的一切旧制度的普遍运动的一部分。虽然舞台不大，但演出很壮观，而主要是它有一个明显的特点。震撼世界的民主革命，没有一个像在瑞士这样发生于如此复杂和如此奇怪的环境之中。在这个由若干民族组成的国家里，人们操数种语言，信数种宗教，一种宗教里又分成许多不同的宗派，新旧两派的教会各有其组织系统和特权，所有的政治问题很快就变为宗教问题，而所有的宗教问题最后又都变成政治问题。最后，这里存在的一个很古老和另一个很年轻的两个社会，虽然年龄差

得很大，但却能很好地结合在一起。以上就是瑞士的图景。我认为，要想描绘好这幅图景，就得比《论瑞士的民主》的作者站得更高一些。谢尔比利埃先生在序言中申明，一定要坚持大公无私的原则。我相信，他的话是很诚恳的。可是他又担心，他的著作的完全无私的特点，会使所述的主题蒙上一层单调无味的阴影。这种担心毫无根据。作者确实想做得大公无私，但他并没有做到。他的著作虽然表明他有学识，有洞察力，有真正的才华，甚至在热情的评价中闪烁着明显的善意，但就是看不到大公无私。他的书有许多地方论述思想问题，但很少谈到思想的自由。

该书的作者究竟向往什么样的政治社会形式呢？首先，这一点就好像相当难说。他虽然在某种程度上赞同瑞士最虔诚的天主教徒的品德，但他又坚决反对天主教，以致想用立法的手段阻止天主教向天主教不占统治的地区发展。另一方面，他也很反对新教各派的各自为政。他既反对平民的政府，又反对贵族的政府；在宗教方面，他主张有一个由国家管理的新教组织；在政治方面，他要求有一个由资产阶级贵族管理的国家，这似乎就是该书作者的理想。日内瓦在革命之前，情形就是如此。

虽然人们不能经常看清他之所爱，但却容易看出他之所恨。他憎恨的就是民主。他一谈到民主革命，就表现出了他的观点，他的爱憎，或许还有他的利害所在。也就是说，他永远是以仇视的态度来谈民主革命的。他不仅攻击民主的这一后果或那一后果，而且还攻击民主本身。他看不到民主的优点，只盯着民主的缺点不放。他对民主可能带来的弊端，一点儿也不分辨哪些是根本性的和永久性的，哪些是偶然性的和临时性的，哪些是不可避免的而必须忍受的，哪些是应该设法纠正的。也许像谢尔比利埃先生这样的生逢国家动荡不安时期的人，才会以这种方式看待问题。我们应当对此表示遗憾。在作这项研究时我们看到，瑞士的民主很需要人们指出其法制的不完善之处。但是，要想考察得准确无误，首先不能憎恨民主。

谢尔比利埃先生将他的著作定名为《论瑞士的民主》。这可以使人相信，作者认为瑞士是一个允许人们写理论著作论述民主，并可以

评论民主制度本身的国家。但我认为，该书的几乎全部错误的主要根源，就在于瑞士不是这样的国家。老实说，此书本应该题名为《论瑞士的民主革命》。实际上，15年以来瑞士就是一个处在革命中的国家。在瑞士，民主与其说是政府的一个正常管理形式，不如说是人民经常用来摧毁和有时是抵制旧社会的一种武器。虽然人们在瑞士可以很好地研究我们所处的民主时代的革命形势所带来的个别现象，但还不能描绘出民主的长治久安状态。任何人如不时时刻刻地注意这一出发点，就很难理解瑞士的制度呈现在他面前的图景。至于我，我感到有一个无法克服的困难去解释我如何评论它的现在，更不用说我如何理解它的过去了。

人们对法国革命爆发时瑞士的情况，常有一种错觉。由于瑞士人长期以来就生活在共和制度下，所以人们就容易推想他们比欧洲大陆其他国家的人更接近使近代自由得以确立的制度和使它得以活跃起来的思想。不对，人们应当往相反的方面去想。

尽管瑞士的独立是在反对贵族的起义中诞生的，但它当时成立的政府的制度，大部分沿袭了贵族制度的惯例、法律，直至观点和倾向。在瑞士人看来，自由不过是特权的一种形式，不过是基本法和继承法中的承认大家都是自由人的一种思想，而这种思想在他们获得自由后的心目中，同在被他们战胜的奥地利家族的王侯的心目中一样，都是陌生的。因此，所有的权力，很快就被一些故步自封的小贵族或一些自行纠集起来的人所篡夺和掌握。在北部，这些贵族经营实业；在中部，他们有军事组织。但是，这两种贵族都是狭隘的和排他的。在大多数州中，四分之三的居民没有直接或间接参加管理国家的权利；更有甚者，是每一个州都有一群依附他人的居民。

这些在如此巨大的动荡中还处于封闭状态的小社会，很快就牢固到任何运动都不会对它们发生影响的地步。这种贵族制度既没有民众干扰，又没有国王管理，而是由仍旧按照中世纪的章程办事的死气沉沉的社团来主持。

随着时间的推移，新思想早已深入到欧洲的一些最古老的君主制国家，而瑞士仍然处于封闭状态。

分权制的原则已为一切政论家所赞同，但在瑞士却行不通。出版自由至少已在世界上的许多君主专制国家实际存在，但在瑞士不仅实际不存在，而且法律也不许可存在。在瑞士，政治结社的权利既不能行使，又未被当局认可；言论自由也被限制在非常狭小的范围之内。所有的开明政府都在实行公民的负担平等，而在瑞士，公民不但权利不平等，负担更是不平等。在那里，为实业的经营设立了重重障碍，个人自由没有任何法律保证。已经开始进入一些信仰非常正统的国家的宗教信仰自由，还没有在瑞士出现。有些州完全禁止异端教派的活动，而其余的州则对此定出了严格的范围限制。几乎在瑞士各地，宗教信仰的不同都是参加政治活动的障碍。

直到法国革命以武力入侵瑞士的1789年，这个国家一直处于上述状态。法国革命暂时推翻了瑞士的旧制度，但没有以任何巩固而持久的东西取代旧制度。几年以后，拿破仑通过调停结束了瑞士的无政府状态，使瑞士人得到一定的平等，但没有得到自由。拿破仑强加给他们的政治法令是精心策划的，以致瑞士的政务处于瘫痪状态。权力虽以人民的名义施行，但人民企不可及，完全掌握在行政当局手中。

不多几年以后，当调停书随其制定者的垮台而失效时，瑞士人在这场变动中并没有获得自由，而只是丧失了平等。昔日的贵族又到处夺回了在政府中的统治地位，而且还恢复了在革命前实行的那些已经陈旧的独占原则。谢尔比利埃先生说得对，局面差不多完全恢复到1798年的原样。有人说，通过维也纳会议联合起来的几个国王把这种复辟强加给了瑞士，但这种谴责是错误的。复辟是经过这些国王同意的，但不是他们强加的。事实是，瑞士人民像欧洲大陆其他国家人民一样，也卷进了这场突然要在全欧使旧社会恢复元气的短命的但又普遍的反动；而且，由于瑞士的复辟毕竟不是由那些在利益上与旧特权阶层有别的君主完成的，而是由旧特权阶层本身完成的，所以瑞士的复辟比起欧洲的其余国家来，也就更全面、更盲目和更坚决。瑞士的复辟并未导致暴政，但却表现得非常独断。立法权完全归行政当局所有，行政当局的大权由出身于贵族的人们独揽，中间阶级被排除于国家事务之外，人民完全被剥夺了参加政治生活的权利。直到1830年以前，几乎整个瑞士都是这种情况。

瑞士的民主新时代，在这以后才出现！

以上的简短叙述，为的是说明两件事。

第一，瑞士是革命很不深刻，但复辟却极其全面的一个欧洲国家，以致与新思想格格不入和敌对的制度在瑞士得到保存或仍占有很大的支配地位，而那里也就必然潜藏着极大的革命动力。

第二，直到今天，在瑞士的绝大部分地区，人民仍无权参加政府的管理工作，生活在这个共和国的绝大部分公民，对于保障公民自由、结社自由、言论自由、出版自由、宗教信仰自由的司法程序与同时代的大多数君主国家的臣民一样无知，甚至可以说比后者更无知。

以上就是谢尔比利埃先生往往没有看到的东西，但我们在仔细研究瑞士的制度时，却一时一刻也不能忘记它们。

大家知道，瑞士的主权分两部分：一部分属于联邦政府，另一部分属于各州政府。

谢尔比利埃先生是从各州开始论述的，这样做完全正确，因为在瑞士管理社会的真正政府在各州。我也仿效他的办法，先研究各州的制度。

在今天来说，各州的制度都是民主的，但民主的特点在各州的表现并不相同。

在大部分州中，人民是把自己的权力交给代表他们的议会去行使；而在某些州中，则由人民自己行使权力，即自行集会和直接参加管理工作。谢尔比利埃先生把前一种管理形式叫做代议制民主，把后一种管理形式叫做纯民主。

我请科学院允许我不学着他去研究他认为很重要的纯民主。我这样做的理由有好多条。尽管生活在纯民主制度下的几个州在历史上起过很大作用，而在政治方面也可能起过相当的作用，但是研究纯民主与其说为了致用，不如说是为了猎奇。

纯民主是现代世界上几乎独一无二的现象，甚至在瑞士也是一种例外现象，因为全瑞士只有十三分之一的人处于这种制度之下。再者，这也是一个暂时的现象。我们不太清楚，在人民直接行使权力最多的那些州中是否有一个只是部分地参加政府的管理工作的代议制组织。但是，在研究瑞士的现代史时不难发现：在瑞士，人民直接管理的国务越来越少，而代表们处理的国务却越来越多和日益复杂。因此，纯民主的原则便逐渐消失，而相反的原则则日益胜利。纯民主不知不觉地成了例外，而代议制民主则成了常规。

再说，瑞士的纯民主已是过时的东西，对现在和将来都没有任何教益。虽然我们在研究它的特点时必须使用现代科学的词汇，但它究竟是过去的东西了。每一个时代都有其任何力量都无法抗拒的主导精神。这一精神要把与它格格不入或相反的一些原则置于自己的支配之下，并立即向它们渗透，而在不能消灭它们的时候，就改造或同化它们。中世纪已因贵族政治习惯于民主自由而寿终正寝。在最具有共和主义精神的法律中，除规定普选之外，还对宗教信仰、言论、思想、习俗、结社和除开人民之外最有实权的家庭等作了规定。瑞士各州的那些小政府，只能被视为不复存在的世界的最后的和体面的孑遗。

与此相反，瑞士的代议制民主却是现代精神的产物。所有的一切都是在旧的贵族社会的废墟上建立起来的；所有的一切都是按人民主权原则行事的；因而，所有的一切也就依靠法律得到了几乎相同的实施。

我们看到这些法律还很不完善，但这些法律却足以补充历史记载的阙如，向世人表明瑞士的民主甚至它的自由，都是新的和没有先例的权力。

首先应该指出，甚至在瑞士的代议制民主下，人民仍能部分地直接行使自己的权力。在某些州中，主要的法令在立法机构通过之后人民还有否决权 。在发生这种特殊情况时，代议制民主就变成了纯民主。

几乎所有的州都必须随时和一般在作重大决定时征求人民的意见，看看他们是否要修改或仍然维持宪法。这也就可以随时和定期检查和修改所有的法律。

人民不把立法权留在自己手里，而把它委托给一院制的议会，议会在人民的监督下并以人民的名义工作。任何一个州都不把立法权分成为两个部分，而是只有一个立法机构。这样，不但立法的程序不会因为要同另一个机构协商而拖延，而且提案的表决也不会遇到旷日持久的辩论障碍。一般法律的辩论要经过一些手续，拖延时间；但是最重要的决议，可以用政令的形式马上提出、讨论和通过。政令能像群众的激情那样，使次要的法律发生某种预料不到的、迅速的和不可抗拒的作用。

除了立法机构之外，没有什么东西是不可抗拒的。立法权、行政权和司法权的分立，尤其是它们的相对独立，事实上是不存在的。

任何一个州的行政权代表都不是由人民直接选举的，而是由立法机构选派的。因此，行政机构本身没有什么权力，它不过是个工具，并且永远是另一个权力机构的驯服代理人。除了这个弱点之外，它还有其他若干弱点。行政权从来也不委托给某一个人，而是委托给一个小会议，会议的成员分工负责，但行动受到牵制。行政机构连若干固有的权力也被剥夺。行政机构从不行使否决权，或者只对一些无关紧要的法律行使否决权。行政机构没有赦免权，也不任免自己的工作人员。甚至可以说它没有工作人员，因为一般它只能使用市镇的官员。

但是，瑞士民主的法制的缺陷，特别表现在宪法的不健全和司法组织的不良方面。谢尔比利埃先生注意到这一点，但我认为他注意得还不够。他似乎没有很好地理解，在民主制度下司法机构的主要任务是：既要防止人民犯法，又要保护人民的合法权益。

司法权独立的思想，是一个现代概念。中世纪时没有这种思想，或即使有也很模糊。可以说，在所有的欧洲国家，行政权和司法权最初都是混合在一起的。就是在作为一个非常可庆的例外而很早使司法机关成为强大的独立存在的法国，也只能说行政权和司法权的分立还

是很不完善的。当然，这不是说行政机构支配司法机构，而是说司法机构部分地左右行政机构。与此相反，在欧洲，瑞士可能是使司法权与行政权混合得最彻底，并使前者完完全全变成了后者的一种属性的国家。可以说，我们今天对于司法这一大公无私和独立的、可以干预一切权益纠纷而使权益受到法律尊重的权力具有的观点，在瑞士人的心目中过去是没有的，就是现在也很不完整。

毫无疑问，各州的新宪法使法院的地位不像在旧体制下那样受行政权支配，但还没有给予法院以完全独立的地位。初级法院的成员由人民选举，并可以连选连任。各州的最高法院的成员不是由行政机构选派，而是由立法机构指定，所以各级法院都无法保证它的成员抵制多数的经常变化的无理要求。

人民或代表人民的议会不仅指定法官，而且在指定时不受任何约束。一般说来，被任命的法官都不具备称职的条件。再者，法官只是执行法律，无权过问所执行的法律是否符合宪法的规定。老实说，这是多数本身进行审判，而法院只是它的工具。

在瑞士，按法律的规定，司法机构也是独立的，并享有必要的权力，但它很难发挥自己的作用，因为法院是一个遵守传统和舆论的机构，而舆论又必然受传统的司法观念和司法习惯的影响。

我可以轻而易举地指出上述制度中存在的缺点，证明这种制度竭力使人民的政府在工作时反常，在作决议时仓促，在发号施令时专横。但是，我要谈这些，就离题太远了。我只想考察这个比较古老、比较和平和比较繁荣的民主社会所实施的法律。谢尔比利埃先生认为，瑞士各州所实行的不完善的制度，是民主所能提供的或所欲接受的唯一的东西。我要进行的比较将会证明情形恰恰相反，表明人们可以更有经验地、更为熟练和更为明智地从人民主权原则得出另一种不同的结果。我只举人口相当于瑞士全国人口的纽约州为例。

在纽约州也像在瑞士的各州一样，以普选方式实现的人民主权是政府的原则。但是，人民只有一天即在选举代表的那一天行使他们的主权。人民并不是经常亲自行使主权，不论在立法权、行政权还是司

法权方面，在任何情况下都是如此。当选的人必须以人民的名义管理国家，直到下次改选时才去职。

尽管法律经常改变，但法律的基础是固定不变的。不像在瑞士那样，人们绝不能事先规定连续或定期修改宪法，从而也不会因为修改宪法或仅仅等待修改宪法而使社会各界处于停滞状态。当出现新的需要时，立法机构就将指出修改宪法的必要性，随后着手修改工作。

虽然立法机构不能像瑞士那样容易摆脱舆论的指导，但它却组织得能够抵制舆论的无理要求。任何提案不经两院通过，都不得成为法律。立法机构的这两个部分，是用同样的方式选举产生和以同样的原则组成的，所以这两个部分都来自人民，但它们不用完全相同的方式代表人民：一个部分主要是反映人民的日常意见，另一个部分则反映人民的经常性要求和永久性倾向。

在纽约，分权制不仅是表面性的，而且是实质性的。

行政权不是由集体行使，而是由一个人行使，这个人负全面责任，并坚定不移地行使他享有的一切权力和特权。这个人是由人民选举的，但绝不像在瑞士那样是立法机构的工具或代理人。州长与立法机构平起平坐，并像立法机构一样，代表各自所主管的那部分主权。州长权力的来源同立法机构权力的来源一样。州长不仅是行政权的代表，而且行使行政权固有的和合法的特权。州长统率武装力量并且任命武装力量的主要军官。州长任命州的若干重要官员并享有赦免权。州长可以否决立法机构的决定的权力虽然不是绝对的，但可以是有效的。显然，纽约州长的权力要比欧洲的一个立宪君主的权力小得多，但至少又比瑞士的小小议会的权力大得多。

然而，双方的司法机构的组织，差别最为明显。

在纽约州，法官虽然来自人民并依靠人民，但是他是人民自己也要服从的权力。司法权在本身的产生、常设机构的设置和职能的规定方面，尤其对于公意和舆论，也享有这样的特殊地位。

高等法院的成员，不是像在瑞士那样，由立法机构这个往往感情用事、有时盲目、经常不够负责的集体权力选派的，而是由州长指定的。法官一经任命，就被认为是不可撤换的。任何诉讼案件都必须由法官审理，任何惩罚都只能由法官宣判。法官不仅解释法律，而且可以说他还能审理法律。如果立法机构在党派的激烈斗争中偏离了宪法的精神或条款，法庭就拒绝宣判，使立法机构根据宪法行事。这时，法官虽然不能强制人民保卫宪法，但宪法只要依然生效，他至少能迫使人民尊重宪法。法官不直接领导人民，但他能制约人民。司法权在瑞士几乎是不存在的，但它却是美国民主的真正调节器。

现在，我们即使仔细研究纽约州宪法的一切细节，也找不到一点儿贵族制度的成分。没有阶级，没有特权，到处都是权利均等，只有一个精神推动着所有的制度，没有相互排斥的倾向。总之，民主的原则渗透一切并主宰一切。然而，如此全面实行民主的政府，却比瑞士的民主政府具有稳定得多的地位、和平得多的施政办法和正常得多的工作程序。

可以说这种情况部分地来自法律的差异。

我们描述的纽约州的法律，是为防止民主固有的缺陷而制定的；而我所勾勒的瑞士的制度，则好像是专门为发展民主固有的缺陷而制定的。瑞士的制度限制人民，美国的法律推动人民。美国人担心他们的政权走向暴政，而瑞士人好像只希望他们的政权变得越强硬越好。

我绝不夸大法律机制对人民的命运发生的影响。我知道，世界上的重大事件主要应当归因于它们的最为一般和最为深刻的根源；但不能否认，制度本身却有一定的能力，并依靠自身的力量促使社会繁荣昌盛或贫困匮乏。

假如谢尔比利埃先生不是完全否定他的国家的几乎一切法律，而是指出这些法律的不足之处，并设法在不破坏原则的条件下完善它们的条款，则他会写出一部值得后人借鉴和对他的同时代人更有好处的书来。

作者在介绍民主于各州的实施情况之后，便转而考察民主对联邦本身发生的影响。

在按照谢尔比利埃先生的这种叙述程序讲下去之前，必须做一些他没有做的工作，即说明什么是联邦政府，联邦政府是怎样依法组成的和实际上是怎样组成的，联邦政府是如何工作的。

这就首先要求我知道：瑞士联邦的立法者们原来是想制定出一部联邦宪法还是只想结成一个同盟，换句话说，他们原来是要各州牺牲部分主权还是要不损害它们的任何主权。如果我们查明瑞士的各州被禁止享有国家主权性的若干权力，并把这些权力永久地让给联邦政府，尤其是如果我们想到各州要把一切事情也让给联邦政府去处理时就会产生由多数制定法律的结果，那么，我们就可以确信联邦的立法者们原来就不想制定出一部真正的联邦宪法，更不想结成一个单纯的同盟。但是必须指出，他们要想获得成功，那是非常困难的。

我不讳言，我认为瑞士的联邦宪法是世界迄今出现过的这类宪法中最不完善的。当你阅读这部宪法时，一定会觉得自己回到了中世纪；而当你想到这部混乱而不完善的作品竟出自一个在智慧和经验方面与现代不相上下的时代时，又不能不感到非常吃惊。[1]

人们不无理由地一再指出，联邦宪法过分地限制了联邦政府的权力，没有让联邦政府享有某些本质上是属于全国的和应当是联邦议会拥有的权限，例如联邦政府不能管理邮政，不能制定度量衡，不能铸造货币，等等。因此，人们把联邦政府的软弱无力归因于它拥有的权限太少。

的确，联邦宪法没有让联邦政府享有它自然和必然拥有的权限，但这个政府的软弱无力的真正原因并不在这里，因为如果联邦政府能行使联邦宪法给予它的权限，它满可以取得它所缺少的一切东西。

联邦议会有权征集军队、征收赋税、宣战、媾和、缔结商约和任命驻外使节。各州的宪法和在法律面前人人平等的伟大原则却受到联邦议会的监督，这就使联邦议会在必要时可以干预地方的一切。道路

通行税、养路费等也由联邦议会规定，这就使它有权指导或检查巨大的公共工程。最后，联邦宪法第四条还规定：联邦议会“可为瑞士的内外安全采取一切必要的措施”，这就是赋予联邦议会主持一切的权力。

最强大的联邦制政府也未曾有过比这更大的特权，而且我不认为瑞士中央政府的权限受到很大限制，而是认为它的权限的范围没有规定清楚。

那么，拥有如此优越特权的联邦制政府为什么其实权又如此小呢？理由很简单：因为没有赋予它以随意行使权力的手段。一个政府之所以在工作上毫无生气和被指责没有能力，完全是因为它的组织还不健全。

联邦制政府的特点在于它不是以人民的名义，而是以组成联邦的各州的名义行事，否则，宪法就立即不再是联邦性的宪法了。

因此，一个必然的和不可避免的后果就是：联邦制政府一般要比其他类型的政府在作决定时优柔寡断，而在行动时慢慢腾腾。

联邦制政府的立法者们，大部分都力图借助我并不想加以深入研究的一些随机应变的办法来改正联邦制度所固有的这一缺点。瑞士人由于他们采取的联邦形式与其他国家不同，所以对于这一点看得最为清楚。在瑞士，联邦议员不仅只能以其所代表的州的名义行事，而且一般说来他们不经其所代表的州审议或同意，也不作任何决议。联邦议员几乎没有任何自由意志，每个议员都感到自己被事先接受的强制性委托所束缚，以致作为决定国家大事的联邦议会，实际上什么也决定不了，议员们不是作为有权作决议的人在发言，而是作为只应执行决议的人去发议论。联邦议会是一个没有自己意志的政府机关，只限于执行联邦的21个州政府分别作出的决定；不管什么性质的事件，这个政府机关都不能决定，都不能提议，都不能办理。人们再也想不出哪一个政府会像瑞士联邦政府这样更能增加联邦制政府固有的惰性，更能使自己的软弱无能变得像老年人的垂暮了。

瑞士联邦政府的一贯无能，还有许多与一切联邦制度固有的缺点无关的原因。

不但可以说联邦制度只能有一个软弱无能的政府，而且可以说它根本就没有自己的政府。瑞士联邦的宪法，在这方面的表现是世界上独一无二的。瑞士联邦的元首并不代表联邦。管理瑞士行政的内阁，既不是由联邦议会又不是由瑞士人民选举产生的；而是由伯尔尼州、苏黎世州和卢塞恩州每二年各代理一次的临时政府。一州的居民选举出来的管理本州事务的政府，也就这样附带地成为全国的政府和管理机构。这显然是人类法制史上的重大政治奇闻之一。这种情况的后果总是不良的，而且往往是令人莫名其妙的。例如，再没有1839年发生的事情更使人感到奇怪的了。这一年，联邦议会移到苏黎世，苏黎世州的政府也就成了联邦的政府。不久以后，在苏黎世发生了全州性的革命。人民的起义推翻了合法的政权。于是，联邦议会立即失去首脑，联邦政府的活动中断，直至这个州的人民同意了另定的法律和另选新的领导。因此，苏黎世的人民在改变本州的行政机构的同时，也就无意之中斩了瑞士之首。

联邦政府看来有自己的行政机构，但它并没有使人民服从它的能力，因为它不能直接号令公民。使它无能为力的这个原因，其影响远远超过其他一切原因的总和。但要很好地了解这一原因的影响，仅仅指出它还是不够的。

如果一个联邦政府能在自己享有的窄小的活动范围内像一般政府在其不受限制的活动范围内那样直接发号施令，而不是通过中间人，那么，它的活动范围虽然相当狭窄，但它是强有力的；如果联邦政府的公务人员可以直接号令每一个公民，它的法庭可以强制每一个公民服从联邦的法律，那么，这个联邦政府就容易使人民服从，因为它不用担心个人敢于反抗，而它所遇到的难题也都可以通过诉讼手段来解决。

反之，一个联邦政府不能亲自号令全体公民，而是必须通过各州的政府，那么，它的活动范围即使很大，但权力却是极小，而且极不

稳定，因为当州政府反抗它的时候，它要对付的就已经不是一个个人，而是一个使它完全有理由用战争来制伏的敌对势力。

由此可见，联邦政府的权力的大小不在于赋予它的权力的范围的大小，而在于它自身行使权力的能力的大小。当联邦政府能向公民发号施令时，它就坚强有力；而当它只能对地方政府发号施令时，它就总是软弱无力。

联邦制度的历史，向我们提供了这两种不同情况的实例。但据我所知，任何一个联邦的中央政府，都没有像在瑞士这样被完全剥夺了对公民的发号施令权。我们可以说，瑞士联邦政府没有一项可以本身行使的权力。它没有由它自己任免的公务人员，它没有只代表它的主权的法院。可以说它是一个虽有生命，但没有器官的生物。

这就是写在瑞士宪法里的联邦制度。现在，我们再用几句话，向我们所分析的这部著作的作者，谈一谈民主对瑞士所起的作用。

人们不会否认，15年来相继导致绝大部分宪法修改的民主革命，对联邦政府发生了重大的影响。但是，民主革命的影响却起了两个方面完全相反的作用。弄清楚这两个相反的现象非常重要。

各州的民主革命产生了使地方机关比以前更主动和更有权的效果。民主革命所建立的新政府，在依靠人民并由人民推动的条件下，都比从前更有权力，并清晰地认识到这项权力是被推翻的政府所不能有的。但是，由于这样的革命没有同时在联邦政府进行，所以必然产生和确已产生如下的结果：联邦政府在新的州政府面前显得比以前更加软弱无力。州的自豪感，地方独立的要求，州内部事务不受任何干涉的愿望，对中央权力和最高权力的觊觎，都是随着民主制度的建立而与日俱增的情感。因此，从这一点来看，可以说民主削弱了本来就很软弱无力的联邦政府，并使它承担起十分繁杂的日常任务。

但从另一方面来看，民主又赋予了联邦政府以一种活力，也可以说是赋予了它以新的生命。

瑞士建立民主制度后，产生了两个全新的事物。

在这以前，瑞士的每个州各有自己的利益，各有自己的精神。民主制度的建立，使分属许多州的全体瑞士人分成两派：一派拥护民主原则，另一派反对。但是，民主制度的建立也创造出共同的利益和共同的情感，从而使人们感到需要有一个权力可同时及于全国范围内的统一的共同当局，以满足需求。于是，联邦政府就破天荒地第一次享有了过去从未有过的强大权力。现在，联邦政府可以依靠一个政党了；政党虽是一种危险的力量，但在自由的国家中又是不可少的，因为在自由的国家中如果没有政党，政府就几乎什么也办不成。

民主在使瑞士分成两派的同时，便使瑞士人分属于以不同眼光看待世界的两个政党。民主给瑞士制定了对外政策。如果说民主给瑞士带来了一些天然的朋友，那么，它也为瑞士树立了一些不可避免的敌人；为了培养和保持友谊，警惕和抗拒敌人，民主就感到瑞士必须有一个政府。民主使地方的公共精神过渡到全国的公共精神。

以上就是民主使联邦政府得以加强的直接效果。民主发生的间接影响，特别是它随着时间的推移而逐渐加强的间接影响也不小。

组成联邦的居民在制度、情感、习俗和思想上的差别越大，联邦政府遇到的阻力和困难也就越多和越大。美国联邦政府的任务之所以那样容易完成，与其说是由于各州之间的利益相似，不如说是由于各州之间的法制、观点和社会条件完全类似。我们甚至可以说，瑞士的旧联邦政府的怪得出奇的软弱无力，主要是由于它统治下的居民之间在思想、观点和法制上差异太大。把生来就差别很大而彼此又极不相同的人放于同一的指导之下，置于同一政治制度之下，实在是一项十分艰难的工作。一个建立得十分完善而又能十分精通组织工作的政府，也完不成这项艰难的工作。瑞士进行的民主革命的效果，是使有民主倾向的某些制度、某些政府组织原则和某些思想相继在各州占据了统治地位；如果说民主革命增强了各州对中央政府的独立性，那么，另一方面，它也给中央政府行使自己的权力创造了便利条件；民主革命消除了地方抗拒中央的大部分原因，它虽然没有强制州政府听从联邦政府，但却使州政府很容易服从中央政府的决定了。

要想理解瑞士的现状并预测其最近的将来，必须仔细研究上述的两种相反的效果。

只要仔细研究一下这两种趋势中的一种趋势，就可以确信在各州政府建立民主制度之后，其直接的效果和明显的结果是从宪法上扩大了联邦政府的职权范围，使它总揽了经常指导地方事务的权力；一句话，在集权思想的指导下改变了联邦宪法的整个结构。在我说来，我确信这种革命将要在很长期间内遇到人们预料不到的障碍。现在的州政府已经不像以前几届政府那样对这种革命感兴趣了，并正在竭力摆脱这种革命。

但我认为，它们抵抗也无用处，联邦政府一定会越来越多地掌握大权。在这方面，环境比法律更有利于联邦政府。联邦政府可以不必大张旗鼓地增加自己的特权，但可利用其他方法经常使用特权。只要依法行事，联邦政府就能在事实上强大起来：它不用修改联邦宪法，只用解释条文的方法，就能使自己壮大起来；但它要先统治瑞士，然后再去治理瑞士。

我们也可以预见，那些一直反对联邦政府合法扩大权力的人，也要很快地希望它扩大权力，这一则是为了避免联邦政府组织得不好时而受到中间权力机构的压力，一则是为了防止地方政府直接实施沉重的暴政。

可以肯定，不管今后对联邦宪法的文字作任何修改，瑞士的联邦制度必定发生深刻变化。联邦已经改变了它的性质。瑞士联邦已在欧洲成了新事物；主动的政治已经取代了被动的和中立的政治；瑞士已由纯市镇的存在变为国家的存在；这一存在更为艰难、更为动荡、更为不安定，但也更为伟大。[2]

（二） 在讨论答复王室讲话的方案期间1848年1月27日于众议院的发言

各位先生：

我不想继续进行早已开始的专题讨论。我认为，当我们要在这里讨论监狱法时，会以更加有益的方式继续这一专题讨论。我现在登上这个讲坛的目的，是要讲些具有普遍意义的问题。

今天讨论的第4节自然要使议会把注意力放在全部的对内政策上，特别是放在我的尊贵朋友米约先生已经提醒大家注意和要求修改的对内政策上。

我今天来到议会，就是为的参加这一部分对内政策的讨论。

各位先生，我不知道我说的对不对，但我总觉得目前的形势，目前的舆论，目前法国的精神状态，都有使人不安和焦虑的性质。至于我，我真诚地向议会表白，我对将来确实感到十分担心，15年来这还是第一次。这种感触并非我个人所独有，就在证明我的担心是有根据的。我认为，我能唤起在座的人同我一样担心，并使他们告诉我说：在他们所代表的地区人们也有这样的印象，某种不安和忧虑的情绪正在侵袭人心。这种发自内心的不安感觉，16年来可能还是第一次。这种预告革命即将来临的感觉，往往就是发动革命的宣言。目前，在全国范围内，人们都强烈地有这种感觉。

如果我对财政大臣阁下那一天所作的结论没有听错的话，那么，可以说内阁本身也承认我所说的感触是真实的；但他把这归咎于某些特殊的原因，归咎于政治生活中最近发生的某些偶然事件，归咎于一些蛊惑人心的集会，归咎于一些煽动人们闹事的演说。

各位先生，我认为他这样把他所承认的弊端归咎于他所指出的原因，恐怕没有找到疾病的根源，而只是看到了症状。至于我，我确信疾病的根源不在那些地方，而是有更为一般和更为深重的病根。这是一种必须不惜一切代价去医治的疾病，而且如果我们稍有疏忽，那么，请诸位相信，请大家听清，它必然要夺去我们的一切，因为这是公共精神即公共道德所染的疾患。疾病的根源就在这里，我请大家注意的也正是这一点。我认为，公共道德即公共精神正处在危险状态；

而且我确信，政府过去已经和现在仍在大力助长这种危险加剧。就是这种危险，才促使我走上了讲坛。

各位先生，当我注意观察统治阶级即有政治权利的阶级，然后再注意观察被统治的阶级时，两方面的情况都使我害怕和不安。首先来谈我所说的统治阶级的情况（请注意，我在使用统治阶级这个词时，取的是它的最广泛含义，即不但包含中产阶级，而且包含不管处于什么地位的凡是拥有和行使政治权利的公民）。因此，我要谈一谈统治阶级中存在的使我害怕和不安的问题。各位先生，简而言之，我在统治阶级身上看到的是：他们的公共道德变坏了，而且变坏得已经很严重，变得一天不如一天；个人的利益、个人的打算、个人生活和个人利益的观点，逐渐取代了社会共同的观点、情感和思想。

我并不想强迫议会超过必要限度地哀叹这令人可悲的细节；我只想对我的论敌和议会中的大多数同僚谈一谈我的看法。我请他们自己对将他们选进议会的选举人的统计资料进行分类，把在投票选举他们时只是出于私人友谊或邻居关系而不是基于政治见解的那些人列入第一类，把在投票选举他们时不是出于国家利益或全体利益而是基于纯地方利益的那些人列入第二类，把在投票选举他们时是出于纯个人利益的那些人列入第三类。接着，我请他们查一查是不是还有很多人没有被归进这三类，是不是有人在投票选举他们时是出于大公无私的感情、公共的观点和公共的意见，授予他们以众议员委任状的选举人是不是占多数。我可以肯定，他们将不难发现情况是相反的。再者，请允许我问一问他们：就他们所知，5年、10年、15年以来出于个人的和私人的利益而投票选举他们的人是不是不断增加了？出于政治观点而投票选举他们的人是否不断减少了？最后，我希望他们告诉我：在他们看来，舆论在我方才所说的这些现象上是否对他们逐渐地表示出了一种独特的容忍？是否逐渐地形成了一种可使享有政治权利的人让自己本人、自己的子女、自己的妻子、自己的父母为了私利而自行使用政治权利的庸俗而低下的道德呢？这种道德是否会逐渐发展而变为一家之父的一种职责呢？这种在我们的悠久历史中没有过的、在我们的大革命初期也没有过的道德是否会越来越发展并日益侵蚀人心呢？请告诉我吧！

归根到底，这不是公共道德不断地和严重地败坏，逐渐地完全变质，又是什么呢？

如果我放下公共生活不谈而去观察私人生活方面的情况；如果我把注意力放到你们所见到的一切上，特别是放到一年以来的一切臭名远扬的丑闻、一切重大罪行、一切错误、一切不法行为、每当揭发时才原形毕露的和每当起诉时才揭露出来的一切特大罪恶上；如果我把注意力放到这一切上，我能不吃惊吗？我没有理由说这一切不仅表明我们的公共道德在变坏，而且表明个人道德也在堕落吗？（在会场的中央有人喊叫，反对这种说法。）

请安静下来。我说这些话并不是从道德家的观点出发，而是从政治观点出发。你们知道个人道德堕落的普遍的、主要的、深刻的原因吗？这是因为公共道德变坏了；这是因为道德没有对生活中的主要行为发生支配作用，没有进入生活的细节中；这是因为在公共生活中利益取代了大公无私的情感，利益成了私人生活中的守则。

有人说道德有两种：一种是政治道德，一种是私人生活道德。但是，如果我们中间发生的事情确如我所说的那样，那么，现在比任何时候都更明显地和更可悲地证明这种说法的虚伪性。其实，我相信我们私人生活中有些东西使善良的公民自然感到不安和警惕，而且相信我们私人道德中有些东西大部分来自我们的公共道德。（在会场的中央有人喊叫，反对这种说法。）

好吧！各位先生，如果你们不相信我的这个说法，那么，至少你们应当相信欧洲对我们的印象吧！我认为众议院里没有人不清楚欧洲对我们有什么印象和对我们说了一些什么。

那么，我真诚地向你们表白：我对每天的所见所闻不仅感到伤心，而且感到痛心。当我看到有人用我所说的事实来攻击我们，以夸大其词的说法来攻击我们全民族和我们的整个民族性时，我感到痛心；当我看到法国的力量在世界上逐渐削弱到可怕地步时，我感到痛心；当我看到不仅法国的精神力量在削弱，而且……

（让维埃先生——我请求发言。）（嘘声四起。）

（托克维尔先生接着说）法国的原则、思想和感情的力量也在削弱时，我感到痛心。

法国在其第一次革命的轰隆雷声中，第一个向全世界提出了后来成为一切现代社会的革新原则的原则。这是法国的光荣，这是法国本身的最宝贵的财富。然而，各位先生，我们今天以自己的行为所削弱的，正是这些原则。我们自己以为好像正在应用这些原则，而我们的这种应用却使全世界怀疑起这些原则。正在观察我们的一举一动的欧洲已经开始考虑我们的原则是否正确；欧洲正在思忖果真会像我们一再声明的那样我们将引导人类社会走向更为幸福和更为繁荣的未来呢？还是我们将因自己后来的实际行动而使人类社会走向道德败坏和毁灭呢？各位先生，在我们向全世界演出的这场戏中，这是我最感到痛心的地方。我们的演出不仅在危害我们，而是在危害我们的原则、我们的事业和我们的精神祖国。作为一个法国人，我除希望有今天这样的物质祖国以外，还更希望它成为我们的精神祖国。（全场欢呼。）

各位先生，既然我们的演出从远处看，从欧洲的边缘看，都产生了这种效果，那就请你们想一想：它在法国又能对没有权利和按照我国的法律规定只能作为政治的旁观者而观看我们所演的独角戏的阶级产生什么效果呢？你们想一想这样的演出能对他们产生什么效果呢？

至于我，我对此感到担心。有人说，一点危险都没有，因为并没有发生骚乱嘛；还有人说，既然社会表面上没有出现有形的动乱，那革命离我们还远着呢。

各位先生，请容许我告诉你们，我认为你们说错了。毫无疑问，动乱还没有形成事实，但已深深地存在于人心。请你们看一看我认为现在还很老实的工人阶级中发生的事情吧。不错，工人阶级还没有被所谓的政治激情煽动起来，使其愤慨达到过去那样严重的程度；但是，你们没有看到他们的激情已从政治性的变为社会性的了吗？你们没有看到他们中间正逐渐传播着一些不仅主张推翻某些法律、某个内

阁和某个政府本身，而且主张推翻社会、动摇社会现在所依靠的基础的言论和思想吗？你们没有听到他们每天都在说些什么吗？你们没有听到他们一再说他们的上司都是一些无能之辈和不称职的人，我们的财富分配在目前是世界上最不公平的，所有制所依据的原则是不公正的吗？你们不相信，当这种言论扎下根子的时候，当它广泛传播的时候，当它深入到群众中的时候，早晚要导致最可怕的革命吗？我不知道这样的革命什么时候到来，也不知道它如何到来，但这些言论早晚要导致这样的革命。

各位先生，我深信如此；我认为我们现在正躺在火山上睡大觉（有人抗议），我坚信如此。（会场下面发出各种不同的反应。）

现在，请允许我再用不多几句话，真诚而又极其坦率地向大家指出我所提到的弊端的真正的罪魁祸首。

我很清楚，上述的弊端并不完全来自政府的所作所为，甚至可以说，根本不是来自政府的所作所为。我很清楚，连绵不断的革命既然如此多次地使这个国家处于动荡不安的状态，那就必然使人心产生一种罕见的不稳定感。我很清楚，这些弊端可能因群情激动和政党煽动而发生；虽说这是一些次要原因，但其作用却相当大，可以用来解释我方才向大家指出的可悲现象。我对政权在这个世界上发生的作用有一个与众不同的看法，但这不是为证明它在发生重大的社会弊端、重大的政治弊端、重大的精神弊端时没有起太大作用。

那么，政权在造成上述的弊端方面发生了什么作用呢？它在导致这种严重的混乱侵蚀公共道德，随后又侵蚀个人道德方面又起了什么作用呢？它是怎样发生作用的呢？

各位先生，我认为有人可能毫无刺伤他人之意地说：特别是最近几年，政府拥有的权力、发生的影响、获取的特权比以往任何时代都更大更多。不错，现在政府比从前无限强大，这不仅是1830年向它授权的那些人所未曾预料到的，而且也是当时获得权力的那些人所不会想到的。另一方面，我们也可以肯定，自由的原则并没有得到预期的发展。假如一个事实的出乎意料的奇妙后果，或者说是它的惊人后

果，是驱除了某些邪恶的激情和犯罪的念头，那你就不认为在这种情况下也会窒息许多高尚的情感和无私的念头，从而使许多善良的人产生一种政治上的幻灭感并在精神上完全消沉下去吗？

而且，特别是这种后果的产生方式，即所谓的迂回方式和为取得这种后果而在某种情况下采用的欺骗方式，给予了公共道德以致命打击。政府在逐步夺回人们认为已在七月被废除的旧政权，渐次恢复似乎已被取消的旧权利，大力推行已被废止的旧法律，不按原来规定的精神执行新法律的过程中，就利用这些迂回方式和既聪明而又灵活的手法，才终于恢复了它的权威、活力和影响，而且在这些方面大大超过了法国历届政府。

各位先生，以上就是政府的所作所为，特别是现内阁的所作所为。各位先生，你们也认为政府是通过我方才所说的迂回的和欺骗的方式逐渐地恢复了权力，有些出人意料地采用非宪法所赋予的方法掌握了权力的吗？你们相信多年来在如此广阔的舞台上当着全国人民公开进行的这种有如变戏法而且变得很好的古怪表演吗？你们相信这样的表演真能改进公共道德吗？

至于我，我深信不能如此，但我也不想把我的论敌所没有的可耻动机加在他们的头上。不管他们怎样想，我认为他们是想用我所诅咒的方法去摆脱必然出现的弊端，并以他们的目的的崇高性掩盖其方法的危险性和缺德性。我认为他们是这样想的，但他们采用的方法不危险吗？他们认为15年来为政权而进行的革命是必要的，好吧，就算是如此；他们还认为他们的所作所为不是出于私人利益，我也愿意相信这一点。然而，他们为此采用了公共道德所不允许的方法，这是确有其事吧；他们在争取人们拥护他们的时候不是利用人的正直面，而是利用人的丑恶面，利用人的情欲，利用人的弱点，利用人的私心，而且往往是利用人的恶习，这也不是假的吧。（全场骚然。）因此，他们向往的目标可能很高尚，但他们所做的事并不高尚。为了做这些事，他们要有一些人帮忙，要酬谢这些帮忙的人，要把一些既没有高尚的目的又不使用高尚的方法，只图满足个人的私欲和只会假公济私

的人拉进自己的帮伙。这样，他们也就对缺德的行为和恶习给予了一种奖励。

为了证明我所说的，我只想举一个例子：有一位内阁成员，我暂且不提他的名字，虽然全国和他的同僚早就知道他不称职，可他还是进了内阁；后来，由于他的不称职闹得满城风雨，才离开了内阁；那么，又给了他一个什么位置呢？他在司法部门得到了一个最高职位，但很快就从这个职位上滑到被告的席位上去了。

好了！各位先生，至于我，我认为这并不是一个孤立的现象，而把它视为一场大病的前兆，视为是目前政治上的最突出特点：你们在所选择的道路上前进时需要这种人。

而尤其是通过你们的那些被外交大臣先生称为滥用权力的行径，我方才所说的道德败坏现象才广为传播，蔓延到全国。于是，你们就不需要中间媒介，而是直接影响公共道德了，即不再以你们的实际行动，而以你们制定的法令影响公共道德了。在这一问题上，我并不想把大臣先生们说得比我的亲眼所见还坏，因为我很清楚他们所受的引诱太大了。我很清楚：在任何时代，在任何国家，一个政府都从未受到过类似的引诱；没有一个政权掌握过这么多的腐化堕落手段，遇到过紧密勾结得和贪求无厌得可以极其容易以腐化堕落来影响政权并使影响政权的意图成为不可抗拒的力量的政客阶级。因此，我承认政府并不是早有预谋，鼓励贪求私利的人，而使大臣们犯了大错的，因为我很清楚，大臣们的处境也很困难，他们就像走在一个陡坡上，欲上不得，只有往下滑。我知道这一切，所以我要责难他们的只有一点，这就是他们担任了大臣，而且是在认为当上统治者，就不必依靠一般的观点、意见和思想，而只靠个人的利益的观点来指导工作了。他们一旦走上了这条道路，我敢肯定，不管他们怎样设法往回退，都退不回来，因为有一股不可抗拒的力量在推着他们前进，而且必然把他们一直推下去，使他们每到一处，又把这一处当作新的起点。为此，他们只需要一件事：活着不死。从他们担任我方才说的职务时起，只需要活八年，他们就可以做完我们所见到的一切。他们为此不仅可以利

用我方才提到的政府拥有的一切坏手段，而且能把这些手段一一用上。

这就必然使他们首先滥设官职，而在无法再设官职之后，他们就把一个官职分成正副由几个人分担，其目的不外是大大增加当官的人，而如果实在没有官位，至少也要像许多财政部门所做的那样，巧设名目增加薪金。当用尽这些心机仍然没有空位的时候，这又必然像我们过去在珀蒂事件中所看到的那样，用人为的办法制造空缺，并通过迂回方式使空缺由人补上。

外交大臣阁下一再向我们声明，说反对派对他的攻击是不公正的，说反对派对他进行了粗暴的、毫无根据的和错误的谴责。但是，我倒要问一问这位大臣，反对派在他们最不得志的时期，曾就今天所证实的问题指控过你吗？（全场骚然。）反对派是不是对外交大臣阁下进行过严厉的、也许是过分严厉的谴责，我不清楚。但我知道，反对派从未指控过大臣本人最近承认的事实。

至于我，我现在声明，我不但未就这些事指控过外交大臣阁下，而且连猜疑都没有猜疑过。绝没有猜疑过！当我听到外交大臣阁下在这个讲坛上以极其美妙的言辞讲述政治方面的道德要求时，当我听到他的这些我并不完全同意的言辞时，我对自己能有这样的祖国也是感到自豪的。诚然，我从未想到会发生这样的事情，我不仅相信大臣阁下不会做这种事情，而且也相信自己不会猜疑有这种事情，然而却真有其事。我怎么能像某人有一天所说的那样，认为外交大臣阁下在发表他的美妙动听的高尚言论时没有谈他的真正思想呢？至于我，我不会走得那样远。我认为，从外交大臣阁下的性格和爱好来说，他本不应做出他所做出的那些事情。但是，他被迫，身不由己，做出了违反自己意志的事情，也可以说这是现政府强加于他身上的政策的必然结局。关于这个必然结局，我方才已经讲过了。

有一天他问过，一件被他看作小事的事情为什么变得如此严重？这件事之所以如此严重，应由你们自己负责，正是你们大家，正是这个众议院的所有政治家，通过自己的发言，才使人们有理由认为这类事是你们干的，认为你们在这上面有错误。

如果说这样的行为，这样的表演自然要对公共道德发生深刻的、严重的和可悲的影响，那么，你们能够不让它对政权的代理人的个人道德发生影响吗？至于我，自从我知道这件事之后，就受到了特别强烈的影响而感到不安。

三年前，外交部有一位高级官员，他的政治见解在某一点上与外交大臣不一致。他没有公开表示他的不同意见，只是暗中投票反对。

外交大臣阁下声称，他不能同意见与自己不完全一致的人一起共事。于是，他就把这个人辞退了，其实应该说把这个人赶走了。（全场骚然 。）

现在，外交部另有一位官员，职位没有前一位高，但他最能靠近外交大臣阁下本人，却犯了大家共知的错误。（注意听！注意听！）

最初，外交大臣阁下并不否认他知道这些错误；后来，他又不承认了。我姑且认为他不知道……

（在会场的左侧席上，有人喊：不对！不对！）

（托克维尔接着说）他可以不承认他过去知道这些事实，但他至少不能否认这些事实的存在，不能否认他今天知道这些事实了。这都是不可置辩的事实。要知道，这已经不是你们和那个官员之间的政治分歧问题，而是一种道德分歧问题，即涉及人心和良知的重大问题。这不仅是外交大臣的耻辱，而且是人类的耻辱。请大家注意！

这样，您就对那个投票反对您的人不能容忍，同他发生了严重的政治分歧。而对犯了错误的官员，您不但不指责，反而大加奖励。但是，如果这个官员不按您的意思行事，他就会使您的名誉扫地，把您置于自开始政治生涯以来从未遇到过的尴尬境地。您得保留这位官员，甚至还要奖励他，给他以荣誉。

您以为人们会怎样想呢？您怎么能不让我们想：这要么是您对这种分歧有一种特殊的私心，要么是您没有处理这种分歧的自由？（全场轰动。）

虽然我承认您很有才华，但我仍要冒犯您，说您跳不出这个圈子。退一步说，如果我所说的那个人真的违反了您的意愿行事，那么，您为什么还要把他保留在身边呢？既然您把他保留在身边，既然您奖励他，既然您一点儿也不谴责他，那就必然得出我方才所做的结论。

（在会场的左侧席上，有人喊：太好了！太好了！）

（奥迪隆·巴罗先生插话——一点儿不错！）

（托克维尔接着说）各位先生，就算我把方才谈到的严重弊端的起因弄错了，就算一般说来政府、个别说来内阁的确没有任何错误，就算姑且如此，那么，各位先生，弊端就不那么严重吗？我们就不该让国家、让自己做坚定不懈的努力去克服这个弊端吗？

我方才对大家说了，这个弊端早晚要导致革命。我不知道它怎样导致革命，也不知道它将从哪方面导致革命，但我知道它早晚要在我国导致最严重的革命。请大家相信这一点吧！

当我在不同的时期、不同的时代、不同的民族中寻找什么是统治阶级倒台的真正原因时，我确实注意过某一事件、某一人物、某一偶然的或表面的原因。但请大家相信，使那些人失去权势的真正原因是他们不配掌权。（会场再次轰动。）

各位先生，请你们回顾一下旧的君主制度。它比你们现在强大得多，而且一开始就很强大；它比你们更依靠旧习惯、旧风俗和古老信仰；它虽然比你们更为强大，但还是垮台了。它为什么垮台的呢？你们以为是因为某一特别事件吗？你们以为这是某个人的行动、财政赤字、网球场誓言[3]、拉法夷特、米拉波所使然吗？不是的，各位先生。另有更为深刻的、真正的原因，这就是统治阶级由于麻木不仁、自私自利、做尽坏事而变得无能为力和不配进行统治了。（好极了！好极了！）

这才是真正的原因。

那么，各位先生！既然任何时候都有理由为国担忧，则在今天不是更有理由吗？你们从一种不可名状，但确实灵验的本能的直观上没有感到欧洲大地又在颤动吗？（全场骚然。）你们没有感到——要我怎么说呢——天空中又刮起革命风暴吗？尽管人们不知道这股风暴是从何处刮起，又要刮到何处去；但请你们相信，一定有人会被刮走。何况现在世风日下，唱高调已经无用，你们怎能稳坐钓鱼台！

我在这里讲的话并不刻薄，我认为我向大家讲话时并未怀有派性。我对我所攻击的人并不气愤，但我最后不得不向我的祖国表白，我对祖国的未来是忧心忡忡的。那么，我的忧心忡忡是为什么呢？那就是我看到世风日下，担心它在很短时期内，很可能就是在最近，把你们带入新的革命。是不是国王的性命就比别人的性命更坚硬和更不可摧毁呢？现在你们对明天有信心吗？你们知道一年以后，一个月以后，也可能是一天以后，法国会是个什么样子吗？你们一点儿也不会知道。你们所能知道的，不过是暴风雨已经出现在天际，正向你们滚滚而来。你们听任它袭来吗？（在会场的中央部分，有人插话打断讲演。）

各位先生，我恳求你们不要这样。我恳求你们，而不是要求你们。由于我相信危险是实在的和严重的，由于我认为预告危险不能玩弄辞藻，所以我情愿向你们下跪。不错，危险很大！请你们趁着还有时间，赶快消除危险吧！请你们采用有效的疗法医治疾病，并且不要只治症状，而要医治病根。

有人谈到立法方面的改革。我完全相信这种改革不只是有益的，而且是必要的。因此，我认为改革选举制度是有益的，改革议会制度是迫切的。但是，各位先生，我还没有天真得不知道民族的命运并不系于法律本身。不，使这个世界发生重大事件的，并不是立法机构。各位先生，使事件产生的，是政府的精神本身。如果你们愿意的话，可以保留法律不变；虽然我认为这样做要犯很大错误，但你们愿意的话，就保留它而不加改革吧！如果你们愿意的话，也可以把那些人留在原来的岗位上；我不会给你们设置任何障碍。但我要以上帝的名义请求你们改革政府的精神，因为正如我一再指出的，使你们陷入深渊

的正是这种精神。（在会场的左侧席位上，发出热烈赞同的声音。）[4]

（全文录自 1848年1月28日《总汇通报》）

[注] 不要忘记，这一切都是在1847年，即在旧联邦宪法还不是因受1848年革命的影响而修改的条件下写成的。

[注] 参阅：C.G.皮卡维：《瑞士历史上的民主》，巴黎，1920年；W.马尔丹：《瑞士史》，洛桑，1943年，W.E.拉帕尔：《瑞士联邦宪法（1848—1948）》,纳沙特尔，1948年；A.西格弗里德：《瑞士：民主的证人》，纳沙特尔，1948年；A.J.泽克：《瑞士的政治制度》，载于J.T.肖特韦尔编《欧洲大陆各国政府》，纽约，1942年。——法文版编者

[注] 网球场誓言，指1789年6月20日法国三级会议中的第三等级为反对路易十六而在凡尔赛附近的一个网球场举行的集会上所发的誓言：不制定法兰西宪法，绝不解散。——译者

[注] 为了解1848年的政治气候，读者可参阅：C.H.普塔：《各国和各种文明中的民主制度与资本主义》，巴黎，1941年；P.坎当-鲍夏：《1848年社会危机。二月革命起因》，巴黎，1920年；A.斯特恩：《1815—1871年欧洲史》，斯图加特，1911—1916年；Ch.塞纽包：《1848年革命——第二帝国（1848—1850）》,巴黎，1921年；G.皮埃尔：《第二共和国史》，共二卷，巴黎，1886年；再参阅梅耶编美国版托克维尔《回忆录》，纽约，1949年（英译本）。——法文版编者

拉斯基为《托克维尔全集》中之《论美国的民主》所作的导言

一

当阿列克西·德·托克维尔和他的朋友古斯塔夫·德·博蒙于1831年4月动身去美国的时候，安德鲁·杰克逊就任美国总统刚刚两年出头。他们所去的美国，正处在深刻而广泛的变革时期。1787年结成联邦时只有东部13个州，现在又多了11个州，其中有两个州，即路易斯安那州和密苏里州，已经伸延到密西西比河以西。阿帕拉契亚山地和密西西比河之间的地区，这时已经开发得足以取得州或正式领土的地位。1800年美国还只有500万人，到1831年便已超过1 300万人，而且其中三分之一已经是定居在阿帕拉契亚山地以西了。生活在这新开发地区的居民，具有拓荒者拥有的一切粗犷品质，他们自信，而且胆大敢为。他们狂妄自大，目空一切，不承认任何人对他们的主宰。他们蔑视一切清规戒律，而且大部分人认为文质彬彬是懦弱的表现。他们有炽烈的民族气概，而如果说他们是坚强的民主主义者，则这种民主主义主要表现在社会关系方面，而很少表现在政治关系方面。

他们大部分人是携家带口，迁到西部来躲避东部工业地区的日益艰苦的生活条件的。在东部工业地区，商业兴盛造成的资本主义的发达，意味着工资水平太低、劳动时间过长、工厂的生活条件恶劣、居住条件卑陋和经常有失业的危险。教育设施远远不能满足需要，大概在1831年还有100万儿童不能入学，因为他们不得不到工厂去劳动。不仅大部分州规定欠债蹲牢，而且靠不住的银行组织还会使本来不多的工资减值，给人们存放在银行里的一点点积蓄的安全造成威胁。工

人政党和工人报刊的出现虽然为时不长，但至少已经可以表达工人的愿望，促使工人成立工会。尽管一些著名人物，比如马萨诸塞州的丹尼尔·韦伯斯特和法官斯托里，弗吉尼亚州的詹姆斯·麦迪逊和联邦最高法院首席大法官马歇尔，都发表过一些忧心忡忡的警告，但除了直至1843年才勉强承认成年人选举权的罗得岛州以外，其余各州只是默认成年人有选举权。

在纽约州的最高法院首席法官肯特悲伤地预言成人选举权将使政权"落于对自己有权行使的权利的性质和重要性一无所知的人们之手"，声称这会使"穷人和败家子控制富人"的时候，他不过是以简单扼要的语言说明了老一辈人没有能力理解一个由财产决定法律的殖民地社会的选举制度，已经不能长期存在于以经常变化的规模不断扩大并使政治平等具有了自然规律所固有的原则的外观的社会。

安德鲁·杰克逊的胜利，使美国人生活的几乎所有方面呈现出新的气象，并促进了教育制度的改革，促进了新型大学的创立，促进了监狱制度的根本改善（其声誉已经传到法国），促进了全国和平信念的出现，促进了罗伯特·欧文思想的推广，促进了钱宁、伊莱亚斯·希克斯、约瑟夫·史密斯推行的真正的宗教改革，促进了詹姆斯·费尼莫尔·库珀和华盛顿·欧文等作家的成长和很快就被欧洲承认的具有本国特点的美国文学的发展。——这一切合在一起，可以称得起一次真正的文艺复兴。1829年，第一条使用蒸汽机车的铁路开始运行了。许多发明使家庭生活和农业操作变得更为简便了。1831年，威廉·劳埃德·加里森创办了他的《解放者》报，而次年他领导的"新英格兰反蓄奴制协会"的成立，则证明很少有新的社会推动力不在美国的某一地区受到欢迎。不久以后爱默生在其论自信的一篇文章中所写的一切，就已经可以适用于托克维尔和博蒙在1831年经过38天的旅程而到达的美国。爱默生坚持说："我们既不是附庸，又不是残废，更不是逃离革命的胆小鬼，而是领导者，是救世的人，是服从上帝的旨意并在混乱和苦难中留下足迹的造福者。"事实上，如不了解美国人拥有的强烈的自信心和炽热的生命力，不了解哪些地方证明他们正在使人们的生活，尤其是使一般人的生活变得空前健全和圆满，谁也研究不好杰克逊时期的民主美国。毫无疑问，这个时期的美国仍有其阴暗面，而且南部各州的

阴暗面还很突出。同样地，它也有悲观主义者，也有经济活动的停滞使人怀疑它能否不断增长的时刻。狄更斯10年以后初次访问美国时所写的东西，对1831年来说也同样真实。狄更斯写道："这里的人民多情，慷慨，心胸开阔，好客，热情，心情舒畅，对妇女有礼貌，对所有的外国人都坦率真挚，乐于助人，很少有人们时常提到的那些偏见，经常表现得十分开化和文雅，很少有粗野或令人讨厌的举止。"[1] 在托克维尔访问美国的1831年，美国报纸的声音非常低沉，人们对于批评过分敏感，并且总是喜欢批评那些主张实行所谓私生活权利的欧洲惯例的来访者。在狄更斯访问美国的1842年，这种情况仍然没有改变。我们还应当指出，在南北战争前访问过美国的欧洲人，即使他们也像狄更斯和哈里斯·马蒂诺那样表现得和蔼仁厚，也可以说大部分人都不得不一致作出如下的两点结论。第一点结论是：使他们大为吃惊的是美国和欧洲的差异，而不是它们的相似之处。第二点结论是：他们一方面被美国人的激动情绪所感动，另一方面又被美国人绝不让功绩泯灭的坚决意志所打动。詹姆斯·拉塞尔·洛威尔在撰写他的关于"外国人表示的某种谦逊"的著名评论时也没有忘记指出：一个自认为显然优越于旧社会的新社会，正应当从外国人表示的谦逊中或至少是应当部分地从其中来为自己作结论。在现代，我们在十月革命后的俄国与世界其他各国的来往中，也看到与此相似的反应。

二

当托克维尔在美国进行考察的时候，他才25岁。托克维尔出生于一个极端保皇党人的家庭。对这样家庭来说，波旁王朝的复辟是对他们在大革命时期遭受的苦难（只是由于罗伯斯庇尔垮台，他父亲才免于死在断头台上）和对窃国大盗拿破仑屈从多年的最好补偿。因此，在年轻的托克维尔心中，从上学读书开始就长出了自由主义的幼芽。不错，这并没有使他与父母疏远。事实上，他对在他十分幼稚的童年时期还不能理解的一些思想之能够有浓厚的兴趣，与他父母之能够在一定程度上承认儿子的思想独立，允许儿子反对别人对他指手画脚有

关。这种情况，或许是他能对新旧两种事物都表示容忍的原因之一。不管怎么说，这种自由主义还相当温和，还像它的鼻祖马尔泽尔布在接受18世纪的哲学家们的思想时所表现的那样，对新思想容易表示好感。但是，这种自由主义也相当警觉，使托克维尔在1828—1830年于巴黎攻读法学结业时，终于理解基佐的著名讲演的意义。基佐在讲演中竭力证明，全世界的历史，尤其是法国的历史，将必然导致中产阶级的胜利。托克维尔认为基佐的这一总命题是无可争辩的，从而使他明白查理十世末年波利尼亚克外交大臣推行的政策，不知不觉地使查理十世走向了失败。托克维尔毫不怀疑，革命一触即发。虽然他目睹了1830年的使人心惊肉跳的"三天"，但他始终认为这正是应验了预言。他早已是波旁王朝的法官，而现又要决心宣誓效忠路易·菲力浦的新王朝，所以他在宣誓时必将"非常痛心"，并知道这一决定必然引起家庭的激烈反对和被大部分亲友离弃。尽管他一再宣称他内心坦然自若，但在当时他写给未婚妻的几封信中却清楚地表明，他的决定使他感到处境困难和孤独。1830年10月间，当种种迹象表明新政府有意要他重新宣誓时，他就毫不迟疑地决定必须立即摆脱这一尴尬处境。

正是在这种心情下，托克维尔才同他的友人博蒙一同申请停薪留职，要求访问美国，并答应回国后对美国的监狱管理制度最近发生的变化作出报告。我们不知道他们两人是谁先产生了这次旅行的想法和规定了旅行的目的地，但他们申请的原因是相当清楚的。到国外去旅行，可以使他同家庭和亲友的关系暂时和缓下来。这样，他就有可能既为新政府服务，又不至于使自己的名誉过分快地或过分严重地受到影响。当然，托克维尔本人对改革监狱制度也很关心，因为他父亲吃过蹲监狱的苦头，而他本人的短期法官经历，也使他有机会了解法国监狱制度的落后情况。此外，他也想提出建议，改革已在法国引起激烈争议的刑法典。显然，个人的雄心壮志对这一决定也起了很大的作用。如果资产阶级的君主政体持久存在下去，则对初创的中产阶级社会进行的现场观察，就可能给托克维尔和博蒙两人所渴望的政治生涯带来好处。从1830年11月起，托克维尔就有意写一本书论述美国；1831年2月，这个想法促使他要就"人人都在谈论但谁也说不清楚"的美国制度如何具体地发生作用的问题举行一次"详尽的和尽量偏重学术的"讨论会。一个作家能就这个题目成功地写出一部书，他就很有希望

一举成名，因为他要说明民主一词的含义，而民主这个词甚至当时在法国也被一小撮有名的空谈理论家说成是“完全过时的了”。因此，1830年11月，他们二人提请停薪留职，以便去美国研究那里的监狱生活条件。他们去托他们可能请到的知名人士从中说项。经过大约三个月的争论和研究，司法大臣才还有点不放心地批准了他们的申请。他们事先请一些人对他们介绍情况，其中有夏多勃里昂，大约还有拉法夷特。法国监狱典狱长还给他们写了介绍信去见几位美国人，而著名的律师爱德华·利文斯顿就是其中之一。他们还专心致志地阅读了一些有关美国的书籍，并在旅途中随身带着让·巴蒂斯特·萨伊的《政治经济学》。他们于1831年4月2日上船，途中抓紧一切机会研究同船人的思想动态。38天后，他们在纽约舍舟登陆。

我们应该感谢G．W．皮尔逊教授，他经过精心的研究，对托克维尔和博蒙在美国的旅程作了差不多是逐日的总结[2]。根据皮尔逊的著作，我们知道他们二人到过什么地方，同什么人接触过，在美国逗留期间得到了那些印象。虽然他们把可用的时间和精力主要用于调查监狱制度，所会见的人物大部分是同他们讨论刑罚问题的，但是他们对美国生活的各个方面也显然很感兴趣。他们的主要考察地区是新英格兰，但他们也访问了五大湖地区和加拿大，俄亥俄州和田纳西州，新奥尔良和查尔斯顿。他们曾特意到华盛顿去就地了解联邦政府的组织结构。他们访问过印第安人的巧克陶部。他们结识了许多美国知名人士：上自在白宫亲自接见他们的安德鲁·杰克逊总统，下至艾伯特·加勒廷、纽约最高法院首席法官肯特、约翰·昆西·亚当斯、弗朗西斯·利伯和贾雷德·斯帕克斯等人。他们与杰克逊总统的友好会见虽然只是礼节性的，但对其他人的拜访，正如皮尔逊教授指出的，却对他们的观点的形成具有重大的影响。他们还同几乎代表美国生活各个方面的其他男男女女进行了较短时间的交谈。他们提出了无数问题。托克维尔的家信或他的笔记和日记，使我们清楚地知道他在哪些方面事先拟好了问题和希望得到各界人士的不同答案。

毫无疑问，托克维尔也漏掉了许多东西。比如，他们在加拿大访问时，只限于会见法裔居民并同他们进行讨论，结果妨碍了他们全面地掌握加拿大问题的实质。他们感到法裔加拿大人是被征服的人民，

受到胜利者不列颠人的压迫；而且认为他们应当过上昔日在法国那样的生活，成为法国人的后代。托克维尔有时也轻率地接受某个名人，比如贾雷德·斯帕克斯的理论，而没有深刻研究名人用以作结论的证据。他太容易轻信美国报纸对政治问题所作的恶毒评论。但是，同当时的仍需经过政府检查的法国报纸比较一下，就可以使他知道美国报纸的撰稿人所要证实的东西只是他自己所接受的印象，而不是本人的见解。当约翰·昆西·亚当斯和埃勒里·钱宁告诉他宗教是美国民主的主要保障之一时，他忘记了亚当斯曾认为法国大革命是宣传不信宗教的结果，忘记了钱宁不仅是个著名的上帝一位论者，而且也曾积极维护他个人的信仰。钱宁认为他个人的信仰是一种与自然宗教差不多的宗教，而自然宗教本身就是向接受无神论迈出了一大步。

但是，他那追根问底的求教精神是值得佩服的。他去美国，一部分自然是为了摆脱在法国的尴尬处境，但有一部分是出于一种雄心，即希望自己一举成名，如果可能，还想在那里发现美国生活方式中一些使法国采用后既能保持国家强大又能顺应走向平等的潮流的因素。他坚决相信，欧洲文明的任何部分都不能顶住这一潮流。如不充分注意托克维尔的旅美经历与他初到纽约时所持的一套原则（用“信念”一词，可能更恰当一些）之间存在的联系，是不可能理解皮尔逊为我们整理出来的那些珍贵资料的。托克维尔不是民主主义者，他的最大希望首先是找到可以限制暴政和特权的方式与方法，因为他认为暴政和特权是社会动荡不已的根源。他相信国家权力的广泛分散是限制暴政和特权的良好办法，但他对普选却毫无兴趣。充其量说，他不过是古典学派自由经济的信徒，但他又确信政府通过增加公民之间的交通手段（比如，修筑道路和开凿运河）和办好邮政服务，能给全国人民办许多好事。他虽然不希望国家政权和任何教会之间有直接的联系，但又认为社会的安宁和民情在很大程度上有赖于该社会的成员具有宗教信仰，甚至推测一个教会的信仰越没有教条，似乎就越难维护社会的基础。他去美国的时候，就相信立宪君主的政绩要比共和国的好。后来，他仍然这样认为，并举出一些理由，说这部分地来因于政党的有害的捣乱精神，部分地来因于地大物博使人们不去争夺政权，而把精力用到谋求生活舒适和发财致富方面。他认为，美国人的幸运在于他们的历史是“一张白纸”，而不在于他们独具世界上最先进的实际政治

修养。他认为美国人之能够享有自由，不仅仅是因为彻底的分权使地方政府可以有余地去影响全国政治，而且也是因为人们在继承“陪审制度”的长期历史传统当中养成了“最直接地行使人民主权”的习惯。

托克维尔在旅途中访问的地方越多，越感到法国的社会制度矛盾重重。路易十八的《一八一四年宪章》基本上是贵族性质的；但是，自从法国的民法典也像美国那样否定了长子继承特权以后，贵族政治的精神已被平等的思潮所取代，平等的思潮在法国也像在美国一样必将取得胜利。托克维尔认为，任何政府都不能阻止这一思潮的发展，充其量只能以法律把它范围起来。然而，美国制度的特点在于使多数管理国家，并通过法律使多数受到最大的尊敬，而这个多数又被社会上的最有教养的阶级所领导。尽管美国社会有许多缺点，但它确实有其伟大之处。那里的人是自由的，他们的精神是独立自主的，他们有自信心并善于合作。他们的这些品质，也在限制国家的那种总是保护特权，从而限制个人的独创精神的“家长式统治”的需求。成年人选举权实际上意味着每个美国白人都有投票权。政治活动基本上是不受限制的，经济发展没有止境，没有封闭社会的那套体制，财产也不可能过分地集中到少数人手中。托克维尔说，如果历史的未来就在于走向这样的平等，那么对于法国来说，再没有比学到美国获得成功的重大秘密更为重要的了。

随着在旅美途中的深入考察，托克维尔对这种观点又不断增添了新的内容。他坚信，设在华盛顿的中央政府或各州的中央政府权力不大，有两大好处：一方面可以避免过分的统一，另一方面又可以对每个地方的本身利益提供强有力的刺激。但是，他同接待他的美国人的交谈，尤其是他同艾伯特·加勒廷和纽约州立法机构的克林顿集团首领约翰·坎菲尔德·斯潘塞的交谈，表明他对报纸的种数的众多，对两院立法制的存在，对临时更换陪审员和律师的规定，以及对大量的不同教派的共存，都相当满意。他原以为，这样多教派的林立，必然强制人们去维护自己所信的教派，但他看到的和谐的道德风尚，又使他消除了这种怀疑。

托克维尔还进行过其他一些短暂的会见。他从这些会见得出的结论，表明他的直观推理能力非常敏捷。他和博蒙一同在荒漠中度过的难忘的两星期，使他确认美国当时的西部边疆与其说是一个停脚点，不如说是一条使人们很快就能达到太平洋的大路。这条道路虽然只能使他依稀看到拓荒者当年留下的建设痕迹，但无论如何它是后来政治和社会革新的基础。他认为，印第安人的品质比美国殖民者评定的高尚得多。但是，他面对印第安人的这些美德，却没有像夏多勃里昂和费尼莫尔·库珀那样在他们的娓娓动听的浪漫主义描写中学着卢梭赞美高尚的野蛮人。毫无疑问，印第安人在商品化社会必然产生的压迫下受到了严重的创伤，但是他也清楚地看到，由于征服者美国人给印第安人安排的条件，印第安人既十分懒于又十分懈于适应征服者对他们提出的要求。他同博蒙先生一样，对美国人奴役黑人非常气愤；而且我们可以看到，他在从俄亥俄到肯塔基的途中所描述的奴役黑人的最坏后果，主要是使奴隶主迟钝和粗野了，而不是使奴隶对自己的权利漠不关心了。他承认波士顿的大主教们的态度高尚，同时也指出他们的态度比纽约的大主教好。他接着指出，这种差异应当归因于在波士顿有一个悠闲阶级，他们继承了大量的家产，有足够的金钱，不必去经营实业。这个阶级无疑同欧洲的上层社会人士相似。当然，这个阶级的人数不多。还应当指出，他很快就看出丹尼尔·韦伯斯特首先是一个大野心家，特别贪图掌握政权。他看到美国的工作人员有严守时刻的习惯，并认为这是经常劳动的结果。他也指出美国人对门第没有成见，只要双方互有情感，出身不会成为结婚的障碍。

托克维尔在波士顿同哈佛大学校长昆西讨论地方自治政府的意义和美国的尚未开发的广大土地之后，认为自己才开始看到对个人发展很少限制的行政管理所起的重大作用。托克维尔认为，如果一个这样的人打算进行某一公益事业，比如说创办一座医院或一所中学，则他可能更容易得到国人的同情和自愿合作，比向政府求援还有效。当然，一个人的行动肯定没有公家的行动大。但是，如果大家的力量加在一起，同心协力，共同努力，效益就将大得多，而且会产生在执行任何政府计划时都无望产生的深刻的道德影响。

因此，托克维尔得出了显然可以作为他的整个社会哲学体系的基础的结论。必须指出，托克维尔早在开始编著他的大作之前就已确信自发的选择是自由的秘诀，只应当把政府看作是在紧急情况下私人无能为力时才求援的备用力量。对此还应当补充一点，即他逐渐认识到，在任何情况下，都必须把限制政府的权力视为宪法的实质。他认为，国家权力是一种危险的东西，所以一个政府的法定权力越小，暴政的危险也越小。特别是经过长时间的口头的和书面的讨论之后，他不得不承认法国政府的最大弱点，就在于它干涉地方事务的权力太大。正如他父亲对他说过的那样，这种"令人讨厌的中央集权的结果，只能是妨害地方发挥主动精神，让地方放慢行动的速度，使公务人员怠惰和对事无巨细都要加以控制表示反感。因此，分权就成为自由的秘诀"。

但是，托克维尔并没有到此止步。他越深入研究斯帕克斯提供的材料，就越相信多数在某些细节上可能是不对的，但在整体上却总是对的，而且没有任何道德力量可以超越多数的影响。关于这一点，他还补充说：每一个个人，每一个团体，每一个城市或国家，是其本身利益的唯一合法裁判者；只要它不损害别人的利益，谁也无权干涉它。对这个题目他还续有发挥。他认为，由于民主可能感情用事，所以必须制定预防这种危险的保护措施。因此，他赞成两院制，赞成政府首脑有否决权，赞成并非不重要的"复审"原则。事实上，他比这走得还远。他从每个公民都是自身利益的最高裁判者这一观点出发，主张共同体不能组织得使每个公民事事都可以指望依靠这个共同体，因为不这样的话，共同体就要承担它不能很好完成的任务，而且会削弱个人的志气。

托克维尔在旅美的最后几个月，思想上开始产生一些疑窦。追求物质享受的热情是不是有点儿过分？财产上的悬殊是不是会妨碍追求实际的政治平等的努力？经常改选果真能够防止在任的当权者实行暴政？或者反过来说，如果在任的当权者不讨好他的选民，他是不是还能保住他的职位？这样的选举会不会妨碍优秀人物报名参加竞选？它会不会妨碍政府将一项巨大的政治计划贯彻到底？他访问宾夕法尼亚州时同人们交谈之后，思想上就产生了这些疑窦。在巴尔的摩，人们

告诉他：统治美国的是律师。巴尔的摩的拉特罗布先生向他解释说：如果财产太平均了，则杰出的人物就不会太多；在北部由于商业突飞猛进，才使一些实业家对社会取得了绝对的控制权。在舆论方面，多数要求照他们所希望的最小公约数来征税，而安德鲁·杰克逊的当选总统，则证明军功对共和制度发生了“有害的影响”。有些人也和他一样，都异口同声地说：民主不适于办理外交。

托克维尔逐渐得出结论，认为共和制度对美国北方比对美国南方更为适宜。他日益加深地确信，一个国家的地理特点和民情比它的法制更为有力，虽说法制有利于民情的形成，但民情中有一种比任何法制都更为有力的东西，而且这种东西能把人民所创造的法制中存在的最坏东西消灭干净。当他发现文明的传播未使杰出人物辈出，而下层阶级的消灭又不等于上层阶级的出现时，感到如坠入五里雾中，无法理解。这个使他困惑不解之谜，又促使他作出如下论断：尽管美国人民对本国政府的了解比其他国家的人民深刻，但缺乏伟人领导国家。言论自由之广泛已使他感到吃惊，而当时存在的结社自由，既受到他的赞美，又使他目瞪口呆。特别是在他同银行家尼古拉斯·比德尔进行一次有趣的谈话之后，使他更加大惑不解，因为他未能发现美国的政党也像他在欧洲所见到的那样是为了实现伟大的思想而组建的。比德尔满怀信心地告诉他，只有总统和国会短兵相接，美国的事情才能进行得最好，而我国制度的优越性的最好证明，则是没有政府我们仍能容易存在下去，没有行政的管理我们照样前进。他听完之后，真是感到闻所未闻。在1831年11月将要结束旅行时，他在长期的旅游考察中积累的丰富材料，通过他的广泛概括和透彻洞察而开始开花结果。在匹兹堡和在俄亥俄州时，他就已经指出：最多不过30年，那时决心来这一带定居的移民就难于发财致富，如果他们想要发财致富，就不得不投奔新的地区。他开始认识到，虽然出身和才干在美国也有一定的作用，但衡量一个人的价值的自然标尺却是金钱。他认为，美国人是一个对精神享受最不感兴趣的民族。美国人最关心的是多赚钱，他们对财富有一种崇拜思想。据他观察，美国和法国之间的最大区别是：在法国，出身和职业的不同，在人与人之间制造了永久的而且是不可逾越的壁障；而在美国，这方面的差别并不妨害结婚。简而言之，在美国社会有一种灵活性，可以使人不考虑法国的那种为区别阶级而任

意规定的条条框框。当然，在美国，人与人之间也有差异，但人们总是希望排除这些差异。于是，产生一个重要的效果，即在美国，任何阶级都感到在发展上不受阻碍。他对联邦能否把如此广大和如此参差不齐的国土团结得固若金汤，曾表示过一些怀疑。他对华盛顿政府把国家的重要职位分给执政党的党员和支持者的制度[3]的效果，也曾有过疑惑。从欧洲迁来的广大移民的目的，是要建立一个抛弃过去的一切的新社会。这个崭新社会一点儿也不重视它所继承的传统，它对祖先的才智也不感兴趣。托克维尔从调查中了解到南方黑人的处境，所以不能不为蓄奴制的惨淡前景表示深切的不安。他认为蓄奴制是一种具有破坏作用的劳动制度，只能使奴隶主养尊处优和颓废下去。

但是，托克维尔的这些感受，清楚地表明他被美国人生活的活力和快速节奏打动到什么程度。思想和实业以飞快的速度齐头并行。人们不仅深刻了解本国的自然资源，而且也深刻了解开发资源所需的人才。在美国，没有什么静止不动的东西；有时，人们对一项公共工程比如伊利运河的重要性还未了解，但国家已经着手开凿了。到处都有各式各样的企业，没有任何死规定因强求某种一致性而阻止人们不断革新。只有纽约最高法院首席法官肯特那样的保守派，才会害怕各种公司的迅速发展。托克维尔认为，组织公司是激发人们从事劳动所需的积极性的有益措施。他确信，一个自立自主的民族，即使某一法律有益，但它如不受人们欢迎，也不会去制定它。他知道，除非有某种危机要求加重税收和进行必要的征兵，就不用指望美国人会放弃民主。当托克维尔上船离开美国的时候，他承认自己虽然在美国学到了很多东西，但又思忖美国的民主能否持久。他概述了他认为欧洲文明不可避免地要走的道路；但对如此开阔的远景的评价，他的心里仍然没有谱。

三

托克维尔在旅美期间曾就所讨论的问题或提问，向许多人请教。任何人如不事先了解他同这些人接触的意义，即不了解这些人之所谈

都是个人的亲身经历，并且是托克维尔回到法国后写作本书时所表达的观点的主要根据，就无法理解他所接触的人的名单为什么长得惊人[4]。托克维尔也阅读了许多书刊。他从美国带回一大堆书籍和文件，不过后者绝大多数是有关监狱制度改革的。此外，他一开始写作，就大量利用了自己的藏书，王家图书馆可能找到的图书，美国使馆的藏书，朋友的尤其是美国朋友的藏书。他看过联邦政府和各州政府的若干法规、年鉴和档案，读过如杰斐逊论述弗吉尼亚州之类的经典著作，如马歇尔的《华盛顿生平》之类的传记，如托马斯·哈钦森关于马萨诸塞和杰里米·贝尔纳普关于新罕布什尔州的历史著作。他还浏览过许多古书，其中最著名的有科顿·马瑟《基督教美洲传教史》。托克维尔显然特别下功夫参考了法学著作，如斯托里和肯特的法学著作，当然还有《联邦党人文集》。据皮尔逊统计[5]，他在《论美国的民主》中引用过70多部著作，并且通读过20多部著作。应当特别指出，正如托克维尔自己向博蒙说过的那样，他极力不读他同时代人在这方面的著作，如詹姆斯·西尔克·白金汉或哈里特·马蒂诺以及他的法国同胞米歇尔·谢瓦利埃等人的著作。我认为他之所以如此，一部分是因为他不愿意因试图参考访问过美国的其他作家的观感而搅乱自己的直接印象，一部分是因为他要避免任何强有力的相反思潮打乱他显然认为是自己的独特见解和个人直观的感受。

事实是除了少数细节之外，他很少依靠书籍。尽管他在巴黎雇用了两个美国青年帮助他进行研究，但根据这两个青年本人说，他们除了对资料分门别类整理之外，很少帮助他做其他工作。这一点，由两个青年中的一个在1835年回到美国后才知道托克维尔在写书一事可以证明[6]。但是，有些人的指责也很可笑。比如，斯托里就曾含沙射影地指责托克维尔在引用当时的名著《美国法释义》和《联邦党人文集》而不注出处。大家知道，托克维尔非常了解这两部著作，而且很相信它们并经常加以引用。但是，任何人都可以看出，托克维尔在引用这两部著作时，也像利用贾雷德·斯帕克斯和约翰·坎菲尔德·斯潘塞等人向他提供的材料一样，虽然借用了它们，但却作了重新组织，取其精华，去伪存真，使事物恢复了原来的面貌。有时，他的判断并不正确，或者说缺乏真知灼见。比如说，他始终没有理解美国政党制度的机制和意义。有时，他也很武断，比如他对安德鲁·杰克逊的轻蔑评

价，在他的书出版16年以后，还使托马斯·哈特·本顿表示不满。实际上，托克维尔总是用法国贵族的眼光去看美国，他宁愿同一个罗马天主教神甫站在一起，也不愿意同一个基督教牧师站在一起，他宁愿到波士顿的沙龙去，也不愿意到孟斐斯的酒吧间去。人们也不能否认，他对自己收集的大部分材料十分珍惜，在整理它们的时候唯恐安排不当，可以说像一个昆虫学家似的，尽可能把自己的蝴蝶标本排列得好看一些。显然，托克维尔应当多多感谢他曾详细请教过的那些人，而博蒙就是其中之一。任何人只要读过博蒙的《玛丽》（一部很好的著作，但后人不愿意承认），就不能不认为，正是两个旅游者在九个月当中的日以继夜的讨论，才给托克维尔的理论勾出了清晰的轮廓。如果没有一位他能够信赖并能谅解他的知心朋友伴随旅行，他就不会建立起他的理论。其实，应当说只是由于博蒙一再写信帮助他，他才得以顺利地写下去的。

无须讳言，不管你从什么角度去看，《论美国的民主》都是托克维尔的著作，而且在写作意图、写作方法和对比方面，既有缺点又有优点。这显然是一部怀有感伤情绪的贵族作品，但它却能高瞻远瞩，看出贵族特权的时代已经日落西山，而一个他所不欢迎的新的阶级，正以飞快的速度走上即将由它统治的历史舞台。他非常清楚地知道，1830年的革命是法国的君主政体和贵族阶级为把钟表的指针拨回到1789年以前的时刻而不得不付出的代价。由于他认识到旧制度已经过时，所以他开始考虑资产阶级胜利之后法国将会如何，并使人相信他应当作这样的最后考虑。人们也许要问：既然托克维尔有了这样的直观认识，那他为什么不试图对已经进入重大的政治和经济改革时代的大不列颠写一部书呢？我认为原因有二：第一，他觉得英国离法国太近，不足以避开一方面是由家庭和朋友，另一方面是由路易·菲力浦政府给他造成的困难处境，而美国却离法国有3 000多英里，到那里去以后，因意见分歧而造成的心理紧张可以被时间和空间缓和，他的家庭和上司都不可能在短期内把他召回来，使他有机会从过分紧张和神经剧痛中恢复过来；第二，抱着考察新文明各种特点的目的去访问美国，可以说是等于在新文明传播到欧洲以前到现场研究它的得失。美国对于托克维尔那个时代的许多法国人特别有吸引力。法国曾援助美国建立新的共和国；而美国的1779年，则对法国的1789年的特点画出

了主要轮廓。美国是个新国家，托克维尔的亲属夏多勃里昂写过一篇著名文章报道美国，而博蒙的亲属拉法夷特最初也是在美国找到了成名之路的。在美国内部了解19世纪上半叶的美国，同在苏联内部观察1917年以后的苏俄一样，是一件既使人感到新奇又引人入胜的事情。他来到美国，从后台看了一场大戏，并作出了他的同时代人很少能够作出的生动而有趣的现实主义报告。这是从事政治活动并急于成名的20多岁的青年人初露头角的方法。当然，任何人都不会认为托克维尔不考虑自己要想一举成名，而只凭一股热情去追求目的就能获得成功。托克维尔知道自己很有才干。他所缺少的，只是一个使他能够运用才干的重大题材。

显然，他到美国后不久，就抓住了这个题材，否则你就无法解释他为什么在收集必要材料时能有那样孜孜不倦的精神。同样地，不知道托克维尔一开始就掌握了经过长时期的深思熟虑而准备出来的参考材料，也无法理解他的这项研究。囿于家庭出身和宗教信仰的封闭社会的时代，已随大革命和拿破仑时代的到来而结束。从此以后，文明的性质将由随着特权的不断消失而日益主张平等的社会思想所决定。金钱，才干，领导权，无所不在的法律权威，对以多数的法律为指导原则的政治制度的影响，都随着贵族在1789年的没落及其无法再抬头，而转移到另一些人手里。一个"新的社会阶层"掌握了国家的最高权力；它将以不同的方式，在某些地方慢些，在另些地方快些，去建立适合它要求的各项制度。托克维尔看到这个后果是不可避免的，因为社会本身希望保持安宁。托克维尔之所以要到美国去，是因为他确信在那里可以看到这些后果出现后产生的变化。他把所见所闻写出来，是希望不仅能够说服同胞看到本国未来的一般特征，而且可以向他们指出未来的光明前景和可能发生的危险。他对美国发生兴趣，主要的不是因为美国好，而是因为那里有可以使文明，尤其是使法国文明摆脱束缚的哲理。

因此，1835年出版的这本书的上卷，在叙述美国的政治制度的同时，对它的成败进行了全面的评述。在评述的过程中，他围绕着美国实行多数统治这个主题，指出这个多数统治的最大危险在于它可能变成暴政，而能防止这种危险的措施和办法，则有教育、实践经验、合

理的保守主义、宗教、以个人主义为主的公共精神、结社自由、尊重法律、给予各阶级的大量机会，等等。这一切措施和办法，可以减少偶然出现暴政而破坏美国民主制度的可能性。萦绕在托克维尔头里的主要问题，在其著作的两段文字 [7] 中呈现得最为清楚。他写道："至于我，当我研究一些欧洲国家已经达到的状态和其余的一切国家都行将走进的状态时，我就情不自禁地认为，不久以后，它们不是享有民主自由，就是陷入恺撒的暴政。"他作结论说："但我认为，如果在我们中间不能逐渐引进并最终建立民主制度，如果不让所有的公民产生先是使他们学习享有自由随后又使他们行使自由的思想和感情，那么，不管是资产阶级还是贵族，不管是穷人还是富人，谁都不能独立自主，而大家都要遭受暴政的统治。我可以预言，如果我们不能逐渐地建立起绝大多数人的和平统治，我们早晚要陷入独夫的无限 权力的统治。"

这两段文字清楚地说明了托克维尔写作时之所想。法国大革命先是引出了一个罗伯斯庇尔，随后又推出了一个拿破仑。路易十八的《一八一四年宪章》引起了查理十世的专政企图，导致了1830年革命和"中庸政府"的无力治理。托克维尔在写本书的上卷时，就已经感觉到了"中庸政府"的危险。能否从一个由少数人垄断财富和权力的制度和平而有秩序地过渡到一个由人人分享财富和权力的制度呢？或者说社会的变革非要经过斗争和冲突不可吗？如果能和平实现平等，那代价又是什么呢？如果非冲突不可，那又有没有点儿希望避免暴政呢？

托克维尔在大约用了三年时间写出的上卷里，相当严格地坚持了只写美国的作法；而在写完全书之后于1840年出版的下卷里，他却远远超出美国的范围（尽管他经常把美国放在眼前作为背景），以期比较全面地概括平均主义的文明。这部著作的上卷与下卷，不管在写作方法上还是在笔调上，都有一些显著的不同。在上卷里，他所用的材料大部分都很具体，而在援用引文时也很细心，所以基本上反映了他所要写的美国。有的评论家指出，即使不算某些明显的错误、某些遗漏和某些解释错误，他所作的一些著名的直观论断和这种论断所依据的实证材料，比起他所承担的进行广泛的概括的重任来说，也有些不够分量。但我认为这也无妨，因为我们还可以核对他的观察及其所作

结论的正确性。再者，在上卷里，他虽然赞扬了许多事情，但从未表现出任何热情，而且在展望未来的时候，也总是经过反复考虑才下笔的。他生性持重沉着，作风正派。另外，无论是描写个别现象，还是描写大量现象，从来不带一点儿幽默或偏爱，这也是托克维尔的特性。但是，我们从他所描绘的图景中，却看到了他的观察细致和直接接触素材的写实特点。

至于下卷（没有像上卷那样成功），恕我直言，不但写得很抽象，而且笔调也很低沉。在这卷里，美国已退为远景，使人看起来有些模糊不清，而且托克维尔所叙述的，大部分是追求物质财富和当时的平均主义思潮的文明的一般特点，但这种追求使他更加害怕文明将来真会毁灭。我认为，作如下的评价既不过分，又不荒诞：在下卷里我们听到发表议论的，是身为路易·菲利浦的法国议会议员的托克维尔，是站在以梯也尔和基佐为突出形象的资产阶级君主制度的前排的托克维尔；是清清楚楚地知道贵族制度的时代已经结束，但对取代它的资产阶级推行的金融寡头政治又没有信心的托克维尔；是看到在金融寡头政治下越来越多地进入工厂的群众的悲惨生活，比如像在1834年的里昂可怕动乱当中表现越来越不满的群众的悲惨生活的托克维尔。再者，我认为以下的猜测并非没有根据：托克维尔在发表其著作的下卷时，他对"中庸政府"治下的法国的作为感到失望，迫使他有意无意地扮演了珈桑德拉[8]的角色。法国政局的变化，使这位热爱自由的人，使这位认为提高文化水平是预防平等带来的危险的必要措施的政治哲学家，使这位感到要想使一个民族不陷入平庸的唯物主义的泥潭、宗教就得拥有广泛而深刻的驾驭作用的半信半疑的宗教信徒，不得不经常忧心忡忡。他的健康不佳，在竞选众议员时遭到暂时失败（1837年落选后，1839年又当选），以及心情忧郁，也可能在这方面发生了作用。我们永远不会完全弄清托克维尔的观点，但我们可以毫不隐讳地指出，他虽然部分地由于他的名声，部分地由于他对人诚恳而取得了农村选民的善意支持，但政治雄心很大的托克维尔，却没有一点儿在以议会辩才为主的制度下取得成功所需的才能。

除了亲人知己以外，他对人冷淡和拘谨。他不善于辞令，一点儿没有迅速适应辩论气氛的能力，看不到已经到了应当妥协或作战略大

转移的时刻，而且没有作为一个大议员既能委曲婉转，又能灵活答辩的天资。他过分要求自主，以致永远不能成为真正的党人。他过于坚持原则，好高骛远，不为了在当时的制度下达到团结和平衡而参加不光彩的阴谋诡计。他悲观地认为，要达到这种团结和保证其实现的平衡需要花很高的代价。选民的人数缩小到令人难以置信的程度。出版自由和结社自由受到严格的限制。抗议的行动遭到残酷的镇压。政治派系倾轧的丑闻一年一年增加，尤其是在1834年以后。如果说工业的腾飞和发展造成了巨额财富，那也很难看出这给群众带来了什么好处。对于托克维尔这样一个渴望发挥重大作用，并像他对自己的妻子所说的那样感到"有无限希望……有无法形容的开展活动和显露激情的需求"，但欲使自己的监狱改革引起人们的注意都无能为力的人来说，可以想见在和他的朋友古斯达夫·博蒙把他们的理想同现实比较的时候，世界对他们就显得有点儿阴沉了。

不错，托克维克在本书的上卷出版之后，立即博得很大的声誉。他的同国人鲁瓦伊埃科拉尔，尽管身居高位，也出面称赞他是孟德斯鸠的当之不愧的继承人。英国的著名人士约翰·斯图尔特·穆勒和拿骚·西尼尔，立即联名声称他的著作是经典性的。但是，他本想在上卷出版之后得到两项收获。第一，他希望他的同胞承认他是一个了解他们处境的人，从而使他立即取得高官的职位；第二，他希望利用这个职位在法国推行他从美国得来的经验。他的这两个希望都落空了。他的文学观点立即得到承认。鲁瓦伊埃科拉尔和基佐，夏多勃里昂和圣伯夫，也立即评论起他的著作的上卷，而对其中的关于政治哲学的论述，评论得最为热烈。毫无疑问，他对所取得的这些成就深感高兴，但这仅仅是他希望得到的满足的一部分。他本希望他在书中表现的政治智慧会赢得政治领袖的地位。他终于明白，尽管他的才华横溢，然而不但距离成功还远得很，而且在政治战场上还不能同那些被他在《回忆录》里轻蔑为没有道德和学问的人进行较量。当这种希望成为泡影的时候，他在下卷中通篇流露出某种程度的悲观甚至绝望的语调，就绝不足为奇了。下卷里充满了预测性的描写，他预言要出现真正的危机。但当我们客观地分析局势时，既没有看到凶兆和危机同时出现，又没有看到它们各自单独发生。关于凶兆和危机的预言，至少

是托克维尔的内心失望的表白，使他不得不在他想扮演主角的一场戏里充当一个观众。

四

大家知道，托克维尔使用“民主”一词时有些含混。这既影响了他本人，又影响了读者。他在自己的脑海里，对“民主”这个词没有形成一个统一而准确的概念。事实上，他经常用这个词表达好几个意思。他基本上是把“民主”这个词看成是社会的各个方面走向平等的趋势的同义语，认为这个趋势是法国大革命的最重要的和不可逆转的结果，并把他的注意力几乎全部用到这一方面。但是，有时他也用这个词指代议制政府。在某些场合下，他又赋予这个词以人民，特别是散漫的群众的意义。他还用这个词指普选，指社会日益走向可以清扫一切特权，而主要是可以清扫政治制度方面的一切特权的平等的演变。他在脑海里所以产生这种混乱，是因为他去美国是为了寻找他在欧洲已经看到的正在发展中的趋势的后果，而实际上他却认为自己在美国找到了走向民主的趋势。因此，就出现了两种不同的理解，使托克维尔和他的读者都陷入歧途。他完全没有及时地发现，他的思想所依据的原则在他开始以为冷静地和沉着地审查他从美国得来的经验时就已经形成。他也没有恰当地理解，他在研究这些经验时，其中的事实就是基于他在旅行中得到的主要原则而确定的。圣伯夫一针见血地指出：“他还没有学到什么东西，就已开始思考了。”

因此，托克维尔的这部著作的大部分叙述所带的色彩，就是充满了臆测。首先，他对美国殖民地时代的历史几乎没有兴趣，所以他不能恰当地了解那些看来是新鲜的东西事实上早已深深扎根于1776年以前的历史。他特别爱用贵族阶级的词汇来考察当时的英国，所以他不能及时地发现，英国的制度实际上就是美国的第一批移民从母国带来的制度的原版。他过分相信他所听到的东西（比如：关于杰克逊的评论，关于美国没有政党的说法，关于分权的好处的说法，并由此得出结论说，强大的联邦政府就意味着暴政，而普选就在促进强大的联邦

政府的出现），相信关于卓越人物日益不愿意担任公职的趋势的说法（安德鲁·杰克逊当选总统就是这一趋势的征兆）。他过分担心多数的暴政，而在他写下卷的时候才终于明白，普选实际上是十分容易同一个有影响的少数派政党共存的。他过高地估计了作为群众政治教育的主要方法之一的“陪审制度”的作用，但目前已经很少有人认为法官还能影响临时同他一起执行公务的陪审员的思想方法和性格了。人们也不难发现，他对于选举司法官员制度的猜测主要是从他那惧怕群众的成见出发的，而不是以在现场对美国司法问题进行认真调查为基础的。他大错而特错地认为，宗教可以作为防止唯物主义的有力措施而发生作用；而且据他说，唯物主义是由于民主过于追求物质享受而造成的。他在确信自由结社的原则是防止革命的措施时也走得太远，因为他没有看到自由结社经常造成的后果——出现由力图保住民主的人也反对的某种特权人物所大力组织和资助的压力集团，而只认为自由结社是防止立法暴政的自发性措施。

因此，尽管他的精确观察和对读者提供的现场报道有一部分是很好的，但他却给自己的所见所闻规定了一个不但总是扩大推论的范围，而且往往是很少有事实作根据的论述提纲。这种现象在上卷里表现最为突出。当然，这并不是说这种提纲的存在阻碍了他表现惊人的洞察力和非凡的预感天才。恰恰相反，正是因为他表现出了这些品质，并能战胜先入之见，才使他的书具有了永久的价值。最为重要的是，他能清楚地看到并果敢地指出平等原则还牵涉到许多大大超出政治范围的问题。他认为，美国的联邦有能力在实质上就是一个大陆的广袤土地上制造一个可以实行共同的经商原则的地区，是它保持安定的重要因素之一。他看到一个国家的边界能够向四外移动的重要意义，认为这是防止人民的主动精神受挫的手段；而在欧洲那样的已经无法向四外发展的大陆，人民的主动精神一旦受挫，就会遭致不满和引起革命。在欧洲，阶级结构的固定不变，是设在天才的发展道路上的障碍。

发财致富的远景日益扩大，工业逐渐在广泛的范围内取代原先由小手工业占据的地位。托克维尔从分析美国的资本主义得出的结论，是19世纪的人所作的直观预言的最光辉范例之一。因为他注意到以分

工为基础的工业得到发展，所以他指出："当你追溯到源头的时候，就觉得有一个贵族集团好像依靠一种自然力从民主社会中产生出来了。"[9] 但是，新旧贵族之间的差别是很大的，甚至是命中注定的。"某些工业在今天的广泛民主之下形成的若干贵族小集团，仍像从前的贵族大集团一样，使少数人极其富有和大多数极其贫困……不仅富人之间没有牢固的联系，而且可以说穷人和富人之间也没有可靠的联系。他们彼此之间的关系不是永远不变的。工人一般是依靠厂主的，但并不依靠某一个厂主……厂方要求于工人的只是他的劳动，而工人期待于厂方的则只是工资。厂方没有庇护工人的义务，工人也没有保卫厂方的义务。他们在习惯上和职责上也无永久的联系。……这样组成的贵族阶级并不能对其雇用的人拥有强大的权力。"

"……我们今天的厂商贵族，使他们雇用的人贫困和愚昧之后，在危机发生的时候就把他们推出大门，让他们靠社会救济过活。……工人和厂主之间虽然经常往来，但没有真正地结合。……我们今天亲眼看到其发家的厂商贵族，是世界上从未有过的最残酷贵族之一。……爱好民主的人应该不断密切注视的正是这一方面，因为有一天身份的永久不平等和贵族制度又进入这个世界时，我们可以预言它们一定是从这扇大门钻进来的。"

如果可以说我们在这里看到了托克维尔的直观预言的最高范例，并从今天的角度来看认为它最引人入胜，这也不过是他的许多范例中的一个和最高超的方法之一。这种方法首先在于通过深思熟虑得出一个假定，然后再把深思熟虑的结果用于所掌握的事实，最后当事实似乎可以证明他的想法是正确的时候，就把假定变成原则，以便不仅对研究进行总结，而且为行动提供指南。任何人都不能不发现，托克维尔在写这部书的时候，越是往下写越是感到必须为行动提供这一指南，以便检查自己的论断。托克维尔在去美国的时候就已确信，贵族制度的时代即告结束，并将逐渐为一个以身份平等为时代特征的时代所取代。由于有这样的明确认识，所以他在美国访问的时候就极力想勾勒出一个平均主义社会的面貌，写出它对旧世界特别对法国将会发生的教益。不过我猜想，随着他研究的深入，特别是1835年以后，而日益觉得自己的最迫切任务，首先是提醒他的同时代人避免新旧势力

的盲目交锋。因此，我们不难理解，他在当选众议员后发表的重要讲话为什么要竭力证明：如果不听他的警告，就避免不了灾难。我认为，如果读完《论美国的民主》再读他的《回忆录》，特别是再读二月革命即将发生之前他在议会发表的著名讲话[10]，必将承认他的这个结论是有其逻辑的连贯性的，所以他的所有讲话几乎都可当作《论美国的民主》的附录来读。

五

托克维尔对于人性都有一些什么看法呢？他的这些看法又是以什么为根据的呢？鲁瓦伊埃科拉尔有一句名言，说他是一个承认失败的贵族；但和大部分讽刺话一样，这句话只含有部分真理。显然，托克维尔绝不是一个民主主义者，也很难把他看成是一个真正的自由主义者。也同样显然，他的信念并不是贵族的信念，因为他一生从来没有试图与贵族的等级制度妥协的表现。他的《回忆录》清楚地表明，他不是社会主义者，并对当时的社会主义政党不够尊重。

热爱自由的信念，是贯穿在他的一生活动中的一条红线。这种自由可为人们的社会活动造成良好的精神气氛，而保护这种气氛则是托克维尔的全部努力的中心。他知道，从1789年起，这种自由已不再是少数贵族的特权；但他也看到，这种自由有被浑浑噩噩的群众的盲目行为破坏的危险，因为这些群众在以其坚决一致的个人主义态度抵制自由，而自由正是他要不惜一切代价保卫的人格的唯一无二特点。他以一个不怕面对最坏结果的思想家的清醒头脑确信，新产生的文明的种种趋势，都在向消灭人格的这一唯一无二特点的方面发展。因此，他要全力以赴的目标，是保护这种自由，并反对他认为是平均主义原则所造成的令人讨厌的单调一致。他害怕习惯势力，担心追求物质生活的安逸会窒息人们对伟大思想的兴趣。他担心财富的积累会造成以金钱来衡量人的地位。他也担心追求物质生活的安逸会扩大分工，以致使普通公民在安逸当中完全无法培养自己的能够以广阔而十分冷静

的眼光评价生活，并且既能热爱丰富的精神生活又能使物质需要得到充分满足的人格。

因此，我认为他终生如此热心寻求预防措施的性格就来源于此。这也就是他为什么宁愿要一个代议制政府，而不愿意要一个独裁政府的原因，他认为代议制政府有可能不让"多数的暴政"施虐。这也就是他为什么不得不认为一个民主社会必须有宗教信仰来防止永无止境地追求物质享受的原因。这也是他为什么确信分权十分重要的原因，因为分权是使国家的公共目的变成公民个人生活的一个有机部分的途径。他对结社自由和言论自由的坚决拥护，是与他为分权进行的热烈辩护分不开的。结社自由、言论自由和分权是公民的行动的保证，并为防止那种践踏人类尊严的独裁的官僚统治提供了手段。在美国，他赞美公民有自信心，有安全感，有创造成就的热情。美国人不承认地位低下是命中注定的。他们既强烈反对人们轻视自力谋生，又强烈反对人们依靠与职务不相干的出身和财势去发号施令。他也赞赏美国人在社会阶梯上能上能下的品质，自由发表意见的勇气，以实践为基础的习惯，拒不做传统的俘虏的决心。不过，他承认这一切收获也使他们积累了宝贵的经验。普选的当选人，比如像美国总统这样的重要人物，也不敢挫伤普通人的意见。集中精力追求财富，不仅使最有能力的人自外于政界，而且也缩小和贬低了野心的标的。物质方面的成就可能使人逐渐降低所追求的目标，高瞻远瞩的人也必须迁就群众的习惯。美国人的水平是比较高的，但在群山之中高峰并不太多。美国人是一个讲求实际的民族，不大善于思考。他们凡事考虑眼前的利益，而不大追求长远的利益。他们所重视的，是够得到、摸得着、切实存在并能用金钱估价的东西。此外，他们追求安逸舒适的热情，或许会使他们遭到金钱制造工业贵族的危险。这种贵族虽然非常强大，但责任感比较小。这种贵族一旦出现，它的法律的严酷程度将是无法忍受的。这种危险很可能导致激烈的内战，其规模将比希腊和罗马的最惨悲剧还要大，直到有一个新恺撒出来扼杀自由的理想为止。

在过了一个多世纪以后的今天我们再回顾托克维尔的政治哲学时，很难对这位哲学家的直观推理才能作过高的评价。如果想到托克维尔毫不理解杰克逊改革的意义，想到他一点儿也不知道政党的重要

性，尤其是想到他很少或根本没有考虑到工业生产的剧增的意义及其使初兴的美国就不断出现大城市的效果，这样来评论他就显得更为合适了。其实，说他所描绘的美国甚至在他写书的时候就正在消失，而为他提供主要材料的人不是大部分也是小部分在当时就已批评或十分怀疑他所坚持的论点，也不算夸大其词。为他提供材料的人，无论是贾雷德·斯帕克斯还是斯托里，无论是约翰·斯潘塞还是爱德华·埃弗雷特，都很少有平均主义的民主观点。对于高傲、性格严肃而有点儿忧郁、生性热情、怀有雄心壮志的托克维尔来说，不但能战胜他家庭出身和所受教育的影响，而且能以充满想象力的冷静头脑去观察这个他不大同情并不抱太大希望的社会演进，真是难能可贵。很有可能像皮尔逊所说的，托克维尔从观察到得出结论所走过的道路，只有一小段是建筑在科学方法上的。毫无疑问，大部分结论是深思熟虑的直观的结果，但这种直观的魅力却使《论美国的民主》进入19世纪最著名的社会学成就之林。

当然不要忘记，尽管托克维尔有突出的创造性，但他仍然没有超出19世纪法国社会哲学的主要传统。这个传统并不单纯。正如圣伯夫很久以前所指出的，它在每个时代的浪漫主义运动中都有其流派。这位大评论家暗示说，托克维尔是"一个研究世纪病，即维特病或勒内病[11]的青年人"。[12] 虽然在治学方法上他属于基佐学派，但他又时时注意，绝不把所遇到的问题研究到他要与自己的过去完全决裂的地步。他提出了一些重大问题，但又无意解决问题所包括的一切难点。特别是在问题涉及所有制在美国所占的地位时，情况更是如此。对于他为宗教势力与金钱势力和解所做的努力，几乎也可以这样说。尽管托克维尔竭力表示他唯理是从和绝不自欺，但他从来没有完全承认自己为使他明知行将寿终正寝的旧秩序与他认为正在上升的新秩序和解所做的努力彻底失败。他看不起由于贪图权势而容易变为资产阶级君主国的新金融寡头政治的工具的梯也尔之流的人物，但他并没有设法认识，更没有比较认真地去理解被这个金融寡头政治的金钱压榨得喘不过来气的法国人民的事业。1841年托克维尔在写给穆勒的一封专谈这个问题的信中说过，他希望资产阶级的法国变得伟大；但他又清楚地说明了自己的观点，即认为资产阶级国家的所作所为根本不能保持他所要求的伟大。他相当清楚地看到，基佐时代人民的贫困和制度的

腐败必将引起革命。他十分明确地指出，人民知道他们的政府是不值得信任的；但在当时的法国，却很少有人能像他那样迅速而清楚地看到，当统治阶级把自己的财富和幸福建筑在工人受压迫和受贫困的基础之上时，没有良心的金融寡头政治固有的危险就要表现出来，而社会也要为此长期付出代价。

圣伯夫有一段生动的描写谈到这个情况。他写道："在这里，我们请来一位优秀、高尚和宽宏的人，并向他说：再也没有比胃更值得尊重的东西了，而呼喊的声音再高也高不过贫苦的声音，大多数人的揭竿而起并不是为了享受，而是为了活命和生存。当前的问题就在这里，对于看来不太高贵和不太适于在政党里混事的人来说，这个问题就不能不是重大的和神圣的事业了。"[13] 圣伯夫又进一步拿1847年的托克维尔的洞察力与蒲鲁东的洞察力对比。他说蒲鲁东是"纯无产者"，尝过贫困的痛苦，毫无托克维尔那样的优越条件。圣伯夫说得非常正确，托克维尔之接受民主是"理性与必然的结合，而绝不是理性与爱好的结合"。在托克维尔求助宗教来号召人们追求精神方面的东西的时候，那也主要是出于他对作为民主根源的平等的担心，而不是因为他相信宗教能够激发群众。他指望教会发挥使自由免遭平等所带来的危险的作用。正如他在1852年向蒙坦朗贝尔所说的，但愿他所希望的"有节制和合法的"自由能使人民各得其所。我们还必须指出，托克维尔虽然非常讨厌路易·波拿巴的政变，但对卡芬雅克破坏群众举行二月革命的理想的残酷手段却毫无反感。

上述的一切并不等于说，托克维尔只是隐隐约约地看到了没有伟大理想、从而没有形成伟大政治动力的社会的资产阶级的狭隘观念的危险性。他也多次提到群众政府的危险性，用他自己的话来说，即胃战胜脑和心带来的危险。那么，他的观点实际上是以什么为根据的呢？一般说来，他是反对个人主义的，但也不能忽略他在《回忆录》中对社会主义所持的怀疑态度。他确认平等是不可避免的，但又认为没有自由的平等是无法忍受的。显然，他反对任何形式的独裁政府，但又对一切支持人民参加政府管理工作的制度的发展表示不安。他害怕由金钱掌握一切大权但又逃避政府职责的独裁制度。他也担心分工的无限扩大会妨碍工人完成公民义务和处于只顾物质享受而甘作行政

管理的单纯对象的地位。他瞧不起梯也尔之流的玩弄阴谋的政客。他绝不原谅路易·波拿巴践踏自由而建立自己的帝国。他也以同样的理由摒弃无政府主义和革命，但他好像更讨厌不关心国家大事的人。他懂得"人们所说的必要的制度，往往就是人们已经习惯的制度；而在社会制度方面，可能作出的选择要比生活在每一个社会的人所能想象出来的选择广泛得多"。[14]

在出身于贵族而能平等待人的托克维尔身上，有一种东西好像总在抵制他的情感和精神。托克维尔生性冷漠而忧郁，但却雄心不小，很想出任高官。但是，正如梅耶所正确指出的，他绝不是只因为爱权而想得权。他反对马基雅维里和霍布斯的政治哲学。他认为政治家的艺术首先在于：竭尽一切努力，使人相信只有自由的人才有人的尊严，并以此作为崇高的社会意识的一个不可缺少部分。他在美国时感到高兴的是：他看到了一个尊重自由的社会本身在如何发挥它的作用，尽管这个社会实现平等的原则已比任何欧洲国家都更完善，但它仍注意采取广泛的措施来保卫自由。除了在1848年二月事变以后几天他由于性格易于激动而曾身不由己发怒以外，他对普通人都有一种尊重的感情，而这种感情也是他对事物进行判断的基础。

关于人的看法，他在1848年1月3日写给一位知己欧仁·斯托费尔的信中表达得最为清楚。他写道："一般说来，人既不太好，也不太坏，都平平凡凡……人有劣行，有缺点，也有美德，集好、坏、高、低、正、邪于一身。但总的说来，人还是地球上最值得研究、关心、可怜、亲近和赞美的生物；既然没有天使，我们就只能与最伟大的和最值得我们效忠的同类亲近。"[15] 如果我们再稍微深入地认识一下托克维尔，那就不能怀疑他在这里所说的每一句话都表达了他的整体思想。他一心想使政治学变成一门研究美德的科学，并认为从自由的土地上生长出来的美德才是持久的美德。在他看来，爱自由要见诸行动。这就不仅要憎恨奴役他人的行为，而且也要憎恨想从奴役他人当中得到物质好处的意图。这本身就是一种必须"历经千辛万苦"去追求的善。他在其《旧制度与革命》中写道："谁要想从自由中寻找非属于自由本身的东西，那他就去伺候人好了。"[16]

托克维尔就是以这种精神写《论美国的民主》的。正如伯克的名言所讲，对托克维尔来说，“真理的殿堂”是“建筑在高台之上的”。不错，他的理想远远超过与他一起进行同样斗争的人的理想，从而不难理解他为什么往往感到自己在同时代人中甚为孤单。他的同时代人约翰·斯图尔特·穆勒以及属于他下一辈的阿克顿，可能是用与他的语言相同的语言表达与他的理想相同的理想的仅有的两个人。这两个人像他一样深深地爱上了的那个理想，可以说同托克维尔的理想具有相同的来源：都来自他们所处的时代的制度造成的动荡不安、深刻的矛盾和强烈的抱怨。如果说这两个人谁都没有找到他们想要找到的成功秘诀是有目共睹的，那么说他们谁也没有得到他们最需要得到的或者说对他们报酬最大的东西，也是言而有据的。这两个人都想寻找一个新的世界。他们二人都认为他们所处的世界可怕得无法生存下去。正因为如此，他们才爱上了在他们的时代正沿着展现在他们面前的一条大道寻找通向结束人剥削人的社会组织形式的出路的社会主义哲学。《论美国的民主》一书是一位想在新世界发现能够照亮和复兴旧世界的建设原则的思想家的奋斗结晶。这部书之敢于宣告它所追求的崇高目的，也不失为它的一大优点。凡是认为建筑在平等大厦上的自由才是唯一能使自己分享人类的永恒遗产的手段的人，都不能不对这部书的作者表示尊敬。

[注] 《狄更斯书信集》，伦敦，1893年，第59页。1842年3月22日致麦克里迪的信。

[注] 皮尔逊：《托克维尔和博蒙在美国》，纽约，1938年。

[注] “分赃制”（Spoils System）。

[注] 皮尔逊曾列出他的美国朋友的名单，不过这个名单没有太大价值。见前引皮尔逊著作第782—786页。

[注] 见前引皮尔逊著作第727—730页。

[注] 见前引皮尔逊著作第734页。

[注] 见本书上卷第2部分第9章。

[注] 珈桑德拉，希腊神话中的女预言家。在现代语中，珈桑德拉指能预见未来的灾难，但自己却束手无策，而又不能说服他人去采取预防措施的人。——译者

[注] 此处和以下的引文，见《论美国的民主》下卷第二部分第二十章。

[注] 见下卷附录（二）。——译者

[注] 维特是歌德《少年维特之烦恼》的主人公，勒内是夏多勃里昂《勒内》的主人公。——译者

[注] 圣伯夫：《新月曜日》，巴黎，1868年，第10卷第291页。

[注] 这段引文和以下的摘句，见前引圣伯夫著作第317—318页。

[注] 梅耶：《阿列克西·托克维尔》，巴黎，1948年，第147页。

[注] 梅耶：《阿列克西·托克维尔》，巴黎，1948年，第144页。

[注] 同上书，第144页及以下各页。

研究《论美国的民主》的参考文献

现代的读者在阅读这部巨著之前了解一下美国史、美国史与欧洲史的关系、美国史与美国宪法沿革的关系，将是有益处的。这方面的文献可以说汗牛充栋，但我们认为只录出一些重要著作，就足以引导读者深入研究了：

Georges Weill,*Histoire des Etats-Unis de 1787—1917* ,Paris,1919.

Georges Weill,*L'Eveil des Nationalités et le Mouvement libéral* (*1815—1848*).

Firmin Roz,*Histoire des Etats-Unis,* nouvelle édition,Paris,1946.

Firmin Roz,*L'Evolution des idées et des mœurs américaines* ,Paris,1931.

Firmin Roz,*Les grands problèmes de la Politique des Etats-Unis,* Paris,1935.

D.Pasquet,*Histoire politique et sociale du Peuple américain,* 3 vol.,Paris,1924—1931.

Charles A.and Mary R.Beard,*The Rise of American Civilization.* New York.1939.

Charles A.and Mary R.Beard,*America in Midpassage,* London,1939.

Charles A.and Mary R.Beard,*The American Spirit.A Study of the Idea of American Civilization in the United States,* New York,1942.本书第170页及以后几页，对《论美国的民主》有所批判。

S.E.Morison and H.S.Commager,*The Growth of the American Republic,* 2vol.,New York,1937.

有关美国政府的历史和结构的著作也很多，现只推荐以下几部：

F.A.Ogg and P.A.Ray,*Introduction to American Goverment,* New York,1942.(改订本于1948年出版)

M.Amos,*Lectures on the American Constitution,* London,1938.

C.A.Beard *American Goverment and Politics,* New York,1939.(中译本：《美国政府与政治》，商务印书馆，1987年。——译者)

C.A.Beard *An economic Interpretation of the Constitution of the United States,* New York,1935.(中译本：《美国宪法的经济观》，商务印书馆，1984年。——译者)

J.Lambert,*Histoire constitutionnelle de l'Histoire américaine* 3 vol.,Paris,1931—1934.

Federalist ,édité par Max Beloff,Oxford,1948.(中译本：《联邦党人文集》，商务印书馆，1982年。——译者)

Emile Boutmy,*Etudes de Droit Constitutionnel France-Angleterre-Etats-Unis,* Paris,1913.

Emile Boutmy,*Eléments d'une Psychologie Politique du Peuple Americain,* Paris,1902.作者布米在本书第1章对托克维尔的研究和布赖斯关于美国民主的研究进行了比较。他写道："我又读了一遍托克维尔的两卷巨著，尽管我还有一些保留意见，特别是对于下卷，但我掩卷之后，仍对全书怀有深刻的敬佩之感。"布米这位19世纪末叶的著名学

者虽然受过当时所说的“科学”方法的影响，但是他对托克维尔的社会学方法的精确性给予了高度评价：“科学没有预测到的或被预测忽视的一切发现，却被托克维尔看到了。他勾画出来的图景，在所有的特点上都应验了。”

D.W.Brogan,*The American Political System,* London,1943.

James Bryce,*The American Commonwealth,* London,1919,新版；London,1888,初版。布赖斯在英国对托克维尔的研究做了推广的工作。在这部著作发表之前，他对托克维尔的著作进行了细致的研究。参阅布赖斯：《汉密尔顿和托克维尔的预言》（巴尔的摩，1887）。后来又发表在他的《历史与法学研究》（牛津，1901）第1卷第359页及以后各页里。布赖斯在其《美利坚共和国》的导言里写道：“当然，我把托克维尔的《论美国的民主》作为范本。尽管有模仿这位大师之嫌，但我认为跟着他的足迹，试用他研究1832年还只有15 000 000人口的美国的方法来研究1888年已有60 000 000人口的美国，这是一项有趣和有益的工作。但是，我要研究的东西与他略有不同，我所研究的主题也与他的不同。在托克维尔看来，美国最重视的是民主，即可供欧洲特别是他们法国学习的理想的民主。《论美国的民主》不是对美国的国家和人民的一般研究著作，而是对美国的民主进行精辟而高超的考察的专著。专著中关于美国的各项论点都是有根有据的：不仅以分析在美国的所见所闻为根据，而且以当时的法国情况使他形成的一般的和思辨成分不多的观点为依据。”布赖斯的这段话证明他的著作深受托克维尔的《论美国的民主》的影响，但他可能没有接受《论美国的民主》特别是下卷的哲学观点和社会学观点。同布米一样，布赖斯也是“科学”时代的产儿。再参阅：

James Bryce,*Modern Democraties,* London,1921,2 vol.

J.W.Ferguson and E.McHenry,*The American Federal System of Goverment,* New York and London,1947.

J.W.Ferguson and E.McHenry,*The American System of Goverment,* New York and London,1947.

W.L.Godshall éd.,*Principles and Functions of Government in the United States,* New York,1948.这是一部关于美国政府制度的百科全书性著作，其所附的丰富文献具有很大价值。

O.W.Holmes Jr.,*The Common Law,* Boston,1881.这是一部经典著作。

H.W.Horwill,*The Usages of the American Constitution,* Oxford,1945.

A.H.Kelly and W.A.Harbison,*The American Constitution.Its Origin and Development,* New York,1948.对美国宪法的沿革进行了详细的分析，并附有大量参考文献。

Harold J.Laski,*The American Democracy.A Commentary and an Interpretation,* New York,1948,London,1949.书名《美国的民主》就已表明作者拉斯基始终是在托克维尔的实际影响下写作这部书的。拉斯基比其他作者更多地开辟了研究和注释托克维尔著作的新路，他的读者不只是英美两国人，参阅其《托克维尔与民主》，此文载于《维多利亚时代某些有代表性的思想家的社会与伦理观》（赫恩肖编，伦敦，1933）。拉斯基在拿布赖斯与托克维尔比较时写道："托克维尔对美国的认识比布赖斯深刻得多，因为托克维尔实际上是从法国文明出发写他的著作的，而美国在他的著作中更多地像插图，而不像中心主题。"见《美国的民主》第6页及以下几页，第63页。

J.Laski,*The American Presidency.An Interpretation,* London,1940.

W.B.Munro,*The Gorerment of the United States National,States and Local,* New York 1947.

W.B.Munro,*The Constitution of the United States.A brief and general Commentary,* New York,1944.

Odegard and Helms,*American Politics,A Study in Political Dynamics,* 2 éd.,New York,1947.

Ostrogorski,*Democracy and the Organization of political Parties,* 2 vol.,London,1902.

Ostrogorski,*De l'organisation des partis politiques aux Etats-*Unis,Paris,1889.

C.P.Patterson,*Presidential Goverment in the United States,* Chapel Hill,1947.

H.Stannard,*The Two Constitutions.A comparative study of the British and American constitutional Systems,* London,1949.

H.Zink,*A Survey of American Government,* New York,1948.

关于美国经济发展方面的文献：

C.W.Wright,*Economic Histoy of the United States,* New York,1949.新版。

L.M.Hacker,*The Triumph of American Capitalism,* New York,1946.

为了能对《论美国的民主》进行正确的评价，希望参阅当时到过美国考察的其他欧洲作家的著作：

Frances Trollope,*Domestic Manners of the Americans,* London,1927.新版。

Michel Chevaler,*Lettres sur l'Amirique du Nord,* Ire édition,Paris,1836.

以及后来的：

C.R.Fish,*The Rise of the Common Man. 1830—1850* ,New York,1927.

J.L.Blau,ed.,*Social Theories of Jacksonian Democracy Reppresentative Writings of the Period 1825—1850,* New York,1947.

菲利普斯·布雷德利（Phillips Bradley）主编的《论美国的民主》英译本 [1] ，在注释和附录中对《论美国的民主》作了比前述的布赖斯更为详尽的分析。布雷德利不仅详细地介绍了《论美国的民主》的各种法文版本和其他国家译本，而且列出了自1835年至1945年各国研究《论美国的民主》的文献。他写的导言是他长期研究托克维尔的这部著作的结晶，长达100余页，写得非常令人钦佩。

Ch.Cestre.*Alexis de Tocqueville,témoin et juge de la Civlilisation américaine(Revue des Cours et Conférences,* Paris,1933—1934）,34e année(Ire série),N ^{os} 4,5,6,8;(2e série),9,10,11,13,14,15,16;35e année(Ire série),1,3)。沙尔·塞斯特的这项研究值得人们永怀莫忘。

再参阅梅耶有关托克维尔的研究：

J.P.Mayer,*Alexis de Tocqueville,A biographical Study in Political Science,* London,1939 and New York,1940;*Thought in France.From the Revolution to the Fourth Republic,* édition révisée,London 1949;*Alexis de Tocqueville,* Paris,1948;*The Recollections of Alexis de Tocqueville,* London 1948 and New York 1949.

在结束文献的简介时，我们想谈一谈《论美国的民主》对法国、英国、美国、德国、意大利和俄国的政治思想发生的影响。我们这样做的唯一目的，是想指出托克维尔的政治社会学的各个流派。

维尔曼 [2] 在1836年法兰西学院文学奖金评审会议上所作的报告中写道："诸位先生，学院经过长时间讨论，毫不犹豫地决定，将蒙蒂翁 [3] 大奖授予一部看来是具有全面评论性的研究一个外国的立法和

历史的著作：托克维尔先生的《论美国的民主》。……从任何一点来说，美国的政府和社会都是欧洲感到新奇或不安的问题。讨论这个问题，分析这个新世界，指出它与我们的类似处和难以相容的差异，考察欧洲的某些理论被移植到其最好的实验地区的情况和在那里得到高度发展的景象，论述哪些理论在这个非常适于其发展的环境中没有获得成功或长期受到限制和没有用处。——这一切，毫无疑问就是热爱人类的评论家所能提供的最严肃教训之一，同时也是托克维尔先生不由自主地得出的或试图寻找的成果。”

维尔曼接着写道：“我们不想把这部著作过早地评为伟大的天才贡献给他所在时代的完美无缺的作品之一。但是，这位在孟德斯鸠学派的影响下成长，并模仿和再现这个学派的若干特点的年轻作者，对他讨论的新事物应用了这个学派的方法，并在这第二次实验中引用了个人的独特观点。孟德斯鸠说过：‘天距地之遥，不如自由的精神距极端平等的精神之远。’但是，在这位新评论家之前，还没有人指出过美国人的这种极端平等的思想。而托克维尔先生的著作却指出了这一点。才华横溢，推论正确，高瞻远瞩，文体简明，对善热爱，是该书的特点，并且使学院放弃了往往是从众多类似作品中评定获奖者的想法。”我们今天可以认为，维尔曼对《论美国的民主》和《论法的精神》所持的同样保留态度是不公正的。后人都公认托克维尔是经典作家。在维尔曼之后，法国的一些大历史学家和大文学家，比如圣伯夫、歇雷、布吕纳提埃尔、郎松、法盖、斯特罗夫斯基等人，对托克维尔的著作都有极为深刻的理解。

阿耳贝·索累尔说得对，《论美国的民主》的作者将孟德斯鸠的遗产传到了19世纪下半叶。索累尔在其关于拉布列德男爵的著作[4]中写道：“托克维尔同孟德斯鸠一样，是一位概括能力很强和推论偏于武断的文人，实际上比立法家而尤其是比政治家还有道德。托克维尔的著作，在方法上和题材的安排上，都完全以孟德斯鸠为借鉴。他的《旧制度与革命》，可以比之于孟德斯鸠的《罗马盛衰原因论》；而他在写《论美国的民主》时，则仿效孟德斯鸠的《论法的精神》[5]。他对19世纪下半叶的政治学研究和历史研究发生的影响无疑是不太明显的和鲜为人们承认的，但这种影响的效果和实力可以与基佐在19

世纪上半叶发生的影响媲美。在他看来，孟德斯鸠与近代法国有密切联系，在近代法国还能见到孟德斯鸠的余威。法国之能够放弃西哀士的理论力学而采纳务实家们的应用力学，使共和国成为代议制共和国，根据条文简明、便于应用、合乎民情和来源于法国仍然拥有的实力的宪法组成这个共和国，正是这位既是历史学家又是不断在制度上和道德上进行探索的人士的功劳。”索累尔写道，比托克维尔年长的鲁瓦伊埃-科拉尔，以及他的一些同时代人，都曾发觉这位年轻的思想家受到了孟德斯鸠的影响。我们在《世界名人传》（政治部分，第15卷，巴黎，1842年）中看到沙尔·卡骚写道：“孟德斯鸠的《论法的精神》出版已近百年，至今仍对现代社会有所影响，而在《论法的精神》以后，有哪一部关于政府原理的著作能像《论美国的民主》这样受到极大的欢迎？实际上，托克维尔有没有自成一家的方法和观点有没有上一世纪的那位伟大评论家深刻呢？他在社会问题的研究中表现的细致和死钻精神可能不如孟德斯鸠，但其诚挚的信念和冷静的热情却高于孟德斯鸠，并兼有帕斯卡尔的形而上学高度和拉布吕耶尔的写作技巧。”毫无疑问，法国的政治传统受到了托克维尔著作的深刻影响。约瑟夫·巴尔特勒米在其《宪法论》（巴黎，1933年新版，第46页）中写道：“行使1875年宪法的一代人的政治教育，受蒲鲁东的影响较少，而受托克维尔的《论美国的民主》的影响较大，尤其是受……德·布罗利和普列沃-帕拉多的著作的影响较大。”我在我的一部研究托克维尔的著作中曾经指出，蒲鲁东非常了解《论美国的民主》，普列沃-帕拉多的《新法兰西》和德·布罗利的《法国宪法观》都打有托克维尔的政治思想烙印（另参阅普列沃-帕拉多的《政治和文学论文集》，第2集，巴黎，1863年，第58页及以下几页所载的《论托克维尔》）。德·布罗利是托克维尔的友人，在路易·波拿巴政变后曾同托克维尔一起被监禁在外交部的陋室里。

保尔·雅内在1887年出版其巨著《道德报告中的政治史》第三版时加进了一篇结论（《19世纪法国政治科学》），其中写道：“在这些或多或少有互相斗争的政党参与的不同政治学派之外或侧面，有某些自由而清高的人士在抽象地和大公无私地研究政治学，托克维尔先生就是其中之一。在一些事实证实了他的某些重大预见之后，他的名字便经常被人推崇，而他的重要作用也越来越被重视。任何人都不会怀

疑，他的《论美国的民主》是最好的著作之一，也许是当代的最好政治哲学著作。

“塞尔先生的‘民主正张满帆前进’这句名言，似乎是托克维尔先生的研究的出发点。托克维尔相信，民主革命是不可避免的，或毋宁说它已经是事实。他不去先验地论证这一伟大事件的正义与否，而认为最好是对它进行观察，让其他人去褒贬它，他自己只想认识和理解它。简而言之，他的方法是把民主作为一个对象来观察，但不论证他的观察。他有实证主义方法的思想，但没有形成自己的实证主义体系。这是他的一项伟大创新。大部分政论家，无论是支持民主的还是反对民主的，都写过一些自成一家的充满激情的著作。但是，从亚里士多德以后，还没有一个人拿民主作为仔细分析的对象。孟德斯鸠本人虽然是位观察家和历史学家，但他并没有理解民主。他只看到了古代，而且观野与卢梭和马布利的大致相同。他对现代的、富有的、工业的、豪华的民主，美国的民主或法国的民主一点儿也没有预感。

“那么，托克维尔的最终目的是想取得什么成果呢？简单说来，就是总结民主制度的善与恶。民主制度的主要好处有：福利的提高，文化的普及，社会性的加强，对人的苦难的同情，以及人的主动精神和活动能力的特大发展。但是，这些好处被其坏处损害了很多。它的主要坏处是：法制不稳定，统治者的才能低下，过于强调划一，追求福利过度，尤其严重的，是有走向暴政的趋势。而托克维尔最喜欢发挥的，也正是最后这一点。他坚持认为，民主的多数有压迫的倾向。他指出民主的两个基础：平等和自由容易互相混淆。他曾证明，这两种东西之间并不是永远具有正比关系的，平等的进步并不必定是自由的进步。最后，他还大力反对中央集权，并且是认为社会必将沿着民主的道路前进、要求恢复个人的活动权利和提醒人们防范侵犯人民主权的首批人士之一。”我们还可以容易找到许多这方面的例子，来证明托克维尔一直在对法国的政治思想发生影响。作为结束托克维尔对法国的影响的介绍，只提一下让·雅克·谢瓦利埃在其最近出版的一部名为《政治巨著：从马基雅维里至今日》（巴黎，1948年）中对《论美国的民主》的卓越研究就可以了。（再参阅J-P．梅耶在《政治季刊》第

22卷第3页上发表的评述。）由此可见，在法国，从维尔曼到谢瓦利埃，人们一直在研究托克维尔。

《论美国的民主》在英国受到的评价，也不低于在著者的祖国。拿骚·西尼尔、亨利·里夫、乔治·康韦尔·刘易斯、约翰·斯图尔特·穆勒、格罗特、格雷格、阿克顿、西奇威克、戴西、莱斯利·斯蒂芬、阿诺德、莱基等人，都从这位伟大法国人的思想吸取过营养，他们的著作受到了他的精神的鼓舞。在我们整理出版托克维尔与其英国友人的通信时，使我们进一步知道这些作者与托克维尔的关系。穆勒、阿克顿、戴西和白哲特的自述，都强调英国人的政治思想受到托克维尔的深刻影响。约·斯·穆勒本人在其《自传》中给我们留下了关于他与托克维尔的思想联系的精湛分析（另见《自传》的法译本）："我的一些新意向需要在某些看法上加强和在另些观点上克制。但是，我的思想还在发生的唯一真正变化，与政治观点有关。这一方面指我对人类未来的看法更接近温和的社会主义，另一方面指我的政治理想要稍稍离开那种被其拥护者们所通常理解的纯民主，使其接近我在拙著《代议政体论》中所述的民主形式。这后一项变化，是在很久以后，即在托克维尔先生的《论美国的民主》出版后我读到它或者应当说我学习它的时候发生的。托克维尔先生在这部名著中十分坚定地指出民主的好处，其坚定精神远远超过最热情的民主主义者在他们著作中的表现。作者清晰地看到可以导致民主像在美国那样出现多数的统治的一切危险，并对这些危险逐个进行了独到的分析；但他并没有由此寻找理由去反对他认为是人类进步的不可避免的结果的这种统治形式，而只是指出民主制度的一些弱点，指出纠正的办法，以使其良好的倾向得到自由发展，节制或弱化其不良的倾向。我在这个时期为自己编写这类著作学到了很多东西，而且从此以后，我的思想也逐渐向同一方向发展了。但是，我的政治信念后来向重视实际方面的转变，是经过好多年才完成的。人们看一下《论美国的民主》的初版年月，就会注意到我在1835年就已写作和发表这方面的文章，并在1840年汇成《论文集》出版；在这部《论文集》之后，我又出版了《代议政体论》。……"这段卓越的分析，使我们了解了托克维尔影响的强大性。穆勒完全可以代表他那一代英国人。（参阅：利平科特：《维多利亚

时代的民主评论家：卡莱尔、罗斯基、阿诺德、斯蒂芬、梅因、莱基》，明尼阿波利斯，1938年。）

伟大的历史学家阿克顿勋爵经常在自己的著作中引用托克维尔的话。他同他的友人德林格尔教授在一次访问巴黎的时候，曾经见过托克维尔。参阅阿克顿：《形成的年代》（伦敦，1940）。阿克顿在1861年11月10日的一封信里写道："我看到了托克维尔传记的英文版本，觉得它比法文版本还要全面。……他在传记里列举理由坚持自己的观点，详述了他由《论美国的民主》到其最后一部著作《旧制度与革命》的思想发展过程。在《旧制度与革命》中，他表示更加反对现代流行的思想。这一点，使人乍一看来感到吃惊。

"应当拿他与其他法国人进行比较。由此可以看到他与其他法国人在天才上和知识上有明显的界限和鸿沟，知道他的立场和我们英国的伯克几乎完全相同。他在自己的同胞面前总是表现自己的思想伟大和高超，但他实际上只是一个非常冷静的观察家。……"

几天以后，阿克顿又在另一封信里谈到这个问题："您说的非常正确，托克维尔不是一位历史学家，但他对一个伟大历史事件写了一部好书，因为他虽然未能从变化（如德语所说的im Werden）中观察事物的发展，但他毕竟是一位伟大的观察家，像所有研究物理学的人那样把一切都看成是现实的和恒定的。

"他对美国产生的巨大幻想，是不是说明他相信民主的不可阻挡的和一往直前的进步呢？实际上，民主只是现代社会所具有的，而初民社会所绝不可能有的几个主要因素（三四个）之一，是年代确切的历史事件。问题在于自治的性质，比如在君主制度、贵族制度和民主制度下均可能有自治，但其性质完全不同。这一切，柏拉图和亚里士多德都是十分清楚的。托克维尔对美国的描述是十分准确的……因为他的观察力高于他的分析力……他看到美国没有解决民主与自由的和解问题，因为美国没有使权与法或者说欲求与义务和解。这个问题是同一事物的道德方面……

“他的古怪性格几乎一直完全保存下来。他的研究总是在证明他是一位古怪的人，但他又是一位忽视别人的论点而使自己犯错误或后来又不知不觉接受了别人的论点的人。在《论美国的民主》中，他清清楚楚地说了一些别人早已在他之前说过的话，但他自己并未察觉。我在关于美国的一篇论文中，曾经指出斯托里早就这一点提出过抗议。见阿克顿：《自由的历史及其他论文》（伦敦，1907，第575页及以下各页）他在拿自由与宗教进行比较时，对自由的理解就有错误。自由不能靠别人施舍，而要靠自己去争取。自由并不是一种安静的状态，而是一种不断的努力和创造。自由不是政府的出发点，而是它的治理结果；或者至少说自由不仅仅是走向目的地的出发点，不是一个给定的要素，而是像使各星球谐调的有规律的天体运动的目的。自由是制约行动的原则的结果。”

根据平等的原则，阿克顿自然有权评论托克维尔。

在以后的两代人中间，白哲特和戴西对英国宪法的新概念的形成作出了极为重大的贡献。他们二人都深刻地研究过《论美国的民主》。（参阅欧文：《白哲特》，伦敦，1939，第247页。）看来，戴西更与托克维尔有密切联系。戴西的《宪法》（牛津，1885）是一部几乎可以与孟德斯鸠的《论法的精神》媲美的开创性著作。戴西接受了托克维尔把“民主”视为“社会条件”的解释。另一个重要事实是：戴西也与托克维尔完全一样，指出了法国与英国在司法制度上的显著差别。认为英国显然缺乏行政权。参阅戴西：《论十九世纪英国法律与舆论关系》（伦敦，1905，第50页及以下各页）。

戴西在他一部著名文章（参阅：戴西：《阿利克西·托克维尔》，载《民族评论》，伦敦，1893，第771页及以下各页）描写托克维尔的精神和知识特点时写道：“阿列克西·德·托克维尔希望成为研究制宪权的大师。他在使自己的著作成为经典著作的作者当中居于什么地位呢？他应当排在孟德斯鸠之后还是应当与其并列呢？他30岁和35岁的时候，就提出了人们确实不敢提出的问题。托克维尔在法国思想家和文人中的地位，在1860年以前就得到公认。穆勒、格罗特、西尼尔、格雷格和一切指导舆论的人，都声称托克维尔高于他人。……总之，

可以举出许多理由证明光荣永远属于托克维尔。从事政治哲学著述和以英语讲授政治哲学的一些新作者，甚至在目前也比不上他。《论美国的民主》，作为描述近代美国的一部著作，今后当然仍将具有重大价值。布赖斯的《美利坚共和国》，是目前唯一值得推荐的可以从中了解美国的各项制度的著作。但是，托克维尔的著作才真是一部专著，不过它不是专门研究美国政府的，而是专门研究近代民主制度的基本特点的。从这个角度来看，它包含着世人至今尚未掌握的智慧。”诚然，戴西对英国宪法的释义，在今天已不再完全适用，特别是关于行政权的部分，但它的提示作用是永远长存的。参阅詹宁斯：《法律与宪法》（伦敦，1942）；罗布森的经典著作：《司法与行政法——英国宪法研究》（第2版，伦敦，1947）。

我们还应补充一点：托克维尔的政治社会学的影响并不只限于联合王国本土，而且也及于它的自治领。参阅布雷迪：《自治领的民主》（多伦多，1947）；汉约克：《澳大利亚》（伦敦，1930）（特别是第13章）。

皮尔逊和布雷德利在我们的注释所引的他们著作中，对《论美国的民主》自出版至今在美国的影响进行了研究，所以我在这里便不重复了。托克维尔对美国的政治思想的影响或许小于对美国社会的一般见解的影响。作为一个美国宪法的理论家，他没有什么东西可以指导像斯托里和利伯这样的高超技术专家。例如，托克维尔的主权理论，正如梅里亚姆所指出的，早在他之前就已有人提出了。参阅梅里亚姆：《卢梭以来的主权学说史》（纽约，1900，第188页）。因此，邓宁在其《卢梭至斯宾塞的政治学说史》（纽约，1920，第270页及以下各页）（这部书相当于雅内《政治科学史》在美国的副本）中所作的中肯分析，在任何时候都是有效的。邓宁写道：“在方法上，托克维尔继承了亚里士多德、波里比亚、马基雅维里、孟德斯鸠的传统。孟德斯鸠是他最常模仿的典范。和这些伟大的思想家一样，托克维尔也是根据政治哲学来观察事实的。他与亚里士多德和博丹的不同处，在于他没有致力于想出一个政治科学体系；他与孟德斯鸠的不同处，在于他只限于评论一个国家的法律和习惯。《论美国的民主》与马基雅维里的《论李维》有惊人的相似之处。但是，马基雅维里没有掌握

第一手资料，而托克维尔则以亲身观察为根据。在这一点上，这位法国哲学家同以一个外国人的观点分析罗马国家的希腊历史学家波里比阿极为相似。如同波里比阿关于罗马诏令的观点后来鼓舞了罗马人自己对这个问题进行有系统的思考，孟德斯鸠使英国人得到了关于本国宪法的第一个有系统的理论一样，托克维尔对美国民主的分析使美国人民对本国制度的观点有了共同的并且变成传统的依据。”再参阅格特尔：《政治思想史》（伦敦，1933，第36页及以下各页）。

我们再回来谈欧洲。在德国，最初发现《论美国的民主》作者了不起的，是默尔和布伦奇利。通过瓦茨的介绍，托克维尔的政治思想便在德国的自由主义者当中传播开来。他们在1866年以前，就已开始评述和研究托克维尔。很久以后，我们才在格奥尔格·耶利内克的《国家学说通论》中读到：“在托克维尔的影响下，‘主权’分享学说，即联邦成员与联邦国家之间分享权力的普遍主张，才见于联邦的声明。”狄尔泰在排列最卓越的政治思想家的名次时，把托克维尔排在亚里士多德和马基雅维里之后。（参阅梅耶：《阿列克西·德·托克维尔》，巴黎，1948，第164页。）

在意大利和俄国，《论美国的民主》也有其专心致志的读者。意大利的加富尔的思想，俄国的赫尔岑和车尔尼雪夫斯基的思想，以及这两个国家的其他许多人的思想，都从这位法国伟人的思想中吸取了营养。（参阅梅耶：同上书；赫克特：《俄国的激进主义者看美国，1825—1894》。）

当然，托克维尔的著作在我们这一代之后还会发挥作用。

[注] *Democracy in America,* 2 vol.,New York,1945.这个译本是在亨利·里夫（Henry Reeve）的英译本的基础上，由弗朗西斯·鲍恩（Francis Bowen）部分改译的，为加拿大Rondom House的Vintage Books之一。——译者

[注] 维尔曼（Abel François Villemain,1790—1870）,法国作家，1821年当选为法兰西学院院士，曾以《蒙田颂》、《批判的得失》、

《孟德斯鸠颂》三次荣获法兰西学院奖金。——译者

[注] 蒙蒂翁（Jean-Baptiste Montyon,1733—1820）,法国的一个男爵，晚年曾在法兰西学院设过多种奖金。——译者

[注] 孟德斯鸠为贵族，袭拉布列德男爵称号。这部著作指索累尔的《孟德斯鸠》。——译者

[注] 商务印书馆于1961年已出版此书的中译本；1982年又将此译本收入《汉译世界学术名著丛书》。——译者

关于版本的说明

《托克维尔全集》收录的《论美国的民主》，是根据托克维尔生前出版的最后一版（第13版）《论美国的民主》（巴黎，Pagnerre出版，1850年，共两卷）重排的，除对个别误植予以修改和抽掉卷末所附的《美利坚合众国宪法》与《纽约州宪法》外，其余一仍其旧。

我们在这版《论美国的民主》里增加了两篇附录：（一）《1848年1月15日在人文和政治科学院所作关于谢尔比利埃〈论瑞士的民主〉的报告》；（二）《在讨论答复王室讲话的方案期间1848年1月27日于众议院的发言》。加进这两篇作品是符合托克维尔的原意的，因为他在1851年9月27日致其英国友人亨利·里夫，即《论美国的民主》的英译者的信中写道："亲爱的朋友，您问我要不要对《论美国的民主》的最新版本进行修改和增补。没有需要修改的地方，……至于增补，我想把在人文和政治科学院所作的关于瑞士民主的报告和二月革命前在众议院发表的一篇讲话加进去，这篇讲话曾见于当时的《总汇通报》。"[1]

[注] 这个说明是节译的。——译者

汉译世界学术名著丛书

分科本◎政 法

政府论

下篇

〔英〕洛克 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
论洛克的政治思想
一
二
三
四
五
第一章
第二章 论自然状态
第三章 论战争状态
第四章 论奴役
第五章 论财产
第六章 论父权
第七章 论政治的或公民的社会
第八章 论政治社会的起源
第九章 论政治社会和政府的目的
第十章 论国家的形式
第十一章 论立法权的范围
第十二章 论国家的立法权、执行权和对外权
第十三章 论国家权力的统属
第十四章 论特权
第十五章 综论父权、政治权力和专制权力
第十六章 论征服
第十七章 论篡夺
第十八章 论暴政
第十九章 论政府的解体
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治•法律•社会学、经济、历史•地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

论洛克的政治思想

吴恩裕

一

十七世纪的英国革命是第一次具有世界历史意义的资产阶级反对封建制度的革命。经过了内战、共和、护国制和复辟的起伏，英国革命以1688年的阶级妥协告终。洛克（John Locke， 1632—1704）一生经过整个革命时期，他的政治思想是为通过1688年的妥协而奠定的议会制的资产阶级国家辩护的。在这个意义上，我们说洛克是1688年英国封建贵族同资产阶级和新贵族（资产阶级化的贵族）妥协的产儿。

《政府论两篇》是洛克主要的政治思想著作。下篇（即本书）从正面论证了资产阶级议会制；上篇则批判拥护封建王权的菲尔麦的君权神授说。两篇东西合起来看，就可以了解：洛克反对什么，拥护什么。事实上，洛克的这两篇论文担负了对十七世纪英国革命期间代表各阶级、各阶层的各派政治思想进行清理和总结而使它们"归于一"的任务。从我们今天研究洛克的政治思想的角度来看，下篇更为重要一些。

洛克政治思想的形成，同他的家庭、教育以及革命时期他的社会关系和政治活动是分不开的。

洛克出身于一个商人的家庭，他的父亲是小土地所有者，做过律师，是一个清教徒。在英国革命期中，他的父亲站在议会一边，参加了克伦威尔的革命军队。1652年洛克进了牛津大学的基督教会学院，

该院的院长兼副校长约翰·欧文（John Owen）也是一个清教徒。当时主持牛津大学的都是些独立派的人物，他们是英国最早主张宗教容忍的。洛克所受的家庭熏陶和教育影响，都是当时资产阶级的思想观点。

1666年洛克结识了艾希利勋爵（Lord Ashley）亦即后来的沙夫茨伯里伯爵（Earl of Shaftesbury）。他从1667年开始就做艾希利的秘书。后来并随沙夫茨伯里做了几次政府其他职位的工作。他在这个伯爵的家里住过十五年之久，关系很深。沙夫茨伯里做辉格党的领袖时，他们也时常交换对于政治问题的意见。这对洛克的影响很大。

洛克替英国1688年的阶级妥协辩护的理论，主要地见于他在1689年出版的《政府论两篇》中的下篇。为了帮助了解洛克的政治学说，我们有必要把英国资产阶级革命期中阶级斗争的形势以及在理论战线上各个思想派别，回顾一下。在这次革命中，代表封建势力的是国王、封建贵族和僧侣。他们凭借王权来维持封建制度，保护封建阶级的利益。资产阶级和新贵族则结成联盟，凭借议会并团结中小业主，利用人民的力量来进行反封建的革命。经过了从1642年到1649年的流血斗争，资产阶级和新贵族于1649年宣布英国为共和国。不久，代表资产阶级和新贵族的克伦威尔走上了军事独裁的道路。从1649年到1660年，由于革命后资产阶级和新贵族的政权背弃了革命士兵和人民群众的利益，士兵不断地起义，农民革命运动也在增长。克伦威尔死后的军人统治期间，财政危机以及到了1659年已经十分严重的农民运动，使资产阶级和新贵族向往于斯图亚特王朝的统治——认为它可以对人民群众施行有力的镇压。这样才有1660年的复辟。在恐惧人民力量的形势下，封建贵族同资产阶级和新贵族，昨天还是彼此争夺政权的敌人，今天却成为携手镇压人民的朋友了。可是，资产阶级和新贵族利用封建王朝的力量来镇压人民自发的革命运动这一目的虽然达到，复辟后的查理二世却恢复了旧选举和旧选区制度，从而保证了大土地所有者在议会中的统治地位——这就使大土地主同工业资产阶级的利益对立起来。当时在议会中形成了反对国王的"辉格党"和拥护国王的"托利党"的斗争。后者代表大地主的利益，主张君主专制政体；前者代表资产阶级和新贵族的利益，主张限制王权而由议会掌握最高权力。詹姆士二世1685年上台后，采取了一系列损害资产阶级和新贵族利益的措施，加深了对人民的奴役和迫害，因而在人民群众中激起了新的反抗浪潮。面临着新的革命威胁，辉格党与托利党便携手于

1688年实行政变，把詹姆士二世的女婿威廉从荷兰迎来承继王位。詹姆士二世逃往法国。这次政变由于未经过流血，所以资产阶级历史家称之为“光荣革命”。

1688年政变以后，1689年的《权利法案》和1701年的《王位继承法》，使国王在法律、赋税、军事上的措施都必须经过议会的同意；而且人民有向国王请愿的权利；议会议员有言论、决议等自由。实际上，英国国王已经失却其作为封建君主的权力，议会是惟一的立法机关，它的权力决定一切。这样就形成了英国的立宪君主制，亦即所谓“英国的议会民主”。这意味着一方面旧封建王朝的威廉被拥为统治者，另一方面地主式的和资本家式的货殖家也登上了统治地位。从此以后，英国新的统治阶级就利用国家机器制定有利于自己阶级的法令，迈步向前发展资本主义生产了。

从1640年英国革命开始，英国社会各阶级在政治、经济和军事的斗争之外，几乎每一阶级都有他们的政治思想上的代言人。这些人的主张和理论，形成了英国资产阶级革命期中极其激烈的争论。

在革命阵营中，代表资产阶级利益的独立派思想家密尔顿（1608—1674）阐释自然法，宣传人权和自由，并且提出了建立资产阶级共和国的要求。反映中等贵族利益的哈灵顿（1611—1677）虽然不讲自然法，却也反对封建君主制而主张共和国制。平等派代表小资产阶级的利益，其成员多半是英国议会军队中的下级军官和士兵。平等派的领袖李尔本（1614？—1657）比较急进，他反对保持上院，呼吁用普选的方法产生下院，以便使小资产阶级能够进入议会。反对国王的战争结束以后，由于土地被资产阶级所夺取，而且封建义务也并没有解除，农民极为不满，遂产生了“掘地派”运动。他们的领袖温斯坦莱（生卒年无确考）主张土地公有并进而废除私有制。这些思想反映了贫苦农民的要求。

为王权辩护的主要是菲尔麦（？—1653）。他沿用中世纪神权理论的逻辑，力证“君权神授”和“王位世袭”。霍布斯（1588—1679）虽然是一个自然法的阐释者，虽然他的有些主张客观上是符合大资产阶级和新贵族利益的，但他既赞成君主制，又极力为绝对主义辩护。他这些学说却是对封建王朝有利的。而且，在长期议会召开之前，他所

发表的《保卫维持国内和平不可缺少的国王大权》一文，就是为国王权力呼吁的。

由上可见，从英国资产阶级革命开始直到1688年这几十年间理论战线上的争辩，是很复杂和很激烈的。不但1688年两个阶级妥协后所奠定的资产阶级议会的统治需要一项理论的说明或辩护，就是几十年来政治思想上的论战也亟须一次廓清或总结。这是胜利后的资产阶级所必须做的事情：因为，只有这样才能扫除"异己之见"，从而巩固他们的统治地位。

洛克正是在理论上为已经上台的资产阶级完成辩护他们的新制度并扫除异说这一历史任务的人物。

二

洛克的理论工作是两方面的：一是破坏性的，二是建设性的。在本节我们先略谈他的摧毁"君权神授""王位世袭"的理论。

英国资产阶级革命虽然有处死国王的事件，但封建贵族一直是具有相当大的势力的，复辟就可以说明这一事实。1688年以后，虽然国王成为虚君，然而所谓"光荣革命"本身就表明：英国工商业资产阶级并没有强大到足以压倒一切拥护君主的力量。在这种情况下，从理论上打击一切保皇理论和专制主义，也还是不无现实的意义的。洛克的《政府论》上篇就担当起这一任务。

洛克选择的打击对象是菲尔麦。菲尔麦在洛克的时代是保皇派（Royalist）中的时髦人物。[1] 他在1680年出版了《父权制，或国王的自然权力》（*Patriarcha， or The Natural Power of Kings*）一书。他的论点可以用一句很简单的说概括：国王的权力是直接来自上帝的，他的王位是应该世袭的。在今天看来，我们可能认为这是笑谈。但当时，这却是拥护君主主义的流行的论据。不久以前，詹姆士一世（1566—1625）就是这样论证王权神授的。[2] 在资产阶级反封建革命刚刚发动的时期，保皇派满足于这种来自中世纪神学的政治"理

论”，是不足为怪的。因此，当时资产阶级反对封建阶级也自有其宗教斗争的一面。

洛克用整个《政府论》的上篇来驳斥君权神授学说。他的结论扼要地见于《政府论》下篇的开端。他说：“第一，亚当并不基于父亲的身份的自然权利或上帝的明白赐予，享有对于他的儿女的那种权威，或对于世界的统辖权。第二，即使他享有这种权力，他的继承人并无权享有这种权力。”为什么呢？因为，“由于没有自然法，也没有上帝的明文法，来确定在任何场合谁是合法继承人，就无从确定继承权，因而也无从确定应该由谁来掌握统治权”。因为这样，所以洛克宣布：“现在世界上的统治者要想从以亚当的个人统辖权和父权为一切权力的根源的说法中得到任何好处，或从中取得丝毫权威，就成为不可能了。”

这些话，倘使是在1688年以前说的，就有打击保皇派理论的战斗作用。而发表在1688年之后，则结合国王成为虚君的事实，也有扫除残余的保皇派理论的作用。因为：即使一个阶级消灭了之后，它的思想、观点也不可能立即随之而消灭，何况英国当时的封建阶级仍然残存并且有一定的力量。

有人认为：就宣传君主制和专制主义而言，霍布斯远比菲尔麦更值得批判，为什么洛克选择菲尔麦这样一个“倘使不经洛克批判便早已被人忘掉”[3]的敌人呢？直到最近厄姆森（J. O. Urmson）编的《西方哲学和哲学家简明百科全书》（1960年伦敦版）还说：“洛克在这里抨击的目标，不幸地并不是强有力的霍布斯的绝对主义学说，而是热心的保皇派菲尔麦勋爵的绝对主义学说。”[4]殊不知：在当时，由于霍布斯有唯物主义和无神论的思想，所以深为保皇派所厌恶。洛克当然不能把一个同保皇派不相容的人物当做保皇理论的代表。反之，菲尔麦则是查理一世授予爵位的人物，而他的住宅据说曾被议会派掠毁了十来次，他是君权神授集团中的极端派。洛克以他为攻击的对象，是有理由的。

还不止此，我认为洛克之所以不选择霍布斯为保皇派的理论代表，尚有其他的看法。霍布斯虽然认为君主制是最好的政制，但第一，他是用为保皇派所不能接受的资产阶级的自然法作为论据的；第二，他的绝对主义或专制主义却也不一定必须是君主才能实行，而是

在任何政府形式之下都能实行的。正因为这样，所以1652年已经准备实行军事独裁的野心勃勃的克伦威尔，由于气味相投，才有邀请霍布斯出任共和国重要官职的可能。也正由于政治上看法的相左，所以当哈灵顿借《大洋国》中的统治者来讽谏克伦威尔"功成而退"时，他的书才一度被克伦威尔所扣留。

在我们看来，霍布斯的另外一些甚至更根本的主张则是资产阶级性质的。比如，关于国家起源的解释，他和洛克都诉诸自然法和契约说。在经济方面，他主张发展手工业、农业、航海业和商业，提倡货币经济，实行经济立法等等。这一切都是符合资产阶级和新贵族的利益的。

因此，我们可以说，洛克毋宁是把霍布斯当做同一阶级内的理论上的异己者，而菲尔麦则是不同阶级的理论斗争中的敌人；洛克选择后者为批评对象并不是在射死虎，而是自有其现实意义的。

三

显然，更重要的是洛克的君主立宪制下的议会主权的理论，也就是《政府论》下篇里面阐述的理论。《政府论》下篇和资产阶级革命时期的其他著作一样，也包括"自然法"、"自然状态"、"自然权利"、"社会契约"这些看来很复杂的内容。然而，无论是怎样复杂和玄虚的理论，如果掌握了它们的实质，就可以看出它们的现实目的却是很简单的。洛克也不例外。他的《政府论》下篇归根到底不外两条：第一，政府的目的是保护私有财产；第二，最好的政府形式是议会具有最高主权的制度。本节先谈第一点。

国家或政府的目的是保护财产，从马基雅弗利（1469—1527）以来，几乎所有近代资产阶级政治思想家都这样宣布。马基雅弗利的方法是简单和直率的：人要生存，为了保持生存，他必需财产。到了资产阶级革命时期，同是这个"结论"，资产阶级学者却给它加上了一些"历史"的前提和"理性"的解释。那些前提和解释就是在十六、十七、十八世纪资产阶级革命时期著名的自然状态、自然法、自然权利、社

会契约等理论。因此，为了说明洛克的“政府的目的是保护私有财产”的看法，我们就必须先略论他所认为是这一看法的那些历史的前提和理性的解释。

洛克认为自然状态、社会契约都是为了保护财产的国家（或政府）的“历史的”前提。我们却认为它们是反历史的，因为：历史上从来就没有过那种自然状态和社会契约。洛克又认为自然法、自然权利是国家的“理性的”解释。我们则认为它们是唯心的，因为：自然法和自然权利都只是新兴资产阶级为了实现他们的具体要求而臆造出来的假说。

据这反历史的和唯心的假说，人类最初是处于自然状态之中的。虽然斯宾诺莎（1632—1677），特别是霍布斯，把自然状态描绘成为一个弱肉强食的不安定和不可忍受的状态，但洛克却把它看成是一个有自由、有平等、有自己财产的状态。自然法统治着自然状态；自由、平等和财产都是人们的自然权利；自然状态不是“放任的状态”，更不是像霍布斯所说的那种“人人都互相处于战争的状态”。但自然状态却缺乏公共的裁判者，因此，当它的成员受到损害的时候，就会有不能得到申诉和决定争论等种种“不方便”之处。通过社会契约所建立的“公民社会的目的原是为了避免并补救自然状态的种种不方便”，而所谓“公民社会”建成之后，个人的一切自然权利，如自由、平等，特别是财产权利，都仍然最后保留。政府，在洛克看来，便是这种财产权的保护者。“人们联合成为国家和置身于政府之下的重大的和主要的目的，是保护他们的财产；在这方面，自然状态有着许多缺陷。”

第一，关于这一说法，我们试先分析一下其中所谓“自然状态”。有些资产阶级学者认为“自然状态”是人类远古历史生活的一个时代，他们追怀那种生活状态，主张“回到”自然。又有些人把“自然状态”了解为未来的社会，他们想望那种情况，便主张“走向”自然。如上所述，历史科学否认了：曾经在人类历史上有过资产阶级所描绘的那种“自然状态”存在。社会发展的规律也揭示了：在未来，也不会有那种状态的生活。

洛克所描绘的“自然状态”虽然是反历史的，然而它却自有其历史背景和阶级目的。英国资产阶级在发动革命之前的地位，尽管不完全同于法国革命前“第三等级”的地位，亦即西耶士（1748—1836）所谓

“什么也不是”[5]的没有权利、没有自由和平等的地位，但他们只是程度上的不同。他们在最根本的一点上是一样的：他们都亟欲脱离在封建制度下的无权状态而建立自己的王国。洛克把自然状态描绘为自由、平等的世界，正是反映资产阶级渴望一个有利于工商业发展的和平安定的环境；洛克硬把私有财产权说成是天赋权利，正是企图用私有制的悠久历史来论证资本主义所有制的永恒性。洛克把自然状态说成为：缺乏一个公共裁判者、以致使一切权利得不到保障的情况，正是为了强调建立一个足以保护资产阶级各种权利的国家政权的必要性。反之，不合乎这些条件的社会秩序，如封建社会，就显然是违反自然、不合理性的了。可见，洛克关于自然状态的假说，既反映了资产阶级的积极要求，也从反面抨击了封建制度。

第二，我们再略谈“自然法”。借助“自然”来论证政治上的主张本是由来已久了的。“自然”在阶级斗争的历史中是一个没有固定个性的角色。在古希腊奴隶制社会，它同时为两个敌对的阶级服务。公元前五世纪的安提丰用它来论证奴隶主国家的不合理，[6]而亚里士多德则说不加入城市国家的人是违反了“自然”法则的。[7]中世纪的神学家又把自然法置诸神法之下，使它为教权服务。[8]到了十六世纪尼德兰资产阶级革命时期，格老秀斯（1583—1645）首先用“人性”、“理性”来阐释“自然法”。[9]洛克在这一问题上，也同其他资产阶级思想家一样，继承了格老秀斯的解释。那就是说，合乎“人性”和“理性”的制度就是合乎自然法的制度。

在洛克看来，财产是合乎自然法的，也是合乎“人性”的。因为人们还在“自然状态”中的时候就有了财产。财产既是保持生命的必要手段，保护财产就合乎自然法，亦即合乎“理性”。

在这里，就发生究竟是什么“人”的“性”和“理性”的问题，而这则要看是什么社会性质的财产。

第三，洛克所说的“政府的主要目的是保护财产”这句话中的“政府”是指资产阶级的国家机关，“财产”是指资产阶级的私有财产。在《论财产》一章中，当洛克用“加进自己的劳动”的东西来界定财产的时候，他似乎暗示一种劳动财产说；但是他却又认为：“我的仆人所割的草皮”也是“我的财产”。这就等于承认雇佣劳动的生产品也算是雇主

的财产；同时也就必然地承认了资本主义“剥削”的合理性。这种看法显然是以资本主义工场手工业的发展为背景的。

洛克又说，凡是自己加入劳动的东西，“能用多少就用多少”，这是他的财产权利。倘使“在他未消费之前，果子腐烂或者鹿肉败坏”了，那就不是他“特有的权利”并且是不被允许的了。然而，只要不是败坏，他既可以把它们换成金、银或钻石，也可以用货币、“勤劳”、“发明和技能”去“扩大”他的财产。这就显然是一个把资本主义的经营视为正义的人对于资本主义的生产和交换过程的描述了。因此，从洛克对于财产的见解来看，他所认为政府应予保护的财产正是资本主义工商业者的财产。

此外，洛克说在自然状态中人们就有财产权，政府成立后便必须保护它，而不能侵犯这种权利。他又具体地主张，政府未经全体人民或人民的代表即议会同意，就不能征税。这也正是在为资产阶级当时刚刚取得的经济上的保障进行辩护。在革命时期，作为主要纳税者的资产阶级，反对政府以不合宪法的手段来增税。查理一世时期的重大政治纠纷都是关于同资产阶级在财政上打交道的。到了1689年资产阶级强迫新的国王威廉三世签署的限制王权的《权利法案》，其中就明白地规定：一切捐税的征收，必须由议会来决定。

由此可见，洛克所谓保护财产合乎“人性”和“理性”的说法，实质上只是合乎资产阶级的阶级性，因为只有资产阶级才要求维护资本主义私有财产。

由此也可见，尽管洛克所用的“自然状态”、“社会契约”、“自然法”、“自然权利”是一些反历史的和唯心的前提和假设，可是他的“政府的目的是保护财产”却是一个具有现实意义的结论。

四

要保护资产阶级的私有财产，什么形式的政府最适合呢？洛克的回答是：由民选的议会掌握最高权力的政府。

洛克像其他政治思想家一样，也把国家政权的组织形式分为三种：君主制、寡头制和民主制。他反对无限权力的君主制，并非因为它不是一种“好的”制度，而是认为：它“完全不可能是公民政府的一种形式”。为什么呢？因为自然状态和公民社会的不同，就是因为后者有一个当每个人受到侵害的时候可以向他申诉的“裁判者”，而前者则缺乏这样一个裁判者。由于专制君主与他治下的人民之间也没有这样一个裁判者，所以他同他的人民“也是处在自然状态中”。在这里，洛克的方法是演绎的，但他却把这问题提得很尖锐。假如承认了它的大前提，这个说法不但驳斥了菲尔麦，也难住了霍布斯。如果我们认识到国家政权的形式与国家政权的阶级实质的不可分性，我们就会恍然大悟洛克何以对于专制君主政府采取那么深恶痛绝的态度了：专制君主制是与封建阶级统治分不开的。作为资产阶级辉格党的理论家，洛克当然是要坚决反对专制君主制度的。

但立宪君主制却与专制君主制大不相同。后者虽有君主，却是“虚君”，实质上是由议会掌握国家最高权力的制度。说到这里，便不能不涉及“分权”的问题。洛克认为一个国家有三种权力：立法权、行政权和对外权。立法权是制定和公布法律的权力，行政权是执行法律的权力，而对外权则是与外交有关的宣战、媾和和订约等权力。洛克认为：以上每种权力都应该由一个特殊的机关来掌握。在立宪君主制或议会主权的国家中，立法权是应该由民选的议会掌握的。“立法权不仅是国家的最高权力，而且当共同体一旦交给某些人时，它便是神圣的和不可变更的；如果没有经公众所选举和委派的立法机关的批准，任何人的任何命令，无论采取什么形式或以任何权力做后盾，都不能具有法律效力和强制性。”

远在古希腊就有了类似分权的讨论。柏拉图（公元前427—前347）在《理想国》中所讲的“混合国家”，[10] 后来亚里士多德在《政治论》中论以中等阶层来衡平寡头和贫民势力的温和民主制，都与分权问题有关。更明显的议论当然是波里比阿（公元前204—前122），他在《罗马史》中所讲的制约和均衡以及分权的理论，同资产阶级的分权说有比较直接一些的关系。孟德斯鸠（1689—1755）的分权学说一方面来自他本人对英国制度的观察，另一方面却也不无洛克分权理论的影响。

如果分权学说是说整个国家的各个阶级（不分剥削、统治和被剥削、被统治阶级）都分到了三权中之某一权，那当然是骗人的谎言。因为国家自始就是统治阶级压迫被统治阶级的机器。可是，这却不是否定：在历史的某一转折阶段上，因为统治阶级不止是一个阶级而是两个阶级，他们就暂时共同来统治，从而也就可以相对地分一下工。孟德斯鸠就正是在法国资产阶级革命之前，主张第三等级中的上层分子（即资产阶级）应该参加统治的。在当时，这一主张是有进步意义的。

洛克是在英国资产阶级革命结束的时候主张分权，这是同当时阶级力量的对比密切联系着的。当时英国虽然资产阶级掌握了政权，然而封建势力仍然不小，结果形成了1688年的阶级妥协。英国资产阶级曾经一度成立"共和国"，但最后终于采取了"君主立宪"制度：把国王相对地变成"虚君"并逐步取消他的封建权力。1689年开始的一系列改革法案，就是为了取消封建王权的具体措施。洛克的分权学说，一方面同这些削减和限制王权的具体措施的目的是完全一致的；另一方面也正是在为资产阶级议会掌握国家的最高权力辩护。

洛克曾说，掌握国家最高权力的议会是"由民选的"。洛克在这里虽然提到了人民选举，但我们却没有理由假定他会赞成一种比较民主的选举权利。在这一点上，洛克显然同革命期中代表小资产阶级利益、要求把选举权扩大到小资产阶级的平等派是有区别的。实际上洛克所辩护的是当时包括中上层资产阶级和地主的议会。正因为议会中还有封建地主参加，所以洛克的议会主权说的某些方面，在创说伊始，是带有抵御封建权力对资产阶级利益侵害的作用的。例如，虽然洛克肯定主权是国家的最高权力，但他却又说主权对"人民的生命、财产不是，也不可能是绝对地专断的"；它不能"以临时的任意命令来进行统治，而必须以颁布的、经常有效的法律"来统治人民。至于"最高权力，未经本人同意，不能取去他的财产的任何部分"这类主张，则是以统治阶级内部在议会中的力量对比，即代表地主阶级的托利党同代表资产阶级的辉格党的力量对比为背景的。代表新兴工商业资产阶级的辉格党当时还没有把握在议会中保持稳定的多数地位，所以为了更严密地保障他们的经济利益，洛克又在议会主权之外，加上了财产所有者"本人同意"这种限制，来防止封建贵族势力对资产阶级可能的侵害。

然而，就英国当时的革命形势而言，洛克的议会主权学说还有反对代表劳动人民群众要求把革命进一步深化的意义。掘土派的领袖温斯坦莱主张取消私有制，固然是超出了资产阶级学者洛克的“狭隘”眼界，就是平等派要求通过选举允许小所有者进入议会的主张，也同洛克积不相能。洛克不会忘记：革命时代人民力量的强大和活跃，即在1658年克伦威尔死后的时期，各种民主团体和四十年代的民主主义残存分子（独立派的共和主义者，特别是平等派），也又在伦敦活动起来。他们恢复了集会，出版宣传自己主张的小册子，散发革命时代印刷的旧作品，其中有的甚至准备举行武装起义。正因为这样，洛克的议会主权学说也就不能不含有资产阶级独揽“最高权力”、排斥人民主权 [11] 的意义。

证据就在于洛克所谓“大多数”。洛克说：“……当某些人基于每人的同意组成一个共同体时，他们就因此把这个共同体形成一个整体，具有作为一个整体而行动的权力，而这是只有经大多数人的同意和决定才能办到的。……人人都应根据这一同意而受大多数人的约束。”体现这“大多数人的同意和决定”的机构就是立法机关。由于洛克并不是、也不可能是一个普选制的主张者，则这个所谓“大多数人”实际上就是当时资产阶级和新贵族以及一部分封建贵族——这些人，毫无疑问的是当时英国社会的少数人而非“大多数人”。因而这个实质上代表少数人而号称“大多数人”的议会主权就不可能是人民主权。这样一个占人口中少数人的统治阶级，对于来自广大人民对他们“财产权”的威胁，自然是不能不提防的。

从这方面来看，洛克议会主权学说的局限性就很明显了：它是作为少数人的剥削阶级掌握国家最高权力的理论，而不是人民掌握最高权力的理论。

但是洛克的另外一些说法又如何解释呢？例如，洛克认为：立法权是“委托权力”，“只有人民才能通过组成立法机关和指定由谁来行使立法权。”“当人民发现立法行为与他们的委托相抵触时，人民方面仍然享有最高的权力来罢免或更换立法机关。”二十世纪的资产阶级学者指出：这是人民具有政治主权这一学说的渊源。戴雪（1835—1922）在他的《英国宪法》一书中首先提出“政治主权”一词，并用这一概念来解决“法律主权”所不能解释的困难。他说议会虽然“万能”和“至高无上”，却是从法律观点讲的；就政治观点讲，最后的主权仍在于“选民”

或人民的“舆论”。由于资产阶级对选举的种种限制，由于他们用新闻、广播来控制和歪曲事实的真相，在二十世纪的资本主义国家中，议员们固然不可能是人民的代表，舆论固然不可能是人民的公论，在十七世纪末年的占英国人口大多数的英国劳动人民，也绝不可能在当时的议会中有代表，从而也就不能认为他们具有“最高权力”。可见洛克这一说法同戴雪的说法一样，事实上是对于一个具有虚伪性的学说再加上一个欺骗性的补充。

五

以上简略地说明了十七世纪英国资产阶级革命的过程和革命的意义，革命期间英国思想战线上的一般情况，和洛克政治思想的主要内容及其当时所担负的历史任务。

英国通过1640—1649年的内战，把革命推上了高峰，然而此后又大幅度地低落，经过专制王朝的复辟，最后才稳定在1688年的所谓“光荣革命”的阶级妥协局面上。[12]

英国的资产阶级革命之所以以这次阶级妥协告终，是受英国社会发展的历史特点决定的。英国的封建社会还没有发展到最充分、最成熟的阶段，资本主义因素就已经在英国生长起来，封建地主也已经开始资产阶级化。因而英国的资产阶级革命同法国十八世纪的资产阶级革命相比，就多少带有先天不足的缺陷。英国资产阶级没有积蓄起像法国资产阶级那样巨大的冲击力量，没有法国资产阶级那么强大，这就使英国的革命在深度和广度上都不如法国革命。英国革命之不得不以资产阶级和土地贵族的妥协告终，正是反映了当时英国阶级力量对比的实际情况。

然而就从其根本性质来说，这次英国革命（尽管不彻底）终究还是一次具有世界意义的摧毁封建制度的资产阶级革命。对于洛克，我们应该肯定他具有进步性。首先，在国家起源问题上，洛克阐释了一种世俗的国家起源说，反对君权神授的主张；其次，洛克提出议会主权，主张置国王于议会控制之下的立宪君主制，反对绝对君主制；再

次，洛克直率地提出政府的目的就是为了保护私有财产，力争资产阶级的利益，为资本主义的发展扫除障碍；最后，洛克又呼吁宗教容忍、信教自由，等等。这些理论在当时都是打击封建制度促进资本主义经济和文化的发展的。

但是，同其他资产阶级思想家一样，洛克的政治思想也表现了很大的历史局限性和阶级局限性。姑无论自然法学说和社会契约说本身就是一种反历史的和反科学的唯心主义的臆造，他的议会主权说也不过是为资产阶级专政所作的辩护。洛克理想的议会乃是由资产阶级把持的议会，根本谈不到真正的人民主权的问题。正如马克思在《政治经济学批判》中所说，洛克在经济学说方面是一切形式的资产阶级的代表，所以他的政治思想也必然是要为资产阶级的政权辩护的。

1963年12月，北京

---

[1] 参看波洛克（F. Pollock）的《洛克的国家论》，见其《法学论文集》，伦敦1922年版，第82页。

[2] 主要见于他的《自由君主国的真正法律》，1598年出版。

[3] 这是许多资产阶级学者的看法。

[4] 见该书伦敦版第233页。

[5] 见西耶士的《什么是第三等级》一书卷首，意谓：第三等级的地位极不重要。

[6] 见其《论真理》残篇。

[7] 大意见其《政治论》第一章。

[8] 如托马斯·阿奎那。

[9] 见其《战争与和平法》一书。

[10] 见其《理想国》一书。

[11] 资产阶级学者自己也说："人民，根据洛克的学说，具有'最高的权力'，但这并不是人民主权。"见高夫（J. W. Gough）的《约翰·洛克的政治哲学》，牛津大学出版部，1950年版，第132页。

[12] 参看恩格斯：《社会主义从空想到科学的发展》，英文本导言。

第一章

1. 上篇 [1] 已经阐明：

第一，亚当并不基于父亲身份的自然权利或上帝的明白赐予，享有对于他的儿女的那种权威或对于世界的统辖权，如同有人所主张的。

第二，即使他享有这种权力，他的继承人并无权利享有这种权力。

第三，即使他的继承人们享有这种权力，但是由于没有自然法，也没有上帝的明文法，来确定在任何场合谁是合法继承人，就无从确定继承权因而也无从确定应该由谁来掌握统治权。

第四，即使这也已被确定，但是谁是亚当的长房后嗣，早已绝对无从查考，这就使人类各种族和世界上各家族之中，没有哪个比别的更能自称是最长的嫡裔，而享有继承的权利。

所有这些前提，我认为既已交代清楚，那么，现在世界上的统治者要想从以亚当的个人统辖权和父权为一切权力的根源的说法中得到任何好处，或从中取得丝毫权威，就成为不可能了。所以，无论是谁，只要他举不出正当理由来设想，世界上的一切政府都只是强力和暴力的产物，人们生活在一起乃是服从弱肉强食的野兽的法则，而不是服从其他法则，从而奠定了永久混乱、祸患、暴动、骚扰和叛乱（凡此都是赞同那一假设的人们所大声疾呼地反对的事情）的基础，他就必须在罗伯特·菲尔麦爵士 [2] 的说法之外，寻求另一种关于政府的产生、关于政治权力的起源和关于用来安排和明确谁享有这种权力的方法的说法。

2. 为此目的，我提出我认为什么是政治权力的意见，我想这样做不会是不适当的。我认为官长对于臣民的权力，同父亲对于儿女的权力、主人对于仆役的权力、丈夫对于妻子的权力和贵族对于奴隶的权力，是可以有所区别的。由于这些不同的权力有时集中在同一个人身上，如果我们在这些不同的关系下对他考究的话，这就可以帮助我们分清这些权力彼此之间的区别，说明一国的统治者、一家的父亲和一船的船长之间的不同。

3. 因此，我认为政治权力就是为了规定和保护财产而制定法律的权利，判处死刑和一切较轻处分的权利，以及使用共同体的力量来执行这些法律和保卫国家不受外来侵害的权利；而这一切都只是为了公众福利。

---

[1] 洛克在这里所称"上篇"，系指《政府论两篇》的第一篇，《论某些错误的原理》。在这一篇论文中，洛克集中地对罗伯特·菲尔麦爵士（Sir Robert Filmer）所主张的君权神授学说加以驳斥。——译者注

[2] 罗伯特·菲尔麦爵士（Sir Robert Filmer，？—1653）是十七世纪英国的绝对君主制的热烈拥护者，他在其主要著作《父权制，或国王的自然权力》（*Patriarcha*，*or The Natural Power of Kings*，1680年出版）一书中，极力鼓吹君权神授学说。洛克以《政府论两篇》的第一篇，逐点批判了他的这一学说。——译者注

第二章 论自然状态

4. 为了正确地了解政治权力，并追溯它的起源，我们必须考究人类原来自然地处在什么状态。那是一种完备无缺的自由状态，他们在自然法的范围内，按照他们认为合适的办法，决定他们的行动和处理他们的财产和人身，而无须得到任何人的许可或听命于任何人的意志。

这也是一种平等的状态，在这种状态中，一切权力和管辖权都是相互的，没有一个人享有多于别人的权力。极为明显，同种和同等的人们既毫无差别地生来就享有自然的一切同样的有利条件，能够运用相同的身心能力，就应该人人平等，不存在从属或受制关系，除非他们全体的主宰以某种方式昭示他的意志，将一人置于另一人之上，并以明确的委任赋予他以不容怀疑的统辖权和主权。

5. 明智的胡克尔 [1] 认为人类基于自然的平等是既明显又不容置疑的，因而把它作为人类互爱义务的基础，并在这个基础之上建立人们相互之间应有的种种义务，从而引申出正义和仁爱的重要准则。他的原话是：

“相同的自然动机使人们知道有爱人和爱己的同样的责任；因为，既然看到相等的事物必须使用同一的尺度，如果我想得到好处，甚至想从每个人手中得到任何人所希望得到的那么多，则除非我设法满足无疑地也为本性相同的他人所有的同样的要求，我如何能希望我的任何部分的要求得到满足呢？如果给人们以与此种要求相反的东西，一定会在各方面使他们不快，如同我在这种情况下也会不快一般。所以如果我为害他人，我只有期待惩罚，因为并无理由要别人对我比我对他们表现更多的爱心。因此，如果我要求本性与我相同的人们尽量爱我，我便负有一种自然的义务对他们充分地具有相同的爱心。从我们和与我们相同的他们之间的平等关系上，自然理性引申出了若干人所共知的、指导生活的规则和教义。”（《宗教政治》，第一卷）

6. 虽然这是自由的状态，却不是放任的状态。在这状态中，虽然人具有处理他的人身或财产的无限自由，但是他并没有毁灭自身或他所占有的任何生物的自由，除非有一种比单纯地保存它来得更高贵的用处要求将它毁灭。自然状态有一种为人人所应遵守的自然法对它起着支配作用；而理性，也就是自然法，教导着有意遵从理性的全人类：人们既然都是平等和独立的，任何人就不得侵害他人的生命、健康、自由或财产。因为既然人们都是全能和无限智慧的创世主的创造物，既然都是惟一的最高主宰的仆人，奉他的命令来到这个世界，从事于他的事务，他们就是他的财产，是他的创造物，他要他们存在多久就存在多久，而不由他们彼此之间作主；我们既赋有同样的能力，在同一自然社会内共享一切，就不能设想我们之间有任何从属关系，可使我们有权彼此毁灭，好像我们生来是为彼此利用的，如同低等动物生来是供我们利用一样。正因为每一个人必须保存自己，不能擅自改变他的地位，所以基于同样理由，当他保存自身不成问题时，他就应该尽其所能保存其余的人类，而除非为了惩罚一个罪犯，不应该夺去或损害另一个人的生命以及一切有助于保存另一个人的生命、自由、健康、肢体或物品的事物。

7. 为了约束所有的人不侵犯他人的权利、不互相伤害，使大家都遵守旨在维护和平和保卫全人类的自然法，自然法便在那种状态下交给每一个人去执行，使每人都有权惩罚违反自然法的人，以制止违反自然法为度。自然法和世界上有关人类的一切其他法律一样，如果在自然状态中没有人拥有执行自然法的权力，以保护无辜和约束罪犯，那么自然法就毫无用处了。而如果有人在自然状态中可以惩罚他人所犯的任何罪恶，那么人人就都可以这样做。因为，在那种完全平等的状态中，根据自然，没有人享有高于别人的地位或对于别人享有管辖权，所以任何人在执行自然法的时候所能做的事情，人人都必须有权去做。

8. 因此，在自然状态中，一个人就是这样地得到支配另一个人的权力的。但当他抓住一个罪犯时，却没有绝对或任意的权力，按照感情冲动或放纵不羁的意志来加以处置，而只能根据冷静的理性和良心的指示，比照他所犯的罪行，对他施以惩处，尽量起到纠正和禁止的作用。因为纠正和禁止是一个人可以合法地伤害另一个人、即我们称之为惩罚的惟一理由。罪犯在触犯自然法时，已是表明自己按照理性和公道之外的规则生活，而理性和公道的规则正是上帝为人类的相互

安全所设置的人类行为的尺度，所以谁玩忽和破坏了保障人类不受损害和暴力的约束，谁就对于人类是危险的。这既是对全人类的侵犯，对自然法所规定的全人类和平和安全的侵犯，因此，人人基于他所享有的保障一般人类的权利，就有权制止或在必要时毁灭所有对他们有害的东西，就可以给与触犯自然法的人以那种能促使其悔改的不幸遭遇，从而使他并通过他的榜样使其他人不敢再犯同样的毛病。在这种情况下并在这个根据上，人人都享有惩罚罪犯和充当自然法的执行人的权利。

9. 我并不怀疑这对于某些人似乎是一种很怪的学说。但是我要求他们在非难这一学说之前，先为我解释：基于什么权利，任何君主或国家对一个外国人在他们的国家中犯了任何罪行可以处以死刑或加以惩罚。可以肯定，他们的通过立法机关所公布的决定才获得效力的法律，并不及于一个外国人：它们不是针对他而定的，而即使是针对他的，他也没有受约束的义务。对该国臣民产生约束力的立法权，对他却是无效的。那些在英国、法国、荷兰享有制定法律的最高权力的人们，对一个印第安人来说，仅和世界上其余的人一样是没有权威的人们。由此可见，如果基于自然法，每一个人并不享有对于触犯自然法的行为加以惩罚的权力，尽管根据他的清醒的判断认为有此必要，我就不能理解任何社会的官长怎样能处罚属于另一国家的外国人，因为，就他而言，他们所享有的权力并不多于每一个人基于自然对于另一个人可以享有的权力。

10. 构成罪行的，是违法和不符合正当理性规则的行为，一个人因此堕落，并宣布自己抛弃人性的原则而成为有害的人，除此以外，通常还有对某一个人所施的侵害，以及另一个人由于他的犯罪而受到损害。在这种情况下，受到任何损害的人，除与别人共同享有的处罚权之外，还享有要犯罪人赔偿损失的特殊权利。认为这样做是公道的其他任何人，也可以会同受害人，协助他向犯罪人取得相应的损害赔偿。

11. 从这两种不同的权利——一种是人人所享有的旨在制止相类罪行而惩罚犯罪行为的权利；另一种是只属于受到损害的一方的要求赔偿的权利——产生这样的情况，即法官基于作为法官而掌握共同的惩罚权利，往往能够在公众福利要求不执行法律的场合，根据他自己的职权免除对犯罪行为的惩罚，但却不能使受到损害的任何私人放弃应

得的损害赔偿。受害人有以自己的名义提出要求的权利，只有他自己才能放弃这种权利。受害人基于自卫的权利，拥有将罪犯的物品或劳役取为己用的权力，正如人人基于保卫全人类并为此作出一切合理行动的权利，拥有惩罚罪行并防止罪行的再度发生的权力一样。因此，在自然状态中，人人都有处死一个杀人犯的权力，以杀一儆百来制止他人犯同样的无法补偿的损害行为，同时也是为了保障人们不受罪犯的侵犯，这个罪犯既已绝灭理性——上帝赐给人类的共同准则——以他对另一个人所施加的不义暴力和残杀而向全人类宣战，因而可以当作狮子或老虎加以毁灭，当作人类不能与之共处和不能有安全保障的一种野兽加以毁灭。“谁使人流血的，人亦必使他流血”，这一重要的自然法就是以上述的情况为根据的。该隐深信无疑，人人享有毁灭这种罪犯的权利，所以在他杀死兄弟之后喊道，“凡遇见我的必杀我”；这是早就那样明白地镂铭人心的。

12. 基于同样理由，在自然状态中，一个人可以处罚违反自然法的较轻情况。也许有人会问，是否处以死刑？我的回答是，处罚每一种犯罪的程度和轻重，以是否足以使罪犯觉得不值得犯罪，使他知道悔悟，并且儆戒别人不犯同样的罪行而定。在自然状态中能够发生的罪行，也可以在一个国家中，如同在自然状态中，同样地和同等程度地受到惩罚。虽然我不准备在这里论及自然法的细节或它的惩罚标准，但是可以肯定，确有这种法的存在，而且对于一个有理性的人和自然法的研究者来说，它像各国的明文法一样可以理解和浅显，甚至可能还要浅显些，正如比起人们追求用文字表达的矛盾的和隐藏的利益时所作的幻想和错综复杂的机谋来，合理的议论更易为人所了解。各国大部分国内法确是这样，这些法律只有以自然法为根据时才是公正的，它们的规定和解释必须以自然法为根据。

13. 对于这一奇怪的学说——即认为在自然状态中，人人都拥有执行自然法的权力——我相信总会有人提出反对：人们充当自己案件的裁判者是不合理的，自私会使人们偏袒自己和他们的朋友，而在另一方面，心地不良、感情用事和报复心理都会使他们过分地惩罚别人，结果只会发生混乱和无秩序；所以上帝确曾用政府来约束人们的偏私和暴力。我也可以承认，公民政府是针对自然状态的种种不方便情况而设置的正当救济办法。人们充当自己案件的裁判者，这方面的不利之处确实很大，因为我们很容易设想，一个加害自己兄弟的不义之徒就不会那样有正义感来宣告自己有罪。但是，我要提出异议的人们记

住，专制君主也不过是人；如果设置政府是为了补救由于人们充当自己案件的裁判者而必然产生的弊害，因而自然状态是难以忍受的，那么我愿意知道，如果一个统御众人的人享有充当自己案件的裁判者的自由，可以任意处置他的一切臣民，任何人不享有过问或控制那些凭个人好恶办事的人的丝毫自由，而不论他所做的事情是由理性、错误或情感所支配，臣民都必须加以服从，那是什么样的一种政府，它比自然状态究竟好多少？在自然状态中，情况要好得多，在那里，人们不必服从另一个人的不法的意志；如果裁判者在他自己或其他的案件中作了错误的裁判，他就要对其余的人类负责。

14. 往往有人当作一个重大的反对论点而提出这样的问题：现在哪里有或曾经有过处在这种自然状态中的人呢？对于这个问题，目前这样来回答就够了：全世界的独立政府的一切统治者和君主既然都是处在自然状态中，那就很明显，不论过去或将来，世界上都不会没有一些处在那种状态中的人的。我指的是独立社会的一切统治者，无论他们是否同别人联合。因为并非每一个契约都起终止人们之间的自然状态的作用，而只有彼此相约加入同一社会，从而构成一个国家的契约才起这一作用；人类可以相互订立其他协议和合约，而仍然处在自然状态中。两个人在荒芜不毛的岛上，如同加西拉梭 [2] 在他的秘鲁历史中所提到的，或一个瑞士人和一个印第安人在美洲森林中所订立的交换协议和契约，对于他们是有约束力的，尽管他们彼此之间完全处在自然状态中。因为诚实和守信是属于作为人而不是作为社会成员的人们的品质。

15. 对于那些认为人类从未处在自然状态中的人们，我首先要引证明智的胡克尔在《宗教政治》第一卷第十节中所说的话："上述的法则"——即自然法——"对于人类来说，甚至在他们以若干个人的面目出现时，也是有绝对约束力的，尽管他们从无任何固定的组织，彼此之间也从无关于应该做什么或不应该做什么的庄严协定。但是既然我们不能单独由自己充分供应我们天性所要求的生活、即适于人的尊严的生活所必需的物资，因而为了弥补我们在单独生活时必然产生的缺点和缺陷，我们自然地想要去和他人群居并营共同生活，这是人们最初联合起来成为政治社会的原因。"我还进一步断言，所有的人自然地处于这种状态，在他们同意成为某种政治社会的成员以前，一直就是这样。我相信这篇论文的以后部分会把这点说得很明白。

[1] 胡克尔（Richard Hooker， 1553—1600），英国神学家，著有《宗教政治的法律》（*Laws of Ecclesiastical Polity*）一书，洛克在好几处引证胡克尔在这一著作中的论点，来支持他的一些主张。——译者注

[2] 加西拉梭（Garcilaso de la Vega， 1535—1616）著有关于秘鲁的历史。他的父亲是西班牙人，母亲是秘鲁人。——译者注

第三章 论战争状态

16. 战争状态是一种敌对的和毁灭的状态。因此凡用语言或行动表示对另一个人的生命有沉着的、确定的企图，而不是出自一时的意气用事，他就使自己与他对其宣告这种意图的人处于战争状态。这样，他就把生命置于那人或协同那人进行防御和支持其斗争的任何人的权力之下，有丧失生命的危险。我享有毁灭那以毁灭来威胁我的东西的权利，这是合理和正当的。因为基于根本的自然法，人应该尽量地保卫自己，而如果不能保卫全体，则应优先保卫无辜的人的安全。一个人可以毁灭向他宣战或对他的生命怀有敌意的人。他可以这样做的理由就像他可以杀死一只豺狼或狮子一样。因为这种人不受共同的理性法则的约束，除强力和暴力的法则之外，没有其他法则，因此可以被当作猛兽看待，被当作危险和有害的动物看待，人只要落在它们的爪牙之内，就一定会遭到毁灭。

17. 因此，谁企图将另一个人置于自己的绝对权力之下，谁就同那人处于战争状态，这应被理解为对那人的生命有所企图的表示。因为，我有理由断定，凡是不经我同意将我置于其权力之下的人，在他已经得到了我以后，可以任意处置我，甚至也可以随意毁灭我。因为谁也不能希望把我置于他的绝对权力之下，除非是为了通过强力迫使我接受不利于我的自由权利的处境，也就是使我成为奴隶。免受这种强力的压制，是自我保存的惟一保障，而理性促使我把那想要夺去我的作为自保屏藩的自由的人，当作危害我的生存的敌人看待；因此凡是图谋奴役我的人，便使他自己同我处于战争状态。凡在自然状态中想夺去处在那个状态中的任何人的自由的人，必然被假设为具有夺去其他一切东西的企图，这是因为自由是其余一切的基础。同样地，凡在社会状态中想夺去那个社会或国家的人们的自由的人，也一定被假设为企图夺去他们的其他一切，并被看作处于战争状态。

18. 这就使一个人可以合法地杀死一个窃贼，尽管窃贼并未伤害他，也没有对他的生命表示任何企图，而只是使用强力把他置于他的

掌握之下，以便夺去他的金钱或他所中意的东西。因为窃贼本无权利使用强力将我置于他的权力之下，不论他的借口是什么，所以我并无理由认为，那个想要夺去我的自由的人，在把我置于他的掌握之下以后，不会夺去我的其他一切东西。所以我可以合法地把他当作与我处于战争状态的人来对待，也就是说，如果我能够的话，就杀死他；无论是谁，只要他造成战争状态并且是这种状态中的侵犯者，就置身于这种危险的处境。

19. 这就是自然状态和战争状态的明显区别，尽管有些人[1]把它们混为一谈。它们之间的区别，正像和平、善意、互助和安全的状态和敌对、恶意、暴力和互相残杀的状态之间的区别那样迥不相同。人们受理性支配而生活在一起，不存在拥有对他们进行裁判的权力的人世间的共同尊长，他们正是处在自然状态中。但是，对另一个人的人身用强力或表示企图使用强力，而又不存在人世间可以向其诉请救助的共同尊长，这是战争状态。而正因为无处可以告诉，就使人有权利向一个侵犯者宣战，尽管他是社会的一分子和同是一国的臣民。因此，虽然我不能因为一个窃贼偷了我的全部财产而伤害他，我只能诉诸法律，但是，当他着手抢我的马或衣服的时候，我可以杀死他。这是因为，当为了保卫我而制定的法律不能对当时的强力加以干预以保障我的生命，而生命一经丧失就无法补偿时，我就可以进行自卫并享有战争的权利、即杀死侵犯者的自由，因为侵犯者不容许我有时间诉诸我们的共同的裁判者或法律的判决来救助一个无可补偿的损害。不存在具有权力的共同裁判者的情况使人们都处于自然状态；不基于权利以强力加诸别人，不论有无共同裁判者，都造成一种战争状态。

20. 但是强力一旦已停止使用，处在社会中的人们彼此间的战争状态便告终止，双方都同样地受法律的公正决定的支配，因为那时已有诉请处理过去伤害和防止将来危害的救济办法。但是如果没有明文法和可以向其诉请的具有权威的裁判者的救济，像在自然状态中那样，战争状态一经开始便仍然继续，无辜的一方无论何时只要有可能的话，享有毁灭另一方的权利，直到侵犯者提出和平的建议，并愿意进行和解为止，其所提的条件必须能赔偿其所作的任何损害和保障无辜一方的今后安全。不仅如此，纵然存在诉诸法律的手段和确定的裁判者，但是，由于公然的枉法行为和对法律的牵强歪曲，法律的救济遭到拒绝，不能用来保护或赔偿某些人或某一集团所作的暴行或损害，这就难以想象除掉战争状态以外还有别的什么情况。因为只要使

用了暴力并且造成了伤害，尽管出于授权执行法律的人之手，也不论涂上了怎样的法律的名义、借口或形式的色彩，它仍是暴力和伤害。法律的目的是对受法律支配的一切人公正地运用法律，借以保护和救济无辜者；如果并未善意地真实做到这一点，就会有战争强加于受害者的身上，他们既不能在人间诉请补救，在这种情况下就只有一条救济的办法，诉诸上天。

21. 避免这种战争状态（在那里，除掉诉诸上天，没有其他告诉的手段，并且因为没有任何权威可以在争论者之间进行裁决，每一细小的纠纷都会这样终结）是人类组成社会和脱离自然状态的一个重要原因。因为如果人间有一种权威、一种权力，可以向其诉请救济，那么战争状态就不再继续存在，纠纷就可以由那个权力来裁决。假使当初人世间存在任何这样的法庭、任何上级裁判权来决定耶弗他和亚扪人之间的权利，他们决不致进入战争状态；但是我们看到他被迫而诉诸上天。他说："愿审判人的耶和华，今日在以色列人和亚扪人中间，判断是非"（《旧约》士师记，第十一章，第二十七节），然后进行控诉并凭借他的诉请，他就率领军队投入战斗。因此在这种纠纷中，如果提出谁是裁判者的问题，这不能意味着，谁应对这一纠纷进行裁决。谁都知道，耶弗他在这里告诉我们的是，"审判人的耶和华"应当裁判。如果人世间没有裁判者，那么只能诉诸天上的上帝。因此那个问题不能意味着谁应当判断究竟别人有没有使自己与我处于战争状态，以及究竟我可否像耶弗他那样诉诸上天。关于这个问题，只有我自己的良心能够判断，因为在最后的审判日，我要对一切人的最高裁判者负责。

---

[1] 洛克在这里所指的是十七世纪英国哲学家霍布斯（Thomas Hobbes， 1588—1679），他认为人类当初所处的自然状态是一种战争状态。——译者注

第四章 论奴役

22. 人的自然自由，就是不受人间任何上级权力的约束，不处在人们的意志或立法权之下，只以自然法作为他的准绳。处在社会中的人的自由，就是除经人们同意在国家内所建立的立法权以外，不受其他任何立法权的支配；除了立法机关根据对它的委托所制定的法律以外，不受任何意志的统辖或任何法律的约束。所以，自由并非像罗伯特·菲尔麦爵士所告诉我们的那样："各人乐意怎样做就怎样做，高兴怎样生活就怎样生活，而不受任何法律束缚的那种自由。"（《亚里士多德〈政治论〉评述》，第55页。）处在政府之下的人们的自由，应有长期有效的规则作为生活的准绳，这种规则为社会一切成员所共同遵守，并为社会所建立的立法机关所制定。这是在规则未加规定的一切事情上能按照我自己的意志去做的自由，而不受另一人的反复无常的、事前不知道的和武断的意志的支配；如同自然的自由是除了自然法以外不受其他约束那样。

23. 这种不受绝对的、任意的权力约束的自由，对于一个人的自我保卫是如此必要和有密切联系，以致他不能丧失它，除非连他的自卫手段和生命都一起丧失。因为一个人既然没有创造自己生命的能力，就不能用契约或通过同意把自己交由任何人奴役，或置身于别人的绝对的、任意的权力之下，任其夺去生命。谁都不能把多于自己所有的权力给予他人；凡是不能剥夺自己生命的人，就不能把支配自己生命的权力给予别人。诚然，当一个人由于过错，做了理应处死的行为而丧失了生命权的时候，他把生命丧失给谁，谁就可以（当谁已掌握他时）从缓夺去他的生命，利用他来为自己服役；这样做，对他并不造成损害。因为当他权衡奴役的痛苦超过了生命的价值时，他便有权以情愿一死来反抗他的主人的意志。

24. 这是最完全的奴役状况，它不外是合法征服者和被征服者之间的战争状态的继续。如果他们之间订立了契约，作出协议，使一方拥有有限的权力和另一方必须服从，那么在这一契约的有效期内，战

争和奴役状态便告终止。因为正如上述，谁都不能以协定方式把自己所没有的东西、即支配自己的生命的权力，交给另一个人。

我承认，我们看到在犹太人中间，乃至于在其他民族中间，确有出卖自身的事情；但是很清楚，这仅是为了服劳役，而不是为了充当奴隶。因为很明显，被出卖的人并不处在一种绝对的、任意的专制权力之下。不论何时，主人并无杀死他的权力，而在一定的时候，必须解除他的服役，使他自由；这种奴仆的主人根本没有任意处置奴仆的生命的权力，因此不能随意伤害他，只要使他损失一只眼睛或一颗牙齿，就使他获得自由（《旧约》出埃及记，第二十一章）。

第五章 论财产

25. 不论我们就自然理性来说，人类一出生即享有生存权利，因而可以享用肉食和饮料以及自然所供应的以维持他们的生存的其他物品；或者就上帝的启示来说，上帝如何把世界上的东西给予亚当、给予挪亚和他的儿子们；这都很明显，正如大卫王所说（《旧约》诗篇第一百十五篇，第十六节），上帝"把地给了世人"，给人类共有。但即使假定这样，有人似乎还很难理解：怎能使任何人对任何东西享有财产权呢？我并不认为作如下的回答可以满意：如果说，根据上帝将世界给予亚当和他的后人为他们所共有的假设，难以理解财产权，那么，根据上帝将世界给予亚当和他的继承人并排斥亚当的其他后人这一假设，除了惟一的全世界君主之外，谁也不可能享有任何财产。可是我将设法说明，在上帝给予人类为人类所共有的东西之中，人们如何能使其中的某些部分成为他们的财产，并且这还不必经过全体世人的明确协议。

26. 上帝既将世界给予人类共有，亦给予他们以理性，让他们为了生活和便利的最大好处而加以利用。土地和其中的一切，都是给人们用来维持他们的生存和舒适生活的。土地上所有自然生产的果实和它所养活的兽类，既是自然自发地生产的，就都归人类所共有，而没有人对于这种处在自然状态中的东西原来就具有排斥其余人类的私人所有权；但是，这些既是给人类使用的，那就必然要通过某种拨归私用的方式，然后才能对于某一个人有用处或者有好处。野蛮的印第安人既不懂得圈用土地，还是无主土地的住户，就必须把养活他的鹿肉或果实变为己有，即变为他的一部分，而别人不能再对它享有任何权利，才能对维持他的生命有任何好处。

27. 土地和一切低等动物为一切人所共有，但是每人对他自己的人身享有一种所有权，除他以外任何人都没有这种权利。他的身体所从事的劳动和他的双手所进行的工作，我们可以说，是正当地属于他的。所以只要他使任何东西脱离自然所提供的和那个东西所处的状

态，他就已经掺进他的劳动，在这上面参加他自己所有的某些东西，因而使它成为他的财产。既然是由他来使这件东西脱离自然所安排给它的一般状态，那么在这上面就由他的劳动加上了一些东西，从而排斥了其他人的共同权利。因为，既然劳动是劳动者的无可争议的所有物，那么对于这一有所增益的东西，除他以外就没有人能够享有权利，至少在还留有足够的同样好的东西给其他人所共有的情况下，事情就是如此。

28. 谁把橡树下拾得的橡实或树林的树上摘下的苹果果腹时，谁就确已把它们拨归己用。谁都不能否认，食物是完全应该由他消受的。因此我要问，这些东西从什么时候开始是属于他的呢？是在他消化的时候，还是在他吃的时候，还是他煮的时候，还是他把它们带回家的时候，还是他捡取它们的时候呢？很明显，如果最初的采集不使它们成为他的东西，其他的情形就更不可能了。劳动使它们同公共的东西有所区别，劳动在万物之母的自然所已完成的作业上面加上一些东西，这样它们就成为他的私有的权利了。谁会说，因为他不曾得到全人类的同意使橡实或苹果成为他的所有物，他就对于这种拨归私用的东西不享有权利呢？这样把属于全体共有的东西归属自己，是否是盗窃行为呢？如果这样的同意是必要的话，那么，尽管上帝给予人类很丰富的东西，人类早已饿死了。我们在以合约保持的共有关系中看到，那是从共有的东西中取出任何一部分并使它脱离自然所安置的状态，才开始有财产权的；若不是这样，共有的东西就毫无用处了。而取出这一或那一部分，并不取决于一切共有人的明白同意。因此我的马所吃的草、我的仆人所割的草皮以及我在同他人共同享有开采权的地方挖掘的矿石，都成为我的财产，无须任何人的让与或同意。我的劳动使它们脱离原来所处的共同状态，确定了我对于它们的财产权。

29. 如果规定任何人在把共有的东西的任何部分拨归私用的时候，必须得到每一个共有人的明确同意，那么孩子和仆人们就不能割取他们的父亲或主人为他们共同准备而没有指定各人应得部分的肉。虽然泉源的流水是人人有份的，但是谁能怀疑盛在水壶里的水是只属于汲水人的呢？他的劳动把它从自然手里取了出来，从而把它拨归私用，而当它还在自然手里时，它是共有的，是同等地属于所有的人的。

30. 因此，这一理性的法则使印第安人所杀死的鹿归他所有；尽管原来是人人所共同享有权利的东西，在有人对它施加劳动以后，就成为他的财物了。被认为是文明的一部分人类已经制定并且增订了一些明文法来确定财产权，但是这一关于原来共有的东西中产生财产权的原始的自然法仍旧适用。根据这一点，任何人在那广阔的，仍为人类所共有的海洋中所捕获的鱼或在那里采集的龙涎香，由于劳动使它脱离了自然原来给它安置的共同状态，就成为对此肯费劳力的人的财产。而即使在我们中间，无论是谁只要在围场时紧赶一只野兔，那只野兔就被认为是他的所有物。因为野兽仍被看做是共有的，不属任何人私有，只要有人对这类动物花费了这样多的劳动去发现并追赶它，他就使它脱离原来是共有的自然状态，而开始成为一种财产。

31. 有人或许会反对这种说法，认为如果采集橡实或其他土地生长的果实等等，就构成了对这些东西的权利，那么任何人可以按其意愿尽量占取。我的回答是，并非这样。同一自然法，以这种方式给我们财产权，同时也对这种财产加以限制。“上帝厚赐百物给我们享受”（《新约》提摩太前书，第六章，第十七节）是神的启示所证实的理性之声。但上帝是以什么限度给我们财产的呢？以供我们享用为度。谁能在一件东西败坏之前尽量用它来供生活所需，谁就可以在那个限度内以他的劳动在这件东西上确定他的财产权；超过这个限度就不是他的份所应得，就归他人所有。上帝创造的东西不是供人们糟蹋或败坏的。所以，考虑到在很长一段时期内，世界上天然物资丰富，消费者很少，一个人的勤劳所能达到的并对它独占而不让别人分享的一部分物资（特别是限于理性所规定的可以供他使用的范围）数量很小，那时对这样确定的财产大概就很少发生争执或纠纷。

32. 但是，尽管财产的主要对象现在不是土地所生产的果实和依靠土地而生存的野兽，而是包括和带有其余一切东西的土地本身，我认为很明显，土地的所有权也是和前者一样取得的。一个人能耕耘、播种、改良、栽培多少土地和能用多少土地的产品，这多少土地就是他的财产。这好像是他用他的劳动从公地圈来的那样。即使说旁人对此都有同等权利，所以如果没有取得他的全体共有人、即全人类的同意，他就不能拨归私用、不能圈用土地，这样的说法也不能使他的权利失效。上帝将世界给予全人类所共有时，也命令人们要从事劳动，而人的贫乏处境也需要他从事劳动。上帝和人的理性指示他垦殖土地，这就是说，为了生活需要而改良土地，从而把属于他的东西、即

劳动施加于土地之上。谁服从了上帝的命令对土地的任何部分加以开拓、耕耘和播种，他就在上面增加了原来属于他所有的某种东西，这种所有物是旁人无权要求的，如果加以夺取，就不能不造成损害。

33. 这种开垦任何一块土地而把它据为己有的行为，也并不损及任何旁人的利益，因为还剩有足够的同样好的土地，比尚未取得土地的人所能利用的还要多。所以，事实上并不因为一个人圈用土地而使剩给别人的土地有所减少。这是因为，一个人只要留下足供别人利用的土地，就如同毫无所取一样。谁都不会因为另一个人喝了水，牛饮地喝了很多，而觉得自己受到损害，因为他尚有一整条同样的河水留给他解渴；而就土地和水来说，因为两者都够用，情况是完全相同的。

34. 上帝将世界给予人类所共有；但是，既然他将它给予人类是为了他们的利益，为了使他们尽可能从它获得生活的最大便利，就不能假设上帝的意图是要使世界永远归公共所有而不加以耕植。他是把世界给予勤劳和有理性的人们利用的（而劳动使人取得对它的权利），不是给予好事吵闹和纷争的人们来从事巧取豪夺的。谁有同那已被占用的东西一样好的东西可供利用，他就无须抱怨，也不应该干预旁人业已用劳动改进的东西。如果他这样做，很明显，他是想白占人家劳动的便宜，而他并无权利这样做；他并不想要上帝所给予他和其他人共有以便在其上从事劳动的土地，而除了已被占有的以外，还剩有同样好的土地，而且比他知道如何利用或他的勤劳所能及的还要多。

35. 不错，在英国或任何其他有很多人民受其统治的国家，他们既有金钱又从事商业，但是对于那里的公有土地的任何部分，如果没有取得全体共有人的同意，没有人能够加以圈用或拨归私用；因为，这是契约、即国家的法律留给公有的，是不可侵犯的。这种土地虽然对于某些人是公有的，却并非对全人类都是这样；它是这个国家或这个教区的共有财产。而且，经这样圈用后所剩下的土地，对于其余的共有人来说不会同当初全部土地的情况一样，因为那时他们都能使用全部土地。至于人们开始和最早聚居在世界广大的土地上的时候，情况就不是那样。那时人们所受制的法律可以说是为了鼓励取得财产。上帝命令他而他的需要亦迫使他不得不从事劳动。那是他的财产，人们不能在他已经划定的地方把财产夺走。因此，开拓或耕种土地是同

占有土地结合在一起的。前者给予后者以产权的根据。所以上帝命令人开拓土地，从而给人在这范围内将土地拨归私用的权力。而人类生活的条件既需要劳动和从事劳动的资料，就必然地导致私人占有。

36. 财产的幅度是自然根据人类的劳动和生活所需的范围而很好地规定的。没有任何人的劳动能够开拓一切土地或把一切土地划归私用；他的享用也顶多只能消耗一小部分；所以任何人都不可能在这种方式下侵犯另一个人的权利，或为自己取得一宗财产而损害他的邻人，因为他的邻人（在旁人已取出他的一份之后）仍然剩有同划归私用以前一样好和一样多的财产。在世界初期，人们在当时的旷野上所遭逢的离群即无法生活的危险，大于因缺少土地进行种植而感受的不便，在这个时候，这一幅度确将每个人的私有财产限制在适当的范围之内，使他可能占有的财产不致损害别人。世界现在似乎有人满之患，但是同样的限度仍可被采用而不损及任何人。试设想一个人或一个家族在亚当或挪亚的子孙们起初在世界上居住时的情况：让他在美洲内地的空旷地方进行种植，我们将看到他在我们所定的限度内划归自己私用的土地不会很大，甚至在今天，也不致损及其余的人类，以致他们有理由抱怨或认为由于那个人的侵占而受到损害，即使人类现今业已分布到世界的每一角落，无限地超过了最初的微小数目。加之，如果没有劳动，土地的多寡就只有很小的价值。我听说在西班牙就有这样的情况，一个人只要对土地加以利用，即使无其他权利，可以被允许耕耘、播种和收获，而不受他人干涉。相反地，居民们还认为他们得到了他的好处，因为他在未开垦的因而是荒芜的土地上所花费的劳动增加了他们所需要的粮食。但是不管怎样，这还不是我所要强调的。而我敢大胆地肯定说，假使不是由于货币的出现和人们默许同意赋予土地以一种价值，形成了（基于同意）较大的占有和对土地的权利，则这一所有权的法则，即每人能利用多少就可以占有多少，会仍然在世界上有效，而不使任何人感受困难，因为世界上尚有足够的土地供成倍居民的需要。关于货币所形成的情况，我将逐渐更充分地加以说明。

37. 这是可以肯定的，最初，人们的超过需要的占有欲改变了事物的真实价值，而这种价值是以事物对人的生活的功用而定的；或者，人们已经同意让一小块不会耗损又不会败坏的黄色金属值一大块肉或一大堆粮食，虽然人们基于他们的劳动，有权将他所能充分利用的自然界的东西划归自己私用，但是这不会是很多的，也不致损及别

人，因为那时还剩有同样丰富的东西，留给肯花费同样勤劳的人们。关于这一点，我还要补充说，一个人基于他的劳动把土地划归私用，并不减少而是增加了人类的共同积累。因为一英亩被圈用和耕种的土地所生产的供应人类生活的产品，比一英亩同样肥沃而共有人任其荒芜不治的土地（说得特别保守些）要多收获十倍。所以那个圈用土地的人从十英亩土地上所得到的生活必需品，比从一百英亩放任自流的土地所得到的更要丰富，真可以说是他给了人类九十英亩土地：因为他的劳动现在从十英亩土地上供应了至少相当于从一百英亩土地上所生产的产品。我在这里把经过改良的土地的产量定得很低，把它的产品只定为十比一，而事实上是更接近于一百比一。我试问，在听其自然从未加以任何改良、栽培或耕种的美洲森林和未开垦的荒地上，一千英亩土地对于贫穷困苦的居民所提供的生活所需能否像在得文郡[1]的同样肥沃而栽培得很好的十英亩土地所出产的同样多呢？

在未把土地划归私用之前，谁尽其所能尽多采集野生果实，尽多杀死、捕捉或驯养野兽，谁以劳动对这些自然的天然产品花费力量来改变自然使它们所处的状态，谁就因此取得了对它们的所有权。但是如果它们在他手里未经适当利用即告毁坏；在他未能消费以前果子腐烂或者鹿肉败坏，他就违反了自然的共同法则，就会受到惩处；他侵犯了他的邻人的应享部分，因为当这些东西超过他的必要用途和可能提供给他的生活需要的限度时，他就不再享有权利。

38. 同样的限度也适用于土地的占有。凡是经过耕种、收获、贮存起来的东西，在败坏之前予以利用，那是他的特有权利。凡是圈入、加以饲养和利用的牲畜和产品也都是他的。但是，如果在他圈用范围内的草在地上腐烂，或者他所种植的果实因未被摘采和贮存而败坏，这块土地，尽管经他圈用，还是被看作是荒废的，可以为任何其他人所占有。所以在最初的时候，该隐可以取得尽他所能耕种的土地，作为他的土地，还可以留下足够的土地让亚伯放牧羊群；几英亩土地就够他们两人占用了。但是由于家庭增多，勤劳又扩大了他们的牲畜，他们的占有随着需要而增大。但是在他们尚未联合起来、共同定居和建成城市之前，他们所利用的土地还属于公有，并未确定任何财产权。后来，基于同意，他们就规定各人领地的界限，约定他们和邻人之间的地界，再以他们内部的法律，规定同一社会的人们的财产权。因为我们知道，在最初有人居住的那些地方，也大约是那时居民最多的所在，直到亚伯兰的时候，人们还是带着他们的牛羊群——这

是他们的财产——自由地来往游牧；而亚伯兰是在他作为一个异乡人的地方游牧的。显而易见，在那里，至少大部分土地是公有的，居民们并不加以重视，也不在他们所利用的部分之外主张财产权。但是当同一地方不够供他们在一起放牧、饲养他们的羊群时，他们就基于同意，像亚伯兰和罗得那样（《旧约》创世记，第十三章，第五节），分开和扩大他们的牧地，到对他们最合适的地方去。以扫也是以同样的理由离开他的父亲和兄弟，到西珥山去创家立业的（《旧约》创世记，第三十六章，第六节）。

39. 由此可见，我们不必假定亚当有对全世界的排斥一切其他人的个人所有权和财产权，因为这种权利既无法证明，又不能从中引申出任何人的财产权；而只要假定世界原来是给予人类子孙所共有，我们就能看到劳动怎样使人们对世界的若干小块土地，为了他们个人的用途，享有明确的产权，在这方面不可能有对权利的怀疑，亦不可能有争执的余地。

40. 劳动的财产权应该能够胜过土地的公有状态，这个说法在未经研讨之前也许会显得奇怪，其实不然。因为正是劳动使一切东西具有不同的价值。如果任何人考虑一下一英亩种植烟草或甘蔗、播种小麦或大麦的土地同一英亩公有的、未加任何垦殖的土地之间的差别，他就会知道劳动的改进作用造成价值的绝大部分。我认为，如果说在有利于人生的土地产品中，十分之九是劳动的结果，这不过是个极保守的计算。如果我们正确地把供我们使用的东西加以估计并计算有关它们的各项费用——哪些纯然是得自自然的，哪些是从劳动得来的——我们就会发现，在绝大多数的东西中，百分之九十九全然要归之于劳动。

41. 关于这一点，没有比美洲几个部落的情况更能作为明显的例证。这些部落土地富足而生活上的一切享受却是贫困的。自然对他们也同对任何其他民族一样，充分地提供了丰富的物资——那就是能生产丰富的供衣食享用之需的东西的肥沃土地——但是由于不用劳动去进行改进，他们没有我们所享受的需用品的百分之一。在那里，一个拥有广大肥沃土地的统治者，在衣食住方面还不如英国的一个粗工。

42. 为使这一点更为明朗化，我们只须研究几件日常生活用品在未供我们应用之前的若干进程，来察看它们的价值有多少是从人类的

勤劳得来的。面包、酒和布匹是日常所需而数量很多的东西。然而，假使劳动不供给我们这些更有用的物品，我们的面包、饮料和衣服只能是橡实、水和树叶或兽皮。因为面包的价值高于橡实，酒的价值高于水，布匹或丝绸的价值高于树叶、兽皮或苔藓，这都完全是由劳动和勤劳得来的。一种是单靠自然供给我们的衣食；另一种是我们的血汗和勤劳为我们准备的物资。任何人只要计算一下后者的价值超过前者的程度，就会见到劳动所造成的占我们在世界上所享受的东西的价值中的绝大部分的情况。而生产这些资料的土地很难说占有价值的任何部分，至多只能说占极小的部分；其价值是如此之小，以致我们甚至把完全听其自然而未经放牧、耕种或栽培的土地名副其实地叫做荒地，并且我们会发现它的好处几乎是等于零。

这就表明人口众多比领土广阔还要好，改进土地和正当地利用土地是施政的重要艺术。一个君主，如能贤明如神，用既定的自由的法律来保护和鼓励人类的正当勤劳，反对权力的压制和党派的偏私，那很快就会使他的邻国感到压力。但是这个问题下文再谈。

再回到正在进行的论证。

43. 这里年产二十蒲式耳小麦的一英亩土地和在美洲的另一英亩土地，倘用同样的耕作方法，可以获得相同的收成，它们无疑地具有相同的自然的固有价值。然而人类从这块土地上一年所得的好处为五英镑，而从那块土地上，假如一个印第安人所得的一切利益在这里估价出售的话，可能是一文不值；至少，我可以真诚地说，不到千分之一。可见，将绝大部分的价值加在土地上的是劳动，没有劳动就几乎分文不值。我们是靠劳动才得到土地的一切有用产品的最大部分的。因为一英亩小麦的麦秆、麸皮和面包的价值高于一英亩同样肥沃而荒芜的土地所出产的产品的价值，这一切都是劳动的结果。不仅犁地人所费的力气、收割人和打麦人的劳累和烤面包人的汗水，要算进我们所吃的面包里，就是那些训练耕牛，采掘、冶炼铁和矿石，砍伐并准备木材来制造犁、磨盘、烤炉或为数甚多的其他工具的人们的劳动，只要是这种粮食从播种到制成面包所必需的，都必须计算在劳动的账上，并承认它具有这样的效果。自然和土地只提供本身几乎没有价值的资料。每一块面包在供我们食用之前需要勤劳提供并使用的东西，假如我们能够追根求源的话，将是一张奇怪的物品清单——铁、树木、皮革、树皮、木材、石头、砖头、煤、石灰、布、染料、沥青、

焦油、桅杆、绳索以及一切在船上应用的材料（船只运来了任何工人在工作的任何部分应用的任何物品），凡此种种，几乎不胜枚举，至少是过于冗长。

44. 由此可见，虽然自然的东西是给人共有的，然而人既是自己的主人，自身和自身行动或劳动的所有者，本身就还具有财产的基本基础。当发明和技能改善了生活的种种便利条件的时候，他用来维持自己的生存或享受的大部分东西完全是他自己的，并不与他人共有。

45. 所以，在最初，只要有人愿意对于原来共有的东西施加劳动，劳动就给与财产权；而在一个长时期内，绝大部分的东西依旧是共有的，至今它还是比人类所能利用的要多。人类初期，在绝大部分的情况下，满足于未经加工的、自然所供给他们的必需品。后来在世界的一些部分（那里由于人口和家畜的增多，以及货币的使用，土地不够了，因而有了一些价值），有些社会确定了各自的地界，又以它们内部的法律规定了它们社会的私人财产，因而通过契约和协议确定了由劳动和勤劳所开创的财产——有些国家和王国之间通过缔结的盟约，明白地或者默认地放弃了对于为对方所占有的土地的一切要求和权利，从而根据共同的同意，放弃了它们对那些国家原有的、自然的公有权利的主张，于是明文的协议就在地球上的个别部分和地区确定了它们之间的财产权——虽然如此，还有大块的土地（那里的居民尚未同意和其余的人类一起使用他们的共同的货币）荒芜不治，比居住在上面的人们所能开垦或利用的还要多，所以它们还是公有的。不过这种情形，在已同意使用货币的那一部分人类中间，是极少会发生的。

46. 对人类生活实在有用的东西的最大部分，以及诸如世界的最初处于公有状态的人们所追求的生存必需品，如现在的美洲人所追求的那样，一般说来都是不能耐久的东西，如果不因有人利用而被消费掉，就会自行腐烂毁坏。金、银、钻石则由人们的爱好或协议给以比它们的实际用处和对生活之需的价值更高的价值。自然所供应给大家的那些好东西，如前面所说，每人都有能使用多少就拥有多少的权利，而对于他能以他的劳动予以影响的一切东西，他都享有财产权；凡是他的勤劳所及，以改变自然使其所处的原来状态的一切东西，都是属于他的。谁采集了一百蒲式耳橡实或苹果，谁就取得了对这些东西的财产权；它们一经采集便成为他的财物。他只要注意在它们未败

坏以前加以使用，否则他就取了多于他的应得部分，就是掠夺了别人；的确，窖藏多于他能使用的东西是一件蠢事，也是一件不老实的事。假如他把一部分送给旁人，使它不致在他的占有下一无用处地毁坏掉，这也算是他把它利用了；又假如他把隔了一星期就会腐烂的梅子换取能保持一年供他吃用的干果，他就不曾损伤什么；只要没有东西在他手里一无用处地毁坏掉，他就不曾糟蹋公有的财物，就不曾毁坏属于其他人的东西的任何部分。又假如他愿意将他的干果换取一块其颜色为他所喜爱的金属，将他的绵羊换取一些贝壳，或将羊毛换取一块闪烁的卵石或一块钻石，由他终身加以收藏，他并不曾侵犯他人的权利。这些结实耐久的东西，他喜欢积聚多少都可以。超过他的正当财产的范围与否，不在于他占有多少，而在于是否有什么东西在他手里一无用处地毁坏掉。

47. 货币的使用就是这样流行起来的——这是一种人们可以保存而不至于损坏的能耐久的东西，他们基于相互同意，用它来交换真正有用但易于败坏的生活必需品。

48. 不同程度的勤劳会给人们以不同数量的财产，同样地，货币的这一发明给了他们以继续积累和扩大他们的财产的机会。假设有这么一个海岛，它和世界其余地区的一切可能的商业相隔绝，在岛上只有一百户人家，但拥有羊、马、奶牛和其他有用的动物，营养丰富的水果，以及能够生产足供千百倍那样多人吃的粮食的土地。但是岛上所有的东西，不是由于平凡就是由于脆弱易损，没有一样可以适合用作货币。在这种情况下，那里的任何人在家庭用途和供其消费的丰富供应之外，不论在他们勤劳所生产的东西方面或者和他人交换同样易于毁坏而有用的物品方面，还有什么理由要扩大他的财产呢？在任何地方，只要那里没有既耐久又稀少、同时还很贵重的东西值得积聚起来，人们就不见得会扩大他们所占有的土地，尽管土地是那样肥沃，他们又可以那样自由地取得土地。试问，如果一个人在美洲内地的中部拥有一万英亩或十万英亩的上好土地，他耕种得很好，也有很多牛羊，但他无法和世界的其他部分进行贸易，通过出卖产品换取货币，他将对这块土地作什么评价呢？圈用这种土地不会合算；我们会看到他只保留一块能够供应他自己和他家属以生活用品的土地，而把多余的部分重新放弃给自然的旷野。

49. 因此，全世界初期都像美洲，而且是像以前的美洲，因为那时候任何地方都不知道有货币这种东西。只要一个人在他邻人中间发现可以用作货币和具有货币价值的某种东西，你将看到这同一个人立即开始扩大他的地产。

50. 但是，既然金银与衣食车马相比，对于人类生活的用处不大，其价值只是从人们的同意而来，而且大部分还取决于劳动的尺度，这就很明显，人们已经同意对于土地可以有不平均和不相等的占有。他们通过默许和自愿的同意找到一种方法，使一个人完全可以占有其产量超过他个人消费量的更多的土地，那个方法就是把剩余产品去交换可以窖藏而不致损害任何人的金银；这些金属在占有人手中不会损毁或败坏。人们之所以能够超出社会的范围，不必通过社会契约，而这样地把物品分成不平等的私有财产，只是由于他们赋予金银以一种价值并默认货币的使用。而政府则以法律规定财产权，土地的占有是由成文宪法加以确定的。

51. 这样，我以为可以很容易而无任何困难地看出，劳动最初如何能在自然的共有物中开始确立财产权，以及为了满足我们的需要而消费财产这一点又如何限制了财产权；因此对于财产权就不会有发生争执的理由，对于财产权容许占有多少也不能有任何怀疑。权利和生活需要是并行不悖的；因为一个人有权享受所有那些他能施加劳动的东西，同时他也不愿为他所享用不了的东西花费劳力。这就不会让人对财产权有何争论，也不容发生侵及他人权利的事情。一个人据为己有的那部分是容易看到的，过多地割据归己，或取得多于他所需要的东西，这是既无用处，也不诚实的。

---

[1] 得文郡（Devonshire），英格兰西南部的一个郡名。——译者注

第六章 论父权

52. 在这种性质的论文中，对于世界上已经通用的一些字眼和名词加以挑剔，或者会被指责为一种不恰当的非难，但是当旧名词易于使人陷于错误时，则提出一些新名词来可能不会被认为是不对的。父权这一名词或许就是这样，它似乎将父母对儿女的权力完全归属父亲，好像母亲是没有份的；可是，如果我们请教一下理性或启示，我们就会知道她也有同等的权利。这就使人有理由问，称做亲权是否更要确当些？ 无论自然和传宗接代的权利责成儿女负有何种义务，它必然是要他们对出生的共同因素的双方承担的。所以我们看到上帝的明文法到处都要儿女不加区别地服从父母。如"当孝敬父母"（《旧约》出埃及记，第二十章，第十二节）；"凡咒骂父母的"（《旧约》利未记，第二十章，第九节）；"你们各人都当孝敬父母"（《旧约》利未记，第十九章，第三节）；"你们作儿女的，要在主里听从父母"（《新约》以弗所书，第六章，第一节）等等，这是《旧约》和《新约》的语调。

53. 假如当初单就这一点加以很好的考虑而对问题的实质不作深入的探讨，也许不致使人们就双亲的权力问题铸成他们所犯过的大错。尽管这一父母亲的权力在父权的名称下似乎由父亲独占时可能并不太生硬地带有绝对统治权和王权的名义，可是如果这一假定的对儿女的绝对权力被称做亲权，原来的名称就会听起来很不顺耳，本身显得很荒谬，因而就会发现那种权力也是属于母亲的。因为如果母亲也有份，那么对于那些根据他们所谓父亲身份而竭力主张绝对权力和权威的人们，就会很不受用。这样就会使他们所主张的君主政体失去很好的依据，因为从名词本身来说，他们所依据的作为仅由一人统治的基础的基本权威，并非属于一人，而是为二人所共有。但是，且不谈这个名词问题吧。

54. 虽然我在前面说过（第二章），所有的人生来都是平等的，却不能认为我所说的包括所有的各种各样的平等。年龄或德行可以给

一些人以正当的优先地位。高超的才能和特长可以使另一些人位于一般水平之上。出生可以使一些人，关系或利益使另一些人，尊敬那些由于自然、恩义或其他方面的原因应予尊敬的人们。凡此种种都与所有人们现在所处的有关管辖或统治的主从方面的平等相一致。这就是与本文有关的那种平等，即每一个人对其天然的自由所享有的平等权利，不受制于其他任何人的意志或权威。

55. 我承认孩童并非生来就处在这种完全的平等状态中，虽然他们生来就应该享受这种平等。他们的父母在他们出世时和出世后的一段期间，对他们有一种统治和管辖权，但这只是暂时的。他们所受的这种支配的限制，犹如在他们孱弱的婴儿期间用来缠裹和保护他们的襁褓衣被一样。随着他们的成长，年龄和理性将解脱这些限制，直到最后完全解脱而能使一个人自由地处理一切为止。

56. 亚当生来就是一个完整的人，他的身心具有充分的体力和理智，因而他一生出来就能自己维护自己，并照上帝所赋予他的理性法则的要求来支配他的行动。从他以后，世界上繁殖了他的子子孙孙，他们生下来都是婴儿，孱弱无能，无知无识。但是为了补救这种直到成长和成年才能去掉的身心不成熟的缺陷，亚当和夏娃以及他们之后的所有父母根据自然法具有保护、养育和教育他们所生的儿女的责任；并非把儿女看作他们自己的作品，而是看作他们自己的创造者、即他们为其儿女对之负责的全能之神的作品。

57. 支配亚当的法律就是支配他的所有后裔的法律，即理性的法则。但是他的后人和他天然出生的情况不同，是由另一种途径进入世界的，这就使他们愚昧无知而不会运用理性，所以他们一时还不受那个法律的约束。一个人不能受不是对他公布的法律的约束，而这个法律既是仅由理性公布或发表的，那么他如果还不能运用理性，就不能说是受这个法律的约束；亚当的儿女既不是一生下来就受这个理性法则的约束，他们一时还不是自由的。法律按其真正的含义而言与其说是限制还不如说是指导一个自由而有智慧的人去追求他的正当利益，它并不在受这法律约束的人们的一般福利范围之外作出规定。假如没有法律他们会更快乐的话，那么法律作为一件无用之物自己就会消灭；而单单为了使我们不致堕下泥坑和悬崖而作的防范，就不应称为限制。所以，不管会引起人们怎样的误解，法律的目的不是废除或限制自由，而是保护和扩大自由。这是因为在一切能够接受法律支配的

人类的状态中，哪里没有法律，哪里就没有自由。这是因为自由意味着不受他人的束缚和强暴，而哪里没有法律，哪里就不能有这种自由。但是自由，正如人们告诉我们的，并非人人爱怎样就可怎样的那种自由（当其他任何人的一时高兴可以支配一个人的时候，谁能自由呢？），而是在他所受约束的法律许可范围内，随心所欲地处置或安排他的人身、行动、财富和他的全部财产的那种自由，在这个范围内他不受另一个人的任意意志的支配，而是可以自由地遵循他自己的意志。

58. 所以父母所享有的对于他们的儿女的权力，是由他们应尽的义务产生的，他们有义务要在儿童没有长成的期间管教他们。儿女所需要的和父母应该做到的，是培养儿女的心智并管理他们还在无知的未成年期间的行动，直到理性取而代之并解除他们的辛苦为止。这是因为，上帝既赋予人以一种指导他的行动的悟性，就让他在他所受约束的法律范围内享有一种意志的自由和正当地属于意志的自由范围内的行动的自由。但是当他还处在缺乏悟性来指导他的意志的情况下，他就缺乏他自己的可以遵循的意志。谁替他运用智力，谁也就应当替他拿出主张；他必须规定他的意志并调节他的行动；但是当儿子达到那种使他父亲成为一个自由人的境界时，他也成为了一个自由人。

59. 这一点在一个人所受约束的一切法律中都可适用，不论是自然法或国家法。一个人是否受自然法的约束？什么东西使他摆脱了那个法律？什么东西使他在自然法的范围内可以依照他的意志自由地处置他的财产？我的回答是，成熟的境界，他如果达到这个境界，就可以被认为能够理解那个法律，从而他可以把他的行为限制在那个法律的范围之内。当他达到这一境界时，他可以被认为知道遵循法律的程度和应用自由的程度，从而取得自由；而在这以前，被认为知道法律所容许的自由程度的人必须对他进行指导。如果这种理性的状态、这种成年使一个人自由，同样的情况也可以使他的儿子自由。一个人是否受英国法律的约束？什么东西使他不受那个法律的支配？即在那个法律的许可范围内享有依照他自己的意志来处置他的行动和财产的自由？这就是了解那个法律的能力；按照那个法律的假定为二十一岁，在某些情况下还要早些。如果这曾使父亲自由，它也该使儿子自由。在这以前，法律不容许儿子有意志，他要受替他使用理智的父亲或监护人的意志的指导。假如父亲死亡，而又没有委托一个代表来接替，假如他未曾准备一个导师在他儿子未成年和缺乏悟性期间加以管教，

法律将负责做这件事情。在一个人尚未达到自由的状态，他的悟性还不适于驾驭他的意志之前，必须有人来管理他，作为支配他的一种意志。但是过了这个阶段，父亲和儿子，正如导师和成年之后的徒弟一样，都同等地自由了，他们同样地受制于同一法律，不论他们只是处在自然状态而受自然法的约束或受一个已成立的政府的明文法的约束，父亲对他的儿子的生命、自由或财产，都不再享有任何统辖权。

60. 但是，如果由于超出自然常规而可能发生某些缺陷，以致有人并未达到可被认为能够了解法律、从而能遵循它的规则而生活的那种理性的程度，他就决不能成为一个自由人，也决不能让他依照他自己的意志行事（因为他不知道他自己的意志应有限制，并不具有作为它的正当指导的悟性），在他自己的悟性不能担负此项责任时，仍须继续受他人的监护和管理。所以精神病者和白痴从来不能脱离他们父母的管束；胡克尔在《宗教政治》第一卷第七节中说："尚未到达能正确运用理性来指导自己的年龄的儿童，由于自然缺陷而从来不会正确运用理性来指导自己的呆子，以及第三，目前还不能运用正确理性来指导自己的精神病者，只有以他们的导师用以指导其行动的理性作为他们的指导，来为他们谋求他们的福利。"凡此种种，似乎不过是上帝和自然加诸人类以及其他生物的一种责任，以保护他们的后裔，直到他们有能力自立为止；这很难被当做父母享有王权的一个例子或证据。

61. 所以我们是生而自由的，也是生而具有理性的；但这并不是说我们实际上就能运用此两者；年龄带来自由，同时也带来理性。由此我们可以看出，自然的自由和服从父母是一致的，两者都是基于同一原则的。一个儿童是依靠他父亲的权利、依靠他父亲的理智而自由的，他父亲的理智将一直支配着他，直到他具有自己的理智时为止。一个成年人的自由和一个尚未达到那个年龄的儿童对他的父母的服从，两者没有抵触但又判然有别，以致以父权之说来主张君主制的最盲目的人们也不能无视这一区别；最顽固的人也不能不承认它们的一致性。假如他们的学说是完全正确的，假如亚当的合法嗣子现在已经确定，并基于这一权利被立为君，享有罗伯特·菲尔麦爵士所说的一切绝对的无限权力；假如他在他的嗣子一出世的时候就死亡，这个婴孩不论他怎样自由、怎样至高无上，在年龄和教育使他具有理性和能力来管理他自己和他人之前，难道就可以不服从他的母亲和保姆、导师和监护人的支配吗？他生活上的需要、身体的健康和心灵的培育都要

他受他人的而不是他自己的意志的指导，然而是否有人会认为，这种限制和服从是不符合于或剥夺了他有权享受的那种自由或主权，或把他的王国丧失给在他未成年期间对他管教的一些人呢？这种对他的管教，只是使他更好和更早地具备行使他的自由权或主权的条件。如果有人问我，什么时候我的儿子可以达到自由的年龄，我将答复说，正就是当他的君主可以当政的年龄。明智的胡克尔在《宗教政治》第一卷第六节中说："但是什么时候一个人才可以说是已经达到这样的运用理性的地步，以致足以使他能够了解那些他必须用来指导他的行动的法律，这用感觉来辨认要比用技能和学问来决定容易得多。"

62. 国家本身就注意到并承认人们要到某一时期才开始像自由人那样行动，所以直到那时为止，不需要作出效忠或忠顺的宣誓，或对他们国家的政府表示其他公开的承认或顺从。

63. 由此可见，人的自由和依照他自己的意志来行动的自由，是以他具有理性为基础的，理性能教导他了解他用以支配自己行动的法律，并使他知道他对自己的自由意志听从到什么程度。在他具有理性来指导他的行动之前放任他享有无限制的自由，并不是让他得到本性自由的特权，而是把他投入野兽之中，让他处于和野兽一样的不幸状态，远远地低于人所处的状态。这就是使父母有权管理未成年的儿女的根源。上帝要他们以管教儿女为己任，并赋予他们以适当的慈爱和关切心情，来调节这一权力，而在儿女需要受这一权力的约束期间，按照他的智慧所筹划的那样，为了儿女的好处来行使这一权力。

64. 但是能有什么理由把父母对儿女的这种管教责任引申成为父亲的一种绝对的、专横的统辖权呢？他的权力至多只能采用他认为最有效的管教方式，使他们的身体有这样的体力和健康、他们的心灵这样地奋发和纯正，从而使他的儿女很好地具备条件，无论对己对人都成为十分有用的人；而如果对这种情况有必要的话，也可以在他们有能力时使他们为自己的生存而工作。但是，这项权力，母亲也和父亲一样，是有她的份的。

65. 不但如此，这个权力之属于父亲，并非基于自然的任何特殊权利，而只是由于他是他的儿女的监护人，因此当他不再管教儿女时，他就失去了对他们的权力。这一权力是随着对他们的抚养和教育而来的，是不可分割地互相关联的，而且它属于一个被遗弃的儿童的

义父，如同属于另一个儿童的生身父亲一样。如果一个男子只有单纯的生育行为，对儿女并无照管，如果他能享有父亲的名义和权威是仅仅由于生育行为，那么他对自己的儿女是没有什么权力的。在世界上有些地区，一个妇女同时有几个丈夫，或在美洲有些地区，时常发生夫妇分离的情况，儿女都留给母亲，跟着母亲，完全受母亲的抚养扶持，在那些地区，父权又将发生什么变化呢？如果父亲在儿女幼年时死亡，难道他们在未成年时不是自然而然地到处要同样地服从他们的母亲，如同对他们的父亲一样，假如他活着的话？是否有人会说，母亲对于她的儿女有一种立法权，她能制定有永久服从义务的条例，用来规定与他们财产有关的一切事情，并约束他们一辈子的自由呢？或者说，为了执行这些条例，她能使用死刑呢？这是法官的正当权力，而这种权力父亲是连影子也没有的。他支配他的儿女的权力只是暂时的，不能及于他们的生命或财产；这不过是对于他们在未成年时的孱弱和缺陷的一种帮助，为他们的教养所必需的一种约束。虽然在儿女没有饿死的危险时，父亲可以任意处理他自己的财产，然而他的权力不能推及于儿女的生命或他们靠自己的劳动或他人的赠与所得的财物，而当他们达到成年并享有公民权时，也不能及于他们的自由。父亲的主权到此为止，从此就不能再限制他的儿子的自由，正如他不能限制其他任何人的自由一样。而且可以肯定这决不是一种绝对的或永久的权限，一个男子可以摆脱它的束缚，因为神权准许他离开父母而和妻子同居。

66. 但是，纵然到了一定时候，如同父亲自己不受任何旁人的意志的支配一样，儿女不再受父亲的意志和命令的支配，他们除了同样要遵守自然法或他们国家的国内法之外，各人不受其他限制；这种自由却并不使儿子免除他根据上帝的和自然的法则对他父母应尽的尊礼。上帝既以世间父母为他延续人类种族大业的工具，以及他们儿女的生活的依靠，一方面使父母承担养育、保护和教育他们儿女的义务，同时他又要儿女承担永久尊礼他们父母的义务，其中包括用一切形之于外的表情来表达内心的尊崇和敬爱，因此就约束儿女不得从事任何可以损害、冒犯、扰乱或危害其生身父母的快乐或生命的事情，使他们对于给他们以生命和生活快乐的父母，尽一切保护、解救、援助和安慰的责任。任何国家、任何自由都不能解除儿女的这种义务。然而这决不是给与父母一种命令他们儿女的权力，或一种可以制定法律并任意处置他们的生命或自由的权威。应该尊崇、敬礼、感恩和帮助是一回事；要求一种绝对的服从和屈从是另一回事。一个在位的君

主对他的母亲也要尽到对父母应尽的尊礼，但这并不减少他的权威，亦不使他受她的统治。

67. 未成年人的服从使父亲享有一种与儿童的未成年同时结束的临时统治权；儿女所应尽的尊礼使父母享有受到尊重、敬礼、赡养和孝顺的永久权利，这是多少与父亲的照管、花费和对他们的教育方面的关怀所费的力量相当的。这并不因成年而告结束，而是在一个人一生的各方面和一切情况下都存在的。对这两种权力、即父亲在子女未成年时有权予以管教和终身应受尊礼的权力不加区别，就是引起有关这个问题一大部分错误的缘由。把它们说得确当些，前者毋宁是儿女的特殊利益和父母的责任，而不是父权的任何特权。教养儿女是父母为了他们儿女的好处而不容推卸的职责，以至任何事情都不能解除他们在这方面的责任。虽然同时也还有命令和责罚他们的权力，但是上帝把人们对儿女的深厚感情交织在人性的原则之中，简直不必担心父母会过分严苛地使用他们的权力；过分之处很少是在严苛方面，自然的强烈倾向倒是引向另一方面。所以当全能的上帝要表示他对于以色列人的宽容处理的时候，他告诉他们说，虽然他管教他们，但是他管教他们如同一个人管教他的儿子一样（《旧约》申命记，第八章，第五节）——那就是说，用慈爱的心肠——除绝对对他们最有好处的管教之外并不对他们加以更严厉的约束，而如果加以纵容倒是不够慈爱。这就是要儿女服从的那种权力，使父母不致增加操心或徒劳无功。

68. 另一方面，尊礼和赡养，作为儿女应该报答他们所得的好处的感恩表示，是儿女的必要责任和父母应享的特殊待遇。这是为了父母的好处，犹之另一种是为了儿女的好处一样。不过作为父母之责的教育似乎具有特别大的权力，因为孩童时期的无知和缺陷需要加以约束和纠正，这是一种看得见的统治权的行使，是一种统辖权。而尊礼一词所包含的责任并不要求那么多的服从，但是这种义务对成年的儿女要求得比年幼的儿女高些。“儿女们，要孝顺你们的父母”，谁能认为这条命令要求自己有儿女的人对他父亲所表示的服从，要同他年幼的儿女应该对他自己所表示的一样；如果他的父亲由于狂妄的权威感，还要把他当作孩子看待的话，谁又会根据这句箴言，认为必须服从他父亲的一切命令呢？

69. 所以，父权或者不如说责任的首要部分、即教育是属于父亲的，这部分权力到一定的时候就告结束。教育的任务终了时，这部分的权力即自动告终，而且在这以前也是可以让与的。这是因为，一个人可以把教导儿子的事托付旁人，当他把他的儿子交给旁人充当学徒时，他就免除了他儿子在那个时期内对他和他的母亲的一大部分的服从义务。但是父权的另一部分，即尊礼的义务，还是完全属于他们的，这是无法取消的。这种义务绝对不能同父母两人分开，以致父亲的权威不能剥夺母亲的这种权利，亦没有任何人能免除他的儿子尊礼他的生身之母的义务。但是这两部分父权都与制定法律并以能及于财产、自由、身体和生命的处罚来执行这些法律的权力截然不同。命令儿女的权力到成年而告结束；虽然在此之后，一个儿子对他的父母总应尽到尊崇和敬礼、赡养和保护，以及感恩的心情能够责成每一个人尽到的一切义务，以报答他自然地能够得到的最大好处，然而这些并未把王权、君主的命令权给予父亲。他对于儿子的财产或行动并无统辖权，也没有任何权力在一切事情上以他的意志拘束他儿子的意志，尽管他的儿子如果尊重他的意志的话，在许多方面对他自己和他的家庭并无太不方便的地方。

70. 一个人为了尊礼和崇敬长者或贤人、保护他的儿女或朋友、救济和扶助受苦受难的人和感谢给他好处的人而负有种种义务，即使尽其所有和尽其所能也不足应付于万一；但是这一切并不能使那些要求他克尽义务的人享有权威，享有对他制定法律的权利。很明显，这一切不是仅仅由于父亲的名义也不是如前面已经说过的由于也受恩于母亲的缘故，而是因为对父母所负的这些义务以及对儿女所提出的要求的程度可以随着扶养、慈爱、操心和花费的不同而有所出入的，这些照顾在两个孩子之间时常是有厚薄之分的。

71. 这就表明，何以身在社会而本身作为社会成员的父母，对他们的儿女保持着一种权力，并且享有同自然状态中的人们一样多的权利来要求儿女们对他服从。假如说一切政治权力只是父权，两者实际上是同一回事，那就不可能是这样了。因为这样的话，所有的父权既属于君主，臣民自然就不能享有。但是政治权力和父权这两种权力是截然不同而有区别的，是建立在不同的基础上而又各有其不同的目标的，因此每一个作为父亲的臣民，对于他的儿女具有和君主对于他的儿女同样多的父权；而每一个有父母的君主，对其父母应当尽到和他的最微贱的臣民对于他们的父母同样多的孝道和服从的义务；因此父

权不能包括一个君主或官长对他臣民的那种统辖权的任何部分或任何程度。

72. 虽然父母教养儿女的义务和儿女孝敬父母的义务意味着一方享有全部权力和另一方必须服从，并且这对双方关系都是正常的，但是父亲通常还有另外一种权力，使他的儿女不得不对他服从；虽然这种权力他和别人都是同样具有的，但是由于这种权力的实施机会差不多总是出现在父亲们私人的家庭里，别处这样的例子极少，亦很少受人注意，因此现在就被当作父权的一部分。这就是人们通常所具有的把他们的财产给予他们最欢喜的人的权力。父亲的财产是儿女们所期待和承继的，通常依照每一国家的法律和习惯按一定比例分配，然而父亲一般地有权根据这个或那个儿女的行为是否迎合他的意志和脾气而多给或少给。

73. 这对于儿女的服从起着相当大的约束力。由于土地的享用总是附带着对这块土地所属的国家的政府的顺从，因而一般就认为父亲能够强制他的后人服从他自己所臣服的政府，使他的儿女也受他的契约的约束。其实，这不过是土地附带的一项必要条件，而处在那个政府之下的地产的继承，只有那些愿意在那种条件下承受的人们才能享受，所以这并不是什么自然的约束或义务，而是一种自愿的顺从。这是因为，既然每一个人的儿女天生和他自己乃至他的任何祖先一样地自由，当他们处于这种自由状态时，他们就可以选择自己愿意加入的社会、愿意隶属的国家。但是假如他们要享受他们祖先的遗产，他们就必须接受他们祖先原来接受的同样条件，受制于这一产业所附带的一切条件。诚然，父亲可以运用这种权力，迫使他们的儿女即使已经达到成年仍然对他服从，而且通常使他们隶属于这个或那个政治权力之下。但是这些都不是基于父亲的任何特殊权利，而是用他们所持有的赏赐来贯彻和酬答这种服从；这并不比一个法国人对于一个英国人所享有的权力更大，如果后者要想得到前者的一份财产，当然对他自己的服从不肯丝毫放松。而当财产传给他的时候，如果他要享受这份财产，他就必须接受该土地所在国家对于土地占有所规定的附带条件，不论是法国或英国。

74. 由此可以得出这样的结论：纵然父亲的命令权只在他的儿女的未成年期间行使，而且只以适合于那个期间的管束教训为限；纵然儿女在他们的一生中和在一切情况下，对于他们的父母必须尽到尊

敬、孝顺和拉丁人所谓"孝道"以及对他们应尽的一切保护和赡养，而并不给予父亲以统治的权力——即制定法律和处罚他的儿女——虽然这一切都不能使他对于他的儿子的财产或行动有何统辖权，然而很明显地可以设想，在世界初期以及现在的某些地方，人口的稀少容许一些家庭分散到无主的地区去，他们还可以迁移到或定居在尚无人烟的地方，在那种情况下，一家的父亲成为家庭中的君主是极为容易的。[1] 他从他的儿女的孩提时起就是一个统治者。由于进行共同生活而没有某种统治权有其困难，于是很可能当儿女长成的时候，基于他们明白或默认的同意，将统治权归于父亲，而实在说来，这个统治权只是继续下去，并没有什么改变；事实上，要做到这一点，所需要的只是容许父亲一人在他的家庭里行使每个自由人自然享有的自然法的执行权，而由于这种容许，当他们还留在这个范围之内时，就给予父亲一种君主的权力。然而显而易见，这并非基于任何父权，而只是基于他的儿女的同意。因此没有人会怀疑，假如有一个外人偶然或因事到他的家里，在他家里杀死了他的一个儿女或者做了其他任何坏事，他可以把他定罪处死，或者像处罚他的任何儿女那样处罚他。当然他这样做，对于一个不是他孩子的人，不可能是基于任何父权，而是基于他作为一个人而享有的自然法的执行权。在他家里只有他一人能处罚他，因为由于他的儿女的崇敬，他们愿意让他具有高于家庭中其余成员的尊严和权威而行使这种权力。

75. 因此，儿女们以默认和难以避免的同意使父亲具有权威并进行统治，那是很容易的和几乎是很自然的。他们在孩童期间就习惯于服从他的管教，把他们的小的争执向他提出；而当他们成人以后，谁更适宜于统治他们呢？他们的些微财产和不大的贪心很少会引起较大的争执。当争执发生时，除掉像他这样把他们都抚养长大并对他们都有爱心的人以外，还能从哪里找到更合适的公证人呢？难怪他们对未成年和成年并不作出区别，而当他们无意摆脱被保护者的身份时，也并不期待那可以使他们自由处理自身和财产的二十一岁或任何其他年龄。他们在未成年时所处的那种统治局面，依然对他们是保护多于限制；他们的安宁、自由和财产没有比在父亲的统治下能够得到更可靠的保障。

76. 所以，一些家庭的儿女的生身父亲不知不觉地也变成了政治上的君王；而如果他们碰巧寿命长，留下了连续几代能干而适当的继承人或由于其他原因，他们就随着机会、策划或某些情况的促成，奠

定了各种组织形式和形态的世袭的或选举的王国的基础。但是，假如认为君主是以他们作为父亲的身份而享有君权的，因而认为这就足以证明父亲们享有政治权力的自然权利，因为统治权的行使事实上通常是在父亲手里的——我要说，如果这个论证是对的话，那么它也会同样有力地证明，所有的君主——而且只有君主——应当成为祭司，因为在最初，一家的父亲担任祭司和他是一家的统治者这一事实是同样地可以肯定的。

---

[1] “所以，那位大哲学家的这种意见并不是不足置信的，这就是：每个家庭的家长，可以说，总像一个国王。所以当许多家庭联合成为公民社会的时候，他们之中的最早的一种统治者就是国王。这似乎也说明了何以父亲的名义在他们的身上继续存在，他们是以父亲的身份充当统治者的。关于统治者的古老习惯也是这样的，例如麦契宰德王就是如此。至于作为国王行使祭司的职务，最先是由父亲所行使的，这也许是在同样的情况下发展形成的。虽然如此，这并非为世界所接受的惟一的一种统治。一种统治的不便促使创设各种各样其他的统治。因此，一言以蔽之，不论哪种公共统治，都似乎明显地起源于人们之间的深思熟虑、协商和和解，认为它是便利和适宜的。而从自然本身来观察，人类在没有任何公共统治的情况下而能生活，这是不可能的。”——胡克尔（《宗教政治》，第一卷，第十节）

第七章 论政治的或公民的社会

77. 上帝既把人造成这样一种动物，根据上帝的判断他不宜于单独生活，就使他处于必要、方便和爱好的强烈要求下，迫使他加入社会，并使他具有理智和语言以便继续社会生活并享受社会生活。最初的社会是在夫妻之间，这是父母与儿女之间社会的开端；嗣后又加上了主仆之间的社会。虽然所有这些关系可以而且通常也确实会合在一起而构成一个家庭，其主人或主妇具有适合于家庭的某种统治；然而，我们从下文可以看出，这些社会，不论个别地或联合在一起，都不够形成政治社会，假如我们对每种社会的不同目的、关系和范围加以考虑的话。

78. 夫妻社会是基于男女之间的自愿合约构成的。虽然它主要包含着为其主要目的、即生殖所必需的那种对彼此身体的共有和权利，然而它还带有互相扶养和帮助以及对于利益的共享，这不但为巩固他们的互相照顾和亲密感情所必要，而且亦为他们共同的子女所必要，因为他们的子女有权利得到他们的养育扶持，直到他们能够自立为止。

79. 男女间结合的目的既不仅是生殖，而是种族的绵延，所以男女间的这种结合，即使在生育之后，还应该在有必要养育和扶持儿童的期间维持下去，这是因为儿童应该得到生身父母的保育扶持，直到他们能够自立谋生为止。无限智慧的创世主对他亲手造成的创造物所树立的这条规则，我们看到是为低等动物所坚决服从的。在那些以草为饲料的胎生动物中，雌雄之间的结合在交配行为后即不再保持，因为母乳在幼兽自己能吃草以前已足够维持其营养，雄兽只是传种，不再过问雌兽或幼兽，对它们的扶养不能有所贡献。但在猛兽中，雌雄的结合比较长久些，因为雌兽只靠它自己捕获的东西不够维持它自己并养活它的为数众多的幼兽，而捕食其他动物比起以草为饲料来是个更费力更危险的生活方式，这就必须由雄兽帮同扶养它们的共同家庭，因为幼兽在自己能够捕食以前，只能靠雌雄兽的共同照顾才能生

存。在所有的鸟类中情况也是一样（除掉某些家禽，由于有足够的饲料，雄的不必饲养照顾幼禽），幼禽在巢内需要喂饲料，雌雄继续配偶直到幼禽能够起飞和自己觅食为止。

80. 我想这就是人类的男女结合何以比其他动物的结合较为长久的主要的——如果不是惟一的——理由。这是因为在女人所生的孩子尚未脱离对父母的帮助和扶持的依赖，还不能自己谋生和一切都须从他的父母得到帮助的时候，女人即可能怀孕，而且事实上往往重新怀孕，又生出一个孩子来。在这种情况下，父亲既有照管扶养他的子女的责任，就有义务和同一个妇女继续维持夫妻社会；这要比其他动物为长，因为其他动物在再度生育的季节到来之前，它们的幼小动物已能自谋生存，两性的结合自然而然地解散了，直到婚姻之神在他经常一年一度的季节里又召唤它们另选新配偶的时候为止，它们是完全自由的。人们在这里不能不赞美伟大创世主的智慧，他既赋予人以一种能为将来准备又能供应目前需要的先见和能力，就使夫妻的社会有必要比其他动物的两性结合更为持久，从而可以鼓励他们的勤劳，可以使他们的利益结合得更紧密，以便对于他们共同的子女提供给养并进行储藏，而夫妻社会如果随意结合或者经常很容易地宣告解散，那就会大大地危害他们共同的子女。

81. 不过，虽然对人类的这些约束使夫妻关系比其他动物较为牢固和持久，人们却有理由可以问，为什么这种保障生殖和教育并照顾到继承的合约，不可以同其他任何自愿的契约那样，基于同意、或在一定时间、或根据某些条件使它终止呢，因为就事情的性质和目的来看，这并不应该总是终身的——我指的是不受任何规定所有这类合约为永久性的明文法约束的这样一些契约。

82. 但是，虽然夫妻只有同一的共同关系，然而由于各有不同的理解，他们不可避免地有时也会有不同的意志；因此有必要使最后的决定——即统治——有所归属，这就自然而然地落在较为能干和强健的男子分内了。但是这只限于有关他们共同利益和财产的事情，妻子仍然充分和自由地保有由契约规定为她的特有权利的事项，至少她所给予丈夫的支配她的生命的权力并不大于她所享有的支配丈夫的生命的权力。丈夫的权力既远不及一个专制君主的权力，妻子在许多情况下，在自然权利或他们的契约所许可的范围内，就有和他分离的自由，不论那个契约是他们在自然状态中订立的，或基于他们所处的国

家的习惯或法律订立的；而儿女在分离时应归属父方或母方，则根据这种契约的规定。

83. 婚姻所要达到的全部目的既是在政府统辖下也是在自然状态中取得的，政府官长并不能剥夺夫妻的任何一方为达到那些目的——即生育儿女和在他们共同生活时的相互支持和帮助——而势必需要的权利或权力，而只能在夫妻之间对这些事情发生争执时进行裁断。如果不是这样，如果绝对主权和生杀之权自然属于丈夫，而为夫妻之间所必要的话，则在不容许丈夫具有这种绝对权威的任何国家中，将不可能有婚姻。但是，既然婚姻的目的并不需要丈夫具有这种权力，夫妻社会的条件就并不使他具有这种权力，因为这对于婚姻状态是根本不必要的。夫妻的社会在没有这种权力的情况下，也能存在和达到它的目的；至于财产的共有、处理财产的权力、互相帮助和支持以及属于夫妻社会的其他事情，则可以基于结成夫妻社会的契约而有所不同、有所调整，只要与生育和扶养儿女直到他们能自力谋生为止的精神相符合就行。凡是对结成任何社会的目的并无必要的，对于这种社会就没有必要。

84. 关于父母和子女之间的社会，以及属于他们双方的各自的权利和权力，我在前一章里已详加讨论，此处无须再有所申述；我认为它显然和政治社会极不相同。

85. 主人和仆人是和历史同样古老的名称，但是获得这些名称的人的条件很不相同。一个自由人向另一人出卖在一定时期内提供他的劳役以换取工资，从而使自己成为另一人的仆人；并且，虽然这一行为通常使他处在主人的家庭内，受一般的纪律管束，然而这只给主人以暂时支配他的权力，而且不超越他们之间契约中所规定的范围。但是另外还有一种仆人，我们以一个特殊的名称叫他们为奴隶，他们是在一次正义战争中被获的俘虏，基于自然权利要受他们主人的绝对统辖权和专断权力的支配。像我所说过的，这些人既已放弃了他们的生命权，因而也放弃了他们的自由，丧失了他们的财产——处在奴隶状态中不能有任何财产——他们就不能在那种状态中被认为是政治社会的任何部分，因为政治社会的首要目的是保护财产。

86. 所以让我们对一个家庭的主人，连同在一个家庭的对内统治下结合在一起的妻子、儿女、仆人和奴隶的一切从属关系来考究，尽

管这种家庭在其秩序、职务和人数方面类似一个小的国家，但是在它的组织、权力和目的方面是很不相同的。或者，如果一定要把它看做是一个君主政体，家长是其中的专制君主的话，那么君主专制政体将只有一种极不巩固的和短暂的权力。因为根据前面所说，很明显的是，就时期和范围而言，一家的主人对于家中的那几个人具有明确而又各不相同的有限权力。他除对奴隶以外（不论家庭中有无奴隶，家庭还是家庭，他作为家长的权力还是一般大），对于家庭中的任何成员没有生杀予夺的立法权；而且他所有的权力，一家的女主人也是同样可以具有的。他对于家庭的每一成员既只有极有限的权力，当然就不能对全家享有绝对权力。但是一个家庭或人类的任何其他社会究竟怎样不同于真正的政治社会，我们在探讨政治社会本身是怎样构成时将清楚地看到。

87. 前面已经论证，人们既生来就享有完全自由的权利，并和世界上其他任何人或许多人相等，不受控制地享受自然法的一切权利和利益，他就自然享有一种权力，不但可以保有他的所有物——即他的生命、自由和财产——不受其他人的损害和侵犯，而且可以就他认为其他人罪有应得的违法行为加以裁判和处罚，甚至在他认为罪行严重而有此需要时，处以死刑。但是，政治社会本身如果不具有保护所有物的权力，从而可以处罚这个社会中一切人的犯罪行为，就不成其为政治社会，也不能继续存在；真正的和惟一的政治社会是，在这个社会中，每一成员都放弃了这一自然权力，把所有不排斥他可以向社会所建立的法律请求保护的事项都交由社会处理。于是每一个别成员的一切私人判决都被排除，社会成了仲裁人，用明确不变的法规来公正地和同等地对待一切当事人； 通过那些由社会授权来执行这些法规的人来判断该社会成员之间可能发生的关于任何权利问题的一切争执，并以法律规定的刑罚来处罚任何成员对社会的犯罪；这样就容易辨别谁是和谁不是共同处在一个政治社会中。凡结合成为一个团体的许多人，具有共同制定的法律，以及可以向其申诉的、有权判决他们之间的纠纷和处罚罪犯的司法机关，他们彼此都处在公民社会中；但是那些不具有这种共同申诉——我是指在人世间而言——的人们，还是处在自然状态中，因为既然没有其他的裁判者，各人自己就是裁判者和执行人，这种情况，如我在前面已经说明的，是纯粹的自然状态。

88. 由此可见，国家具有权力对社会成员之间所犯的不同的罪行规定其应得的惩罚（这就是制定法律的权力），也有权处罚不属于这

个社会的任何人对于这个社会的任何成员所造成的损害（这就是关于战争与和平的权力）；凡此都是为了尽可能地保护这个社会的所有成员的财产。但是，虽然加入了政治社会而成为任何国家成员的人因此放弃了他为执行他的私人判决而处罚违犯自然法的行为的权力，然而由于他已经把他能够向官长申诉的一切案件的犯罪判决交给立法机关，他也就给了国家一种权力，即在国家对他有此需要时，使用他的力量去执行国家的判决；这些其实就是他自己的判决，是由他自己或者他的代表所作出的判决。这就是公民社会的立法权和执行权的起源，这种权力得根据长期有效的法律来决定应怎样处罚发生在国家中的犯罪行为，同时也根据以当时实际情况为依据的临时的判断来决定应怎样对外来的侵害加以惩罚；在这两方面遇有必要时，都可以使用全体成员的全部力量。

89. 因此，在任何地方，不论多少人这样地结合成一个社会，从而人人放弃其自然法的执行权而把它交给公众，在那里、也只有在那里才有一个政治的或公民的社会。其形成的情形是：处在自然状态中的任何数量的人们，进入社会以组成一个民族、一个国家，置于一个有最高统治权的政府之下；不然就是任何人自己加入并参加一个已经成立的政府。这样，他就授权社会，或者授权给社会的立法机关（这和授权给社会的性质一样），根据社会公共福利的要求为他制定法律，而他本人对于这些法律的执行也有（把它们看作自己的判决一样）尽力协助的义务。设置在人世间的裁判者有权裁判一切争端和救济国家的任何成员可能受到的损害，这个裁判者就是立法机关或立法机关所委任的官长，而由于这种裁判者的设置，人们便脱离自然状态，进入一个有国家的状态。而无论在什么地方，如果任何数量的人们不管怎样结合起来，没有这种可以向其申诉的裁判权力，他们就仍处在自然状态中。

90. 所以很明显，虽然有些人认为君主专制政体是世界上惟一的政体，其实是和公民社会不相调和的，因而它完全不可能是公民政府的一种形式。因为公民社会的目的原是为了避免并补救自然状态的种种不合适的地方，而这些不合适的地方是由于人人是自己案件的裁判者而必然产生的，于是设置一个明确的权威，当这社会的每一成员受到任何损害或发生任何争执的时候，可以向它申诉，而这社会的每一成员也必须对它服从。[1] 当人们没有这样的权威可以向其申诉并决

定他们之间的争论时，这些人仍处在自然状态中。因此每一个专制君主就其统治下的人们而言，也是处在自然状态中。

91. 只要有人被认为独揽一切，握有全部立法和执行的权力，那就不存在裁判者；由君主或他的命令所造成的损失或不幸，就无法向公正无私和有权裁判的人提出申诉，通过他的裁决可以期望得到救济和解决。因此，这样一个人，不论使用什么称号——沙皇、大君或叫什么都可以——与其统治下的一切人，如同和其余的人类一样，都是处在自然状态中。如果任何两个人处在这样的境地，既没有长期有效的法规，也没有在人世间可以向其申诉的共同裁判人，来决定他们之间权利的争执，那么他们还是处在自然状态 [2] 和自然状态的种种不方便处之下。对于一个专制君主的臣民或不如说是奴隶来说，只有这个可悲的区别：在通常的自然状态中，他享有判断自己的权利并尽力加以维护的自由；而现在呢，当他的财产受到他的君主的意志和命令的侵犯时，他非但不像处在社会中的人们所应享有的那样享有申诉的权利，而且，好像他已从理性动物的共同状态中贬降下去似的，被剥夺了裁判或保卫他的权利的自由；从而有遭受各种灾难和不幸的危险，而这些灾难和不幸是很可能由一个既处在不受拘束的自然状态而又因受人谄谀逢迎以致品德堕落并掌握着权力的人造成的。

92. 谁认为绝对权力能纯洁人们的气质和纠正人性的劣根性，只要读一下当代或其他任何时代的历史，就会相信适得其反。在美洲森林里横行不法的人，在王位上大概也不会好多少；当他身居王位时，或者会找出学说和宗教来为他加于他的臣民的一切行为辩解，而刀剑可以立刻使一切敢于责难他的人们保持缄默。这种君主政体发展到完备阶段时，君主专制下的保护是什么情况，那种保护使君主们成为他们国家中的怎样的家长，使公民社会的幸福与安全达到什么程度，我们只要研究一下近来锡兰的情况就易于了解。

93. 诚然，在专制君主国乃至在世界上其他的政府之下，臣民有权向法律和法官们申诉，来裁判臣民之间可能发生的任何争执，并阻止任何暴行。这是人人都认为必要的，而且相信，凡是想要剥夺这种权利的人，应当被认为是社会和人类的公敌。但是这是否出于对社会和人类的真正的爱和我们大家彼此应有的善心，却有理由加以怀疑。这不过是每一个爱好他自己的权力、利益或强大的人可能而且一定自然地会做出的行径，使那些只是为他的快乐和好处而劳动和做苦工的

牲畜不要互相伤害或残杀；其所以如此得到照顾，不是由于主人对它们有什么爱心，而是为了爱他自己和它们给他带来的好处。假如有人问，在这种状态之下，有什么安全和保障可以防止这个专制统治者的暴行和压迫，这个问题本身就很难容忍。人们会立即告诉你，只要问起安全就死有余辜。他们将承认，在臣民彼此之间，为了他们相互的安宁和安全，必须有措施、法律和法官；但就统治者来说，他应该是绝对的，超于这种种情况之上的；因为他有权力可以做更多的害人的事和坏事，他这样做是合法的。如果你问起，怎样可以防御最强有力者之手势必会做出的暴行或损害，这就立刻成为谋反和叛变的呼声。这仿佛是当人们摆脱自然状态进入社会时，他们同意，除一人之外，大家都应当受法律的约束，但他一个人仍然可以保留自然状态中的全部自由，而这种自由由于他掌握权力而有所扩大，并因免于受罚而变得肆无忌惮。这就是认为人们竟如此愚蠢，他们注意不受狸猫或狐狸的可能搅扰，却甘愿被狮子所吞食，并且还认为这是安全的。

94. 但是，不论花言巧语的人怎样来玩弄人们的理智，它蒙蔽不了人们的感觉。当他们发觉有人不论处于任何地位，已不受他们所属的公民社会的约束，而他们对于可能从他的方面受到的伤害在人世间又无从申诉时，他们会认为对这样一个人来说，他们是处在自然状态中，因为他们发现他就是处于这种状态；并且当他们能够时，会尽快设法在公民社会中享有安全和保障，而安全和保障是原先建立公民社会的目标，也是他们参加公民社会的目标。所以，虽然起初（关于这一点下文再加详论）或许有一个品质优良的人，在其余的人中间享有威望，大家尊崇他的善良和美德，仿佛把他当作一种自然的权威，于是享有仲裁他们之间争执的权力的主要统治权便基于一种默许的同意而归他掌握，他们除了确信他的公正和智慧之外，并无其他保证。但是，随着时间的推移，由初民时代漫不经心和缺乏预见的天真心理所造成的种种惯例便带有权威和（有些人要使我们相信的）神圣的性质，同时也产生了另一类型的继承者；到了这个时候，人民感到他们的财产在这个政府下不像以前那样能获得保障（殊不知政府除了保护财产之外，没有其他目的）[3]，因此他们非把立法权交给人们的集合体（你称之为参议院、议会等等），就不会感到安全和安心，也不会认为自己是处在公民社会中。采用这种办法，每一个个人和其他最微贱的人都平等地受制于那些他自己作为立法机关的一部分所订定的法律。法律一经制定，任何人也不能凭他自己的权威逃避法律的制

裁；也不能以地位优越为借口，放任自己或任何下属胡作非为，而要求免受法律的制裁。公民社会中的任何人都是不能免受它的法律的制裁的。[4] 因为，如果任何人可以为所欲为，人们对于他所做出的任何有害行动在人世间无从通过申诉而得到赔偿或保障，我要问，他是否还完全处在自然状态中，因而不能成为那个公民社会的一部分或一个成员。除非有人说自然状态和公民社会是一回事，而我却尚未遇到过那样狂妄的惟恐天下不乱的人，竟会作这种肯定的断言。

---

[1] “一切社会的公共权力是凌驾于同一社会的每个人之上的，其首要用处在于为所有那些受权力支配的人制定法律。我们对这样的法律必须服从，除非有十分充足的理由证明，理性或上帝的法律有相反的规定。”——胡克尔（《宗教政治》，第一卷，第十六节）

[2] “要摆脱那些伴随自然状态中的人类而存在的争吵、侵害和损害，没有别的途径，只有通过在他们中间进行和解和协议来组成公共政府，使自己受制于那些享有他们所授予的统治权的人们，由他们来获得和平、安宁和其他美满的生活状况。人们总是知道，当强力和损害施加于他们的时候，他们可以进行自卫。他们知道，尽管人们可以谋求财物，但是如果这样做的时候使别人遭受损害，那是不能容忍的，而只有由所有的人和使用一切好的方法来加以制止。最后，他们知道没有人可以有理由让自己来决定他自己的权利，并根据他自己的决定来加以维护，因为每个人对自己和他所爱的人总是偏心的。因此，争吵和纠纷将会不断发生，除非他们一致同意由他们所公推的一些人来统治所有的人，而如果没有这种同意，就没有理由使任何人自命为另一人的主人或裁判者。”——胡克尔（《宗教政治》，第一卷，第十节）

[3] “最初，在选定某种类型的统治时，可能当时并未再进一步思考关于统治的方式，但是最后他们根据经验，感到听任统治者凭他的智慧和自由裁量来支配一切，在各方面都很不便，他们所策划的补救办法，反而增加了它应该治疗的创伤。他们看到受一个人的意志的支配，成为一切人的痛苦的原因。这就迫使他们制定法律，让所有的人在法律中事前看到他们的义务，并且知道违犯法律将受到什么处罚。”——胡克尔（《宗教政治》，第一卷，第十节）

[4] “民法既然是整个国家的行为，因而支配着同一整体的各个组成部分。”——胡克尔（《宗教政治》）

第八章 论政治社会的起源

95. 正如上述，人类天生都是自由、平等和独立的，如不得本人的同意，不能把任何人置于这种状态之外，使受制于另一个人的政治权力。任何人放弃其自然自由并受制于公民社会的种种限制的惟一的方法，是同其他人协议联合组成为一个共同体，以谋他们彼此间的舒适、安全和和平的生活，以便安稳地享受他们的财产并且有更大的保障来防止共同体以外任何人的侵犯。无论人数多少都可以这样做，因为它并不损及其余的人的自由，后者仍然像以前一样保有自然状态中的自由。当某些人这样地同意建立一个共同体或政府时，他们因此就立刻结合起来并组成一个国家，那里的大多数人享有替其余的人作出行动和决定的权利。

96. 这是因为，当某些人基于每人的同意组成一个共同体时，他们就因此把这个共同体形成一个整体，具有作为一个整体而行动的权力，而这是只有经大多数人的同意和决定才能办到的。要知道，任何共同体既然只能根据它的各个个人的同意而行动，而它作为一个整体又必须行动一致，这就有必要使整体的行动以较大的力量的意向为转移，这个较大的力量就是大多数人的同意。如果不是这样，它就不可能作为一个整体、一个共同体而有所行动或继续存在，而根据组成它的各个个人的同意，它正是应该成为这样的整体的；所以人人都应根据这一同意而受大多数人的约束。因此，我们看到有些由明文法授权的议会，在明文法上并未规定其进行行为的法定人数，在这种场合，根据自然和理性的法则，大多数具有全体的权力，因而大多数的行为被认为是全体的行为，也当然有决定权了。

97. 因此，当每个人和其他人同意建立一个由一个政府统辖的国家的时候，他使自己对这个社会的每一成员负有服从大多数的决定和取决于大多数的义务；否则他和其他人为结合成一个社会而订立的那个原始契约便毫无意义，而如果他仍然像以前在自然状态中那样地自由和除了受以前在自然状态中的限制以外不受其他拘束，这契约就不

成其为契约了。因为，如果这样，那还像什么契约呢？如果他除了自己认为适当的和实际上曾表示同意的法令之外，不受这个社会的任何法令的拘束，那还算什么承担新的义务呢？这样，他的自由就会仍然像在订立契约以前他所享有的或在自然状态中的任何人所享有的自由一样大，因为他可以在他认为合适时才服从和同意社会的任何行为。

98. 假使在理性上不承认大多数的同意是全体的行为，并对每一个人起约束的作用，那么，只有每一个人的同意才算是全体的行为；但是要取得这样一种同意几乎是不可能的，如果我们考虑到必然会有许多人因病、因事不能出席公共集会，尽管其人数远不如一个国家成员的总数。此外，意见的分歧和利害的冲突，在各种人的集合体中总是难免的。如果基于这样的条件而进入社会，那就只会像伽图走进戏院那样，一进场就出去。这种组织将会使强大的利维坦 [1] 比最弱小的生物还短命，使它在出生的这一天就夭亡；除非我们认为理性的动物要求组织成为社会只是为了使它们解体，这是不能想象的事。因为如果大多数不能替其余的人作出决定，他们便不能作为一个整体而行动，其结果只有立刻重新解体。

99. 因此，凡是脱离自然状态而联合成为一个共同体的人们，必须被认为他们把联合成共同体这一目的所必需的一切权力都交给这个共同体的大多数，除非他们明白地议定交给大于大多数的任何人数。只要一致同意联合成为一个政治社会，这一点就能办到，而这种同意，是完全可以作为加入或建立一个国家的个人之间现存的或应该存在的合约的。因此，开始组织并实际组成任何政治社会的，不过是一些能够服从大多数而进行结合并组成这种社会的自由人的同意。这样，而且只有这样，才曾或才能创立世界上任何合法的政府。

100. 对于这一点，有人提出两种反对意见。

第一，在历史上找不到这样的例子：一群彼此独立和平等的人集合在一起，以这种方法开始和建立一个政府。

第二，人们这样做在权利上是不可能的，因为一切人既然生来就处在政府之下，他们必须受制于那个政府，不能自由地创立一个新的政府。

101. 对于第一个反对意见，可以这样回答：历史所载关于人们群居在自然状态中的叙述极少，这是毫不足怪的。自然状态的种种不便和人们爱好合群而缺乏合群的情况一旦把任何一个数目的人聚在一处，他们如果想要继续共同群居便会立即联合并组成一个社会。假如我们因为很少听见过人们处在自然状态，就不能推定他们曾经是处在这种状态中的，那我们也可以因为很少听见过萨尔曼那塞尔或塞克西斯的军队在成人和编入军队以前的情况，就推定他们根本没有经过儿童的阶段了。政府到处都是先于记载而存在的，而文字的使用，都是在一个民族经过长期持续的公民社会，享受了其他更必需的技艺为他们提供的安全、便利和丰富的生活之后，才开始的。到那个时候他们才开始追述他们的创建者的历史，而当他们已无从记忆这段历史时，他们才探本溯源。因为国家也像个人一样，通常对于自己的出生和幼年情况是不清楚的。如果它们知道关于自己的起源的一些材料，这是靠参考他人所保存的偶然记载而得来的。除了上帝自己直接干预的犹太民族之外（它根本不赞成父亲的统辖权），世界上任何国家的起源都显然是像我所说的那样，或者至少有着这种明显的迹象。

102. 如果有谁不承认罗马和威尼斯的创建是由彼此自由和独立的、没有自然的尊贵或臣属之分的人们的结合，那么，我们就不能不说他在他的假设与明显的事实不符时显露了硬要否定事实的奇怪想法。假如我们可以引证阿科斯塔 [2] 的话，那么他告诉我们说，在美洲的许多地方以前完全没有政府。他说："基于有力而明显的推测，这些人（指秘鲁的土著）在一个很长时期内，没有国王也没有国家，而是过着军队的生活，像今日佛罗里达的人、巴西的吉里夸纳人和许多其他民族那样，他们都没有一定的国王，只是逢到和平或战争的关头，他们才随意选出他们的领袖。"（第一卷，第二十五章）。如果说，那里的每一个人生来就隶属于他的父亲或家长，那么前面已经证明，孩子对父亲的隶属并不能剥夺他加入一个他认为合适的政治社会的自由。无论怎样，实际上这些人显然是自由的。尽管有些政治家现在怎样想要给与他们中间的若干人以某种优越的地位，他们自己却并没有这种要求；而是基于同意他们是一律平等的，直到他们基于同样的同意在他们之上设置了统治者为止。所以，他们的政治社会都起源于自愿的结合和人们自由地选择他们的统治者和政府形式的相互协议。

103. 我希望我们会承认查士丁 [3] 所记述的那些跟同巴兰杜斯一道离开斯巴达的人曾是彼此独立的自由人，他们曾基于自己的同意建立了一个统治他们的政府。这样，我已从自由的和处于自然状态中的民族的历史中举出了一些例子，他们由于聚在一起而联合起来并创建了一个国家。如果说可以拿缺少这种例子这一点当作论据来证明政府不是和不能这样开始的，那我认为主张父权帝国的人们还是放弃这种论调而不要用它来反对自然的自由为妙。因为，如果他们也能从历史中举出像我所举的那样多的例子，来证明政府起源于父权（虽然这种充其量是用曾经有过的事来证明应当有的事的论据并不十分令人信服），我想，在这个问题上对他们让步不致会有多大危险。但是，如果能让我在这一点上对他们有所建议，那么他们最好不必过分去寻找事实上他们已经开始找寻的政府的起源，免得他们发觉在大多数政府的基础上，有些东西是很不利于他们所提倡的方案和所主张的那种权力的。

104. 我们可以得出这样的结论：我们的论证显然是有理的，人类天生是自由的，历史的实例又证明世界上凡是在和平中创建的政府，都以上述基础为开端，并基于人民的同意而建立的；因此，对于最初建立政府的权利在什么地方，或者当时人类的意见或实践是什么，都很少有怀疑的余地。

105. 我并不否认，如果我们根据历史的线索尽量追溯国家的起源，我们一般地会看到它们总是在一个人的统治和管理之下。我也可以相信，当一个家族成员很多，可以自给自足，并继续聚居而不与其他人混杂（像地广人稀的地方往往发生这种情况）的时候，政府通常起源于父亲。因为，父亲既然基于自然法而与其他一切人享有同样的权力，即在他认为适当时可以处罚违反自然法的任何罪行，因此也就可以处罚他的犯过失的儿女，即使他们业已成人，脱离了他们的被监护期；他们一般也会甘愿受他的处罚，并且全体会同他一起来对付犯罪者，这就授予他以执行处罚任何犯罪的权力，从而事实上使他成为所有那些仍与他的家族结合在一起的人们的立法者和统治者。他是最适宜于被信任的人；父亲的慈爱使他们的财产和利益在他的照料下得到保障；他们在幼年时对他服从的习惯使他们对他比对其他任何人更容易顺从。在群居的人们中间，既然政府是难以避免的，那么如果他们要有一个人来统治他们，除非疏忽、残忍或其他任何的身心缺陷使他不适于这种地位，还有谁能像他们的共同父亲那样合适呢？可是，

或者父亲死了，留下的嗣子由于尚未成年，缺乏智慧、勇气或任何其他品质而不适于统治，或者几个家族集合一处，同意继续聚居，这时他们便行使他们的自然自由，选立他们认为最能干和可能最善于统治他们的人为统治者，这是毋庸怀疑的。同这情况相符的，我们看到那些还没有受到秘鲁和墨西哥两大帝国的武力征服和扩张统治的影响的美洲人，依然享有他们自己的自然自由，虽然从另一方面讲，他们通常推戴他们的故王的嗣子；但是，如果他们发现他软弱无能的话，他们就另立最坚毅和最勇敢的人做他们的统治者。

106. 由此可见，虽然我们查考最早的记载所提供给我们的有关聚居的材料和各民族的历史，我们通常发现政府是在一个人的支配之下的；但是这仍不能推翻我所肯定的意见，即：政治社会的创始是以那些要加入和建立一个社会的个人的同意为依据的；当他们这样组成一个整体时，他们可以建立他们认为合适的政府形式。但是，既然这种情况会引起一些人误解，以为政府本来自然是君主制的和属于父亲的，我们就不妨在这里研究一下，为什么人们最初一般采用了这种政府形式。在有些国家最初建立时，也许父亲的优越地位会促使并在最初阶段把权力交给某一个人；但是很明显的是，这种集权于一人的政府形式之所以能够继续，并不是由于对父权有任何敬意或尊重，因为一切小的君主国，即几乎一切君主国，在接近它们的起源时，通常——至少有时——是选任的。

107. 第一，在开始的时候，父亲对其子女在幼年时期的统治，既然使他们习惯于受一人的支配，又使他们知道只要这种统治是在关怀、循循善诱、和蔼和慈爱的情况下对他们行使的，它就足以取得和保护人们想在社会中寻求的一切政治幸福。怪不得他们要选择和自然而然地采用那种政府形式，因为他们对它从小已经习惯，而且根据经验，觉得它是既便利又安全的。此外，我们还可以说君主制对于人们是最简单明了的，因为当时的经验既没有启示他们以政府的种种形式，也尚未受到帝国的野心或横暴的教训，使他们知道提防特权的侵占或专制权力的骚扰。这些特权和专制权力都是君主政体相沿下来容易主张并施加于人民的。所以当时他们并不费心机去想出一些办法来限制他们赋予权力以支配他们的人的任何专横，以及让政府权力分别由人掌握来平衡政府的权力，这是丝毫不足为奇的。他们既没有经历过暴君的压迫，而时代的风气以及他们的不足构成贪婪或野心对象的财产或生活方式，又使他们没有任何忧虑或防范的理由，因此难怪他

们就置身于这种如我所说的最为简单明了而且又最适合他们当时的状态和状况的政体了，因为他们当时的情况是对于防御外侮比对法律的多样性更感需要。一种简单而贫乏的生活方式下的平等既然把他们的欲望局限在各人的少量财产范围内，就很少造成纠纷，因而不需要很多的法律来加以裁决，同时又由于侵害行为和犯罪者为数不多，也就不需要各种官吏来监督法律的程序或负责司法的执行。他们既情投意合而参加了社会，就只能被认为彼此有一些交情和友谊，并且互相信赖，他们彼此间的猜疑定然没有像对外人那样大，所以他们首先注意和考虑的，只能被认为是怎样防御外侮来保障自己。他们置身于一个最能达到这个目的的政体下，推选最贤明和最勇敢的人在他们的战争中指挥他们，领导他们去攻打敌人，而主要在这方面做他们的统治者，这是很自然的事。

108. 因此，我们看到美洲——它仍是亚洲和欧洲原始时代的一种模型，那里地广人稀，人力和财力的缺乏使人们产生不出扩大土地占有的念头，也不致为了扩大土地的范围而引起斗争——的印第安人的国王不过是他们军队的将帅；虽然他们在战争中享有绝对的指挥权，但是在境内和在平时，他们行使很小的统辖权，只有十分有限的主权；和战的决定权通常属于人民或会议，而战争本身既不容许多头领导，就自然会使指挥权归于国王一人。

109. 即就以色列民族本身而论，他们的士师和初期国王的主要任务似乎就是担任战时的将帅和他们的军队的统率者（除从出入时身先民众，即出征和归来时都在队伍前面这一点可以看出以外），这在耶弗他的故事中说得很明白。亚扪人起兵攻打以色列，基列族害怕起来，派人去请耶弗他回来。耶弗他本是基列族的私生子，被他们撵走的。这时他们与他立约，如果他愿意帮助他们抵抗亚扪人，就立他做他们的统治者。这件事情《圣经》里用这样的话来记载："百姓就立耶弗他做领袖、做元帅"（《旧约》士师记，第十一章，第十一节），在我们看来，这就是等于立他做士师。所以《圣经》又说，"他做以色列的士师"（《旧约》士师记，第十二章，第七节），也就是说他做他们的将帅有六年之久。又例如当约坦责备示剑人对曾是他们的士师和统治者的基甸忘恩背义时，他对他们说："从前我父冒死为你们争战，救了你们脱离米甸人的手"（《旧约》士师记，第九章，第十七节）。除了提到他曾充当将帅以外，没有提到其他；的确，这就是在他的历史中或其他任何士师的历史中所能看到的一切。亚比米勒特别被称为国

王，但至多他只是示剑人的将帅。以色列的百姓因为厌弃撒母耳的儿子的恶行，需要立一个国王，“像列国一样，有王治理他们，统领他们，为他们争战”（《旧约》撒母耳记上，第八章，第二十节），这时上帝答应了他们的要求，对撒母耳说：“我必使一个人到你这里来，你要膏他做我民以色列的君，他必救我民脱离非利士人的手”（前书，第九章，第十六节）。似乎国王的惟一任务就是率领他们的军队，为保卫他们而战。因此，在扫罗登位时，撒母耳拿瓶膏油倒在扫罗的头上，对他声言：“耶和华膏他做他产业的君”（前书，第十章，第一节）。所以当以色列各族在米斯巴庄严地推选并欢呼扫罗为国王之后，那些不愿意立他为国王的人也只提出这样的话来反对：“这人怎能救我们呢？”（前书，第十章，第二十七节）似乎他们的本意是要说：“这人不适于做我们的王，他在战争中并无策略和才干足以保卫我们。”及至上帝已决定把统治权移交大卫时，有这样的话：“现在你的王位必不长久，耶和华已经寻着一个合他心意的人，立他做百姓的君”（前书，第十三章，第十四节）。似乎国王的全部威权无非是做他们的将帅；因此，那些仍忠于扫罗家族和反对大卫登位的以色列各族带着顺服的条件来到希伯　那里，他们除了别的理由之外，告诉他说，他们不得不像服从他们的国王一样服从他，因为在扫罗的时候，他事实上已是他们的国王，所以他们现在没有理由不奉他做国王。他们说：“从前扫罗做我们王的时候，率领以色列人出入的是你，耶和华也曾应许你说，你必牧养我的民以色列，做以色列的君”（《旧约》撒母耳记下，第五章，第二节）。

110. 因此，一个家族逐渐成长为一个国家，父亲的权威由长子承袭下去，在这个权威下长大的每个人默认地对他顺从，而这种统治的顺利和平等并不妨害任何人，每个人都老老实实地表示同意，直到后来通过时间的考验似乎把它确立了，并以法律的形式确定了承继的权利；或者是，几个家族的后裔因偶然的机缘、居地的接近或事务联系聚在一起，联合成为社会——无论是哪一种情况，由于人们在战时需要一位能干的将军替他们防御敌人，以及在这艰苦而有道德的时代里天真和诚实使人们彼此有深厚的信赖（世界上能够存在下来的政府在开始时几乎都有这样的情况），这就使国家的最初创始者们通常把统治权放在一个人的手里，除了事情的本质和政府的目的所需要者外，没有其他任何明白的限制或约束。不论是哪一种情况使当初统治权属于一人，可以肯定说，它之所以交付给某一个人，只是为了公众的福利和安全；而在国家的幼年时代，享有统治权的人通常都是为了这些

目的而行使统治权的。除非他们这样做，年轻的社会就不可能存在下去。如果没有这种保姆式的父亲关心和审慎安排公共福利，一切政府都会因为它们幼年时代的孱弱而消亡，而君主和人民不久就会同归于尽。

111. 纵然这黄金时代（在虚荣的野心、恶劣的占有欲和歪风邪念腐蚀人心，使权力和荣誉的真正意义被曲解之前）具有更多的美德，因而有较好的统治者和不甚恶劣的臣民；并且当时一方面没有不断扩张的特权来压制人民，另一方面对于权利也没有任何争执以减削或限制官长的权力，因而在统治者和人民之间不发生关于统治者或政府问题的斗争。[4] 可是到了后世，统治者在野心和奢侈的怂恿下，想要保持和扩大权力，不去做人们当初授权给他时要他办的事情，加之谄媚逢迎使君主认为具有与其人民截然不同的利益，于是人们发觉有必要更加审慎地考察政权的起源和权利，并找出一些办法来限制专横和防止滥用权力。他们原来把这权力交托给另一个人，目的是为他们自己谋福利，而现在却发觉被用来损害他们了。

112. 由此可见，完全可能的是，天生自由的人们根据他们自己的同意，顺从他们父亲的统治，或由不同的家族联合而成立一个政府，他们一般地把统治权交给一人掌握，自愿受一人治理，既认为权力在他的诚笃和精明的掌握下相当安全，就没有以明白的条件加以限制或控制，虽然他们从未梦想到君主政体是神授的权利这一说法，而这种说法在近代神学还没有把它向我们启示以前，人们是从来没有听见过的；他们也从来没有容许过父权可以享有一种统辖的权利或成为一切政权的基础。可见有很多证据足以证明，就历史来看，我们有理由断定政权的一切和平的起源都是基于人民的同意的。我之所以说和平的，是因为我在下文将谈到征服，而有些人认为征服是创立政府的一个途径。

对于我所阐述的政府的起源的另一种反对意见，我觉得是这样的，即：

113. 一切人既生来都处在这个或那个政府之下，任何人就不可能自由和随意地联合起来创立一个新的政府，或具有条件建立一个合法的政府。

如果这个论点是对的话，试问世界上如何会有那么多合法的君主国呢？因为，如果有人根据这个假说，能够向我证明有任何一个人在这个世界的任何时代，可以自由地创建一个合法的君主政体，那么，我当然就不得不对他指出有十个其他的自由人自由地联合起来创建一个君主政体或任何其他形式的新政府；不言而喻，如果一个生来受另一个人统辖的人可以这样地自由，以至享有权利建立另一个新的王国去支配别人，那么，每一个生来受另一个人统辖的人也可以那样自由，而成为另一个政府的统治者或者臣民了。因此，依照他们自己的这个原则来说，或者是，人们不论出生情况如何都是自由的，或者是，全世界只有一个合法的君主、一个合法的政府。那么，他们不用再费唇舌，只要向我们交代两者之中哪一个是正确的就行了；当他们指出以后，我深信全体人类都会毫不踌躇地同意对他表示遵从的。

114. 虽然这已足够回答他们的反对论点，证明这个论点使他们陷于他们用以反对的那些人所陷入的同样的困境，但是我仍将努力对这一论点的弱点稍稍作进一步的揭露。

他们说："一切人都生来处于政府之下，因此他们不能随意开始创立一个新的政府。每一个人生来就是他的父亲或君主的臣民，因此他处在臣服和忠顺的永久束缚之下。"很明显，人类从未承认或考虑过任何这种他们生来就处在的自然的臣服状态，未经他们的同意就使他们受制于这个或那个人，对这些人和他们的后嗣臣服。

115. 因为，不论在圣史或俗史中都没有比这再常见的事例，那就是人们从他们生来就受的管辖权和在其中成长的家族或社会中退出，不再服从，而在别的地方建立新的政府。这一情况产生了历史初期的无数小国，而且只要那时有足够的地方，就总是不断增加，直到较强或较幸运的国家吞并了弱小的国家为止，而那些大国又再分裂成许多小的国家。这一切都是父权统治权的反证，清楚地证明最初构成政府的不是父亲的自然权利的世代传袭，因为，基于这种论点就不可能有那么多的小王国。如果人们当时没有随意地脱离他们的家族和不论任何性质的政府，并依照他们所认为合适的形式建立不同的国家和其他政府，那么必然只会有一个统括全世界的君主国了。

116. 这是从古至今的世界的实践。对于那些生来就处在具有既定法律和固定政体的被组织起来的古老的国家之下的人们来说，现在人

类的自由，比起那些生在森林中同无拘无束的野人共处的人们来，并不受到更多的限制。因为，那些要我们相信我们既生来就处在任何政府之下，因而自然就是它的臣民，不再有任何权利或借口享有自然状态的自由这种说法的人们，提不出其他理由（除了我们已经答复过的父权的理由之外），而作为论点的根据的，只是因为我们的父亲或祖先放弃了他们的自然自由，从而使他们自己和他们的后裔永久受制于他们自己所服从的政府。诚然，任何人对于他自己所作的任何约定或诺言有履行的义务，但不能以任何契约约束其儿女或后裔。这是因为，儿子成年时完全像他的父亲一样自由，父亲的任何行为都不能断送儿子的自由，正如它不能断送任何别人的自由那样。固然，他可以把某些条件附加在他作为任何国家的一个臣民所享有的土地之上，从而强制他的儿子做那个国家的臣民，如果他想享受他父亲的财产的话，因为那种地产既是父亲的财产，父亲就可以随意处理或附加条件。

117. 这一点通常引起人们对于这个问题的误解：由于国家既不容许分裂它领土的任何部分或为其人民以外的任何人所享有，儿子就只有在他父亲所处的同样条件下，即成为该社会的一个成员，才能通常地享有他父亲的财产；这样，他就像那个国家的任何其他臣民一样，立即使自己从属于那个他发觉其为业已建成的政府。由此可见，生来处在政府之下的自由人的同意使他们成为国家的成员，而这种同意是各人在达到成年时各自分别表示的，而不是大家一起表示的，所以人们就不注意这一事实，并且以为这种同意根本没有表示过或并无必要，就断言他们自然就是臣民，如同他们自然就是人一样。

118. 可是，很明显，政府自身对于这个问题并不是这样理解的。政府并不因为对于父亲享有权力便主张对于儿子也享有权力；同样地，它们并不因为父亲是它们的臣民便把儿女也视为臣民。如果英国的一个臣民在法国同一个英国妇女生了一个孩子，这个孩子是谁的臣民呢？他不是英国国王的臣民，因为他必须得到许可方可获得作为英国臣民的权利；他也不是法国国王的臣民，因为如果是的话，他的父亲怎么可以随便把他带走和随意教养他呢？无论是谁，如果他离开或对一个国家作战，就可以单单因为他出生在这国家时他的父母在那里是外国人而被判为叛逆或逃亡者吗？显然，无论基于政府本身的实践或基于正当理性的法则，一个孩子生来并不就是国家或政府的一个臣民。在他到达成年以前，他处在他父亲的教养和权威之下，到了成

年，他便是一个自由人，可以随意地使自己处在哪个政府之下，加入哪个国家。因为，如果一个在法国出生的英国人的儿子可以有自由，可以这样做，那么显而易见，他的父亲是英国的臣民这一点对他并无拘束，他也不受他的祖先所订立的任何契约的约束。那么，他的儿子纵然生在任何别的地方，为什么不能根据同样的理由享有同样的自由呢？因为，不论儿女生在什么地方，父亲自然地享有的支配他们的权力是一样的，而自然的义务关系是不受王国和国家的具体疆界的限制的。

119. 有如上文所述，既然一切人自然都是自由的，除他自己同意以外，无论什么事情都不能使他受制于任何世俗的权力，那么我们就可以料想，究竟什么才算是一个人同意受制于任何政府的法律的充分表示。通常有明白的同意和默认的同意的区别，这是与我们所研究的问题有关的。惟有明白同意加入任何社会才使任何人成为该社会的正式成员、该政府的臣民，这是不容怀疑的。困难的问题在于应该把什么举动看作是默认的同意以及它的拘束力多大——即是说，当一个人根本并未作出任何表示时，究竟怎样才可以认为他已经同意，从而受制于任何政府。对于这个问题，我可以这样说，只要一个人占有任何土地或享用任何政府的领地的任何部分，他就因此表示他的默认的同意，从而在他同属于那个政府的任何人一样享用的期间，他必须服从那个政府的法律。这不管他所占有的是属于他和他的子子孙孙的土地，或只是一星期的住处，或只是在公路上自由地旅行；事实上，只要身在那个政府的领土范围以内，就构成某种程度的默认。

120. 为了更好地理解这一点，不妨认为每一个人最初加入一个国家时，通过使自己加入这个国家的行为，他也把已有的或将要取得的而不曾属于其他任何政府的财产并入并隶属这个共同体。因为，任何人既然为了保障和规定财产权而和其他人一起加入社会，却又认为其财产权理应由社会的法律来加以规定的他的土地，可以不受他作为土地所有人而身为其臣民的该政府的管辖权的约束，这简直是一种直接的矛盾。因此，任何人把本属自由的本身加入任何国家，他也就通过同一行为把本属自由的财产加入了这个国家，而只要这个国家继续存在，他本身和他的财产就一直受制于这个国家的统治和支配。所以，任何人此后以继承、购买、许可或其他方法享用这样地归并于那个国家并受其管辖的土地的任何部分，必须接受支配该土地的条件才能加

以占有，也就是顺从对该土地有管辖权的那个国家的政府，如同它的任何臣民那样。

121. 但是，既然政府只对土地拥有直接的管辖权，而且只是当它的占有人（在他事实上使自己加入这个社会以前）居住在这块土地上和享用它的时候，才及于他本人，那么任何人由于这种享用而承担的受制于政府的义务，就和这种享用共始终。因此，当只对政府表示这种默认同意的土地所有人以赠与、出售或其他方法出脱上述土地时，就可以随意去加入其他任何国家或与其他人协议，在"空的地方"，在他们能够找到的空旷和尚未被占有的世界的任何部分，创建一个新的国家。至于凡是以明确的同意和明白的声明表示他同意属于任何国家的人，他就永远地和必然地不得不成为、并且始终不可变更地成为它的臣民，永远不能再回到自然状态的自由中去，除非他所属的政府遭受任何灾难而开始解体，或某些公共行为使他不能再继续成为国家的一个成员。

122. 但是，服从一个国家的法律，在法律之下安静地生活和享受权利和保护，并不足以使一个人成为那个社会的成员。这只是对于那些不处在战争状态中的人们，在他们来到属于政府的领土之内，来到其法律效力所及的范围之内时，所应该给予的地方保护，以及他们对该政府所应尽的尊礼。不过，这并不使他成为那个社会的一个成员、那个国家的一个永久臣民，虽然当他继续在那里的时候，他必须遵守法律和服从那里的政府，正如一个人为了方便而暂时寄居在另一个人的家里，并不能使他从属于那个人一样。所以我们看到，那些终身在另一个政府之下生活并享受它的权利和保护的外国人，尽管他们甚至在良心上不得不像任何公民一样服从它的管理，却并不因此成为该国的臣民或成员。除了通过明文的约定以及正式的承诺和契约，确实地加入一个国家之外，没有别的方式可以使任何人成为那个国家的臣民或成员。我所认为的关于政治社会的起源，以及使任何人成为任何国家的一个成员的同意，就是如此。

---

[1] 利维坦（Leviathan） 的原意是《圣经》中提到的一种巨型海兽的名称，霍布斯称国家为"利维坦"，洛克在这里加以借用。——译者注

[2] 阿科斯塔（Josephus Acosta， 1539？—1600），西班牙人，著有《印第安人的自然和道德历史》（Historia natural y moral de las Indias， 1590年出版），作者在这部著作里，介绍了南美洲的自然界以及南美洲印第安人的生活和风俗习惯。——译者注

[3] 查士丁（Justin，生于第三世纪），罗马史学家。——译者注

[4] “最初，在选定某种类型的统治时，可能当时并未再进一步思考关于统治的方式，但是最后他们根据经验，感到听任统治者凭他的智慧和自由裁量来支配一切，在各方面都很不便，他们所策划的补救办法，反而增加了它应该治疗的创伤。他们看到受一个人的意志的支配，成为一切人的痛苦的原因。这就迫使他们制定法律，让所有的人在法律中事前看到他们的义务，并且知道违犯法律将受到什么处罚。”——胡克尔（《宗教政治》，第一卷，第十节）

第九章 论政治社会和政府的目的

123. 如果人在自然状态中是如前面所说的那样自由，如果他是他自身和财产的绝对主人，同最尊贵的人平等，而不受任何人的支配，为什么他愿意放弃他的自由呢？为什么他愿意丢弃这个王国，让自己受制于其他任何权力的统辖和控制呢？对于这个问题，显然可以这样回答：虽然他在自然状态中享有那种权利，但这种享有是很不稳定的，有不断受别人侵犯的威胁。既然人们都像他一样有王者的气派，人人同他都是平等的，而大部分人又并不严格遵守公道和正义，他在这种状态中对财产的享有就很不安全、很不稳妥。这就使他愿意放弃一种尽管自由却是充满着恐惧和经常危险的状况；因而他并非毫无理由地设法和甘愿同已经或有意联合起来的其他人们一起加入社会，以互相保护他们的生命、特权和地产，即我根据一般的名称称之为财产的东西。

124. 因此，人们联合成为国家和置身于政府之下的重大的和主要的目的，是保护他们的财产；在这方面，自然状态有着许多缺陷。

第一，在自然状态中，缺少一种确定的、规定了的、众所周知的法律，为共同的同意接受和承认为是非的标准和裁判他们之间一切纠纷的共同尺度。因为，虽然自然法在一切有理性的动物看来，是既明显而又可以理解的，但是有些人由于利害关系而存偏见，也由于对自然法缺乏研究而茫然无知，不容易承认它是对他们有拘束力的法律，可以应用于他们各自的情况。

125. 第二，在自然状态中，缺少一个有权依照既定的法律来裁判一切争执的知名的和公正的裁判者。因为，既然在自然状态中的每一个人都是自然法的裁判者和执行者，而人们又是偏袒自己的，因此情感和报复之心很容易使他们超越范围，对于自己的事件过分热心，同时，疏忽和漠不关心的态度又会使他们对于别人的情况过分冷淡。

126. 第三，在自然状态中，往往缺少权力来支持正确的判决，使它得到应有的执行。凡是因不公平而受到损害的人，只要他们有能力，总会用强力来纠正他们所受到的损害；这种反抗往往会使惩罚行为发生危险，而且时常使那些企图执行惩罚的人遭受损害。

127. 这样，人类尽管在自然状态中享有种种权利，但是留在其中的情况既不良好，他们很快就被迫加入社会。所以，我们很少看到有多少人能长期在这种状态中共同生活。在这种状态中，由于人人有惩罚别人的侵权行为的权力，而这种权力的行使既不正常又不可靠，会使他们遭受不利，这就促使他们托庇于政府的既定的法律之下，希望他们的财产由此得到保障。正是这种情形使他们甘愿各自放弃他们单独行使的惩罚权力，交由他们中间被指定的人来专门加以行使；而且要按照社会所一致同意的或他们为此目的而授权的代表所一致同意的规定来行使。这就是立法和行政权力的原始权利和这两者之所以产生的缘由，政府和社会本身的起源也在于此。

128. 因为，在自然状态中，个人除掉有享受天真乐趣的自由之外，有两种权力。

第一种就是在自然法的许可范围内，为了保护自己和别人，可以做他认为合适的任何事情；基于这个对全体都适用的自然法，他和其余的人类同属一体，构成一个社会，不同于其他一切生物。如果不是由于有些堕落的人的腐化和罪恶，人们本来无须再组成任何社会，没有必要从这个庞大和自然的社会中分离出来，以明文协议去结成较小的和各别的组合。

一个人处在自然状态中所具有的另一种权力，是处罚违反自然法的罪行的权力。当他加入一个私人的（如果我可以这样称它的话）或特定的政治社会，结成与其余人类相判分的任何国家的时候，他便把这两种权力都放弃了。

129. 第一种权力，即为了保护自己和其余人类而做他认为合适的任何事情的权力，他放弃给社会，由它所制定的法律就保护他自己和该社会其余的人所需要的程度加以限制。社会的这些法律在许多场合限制着他基于自然法所享有的权利。

130. 第二，他把处罚的权力完全放弃了，并且按社会的法律所需要的程度，应用他的自然力量（以前，他可以基于他独享的权威，于认为适当时应用它来执行自然法）来协助社会行使执行权。因为他这时既然处在新的状态中，可以从同一社会的其他人的劳动、帮助和交往中享受到许多便利，又可以享受社会的整个力量的保护，因此他为了自保起见，也应该根据社会的幸福、繁荣和安全的需要，尽量放弃他的自然权利。这不仅是必要的，而且是公道的，因为社会的其他成员也同样是这样做的。

131. 但是，虽然人们在参加社会时放弃他们在自然状态中所享有的平等、自由和执行权，而把它们交给社会，由立法机关按社会的利益所要求的程度加以处理，但是这只是出于各人为了更好地保护自己、他的自由和财产的动机（因为不能设想，任何理性的动物会抱着每况愈下的目的来改变他的现状），社会或由他们组成的立法机关的权力绝不容许扩张到超出公众福利的需要之外，而是必须保障每一个人的财产，以防止上述三种使自然状态很不安全、很不方便的缺点。所以，谁握有国家的立法权或最高权力，谁就应该以既定的、向全国人民公布周知的、经常有效的法律，而不是以临时的命令来实行统治；应该由公正无私的法官根据这些法律来裁判纠纷；并且只是对内为了执行这些法律，对外为了防止或索偿外国所造成的损害，以及为了保障社会不受入侵和侵略，才得使用社会的力量。而这一切都没有别的目的，只是为了人民的和平、安全和公众福利。

第十章 论国家的形式

132. 正如上面已经表明过的，当人们最初联合成为社会的时候，既然大多数人自然拥有属于共同体的全部权力，他们就可以随时运用全部权力来为社会制定法律，通过他们自己委派的官吏来执行那些法律，因此这种政府形式就是纯粹的民主政制；或者，如果把制定法律的权力交给少数精选的人和他们的嗣子或继承人，那么这就是寡头政制；或者，如果把这权力交给一个人，那么这就是君主政制；如果交给他和他的嗣子，这就是世袭君主制；如果只是交给他终身，在他死后，推定后继者的权力仍归于大多数人，这就是选任君主制。因此，依照这些形式，共同体可以就他们认为适当的，建立复合的和混合的政府形式。如果立法权起初由大多数人交给一人或几人仅在其终身期内或一定限制内行使，然后把最高权力仍旧收回，那么，在权力这样重新归属他们时，共同体就可以把它重新交给他们所属意的人，从而组成一个新的政府形式。政府的形式以最高权力，即立法权的隶属关系而定，既不可能设想由下级权力来命令上级，也不能设想除了最高权力以外谁能制定法律，所以，制定法律的权归谁这一点就决定国家是什么形式。

133. “commonwealth”一字，我在本文中前后一贯的意思应当被理解为并非指民主制或任何政府形式而言，而只是指任何独立的社会。拉丁人以“civitas”一字来指明这种社会，在我们的语言中同这字最相当的，是“commonwealth”一字。它最确切地表达人们的那样一种社会，而英语的“community”（共同体）或“city”（城市）都不恰当。因为在一个政府之下可以附属有各种共同体，而城市，对我们说来，具有与“commonwealth”完全不同的概念。因此为了避免意义含糊起见，我请求读者允许我用“commonwealth”来表达。我发现詹姆士一世曾经在这意义上用过这字，我认为这是这个字的真正意义。如果谁不喜欢这个字，我同意他用一个更好的字来代替它。

第十一章 论立法权的范围

134. 既然人们参加社会的重大目的是和平地和安全地享受他们的各种财产，而达到这个目的的重大工具和手段是那个社会所制定的法律，因此所有国家的最初的和基本的明文法就是关于立法权的建立；正如甚至可以支配立法权本身的最初的和基本的自然法，其目的就是为了保护社会以及（在与公众福利相符的限度内）其中的每一成员。这个立法权不仅是国家的最高权力，而且当共同体一旦把它交给某些人时，它便是神圣的和不可变更的；如果没有得到公众所选举和委派的立法机关的批准，任何人的任何命令，无论采取什么形式或以任何权力做后盾，都不能具有法律效力和强制性。因为如果没有这个最高权力，法律就不能具有其成为法律所绝对必需的条件，即社会的同意。除非基于他们的同意和基于他们所授予的权威，没有人能享有对社会制定法律的权力[1]。因此，任何人受最严肃的约束而不得不表示的全部服从，最后总是归结到这个最高权力，并受它所制定的法律的指导。对任何外国权力或任何国内下级权力所作的誓言，也不能使任何社会成员解除他对那根据他们的委托而行使权力的立法机关的服从，也不能强使他做到与它所制定的法律相违背的或超过法律所许可的范围的服从。如果想象一个人可以被迫最终地服从社会中并非最高权力的任何权力，那是很可笑的。

135. 立法权，不论属于一个人或较多的人，不论经常或定期存在，是每一个国家中的最高权力，但是，

第一，它对于人民的生命和财产不是、并且也不可能是绝对地专断的。因为，既然它只是社会的各个成员交给作为立法者的那个个人或议会的联合权力，它就不能多于那些参加社会以前处在自然状态中的人们曾享有的和放弃给社会的权力。因为，没有人能把多于他自己所享有的权力转让给别人；也没有人享有对于自己或其他人的一种绝对的专断权力，用来毁灭自己的生命或夺去另一个人的生命或财产。正如业已证明的，一个人不能使自己受制于另一个人的专断权力；而

在自然状态中既然并不享有支配另一个人的生命、自由或财产的专断权力，他所享有的只是自然法所给予他的那种保护自己和其余人类的权力；这就是他所放弃或能放弃给国家的全部权力，再由国家把它交给立法权，所以立法机关的权力也不能超出此种限度。他们的权力，在最大范围内，以社会的公众福利为限。[2] 这是除了实施保护以外并无其他目的的权力，所以决不能有毁灭、奴役或故意使臣民陷于贫困的权利。自然法所规定的义务并不在社会中消失，而是在许多场合下表达得更加清楚，并由人类法附以明白的刑罚来迫使人们加以遵守。由此可见，自然法是所有的人、立法者以及其他人的永恒的规范。他们所制定的用来规范其他人的行动的法则，以及他们自己和其他人的行动，都必须符合于自然法、即上帝的意志，而自然法也就是上帝的意志的一种宣告，并且，既然基本的自然法是为了保护人类，凡是与它相违背的人类的制裁都不会是正确或有效的。

136. 第二，立法或最高权力机关不能揽有权力，以临时的专断命令来进行统治，而是必须以颁布过的经常有效的法律[3] 并由有资格的著名法官来执行司法和判断臣民的权利。因为，既然自然法是不成文的，除在人们的意识中之外无处可找，如果没有专职的法官，人们由于情欲或利害关系，便会错误地加以引证或应用而不容易承认自己的错误。这样的话，自然法便失去了它应有的作用，不能用来决定那些生活在它之下的人们的权利，并保障他们的各种财产，在每人都是自然法和他自己案件的裁判者、解释者和执行者的情况下，尤其是这样；而有理的一方通常只有自己个人的力量可以凭借，就没有足够的实力来防卫自己免受损害，或惩罚犯罪者。为了避免这些在自然状态中妨害人们财产的缺陷，人类便联合成为社会，以便用整个社会的集体力量来保障和保护他们的财产，并以经常有效的规则来加以限制，从而每个人都可以知道什么是属于他自己的。为了达到这个目的，人们才把他们全部的自然权力交给他们所加入的社会，社会才把立法权交给他们认为适当的人选，给予委托，以便让正式公布的法律来治理他们，否则他们的和平、安宁和财产就会仍像以前在自然状态中那样很不稳定。

137. 使用绝对的专断权力，或不以确定的、经常有效的法律来进行统治，两者都是与社会和政府的目的不相符合的。如果不是为了保护他们的生命、权利和财产起见，如果没有关于权利和财产的经常有

效的规定来保障他们的和平与安宁，人们就不会舍弃自然状态的自由而加入社会和甘受它的约束。不能设想，如果他们有权力这样做的话，他们竟会有意把支配他们人身和财产的绝对的专断权力交给一个人或较多的人，并给予官长以力量，由他任意地对他们贯彻他的毫无限制的意志。这是要把自己置于比自然状态更坏的境地，在自然状态中，他们还享有保卫自己的权利不受别人侵害的自由，并以平等的力量进行维护权利，不论侵犯是来自个人或集合起来的许多人。可是，如果假定他们把自己交给了一个立法者的绝对的专断权力和意志，这不啻解除了自己的武装，而把立法者武装起来，任他宰割。一个人置身于能支配十万人的官长的权力之下，其处境远比置身于十万个个别人的专断权力之下更为恶劣。有这种支配权的人的实力虽是强大十万倍，但谁也不能保证他的意志会比别人的意志更好。因此，无论国家采取什么形式，统治者应该以正式公布的和被接受的法律，而不是以临时的命令和未定的决议来进行统治。因为，如果以公众的集体力量给予一个人或少数人，并迫使人们服从这些人根据心血来潮或直到那时还无人知晓的、毫无拘束的意志而发布的苛刻和放肆的命令，而同时又没有可以作为他们行动的准绳和根据的任何规定，那么人类就处在比自然状态还要坏得多的状况中。因为，政府所有的一切权力，既然只是为社会谋幸福，因而不应该是专断的和凭一时高兴的，而是应该根据既定的和公布的法律来行使；这样，一方面使人民可以知道他们的责任并在法律范围内得到安全和保障，另一方面，也使统治者被限制在他们的适当范围之内，不致为他们所拥有的权力所诱惑，利用他们本来不熟悉的或不愿承认的手段来行使权力，以达到上述目的。

138. 第三，最高权力，未经本人同意，不能取去任何人的财产的任何部分。因为，既然保护财产是政府的目的，也是人们加入社会的目的，这就必然假定而且要求人民应该享有财产权，否则就必须假定他们因参加社会而丧失了作为他们加入社会的目的的东西；这种十分悖理的事是无论何人也不会承认的。因此，在社会中享有财产权的人们，对于那些根据社会的法律是属于他们的财产，就享有这样一种权利，即未经他们本人的同意，任何人无权从他们那里夺去他们的财产或其中的任何一部分，否则他们就并不享有财产权了。因为，如果别人可以不得我的同意有权随意取走我的所有物，我对于这些东西就确实并不享有财产权。所以，如果以为任何国家的最高权力或立法权能够为所欲为，任意处分人民的产业或随意取走其任何部分，这是错误的想法。如果政府中的立法权，其全部或一部分属于可以改选的议

会，其成员在议会解散时与其余的人一样，也受他们国家的共同法律的支配，那就不用担心会发生这种情况。但是，如果在有些政府中，立法权属于一个经常存在的议会，或如同在专制君主国那样归一人掌握，这样就还有危险。他们会认为自己具有不同于社会其余成员的利益，因而会随意向人民夺取，以增加他们的财富和权势。因为，如果支配那些臣民的人有权向任何私人取走其财产中他所属意的部分，并随意加以使用和处置，那么纵然有良好和公正的法律来规定他同一般臣民之间的产权范围，一个人的财产权还是没有保障的。

139. 但是，如上所述，不论由谁掌握的政府，既是为此受有使人们能享有和保障他们的各种财产的这一条件的委托，则君主或议会纵然拥有制定法律的权力来规定臣民彼此之间的财产权，但未经他们的同意，绝不能有权取走臣民财产的全部或一部分。因为，这样就会使他们在事实上根本并不享有财产权了。我们不妨看一下，即使在必要时设立的专制权力，也并非因为它是绝对的所以就是专断的；它仍然受着为什么在某些场合需要绝对权力的理由的限制和必须以达到这些目的为限。只要参照军队纪律的一般运用情况就能了然。因为保护军队从而保护整个国家这一行动，要求绝对服从每一上级官长的命令；他们的命令纵然是极端危险或不合理的，如果不服从它们或对它们表示异议，处死也是应该的。可是，我们看到，尽管一个军曹能够命令一个士兵向炮口前进，或单身扼守阵地，那时这个士兵几乎是注定一死，但是军曹不能命令士兵给他一分钱。同样地，将军有权处死一个放弃职守或不服从孤注一掷的命令的士兵，却不能凭着他的决定生杀的绝对权力，处置这个士兵的产业的一分一厘，或占取他的财物的毫末；尽管他能够命令一切，稍一违抗即可处死。因为这种盲目的服从，对于司令官拥有他的权力的目的，即保护其余的人，是必要的；而处分士兵的财物却与这个目的毫无关系。

140. 诚然，政府没有巨大的经费就不能维持，凡享受保护的人都应该从他的产业中支出他的一份来维持政府。但是这仍须得到他自己的同意，即由他们自己或他们所选出的代表所表示的大多数的同意。因为如果任何人凭着自己的权势，主张有权向人民征课赋税而无须取得人民的那种同意，他就侵犯了有关财产权的基本规定，破坏了政府的目的。因为，如果另一个人可以有权随意取走我的东西，那么我还享有什么财产权呢？

141. 第四，立法机关不能把制定法律的权力转让给任何他人；因为既然它只是得自人民的一种委托权力，享有这种权力的人就不能把它让给他人。只有人民才能通过组成立法机关和指定由谁来行使立法权，选定国家的形式。当人民已经表示愿意服从规定，受那些人所制定的和采取那些形式的法律的支配时，别人就不能主张其他人可以替他们制定法律。他们除了只受他们所选出的并授以权力来为他们制定法律的人们所制定的法律的约束外，不受任何其他法律的约束。

142. 这些就是社会授与他们的委托以及上帝和自然法对于各种政体下的每一国家的立法机关的权力所加的限制：

第一，它们应该以正式公布的既定的法律来进行统治，这些法律不论贫富、不论权贵和庄稼人都一视同仁，并不因特殊情况而有出入。

第二，这些法律除了为人民谋福利这一最终目的之外，不应再有其他目的。

第三，未经人民自己或其代表同意，决不应该对人民的财产课税。这一点当然只与这样的政府有关，那里立法机关是经常存在的，或者至少是人民没有把立法权的任何部分留给他们定期选出的代表们。

第四，立法机关不应该也不能够把制定法律的权力让给任何其他人，或把它放在不是人民所安排的其他任何地方。

---

[1] “制定法律来支配人们全部的政治社会的合法权力，本当属于同样的整个社会，所以世界上无论哪种君主或统治者，如果以它自己的意志来行使这种权力，而不是基于直接亲自受之于上帝的明白托付，也不是基于由受制于这些法律的人们最初同意而给予的权威，这就并不比纯粹的暴政好多少。因此，未经公众赞同制定的法律就不是法律”——胡克尔（《宗教政治》，第一卷，第十节）。“因此，关于这一点，我们要指出，既然人们基于自然并不拥有充分的和正当的权力来命令人们的全部政治群众，所以，如果完全未经我们同意， 我们就不会处在任何人的统治之下。如果我们所属的社会曾一度表示过我

们愿意接受统治，其后又没有以同样的全体协议取消这一同意，那就是我们确实是同意被统治的。

“因此不论哪一种人类的法律都是基于同意才有效的。”——胡克尔（同上书）。

[2] “公共社会有两个支柱：一个是人们都要求社会生活和合群的自然倾向；另一个是他们明白地或默认地同意有关他们集团生活的方式的秩序。后者我们称为共同福利的法律，它是一个国家的灵魂，这国家的各部分由法律赋予生命，使它团结，并促使它根据公共福利的要求而有所行动。为了人们中间外在的秩序和统治而制定的国家的法律，并非是像应有的那样制定的，除非假定人的意志暗地里是顽固的、反抗的和绝对不肯服从他的天性的神圣法则的。一句话，除非假定人的劣根性比野兽好不了多少，并针对这情况作出规定，以规范人的外部行动，使它们不致妨碍所以要组成社会的公共福利，除非法律做到这种地步，它们便不是完美的。”——胡克尔（《宗教政治》，第一卷，第十节）

[3] “人类法是指导人类行动的尺度，而这些尺度还有更高的法则来加以规范，这些更高的法则有二：上帝的法条和自然法。所以，人类法必须依照一般的自然法来制定，并且不违背圣经中的任何明文法，否则就制定得不好。”——胡克尔（《宗教政治》，第三卷，第九节）

“强制人们做不方便的事似乎是不合理的。”（同上书，第一卷，第十节）

第十二章 论国家的立法权、执行权和对外权

143. 立法权是指享有权利来指导如何运用国家的力量以保障这个社会及其成员的权力。由于那些必须经常加以执行和它们的效力总是持续不断的法律，可以在短期内制定，因此，立法机关既不是经常有工作可做，就没有必要经常存在。并且如果同一批人同时拥有制定和执行法律的权力，这就会给人们的弱点以绝大诱惑，使他们动辄要攫取权力，借以使他们自己免于服从他们所制定的法律，并且在制定和执行法律时，使法律适合于他们自己的私人利益，因而他们就与社会的其余成员有不相同的利益，违反了社会和政府的目的。因此，在组织完善的国家中，全体的福利受到应得的注意，其立法权属于若干个人，他们定期集会，掌握有由他们或联同其他人制定法律的权力，当法律制定以后，他们重新分散，自己也受他们所制定的法律的支配；这是对他们的一种新的和切身的约束，使他们于制定法律时注意为公众谋福利。

144. 但是，由于那些一时和在短期内制定的法律，具有经常持续的效力，并且需要经常加以执行和注意，因此就需要有一个经常存在的权力，负责执行被制定和继续有效的法律；所以立法权和执行权往往是分立的。

145. 每个国家还有另一种权力，可以称之为自然的权力，因为它与加入社会以前人人基于自然所享有的权力相当。因为在一个国家中，以成员彼此之间的关系而论，虽仍是不同的个人，并以这种地位受社会的法律的统治，但是，以他们同其余的人类的关系而论，他们构成一个整体，这个整体如同它的每个成员在以前那样，仍同其余的人类处在自然状态中。因此，社会的任何成员与社会以外的其他人之间的纠纷，是由公众来解决的；而对于他们整体的一员所造成的损害，使全体都与要求赔偿有关。所以，从这方面考虑，整个社会在与

其他一切国家或这个社会以外的人们的关系上，是处在自然状态的一个整体。

146. 因此，这里包括战争与和平、联合与联盟以及同国外的一切人士和社会进行一切事务的权力；如果愿意的话，可以称之为对外权。只要对这事能够理解，我对于名称并无成见。

147. 执行权和对外权这两种权力，虽然本身确是有区别的，但是前者包括在社会内部对其一切成员执行社会的国内法，而后者是指对外处理有关公共的安全和利益的事项，其中包括一切可以得到的利益或受到的损害在内，但是这两种权力几乎总是联合在一起的。这种对外权行使得适当与否，对于国家虽有重大影响，但是比起执行权来，远不能为早先规定的、经常有效的明文法所指导，所以有必要由掌握这种权力的人们凭他们的深谋远虑，为了公共福利来行使这种权力。至于涉及臣民彼此之间的关系的法律，它们既是为了指导他们的行动，就很可以预为制定。但是对于外国人应该怎样做，既然在很大程度上要看外国人的行动以及企图和兴趣的变动而定，就必须大部分交由赋有这种权力的人们的智谋来决定，凭他们的才能所及为国家谋利益。

148. 虽然，正如我所说的，每个社会的执行权和对外权本身确是有区别的，但是它们很难分开和同时由不同的人所掌握；因为两者的行使既然都需要社会的力量，那么把国家的力量交给不同的和互不隶属的人们，几乎是不现实的；而如果执行权和对外权掌握在可以各自行动的人的手里，这就会使公共的力量处在不同的支配之下，迟早总会导致纷乱和灾祸。

第十三章 论国家权力的统属

149. 在一个建立在自己的基础之上并按照自己的性质，即为了保护社会而行动的有组织的国家中，虽然只能有一个最高权力、即立法权，其余一切权力都是而且必须处于从属地位，但是立法权既然只是为了某种目的而行使的一种受委托的权力，当人民发现立法行为与他们的委托相抵触时，人民仍然享有最高的权力来罢免或更换立法机关；这是因为，受委托来达到一种目的的权力既然为那个目的所限制，当这一目的显然被忽略或遭受打击时，委托必然被取消，权力又回到当初授权的人们手中，他们可以重新把它授予他们认为最有利于他们的安全和保障的人。因此，社会始终保留着一种最高权力，以保卫自己不受任何团体，即使是他们的立法者的攻击和谋算；有时候他们由于愚蠢或恶意是会对人民的权利和财产有所企图和进行这些企图的。因为任何人或人们的社会并无权力把对自己的保护或与此相应的保护手段交给另一个人，听凭他的绝对意志和专断统辖权的支配。当任何人想要使他们处于这种奴役状况时，他们总是有权来保护他们没有权力放弃的东西，并驱除那些侵犯这个根本的、神圣的和不可变更的自卫法的人们，而他们是为了自卫才加入社会的。所以可以说，共同体在这方面总是最高的权力，但是这并不能在任何政体下被认为是这样，因为人民的这种最高权力非至政府解体时不能产生。

150. 在一切场合，只要政府存在，立法权是最高的权力，因为谁能够对另一个人制定法律就必须是在他之上。而且，立法权之所以是社会的立法权，既然是因为它有权为社会的一切部分和每个成员制定法律，制定他们的行动的准则，并在法律被违反时授权加以执行，那么立法权就必须是最高的权力，社会的任何成员或社会的任何部分所有的其他一切权力，都是从它获得和隶属于它的。

151. 在有些国家中，立法机关不是常设的，执行权属于单独一个人，他也参与立法。在这种场合，广义说来，他也可被称为至高无上的权力者。这并不是因为他本身握有一切最高的制定法律的权力，而

是因为他握有最高的执行权，所有下级官史都从他那里得到各别的或至少其最大部分的从属性权力；而且在他上面既无立法机关，就没有不得他的同意而制定的法律，而且不可能期望他同意受制于立法机关的其他部分，所以在这个意义上说他是至高无上，是十分恰当的。可是，必须注意的是，宣誓效忠虽是向他作出的，却不是对他作为最高的立法者，而是对他作为同别人以联合权力所制定的法律的最高的执行者而作出的。至于效忠，它只是根据法律的服从，如果他自己违犯法律，他就没有要人服从的权利，而且他之所以能够要求别人服从，不外因为他是被赋有法律权力的公仆，因而他应该被看作是国家的象征、表象或代表，依照国家的法律所表示的社会意志而行动。所以他没有意志、没有权力，有的只是法律的意志、法律的权力。但是，当他不担任这种代表，离开公共意志而凭他私人意志行动时，他便降低自己的地位，只成为一个有权要人服从的没有权力、没有意志的个人，因为社会成员除服从社会的公共意志而外，并无其他服从的义务。

152. 如果执行权不是属于同时参与立法的人，而归属任何其他地方，它显然是受立法机关的统属并对立法机关负责的，而且立法机关可以随意加以调动和更换。因此，免于隶属别人的不是最高的执行权，而只有当最高执行权属于参与立法权的人的场合才是这样。他既参与立法，则除他所参加和同意的立法机关以外，他并不从属于其他更高的立法机关和对之负责。所以，只有他自己认为适当时才从属于人，但是这种场合可以断定是极少的。至于一个国家的其他辅助性的和从属性的权力，我们不必谈及，因为它们随着各国习惯和组织的不同而互有差别，要把它们一一细述是不可能的。有关这方面，我们只就本文所需要的加以指出，即它们除了基于明文特许和委任而获得的权威之外，没有别的权威，而且它们都对国家中的其他某种权力负责。

153.立法机关没有经常存在的必要，而且经常存在也是不方便的；但执行机关的经常存在却是绝对必要的，因为并不经常需要制定新的法律，而执行所制定的法律却是经常需要的。当立法机关把执行他们所制定的法律的权力交给别人之后，他们认为有必要时仍有权加以收回和处罚任何违法的不良行政。对外权的情况也是这样，它和执行权同是辅助和隶属于立法权的，而立法权，正如前述，在一个有组织的国家中，是最高的权力。在这场合，立法机关还应当包含几个人

（因为，如果它是单独一个人，它就不得不经常存在，因而它作为最高权力，自然就同时拥有立法权和最高执行权），他们可以根据他们原来的组织法所规定的或在他们休会时所指定的时间，或当两者都未指定任何时间或并未规定其他方法召集他们时，在他们认为合适的时间集会和行使他们的立法权。因为，既然最高的权力是由人民授予他们的，它就是经常由他们掌握的，他们可以在他们认为合适的时间行使这一权力，除非他们根据原来的组织法，只能在一定期间行使权力，或者根据他们最高权力的一种行为，已经决定休会到某一个时候，而当这一时间到来时，他们有权再行集会和行使职权。

154.如果立法机关或它的任何部分是由人民选出的代表组成，他们在一定期间充当代表，期满后仍恢复臣民的普通地位，而除非重新当选，就不能参与立法机关，那么，这种选举权也必须由人民在指定时间或当他们被召集参加选举立法机关时行使。在后一场合，召集立法机关的权力通常属于执行机关，在时间上受两项之一的限制：或者是原来的组织法规定立法机关每隔一定期间集会和行使职权，这样的话，执行权只是从行政上发出指令，要求依照正当形式进行选举和集会；或者是根据情况或公众的要求需要修改旧法律或制定新法律，或有必要消除或防止加于人民或威胁人民的任何障碍时，由执行权审慎决定通过举行新的选举来召集他们。

155. 也许有人提出这样的问题：执行权既握有国家的实力，如果它利用这种力量来阻碍立法机关根据原来的组织法或公众要求进行集会和行使职权，这又怎么办呢？我可以说，滥用职权并违反对他的委托而施强力于人民，这是与人民为敌，人民有权恢复立法机关，使它重新行使权力。因为，人民设置一个立法机关，其目的在于使立法机关在一定的时间或在有需要时行使制定法律的权力，如果他们为强力所阻，以致不能行使这一对社会如此必要的、关系到人民的安全和保护的权力，人民便有权用强力来加以扫除。在一切情况和条件下，对于滥用职权的强力的真正纠正办法，就是用强力对付强力。越权使用强力，常使使用强力的人处于战争状态而成为侵略者，因而必须把他当作侵略者来对待。

156. 召集和解散立法机关的权力虽然属于执行机关，却并不使执行机关高于立法机关，而只是因为人类事务变幻无常，不能适用一成不变的规定，为了人民的安全而给以的一种委托。因为，最初创建政

府的人不可能有先见之明，充分料到未来的事件，能为未来长时期内的立法机关集会的召开和开会期限预定出适当的期间，完全适合于国家的一切急需，因此，对于这种缺陷的最好的补救办法是把这事委托给一个经常存在和负责照管公众福利的人，由他来审慎地作出决定。立法机关的经常集会和没有必要的长时间持续的集会对于人民不能不说是一个负担，有时还会引起更危险的不利情况；不过，事情的急剧转变有时又会需要他们的及时助力。延期召集会议也许会使公众受到危险，有时他们的任务很重，有限的开会时期难以保证完成他们的工作，结果使公众得不到只能靠他们的深思熟虑才能得到的好处。那么在这场合，除了把这事委托给一些经常在职和熟悉国家情况的人们来审慎地作出决定，利用这种特权为公众谋福利之外，还有什么办法可以避免使社会由于立法机关召集会议和行使职权有一定期间，随时随地遭到临时发生的这样或那样事情的危险呢？这事如果不授权给一个本来接受委托为同一目的而执行法律的人，还能授权给谁呢？因此，假如原来的组织法对于立法机关召集会议的时间和开会期限没有加以规定，那么这事就自然落在执行机关的手中，但这并不是一种随心所欲的专断权力，而是负有这一委托，即必须根据当时情势和事态变迁的要求，只是为了公共福利来行使这一权力。究竟是立法机关有确定的召集期间好，还是授权君主随时召集立法机关好，或者还是两者混用好，我不想在这里加以探讨。我只想指出，纵然执行权拥有召开和解散立法机关会议的特权，但是它并不因此高于立法机关。

157. 尘世的事物总是不断地发生变迁，没有一件事物能长期处在同一状态中。因此人民、财富、贸易、权力等状况随时发生变迁；繁盛的大城市冷落衰败，迟早变为被人忽视的穷乡僻壤，而其他人迹不到的地方却发展成为富庶的和居民众多的发达地区。不过，事物并不经常是平均地变迁的，某些习惯和权利纵然已无存在的理由，却由于私人的利害关系往往把它们保存下来。因此往往发生这样的事，在有些政府中，立法机关的一部分是由人民选出的代表组成的，日子久了之后，这种代表的分配变成很不平均，与当初分配代表的理由很不相称。当我们看到有些地方仅有城市的名称，所遗留的只是废墟，在那里最多只能找到个别的羊栏和个别的牧羊人[1]，而它们还同人口稠密和财富丰裕的郡那样，选出相同数目的代表出席庞大的立法者议会，我们就明白，沿袭业已失去存在理由的习惯会造成怎样大的谬误了。外人对此将为之瞠目，谁也不能不承认这是需要纠正的，虽然大

多数人认为难以找到纠正的办法，因为立法机关的组织法既是社会的原始的和最高的行为，先于社会中的一切明文法而存在，并完全依赖于人民，下级的权力就不能予以变更。因此，当立法机关一旦组成，既然只要政府还继续存在，人民在上述的这种政府中并不享有行为的权力，这种障碍便被认为是无法克服的。

158. Salus populi suprema lex [人民的福利是最高的法律]，的确是公正的和根本的准则，谁真诚地加以遵守谁就不会犯严重的错误。因此，如果拥有召集立法机关的权力的执行机关，遵照代表分配的真正比例而不是遵照它的形式，根据真正的理性而不是根据旧的习惯来规定各地有权被选为议员的代表的数目，这种权利不以人民怎样结成选区就能主张，而是以其对公众的贡献为比例，那么这种做法就不能被认为是建立了一个新的立法机关，而只是恢复了原有的真正的立法机关，纠正了由于日久而不知不觉地和不可避免地引起的不正常情况。因为，人民的利益和本意既然需要有公平和平等的代表制，谁使它更接近于这一目的，谁便是政府的真正朋友和建立者，不会得不到社会的同意和赞许。所谓特权，不外是授予君主的一种权力，在某些场合，由于发生了不能预见的和不稳定的情况，以致确定的和不可变更的法律不能运用自如时，君主有权为公众谋福利罢了。凡是显然为人民谋福利以及把政府建立在它的真正基础之上的任何行为，都是而且永远是正当的特权。建立新的选区并从而分配新的代表的权力是带有这样一个假定的，即分配代表的规定迟早会发生变更，以前没有推选代表权利的那些地方可以享有推选代表的正当权利；基于同样的理由，以前享有推选代表权利的地方可以失去这种权利，并且对于这样的权利来说变得无足轻重。使政府受到损害的，并不是变质或衰败可能引起的现状的变更，而是政府的摧残或压迫人民的倾向，以及扶植一部分人或一个党派使之有别于其余的人民，形成突出的和不平等的地位这种做法。无论做什么事情，只要它被认为是以公正和持久的办法作出的有利于社会和一般人民的行为，一经作出，就总是理直气壮的。如果人民以公正的和真正平等的办法来选举他们的代表，适合于政府的原来组织，那么这无疑地就是允许并要他们这样做的社会的意志和行为。

---

[1] 洛克在这里所指的是英国历史上的所谓“腐烂的城镇”（rotten boroughs）。由于工业发展的结果，英国兴起了一批新的工业城市，

人口分布情况的变化使得有些旧的城镇只剩下极少数的居民，但是根据原先的规定，它们还继续产生代表出席议会的下议院。——译者注

第十四章 论特权

159. 在立法权和执行权分属于不同人的场合（一切有节制的君主国家和组织良好的政府中都是如此），为着社会的福利，有几项事情应当交由握有执行权的人来裁处。因为，立法者既然不能预见并以法律规定一切有利于社会的事情，那么拥有执行权的法律执行者，在国内法没有作出规定的许多场合，便根据一般的自然法享有利用自然法为社会谋福利的权利，直至立法机关能够方便地集会来加以规定为止。有许多事情非法律所能规定，这些事情必须交由握有执行权的人自由裁量，由他根据公众福利和利益的要求来处理。其实，在某种场合，法律本身应该让位于执行权，或不如说让位于这一自然和政府的根本法，即应当尽可能地保护社会的一切成员。因为世间常能发生许多偶然的事情，遇到这些场合，严格和呆板地执行法律反会有害（例如，邻居失火，不把一家无辜的人的房屋拆掉来阻止火势蔓延），而一个人的一桩值得嘉奖和宽恕的行动，由于法律不加区别，反而可能受法律的制裁，因此统治者在某些场合应当有权减轻法律的严峻性和赦免某些罪犯；因为政府的目的既然是尽可能地保护所有的人，只要能够证明无害于无辜者，即使有罪的人也可以得到饶恕。

160. 这种并无法律规定、有时甚至违反法律而依照自由裁处来为公众谋福利的行动的权力，就被称为特权。因为在有些政府中，制定法律的权力不是经常存在的，而且对于执行所需的快速来说，它的成员过于众多，因此它的行动也过于缓慢；另外，对于一切与公众有关的偶然事故和紧急事情，都不可能预见，因而法律也不可能都加以规定，而且，如果所制定的法律对于一切符合规定的情况或所有的人都严峻不苟地加以执行，也不可能不造成损害；所以，对于法律所没有规定的许多特殊事情，要留给执行权以相当范围的自由来加以处理。

161. 这种权力，当它为社会的福利并符合于政府所受的委托和它的目的而被运用时，便是真正的特权，绝对不会受到质难。因为，如果特权是在相当程度上为了它的本来的目的，即为了人民的福利而被

运用，而不是明显地与这一目的相抵触时，人民很少会或决不会在细节上从事苛求或斤斤计较，他们不致对特权进行考查。但是，如果执行权和人民之间对于被主张为特权的权力发生不同意见，行使这种特权的倾向究竟是有利还是有害于人民，便可很容易地决定这一问题。

162. 不难设想，在政府建立的初期，国家在人数上与家族没有多大差别，在法律的数目上也与家族没有多大不同；既然统治者像他们的父亲那样为了他们的幸福而看护他们，政府的统治就差不多是全凭特权进行的。少数既定的法律就够用了，其余概由统治者的裁量和审慎来应付。但是，当暗弱的君主由于过错或为谄谀所迷惑，为他们私人的目的而不是为公共福利而利用这种权力的时候，人民就不得不以明文的法律就他们认为不利于他们的各个方面对特权加以规定。因此，对于某些情况，人民认为有明文限制特权的必要，这些特权是他们和他们的祖先曾广泛地留给君主，凭他的智慧专门用于正当的方面，即用于为人民谋福利的方面的。

163. 因此，如果有人说，人民以明文法把特权的任何部分加以限定，就是侵犯特权，这是对于政府的一种很谬误的见解。因为，人民这样做并没有剥夺君主的任何应享的权利，而只是宣告：他们所曾不加限定地交给他或他的祖先的权力，是以他们的福利为目的，当他用于别的方面时，就不是他们的本意。因为，既然政府的目的是为社会谋福利，那么只要是为了这个目的而作的任何变革，就不能算是对任何人的侵犯，因为政府中的任何人都无权背离这个目的。而只有那些不利于或阻碍公众福利的变革才算是侵犯。那些作相反主张的人们似乎认为，君主的利益和社会的福利是截然不同的和分开的，君主不是为此而设的；这就是在君主制政府中所发生的几乎所有的弊害和混乱的根源。果真是这样的话，受他统治的人民就不是一批为了他们相互间的福利而加入社会的理性动物；他们奉立统治者来统治他们，不是为了保卫和促进这种福利，而是被看作一群处在一个主人统辖下的低级动物，主人为了自己的快乐或利益而养活他们和使用他们。如果人类是那样的缺乏理性和不明事理，居然以这种条件加入社会，那么特权的确会像某些人所主张的那样，成为一种贻害人民的专断权力了。

164. 但是，既然我们不能设想一个理性的动物，当他自由时，会为了戕害自己而让自己受制于另一个人（固然，当他有一个善良贤明的统治者时，他也许不以为在一切场合对他的权力加以明确的限制是

必要的或有益的），特权就只能是人民之许可他们的统治者们，在法律没有规定的场合，按照他们的自由抉择来办理一些事情，甚至有时与法律的明文相抵触，来为公众谋福利；以及人民之默认这种做法。因为，一个贤明的君主不想辜负人民给他的委托，又关心人民的福利，就不会嫌有太多的特权，即造福人民的权力。反之，一个脆弱昏暴的君主，常常会主张享有他的前人所曾运用过的未经法律规定他凭其职位理应掌握的特权，其目的在于随意加以行使，以获得或形成有别于公众福利的利益，这样，他就使人民不得不重申他们的权利和限制这种权力，而这种权力的行使，如果是为了促进他们的福利，他们本来是会愿意默认的。

165. 因此，只要读一下英国的历史便会看到，我们的最贤明善良的君主享有的特权最大，这是因为人民注意到了他们的行动的整个倾向是为公众谋福利，因而并不计较他的没有法律根据的、为此目的而作出的一切行动，即使由于人类的任何弱点或过失（因为君主也只是人，是与别人一样生成的），以致与这个目的稍有出入，但只要他们的行动的主要趋向显然只是关怀公众，而不是其他的话，也是这样。所以，既然人民有理由认为应该欢迎这些君主在没有法律规定或与法律的明文相抵触的场合有所作为，他们就对君主所做的一切加以默认，并且没有丝毫怨言地让他们随意扩大他们的特权。他们正确地断定，君主在这里不会做危害他们的法律的事，因为他们的行动是与一切法律的基础和目的，即公共福利相符的。

166. 诚然，这种神一般的君主，根据专制君主制是最好的政体这一论点，应该享有专断的权力，正如上帝也是用专断权力来统治宇宙一样，因为这种君主是具有上帝的智慧和善良品德的。根据这一点就形成了这样的说法：贤君的统治，对于他的人民的权利来说，经常会导致最大的危险；因为，如果他们的后继者以不同的思想管理政府，就会援引贤君的行动为先例，作为他们的特权的标准，仿佛从前只为人民谋福利而做的事情，在他们就成为他们随心所欲地危害人民的权利，这就往往引起纷争，有时甚至扰乱公共秩序，直到人民能恢复他们原来的权利，并宣布这从来就不是真正的特权为止，因为社会中的任何人从来都不可能有贻害人民的权利；虽然很可能并且合理的是，人民不去限制那些并未逾越公共福利的界限的君主或统治者的特权；因为特权不外是在没有规定的情况下谋求公共福利的权力而已。

167. 在英国召集议会的权力，包括确定召开议会的确切日期、地点和期限在内，诚然是国王的一种特权，但是仍然负有这样的委托，即必须根据时代的要求和各种不同情形的需要，为国家的福利而行使这一权力；因为，既然不可能预知何时何地召集议会总是最为适宜，就交由执行权来选择，以便有可能最符合于公共福利和最适合于议会的目的。

168. 一个有关特权的老问题会被提出来，即：谁来判定这个权力是否使用得当呢？我的回答是：在赋有特权的经常存在的执行权和一个由执行权来决定召集的立法机关之间，世界上不可能有裁判者；同样地，如果执行机关或立法机关在掌握权力后，企图或实行奴役人民或摧残人民，在立法机关和人民之间也不可能有裁判者。在这种场合，如同在世界上没有裁判者的其他一切场合一样，人民没有别的补救办法，只有诉诸上天；因为，统治者们在作这样的企图时，行使着一种人民从未授予他们的权力（绝不能设想人民会同意由任何人为了贻害他们而统治他们），去做他们没有权利做的事情。如果人民的集体或任何个人被剥夺了权利，或处在不根据权利而行使的权力的支配之下，而在人世间又无可告诉，那么每逢他们处理这个十分重要的案件时，就有权诉诸上天。因此，在这种场合，虽然人民不能成为裁判者而根据社会的组织法拥有较高的权力来对这案件作出决定和作有效的宣判，但是，在人世间无可告诉的场合，他们基于一种先于人类一切明文法而存在并驾乎其上的法律，为自己保留有属于一切人类的最后决定权：决定是否有正当理由可以诉诸上天。这种决定权他们是不能放弃的，因为屈身服从另一个人使其有毁灭自己的权利，是超出人类的权力以外的，并且上帝和自然也从来不许可一个人自暴自弃，以致忽视对自身的保护；既然他不能剥夺自己的生命，他也就不能授予另一个人以剥夺他的生命的权力。人们不要以为这样就会埋下永远引起纷乱的祸根，因为这种决定权，非到弊害大到为大多数人都已感觉到和无法忍耐，而且认为有加以纠正的必要时，是不会行使的。这是执行权或贤明的君主应该永远提防的事情，这是一切事情中他们最需要避免的事情，也是一切事情中最危险的。

第十五章 综论父权、政治权力和专制权力

169. 虽然我以前曾分别谈到这几种权力，但是我认为近年来关于政府的理论的重大错误是由于混淆了这几种彼此不同的权力而引起的，所以在这里把它们合并讨论，也许不是不适当的。

170. 第一，父权或亲权，不外是父母支配儿女的权力，他们为了儿女的幸福而管理他们，直到他们达到能够运用理性或达到一种知识状态为止，在那种状态下，我们可以假定他们有能力懂得那种应该用来规范自己的准则，不论那是自然法或他们的国家的国内法——我说“有能力”，即是说像那些作为自由人在这法律之下生活的人那样懂得这个法律。上帝使父母怀有对儿女的天生慈爱，可见他的原意并不是要使这种统治成为严峻的专断的统治，而只是为了帮助、教养和保护他们的子孙。但是无论怎样，如上文已经证明的，我们没有理由认为，这种权力可以扩大到使父母在任何时间对儿女操有生杀之权，正如他们不能对别人操有这种权力一样；也不能用任何借口来证明，当儿童业已长大成人时，这个父权还应当使他受制于他的父母的意志，超过儿女由于受到父母的生育教养而负有尊敬和赡养父母的终身义务。由此可见，父权固然是一种自然的统治，但决不能扩展到政治方面的目的和管辖范围。父权决不及于儿女的财产，儿女的财产只有他们自己才能处理。

171. 第二，政治权力是每个人交给社会的他在自然状态中所有的权力，由社会交给它设置在自身上面的统治者，附以明确的或默许的委托，即规定这种权力应用来为他们谋福利和保护他们的财产。这一权力既为每人在自然状态中所拥有，并由他就社会所能给他保障的一切方面交给社会，就应当使用他认为适当的和自然所许可的那些手段，来保护他的财产，并处罚他人违反自然法，以便（根据他的理性所能作出的判断）最有助于保护自己和其余人类。因此，当这一权力为人人在自然状态中所有的时候，它的目的和尺度既然在于保护他的社会的一切成员——即人类全体——，那么，当它为官吏所有的时

候，除了保护社会成员的生命、权利和财产以外，就不能再有别的目的或尺度；所以它不能是一种支配他们的生命和财产的绝对的、专断的权力，因为生命和财产是应该尽可能受到保护的。它只是对他们制定法律的权力，并附有这样一些刑罚，以除去某些部分来保护全体，而所除去的只是那些腐败到足以威胁全体的生命和安全的部分；否则任何严峻的刑罚都不是合法的。而且这个权力仅起源于契约和协议，以及构成社会的人们的相互同意。

172. 第三，专制权力是一个人对于另一人的一种绝对的专断的权力，可以随意夺取另一个人的生命。这不是一种自然所授予的权力，因为自然在人们彼此之间并未作出这种差别。它也不是以契约所能让予的权力，因为人对于自己的生命既没有这种专断的权力，自不能给予另一个人以这样的权力来支配他的生命。它只是侵犯者使自己与他人处于战争状态时放弃自己生命权的结果。他既然抛弃了上帝给予人类作为人与人之间的准则的理性，脱离了使人类联结成为一个团体和社会的共同约束，放弃了理性所启示的和平之路，蛮横地妄图用战争的强力来达到他对另一个人的不义的目的，背离人类而沦为野兽，用野兽的强力作为自己的权利准则，这样他就使自己不免为受害人和会同受害人执行法律的其余人类所毁灭，如同其他任何野兽或毒虫一样，因为人类不能和它们共同生活，而且在一起时也不能得到安全。所以只有在正义和合法战争中捕获的俘虏才受制于专制权力，这种权力既非起源于契约，也不能订立任何契约，它只是战争状态的继续。因为同一个不能主宰自己生命的人怎能订立什么契约呢？他能履行什么条件呢？如果他一旦被许可主宰自己的生命，他的主人的专制的、专断的权力也就不再存在。凡能主宰自己和自己的生命的人也享有设法保护生命的权利；所以，一经订立契约，奴役就立刻终止。一个人只要同他的俘虏议定条件，就是放弃他的绝对权力和终止战争状态。

173. 自然给予父母以第一种权力，即父权，使其在儿女未成年时为他们谋利益，以补救他们在管理他们的财产方面的无能和无知（必须说明，我所谓的财产，在这里和在其他地方，都是指人们在他们的身心和物质方面的财产而言）。自愿的协议给予统治者们以第二种权力，即政治权力，来为他们的臣民谋利益，以保障他们占有和使用财产。人权的丧失给予主人们以第三种权力，即专制权力，来为他们自己谋利益而役使那些被剥夺了一切财产的人们。

174. 谁考察一下这几种权力的不同的起源、范围和目的，谁就会清楚地看到，父权不如统治者的权力，而专制权力又超过统治者的权力；而绝对统辖权，无论由谁掌握，都决不是一种公民社会，它和公民社会的格格不入，正如奴役地位与财产制格格不入一样。父权只是在儿童尚未成年而不能管理他的财产的情况下才会存在；政治权力是当人们享有归他们自己处理的财产时才会存在；而专制权力是支配那些完全没有财产的人的权力。

第十六章 论征服

175. 虽然政府除上述以外根本没有别的起源，社会也只有以人民的同意为基础，但是野心使世界上充满了纷乱，以致在构成人类历史的这样大的一部分的战争的喧噪声中，大家很少注意到这种同意；因此，有许多人就把武力误认为人民的同意，认为征服是政府的起源之一。但是，征服并不等于建立任何政府，正如拆毁房屋并不等于在原处重建新屋一样。固然，为了创建新的国家结构，往往要摧毁旧的，可是，如不取得人民的同意，决不能建立一个新的结构。

176. 一个侵略者由于使自己同另一个人处于战争状态，无理地侵犯他的权利，因此决不能通过这一不义的战争状态来获得支配被征服者的权利，对于这一点，人们都很容易同意，因为人们不能想象强盗和海贼应当有权支配他们能用强力制服的人，或以为人们须受他们在非法强力挟制下作出的诺言的约束。如果一个强盗侵入我家，用刺刀对向我的喉咙，逼我立约将我的产业让渡给他，这会使他获得任何权利的根据吗？这也就是一个不义的征服者用剑锋逼我顺从时所取得的权利根据。损害和罪行，不管是出自戴王冕的人或微贱的人之手，都是一样的。罪犯的名位和他的党羽的数目，除了加重罪行之外，并不使罪行有何差异。惟一的差异就是，大盗惩罚小盗使他们服从自己，而大盗们因为过于强大，决非这个世界的软弱的司法力量所能惩办，就得到桂冠和胜利的酬赏，反把惩罚罪犯的权力拿到手里。对于一个这样地侵入我家的强盗，我有什么救济的办法呢？那就是诉诸法律以求得公道。但是，也许我得不到公正的裁判，或者我因残废而不能行动，遭受抢劫而没有诉诸法律的财力。如果上帝剥夺了我寻求救济的一切手段，那就只有忍耐一途。但是，当我的儿子有能力时，他可以寻求我被拒绝的法律救济；他或他的儿子还可以重行起诉，直到他收回他应享有的东西为止。可是，被征服者或他们的儿女，在人世间没有法庭、也没有仲裁者可以告诉。那么，他们可以像耶弗他一样，诉诸上天，并重复他们的申诉，直到恢复他们的祖先的原有的权利为止，这个权利就是要有一个为大多数人所赞同和爽快地默认的立法机

关来支配他们。如果有人反对，认为这会引起无穷的纠纷，我的回答是，这不会比司法所引起的纠纷更多，如果司法对所有向它申诉的人都受理的话。一个人如果无缘无故骚扰他的邻人，他便要受邻人所诉请的法庭的处罚。诉诸上天的人必须确信他有充分的理由，而且还有值得付出与申诉有关的精力和费用的理由；因为他将对一个不能受蒙骗的法庭负责，而这个法庭肯定是会衡量任何人对同属社会的成员，即人类的任何部分所造成的损害而加以惩罚的。由此可见，不义战争中的征服者不能因此享有使被征服者臣服和顺从的权利。

177. 但是，我们假定胜利是归于正义的方面，并且考察一下合法战争中的征服者，看他得到什么权力和对谁享有这种权力。

第一，显然他不因他的征服而得到支配那些同他一起进行征服的人的权力。那些在他的方面进行战斗的人们，不能由于征服而受到损失，而是至少还必须是像从前那样的自由人。最通常的情况是，他们根据一定的条件效劳，意思是说，他们可以同他们的领袖分享战利品的一部分和由胜利得来的其他利益；或至少应给以被征服的国家的一部分。我希望征服的人民不是通过征服而成为奴隶，并仅仅为了显示他们是他们的领袖的胜利的牺牲品而戴上桂冠。那些以武力建立专制君主统治的人们，使他们的英雄，即这种君主国家的创立者变成放肆的德洛坎塞 [1] 之流，却忘记了他们还有将校士卒为他们在战争中取得胜利，或帮助他们镇压或同他们一起占有他们所并吞的国家。据有些人说，英国的君主制是建立于诺曼人的征服 [2] 时期，从而使我们的君主取得享有绝对统辖权的依据。如果这是真实的（但从历史上看，却并不是这样）以及威廉王 [3] 有对英伦岛作战的正义权利的话，那么，他靠征服得来的统辖权也只能及于当时居住在这里的撒克逊人和不列颠人。无论征服会造成什么样的统辖权，同威廉一道来的并帮助他征服的诺曼人，以及他们的所有后裔，全是自由人，不是由于征服而变成的臣民。如果我或别的什么人作为他们的后裔而要求自由，就很难作出相反的证明。显然地，法律既然没有对这些民族加以区别，就无意使他们的自由或利益有任何差别。

178. 但是假定（纵然很少有这样的事）征服者和被征服者并未结成一个国家的人民而受制于同样的法律，享有同样的自由。让我们再看一下一个合法的征服者对于被征服者享有什么权力；我说，这种权

力纯粹是专制的。他享有绝对的权力来支配那些因不义战争而丧失其生命权的人的生命，但是对于那些不参加战争的人的生命或财产以及甚至那些实际上参加战争的人的财产，却不能享有这种权力。

179. 第二，我可以说征服者只是有权支配那些实际上曾帮助、赞成或同意那用来攻击他的不义武力的人们。因为，既然人民没有授权他们的统治者去做不义的事情，例如发动不义的战争（因为他们自己也从未有过这种权力），那么除非是他们实际上煽动这一战争，他们就不应该被认为对于在不义战争中所作的暴行和不义行为负有罪责，正如他们不应该被认为对于他们的统治者对人民或他们同一国家的臣民的任何部分施行的任何强暴或压迫负有罪责一样，因为他们未曾授权他们的统治者去做这一或那一件事。诚然，征服者很少对这些加以区别，而是有意地让战争的混乱把一切都混同一起；不过这仍变更不了正义，因为征服者的支配被征服者的生命的权力之所以存在，只是由于后者曾用强力来进行或支持不义的事情，所以他只能有权支配那些赞同这强力的人们，其余的人都是无辜的。征服者无权统治那个国家的对他没有伤害的人民，即没有放弃自己生命权的人们，正如他无权统治其他任何没有侵犯他或向他挑衅而同他和睦共处的人一样。

180. 第三，征服者在正义战争中对被他打败的人所取得的支配权是完全专制的，后者由于使自己处于战争状态而放弃了自己的生命权，因此征服者对他们的生命享有一种绝对的权力，但他并不因此对他们的财产享有一种权利。无疑地，乍听起来这似乎是个很奇怪的学说，因为它与世界上的惯例完全相反。在说到国家的领地时，最常用的说法是指那种通过征服而得到的土地，似乎光是征服就转移了占有的权利。但是，如果我们想一想，强有力者的做法无论怎样被普遍采用，总很难成为正确的准则，尽管构成被征服者的顺从的一部分的，是对征服者用剑锋强加于他们的境遇不加争辩。

181. 虽然在一切战争中，强力和损害常常是交织在一起的，而当侵略者使用强力来对付那些与他进行战争的人们的人身的时候，很少不伤害他们的财产，但是，使一个人处于战争状态的只是强力的使用。因为，不论以强力开始造成损害或者悄悄地用诈欺造成损害，他都拒绝赔偿并以强力维持那种损害（这与最初使用强力造成损害是一样的），而造成战争的正是这种强力的不正当的使用。因为，一个人破门而入，用暴力把我撵出门外，或在温和地进来以后，用强力把我

摒诸屋外，事实上他所做的事是一样的。我现在所论述的情况，是假定我们处在世界上没有可以向其告诉的、双方都向其服从的共同裁判者的状态。所以使一个人与另一个人处于战争状态的是强力的不正当的使用，犯这种罪行的人就放弃了他的生命权。因为，不使用作为人与人之间的准则的理性，而使用野兽般的强力，他就有可能为被他用强力侵犯的人所毁灭，如用任何危害生命的残暴野兽一样。

182. 但是，父亲的过错并不是儿女们的罪过，父亲纵然残暴不仁，儿女们可能是有理性的和和平的；所以父亲由于他的过错和暴行只能断送他自己的生命权，并不使他的儿女牵累进他的罪行或破坏。自然从尽可能保护全人类这一愿望出发，已经使他的财产属于儿女以免他们死亡，所以他的财产仍应继续属于他的儿女。因为，假如他们由于年幼、身不在场或自行决定，不曾参加战争，那么，他们就不曾做任何放弃财产的事，而征服者也不能仅仅因为他已制服那个谋以强力毁灭他的人而享有夺去他们的财产的任何权利；虽然他也许对财产可以有某些权利，以赔偿在战争和在防卫自己的权利时所受到的损失，至于这涉及被征服者的财产到什么程度，以后再加论述。由此可见，一个人通过征服享有支配一个人的人身的权利，他可以随意毁灭他，但并不因此享有支配他的产业的权利，无论是加以占有或享用。因为使侵略者的对方有权把他当作野兽一般夺去他的生命并随意毁灭他的，正是他所使用的暴力，但是使他具有支配另一个人的财产的权利的，只是他所受到的损害。因为我虽然可以杀死一个半途拦劫的强盗，却不可以（这似乎是较少见的）夺去他的金钱，并把他放走；这样做倒变成我在抢劫了。强盗的暴力以及他使自己所处的战争状态使他放弃了他的生命权，但这并不能给我以享有他的财产的权利根据。因此，征服的权利只能及于参加战争者的生命，而只是为了向他们要求赔偿所受到的损失和战费，才及于他们的产业，就是在这种情况下也应当对无辜的妻子儿女的权利加以保留。

183. 即使征服者在他的一方面具有可能设想的最充分的正义，他仍没有权利占取多于战败者所能丧失的东西。他的生命是在胜利者的掌握之中，他的劳役和他的财产胜利者可以占有以获得赔偿，但胜利者不能夺取他的妻子儿女的财物；他们对他的财物也享有权利，他们对他所占有的产业也有他们的一份。比如，我在自然状态中（一切国家都彼此处在自然状态中）曾经损害了另一个人，由于我拒绝赔偿而进入了战争状态，这时我以强力保卫我的不义之财的行动便使我成为

侵略者。我被征服了：我的生命权诚然由于已经丧失而任人处置，但我的妻子儿女的生命权却不是这样。他们没有进行战争，也没有帮助作战。我不能放弃他们的生命权，这不是我所能放弃的。我的妻子分享我的产业，我也不能加以放弃。我的儿女既然是我所生的，就也有靠我的劳动和财产来维持生活的权利。所以，问题便是这样：征服者具有要求赔偿所受到的损害的权利，而儿女们也具有享受他们的父亲的产业来维持生活的权利。至于妻子的一份，不论是她自己的劳动或契约使她具有享受这份财产的权利，她的丈夫显然不能放弃归她所有的东西。在这种场合，应该怎样办呢？我的回答是：根本的自然法既然是要尽可能地保护一切人类，那么如果没有足够的东西可以充分满足双方面的要求，即赔偿征服者的损失和照顾儿女们的生活所需时，富足有余的人应该减少他的获得充分满足的要求，让那些不是如此就会受到死亡威胁的人取得他们的迫切和优先的权利。

184. 但是，假如被征服者必须罄其所有来赔偿征服者的战费和损失，而被征服者的儿女们在丧失他的父亲的一切财产之后只得冻馁待毙，那么，即使在这种程度上，征服者对于正当要求的满足，仍不能使他有权对他所征服的国土有所主张。因为战争的损失极难与世界上任何地区的任何大块土地的价值相提并论，如果在那个地区中一切土地都被占有，没有任何荒地。如果我没有夺取征服者的土地（既然我被战败，就不可能这样做），那么我对他造成的任何其他损失总很难抵得上我的土地的价值，假如它同样被开垦过，而且大小上约略等于我所蹂躏过的他的土地。一年或两年的收成（因为很少能达到四五年的收成）遭受破坏，可算是通常所能造成的极度损失。至于被夺去的货币和财帛珍宝之类，它们决不是自然的财物，它们只有一种想象的虚构价值；自然并没有给它们以这种价值。依照自然的标准，他们之没有价值，正如美利坚人的贝壳串珠 [4] 之对于一个欧洲的君主，或者欧洲的银币之对于从前的一个美利坚人。在一切土地都被占有而没有荒地的地方，五年的收成抵不上由他强占的土地的永久继承权。不难理解：如果抛开货币的虚构价值，损失量和土地价值之间的差异将大于五与五百之比，虽然在另一方面，在土地大于居民所占有和利用的数量、任何人都有权利用荒地的地方，半年的收成就会大于继承土地的价值。但是在这场合，征服者也就不大想占有被征服者的土地了。因此，处在自然状态中的人们（因为一切君主和政府都彼此处在自然状态中）彼此间所受到的损害，不能使征服者享有权力来剥夺被

征服者的后裔的所有权和把他们驱逐出他们应该世世相承的土地。固然，征服者常常容易以主人的地位自居，被征服者所处的境遇使他们不能对征服者的权利提出异议。但是，如果这是一切的一切的话，它所给予的只是单纯的暴力所给予强者支配弱者的权利根据，而基于这个理由，谁是最强有力者便能享有要想占有什么就可以占有什么的权利了。

185. 那么，对于那些随同征服者参加战争的人们，以及对于被征服者的国家中那些没有反对他的人们甚或曾经反对他的人们的后裔，征服者即使在一次正义的战争中，也并不由于他的征服而享有统辖的权利。他们可以不受他的任何制约，而如果他们原来的政府解体了，他们可以自由地创建另一个政府。

186. 固然，征服者往往凭他所具有的支配一些人的强力，用剑指着他们的胸口，迫使他们屈服于他的条件，受制于他随意为他们建立的政府；但是，这里的问题是，他有什么权利这样做呢？如果说他们是根据自己的同意而受制约的，那么，这就承认了征服者要想具有统治他们的权利，就必须获得他们自己的同意。那么，现在还有待研讨的，就是并不基于权利而以暴力胁迫的承诺能否被认为是同意，以及这些承诺具有多大的约束力。对于这点，我可以说，它们完全没有约束力；因为别人以暴力夺取我的无论什么东西，我对那件东西仍旧保留权利，他也有义务立即加以归还。强夺我的马的人应该立即把它归还，而我仍有取回它的权利。根据同样的理由，一个以暴力胁迫我作出承诺的人应该立即加以归还，即解除我所承诺的义务；否则，我可以自己加以恢复，即决定我是否加以履行。因为自然法只基于它所规定的准则来确定我所负的义务，它不能以违反它的准则的行动例如以暴力对我勒索任何东西，来迫使我承担义务。一个强盗以手枪对着我的胸口，要我倾囊给他，因而我自己从衣袋里掏出了钱包并亲手递给他，在这种情况下，说我曾经给予承诺，这既不能改变案情，也不能意味着宽恕强力而转移权利。

187. 从这一切可以得出结论，征服者以暴力强加于被征服者的政府，由于他当初无权对被征服者作战，或虽然他有权利但他们并未参加对他作战，因而不能使他们承担任何义务。

188. 但是，我们姑且假定，那个社会的一切人士既然都是同一国家的成员，就可被认为曾参加过那场他们在其中被打败的不义的战争，因此他们的生命就要任凭征服者处置。

189. 我认为这与被征服者的未成年的儿女无关；因为，既然父亲并不握有支配其儿女的生命和自由的权力，他的任何行为也就没有放弃那种权力的可能。所以，无论父亲有何遭遇，儿女仍是自由人，征服者的绝对权力只能及于那些为他所征服的人的本身，随着他们消失；如果他把他们当作奴隶那样统治，使他们受制于他的绝对的专断权力，他对他们的儿女却没有这样的统辖权。除了基于他们自己的同意，他不能对他们享有任何权力，纵然他可以迫使他们作任何行动或发表任何言论。只要是用强力使他们服从，而不是基于他们自己的选择，他就没有合法的权威。

190. 每个人生来就有双重的权利：第一，他的人身自由的权利，别人没有权力加以支配，只能由他自己自由处理；第二，首先是和他的弟兄继承他的父亲的财物的权利。

191.基于第一种权利，一个人生来就不受制于任何政府，尽管他出生于它管辖下的某一个地方。可是，如果他不承认他的出生地国家的合法政府，他就必须放弃根据它的法律属于他的权利，以及那里由他的祖先传给他的财产，如果这政府当初是基于他们的同意而建立的。

192.基于第二种权利，任何国家的居民，如果他们是被征服者的子孙并有权继承被征服者的产业，而被征服者当时有一个违反他们的自由同意而强加于他们的政府，就仍然保留继承他们祖先的财产的权利，虽然他们并不自由地对这政府表示同意，而该政府的苛刻条件是通过暴力强迫该国的土地所有者接受的。因为，既然最初的征服者根本无权占有那个国家的土地，则作为被胁迫受制于一个政府的人们的子孙或根据他们的权利而有所主张的人民，总是享有摆脱这种政府的权利，使自己从人们用武力强加于他们的篡夺或暴政中解放出来，直到他们的统治者使他们处在他们自愿自择地同意的政治机构之下为止。谁会怀疑希腊的基督教徒们——希腊古代土地所有人的子孙——只要一有机会，就可以正当地摆脱他们久已呻吟其下的土耳其人的压迫？因为任何政府都无权要求那些未曾自由地对它表示同意的人民服

从。我们决不能假定他们表示过这种同意，除非他们是处在一种可以选择他们的政府和统治者的完全的自由状态中，或者至少他们具有他们自己或他们的代表自由地表示同意的经常有效的法律，以及他们被许可享有正当的财产，从而使他们成为他们的所有物的所有人，未经他们的同意，任何人不能取走其任何部分。如果没有这些，人们不论处在任何政府之下，都不是处在自由人的状态，他们只是处在战争暴力下的明显的奴隶。

193.但是，即使在正义战争中征服者有权支配被征服者的生命，同时也有权支配被征服者的产业——显然，他是没有这种权利的——那么在继续统治的期间，也不会因此就产生绝对的权力。这是因为这些被征服者的子孙全是自由人，如果他给他们产业和财产，让他们住在他的国家中（如果没有人住在那里，国家就毫无作用了），那么无论他授予他们什么，他们对于所授予的东西就享有财产权；这种财产权的性质就是：未经本人同意，不能剥夺任何人的财产。

194.他们的人身基于自然的权利是自由的，他们所有的财产，无论多少，是他们自己的，并由他们自己处理，而不是听凭征服者处理，否则它就不成其为财产了。假如征服者给予一个人以一千英亩土地，永久归他和他的子孙所有，又租给另一个人一千英亩土地，以终身为期，年租五十或五百英镑，那么前者是否永久有权支配他的一千英亩土地，而后者如果照付上述的地租是否终身享有权利呢？终身的佃户是否有权享受他在佃租期内靠他的勤劳所得的超过地租的一切收入，比如说一倍于地租的收入呢？能不能说，国王或征服者，在授予财产之后，可以根据他的征服者的权力，从前者的子孙或从在世时照付地租的后者，夺取其土地的全部或一部分呢？或者他能不能随意夺取两者在上述土地上所得的产物或金钱呢？如果他能够的话，那么世界上一切自由自愿的契约都会终止和无效了。只要有足够的权力，任何时候都不需要靠别的办法就可以解除它们。这样，有权力的人的一切授予和诺言，都只是愚弄和欺骗。因为，如果我说："我把这件东西永远给你和你的子孙"——这是所能表达的最确实和最郑重的转移方式——而这却应当理解为我在明天仍有随意向你取回的权利；世界上还有比这更滑稽的事吗？

195.我在这里不想讨论君主们是否可不受他们本国法律的约束，但有一点我是明确的，即他们应该服从上帝和自然的法律。任何人和

任何权力都不能使他们不受这个永恒法的约束。就诺言说，对永恒法应尽的义务十分重大，以致全能的上帝本身也为它们所束缚。许可、诺言和誓言是全能的上帝所受的约束。无论谄媚者怎样奉承人世的君主们，君主们全体和同他们相结合的他们的人民合在一起，比起伟大的上帝来不过沧海一粟，九牛一毛，算不了什么，等于乌有！

196.征服的问题可以扼要地作这样的说明：如果征服者的征服是合乎正义的，他就对一切实际参加和赞同向他作战的人们享有专制的权利，而且有权用他们的劳动和财产赔偿他的损失和费用，这样他并不侵害其他任何人的权利。对于不同意战争的其余的人民，如果有这样的人的话，以及对于俘虏的子孙或对两者的财产，征服者都不享有任何权力，从而他不能基于征服而具有统辖他们的任何合法的权利根据，或把它传给他的后裔。但如果他企图侵犯他们的财产，他就成为一个侵略者，从而使自己处在与他们敌对的战争状态中。他或他的任何后裔之并不享有君权，如同丹麦人兴加尔或胡巴 [5] 之在英格兰或斯巴达克 [6] ——如果他曾征服意大利的话——之并不享有君权一样；一旦上帝给与为他们所屈服的人以勇气和机会时，他们就将摆脱他们的压迫。因此，不管亚述的国王们用武力对犹大享有何种权利，上帝却帮助希西家摆脱了那个征服帝国的统辖权。“耶和华与希西家同在，他无论往何处去，尽都亨通；他背叛，不肯事奉亚述王。”（《旧约》列王纪下，第十八章，第七节。）由此可见，摆脱一种由暴力而不是由正义强加于任何人的权力，纵有背叛之名，但在上帝面前并不是罪行，而是为他所容许和赞同的事情，即使靠暴力取得的诺言和契约起着阻碍作用。无论是谁，只要注意阅读亚哈斯和希西家的故事，就可以知道亚述人制服了亚哈斯，废黜了他，并在他生时立他的儿子希西家为国王，而希西家在这时期一直根据协议对他表示服从并向他进贡。

---

[1] 德洛坎塞（Drawcansir）是十七世纪英国的韦勒尔（George Villiers，1628—1687）所著的笑剧《预演》（The Rehearsal）中的一个人物，他的性情凶暴，在战场上不分敌我，乱杀一气。——译者注

[2] 诺曼人的征服（Norman Conquest）是1066年法兰西北部诺曼底（Normandy）人对英格兰的征服。——译者注

[3] 威廉王（William the Conqueror， 1027或1028—1087）于1066年率领诺曼人征服了英格兰，自当年起成为英国国王，直至1087年，称为威廉一世。——译者注

[4] 美利坚人的贝壳串珠（Wampompeke of the Americans）是十七世纪北美洲的印第安人用线把贝壳串成数珠，当作饰物或交换手段。洛克在这里所称“美利坚人”，系指印第安人而言。——译者注

[5] 兴加尔（Hingar）和胡巴（Hubba）都是丹麦军队的司令官，于867年在英格兰登陆，侵占了英格兰的部分领土。——译者注

[6] 斯巴达克（Spartacus），公元前73年—公元前71年古罗马奴隶起义的领袖。——译者注

第十七章 论篡夺

197.如果征服可以称为外来的篡夺，篡夺就可以说是一种国内的征服，它与前者不同的是，一个篡夺者在他这方面永远不是正义的，因为当一个人把另一个人享有权利的东西占为己有时，才是篡夺。就篡夺而论，它只是人事的变更，而不是政府的形式和规章的变更；因为，如果篡夺者扩张他的权力超出本应属于国家的合法君主或统治者的权力范围以外，那就是篡夺加上暴政。

198. 在一切合法的政府中，指定由哪些人来实行统治，如同政体本身一样，是政府的自然的和必要的一部分，而且它是人民最初确定的办法。不论根本没有政府的形式，或同意它应为君主制而没有指定怎样选任享有统治权的人来充当国王的办法，同样都是无政府状态。因此，一切具有既定政府形式的国家，也都有关于如何指定那些参与国家权力的人们的规定和如何授予他们权利的固定方法。因为不论根本没有规定政府的形式，或同意它应为君主制、但没有指定怎样选任享有统治权的人来充当君主的办法，同样都是无政府状态。无论何人，如果不用国家法律所规定的方法取得行使统治权的任何部分的权力，即使国家的形式仍被保存，也并不享有使人服从的权利；因为他不是法律所指定的人，因而就不是人民所同意的人。在人民能够自由地表示同意，并已确实同意承认和确认他一直是篡夺得来的权力以前，这样的篡夺者或其继承人都没有权利的根据。

第十八章 论暴政

199. 如果说篡夺是行使另一个人有权行使的权力，那么暴政便是行使越权的、任何人没有权利行使的权力。这就是任何人运用他所掌握的权力，不是为了处在这个权力之下的人们谋福利，而是为了获取他自己私人的单独利益。统治者无论有怎样正当的资格，如果不以法律而以他的意志为准则，如果他的命令和行动不以保护他的人民的财产而以满足他自己的野心、私愤、贪欲和任何其他不正当的情欲为目的，那就是暴政。

200. 假如有人因为这话出自一个寒微的臣民之口，而怀疑它是真理或健全的论断，我希望一个国王的权威会使他接受这个说法。詹姆士一世在1603年对议会的演说中告诉议员们说："我将永远以公众和整个国家的福利为重来制定好的法律和宪法，而不着目于我的任何特殊的和私人的目的；我始终以为国家的富足和幸福是我的最大的幸福和人世的乐趣，这就是一个合法的国王和一个暴君的根本不同之点。因为我确认，一个有道之君和一个篡夺的暴君之间突出的和最大的差别就在于：傲慢的和怀有野心的暴君认为他的王国和人民只是受命来满足他的愿望和不合理的贪欲的；有道的和正直的国王却与此相反，认为自己是受命来为人民谋取财富和财产的。"在1609年他对议会的演说中又有这样的话："国王以一种双重的誓言来约束自己遵守他的王国的根本法律：一方面是默契的，即既然作为一个国王，就必须保护他的王国的人民和法律；另一方面是在加冕时用誓言明白地表明的。因此在一个安定的王国内，每一个有道的国王都必须遵守他根据他的法律与人民所订立的契约，并在这个基础上按照上帝在洪水之后和挪亚订结的契约来组织他的政府：'地还存在的时候，稼穑、寒暑、冬夏、昼夜就永不停息了。'因此，在一个安定的王国内进行统治的国王，一旦不依照他的法律来进行统治，就不再是一个国王，而堕落成为一个暴君了。"稍后又说："所以，一切既不是暴君又不是背誓者的国王，都将欣然束身于他们的法律的范围以内。凡是诱使他们不这样做的人们都是奸佞险恶之徒，既不忠于国王，亦背叛国家。"可见，这

位通晓事理的明达的国王认为国王和暴君之间的区别只在于这一点上：国王以法律为他的权力的范围，以公众的福利为他的政府的目的，而暴君则使一切都服从于他自己的意志和欲望。

201. 若以为这种缺点只是君主制所特有，那是错误的；其他的政体也同君主制一样，会有这种缺点。因为权力之所以授予某些人是为了管理人民和保护他们的财产，一旦被应用于其他目的，以及被利用来使人民贫穷、骚扰他们或使他们屈服于握有权力的人的专横的和不正当的命令之下时，那么不论运用权力的人是一个人还是许多人，就立即成为暴政。所以我们在历史上看到雅典有三十个暴君，西拉科斯也有一个暴君；而罗马的十大执政的不能令人忍受的统辖，也不见得比较好些。

202. 如果法律被违犯而结果与旁人有害，则法律一停止，暴政就开始了。如果掌握权威的人超越了法律所授予他的权力，利用他所能支配的强力强迫臣民接受违法行为，他就不再是一个官长；未经授权的行为可以像以强力侵犯另一个人的权利的人那样遭受反抗。就下级官员来说，这一点是被大家承认的。一个有权在街上逮捕我的人，如果企图闯入我的住所来执行令状，我纵然知道他持有逮捕状并具有合法的职权可以有权在宅外逮捕我，但我仍可把他当做盗贼那样抗拒他。为什么对于最下级的官员可以这样，而对于最高的官长就不可以这样呢？我倒很乐意有人对我说明。如果说长兄因为拥有他的父亲的产业的最大部分，就有权剥夺他的任何一个兄弟的分得的财产，这是不是合理呢？或者一个占有整个地区的富人，他是否就享有随意霸占他的穷苦的邻人的茅舍和园圃的权利呢？合法地拥有远远超过绝大部分亚当子孙们所有的广大权力和财富，不独不能作为借口，更不能作为理由来进行不依职权而损害别人的掠夺和压迫，相反地，这只能使情况更加严重。因为，超越职权的范围，对于大小官员都不是一种权利，对于国王或警察都一样无可宽恕。可是，无论是谁，只要他受人民更大的托付，比他的同胞已享有更大的份额，而且由于他的教育、职守、顾问等便利条件，理应对于是非的权衡认识得更加清楚，如果他竟还如此，当然是更加恶劣。

203. 那么，君主的命令是可以反抗的吗？是否一个人只要觉得自己受害，并且认为君主并不享有对他这样做的权利，就可以随时加以

反抗呢？ 这样就会扰乱和推翻一切制度，所剩下的不是国家组织和秩序，而只是无政府状态和混乱罢了。

204. 对于这一点，我的回答是：强力只能用来反对不义的和非法的强力。凡是在其他任何场合进行任何反抗的人，会使自己受到上帝和人类的正当的谴责，所以就不会引起有些人常说的那种危险或混乱。因为：

205. 第一，在有些国家里，君主的人身基于法律是神圣的，所以无论他命令或做什么，他的人身都免受责问或侵犯，不受任何强制、任何法律的制裁或责罚。不过对于低级的官吏或他所委任的其他人的不法行为，人民仍然可以抗拒，除非他想通过实际上使自己与人民处于战争状态的办法解散他的政府，任由人民采取在自然状态中属于每一个人的防卫手段。关于这种情况，谁能知道结局将是什么呢？一个邻近的王国已经向全世界显示一个异常的例子了[1]。在其他一切场合，君主人身的神圣不可侵犯使他免受一切妨害，从而只要政府存在，他个人是免受一切强暴和损害的；没有再比这更明智的制度了。因为他个人所能造成的损害是不至于屡次发生的，其影响所及也不至于很远大；以他单独的力量也不能推翻法律或压迫全体人民，即使任何秉性软弱昏庸的君主想要这样做的话。一位任性的君主在位时，有时会发生一些特殊的过错，但其所造成的害处，却可在元首被置身于危险之外的情况下由公众的安宁和政府的稳固这些好处得到充分的补偿。对于整体来说，少数一些私人有时有受害的危险，比国家元首随随便便地和轻易地被置于危境，要稳当得多。

206. 第二，但是这种只属于国王人身的特权，并不妨碍那些未经法律授权而自称奉他的命令来使用不正当强力的人们为人民所质问、反对和抗拒。举一个明显的例子：一个持有国王的逮捕状去捕人的官吏，虽有国王的全权委任，却不能闯入此人的住所去逮捕他，也不能在某些日期或某些地方去执行国王的命令，纵然逮捕状上并未作出这种例外的规定，但这些是法律所限制的，如果违犯，国王的授权也不能使他获得宽恕。因为君主的权威仅为法律所授予，他不能授权任何人来作违反法律的行为，国王的授权也不能使他的这种行为合法化。任何官长越权发出的委任或命令，如同任何私人的委任或命令一样，是无效的和不起作用的，两者的差别在于官长具有为某些目的而规定的职权，私人则根本什么职权都没有。因为，使人享有行为权利的，

不是委任而是职权，如果违反了法律，那就没有职权之可言。但是，尽管可以有这种反抗，国王的人身和权威都是受到保障的，因而统治者或政府就不会遭遇危险。

207. 第三，即使一个政府的元首的人身并不是那样神圣，但这种可以合法地反抗一切非法行使其权力的行为的学说，也不会动辄使他处于危境或使政府陷于混乱。因为，当受害者可以得到救济，他的损害可以通过诉诸法律而得到赔偿的时候，就没有诉诸强力的理由，强力只应该在一个人受到阻碍无法诉诸法律时才被运用。只有那种使诉诸法律成为不可能的强力，才可以被认为是含有敌意的强力。也只是这种强力才使一个运用它的人进入战争状态，才使对他的反抗成为合法。一个人手持利刃在公路上企图抢劫我的钱包，当时说不定我的口袋里的钱还不到十二个便士，但我可以合法地把他杀死。又如我把一百英镑交给另一个人，让他在我下车的时候替我拿着，但及至我再度上车时，他拒绝把钱给我，反而在我要想收回时拔出剑来用强力保卫他占有的钱。这个人实际对我造成的损害也许比前者意图对我造成的损害大一百倍甚至一千倍（我在他真正对我造成任何损害以前就把他杀了），但我可以合法地把前者杀死，而不能合法地对后者加以任何伤害。其理由是很明显的，因为前者运用强力威胁我的生命，我不能有时间诉诸法律来加以保障，而一旦生命结束，就来不及再诉诸法律了。法律不能起死回生。这种损失是无可补偿的，为防止这种损失，自然法便给我以权利来消灭那个使自己与我处于战争状态并以毁灭来威胁我的人。但是，在第二个场合，我的生命并不处于危境，我可以有诉诸法律的便利，并可通过这个方法收回我的一百英镑。

208. 第四，但如果官长的不法行为通过他所获得的权力加以坚持，并使用同一权力阻挠人们根据法律取得应有的救济，那么，即使对这种明显的暴虐行为行使反抗的权利，仍不致突然地或轻易地扰乱政府。因为，如果这只涉及某些私人的事件，纵然他们有权进行自卫和用强力收回他们被非法强力所夺取的东西，但是可以这样做的权利不会很容易地使他们冒险作必死的斗争。而且，如果广大人民并不以为事情与他们有关，一个或少数被压迫者就不可能动摇政府，正如一个狂暴的疯子或一个急躁的心怀不平的人不可能推翻一个稳固的国家一样，人民对于二者都是不会随便跟着行动的。

209. 但是，如果这种非法行为已使人民的大多数受到损害，或者，只是少数人受到危害和压迫，但是在这样的一些情况中，先例和后果似乎使一切人都感到威胁，他们衷心相信他们的法律、从而他们的产业、权利和生命，甚至宗教信仰都岌岌可危，那我就不知道该怎样来阻止他们去反抗那个使他们受害的非法强力了。我认为，当统治者把政府弄到普遍为他们的人民所疑惧的地步时，无论什么政府都会遭到这种麻烦。这是他们所能陷入的最危险的状态，他们处在这一状态是不足怜惜的，因为这是很容易避免的。如果一个统治者真正想为他的人民谋福利，想要保护他们和他们的法律，而竟不使他们看到和感觉到这一点，那是不可能的事，正如一个家庭的父亲不可能不让他的儿女们看到他对他们的慈爱和照顾一样。

210. 可是，如果大家都觉察到口说是一套，行动又是一套，权术被用来逃避法律，以及所委任的特权（这是授予君主的处理某些事情的一种专断权力，是为了造福人民而不是祸害人民的）被用于违反原来所规定的目的；如果人民发现大官和小吏是为了适合于这样一些目的而选任的，并且按照他们究竟是促成或反对这些目的的情况来决定升黜；如果人民看到专断权力已被几次试验运用，宗教方面私下对此表示赞同（虽公开地加以反对），随时准备加以推行，并对实施专断权力的人尽量予以支持；而当这些尝试行不通时，他们依旧加以认可并对它们更加醉心：如果一连串的行动指明政府人员都有这种倾向，怎能不使人深信事情将演变到什么地步呢？在这种情况下，他不会不设法自寻出路，如果他相信他所坐的船的船长会把他和船中的别人都载往阿尔及尔去遭受奴役，其时他操舵前进，纵然因逆风、船漏及船员和粮食的缺乏暂时被迫改道，但是一旦风向、天气以及其他情况许可时又立即坚决转回原道。

---

[1] 洛克在这里可能是指英国革命时期国王查理一世被处死刑的事，因为洛克是在荷兰写这部著作的，“一个邻近的王国”很可能就是指英国而言。——译者注

第十九章 论政府的解体

211. 谁想要明确地讨论政府的解体问题，谁就应该首先把社会的解体和政府的解体区别开来。构成共同体并使人们脱离涣散的自然状态而成为一个政治社会的，是每个人同其余的人所订立的协议，由此结成一个整体来行动，并从而成为一个单独的国家。解散这种结合的通常的和几乎惟一的途径，就是外国武力的入侵，把他们征服。在这场合（因为他们不能作为一个完整而独立的整体实行自卫或自存），属于由他们所构成的那个整体的这一结合就必然终止，因此每个人都回到他以前所处的状态，可以随意在别的社会自行谋生和为自己谋安全。一旦社会解体，那个社会的政府当然不能继续存在。这样，征服者的武力往往从根本上把政府打垮，并把社会打碎，使被征服或被瓦解的众人脱离原应保护他们免受暴力侵犯的社会的保护和依赖。毋庸赘述，对于这种解散政府的方法，世人了解很深并有深切的体会，决不能加以容忍。至于社会一旦解体，政府就不能继续存在，这也是不必多加论证就可以证明的——这正如构成房屋的材料为飓风所吹散和移动了位置或为地震震坍变成一堆瓦砾时，房屋的骨架就不可能再存在一样。

212. 除了这种外来的颠覆以外，政府还会从内部解体：

第一，当立法机关变更的时候。公民社会是它的成员之间的一种和平状态，由于他们有立法机关作为仲裁者来解决可能发生于他们任何人之间的一切争执，战争状态就被排除了；因此，一个国家的成员是通过立法机关才联合并团结成为一个协调的有机体的。立法机关是给予国家以形态、生命和统一的灵魂；分散的成员因此才彼此发生相互的影响、同情和联系。所以，当立法机关被破坏或解散的时候，随之而来的是解体和消亡。因为，社会的要素和结合在于有一个统一的意志，立法机关一旦为大多数人所建立时，它就使这个意志得到表达，而且还可以说是这一意志的保管者。立法机关的组织法是社会的首要的和基本的行为，它规定了他们在一些人的指导和法律的约束之

下的结合的期限，而这些法律是由人民的同意和委派所授权的一些人制定的；没有人民的这种同意和委派，他们中间的任何一个人或若干人都不能享有权威来制定对其余的人具有约束力的法律。如果任何一个人或更多的人未经人民的委派而擅自制定法律，他们制定的法律是并无权威的，因而人民没有服从的义务；他们因此又摆脱从属状态，可以随意为自己组成一个新的立法机关，可以完全自由地反抗那些越权地强迫他们接受某种约束的人们所施用的强力。如果那些受社会的委托来表达公众意志的人们受人排挤而无从表达这个意志，其他一些没有这种权威或没有受这种委托的人篡夺了他们的地位，那么人人都可以根据他自己的意志，各行其是。

213. 这种情况既然通常是由国内滥用权力的人所造成的，如果不知道发生这种情况的政府是什么形式，就很难正确地加以考察和知道谁应该负责。让我们假定立法权同时属于三种不同的人：

第一，一个世袭的个人，享有经常的最高执行权，以及在一定期间内兼有召集和解散其他两者的权力。

第二，一个世袭贵族的会议。

第三，一个由民选的、有一定任期的代表组成的会议。假定政府的形式是这样，那就很明显：

214. 第一，如果那个个人或君主把他的专断意志来代替立法机关所表达的作为社会意志的法律，这就改变了立法机关。因为，既然立法机关事实上是立法机关，它的规章和法律就要付诸实施并需要加以服从；如果假托并实施并非由社会组成的立法机关所颁布的法规，立法机关显然是被改变了。谁未经社会的基本委托的授权而推行新的法律，或推翻旧的法律，谁就是不承认和倾覆制定这些法律的权力，因此就建立起一个新的立法机关。

215. 第二，如果君主阻止立法机关如期集会或自由行使职权以完成当初组织它的那些目的，立法机关就被变更了。因为立法机关之所以成为立法机关，并不在于有多少人，开多少次会，而在于他们还有辩论的自由和安闲地完成为社会谋福利的任务的时间。如果这些被剥夺或被变更，从而使社会无法适当地行使他们的权力，立法机关就确实是被变更了。组成政府的不是它们的名义，而是事先规定的那些名

义所应该具有的权力的运用和行使；所以谁要是剥夺立法机关的自由或阻止它如期行使职权，谁就是事实上取消立法机关和结束政府。

216. 第三，如果君主使用专断权力，未经取得人民的同意并与人民的共同利益相抵触，而变更了选民权或选举的方式，立法机关也就被变更了。因为，如果不是由社会所授权的那些人去选举或不用社会所规定的方法进行选举，那么那些当选的人就不是人民所任命的立法机关。

217. 第四，如果君主或立法机关使人民屈服于外国的权力，这就一定改变了立法机关，因而也是政府的解体。因为人们参加社会的目的在于保持一个完整的、自由的、独立的社会，受它自己的法律的约束，他们一旦被放弃给别国的权力支配时，就丧失了这个目的。

218. 为什么在这种组织下，政府在这些场合的解体应归罪于君主，是很显然的。因为他拥有国家的武力、财富和机构供他运用，并且他往往自信，或由于别人的奉承而认为身为元首就毫无羁绊，所以只有他才能以合法职权为借口来大幅度地进行这种改革，而且他还能把反对者当作犯有分裂、叛乱的罪行和政府的敌人来加以恫吓或镇压。至于立法机关的其他部分或人民，他们却不能自行企图变更立法机关，除非是发动很容易引起注意的公开和显而易见的叛变，而这种叛变一旦果真获得成功，其所产生的影响几乎与外来征服无异。此外，在那样一种政体下，君主享有解散立法机关的其他部分的权力，从而使他们成为私人，而他们却绝对不能违反他的意志或不得他的同意就用一项法律来改变立法机关，因为他们的法令必须得到他的批准才能生效。但是如果立法机关的其他部分以任何方式对颠覆政府的任何企图有所赞助和鼓励，或不就自己能力所及来阻止这些阴谋，他们是有罪的，而且参与了肯定是人们彼此间所能犯的最大的罪行。

219. 还有另外一个途径可以使这样一个政府解体，那就是，如果握有最高执行权的人玩忽和放弃他的职责，以致业经制定的法律无从执行。这显然是把一切都变成无政府状态，因而实际上使政府解体。因为法律不是为了法律自身而被制定的，而是通过法律的执行成为社会的约束，使国家的各部分各得其所、各尽其应尽的职能；当这完全停止的时候，政府也显然搁浅了，人民就变成了没有秩序或联系的杂乱群众。哪里没有司法来保障人们的权利，在社会内部也没有其他权

力来指挥强力或为公众供应必需品，那里就肯定不再有政府存在。如果法律不能被执行，那就等于没有法律；而一个没有法律的政府，我以为是一种政治上的不可思议的事情，非人类的能力所能想象，而且是与人类社会格格不入的。

220. 在这些和相类似的场合，如果政府被解体，人民就可以自由地自己建立一个新的立法机关，其人选或形式或者在这两方面，都与原先的立法机关不同，根据他们认为那种最有利于他们的安全和福利而定。因为社会决不能由于另一个人的过失而丧失它用来保护自己的固有的和原有的权利，而社会的自保只有依靠一个确定的立法机关，并公平无私地执行它所制定的法律，才能做到。但是人类并不处于这样悲惨的境地，以致非到时机已过而无法寻求任何办法时才能采用这一补救办法。当旧的立法机关由于受到压迫、暗算或被交给外国权力而消失以后，才告诉人民说，他们可以为自己打算，建立一个新的立法机关，这不啻是在病入膏肓已来不及救治的时候才对他们说可以希望药到病除。事实上，这等于是叫他们先成为奴隶，然后再争取自由；在他们戴上枷锁以后，才告诉他们说，他们可以像自由人那样行动。如果正就是这样，这是愚弄，而不是救济。如果人们在完全处于暴政之下以前没有逃避暴政的任何方法，他们就不能免遭暴政的迫害。因此他们不但享有摆脱暴政的权利，还享有防止暴政的权利。

221. 所以，第一，政府的解体还有另一种途径，这就是，当立法机关和君主这二者的任何一方在行动上违背他们的委托的时候。

第二，当立法机关力图侵犯人民的财产，使他们自己或社会的任何部分成为人民的生命、权利或财富的主人或任意处分者时，他们背弃了他们所受的委托。

222. 人们参加社会的理由在于保护他们的财产；他们选择一个立法机关并授以权力的目的，是希望由此可以制定法律、树立准则，以保卫社会一切成员的财产，限制社会各部分和各成员的权力并调节他们之间的统辖权。因为决不能设想，社会的意志是要使立法机关享有权力来破坏每个人想通过参加社会而取得的东西，以及人民为之使自己受制于他们自己选任的立法者的东西；所以当立法者们图谋夺取和破坏人民的财产或贬低他们的地位使其处于专断权力下的奴役状态时，立法者们就使自己与人民处于战争状态，人民因此就无须再予服

从，而只有寻求上帝给予人们抵抗强暴的共同庇护。所以，立法机关一旦侵犯了社会的这个基本准则，并因野心、恐惧、愚蠢或腐败，力图使自己握有或给予任何其他人以一种绝对的权力，来支配人民的生命、权利和产业时，他们就由于这种背弃委托的行为而丧失了人民为了极不相同的目的曾给予他们的权力。这一权力便归属人民，人民享有恢复他们原来的自由的权利，并通过建立他们认为合适的新立法机关以谋求他们的安全和保障，而这些正是他们所以加入社会的目的。我在这里所说的一般与立法机关有关的话也适用于最高的执行者，因为他受了人民的双重委托，一方面参与立法机关又同时担任法律的最高执行者，因此当他以专断的意志来代替社会的法律时，他的行为就违背了这两种委托。假使他运用社会的强力、财富和政府机构来收买代表，使他们服务于他的目的，或公然预先限定选民们要他们选举他曾以甘言、威胁、诺言或其他方法收买过来的人，并利用他们选出事前已答应投什么票和制定什么法律的人，那么他的行为也违背了对他的委托。这种操纵候选人和选民并重新规定选举方法的行为，岂不就是意味着从根本上破坏政府和毒化公共安全的本源吗？ 因为，既然人民为自己保留了选择他们的代表的权利，以保障他们的财产，他们这样做不过是为了经常可以自由地选举代表，而且被选出的代表按照经过审查和详尽的讨论而确定的国家和公共福利的需要，可以自由地作出决议和建议。那些在未听到辩论并权衡各方面的理由以前就进行投票的人们，是不能做到这一点的。布置这样的御用议会，力图把公然附和自己意志的人们来代替人民的真正代表和社会的立法者，这肯定是可能遇到的最大的背信行为和最完全的阴谋危害政府的表示。如果再加上显然为同一目的而使用酬赏和惩罚，并利用歪曲法律的种种诡计，来排除和摧毁一切阻碍实行这种企图和不愿答应和同意出卖他们的国家的权利的人们，这究竟是在干些什么，是无可怀疑的了。这些人用这样的方式来运用权力，辜负了社会当初成立时就赋予的信托，他们在社会中应具有哪种权力，是不难断定的；并且谁都可以看出，凡是曾经试图这样做的人都不会再被人所信任。

223. 对此也许有人会说，既然人民是愚昧无知的，经常心怀不满的，那么把政府的基础放在人民的不稳定的意见和不确定的情绪之上，将会使政府受到一定程度的破坏；如果人民一不满意旧的立法机关，就可以建立一个新的，没有一个政府会能够维持很久。我对于这种说法的回答是：恰恰相反。人民并不像一些人所想象的那样易于摆脱他们的旧的组织形式。别人极难说服他们来改正他们业已习惯了的

机构中的公认的缺点。如果存在着一些最初就产生的缺点或日积月累由腐败所引起的一些偶然的缺点，即使大家都见到有改变的机会，也不容易加以改变。人民迟迟不肯放弃他们的旧制度的倾向，在我国发生的许多次革命中，在现代和过去的时代，仍旧使我们保留由国王、上议院和下议院所组成的我们的旧的立法机关，或经过几番无结果的尝试之后仍使我们重新采用这一制度。尽管我们的有些君主在义愤的面前被迫退位，但那种义愤却并未使人民另找别的王室为君。

224. 但是，有人会说， 这种假设会埋下激发叛乱的根苗。对于这话，我可以答道：

第一，这一假设不见得比其他任何假设更容易激发叛乱。因为，如果人民陷于悲惨的境地，觉得自己受到专断权力的祸害，纵然你把他们的统治者尽量赞美为朱匹忒神的儿子，说他们神圣不可侵犯、降自上天、受命于天，或无论把他们捧成什么人或什么样的人，同样的事情还是会发生的。人民普遍地遭受压迫和得不到公正待遇时，一有机会就会摆脱紧压在他们头上的沉重负担。他们将希望和寻求机会，这种机会在人事变迁、暴露弱点和机缘凑巧的情况下，是不会迟迟不出现的。谁从未见过这种事例，他一定是阅世未深；如果他不能从世间各种政府中举出这样一些事例，他一定是读书极少。

225. 第二，我的回答是，这种革命不是在稍有失政的情况下就会发生的。对于统治者的失政、一些错误的和不适当的法律和人类弱点所造成的一切过失，人民都会加以容忍，不致反抗或口出怨言的。但是，如果一连串的滥用权力、渎职行为和阴谋诡计都殊途同归，使其企图为人民所了然——人民不能不感到他们是处于怎样的境地，不能不看到他们的前途如何——则他们奋身而起，力图把统治权交给能为他们保障最初建立政府的目的的人们，那是毫不足怪的。如果没有这些目的，则古老的名称和美丽的外表都决不会比自然状态或纯粹无政府状态来得好，而是只会坏得多，一切障碍都是既严重而又咄咄逼人，但是补救的办法却更加遥远和难以找到。

226. 第三，我答道，关于立法者由于侵犯人民的财产，从而辜负他们所受的委托时，人民有以新的立法机关重新为自己谋安全的权力这一学说，是防范叛乱的最好保障和阻止叛乱的最可靠的手段。因为叛乱不是反对个人，而是反对以政府的宪法和法律为根据的权威；不

论什么人，只要以强力破坏法律并以强力为他们的违法行为辩护，就真正是地道的叛乱者。因为，人们由于参加社会和组成公民政府已经排除了强力，并采用法律来保护他们的财产、和平和他们之间的统一，这时凡是违反法律重新使用强力的人，就是实行rebellare[造反]——即重新恢复战争状态——而成为真正的叛乱者。握有权力的人（由于他们享有权威的借口、他们所具有的强力的引诱和他们周围的人们的谄谀）最容易做这样的事，因此防止这种弊害的最适当的方法，就是向那些最容易受到诱惑去犯这种错误的人指出其危险性和非正义性。

227. 在上述两种情况下，即不论是立法机关有所改变还是立法者在行动上违背了当初他们被任命的目的，犯有这种罪行的人就是犯了叛乱罪。因为，如果谁用强力废除任何社会所设置的立法机关和受社会的委托而由立法机关制定的法律，谁就从而废除了各人所同意的为和平地解决他们一切纷争而建立的仲裁者，以及阻止他们中间发生战争状态的屏藩。谁要是取消或改变立法机关，谁就废除了这种非经人民委任和同意就没有人能享有的决定性权力；他们因此破坏了人民所奉立的而非其他任何人所能奉立的权威，并使用了一种未经人民授予的权力，这样，他们实际上造成了战争状态，即没有权力根据的强力状态。所以，他们由于取消了社会所建立的立法机关（人民同意它的各项决定并被它们统一起来，正如把它们看作他们自己的意志一样），就把这一纽带解开，使人民重新陷入战争状态。如果那些用强力废除立法机关的人是叛乱者，那么，为了保护和保卫人民、他们的权利和财产而设置的立法者，一旦用强力侵犯并力图废除这些权利和财产时，就正如上述那样，也只能同样被看作叛乱者。因此，既然他们使自己与推选他们作为和平的保护者和保卫者的人们处于战争状态，他们真正是罪加一等的叛乱者。

228. 但是，如果那些认为我的假设会造成叛乱的人的意思是：如果让人民知道，当非法企图危及他们的权利或财产时，他们可以无须服从，当他们的官长侵犯他们的财产、辜负他们所授予的委托时，他们可以反抗他们的非法的暴力，这就会引起内战或内部争吵；因此认为这一学说既对世界和平有这种危害性，就是不可容许的。如果他们抱这样的看法，那么，他们也可以根据同样的理由说，老实人不可以反抗强盗或海贼，因为这会引起纷乱或流血。在这些场合倘发生任何危害，不应归咎于防卫自己权利的人，而应归罪于侵犯邻人的权利的

人。假使无辜的老实人必须为了和平乖乖地把他的一切放弃给对他施加强暴的人，那我倒希望人们设想一下，如果世上的和平只是由强暴和掠夺所构成，而且只是为了强盗和压迫者的利益而维持和平，那么世界上将存在什么样的一种和平。当羔羊不加抵抗地让凶狠的狼来咬断它的喉咙，谁会认为这是强弱之间值得赞许的和平呢？波里斐谟斯的山洞为我们提供了这样一种和平和这样一种政府的良好典型；在那里，尤利西斯和他的同伴们除了乖乖地被吞噬外，毫无别的办法。[1] 无疑地，尤利西斯是个世故颇深的人，他在当时主张消极服从，向人们解说和平对于人类的意义，并指出如果反抗目前对他们享有权力的波里斐谟斯就会发生什么害处，因而劝他们默默地屈服。

229. 政府的目的是为人民谋福利。试问哪一种情况对人类最为有利：是人民必须经常遭受暴政的无限意志的支配呢，还是当统治者滥用权力，用它来破坏而不是保护人民的财产的时候，人民有时可以反抗呢？

230. 谁也不能这样认为：只要有一个多事的人或好乱成性的人希望随心所欲地不时变更政府，就可以随时引起祸害。固然，这种人可以随时任意煽动骚乱，但这只会使他们自作自受，陷于灭亡。因为，除非是祸害已带有普遍性，统治者的恶意已昭然若揭，或他们的企图已为大部分人民所发觉，宁愿忍受而不愿用反抗来为自己求公道的人民是不大会慨然奋起的。偶见的不平事例或零星个别不幸的人所受的压迫，是不会激动他们的。但是，如果他们基于明显的证据，普遍地相信侵犯他们权利的计划正在实施，而事态的一般演进和趋向又不能不使他们强烈地怀疑他们的统治者的不良意图，这又应该怪谁呢？如果他们可以避免而竟自招这种怀疑，这又能怨谁呢？如果人民具有理性动物的感觉，能就他们所见所感的事情进行思考，这能归咎他们吗？这是否正是那些使事态发展到这种境地而又不愿被人认识其真相的人们的过错呢？我承认，私人的骄傲、野心和好乱成性有时曾引起了国家的大乱，党争也曾使许多国家和王国受到致命的打击。但祸患究竟往往是由于人民的放肆和意欲摆脱合法统治者的权威所致，还是由于统治者的横暴和企图以专断权力加诸人民所致，究竟是压迫还是抗命最先导致混乱，我想让公正的历史去判断。我相信，不论是统治者或臣民，只要用强力侵犯君主或人民的权利，并种下了推翻合法政府的组织和结构的祸根，他就严重地犯了我认为一个人所能犯的最大罪行，他应该对于由于政府的瓦解使一个国家遭受流血、掠夺和残破

等一切祸害负责。谁做了这样的事，谁就该被认为是人类的公敌大害，而且应该受到相应的对待。

231. 如果臣民或外国人企图用强力侵犯任何人的财产，可以用强力抵抗，这是已被公认的。但是官吏们做了同样的事也可以加以反抗这一点，近来却为人所否认；仿佛那些基于法律享有最大权利和便利的人因此就有权破坏法律似的，其实正是那些法律使他们占有比他们的同胞较为优越的地位；相反地，他们的罪行却因此更大，因为他们既辜负了法律所给予的较大权力，同时他们也有负于同胞所授予的委托。

232. 谁不基于权利而使用强力，正如每一个无法无天的人在社会中所做的那样，就使自己与他使用强力来对付的人们处于战争状态；在这种状态中，以前的一切拘束都被解除，其他一切权利都不再有效，而人人都享有自卫和抵抗侵略者的权利。这是那样明白，就连巴尔克莱 [2] 自己，即那位主张君权和君主神圣不可侵犯学说的著名人物，也不得不承认，在有些场合，人民反抗他们的国王是合法的，而且这话恰恰见于他妄图证明上帝的法律禁止人民进行各种各样叛乱的那一章中。由此可见，即使根据他自己的学说，人民既可以在有些场合进行反抗，那么对君主的反抗就并不都是叛乱。他的原话如下：

“Quod si quis dicat， Ergone populus tyrannicae crudelitati et furori jugulum semper praebebit? Ergone multitudo civitates suas ame， ferro， et flammâ vastari， seque， conjuges， et liberos fortunàe ludibrio et tyranni libidini exponi，inque omnia vitàe pericula omnesque miserias et molestias à rege deduci patientur? Num illis， quod omni animantium generi est à naturâ tributum，denegari debet， ut scilicet vim vi repellant， seseque ab injuriâ tueantur? Huic breviter responsum sit， populo universo non negari defensionem， quae juris naturalis est， neque ultionem quae praeter naturam est adversus regem concedi debere. Quapropter si rex non in singulares tantum personas aliquot privatum odium exerceat， sed corpus etiam reipublicae， cujus ipse caput est，i.e. totum populum， vel insignem aliquam ejus partem immani et intolerandâ saevitiâ seu tyrannide divexet; populo， quidem hoc casu resistendi ac tuendi se ab injuriâ potestas competit， sed

tuendi se tantum， non enim in principem invadendi: et restituendae injuriae illalae， non recedendi à debitâ reverentiâ propter acceptam injuriam. Praesentem denique impetum propulsandi non vim praeteritam ulciscendi jus habet. Horum enim alterum à naturâ est，ut vitam scilicet corpusque tueamur. Alterum vero contra naturam，ut inferior de superiori supplicium sumat. Quod itaque populus malum， antequam factum sit， impedire potest， ne fiat， id postquam factum est， in regem authorem sceleris vindicare non potest: populus igitur hoc ampliùs quam privatus quispiam habet: Quod huic， vel ipsis adversariis judicibus， excepto Buchanano，nullum nisi in patientia remedium superest. Cum ille si intolerabilis tyrannis est （modicum enim ferre omnino debet） resistere cum reverentiâ possit.”—Barclay， *Contra monarchomachos,* lib. iii.， c. 8.

翻译过来就是：

233. 但是如果有人问：那么，人民是否必须经常忍受暴政的虐待和凶残呢？他们是否必须坐视他们的城市遭受劫掠，化为灰烬，他们的妻子儿女任令暴君蹂躏和泄欲，他们自己和他们的家庭为他们的国王所毁灭，受尽贫困和压迫之苦，而只能束手待毙呢？自然允许其他一切生物为保卫自己不受侵害可以充分行使以强力对抗强力的共同权利，是否惟独人就不能行使这种权利呢？我的回答是：自卫是自然法的一部分，不能不让社会实行自卫，甚至不能不让社会对君主实行自卫。但是人民向他进行报复是决不许可的，这是与自然法相抵触的。因此，如果国王不单憎恨某些个人，而且与他身为其元首的整个国家作对，并用不堪忍受的虐待残暴地压迫人民的全部或一大部分，人民在这种场合就有权进行抵抗和保卫自己不受损害。不过，在实行自卫时必须注意的是，他们只能保卫自己，不可攻击他们的君主。他们可以纠正他们所受的损害，但是不应该因为激愤而超出必要的敬重和尊敬的范围。他们可以击退当前的袭击，但是不应该对过去的暴行实行报复。因为，保卫我们的生命和身体，对我们来说是很自然的，但是由一个下级来惩罚一个上级，那是违反自然的。人民可以在对他们实施危害以前就加以防止，但是在已经实施以后，纵然国王是罪魁祸首，也不应该对他实行报复。所以，这就是人民大众超出个别私人所享有的权利：连我们的论敌（只有布肯南 [3] 是例外）也认为个别私

人除了忍耐以外没有其他补救办法，但人民的集体则可以在表示尊敬的同时反抗不堪忍受的暴政；而当暴政尚有节制时，他们就应该加以忍受。

234. 这就是君权的著名拥护者所容许反抗的程度。

235. 固然，他徒劳无益地给反抗加上两种限制的条件。

第一，他说，反抗时必须具有敬意。

第二，反抗时必须不带报复或惩罚；他所提出的理由是，因为一个下级不能惩罚一个上级。

第一，怎样反抗强力而不还手，或怎样尊敬地还手，这是需要一些技巧才能使人明白的。如果一个人在抵抗攻击时只以盾牌挡剑，或用更尊敬的姿态，即手不持剑，以求削弱攻击者的自信和强力，他很快就会无法抵抗，并将发觉这种防卫只会使自己受害更甚。这种抵抗方法正如朱温拿尔 [4] 所设想的作战方式一样可笑：ubi tu pulsas, ego vapulo tantum [当你动手打人时，我就听凭你打]。而战斗的结果将不可避免地与他在那里所描写的一样：

Libertas pauperis hæc est:

Pulsatus rogat， et pugnis concisus， adorat，

Ut liceat paucis cum dentibus inde reverti.

[这就是穷人的自由：

人们殴打了他——他请求，而用拳头殴打了他——他哀求，

如果人家让他走开，倒多少还使几颗牙齿得到保留。]

这种人们不可以还手的虚假的反抗，其结果总是这样。因此，谁有权反抗就必须被容许还手。让我们的作者或其他任何人把当头一棒或迎面一刀同他认为合适的尽量多的敬重和尊敬联系在一起吧。谁能

把挨打和尊敬调和起来，也许谁就有资格挨受人家的斯文而又尊敬的一棒作为他的劳苦的报酬，假如他能遇到这种机会的话。

第二，至于他的第二点，即下级不能惩罚上级，一般地说，只要甲是乙的上级，这是对的。但是，以强力反抗强力既然是使双方变成平等的战争状态，就取消了原先的崇敬、尊重和上级的关系，因而所剩下的差别是，反抗不法侵略者的人具有这种比侵略者较优的地位——即当他胜利时，他有权惩罚罪犯，不但惩罚他的破坏和平，而且惩罚他因破坏和平而造成的一切祸害。因此，巴尔克莱在另一个地方就格外坚持自己的主张，否认在任何场合反抗国王是合法的。但是他在那里指出有两种场合，一个国王可以使自己丧失国王的地位。他的原话如下：

Quid ergo， nulline casus incidere possunt quibus populo sese erigere atque in regem impotentius dominantem arma capere et invadere jure suo suâque authoritate liceat? Nulli certe quamdiu rex manet. Semper enim ex divinis id obstat， Regem honorificato， et qui potestati resistit， Dei ordinationi resistit: non aliàs igitur in eum populo polestas est quam si id committat propter quod ipso jure rex esse desinat. Tunc enim se ipse principatu exuit atque in privatis constituit liber; hoc modo populus et superior efficitur， reverso ad eum scilicet jure illo quod ante regem inauguratum in interregno habuit. At sunt paucorum generum commissa ejusmodi quæ hunc effectum pariunt. At ego cum plurima animo perlustrem， duo tantum invenio， duos， inquam， casus quibus rex ipso acto ex rege non regem se facit et omni honore et dignitate regali atque in subditos potestate destituit; quorum etiam meminit Winzerus. Horum unus est， si regnum disperdat， quemadmodum de Nerone fertur， quod is nempe senatum populumque Romanum atque adeo urbem ipsam ferro flammaque vastare， ac novas sibi sedes quærere decrevisset. Et de Caligula， quod palam denunciarit se neque civem neque principem senatui amplius fore， inque animo habuerit， interempto utriusque ordinis electissimo， quoque Alexandriam commigrare， ac ut populum uno ictu interimeret， unam ei cervicem optavit. Talia cum rex aliquis meditatur et molitur serio， omnem regnandi curam et animum ilico abjicit， ac proinde

imperium in subditos amittit， ut dominus servi pro derelicto habiti dominium.

236. Alter casus est， si rex in alicujus clientelam se contulit，ac regnum quod liberum à majoribus et populo traditum accepit，alienæ ditioni mancipavit. Nam tunc quamvis forte non eâ mente id agit populo plane ut incommodet; tamen quia quod præcipuum est regiæ dignitatis amisit， ut summus scilicet in regno secundum Deum sit， et solo Deo inferior， atque populum etiam totum ignorantem vel invitum， cujus libertatem sartam et tectam conservare debuit， in alterius gentis ditionem et potestatem dedidit， hâc velut quadam regni abalienatione effecit， ut nec quod ipse in regno imperium habuit retineat， nec in eum cui collatum voluit， juris quicquam transferat; atque ita eo facto liberum jam et suæ potestatis populum relinquit， cujus rei exemplum unum annales Scotici suppeditant. —Barclay， *Contra Monarchomachos*，I.iii，c. 16.

上文翻译过来就是：

237. 那么，是否不会发生这样的事，即人民可以有权和根据自己的权威自动武装起来，攻击横暴地压制他们的国王呢？当国王还是国王的时候，决不能有这样的事。“尊崇国王”和“谁反抗权力就是反抗上帝的命令”，乃是永远不许人民这样做的神的启示。因此，人民决不能有支配国王的权力，除非君主做了一些使他不再成为国王的事情；因为那时他放弃自己的王冠和崇高的地位，回到私人的状态，人民则成为自由的和优越的，同时他们在奉他为国王之前的王位空缺期间所有的权力，又归他们所有。但是只有极少数的失政行为才会把事情弄到这种地步。我从各方面加以研讨之后，只能找到两种场合。我说，只有两种场合使一个国王事实上已不成其为国王，失去了支配他的人民的全部权力和王权，而这种情况也是温遮鲁斯所注意到的。

第一种场合是，如果他企图推翻政府——即如果他蓄意和图谋使王国与国家毁灭，如历史上记载的尼禄王，他决心铲除罗马的元老院和人民，用火与剑使全城化为瓦砾，然后迁往别处。又如历史上记载的加利古拉，他公开地宣布他不再是人民或元老院的首长，他已打算

排除这两个队伍中的最优秀人物，然后退居亚历山大城；他但愿全体人民只有一条脖子，好让他一刀就解决他们。如果任何国王心存这种企图并认真地促其实现，他就立刻放弃他对于国家的一切照料和操心，因此也就丧失其统治臣民的权力，正如一个奴隶主如果抛弃他的奴隶，也就丧失了对他的奴隶的统辖权一样。

238. 第二种场合是，当一个国王使自己屈居于另一个国王之下，并让他的祖宗传下来的、人民慷慨地交给他的王国受制于另一个国家的统辖权。因为，纵然他或许并不存心想残害人民，但是他却因此丧失了他的王位的主要部分，即在王国内仅次于上帝的至高无上的地位，并且背叛了人民或强迫他们受制于外国的权力和统辖权，而人民的自由恰恰是他应该小心地加以维护的。由于他仿佛是用这种办法割让了他的王国，他自己便失去了以前对王国所享有的权力，而并未将丝毫权利转让给他所要让与的人；所以他的这一行动使人民重新获得自由，使他们可以自作安排。苏格兰的历史中可以找到这样一个例子。

239. 在上述那些场合，绝对君主制的著名拥护者巴尔克莱不得不承认，人民可以反抗君主，而君主也可以不再成为君主。我们不必广征博引，总之，如果国王在任何地方丧失他的权威，他就不是国王，他就可以被反抗；因为哪里不再有权威存在，哪里也就不再有国王，而国王就和没有权威的其他人一样。他所指出的两种场合与前面所提到的破坏政府的情况，并无多大出入，所不同的只是他忘记指出他的学说所根据的原则。这个原则就是，国王辜负人民的委托，不去保全大家所同意的政府形式，不去设法达到政府本身为公众谋福利和保护财产的目的。如果一个国王已使自己不再成为国王，并使自己与人民处于战争状态，有什么办法能阻止人民不来控诉他这个已经丧失其国王地位的人，如同对待与他们处于战争状态的其他任何人一样呢？巴尔克莱和同他持有相同意见的人们最好能为我们澄清一下。从巴尔克莱所说的那些话里，我还要求注意这一层，即他说，人民可以在对他们的危害尚未实施以前就加以防止。根据他的这一说法，暴政尚在计划中时就已容许反抗。这些企图，（他说）如果国王已胸有成竹并认真地加以实施，他就放弃了他对于国家的一切照料和操心；所以，根据他的说法，对于公共福利的疏忽就应当被看作这种企图的证明，或至少看作是反抗的充分理由。而全部理由他是这样概括的：因为国王背叛了人民或强迫他们，而人民的自由恰恰是他应该小心地加以维护

的。至于他又补充的“受制于一个外国的权力和统辖权”的话，则并无多大意义，因为过错和丧权是在于人民丧失了他应该加以保护的自由，而并不在于他们受其统辖的人有所不同。不论人民变成本国的或任何外国的奴隶，他们的权利同样受到侵犯，他们的自由也同样遭到剥夺；这就是他们所受的损害，并且他们也只有抵抗这种损害的自卫权利。在所有的国家中都能找到事例来证明，给予凌辱的不是执政人员的民族的改变，而是政府的改变。比尔逊[5]，我们教会的一个主教和君主权力和特权的顽强拥护者，在他的《基督教徒的服从》这篇论文中，如果我没有弄错的话，承认君主们可以丧失他们的权力和使臣民对他们服从的地位。如果在事理十分明显的问题上还需要权威的话，我可以介绍读者读一读伯拉克敦[6]、福特斯库[7]、《镜子》的作者和其他人的作品，这些作家都不能被疑为不了解我们的政府或是与政府为敌的。但是我认为只要参考胡克尔的理论就足以使那些以胡克尔为依据而主张教会政体的人感到满意，因为他们在一种奇怪的命运的支配之下，竟然否定胡克尔所据以建立他的论点的那些原则。他们最好想一想，是否他们在这里变成比较狡猾的工人的工具，把自己的建筑物都拆掉了。这一点我是可以肯定的，他们的社会政策是那样地新异、那样地危险和那样地危害统治者和人民双方，以致在过去绝不容许加以提倡，同样地，预料将来的时代在摆脱了埃及的奴隶监工的遗教以后，将以鄙夷的态度来想起这种奴颜婢膝的谄媚者，这些人虽然好像是有用的，实际上却把一切政体都变为绝对暴政，并想使所有的人都生来就处在与他们自己的下贱灵魂相适合的奴役状态。

240. 这里大概又会提出这个常提的问题：谁来判断君主或立法机关的行为是否辜负他们所受的委托？也许，当君主只行使他应有的特权时，心怀恶意和包藏祸心的人会在人民中间散布流言。对于这一点，我的回答是，人民应该是裁判者；因为受托人或代表的行为是否适当和合乎对他的委托，除委托人之外，谁应该是裁判者呢？当受托人辜负委托时，委托人既曾给予委托，就必须有权把他撤回。如果在私人的个别情况下这是合理的话，那么在关系极重大的场合，在关系到千万人的福利的情况下，以及在如果不加防止祸害就会更大而救济就会感到很困难、费力和危险的情况下，为什么倒不是这样呢？

241. 可是还有一层，谁应是裁判者这一问题不应含有绝无任何裁判者的意思；因为，如果人世间没有司法机关来解决人们中间的纠

纷，那么天上的上帝便是裁判者。固然，惟有他才是正义的裁判者；但是在这个场合，如同在其他一切场合，究竟另一个人曾否使自己与他处于战争状态，以及他应否像耶弗他那样诉诸最高的裁判者，则由每人自己来判断。

242. 如果在法律没有规定或有疑义而又关系重大的事情上，君主和一部分人民之间发生了纠纷，我以为在这种场合的适当仲裁者应该是人民的集体。因为在君主受了人民的委托而又不受一般的普通法律规定的拘束的场合，如果有人觉得自己受到损害，以为君主的行为辜负了委托或超过了委托的范围，那么除了人民的集体（最初是由他们委托他的）以外，谁能最适当地判断当初的委托范围呢？但是，如果君主或任何执政者拒绝这种解决争议的方法，那就只有诉诸上天。如果使用强力的双方在世间缺乏公认的尊长或情况不容许诉诸世间的裁判者，这种强力正是一种战争状态，在这种情况下，就只有诉诸上天。在这情况下，受害的一方必须自行判断什么时候他认为宜于使用这样的申诉并向上天呼吁。

243. 我的结论是：每个人在参加社会时交给社会的权力，只要社会继续存在，就决不能重归于个人，而是将始终留在社会中；因为如果不是这样，就不会有社会，不会有国家，而这是违背原来的协议的。所以，同样地，如果社会已把立法权交给由若干人组成的议会，由他们和他们的后继者继续行使，并给议会规定产生后继者的范围和职权，那么，只要政府继续存在，立法权就决不能重归于人民；因为他们既已赋予立法机关以永远继续存在的权力，他们就把自己的政治权力放弃给立法机关，不能再行收回。但是如果他们曾规定他们的立法机关的期限，使任何个人或议会只是暂时地享有这种最高权力，或如果掌权的人由于滥用职权而丧失权力，那么在丧失权力或规定的期限业已届满的时候，这种权力就重归于社会，人民就有权行使最高权力，并由他们自己继续行使立法权，或建立一个新的政府形式，或在旧的政府形式下把立法权交给他们认为适当的新人。

---

[1] 洛克在这里所引证的是古希腊诗人荷马（Homer）所著叙事诗《奥德赛》（Odyssey）中关于伊大卡（Ithaca）王奥德赛（即尤利西斯Ulysses）漫游的一段情节。奥德赛在一次战争后率领部下返回伊大卡的途中，落到独眼巨人波里斐谟斯（Polyphemus）的山洞里；独

眼巨人每天要吃几个俘虏，只是由于奥德赛的机智勇敢，才得以生还。——译者注

[2] 巴尔克莱（William Barclay，1546—1608），苏格兰法学家，拥护君权神授学说。——译者注

[3] 布肯南（George Buchanan， 1506—1582），苏格兰人道主义作家，主张君主根据契约统治人民，人民有权反抗不履行契约的暴君并加以惩罚。——译者注

[4] 朱温拿尔（Juvenal，约60—140），罗马讽刺诗人。——译者注

[5] 比尔逊（Thomas Bilson，1546—1616），英国温彻斯特主教。——译者注

[6] 伯拉克敦（Henry de Bracton，？—1268），英国法学家，主张法律至上的理论。——译者注

[7] 福特斯库（John Fortescue，1394—1476），英国法学家，主张君主立宪，反对君主专制。——译者注

汉译世界学术名著丛书

分科本◎政 法

政府论

上篇

〔英〕洛克 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
编者的话
第一章 论奴隶制与自然的自由
第二章 论父权和王权
第三章 论亚当由于为神所创造而享有主权
第四章 论亚当由于神的赐予而享有主权（《创世记》第一章第二十八节）
第五章 论亚当由于夏娃对他的从属而享有主权
第六章 论亚当由于父亲的身份而享有主权
第七章 论父权与财产权作为统治权的共同根源
第八章 论亚当的最高君主统治权的转移
第九章 论从亚当承袭下来的君主制
第十章 论亚当的君权的继承者
第十一章 谁是这个继承人？
返回总目录

约翰·洛克

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治•法律•社会学、经济、历史•地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏版）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏版”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

编者的话

洛克的《政府论两篇》（Two Treatises of Civil Government）是在1689年和1690年相继写成和出版的。其基本精神在于对1688年刚刚结束的英国所谓"光荣革命"进行辩护和理论总结。上篇着力于驳斥保皇派菲尔麦鼓吹君权神授和王位世袭的反动论点，下篇则正面阐述洛克本人关于议会制度的政治理论。一般公认下篇更富有理论价值。所以我们于六十年代先行出版了下篇的译本，并附有长篇序言。现再将上篇翻译出版，以竟全书，供学术界参考

1982年5月

第一章 论奴隶制与自然的自由

1. 奴隶制是一种可恶而悲惨的人类状态，它同我们民族的宽宏性格与英勇气概那样直接相反，以致难以想象，一个“英国人”——更不用说一个“绅士”——竟会替它辩护。要不是由于罗伯特爵士的书的题名和献词的严肃、他的书的封面上的图画和出版后各方的称赞，使我不得不相信作者和出版者全都是认真的话，那么，我对这一篇论文也会像对任何企图使人们相信自己是奴隶而且应该是奴隶的其他论文一样，真的会把它看作是为尼罗撰写颂词的那个人在又一次炫耀聪明，而不会把它看作是严肃的、郑重其事的论著。因此，我把罗伯特·菲尔麦爵士的《先祖论》一书拿到手里，怀着对一篇出版后轰动一时的论文所应有的期望，并全神贯注地把它从头到尾阅读了一遍。我不得不承认我非常惊异，因为在一本企图要为全人类设置锁链的书中，我所发现的只不过是一根用沙粒做成的绳子，它对于专门以谣言惑众为能事的人也许有用，可以蒙蔽人们的眼睛，更易于引领他们走入迷途，但是对于那些明眼人和具有充分见识、懂得锁链这个东西，不管经过多么精心的锉磨，仍不过是一种恶劣的披戴物的人们，却不具有任何力量使他们束手就缚。

2. 如果有人以为我这样随便议论一个著名的绝对权力的拥护者和绝对权力的崇拜者们的偶像人物，未免太放肆，那我便请求他这回对我这样一个人稍加宽恕，因为像我这样一个人，即使在读过罗伯特爵士的书之后，也不能不自视为是一个法律所容许的自由人；而且我认为这样做没有什么不对，除非有什么比我更熟悉这本书的命运的人能向我这样的人表明：这篇埋没了很久的论文一经问世，凭它的论据的力量，就能剥夺人世间的一切自由，并且从今以后，我们这位作者的简略模式就要成为基督登山训众那样的典范和作为尽善尽美的政治标准而永垂后世。他的体系建立在一个很小的范围里，不外是说：

<u>一切政府都是绝对君主制；他所根据的理由是：没有人是生而自由的</u> 。

3. 当世界上出现了一伙人，他们为了谄媚君主们，硬是认为不管君主们据以建立和进行统治的法律如何，不管他们取得权力的条件如何，也不管他们答应要遵守这些法律的庄严诺言和誓词是如何用海誓山盟的方式确定下来的，君主们都享有神权赋予的绝对权力，这伙人便否认了人类的天赋自由权，从而不独尽其所能地使一切臣民遭受暴政和压迫的莫大灾难，同时也动摇了君主们的称号并震撼了君主们的宝座（因为根据这些人的学说，君主们，除了仅仅一个以外，也全都是天生的奴隶，而且根据神权，他们也都是亚当的嫡嗣的臣民），好像他们立意要对一切政府宣战，并企图要颠覆人类社会的根基似的。

4. 可是当他们告诉我们说，我们天生都是奴隶，我们除了继续做奴隶以外，再没有别的办法的时候，我们只有相信他们的这些空话。我们一生下来便同时取得生命和奴隶地位，在未丧失生命以前，决不能不当奴隶。虽然我在《圣经》或理性中都找不到这样的说法，但这些人却硬要我们相信，神的威权已使我们隶属于别人的无限制的意志之下：这真是人类的一种奇妙的状态，凭他们的聪明才智也只是到最近年代才发现这种状态。因为，虽然罗伯特·菲尔麦爵士对于与此相反的意见似乎也因其标新立异而加以指责过，但我仍然相信，除了这个时代、这个国家之外，他很难找到其他任何时代或国家曾经确认君主制出于神权。而且他也承认，“曾经在很多方面勇敢地替君权辩护的人，如海华德、克拉克伍德、巴克莱之流，都从没有想到这一点，而是异口同声地承认人类的天赋自由和平等”。

5. 这种学说究竟由谁首先提倡并使其在我们中间盛行起来，它究竟引起了怎样的悲惨结果，我留给历史学家去叙述，或让那些与西托普和曼惠灵同时代的人去回忆好了；我现在的任务只是就罗伯特·菲尔麦爵士（人们承认他把这种论点发挥到了极点，并且认为他已经达到了完美无缺的地步）在这方面所说的内容加以考查；因为，每一个想要像法国宫廷人士一样时髦的人都曾向他学习，并拿着他的浅薄的政治理论体系去到处宣扬——那就是，人类不是生而自由的，因此绝不能有选择他们的统治者或政府形式的自由；君主所有的权力是绝对的，而且是神授的，奴隶绝不能享有立约或同意的权利；从前亚当是一个专制君主，其后一切的君主也都是这样。

第二章 论父权和王权

6. 罗伯特·菲尔麦爵士的重要论点是，“人类不是天生自由的”；这是他的绝对君主制立脚的基础，在这个基础上，绝对君主制被抬到这样一个高度，以至它的权力超出一切权力之上，可以说“昂首天外”；它高出人世间的一切东西，达到了人们连想都想不到的程度，甚至连约束无限神祇的誓约也不能局限它。但是，如果这个基础崩溃了，他的整个结构便跟着倒塌，政府便不得不照旧由那些运用自己的理性结合成社会的人们通过计议和同意而组成。为了证明他这个重要论点，他告诉我们说：“人们生来就是隶属于他们的父母的”，因此，不能够自由。他把这种父母的威权叫做“王权”、“父权”或“父亲身份的权利”。我们总以为他在这样一本决定君主的威权和臣民的服从的著作的开头，会明确地告诉我们什么是父权；总以为即便由于在他的其他论文中，他告诉我们，“它是无限制的，也是不可能限制的”[1]而不对之加以限制，也要给它下一个定义；至少他应该作这样一个说明，使我们在他的著作中碰到“父亲身份”或“父权”这种字眼时，可以有一个完整的概念。我原来指望在他的《先祖论》的第一章中就找到这种说明。可是[2]他并没有这样做，而是首先在附带对帝王的神秘表示了敬意；其次，对那些他准备马上就要取消和摧毁的“本国或任何其他国家所享有的权利和自由”表示了赞美，以及第三，对那些在这个问题上不如他那样看得深远的学者们行过礼之后，他便向贝拉民发动攻击，由于战胜了对方，他所说的“父权”也就毫无疑问地树立起来了。既然贝拉民自己承认已被打垮，大局已定，当然也就不需要更多的兴师动众了；因为，在他完成了这件事情以后，我没有再见到他说明过这一问题，也没有见到他搜集过任何论据来证明他的见解，而是随心所欲地对我们讲述所谓“父亲身份”这种奇怪而专横的幽灵的故事，谁能够捉住这个幽灵，就立即获得帝国和无限的绝对权力了。他极力使我们相信，这种父权怎样开始于亚当，并且继续下去，在整个先祖时期使世界安宁无事，直到洪水时代；然后它跟着挪亚和他的儿子们走出方舟，建立并支持了人世间的一切君王，直到以色列人在埃及被奴役为

止；这时候，可怜的父权遭到压抑，最后总算“上帝赐予以色列人以诸王，才在父权政治中重新确立了一脉相承这种古老而重要的权利。”这是他从他的书里第十五页到第十九页所作的叙述。其后“为了确证王权的自然权利”，他用一种不完整的理由消除了一个反对的论点，克服了一两个困难，便把第一章结束了。我希望我把他那种断章取义的引证称为不完整的理由不是出口伤人，因为上帝说，“尊敬你的父亲和母亲”，而我们的作者却满足于引用其一半，由于“你的母亲”对他的目的没有多大用处，他就干脆把它省掉了。关于这一点，在别的地方再细谈吧。

7. 我以为我们的作者对于写作这一类性质的论著并不是那样地生疏，也不是对于所讨论的问题那样漫不经心，竟由于他的大意而犯了他自己在所著《混合君主制的无政府状态》一书中反对罕敦先生时指出的那个错误，他说：“我首先责备作者的地方是他对于君主制并不曾给我们以任何一般的定义或说明，因为依照方法论的规则，”他应该先下个定义。依照方法论的同样规则，罗伯特爵士也应该先告诉我们，他所说的“父亲身份”或“父亲的威权”究竟是什么，大可不必先告诉我们谁有父权，并就此大发一通议论。但是，如果他把整套理论的草图照他自己想象中所描绘的宏伟形式交给我们，也许他会发觉这个“父亲的威权”，这个父亲和君王的权力——因为他把两者混为一谈——会显出十分奇怪和可怕的模样，与儿童们想象中的父母或臣民们想象中的君王很不一样，所以，他像一个小心翼翼的医生那样，当他要病人吞服一些苦味的或腐蚀性的药水时，先用大量可以冲淡它的东西搀在一起，以便病人吞服那些被稀释了的药物时不致有多大感觉，也不致引起恶心。

8. 现在让我们努力找寻一下，看看散见于他的著作中各处的关于这个“父亲的威权”的说明都是些什么。当他最初讲到亚当具有父权的时候，他说：“不独是亚当，就连后继的先祖们，依据作为父亲的权利，对他们的子孙也享有王权。”“亚当根据神命而取得的这种支配全世界的权力以及其后的先祖们根据下传给他们的权利而享有的这种权力，是与创世以来任何君主的绝对统治权同样的广泛。”“生杀之权、宣战媾和之权都为他掌握。”“亚当和先祖们具有生杀的绝对权力。”“君王们根据亲权继承对最高权限的行使。”“王权既是依据上帝的法律而来，就不受任何低级法律的限制，亚当是众人之主。”“一个家庭的父亲只凭自己的意志而毋需根据其他任何法律来进行统治。”“君主的

地位优于法律。”“君王的无限管辖权已在《撒母耳书》中充分地说明。”“君王高于法律。”为着上述目的，请看看还有许许多多是我们的作者借波丹的话发表出来的：“毫无疑义，君主的一切法律、特权和授与，如果继位的君主不以明白表示同意或不以容忍的形式加以批准，那就只能在原来的君主在世时发生效力，特权尤其是如此。”“君王制定法律的理由是这样的——当君王或忙于战争，或为公务所羁，不能使每个私人都和他们本人接触，来请示他们的意志和愿望，这时候就有必要创立法律，使每个臣民都可以从法律的解释中知道他的君主的愿望。”“在一个君主制的国家中，君王必须超出法律之上。”“一个完善的王国，就是君王依照其个人的意志进行统治的王国。”“不论是习惯法或成文法都不会，也不可能缩小君王们根据作为父亲的权利而统治其人民的一般权力。”“亚当是他的家族里的父亲、君王和主人；在起初，作为一个儿子、一个臣民和一个仆人或是一个奴隶，本来是一回事。父亲有处理或出卖他的儿女或奴仆的权力，因此我们看到《圣经》上最初统计货物时，男仆和女仆都像其他的货物一样，是作为所有者的财物和资产计算的。”“上帝也授予父亲以一项权力和自由，使他可以把支配子女的权力转让与他人；因此我们发现在人类历史初期，出卖和赠与儿女很为盛行，那时候，人们把他们的奴仆当作一种占有物和继承品，如同其他的货物一样，我们也看到古代经常流行阉割和使人成为阉宦的权力。”“法律不过是具有至高无上的父权者的意志。”“上帝规定亚当的最高权力应该是无限制的，其范围与基于他的意志的一切行为一样广大，亚当如此，其他一切具有最高权力的人们也是如此。”

9. 我之所以引用我们的作者自己的这些话来烦扰读者，是因为在那里可以见到散见于他的著作中的他自己对于他的所谓“父亲的威权”的说明，他认为这种威权最初授与亚当，其后按理应属于一切君主。这种“父亲的威权”或“作为父亲的权力”，照我们的作者的意思，就是一种神圣的、不可变更的主权，一个父亲或一个君主对于他的儿女或臣民的生命、自由和财产据此享有绝对的、专断的、无限的和不受限制的权力，从而他可以任意取得或转让他们的财产，出卖、阉割和使用他们的人身——因为他们原来全都是他的奴隶，他是一切的主人和所有者，他的无限的意志就是他们的法律。

10. 我们的作者既然把那样庞大的权力交给亚当，并在这个假设之上建立了君主的一切统治和一切权力，我们就有理由希望他应当以

明白、确凿而与问题的重要性相当的论据来证明他的说法。人们既然什么都被剥夺了，他们在奴隶处境下也应该能得到关于奴隶制是必要的确实证明，以便使他们心悦诚服，并使自己平静地屈服于他们的统治者们所拥有的对他们行使的绝对统治权；不然，我们的作者建立了这样一种无限权力，除了谄媚人们天生的虚荣心和野心——这种虚荣心和野心随着权力的掌握而特别容易增长——外还会有什么好处，或者有什么好处的借口呢？而如果对于那些由于取得同族人们的同意，在很大但有限的程度上爬上了权力阶梯的人们进行劝说，使他们相信因为他们得到被给与的那个部分，便有权得到没有给与他们的一切，因而便可以因为他们的权力多于别人而随意行动，这就会把他们引诱去做一些既无益于他们自己也无利于他们管辖下的人们的事，其结果便只会带来极大的祸害。

11. 亚当的主权既为我们的作者作为建立他的强大的绝对君主制的坚固基础，我预期在他的《先祖论》一书中，他必然会提出这样一种根本的教义所必需的一切论据来证明和树立他的这一主要假设，我还预期他必会在这件关系重大的事情上拿出充分的理由来支持他对这一假设所具有的信心。但是，在他的全篇论文中，我找不到什么这样的东西；他把事情不加证明地视为理所当然，以致当我细心读了这篇论文之后，发现一个那么大的结构却建立在这样一个简单假设的基础之上时，我几乎不能够相信我自己；因为在他那篇以驳倒人类的"天赋自由"这一"谬误原则"自许的论文中，他只以"亚当的威权"这一简单假设来立论，而没有对这个"威权"提出任何证据，这就令人难以相信了。他倒是满怀信心地说："亚当享有王权"，"绝对的统治权和掌管生杀之权"，"一个普遍的君主制"，"生杀的绝对权力。"他时常作出这些肯定，但是令人惊讶的是在他的《先祖论》的全篇论文中，我找不到一个他自认为足以作为建立他的政府之巨大基础的理由，也找不到看起来像是一种论证的任何东西，有的只是这些话，像："为确证王权的这种自然权利，我们在《十诫》中发现那教人服从君主的法规，是用这样的词句来表达的：'尊敬你的父亲'，好像一切权力本来都是属于父亲的。"那么，为什么我不能同样添说，在《十诫》中，教人服从王后的法规是用"尊敬你的母亲"的词句来表达的，好像一切权力本来都是属于母亲的呢？ 罗伯特爵士所用的论证既可适用于父亲，也可适用于母亲，但是关于这一层，等到适当的地方再详细地说吧。

12. 在这里我所注意到的是，我们的作者在本书的第一章或其余各章中用来证明他的主要原则“亚当的绝对权力”所说的全部话语，就只有这些，可是他仿佛已经用确凿的证明把这件事妥善处理了一样，接着又用“根据从《圣经》的权威中所得到的证据和理由”这些字眼来开始他的第二章。至于有关亚当的主权的“证据和理由”在什么地方，我承认，除了上面提到的“尊敬你的父亲”之外，我的确找不出来，除非把他所说的：——“在这些话中，我们看到一种明白的自认，（即贝拉民的自认），承认神创造人，使他成为其后裔的君主”——当作是从《圣经》取得的证据和理由，或当作是任何一种证据来看待而不管他紧跟着又使用一种新的推论法，由此作出结论说：“的确，亚当的王权”就充分地落实到他身上了。

13. 如果作者在那一章里面或在全篇论文的任何地方，对于“亚当的王权”，除了屡屡重复（这种做法在某些人中就被当作是论证）之外，还提出过任何其他证明的话，我要求任何人替他把地方和页数指给我看，以便我能够确知自己的错误，承认自己的疏忽。如果找不到这样的论证的话，我恳求那些对该书大捧特捧的人们考虑一下，看看他们是否给予世人以理由来怀疑他们之所以拥护绝对君主制，不是由于理性和论证的力量，而是出自与利害有关的别的原因，所以他们坚决赞扬著书拥护这一学说的任何作者，而不管他是否用理性来加以支持。但是我希望，他们不能指望那些有理性的和不偏不倚的人，会因为他们的这个大学者在一篇为了树立“亚当的绝对君权”、反对人类的“自然自由”而故意发表的论著中，说了如此不多的几句话来作为证明，而转过来同意他们的意见，相反倒可以由此很自然得出一个结论，即根本没有什么东西可说。

14. 但是，为想弄清我们的作者的全部意思，我不惜一切力量，参考了他的《对亚里士多德、霍布斯的评论》等著作，看看他与别人辩论时，曾否利用过任何论证来支持他的《亚当的主权》这一珍爱教义，因为他在论《君主的自然权》那篇论文中只是寥寥数语，不肯多说；而在他的《对霍布斯先生的〈利维坦〉的评论》一文中，我以为他已把他在各种著作中无论什么地方曾经利用过的全部论证具体而微地拿了出来；他的这些话是：“如果上帝只创造了亚当，并从他身上分出一块骨肉来造成女人，如果一切人类都是作为他们的一部分从他们俩生殖繁衍下来，如果上帝还给予亚当以不仅对这个女人和他们两人所生的儿女的统治权，而且还让他去征服整个世界和世界上的一切生

物，这样，只要亚当生存一天，除非得到他的赐予、让与或许可，便没有人可以要求或享有任何东西，”……在这儿，我们看到他主张“亚当的主权”和反对“天赋自由”的全部论证了。这些论证散见于他的下列其他论文中：……《上帝创造亚当》、《上帝给予亚当对夏娃的统治权》和《亚当作为父亲对于其儿女的统治权》，这一切，我将专门加以论究。

---

[1] “像父亲的权力那样起源于上帝或自然的让与和赠与，任何属于人的低级权力都不能加以限制，或制定任何与之相违反的法规。”见《评论》，第158页。

[2] “《圣经》教导说，最高的权力最初属于父亲，没有任何限制。”见《评论》，第245页。

第三章 论亚当由于为神所创造而享有主权

15. 罗伯特爵士在他的《对亚里士多德〈政治论〉的评论》一书的序言中告诉我们说："如果不否认亚当为神所创造这一点，人类的天赋自由便是不可想象的"；可是亚当之为神所创造不过是指从万能的主和上帝的手中直接取得生命，我看不出它怎样会给予亚当以一种高于一切的主权，也不明白为什么"天赋自由的假设就是否认亚当为神所创造。"如果有别人（因为我们的作者没有赐予我们这点好处）替他讲明白，我会很高兴；因为我虽然无时不相信"亚当为神所创造"，但是我认为假设有"人类的自由"并不困难。亚当是为上帝的直接权力所创造，或仗着这种权力而开始其存在，不须父母的参与，也不须预先有任何相同种属的存在来把他生养出来，只要上帝愿意，他便被创造出来；在他以前，百兽之王的狮子，也是这样，为上帝的同一的创造力所创造；如果单是因为这种创造力而取得存在，并单凭那样的方式，就毫不费力地给予亚当以统治权，那么，我们的作者根据这种论证也可以给予狮子以与亚当同样的权力，而且当然地比他更为古远。不；我们的作者在别的地方又说，因为"亚当是基于上帝的选任而获得他的称号的。"这就说明，单是神的创造这一点并不能给予他以统治权，既然是上帝的"选任"使亚当成为君主的，我们便可以在"不否认亚当为神所创造"的情况下，假定人类是生而自由的了。

16. 但是让我们看看他怎样把他的"神创"说和这个"选任"说联在一起。罗伯特爵士说："亚当一创生，就由于上帝的选任而成为世界的君主，虽然他还没有臣民；因为，虽然在没有臣民以前，实际上不可能有政府，可是，基于自然的权利，亚当理应是他的后裔的统治者，尽管不是在事实上，但至少在外表上，亚当从他的创生时起就是一个君王。"我多么希望他在这儿能告诉我们"基于上帝的选任"到底是什么意思。因为凡是神意所命令的、自然法所指示的或明确的启示所宣告的，都可以说是"基于上帝的选任"。但是，我以为这儿所讲的意思不是指第一个意思——即神意所命令的；因为这只不过等于是说"亚当一创生，"他就是事实上的君主，因为"基于自然的权利，亚当应当是他

的后裔的统治者。”但是，亚当不能在实际上还不存在政府、还不存在被统治的臣民的时候，就基于神意而事实上被建立为世界的统治者，这是我们的作者在这儿承认了的。而且，“世界的君主”一词，我们的作者的用法也不一致，有时候他指的是除了其余的人类以外的整个世界的所有者，在上面引述的他的序言的同一页中，他指的就是这个意思，他说：“亚当受命滋生人类，遍于地上，制服世界，并取得对一切生物的统治权，因此他就成为全世界的君主；他的后裔除了得到他的赐予、许可或根据对他的继承，都无权占有任何东西。”那么，让我们把“君主”当作是世界的所有者这个意思来理解，把“选任”当作是上帝对亚当的真实赐予和通过明白启示的授与（《创世记》第一章第二十八节），我们看到罗伯特爵士在同样的地方就是这样立论的。这样说来，他的论证就会是：“基于上帝的明白授予，亚当一创生，就是世界的所有者，因为基于自然的权利，亚当应是他的后裔的统治者。”可是这样的论证方法，有两个明显的谬误。第一，说上帝在亚当一创生时就对他实行授予是谬误的，因为在原文中，这句话虽紧接在他的创造之后，不过在夏娃没有被创造和交给他以前，显然这话不会是对亚当说的。那么，他怎样可以“一创生就基于选任而成为君主”呢？尤其是，因为作者把上帝对夏娃说的话（《创世记》第三章第十六节）——如果我没有弄错的话——当作是“政府的原始授予，”这事非等到“原罪”的时候不会发生，而原罪发生时，至少在时间上，更多地是在条件上，距离亚当的被创造已经是很遥远了，因此，我不能够明白，我们的作者怎么可以在这个意义上说：“基于上帝的选任，亚当一创生，就是世界的君主。”其次，即使亚当一创生，上帝的真实赐予就“把他选任为世界的君主”一事是真的，但是这儿提供的理由却仍不足以证明这一点，无论如何，上帝以一种明白的赐予选任亚当为“世界的君主，因为基于自然的权利，亚当应当是他的后裔的统治者”，这个说法是一种谬误的推理；因为既然天赋给他以统治的自然权，就不需要有明白的赐予，至少，绝不能把这个说法当成这样一种赐予的证据。

17. 在另一方面，如果我们把“上帝的选任”当作自然法（虽然在这个地方这是一个很粗糙的说法），而把“世界的君主”当作人类的至高无上统治者来解释，对事情也不见得有多大的帮助。因为这样，我们所论及的文句必须是：“基于自然法，亚当一创生，就是人类的统治者，因为基于自然的权利，亚当应当是他的后裔的统治者”；这句话等于说：他是基于自然权利的统治者，因为他是基于自然权利的统治者。但是假如我们承认一个人是他的儿女们的“天生的统治者”，亚当

仍不能因此"一创生就成为君主"；因为这种自然的权利是以他是他们的父亲为依据的，既然只有父亲才有这权利，亚当怎样可以在他还未做父亲之前就有充当"统治者"的"自然的权利"，我认为是很难想象的。除非我们的作者要使他在没有做父亲以前就做父亲，在没有取得称号以前就取得称号。

18. 我们的作者对于这个预料得到的反驳，非常逻辑地答复说："他是外表上的而不是实际上的统治者。"做一个统治者而没有政府，做一个父亲而没有儿女，做一个君王而没有臣民，这真是很巧妙的方法呵！这样，罗伯特爵士在没有写他的书以前就已经是一个作家——诚然不是"实际上的"而是"外表上的"作家；因为当他一旦出书之后，他"基于自然的权利"就应当是一个作家，正如生了儿女，"亚当就应该是儿女的统治者"那样。如果做一个这样的"世界的君主"——一个"外表上的而不是实际上的"绝对君主——也有什么用处的话，那么，罗伯特爵士可以随意把这个头衔彬彬有礼地赏给他的任何一个朋友，我对它是不会怎样羡慕的。不过就是这个所谓"实际"和"外表"——如果他除了表示我们的作者在辨别上的技巧外还能说明别的什么的话——在这里也无益于他的目的；因为这里的问题不在于亚当对统治权的实际行使，而在于他是否实际享有统治者的权限。我们的作者说：统治权"基于自然的权利而应当属于亚当"。这个自然的权利是什么呢？它是父亲们因生育儿女而对他们享有的一种权利，我们的作者引用格老秀斯的话说："父母由于生育而获得的对儿女的权利"。那么，权利是随着生育儿女的行为而来，是由此产生的；因此，依照我们作者的这种推理或辨别的方法，亚当一创生，只有一种"外表上的而不是实际上的"权限；用简单的英语来讲，这就是，他在实际上根本没有权限。

19. 用学术意味较少和较易理解的话来说，关于亚当可以这样地讲："他既有生育儿女的可能，他就有做统治者的可能，因此他获得统治那些从此繁殖出来的儿女们的自然的权利——不管这权利是指什么。"但是这与"亚当的创生"有什么关系，怎么能使我们的作者说："他一创生就是世界的君主"呢？——因为我们照样也可以说挪亚一生出来就是世界的君主，理由是除了他自己的后裔以外，挪亚有在全人类中独自活下来的可能性（依照我们的作者的意思，这就足够形成一个君主——一个外表上的君主）。到底亚当的创生与他的统治的权利之间有什么必然的关系，从而可以说"如果不否认亚当为神所创造，人类的天赋自由就不可设想"呢？我承认，在我这方面看来，是看不出什

么必然的关系的；同时，我也看不出，“基于选任……”等字句，不管如何解释，怎么能拼凑在一起，成为一句意义相当通顺的话，至少可以用来支持他们结束时的论点，即“亚当从他的创生的时候就是一个君主”，我们的作者说，这是一个“不在实际上的而是在外表上的”君主，也就是说，实际上根本没有的君主。

20. 我在这一段话上所费的功夫似乎比其中任何论点的重要性所要求的更为冗长了一些，我恐怕读者们已经没有看下去的耐性了；但是，由于我们的作者写文章的方法，使我不能不这样做。他把好几个假设混在一起，并且使用了一些暧昧和笼统的名词，把意义说得混淆不清，如果不对他的用词可能有的各种解释加以仔细考察，如果不看看怎样能够把这些各式各样意义的用词连贯起来，并使他们具有真实性，那就不可能指出他的错误来；因为，在我们面前这一段话中，除非我们考察一下，看看“从他的创生的时候起”等字样，是解释为从他的统治的时候起（这种解释是可以的；因为前面说过“他一创生就是君主”含有这种意味）呢，还是解释为做君主的原因（因为他说：“神的创造使人成为他的后裔的君主”），不然的话，怎能够反驳他的“亚当从他的创生的时候起就是一个君主”这个论点呢？而且，如果不考察一下，看看所谓君主，究竟是像在这一段话的开头企图使人相信的那样，建立在基于上帝的明白授予、“被选任为世界的君主”的他的“个人统治权”的假设之上呢，还是建立在基于“自然”、依据自然权利对其后裔应当享有作为父亲的权力的假设之上——如果不考察究竟君主是指上述两种意思，还是仅仅指两者之中的一种，还是两种都不是，而仅仅指通过与另外两种方法都不相同的神的创造，使他成为君主，那么，亚当这样地成为君主，是否有真实性，我们怎样可以判断呢？因为说“亚当从他的创生的时候起就是君主”的断定，虽然没有任何事实性，但它却是作为从前面的话中引导出来的一个明确结论而写在这里的，事实上它只不过是一种和其他同性质的断定联结在一起的单纯的断定，这些东西被自信不疑地用一些意义模糊不清的字眼拼在一块，外表上看起来像是一种论证，实际上却是既无证据，又无联系。这是我们的作者惯用的一种手法，我已经在这儿把它指出来，使读者略知其味了，以后，只要在论证许可的情况下，我将避免再触及这个问题。其实，如果不是为着要让世人看清楚那些不相联贯的事情和假设，即使毫无证据，倘用漂亮的字句和精美的文体，巧妙地堆砌起来，在未被人细心地加以考察以前，会怎样地易于被当作强有力的理由和完美的意识而冒充过去，我还不会在这里把它指出来呢。

第四章 论亚当由于神的赐予而享有主权（《创世记》第一章第二十八节）

21. 我们既已把前述的一段话说完——我们在那里讨论得那么长，并不是由于论证和反驳得有力，而是由于字句的混淆不清与意义的模糊——现在让我们转到他对于亚当的统治权的第二个论证。我们的作者用塞尔登先生的话告诉我们，“亚当基于上帝的赐予（《创世记》第一章第二十八节）而成为万物的共同主人，他自己原来没有这种个人统治权，正像假如没有他的授与，他的儿女也不能享有这种权利一样。塞尔登先生的这种断言，”我们的作者说，“是与《圣经》的历史和自然的理性一致的。”在他的《对于亚里士多德的评论》的序文中，他又这样说：“世界上最初的政府是一切人类之父的君主制，亚当受命滋生人类，遍于地上，制服世界，并取得对一切生物的统治权，因此他就成为全世界的君主；他的后裔除了得到他的授权、许可或依据对他的继承，都无权占有任何东西；《诗篇》的作者说道：‘他把世界给予人类的儿女’，这表明君主的称号是从父亲的身份得来的。”

22. 在没有考察这个论点和它所根据的《圣经》原文之前，必须请读者注意，我们的作者按照他常用的方法，在开头所讲的是一个意义，但在结论中所讲的却是另一个意义。他在这里开头时说，“亚当基于神的赐予的所有权或个人统治权”，而他的结论却是——“这表明君主的称号是从父亲的身份得来的。”

23. 但是让我们来看看他的论证。《圣经》原文的话是这样的：“上帝就赐福给他们，又对他们说要生育众多，遍满地面，治理大地，也要管理海里的鱼，空中的鸟，和各样在地上走动的生物。”（《创世记》第一章第二十八节）我们的作者由此便下结论道：“亚当既取得对一切生物的统治权，因此他就成为全世界的君主。”这话的意思必然是说，上帝这种赐与，要不是给予了亚当以对大地和一切低级的或无理性的生物以所有权，或我们的作者所说的“个人统治权”，因而他就成

为君主；或者就是给予了他以包括他的儿女在内的对一切地上生物的支配和统治的权力，所以他就是君主，两种意义必居其一。因为正如塞尔登先生用正确的字句所说的，“亚当成为万物的共同主人，”我们可以很清楚地理解他的意思，他在这里许给亚当的只是所有权，因此，他一个字也没有提到亚当的“君权”。但是我们的作者却说，“因此亚当就成为全世界的君主”，其实这就是指世界一切人的至高无上的统治者，所以亚当基于这个赐予，必然被树立为这样一个统治者。如果我们的作者的意思不是这样，他很可以非常清楚地说，“因此亚当就成为全世界的所有者。”但是关于这点，我们的作者就要请读者原谅了；因为清楚和明确的讲法，不是在什么地方都有利于他的目的的，读者不要指望他像塞尔登先生或其他作者那样写得毫不含糊。

24. 因此，为反驳我们的作者“亚当是全世界的君主”的学说，我想指出：

第一，根据这个赐予（《创世记》第一章第二十八节），上帝并没有给予亚当以对人类、对他的儿女、对他自己同类任何直接的权力，因此，他并没有基于这种特许而成为统治者或“君主”。

第二，基于这个赐予，上帝给予他的不是他对低级生物的“个人统治权”，而是与一切人类相同的权利，所以他也不能由于这里给予他的所有权而成为“君主”。

25. 第一，如果我们把原文的话加以考察，就可以看出来，这种赐予（《创世记》第一章第二十八节）并没有给予亚当以对人类的权力。因为，一切成文的授予所能给与的东西都不能超出明文所表达的意思，现在就让我们看看原文中哪些字句可以理解为人类或亚当的后裔；我想象，如果有的话，只能是这一句话——“各样走动的生物”，这话在希伯来文为 ，即拉丁文的bestiam reptantem，对于这句话，《圣经》本身是最好的解释者。上帝在第五日创造了鱼和鸟，第六天的开头，上帝创造陆地上没有理性的生物，《圣经》对于这事是这样记载的：“让大地生出生物，各从其类，地上的牲畜、爬虫、野兽，各从其类；”又说：“上帝创造地上的野兽，各从其类，牲畜，各从其类，以及一切爬行于地上

之物，各从其类。”在这儿，讲到地上兽类的创造时，上帝先用“生物”这一个笼统的名词表示它们全体，其后把它们分作三级：（一）牲畜，即驯服的或可以驯养的动物，因此成为某些特定人们的私有物；（二）חַיָּה，在我们的《圣经》里译为“兽”，希腊文《旧约·圣经》七十人译本则译为“野兽”，这就是现在记载给予亚当以这个主要特许的经文中被译为“生物”的同一个字，当这种赐予重新给予挪亚时，所使用的也同样是这个字，（《创世记》第九章第二节）在那里，同样被译为“兽”；（三）第三级是爬行动物，用

一字来代表，这就是这一段原文中使用并被译为“走动”的字，但在前头的章节里则为“爬行”，希腊文《旧约·圣经》七十人译本在这些地方都一律译为ἑρπετὰ，即“爬行动物”，由此可见，我们在翻译上帝的赐予时所译的“走动的生物”一词，就是创世的历史中所指的两种陆栖生物——野兽和爬虫，希腊文的《旧约·圣经》七十人译本也作这样理解。

26. 当上帝已经创造出了世上的非理性动物，照着它们的居地分作三类——即“海中的鱼、空中的鸟”和“陆上的生物”，又把后者再分为“牲畜、野兽和爬虫”之后，上帝便考虑到创造人类，以及人类对陆上世界应有的统治权，然后他把这三界的生物合计一下；可是在陆界却除掉了第二级动物或野兽，但是在叙到上帝真个实行他的主意和给人类以这种统治权的地方，《圣经》原文便提到“海中的鱼，空中的鸟”以及用表示野兽和爬虫的字眼来代表的地上的生物，只不过译为“走动的生物”，并漏掉了牲畜。在上述两处当中，虽然一处省略了表示“野兽”的字样，另一处省略了表示“牲畜”的字样，可是，上帝既在一个地方实行他在另一个地方宣称设计好了的计划，我们只能理解两个地方是一样的，在这儿所引的一段话中所见到的只是说明业已被创造出来、并在被创造时已被区分为“牲畜”、“野兽”和“爬虫”三个不同等级的陆上的非理性动物在这里实际上是怎样照着预定的设计，置于人类的统治权之下。在这些话中，实在没有一点痕迹，可以拿来牵强附会地表示上帝给予一个人以统治别人之权，亚当统治他的后裔之权。

27. 在《创世记》第九章第二节中记叙上帝重新给予挪亚和他的儿子们以这种特许时，这一类的话又重新出现，上帝给予他们以对“空中的鸟”、“海中的鱼”和“陆上的生物”的统治权，后者是用

（“野兽和爬虫”）两字来表现的，和前面（《创世记》第一章第二十八节）原文中译为“在地上走动的一切生物”的话一样。这一句话决不能够理解为包括人类，因为这种赐予是给予当时生存着的整个人类，即挪亚和他的儿子们的，而不是给予一部分人，让他们去支配另一部分人的，这一点从紧接着的

词句看，便更为明白了，在这个地方，上帝把，“一切走动之物”——即第一章第二十八节用过的词句——给予他们做为食物。由上述的一切，我们可以了然，上帝给亚当的赐予（第一章第二十八节）和他的指定，以及他后来再给挪亚及其儿子们的赐予，这一切所指的和所包含的，不多不少只能是他在第五日和第六日的开头所创造的生物，如在第一章第二十至二十六节里所讲的，即地球上水中和陆地的一切种类的非理性动物，尽管在他们的创造的记载中用来表示它们的一切名词，在后来任何一次赐予中绝没有全用过，有些词在一个地方被省略，有些词则在另一个地方被略去了。因此，我以为毫无疑问，人类是不能够包括在这个赐予之中的，亚当也并没有被给与统治他自己同族的任何权力。陆上的一切非理性的生物在被创造时，都被列举了出来，称为“地上的兽”、“牲畜和爬虫”；但是那时人类还没有被创造，自然不包括在这些名词之内，所以，不管我们对希伯来文的词句理解得正确与否，这些词句在创世史和紧接着的诸节经文中，都不能够认为是包括人类，尤其是希伯来文的

一字，如果一定要在上帝给亚当的赐予中理解为包括人类，那便显然和《创世记》第六章第二十节，第七章第十四节、第二十一节、第二十三节，第八章第十七节和第十九节中关于人的说法互相矛盾了。如果按照我们作者的意图，上帝通过给予亚当以对地上一切走动的生物的统治权，使一切人类成为亚当和他的后嗣的奴隶（第一章第二十八节），那么，我以为罗伯特爵士完全可以把他的君主权力再提高一层，使世人相信君主也可以吃掉他们的臣民，因

为上帝曾给予挪亚和他的后嗣（第九章第二节）以取食一切走动之物的充分权力，正如他给与亚当以统治他们的权力一样。在这两个地方，希伯来文的文字完全一样。

28. 我们可以认为大卫对这一段文字中上帝的赐予和君主的权利的理解，不逊于我们的作者对这个地方的见解——博学和贤明的恩斯卫斯这样称呼它——，他在《诗篇》第八篇中不曾找到对君主权力的这种特许。他的话是这样的："尔把他"——即人类、人类的子孙——"造成比天使低一点，尔派他管理尔手所造的，使万物，就是一切的牛羊，田野的兽，空中的鸟，海中的鱼，凡经行海道的，都服属在他的脚下。"在这些话中，如果有人能找出，除了指全人类对低级生物的统治权外，还含有一个人对于别个人的君主权力的意思，那么在我看来，他可以由于这个难得的发现而够得上充当罗伯特爵士所说的"外表上的君主"之一了。现在，我希望问题已经非常清楚了，即上帝给亚当以"对一切在地上走动的生物的统治权"，并不就是给他以对他自己的同族的君主权力。关于这一层，在下面我要指出的第二点中，将更充分地表现出来。

29. 第二，不管上帝在这个赐予的话中（《创世记》第一章第二十八节）所给与的是什么，他却不是把其他人排除在外单独地许给亚当，因此，无论亚当由此取得了什么样的统治权，它都不是一种个人统治权，而是一种和其余的人类共有的统治权。这个赐予之不是单独地许给亚当，从原文的字句中即已明确地显现出来，它不是只赐给一个人的，——因为这个赐予是用复数来表示的——上帝祝福"他们"并对"他们"说享有统治权。上帝对亚当和夏娃说，让他们享有统治权；由此我们的作者就说亚当是世界的君主；但是既然这个赐予是许给他们的，即也是对夏娃说的——许多注释者完全合理地认为这句话是在亚当有了妻子以后说的，——那么，如同亚当是世界的君主一样，夏娃不也应该是世界的女王吗？即使有人说夏娃还是服属于亚当，不过我们觉得她之服属于亚当，也不致妨碍她对万物的统治权或所有权，因为，难道我们可以说上帝许给两人以共同的赐予，而只有一个人应当独享其利吗？

30. 但是也许有人说，夏娃是到后来才被创造的。就算是这样，我们的作者从此又得到什么益处呢？经文更为直接地与他相反，说明上帝在这个赐予中，是把世界给予全体的人类，而不是给予亚当个

人。原文中"他们"这个字样必然包括人类，因为"他们"不能单指亚当一个人是肯定无疑的。在第二十六节的记叙中，上帝宣布了他要给与这个统治权的意图，显然他的意思是指，他想造出一种应该对地球上的别种生物享有统治权的生物。原文是这样："上帝说，让我们摹拟我们的形象和外貌来造人吧，让他们对鱼……享有统治权。"那么，享有统治权的是"他们"了。是谁呢？正是那些形象如上帝的，上帝正要创造的人的族类中的一切个人；因为如果"他们"这个字样单指亚当，而不包括其余同他一道在世上的人们，那就与《圣经》和一切理性都相违反了。而且，如果这节中前一部分的"人"与后一部分的"他们"，不是指同一的东西，那是说不通的。我们只有把那里的"人"像通常一样解释为人类，而把"他们"解释为人类中的一切个人；正是在这段原文中，我们就能找出一个理由来，因为上帝"摹拟他自己的形象和外貌"，创造他（人类），使他成为一种有智力的生物，因而有能力行使统治权。无论上帝的形象表现在什么地方，智力的禀赋当然是它的一部分，并属于全人类所有，因而才使人类有能力享有对低级动物的统治权；所以大卫在上引的《诗篇》第八篇中说："尔把他造成比天使低一点，尔使他有支配之权。"大卫王在这儿所讲的决不是亚当个人，显然他讲的是人、人的子孙、人的族类。

31. 这个对亚当所说的赐予，乃是对亚当和全人类的赐予，从我们的作者所引用的《诗篇》的证据中，也看得很明白。"《诗篇》作者说，'上帝把地上的世界给予人类的子孙'，这话表明这个权利是由父亲的身份而来的；"这是上面所引的序言中罗伯特爵士的话；他在这里作出了一种奇怪的推论——即上帝把地上的世界给予人类的子孙，因此，这权利是从父亲的身份而来的。可惜的是，希伯来文的得当用法，在表示人类的时候，用的是人类的子孙，而不是人类的父亲，我们的作者把这权利归属于父亲的身份，确有可能从字音上受到支持；但是因为上帝把地上的世界给予人类的子孙，就作出结论，是父亲的身份取得这个世界的权利，这是我们的作者的一种特有的论证方法，一个读者定要先有高度的聪明，从与他所用的字的声音和意义的反面去理解，才能够弄清这一点。但是它的意义却是更加艰深，而且距离我们作者的目的更加遥远了。因为他在序言中所写的只是为了要证明亚当是君主这一论点，他的推理是这样：上帝把地上的世界给予人类的子孙，因此，亚当是世界的君主。我敢说没有任何人能作出比这个更加滑稽的、荒谬绝顶到了无可原谅地步的结论来，除非能够证明人

类的儿女所指的恰恰就是那个没有父亲的亚当。但是不管我们的作者怎样说法，《圣经》是不会作这种无稽之谈的。

32. 为要维持亚当的这个所有权和个人统治权，我们的作者设法在下一页里推翻那在另一类似的地方（《创世记》第九章第一、二、三节）赐予给挪亚和他的儿子们的共同体，他从两方面来达到这种目的。

第一，在直接违背《圣经》明文的情况下，罗伯特爵士想说服我们，使我们相信，这里授与挪亚的东西，并不是同样地也授与了他的儿子们；他的原话是这样："至于这个塞尔登先生想要赐给他们的挪亚和他的儿子们之间的共同体（《创世记》第九章第二节），在《圣经》的原文上没有根据。"如果这不可能作别种解释的简单明确的圣经文字还不能使我们这位自诩完全以《圣经》作为根据的人满足，我们的作者到底想要什么样的根据，真是难于想象。原文说："上帝祝福挪亚和他的儿子们，并对他们说"，照我们的作者的意思，应是"对他说"，"因为"我们的作者说，"纵然在祝福时儿子们和挪亚一道被提及，但是最好解释为含有从属的意思，或解释为继承的祝福。"对我们的作者说来，最适合他的目的的解释，才是最好的解释；但在别人看来，最与原文句子的浅显结构相一致，而又来源于这个地方的明显意义的解释才是最好的解释；那么，把上帝在他的赐予中自己没有说出这种意思或提及任何这一类限制的话，解释为含有从属的意思或继承的祝福，是不能算做最好的解释的。但是，为什么最好作这样的解释，我们的作者还有别的理由。他用以下的话说道，"这个祝福的确可以实现，如果儿子们在他们的父亲之下或身后，享有一种个人统治权的话，"这就是说，一种明文给予现在的共同权利的赐予——因为原文说，"把它们都交付尔们的手里，"——最好解释为含有从属的意思或继承的意思，因为在从属或继承的情况下可以享有这种权利，这无异说，一个对现在占有的任何东西的赐予，最好都解释为对继占权的赐予；因为一个人也许可以活着在将来享有它。倘若这种赐予真个是许给一个父亲和他的儿子们，而父亲是那样的仁慈，肯让儿子们立即和他共同享有它，那么，在这件事情上的确可以说两种情况没有什么不同，但是如果认为把明文赐予的共同享有的占有权最好解释为将来可以继占的话，那是绝对不正确的。他的一切推理的结果等于是说，上帝没有把世界给予挪亚的儿子们，让他们和他们的父亲共同地享有，因为他们在父亲之下或身后有可能享有它——好一个与《圣经》原文

相反的漂亮论证啊！ 但是，即使是上帝自己说过的话，当他说他自己要做的事情同罗伯特爵士的假说不相符合时，连上帝也一定是不可相信的。

33. 很明显，无论我们的作者怎样把他们排除在外，这段祝福中罗伯特爵士想要解释为继承的那部分必须认为是许给儿子们，而绝不是许给挪亚自己的。上帝在这次祝福时说："尔们要生育众多，布满大地"这一段祝福词，从上下文可以看出，与挪亚本人绝无关系，因为我们从来没有读到过他在洪水之后生过孩子，而在下一章计算他的后裔时，也没有提及，于是，这种继承的祝福就必须要等到三百五十年以后才能发生，为要挽救我们作者幻想中的君主制，世界上人类的繁衍也就不得不延迟三百五十年；因为这部分的祝福词也不能够理解为含有从属的意思，除非我们的作者认为，挪亚的儿子们非要得到他们的父亲的许可，才可以和他们的妻子同居。但是，在这一点上，我们的作者在他的一切论著中都是始终如一的，他所关心的只是世界上应有君主，但是对于人民，他却不大注意。他的这种统治办法，决不会是使世界人类繁衍的办法，因为，绝对君主制究竟怎样能有助于实现万能上帝的这个重大和首要的祝福："尔们要生育众多，布满大地"——其中也包含艺术、科学和生活设施等方面的改进——从现在那些有幸受治于土耳其政府之下的广大富饶的国家的情况，就可以看得出来。如果读者把现在那些地方的人口记载与古代的历史比较一下，就很容易看出，现在那里的人口不及古代的三分之一，在许多地方——即使不是大部分地方——不到三十分之一，也许我还可以说，甚至不到百分之一。但是这点我很快还要再谈。

34. 这个祝词或赐予的其他部分，更为明显，他们必须理解为属于挪亚的儿子们——不但没有从属或继承的意思——而且在程度上是和对挪亚自己同样广泛和平等的。上帝说，"我使一切的兽类都惊恐和畏惧你们。……"除了我们的作者之外，还有没有人说，没有得到挪亚的许可或非等到他死后，兽类只畏惧挪亚一个人而不畏惧他的子孙呢？ 接着又说，"我把它们都交付你们的手里"，这句话是不是要像我们的作者所说的那样，被理解为，如果你们的父亲高兴，或者被理解为，要等到以后才把它们交付给你们呢？ 如果这就是根据《圣经》来论证的话，我不知道还有什么不能用《圣经》来证明的东西，而且我几乎不明白这种论证与虚构和幻想有多大的分别，我也很难看出，比

起我们的作者在他的序言中大加指斥的哲学家和诗人们的见解来，它的根据在多大程度上更为确实可靠。

35. 但是我们的作者继续往下证明说"最好理解为含有从属的意思，或解释为继承的祝福，因为（他说）上帝给予亚当的、并基于亚当的赠与、指定或让与而给予他的儿子们的个人统治权是不可能被取消的，把一切东西给予挪亚和他的儿子们共有，也是不大可能的。挪亚是剩下的人类的惟一继承人，为什么竟有人以为上帝会剥夺他生而获有的继承权，并使他在世界一切人中成为与他的儿孙们同等的仅有业主呢？"

36. 我们自己根据不足的偏见，无论我们怎样称它是可能的，都不能给我们以权利，违反原文的直接而明白的意义去理解《圣经》。我承认亚当的个人统治权在这里被取消是不大可能的事，这是由于它是超过不可能的事，因为我们绝不能证明亚当曾经有过任何这种个人统治权。因为《圣经》上有些相似的地方，最可能使我们知道要怎样去理解才好，所以只要把这里在洪水之后给予挪亚和他的儿子们的祝福词同创世后给予亚当的祝福词（《创世记》第一章第二十八节）一加比较就可以使任何人确信，上帝并没有给予亚当以这种个人统治权。我承认，在洪水之后，挪亚享有亚当在洪水以前享有的同样称号、同样所有权和统治权是可能的。但是，由于个人统治权与上帝给予挪亚和他的儿子们共同享有的祝福和赐予是不相一致的，我们便有充分的理由来断定亚当没有这种个人统治权，特别是在给他的赐与中没有表示这种意思的话，或者至少是赞成这种意思的话。那么，既然在《圣经》中的一个地方，没有一言加以肯定——更不要说上文已经证明，原文本身证明和它相反——在另一个地方，文字和意义都直接和它相反，在这种情况下，到底怎样才是最好的理解办法，我让读者去判断好了。

37. 但是，我们的作者说："挪亚是人类的惟一继承人，为什么有人竟以为上帝会剥夺他生而获有的继承权呢？"诚然，继承人在英国是指根据英国的法律应享有他的父亲的全部地产的长子而言；但是，上帝在什么地方曾经指定过任何这种"世界的继承人"，上帝又是怎样"剥夺了他生而获有的继承权"，或者如果上帝给了挪亚的儿子们一种权利来使用地上的一部分，以供养他们自己和家庭，这对挪亚会造成什么损害，因为全部世界不仅足供挪亚自己之用而有余，即使儿子们全体

使用也还是用之不尽，一方的占有是丝毫也不会妨害另一方的占有或使用的，对以上这些问题，如果我们的作者能够给我们一些指示，那该有多好！

38. 我们的作者也许预料到他这种劝诱别人使他们糊涂起来的伎俩不会有很大的成功，而且无论他怎样说，人们总是容易相信《圣经》上那些浅显明白的话，并按照他们所见到的情况而认为上帝的赐予是对挪亚和他的儿子们一起说的——于是他也做出暗示，似乎对挪亚说的赐与并不包括所有权和统治权，因为制服地上世界和对生物的统治权在那儿都被省略了，地上世界连一次也没有被提到过。他说，“因此这两处原文是很有差别的。第一次祝福给予亚当以一种对地上世界和一切生物的统治权，第二次祝福则允许挪亚享有利用生物作为食物的自由。在这儿，他对万物的所有权没有变更或缩小，只把他的食粮的范围扩大。”那么，照我们的作者的意思，这儿对挪亚和他的儿子们所讲的一切话，并没有给予他们以统治权或所有权，而只是扩大了食粮的范围——应该说“他们的”食粮的范围，因为上帝说“这一切我都赐给你们”，可是我们的作者把“他们的”，改作“他的”，于是挪亚的儿子们，由于罗伯特爵士的规定，在他们的父亲在世时，一定得过禁食的日子。

39. 除了我们的作者以外，任何一个在给挪亚和他的儿子们的祝福词中，除了粮食范围的扩大以外，什么别的东西也看不见的人，都会被大大地怀疑为是受到了偏见的迷惑。因为，就我们的作者认为是被剔除了的统治权而论，我以为上帝说的“我使一切兽类都必惊恐和畏惧你们”一语就表示了统治权，或者，人类对其他生物的极大优越地位被确定了的意思。因为在这种“惊恐”和畏惧之中，似乎主要存在着给予亚当高于低级动物的权力，无论亚当是怎样一个绝对君主，他也没有为了充饥而去与一只云雀或兔子斗争的胆量，而只有跟兽类一样去吃草本植物，这一点在《创世记》第一章第二节、第九节和第三十节，可以看得很明白。其次，很明显的，在这一次给挪亚和他的儿子们的祝福中，所有权不但是用明白的文字给与的，而且其范围比给予亚当的还大。上帝对挪亚和他的儿子们说“我把它们都交付你们的手里”，这句话，如果说不表示给予所有权——不，占有权，——那就很难找出别的话来表示了。因为除了说“交付他们的手里”以外，再也没有别的更自然更确实的方式来表示一个人占有一件东西这种情况了。为了表示他们已被给予人类所能有的最大限度的所有权，也即是，对

无论什么东西，都有因使用它而消耗它的权利，上帝说："凡活着的动物，都可以作你们的食物"，而这是给予亚当的特许中所没有的。我们的作者把这个称为"利用它们作为食物的自由，它只是食粮范围的扩大，而不是所有权的变更。"除了"使用它们的自由"以外，人类在动物身上还有什么别的所有权，这真是很难理解的。因此，正如我们的作者所说的那样，如果第一次祝福"给予亚当以对生物的统治权"，而对挪亚和他的儿子们的祝福所给予他们的是亚当所没有的"利用它们的自由"，那么，给予他们的定然是拥有全部主权的亚当所缺乏的某种东西——这种东西，人们很可能会把它当作是一种较大的所有权；因为，即便对于野兽，亚当也确乎没有绝对的统治权，而且他对于它们的所有权是很狭小的、有限的，不能像上帝许可别人那样使用它们。如果有一个国家的绝对君主，吩咐我们的作者去"制服这地上世界"，并给予他以对世界生物的统治权，但却不许他从羊群中取走一只小山羊或小绵羊来充饥，那么我猜想他恐怕不会把自己当作是那个地方或在那个地方的畜群的主人或所有者，而会看出一个牧羊人可能具有的支配权和作为一个所有者所享有的完全所有权之间的分别。因此，如果是罗伯特爵士自己的事，我相信他就会认为这里存在着一种变更——不，一种所有权的扩大，并认为挪亚和他的儿子们基于这个赐予不仅得到了给予他们的所有权，而且得到了亚当不曾有的对生物的所有权。因为，以彼此间的关系而论，人类虽然可以被允许对生物的某些部分享有所有权，但从作为天地的创世者和全世界惟一的主人和所有者的上帝而论，人类对生物的所有权只能是上帝允许过的"利用它们的自由"。所以，正如我们在这个地方所看到的，在洪水以后，人类的所有权可以被变更和扩大，以前不许可的用途现在也许可了。从上述的一切，我以为很显然亚当和挪亚都不享有任何"个人统治权"，也不享有任何不包括他的后裔在内的对生物的所有权，只是当他们相继增长而需要它们并能够利用它们时，他们才享有这种权利。

40. 这样，我们已经考察了我们的作者根据上帝所宣布的祝福词（《创世记》第一章第二十八节）而主张的亚当享有君权的论证。在那里，我以为任何头脑清醒的读者，除了看到把人类在我们这个可居住的地球上的位置提高到其他种类的生物以上而外，不可能发现别的意思。这不过是给予人，即作为代表他的创造者的形象而成为地上主要居民的整个人类以对其他生物的统治权而已。在经文的浅显文字中，这个意思是非常明显的，除了我们的作者之外，没有任何人会认为有必要去证明这些看起来意思完全相反的文字如何给予亚当以对其

他人类的绝对君权，或对一切生物的惟一的所有权。我以为在他用来作为基础，把一切下文建筑在其上面的这样一件重要事情上，他除了简单地引用一些显然同他的意思相反的文字以外，还应当做更多的工作。我承认，在这些文字中我看不到有倾向于“亚当的君权或个人统治权”的任何东西，而是恰恰与此相反。我不会叹息自己对此理解的迟钝，因为我看到使徒也和我一样，似乎对于亚当有任何这样的个人统治权一点没有任何概念，他说，“上帝给予我们的一切东西很丰富，供我们享受”，如果一切东西都已交给了君主亚当以及其他君主们和他的子嗣与继承者们，那么，使徒就不能这样说了。总而言之，这段经文不但远远不能证明亚当是惟一的所有者，正好相反它证实了一切东西最初都是人类共有的，这从上帝的这个赐予以及《圣经》的其他地方都可以看出来，建立在个人统治权之上的亚当的主权，既然没有支持它的任何基础，必然是站不住脚的。

41. 但是，归根到底，如果有人一定要这样作，认为由于上帝的这次赐与，亚当已成为全世界的惟一的所有者，那么，这与他的主权有什么关系呢？对于土地的所有权，甚至是对全世界的土地所有权，怎样可以给予一个人以支配别人人身的至高无上的专断权呢？更加荒谬和似是而非的说法是，作为全世界所有者的那个人，对于那些不承认他的主权、不服从他的意志的其余人类，可以随心所愿地不给他们食物，而让他们饿死。如果真是这样的话，倒是一个很好的论据，证明从来没有过这样的所有权，上帝从来没有赐予过任何这样的个人统治权。相反，这种想法倒更要合理一些，既然上帝吩咐人类生育繁衍，他自己就应该给予全体人类以一种利用食物、衣服和其他生活必需品的权利——这些东西的原料上帝已为他们作了那样丰富的供应——而不应该使他们的生存从属于一个人的意志，这个人具有随意毁灭他们全体的权力，而他由于不比别人好些，往后因为贫乏和只靠微薄产业维持生活，更有可能会强迫他们去从事苦役，而不会慷慨地给与他们生活必需品以促进上帝嘱咐人类“生育众多”的重大意图。谁要怀疑这一点，就请他把世界上的绝对君主国考察一下，看看在那里的生活用品和人民大众变成了什么样子。

42. 但是我们知道，上帝从来没有让一个人处于惟别人之命是听的地位，以致只要别人高兴，可以随意将他饿死。作为一切人类之主和父亲的上帝，没有给予他的任何一个儿女以对世界上的特定一部分东西的这种所有权，倒是给予了他的贫困的兄弟以享受他的剩余财物

的权利，以便一旦他的兄弟有急切的需要时，不会遭到不正当的拒绝。所以一个人不能够基于对土地的所有权或财产权而取得对别人生命的正当权力，因为任何有财产的人如果不肯从他的丰富财物中给予他的兄弟以救济，任他饥饿而死，这将永远是一宗罪恶，正如正义给予每个人以享受他的正直勤劳的成果和他的祖先传给他的正当所有物的权利一样，“仁爱”也给予每个人在没有其他办法维持生命的情况下以分取他人丰富财物中的一部分，使其免于极端贫困的权利。一个人如果乘人之危，利用拒绝拿出上帝要求他提供给贫困兄弟的救济的办法，强迫他成为自己的臣属，这种行为之不义，不亚于一个力量较强的人进攻一个弱者，逼他服从，拿着匕首针对他的咽喉，威胁他不当奴隶就是死亡。

43. 纵使有人那样地滥用上帝以其慷慨之手赐予他的祝福，纵使有人残酷不仁达到那样的极点，这一切仍不能证明土地的所有权，即使在这个实例中，能给人以支配别人人身的权力，而只有契约才可以给人以这种权力。因为富裕所有者的威权和穷困乞丐的从属地位，并不是起源于主人的所有权，而是起源于穷人在宁愿做主人的臣仆而不想挨饿的情况下所表示的同意。他像这样对之表示服从的那个人，只能在不超过他在契约中所同意的限度内对他拥有权力，其根据是这样：一个人在物资奇缺时拥有丰富的积储、口袋里有钱、在海上坐着船、能够泅水等等，都可以像作为全世界一切土地的所有者一样，成为支配和统治权的基础，因为这许多条件中的任何一个条件都足以使我拯救另一个人的生命，而只要我不肯给予他这种救助，他就会死亡。根据这条规则，只要任何东西，能因满足别人保全其生命或保全他视为珍贵之物的需要而成为一个条件，使他不惜以其自由作为代价来进行交换者，便都可以成为主权和所有权的基础。由上述的一切，我们明白，纵使上帝曾给予亚当以个人统治权，这种个人统治权也不能给予他以主权。但是我们已经充分证明：上帝并没有给予他以这种个人统治权。

第五章 论亚当由于夏娃对他的从属而享有主权

44. 我们看到，我们的作者用以作为他的亚当君权说之根据的另一处《圣经》，就是《创世记》第三章第十六节："你必恋慕你的丈夫，你的丈夫必管辖你。"作者说："这就是政府的最初授与"，于是他在同页的后面就作出结论说："最高的权力是落在父亲的身份上，并且只限于一种形式的政府，这就是君主制。"不论前提怎样，结论总是这一个；只要在任何经文上一提及"治理"，"绝对君主制"便马上基于神权而建立起来了。任何人只要细心看看我们的作者根据这句话所作的推理，并且除了其他一些问题之外，考察一下他在那里加进去的"亚当的支派和后裔"这句话，就会发现要了解他的意思是相当困难的；但是，我们目前暂且不管他的特别的写作方法，先来考察一下手头的经文罢。这些话是上帝对女人的诅咒，因为她是最先又最急进地违反意旨的。如果我们想想上帝在这里对我们最初的始祖说话的场合，考虑一下他正是对他们俩违反意志的行为宣布判词和表示愤怒，我们就不能假想上帝是在这个时候给与亚当以特权和特许，授与他以尊严和威权，提高他到享有统治权和君主权的地位；因为夏娃作为诱惑的一方和共同犯规者，虽然被置于亚当之下，而亚当因为她受到较大的处罚，偶然地取得了比她优越的地位；但是他在原罪"堕落"中也一样有份，从下面的经文中可以看出他也是被贬低了的；那么，很难想象上帝竟会在同一个时候使他成为全人类的普遍君主，又是终身的劳动者。把他赶出乐园去"耕种土地"， 而同时又赐给他以王位和属于绝对权威的一切特权与舒适生活，有这样的事吗？

45. 所以这不是亚当可以希冀从他被激怒了的创造主那里得到任何恩宠和任何特权授与的时候。即使像我们的作者所说的那样，这就是"政府的最初的授与"，而亚当成为了罗伯特爵士所希望那样的君主，很显然，上帝也不过只是让他成为一个很可怜的君主，其可怜的程度，使我们的作者自己也不会把这样的君位看作是什么大的特权。

上帝命他去做工来养活自己，似乎还只是把一把锄头交给他手里，让他去制服土地，而不是交给他一个王笏去治理地上的居民。上帝对他说："你必汗流满面才得　口。"也许有人会回答说，这是不可避免的，因为那时他还没有臣民，还没有人替他做工；但是后来；他活了九百多岁之后，他应该有不少人可以由他命令来替他做工了。然而上帝说："不然，除了你的妻以外没有别人帮助你，而且你一天活在世上，你一天要靠自己的劳动生活。""你必汗流满面才得　口，直到你归了土，因为你是从土而出的，你本是尘土，仍要归于尘土。"也许又会有人替我们的作者来答复说，这些话不是对亚当个人说的，而是把他当作一切人类的代表而对他说的，这是上帝由于原罪堕落而对人类的诅咒。

46. 我相信上帝讲话跟人类不同，因为他所讲的更富于真理，更为确实；但是，当他乐于对人类说话的时候，我以为他不会破坏人类惯用的语言规则，用与人类不一样的方法说话。当他屈身对他们讲话的时候，他如果这样讲法，倒不会使他降低到人们低微的理解能力，而是因为他所讲的话人们不能理解，才达不到他的目的。但是，如果为了支持我们作者的学说的需要而作的《圣经》解释一定要被当作正确的来接受；我们便不得不认为上帝是这样子讲话的，因为依照语言的通常规则，如果他在这儿用单数对亚当说的话，一定要当作是对全人类说的，他用复数说的话（《创世记》第一章第二十六和第二十八节），一定要当作是对亚当一个人说的，而不包括其他一切人，而他对挪亚和他的儿子们一起说的，又一定要当作是只对挪亚一个人说的（《创世记》第九章），那么要理解上帝的话就很困难了。

47. 还有一点要注意的，这里所引用的《创世记》第三章第十六节的这些话，即我们的作者称之为"政府的最初的授与"的这些话，并不是对亚当说的，那些话里面的确也不曾许给亚当任何授与，而只是对夏娃的一种责罚。如果我们依照这些话的原意把它们理解为专对夏娃说的话，或通过她作为代表对一切其他女人说的话，那么它们至多也只与女性有关，其所包含的意思也不外是女人们通常应对丈夫的服从，但是或者由于她自己的条件，或者由于和她丈夫所订契约的关系使她可以免去这种服从，那就不能说这里存在着什么勉强妇女要接受这种压制的法律，如同若有办法避免生育儿女的痛苦，也没有什么法律规定她非受这种痛苦不可，这也是上面所说的对她的同一诅咒中的一部分。原文全节是这样的，"又对女人说，我必多多加增你怀胎的苦

楚，你生产儿女必多受苦楚，你必恋慕你的丈夫，你的丈夫必管辖你。”我以为除了我们的作者之外，谁要在这些话中找出许给“亚当以君主制政府”的授与，是不容易的，因为这话既不是对亚当说的，也不是说到他的。我料想也不会有什么人因为这些话而认为女性好像受了一项法律的拘束应当服从这话中所包含的诅咒一样，她们就有义务不得去进行避免苦楚的努力了。有没有人说，如果夏娃或任何妇女在分娩时没有感受到像上帝在这里恫吓她的那样多的苦楚，就是犯罪呢？又有没有人说，假如我们的女王玛利或伊丽莎白和她们的任何一个臣民结婚，根据这段《圣经》，她们在政治上就应从属于他，或者他因此就对她享有“君主的统治权”呢？据我看上帝在这段经文中并没有给予亚当以对夏娃的威权，也没有给予男子以对其妻的威权，而只是预言女人可能遭受的命运，即依照上帝的意旨他想要作出规定，使她必须服从她的丈夫，正如人类的法律和各国的习惯一般规定的那样，我认为世间这种规定是具有一种自然的基础的。

48. 比如当上帝说及雅各和以扫时，谓“将来大的要服事小的”（《创世记》第二十五章第二十三节）没有人以为上帝这话是使雅各成为以扫的统治者，而只是预言将来事实上要发生的事而已！

但是，如果这里对夏娃所讲的话，定要当作是一条束缚她和一切其他女人，使之从属的法律的话，这种从属也不是别的而只是每个妻子对于她的丈夫应有的从属，假如把这个就当作是“政府的最初的授与”和“君权的基础”，那么，世界上有多少丈夫就应该有多少君主了。因此，如果说这话给予了亚当以任何权力的话，它只能是一种婚姻上的权力，而不能是政治权力——在家庭中丈夫作为财物和土地的所有者而具有的处理有关私人事务的权力，以及在一切有关他们的共同的事务上，丈夫的意志优于他的妻子的意志；但不是对妻子有生杀之权的政治权力，对其他的人就更谈不到了。

49. 以上是我所确信的看法。如果我们的作者要把原文这句话当作是一种“授与，政府的最初授与”，而且是政治性质的政府的话，他就应该提出更加有力的论证来证明它，而不只是简单地说“你必恋慕你的丈夫”这句话就是一种法律，根据这条法律夏娃和由她生出的一切人都应当从属于亚当和他的继承人的绝对君权之下。“你必恋慕你的丈夫”一语的意义十分含糊不清，《圣经》注释者们对它的解释互不一致，不能拿它当作可信的根据，在一件如此重要并涉及全面的问题上

更不能如此。但是，依照我们的作者的写作方法，只要一旦把原文提出，他即不假思索，断定原文的意义是像他所想的那样；不管是在正文中或是在页边上，只要一出现“治理”或“臣民”这些字，它马上就成了表示臣民对其君主的义务之词，关系也改变了；虽然上帝说的是“丈夫”， 罗伯特爵士却要把它说成是“君主”。虽然《圣经》没有说过一个字，我们的作者也没有拿出一个字来证明，但是亚当却立刻对于夏娃有了“绝对的君权”，而且不独是对于夏娃，甚至对“由她生出的一切人”，也都有了这种权力。亚当无论如何都必须是一个绝对君主，从该章末尾直到第一章都是这样说法。鉴于原文中既未提到“君主”，也未提到“人民”，除了夏娃作为妻子对她的丈夫的从属外，一点也没有谈到“绝对的”或“君主的”权力，因此，在没有提出任何理由来证明我的简单看法，即这段经文并没有给予亚当以我们的作者所假设的那种“绝对君主权”的情况下，我让我的读者自己去考虑，我的这种简单说法是否已经足够拆穿他以简单的断语所肯定的那种权力。纵然有的人想对我们的作者所提出的绝大部分根据作简短而充分的解答，而且单纯的否认就满可以把他驳倒了，他也会用这种办法来对付我们的作者；对于没有证据的断定，不举出理由加以否定，就已是充分的答复了：因此如果我也不说什么，只是否认根据《圣经》原文，上帝自己已把“最高权力”授与和建立在父亲的身份上，规定了这种权力为君权，并将其赐给了亚当本人和他的继承人，而这些显然都是我们的作者从同一页书中的这些话里作出的结论，如果我请求任何一个头脑清醒的读者把原文读读，并考虑一下，这话是对谁和在什么场合说的，他一定会觉得诧异，如果不是作者因具有超人的能力，从不能指给别人看的地方自己发现出来的，他怎样从那里找出绝对君权来呢。这样，我们已把我能记起的、我们的作者据以证明“亚当的主权”，那种“最高地位”的两处《圣经》原文全部加以考察了，他说这种权力之“应当给亚当无限制地行使，并应大到任由他的意志决定，是上帝的意旨”，（见《创世记》第一章第二十八节，第三章第十六节）其实这两处原文的一处，是只指低级动物对人类的隶属，另一处则指妻子对丈夫应有的从属，这两个地方比起政治社会中臣民对于统治者的从属来，都相差甚远。

第六章 论亚当由于父亲的身份而享有主权

50. 现在还有一个论点要说，然后，我认为我就已经把我们的作者用以证明亚当的主权的一切证据提供给你们了，这一个论点就是假设做父亲的由于是儿女们的父亲，就具有一种统治其儿女的自然权利。我们的作者很喜欢这个“父亲身份”的权利，差不多每一页都提到它，而且特别地说：“不光是亚当，连以后的先祖们，基于父亲身份的权利具有对他们的儿女的主权”。在同一页上又说“这种儿女的服从是一切君权的渊源”等等。他既然那样屡屡提及这点，使我们认为这就是他取得名望的主要基础，我们满可以期待他会举出明确的理由来，因为他把这当作为达到他的“凡是人一生出来，就很不自由，他一出生便成为生他的父亲的属下”这一目的的必要论点而肯定了下来。那么，既然只有亚当是惟一为神所创造的人，而以后一切人都是生出来的，所以没有一个人是生而自由的，如果我们问，亚当怎样获得对他的儿女的这种权力，他在这里就回答说，这是因为他生了他们出来，他又说，“亚当的这个自然统治权”还可以用格老秀斯自己的话证明，格老秀斯教导说：“生育使父母获得对子女的权力”。的确，生育的行为既然使一个人成为一个父亲，他的作为父亲对儿女的权利，自然不能从父亲的身份以外产生。

51. 格老秀斯在这个地方没有告诉我们这个父母对于他们的儿女的权力范围有多大，但是我们的作者对这一点却是经常说得很明白的，他向我们断定它是“最高权力”，像绝对君主对于他们的奴隶所享有的权力那样，是生杀予夺的绝对权力。如果有人问他，生一个孩子怎样和为什么会给予父亲这样一种对于孩子的绝对权力，他就得不到任何答复。我们只应相信他在这里说的话，和在其他几处说的话那样，自然法则和政府宪法的建立与取消都必须视他的话而定。假如他是一个绝对的君主，这种说法也许很合适；因为“根据意志的理由”在那里是可以容许的。但这只是为绝对君主制辩护的一种拙劣的方法，罗伯特爵士光是空口讲讲，很难把绝对君主制建立起来；一个奴隶的毫无根据的意见没有足以取消全人类的自由和幸福那样大的分量；虽

然一切人不是像我所想的那样，生来就是平等的，但我确信，一切奴隶生来是平等的，于是我就可以在毫不妄自尊大的情况下以我个人的意见来反对他的意见，并对我的关于生育儿女并不会使儿女们成为父亲的奴隶，而会使全人类都有自由的说法充满自信，犹如我们的作者肯定相反的论断，认为生育儿女使全人类成为奴隶一样。不过，这一论点既是主张君权神授者的全部学说的基础，那么为了尽量做到公平对待，在我们的作者没有举出任何理由的情况下，就让我们来听听别人是怎样说的吧。

52. 我所听到的别人用来证明父亲因生育儿女而获得对他们的绝对权力的论证，是这样的："儿女的生命和存在是从父亲来的，所以父亲享有对于他们的儿女的生命的权利"，这是惟一可能作出的论证，因为，一个人对从来不是他的，也不是由他给与的，而是得之于别人的慷慨赐与，因而权利属于他人的东西，当然没有理由提出权利要求。我的回答是，首先，凡是给别人东西的人不一定因此就总有取回这东西的权利，第二，那些说父亲是给予他的儿女们以生命的人们让君权思想弄昏了头脑，以致忘记了他们不应该忘记的一个事实，即上帝是"生命的创造者和授与者"；我们只有依靠上帝才能生活、行动和生存。一个连自己的生命是由什么构成的都不知道的人，怎样可以认为他给予别人以生命呢？哲学家们虽经过孜孜不倦的研究，也对此感到茫然不解，解剖学家们在毕生从事解剖并研究人类的身体之后，也承认他们对于人类身体的许多部分的构造与用处，以及整个说来生命是怎样起作用的这些问题一无所知。那么，难道粗鲁的庄稼人或更愚昧的纨袴子弟倒会构造或制成像人这样一副奇妙的机器、然后给之以生命和意识吗？能否有人这样说，他造成了他的孩子的生命所必须的各个部分呢？或者他能否自己认为他虽给予生命，却不知道什么主体适于接受生命，也不知道那些动作或器官对于接受或保持生命是必不可缺的呢？

53. 所谓把生命赋予不存在的东西，就是指让一个有生之物把它的各部分形成起来，使之适合于它们的用途，并在把它们装配停当之后，将一个活的灵魂放入其中。能够这样做的人也许真的可以有某些借口来毁灭他自己的手艺品。但是，有没有人竟然大胆和妄自尊大到这样的程度，认为自己可以做万能的主——只有万能的主最先和继续创造活的灵魂——的不可思议的工作呢？只有上帝才能吹动生命的气息。如果有人以为自己就是这样一个良工，那么，请他把他所造的孩

子身体上的各部分数一数，告诉我它们的用处和功能，有生命和有理性的灵魂是在什么时候开始进入这个奇怪的构造之中的，感觉是从什么时候开始的，以及他所制成的这部机器是怎样进行思想和推理的。如果真是他所制造的话，在它坏了的时候，就请他去修理，或者至少要请他指出毛病是在什么地方！《诗篇》的作者说（《诗篇》第九十四章第九节）“造眼睛的难道自己看不见吗”？看看这些人的虚荣心吧！单是一部分的构造已经足以使我们深信上帝是一个智力无边的创造者，因此，和他精工制造的手艺品一样，他显然有理由享受《圣经》上通常给与上帝的一种称呼，“我们的创造者上帝，我们的创造主”。因此，纵然我们的作者为了夸张他的“父亲的身份”起见，乐意说“即使上帝自己对人类行使的权力也是基于父亲的身份的权利”，但是这种父亲的身份却是完全与人间父母的一切权限格格不入的；因为上帝之所以为主，在于他的确是我们一切人的创造者，而所有的父母却不能以儿女的创造者自居。

54. 但是，假令人类有创造自己的儿女的技巧和力量，那也不是一件十分简单的手艺，以致可以设想他们能够不经过设计就被造出来。当生儿育女的时候，在一千个父亲中，有哪一个除了满足他当时欲望外还有什么更长远的思想呢？上帝以他的无限智慧，把强烈的性交欲望安置到人类的体质之中，以此来绵延人的族类，而人类这样做时却大都并没有这项意图，而且生育儿女还往往是与生育者的愿望相违反的。诚然，愿意并计划要有儿女的人们只是儿女的存在的偶因，他们在设计和希望儿女时，对于儿女的创造所做的事情一点也不多于希腊神话中雕卡力昂和他的妻子向后抛掷石子来创造人类所费的力气。

55. 可是，即使承认父母创造了他们的儿女，给了他们以生命和存在，因此，就有了绝对的权力；这也只能给父亲以与母亲共同支配儿女的权力；因为，任何人也不能否认，母亲长期间在自己的身体中以自己的血肉来养育孩子，她纵然不取得更大的权利，至少不能否认她与父亲有同样的权利。孩子在母亲怀里成形，从她的身上取得躯体的物质和生命根源；很难想象，当父亲一经完成他的那份生育行为之后，理性的灵魂就会立刻进入那个尚未成形的胚胎之内。如果我们一定要设想孩子有些东西是从父母来的，那么，可以肯定，它的大部分是从母亲来的。无论如何，对于儿女的生育，不能否认母亲与父亲有同样的功劳，所以父亲的绝对权力是不会从儿女的生育这件事来的。

我们的作者确是有另外一种想法。因为他说："我们知道上帝在创造人类时就给了男人以对女人的主权，因为男人在生育中是较高贵的和主要的参与者"。我不记得我的《圣经》上有这样的话。当有人把这个地方——即是说上帝"在创造人类时"给了男人以对女人的主权，其理由是因为"他是在生育中较高贵的和主要的参与者"——指给我看时，我将会有充分的时间来考虑和给与答复。可是我们的作者把自己的幻想对我们说出来，当作是确凿的神圣的真理，这已经不是什么新鲜事情，尽管他所说的和上帝的启示之间常常有天渊之别，因为上帝在《圣经》中说："生他的是他的父亲和他的母亲"。

56. 有些人认为人类"遗弃或售卖"自己儿女的实践是他们对儿女的权力的证明，这些人与罗伯特爵士同样是绝妙的辩论家，他们只是把人性可能作出的最可耻的行动和最伤天害理的谋杀拿出来作为他们的意见的根据。连狮子洞里和豺狼窝中都没有这样残忍的事。这些在荒野上居住的野兽服从着上帝和自然，对自己的后代慈爱关切。它们为了保存幼儿而去猎夺、警戒、争斗，甚至忍受饥饿，在幼儿不能自立以前，绝不离开或舍弃它们。难道惟独人类有特权比最犷野不驯的动物还要反乎自然地从事活动吗？上帝不是用死刑这样严厉的刑罚禁止我们，即使在被欺侮时也不得伤害一个人——一个陌生的人——的性命吗？上帝是否许可我们把那些交给我们照料并要求我们依照"自然"和理性的命令以及上帝启示中的训诫予以保存的人们，加以毁灭呢？上帝在创世的过程中特别注意繁衍某几种生物，使每一个体为这个目的而竭力地行动，以致它们有时竟不顾自己的利益，好像竟然忘记了"自然"教导万物的一般原则——自我保存的原则，而保存它们的幼儿却成了它们的最强有力的原则，胜过它们特有的天性。所以当幼儿需要保护的时候，我们看到懦怯者变得勇敢，强暴和野蛮者变得仁慈，贪婪者变得温柔和宽大。

57. 但是，如果曾经出现过的事例，都可以当成是理应如此的通则，那么，历史将会向我们的作者提供一些这种"绝对的父权"的最高最完整的例子；他很可以把秘鲁人养育孩子，为了把他们养肥了来吃的故事指给我们看。这个故事是如此的特别，我不能不把原作者的话引出来，他说"在有些地方，他们（秘鲁的印卡人）那样酷嗜人肉，他们没有耐性等到完全断气，就吮吸将死的人的伤口中流出的血。他们有公开的人肉屠宰场，他们疯狂到了那样的程度，以致他们自己跟从战争中俘来的女人所生的儿女，也不能幸免，他们把从战争中所获得

的俘虏做妾，将跟他们生出来的儿女小心地养育，到了十三岁左右，就把他们屠杀来吃，当母亲们已过了生育年龄，不会再替他们生产肉食的时候，他们也用同样的方法对待她们。”——见加西拉索·德·拉·维加著《秘鲁印卡族历史》卷一第十二页。

58. 理性把一个人提高到差不多与天使相等的地位，当一个人抛开了他的理性时，他的杂乱的心灵可以使他堕落到比野兽还要远为残暴。人类的思想比恒河的沙还多，比海洋还要宽阔，假使没有理性这个在航行中指示方向的惟一的星辰和罗盘来引导，幻想和情感定会将他带入许许多多奇怪的路途。想象总是不停地活动着，产生出形形色色的思想来，当理性被抛到一边时，人的意志便随时可以做出种种无法无天的事情来。在这种情况下，最走极端的人就会被众人视为最适宜于领导的人，并且一定会得到最多的附随者。由愚昧或狡黠开始的事情一旦成了风尚，习惯就使它神圣化，违背或怀疑它，就要被人目为大胆或疯狂。一个以公平无私的态度来考察世事的人，将会看出世界上一些国家中有那么多的宗教、政府和习俗就是以这种方式成立和继续下来的，因此他也就不会对于盛行在人世间的这些习俗予以重视，倒是有理由认为那些因顺从自然而生存得很好的非理性的和没有教养的栖居者所在的山林，比起那些在他人的榜样影响之下逾越常轨而自称文明和有理性的人们所居住的都市和宫殿来，更适合于作为我们行为与生活的典范。

59. 那么，就算像罗伯特爵士所说的那样，“在古时”人们“时常”“出卖和阉割他们的孩子”。就算他们遗弃儿女；如果你喜欢的话，还可以进一步说——因为这是更大的权力呵！——他们生育儿女为的是把他们育肥之后做餐食吃的。如果这些例子就证明有这样做的一种权利的话，我们可以利用同样的论证，证明奸淫、乱伦和鸡奸都是合理的，因为无论古今，都同样有这样的实例。我以为罪恶的主要严重性在于他们妨碍了“自然”的重要意图；“自然”要求在高度完善的情况下使人类滋生和种族繁衍，而在保障婚姻关系下的家庭界限则又是达到以上要求的必需条件。

60. 为要证实父亲的这种天赋威权，我们的作者从《圣经》里上帝的明白训诫中提出来一个蹩脚论证；他说：“为确证王权是自然权利，我们看到在十诫中训诫人们服从君王的条律是用‘孝敬你的父亲’一语来表达的；虽然有许多人认为，只有抽象意义上的政府才是上帝的

命令，但除了父权之外，他们却拿不出任何东西来证明《圣经》中的任何这种命令；因此，我们看到在十诫中上帝用‘孝敬你的父亲’一语来教人服从长上，这样，不独是政府的权威和权利，而且连统治权的形式和享有这个权力的人，全是上帝的规定了。最初的父亲所享有的不仅是单纯的权力，而且是君主的权力，因为他是直接来自上帝的父亲。”在别处几个地方，我们的作者为了同样的目的引用了同样的条律，并且使用了同样的方法——即把“和母亲”三字视作不足为凭的经文而经常把它们删去。这真是我们作者的独特天才作出的伟大论证，他的主张的正确性，要求拥护这种主张的人具有足以歪曲上帝训诫中的神圣规则，使其适合于他现在需要的那样一种达到炽热程度的热情。这种办法对于那些不是因为真理是理性和神所提供的，才加以接受，而是为了不同于真理的目的，去支持某些教义和派别的人们不是不常用的，这样做了之后，他们就决心不管怎样地为它们辩护，任意歪曲作家们的原话和意义，来适合他们的目的，正像普罗库斯特对他的客人所做的那样，为了使他们能最适合于自己心目中所要的尺寸而去其顶尖或加以拉长，结果这些论证往往就像那些被这样处理过的人一样，变为畸形无用。

61. 因为，如果我们的作者不加窜改地将这一戒条照上帝的原话引出来，把“母亲”同父亲连接起来，每一个读者都会看到，这话是直接与他的主张相反的，它不但不足以确立“父亲的君主权力”，而且把母亲与父亲放在相同的地位上，其所训诫的都是对父亲和母亲双方的应尽之责，因为这已是《圣经》的老话，“孝敬你的父亲和你的母亲”（《出埃及记》第二十章）；“打父母的必要把他治死”（同上第二十一章第十五节）；“凡咒骂父母的总要治死他”，《利未记》第二十章第九节和我们的救主都复述了这句话（《马太福音》第十五章第四节）；“你们各人都当敬畏你的母亲和父亲”（《利未记》第十九章第三节）；“人若有顽梗悖逆的儿子不听从父母的话，他们虽惩治他，他仍不听从。父母就要抓住他……对长老说，我们这儿子顽梗悖逆不听从我们的话”（《申命记》第二十一章第十八至二十一节）；“轻慢父母的，必受咒诅”（同上第二十八章第十六节）；“我儿，要谨守你父亲的诫命，不可离弃你母亲的法则”，这是所罗门的话，他不是一个对自己作为一个父亲或君主应拥有什么权力一无所知的人，但他在所写的《箴言》中从头到尾对儿女的全部教训总是把父亲和母亲相提并论，“凡是对他的父亲说，‘你生出什么？’或对母亲说‘你养出什么？’的人都受灾殃”。（《以赛亚书》第十一章第五节、第十节）“他们在主

里轻慢父母”（《以西结书》第二十八章第二节）；“若再有人说预言，生他的父母必对他说，你不得存活，因为你托耶和华的名假说预言，生他的父母在他说预言的时候要将他刺透”（《撒迦利亚书》第十三章第三节）。这里，拥有权力的不只父亲一人，而是父亲和母亲一起同享，而在这个地方，所指的还是生杀之权。《旧约》的规条是如此的，在《新约》中，关于他们的儿女对他们的服从，他们也同样是连接在一起的（《以弗所人书》第六章第一节）。这规条就是“你们做儿女的要听从你们的父母”，我不记得我在哪里曾读到过“你们做儿女的要听从你们的父亲”而不提母亲。《圣经》在说到儿女的孝顺时，也把“母亲”同父亲连接起来，如果《圣经》原文中有哪一个地方说儿女单对“父亲”一人孝敬或服从的话，自诩为一切都以《圣经》为根据的罗伯特爵士是不会把它漏掉的。而且，《圣经》不独使“父亲和母亲”对于其所生的儿女享有同等的威权，在某些地方甚至还忽略了通常被认为应属于父亲的优先地位，先提“母亲”然后才提“父亲”，例如《利未记》第十九章第三节。《圣经全书》既常把父亲和母亲连在一起，我们因此可以断言他们从自己的儿女那里应受到的孝敬，是一种平等的、属于他们两人的共同权利，既不能由一人完全独占，也不能有一个人被排除。

62. 那么，人们对我们的作者怎样从第五诫中推论出一切权力最初都在父亲身上会感到不可思议。他又怎样会以为“孝敬你的父亲”和你的母亲这一诫命所规定与确立的乃是政府的君主权呢？如果十诫所规定的儿女应尽的孝敬，不问其内容如何，只是“父亲”的仅有权利，因为如我们的作者所说，父亲“在生育中是较高贵的和主要的参与者，因而享有对女人的主权”，那么，上帝为什么在后来老是把“母亲”与他相提并论，分享这种孝敬呢？父亲能否基于他的这种主权取消他的孩子对他“母亲”的“孝敬”呢？《圣经》没有把这种特许给与犹太人，但是夫妻之间往往会发生破裂，甚至达到离婚和分居的程度；我认为没有人会说一个孩子可以对他的母亲不孝敬，或像《圣经》说的那样，“轻慢她”，纵令他的父亲命令他这样做，正如母亲不能免除她的孩子对他的父亲的“孝敬”一样。因此很显然，上帝这一诫命没有给予父亲以主权和最高地位。

63. 我同意我们作者的说法，享有这种“孝敬”的资格是由自然赋与父母的，是一种基于他们曾生育儿女而归他们享有的权利，上帝在许多次明白的宣告中，确认了他们享有这种权利。我也同意我们的作者

的这一条规则，“像父亲（我想添上‘和母亲’的字样，因为上帝是把父母连接在一起的，不要有人把他们分开）的权力这样一种来源于上帝或自然的赐予和授与物，人类较低级的权力不能加以限制，也不能制定同它们抵触的任何法律”。那么，根据上帝的这种条律，母亲既然享有她的儿女的孝敬的权利，而不受她的丈夫的意志的约束，因此，我们看到“父亲的绝对君权”既不能以此作为根据，也不能与此相容。如果一个父亲以外的人对于父亲的从属地位享有与他同样的权力，并具有同样的资格，那么他所享有的权力就远远不是“君主的”，和我们的作者所主张的那种绝对性也相差很远了。所以，连我们的作者自己也不能不这样说，“他不知道有什么人的儿女怎样可以不服从他们的双亲”，所谓“双亲”，用普通的话来讲，我认为是同时指“母亲”和“父亲”，如果“双亲”一词在这里单指父亲，那就是我破题儿第一遭知道有这样的用法了，采取这样的用字法，人们便可以什么话都能说了。

64. 依照我们的作者的学说，父亲由于对于他的儿女享有绝对管辖权，因而对于他们所生的，也享有同样的权力，如果父亲享有这种权力这一点是真实的话，那么这个推论是不错的，但是我想要问问我们的作者，祖父基于他的主权，能否取消他的孙子根据第五诫对于他的父亲应尽的孝敬；如果祖父“基于父亲身份的权利”享有惟一的最高权力，而“孝敬你的父亲”一语是规定对于君主的服从，那么，祖父的确可以免除孙子对于他的父亲的孝敬。然而，依照常识他显然是不能这样做的，所以“孝敬你的父亲和母亲”一语，显然不能意味对于一个最高权力的绝对服从，而是另有所指。因此，父母基于自然并为第五诫所确认归他们享有的权利，不可能是我们的作者想从那里推论出来的那种政治统治权，因为这种权力在一切公民社会中是最高的，它可以取消任何臣民对于任何一个其他臣民的任何政治上的服从。但是，有什么统治者的法律能给一个孩子以自由，可以不“孝敬他的父亲和母亲”呢？这是一个永恒的条律，纯然关于父母和儿女间的关系，其中绝不含有统治者的权力，也不从属于它。

65. 我们的作者说，“上帝给予了父亲以把对于他的儿女的权力割让给别人的权利或自由”。我怀疑他能否全部“割让”受儿女“孝敬”的权力。但是不管怎样，我确信他对于同一权力不能既“割让”又保留。因此，如果统治者的主权，像我们的作者所说的那样，“只是作为一个最高无上的父亲所享有的威权”，而统治者享有这种父权的全部，——如果“父亲的身份”是一切威权的源泉的话，统治者必然享有这样的权力

——那就不可避免地会出现，他的臣民即使是父亲，也不能享有对于他们的儿女的权力，不能享有受他们孝敬的权利，因为全部东西在别人手中，一部分仍留归自己是不可能的事情。所以根据我们的作者自己的学说，“孝敬你的父亲和母亲”一语不可能理解为政治上的隶属或服从，因为无论在《旧约》和《新约》中，告诫儿女们“孝敬和服从他们的双亲”的条律，都是对那些其父母也在这种政府之下并且在政治社会中同他们一起充当臣民的儿女们而说的，这样，照着我们的作者的意思去命令他们“孝敬和服从他们的双亲”，就意味着命令他们去做那些不享有这种权利的人们的臣民，因为这种享有臣民服从的权利已被全部赋与别人了；所以这种说法，不独不是叫人服从，反而由于是在不存在权力的地方树立权力而引起骚乱分裂；因此，如果“孝敬你的父亲和母亲”这一诫命是指政治上的支配，它便直接推翻我们作者的君权。为什么呢？因为这既然是每一个孩子对他的父亲应尽的义务，甚至在社会中也是如此，那么，每一个父亲就必然享有政治的支配权，这样一来，有多少父亲，就会有多少统治者。除此以外，母亲也有这种权力，这就破坏了单一的最高君主的统治权。但是，如果“孝敬你的父亲和母亲”一语所指的是与政治权力完全无关的别的什么意思——事实上必然是这样——那就不是我们作者的事情，对他的目的也毫无用处了。

66. 我们的作者说：“教人服从君主的规条是用‘孝敬你的父亲’一语来表达的，就好像一切权力本来都在于父亲身上一样。”但我说，这规条也表达在“孝敬你的母亲”一语中，就好像一切的权力本来都在于母亲身上一样。我请求读者考虑这一方的论证是否和那一方的论证一样有道理——在《新约》和《旧约》中劝诫子女孝敬服从的地方，“父亲”和“母亲”都是相提并论的。其次，我们的作者告诉我们说，“‘孝敬你的父亲’这一诫命授与治理之权并使政府的形式成为君主政体”。对于这话，我的回答是，如果“孝敬你的父亲”一语是指对官长的政治权力的服从，它便不涉及我们对我们的生父应尽的责任，因为依照我们的作者的学说，我们的生父已因权力全部归于君主被剥夺了一切权力，这样，他们与他们的儿女同样都是臣下和奴隶，纵然是生父，也没有享受那含有政治隶属意味的“孝敬和服从”的权利。如果按照我们救主的解释（见《马太福音》第十五章第四节及上述其他一切地方），“孝敬你的父亲和母亲”是指我们对我们的生身父母应尽的责任，很显然这是对的，可是这样它便与政治服从无关，而只是对那些既没有享受统治权的资格，又没有像官长支配臣民那样的政治权力的

人们应尽的一种义务，因为具有父亲的身份的个人，与最高官长享有的服从权是两种格格不入的东西，因此，这一诫命必然是涉及我们的生身的父亲的个人，必然是指我们对生父应尽的职责，而不同于我们对官长的服从，这种服从是极端专制的君主权也不能解除的。究竟这种职责是什么，我们在应讲到它时再加以考察。

67. 我们的作者假设亚当有"绝对无限的统治权"，因此，人类从来都是一生下来就是"奴隶"，绝没有任何自由的权利，他提出来的看起来好像是可以作为他的假设之论证的一切东西，我们终于全部考察过了。但是，如果上帝的创造，只给予了人类以一种存在，而不是把亚当"造成""他的后裔的君主，"如果亚当（《创世记》第一章第二十八节）不是被确立为人类的主人，也没有被赋与一种除了对他的儿女外的"个人的支配权"，而只是被给予了凡是人类子孙都共同享有的支配土地和下级动物的权利和权力，如果上帝（《创世记》第三章第十六节）也没有给予亚当以支配他的妻子和儿女的政治权力，而只是作为一种惩罚，使夏娃服从于亚当，或者只是在有关家庭共同事务的处理上对女性的从属地位作了预言，但不曾因此而给予作为丈夫的亚当以必然属于行政官长的生杀予夺之权；如果父亲们不能因生育儿女而取得对他们的这样的支配权；如果"孝敬你的父亲和母亲"这一诫命也没有授与这种权力，而只是责成人子对双亲同样地应尽责任，不论他们是否臣民都是一样，并且对母亲也与对父亲一样；如果上述诸点都是对的——在我想来，根据上面所说的论证，这是十分清楚的——那么，不管我们的作者怎样坚决地加以否认，人类确实具有一种"天赋的自由"。这是因为一切具有同样的共同天性、能力和力量的人从本性上说都是生而平等的，都应该享受共同的权利和特权，除非能把作为万物之主，并永受祝福的上帝用明白语言所表达出来的选任提供出来，用以显示某一个特定个人的优越性，要不然就应拿出一个人对一个上级表示服从而自己作出的许诺。这一点如此明显，就连我们的作者自己也承认："王权的有力拥护者约翰·黑沃德爵士（Sir John Heyward）、布莱克伍德（Blackwood）和巴克利（Barclay）三人也不能否认，而异口同声地承认人类天赋的自由和平等"，认为这是无可怀疑的真理。我们的作者所提出的任何论据，都远不能证明他的伟大主张——"亚当是绝对的君主"，因此"人类不是生而自由的"——甚至他自己的论据也打了他自己的嘴巴，所以，用他自己的论证方法来说，"最初的谬误原则一旦失败，这个绝对权力和专制制度的庞大机构也就

随之坍塌了”，至于对他在如此谬误和脆弱的基础上建立的一切理论，也就没有更多的必要给与答复了。

68. 但是，为省去他人的麻烦，在有需要的时候，他又不惜用他自己的矛盾来显示自己主张的弱点。亚当的绝对和惟一的支配权是他无处不说到和一直拿来做根据的论点，可是他又告诉我们说，“亚当既是他的儿子的君主，因此他的儿子们对他们自己的儿子也有支配力和权威。”这样，照我们的作者的计算法，亚当的父亲身份所享有的无限和不可分割的统治权，只能维持很短的时间，只存在于第一代；当他一有了孙儿，罗伯特爵士便说不通了。他说，亚当作为他的儿子们的父亲，“对于他们拥有绝对无限的王权”，由此，对于他们所生的，以至世世代代都有支配权，可是他的儿子们——即该隐和塞特——同时对于他们的儿女也享有父权，因此，他们同时既是“绝对的主”又是“臣下”和“奴隶”，亚当作为“他一族的祖父”拥有一切权力，然而他的儿子们作为父亲也有一份权力。亚当因为生育了他们，对他们和他们的后裔，具有绝对权力，但是他们根据同一资格，对他们自己的子孙也有绝对的权力。我们的作者说，“不然”，亚当的儿子们在他之下有权力支配他们自己的子孙，但仍须从属于最初的父母亲。这种区分听起来很好听，可惜却没有什么意义，与我们的作者的话也不协调。我满可以承认，假定亚当对他的后裔有“绝对的权力”，他的任何一个子女都可以从他那里得到对于其余全体或一部分人的一种委托的，因而也是“从属的”权力。但是，那却不可能是我们的作者在这儿所说的那种权力。这种权力不是一种由授与或委托而来的权力，而是他认为一个父亲对儿子们应有的自然的父权，因为第一，他说，“亚当既是他的儿子们的主宰，所以他的儿子们，在亚当之下，对于他们自己的儿子们，也有支配权”。那么，他们依照同样的方式，也根据与亚当同一的资格——即是依据生育儿女的资格，父的身份——同样也是他们自己的儿子们的主宰。第二，很明显我们的作者的意思是指父亲们的自然权力，因为他把这种权力限制为只“对他们自己的儿子们”；而一种委托的权力是没有这种只对他们自己子女的限制的，除了对自己的儿女们以外，它还可以支配别人。第三，如果它真的是一种委托的权利，它一定会见之于《圣经》，但在《圣经》上没有证据可以证实亚当的儿子们除了自然的父权外，对于他们自己的儿子，还有任何别的权力。

69. 可是，他在这里的意思只是指父权，而不是指其他权力，从他在后头紧跟着推论出来的话中是毫无疑问的。他说，“那么，我不晓

得亚当的儿子们，或任何人的儿子们，怎样可以免去对他们的父母的从属”，由此可见，我们的作者在这里所说的一方面的“权力”和另一方面的“从属”，只是父子之间那种“自然的权力”和“从属”；因为每一个人的子女应当忠于的权力，不可能是别种权力，而我们的作者也常断言这种权力是绝对的和无限的。我们的作者说，亚当对于他的后裔享有父母对于他们的儿子应有的自然“权力”；我们的作者又说，这种父亲支配儿子们的权力，当他在世时他的儿女们对他们自己的儿女们也具有。于是，亚当根据父亲的自然权利，对他的一切后裔，都拥有绝对无限的权力，而在同时，他的儿子们根据同一的权利，对于自己的后裔也有绝对无限的权力。于是这里就同时存在着两个绝对无限的权力，我倒愿意看到有人能把它们协调起来，或使之合于常识，至于他插入“从属”的字眼来做但书，只能使他的话变得更不合理。让一种“绝对的，无限的”甚至是“不可限制的权力”，去从属于另一个权力，显然是矛盾到无以复加的事情。“亚当是绝对的君主，具有父亲身份的无限权力，支配他的一切后裔。”那么，他的一切后裔，都绝对是他的臣民，正像我们的作者所说的那样，是“他的奴隶”。“儿子们和孙子们同样处于这种从属和奴隶的状态之中”，可是我们的作者又说，“亚当的儿子们对他们自己的儿子们享有父权（绝对的、无限的权力）”，用浅显的英语来说，这就是，他们在同一政府中，同时既是奴隶，又是绝对的君主，一部分臣民根据父亲身份的自然权利对另一部分人享有绝对无限的权力。

70. 如果有人站在我们的作者一边，认为他在这里所说的意思是，本身从属于自己父母的绝对权力之下的人们，对于自己的儿子们仍然保有一些权力，我承认，他这样说法比较接近于真理，但是他这样做不会对我们的作者有任何帮助，因为我们的作者凡是在说到父权的地方，总是指绝对无限的权力，除非他自己对这种权力加以限制，并指出它所能达到的限度，不然我们不能设想他会另外有任何其他的理解。他在这儿所说的是指广泛的父权，由下面紧接着的话中可以看得很明白：他说，“儿子们的从属是一切王权的根源”。那么，他在上面说的“每一个人对他的父亲的从属”，因而也是亚当的孙子们对他们的父亲们的“从属”，这些都是作为一切“王权”——照我们作者的话，是绝对的，不可限制的权——根源的从属。这样，亚当的儿子们对自己的儿子们就享有“王权”，而他们同时又是他们的父亲的臣民，与自己的儿子们同样是臣民大众。但是，让他喜欢怎样解释，就怎样解释吧，显然，他让“亚当的儿子们同其他一切父亲们对自己的儿子们享有

父权一样享有父权”。由此，下面两种情况之一必然会出现：或是亚当的儿子们在亚当在世时就和其他父亲们一样——用他的术语来说——“根据父亲身份的权力，对于自己的儿子们享有王的权力”；或是“亚当根据父亲身份的权利并不享有王的权力”；因为对于具有父亲权力的那些人来说，父权不是给与他们王权，就是不给予。如果他不给予的话，那么，亚当就不能因父亲的身份而成为统治者，别人也不能如此，这样一来我们作者的全部政治学便立刻寿终正寝了；如果它确实给予王权的话，那么，凡有“父权”的人都有“王权”，于是，按照我们作者的父权制政府论，有多少父亲，就有多少君主。

71. 这样，他确立了什么样的君主制，让他和他的信徒们自己去考虑吧。君主们当然有很大的理由感谢他的这种新政治学，因为这种政治学在每一个国家里有多少父亲就设立多少君主。可是，依照我们的作者的原理来立论，这是不能避免的，谁能因此而谴责我们的作者呢？因为，既然把一种“绝对权利”交给了“根据生育权而来的父亲们”，他很难决定儿子对于自己生下的儿子们所享有的这种权力应当是多大，结果，像他所做的那样，把一切的权力授予亚当，而当亚当在世，他的儿子们已做了父亲的时候，又要让他们享有我们的作者无法加以否认的一部分权力，这就成了一桩非常难办的事情了。这种困难使他在用语上非常模糊，在把他称为父权的这种绝对自然权安置在什么地方的问题上犹豫不决。有时只亚当一个人享有这种权力。

有时：“双亲”都具有这种权力，而“双亲”一词很少是只单指父亲一人的。

有时：父亲在世时的“儿子们”。

有时：“家族的父亲们”。

有时：泛指“父亲们”。

有时：“亚当的嗣子”。

有时：“亚当的后裔”。

有时：“元祖们，挪亚的一切儿子们和孙子们”。

有时："最年长的双亲"。

有时：一切的王。

有时：一切有最高权力的人。

有时："最早的祖先——他们最初是全人类的生身父母——的嗣子"。

有时：一个选王。

有时：治理"国家"的人们，不问其是少数几个人，或是一群人。

有时：能够攫取这种权力的人——一个"篡位者"。

72. 就这样，这个具有一切的权力、威力和治理权的"新的乌有先生"——这个用以指定和确立人民必须服从的君主和君位的"父的身份"——照罗伯特爵士的见解，可以通过任何方式，归任何人所有，结果按照他的政治学他可以把王权给予民主制度，可以使篡夺者成为合法的君王。如果他的政治学竟能做出这样巧妙的奇功的话，我们的作者和他的信徒们靠着他们万能的"父的身份"，便做了大大的贡献，因为这个"父的身份"除了把世界上一切合法的政府推翻、摧毁，并代之以动乱、专制和篡夺以外，是没有任何别的用处的。

第七章 论父权与财产权作为统治权的共同根源

73. 在上面几章，我们已经见到我们作者心目中亚当的君主政治是什么，他所建立的君主政治是以什么权利为根据的。他着重强调的理论基础——即他认为最足以替将来的君主们引申出君主专制的那些基础——有两项，那就是“父权”和“财产权”；因此，他提议用来“排除天赋自由说之各种谬误与障碍”的办法就是“维持亚当的自然的和个人的支配权”。依着这一点，他告诉我们说，“统治的根据和原则必然要依靠财产权的起源”。“儿子对他们的父亲的从属是一切王权的根源”；“世界上的一切权力或是从父权派生，或是篡夺父权而来，此外再也找不出任何权力的其他起源。”至于怎样既说“统治的基本根据和原则必然依靠财产权的起源”，又说“除父权之外没有任何权力的根源”而不使自己陷入自相矛盾，我在这里且先不加讨论。很难理解怎样会除了“父权”之外就“没有别的起源”，而又说“统治的根据和原则依靠于财产权的起源”。因为“财产权”与“父权”是远不相同的两回事情，正如领地的主人不同于儿子们的父亲一样。我也看不出这两个论点中有哪一个与我们的作者所说的关于上帝责罚夏娃的话（《创世记》第三章第十六节）“那就是授与治理权的原始的诺言”有什么一致之处。如果那就是治理权的起源的话；治理权的起源——照我们的作者的自白——便既不是来自“财产权”，也不是来自“父权”，于是他引来证明亚当有支配夏娃之权的这句经文，必然与他所说的“为一切权力之惟一源泉”的“父权”相抵触；因为，如果亚当对于夏娃具有像我们的作者所主张的那样的王权，那它必然是根据别的什么资格，而不是根据生育儿女的资格。

74. 但是，我让他自己去解决这些以及其他许多自相矛盾的地方罢，只要稍为留心读他的著作，任何一个读者都可以找出很多这样的矛盾。现在让我们进而考察一下，看看“亚当的自然的和个人的支配权”这两种统治权的起源怎样能互相一致起来，以及怎样用它们来解释

和确立后世君主的资格，依照我们作者的规定，这些君主只能从这些源泉中获得他们的权力。那么，让我们假定：亚当因上帝的赐福而成为全部地上世界的主人和惟一的领有者，其权限之广大，如同罗伯特爵士所想望的一样，让我们再假定：亚当凭着父亲的权利，而成为他的儿女们的绝对统治者，拥有无限的最高权力。我试问，在亚当死后，他的"自然的"和"个人的支配权"变成怎样呢？我确信我们的作者会答复说，它们要传之于第二代的子嗣；他在他的著作中有好几处地方就曾这样说过。但是，这个办法可能做不到把他的"自然的"和"个人的支配权"传给同一个人；因为如果我们承认父亲的一切所有权，一切财产都应该传给长子，（这一点还需要一些证据才能确定），于是，长子根据这一个资格，具有父亲的一切"个人的支配权"，但是，父亲的"自然的支配权"，父权，却不能由继承传给他；因为这是一种只凭"生育"儿女才获得的权利，对于不是自己生育的人，任何人都不能够享有这种自然支配权，除非我们假定一个人可以在不满足某种权利据以成立的惟一条件的情况下，对任何东西享有权利。因为，如果一个父亲，别无其他理由，只是因"生育"儿子一事，对于他的儿子们具有"自然的支配权"，那么，没有生育这些儿子的人，当然不能对于他们享有这种"自然的支配权"，因此，我们的作者说，"凡被生育出来的人，就因为他的出生一事，成为生育他的人的属下"，这话无论对与不对，都必然得出如下的结论，即一个人根据他的出生不能成为不曾生育他的兄长的属下，除非我们能够假定一个人可以根据同一理由而同时处于两个不同的人的"自然的和绝对的支配"之下，或者假定这种说法是有道理的，即一个人只是因为是他父亲所生，所以由于出生应受他的父亲的"自然的支配"，同时，一个人虽不是他的长兄所生，由于出生也要受他的长兄的"自然的支配"。

75. 那么，如果亚当的"个人的支配权"，他对万物的所有权，在他死后，是完全传给他的长子，他的子嗣的话（因为，假如不是这样的话，罗伯特爵士的君主制和"自然支配权"马上就垮台了），父亲因生儿育女而获得的对子女的支配权，在亚当死后，他的已生育儿女的全体儿子们便根据与他们的父亲取得这种权利的同样资格，立刻平均分配这种统治权，这样，基于"财产权"的统治权同基于"父权"的统治权，便分离了，因为该隐作为子嗣，独自取得了基于"财产权"的统治权，而塞特和其他的儿子们则与他平均分配了基于"父权"的统治权。这是对我们作者的学说所能作的最好的解释，在他安排在亚当身上的两重统治权利中，要不是其中之一全无意义，就是如果两种权利都必

须同时成立的话，它们只能起到混淆君主权利，并在他的后代中把政府弄得乱七八糟的作用。因为，他的理论建立在两种统治的权利之上，这两种权利不能一道传袭，他也承认是可以分离的，因为他曾同意"亚当的儿子们根据个人的支配权，各有不同的领土"，他使人对他的原则永远发生疑问，不知统治权究竟在什么地方，或者我们究竟应服从谁，"父权"和"财产权"既是两种不同的权利，而在亚当死后，便马上落在不同的人的身上。两种权利中究竟哪一种应当让路呢？

76. 关于这点让我们把他自己对我们所作的说明来加以考察。他引用格老秀斯的话告诉我们说："亚当的儿子们在他未死以前，因为亚当的赏赐，指定，或某种的让渡，借着个人的支配权，已各有自己的权利领域；亚伯得有他的羊群和牧地，该隐得有他的种谷物的田地和挪得的土地，在那儿建立了一座城"。说到这里，当然需要问起，在亚当死后，这两人中究竟谁是统治者。我们的作者回答说是"该隐"。但他是凭着什么条件呢？我们的作者说："他是元祖们的许多继承人中的一个继承人；这些元祖是同族人们的自然的父母！他们不仅是他们自己的子孙的君主，而且是他们的兄弟们的君主。"然而该隐继承的是什么？他没有继承全部所有物，没有继承亚当的全部"个人支配权"；因为我们的作者承认，亚伯由他的父亲分得权利，"借着个人的支配权，自己领有做牧地的土地"。那么，亚伯根据"个人的支配权"而获有的东西，就不属于该隐的支配权之内，因为他不能对于已经处于别人支配权下的东西，再具有"个人的支配权"，所以该隐对于他的兄弟的支配权，便随着这个"个人的支配权"而一道消失了。于是便暂时存在着两个统治者，而我们的作者虚构的"父权"资格便归无用，该隐也不是他的兄弟的君主，要不然的话，如果在亚伯有"个人的支配权"的情况下，该隐仍旧保留他对亚伯的统治权；其结果将是，不管我们的作者怎样持相反的意见，"治理权的第一个根据和原理"与财产权便没有任何关系。诚然，亚伯在他的父亲亚当死去之前就先死了，但是这与论点无关，因为无论是说亚伯也好，塞特也好，或者任何一个不是由该隐所生的亚当的后裔也好，都可以用这一论点来反对罗伯特爵士。

77. 当他说到"挪亚的三个儿子，由他们的父亲把全世界分配给他们"时，他也碰到同样的困难。试问在挪亚死后，我们在三个儿子中哪一个身上发现了"王权的建立"呢？如果三个儿子都有王权——我们的作者似乎是这样说的——那么，王权是基于土地的所有权，是根据"个人的支配权"，而不是基于"父权"或"自然的支配权"了。于是父权为王

权的源泉之说便要垮台，那大肆夸张的“父亲身份”也就完全消失了。如果把“王权”传下给作为挪亚的长子和继承人的闪（Shem），那么，我们的作者所说的“挪亚以抽签分配世界给三个儿子”一事，或“他周游地中海十年，将每个儿子应得的土地指定”一事，都是白费气力。而且他把世界分配给三个儿子，是没有什么好处或者是达不到什么目的的，因为挪亚死后不管他生时的诺言怎样，闪都应成为他的兄弟们的君主，那么，挪亚分给含和雅弗以土地的诺言便无甚价值了。要不然，如果这个授与他们以对于分得的土地的“个人支配权”的诺言是有效的话，于是便建立起了两种不同的权力，彼此互不从属，从而带来了他们收集起来用以反对“人民权力”的所有那些困难。关于这点，我想用他自己的话来讲，只把他的“人民”两字改为“财产权”罢了。“地上世界的一切的权利，或是从父权派生，或是由父权的篡夺而得，除此之外，无论什么权利都没有别的起源；因为，如果承认有两种权力，双方不相从属，那么，谁是最高的权力，便发生永远不断的争议，两个最高的权力是不能协调的。如果父权是最高的，基于个人的支配权的权力便不得不从属和依存于它，反之，如果基于财产权的权力是最高的，父权便不能不屈居其下，没有财产所有者的许可就不能行使，但这事必然会破坏自然的部署和进程。”这是他自己反对两种不同的独立权力的议论，我用他自己的话来说，只把源于财产权的权力代替了“人民的权力”而已。当他在这儿把他自己极力反对两种不同权力的论证答复了之后，我们可以更清楚地看见他怎样能够从“亚当的自然的和个人的支配权”，从并不总是集中在同一个人身上的两种不同资格“父权”和“财产权”中，在任何可以接受的意义上，寻求一切王权的根源。从我们作者的自白中显然可以看出，亚当和挪亚两人死后，继承问题发生的时候，这两种权力便马上分开了。可是我们的作者在他的著作中，常常把它们混在一块，当他觉得它们适合于他的目的时，决不放过利用它们之中任何一个的机会，这种荒谬理论，在下一章里将更加充分地显露出来，在下一章中，我们将对亚当传授统治权给后世君主的方法加以考察。

第八章 论亚当的最高君主统治权的转移

78. 罗伯特爵士提出来作为亚当统治权的那些证据既不很高明，他的关于统治权转移给后世君主之说，其遭遇也不见得好多少，如果他的政治学说是对的话，那么这些后世君主们都必须从亚当那儿取得他们的权利。他所拟定的转移权利的方法，散见于他的著作中，我将用他自己的话说出来。他在序言中告诉我们说，“亚当既是全世界的君主，他的后裔除得到他的授与或许可，或继承他之外，任何人都没有取得任何东西的权利。”在这句话中，关于亚当所有一切东西的转移，他提出两种方法，这就是“授与”和“继承”，“一切的王都被认作是或将被认作是最初的祖先——他们最初是全人类的生身父母——的逐代最近的继承人”，“无论是有多少人的一个人群，就其本身而论，其中必然有一个人被认为亚当的最近的继承人，而自然具有做其余人们的君主的权利。”在这两处地方，他认为“承袭”是把君权转移于后世君主的惟一的方法。“地上世界的一切权利或是从父权派生出来，或是由篡夺父权得来。”“现在和以往的一切君主是，或曾经是他们的人民的父亲，或是这些父亲的继承人，或是一些篡夺这些父亲的权利的人。”在这句话中，他把“承袭”或“篡夺”当作是君主们获得这种根本权力的仅有的两种方法，然而他又告诉我们说：“这个父的帝国，由于其在本身原是世袭的，所以也可以由特许而让渡，也可以为篡夺者所夺取。”由此可见，承袭、授与、篡夺都可以转移君主的权力。最后，最使人惊叹的，就是他说了这样的话：“君主们以什么方法——或是选举，或是授与，或是继承，或是任何其他的方法——取得他们的权力都无关紧要，因为使他们成为真正的君主的，并不是获得王位的方法，而是以最高权力进行统治的方式。”我认为这句话是对他的关于以亚当的王权作为一切君主获得王权之源泉的全部“假设”和议论的一个充分的答复。如果要使一个人成为“真正的君主”，只需“以最高权力统治，而与他获得权力的方法无关”，那么，他实在可以省去许多麻烦，不必像他所做的那样，在书中各处，把继承人和承袭大讲特讲地说了那么许多。

79. 借着这种令人注意的方法，我们的作者可以使倭利佛或他随便想到的任何一个人成为“真正的君主”，假使他自己有福气生在马桑尼罗的政府之下，依照他自己的这个原则，他想必忍不住会对马桑尼罗输诚效忠，祝福他“吾王万岁！”因为马桑尼罗在前一天虽还是一个真正的渔夫，然而他以最高权力进行统治的方式使他成为一个“真正的”君主了。再说，假使唐·吉诃德曾教导他的随从者以最高的权力进行统治，我们的作者无疑地会成为桑乔·潘萨所居住的那个岛上一个最忠诚的臣民，而且在这个政府中，他一定获得某些优遇，因为我认为他是第一个这样的政治家，他一方面自称把政府奠定在真正的基础之上并建立了合法的君主王位，同时又告诉全世界说，“凡是以最高的权力统治的人，不问其取得权力的方法怎样，就是一个真正的君主，”用简单的英语说，这即是说，不论用什么方法，谁只要能够取得王权和最高权力，这王权和最高权力就真正地和正当地归他所有。如果这样就成为“一个真正的君主”的话，我真不知道他怎样还会想到有“篡夺者”，以及到什么地方去寻找一个“篡夺者”。

80. 这是一个如此奇怪的学说，以致我惊异万分，连他陷入的许多自相矛盾的地方也匆匆掠过，没有加以适当的考虑，这些矛盾包括他认为亚当的君主“威权”——最高的统治权——有时能够单靠“承袭”，有时兼靠“授予”和“承袭”，有时只靠“承袭”或“篡夺”，有时又同时靠这三种方法，最后，还加上能靠“选举”或“任何其他方法”来传给后世的君主和统治者，使他们享有取得臣民的顺服和从属的资格。这些矛盾是那样的明显，有普通理解力的人只要把我们作者的话读过一遍，就可以发现。我所引用的他的话——本已远比他原来的话更连贯，更语调一致得多——虽则满可以作为理由不必在这种论证上再去下更多的工夫，不过，我既以考察他的学说的主要部分自任，即令已有空前有力的证明，证明亚当曾经是全世界的绝对君主和主人，我还是要略为详细地考察一下，看看“承袭”、“授与”、“篡夺”或“选举”怎样能够按照他的原理在世界上以任何方式建立政府，或怎样能够从亚当的这种王权中取得受人服从的合法地位。

第九章 论从亚当承袭下来的君主制

81. 纵使世界上应当有政府是极其明白的事；纵使所有的人都同意我们作者的意见，认为神的意旨已把政府规定为“君主制”，可是，由于人们不能去服从那些不能命令指挥的人，而幻想中的政府概念，尽管圆满、正确到了无以复加的程度，它也是既不能颁布法律，亦不能为人们的行动订立规章的；因之，要用它在人们中间维持秩序和建立政府以行使政权是行不通的，除非同时教给人们一种方法怎样去认识谁是握有此种权力和行使这种支配他人之权的人。只是谈服从和顺从，而不告诉我们谁是我们应当服从的人，那是没有用处的。因为即使我已完全心悦诚服地相信世界应有统治机构和法规，但是，在有权利取得我的服从的人出现以前，我还是可以随意行动的。如果没有一种标志使人能认识他，并把具有统治权的他同别人区别开来，那么任何人以至我自己都可以是这样的人了。因此，服从政府虽是每一个人的义务，可是，这种服从所指的只是服从那种有下命令的威权的人的指导和法律，而不是别的，所以，单使一个人相信世界上存在着“王权”，还不足以使一个人成为臣民，而必须有方法去指定和认识这个具有“王权”的人。一个人除非充分了解谁是有权对他行使支配权力的人，否则，他在良心上决不会感到有服从任何一种权力的约束力量。要不然，海盗与合法的君主之间便没有分别；一个强有力的人可以毫不费劲地受人服从，皇冠与王笏将会成为强暴和掠夺的遗产；如果人们不知道谁有权指挥自己，自己有义务应该服从谁的指示，那么人们也就可以随时和幼稚无知地更换他们的统治者，如同他们改换自己的医生一样。因此，为使人民心悦诚服地尽他们的服从的义务，他们不但必须知道在世界上总是有一种权力，而且必须知道是哪一个人具有支配他们的权力。

82. 我们的作者在亚当身上建立一个“君主的绝对权力”的企图有多大的成就，读者从上面说过的话里已可作出判断。但是纵使这个“绝对君主制”像我们作者所希望的那样一清二楚，——我是持相反见解的

——除非他同时也证实下述两件事，否则对于世界上现有的人类政府还是没有用处的：

第一，“亚当这种权力”不随他的死亡而终止，而是在他死后便全部转移给其他某一人，直到子孙万代都是如此。

第二，现在世上的君主和统治者是通过一种正当的转移方式取得这种“亚当的权力”的。

83. 如果第一个条件不能成立，“亚当的权力”纵然庞大无比，确实无比，对于现在的政府和社会也丝毫没有意义；我们不能不于亚当的权力之外，为一些国家的政府寻求别的权力根源，否则世界上便根本没有政府。如果后一个条件不能成立的话，这就会摧毁现在的统治者的权威，解除人民对于他们的服从，因为他们跟别人相比，既然没对作为一切权威之惟一源泉的那种权力提不出更多的要求，自然也就没有统治人民的资格。

84. 我们的作者曾在亚当身上虚构一个绝对的统治权，提出几种将它转移与他的后继君主们的方法，但是，他特别强调的是“承袭”的方法，这一点在他的几篇论文中经常都能见到，我在上章又已引过其中的几段，我不用在这儿再复述了。前面已经说过，他把这种统治权建立在一种双重基础之上，即“财产权”与“父权”；前者被认为是专对万物的权力，即拥有土地和地上的野兽以及其他低级生物，专供自己个人之用，把其他所有的人都排除在外；后者被认为是他享有的治理和管辖人们，即除他以外所有人类的权力。

85. 这两项权利，既被认为是其他一切人所没有的，则亚当一人必有其特定的理由，作为掌有这两项权利的根据。

我们的作者假定，亚当的“财产权”是来自上帝的直接的“赐与”（《创世记》第一章第二十八节）而“父权”的权利则是从“生育儿女”的行为产生的。就一切种类的承袭而论，如果继承人不继承他的父亲的权利所根据的理由，他就不能继承那以此为根据的权利；例如，亚当根据万能的上帝——万物的主人和所有者——的“授与”和“恩赐”，对于万物具有一种所有权；就算这是像我们的作者所说的那样，但是在亚当死后，除非有同样的理由——即上帝的“赐与”——也赋与了亚当的继承人以这种权利，则他的继承人不能有支配万物的权利，不能对万

物取得“所有权”。因为，如果亚当不得到上帝的正式的“赐与”就不能对万物享有所有权和使用权，而这种“赐与”又只是给予亚当个人的，那么，亚当的“继承人”就不能具有承袭它的权利，而在亚当死后，这种权利必然再归还上帝——主人和所有者。因为正式的授与所给予的权利不能超过明文所载，这种权利也只有依据明文所载，才能得以保持，那么，像我们的作者所主张的那样，如果那种“赐与”只是给亚当个人的，他的继承人就不能继承他对万物的所有权，而如果这种权利是授与亚当以外的任何人的，就应当指明这种权利是只传给我们作者心目中的继承人即传给他的儿子们中的一个，而排除其余的儿子在外。

86. 但是，我们不要跟着我们的作者走得离题太远了，事情显然是这样的：上帝既创造人类，便在他身上，如同在其他一切动物身上一样，扎下了一种强烈的自我保存的愿望，也在这世界上准备了适于人类衣食和其他生活必需的东西，俾能照着上帝的旨意，使人类能在地面生存相当的时期，而不要让一件如此奇妙的工艺品由于其自身的大意和必需品的缺乏，在生存不久之后便告死亡——我以为上帝创造了人类和世界之后，这样对人类说过——即是，指示人类通过他的感觉和理性（正如上帝通过扎根在下等动物身上的感觉和本能来达到同一的目的那样）来利用那些可供生存所需的东西，和给予他以“自我保存”的手段，因此我毫不怀疑，在上帝宣布这些话以前，（纵然如果这些话一定要理解为是用文字说出的），或者连这种文字形式的“赐与”都没有的时候，人类根据上帝的旨意和特许就已经有了使用万物的权利。因为上帝既然已亲自把保存自己生命和存在的欲望（强烈的欲望），作为一种行动的原则，扎根于人的身上，“作为人类心中的上帝之声的理性”就不能不教导他并且使他相信，按照他所具有的自我保存的自然趋向行事，就是服从他的创造主的旨意，因而对于那些通过他的感觉或理性发现出来足以养生的东西，他就有权利使用，这样说来，人类对于万物的“财产权”是基于他所具有的可以利用那些为他生存所必须，或对他的生存有用处之物的权利。

87. 这就是亚当的“财产权”所依据的理由和基础，基于同一根据，这不但在他死后，而且在他生前，也给予他的一切儿子以同样的权利。因此，亚当的嗣子没有超过他的其他的儿女的特权，使他能够排除他们，不让他们享有利用下等生物来保存自己舒适的生存的同等权利。这种权利就是人类对于万物的“财产权”。这样说来，建立在“财产

权”或——像我们的作者所说的那样——建立在“个人的支配权”之上的亚当的统治权便变成空话了。无论哪一个人都根据和亚当一样的权利——即根据一切人都具有的自我照顾和自谋生存的权利——有权支配万物。人类都共同享有这种权利，亚当的儿子们也与他共同享有这种权利。但是，如果一个人已开始把某一种特定的东西作成了自己的财产（他或任何其他的人怎样能够这样做，将在别的地方说明），对这种东西，这件财产，如果他没有通过正式授与而另外作了其他处理的话，便自然传给他的儿子们，他们有继承和保有它的权利。

88. 这里，有理由问一问，在父母死后儿子们怎样较他人为先地获得承袭父母财产的权利？父母在死时自己实际上既没有把这种权利转移给别人，为什么它不再归还给人类的共同财产呢？也许可以答复说，公众同意把它给予死者的儿子们。我们知道，公众的做法确是这样处理的；不过我们还不能说这就是人类共同的同意，因为这种同意从来没有人要求过，实际上也从来没有被表示过，但是如果公众的默许已经确立了儿子的承袭权，那么儿子们承袭父亲遗产的权利也只是一种人为的而不是自然的权利；不过在这种做法很普遍的地方，把这种事情看成是自然的，也不无理由。我想，其根据是这样的：上帝扎根在人类心中和镂刻在他的天性上的最根本和最强烈的要求，就是保存自己的要求，这就是每一个人具有支配万物以维持个人生存与供给个人使用的权利的基础。但是，除此以外，上帝又在人类心中扎下了繁殖自己种类和延续后代的强烈的要求，这种要求就给予儿子们以分享父母的“财产权”和承袭他的财产的权利。人类保有财产不单是为了自己，他们的儿子也有享有其财产之一部分的权利，当父母死亡，不能再使用财产，父母与其财产分离的时候，儿子们自己的这种权利便与父母的合并起来，全部财产都归他们所有，这种情况我们称之为继承遗产。与保存自己一样，人们依据同一的义务有责任保存他们自己所生的后代，于是他们的后代便得有享受他们所有的财富的权利。从上帝的法则看来，儿子们具有这种权利是很明显的，而人类确信其子女享有这种权利，从国家的法律看也是很明显的，这两种法律都要求父母供养子女们。

89. 由于自然的过程儿童生来幼弱，不能自己供养自己。上帝既然如此规定了自然的程序，他就亲身给他们这种权利，要父母养育和扶持他们，这权利不仅仅限于能够生存而已，而且包括在父母条件可能达到的范围内享受生活的便利和安适。因此，当他们的父母离开人

世，父母对儿子应有的照顾抚养完全停止时，这种照顾抚养的效果应该尽可能长远地使其延续下去，父母在世时准备好的东西，像自然所要求的那样，应当认为是留给儿子们的。儿子们是父母在自己身后，还有责任必须供应照顾的。即使父母在去世时没有明白宣布，自然的意旨却指定了儿子承袭父母的财产。于是，儿子便有资格，有自然的权利来承袭他们的父亲的财富，这是其余的人所不能妄想的。

90. 要不是因为上帝和自然给予儿子以享受父母养育扶持的权利，并作为一种义务，使父母不得不这样做，那么，说父亲应承袭儿子的财产，并且比他的孙子有优先承袭权，也不无理由。因为儿子的抚养教育要费去祖父很大的一番心血和经验，从公道出发，可以认为应当予以报酬。但是，祖父这样做，也是服从于自己的父母所服从的同一法则，按照这个法则，他从自己的父母那里获得抚养和教育。而一个人从他的父亲所获得的教养，是用自己对自己的儿女的教养来偿还的（我的意思是说，除非由于父母目前的需要，要求将财物归还，以便维持他们的生活与生存，就应当采取财产权更换的办法，是多少就偿还多少。因为我们这里说的不是儿子对于父母总是应该有的孝敬、尊崇和感激，而是以金钱来计算的财物与生活用品）；不过，这种对儿子的债务也不能完全抵消对父亲所负的责任，而只是基于自然之理使前者比后者优先罢了。因为，一个人对其父亲负了债，在儿子没有后代时，父亲有权承袭儿子的财产，在这种情况下，儿子的权利不能排除父亲的承袭权。因此一个人在有需要时具有享受儿子抚养的权利，而且在他除了给予儿子和孙子的必须供应之外还有余裕时，他也有从儿子方面享受安乐生活的权利，如果儿子死了没有所出，父亲自然有权来享有他的财物和承袭他的财产（纵然有些国家的民法悖于常理另有其他规定），然后，再由他的其他儿子和后者的所出承袭他的，如果再没儿孙的话，就由他的父亲和父亲的后人承袭，但是，如果连这些也没有的话——即是连亲族也没有的话——我们看到私人的所有就归之于社会，在政治社会内，是落入公共官长之手，而在自然的状态中，这种财产则再一次变为完全公有，任何人都无权承袭它，也没有任何人以不同于其他自然共有物的方式对这些东西具有财产权，关于这点，我将在适当的地方再加以说明。

91. 我所以用了较大的篇幅，指出儿子有权承袭父亲的财产的理由，不单是因为从这种理由中，可以明显看出亚当纵有对全地面及其产物的所有权（一种名义上的、无意义的、无用的所有权，因为他有

责任拿他来养育和维持他的子孙，这种所有权便只能是如此而已），但他所有的儿子凭着自然的法则和承袭的权利，得有共同享受的资格，并在他死后，取得其财产的所有权，这种所有权不能给他的后裔中任何一个人带来统治其余的人的统治权，这是因为既然每一个人都有承袭他自己那一部分的权利，他们可以共同地享受他们所承袭的财产的全部或一部分，或分而享之，他们觉得怎样最合适就怎样办，但是没有人能够要求承袭全部财产，或任何与之相连的统治权，因为承袭的权利使一切人都有同样的权利，来分有他们的父亲的财产，并没有轻重的差别。我说，我不单是因为这个原故，而对儿子承袭父亲财产的理由那样细致地加以考察，而且也因为他可以更好地说明白"统治权"和"权利"的承袭问题。在有些国家里，他们各自的民法把土地的所有权完全给予长子，权力的继承也是依照这种习俗而传给人们，有些人就容易为这种现象所迷惑，而认为对"财产"与"权力"两者都同时存在着一种自然或神授的长子继承权，认为对人的"统治权"和对物的所有权乃是从同一的根源发生，也应依照同样的法则承袭下去。

92. 财产权的最初发生是因为一个人有权利来利用低级生物供自己的生存和享受，它是专为财产所有者的福利和独自的利益的，因此，在必要的时候，他甚至可以为了使用它而把他具有所有权的东西加以毁坏，但是，统治权却不一样，它是为了保障个人的权利和财产，以保护其不受他人的暴力或侵犯的方法而设，是以被治者的利益为目的；统治的剑是为着要使"做恶事者恐怖，"借这恐怖逼使人们来遵守社会的明文法律，这种法律是依照自然的法则而制定的，是为公众谋利益的，也就是说，在公共法规所能提供的范围内为社会的各个特定的成员谋利益。这剑不是单为统治者自己的利益而给予他的。

93. 因此，照前面的说明，儿子们由于要倚靠父母养活而有权利承袭父亲的财产。这种财产由于是为他们自身的福利和需要才属于他们所有，所以把财产称为物资（goods）是合适的。依照任何上帝或自然的法则，长子都没有独占这财产的权利或特殊的权利，他的和他的弟兄的权利同样基于他们必须靠父母养育、扶持和过舒适生活的那种权利，舍此以外，别无其他根据。但是政府是为被治者的福利，而不是为统治者独自的利益而设的（只是因为他们是那个政治团体的一部分，他们才和其余人一起，作为这个团体的一部分和成员而受到政府照管，并依照社会的法律，各尽其职能，为全体谋福利），因此政府不能凭着与儿子承袭父亲财产同样的权利来承袭。儿子有权利从他

的父亲的财产内取得生活的必需和便利来养活自己，这种权利使他有权为了自己的利益而继承他的父亲的财产，但是这不能使他也有权去继承他的父亲对他人的“统治”。儿子有权向父亲要求的一切是教育和抚养，以及自然所提供来维持生活的东西；但他没有权利向他要求“统治权”或“支配权”。他可以不须有为了他人的福利与需要而赋与他的父亲的“帝国”和“支配权”（如果他的父亲具有这个的话）而生活下去，并从他的父亲那里取得他当然应得的那部分生活品和教育的福利。因此，儿子不能凭着一种完全是基于他自己私人的好处和利益的权利来要求统治权或承袭统治权。

94. 我们必须先要知道别人向他要求承袭权的第一个统治者怎样获得他的威权，一个人根据什么理由获有“最高统治权”、他凭什么资格享有这种权力，然后我们才能知道谁有权继承他，从他那里承袭这种权力。如果最初把一根王笏交给一个人的手上或给他戴上王冕的是人们的同意和许可的话，那么这也必然是指定其传袭和移转的方法，因为使第一个人成为合法“统治者”的权力也必然使第二个人成为合法的统治者，这样它便也给予了王位的继承权。在这种情况下，继承习惯或长子继承权本身都不能成为承袭王位的权利或口实，除非建立政府的形态的人民公意是用这种办法来解决王位继承问题的。所以，我们看见在一些不同的国家里，王冠的承袭是落在不同的人头上，在一个地方根据继承权利做君主的人，在别一个地方可能会成为一个臣民。

95. 如果上帝以他正式的授与和宣告的启示最初给予某人以“统治权”和“支配权”，那么，一个声称有这种权利的人也必须从上帝那里取得关于他的继承权的正式授予。因为，如果上帝没有规定这种权力传授和移转给别人的途径，那就没有人可以承继最初的统治者的这种权利，他的儿女也没有承袭权，除非上帝——这种制度的创制者——有命令，长子继承制也不能成为要求的根据。例如我们看见扫罗由上帝的直接指定而获得的王位，在他去世以后，他的家族对王位的要求权也就没有了；大卫王根据与扫罗登位同一样的资格——即是上帝的指定——继承他的王位，而排除了扫罗的儿子约拿单和一切继承父权的要求。至于所罗门所以具有继承他的父亲的权利，也定然是基于别的资格，而不是根据长子继承制。弟弟或姊妹之子如果也具有与第一个合法的君主同样的资格，在王位继承上必然享有优先权。在支配权只

凭上帝自己的正式指定的情况下，只要上帝有命令，最小的儿子便雅悯和同族中最初拥有这种权利的人一样，也必定要承袭王位。

96. 如果“父权”，“生育儿女”的行为给予一个人以“统治权”和“支配权”，继承和长子继承权就不能给儿子以这种权利；因为不能继承他的父亲的生育儿女这种资格的人，也不能像他的父亲那样，根据父权而有支配自己兄弟之权。不过，关于这点，在后面我还要更多地加以说明。同时，有一点是很明白的，就是，一个政府，不管它最初是被认为建立在“父权”、“人民的公意”或是“上帝自己的正式指定”，哪一种基础之上，其中任何一种都可以取代其他一种而在一个新的基础上开始一个新的政府——我的意思是说，在上述的任何一个基础上开始建立的政府，依据继承的权利，只能够传给那些与其所继承的人具有相同权利的人。基于“社会契约”的权力，只能够传给那依照该契约取得权利的人；基于“儿女生育”的权利，只有“生育儿女”的人才能享有；基于上帝的正式“授与”或“赐给”的权力，只有这种授与根据继承权利规定授给的人才能享有这种权利。

97. 由上面我所讲的，我以为有一点是很明白的了，即是，利用万物的权利，本来是基于人类具有的维持自己生活和享受生活便利的权利，儿子之具有承袭父母的财产的自然权利，是基于他们具有从他们父母的财产蓄积中取得同样生存与生活物资的权利，而他们的父母在自然慈爱的教导下，把他们作为自己的一部分来抚育他们，这一切全都是为了财产所有者或继承者的利益，不能作为儿子们继承“统治权”与“支配权”的理由，这些权力具有另外的根源和不同的目的；长子继承权也不能作为借口来单独承袭“财产”或“权力”，这在后面适当的地方，我们会看得更清楚。在这里只要说明一件事就够了，这就是说，亚当的“财产权”或“个人的支配权”不能把任何统治权或支配权传给他的嗣子，他的子嗣由于没有承袭他的父亲的一切的所有物的权利，因此不能取得支配他的兄弟们的统治权；所以，纵使亚当由于他的“财产权”而使他具有了任何统治权——实际上并非如此——这统治权也随他的死亡而告终止了。

98. 亚当的统治权——如果因为他是全世界的所有者而对人类有支配权的话——不可能为他的某一个儿子所承袭，而支配其余的儿子，因为他们大家都有分得遗产的权利，每一个儿子都有权取得他的父亲的所有的一部分；因此，亚当根据“父权”而获得的统治权——如果他

有这种权的话——也不能传给他的儿子中任何一个，因为，如我们的作者所说，这是一种凭着“生育儿女”而获得的对其所生者的权利，它不是一种可以继承的权力，因为这是一种导源于并建立在纯属私人性质的行为上的权利，所以由它而来的那种权力也是一样，是不能承袭的。父权既是一种自然的权利，只源于父子的关系，它之不能被承袭正如这种关系本身不能被承袭一样。如果一个人可以承袭父亲支配儿子们的父权的话，那么，他作为继承人，照样可以声称具有承袭丈夫对妻子的夫妇之权。由于丈夫的权力是基于契约，而父亲的权力是基于“儿女的生育”；如果他可以承袭由“生育儿女”而来的权力（除非生育行为也可以成为一个没有生育儿女者获得权力的一种资格，这种权力只能及于生育儿女者本人，而不能及于别人）他便同样可以承袭那由私人性质的婚姻契约而取得的权力了。

99. 这就使人可以有理由问一个问题，亚当既死在夏娃之前，他的嗣子（比方说该隐和塞特）根据承袭亚当的父权的权利，是否对他的母亲夏娃具有统治权呢？因为亚当的父权不过是因生育儿女而取得的一种统治儿女的权利，所以，即便照我们作者的意思来说，承袭亚当的父权的人，除了亚当因生育儿女而取得的统治儿女的权利外，没有其他东西可以承袭；因此，嗣子的君权不会包括夏娃，如果包括夏娃的话，那么这种君权既不过是亚当传袭下来的“父权”，其嗣子必然是因为亚当生育了夏娃而获得统治她的权利的，因为“父权”不是别的，只是与生育儿女有关的事情。

100. 也许我们的作者会说，一个人可以割让他对他的儿子的支配权，凡是由契约可以移转的东西，也可以由承袭而取得。我回答，一个父亲不能割让他对他的儿子的支配权。他也许可以在某种程度上放弃此种权力，但不能加以转让；如果有别人获得这种权力，那也不是由于父亲的许可，而是由于那人自己的某种行为。例如一个父亲反乎天性，对自己的孩子不加爱护，把他出卖或送给别人，而这个人又抛弃了他；第三个人发现了他，把他当作自己儿子一样的养育、抚爱和照顾。在这种情况下，我认为没有人怀疑，儿子的孝顺和服从应该大部分献给他的义父，或作为一种报酬偿还给义父；如果其他两个人要向他要求什么，那只有他的生身父亲还有权利。他也许已经丧失了包含在“孝敬你的父亲和母亲”这条诫命中的大部分对他应尽的义务，但他没有将任何权利转移给别人之权。购买儿子而不照管他的那个人，凭着他的购买行为和生父的认许，得不到享受儿子孝敬的权利，只有

那个凭着自己的权力，对那个垂死的弃儿代尽了父亲的职责和照顾的人，由于父母的抚养之恩，才使自己得到享受相应程度的父权的权利。在考察父权的性质时，这点将更容易为人所接受，关于这一点请读者参阅本书第二卷 。

101. 再回到目前的论证，有一点是很明白的：父权只是由"生育儿女"得来（我们的作者把它作为父权的惟一根据），既不能"转移"，也不能"承袭"；没有生育儿女的人不能获得基于"生育"而来的父权，正如一个人没有履行某种权利所依据的惟一条件就不能有某种权利一样。如果有人问，父亲支配他的儿子的权力是根据什么法律的，我可以答道，那无疑是根据"自然"的法则，自然给予他以支配他所生的儿子之权。如果又有人问，我们作者所说的嗣子根据什么法律获得承袭的权利，我以为也可以回答说是根据"自然"的法则；因为我没有看见我们的作者引用《圣经》上的一个字来证明他所说的这种嗣子的权利。那么，"自然"的法则之所以给予父亲以支配儿子的父权，是因为父亲的确"生育了"儿子，如果同一样的"自然"的法则拿同一样的父权给予嗣子，使他支配并不是他所生育的兄弟们，这样推论的结果，不是父亲没有因生育儿女而获得父权，就是嗣子根本没有这种权利，两者必居其一。否则很难理解"自然"的法则——也即是理性的法则——既因"生育儿女"这个惟一的理由，而给予父亲以支配儿子的父权，怎样又可以不需这个惟一的理由（换句话说，即没有任何理由）而给予长子以支配他的兄弟之权。如果长子依照自然的法则可以承袭这个父权，而不须具有这种权力所根据的惟一的理由，那么，最小的儿子也可以有这种权力，乃至于外人，也和长子与最小的儿子一样可以有这种权力了；因为，既然只有生育儿女的人才有父权，那么，在没有任何一个人具备这种条件的地方，便是一切人都有同等的权利了。我确信，我们的作者拿不出什么根据来，如果有人能提出的话，我们将在下面看看，它是否能站得住脚。

102. 同时，如果说依照自然的法则，一个生育儿女的人有支配他所生的儿女的父权，因此依照自然的法则，没有生育他们的嗣子也有支配他们的父权的话是有理的，那么我们也可以说，依照自然的法则，一个人因为是另一个人的亲属，并且大家都知道与他同一血统，有了承袭此人财产的权利，因此，依照同一自然法则，一个完全不属于他的血统的陌生人也有承袭他的家产之权也同样有理。换一种情况说，假使国家的法律只给予那些保育和抚养自己的孩子的人以支配他

们的绝对权力，能有人硬说这种法律给予了那些没有做过这种事的人以对不是他自己的儿子的那些人的绝对权利么？

103. 因此，如果能够说明夫权可以属于不是丈夫的人所有，那么，我相信，我们的作者所说的因生育而取得的父权可以为一个儿子承袭，继承父权的嗣子可以具有支配他的兄弟们的父权，并且依照同一原则也具有夫权，这些便也都可以得到证明。但是，在这点没有得到证明之前，我以为我们可以放心地确信，亚当的父权，这种"父的身份"的统治权——如果真有这样的权力的话——不能传给他的第二代的嗣子，也不能为他所承袭。"父的权力"（如果这个名词对于我们的作者有用的话，我很可以承认它）永不能消失，只要世界一天还有父亲，便一天有父权；但是，所有父亲中没有一个人具有亚当的父权，或从亚当处取得他们的父权，只是各个父亲都根据与亚当享有父权同样的资格而具有各自的父权，即是根据"生育"而不是根据承袭或继承，其情况正如丈夫们的夫权不是由亚当那里承袭而来一样。这样我们就可以看出，正如亚当并不具有那种足以使他对人类拥有"统治权"的"财产权"和"父权"一样，他那建立在这两种资格中任何一种之上的统治权（如果他真的有这种权的话）同样地也不能传给他的嗣子，而必然随其死亡而告终。因此，如上面所证明的，亚当既然不是君主，他那虚构的君位也不是可以传袭的，所以现在世界上的权力不是属于亚当的权力；因为，在"财产权"或"父权"方面，亚当所有的一切，根据我们作者的理由，必然要随其死亡而告终止，而不能以承袭转移给他的后代。在下章中，我们将考察一下，看看亚当是否曾有如我们作者所说的那样的嗣子，来承袭他的权力。

第十章 论亚当的君权的继承者

104. 我们的作者告诉我们说，“任何一群人，无论是大群或小群，纵然是从五湖四海和天涯地角聚拢在一起的，从这群人的本身看来，在这群人中必定有一个人，由于是亚当的嫡嗣，而天生有权利做其余一切人之王，其他一切人都从属于他；一个人生出来不是王就是臣民，这是一条无可否认的真理”。他又说，“如果亚当自己还活着，现在快要死去，也必有一个人——在世界上只有一个人——是他的嫡嗣，这是毫无疑问的。”如果我们的作者喜欢的话，假设这“一群人”全是世间的君主，那么，照我们作者的法则，“他们当中便有一个人天生就有做其余一切人的王之权利，因为他是亚当的嫡嗣。”这真是一个绝妙的办法，它通过设立成百上千的君主资格（如果世界上有那么多君主的话）树立起许多有君主资格并得到他们的臣民服从的人，来和现在统治着的君主相对立。这些人的君主资格，按照我们作者的意见，和现在处于统治地位的君主是同等有效的。倘若“嗣子”的权利有任何效力的话，倘若像我们的作者仿佛要说的那样，这是“上帝的意旨”的话，岂不是一切人，从最高贵的到最卑下的都要做他的臣民吗？那些具有君主称号而不具有做“亚当的嗣子”之权利的人们，能够凭借这个地位向他的臣民要求服从，而不受同一法则的约束自己对别人服从吗？因此，只有两种可能，或者是不能以亚当的嗣子的资格而要求或据有世上的统治权，如果是这样的话，提出这一理由便没有意义，是否是亚当的嗣子对于取得支配权资格也就全无关系了；或者是像我们的作者所说，亚当的嗣子真的是具有政府与统治权的真正条件，那么，首先要做的事，就是找出亚当的真正嗣子，将他拥立为王，然后世上的一切君王都走来把他们的王冠和王笏奉还给他，因为这些东西跟对于他们的臣民一样，已不属于他们了。

105. 因为，要不是亚当的嗣子自然有权做世间一切人（他们聚在一起便形成“一群人”）之王的权利对于确立一个合法的君主并不是一种必要的权利，因而，没有这种权利也可以有合法的君主，君主、君位和君权都不依靠它；要不就是全世界的君王除一个之外都是不合法

的，因而也无权使人服从。要不是亚当的嗣子的地位是保有王位，和有权取得人民服从的依据，这样便只有一个人可以有这资格，其余的人都是臣民，不能向与自己同样是臣民的其他人要求服从，要不就是，这个资格不是君主借以统治和享有要求人民服从之权的依据，这样，即使没有这种资格，君主还是君主，两者必居其一。这种亚当嗣子的自然统治权的梦想，对于取得服从和进行统治都毫无用处；因为如果君主们不是，也不可能是亚当的嗣子，却照样享有统治的权利和要求臣民服从的权利，他们没有这种资格我们也必须服从他们，那么这种资格又有什么用处呢？既然他们没有这种资格，我们就没有服从的义务；因为对于一个无权命令的人，我并没有服从的义务，这样说，我们便不受任何拘束，都是自由的了，除非我们的作者或他的任何代言人能向我们指出亚当的真正的嗣子是谁。倘若亚当的嗣子只有一个，世上便只能有一个合法的君主，在谁是亚当的嗣子还没有解决以前，任何人都不能够心悦诚服地被逼着去服从，因为也许一个不为人所知的年青一代中的任何人就是亚当的嫡裔，而其余一切人彼此都有同等的地位。倘若亚当的嗣子不止一个，则每一个人都是他的嗣子，每一个人便都有王权；因为，如果两个儿子可以同时是嗣子，那么所有的儿子同样都是嗣子，这样一来，一切人由于是亚当的儿子，或是他的儿子的儿子，便都是嗣子，这两种情况必居其一，嗣子的权利不能介乎这两者之间；因为依据这种说法，或者只有一个人是君主，或者全人类都是君主，无论是哪一种情况也好，统治和服从的纽带都会因此而被瓦解。因为，如果一切人都是嗣子，他们对任何人便都没有服从的义务，如果只有一个人是嗣子，在他没有为人所知，和他的地位身份没有确立以前，谁也没有义务，必须对他服从。

第十一章 谁是这个继承人?

106. 从古至今，为患于人类，给人类带来城市破坏、国家人口绝灭以及世界和平被破坏等绝大部分灾祸的最大问题，不在于世界上有没有权力存在，也不在于权力是从什么地方来的，而是谁应当具有权力的问题。由于这个问题的解决，其重要性不亚于君主们的安全，以及君主领地和国家的和平福利，在我们看来，一个政治学的作家在解决这个问题上应该给以很大的注意，并且观点应该非常清楚，因为，如果这一点还有争论的余地，其余一切便没有什么意义了。用极权主义所能带来的一切光辉和诱惑来装点权力而不说明谁应当具有这种权力，结果只会更加刺激人们去发展其自然的野心（这种野心本身，原来就极其容易走向极端）使人们更加热衷于争权夺势，从而为不断的斗争和扰乱埋下永久的祸根，使本属政府的任务和人类社会之目的的和平及安宁倒不可得到了。

107. 我们的作者比平常人更有解决这问题的责任，因为他断言“国家权力的授予是神的规定”，这话使权力本身及其转移都成为神圣的；所以便没有任何权力，也没有任何考虑，可以从根据神权被授予了这种权力的人手中将其夺去；也没有任何需要和办法能用别人来代替他。因为，如果“国家权力的授与是神所规定”，而亚当的“继承人”就是用这种方式“被授与”以这种权力的人（见前面一章），据我们的作者说，如果任何不是亚当的继承人登上了王位，其亵渎神圣的程度之大，犹如在犹太人当中，一个不是亚伦的后裔的人当了“祭司”一样。理由是这样的：“不独”祭司的职权“一般是出自神的规定，而且，它的指定”只能为亚伦一族及其后裔所专有这条规定，就使得这职位不能为亚伦的子孙以外的任何人所享受或行使，所以，亚伦的后裔的继承，人们都慎重地遵守，因为这个原故，人们都能确切地知道谁是具有充任祭司资格的人。

108. 现在，让我们看看，我们的作者为了使我们知道谁是这个“根据神的规定具有充当全人类君主之权的继承人”到底下了多大的功

夫。我们看到的关于他们的第一次叙述是这样说的："子孙的这种从属既是一切王权的源泉，出自上帝自己的意旨，所以国家的权力不独一般出自神的规定，而且它特定地指定授与最年长的两亲"。像这样重大的事情应该用明白的话来说，以便尽量减少可疑或意义模棱两可之处；我以为如果言语能够清楚明确地表达一种概念的话，则亲缘或血统上不同程度的亲疏等一类名词就是可用的言语之一。因此，我们本来希望我们的作者在这儿应该用一种较为明白易懂的词句，好教我们更易于知道，谁是"神所规定被授与国家权力"的人；至少，他也应该告诉我们他所说的"最年长的两亲"是什么意思；因为，我相信，如果已经把土地授与或赏赐给他，和他族中的"最年长的两亲"，恐怕他也会以为有必要请人把这名词给他解释一下，而且他也很难知道这土地在他身后应属于什么人。

109. 在恰当的语言中——在这类性质的论文中，恰当的语言是当然必要的——所谓"最年长的两亲"不是指最年长的有儿女的男人和女人，便是指最早有儿女的男人和女人，那么，我们的作者的论断即是说，在世的时间最长或生儿育女最早的父母"根据神的规定"有握有"国家权力"之权；如果这话有什么悖谬，我们的作者应负其责；如果他的意思与我的解释不同，那也应当归咎于他没有把话说清楚。我确信，"两亲"一词，决不能单指男性的嗣续，而"最年长的两亲"也决不能指一个婴孩——不过，如其能只有一个，他有时可能就是真正的继承人。然而虽有"神的规定的授与"，我们仍然对于国家权力应归属何人，感到茫然，就好像完全没有过这种授与一样，或者好像我们的作者什么也没有说过一样。"最年长的两亲"一语，使我们对于谁是依据神的规定而应具有国家权力一事，比起那些从来没有听到过亚当的嗣子或继承（这个词，我们的作者说得满篇都是）一类话的人，更加糊涂。他的著作的主要内容虽是教人要服从那些有被人服从的权利的人，而这种权利，据他说，是世代承袭的，但是，哪些人是应有这种世袭权力的人这一点，就好比是政治学中的"炼金术者的点金石"那样可望而不可即，任何人从他的著作中都发现不出来。

110. 当他自己想要说什么的时候，像罗伯特爵士这样一个伟大的文体大师，说了这种意义含糊的话，决不能归咎于他缺乏语言知识，因此我恐怕由于他体会到用神的规定来决定继承的规则是多么困难，或者体会到即使肯定了这种传袭的规则，对于达到他的目的，或是在有助于搞清楚与肯定君主地位上只能起多么小的作用，所以宁肯满足

于使用暧昧和笼统的名词，叫人听起来不那么刺耳，使人们乐于接受，而不愿提出任何关于亚当的这种“父权”传袭的明确规则，让人们在心理上对于传给何人感到满足，并且知道那些是有权利掌握王权，因而取得他们的服从的人。

111. 否则，罗伯特爵士既然那样强调“传袭”、“亚当的继承人”、“下一代的继承人”或“真正的继承人”等名词，他怎么可能竟然从不告诉我们“继承人”是什么意义，也不指出认定谁是“下一代的”或“真正的继承人”的方法呢？我不记得他在什么地方曾把这个问题明白地处理过，而是在碰到这问题时，只很当心地，又很犹豫地接触它一下；他这样作是非常必要的，否则，一切建立在他的那些原则上的政府和服从都没有意义；那个无比完善的“父权”对任何人也都没有用处了；所以，我们的作者告诉我们说，“不仅是权力的一般结构，甚至连它之只限定于一种类型——即君主制——以及决定它须归于亚当这一特定的个人及其后裔——这是上帝的三道法令。不论是夏娃还是她的子孙都不能限制亚当的权力，也不能把别人与亚当联在一起，凡给予亚当的权利，是先给予他个人，然后由他转给他的后裔。”在这个地方，我们的作者又告诉我们“神的意旨”限制亚当的君权传给谁呢？作者说“传给亚当的世系和后裔”，这真是一种特别的限制，对整个人类的限制。假如我们的作者能在人类之中找出一个不属于亚当的“世系”或“后裔”的人来，这个人或许可以告诉他，谁是亚当的下一代继承人，但是，就我们说来，我对于这种把亚当的帝国限制于他的一“系”或“后裔”的办法怎样能够帮助我们找得到“一个继承人”是感到失望的。我们作者的这种“限制”诚然可以为那些想在兽类中去找寻“继承者”的人节省一些劳苦——如果其中有任何这样的继承者的话——但是这对于在人类中发现“一个下一代继承人”却不会有什么贡献。固然，告诉我们说，亚当的世系和后裔应有王权，是一个解决亚当王权传袭问题的简易方法，用浅易的英语来说，也就是任何人都可以有这种权力，因为，活着的人，哪一个不具有亚当的“世系”或“后裔”的身份，只要这身份存在着，它就属于我们作者所说的由上帝意旨规定的限制范围之内。不错，他告诉我们说“这种继承人不独是自己的子孙之主，而且是自己的兄弟们之主”，由这句话，以及由后面的一些话（这点我们很快就要加以考察）他似乎暗示，最长的儿子就是继承者，但是，照我所知，他并没有在任何一个地方直截了当地这样讲出来，不过根据他在后头所举的该隐和雅各的例子，我们可以把这一点认为是他关于继承人的意见，即是说，如果有许多儿子的话，最长的儿子具有充当嗣子的权

利。不过我们已经说明了，长子继承制是不能够给予任何父权资格的，我们也不难承认，父亲可以有某种支配儿子权力的天赋权利；但是如果说长兄具有支配其兄弟们的权利，则仍有待于证明。就我所知，上帝或“自然”从没有在任何地方给予长子以这种统治权，理性也不能在一群兄弟中找出这种天然的优越性。摩西的法律规定给长子两倍的财产和物品，但是，在任何地方我们都未发现他天生地或根据上帝的规定享有优越地位或支配权。我们的作者所举的例子，不过是长子享有国家权力和支配权资格的一些微弱的证据，更确切地说，他们倒是说明了相反的情况。

112. 在前头引过的一段话中还有下面这些话：“因此，我们见到上帝曾对该隐这样说及他的兄弟亚伯：‘他必恋慕你，你却要制服他’。”对于这话，我可以这样解答：第一，上帝对该隐说的这些话，有许多注释家很有理由地从与我们作者所用的意思非常不同的方面去理解；第二，无论这话是怎样的意思，都不能理解为该隐以长兄的身份对于亚伯享有天赋的支配权，因为这句话是以“倘若你做得好”为条件的，并且是对该隐个人说的，所以不管这话所指的是什么，都要看该隐的行为而定，而不是根据于他的天赋权利，因此，这话决不可能是一般地确定长子支配权。因为在未说这话以前，照我们的作者的自白，亚伯本来“根据个人的支配权有他自己的土地”，如果“依据神的规定”，该隐以继承人的头衔应当承袭他父亲的一切支配权，亚伯就不能具有“个人的支配权”，而不对嗣子的权利构成侵害；第三，如果上帝是有心拿这话作为长子继承权的特许状，和一般地许予长兄们以根据继承权而取得支配权的诺言，那么，我们可以料想，这必然包括他的所有的兄弟们，因为我们很可以假定，在那时人类已由亚当繁衍起来，这些儿子也已长大成人，而且所生育的儿子比该隐和亚伯还多，而亚伯在《圣经》中只不过提一提就过去了，原来的词句，依照任何正确的结构，都是很难适用到亚伯身上的；第四，把那样关系重大的学说建立在《圣经》中。如此可疑和含糊的文句上，未免过分了，因为这文句尽可以作别的意义很不相同的解释，甚至还更加妥当一些，所以只能把它当做一种拙劣的证据，其可疑的程度与要用它来证明的事情不相上下，尤其是在《圣经》上或理性上都找不出别的什么赞助或支持这种说法的东西。

113. 我们的作者跟着又说：因此，当雅各买了他的哥哥名分，以撒就对他这样祝福道：“愿你做你的众弟兄的主，你母亲的众儿子向你

跪拜”，我想这是我们的作者提出来证明支配权基于长子的名分的又一例证，而且是一个很值得赞赏的例证；因为，一个替君主的自然权力辩护，而反对一切契约说的人，拿出来作为证据的一个例子，其中所说的一切权利，照他自己的论述，却完全是基于契约，并把帝位决定给予幼弟，除非买卖不算契约，否则他的这种推理方法，不能不说是异于寻常的。因为我们的作者明明告诉我们说：“当雅各买了他的哥哥以扫的长子名分”。但是，我们姑且置此不论，来考察一下史实本身，看看我们的著者怎样应用它，我们便发现他有以下的错误：

第一，我们的作者报道这事时，就像在雅各买了“长子名分”之后，以撒马上就祝福他似的，因为他说“当雅各买了……”，“以撒向他祝福”，但是圣经上说的却显然不是这样，因为在两件事之间，有一段时间的距离，如果从这故事的情节顺序来看，时间的距离还一定不短。以撒在基拉耳居留的整个时期，他与亚比米勒王的交涉，（《创世记》第二十六章都在此期中，那时利百加以撒之妻）还很美丽，因此也还年青；但是当以撒向雅各祝福时，以撒已衰老了。并且以扫也曾埋怨雅各（《创世记》第二十七章第三十六节），说他曾“两次”欺骗了他；“他从前夺了我长子的名分”，以扫说“你看，他现在又夺了我的福分”，这些话，我以为是表明时间的距离和两件不同的行为。

第二，我们的作者的另一个错误，就是他认为以撒之给予雅各以“福分”和命他做“他的弟兄之主”，是因为他有“长子名分”；我们的作者拿出这个例子来证明凡是有“长子名分”的人，因此就有做“他的弟兄们之主”的权利；但是，《圣经》原文也很明显地告诉我们说，以撒绝没有想及雅各曾买了长子名分，因为，当他对雅各祝福时，他不当他是雅各，而仍当他是以扫；以扫也不以为“长子名分”和“福分”之间有这样的关联；因为他说：“他欺骗了我两次；他从前夺了我长子的名分，你看，他现在又夺了我的福分”；如果“做他的兄弟们之主”的“福分”是属于“长子的名分”，以扫不应该埋怨，说是第二桩是欺骗，因为雅各所得的，不过是以扫在出卖自己的“长子名分”给他时所卖出的罢了。因此，很明显，支配权——如果上述的话是指此而言的话——并没有被理解为属于“长子名分”。

114. 在那些先祖的时代里，支配权不是指继承人的权利，而仅是指较大部分的财产，这从《创世记》二十一章第十节上看是很明白的；撒拉（亚伯拉罕的妻子）以以撒为嗣子，对亚伯拉罕说，“你把这

使女和他的儿子赶出去，因为这使女的儿子不可与我的儿子以撒一同承受产业”，这句话的意思不过是说，使女的儿子在他父亲死后不可以有承受父亲产业的同等权利，而应该现在就分得他的份儿，到别处去。所以，我们便看见这样的话（《创世记》第二十五章第五至六节）：“亚伯拉罕将一切都给了以撒。亚伯拉罕只把财物的一部分送给他庶出的众子，趁着自己还在世的时候，打发他们离开他的儿子以撒。”这即是说，亚伯拉罕把财物的一部分分给他的所有其余的儿子们并打发他们离开，他所保留的财物却是他的产业的最大部分，由他的继承人以撒在他死后承受；但是以撒不曾因为做了继承人而有“做他的兄弟们的主”的权利，如果他有这种权利的话，为什么撒拉想要用赶走他的办法，来夺去他的一个臣民和奴隶呢？

115. 那么，像平常的法律所规定的那样，“长子名分”的特权，不过是双份财产，所以，我们看见，在摩西以前的先祖时代——我们的作者常自夸是从这个时代得出他的模式的——绝没有人知道或想到长子名分会给任何人以统治权，或帝位，会给任何人以支配他们兄弟的父权或王权；这种情况，如果以撒和以实玛利的故事还不够证明，请读者查查历代志上第五章第一至二节，在那儿会看见这样的话：“以色列的长子原是流便，因为他污秽了父亲的床，他长子的名分就归了（以色列的儿子）约瑟，但是按家谱他不算是长子；犹大胜过一切兄弟，君王也是从他而出，而长子的名分却归约瑟，”这个长子名分是什么，雅各在给约瑟祝福（《创世记》第四十八章第二十二节）时，用这样的话对我们说，“并且我从前用弓用刀从亚摩利人手下夺得那块地，我都赐给你，使你比众弟兄多得一分”，由此可以明显看出，长子名分不过只是双份产业，而且历代志的原文也显然与我们的作者的学说相反，说明支配权并不是长子名分的一部分，因为它告诉我们说，约瑟虽有长子名分，而犹大却有支配权。我们的作者既举出雅各和以扫的例来证明支配权是嗣子支配他的众兄弟的权，我们便只好认为他是很欣赏“长子的名分”这一个名词罢了。

116. 首先，它只是一个拙劣的例子不足以证明依照上帝的意旨支配权是属于长子所有，因为，幼子雅各——不管他怎样得来——却是得有这种权利的人；如果这例子可以证明任何问题的话，它只能够证明与我们的作者相反的事，即是“支配权之指定给长子，不是出自神的授与”，假使是的话，他便不能变更。因为，如果依照上帝或自然的律法，绝对权力和帝位是属于长子和他的继承人所有，因此他们是最高

的君主，他们其余的兄弟们都是奴隶，那么，我们的作者便给予我们以理由来怀疑长子有没有权力让渡这支配权，使他的后裔受损害。因为我们的作者曾告诉我们说："那些从上帝或自然得来的授与物或赏赐品，任何人类的低级权力都不能加以限制，或制定任何与之相反的法规"。

117. 第二，我们的作者所提出的这个地方（《创世记》第二十七章第二十九节）与一个兄弟支配别些兄弟，或以扫服从雅各这些事情，都毫无关系；在历史上，以扫显然从来没有服属于雅各，而是另住在西珥山，在这个地方，他另行建立了一个部族和政府，自己是他们的君主，正如雅各是他自己的家族的君主那样。如果把这句话中的"你的众兄弟"和"你母亲的众儿子"加以考察，绝不能照字面解释，认为是指以扫，或认为雅各对以扫有个人的支配权；因为以撒知道雅各只有一个兄弟，他不会照字面来使用"众儿子"和"众兄弟"这两个名词的。这些话照字面解释既很不准确，也不能确证雅各有支配以扫之权，在《圣经》故事中，我们看见的正好与此相反；因为（《创世记》第三十二章）雅各有好几回称以扫做"主"，自称为他的仆人；而且（《创世记》第三十三章）"他一连七次俯伏在地向以扫为礼。"那么，以扫是否雅各的臣民（不，照我们的作者所说，一切的臣民都是奴隶），雅各凭着长子的名分是否他的统治的君主，我让读者自己去判断，而且，如果可能的话，我也让读者相信，以撒的这句话"愿你做你的众兄弟的主，你母亲的众儿子向你跪拜"证实了雅各凭着他从以扫得来的长子名分拥有统治以扫的权力。

118. 凡是读过雅各和以扫的故事的人，都会发现，在他们的父亲死后，他们两人中谁也绝没有支配谁的权力或权威，他们彼此是以兄弟间的友爱和平等相处，谁也没有做谁的"主"或"奴"，而是彼此相互独立，两人都是他们各自的家族领袖，他们中谁也没有接受谁的法律，他们俩彼此分居两地，他们是两个不同政府管辖下的两个不同民族所产生的根源。那么，我们的作者想用来确立长兄支配权的以撒祝福词，其所表达的意义，不过是利伯加听上帝所说的话："两国在你腹内，两族要从你身上出来，这族必强于那族，将来大的要从事小的"（《创世记》第二十五章第二十三节）。同样雅各对犹大祝福（《创世记》第四十九章）并给他以笏和支配权；从此处，我们的作者也许可以像他从以撒的祝福词断言支配权属于雅各那样，主张第三子有对他的弟兄们的统治权和支配权。上述两次祝福都是后来很久才应验在

他们后裔的身上的预言，而不是宣告其中一人具有对支配权的承袭权利。这样，我们就得到了我们的作者用来证明"继承的嗣子是他的众兄弟的主"的仅有的两大论点——第一，因为上帝告诉该隐说（《创世记》第四章）无论"罪"怎样引诱他，他应该，或可以制服它，在这里，就是最渊博的注释家也认为这话是指"罪"，而不是指亚伯，他们提出的理由是很有力的，以致无法从这样可疑的经文中推论出有助于我们作者目的的任何东西来。第二，因为在上引《创世记》第二十七章的话中，以撒预言雅各的后裔以色列人会有支配以扫的后裔以东人之权。所以我们的作者说，"嗣子是他的众兄弟的主"，这结论对不对，我让任何一人去判断好了。

119. 现在我们看见，我们的作者怎样规定亚当的君主权力或父的支配权传给后裔，即是由他的嗣子来承袭，这嗣子继承他父亲的一切权力，在他的父亲死后，成为与他父亲一样的人主，"不独支配他自己的儿孙，而且支配他的兄弟"，一切都是由父亲传下来，而且永无止境地像这样传下去。不过，他一次也没有告诉过我们谁是这个继承的嗣子，在这样一个带基本性的问题上，我们从他那里得到的全部启示，就是在他所举的雅各的例子中，由于他用了从以扫传到雅各身上的"长子名分"这个名词，使我们推测他所谓的嗣子是指长子而言。不过，我不记得他曾在什么地方明白地提到过长子的身份权利，而是一直藏躲在"继承人"这个不确定的名词的阴影后面。就算他的意思是指长子为继承人（因为，如果长子不是继承人，那就没有理由解释为什么众子不能同样地都是继承人），因此根据长子继承制具有支配他的众兄弟之权，这也只不过是解决继承权问题的第一步，在他还不能指出，在当前的统治者没有儿子的一切可能发生的情况之下，谁是正当的继承人以前，困难之多仍是与前无异。但是，他一声不响地越过了这个问题，而且，这也许是做得很聪明的，因为，在断定了"具有此种权力的人，乃至于政府的权力和形式都是神的意旨，出自神的规定"之后，除了留意不再触及关于人的问题以外，还有什么比这更为聪明的办法呢？因为要解决这个人的问题，肯定地将会使他不得不承认，上帝和自然对这个问题是没有作过任何决定的。在我们的作者费了那么多的心血制造出来的这个自然的君主一旦死了，没有留下儿子时，如果他不能指出，根据自然的权利或上帝明确的法律，谁是最接近的一个有资格来承袭他的支配权的人，他满可以不必在讨论其余的事情上花费力气了，因为要安定人们的思想和决定他们的服从与忠诚，更为重要的事是要使人们知道，谁是根据原始的权利——优于和先于人类的意

志与任何行为的权利——应享有这种“父权”资格的人，而不是指出这种“权限”的存在基于自然。除非在许多有觊觎这种权力之心的人当中，我知道谁是正当地具有这种权力的人，否则，我只知道有这样一种父的权限，我应当而且愿意对它服从，对我是没有任何意义的。

120. 因为，现在所争论的主要问题涉及我的服从的义务，以及我对我的有权的主人和统治者所负的内心上的责任，所以我必须知道这种父权存在于其身上的那个人，即是有权来要求我服从的人。假令我们的作者所说，“不独国家权力一般是出自神的规定，甚至连特定地指定应归最老的两亲所有也是如此”，他又说，“不独是政府的权力或权利，连统治权的形式，以及享有这种权力的人，全是出自上帝的意旨”；假令这些话都是对的，可是，除非他指给我们看，在一切场合谁是这个为上帝“指定”的人，谁是这个“最老的两亲”，则他的关于君权的一切抽象观念，在应用到实际和人们从内心表示服从时，就简直是毫无意义了。因为“父的权限”本身既不能命令人，更不是为人所服从之物，它只是给予一个人以别人所没有的权利的东西；如果根据别人不能占有的承袭权而获得命令人和被人服从的权利，于是就说，当我服从那个父权并未赋与他以取得我的服从之权的人的时候，我就是服从“父权”，那是可笑的。因为，一个不能证明其具有统治我之权力的神权的人，正如一个不能证明世界上真有这种来自神权的权力的人一样，是不能享有使我应对他服从的神权的。

121. 我们的作者由于不能从任何君主是亚当的嗣子这个角度来确立君主取得统治权的资格，所以这种理论就毫无用处，不如置之不论为好，他还喜欢把一切问题归结到现实的占有上，使对国家的服从归于篡位者，如同归于一个合法的君主那样，从而使僭位者的资格也同样有效。他的这些话值得记住，他说“如果一个僭主篡夺了真正的继承人的位置，人民对于父权的服从，必须继续下去，等待上帝的意旨。”关于僭主的地位这一问题，留等到适当的地方，我再加以考察，我希望我的头脑清醒的读者想想，君主们应当怎样感谢这样的政治学说，它竟会把“父权”即统治之权给予一个开德或一个克林威尔这样的人手中，这样，既然一切服从都是归于父权，那么根据同一权利，臣民的服从也应归于僭位的君主们，其根据之充足，与对于合法君主的服从完全一样；然而像这样危险的一种理论，势必把一切政治权力都只是归溯到亚当的神授的与合法的父权上，只说明权力是从他传来的，却不表明是传之于谁，或者谁是这种权力的继承人。

122. 因为，我认为，为要确立世间的政府，为要使一切人从内心接受服从的义务，我们必须（就算依照我们作者的意见，一切权力都只是对亚当的“父权”的占有）像告诉人们在父亲死了以后，长子有权继承一样，使他们明白当在位者死后，又没有儿子直接继承他的时候，谁有权利取得这种“权力”、这种“父权”。因为我们还要记住，重要的问题，而且应当认为也是我们的作者（如果他不是有时忘记了的话），极力主张的问题，在于哪些人有权受人服从，而不在于在不知道谁具有这种权力的情况下，世上有没有所谓“父权”这样一种权力。因为既然它是一种统治权，只要我们知道谁有这种权力，那么，不管它被称做“父权”、“王权”、“自然权”或“获得权”，“最高父权”或“最高兄权”，都无关紧要。

123. 那么，我继续再问下去，在这个“父权”或“最高的父权”的承袭问题上，一个女儿所生的外孙，比起一个兄弟所生的侄儿，是不是有优先权呢？长子所生的孙子，还是婴儿，是否也比成年和能干的少子有优先权呢？是否女儿比叔父或其他从男系出生的人优先呢？是否幼女所生的孙子比长女所生的孙女更有优先权呢？是否庶出的大儿比正妻所出的幼子更有优先权呢？这样下去，还要出现许多关于合法与否的问题，比如，在性质上，妻与妾有什么分别呢？因为就世上的民法或成文法说来，他们在这里都不说明什么问题。我们还可以继续地问，如果长子是一个傻子，他是否应比贤明的少子优先承袭“父权”呢？愚蠢到什么程度然后才能剥夺他这种权利呢？谁应当是这个问题的判断者呢？是否一个因愚蠢而被排除的傻子所生的儿子，比起他的在位的舅子所生的儿子有优先权呢？如果国王死后，寡后有遗孕，还没有人知道她将来生的是男是女，这时谁应享有“父权”呢？如果因为母亲剖腹，两个双生男孩同时出生，谁是嗣子呢？不同母或不同父的姊妹是否比同父母的兄弟所生的女儿有优先权呢？

124. 这些以及诸如此类有关继承身份和承袭权利方面可以提出的疑问，不是无聊的空想，而是我们在历史上时常会碰到的与王位承袭攸关的问题。如果我们需要它们，我们不用到别的地方，只要在英伦三岛上就可以找到著名的例子，关于这些，《父系的君王》一书的精明而渊博的作者对此已有很详尽的记述，我不用再来赘述了。在我们的作者把关于下一代嗣子问题上可能出现的一切疑难都解决了以前，在他指明这些疑问都显然是受自然法则或上帝所启示的法律所决定以前，他关于“君主的”、“绝对的”、“最高的”、“亚当的父权”以及关于这

种权力如何传给他的嗣子等等的一切假定（我说，他的这一切假定与其说是证明，倒不如说正好适得其反），它们对于权力的建立或对于现在世界上任何一个君主的资格的确定都是一点用处也没有的，反而倒会引起纠纷，使一切成为问题。因为，尽管我们的作者不厌其烦地对我们说了又说，而一切人也都相信，亚当是有"父的权利"，因此有"君主的权力"，相信这个权力（世界上惟一的权力）"传给他的嗣子嗣孙们"，除了这权力之外，世界上再没有别的权力，可是，如果在这"父权传给"谁，和它现在是属谁所有这个问题上还有疑问，那就没有人能有任何服从的义务，除非有人说"我有责任对一个与我同样没有'父权'的人的'父权'表示服从，而这又等于是说，我服从一个人，是因为他有统治的权利；如果有人问我，他怎样会有统治的权利，我就回答说，他到底有没有这种权利，是无法知道的。"因为，我知道一个"不是使我应该服从的理由"，不能成为使我服从的理由，那么，一个"没有人能够知道的理由"当然更不能成为使我服从的理由了。

125. 因此，我们的作者关于亚当的"父权"，它的权力如何巨大，以及它的假设多么必要等一切胡言乱语，如果它们不能告诉人们他们应该服从的是谁，或者谁是应该统治的，谁是应该服从的，那么，这些话对于确定统治者们的权力，或对于决定那些应该服从别人的臣民的服从义务，都没有任何帮助。同时，亚当的这个"父权"，这个传之于其后嗣的"君主权"，对于人类的统治也毫无用处，正像我们的作者如果告诉人们说，亚当有赦罪或治病的"权力"，这种权力按照神的规定应当传给他的嗣子，而他的嗣子为谁却无从知道一样，这对于使人类心悦诚服，或对于保障他们的健康，都没有补益。如果有人相信我们的作者这些言之凿凿的话，去向一个自命为僧侣或医生的人忏悔他的罪恶，希冀得到赦免，或服食他的药品希望健康，或跑到这些职业者之前，说道，我接受这个传自亚当的赦罪权，或说，我将为这个传自亚当的医疗权所治愈，他这样做，不是正像一个人承认一切这些权力都是从亚当传给他的惟一的继承人，而他又不知道谁是这个继承人，便说我接受并服从这个传自亚当的"父权"一样的不合理吗？

126. 诚然，世俗的法律家们曾自诩能解决某些关于王位继承的案件，但是依照我们的作者的原则，他们干预了不属于他们职责范围内的事情，因为，如果一切政治权力都只是从亚当那里得来的，并且根据"上帝的意旨"和"神的规定"，只传给他一代接一代的嗣子，这便是一种先于一切政府和凌驾于一切政府之上的权利，因此，人们制定的

成文法律不能够决定其本身就是一切法律和政府的基础，而且它的法则只是从上帝和自然的法律那里接受而来的东西。如我们的作者在这个问题上一声不响，我就倾向于认为并不存在用这种方式移转的任何权利，我相信，即便真有这样的权利，也不会有什么用处；在有关统治和对统治者的服从的问题上，人们甚至会比没有这种权利感到更加无所适从。因为，依据那些被"神的规定"（如果有这种东西的话）所排斥的成文法和契约，所有这些无穷无尽纠缠不休的疑问，是可以妥当地加以解决的；但是一种神授的自然权利，而且是与整个世界的秩序和和平一样重要的权利怎样能够在没有与此有关的任何明确的、自然的或神的规定的情况下传之于后代，这确是永远不能使人明了的事。如果国家权力是由"神的规定"指定给嗣子，而"依照那个神的规定"，嗣子为谁又无从知道，则一切世俗的统治权便都完了。这个"父的王权"既然依照"神授的权利"只属于亚当的嗣子所有，那就没有任何余地，使人类的思考和同意可以把这种权力安排在别人身上。因为倘若只有一个人享有为人类所服从的神授权利，那么，除了那个能证明自己有这权利的人以外，任何人都不能对这种服从提出要求；世人的良心也不能根据别的理由而感到有服从的义务。这样一来，这个学说就把一切政府从根本上推翻了。

127. 由此可见，我们的作者在他把统治权是"上帝的意旨"和"神的规定的人"这种说法作为一种可靠的基础之后，告诉我们说，这个人就是继承人，但是，究竟谁是这个继承人，他却留给我们去猜测；于是，这个把权利指定给一个我们无法知道的人的"神的规定"，简直是就等于没有指定给任何人一样。但是，不管我们的作者怎样做，"神的规定"决不会作这样滑稽的指定，我们也不能设想上帝会立下一个神圣的法律，规定某一个人对某物享有权利，而不把辨认这人的法则告诉我们，或者给予一个继承人以神授权力，而又不指出谁是这个继承人。这倒是会使人认为，与其说上帝授予继承人以这种权利，但在谁是这个继承人的问题上，却又含糊其词，不予确定，倒不如说一个继承人按照"神的规定"并不享有这种权利。

128. 如果上帝把迦南的土地赐给亚伯拉罕并用笼统的话规定，在他身后赐给某人，而没有指明是他的子孙，以便使人知道这个某人是谁，这种指定对于迦南的土地所有权的决定，没有什么效力和用处，正如在决定王位上要把帝国赐给亚当和他的后代的继承人们，而没有告知谁是他的继承人一样，因为"继承人"这个名词，如没有准则，使

人识别此人是谁，那就等于是指我不知道为谁的“某一个人”。上帝立下“神的规定”，规定世人不应与“近亲”结婚，他认为单是说，“你们中不许有人接近他的近亲，以致发现其裸体”还是不够，并且除此以外还定出准则使人知道谁是“神规定的”禁止结婚的“近亲”，否则那法律就会没有用处，因为，用笼统的话给人以限制或特权，而又没有办法去识别这个与此有关的特定人为谁，这是没有意义的，可是，上帝既然无论在什么地方都没有说过，下一代的继承人应该承袭他的父亲所有的产业和支配权，所以上帝无论在什么地方也没有指定谁应该是这个继承人，就不足为奇了。因为他既从没有作此想，从没有在这一意义上指定过任何继承人，我们自不能期望他会在任何地方任命或指定一个人做继承人；否则，我们便可以有此期望。所以《圣经》中虽出现有“继承人”的字样，但没有像我们的作者所说的那种意义的继承人，即是一个凭着自然权利应承袭父亲所有的一切，而把众兄弟排除在外的继承人。所以撒拉以为，如果以实玛利留在家里，在亚伯拉罕死后共同承受他的产业，这个使女的儿子便与以撒同是继承人。因此，她对亚伯拉罕说“你把这使女和她的儿子赶出去，因为这使女的儿子不可与我的儿子一同承受产业。”不过，我们不能因此就原谅我们的作者，因为他既告诉我们说，在每一群人中都有一个是“继承亚当的真正和嫡亲的继承人”，那就应该告诉我们传袭的准则是什么。但是，他是那样吝惜，不肯把怎样识别谁是嗣子的准则教导给我们，那就让我们在下一节中看看，他所征引的《圣经》历史——他自称他的政府论是完全建立在《圣经》上的——在这个必要而根本之点上，都告诉我们些什么。

129. 我们的作者为要给他的书名带来声誉，他用这样的话来开始他关于亚当的王权传授的记述：“亚当凭着上帝的命令而获得的支配全世界的统治权，以及先祖们凭着由他传下去的权利而享受的统治权，是很广大的，像……。”他怎样证明先祖们凭着传袭真的享有这种权力呢？他说，因为“我们看见族长犹大有生杀之权，曾因他儿媳他玛装做妓女，而宣告她的死刑。”这事怎能证明犹大有绝对的和统治的权力呢——因为“他宣告她的死刑”吗？事实上，死刑的宣告不是统治权的一个肯定的标志，通常是下级官吏的职务。制定令人死活的法律之权确实是统治权的一种标志，但是，依据这种法律而宣判，可以由别人执行，因此，这只是一种对他具有统治权的一种不充分的证据——正像有人说“新近法官遮佛里宣告了人的死刑，所以法官遮佛里有统治权”一样的没有道理。但是，我们的作者会说：“犹大这样做，不是受别人

的委托，而是根据自己的权利去做的。”谁知道他到底是否有权利呢？一时的激愤有可能驱使他去做他本来没有权力做的事情。“犹大有生杀的支配权”。怎样见得是这样呢？他行使了这种权利；他“宣告他玛的死刑。”我们的作者以为犹大既然做了这事，因此他便有做这事的权利，这是一个很好的证据。然而犹大还跟她同寝。依照同一的证明方法，他也有做这事的权利了。如果做过某一桩事便有做某一事的权利这一推理是对的话，押白沙龙也可以算是我们的作者所说的统治者中之一了，因为他在非常相似的情况下对他的兄弟阿嫩宣告了这样的死刑，并且还把死刑执行了。如果这就足够证明一种生杀予夺的支配权的话，押白沙龙不也是统治者吗？

不过，就算上述的一切都是统治权的明证，这个“凭着由亚当传下来的权利，而拥有广大到像君主的绝对支配权一般的统治权”的人究竟是谁呢？“是犹大”，我们的作者说——犹大是雅各的少子，他的父亲和长兄都还活着；那么，如果我们相信我们的作者自己的证明的话，一个幼弟在他的父亲和长兄活着的时候，“凭着传袭的权利”，就可以享有亚当的君权；如果一个具备这样条件的人可以继位做君主的话，我不明白为什么一切人不可以都做君主；如果犹大当他的父亲和长兄在世时是亚当的继承人之一，我不明白还有谁不是继承人。一切人都可以像犹大一样继位做君主。

130. 提到战争，我们知道亚伯拉罕带领自己一家的兵士三百一十八人，以扫领着四百武装的人去会他的兄弟雅各。为着和平起见，亚伯拉罕与亚比米勒结盟。一个人在他的家里有三百一十八人，而不是亚当的嗣子，难道这不是可能的吗？而西印度的一个种植园主拥有的人就更多了，如果他喜欢的话（这是无疑的），他可以把他们集合起来，带领他们去攻打印第安人，在受到他们伤害的时候，向他们索取报偿，而所有这些都是在没有“从亚当传下来的君主绝对支配权”的情况下干的。这岂不是一个绝妙的论证，足以证明一切权力根据上帝的规定，都是由亚当传下来，而这个种植园主的本人及其权力正是神的命令，因为在他家里他对生在他家里和用他的金钱买来的奴仆拥有权力？而这正是亚伯拉罕的情况：那些在先祖时代的富人，像现在西印度的富人一样，购买男仆和女奴，通过他们的繁殖和购买新的奴仆，渐渐出现许多人数众多的大家庭。他们在平时和战时虽都使用这些奴隶，但是，支配他们的权力本是用钱购买来的，我们能认为他们的权力是传自亚当的承继物吗？举一个例说，一个人骑着马对敌远征，他

从市场上买来的马，是同样的一个好证据，证明这马的主人“根据下传给他的权利，享有亚当凭着上帝的命令而拥有的对全世界的支配权”，这个证据之有效，正如亚伯拉罕率领他的家奴出阵，是先祖们享有由亚当传下来的统治权的证据一样，因为，在这两种情况下，主人拥有这种权力的资格，不论是支配奴隶或支配马的权力，都只是从购买得来。这样通过交易或金钱取得对于某种东西的支配权成了证明一个人由传袭与继承获得权力的一种新的方法。

131. “但是宣战和媾和是统治权的标志”。在政治社会里，诚然是这样。比如，在西印度群岛中有一个人，领着他的朋友的儿子们，或同伴们，或雇佣的士兵们，或用钱买来的奴隶们，或是一队由上述各样的分子构成的队伍，他可不可以因此宣战媾和（如果有这种机缘的话），以及“用宣誓的方式来批准条约”，而不必是一个对与他一起的人的君主或绝对的王呢？如果有人说他不能如此，那么他就必须承认许多船主或私人种植园主是绝对的君主，因为他们所做的事情和君主们一样的多。然而在政治社会里，宣战和媾和只能由社会的最高权力者执行，因为战争或和平，对这种政治团体的力量起着不同的推动作用，除了对这整个团体的力量有指挥权的人外，任何人都不能从事宣战或媾和，在政治社会中，这就只能是最高权力。但是临时自由结合的社会中，根据社会成员的同意享有这种权力的人，也有战争与媾和之权，一个个人为了他自己也可以有这种权力；战争的状态不在于参加战争者的人数多少，而在于没有上级可以申诉的情况下，双方之间存在的敌意。

132. 实际上进行战争或媾和的行为并不是其他任何权力的证明，而只是拥有使那些为他进行战争与媾和的人们进行或停止敌对行动之权力的证明。在许多情况下，任何人可以具有这种权力，而不须有政治上的最高地位。因此，作战或媾和不能证明凡是这样做的人就是政治上的统治者，更不用说是君主。否则共和政府也是君主了，因为他们的确也像君主政体的政府一样作战和媾和。

133. 不过，就算这是亚伯拉罕具有“统治权的标志”，这是不是亚当支配全世界的“统治权”传下给他的一个证明呢？如果是的话，它当然也是亚当的“统治权”传给别人的一个有力的证明。这样一来，那些共和国也和亚伯拉罕一样都是亚当的继承者，因为他们也像亚伯拉罕一样作战媾和。如果你说共和国政府虽也宣战媾和，亚当的“统治权”

并没有根据权利传给共和国政府，我也可以同样地说，亚伯拉罕也是如此，那么，您的论证便站不住脚了；如果您坚持您的论证，认为凡是作战媾和的人（毫无疑问，那些共和国就是如此）的确"承袭亚当的统治权"的话，那么，你的君主政体便又站不住脚了，除非您说，凡是由继承而享有亚当的统治权的共和国就是君主国，您才可以自圆其说，不过这样做法，便真的会成为使世上一切政府变成君主制的别开生面的方法了。

134. 为要给予我们的作者以这种新发明的荣誉——因为我承认并不是我由于追溯他的原理而首先发现此点，并以此强加于他——我最好让读者知道（虽然看起来是那样地荒谬）这是出于他自己之口的，他曾巧妙地说："在世界上的一切王国和共和国中，不论君主是人民的最高的父亲，或只是这样一个父亲的真正继承人，或由篡夺或经选举而取得王位，不论是几个人或一群人统治此共和国，不过，任何一个人，或许多人，或凡此种种人物所具有的权力，仍是最高的父的惟一的权力和自然的权力"，我们的作者常常告诉我们这种"父的身份的权利"，就是"君主的权力"，特别是在所举的亚伯拉罕的例子之前一页。他说，统治共和国的人们亦有这种王权；如果说那些统治共和国的人们具有君主的权力的话是对的，那么说，一些共和国是君主所统治的也是对的了；因为，如果统治者身上具有的权是王权，则统治者必定是一个王，于是一切的共和国简直都是货真价实的君主国；那么，我们在这件事情上还需要费什么更多的麻烦呢？要世界上的政府应该是什么样子，它们就得是什么样子，世界上除了君主制的政府以外，不能有其他的政府。无疑这是我们的作者能够发明来把君主制以外的一切政府都排斥于世界之外的最可靠的办法。

135. 但这一切极难证明亚伯拉罕是以亚当的继承人的身份而做过君主。如果他凭着承袭的权利而做了君主，则与他同一家族的罗得（亚伯拉罕的侄儿）一定应是他的臣民，他以家人的资格，比他的家中的奴仆应先有这种义务。但是，我们看见他们生活在一起，像朋友一样平等相处，当他们的牧人相争的时候，他们之间没有人自以为有权或地位较高，只是彼此协议分开（《创世记》第十三章），因此罗得实际上虽是亚伯拉罕的侄儿，亚伯拉罕和《圣经》原文都称罗得为亚伯拉罕的兄弟，这是友谊和平等的称呼，而不是统治和权威的表示。如果我们作者知道亚伯拉罕是亚当的继承人，而且是一个君王，这似乎比亚伯拉罕自身所知，以及他打发去替儿子娶亲的仆人所知的

还多了。因为当这仆人举出这门亲事的好处（《创世记》第二十四章第三十五节）以说服那少女和她的朋友的时候，他说："我是亚伯拉罕的仆人，耶和华大大的赐福给我主人，使他昌大，又赐他羊群、牛群、金银、仆婢、骆驼和驴。我主人的妻子撒拉年老的时候，给我主人生了一个儿子，我主人将一切所有的都给了这个儿子。"我们能否设想，一个谨慎的仆人那样详细地夸示他的主人的昌大，如果他知道以撒将来要取得王位会把此事略去不说么？我们能否想象，在这样重大的时机，他会因疏忽而没有告诉他们亚伯拉罕是一个王——在那时这是一个周知的名号，亚伯拉罕的邻地就有九个王——假如他或他的主人曾经想到过这是一件很有可能使他的使命得到成功的事情的话？

136. 但是，这事似乎留待二三千年后，我们的著者方才发现，那就让他享有这份功劳吧，不过，他必须要注意，使亚当土地的一部分，像他的全部统治权那样传给这个"嗣子"，因为，虽然亚伯拉罕——如果我们的作者的话是可信的——像其他的先祖们一样"所享有的应该传给他的统治权，广大到和创世以来任何君主的绝对支配权一样"；但是，他的产业，他的领土，他分封的土地实在很狭小，因为在他还没有向赫人的子孙购买一块田地和其中的洞穴来埋葬撒拉以前，他连一寸土地也没有。

137. 我们的作者结合着亚伯拉罕的例子，还举出以扫的例子来证明"亚当支配全世界的统治权，依据由他传下的权利，为先祖们所享有"，这个例子比前者更为滑稽。"以扫领着四百武装的人去会他的兄弟雅各"；因此，他依据亚当的继承人的资格，成为一个王。那么，四百个武装的人，不管是怎样集合起来的，就足以证明率领他们的人是一个王和亚当的继承人了。爱尔兰有些保守党员（不问在别的国家有些什么），是会因我们的作者对他们有那样可钦佩的看法而感谢他的，尤其是如果附近没有一个因领有五百个武装而资格更高的人出来对他们的四百武装的权力提出异议，他们就更感谢了。在这样一个严肃的论争中，采取这种无足轻重的态度——不要再从更坏的地方说吧——实是一大耻辱。在这个地方，是把以扫提出来证明亚当的统治权，亚当的绝对支配权是和任何其他君主根据传给先祖们的权力一样广大的，在同一章中，雅各又被引出来作为"根据长子名分而为他的众兄弟们的统治者"的一个例子。于是在这里，我们看到两兄弟凭着同一的资格都是绝对的君主，又同时都是亚当的继承人，长兄之所以成为亚当的继承人，是因为他率领四百人和他的兄弟相会，幼嗣则因"长子

的名分”也成为亚当的继承人，“以扫依据传给他的权利，享有亚当的支配全世界的统治权，其权力之广大与任何君主的绝对支配权一样”，与此同时，“雅各凭着继承人作为主人所具有的支配他的众兄弟的权利，支配以扫”。“忍住你们的笑声吧”！我承认，我从没有碰到过像罗伯特爵士那样精明能干的才子，用这种方法来进行辩论的。但是，他的不幸在于，他所发现的原理与事物的本性和人类的事务都不相适合，而且与上帝在世界上确立的结构和秩序也不能一致，因此不能不经常与常识和经验发生冲突。

138. 在下一节中，他告诉我们说：这种先祖的权力不仅延续到洪水时代，而且到了这时代以后，“先祖”一词就可以部分地证明这一点。“先祖”一词不光是部分地证明了世上一天有先祖，便继续有先祖权，因为只要有先祖便必须有先祖权，正如只要有父亲或丈夫，便必须有父权或夫权那样。但这只是名字的游戏罢了。他想要谬误地加以暗示的东西，正是有待证明的问题，即先祖们依据都是从亚当传下来的权利，也都具有亚当所有的支配全世界之权，即假设中属于亚当的绝对的普遍的支配权。如果他肯定在世间有这样一个绝对君权继续传到洪水时代；我很乐于知道他是从什么记载中得来的，因为我承认，我找遍我的全部《圣经》，没有发现有一个字提及此事。如果他的“先祖权”是指的另外什么东西，那它与我们现在所讨论的事情就完全无关了。至于“先祖”这一名称怎样可以“部分的证明”凡是那些被这样称呼的人，就有绝对的君权，我承认，我殊不了解，因此，我以为，在根据这句话而进行的辩论没有进一步变得更清楚一些以前，没有必要作出答复。

139. 我们的作者说：“挪亚的三个儿子得有了这个世界”，“由他们的父亲把世界分配给他们，因为整个世界是为他们的后裔所布满。”挪亚虽从没有把世界分给他的儿子们，世界却可能是为他的子孙的后裔所布满，因为“地”可以为人类所“充满”，而不须被加以分配。因此，我们的作者在这里所提出的一切论证都不能证明这种分配。不过，我就承认他证明了吧，那么我要再问一下世界既分给他们了，三个儿子中谁是亚当的继承人呢？倘若亚当的“统治权”，亚当的“君权”，根据权利只传给了长子，那么，其余两个儿子就只有做他的“臣民”、他的“奴隶”。如果按照情理传给了所有三个兄弟，那么依照同一理由，便应该传给一切人类，于是，他所说“继承人是众兄弟的主”这一句话，就不可能是正确的，而所有的兄弟，连所有的人类，便都是平等的独

立的，大家都是亚当君权的继承者，结果大家也都是君主，彼此完全一样。但是，我们的作者会说："他们的父亲挪亚把世界分给他们。"这样子，我们的作者便承认挪亚还胜于万能的上帝了，因为他认为上帝自己很难把世界赐给挪亚和他的儿子们，而损害挪亚的长子名分。他说过这样的话："挪亚是剩下来的世间惟一的继承人，为什么我们要认为上帝会剥夺他的长子名分，使他在一切世人中，与他的儿子们同样成为惟一的寄居者呢？"但是，在这个地方，他又认为挪亚剥夺闪的长子名分以及把世界分给他和他的兄弟们，是适合的。这样看来，只要我们的作者喜欢，这个"长子名分"有时一定是神圣不可侵犯的，有时却又不一定是神圣不可侵犯的了。

140. 如果挪亚确曾把这世界分配给他的儿子们，如果他分配领地给他们是有效的，那么，神授之说便要告终，我们的作者关于亚当的继承人的全部论述，连同他在这个基础上建立起来的任何东西便全站不住。君主的天赋权力垮台了，于是统治权的形式和具有这权力的人物，都将全是出自人的命令，而不是像我们的作者所说那样，出自上帝的意旨。因为，如果继承的权利是出自上帝的意旨，是一种神授的权利，便没有人——不管是父亲或不是父亲——可以变更它。如果它不是一种神授的权利，那它就只是人为的，依赖于人类的意志，于是，在人间的制度没有这种规定的场合，长子便绝没有优于他的众兄弟的权利，人类可以随意将政府交给任何人和选择任何形式。

141. 他继续说："世上大多数的最文明的民族极力想从挪亚的儿子们或侄子们溯寻他们的渊源。"所谓大多数的最文明的民族有多少呢？他们都是谁呢？我恐怕很伟大和文明的民族中国人，以及东西南北四方其他几个民族，他们自己不大会关心这个问题吧。信仰《圣经》的一切民族（我以为就是我们的作者所指的"大多数的最文明的民族"）不得不从挪亚那里去溯寻他们的渊源；至于世上其余的民族，他们是不会去想到挪亚的儿子们或侄子们的。但是，即令各国的谱牒官和考古学家（因为极力设法溯寻民族渊源的通常就是这些人）或所有一切民族本身都努力从挪亚的某个儿子或侄子那里去溯寻他们的渊源，这对于证明亚当支配全世界的统治权，按理应传给先祖们有什么关系呢？各民族或种族的人们努力从某些人溯寻他们的渊源，我们可以断定那是因为他们以为这些人是有名望的人，对后世有荣誉的人，或因为他们的德性和行为伟大的缘故。除此以外，他们却不寻问或不想及他们是谁的后嗣，他们只把这些人当作是一些凭着他们自己的德

性，把自己提高到了一定的地位，从而可以给后世那些自称为是他们后代的人带来光彩而已。但是即使像奥古机兹、赫丘利、婆罗门、坦伯连、法拉梦德、甚至像朱匹忒和萨腾这些人就是古代和近代好些种族都曾努力从他们那里寻求他们的渊源的那些名字，难道这就会证明这些人"享有按理应当传给他们的亚当的统治权"吗？如果不会的话，这就不过是我们的作者用来迷惑他的读者们的一种闪烁其词而已，其本身却毫无意义。

142. 因此，他告诉我们的关于世界的分配的那些话——"有人说，那是用抽签的方法来分配的，又有人以为挪亚在十年之内环游地中海，把世界分成亚细亚，阿非利加和欧罗巴"；他的三个儿子每人分给一部分的土地。亚美利加则似乎是留了下来，谁能攫取它就算是谁的，这些话也是为了同样的目的。为什么我们的作者肯下那么大的功夫来证明挪亚把世界分配给他的儿子们，而不肯抛弃他那连梦都不如的想象，以为他能从什么地方得到对这种想象的支持，的确是非常使人费解的。因为这样一种"分配"，即使能证明什么的话，必定会剥夺亚当继承人的权利，除非三兄弟全都是亚当的继承人才行，因此，我们的作者跟着又有这样的话："这种分配的情形，虽不明确，可是，有一事最可以确定的，就是，分配本身是由挪亚和他的儿子的家族进行，而两亲是这家族的领袖和君主。"如果承认他的话是对的，以及它在证明世界上一切权力不过是亚当传下来的统治权，这一点上有什么效力，这也只能证明，儿子们的父亲全都是亚当这种统治权的继承者；因为，如果在那时代，含和雅弗以及除了长子以外的其他父母们都是他们自己的家族的领袖和君主，有按照家族分配地面的权利；那么，年纪较小的兄弟们，既然也是家族的父亲，又有什么可以阻止他们享有同样的权利呢？含或雅弗既不曾因为他们的长兄有嗣子的权利，而失去那传给他的权利，不为君主，则今日的众子也可以凭着传给他们的同样的权利，成为君主。那么，我们的作者所说的王的自然权力便只能及于他自己的儿女，依照这种自然权利建立的王国没有一个能大过一个家族。因为"亚当支配世界的统治权"要不是像我们的作者所说的那样，按理只应传给长子，于是便只能有一个继承人，要不就是按理应平等地传给所有的儿子，于是每家的父亲都像挪亚三个儿子那样有这种权力；不管您承认哪一种，它都会破坏世上现有的政府和王国。因为不论哪一个人有了这个理应传给他的"自然王权"，他不是像我们的作者所说的那样，用该隐取得权力的方法取得这种权力，做支配他的众兄弟的主，因此成为全世界的惟一的王，就是像他在这

里所说的那样，由闪、含、雅弗三兄弟分有这种权力，于是每人只成为他自己一家的君主，各家彼此不相隶属；两种情况必居其一。不是全世界依照嫡嗣的权利只形成一个帝国，便是各个家族依据“亚当传给家族的父母的统治权”自成为一个政府；二者必居其一。他在这里给我们举出的关于亚当统治权的传袭的一切证明，只能归结为这样。因为在继续叙述关于传袭的问题时，他又说：

143. “自从挪亚的家族在巴别塔分散以后，我们当然发现王权建立于世界各地的王国”。如果您一定要发现这事，就请发现吧，您将要帮助我们发现一篇新的历史。但是，您一定要先加以证明，我们然后才会相信王权是依照您的原理建立于世界上的；因为，王权建立于“世界各地的王国”，我以为是没有人反对的；但是，您说，世上竟有一些王国，它们的国王“根据从亚当传给他们的权利”享有王位，这不独是不见经传之谈，而且也是完全不可能的；如果我们的作者除了靠一个关于巴别塔分散时发生的情况的假说之外，没有更好的根据来作为他的君主制的基础，那么，他建立在这个基础上的君主制，为了联合一切人类，它的顶端纵使高入云霄，也只能像那塔一样起分散人类的作用，它除了引起纷乱以外，不能产生别的效果。

144. 因为他告诉我们说，他们被划分的诸民族，是不同的诸家族，每家族都有父亲做他们的统治者，因此，即在纷乱的时候，我们也看见“上帝小心地按着不同的家族分配不同的言语，来保存父的权力”。除了我们的作者之外，如有人竟能在他刚才所引的《圣经》原文中，那样明白地发现，一切民族在那次分散时是为父亲所统治，并且“上帝小心地保存父的权力”，倒真是一件难事。《圣经》的原文是这样的：“这就是闪的子孙，各随他们的家族，所住的土地的方言，和邦国”，把含和雅弗的后裔数过之后，也这样的说，但在这些叙述中，关于他们的统治者，政府的形式，“父”或“父权”，都没有提及一字。但是我们的作者在还没有人能够瞥见“父权”的一点影儿的时候，已经眼明手快地侦见它了，并且肯定地告诉我们说，他们的“统治者就是父亲，而上帝小心地保存父的权力”。为什么呢？因为那些同属一家族的人，说同一样的言语，所以在分散的时候，必然团聚在一起；就好像我们可以这样来进行辩论：在汉尼拔的军队中有几个不同的民族，没尼拔把说同样言语的人集拢为一队，因此，父是每队的队长，汉尼拔小心地保存“父的权力”，或者可以说：“在卡罗里那的殖民时期，那里的英格兰人、法兰西人、苏格兰人和威尔士人各自集居在一起，于是

在卡罗里那州，他们“各随他们的方言、家族和邦国”，划分他们的土地，因此，“父的权力”是被人小心地保存着，或者还可以说：因为在美洲许多地方，每一个小部落就是一个各别的民族，说不同的语言，因此我们可以推论出“上帝小心地保存父的权力”，或推论到他们的统治者“依据传给他们的权利享有亚当的统治权”，虽然我们并不知道谁是他们的统治者，也不知道他们政府的形式是什么，只知道他们是分作独立的小社会，说不同的语言、就够做根据了。

145. 其实《圣经》上没有一个字提及他们的统治者或政府的形式，只叙述人类怎样逐渐分为不同的语言和民族，因此如果《圣经》上没有说过这样的事，就肯定地告诉我们，“父”是他们的“统治者”；这样做，并不是根据《圣经》的权威来进行辩论，而是在记载中完全没有提到，我们自以为是地断言其为事实，在自己脑子里建立空中楼阁。因此他所说的其余的话：“他们不是没有头领和统治者的杂乱人群，随便选择他们所喜欢的统治者或政府”，也是来自同样的根据。

146. 我试问一下，当人类全体仍说一种语言，都集居在西乃的平原里的时候，他们是否全都受一个君主的统治，而这君主是依据传给他的权利，享有亚当的统治权呢？如果不是的话，那在当时就显然没有亚当继承人的想法，当时没有人知道根据这个地位而来的统治权，上帝或人类都没有小心地保存亚当的“父的权利”。当人类还是一个民族，同住在一处，说一种语言，共同建造一个城的时候，当他们显然一定知道真正的继承人是谁的时候——因为闪活到以撒的时代，远在巴别塔分散以后——如果在那时候，我说，他们不是受治于根据亚当传给他的继承人的父权君主制政府，那么，很明显并不存在受人尊重的“父权”，并没有人承认来自亚当继承人的君权，在亚细亚也没有闪的帝国，因而也没有像我们的作者所说的挪亚分配世界之事。关于这事，就我们能够从《圣经》上作出任何论断的范围而言，从原文这个地方似乎只能看出，如果他们那时有什么政府的组织，那倒是一个共和政府，而不是绝对君主制；因为《圣经》告诉我们说（《创世记》第十一章）：“他们说”——这不是一个王下令建筑这座城和塔，它不是出自君主的命令，而是出自许多的人，一个自由人民的协商——“我们要建造一座城”——他们以自由人的身份，替自己建造城，而不是以奴隶之身份为他们的君长和主人建造——“免得我们分散在全地上”；因为一旦把城筑起来了之后，就有固定的住所来安顿自己和家族。作这种商议和计划的人是可以自由分离的，但他们愿意团结为一个整

体，这样的事，对于在一个君主政府下结合在一起的人们说来是既不必须，也不大可能发生的。这些人，像我们的作者所说的那样，如果全是受治于一个君主的绝对支配权之下的奴隶，他们也没有必要那样想方设法来阻止他们自己流浪到他的领土范围以外去。我试问在《圣经》上，这个意思是否比我们作者所说的亚当继承人或"父的权力"更为明白呢？

147. 但是如果像上帝所说的那样，他们既为一族（《创世记》第十一章第六节）有一个统治者，有一个根据自然权利对他们拥有绝对的最高权力的王，如果上帝又突然间肯让七十二个"不同的邦国"（我们的作者说有这么些）从他们中间建立起来，各受不同的统治者的管辖，并马上脱离旧的君主的统属，那么"上帝又何必要对保存最高的父的身份的父权那样关心呢？"这是把我们的好恶任意加于上帝的关怀之上。如果我们说，上帝小心地保存那没有"父的权力"的人们的"父的权力"，这话说得通吗？因为，如果他们是在最高的君主统治下的臣民，而同时上帝又夺去自然君主的真正的"最高的父的身份"，他们能有什么权力呢？倘若说，上帝为保存"父的权力"起见，让好几个新的政府和统治者产生，而这些政府和统治者不是全都享有"父的权力"的，这话能否合理呢？反之，假使有人说，上帝让一个有"父的权力"的人，使他的政府分裂，由他的几个臣民分有，上帝是在小心地破坏"父的权力"，这样说不是同样的也有道理吗？同样，当一个君主国瓦解，为反叛它的臣民所分割的时候，如果君主制的政府认为上帝使一个安定的帝国分裂成许多小国，他是小心地在保存着君主的权力，这种说法不是跟我们的作者的论证法正好一样吗？如果有人说，凡是上帝意旨要保存的，上帝便当作是一件事物小心地保存，因此也被人类当作是必须和有用的予以尊重，这是一种特别说法，谁也不会以为应该仿效。但是，例如闪（因为他那时还活着）应有统治巴别城那一个部族的"父的权力"，或根据"父的身份"的权利，可是，紧跟着，当闪还活着的时候，另外七十二个人竟对分裂成那样多政府的同一个部族也享有"父的权力"，或依据"父的身份"的权利享有统治权，我确信这样不可能是恰当和确切的说法。这七十二个父亲要不是恰好在混乱之前实际上已经是统治者，就是说他们已经不是一族，但是，上帝自己说，他们是一个共和国；那么，君主国在哪儿呢？要不就是，这七十二个父亲有"父的权力"，但自己并不知道。奇怪呵，"父的权力"既是人间政府的惟一根源，可是一切人类却都不知道！更加奇怪的是，口音的变化竟会突然向他们透露这件事情，使这七十二个父亲在顷刻之间知道他们有"父

的权力”，其余的人也知道应当要服从他们的父权，并且各人都知道他所应臣服的特定的“父权”是哪个！凡是能够从《圣经》上想出这种论证的人，也可以从那里找到最适合他的幻想或利益的乌托邦模型，而经过这样处理的“父的身份”，既可以为一个要求全世界的君权的君主辩护，同时也可以为他的臣民辩护，因为他们既然都是一个家族的父亲，就可以脱离对他的一切从属，并把他的帝国分裂为许多小国，自做君主。在我们的作者还没有决定究竟是当时还活着的闪，还是那七十二个新君主——他们在他的领土内开始创建七十二个王国，并对他的臣民具有统治权——拥有父权以前，父权在他们中间谁的手上，始终是一个疑问。因为，我们的作者告诉我们说，两方面都有“父的”（最高的）权力，并且被他援引作为例子，来证明那些人的确“根据下传给他们的权利，享有与任何君主的最高度绝对支配权同样广泛的亚当的统治权”。至少， 有一点是躲不开的，即是，如果“上帝小心地保存新建立的七十二国的父的权力”，结果必然是，他也同样小心地破坏亚当继承人的一切理由；因为在真正的继承人（如果上帝确曾定下这样的继承权的话）必然为人知道，闪仍活着，他们全是一个民族的时候，上帝竟这样小心去保存那么多（至少七十一个）不可能是亚当嗣子的人们的父的权力，我们能做这样的结论吗？

148. 宁录是他所举的享受这种先祖权力的第二个例子；但是我不明白，因为什么理由，我们的作者似乎对他有点恶感，并且说，他“不义地扩充他的帝国，用暴力侵犯别的家族之主的权力”。这里所说的“家族之主”在他的关于巴别城的分散的叙述中称做“家族之父”。他怎样称呼都不要紧，我们也明白他们是谁；总之这个父的权力落在他们身上，不出二途，或因为他们是亚当的嗣子，这样，便不能有七十二个，也不能同时有一个以上；或者因为他们是子女们生身的父亲，这样，每一个父亲凭着同样的权利都有支配自己儿女的“父权”，其权力之广大与那七十二个父亲一样，他们对于他们自己的后代是独立的君主。他把“家族之主”作这样的解释之后，又用下述的话很巧妙地叙述君主制的起源：“在这个意义上，他可以说是君主制的创建者”，即不义地用暴力侵犯别的家族之父支配他们儿女的权利，而这种父的权力，如果是依据自然权利落在他们的身上（否则那七十二个父亲怎样能够得到这权力呢？）不得他们自己的同意，没有人能夺去它；那么，我想请我们的作者和他的朋友们考虑一下，这个问题与别的君主们有多大的关系，依照他在那一段的结论，它是否会将那些把支配权

扩张到家族以外的人们的一切王权化作暴君制和篡权制，或者化为族父的选举权与族父的同意权，后者与人民的同意权只有很小的差别。

149. 他在下一节中所举出的以东十二公，亚伯拉罕时代在亚洲一角的九个王，在迦南地方给约书亚所消灭的三十一个王，所有这些例子，以及为了证明这些王都是有统治权的君主；和那时每一个城都有一个王所下放的力量，都是大量与他直接相反的证据，证明使他们成为君主的，不是亚当传给他的"统治权"，因为，如果他们是以这个资格而拥有王位的，那么结果不出二途，或者只能有一个统治者支配他们全体，或者每一家的父亲，都像他们一样，是一个君主，一样可以有资格要求王位。如果以扫的一切儿子，不论长幼，每人都有"父权的权利"，在他们父亲死后，都成为统治的君主，他们的儿子在他们死后，也有同样的权，由此类推，一直到亿万代；这样子，父的一切自然权力，便会被限制到只可支配他们自己生养的子女和他们的后裔；父的权力随着每个家长的死亡而终结，好让同样的父权落在他的每个儿子身上去各自支配各自的后裔；这样，父的身份的权力的确将被保存下来，并且是可以理解的，但是它对于达到我们作者的目的却毫无帮助，他举出的那些例子都不能证明，他们具有的任何权力是基于他们作为亚当的父权之继承者而取得的父权资格，也不是基于自己本身的资格。因为亚当的"父权"是支配一切人类的，每一次他只能传给一个人，然后他只能再传给他的真正继承人，所以，以此种权利为依据，世界上同时只能有一个王；如果说依据的不是传自亚当的父权，则这种资格就必然只是因为他们自己是父亲，于是他们除了支配自己的后裔之外不能再支配任何人。那么，如果属于亚伯拉罕后裔的以东十二公，亚伯拉罕邻国的九王，雅各和以扫以及迦南的三十一个王、为亚多尼伯锡克所残杀的七十二个王，到贝纳德来的三十二个王，在托洛亚城交战的希腊七十个王，照我们作者的主张，如果他们通通都是统治的君主的话；很明显这些君王的权力都是来自"父权身份"以外的某种其他根源，因为他们中有些人的权力范围超出了他们自己的后裔以外；这又证明他们不能全都是亚当的继承人。一个人凭着"父的身份"这种权利而提出对权力的要求，我敢说只有在两种情况下才是可以理解的或是可能的，即或是因为他是亚当的继承人，或是因为他是可以支配他自己所生的子孙的祖辈，在这两者之外，我敢断言没有人能够找出别的理由。如果我们的作者能够证明，他所举出一大串君主之中，有任何一个是根据上述的资格之一而得有权力的，我也许可以承认他的主张，不过他们显然全都与他用来证明的论点不相干，而且是

直接冲突的，他的论点本来是：亚当“支配全世界的统治权按理应该传给了先祖们”。

150. 我们的作者既告诉我们说，“先祖政治继续存在于亚伯拉罕，以撒和雅各身上，直至被埃及奴役的时代”，接着他又说，“我们可以按照明显的脚迹追踪这个父权政府一直到入埃及的以色列人那里，到埃及后，最高父权统治的行使便中断了，因为他们已为一个较强有力的君主所征服。”我们的作者心目中的父权政府的脚迹——即从亚当传下来并像我们所见到的那样依据父权来行使的绝对君主权力的足迹——经过二千二百九十年——根本不是什么足迹；因为在所有那段时期内他不能举出一个例子，证明有任何一个人是依据“父的身份”的权利来要求或行使王权的，或指出有任何一个做君主的人是亚当的嗣子。所有他的证据能证明的仅仅是，在那个时代，世上有父亲、先祖和王；可是父亲和先祖有没有绝对的独断的权力，那些王凭着什么资格拥有他们的权力，这种权力大到什么程度，《圣经》完全没有提及。显然，依据“父的身份”的权利他们既不曾也不能要求享有统治权和帝位的资格。

151. 说“最高的先祖统治权的行使之所以中断，是因为他们已服属于一个较强有力的君主”，这句话，不能证明什么，只能证实我从前所怀疑的，即“先祖统治权”是一种谬误的说法，在我们的作者身上，它并不能表示他用来暗示的“父的”和“王的”权力的意思，因为他假设中的这种绝对统治权，是属于亚当的。

152. 因为，当埃及有一个君主，以色列人又是在他的王权统治之下的时候，他怎可以说“先祖统治权在埃及已经中断了”呢？如果“先祖权”就是“绝对的君主权”，又如果不是这样，而是别的什么东西，为什么他费那么些笔墨来论述一个不成问题的而又与他的目的无关的权力呢？如果“先祖权”就是“王权”，当以色列人在埃及的时候，“先祖的”统治权的行使并没有中断。的确，那时王权的行使不是在神许与亚伯拉罕的子孙的手中，可是在那以前，我知道也是没有的。除非我们的作者认为只有这个神选的亚伯拉罕的宗系才有对亚当的统治权的继承权，这与他在上面所说的“传自亚当的王权”的中断有什么关系呢？再说，他所举的七十二个统治者——在巴别城口音变乱时父的权力保存在他们的身上——以扫以及以东十二王的例子有什么用处呢？为什么把他们与亚伯拉罕和犹大一道举出来，当作是真正“父权政治”的行使

的例证呢？如果不论什么时候，只要雅各的后裔没有最高权力，世间的"先祖统治权"的行使就停止了，我猜想君主的统治权归埃及法老或别人掌握，倒是会满足他的需要。但是在所有一切地方，我们都不容易发现，他所讨论的目的是什么，尤其是在这个地方，当他说到"最高的父权在埃及的行使……"时，他想到达到的目的是什么，或者这话怎样足以证明亚当的统治权传给先祖们或其他的人，都含混到难以猜测。

153. 我本来以为他是在从《圣经》中给我们提出一些关于从亚当传下来的以父权为基础的君主政府的证明和例子，而不是给我们一篇犹太人的历史，这些犹太人，我们要在许多年之后，他们成为一个民族时才发现有君主，而且也不曾提到这些君主们是亚当的继承人，或者他们是在具有父权的时候，根据父权而成为君主的。我本以为他既然说了这么多关于《圣经》的事情，他想必会从那里面提出一系列的君主，他们都清清楚楚地具有亚当父权的资格，他们作为他的继承人，对他们的臣民拥有并行使父权统治，所以这是真正的父权政府，不料他既没有证明先祖们是君主，也没有证明君主或先祖是亚当的继承人，哪怕是冒充的继承人也罢；这样，倒不如说证明了先祖们全是绝对的君主，先祖和君主的权力只是父权，以及这个权力是由亚当传给他们的。我以为，所有这些命题都可以从菲迪南多·索托关于西印度的一群小王的杂乱记述中，或从任一种北美洲的近代历史中，或从我们的作者引自荷马的希腊七十个王的故事中得到证明，其效果与我们的作者从《圣经》里拿出的那一大堆他一一列举出来的君主们一样的好。

154. 我以为他还不如把荷马和他的特洛伊战争抛开不谈为好，因为他对于真理或君主政体的强烈热忱已经使他对于哲学家们和诗人们产生了如此高度的愤懑，以致他在序言中告诉我们说，"在今日，喜欢跟着哲学家和诗人们的意见后面跑的人太多了；他们想从其中找出一种可以给他们带来一些自由权利的政府起源学说，使基督教蒙受耻辱，并且把无神论引了进来。"可是，这些异教的哲学家和诗人们——像亚里士多德和荷马——只要能够提供一些似乎还可以满足他的需要的东西，却并没有被我们这位热诚的基督教政治家所拒绝过。

但是，让我们仍旧回到他的《圣经》上的历史来吧。我们的作者接着告诉我们说："自从以色列人摆脱压迫回去，上帝对于他们特别关

心，挑选摩西和约书亚相继做君主来统治他们，替代最高的父亲的地位。”如果以色列人“脱离埃及的压迫回去”是真的话，他们必定回到自由的状态，并且这话定必包含有他们在受压迫之前和以后都是自由的意思，除非我们的作者说，主人的更换就是“摆脱压迫回去”，或者一个奴隶从一只奴隶船搬到别一只船去，就是“摆脱压迫回去”。那么，如果说他们“摆脱压迫回去”了，很明显，在那个时代——不管我们的作者在序言中说了些与此相反的话——一个儿子，一个臣民和一个奴隶之间是有区别的；无论是在受埃及压迫以前的先祖们或是以后的以色列统治者，都没有“把他们的儿子或臣民算作他们的财物”，像处置“别的财物”那样，用绝对的支配权来处置他们。

155. 流便献他的两个儿子给雅各做担保，犹大最后为着使便雅悯平安逃出埃及，充当了担保品，这是明显的例证。如果雅各对于他的家族各人的支配权，像支配他的牛或驴一样，像主人对于自己的财物一样，上述的事便完全是空的、多余的，只不过是一种笑话而已，并且流便或犹大拿出来做担保，保证便雅悯回去一事，便恰像是一个人从他的主人的羊群中取出两只羊，拿一只出来做担保，保证他一定好好的把第二只送回去一样。

156. 当他们脱离了这种压迫，其后又怎样呢？“上帝因为对他们以色列人特别关心。”在他的书中，他竟有一回让上帝对人民关心起来，真是不错，因为在别的地方，他讲起人类来时，一若上帝绝不关心他们中的任何部分，而只关心他们的君主，至于其余的人民，人类的社会，被他当做是若干群的家畜，只供他们的君主使役、应用和作乐。

157. 上帝挑选摩西和约书亚相继做君主来统治；这是我们的作者发现的一个精明的论据，证明上帝关心父的权力和亚当的继承人。这里，为表示上帝对于他自己的人民关心，他挑选来做他们的君主的人竟都绝没有做君主的资格，因为摩西在利未族中，和约书亚在以法莲族中，都没有父的身份。但是我们的作者说，他们是代替最高的父亲地位的。如果上帝曾在任何地方像他选择摩西和约书亚那样明确地宣告过他把这样的父亲做统治者，我们就可以相信，摩西和约书亚是“代替他们的地位的”；但是，那是一个还在争论中的问题，在这个问题没有更好地被证明以前，摩西为上帝选作他的人民的统治者，不能证明统治权属于亚当的继承人或属于“父的身份”所有，正如上帝选择利未

族中的亚伦做祭司，不能证明祭司一职属于亚当的继承人或"最高的父亲"所有一样；因为，纵使祭司和统治者两种职位都不是安排在亚当的继承人身上或父的身份之上，上帝仍可以选择亚伦做以色列的祭司，摩西做统治者。

158. 我们的作者接着说："同样，在选择了他们之后不久，上帝又设置了裁判官，在危险的时候保护他的人民。"这证明父的权力是政府的渊源，与从前一样，是从亚当传给他的继承人们的，只是在这里，我们的作者似乎承认这些在当时全是人民的统治者的裁判官们都不过是些勇敢的人们，在危险的时候，人民推他们做将军来保护他们。难道除非以父权为统治权力的依据，上帝就不能设置这些人员吗？

159. 但是，我们的作者说，当上帝为以色列立君的时候，他重新建立了父权政府世代承袭制这一个古老和原始的权利。

160. 上帝是怎样重新建立的呢？是用一种法律吗？即一种成文的命令吗？我们找不到这样的事情，那么，我们的作者的意思就是，当上帝为他们立君主之时，在为他们立君之中，他就"重新建立了这权利"等等。所谓在事实上重新建立对父权统治的世代承袭权，就是让一个人占有他的祖先曾经享有的以及他自己根据世袭权也有资格享有之权。因为，第一，如果不是他的祖先曾经有过的政府，而是另一政府，那就不是继承一种"古老的权利"，而是开始一种新的权利。如果一个君主，除了赐给一个人以多年来他的家族已被夺走的早期遗产之外，还另外赐以从来不曾为他们祖先所占有过的财产，在这个场合，只有对于从前为他们的祖先享有过的产业，才可以说是"重新建立世代承袭的权利"，对于别的产业就不能这样说。因此，如果以色列诸王所有的权力多过以撒或雅各所有，那就不是在他们身上"重新建立" 对某一种权力的继承权，而是给他们以新的权力——不管你怎样称呼这种权力，"父权"也好，不是"父权"也好；至于以撒和雅各有没有与以色列诸王一样的权力，我请大家根据上面讲过的话去加以考虑，我不相信他会发现亚伯拉罕以撒或雅各享有任何一点王权。

161. 其次，除非那个取得这种权力的人，确有继承之权，又是他所继承的人的真正下一代继承人，否则对任何东西都不能有所谓"原始的与古老的世袭权利之重新建立。"在一个新的家族中开始的事情，能

说是重新建立吗？把王位给予一个对之无权继承的人，而这个人在世代继承没有中断过的情况下，又根本没有可能提出取得这种权利的借口，这能说是一种古老的世袭权的重新建立吗？上帝赐与以色列人的第一个王扫罗是出于便雅悯族。是否“古老的和原始的世代继承权”在他身上“重新建立”了呢？第二个王是大卫，他是耶西最幼的儿子，而耶西是雅各的第三个儿子，犹大的后裔。是否在他身上，又“重新建立了对父权政府的古老而原始的世代继承权呢？”抑或是在王位继承者——他的幼子所罗门的身上呢？是在支配十族的耶罗波安的身上呢？抑或是在登基六年与王族血统完全无关的亚他利雅的身上呢？如果“父权政府的世代承袭这种古老而原始的权利”重新建立在上述诸人中的任一个人或他们的后裔身上，那么“父权政府世代承袭的古老而原始的权利”，无论长兄幼弟都可享有，只要是活着的人，在他身上都可重新建立这种权利；因为，凡是幼弟们和长兄们一样，根据“世代承袭的古老的和原始的权利”可以得有的权利，不论它是什么，每一个活着的人也可凭着世代承袭权而取得这种权利，罗伯特爵士以至任何人都在其内。我们的作者为了保障王权和王位继承权而重新建立的对“父权”或“王权”政府的世代继承权，如果每一个人都可以享有这种权利，那么，这是一种什么样的英勇权利，让大家来考虑吧。

162. 但是，我们的作者又说“每当上帝选择某一个特定的人做王的时候，他预定使他的子孙也享有这种利益，虽然王位的授与只提到父亲，这种利益已被认为充分地包含在父亲身上。”但是这也不能对继承问题有所帮助，因为，即使照作者所说，君权授与的恩惠亦要传及承受此权利者的子孙，这就不是指的继承权，为什么？因为上帝既把某项东西一般地给予某人和他的子孙，则具有此项权利的人不能是特定的某一个子孙，此人族中的每一个人都具有相等的权利。如果说我们的作者的意思是指嗣子而言，我想作者和任何人一样都很愿意用这个字，只要这样做能满足他的需要；但是，继大卫为王的所罗门与继大卫统治十个支派的耶罗波安一样，虽然都不是他的嗣子，但却是他的后代，所以我们的作者有理由避免提上帝预定要嗣子们继承，因为这样说法在继承上行不通，这一点我们的作者不能反对，于是他的继承权理论便不攻自破，如同他在这个问题上什么也没有说过一样。因为如果上帝把君权授予一个人及其子孙，好比他把迦南地赐给亚伯拉罕和他的子孙，岂不是他们大家都有权利——大家都有份儿了么？那么，一个人照样可以说上帝把迦南地赐给亚伯拉罕和他的子孙，根据上帝的授与，它只是属于他的子孙中之一人而不及于所有其余的子

孙，犹如说上帝把统治权授予一人和“他的子孙”，而根据这个授与，这个统治权却只是全部属于他子孙中的某一人，而不及于所有其余的人一样。

163. 但是，我们的作者将怎样证明，每当上帝选择某一个特定的人做王的时候，他预定子孙们（我假定他的意思是指他的子孙们）也必享有这种利益呢？他在同一节中说，“上帝因对以色列人特别关心，挑选摩西和约书亚做君主来统治”，他竟这么快就把摩西和约书亚，以及上帝所立的士师们忘记了吗？这些君长既有“最高的父的身份”的权威，他们不是具有与君主同样的权力吗？他们既为上帝自己所特别选任，他们的后裔难道不应像大卫和所罗门的后裔一样也享有那个选任的利益吗？如果他们所有的父权是由上帝直接交给他们的手上，为什么他们的“子孙”没有这种赐予的利益，继承这个权力呢？或者，如果他们是以亚当的嗣子的资格取得这种权力的，他们彼此既不能互为继承者，为什么他们自己的嗣子们在他们死后不能依据传给他们的权利享有这种权力呢？摩西、约书亚和士师们的权力是否与大卫和以色列诸王的权力相同、并且是出于同一渊源呢？是否一个人所有的权力必不能为另一个人所有呢？如果这种权力不是“父权”，于是上帝自己的选民也受那些没有“父权”的人所统治，而那些统治者没有这种权力照样治理得很不错。如果这种权力是“父权”，而行使这权力的人是由上帝特选，那么，我们的作者所说的：“每当上帝选择一个人做最高的统治者（因为我认为君主这个名称并没有什么魔力，真正的差别不在于称号，而在于权力），他预定这个人的子孙也享有这种利益”这条规则便没有用处了；因为，从以色列人出埃及到大卫的时代（四百年），任何一个儿子除了在父亲死后和诸士师一起继承他的统治权，审判以色列人外，子孙们从来不是“那样充分地被包含在父的身上”。如果为避免这点，而说上帝时常选择继位者的人物，这样把“父的权力”赐转给他，不让他的子孙继承，耶弗他故事中（《士师记》第十一章）的情况显然不是如此。耶弗他与人民立约，他们就立他做士师来统治他们。

164. 那么，我们的作者说，“每当上帝选择一个特定的人”来行使“父的权力”，因为，如果这不是指为王的意思（我倒很想知道一个王与一个行使“父权”的人之间有什么分别），他预定这个人的子孙也享有这种利益，就是白说的了。因为，我们看见士师所有的权力及身而止，不传给他们的子孙；如果士师没有“父的权力”，我恐怕要难为我

们的作者或任一个信服他的学说的朋友来告诉我们，那时谁有“父的权力”，即是说支配以色列人的统治权和最高权力；我恐怕他们不得不承认上帝的选民，作为一个民族继续存在了几百年，并不知道或没有想到过这个“父的权力”，也许没有出现过任何君主的政府。

165. 若想充分明白这一点，只须读读《士师记》最后三章所载的利未人的故事，以及因为利未人的缘故，以色列人与便雅悯人战争的历史就行了。当我们看见，利未人向人民要求报仇，为这事而讨论、决议以及指挥当时行事的，都是以色列众支派和他们的公会，则我们的结论不出二途，或者上帝在他自己的选民中间并不是“小心地保存父的权力”，或者，在没有君主政府的地方，“父的权力”也可以得到保存。如果是后者，那么，尽管“父的权利”得到极为有效地证明，却不能由此推论出君主制政府的必要性；如果是前者，那么，上帝一方面规定“父的权力”在人类的儿子中间那样神圣不可侵犯，没有它就不能有权力或政府；而在他自己的选民中间，甚至当他正在替他们设立一个政府并正在给一些国家和给人们之间的关系规定应守的法则时，这个伟大的根本的一点，在其余一切事情中最重大和最必要的一点竟会被隐藏和被忽略达四百年之久，岂不是咄咄怪事，令人不能置信吗？

166. 在我丢开这个问题以前，我不能不问一下，我们的作者怎样会知道，“每当上帝选择一个特定的人做王的时候，他预定这个人的子孙，也享有这种利益。”上帝是通过自然的法则或启示来说的吗？根据同一法则，他也必须说明他的“子孙”中哪一个应根据继承享有王位，即是要指出他的继承人，否则便会让他的“子孙”们去分割或争夺统治权了，两种情况都同样是荒谬的，并且会达到使这种赐与“子孙”的利益遭受破坏的地步。当有人提出上帝曾宣布过这种意思的证据时，我们有责任相信上帝确有这种意思，但是在没有提出证据前，我们的作者应该对我们指出一些较好的根据，然后我们才有义务奉他为上帝意旨的可信的启示者。

167. 我们的作者说，“纵然在他授予王位时只提及父的名字，子孙已充分地包含在父的身上。”可是，当上帝把迦南的土地赐给亚伯拉罕时（《创世记》第十三章第十五节），上帝认为应当把“他的子孙”也包含在内，同样，祭司的职务是赐与“亚伦和他的子孙”；上帝不独把王位赐给大卫，还赐给他的子孙；不管我们的作者怎样对我们保证“当上帝选择一个人做王的时候，他预定这人的子孙也享有这种利

益”，我们却看见，他赐给扫罗以王位，却并没有提及在他死后他的子孙怎样，而王位也永远不归他的子孙所有；为什么在选择一个人做王时，上帝就预定他的子孙也享有这种利益，而在选择一个人做以色列的士师时，就不这样做，我很愿意知道这个理由。为什么上帝赐给一个王以“父的权力”时，就包含他的“子孙”，而对一个士师作同样的赐与时，就不包含这个呢？是否“父的权力”根据继承权只应传给一个人的子孙而不应传给另一个人的子孙呢？这种分别的理由我们的作者实有说明的必要，如果赐与之物同样是“父的权力”，赐与的方式同样是上帝对于人物的选择，而仍有分别，则区别所在必不单是名称了。因为，我们的作者既说，“上帝立士师”，我以为他决不会承认他们是由人民选择的。

168. 但是，我们的作者既那样自信地断言上帝小心保存“父的身份”，并自诩他所说的一切都是建立在《圣经》的权威之上，我们可以预期那个他们的法律、制度和历史主要都包含在《圣经》里的民族会给我们提供最明白的例子来证明上帝对于在那个民族中保存父权所表示的关心，因为大家都承认，上帝对这个民族是特别关怀的。那么，让我们看看，从犹太人开始成为一个民族以来，在他们中间，这种“父的权力”或统绐权是处于什么状态。据我们的作者的自白，由他们入埃及到他们脱离埃及的NE047绊回来这二百多年中，这种权力是完全不存在的。由那时直到上帝为以色列人立君的大约又是四百年中，我们的作者对这个问题也只作了很简略的叙述，的确，在整个那段时间中，犹太人中间也没有父权或王权政治的一点迹象可寻。但是，我们的作者却说：“上帝重新建立了父权政府的古老而首要的直系继承权。”

169. 我们已经看到当时建立的“父权政府的直系继承权”是什么。我现在只要考虑一下这种情况经历了多久，那就是到他们被囚为止，大约有五百年；从那时起到六百多年以后被罗马人灭亡这个时期中，“这个古老而首要的父权政府的直系继承权”再一次失去，此后在没有这种权力的情况下，他们仍然是在上帝赐予的土地上的一个民族；可见，在他们作为上帝的特选民族的一七五○年之中，他们保有世袭君主政府的时间不到三分之一。而在这一段时期里，没有一刻有“父权政府的踪迹，也没有重新建立这古老而首要的对父权政府的直系继承权”的迹象，不论我们认为从来源上说，它是从大卫、扫罗、亚伯拉罕等

人得来的，或者依照我们作者的原则说来是从惟一真正的来源，从亚当得来的。……

汉译世界学术名著丛书

分科本◎政 法

爱弥儿

〔法〕卢梭 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
出版说明
原序
第一卷
第二卷
    乌鸦和狐狸
第三卷
第四卷
    原理一
    原理二
    原理三
    信仰自白
第五卷
    苏菲或女人
    游历
附录
    书柬一
    书柬二
    摘录
    孤独的人的结局
卢梭生平和著作年表
译名对照表
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

出版说明

《爱弥儿，或论教育》，系法国资产阶级民主主义者、杰出的启蒙思想家卢梭（1712-1778）的重要著作。此书写于1757年，1762年第一次在荷兰的阿姆斯特丹出版。此书出版时，轰动了整个法国和西欧一些资产阶级国家，影响巨大。这部书不仅是卢梭论述资产阶级教育的专著，而且是他阐发资产阶级社会政治思想的名著。

继十六、十七世纪荷兰和英国相继发生的资产阶级革命之后，十八世纪的西欧正处于资本主义经济日益发展壮大，封建社会行将崩溃，更为深刻的资产阶级革命即将到来的时期。这种情况在法国表现得尤为明显。当时，法国是一个落后的封建专制国家，路易十四的"朕即国家"这句骄横的名言，就反映了这种专权状况。封建贵族和僧侣们凭借封建王权和神权对第三等级施加沉重的压迫，使整个第三等级其中包括资产阶级完全处于政治上无权的地位。在经济上，封建贵族和僧侣们拥有大量的土地，控制着财政税收大权，残酷剥削和掠夺第三等级，特别是广大工农劳苦大众。但是，随着资本主义生产的发展，资产阶级的经济实力日益扩大，使它再也不能容忍那种无权状况了。反对封建压迫，推翻君主专制制度，扫除资本主义发展的障碍，成了第三等级的共同要求。卢梭和其他资产阶级启蒙思想家的著作正是反映了这一要求。《爱弥儿》一书则是卢梭通过对他所假设的教育对象爱弥儿的教育，来反对封建教育制度，阐述他的资产阶级教育思想。

卢梭的教育思想是从他的自然哲学观点出发的。按照这种观点，他认为人生来是自由的、平等的；在自然状态下，人人都享受着这一天赋的权利，只是在人类进入文明状态之后，才出现人与人之间的不平等、特权和奴役现象，从而使人失掉了自己的本性。为了改变这种不合理的状况，他主张对儿童进行适应自然发展过程的"自然教育"，教育的目的就是要培育资产阶级理性王国的"新人"。在爱弥儿身上，卢梭就倾注了培育这种"新人"的理想。

卢梭的所谓自然教育，就是要服从自然的永恒法则，听任人的身心的自由发展。因此，他认为，这种教育的手段就是生活和实践，让孩子从生活和实践的切身体验中，通过感官的感受去获得他所需要的知识。他主张采用实物教学和直观教学的方法，反对抽象的死啃书本。卢梭提倡的这种自然教育，在当时学校附属于教会、以宗教信条束缚儿童的个性发展的情况下，应该说是具有反封建的革命进步意义的，他所渴求的资产阶级的"个性解放"，在当时历史条件下客观上也是符合社会进步要求的。他所主张的实物教学和直观教学的方法，尽管十分简单，然而也有某些借鉴作用。但是，卢梭是一个唯心主义的"自然神论者"，他所主张的从儿童的个人爱好和兴趣出发进行教育的"儿童中心论"，他所片面强调的要让儿童从个人活动中求得知识，轻视对儿童进行系统的人类积累的科学文化知识的教育，都为后来流行于资本主义国家的实用主义的教育思想开了方便之门。

与自然教育密切相联的，卢梭还主张对儿童进行劳动教育和自由、平等、博爱的教育，使之学会谋生的手段，不去过那种依高官厚禄的寄生生活，不受权贵的奴役，自由自在地享受大自然赋予的权利，人人平等，互助互爱。卢梭认为，只有经过这些教育，才能使儿童的心灵免受封建宗教偏见的扼杀，及早地养成支配自己的自由和体力的能力，保持自然的习惯。待他长到成年时，他就会善于选择一个良好的制度，在没有奴役的情况下，经营一小块土地或一个作坊，谋求自己的幸福。卢梭的这些教育思想，对于当时的封建专制教育和宗教教规无疑是有力的批判，对于启发第三等级特别是资产阶级起来反对封建专制的斗争，具有相当大的鼓舞力量。但是，这些教育充其量不过是培养一个自发的小资产者。

正如恩格斯指出的那样："十八世纪的伟大思想家们，也和他们的一切先驱者一样，没有能够超出他们自己的时代所给予他们的限制。"[1] 卢梭也是这样，尽管他的教育思想代表着资产阶级的利益和要求，在当时起过反封建的进步作用，但是由于他所处的时代和他自己的阶级局限性，他不懂得阶级和阶级斗争的科学，因而也不懂得自人类划分为阶级以来，教育始终是带有阶级性的，是为一定的阶级服务的工具。正因如此，他的自然教育理论后来为不少垄断资产阶级教育家所利用，他们把资产阶级教育鼓吹为"超阶级"、"超政治"的东西，为帝国主义欺骗劳动人民效劳。

本书共分五卷。卢梭根据儿童的年龄提出了对不同年龄阶段的儿童进行教育的原则、内容和方法。在第一卷中，着重论述对两岁以前的婴儿如何进行体育教育，使儿童能自然发展。在第二卷中，他认为两至十二岁的儿童在智力方面还处于睡眠时期，缺乏思维能力，因此主张对这一时期的儿童进行感官教育。在第三卷中，他认为十二至十五岁的少年由于通过感官的感受，已经具有一些经验，所以主要论述对他们的智育教育。在第四卷中，他认为十五至二十岁的青年开始进入社会，所以主要论述对他们的德育教育。在第五卷中，他认为男女青年由于自然发展的需要，所以主要论述对女子的教育以及男女青年的爱情教育。卢梭提出的按年龄特征分阶段进行教育的思想，在教育史上无疑是个重大的进步，它对后来资产阶级教育学的发展，特别是对教育心理学的发展，提供了极可贵的启示。但是应该指出，这种分期以及把体育、智育和德育截然分开施教的方法，是不科学的。

《爱弥儿》一书对我国教育界也产生过一定的影响。早在1923年，曾由魏肇基根据英文节译本译成中文，由商务印书馆出版。这次系根据法文原版全文译出，分上下两卷出版。为了使两卷篇幅大致平衡，我们将第四卷《信仰自白》以后部分划为下卷。书后附有卢梭的生平年表和人名、地名译名对照表，供读者研究参考。

---

[1] 恩格斯：《反杜林论》第15页。

我们身患一种可以治好的病；我们生来是向善的，如果我们愿意改正，我们就得到自然的帮助。

塞涅卡：《忿怒》第十一章第十三节

原序 [1]

这本集子中的感想和看法，是没有什么次序的，而且差不多是不连贯的，它开始是为了使一位善于思考的贤良的母亲 [2] 看了高兴而写的。最初，我的计划只是写一篇短文，但是我所论述的问题却不由我不一直写下去，所以在不知不觉中这篇论文就变成了一本书，当然，就内容来说，这本书的分量是太大了，然而就它论述的事情来说，还是太小了。要不要把这本书刊行发表，我是考虑了很久的；而且在写作的时候，我常常觉得，虽然是写过几本小册子，但毕竟还是说不上懂得著书。我原来想把这本书写得好一点，但几次努力也未见成效，不过，经过这一番努力之后，我认为，为了使大家注意这方面的问题，我应当照现在这个样子把它发表出来；而且，即使说我的见解不好，但如果能抛砖引玉，使其他的人产生良好的看法，我的时间也就没有完全白费。一个深居简出的人，把他的文章公之于世，既没有人替它吹嘘，也没有人替它辩护，甚至不知道别人对他的文章想些什么，或者说些什么，那么，即使说他的见解错了的话，他也不用担心别人不假思考就会接受他的错误的。

我不想多说良好的教育是多么重要，我也并不力图证明我们常用的教育方法不好，因为这种工作已经有许多人先我而做了，我绝不喜欢拿那些人人皆知的事情填塞我这本书。我只想说明：很早以来就有人在大声反对这种旧有的教育方法了，可是从来没有人准备提出一套更好的来。我们这个时代的文学和科学，倾向于破坏的成分多，倾向于建设的成分少。人们可以用师长的口吻提出非难；至于说到建议，那就需要采用另外一种口气了，然而这种口气，高傲的哲学家是不太喜欢的。尽管有许多的人著书立说，其目的，据说，完全是为了有益人群，然而在所有一切有益人类的事业中，首要的一件，即教育人的事业，却被人忽视了。我阐述的这个问题，在洛克 [3] 的著作问世之后，一直没有人谈论过，我非常担心，在我这本书发表以后，它仍然是那个样子。

我们对儿童是一点也不理解的：对他们的观念错了，所以愈走就愈入歧途。最明智的人致力于研究成年人应该知道些什么，可是却不考虑孩子们按其能力可以学到些什么，他们总是把小孩子当大人看待，而不想一想他还没有成人哩。我所钻研的就是这种问题，其目的在于：即使说我提出的方法是很荒谬的，人们还可以从我的见解中得到好处。至于说应该怎样做，也许我的看法是很不对头，然而我相信，我已经清清楚楚地看出人们应该着手解决的问题了。因此，就从你们的学生开始好好地研究一番吧；因为我可以很有把握地说，你对他们是完全不了解的：如果你抱着这种看法来读这本书，那么，我不相信它对你没有用处。

至于人们称之为做法的那一部分，它在这里不是别的东西，只是自然的进行而已，正是在这里最容易使读者走入歧途；毫无疑问，也就是在这里，人们将来会攻击我，而且，也许就是人们批评得不错的地方。人们将来会认为，他们所阅读的，不是一种教育论文，而是一个空想家对教育的幻想。 有什么办法呢？我要叙述的，不是别人的思想，而是我自己的思想。我和别人的看法毫不相同；很久以来，人们就指摘我这一点。 难道要我采取别人的看法，受别人的思想影响吗？不行。只能要求我不要固执己见，不要以为唯有我这个人比其他的人都明智；可以要求于我的，不是改变我的意见，而是敢于怀疑我的意见：我能够做的就是这些，而我已经是做了。 如果有时候我采用了断然的语气，那绝不是为了要强使读者接受我的见解，而是要向读者阐述我是怎样想的。我为什么要用怀疑的方式提出在我看来一点也不怀疑的事情呢？我要确切地说出我心中是怎样想的。

在毫无顾虑地陈述我的意见的时候，我当然了解到绝不能以我的意见作为权威，所以我总连带地说明了我的理由，好让别人去加以衡量，并且评判我这个人：尽管我不愿意固执地维护我的见解，然而我并不认为就不应当把它们发表出来；因为在这些原则上，尽管我的意见同别人的意见相反，然而它们绝不是一些无可无不可的原则。它们是我们必须了解其真伪的原则，是给人类为福还是为祸的原则。

“提出可行的办法”，人们一再地对我这样说。同样，人们也对我说，要实行大家所实行的办法；或者，最低限度要使好的办法同现有的坏办法结合起来。在有些事情上，这样一种想法比我的想法还荒唐得多，因为这样一结合，好的就变坏了，而坏的也不能好起来。 我宁

可完全按照旧有的办法，而不愿意把好办法只采用一半，因为这样，在人的身上矛盾就可能要少一些：他不能一下子达到两个相反的目标。做父母的人啊，可行的办法，就是你们喜欢采用的办法。我应不应该表明你们的这种意愿呢？

对于任何计划，都有两种事情要考虑：第一，计划要绝对的好；第二，实行起来要容易。

关于第一点，为了要使计划本身能够为人们所接受和实行，只要它具有的好处符合事物的性质就行了；在这里，举个例来说，我们所提出的教育方法，只要它适合于人，并且很适应于人的心就行了。

至于第二点，那就要看一些情况中的一定的关系如何而定了；这些关系，对事物来说是偶然的，因此不是必不可少的，而且是可以千变万化的。某种教育在瑞士可以实行，而在法国却不能实行；这种教育适用于有产阶级，那种教育则适用于贵族。至于实行起来容易还是不容易，那要以许多的情况为转移，这一点，只有看那个方法是个别地用之于这个或那个国家，用之于这种或那种情况，才能断定它的结果。 不过，所有这些个别的应用问题，对我论述的题目来说，并不重要，所以没有列入我的计划的范围。 别人如果愿意的话，他们可以去研究这方面的问题，每一个人可以研究他心中想研究的国家或者想研究的情况。对我来说，只要做到下面一点就算是满足了，那就是，不管人们出生在什么地方，都能采用我提出的方法，而且，只要能把他们培养成我所想象的人，那就算是对他们自己和别人都做了有益的事情。如果我不能履行这个诺言，那无疑是我的错误，但是，如果我实践了自己的诺言，人们再对我提出更多的要求的话，那就是他们的错误了；因为我所许诺的只是这一点。

---

[1] 中译本的四种脚注用不同符号标明：（一）卢梭原注用阳文阿拉伯数字；（二）原书所引《卢梭全集》（巴黎傅尔涅图书出版社1835年版）编者注用†号；（三）原书所引上述《卢梭全集》编者所采用的珀提坦（1819年《卢梭全集》编者）所加注释用* 号；（四）译者注用阴文阿拉伯数字。——中译本编者

[2] 德·舍农索夫人。

[3] 洛克（1632—1704），英国哲学家。卢梭在这里所指的是洛克于1693年发表的《教育漫话》。在儿童和青年的教育问题上，卢梭在《爱弥儿》中几次表明他是不赞同洛克的观点和方法的；特别是在第5卷的开头，卢梭更是直截了当地说：“至于我，我可没有培养什么绅士的荣幸，所以，我在这方面绝不学洛克的样子。”

第一卷

出自造物主之手的东西，都是好的，而一到了人的手里，就全变坏了。他要强使一种土地滋生另一种土地上的东西，强使一种树木结出另一种树木的果实；他将气候、风雨、季节搞得混乱不清；他残害他的狗、他的马和他的奴仆；他扰乱一切，毁伤一切东西的本来面目；他喜爱丑陋和奇形怪状的东西；他不愿意事物天然的那个样子，甚至对人也是如此，必须把人像练马场的马那样加以训练；必须把人像花园中的树木那样，照他喜爱的样子弄得歪歪扭扭。

不这样做，事情可能更糟糕一些；我们人类不愿意受不完善的教养。在今后的情况下，一个生来就没有别人教养的人，他也许简直就不成样子。偏见、权威、需要、先例以及压在我们身上的一切社会制度都将扼杀他的天性，而不会给它添加什么东西。他的天性将像一株偶然生长在大路上的树苗，让行人碰来撞去，东弯西扭，不久就弄死了。

我恳求你， 慈爱而有先见之明的母亲[1]， 因为你善于避开这条大路，而保护这株正在成长的幼苗，使它不受人类的各种舆论的冲击！你要培育这棵幼树，给它浇浇水，使它不至于死亡；它的果实将有一天会使你感到喜悦。趁早给你的孩子的灵魂周围筑起一道围墙，别人可以画出这道围墙的范围，但是你应当给它安上栅栏[2]。

我们栽培草木，使它长成一定的样子，我们教育人，使他具有一定的才能。如果一个人生来就又高大又强壮，他的身材和气力，在他没有学会如何使用它们以前，对他是没有用处的；它们可能对他还有所不利，因为它们将使别人想不到要帮助这个人[5]；于是，他孤孤单单的，还没有明白他需要些什么以前，就悲惨地死了。我们怜悯婴儿的处境，然而我们还不了解，如果人不是从做婴儿开始的话，人类也许是已经灭亡了。

我们生来是软弱的，所以我们需要力量；我们生来是一无所有的，所以需要帮助；我们生来是愚昧的，所以需要判断的能力。我们在出生的时候所没有的东西，我们在长大的时候所需要的东西，全都要由教育赐予我们。

这种教育，我们或是受之于自然，或是受之于人，或是受之于事物。我们的才能和器官的内在的发展，是自然的教育；别人教我们如何利用这种发展，是人的教育；我们对影响我们的事物获得良好的经验，是事物的教育。

所以，我们每一个人都是由三种教师培养起来的。一个学生，如果在他身上这三种教师的不同的教育互相冲突的话，他所受的教育就不好，而且将永远不合他本人的心意；一个学生，如果在他身上这三种不同的教育是一致的，都趋向同样的目的，他就会自己达到他的目标，而且生活得很有意义。这样的学生，才是受到了良好的教育的[6]。

在这三种不同的教育中，自然的教育完全是不能由我们决定的，事物的教育只是在有些方面才能够由我们决定。只有人的教育才是我们能够真正地加以控制的；不过，我们的控制还只是假定的，因为，谁能够对一个孩子周围所有的人的言语和行为通通都管得到呢？

一旦把教育看成是一种艺术，则它差不多就不能取得什么成就，因为，它要成功，就必须把三种教育配合一致，然而这一点是不由任何人决定的。 我们殚思竭虑所能做到的，只是或多或少地接近目标罢了；不过，要达到这一点，还需要有一些运气咧。

是什么目标呢？它不是别的，它就是自然的目标，这是刚才论证过的。既然三种教育必须圆满地配合，那么，我们就要使其他两种教育配合我们无法控制的那种教育。 也许，自然这个词的意义是太含糊了，在这里，应当尽量把它明确起来。

有人说，自然不过就是习惯罢了[7]。这是什么意思呢？不是有一些强制养成的习惯永远也不能消灭天性的吗？举例来说，有一些被我们阻碍着不让垂直生长的植物，它们就具有这样的习性。自由生长的植物，虽然保持着人们强制它倾斜生长的方向，但是它们的液汁并

不因此就改变原来的方向，而且，如果这种植物继续发育的话，它又会直立地生长的。人的习性也是如此。只要人还处在同样的境地，他就能保持由习惯产生的习性，虽然这些习性对我们来说是最不自然的；但是，只要情况一有改变，习惯就消失了，天性又回复过来。教育确实只不过是一种习惯而已。不是有一些人忘掉了他们所受的教育，另外一些人则保持了他们所受的教育吗？这种差别从什么地方产生的呢？如果是必须把自然这个名词只限用于适合天性的习惯，那么，我们就可以省得说这一番多余的话了。

我们生来是有感觉的，而且我们一出生就通过各种方式受到我们周围的事物的影响。可以说，当我们一意识到我们的感觉，我们便希望去追求或者逃避产生这些感觉的事物，我们首先要看这些事物使我们感到愉快还是不愉快，其次要看它们对我们是不是方便适宜，最后则看它们是不是符合理性赋予我们的幸福和美满的观念。 随着我们的感觉愈来愈敏锐，眼界愈来愈开阔，这些倾向就愈来愈明显；但是，由于受到了我们的习惯的遏制，所以它们也就或多或少地因为我们的见解不同而有所变化。在产生这种变化以前，它们就是我所说的我们内在的自然。

因此，必须把一切都归因于这些原始的倾向；如果我们所受的三种教育只不过是有所不同的话，这是可以的；但是，当三种教育彼此冲突的时候，当我们培养一个人，不是为他自己，而是为了别人的时候，又怎样办呢？这样，要配合一致，就不可能了。 由于不得不同自然或社会制度进行斗争，所以必须在教育成一个人还是教育成一个公民之间加以选择，因为我们不能同时教育成这两种人。

凡是一个小小的社会，当它的范围很窄，而内部又好好团结的时候，便同大的社会相疏远。凡是爱国者对外国人都是冷酷的：在他们心目中，外国人只不过是人，同他们是没有什么关系的 [8] 。这种缺陷是不可避免的，然而是很微小的。 重要的是，要对那些同他们一块儿生活的人都很好。 在国外，斯巴达人是野心勃勃的，是很贪婪的，是不讲仁义的；然而在他们国内，却处处洋溢着公正无私、和睦无间的精神。不要相信那些世界主义者了，因为在他们的著作中，他们到遥远的地方去探求他们不屑在他们周围履行的义务。这样的哲学家之所以爱鞑靼人，为的是免得去爱他们的邻居。

自然人完全是为他自己而生活的；他是数的单位，是绝对的统一体，只同他自己和他的同胞才有关系。公民只不过是一个分数的单位，是依赖于分母的，它的价值在于他同总体，即同社会的关系。好的社会制度是这样的制度：它知道如何才能够最好地使人改变他的天性，如何才能够剥夺他的绝对的存在，而给他以相对的存在，并且把“我”转移到共同体中去，以便使各个人不再把自己看作一个独立的人，而只看作共同体的一部分。 罗马的一个公民，既不是凯尤斯，也不是鲁修斯，他就是一个罗马人，他爱他那所独有的国家。 由于变成了他的主人的财产，雷居鲁斯 [9] 便自称为迦太基人。 作为外国人，他拒绝接受罗马元老院的席位；这要一个迦太基人给他下命令，他才能接受。 他对别人想挽救他的生命，感到愤慨。他胜利了，于是就昂然回去，受酷刑而死。这在我看来，对我们现在所了解的人来说，是没有什么重大的意义的。

斯巴达人佩达勒特，提出他自己要参加三百人会议，他遭到拒绝；然而，鉴于斯巴达有三百个胜过他的人，他也就高高兴兴地回去了 [10] 。我认为，这种表现是真诚的，我们有理由相信它是真诚的：这样的人就是公民。

有一个斯巴达妇女的五个儿子都在军队里，她等待着战事的消息。一个奴隶来了，她战栗地问他。“你的五个儿子都战死了。”“贱奴，谁问你这个？”“我们已经胜利了！”于是，这位母亲便跑到庙中去感谢神灵 [11] 。这样的人就是公民。

凡是想在社会秩序中把自然的感情保持在第一位的人，是不知道他有什么需要的。 如果经常是处在自相矛盾的境地，经常在他的倾向和应尽的本分之间徘徊犹豫，则他既不能成为一个人，也不能成为一个公民，他对自己和别人都将一无好处。我们今天的人，今天的法国人、英国人和中产阶级的人，就是这样的人；他将成为一无可取的人。

要有所成就，要成为独立自恃、始终如一的人，就必须言行一致，就必须坚持他应该采取的主张，毅然决然地坚持这个主张，并且一贯地实行这个主张。我等待着人们给我展现这样的奇迹，以便知道他是一个人还是一个公民，或者，他要同时成为这两种人，又是怎样做的。

从这两个必然是互相对立的目的中，产生了两种矛盾的教育制度：一种是公众的和共同的，另一种是特殊的和家庭的。

如果你想知道公众的教育是怎么一回事，就请你读一下柏拉图的《理想国》，这本著作，并不像那些仅凭书名判断的人所想象的是一本讲政治的书籍；它是一篇最好的教育论文，像这样的教育论文，还从来没有人写过咧。

当人们谈到空想的国家的时候，他们就提出柏拉图的制度；然而，要是莱喀古士 [12] 只把他那套制度写在纸上而不付诸实施的话，我可能还以为它更空想得多。柏拉图只不过是要人纯洁他的心灵，而莱喀古士却改变了人的天性。

公共的机关已不再存在了，而且也不可能存在下去，因为在没有国家的地方，是不会有公民的。“国家”和“公民”这两个词应该从现代的语言中取消。 其理由我是很清楚的，但是我不愿意谈它，因为它同我阐述的问题没有什么关系。

那些可笑的机构，人们称之为学院 [13] ，然而我是不把它们当成一种公共的教育制度来加以研究的。我也不把世人的教育看作这种制度，因为这种教育想追求两个相反的目的，结果却两个目的都达不到。它只能训练出一些阴险的人来，这些人成天装着事事为别人，却处处为的是他们自己。 不过，这种表现既然是大家都有，所以也就骗不了任何人。这不过是枉费心机罢了。

我们本身不断感受到的矛盾，就是从这些矛盾中产生的。 由于被自然和人引到了相反的道路，由于在这些不同的推动力之间不得不形成分歧，所以，我们就从中采取一个混合的办法，然而这个办法使我们既不能达到这个目标，也不能达到那个目标。 我们在整个的一生中就是这样地斗争和犹豫，以致还不能达到我们的意愿，还不能对我们和别人有所贡献，就结束了我们的生命。

现在要谈一谈家庭教育或自然的教育了。如果一个人唯一无二地只是为了他自己而受教育，那么，他对别人有什么意义呢？如果一个人所抱的两重目的能够结合为一个单独的目的，那么，由于消除了人的矛盾，他就消除了他的幸福生活中的一大障碍。要判断这个人，就

必须看他成人以后是怎样的；必须在了解了他的倾向、观察了他的发展、注意了他所走的道路之后，才能作出判断；一句话，必须了解自然的人。我相信，人们在看完这本书以后，在这个问题上就可能有几分收获。

要培养这样一个难得的人，我们必须要做些什么工作呢？ 要做的工作很多，这是毫无疑问的；万万不要无所事事，一事无成。当我们只遇到逆风行舟的时候，我们调整航向迂回行驶就可以了；但是，当海面上波涛汹涌，而我们又想停在原地的时候，那就要抛锚。当心啊，年轻的舵手，别让你的缆绳松了，别让你的船锚动摇，不要在你还没有发觉以前，船就漂走了。

在社会秩序中，所有的地位都是有标记的，每个人就应该为取得他的地位而受教育。如果一个人是按照他命定的地位而培养的，则对其他的地位就不再适宜了。只有在命运同父母的职业一致的时候，教育才是有用的，而在其他的情况下，未尝不是由于教育给了学生的偏见，反而对他有害处。 在埃及，儿子是不能不依从他父亲的身份的，所以教育至少还有一个确实可以达到的目标；但是在我们这里，只有阶级始终是那个样子，而人则不断改变他的地位，谁也不知道，在培养他的儿子去取得他的地位的时候，他是不是在危害他哩。

在自然秩序中，所有的人都是平等的，他们共同的天职，是取得人品；不管是谁，只要在这方面受了很好的教育，就不至于欠缺同他相称的品格。别人要我的学生做军人，做教士，或者做律师，我没有什么意见。在从事他父母的职业以前，大自然就已经叫他认识人生了。生活，这就是我要教他的技能 [14] 。从我的门下出去，我承认，他既不是文官，也不是武人，也不是僧侣；他首先是人：一个人应该怎样做人，他就知道怎样做人，他在紧急关头，而且不论对谁，都能尽到做人的本分；命运无法使他改变地位，他始终将处在他的地位上。“命运啊，我对你早有防备，我已经把你俘虏，并且把所有一切你能够来到我身边的道路通通堵塞。” [16]

我们要真正研究的是人的地位。在我们中间，谁最能容忍生活中的幸福和忧患，我认为就是受了最好教育的人。由此可以得出结论：真正的教育不在于口训而在于实行。我们一开始生活，我们就开始教育我们自己了；我们的教育是同我们的生命一起开始的，我们的第一

个教师便是我们的保姆。“教育”这个词，古人用时还有另外一个意思，那就是“养育”，不过，这个意思现在我们已经不再用它了。 瓦罗[18] 说：“助产妇接生，乳母哺育，塾师启蒙，教师教导。”[19] 因此，教育、教训和教导，是三样事情，它们的目的也像保姆、塾师和教师的一样，是各不相同的。然而，这些区别没有被人们弄清楚；为了要受到良好的教育，儿童是不应该只跟从一个向导的。

所以，我们必须一般地观察问题，必须把我们的学生看做抽象的人，看做无时不受人生的偶然事件影响的人。如果一个人生来就固定在一个地方的土地上，如果一年四季都没有什么变化，如果每一个人都听天由命，以致永远也不能有所改变，则现行的办法在某些方面还是很好的；一个儿童受了为取得其地位的教育，由于永远不能脱离这种地位，所以也就不至遇到他种地位的种种麻烦。但是，鉴于人生的变化无常，鉴于这个世纪使我们整个一代人为之茫然失措的动荡不安的精神，我们想一想，还有什么方法比把儿童当作永远不出房门、时时刻刻都有人左右侍候的人来培养更荒谬的呢？ 只要这个可怜的人在地上行动一步，只要他走一步下坡路，他就遭到毁灭了。这并不是说要教他去受这种痛苦，而是要使他知道这种痛苦。

人们只想到怎样保护他们的孩子，这是不够的。应该教他成人后怎样保护他自己，教他经受得住命运的打击，教他不要把豪华和贫困看在眼里，教他在必要的时候，在冰岛的冰天雪地里或者马耳他岛的灼热的岩石上也能够生活。你劳心费力地想使他不至于死去，那是枉然的，他终归是要死的。 那时候，虽说他的死不是由于你的操心照料而造成，但是你所费的这一番苦心是可能被误解的。所以，问题不在于防他死去，而在于教他如何生活。生活，并不就是呼吸，而是活动，那就是要使用我们的器官，使用我们的感觉、我们的才能，以及一切使我们感到我们的存在的本身的各部分。生活得最有意义的人，并不就是年岁活得最大的人，而是对生活最有感受的人。虽然年满百岁才寿终而死，也等于他一生下来就丧了命，如果他一直到临死的那一刻都过的是最没有意义的生活的话，他还不如在年轻的时候就走进坟墓好哩[20]。

我们的种种智慧都是奴隶的偏见，我们的一切习惯都在奴役、折磨和遏制我们。文明人在奴隶状态中生，在奴隶状态中活，在奴隶状

态中死：他一生下来就被人捆在襁褓里；他一死就被人钉在棺材里；只要他还保持着人的样子，他就要受到我们的制度的束缚。

听说，有些助产妇按摩新生婴儿的头，企图使他有一个更合适的脑袋样子，而人们也容许她们这样做！也许是造人的上帝把我们的头做得不好，所以，外貌要由助产妇来定它的样子，里面要由哲学家来定它的内容。加利比人倒比我们要幸运得多。

“儿童刚出娘胎，刚一享受活动和伸展肢体的自由时，人们又重新把他束缚起来。人们用襁褓把他包着，把他放在床上这样睡着：头固定在一定的位置，两腿伸直，两臂放在身子旁边；还用各式各样的衣服和带子把他捆扎起来，连位置也不能挪动。如果不把他捆得有碍呼吸，如果人们细心地让他侧躺着，让他应该吐掉的口涎能够吐出来，那他就算是幸运了！因为他不可能自由地侧过头来使口涎容易吐出来。”[21]

新生的婴儿需要伸展和活动他的四肢，以便使它们不再感到麻木，因为它们蹐成一团，已经麻木很久了。不错，人们是让他的四肢伸展着的，但是人们却不让它们自由活动，甚至还用头巾把他的头包起来，似乎人们害怕他有活命的样子。

这样一来，促进身体内部发育的动力便在它要给孩子以运动时遇到了不可克服的障碍。孩子继续不断地枉自挣扎一阵，以致耗尽了他的体力，或者延迟了他的发育。他在衣胞里还没有他扎着尿布那样感到局促、痛苦和拘束。我看不出他生出来有什么好处。

人们把孩子的手足束缚起来，以致不能活动，感到十分的拘束，这样只有阻碍血液和体液的流通，妨害孩子增强体力和成长，损伤他的体质。在不采用这些过分小心的办法的地方，人人都长得高大强壮，体材十分匀称[23]。凡是用襁褓包裹孩子的地方，到处都可看到驼背的，瘸腿的，膝盖内弯的，患佝偻病的，患脊骨炎的，以及各种各样畸形的人。由于害怕自由活动会使身体成为畸形，结果却逼着它们长成畸形。为了防止孩子们成为残废，人们就甘愿使他们的关节僵硬。

像这样残酷的束缚，难道不会影响孩子们的脾气和性格吗？他们的第一个感觉，就是一种痛苦的感觉，他们感到每一个必要的活动都受到阻碍，他们比戴着手铐脚镣的犯人还要难过，他们徒然挣扎，他们愤怒，他们号哭。你们说，他们第一次发出的声音是不是哭出来的呢？我认为确实是哭出来的，因为他们一生下来你们便妨碍他们的活动；他们从你们那里收到的第一件礼物是锁链，他们受到的第一种待遇是苦刑。除了声音以外，什么也不自由，他们怎能不用他们的声音来诉他们的苦呢？他们哭诉你们施加给他们的痛苦；要是你们也这样被捆着绑着的话，也许比他们哭得更厉害呢。

这种荒谬的习惯是从哪里来的呢？是来自一种不合自然的习惯。自从母亲们轻视她们的头等责任，不愿意哺育自己的婴儿以后，便只好把婴儿交给雇佣的保姆；这些保姆觉得自己在给别人的婴儿做母亲，对婴儿在天性上就不投合，所以就尽量想方设法减少麻烦。自由自在的婴儿是需要经常看守着的，但是，把他们好好地包起来以后，就可以随便放在一个角落里，任他们去啼哭了。只要保姆的漠不关心不露痕迹，只要那吃奶的孩子不摔断胳臂或大腿，那么，即使是死了，或者终身成为一个虚弱多病的人，又有什么关系呢？人们保全了孩子的手足，却损害了他们的身体；而且，不论出了什么事情，都不算保姆的罪过。

那些美貌的母亲摆脱了喂养婴儿的累赘，高高兴兴地在城里寻欢作乐，她们可曾知道在襁褓中的孩子在乡村里受到怎样的对待？当保姆稍为忙一点的时候，她们便把孩子当作一包破衣服似的搁在一边，不去管他；当她们不慌不忙地去做她们的事情时，那可怜的孩子便一直受着那样的折磨。我们发现，在这种情况下的孩子，其脸色都是青的；捆得紧紧的胸部，不让血液流通，于是血液便充斥头部；人们满以为这个受苦的孩子非常安静，其实是因为他没有哭泣的力量了。 我不知道一个孩子在这种情况下能够活多少钟头而不至于丧失生命，不过，要这样维持很久我是怀疑的。这一点，我想，就是使用襁褓的最大的好处之一。

有人以为，如果让婴儿自由自在，他们便会采取一些不良的姿势，做一些可以妨害他们四肢美好形态的动作。这是从我们虚假的知识推想出来的空洞论点之一，这个论点从来没有得到任何经验的证实。在比我们通情达理的民族中，孩子们都是在四肢无拘无束的状态

中抚养起来的，在他们当中就没有看见过一个受伤的，或者残废的，他们不会让他们的动作剧烈到发生危险的程度，当他们采取猛烈的姿势时，痛苦的感觉便马上会告诉他们改变这种姿势。

我们还没有想到过要把小狗或小猫包在襁褓里，然而，谁曾看见，由于没有这样的关心便使它们遇到任何困难呢？我同意一点，婴儿比较重些，然而相比之下他们也较软弱。他们刚刚能活动，怎么就能伤残自己的身体呢？如果你使他们躺着，他们可能会在这种状态中死去，像乌龟一样，永远也不能翻过身来。

虽然妇女们已经不再给自己的孩子喂奶了，但她们还是不满意，她们竟然想不生孩子，其后果是很自然的。由于母亲的职责很繁重，她们不久就想出了完全摆脱这种职责的办法：她们使她们所怀的孕变成无用，以便重新怀孕，这样，她们就把繁殖人类的乐趣变成为对人类的残害。这个习惯，再加上其他使人口减少的种种原因，已经向我们宣告了欧洲来日的命运。它所产生的科学、艺术、哲学和道德即将把它变成一个荒凉的土地。它将来是遍地猛兽，因为它不能极大地改变居民的这种做法。

我有几次看见一些年轻的妇女玩弄小聪明，她们假装愿意给孩子喂奶。她们知道别人是一定要她们抛掉这种奇怪的想法的：她们巧妙地使她们的丈夫、医生，特别是老太太，来干涉这种事情。 如果一个丈夫竟然同意妻子给孩子授乳的话，他就会失去体面，别人会把他当作一个想害死妻子的凶手。 谨慎的丈夫，为了安静地过日子，就必须牺牲父亲对孩子的爱。 幸而你们在乡下能找到比你们的妻子更能自我克制的妇女！ 要是你们的妻子这样省下来的时间不是用于别人，而单单是用在你们身上，那你们就更幸运了！

妇女们的责任是无可怀疑的，然而，由于她们轻视这种责任，所以她们就争辩说，吃她们的奶或者吃别人的奶，对孩子都是一样的。这个问题要由医生来裁决，不过我认为它已经是按照妇女们的愿望解决了的[24]；至于我，我觉得，如果担心一个孩子再从生育他的血液中得到什么新的病症的话，他倒是宁可吃健康的保姆的奶，而不吃那娇坏了的母亲的奶的。

但是，应不应该仅仅从体质方面来看这个问题呢？难道一个孩子需要母亲的关怀，不如他需要母亲的奶吗？其他的妇女，甚至畜牲，也可以使孩子吃到他的母亲不愿意给他吃的奶，然而她们绝不能像母亲那样地关心孩子。凡是把奶给别人的孩子吃而不给自己的孩子吃的，就不是好母亲，这样的人怎能成为一个好保姆呢？ 也许她们是能够变成好保姆的，但这是慢慢地变的；必须要习惯来改变她们的天性，所以，在保姆对孩子产生母亲之爱以前，那照顾得不周到的孩子也许是已经死过一百次了。

请保姆授乳的好处，其本身就可产生一种坏处，而单拿这种坏处来说，就足以使一切重感情的妇女不敢把自己的孩子交给别人去哺养。这种坏处是：她将把母亲的权利分给别人，或者说得更确切一点，让给别人；她将看着她的孩子跟爱她一样地爱另外一个妇女，或者比爱她还要爱得更真诚一些；她将感觉到他对他的生母表现的那种恭顺，只是一种礼数，而对养母的恭顺，则是一种责任。因为，我在那里找到了一个母亲的苦心操劳，难道不应该对她表示一个儿子的依依之情么？

她们消除这种害处的办法是，教唆孩子轻视他们的保姆，把她当作真正的仆人看待。当保姆授乳的期限一满，她们就把孩子领回来，或者把保姆辞掉；当保姆来看她哺养的孩子时，她们就对她表示爱理不理的样子，这样就可谢绝她来看他了。 几年以后，他就再也看不到她了，再也认不得她了。 这位母亲以为这样做就代替了保姆，以为用这种冷酷无情的办法就可弥补她的过失，实际上她是想错了。她不但不能把这个天性已变的孩子变成一个孝顺的儿子，反而使他学到一些忘恩负义的行为；正如她教他看不起用奶哺养他的保姆一样，她正在教他日后看不起他生身的母亲。

要是反反复复地这样空谈一些有益的问题不至令人那么丧气的话，我是多么想再详细地论述这一点啊！这联系到许多你想也没有想到过的事情。你愿意使每一个人都负起他首要的责任吗？你就从那些做母亲的人开始，要她们负起她们的责任来；你引起的变化将使你感到惊奇。所有一切都是相继由这个最严重的堕落行为产生的：整个的道德秩序都变了，大家的天性都泯灭了，家里也没有那种活泼泼的气氛了，一个新家庭的动人的情景再也系不住丈夫的心了，也不受外人的尊重了；人们看不见孩子，也就不那么尊敬孩子的母亲了；在家里

再也住不下去了，习惯也不能增进血缘的关系了；父不父，母不母，子不子，兄不兄，妹不妹，大家都几乎不认识了，怎么能相亲相爱呢？每个人都只顾他自己。当家庭变成了一个凄凄惨惨的地方，那就需要到别处去寻求快乐了。

要是母亲们都能眷顾她们的孩子，亲自授乳哺育，则风气马上可以自行转移，自然的情感将在每一个人的心里振奋起来，国家的人口又将为之兴旺；这是首要的一点，单单这一点就可使一切都融洽起来。家庭生活的乐趣是抵抗坏风气的毒害的最好良剂。孩子们的吵吵闹闹，人们原来是感到很讨厌的，现在也觉得很有趣了；父亲和母亲更加感到他们彼此是很需要的，他们相互间比以往更加亲爱了，他们的夫妇关系也更为紧密了。当家庭生气勃勃、热热闹闹的时候，操持家务就成了妇女最可贵的工作，就成了丈夫最甜蜜的乐事。 所以，矫正了这个无比的恶习，则其他的恶习不久就可全部革除，自然不久就可恢复常态。一旦妇女们又负起做母亲的责任，则男子立刻就可负起做父亲和做丈夫的责任。

这些话都是多余的！ 对世间的快乐已感到厌倦，是绝不会再感觉到家庭的快乐的。 妇女们已经不担负母亲的职责了；她们将来也不再担负这种职责，而且也不愿意担负这种职责。以后，即使她们愿意担负这种职责，她们也很难担负得起来；今天，母亲不亲自授乳的风气已经确立，每一个授乳的女人将会同她周围的所有妇女的反对态度进行斗争，因为她们结成一伙反对她这种她们没有做过的样子，而且也不愿意学习这种样子。

但是，有时候也见到一些天性善良的年轻妇女在这个问题上敢于抗拒这种势力和其他的女人的叫嚷，以坚贞不拔的勇敢精神去完成自然赋予她们的极其高尚的使命。但愿这样的妇女由于担负这种使命而给她们带来益处人数一天天地增多起来！根据最简单的道理得出来的结论，根据我从来没有看见过任何人曾加以反驳的事例，我敢向这些可敬的母亲保证，保证她们将得到她们丈夫的坚定不移的爱情，保证她们将得到她们的孩子的真诚的孝顺，保证她们将得到人人的尊敬，保证她们分娩顺利，毫无痛苦和不良的后果，保证她们身体健康，精力充沛，最后，还保证她们终有一天将高兴地看到自己的女儿学她们的榜样，看到其他的丈夫叫他们的妻子以她为模范。

母不母，则子不子。他们之间的义务是相互的，如果一方没有很好地尽她的义务，则对方也将不好好地尽他的义务。 孩子知道了应该爱他的母亲，他才会爱她。如果血亲之情得不到习惯和母亲关心照料的加强，它在最初的几年中就会消失，孩子的心可以说在他还没有出生以前就死了。 从这里，我们开头的几步就脱离了自然。

当一个妇女不是不给孩子以母亲的关心而是过于关心的时候，她也可以从一条相反的道路脱离自然；这时候，她把她的孩子造成为她的偶像，她为了防止孩子感觉到自己的娇弱，却把孩子养得愈来愈娇弱，她希望他不遭受自然法则的危害，于是使他远离种种痛苦，可是没有想到，由于她一时使他少受一些折磨，却在遥远的将来把多么多的灾难和危险积累在他的身上，没有想到这种谨小慎微的做法是多么残酷，它将使幼小时期的娇弱继续延长，到成人时受不住种种劳苦，有一则寓言说，太提斯为了使她的儿子成为一个刀枪不入的人，便把他浸在冥河的水里[25]。这个寓言很好，寓意也很清楚。 可是我所说的那些残酷的母亲，她们的做法却完全不同，由于她们使孩子沉浸在温柔舒适的生活里，所以实际是在给他们准备苦难；她们把他们身上的毛孔打开，让各种各样的疾病侵袭，使他们长大的时候，成为这些疾病的牺牲品[26]。

遵循自然，跟着它给你画出的道路前进。 它在继续不断地锻炼孩子；它用各种各样的考验来磨砺他们的性情；它教他们从小就知道什么是烦恼和痛苦。出牙的时候，就使他们发烧；肠腹疼痛的时候，就使他们产生痉挛；咳嗽厉害的时候，就使他们喘不过气来；肠虫折磨他们；多血症败坏他们的血液；各种各样的酵素在他们的血中发酵，引起危险的斑疹。 在婴儿时期，他们差不多都是在疾病和危险中度过的；出生的孩子有一半不到八岁就死了。通过了这些考验，孩子便获得了力量；一到他们能够运用自己的生命时，生命的本原就更为坚实了。

这是自然的法则。你为什么要违反它呢？由于你想改变这个法则，结果是毁了孩子，阻碍了它对孩子的关心照料取得成效，这一点，你难道还不明白吗？孩子在室外受到自然给他的锻炼，这在你看来是倍加危险，可是相反，这是在分散危险，减少危险。 经验告诉我们，娇生惯养的孩子比其他的孩子死的还多一些。 只要我们不使他们做超过其能力的事情，则使用他们的体力同爱惜他们的体力相比，其

危害还是要小一些。因此，要训练他们经得起他们将来有一天必然要遇到的打击。锻炼他们的体格，使他们能够忍受酷烈的季节、气候和风雨，能够忍受饥渴和疲劳；把他们浸在冥河水里吧。在身体的习惯未形成以前，你可以毫无危险地使他们养成你所喜欢的习惯；可是，一旦他们有了牢固的习惯，要作任何改变的话，对他们都是很危险的。一个孩子可以忍受一个大人不能忍受的变化，因为最初的性情是柔和易导的，不用花多大的力气就可以养成我们给它确定的类型；而成人的性情就比较执拗，只有用暴力才能改变它已经形成的类型的。所以，我们能够在使孩子的生命和健康不遭到任何危害时，就把他培养得十分健壮的；即使有什么危险的话，也不必犹豫。因为，既然这些危险是同人生分不开的，那么，除了在他一生当中趁它们为害最轻的时候就抛掉它们之外，还有什么更好的办法呢？

孩子随着年龄的增长而愈加宝贵。除了他个人的价值以外，还加上别人为了照料他而花用的种种耗费；除了丧失他的生命以外，还加上我们对他有死亡的感伤。因此，在百般保护他的时候，特别要考虑到他的将来。要抵抗青年时期的祸害，就必须在他未遭遇这些祸害以前把他武装起来，因为，如果说在达到能够利用生命的年岁以前，生命的价值是一直在增加的话，那么，在童年时候使他少受一些痛苦，而结果却使他在达到有理智的年龄时遇到更多的痛苦，这个方法岂不愚蠢！难道说这就是师教？

人的命运是时时刻刻要遭到痛苦的。 对他的操心照料，其本身就是同痛苦相联系的。幸而他在童年时候所遇到的只不过是身体上的痛苦，这同其他的痛苦比较起来，没有那样残酷，没有那样悲哀，而且，同那些使我们产生绝命念头的痛苦相比，还是极其少的。一个人是绝不会因为患痛风症而自杀的，唯有心灵的痛苦才使人灰心失望。我们同情儿童的命运，然而应该同情的却是我们的命运。我们更大的灾祸都是我们自己造成的。

在出生的时候，孩子就会啼哭；他的婴儿时期就是在啼哭中度过的。 有时候，人们为了哄他，就轻轻地摇他两下，夸他几句；有时候，人们为了不许他吵闹，就吓他，就打他。 要么，他喜欢怎么做我们就怎么做，要么，我们硬要他照我们的意思做；不是我们顺从他奇奇怪怪的想法，就是我们要他顺从我们奇奇怪怪的想法：折中的办法是没有的，不是他命令我们，就是我们命令他。所以，他首先获得的

观念，就是权势和奴役的观念。还不会说话，他就在支配人了；还不会行动，他就在服从人了；有时候人们惩罚他，可是他还认识不到他犯了什么过失，说得更确切点，他还没有犯过失的能力哩。 人们就是这样很早地把这些情绪灌入他幼小的心灵，可是以后又推说那是天性，费了许多气力把孩子教坏之后，又抱怨他成了这样的人。

一个孩子要这样在妇女们的手中度过六七个年头，结果是成了她们和他自己乖僻任性的牺牲品；她们教他这样和那样之后，也就是说，在他的脑子里填入了一些他不明白的语言或对他一无好处的事物之后，用她们培养的情绪把他的天性扼杀之后，就把这个虚伪的人交到一个教师的手里，由这位教师来发展他业已充分养成的人为的病原，教给他一切的知识，却就是不教他认识他自己，不教他利用自己的长处，不教他如何生活和谋求自己的幸福。最后，当这个既是奴隶又是暴君的儿童，这个充满学问但缺乏理性、身心都脆弱的儿童投入社会，暴露其愚昧、骄傲和种种恶习的时候，大家就对人类的苦痛和邪恶感到悲哀。你们搞错了，这个人是照我们奇异的想法培养起来的，自然的人不是这个样子的。

所以，要是你希望保持他原来的样子，则从他来到世上的那个时刻起就保持它。他一诞生，你就把他掌握在自己的手里，他尚未成人，你就不要放弃他：不这样做，你是绝对不会成功的。既然真正的保姆是母亲，则真正的教师便是父亲。 愿他们在尽责任的先后和采取怎样的做法方面配合一致；愿孩子从母亲的手里转到父亲的手里。由明理有识而心眼偏窄的父亲培养，也许比世界上最能干的教师培养还好些，因为，用热心去弥补才能，是胜过用才能去弥补热心的。

可是，有许多的事情、工作、职责……啊！职责，毫无疑问，做父亲的职责是最后才考虑的[27]！我们用不着惊奇，一个人的妻子不愿意哺育他们爱情的果实，则他也就不愿意对他的孩子进行培养。再没有什么图画比家庭这幅图画更动人的了，但是，只要其中少画了那么一笔，也就把整个图画弄糟了。如果说母亲的身体太坏，不能哺育孩子，则父亲的事情太忙，也就不能教育孩子。孩子们远远的离开家庭，有的住在寄宿学校，有的住在教会女子学校，有的住在公立学校，他们把自己的家庭之爱带到其他的地方去了，或者说得更清楚一点，他们把对谁都不爱的习惯带到家里来了。兄弟姊妹彼此都几乎不相识了。当他们拘泥地聚在一块儿的时候，他们都表现得非常客气，

彼此都当作外人看待。只要父母之间没有亲热的感情，只要一家人的聚会不再使人感到生活的甜蜜，不良的道德就势必来填补这些空缺了。难道说真有人竟愚蠢到看不出所有这一切的连锁关系吗？

一个做父亲的，当他生养了孩子的时候，还只不过是完成了他的任务的三分之一。他对人类有生育人的义务；他对社会有培养合群的人的义务；他对国家有造就公民的义务。 凡是能够偿付这三重债务而不偿付的人，就是有罪的，要是他只偿付一半的话，也许他的罪还要大一些。 不能借口贫困、工作或人的尊敬而免除亲自教养孩子的责任。读者诸君，请你们相信我这一番话。凡是有深情厚爱之心的人，如果他忽视了这些如此神圣的职责，我可以向他预言，他将因为他的错误而流许多辛酸的眼泪，而且永远也不能从哭泣中得到安慰 [29] 。

这个有钱的人，这个家庭中如此忙碌的父亲，据他说，他是不得已才放弃他的孩子不管的，他采取怎样的做法呢？他的做法是，拿钱去雇一个人来替他完成他所担负的责任。满身铜臭的人，你以为用钱就可以给你的儿子找到一个父亲吗？ 你不要犯这样的错误了，你给你的孩子雇来的这个人，甚至不能说是教师，他是一个奴仆。他不久就将把你的儿子培养成第二个奴仆。

一个好教师应该具有哪些品质，人们对这个问题是讨论了很多的。 我所要求的头一个品质（它包含其他许多品质） 是：他绝不做一个可以出卖的人。有些职业是这样的高尚，以致一个人如果是为了金钱而从事这些职业的话，就不能不说他是不配这些职业的：军人所从事的，就是这样的职业；教师所从事的，就是这样的职业。 那么，谁来教育我的孩子呢？ 这，我已经向你说过，要你自己。我不能教。你不能教！……那就找一个朋友好了。我看不出还有其他的办法。

一个教师！啊，是多么高尚的人！……事实上，为了要造就一个人，他本人就应当是做父亲的或者是更有教养的人。像这样的职责，你竟放心交给一些为金钱而工作的人。

我们愈是思考这方面的问题，我们就愈发现一些新的困难。教师必须受过教育，才能教育他的学生，仆人必须受过教育，才能为他的主人服务，所有接近学生的人都必须先获得他们应当使他领会的种种印象；必须受了一层教育又受一层教育，一直受到谁也不知道到了什

么地方为止。把孩子交给一个连他本身都没有受过良好教育的人培养，又怎能培养得好呢？

这样一个难得的人，是不是找得到呢？ 这我是不知道的。 在这堕落的时代，谁知道一个人的灵魂还能达到多少高尚的程度呢？ 不过，我们假定这样一个出类拔萃的人是找到了。那么，就先要考虑他应该做些什么，我们才能希望他是怎样的人。我相信，我可以这样预先断定，即：做父亲的人在认识到一个好教师的整个价值的时候，他将毅然决定不用任何教师；因为，他为了找到这样一个教师而花费的力量，将比他自己做教师花费的力量多得多。 因此，他愿意做一个朋友，也愿意培养他的儿子做朋友；这样就省得到其他的地方去找教师了，而且，大自然已经把教育的工作做了一半了。

有一个人，我只知道他是很显贵的，他曾经请我去教他的儿子。这当然是给了我很大的荣誉；不过，他不但不应该怨我拒绝了他的请求，而且应该以我的谨慎从事而感到庆幸。 如果我接受了他的请求，如果我在我采用的方法上走错了路，那么，即使去教也是要失败的；但是，如果我成功的话，其结果可能是更糟糕的，他的儿子也许将放弃他的头衔，再也不愿意做公爵了。

我深深明了一个教师的责任是十分重大的，同时感到自己的能力是太不够了，所以不论什么人请我担任这个职务，我都是绝不接受的；至于朋友的荐引，对我来说，更是一个新的拒绝的原因。我相信，看过我的这本书之后，就很少有人向我提出这样的请求了；我要求那些打算请我做教师的人再也不要白费气力了。 我以前曾经对这个职业做过充分的尝试，以便证明我不适合于这个工作；即使我的才能使我能够担任的话，我的景况也是不容许的。有些人似乎对我的话还不十分重视，因而不相信我的决定是真心诚意的，而且是有根据的，我认为，我应该公开地向他们声明这一点。

我虽然不能担负这个最有意义的工作，但是我可以大胆地尝试一下最容易的事情：按照其他许多人的样子，不去参与其事，而从事著述；应当做的事情我虽不做，但我要尽我的力量把它说出来。

我知道，在类似这种著书立说的事业中，由于作者总是在自由自在地阐述一些不用他去实施的方法，因此，他可以轻而易举地提出许

多不能实行的美好的方案，但是，由于缺少详细的内容和例子，他所说的话即使可以实行，在他没有说明怎样应用的时候，也是没有用处的。

所以，我决定给我一个想象的学生，并且还假设我有适合于进行其教育的年龄、健康、知识和一切才能，而且，从他出生的时候起就一直教育到他长大成人，那时候，他除了他自己以外，就不再需要其他的指导人了。我觉得，这个方法可以用来防止一个对他不信任的作者误入幻境；因为，一旦他离开了通常的方法，他就只好把他的方法试用于他的学生，他不久就会感觉到，或者说读者会替他感觉到，他是不是按照孩子的成长和人心的自然的发展而进行教育的。

这就是在种种困难面前我要努力去做的事。为了不致使本书因许多不必要的材料而篇幅太大，我就把每个人都能觉察其是否正确的原理提出来就是了。至于那些需要加以实验的法则，我把它们都应用在我的爱弥儿和其他人的身上，并且使人们在极其详尽的情节中看到我拟定的方法是能够付诸实践的；我准备实行的计划至少要做到这个样子。至于说我是不是做得成功，那就要由读者判断了。

由于这个原因，我在开始的时候便很少谈到爱弥儿，因为，我对教育采取的首要准则，虽同大家公认的准则相反，然而是非常明白的，凡是通情达理的人都很难说是不赞成的。 可是，当我继续说下去的时候，我的学生由于跟你的学生所受的教育不同，因此他已经不再是一个一般的儿童，必须对他采取一套特殊的教法。从此以后，他就频频出场，到结尾的时候，我没有一刻工夫不见到他，以致不论他说什么话的时候，都不需要我替他说了。

我在这里没有论述一个好教师应该具备哪些才能，我假设了这些才能，并且假设我自己具有这一切才能。在阅读本书的时候，人们将看到我对自己是多么落落大方。

我只谈一下我跟一般人意见不同的地方。我认为，一个孩子的教师应该是年轻的，而且，一个聪慧的人能够多么年轻就多么年轻。 如果可能的话，我希望他本人就是一个孩子，希望他能够成为他的学生的伙伴，在分享他的欢乐的过程中赢得他的信任。在儿童和成年人之

间共同的地方不多，所以在这个距离上永远不能形成十分牢固的情谊。孩子们有时候虽然是恭维老年人，但从来是不喜欢他们的[30]。

人们也许希望他的教师曾经是教过一次学生的，这个希望是太大了；同一个人只能够教一次学生，如果说需要教两次才能教得好的话，那么他凭什么权利去教第一次呢？

一个人有了更多的经验，当然可以做得更好些；但他是不可能这样做下去的。不论是谁，如果他相当成功地把这种事业完成一次之后，他就会感到其中的辛酸，因此就无心再从事这样的工作了；至于说他头一次就做得很糟糕，那就可以预断第二次也一定是很坏的。

我也认为，跟一个青年人相处四年，或教他二十五年，其间是有很大的差别的。你是在你的儿子已经成长的时候才给他找一个教师的；而我则希望他在出生以前就有一个教师。 你所请来的这位教师每五年可以换一个学生；而我请来的这位教师则永远只教一个学生。你把教师和导师加以区别，这又是一种愚蠢的想法！你还区别不区别门徒和学生呢？只有一门学科是必须要教给孩子的：这门学科就是做人的天职。这门学科是一个整体，不管色诺芬[31]对波斯人的教育说了些什么，反正这门学科是不可分割的。此外，我宁愿把有这种知识的老师称为导师而不称为教师，因为问题不在于要他拿什么东西去教孩子，而是要他指导孩子怎样做人。他的责任不是教给孩子们以行为的准绳，他的责任是促使他们去发现这些准绳。

如果说一定要十分仔细地挑选一个老师，那么，也必须容许老师去挑选他的学生，尤其在打算挑一个学生来做样子的时候更是如此。不能根据孩子的天赋和性格来挑选，因为，一方面只有在我的工作完成的时候才知道他有怎样的天赋和性格，另一方面我是在他出生以前就接受了他作为学生的。 假如我能够选择的话，我便照我假想的学生那样选择一个智力寻常的孩子。我们要培养的，只是一般的平常人；只有他们所受的教育才能作为跟他们相同的人的教育的范例。

地方对人们的教养并不是没有关系的；人们只有在温带才能达到十分健全的境地。在两极地区显然是不利的。一个人并不像一棵树木那样栽在什么地方就永久留在那个地方；从地球的这端走到另一端的人，就不能不比从中部出发到达同一个尽头的人多走一倍的路。

一个温带地方的居民接连走过地球的两极，他所占的便宜更可以看得出来，因为，虽然他所受的变化同那个从地球的一端走到另一端的人是一样的，但他的自然的体质起变化的地方是不到一半的。一个法国人可以生活在新几内亚和拉普兰，但一个黑人却不能同样地生活在托尔尼欧，一个萨摩耶人也不能生活在贝宁。此外，头脑的组织似乎在两极地方也是不够达到完善的。无论黑人或拉普兰人都没有欧洲人那样聪慧。因此，如果我希望我这个学生是居住在地球上的人的话，则我将从温带的地方挑选这个学生，例如说，在法国，就比在其他地方挑选的好。

在北方，人们在不毛的土地上消耗的东西多；在南方，他们在富饶的土地上消耗的东西少。因此又产生了另外一种差别，使北方的人十分勤劳，南方的人耽于沉思。在同一个地方，我们看到社会上穷人和富人之间也有类似这样的差别。 穷人住的地方很贫瘠，富人住的地方很肥美。

穷人是不需要受什么教育的，他的环境的教育是强迫的，他不可能受其他的教育；反之，富人从他的环境中所受的教育对他是最不适合的，对他本人和对社会都是不相宜的。自然的教育可以使一个人适合所有一切人的环境，所以，与其教育穷人发财致富，不如教育富人变成贫穷；因为，按这两种情况的数字来说，破产的比暴发的多。所以，我们要选择一个富有的人；我们深信，这样做至少是可以多培养一个人的，至于穷人，他是自己能够成长为人的。

由于以上的原因，所以我不认为爱弥儿生长名门有什么不好。这毕竟是抢救了一个为偏见所牺牲的人。

爱弥儿是一个孤儿。 他有没有父母，这倒没有什么关系。 我承担了他们的责任，我也继承了他们的全部权利。他应该尊敬他的父母，然而他应该服从的只是我。这是我的第一个条件，或者说得确切一点，我唯一的条件。

我对上述条件还要附加一点，其实这一点也只是以上条件的继续而已。那就是，除了我们两人同意以外，谁也不能把我们分开。 这一条是极关紧要的，我甚至希望学生和老师也这样把他们自己看作是不可分离的，把他们一生的命运始终作为他们之间共同的目标。 一旦他

们觉察到他们以后是要离开的，一旦他们看出他们有彼此成为路人的时刻，他们就已经成为路人了；各人搞各人的一套，两个人都一心想到他们将来不在一块儿的时候，因此，只是勉勉强强地相处在一起。学生把老师只看作他在儿童时候遇到的灾难，而老师则把学生看作一个沉重的负担，巴不得把它卸掉；他们都同样盼望彼此摆脱的时刻早日到来；由于他们之间从来没有真心诚意的依依不舍的情谊，所以，一个是心不在焉，一个是不服管教。

但是，当他们像从前在一起生活那样，彼此尊重，他们就会互相爱护，从而变得十分的亲热。学生不会因为在儿童时曾跟着的而到成年时又结为朋友的人学习而觉得羞愧；老师也乐于尽心竭力，等待收获果实，他赋予他学生的种种德行，就是他准备他老年时候享用其利益的基金。

这个预先做好的约定，假设了分娩是很顺利的，而且孩子也长得很好，又活泼又健康。一个做父亲的，在上帝赐予他的家庭中不能做任何选择，也不应该有偏心，所有他的孩子，都同样是他的孩子；他对他们都要一样地关心，一样地爱护。 不管他们是不是残废的，不管他们的身体是弱还是强，他们之中每一个人都是一个寄存品，他应当考虑他手里的这个寄存品。婚姻不仅是夫妇之间的一项契约，也是同大自然订立的一项契约。

不论是谁，只要承担了不是大自然硬要他非承担不可的任务时，就应当先弄清楚完成这个任务的方法，否则对他将来办不到的事情也要承担责任。凡是照料体弱多病的学生的人，就把他所担负的老师的职责转变成护士的职责了；他把他应当用来增加生命的价值的时间都浪费于照料这样一个没有作用的生命；他将看到一个哭哭啼啼的母亲有一天会因为她儿子的死而责备他，其实他已经替她把那个儿子的生命保全了很长的时间。

一个身体多病的孩子，即使他能够活八十岁，我也是不愿意照管他的。我不愿意要一个对自己和对他人都一无用处的学生，因为他成天担心的，只是怎样保全自身，他的身体损害了他的精神的陶冶。 我在他身上那样白白地大费心思，岂不是使社会受到加倍的损失，为了一个人而夺去它两个人吗？ 要是另外一个人来替我教这个病弱的孩

子，我是同意的，而且对他的仁慈表示赞扬；可是我自己却没有这样的才能：我简直不知道如何教这个只想免于死亡的人怎样生活。

身体必须要有精力，才能听从精神的支配。一个好的仆人应当是身强力壮的。我知道放纵能刺激欲望，它久而久之也会摧残身体的；至于断食和少食，也往往由于相反的原因而产生同样的效果。身体愈弱，它的要求愈强烈；身体愈壮，它愈能听从精神的支配。所有一切感官的欲望都寓于娇弱的身体之中；它不仅不能满足那些欲望，却反而愈加刺激那些欲望。

虚弱的身体使精神也跟着衰弱。医药这一门学问对人类的毒害比它自认为能够医治的一切疾病还有害得多。就我来说，我不知道医生给我们治好了什么样的疾病，但是我知道他们给我们带来的病症实在是足以害死人的，例如懦弱、胆怯、轻信和对死亡的恐惧；所以，虽说他们能治好身体，然而他们却消灭了勇气。即使他们能叫死尸走路，对我们又有什么关系呢？我们需要的是人，但是我们就没有看见从他们手中救出过什么人来。

医学在我们这里很时髦，它应当是这样的。它是那些闲着没有事干的人的一种娱乐，这些人不知道怎样使用他们的时间，所以就把它消磨于怎样保全自己的生命。如果他们偏偏生成一个不死的人的话，他们也许就是人类当中最不幸的人了：永远不怕丢失的生命，对他们是一点价值都没有的。 对于这些人，就需要医生去威胁他们，使他们感到得意，每天使他们感到自己唯一能够感到的快乐，即自己还没有死去的那种快乐。

我在这里不打算多谈医学的无用。我的目的只是从道德方面来考虑医学问题。然而我不能不说明的是，人们在医学的应用上，也在搞他们在真理的追求上所搞的那种诡辩。他们老是说，治疗病人就可以医好病人，寻求真理就可以找到真理。他们不知道，结算一下医生救活一条性命的账，就需要用一百个被他杀死的病人才能取得平衡，我们从发现的真理中获得了效益，然而同时发生的谬见也造成了错误，结果也是两相抵消。开导人的知识和医治人的医学，当然是非常之好的；但是，那种误人的知识和杀人的医学，就是很坏的了。要告诉我们怎样区别它们。问题的症结就在这里。如果我们懂得忽视真理，我们就永远不会受谎言的欺骗，如果我们不一反常态地去求助于医药，

我们就绝不会死于医生之手；这两种节制的做法都是很明智的；照这种做法行事，显然能获得很大的好处。因此，我不争论医学对一些人是不是有用处，但是我要说它对人类是非常有害的。

有些人也许又会那样喋喋不休地向我说，错是错在医生方面，医学本身是不会错的。妙极了，那我们就要医学而不要医生好了；因为，只要医生和医学是联在一起的，则医生的错误之令人恐惧担忧，比医术的帮助之令人怀抱希望，其程度要大一百倍 [32] 。

这门虚假的艺术，是用来治心病而不是治身病的，但是，它对心病的功用，也并不比它对身病的功用大：它替我们医治的疾病，还不如它使我们感到的疾病的可怕的印象多；它没有推迟死亡，反而使我们预先感到死亡；它在消耗生命，而不是在延长生命，而且，即使它能延长生命，但对人类来说也是有害的，因为它硬要我们只关心我们自己而不关心社会，使我们感到恐怖而忘却责任。我们所以怕危险，是由于我们知道有危险；至于相信自己不会受任何伤害的人，他是无所恐惧的。诗人使阿基里斯具备了抵抗危险的武装，但这样一来，也就显不出他骁勇的特色，因为，任何人处在他的地位，都可以用同样的代价成为一个阿基里斯的。

如果你们想找到真正勇敢的人，就请到没有医生的地方去好了，在那里，人们是不知道疾病会带来什么后果的，是很少想到死亡的。人天生是能够不屈不挠地忍受痛苦、无牵无挂地死去的。正是医生所处的药方、哲学家讲述的教条和僧侣宣扬的劝世文，使人自甘堕落，忘记了应该怎样死去。

你们要我教一个学生，就不能再要以上这三种人来教他，否则我是要拒绝的。 我绝不愿意其他的人来搞坏我的事业；我希望单独教他，要不然，我宁可不插手这件事情。哲人洛克在一生中用了一部分时间研究医学以后，极力劝告大家说，无论是为了预防还是因为一点儿小病，都不要给孩子吃药。我还要提出进一步的主张，我声明，我没有替我自己请过什么医生，因此，除了爱弥儿的生命确有危险以外，我也是绝不替他请医生的，因为医生只有把他杀死，此外就没有办法对他施加更大的毒害。

我当然知道，医生是不会不利用这种延迟就医的做法而说话的。如果孩子死了，那就是因为请医生请得太迟了；如果孩子痊愈了，那就是他把他救活的。但愿如此：愿医生胜利，不过，特别是愿你们只是到了病人临终的时候才去请他。

孩子虽然不知道怎样治病，但是他应当知道他是生了病；这一种艺术可以补另一种艺术之不足，而且其成效往往还比较好些；这是自然的艺术。当动物生病的时候，它就不声不响地静静地忍受着，所以，我们看见呻吟憔悴的动物没有呻吟憔悴的人多。急躁、恐惧、焦虑，特别是药物，杀害了多少人啊，其实这些人的病是不至于把他们害死的，只要过一些时间就可以好起来的！也许有人会向我们说，动物由于它们的生活方式更适合于自然，所以不像我们这样容易感受疾病。说得好！我要我的学生采取的，正是这种生活方式；他采取这种生活方式，也可以得到同样的好处。

医学中唯一有用的部分，是卫生学；然而，卫生并不是一门科学，而是一种道德。节制和劳动是人类的两个真正的医生：劳动促进人的食欲，而节制可以防止他贪食过度。

要知道哪一种养生法对生命和健康最有用处，只需研究一下那些最健壮和寿数最长的人所采取的是什么样的养生法就够了。如果经过普遍的观察以后，我们找不到什么例子说明医药的使用给人类带来了更强健的身体和更长的寿命，甚至经过这一番观察后，发现这门艺术是没有用处的，那么，既然它是在白白地牺牲时间、人和物品，可见它是有害的。用来保持生命的时间，不仅是因为消耗了生命，必须从生命中减去，而且，这种时间是用来折磨我们的，所以它比零年零月零日还糟，它是负数；为了公平地计算起见，必须从我们余下的时间中把它刨出去。一个人活十年不请医生，对他自己和对旁人来说，他生活的时间，比之在医生手中过了三十年受难的生活的人，活的时间还多。前后两种生活我都做过试验，因此，我自信我比谁都有资格从其中得出这样的结论。

这就是我为什么只要健壮的学生的理由，这就是我在保持他有这样的健康体格时所采取的原则。我不打算详细证明体力劳动和身体锻炼对磨砺性格和增进健康有什么功用，这是谁也没有争论的；长寿的例子，差不多在所有最喜欢锻炼、最受得住劳累和最爱干活的人当中

都是可以找得到的[34]。我也不打算详细论述为了达到这个唯一的目的，我将采取哪些关心照料的办法；人们以后可以看到，在我的实践中，采取这些办法是如此的势所必然，所以只需讲一讲它们的精神，就不必再作其他的解说了。

有了生命，接着也就有了需要。新生的婴儿需要一个保姆。如果做母亲的愿意尽她的责任，那就太好了；我们可以写一些东西来指导她；因为这种好处也有它不好的一方面，它使老师和学生稍为疏远了一点。但是，由于孩子的利益，由于她对老师的尊敬，情愿把如此珍贵的一笔储蓄交托给他，因此可以相信，母亲是会重视老师的意见的；凡是她愿意做的事情，她将比另外一个人做得更好。如果我们必须找其他的人做保姆的话，那首先就要好好地选择这个人。

富人们倒霉的事情之一，是他们处处都受欺骗。 所以说，如果他们对人的看法是很坏的话，又有什么值得惊奇的呢？ 使他们腐化堕落的，是财富；真是活该报应，头一个感受到他们所知道的这个唯一的工具的缺点的，也是他们自己。在他们家中，除了他们亲手做的事情以外，其他都是弄得挺糟糕的；可是，他们在家中差不多是从来不做什么事情的。要找保姆的时候，他们就请产科医生替他们找。 其结果怎样呢？ 最好的保姆总是给产科医生钱多的那个人。因此，我是不同产科医生商量替爱弥儿找保姆这件事情的，我要亲自细心地挑选。在这方面，也许我不像外科大夫那样口若悬河地说出我的道理，但是，我的确是出自一片诚心，我的热情将不如他的贪婪那样欺骗我。

挑选保姆这件事并没有什么奥妙之处，它的法则是大家都知道的，不过，我不知道对乳母的年龄以及乳汁的质量是不是要加以更多的注意。新乳汁是十分稀薄的，它差不多是一种轻泻剂，用来清洗残剩在新生的婴儿肠子中的浓厚的胎便。以后奶汁就慢慢地浓厚起来，把一种比较凝固的营养品给予婴儿，这时候，他已经长得更加强壮，可以消化这种东西了。可见，在各种雌性的动物中，大自然之所以按吃奶的小动物的年龄而改变乳汁的浓度，并不是没有原因的。

因此，一个新生的婴儿需要一个新近才坐过月子的保姆。 她有她的难处，这我是知道的；不过，人们一跳出自然的秩序，为了做好事情，大家都是有自己的难处的。唯一的权宜之计，就是把事情搞坏；人们所选择的，也就是这个办法。

保姆必须是一个身心两健的人：感情的放纵，也像脾气的暴烈一样，是会败坏她的奶汁的；再则，单单选择身体，那也只能达到半个目的，也许，奶汁好而保姆不好；好的品格和好的性情，同样是很重要的。如果找的是一个品行不端的妇女，那么，我虽不说她哺育的乳儿会沾染她的恶习，但是我要说，他将来是要吃她的恶习的苦的。她既然用乳汁哺育他，难道不应该热情、耐心和温存地照顾他？难道不应该把他收拾得干干净净的？如果她又贪吃又放荡，那么，她不久以后就会损坏她的乳汁；如果她是粗心大意的，或者性情是很急躁的，那么，这个既不能自卫，又不能诉苦的可怜的孩子，在她的摆布之下，将会变成什么样子呢？ 不论什么事情，邪恶的人是绝不能把它办好的。

保姆的选择之所以更加重要，是由于她所哺养的婴儿，除她以外，就不应再有其他的保姆，正如除了他的老师以外，他就不能再有其他的教师。这个习惯，在古人当中就已经是有了的；古时候的人虽不如我们好发议论，但比我们更加贤明。 保姆哺育女孩子以后就不会再离开她了。所以在古人的戏剧中，扮演知心人的，大多数都是乳母，其原因就在这里。一个孩子，陆陆续续由几个人培养，是绝对培养不好的。每换一次人，他就要暗中把他们加以比较，这样一来，往往会使他对管教他的人愈来愈不尊敬，因而也就降低了他们对他的威信。如果有那么一次，他认为大人也并不比小孩子更明白多少道理，那么，年长的人的威信就会消失，对他的教育也就会失败的。一个孩子，除了他的父亲和母亲以外，就不能再有其他的长辈，在没有父母的时候，就只能以他的保姆和他的老师为他的长辈；而且在这两个人当中，有一个是多余的；不过，这样的分担是不可避免的；在这方面，我们只能够这样来补救，即：担负管教这个孩子之责的男子和妇女，在牵涉到孩子的事情上，要配合得如此恰当，以致在他看来，这两个人就如同一个人似的。

保姆的生活必须舒服一些，吃的东西也必须比较的丰富，但是她不应当把她的生活方式全部加以改变；因为一下子突然地和全部地改变她的生活方式，即使是从坏变到好，对健康来说也总归是有危险的；而且，她平常的养生方法既然已经让她或者已经使她长得很健壮，那么，叫她改变她的生活方式又有什么好处呢？

乡村的妇女比城里的妇女肉吃得少，蔬菜吃得多；这种素食的养生法，似乎对她们和她们的孩子是好处多于坏处的。 当她们给中产之家的孩子做乳母的时候，人们便拿一锅一锅的肉给她们吃，以为肉汤和燉肉可以使她们有更好的乳糜、生更多的乳汁。我一点也不赞成这种办法；我有我的经验，我从经验中知道，这样养大的孩子，比其他的孩子更容易患腹痛和生肠虫。

这一点也不奇怪，因为肉食本来就是虫类丛生的；这种情况，在素食上就不会产生。乳汁虽然是在动物的身体内炼制而成的，但它是一种植物性食物[35]；我们把它加以分析，就可以看出来；它容易变酸；而且，它不仅不像动物性食物那样产生残余的挥发性碱质，反而像植物似地产生一种中性盐。

食草动物的奶，比食肉动物的奶更甜，对身体也更有益处。由于乳汁是由跟它同一种性质的东西构造成的，所以能够更好地保持它的性质，而且不容易腐败。如果说要看数量的话，大家都知道，淀粉比肉类能产生更多的血液，因此它们也一定能产生更多的奶。一个孩子，如果不是过早地给他断奶，如果断奶后只给他吃植物性食物，而且他的保姆也只吃蔬食，那么，要说他生肠虫的话，我是不相信的。

也许，植物性的营养品所产生的乳汁很快就会变酸；但是我绝不把变酸的奶看作一种不卫生的食物：有些民族，不喝其他的奶，他们全喝酸奶，喝起来也感到挺舒服；一切的中和剂，在我看来都是骗人的。有些人的脾胃因为不适于喝奶，所以任何中和剂都不能够把乳汁变得适合于他们的脾胃，至于另外一些人，即使不用中和剂，也能够喝奶。有些人害怕吃提炼过的或凝结的奶汁，这真是荒谬，因为大家都知道，奶汁在胃里总要凝结起来的。正是它要凝结起来，所以才能变成一种相当坚实的食物，以滋养婴儿或幼小的动物；如果它不凝结，光从肠胃里流过去，是不能滋养他们的[36]。 人们枉自用各种各样的方法把奶汁加以稀释，枉自用各种各样的中和剂，因为，无论是谁，喝了奶就得消化奶酪；这是没有例外的。胃的构造十分适合于凝结奶汁，所以制干酪用的胃膜也是拿小牛的胃来做的。

因此，我认为，改变乳母的平常的食物，是不必要的，只需使她吃的食物丰富一点，选择得好一点，就够了。素食之所以引起便秘，并不是由于食物的性质，它们之所以不卫生，完全是由于烹调的原

因。 你们必须改变你们的膳食的做法，不要把食物烤焦了，也不要用油炸；不要把牛油、盐和乳制品拿去煎炒；用水煮的蔬菜，要热腾腾地拿到桌子上以后才用上调料；素食不仅不使乳母便秘，反而会使她有丰富而优良的奶 [37] 。 当大家已经明白素食法对婴儿是最有好处的时候，还能说肉食的养生方法对乳母最相宜吗？这两个方法是相互矛盾的。

空气对儿童的体格作用之大，特别是在生命开始的头几年更为显著。它穿过细嫩的皮肤上所有的毛孔，对那些正在成长的身体产生强烈的影响，给它们留下永不磨灭的印象。 所以，我不主张把一个农家妇女从乡下请进城来，关在自己家里的一间屋子中喂孩子的奶，我宁肯叫孩子去呼吸乡村的好空气，而不愿意他呼吸城里的坏空气。他将像他那位新母亲一样的生活，住在她乡下的房子里，而他的老师也跟着他到乡下去。 读者也许还记得，这位老师并不是一个雇用的仆人，而是他父亲的朋友。“但是，如果找不到这样一个朋友，如果这样迁移起来不方便，如果你提出的办法都行不通，又怎么办呢？”人们也许会这样问我的……，该怎么办，我已经告诉过你们了；用不着再请人在这方面出什么主意了。

人类之所以繁衍，绝不是为了要像蚂蚁那样地挤成一团，而是为了要遍布于他所耕种的土地。人类愈聚在一起，就愈要腐化。身体的不健全和心灵的缺陷，都是人数过多地聚在一起的必然结果。 在动物中，人是最不宜于过群居的生活的。 人要是像羊群似地挤在一起，不久以后就会全部消灭的。人的呼吸，对他的同类来说，是有致命的危险的：这一点，无论从实际或抽象方面说来都是真的。

城市是坑陷人类的深渊。经过几代人之后，人种就要消灭或退化；必须使人类得到更新，而能够更新人类的，往往是乡村。因此，把你们的孩子送到乡村去，可以说，他们在那里自然地就能够使自己得到更生的，并且可以恢复他们在人口过多的地方的污浊空气中失去的精力。乡村中的孕妇急于想到城里来生孩子；恰恰相反，妇女们应该是从城里到乡村去生孩子的，特别是那些愿意自己哺育孩子的妇女更应该这样。 她们觉得不如意的地方，也许没有她们想象的那么多；住在一个对人类更觉自然的环境里，尽了自然的责任，跟着也就获得了快乐，而这样的快乐，不久就会使她们再也没有兴味去享受那些同这种责任无关的快乐了。

在分娩以后，人们就先用温水洗涤婴儿，而且在温水里一般还加一点酒。我觉得，在水里加酒，是不必要的。由于大自然并未产生任何酵素，所以我不相信人工制造的酒对大自然创造的人的生命有什么用处。

由于同样的理由，所以也不是非要那样小心翼翼地把水加热不可的；事实上，有许多的民族就不用别的，单单把新生的婴儿放在河里或海里洗一洗就行了；可是我们的孩子，由于父母的体质单薄，在未出生以前就已经是把身体弄得很软弱了，所以来到世界上的时候就带来了一种娇气，不能马上就去受那些可以使他们恢复健康的种种锻炼。只能够一步一步地使他们恢复元气。开头还是照习惯做，然后才逐渐逐渐地摆脱习惯。要经常给孩子洗澡，他们搞得很脏，这就表明他们是有这种需要的。如果只给他们擦澡，那就会伤害他们的皮肤；随着他们的体质愈来愈强壮，就可以逐渐减低水的温度，一直到最后，无论夏天或冬天都可以用冷水甚至冰水洗澡。为了不至于使他们受到什么伤害，就需要慢慢地、一次一次地、在不知不觉中减少水的温度，我们可以用寒暑表来准确地测量这种降低的度数。

这个洗澡的习惯一经养成以后，就不要中断，应该一生都把它保持下去。我之所以这样重视这个习惯，不仅是为了清洁和眼前的健康，而且是把它当作一个增强体质的办法，使肌肉的纤维更柔和，使他们在应付不同程度的暑热和寒冷的时候，既不感到吃力，也没有什么危险。为此，我希望他们在长大的时候，要慢慢养成这样的习惯：有时候，身体受得住多热，就用多热的水洗，而且常常在尽可能寒冷的水中沐浴。这样一来，由于水是一种密度更大的流体，使我们受到影响的地方比较多，而且作用也大，所以只要习惯于忍受不同温度的水之后，对于空气的温度差不多就没有什么感觉了。

当婴儿脱离衣胞，开始呼吸的时候，就不要把他裹在比衣胞还包得紧的襁褓里了。不要给他戴什么帽子，不要给他系什么带子，也不要给他包什么襁褓；给他穿上肥大的衣服，让他的四肢能够自由，既不沉重到妨害他的活动，也不暖和到使他感觉不出空气的作用[38]。把他放在一个垫得好好的摇篮里[39]，让他在里面没有危险地随意活动。 当他的体质开始增强的时候，就让他在屋子里爬来爬去，让他发展，让他运动他小小的四肢；这样，你将看到他一天一天地强壮起

来。把他跟一个用襁褓包得紧紧的同年的孩子一比，你将对他们的发育的差异之大，感到惊奇[40]。

应当估计到，乳母是会提出强烈的反对的，因为，把手足捆得紧紧的孩子，比需要经常加以看管的孩子所给她的麻烦少得多。此外，穿着宽大的衣服，也容易使人看出孩子的肮脏样儿来，因此就必须常常洗涤。最后，她们还可以用风俗习惯来作为反对的论据，因为这在有些地方，无论什么地位的人都是不能随便加以反对的。

你不要同乳母讲什么道理，你命令她做，看着她做就行了，为了使你规定的事项做起来很顺利，你必须不辞劳苦。 你为什么不分担这些事情呢？在平常的教养方面，大家只关心孩子的体格，只要他活着，身体不衰弱下去，其他就无关紧要了；可是这里所说的，教育是随生命的开始而开始的，孩子在生下来的时候就已经是一个学生，不过他不是老师的学生，而是大自然的学生罢了，老师只是在大自然的安排之下进行研究，防止别人阻碍它对孩子的关心。 他照料着孩子，他观察他，跟随他，像穆斯林在上弦到来的时候守候月亮上升的时刻那样，他极其留心地守候着他薄弱的智力所显露的第一道光芒。

我们生来就是有学习的能力的，不过在生下来的时候什么也不知道，什么也不明白罢了。我们的心灵被束缚在不完善和不成熟的器官里，甚至对它本身的存在也感觉不出来，初生的婴儿的动作和啼哭，纯粹是出于机械的效果，其中是没有什么意识和意志的。

假使一个孩子生下来的时候就具有成人的身材和体力，假使他出生的时候，比方说，就从母腹中带来了种种的装备，宛如帕拉斯从丘比特的脑壳里跳出来就带着武器似的[41]，那么，这个小大人将是一个十足的傻瓜。一个机器似的人，一个不活动和差不多没有知觉的铸像：他什么也看不见，什么也听不到，一个人也不认识，也不知道把眼睛转过去看他需要看的东西，他不仅看不见他身子以外的任何物件，甚至感觉器官促使他观看的东西，他也不能把它反映到感觉器官里去；他的眼睛不能辨别颜色，耳朵不能辨别声音，身体接触到任何物体也没有感觉，他甚至不知道他有一个身体；他的手接触到什么东西，他脑子里才知道有什么东西；他的一切知觉都集合在一点上，而且只是存在共同的“感觉中枢”里；他只有一个观念，即“我”的观念，他使他的知觉都要符合这个观念；而这个观念，或者说得更确切一

点，这个感觉，也许就是他比一个普通儿童具备得多些的唯一的东西。

这个人由于一下子就长大了，所以也不会用两脚站立；他需要花很多的时间去学习怎样才能站得平稳，也许他连试站一下也不知道怎样试法，你们将看到，这个高大强壮的身躯只能像一块石头似地待在原地不动，或者像一只小狗似地爬行。

身体的需要将使他感到难受，然而他又不知道究竟需要些什么，也想不出用什么方法去满足。在胃和手足的肌肉之间没有任何直接的联系，因此，即使周围都是食物，他也不知道向前迈一步或伸出手去拿取；由于他的身子已经成长，他的四肢已经充分发达，而且不像婴儿那样地动个不停，所以，也许他还没有做任何寻找食物的行动以前，就已经饿死了。 只要稍稍回想一下我们获得知识的次序和进度，我们就不能否认，一个人在没有获得自己的经验或学会他人的经验以前，他天然的无知和愚昧的原始状态大概就是如此。

人们知道，或者说，人们可以认识到，我们当中每一个人都应该从头一点做起，方才可以达到通常的理解程度；但是，谁知道终点在哪里呢？ 每一个人的进步是多一点还是少一点，这要看他的天资、他的兴趣、他的需要、他的才能、他的热情以及他所抓紧的机会。 我还不知道哪一个哲学家竟敢这样大胆地说："一个人只能达到这个极限，他再也不能超过了。"我们不知道我们的天性许可我们成为怎样的人，我们当中谁也没有测量过这个人和另一个人之间有多大的距离。人的灵魂竟卑贱到永远也激发不起这样的思想，而且有时候不敢骄傲地对自己说："我已经超过那个尽头多么远了！我还可以达到更高的境界！为什么让同我相等的人比我走得更远呢？"

我再说一次：人的教育在他出生的时候就开始了，在能够说话和听别人说话以前，他已经就受到教育了。经验是先于教育的；在他认识他的乳母的时候，他已经获得了很多的经验了。如果我们追溯一下最粗野的人从出生一直到他长到目前为止的进步过程，我们就将对他的知识之多感到惊奇。 如果我们把人的知识分为两部分，一部分是所有的人共有的，另外一部分是学者们特有的，那么，把后者同前者一比，就显得是太渺小了。可是，我们是不大重视我们所获得的一般的知识的，因为它们是我们在不知不觉之中甚至是在未达到有理智的年

龄以前获得的；此外，学问之所以受到重视，只是因为有它的差别，而且，正如在代数方程式里一样，是因为公有数是不加计算的。

甚至动物也能学到很多的东西。它们有感觉，它们必须学会使用它们的感觉；它们有种种需要，他们必须学会满足它们的需要；它们必须学会吃东西，学会走路，学会飞翔。 四足动物从出生的时候起就能站立，但是并不因此就知道怎样行走，我们从它们开始走的那几步来看，就明白它们是在做没有把握的尝试。逃出笼门的金丝雀是不会飞的，因为它从来没有飞过。对有生命和有感觉的生物来说，所有一切都是教育。如果植物能向前行动的话，它们就必须具有感觉，必须获得知识，否则它们的种类很快就会消灭。

孩子们最初的感觉纯粹是感性的，他们能感觉出来的只是快乐和痛苦。由于他们既不能走路，又不能拿东西，所以他们需要很多的时间才能逐渐养成见物生情的感觉；但是，当那些事物时而展现时而离开他们的视线，并且在他们看来是有其大小和形状的时候，感性的感觉又反过来使他们受到习惯的支配；我们看见，他们的眼睛不断地转向阳光，如果光线是从旁边射来的，他们的眼睛在不知不觉中将转到那个方向，以致我们应当想办法使他们的脸背过阳光，以免他们变成斜视眼或养成侧视的习惯。他们应当趁早习惯于黑暗，否则他们一看见阴郁的情景就要哭叫。过分严格地规定饮食和睡眠，将使他们觉得每隔一定的时间之后，就必须进那样多的饮食和睡那样多的觉，以致不久以后，他们之所以想吃想睡，就不是因为有所需要，而是由于有了那样的习惯，或者说得更确切一点，习惯使他们在自然的需要之外又增加了一个新的需要，这是必须预先防止的。

应该让孩子具有的唯一的习惯，就是不要染上任何习惯；不要老用这只胳臂而不用另一只胳臂抱他；不要他习惯于常常伸这只手而不伸另一只手，或者老是用那只手；不要到了那个钟点就想吃、想睡、想动；不要白天黑夜都不能够独自待在那儿。应该趁早就让他支配他的自由和体力，让他的身体保持自然的习惯，使他经常能自己管自己，只要他想做什么，就应该让他做什么。

从孩子开始对事物有辨别能力的时候起，就必须对我们给他的东西加以选择。 当然，所有一切事物都使人发生兴趣。 他自己觉得他是那样的柔弱，以致凡是他不认识的东西，他都感到恐惧；看见新事

物而不受其影响的习惯，可以破除这种恐惧。在没有蜘蛛的干干净净的房子里养大的孩子，是害怕蜘蛛的，这种害怕的心理，往往到成人时还保持着。我从来没有看见过乡下的人，无论男子、妇女或小孩，害怕蜘蛛。

既然是单凭我们选择给孩子看的东西，就足以使他养成一个胆小或勇敢的人，那么，为什么不在他开始说话和听话以前就对他进行教育呢？ 我希望人们使他习惯于看新事物，看丑恶的和讨厌的动物，看稀奇古怪的东西，不过要逐渐地先让他在远处看，直到最后对这些东西都习惯了，并且，从看别人玩弄这些东西，到最后自己去玩弄这些东西。如果在童年的时候看见蟾蜍、蛇和大海虾都不怕，那么，到他长大的时候，不管看见什么动物他也不会害怕了；天天都看见可怕的事物的人，就不觉得它们可怕了。

所有的孩子都害怕面具。我起初拿一个样子好看的面具给爱弥儿看，然后叫一个人站在他面前把面具戴在脸上，于是，我就开始发笑，所有的人都笑，而孩子也就跟着大家笑起来了。我就逐渐地让他习惯于看一些比较难看的面具，最后就看样子丑恶的面具，如果我把进度安排得非常好，那么，到最后一个面具的时候，他不但不害怕，反而会像看见头一个面具那样发起笑来。从此以后，我就不再担心别人用面具来吓他了。

当赫克托 [42] 向安德罗马克 [43] 告别的时候，小阿斯塔纳克斯 [44] 被他父亲头盔上飘动的羽饰吓了一跳，于是就认不出他的父亲来，哭哭啼啼地扑到乳母的怀里，使他的母亲一边含着眼泪一边又苦笑起来；应该怎样来消除这种恐惧呢？赫克托是这样做的：他把头盔放在地上，然后去逗弄孩子。在孩子稍稍安静下来的时候，赫克托也没有到此就算了；他走到头盔那里，玩弄羽毛，并且叫孩子也来玩弄；最后，如果一个妇女敢用手去拿赫克托的军器的话，乳母就该走过去把头盔拿起来，一面笑着，一面把它戴在自己的头上。

如果说要锻炼爱弥儿听惯枪声的话，我就先在短铳里点一个信管，这突然而眨眼即灭的火焰，这闪光，将使他感到欢喜；跟着，我又多加一点火药，再做一遍；我逐渐地用短铳发射少量的没有弹塞的弹药，然后再发射较多的弹药，最后我就能够使他习惯于长枪、臼炮和大炮的射击以及最吓人的爆炸了。

我曾经观察过，孩子们是不怎么畏惧雷鸣的，除非那霹雳的声响确实可怕、震耳欲聋，否则他们是不害怕的，只有在他们知道有时候雷是可以伤人或打死人的时候，他们才会产生惧怕的心理。当理智开始使他们感到恐惧的时候，我们就要用习惯使他们振奋起来。只要我们循序渐进，就可以使大人和孩子对一切都无所畏惧了。

在生命开始的时候，记忆力和想象力尚处在静止的状态，这时候，孩子所注意的只是在目前对他的感官起影响的东西；由于他的感觉是他的知识的原料，所以要按照适当的次序让他产生感觉，这就要培养要他的记忆力，使它有一天能按同样的次序把这些原料供给他的智力；不过，由于他只知道注意他的感觉，所以先给他清楚地指出这些感觉和造成这些感觉的事物之间的联系就够了。他什么东西都想去摸一摸，什么东西都想去弄一弄：他这样地动个不停，你绝不要去妨碍他，因为这可以使他获得十分需要的学习。正是这样，他才能学会用看、摸 [45] 和听的办法，特别是把看见的样子和摸着的样子作一个比较，以及用眼力来估计他用手指摸一下会有怎样的感觉——学会用这些办法来了解物体的冷热、软硬和轻重，来判断它们的大小、它们的样子和能够感觉出来的种种性质。

我们只有通过行动，才知道有些东西不是同我们一体的；只有通过我们自己的行动，我们才能获得远近的观念。一个孩子因为没有这个观念，所以不管物件是挨在他身边或是离开他一百步远，他都没有分别地伸手去拿。 他是那样地使劲，以致在你看来认为是一种指挥的信号，是命令物件到他身边，或者命令你把它拿到他那里；其实不是这样的，只是因为最初出现在他脑子里的东西，然后又出现在他的眼睛里，而现在他认为就在他的手指前边；他只能想象他伸手即可触及的距离。因此，应该使他们常常走动，把他们从一个地方带到另一个地方，使他们感觉到地方的变换，以便使他们学会怎样判断距离。当他们开始能够分辨远近的时候，就需要改变方法，就不应当喜欢抱他们到哪里，就抱他们到哪里，也不应当照他们的意思高兴到什么地方，就到什么地方；因为，只要他们的感觉没有弄错，他们的行动就要随原因而改变。这种改变是值得注意的，需要加以解释的。

当别人的帮助对于满足需要成为必要的时候，由于这种需要而产生的不舒服感觉，就用信号表达出来。孩子之所以啼哭，就是由于这个原因；他们哭的时候很多，这是必然的。 他们的种种感觉既然是感

性的，所以当他们感到舒服的时候，他们就不声不响地享受，当他们觉得难过的时候，他们就用他们的语言说出来，要别人来解除他们的痛苦。只要他们是醒着的，他们差不多就不能够处在无感觉的状态；要么，他们是睡着的，否则就有所感受。

我们所有的一切语言都是艺术品。长期以来，人们就在探寻是不是有一种人人共同的自然语言。毫无疑问，这样一种语言是有的，那就是孩子们在懂得说话以前所用的语言。 这种语言不是咬清音节发出来的，但他们的声音是有抑扬的、响亮的、可以理解的。由于使用了我们的语言，就使我们对这种语言加以轻视，竟至把它完全忘记了。我们对孩子们进行研究，马上就会从他们那里重新学会这种语言。乳母就是教我们学这种语言的老师；她们听得懂她们所哺育的乳儿所说的一切话，她们能够回答他们，她们和他们都能清楚地了解对方的谈话；虽然她们说的是一些字眼，但这些字眼完全是没有用的；他们听懂的，并不是这些字眼的意思，而是伴随这些字眼的声调。

除了声语之外，还有手势语，其效力并不比前者差。不过，这种手势不表现在孩子们的柔弱的手上，而表现在他们的脸上。在这些还未长成的脸上竟有表情，这是很令人惊异的：他们的面貌以难以想象的速度随时变化着，你可以在他们的脸上看见微笑、欲望和恐惧像闪电似地出现，又像闪电似地消逝；每一次都使你觉得，你所看见的是另外一个面孔。 他们面部的肌肉当然比我们面部的肌肉更灵活。然而，他们的眼睛却很迟钝，差不多是一无表情的。 在他们那样的年龄，只有物质的需要，所以他们的信号应该是这种形式：感觉表现在脸相上，而感情则表现在目光上。

由于人最初是处在艰难和柔弱的境地，所以他最初的声音是悲泣和啼哭。婴儿觉得他有所需要，然而自己又不能满足这种需要，于是哭起来，恳求别人的帮助；如果他饿了或渴了，他就啼哭；如果他太冷了或者太热了，他就啼哭；如果他需要活动，而人们又硬要他休息，他就啼哭；如果他想睡，而人们又打扰他，他就啼哭。他的生活愈不能由他支配，他就愈是经常地要求人们对它加以改变。 他只有一种语言，其原因，可以说是由于他身上只有一种不舒服的感觉；由于他的器官尚未发育完善，所以他还不能辨别它们不同的感受；所有一切不如意的事情，对他来说都能形成痛苦的感觉。

这些哭声，人们认为是一点也不值得注意的，然而从其中却产生了人和他周围的一切环境的第一个关系：用来构成社会秩序的那条长长的锁链，其第一环就是建造在这里的。

当孩子啼哭的时候，他是感到很不舒服的，他有他自己不能满足的某种需要：我们要进行观察，研究他需要什么，找出他的需要之后，加以满足。 当我们研究不出他需要什么，或者不能加以满足的时候，他就继续啼哭，而我们感到厌烦；于是哄哄他，好叫他闭嘴不再啼哭，要不然就轻轻摇他，或者唱个歌儿催他入睡；如果他还是啼哭，我们忍耐不住了，于是吓他；粗暴的保姆有时候还打他。 在他开始生活的时候，他所受到的奇怪的教育就是如此。

在那些讨厌的哭哭啼啼的孩子当中，我曾经看见有一个就是这样挨保姆打的，这件事情，我永远也不会忘记。他马上闭嘴不哭，我以为他是被吓倒了。我心里想，这个孩子将来也许是一个奴隶成性的人，只要用严厉的手段就可以逼着他干这干那的。我想错了；这个挨打的孩子，憋着一肚子愤怒，连呼吸也呼吸不出来；我看见他脸都变青了。隔了一会儿，他大声地哭起来，像这样年纪的孩子，他所有一切的怨恨、愤怒和失望，在那高昂的哭声中都表露出来了。我担心，他这样激动是会气死的。如果说，我怀疑过在人类的心中是不是天生就有正义感和非正义感的话，单单这个例子就足以使我消除我的怀疑。我相信，假使有一块火辣辣的炭偶尔掉在这孩子的手上的话，也许他觉得，还没有像轻轻地，然而是存心侮辱地打他一下那样痛咧。

孩子们的这种易于激动和愤怒的性情，是需要十分小心地对待的。波尔哈维 [46] 认为，小孩的疾病大部分都是痉挛性的，因为他们的头按比例说来比成人的重，他们的神经系统比成人的散布得广，神经质的人最容易受刺激。千万不要让仆人们接近孩子，因为他们常常使孩子感到厌恶，感到恼怒，感到心烦；对孩子们来说，他们比空气和季候的伤害，还危险一百倍。要是孩子们只是在事物方面而不是在意志方面受到阻碍的话，他们是不至于表示反抗或愤怒的，而且是能够保持身体健康的。所以，为什么自由自在、无拘无束的人的孩子，同那些自以为用时时刻刻干预他的行动的办法能培养得更好的人的孩子相比，不仅不那样的虚弱多病，反而更结实，其中的原因之一就在于此；不过，始终要注意的是，在顺从他们的心意和违反他们的心意之间，有很大的差别。

孩子们起先哭的几声，是一种请求，如果你不提防的话，它们马上就会变成命令的；他们的啼哭，以请求别人帮助他们开始，以命令别人侍候他们告终。这样，由于他们本身的柔弱，所以他们起先是想依赖，随后才想驾驭和使役别人；不过，这种想法的产生，其原因不是由于他们的需要，而是由于我们的服侍，在这里我们开始发现了不是直接由天性产生的道德的影响；我们可以看出，为什么从这头一年起就必须分辨，他们做出那样的表情或发出那样的哭声，究竟有什么秘密的意图。

当小孩一声不响地使劲伸手的时候，因为他不能估计他同他想拿的东西之间的距离，所以他以为他是够得着那个东西的；他的想法当然错了；但是，当他一边又在闹又在哭，一边又在伸手的时候，那就不是他弄错了距离，而是在命令那个东西到他那里去，或者命令你把它拿给他。在前一种情况下，你一步一步慢慢地把他抱到他所要的东西那里；在第二种情况下，你不只是假装没有听见，而且，他愈是哭，你就愈不理他。必须趁早使他养成这样一种习惯，即：不命令人，因为他不是谁的主人；也不命令东西，因为东西是不听他的命令的。所以，当一个孩子希望得到他所看见的和别人准备拿给他的东西时，最好还是把他抱到他想得到的东西那里，而不要把东西拿过来给他：这样做，他就能够明白其中的含义，这种提示方法是适合于他的年龄的，而且还没有任何其他的办法可以启发他明白这一点。

圣皮埃尔神父 [47] 称成人为“大孩子”；我们可以反过来把小孩叫“小大人”。这些提法，作为箴言来说，有它的真实性，但作为原理，就需要加以解释了。不过，当霍布斯 [48] 、称坏人为“强壮的孩子”时，他就把事情简直说反了。所有一切的坏事都是来源于柔弱，孩子之所以淘气，只因为他是很柔弱的；假使他的身体健康有力，他就会变得挺好的：事事都能干的人，绝不会做恶事 [49] 。在万能的上帝的一切属性中，没有善这样一个属性，就很难想象有上帝。凡是承认两个原理的人，总是认为恶不如善，没有这种认识，他们就会做出荒唐的假设。请参看后面《一个萨瓦省的牧师的信仰自白》 [50] 。

只有理性才能教导我们认识善和恶。使我们喜善恨恶的良心，尽管它不依存于理性，但没有理性，良心就不能得到发展。在达到有理智的年龄以前，我们为善和为恶都不是出于认识的；在我们的行为中

无所谓善恶，尽管有时候在感情上能对别人涉及我们的行为分辨善恶。一个孩子总想搞乱他所看见的东西；凡是他能拿到的物品，他都把它打个粉碎；他像捏石头似地捏着一只鸟，把鸟儿捏死了，他还不知道他干了什么哩。

为什么会这样呢？首先，哲学家用人类天生的缺陷、骄傲、好胜、自尊和邪恶来解释这种现象；也许再补充一点，说什么由于孩子感到自己的柔弱，所以巴不得做一些用劲的动作，亲自试验一下自己的力量。可是，请看一看那衰弱多病的老年人，由于人的生命的循环，又使他回到了孩子们那样的柔弱状态，他不仅常常是一动不动地、安安静静地待着，而且还希望他周围的一切也是那样的平静；有一些小小的变动，就会使他感到混乱和不安，他希望看到宇宙万物都是那样的宁静。如果起因没有改变，为什么与同样欲望相联系的同样软弱在老人和小孩之间会产生这样不同的结果呢？如果不是由于老人和小孩的身体状况不同，那么，又到什么地方去找这种变化的原因呢？就生命的活力说，这两种年龄的人都同样是有的，然而在孩子的身上正在发展，在老人的身上正在消逝；一个在成长，一个在毁灭；一个是走向生活，一个是趋向死亡。聚集在老年人心中的活力，正在衰退；然而在孩子的心中，活力却极其旺盛，正在向外扩张，可以说，他觉得他的生命足以使他周围的一切都活跃起来。不管他是在制作什么东西还是在破坏什么东西，这是无关紧要的；只要他能改变事物的现状就够了，所有的改变都是一种活动。如果说在他身上似乎是破坏的倾向较多，其原因也不在于邪恶，而是由于制作东西的活动总是迟缓的，而破坏东西的活动由于是比较的迅速，所以更适合于他的活泼的性情。

造物主在把这种生命的活力赋予孩子的同时，又小心翼翼地只让孩子们轻轻地去使用这种活力，以免造成危害。但是，一旦他们把周围的人都看作工具，他们就会依赖这些人去进行活动，就要利用这些人去追求他们的欲望，弥补他们自己的弱点。他们之所以变得讨厌、蛮横、傲慢、捣乱和不服管教，其原因就在于此；至于所以有这种发展，并不是由于他们有天生的治人的心理，而是在这一发展的过程中使他们形成了这种心理；因为，不需要多么久的经验，他们就会感觉到，用别人的手去干活，只消动一动嘴就可以移动万物，是多么舒服。

在长大的时候，他们就获得了力量，就没有那样的扰攘不安、动个不停，就能够大大地自己克制自己。精神和肉体可以说是取得了平衡，而大自然要求我们的也只是为了保持我们自身所需要的活动。但是，使役他人的欲望，并没有随着产生这种欲望的需要而消灭。驾驭他人的心理唤起和助长了人的自尊，而习惯又加强了这种自尊的心理。这时候，奇异的幻想便跟着需要而产生；这时候，我们的偏见和个人的见解就扎下了最初的根。

一旦明白了这个原理，我们就可以很清楚地看到我们是在什么地方离开了自然的道路的；我们要看一看，要坚持这条道路应该怎样办。

孩子们不仅没有多余的力量，甚至还没有足够的力量来满足大自然对他们的要求；因此，必须让他们使用大自然赋予他们的一切力量，这些力量，他们是不至于随便滥用的。 这是第一个准则。

一切身体的需要，不论是在智慧方面或体力方面，都必须对他们进行帮助，弥补他们的不足。这是第二个准则。

在给他们以帮助的时候，应当只限制在他们真正需要的时候才帮助他们，绝不能依从他们胡乱的想法和没有道理的欲望，因为，胡乱的想法不是自然的，所以即使不使它实现，也不会使孩子们感到难过。这是第三个准则。

应当仔细研究他们的语言和动作，以便在他们还不知道装样的年岁时，辨别他们哪些欲望是直接由自然产生的，哪些是由心里想出来的。这是第四个准则。

这些准则的精神是，多给孩子们以真正的自由，少让他们养成驾驭他人的思想，让他们自己多动手，少要别人替他们做事。这样，尽早就让他们养成习惯，把他们的欲望限制在他们力所能及的范围内，他们就不会尝他们力不从心的事情的苦头了。

这里，我们又找到了一个十分重要的新的理由，说明为什么只要注意到不让孩子有跌倒的危险，不让他们的手接触一切可以伤害他们的东西，我们就应该让他们的身体和四肢绝对自由。

身体和手臂都自由的孩子，一定比束缚在襁褓里的孩子哭的次数少些。只知道身体需要的孩子，只有在受到痛苦的时候才会哭；这有很大的好处，因为这样，我们可以确切地知道他什么时候需要帮助，而且，如果可能的话，马上就给他以帮助。但是，如果你不能够解除他的痛苦，你就应当镇镇静静的，切不可用抚弄的办法叫他不哭；你对他的宠爱不仅医不好他的肚子痛，反而使他懂得怎样取得你的疼爱，一旦他知道你可以随他摆布，他就变成了你的主人，这一下全都完了。

孩子们在活动中受到的阻碍愈少，他们哭的时候也愈少；你对孩子们的哭愈是不感到厌烦，你就愈是不会为了要使他们不哭而自找罪受；你少去吓他们或者惯他们，他们也就没有那样的胆怯或倔强，也就能够更好地保持他们的自然状态。 正是因为我们没有在孩子们哭的时候就让他们去哭，而是一听见他们哭就殷勤地去抚爱他们，所以才使他们一阵阵地猛然哭起来；我的证明是：没有人管束的孩子，是不像其他的孩子那样爱哭的。 我绝不赞成大家因此就放下孩子不管了，相反，应该首先就要预料到他们想做些什么，不要等到他们哭起来的时候才知道他们有什么需要。但是，我也不愿意使他们误解了对他们的关心照料。因为，他们一知道他们的啼哭有那么多用处以后，他们为什么不采用哭的办法呢？当他们知道，你要他们不哭，必须付出代价的时候，他们不会随便要一点点价钱就了事的。 到最后，他们索取的代价竟那么高，以致你付不起；这样一来，如果哭了一阵达不到目的的话，他们就会拼命地哭，弄得精疲力竭，甚至哭死为止。

一个孩子如果长时间地哭个不完，其原因既不是受到了束缚，也不是因为生病或缺少什么东西，那么，这样的哭就只是由于习惯或执拗的脾气。这不是大自然的作品，而是由保姆造成的，因为她不知道对孩子的一再啼哭要加以忍耐，所以结果反而使他哭的时间大为增加，她没有想到，今天虽使孩子不哭了，但却使他明天哭得更凶。

唯一能够纠正或防止这个习惯的办法，就是任他怎样哭，你也不去理他。谁也不喜欢做白费气力的事情，就连孩子也是这样。他们在开始尝试的时候，是很顽强的，但是，如果你们坚定的程度比他们倔强的程度还大的话，他们就会打断念头，不再来这一套了。这样，你们就可以使他们哭的时候要少些，使他们养成习惯，只有在痛得不得已的时候才哭出来。

此外，当他们由于胡闹或倔强任性而啼哭的时候，有一个办法是准可以阻止他们继续哭下去的，那就是：用一个好看和吸引人的东西去分他们的心，使他们忘记了哭。大多数保姆都通晓这个艺术，如果做得适当的话，是很有用处的；但最重要的是，不要使孩子发现你们是有意分散他们的心，要让他们在玩的时候不要以为你们是在注意他，所有的保姆笨就笨在不能做好这一点。

所有的孩子断奶的时间都太早。什么时候长牙，什么时候才应该断奶，一般来说，长牙都是痛得难受的。孩子往往不知不觉出于本能地把他手里的东西拿到嘴里去咬。人们以为，拿象牙或狼牙之类的硬东西做咔嗒咔嗒发响的玩具，就可以便利牙齿的成长。我认为这是错误的。把硬东西放在齿龈上，不仅不能使它变得柔软，反而使它会长出老茧，使它发硬，使肌肉裂口时更加难受和更加疼痛。我们还是以动物的本能做例子来说明这一点。 我们发现，小狗不是用硬石头、铁或骨头磨炼它们正在成长的牙齿，而是用木头、皮、破布和柔软的东西来磨炼的，因为这些东西可以咬得动，牙齿在上面可以咬出痕迹来。

我们事事都不知道简朴，甚至给孩子随身用的玩意儿也弄得很不简朴。金的、银的和珊瑚的铃铛，小水晶片，各种各样或贵或贱的玩具，这是一些多么没有用处和多么有害的东西啊！这些东西，一样也用不着。别给他们什么铃铛，别给他们什么玩具；几根有叶子和果实的树枝，一只可以听到其中的颗粒发响的罂粟壳，一截既可以供他咂又可以供他嚼的甘草，这些东西，同那些漂亮的小玩具一样，也能够使他玩得挺高兴，并且还没有使他一生下来就习于奢侈的弊害。

大家都知道，奶面糊并不是一种很卫生的食品。煮沸的奶和生面粉会产生许多因不易消化而残剩的污物，是不适合我们的胃的。奶面糊的面粉，没有面包里的面粉那样熟，而且还没有发过酵；我觉得，面包粥和米浆还比较好一些。如果人们偏要做奶面糊的话，那最好是先把面粉烘一下。在我的家乡，就用这样炒过的面粉做一种非常可口和非常卫生的羹。肉汤和肉汁仍然是一种没有多大价值的食品，应当尽量地少吃。重要的是，孩子们首先应当习惯于咀嚼，这是便利牙齿生长的真正的办法；当他们开始咽东西的时候，混合在食物里的唾液就可以帮助消化。

因此，我首先就给他们嚼食干果和面包皮。我将拿一条一条的硬面包和类似皮埃蒙特 [51] 的面包饼干——乡下人称它为“格里斯”——给他们玩。他们在口里把这种面包弄软以后，总会吞一点下去的，这样，他们的牙齿就长出来了，而且，我们差不多还不知道，他们就已经把奶断掉了。农民的胃一般都是非常之好的，他们断奶时也就是用的这个方法。

孩子们一生下来就会听我们说话的，不仅在他们还听不懂我们向他们所说的话的时候，而且在他们能够学会发出他们听到的声音以前，我们就已经是同他们说话了。他们的还很迟钝的发音器官，只能一点一点地模仿我们教他们发的声音，并且，这些声音首先是不是像传入我们的耳朵那样清楚地传入他们的耳里，现在还不能肯定。我并不反对保姆用歌曲和又愉快又变化多样的声调逗孩子，但是我反对她们无休止地用许多废话把他们搞得头昏脑涨，因为他们对那些话，除了懂得其中的音调以外，别的都不懂。我希望，我们要使他们听懂的头几个发音，要少，要容易，要清楚，要常常翻来覆去地发给他们听，而且，这几个音所表达的词，要指的是我们拿给孩子看的那几样看得清的东西。不幸的是，我们很容易相信我们所不理解的话，这种情况开始得比人们所想象的还要早。课堂里的小学生仔细听老师的啰啰嗦嗦的话，就像他们在襁褓中听保姆的胡言乱语一样。我觉得，教他们不去听那些废话，也就是对他们进行了非常有用的教育了。

当我们从事研究孩子们的语言的形式和最初的语句时，是会产生许多想法的。不管我们怎样做，他们总是学会了用同样的方式说话了。哲学上的种种空论， 在这里简直是没有用处的。

首先，可以说他们是有适合于他们年龄的语法的，这种语法的造句规则比我们的规则还简约；如果我们仔细注意的话，就会感到惊奇，觉得他们是多么准确地仿效了某些类同语，这些类同语，你可以说它们有语病，然而它们是非常有规律的，它们之所以刺耳，只是由于它们说起来很生硬，或者，在习惯上大家还不承认有那种说法。我刚才还听见一个可怜的孩子被他父亲着着实实地骂了一顿，因为他向他父亲说：“爸爸，我到哪里去？”我们可以看出，这个孩子模仿类同语，比我们的文法学家还模仿得好；因为，既然我们向孩子说：“到那里去”，那么，他们为什么不可以说“我到哪里去？”此外，我们要注意的是，他这样说的时候，多么巧妙地避免了“irai-jey”或“yiraije”这两种

说法中元音的重复。句子中的指示副词“那里”，我们不知道拿它怎样办，所以就不适当地把它删去了，如果是这样的话，我们能把这个错误推在可怜的孩子的身上吗？ 硬要去纠正孩子们的这些不合习惯的小错误，这真是一种难以容忍的迂腐的做法和多余的操心，他们随着时间的推移，是一定会自行改正这些错误的。 在他们面前说话总要说得正确，使他们觉得，同你谈话，比同任何人谈话都谈得高兴；你们要相信，他们在不知不觉中是会按照你们的语言去纯化他们的语言，用不着你们再去纠正的。

另外一个十分重大的和不易预防的弊病是，人们在教孩子说话这件事情上太操之过急了，好像是担心他们自己不会学说话似的。 这样草草率率地着急一阵，是会产生一个同人们所追求的目的正好相反的效果的。他们将因此而说话说得更迟，说得更乱；过分地注意他们所说的每一句话，就会忽略要他们咬清音节发音：由于他们懒于把嘴张得大大的，结果，他们当中有些人终生发音都有毛病，说话也没有条理，使别人几乎听不懂他们到底说些什么。

我同乡下人一起生活的时间很多，但是从来没有听见他们当中有哪一个男子或妇女、男孩或女孩是卷着舌头发“R”音的。这是什么原因呢？难道农民的发音器官的构造跟我们的不同？不，是由于他们经过了不同的练习方法。 我的窗子前面正好有一个土坡，这一带的小孩子常常聚集在这个土坡上玩。 尽管他们离我是相当的远，我也能清清楚楚地听出他们说些什么；我常常回忆他们的话，以便用来写这本书。我的耳朵天天都使我搞错他们的年纪；我听到的是一些十来岁的孩子的声音，可是我一看，全是三四岁的孩子的身材和面孔。 不单是我一个人有这样的经验，而且，来看我的一些城里人（我和他们谈起这件事情） 也同我一样地搞错了。

其所以产生这种结果，是因为城里的孩子一直到五六岁的时候都是在房间里由保姆照管着的，他们只要在嘴里叽叽咕咕地讲一下，别人就可以听见他们了；当他们一动嘴唇的时候，听起来也是很费劲的，而别人教他们讲的话，他们学也学得不好，因此，经常在他们周围的那些人，只要注意一下，就可以猜到他们想说什么，用不着去听他们究竟说了些什么话的。

在乡下的情况就不同了。一个农家妇女并不是时时刻刻都在她孩子的身边的，所以他不得不学会要非常清楚和大声地说出他需要别人听他所说的话。在田野里，由于孩子们到处分散，远远地离开他们的爸爸、妈妈和其他的孩子，所以要练习使远处的人能够听见他所说的话，要练习估计用多大的力量发音才能传过他和听话的人之间的距离。他就是这样认真地学习发音，而不是在留心照料他的保姆的耳朵边上结结巴巴地嘟哝几声就完了的。 当你问一个农家孩子的时候，也许他羞得不敢回答你，但他要说，他就说得很清楚，不像城里的孩子需要保姆做他的翻译；不经过保姆的翻译，就听不懂他牙缝里咕噜咕噜地说些什么[52]。

在长大的时候，男孩子进了中学，女孩子到了女修院，就会改正这个缺点；结果，男孩子和女孩子一般都比一直是在自己家里培养起来的孩子讲话讲得更清楚些。 但是，使他们不能学会像农民那样发音的原因是，他们必须在心中记住许多的东西，必须高声背诵他们所学的课文；因为在学说话的时候，他们养成了结结巴巴讲话，随随便便发音和发音不准的习惯，所以在背诵的时候就更为糟糕；他们要费许多气力才能找到他们要背诵的词句，所以只好把词儿的音节拖得长长的：当记得不牢靠的时候，要舌头说话不结巴，是不可能的。 这样一来，他们就养成或保持了发音上的毛病。 你们以后可以看到，我的爱弥儿是不会有这些毛病的，或者，至少是不会由于上述的原因而染上这些毛病的。

我承认，一般平民和乡村居民走上了另外一个极端，他们讲话的声音之高，往往超过了实际的需要，由于发音过于准确，因而使他们的语音也就过于粗笨，他们的腔调太重，他们不善于选择词儿，等等。

但是，第一，我觉得这个极端比另一个极端的坏处要少得多，因为谈话的头一个法则是要别人听懂你讲的话，所以我们说话的最大的缺点，就是说了而别人听不懂。 夸自己没有一点儿腔调，也就是在夸自己失去了语句的优美和力量。 腔调是我们所谈的话的灵魂，有了它，所谈的话才动人和真实。腔调是不像我们所说的话那样骗人的；也许就是这个原因，受过许多教育的人才那样害怕它。由于养成了不管说什么话都是那个腔调的习惯，所以也就会惯于嘲弄人而不使人觉得他在嘲弄。 在谈话中既然是忌带腔调，跟着也就产生了可笑的、装

模作样的、迎合时髦的谈话方式，例如我们在宫廷的少年当中所见到的就是这种谈话方式。正是谈话和举止方面的这种装模作样的样子，才每每使法国人在其他国家被别人看起来觉得是很讨厌和无聊的。 他在谈话中不仅是没有腔调，反而装着一副样子。这不是讨人喜欢的办法。

人们是多么担心地害怕孩子们染上这些语言上的小毛病，其实这些毛病是一点关系也没有的，而且是轻而易举地就可以加以预防或纠正的；但是，由于你使得他们讲话哑声哑气、慌慌张张、羞羞答答，由于你不断地批评他们的声调，挑剔他们所用的字眼，因而染上的毛病，是绝对没有办法矫正的。 只学会同娘儿们讲话的人，对一团士兵讲话就会讲得大家都听不懂，他的话就不能压制暴乱的人群。因此，首先要教孩子们对成年的男人讲话，将来，在需要的时候，他们是知道怎样对妇女们讲话的。

你的孩子在乡村生活的无拘无束的环境中长大起来，就会有一副更响亮的嗓子，就不会像城里的孩子们那样染上讲话结结巴巴的毛病，而且还不会学到乡下人讲的词汇和声调，即使已经学到的话，至少也是易于改正的，只要老师从他一生下来就同他一块儿生活，一天一天地逐渐不让外人同他在一起，就可以用自己正确的语言防止和消除乡下人的语言的影响。将来，爱弥儿所讲的法语，同我所讲的法语完全是同样的纯粹，但是，他讲起来比我讲得更清楚，发音也比我好得多。

正在学话的孩子，应该只听他能够懂得的话，应该只讲他能够咬清音节发音的词。 他在这方面所做的种种努力，可以使他一再重复发出同一个音节，以便练习更清楚地把它发出来。当他们显得结结巴巴地讲不明白的时候，你用不着费多么大的劲去猜他们说的是什么。 企图别人老是那样听他所讲的话，也是一种驾驭他人的表现，孩子们是不应该有这种在他人之上的想法的。 你只需十分注意地满足他的需要就够了；应该由他来努力使你懂得你还没有听懂的话。我们不应该硬是要他讲这讲那的，随着他愈来愈感到说话的用处，他自己就会好好地学讲话的。

是的，有人说，开始讲话非常迟的人，是绝对不如其他的人讲得那么清楚的；但是，这并不是因为他们讲话讲得迟，他们的发音器官

才受到障碍，恰恰相反，正是由于他们生来发音器官就有障碍，所以很迟才开始讲话，如果不是因为这个缘故的话，他们为什么讲话比别人迟呢？难道是他们讲话的机会少，我们鼓励他们讲话的时候少吗？恰恰相反，人们一发现他们很迟都还不能讲话，是深感不安的，因此就煞费苦心地教他们讲，结果，比教那些很早就能咬清音节发音的孩子，花费的气力还多；这种不适当的急躁的做法，将大大地使孩子讲话讲得很乱；只要我们不那么着急，他们是有时间练习讲得更完善的。

有些孩子，由于你硬要他们说这说那，结果，使他们既没有时间好好地学习发音，也没有时间把你教他们说的话好好地拿来想一想；如果不这样做，而是让他们自己去学习，他们首先就会练习最容易发的音；在逐渐加上用手势向你表达这些语音的意思的过程中，他们就会向你说他们的话，而不说你的话：这就可以使他们只有在把你教他们的话弄明白以后，才会学它们。由于他们不急急忙忙地就把你教给他们的话拿来使用，所以他们开头要细细体会一下你所说的话究竟是什么意思；只有当他们认为已经把其中的意思弄明白的时候，他们才会采用。

你们十分急躁地要孩子还没有到年龄就学会说话，其最大的坏处，不在于你们最初向他们所说的话和他们自己开头说的那些词儿对他们来说没有任何意思，而是他们所理解的意思跟我们的不同，而且，我们还觉察不到其中不同的地方；以致在表面上看来，他们好像是回答得非常正确，其实他们并没有懂得我们的意思，而我们也没有懂得他们的意思。 我们有时候对孩子们所说的话觉得惊奇，通常就是由于这些模棱两可的话引起的，我们认为他们的话里有某种意思，其实他们所说的不是那个意思。 我觉得，正是由于我们在这方面没有注意到我们所说的词句在孩子们听来究竟是什么意思，所以才造成了他们最初的错误；这些错误，即使在得到纠正以后，也将影响他们一生的性情。 在下一章中，我还有一次机会举出例子来阐明这一点。

因此，要尽量限制孩子们的词汇。 如果他们的词汇多于他们的概念，他们会讲的事情多于他们对这些事情的思想，那就是一个很大的弊病。为什么乡下人的思路一般都比城里人的思路更正确，我认为，其中的原因之一就是他们的词汇没有那样的广。 他们的概念不多，然而他们能够把它们加以很好的比较。

一个孩子，在最初差不多是同时全面发展的。 他差不多是在同一个时候学说话、学吃东西和学走路的。 这正是他的生命的第一个时期。 在此以前，他同他在母亲怀中的样子没有什么差别；他没有任何心情，没有任何思想，几乎连感觉也是没有的；他甚至觉察不到他本身的存在：

他活着，但意识不到他自己的生命。

奥维德：《哀歌》第1卷。

---

[1] 最初的教育是最为重要的，而这最初的教育无可争辩地是属于妇女的事情：如果造物主要把这件事情交给男子，那他就会给男子以乳汁去哺育小孩。因此，在你的教育论文中多多向妇女们讲一讲，理由是， 不仅她们比男子更注意这方面的问题， 不仅她们在教育上能产生巨大的影响，而且教育的成功对她们的关系也最为密切，因为大多数的寡妇完全是受她们自己的孩子支配的，这些孩子将很清楚地使她们感觉到她们培养他们的方法其效果是好还是坏。 法律所牵涉的问题，往往多半是财产，而很少涉及人，因为法律的目的是维持安宁，而不是培养道德，所以它不能给母亲以足够的权威。但是母亲的地位比父亲的地位更为稳固，她们的任务也更为艰巨；家庭之所以能安排得井井有条，也全靠她们的操持；一般说来，她们都是很疼爱孩子的。有时候，一个儿子不尊敬他的父亲，多多少少是可以原谅的；但是，如果有时候，一个孩子的天性竟泯灭到不尊敬他的母亲，不尊敬在怀中把他抚养起来的人，不尊敬用乳汁喂养他的人，不尊敬许多年来忘我地照管他的人，那么，人们就应当赶快像扼死一个不配见天日的怪物那样，扼死这个可恶的人。有人说，做母亲的把她们的孩子娇养坏了。在这一点上，她们当然是做得不对，但是，同你们使孩子陷于堕落相比较的话，她们的错误还是要小一些的。做母亲的希望她的孩子得到幸福，希望他现在就能得到幸福。在这一点上，她是对的。 如果她采用的方法错了的话，就应该给她们说明。 父亲的奢望、悭吝、专制、错误的深谋远虑以及他们的疏忽大意和冷淡无情，对孩子们来说，比母亲的溺爱为害还大一百倍。此外我必须解释一下，我给“母亲”这个名词所下的定义是什么；这一点是在后面就要谈到的。

[2] 人们对我说，福尔梅先生 [3] 认为，我在这里所指的是我的母亲，而且还说，他在一本著作中已经谈到这一点了。这简直是拿福尔梅先生和我开玩笑。 [4]

[3] 福尔梅是一个德国的基督教牧师，于《爱弥儿》初版的第二年，即1763年发表了一本《反爱弥儿》（*Anti-Emile*）。 出版卢梭著作的书商讷奥姆因害怕卢梭在书中阐述的某些观点使他遭受当局的罚款，遂请福尔梅把《爱弥儿》通通看一遍，“剔除其中可能遭到人们责难的地方；”福尔梅为了讨好讷奥姆，便篡改和剽窃卢梭的著作，写了一本《基督徒爱弥儿》（Emile Chrétien），这当然是卢梭不能容忍的，所以他在本书中添加了好几个脚注讽刺和谴责福尔梅。

[4] 这里是嘲笑福尔梅连卢梭的身世都没有弄清楚，因为卢梭出生后不久母亲就去世了。

[5] 他同别人在外表上是一样的，如果没有语言和用语言表达的思想，他便无法使人知道他在哪些地方需要别人帮助，因为在他的外表上别人是看不出他有这种需要的。

[6] 在普卢塔克的著作《论幼儿教育》第4章中也有这种三重教育的思想。

[7] 福尔梅先生断言这句话不是这样说的。不过我觉得，在我本来想回答的一行诗中，明明是说：

请相信我，自然无非就是习惯而已。

福尔梅先生不愿意使他的同类感到骄傲，所以很谦逊地把他的想法说成是大家的理解。

[8] 同样，共和国之间的战争也是比君主国之间的战争更加残酷的。 但是，尽管君王之间的战争比较缓和，然而可怕的却是他们的和平：与其做他们的臣民，倒不如做他们的敌人。

[9] 雷居鲁斯（？—公元前250），古罗马将军，以守信著称。在第一次罗马和迦太基战争中，雷居鲁斯被迦太基人俘虏；后来，迦太基人派他回罗马去商议同罗马交换战俘，但雷居鲁斯回国后，极力说

服元老院拒绝迦太基人的要求。 事毕，元老院劝他留在罗马，但雷居鲁斯仍旧实践自己对迦太基人的诺言，回去被迦太基人处死。

[10] 普卢塔克：《拉西第蒙人嘉言录》第60节。

[11] 《拉西第蒙人嘉言录》第5节。

[12] 莱喀古士，传说是公元前九世纪斯巴达的立法者。

[13] 在有几个学校里，尤其是在巴黎大学，有几位教师我是很喜欢的，我很尊敬他们；我相信，如果他们不是被迫地照成规做事的话，他们是能够很好地教育青年的。我鼓励其中的一位发表他所拟的改革计划。当人们看到并不是没有救药的时候，也许终于会想法纠正这种不良的状况的。

[14] “一生讲求品德的人，不需要知道琐事；他诸事明达，他考虑的不是如何同自己的妻儿生活，而是如何有意义地生活。”见塞涅卡[15]：《道德书简》94。

[15] 塞涅卡：古罗马斯多噶派哲学家，罗马皇帝尼禄的教师。

[16] 西塞罗[17]：《土斯库兰辩论集》第5篇，第9章。

[17] 西塞罗（公元前106—前43），古罗马的演说家和政治家。

[18] 瓦罗（公元前116—前27），罗马学者，他的著作留传下来的有《农村经济》三卷。

[19] 见《诺尼乌斯·马塞勒斯文集》。

[20] “生命如果是很充实的话，它是长久的。当精神把生命应有的美给予了它，使它本身具有能力，则生命就是很充实的了。 死气沉沉地活八十年是为了什么呢？ 这不是在生活，而是苟延残喘……应当以事业而不应当以寿数来衡量人的一生。”见塞涅卡：《道德书简》93。

[21] 《博物学》[22]第4卷，12开本，第190页。

[22] 《博物学》系由法国博物学家若尔日·路易·毕丰（1707—1788）等人所编。

[23] 参见本书注。

[24] 我总觉得，女人同医生的联盟是巴黎最有趣的怪事之一。医生之所以出名，是依靠了妇女，而妇女之所以能为所欲为，是依靠了医生。 我们由此可以推测，一个巴黎的大夫，需要有什么样的才能方始可以成为名医了。

[25] 据传说，太提斯拿着她的儿子阿基里斯的脚踵，把他全身浸入冥河的水里，炼成一个刀枪不入的勇士。参见荷马史诗《伊利亚特》。

[26] 值得注意的是，在《爱弥儿》出版的前一年，著名的医生德瑟萨尔发表了一篇论文，题为《论幼儿的体格训练》（12开本，巴黎，托·埃里桑，1760）；在这篇论文里，他以有力的词句和锋利的笔调使人们了解到：把孩子束缚在襁褓里和为了使孩子少受一些痛苦而采取过分小心和关怀的做法是多么危险；他还广泛地谈到温文尔雅、呆呆板板的教育方法的严重后果。他所依据的事实和论点，同《爱弥儿》依据的事实和论点是差不多的。 在此以前，毕丰在母亲授乳和使用襁褓方面也提出了完全相同的看法。 所以这一套初步教育的学说并不是没有充分地建立起来的，而且圣马特还在1698年发表的《教养的方法》（*Pedotrophia*） 这首用拉丁文写的诗里对它尽情地称赞过。 但是，正如毕丰本人所说的："是的，这一切我们都说过了，但是只有卢梭先生才指挥人们去做，而且人们也照他的话这样做了。"

此外，似乎在卢梭写作《爱弥儿》的时候，所有一切同幼儿教育有关的问题都受到了最有才学的人的注意，由于他们的深思熟虑，遂使这些问题都达到了同样的结果。哈莱姆的科学协会曾悬奖征求阐述这些问题的论文，一位名叫巴勒克泽尔的日内瓦人获得了这项奖金，他的文章标题为《论儿童的体育》（*Dissertation sur l'Education physique des Enfants*），跟《爱弥儿》同一年发表于巴黎。由于观点和原理的完全一致，遂使卢梭认为这篇论文是抄袭他的，而且在他的《忏悔录》第11卷（《卢梭全集》，第1册，第304页） 里很坦率地

谈到这一点。我们没有就我们力之所能去考证这件事情，不过，他们之间一致的地方虽然是尽可能多的，但既然是在以前发表的著作中都提出过完全相同的看法，所以就可以把它不作为剽窃来解释了。

[27] 我们在普卢塔克的著作中看到，功勋彪炳、治理罗马的监察官卡托，从他的儿子还在摇篮里的时候他就亲自教养，他是那么仔细，以致当保姆即孩子的母亲弄醒孩子，给他洗浴的时候，他就放下一切事情，到旁边来看着；我们在苏埃东尼乌斯 [28] 的著作中看到，奥古斯都这位征服世界和亲身统治世界的主宰，亲自教他的几个孙子写字、游泳和基本的知识，并且常常把他们留在自己的身边；当我们看到这些的时候，我们禁不住要笑那时候的小孩子竟喜欢这样的傻事；他们受到的限制太多，当然是不知道办我们这个时代的大人的大事的。

[28] 苏埃东尼乌斯（约75—160），罗马历史学家，著有《十二恺撒传》。

[29] 见《忏悔录》第12卷，《卢梭全集》第1册，第314页。

[30] 弗勒里神父也抱有这种看法，他希望教师要"有良好的风度、善于谈吐、面貌俊秀。不注意在这方面适应孩子们的偏好，结果，大部分孩子都不喜欢他们从一些年纪太大、头脑迟钝或性情忧郁的人那里学来的东西"。见《研究论文选集》第15篇。

[31] 色诺芬（公元前434—前335），希腊历史学家。

[32] 贝纳丹·德·圣皮埃尔 [33] 在《世外桃源》的序言的第八个注释中告诉我们说，卢梭有一天向他谈过以下一段话："如果把我的著作再印一次新的版本的话，我将把其中所写的关于医生的看法说得温和一些。再没有什么职业是需要像他们的职业那样进行许多的研究了。在各个地方，他们都是真正的最有学问的人。"

[33] 贝纳丹·德·圣皮埃尔（1737—1814），法国作家。

[34] 以下是从英国报纸上摘引的一个例子，这个例子我是不能不谈到的，因为它提出的看法同我所论述的问题是有关系的。

“有一个名叫巴特里斯·奥尼尔的人，生于1647年，在1760年刚刚结过第七次婚。查理二世在位的第十七年，他在龙骑军中服役，以后又在各军团中服役到1740年方才获准退役。 他曾经随从英王威廉和马尔波罗公爵出征。 这个人向来是只饮普通的啤酒的；他坚持蔬食，只是在宴请亲友的时候才吃肉。他总是日出而起，日落就寝，除了值勤以外，是绝不改变这个习惯的。现在，他已年达一百一十三岁，耳聪体健，走路也不用手杖。 尽管他年已高迈，但他一会儿也没有闲过；每个星期天，他都带着他的儿子，孙子和曾孙到教堂去做礼拜。”

[35] 妇女们吃面包、蔬菜和奶制品；母狗和母猫也吃这些东西；甚至母狼也吃草。因此，才使她们的乳里产生植物性的液汁。现在来检查一下那些完全吃肉类的动物的奶，看它里面有没有这样的东西，我所怀疑的，就是这一点。

[36] 滋养我们的浆汁虽然呈液态，但它是从固体食物中压出来的。一个做工的人光是喝汤，很快就会把身体弄垮的。如果他喝奶，就会好得多，因为奶会凝固起来。

[37] 要深入地探讨毕达阿拉斯摄生法的种种优点和缺点的人，可参见科基医生和同他持相反意见的比昂基大夫所作的有关这个重要问题的论文。

[38] 婴儿在城市中，由于经常关在屋子里，而且穿上很多的衣服，所以是非常闷气的。 管理他们的人必须知道，冷空气不但对他们没有害处，反而能增强他们的体质，而热空气则将使他们的身体衰弱，使他们发烧，甚至伤害他们的生命。

[39] 我之所以要说“摇篮”，是因为没有其他的字眼，所以只好用这个惯用的词儿；因为我相信，把婴儿放在摇篮里摇来摇去，是完全没有必要的，而且，这个习惯往往对他们还有害处。

[40] “古代的秘鲁人，把婴儿放在一个很宽大的包布里，让他们的手臂能自由活动；当他们把婴儿从包布里抱出来的时候，他们就把他自自在在地放在地上的坑里，坑里垫着布，把孩子的半个身子放进去，这样，他的胳臂就可以不受拘束，而且头部也能够活动，还可以随意地弯曲身子，既不怕跌，也不怕受伤；当他能够举步的时候，母亲就在离孩子稍远的地方把乳头给他看，像一个香饵似的，使他不能

不走过去吃。 黑人的孩子，有时候是在一个使他感到非常费劲的位置上吃奶的；他用膝和脚盘着他妈妈的臀部，紧紧地抱着她，所以，即使她不用手去帮他一把，他也是能够攀在她身上的。 他用手抓着乳房，尽管他妈妈在这个时候还是照常干活，动来动去的，但他仍不慌不忙地继续吮吸，而且还不会跌下来。这些孩子，从第二个月起就开始走路，或者说得确切一点，从第二个月起就用手和膝开始学爬了。这种练习，可以使他们在以后能够用这种姿势跑起来同用脚跑差不多是一样的迅速。”《博物学》第4卷，12开本，第192页。

除了这些例子以外，毕丰先生还应该举一下英国的例子，在英国，蛮不讲理地用襁褓硬把婴儿包起来的事情，已经一天一天地消除了。 此外，再请参见路伯尔的《暹罗旅行记》和勒博先生的《加拿大游记》等书。 如果需要用事例来证实这一点的话，我可以举出二十页之多的例子。

[41] 帕拉斯，即希腊神话中的雅典娜，为丘比特和美迪斯的女儿。 据说，丘比特（即希腊神话中的宙斯）在他的妻子怀着帕拉斯的时候，疑心他未来的孩子将胜过他，代替他为万神之首，因此就把他的妻子吞下肚去。后来，普罗米修斯用一把利斧把丘比特的头砍开，帕拉斯便从他的脑壳里跳了出来，而且跳出来的时候，手里还拿着矛和盾牌。

[42] 赫克托是在特洛伊战争中，特洛伊方面最骁勇善战的英雄；参见荷马史诗《伊利亚特》。

[43] 安德罗马克是赫克托的妻子。

[44] 阿斯塔纳克斯是赫克托和安德罗马克的儿子。

[45] 在孩子们的感觉器官中，嗅觉器官的发达是最迟的：一直到两三岁的时候，他们好像还嗅不出好的或坏的气味来；我们发现，他们像一些动物那样，对气味是不在乎的，或者说得更确切一点，是没有感觉的。

[46] 波尔哈维（1668—1738），荷兰内科医学家。

[47] 圣皮埃尔神父（1658—1743），法国著述家，著有《持久和平计划》等书。

[48] 霍布斯（1588—1679），英国哲学家，机械唯物主义的代表人物，他的社会政治观点具有明显的反民主的倾向。

[49] “心灵伟大，就必然性情温和，因为一切残忍都出于柔弱。”见塞涅卡：《论幸福的生活》第5章。

[50] 见本书。

[51] 皮埃蒙特，意大利和法国接壤的一个省份。

[52] 这并不是没有例外的；我们常常看到，开头说话说得很不清楚的孩子，到后来在他们开始变嗓子的时候，声音就大得简直是震耳欲聋。 但是，如果连这些细情末节都要谈到的话，我就没有一个谈完的时候；聪明的读者应当看到，由同一个弊病产生的过和不及，都可以用我的方法同样去改正。我认为，“保持适度”和“切勿过分”这两个准则是不能分开的。 头一个准则一经确立，第二个准则就必然会跟着产生。

第二卷

我们在这里开始谈人生的第二个时期，幼儿期到这里就该结束了，因为“幼儿”和“儿童”不是同义语。 前者包括在后者之中，意思是指“不会说话的人”，所以在瓦勒尔-马克西姆 [1] 的著作里我们看到有“幼稚的儿童”这种词汇。 不过，我仍然是按照我们语言的习惯来使用这个词，一直用到可以用其他的名词表明其年龄为止。

当小孩子开始说话后，他们哭的时候就要少一些。 这种进步是很自然的：一种语言代替了另外一种语言。 一到他们能够用语言说出他们所受的痛苦，只要不是痛得不能用言语形容的时候，他们为什么要用哭来表示呢？所以，如果他们哭个不停的话，那就要怪他们周围的人。即使爱弥儿说：“我痛了”，那也要痛得非常厉害才能使他哭起来的。

如果孩子长得很聪慧，如果他天生就爱无缘无故地啼哭，我就让他白白地哭一阵，得不到一点效果，这样，就可以很快地使他擦干他的眼泪。只要他在哭，我就不到他那里去；他不哭了，我马上就跑到他的身边。不久以后，他呼唤我的时候就将采用停止啼哭的办法，或者，要哭也至多只哭一声。 因为，孩子们是根据信号的可以感觉的效果来判断其意义的；对他们来说，没有其他一成不变的意思，因此，不论一个孩子受了什么样的创痛，当他独自一个人的时候，除非他希望别人听见他在哭，他是很少哭的。

如果他摔倒了，如果他头上碰肿了，如果他鼻子出血了，如果他的手指戳伤了，我不但不惊惶地急忙走到他的身边，反而安详地站在那里，至少也要捱些时候才走过去。 伤痛已经发生了，他就必须忍受；我急急忙忙的样子，反而使他更加害怕，更加觉得疼痛。其实，当我们受伤的时候，使我们感到痛苦的，并不是所受的伤，而是恐惧的心情。我这样做，至少给他排除了后面这一种痛苦，因为，他一定是看我怎样判断他所受的伤，就怎样判断他所受的伤的：如果他看见

我慌慌张张地跑去安慰他，替他难过，他就以为他这一下可糟了；如果他看见我很镇静，他也马上会镇静起来，以为创痛已经好了，不再痛了。 他正该在这样的年龄开始学习勇敢的精神，在毫不畏惧地忍受轻微痛苦的过程中，他就会渐渐学到如何忍受更大的痛苦了。

我非但不小心谨慎地预防爱弥儿受什么伤，而且，要是他一点伤都不受，不尝一尝痛苦就长大的话，我反而会感到非常苦恼的。忍受痛苦，是他应该学习的头一件事情，也是他最需要知道的事情。似乎，孩子们之所以如此弱小，正是因为要他们受到这些没有危险的重要的教训。即使孩子从上面跌下来，他也不会摔断他的腿；即使他自己用棍子打一下，他也不会打断他的胳臂；即使他抓着一把锋利的刀子，他也不会抓得太紧，弄出很深的伤口。 除非人们漫不经心地把孩子放在高高的地方，或者让他独自一人坐在火炉旁边，或者把危险的器具放在他可以拿得到的地方，否则我也从来没有听说过一个自由自在的孩子会把自己弄死了，或者弄成残废了，或者受到很重的伤了。有些人用各式各样的东西把孩子围起来，预防他受到任何伤害，以致他在长大后一有痛苦便不能对付，既没有勇气，也没有经验，只要刺痛一下便以为就要死了，看见自己流一滴血便昏倒过去，弄成这样的结果，我们还能说这一大堆设备有什么用呢？

我们教训人和自炫博学已经成癖，以致往往把那些在孩子们自己本来可以学得更好的东西也拿去教他们，可是却忘记要他们学习只有我们才能教他们的事情。我们费了许多气力教孩子走路，好像因为看见过什么人由于保姆的疏忽，到长大的时候就不会走路似的，还有比这样去教孩子更愚蠢的事么？恰恰相反，我们发现有多少人正是因为我们教坏了走路的样子，一生走路都走不好啊！

爱弥儿将来是不使用学走车、小推车和引步带的，当他知道怎样把一只脚移到另一只脚的前边时，我们就只是在有石子的地方才扶他一下，而且也只是为了使他很快地走过去 [2] 。 我不但不让他待在空气污浊的屋子里，反而每天都把他带到草地上去。在那里，让他跑，让他玩，让他每天跌一百次，这样反而好些：他可以更快地学会自己爬起来。 从自由中得到的益处可以补偿许多的小伤。 我的学生也许身上常常都有点儿伤，然而他永远是快乐的；你的学生也许受的伤要少一点，但他们常常感到别扭，处处受到拘束，常常都那样忧愁不快的。我怀疑这对他们有什么好处。

另外一种进步使孩子们觉得哭泣是没有那么必要的，这种进步就是他们的体力的增长。 由于他们能更多地依靠自己，所以就不用经常地求助于人。 有了体力，他们运用体力的智慧也跟着发展起来。 正是在这第二个阶段开始了他个人的生活；在这个时候，他也意识到了他自己。 记忆力使自我的感觉延续到他一生的每一个时刻；他真正地成为一个人，成为他自己，因此，他已经有为福还是为祸的能力了。 应该从这里开始把他看作一个有心思的人了。

虽然我们可以给人的生命定一个差不多是最长的期限，并且让人们在每个年龄上都有达到这个期限的可能性，但是，再没有什么东西像每一个特定的人的寿命那样没有把握的了，能够达到这个最长的期限的人是非常之少的。 生命遭遇最大的危险的时候是在它的开始；对生活的体验愈少，则保持其生命的希望也愈小。 在出生的孩子当中，至多有一半能够长成青年；也许，你的学生是不会达到成人的年龄的。

当我们看到野蛮的教育为了不可靠的将来而牺牲现在，使孩子受各种各样的束缚，它为了替他在遥远的地方准备我认为他永远也享受不到的所谓的幸福，就先把他弄得那么可怜时，我们心里是怎样想法的呢？ 即使说这种教育在它的目的方面是合理的，然而当我看见那些不幸的孩子被置于不可容忍的束缚之中，硬要他们像服苦役的囚徒似的继续不断地工作，我怎么不感到愤慨，怎能不断定这种做法对他们没有一点好处？欢乐的年岁是在哭泣、惩罚、恐吓和奴役中度过的。 你们之所以折磨那可怜的孩子，是为了使他好；可是不知道你们却招来了死亡，在阴沉的环境中把他夺走了。 谁知道有多少孩子由于父亲或教师过分地小心照料终于成牺牲品？能够逃脱这种残酷的行为，可以说是很幸运的，孩子们在遭受了种种灾难以后，所得到的唯一好处是，在死亡的时候不至于对这个受尽苦楚的生命抱有惋惜的心情，因为他们在这一生中遇到的尽是苦难。

人啊！ 为人要仁慈，这是你们的头一个天职：对任何身份、任何年龄的人，只要他不异于人类，你们对他都要仁慈。除了仁慈以外，你们还能找到什么美德呢？要爱护儿童，帮他们做游戏，使他们快乐，培养他们可爱的本能。 你们当中，谁不时刻依恋那始终是喜笑颜开、心情恬静的童年？ 你们为什么不让天真烂漫的儿童享受那稍纵即逝的时光，为什么要剥夺他们绝不会糟蹋的极其珍贵的财富？ 他们一

生的最初几年，也好像你们一生的最初几年一样，是一去不复返的，你们为什么要使那转眼即逝的岁月充满悲伤和痛苦呢？ 做父亲的，你们知不知道死神什么时候会夺去你们的孩子？你们绝不要剥夺大自然给予他们的短暂的时间，否则你们将后悔不及的；一到他们能感受生的快乐，就让他们去享受；不管上帝在什么时候召唤他们，你们都不要使他们没有尝到生命的乐趣就死了。

多少人将起来反对我呀！我老远就听见那虚假的聪明人发出的叫嚣；他们不断地使我们迷失本性，他们轻视现在，不停地追求那愈追愈是追不到的未来，他们硬要我们离开现在的境界，走向我们永远也达不到的地方。

你们回答我说，现在是改正人的不良倾向的时候，在童年时期，对痛苦的感觉最轻，正是在这个时候应当使他多受痛苦，以便他在达到懂事的年龄时少受痛苦。但是，谁告诉过你可以由你们随心所欲地这样安排，谁曾说过你们对一个孩子的稚弱的心灵进行这番美妙的教训，将来不至于对他害多益少？你怎么知道采取多多折磨孩子的办法就可以省去一些麻烦？ 既然是不能肯定目前的痛苦能够解除将来的痛苦，为什么又要使他遭受他现时承受不了的那么多灾难呢？你们怎样给我证明，你们企图医治他们的那些不良倾向，不是来自你们的错误做法而是来自自然？你们所抱的希望是好歹终有一天使他获得幸福，然而在目前却把他弄得怪可怜的，这样的远虑是多么糟糕！这些庸俗的理论家，竟把放纵同自由、快乐的儿童同娇养的儿童，全都混淆起来，我们必须使他们了解这中间是有区别的。

为了不追逐幻想，我们就不能忘记怎样才能使我们适合于自己的环境。在万物的秩序中，人类有它的地位；在人生的秩序中，童年有它的地位：应当把成人看作成人，把孩子看作孩子。分配每个人的地位，并且使他固定于那个地位，按照人的天性处理人的欲念，为了人的幸福，我们能做的事情就是这些。其余的事情就要以各种外因为转移，但是，外因却不是我们的能力可以决定的。

我们不可能知道绝对的幸福或绝对的痛苦是什么样子的，它在人生中全都混杂在一起了；我们在其中领略不到纯粹的感觉，不能在同一种情况下感受两种不同的时刻。 正如我们的身体在变化一样，我们心灵的情感也在继续不断地变化。 人人都有幸福和痛苦，只不过是程

度不同而已。 谁遭受的痛苦最少，谁就是最幸福的人；谁感受的快乐最少，谁就是最可怜的人。 痛苦总是多于快乐，这是我们大家共有的差别。 在这个世界上，对于人的幸福只能消极地看待，衡量的标准是：痛苦少的人就应当算是幸福的人了。

一切痛苦的感觉都是同摆脱痛苦的愿望分不开的，一切快乐的观念都是同享受快乐的愿望分不开的；因此，一切愿望都意味着缺乏快乐，而一感到缺乏快乐，就会感到痛苦，所以，我们的痛苦正是产生于我们的愿望和能力的不相称。一个有感觉的人在他的能力扩大了他的愿望的时候，就将成为一个绝对痛苦的人了。

那么，人的聪明智慧或真正的幸福道路在哪里呢？ 正确说来，它不在于减少我们的欲望，因为，如果我们的欲望少于我们的能力，则我们的能力就有一部分闲着不能运用，我们就不能完全享受我们的存在；它也不在于扩大我们的能力，因为，如果我们的欲望也同样按照更大的比例增加的话，那我们只会更加痛苦；因此，问题在于减少那些超过我们能力的欲望，在于使能力和意志两者之间得到充分的平衡。 所以，只有在一切力量都得到运用的时候，心灵才能保持宁静，人的生活才能纳入条理。

大自然总是向最好的方面去做的，所以它首先才这样地安排人。最初，它只赋予他维持他生存所必需的欲望和满足这种欲望的足够的能力。它把其余的能力通通都储藏在人的心灵的深处，在需要的时候才加以发挥。 只有在这种原始的状态中，能力和欲望才获得平衡，人才不感到痛苦。一旦潜在的能力开始起作用的时候，在一切能力中最为活跃的想象力就觉醒过来，领先发展。 正是这种想象力给我们展现了可能达到的或好或坏的境界，使我们有满足欲望的希望，从而使我们的欲望更为滋长。不过，起初看来似乎是伸手可及的那个目标，却迅速地向前逃遁，使我们无法追赶；当我们以为追上的时候，它又变了一个样子，远远地出现在我们的前面。 我们再也看不到我们已经走过的地方，我们也不再去想它了；尚待跋涉的原野又在不断地扩大。因此，我们弄得精疲力竭也达不到尽头；我们愈接近享受的时候，幸福愈远远地离开我们。

相反地，人愈是接近他的自然状态，他的能力和欲望的差别就愈小，因此，他达到幸福的路程就没有那样遥远。只有在他似乎是一无

所有的时候，他的痛苦才最为轻微，因为，痛苦的成因不在于缺乏什么东西，而在于对那些东西感到需要。

真实的世界是有界限的，想象的世界则没有止境；我们既不能扩大一个世界，就必须限制另一个世界；因为，正是由于它们之间的唯一的差别，才产生了使我们感到极为烦恼的种种痛苦。除了体力、健康和良知以外，人生的幸福是随着各人的看法不同而不同的；除了身体的痛苦和良心的责备以外，我们的一切痛苦都是想象的。 人们也许会说，这个原理是人所共知的；我同意这种说法；不过，这个原理的实际运用就不一样了，而这里所谈的，完全是运用问题。

我们说人是柔弱的，这是什么意思呢？“柔弱”这个词指的是一种关系，指我们用它来表达的生存的关系。 凡是其体力超过需要的，即使是一只昆虫，也是很强的；凡是其需要超过体力的，即使是一只象、是一只狮子，或者是一个战胜者、是一个英雄、是一个神，也是很弱的。不了解自己的天性而任意蛮干的天使，比按照自己的天性和平安详地生活的快乐的凡人还弱。对自己现在的力量感到满足的人，就是强者；如果想超出人的力量行事，就会变得很柔弱。因此，不要以为扩大了你的官能，就可以增大你的体力；如果你的骄傲心大过了你的体力的话，你反而会使你的体力因而减少的。 我们要量一量我们的活动范围，我们要像蜘蛛待在网子的中央似地待在那个范围的中央，这样，我们就始终能满足我们自己的需要，就不会抱怨我们的柔弱，因为我们根本没有柔弱的感觉。

一切动物都只有保存它自己所必需的能力，唯有人的能力才有多余的。可是，正因为他有多余的能力，才使他遭遇了种种不幸，这岂不是一件怪事？在各个地方，一个人的双手生产的物资都超过他自己的需要。 如果他是相当的贤明，不计较是不是有多余，则他就会始终觉得他的需要是满足了的，因为他根本不想有太多的东西。法沃兰说：“巨大的需要产生于巨大的财富，而且，一个人如果想获得他所缺少的东西，最好的办法还是把他已有的东西都加以舍弃。”[3] 正是由于我们力图增加我们的幸福，才使我们的幸福变成了痛苦。 一个人只要能够生活就感到满足的话，他就会生活得很愉快，从而也生活得很善良，因为，做坏事对他有什么好处呢？

如果我们永远不死，我们反而会成为十分不幸的人。当然，死是很痛苦的，但是，当我们想到我们不能永远活下去，想到还有一种更美好的生活将结束今生的痛苦，我们就会感到轻松的。 如果有人允许我们在这个世界上长生不死，请问谁 [4] 愿意接受这不祥的礼物？ 我们还有什么办法、什么希望和什么安慰可以用来对付那命运的严酷和人的不公不正的行为？愚人是没有远见的，他不知道生命的价值，所以也就不怕丢失他的生命；智者可以看到更贵重的财富，所以他宁愿要那种财富而不要生命。 只有不求甚解和假聪明的人才使我们只看到死，而看不到死以后的情景，因而使我们把死看作是最大的痛苦。 在明智的人看来，正是因为必然要死，所以才有理由忍受生活中的痛苦。 如果我们不相信人生终究要一死的话，我们就要花太多的代价去保存它的。

我们精神上的痛苦，全都是由个人的偏见造成的，只有一个例外，那就是犯罪；而犯不犯罪全在于我们自己，我们身体上的痛苦如果不自行消灭，就会消灭我们。 时间或死亡是医治我们痛苦的良药；我们愈不知道忍受，我们就愈感到痛苦；我们为了医治我们的疾病而遭到的折磨，远比我们在忍受疾病的过程中所遭受的折磨来得多。要按照自然而生活，要有耐心，要把医生都通通赶走，你是免不了要死的，但是你对死亡的感觉只不过一次而已，可是医生却使你在自己混乱不清的想象中每天都有死亡的感觉；他们骗人的医术不仅不延长你的生命，反而剥夺了你对生命的享受。 我始终怀疑医术究竟给人类带来了什么真正的好处。诚然，有些要死的人被它治好了，但是，有成千上万可以保全生命的人却遭到了它的杀害。 聪明的人啊，不要去碰这种彩券了，因为这样去碰，你十之九是要输的。 所以，不论患病也罢，死也罢，或是医治也罢，总之，特别要紧的是，你必须要生活到你最后的一点钟。

在人的习俗中，尽是些荒唐和矛盾的事情。 我们的生命愈失去它的价值，我们对它愈觉忧虑。 老年人比年轻人对它更感到依恋，他们舍不得抛弃他们为享受而做的种种准备；到了六十岁，还没有开始过快乐的生活就死了的话，那的确是很痛心的。人人都非常爱护自己的生命，这是事实；但是，大家不明白，像我们所意识的这种爱，大部分是人为的。 从天性上说，人只是在有能力采取保存生命的办法的时候，他才对生命感到担忧；一旦没有这些办法，他也就心情宁静，也就不会在死的时候使自己有许多无谓的烦恼。 生命的长短听天决定，

这是第一个法则，这个法则是自然教给我们的。 野蛮人和野兽对死亡都是不进行太多的挣扎的，而且是毫不抱怨地忍受的。 这个法则一破坏，接着就从理性中产生了另外一个法则；不过很少有人能认识这个法则罢了，这个生命的长短由人决定的法则是不如第一个法则那样充实和完整的。

远虑！ 使我们不停地做我们力不能及的事情，使我们常常向往我们永远达不到的地方，这样的远虑正是我们种种痛苦的真正根源。 像人这样短暂的一生，竟时刻向往如此渺茫的未来，而轻视可靠的现在，简直是发了疯！这种发疯的做法之所以更加有害，是因为它将随着人的年龄而日益增多，使老年人时刻都是那样的猜疑、焦愁和悭吝，宁愿今天节约一切而不愿百年之后缺少那些多余的东西。因此，我们现在要掌握一切，把一切都抓在手里；对我们每一个人来说，重要的是一切现有的和将有的时间、地方、人和东西；我们的个体只不过是我们自己的最小的部分。 我们可以说，我们每一个人都扩展到了整个的世界，在整个的大地上都感觉到了自己。 在别人可以伤害我们的地方，我们的痛苦就因而增加，这有什么奇怪呢？有多少君王由于失去了他们从未见过的土地而感到悲伤啊！有多少商人只因想插足印度而在巴黎叫喊啊！

是大自然使人自己这样迷失本性吗？是它要每一个人从别人的命运看自己的命运，而且往往要到最后才知道自己的命运，以便他不知道这样的死是愉快还是悲惨吗？ 我看见过这么一个人，他容光焕发、心情愉快、身体健康；不论他到哪里都使人感到高兴；他的眼睛流露出喜悦和生活富裕的光芒；根据他的面貌就可以看出他是很幸福的。从邮局送来了一封信；这个幸福的人把信一瞧，是寄给他的，于是就把信拆开来看了。 顷刻之间他的神情大起变化；他脸色苍白，突然晕倒了。当他苏醒过来的时候，他哭泣，他激动，他战栗，他扯他的头发，他叫声震天，他好像感染了可怕的痉挛症似的。 愚蠢的人啊！这一纸书信给你带来了什么灾难？它折断了你的手还是折断了你的脚？ 它使你犯了什么罪？ 最后，它使你的内心起了什么变化，以致你变得像我方才看见的那个样子？

要是那封信错投了地址，要是一个好心人把它扔到火里，这样一来，我觉得，这个又幸福又可怜的人的命运就会成为一个奇怪的问题了。你们说，他的痛苦是真实的。不错，不过他以前没有觉察出来。

他的幸福是想象的，我同意这一点；健康、快乐、富裕和内心的满足都不过是幻象。 我们已不再按我们的能力而生活，我们的生活已超过了我们能力许可的范围。 只要我们还有生活的资源，我们何必那么怕死呢？

人啊！把你的生活限制于你的能力，你就不会再痛苦了。 紧紧地占据着大自然在万物的秩序中给你安排的位置，没有任何力量能够使你脱离那个位置；不要反抗那严格的必然的法则，不要为了反抗这个法则而耗尽了你的体力，因为上天所赋予你的体力，不是用来扩充或延长你的存在，而只是用来按照它喜欢的样子和它所许可的范围而生活。你天生的体力有多大，你才能享受多大的自由和权力，不要超过这个限度；其他一切全都是奴役、幻想和虚名。当权力要依靠舆论的时候，其本身就带有奴隶性，因为你要以你用偏见来统治的那些人的偏见为转移。 为了要按照你的心意去支配他们，你就必须按照他们的心意办事。 他们只要改变一下想法，你就不能不改变你的做法。 所有接近你的那些人，只要设法控制你所控制的人或控制你所宠爱的人的思想，只要设法控制你的家属甚至你自己的思想，即使你有泰米斯托克里 [5] 那样的才情，这些大臣、僧侣、军人、仆人、饶舌的人以及小孩子，也能在你的军队中把你像一个小孩似地加以指挥。 你真是徒劳心力：你真正的权力绝不能超过你身体的能力。一旦要用他人的眼光去观察事物，你就要以他人的意志为自己的意志了。“人民是我的臣属”，你骄傲地这样说。诚然。可是你又是什么人呢？你是你的大臣的臣属。你的大臣又是怎样的人呢？是他们的属员和情人的臣属，他们的仆人的仆人。你把一切都攫为己有，然后又一大把一大把地抛撒金钱；你修筑炮台，竖立绞架，制造刑车；你发布种种法令；你增加几倍的密探、军队、刽子手、监狱和锁链。 可怜的渺小的人啊！所有这一切对你有什么用处？ 你既不能从其中得到更大的利益，也不能因此就少受他人的抢劫、欺骗或得到更多的绝对权力。你经常说“我们想这样做”，实则你所做的往往是他人想做的事情。

只有自己实现自己意志的人，才不需要借用他人之手来实现自己的意志；由此可见，在所有一切的财富中最为可贵的不是权威而是自由。真正自由的人，只想他能够得到的东西，只做他喜欢做的事情。这就是我的第一个基本原理。只要把这个原理应用于儿童，就可源源得出各种教育的法则。

社会使人变得更柔弱了，其原因不仅是由于它剥夺了一个人运用自己力量的权利，而且还特别由于它使人的力量不够他自己的需要。人的欲望为什么随着他的柔弱而成倍地增加，小孩同成人相比为什么显得柔弱，其原因就在这里。成人之所以是一个很强的人，孩子之所以是一个很弱的人，不是由于前者比后者有更多的绝对的体力，而是就自然的状态来说成人能够自己满足自己的需要，而小孩则不能。因此，成人有更多的意志，小孩有更多的妄想；我所说的妄想，指的是一切既不属于真正的需要，而且只有借别人的帮助才能满足的欲望。

我已经阐述过造成这种柔弱状态的原因。大自然用父母的爱来补救这种缺陷，不过，父母的爱可能有过和不及甚至误用的时候。 生活在文明社会中的父母，在他们的孩子还没有成年的时候就使他过这种社会的生活。他们给孩子的东西超过了他的需要，这样做，不仅没有减轻他的柔弱程度，反而使他更加柔弱了。 而且，由于他们硬要孩子做那些连大自然也不要求他做的事情，由于他们要使孩子按照他们的心意使用自己需要的一点气力，由于孩子的柔弱和父母的钟爱使他们的互相依赖变成了一方对他方的奴役，所以就愈来愈使孩子变得柔弱了。

明智的人是知道怎样站稳他的地位的；可是孩子，他认识不到他的地位，所以也就不知道他应该安于他的地位。 在我们当中有千百条脱离他的地位的道路，因此要完全依靠管教孩子的人把他保持在那里，这个任务是很不容易的。 他既不是野兽，也不是成年人，而是一个孩子；他必须意识到他的柔弱，但是不能让他因为柔弱而受痛苦；他应当依赖成年人，但不能服从成年人的摆布；他可以提出要求，但不能发布命令。只有在他确有需要，或者因为别人比他更明白什么东西对他最有用处，什么东西有助于或有害于他的生存的时候，他才可以听命于别人。任何一个人，即使是他的父亲，也没有权利命令孩子去做对他一无用处的事情。

在偏见和人类的习俗没有改变人们的自然倾向以前，孩子和成年人之所以幸福，完全在于他们能够运用他们的自由，不过，在童年时候这种自由会受到体力柔弱的限制。 一个人只要自己能够满足自己的需要，因而愿意做什么就做什么，这样的人才是快乐的人；生活在自然状态中的成年人就是这个样子。 如果一个人的需要超过了他的力量，这个人即使爱怎样做就怎样做，他也是得不到快乐的；生活在自

然状态中的孩子就是这个样子。 即使在自然状态中，孩子们也只能享受部分的自由，正如成年人在文明状态中也只能享受部分的自由一样。 我们每一个人都因为不能不依靠他人，所以从这一点上说我们是又柔弱又可怜的。 我们本来是要做成年人的，而法律和社会又把我们变成了孩子。 达官、富人和国王，全都是小孩子，他们看见别人殷勤地去减轻他们的痛苦，就产生了一种幼稚的自大心理，并且以得到别人的照料而感到骄傲，他们没有想到，如果他们是成人的话，别人是不会对他们如此殷勤的。

这些看法很重要，可以用来解决社会制度的一切矛盾。 有两种隶属：物的隶属，这是属于自然的；人的隶属，这是属于社会的。物的隶属不含有善恶的因素，因此不损害自由，不产生罪恶；而人的隶属则非常紊乱[7]，因此罪恶丛生，正是由于这种隶属，才使主人和奴隶都互相败坏了。 如果说有什么方法可以医治社会中的这个弊病的话，那就是要用法律来代替人，要用那高于任何个别意志行动的真正力量来武装公意。如果国家的法律也像自然的规律那样不稍变易，不为任何人的力量所左右，则人的隶属又可以变成物的隶属；我们在国家中就可以把所有自然状态和社会状态的好处统一起来，就可以把使人免于罪恶的自由和培养节操的道德互相结合。

你使孩子只依赖于物，就能按照自然的秩序对他进行教育。 如果他有冒失的行为，你只需让他碰到一些有形的障碍或受到由他的行为本身产生的惩罚，就可以加以制止；这些惩罚，他是随时都记得的，所以，无须你禁止，也能预防他顽皮捣乱。 经验和体力的柔弱，对他来说就是法规。 绝不能因为他要什么就给什么，而要看他是不是确实有需要。 当他在活动的时候，不要教他怎样怎样地服从人，同时，在你给他做事的时候，也不要告诉他怎样怎样地使役人。要让他在他的行动和你的行动中都同样感到有他的自由。当他的体力满足不了他的需要的时候，就要弥补他的体力之不足，但是只能够补充到恰好够使他自由活动，而不能让他随意地使唤人，因此，要使他在得到你的帮助的时候有一种羞愧的感觉，从而渴望自己能够及早地不要人家帮忙，及早地体体面面自己做自己的事情。

大自然是有增强孩子的身体和使之成长的办法的，我们绝不能违反它的办法。 当一个孩子想走的时候，我们就不应该硬要他待着不动，但是，如果他想待在那里，我们就不应当逼着他去走。 只要不用

我们的错误去损害孩子的意志，他是绝不会做没有用处的事情的。只要他愿意，就让他跑跑跳跳、吵吵闹闹好了。他的一切运动，都是他日益增强的身体所必需的；不过，我们应当提防他去做他力所不能和必须别人代替他做的事情。因此，我们要仔细地分别哪些需要是他真正的需要、是自然的需要，哪些需要是由于他开始出现的幻想造成的，或者是由于我曾经谈到过的生活的过于优裕引起的。

当一个孩子哭着要这个那个的时候应该怎样办，这我已经说过了。 我现在只补充一点：自从他能够用说话的方式索取他想得到的东西以后，如果他还要用哭的方式索取的话，就不论他是为了想更快地得到那个东西，还是为了使别人不敢不给，都应当干脆地加以拒绝。如果他确有需要，不能不讲出来，你就要弄清楚他需要的是什么，并且立刻照他的话去做；但是，如果你一看见他流眼泪就给他东西，那就等于是在鼓励他哭泣，是在教他怀疑你的好意，而且还以为对你硬讨比温和地索取更有效果。如果他不相信你是出于好心，他转瞬就会变坏；如果他认为你很软弱， 他马上就会变得顽强；因此，重要的是，凡是你不打算拒绝给他的东西，则一看见他要，就应当马上给他。不要动不动就加以拒绝，但一表示拒绝之后，就不应当又回头表示答应。

你要特别注意，切勿教孩子学会一套虚假的客气话，因为这种话可以让他在需要的时候当作咒语，使他周围的一切都听从他的意志的指挥，使他可以立刻得到他想要的东西。 有钱的人实行了过分讲究礼仪的教育，因此必然使孩子们变得怪文雅的，他们给孩子们规定了一套辞令，好让他们说得谁也不敢反对，因此，他们的孩子说起话来既没有求人的语气，也没有求人的态度；他们求人的时候也如同命令人一样地傲慢，甚至还要过分，好像非要别人服从不可似的。 我们首先发现，“如果你愿意的话”这句话，从他们口中说出来，意思就是“我要这么做”；“我请求你”这句话，意思就是“我命令你”。多客气的话，对他们说来都改变了意思，而且还只能以命令的方式而不能以其他的方式来说！至于我，我不怕爱弥儿说话粗鲁，但是我怕他说话傲慢，我宁可让他在请求别人的时候说：“你去做”，而不喜欢他在命令的时候说：“我请求你。” 我所重视的不是他使用的措辞，而是他给那些措辞的含义。

有些人是过分严格，有些人是过分放任，这两种情况都同样是要避免的。 如果你放任孩子不管，就会使他们的健康和生命遭到危险，使他们在眼前受到许多苦楚；但是，如果你过分关心，一点苦都不让他们受，就会使他们在将来遭到更大的苦难，使他们长得十分娇嫩、多愁善感，从而使他们脱离成人的地位，但是，这种地位，不管你愿意不愿意，他们终有一天会达到的。 你为了不让他们受到大自然给予他们的一些痛苦，结果反而给他们制造了许多它不让他们遭遇的灾难。你也许说我曾经责备过那些可恶的父亲为了永远达不到的未来而牺牲他们孩子的幸福，而现在我自己又成为这样的父亲了。

没有。 因为，我让我的学生享受的自由大大地补偿了我让他遭到的一些轻微的痛苦。我看见雪地上有几个淘气的小鬼在那里玩，他们的皮肤都冻紫了，手指头也冻得不那么灵活了。 只要他们愿意，就可以去暖和暖和，可是他们不去；如果你硬要他们去的话，也许他们觉得你这种强迫的做法比寒冷还难受一百倍。你有什么牢骚可发呢？难道说我让你的孩子受到一些他们情愿忍受的轻微的痛苦，就算是把他们弄惨了吗？ 我让他自由，就可以使他在目前过得挺高兴；我给他以锻炼，使他能抵抗他必然要遭受的灾难，从而就可以使他在将来过得愉快。 如果要他选择做我的学生还是做你的学生的话，你想他会不会有片刻的犹豫呢？

你想，除了体格以外，谁还能找得到什么真正的幸福呢？ 如果要他免除人类的种种痛苦，这岂不是等于叫他舍弃他的身体？ 是的，我是这样看法的：为了要感到巨大的愉快，就需要他体会一些微小的痛苦；这是他的天性。身体太舒服了，精神就会败坏。 没有体会过痛苦的人，就不能理解人类爱的厚道和同情的温暖；这样的人势必心如铁石，不同他人相往来，他将成为人类中的一个怪物。

你知不知道用什么方法准可以使你的孩子受到折磨？这个方法就是：一贯让他要什么东西就得到什么东西；因为有种种满足他的欲望的便利条件，所以他的欲望将无止境地增加，结果，使你迟早终有一天不能不因为力量不足而表示拒绝；但是，由于他平素没有受到过你的拒绝，突然碰了这个钉子，将比得不到他所希望的东西还感到痛苦。 起初，他想得到你手中的手杖，转眼之间他又想要你的手表，接着，他又想要空中的飞鸟，想要天上闪烁的星星；他看见什么就要什么：除非你是上帝，否则你怎么能满足他的欲望呢？

把一切能够得到的东西都看作是自己的，这是人的一种天性。从这个意义上说，霍布斯的原理在一定程度上是正确的：要是满足欲望的方法能够随着我们欲望的增加而增加，每一个人就可以成为万物的主人了。 因此，要是一个孩子想得到什么就可以得到什么的话，他就会自以为是天下的主人，把一切人都看作是他的奴隶，而在你最后不得不拒绝给他某种东西的时候，他就会把你的拒绝看作是一种反叛，因为他原以为他一声令下就可以要什么就得到什么的；由于他还没有达到明白事理的年龄，所以他将把你向他解释的种种理由看作是借口；他认为你处处都对他不怀好意，因此，他所认为的不公正将使他的性情更加乖戾，对一切人都怀恨在心，对他人的殷勤照顾不仅不感谢，而且稍不如意，就大发雷霆。

像这么一个怒火冲天，动不动就发脾气的孩子，我怎能设想他可以成为一个快乐的人呢？快乐，他！他是一个暴君；他既是奴隶当中最卑贱的奴隶，同时也是人类当中最可怜的人。 我曾经看见过几个用这种方式培养起来的孩子，他们竟想叫人一下子把房子撞倒，竟要人把钟楼上的风标拿下来给他们，竟要人拦住正在行进中的军队，好让他们多听一会儿行军的鼓声；只要你不及时服从他们的指挥，他们就会震天价地啼哭，不听任何人的制止。大家白白地忙一阵，谁也没有办法使他们高兴；他们的欲望由于有获得一切东西的便利条件而愈益强烈，因此他们偏偏要那些不可能得到的东西，从而处处遇到抵触、障碍、困难和痛苦。成天啼哭，成天不服管教，成天发脾气，他们的日子就是在哭泣和牢骚中度过的；像这样的人是很幸福的吗？ 体力的软弱和使役人的心连在一起，是必然要产生妄念和痛苦的。 在两个娇养坏了的孩子当中，如果一个要大发脾气，另一个要闹个翻江倒海，那就要打坏和打烂许多东西才能使他们感到痛快。

如果说这些专横暴戾的思想从他们的童年起就使他们过着不幸的生活，那么，到他们长大的时候，到他们和别人的关系开始扩大的时候，其情形又将怎样呢？ 平时看惯了任何人对他们都是那样的畏惧，可是一踏入社会，却觉得所有的人都在反抗他们，发现他们原来以为可以随意支配的世界竟重重地压在自己的身上，这时候，他们该是多么地吃惊呀！他们傲慢的态度和幼稚的虚荣心是必然要给他们招来许多屈辱、轻蔑和嘲笑的；他们受到侮辱的时候，只好像水一样地把它吞下去，残酷的事实不久就会使他们明白，他们没有认识到他们的地位和力量；当他们什么事情都不能办的时候，他们就认为自己是一点

能力都没有了。有那么多素来没有遇到过的障碍在阻挡他们，有那么多轻蔑的眼光在藐视他们，于是，他们就变得十分的懦弱和畏缩，正如以前把自己看得是多么高贵一样，现在又把自己看得是多么卑贱。

我们回头来谈谈原始的法则。 大自然之所以造儿童，是为了使他们受到爱护和帮助；难道它是因为要人们服从和惧怕儿童才造儿童吗？ 难道是它要他们长一副盛气凌人的面孔、凶狠的目光和粗暴的声音，好使别人害怕他们吗？ 我知道狮子的吼声使动物感到恐怖，它们看见它头上的鬃毛就战栗；但是，如果说人们曾经看见过一种又鄙俗讨厌又令人好笑的情景的话，那就是一大群官员身穿礼服，跟着他们的上司匍匐在一个襁褓中的婴儿的面前了，他们用庄严的言辞向他长篇大论地谈一阵，而他呢，只是哭叫几声，就算是把全部的话都说完了。

从孩子的本身来看孩子，就可以看出，世界上还有哪一种生物比他更柔弱、更可怜、更受他周围的一切的摆布，而且是如此的需要怜惜、关心和保护呢？ 他之所以具有那么一副可爱的面孔和动人的神情，岂不是为了使所有一切接近他的人都爱惜他柔弱的身体和积极地帮助他吗？ 所以说，还有什么事情比一个盛气凌人、桀骜不驯的孩子指挥他周围的一切人，而且还厚着脸皮以主人的口气向那些只要一不管他就可以置他于死地的人说话，更令人气愤和违反事理呢？

但从另外一方面来看，谁不知道童年时候的柔弱已经使孩子们受到种种的束缚，谁不知道他们的自由极其有限，不可能加以滥用，如果不让他们享受的话，对他们和我们都没有什么好处，然而我们毕竟把他们的自由剥夺了，从而使他们受到前面所说的那种束缚之外又受到我们乖张任性造成的束缚，难道说谁还不知道这是一种很野蛮的做法吗？如果说傲慢的儿童最令人好笑的话，则羞羞答答的儿童就最令人可怜。 既然他们在达到有理智的年龄就要开始受社会的奴役，那么，为什么又先要使他们受家庭的奴役呢？我们要让生命有一个时候免受这种并非由大自然强加于我们的束缚，我们要让孩子们享受天赋的自由，这种自由至少可以使他们在一个时期中不会沾染我们在奴隶生活中沾染的恶习。叫那些粗暴的教师和使自己的孩子做奴隶的父亲把他们那些肤浅的反对的理由拿到这里来说一说，叫他们在吹嘘他们的方法之前，先学一学大自然的方法。

现在又回头来谈实践。 我已经说过，不能够因为你的孩子要什么就给他什么，而要看他对那个东西是不是有所需要[9]，同时，他做任何事情，都不应该是为了服从你，而只能够是因为他确有必要，这样一来，“服从”和“命令”这两个词就将在他的词典中被取消，而“责任”和“义务”这两个词也不能够存在；但是，“力量”、“需要”、“能力不足”和“遏制”这几个词则将在他的词典中占很重要的地位。 在达到懂事的年龄以前，他对精神的存在和社会的关系是没有任何概念的；因此，应当尽量避免使用表示这些东西的词，以免孩子给这些词加上一些谁也不懂或从此就不能改正的错误的意思。在他头脑中产生的第一个不正确的观念，将成为使他身上滋生错误和恶习的病源：我们应当注意的，正是这头一步路。 要尽量用可以感觉得到的事物去影响他，则他所有一切的观念就会停留于感觉；使他从各方面都只看到他周围的物质世界；不这样做，他准是一句话都不听你的，或者对你所讲的精神世界就会产生一些荒谬的概念，使你一生也没有办法替他们消除。

用理性去教育孩子，是洛克的一个重要原理；这个原理在今天是最时髦不过了；然而在我看来，它虽然是那样时髦，但远远不能说明它是可靠的；就我来说，我发现，再没有谁比那些受过许多理性教育的孩子更傻的了。 在人的一切官能中，理智这个官能可以说是由其他各种官能综合而成的，因此它最难于发展，而且也发展得迟；但是有些人还偏偏要用它去发展其他的官能哩！一种良好教育的优异成绩就是造就一个有理性的人，正因为这个缘故，人们就企图用理性去教育孩子！这简直是本末倒置，把目的当作了手段。 如果孩子们是懂得道理的话，他们就没有受教育的必要了；但是，由于你们从他们幼年时候起就对他们讲一种他们根本听不懂的语言，因而就使他们养成了种种习惯：爱玩弄字眼，爱打断别人的一切讲话，自己认为自己同老师一样的高明，凡事总爱争辩，总不服气；所有一切你想用合理的动机叫他们去做的事情，今后都只能够以贪婪、恐惧或虚荣的动机叫他们去做了。

向孩子们进行的或可能进行的种种道德教育，差不多都可以归纳成如下的一套对话。

老师：不应该做那件事情。

孩子：为什么不该做那件事情？

老师：因为那样做是很不好的。

孩子：不好！有什么不好！

老师：因为别人不许你那样做。

孩子：不许我做的事情我做了，有什么不好？

老师：你不听话，别人就要处罚你。

孩子：我会做得不让人家知道。

老师：别人要暗暗注意你的。

孩子：我藏起来做。

老师：别人要问你的。

孩子：我就撒谎。

老师：不应该撒谎。

孩子：为什么不应该撒谎？

老师：因为撒谎是很不好的，等等。

不可避免地要周而复始这样进行下去的。 不要再进行了，孩子是再也不会听你这一套的。 这种教法哪能有很大的用处？ 我非常好奇，很想知道别人能够用什么东西来代替这套对话？ 就连洛克本人也一定会弄得十分为难的。 辨别善恶，明了一个人之所以有种种天职的道理，这不是一个孩子的事情。

大自然希望儿童在成人以前就要像儿童的样子。如果我们打乱了这个次序，我们就会造成一些早熟的果实，它们长得既不丰满也不甜美，而且很快就会腐烂：我们将造成一些年纪轻轻的博士和老态龙钟的儿童。 儿童是有他特有的看法、想法和感情的；如果想用我们的看法、想法和感情去代替他们的看法、想法和感情，那简直是最愚蠢的事情；我宁愿让一个孩子到十岁的时候长得身高五尺而不愿他有什么

判断的能力。事实上，在这种年龄，理性对他有什么用处？它阻碍着体力的发展，儿童是不需要这种阻碍的。

当你试图说服你的学生相信他们有服从的义务时，你在你所谓的说服当中就已经是掺杂了暴力和威胁的，或者更糟糕的是还掺杂了阿谀和许诺的。 因此，他们或者是为利益所引诱，或者是为暴力所强迫，就装着是被道理说服的样子。他们同你一样，很快地看到服从对他们有利，反抗对他们是有害的。但是，由于你强迫他们做的尽是他们不喜欢做的事情，由于照别人的心意办事总是挺痛苦的，因此，他们就悄悄地照他们的心意去做，而且认为，只要你不发现他们是阳奉阴违，他们就可以大做特做，而一旦被发现，就准备认错，以免吃到更大的苦头。为什么要服从，在他们那个年龄是不能理解的，世界上还没有哪一个人能够使他们真正明白这个道理；不过，由于害怕受到你的惩罚和希望得到你的宽恕，由于你再三再四地强迫，硬要他们答应，所以弄得他们只好你怎样说就怎样承认；你以为是用道理把他们说服了，其实是因为他们被你说得挺厌烦和害怕了。

这样一来，将产生什么后果呢？第一，由于你把他们不能理解的义务强加在他们身上，将促使他们起来反抗你的专制，使他们不爱你，使他们为了得到奖励或逃避惩罚而采取奸诈、虚伪和撒谎的行为，最后，使他惯于用表面的动机来掩盖秘密的动机，从而在你自己的手中学会不断地捉弄你的手段，使你无法了解他们真正的性格，而且一有机会就用空话来对你和别人进行搪塞。你也许会说，就法律而论，尽管良心上觉得应当服从，但它对成年人仍然要加以强制的。我同意你的说法。 但是，要不是把孩子教育坏了的话，怎么会有这种人呢？正是在这方面我们应当预先防备。 对孩子们讲体力，对成年人讲道理，这才是自然的次序：对明智的人是不需要讲法律的。

要按照你的学生的年龄去对待他。 首先，要把他放在他应有的地位，而且要好好地把他保持在那个地位，使他不再有越出那个地位的企图。 这样，就可以使他在不知道什么叫睿智的行为以前，就能实践其中最重要的教训了。 千万不要对他采取命令的方式，不论什么事情，都绝对不能以命令从事。也不要使他想象你企图对他行使什么权威。只需使他知道他弱而你强，由于他的情况和你的情况不同，他必须听你的安排；要使他知道这一点，学到这一点，意识到这一点；要使他及早明白在他高傲的颈项上有一付大自然强加于人的坚硬的枷

锁，在沉重的生活需要这个枷锁之下，任何人都要乖乖地受它的约束的；要使他从事物而不从人的任性 [10] 去认识这种需要；要使他了解，使他的行动受到拘束的，是他的体力而不是别人的权威。凡是他不应该做的事情，你也不要禁止他去做，只需加以提防就够了，而且在提防的时候也不用对他解释其中的道理；凡是你打算给他的东西，他一要就给，不要等到他向你乞求，更不要等到他提出什么条件的时候才给他。给的时候要高高兴兴的，而拒绝的时候就要表示不喜欢的样子；不过，你一经拒绝就不能加以改变，尽管他再三纠缠，你也不要动摇；一个"不"字说出去，就要像一堵铁打的墙，他碰五六次就会碰得精疲力竭，再也不想来碰了。

这样，即使在他得不到他所希望的东西时，你也可以使他心平气和，觉得没有关系，得不到也就算了，因为人在天性上可以安心地忍受物品的缺乏，但不能忍受别人的恶意。用"再也没有了"这句话来回答孩子，除非他认为你是撒谎，否则他是绝不会表示反抗的。 何况这里没有什么折中的余地，要么对他是一点也不勉强，否则就首先要他完全服从。最坏的教法是，让他在他的意志同你的意志之间摇摆不定，让他同你无止无休地争论在你们两人当中究竟由谁做主；我觉得，事事由他做主，反而比你做主要好一百倍。

说来也真是奇怪，自从人们承担了培养孩子的事情以来，除了拿竞争、嫉妒、猜疑、虚荣、贪婪和怯弱，拿各种各样在身体还没有长定以前就能把人的心灵完全败坏的最危险和最易于刺激的欲念去教育以外，就想不出其他的手段。 你每向他们的头脑中过早地灌输一次教育，就在他们的心灵深处种下了一个罪恶的根；愚昧的教师在促使他们成为坏人的时候还以为是创造了教人为善的奇迹，并且还郑重其事地对我们说："这才是人哩。"不错，你造就的人正是这个样子。

种种手段你都试验过，而没有试验的手段，只有一个，可是能取得成效的，恰恰就是这个未曾试验的手段：有节制的自由。当你还不知道怎样用可能的和不可能的法则把一个孩子引导到你所希望的境地时，就不能担当教育那个孩子的事情。 他对这两者的范围都完全不知道，所以可以随你的意思把这种范围在他四周加以扩大或缩小。你单单用事物的需要就可以使他毫无怨言地受你的束缚、推动或遏制；你单单用事物的强制就可以使他变得容易管教，同时使任何恶习都没有

在他身上生长的机会；因为，人的欲念在不可能产生效果的时候，是绝不会冲动起来的。

不要对你的学生进行任何种类的口头教训，应该使他们从经验中去取得教训；也不要对他们施加任何种类的惩罚，因为他们还不知道他们的错究竟是错在什么地方；也不要叫他们请求你的宽恕，因为他们还不知道他们冒犯了你。 由于他们的行为中没有任何善恶的观念，所以他们也就不可能做出从道德上看来是一件很坏的，而且是值得惩罚和斥责的事情。

我已经看出那个吃惊的读者要拿我们的孩子去评论这种学生了，他错了。你想用数不清的桎梏去束缚你的学生，结果反而使他们更加活泼；他们在你面前愈受到拘束，他们在你看不到的时候就愈闹得凶，因为他们在可能的时候要捞回由于你管得太严而遭受的损失。两个城里的小学生在乡下所捣的乱，比整整一个村子的小孩所捣的乱还多。 把一个城里的少爷和一个乡下孩子关在一间屋子里，也许在这位少爷把什么东西都搞得乱七八糟、打得稀烂的时候，那个乡下孩子还待在那里没有动哩。 这是什么道理，这难道不是因为前者能放肆一时就放肆个痛快，而后者知道他常常都能自由，这一时的自由享不享受满不在乎？ 不过，乡下的孩子由于或者是常常受到人的夸奖，或者是常常受到人的拘束，所以还远远不能说他们就是处在我希望他们所处的境地。

我们把这一点作为不可争辩的原理，即：本性的最初的冲动始终是正确的，因为在人的心灵中根本没有什么生来就有的邪恶，任何邪恶我们都能说出它是怎样和从什么地方进入人心的。 人类天生的唯一无二的欲念是自爱，也就是从广义上说的自私。 这种自私，对它本身或对我们都是很好和很有用处的；而且，由于它不一定关系到其他的人，所以它对任何人也自然是公允的，它的变好或变坏，完全看我们怎样运用和使它具有怎样的关系而定。 自私是受理性的支配的，所以在理性产生以前，应当注意的事情是，不要让一个孩子因为别人在看他或听他就做这样或那样的事情，一句话，他做任何事情，都不能是因为他同别人的关系，而只能是因为自然对他的要求；这样一来，他所做的事情就全都是好事了。

我的意思并不是说他一点乱也不捣，一点伤也不受，即使拿到什么贵重的器皿也不会打坏。他也可能做出许多没有害处的坏事来的，因为坏行为是根据破坏的意图而产生的，而他是没有这样的意图的。只要他产生过一次这样的意图，则一切都完了，他也许就会顽皮得没有办法收拾了。

从理性的角度看来并不坏的事情，从贪欲的角度看来就是坏事了。 在听任孩子们自由自在地胡闹时，就要把一切值钱的东西拿开，凡是易碎和珍贵的东西都不要放在他们够得着的地方。 他们房间中的家具要又简单又结实；不要摆设什么镜子、陶器和贵重物品。至于爱弥儿，因为我是把他带到乡间去培养的，所以他的房间同一个乡下人的房间是没有什么区别的。既然他很少待在房间里，那么，费许多心思去装饰它又有什么用呢？我说错了，他自己会装饰它的，我们不久就会看到他用什么东西去装饰了。

不管你多么小心，如果一个小孩子还是捣了一些乱和打碎了一些有用的东西，就不要因为你的疏忽大意反而去打他或骂他；不要让他听到一句责备他的话，而且最好不要让他觉察到他使你感到痛心；你要作出好像那个家具是自行坏了的样子，最后，如果能做到一声不吭的话，我倒认为反而会收到很大的效果。

我在这里可不可以把最重要的和最有用的教育法则大胆地提出来呢？这个法则就是：不仅不应当争取时间，而且还必须把时间白白地放过去。 读者诸君，请原谅我这个怪论，因为，当一个人反复思考的时候，就一定要作出这样的怪论的；不管你们怎么说，我也是宁可做一个持怪论的人而不愿意做一个抱偏见的人的。人生当中最危险的一段时间是从出生到十二岁。 在这段时间中还不采取摧毁种种错误和恶习的手段的话，它们就会发芽滋长，及至以后采取手段去改的时候，它们已经是扎下了深根，以致永远也把它们拔不掉了。 如果孩子们从奶娃娃一下子就能成长到有理智的年龄，你现在的这种教育方式也可能对他们是十分适宜的；但是，按照自然的进程来说，他们所需要的教育正好同你实行的教育恰恰相反。在他们的心灵还没有具备种种能力以前，不应当让他们运用他们的心灵，因为，当它还处在蒙昧的状态时，你给它一个火炬它也是看不见的，而且，在辽阔的思想的原野中，它也不可能找到理性所指引的道路，因为那条道路的痕迹是这样的模糊，就连最好的眼睛也难于辨认出来。

所以，最初几年的教育应当纯粹是消极的。 它不在于教学生以道德和真理，而在于防止他的心沾染罪恶，防止他的思想产生谬见。 如果你能够采取自己不教也不让别人教的方针，如果你能够把你的学生健壮地带到十二岁，这时候，即使他还分不清哪只是左手哪只是右手，但你一去教他，他的智慧的眼睛就会向着理性睁开的；由于他没有染上什么偏见或习惯，因此在他身上不会有什么东西能够抵消你的教育的效果。他在你的手中很快就会变成一个最聪明的人；你开头什么也不教，结果反而会创造一个教育的奇迹。

你采取一反常态的做法，就可以把你要做的事情差不多都做得很好。 由于大家不愿意把孩子教育成孩子，而要把他教育成一个博士，所以做父亲和做教师的不论骂他、夸他、吓他、教他、改他的缺点、答应给他东西和对他讲道理，都操之过急，做得不是时候。 你这样做才能够做得更好：凡事要做得恰如其分，而且，不要同你的学生争辩什么理由，特别是不要为了叫他赞成他不喜欢的事情而同他讲道理，因为常常在不愉快的事情中谈论道理，只会使他觉得道理是令人讨厌的东西，使他还不能明白道理的心灵从小就对道理表示怀疑。你必须锻炼他的身体、他的器官、他的感觉和他的体力，但是要尽可能让他的心闲着不用，能闲多久就闲多久。需要担心的，是他还没有判断感情的能力以前就产生种种的情感。不要让他获得一些奇怪的印象；为了防止邪恶的产生，是不能那样急于为善的，因为只有在他明白道理的时候，才能这样做。所有这些延缓的做法都是有利的，使他大大地接近了最终目的而又不受什么损失；最后，还有什么东西是必须教他的呢？如果延到明天教也没有什么大关系的话，就最好不要在今天教了。

另外，从孩子特有的天资看，也可以肯定这个方法是有用的，要知道哪一种培养道德的方法最适合于他，就必须对他特有的天资有充分的了解。 每一个人的心灵有它自己的形式，必须按它的形式去指导他；必须通过它这种形式而不能通过其他的形式去教育，才能使你对他花费的苦心取得成效。 谨慎的人啊，对大自然多多地探索一下吧，你必须好好地了解了你的学生之后，才能对他说第一句话，先让他的性格的种子自由自在地表现出来，不要对它有任何束缚，以便全面地详详细细地观察它。你认为这样让他自由是浪费了他的时间吗？恰恰相反，这段时间是用得非常恰当的，因为要这样才能知道怎样在最宝贵的时期中不致浪费片刻的光阴；可是，如果你在不知道应该如何着

手以前就开始行动，那么你就必然会盲目从事，容易做错，不得不重新来做，所以，你急于达到目标，结果反而不如慎重前进的快。 你不要学那些悭吝的人，他们一个铜子也舍不得花，结果是造成更大的损失。在童年时期牺牲一些时间，到长大的时候会加倍地收回来的。聪明的医生绝不是那么一瞧病人就糊里糊涂下药的，他首先要研究了病人的体质之后才开药方；他虽然是晚一些时候才开始治疗病人，但可以把病人治好；反之，操之过急的医生是会把病人医死的。

不过，为了把这个孩子当作一个没有感觉的人，当作一个机器人来培养，我们应该把他放在什么地方才好呢？ 把他放在月球上，或者放在一个荒岛上吗？使他同一切的人都隔离吗？ 在这个世界上岂不会继续不断地看到别人产生欲念的情景和事例吗？难道从此就不让他看到他那样年纪的孩子？不让他看到他的父母、邻居、乳母、保姆、仆人和教师（他总不能是一个天使）？

这种反对的意见提得很有理由。可是我哪里向你说过自然教育是一件很容易的事情？诸位！如果你们把一切好事都理解成很困难的事情，这能怪我吗？ 我也是感觉到有这些困难的，我也同意这些困难也许是无法克服的，可是我深深相信，只要尽力预防，我们是可以在一定程度上把它们加以避免的。 我之所以提出我们必须抱定的目标，并不是说我们一定能够达到那个目标，而是说，谁愈是向着那个目标前进，谁就愈会成功 [11] 。

你要记住，在敢于担当培养一个人的任务以前，自己就必须要造就成一个人，自己就必须是一个值得推崇的模范。 当孩子还处在无知无识的时候，你尽可从容地进行一切准备，以便让他最初看到的都是适合他看的东西。你必须使自己受到人人的尊敬，你必须从使别人爱你着手做起，才能使每一个人处处都想满足你的心意。 如果你不能控制孩子周围的人，你就不能做孩子的老师；这种权威，如果不以别人尊敬你的道德为基础，就永远不能充分地行使。 这并不是说要把你自己荷包里的钱都掏出来慷慨地拿给别人，我从来没有见过金钱能买得人的欢心。但是，也不应当那么悭吝和冷酷无情，能解除别人的痛苦时，就替他解除痛苦，而不要光是在那里表示忧虑。如果你只打开你的钱柜而不同时打开你的心，也是枉然的，别人的心也始终是向你紧紧关闭的。你必须牺牲你的时间、你的心血、你的爱以致你自己，因为，不管你怎样做，别人都始终认为你的金钱并不就是你本人。 对别

人表示关心和善意，比任何礼物都能产生更多的效果，比任何礼物对别人都有更多的实际利益。有多少穷苦和患病的人需要我们的安慰而不需要我们的布施啊！有多少受压迫的人需要我们的保护而不需要我们的金钱啊！使争吵的人两相和好，劝别人不要去打官司，叫孩子们恪尽天职，使父亲们大度宽容，促成幸福的婚姻，预防别人陷入苦恼的境地，尽量利用你的学生的双亲的名望去扶持那些遭受委屈和被强者欺凌的弱者。你要大声宣称你是不幸的人的保护者。 你为人要公正和善良。 你不要光是布施，而必须同时以仁爱之心待人。慈善的行为比金钱更能解除别人的痛苦：你爱别人，别人就会爱你；你帮助别人，别人就会帮助你；你待他情同手足，他对你就会亲如父子。

这里还有一个我为什么要把爱弥儿带到乡间去培养的理由，那就是，我要使他远远地离开那一群乱哄哄的仆人，因为除了他们的主人之外，就要算这些人最卑鄙；我要使他远远地离开城市的不良风俗，因为它装饰着好看的外衣，更容易引诱和传染孩子；反之，农民虽有种种缺点，但由于他们既不掩饰，也显得那样粗鲁，所以，只要你不去存心模仿，则它们不仅不吸引你，而且还会使你发生反感。

在乡村里，一个教师更能很好地安排他拿给孩子的东西；他的名声、他的谈话和他的举止，将使他享有在城市中享不到的威信；对每一个人都有帮助，因而每一个人都感谢他，都想得到他的看重，都想在学生面前显示一下老师是怎样待他的；所以，即使他不改掉他的缺点，但至少会少做一些可羞的事情；这一点，正是我们要达到的目的。

不要把你自己的过失推诿给别人：孩子们固然要受到他们耳濡目染的坏事的败坏，但同他们受你的教育不善的败坏相比，在程度上还是要轻一些的。 你为了向他们灌输你所谓的良好的观念，就成天讲道说教，卖弄学问，结果，在灌输你那个思想的同时，又把二十个一点价值也没有的观念灌输给他们了：你尽管有满脑子的想法，可是没有看到在他们脑子中将产生什么效果。 在你滔滔不绝地向他们高谈阔论的时候，你以为他们一句话也不会听错吗？你以为他们不会按他们的方式去评论你啰啰嗦嗦杂乱无章地讲解的那些事情吗？你以为他们不会从其中找到一些材料来形成一套他们所理解的东西，以便有机会的时候就用来反对你吗？

你刚才对这个小孩进行了一番教训，现在就请你听一听他所讲的话；让他说，让他问，让他爱怎样谈就怎样谈，你马上就会惊奇地发现，你所讲的那番道理在他心中变了一个多么奇怪的样子：他简直说得乱七八糟、颠三倒四，使你生气，有时候还提出一些料想不到的反问使你感到痛心；不弄得你哑口无言，就弄得你只好叫他停止讲下去。这时候，要是他发现像你这样一个爱讲话的人突然沉默起来，他将作何感想呢？ 万一他占了上风，并且明白他胜过了你，今后就不要提什么教育了；从这个时候起，一切都完了，他不但不受你的教育，而且还要尽量找你的茬儿。

热情的老师，你要保持纯朴，谨言慎行。只有在防止别人对你的学生施加影响的时候，你才能采取行动，我以后还要不断地重复这一点；如果可能的话，就连有益的教育也加以抛弃，以免把有害的教育授予他们。 大自然把这个世界造成了人类的第一天堂，你在这个世界上要当心，不要在教天真无邪的孩子分辨善恶的时候，自己就充当了引诱的魔鬼。 你既然不能防止一个孩子在外面学别人的样子，所以就必须集中精力把那些样子按适合于孩子的形象印在他的心中。

冲动的情绪被孩子看到了，就会对他产生巨大的影响，因为这种情绪有十分明显的表现刺激他，使他非注意不可。 尤其是愤怒到极点的时候，就会显得如此的狂暴，以致附近的人不能不觉察出来。 在这种情况下，你不要问是不是正该老师好好地讲一番话的时候。唉！不要讲什么好听的话了，不要讲，一句话也不要讲。 让孩子走过来，因为这种情景已经使他感到惊讶，不免要问一问你。回答要很简单，就直接根据那些触动他的感官的事物去回答他。他看见一个面红耳赤、眼冒火花、气势汹汹的人在那里叫喊，所有这些表现都说明那个人的身体已失去常态。 所以，你既不要装模作样，也不要故弄玄虚，只是沉着冷静地告诉他说："这个可怜的人生病了，他正在发烧。"你可以趁此机会用几句话使他对疾病及其影响获得一个观念，因为这也是属于自然的，是他必须遭受的必然的束缚之一。

这个观念本身是不会错的，他有了这个观念，是不是从小就会把情绪的过度放纵看作是疾病，从而产生一种厌恶的感觉呢？ 你是不是认为，即使在适当的时候使他获得这样一个观念，也不可能像你唠唠叨叨地说教那样产生良好的影响呢？ 可是，你要注意到这种观念将产生的效果。在迫不得已的时候，可以把一个桀骜不驯的孩子当作有病

的孩子来处理；可以把他关在房间里，如果必要的话，还可以叫他成天躺在床上，规定他的饮食，用他自己一天天增多的缺点去吓他，使他觉身那些缺点是非常可厌和可怕的；这样做，就不至于使他把你为了纠正他的缺点而不得不采取的严厉手段看成是一种惩罚。如果你因为一时的激动，失去了你施教时应有的冷静和稳重，你就不要想方设法地掩饰你的错误；你可以坦率地用一种温和的责备口吻向他说："我的朋友，你使我多么难过啊。"

此外，还须知道的是，一个小孩子所接受的这种简单的观念，是可能使他产生种种天真烂漫的想法的，所以，千万不要当着他的面谈论他的天真的言行，即使要谈，也不要让他发觉。轻率地笑一下，也许就会毁掉你六个月的工作，造成一次终生不能弥补的错误。 我不能不反复地指出，为了做孩子的老师，你自己就要严格地管束你自己。我想，在两个邻家妇女争吵得最激烈的时候，我可爱的爱弥儿是一定会走到那个吵得最厉害的妇女面前，用同情的语气向她说："我的好邻居，你生病了，我是替你十分难过的。"毫无疑问，这句俏皮话对旁观的人和两个争吵者是不能不产生影响的。这时候，我既不笑，也不责备他，也不夸奖他，趁他还没有看出这种影响，或者，至少在他还没有想到这种影响以前，就不论他愿不愿意，都把他带开，赶快用其他的事情分散他的心，使他不久就把这件事情忘记了。

我的计划并不是要把所有一切的详细情节都一一地谈到，而只是陈述一般的原则，只是在遇到困难的时候才阐述一些例子。要在社会当中把一个孩子一直带到十二岁都不使他对人与人的关系和人类行为中的是非有一点儿概念，我认为是不可能的。 因此，只需尽可能晚一些时候才把这些必要的概念灌输给他，并且在不可避免地要让他获得这些概念的时候，只把当时需要的概念灌输给他，其目的只是为了使他认识到他不是任何人的主人，他不应当满不在乎地损害别人，或者损害了别人还不知道。 有些孩子的性格是很温和的，我们可以从他们天真无邪的童年时期把他们带养到很大都不会出什么乱子；但是，也有一些孩子的性格很暴烈，他们那种凶猛的气质发展得早，因此，必须赶快把他们教养成人，以免迫不得已地要把他们束缚起来。

我们首先是要对自己尽我们的责任；我们原始的情感是以我们自身为中心的；我们所有一切本能的活动首先是为了保持我们的生存和我们的幸福。 所以，第一个正义感不是产生于我们怎样对别人，而是

产生于别人怎样对我们；一般的教育方法还有一个错误是，首先对孩子们只讲他们的责任，而从来不谈他们的权利，所以开头就颠倒了：他们应该知道的事情，一样也没有告诉他们，而他们不应该知道的和同他们毫不相干的事情，却全都对他们讲了。

如果说一定要我去教育一个我刚才描述的那种孩子，我心里会这样想：一个孩子虽不打人[13]，但要打东西；虽然他不久能从经验中学会尊重一切在年龄和体力上超过他的人，但他对东西就不一定爱护。因此，应当使他具备的头一个观念，不是自由的观念，而是财产的观念；为了使他获得这个观念，就必须让他有几样私有的东西。 仅仅告诉他说他有哪些衣服、家具和玩具，那是没有什么意义的，因为，虽然他在用这些东西，但他不知道他为什么和怎样有这些东西的。 即使再进一步告诉他，说他之所以有这些东西，是因为你给他的，也未必能说明问题，因为，要给人东西，就必须自己有东西，可见一样东西在归他所有以前是属于别人的；我们要向他讲解的，正是这种财产的原理；至于赠送礼物，那是一种社会习俗，就用不着向他讲了，因为孩子们在目前是根本不懂得什么叫社会习俗的[14]。 诸位读者，请你们根据这个例子和成千成百个其他的例子仔细想一想，仅仅在孩子们的头脑中填塞一些他们无法理解的词儿，怎么就能说是把他们已经教育得非常好了呢？

因此，我们要追溯财产的起源，因为第一个观念就是从这里产生的。孩子在乡间生活，就可以获得一些田间劳动的概念；只要他有观察的能力和空闲的时间，就可以做到这一点；而这两种东西，他都是有的。不论什么年龄的人，特别是像他这样的孩子，是很想进行创造、模仿和制作，发挥自己的体力和活泼的精神的。所以，只要他看过一两次别人如何锄地、播种和种植蔬菜，他自己就想去种蔬菜的。

根据上述原理，我是绝不会反对他的意志的；相反，我还要十分的赞成，分享他的乐趣，同他一块儿劳动，其目的不是为了使他高兴，而是使我自己高兴；至少在他看来是这样的：我做他种菜的副手，我帮他锄地，一直帮到他自己有足够的臂力锄地为止；当他把一颗蚕豆种在地里的时候，他就占领这块土地了，这样的占领，当然比努涅斯·巴耳博亚[15]替西班牙国王把旗子在南海的海岸上一插就算是占领南美，更值得尊重和不可侵犯。

我们每天都给蚕豆浇水，我们看见它们长起来的时候，简直是高兴极了。 我对他说："这是属于你的。"他一听这话，就更感到高兴；当我给他解释"属于"这个词的意思时，我使他意识到他在这里投入了他的时间、他的劳动、他的辛勤以及他的人格；使他意识到在这块土地上有他自己的东西，任何人来侵犯，他都有权制止，正如他自己的手，任何人来强拉，他都可以把它缩回来。

在一个晴朗的日子，他拿着浇水壶急急忙忙地走到那里。 啊，多么糟糕！ 啊，多么痛心！所有的豆子都被人铲掉了，地也被人翻过了，甚至连种豆的地方也认不出来了。啊！我的劳动，我的成绩，我所关心的甜美果实到哪里去了？ 是谁夺去了我的财产？是谁拿去了我的蚕豆？这个孩子的心中涌起了一片反抗的情绪；第一次遇到这种不平的事情使他充满了悲伤，眼泪像潮水似地流出来，这个伤心的孩子震天价地哭哭啼啼。 我也为他感到痛苦，感到愤慨；我们四方寻找，见人就问，到处追查，最后才发现是园主干的；立刻，我们就派人去把他叫来。

可是，这件事情原来是我们做得大错而特错了。 当园主弄明白我们为什么对他生气以后，便开始对我们生一阵更大的气。"怎么，两位先生，是你们糟蹋了我的东西！ 我在这里种了马耳他瓜，瓜种是别人当成宝贝似的送我的，我还希望等瓜成熟以后就拿来款待你们；可是你们瞧，为了种你们那些贱豆子，竟把我已经长起来的瓜都搞坏了，使我再也没有办法补种了。 你们给我造成了一个无法弥补的损失，而你们自己也失去了吃甜瓜的口福。"

让·雅克：我的可怜的罗贝尔，请原谅我们。你在这里曾经辛勤劳动，流了许多的汗。我已经明白，我们不应该糟蹋你种的东西；不过，我们会给你找一些马耳他瓜的种子来的，而且，我们以后种地，一定要先弄清楚是不是已经有人在那里种了东西。

罗贝尔：唉！两位先生，算了，算了；空闲的土地已经没有啦。我，我种的是我的父亲所耕耘的土地；人人都是这样，你们看，所有的土地早都被人占完了。

爱弥儿：罗贝尔先生，你种瓜的种子是不是常常丢失？

罗贝尔：不，我的好孩子；因为像你这样淘气的小孩到我们这里来的还不多。 我们谁也不去动一动邻家的园地，每个人都尊重别人的劳动，以便他自己的劳动得到保障。

爱弥儿：可是我，我没有园地呀。

罗贝尔：这同我有什么关系？如果你们要糟蹋我的菜园，我以后就不让你们到里面去了，因为，我不愿意白白地辛苦一阵，收不到东西。

让·雅克：我们可不可以同诚实的罗贝尔商量个办法？ 请他在这个菜园里划一小块地方给我们，让我的小朋友和我种东西，条件是，所得的收成我们分一半给他。

罗贝尔：我无条件地给你们一块土地。不过你们要记住，如果你们再来动我的瓜，我就要铲掉你们的蚕豆。

在试用这个方法把一些原始的观念教给孩子的过程中，我们就可以看出财产的观念是怎样自然而然地回溯到第一个以劳动占有那块土地的人的权利的。这一点是非常的简单和明了，能够为孩子充分地理解。从这里一直到产权和交换，就只有一步了，走过这一步，就应该马上停止。

我们还可以看到，我在这里用两页文字阐述的事情，也许实际做起来就要花一年的工夫；因为在培养道德观念的过程中，是不能怪我们走得太慢，不能怪我们每一步都走得太稳的。 年轻的教师们，我请你们想一想这个例子，而且要记着，在任何事情上，你们的教育都应该是行动多于口训，因为孩子们是容易忘记他们自己说的和别人对他们说的话的，但是对他们所做的和别人替他们做的事情，就不容易忘记了。

正如我所说的，这样的教育或迟或早是要进行的，只不过是要看学生的性情是温和还是暴烈而提前或延迟进行的时间罢了；它们的效用是眼睛可以看得出来的；但是，为了不至于在这些困难的事情中把重要的东西忽略了，我们再举一个例子来谈谈。

你那个性情暴烈的孩子碰到什么就搞坏什么，你不要生气，把他能够搞坏的东西都放在他拿不着的地方。 他打坏他所用的家具，你别忙着给他另外的家具，让他感觉到没有家具的不方便。他打破他房间的窗子，你就让他昼夜都受风吹，别怕他受风寒，因为，宁可让他着凉，不可让他发疯。 绝不要埋怨他给你造成的种种麻烦，不过，你要让他头一个感觉到这些麻烦。 最后，你才叫人来修理窗子，你自始至终什么话都不要说。 他又打破了呢，那就换一个方法；你不要生气，只是直截了当地告诉他说："这些窗子是我的，是我费力气安在那里的，我不能让它们打破。"然后，你把他关在一间没有窗子的黑屋里。这样做的时候，如果他还要吵闹和发脾气，那就谁也不去理他。 不一会儿他就会泄气和改变声调，在那里唉声叹气地诉他的苦的；一个仆人到那里去，这个造反的人就会请那个仆人把他放出来。叫那个仆人不要找什么借口说不能放他，只回答他说："我的窗子也是不愿意人家打破的。"说完就走开。让孩子在那里待几个小时，待到足以使他在里面感到心烦，而且能够把这件事情记在心里以后，才派个人去叫他同你订一个条约，根据这个条约，你还他的自由，而他今后也不再打破你的窗子。这样做，他觉得再好不过了。他叫人来请你去看他；你到他那里去，他向你提出他的条约，你马上就接受，同时对他说："这个想法很好，对我们两人都有好处；你为什么早不想到呢！"然后，既不问他还有没有什么异议，也不要他说他坚决遵守他的诺言，你只是欢欢喜喜地拥抱他，并且马上把他带到他的房间去，好似这个条约一发誓遵守，就是神圣不可破坏的。 采取这种做法，你想他对这些约定的信念和它们的用途会抱怎样的看法呢？在这个世界上，只要还找得到一个孩子（当然是指尚未娇养坏的孩子） 经过这样的教训之后还故意打破窗子的话，那就算我错了。 按照这样的次序去做吧。 当这个顽皮的孩子在地上挖一个窟窿种蚕豆的时候，他绝没有想到他是给自己挖牢房，让自己的知识迅速地把他关在里面[16]。

我们现在已进入道德的世界，这里向罪恶打开了大门。 欺骗和撒谎的行为将随着社会习俗和义务而同时产生。一个人既能做他不应该做的事情，也就想掩饰他该做而未做的事情。 一种利益既可使人许下诺言，则更大的利益就可使人违反诺言。 问题不只是在于违反了诺言可以不受惩罚，而是因为有天然的手段；他可以隐瞒，可以撒谎。由于我们不能防罪恶于未然，到现在就只好对罪恶的行为加以惩罚。 人生的种种不幸就是这样随着人的错误而同时开始的。

在这方面，我说的话已经是够多了，其目的是为了使大家明了我们不能为了惩罚孩子而惩罚孩子，应当使他们觉得这些惩罚正是他们不良行为的自然后果。所以你不要去斥责他们撒谎，绝不要仅仅因为他们撒谎而处罚他们，而要使他们明白，如果撒谎，则谎言的种种不良后果都要落在他们的头上，例如，即使说的是真话，也没有人相信；即使没有做什么事情，也要被别人不由分辩地指责说干了坏事。不过，我们要向孩子们讲解清楚什么叫撒谎的行为。

谎言有两种：一种是就过去所做的事情撒谎，一种是就将来承担的义务撒谎。 第一种撒谎的情况是：否认他所做过的事情，或者硬说他做过他没有做过的事情，总而言之，就是他明明知道事情的真相不是那样，却偏偏说成是那样。 第二种撒谎的情况是：许出一些他并不打算加以遵守的诺言，总而言之，就是表示一种同他本来的意图相反的意图。有时候这两种谎是合在一起撒的 [17]；不过，我在这里只谈一谈它们不同的地方。

一个人如果意识到自己需要别人的帮助，同时又常常领受别人的恩惠，他就绝不会起骗人的念头；反之，他还一心要别人明了事情的真相，以免错误地损害了他。因此，可以很明显地看出，撒谎的事不是孩子的天性，而是服从的义务使他们不得不撒谎，因为服从别人是一件很痛苦的事情，所以他们就悄悄地尽可能设法不服从别人，同时，他们还觉得，与其暴露事情的真相要到将来才能得到利益，不如撒一个谎就能免掉一次处罚和责备，得到现时的利益。 在自然的和自由的教育之下，你的孩子干吗要向你撒谎呢？ 他有什么要隐瞒你的呢？ 你不找他的岔子，你不惩罚他，你不强迫他。他为什么不像告诉他的小伙伴那样天真地把他所做的事情都告诉你呢？他不可能认为向你承认就会比向他的伙伴承认会遭到更大的危险。

由于答应做什么或不做什么是双方协定的行为，既逾越了自然的状态，也有损于自由，所以，就义务而撒谎的行为是更不符合自然的。再者，孩子们所做的一切许诺，其本身就是无效的，因为他们的见解有限，只能看到眼前的情形，所以当他许下诺言的时候，他们是理解不到他们所许诺的事情的。 他们一会儿撒谎，他们也就会做这样或那样的诺言，因为他们心里所想到的只是怎样摆脱现时的困难，所以凡是在眼前不会产生什么影响的手段都是可以采用的：他答应在将来做什么的时候，实际上是空话，他的想象力还处在懵懵懂懂的状

态，还想象不到他这个人在两个不同的时候的情景。如果叫他答应他明天从窗口跳出去，就可以免掉他一顿鞭打或给他一包糖果，他也会立时答应的。 这就是为什么法律不尊重小孩的约定的理由；如果严厉的父亲和老师强要孩子们做他们所许诺的事情的话，也只能是因为这些事情即使他们不许诺也是非做不可的。

小孩在答应做什么事情的时候，是并未撒谎的，因为在他作出诺言时，他对他所许诺的事情没有什么了解。但是，如果他不履行诺言，情况就不同了，就可以把他的诺言追溯为一种谎言，因为他很清楚地记得他作出过那个诺言；不过，他不知道遵守诺言的重要性罢了。 由于他没有观察将来的能力，所以也就预见不到事情的后果；即使他破坏了他的诺言，他的行为也并不违背他那样年龄的理智。

由此可见，孩子的撒谎，完全是老师造成的，他们想教会孩子说实话，结果却教会孩子说谎话。 他们巴不得能好好地管教孩子，使孩子循规蹈矩，但是又找不到相当的手段来达到目的。他们认为凭一些空洞的格言和不合理的清规就可以重新约束孩子的心灵，因此，他们宁可让孩子背诵功课和撒他们的谎，也不愿意让孩子保持天真和诚实。

至于我们，我们只主张我们的学生从实践中去学习，我们宁可让他们为人忠厚而不愿他们有一肚子的学问；我们并不勉强他们老老实实，以免他们弄虚作假；我们并不硬要他们作出这样或那样的诺言，以免他们不打算遵守他们的诺言。 如果当我不在的时候，他做了什么坏事，而我又查不出是谁干的，我也不归罪于爱弥儿，我也不问他："是不是你？"[18] 因为这样做，除了教他加以否认以外，又会得到什么效果呢？如果他的性情执拗，使我不得不同他订个条约，我的做法也要极其慎重，以便条约的内容全部由他提，而不由我提；当他订下条约的时候，我总要使他觉得履行条约就能获得很大的现实利益；万一他不履行诺言，我也要使他觉得，这样撒谎所招来的痛苦是由于事物发展的必然后果，而不是出自老师的报复。不过，我是根本不需要采取这种如此毒辣的手段的，因为，我几乎可以断定，爱弥儿要很久很久以后才知道撒谎是怎样一回事情的，而且，他在知道的时候，一定会大感奇怪，想象不出撒谎有什么好处。所以，事情很清楚，我愈是使他美好的生活不受他人的意志和判断的影响，我就愈能使他明白撒谎对他没有好处。

如果我们不是那样急于想教好孩子，我们也就不会那样急于硬要他做这做那的，我们就可以从从容容地只是在适当的时候才提出我们对他的要求。这样，只要不采取溺爱的方式，是一定能教好孩子的。但是，一个愚昧的教师由于不知道如何对孩子进行教育，以致时时刻刻要孩子答应做这个做那个，既没有分别，也没有选择，而且数量也过于繁多，弄得孩子十分烦恼，承担了许许多多的诺言，结果使他把那些诺言看得满不在乎，置于脑后，认为不屑于遵守，甚至把它们看做一套空话，觉得作出了诺言又破坏诺言是一件好玩的事情。 你希不希望他忠实地遵守他所说的话呢？ 如果希望的话，对孩子提出什么要求的时候，就一定要十分慎重。

我刚才所讲的关于撒谎的情形，在很多方面都可用来阐明强使孩子们承担种种其他的义务，因为把那些义务加在他们身上，不仅可恨，而且实际上是做不到的。看起来好像是在向他们宣讲道德，实则是使他们去爱种种的恶习：在禁止他们沾染恶习的过程中，反而使他们养成了那些恶习。 你想使他们变得虔诚，结果，把他们带进教堂的时候反惹得他们满腹牢骚；你要他们叽叽咕咕不停地祈祷，但他们却认为从今不向上帝祷告才是福音。为了要他们心怀仁慈，你就叫他们向人布施，好像你自己不屑去布施才叫他去布施似的。 啊！ 应当向人布施的，不是孩子，而是老师。 不管一个老师多么地爱孩子，他都应该同他的学生争这个荣誉；他应该使孩子认识到，像他那样的年纪，还不配做布施他人。 布施，是大人的事情，因为他了解他所布施的东西的价值，他了解别人需要他的布施。 孩子是不懂得这些的，所以即使布施了，也不能算作功德，他的布施并不是出于慈悲和善意；而且，他根据他自己和你的例子来看，认为只有小孩子才向人布施，到长成大人的时候就不这样做了，所以，他在布施的时候还感到有些害羞哩。

应当注意的是，叫孩子去布施的，只能是他不知道有多大价值的物品或他衣袋里的金属东西，因为这些东西除了给别人以外，对他并没有什么用处。 一个孩子是宁愿把一百个金币而不愿把一块点心给人的。现在，请你试一试，能不能叫这个豪爽的布施者把他心爱的东西、玩具、糖果和点心拿给别人，我们立刻就可看出你是不是使他变成了一个真正大方的人。

还可以找到一个达到这种目的的办法，那就是：隔一会儿就把他已经给人的东西还他，使他习惯于把他认为可以要回来的东西拿给别人。我在孩子们身上只发现这两种大方的情形：他拿给别人的东西，不是对他没有用处，就是别人准会还他的。 洛克说："要使他们从经验中知道，最豪爽的人往往能占很大的便宜。"正是因为这样做，才使一个孩子在表面上显得大方，而在实际上则是非常的吝啬。他还说，这样就可以使孩子们养成慷慨的习惯。不错，高利贷式的慷慨，给人家一块奶油，为的是要他一头奶牛[19]。但是，当你要他真给的时候，这个习惯就没有了；你不还他，他就不给你。重要的是养成心灵的习惯而不是手上的习惯。 你教育孩子们的一切道德，都同这种手上的道德差不多，正是由于向他们宣讲这些美德，反而使他们的少年时期过得那么忧郁！难道说这是一种明智的教育吗？

诸位老师，你们别那么虚伪了，你们为人要公正和善良，要把你们的榜样刻画在你们的学生的记忆里，使它们深入到他们的心。一切慈善的事情，我不仅不强求我的学生去做，我反而喜欢当着他的面由我自己去做，不仅如此，我甚至还要使他没有模仿我的可能，使他觉得这不是他那样年龄的人可以享受的荣誉；因为，重要的是，不要使他习惯于把只应该是大人做的事情看作是小孩做的事情。如果他看见我帮助穷人的时候问我这些问题，而我又觉得已经到了该向他解答的时候[20]，我就向他这样说："我的朋友，穷人之所以希望遇到富人，是因为富人答应过要养活所有那些靠自己的财产或劳动都无法生活的人。""这样说来，你也答应过要养活他们了？"他又这样问我。"当然，正是因为在我手中经过的这些财物附有这个条件，所以我才这样地支配它们。"

听了这一段话（我已经讲过要怎样才能使一个孩子明白这一段话的意思） 之后，另外一个孩子——不是爱弥儿——也许就会学我的样子，以富人的姿态行事了；在这种情况下，我至少要防止他做的时候带有夸耀的神气，我宁可让他夺去我的权利，背着我悄悄把东西拿给别人。 这是他那样年龄的人可以做得出来的一种隐瞒的行为，也只有这一种隐瞒的行为才独一无二地能够取得我的原谅。

我认为，所有这些从别人那里模仿来的美德，都是像猴子那样学来的乖，而任何一种良好的行为之所以能够产生良好的道德效果，只是因为在你做的时候就认识到它本来是好的，而不是因为看见别人那

样做，你才那样做。 不过，像孩子那样的年龄，心灵还处在懵懵懂懂的状态，所以需要使他们模仿我们希望孩子们养成习惯的行为，以便他们最终能够凭他们自己的判断和对善的喜爱去实践这些行为。人是善于模仿的，动物也是一样；爱好模仿，是一种良好的天性，不过，这种爱好在社会中已经变成一种恶习了。猴子模仿它所畏惧的人而不模仿它所轻视的动物；它认为比它优越的人的举动一定是好的。 而我们则恰恰相反，我们的各种丑角之所以模仿美好的行为，是为了贬低它们的价值，是为了把它们弄得可笑；由于他们感到自己卑贱，所以就力图使自己能够跟比他们高尚的人列于同等的地位；即使在他们竭力模仿他们所钦佩的行为时，我们也可以从他们所选择的对象中看出这些模仿者的旨趣是虚假的，因为他们的意图是想欺骗别人，是要别人赞赏他们的才能，而不是使自己变得更好或更聪明。 我们之模仿别人，其根源就在于我们常常想使自己超越自己的地位。 如果我的工作取得成功，爱弥儿就绝不会有这种想法。 所以，我们必须消除这种想法可能产生的表面的好处。

把你的一切教育法则都彻底考察一下，你就会发现它们都是错误的，特别是有关道德和风俗的法则更是荒谬。在道德教育方面，只有一条既适合于孩子，而且对各种年龄的人来说都最为重要，那就是：绝不损害别人。甚至教人为善这一条，如果不从属于这个教训，也是虚伪的、矛盾的和有害的。谁不做点好事呢？大家都做一些好事，坏人和其他的人同样做一些好事；他做了一件好事，成百的人就要遭殃；我们的种种灾祸就是从这里产生的。最高尚的道德是消极的，同时也是最难于实践的，因为这种道德不是为了做给人家看的，而且，即使我们做得令人心满意足，也不能因此就在我们心中产生甜蜜的快乐。 一个人如果从来没有损害过他的同胞，那他就是对他们做了极大的好事啦！他需要有多么坚贞不屈的心灵和多么坚强的性格才能做到这一点啊！要体会到把这一条做得成功是何等的伟大和艰难，那就不能光是谈它的理论，而必须付诸实践 [21] 。

这几个一般的观念，我希望人们教育孩子时要预先加以注意，不时刻这样去教育孩子，就必然会使他们或损害自己或损害别人，特别是会染上一些往后就很难纠正的恶习；不过，对受过良好教养的孩子来说，当然就不太需要这样做了，因为在他们的心中没有撒上不良行为的种子，他们是不会变得那么粗野、顽皮、撒谎和贪婪的。所以，我在这一点上阐述的这些看法，更适用于例外的情形而不适用于一般

的情形；但是，由于孩子们脱离他们原来状态和沾染大人的坏习惯的机会愈来愈多，所以这种例外的情形就愈来愈常见了。在繁华地方抚养起来的孩子，比较在穷乡僻壤抚养起来的孩子更需要提早受到这样的教育。因此，即使说这种单独的教育仅仅能够使孩子在童年时期就长得很成熟，也是宁可采取这种教育的。

另有一种例外的情形是全然不同的，那就是：有些孩子年龄小而天资特别高。 正如有些人永远脱不掉孩子气一样，有些人也可以说是根本没有经历过童年，他们差不多一生下来就成了大人。不幸的是，这种例外的情形很稀有，也难于看出来，每一个做母亲的都以为一个孩子可以成为神童，因此也就相信她的孩子可以成为神童。不仅如此，她们甚至把说话俏皮、动作鲁莽和活泼天真这些司空见惯的现象也当作是特异的表征，然而这些现象正是他那样年纪的特点，最能说明孩子毕竟是孩子。你既然使一个孩子说了许多的话，允许他什么都说，一不讲礼节，二不讲规矩，那么，碰巧说几句中肯的话，又有什么奇怪呢？ 要是他一句中肯的话也不曾说，那才奇怪，甚至比星象家胡说一阵一句预言也没有说准还奇怪哩。昂利四世说："他们撒了那么多的谎，以致最后终于说出了实话。"谁要是想说几句漂亮话，只要多说傻话就行了。 愿上帝保佑那些除了说几句漂亮话以外就没有其他长处值得赞扬的时髦人物吧！

正如孩子们的手上可能戴有最珍贵的钻石一样，他们的脑子里也可能有最美妙的思想，或者说得更确切一点，他们的口中也可能有最美好的语句，但不能因此就说这些思想和钻石是他们的；就他们那样的年龄来说，没有哪一种财产真正是属于他们的。一个孩子所说的事情，在他们理解起来和我们理解起来是不同的，其间没有相同的观念。 这些观念——如果他有这些观念的话——在他的头脑中是不连贯的；在他的思想中没有任何固定的和明确的东西。就拿你所谓的天才来说吧，有时候你发现他的思想极其灵活，宛如一个喷泉，清澈得可以反照天上的云彩。然而更多的时候，这同一个人又是那样迟钝，好像陷入了浓厚的烟雾。有时候，他走在你的前面；有时候，他又待在那里不动。一会儿你说："他是一个天才。"过一会儿，你又说："他是一个傻瓜。"你这两种说法都说得不对。他是一个孩子，他是一只幼鹰，时而飞入云霄，过一会儿又要回到它的窠巢的。

因此，不管他的外表如何，都应该按他的年龄对待他。 不要使他做过多的运动而耗尽了他的气力。如果他的头脑已经发热，如果你看见它已开始沸腾，就让它自由自在地思维，而不再刺激它，以免它全都消散了；当他初生的精华快要挥发掉的时候，就马上把余下的精华保留起来，以便随着年岁的增长而变成活命的热和真正的力量。不这样做，你就会白费你的时间和苦心，毁掉你自己的成绩；你用热腾腾的烟雾把自己糊里糊涂地陶醉一阵之后，将只剩下失去精华的渣滓。

有了愚笨的孩子就会有平庸的大人，我想，这条法则是最普遍和准确不过的了。最困难的是要在一个孩子的童年时期看出他是真正的笨还是表面上显得笨，这种表面上的笨实际上往往是坚强性格的表征。乍看起来是很奇怪的：这两种极端情形的征象是极其相似的，而且是应该相似的，因为当人们还处在没有真正的思想的年岁时，有天才的人和没有天才的人之间的区别在于，后者光接受虚假的观念，而前者能看出它们是假的，因此就一个也不接受；所以两者都如同傻子：一个是样样都不懂，而另一个是觉得样样都不称他自己的心。只是偶尔才能发现区别他们的唯一征兆，因为在这种时候，向有天资的儿童灌输某种观念他就能够了解，反之，没有天资的儿童却始终是那个样子。小卡托 [22] 在童年时候被他家里的人看成是一个蠢孩子。他沉默寡言，性情执拗：这就是人们对他的全部评价。有一次在苏拉 [23] 的客厅里，他的叔父才发现他是很聪明的。 要是他不走进那间客厅的话，也许一直到他长到有理智的年龄他都会被别人看成是一个粗野的人。如果那时不出现恺撒 [24] 也许人们始终会把这个卡托当作一个幻想家，然而正是他看出了恺撒的阴险，老早预料到他的计谋。轻率地对孩子们下断语的人，是往往会判断错误的！这种人反而比孩子们还更加幼稚。我和一个人 [25] 的友谊使我感到很光荣，然而这个人到年岁已经相当大的时候还被他的亲友当作是一个头脑很简单的人；这个睿智的人不声不响地一天天成熟起来，突然，大家才看出他是一个哲学家；我深信，后世的人将在当代最出色的思想家和最渊博的形而上学家中给他留一个很光荣和崇高的位置。

要尊重儿童，不要急于对他作出或好或坏的评判。让特异的征象经过一再地显示和确实证明之后，才对它们采取特殊的方法。让大自然先教导很长的时期之后，你才去接替它的工作，以免在教法上同它相冲突。 你说你了解时间的价值，所以不愿意有分秒的损失。可是你

没有看到，由于错用时间而带来的损失，比在那段时间中一事不做的损失还大，一个受了不良教育的孩子，远远不如没有受过任何教育的孩子聪明。 你看见他无所事事地过完了童年的岁月，就感到惊奇！ 唉！ 难道说让他成天高高兴兴的，成天跑呀、跳呀、玩呀，是一事不做、浪费时间吗？柏拉图的《理想国》一书，大家都认为是写得很严肃的，然而他在这本书中完全是通过节日、体操、唱歌和娱乐活动来教育孩子的；当他教他们玩耍的时候，他把其他的东西也一起教给他们了；塞涅卡谈到古罗马的青年时说："他们总是站着的，从来没有学过什么坐着干的活儿"[26]。难道说他们长到年富力强的时候会因此就跌落了身价？ 所以，你对这种所谓的懒怠状态不要那样担心害怕了。要是一个人为了把一生的时间全都拿来利用，就不去睡觉，你对这个人怎样看法？ 你会说："这个人是疯子；他不但没有享受他的时间，反而损失了他的时间，因为抛弃睡眠的结果，是奔向死亡。"所以，你要了解到这里的情况恰好相同，要了解到儿童时期就是理性的睡眠。

教育孩子，在表面上看来好像很容易，而这种表面的容易，正是贻误孩子的原因。人们不知道，这样的容易其本身就是他们什么也没有学到的证明。他们的光滑的头脑可以像一面镜子似地把你给他们看的东西都反射出来，但并没有留下任何深刻的印象。孩子记住了你所说的话，但是把观念却反射掉了；听他说话的人都能明白他那些话的意思，而不明白那些话的意思的，恰恰就只是他自己。

尽管记忆和理解是两种在本质上不同的本能，然而两者只有互相结合才能得到真正的发展。在达到有理智的年龄以前，孩子不能接受观念，而只能接受形象；但是，两者之间有这样的区别：形象只不过是可以感知的事物的绝对的图形，而观念是对事物的看法，是由一定的关系确定的。一个形象可以单独地存在于重现形象的心灵中，可是一个观念则要引起其他的观念。 当你在心中想象的时候，你只不过是在看，而你思索的时候，你就要加以比较。 我们的感觉纯粹是被动的；反之，我们所有的理解或观念都是产生于能进行判断的主动的本原。这一点，我在以后还要加以阐述。

所以我认为，孩子们因为没有判断的能力，因此也就没有真正的记忆。他们记得声音、形状和感觉，然而却很少记得观念，更不用说记得观念的联系了。反对我的人看见他们学会了一些初级几何，就以为可以拿这点来证明我的看法是错误的；恰恰相反，他们正好证明了

我的论点，表明孩子不仅不能自己推理，甚至还记不住别人的论证；你们把这些小几何学家所用的方法拿来考察一下，马上就可以看出，他们所记得的，只不过是例题的精确图形和术语罢了。 稍一反驳，他们就不懂了；把图形一颠倒过来，他们就会莫名其妙的。 他们的全部知识都停留于感觉，没有哪一点是透彻地了解了的。 他们小时候已经听人讲过的事情，到长大以后总得要重新学过，可见他们的记忆力是并不比他们的其他能力强的。

然而我并不认为孩子们是一点理解力都没有的 [27] 。恰恰相反，我认为他们对一切同他们眼前可以感觉得到的利益有关的事物却理解得非常好。不过，我们所不明白的是他们究竟知道些什么东西，因此，他们本来是不知道的，我们却以为他们知道，他们本来是不懂的，我们却要他们讲一讲其中的道理。我们还有一个错误是，要他们去注意那些同他们没有一点儿关系的问题，例如他们将来的利益啦，成年人是多么幸福啦，长大时别人将对他们多么尊敬啦；这些话对没有一点儿远虑的人来说，是绝对没有什么意义的。硬要可怜的孩子们去研究这些东西，往往会使他们把心思用到同他们毫不相干的事情上去。所以，要请你判断一下能不能叫他们去注意这些事情。

大事夸耀怎样怎样地教诲学生的冬烘先生，得了人家的束修，所以他们的说法就完全不同；其实，根据他们自己的行为就可以看出，他们的看法同我的看法完全是一样的。因为，他们教给学生的到底是些什么东西呢？词句，词句，还是词句。 在他们所吹嘘的各种学科中，对学生真正有用的，他们反而不教，因为它们是事物的科学，他们就不会教好；他们所选教的是他们知道其中的一些术语、谱系、地理、年代和语言等等的科学，以此显示他们精通这些学科；然而所有这些学问，对成年人来说关系已经不大，对孩子来说关系就更小了，所以，只要他一生当中能把它们拿来用上一次，就算是一件了不起的事情了。

我把教授语言当作一种没有用处的教育，你也许对这一点会觉得奇怪；不过你要知道，我在这里说的只是童年时候的教育；所以不管你们怎样说，我不相信哪一个孩子（有天才的儿童除外）在十二岁或十五岁以前是真正学会了两种语言的。

如果说语言的学习只不过是学习一些词，也就是说学习表达这些词的符号或声音，那么，我也认为这种学习可能是适合于孩子的，不过，语言在改变符号的同时，也就把它们所表达的观念改变了。知识是由语言形成的，而思想则带有观念的色彩，只有理性是共同的，每一种语言的精神都有它独特的形式，这个差别可能是民族性格不同的一部分原因或结果；可以用来证明这种推断的是：世界上各个民族的语言都是随着它们的风俗而几经变化的，它们也像风俗那样，或者是保持下去，或者是有所改变。

孩子们在使用的过程中便可学会那些形式不同的语言中的一种语言，而这也就是他在达到有理智的年龄以前所能记得的唯一的语言。为了学会两种语言，就需要懂得比较它们的概念，然而现在他们连概念都不知道，怎么能进行比较呢？ 每一种东西在他们看来都有成千种不同的符号，然而每一个概念却只能有一种形式，因此他们只能学会一种语言。有人说他们的确学会了几种语言；我认为这种说法是不对的。我曾经看见过几个据说是能讲五六种语言的神童。我听见他们讲了德语，接着又用拉丁语、法语和意大利语的词来讲；他们确实能用五六种词汇，但他们始终是讲的德语。 总之，不管你愿意教孩子多少同义语，然而你变换的是词而不是语言，所以他们还是只能学会其中的一种语言。

正是为了掩盖他们在这方面的无能，所以你才偏偏教他们去学那些已经死了的语言，因为现在是再也找不到人来评判对这些语言的教法是不是合乎文规了。由于这些语言的通常用法早已失传，你就模仿书上所写的词句，而且还说这些就是口语哩。如果老师的希腊文和拉丁文就是这样的话，我们也就可以想见孩子们所学的希腊文和拉丁文了。他们才刚刚记得一点语法入门，还根本不懂得怎样用法的时候，你就要他们把一篇用法文写的文章译成拉丁文；当他们学得高深一点的时候，你就要他们把西塞罗的句子写成散文，把维吉尔 [28] 的一些诗篇写成韵文。这样一来，他们就以为是能够讲拉丁语了，谁又去说他们讲得不对呢？

在任何一门学科里，代表事物的各种符号如果不具有它们所代表的事物的观念，那就是毫无意义的。而你使孩子所学到的，也就是限于这种符号，而不能使他们明白它们所代表的东西。你以为你已经教他明白了地球是什么样子的，其实仅仅使他看到了一些地图：你教他

的城名、国名和河名，而他则认为这些地方除了在图上指给他看一下以外，实际上是不存在的。我记得曾经在什么地方看见过一本地理书，它开头就这样说："什么是世界？世界是一个用纸壳做的球。"孩子们所学的地理正是这个样子。我敢说，你拿地球仪和世界志教他们学了两年之后，还找不到一个十岁的孩子能够按照你所教的法子说出从巴黎到圣丹尼镇应该怎样走法。 我敢说，没有任何一个孩子能按照他爸爸的园林示意图走过其中曲曲折折的道路而不迷失方向的。 请看，知道地图上哪里是北京、伊斯帕亨、墨西哥和地球上所有一切国家的博士，就是如此。

我听见有些人说，最好是让孩子们去学那些只用眼睛学的东西；如果确实有什么东西只凭眼睛就能学会的话，那当然是可以的；不过，这样的东西我根本还没有见过。

更加可笑的是，你叫他们学习历史：你在想象中以为历史是可以被他们理解的，因为它搜集的全是事实。但是，"事实"这个词应当怎样理解呢？你认为决定历史事实的种种关系是那样容易理解，以致在孩子们的心中可以毫无困难地形成相应的观念吗？你认为对事件的真正了解可以同对事件的原因和结果的了解相分开；认为历史涉及道德的地方是非常少，以致不懂道德的人也可以学会历史吗？如果你在人的行为中只观察外部和纯肉体的活动，那么，学了一阵历史又能学到什么东西呢？那是绝对学不到什么东西的；学习历史既索然寡味，就不能使我们得到快乐，也不能使我们获得教益。 如果你愿意拿那些行为的道德关系来衡量它们的话，就请你试一试，看你的学生能不能了解那些关系，然后你就明白像他们那样年龄的人适合不适合学历史了。

读者诸君，你们经常要记住，同你们讲话的人既不是学者，也不是哲学家；他是一个普通的人，是真理的朋友，既不抱什么成见，也不信什么主义；他是一个孤独的人，他很少同别人一块儿生活，因此沾染他们偏见的机会也就不多，也就有富裕的时间思考他同他们交往的时候使他有所感受的事物。我的论点，其根据与其说是原理，不如说是事实；我想，为了使你们能够评判我的论点，最好的办法莫过于常常向你们举几个使我产生这些论点的事例。

我曾经到一个乡下人家去住了几天，这家人的可敬的主妇对孩子们的生活和他们的教育是极为关心的。 有一天早晨，大孩子上课的时候我也在场；他的老师曾经详细地教过他的古代史，这一次讲亚历山大[29]的故事时，又谈到了医生菲力浦的著名的逸事；书上有这个故事的插图，的确，这个故事是值得讲一讲的[30]。这位老师是一个可敬的人，不过，他对亚历山大的勇敢行为发表的几个看法我是不赞成的，当时，我没有同他争论，为的是免得降低他在他学生的心目中的威信。在吃饭的时候，照法国人的习惯是免不了要叫那可爱的小孩瞎说一阵的。由于他那样年龄的活泼的天性和准可受到一番称赞的信心，遂使他讲了无数的傻话；当然，在这些傻话中时而也碰巧有一两句是说得中肯的，因此也就使人把其余的傻话忘掉了。最后，他就谈到医生菲力浦的故事；他把这个故事叙述得很简要和优美。大家照例地称赞（做母亲的巴不得人家这样称赞，而孩子也是等着人家这样称赞）一番之后，就开始议论他所讲的这个故事了。大多数人都责备亚历山大太冒失，有几个人则跟着老师说他们佩服亚历山大的果断和勇气，所有这些，使我认为在场的人没有哪一个是看出了这个故事的美究竟是美在什么地方。“至于我，”我向他们说，“我觉得，如果说在亚历山大的这个做法中有点儿勇敢和果断的表现的话，那也不过是一种蛮头蛮脑的行为罢了。”于是大家都赞同我的看法，说那是一种蛮头蛮脑的行为。我跟着就想解释和热烈地论述一番，这时候，坐在我旁边的一个妇人（她到现在还没有开过口哩）侧过身来在我的耳朵边上轻轻地说：“别说了，让·雅克，他们是听不懂你的意思的。”我望她一眼，我吃了一惊，我马上就闭嘴不讲了。

由于有几个现象使我怀疑我们这位小小的博士对他讲述得那么好的历史并没有真正了解，所以晚餐以后就拉着他的手，同他到花园中去散了一会儿步；我随便问了他几个问题之后，发现他比任何人都更钦佩被人们所吹嘘的亚历山大的勇敢；不过，你可知道他是从什么地方看出亚历山大的勇敢的呢？原来，独一无二地是因为亚历山大毫不犹豫，毫无难色地把那难吃的药一口就吞下去了。这个可怜的孩子，在不到十五天以前还吃了一次药，不知费了多大的劲才把药吃下去了，而至今口上还有药的余味咧。死亡和中毒，在他的心目中只不过是一些不愉快的感觉罢了，而他所能想到的毒药就是旃那[35]。然而，必须承认的是，亚历山大的果断对他幼稚的心灵确已产生了很大的影响，使他下定决心，以后吃药的时候一定要做一个亚历山大。我

没有进行解释，因为这显然是他不能理解的，所以我只告诉他说这种想法很值得称赞。 我回去的时候，暗中好笑有些做父亲的和做老师的也真是高明，竟想到了拿历史来教育孩子。

使他们在口头上学会国王、帝国、战争、征服、革命和法律这些词，是很容易的；但是，当问题是要赋予这些词以明确的观念时，也许就不可能像我们同园主罗贝尔谈话那样来解释了。

有些读者对"别说了，让·雅克"这句话是不很满意的，我早已料到，他们会问在亚历山大的行为中究竟哪一点在我看来是值得称赞的。 可怜的人啊！ 如果要我告诉你们的话，你们怎么懂得呢？亚历山大的行为之所以值得称赞，是因为他相信德行；是因为他敢于拿他的头颅，拿他自己的生命来证实他的信念；是因为他的伟大的心灵配得上这个信念。 啊，他所吞的那一剂药正是这种信念的真实表白！还没有哪一个人对自己的信念做过这样庄严的表白哩。如果谁是当今的亚历山大的话，那就请他照样把他的信念表白给我看一看 [36] 。

如果孩子们还不懂得你所讲的字眼，就不宜于拿你的功课去教他们。如果他们没有获得真正的观念，他们就不会有真正的记忆，因为我认为仅仅保留一些感觉是不能叫做记忆的。他们在脑子里记上一连串莫名其妙的符号，对他们有什么用处呢？在学习事物的过程中，他们岂不也就学会了那些符号吗？为什么要他们浪费气力学两次呢？而且，你要他们拿一些根本不懂得的话作为他们的学问，岂不会使他们产生极其危险的偏见！正是由于孩子所学的第一个词，由于他所学的第一件事物，全是照别人的话去了解，而自己根本就不明白它的用途，所以才丧失了他的判断的能力：他也许可以在傻子面前炫耀一个很长的时期，但是他不可能弥补他这样的一个损失 [37] 。

不，纵然说大自然使一个孩子的头脑具备了这种能够接受种种印象的可塑性，那也不是为了让你记住什么国王的名字、年代、谱系、地球仪和地方名称，或者记住那些对他这样年纪的人来说既毫无意义，而且对任何年纪的人来说也没有一点用处的词句；把这些东西压在他的身上，是必然会使 他的童年过得十分忧郁和没有趣味的；所以，孩子的头脑之有可塑性，是为了让那些能够为他所理解和对他有用处的观念，这些观念关系到他的幸福和日后指导他履行其天职，早

已以不可磨灭的印象记在他心中，使他一生当中能按照适合于他的天性和才能的方式过他的生活。

即使是不读书本，一个孩子可能有的记忆力也不会因此而闲着没有用处；他所看见的和他所听见的一切，都会对他产生影响；他将把它们记下来，他将把大人的言语和行为都记在心里；他周围的事物就是一本书，使他在不知不觉中继续不断地丰富他的记忆，从而增进他的判断能力。为了培养他具备这种头等重要的能力，真正的好办法是：要对他周围的事物加以选择，要十分慎重地使他继续不断地接触他能够理解的东西，而把他不应该知道的事物都藏起来，我们要尽可能用这个办法使他获得各种各样有用于他青年时期的教育和他一生的行为的知识。是的，这个办法既不能培养出什么神童，也不能使他的保姆和教师得到人家的夸耀，但是，它能培养有见识、有性格、身体和头脑都健康的人，这样的人，小时候虽没有谁称赞，到长大后是一定会受到人人尊敬的。

爱弥儿是绝不背诵什么课文的，即使是寓言，即使是拉·封登[38]的寓言，不论它们是多么简单和动人，他都是不背诵的，因为寓言中的话并不就是寓言，就像历史中的文字并不就是历史一样。人们怎么会这样糊涂，竟把寓言也称为孩子们的修身学，毫不考虑寓言固然可以使他们高兴，但同时也会使他们产生谬误，毫不考虑他们受了杜撰的事情的迷惑，就必然会遗漏真理，毫不考虑这样教法虽然可以使他们觉得有趣，但也妨碍了他们从其中得到益处？寓言可以用来教育大人，但对孩子们就应该直截了当地讲真理；你用幕布把真理盖起来了，他就不愿意花力气去把它揭开。

大家都要孩子们学拉·封登的寓言，但是没有哪一个孩子是真正学懂了的。要是他真正学懂了的话，那就更加糟糕了，因为其中的寓意对他那样年龄的人来说，是那样的拐弯抹角和不相适应，以致不仅不能使他学到良好的德行，反而使他学到了许多的坏毛病。 你也许会说："瞧，又在发怪论了。"不错。但是让我们看一看这番怪论说的是不是真理。

我认为，小孩子是学不懂你教他的那些寓言的，因为，不论你怎样努力地把那些寓言写得很简单，然而由于你想通过它去进行教育，所以就不能不在其中加上一些小孩子无法理解的思想，而且，那些寓

言虽然是写成了诗体便于背诵，但诗韵本身反而使它们更难于理解；所以，寓言写是写得很有趣了，但因此也就牺牲了它的鲜明的寓意。有许多的寓言是孩子们根本无法读懂的，而且对他们也是一无用处的，然而由于在一本集子里这样的寓言是同其他的寓言混在一起的，所以你也没头没脑地叫他们把这些寓言拿来学习，现在，姑且把这样的寓言撇开不谈，我们在这里只谈那些似乎是作家专门为小孩子所写的寓言。

在拉·封登的寓言集中，我只知道有五六个寓言是洋溢着孩子的天真气的；我现在把这五六篇寓言中的第一篇寓言[39]做例子来谈一下，其原因是这一篇寓言既适合于各种年龄的人，而且也最能为孩子们所理解，学起来也最感兴趣，所以，作者才特地把它选出来放在他那本集子的前头。假使作者的目的是要这篇寓言能够为孩子们所理解，能够使他们读了以后感到很高兴和受到教益，那么，这篇寓言当然就是他的一个杰出之作了，因此，请允许我用几句话在这里把这篇寓言逐行逐行地分析一下。

乌鸦和狐狸

寓言

“乌鸦先生在一棵树上歇息，”

“先生！”这个词本身是什么意思？把它放在一个专门名词之前[40]表示什么？用在这里又是什么意思？

什么叫“乌鸦”？

为什么说“在一棵树上歇息”？ 我们的说法不是“在一棵树上歇息”，而应当说“歇息在一棵树上”。因此，就必须讲一讲诗歌的倒置法；就必须说一说什么叫散文，什么叫诗。

“它嘴里含着一块奶酪。”

什么奶酪？ 是一块瑞士奶酪，还是布里奶酪或荷兰奶酪？ 如果孩子从来没有看见过乌鸦，你怎样才能给他讲清楚乌鸦的样子呢？如果他看见过乌鸦，他又怎能想象乌鸦把一块奶酪含在嘴里呢？所以应该按照自然的样子来描述。

“狐狸先生被美味所引诱，”

又来一个“先生！”对狐狸来说，这个头衔真是很合适！ 它可以说是玩弄花招的行家。应该讲一讲什么叫狐狸，把它们真正的性格和平时出现在寓言中的性格讲清楚。

“引诱”这个字眼平常是很少人用的。应该加以解释；应当说明只是在诗里才用这个字眼。要是小孩子问你为什么诗歌和散文的说法不一样呢？你怎样回答他？

“被奶酪的美味所引诱！”这块奶酪是含在歇息在一棵树上的乌鸦的嘴里，要有多大的气味才能使树丛或地洞中的狐狸闻得到！正确的判断在于有可靠的依据，在于能分辨别人所说的事情哪些是真哪些是假，所以，你能不能用这句话来训练你的学生掌握这个判断事物的精义呢？

“向乌鸦这样说：”

“这样说”！ 狐狸能说话吗？ 它能讲乌鸦讲的那种语言吗？ 聪明的老师，留心一点，要慎重地考虑考虑才回答；你回答的话，其关系之大是你想象不到的。

“喂！你好，乌鸦先生！”

“先生！”小孩子看见你把这个称呼当作笑话来用，以致不知道它是一种尊称。说“乌鸦先生”的人要费很大的工夫才能把加在“乌鸦”前面的冠词“德”（de）解释得清楚。

“你多美呀！我觉得你多好看啊！”

没有用处的重复话。小孩子看见你用另外的词来重复同样的事情，也就会学到讲无聊的话。如果你说这种多余的话是作家的一种艺

术手法，以表达狐狸是有意用这些话来大大地夸乌鸦一番，这种解释可以对我说，然而对我的学生说，就是很不适宜的。

“不要撒谎，要是你的歌喉”

“不要撒谎！”这么说，你有时候是撒过谎了的吗？如果你告诉孩子说，只因狐狸撒了谎，所以它才叫乌鸦“不要撒谎，”孩子听了以后将作何感想呢？

“配得上你的羽毛，”

“配得上！”这是什么意思？叫孩子把声音和羽毛这两种性质完全不同的东西加以比较，你看他怎么能理解你的意思。

“就让你做这林中的百鸟的凤凰。”

“凤凰！”什么叫“凤凰？”我们在这里突如其来地又谈起虚妄的古物，差不多好像讲神话了。

“林中的百鸟！”多么形象的话啊！阿谀奉承的人用雅致的词把他的话说得很高尚，以便更易于诱惑别人。一个小孩子懂不懂这种妙处呢？他是不是知道，他能不能知道什么是高尚的说法，什么是鄙俗的说法呢？

“听到这些话，乌鸦乐得忘乎所以，”

必须要亲身经历过十分激动的情绪之后，才能体会这个成语表达的状况。

“于是，为了显示他美妙的歌声，”

不要忘记，为了要懂得这一行诗和整个的寓言，孩子就要听一听乌鸦的声音究竟是美在哪里。

“把嘴一张开，奶酪就掉到地上。”

这一行诗写得真好，单单从诗韵的和谐上就可以想象那种情景。我看见了一只怪嘴张得大大的，我听见了奶酪从树枝中掉到地上的声

音；不过，这种优美的地方对孩子来说是莫名其妙的。

“狐狸抓着奶酪，说，我的好先生，”

瞧，好心竟变成愚蠢。当然，你马上会教育孩子的。

“你要知道，所有阿谀奉承的人”

笼笼统统的说法，我们是不懂的。

“都靠他所吹捧的人生活。”

一个十岁的孩子是根本不懂得这一行诗的。

“花一块奶酪学这个教训，真是值得。”

说得很清楚，意思也很好。然而也可能有少数的儿童要把一个教训和一块奶酪拿来比较，因而就宁可要奶酪而不要教训的。 因此，应该使他们明白这样说法不过是一种笑话。 孩子们哪里懂这种妙处！

“乌鸦又羞又气，”

又说重复话了；这一次就无法辩解了。

“发誓——可惜晚了——从今不再上这种当。”

“发誓！”哪里有那样傻的老师敢向孩子们讲发誓是怎么一回事情？

以上是讲得够详细了，但说到对这篇寓言的全部思想进行分析，并且把这些思想当中的每一个思想所依据的基本观念归纳出来，这还是不够的。不过，谁又觉得需要这样分析给年轻的人听呢？我们当中没有哪一个人讲哲学竟会讲到把自己当成了小孩子。所以，我们现在就接着谈它的寓意。

我要问一下，对六岁的孩子来说，是不是需要告诉他们有些人为了自己的利益就吹牛拍马或撒谎骗人？我们至多只能告诉他们说，拿小孩子逗着玩或暗中嘲笑他们傻里傻气的人，确实是有的；但是，一

块奶酪就把整个事情弄糟了，因为你不是在教他们怎样把自己的奶酪紧紧地含在嘴里，而是教他们怎样想办法把别人嘴里的奶酪骗出来。这里，我又提出了我的第二个怪论；而且，这个怪论的重要性是不亚于前一个怪论的。

只要你长期同曾经学过寓言的孩子在一起，你就可以发现，当他们有机会把所学的寓言拿来应用时，他们的所作所为差不多同寓言作者的意图完全是相反的；对于你想纠正或防止的缺点，他们不仅满不在乎，而且还偏偏喜欢为非作恶，以便从别人的缺点中得到好处。 在前面所讲的那个寓言中，他们一方面嘲笑乌鸦，而另一方面却非常地喜欢狐狸；在第二个寓言中，你以为他们会拿蝉来做学习的榜样；不，他们选择的榜样是蚂蚁。谁也不喜欢丧失自己的体面，他们想担任漂亮的角色；这是自爱的选择，这是很自然的选择。但对孩子们来说，就是多么可怕的教育啊！在一切怪物中，最可恶的怪物莫过于一个又悭吝又心狠的小孩子，他既能料到别人会问他要什么东西，而且也懂得什么东西应该拒绝拿给别人。 蚂蚁更厉害，它甚至教他在拒绝的时候还要把人骂一顿。

在所有的寓言中，狮子通常是一个最显要的角色，孩子在学了这些寓言之后，就想做狮子；当他主持分什么东西的时候，他就会学狮子千方百计地把所有的东西都据为己有。 但是，当他学到蚋把狮子搞垮的时候，他的想法就不同了，他就不愿意做狮子而愿意做蚋了。他将来要学它在不敢明目张胆地攻击别人时，就把他叮死。

学了《瘦狼和肥狗》这个寓言后，孩子们不仅不像你所想象那样把它作为一种谦逊的教训，反而认为这个寓言是在教人放肆。我永远不能忘记的是，我曾经看见过有人拿这个寓言来折磨一个小女孩，想用这个寓言教她乖乖地听大人的话，结果使那个女孩子很伤心地哭了一场。起初大家都不清楚她为什么会哭，到最后才明白了她哭的原因。原来，这个可怜的女孩子受人的束缚已经受够了，她觉得她脖子上的皮都被锁链磨破了，她哭她不是一只狼。

所以，第一个寓言的寓意在孩子们看来是教人卑鄙奉承，第二个寓言的寓意是教人残忍无情，第三个寓言的寓意是教人做事不公正，第四个寓言的寓意是教人嘲笑讽刺，第五个寓言的寓意是教人不服管束。最后这个寓言，对我的学生来说固然是用不着，但是更不宜于用

来教你的学生。当你拿一些自相矛盾的寓意教他们的时候，你想你这番苦心将得到什么样的结果呢？不过，所有这些寓意在我看来固然是构成了反对寓言的理由，然而在你看来也可能恰恰是它们应该得到保存的原因。社会中需要有一种口头的教训，也需要有一种行动的教训，而这两种教训是截然不同的。前者见之于一问一答地教训一阵就算了事的问答教义；后者则见之于拉·封登给孩子们写的寓言和给母亲们写的故事。同一个作者把这两者都教训了。

拉·封登先生，让我们商量一个两全的办法。我，我本人答应选读你的书，而且很喜欢你，要从你的寓言中受到教益，因为我相信我不至于误解它们的目的；至于我的学生，请允许我一个寓言也不让他去学；如果你要我叫他去学，那你就首先要给我证明尽管那些寓言中的事物有四分之一是他不懂的，但他学了还是对他有好处；证明他学习他可能懂得的寓言时不会误解它们的意思，证明他学了以后不仅不会上人家的当，而且还不学歹人的样子。

我这样使孩子们摆脱了种种的功课，从而就替他们消除了使他们最感痛苦的原因：读书。读书是孩子们在儿童时期遇到的灾难，而你却单单要他们在读书中消磨他们的时间。 爱弥儿长到十二岁还不大知道什么叫书。 也许有人说："至少他应该识识字呀。"我同意这种说法；当读书对他有用处的时候，他是应当识字的；不过到现在为止，读书除了使他感到厌烦以外，是没有其他好处的。

如果你不勉强孩子们照你们的话去做，他们就不会去学那些在现时对他们既无趣味也无用处的东西；否则，有什么动机可以促使他们去学呢？对不在眼前的人讲话和听他们讲话，以及不经过中间的媒介而把我们的感情、意志和希望远远地传达给他们，是一种艺术，这种艺术的用处是各种年龄的人都可以感觉得到的。是什么奇怪的原因使这样一种如此有用和如此有趣的艺术变成了孩子的一项刑罚呢？那是因为你采取了强迫的方法叫他去学它，是因为你硬要他把它用之于他不了解的事物。一个孩子不论多么好奇也不可能好奇到自己去练习使用你拿来折磨他的这个工具；但是，只要你能够用这个工具去增进他的快乐，即使你不许可他用，他也是马上要去用它的。

人们在煞费苦心地寻找教读书识字的最好办法，有些人发明了单字拼读片和字卡，有些人把一个孩子的房间变成了印刷厂。洛克则主

张用字骰教孩子们学习识字。这岂不是找到了一个最好的办法吗？真是可怜！其实有一个办法倒是比以上的办法都更为可靠的，但这个办法一直被人们所遗忘了：这个办法就是促使孩子们有学习的欲望。你使孩子们先有这个欲望，然后把你那些字卡和字骰都通通拿开，这时候，随你用什么方法去教都可以把他们教得很好的。

现实的利益才是最大的动力，才是使人走得又稳又远的唯一的动力。爱弥儿有时候接到他的父亲、母亲或亲戚朋友的请柬，请他去赴宴、游览、划船或看戏。这些请柬只有短短的几句话，意思写得很清楚，字也写得很好看。他需要找一个人来念给他听，可是这样的人不是到时候找不着，就是找着了也像孩子昨天对他那样慢吞吞地答应他。 这样一来，事情过去了，时间也过去了。最后才把请柬念给他听，可是已经太迟了。唉！ 要是自己能识字就好啦！ 他又接到一些请柬，上面的话多么简单！谈的事情多么有趣！他很想明白那些话的意思；他有时候找得到人帮忙，有时候又碰钉子。他自己尽量地试一试，终于把请柬上的话明白了一半：请他明天去吃奶油……可是还弄不清楚在什么地方和哪些人一起吃…… 费了多大的劲才把剩余的几个字识出来啦！我不认为爱弥儿是需要用什么写字桌的。 我现在给不给他讲怎样写字呢？ 不，我是不好意思在一部论述教育的著作中拿这些琐琐碎碎的小事情消遣的。

我只补充一句话，而这句话是可以作为一个重要的准则的，那就是：一般地说，你不急于达到什么目的，反而可以很有把握和十分迅速地达到那个目的。 我几乎可以肯定地说，爱弥儿不到十岁就能完全学会读书和写字，其原因恰恰是由于我对他十五岁以前能不能读书识字一事是很不重视的；但是，我还是宁可让他一个字也不识，而不愿他为了学到这一些学问就把其他有用的东西都牺牲了，因为，当他根本不喜欢读书的时候，读书对他有什么用处！“应当特别注意的是，不可使还不喜欢读书学习的学生对读书发生厌恶的心情，不可使他尝到读书的苦味，以免他过了青年时期还觉得读书是一件可怕的事情。”[41]

我愈是坚持我这种听其自由不加管束的办法，我觉得人们将愈强烈地反对。 如果你的学生从你那里学不到什么东西，他就会向别人去学习的。如果你不用真理去涤除谬误，他就会学到许多邪说。你担心他将产生的那些偏见，正是他周围的人灌输给他的；它们将通过他所

有的感官进入他的心，败坏他尚未成熟的理性；他长期不用而陷入麻木状态的心灵也将沉溺于物质的享受。在儿童时期没有养成思想的习惯，将使他从此以后一生都没有思想的能力。

我觉得，要回答人们反对我的论点，是非常容易的，不过，为什么老是去回答反对我的人呢？如果我的方法能自行回答那些反对的意见，可见它就是一个好方法；如果它不能回答，可见它就没有一点价值。所以我还是接着谈下去。

如果你按照我所拟的计划，采取同成规老套截然相反的办法，如果你不使你的学生的心灵向往于遥远的未来，如果你不一再地使他迷惘于其他的地方、其他的风土、其他的世纪和天涯海角及天堂，而是专心致志地使他按他自己的能力生活，使他注意同他有直接关系的事物，那么，你就可以发现他是能够进行观察、记忆和推理的；这是自然的次序。有感觉的生物一活跃起来的时候，它就可以获得同他的体力相适应的辨别能力；只有在保持自身生存所需要的体力以外还有多余的体力时，才适于把这种可以做其他用途的体力用来发展它的思考能力。 所以，如果你想培养你的学生的智慧，就应当先培养他的智慧所支配的体力。 不断地锻炼他的身体，使他健壮起来，以便他长得既聪慧又有理性，能干活，能办事，能跑，能叫，能不停地活动，能凭他的精力做人，能凭他的理性做人。

如果老是由你去指点他，老是由你告诉他"来呀，去呀，休息呀，做这个，不做那个呀，"结果，你用这个方法的确是会使他变成一个傻子的。 如果你的头脑常常去指挥他的手，那么，他自己的头脑就会变得没有用处。你必须记得我们的条约，如果你是一个迂腐的先生，就请你别看我这本书好了。

有些人以为身体的锻炼有害于思想的运用，好像这两个活动不应该同时进行，好像这个活动不能老是去指导那个活动，这种错误的看法真是叫人又好气又好笑！

有两种人的身体是在继续不断地锻炼着的，而这两种人，对心灵的培养当然都很少注意，这两种人就是农民和野蛮人。前者是很健壮、钝鲁和笨拙的，而后者的感觉敏锐和心思细致是人人都知道的；一般地说，农民是最迟钝不过的人，而野蛮人则是最狡黠不过的人。

这种差别从何产生的呢？这是由于农民总是别人叫他怎么样做，他就怎么样做；或者他看见他父亲做什么，他就做什么；或者他自己小时候做哪些事，以后也就一直做那些事，每天都是那么一套，从无变化；他一生差不多都是像机械似的，做的总是那些事情，在他身上，习惯和服从代替了理性。

至于野蛮人，情况就不同了，他们不定居于一个地方，没有规定要办的事情，不服从任何一个人，除了自己的意志以外，就没有其他的法律；他对他生活中的每一个行动都不得不加以考虑，他不事先斟酌一下结果，他就一动也不动，一步也不走。 这样，他的身体愈活动，他的心思也就愈灵敏；他的体力和智力同时成长，互相增益。

博学的老师，让我们看一下，在我们的两个学生当中哪一个像野蛮人，哪一个像农民。你的学生事事都听命于一个成天教训他的权威，所以，别人说什么他才做什么，他肚子饿了不敢吃东西，心里高兴不敢笑，心里悲伤不敢哭，伸了这只手就不敢换那只手，你说什么地方可以去，他的脚才敢到什么地方；不久以后，他连呼吸也要照你的规定呼吸了。 当你事事都在替他着想的时候，他还动什么脑筋呢？既然可以依靠你的深谋远虑，他何必事先考虑呢？他看见你在照顾他的生命和幸福，他就觉得自己用不着操什么心；他的判断依赖于你的判断，凡是你未曾禁止过他做的事情，他就放心去做，因为他知道做了之后不会出乱子。他知道你会替他观看天色，他无需去猜是下雨还是不下雨。他既然放心你不会让他错过吃饭的时间，他又为什么要计划散多久的步？只要你不制止他吃，他就吃；只要你一制止，他就不吃；他不听他的胃的话，而听你的话。所以，你徒然使他的身体呆笨，而没有使他的心思灵活。而且，由于你叫他把仅有的一点理解力用之于对他没有用处的事物，结果反而损害了理智在他心目中的价值。由于他未发现过理智对他有什么好处，所以他终于认为它是一无用处的。更糟糕的是，他一弄错了，就要被你抓着把柄，而他被抓着的次数是如此之多，以致他心中满不在乎，不再惊讶了。

你认为你的学生也很机灵，也能用我在前面所讲的那种风度同妇女们聊天；但是，一遇到必须牺牲个人，必须在某种困难的情况下拿出主张的时候，你将发现，他比最笨拙的农民的儿子还愚蠢一百倍。

至于我的学生，或者说得更确切一点，自然的学生，他从小就锻炼自己尽可能地依靠自己，所以没有经常去求助他人的习惯，更不善于向他人炫耀自己的学问。不仅如此，他对所有一切同他有直接关系的事物都要进行判断，考虑其后果和分析它的道理。他不夸夸其谈，他要实际行动；他对世上的事情是一无所知，但是他非常懂得他应该做的是哪些事情。由于他经常不断地在活动，所以他不能不对事物进行仔细的观察，好好地考虑其影响；他从小就获得了许多的经验，他的经验是取之于自然而不是取之于人；正因他不知道教育的意图，他所受的教育愈能发挥良好的效果。这样，他的身体和头脑同时都得到了锻炼。他始终是按照他自己的思想而不是按照别人的思想进行活动的，所以他能不断地把身体和头脑的作用结合起来；他的身体愈健壮，他就变得愈加聪明和愈有见识。这个方法可以使他将来获得一般人认为不能同时具有的东西，获得大多数伟大的人物都具有的智力和体力，获得哲人的理解力和力士的精力。

年轻的老师，我劝你采取的方法，在你看来是难以实施的，那就是：不按照成规来管教你的学生，要放任无为才能一切有为。我承认，这个办法不适合于你的年龄，而且在开始的时候既不能显示你的才华，也不能提高你在他们父亲的心目中的身价，但这是唯一能够取得成功的方法。如果你不首先培养活泼的儿童，你就绝不能教出聪明的人来。这是斯巴达人的教育方法，他们在开头并不是教孩子们去啃书本，而是教他们去掠夺他们的食物。斯巴达人到长大的时候是不是因此就非常的愚鲁呢？ 谁不知道他们说话有力，巧于辩驳？ 他们战无不胜，在各种各样的战争中把敌人都打得落花流水；卖弄嘴舌的雅典人既害怕同他们说话，也害怕同他们打架。

采取规规矩矩的教育方法，老师发号施令，以为这样就管住了孩子；然而实际上是孩子在管老师。他利用你强迫他做的事情，反过来要你做他所喜欢的事情，他非常清楚，他勤勤恳恳地用一个小时的功，你就要顺他八天的心意。你每时每刻都要同他讲条件。这些条件，你是按照你的方式提出来的，而他却按照他的方式去实行，因此总是有利于他的荒唐的行为的，特别是当你笨头笨脑地把他无论是否履行诺言都准可达到的要求订在条约中的时候，更是便利于他去胡闹。 一般地说，小孩子了解老师的心，比老师了解孩子的心还要透彻。这是不足为怪的，因为，一个自由自在的孩子既能用他的机智保卫他的生存，他当然要把他所有的机智用来摆脱暴君的锁链，夺回他

天赋的自由；反之，老师是不会去窥探孩子的心的，因为他没有任何切身的利益促使他这样做，所以他有时候觉得让他偷懒或瞎闹一阵反而对自己有好处。

采取一个同上述办法完全相反的做法去教导你的学生，让他常常认为是他在做主，而实则始终是你在做主。在一切束缚人的办法当中，再没有比仅仅保护自由的外表这种办法更周密的了，这样做，甚至把他的意志也俘虏了。可怜的孩子，他什么都不知道，什么都不会，什么都不懂，岂不是可以由你任意摆布吗？由于你同他的关系，你不是可以随便调度他周围的一切吗？你这位做老师的人，岂不是要怎样影响他就可以怎样影响他吗？他的工作和游戏，他的快乐和痛苦岂不是在他不知不觉中全都掌握在你的手里吗？当然，他可以做他想做的事情，但实际上是你希望他那样做，他才那样做；他每行动一步，你都能早有预料，他一张口，你就知道他要说什么话了。

这样一来，他就可以专心去搞他那样年龄的人所需要的体格锻炼，同时还不至于使他的心思变得迟钝。 这样一来，你将发现，他不仅不想方设法地逃避那使他烦恼不堪的管束，而且还尽量从最好的方面去利用他周围的一切取得他当前的幸福；这样一来，你将惊奇地看到，他为了把可以获得的东西占为己有，为了不要人家的指点而真正享用那些东西，他所想的办法是多么巧妙。

你这样让他自己支配他的意志，就绝不会养成他乖戾的性情。由于他做的都是适合于他做的事情，所以不久以后他就能做他应当做的事情；尽管他的身体在继续不断地运动，然而一旦涉及他现实的利益，你就会看到他将尽量地发挥他的理智，而且发挥的方式远远比单纯地凭空研究还好得多。

这样一来，由于他看见你并不存心为难他，由于他没有什么不相信你的，没有什么要隐瞒你的，所以他就绝不会欺骗你，绝不会向你撒谎；他将毫无畏惧地显示他本来的面目；你可以从容地观察他，利用他周围的事物对他进行培养，从而不至于使他不想接受你的教育。

他再也不会带着猜疑的目光窥探你的心情，看到你做错了事情也不会暗中笑你。这是很麻烦的事情，我们要加以预防。正如我曾经说过的，孩子们最留心的事情之一，就是要发现管束他们的人的弱点。

这种倾向往往使他们做出一些顽皮的事情，然而这种倾向的产生，不是由于他们有顽皮的天性，而是由于他们需要逃避那压制他们的权威。他们受不了你强加在他们身上的束缚，所以要想方设法地摆脱它；老师的缺点一被发现以后，就提供了他们达到这个目的的最好手段。因此，他们将养成这样的习惯：留心别人的缺点，以发现别人的缺点为乐。显然，在爱弥儿的心中是堵塞了产生这种恶习的根源的；由于他根本没有挑我的错处的心，所以他既不找我的错，也不找别人的错。

这些方法之所以显得很困难，是由于你还不知道的缘故；其实，它们是一点也不难的。我理应假定你已经具备从事你所选择的职业的必要知识，我应当假定你了解人心的自然进程，你知道怎样研究人类和单独的人，能预料你把适合于你学生的年龄的有趣的事物展现在他的眼前时，他将偏爱什么东西。这样，有了工具，又懂得怎样使用工具，岂不就能精通业务吗？

你对孩子乖僻的性情表示反感，你搞错了。孩子们之所以乖张任性，不是自然造成的，而是由于教育的不良，也就是说，他们服从于别人或命令别人；而我曾经说过一百次，小孩子是不应当服从人也不应当命令人的。所以你的学生的乖僻性情全是你养成的；你吃你自己的错误做法的苦头，完全是应该的。“不过，怎样补救呢？”你也许会这样问我。补救的办法仍然是好好地教导他，对他要十分地耐心。

有一个孩子，我负责管教过他几个星期，这个孩子不仅已经养成想做什么就做什么的习惯，而且还惯于指挥别人照他的心意去做，因此，这个孩子是非常地胡闹的[43]。从头一天起，他为了试验我对他是不是依顺，半夜就起床了。当我睡得很熟的时候，他跳下床，穿上睡衣，就来叫我。我从床上起来，点燃蜡烛；他要我做的事情就是这么一点；过了一刻钟，他就瞌睡起来，同时觉得他的试验也很满意，就去睡了。 过了两天，他又照样来一次，并且也同样地成功，而我丝毫没有不耐心的表示。他去睡觉的时候吻了我一下，我很安详地对他说：“小朋友，已经做得够好了，不要再来了。”这句话引起了他的好奇心，于是，第二天就想看一看我怎么敢于不听他的话，他到了那个时候又起来叫我。 我问他什么事。 他说他睡不着。我接着就说：“糟糕，”说完就一声不响了。他请我点燃蜡烛；我问他：“为什么？”说完又一声不响了。这种简明的回答方法开始使他迷惑起来。他一摸一摸

地找着了打火器，装着要打火的样子；我听见他打痛了手指头就禁不住笑起来。最后，他觉得实在是打不着了，就带着打火器走到我的床边；我对他说我用不着，说完就翻过身去。 于是，他就开始在房间里瞎跑，又叫又唱，弄得到处乱响，时而打桌子，时而打椅子，当然，他每次都是很小心地打，以免打痛了手叫喊起来，因为他的目的只是使我不得安宁。所有这一切都没有收到效果；我看出，他原来的打算是要我好好地劝他或者发一顿脾气，但是对我这种冷静的做法他却丝毫没有准备。

然而，他决心要顽强地征服我的耐心，他继续在那里闹闹嚷嚷，以致最后终于闹成功了，使我心中生气了；眼见在这不该发脾气的时候，一怒之下就会把一切都弄得很糟糕，我就采取了另外一个办法。我起来，一句话也没有说，我去找打火器没有找着；我问他要，他把打火器给我，他高兴极了，以为终于战胜了我。我打燃火石，把蜡烛点亮，我牵着这个孩子的手静静地把他引到附近的一间盥洗室去，盥洗室的窗子是关得好好的，里面也没有什么怕打坏的东西；我把他留在那里，也没有给他蜡烛；我跟着就把门锁上，一句话也没有向他说，我转身回去睡了。他开头是不是吵闹了，这是不问就知道的。我在那里等着，一动也不动。最后，吵闹的声音小下来了，我注意地听，我听见他已安静下来，于是我放心了。第二天，我天一亮就走进盥洗室去，发现那位小小的造反者睡在一张便床上，睡得挺熟的，他弄得精疲力竭之后，当然是需要好好地睡一觉的。

这件事情并没有到此就结束。他的妈妈知道了孩子一晚上有三分之二的时间没有睡觉。这一下可糟了，孩子就像死人一样了。他看见报复的机会来了，就假装生病，可是没有料到他是一点儿好处也得不到的。医生请来了。母亲可倒了霉，因为这位医生是一个爱开玩笑的人，他为了拿她的恐惧心逗着玩，就设法使她的恐惧心理更加恐惧。这时候，他在我耳边说："让我来办吧，我一会儿就可以替你把孩子的胡闹病治好的。"他对孩子的吃饭和睡觉都做了一定的规定，并且把他交给了药剂师。我很同情那位可怜的母亲，因为她周围的人除我以外都在愚弄她，而她却反而单单恨我一个人，其原因恰恰是由于我没有骗她。

她把我狠狠地责备一阵以后，对我说，她的儿子身体很娇嫩，是她家独一无二的继承人，不论花多少钱都要保全他的生命，又说，她

不愿意有谁为难他。以上几点，我是完全同意她的说法的，不过，她所理解的“为难他”，意思就是说我没有样样都服从他的指挥。我看出，对这位母亲说话应该采取对孩子说话的语气。“夫人，”我相当冷静地对她说，“我不懂得应该怎样培养一个继承人，再说，我也不打算研究这方面的学问，你看该怎么办就怎么办吧。”他们还需要我教一些时候，他的父亲极力劝解，而母亲则写信去催原来的老师赶快回来；至于孩子，看见打扰我的睡眠和装病都一无所得，就打定主意去睡他的觉，病也好起来了。

这个小暴君如此任意地使役他可怜的老师的事例，真是不知道有多少；其所以有这种情形，是由于老师是在母亲的监视之下进行教育的，而她是不允许哪一个人不服从她的继承人的。 他每一点钟都想跑出门去，所以必须常常带着他，或者说得更确切一点，去跟着他；而他又总是存心把出去的时刻选择在老师最忙的时候。他企图对我行使同样的权力，虽然他晚间不得不让我休息，但到了白天他就进行报复。对这一切我都表现得很愉快，我一开始就让他亲眼看到我使他感到高兴时，我心里也是挺喜欢的；此后，当问题是要纠正他胡闹的行为时，我就采取另外一种做法了。

应当首先使他明白他的错误，而要做到这一点，是并不难的。我们都知道，小孩子总是只想到眼前的，所以我就凭我有预见这一点占他的上风；我知道有些室内玩的东西极合他的胃口，因此就专拿这些东西给他玩；当我看见他玩得着迷的时候，我就向他提议去散步；他把我推开；我坚持要去，他不理我；我只好屈服于他，而他也十分注意地看出了这种屈服的现象。

第二天就轮到我来拒绝他了。我早就看出他这时候是玩够了，可是我，恰恰相反，这时候好像是忙得不可开交似的。 他一见这种情形就打定主意干一下。 他马上来要我放下工作，立刻带他出去散步。我表示拒绝，他坚持要去。“不，”我向他说，“你昨天想怎样办就怎样办，也教会了我今天想怎样办就怎样办，我不想出去。”“好吧！”他马上就接着说道，“我一个人去。”“随你的便。”我说完又照样做我的事情。

他穿上衣服，看见我不管他，随他做什么就做什么，就有些不安起来。他准备好要出门了，他向我行了一个礼，我向他答礼；他向我

说他要到这个地方又要到那个地方，企图拿这一点来吓我：听他的口气，好像他这一去就要走到天边似的。我一点不动声色，只是祝他一路顺风。他愈加感到不安了。然而他仍然是神色自如地准备出去；他叫他的仆人跟他一块儿走。那个仆人，我是早就告诉过他的，所以就回答说他没有时间，说他要办我吩咐他办的事情，还说他应当服从的是我而不是他。 这一下，可把这个孩子弄得没有办法了。 他，自以为比谁都重要的人，以为天地万物都是关心他的生存的，怎么能设想一个人单独出门呢？于是，他开始感觉到他的柔弱，他明白他将孤孤单单地处在他不认识的人群当中，他预见到他将遇到的危险，现在仅仅是一点顽强的心情还在支持他罢了；他很勉强地慢慢走下楼梯，十分困窘，心里想，要是他遇到什么灾祸的话，别人会要我负责的；他有了这点安慰，最后就走上了大街。

我正是等他这样来一下，一切都是事先准备好了的；由于是出现在公共场合，所以我是先取得了他爸爸的同意的。 他刚刚走了几步路，就听见左右两边都有人在谈论他。“大伯，你瞧那位漂亮的少爷！他这样单独一个人到哪里去呀？他会走错路的！ 我想请他到咱们家里来。”“大婶，你要当心啊。 这个小浪子什么也不想干，所以才从他爸爸家里赶出来了，这你还不知道？”“不应当收留浪子，他愿意到哪里去，就让他到哪里去好了。”“好吧！愿上帝指引他！我不安的是，他也许会遇到什么灾难的。”他向前又走了几步，遇见几个同他年纪差不多的孩子，他们嘲笑他，逗着他玩。他愈向前走，就愈感到狼狈。他发现，他孤单单地没有人保护，竟成了众人捉弄的对象，他非常吃惊地看出，他华丽的装饰和锦绣的衣服并不能使他受到人家的尊敬。

在我的朋友当中，我委托了一个他从来没有见过面的人去盯着他，一步一步地跟着他走，而又不引起他的注意，并且，在适当的时候就向前同他搭话。这个角色，和《普索尼亚克》中的斯布里加尼[44] 担任的角色是很相像的，所以需要一个很机警和很有办法的人。他不要一下就把孩子吓得太厉害，以免他感到胆怯和害怕，他应当使孩子充分认识到这样随随便便地跑出来是十分冒失的，然后，过半个小时就把他乖乖地给我带回来，这时候，他已经是狼狈得连头也不敢抬了。

他这次远游之后，最倒霉的是，他刚刚一进屋，他的父亲就从楼上走下来，好像要出门的样子，并且在楼梯上碰见了他。 他问孩子从哪里来，为什么我没有同他在一起[45]。 那可怜的孩子真恨不得钻进一个地洞里去。他的父亲很生气地责备了他一阵，以我也没有料到的冷淡语气向他说："你想单独出门，你就一个人走好了，不过，我不愿意我家里有一个捣乱的人，所以，你再单独出去的话，就要当心回不来了。"

至于我，我见到他的时候既没有责备也没有嘲笑，只是稍微严肃一点，因为怕引起他怀疑所有这一切只不过是一场把戏，所以那天我就没有带他出去散步。第二天，我很高兴地发现，他同我遇到昨天见他孤单单的就拿他开玩笑的那些人，仍然是挺神气的。大家可以猜想出来，他以后就再没有吓唬过我，说他一个人出去，不需要我去带着他。

通过以上的办法和其他类似的办法，在我同他相处的短短的时期中，终于使他完全照我的话去做，而且无需我规定他做这个做那个，或者禁止他做这样或那样，或者唠唠叨叨地向他说一番教训和鼓励的话，或者拿无用的功课去麻烦他。 并且，不管我怎样说，他都是挺喜欢的，而在我沉默不语的时候，他反而感到忧虑，因为他知道，其中准有些事情做得不对，而且，他总是要受到这些事情的本身的教训。不过，现在还是让我们言归正传，回头来谈我们的主题。

像这样在大自然的单独指导之下继续不断地锻炼，不仅增强了体格，也丝毫没有使思想因此而迟钝，反而在我们身上形成儿童时期易于形成的唯一的一种理解能力，而这种理解能力，对任何年龄的人来说都是必须具备的。 从锻炼中，我们学会了怎样使用我们的体力，知道了我们的身体同周围的物体的关系，学会了怎样掌握那些适合于我们的器官使用的自然工具。一直由母亲放在房间中带养大的孩子，连什么叫重量和阻力都是不知道的，所以竟想去拔动大树和掀掉岩石，谁比得上他那分傻气呢？我头一次离开日内瓦时，想跟着一匹奔驰的马一起跑；我扔石头去打离我两里之远的萨勒夫山；村中的孩子们都拿我逗着玩，我在他们看来简直是一个愚人。 十八岁的时候，我从物理学上才知道什么叫杠杆；可是十二岁的农家孩子用起杠杆来却个个比法兰西学院第一流的机械师还熟练。小学生在校园中互相学习的知识，比你在课堂上给他们讲的东西还有用一百倍。

我们来看一看一只猫第一次闯入一间屋子的时候是怎样做的：它东瞧西看，留心观察，用鼻子闻闻味道，一会儿也不停息，只有把各方面都探查清楚之后，才放心去活动。一个初学走路的孩子，第一次进入世界的时候也是这个样子。 所不同的是，虽然孩子和猫都同样用视觉探查，但孩子除了用视觉之外还使用了大自然给他的手，而猫除了视觉之外，则用大自然赋予它的灵敏的嗅觉。 这种禀赋的培养得好或坏，就能使孩子变得灵巧或笨拙，活泼或痴呆，鲁莽或谨慎。

由于人的最初的自然的运动是观测他周围的一切东西，是探查他所见到的每一样东西中有哪些可以感知的性质同他有关系，因此，他最初进行的研究，可以说是用来保持其生存的实验物理学，然而，他还没有把他在这个世界上的地位弄清楚，你就不要他研究这种物理学而去研究一些空论了。 当他柔嫩而灵活的器官还能自行适应它们所接触的物体时，当他的感官尚未受到幻觉的影响而保持纯洁时，正好趁此机会锻炼它们承担它们固有的任务，正好趁此机会学习认识事物同我们之间可以感觉得到的种种关系。由于所有一切都是通过人的感官而进入人的头脑的，所以人的最初的理解是一种感性的理解，正是有了这种感性的理解做基础，理智的理解才得以形成，所以说，我们最初的哲学老师是我们的脚、我们的手和我们的眼睛。用书本来代替这些东西，那就不是在教我们自己推理，而是在教我们利用别人的推理，在教我们老是相信别人的话，而不是自己去学习。

要从事一门职业，首先就要有从事那门职业的工具；为了有效地使用这些工具，就必须把它们作得坚固耐用。为了要学会思想，就需要锻炼我们的四肢、我们的感觉和各种器官，因为它们就是我们的智慧的工具；为了尽量地利用这些工具，就必须使提供这些工具的身体十分强健。所以，人类真正的理解力不仅不是脱离身体而独立形成的，而是有了良好的体格才能使人的思想敏锐和正确。

为了说明在童年时期把那样长的一段时间闲着不用究竟有什么好处，我竟这样详细地阐述一番，这在有些人看来，似乎是十分可笑的。“好玩的功课，”也许有人会对我这样说，“把它们反过来拿给你自己去批评，就可以看出它们全都是谁也用不着学的东西！为什么把时间浪费在这些不教自会、值不得花气力和心思去学的课程上呢？有哪一个十二岁的孩子不知道你要你的学生学的那些事情呢？再说，他们当中哪一个又没有学会他的老师教他的东西呢？”

诸位先生，你们弄错了；我教给我的学生的，是一项需要在很长的时期中刻苦学习才能学会的艺术，而这种艺术，你们的学生准定是学不到的；这项艺术就是保持其无知的状态，因为任何一个人所有的真实学问归根到底只是那么一点点。 你们教学生以种种的学问，好极了；可是我，我只是帮他准备能够用来获得学问的工具。据说，威尼斯人有一天向一位西班牙使臣大事夸耀圣马可教堂的珍宝，而这位使臣把桌子下面瞧了一瞧之后，只向他们说了这样一句恭维的话："下面没有根基。"我每次看见老师夸耀他的学生的学问时，都想拿同样的话来回答他。

所有那些研究过古人生活方式的人都认为，正因为他们有了体育锻炼，所以才有那样的体力和智力，使他们和现代的人有明显的区别。我们从蒙台涅阐述这种看法的语气就可以看出，他对古人的生活方式是有很深刻的了解的；他曾经再三再四地从各个方面反复谈到这一点。在论述一个孩子的教育时，他说："为了使他有坚强的心，就需要使他有结实的肌肉；使他养成劳动的习惯，才能使他养成忍受痛苦的习惯；为了使他将来受得住关节脱落、腹痛和疾病的折磨，就必须使他历尽体育锻炼的种种艰苦。"智者洛克、可敬的罗兰、渊博的弗勒里和迂腐的德·克鲁扎斯四人尽管在其他方面彼此的看法不同，然而在多多锻炼孩子的身体这一点上意见是完全一致的。在他们所教的训条当中，只有这一条最正确，然而在现在和将来最容易为人们忽视的，也就是这一条。我已经相当详细地阐述过它的重要性；由于我在这方面所说的理由和方法都不如洛克的书中所说的理由好，不如他所说的方法更切实际，所以我将在大胆地对他所说的理由和方法发表几点意见以后，再加以论述。

在发育中的身体各部分，所穿的衣服应当宽大；绝不能让衣服妨碍它们的活动和成长，衣服不能太小，不能穿得紧贴着身子或捆什么带子。法国式的衣服，成年人穿上已经是挺不舒服和不合卫生了，所以给孩子们穿就特别有害处。体液不流动，循环就受到阻碍，在停滞不动中它就会变得陈腐，同时，由于坐着不动的生活使休息的时间增多，因而使它更加易于败坏，产生坏血病，患这种病的人在我们当中一天天加多，但古代的人几乎还不知道这种病的病状是什么样子哩，因为他们穿衣和生活的方式保护了他们不受这种疾病的侵害。骑士服不仅没有减少反而增加了不舒服的感觉，因为这种服装虽少给孩子捆了几根带子，但要把他全身都扎得紧紧的。最好的办法是，让他们多

穿袍子，能穿到几岁就穿到几岁，然后再给他们穿非常肥大的衣服，千万不要用衣服去显示他们的身材，因为这样做，反而会使他们变成畸形的人。 他们身体和精神上的缺陷，差不多都是由同样的原因造成的，那就是你想提早使他们成为大人。

有些颜色很鲜艳，有些颜色很暗淡；前一种颜色最适合于孩子们的兴趣，也最适合于配在他们的身上，我不明白人们在这方面为什么没有想到这样自然的配法；从孩子们只因某种衣料很华丽就选用它的时候起，他们的心就已经是趋向奢侈，趋向荒谬的时尚了；这种爱好，可以肯定地说，不是由他们自己产生的。我不知道要怎样阐明衣服的选择和这种选择的动机对教育有多大的影响。不仅是一味溺爱的母亲答应给孩子们一些装饰，作为给他们的奖励，而且还有一些糊涂的老师竟威胁他们的学生说，要拿粗布做的简朴的衣服给他们穿，以此作为给他们的一种惩罚："如果你不好好学习，如果你不好好保护你的衣服，我就要叫你穿得像一个农家的孩子似的。"这无异乎是告诉他们说："你要知道，人是全靠衣服的，所以你的价值就在于你那身衣服。"对青年人进行这样的教育，致使他们只重装饰，只凭外表论人的长短，这又有什么奇怪呢？

如果我要使一个这样娇纵坏了的孩子有所醒悟的话，我就要使他觉得他最华贵的衣服是最不舒服的，穿在身上总不痛快，总是紧绷绷的，总受到种种的拘束；我将使他在漂亮的服装下面失去他的自由和快乐：如果他想同衣着简朴的孩子们一块儿玩，那些孩子就马上会停止玩耍，一哄而散的。 最后，我将利用他的浮华使他感到这样烦恼，这样饱受其苦，这样被自己的华丽衣服所奴役，以致把那些衣服看成是他生活中的枷锁，使他在看到最黑暗的地牢时也不像在看到人们给他准备穿华丽的衣服时那样害怕。只要一个孩子还没有为我们的偏见所束缚，他的头一个愿望必然是想生活得愉快和自由；最简朴和宽敞的衣服，最使他不受拘束的衣服，在他看来才是最珍贵的。

有些人的身体习惯于动，有些人的身体习惯于静。习惯于静的人，其体液的流动很均匀，所以应当保护身体不受空气变化的影响；习惯于动的人，其身体是在继续不断地由动到静、受热受寒，所以应当使身体习惯于空气的变化。因此，居家不动的人应当随时都穿得暖暖的，以便使身体所受的温度始终一致，一年四季和一天二十四小时都差不多是一样的。 反之，经常走来走去，时而遇风，时而遇雨，时

而晒太阳，大部分的时间都在户外活动的人，应当常常穿得单薄些，以便习惯于空气和温度的种种变化，而不至于感到不舒服。我奉劝这两种人都不要按季节去变换衣服，我的爱弥儿将来也是要坚持这种做法的；我这样说，意思并不是叫他夏天也像不动的人那样穿冬天的衣服，而是说，他要像劳动的人那样在冬天穿夏天的衣服。牛顿爵士一生都保持了这种冬天穿夏天衣服的习惯，而他是活了八十岁的。

不论什么季节，孩子头上戴的东西要少，甚至不戴任何东西。古代的埃及人，头上总是光光的；至于波斯人，从前头上是戴厚帽子，现在则缠厚头巾，据沙丹 [46] 说，这是因为那个国家的气候使他们必须用这种东西。我在另外一个地方 [47] 也谈到希罗多德 [48] 在一个战场上看出了波斯人的头和埃及人的头是大有差别的。由于我们必须使头骨长得很坚硬和紧密，而不是那样脆弱和稀松，才能更好地保护脑子，使它不仅能够抵抗外伤，而且还能抵抗寒热和空气的影响，所以要使你的孩子养成习惯，无论冬天或夏天，白天或黑夜，都光着他们的头。为了保持清洁和使头发不乱，你在夜间可以给他戴一种镂空的薄小帽，这种小帽很像巴斯克人用来笼头发的网子。 我知道，大多数母亲都觉得沙丹所讲的话很对，而不以我讲的道理为然，因为她们以为到处的气候都同波斯的气候是一样的；可是我，我并没有打算把我的欧洲学生变成一个亚洲人。

一般地说，我们给小孩子穿的衣服都太多，尤其是在幼童时候穿的衣服更多。其实，我们应该使他们受得住冷而不是受得住热：如果使他们从小就习惯于寒冷，即使遇到大冷天他们也不会有什么不舒服的感觉；反之，他们皮肤的纤维这时候还太嫩弱，太易于发汗，所以热到极点时将不可避免地使他们耗尽精力的。还须提到的是，在8月间死的孩子比其他任何一个月死的孩子都多。此外，把北方的人和南方的人加以比较，就可看出，受得住酷冷的人比受得住酷热的人长得健壮，这种情形，似乎是很常见的。但是，当孩子越长越大，肌肉越长越结实的时候，就应当使他们慢慢地晒惯太阳：使他们所晒的阳光逐步逐步地强烈，就可使他们将来能够毫无危险地忍受热带的酷暑。

洛克正在给我们谈到许多勇敢而合理的办法时，我们怎么也料想不到，像他那样谨严的思想家忽而又说起矛盾的话来了。同样是这个人，一方面主张孩子们在夏天用冰冷的水洗澡，但另一方面却不赞同

孩子们在发热时喝凉水或躺在潮湿的地方[49]。 既然他希望孩子们的鞋子时常都是湿渍渍的，怎么在孩子们发热的时候反倒认为它们应该少沾水呢？他既然以手来推论脚，以脸来推论身子，我们就不能以脚来推论身子吗？ 我将告诉他说："如果你希望一个人全身很像脸部那样健康，为什么要责备我希望他全身都像脚那样健康呢？"

为了不让孩子在发热的时候喝水，他说应该锻炼他们在喝水以前先吃一块面包。当孩子口渴的时候，却拿吃的东西给他，这种做法也真是奇怪；反过来，当他肚子饿了的时候，那就应该拿水给他喝了。我绝不相信我们起初的食欲是这样的错乱，以致我们不受点危险，就不能满足它们。如果真是这样的话，则人类在不知道怎样保护自己以前，老早就被毁灭过一百次了。

每当爱弥儿渴了的时候，我就叫人给他水喝；我希望给他喝的是清水，水里不加任何东西，甚至连热都不热一下，即使他汗流浃背，即使是任隆冬，都要这样。我唯一要提请注意的，是必须分别水的性质。如果是河水，则从河里取来的时候马上就给他喝；如果是泉水，就必须在空气中放一会儿以后才给他喝。在夏天，河水是热的，而泉水则不同，它没有接触空气，所以要等到它达到空气的温度时才给他喝。反之，在冬天，泉水就温度来说不像河水那样寒冷。不过，在冬天出汗，特别是在户外出汗，那是不自然的，也是很少见的，因为冷空气不断地袭击皮肤，所以把汗水都堵在体内，使毛孔闭塞不让它自由地发散出来。我不赞成爱弥儿在冬天的时候靠近暖暖的火炉做运动，我要他到户外去，到田野去，到冰雪中去锻炼。只要他因为做雪球和扔雪球而感到口渴的时候，就给他水喝，让他喝完以后又继续去玩，我们用不着担心他出什么毛病。如果因为做其他运动而出汗和感到口渴的话，就给他喝凉水，即使在这样的冷天也喝凉水。我们只需把他缓步带到稍远的地方去取水就行了。我们使他这样受点冷，在他走到那里时，他身上已经是相当凉爽，所以喝了水也不会有危险。最要紧的是，我们采取这些小心预防的办法时，不要让他看出来了。我宁可让他有时候生点儿病，也不愿意他老是一心惦着他的健康。

孩子们睡眠的时间要长，因为他们运动的时候特别多。 睡眠可以补偿运动造成的消耗，这两者同样是孩子们所需要的。 夜里是休息的时间，这是大自然所规定的。亘古不移的是，当太阳西沉，我们在万籁俱静不再感到有阳光照热的空气时，睡得更香甜。所以，养成日出

而起，日落而眠的习惯，是最有益于健康的。由此可见，在乡间，人和动物一般在冬天都比夏天需要睡更多的时间。 可是，城市生活就没有那样单纯、那样自然，能免于事物的纷扰和动乱，使人习惯于这种始终不变的起居时间，以致使他觉得必须照这个习惯去做。毫无疑问，人是应当服从法则的，但最重要的法则是，能够在有所需要的时候可以毫无危险地打破法则。因此，切不可没头没脑地让你的学生那样安安静静不受一点儿打扰地一直睡下去，以致使他的体质变软弱了。开头不要去麻烦他，让他服从自然的法则；但是，不能忘记的是，处在我们的环境中，应当使他摆脱这个法则；使他能够睡得晚，起得早，突然醒来，站一个晚上也不至于感到不舒服。 只要我们趁早就这样做，而且把做的时间一步一步地慢慢加多，就可以使他的体质能够适应这些情况，然而，同样是这些情况，等他已经长大以后才突然遇到的话，就必然会把他的身体弄垮的。

重要的是，开头就要习惯于在不好的地方也能睡觉，这是以后不怕遇到坏床的办法。一般地说，艰苦的生活一经变成了习惯，就会使愉快的感觉大为增加，而舒适的生活将来是会带来无限的烦恼的。 太娇弱的人只有在软床上才睡得着，而在木板上睡惯了的人，是哪里都能入睡的：一躺下就入睡的人，是不怕硬床的。

一张软床，人睡在上面就淹没在鸭绒被或鸟绒被里，因此可以说它把人的身子加以熔化和融解了。腰部盖得太热就发烧。因此常常患结石症或其他的毛病，而且必然使人的体质虚弱，百病丛生。

可以使人睡得很香的床，就是最好的床。你们看，爱弥儿和我预备在白天睡的床就是这个样子。我们不需要你叫波斯奴仆来给我们收拾床铺，我们在种地的时候就把被褥理好了。

我从经验中知道，当一个孩子身体健康的时候，我们差不多可以随心所欲地叫他睡和叫他醒。当孩子躺在床上叽里呱啦地说得保姆感到厌烦的时候，她就对他说："你睡吧"；这正如他在生病的时候对他说："你快好吧。"真正能够使孩子入睡的办法，是让他自己感到厌倦。你要多说话，说得他不得不闭着嘴巴，一会儿就睡了。唠唠叨叨的训教法有时候也有些用处，摇他的小床还不如向他说教有效，不过，你在夜间可以用这种麻醉剂，但在白天就千万不要用它。

我有时候叫醒爱弥儿，其目的不是怕他贪睡，而是使他对什么都能习惯，甚至对突然被人叫醒也能习惯。此外，如果我不能做到一言不发也能随心所欲地使他自己醒来和自己起床，那就说明我是不称职的。

如果他睡得不够，我就使他觉得这是为了等待那令人心烦的翌日的清晨，使他自己也把这可以用来睡眠的时间看作是加以利用了；如果他睡得太多，我在他醒来的时候就拿一件他喜欢的东西给他玩。 如果我想要他在一定的时候醒来，我就向他说："明天六点钟的时候，我要去钓鱼，到某个地方去远足，你去不去？"他答应说要去，并且请求我叫醒他。我答应或不答应叫他，这要看我的需要而定；如果他醒得太晚，他就发现我已经走了。如果他不很快学会自己醒来的话，是一定要吃亏的。

此外，如果真有（其实很少有） 哪一个懒孩子确实是懒得要命的话，就绝不能听任他这种倾向发展下去，否则他就会变得十分迟钝；我们应当给他一些鼓励，使他醒悟过来。我们应当了解，问题不在于怎样用强力迫使他进行活动，而是要使他产生某种欲望，从而促使他去进行活动；这种欲望，如果在自然的秩序中善加选择的话，就可使我们达到一举两得的目的。

我想，无论什么事情，只要我们用一点巧妙的办法，就既可以使孩子们对它发生兴趣，甚至对它发生热爱，又不至于使他们产生虚浮、竞争和妒忌的心理。他们的活泼的性情，他们的模仿心，就足以使他们做到这一点，特别是他们有快乐的天性，所以对做到这一点是很有把握的，然而迄今还没有一个教师曾经想到过利用这种工具咧。无论做任何游戏，只要我们能够使他们相信那不过是一场游戏，他们就会毫无怨言，甚至还会笑嘻嘻地忍受其中的痛苦的，然而，如果不这样做，他们也许就会痛得泪流满面的。 挨饿、挨打、挨烫以及把身体弄得精疲力竭，这在野蛮人的孩子们看来都是很有乐趣的；这就证明了痛苦本身也是一种调料，能够消除其中的苦味；但是，这并不是说所有的教师都要能够配制这种调料，也不是说所有的学生在尝到这种滋味的时候都不要表示出一点愁眉苦脸的样子。 你看，如果我一不小心的话，又会谈到例外的事情上去的。

人要是惧怕痛苦，惧怕种种疾病，惧怕不测的事件，惧怕生命的危险和死亡，他就会什么也不能忍受的；所以，我们愈是使人熟悉这些观念，就愈能医治他心中萦绕的不安的感觉，这种感觉，使他有痛苦而没有忍受痛苦的耐心；我们愈是使他受惯他时常都可能遭受的痛苦，则他就能像蒙台涅所说的，愈不觉得那些痛苦有什么奇怪，同时，他也愈能使他的心灵坚毅而不可征服；他的身体就是盔甲，能抵挡一切向他射来的弩箭。 纵然死亡即将来临，那也不等于就是死了，因此，他将觉得死也不过是如此而已；可以说他是不死的；他要么就是活，要么就是死，绝不会是不死不活的样子。正是他，才是蒙台涅在谈到一个摩洛哥王子时所说的在死以前比谁都尽情地活过的人。 所以，坚韧不拔也像其他的美德一样，是孩童时期应该学习的东西；但是，我们不应该仅仅教他们知道这种美德的名称，而应该使他们在不知不觉中体会到它们的美的时候去学习它们。

不过，既然是谈到死亡问题，我们应该怎样对待天花给我们的学生带来的危险呢？我们在幼儿时期给他种痘呢还是等他自然而然地得天花？第一个办法是比较符合我们的实践的，可以保证生命不在最珍贵的年岁遭到牺牲，而只是在生命不是那么珍贵的时候冒一下危险，如果我们所谓的危险就是指经过妥善处理的种痘的话。

第二个办法更符合我们总的原则，即：在任何事情上都让大自然按它最喜欢的办法去照顾孩子，因为人一旦去干预它的做法，它马上就会放手不管的。自然人是随时都可种痘的，我们应该让这位老师给他种，因为它选择的时机比我们选择的时机好。

不要因此就得出结论说我认为种痘不好，因为，我不要我的学生种痘，所根据的理由是不适用于你的学生的。你的教育方法将使他们在天花袭击他们的时候无法逃脱一场天花；如果你让天花猝然降临在他们身上的话，他们也许将因此而丧失生命的。我发现，有些地方的人愈是需要种痘，愈是拒绝种痘；其道理是很容易明白的。因此，我不打算论述爱弥儿的种痘问题。他种痘还是不种痘，这要看时间、地点和情况而定；种和不种，对他来说没有什么不同。如果要人为地使他得天花，我们就可以预先了解他的痛苦，这也有几分好处；如果让他自然而然地得天花，那我们就可以替他免掉医生的折磨，这好处就更大了。

名门巨户之家的教育，只是在于使接受这种教育的人与众不同，所以它总是选择最花钱的科目教，而不愿意教最普通的科目，即使最普通的科目最有用处也不教。因此，在百般照料之下成长起来的年轻人全部要学骑马，其原因是由于这是很花钱的；可是，他们当中几乎没有一个人学过游泳，因为学游泳一个钱也不用花，而且一个工匠也能游得比谁都不差。一个旅行家虽然没有研究过骑马的学问，也会骑马，也会骑着马任意驰骋；但在水里你不会游泳就要淹死，而你不去学游泳，你就一点也不会游。再说，在艰难的生活中，我们并不是非骑马不可的，相反地，谁也不敢肯定他能避免时时刻刻都可能遭遇的危险。将来，爱弥儿在水里也能像在陆地上一样的生活。要使他在一切环境中都能生活！如果一个人能够在空中学飞的话，我就要使他变成一只鹰；如果能够受得住火烧的话，我就要使他成为一条火蛇[50]。

有人担心孩子在学游泳的时候会淹死。不管他是在学游泳的时候淹死的，还是因为没有学过游泳而淹死的，都是你的错。只因一时的自负，我们做事才那样鲁莽；在没有人看着的时候，我们是不至于一味蛮干的。爱弥儿即使在全世界的人都看着他的时候，他也不会那样轻率地干什么事情的。 由于练习不是去冒险，所以他将在他爸爸的庄园的小河中学习横渡赫勒斯滂海峡；不过，为了学会在遇到危险的时候不至于弄得手忙脚乱，所以也应当使他常常遇到一些危险；这是我刚才谈到的学习中的一个很重要的部分。此外，由于我随时都注意按照他的体力预先决定他遇到的危险程度，而且还经常亲自同他一块度过危险，所以，当我按照保护我自己的生存的办法，制定了保护他的生存的办法时，我就不怕他会冒冒失失地去干的。

一个小孩子没有大人那样高大，也没有大人那样的体力和智力；但是他不论看和听都完全同大人一样的清楚，或者是差不多的；他的味觉虽然不像大人那样灵敏，但也是很好的，也能分辨味道，虽然他不像大人那样贪图味道。在我们身上首先成熟的官能是感官，因此，应该首先锻炼的是感官；然而，唯独为人们所遗忘的，而且最易于为人们所忽略的，也是感官。

锻炼感官，并不仅仅是使用感官，而是要通过它们学习正确的判断，也就是说要学会怎样去感受；因为我们只有经过学习之后，才懂得应该怎样摸、怎样看和怎样听。

有一些运动纯粹是自然的和机械的，可以用来增强体质，但不能促使我们去进行判断，这些运动是：游泳、跑、跳、抽陀螺和扔石头；所有这些运动都是很有意义的，但是，我们是不是只有两只胳臂和两条腿呢？ 我们不是有眼睛和耳朵吗？ 难道说这些器官对手和脚的使用毫无帮助吗？所以，不只是要锻炼体力，而且要锻炼所有一切指挥体力的感官；要使每一种感官都各尽其用，要用这个感官获得的印象去核实另一个感官获得的印象。要学会测量、计算、称重和比较。只有在估计过阻力之后，才使用我们的力气；任何时候都要事先估计一下效果，然后才决定采用什么方法。要告诉孩子，在使用体力时，不要使用得不够，也不要使用得太多。如果你使他养成习惯，对自己的一切动作都预先想一想它的效果，并且按自己的经验纠正错误，那么，他活动的时间愈多，他就愈变得聪明，这一点难道还不明白吗？

就拿撬动一块庞大的物体来说，如果他用的棍子太长，他使出的气力就太多；如果他用的棍子太短，他使出的气力就不够；经验将教训他如何选择适合他的需要的棍子。这种聪明，像他那样年龄的孩子，并不是没有的。再拿搬运重物来说，如果他能搬多重就想搬多重，同时你又不叫他试一试是否搬得起来，在这种情况下，他岂不是只好用眼睛去估计重量了吗？ 要是他想知道怎样比较质量相同而大小不同的东西，怎样在大小相同而质量不同的东西之间进行选择，他就必须学会比较它们的比重。我曾经看见过一个受过很好教育的青年人，他说他必须做过实验之后，他才相信同一个提桶装满一桶橡树刨花的时候，不如装满一桶水的时候重。

我们并不是平均地使用我们的种种官能的。 有一种官能，即触觉，在我们醒着的时候其作用就从没中断过，它遍布于我们身体的整个表面，好像一个从不休息的哨兵，一发现可能伤害我们身体的东西就告诉我们。正是有了这种官能，才使我们不论愿意或不愿意都要通过它的不断运用而尽早地获得经验，因此也才使我们无须对它进行特别的训练。我们都知道，盲人的触觉比我们敏锐和准确，因为他们不能凭借视觉，所以就不能不唯一地从触觉中去判断我们用视觉判断的事物。我们为什么不可以像他们那样练习在黑暗中行走，在黑暗中辨别我们可以拿得到的物件，判断我们周围的环境，一句话，我们为什么不能练习在黑夜中不要灯光也能做他们白天瞎着眼睛做的事情呢？当阳光照射的时候，我们强过于他们；然而在黑暗中就轮到他们做我

们的向导了。我们一生当中有一半的时间是瞎的；其间的区别是，真正的瞎子随时都知道怎样引导自己，而我们在漆黑的夜晚连一步也不敢行走。“你可以点灯呀，”也许有人会向我这样说。怎么！随时都有灯笼供你使用！谁向你保证过它们在你需要的时候总是跟着你的？至于我，我宁可让爱弥儿的指头上长眼睛，也不愿意他到蜡烛铺去买一支蜡烛[51]。

你在深夜的时候关在一间屋子里拍手，根据回声你就可以判断那间屋子是大还是小，判断你是站在屋子的当中还是站在一个角落里。离墙半步远，四周的空气虽不是那样均匀，但更易于反射，因此使你的脸上有另外一种感觉。你站在原地连续向四方转动，如果有一扇门是开着的，那么，一股微风就可以告诉你门在哪一方。你坐在船上，根据迎面吹来的风势，不仅可以知道船是向哪个方向走，而且还能判断船在水上走得快还是走得慢。这些经验，以及与此相似的许多经验，只有在夜间才可取得；而在白天，由于我们所见的情景一方面虽帮助了我们，但另一方面也分散了我们的心，因此，不管我们是多么留心，也将把这些经验遗漏掉的。我们在这里既不用手，也不用棍子。根据触觉，甚至在什么东西都不接触的情况下，我们也能获得许多由视觉得来的知识！

多在夜间做游戏。这个办法的重要性，远远不是从表面上看得出来的。黑夜自然是使人恐惧，有时候使动物也感到恐惧[52]。只有很少数的人由于他们的理智、判断、精神和勇气才摆脱了这种恐惧的感觉。我曾经看见过一些辩论家、哲学家和白天很勇敢的军人，在夜里就像妇人一样，听见树上掉一片树叶也打哆嗦。有些人说这种恐惧感是由保姆所讲的故事造成的，这种说法是错误的；这种恐惧感的产生，是有一个自然的原因的。是什么原因呢？这个原因不是别的，就是那个使聋子猜疑，使人们迷信的原因：对周围的事物和周围的变化不了解[53]。由于平时已经习惯于离得远远地看东西，而且还要预先考虑它们的影响，所以当我看不见我周围有些什么东西的时候，怎么不以为有无数的人和无数的事物的变化可能要伤害我，而我又没有办法可以保护自己不受他们的伤害呢？即使我知道我所处的地方很安全，这也没有用处，因为，只有在我确实看清我所在的地方以后，我才知道它是安全的：我心中总觉得有什么东西使我害怕，而在白天，我是不会有这种感觉的。是的，我知道，一个外界的物体要对我的身

体施加作用，就不能不发出一些声音。所以，我的耳朵总是始终保持警惕的！稍为听到一点声音，如果弄不清楚它的原因的话，我的自卫感就首先促使我留心那些最引起我注意的东西，因此，也正是这些东西最使我感到恐惧。

即使绝对没有听见什么声音，我也并不因此就感到放心，因为别人还可以一声不响的突然来袭击我。我必然要按照已往的事物的情景想象一些事物，必然要想象它们现在还是那个样子，必然要看到一些我根本没有看到的东西。 这样一来，就使得我的想象好似演戏一样一幕一幕地过去，而不久以后，我就无法控制它们了，尽管我竭力想安定自己，但结果反而愈加感到惊慌。如果我听见一点声音，我就以为是贼；如果什么也没有听见，我就以为看见了幽灵。由于保护自己的生存而产生的警惕心，反而使我尽想到一些害怕的事情。这时候，要想镇定自己，就只有运用我的理智；然而比理智更强烈的本能却不由我这样做。既然是无法可施，又没有什么东西可怕，那我们又何苦去想它呢？

找到了疾病的原因，就可以找到医治疾病的药。在一切事情上，我们的习惯都能克制我们的想象，只有新的事物才能唤起我们的想象。对我们每天都见到的事物，起作用的不是想象而是记忆，而这也就是俗话所说"见惯不惊"的道理，因为，只有想象的火焰才能燃起心中的情绪。所以，当你想医治谁对黑暗的恐惧时，你无须对他讲这样那样的道理，而只是常常把他带到黑暗的地方去就行了；你要知道，所有一切哲学的论证都不如这个办法有效。盖屋顶的工人从来没有感到过头晕；常常到黑暗地方去的人，见到黑暗是不感到害怕的。

可见，夜间做游戏除了前面所说的那个好处以外，还有另外一个好处；不过，为了使游戏做得成功，就不能不着重说明做游戏时一定要快快乐乐的。再没有什么东西比黑暗更阴沉的了，切不可把你们的孩子关在地下室里。要使他笑嘻嘻地走进黑暗的地方，在走出黑暗以前又要使他重新笑起来；要使他在黑暗中做了一阵游戏以后，接着又想去做别的游戏，这样，就可防止他心中可能产生荒唐的想象了。

在生命中有这样一个时期，过了这个时期，人在前进的时候，同时也在倒退。我觉得我已经过了这个时期。我可以说是又重新开始另外一次经历。我感觉到我已达到了成熟的年岁，而成年时期的空虚使

我回想到童年的甜蜜。在年龄日增的同时，我又变成了儿童，而在三十岁的时候，我反而愈是喜欢回忆我十岁时候的事情。读者诸君，请原谅我在这里引述我自己的几个例子，因为，要想把这本书写得好，就必须在写作的时候心里很愉快。

那时候，我在乡下寄住在一个名叫郎贝西埃的牧师的家里。我有一个伙伴，他是我的表兄，比我富裕，大家都把他看作是他家的继承人；至于我，远远地离开了我的父亲，只不过是一个穷苦的孤儿。我的大表兄贝尔纳特别胆小，尤其是在晚上更胆小。我老是拿他的胆怯开玩笑，以致弄得郎贝西埃先生听我吹牛都听厌了，要想试一试我的勇气。在一个秋天的夜里，天色是非常的幽暗，他把教堂的钥匙给我，叫我去拿他放在讲坛上的《圣经》。他为了激起我的荣誉感，还说了几句使我不敢稍露退缩之意的话。

我没有拿灯就走了，如果拿灯的话，还更糟糕了。必须经过墓地，我高高兴兴地大着胆子走过去了，因为，只要是在空旷的地方，我心里是没有一点恐怖的。

在开门的时候，我听见圆屋顶嘎啦嘎啦地响了几下，这声音好像是人声，于是我骑士般的勇毅心理就开始动摇起来了。门开了，我想进去；可是，刚走几步，就一下停住了。我见到这个广大的地方一片漆黑，立时就吓得毛骨悚然，我往后退，我跨出门，我战战兢兢地逃跑。我在院子里看见了小狗絮耳唐，它亲热的样子使我的心安定下来。我觉得这样逃跑委实可羞，于是就想带着絮耳唐和我一块儿折回去，可是它不愿意跟着我走。我猛地跨过大门，走进教堂。可是，我刚一进去，又吓住了，而且吓得晕头晕脑地不知所措了；尽管我明明知道讲坛就在右边，可是我没有看见，反倒转向左边去找了好半天，东也绊着凳子，西也绊着凳子，竟连我究竟是到了什么地方也不知道了；我这时候既找不到讲坛，又找不到大门，所以立时头昏目眩起来，我那狼狈的样子真是难以形容。最后，我瞧见了大门，终于走出了教堂，又像头一次那样战战兢兢地逃跑，下定决心，非在白天绝不单独一个人到教堂里去。

我一步不停地回到屋子。正准备进去，我猛然听见郎贝西埃先生哈哈大笑的声音。我早就知道他是在笑我，我觉得这样被人家看见真是很难为情，我迟疑地不敢去开大门。这时候，我听见郎贝西埃小姐

说她对我很不放心，并且叫女仆给我拿灯来，而郎贝西埃先生则决定由我的勇敢的表兄陪着他一道来找我，跟着，他们就把这个光荣的使命交给我的表兄去完成。顷刻间，我恐怖的心情全都没有了，而且，深怕在我跑的时候被他们抓着。我向教堂飞也似地跑去，既未瞎撞，也未瞎摸，一下就走到了讲坛；我走上讲坛，拿着《圣经》，往下一跳，三脚两步就跳出了教堂，连门也忘记关了；我气喘吁吁地回到屋子，把《圣经》扔在桌上，我惊惶固然是惊惶，但心里还是高兴得直跳，因为我到底抢在他们派来帮助我的人的前头了。

也许有人会问，我是不是拿这个故事作为大家仿效的模范，是不是以它表明我所说的从这类锻炼中取得的快乐就是这个样子。不；但是我要拿它来证明，再没有什么办法比安静地听隔壁屋子中人的谈笑声更能使被黑夜的阴暗吓坏的人心神安定了。我希望大家在晚上不要单独地同一个学生闹着玩，而要把许多活泼的孩子都集合在一块儿；不要一开头就把他们一个个分别地派出去，而要把好几个孩子一起派出去；在事先没有弄清楚一个孩子是不是过分害怕的时候，就不要冒冒失失地一下就使他孤孤单单地到黑暗的地方去。

我想，再也没有什么办法能够像这种游戏只略施妙计就可不加强迫地做得这样有趣和这样有意义了。我在一个大厅中用桌子、椅子、凳子和屏风布置一个迷宫。我在这迷宫来回交错、弯弯曲曲的道路中放上八至十个空盒子，再在它们当中放上一个装有糖果的盒子，这个盒子的样子，同其他盒子的样子几乎是一样的；我用简单扼要的几句话说一下这个糖果盒子所在的地方；我提供的线索，足以使其中比较细致而不是那样粗心大意的孩子能够把那个盒子辨别出来[54]；然后，就叫孩子们抽签，抽完以后，我就派他们一个接着一个地去寻找，一直到把那个盒子找到为止；当他们一次比一次地巧于寻找的时候，我就使那个盒子一次比一次地难于寻找。

你设想一个小小的海格立斯[55]，十分神气地从征途归来，手里拿着一个盒子。他把盒子放在桌上，慎重其事地把它打开。当他们发现不是他们所期待的糕点蜜饯，而是整整齐齐地在藓苔或棉花上放一个小甲虫、一个蜗牛、一块煤、几个橡子、一块芜菁或另外几件类似的东西时，我听到这一群欢乐的儿童一起都笑起来和叫起来了。另外一次，我在一间刚刚粉刷过的房间里，在靠近墙壁处挂几件玩具或小用具，叫他们去寻找，而在寻找的时候，不许碰着墙壁。谁只要拿到

一件东西，马上就回来，再看他是不是做得符合我们所订的规矩；他的帽顶要是弄白了，他的鞋边、衣边或袖子沾有白粉，就表明他笨头笨脑做得不合条件。为了使大家了解这种游戏的精神，我的话已经说得够多了，也许还说得太多了。 如果要全都讲完的话，你就不要看我这本书了。

经过这样训练的人，在夜间岂不比其他的人占许多的便宜！他的脚已经习惯于在黑暗中踏踏实实地行走，他的手已经能轻易摸出他周围的东西，因此可以在伸手不见五指的黑暗中引导他的活动。他的想象中充满了幼年时期夜间游戏的情景，所以对吓人的东西，连头也懒得转过去看它一下。如果他听见了一阵阵的笑声，他把发笑的人看作是旧时的同伴而不是什么妖精；如果他看见了一群人，他就把他们看作是聚集在老师房间中的同学而不是什么半夜的魔鬼。黑夜除了勾起他快乐的回忆以外，没有什么可怕的；他不但不怕它，反而喜欢它。在行军的时候，无论是单独一人还是随着队伍，他都是时时刻刻整装以待的。他走进扫罗 [56] 的军营，把整个的营盘都跑遍了也没有迷失路径，他一个人都没有惊动，就径直走到了国王的营帐，而且从那里回来时还没有被任何人发觉。如果要他去窃取雷苏士 [57] 的战马，你尽可放心地叫他去窃取好了。 然而在采用另外的方法培养起来的人当中，你要想找到一个尤利西斯 [58] ，那是很困难的。

我曾经看见过有些人想采取常常使孩子们吓一跳的办法去养成他们对黑夜无所恐惧的习惯。这个办法很不好；它所产生的效果同他们预期的效果恰恰相反，只能使孩子们更加胆怯。 一个人在不知道摆在他眼前的危险究竟有多大的时候，无论运用理智或习惯都是不能使他的心放下来的，同样，对常常受到的惊吓，他的心也是不能保持镇定的。要怎样才能使你的学生在遇到这类意外的事情时不感到恐怖呢？要做到这一点，我觉得，最好是像我这样向他说出你的主意：“你在这种情况下，”我对我的爱弥儿说，“应当进行正当的防卫；因为来袭击你的人使你没有时间判断他是来害你还是来吓你，同时，由于他已经占据优势，所以你即使想跑也是跑不掉的。 因此，不论是人还是野兽，只要夜里突然来攻击你，你就勇敢地把他抓住；尽全身之力紧紧地掐住他；如果他一动手，你就打他，拳脚交加，不停地打，而且，不管他怎样说，怎样做，你在没有弄清楚他究竟是谁以前，就绝不放手。把事情弄清楚以后，你也许觉得原来是没有什么可怕的，不过，

对开玩笑的人采取这种方法，就可以自然而然地使他不敢再来第二次了。”

尽管在我们所有的感觉中，运用触觉的时间最多，然而正如我曾经说过的，由触觉得出的判断比由其他感觉得出的判断更粗糙和更不全面，因为我们总是把它同视觉一块儿运用的，而眼睛又比手先接触到物体，因而无须再用手摸，我们的心灵就做出了判断。但反过来说，触觉的判断是最可靠的，其原因恰恰是由于这种判断所包括的范围最窄，只要把我们的手伸到可以摸到的地方，就能纠正其他感觉的错误；因此，其他的感觉所能达到的范围虽远远超过了它们所感觉的事物，但不能像触觉那样，接触到什么物体就能觉察得十分清楚。此外，我们在需要的时候，还可把肌肉的力量和神经的活动联系起来，通过同时产生的感觉，把对温度、大小和样子的判断同对重量和硬度的判断结合在一起。所以，在一切感觉中，由于触觉使我们在外界物体接触我们的身体时能获得最正确的印象，因此它使用的时候最多，最能给我们以保存生命所需要的直接知识。

既然声音在发音体中能引起可以感觉出来的颤动，那么，经过训练的触觉为什么不能像它代替视觉那样在一定程度上代替听觉呢？当我们把一只手放在小提琴上时，我们就可以无须眼睛和耳朵的帮助，单凭音响的颤震就能分辨它发的是低音还是高音，是由高音弦发出的还是由基音弦发出的。只要能练习我们的感官分辨这些差异，我相信，练习的时间一久，我们就能达到仅仅凭指头就可听出整个曲子的程度。这个假定要是成立的话，那么，我们是能够很顺利地用音乐同聋子说话的，因为音调和节拍有规律的结合之能够为人所感受，并不次于清音和浊音，所以也同样可以作为语言的元素。

有一些练习能使触觉变得愈来愈迟钝，而另外一些练习则能使它愈来愈敏锐和细致。前一种练习，由于使用了许多的动作和力量去连续不断地感受坚硬的物体，所以使皮肤变得粗糙，起了厚茧，从而失去了它自然的感觉能力；第二种练习，由于频频地轻微接触物体，所以使自然的感觉能力接连地变化，从而使心灵在注意那些不断地反复出现的印象时，获得判断它们各种各样变化的能力。这种差别，在使用乐器的时候就可以感觉出来：准确而用力地抚弄小提琴、大提琴和低音提琴的弦，固然能使手指练习得很灵活，但指尖则变粗糙了。大

键琴的柔和的指法，既能使手指非常灵活，而且还同时能使它们的感觉更加敏锐。因此，最好是选择大键琴来做这方面的练习。

重要的是，应当使皮肤受得住空气的影响，能抵抗它的种种变化，因为身体的其他各部分全靠皮肤来保护。除了这一点以外，我不希望老是死板地把手拿去做同样的工作，因而使它变得很僵硬；也不希望手上的皮肤变得干瘪瘪的，丧失了它敏锐的感觉，因为，正是有了这种感觉，我们才能够分辨我们用手接触到的究竟是什么东西，才能在黑暗中常常随接触的方法不同，而得到种种的感受。

为什么一定要我的学生在脚板下穿一块牛皮呢？如果他自己的皮肤在需要的时候能够当鞋底用，有什么不好呢？很显然，要是这一部分的皮肤太娇嫩，不但没有什么用处，反而有许多害处。日内瓦城的人，在隆冬时节半夜被敌人惊醒起来，首先想到的是找他们的长枪而不是找他们的鞋子。如果他们全都不会赤脚走路的话，谁保得住日内瓦不会被敌人攻占呢[59]？

要使人随时都武装起来抵抗一切意外的事件。但愿爱弥儿无论在什么季节，每天早晨都赤脚跑出房间，跑下楼梯，跑过花园；我不但不责备他，反而要学他的榜样；我唯一要注意的，是清除路上的玻璃。我不久就要谈到体力劳动了。但现在还是先叫他学会有益于身体成长的步伐，学会无论采取什么姿势都要站得很稳当；学会跳远、跳高、爬树、翻墙；学会在任何情况下都能保持平衡；要在不知道静力学的道理以前早就能按照平衡的法则调整他的一切动作和姿势。凭他的脚站在地上的姿势，凭他的身子和腿的姿势，他就可以觉察出来他站得稳不稳。不慌不忙的举止总是最优美的，而稳稳当当的姿势也是最漂亮的。如果我是舞蹈家的话，我就不会像马塞耳[60]那样猴子似地乱跳，因为这种跳法只是在表演的地方才用得着；所以我不仅不要我的学生那样扭来扭去地跳，我还要把他带到一个悬崖那里，教他在岩石上应当采取怎样的姿势，怎样才能站稳身子抬起头，怎样向前运动，怎样用脚和用手才能轻松地顺着那崎岖难行的羊肠小道前进，怎样在上坡下坎的时候一下就从这里跳到那里。我要他同山羊争胜负，而不要他同舞蹈家较长短。

触觉只能在一个人的周围发挥作用，而视觉则能把它的作用延伸到很远的地方；视觉每每发生错误的原因也就在这里：一个人一眼就

能看到地平线上半个圆圈内的东西。既然在同一个时候有那样多的感觉和凭感觉而作的判断，怎么会一个错误也不产生呢？所以，在我们的感觉中，视觉的容易发生错误，也恰恰是由于它延伸的地方太远，同时，由于它总是比其他的感觉先接触物体，所以它的作用总是发挥得太快，涉及的范围总是太广，以致其他的感官无法对它加以矫正。再说，为了认识那广阔的空间，并把它的各部分加以比较，这种配景的错觉其本身就是很需要的。 如果没有假象，远处的东西就一点也看不出来，如果没有大小和光度的层次，我们就无法估计距离，或者说得更确切一点，在我们的观念中根本就无所谓距离。同样大的两棵树，如果其中离我们一百步的那一棵看起来同离我们十步的那一棵是一样的大和一样的清楚，我们就会以为它们是彼此挨着的。如果我们看到的各种东西，其大小全都同它们真正的尺寸一样，我们就无法理解什么叫空间，我们将觉得所有一切东西好像都是紧挨着我们的眼睛似的。

视觉在判断物体的大小和它们的距离时，只有一个标准，那就是物体在我们眼睛中形成的角度；由于这个角度是一个由综合的原因造成的简单结果，所以，我们凭视觉而作的判断，是不能在许多原因中把每一个特殊的原因都区别出来的，否则就必然要判断错误。因为视角是这样的，当我们从这个视角看见一个物体比另一个物体小的时候，由于这个物体本来就比较小些，或者由于它所在的地方比较远，那我们怎能一看就区别出来呢？

所以，在这里必须针对前面那个办法背道而行，不是简化感觉，而是经过双重的感觉，经常用这个感觉去验证另外一个感觉；使视觉器官从属于触觉器官，也就是说，用后面这种器官的稳重的行为去克制前一种器官的孟浪。我们如果缺少这种练习，我们的估计就会估得非常不准。我们目测高度、长度、深度和距离都不能测得很精确；工程师、测量师、建筑师、泥水匠和画家的眼力一般都比我们的眼力看得准，对幅度的估计都比较正确，就可以证明；如果有什么错误的话，则错误不在视觉本身，而在于对视觉的运用；这些人的职业使他们在这方面获得了我们没有获得过的经验，他们用同视角相伴随的幻象去矫正视觉的谬误，使他们的眼睛可以更准确地确定构成这个角度的两个原因之间的关系。

要孩子们去搞各种各样能够运动身体而不束缚身体的活动，总是很容易的。 有千百个办法可以用来引起他们测量、观察和估计距离的兴趣。那里有一棵很高的樱桃树，我们怎样才能摘到它的樱桃呢？用仓房里的梯子行不行？那边有一条很宽的溪流，我们怎样才能走过去？把院子中的一块木板拿来搭在上面可以吗？ 我们要从窗子上去钓这个城濠里的鱼，需要几码钓鱼线？我要在这两棵树中间作一个秋千，用一根两英寸长的绳子够不够？有人对我说，在另外一幢房子中，我们的卧房有二十五平方英尺大，你看够不够我们用？它是不是比这间屋子大一些？我们十分饥饿的时候，发现那边有两个村庄，到哪个村庄去吃饭更近些？等等。

应该教一个懒惰的孩子练习跑步，因为这个孩子，虽然安排他将来要进入军界，但他自己却不愿意去做这种练习和其他的练习；我真不明白，他怎么会以为他那样身份的人可以一事不做，一事不学，他的高贵可以代替他的手和他的脚，可以代替各种各样的功绩。要把这样一位绅士训练成一个步履矫捷的阿基里斯，即使有希隆 [61] 的巧妙办法也是很难奏效的。由于我对他绝对不采取任何强迫的办法，所以困难就更大了：既然我不利用我的权利对他进行训诫，或者作什么诺言，或者采取威胁的手段，或者同他竞赛，或者显示一番自己的本领，那么，要怎样做才一句话不说也能使他去练习跑步呢？ 我自己先跑，这个办法也不太可靠，而且也不合适。 此外，问题还在于要从这种练习中得出一些可以用来教育他的东西，以便使身体和心灵能够经常地配合一致。我，也就是借这个例子说话的人，是采取如下的做法的。

下午同他去散步的时候，我有时就在衣袋里放两块他挺喜欢的点心；在散步中 [62] ，我们一人吃一块，之后就高高兴兴地回去了。 有一天，他瞧见我有三块点心；像这样的点心，他吃六块也不至于有什么不舒服，所以，他几口就把他那块点心吃完，为的是好问我要那第三块点心。“不，”我对他说，“我自己还想吃咧，要不然，我们就分着吃；不过，我倒是想叫那边的两个小孩子来赛一次跑，看谁跑得快就给谁吃。”我把那两个孩子叫来，把点心给他们看，把我的办法也说给他们听。 他们觉得再好不过了。 我把点心放在一个大石头上，而且就以这个石头作为目标；把路线画好以后，我们就坐下来看：信号一

发，两个孩子就开始跑；胜利的孩子抓着点心，当着旁观的人和那个失败的孩子一点情面不留地就吃起来了。

这个游戏比点心有味得多，但在开头还不能产生什么效果。我一点也不灰心，一点也不着急，因为，要做好教育孩子的工作，就必须懂得：把时间白白地放过去，正是为了争取更多的时间。 我们继续散我们的步；我常常带三块点心，有时候带四块，时常还有一块甚至两块是预备给赛跑的孩子的。 如果奖品不大，则争夺的人就没有劲头；要使得奖的人受到称赞和欢迎，一切都要做得很体面。为了鼓动他们多跑和增加他们的兴趣，我把路线划得长一点，让几个孩子都一齐参加。竞赛一开始，过路的人就停下来看；大家都叫喊、喝彩和拍手，以鼓励他们。我有时看见我的这个小家伙在一个孩子快要赶上或超过另一个孩子的时候，就紧张得心里扑扑地跳，站起来叫喊；这在他看来，真是一场奥林匹克运动会。

然而，这些赛跑者有时候要使用诡计，互相拉扯，或者彼此弄得摔了跤，或者在半路上你弄一块石头来挡我，我也弄一块石头来挡你。这就要由我来把他们分开，使他们从不同的地方起跑，当然，到终点的距离仍然是相等的。你马上就会明白为什么要这样安排的道理，因为，我要极其细致地论述这件重大的事情。

常常看到别人吃点心，使得这位小骑士真是馋坏了，所以终于想到善于跑步还是有点儿好处，同时，觉得他自己也有两条腿，所以就开始悄悄地去做试验。我装着没有看见他在试验，我知道我的计策已经成功。当他认为他够棒的时候（他还没有这种想法以前，我早就看出来了），他就假装问我要那块剩下来的点心。我不给他，他硬是问我要，最后以很不耐烦的口气对我说："好吧！ 把点心放在石头上，把路线画出来，咱们瞧谁能吃上。""好极了！"我笑着对他说，"一个骑士也会跑步吗？ 你愈跑愈饿，想吃的东西是得不着的。"我一取笑，他就生了气，就拼命地跑，同时，因为我把他的路线画得很短，而且没有让跑得最快的孩子参加，所以他就更容易得到奖品。大家可以想到，这第一步成功之后，要继续使他参加赛跑，是多么容易啊。不久以后，他对这种练习的兴趣是如此之大，以致无须我偏袒他，也不管路线有多么长，他差不多都有把握在赛跑中胜过其他的孩子。

这个好结果取得以后，又产生了另外一个我以前没有想到的结果。当他只是偶尔才得到一次奖品的时候，他也像其他的孩子一样，拿到点心总是独自一人吃；但是，随着胜利的次数愈来愈多，他就变得大方起来，往往把得到的点心同其他的孩子一块儿分着吃。这使我本人对道德也有了一层了解，通过这个事实明白了慷慨的真正原理。

我继续使他参加赛跑，而且在不同的地方画起跑点时，悄悄地不让他看见我把距离画得长短不一，以便使那个必须跑更多的路才能达到终点的人处于显然不利的地位；但是，尽管我让我这位学生去挑选，他也不愿意利用这点便宜。他对距离的远近满不在乎，而总是挑最平坦的路跑；由于我可以预先料到他挑选哪一条路线，所以可以随心所欲地使他得到或者得不到点心。我之采取这个计策，是为了要达到几个目的。由于我的意图是要他看出这种差别，所以我尽力地设法使他明白这一点；然而，尽管他在沉静的时候很懒惰，但一玩起来却变得这样活泼，这样相信我，以致我费了九牛二虎之力也不能使他明白我在欺骗他。不论他多么愚蠢，我还是终于使他明白了这一点，于是他责备我欺骗他。我对他说："你有什么可抱怨的呢？ 既然由我拿出奖品，难道不能由我规定条件？ 谁强迫你来跑呢？ 我向你说过要把路线画得一样吗？ 难道你不知道挑选？你挑最短的路跑，我也不禁止你呀。你怎么看不出我偏袒的是你呢？ 你嘀嘀咕咕地说距离长短不等，其实，如果你会利用的话，对你是大有好处的，这一点你怎么不懂呢？"话已经说得很清楚了，而他也明白了；为了要进行选择，就需要仔细地观察。起初，他想用脚步去量，但是，一个小孩子用脚步去量总是量得又慢又不准的，此外，我又决定在那一天举行几次赛跑，这样一来，这种游戏就变成了一件使人心急的事情了，觉得把赛跑的时间浪费去测量路线是很可惜的。孩子们的活泼性情，对这种慢吞吞的办法是不喜欢的，所以他们就要练习好好地看，好好地用眼力去测距离。因此，我没有费多大的气力就培养了这种兴趣。经过几个月的试验和纠正测量的错误以后，就使他的眼睛变成了一个目测仪，以致我随便把一块点心放在很远的地方，他一看就知道有多少距离，其准确的程度同测量师用测链测量是一样的。

在所有的感觉中，视觉是很难同心灵的判断分开的一种感觉，因此需要花很多的时间去学习观看，需要常常把视觉同触觉加以比较，才能使它熟练于观察形状和距离之间的正确关系；如果没有触觉，没有前进的运动，则世界上最锐利的眼睛也无法告诉我们这个空间是什

么样子。整个宇宙，在一个蛤蜊看来不过是一个小点，即使有人去告诉这个蛤蜊，它还是觉得不过如此。只有通过行走、抚摩、计算和测量物体的尺寸，我们才能学会怎样估计物体；然而，如果老是采用测量的方法，则感官对仪器将形成依赖，不能获得正确的感觉能力。然而，孩子们不应当一下就抛弃测量的办法而进行估计；他们不能一次作通盘比较时，就先一部分一部分地比较，用估计的数字去代替准确的数字，但又不要老是用手去测量，而要习惯于单凭一双眼睛去测量。我想，我们对孩子最初做的几次目测可以实地检验一下，以便改正他的错误，如果在视觉中还存在有什么错误的印象，他就可以学会怎样进行更好的判断，去加以纠正。我们有一些几乎在任何地方都可应用的天然的尺度，那就是：我们的脚步、两臂伸直的总长和我们的身躯。当一个孩子要估计一座房子的高度时，他的老师就可以做他的尺子；如果他要估计一个钟楼有多高，他就可以用房屋做衡量的标准；如果他要知道一条路有几里长，他就可以根据走了几个小时的路来计算；特别重要的是，所有这些，我们不要替他去做，而要让他自己去做。

我们要正确地判断物体的广狭和大小，就要认识它们的形状，甚至能把它们描绘出来；因为，归根到底，描绘物体是绝对要按配景的法则去画的，如果对这种法则一点也不懂得，就不能根据它们的样子估计远近。 孩子们是善于模仿的，他们看见什么东西都想画，所以我要我的这位学生也学习这门艺术，其目的，不是为这门艺术而学这门艺术，而是在于使他的观察正确和手指灵巧；一般地说，他懂得不懂得怎样进行这样或那样的练习，关系是不大的，只要能够做到心灵眼快，并且获得我们要经过练习才能获得的良好的身体习惯就行了。如果一位教图画的老师只知道拿一些仿制品来教他描画，只知道教他照着图画来画，那么，我是不愿意请这位老师来教他的；我希望他的老师不是别人，而是大自然，他的模特儿不是别的，而是他所看到的东西。我希望摆在他眼前的是原件而不是画在纸上的图形；我希望他照着房子画房子，照着树木画树木，照着人画人，以便养成习惯，仔细地观察物体和它们的外形，而不至于老是拿那些死板板的临摹的绘画当作真实的东西来画。我甚至不愿意他在眼前没有那个东西的时候凭记忆来画，我要使他经过屡次的观察，把它们的正确的形象印在他的心中，以免拿一些稀奇古怪的样子去代替事物的真正形象，因而失去了比例的观念和鉴赏自然的美的能力。

我当然知道，他采用这个方法，也许在一个很长的时期中所画的东西都是乱七八糟什么都不像的，他画了很久以后还不能像画家那样画出清晰的轮廓和线条，也许根本就画不出什么逼真逼俏的效果和图画的风味；然而在另一方面，他通过这种练习，他的眼睛看东西可以看得更正确，他的手画东西可以画得更准，他就可以了解动物、植物和各种天然物体之间大小和样子的真正比例，他就可以在配景作画方面取得得心应手的经验。我想达到的目的就是这些，我的意图不是要他懂得如何描绘什么东西，而是要他懂得如何认识那些东西；即使他画大门柱上莨菪叶形的装饰画得不太好，但只要他能认出哪种植物是莨菪，我就挺喜欢了。

此外，在这个练习和其他练习中，我不使我的学生只觉得他一个人好玩。我希望我能继续不断地同他一块儿分享乐趣，使他觉得这种练习更有兴味。除我以外，我不希望再有别人同他竞争，但是我这个竞争者，对他是并无妨害的，因此可以使他练习的时候很有兴趣，而不至于在我们之间造成猜疑。我也照他那个样子拿着铅笔，起初也像他那样不会使用。我想做一个阿贝尔[63]，可是我发现我却画得很糟糕。我开始画一个人，同小孩子在墙上画的人是一样的；每个胳臂画一笔，每条腿也是画一笔，十根指头画得比胳臂还粗。过了很久以后，我们两人都看出了这种不相配称的情形；我们发现一条腿要粗一些，但是粗的程度并不是到处都是一律的；胳臂的长度应当同身体成比例，等等。在这样的进度中，我不是同他一块儿前进，便只是走得比他稍稍快一点点，以致使他容易追上我，而且往往还超过了我。 我们有颜色和画笔；我们试着描画各种东西的色彩、面貌和状态。我们着色，我们绘图，我们随随便便地画，但在随随便便地画的时候，我们要不断地观察自然；除了大自然这位老师眼前的东西以外，其他的东西我们一概不画。

我们从前担心没有什么东西装饰我们的房间，而现在，你瞧，什么都有了。我们用框子把我们的图画装起来，并罩上很好的玻璃，以免谁再去动它；我们两个人看见这样放置图画，心里都想，不要忘了把自己的图画也这样放上去。我依次把它们挂在房间的四面墙上，每一幅画都要反复画二十到三十次，以便从每一张画中看出作者的进度：开头画的房子只不过是一个简单的四方形，而现在，它的正面、侧面、比例大小和影子，都画得非常逼真。这样逐步提高，使我们继续不断地获得了许多有趣的图画，这些图画，在旁人看来颇以为奇，

而在我们，则可鼓励我们经常地互相竞赛。我给我们最初画的那几幅最简单的图画装上亮晃晃的金边框子，以便使它们看起来比较美观；但是，当我们照着实物画得越来越像，而且确实是画得很好的时候，我反而只给它装一个简单的黑色框子，因为它本身已经很美，不再需要别的装饰，而且，要是让框子分去了人们对图画应有的注意，那是一项损失。所以，我们每一个人都以得到简朴的框子为荣；当一个人看不起另一个人的图画时，就说应该给它装上金框子。也许，几天以后，这些金框子就在我们之间成了笑柄，而且，我们也希望许多人都采用这种按图画的好坏装配框子的办法去评判他们自己的装饰。

我已经说过，几何学是不能被孩子们所理解的；但推究其原因，只能怪我们做得不对。我们没有认识到他们的方法和我们的方法不同，没有认识到几何学对我们可培养推理的熟练，而对他们则只能培养观察的熟练。所以，我们不要拿我们的方法去教他们，而要拿他们自己的方法去教；这样做更好些，因为我们学习几何学的时候，是把它当作一件既是推理的也是想象的事情的。当一项定理提出以后，就要去想象怎样论证，也就是说，要找出这个定理是根据哪一个已知的定理得出来的，并且在那个定理得出来的种种结论中去确切地选择它所需要的结论。

这样做法，即使是最谨严的推理家，如果他没有创造的才能的话，也马上会束手无策的。其结果怎样呢？结果，论证的方法不是由我们自己去找，而是由他口头讲给我们听；老师不是在教我们推理，而是在替我们推理，只是把我们的记忆力练习一下罢了。

画一些很准确的图形，把它们拼起来，一个一个地重叠起来，研究一下它们的关系；这样，你无须讲什么定义、命题或任何论证的方法，只简简单单地把图重叠起来，反复观察，就可以学会全部初等几何学。至于我，我是不想教爱弥儿几何学的，相反地，要由他来教我；由我寻找那些关系，而他则发现那些关系，因为我在寻找那些关系时，采用了使他能够发现那些关系的方法。 例如画圆周的时候，我不用圆规，而用一根线一端系一个笔尖，另一端系在一个轴上转一个圈。 画好以后，我就把一个个的半径加以比较，这时候，爱弥儿就会笑我，就会告诉我说，如果把那根线老是拉得那么紧的话，是不至于画出不相等的半径的。

如果我要量一个六十度的角，我便以这个角的顶点为中心，画一个整个的圆形而不画一个弧形；因为，对孩子们是不能采取什么不言自明的含蓄做法的。我发现这个角的两条线间切取的那一部分圆是整个圆形的六分之一。 画完以后，我又以这个角顶为中心画一个比较大的圆，我发现这第二个弧形仍然是它的圆形的六分之一。我又画第三个同心圆，我在这个圆上又做了同样的试验，终于使爱弥儿对我这种愚蠢的做法大吃一惊，于是就告诉我说，这个角所切取的每一个弧，不论大小，都是圆形的六分之一，等等。这样一来，我们马上就懂得半圆规的用法了。

为了证明三角形三角之和等于二直角，别人是画一个圆来证明；而我则相反，我先使爱弥儿在圆周内看出这一点，然后对他说："如果把圆周去掉，留下这几条直线，这几个角的大小变没有变呢？"等等。

一般人对作图的准确性是不大注意的，认为可以假定它是准确的，因此，就把他们的注意力集中于怎样证题。我们的做法则相反，我们所关心的，不是怎样证法；我们认为最重要的是，画线要画得很直，很准确，很均匀；画方就方，画圆就圆。为了证明图是不是画得精确，我们就用所有一切可以觉察得到的特征去检验它；这样，就使我们每天都有发现一些新特征的机会。 我们按一条直径把一个圆折成两个半圆；按对角线把一个正方形摺成两半：我们把两个图形加以比较，检查哪一个图的边折得最准确，因而把那个图分得最好；我们要讨论一下在平行四边形和不等边四边形中是不是也能够分得这样平均，等等。我们有时候在没有做试验以前就要预言一下是否能做得成功，并且要尽量找出其中的道理，等等。

对我的学生来说，几何学只不过是一门怎样掌握使用尺子和圆规的艺术；千万不要把它跟图画混同起来，他在画图画的时候是不用这两种器具的。 应当把尺子和圆规都锁起来，不要轻易给他使用，而且，即使使用，用的时间也要很短，以免他习惯于拿它们去乱画；我们可以在散步的时候把我们所画的图带在身上，好谈谈我们应该怎样画或者我们打算怎样画。

我永远也不会忘记这件事情：我在都灵看见过一个年轻人，他小时候，老师每天拿出许多各种各样几何形状的奶油薄饼，叫他把其中等周形的薄饼都挑选出来，想通过这个办法教他学会周长和面的关

系。因此，这个小小的贪吃鬼就把阿基米得[64]的艺术做了一番透彻的研究，以便去寻找可以多吃几口的饼[65]。

小孩子玩羽毛球，可以锻炼他的眼睛看得准，手打得稳；他抽陀螺，可以增长他的气力，但是他不能从其中学到什么东西。我有时候问人家，为什么不给孩子们玩大人所玩的需要技巧的游艺，例如网球、槌球、台球、射箭和足球。他们回答我说，在这些游艺当中，有些是他们的体力玩不了的，而另外一些，由于他们的五官和四肢发育不够，所以还不能玩。 我认为，这些理由是不对的，这无异是说，一个孩子没有大人那样的身材，就不能穿大人那样的衣服。我的意思并不是要他们拿我们玩的大棍子到一个三英尺高的台子上去打弹子，也不是要他们到我们的运动室去打台球，或者要他们的小手使用网球拍子；我的意思是要他们在一个大厅里玩，大厅的窗子可以用东西挡起来，叫他们在里面先只玩软球，按他们的进度开始用木拍子，然后用皮拍子，最后才用肠线绷的拍子。 你认为他们最好是玩羽毛球，因为它不那么使人疲劳，而且也没有危险。你这两个理由都是错误的。羽毛球是妇女们玩的东西；没有哪一个妇女见到皮球滚来时不逃跑的。她们白嫩的皮肤经不住撞擦，她们的脸不能打伤。可是我们，生来就是要成为身强力壮的人的，难道说不吃一些苦就能成为这样的人吗？如果从来没有受过打击，又凭什么力量去抵抗打击呢？老是那样有气无力地玩，即使是笨一点的话，也不会出岔子；一个羽毛球掉下来是打不伤人的；然而正是因为要用手去保护头，所以才能把我们的手锻炼得异常灵活，正是因为要保护眼睛，所以才能锻炼我们的眼睛看得准，看得明。从大厅的这边跳到那边，判断那跳在空中的球将落到什么地方，又狠又准地用一只手把球打出去，这些游戏虽不适合于大人玩，但可以用它们来培养孩子们的本领。

人们说，孩子的筋骨太柔嫩！他们的筋骨气力虽差，但是却比较灵活；他们的胳臂虽然没有劲，但总是一条胳臂；应当比照其他的器官加以适当的锻炼。人们又说，孩子们的手中没有掌握什么技巧；正是因为这个缘故我才希望教他们学一些技巧。 一个大人如果同他们一样地没有经过很多的锻炼，其动作也是不会比他们的动作灵巧的。我们只有在使用过我们的器官以后，才懂得怎样去运用它们。只有从长期的经验中我们才能学会充分发挥我们本身的能力，而我们要真正学习的，正是这种经验，所以，不能不趁早就开始学起。

凡是我们能做的，都可以教他们去做。谁都看到过身子灵巧的孩子，做起事来手脚的灵活和大人是一样的。我们差不多在所有的市集上都看到过他们表演金鸡独立、双手走路和花样跳绳。这些年来，有多少儿童剧团把观众吸引到意大利喜剧院去看他们的芭蕾舞啊！在意大利和德国，谁没有听说过著名的尼科利尼哑剧团？哪一个曾经讲过，同成年的舞蹈家相比，那些儿童的动作没有那样熟练，姿势没有那样优美，耳朵听音乐没有那样准确，舞蹈没有那样柔和？ 诚然，首先，他们的指头粗短而不灵巧，手也肥大，不太拿得稳东西，但是不是因此就使其中的几个孩子不会写字和画图呢？要是别人在他们那样的年纪，也许连笔也不知道怎样拿法咧。全巴黎的人现在都还记得，有一个英国女孩子年纪只有十岁，却能弹一手好钢琴[66]。 在一个市长的家里，我曾经看见过，大家在餐后用茶点的时候，把他的一个漂亮的八岁男孩放在桌上演奏大提琴；他站在桌上，宛如站在高台中央的一个塑像，而大提琴的个儿也差不多同他的身子一样高，可是这孩子演奏的美妙，竟使提琴家也为之吃惊。

我觉得，以上这些例子和许多其他的例子都证明，大家认为孩子们笨而无力，不宜做我们所做的运动，只不过是想当然耳；如果说你们还没有看见过他们把这些运动做得成功的话，那全是因为你们从来没有要他们练习的缘故。

也许有人会说，我在这里谈到儿童的身体时，又犯了我在谈到儿童的心灵时所谴责的过早地培养的错误。这两者是大不相同的；因为，在这两种进步中，有一个只是表面的进步，而另一个则是真正的进步。我已经论证过，孩子们表面上看起来好像有心思，其实他们是没有心思的；反之，他们看来能做的事，他们是能够做到的。此外，我们始终要想到的是，所有这些只不过是或者只能是游戏，才是大自然要求他们的使一切活动能舒展自如的办法，才是使他们的娱乐变得更有趣味的艺术，以便使他们不感到有丝毫的勉强，不至于把娱乐当成了苦役。因为，归根到底，如果我不能够使游戏在他们看来是一种教育人的办法，他们又从哪里觉得游戏是很有趣味的呢？即使我不能做到这一点，只要他们玩得高兴而不出什么毛病，同时又消磨了时间，则目前他们在各方面能否取得进步，是无关紧要的；反之，如果照你们所想的，非要他们学这个学那个不可，那么，就不能不最终使他们感到束缚、愤恨和烦恼。

我对我们经常不断地使用的最重要的两种感官所说的话，也可以用来说明我们应当怎样锻炼其他的感官。视觉和触觉对静止的和运动的物体都同样能起作用；但是，因为只有空气的振荡才能触动我们的听觉，只有运动的物体才能发出声音，所以，如果万物都静止不动的话，我们就永远也听不到什么声音了。 在夜里，我们只有在高兴的时候才活动，所以我们对一切动的物体总是感到害怕的，因此我们的耳朵必须要灵，要能通过它听到的声音判断发出声音的物体的大小和远近，以及它的振动是很猛烈还是很轻微。动荡的空气是往往要受到反射的，一有反射就要产生回音，因而使我们听到的声音有所重复，觉得那发出声响的东西是在别的地方而不是在它本来的地方。在平原和山谷中，我们如果把耳朵贴着地面，就比我们站着能听到更远的脚步声和马蹄声。

由于我们已经把视觉同触觉做过一番比较，所以也须把它拿来同听觉比较一下，以便知道从同一个物体同时发出的两种印象，哪一个最先达到接受印象的器官。当我们看到大炮的火光时，我们还可以进行躲避，但一听到了爆炸声，那就来不及了，因为炮弹已经到了我们的跟前。我们可以根据闪光和雷声之间相隔的时间来判断那一声霹雳是从多远传来的。你们要使孩子们懂得这些经验，要使他们就他们的能力所及去取得这些经验，并且能举一反三，归纳出其他的经验；不过，我倒是一百个情愿他们对这些经验一个也不知道，而不愿意由你把这些经验告诉他们。

我们有一个同听觉器官相应的器官，那就是发声器官；但是我们没有同视觉器官相应的器官，我们不能使颜色像声音那样反复出现。我们对听觉器官也有一个培养的办法，那就是使主动器官和被动器官互相地进行锻炼。

人有三种声音：说话的声音或音节清晰的声音、唱歌的声音或有旋律的声音、感伤的声音或高昂的声音，感伤的声音是感情的语言，它使人的歌唱和说话富有蓬勃的生气。小孩同大人一样，也有这三种声音，然而也同样不知道把这三种声音加以结合。 他也像我们一样，能笑、能哭、能感叹、能叫喊、能呻吟；但是他不知道把这些声音的音调变化同其他两种声音配合起来。完美的音乐是把这三种声音结合得非常之好的。 孩子们是不会这种音乐的，他们唱的歌没有情感。同样，在说话的声音中，他们的话也没有声调；他们叫喊，但他们不能

音节分明地叫喊；正如在讲话中没有抑扬一样，他们的叫声也不洪亮。我们的学生讲起话来声音还更单调，因为他的情感还没有焕发起来，所以还不能把感情的表达同他的语言结合在一起。 不要教他去背诵悲剧或喜剧角色的台词，甚至像有些人所主张的教他朗读，我认为也是不必要的。他的脑子再好也不会好到能有声有色地说他们一点也不懂的事情，或者有表情地发抒他们从来没有体会过的情感。

教他说话的时候要声调匀称而清楚，要咬清音节，要吐字准确而不故意做作，要懂得和按照语法规定的重音和韵律发音，要有足够的音量，让人家听得清楚，但是绝不要把声音提高到超过需要的程度——在公立学校受过教育的学生一般都有这个毛病；在任何事情上都不要有过分的多余。

同样，在唱歌的时候，声音也要唱得准，唱得稳，唱得柔和而响亮；他的耳朵要听得出拍子和韵调；但是，做到这一点就够了，不要有过多的要求。拟声音乐和舞台音乐是不适宜于在他那样的年纪时唱的；我甚至不希望他唱歌词，如果他要唱的话，我就尽量拿适合于他年纪的有趣的歌词给他唱，而且歌词的意思也要像他的思想那样简单。

有人以为，既然我不急于教他识字，我也不急于教他认谱。我们要避免使他因过分用心而仿害脑筋，我们不要急于使他的心思专注于那些死板的符号。我承认，这看起来好像是很困难的；因为，正如不识字也能说话一样，在起初即使不识乐谱也是能唱歌的。但是，其间有这样的区别：说话是表达我们自己的思想，而唱歌则是表达别人的思想。为了能表达它，就必须认识它。

但是，第一，即使不认识乐谱，我们也可以听出来，而一支歌子我们用耳朵去学总是比用眼睛去学更学得准确的。 此外，为了更好地理解音乐，仅仅会唱，是不够的，还必须能自己作曲；这两方面要同时学习，不这样，就永远不能精通音乐。起初，教你们的小音乐家练习写很通顺的、念起来很铿锵的句子，然后用很简单的调子把它们连起来，最后用正确的音符标出它们的不同的关系；只要好好地选择一下音韵和休止的时间，就可以做到这一点。最重要的是，绝不要做荒唐怪诞的歌，歌中绝不要有感伤的词句。一个优美的歌调总是朴实易唱的，总是以主弦的音起唱的，而且还那样清楚地表达了低音，所以

容易听，也容易合着它唱；因此，为了训练嗓子和耳朵，最好是合着大键琴唱。

为了更好地发音，就要在发音的时候把音吐清楚，因此我们采用了以一些音节表示的字音唱歌法。 为了区别音阶，就需要定出那些音阶和它们固定的间隔的名称；因此才产生了各种音程的名称，产生了标示琴键的字母和标示音阶的音符。 C和A表示两个固定不变的音，始终由一定的键发出来。 ut和la的情况则不同。 ut始终是大调的主音或小调的中音。 La始终是小调的主音或大调的第六音。 所以，字母所表示的，是我们音乐总谱中各关系之间不变的间隔，而音节所表示的则是不同音调的相似关系的相似间隔。 字母表示键盘上的键，音节表示调式的音阶。 法国的音乐家把这些区别搞得一团混乱；他们把音节的意思和字母的意思混为一谈；他们在琴键上使用了双重的符号，这完全是多余的，而且，正是因为对琴键使用了双重的符号，所以才没有给表示音弦的符号留下余地；结果使ut和C在他们心目中始终认为是同一个东西；实则不是那样的，也不应该是那样的，因为，如果是同一个东西的话，C有什么用处呢？ 同样，他们的字音唱歌法也是非常之难的，而且也没有什么用处，因为在采用他们这个方法的时候，既然像ut和mi这两个音节能同样表示大三度、小三度、增三度或减三度，所以也不能使我们的心灵获得一个清楚的概念。 恰恰在这个产生了许多优秀的音乐著作的国家里，学起音乐来反而更困难，这到底是怎样一回怪事呢？

我们要采取最简单明了的办法来教我们的学生；我们只教他学两种调式，这两种调式的关系始终不变，而且始终是由同样的音节代表。不论他是唱歌还是弹奏乐器，都要教他把调子定在可以作为基音的十二个音的一个音上，同时，不论是转到D调、C调、G调或其他调子，都要按调式的不同把结尾落在ut或la上。 这样做，他才能明白你的意思，才懂得为了要唱得准或弹奏得准，心中要常常想到调式的主要关系，才能演唱佳妙，进步迅速。法国人所谓的“自然唱谱法”，实在是荒谬极了；它模糊了事物的真实概念，而代之以令人迷惑的奇怪的概念。只有改变调式的“变调法”才是最自然的。以上就音乐问题所谈的话已经是够多了；只要你始终把它作为一项娱乐，你爱怎样教，就可以怎样教。

以上，我们已经清楚地了解到外界物体在它们的重量、形状、颜色、硬度、大小、距离、温度、静止和运动方面对我们的身体的关系。 我们已经知道，我们对哪些物体可以接近，对哪些物体应该远离，以便采取必要的办法克服它们的阻碍，或者抵抗它们可能给我们造成的伤害；但这还是不够的，因为我们的体力在不断地消耗，所以需要继续地使它恢复元气。 虽然我们有把其他物质变成我们本身的物质的能力，但对物质不能不有所选择，因为，并不是所有的食物都是适合于人吃的；由于一个人的体质和他居住的地区、他的特殊的性情以及由他的职业所决定的生活方式不同，所以，在人能吃的东西中，有些很适合于他，有些则不那样适合于他。

如果说为了选择适合于我们的食物，就必须等到取得了辨别和选择它们的经验之后，才去选择的话，那我们就可能会饿死或毒死的：最仁慈的上帝已经把可以感知的生的乐趣造成了保存生命的工具，使我们能够根据我们的口味知道哪些东西适合于我们的胃。在自然状态下，对人来说，最可靠的医生莫过于他的食欲；我毫不怀疑的是，只要他按照他原始的食欲觉得最可口的食物，就一定是最有益于健康的食物。

不仅如此。 造物主不只是为他赋予我们的需要提供食物，而且还为我们自己产生的需要提供食物；正是为了经常使我们的欲望同需要相适应，所以他才使我们的口味随着我们的生活方式进行改变。我们愈脱离自然的状态，我们就愈丧失我们自然的口味，说得更确切一点，就是习惯将成为我们的第二天性，而且将那样彻底地取代第一天性，以致我们当中谁都不再保有第一天性了。

由此可见，愈是自然的口味，就愈为简单，因为这种口味是最容易改变的；但是，如果我们常常拿怪味的东西去刺激它的话，到它形成了一定类型的口味以后，就不再更改了。 一个人如果尚未浸染一个地方的饮食习惯，则他对任何地方的习惯都可以毫不困难地适应的；但是，一旦他有了一个地方的饮食习惯之后，就再也不能适应另外一个地方的饮食习惯了。

这一点，我觉得，就所有的感觉来说都是对的，特别是就所谓的味觉来说，更是如此。我们的第一种食物是奶；我们只是逐渐逐渐地才习惯于强烈的味道的，而在起初，我们是挺不喜欢它们的。在原始

人看来，水果、蔬菜、草以及烤熟的肉，虽没有放调味品和盐，但已经是盛馔了[67]。 一个野蛮人第一次喝酒的时候，一定要现出皱着眉头的样子，把酒吐出来；即使在我们中间，一个人只要活到二十岁都还没有尝过发过酵的饮料的话，是再也不会养成喝这种酒的习惯的；所以，如果不是在童年时候别人拿酒给我们喝过，也许我们全都会成为滴酒不尝的人的。的确，愈是简单的口味，就愈是我们人人共有的口味；而大家所不喜欢的，正是那些五味俱全的菜肴。 反之，谁曾经看见过哪一个人不喜欢水和面包呢？ 这是自然的意图，也是我们的规律。尽量让孩子保持他原始的口味，使他吃最普通和最简单的东西，使他的嘴经常接触的是一些清淡的味道，不要养成一种爱好过于厚重的味道的习惯。

我在这里并不是探讨这种生活方式是不是更有益于健康，我不是从这个角度来研究它的。我的目的，只是论证这种方式最合乎自然，最易于适应其他的方式，因而是最可采取的。有些人说，应该使孩子们习惯于他们长大以后所吃的食物；这在我看来，是没有道理的。当他们的生活方式是那样不同的时候，为什么吃的东西要相同呢？一个大人由于工作的劳累和心思的焦虑，所以需要味美汁多的食物，给他的头脑带来新的元气；可是，刚刚才跳跳闹闹地玩了一阵的小孩子，他的身体正在成长，所以需要很丰富的食物，以产生大量的乳糜。再说，一个成年人已经有固定的社会地位、职业和家庭；而小孩子，谁说得上他将来的命运是怎样的呢？ 因此，在任何事情上都不要使他形成一种刻板的方式，以免在必要的时候要花很大的力气才能更改。不要使他不到处带一个法国厨子跟着走，他就会饿死，不要使他将来对别人说只有法国人才做得出好吃的东西。 顺便提一下，这样的矜夸，实在是可笑的！恰恰相反，在我看来，只有法国人才是唯一不懂得饮食之道的人，因为他们需要一种特殊的艺术才能把菜做得合乎他们的胃口。

在我们的各种感觉中，味觉对我们的影响往往是最大的。 所以，我们在判断那些补益我们身体的东西时，比之判断形成我们周围环境的东西关切得多。有千百种东西，在我们摸到、听到或看到的时候，都觉得无所谓的；但是，几几乎还没有哪一样东西在我们尝到的时候不引起我们的注意。 此外，味觉的活动又全是肉体的和物质的，只有这种感觉才是不能凭想象解决问题的，至低限度可以说，就我们所有的感觉而论，味觉中所掺杂的想象，其程度是最轻微的；反之，模仿

和想象往往使其他感觉获得的印象掺杂有精神的成分。一般地说，心地柔和而贪恋色情的人，性情急躁和真正敏感的人，虽易受其他感觉的影响，但对味觉是相当淡漠的。从这一点看，似乎味觉同其他感觉相比是次要的，而贪图口腹的倾向是可鄙的；但是，我从这一点得出的结论正好相反，我认为，抚养孩子最合适的办法，就是要通过他们的饮食对他们进行教育。 贪食心比虚荣心好得多，因为前者是一个自然的欲望，是直接由感官决定的；而后者则是习俗的产物，每每为人的轻浮行为和各种恶习所左右。贪食是孩童时期的欲念，然而这个欲念是不能同其他欲念相匹敌的，一遇到其他的欲念，它就会消失。啊！请相信我说的话，不用太久，一个孩子就不会再对他吃的东西花许多心思的；当他心中装的事情太多的时候，他的嘴就不会再叫他用脑筋了。到他长大的时候，千百种强烈的感情将转移他贪吃的心，使他产生贪图虚荣的欲念，因为，唯独这种欲念能凭借别的欲念而滋生，而且最终将把所有一切其他的欲念全都吞没。我曾经多次观察过那些考究美食的人，他们一醒来就考虑当天要吃些什么东西，对他们所吃的一顿饭，其描述之详细，一如波利毕 [68] 之描述一场战争。我发现，所有这些所谓的成年人，无非是一些四十岁的孩子而已，既没有气力，也长得不结实，真是“徒耗地力的人” [69] 。贪食是意志不坚决的人的一种恶习。一个贪图口福的人的心思，完全贯注在他的一张嘴里，他一切都为了吃；他愚蠢无能，只有在饭桌上才有他的一席地位，他只懂得品评菜肴；我们就把这件事情毫不惋惜地交给他办好了，对他来说，这件事情也比其他事情更为适当，对我们和他都有好处。

担心贪食的恶习在一个有出息的孩子身上扎下了根，这是见识短浅的人的一种杞忧。在孩童时期，我们心中所想的只是吃；到了少年时期，我们就不想了，所有一切在我们看来都是好吃的，何况还有许多其他的事情要我们去做哩。然而，我并不希望大家把这样一个十分低级的动机加以不明智的利用，也不希望用美味的食物作为对良好行为的鼓励。我不明白的是，既然整个童年只能是或者说应当是玩耍和嬉闹游戏的时期，为什么不可让纯粹的身体锻炼得到适当的物质代价。 当马召尔卡岛上的一个小孩看见树顶上挂着一只篮子，就用石弓把它弹下来，如果他因此而得到什么好处的话，难道说有什么不应该，难道说不能吃一顿美好的早餐去补偿他用来获得那只篮子所花费的气力 [71] ？ 一个年轻的斯巴达人冒着挨一百皮鞭的危险，轻手轻脚

地溜进厨房偷了一个活生生的小狐狸，当他把它藏在罩衫里带出厨房的时候，它用爪子抓他、咬他，使他的血都流出来了，然而这个年轻人因羞于被人家捉住，即使痛断肝肠也不变神色，甚至叫都不叫一声，像这样，最终由他享用他的掳获物，在被狐狸咬了一顿之后，由他来吃它，难道说不应该吗？绝不应当把一顿盛餐看作为一种报酬；但是，为什么有时候不能把它作为一个人为了获得这顿盛餐而花费的心力的结果呢？爱弥儿是绝不把我放在石头上的那块点心当做给跑得好的人的奖品的；他只知道，要获得那块点心，唯一的办法是比别人早先到达那块石头。

这同我刚才就菜肴要怎样简单所讲的原理并不矛盾，因为，为了使孩子们的胃口好，问题不在于怎样刺激他们的肉欲，而在于使它得到满足；只要我们没有使他们养成考究味道的习惯，那么，用世界上最普通的东西就可以满足它的。 由于身体成长的需要而造成的胃口常开的现象，就是一种调味的作料，有了这种作料，就可以代替许多其他的作料。只要有水果、乳制品、比普通面包稍微精致一点的糕点，尤其是有慎重调配这些食物的艺术，即使把一群群的孩子带到天涯海角去游历一趟之后，也不至于使他们变成嗜好厚味或味觉迟钝的人。

对肉类的嗜好，并不是人的天性，关于这一点，例证之一是，孩子们对肉制的菜都是很淡然的；他们全都喜欢选蔬食类的东西吃，例如乳制品和水果等等。 因此，重要的是，不要去改变他们这种原始的口味，不要使他们成为嗜肉的人，这样做既无损于他们的健康，也有助于陶冶他们的性情，因为，不管你怎么样解释，都不能否认酷嗜肉类的人一般都比其他的人残酷和凶暴，这种情形，在任何地方和任何时候都是一样的。英国人的野蛮，是人人皆知的[72]；而高卢人则相反，他们是人类当中最温和的人[73]。 所有的野蛮人都是很残酷的，其所以如此，并不是由于他们的性情使然，而是由于他们的食物。他们去打仗，就像去打猎一样，他们把人也当做熊看待。 在英国本土，屠夫是不能当证人的[74]，外科大夫也不能当证人。大恶棍歹徒杀了人还喝人血，因此他们的心变得十分冷酷。荷马把食肉的独眼巨人描写得十分可怕，而把食忘忧树的果子的人则描写得那样可爱，只要同他们一度来往，就立刻会忘掉自己的家乡，愿意同他们生活在一起。

“你问我，”普卢塔克说道，“毕达哥拉斯[75]为什么不吃兽类的肉；可是我，我倒要反过来问问你，第一个人要有多大的勇气才能把打死的兽类的肉拿到嘴边，才能用牙齿咬碎那垂死的动物的骨头，才能在面前摆着死了的动物，吃那些尸体，而且把片刻之前还在叫、在吼、在走、在看的动物的肢体吞到胃里去。他的手怎能把一块铁器插进一个有感觉的生物的心脏？他的眼睛怎能忍心去看那杀戮的情形？他怎能忍心看那可怜无助的动物流血、被剥下了皮和被肢解？他怎能忍心看那颤动的肉？ 它们的气味怎么会不使他感到恶心？ 当他去清除那伤口上的污物，洗涤那凝在伤口上的污血时，他怎么会不感到厌恶和害怕呢？

“剥下的皮在地上跳动，

火上烧烤的肉在哀鸣，

吃肉的人不能不战栗，

听见它们在腹中诉泣。

“当他第一次违反自然，做这样一顿可怕的膳食时，心中的感触和想象一定是这个样子，当他第一次看见一个活活的牲畜而感到饥饿的时候，当他想吃掉那还在吃草的动物的时候，当他叫别人把那只正在舐他的手的羊羔戮死和砍成碎块烹煮的时候，他心中是一定有这种感触的。使我们感到惊吓的，是那些最先享用这种残忍的盛餐的人，而不是那些抛弃这种盛餐的人；不过，起初享用这种盛餐的人虽然野蛮，但还有几分理由，而在我们，是没有那种理由的，因此说明我们比他们还野蛮一百倍。

“吃这种盛餐的原始人向我们说道：神所喜爱的人啊，把我们当时的情形同你们现在的情形比较一下，就可以看出你们是多么幸福，我们是多么可怜！新形成的土地和雾沉沉的空气还不听从季候的使唤；河水的流向无定，到处冲毁了它们的河堤；池沼、湖泊和深渊大泽中的水泛滥于地面上四分之三的土地，而另外的四分之一，则满是荒芜的树木和丛林。 地上不出产好吃的果实；我们没有耕作的器具，我们不懂得种地的方法；不播种的人就没有收获。所以，我们无时不忍饥受饿。冬天，苔藓和树皮就是我们常吃的食品。小慈姑和石南树的绿

根，在我们看来就等于珍馐；当我们找到榉子、胡桃和橡子的时候，大家就高兴得围着一株橡树或榉树跳舞，唱着调子简单的歌曲，称呼大地为养育我们的母亲；这就是我们唯一的节日，我们唯一的欢乐，除此以外，我们一生都过的是艰难和痛苦的日子。

“当荒芜不毛的土地不再供给我们任何东西的时候，我们为了保全生命就只好违背自然，吃掉我们可怜的同伴，以免跟他们同归于尽。可是你们这些残忍的人，谁在强迫你们去杀人害命呢？看一看你们周围的东西是多么丰富！大地给你们出产了多么多的果实！田野和葡萄园给你们带来了多少财富！有多么多的牛羊拿它们的奶来滋养你们，拿它们的毛给你们做衣服！你们还要什么呢？当你们财丰物阜有吃有穿的时候，怎么会狂暴到去杀了那么多的人呢？你们为什么要说我们的母亲——大地的谎话，责备她不供给你们吃的东西？ 你们为什么要侮辱那神圣的法则的发明者赛丽斯[76]，为什么要侮辱人类的安慰者、豪爽的巴考士[77]？ 难道说他们丰厚的礼物还不够用来保存人类！你们怎么忍心把他们甜美的果实和那些骨头一起放在你们的桌上，怎么忍心在喝奶的时候又喝给你们奶吃的牲畜的血？你们称之为猛兽的狮子和豹子，按照它们凭力量的本能去伤害其他的动物，以保持它们的生命。 可是你们比它们还凶猛一百倍，你们的违反本能，不是出于什么需要，而是为了贪图那残酷的享受。你们所吃的那些动物，它们并不吃别的动物；至于食肉兽，你们不但不吃它们的肉，反而学它们的样：你们用来充饥的，是那些性情温和的无辜的牲畜，这些牲畜不但没有伤害过任何一个人，而且还依依不舍地陪伴在你们的身边，替你们做工，可是它们辛劳一阵的代价，就是被你们吞食。

“啊，违反自然的凶手！如果你硬说大自然之所以生你，就为的是叫你去吞食你的同类，去吞食像你一样活生生的有感觉的有骨有肉的生命，那就把大自然使你对这种可怕的食物感到的恐惧心情完全抛弃，亲自去杀那些动物，我的意思是说，不用刀斧而用你自己的手去杀那些动物，像狮子和熊一样，用你们的指甲把它们的皮撕下来，把一条牛咬成碎块；把你们的手指插进它们的皮；把一只羊羔活活地吃下去，趁它的肉还热气腾腾的时候就吞进肚里，把它的灵魂和它的血都吞下去。你战栗！你不敢用牙齿去咬那活鲜鲜的还在颤动的肉！ 可鄙的人呀！ 你先把那个动物杀死，然后才把它吃掉，这样做，好像是为了叫它死两次。这还不够，死肉还依然使你感到厌恶，你的肠胃接

受不了，必须把它拿在火上做过，煮过，烤过，用药材调配味道和改变它的形象；你要屠夫、厨工和炙肉师替你消除屠杀的恐怖痕迹和烹调那死了的躯体，以便让味觉在烹调技术的欺瞒之下不至于对那些奇异的味道感到难吃，而且还津津有味地品尝那目不忍睹的尸体。”

尽管这段文章同我论述的问题没有关系，但我还是禁不住要把它抄录在这里，我相信，在读者当中是不会有人表示反对的。

不论你使孩子们采取哪种摄生法，只要你使他们养成了吃普通的和简单的菜肴的习惯后，你就让他们爱吃多少就吃多少，爱怎样跑和玩，就尽量去跑跑玩玩，你可以放心，他们绝不会吃得太多，也不会患消化不良症；但是，如果你使他们有一半的时间是在挨饿，同时他们又找得到逃避你的监督的办法，那么，他们就会尽力追补他们的损失，他们将一直吃到发吐，一直吃到撑破肚皮为止。我们的食欲之所以过度，只是因为我们没有使它遵循自然的法则；我们经常在规定或增减我们的膳食，但无论是增是减，都由我们的手做天平，而这个天平的衡量标准是我们的想象而不是我们的胃。 我往往要举我看到的一些例子。在农民的家里，菜橱和果箱随时都是打开的，然而无论孩子或大人并不因此就患消化不良的病。

如果真的有一个孩子十分贪吃（我相信，采用我的办法以后，是不可能出现这种情形的），那么，只要拿一些他所喜欢的游戏就可以极其容易地分散他这种贪食的心思，而且到最后能在他不知不觉中消除他的营养不良的现象的。像这个又可靠又容易的办法，怎么会所有的教师都没有想到呢？希罗多德描写[78]吕底亚人在食物极端缺乏的情况下，曾经发明了一些游戏和其他的娱乐，来解除他们的饥饿，因而竟然整天把吃饭这件事情都忘记了[80]。你们这些学识渊博的教师也许把希罗多德的这段记载看过一百遍，然而没有想到可以把那些方法应用于孩子。在你们当中也许有人会向我说，一个孩子是不会自动离开餐桌去研究他的功课的。老师，你说得对；不过，我说的是他们的游戏而不是他们的功课。

嗅觉对于味觉，就像视觉对于触觉那样，它先于味觉，它告诉味觉这样或那样东西将对它发生影响，告诉它按照我们预先得到的印象去寻找或躲避那种东西。我听说，野蛮人的嗅觉的感受跟我们的嗅觉的感受完全不同，他们对好的气味和坏的气味的判断也跟我们完全两

样。在我，我是很相信这种说法的。气味就其本身说来，给人的感觉很轻微；它所触动的，与其说是人的感官，不如说是人的想象力，它使人闻到的味道，不如它使人尝到的味道的影响大。这个假定如果成立的话，那么，某种人由于他们的生活方式而产生跟别人极不相同的味觉之后，必然对味道的判断也是截然相反的，从而，对显示味道的气味的判断也是截然相反的。一个鞑靼人闻到一匹死马的一块臭肉，其愉快的心情，也好像我们的猎人闻到一只半腐的松鸡。

稀微的一些感觉，宛似沾满花香的东西一样，对那些忙忙行走、无心漫步的人和工作虽然不多但无暇偷闲的人说来，是无所谓的。经常挨饿的人，对那些不预示有什么吃的东西的香味，是毫无兴趣的。

嗅觉是想象的感觉，由于它使神经受到了一种很强烈的感染，因此大大地激动着人的头脑；正是因为这个缘故，所以它才能一时使我们感到兴奋，往后又渐渐地使兴奋的心情完全消失。它在我们的爱好中起着显著的作用。化妆室的芬芳气味并不是如大家所想象的是一个没有多大用处的香饵；如果一个聪明而感觉迟钝的人闻到他情人胸前所戴的花的气味心里动都不动一下的话，我不知道我们是应该对他表示称赞还是表示惋惜。

所以，嗅觉在童年时期不应当过分活动，因为在这个时期，想象力还没有受到欲念的刺激，因而还不易于为情绪所感染，同时，在这个时期我们还没有足够的经验凭一种感官的印象预料另一种感官的印象。这个事实也是完全经过研究而证实的，可以肯定地说，大多数孩子的嗅觉都很迟钝，而且几乎等于是没有。其原因，不是由于孩子们的嗅觉不如大人的嗅觉灵敏，而是因为它们没有同其他的观念相联系，不像我们的嗅觉这样容易受到一种快乐的感觉或痛苦的感觉的影响，因而从其中感到愉快或痛苦。我相信，只需对我们自己的身体进行研究，用不着对两性的身体做比较的解剖，我们就能知道为什么妇女们对气味的感受一般都比男子灵敏。

有人说，加拿大的野蛮人从青年时候起就把他们的嗅觉锻炼得这样的锐敏，以致虽然他们都有猎狗，但在打猎的时候都不用它们，因为他们自己就可以当他们的狗用。 因此，我想，如果我们培养孩子们像猎狗辨别猎物那样辨别他们的饮食的话，我们也可以使他们的嗅觉达到同样的灵敏程度；但是，如果这不是为了使他们明白嗅觉和味觉

的关系，我的确认为，这样做是没有多大用处的。大自然已经注意到要使我们了解这些关系了。 它使嗅觉器官和味觉器官紧邻在一起，因而使味觉器官的活动几乎同嗅觉器官的活动不能分离，它在口腔中布置好使它们直接相连的通道，所以我们尝到什么味道的时候，就不能不闻到什么气味。我只希望大家不要为了欺哄一个孩子就去改变这种自然的关系，例如用一块香甜的东西去掩盖药物的苦涩；因为这两种感觉很不协调，所以是瞒不住他的；比较强烈的感觉将消除另一个感觉的效果，因而他吃起药来还是感到一样难吃；这难吃的味道将同时传遍受影响的一切感官，稍稍有一些感觉，就会使他想到其他的感觉；非常适口的香味，在他看来也成了一种难吃的味道了；所以，正是因为我们采取了不周到的办法，才使我们愉快的感觉遭到牺牲，而不愉快的感觉有所增加。

我留在以后的篇幅中谈的，是第六个感觉的培养；我把这第六个感觉称为共通的感觉，其所以这样称法，并不是因为人人有这种感觉，而是因为它是由其他的感觉的很好的配合使用而产生的，是因为它能通过事物的种种外形的综合而使我们知道事物的性质。因此，这第六个感觉并没有一个单独的器官，它只是存在于人的头脑里；这种感觉完全是内在的，我们可以称它为“知觉”或“观念”。 我们的知识的广度，就是以这种观念的多少来衡量的；人的思想是否正确，就是看这种观念是否清晰和精密；我们所谓的人的智力，就是把这种观念互相加以比较的艺术。所以，当我说感性的理解或孩子的理解时，就是说它把几种感觉组合成简单的观念；当我说理性的理解或成人的理解时，就是说它把几个简单的观念组合成复杂的观念。

现在假定我的方法就是自然的方法，而且在应用这个方法的过程中也没有发生什么错误，那么，我们带着我们的学生已经通过种种感觉的领域，走到了孩子的理解的境界；我们跨出这个境界的第一步，就是成人的步伐了。但是，在进入那个新的境地以前，让我们回顾一下我们刚刚走过的地方。 每一个年龄，人生的每一个阶段，都有它适当的完善的程度，都有它特有的成熟时期。我们常常听说“成人”，但现在，且让我们来看一看一个“成熟的孩子”，也许这个人物对我们来说是比较新鲜的，还不至于令人感到有什么不高兴的地方。

有限的生命是这样的空虚和短促，以致当我们只看到它现在的情景时，我们是一点也不感动的。我们常常把幻想加在真实的事物上，

如果我们的想象力不给那些触动我们感官的东西加上魅力，则我们从其中得到的乐趣便没有什么意义，只能算是感觉器官的享受，至于我们的心，则仍然是冷冰冰的。秋天，大地装饰着种种的珍宝，展现出一片富丽的景色，让我们的眼睛欣赏；但是，欣赏并不等于感动，因为它发端于人的感想而不是发端于人的感情。在春天，田野上几乎是一片荒凉，没有长一些东西，树林也没有阴影，草地不过是刚吐叶儿，然而我们的心却为这景色所感动。看见大自然重返大地，我们觉得自己的生命也为之复苏；我们周围都是一片愉快的情景；那欢乐的伴侣，同温柔的感情时时相随的甜蜜的眼泪，已经是涌到了我们的眼皮边上了；可是，收葡萄时候的情景却是那么的欢腾和热闹，我们尽管是看到了它，但始终没有流一滴眼泪。

为什么会产生这种不同的心情呢？这是因为看到春天的景色的时候，我们的想象力就联想到随这种景色而来的季节，当我们的眼睛看见那娇嫩的幼芽时，我们的想象力就会给它加上花、果实、叶荫，有时候还加上叶荫之下可能出现的神秘情景。它刹那间就把一个接一个的情景连在一起，它所看到的，不是事物的将来的样子，而是它所想望的样子，因为这一切都是可以由它选择的。在秋天则相反，我们只能看到现有的景致。如果想到春天，则冬天阻挡了我们的道路，我们不活跃的想象力就会消逝在一片霜天雪地之中。

童年的美之所以比成年的圆熟更能引起我们的沉思，就是因为它有这种迷人的魅力。我们在什么时候才是真正愉快地观察一个成年人呢？那就是在我们回忆他的行为，从而追溯到他的一生的时候，才真正是怀着愉快的心情看他的，因为这个时候，我们可以说是又把他少年时候的光景展现在我们的眼前了。如果我们要按照他现在的样子或老年的样子去看他的话，则晚年衰老的观念将使一切喜悦的心情为之消失的。看着一个人大踏步地向着坟墓走去，那是一点也不愉快的，死的形象使所有一切都变丑陋了。

但是，当我想到那么一个十至十二岁的孩子，长得又健又壮，以年龄而论是发育得非常之好的时候，我无论对他的现在或将来都是不会产生什么不愉快的感觉的。我看见他蹦蹦跳跳、活活泼泼的，没有什么劳心的焦虑，没有什么痛苦的远忧，实实在在地过着现实的生活，充分地享受着那似将溢出他身体的生命。当我预想他长到另外一个年岁，能够运用他的感觉。他的思想、他一天天发达起来每时每刻

都在增加的体力的时候，如果我把他看作一个孩子，我心里感到喜悦；如果我把他想象为一个成人，我心里尤其喜悦；他沸腾的血温暖了我的血，我相信，我可以借助他的生命而生，他活泼泼的样子使我返回了青春。

钟声响了，发生了多大的变化啊！ 他失去了眼睛的光辉，他失去了脸上欢乐的容颜，再也不能游戏，再也不能蹦蹦跳跳地玩了。一个严峻而怒气冲冲的人抓着他的手，庄重地对他说："走吧，孩子"，接着就把他带走了。在他们进入的房间中，我隐隐看到了一些书。 书！就他那样年龄的人来说，是多么累赘的东西啊！那可怜的孩子一任那个人把他拉着；他用依依不舍的目光把他周围的东西看了一下，就沉默地走了，他眼里充溢了眼泪不敢哭出来，他心里充满了怨气不敢发出来。

啊，你这无所恐惧的人，你这生命中没有一个时刻曾感到过烦恼的人，你这白天不忧晚上不愁、尽过着快乐的时光的人，来吧，我聪明可爱的学生，快离开那个忧郁的人到我们这里来安慰我们吧；你快来吧……他来了，在他走近我的时候，我感到了一阵愉快，我看见他也同样地感到一阵愉快。 在这里等着他的，是他的朋友，是他的游玩的伙伴；他看到我的时候，深信快乐的时光不久就要到来：我们彼此并不是互相依赖，而是相处得非常和谐，我们跟任何人都不曾像我们两人在一起这样的友爱。

他的面貌、举止和表情，说明了他的自信和高兴；他容光焕发、身体健康；他稳健的步伐表明他很有精力；他的皮肤细嫩而光润，没有一点松软的样子，空气和太阳已经在它上面印上了男性的可敬的标记；他的肌肉丰满，显示了一种正在成长的生理的特征；他的眼睛虽没有燃起感情的火焰，但至少还流露着天真的 [81] 明静；即使是长期的忧郁，也丝毫不能使它们黯然无光，他的脸上从没有过无止无休的哭泣的泪痕。在他矫捷而稳重的动作中，你可以看出他那样年纪特有的活泼、独立自恃的信心和多种多样的锻炼经验。他的态度是多么的开朗和大方，没有一点傲慢或虚浮的样子；由于我们从来没有叫他把头埋下去啃过书本，因此他绝不会把他的头低垂到他的胸前：我们用不着对他说："抬起头来"；他没有什么可羞可怕的事情使他低下头去。

现在，让我们把他放在大庭广众之中；各位先生，请你们来考一考他，毫不顾忌地问他，别担心他硬要你们做这个或做那个，不要担心他会胡言乱语或提出什么不适当的问题。 不要害怕他纠缠着你们，不要害怕他企图叫你们都为他一个人而忙碌，因而使你们没有办法应付。

可是，你们也不要等着他说什么好听的言辞，或者告诉你们说我教了他些什么话；你们只能从他口中听到不加修饰、杜撰和浮夸的天真朴实的实话。正如他坦率地告诉你他做了些什么好事一样，他也将告诉你他曾经做了些什么坏事或想做什么坏事，并且还不因为他这些话对你产生的影响而感到不安：他的话是怎样想就怎样说的。

有些人欢喜预卜孩子的未来，然而往往听到孩子说一连串的蠢话，就把从一些愉快的相遇中同孩子们谈话所产生的希望完全推翻，结果是深为难过。虽说我的孩子很难满足人家的这种希望，但他绝不会使他们感到那样难过，因为他从来不说一句废话，绝不唠唠叨叨胡言乱语地讲他明知别人不听的话。他心中的观念为数不多，然而是很明确的；虽说他记忆的事情很少，但他从经验中学到了很多的东西；虽说他读书没有别的孩子读得好，但他对自然这本书的理解却比其他的孩子透彻；他的智慧不表现在他的舌头上，而是储藏在他的脑子里；他的记忆力不如他的判断力强；他只会说一种语言，但是他懂得他所说的语言；虽然他说话不像别人说得那么样好，但他做事却比他们做得高明。

他不懂得什么叫成规和习惯，他昨天做的事情，绝不影响他今天做的事情[82]：他绝不按老一套的公式办事，绝不怕什么权威或先例，他觉得怎样合适，就怎样做，怎样说。所以，你休想听到他说别人教他说的话，休想看到他从书上学来的举止，他的话句句都忠实于他的思想，他的行为完全是出自他自己的心意。

你发现他也有一些关系到他目前状况的道德概念，但关系到成人时候的道德概念，则一个也没有。既然一个小孩子还不是社会中的活动分子，那么，这些概念对他们有什么用处呢？向他讲自由、财产以及契约，他也懂得；他知道他的东西为什么是他的，不是他的东西为什么不是他的；超过这一点，他就不明白了。同他谈到义务和服从的时候，他听不懂你说的是什么意思；你命令他去做事情，他是不理睬

你的；可是你对他说："如果你把这件事情做得令我满意的话，我有机会也要做得令你满意的"，他立刻就会想法子做得使你满意，因为，他觉得，能扩大他的活动范围，能从你那里取得不可破坏的权利，是再好不过的事了。也许，他也不会拒绝你让他占一个位置，充一个数，当作人物看待；但是，如果他有最后这个动机的话，可见他已经是脱离了自然，你没有堵好所有一切虚荣的关口。

从他自己来说，如果他需要帮助的话，他第一个碰到谁，他就不加分别地要求谁帮助，他请求一个国王帮助，同请他的仆人帮助是一样的：在他看来，所有的人都是平等的。你从他请求的态度就可以看出，他并不认为你是应该帮助他的；他知道他请求的是你的好意。他也知道人情厚道是会使你给他带来好意的。他说的话很简单明了。他的声音、目光和态度表明，无论别人是满足他的要求或拒绝他的要求，他都是处之泰然的。这种表现，不能说是奴隶似的畏缩或顺从，也不能说是主人似的盛气凌人的样子；这是对同伴的衷心信赖，是一个自由、聪明而体力柔弱的人要求另外一个自由而亲切、强壮的人给他帮助的时候应有的高尚和蔼的态度。如果你答应他的要求，他也不谢你，不过他觉得他是负了一项债。如果你拒绝他，他既不埋怨，也不坚持，他知道这样做是没有用处的；因此，他绝不说："人家拒绝我了。"他将说："这是不可能的。"正如我所说的，只要他看出那是必然的事，他就不会逆着它去做的。

让他一个人自由自在，你一言不发地看他活动，观察他要做些什么和怎样做法。由于他无须表明他是自由的，所以他不会仅仅为了显示一下自己能凭自己的力量活动就鲁鲁莽莽地去干：难道他不知道他始终是自己的主人吗？ 他机警、灵敏、神采奕奕，他的活动充满了他那个年龄的活力，但是，你看到的那些活动没有一个是漫无目的的。尽管他想做什么就可以做什么，但他绝不做他力所不能及的事情，因为他对他的力量做过试验，所以是有很好的估计的；他的方法始终适合于他的意图，他没有成功的把握就绝不行动。他的眼睛仔细注意地看，因此，他不会看到什么就蠢头蠢脑地去问别人；他要亲自观察，要先弄清楚他想知道什么东西之后，他才发问。如果他遇到什么意外的困难，他烦恼的心情也不像别人那样严重；如果遇到危险，他也不感到害怕。由于他的想象力还处在停滞的状态，同时我们也没有使它活跃起来，所以他只能看到现实存在的情景，只能按危险的真实程度去估计危险，因此他的头脑能够始终保持冷静。自然的需要压在他的

身上，他是无法违背的；他一生下来就受到了需要的束缚，现在，他对这种情况已经是习惯了；他在任何时候都是胸有成竹的。

要他工作或要他游戏，在他看来都是一样的；他的游戏就是他的工作，他觉得两者之间是没有差别的。他做一切事情都是兴趣盎然，令人欢笑，而且动作大方，令人一看就感到喜悦；从他所做的事情就可以同时看出他的心理的倾向和知识的范围。当你看着一个眼睛灵活、态度沉着、面貌开朗而带着笑容的漂亮的孩子高高兴兴地做最重要的事情或者专心专意地嬉乐游戏的时候，岂不感到高兴、心里乐洋洋的吗？

你现在要不要对他做一个比较的观察呢？叫他同别的孩子混在一起，他爱怎样做，就让他怎样做。你马上就可以看出哪一个孩子长得真正的好，哪一个孩子长得最接近他们那种年纪的完善境地。在城里的孩子中，没有哪一个孩子的动作比他更敏捷，而他则比他们当中哪一个孩子的身体都长得结实。 在乡下的孩子中，他的气力和他们的气力是一样的，但手脚的灵巧则胜过他们。对孩子们所能理解的一切事情，他比他们都更善于判断、推理和预测。说到运动、跑、跳、摇晃东西、抬运重物、估计距离、发明游戏和争夺锦标，我们可以说，连大自然都在听他的命令，因为他知道怎样使一切事物都服从他的意志的指挥。他所受的教育就是为了去领导和管理他的同伴的：他的才能和他的经验，可以代替他的权利和权威。随你给他穿什么衣服和取什么名字都可以，没有什么关系；他到任何地方都可以超群出众，都可以成为他人的领袖：他们都觉得他比他们优秀，所以，他虽不发号施令，他实际上是众人的首领，而他们虽不认为是在服从他，但实际上是在服从他。

他长大为成熟的儿童，他过完了童年的生活，然而他不是牺牲了快乐的时光才达到他这种完满成熟的境地的，恰恰相反，它们是齐头并进的。 在获得他那样年纪的理智的同时，也获得了他的体质许可他享有的快乐和自由。如果致命的错误来毁掉我们在他身上所种的希望的花朵，我们也不至于为他的生命和为他的死而哭泣，我们哀伤的心情也不至于因为想到我们曾经使他遭受过痛苦而更加悲切；我们可以对自己说："至低限度，他是享受了他的童年的；我们没有使他丧失大自然赋予他的任何东西。"

这样的儿童教育，实行起来是要遇到许多麻烦的，因为只有眼光深远的人才懂得它的意义，而在一般庸俗的人看来，花这样多心血培养起来的孩子不过是顽皮的儿童。一个教师考虑他自己的利益的时候比考虑他学生的利益的时候多；他所注意的，是怎样证明他没有浪费时间，证明别人给他的薪水他是受之无愧的；他把一套易于表现的本领教给他的学生，随时都可以拿出来夸耀于人；他不管他教学生的东西是不是有用处，只要能显示于人就行了。他要他的学生毫无分别和选择地在脑子里乱七八糟地记住一大堆东西。在考试孩子的时候，老师就叫他把那些货色摆出来。炫耀一番，而大家也就感到满意，此后，他把他的东西收拾起来就走了。至于我的学生，可没有这样富裕；他没有什么可显示的东西，他除他自己以外，没有别的东西可以拿给人家看的。一个小孩或大人都不是一下子就可以看透的。哪里去找一眼就能看出他独特之点的观察家呢？这样的观察家有固然是有的，不过是很少的；在成千上万做父亲的人当中，也许连一个也找不到的。

问题问得太多了，谁都要感到厌烦的，尤其是小孩子是更要感到厌烦的。几分钟以后，他们的注意力就分散了，根本就不细心听你那些重三复四的问题，因此只是随随便便地回答罢了。这样的考试方法是迂腐无用的；有时候无意中说出的一句话，往往比长篇大论更能表示他们的心情和思想；不过要注意他那句话是不是别人教他的或偶然碰巧说的。你自己必须要有很深刻的判断能力，才能评价孩子的判断能力。

我曾经听到已故的海德爵士说，他的一个朋友在意大利待了三年之后回来，想考一考他那个年纪只有九到十岁的儿子的学业。有一天傍晚，他同老师和孩子一起到一个空旷的地方去散步，那里有一些小学生在放风筝。父亲边走边问他的儿子："风筝的影子在这里，风筝在哪里？"那个孩子连头也不抬一下就立刻回答说："在大路的上空。""不错，"海德爵士说，"大路是在太阳和我们的中间。"那位父亲听见这句话，就吻他的儿子，考完以后，也没有说什么话就走了。第二天，他送给老师一张钱票，在他的薪俸之外还给了他一笔年金。

这位父亲是多么贤明！ 他的儿子是多么有出息[83]！ 那个问题正适合于用来问他那样年纪的孩子：他的回答虽然简单，但是你可以

从其中看出那个孩子的判断是多么准确！亚里士多德 [84] 的学生 [85] 也是这样驯服那匹任何骑师都无法驾驭的名驹的。

---

[1] 瓦勒尔-马克西姆，罗马第二任皇帝提比利乌斯时代的历史学家和修辞学家，著有《嘉言懿行录》九卷。

[2] 再没有比那些在小时候过多地使用引步带牵着学走的人走得更可笑和更不稳当的了；这是大家都见到的一个事实，不过，正因为它是真实的，在各方面都是真实的，所以反而被看作是很平凡了。

[3] 《沉静的黑夜》第9卷，第8章。

[4] 可以想象得到，我在这里说的是有思想的人，而不是所有一切的人。

[5] 泰米斯托克里 [6] 向他的朋友说："你在那里看见的那个小孩子，就是希腊的主宰；因为他统治他的母亲，他的母亲又统治我，我又统治雅典人，而雅典人又统治希腊人。"啊！如果我们从国王一步一步地追踪到幕后操纵一切的第一个人，我们往往发现，指挥庞大的帝国的人是多么渺小！

[6] 泰米斯托克里（公元前525—前460），雅典的国务活动家、军事家。

[7] 在我的《政治权利的原理》里 [8] 已经指出，任何个别的意志都是不能规定到社会的制度中去的。

[8] 参看《社会契约论》第3卷第2章《论各种不同政府形式的建制原则》和第4卷第1章《论公意是不可摧毁的》。

[9] 我们要知道，正如痛苦往往是一种需要一样，愉快有时候也是必需的。 因此，在孩子们的欲望当中，只有一个是绝不应该加以满足的，这个欲望就是：要别人服从他们。 由此可见，在他们提出一切要求的时候，应当特别对促使他们有那种要求的动机加以注意。凡是

可以使他们真正愉快的事情，就尽可能照他们的心意去办；而他们一切胡闹的要求和显示权威的行为，就应当一概拒绝。

[10] 我可以肯定地说，在孩子们看来，凡是同他自己的意志相冲突和不能为他所理解的意志，都是任性的。 所以，一个孩子是不可能明白他那些胡闹的想法处处碰壁的道理何在的。

[11] 费讷龙 [12] 在他的《论女子的教育》这篇论文第13章中说："我之所以论述这种最好的教育事业，并不是为了提出一些不完备的规则。 诚然，每一个人在实践中是不可能做到像我在纸上发挥的思想那样完善的；不过，即使最后是不可能做得那么十全十美，但能够了解到这种完美的境地，并尽力去达到这种境地，也不是没有用处的；这是走向完美境地的最好途径。"

[12] 费讷龙（1651—1715），法国大主教和著述家，曾担任过路易十四的孙子的教师。

[13] 一个孩子把大人当作下人似地打骂，是绝不能容忍的，即使是当作跟他同等的人来打骂，也是不许可的。如果他真敢打什么人，纵然那个人是他的听差，或者是一个刽子手，也要叫那个人加倍地还手打他，使他不敢再有打人的念头。 我曾经看见过一些愚蠢的保姆竟鼓励孩子们造反，引诱他们打人，甚至让孩子打她们自己，并且还笑他们打得不重；她们没有想到，这个狂暴的孩子正是怀有凶杀的意图才动手打人的；她们不知道，他小时候打人，到长大的时候就会杀人。

[14] 大多数孩子之所以要讨还他们已经拿给人家的东西，而且在要不回来的时候就哭，其原因就在这里。这种情形，在他们明白什么叫赠礼的时候，就不会再发生；他们只不过要多多考虑以后才给了。

[15] 努涅斯·巴耳博亚（1475—1517），西班牙航海家和冒险家，在1513年发现太平洋，即宣布它为西班牙的领海。

[16] 此外，即使这种遵守诺言的责任感在孩子心中还没有通过它实际的效用而得到明确的认识，但他已开始萌芽的内心情感将把这种责任作为一种良心的法律，作为只等到有应用的知识才加以发挥的固

有的原则，加到他的身上。 这个最重要的特点，不是由人的手画在我们心中的，而是由一切正义的创造者刻在我们心中的。 除去原始的契约和它加给人的义务，则人类社会的一切就都是虚幻的。 只是在对自己有利的时候才遵守诺言的人，其守信的情形等于是一句诺言也没有应许，或者说，他到最后是终归要违反他的诺言的，正如玩杓球的人之所以迟迟不利用对方给他的那个分数，只不过是为了等到更有利的时候才利用罢了。这个原理极其重要，值得深入地研究，因为人正是从这里开始同自己相矛盾的。

[17] 例如被人指控做了一件坏事的罪犯，替自己辩护的时候总说他是一个诚实的人。他这样说，在事实和义务两方面都是撒了谎的。

[18] 再没有比这样问法欠慎重的了，特别是当孩子做了错事的时候，这样问就更显得不慎重了：如果他以为你知道是他干的，他也许会以为是你对他设的圈套，他有了这种看法，就可能对你发生反感。如果他以为你不知道，他就会对自己说："我干吗要暴露我的错处呢？"可见，当初诱使他撒谎的，正是由于你这样冒冒失失地问他。

[19] 这句译文的用词和原文略有不同。原文直译为："……给人家一个鸡蛋，为的是要他一头牛。"在法文中，"鸡蛋"（œuf） 和"牛"（bœuf）是两个形似和音似的字，作者用这两个谐声字是很幽默的。为了保持原文的风趣，译文就改用"奶油"和"奶牛"这两个在字面和音韵上大体相近的词，把全句译为："……给人家一块奶油，为的是要他一头奶牛。"

[20] 可以想象得到，我是不会在他高兴什么时候问就什么时候回答他的；要不然，我就会受他的意志的支配，使我自己处在一个教师可能从属于他的学生的危险境地。

[21] "绝不损害别人"这条训诫，和"尽可能不依附于人类社会"这条训诫是相抵触的，因为在社会条件下，一个人的幸福必然造成另一个人的痛苦。这个关系存在于事物的本质，是没有任何办法可以改变的。 我们可以按这个原则来判断社会中的人和孤独隐居的人这两者哪一个好。有一个著名的作家说只有孤独的人才是坏人；而我则认为只有孤独的人才是好人。这个说法虽不很精辟，但是比前面那个说法更真实和更合情理。 如果坏人是孤独的，他有什么坏事可干呢？ 只有

在社会里他才能设下机关陷害别人。如果谁想把这个论据倒过来责难好人，我就用这个脚注所注释的这一段文字来回答他。

[22] 小卡托（公元前95—前46），罗马政治家，站在元老院一边极力反对恺撒的独裁。

[23] 苏拉（公元前138—前78），罗马独裁者。

[24] 恺撒（公元前100—前44），罗马独裁者。

[25] 指法国哲学家孔狄亚克（1715—1780）。 孔狄亚克是一个感觉论者，洛克的继承人，著有《论感觉》等书。

[26] “他们不拿卑下的人要学的东西教他们的孩子。”见塞涅卡：《道德书简》88。

[27] 在一部长篇著作中，要使同样的字始终表达同样的意思，是不可能的，这一点，我在写作本书的时候曾经反复考虑过一百次。还没有哪一种语言竟丰富到我们想怎样修饰，它就能提供多少字眼和词句。给所有的词都下一个定义，并且经常用所下的定义去代替被下定义的词，这个办法当然很好，只是实际上行不通；因为，怎样才能避免循环呢？ 如果我们不用词句来下定义的话，定义也许是好的。 但尽管这样，我认为，即使我们的语言很贫乏，我们也可以把意思表达得很清楚，其办法并不是使同样的词始终只表达同样的意思，而是不管每一个词用多少次，我们都要使它表达的意思能够充分地从上下文中看出来，从而使含有这个词的句子就可以反过来做它的定义。有时候我说孩子们不能够推理，有时候我又说他们理解得十分得好。 我不认为这表明我在这个问题上的思想是自相矛盾的，但是，我不能否认我在我的表达方法上常常是有矛盾的。

[28] 维吉尔（公元前71—前19），罗马诗人，其主要作品为长篇叙事诗《伊尼依特》。

[29] 亚历山大（公元前356—前323），古代马其顿王，公元前336—前323年在位。

[30] 见昆图斯-库修斯 [31] ，第3卷，第6章。蒙台涅 [32] 也叙述过这个轶事。“亚历山大……接到了帕米尼俄 [33] 的一封信，信上说，他最亲近的医生菲力浦已经被大流士 [34] 用金钱买通，要用毒药害他；他把信拿给菲力浦看，而且同时就把菲力浦给他的药一口吞下去了。”第1卷，第23章。

[31] 昆图斯-库修斯，公元一世纪罗马历史学家，著有《亚历山大史传》。*号注所说的第3卷，第6章，疑指该书。

[32] 蒙台涅（1533—1592），法国作家，著有《论文集》。*号注所引蒙台涅的叙述见《论文集》第1卷，第23章。

[33] 帕米尼俄，马其顿将军，公元前330年亚历山大怀疑他不忠诚，下令将他杀死。

[34] 大流士，波斯王，公元前336—前330年在位。公元前334年亚历山大率马其顿希腊军东侵波斯，大败波斯军。次年再败之。公元前330年波斯帝国被亚历山大所灭，大流士为部下所杀。

[35] 旃那，一种豆科植物，能治腹泻。

[36] “这位国王的勇于冒险是盖世无双的：但是我不知道在他的一生中是否有过比他在这件事上所表现的更为坚决、更被传为美谈的事情了。”见蒙台涅：《论文集》第1卷，第23章。

[37] 大多数学者也是像小孩这样夸耀于傻子的。他们的学识渊博，不在于他们记得许多的观念，而在于他们记得许多的形象。日期、专门名词、地点和种种孤立而没有思想内容的东西，只是作为符号保留在他们的记忆里的，如果不同时看一下他们所读过的篇页的正反两面，不看一下他们第一次见到那些东西的图形，他们就很难把那些东西回想得起来。在前几个世纪曾大出风头的学者差不多都是这样的。 至于我们这个世纪的学者，就是另外一个样子了：他们既不研究，也不观察，而只是做梦；他们使我们狠狠地做了几个夜晚的噩梦之后，就说是教过我们哲学了。也许有人会说我也是在做梦；我同意这种说法；但是我梦见的是别人不愿意梦见的东西，我做的是梦就说

是梦，让读者去寻找在这些梦中是不是有对头脑清醒的人大有用处的东西。

[38] 拉·封登（1621—1695），法国寓言作家和诗人。

[39] 据福尔梅先生说，这是第二篇而不是第一篇。

[40] 乌鸦先生，法语为 Maître Corbeau，这里按照法语的次序，所以说"之前"。

[41] 昆体良 [42]，第1卷，第1章。

[42] 昆体良，公元一世纪罗马修辞家，著有《讲演艺术指导》一书。注①所云第1卷，第1章，疑指此书。

[43] 这个孩子是杜潘夫人的儿子。见《忏悔录》第7卷。

[44] 斯布里加尼是莫里哀的喜剧《普索尼亚克》一剧中的主角之一，他计谋多端，能见机行事。

[45] 在这种情况下，你可以毫不困难地叫他把真实的情况告诉你；因为他知道要瞒是瞒不住的，而且，要是大胆撒谎的话，也会马上发现出来的。

[46] 沙丹（1643—1713），法国旅行家，曾几次游历印度和波斯，著有《波斯和东印度旅行记》。

[47] 《致达朗贝先生论戏剧书》。

[48] 希罗多德（公元前484—前420），希腊历史学家。

[49] 农家的孩子虽然选择干燥的地方坐，选择干燥的地方睡，但我们还没有听说过潮湿的土地使他们当中哪一个人生过什么病！ 要是把医生对这个问题的说法信以为真，则野蛮人个个都要患关节炎而成为残废的。

[50] 当然，卢梭是为了使他的总的思想更易于为人们所体会，才在这里采用了古代的民间传说，认为火蛇能够在火里生存。《百科全书》中关于“火蛇”那一条大体上说明了造成这样一种无稽之谈的原因。

[51] 这里的意思是要把爱弥儿的指头训练得具有像盲人那样的触觉，在黑暗中不用借助蜡烛，也能行走。

[52] 这种恐惧的情形，在日全食的时候特别显著。

[53] 其中还有另外一个原因，有一位哲学家（我常常引用他的著作，他的卓越的见解对我更是时常有所启发）把这个原因解释得很清楚。

“当我们由于特殊的情况，不能够正确地知道距离，而且只能够根据角度的大小，或者说得更确切一点，只能够根据物体在我们眼中形成的形象来判断它们的时候，我们是必然要弄错这些物体的大小的。大家都有这样的经验：在夜间旅行时，把近在身旁的矮树丛当作远处的大树，或者把远处的大树当作近旁的树丛。同样，如果你不能根据物体的样子认出它是什么东西，如果你不能根据这个方法判断它的距离，那你更是要弄错的。一个苍蝇在离我们的眼睛只有几个指头的地方很快地飞过去，在我们看来就好像是远处飞过的一只鸟；站在田间动也不动的一匹马，比方说，如果它采取山羊那样站立的姿态，只要我们原来不知道它是一匹马，那我们就会把它看作是一只肥大的山羊；但是，一旦我们把它认出来的时候，我们马上就觉得它真是有一匹马那样大，从而就立刻纠正了我们的第一个判断。

“每当我们夜间走到一些不熟悉的地方，由于天色黑暗，因而不能判断其距离，不能看清各种东西的样子时，我们对呈现在那里的东西马上就有错下判断的危险。 黑夜之所以几乎使一切人都产生恐怖和内心的疑惧，其原因就在这里；许多人之所以说他们看见过鬼，看见过可怕的庞然大物，也就是这个原因。我们一般都对他们解释说，这些形象是在他们的想象中，尽管它们可能真正地出现在他们的眼里，而且很有可能他们确实看见了他们所说的曾经看见过的东西；因为，每当我们只能够根据一个物体在我们眼中形成的角度来判断的时候，我们愈是接近那个我们所不知道的物体，它就愈显得高大；如果它猝然

出现在一个人的眼中，而这个人既不知道他看见的是什么东西，又弄不清楚是站在多远的地方看见的，那么，倘使它开头离那个人二三十步远的时候显得有几英尺高，而在它相距几英尺远的时候，就显得有几英寸高了；所以，那个人只有走过去摸一摸那个东西，或者把它看个明白，否则就一直会感到惊恐的；因为，就在他弄清楚它究竟是什么东西的一刹那间，那个庞然大物马上就会缩小，现出它真正的大小的；但是，如果那个人吓跑了，或者不敢走过去，那么，他所看到的只不过是那个东西在他眼中形成的形象，从大小和样子来看，当然是很庞大或吓人的。可见，人们之所以认为有鬼，是有其自然的原因的，而鬼怪的幻象，并不像哲学家所说的那样完全是出于想象。”（《博物学》，第6卷，12开本，第22页。）

我在正文中已尽量阐明它们只是部分地依赖于想象；从上面这一段解释的原因来看，我们就可以知道，在夜间走路走惯了，就可以学会怎样在黑暗中辨别各种东西由于形状的相似和距离的不同而显现的种种样子；因为，即使天空是相当的明亮，可以让我们瞧出各种东西的轮廓，但由于距离愈远，中间阻隔的空气就愈多，所以，当一件东西离我们愈远的时候，它的轮廓看起来总是愈不清楚的；凭着我们的习惯，就可以保证我们不至于发生毕丰先生在这里所解释的错觉。不管你采取哪一个解释，我的方法都是很有效的，而且经验已经证明它是完全正确的。

[54] 为了锻炼他们的注意力，就只能对他们讲一些在当时可以为他们所了解和引起他们很大兴趣的事情；特别要注意的是，说的话不要过长，一句多余的话也不能说。而且，在你的话中绝不能有什么含糊不明和语义双关的地方。

[55] 海格立斯，希腊神话中的英雄，以非凡的力气和勇武著称。

[56] 扫罗，《圣经》中的以色列人的第一个国王。

[57] 雷苏士，希腊神话中的特雷斯王，在特洛伊战争中站在特洛伊一方和希腊人作战的勇士。

[58] 尤利西斯，希腊神话中的伊撒克王，特洛伊战争中的主角之一，曾潜入特洛伊城盗取守护神雅典娜的神像。

[59] 1602年，萨瓦大君曾偷袭日内瓦，结果失败，没有攻占该城。

[60] 巴黎著名的舞蹈家，他对他的观众很有了解，所以搞了许多荒唐的花招，使人觉得他的艺术很了不起，而大家看了虽觉得好笑，但心里仍然是深深尊敬的。 还有一种舞蹈也同样是那样胡闹的，在这种舞蹈中，今天还可以看到一个喜剧演员装模作样地做一些疯狂的动作，而且还同样地取得相当的成功。用这个方法在法国表演是准能卖座的。真正的艺术是比较朴实而不虚浮，所以在法国找不到出路。朴实无华在这个国家里是傻子的美德。

[61] 希隆，阿基里斯的老师。

[62] 大家可以看得出，我们此刻是在乡间散步。在城中的闹热地方散步，对男孩子和女孩子都是顶有害处的。到那些地方去，将使他们开始产生虚荣心，企图把自己显示给人家看一看：正是因为常常到卢森堡，到提勒里，特别是到王宫，巴黎的美少年才学到了那种傲慢而做作的神气，使他们显得可笑，在欧洲到处都遭到别人的嘲弄和厌恶。

[63] 阿贝尔，公元前四世纪时希腊的画家，以画像著名。

[64] 阿基米得（公元前287—前212），古希腊的数学家和物理学家。

[65] 所谓"等周形"，就是几个周边的长度是相等的图。在这种图形中，圆形包括的面最大。因此，那个孩子应该选择圆形的奶油薄饼。

[66] 在此以后，又有一个七岁的男孩比她演奏得更好。

[67] 参见鲍桑尼阿斯的《世外桃源》；并阅读后面（第196页）转录的普卢塔克的一段文章。

[68] 波利毕（公元前205—前125），希腊历史学家。

[69] 贺拉斯 [70]，第1卷，书信第二封。

[70] 贺拉斯（公元前65—前8），罗马诗人，著有《颂诗》、《讽刺诗》、《书信集》等。

[71] 好几个世纪以来马召尔卡岛上的人已经没有这个习惯了；这是他们石弓盛行时候的事情。

[72] 我知道，英国人对他们的仁慈和民族的良好天性是竭力吹嘘的，他们说他们是"脾气很好的人"，但是，他们枉自拼命地叫喊一阵，谁也不附和他们这种说法的。

[73] 巴尼亚人戒食一切肉类，比高卢人还更严格，他们这两种人差不多都是同样温和的；不过，由于巴尼亚人的道德没有那样纯洁，他们所崇拜的东西没有那样合乎情理，所以，他们并不是那样诚实的人。

[74] 本书的英译者之一，删去了我在这里所说的一番轻蔑的话，两位译者都把这一点加以修改了。屠夫和外科大夫可以当证人；不过，在审理刑事案件的时候，屠夫不能选为陪审，而外科大夫是可以的。

[75] 毕达哥拉斯（公元前580—前500），希腊哲学家和数学家。

[76] 赛丽斯，即希腊神话中的德美特，掌管五谷的女神。

[77] 巴考士，即狄奥尼苏斯，希腊神话中的酒神。

[78] 第1卷，第94章 [79] 。

[79] 指希罗多德所著《历史》，汉译本在1960年由商务印书馆出版。

[80] 古代的历史学家所描述的事实即使是错误的，然而他们有很多见解可以供我们采用。 我们都不善于认真地利用历史；大家所注意的是那些引经据典的批评：好像要从一件事实中得出有益的教训，就一定要那件事情是真的。明理的人应当把历史看作为一系列的寓言，它的寓意是非常适合于人的心理的。

[81] “天真的”（Natia） 这个词，由于在法文中还找不到一个和它同义的词，所以我是按照意大利文的意思来用它的。如果用错了的话，也没有多大关系，只要大家能了解我的意思就行了。

[82] 习惯之所以能够迷惑人，是因为人天生是懒惰的，如果任性地懒惰的话，懒惰的程度就会增加：我们做我们曾经做过的事情，做起来就比较轻松；路已经被人踏平了，所以走起来也更容易。同样，我们可以说，习惯的势力对老年人和懒惰的人的影响特别大，而对青年和勤奋的人就特别小。按习惯做事，只有对心灵软弱的人才起作用，其结果是使他一天天地衰弱下去。对孩子们来说，唯一有用的习惯是服从理性。其他的一切习惯都是有害的。

[83] 伯利耳元帅的独生子吉索伯爵。

[84] 亚里士多德（公元前384—前322），古希腊的哲学家。

[85] 指马其顿王亚历山大。

第三卷

虽然在成长为少年以前生命的全部过程都处在柔弱的时期，但在这幼年期间，也正是他处在体力的增长超过他的需要的时候，所以，这个成长中的人，从绝对的意义说来虽然是很柔弱，但从相对的意义说来，已经是变强了。他的需要还没有全部发展，他现时的体力除满足他所有的需要以外，还绰绰有余。作为成人，他还很柔弱，但作为孩子，他就是非常的强壮了。

人为什么会显得柔弱呢？那是由于他的体力和他的欲望不平衡。是我们的欲念使我们变得这样柔弱的，因为要满足我们的欲念，所花费的体力，比大自然赋予我们的体力还多得多。 所以说，减少我们的欲念，就等于增加我们的体力：体力多于欲念的人，体力有剩余，因此他当然是长得很强健的。 现在是到了童年的第三个阶段了，而我目前要阐述的，也就是这个阶段。由于没有适当的表达的词，所以我依然把它叫"童年"，到了这时候的年纪，就接近少年了，不过还没有到春情发动的时期。

在十二三岁的时候，孩子的体力的增长，比他的需要的增长快得多。他还没有感觉到有什么非常强烈和非常之大的需要；他的器官还处在不成熟的状态，好像是要等他的意志去加以强迫，它才脱离那个状态似的。他对空气和季候的伤害满不在乎，根本就不把它们看在眼里；他的体温就代替了他的衣服；他的食欲就是他调味的作料，凡是能够营养人的东西，在他这个年纪的时候都是好吃的；如果他困倦了，他一躺在地上就睡了；他到处都发现有他需要的东西；他没有任何臆想的需要使他感到烦恼；别人说些什么，对他是不发生影响的；他的欲望不超出他的两手所能够达到的范围；他不仅自己能满足自己的欲望，而且他的体力除了满足欲望的需要以外还有剩余；在他的一生中，只有这个时期他才是处在这样的情况的。

我预料到有人要表示反对的。他们不说孩子们的需要比我所说的需要多，而是否认孩子们有我所说的那种体力；他们不考虑一下，我说的是我的学生，而不是在一个屋子里拿着厚纸做的玩具从这个房间游到另一个房间的活动玩偶。也许有人说，只有到了年富力强的时候才有雄健的精力；只有生命的元气在本体中炼成之后散布于全身，才能使肌肉长得又结实又有弹性，从而产生真正的力量。这是凭空想象的说法；至于我，我是要凭经验来看的。我在乡间看见一些长得高高的孩子，也和他们的父亲一样，能锄地耕田，能搬酒桶和赶大车，如果不从他们的声音听出他们是小孩子的话，你也许还把他们当作大人咧。 就说城里吧，有一些年轻的工人、铁匠、刀匠和马掌匠，差不多同他们的师傅是一样的健壮，如果及时给他们以训练的话，其熟练的程度也不比他们的师傅差。 如果说有差别的话（我也同意是有差别的），我再说一遍，这个差别，比一个大人的种种强烈的欲念和一个孩子的有限度的欲念之间的差别还是小得多的。何况这里的问题还不单单是指体力，而尤其是指弥补或运用体力的精神能力。

在这个阶段中，个人的体力超过了他的欲望的需要，所以，虽然说这个阶段不是他的绝对的体力达到最大的时期，但是正如我曾经说过的，是他的相对的体力达到最大的时期。 这是生命中最珍贵的时期，一生中这样的时期只有一次；这个时期特别短促，尤其是想到怎样善于利用这段时间对他是极关重要的时候，就更觉得它是非常短促了。

那么，他将怎样利用他所有这些在目前看来是过多而将来成长到更大的年岁时就不会是过多的天资和体力呢？他将在必要的时候尽量把它们用到有益于他本身的事情上；他可以说是把他现在的生命的多余部分投放于将来：强壮的孩子为柔弱的成人准备食粮；不过，他是不会把他的东西放在可能被别人偷走的箱子里，或者放在不属于他自己的仓房里的；为了要真正占有他所取得的东西，就要把它们放在他的手里和头脑里，放在他自己的身体里。 所以说现在是到了工作、教育和学习的时期了；请你们注意的是，这并不是我任意选择的，而是大自然指导他这样做的。

人的智慧是有限的；一个人不仅不能知道所有一切的事物，甚至连别人已知的那一点点事物他也不可能完全都知道。 既然每一个错误的命题的反对面都是一个真理，所以真理的数目也同谬误的数目一

样，是没有穷尽的。因此，我们对施教的内容和适当的学习时间不能不进行选择。在我们所能获得的知识中，有些是假的，有些是没有用的，有些则将助长具有知识的人的骄傲。真正有益于我们幸福的知识，为数是很少的，但是只有这样的知识才值得一个聪明的人去寻求，从而也才值得一个孩子去寻求，因为我们的目的就是要把他培养成那样的聪明的人。总之，问题不在于他学到的是什么样的知识，而在于他所学的知识要有用处。

在这为数很少的知识中，凡是那些必须要具有十分成熟的理解力才能懂得的，凡是那些牵涉到一个孩子不可能理解的人的关系的，以及那些尽管本身是真实的，但将促使一个没有经验的人对其他的问题产生错误想法的，都要通通抛开，不能拿来教育孩子。

这样一来，你就把你要教的东西限制在一个同现时的事物有关的很小的范围了；不过，这个范围，以孩子的思想衡量起来，仍然是一个很广阔的境界。人类的理性的深渊，哪一个胆大的人的手敢来揭开你的面纱？我看见我们那些华而不实的种种学科在这个不幸的孩子周围造成了许多的陷阱！ 啊，你在这危险的小径上带着他走的人，你这位为他揭开遮在他眼前的自然的神圣的帷幕的人，不要慌忙！你必须首先使他的头脑和你的头脑保持清醒，不让他或你，或者你们两人都感到昏眩。要当心谎言的奇异的魅力，要当心骄傲的迷人的烟雾。要记住，要时时记住，一个人的无知并没有什么坏处，而唯有谬误才是极其有害的；要记住，人之所以走入迷途，并不是由于他的无知，而是由于他自以为知。

他在几何学上的进步可以作为他的智力发展的证明或一定的测量尺度；但是，一到他能辨别哪些东西有用或没有用的时候，那就需要有很好的安排和方法，去引导他进行思考了。例如说，当你要他在两根线的中间找一个比例中项的时候，开头就要设法使他觉得需要找一个同一定的矩形相等的正方形；如果要他找两个比例中项，就首先给他讲一下有趣的立方体的二倍问题，等等。你看，我们就是这样逐步逐步地取得分辨好坏的道德观念的。到现在为止，我们除需要的法则以外，对其他法则都是不知道的；现在我们要谈怎样致用，而且不久还要谈到怎样才用得合宜和用得正确。

同一种本能可以刺激人的不同的官能。当身体的活力极度发达的时候，精神的活力也跟着要受到教育。开始，孩子们只不过是好动，后来就变得好奇；这种好奇心只要有很好的引导，就能成为我们现在所讲的这个年龄的孩子寻求知识的动力。我们始终要区别，哪些倾向是产生于自然，哪些倾向是产生于偏见。有一种求知热的产生，完全是由于想使别人尊敬他为一个学者，而另外一种求知热的产生，则由于人对所有一切在目前或将来同他息息相关的事物有一种自然的好奇心。一方面他生来就有谋求幸福的欲望，而另一方面又不能充分满足这种欲望，因而他不得不继续不断地寻求满足他的欲望的新的方法。这就是好奇心的第一本原，这个本原是自然而然地在人的心中产生的，但它的发展是必然同我们的欲望和知识成比例的。假定有一个科学家带着他的仪器和图书隐居到一个荒凉的岛上，并且决心单独一个人在那里度过他的余年，那他是不会再自找麻烦地去研究什么天体说、引力法则和微积分的，也许他终其身是一本书也不看的；然而在另一方面，不管那个荒岛是多么大，他都是禁不住自己的游览全岛的欲望，一直到最偏僻的角落也要去看一看的。所以，在儿童时期学习的东西中，还需要抛弃那些不适合于我们天然的兴趣的东西，而且要把学习的范围限制于我们的本能促使我们去寻求的知识。

就人类来说，这样的岛就是地球，而最引人注目的东西则是太阳。当我们一开始远望他处的时候，我们的目光首先看到的就是这个岛和那个太阳。差不多所有一切的野蛮人都思考过地球的想象的区域和太阳的神性。

人们也许会说："变化得多快啊！"我们刚才还只是谈到直接接触和围绕在我们周围的东西，而现在又忽然要去周游地球，要跳到天边去了！这个变化是我们的体力和我们的思想发展的结果。当我们处在身体柔弱和体力不足的时候，我们的注意力都集中于怎样保存我们的生命，而在我们达到年富力强的时候，我们扩展我们生命的欲望不仅使我们超过了上面所说的范围，而且还使我们尽量地瞻望远远的地方；但是，由于我们还没有接触过知识的世界，所以我们的思想就不能超过我们眼睛所能看到的界限，我们的理解能力只能随它所涉猎的范围而发展。

我们要把我们的感觉变成观念，但是不要从感觉的对象一下就跳到思想的对象。我们必须通过前一种对象达到后一种对象。 在最初的

思想的活动中，完全是以感觉为指导的。 以世界为唯一的书本，以事实为唯一的教训。孩子读书并不等于就是在运用思想，他只晓得读书；他不是在受教育，而是在学文句。

使你的学生去观察自然的种种现象，不久以后就可使他变得非常好奇；不过，为了培养他的好奇心，就不能那么急急忙忙地去满足他的好奇心。 你提出一些他能理解的问题，让他自己去解答。要做到：他所知道的东西，不是由于你的告诉而是由于他自己的理解。不要教他这样那样的学问，而要由他自己去发现那些学问。你一旦在他心中用权威代替了理智，他就不再运用他的理智了，他将为别人的见解所左右。

你为了教这个孩子学地理，就给他弄来了许多地球仪、天象仪和地图。多么完备啊！为什么要用这些代表实物的东西呢？你开头应当使他先看原物，以便使他至低限度能够知道你给他讲的是些什么！

在一个美丽的黄昏，我们到一个幽静的地方去散步，在那里，开阔的地平线可以让我们看到日落的全景；我们注意地观察了日落之处的景物，以便记得那个地方。第二天，我们为了呼吸新鲜空气，就在日出以前又到那里去。太阳还没有出来，我们就远远地看到了它发出的火光。 火光愈来愈大，整个的东方好像都烧起来了似的；火光迸发之后，我们等了很久还是没有看到太阳，每一个瞬间我们都以为它要出来了，到最后我们才终于看到了它。一个明亮的光点像闪电似的出现在眼前，而且立刻充满了整个空间；黑暗的帷幕落下去了。 人们又看见了他们居住的地方，发现它们已经变得很美丽了。 夜里，绿茵获得了新的活力，黎明照耀着它，初升的阳光给它镀上了金黄的颜色，盖上一个用露珠织成的亮晶晶的网罩，把它的光彩和颜色反映在人们的眼里。鸟儿在一起合唱着歌调，欢迎那一切生命的父亲；在这个时刻，没有哪一只鸟儿是不唱歌的，它们的鸣啭之声虽然微弱，但在一天之中只有这时候的歌声最柔和，流露出从睡梦中恬然醒来的倦意。所有这些情景的交相配合，给我们带来了一种沁透心灵的清新的感觉。在这半个小时当中，没有哪一个人不为之神往；面对着这么壮观和美妙的一种景色，谁也不能无动于衷。

老师的心中热情洋溢，他想把这种感受传达给孩子，他以为使孩子注意那些触动他本人的情感的地方，就可以使孩子受到同样的感

动。这完全是愚蠢的想法！自然的景色的生命，是存在于人的心中的，要理解它，就需要对它有所感受。 孩子看到了各种景物，但是他不能看出联系那些景物的关系，他不能理解它们优美的谐和。要能感受所有这些感觉综合起来的印象，就需要有一种他迄今还没有取得的经验，就需要有一些他迄今还没有感受过的情感。如果他从来没有在干燥的原野上跑过，如果他的脚没有被灼热的沙砾烫过，如果他从来没有受过太阳照射的岩石所反射的闷人的热气，他怎能领略那美丽的早晨的清新空气呢？花儿的香、叶儿的美、露珠的湿润，在草地上软绵绵地行走，所有这些，怎能使他的感官感到畅快呢？ 如果他还没有经历过美妙的爱情和享乐，鸟儿的歌唱又怎能使他感到陶醉呢？如果他的想象力还不能给他描绘那一天的欢乐，他又怎能带着欢乐的心情去观看那极其美丽的一天的诞生呢？最后，如果他不知道是谁的手给自然加上了这样的装饰，他又怎能欣赏自然的情景的美呢？

绝不能向一个孩子讲一番他听不懂的话。 不要描绘形容，不要滔滔论辩，不要咬文嚼字，不要吟诵诗句。现在还谈不上感情和风趣。说话仍旧要那样的简单明了和十分冷静；要采用另外一种语言的话，的确是太早了。

如果按照我们的准则的精神去培养他，使他习惯于制作他所需要的一切工具，只有在确实知道自己力量不足时才去求助于别人，那么，他看见每一种新事物的时候，就会一声不响地仔细观察的。他是好思而不是好疑。因此，你可在适当的时候让他看到一些事物；此后，当你看见他的好奇心已充分动起来了，就向他提出几个简明的问题，引导他去解答他心中觉得稀奇的地方。

就拿上面所讲的事例来说吧，在你同他一块儿好好地观赏了太阳的升起之后，在你叫他注意地看了那个方向的山脉和附近的景物，并且让他随意地谈了一下日出的景致以后，你就沉默一下，好像是在深思似的，然后对他说：“我记得昨天晚上太阳是落在那里的，可是今天早晨却从这里升起来。这是怎么一回事情呢？”不要多说下去了；如果他问你的问题，你也不回答，把话扯到别的事情上去。让他自己去解答，保证他要去思考的。

为了使一个孩子养成事事留心的习惯，为了使他把某一个明显的真理印记在心，就必须让他对那个真理花几天的心思，把它弄个明

白。如果他按照这个方式还是不能把上面所讲的日出的事情想出一个所以然来，我们也有办法使这个真理更易于为他所了解，这个办法就是把问题颠倒过来问他。 如果他不知道太阳是怎样从落下到升起的，他至少知道它是怎样从升起到落下的；这一点，他单单用眼睛就可以看出来。 因此，你就可以用后面这个问题去阐明前面那个问题：除非你的学生是绝对的愚蠢，否则这个推论简直是明显得使他不能不得出一个答案的。这样就给他上了第一课宇宙学了。

由于我们总是慢慢地由一个可以感觉的观念到另一个可以感觉的观念，由于我们对同一个观念要熟习很久之后才转到另一个观念去，最后，由于我们绝不采取强迫学生用功的办法，所以，从这第一课起，还需要经过一段很长的时期之后才能讲到太阳的运行 [1] 和地球的形状；但是，由于天体所有的一切运动现象其原理都是相同的，由于第一次观察可以引导他进行其他的观察，所以，从地球的自转讲到日蚀和月蚀的计算，同好好地讲清白天和黑夜的道理相比，所花费的时间虽然是较多，但所花费的气力就比较少了。

既然太阳是绕着地球转的，它走的路线就是一个圆圈，而一个完整的圆圈就应当有一个中心，这一点，我们是已经知道的。这个中心是看不到的，因为它在地心里；但是，我们可以在地面上画两个同它相应的对立点，画一个连接三点，并且把两端延长的叉形，就可以找到地球和太阳每天运行的轴心。一个圆陀螺在它的陀螺尖上旋转，就好比天在轴上旋转一样，陀螺的两端就等于两级：这样一来，孩子就会感到高兴，因为他可以找到其中的一个极；我在小熊星的尾巴那里把那个极指给他看了。在晚间这样观察天象是很好玩的；我们逐渐逐渐地就熟习了那些星星，从而也就开始产生了认识各个行星和观察星座的浓厚兴趣。

我们在仲夏的时候看过日出，我们在圣诞节或一个冬天的晴朗的日子里还要去看日出，正如大家所知道的，我们不是懒人，我们把冒寒受冷看成一种乐趣。我特地选在我们第一次观察天象的地方进行第二次观察，只要把观察的准备工作做得很巧妙，他或我不免要惊诧地叫道：“啊，啊！这才有趣咧！太阳不是从原来那个地方升起来的！我们原来的记号在这里，可是它现在却从那里升起来”，等等。“可见有一个是夏天的东方，有一个是冬天的东方……”。年轻的老师，你现在

是找到了教导的路径了。这些例子足以说明，你采取用地球讲地球、用太阳讲太阳的办法，是可以把天体讲解得非常清楚的。

在一般的情况下，只有在你不可能把一个东西拿给他看的时候，你才能用符号去代替那个东西，因为符号将吸引孩子的注意力，使他忘记那个被代表的东西。

我觉得，浑天仪这个仪器的构造很不好，各部分的大小很不调和。它那些乱七八糟的圆圈和画在上面的图形，使它看起来好像是一本巫师的魔书，因此将使孩子们感到害怕。 地球太小，圆圈太大、太多；有些圆圈，例如分至圈，是一点用处也没有的；每一个圆圈都比地球大；由于纸板太厚，所以显得很硬，使人觉得它们是真有其物的一些圆东西；当你告诉孩子说这些圆圈是想象的，他就不知道他所看到的究竟是什么东西，不明白它们到底有什么用处。

我们从来没有设身处地地揣摩过孩子的心理，我们不了解他们的思想，我们拿我们的思想当作他们的思想；而且，由于我们始终是按照自己的理解去教育他们，所以，当我们把一系列的真理告诉他们的时候，也跟着在他们的头脑中灌入了许多荒唐和谬误的东西。

对研究学问究竟是选用分析的方法还是选用综合的方法，人们是有争论的。 并不是只能在这两者当中选择其一的。 有时候，我们在同样的研究课题中可以进行分析，也可以进行综合，在孩子认为应当采取分析的方法的时候，你就用综合的方法去指导他。这两个方法同时采用，可以起互相验证的作用。从两个对立的地点同时出发，经过不同的路线而相会在一起的时候，必然会使他感到十分惊奇，这样的惊奇之感是非常地令人愉快的。举例来说，我教地理就要从两极教起，讲过了地球的旋转之后，就进而从我们居住的地方开始测量地球的各个部分。当孩子研究天体，把自己的心神荡漾在天空的时候，你就把他带回来研究地球的划分，而且首先把他自己居住的地方讲给他听。

他的地理课上所讲的头两个地点，是他居住的城市和他爸爸的乡间别墅，然后是这两个地点之间的村镇和附近的河流，最后才讲太阳的样子和定方位的方法。这里就是会合点了。 叫他自己把所有这些都画成一个地图，非常简单的地图，起先只画两个地方，然后在他知道

或估计出其他地方的距离或位置的时候，才渐渐把那些地方加在图上。你现在可以看出，我们教他采取以自己的眼睛作罗盘的方法，就先给他提供了一个多么大的利器。

尽管这样，你当然还是要给他一些指导的，不过是很少的一点指导，要少到使他看不出来。如果他搞错了，就让他搞错，用不着去改正；你静静地等着他自己去发现和更改好了，或者，至多也只能在适当的时候画几下，引导他自己觉察出他的错误来。如果他一直没有出过错的话，他就不会学得那么好了。此外，问题还不在于要他精确地画出那个地方的地形，而在于使他学会画地形的方法；他头脑中是不是记得一些地图，其关系是不大的，只要他能够了解到它们代表什么，而且对画图的艺术有一个明确的观念就行了。在这里已经看得出你的学生的学识和我的学生的无知之间的差别了！你的学生能看地图，而他则能画地图。能画地图，他的房间又将有新的装饰了。

你要始终记住，我所施行的教育，其精神不是要教孩子以很多的东西，而是要让他头脑中获得完全正确的和清楚的观念。即使他一无所知，那也没有关系，只要他未受欺骗就行了；我之所以向他的头脑中灌输真理，只是为了保证他不在心中装填谬误。理智和判断力的发展是很慢的，然而偏见却大量地产生，需要预为防备的正是种种的偏见。但是，如果你从学问的本身来看学问，则你将掉进一个充满暗礁和无边无际深不可测的海洋，而且永远也不能从海中游出来的。 当我看见一个热爱知识的人，沉湎于知识的美，学了一门知识又赶快去学另外一门知识，而没有一刻停息，我就认为，我所看到的这个人就好比在海滩上拾贝壳的孩子，起初拾了一些贝壳，可是看到其他的贝壳时，他又想去拾，结果扔掉一些又拾到一些，及至拾了一大堆贝壳不知道选哪一个好的时候，只好通通扔掉，空着手回去。

在幼年时期，时间是很长的，所以我们要尽可能地放弃一些时间，以免把它们用错了。而现在的情况则相反，我们的时间用来做有益的事情还不够哩。你要知道的是，欲望已经快要到来了，当它敲门的时候，你的学生的心就不再注意别的而只是注意于它了。 智慧的平静的年岁是那样的短促，它过得那样迅速，它还有许多其他的必要的用途，所以，企图在这段期间把一个孩子培养成一个很有学问的人，实在是一种妄想。因此，问题不在于教他各种学问，而在于培养他有

爱好学问的兴趣，而且在这种兴趣充分增长起来的时候，教他以研究学问的方法。毫无疑问，这是所有一切良好的教育的一个基本原则。

在这段期间，也正好使他慢慢养成持久地注意同一个事物的习惯；不过，这种注意力的产生，不是由于我们的勉强，而是由于他有那种兴趣或欲望；应当特别注意的是，不要因此就加重了他的负担，以致使他感到厌倦。 所以要时时注意，不管怎样，在他快要困倦的时候，什么事情都要停下来；因为重要的不是要他学多少东西，而是不要使他做任何违反他的意志的事情。

倘使他自行向你提出一些问题，你就看怎样能引起他的好奇心就怎样回答，而不要去考虑如何满足他的好奇心；特别是当你发现他不是为求知而发问，而是胡说八道地问你一大堆没头没脑的问题时，你就应该马上停止回答，因为这时他在心中所想的不是你们所讨论的事情，而只是怎样用许多的问题来找你的麻烦。需要注意的，不是他所说的话，而是促使他说话的动机。我这句忠言，在此以前并不是一定要你们非采纳不可的，但是，一到孩子能开始运用理智的时候，就看出了它有头等重要的意义，不能不提请你们接受了。

在普遍的真理中有一条锁链，通过这条锁链，所有一切的学科都跟共同的原理联系起来，一个接着一个地发展；这条锁链就是哲学家的方法。不过，我们在这里用的不是这种方法。还有另外一种完全不同的方法，通过这个方法，每一个特殊的事物将联系到另外一个特殊的事物，而且指出跟在它后面的事物是什么样子。这个次序可以不断地刺激人的好奇心，使人对每一个事物都加以注意，所以，不仅大多数成人要按这个次序观察事物，小孩子则尤其要按这个次序观察事物了。当我们定好方向画地图的时候，就需要画出子午线。 在早晨和晚上的两个相等的投影之间有两个交叉点，可以作为一个十三岁的天文学家的一条很好的子午线。但是，这种子午线是要消失的，需要花一些时间才能把它们画出来，而且还非在同一个地方画它们不可；像这样花心思和挺麻烦的工作终归要使他感到厌倦的。 这一点，我们早已料到，有了准备。

现在，我又要在这里详细地谈一件事情了。 读者诸君，我已经听见你们在嘟嘟哝哝地发牢骚，我是不怕听你们这些牢骚话的，我绝不能因为你们不耐烦，就把本书中最有用的部分略而不讲。 听不听我详

细长谈，请随你们的便；至于我，我是决心不顾你们的牢骚要继续讲下去的。

很久以来，我的学生和我都发现琥珀、玻璃和蜡这些物体经过摩擦之后，就能把干草吸起来，而其他的物体则不能。 有一次，我们偶尔发现有一种物体的性质比它们还稀奇：它不经过摩擦也能把隔得相当远的铁屑和铁片吸起来。我们花了许多时间来观赏这种物体的性质，但是看不出一个所以然来！最后，我们发现这种性质竟传到了铁的本身，使铁在一定的方向中磁化了。 有一天，我们到市集上去[2]，看见一个玩戏法的人用一块面包去逗引一个在一盆水上游动的蜡制的鸭子。 我们大为惊异，可是并没有把我们惊异的心情说出来，我们并没有说那个人是一个巫师，因为我们还不知道什么叫巫师。我们虽然是继续不断地看到这些我们不知其原因的现象而感到惊异，但我们并不急于想研究它们究竟是怎样一回事情；我们安然处在我们的无知的状态，要等到有机会的时候才把它们弄个一清二楚。

回到家里的时候，由于谈起市集上的那只鸭子，我们就想照着它做一个。我们拿一根完全磁化了的针，外面包以白蜡，尽量做成一个鸭子的样子，再使针穿过鸭身，针尖做鸭子的嘴。我们把鸭子放在水上，我们用一个钥匙环去接近它的嘴，这时候，你们可以想象得到我们是多么快乐。我们发现我们的鸭子跟着钥匙游动，完全同市集上看到的跟着面包游动的鸭子是一样的。我们还注意到，我们让鸭子在水上静止不动的时候是朝着哪个方向的，以便下次再那样做。 现在，我们把心全都放在这件事情上，再也不想做其他的事情了。

当天傍晚，我们又到市集上去，并且在衣袋里放了一个特制的面包；那个演戏法的人演过之后，我的这位小博士简直沉不住气了，他对那个演戏法的人说，这个戏法并不难，说他自己也会演。他说了就做：他立刻从衣袋里拿出那个藏有铁块的面包，他向着桌子走过去的时候，他心里扑扑地直跳，他的手一边颤抖，一边把面包拿过去，鸭子游过来，跟着他所带的路线游来游去；这时候，孩子高兴得大跳大叫起来。 一听到观众的鼓掌喝彩，他简直乐得晕头转向，忘乎其形了。 那个玩戏法的人虽然感到很窘，但仍然走过去拥抱他，祝贺他，并且请他第二天也光临表演，还说他将招来更多的观众给他表演的技巧捧场。 我们这位骄傲的小科学家正想说话的时候，我马上封住他的嘴，带着他满载荣誉而归。

这个孩子带着一种可笑的焦急心情在那里一分钟一分钟地一直计算到第二天。他把他遇见的人都邀请去了，他希望整个的人类都来做他的光荣的见证；他不愿意等到规定的钟点才表演，他要把时间提前，因为人们像潮水似地赶来，大厅里已经是坐满了人。在走进大厅的时候，他幼稚的心乐得几乎跳出来了。有一些魔术是排在前面演的，那个演戏法的人拿出他平时没有显过的本领，表演了一些惊人的节目。这个孩子对那些节目瞧也不瞧；他着急，他冒汗，他呼吸也感到急促；他把手放在衣袋里弄他那块面包，一只手急得发抖。 他表演的时刻终于到来了，那个魔术师很隆重地向观众报告了他的节目。他羞答答地走过去，他把面包拿出来……。人间的事情真是多变啊！那个鸭子昨天还是很听话的，而今天却变得如此不驯了；它不但不把嘴伸过来，反而掉转尾巴就逃跑了；它昨天是怎样唯恐不及地跟着面包游动，今天也怎样唯恐不及地躲避面包和把面包拿到它嘴前的手。无数次的试验都宣告失败，观众嘘叫不已；这时候，孩子抱怨说大家在骗他，说原来那只鸭子已经被人掉换了，最后还挑那个玩戏法的人也拿现在这只鸭子照样地表演。

那个玩戏法的人一句话也没有回答，拿着一块面包就向鸭子送去；那只鸭子立刻过来，游到那只拿面包的手的跟前。 孩子又把他那块面包拿去逗鸭子，但是，不仅没有比先前做得成功，他看见鸭子反而同他开起玩笑来了，它绕着盆子直打转，弄得他只好狼狈不堪地走开，不敢再听观众的嘘叫了。

这时候，那个玩戏法的人把我们这个孩子带来的面包拿在手中，而且同用他自己的面包一样地表演得非常成功；他当众把面包里的磁铁取出来，又引起大家对我们一阵嘲笑；他用这块空心面包也照样能带领鸭子游水。他还把另外一个面包当众交给一个第三者掰开以后，用来表演这个戏法；他用他的手套表演，用他的手指头表演，都同样地成功；最后，他走到大厅的中央，用他们那个行业的人惯有的声调向观众大声宣布说，他的鸭子不仅听他的手势的指挥，而且还能听他的声音的指挥；他向它说话，它马上就服从；他叫它向右，它就向右；他叫它回来，它就回来；他叫它转弯，它就转弯；总之，命令一下，它立刻就照命令行动。 观众一再鼓掌欢呼的声音，对我们来说就是一再地羞辱。我们悄悄地溜走了，我们关在屋子里，没有照我们原来的计划到处去讲述我们的成功。

第二天，听见有人在敲我们的门；我把门打开一看，原来是那个玩戏法的。他用谦和的语气诉说他对我们的行为的不满。 他对我们做了些什么事情，竟使我们去拆穿他的戏法和剥夺他谋生的手段呢？ 在玩鸭子游水这个戏法上，干嘛要为了争一点荣誉就牺牲一个诚实的人的衣食呢？“老实说，先生们，要是我有其他的谋生的本领，我也不会以我有这点本事为荣的。 你们要知道，玩这种小戏法玩了一生的人，对这个戏法当然是比你们只花了一会儿研究工夫的人知道得更清楚的。我之所以在起初没有表演我的拿手好戏，是因为一个人不应该那样傻头傻脑地把他所知道的全部东西一下都亮出来。我要把我的看家本领留下来应付急需，除了这个戏法以外，我还有其他的戏法可以用来防止那些幼稚的鲁莽的人来拆我的台。先生们，我现在是好心好意来把这个曾经使你们如此狼狈的戏法的秘密教给你们，但请你们不要随便乱玩这个戏法，以免对我有所损害，并且请你们在以后的场合做事务必要谨慎一点。”

说完以后，他就把他演戏法的用具拿出来，我们一看就惊奇得不得了：原来是一个上好的磁石做的，另外在桌子下面藏着一个小孩，由他拿着磁石活动，所以观众看不出来。

那个人把他的用具收拾起来，我们对他表示了我们的感谢和歉意之后，想送他一件礼物，他拒绝了。“不，先生们，我不能让自己因为收了你们的礼物就要感谢你们；我要让你们来感谢我，尽管你们是不愿意的；这是我唯一的报复。要知道，各种行业的人都有他慷慨豪爽的地方；我以表演戏法挣钱，而不是以教授戏法挣钱。”

在出门的时候，他径直叫着我的名字高声责备我，他说：“我可以原谅这个孩子，他的过失是出于无知。 可是你，先生，你明知他做得不对，为什么还让他去做呢？既然你们是在一块儿生活，作为一个年长的人应当关心他和教导他；你的经验就是你的威信，可以用来指导他。当他长成大人，回想到年轻时候的错误而感到悔恨时，他无疑是要把他犯错误的原因归诸你没有事先告诉他的。”[3]

他走了，留下我们两个人都狼狈不堪。我责备我管得太松了，我答应孩子下次为了他的利益绝不再那样松懈，并且要在他未犯错误以前就告诉他哪些是不应该做的；因为，我们的关系即将改变的时刻就要到来，那时候，就要用老师的严格来代替同伴的殷勤了；这种改变

应当是逐步逐步地进行的，事先要有充分的准备，老早就要做充分的准备。

第二天，我们又到集市上去看我们已经知道其秘密的戏法。我们带着深深的敬意走近我们那位苏格拉底[4]式的魔术家，我们几乎不敢抬起眼睛来望他；他对我们非常客气，并且把我们安坐在一个很显著的地方，然而这个位置反使我们更加感到羞怯。他照平常那样演他的戏法，但在表演鸭子游水这个戏法的时候，他却演得特别起劲，时间也演得特别长，而且还屡屡带着骄傲的神气看我们。我们一切都明白，可是我们没有吭声。如果我的学生竟敢开口的话，那他真是蠢得要命了。

这个例子所有的一切细节，都有你们想象不到的重要意义。仅仅在一个例子中就包括有这样多的教训！虚荣心的第一次冲动就招来了这样多的严重后果！年轻的老师，你要十分细心地窥察这第一次的冲动。如果你能利用它去遭到一些羞辱和不幸[5]，我敢说，在一个很长的时期中将不会再遭到这种丧失体面的事情的。“真是小题大做！”你也许会这样说。 你说得不错，但在我们看来，这个例子的一切经过就可以作为代替子午线使用的指南针。

在知道磁石可以透过其他物体发生作用以后，我们就急忙一模一样地做一个我们所看到的那种道具：一张空心桌子，上面安装一个很平坦的盆子，盆里盛一些水，此外，再细心地制作一只鸭子，等等。我们经常在盆子周围留心观察，我们最后发现鸭子在静止的时候差不多都是朝着同一个方向的。我们根据这个经验去研究那个方向，我们发现它是由南而北的。 有了这个发现就够了，我们找到了我们的指南针，或者说我们找到了同指南针相等的东西了，现在我们要开始研究物理了。

地球上有好几种地带，各个地带的温度都是不相同的。 我们愈接近极地，就愈觉得季候的变化非常显著；所有的物体都是冷则收缩、热则膨胀，这个效果在液体中是比较大的，而在酒精中就更加明显了，根据这一点就制出了温度计。风吹拂我们的脸，因此风也是一种物体，一种流体；我们可以感觉它，虽然我们没有任何办法看见它。把一只玻璃杯倒立地插入水中，除非你给其中的空气放条出路，否则水是进不去的，可见空气是有阻力的。 再把杯子往水里多按下去一

些，水就可以进入空气的空间，但是它不能完全填满那个空间，可见空气是可以压缩到一定的程度的。一个皮球装着压缩空气时，比装着其他任何物质都跳得高，可见空气是一种有弹性的物体。 当你洗澡的时候躺着身子，把胳臂平直地伸出水中，你就会觉得胳臂上承受了很大的重量；可见空气是有重量的物体。当你使空气同其他的流体处于平衡的时候，你就可以计算它的重量。根据这些现象，就可以制出气压表、虹吸管、气枪和唧筒。所有一切静力学法则和流体静力学法则都是根据一些粗浅的经验而发现的。不过，我们并不是为了制作以上那些仪器而走进物理试验室的，所有那些仪表和设备都引不起我的兴趣。科学的气氛将摧毁科学。因为，不是孩子对那些仪器感到畏惧，就是那些仪器将分散他对它们的效果的注意力。

我希望，由我们自己来制造我们所需要的一切仪器，然而我并不打算在没有经验以前就开始制作我们需要的仪器；我只是在偶尔有了一个经验以后，才慢慢地发明一个仪器去加以证明。我宁可让我们的仪器并不是做得那样的完善和那样的准确，但是我希望我们对它们大概的样子和它们的用法获得十分明确的观念。我的第一课静力学并不是借助于天平来讲解的，而是把一根棍子和椅子的靠背交叉地放着，在放平稳以后就量一量两端的长度，并且在这一端和另一端都加上一些重量，有时相等，有时则不相等，因此就需要斟酌情况把棍子往后面拉一点或往前面推一点，最后，我发现，要取得平衡，就需要使重量同杠杆的长度成反比。 这样一来，我的这位小物理学家在没有见过天平以前就懂得怎样校正天平了。

毫无疑问，一个人亲自这样取得的对事物的观念，当然是比从他人学来的观念清楚得多的；而且，除了不使他自己的理智养成迷信权威的习惯之外，还能够使自己更善于发现事物的关系，融会自己的思想和创制仪器，不至于别人说什么就相信什么，因而在不动心思的状态中使自己的智力变得十分低弱。自己不用心思，好似一个人天天有仆役替他穿衣穿鞋，出门就骑马，最终是要使他的四肢丧失它们的力量和用途的。布瓦洛 [6] 夸他曾经教拉辛 [7] 做诗的时候如何下苦功。而我们在许多加速科学研究的好方法中，最迫切需要的方法正是：在科学研究中怎样才能多下苦功。

像这样缓慢而费力气的研究，其最显著的益处是，在运用心思研究的同时，他使身体继续活动，四肢柔和，使两手不断劳动，到长大

的时候可以运用自如。由于发明了那样多的仪器帮助我们进行试验，补助我们的感官达到更精确的程度，因此就使我们不再重视感官的锻炼了。有了经纬仪，就用不着我们去估计角度的大小了；我们的眼睛本来是可以很精确地测量距离的，然而现在却用测链去代替它测量了；有了提秤，我们就无须像从前那样用手去估计重量了。我们的仪器愈精巧，我们的感官就变得愈粗笨：由于我们周围有一大堆机器，我们就不再拿我们自己当机器使用了。

我们原来是以技巧代替机器的，而现在却用技巧来制造机器了；我们原来是不凭借机器而凭借我们眼明手快的才能的，而现在也使用这种才能来制造机器了；当我们这样做的时候，我们是有所得而无所失的，我们使自然又多了一门艺术，使我们变得更加灵巧，但是我们也并不因此而操作不熟练。如果不叫孩子去啃书本，而是叫他在工场干活，则他的手就会帮助他的心灵得到发展：他将变成一个哲学家，虽然他认为他只是一个工人。此外，这种锻炼还有我在后面将要谈到的其他好处，你们可以看到怎样利用哲学的游戏去培养真正的成人的机能。

我曾经说过，纯理论的知识是不大适合于孩子的，即使孩子在接近于长成少年的时候，对他也是不大适合的：不必叫他去深入钻研理论物理学，而要使他们用某种演绎的方法把他们的经验一个一个地联系起来，以便凭这个锁链把它们井然有序地记在心里，可以在必要的时候回忆得起来；因为，当我们没有回忆的线索的时候，是很难把孤立的事实和论据长久地记在心里的。

在探索自然的法则的时候，始终要从最普遍和最显著的现象开始探起，要常常教导你的学生不要把那些现象当作原因，而要当作事实。我拿起一块石头，假装要把它放在空中，可是我一松手，石头就掉下去了。我看见爱弥儿很注意我的动作，于是我问他："这块石头为什么掉下去了呢？"

有没有哪一个孩子会瞠目结舌地答不出来呢？没有，就说爱弥儿吧，除非我想方设法地使他不知道怎样回答，他也不会说他答不出来。大家都会说，石头之所以往下掉，是因为它很重。重是怎么一回事呢？它要往下掉。这么说，石头之所以往下掉，是因为它要往下掉了？问到这里，我的这位小物理学家就被难住了。 这样就给他上了第

一课理论物理了，不管这一课对他有没有益处，它总是一个应当知道的常识。

随着孩子的智力愈来愈发展，有一些重要的问题使我们不能不对他所学的东西进行更多的选择。一到他能自行考虑怎样才能获得他自己的幸福的时候，一到他能理解一些重大的关系，从而能判断哪些东西对他是适合或不适合的时候，他就有区分工作和游戏的能力了，他就会把后者看作是前者的消遣了。 这时候，就可以拿一些真正有用的东西给他去研究，就应当要求他不仅要像做简单的游戏那样用心，而且还要持之以恒。需要的法则总是反复出现的，它很早就教导人做他不喜欢的事，以防止他可能遇到对他十分不利的恶事。这就是远见的用处；这种远见运用得好，就能使人变得非常明智，如果运用得不好，就能使人受到种种苦难。

所有的人都希望得到幸福，但为了要取得幸福，就必须首先知道什么是幸福。自然人的幸福是同他的生活一样简单的；幸福就是免于痛苦，也就是说，它是由健康、自由和生活的必需条件组成的。道德人的幸福则是另外一回事情；不过，我们在这里要阐述的不是道德人的幸福。我再三再四地说过，只有有形的物质的东西才能引起孩子们的兴趣，尤其是对那些尚未沾染过我们的虚荣，尚未受过我们的偏见的毒害的孩子来说，更是如此。

虽然他们还没有觉察到但已经预料到他们有什么需要的时候，他们的智慧就已经是大有进步了，他们已开始知道时间的价值了。因此，重要的是，要使他们惯于把时间花在有用的事物上，不过是按他们那样的年龄看来和以他们的智慧理解起来是有用的事物。所有一切有关道德秩序和社会习惯的东西，都不应该告诉他们，因为他们还没有理解这些东西的能力。愚蠢的是，我们硬要他们把注意力用在人们泛泛地告诉他们说是有益于他们的幸福的事物上，然而那种幸福是什么样子，他们是不知道的；人们还告诉他们说，他们长大的时候可以从那些事物中得到益处，然而目前他们对这种所谓的益处是毫无兴趣的，因为他们对它根本就不理解。

不能让孩子照别人的话做，除了他自己觉得对他是有益处的事物以外，其他的一切事物对他都是没有益处的。当你经常要他去做非他的智力所能理解的事情时，你认为是在未雨绸缪，其实你是没有懂得

末雨绸缪的意义的。你为了拿一些他也许永远也用不着的徒有外表的工具去装备他，你就不让他使用人类的万能工具——常识；你使他习惯于听从人家的指挥，成为人家手中的工具。你希望他小时候是非常的柔顺，这就等于要他在长大的时候成为易受欺骗的老憨。你不断地对他说："我要你做的所有一切事情，都是对你有利的，可是你不明白这一点。我的话，你照不照着做，同我有什么关系呢？ 你所做的这些事情，也只是对你一个人有好处。"你认为向他说这一番好听的话，就可以使他变得很聪明，其实你是在替空谈家，在替骗子、恶棍和各种各样的狂人打开大门，好让他们有一天也用这种好听的话引他上他们的圈套或者跟着他们胡作非为。

重要的是，一个大人对孩子不知其用途的种种事物应当有深深的了解，但是，所有一切大人应当了解的事物，一个小孩子是不是也需要了解和能够了解呢？如果你尽量教孩子学习在他那个年龄看来是有用的事物，你就发现，他的时间是充分利用了的。你为什么硬要他牺牲适合于他今天学习的东西，而去学习他未必能够长成到那样大的年龄的人才适合于学习的东西呢？ 你也许会说："等到他需用的时候，哪里还来得及学呢？"来不来得及学，我是不知道的，不过，就我所知，要提早学习是不可能的，因为，我们真正的老师是经验和感觉，一个人只有根据他所处的关系才能清楚地觉察哪些东西是适合于他的。一个小孩子是知道他要变为成人的；他对成人的状况可能具有的种种观念，对他来说，就是教育的理由；但是，他对这种状况不能理解的地方，就绝不应该让他知道。我这本书全是继续不断地在证明这个教育原理。

当我们一有机会使我们的学生知道"有用的"这个词的意思以后，我们就多了一个管理他的诀窍；因为，只要他觉得这个词对他那样年龄的人来说有它的意义，只要他能清楚地看到它对他当前的利益的关系，他对这个词就会获得深刻的印象。你的学生对这个词是不可能有什么印象的，因为你没有设法按他们的理解使他们对它有一个观念，因为其他的人常常在供给他们有用的东西，所以他们就无须自己去考虑，他们就不懂得什么叫效用了。

"这有什么用处？"这句话从此以后就有了它的神圣的意思，它将确定他和我之间的我们生活中的一切行动：当他问我一些问题的时候，我就准定要用这个问题来问他；如果他不是为了求知而是为了对

他周围的人行使某种权威，因而没头没脑地不断拿一些问题来纠缠他们的话，就可以把这个问题作为一个缰绳勒住他的嘴，使他不再问那些莫名其妙的问题。一个孩子，如果我们特别着重地教育过他，除了有用的东西以外，其他一切都不学习，那么，他问起问题来就会像苏格拉底似的；他自己没有找到一个理由，他是不会问你的，因为他知道，你在解答他的问题以前，一定要他说一说他问那个问题的道理。

你看，我已经把多么有力的一个工具交给你去控制你的学生了。由于他找不到什么理由，所以你高兴在什么时候就可以在什么时候把他制服得不敢吭声，而你则恰恰相反，你可以大大地利用你的知识和经验，向他指出所有你告诉他的事物的用处！因为，你要知道，你向他提出这个问题，也就是在教他反过来向你提出这个问题；你应当估计到，在你以后要他做什么事情的时候，他一定要照你的样子问："那有什么用处呢？"

这也许是一个老师很难应付的难题。就孩子所问的问题来说，如果你只想摆脱自己的困难，那你只需给他讲一个他不能理解的理由就够了；当他看见你是按照你的观念而不是按照他的观念解释的时候，他就会认为你向他说的话，适用于你那样年龄的人而不适用于他那样年龄的人；他以后就再也不相信你的话了，这样一来，一切都完了。哪一个老师愿意马上把话停下来对他的学生承认他的错处呢？所有的老师对自己的错误都是一概不承认的；而我则要订下这样一条规则，即：当我不能够使他明白我讲的理由时，即使我没有什么错误，我也要说我错了：由于我的行为在他看来始终是很坦率的，所以不至于使他对我产生任何怀疑；我承认错误，远比那些掩盖错误的人更能保持我的威信。

首先，你要记住的是，不能由你告诉他应当学习什么东西，要由他自己希望学什么东西和研究什么东西；而你呢，则设法使他了解那些东西，巧妙地使他产生学习的愿望，向他提供满足他的愿望的办法。由此可见，你问他的问题不应当太多，而应当经过慎重的选择；由于他向你提出的问题比你向他提出的问题多得多，所以你被他问着的时候总是比较少的，而更多的时候是你问他："你问这个有什么用呢？"

此外，只要他能善于理解和善于利用他所学的东西，则他究竟是学这还是学那，都是没有什么关系的，如果你不能对他提出的问题给他一个良好的解释，你就一句话也不回答他。 你干脆地对他说："我还不能很好地回答你，是我搞错了，那就算了吧。"如果你教他的东西实在是不适当的，你把它完全抛弃，也没有什么坏处；如果是适当的，那你就稍稍留一点心，赶快找一个机会使它对他产生显著的用处。

我是一点也不喜欢长篇大论地口头解释的，年轻的人是根本不用心听这种解释的，而且也是记不住的。用实际的事物！用实际的事物！我要不厌其烦地再三指出，我们过多地把力量用在说话上了，我们这种唠唠叨叨、废话连篇的教育，必然会培养出一些唠唠叨叨、废话连篇的人。

现在假定，当我和我的学生正在研究太阳的运行和定方位的方法时，他突然打断我的话问我研究这些有什么用处。 我可以向他发表一篇多么好听的讲话啊！我可以趁此机会在回答问题的时候给他讲多么多的东西，尤其是有人在场听我们讲话的时候，我更应该怎样向他大讲而特讲啊[8]！我将给他谈到旅行的好处、商业的利益、各地的特产、不同的民族的风俗、历法的用途、农业的季节的推算、航行的艺术以及在海上自己不知道究竟在什么地方的时候，怎样寻找方向和准确地按照自己的路线前进。我还要讲到政治学、博物学、天文学，还要讲到人的道德和权利，以便使我的学生对所有这些学问有一个大体的概念和学习的巨大愿望。当我把话都讲完了的时候，我固然是像一个道地的冬烘先生那样显示了我的学问，然而他，也许是连一个概念也没有听懂。他可能会像以往一样巴不得问一问我定方位有什么用处，可是他不敢，因为他怕我发脾气。他觉得最好还是假装听懂了我强给他讲的东西。华而不实的教育就是这样做法的。

但是我们的爱弥儿是用比较质朴的方式培养起来的，我们已经费了很多力气使他养成了一种扎实的构思方法了，所以他是不听我这一套的。 只要头一句话他听不懂，他就溜了，他在房间里东玩西玩，让我一个人在那里滔滔不绝地讲我的。 我们要找一个更简单的答案来回答他；我这套高深的学问对他是不适用的。

我们在观察蒙莫朗锡镇北的森林的位置时，他突然问我：“这有什么用处？”“你问得对，”我对他说道，“有功夫的时候再想一想，如果发现这件事情没有用处的话，我们就不继续搞下去了，因为我们并不是没有其他好玩的事可干的。”于是我们就开始做别的事情，这一天，我们就不再讲地理了。

第二天早晨，我约他在午饭以前去散一会儿步，他高兴极了；一说起出去跑一跑，孩子们总是挺喜欢的，何况这个孩子的腿又很有劲咧。 我们进入森林，跑遍了林间的各个地方，我们迷失了方向，我们也不知道走到什么地方了；等到要回去的时候，我们找不到路了。 时间过去了，天气热起来了，我们的肚子也饿了；我们赶快走，从这边瞎跑到那边，我们到处见到的都是树林、丛林和旷野，哪里都找不到认路的标志。 我们简直热极了，累极了，饿极了，我们愈跑愈迷失路径。 最后，我们只好坐下来歇一会儿，以便好好地研究一下。现在假定，爱弥儿所受的教育和其他孩子一样，所以他不会研究，他开始哭起来了；他不知道我们已经走到蒙莫朗锡镇的镇口，只不过有一个小小的树丛把它挡着，我们看不见就是了；可是，这个树丛对他来说就是森林，像他那样身材的人，即使是一片矮矮的丛林，也会把他埋起来的。

沉默了一会儿以后，我带着不安的神气对他说：“亲爱的爱弥儿，我们从这里怎样才走得出去呢？”

爱弥儿（满身大汗，哭得热腾腾的眼泪直流）：我不知道。 我累极了；我肚子饿了，口也渴了；我再也跑不动了。

让·雅克： 你以为我比你好一点吗？你想一想，如果我能够拿眼泪当面包吃，我还有不哭的？ 现在不是哭的时候，现在要赶快找出一条路径。看一看你的表，几点钟了？

爱弥儿： 十二点，我还没有吃过东西哩。

让·雅克： 不错，已经十二点了，我还没有吃过东西哩。

爱弥儿： 啊！你一定很饿啦！

让·雅克： 糟糕的是，没有人把午餐给我们送到这里来。现在是十二点；这正好是我们昨天从蒙莫朗锡镇观察这个森林的位置的时候。我们是不是也可以从这个森林找一下蒙莫朗锡镇的位置呢？……

爱弥儿： 可以；不过，我们昨天是看得见森林的，而现在从这里是看不见蒙莫朗锡镇的。

让·雅克： 糟就糟在这里……如果我们看不见它也能找到它的位置就好了！……

爱弥儿： 啊，我的朋友！

让·雅克： 我们不是说过森林是……

爱弥儿： 在蒙莫朗锡镇的北边。

让·雅克： 可见蒙莫朗锡镇应该在……

爱弥儿： 森林的南边。

让·雅克： 我们有一个在中午找到北方的办法。

爱弥儿： 不错，看阴影的方向。

让·雅克： 可是南方呢？

爱弥儿： 怎么办？

让·雅克： 南方和北方是相反的。

爱弥儿： 是了，只要找到阴影的反对方向就行了。啊！ 这边是南！这边是南！蒙莫朗锡镇准是在这边，我们朝这个方向去找。

让·雅克： 你也许说得对，现在就从这条小路穿过树丛去吧。

爱弥儿（拍手，高兴得叫起来）：啊！我看见蒙莫朗锡了！就在我们的前面，看得清清楚楚的，回家吃午饭，回家吃午饭，快跑，天文学有时候也真有点用处呀。

你要知道，即使他没有说最后这句话，他也会在心中想这句话的；没有关系，只要我不说这句话就行了。你要相信，他是一辈子也不会忘记今天这个教训的；相反地，如果我只是在房间里给他讲这些东西，他第二天就会把我的话忘得干干净净的。能够做多少，才说多少，不能做的事，就不要说。

读者不要以为我是那样的看不起他，所以每教一门功课都要给他做一个示范；但是，无论教什么东西，我都不能不特别强调老师必须按照学生的能力举他的例子，因为，我再说一次，糟糕的不是他不懂，而是他以为他已经懂了。

我记得，由于我想使一个孩子对化学发生兴趣，把几种金属的沉淀给他看了以后，我就向他讲解墨水是怎样做的。 我告诉他说，墨水的黑色，完全是由矾类中分离出来的很细的铁粉经过碱性的溶液沉淀之后产生的。正当我做这种高深的解释的时候，这个小家伙突然拿我教他的那个问题来问我，于是当场把我弄得十分难堪。

稍微思索了一下之后，我想出了一个办法；我派人到主人的地窖中去取了一点酒，另外又到一家酒铺去买了八分钱的酒。 我在一个小长颈瓶里装了一点不挥发的碱溶液，然后，把两个装着两种不同的酒的玻璃杯放在我的面前 [9] ，我对他这样说：

有人用掺假的办法使一些食品显得比它们原来的样子更加好看。这种掺假的办法虽可以使你的眼睛和舌头发觉不出来，然而是有害的；况且这种掺假的东西，样子虽然好看，但实际上比它们以前的质量还差。

特别是饮料容易掺假，尤其是酒，更是容易掺假，因为在这些东西中掺假最难于辨认，而且也最有利可图。

绿色的酒，即酸酒，是用氧化铅掺假的，而氧化铅是用铅做的。铅和酸一化合就成了一种很甜的盐，改变了酒的酸味，但是也毒害了饮酒的人。 因此，在饮用可疑的酒以前，应当弄清楚它是不是掺有氧化铅。现在请听我讲发现掺假的方法。

正如你从酒精做的白干酒中看见过的，酒里不仅含有易燃的酒精，而且还含有酸类，这一点，你从酒制的醋和酒石酸中就可以看出来。

酸类对金属有一种亲和力，它通过溶解可以和金属化合成盐，例如铁锈，就是铁被空气或水中所含的酸所溶解而成的；又如铜绿，就是铜被醋酸溶解而成的。

但是，酸类对碱性物质的亲和力比对金属的亲和力大，所以，把碱性的东西放在我刚才所讲的合成盐中，酸就不能不把它所化合的金属游离出来，以便自己同碱性的东西相结合。

金属脱离了溶化它的酸类以后，就沉淀下去，从而使酒失去了光泽。

所以，在这两种酒中，如果向一种酒里掺入氧化铅，则酒中的酸将把氧化铅溶解在酒里。 只要我倒下一点碱性溶液，则它将强迫酒中的酸放出氧化铅，以便同它相化合；铅一脱离了酸的溶解，就显现出来，把酒弄得很混浊，最后便沉淀在杯底上。

如果酒里没有铅 [10] ，也没有任何其他的金属，则碱性的物质就缓缓地 [11] 同酸相化合，溶在酒里，不会产生任何的沉淀。

接着，我便把碱性溶液倒入两个杯子里：自己家中的酒依然是那样的清澈和透明；而买来的酒则混浊了一会儿，过一小时以后，我们便能清楚地看出杯子底上沉淀有铅。

“那一杯酒，”我说道，“是可以饮用的纯正的酒，而这一杯酒则是掺了假的，有毒的。我在前面给你讲做墨水的知识时，你问我有什么用处；现在，就可以用这种知识来发现哪一杯酒是纯正的，哪一杯酒是有毒的；会做墨水的人，就知道怎样分辨酒是不是掺有假的。”

我觉得我这个例子举得很好，然而我发现那个孩子却一点也不感兴趣。我花了些时间来考虑，方知我简直是做了一件傻事；因为，且不说一个十二岁的孩子不可能懂得我的解释，而且这种试验的用处，他也不会把它记在心中的：他把两种酒尝了一下，觉得两种酒都好，

所以他根本就不可能明白“掺假”这个词的意思，虽然我觉得我已经向他解释得很清楚。另外，像“不卫生的”、“有毒的”这些词，在他看来也没有什么意思；他当时的情形，和那个学习菲力普斯医生的故事的孩子是一样的，任何一个孩子都是这样的。

凡是我们不知道其中的联系的因果关系，以及我们对之没有一点概念的善恶和我们从来没有感觉过的需要，对我们来说，都是不存在的；它们是引不起我们研究它们的兴趣的。 我们在十五岁的时候对贤明的人的幸福的看法，和三十岁的时候对天国的光荣的看法是一样的。如果一个人想象不出这两种东西是什么样子，他就不会尽力去争取；再说，即使是能够想象，但如果他没有得到它们的愿望，如果他不觉得它们是适合于他的，则他是更加不愿意去争取的。硬要一个小孩子相信你教他的东西都是有用的，这做起来当然很容易；但是，如果你不能使他从心眼里相信，则强要他相信是办不到的。平平淡淡地讲一番道理，即使能使我们对一件事情表示赞同或非难，那也没有用处，只有欲念才能使我们有所行动：我们对不感兴趣的东西，怎么会产生欲念呢？

一个小孩子不能理解的事物，就绝不能告诉他。当他对人情几乎还一无所知的时候，由于我们不能把他当作成人来培养，所以，为了教育他，就必须要成人的一举一动都宛如孩子。当你考虑到什么东西在他长大以后也许对他有用处的时候，你也只能对他讲他目前就知道其用处的东西。 此外，一到他开始懂得道理的时候，就绝不能使他把自己同其他的孩子相比较，即使在赛跑的时候，也不能使他有敌手或竞争者：我宁肯让他一点东西都不学，也不愿意他只因出于妒忌或虚荣而学到很多的东西。 我只是把他每一年的进步都记下来，以便同他下一年取得的进步相比较；我将这样对他说：“现在你长高了好些，看一看你去年跳过的沟和你搬过的重物；再看看这边，你去年把一块石头扔了那样的距离，你一口气就跑了那样长的路，等等；现在，再瞧一瞧你目前有多大的本领。”我这样鼓励他，所以不至于使他对任何人产生妒忌的心。他想超过他去年的成绩，这一点，他是可以做到的；我看不出他一心要赛过他自己有什么害处。

我对书是很憎恨的，因为它只能教我们谈论我们实际上是不知道的东西。有人说，赫米斯 [12] 把科学的原理刻在石柱上，以便使他的发现不致被洪水冲掉。如果他把它们深深地印在人的头脑里，它们就

可以一代一代地保存下来。经过训练的大脑，是最安全的铭刻人类知识的石碑。

难道就没有什么办法可以把分散在那样多书籍中的许多知识联系起来，就没有什么办法可以把它们综合起来达到一个共同的目的，即：使人容易学习，有兴趣去学习，而且，即使像孩子那样年龄的人，也能鼓励他去学习？如果我们能够创造一种环境，以便在其中可以把人的一切自然需要都明显地显示给孩子，同时把满足这种需要的办法也巧妙地展现出来，那么，我们就可以利用这种环境的生动而天然的情景去初步训练他的想象力。

热心的哲学家，我已经看见你的想象力开动起来了。可是，请你不要再花什么气力，因为这种环境已经找到了，已经有人把它向我们描述过了，而且，不瞒你说，比你所描述的还好得多，至少比你所描述的要逼真得多和朴实得多。既然是我们非读书不可，那么，有一本书在我看来对自然教育是论述得很精彩的。我的爱弥儿最早读的就是这本书；在很长的一个时期里，他的图书馆里就只有这样一本书，而且它在其中始终占据一个突出的地位。 它就是我们学习的课本，我们关于自然科学的一切谈话，都不过是对它的一个注释罢了。 它可以用来测验我们的判断力是不是有了进步；只要我们的趣味没有遭到败坏，则我们始终是喜欢读它的。这本好书是什么呢？ 是亚里士多德的名著？ 还是普林尼的？ 还是毕丰的？ 不，是《鲁滨逊漂流记》。

鲁滨逊在岛上，孤孤单单的，没有同伴的帮助，没有任何一样干活的工具，然而却能获得他所吃的食物，却能保持他的生命，甚至还能过得相当的舒服。这对各种年龄的人来说，都是一个很有意义的问题，我们可以用各种各样的办法使孩子们对这个问题感到兴趣。 我原先用来作为比喻的荒岛，就要这样地变成现实。我同意这种说法，即：这种环境，不是社会的人的环境，也的确不同于爱弥儿的环境；但是，我们应当根据这种环境来探讨所有其他的环境。 要排除偏见，要按照事物的真正关系作出自己的判断，最可靠的办法就是使自己处在一个与世隔离的人的地位，并且完全像那个人一样，由自己按照事物本来的用途对它们进行判断。

这本小说，除去它杂七杂八的叙述以外，从鲁滨逊在一个荒岛附近遭遇船难开始讲起，结尾是来了一只船把他载离那个荒岛，所以，

在我们现在所谈的这个时期中，它可以同时作为爱弥儿消遣和教育的读物。 我希望他忙得不可开交，希望他兢兢业业地管理他的楼阁、他的羊群和种植的作物，希望他不是从书本上而是从具体的事物上仔仔细细地研究在同样的情况下应当怎样办，希望他认为他就是鲁滨逊，穿一身兽皮，戴一顶大帽子，佩一把大刀，奇奇怪怪的东西样样都带在身上，就连他用不着的那把阳伞也随身带着。我希望他在缺少这样或那样的时候，很着急地在那里想解决的办法；希望他研究一下小说中的主人公是怎样做的，看一看那位主人公有没有什么疏忽的地方，有哪些事情可以做得更好；希望他留心他的错误，以免在同样的情况下他自己也犯那样的错误，因为，你必须要知道的是，他正在计划怎样修造一个相似的房屋，这是他那样快乐的年龄的人的真正的空中楼阁，他这时候所理解的幸福就是有必需的物品和自由。

一个心有妙计的人如果为了利用这种狂想而能设法使孩子产生这种狂想的话，他就可以增添多么多的办法去教育孩子啊！ 孩子巴不得找一个能放各种物品的地方作为他的荒岛，因此，他想学习的心，比老师想教他的心还切。他希望知道所有一切有用的东西，而且也只希望知道这些东西：你用不着去指导他，你只是不要让他乱作就行了。此外，当他觉得他在那个岛上已经是够舒服的时候，就需要赶快使他定居在那里；因为这样的日子不久就要到来，那时候，如果他还想在岛上住下去的话，他就不愿意再是那样孤单地一个人住在那里了；而且，那时候，即使是现在还不曾过问过他的事情的“星期五” [13] 去同他住在一块，也是满足不了他的需要的。

自然的技术，是单独一个人就可以操作的，但是，自然的技术的实践将导致工业的技术，而工业的技术，操作起来就需要许多人合作了。前一种技术，孤独的人和野蛮人都可以练习运用，而后一种技术，则只能在社会中产生，而且，也正是因为要运用这种技术，所以才使社会成为非有不可的东西。当人们只知道身体的需要时，每一个人都可以自己满足自己的要求；而一有了多余的产物，就不可避免地要进行产物的分配和劳动的分工；因为，尽管一个人单独干活只能够获得一个人所需要的东西，但一百个人合起来干，就可以获得足够两百个人生活的东西。所以，当一部分人闲着而不劳动，就需要其他劳动的人协力合作才能弥补那些人懒惰坐吃的消耗。

你要极其小心的是，不能使你的学生接触到社会关系的一切概念，因为这不是他的智力所能理解的；但是，当知识的锁链使你不能不向他讲到人类的互相依赖时，你就不要从道德方面向他讲解，而必须首先使他的注意力放在使人和人都互相有用的工业和机械技术上。当你带着他从这个工场走到那个工场的时候，就不能让他看见什么工作都袖手旁观，不能让他走出工场以后对里面的情形一点也不明白，你至少要使他对他所看到的东西有一个了解。为此，你就要亲自动手去工作，处处给他做一个模范：为了使他成为师傅，你就要到处都做徒弟；你要知道，他从一小时工作中学到的东西，比听你讲一整天学到的东西还多。

一般人对各种技术的评价，是同它们的真正用途成反比的。甚至，有些技术正是因为没有用处，人们对它们的价值才估计得那样高，这种情形是不足为奇的。 最有用的技术，也就是报酬最少的技术，因为，工人的数目同公众的需要是成比例的，而人人都需要的工艺品，不能不按照穷人能付的价格来定它们的价值。反之，那些自尊自大的人（大家不称他们为工匠，而称他们为艺术家），因为完全是给懒汉和富翁制造东西，所以可以任意定他们那些美观而无实用的骗钱货的价格；由于这些没有实际用途的工艺品的价值只不过是臆想的，因而它们的价格的本身也就构成了价值的一部分，从而，它们的价钱愈昂贵，人们就愈说它们有价值。有钱的人之所以要这样来评价这些东西，并不是由于它们的用处，而是由于穷人买不起它们。“我所有的财物，将使世人艳羡不已。”[14]

如果你让你的学生也产生这种愚蠢的偏见，如果你自己也抱有这种偏见，如果他们看见你走进一家珠宝商人的店铺比走进一个锁匠的店铺更显得有礼貌，他们将变成怎么样的人呢？如果他们到处都发现任意抬高的价格和按实际用途而定的价格是很不调和，如果他们发现愈是值钱的东西愈没有价值，他们对技术的真正价值和东西的真实价格将抱怎样的看法呢？你一旦让这些观念进入了他们的头脑，对他们以后的教育就用不着再进行下去了，因为，不管你怎样努力，他们都将变得同一般人一个样子；你十四年的辛劳完全都付诸流水。

爱弥儿一心想在他的岛上有几件家具使用，所以他有他自己的看法。鲁滨逊过去重视刀工作坊远远超过萨伊德对制造种种小玩具的重

视。 在他看来，刀匠是一个很可尊敬的人，而萨伊德不过是一个小小的江湖骗子。

“我的儿子生来是要在世界上生活的，他不同智者而是要同愚人生活在一起的；既然愚人要按照他们的愚昧行事，所以他必须懂得他们的愚昧。对事物进行认真的研究，也许是有用的，但是，对人类及其判断能力进行研究，那就更有用处了；因为在人类社会中，人所使用的最大的工具就是人；最聪明的人，也就是最善于利用这个工具的人。拿一种想象的事物的秩序去教育孩子，而这种秩序他们将来又会发现同他们必须遵循的既定的秩序是完全相反的，这又有什么用处呢？ 你首先要教他们怎样做聪明的人，然后再教他们判断其他的人究竟愚蠢在什么地方。”

请看这一番表面上似有道理而实际上是没有道理的说法，做父亲的人由于智虑不周，竟按照这种说法去做，他们用偏见培养他们的孩子，结果使孩子们变成了偏见的奴隶，他们想教导孩子把愚人当作达到欲念的工具，结果反而使孩子们变成了愚人的玩物。为了要认识人，他必须先要对许多事物有所了解！明智的人是最后才去研究人的，而你却叫孩子把人作为头一个研究的课题！在用我们的看法去教育孩子之前，首先就要使他对我们的看法有一个认识。难道说，懂得人们的愚昧，就要把人们的愚昧当作自己的理智吗？要成为一个明智的人，就需要辨别哪些人是不明智的。如果你的孩子既不能判断人们的看法，又不能看出他们的谬误，他怎能去认识他们呢？更糟糕的是，当他还没有弄清别人所说的事物是真是假，他就去学它们。因此，首先要告诉他事物的真相，然后才告诉他那些事物在我们的眼中看来是什么样子；这样，他才懂得如何把人们的看法和实际的真相加以比较，才能超凡脱俗，因为，当你听信偏见的时候，你是看不出它是偏见的，如果你同大众是一个样子，你就不能对大众进行指导。但是，如果你还没有教会他怎样判断人们的看法，你就拿人们的看法去教育他的话，我敢说，不管你怎样努力，他最终是要把别人的看法当作自己的看法的，而且你以后就没有什么办法把它改掉了。所以，我认为，为了使一个青年能够成为明智的人，就必须培养他有他自己的看法，而不能硬是要他采取我们的看法。

你可以看到，一直到现在我还没有向我的学生谈到人，要是他能够懂得我在这方面所讲的东西，那他就太聪明了；他还不能那样明显

地感觉到他同他周围的人的关系，所以还不能凭他自己的能力去判断别人。他唯一能理解的人，就是他自己，甚至对他自己的理解也不是十分完全的；但是，尽管他对自己的认识不够，他的认识至少是正确的。他不知道别人所处的地位，但他知道他自己所处的地位，并且牢牢地站在他所处的地位上。我们用来束缚他的，不是他不能理解的社会的法律，而是需要。现在，他仍然是一个自然人，我们要继续这样看待他。

在评价所有一切自然的物体和人制造的东西时，他所根据的是它们对他的用处以及他的安全、生存和舒适的显而易见的关系。因此，铁在他的眼中看来，应当比黄金值钱，玻璃应当比钻石值钱；同样，他对鞋匠和泥水匠，比对郎佩勒尔、勒布郎和所有欧洲的珠宝匠都更为尊敬；特别是做面包的师傅，在他的心目中更是一个十分重要的人物，他宁可拿整个法兰西学院去掉换一个龙巴德大街的最小的糕点师。他认为，金匠、银匠、雕刻匠和花边匠都不过是一些懒汉，他们所搞的东西都是没有一点用处的玩意儿；甚至对制造钟表的人，他也是不十分看重的。快乐的儿童享受了时间而不做时间的奴隶，他利用了时光而不知道时间的价值。他的欲念是很平静的，使他每天都是那样恬静地生活，因而在他需要的时候可以作为计算时间的工具[16]。如果他说他需要用一个时表，又如果我们能够想法子使他哭泣一场，那么，我所培养的爱弥儿也不过是一个平庸的爱弥儿，对我固然有用处，可以使别人了解我，然而真实的爱弥儿却是一个与众不同的孩子，任何人想学他的榜样也是学不会的。

我们有一个既不背离自然而且还更加公平的次序，根据这个次序，我们将按照各种技术之间必然的联系去看待它们，把最能独立操作的技术列在前面，而那些需要许多其他行业的帮助才能操作的技术，则列在后面。这个次序，虽然使人们在总的社会次序方面联想到几个重要的问题，但同前面那个评价的次序一样，在世人的心目中恰恰颠倒了，以致生产原料的技术差不多都是被人看不起的，都是挣钱不多的，而原料愈是加工，则愈是最后加工制造成品的人，就愈是挣钱和受到人们的尊重。我不打算研究精巧的技术是不是因为把原料最后制成了成品，所以就应该比提供原料的技术更重要和得到更多的报酬，但是我要指出，在每一种东西中，用途最广和必不可少的技术毫无疑问是最值得尊重的；而一种技术，如果它最不需要其他技术的帮助，则我们对它的评价当然比那些依赖性最大的技术高得多，因为它

是最自由的，而且是最接近于独立操作的。这才是对技术和劳力的真正的评价尺度，而一切其他的尺度都是任意的，都是以人的偏见为转移的。

在所有一切技术中，第一个最值得尊敬的是农业；我把炼铁放在第二位，木工放在第三位，以下类推。一个孩子如果没有受过庸俗的偏见的毒害，也一定是这样评定这些技术的次序的。我们的爱弥儿难道说不会从鲁滨逊身上想到许多重要的问题！当他发现，有些技术只有进行细致的分工，只有无限地增添这种或那种工具，才能臻于完善，他将产生怎样的想法呢？ 他心里将这样想："那些人虽然是很灵巧，但灵巧之中也带有几分愚蠢：他们害怕他们的胳臂和手指干不了什么事情，所以才发明工具来代替它们。单单为了操作一门技术，他们就要受千百种其他技术的支配，每一个工人都要依赖整个的城市。至于我的同伴和我，我们就要把我们的天才用来增进我们的技巧，我们只制造可以随身携带的工具。 那些人尽管在巴黎夸他们的本事，可是到了我们的岛上也许就什么也不行了，就得给我们做徒弟。"

读者诸君，不要只是待在这里看我们的学生练他的身体和练他的手艺，也请你们考虑一下我们把他幼稚的好奇心是引向哪个方向发展的，考虑一下他所获得的常识，他所培养的发明精神和深远的眼光，考虑一下我们将训练他具备什么样的头脑。他无论看见什么或做什么，他都要把它彻底地弄个明白，懂得其中的道理；他要从一种工具到另一种工具，追溯到当初使用的第一个工具；他绝不凭想象行事；他对一样东西如果事先没有一点知识，他就不去学它：如果他看见人家做弹簧，他就想知道钢铁是怎样从矿石中炼出来的；如果他看见别人把木板钉成箱子，他就想知道树木是怎样砍伐的；当他自己工作的时候，他拿到他所用的每一样工具时他都要这样说："如果我没有这样的工具，我怎样才能做一个同它相似的东西来用，或者怎样想办法不用这种工具？"

不过，当老师喜欢做什么事情的时候，难免不错误地认为孩子也同样喜欢做那种事情，所以，在你津津有味地工作时，必须注意看孩子是不是感到厌烦而不敢向你表示出来。 孩子应该把全神贯注在他所做的事情上，而你则应该把全神贯注在他的身上，不断地留心观察他，但又不要让他发现你在暗中注意他；你要预先料到他心中的感想；要防止他产生不正确的看法；要使他专心到这样的程度，以致他

不仅觉得他能够做那件事情，而且，由于他非常明白他所做的事情有什么用处，所以做起来心里也感到喜欢。

技术的结合在于工艺的交换，商业的结合在于物品的交换，银行的结合在于票据和银钱的交换：所有这些观念都是互相关联的，基本的概念已经有了，我们借园主罗贝尔的帮助，在幼小时候就使他获得了这些观念的基础。我们现在要做的事情，只是把以上这些观念综合起来，并且把它们用来说明更多的例子，以便使他懂得通商贸易是怎样一回事情，同时向他详细讲解有关各地特产的博物学，详细讲解航海方面的技术和科学，最后详细讲解按地方的远近，按陆地、海洋和江河等的位置而产生的或大或小的交通上的困难，以便使他对商业有一个深刻的了解。

没有交换，任何社会都不能存在；没有共同的尺度，任何交换都不能进行；没有平等，就不能使用共同的尺度。所以，整个社会的第一个法则就是：在人和人或物和物之间要有某种协定的平等。

人和人之间的协定的平等，跟自然的平等迥然不同，为了要实现这种平等，就需要有成文法，也就是说需要有政府和法律。一个孩子对政治的知识应当简单而明了；由于他对产权已经有了一些观念，所以，他只应该在牵涉到产权的时候才泛泛地知道有政府。

物和物之间的协定的平等，导致了货币的发明，因为，货币只不过是用来比较各种各样物品的价值的一个数额；在这个意义上，货币是社会的真正的纽带；但是，任何东西都可以作为货币。从前，牲畜做过货币，有几个民族现在还用贝壳做货币，斯巴达人用铁做货币，在瑞典曾经用皮革做货币，而我们则用金银做货币。

金属因为易于携带的缘故，所以一般都把它们作为各种交换的中介；为了避免在每次交换的时候都要衡量一下金属的重量，所以就把它们铸造成钱，因为钱币上的标记表明了打有那种标记的一块钱含有那样重的金属；只有国王才有铸造货币的权力，因为只有他一个人才有权利要别人承认他在全体人民当中的权威。

像这样来解释这个发明的用处，就连最愚蠢的人也能懂得的。要直接把性质不同的物品拿来比较，是很困难的，例如说布匹和麦子就很难比较；但是，当我们找到了像货币这样的共同尺度，织布的人和

种麦子的人就容易按这个共同的尺度说出他们希望交换的物品的价值了。如果一定数量的布值一定数量的钱，而一定数量的麦子也值同样多的钱，那么，拿布来交换麦子的人就做了一项公平的交易。因此，通过货币，各种各样的东西才能用同一个单位的尺度来衡量，才能互相比较。

讲到这里就不要再多讲了，绝不要去解释这个制度对人们的道德的影响。 无论你讲解什么东西，重要的是要好好地先揭示它的用途，然后才指出它的弊端。 如果你要向孩子们解释符号是怎样使人们忘记了符号所表示的东西的，解释金钱是怎样产生了世人的种种妄念的，解释盛产白银的国家是怎样变成最穷的国家的，那你不仅把孩子们看成了哲学家，而且简直把他们看成了圣人，要他们了解连哲学家也没有了解透彻的东西。

有多么多有趣的东西可以供我们用来引导一个学生的好奇心，而且，在这样做的时候，既不离开他所能理解的实际的物质关系，也不使他在心中产生任何一个他弄不清楚的观念！教师的艺术是：绝不要让学生把注意力放在那些无关紧要的琐碎的事情上，而要不断地使他接触他将来必须知道的重大关系，以便使他能够正确地判断人类社会中的善恶。同学生交谈的时候，必须善于启发你在他心灵中所培养的思想。 这样的问题，也许在别的孩子是一点也不注意的，可是它将使爱弥儿苦苦思索半年之久。

我们到一个富翁家里去吃饭，我们去时发现一个盛大的宴会已经准备得十分整齐，有很多客人，有很多仆人，有很多的菜，有一套精致漂亮的餐具。这一套又好看又很有气派的东西，如果没有见惯的话，会感到有些迷人的。我先就想到所有这一切对我的这个学生的影响。当宴会正在进行的时候，当菜一道接一道地端上来的时候，当满桌的人都在那里呱啦呱啦地谈个不休的时候，我俯身到他的耳朵边对他说："你估计一下，你在桌上所看到的这些东西在端上来以前经过了多少人的手？"这短短的一句话在他的头脑中引起了多少想法啊！心旷神怡的闲情马上就为之烟消云散。他沉思，他默想，他计算，他感到不安。当那些哲学家被美酒或身旁的女人弄得迷迷糊糊，像小娃子似地在那里大说其昏话的时候，这个孩子却一个人在那里用哲学的态度细心思考。他问我，我拒绝回答，我告诉他改天再说；他着急，他忘记了吃也忘记了喝；他巴不得离开桌子向我问个痛快。他的好奇心多

么想知道这回事情啊！这一席话用来教育他是多么好听啊！像他这样一个具有任何力量都无法败坏的合乎理性判断力的人，当他发现为了他在中午漂亮地穿一阵而晚上又放进衣橱里的这身衣服，世界上的每一个角落都得分担费用，也许还有两千万人为此而长年累月地劳动，成千成百的人为此而牺牲了生命，那他对奢侈将抱怎样的看法呢？

你要仔细观察他考虑了所有这些问题以后在自己心中悄悄得出的结论。如果你不像我所讲的那样加以防备，他也许会抱另外的想法的，也许在看见那样多的人为了准备他的午餐而劳碌奔走的时候，他会把自己看作是世界上的一个要人。如果你事先预料到他要作这样的理解的话，你在他还没有这种思想以前，就可以很容易地防止他产生这种想法，或者，至少可以立刻消除他获得的印象。由于他现在还只是因为想得到物质的享受才去占有东西，所以他只能根据可以感知的关系去判断它们对他是适合还是不适合。在做了一阵运动以后肚子就饿了，这时候自由自在、快快乐乐地吃一顿简单的乡村风味的饭，实在是满有味的，把这一顿饭同那样盛大那样令人拘束的宴会一比，就足以使他感觉到宴席上的那一套东西并没有使他得到什么真正的益处；他在离开农家的桌子时，也同离开金融家的桌子一样，肚子也是装得满满的，在这两处都没有什么可以真正地说得上是他自己的东西。

我们想象一下，在这样的情况下一个老师可以对他说些什么话。“把这两顿饭都好好回想一下，看你最喜欢哪一顿饭，哪一顿饭吃得最舒服？ 哪一顿饭吃得最痛快，笑得最欢畅？ 哪一顿饭吃的时间最久而又不觉得厌烦，又不需要另换餐具？ 不过，你要看一看其间的差别：你觉得那样好吃的黑面包，是那个农民收获的麦子做的；他那浑黑色的酒是用他园中的葡萄酿造的，既能解渴又有益于健康；他用的餐布，是他的妻子、女儿和女仆在冬天用他种的大麻织的；桌上的菜全是他自己家里的人做的；附近的磨坊和市集，对他来说就是宇宙间最远的地方。 可是在另一张桌子上，虽然有远地的物产，又经过那样多的人的手调制，但你真正享受的究竟是什么呢？ 如果所有那些东西并没有使你吃一顿好好的饭，东西虽多又有什么用处呢？ 桌上的东西哪一样是为你而做的呢？”老师还可以向他说：“如果你是这一家的主人，你就会更加觉得所有这一切真是奇怪，因为你想在他人面前显示一下你的享受是多么豪华，结果却使你一点也享受不成：劳心费力的是你，而高兴快乐的是他们。”

这一番话也许很好听，但对爱弥儿来说就没有什么意义了，因为他不懂这些，他不能拿别人的看法做自己的看法。 因此，要对他讲得简单一些。经过这两次吃饭的事情以后，我在有一天早晨对他说："我们今天到哪一家去吃午饭？ 到这一家去，将看到桌子上四分之三的地方都摆着一大堆银器，在餐后用点心的时候，将看到镜子似的盘子上放满了纸花，将看到那些大模大样的女人把你当成好玩的小娃娃，给你讲一些你莫名其妙的话；或者到离这里两英里路远的乡村，到那些欢欢喜喜地拿上好的奶酪来款待我们的人家去？"爱弥儿无疑是选择后一家的，因为他既不爱说废话也不爱讲排场，他受不了那些拘束，所有那些珍馐美味他都不喜欢；但是，一说到乡间去，他总是马上就去的，他非常喜欢好水果、好蔬菜、好奶酪和好人家[17]。 在路上走着的时候，他自然而然地就读起他的看法来了。他说："我认为，所有那些花许多心思去搞盛大宴会的人，不是想浪费他们的精力，就是不懂得我们这种乐趣。"

我举的这些例子，对一个学生来说也许是好的，但对千百个其他的学生来说也许就不好了。如果你领会了其中的精神，则你可以按照你的需要把它们加以改变：例子的选择，有赖于对每一个人特有的天资的研究，而这种研究，又有赖于你使他们有表露其天资的机会。 不要以为在我们所讲的这三四年的时间中，我们能够使一个天资优秀的孩子对所有自然的技术和科学都获得一个概念，使他将来有一天可以独立去学习；但是，像我们这样使他一件件地经历他必须有所认识的事物时，我们就使他进入了发展其爱好和才能的境地，使他向他的天资导引的目标迈出了第一步，而且还给我们指出应该向着什么方向辅助其天性的发展。

这一系列为数虽然有限然而是很正确的知识，还可以给我们带来另外一个好处，那就是：我们可以通过它们之间的联系和关系去教他，我们可以使它们在他的心目中占有它们应有的地位，可以防止我们像大多数人那样偏重于培养某些才能，而忽视对他的其余的才能进行培养。对整体有很好的了解的人，就能了解每一个部分应有的位置，对一个部分有彻底的研究的人，就能够成为一个有学问的人；至于要成为一个有卓见的人，那就需要对整体有彻底的了解了；需要记着的是，我们想取得的不是知识，而是判断的能力。

不管怎样，我的方法是不拘泥于我所举的这些例子的，它是根据一个人在不同的年龄时的能力，根据我们按他的能力所选择的学习内容而进行的。我相信，你也许能顺利地找到另外一个方法，做起来似乎更好一点；但是，如果它对他的个性、年龄和性别是不太适合的话，我很怀疑你的方法能取得同样的成功。

在开始第二个时期的时候，我们已经利用我们过剩的精力把我们带到远离我们的地方；我们上了天，我们量了地，我们探寻了自然的法则；一句话，我们跑遍了整个的岛屿；现在我们又回到我们这个世界上来了，我们不知不觉就走到了我们所住的地方。要是在我们走回去的时候，发现我们的住所还没有被那些想霸占它的敌人所占据的话，我们就太高兴了！

把我们周围的情景看过以后，我们该怎样办呢？我们要把我们能够拿到的一切东西都加以使用，要利用我们的好奇心来增进我们的幸福。到现在为止，我们已经制造了一大堆各种各样的工具，但是还不知道我们用得着哪一种工具。也许，我们的工具对我们自己没有用处而对别人有用处，也许反过来，我们又需用他们的工具。这样一来，我们就发现把它们交换一下对我们是有利的，但是，为了要进行交换，就必须了解彼此的需要，每一个人都必须知道别人所使用的工具和可以拿出来交换的工具。现在假定有十个人，而每一个人有十种需要。每一个人为了满足他的需要都要做十种不同的工作；但是，由于天资和能力的差别，这个人做起这些工作来其成绩就不如那一个人好，而那一个人又不如另一个人好。所有的人虽各有所长，但现在都做同样的事情，所以效果是很不妙的。把这十个人组成一个团体，让每一个人为他自己也为其他九个人做他最适合的工作，这样，每一个人都能从其他九个人的才能中得到益处，宛如他单独一个人就具有这几种才能似的。 每一个人由于继续不断地做一样工作，所以愈做愈是熟练，结果，所有这十个人的需要都全部得到满足了，而且还可能有剩余的东西供给其他的人。这就是我们所有一切的制度的显明的原理。我在这里不打算研究这个原理的结果，我在另外一本著作 [18] 中已经阐述过了。

按照这个原理，一个人如果想与世隔离，不依赖任何人，完全由自己满足自己的需要，其结果只能是很糟糕的。他甚至不能生存下去，因为，当他发现整个土地都由你和我所占有，而他只有孑然一身

的时候，他从哪里得到他所需要的东西呢？我们在脱离自然的状态时，也强使别人脱离了这个状态；没有一个人能够不管其他的人怎样做他都要停留在这种状态；当不可能在这种状态中生活的时候，如果还想待在这种状态中的话，那才是真正地脱离了这种状态哩，因为自然的第一个法则是保卫自己的生存。

我们这样做，就可以使一个孩子在没有真正地成为社会的一个活动的成员以前，在他的心中逐渐地形成社会关系的概念。爱弥儿发现，他自己要使用工具，别人也要使用工具，因此他可以用他的工具去交换他所需要而别人又能提供的工具。我很容易地使他感觉到了进行这些交换的必要，使他能够利用它们来满足他的需要。

“大人，我要生活呀，”一个穷困的讽刺文作家在一位大臣骂他所搞的这门职业是很不体面的时候说了这样一句话。“我看不出这有什么必要，”那位显要的人冷冷地回答道。这样回答，从一位大臣说来，是讲得很漂亮的，但如果出自他人之口，就显得很粗鲁和虚伪。所有的人都要生活。这个论点，每一个人将随他懂得的人情世故的多少而产生或多或少的同感，但在我看来，从讲这句话的人来说，是无可辩驳的。 既然在大自然赋予我们的一切厌恶感中，最强烈的是对死亡的厌恶，那么由此可见，无论哪一个人在没有任何其他办法生活的时候，由于厌恶死的心理的驱使，是可以采取一切手段生活下去的。 讲节操的人在轻视其生命和殉其职责的时候，所根据的原则跟这个简单的原理是绝不相同的。在有些民族当中，一个人用不着努力修养也能成为善良的人，而且，在没有道德的轨范可资遵循的时候也能做事公正，这样的民族才是幸福的民族！如果说在这个世界上确实有一种恶劣的境地，使处在这种境地的人不为非作恶就不能生活，使处在这种境地的人民由于生活的需要而不能不做骗子，那么，该绞死的不是这个干坏事的人，而是那些促使他去干坏事的人。

一到爱弥儿知道什么是生命的时候，我首先关心的是教他怎样保持生命。一直到现在为止，我还没有讲过职业、等级和财产的区别，我在以后也不去讲这些东西的区别，因为各种身份的人都是一样的，富人的胃也并不比穷人的胃更大和更能消化食物，主人的胳臂也不见得比仆人的胳臂更长和更有劲，一个伟大的人也不一定比一个普通的人更高，自然的需要人人都是一样的，满足需要的方法人人都是相同的。 应该使一个人的教育适应他这个人，而不要去适应他本身以外的

东西。 由于你培养他唯一无二地只能适应于一种社会地位，所以就使得他对其余的一切地位无法适应了，如果命运同你开玩笑，则你除了使他变成一个很可怜的人以外，是得不到其他结果的，这一点，你难道还不明白？一个大贵族已经变成了叫花子，而在穷愁潦倒之中还在夸他的出身，这岂不是可笑之至？ 一个破了产的富翁，一想到人们对穷人的轻视，就觉得自己变成了人类当中最卑贱的人，这岂不是糟糕透了？ 前一种人只好去做流氓骗子，后一种人只好去做哈躬弯腰的奴才，见人就说这句好听的话："我要生活呀。"

你想依赖现时的社会秩序，而不知道这个秩序是不可避免地要遭到革命的，而且，你也没有什么办法可以预料或防止那将要影响你的孩子的革命。大人物要变成小人物，富人要变成穷人，贵族要变成平民；你以为你能避免命运的打击吗？ 危机和革命的时代已经来临[19]。 谁说得上你将来会变成什么样的人呢？凡是人所制造的东西，人就能够把它毁掉；只有大自然刻画的特征才是不可磨灭的，然而大自然是从来不制造什么国王、富翁和贵族的。这位大官，你当初只教育他追逐富贵，将来落到卑贱的地位时怎么办呢？这个只知道靠黄金生活的税吏，将来穷困的时候怎么办呢？这个虚有其表的蠢人，无一技之长而全靠他人之力生活，到了一无所有的时候又怎么办呢？一个人要能够在自己的地位发生变化的时候毅然抛弃那种地位，不顾命运的摆布而立身做人，才说得上是幸福的！企图在衰败的王权下疯狂挣扎的这个破落的国王，你们爱怎样称颂他就怎样称颂他，可是我是看不起他的；我认为，他只不过是靠他的王冠生活，如果他不是国王，他便一文不值；但是，如果他失去王位而能够不靠王冠生活的话，那么他的品位倒是远远在国王之上了。他已经从国王的地位（懦夫、流氓或疯子都可以取得这个地位）升到了只有极少数的人才能取得的人的地位。 这时候，他战胜了命运，敢于把命运不看在眼里，他一切都依靠他自己；当他除了自身之外便别无他物可以炫耀于人的时候，他才能够说他不是废物，他才能够说他有几分用处。是的，我宁可要一百个在科林斯学校中教书的锡拉丘兹王，宁可要一百个在罗马做录事的马其顿王，而不要一个可恶的塔昆尼乌斯[20]，因为他只知道做国王，只想成为三个王国的继承人[21]，任何人都拿他作嘲笑的对象，鄙视他那种潦倒的样子；他从这个宫廷奔走到那个宫廷，到处求别人的帮助，到处受别人的侮辱；他一无所长，没有从事一门职业的能力。

一个人和一个公民，不论他是做什么的，除了他自身以外，便没有另外的东西可以拿来投入社会；当一个人富起来的时候，或许他不去享受他的财富，或许由公众享受他的财富。在前一种情况下，那是因为他从别人那里窃取了他本来没有的东西；在第二种情况下，不能因此就说他对公众做了贡献。要是他只拿出他的财富的话，他对社会的债务还是一点也没有偿付。“我的父亲在挣得他的财产的时候，对社会就有了贡献……”。诚然，他付了他的债，但他没有付你的债。 既然你一生下来就过着优厚的生活，所以你欠他人的债，比你在没有财产的情况下出生，还欠的多。把一个人对社会的贡献用来解除另一个人对社会的债务，那是一点也不公正的；因为每一个人的债都是他自己欠的，所以只能由他自己还，任何一个父亲都不能使他的儿子有权成为一个对同胞一无用处的人；你也许会说，他把他的财产传给儿子的目的就在于此，而他的财产就是他的劳动的证明和代价。一个人在那里坐吃不是他本人挣来的东西，就等于是在盗窃；在我看来，一个人如果一事不做而靠政府的年金生活的话，就同抢劫行人的强盗没有分别。处在社会之外与世隔离的人，对任何人都没有负债务，所以他爱怎样生活就可以怎样生活；但在社会之中，他必然要借他人之力而生活，他应该用劳动来向他们偿付他生活的费用；这是任何人都不能例外的。所以，劳动是社会的人不可逃避的责任。任何一个公民，无论他是贫或是富，是强或是弱，只要他不干活，就是一个流氓。

在人类所有一切可以谋生的职业中，最能使人接近自然状态的职业是手工劳动；在所有一切有身份的人当中，最不受命运和他人的影响的，是手工业者。手工业者所依靠的是他的手艺；他是自由的，他所享受的自由恰好同农民遭受的奴役形成对照，因为后者束缚于他的土地，而土地的产物完全凭他人的支配。 敌人、贵族、有势力的邻居或一场官司，都可以夺去他的土地；人们可以用各种各样的方法利用他的土地去折磨他；然而，不论在什么地方，谁要是想折磨手工业者的话，他马上就捆起行李走掉了。可是农业是人类所从事的历史最悠久的职业，它是最诚实，最有益于人，因而也就是人类所能从事的最高尚的职业。 我没有向爱弥儿说：“你去学一学农活吧！”因为他懂得农活。 所有的庄稼活儿他都是很熟习的，他起初就是从庄稼活儿学起，而且还不断地干这种活儿。 因此，我要对他说：“你现在耕种你祖上留下来的土地。 但如果你失去了继承权，或者根本就没有继承权的时候，又怎样办呢？所以，你还得学一门手艺。”

“你要我的儿子去学一门手艺，要我的儿子做手工匠人，老师，你是这样想的吗？”“夫人，我在这方面比你想得更周到，你只知道使他成为王公贵族一类的人物，然而说不定他将来会成为一无所能的人咧；至于我，我要给他一个他怎样也不会失掉的地位，在任何时候都可以使他引以为荣的地位，我要把他教养成人；不管你怎样说，他得到这种地位的机会将会比你能给予他一切地位的机会少得多。”

这些话，从字面上看好像是很恼人的，但它的精神是令人奋发的。问题不在于为了懂得一种手艺而学一种手艺，问题在于要克服对那种手艺所抱的偏见。你也许永远也不会有不劳动就不能生活的日子。唉！ 真糟糕，这对你是很不利的！ 不过，也没有什么关系；即使不是为了生活的需要而劳动，也可以为了获得荣誉而劳动。为了要高出于你原来的身份，就必须要不耻于做一个手工匠人。为了要使命运和事物都听你的支配，你开头就要从不依赖它们做起。如果想利用舆论去进行统治，你首先就要统治舆论。

你要记着的是，我要求你的不是才能，而是一种手艺，一种真正的手艺，纯粹的机械的技术，做的时候是动手而不是动脑，这种手艺虽不能使你发财致富，但有了它，你就可以不需要财富。在一些根本就没有挨饿之虞的人家里，我曾经看见过几个做父亲的竟深谋远虑到除用心教育他们的孩子以外，还费一番苦心教给他们一些遇到意外的事件时用来谋生的知识。这些有远见的父亲，自以为做了很多的事情，实际上是一点事情也没有做，因为他们替他们的孩子所想的办法，还是要依靠他们的命运，尽管他们想使他们的孩子不依靠命运。所以，即使有好本领，但如果有本领的人没有遇到发挥他那些本领的环境，他也会像没有本领的人一样穷困而死的。

至于说到手腕和权谋，如果在你极端穷困的时候用它们去恢复你原来的地位，还不如用它们使你过优裕的生活。如果你去学那些必须要取得艺术家的名声才能取得成就的技艺，如果你使自己只能充任那些需要人家的恩宠才能获得的职位，那么，当你出诸正义而厌恶世俗，看不起你赖以成功的那些手段时，所有这一切对你还有什么用处呢？你研究过政治和王公贵族们的爱好，这很好；但是，如果你没有办法去接近大臣、宫廷贵妇和长官，如果你没有讨取他们欢心的秘诀，如果他们都觉得你还不适于做他们所需要的走卒，那么，你所研究的那些东西又有什么用呢？你是一个建筑家或画家，是的；但是，

必须要人家了解你的才能，你才可以施展你的本领。你以为可以把一个作品直接拿到沙龙里去陈列吗？啊，那是办不到的！必须要你在法兰西学院挂一个名才行，甚至想在墙角边上找一个阴暗的地方陈列，也要托人家的庇护。所以，把尺子和画笔扔掉，坐一辆马车，挨家挨户地去走访，这样才能传出你的名声哩。你应当知道，所有那些显赫的人家都是有看门的门丁和仆役的，他们靠打手势来理解事情，他们的耳朵是长在他们的手上的。如果你想教授你所学的东西，想做地理教员或数学教员、语文教员、音乐教员、图画教员，你要想找到一些学生跟你学，也必须先找到一批替你吹嘘的人。你应当知道，重要的是要善于吹牛而不是本领熟练，如果你只懂得你那门技艺的话，你在别人眼中将永远是一个无知的人。

所以你看，这些谋生的妙法都是不大可靠的，为了要用它们，你还需要知道多么多的其他的办法啊。而且，在这卑贱的境地中你将变成什么样的人呢？逆境既不能使你有所长进，反而使你的遭遇更加恶劣，一旦变成了公众的笑柄，你怎能战胜偏见——你的命运的主宰呢？你怎能轻视你赖以谋生的那些卑鄙下作的行径呢？ 你以往只知道依靠你的财富，而现今还要去依靠富人；你愈来愈堕落成奴隶，在奴隶的生活中遇到重重的痛苦。 到了这种地步，你既贫穷又没有自由，真是堕落到了最坏的境地了。

那些奥妙的学问是用来培养心灵而不是用来培养身体的，所以，如果你不把你的依靠寄托于它们，而是在必要的时候寄托于你的手和你用手做成的东西，则一切的困难都不存在，所有的权谋都没有用处，在你需要的时候总可以找到谋生的办法的，正直和荣誉对你的生活并无妨碍：遇到大人物，你用不着那样畏缩不前地说一遍谎话；遇到恶人，你也用不着那样伏伏贴贴地听他们的摆布；你用不着那样卑鄙地去奉迎什么人了（当你身无分文的时候，你去向人家借钱或做强盗，差不多都是一样的），这样一来，别人的议论对你没有丝毫的影响，你无须去拍谁的马，你无须去讨哪一个傻瓜的好，无须低声下气地去巴结门丁，无须去买通或奉承什么人的宠妇。尽管有许多的恶棍在执掌大事，也同你没有什么关系：这不能妨碍你在默默无闻的生活中做一个诚实的人和挣你的面包。 你走进你第一次学手艺的那个工场，说："师傅，我要找活儿干。""伙计，你就在这里干吧。"还不到吃午饭的时间，你已经就挣得了你的午饭。如果你勤勤恳恳踏踏实实地干，则一个星期还没有过完，你就挣得了下个星期的生活费用：你

过着自由、健康、诚实、勤劳和正直的生活。这样去谋求生活，并没有白白地浪费你的时间。

我是绝对地主张爱弥儿学一门职业的。 你说："要学就必须学一门诚实的职业。""诚实的"这个词是什么意思呢？凡是有用于大众的职业不都是诚实的吗？我绝不愿意他去做绣花匠或金匠或漆匠，不愿意他做洛克所说的那种文文雅雅的人，我也不愿意他去当音乐家或喜剧演员或著作家[22]。 除了这几种职业以及同它们相似的其他职业以外，他爱学什么职业就可以学什么职业，我是丝毫不想干涉的。我倒是喜欢他做鞋匠而不做诗人，我愿意他去修马路而不愿意他在瓷器上绘花卉。"可是，"你也许会说，"警卫、暗探和刽子手也都是有用的呀。"要不是因为有政府，这些人是一点用处也没有的。 且慢，我说错了。所选的职业仅仅有用还是不够的，还必须要这种职业不能使从事于它的人养成一种丑恶的乖戾人情的心灵。言归正传，还是本段开头的第一句话，我们要从事一门诚实的职业，不过，我们要始终记住的是，没有实际的用处，也就没有诚实可言。

本世纪有一个出名的著述家[23]，其著作虽然包括了庞大的计划，然而观点是非常狭隘的；他也像他那个教会中的其他教士一样，发誓不娶妻子；但是，由于发现别人觉得他私通苟合的嫌疑比任何人都重，据说，他就决定雇一些漂亮的女仆，以便尽量用她们来弥补他由于这一顾前不顾后的誓言而对人类造成的损害。他认为，给祖国生育子女是公民的一个义务，因而，这样来为国家作贡献，增加了手工匠人这个阶级的人数。一到这些孩子长大成人，他就叫他们学一门他们所喜欢的职业，但不准他们学那些虚浮而无实用的或者容易受风气影响的职业，例如做假发这门职业，就是完全不需要的，只要大自然让我们长头发，这种职业就会一天比一天地变得没有什么用处。

我们应该本着以上的精神来选择爱弥儿的职业，或者说得更确切一点，不是由我们而是由他自己本着以上的精神选择他的职业，因为他所遵循的准则会使他自然而然地对没有用处的东西产生一种轻视的心的，他绝不愿意把他的时间花费在没有价值的工作上，他要凭事物的真正用途去了解它们的价值；他所学的手艺，必须是鲁滨逊在荒岛上也是使用得着的。

当我们把自然的产品和艺术的作品一件件地拿给一个孩子观看的时候，当我们引起了他的好奇心，而且注意到他的好奇心向着什么方向发展的时候，我们就可以很顺利地对他的爱好、倾向和性癖进行研究，可以很顺利地发现他的天才的第一道火花，如果他真有什么显著的天才的话。但是，你必须防止一般人所犯的一个共同的错误，那就是：把机会的影响说成是才情的奋发，并且把人和猿猴都同样具有的模仿心当成是这样或那样的艺术倾向，因为在实际上，这种模仿心是无意识地使人和猿猴做他们看到的别人所做的动作，而对那种动作的用处是一点也不明白的。世界上有许多的手工匠人，特别是有许多的艺术家，是根本没有他们所搞的那种艺术的天才的；他们之从事一种艺术，是幼年时候或因其他习俗的影响，或因一时的热情的冲动，然而这种一时的热情是同样可以使他们去从事其他的艺术的，要是他们当时看到有人在搞另外一种艺术的话。所以，要是他们当初听见了鼓声，他们就会想当将军；看见别人修房子，就会想当建筑家。 每一个人看见别人从事一门职业，如果他认为那种职业是受人尊敬的话，他就要受它的引诱的。

我认识一个仆人，他看见他的主人作画，就有意要成为一个画家。 自从他打定这个主意的时候起，就拿起铅笔来画，而且除了使用画笔的时候，他手中的铅笔就一直没有放下过，也许他这一辈子也永远不会放下他手中的铅笔了。他既没有学过画法，也不懂绘画的法则，只是看见什么就画什么。他这样乱七八糟地整整画了三年，除了替主人办事以外，其他任何事情都不能使他停止他的绘画，而且从来没有因为他的天资平庸、进步很慢而灰过心。在一个酷热的夏天的六个月当中，我常常看见他在一个向南的小套房里，虽然我们从那里过一下路也闷得透不过气，但他坐在，或者说得更确切一点，整天钉在一张椅子上，对着一个地球仪描画着；他极其顽强地画了又画，不断地重画，一直到把球体画得相当的好，自己也感到满意为止。最后，在他主人的帮助和一个艺术家的指导之下，他终于辞去了他的差事，用他的画笔谋生。以坚韧不拔的毅力去弥补他才能的不足，只能弥补到一定的限度，他已经达到了这个限度，而以后就再也不能超过这个限度了。这个诚实的仆人的恒心和进取心是值得称赞的。他将永远以他的刻苦和有始有终的精神及耐心受到人们的尊重，但是他永远也只能画一些很蹩脚的画。谁没有受过他自己的热情的蒙蔽，把它当作一种真正的才华呢？一个人喜欢一项工作和适合于做那项工作之间，是大有区别的。由于一个孩子所表现的是他的愿望而不是他的禀赋，所

以，为了弄清他真正的才情和真正的爱好，就需要进行一些意想不到的细致的观察，以免我们没有好好地研究一下他的禀赋就单凭他的愿望进行判断。我希望一个智虑明达的人写一篇论文给我们详细阐述观察孩子的方法。这个方法是不能不知道的，然而现今做父亲和做老师的连这个方法的基本的要点还不知道哩。

我们在这里也许太强调选择一门职业的重要性了。既然问题只是在于一门手艺，则这种选择对爱弥儿来说就是毫不费事的；通过我们迄今给他的种种锻炼，他学徒的期限已经是过了一半多了。你要他干哪种活儿呢？他什么都会：他已经会使铲子和铁锹，会使车床、锤子、刨子和锉刀，各种手艺的工具他都是很熟习的。问题只是在于怎样把这些工具当中的某一种工具用得更熟练，以便努一把力赶上善于使用那种工具的工人；在这一点上，他有一个比谁都优越的条件，那就是他的身子灵便、手脚灵活，能毫无困难地做各种各样的姿势，即使长久地做什么动作，他也不觉得费劲的。 此外，他的一切器官都是很健全的，而且还受过良好的锻炼；他已经懂得各种技术的机械原理。为了要成为一个干活的能手，他所欠缺的只是经验，而经验是只要有时间就能获得的。让我们来选择：在各项职业当中，他应该在哪一项职业上花足够的时间去孜孜不倦地干呢？现在的问题，就是这么一点。

让每一个人有一项适合于他的性别的职业，让年轻人有一项适合于他的年龄的职业；凡是待在房间里坐着做的职业，都是败坏身体的，所以这样的职业，他既不喜欢也不适合于他做。 从来没有一个年轻小伙子是自己愿意去做裁缝师的，需要用一些巧妙的办法才能使男性去干这种女人的职业，因为他是生来就不适合做那种工作的[24]。会使针的手就不会使剑，会使剑的手就不会使针。如果我是国王的话，我就只允许妇女和瘸腿的男子去干针线活，要让瘸腿的男子和妇女一样地从事缝纫。我觉得东方人简直是发了疯，竟特地使一些人成为宦官，认为这种人也是非有不可的。他们为什么不拿那些失去了天性，丧失了良心的人去充当宦官呢？这种人是多得要不完的。凡是娇弱胆怯的男子，大自然就要叫他过那种静止不动的生活，他适合于同妇女们一块儿生活，适合于按她们那种方式而生活，叫他趁早去从事一门适合于他的职业；如果说绝对需要有真正的宦官的话，那么，就叫那些因为选择了不适合于他们的职业而丧失了男性的体面的人去充

当好了。他们选择那种职业，就表明大自然的安排出了错误；你纠正这一类的错误，是只有好处而无坏处的。

我不允许我的学生选择不卫生的职业，但是我不禁止他去从事艰苦的职业，甚至去从事危险的职业，我也是不加禁止的。这些职业能同时锻炼身体和勇气，它们只适合于男子去做；妇女们是绝不会去从事这种职业的；所以，如果男人去夺取她们的职业的话，怎能不害羞呢？

女人是很少去打仗的，女人是不吃

力士那份口粮的。可是你，你却去

织绒线…… [25] 。

在意大利，我们在商店里从来没有看见过妇女；对见惯了法国和英国的街道的人来说，再也想不出什么东西比这个国家的街景更凄凉的了。看见那些卖杂货的男人向妇女们兜售花边、丝球、发网和绒线，我觉得，他们那一双原本是生来打造铁器的粗大的手拿着那些纤细的装饰品，实在是可笑之至。我心里想，在这个国家里，妇女们应该开设一些刀剑和枪炮店，来报复男人。啊！但愿每一个人都制造和售卖他或她那个性别的人使用的武器。为了要懂得它们，就必须使用它们。

年轻人，在你的工作上要印上男人的手的痕迹。你要学会用强有力的胳臂使用斧子和锯子，学会做大梁，学会爬上房顶去安放横梁，学会用支柱和系梁把它安得牢牢实实的；然后正如你的姐姐叫你去帮她结花边一样，也叫她来帮你干你的活儿。

在这个问题上，我对我可敬的同业说的话已经是太多了，这一点我自己是感觉到了的；不过，有时候我是身不由己地不能不论述一下这些后果的影响。不管哪一个人，如果他不好意思当众手拿斧头、身围皮裙干活的话，我就认为，他这个人简直是舆论的奴隶，一听见别人嘲笑诚实的人，竟对自己所做的好事也害起羞来。只要无害于儿童，我们就可以向做父亲的人的偏见让步。 为了尊重所有一切有用于人的职业，也不需要全都学会它们，只要我们不抱着不屑为之的态度

就行了。当我们可以进行选择，而且又没有什么东西强制我们的时候，我们为什么不想一想在同一类职业当中，我们的爱好和倾向是适合于做哪一种职业呢？打造金属器具的工作是有用的，而且是最有用的，但是，除非我有一个特殊的理由，我是绝不叫你的孩子去做马掌匠、锁匠或铁匠的；我不喜欢看见他在炼铁炉旁边做出一副独眼魔鬼的样子。同样，我也不叫他去做泥水匠，更不叫他去做鞋匠。各行各业都要有人去做。但是，能够进行选择的人就应该考虑到那个职业的工作是不是很清洁，这一点，不是什么偏见，而是由于我们的感觉是决定我们这样考虑的。最后，我之所以不喜欢那些没有趣味的职业，是因为其中的工人没有兢兢业业的上进心，而且差不多都是像机器似的人，一双手只会干他们那种活儿；织布的、织袜子的、磨石头的，叫一个聪慧的人去从事这些职业，有什么好处呢？从事这种职业的人，等于是使用另外一架机器的机器。

经过很好的考虑之后，我认为我最喜欢而且也最适合我的学生的兴趣的职业是做木工。 这种工作很干净，也很有用，而且可以在室内做；它使身体有足够的活动量，它要求工人既要具有技术，又要勤勤恳恳地干；在以实用为主的产品的样式中，也不排除典雅和美观。

要是你的学生的天才确实是倾向于科学的研究，我也不会怪你给他选择一门适合于他的爱好的职业，例如说叫他去制作数学用具、眼镜和望远镜这一类的东西。

当爱弥儿去学他的职业的时候，我也希望同他一块儿去学，因为我深深相信，只有我们一起去学他才能学得很好。 我们两个人都去当学徒，我们不希望别人把我们看作绅士，而要看作真正的学徒，我们之所以去当学徒，并不是为了好玩，我们为什么不能老老实实地做学徒呢？沙皇彼得在工场里做过木匠，在他自己的军队中当过鼓手；你难道认为从出身或功绩来看，这位皇帝还赶不上你吗？你要知道，我这一番话不是向爱弥儿而是向你说的，不论你是谁，我都是要向你阐述这一点的。

可惜的是，我们不能够把我们的时间全都用在工场里。 我们不仅仅要学习做工人，我们还要学习做人；后者的学徒生活比前者苦得多和长得多。我们怎样办呢？我们像你跟舞蹈老师学习那样每天跟刨木板的师傅学习一个小时吗？不；我们不是学徒，而是弟子；我们所抱

的志愿不在于学木匠的手艺，而在于把我们提拔到木匠的身份。因此，我主张每个星期至少到师傅家里去学一个或两个整天，在他起床的时候我们也起床，我们要在他的眼前工作，要在他的家里吃饭，要照他的吩咐去做；在荣幸地同他一家人吃过晚饭之后，如果我们愿意的话，就回到自己家里的硬床上去睡觉。我们要一下就学会几种职业，而且要在学做手工活的同时又不忽略其他的学习，就必须采取这样的办法。

在做正当的事情时，我们应该是纯朴的，不要因为同虚荣搏斗，而自己又重新产生了虚荣。 由于战胜了偏见而骄傲，就等于是向偏见投降。有人说，按照奥托曼人的古老的习惯，苏丹是一定要亲手劳动的；每一个人都知道，一个国王的手所做的东西，是必须当作杰出的作品看待的。因此，他也就堂而皇之地把他的杰出作品分派给他朝中的大官；这些东西的价钱，是按照制造东西的人的身份来定的。在这件事情上，我认为，不好的并不是大家所说的这种劣政，因为相反地它倒是一件好事。 由于强迫大官们把他们抢劫人民的东西拿来同他分享，苏丹就不能不相应地少去掠夺人民。这是专制制度必要的一个缓和，没有这种缓和，这个可怕的政府就无法存在。

这种习惯的真正坏处是，它使人认为那个可怜的人有那样大的价值。正如米达斯王 [27] 一样，他只看见他摸过的东西都变成了黄金，但是他不明了这会带来怎样的结局。为了使我们的爱弥儿不遭到同样的结局，就不要使他的手具有这样一种发财的本领；他所做的东西，不能按制造东西的人，而必须按那个东西的好坏决定它的价值。在人们评判他所做的东西时，我们只允许他们把它拿来同手艺高明的师傅所做的东西相比较。他的作品之能得到大家的尊重，是由于作品的本身而不是因为它是他做的。当你看见一件做得很好的东西时，你会说这件东西做得真好；但你不会问是谁做的？如果他自己带着骄傲和自满的神气说是我做的，你就冷淡地回答他说，是你或是另外一个人做的，这没有什么关系，反正是一件做得很好的东西。

贤良的母亲，你要特别小心别人向你说一番骗人的话。 即使你的儿子知道的东西很多，你也不要相信他所知道的那些东西。如果他不幸是在巴黎长大的，而且又不幸是一个有钱的人，那他就没有前途可言了。有熟练的艺术家在身边的时候，他也许可以学到他们的本领，但一旦离开了艺术家，那他就什么本领也学不到了。 在巴黎，有钱的

人什么都知道，而愚昧无知的只是穷人。在这个首都里，充塞着爱好艺术的男人，而爱好艺术的女人，则尤其众多，他们做起作品来，和吉约姆先生调配颜色一样地容易。在男人中，我知道有三个人是例外，是值得尊敬的，也许还有更多的值得尊敬的人；但在女人中，值得尊敬的人我还一个也没有听说过，我怀疑她们当中是不是有这样的人。一般地说，在艺术界成名，和在法学界成名是一样的；正如成了法学博士就可以做官，一个人成了艺术家就可以做艺术批评家。

所以，一旦认识到懂得一门职业是一件好事，那你的孩子们即使是没有学过它也是会懂得的，因为他们像苏黎世市的议员一样会成为师傅。不要对爱弥儿说那种恭维话，不要他在表面上，而要他在实际上真正有那种资格。我们不要说他已经懂得了，而要让他不声不响地去学习。让他去做他最拿手的东西，但绝不称赞他是做那种东西的大师；不要让他在名义上，而必须要他在作品上表现他是一个工人。

如果到现在为止，我已经使人们懂得了我的意思，那大家就可以想象得出我是怎样在使我的学生养成锻炼身体和手工劳动的习惯的同时，在不知不觉中还培养了他爱反复思考的性情，从而能够消除他由于漠视别人所说的话和因自己的情绪的宁静而产生的无所用心的样子。 他必须像农民那样劳动，像哲学家那样思想，才不至于像蒙昧人那样无所事事地过日子。 教育的最大的秘诀是：使身体锻炼和思想锻炼互相调剂。

但是，我们要防止提早拿那些需要有更成熟的心灵才能理解的东西去教育学生。爱弥儿做了工人之后，不久就会体验到他起初还只是约略见到的社会上的不平等。我教他的那些准则，他是能够理解的，所以他以后是要按照那些准则来检验我的。由于他完全是由我一个人单独教育的，由于他是那样清楚地看到过穷人的境遇，所以他想知道为什么我是那么样不像穷人。也许他会突如其来地问我一些尖锐的问题："你是一个有钱的人，这一点，你告诉过我，而我也是看出来了的。既然有钱的人也是人，那就应该为社会工作。你说说，你为社会做了什么工作？"一个好教师应该怎样回答这个问题，这我不知道。也许他会愚蠢地向孩子叙述他给予他的教育。至于我，我就要利用我们的工场来帮我解答这个难题。"亲爱的爱弥儿，你问得很好；如果你能够自己找到一个你感到满意的答案，我也答应为我自己解答这个问

题。我可以尽量把我多余的力量贡献于你和穷人，我每一个星期做一张桌子或凳子，以免成为一个对谁都没有用处的人。”

这样一来，我们又谈到我们自己了。 这样一来，我们的孩子在意识到他自己以后，就快要脱离孩子的状态了。 这时候，他比以往更加感觉到对各种事物都有依赖的必要了。我们在开头锻炼了他的身体和感官之后，又锻炼了他的思想和判断的能力。 这样，我们就能使他把四肢的运用和智力的运用结合起来；我们训练了一个既能行动又能思想的人，为了造就这个人，我们还需要做的事情只是把他教育成和蔼与通情达理的人，也就是说，用情感来使他的理性臻于完善。 不过，在进入这个新的事物的阶段以前，我们回顾一下我们刚刚过完的阶段，并且尽可能准确地看一看我们已经达到了什么境地。

我们的学生起初是只有感觉，而现在则有了观念了；起初是只用感官去感触，而现在能进行判断了。因为，从连续发生的或同时发生的几种感觉的比较中，以及对这些感觉所作的判断中，可以产生一种混合的或复合的感觉，我把这种感觉称为观念。

人的心灵之所以有其特点，正是由于这种观念形成的方式。 能够按真正的关系形成观念的心灵，便是健全的心灵；满足于表面关系的心灵，则是浅薄的心灵；能看出关系的真相的人，其心灵便是有条理的；不能正确地判断关系的人，其心灵便是错乱的；虚构出一些无论在实际上或表面上都不存在的关系的人，就是疯子；对各种关系不进行比较的人，就是愚人。在比较观念和发现关系方面的能力是大或是小，就决定了人们的智力是高还是低，等等。

简单的观念只是由感觉的互相比较而产生的。在简单的感觉以及在复合的感觉（我称它为简单的观念）中，是包含着判断的。从感觉中产生的判断完全是被动的，它只能断定我们所感触的东西给予我们的感觉。 从知觉或观念中产生的判断是主动的，它要进行综合和比较，它要断定感官所不能断定的关系。 全部的差别就在这里，但是这个差别是很大的。 大自然从来没有欺骗过我们；欺骗我们的，始终是我们自己 [28] 。

我有一次在吃饭的时候看见一个人把一块冰过的奶酪拿给一个八岁的男孩子，他不知道那是什么东西，他把勺子拿到嘴里，他突然地

冷了一下，就叫喊起来：“啊！ 真烫人！”他经历了一下很猛烈的感觉，而就他所知，最猛烈的东西无过于火，因此他就以为他被火烧烫了。 可是这一次他搞错了，突然地冷一下固然使他难受，但是不会烫伤他的。这两种感觉是不相同的，曾经经验过这两种感觉的人是不至于把它们搞混的。因此，使他发生错误的不是感觉，而是他对感觉所作的判断。

同样，第一次看见镜子或光学仪器的人，或者在隆冬或盛夏走进深深的地窖中的人，或者把一只很热或很冷的手放进温水中的人，或者用两只指头交叉地转动一个小圆球的人，也会产生这种错误的。如果他只是就他瞧见或感觉到一种情况而做判断的话，他所做的判断便纯粹是被动的，是不至于判断错误的；但是，如果他根据事物的外表判断的话，他就居于主动，他就要进行比较，从推理中得出他没有看到的关系；这样一来，他就会或者可能会弄出错误的。为了纠正或防止错误，他就需要有经验。

夜里，叫你的学生观看那些在月亮和他之间飘过的云，他便会以为云是静止的，以为月亮是在向相反的方向移动。他之所以得出这种看法，是由于一种仓促的推论，因为他平常见到的是小物体比大物体动的时候多，同时，由于他不知道月亮离得远，所以在他看来就觉得云比月亮大。当他坐在一只正在航行的船中远看岸边时，他所得出的错误则恰恰相反，他觉得陆地在奔跑，因为他自己一点也没有动，所以他就把船、海或河以及所有地平线上的东西都看作一个不动的整体，而把他认为是在奔跑的海岸或河岸看作一个部分。

孩子在第一次看见有一半截淹在水中的棍子时，他以为他看见的是一根折断了的棍子，他的感觉是真实的；甚至我们大人，要是不知道这种现象的道理的话，也会有这种感觉的。所以，如果你问他看见了什么的时候，他就会回答说：“一根折断了的棍子。”他说得对，因为他的的确确觉得他看到的是一根断了的棍子。但是，如果在他判断错误，说他看见的是一根断了的棍子之后，再经过进一步的观察，还说他看见的确实是一根断棍子的话，那他就说错了。为什么这样讲呢？因为这时候他已经变成了主动，他的判断不再是根据他的观察而是根据他的推理作出来的，他所断言的不是他的感觉，也就是说，他由一种感官得到的判断已经过另一种感官检验过了。

既然我们的一切错误都是由我们的判断产生的，则由此可见，如果我们不需要对事物进行判断，则我们就根本不需要进行学习，我们就永远也不会自己骗自己，我们在无知无识中反倒比我们有了各种学识还更为快乐。谁否认过在学者们的学识中有千百种真实的事物是蒙昧无知的人永远也不知道的呢？然而，有学问的人是不是因此就更接近真理呢？完全相反，他们愈是前进，便愈是远离真理，因为在判断上的自负自大比知识的增长快得多；他们每学到一个真理，同时也就会产生一百个错误的判断。的确，欧洲的种种学术团体都无非是一些谈论虚妄之事的公开的场所；我们可以万无一失地说，在法兰西学院中发生的错误，比在整个休伦族人中发生的错误还多。

既然人们知道的东西愈多，则愈是容易弄出错误，所以唯一可以避免错误的办法就是什么都不知道。 不下任何判断，就不会犯什么错误。这是自然和真理给我们的教训。除了事物和我们之间为数很少的非常明显的直接关系之外，我们对所有其他的一切当然都是不很注意的。一个野蛮人是不愿意走去看那些精致的机器的运转和电流的奇景的。“这对我有什么关系？”这是无知的人最常说的一句话，而对智者来说，也是最宜采纳的一句话。

可惜，这句话对我们来说就不适宜了。由于我们对一切都要依赖，所以一切都同我们有关系；而我们的好奇心也必然要随着我们的需要同时发展的。这就是我为什么说哲学家很好奇而野蛮人一点也不好奇的原因。后者对什么人都不需要，而前者则需要所有一切的人，特别是需要恭维他的人。

你也许会说我超出了自然的范围了，我可不这样认为。 大自然不是按照人的偏见而是按照人的需要选择其工具和尺度的。但需要则是随人的环境而变化的。生活在自然环境中的自然人和生活在社会环境中的自然人是大有区别的。爱弥儿并不是一个奔逐荒野的野蛮人，他是一个要在城市中居住的野蛮人。他必须懂得怎样在城市中满足他的需要，怎样利用它的居民，怎样才能同他们一起生活，虽然他不像他们那样生活。

既然是不管他愿不愿意都要依据那样多新的关系去进行判断，那么，我们就教他正确地去判断好了。

学习正确地判断的最好方法是这样的：它要尽量使我们的感觉过程趋于简单，而且能够使我们不经过感觉也不至于判断错误。由此可见，虽然我们老早都能以这种感官的印象和另一种感官的印象互相验证，但还须学会使每一种感官不需要另一种感官的帮助而自行验证它所获得的印象，这样，每一种感觉对我们来说就能变成一个观念，而这个观念和实际的情况往往是符合的。在这人生的第三个阶段中，我想得到的收获就是如此。

这样的方法，要求我们必须耐心和谨慎，这一点是很多教师办不到的，然而要是学生不具备这两种态度的话，便永远也学不会怎样正确地进行判断了。例如，当他错误地根据表面现象把棍子看成是断了的时候，如果你为了指出他的错误就急忙把棍子从水里拿出来，这样也许是能纠正他那不正确的看法，但你教他学到了什么东西呢？一点也没有，因为这是他自己也能够弄明白的。啊！我们应该采取的做法才不是这样咧！问题不在于告诉他一个真理，而在于教他怎样去发现真理。为了更好地教育他，就不能那样匆匆忙忙地赶紧纠正他的错误。现在，拿爱弥儿和我做个样子说明如下：

首先，从我们所说的耐心和谨慎这两点当中的第二点来看，所有那些按照一般的方法教育的孩子就一定会十分肯定地回答说："当然，是一根断了的棍子。"我不相信爱弥儿会这样回答我。由于他看不出做一个有学问的人或假装是一个有学问的人有什么好处，所以他绝不会忙于下什么判断，只有在有了证明的时候他才下他的判断，然而在这件事情上要找到证明，是很不容易的。他这个人是知道我们按表面现象而作出的判断，是多么容易受错觉的影响，所以他一定要谨慎行事。

此外，他从经验中知道，我问他的每一个最细小的问题也是有他起先还看不出来的一定的目的的，因此他不可能那样糊里糊涂地回答我；相反，他在回答以前要怀疑，要注意地看，要仔仔细细地研究，他绝不会给我一个连他自己也不满意的答案；然而要使他感到满意的话，那是不容易的。总之，无论是他或我，我们都不以我们知道事情的真相而感到骄傲，我们引为骄傲的是不出错误。当我们所说的道理并不十分正确的时候，反而比我们一点道理都不知道还感到狼狈。"我不知道"这句话对我们两个人来说是很适用的，我们经常再三再四地说这句话，而说了以后，对他和对我都没有什么不好的地方。不过，不

论他是不是傻里傻气冲口而出地回答我，还是用“我不知道”这句最方便的话来逃避回答，我都要紧跟着说：“让我们仔仔细细地观察一下吧。”

这一根有半截是插在水中的棍子，其位置是固定地垂直放着的。由于它看起来好像是折断了，所以为了弄清楚它究竟是不是断了的，我们要经过许多的步骤之后，才把它从水中拿出来看或者把我们的手放进水里去摸！

（1） 我们首先绕着棍子转，我们发现那折断的一段棍子也是同我们一样地在移动，可见是我们的眼睛觉得它在动；视觉是不能移动物体的。

（2） 我们从露在水外的那段棍子的末端笔直地往下看，棍子就不再是弯的，靠近我们眼睛的那一端恰恰遮挡着另外一端[29]。难道是我们的眼睛又把棍子变直了吗？

（3） 我们搅动水面，我们看见棍子折成了几段，成“之”字形摇动着，而且是跟着水的波纹一起动的。难道说我们把水一搅动就可以把这根棍子折断、弄软和融化掉吗？

（4） 我们把水放走，这时候我们看见棍子随着水位的降落又慢慢地直起来了。这样一来，岂不把这件事情和光线折射的道理解释得很清楚了吗？既然我们单单用视觉就能校正我们认为是视觉造成的错误，那么，我们说视觉欺骗我们就说得不对了。

假使孩子竟愚蠢到看不懂这些实验的结果，那就需要用触觉去帮视觉的忙了。其做法不是把棍子从水中拿出来，而是让它放在原来的位置，叫孩子用手从这端摸到另一端，这样，他感觉不到弯曲的地方，就可明白棍子不是断了的。

你也许会说，在这件事情上不只是判断的问题，而且还牵涉到形式推理的问题。你说得很对；不过，你难道不知道思想形成了观念，每一个判断就是一个推理吗？意识到一种感觉，就是一个命题，一个判断。所以，只要我们把一种感觉和另一种感觉加以比较，我们就是在进行推理了。判断的艺术和推理的艺术完全是一回事情。

爱弥儿将永远不知道屈光学这门学问，要是他没有绕着这根棍子学一学它的话。他也许不会解剖昆虫或计算太阳上的黑斑，他也许不晓得什么叫显微镜和望远镜。你那些饱有学问的学生也许会嘲笑他的无知，他们笑得不错；因为，我要他在使用这些仪器以前，自己去发明这些仪器，而你们不相信这一点是不久就可以做到的。

我在这个阶段所实行的整个方法的精神就在这里。如果孩子在用两根指头交叉地转动一个小圆球的时候，觉得是两个圆球的话，我就要在他没有确实弄清楚只有一个圆球以前，不让他用眼睛看它。

我想，这些解释足以清楚地说明我的学生的心灵到现在已经发展到什么程度，说明他达到这种程度所经历的道路。 也许你对我使他注意到的事物的数量感到吃惊，因而害怕我教他这样多的知识会伤害他的脑筋。事情恰恰相反，我的目的正是要他对事物保持无知，而不是拿各种各样的事物去教他。 我向他指出通向科学的道路，按照这条道路前进就能够获得真理，不过走起来是很漫长和迟缓罢了。我已经叫他开始走了几步，以便使他知道入门的途径，但是我没有允许他深入进去。

由于他不得不自己学习，因而他所使用的是他的理智而不是别人的理智；因为，为了不听信别人的偏见，就要不屈服于权威；我们所有的谬见，大部分都不是出于我们，而是从别人那里学来的。正如工作和劳累能使身体产生一种活力一样，这样继续不断地练习，也可以使他的精神产生一种活力。另外一个好处是，他的心灵的发育同他的体力的发育是成比例的。 心灵和肉体一样，有多大的力量才能做多大的事。 在他把各种事物储存在记忆里以前，他要使它们经过他的理解，此后，他从记忆中取出来的东西才是属于他的；不然的话，要是懵懵懂懂地在头脑中记一大堆没有经过自己思考的东西，结果，所记的东西没有一样是自己的。

爱弥儿的知识不多，但他所有的知识都真正是属于他自己的，而且其中没有一样是一知半解的。在他经过透彻了解的少量的事物中，最重要的一项是：他知道，有许多的事物是他目前不了解而将来能够了解的；有更多的事物是别人了解而他是永远也不能了解的；还有无数的事物是任何人都不能了解的。他有一个能包罗万象的心胸，其所以这样，不是由于他有知识，而是由于他有获得知识的能力；他心思

开朗，头脑聪敏，能够临机应变；现在，正如蒙台涅所说的，他虽然不是一个学识渊博的人，但至少是一个善于学习的人。只要他能够明白他所做的一切有什么用处，能够明白他为什么 相信他所知道的种种事物，我就感到满意了。因为，再说一次，我的目的不是教给他各种各样的知识，而是教他怎样在需要的时候取得知识，是教他准确地估计知识的价值，是教他爱真理胜于一切 [30] 。采用这个办法，我们的进步很慢，但绝不会走一步冤枉的路，绝不会在前进不了的时候又不能不倒退回来重新学起。

爱弥儿只具有自然的知识，而且纯粹是物理的知识。对于历史，他连这个名词都不晓得，他也不知道什么叫形而上学和道德。他知道人和事物之间的主要关系，但他一点也不知道人和人之间的道德关系。他不大会概括观念，也不怎么懂得作抽象的思考。他能看出一些物体所共有的性质，但他不推究那些性质的本身。他借助于几何图形而认识抽象的空间，借助于代数符号而认识抽象的数量。这些图形和符号是抽象思考的支柱，所以他的感官要依靠这种支柱。他对事物的认识，其根据不是事物的性质，而是事物对他的影响。对于外界的物体，他只按它和他的关系去进行估计，但是这种估计是准确可靠的，其间一点也没有掺杂什么妄念和成见。 他最重视对他最有用处的东西。由于他永远不违背这个认识事物的方法，因而就不会被别人的偏见所左右。

爱弥儿喜爱劳动，性情温和；他为人又耐心又顽强，而且还充满了勇气。他的想象力现在还没有活跃起来，因而不会使他在心目中把他遇到的危险想象得那样大；他对疾病满不在乎，他能够坚忍不拔地忍受一切痛苦，因为他还不知道怎样同命运进行斗争。至于说到死，他简直还不知道它是怎样一回事情哩；然而，由于他已经习惯于不加抵抗地完全服从需要的法则，因而在非死不可的时候，他将毫不呻吟，毫不挣扎地死去的。在这人人都憎恶的时刻，大自然是只允许我们这样做的。 自由自在地生活和对人间的事物毫无挂虑，这就是懂得怎样死亡的最好方法。

总之，在个人道德中，爱弥儿已经懂得所有那些关系到他自己的道德了。为了具备社会道德，他只需进一步认识到是哪些关系在要求人们遵循这种道德就行了，他在这方面所欠缺的知识，不久就可获得的。

他只考虑他自己而不管别人，他认为别人也最好是不要为他动什么脑筋。他对谁都没有什么要求，也不认为他对哪一个人有什么应尽的义务。 他在人类社会中是独自生活的，他所依靠的只是他自己。他比任何人都更应该依靠他自身，因为他完全达到了他那样年龄的人所能达到的圆满境地。他没有犯过什么过失，或者说，他所犯的过失都是我们无法避免的；他没有染上什么恶习，或者说，他所有的恶习都是任何人不能保证自己没有的。他的身体强壮，四肢灵活，思想健全而无偏见，心地自由而无欲念。自私，这在一切欲念中名列第一而且也是最自然的欲念，在他的心中还没有显露端倪。 他不扰乱别人的安宁，因而可以按大自然所能允许的范围生活得尽量的满意、快乐和自由。你认为一个孩子这样地长到十五岁，他的光阴是白白地浪费了吗？

---

[1] 显然，卢梭在这里和下一段关于太阳和地球的说法是错误的。太阳是恒星，是地球绕着太阳转，而且它的轨道是椭圆形而不是正圆形。

[2] 当我看见福尔梅先生对这段小故事提出的尖刻的评论时，我禁不住笑了起来。“这个玩戏法的，”福尔梅先生说道，“竟以同一个孩子竞争为荣，而且还板着面孔教训他的老师，这样的人，正是爱弥儿这样的孩子的世界中的一个人物。”这位精明的福尔梅先生不可能想到这一幕小小的戏是事先安排的，那个玩戏法的人是我们叫他担任这个角色的；这一点我是不能讲出来的。但是，我曾经再三地说过，我这本书不是为那些事事都要我加以说明的人而写的。

[3] 我要不要提出某个读者竟愚蠢到觉察不出这一番责备的话是老师逐句口授给那个人转说出来的呢？ 是不是有人认为我自己也是够愚蠢的，所以很自然地把这一番话叫一个玩戏法的人来说呢？ 我认为，能够叫一些人按照他们那种职业的神情说话，也可以证明我至少是有中等才能的。请参见下一段的结尾。除了福尔梅先生以外，在其他的人看来，岂不是把什么话都说明了吗？

[4] 苏格拉底（公元前470—前399），古希腊哲学家。

[5] 可见这次遭到的羞辱是我而不是那个玩戏法的人设法造成的。 既然福尔梅先生想在我活着的时候占有我的著作，而且在发表的时候竟干脆去掉我的名字而印上他的名字，那么，他至低限度应该花一番心思——我的意思不是说叫他花心思写这本书，而是说他应该花心思看一看这本书。

[6] 布瓦洛（1636—1711），法国诗人和文学评论家。

[7] 拉辛（1639—1699），法国诗人和剧作家。

[8] 我常常注意到，当老师旁征博引地给孩子上课的时候，他的目的并不是讲给孩子们听，而是讲给在场的大人听的。我是有很大的把握才说这番话的，因为我发现我自己就是这样做的。

[9] 在每一次向孩子讲解的时候，先拿出一个小小的仪器，可以使他更加用心地听。

[10] 巴黎酒商零售的酒，虽然不是全都掺有氧化铅的，但也难免不含有铅，因为酒商的柜台是包有这种金属的，而盛在量器中的酒在铅上经过，而且还要停一会儿，所以总要把它溶解一部分。奇怪的是，像这样明显和危险的弊端，警察也不干涉。不过，事实上，富裕的人是很少喝这种酒的，所以也不会中它的毒。

[11] 植物酸的作用是很柔和的。如果这是一种矿物酸，如果它不是那样的稀薄，则化合的时候，是不能不起气泡的。

[12] 赫米斯，希腊神话中的掌管学艺、贸易和发明的神。

[13] “星期五”是鲁滨逊所搭救的、后来成为他的仆人的一个土著居民的名字。因为搭救的事情发生在星期五，所以鲁滨逊用“星期五”做这个仆人的名字。

[14] 皮特罗尼乌斯 [15] （《诗集》第100章，布尔曼编校本）。

[15] 皮特罗尼乌斯，公元一世纪时罗马诗人。

[16] 如果我们的欲念要任意支配时间的进程，则时间对我们来说就失去了计算的意义。 智者的时表就是他的兴致的平衡和心灵的宁静；他始终是恰合其时的，他始终能掌握他的时间。

[17] 我之所以知道我的学生对乡村有一种喜爱，是由于他所受的教育要自然而然地产生这样的结果。此外，由于他没有那种衣服丽都的纨绔子弟的样子讨妇女们的欢心，所以，一方面他固然不像其他的孩子那样受她们的欢迎，但另一方面他也因此不太喜欢她们，不愿意同她们厮混在一起，而且，即使和她们在一起，他也是不会欣赏她们的风韵的。我甚至不愿意教他吻她们的手，不愿意教他向她们说几句干巴巴的奉承话，不愿意教他对她们要比对男人显得更尊敬，虽然对她们应当是更尊敬；我定了这样一条不能破坏的规则，即：绝不强迫他做非他的智力所能理解的事情，何况我们还找不到充分的理由叫孩子对性别不同的人采取不同的态度。

[18] 《论人类不平等的起源和基础》。

[19] 我认为，欧洲的几个大君主国家是不可能再长久延持下去的：它们都曾经兴盛过一个时期，盛极以后就要开始衰败的。除了这个法则以外，我还可举出一些更特殊的理由，不过不打算在这里谈就是了，因为每一个人对这一点都是很清楚的。

[20] 塔昆尼乌斯，据传说是古罗马一个暴君的名字。

[21] 这里指1688年被废位的英王詹姆斯二世的孙子，即世称“觊觎王位者”查理-爱德华亲王。

[22] 也许有人向我说：“你，你就是著作家呀。”我承认，我是由于我的不幸而成为著作家的；我的过错，我想，我已经是尽量地改正了，所以别人不能拿它们来说明想成为我这样的著作家的理由。我之所以著书，其目的并不是要替我的错误辩解，而是防止我的读者学我的榜样。

[23] 圣皮埃尔神父。

[24] 在古代人当中是没有裁缝师的，男子的衣服都是妇女们在自己家里做的。

[25] 尤维纳[26]：《讽刺诗》第2卷，第五篇，第33首。

[26] 尤维纳（60—140），罗马讽刺诗人。

[27] 米达斯王，希腊神话中菲里吉亚的国王。狄奥尼苏斯应他的请求，使他所接触的任何东西都变成黄金，连他的食物拿在手中也变成了金子，使他几乎饿死。于是狄奥尼苏斯又应他的请求，解除了他的点金的魔力。

[28] “……始终是我们自己。”在其他版本作：

“我认为我们的感官是不可能欺骗我们的，因为我们感触的东西所给予我们的感觉始终是真实的；伊壁鸠鲁学派的人在这一点上是说得很有道理的。我们的感觉，只有在我们对它们产生的原因，对它们之间的关系或者对它们使我们所理解的事物的性质，随心所欲地作出我们的判断的时候，才会使我们陷入错误。伊壁鸠鲁派的看法，不对的地方就在这一点，因为他们认为我们对感觉的判断是绝不会错的。 我们有所感觉，可是我们不能感觉出我们的判断，我们必须自己去作判断。”

这一段话第一次出现在迪多于1801年印行的版本里；实际上在手稿里是附加在正文中的；但必须指出的是，在1801年的版本中，“人的心灵之所以有其特点……”和“简单的观念是由……”这两段话是没有的。

[29] 后来我经过更精确的实验而得到的结果恰好相反。 屈折的地方好像打圈子似地在转动，在水中的那一部分棍子看起来比水外的那一部分大；不过这一点并不影响我的论断，不能因此就说所得到的结果是不正确的。

[30] 在其他版本作：因为，再说一次，我的目的不是教给他各种各样的知识，而是使他知道有各种各样的知识，是教他怎样在需要的时候取得知识，以便使他能够准确地估计知识的价值，使他爱真理胜于爱一切的东西。

第四卷

我们在世上的时间过得多么快啊！生命的第一个四分之一，在我们还不懂得怎样用它以前，它就过去了；而最后的四分之一，又是在我们已经不能享受生命的时候才到来的。 起初，我们是不知道怎样生活，而不久以后我们又失去了享受生活的能力；在这虚度过去的两端之间，我们剩下来的时间又有四分之三是由于睡眠、工作、悲伤、抑郁和各种各样的痛苦而消耗了的。人生是很短促的，我们之所以这样说，不是由于它经历的时间少，而是由于在这很少的时间当中，我们几乎没有工夫去领略它。死亡的时刻固然同出生的时刻相距得很远，如果当中的时间不是很好地度过的话，也可以说人生是极其短促的。

我们可以说是诞生过两次：一次是为了存在，另一次是为了生活；一次是为了做人，另一次是为了做一个男子。有些人把女人看做是一个不完全的男子，这种看法当然是错误的；但是他们就外表而作的推论，是说得很对的。在达到弱冠和及笄之年以前，男孩子和女孩子在外表上是没有什么明显的区别的，甚至连面孔、肤色和声音都完全是相同的：女孩是孩子，男孩也是孩子；同一个名词可以用来称呼这两种如此相像的人。男子们的男性的外部发育如果受到阻碍，则他们终生将保持这种样子，他们始终是大孩子；而妇女们由于没有失去这种样子，所以在许多方面都好像是从来没有起过变化似的。

一般地说，男子是不会始终停留在儿童状态的，他到了大自然所规定的时候就要脱离这种状态；这个极关紧要的时刻虽然是相当的短，但它的影响却很深远。

正如暴风雨的前奏是一阵海啸一样，这狂风暴雨似的巨变也用了一阵日益增长的欲念的低鸣宣告它的来临，一种暗暗无声的骚动预告危险即将到来了。性情的变化，愤怒的次数的频繁，心灵的不断的激动，使他几乎成了一个不守规矩的孩子了。他对我向他说的话以前是

乖乖地服从的，而现在则充耳不闻了；他成了一头发狂的狮子，他不相信他的向导，他再也不愿意受人的管束了。

除了性情变化的精神征兆以外，在面孔上也有显著的变化。他的相貌长得轮廓分明，显得有一副性格的样子；他两个下腮上的稀疏柔软的绒毛也变得很浓密了。 他的声音粗浊，或者说得更确切一点，他失去了他的声音：他既不是小孩也不是大人，这两种人的声音他都不能发了。他的眼睛，心灵的器官，在此以前是一无表情的，而现在也能表达他的语言和感情了，愈来愈烈的情火使它们显出活泼的样子；灵活的目光虽尚保存着圣洁的天真，然而已不再有最初那种茫然无知的神情，他已经觉得它们什么都能够表达了，他已经开始知道用它们传出忧郁和盛怒的心情了；还没有感触到什么东西，他已经就有所感觉了；他急躁不安，但又不知道急躁不安的原因。所有这一切都可能是慢慢来的，还给你留有观察的时间；但是，如果活泼的性情变得过于急躁，如果他的热情变成了疯狂，如果他时常激动和忧伤，如果他无缘无故地流眼泪，如果他一挨近他觉得是有危险的东西，他的脉搏就怦怦跳动，他的眼睛就发红，如果一个女人把她的手放在他的手上就使他战栗，如果他一靠近她就感到惶恐或羞怯，尤利西斯，啊，聪明的尤利西斯，你自己要当心啊！你那样仔细地系得牢牢实实的皮囊现在又打开了，狂风又怒吼起来了，别再放松你的舵柄了，否则一切都完了。

这就是我所说的第二次诞生，到了这个时候人才真正地开始生活，人间的事物才没有一样在他看来是稀奇的。在此以前，我们所关心的完全是孩子的游戏，只有在现在我们对他的关心照料才具有真正的重要意义。一般人所施行的教育，到了这个时期就结束了；而我们所施行的教育，到这个时期才开始哩；不过，为了把这个新的计划阐述清楚起见，让我们再回头谈一下我们在前面讲到的事情。

我们的欲念是我们保持生存的主要工具，因此，要想消灭它们的话，实在是一件既徒劳又可笑的行为，这等于是要控制自然，要更改上帝的作品。如果上帝要人们从根铲除他赋予人的欲念，则他是既希望人生存，同时又不希望人生存了；他这样做，就要自相矛盾了。他从来没有发布过这种糊涂的命令，在人类的心灵中还没有记载过这样的事情；当上帝希望人做什么事情的时候，他是不会吩咐另一个人去

告诉那个人的，他要自己去告诉那个人，他要把他所希望的事情记在那个人的心里。

所以，我发现，所有那些想阻止欲念的发生的人，和企图从根铲除欲念的人差不多是一样的愚蠢；要是有人认为我在这个时期以前所采用的办法就是要达到这样的目的，那简直是大大地误解了我的意思。

不过，如果我们根据人之有欲念是由于人的天性这个事实进行推断，我们是不是因此就可以得出结论说，我们在我们自己身上所感觉到的和看见别人所表现的一切欲念都是自然的呢？是的，它们的来源都是自然的；但是，千百条外来的小溪使这个源头变得很庞大了，它已经是一条不断扩大的大江，我们在其中很难找到几滴原来的水了。我们的自然的欲念是很有限的，它们是我们达到自由的工具，它们使我们能够达到保持生存的目的。所有那些奴役我们和毁灭我们的欲念，都是从别处得来的；大自然并没有赋予我们这样的欲念，我们擅自把它们作为我们的欲念，是违反它的本意的。

我们的种种欲念的发源，所有一切欲念的本源，唯一同人一起产生而且终生不离的根本欲念，是自爱。 它是原始的、内在的、先于其他一切欲念的欲念，而且，从一种意义上说，一切其他的欲念只不过是它的演变。从这个意义上说，要是你愿意的话，就可以说，所有的欲念都是自然的。但是，大部分的演变都是有外因的，没有外因，这些演变就绝不会发生；这些演变不仅对我们没有好处，而且还有害处；它们改变了最初的目的，违反了它们的原理。 人就是这样脱离自然，同自己相矛盾的。

自爱始终是很好的，始终是符合自然的秩序的。由于每一个人对保存自己负有特殊的责任，因此，我们第一个最重要的责任就是而且应当是不断地关心我们的生命。如果他对生命没有最大的兴趣，他怎么去关心它呢？

因此，为了保持我们的生存，我们必须要爱自己，我们爱自己要胜过爱其他一切的东西；从这种情感中将直接产生这样一个结果：我们也同时爱保持我们生存的人。所有的儿童都爱他们的乳母；罗谬拉斯 [1] 也一定是爱那只曾经用乳汁哺育过他的狼的。起初，这种爱纯

粹是无意识的。谁有助于我们的幸福，我们就喜欢他；谁给我们带来损害，我们就憎恨他，在这里完全是盲目的本能在起作用。使这种本能变为情感，使依依不舍之情变为爱，使厌恶变为憎恨的，是对方所表示的有害于或有益于我们生存的意图。 感觉迟钝的人，只有在我们刺激他们的时候，他们才跟着动一动，所以我们对他们是没有爱憎之感的；可是有些人，由于内心的癖性，由于他们的意志，因而对我们可能带来益处或害处，所以，当我们看见他们在倾其全力帮助或损害我们的时候，我们也会对他们表示他们向我们所表示的那种情感的。谁在帮助我们，我们就要去寻找他；谁喜欢帮助我们，我们就爱他；谁在损害我们，我们就逃避他；谁企图损害我们，我们就恨他。

小孩子的第一个情感是爱他自己，而从这第一个情感产生出来的第二个情感，就是爱那些同他亲近的人，因为，在他目前所处的幼弱状态中，他对人的认识完全是根据那个人给予他的帮助和关心。起初，他对他的乳母和保姆所表示的那种依依之情，只不过是习惯。他寻找她们，因为他需要她们，找到她们就可以得到益处。 这是常识而不是亲热的情意。需要经过很多的时间之后，他才知道她们不仅对他有用处，而且还很喜欢帮助他；只有到这个时候，他才开始爱她们。

所以，一个小孩子是自然而然地对人亲热的，因为他觉得所有接近他的人都是来帮助他的，而且由这种认识中还养成了爱他的同类的习惯；但是，随着他的利害、他的需要、他主动或被动依赖别人的时候愈来愈多，他就开始意识到他同别人的关系，并且还进而意识到他的天职和他的好恶。 这时候，孩子就变得性情傲慢、妒忌，喜欢骗人和报复人了。当我们硬要他照我们的话去做的时候，由于他看不出我们叫他做的事情的用处，他因而就会认为我们是在任性了，是有意折磨他，所以他就要起来反抗。 如果我们一向是迁就他的，那么，只要在什么事情上违反了他的心意，他就要认为我们是在反叛他，是存心抗拒他；他就要因为我们不服从他而拍桌子打板凳地大发脾气。自爱心所涉及的只是我们自己，所以当我们真正的需要得到满足的时候，我们就会感到满意的；然而自私心则促使我们同他人进行比较，所以从来没有而且永远也不会有满意的时候，因为当它使我们顾自己而不顾别人的时候，还硬要别人先关心我们然后才关心他们自身，这是办不到的。可见，敦厚温和的性情是产生于自爱，而偏执妒忌的性情是产生于自私。因此，要使一个人在本质上很善良，就必须使他的需要少，而且不事事同别人进行比较；如果一个人的需要多，而且又听信

偏见，则他在本质上必然要成为一个坏人。 按照这个原则，就很容易看出我们怎样就能把孩子和大人的欲念导向善或恶了。 是的，由于他们不能始终是那样地单独生活，所以他们要始终保持那样的善良是很困难的。 这种困难还必然随他们的利害关系的增加而增加，何况还有社会的毒害，所以我们在这方面不能不采取必要的手段和办法防止人心由于有了新的需要而日趋堕落。

人所应该研究的，是他同他周围的关系。在他只能凭他的肉体的存在而认识自己的时候，他应当根据他同事物的关系来研究他自己，他应当利用他的童年来做这种研究；而当他开始感觉到他的精神的存在的时候，他就应当根据他同人的关系来研究自己，他就应当利用他整个的一生来做这样的研究，现在我们已经达到开始做这种研究的时候了。

一到人觉得他需要一个伴侣的时候，他就不再是一个孤独的人，他的心就不再是一个孤独的心了。他同别人的种种关系，他心中的一切爱，都将随着他同这个伴侣的关系同时发生。他这第一个欲念很快就会使其他的欲念骚动起来。

这个本能的发展倾向是难以确定的。这种性别的人为另一种性别的人所吸引，这是天性的冲动。选择、偏好和个人的爱，完全是由人的知识、偏见和习惯产生的；要使我们懂得爱，那是需要经过很多时间和具备很多知识的。只有在经过判断之后，我们才有所爱；只有在经过比较之后，我们才有所选择。这些判断的形成虽然是无意识的，但不能因此就说它们是不真实的。真正的爱，不管你怎样说，都始终是受到人的尊重的，因为尽管爱的魅力能使我们陷入歧途，尽管它不把那些丑恶的性质从感受到爱的心中完全排除，而且，甚至还会产生一些丑恶的性质，但它始终是受到尊重的，没有这种尊重，我们就不能达到感受爱的境地。 我们认为是违反理性的选择，正是来源于理性的。 我们之所以说爱是盲目的，那是因为它的眼睛比我们的眼睛好，能看到我们看不到的关系。 在没有任何道德观和审美观的男人看来，所有的妇女都同样是很好的，他所遇到的头一个女人在他看来总是最可爱的。 爱不仅不是由自然产生的，而且它还限制着自然的欲念的发展；正是由于它，除了被爱的对象以外，这种性别的人对另一种性别的人才满不在乎。

我们喜欢什么，我们就想得到什么，而爱则应当是相互的。为了要受到人家的爱，就必须使自己成为可爱的人；为了要得到人家的偏爱，就必须使自己比别人更为可爱，至少在他所爱的对象的眼中看来比任何人都更为可爱。因此，他首先要注视同他相似的人，他要同他们比较，他要同他们竞赛，同他们竞争，他要妒忌他们。他那洋溢着感情的心，是喜欢向人倾诉情怀的；他需要一个情人，不久又感到需要一个朋友。当一个人觉得为人所爱是多么甜蜜的时候，他就希望所有的人都爱他；要不是因为有许多地方不满意，大家都是不愿意有所偏爱的。随着爱情和友谊的产生，也产生了纠纷、敌意和仇恨。在许多各种各样的欲念中，我看见涌现了偏见，它宛如一个不可动摇的宝座，愚蠢的人们在它的驾驭之下，竟完全按别人的见解去安排他们的生活。

把这些观念加以扩充，你就可以发现我们以为我们的自尊心在形式上好像是天生的想法是从那里来的，你就可以发现自爱之心为什么不能成为一种绝对的情感，而要在伟人的心中变为骄傲，在小人的心中变为虚荣，使所有一切的人都不断地想损人利己。在孩子们的心中是没有骄傲和欲念的根源的，所以不可能在其中自发地产生，纯粹是我们把这些欲念带到他们心中的，而且，要不是由于我们的过错的话，这些欲念也不可能在他们的心中扎下根的；但是，就青年人来说，情况就不是这样了，不管我们怎样努力，这些欲念都会在他们心中生长起来。 因此，现在是到了改变方法的时候了。

让我们首先就这里所阐述的紧要阶段谈几个重要问题。 从童年到青春期，这段时间并不是像大自然那样安排度过的，它对每个人要随人的气质而变化，它对民族要随风土而变化。 每一个人都知道，在这一点上炎热的地区和寒冷的地区的差别是很显著的，性情急躁的人要比别人成熟得早一些；但是，人们可能会搞错这当中的原因，可能把精神的原因往往说成是物质的原因，这是当代的哲学家们常犯的错误之一。自然的教育进行得晚，进行得慢，而人的教育则进行得过早。前一种教育，是让感官去唤起想象；后一种教育，则是用想象去唤起感官；它使感官还没有成熟就开始活动，这种活动起先将损伤个人的元气，使他的身体衰弱，往后甚至还会削弱种族的。有一种看法认为这是由于风土的影响，而另外一种更普遍和更肯定的看法则认为受过教养的文明人的发情期和性能力，总是比粗野无知的人的发情期和性能力成熟得早些 [2] 。孩子们有一种特异的聪敏，可以透过端庄的外

表发现其中掩盖的一切不良风俗。人们教他们所说的那种一本正经的话，向他们灌输的为人要老实的教训，以及用来蒙蔽他们眼睛的种种神秘的面纱，反而成了刺激他们好奇心的因素。显然，按照你们所采取的方法，你们装模作样地不让他们知道某种事情，反而教他们知道那种事情；在你们给他们的各种教育中，只有这种教育他们才最能融会贯通。

你从经验中就可以知道，这种愚蠢的方法在多大的程度上加速了自然的作用和毁坏了人的气质。这一点，是城市人口衰退的主要原因之一。 年轻人很早就耗尽了他们的精力，因而成长得很矮小、柔弱，发育不健全；他们不是在成长而是在衰老，正如你们使葡萄在春天结实，使它在秋前就枯萎而死是一样的。

必须在粗豪质朴的人们当中生活过，才能知道快乐无知地生活可以使孩子们一直到多大的年龄都还是那样的天真。 看见男孩子和女孩子是那样心地坦然地在年轻貌美的时候做那些天真的儿童游戏，看见他们在亲热中流露出纯洁的愉快的心情，真是令人又高兴又好笑。最后，当这些可爱的年轻人结了婚，两夫妇互相把他们个人的精华给予对方的时候，他们双方将因此更加亲爱了；长得结结实实的一群孩子，就是任何力量都不能加以破坏的这种结合的保证，就是他们青年时期美好德行的成果。

既然人获得性知识的年龄，是随人所受的教育以及随自然的作用而有所不同，则由此可见，我们是能够以我们培养孩子的方法去加速或延迟这个年龄的到来的；既然身体长得结实或不结实，是随我们的延迟或加速这个发展的进度而定，则由此可见，我们愈延缓这个进度，则一个年轻人就愈能获得更多的精力。我现在所谈的还纯粹是对体格的影响，你们不久就可看到，这些影响的后果还不只是限于身体哩。

人们时常争论这个问题：是趁早给孩子们讲明他们感到稀奇的事情呢，还是另外拿一些小小的事情把他们敷衍过去？ 现在，我从上述的论点中找到了解决这个问题的办法了。我认为，人们所说的两个办法都不能用。首先，我们不给他们以机会，他们就不会产生好奇心。因此，要尽可能使他们不产生好奇心。其次，当你遇到一些并不是非解答不可的问题时，你不可随便欺骗提问题的人，你宁可不许他问，

而不可向他说一番谎话。 你按照这个法则做，他是不会感到奇怪的，如果你已经在一些不重要的事情上使他服从了这个法则的话。最后，如果你决定回答他的问题，那就不管他问什么问题，你都要尽量地答得简单，话中不可带有不可思议和模糊的意味，而且不可发笑。满足孩子的好奇心，比引起他的好奇心所造成的危害要少得多。

你所作的回答一定要很慎重、简短和肯定，不能有丝毫犹豫不决的口气。同时，你所回答的话，一定要很真实，这一点，我是用不着说的了。成年人如果意识不到对孩子撒谎的危害，就不能教育孩子知道对大人撒谎的危害。做老师的只要有一次向学生撒谎撒漏了底，就可能使他的全部教育成果从此为之毁灭。

某些事情绝对不让孩子们知道，对他们来说也许是最好不过的；但不可能永远隐瞒他们的事情，就应当趁早地告诉他们。要么就不让他们产生一点好奇心，否则就必须满足他们的好奇心，以免他们达到一定的年龄后，受到自己的好奇心的危害。在这一点上，你在很大的程度上要看你的学生的特殊情况以及他周围的人和你预计到他将要遇到的环境等等而决定你对他的方法。重要的是，这时候在任何事情上都不能凭偶然的情形办事；如果你没有把握使他在十六岁以前不知道两性的区别，那就干脆让他在十岁以前知道这种区别好了。

我不喜欢人们装模作样地对孩子们说一套一本正经的话，也不喜欢大家为了不说出真情实况就转弯抹角地讲，因为这样反而会使他们发现你是在那里兜着圈子说瞎话。在这些问题上，态度总要十分朴实；不过，他那沾染了恶习的想象力，使耳朵也尖起来了，硬是要那样不断地推敲你所说的话的词句。所以，话说得粗一点，没有什么关系；而应该避免的，是色情的观念。

尽管行为端正是人类的天性，但孩子们自然是不知道这一点的，只有在知道有罪恶的时候才知道要行为端正；所以，当孩子们还没有而且也不应当有关于罪恶的知识的时候，他们怎样会有从这种知识中产生的认识，想到要行为端正呢？ 如果教训他说要行为端正和诚实，这无异是在告诉他们说有些事情是可羞的和不诚实的，无异是在暗中驱使他们想知道这些事情。他们迟早是会知道这些事情的，只要有一个小小的火花把他们的想象力点燃以后，就一定会加速使他们的感官

火热地动起来的。 凡是脸儿会发红的人，就有犯罪的能力了；真正天真的人对任何事情都是不害羞的。

孩子们还没有具备成年人所有的那些欲望，但同成年人一样，他们也是容易沾染那些伤害感官的猥亵行为的，因此他们也可以接受针对这种行为所施行的良好教育。我们要遵照自然的精神，它把秘密的快乐的器官和令人厌恶的排泄的器官放在同样的地方，从而有时以这种观念，有时又以另一种观念教导我们在任何年龄都同样要那样的谨慎；它教成年人要节制，它教小孩子要爱干净。

我认为，要使孩子们保持他们的天真，只有一个良好的办法，那就是：所有他周围的人都要尊重和爱护他们的天真。 不这样做，则我们对他们所采取的一切控制办法迟早是要同我们预期的目的产生相反的效果的；微微地笑一下，或者眨一下眼睛或不经意地做一下手势，都会使他们明白我们在竭力隐瞒他们什么事情；他们只要看见我们向他们掩饰那件事情，他们就想知道那件事情。文雅的人同孩子们谈起话来咬文嚼字，反而使孩子们以为其中有些事情是不应该让他们知道的，因此对孩子们讲话绝不要那样的修饰辞藻；但是，当我们真正尊重他们的天真的时候，我们同他们谈话就容易找到一些适合于他们的语句了。有一些直率的话是适合于向天真的孩子们说的，而且在他们听起来也是感到很喜欢的：正是这种真实的语言可以用来转移一个孩子的危险的好奇心。 同他说话的时候诚恳坦率，就不会使他疑心还有一些事情没有告诉他。 把粗话同它们所表达的令人厌恶的观念联系起来，就可以窒息想象力的第一个火花。我们不要去禁止他说那些话和获得那些观念，但是我们要使他在不知不觉中一想起那些话和那些观念就感到厌恶。如果人们从心眼里始终只说他们应当说的话，而且他们怎样想就怎样说，则这种天真烂漫的说话方式将给他们省去多少麻烦啊！

“小孩子是怎样来的？”孩子们是自然而然地会提出这个令人为难的问题的；对这个问题回答得慎重或不慎重，往往可以决定他们一生的品行和健康。做母亲的如果想摆脱这个难答的问题，同时又不向他的儿子说假话，最直截了当的办法是不准他问这个问题。如果我们老早就使他在一些无关紧要的问题上听惯了我们这样的回答，如果他不疑心这种新的说话语气含有什么神秘的东西，那么，这个方法也许是可以收效的。但是，做母亲的是很少采用这样的回答方式的。“这是

结了婚的人的秘密，”她也许会这样告诉他，“小孩子不应该这样好奇。”这样一来，倒是容易使母亲摆脱这个难题，但她要知道，她的孩子在她那种嘲弄的样子的刺激之下，反而会一刻也不停地想知道结了婚的人的秘密，而且，他用不着多久的时候就可以知道这个秘密是怎样一回事情。

让我告诉你们，对这个问题，我曾经听到过一个迥然不同的回答，这个回答之所以特别使我的印象深刻，是因为它出自一个在言语和行为上都是十分谨慎的妇女之口，不过，这个妇女知道在必要的时候，为了孩子的利益和品行，应当毅然决然地不怕别人的责难，不说那些引人好笑的废话。不久以前，她的小男孩从小便里撒出一个小小的硬东西，把他的尿道也弄破了，这件过去的事情早就搞忘了。“妈妈，”这个小傻瓜问道，“小孩子是怎样来的？”“我的儿子，”他妈妈毫不犹豫地回答道，“是女人从肚子里把他屙出来的，屙的时候肚子痛得几乎把命都丢掉了。”让疯子们去嘲笑吧！ 让傻子们去害羞吧！但是也让聪明的人去想一想他们是否可以找得到另外一个更合情理和更能达到目的的回答。

首先，这个孩子对一种自然的需要所具有的观念，将使他想不到另外一种神秘的作用。痛苦和死亡这两个连带的观念用一层暗淡的面纱把他对神秘的作用的观念掩盖起来，从而便窒息了他的想象力，克制了他的好奇。这样一来，使孩子在心中想到的是生孩子的结果而不是生孩子的原因。这位母亲回答的话如果令人想到了可厌恶的事情，使孩子再问下去的话，就必然会引申到去解释人类天性的缺陷、令人作呕的事物和痛苦的样子。在这样的谈话中，哪里会使他急于想知道生孩子的原因呢？所以你看，这样做，既没有歪曲真实的事实，也用不着去责备孩子，相反地，倒是给了他一番教育。

你的孩子要读书，他们在读书中可以取得他们如果不读书就不可能取得的知识。如果他去钻研的话，他们的想象力便将在寂静的书斋中燃烧起来，而且愈燃愈猛烈。当他们到社会中去生活的时候，他们就会听到一些鄙俗的话，就会看到一些使他们印象深刻的行为；你再三告诉他们说他们已长成为大人了，因而在他们看着大人所做的事情中，他们不免要追问这些事情怎样才可以由他们去做。 既然别人所说的话，一定要他们听，则别人所做的行为，他们就可以照着去做了。家中的仆役是隶属于他们的，因此为了取悦他们，就不惜糟蹋善良的

道德去迎合他们的心；有一些爱嘻哈打笑的保姆，在孩子还只有四岁的时候就向他们说一些连最无耻的女人在他们十五岁的时候都不敢向他们说的话。她们不久就把她们所说的话忘记了，然而他们是不会忘记他们所听到的事情的。 轻佻的言语为放荡的行为埋下了伏机，下流的仆役使孩子也成了放荡的孩子，这个人的秘密，正好供另一个人用来保守他自己的秘密。

按年龄进行培养的孩子是孤独的。他一切都照他的习惯去做，他爱他的姐妹就好像爱他的时表一样，他爱他的朋友就好像爱他的狗一样。 他自己不知道他是哪一个性别的人，也不知道他是哪一个种族的人，男人和妇女在他看来都同样是很奇怪的；他一点不知道他们所做的事情和所说的话同他有什么关系，他不看他们所做的事，也不听他们所说的话，或者说，他压根儿都没有去注意过他们，他们所说的话也像他们所做的事一样，引不起他的兴趣：所有这些都是同他不相干的。这并不是由于我们采用了这个方法因而使他有这样一个人为的过错，这是自然的无知。现在，大自然对他的学生进行启蒙的时刻已经到来了，只有在这个时候它才使它的学生可以毫无危险地从它给他的教育中受到益处。这是一个原则，至于详细的规则，是不在我论述的范围的；我针对其他事情提出的那些方法，也可以应用于这件事情。

如果你想使日益增长的欲念有一个次序和规律，那就要延长它们在发展过程中所经历的时间，以便使它们在增长的时候可以从从容容地安排得很有条理。能使它们安排得井然有序的，不是人而是自然，所以你就让它去进行安排好了。 如果你的学生只是单独一人，那你就没有什么事情可做了，不过，他周围的一切是要使他的想象力燃烧起来的。偏见的激流将把他冲走，要想拉住他，就必须使他向相反的方向前进，必须用情感去约束想象力，用理智去战胜人的偏见。一切欲念都渊源于人的感性，而想象力则决定它们发展的倾向。凡是能感知其关系的人，当那些关系发生变化，以及当他想象或者认为其他关系更适合于他的天性的时候，他就会心有所动的。使所有一切狭隘的人的欲念变成种种邪恶的，是他们的想象的错误，甚至天使的欲念也会变成邪恶，如果他们也想象错了的话[3]。因为，要想知道什么关系最适合于他们的天性，他们就必须对所有一切人的天性有所认识。

现在，把我们明智地运用我们欲念的要点归纳如下：（一）既要从人类也要从个体去认识人的真正关系；（二）要按照这些关系去节

制心灵的一切感情。

但是，人是不是可以自主地按照这样或那样的关系去节制他的感情呢？如果他能够自主地把他的想象力贯注于这个或那个目标，或者能够自主地使他养成这样或那样的习惯，他当然是可以的。此外，现在的问题不在于一个人能够怎样教育他自己，而在于我们通过给我们的学生所选择的环境如何去教育他。阐明了我们采用什么方法就能使他遵守自然的秩序，就可以清楚地说明他怎样就能脱离那个秩序。

只要他的感觉力对他个人还受到限制的话，他的行为就没有什么道德的意义；只有在他的感觉力开始超出他个人的时候，他才首先有情感，而后有善恶的观念，从而使他真正成为一个大人，成为一个构成人类的必要的部分。因此，我们必须首先阐述这一点。

在进行阐述的时候，困难在于一方面必须摒弃我们眼前的事例，另一方面又必须寻找那些顺着自然的秩序连续发展的例子。

受过一定方式和文化熏陶的孩子，只要有了能力就要把他所受的过早的教育付诸实践的；这种孩子是非常清楚他什么时候就具有这种能力的，他不仅不等待，反而要加速这种时候的到来；他使他的血液还未成熟就开始沸腾，甚至，在他还未体验到他有哪些欲望以前，他早就知道他的欲望所要达到的目的了。 这不是大自然在刺激他，而是他在强迫自然，因为它从来没有教过他采取这种方式去做成年人，他在实际上还没有成为一个大人，他在思想上就早已成为一个大人了。

自然的真正进程是比较缓慢地逐渐前进的，血液一点一点地开始沸腾，心思一点一点地趋于细致，性情一点一点地慢慢形成。管理工厂的聪明的工人，在用工具去制造东西以前，是十分注意地要使他所有的工具都做得非常精良。在产生最初的欲望之前，有一个漫长的焦虑不安的时期，长期的无知状态蒙蔽了他的欲望的心；他有所欲望，然而又不知道他要得到的是什么东西。血液激烈地沸腾起来，过剩的生命力要向外奔放。眼睛灼灼有光，频频地观看别人，他开始对我们周围的人发生兴趣，他开始觉得他生来不是要单独一个人生活的，这时候，他的心对人类的爱打开了大门，懂得什么叫爱了。

经过细心培养的青年人易于感受的第一个情感，不是爱情而是友谊。他日益成长的想象力首先使他想到他有一些同类，人类对他的影

响早于性对他的影响。所以，把蒙昧无知的时期加以延长，还可以获得另外一个好处，那就是：利用日益成长的感性给这个青年人的心中投下博爱的种子。正是由于在他一生中，只有这个时候对他的关心教养才能取得真正的成效，所以这个好处的意义更为重大。

我往往发现，很早就开始堕落、沉湎酒色的青年是很残酷不仁的：性情的暴烈使他们变得很急躁、爱报复和容易发脾气的人；他们不顾一切，只图达到他们想象的目的；他们不懂得慈悲和怜悯；他们为了片刻的快乐就可牺牲他们的父亲、母亲和整个的世界。反之，一个在天真质朴的生活中成长起来的青年，由于自然的作用是必然会养成敦厚和重感情的性情的：他热诚的心一见到人的痛苦就深为感动；他见到伙伴的时候就高兴得发抖，他的两臂能温柔地拥抱别人，他的眼睛能流出同情的眼泪；当他发现他使别人不愉快了，他就觉得羞愧；当他发现他冒犯别人了，他就觉得歉然。如果火热的血使他急躁不安和发起怒来，隔一会儿以后，你就可以从他那深深惭愧的表情中看出他的天性的善良；他见到自己伤害了别人就哭泣和战栗，他愿意用自己的血去赔偿他使别人所流的血；当他觉察到他犯了过失，他所有的怒气就会消失，他所有的骄傲就会变为谦卑。如果别人冒犯了他，在他盛怒的时候，只要向他道一个歉，只要向他说一句话，就可以消除他的怒气；他既能真心实意地弥补他自己的过失，也能真心实意地原谅他人的过失。青春时期，不是对人怀抱仇恨而是对人十分仁慈和慷慨的时期。 是的，我是这样说的，我不怕把我的话付诸经验的考验，一个在二十岁以前一直保持着天真的善良人家的孩子，在青春时期的确是人类当中最慷慨和最善良的人，他既最爱别人，也最值得别人的爱。我深深相信，还从来没有人向你说过这样的话；你们那些在学院的腐败的环境中教育出来的哲学家，是不愿意知道这一点的。

人之所以合群，是由于他的身体柔弱；我们之所以心爱人类，是由于我们有共同的苦难；如果我们不是人，我们对人类就没有任何责任了。 对人的依赖，就是力量不足的表征：如果每一个人都不需要别人的帮助，我们就根本不想同别人联合了[4]。所以，从我们的弱点的本身中反而产生了微小的幸福。一个孤独的人才是真正幸福的人；唯有上帝才享受了绝对的幸福；不过，我们当中谁知道这种幸福是什么样的呢？ 一个力量不足的人即使自己能够满足自己的需要，照我们想来，有什么乐趣可说呢？也许他将成为一个孤孤单单、忧忧郁郁的

人。我认为，没有任何需要的人是不可能对什么东西表示喜爱的：我想象不出对什么都不喜爱的人怎么能过幸福愉快的生活。

由此可见，我们之所以爱我们的同类，与其说是由于我们感到了他们的快乐，不如说是由于我们感到了他们的痛苦；因为在痛苦中，我们才能更好地看出我们天性的一致，看出他们对我们的爱的保证。如果我们的共同的需要能通过利益把我们联系在一起，则我们的共同的苦难可通过感情把我们联系在一起。 一个幸福的人的面孔，将引起别人对他的妒忌，而不会引起别人对他的爱慕。我们将诉说他之所以过得格外舒服，是因为他窃取了他不应当享受的权利；同时，就我们的自私心来说，是更加感到痛苦的，因为它使我们觉得这个人已不再需要我们了。但是，有哪一个人看见别人遭受苦难而不同情的呢？如果从心愿上说，谁不想把他从苦难中解救出来呢？我们的心将使我们设身处地地想象自己就是那个受苦的人，而不会把自己想象为那个幸福的人。我们觉得，在这两种人的境遇中，前一种人的境遇比后一种人的境遇更能打动我们的心。怜悯心是甜蜜的，因为当我们设身处地为那个受苦的人着想的时候，我们将以我们没有遭到他那样的苦难而感到庆幸。妒忌心是痛苦的，因为那个幸福的人的面孔不仅不能使羡慕的人达到那样幸福的境地，反而使他觉得自己不能成为那样幸福的人而感到伤心。我觉得，前者可使我们免受那个人所受的痛苦，后者将从我们身上剥夺另一个人所享受的那种幸福。

因此，如果你要在一个青年人的心中培养他那开始冲动的日益成长的感情，如果你要使他的性格趋向善良，那就绝不能用虚假的人们的幸福面貌在他身上播下骄傲、虚荣和妒忌的种子，绝不能先让他看到宫廷的浮华和富丽的排场，绝不能带他到交际场所和衣饰华丽的人群中去；只有在你已经使他能够就上流社会的本身去了解上流社会的时候，你才能够让他看见上流社会的外表。在他对人们还没有获得认识以前，就让他出入社交场合的话，那就不是在培养他，而是在败坏他；不是在教育他，而是在欺骗他。

人并非生来就一定能做帝王、贵族、显宦或富翁的，所有的人生来都是赤条条地一无所有的，任何人都要遭遇人生的苦难、忧虑、疾病、匮乏以及各种各样的痛苦，最后，任何人都是注定要死亡的。做人的真正意义正是在这里，没有哪一个人能够免掉这些遭遇。因此，

我们开始的时候，就要从同人的天性不可分离的东西，真正构成人性的东西，着手进行我们的研究。

长大到十六岁的少年能够懂得什么叫痛苦了，因为他自己就曾经受过痛苦；但是他还不大清楚别人也同样地遭受痛苦：看见别人的痛苦而自己没有那种痛苦的感觉，是不明白别人的痛苦是怎样一回事情的，而且，正如我已经说过一百次的，当孩子还不能想象别人的感觉时，他只能知道他自己的痛苦；但是，当感官一发育，燃起了他的想象的火焰的时候，他就会设身处地为他的同类想一想了，他就会为他们的烦恼感到不安，为他们的痛苦感到忧伤。 正是在这个时候，那苦难的人类的凄惨情景将使他的心中开始产生他从来没有体验过的同情。

如果你在你的孩子的身上不容易看出这个时刻的到来，那又怪得着谁呢？你很早就教会他们玩弄情感，教会他们说带情感的语言，以致他们谈起话来总是那种腔调，拿你教他们的东西来对付你自己，使你没有办法可以看出他们什么时候才说的不是假话，而是他们真正的感觉。可是，你们看一看我的爱弥儿，我已经带他长大到这样的年龄了，但他从来没有动过什么感情，也没有说过任何假话。在他还不懂得什么叫爱以前，他从来没有向任何人说过："我很爱你"；我从来没有给他讲过他在他爸爸、妈妈或生病的老师的房间里应该表现什么样子，我从来没有告诉过他怎样在他心中根本没有忧愁的时候装出一副忧愁的样子。见到人死的时候，他是不会假哭一场的，因为他不知道死是怎样一回事情。他在心中没有某种感觉，他在态度上就没有某种表情。除他自己以外，他对什么人都是一概不注意的；他跟其他的孩子一样，对任何人都不表示关心，所不同的是，他不假装一副关心人的样子，他不像他们那样虚伪。

爱弥儿很少在心中思考过有感觉的生物究竟有哪些感觉，所以要很晚以后他才知道痛苦和死亡是怎样一回事情。 现在，呻吟和哭泣已开始打动他的肝肠，流血的样子已使他不能不张开他的眼睛；在他不知道一个奄奄一息的动物为什么会全身痉挛以前，我不知道他看到那种肌肉颤动的情形会感到多么的痛苦。 如果他仍然是那样的粗野和懵懵懂懂的话，他就不会有这些感觉；如果他受了更多的教育，他就可以明白这些感觉是从什么地方来的：他已经把他的观念做过很多的比

较，所以不能说一点没有感觉，但要说到能想象出他所感觉的情景，那还是不够的。

怜悯，这个按照自然秩序第一个触动人心的相对的情感，就是这样产生的。为了使孩子变成一个有感情和有恻隐之心的人，就必须使他知道，有一些跟他相同的人也遭受到他曾经遭受过的痛苦，也感受到他曾经感受过的悲哀，而且，还须使他知道其他的人还有另外的痛苦和悲哀，因为现在他也能够感觉到这些痛苦和悲哀了。如果我们不能忘掉自己的形骸，把自己同那个受痛苦的动物看作一体，替它设身处地地想一想，我们怎么能动怜悯之心呢？我们只有在判明它确实在受痛苦的时候，我们才会感到痛苦；我们所痛苦的不是我们自己而是那个动物。因此，任何人都只有在他的想象力已开始活跃，能使他忘掉自己，他才能成为一个有感情的人。

为了激发和培养这种日益增长的感情，为了按它的自然的发展倾向去引导它和认识它，如果我们不使一个青年人把他心中愈来愈扩充的力量用之于那些能扩大他的胸襟，能使他关心别人，能使他处处忘掉他自己的事物；如果我们不十分小心地消除那些使他心胸狭隘，使他以自己为中心而时时都想到他个人的事物，换句话说，如果我们不促使他的心中产生善良、博爱、怜悯、仁慈以及所有一切自然而然使人感到喜悦的温柔动人的情感，并防止他产生妒忌、贪婪、仇恨以及所有一切有毒害的欲念——不仅使人的情感化为乌有，而且还使它发生相反的作用和折磨他自己的欲念，我们又怎样做呢？

我想，我可以把我在以上阐述的种种看法归纳成两三个明确易懂的原理。

原理一

人在心中设身处地地想到的，不是那些比我们更幸福的人，而只是那些比我们更可同情的人。

如果发现有些人是例外，跟这个原理所说的情况不同，那也只是在表面上而不是在实际上不同。任何人都不会为他所喜欢的富人或显

贵将心比心地设想的，即使是在真心喜欢的时候，那也只是在于想得到他的一部分好处。有时候，当他们倒了霉，反而会得到人的同情；但是，在他们发财或青云直上的时候，除了那些不为飞黄腾达的外表所迷惑、仍然对他们采取同情而不采取妒忌的态度的人以外，他们就没有一个真正的朋友。

有些人的幸福生活，例如农民的田园生活，使我们的心为之感动。 看见那些忠厚的幸福的人，我们的心都着迷了，在我们的这种感觉中是一点妒忌的恶意都没有的，我们真真实实地喜欢他们。为什么会这样呢？因为我们觉得我们能够降低我们的地位，去过这种安宁纯朴的生活，去享受他们那种幸福。只要愿望能见诸实行的话，这倒不失为一个使人心思愉快的可行的办法。当我们的眼睛看见自己的富源，当我们的心想到自己的财产的时候，即使我们不去享受，我们的心里也总是很高兴的。

由此可见，为了使一个青年人心存博爱，就绝不能使他去羡慕别人红得发紫的命运，应该向他指出这种命运有它阴暗的地方，使他感到害怕。这样一来，显然他就不会按照别人走过的足迹而要另外开辟一条通往幸福的道路了。

原理二

在他人的痛苦中，我们所同情的只是

我们认为我们也难免要遭遇的那些痛苦。

“因为我经历过苦难的生活，所以

我要来援助不幸的人。”

《伊尼依特》第1卷，第634节

我还没有听见过哪一个人说的话有这一行诗这样优美、这样深刻、这样动人和这样真切。

为什么帝王对他们的臣民一点也不怜惜呢？那是因为他们算定自己永远也不会成为一个普通人。为什么富人对穷人那样的心狠呢？那是因为他们没有陷入穷困的忧虑。为什么贵族们对老百姓那样看不起呢？那是因为一个贵族永远不会成为一个平民。 为什么土耳其人一般都比我们仁慈和厚道呢？ 那是由于他们的政府是十分的专制，个人的荣华富贵始终是那样浮沉不定和靠不住的，他们根本不认为他们永远不会降落到卑贱和穷困的境地[5]，每一个人也许明天就会变得同他今天所帮助的人一个样子。这种想法不断地出现在东方人的小说中，它对读者的感染力，比我们这种干巴巴的伦理不知道要强多少倍。

不要让你的学生常常因他的荣华而藐视不幸的人的痛苦和可怜的人的劳碌，如果他认为这些人同他不相干的话，你就别想把他教育得对他们表示同情了。要使他十分懂得，那些可怜的人的命运也可能就是他的命运，他们的种种痛苦说不定他马上就会遭遇，随时都有许多预料不到的和不可避免的事情可以使他陷入他们那种境地。要教育他不要以为他有了出身、健康和财产就算是有了保证，要给他指出命运的浮沉，要给他找出一些数见不鲜的例子，说明有些地位比他高的人在堕落以后其地位还不如那些可怜的人呢；至于这些人的堕落是不是由于他们的过失，那不是现在要讲的问题，因为他现在哪里懂得什么叫过失呢？你不要超出他的知识的范围，而要用他能够了解的道理去启发他，这样他不需要具备多大的学问就可以知道，一个人尽管事事谨慎，也很难断言他一个小时以后是活着还是死亡，也很难断言天黑以前肾脏炎是否会痛得他咬紧牙关，一个月以后他是穷还是富，一年以后他是不是会被送到阿尔及尔在别人的鞭打之下做划船的苦役。尤其重要的是，在向他讲解这些事情的时候，切不可死板地采取问答教授的方式，必须要让他看见，让他感觉到所有这些人类的灾难；要用一个人时时刻刻都可能遭遇到的危险去使他的想象力受到震惊，要使他知道他周围都是深渊，要使他听你描述这些深渊的时候，紧紧地偎在你的身边，生怕掉进那些深渊里去。你也许认为，我们这样做，会使他成为一个胆怯的人。是否会使他成为一个胆怯的人，我们以后就可以明白；至于目前，我们首先要从使他成为一个心地仁慈的人着手做起；我们现在当务之急，就是这一点。

原理三

我们对他人痛苦的同情程度，不决定于痛苦的数量，而决定于我们为那个遭受痛苦的人所设想的感觉。

我们认为一个不幸的人有多么可怜，我们才对他表示多大的同情。我们在肉体上对我们的痛苦的感觉，比我们想象的要小一些；由于记忆力使我们觉得我们的痛苦在继续，由于想象力可以把它们延及到将来，因此，才使我们真正有所同情。虽然共同的感觉应当使我们对动物一视同仁，然而我们为什么对它们的痛苦就不如对人的痛苦那样关心，我想，其原因之一就在于此。 一个人是不可怜他所养的拉车的马的，因为他不去揣测它在吃草的时候是不是会想到它所挨的鞭子和未来的疲劳。我们虽然知道那只在牧场上吃草的羊不久就要被人们吃掉，我们也不可怜它，因为我们知道它是不会料想它的命运的。 推而广之，我们对人的命运也是这样心狠的；有钱的人使穷人遭受了种种痛苦，然而由于他们以为穷人竟愚蠢到不知道痛苦的来由，所以也就以这一点来安慰自己的良心。一般地说，我在评价每一个人对他的同伴的福利所做的种种事情时，要以他用怎样的眼光去看待他们为标准。一个人当然是不会把他所轻视的人的幸福放在眼里的。所以，当你看到政治家谈到人民就表现得那样轻蔑，当你看到大多数哲学家硬要把人类说得那样坏的时候，你用不着那么吃惊。

是人民构成人类，不属于人民的人就没有什么价值，所以用不着把他算在数内。各种等级的人都是一样的，如果承认这一点的话，则人数最多的等级就最值得我们尊敬。在有思想的人的面前，所有一切社会地位的差别都不存在：他认为小人物和大人物的欲念和感觉都是一样的，所不同的只是他们的语言，只是他们或多或少做作出来的外表；如果在他们之间果真有什么重大的差别的话，这种差别就在于装模作样的人特别虚伪。 人民是表里一致的，所以不为人所喜欢；上流社会的人物必须要戴一副假面具，否则，如果他们是怎样的人就表现怎样的面目的话，那会使人十分害怕的。

我们那些有学问的人还说，各种等级的人的幸福和痛苦其分量都是一样的。这个说法既有害又站不住脚，因为，如果大家都是同等幸福的话，我为什么要为人家而自找麻烦呢？ 那就让每一个人永远保持他现在这个样子好了：奴隶受虐待，就让他受虐待；体弱多病的人受痛苦，就让他受痛苦；贫穷的人要死，就让他死。 因为改变他们的地位对他们并无好处。 学者们一桩桩地数了一下有钱人的苦楚，指出他外表上的快乐都是空的，这简直是诡辩！有钱人的痛苦，不是来之于他的社会地位，而是来之于他的本身，是由于他滥用了他的社会地位。 即使他比穷人还痛苦的话，那也没有什么可怜的，因为他的痛苦都是他自己造成的，能不能幸福愉快地生活，完全取决于他自己。然而穷人的痛苦则是来之于环境，来之于压在他身上的严酷的命运。没有任何习惯的办法可以使他的肉体不感觉疲劳、穷困和饥饿；他的聪明智慧也不能使他免受他那个地位的痛苦。埃皮克提特斯 [6] 早就预料到他的主人要打断他的腿，然而预料到这一点又有什么用处呢？他的主人是不是因此就不打断他的腿呢？他有了先见之明反而使他痛上加痛。即使人民不是我们想象的那样愚蠢而是那样聪明，他们除了依然过那样的生活以外，还能过其他的生活吗？ 他们除了依然做他们那些事情以外，还能做其他的事情吗？ 对这个等级的人进行研究，你就可以看出，他们说话的方式虽然不同，但同你却是一样的聪明，而且，常识的丰富还远远胜过于你。因此，你要尊敬你周围的人，要想到他们大多数都是人民；如果把所有的国王和哲学家都除掉的话，在人民中间也不会觉得少了什么人，而且种种事物也不会因此就变得不如从前的好。一句话，要教育你的学生爱一切的人，甚至爱那些轻视人民的人，要使得他不置身于任何一个阶级，而必须同全体人民在一起。在他面前谈到人类的时候，必须带着亲切甚至带着同情的口吻，切不可说什么看不起人类的话。 人，是绝不能说人类的坏话的。

正是应该通过这些同别人走过的道路截然相反的途径去深入青年人的心，以便激发他最初的自然的情感，使他的心胸开阔，及于他的同类；我还要指出，重要的是，在他的自然的情感中，尽量不要掺杂个人的利益，尤其是不要掺杂虚荣、竞争、荣耀以及那些使我们不能不同别人进行比较的情感；因为这样比较的时候，就必然会对那些同我们争先的人怀抱仇恨，就必然会自己估计自己是应该占先，所以，这样一来，我们不盲目行动就必然会心怀愤怒，不成为坏人就会成为愚人。我们要尽量避免这种二者必居其一的情况。你也许会说：“不管

我们愿不愿意，这些如此有害的欲念是迟早会产生的。”这我不否认，每一种事物到了合适的时候和合适的地方就要发生，我只是说我们不应该帮助它们发生。

我们应当采取的方法的精神就是这样。不过，这里所举的例子和描述的细节是没有什么用处的，因为从这个时候开始在性格上就出现了无数的区分，而我所举的每一个例子也许在千万个人当中还没有一个人是适合的。也就是在这个年龄，一个能干的老师正好开始发挥学者和哲学家的真正作用，用巧妙的办法探测他的学生的心，从而去进行培养。当青年人还不知道怎样掩饰他的心情，还压根儿没有学过这一套做法的时候，我们每拿一件东西给他，就可以从他的态度、目光和姿势上看出他对那一样东西的印象，在他的面孔上可以看出他的心灵的活动，能看出这种活动，就可以进一步预测这种活动，而最后就可以指导这种活动。

一般地说，流血、创伤、啼哭、呻吟、痛苦的手术操作和一切使感官感到痛苦的东西，是马上可以使所有的人的心都通通紧张起来的。见到毁灭的情景时，反而比较镇定，没有那样紧张；死的形象要很晚以后才微微地使人有所感动，因为谁都不曾有过死的经验，必须要看见过一些死尸之后，才知道临死时候的痛苦是什么味道。但是，这种形象一旦在我们心中牢牢地形成以后，则我们心目中就会觉得再也没有什么东西比死亡更可害怕的了，因为这个时候，我们或者是由于这种形象通过感官使我们产生了彻底毁灭的观念，或者是由于我们知道任何人都不可避免地要遇到这样的时刻，因而对那无法逃脱的情景更感到惊恐。

这种种印象，随每一个人特有的性格和原先的习惯而有所变化和程度上的差异，但它们是人人都有的，任何人都是不可避免地要产生的。有一些印象的获得是比较缓慢，而且除了敏感的人以外也不是谁都能够获得的，因为这些印象来之于精神的痛苦、内心的忧伤、情绪的苦闷、烦恼和悲哀。 有些人是只有号哭的声音才能打动他们的心的，他们见到一颗万分悲伤的心在那里暗暗哽咽，甚至叹都不叹息一声；他们见到一张颓丧、苍白的面容和没精打采地再也哭不出眼泪的眼睛，也不流一滴眼泪。在他们看来，心灵的痛苦是无所谓的，他们把它们拿在心上一衡量，没有什么感觉，他们对人只知道严酷、狠毒和残忍。 他们可以成为诚实和正直的人，但绝不能成为仁慈、宽厚和

有恻隐之心的人。我说他们可以成为正直的人，如果一个心地不仁的人也有成为正直的人的可能的话。

不过，你不要忙着拿这个标准去判断年轻的人，尤其是不要忙着拿去判断那些受过良好的教育、从来没有谁使他们遭受过精神痛苦的年轻人，因为，我再说一遍，他们所能同情的，只是他们能体会的痛苦；其所以有这种外表上看起来好像是冷淡无情的样子，是因为他们还处在蒙昧无知的阶段，然而，当他们开始意识到人的生活中还有千百种痛苦是他们不知道的时候，这种冷淡无情的样子马上就会变成同情心的。 至于我的爱弥儿，如果他在童年时期确实是那样的单纯和善良的话，我深信，他到了青年时期必然是心地仁慈和十分厚道的，因为情感的真实在很大的程度上是依靠观念的正确的。

为什么又在这里提到他呢？毫无疑问，不止一个读者会责备我忘记了我当初的意图，忘记了我答应过我的学生享受永恒的幸福。“老是谈那些穷苦的人和将死的人，谈那些痛苦和悲惨的情景！哪能使一个走向生活的青年人的心懂得幸福和快乐！ 他那位可怜的教师原来说要对他进行优良的教育，可是从现在的做法看，只不过是叫他去受苦罢了。”有些人也许会这样说的；这同我有什么关系？ 我说过要使他过得幸福，但是我没有说过要使他在表面上看起来幸福。如果你硬要迷惑于外表，把表面现象当做真实，能怪我错了吗？

现在假定有两个受过初步教育的青年人从截然相反的门进入社会。 其中之一马上就登上了奥林匹斯山[7]，活跃于最体面的上流社会；人们带他出入宫廷，出入大官、富人和名媛之家。我假定他到处都受到欢迎，但我看不出这种欢迎对他的理智有什么好处；我假定他的理智将拒绝这种欢迎，快乐的事情纷至沓来，每天都有新的事物使他感到喜欢，他对所有一切都是那样的有兴趣，从而也引起了你的兴趣。你看他是那样的专心、入迷和好奇；他所赞美的第一个事物将给你留下深刻的印象；你以为他是感到满意了；可是再看一看他的精神状态，你以为他在享乐；可是我，我却认为他在受罪。

当他一睁开眼睛的时候，他首先看见的是什么呢？各种各样他以前没有见过的所谓的财产，然而其中大部分的东西他只能一时接触一下，因此在他看来，便觉得它们之出现在他的眼前，只是为了使他难过，难过他没有那些东西。当他在宫廷漫步的时候，你从他那又忧愁

又好奇的样子就可以看出他暗中在想他父母的家为什么不是这样。他的每一个问题都在告诉你，他在不断地把他自己同那间房屋的主人加以比较，一加比较，他就感到羞耻，产生反感，从而助长了他的虚荣。如果他碰到一个青年人比他穿得好，我就发现他嘴里在嘟囔，抱怨他自己的父母太悭吝。 即使他比别人穿得好，他也痛苦，因为他觉得同那个人比起来，自己在出身或智慧上是相形见绌的，所以反而使他那一身锦绣在一件朴朴素素的布衣服面前显得丑陋。假使在一群人中间只有他一个人显得最漂亮，假使他因此就伸长脖子让人家看他，这时候，谁不想打掉一个花花公子的浮华虚骄的神气呢？大家都一齐动起来：严肃的人用不安的眼光看他，爱讽刺的人用冷嘲热讽的话说他，即使当时看不起他的人只有一个，但一个人的轻蔑态度也马上会使别人的喝彩带上恶意的成分。

他要什么我们就给他什么，让他尽情地高兴，对他百般地夸奖，使他穿得漂亮，精神饱满，讨人喜欢，也许有些妇女会来找他；但是，如果不是他爱她们，而是她们来追求他的话，其结果就会使他成为一个疯人而不会成为一个情人：他也许可以碰上好运气，但他不能一往情深地领略其中的乐趣。 他的欲望既然很快就得到了满足，所以反而使他觉得郁郁不乐；本来是为了使他获得幸福生活的女性，竟在他还不懂得是怎样一回事情以前，就已经使他感到厌烦，觉得没有什么意义；即使他还继续去追求的话，那也只是出于无聊；及至他了解其真意而有所钟情的时候，他也许就不再是一个唯一可爱的美少年了，他在他的情人当中也许始终就找不到忠贞的佳人了。

我还没有谈到同这种生活分不开的纠纷、变节、黑暗和痛心的事情哩。 我们处世的经验将使我们对世事感到厌恶，这一点大家都是知道的，所以我在这里只是谈一下随第一个妄念带来的烦恼。

他，在亲友的怀抱中一直生活到今天，深深知道自己是他们独一无二的爱护的对象，可是现在一下就进入了另外一个环境，使他在其中竟成了无足轻重的人；他，长久以来都是他那个世界的中心，而现在竟发现自己好像是掉进了一个陌生的世界；这一切，在他看来，同他以前的生活形成了多么鲜明的对照啊！ 他在自己的亲友中养成了妄自尊大的观念，而在陌生人中，如果不丢掉这种观念的话，岂不要遭到许多的侮弄和羞辱！当他是小孩子的时候，大家都让他，大家都殷勤地照顾他；而一成了青年，就必须要他让大家了，否则，哪怕他只

保留一点点旧样子，他就要受到多么严酷的教训！ 他一向是要什么就可以得到什么，因此养成了这种习惯，使他想得到更多的东西，使他不断地觉得他缺少这样或那样，一切讨他喜欢的东西都在引诱他，别人有什么他就想要什么。 他垂涎一切，他妒忌每一个人，他到处想高居人上；虚荣在腐蚀他，不可克制的欲望的火焰焚烧着他年轻的心；有了欲望，同时也就产生了猜忌和仇恨。所有一切腐化人的欲念都同时在他的心中爆发出来，在喧嚣的世界中，他被这些欲念弄得激动不安，他每天晚上都带着不安的心情回家，对自己不满意，也对别人不满意；他睡觉中也在翻来覆去地凭空打算，被千百种奇奇怪怪的想法弄得心绪不宁，他傲慢的心在梦中给他描绘出他一生如饥如渴地想望而不可能得到的虚幻的财富。以上所谈的，就是你的学生。现在，让我们来看一看我的学生。

如果第一个使他印象深刻的情景是很凄凉的，则他一回想他自身就会获得一种快乐的感觉。当他看见他免掉了那么多的灾难，他就会以他没有想成为那样的人而感到高兴。他分担他的同伴的痛苦，而这种分担完全是自觉自愿出自一片好心的。他同情他们的痛苦，同时又以自己没有遭到他们那种痛苦而感到庆幸。在这种情况下，他觉得他有一股能使我们超越自我的力量，使我们除了为我们自己的幸福以外，还能把多余的精力用之于别人。要同情别人的痛苦，当然要知道别人的痛苦是怎样一回事情，但不一定要自己去感受那种痛苦。当一个人受过痛苦，或者害怕受痛苦的时候，他就会同情那些正在受痛苦的人的；但是，当他自己受痛苦的时候，他就只同情他自己了。所以，如果说所有的人都因为有遭遇人生的苦难的可能，所以要把他目前不用之于自身的情感给予别人，则由此可见，在同情别人的时候，自己的心中也得到了很大的快乐，因为这表明我们有丰富的情感，反之，一个硬心肠的人总是很痛苦的，因为他的心不让他有多余的情感去同情别人。

我们太从表面现象去判断幸福了，所以，我们认为幸福的地方，恰恰是最不幸福的地方；我们到不可能有幸福的地方去寻求幸福，因为快乐往往只是幸福的可疑的征兆。一个快乐的人往往是一个不幸的人，他在拼命地欺骗别人和愚弄自己。在交际场所是那样喜笑颜开的人，回到自己家里差不多都是忧忧郁郁满腹牢骚的，他们的仆人要代他们受他们取悦朋友时候所受的那一番苦。真正的心满意足是不会那样嬉嬉闹闹的。由于我们百般地爱护这样甜蜜的一种感情，所以我们

在享受的时候就会想到它，领略其中的滋味，生怕它化为乌有了。一个真正快乐的人是很少把他的快乐形之于言笑的，可以说他是把他的喜悦储藏在他的心里的。闹闹嚷嚷地穷欢作乐是失望和烦恼的烟幕。忧郁和淫乐是相陪伴的，同情和眼泪是随甜蜜的快乐而来的，极端的快乐将使人哭而不会使人笑。

乍看起来，好像玩乐的次数和花样一多就可以增加人的幸福，而平淡单调的生活将使人感到厌倦；但仔细一想，事情恰好相反，我们发现心灵的甜蜜在于享乐适度，使欲望和烦恼无由产生。欲望一动，就必然使我们好奇和浮躁，无聊的狂欢则将给我们带来烦恼。当一个人不知道还有其他更美好的环境时，他不会觉得他现在的环境是可厌的。在世界上所有的人类当中，野蛮人是最没有好奇之心的，同时也是最难得遇到什么烦恼的事情的；所有一切在他们看来都无所谓，他们所乐的不是各种各样的东西而是他们的自身，他们一生无所事事，因之也就从来不感到烦恼。

通世故的人总是戴着假面具的，他们几乎没有以他们本来的面目出现过，甚至弄得自己也不认识自己，当他们不得不露出真面目的时候，他们就会感到万分的局促。在他们看来，要紧的不是他们实际上是什么样的人，而是要在外表上看起来好像是什么样的人。

一看到我在前面讲到的那个青年人的面貌，我不禁想到他是多么的倨傲、油滑和做作，使世人厌恶他和责难他；而一看到我的学生的面貌，我就不禁想到一副朴实可爱的神情，它流露出他内心的喜悦和宁静，赢得了人们的尊重和信任，好像你到他的身边，他就要向你倾诉他的友情。有人认为，人的相貌只不过是大自然所描绘的特征的简单的发展而已。而在我看来，我认为，除了这种发展以外，一个人的面部的特征是通过心灵的某些感情的惯常的影响而不知不觉地形成的。在面貌上流露的这些情感是最真确不过的，它们流露惯了，就会在脸上留下持久的痕迹。因此，我才说相貌可以显示一个人的性格，我们用不着去听人家拿我们不懂得的学问做一番神秘的解释，也往往能互相看出彼此的性情。

小孩子只有两种很显明的感情：高兴和痛苦。 高兴就笑，痛苦就哭；他没有介于这两者之间的情感，他不断地时而哭时而又笑。像这样时哭时笑，既不会在他的脸儿上留下永恒的痕迹，也不会使他形成

一定的面貌；但是，当他长到一定的年龄，变得比从前更富于感觉的时候，情感的影响就更加强烈和持久，从而便留下难以消失的深深的印痕；从心灵的习惯状态中产生的特征，随着时间的推移就变得永不磨灭了。 然而，我们也看到不少的人的面貌是随年龄的不同而有所变化的，我就看见过几个人是这样的；我往往发现，我所见到的这些人也改变了他们惯常的脾气。这种情形，要是能充分地加以研究，在我看来将产生重大的意义，不能不在一篇以阐述根据外部征象去判断内心活动为重点的教育论文中占一个位置。

我不知道我所教导的这个青年是不是会由于他不懂得模仿习俗的做法和假装他实际上没有的情感，就没有那样的可爱，我不打算在这里论述这一点，我只知道他将来比别人更有感情；我很难相信，一个只爱他自己的人，为了使别人喜欢，竟能假装得同有些人一样，以爱别人而使自己得到一种新的快乐的感觉。至于说到这种感觉的本身，我认为我在这方面所做的阐述已足以使一个有头脑的读者明了这个问题，同时表明我前后的话并不矛盾。

现在，回过头来谈我所采用的方法。我认为，当年轻人快要达到懂事的年龄时，我们就只能够让他们看到一些可以克制而不刺激其欲念的情景，就应当拿一些不仅不刺激他们的感官，而且还能遏制他们想象力的活动的事物给他们看，以便把他们日益成长的想象力从那些刺激欲念的事情上加以转移。必须使他们远离大城市，因为在大城市里，妇女们的穿扮和不正经的行为将加速和提早使他们受到自然的教育；同时，在大城市里，所有一切在他们看来都是享乐，然而那样的享乐是只有在他们有选择的能力的时候才应该知道的。把他们又带回到他们最初住的地方，在那里，乡村的朴素生活将使他们那个年龄的欲念不至于那样迅速地发展；如果他们爱好艺术，因而使他们不能不留在城市，我们就必须预先防止他们由于这种爱好而产生一种严重的懒惰的习性。要仔细替他们挑选交往的人，挑选日常的活动和爱好。拿给他们看的图画必须是动人而雅淡的，以便感动他们的心而不诱惑他们的欲念，培养他们的情感而不刺激他们的感官。还须注意的是，到处都有一些放荡的行为需要我们加以提防，欲念不加节制就一定会造成我们无法避免的损害。问题并不在于硬要你的学生去做看护或做慈善会的会员，不在于硬要他去受那些使人无限悲伤的事情的折磨，不在于硬要他探望了这个病人又去探望那个病人，走了这家医院又走那家医院，看了刑场又看监狱；问题是，我们之所以使他看到人间的

悲伤景象，是使他感动，而不是使他的心肠变为铁石。同样的景象看得多了，对它们就觉得无所谓了，对一切事物都是见惯不惊的；我们老是看到某一样东西，我们的心里就不会去想象那一样东西，然而使我们能够感觉到别人的痛苦的，恰恰就是我们的想象。所以，正是由于看惯了死人和病人，教士和医生的心才一个个都变得那样的硬。因此，要使你的学生能看到人的命运和他周围的人的痛苦，但是不可使他看到的次数太多。只要好好地选择一件事情，在适当的时候告诉他去看，就足以使他在一个月里心怀恻隐，常常思考那件事情。 他之所以能够对他看见的事情做出判断，不是由于他看见的时候多，而是由于他对他所看到的情景有所思索；他之所以对一件事情有持久不灭的印象，不是由于那件事情的本身，而是由于我们使他按一定的观点去考虑那件事情。因此，如果使他知道的事例、教训和形象太多的话，日久就会使他的感官变得很迟钝，而且，在他本来是按照自然所指的方向前进的时候，我们反而使他脱离了正确的道路。

随着他的知识愈来愈多，你就应当有选择地使他对那些知识具有一定的观念；随着他的欲念愈来愈强烈，你就应当有选择地使他看到一些能够克制欲念的情景。有一个智勇双全的老军人告诉我说，在他年轻的时候，他的父亲（一个重感情而又十分虔诚的人）看见他一天比一天地追逐酒色，便想尽一切办法管束他；可是他的父亲最后发现尽管想了很多的办法，但他总有计策逃避他的管束，因此，就决定把他带去看一家花柳病医院；这件事情事先没有告诉他，一到了医院就叫他走进一间有一群花柳病人的房间，那些人因为做了伤风败俗的事，所以不得不到这里来动可怕的手术。一见到那些使人作呕的丑恶景象，这个青年人就感到难过。“去看一看吧，”他的父亲声色俱厉地说道，“你这好色之徒要是再去走那邪恶的堕落的道路，不久就会到这间屋子里来丢你的脸，受你的苦的，在这里，你丧身于不名誉的疾病，反而使我做父亲的人感谢上帝叫你死去。”

这短短的几句话，再加上那使人大吃一惊的情景，就给这位青年留下了一个永不磨灭的印象。由于职业的关系，他在军营中度过了他的青年时期，然而在军营中，他宁可受伙伴们的取笑也不去学他们那些放荡的行为。“我已经长大成人了，”他对我说，“我有过一些短处；但是，一直活到我这个年龄，我见到妓女的时候，仍然是感到害怕的。”各位老师，你们一定要少说多做，要善于选择地点、时间和人物，以实例教育你的学生，就一定能够收到实际的成效。

儿童时期是怎样消磨的，这个问题并不重要，其间乘隙而生的恶习并不是不可纠正的，而在这个时期养成的美德也许要晚一些时候才能发生效益。但是，就一个人真正开始生活的第一个年头来说，其情况就不是这样了，这段时间并不很长，不够用来做我们应该做的事情，因此，这段时间很重要，要求我们时刻加以珍惜；我为什么要坚持想方设法延长这段时间，其原因就在这里。庄稼要长得好，最好的办法之一就是要尽可能延缓作物的生长，使其发育虽缓而可靠。要防止一个少年在没有余力做成人的时候变为成人。当身体成长的时候，精神也日益充实，使血液有精华，使肌肉有力量。 如果这时候，让他的精神转向其他的地方，把应该是用来使一个人发育健全的东西用去培养另一个人，结果两个人都是那样的孱弱，使大自然的工作也不克完成。精神的力量也要受到这种变化的影响，心灵和身体既然是同样的虚弱，所以也只能起到微弱的作用。四肢虽粗壮有力，并不因此就使一个人有勇气和天才。我认为，当沟通心灵和肉体的器官失调的时候，心灵的力量是不能随身体的力量而产生的。即使心灵和肉体的发育很匀称，但如果作为它们的动力的血液很干枯，缺少那种使整个机器的弹簧都富有弹力的物质，则它们也只能在那里有气无力地运动的。一般地说，凡是在年轻时候善于保养，因而没有未老先衰的人，其精神的活力总是比那些一有精力就开始放荡的人多的；为什么有品德的人通常都是比没有品德的人善良和勇敢，其原因之一显然就在这里。 没有品德的人之所以能显得英俊，独一无二的是依靠他们有一些刁滑的小才能，这些才能，我不知道应该怎样叫法，虽然他们把它们叫作机智、伶俐和精明；只有在有品德的人的身上，我们才能看到睿智和理性发挥着伟大和高尚的作用，使他以他的良好行为，以他的美德和确实有意义的事业而超凡出众，受到他人的尊敬。

做老师的人抱怨青年人在这个年龄有一股火气，使他们变得不服管教，我看也的确是这样的；不过，这难道不是老师们自己造成的过错吗？当他们让青年人的感官把这一股火燃起来的时候，他们岂不知道再也不能够叫它不燃吗？一位学究先生啰啰嗦嗦冷冰冰地说一阵教，就能够抹掉他的学生的心中所想象的那些快乐情景吗？就能够从他心中消除那些折磨他的欲望吗？就能够使他把他已经知道其用途的热力冷下去吗？ 在通往他所理解的唯一的幸福道路上遇到这些障碍，岂不使他感到愤慨吗？如果在你还没有使他懂得什么清规戒律的意义之前，就硬要他服从，他不把这种做法看成是一个存心折磨他的人对

他任意胡为和心怀仇恨，又作怎样的看法呢？他回过头来反抗和仇恨那个人，这又有什么奇怪呢？

我确实认为，一个人使自己平易近人的时候，就更能够得到别人的爱戴和保持表面的威信。 不过，我还不太明白，你对你的学生保持这种威信有什么用处，因为保持这种威信的结果将促使他产生种种恶习，而这些恶习，正是应该利用老师的威信去克服的；你这种做法，正如一个骑马的人为了制服一匹烈马，就使它去跳万丈悬崖。

青年时期的这一股火，不仅不是进行教育的障碍，反而正是靠了这一股火，才能使他所受的教育紧张地进行和圆满地完成；正是这一股火，使你在一个青年长得同你一般强壮的时候，仍然能够控制他的心。他最初的情感宛似缰绳，你可以利用它们去指导他所有一切的活动；他原来是自由的，而现在我却看见他被缰绳束缚着了。只要他无所爱，他就只从属于他自己和他自然的需要；一旦他有所爱了，他就要从属于他所爱的人。 这样就形成了使他同人类开始结合的联系。当你把他日益增长的情感导向人类的时候，不要以为"人类"这个词指的是所有一切的人，不要以为他懂得这个词的意思。 不，这种情感起先只及于同他相似的人；而在他看来，同他相似的人并不是他不认识的人，而是那些同他有关系的人，是他一贯亲爱和不能不需要的人，是他清清楚楚地看出跟他有共同的想法和情感的人，是跟他同甘共苦的人，一句话，是那些在天性上同他显然一致因而使他倾心同他们相亲相爱的人。 只有在用各种各样的方法对他的天性进行了培养之后，只有在他对他自己的情感和他所见到的别人的情感经过反复的研究之后，他才能把他个人的观念归纳为人类这个抽象的观念，他才能在个人的爱之外再产生使他和整个人类视同一体的爱。

当他能够爱人的时候，他也同时能够感觉到别人的爱了[8]，从而也就能够时时留意别人的这种爱的迹象了。 你是否看出你对他又有了新的驾驭手段？他还没有发现以前，你就在他的心上系上了多么多的锁链啊！ 当他睁开眼睛看看自己，发现你对他已经采取了种种措施；当他把他自己同他那样年纪的青年加以比较之后，把你同其他的老师加以比较之后，他岂不会有所感觉！我说的是他发现这种情形，所以不能由你去告诉他，如果你告诉他的话，他就再也发现不出来了。如果你认为你照顾了他，就硬要他服从你的话，他就会认为你是采取了先下手为强的做法；他就会在心里想：你表面上是无偿地帮助

他，实则是企图使他对你欠一笔债，企图用一个他根本不同意的契约去束缚他。你尽管说你要他做这做那完全为的是他自己，那也无济于事，因为，不管你怎样说，你总而言之是在强迫他，而且，是根据你未经他的同意而做的那些事情去强迫他。当一个穷苦的人接受了别人假装给他的金钱之后，发现不管他愿不愿意，他自己的名字就因此登上了新兵的花名册，这时候，你会替那个穷人鸣不平；然而现在，你也要你的学生对他根本不接受的关心照料付出代价，这岂不是更不公平吗？

如果大家都少做施小恩而望厚报的事，则忘恩负义的人也就会少一些的。我们爱那些对我们做了好事的人，这是一个极其自然的情感！忘恩负义的行为不符合于人的良心，不过，有趣的是：忘恩负义的人没有施恩望报的人多[9]。如果你把你的东西卖给我，我就要同你讲价钱；但是，如果你先假装把东西送给我，然后才照你开的价钱卖给我的话，你就是存心欺诈了：无偿的东西变成了无价的东西。一个人的心是只服从他自己的；你想束缚它，结果却释放了它；如果让它自由自在的话，你反而把它束缚得紧紧的了。

当钓鱼的人把香饵放进水中的时候，鱼就游来了，并且放心大胆地停留在他的周围；但是，一到它上了隐藏在香饵下面的钓钩，它就发现有人在拉鱼线，它就想逃跑。能不能说渔翁是施恩的人呢？能不能说鱼儿是忘恩负义的呢？施恩的人虽然忘记了受恩的人，但哪一个受恩的人把施恩的人忘记过呢？恰恰相反，他往往喜欢谈到他的恩人，他无时不亲切地想念他。当他一有机会对他的恩人效劳，用以表示他记得他的帮助的时候，他内心是多么地高兴他现在能报答他的恩！而在他的恩人对他表示感谢的时候，他内心又是多么欢喜！ 他怀着多么兴奋的心情对他说："现在，该我来为你尽我的力量了！"这是出自天性的声音；真正的恩惠是绝不会被人遗忘的。

所以，如果说感人之恩是一种自然的情感，如果你不因你的错误而毁灭了这种情感的影响，那么，当你的学生一看出你对他的爱护照料的价值的时候，只要你自己不说有多大的价值，他是会感觉到它有多大的价值的，从而使你在他的心中享有任何力量都无法摧毁的威信。但是，在你还没有牢牢地取得这种威信以前，万万不要向他自我吹嘘，因为这样做的话，反而使你得不到这种威信。 夸你做了这样那样的事，等于是叫他不能容忍你所做的那些事；你不谈它们，反而使

他能够记得它们。一直到能够把他作为成人看待以前，根本不能把问题说成是他依靠你，而应当说成是他依靠他自己。 要使他乖乖地听你的话，你就要让他完全享受他的自由；你悄悄地躲开，使得他来寻找你；你采取始终只谈他的利益的办法，就可以在他的心灵中培养一种高贵的感人之恩的情操。 在他还不能够理解以前，我不希望你告诉他说你所做的一切都是为他好；如果你这样告诉他的话，他只能够理解为是你依附于他，只能够把你当作他的仆人。现在，他已经开始懂得什么叫爱了，也懂得亲密的关系可以使一个人同他所爱的人结合在一起了；因此，他将把你毫无间断地为他工作的那种热诚不再理解为奴隶的依附，而要理解为朋友的爱护了。再没有什么东西比经过深刻认识的友谊的声音对人的良心更有重大的影响了，因为这种声音所表达的没有一样不是我们的利益。我们有时候也许认为某一个朋友的做法错了，然而我们不会认为他存心欺骗我们。我们有时候也许不采纳他的忠言，但是我们绝不会轻视他的忠言。

我们终于进入了道德的境界：我们刚刚以成人的步伐走了第二步路。如果现在的时机恰当的话，我就试想指出从心灵的最初的活动中是怎样产生良心的真正呼声的，从爱和恨的感情中是怎样产生善和恶的观念的。我将阐明"正义"和"仁慈"不仅不是两个抽象的词，不仅不是由智力所想象出来的纯粹道德的概念，而且是经过理智的启发的真正的心灵的爱，是我们的原始的情感的循序发展；我将阐明，如果单单通过理智而不诉诸良心的话，我们是不能遵从任何自然的法则的；如果自然的权利不以人心自然产生的需要为基础的话，则它不过是一种梦呓[10]。但是，我认为，我在这里没有必要做什么形而上学和伦理学的论述，也没有必要在这里做任何形式的探讨，我只需就我们的天性指出我们的感情和知识的形成的次序和进程就够了。我在这里只是把问题提出来，让其他的人去进行阐述。

到现在为止，我的爱弥儿是只管他自己的，因此，他向那些同他相似的人投下的第一道目光，将使他把他自己同他们加以比较；这样一比，首先就会刺激他产生一种处处要占第一的心。由自爱变成自私的关键就在这里，因自私而产生的种种感情也就是在这里开始出现的。但是，要判明在他性格中占据上风的这些情感，是博爱敦厚还是残忍阴险，是宽和仁慈还是妒忌贪婪，就必须了解他自己认为他在人类当中占据什么地位，就必须了解他认为要达到他所希望的地位，需要克服哪些障碍。

为了在这方面对他进行指导，就应当在通过人类共有的一些遭遇向他表述人是什么样的之后，再在这个时候通过人和人之间的不同向他讲一讲人的情形。所以，我们现在要衡量自然的和社会的不平等了，要描绘一幅整个社会秩序的图画了。

必须通过人去研究社会，通过社会去研究人；企图把政治和道德分开来研究的人，结果是这两种东西一样也弄不明白的。我们首先着重研究原始的关系，我们就可以发现人是怎样受这些关系的影响的，就可以发现哪些欲念是从这些关系中产生的；我们发现，正是由于欲念的发展，才反过来使这些关系愈来愈复杂，愈来愈紧密。 人之所以能够独立自由，不是由于他的臂力而是由于他的心灵的节制。 不论什么人，只要他的欲望少，他就可以少去依赖别人，有些人常常把我们的妄念和我们身体的需要混为一谈，把我们的身体的需要看为人类社会的基础，因此，因果倒置，把他们的全部理论愈讲愈糊涂。

在自然的状态下，是存在着一种不可毁灭的真实的平等的，因为，单单是人和人的差别便不可能大到使一个人去依靠另一个人的程度。 在人类社会中存在的权利平等是虚假的，因为用来保持这种平等的手段，其本身就是在摧毁这种平等，同时，公众的势力也有助于强者压迫弱者，从而打破了大自然在他们之间建立的平衡 [11] 。 从这头一个矛盾中，也就源源产生了我们在社会等级中所见到的那种表面和实际之间的矛盾。多数人总是为少数人做牺牲，公众的利益总是为个人的利益做牺牲；正义和从属关系这些好听的字眼，往往成了实施暴力的工具和从事不法行为的武器。由此可见，口口声声说是服务他人的上层阶级，实际上是在损他人而利自己；因此，我们要按正义和公理来判断我们对他们的尊重是否适宜。 为了要知道我们每一个人对他自己的命运抱着怎样的看法，就需要了解他们所得到的地位是不是最有利于占据这种地位的人的幸福。这就是我们现在要研究的问题，不过，为了把这个问题研究得很好，就必须从了解人心着手。

如果说问题只是在于按人的假面具向青年人讲述人的话，那我们就用不着向他们讲述了，因为他们经常都是看到这种假面具的；但是，既然假面具不是人，不能让它表面的光泽去引诱青年，那么，我们在向他们描绘人的时候，就要向他们如实地描绘人的本来面目，其所以要这样做，并不是使青年人去恨他们，而是使青年人觉得那些人

很可怜，从而不愿意学他们的样子。在我看来，这样做是合乎一个人对人类所抱有的最真挚的情感的。

根据这个看法，我们这时候教育年轻人，所采取的方法就要同我们从前所采取的方法完全相反，就要多用别人的经验而少用他自己的经验。 如果人们欺骗他，他就要恨他们；如果他们尊重他，他看见他们互相欺骗的时候，就会同情他们。“世界上的情景，”毕达哥拉斯说，“宛如奥林匹克竞赛会的情景一样：有一些人在那里开店铺，为的是牟利赚钱；另一些人在那里拼性命，为的是追求荣誉；而其他的人则只是为了去看竞技的，但是，去看竞技的人并不是坏人。”

我希望人们这样替一个青年选择社交界，希望他认为同他一块儿生活的人都是好人，希望人们教他仔仔细细地认识世界，把世界上的事都看做是坏事，希望他知道人天生都是很好的，希望他意识到这一点，希望他自己去判断他的邻人，然而也希望他了解社会是怎样使人堕落和败坏的，希望他能发现人们的偏见就是他们种种恶习的根源，希望他衷心地尊重个人而蔑视大众，希望他知道所有的人差不多都戴着同样的假面具，但是也希望他知道有一些面孔比脸上所戴的面具还漂亮得多。

应当承认，这个方法有它的缺点，而且实行起来也不容易；因为，如果他过早地变成一个善于观察的人，如果你使他过于细致地去窥察别人的行动，那么，就可能使他养成欢喜说长道短、挖苦讽刺和动不动就武断地评判别人的习惯：欢喜幸灾乐祸地把一切事情都看得很糟糕，甚至连好事情他也认为不好。正如你见到穷人并不感到他们可怜一样，他见到邪恶的事情也视为常事，见到坏人也不害怕。不久以后，人类的种种恶行就不仅不能成为对他的教训，反而成为他的借口；他心里会这样想：既然人人都是这样的，我也不应该另外来一个样子。

如果你想用一番大道理去教育他，企图在他了解人心的天性的同时，再了解那些把我们的倾向变成恶习的外部原因的作用，如果你一下就使他从用感官感觉的事物转移到用脑筋思维的事物，你就要采用一种他根本无法懂得的形而上学的方法，你就要重新遇到你一直是十分小心地避免的麻烦，就要给他讲一些劝世文似的教条，就要在他的思想中用老师的经验和威信去代替他自己的经验和理智的发展。

为了同时拔掉这两个障碍，为了使他既能够了解别人的心而又不败坏自己的心，我打算就把离开我们很远的人指给他看，让他看其他时间或其他地点的人，以便使他虽能看到那种场合，但绝不能到那种场合中去进行活动。所以，现在是到了讲历史的时候了，通过历史，他用不着学什么哲学也能深入地了解人心；通过历史，他就能作为一个普通的观众，不带任何偏见和情绪，以裁判人而不以同谋或控诉人的身份对他们进行判断。

为了认识人，就必须从他们的行为中去认识他们。在社会上，我们听见的是他们的话，他们口头上讲一套，然而却把他们的行为隐藏起来；而在历史上，他们的行为就要被揭露，我们就要按照他们所做的事情去评判他们。他们所说的话，反而可以帮助我们对他们进行评价，因为把他们的言行加以比较，我们就可以同时看出他们实际上是什么样的人，而在表面上又装成什么样的人。他们愈是伪装，我们愈是能够了解他们。

可惜的是，这种方法有它的危险，有好几种缺点。要从一种观点去公正不偏地判断别人，那是很困难的。历史的最大弊病之一是，它从人类坏的方面描写人的时候多，从好的方面描写人的时候少；由于它感兴趣的只是革命和巨大的动乱，所以，只要人民在太平政治之下安定地过着昌盛繁荣的生活，它就毫无记载，只有在一个国家的人民由于自己不能满足自己的要求，因而就插手邻国的人民的事情，或者让邻国的人民来插手他们的事情的时候，它才开始记述他们的活动，它在他们已经处在衰亡的时候才对他们进行描写。我们的一切历史都是从它们应该宣告结束的时候才开始写的。我们对那些灭亡的民族的历史，已经是掌握得够多的了；我们所缺少的是人口兴旺的民族的历史，它们是那样的幸福和善良，以致使历史对它们无话可说。实际上，甚至在今天，我们还发现把国家管理得很好的政府，反而不为人们所谈论。 我们所知道的尽是坏事，好事几乎是没有人提过。只有坏人才能出名，好人不是被大家遗忘就是被大家当作笑柄。由此可见，历史像哲学一样，在不断地诋毁人类 [12] 。

此外，在历史中所记述的那些事情，并不是怎样经过就怎样准确地描写的，它们在历史学家的头脑中变了样子，它们按照他们的兴趣塑成了一定的形式，它们染上了他们的偏见的色彩。哪一个历史学家能准确地使读者置身于事件经过的地方，让他看见那件事情的真实经

过？无知和偏袒把整个事情化了一次装。即使不歪曲历史事实，但如果把跟那个事实有关的环境加以夸大或缩小，结果就会使它的面貌多么不同啊！把同一个东西放在不同的观点看，就不大像原来的样子，其实除了观看者的眼睛以外，什么都是没有改变的。你告诉我的即使是一件真实的事实，但你没有使我照它原来的样子去看它，这能说是尊重事实吗？有多少次是由于多了一株树或少了一株树，是由于左边有一块岩石或右边有一块岩石，是由于一阵大风刮起的一股尘沙，而决定了战役的胜负，但是还没有哪一个人看出过这种原因哩！是不是这样就使得历史学家不能像目睹者那样确切地向你讲述胜负的原因呢？ 再说，当我不知道其中的道理的时候，那些事实对我有什么意义呢？一件事情，我既然不知道它真正的原因，哪里能从其中得到什么教训？历史学家可以告诉我一个原因，但那是他杜撰出来的；至于说到评论，尽管是讲得天花乱坠，但其本身也不过是一种猜度的方法，只能够在几种谎言当中选一个同真实的事实最相像的谎言。

你看过描写克利奥帕特拉 [13] 或珈桑德拉 [14] 或任何一个这类人物的书吗？著书的人挑选一个大家都知道的事情，按照他自己的观点加以改编，并虚构一些情节以及根本不存在的人物和臆想的形象加以渲染，讲了一个故事又一个故事，使他的东西在读者看起来确实是津津有味的。在我看来，这样的传奇故事同你所读的历史没有多大的区别，如果说有区别的话，只是小说家一味描写他自己的想象，而历史学家则是盲从别人的想象；此外，如果你愿意听的话，我还要补充一点，那就是：小说家或好或歹总还抱有一个道德的目的，而历史学家才不管这一套咧。

人们也许会说，历史的忠实记载是不如真实的风俗和人物那样有趣的，只要把人的心描写得很好，则历史事件是不是叙述得忠实，是没有多大关系的；因为，归根到底，两千年前发生的事情对我们有什么用处呢？如果那些形象是照自然的样子描写的，则这些人的说法就是对的；但如果其中大多数都是按历史学家的想象的样子描写的，则你岂不又碰到了你想避免的麻烦，岂不把你从老师身上剥夺下来的威信又奉送给历史学家了吗？如果说可以让我的学生看一些虚构的图形，那么，我宁愿由我自己而不由别人来画这种图形，因为这样，至少可以使它们能够更好地为他所了解。

对一个青年来说，那些一边叙事一边又加上自己的评语的历史学家，是最坏不过的了。事实！事实！让青年人自己去判断好了；要这样，他才可以学会了解人类。如果老是拿作者的判断去指导他，则他只能通过别人的眼睛去看问题，一旦没有这些眼睛，他就什么也看不见了。

我不主张学现代史，其原因不仅是由于它没有什么特色，不仅是由于我们这些人都是差不多的，而且是由于我们的历史学家没有一个不想出风头，都想描绘一些有浓厚色彩的形象，而结果，那些形象是描绘得什么也不像的[15]。一般来说，古代的历史学家刻画人物的时候是比较少的，在他们对历史事实所作的评断中也是灵感少而常识多的；但尽管这样，在他们当中还是要进行很大的选择，在开始的时候，不应该选最有才气的历史学家的著作，而应该选最朴实的历史学家的著作。我不喜欢拿波利毕或萨路斯特[16]的著作给一个青年人看，塔西佗[17]的书是适宜于老年人看的，青年人是看不懂的。在深入人的内心深处去探查以前，要先从人的行为中去观察人心的最初的特色；在研究原理之前，必须先弄清事实。教条式的哲学只适合于有经验的人。青年人不要普遍地去研究一般的东西，他所研究的应该是个别的特殊事例。

在我看来，修昔底德[18]是历史学家当中的一个真正的模范。他叙述史事而不加他的评语，然而他也没有漏掉任何一个有助于我们自己去评判历史的情景。他把他所讲的事实都展示在读者的眼前，他自己不仅不插身在事实和读者之间，而且还远远地躲开；这样一来，我们一点也不觉得是在读史书，而好像是亲眼看到了那些事情。可惜的是，他自始至终只讲战争，我们在他的书中所看到的差不多都是世界上最没有教育意义的事情——打仗。《万人撤退记》和《恺撒评传》这两部著作的优点和缺点都是差不多的。忠实的希罗多德不刻画人物，不讲教条，但其文笔很流畅和天真，书中充满了趣味盎然、使人喜欢阅读的情节，要不是那些情节往往变得像小孩子讲故事那样简单，因而是易于败坏而不是培养青年人的兴趣的话，他也许就要算是最好的历史学家了。读他的书，必须要具有鉴赏的能力。我还没有谈到李维[19]，不过，以后就会轮到谈他的时候的；这个人是政治家，也是修辞学家，所以不适宜于向这样年龄的青年讲他的著作。

一般地说，历史是有它的缺点的，其原因是由于它只能记载可以确定其人物、地点和时间的著名的重大事件，然而造成那些事件的日积月累的原因，是不能用同样的方法加以记述的，所以总付阙如。人们常常在一场胜仗或败仗中去寻找一次革命的原因，其实，在这场战争之前，那次革命已经是不可避免地要发生的了。战争只不过使那些由精神的原因所造成的事情突出地表现出来罢了，而精神的原因，则是历史学家很少看得出来的。

哲学的精神已经把本世纪的几位史学家的思想向这方面扭过来了，但是我很怀疑，真理是不是能通过他们的著作而得到阐发。他们各持一说，不仅不努力按事情本来面貌去描述，反而要事情去符合他们各自的一套看法。

除了以上几点外，我还要补充的是：历史所描述的是动作而不是人，因为它只能够在几个选定的时刻，在他们衣冠楚楚的时候，抓着他们的样子来描写；它所展示的，只是经过事先的安排而出现在公众面前的人，它不能跟着他到他的家中、到他的私室中、到他的亲友中去看一看，它只是在他扮演什么角色的时候描绘他，因此，它所描绘的是他的衣服而不是他那个人。

为了着手研究一个人的心，我倒要看一看他的个人生活，因为这样一来，那个人要逃也逃不掉了；历史学家到处都跟踪着他，不让他有一会儿喘息的机会，不让他躲在任何角落里逃避观众的锐利的眼睛；正是当他自以为躲得很好的时候，历史学家反而把他看得清清楚楚。 蒙台涅说："传记家只要把他们的兴趣更多地放在思想上而不放在偶然的事情上，更多地放在出自内心的东西上而不放在形之于外的东西上，那么他们做的传记我就喜欢阅读，这就是我为什么选来选去还是选读普卢塔克的著作的原因。"[20]

是的，集合成群的人的倾向，或者说民族的倾向，跟个别的人的性格是大不相同的，如果不在人群中去研究人的话，我们对人心的认识也是很不全面的；但是，我的看法也不见得有什么不对，我认为，为了要认识人类，就必须从研究个人着手，谁能全面地了解每一个人的倾向，就能够预见它们在一个民族中的综合的影响。

在这里我们还必须借鉴于古人，其原因一则是由于我在前面所讲过的理由，再则是由于在现代流行的文体中都略而不谈所有一切虽然很平凡然而是很真实和典型的情节，以致使各个人物无论在他们的个人生活和社会舞台中出现的时候都经过了一番打扮。种种清规，要求史学家做书也像做事那样必须一本正经，有些事情虽然可公开地做，但不许历史学家公开地说；同时，由于他们始终只能把人物作为角色来描写，因此，那些人物只有在舞台上我们才认得，而一到了书中，我们就再也认不出来了。历史学家枉自为国王一次又一次地写百十回传，我们再也找不到苏埃东尼那样的历史学家了 [21] 。

普卢塔克的过人之处，正是在于他敢描写我们不敢描写的细微情节。他以一种无法模仿的优美笔调在细小的事情上描述伟大的人物，他是那样善于选择他的事例，所以往往用一句话或一个笑容或一个手势，就足以表达其主人公的特殊性格。 汉尼拔说一句笑话就重振了他那溃败的军队的士气，使他们欢欢喜喜地奔向他征服意大利的战场；阿杰锡拉跨在一根棍子上，反而使我喜欢他这位战胜大王的人；恺撒在经过一个偏僻的村庄，同他的朋友谈话的时候，无意中竟暴露他这个曾经说只想同庞培地位平等的人原来是心怀叵测的奸雄；亚历山大一句话不说，就把药吞下去了，这一刹那间竟成了他一生当中最美妙的时刻；亚里斯泰提 [23] 把自己的名字写在一个贝壳上，从而表明他理应得到他那个别名；菲洛皮门到了别人家里，就取下披风，到厨房去替房主拾弄木柴。 这才是真正的描写的手法，不是以粗大的笔画去描写人物的面貌，不是以豪迈的行为去描写人物的性格，而是以细小的事情去揭示他们天生的性情。公开的事情不是太平淡无奇就是太做作，然而现今一本正经的作风差不多仅仅允许我们的著述家独一无二地只能够写这些东西。

德·图伦无可争辩地是上一个世纪的伟大人物之一。有人就曾经用他的为人所知和为人所爱的琐碎事情把他的传记写得很有趣味，然而为他做传的人还是迫不得已地要从中删掉一些可以使他更加为人所知为人所爱的情节！现在我只举出其中的一件事情，这件事情，我相信是真的，而且，要是遇到普鲁塔克的话，是绝不会略而不提的；反之，要是遇到了腊姆塞，即使他知道，他也是不敢写的。

在夏季的一天，气候很热，图伦伯爵身穿白小裤，头戴小便帽，站在客厅的窗子跟前；后来有一个仆人走进客厅，看见那一身衣服便

把图伦误认为是他所熟识的厨师的助手。他轻轻地从后面走过去，使劲地在伯爵的屁股上打一巴掌。挨打的人马上转过身来。仆人一看是自己的主人，就全身打哆嗦。他晕头转向地跪下去，说："大人，我以为是若尔日……""即使是若尔日，"图伦揉着臀部叫道，"也不应该打得这样重呀。"可怜的人们，像这样的话，你们就不敢讲！让你们永远做不要天性、不要心肝的人，让你们那些丑恶的一本正经的言辞把你的铁石心肠越炼越硬，让你们那副庄重样子使你们受到人们的轻蔑。可是你，可爱的青年，当你读到这段轶事，亲切地感到那在猛烈的冲动之下显示出来的温厚心肠时，也要看一看这位伟大的人物在牵涉到他的门第和声名的时候，是显得多么渺小。你要知道，同是这位图伦，曾处处故意让他的侄子占先，以便让大家知道那个孩子是一座王家府第的主人。把这些情形加以对照，你就会爱天性而轻成见，能够彻底地认识这个人了。

在这样的指导之下读书，对一个青年人白璧无瑕的心灵将产生怎样的影响，是很少有人能够估计出来的。我们从童年时候起就埋头书本，已经养成了学而不思的习惯，我们对所读的东西印象极不深刻，在历史和人的生活中到处充斥的欲念和偏见，在我们身上也已经产生了，从而使他们所做的一切事情在我们看来都是很自然的，因为我们已经脱离了自然，以自己的面貌去判断别人了。但是，请你想象一下按照我的主张培养起来的青年，想象一下我十八年来辛辛苦苦地使之保持了完备的判断力和健康的心灵的爱弥儿，想象他在幕布拉开的时候，头一次看到这个世界的舞台的情景，或者更确切一点，想象他站在舞台后面看演员们化妆，在舞台后面数有多少绳子和滑车在用假情假景蒙蔽观众的眼睛，他将有怎样的感觉。他起初是大吃一惊，但接着就对他们表示一阵羞辱和轻蔑：看到整个的人类这样自己欺骗自己，自甘堕落地去做那些幼稚的事情，他感到非常的气愤；看到他的弟兄为了一场空梦就互相厮打，看到他们不愿意做人，而一定要把自己变成猛兽，他就感到非常痛心。

毫无疑问，只要学生有了自然的禀赋，即使老师没有那么慎重地选择他所读的书籍，即使老师没有使他在读书之后对书中的东西进行一番思考，他这样学来的东西也可以变成一种实用的哲学，它同你们用来把学校中的青年的头脑弄得一团混乱的种种空泛的理论相比，还是踏实得多和有用得多的。西内阿斯 [24] 在听完了皮鲁士 [25] 的想入非非的计划以后，就问他，既然从今以后一定要受许多的折磨和痛苦

才能征服世界，那么，征服了世界又能获得什么真正的好处。在我们看来，西内阿斯的问法只不过是随随便便的一句俏皮话，但爱弥儿却从中发现了一个很明智的见解，这个见解，他最初就曾经是有过的，今后也永远不会从他的思想中消灭掉，因为在他的思想中没有任何一个同它相矛盾的偏见妨碍他把它印在自己的心里，以后，在他阅读皮鲁士的传记的时候，他就会发现，这个疯子的一切伟大的计划都无非是想使自己丧身在一个妇人的手里；因此，除了不佩服这种所谓的英雄行为以外，他不把这样伟大的一个统帅之所以建立奇功，不把这样伟大的一位政治家之所以施展权谋，看做是为了去寻找那不祥的砖瓦，以可耻的下场结束他的一生和计划，又将看做是什么呢[26]？

并不是所有的征服者都是被杀死的，并不是所有的篡位者都是在他们的冒险事业中遭到失败的；在充满了俗见的头脑看来，其中有几个人好像是很幸运的；但是，谁要是不只看表面的现象，而完全按他们的心境去判断他们究竟是不是幸运的话，他就可以发现，那些人即使成功，也是很惨然的；他将发现，他们的欲望和伤心的事情随着他们的幸运而愈来愈繁多；他将发现，他们虽然是上气不接下气地拼命前进，但始终达不到他们的尽头；他将发现，他们像没有经验的旅行家头一次爬越阿尔卑斯山似的，在每爬一个山冈的时候，就以为过了这个山冈便翻过了整个的山脉，及至爬到冈顶一看，才沮丧地发现更高的山峰还在前面咧。

奥古斯都[27]在平服了他的臣民和打败了他的对手以后，统治那空前的大帝国达四十年之久，但是巨大的权力是否能使他在要瓦鲁士重振他那溃败的军队的时候，不急得用头去碰墙壁，不急得叫喊连天，使那巨大的宫廷处处都听到他的闹声？只要在他的周围有各种各样的伤心事在继续不断地产生，只要他最亲密的朋友在图谋他的性命，只要他眼见自己的亲族遭遇羞辱和死亡的时候，只能哭泣而不能有所作为，即使他战胜了他所有的敌人，那空幻的功业对他又有什么用处呢？这个可怜的人想统治整个的世界，然而却不知道要管好他的家！疏于治家的结果怎样呢？他看见他的侄子、他的义子、他的女婿都在年富力强的时候死掉了；他的孙子最后弄得只好吃自己床上的垫絮，以便使他可怜的生命多活几个小时；他的女儿和孙女做了许多寡廉鲜耻的事情，使他蒙受羞辱，而且，后来一个是饿死在荒岛，另一个是在监狱中被一个弓手所杀死。至于他自己，则成了他的可怜的家

庭剩下的最后一个人，被自己的妻子逼得只好让一个怪物做他的继承人。这个主宰世界的人，尽管曾经是多么的荣耀和富贵，结果他的命运却落得如此。在羡慕荣耀和富贵的人当中，难道说还有哪一个人愿意用同样的代价去换取这种东西吗？

我在前面是拿人的野心做例子，然而所有一切人类欲念的冲动，对那些想从历史的研究中，借死者的命运而认识自己和使自己变得聪明的人来说，都可以提供同样的教训。就教育年轻人来说，在最近的将来，是适宜于读安东尼[28]的传记而不适宜于读奥古斯都的传记。爱弥儿近来在他所读的书籍中见到了许多奇怪的事物，弄得他摸不着头脑，但是他知道在欲念未产生以前，就必须先摆脱欲念的幻象；同时，由于他知道人无论在任何时候有了欲念就会使自己变得昏庸，因此，他事先就不会采取那种可以让欲念（万一他果真产生了欲念的话）迷惑他的生活方式[29]。 我知道，这些教训对他来说是很不适宜的，而在需要的时候，也许又会觉得它们既不及时也不够用；不过，你要知道，我想从阅读历史中得出来的并不是这样一些教训。在开始读历史的时候，我就抱有另外一个目的，如果这个目的没有完全达到的话，那无疑是老师的错误。

必须知道的是，只要自私心一有了发展，则相对的“我”就会不断地进行活动，而青年人一看到别人的时候，便没有一次不联想到他自己，并且把自己同他们加以比较。因此，在看过别人之后，他就想知道他在他们当中将处在怎样的地位。从你向青年人讲授历史的方法看来，我认为，你可以说是在使他们想变成他们在书中看到的那些人，是在使他们时而想做西塞罗，时而想做图拉真[30]，时而又想做亚历山大；是在使他们头脑一清醒时就感到沮丧，是在使每一个人悔恨他自己不过是这样一个人。我不否认这种方法也有一定的优点；但就爱弥儿来说，万一他也这样把自己同别人加以比较，喜欢做那样一个人而不愿意做他自己这样的人的话，即使说他想做一个苏格拉底，想做一个卡托，我认为我对他的教育也是全盘失败的。一个人只要开始把自己想象为另外一个人，不久以后就会完全忘掉他自己的。

对人类了解得最深刻的并不是哲学家，因为他们完全是通过哲学上的先入之见去观察人的，我还没有见过什么人是像哲学家那样有许多成见的。一个野蛮人对我们的判断，比哲学家对我们的判断中肯得

多。哲学家一方面知道他自己的毛病，另一方面又鄙视我们的毛病，所以他自己说："我们大家都是坏人"；而野蛮人看我们的时候，是不动什么情感的，所以他说："你们真是疯子。"他说得很有道理，因为没有哪一个人是为了做坏事而做坏事的。我的学生就是这样一个野蛮人，所不同的是：爱弥儿爱思考，爱把各种观念拿来比较，爱仔仔细细地观察我们的过失，以防他自己也犯这种过失，而且，他对什么东西有确实的了解，他才对它作出判断。

因为我们自己有欲念，所以我们才愤恨别人有欲念；我们之所以恨坏人，是因为我们要保持我们的利益；如果他们对我们一点儿损害都没有，我们也许反而同情他们而不恨他们了。坏人给我们造成的痛苦，使我们忘记了他们对他们自己造成的痛苦。如果我们能够知道他们的心将怎样惩罚他们所犯的罪恶，我们也许是更容易原谅他们的罪恶的。我们感觉到他们对我们的侵害，我们看不见他们使自己受到的惩罚；他们所得到的好处是表面的，而他们所受到的痛苦则是内心的。一个人在享受以罪恶的行为取得的果实时，他所受的痛苦，是不亚于他作恶未成的时候的痛苦的；目标是改变了，而心中的不安是一样的。他们徒然夸他们的运气和隐藏他们的心，不论他们怎样隐藏，他们的行为都会把它暴露出来的；不过，为了看出他们的心，并不一定要我们也具备同样的一颗心。

我们彼此共有的欲念使我们走入了迷路，同我们的兴趣相冲突的欲念使我们发生反感；由于这些欲念在我们身上产生了矛盾，因此我们就责备别人做了某种事情，其实这种事情我们也是想照样去做的。当我们不得不容忍别人犯了我们处在他的地位也可能犯的罪恶时，我们不可避免地是一方面发生反感，另一方面又会产生妄念。

那么，要怎样才能正确地研究人呢？在研究他们的时候要具有巨大的兴趣，在判断他们的时候要十分的公正，在设想人类的种种欲念时要具有一颗相当敏感的心，而且这颗心还要相当冷静，不受那些欲念的刺激。如果说在一生当中有一个适合于做这种研究的时期的话，那就是我替爱弥儿所选择的这个时期：过早了，他对世人是非常的陌生；再晚一些，他也许又同他们是一个样子。 他已经看出了人的偏见的势力，然而他还没有受过这种势力的支配；他已经觉察到了欲念的影响，然而欲念还没有扰乱他的心。他是一个人，他要关心他的弟兄；他为人公正，他要评判他的同辈。如果他对他们的判断很正确，

他也不想做他们当中的任何一个人；因为他们之所以有种种痛苦，完全是为了达到他们根据他们的偏见而设想的目的，而他是没有他们那些偏见的，因此，在他看来那样的目的是渺茫的。至于他，他所想望的东西都是用他的能力可以取得到的。他既然能够自己满足自己的需要，同时又不为别人的偏见所左右，他为什么要依赖别人呢？他有两只胳臂，身体又健康[31]，又有节制，需要既不多，而且又有满足他的需要的手段。他是在绝对的自由的环境中养育起来的，因此他认为最大的罪恶是奴役。 他同情那些可怜的国王，把他们看作为所有一切服从他们的人的奴隶；他同情那些为虚名所束缚的假聪明人，他同情那些愚蠢的有钱人，把他们看作他们浮华生活的牺牲；他同情那些表面上得意扬扬的酒色之徒，他们为了使别人看起来他们是很快活，就那么昏昏沉沉地度过了他们整个的一生。他甚至会同情对他做坏事的敌人，因为他在他们的坏行为中看出了他们的痛苦。他会对自己说："这个人要损害我，可见他是把他的命运依附于我的命运的。"

再前进一步，我们就达到我们的目的了。自私心是一个有用的工具，然而是一个危险的工具，它常常会弄伤使用它的手，而且很少有起好的作用而不起坏作用的时候。爱弥儿考虑到他在人群中的地位，发现他所处的地位是那样幸运的时候，禁不住要把你的智慧的成就看作是他自己的智慧的成就，要把他幸福的境地所造成的效果说成是他自己的功劳。 他将对自己说："我很聪明，其他的人都是傻瓜。"在同情别人的时候，他也许就会对他们表示轻蔑；在庆幸自己的时候，他也许就会把自己看得很了不起；在他意识到他比他们幸福的时候，他也许就会以为他比他们更配享受这样的幸福。这是最可怕的错误，因为它是最难于根除的。如果他永久持着这种想法的话，他就不可能从我们的种种关心照料中得到很大的好处；如果叫我选择的话，我不知道我是不是会宁受偏见的迷惑而不受骄傲的迷惑。

伟大的人是绝不会滥用他们的优点的，他们看出他们超过别人的地方，并且意识到这一点，然而绝不会因此就不谦虚。他们的过人之处愈多，他们愈认识到他们的不足。他们对他们超过我们的地方所感到的自负，还不如他们对他们的弱点所感到的羞愧之心大；在享受他们所独有的长处时，他们是绝不会愚蠢到夸耀自己不拥有的天赋。善良的人可以凭他的美德而感到骄傲，因为他的美德是属于他的；但是，有才情的人有什么可骄傲的呢？ 拉辛在自己觉得不如普腊东[32]

的时候，是抱怎样的态度的？布瓦洛在自己觉得不如科坦 [33] 的时候，是抱怎样的态度的？

我们的情况完全不同，我们始终是按一般的水平做的。 我假设我的学生既不天才过人，也不头脑迟钝。我是在普通的人当中选择他的，以便证明教育能够对人起多大的作用。至于罕见的情形，那就不按常规来办了。因此，要是爱弥儿由于我的培养而选择他目前的这种生活方式、看法和理解法，而不选择别人的生活方式、看法和理解法，那他就做对了；但是，如果他因此就认为他比别人的禀赋优异，比别人生得高尚，那他就错了，那他就是在自己欺骗自己了；必须使他觉醒过来，或者说必须预防他产生这样的谬误，以免太晚以后就改不掉了。

一个人只要不是疯子，则除了他的虚荣心以外，他的一切其他妄念没有一个是不能医治的；就虚荣心来说，如果说终究有什么东西可以医治它的话，那就是经验了；我们至少可以在他产生的时候防止它继续发展。所以，为了向青年人阐明他们也如同别人一样地是人，也如同别人一样地有那些弱点，是用不着向他们讲什么好听的道理的。你使他自己觉察到这一点，或者，就索性不让他知道。这就我自己的教法来说，也要作为一种例外的情况来办；遇到这种情况的时候，我宁愿让我的学生去经历一些意外的事情，以便向他证明他并不比我们更为聪明。 像前面所讲的遇到魔术师那件事情，就可以用各种各样的方式反复进行，我将让拍马屁的人占他的便宜；如果哪一个胡闹的人拉他去大胆妄为的话，我将让他去遭他的殃；如果骗子们叫他去赌博的话，我将让他去上他们的当 [34] ，我将让他们去奉承他，骗他，抢劫他；而且，当他们把他荷包里的钱骗个精光，拿他开心的时候，我甚至还要当着他的面感谢他们好好地教训了他一下。唯有淫荡的妇女设下的陷阱我是要十分仔细地防止他掉进去的。我所采用的唯一办法是：同他一块儿去冒我让他遭遇的危险，同他一块儿忍受我让他遭到的耻辱。我将不声不响地忍受这一切，不出怨言，不发牢骚，对他绝口不提这些事情；我深信，只要我一直是这样谨慎地做，则他看见我为他遭受的种种痛苦，在他心上产生的印象，比他自己遭受的痛苦在他心上产生的印象还深。

我在这里禁不住要把做老师的人的虚伪神气加以揭穿，他们傻头傻脑地要显示聪明，因而就遏制他们的学生，假装他们是把学生始终

当作孩子来看待的，而且，在他们叫学生做什么事情的时候，他们总装得好像要是他们去做便一定比学生做得高明。不仅不能这样地损伤青年人的勇气，反而应该不惜一切力量提高他们的信心，要使他们同你并驾齐驱，以便使他们能够变成同你相匹敌的人；如果他们现在还达不到你这种水平，你自己就应当毫不犹豫、毫不怕羞地下降到他们那样的水平。你要知道，你的体面不在你自己身上，而在你的学生的身上；要纠正他们的过失，就必须分担他们的过失；要洗雪他们的耻辱，就必须承受他们的耻辱。要仿效那勇敢的罗马人，他看见他的军队溃逃，无法收拾的时候，就跑在士兵的前头，带着他们逃跑，并且叫喊道："他们不是在逃跑，而是在跟随他们的统帅。"他是不是因此就不光彩呢？ 一点也不；他以牺牲荣誉的办法取得了更大的荣誉。天职的力量和道德的美，打破了我们愚蠢的偏见，使我们不能不对他赞扬。 如果我在为爱弥儿尽我的职责的时候挨了一下耳光，我不但不报复，反而要到处宣扬这件事情，我不相信世界上真有哪一个人 [35] 竟坏到因此就不十分地尊重我。

做学生的人不应当认为老师的知识也像他的知识那样是很有限的，不应当认为老师也同样是容易上人家的圈套的。 如果一个孩子由于不会观察和比较，而把所有的人都看作是同他一个水平，并且只相信那些使自己跟他处于同一个水平的人的话，这种想法还是很好的。可是像爱弥儿那样年纪、那样聪明的青年人，是不至于愚蠢到有这种错误的想法的，如果他真是有这种想法的话，他就不是一个好青年了。他对老师的信任是另外一种信任，那就是信任理智的判断，信任知识的渊博，信任他能理解而且觉得对他有益的长处。他从长期的经验中深深相信这个教导他的人是很爱他的，是一个聪明有识的人，并且是知道怎样为他谋求幸福的。 他应当知道，为了他自己的利益，最好还是倾听这个人的意见。然而，要是老师也像学生那样一再上人家的当，他就没有权利硬要学生尊敬他，他就没有权利教导学生了。做学生的不应该认为老师是故意让他掉进人家的圈套，并且见他头脑单纯就给他布置许多的陷阱。要同时避免这两种不好的想法，应该怎样做呢？最好的做法，而且又是最自然的做法是：同他一样的天真和朴实，把他即将遇到的危险告诉他，清清楚楚地向他指出那些危险，然而绝不可夸张，绝不可急躁，绝不可装腔作势地故弄玄虚，尤其是不可把你的意见当作命令，使得他只好服从，而且，说话的时候也绝不可带有武断的语气。这样做了之后，假使他还是像往常那样执拗，硬

要去干，又怎么办呢？ 那就不要说什么了，就随他爱怎样做就怎样做好了，你跟着照他的样子做，而且要高高兴兴、坦坦率率地做；如果可能的话，也要跟他一样尽情地快乐。如果后果确实太严重的话，你始终在场，可以制止；这样一来，这个年轻人就看出了你的先见之明和一番好意，他怎能不既佩服你的眼光又感激你的好心！ 他的种种过失，正好变成了你手中的缰绳，在必要的时候可以用来约束他。这里，做老师的应当掌握的一门最大的艺术就是：针对情况进行劝勉，能预知这个年轻人在什么情况下可能听他的话，在什么情况下可能还是那样地执拗，以便处处让经验去教训他，同时又不使他遭遇太大的危险。

在他未犯错误以前，就应当向他指出他的错处；而在他既犯以后，就绝不要去责备他，因为这样做只有使他生气，使他出于自尊而反抗你的。在教训他的时候，如果引起了他的反感，那是没有什么好处的。我想，最不恰当的，是向他说："我早就告诉过你了。"要想使他回忆起你告诉过他的话，最好的办法是：在表面上好像是把你说过的话忘记了似的，相反，当你看见他因为没有听你的话而感到羞愧的时候，你要和和气气地用好言好语把他的羞愧遮盖过去。当他看见你为了他而忘记了自己，不仅不使他难堪，反而安慰他的时候，他一定会感激你的。如果在他伤心的时候，你再去责备他，他就会恨你，而且会发誓不再听你的话，以此表明他并不是像你那样重视你的意见的。

你对他的安慰，其本身就是对他的一种教训，如果他对你的安慰不起任何疑心，则这种教育便愈是能够收到效果。 我想，当你告诉他说许多的人也犯过同样的错误的时候，他是料想不到你会对他说这样的话的，因此，你采取在表面上同情他的办法就把他的错误纠正过来了；因为，对一个自认为比别人高尚的人来说，借口别人也有这样的例子来安慰自己，那是很可羞的，他将明白，他今后顶多只能说别人并不比他强了。

犯错误的时候，正是可以用来讲寓言的时候。我们借寓言这种奇异的形式去谴责犯罪的人，就既能教育他而又不冒犯他；他把寓言所讲的真理用来看自己，于是才明白它所讲的话果然不虚。从来没有上过别人的吹捧的当的孩子，是不可能懂得我在前面所解说的寓言的；可是，刚刚上过拍马屁的人的当的蠢孩子，就可以清楚地看出乌鸦的

确是一个傻瓜。这样，经一事他就长一智，对一件事情的经验，他很可能不久就会遗忘，然而通过寓言，就可以刻画在他的心里。 一切寓言中的教训，都是可以从别人的经验或他自己的经验中取得的。 凡是要经过一番危险才能取得的经验，就叫他从历史中去寻找，而不要他自己去尝试。如果在尝试的过程中不会发生什么严重的后果，那就让年轻人去冒一下危险好了，我们还可以用寓言的形式把他目前还不知道的特殊的事例编成格言。

不过，我的意思并不是说你应该阐发一下这些格言的意思，更不是说你应该把它们写成一定的格式。 大多数寓言在结尾时候提示的寓意是最空洞不过的，也是最为人们所误解的，似乎是因为这种寓意不能够或者不应该说清楚，所以才采取这种办法让读者明白似的！为什么要在结尾的地方加上这种寓意，以致剥夺了读者自己动脑筋去体会的乐趣呢？ 教育的艺术是使学生喜欢你所教的东西。为了使他对你所教的东西发生兴趣，那就不应该使他的脑筋对你所说的话是那样的默认，就不应该使他除了听你说话以外，便无事可做。 做老师的固然应当自尊，但也要让学生的自尊心有发挥的机会，要让他能够说："我想一想，我懂了，我看出它的意思了，我学会了。"意大利喜剧中的那个丑角是很讨厌的，其原因之一就是他硬要煞费苦心地向观众讲解大家已经听懂了的那一套台词。我不喜欢一个老师也去做这样的丑角，更不喜欢他去做寓言作家。 重要的是，要使你的学生听懂你所讲的东西，可是不应该把什么话都讲完，把什么话都讲完的人，反而讲不好什么东西，因为到了末尾别人就不听他的了。拉·封登在有关鼓气的青蛙的寓言中添加的那四行诗有什么意思呢？他怕别人读不懂这个寓言吗？ 这个伟大的画家，难道说还需要在他所画的东西下面写下它们的名称吗？ 这样一来，他不仅不能使他的寓言广泛地适用于一般的情形，反而使它只能适用于特殊的情形，把它局限在他所举的那个例子，而不能让大家把它应用于其他的例子。我希望大家把这个无与伦比的作家所做的寓言拿给一个青年人去阅读之前，把其中的结语都删掉，因为他费了那样多气力在结语中阐述的东西，他已经是讲得既清楚又很有趣了。 如果说不借助于这种解释，你的学生就不懂那个寓言的话，我敢断定，即使这样地解释一番，他也是不会懂得的。

还须注意的是，阅读这些寓言的次序，应该充分地符合教学法的原理，充分地符合青年人的智慧和感情的发展进度。 请你想一想，如果不顾及需要和当时的情况，而是死板板地按书中的次序去读，岂不

是很不合理吗？开头讲蝉，然后讲乌鸦，然后再讲青蛙，然后再讲两匹骡子，等等。我很不喜欢那篇讲两匹骡子的寓言，因为我记得曾经看见过一个学习理财的孩子，被人们拿他将来要担当的工作弄得糊里糊涂的；这个孩子学习了这篇寓言，念了一遍又一遍，念了千百遍也没有从中看出一点点反对他去从事那种职业的道理。我不仅从来没有看见过孩子们切切实实地应用过他们所学的寓言，而且也没有看见过哪一个人花心思教他们去应用寓言。人们在口头上说寓言是一种道德教育，其实，母亲和孩子的真正目的只是在于能邀请一批人来听他背诵寓言，所以，当他们长大成人需要应用而不是背诵的时候，就完全忘记了。再说一次，应该从寓言中吸取教训的是成年人；现在，爱弥儿已经到了可以开始学习寓言的时候了。

因为我不愿意把什么话都讲完，所以我从远处指出采取哪些路径就会脱离光明大道，以便使他加以避免。 我相信，只要顺着我所指的大道前进，你的学生就能以最低廉的代价取得对人类和对他自己的知识；你就可以使他以正确的观点去默察命运的幻化而不妒忌命运的宠儿是那样的侥幸，你就可以使他一方面对自己感到满足，另一方面又不认为自己比别人更聪慧。你在使他成为观众的时候，也开始使他成为演员了。这个工作必须完成，因为从包厢中看到的都是事物的表面的样子，而在戏台上看到的才是它们的真相。必须坐在适当的座位，才能把全景一览无余；必须走拢去看，才能仔仔细细瞧个分明。不过，一个年轻人应该以什么名义去参与世事呢？他有什么权利去过问那些黑暗的神秘的事情呢？他在这个年龄的时候，只知道玩耍，他还只能安排他自己的生活，这就是说，他还不能够处理任何事情。人是商品当中最贱的商品，在我们所有的重大的财产权当中，人身的权利是最微小不过的。

当我看到青年人在最活泼的年岁只学习纯理论的东西，而在他们还没有一点实际的经验的时候一下就投入社会和担当事情，我认为，这种做法的违反理性，一如它的违反自然。 所以，如果说只有极少数的人才懂得为人处事的话，我是一点也不觉得有什么奇怪的。 既然会不会做事是无关紧要的，那么，为什么又乱出主意要我们去学那么多没有用处的事物呢？ 口头上是为了社会而培养我们，其实，就教育我们的方法来看，好像我们每一个人一辈子都只能够在书斋中孤孤单单地思考，或者一辈子都只能够同不相干的人谈论空想的问题。 你以为教你的孩子做一些柔软操和说一些毫无意义的老套话，就算是教会他

怎样生活了。至于我，我也在教育我的爱弥儿怎样生活，我教育他靠他自己的力量生活，此外，还教他怎样挣得他的面包。这还不够。为了要在世界上生活，还要知道怎样对人，还要会使用支配人的工具；要会估计文明社会中个人利益的作用和反作用，而且还要这样正确地预料重大的事情，使自己在事业中不受欺骗，或者至少使自己能够选用达到成功的良好手段。法律不许可青年人自己处理自己的事情和财产，但是，如果他们在达到法定年龄的时候还一点经验都没有，这种保护青年人的措施又有什么用呢？要他们等到那个年龄才自己做主，是一点好处都没有的，而且将使他们长到二十五岁的时候还依然同十五岁的时候一样，实际的事情一点也不懂。毫无疑问，我们要防止一个青年人由于无知或欲念的蒙蔽而自己害自己，但是，无论他在什么年龄都应该教育他对人和蔼，无论在什么年龄都应该在一个有见识的人的指导之下保护那些需要我们援助的穷人。

乳母和母亲费了一番苦心抚育孩子，因此对孩子是十分的疼爱；社会道德的实践给人们的心中带来了人类的爱。正是因为做了好事，人才变成了好人，我认为这一点是最确实无疑的。你要使你的学生做他所能理解的一切良好行为，要使他把穷人的利益看作他自己的利益；要他不仅用金钱帮助他们，而且要对他们表示关心；要他为他们服务，要他保护他们，为他们牺牲他个人的利益和他的时间；要他把自己看作他们的办事人：他应当终生都要担负这个这样高尚的职务。有多少受压迫的人无处申诉他们的冤屈，而现在有他为他们主持正义，因为，他从道德的实践中养成了勇敢坚毅的品行，所以能够那样不屈不挠地为他们鸣不平，能够为他们闯入大官豪富的门庭，而且，如果必要的话，就径直走入王宫，为那些既穷得无依无靠，又因害怕恶人的报复而不敢诉苦的可怜人向国王吐露他们的声音。

不过，我们是不是要把爱弥儿培养成一个游侠，培养成一个打抱不平的义士呢？他要不要去干涉公众的事情，要不要以智者和法律的保护人的姿态奔走于王公贵族的府第和衙门，要不要为别人向法官求情，为别人做律师而出现于法庭呢？所有这些我都不知道。滑稽可笑的名称丝毫也不改变事物的性质。他将做一切他认为是有用的和良好的事情。他不做任何多余的事，他知道凡是不适合于他那样年龄的人去做的事，对他来说就没有一样是有用处的，就没有一样是有好处的。他知道他首先要对他自己尽他的责任，他知道青年人不应该过分地相信自己，他们的行为应当慎重，对年长的人应当尊敬，应当谨慎

地少说废话，应当有节制地少做无聊的事情，然而要敢于做有意义的事情，要敢于说出真理。那些留名青史的罗马人就是这样，他们在担当重任以前的青年时期全都致力于惩罚罪恶和保卫无辜，其目的就是要在伸张公理和保护善良风俗的行为中教育自己。

爱弥儿既不喜欢闹嚷，也不喜欢吵架，不仅不喜欢人和人吵架[36]，甚至动物和动物打架他也是不喜欢的。他从来没有把两条狗挑得互相争斗，从来没有叫过一条狗去追逐一只猫。这种和平的精神是他所受的教育的结果之一，因为这种教育丝毫没有使他养成自私和自高自大的心理，所以是不会使他以驾驭别人和使别人受痛苦而取得乐趣的。他看见别人痛苦，他自己也感到痛苦，这是一种自然的情感。一个青年人之所以忍心甚至乐于看到一个有感觉的生物遭受痛苦，是因为他自以为可以凭他的聪明和优越的地位而免遭那种痛苦。谁能保证不受这种想法的浸染，谁就不会掉进由这种想法而产生的灾祸。所以爱弥儿是很爱和平的。他看到快乐的面孔就感到喜悦，当他能设法使别人露出笑容的时候，他自己也因此而感到欢喜。我认为，他在看到可怜的人的时候，是不至于仅仅对他们无动于衷地说一些同情他们的空话的，是不至于对他可以用他的怜悯心去医治的痛苦仅仅表示一阵叹息就算完事的。他积极的慈善行为不久就可使他获得他如果怀着铁石心肠就不能获得或者要很晚才能获得的许多知识。如果他看见同伴之间闹不和气，他就要竭力去排解；如果他看见人们闷闷不乐，他就要去打听他们苦恼的事情；如果他看见两个人彼此仇恨，他就要问一问他们心怀敌意的原因；如果他看见一个穷苦的人在豪强和富翁的压迫之下呻吟，他就要想方设法替他解除折磨；他关心一切不幸的人，因而也不能不关心一切可以消除他们的痛苦的手段。我们应该怎样做，才能以适合于他那样年龄的方法使这些倾向产生良好的效果呢？我们应该指导他的思想和学习，利用他的热情去提高他的思想和学习的能力。

我要不厌其烦地一再说明这一点：要以行动而不以言辞去教育青年，他们在书本中是学不到他们从经验中学到的那些东西的。 当他们无话可说的时候，硬要叫他们练习口才，当他们没有什么事情要说服别人的时候，硬要他们坐在教室的板凳上感受豪迈的语句的力量和巧言服人的妙处，这是多么荒唐啊！所有一切的修辞法，在一个不懂得辞令的用处的人看来，纯粹是咬文嚼字的伎俩。一个小学生知不知道汉尼拔为了坚定部下越过阿尔卑斯山的决心是怎样修饰其词句的，这

有什么关系呢？反之，你不给他讲那些美妙的辞令，而是教他要怎样一个说法才能说得校长放他一天假，我担保他倒是很专心听你讲措辞的方法的。

如果要我去教一个已经有了种种欲念的青年学修辞的话，我将继续不断地告诉他一些可以助长他的欲念的东西，然后再同他一起研究应该采取什么样的说法才能说动别人去满足他的欲望。可是我的爱弥儿所处的环境，使他即使有辩才也不见得有多大的用处；因为他所有的需要差不多都是限于身体方面的，所以他仰赖别人的地方还不如别人仰赖他的地方多，同时，因为他对他们无所要求，所以他即使有什么事情想说服他们的话，他心里也是不至于着急得过分冲动的。 由此可见，他所说的话一般都应该是朴实无华的。他说话要平平常常恰如其分，而唯一的要求只是要人家听得懂。他很少说十分精辟的话，因为他还没有学过怎样概括他的思想；由于他很难得冲动情感，所以他话中很少用比喻的词儿。

然而这并不因为他是十分呆板的缘故。 无论他的年龄、他的脾气或兴趣都是不允许他变成这种样子的。他又活跃又稳重的精神浸沉在青春的热情里，被他的血液所洗炼，因而给他天真的心里带来了一股热力，不仅使他的眼睛闪烁着这股热力的光芒，而且使我们在他的言语中也感到、在他的行为中也看到了这股热力。他说话时已经有抑扬的音调，而且有时候还说得很激烈。高贵的情操激动着他的灵感，使他力量充沛，心地高尚。他心里充满了对人类的爱，所以在语言中也透露了他这种心灵的活动。他那坦率的话比别人的花言巧语还有魅力，或者说得更确切一点，他才是真正的能言会说的人，因为他只需把他心中的感触如实地说出来就可以使听话的人体会他的感情。

我愈想就愈认为，只要把仁爱之心这样地付诸行动，只要从我们做得好或做得不好的地方去找出它的原因，就没有哪一样有用的知识是不能够灌输给一个青年人的心的；而且，除了在学校中获得的种种真正的知识以外，这样做，还可以使他获得一门更重要的学问，那就是把他所获得的知识应用于他的生活。他对他的同伴是那样地关心，因此，他不可能不很快地就学会怎样衡量和辨别他们的行为、他们的爱好和兴趣，不能不比那些对谁都不关心，因而对别人一点事情都不做的人更能正确地评价哪些事情是有益或有害于人的幸福的。只知道为自己的事情打算的人，是太容易动感情的，所以不能理智地判断事

物。 这种人事事都只知道为他们自己，完全按他们对善和恶的观念来决定他们的行动，因此，他们的心目中是充满了许多可笑的偏见的，只要稍稍碰到他们的一点儿利益，他们马上就觉得天都塌下来了。

只要把自爱之心扩大到爱别人，我们就可以把自爱变为美德，这种美德，在任何一个人的心中都是可以找得到它的根柢的。我们所关心的对象同我们愈是没有直接的关系，则我们愈不害怕受个人利益的迷惑；我们愈是使这种利益普及于别人，它就愈是公正；所以，爱人类，在我们看来就是爱正义。 因此，如果要使爱弥儿爱真理，要使他能认识真理，我们就必须事事使他远远地离开他自己的利益去考虑问题。他愈是关心别人的幸福，他的心就愈是开朗和聪明，而他也就愈少搞错什么是善和什么是恶；不过，我们不可让他仅凭个人的见解或不正确的成见而产生盲目的偏爱。他为什么要为了服务一个人而伤害另一个人呢？只要他增进了所有一切人的最大幸福，则谁都得到了其中的好处，对他来说有什么要紧呢？贤明的人首先关心的是大家的利益，然后才是个人的利益；因为每一种利益都属于整个的人类，而不属于其中的某一个人。

为了防止同情心蜕化成懦弱，就必须要普遍地同情整个的人类。这样，我们才能在有所同情的时候，就首先是同情正义，因为在一切美德中，正义是最有助于人类的共同福利的。理智和自爱使我们同情我们的人类更甚于同情我们的邻居；而同情坏人，就是对其他的人极其残忍。

此外，还须记住的是，我们之所以能够采用这些方法，使我的学生这样忘掉他自己，正是由于它们同他有直接的关系，因为这不仅给他带来一种内心的享受，而且我在使他施惠别人的时候，也教育了他自己。

我已经先把这些方法提出来了，而现在才谈一谈它们的效果。 我看见在他的头脑中慢慢地展现了多么宏伟的景象！ 多么高贵的情操堵塞了渺小的欲念的萌芽在他的心中生长！由于他的倾向很高尚，由于他的经验告诉他怎样把一个伟大的灵魂的欲望集中在一个严格的可能的范围内，怎样使一个优于别人的人在不能把他们提高到自己的水平时就降低到他们的水平，因而使他养成了多么清晰的判断能力和多么正确的理性！真正的正义的原则，真正的美的典型，人和人的一切道

德关系，秩序的全部观念，所有这些，都深深地印在他的脑海里了；他知道每一种事物的应有的地位和使它脱离那个地位的原因；他知道什么东西对人有用，什么东西对人没有用。他虽然没有经验过人间的烦恼，但他已经看出它们的幻象和它们的作用。

不管读者怎样判断，我都要顺着事物的力量引着我走的道路前进。很久以来他们都认为我是游荡在梦幻之乡，而我则认为他们始终是停留在偏见的国度。在这样坚决地抛弃一般人的庸俗之见的时候，我仍然是不断地在我的心中想到它们：我分析它们，深深地思考它们，其目的并不是为了接受它们或逃避它们，而是要把它们放在理智的天平上加以衡量。 每当我不能不同一般人的庸俗之见分道扬镳的时候，经验就会告诉我说读者们是不会学我的样子的。我知道，由于他们硬是要亲眼看见才认为我说的话可以成为事实，所以就把我所描述的这个青年看作是一个异想天开地虚构出来的人物，因为他们把他拿来跟其他的青年一比，就觉得他跟那些青年是大不相同的；他们没有想到，他跟他们大不相同，那是当然的，因为，他跟他们所受的培养迥然两样，他跟他们熏染的感情也完全相反，他跟他们所受的教育也完全不同，所以，要是他长得像我想象的那个样子，那是没有什么奇怪的；反之，要是他长得同他们一样了，那才奇怪咧。他不是人培养出来的人，他是大自然培养出来的人。所以，他在他们看来当然是很稀奇的。

在开始写这本书的时候，我就决定我要论述的事情没有一样是除我以外其他的人不能论述的，因为我着手论述的起点，即人的诞生，是我们大家都同样可以从这一点开始论起的；但是，我们愈是论述下去，我们之间就愈来愈分歧，因为我主张培养天性，而你则要败坏天性。我的学生在六岁的时候，同你的学生没有什么分别，因为在那段期间你还来不及损坏他们本来的面目；可是现在，他们之间已经没有什么相似的地方了；他即将达到成人的年龄，到了这个年龄，如果我没有枉自辛苦一阵的话，他就要长得同你的学生绝对两样。他们所学到的知识，拿数量来说也许彼此是相等的，但就内容来说，就一点也不同了。 你发现他具有高尚的情操，而你的学生连这种情操的苗头都没有，就感到惊异；可是，你曾否想到，当你的学生已经成为哲学家和神学家的时候，爱弥儿还不晓得什么叫哲学，还没有听人讲过上帝哩。

如果有人来向我说："你所说的那种人是不存在的，青年人绝不是那个样子，他们有这样或那样的欲望，他们要做这样或那样的事情。"这种说法，就正如有些人因为见到花园中的梨树都很矮小，便否认梨树可以长成大树。

我请求那些这样欢喜责难他人的批评家要想到，他们所说的这种情况，我也同他们一样地知道得很清楚，也许我对这种情况考虑的时间比他们还多，同时，由于我并不是非要他们接受我的看法不可，因此我有权利要求他们至少要想过一番之后才来挑我的错处。希望他们好好地研究一下人的身体，希望他们详细的观察一下人的心在这样或那样的环境中的最初的发展，以便了解一个人在他所受的教育的影响下，可以同另外一个人有多么大的区别；然后，把我施行的教育和在他身上产生的效果加以比较，才说出我的理论在哪些地方是错了。要是这样来批评的话，也许就可以把我批评得无话可说了。

我之所以说得这样肯定，而且我认为可以原谅我说得这样肯定的理由是：我不仅不刻板地抱着一套方式，而且还尽可能地不按理论而按我实际观察的情况去做。 我所根据的，不是我的想象而是我所看到的事实。的确，我并没有局限于只从某一个城市的市区或其一种等级的人的生活中去取得我的经验；当我尽量把我在过去的生活中所见到的各种社会地位的人加以比较之后，就决定：凡是那些只是这个民族有而另一个民族没有，只是这种职业的人有而另一种职业的人没有的东西，都是人为的，应该加以抛弃；而需要研究的，只是那些对所有一切的人，对各种年龄的人，对任何社会地位和任何民族的人来说，都是无可争辩地人人共有的东西。

如果你从一个青年的童年时候起，就按照这个方法去教育他，而且在教育的过程中，如果他不受任何褊狭之见的影响，尽可能不为他人的权威和看法所左右，请你想一想，结果他是像我的学生呢还是像你的学生？为了弄清楚我是不是错了，我觉得，首先要回答我这个问题。

一个人并不是那样轻而易举地就开始动脑筋思想的，但他一经开始，他就再也不会停止动他的脑筋了。 无论什么人，只要曾经运用过他的思想，他就会经常地有所思虑。人的智力只要用来考虑过一件事情，它从此就再也静止不下来了。 有些人也许认为我在这方面做的工

作太多或者太少，认为人的心窍生来不是那样轻易就能打开的，认为我使他获得了他未曾有过的便利条件之后，又使他过久地待在他早就应该超越过去的思想范围内。

不过，你首先要想到的是，虽然是我想把他培养成一个自然的人，但不能因此就一定要使他成为一个野蛮人，一定要把他赶到森林中去。我的目的是：只要他处在社会生活的漩流中，不至于被种种欲念或人的偏见拖进旋涡里去就行了；只要他能够用他自己的眼睛去看，用他自己的心去想，而且，除了他自己的理智以外，不为任何其他的权威所控制就行了。 在这种情况下，显然有许多使他动心的事物，有频频使他有所感受的情感，有种种满足其真正需要的手段，因而一定会使他获得他在其他的情况下不能获得或要很晚才能获得的观念。心灵的自然的发展是加速而不是延缓了。同一个人，在森林里也许是那样的愚昧无知，然而在城市里，只要作为一个普普通通的观众，他就会变得很有理智和十分的聪明。看见狂妄的事情而不参与，是使人头脑保持清醒的最好的良方；不过，一个人即使参与狂妄的事情，只要不受它的蒙骗，只要不犯那些行为乖谬的人所犯的过失，他也是可以从中受到教育的。

还要想到的是，由于我们的官能只能感受可以感知的事物，因此，我们是很难领会哲学的抽象概念和纯粹的精神的观念的。为了要领会这些东西，我们要么就摆脱我们所紧紧依附的身体，要么就一个事物又一个事物慢慢地循序渐进，要么赶快走，干脆就一个大步跳过去，然而要越过这样的距离，孩子们是办不到的，甚至对成年人来说，也需要为他们做一些特殊的阶梯才能跨越过去的。第一个抽象的观念就是其中的第一个阶梯；不过，我现在还不大明白你打算怎样去建造这种阶梯。

那拥抱万物、推动大地、创造一切生物的不可思议的上帝，是我们的眼睛看不见、我们的手摸不到的；他逃避我们的感官：创造的东西呈现在我们的眼前，而创造东西的人却隐藏起来。 要能够认识到他的存在，是一件很不容易的事情；当我们终于认识到他的时候，当我们在心中自问：“他是谁？ 他在什么地方？”的时候，我们的心灵感到惊惶，感到迷茫，不知道怎样想法才好了。

洛克要我们从研究精神开始，然后再进而研究身体。这是迷信的方法，偏见的方法，错误的方法；这不是理智的方法，甚至不是井然有序的自然的方法；这无异乎是蒙着眼睛去学看东西。必须对身体经过长期的研究之后，才能对精神有一个真正的概念，才能推测它的存在。把次序倒过来，就只好承认唯物主义的说法了。

既然我们的感官是我们取得知识的第一个工具，则我们可以直接理解的东西就只能是有形的和可以感觉的物体了。“精神”这个词，对任何一个没有受过哲学训练的人来说，是一点意义都没有的。在一般老百姓和孩子们看来，精神也就是一种物体。他们岂不是在说精神是会叫喊、会讲话、会打打闹闹的吗？所以你得承认精神有胳臂和舌头，同身体是很相像的。全世界的人，包括犹太人在内，都要制造有身躯的神，其原因就在这里。就连我们自己，也有“圣灵”、“三位一体”和“上帝的三位”这些词汇，可见我们大多数人也是真正的神人同形同性论者。我承认，有人告诉过我们说上帝是无所不在的；可是，我们也相信空气是无所不在的，至少在大气层中是无所不在的；“精神”这个词就词源来说，不过是“气”和“风”的意思。只要你一经使人养成说话时常常说莫名其妙的词的习惯，此后，你要他们说什么，就可以很容易地使他们说什么了。

当我们对其他的物体有所行为的时候，首先就会感觉到，如果那些物体也对我们有所行为的话，其影响也同我们给予它们的影响是一样的。所以，人类一开始就认为所有一切影响他的东西都是有生命的。 由于他自己觉得不如那些物体强，由于他不知道它们的力量有多大，因此就以为它们的力量是大得没有限制的，并且，当他把它们想象为有躯体的东西时，就把它们看作是神了。 在太古的时候，人对万物都是害怕的，并且认为自然界的东西没有一样是死的。物质的观念其本身也是抽象的，因此在他们心中形成的速度之慢，也不亚于精神的观念。 他们认为宇宙中是充满了可以感知的神的。 星、风、山脉、河流、树木、城镇甚至房屋，全都是有灵魂、有神、有生命的。拉班的家神、印第安人的“曼尼佗”、黑种人的物神以及所有一切自然和人创造的东西都曾经做过人类最初的神；他们最早的宗教是多神论的，偶像就是他们最初的崇拜对象。只是在他们逐渐地把他们的观念加以概括，因而能够追溯到一个造物主，能够把包罗万象统一为一个单独的观念，并且懂得“实体”这个抽象之中最抽象的词的时候，他们才能理解独一无二地只有一个神。 所以，凡是信上帝的儿童，必然是

崇拜偶像的，或者，至少也是神人同形同性论者；只要有那么一次他在想象中以为是看见了上帝，他此后就不大用脑筋去思考他究竟是什么样子了。洛克先研究精神后研究身体的次序，其错误就在这里。

对实体一旦有了（我不知道怎样有的）抽象的观念，就会认为，要接受一个独一无二的实体，就必须假定它具有一些彼此排斥、互不相容的性质，例如思想和外延，其中有一个就是在本质上是可以分割的，而另一个则是一点也不能分割的。 此外，还要认为思想，或者换一个词来说，即感觉，是一种原始的性质，是同它所属的实体不可分离的；外延和实体的关系也是这样。由此可见，有生命的东西如果失去了这些性质之一，也就会失去它所属的实体，因此，死亡只不过是实体的一种分离罢了，而生命就是这两种性质相结合的时候，是由这两种性质所属的实体构成的。

现在来看一看两种实体的概念和神性的概念之间，看一看我们的灵魂对我们身体的作用的不可思议的观念和上帝对所有一切生物的作用的观念之间，还存在着多大的距离。创造、毁灭、无所不在、永生、无所不能和神性，这种种观念，既然是只有很少数的人看起来才既混乱又模糊，而一般人因为一点也不明白，所以也就不觉得有什么不清楚的地方，但为什么只有初步的感官活动，而且要接触什么才思想什么的青年人看起来又是那样费劲，也就是说看起来怎么会一点也不明白呢？在我们周围开凿许多无限的深渊也是徒然的，小孩子对它们是一点也不害怕的，他们小小的眼睛是看不出它们的深度的。在小孩子看来一切都是无限的，他们不知道哪一样东西是有限度的，其原因并不是由于他们的尺度特别长，而是由于他们的智力短。我甚至注意到，他们竟认为无限大是小于而不是大于他们所知道的空间的大小的。他们用脚而不用眼睛去估计一个广阔的空间；在他们看来，这个空间虽大，但并不是大于他们所能看到的范围，而只是大于他们所能走到的范围，如果你给他们讲上帝的力量怎么样大，他们也许以为充其量也不过是同他们爸爸的力量差不多。在任何事情上他们都是以他们的知识来衡量一切可能的大小的，因此他们认为你告诉他们的东西总是比他们所知道的东西小。 无知的人和智力薄弱的人所有的自然的判断力就是这样的。 哀杰克斯 [38] 之所以不敢和阿基里斯较量，而敢于向丘比特挑战，是因为他认识阿基里斯而不认识丘比特。一个自以为是人间最富有的瑞士农民，如果你告诉他国王是怎样一个人的话，他就会神气十足地问你国王在山上牧放的牛有没有一百条。

我早就料到，有许多读者会觉得奇怪，因为他们看见我从我的学生的童年时候起就一直跟随着他，但一点没有向他讲过宗教。在十五岁的时候，他还不知道他有一个灵魂，也许到了十八岁的时候，我认为还是不应该把这件事情告诉他，因为，如果他还没有到需要知道的时候就提早知道的话，也许他就永远不会真正地懂得了。

如果要我描写一件令人生气的蠢事的话，我就想描写一个冬烘先生用问答法给孩子们讲教条时候的情形；如果我想把一个孩子气得发疯的话，我就叫他给我讲解一下他所说的那些教条是什么意思。你也许会反对我说，基督教的教条大都是玄妙的，如果要等一个人的思想能够理解它们的时候才教他，那不仅是要等孩子长成大人，而且要等到那个人不在人世的时候才能教了。关于这一点，我首先要回答的是，有一些玄义不仅是人不能理解的，而且是不能相信的；如果不是教孩子们从小就学着撒谎的话，我看，用教条去教他们就没有什么好处。再说，要承认玄义，就至少要知道它们是不可思议的，而孩子们连这个概念也是不可能懂得的。当一个人还处在事事都觉得是很玄妙的年龄时，就无所谓玄妙了。

“要信上帝才能得救。”这个被误解了的教条导致人们以毒辣的手段消灭异己，而且使人养成爱说空话的习惯，因而学到一些虚无缥缈的东西，严重地摧残了人的理智。毫无疑问，要永远得救，就不能浪费一点点光阴；不过，如果翻来覆去地老是念几句话就可以永远得救的话，我就不明白我们为什么不可以让喜鹊和鹦鹉也像孩子们那样升入天堂了。

信仰的义务是含有履行这种义务的可能性的。没有信仰的哲学是错误的，因为它误用了它所培养的理智，而且把它能够理解的真理也抛弃了。但是，一个自称为信仰基督教的孩子，他有什么可信的呢？他只能相信他懂了的东西；他对你教他讲的那些话，是理解得这样的少，以至你拿相反的道理去教他，他也是马上会接受的。小孩子和许多成年人的信仰是一个地理问题。他们是不是生在罗马就比生在麦加的禀赋好呢？你告诉这个人说穆罕默德是代替神说话的人，他于是就跟着说穆罕默德是代替神说话的人；你告诉那个人说穆罕默德是一个恶棍，那个人也就跟着说穆罕默德是一个恶棍。 如果把两个人的位置换一下，这个人就会相信另一个人所相信的说法。我们能不能因此就把两个禀赋如此相像的人，一个送进天堂，一个投入地狱呢？ [39] 当

一个孩子说他信上帝的时候，他所信的并不是上帝，而是张三李四，因为是他们告诉他有一个世人都称之为上帝的东西；所以说他对上帝的信仰就如同幼里皮底斯所说的：

> 啊，丘比特！对于你，我只听说过
> 你的名，而未见过你这个神[40]。

我们认为，还没有成长到懂事的年龄就死去的孩子，是不会失去永恒的幸福的，因为天主教的教徒也认为，受过洗礼的孩子，即使没有听说过上帝，也是不会失去永恒的幸福的。因此，在有些情况下不信上帝也是可以得救的；这种情况发生在儿童时期或疯癫时期，因为这时候人的精神不能进行为了认识上帝而必须进行的活动。这里，我认为你和我之间的分歧在于：你认为孩子们在七岁的时候就能认识上帝，而我则认为他们即使到了十五岁也是不行的。我的看法是对还是不对，不能拿一个信条来判断，而必须简单地看一看自然的历史。

由上述原理也可以看出，这样的人即使到老年都没有信过上帝，只要他自己不是故意不信，就不能因为他没有信过上帝而剥夺他来生去见上帝的权利；我认为，他当然不是自己愿意成为这种故意不信上帝的人的。就疯人来说，你也承认疾病虽然是夺去了他们的精神能力，但没有剥夺他们做人的资格，因此也就不能剥夺他们享受上帝的恩惠的权利。既然如此，为什么那些从童年时候起即与世隔离而过着极端野蛮的生活的人，仅仅由于未获得只有与人交往才能获得的知识，你们就不同意他们也享受上帝的恩惠呢[42]？你们也许会说："那是因为要这样一个野蛮人把他的思想提高到能够认识真正的上帝，显然是不可能的。"理智告诉我们说，只有在一个人有意犯下错误之后，我们才应该给他以惩罚，我们绝不能把一个人的无可改进的愚昧无知看作是他的罪恶。由此可见，在永恒的正义面前，所有一切愿信上帝的人，如果他具备了一些必要的智慧的话，就算是信上帝了，而且，除了那些存心不接受真理的人以外，即使一个人不信上帝，也不应该因此就惩罚他。

我们不要向那些没有能力理解真理的人宣讲真理，因为那样做，等于是散布谬误。 他宁可对上帝一点观念都没有，而不可对上帝产生鄙俗的、荒诞的、侮辱的和不尊敬的观念：不知道上帝的存在，总不如亵渎上帝的害处大。忠厚的普卢塔克说："我宁愿人家认为世界上根

本就没有普鲁塔克这样一个人，而不愿人家说：‘普卢塔克为人既不公正又很妒忌，而且还是那样的专横，硬要人家去做那些做不到的事情。’” [43]

在孩子们的心中把上帝描画成奇形怪状的样子，其最大的坏处就是这些样子将终生留在他们的心中，甚至在他们长成大人的时候也认为上帝无非就是他们在儿童时期听到别人所讲的那个样子。我在瑞士曾经看见过一家人是这样地相信这个原理，以致那和蔼虔诚的母亲在他的儿子幼小的时候不向他讲宗教，怕的是他满足于这一点点粗浅的知识，到了懂事的年龄时就连更好的知识也不要了。这个孩子听人家讲到上帝的时候总是肃然起敬的，而一当他自己要讲上帝的时候，人家就制止他，好像这个事情太深奥，不是他那样的人可以讲的。 这样的忌讳引起了他的好奇心，同时，出于自尊心，他便如饥似渴地想望赶快有一个时候把大家硬不要他知道的神秘事情弄个明白。大家愈不向他讲上帝，愈不许他自己讲上帝，他反而愈是想知道上帝。 这个孩子觉得到处都看到上帝。 我担心的是：像这样故作神秘的样子，将过分地刺激一个青年人的想象力，把他的头脑弄得迷迷糊糊的，以致最后不是使他成为上帝的信徒，而是成为上帝的盲信者。

我们毫不担心爱弥儿会变成这个样子，因为他对所有一切超过他理解力的东西都一概不去过问，听到人家讲他不懂得的事物，他总是心不在焉。有好些事情他都认为与他不相干，即使再多一件事情也不至于使他感到为难；他之所以开始想知道这些重大的问题，不是因为他听见人家提出这些问题，而是因为他的智慧的自然发展促使他去进行这方面的研究。

我们已经观察过受过文化熏陶的人的心灵是通过什么道路走向这些神秘的境界的；我愿意承认，即使处在社会当中，也要到年岁稍长的时候才能自然而然地达到那个境界。 但是，由于社会中有许多不可避免的原因加速了人的欲念的发展，所以，如果不同时使调节欲念的智慧也迅速发展的话，我们就真会脱离自然的秩序，从而也将破坏其平衡。当我们无法控制一种东西过快的发展的时候，就必须让跟它有关的种种东西也以同样的速度发展，才能使秩序不至于混乱，才能使应当同时前进的东西不至于脱节，才能使人在一生当中时时刻刻都是那样的完善，不至于有时因为这种能力的过快发展使他成为这个样子，有时因为那种能力的过快发展使他成为那个样子。

我发现在这里遇到多么大的一个困难啊！而且，由于这个困难的发生不是因为事物的本身，而是因为那些面对这个困难的人懦弱无能，不敢解决，所以这个困难就愈来愈大了。 我们至少要敢于把这个困难提出来，我们要从这一点着手做起。一个孩子要受他父亲所信的宗教的教养，人们经常给他论证这种宗教不管怎样都是独一无二的真正的宗教，而其他的宗教则都是荒唐无稽的。在这个问题上，这种说法有没有说服力，纯粹看它是哪一个国家的人说的。一个土耳其人如果在君士坦丁堡说基督教是十分可笑的话，那就让他到巴黎来打听一下我们对回教的看法！特别是在宗教问题上，人的偏见是压倒一切的。可是我们，既然不让他受任何事情的束缚，既然不屈服于权威，既然不拿爱弥儿在其他地方他自己不能学懂的东西去教他，那么，我们要培养他信什么宗教呢？ 我们使这个自然的人加入哪一个教派呢？我觉得，对这个问题的回答是很简单的：我们既不叫他加入这一派，也不叫他加入那一派，而是让他自己正确地运用他的理智去选择。

在余烬掩盖的
火上，我向前迈进。

不要紧！我一直到现在都保持着我的热诚和信心，这就可以弥补我的考虑不周。我希望在必要的时候，它们能保证我不犯过失。读者诸君，你们别担心我会采取一个爱真理的人不屑于采取的小心翼翼的样子，我绝不会忘记我的方针，但是我每每要怀疑我的判断是否正确。 我在下面告诉你们的，不是我心里的想法，而是另外一个身份比我更高的人的想法。 我担保其中的事实都是真的，它们都是我所抄录的这段文章的作者的真实经验，是不是能够从这段文章中对我们所谈的问题得出一些有用的看法，那要由你决定。我建议你不要拿另一个人或我的感觉作为评判的尺度，我只是把它抄在这里供你研究。

“三十年前，在意大利的一个城市里，有一个离乡背井的年轻人穷困到了极点。他本来是一个加尔文派的教徒，但后来由于一时的糊涂，觉得自己流落异乡，谋生无术，为了糊口就改宗他教。在那个城市里有一所专为改宗的人设立的寓所，人家把他收容在那里。人们把宗教上争论的问题告诉了他，因而使他产生了他未曾有过的怀疑；人们使他知道了他本来不知道的罪恶，他听到了一些新奇的教理，看到了一些更新奇的风俗；他经历了所有这一切，险些儿成了它们的牺牲品。他企图逃跑，人们把他关起来；他口出怨言，人们就惩罚他。在

暴虐的人们的摆布之下，他发现自己因为不愿意犯罪反而被当作罪人来处理。一个没有经验的青年人第一次遇到强暴和不公正的事情时心中是多么愤怒，亲身经历过的人是体会得到的。 他眼里流出愤怒的眼泪，心里憋着怨气。 他向上天和世人诉说委屈，他向每一个人吐露真情，但没有一个人听他所说的话。他所遇到的都是那些专干他羞于见闻的恶事的歹徒或帮凶，他们嘲笑他不跟他们同流合污，他们鼓励他学他们的样子。要不是一位诚实的基督教牧师因事到那个寓所去，想到一个办法秘密地给他出主意的话，他也许就完全葬送在那里了。那个牧师很穷，需要大家的帮助，而被压迫的人则更需要他的帮助；他毫不迟疑地冒着为自己招来凶恶敌人的危险，帮助他设法逃跑。

“逃脱了灾难又陷入了贫穷，这个年轻人白白地同命运挣扎一阵。有一个时期他认为他是战胜了它，刚刚遇到一点点好运的时候，他就忘记了他的痛苦和他的恩人。他这种忘恩负义的行为不久就受到了惩罚，他所有一切希望都完全幻灭，他空度着青春的年华，他浪漫的思想败坏了他的一切。一方面他既没有足够的才能和办法去创造一条顺利的道路，既不知道克制自 己又做不来坏人，但另一方面又想得到许多无法得到的东西。他又重新陷入了穷困的境地，没有面包吃，没有地方住，快要饿死的时候，他才想起了他的恩人。

“他又回到他的恩人那里去，他找到了他，而且受到了很好的接待。 那位牧师一看见他就回想起他做过的一件好事，这种回忆始终是使人的心灵感到快慰的。这个牧师天生就是很仁慈和富于同情心的，他以自己的痛苦去体会别人的痛苦，优裕的生活并未使他的心肠变为铁石，知识的熏陶和豁达的德行使他的天性更加善良。他对那个年轻人表示欢迎，替他找到了一个住处，把他介绍到那里去住，而且还把自己的生活必需品分给他，勉勉强强地维持着两个人的生活。 不仅这样，那个牧师还教育他，安慰他，教他怎样苦苦撑持，耐心地度过逆境。你们这些有偏见的人啊，可曾想到这样的事情会出现在一个牧师的身上，会出现在意大利啊？

“这个诚实的基督徒是萨瓦地方的一个贫穷的牧师；由于青年时期的一次冒失的事情，同他的主教发生了龃龉，他越过阿尔卑斯山去寻找他在他的故乡找不到的谋生的道路。他并不是一个没有智慧和文化的人，同时，因为他长得俊秀，所以得到了许多人的照顾，并且被安置在一个官员的家里，教育他的儿子。他宁愿贫穷也不愿意寄人篱

下，他不善于应付阔气的人物。他在那位官员家里待的时间并不长久，然而在离开那里的时候，他并未失去人家对他的尊敬；由于他的生活高尚，为人们所爱戴，他一心想体面地回到主教那里去，请主教派他在山区做一个小小的牧师，以便在那里度过他的一生，他最终的志愿不过如此。

“他对这位流落异乡的年轻人自然而然地感到关心，并且仔细地对他进行了一番研究。他发现，不幸的命运已经使这个青年心灰意冷，耻辱和轻蔑使他完全丧失了勇气，他的骄傲已变成对世人的憎恨，认为人们不仁不义的行为全是由于他们天性的邪恶和道德的虚伪。 他认为宗教是自私的面具，而神圣的崇拜变成了虚伪的盾牌。他认为，在空洞无聊的争论中，天堂和地狱成了玩弄口舌和文字的对象，对上帝的庄严朴素的观念已经被人们胡乱的想象歪曲得不成样子；而且，当他认为要信仰上帝就必须抛弃上帝所赋予的理性的时候，他就对我们可笑的冥想和我们之所以冥想的目的同样地加以轻蔑。 由于他对事物的真相缺乏认识，不了解它们发生的原因，因此陷入了愚昧无知的境地，深深地看不起那些自以为比他知识丰富的人。

“把宗教忘记得一干二净，结果将导致忘记做人的义务。 这个浪子的心在这个过程上已经走了一半了。尽管他不是一个天生的坏孩子，但是由于怀疑和穷困逐渐地泯灭了他的天性，因此很快地把他拖上了毁灭的道路，使他习染了坏人的行径和无神论的道德观点。

“这样一种几乎是不可避免的邪恶，还没有达到不可收拾的地步。这个青年人也有一些知识，而且并不是完全没有受过教育的。他正处在年富力强的时候，沸腾的血液已开始使他的心灵趋于活跃，不为狂烈的感官所奴役。他的心依然像一张白纸。天生的廉耻心和怕羞的性情长期地束缚着他的心灵，其情形也像你这样百般地束缚你的学生。他所见到的那些彻底堕落和不体面的恶行，不仅没有刺激反而遏制了他的想象力。在很长的时期中，他之所以能够保持天真完全是由于他对事物的憎恶而不是由于他自己的德行；天真的心是只有在令人迷醉的引诱之下才会受到败坏的。

“牧师看出了这种危险，也想到了解脱的办法。 困难没有使他退缩。他以他能够做这件工作而感到愉快，他决心要把它完成，决心要使他从罪恶中拯救出来的这个人恢复美德。 他采取欲擒先纵的办法实

行他的计划。崇高的动机鼓起了他的勇气，使他想出了同他的热心相配合的方法。 不论结果怎样，他相信他的时间都不会白白地浪费。当一个人一心一意做好事情的时候，他最终是必然成功的。

“他首先从取得这个新皈依的人的信任开始做起，他不吹嘘他对他的恩惠，他不硬要他做这样或那样的事情，他不向他唠唠叨叨地说教，他始终使自己能够为他所了解，而且降低自己，同他处在平等的地位。当我们看见一个严肃的人自己愿意去做顽皮的人的同伴，当我们看见有道德的人为了彻底战胜放纵的人，就顺着放纵的人的步调去做，我觉得，我们是必然为这种情景所感动的。当那个年轻人糊里糊涂地来向他说一些乱七八糟的心事的时候，他用心地听着，让他谈个畅快；除了不赞同坏事以外，他对他所说的一切都深感兴趣；他从来不冒冒失失地责备他，以免打断了他的话头，使他感到难过；当那个年轻人高兴地发现牧师在倾听他的时候，他便乐意地把他心中想说的话都说出来了。这样一来，他把他所做的事情从头到尾地都讲清楚了，而他还以为一点也没有说咧。

“把这个年轻人的情感和性格仔细地研究一番之后，牧师认为，虽然从年龄上看不能说他是一个无知的人，但是他已经完全忘记他应当知道的一切事情，由于命运乖戾而蒙受的羞辱，扼杀了他心中真实的善恶观。一个阶段的堕落就能夺去灵魂的生命，当一个人成天为衣食而挖空心思的时候，是听不到内心的声音的。 为了挽救这个濒于道德死亡的年轻人，牧师就首先从唤起他的自爱心和自尊心着手做起：他给他指出只要善于利用他的才能就可以获得美好的前程，他用别人的良好行为去激发他心中敦厚的热情；由于他使那个年轻人对行为良好的人产生了敬佩心，因而也就使他产生了学习那些良好行为的愿望。为了使他在不知不觉中摆脱那种疏懒浪荡的生活，牧师就选了一些书籍中的要点叫他抄写，假称他自己需要阅读这些摘录的语句，从而在他的心中培养了高尚的知恩的情感。牧师间接地利用那些书籍去教育他，使他自己充分地看重自己，而不自暴自弃地认为自己是一个一无用处的人。

“从一件小事情上就可以看出这个仁慈的人尽管在表面上没有进行教育，然而他是多么巧妙地使他的学生在不知不觉中摆脱了堕落的境地。这位牧师一向是人人公认为十分廉洁和十分谨慎的人，所以有些人宁可把他们乐捐的东西交给他而不交给城里富裕的牧师。一天，有

人拿一些钱给他去分给贫民，而那个年轻人也厚着脸皮说自己是穷人，请他分一点钱给他。‘不，'那个牧师说，‘我们已经成了弟兄，你就是我家里的人，我不应该拿这笔钱供自己使用。'然后，他按照那个年轻人所要的钱数，把自己口袋里的钱掏出来给他。这样的教训，是不能不使那些尚未彻底败坏的青年铭记在心的。

“我用第三人称来讲，已经讲得不耐烦了，这样小心的做法完全是多余的；因为，亲爱的朋友，你们已经觉察到这个不幸的逃亡异乡的人就是我自己。我现在认为，我不会再像青年时期那样地胡闹，所以我敢于承认我以前所做的胡闹行为；而那个把我从堕落的境地中挽救出来的人，是值得我在这里再受一点羞辱以赞扬他的恩情的。

“在这位可敬的老师的个人生活中，我印象最深的是：他德行高洁而不虚伪，他心地仁慈而不优柔，他说话坦率，言行始终一致。我从来没有看见过他追问他所帮助的那些人是不是做晚祷，是不是常常忏悔，是不是在指定的日子里守大斋，是不是守小斋；他也不强要他们答应他类似这样的条件，然而，要是不履行这些条件的话，他纵然饿死，也休想其他的信徒来帮助他的。

“看到他这些行为，我深受鼓舞，因此，我不仅不在他面前表现一个刚刚皈依的人的那种装出来的热心，反而不向他隐瞒我的种种想法，而且，从来没有因此就受到过他的责难。 我有时候对自己说：‘他之所以不过问我为什么这样不关心我所改宗的教派，是因为他发现我对我小时候所信奉的宗教也同样是毫不关心的，所以他认为我这种轻蔑的态度不是一个教派问题。'但是，当我偶尔听见他赞同同天主教教义相反的教理，当我看见他好像藐视它的一切形式的时候，我心里又是怎样想的呢？要是我曾经有那样一次看见过他对他表面上似乎是不大重视的仪式随随便便应付了事的话，我也许就认为他是一个虚伪的基督徒了；但是，由于我深深知道他即使无人在场的时候，他也像在公开场合那样恪尽牧师的职责，所以我就不知道应该怎样判断这些矛盾的现象了。除有一个过失曾使他有失体面，而后来又不能彻底弥补以外，他的生活是可以作为我们的模范的，他的行为是无可指摘的，他的话是很诚恳和合乎情理的。由于我同他十分地亲密相处，因此我对他一天比一天地更加尊敬；他对人处处关怀的行为，赢得了我的心，从而使我急于要找一个机会知道他是根据什么原则才始终如一地过着这样奇异的一生的。

“这个机会等了很久才到来。 在吐露心怀以前，他先致力于使他在他的弟子的心灵中撒播的理智和善意的种子生发幼苗。在我身上最难克服的是一种愤世嫉俗的骄傲心理，是对世界上的富人和幸运的人的一种痛恨，好像他们都是牺牲了我才发财走运的，好像他们的所谓幸福都是从我这里夺过去的。青年时期的狂妄的虚荣心碰到羞辱的钉子，因而使我更易于爆发愤怒的脾气；我的老师殚思竭虑地使我恢复了我的自尊心，然而这种自尊的心理反而使我骄傲起来，觉得世人比以前是更加邪恶，我不仅看不起他们，而且还恨他们。

“他不直接打击我这种骄傲的心理，而只是防止它使我的心肠变成铁石；他不阻止我自己尊重自己，而只是使我不要因为自尊就看不起邻人。由于他常常揭开虚假的表面，给我指出在表面掩盖之下的真正的痛苦，因此使我对我的同伴的过失深为惋惜，使我对他们的苦楚表示怜悯，使我同情他们而不妒忌他们。由于他对他自己的弱点深有体会，因此对别人的弱点极为同情，认为世人都是他们自己的罪恶和别人的罪恶的牺牲者；他发现穷人在富人的桎梏之下呻吟，而富人又在偏见的桎梏之下呻吟。‘相信我，'他说道，‘我们的幻象不仅不能掩盖反而增加了我们的痛苦，因为它们使本来没有什么价值的东西变成了珍品，使我觉得缺少这样又缺少那样，但实际上，要是没有那些幻象，我们就不会觉得缺少什么东西了。心灵的宁静，在于把所有一切扰乱这种宁静的东西都不放在眼里。事事把生活放在第一位的人，是最不会享受生活的；而一个人如果汲汲于谋求幸福，他往往会落得极其不幸的。'

“‘啊！'我沉痛地叫道，‘你把事情描写得多么黯淡呀！ 如果要摒弃一切的话，我们为什么要生到世界上来呢？如果把美好的生活也要看作粪土的话，谁能认为是过得幸福的呢？"我，'有一天，牧师以使我惊异的声调回答道。‘你也是幸福的！运气这样不好，又这样的贫穷，流落异乡，遭受迫害，你是多么幸福呀！你做了些什么事情才得到这种幸福的呢？我的孩子，'他接着又说道，‘我愿意告诉你。'

“我于是明白，他听了我的表白之后，也想向我表白他的内心。‘我要披肝沥胆、坦坦白白地对你述说真情，'他拥抱我，告诉我说，‘你将要看到的，即使不是真实的我，至少也是我自己心目中的我。 当你听完我整个的信仰自白的时候，当你详细了解我的心灵境界的时候，你就可以知道我为什么认为我自己是很幸福的，如果你也像

我一样想法的话，你就会明白应当怎样做才能获得幸福。不过，这些话不是一时说得完的，要向你陈述我对人的命运和生命的真正价值是怎样看法的，需要一些时间，让我们找一个合适的时间和地方安安静静地谈一谈。'

“我流露出急于要他告诉我的心情。于是，便约定我们至迟也不能迟过明天的早晨。那时候正当夏天，我们天亮就起身。他把我带到城外的一个小山上，山脚下波河的水蜿蜿蜒蜒地冲洗着肥沃的河岸，阿尔卑斯山的巨大的山脉远远地俯瞰着田园，旭日照耀着原野，在地上投下树木、丘陵和房屋的长长的阴影，用千万道光辉装点着这幅我们人类的眼睛所能看到的最美丽的画图。我们可以说，大自然之所以这样把它整个的灿烂景象展现在我们眼前，就为的是要我们以它作为我们的话题。我们在这里默默地观赏一会儿景色之后，这位心地平和的人就开始向我这样讲了。”

信仰自白

一个萨瓦省的牧师述

我的孩子，别指望我给你讲什么渊博的学问或艰深的道理。我不是一个大哲学家，而且也不想做大哲学家。但是我多少有些常识，而且始终爱真理。我不想同你争论，更不打算说服你，我只向你把我心中的朴朴实实的思想陈述出来就行了。你一边听我谈话，一边也问问你自己的心，我要求于你的，就是这一点。如果我错了，我也错得很诚实，因此，只要不因为我错了就说我犯了罪，就可以了。如果你也诚实的话，即使是错了，也不会造成多大的危害。如果我的想法是对的，那是因为我们有共同的理性，我们同样有倾听理性呼声的愿望。你为什么不像我这样想呢？

我生在一个贫苦的农家，我的出身注定我是要干庄稼活儿的；但是，人们认为，如果我去做牧师，以这门职业糊口的话，也许要好一点，因此就想了一个办法，使我能够去学牧师。当然，无论是我的父母或我自己都很少想到要以此去寻求美好、真实和有用的学问，我们

所想到的只是一个人为了得到牧师的职位所需要的知识。别人要我学什么，我就学什么；别人要我说什么，我就说什么；我照人家的意思去做，于是我就做了牧师。但是，我不久就意识到，在答应我自己不做俗人的时候，我许下了我不能遵守的诺言。

人们告诉我们说，良心是偏见的产物，然而我从经验中知道，良心始终是不顾一切人为的法则而顺从自然的秩序的。要想禁止我们做这样或做那样，完全是徒然的；只要我们所做的事是井然有序的自然所允许的，尤其是它所安排的，则我们就不会受到隐隐的良心的呵责。啊，我的好孩子，现在大自然还没有来启发你的官能，愿你长久地停留在这幸福的状态，因为在这种状态下，自然的呼声就是天真无邪的声音。你要记住，在它还没有教你以前，你提前去做，远比抗拒它的教导更违反它的意旨；因此，为了能够在屈服于邪恶的时候而不犯罪，就必须首先学会抵抗邪恶。

从我的少年时候起，我就把婚姻看作是第一个最神圣的自然的制度。由于放弃了结婚的权利，所以我决心不亵渎婚姻的神圣；因为，不管我受了什么样的教育和读了什么样的书，我始终过着有规律的简单的生活，所以在我的心灵中还保持着原始的智慧的光辉：世俗的说法没有使它们遭受蒙蔽，我的贫穷的生活使我远远地离开了罪恶的诡辩的引诱。

正因为有了这个决心，我才遭到了毁灭；我对婚姻的尊重暴露了我的过失，做了丑事便要受应得的惩罚：我被禁闭，又被革除了职务。我之所以遭遇这样的祸害，是因为我犹豫狐疑而不是因为我不能自制；根据人们对我可羞的事情提出的责难来看，我有理由相信，犯的过失愈大，反而愈能逃避惩罚。

一点点这样的经验就可以使一个有头脑的人产生很多的思想。由于种种悲观的看法打破了我对正义、诚实和做人的种种义务的观念，因而我每天都要抛弃一些我已经接受的思想；我心中余留的思想已不足以形成一个完整的体系，所以我逐渐地对明显的原理也感到有些模糊，以至最后弄得我不知道应该怎样想法才好，落到了你现在的这种境地。所不同的是：我的怀疑是由于年岁愈益增长的结果，它是经过许多困难之后才产生的，因此也是最不容易打破的。

我心性不定，抱着笛卡尔[44]认为为了追求真理所必须抱有的那种怀疑。这种状态是不堪持久的，它使人痛苦不安，除非有罪恶的倾向和懒惰的心灵，是不愿意这样下去的。我的心尚未败坏到竟然乐于处在这种状态；一个人如果爱他自身更甚于爱他的财富的话，就能保持他运用思想的习惯。

我在心中默默地沉思人类悲惨的命运，我看见它们漂浮在人的偏见的海洋上，没有舵，没有罗盘，随他们的暴风似的欲念东吹西打，而它们唯一的领航人又缺乏经验，既不识航线，甚至从什么地方来到什么地方去也不知道。我对自己说："我爱真理，我追求它，可是我找不到它，请给我指出它在哪里，我要紧紧地跟随它，它为什么要躲躲闪闪地不让一个崇敬它的急切的心看见它呢？"

虽然我常常遭遇巨大的痛苦，但我的生活从来没有像在这段混乱不安的时期中这样的闷闷不乐。在这段期间里，我对这也怀疑，对那也怀疑；经过长久的沉思默想之后，我所得到的不过是一些模模糊糊不能肯定的东西，对我的存在的原因和尽我的职责的方式的矛盾的看法。

要怎样才能成为一个既要固执一说，又要诚实的怀疑论者呢？这我不明白。这样的哲学家，也许是从来没有过，如果有的话，也是人类当中最不幸的人。如果对我们应当知道的事物表示怀疑，对人的心灵是有强烈的戕害的。它不能长久地忍受这种戕害，它在不知不觉中要做出这样或那样的决定，它宁可受到欺骗，而不愿意对什么都不相信。

使我倍加为难的是：我是由一个武断一切、不容许任何怀疑的教会养大的，因此，只要否定了一点，就会使我否定其余的一切东西，同时，由于我不能接受那样多荒谬的决断，所以连那些不荒谬的决断我也通通摒弃了。当人们要我完全相信的时候，反而使我什么都不相信，使我不知道怎样办才好。

我请教许多哲学家，我阅读他们的著作，我研究他们的各种看法，我发现他们都是很骄傲、武断、自以为是的，即使在他们所谓的怀疑论中，他们也说他们无一不知，说他们不愿意追根究底，说他们要彼此嘲笑；最后这一点，所有的哲学家都是具有的，所以我觉得，

这一点也就是他们唯一说得正确的地方。他们得意洋洋地攻击别人，然而他们却没有自卫的能力。如果衡量一下他们所说的道理，他们的道理都是有害于人的；如果问他们赞成哪一个人的说法，每一个人就说他赞成他自己；他们是为了争论才凑合在一起，所以听他们的那一套说法，是不可能解除我的疑惑的。

我想，看法之所以如此的千差万别，人的智力不足是第一个原因，其次是由于骄傲的心理。我们没有衡量这个庞大的机器的尺度，我们无法计算它的功能；我们既不知道它最重要的法则，也不知道它最后的目的；我们不了解我们自己，我们不懂得我们的天性和我们的能动的本原；我们连人是一个简单的存在还是一个复合的存在也不晓得；我们周围都是一些奥妙莫测的神秘的东西，它们超过了我们所能感知的范围；我们以为我们具有认识它们的智力，然而我们所具有的只不过是想象力。每一个人在走过这想象的世界的时候，都要开辟一条他自认为是平坦的道路，然而没有一个人知道他那条道路是不是能达到目标。我们希望了解一切，寻个究竟。只有一件事情我们不愿意做，那就是：承认我们对无法了解的事情是十分的无知。我们宁可碰碰运气，宁可相信不真实的东西，也不愿意承认我们当中没有一个人能够理解真实的东西。在造物主让我们去争论的一个无边无际的大整体中，我们只是一个渺小的分子，所以企图断定它是什么样子和我们同它的关系，完全是妄想。

即使哲学家们有发现真理的能力，但他们当中哪一个人对真理又感到过兴趣呢？每一个人都知道他那一套说法并不比别人的说法更有依据，但是每一个人都硬说他的说法是对的，因为那是他自己的。在看出真伪之后，就抛弃自己的荒谬的论点而采纳别人所说的真理，这样的人在他们当中是一个也没有的。哪里找得到一个哲学家能够为了自己的荣誉而不欺骗人类呢？哪里去找在内心深处没有显扬名声的打算的哲学家呢？只要能出人头地，只要能胜过同他相争论的人，他哪里管你真理不真理？最重要的是要跟别人的看法不同。在信仰宗教的人当中，他是无神论者，而在无神论者当中，他又是信仰宗教的人。

经过这样的思考之后，我得到的第一个收获是了解到：要把我探讨的对象限制在同我有直接关系的东西，而对其他的一切则应当不闻不问，除了必须知道的事物以外，即使对有些事物有所怀疑，也用不着操我的心。

我还了解到，哲学家们不仅没有解除我的不必要的怀疑，反而使那些纠缠在我心中的怀疑成倍地增加，一个也得不到解决。所以我只好去找另外一个导师，我对自己说："请教内心的光明，它使我所走的歧路不至于像哲学家使我走的歧路多，或者，至少我的错误是我自己的，而且，依照我自己的幻想去做，即使堕落也不会像听信他们的胡言乱语那样堕落得厉害。"

于是，我扪心自问地把我出生以来一个接一个地影响过我的种种看法回想了一下，我发现，尽管它们当中没有哪一个是明确到能够直接令人信服的地步，但它们具有或多或少的盖然性，因之我们的内心才对它们表示不同程度的赞成或不赞成。根据这一点，我把所有一切不同的观念做了一个毫无偏见的比较，我发现，第一个最为共通的观念也就是最简单和最合理的观念，只要把它列在最后面，就可以取得大家一致的赞同。我们设想所有古代和现代的哲学家对力量、偶然、命运、必然、原子、有生命的世界、活的物质以及各种各样的唯物主义说法是透彻地先做了一番离奇古怪的研究的，而在他们之后，著名的克拉克 [45] 终于揭示了生命的主宰和万物的施予者，从而擦亮了世人的眼睛。这一套新的说法是这样的伟大、这样的安慰人心、这样的崇高、这样的适合于培养心灵和奠定道德基础，而且同时又是这样的动人心弦、这样的光辉灿烂、这样的简单，难怪它会得到人人的佩服和赞赏，而且在我看来，它虽然也包含人类心灵不可理解的东西，但不像其他各种说法所包含的荒唐东西那么多！我对自己说："它们都同样有不可解决的疑难，因为人的心灵太狭窄，不能把所有的疑难都加以解决，所以不能拿疑难来说明我们否定这个或那个说法的理由；但是它们所依据的直接的证据却有极大的差别！"上面这个说法既然把一切都解释清楚了，同时只有它所有的疑难不如其他说法的疑难多，我们岂不是可以选择这个说法吗？

由于我把我心中对真理所怀抱的爱作为我的全部哲学，由于我采用了一个既简单容易又可以使我撇开空空洞洞的论点的法则作为唯一的方法，因此我按照这个法则又检验了我所知道的知识，我决定把我不能不真心实意地接受的种种知识看作是不言而喻的，把同它们似乎是有必然的联系的知识则看作是真实的；至于其余的知识，我对它们则保持怀疑，既不否定也不接受，既然它们没有实用的价值，就用不着花我的心思去研究它们。

但是，我是怎样一个人呢？我有什么权利去评判事物呢？是什么东西在决定我作出这样或那样的判断呢？如果它们是由于我所接受的印象硬要我非那样判断不可的话，则我进行的这番探讨就是徒然浪费精力；要么就彻底探讨，否则就不去管它们，让它们自行得出一个结果。因此必须首先把我的目光转向我自己，以便了解我要采用的工具，了解我把它用起来有多大的把握。

我存在着，我有感官，我通过我的感官而有所感受。这就是打动我的心弦使我不能不接受的第一个真理。我对我的存在是不是有一个特有的感觉，或者说，我是不是只通过我的感觉就能感到我的存在？这就是我直到现在还无法解决的第一个怀疑。因为，由于我或者是直接地或者是通过记忆而继续不断地受到感觉的影响，我怎么就能知道“我”的感觉是不是独立于这些感觉之外的，是不是不受它们的影响呢？

我的感觉既能使我感知我的存在，可见它们是在我的身内进行的；不过它们产生的原因是在我的身外，因为不论我接受与否，它们都要影响我，而且，它们的产生或消灭全都不由我作主。这样一来，我就清清楚楚地认识到我身内的感觉和它们产生的原因（即我身外的客体）并不是同一个东西。

因此，不仅存在着我，而且还存在着其他的实体，即我的感觉的对象；即使这些对象不过是一些观念，这些观念也并不就是“我”。

我把我所感觉到的在我身外对我的感官发生作用的东西都称为“物质”；在我看来，物质的一切分子都将结合成单个单个的实体，所以我把物质的分子称为“物体”。这样一来，我认为唯心论者和唯物论者之间的一切争论都是没有什么意义的，他们所说的物体的表象和实际之间的区别完全是想象的。

现在，我对宇宙的存在也像对我自己的存在一样，是深信不疑的。此后，我要进一步思考我的感觉的对象；当我发现我有能力把它们加以比较的时候，我觉察到我赋有一种活的力量，而以前我是不知道我有这种力量的。

知觉，就是感觉；比较，就是判断；判断和感觉不是一回事情。通过感觉，我觉得物体是一个个孤立分散地呈现在我的眼前的，其情

形也像它们在大自然中的情形一样；通过比较，我就把它们挪动了一下，可以说是移动了它们的位置，我把它们一个一个地叠起来，以便说出它们的异同，同时再概括地说出它们的关系。依我看来，能动的或聪慧的生物的辨别能力是能够使“存在”这个词具有一种意义的。我在那仅有感觉的生物中是没有找到过这种能够进行比较和判断的智力的，我在它们的天性中也没有发现过这种智力。这种被动的生物可以分别地感觉每一种客体，甚至能感觉出由两个物体合成的整体，但是，由于它没有能力把客体一个一个地叠起来，所以它就无法把它们加以比较，它就无法对它们进行判断。

在同一时间内看见两种物体，这并不等于就发现了它们的关系或判明了它们的差异；看到几个互不相连的物体，也不等于数清了它们的数目。我可以在同一个时刻具有一根长棍子和一根短棍子的观念，虽然我没有把它们加以比较，也不是经过判断而看出这根棍子比那根棍子短的，正如我一下就看完了我整个的一只手而没有计算有多少手指一样[46]。“长一点、短一点”这类比较的观念，以及“一、二等等”数目的观念当然不是感觉，虽然我只能够在有所感觉的时候才能产生这些观念。

有人告诉我们说，有感觉的生物能够借各种感觉之间的差异把它们互相加以区分，这种说法是需要解释一下的。当感觉是互不相同的时候，有感觉的生物是可以凭它们的差异而区别它们；当它们是互相近似的时候，有感觉的生物之所以能够区分它们，是因为它觉察到它们是互相独立的。否则，在同时发生的一种感觉中它怎样去区别两个相等的事物呢？它必然要把那两种东西混淆起来，看作是同一个东西，特别是按照有一种说法来看更是这样，因为这种说法认为空间的表象感觉是没有外延的。

当我们发现两种需要加以比较的感觉的时候，我们已经有了它们的印象了，对每一个客体都有所感觉了，对两个客体都有所感觉了，但不能因此就说我们已经感觉到了它们的关系。如果对这种关系的判断只是一种感觉，而且唯一无二地是得之于客观对象的本身，则我们的判断就不会出错误，因为我所感知的是我有所感觉的东西，所以绝对不会有差错。

那么，我为什么会搞错这两根棍子的关系，特别是搞不清楚它们是不是相像呢？例如，当短棍子只有长棍子的四分之一那么长的时候，我为什么会以为它有长棍子的三分之一那么长呢？形象（即感觉）为什么同标本（即事物）不相符合呢？这是因为进行判断的时候我是主动的，而进行比较的时候我的活动出了错误，我的理解力在判断关系的时候又把它的错误同显示客观事物的真实的感觉混淆起来了。

除此以外，我认为，如果你曾经想过的话，还有一点是一定会使你感到惊奇的，那就是：如果我们在运用我们的感官方面完全是消极的，那么，它们之间就不可能互通声气，我们就无法认识到我们所摸到的物体和我们所看到的物体是同一个东西。我们要么就一点儿也感觉不到我们身外的任何东西，要么就会感觉到是五种可以感知的实体，而没有任何办法可以辨别出来它们原来是同一个东西。

我心灵中所具有的这种归纳和比较我的感觉的能力，不管别人给它一个这样或那样的名称，不管别人称它为“注意”也好，或者称它为“沉思”也好，或者称它为“反省”也好，或者爱怎样称它就怎样称它，它始终是存在于我的身上而不存在于事物的身上，而且，尽管是只有在事物给我以印象的时候我才能产生这种能力，但能够产生它的，唯独我自己。我有所感觉或没有感觉，虽不由我作主，但我可以或多或少地自由判断我所感觉的东西。

所以，我不只是一个消极被动的有感觉的生物，而是一个主动的有智慧的生物；不管哲学家们对这一点怎样说，我都要以我能够思想而感到荣耀。我只知道真理是存在于事物中而不存在于我对事物进行判断的思想中，我只知道在我对事物所作的判断中，“我”的成分愈少，则我愈是接近真理。因此，我之所以采取多凭感觉而少凭理智这个准则，正是因为理智本身告诉过我这个准则是正确的。

现在，可以说我对我自己已经是深有信心，所以我要开始观看我身外的事物，我胆战心惊地发现我被投入了这个巨大的宇宙之中，迷迷茫茫不识路径，宛如淹没在一望无边的生物的海洋里，既不知道它们是什么样子†，也不知道它们之间以及它们和我有哪种关系。我研究它们，观察它们；而我想到应该拿来同它们加以比较的第一个对象，就是我自己。

所有一切我通过感官发现的东西都是物质，而我就根据这一点，从可以感知的性质中去推论物质所具有的根本特性，因为是这些特性使我发现物质的，而且这些特性是同物质分不开的。我看[47]见它时而运动，时而静止[48]；我由此断定无论静止或运动对物质来说都不是非有不可的本质；而运动由于是一个动作，所以是静止状态已经不存在了的原因的结果。因此，在没有什么东西对物质发生作用的时候，它是一点也不动的；正是因为这个缘故，它才对静止或运动都是无可无不可的，但是，它的自然的状态是处于静止的。

我发现物体有两种运动，即：因他物的影响而发生的运动和自发的或随意的运动。在第一种运动中，动因是存在于运动的物体之外的，而在第二种运动中，动因是存在于运动的物体之内的。然而我并不因此就认为像钟表这类东西的运动是自发的，因为，如果没有外界的东西使发条对钟表起作用的话，它就休想开动机器和转动指针。同样，我也不同意人家所说的液体的运动是自发的，更不同意说什么使液体产生流动性的火是自发运动的[49]。

你也许会问我动物的运动是不是自发的；我告诉你，这我不晓得，不过，用类推的方法看来，可以说它是自发的。你也许还要问我怎么会知道有一些运动是自发的；我告诉你，我之所以知道有这种运动，是因为我感觉到了它。我想运动我的胳臂，我就可以运动它，这里除我的意志以外，就不需要任何其他的直接的原因。谁要是想提出一个什么理由来使我不相信我身上的这种感觉的话，也是办不到的，它比一切证据都更为显明；要不然，你就给我证明一下我不存在。

如果在人的活动中没有任何自发性，如果世界上发生的事情也通通没有任何自发性，那么，我们就更难想象出它们的种种运动的第一个原因。我个人的看法是这样的：物质的自然状态是静止的，它本身是没有任何活动力的，当我看见一个运动着的物体的时候，我马上就会设想它要么是一个有生命的物体，要么它是因为其他物体的影响才运动的。我心里是根本不承认无机物可以自行运动或使他物运动的。

然而这个肉眼可以看见的宇宙是物质，是分散而无生命的[50]物质，就其整体来说，它并不像一个有生命的物体那样各部分是连在一起、有组织、有共同的感觉的，比如我们虽然是这个整体的分子，但

是我们也毫不觉得是在这个整体之中。这个宇宙是运动着的，而且在它井然有序、快慢均匀的运动中是受着固定不变的法则的约束的，它没有我们在人和动物的自发的运动中所见到的那种自由。所以，这个世界并不是一个能自行运动的巨大的动物，由此可见，在它的运动中必然有我尚未发现的某种外在的原因；然而内心的信念使我觉得这个原因是这样的明显，以至我不能不在看到太阳运行的时候设想有一种力量在推它，不能不在地球旋转的时候，我简直觉得看见了那只转动它的手。

如果我对一些普遍的法则，还没有看出它们同物质的主要关系，就硬要接受的话，我有什么心得呢？这些法则既然不是真实的存在，不是实体，所以它们必然有我所不知道的另外一种基础。经验和研究使我们认识到运动的法则；这些法则能确定结果，然而不能表明其原因；它们不足以解释世界上的森罗万象和宇宙的运行。笛卡尔用几个骰子构成天和地，但是他不能使骰子动起来；如果不借助旋转运动的话，他也无法使它的离心力发生作用的。牛顿发现了万有引力定律，但是，单单用这个引力，是马上会使宇宙缩成一块不动的东西的，因此在这个定律之外，他还要加上一种推力才能说明天体的曲线。请笛卡尔告诉我们，是什么物理的法则在使他的旋涡体旋转；请牛顿给我们指出，是谁的手把行星投到它们轨道的切线上的。

运动的第一原因不存在于物质内部，物质接受运动和传送运动，然而它不产生运动。我愈是对自然力的作用和反作用的互相影响进行观察，我愈是认为，我们必须一个结果接着一个结果地追溯到某种意志中去寻找第一原因；因为，如果是假设一连串数不清的原因的话，那就等于假设没有任何的原因。总之，所有一切不是因为另外一个运动而产生的运动，是只能来自一个自发的、自由的动作的；没有生命的物体虽在运动，但不是在活动，没有哪一个真正的活动是没有意志的。这就是我的第一个原理。我相信，有一个意志在使宇宙运动，使自然具有生命。这是我的第一个定理，或者说我的第一个信条。

一个意志怎样产生物质的和有形的活动呢？这我不知道，但是我在我本身中体验到它产生了这种运动。我想做什么，我就可以做什么；我想移动我的身体，我的身体就移动起来；但是，谁要是说一个没有生命的静止的物体能自行活动或产生运动的话，那是不可理解的，而且也是从来没有见过的。我是通过意志的活动而不是通过意志

的性质去认识意志的。我把这种意志看作动因；但是，要是把物质想象为运动的产生者的话，那就等于是想象没有原因的结果，就等于是没有想象。

要我想象我的意志是怎样运动我的身体的，也像要我想象我的感觉是怎样影响我的心灵一样，是不可能的。我甚至不知道在这两个神秘的事物中，为什么有一个显得比另一个易于解释。至于我，不论是在被动或是在主动的时候，我都认为，两种实体的联合法是绝对不可理解的。然而，奇怪的是，人们正是因为不可理解才把两种实体混合起来，好像在性质上这样不同的两种运动按一个单独的主体比按两个主体更好解释似的。

不错，我所设的定理是很模糊的，然而它终究说出了一个道理，而且也没有任何同理性和经验相背驰的地方。我们对于唯物论也能这样说吗？如果说运动是物质的本质，那么，它就同物质是不可分的，它在物质中始终保持同样的程度，在物质的每一个部分中始终是那个样子，它不可传导，它既不能增加也不能减少，而且，我们根本就不能设想有任何静止的物质，这几点难道还不明白？如果有人告诉我说，运动并不是物质不可或缺的，然而是必然的，我认为，这个人是企图换一个说法来骗我，这种说法即使含有更多的意义，也是很容易驳斥的。因为，要是物质的运动来自物质的本身，则它是物质的本质；要是它来自外在的原因，则只有在动因对物质发生作用的时候，物质才必然运动：谈到这里，我们又回到第一个难题了。

普遍的和抽象的观念是人们产生大错误的根源，形而上学的呓语从来没有使人发现过一个真理，它使哲学充满了许多的谬论，只要我们剥去那些谬论的华丽辞藻，我们马上就会觉得有了那些谬论是很可羞的。请你告诉我，我的朋友，当别人向你谈论什么扩及于整个大自然中的盲目的力量的时候，他是不是给你的心灵带来了真实的观念。他们以为用“宇宙力”、“必然的运动”这一类含糊的字眼就可以阐明什么东西，其实他们什么也没有阐明。所谓运动，也就是从一个地方移到另一个地方的意思；没有哪一种运动是没有方向的，因为一个单独的个体是不可能同时向四面八方运动的。所以，我们要问物质必然向什么方向运动呢？构成物体的物质，其运动是不是快慢均匀的，换句话说，每一个原子是不是有它自己的运动？按照第一个观念，整个宇宙必然形成一个不可分割的硬块；按照第二个观念，它就会成为一种

稀散而不凝合的流体，即使两个原子要结合起来也是绝不可能的。整个物质的共同的运动朝什么方向？它是按直线运动还是绕圆周运动？是向上还是向下？是向左还是向右？如果物质的每一个分子有它特殊的方向，那么，所有这些方向和差别的原因何在？如果物质的每一个原子或分子只能够绕着它自己的中心旋转，那么，任何一个原子或分子都无法脱离它的原位，从而就不可能有传导运动，何况这种圆周形运动也需要遵循一个确定的方向。凭抽象的办法说物质在运动，这无异是在说毫无意义的废话；如果认为它有既定的运动，那就需要假设一个决定这种运动的原因。特殊的事例愈举得多，我就愈需解释一些新的原因，以至永远也找不到一个指挥它们的共同的动因。我不仅不能想象在原素的偶然的联合中有什么秩序，而且不能想象其中有什么斗争，所以，在我看来，宇宙的混乱比之宇宙的谐和更难想象。我知道，世界的结构是人的心灵所不能理解的；但是，只要一个人想把它解释一番，那就需要讲出一些人们能理解的东西。

如果运动着的物质给我表明存在着一种意志，那么，按一定法则而运动的物质就表明存在着一种智慧，这是我的第二个信条。进行活动、比较和选择，是一个能动的和有思想的实体的动作；这个实体是存在着的。“你看见它存在在什么地方？”你这样问我。不仅存在于旋转的天上，而且还存在在照射我们的太阳中；不仅在我自己的身上存在，而且在那只吃草的羊的身上，在那只飞翔的鸟儿的身上，在那块掉落的石头上，在风刮走的那片树叶上，都存在着。

尽管我不知道这个世界的目的，我也能判断它的秩序，因为，我只需在各部分之间加以比较，研究一下它们的配合和关系，看一看它们怎样协同动作，我就能判断其秩序了。我不知道这个宇宙为什么会存在，但是我时时在观察它怎样变迁，我不断地注意它所有的紧密的联系，因为，正是通过这种联系，组成宇宙的各个实体才能互相帮助。我宛如一个人第一次看见打开了表壳的表一样，虽然不懂得机器的用途，也没有看见表面，但仍然在那里不断地赞美它构造的精致。我将说：“我不明白它有什么用处；但是我发现每一个零件都做得恰恰配合另一个零件；我佩服那个工人制作的精良，我深深相信，所有这些齿轮之所以这样协同一致地转动，是为了一个共同的目的，不过这个目的我无法看出来罢了。”

让我们把各种各样特殊的目的、方法和关系拿来比较一下，然后再倾听内在的情感的声音，哪一个健全的心灵会拒绝它的证据呢？没有先入之见的眼睛难道还看不出显然存在的宇宙的秩序表达了至高的智慧？任你怎样诡辩，也不能使人们看不出万物的和谐，也不能使人们看不出每一个部分为了保存其他部分而进行的紧密配合！你爱怎样给我讲化合和偶然，就随你怎样讲，但是，如果你不能使我信服，即使把我说得哑口无言，又有什么用呢？我的自发的情感始终要驳斥你，这是我控制不住的，你能消除我这种情感吗？如果有机体在取得固定的形状以前，是以各种各样的方式偶然结合起来的，如果它先有胃而未同时有嘴，先有脚而未同时有头，先有手而未同时有胳臂，先有各种不能自行维持其自身的不完备的器官，那么，为什么这种残缺不全的东西我们一个也没有看见过呢？为什么大自然竟订出一些它不能首先服从的法则呢？说事物在可能产生的时候便产生，这我是一点也不觉得奇怪的，说困难的事情多做几次就能做成，这我也是同意的。但是，如果有人来告诉我说，把铅字随随便便一扔，就能作出一部完整的《伊尼依特》，我认为，即使只走两三步路去对证这个谎言，也是不值得的。也许有人会向我说："你对进行的次数略而未提。"但是，必须假设多少次这样的进行才能使化合成为事实呢？在我看来，我认为只有一次，所以我敢说，在无限次中也不会出现一次由于偶然而产生结果的事情。此外，化合和偶合只能产生跟化合原素性质相同的产物，组织和生命绝不是由一个原子的喷射而产生的，化学家在制造化合物的时候，绝不能使那些化合物在坩埚里有所感觉和思想[51]。

我在读纽文提特[52]的著作的时候，很感惊异，而且几乎生气了。这个人怎么会想到写一本书就能阐明那些显示造物主的大智大慧的自然界的奇观呢？他那本书即使同地球一样厚，也未必能透透彻彻地论述其主题；要是描绘细节的话，就会漏掉最大的奇观——万物的谐和。单拿有机物的产生这个问题来说，就是人类智慧探究不完的深渊；而大自然为了使不同的物种不致混淆而安置在它们之间的不可逾越的障碍，就最明确不过地表明了它的意图。它不满足于秩序的建立，它还要采取一定的方法使任何东西都不能扰乱这个秩序。

在宇宙中，每一个存在都可以在某一方面被看作是所有一切其他存在的共同中心，它们排列在它的周围，以便彼此互为目的和手段。

人的心灵对不计其数的关系感到迷茫，然而这些关系的本身却没有一个是混乱不清的。要做多么多荒唐的假设，才能从偶然运动的物质的盲目结构中演绎这种谐和的现象啊！有些人否认在这巨大的整体的各部分关系中显现的意图是统一的，但是，尽管他们使用了抽象、对等、普遍原则和象征的词汇，也掩饰不住他们是在乱吹牛皮；不论他们怎样说，我要是不设想有一种智慧在安排万物的系统，就不可能想象它怎么会这样有条不紊，秩序井然。要我相信被动的和死的物质能产生活的和有感觉的生物，要我相信偶然的机会能产生有智慧的生物，要我相信没有思想的东西能产生有思想的生物，是不可能的。

所以，我认为世界是由一个有力量和有智慧的意志统治着的，我看见它，或者说我感觉到了它，我是应该知道它的。但是，这个世界是无始无终的呢还是由谁创造的？万物是唯一无二地只有一个本原呢还是有两个或几个本原？它们的性质是怎样的？这些我都不知道，它们同我有什么关系？所以，只有在这些知识对我有意义的时候，我才努力去寻求它们；而在此以前，我是不愿意思考什么空洞的问题的，因为它们将扰乱我的心灵，既无助于我的为人，而且还超过了我的理解的能力。

你始终要记住的是，我不是在传播我的见解，我只是把它陈述出来。不管物质是无始无终的还是创造的，不管它的本原是不是消极的或是根本没有本原，总之整体是一个，而且表现了一种独特的智慧，因为我发现这个系统中的东西没有一个不是经过安排的，不是为了达到共同的目的：在既定的秩序中保存这个整体。这个有思想和能力的存在，这个能自行活动的存在，这个推动宇宙和安排万物的存在，不管它是谁，我都称它为“上帝”。我在这个词中归纳了我所有的“智慧”、“能力”和“意志”这些观念，此外还使它具有“仁慈”这个观念，因为这个观念是前面几种观念的必然的结果；但是，不能够因此就说我对我以这个词称呼的存在知道得很清楚；它躲躲藏藏地不让我的感官和智力发现它，我愈去想它，便愈感到迷惑；我的确知道它是存在的，而且知道它是独立存在的。我知道我的存在是依附于它的存在的，而且就我所知道的一切事物来说，也同样是依附于它的存在的。我在它创造的万物中到处都看见上帝，我觉得它在我的心中，我发现它在我的周围，但是，当我想就它本身来思考它的时候，当我想寻找它在什么地方，想知道它是什么样子，想知道它是什么东西构成的时候，它就逃避我，我迷迷茫茫的心灵便什么也看不到了。

由于我深深知道我的能力不足，所以，除非对上帝和我的关系有所感受，使我不能不推论上帝的性质的时候，我是绝不论述他的性质的。要推论他的性质，那是很斗胆的事情；一个聪明的人必须如临深渊似地谨慎从事，必须知道他没有深入探讨这个问题的能力，因为，有辱上帝的事情，不是心中不想他，而是把他想象错了。

在他的属性中，我发现我可以通过一些属性去设想他的存在，发现了这点之后，我又回头来观察我自己，我要弄清楚我在他所治理，而我也有能力加以研究的事物的秩序中占据什么位置。我发现，由于我属于人类，所以无可争辩地占据第一个位置，因为，由于我具有意志和能够使用实现我的意志的工具，所以我有更多的力量影响我周围的物体，可以随我的便或是利用或是避免它们的活动，而它们当中则没有哪一个能够单单凭身体的冲动就可以不管我愿不愿意都要影响我；同时，由于我具有智慧，所以只有我才能够对一切事物进行考察。在这个世界上，除了人以外，哪一种生物能够认识一切其他的生物，能够估计和预料它们的运动和后果，能够把共同的存在的意识和它自己的存在的意识连在一起呢？如果说只有我才能够把一切事物同我联系起来，那么，又有什么理由笑我认为一切都是为我而做的呢？

因此，人的确是他所居住的地球上的主宰[53]；因为，他不仅能驯服一切动物，不仅能通过他的勤劳而布置适合于生存的境界，而且在地球上只有他才知道怎样布置这种境界，只有他才能够通过思索而占有他不能达到的星球。请告诉我，地球上还有什么动物会使用火和观赏太阳。怎么！我既然能观察和认识一切生物和它们的关系，能意识什么叫秩序、美和道德，能思索这个宇宙和摸着那统治这个宇宙的手，能喜爱善良和做善良的行为，我还会把自己看作野兽！卑贱的人啊，是你的糟糕的哲学把你弄得同野兽一个样子，否则，你想败坏自己也是败坏不了的，因为你的天才将揭露你所说的那些原理的荒谬，你仁慈的心将戳穿你所讲的那种教条的虚伪，而且，甚至在你滥用你的才能的时候，你也会在不知不觉中看出你的才能是很优秀的。

至于我，我是不支持任何一种说法的；我，一个朴实的人，既不抱狂热的朋党之见，也没有做哪一派人的首领的野心，我对上帝给我安排的位置感到满意；除了上帝之外，我认为再也没有比人类更高级的了；如果要我在各种生物的行列中选择我的位置的话，我除了选择做人以外，还能选择别的吗？

有了这个想法，我不仅没有因此就觉得骄傲，反而深深地为之感动；因为这种地位并不是由我选择的，它不能算作是一个尚未生存到世界上来的人的功劳。当我看出我的地位这样优越的时候，怎能不庆幸我自己占有这个光荣的地位，怎能不颂扬那把我安置在这个地位的手呢？自从我这样回顾自己以后，就在我心中对人类的创造者产生了一种感恩和祝福之情，而且，由于有了这种情感，逐使我对慈悲的上帝怀着最崇高的敬意。我崇拜他至高无上的能力，我感激他的恩惠。我不需要别人教我这样崇拜，这是我的天性教我这样做的。我既然爱我自己，难道不自然而然地对保护我们的人表示尊敬，对造福我们的人表示爱戴吗？

不过，当我以后为了认识我个人在人类中的地位，而研究人类的各种等级 [54] 和占据那些等级的人的时候，我怎么又迷惑起来了呢？多么奇怪的景象，我以前见到的秩序在哪里？我发现，大自然是那样的和谐，那样的匀称，而人类则是那样的混乱，那样的没有秩序！万物是这样的彼此配合、步调一致，而人类则纷纷扰扰、无有宁时！所有的动物都很快乐，只有它们的君王才是那样的悲惨！啊，智慧呀，你的规律在哪里？啊，上帝呀，你就是这样治理世界的吗？慈爱的神，你的能力用到什么地方去了？我发现这个地球上充满了罪恶。

我亲爱的朋友，你相不相信正是由于这些悲观的看法和明显的矛盾才在我的心灵中形成了我以前一直没有寻找到的关于灵魂的崇高观念？当我思索人的天性的时候，我认为我在人的天性中发现了两个截然不同的本原，其中一个本原促使人去研究永恒的真理，去爱正义和美德，进入智者怡然沉思的知识的领域；而另一个本原则使人故步自封，受自己的感官的奴役，受欲念的奴役；而欲念是感官的指使者，正是由于它们才妨碍着他接受第一个本原对他的种种启示 [55] 。当我觉得我受着两种矛盾的运动的牵制和冲击的时候，我便对自己说："不，人的感受不是单独一方面的；我有意志，我又可以不行使我的意志，我既觉得我受到奴役，同时又觉得我很自由；我知道什么是善，并且喜欢善，然而我又在做恶事；当我听从理智的时候，我便能够积极有为，当我受到欲念的支配的时候，我的行为便消极被动；当我屈服的时候，我最感到痛苦的是，我明知我有抵抗的能力，但是我没有抵抗。"

年轻人啊，你要深信不疑地听我的话，因为我始终是诚诚恳恳地说的。如果说良心是偏见的产物，我当然是错了，而公认的是非也就没有了；但是，如果承认爱自己甚于爱一切是人的一种自然的倾向，如果承认最基本的正义感是人生而有之的，如果承认这些的话，谁要是再说人是一个简单的生物，那就请他解释一下这些矛盾，他解释清楚了，我就承认只有一种实体。

你要注意的是，“实体”这个词我一般是用来指赋有某种原始性质的存在的，不包括任何特殊的和第二性的变异。因此，如果说我们所知道的一切原始的性质能够结合成一个存在，我们就应当承认只有一种实体；但如果说有些性质是互相排斥的，那么，有多少种互相排斥的性质，便有多少种不同的实体。这一点，你可以思考一下；至于我，不论洛克怎样说，我只消认识到物质是延伸的和可以分割的，我就可以相信它是不能思想的；如果哪一个哲学家来告诉我说树木有感觉和岩石有思想[56]，不管他的论证多么巧妙，都休想迷惑我，这样的人，我不能不把他看作是一个怀有恶意的诡辩学家，因为他宁可说石头有感觉，也不愿意说人有灵魂。

假定有这样一个聋子，因为他的耳朵从来没有听见过声音，便否认声音的存在。我在他眼前放一个弦乐器，再悄悄地用另外一个乐器使它发出谐音，这时候，聋子看见弦在颤动，我对他说：“这是声音在使弦颤动。”“不是，”他回答道，“弦之所以颤动，其原因在于它的本身，所有一切物体都有这种颤动的性质。”“那么，”我又说道，“请你使其他的物体也这样地颤动给我看一看，或者，至少给我解释一下这根弦颤动的原因。”“我做不到；”聋子又回答道，“不过，这是因为我想象不出这根弦是怎样颤动的，我既然是一点点概念都没有，我干吗一定要用你所谓的声音来解释它呢？这无异乎是要我对一件模糊不清的事实，用更加模糊不清的原因去解释。要么你就使我对你所说的声音有所感觉，否则我就要认为它根本不存在。”

我愈是对思想和人的心灵的性质进行思考，我便愈是认为唯物主义者的那番理论和这个聋子的理论是相像的。事实上，他们是听不到内在的声音的，这种声音以毫不含糊的语句向他们说道：“机器是根本不会思想的，也没有哪一种运动或外貌能够产生思想；在你的身上有某种东西在力图挣断那些束缚它的纽带：空间是不能做你的尺度的，整个宇宙也不够大，不能容纳你；你的感情，你的欲望，你的焦虑，

甚至你的骄傲，都另外有一个本原，这个本原是独立于你觉得把你束缚在其中的狭小的身躯的。”

没有哪一种物质的存在其本身是能动的，而我则是能动的。人们徒然地同我争论这一点，因为这是我感觉得到的，这种感觉对我的影响，比同它相斗争的理性对我的影响更强烈，我有一个身体，其他的物体对它发生作用，而它也对其他的物体发生作用，这种相互作用是无可怀疑的；但是我的意志是不受我的感官的影响的，我可以赞同也可以反对，我可以屈服也可以战胜，我内心清楚地意识到我什么时候是在想做什么就做什么，什么时候是在完全听从我的欲念的支配。我时刻都有意志的能力，但不一定时刻都有贯彻意志的能力。当我迷惑于各种引诱的时候，我就按照外界事物对我的刺激行事。当我责备我这个弱点的时候，我所服从的是我的意志；我之所以成为奴隶，是由于我的罪恶，我之所以自由，是由于我的良心的忏悔；只有在我自甘堕落，最后阻碍了灵魂的声音战胜肉体的本能倾向的时候，我心中才会消失这种自由的感觉。

我只是通过对我自己的意志的认识而了解意志的，至于说智力，我对它的认识还不十分清楚。如果你问我是什么原因在决定我的意志，我就要进一步问是什么原因在决定我的判断，因为这两个原因显然是一个；如果你已经明白人在进行判断的时候是主动的，知道他的智力无非就是比较和判断的能力，那么，你就可以懂得我们之所以说他自由，也就是说他具有类似的能力，即由智力中演化出来的能力；他判断正确了，他就选择善；他判断错误了，他就选择恶。那么，是什么原因在决定他的意志呢？是他的判断。是什么原因在决定他的判断呢？是他的智力，是他的判断的能力；决定的原因存在于他的自身。除此以外我就不知道了。

当然，我虽然是自由的，但不能自由到竟不希求我自己的幸福，不能自由到竟愿意自己受到损害；不过，即使我这样做，我的自由也在于我只能希求适合于我的东西，或者在没有他人的影响下我估计是适合于我的东西。能不能因为我只能作为我而不能作为另外一个人，便说我不自由呢？

一切行动的本原在于一个自由的存在有其意志，除此以外，就再也找不到其他的解释了。没有意义的词，不是“自由”这个词而是“必

然”这个词，要设想某种行为，某种结果，不是由能动的本原产生的，那等于是在设想没有原因的结果，等于是在恶性循环中打圈子。无论是根本就没有原动力的存在，或是一切原动力都没有任何的前因，总之，凡是真正的意志便不能不具有自由。因此，人在他的行动中是自由的，而且在自由行动中是受到一种无形的实体的刺激的，这是我的第三个信条。根据这三个信条，你就可以很容易地推论其余，因此，我就不再一一地讲了。

既然人是主动的和自由的，他就能按他自己的意愿行事；他一切的自由行为都不能算作是上帝有系统地安排的，不能由上帝替他担负责任。上帝绝不希望人滥用他赋予人的自由去做坏事，但是他并不阻止人去做坏事，其原因或者是由于这样柔弱的人所做的坏事在他看来算不得什么，或者是由于他要阻止的话，就不能不妨碍人的自由，就不能不因为损害人的天性而做出更大的坏事。上帝使人自由，以便使人通过选择而为善弃恶。上帝使人能正确地利用他赋予人的才能而做出这样的选择；但是，他对人的力量施加了极其严格的限制，以至即使人滥用他给予的自由也不能扰乱总的秩序。人做了坏事，就自受它的恶果，对世界上的万物并无影响，而且，尽管人类遇到了人所做的坏事，也无碍于它的生存。要是抱怨上帝不禁止人类作恶的话，就等于是抱怨他使人类具有优良的天性，抱怨他使人类具有使其行为高尚的道德，抱怨他使人类具有修持美德的权利。最大的快乐就是对自己感到满足，正是因为应得到这种满足，所以我们才生在这个世界上，才赋有自由，才受到各种欲念的引诱和良心的约束。还要求上帝的力量为我们做些什么呢？他会不会使我们的天性中产生矛盾，会不会奖励那些不能为恶的人去为善呢？怎么！为了防止人变成坏人，难道就要限制他只能按他的本能行事，而且成为一个畜牲吗？不，我的灵魂的神灵，我绝不责难你按你的形象来创造我的灵魂，使我能像你那样自由、善良和快乐！

我们之所以落得这样可怜和邪恶，正是由于滥用了我们的才能。我们的悲伤、我们的忧虑和我们的痛苦，都是由我们自己引起的。精神上的痛苦无可争辩地是我们自己造成的，而身体上的痛苦，要不是因为我们的邪恶使我们感到这种痛苦的话，是算不了一回事情的。大自然之所以使我们感觉到我们的需要，难道不是为了保持我们的生存吗？身体上的痛苦岂不是机器出了毛病的信号，叫我们更加小心吗？死亡……坏人不是在毒害他们自己的生命和我们的生命吗？谁愿意始

终是这样生活呢？死亡就是解除我们所作的罪恶的良药；大自然不希望我们始终是这样遭受痛苦的。在蒙蒙昧昧朴实无知的状态中生活的人，所遇到的痛苦是多么少啊！他们几乎没有患过什么病，没有起过什么欲念，他们既预料不到也意识不到他们的死亡；当他们意识到死的时候，他们的苦痛将使他们希望死去，这时候，在他们看来死亡就不是一件痛苦的事情了。如果我们满足于我们现在这个样子，我们对我们的命运就没有什么可抱怨的；我们为了寻求一种空想的幸福，结果却使我们遭遇了千百种真正的灾难。谁要是遇到一点点痛苦就不能忍受的话，他准定是要遭到更大的痛苦的。当一个人由于生活没有节制而搞坏他的身体的时候，他就想用医药使他恢复健康；在他所感到的痛苦之外，又加上他所惧怕的痛苦；对死亡加以预料，必然使我们对死亡感到恐怖，从而加速死亡的来临；我们愈想逃避它，我们愈觉得它在我们的身旁；因此，我们这一生是吓死的，而且在死的时候还把我们因违背自然而造成的罪恶归咎于自然。

人啊，别再问是谁作的恶了，作恶的人就是你自己。除了你自己所作的和所受的罪恶以外，世间就没有其他的恶事了，而这两种罪恶都来源于你的自身。普遍的灾祸只有在秩序混乱的时候才能发生，我认为万物是有一个毫不紊乱的秩序的。个别的灾祸只存在于遭遇这种恶事的人的感觉里，但人之所以有这种感觉，不是由大自然赐予的，而是由人自己造成的。任何一个人，只要他不常常想到痛苦，不瞻前顾后，他就不会感觉到什么痛苦。只要我们不让我们的罪孽日益发展，只要我们不为非作恶，只要不出自人为，那一切就会好起来的。

哪里是一切都好，哪里就没有不正义的事情。正义和善是分不开的，换句话说，善是一种无穷无尽的力量和一切有感觉的存在不可或缺的自爱之心的必然结果。无所不能的人可以说是把他的存在延及于万物的存在的。创造和保存是能力的永无止境的工作，它对现时不存在的事物是不发生作用的；上帝不是已死的人的上帝，他毁灭和为害于人，就会损害他自己。无所不能的人是只希望为善的[57]。可见，凡是因为有极大的能力而成为至善的人，必然是极正义的人；否则他本身就会自相矛盾，因为，我们所谓的“善”，就是由于爱秩序而创造秩序的行为，我们所谓的“正义”，就是由于爱秩序而保存秩序的行为。

人们说，上帝对他所创造的生物没有欠付任何东西。我则认为，他还欠付他在赋予他们的生命的时候所答应他们的一切东西。使他们具有善的观念，而且使他们感觉到对善的需要，这就等于是许下了要把善给予他们的诺言。我愈扪心自问，我愈领会到刻画在我灵魂中的这句话："行事正义，你就可以得福。"然而，把现在的事情拿来一看，却不像这句话所说的样子；坏人是命运亨达，而正义的人一直是受到压迫。你看，当我们这样一直等待，以至我们的希望终成泡影的时候，我们的内心是多么的愤怒！良心终于反叛，对上帝发出怨言，它沉痛地喊道："你欺骗了我！"

"我欺骗你，这句话真说得卤莽！是谁教你这样说的？你的灵魂被毁灭了吗？你已经不继续存在了吗？啊，布鲁士斯[58]！我的儿子！在结束你高贵的生命的时候，不要给它蒙上了污点；不要让你的光荣和希望都随着你的身体遗弃在菲利普斯的战场。当你即将获得你自己的美德的报偿的时候，你为什么要说'美德是一点价值都没有的'呢？你以为你就要死了，不，你要活下去的，正是在这个时候我才履行我应许你的一切诺言。"

也许，人们根据那些没有耐心的人的怨言就说，在他们应得上帝的报偿以前，上帝就应该报偿他们，他必须预先支付他们的美德的价值。啊！我们首先要为人善良，然后才能得福。在获得胜利以前，我们不能强索奖励；在工作以前，我们不能硬讨工资。普卢塔克说："在神圣的竞技中得胜的人，并不是一进入运动场就算是胜利了的，他们必须跑完了他们的路程之后，才能把荣冠戴在自己的头上。"[59]

如果灵魂是无形的，那么，在身体死亡之后它也能继续存在的；如果它比身体存在得久远，那就证明上帝是无可怀疑的。即使没有其他的证据，我单单拿这个世界上坏人得意和好人受压的情形来看，也能深深相信灵魂是无形的。在宇宙万般谐和的情景中，出现了一种这样刺目的不调和的现象，使我竭力要寻出一个答案来。我要对自己说："就我们而论，并非一切都是同生命一起结束的，在死了的时候，一切都要回到原来的秩序的。"的确，也许我自己要问到这样一个疑难："当一个人所有的可以感觉得到的形骸都消灭之后，这个人到哪里去了？"当我了解到有两种实体的时候，这个问题在我看来就不难解决了。答案很简单：在我的肉体活着的时候，由于我只是通过我的感官去认识事物，因此，所有一切不触及感官的东西都逃脱了我的注意。

当肉体和灵魂的结合一瓦解之后，我想，肉体就消灭了，而灵魂则能保存。肉体的消灭为什么会导致灵魂的消灭呢？恰恰相反，由于两者的性质极不相同，所以结合在一起的时候，它们倒是猛烈地互相冲突；而结合一旦告终的时候，它们都各自返回天然的状态：有活力的能动的实体收回了它以往用去推动那没有生命的被动的实体的力量。唉！我从我所作的罪恶中清楚地体会到这个道理，一个人在一生中只不过是活了他的生命的一半，要等到肉体死亡的时候，他才开始过灵魂的生活。

但是，灵魂的生活是什么样子的呢？灵魂是不是由于它的性质而永不死亡呢？这我不知道。我有限的智力想象不出无限的东西；一切无限的东西，我是无法想象的。我对它们是加以否定还是肯定？我对我无法想象的东西讲得出什么道理来？我相信，灵魂在肉体死亡之后还能活足够的时候以保持秩序，不过，谁知道它能不能永久持续呢？我往往能够理解肉体是怎样由于各部分的分离而消灭的，但是我无法想象一个进行思想的存在也这样地毁灭；由于我想象不出它怎么能够死亡，所以我就假定它是不死的。既然这个假定能够给我以安慰，而且没有什么不合理的地方，我为什么不敢接受它呢？

我意识到我的灵魂，我通过我的感觉和思想而认识它，我虽然不知道它的本质，但是我知道它是存在着的。我不能推论我现在还没有的观念，我所知道的是，我只能通过记忆而延长“我”，为了要真实地是同一个我，我必须记住我曾经是怎样存在过。除非我同时记住我的感觉，从而也记住我所做的事情，否则在我死以后我就无法回忆我的一生；我毫不怀疑，这样的回忆将有一天使好人感到庆幸，使坏人感到痛苦。在这个世界上，有千百种强烈的欲念淹没了内在的情感，瞒过了良心的责备。道德的实践给人带来了委屈和羞辱，因而使人感觉不到道德的美。但是，一旦我们摆脱了肉体和感官使我们产生的幻觉，从而喜悦地看到至高的存在和以他为源泉的永恒的真理，一旦秩序的美触动了我们的整个灵魂，使我们诚恳地把我们已经做过的事情和应当做的事情加以比较，这时候，良心的呼声才又发挥它的力量和权威；这时候，由于对自己感到满意而产生的纯洁的欢乐，由于堕落而产生的痛苦的悔恨，将通过难以遏制的情感而看出每个人给自己预先安排的命运。我的朋友，你不要问我幸福和痛苦还有没有其他的根源；这我是不知道的；我所设想的那个根源就足以使我对今生感到安慰，而且使我希望从它那里得到来生。我的意思并不是说善良的必将

得到报偿，因为，一个优秀的人物除了按自然而生活以外，还希望得到什么更好的报偿呢？但是我认为他们必然会感到快乐，因为他们的上帝，一切正义的神，既然使他们有感觉，其目的就不是为了叫他们感受痛苦，而且，由于他们在这个世界上没有滥用他们的自由，他们就没有被他们的过失弄错他们的归宿，因此，他们今生虽然遭受了苦难，他们来生是会得到补偿的。我这个看法，不是依据人的功绩而是依据善的观念得出来的，因为我觉得这种观念同神的本质是分不开的。我必须指出：秩序的法则为万物所遵守，上帝始终是忠实于他自己的[60]。

你也不要问我坏人所受的痛苦是不是无止境的，是不是由于上帝的慈悲而判他们永受折磨，这些我也是不知道的，我也没有想弄清这些无用的问题的好奇心。坏人的结果怎样，同我有什么关系？我对他们的命运是毫不关心的。我不大相信对坏人判处的痛苦是永无终止的。如果最高的正义之神要报复的话，他就要在今生报复。世上的各民族啊，你们和你们的过错就是他的使臣。他利用你们的灾难去惩罚那些酿成灾难的罪人。在你们表面上极其隆盛的时候，凶恶的欲念给你们的罪恶带来的惩罚，表现在你们欲念难填的心在遭受妒忌、贪婪和野心的腐蚀。何必到来生去找地狱呢？它就在这个世界上的坏人的心里。

我们顷刻间的需要在什么时候没有了，我们疯狂的欲望在什么时候停止了，我们的欲念和罪恶也就结束了。纯洁的心灵能沾染什么邪恶呢？既然没有什么需要，他们为什么会成为坏人呢？如果他们不让他们的感官变得很粗俗，他们就会把他们的快乐寄托于对人生的沉思，一心一意地向往善良；一个人只要不继续坏下去，他哪里会永久痛苦呢？以上是我初步的想法，不过还没有花工夫去作出结论。啊，仁慈的上帝，不论你的旨意如何，我都是很尊重的。如果你要永久地惩罚坏人，我就在你公正的裁判之前抛弃我这不充分的道理；但是，如果随着时间的推移可以让这些可怜的人消除他们心中的悔恨，如果他们的罪孽也有终止的时候，如果我们有一天大家都可同样地得到平安，那么，我也将为此而赞颂你。坏人不也是我的弟兄吗？我也受了多少次引诱去学他们的样子！只要他们摆脱了他们的痛苦的境地，他们也就可以失去同痛苦相伴随的恶意。愿他们也像我这样快乐，他们的快乐不仅不引起我的妒忌，反而使我更感到快乐。

我正是这样按上帝的业绩去默想上帝，通过在他的属性中我应当知道的那些属性去研究他的，所以我才终于逐渐地把我起初对这个无限的存在所有的不完全的和有限的观念加以扩大和发展。但是，这个观念如果愈崇高，它就愈同人的理性不相配称。随着我在精神上愈来愈接近那永恒的光明，它的光辉就使我头昏眼花，感到惶惑，使我不得不抛弃那些曾经帮助我去想象它的世俗的观念。上帝已不再是有形的和可以感觉的了，那统治世界的最高智慧并不就是世界的本身，我徒然花费我的心思去想象他不可想象的本质。当我想到是他把生命和活力赋予那能动的活的实体去统御有生命的形体的时候，当我听到人家说我的灵魂是神灵的，说上帝是一个神灵的时候，我就憎恶这种亵渎神的本质的说法，因为这种说法好像认为上帝跟我的灵魂是属于同一个性质，好像认为上帝并不是唯一的绝对的存在，不是唯一能够真正活动、感觉、思想和行使自己意志的存在，好像我们的思想、感觉、活力、意志、自由和生命不是得之于他的。我们之所以自由，正是因为他希望我们自由；他那无法解释的实体对于我们的灵魂，就像我们的灵魂对于我们的肉体是一样的。他是否创造了物质、身体、灵魂和世界，我可不知道。创造的观念在我是模糊的，是我的智力所不能理解的；不过，我既然能想象他，我就可以相信他：我知道是他创造了宇宙和一切存在的东西，我知道所有一切都是他所做的和安排的。毫无疑问，上帝是永恒的，然而我的心灵能不能理解永恒的观念呢？我为什么要拿一些我不知道其意义的词来迷惑自己呢？我所想象的是：先有上帝，而后有万物，万物能存在多么久，他就能存在多么久，而且，即使将来有一天所有一切都消灭了，他也能继续存在的。要说什么一个我无法想象的存在赋予其他的存在以生命，这在我是模糊而不能理解的，但是，如果说“存在”和“虚无”是二而一的话，也显然是矛盾的，也明明是荒谬的。

上帝是聪明的，但他聪明到什么程度呢？人在推理的时候是聪明的，而最高的智慧则不需要进行推理；它不要什么前提，也不要什么结论，甚至连命题都不要；它纯粹是直觉的，它既能认识已经存在的事物，也同样能认识可能存在的事物；正如所有的地方在它看来只是一点，所有的时间在它看来只是一瞬间一样，所有的真理在它看来也只是一个单独的概念。人的力量要通过工具才能发挥作用，而神的力量则能自行发挥作用。上帝是万能的，因为他能行使意志；他的意志就是他的力量。上帝是善良的，这是再明显不过的了：人的善良表现在对同胞的爱，上帝的善良表现在对秩序的爱，因为他正是通过秩序

来维持一切的存在和使每一个部分和整体联在一起的。上帝是公正的，这我是深信不疑的，这是他的善良的结果；人类不公正的行为是人造成的而不是他造成的；道德的混乱，在哲学家看来是上帝不存在的明证，但在我看来恰恰表明了上帝是存在的。人的公正表现在给予每一个人应得的东西；而上帝的公正表现在要求每一个人对他给予的东西付出其代价。

我对这些属性是毫无绝对的观念的，而我所以能够陆续发现它们，是由于必然的结果，是由于我好好地运用了我的理智。不过，我虽然承认这些属性，但是我并不懂得这些属性，所以实际上是等于没有承认任何东西的。即使我对自己说，上帝是这个样子，我感觉到他，体验到他，这也是徒然的，因为我并没有更好地理解到上帝怎么会是这个样子。

总之，我愈沉思他的无限的本质，我便愈不理解这个本质；但是，它确实是存在的，我知道这一点就够了，因为我愈不理解它，我反而愈崇敬它。我谦卑地向他说："万物之主啊，我之所以能够存在，是因为你存在；我这样不断地对你思索，为的是使我明白我的根本。要想最恰当地运用我的理性，最好的办法莫过于使它听从你的旨意：我的心灵之所以这样喜悦，我柔弱的体质之所以这样可爱，正是因为我感受到了你的伟大。"

可以感知的客观事物给我以印象，内在的感觉使我能够按照我天赋的智慧去判断事物的原因；我根据这些印象和内在的感觉推出了我必须了解的重大的真理之后，我就要从其中找出哪些准则可以用来指导我的行为，哪些规律我必须遵循，才能按照使我降生在这个世界上来的神的意图去完成我在世上的使命。由于我始终是按照我自己的方法去做，所以我这些规律并不是从高深的哲学中引申出来的，而是在我的内心深处发现的，因为大自然已经用不可磨灭的字迹把它们写在那里了。我想做什么，我只问我自己：所有一切我觉得是好的，那就一定是好的；所有一切我觉得是坏的，那就一定是坏的；良心是最善于替我们决疑解惑的；所以，除非是为了同良心刁难，我们是用不着那种诡谲的论辩的。应当首先关心的是自己；然而内心的声音一再告诉我们说，损人利己的行为是错误的！我们以为这样是按照自然的驱使，而实际上我们是在违抗自然；我们一方面听从它对我们感官的指导，而另一方面却轻视它对我们良心的指导；主动的存在在服从它，

而被动的存在却在命令它。良心是灵魂的声音，欲念是肉体的声音。这两种声音往往是互相矛盾的，这不是很奇怪的吗？我们应该听从哪一个声音呢？理性欺骗我们的时候是太多了，我们有充分的权利对它表示怀疑；良心从来没有欺骗过我们，它是人类真正的向导；它对于灵魂来说，就像本能对于肉体一样[61]；按良心去做，就等于是服从自然，就用不着害怕迷失方向。说到这里，我的恩人看见我要打断他的话头，马上就接着说这一点很重要，叫我等他进一步把它解释清楚。

我们的行为之所以合乎道德，在于我们本身具有判断的能力。如果善就是善，那么，在我们的内心深处也应当好像在我们的行为中一样，把善看作是善，而行为正义的第一个报偿就是我们意识到我们做了正义的事情。如果说道德的善同我们人的天性是一致的，则一个人只有为人善良才能达到身心两健的地步。如果它们不是一致的，如果人生来就是坏人，那么，他不败坏他的天性，他就不能停止作恶，而他所具有的善就将成为一种违反天性的病根。如果人生来是为了要像狼吞噬动物那样残害他的同类，则一个人如果为人仁慈的话，反而是败坏天性了，正如豺狼一发慈悲，反而是失去狼性了；这样一来，我们就必然要悔恨我们做了合乎道德的事情了。

年轻的朋友啊！现在再回头来谈一谈我们自己，让我们放弃个人的利害，看一看我们的倾向将把我们带到什么地方。是他人的痛苦还是他人的快乐最能打动我们的心弦？是对人行善还是对人行恶最能使我们感到快乐，而且在事后给我们留下最美好的印象？你看戏的时候，最关心的是戏中的哪一种人？你喜不喜欢看作奸犯科的事？当你看到犯罪的人受到惩罚，你流不流眼泪？人们说："除了我们的利益以外，其他一切对我们都没有什么关系。"然而，恰恰相反，正是温存的友情和仁慈的心在我们遭受痛苦的时候能安慰我们；而且，甚至在我们欢乐的时候，如果没有人同我们分享欢乐的话，我们也会感到孤寂和苦闷的。如果人的心中没有一点道德，那么，他怎么会对英雄的行为那样崇敬，怎么会对伟大的人物那样爱慕？这种道德的热情同我们的个人利益有什么关系呢？我们为什么愿意做自杀的卡托而不愿意做胜利的恺撒呢？剥夺了我们心中对美的爱，也就剥夺了人生的乐趣。一个人的邪欲如果在他狭隘的心中窒息了这种优美的情感，一个人如果由于只想到自己，因而只爱他本人的话，他就再也感觉不到什么叫快乐了，他冰冷的心再也不会被高兴的事情打动了，他的眼睛再也不

会流出热情的眼泪了，他对任何东西都不喜欢了；这可怜的人既没有什么感觉，也没有什么生气，他已经是死了。

但是，不论这个世界上的坏人多么的多，像这样除了个人的利益之外，对一切公正善良的事情都无动于衷的死尸般的人还是很少的。不公正的事情只因使人能得到好处，所以人们才喜欢去做，除此以外，谁都是希望无辜的人能够获得保障的。当我们在大街小巷看到凶暴和不公正的事情时，我们的心中马上就会激起一阵愤怒，使我们去保护受压迫的人；不过，我们受到了一种强制的义务的约束，法律不允许我们行使我们保护无辜者的权利。当我们看到慷慨仁慈的行为时，我们将产生多么敬慕之心啊！谁不在心中想道："我也要这样做呢？"两千年前的某一个人是好或是坏，当然是对我们没有多大的关系，然而我们对古代的历史仍然是那样地感到关心，好像它们都是在我们这个时代发生的一样。卡提利纳 [62] 的罪行同我有什么关系？是不是我怕做他的牺牲品呢？我为什么把他看作跟我同时代的人，对他感到那样的恐怖呢？我们之所以恨坏人，并不仅仅是因为他们损害了我们，而且是因为他们很坏。我们不仅希望我们自己幸福，而且也希望他人幸福；当别人的幸福无损于我们的幸福的时候，它便会增加我们的幸福。所以，一个人不管愿意或不愿意都会对不幸的人表示同情；当我们看到他们的苦难的时候，我们也为之感到痛苦。即使最坏的人也不会完全丧失这种倾向，因此，他们往往使他们的行为自相矛盾。抢劫行人的匪徒见到赤身裸体的穷人也还拿衣服给他穿；最残忍的杀人者见到晕倒的人也会把他扶起来。

我们说悔恨的呼声在暗暗惩罚那些隐藏的罪行，将很快地揭露它们的真情。唉！我们当中谁不知道这种声音是令人不愉快的呢？我们是根据经验说这种话的，我们想扼杀这种使我们极其痛苦的酷烈的感觉。我们服从自然，我们就能认识到它对我们是多么温和，只要我们听从了它的呼声，我们就会发现自己做自己的行为的见证是多么愉快。坏人常常是提心吊胆的，而他一快乐，他就会得意忘形的；他带着焦急的目光环视他的四周，想找到一个供他取乐的目标；他不挖苦人和取笑人，他就感到忧郁，他唯一的快乐就是嘲笑他人。反之，好人的内心是十分恬静的，他的笑不是恶意的笑而是快乐的笑，因为他自身就是快乐的源泉；无论他是独自一个人还是在众人当中，他都是同样的高兴；他不是从他周围的人的身上取得他的快乐，相反地，他要把他的快乐传给他们。

看一看世界上的各民族，并浏览古今的历史：在许多不合乎人情的怪诞的礼拜形式中，在千差万别的风俗和习惯中，你到处都可以发现相同的公正和诚实的观念，到处都可以发现相同的道德原则，到处都可以发现相同的善恶观。古代的邪教产生了一些在世间可能被当作罪大恶极的人来惩治的丑恶的神，这些神所描述的最大的快乐是罪恶，是欲念。但是，邪恶即使具备了神威，也徒然从上天降临人间，因为道德的本能是不让它进入人类的心的。人们虽然赞赏丘比特的放荡，然而对芝诺克拉底的克制仍然是十分钦佩的；贞洁的卢克莱修敬拜无耻的维纳斯，勇敢的罗马人供奉恐惧的神，他祈求那杀害父亲的神保佑，而自己却一声不响地死在自己的父亲的手里。最可鄙的神竟受到最伟大的人的膜拜。圣洁的自然的呼声，胜过了神的呼声，所以在世上才受到尊重，它好像把一切罪恶和罪人都驱逐到天上去了。

因此，在我们的灵魂深处生来就有一种正义和道德的原则；尽管我们有自己的准则，但我们在判断我们和他人的行为是好或是坏的时候，都要以这个原则为依据，所以我把这个原则称为良心。

我到处都听见一些所谓的智者在闹闹嚷嚷地议论这句话，他们都异口同声地说这是幼稚的错误，是教育的偏见！在人的心灵中只蕴藏着由经验得来的东西，而我们完全是根据我们获得的观念去判断其他的事物的。他们做得太过分了，这些所有各个民族都普遍承认的东西，他们也敢否认；为了反驳人类的这个一致的看法，他们暗中去寻找了一些既难于理解，而且只有他们才知道的例外的情形；好像一切自然的倾向都因一个民族的败坏而全部被抹杀掉了，好像整个人类都因出现了穷凶极恶的人而不能再存在了。多疑的蒙台涅要那样辛辛苦苦地到世界的一个角落去发掘一种违背正义观念的习惯，有什么用处呢？他为什么要相信最不可靠的旅行家而不相信最有声名的著述家的话呢？世界上的各个民族，尽管在其他方面各有不同，但在这一点上大家都共同归纳了这样一个一致的看法，所以，能不能单单凭我们无法理解的地区原因所形成的一些奇怪的习惯，就可以把这个看法完全推翻呢？啊，蒙台涅，你自己夸你为人坦率，说的都是真理，要是一个哲学家真能坦率地说实在话，那就请你老实地告诉我，在这个世界上，哪一个地方的人把遵守自己的信念，把为人慈善和慷慨，看作是罪恶，而且，在那个地方，好人是受到轻视，而不忠不信的人反而受人的尊敬。

人们说，每一个人都是为了他个人的利益才赞助公众的福利的。那么，为什么好人要损自己而利大众呢？难道说牺牲生命也为的是自己的利益吗？毫无疑问，每一个人都要为自己的利益而行动，但如果不谈道德问题的话，是可以用私利去解释坏人的行为的，这样一解释，别人就不会再进一步问个究竟了。这种哲学是太可怕了，因为它将使人畏首畏尾地不敢去作善良的行为，它将使人拿卑劣的意图和不良的动机去解释善良的行为，它将使人不能不诬蔑苏格拉底和诋毁雷居鲁斯。这样的看法即使在我们中间有所滋长，自然的呼声和理性的呼声也会不断地对它们进行反驳，绝不让任何一个抱这种看法的人找到一个相信这种看法的借口。

我不打算在这里讨论形而上学，因为它超出了我和你的理解能力，所以讨论一阵实际上也得不到什么结果。我已经向你说过，我并不是想同你讲什么哲学，而是想帮助你去问问你自己的心。当举世的哲学家都说我错了的时候，只要你觉得我讲得很对，那就再好不过了。

为此，我只要使你能够辨别我们从外界获得的观念跟我们的自然的情感有什么不同就够了，因为，我们必然是先有感觉，而后才能认识；由于我们的求善避恶并不是学来的，而是大自然使我们具有这样一个意志，所以，我们好善厌恶之心也犹如我们的自爱一样，是天生的。良心的作用并不是判断，而是感觉：尽管我们所有的观念都得自外界，但是衡量这些观念的情感却存在于我们的本身，只有通过它们，我们才能知道我们和我们应当追求或躲避的事物之间存在着哪些利弊。

对我们来说，存在就是感觉；我们的感觉力无可争辩地是先于我们的智力而发展的，我们先有感觉，而后有观念[63]。不管我们的存在是什么原因，但它为了保持我们，便使我们具备了适合于我们天性的情感；至少，这些情感是天生的，这一点谁也不能否认。就个人来说，这些情感就是对自己的爱、对痛苦的忧虑、对死亡的恐惧和对幸福的向往。但是，如果我们可以毫无疑问地肯定说人天生就是合群的，或者至少是可以变成合群的，那么，我们就可以断定他一定是通过跟他的同类息息相连的固有的情感才成为合群的，因为，如果单有物质上的需要，这种需要就必然使人类互相分散而不互相聚集。良心之所以能激励人，正是因为存在着这样一种根据对自己和对同类的双

重关系而形成的一系列的道德。知道善，并不等于爱善；人并不是生来就知道善的，但是，一旦他的理智使他认识到了善，他的良心就会使他爱善；我们的这种情感是得自天赋的。

因此，我的朋友，我并不认为我们不能把良心的直接的本原解释为我们天性的结果，它是独立于理智的。要说是不能够这样解释的话，还不如说是不需要这样解释，因为，有些人虽然否认一切人类所公认的这个本原，但却无法证明它不存在，他们只能够硬说没有这个本原罢了；而我们之断言它的存在，也像他们一样是有很好的根据的，何况我们还有内心的证据，何况良心的呼声也在为它自己辩护咧。如果判断的光芒使我们眼花缭乱，把我们要看的东西弄得模糊不清，那就等我们微弱的目光恢复过来，变得锐利的时候再看；这时候，我们在理智的光辉之下马上就可以看出那些东西在大自然最初把它们摆在我们面前的时候是什么样子；说得更确切一点，那就是：我们一定要保持天真，少弄玄虚；我们必须具备的情感，应当以我们内心最初经验的那些情感为限，因为，只要我们的潜心研究不使我们走入歧途，就始终会重新使我们恢复这些情感的。

良心呀！良心！你是圣洁的本能，永不消逝的天国的声音。是你在妥妥当当地引导一个虽然是蒙昧无知然而是聪明和自由的人，是你在不差不错地判断善恶，使人形同上帝！是你使人的天性善良和行为合乎道德。没有你，我就感觉不到我身上有优于禽兽的地方；没有你，我就只能按我没有条理的见解和没有准绳的理智可悲地做了一桩错事又做一桩错事。

感谢老天，我们才摆脱了这种可怕的哲学的玄虚，我们没有渊博的学问也能做人，我们才无须浪费我们一生的时间去研究伦理，因为我们已经以最低的代价找到了一个最可靠的向导指引我们走出这浩大的偏见的迷津。但是，单单存在着这样一个向导是不够的，我们还需要认识它和跟随它。既然它向所有的人的心都发出了呼声，那么，为什么只有极少的人才能听见呢？唉！这是因为它向我们讲的是自然的语言，而我们所经历的一切事物已经使我们把这种语言全都忘记了。良心是腼腆的，它喜欢幽静；世人一吵闹就会使它害怕。有人认为它产生于偏见，其实偏见是它最凶恶的敌人；它一遇到偏见，它就要躲避，或者就缄默不语；它们闹闹嚷嚷的声音压倒了它的声音，使人们不能听到；偏执的想法竟敢冒称良心，而且以良心的名义陷人于罪

行。它因为受到人们的误解而感到沮丧；它不再呼唤我们，也不再回答我们；由于我们长期地对它表示轻蔑，因此，我们当初花了多少气力把它赶走，现在也要花多少气力才把它召得回来。

在进行探索的时候，我有多少次由于内心的冷淡而感到厌倦！有多少次悲伤和烦恼把它们的毒汁倾入了我最初的沉思，使我觉得我所沉思的东西是毫无根据的！我贫弱的心对真理的爱好也是那样地缺乏热情。我对自己说："我为什么要辛辛苦苦地去寻找那并不存在的东西呢？道德上的善全属子虚，最快乐的事情莫过于官能的享受。"我们一旦丧失了使灵魂快乐的欣赏能力，是多么难于恢复啊！要是从来就没有过这种能力的话，要想具备，那就更加困难了！如果一个人竟可怜到没有做过一件使他回忆起来对自己感到满意，而且觉得没有白活一生的事情，那么，这个人可以说是缺乏认识自己的能力；而且，由于他意识不到什么德行最适合于他的天性，因此他只好一直做一个坏人，感到无穷的痛苦。不过，你相不相信在全世界能够找到一个人竟堕落到心中从来没有发生过为善的想望呢？这种想望是这样的自然和愉快，以至不可能永久地阻止它的产生；而且，只要它留下了一次快乐的回忆，就足以使它不断地呈现在我们的心中。不幸的是，这种想望在起初是很难满足的，一个人可以找得到千百种理由来违背他心中的倾向；不必要的谨慎把他紧紧地束缚在"自我"的范围内，要越过这个范围，是必须要有巨大的勇气的。为善之乐就是对善举的奖励，一个人要配得上这个奖励，才能获得这个奖励。再也没有什么东西比道德更可爱的了，但是，为了要发现它的可爱，就必须照它去实践。当我们想拥抱它的时候，它开始就会像神话中的变幻无定的海神，幻化出千百种可怕的形象，只有紧紧抱着它不放的人，才能最后看出它本来的样子。

如果没有新的光明照亮我的心，如果真理虽使我能够确定我的主张，但不能保证我的行为，不能使我表里一致，那么，我便会由于受到倾向公共利益的自然情感和只顾自己利益的理智的不断冲击，终生在这二者取一的绵亘的道路上徘徊，喜欢善，却偏偏作恶，常常同自己的心发生矛盾。有些人想单单拿理智来建立道德，这是不可能的，因为这样做，哪里有坚实的基础呢？他们说，道德就是对秩序的爱。但是，能不能够或者应不应该把这种爱置于我对我自己的幸福的爱之上呢？我倒是希望他们给我举出一个又明白又充实的理由，说明一个人宁愿这样做的原因。实际上，他们所谓的原则，不过是一种文字的

游戏罢了；因为，我也可以说，罪恶也是对秩序的爱，不过这种秩序的意义是不同罢了。哪里有情感和智慧，哪里就有某种道德的秩序。不同的是：好人是先众人而后自己，而坏人则是先自己而后众人。坏人以自己为一切事物的圆心，而好人则要量一量他所有的半径，守着他所有的圆周。所以，他要按共同的圆心（即上帝）来定他的地位，他要按所有的同心圆（即上帝创造的人）来定他的地位。如果上帝不存在的话，那就只有坏人才懂得道理了；至于好人，不过是一些傻瓜了。

啊，我的孩子！当你觉察到人类思想的空虚，尝到了欲念的苦味，终于发现那光明的道路，发现那一生辛勤的代价，发现那以为是绝无希望的幸福的源泉离你是如此之近的时候，你有一天就会感觉到你放下了多么大的一个重担啊！按自然法则应尽的一切义务，差不多已经被人类不公正的行为把它们从我的心中抹掉了，而现在永恒的正义又重新把它们刻在我的心中，它把这些义务加在我的身上，而且要看着我去一一地履行。我意识到我是那至高的上帝所创造的，是他的工具；凡是幸福的事情，他就希望，他就去做，他要通过我的意志同他的意志的结合以及我的自由的正确运用而创造我的幸福。我遵循他所建立的秩序，我深深相信我有一天会喜爱这个秩序，从中找到我的幸福；因为，还有什么事情比感觉到自己在一个至善至美的体系中有一定的地位更幸福的呢？我受到了痛苦的折磨，但是，由于我想到它转瞬就会过去，想到它是来自我身外的一个物体，所以我耐心地忍受着。如果我在没有见证的时候做了一个良好的行为，我知道也是有人看见的，我把我今生的行为看作是我来生的保证。当我遇到不公平的事情时，我对自己说，治理万物的公正的上帝会补偿我所受到的损失的；我身体上的需要和我的生活上的贫困，使我认为我能够忍受死亡的来临。这样一来，在我临终的时候，我要挣脱的束缚反而会少些。

我的灵魂为什么会受制于我的感官，被我的肉体所束缚，而受它的奴役和折磨呢？这我不知道；我是不是听从了上帝的劝告呢？我不敢冒失地说，我只能够小心谨慎地做一些揣测。我对自己说，如果人的精神一直是那样的自由和纯洁，那么，当他发现这个秩序早已建立，而且即使加以扰乱也对他毫无关系的时候，他就对这个秩序表示喜爱和遵循，这能算什么功劳呢？当然，他可以获得幸福，但是，他的幸福还不能达到最高的程度，还缺乏道德的光辉和自我的公平的见证；他至多不过是像天使那样，然而一个有德行的人当然是比天使好

得多的。既然他的灵魂被一些既牢固又奇异的锁链束缚于一个可以死亡的身体，因此，由于想保存身体，就势必促使他的灵魂处处都想到他自己，使他的利益同他的灵魂所能认识和喜爱的总的秩序相矛盾；要是在这个时候，他能正确地运用他的自由，那才能算作他的功劳和报酬，如果他的自由能抵抗尘世的欲念和遵循其最初意志，那才能替他准备无穷的幸福。

即使在我们今生所处的卑贱的境地中，我们固有的倾向也是正直的，而我们的罪恶都来自我们自身，所以我们怎么能埋怨我们受到了它们的折磨呢？我们为什么要拿我们造成的痛苦和我们所武装的敌人来责备上帝呢？啊！只要我们不使人流于放纵，他就不难成为一个好人，他就可以快乐地生活，而没有什么良心不安的地方。凡是那些说自己是迫不得已才去犯罪的人，不仅是作了恶，而且又撒了谎。他们怎么不明白他们所叹息的弱点是他们自己造成的？怎么不明白他们当初的堕落是起源于他们的意志？怎么不明白由于他们自己愿意受引诱，所以到了最后要想抵抗也抵抗不了，只好投降它们呢？毫无疑问，到了这个时候已经是不由他们不做坏人和意志薄弱的人了，可是当初他们是能够决定自己不做坏人和意志薄弱的人的。唉！如果在我们的习惯尚未形成，在我们的精神刚刚开始活跃的时候，我们为了使它能够鉴别它不应该知道的事物，就使它了解它应该知道的事物；如果我们不是为了炫耀于人，而是为了按照我们的天性变成聪明和善良的人，是为了使我们在恪尽天职的时候感到快乐，而诚恳地希望我们自己受到教育，那么，即使在今天，我们也能多么容易地控制我们自己和我们的欲念啊！这种教育，在我们看来也许觉得是很令人厌烦和辛苦的，因为，当我们想受这种教育的时候，我们已经是被罪恶所败坏，已经是受到欲念的奴役了。在我们还没有分清善恶以前，我们就定了一个判断和估价的标准，并且在以后就拿这个错误的尺度去衡量一切事物，因此对任何事物都不能给予正确的评价。

在人生中有这样一个年龄，到了这个年龄，心虽然是自由的，但已经是迫切不安地渴望得到他尚不了解的幸福了，它带着一种好奇的想法去寻求这种幸福；由于它受到感官的迷惑，最后竟使他把他的目光倾注于它的幻象，以为是把它找到了，其实那里并没有他所寻求的幸福。就我的经验来说，这种幻象是持续了很长的时期的。唉！我认出它们的时候，已经是太晚了，已经不能够把它们彻底地摧毁了；只要产生这种幻象的肉体还存在，这些幻象就一直要延续下去。不过，

它们再也不能够引诱我了，再也不能够毁坏我了；我已经看出了它们的真正的样子，我虽然在追随它们，但是在轻蔑它们；我不仅不把它们看作我的幸福的目标，反而把它们看成为达到幸福的障碍。我渴望这样的时刻赶快到来：那时候，由于摆脱了肉体的束缚，我将成为一个不自相冲突和分裂的"我"；那时候，我只需依靠我自己就能取得我的幸福；不久之后，我从今生就可以成为这样的人了，因为现在我已经觉得一切痛苦都无足挂齿，已经觉得这个生命差不多是同我的存在没有关系，已经觉得要取得真正的幸福，完全取决于我自己。

为了尽先使我能成为这样一种幸福、坚强和自由的人，我十分庄严地沉思，以磨炼我自己。我对这个宇宙的秩序静静地思索，其目的不是为了用虚假的学说去解释它，而是为了不断地对它表示赞美，为了对那个聪明的创造者表示崇敬，因为他使人觉得他在这个宇宙中无所不在。我同他交谈，我使我所有一切的能力都浸染了他的神圣的精华，我蒙受着他的恩惠，我感谢他和他的赐予；可是我并不对他有所祈求。我对他还有什么要求呢？要求他为我去改变事物的进程，要求他显现有利于我的奇迹吗？我，既然是应当爱他用他的智慧所建立、用他的力量所维系的秩序，胜于爱一切的东西，难道说还希望他为了我就把这个秩序弄得一团混乱吗？不，这种冒失的祈求应当受到惩罚而不能受到应许。我也不再向他要求为善的能力，我为什么还要向他索取他已经给了我的东西呢？他不是已经给我以良心去爱善，给我以理智去认识善，给我以自由去选择善吗？如果我做了坏事，我是找不到任何借口的；我只能说我做坏事，是因为我愿意做坏事。如果要求他改变我的意志，这无异乎是要求他去做他要求我做的事情，无异乎是要求他替我干活，而我去领取工资；对我自己的命运不满意，就等于是不想做人，就等于不要我而要其他的东西，就等于是希望秩序混乱和灾祸来临。正义和真理的源泉，慈爱的上帝啊！由于我信赖你，所以我心中最盼望的是你的意志得到实现。当我把我的意志和你的意志联合起来的时候，我就能够做你所做的事情，我就能够领受你的善意；我深信我已经预先享受到了最大的幸福——善良的行为的奖励。

在对我自己的正当的怀疑中，我向他要求的唯一的一件事情，说得确切一点，我等待他裁判的唯一的一件事情，就是：如果我走入了歧途，犯了一个有害于我的错误，我就请求他纠正我的错误。为了诚恳地做人，我不相信我是绝对没有错误的；当我以为我的看法是最正确的时候，也许我这些看法恰恰就是很荒谬的；因为，哪一个人不硬

说他的看法对呢？可是有多少人是样样都看的准呢？幻象虽然是来自我的本身，但它也休想陷我于错误，因为，单单依靠上帝，就可以把它消除。为了达到真理，我能够做的事情我都做了；不过，真理之源是太高了，如果我没有力量再向前行进，能怪我错了吗？这时候，它就应当走到我的身边了。

那善良的牧师热情地说完了这一番话，他很激动，我也很激动。我好像听到了圣明的奥菲士[64]在唱他的最美妙的赞歌，在教导人们要敬拜神灵。虽然我觉得可以向他提出许多相反的意见，但是我一个也没有提，其原因并不是由于这些意见有欠稳妥，而是由于它们将令人感到迷惑，何况我内心的倾向是赞同他哩。他是本着他的良心向我述说的，因此我的良心也好像在叫我要相信他告诉我的这些话。

“你刚才向我阐述的这些见解，”我向他说道，“在我看来是很新颖的，但是，它们之所以显得新颖，与其说是由于它们阐明了你以为你相信的东西，倒不如说是它们表述了你承认你不知道的东西。我觉得它们讲的是一神论，即自然的宗教；这种宗教，基督徒企图把它同无神论即不信教的主张混为一谈，其实这两者的宗教观点是截然相反的。不过，就我目前的信仰的程度来看，我要接受你的看法，就必须提高而不是降低；我发现，除非我也像你这样聪明，否则要恰好达到你现在的程度是很困难的。为了至少要像你这样的至诚，我想商诸我自己的心。根据你的事例来看，我应当凭我内在的情感来指导我的行为；而你亲自告诉过我，在长时期迫使它沉默不语之后，要把它招回来，那就不是一朝一夕可以办得到的。我将把你所说的话牢记在心，加以深思。如果在深思之后，我也像你这样深信无疑的话，你便是最后一位向我传布宗教的使者，而我终生将做你的门徒。因此，请你继续教导我；我应当知道的东西，你只向我讲了一半。请你再向我讲一讲神的启示，讲一讲《圣经》，讲一讲我从小时候起就迷惑不解的艰深的教理；因为我既不能理解它们，也不能相信它们，不知道是应该接受还是拒绝接受。”

“好，我的孩子，”他一边拥抱我，一边说道，“我把我所想的东西全都告诉你，我绝不把我心里的话只向你透露一半；不过，要我对你毫不保留，那就需要你向我表示你愿意听我。到现在为止，我向你所讲的只不过是我认为对你有用的东西，只不过是我深深相信的东西。我往后要谈到的东西，那就完全不同了；我发现它简直是令人迷惑，

神秘难解；我不能不对它表示怀疑和轻蔑。我只好怀着战栗的心情决定讲一讲；我向你所讲的，与其说是我的看法，不如说是我的怀疑。如果你自己有更坚定的看法，我倒要犹豫一下是不是要把我的看法告诉你；不过，就你目前的情况来说，你像我这样思想是有好处的[65]。此外，你应当把我所讲的这些话诉诸理智的判断，因为我不知道我是不是错了。要一个人在发表议论的时候常常采取断然的语气，那是很困难的；不过，请你记住：我在这里所断言的，完全是我的怀疑的理由。请你自己去寻找真理，我只能说我对你完全是一片真诚。

“你认为我所讲的只是对自然宗教的信仰，然而奇怪的是，我们还需要有另外的信仰咧！我从什么地方看出有这种需要呢？在按照上帝赋予我的心灵的光明和他启发我的内心的情感而奉承上帝的时候，我怎么会犯什么错误呢？既然有实证的教义，我是否就能够从中推论出某些纯洁的道德和对人有用、对上帝增光的教义呢？没有这种教义，从正确运用我的能力中是推论不出什么的。为了上帝的荣耀，为了社会的幸福和我自己的利益，请告诉我，除了完成自然法则的天职以外，还有哪些天职；同时再告诉我，一种新的信仰既然不是由于我所崇奉的宗教产生的，那么，你从这种新的信仰中可以领会到哪些道德呢？我们对上帝的深刻的观念，完全是来自理性的。你看一看那自然的景象，听一听那内心的呼声。上帝岂不是把一切都摆在我们的眼前，把一切都告诉了我们的良心，把一切都交给我们去判断了吗？还有什么东西需要由人来告诉我们呢？由人来启示，是一定会贬低上帝的，因为他们将把人的欲念说成是他的欲念。我认为，狭隘的教义不仅不能阐明伟大的存在的观念，反而把这种观念弄得漆黑一团；不仅不使它们高贵，反而使它们遭到毁伤；不仅给上帝蒙上了许多不可思议的神秘，而且还制造了无数荒谬的矛盾，使人变得十分骄傲、偏执和残酷；不仅不在世上建立安宁，反而酿成人间的烧杀。我自己虽然在自问这一切有什么用处，但是得不到回答。我在其中看到的，尽是世人的罪恶和人类的痛苦。

“有人告诉我说，需要有一种启示来教育世人按上帝喜欢的方式去敬拜上帝，他们拿他们所制订的各种各样稀奇古怪的礼拜形式来证明这一点，然而他们不明白，礼拜形式之所以千奇百怪，正是由于启示的荒唐。只要各国人民想利用上帝说话，那么，每一个国家的人都可以叫上帝按他们自己的方式说他们自己想说的话。如果大家都只倾听

上帝向人的内心所说的话，那么，在这个世界上从今以后便只有一种宗教了。

“敬拜的形式应当是一致的；这一点我很赞同，不过，这一点是不是就重要到非要借神所有的一切权能来规定不可呢？我们不能把宗教的仪式和宗教的本身混淆起来。上帝所要求的敬拜，是心中的敬拜，只要这种敬拜是至诚的，那就是一致的了。在心目中想象上帝对牧师所穿的衣服的样子，对他说话时候的措辞，对他在祭坛上所做的姿势，对他的各种跪拜样子，都感到极大的兴趣的话，那简直是空想得发了疯。唉！我的朋友，即使你多么高大就多么笔直地站着，你和地面也是很接近的。上帝所希望的，是受到人们精神上真实的敬仰，这是一切宗教、一切国家和一切民族都应有的一个天职。至于外表的形式，即使是为了井然有序而应该一致的话，那也纯粹是一个规矩上的问题，根本就用不着什么启示的。

“我开始并不是从这些问题着手思考的。由于教育的偏见和常常使人想超出其本分的危险的自私心把我迷惑着了，不能使我微弱的思想达到那至高的存在，因此，我竭力想把他降低到我这个地位。我企图想缩短他在他的天性和我的天性之间留下的无限远的距离。我希望和他更直接地心灵相交，希望得到更特别的教导；由于我不愿意为了在同胞当中使自己得到特殊的恩典就把上帝看得同人一个样子，所以我想获得一些超自然的光；我希望获得一种独有的信仰，我希望上帝把他向别人没有讲过的话都告诉我，换句话说，我希望别人不能像我这样听到他的声音。

“由于我把我所得出的论点看作一切信神的人为了取得更清楚的信仰而应当共同具备的出发点，因此，我从自然宗教的教义中所找到的只是整个宗教的原理。我心里思考过这个世界上的各种教派，思考过它们互相攻击，说对方是胡言乱语；我问：‘到底是哪一个教派好呢？’每一派都回答说：‘我这一个教派好，只有我和我这一派人的想法才对，其他各派都错了。”你怎样知道你这一派好呢？“因为上帝这样说过[66]。”谁告诉你上帝这样说过？“我的牧师，他知道得很清楚。我的牧师教我这样信仰，我就这样信仰；他向我保证说，所有一切同他的说法不一样的人都在撒谎，所以我就不听他们的话。’

“怎么！我心里想道：真理不是一个吗？难道说在我看来是真的，而你看来竟是假的？如果走正确道路的人和陷入歧途的人所用的方法是相同的，那么，哪一种人的功劳或过错更多呢？他们的选择是由于偶然的影响，把过错推在他们身上是不公平的，这样做，等于是对一个人之所以奖励或惩罚，是因为他出生在这个或那个国家。谁胆敢说上帝是这样裁判我们的，那简直就是在污辱他的公正。

“要么所有一切的宗教在上帝看来都是好的，都是他所喜欢的，否则，如果他预先给人类选定了一个宗教，如果人类不相信他所选定的宗教就要受到惩罚的话，上帝就会使那个宗教具有一些鲜明而确切的标记，以便使人类能够辨别它是唯一的真正的宗教；因此，这些标记在任何时候或任何地方，无论是老是幼、是智是愚，是欧洲人还是印度人、非洲人或野蛮人，都同样可以明明白白地看得出来。如果在世界上有那么一个宗教，谁不信仰它谁就会受到无穷的痛苦；又如果在这个世界上的某一个地方，有那样一个诚心的人从来没有看到过这种宗教的证据，可见这种宗教的神是最不公正的、是最残忍的暴君。

“因此，我们要真心诚意地去寻求真理，我们绝不能让一个人因其出身而得到什么权利，绝不能让做父亲的或做牧师的人具有任何权威，我们要把他们从小教给我们的一切东西付诸良心和理智的检验。他们徒然地向我呐喊：‘扔掉你的理性吧！’让骗我的人爱怎样说就怎样说好了，反正要我扔掉我的理性，就必须要他们说出是什么理由。

“通过对宇宙的观察和正确地运用我的能力而由我自己学到的全部神学，都概括在我向你讲的这一番话里了。要想知道得更详细，那就要借助于特殊的手段。这些手段不能是人的权威，因为大家都同我一样是人，一个人天生就知道的所有一切东西，我也是能够知道的，何况别人也像我一样会弄出错误哩；即使我相信他的话，其原因也不是由于那句话是他说的，而是由于他证明了他那句话是对的。因此，人的见证归根到底也只能是我自己的理性的见证，也只能是上帝为了我去认识真理而赋予我的自然的手段。

“真理的使徒，我不能单独判断的事物有哪些是需要你告诉我的？上帝已亲自说过了，请你听他的启示。这是另外一回事情。上帝已经说过了！这句话的意思实在是很笼统。他向谁说的？他向世人说的。我为什么一点也没有听见呢？他已经委托别人向你传达他的话了。我

明白了：是人来向我传达上帝的话。可是我希望听到他亲口说出的话，这样做，既不多花费他的力气，而我也可以免受别人的引诱。他会保证你不受别人的引诱，因为他已经表明了他的使者所负的使命。怎么表明的呢？用奇迹表明的。奇迹在哪里？在书里。谁做的书？人做的。谁看见过这些奇迹？给奇迹作证的人。怎么！又是人在作证！又是人来向我传达他人所讲的话！在上帝和我之间怎么有这样多的人呀！让我们随时观察、比较和证验好了。啊！要是上帝不叫我受这些麻烦的话，我敬奉他的心哪里会这样不虔诚呢？

“我的朋友，你看，我谈到这里的时候，已经涉及多么可怕的问题了；我必须具备多么渊博的学识才能追溯那遥远的古代，才能考察和对证一切预言、启示、事实和传播在世界各地的宣扬信仰的不朽著作，才能确定它们的时间、地点、作者和经过！我必须要有多么正确的鉴别能力，才能把真实的和假造的文献加以区分，才能把反驳和答辩的言辞以及译文和原文加以比较，才能判断证人是不是公正和具有良知及智慧，才能知道其中是不是有所删节和添加，是不是有所调换、更改和伪造，才能挑出其中的矛盾，才能判明我们向对方提出证据确凿的事实时他们怎样会保持沉默，才能判明他们是不是知道我们的这些看法，才能判明他们对我们的看法是不是加以足够的重视和愿意回答，才能判明书籍是不是相当的普遍，使我们的书也为他们所阅览，才能判明我们是不是也好心好意地让他们的书在我们当中流传，让他们完全保持他们强烈的反对的意见！

“只要承认所有这些不朽的著作是无可争论的，跟着就要进而证实这些著作的作者确实负有上帝的使命；必须知道因果的法则和偶然的可能，才能判断哪些预言没有奇迹就不能实现；必须知道原话的精神，才能辨别其中哪些是预言，哪些是辞令；必须知道哪些事实符合自然的秩序，哪些不符合自然的秩序，才能指出一个狡猾的人能够把老实的人迷惑到什么地步，把聪明的人惊吓到什么地步；必须揭示一个奇迹的特征和可靠的程度，其目的不仅是为了使人相信它，而且还为了说明谁如果怀疑就应当受到惩罚；必须把真的和假的奇迹的证据加以比较，找出其可靠的规律，以便对它们加以识别；最后还必须说明上帝为什么好像是为了愚弄人的信心，好像是故意不采用真正的说服手段，才偏偏要挑选一些其本身都十分需要加以证验的手段去证验他所说的话。

“即使尊严的上帝是很谦卑，愿意使一个人成为传达其神圣意志的中介，但是，在尚未使整个人类知道哪个人配做一个中介的时候，就硬要人们听从他的话，是合理的吗？是做得恰当吗？他在少数几个浑浑噩噩的人面前虽然是做了一些特殊的奇迹，然而其他的人对他所做的奇迹并未眼见，只是听诸传闻，所以，单单以这几个奇迹构成他值得相信的证据，是不是对呢？无论在世界上的哪一个国家，如果把平民百姓和头脑单纯的人所说的他们亲眼见到的奇迹都信以为真，那么，每一个教派便都是一个好教派；这样一来，奇迹的数目就会比天然发生的事情还多，而在一切奇迹中为头一个大奇迹也许就是：在那个国家尽管有被迫害的狂信的教徒，但始终没有出现过任何的奇迹。只有大自然中不可改变的秩序才能给人们指出那掌握自然的睿智的手；如果真有许多例外的情形的话，那我就不知道应该怎样想法了；就我来说，我对上帝是太相信了，所以，要我相信那些同他极不相称的奇迹，是不可能的。

“假定有一个人来告诉我们说：世俗的人们啊，我现在向你们宣布至高的上帝的旨意，你们要把我的话当作那派遣我来的上帝的话来听，我要命令太阳改变它的行程，命令星星重新安排它们的位置，命令高山变成平地，命令江河的流水上升，命令地球换一个样子。一看到这些奇迹，谁还不马上把他看作是自然的主宰呢？大自然是绝不听命于骗子的，他们的奇迹是在十字街头、穷乡僻壤和私室中搞出来的，只有在这些地方他们才能骗得少数轻信的观众上他们的当。谁敢向我说一说需要有多少目睹的见证才足以使一个奇迹令人信服？你的奇迹是为了证明你的教义而搞出来的，但如果它们本身也需要证明的话，那有什么用处呢？反而不如不搞奇迹的好。

“对宣讲的教义也需要加以最严格的考察，因为，既然有些人说上帝在这个世界上所行的奇迹有时候被魔鬼所模仿，所以，即使见到了经过很好的证验的奇迹，我们也是不能因此就比从前更有所领悟的；而且，既然法老[68]的巫师甚至敢当着摩西[69]的面做摩西奉上帝的命令而行的奇事，所以，当摩西不在的时候，他们怎么会不以同样的名义说他们具有同样的权威呢？因此，用奇迹证明了教义之后，又必须用教义来证明奇迹[70]，以免把魔鬼的奇迹当作上帝的奇迹。你觉得这个两端论法对不对呢[71]？

“这个教义既然是来自上帝，就应当具有上帝的神圣的特征；它不仅应该把人们的论辩在我们心灵中留下的混乱的观念加以澄清，而且还应当给我们订立一种崇拜的仪式，给我们树立一种道德，给我们订立一些合乎上帝的属性的行为准则，因为我们是唯一无二地通过这些属性去想象他的本质的。所以，如果这种教义告诉我们的尽是一些荒谬而不合道理的东西，如果它使我们对同胞产生恶感，对我们本身产生恐怖，如果它给我们描绘的上帝是那样的愤怒、妒忌、动不动就要报复，而且又是那样的不公正，那样的憎恶人类，那样的好战好斗，时刻准备着要毁灭和摧残人类，时刻在那里说要给人以折磨和痛苦，时刻在那里夸口他对天真无辜的人也要进行惩罚，那么，我的心是绝不会去亲近那样一个可怕的上帝的，我自己是绝不抛弃自然宗教而去皈依那种宗教的，因为，正如你所知道的，我们不能不有所选择。我将对那个教派的人说：‘你们的上帝不是我的上帝。’无论哪一个上帝，要是他单单只挑选一个民族而排斥其他的人类的话，他就不是人类共同的父亲；要是他使最多数的人注定要遭受永恒的痛苦，他就不是我的理性所告诉我的慈悲和善良的神。

“理性告诉我说，教义应当是讲得十分的明白和畅晓，应当以它们的真实而打动人心。如果说自然宗教还有缺陷的话，那就是它采用了晦涩的语言向我们讲述伟大的真理。当它利用启示给我们指示真理的时候，它应当采取人的心灵可以明白的方式，它应当使真理能够为人所了解，使他对它们加以思考，从而深深地相信它们。因为，信念之所以坚定不移，正是由于经过了理解；一切宗教中最好的宗教一定是最为明白的；对我宣扬宗教的人要是使宗教带上矛盾和神秘的色彩，反而使我对那个宗教发生怀疑。我所敬拜的上帝，不是一个黑暗的上帝；他既然给我以理解的能力，便绝不会禁止我利用这种能力；因此，谁要我抛弃我的理智，谁就是在侮辱创造理智的神。真理的传播者不仅不压制我的理智，反而会启发我的理智。

“我们已经抛弃了所有一切人的权威，没有这种权威，一个人要拿不合道理的教义向另外一个人去传布，是怎么也不会把那个人说得信服的。我们且让这两个人争吵一会儿，听一听他们在双方都习以为常的粗暴的语言中说些什么。

“通神意的人：‘理性告诉你说整体比部分大，可是我代表上帝告诉你，是部分比整体大。’

“推理的人：‘你是什么人，竟敢向我说上帝是自相矛盾的？我到底是相信哪一个好，是相信那通过理智来教我以永恒的真理的上帝，还是相信借他的名义向我发表谬论的你？’

“通神意的人：‘相信我，因为我得到的谕言比较确实；我将千真万确地向你证明是他派我来的。’

“推理的人：‘怎么！你要向我证明是上帝派你来反驳他自己？你能拿出什么样的证据使我确实相信上帝是通过你的嘴而不是通过他赋予我的理解力向我讲话的？’

“通神意的人：‘他给你的理解力！渺小而狂妄的人呀！你好像是一个大不虔敬的人，已经被罪恶所败坏的理智引入歧途了！’

“推理的人：‘上帝派来的人呀，你也不过是一个大恶棍，把自己的傲慢说成是你的使命的证据。’

“通神意的人：‘怎么！哲学家也骂人啦！’

“推理的人：‘有时候也骂的，因为圣人已经作出了骂人的榜样。’

“通神意的人：‘啊！我，我有骂人的权利，我是代表上帝说话的。’

“推理的人：‘在利用你的特权以前，最好是先把你的凭证拿出来看一看。’

“通神意的人：‘我的凭证是真真实实的，天地都可替我作证的。现在，请你仔细地听一听我的论证。’

“推理的人：‘你的论证！你的话是没有通过思想的。你说我的理性欺骗了我，这岂不是等于否定它可以帮你说话吗？谁不愿意服从理性，谁就不应该利用理性来说服他人。因为，假使在论证的过程中你说服了我，我怎么知道我之所以接受你向我说的话，不是由于我那个被罪恶败坏的理性叫我相信的呢？再说，你所提出的证据，你所阐述的道理，哪一个是比它们企图加以驳斥的不言自明的道理更清楚呢？

要是部分大于整体这个说法是可以相信的话，那么，我们也可以认为精确的三段论法是一片谎言了。'

“通神意的人：‘那是有很大的区别的！我的证据是无可辩驳的；它们是超自然的。'

“推理的人：‘超自然！这是什么意思？我不懂。'

“通神意的人：‘它的意思是指自然的秩序中的变化、预言、奇迹和各种各样的奇事。'

“推理的人：‘奇事！奇迹！这些东西我从来没有见过。'

“通神意的人：‘其他的人替你看见过了，证人多得很……各国人民都可作证……'

“推理的人：‘各国人民的见证是不是超自然的呢？'

“通神意的人：‘不是；不过，既然大家都异口同声地这样说，所以也就是不可争辩的了。'

“推理的人：‘除了理性的原理以外，其他再也没有什么东西是不可争辩的，在人们所作的见证上，是不容许有一点含糊的。再说一次，我们要看一看超自然的证据，因为人类的见证并不是超自然的。'

“通神意的人：‘啊，你这狠心的人，圣恩是不会向你说话的。'

“推理的人：‘这不是我的过错；因为，照你的话说，一个人必须在已经获得圣恩之后才能要求圣恩。现在既然没有得到圣恩，就请你给我讲一讲吧。'

“通神意的人：‘唉！我正在讲着哩，可是你不听。你对预言有什么看法？'

“推理的人：‘我认为，首先，正如我没有看见过什么奇迹一样，我也没有听到过什么预言。其次，任何预言都休想叫我听信它。'

“通神意的人：‘魔鬼的仆人！为什么预言不能叫你相信它？'

“推理的人：‘因为，要我相信它，它就必须具备三个条件，而这三个条件是不可能配合在一起的。这三个条件是：要使我亲自听到预言；要使我亲自见到事情的经过；要给我证明这件事情绝不是同预言偶然符合的；因为，即使预言比几何学的定理还精确和明白，但是，既然随随便便作出来的一个预言有实现的可能，则它即使实现，严格说来也不能证明那个事情就是作预言的人所预言的。

“‘所以你现在可以看出，你所谓的超自然的证据、奇迹和预言是怎样一回事情了。这完全是因为他人相信那些东西，你自己就相信那些东西，这完全是使人的权威凌驾于那启发我的理性的上帝的权威之上。如果我心灵中所怀抱的永恒的真理能容许任何损坏的话，那就再也没有什么东西是我可以相信的了；我不仅不相信你是代表上帝向我说话，而且甚至还不敢肯定他是不是存在。'

“我的孩子，你看，困难真是够多的，而且这还不是全部的困难咧。在许多互相取缔和互相排斥的各种宗教中，只有一种宗教是正确的，如果其中确有一种宗教是正确的话。为了找到这种正确的宗教，只对其中的一种宗教进行研究，那是不够的，必须把所有一切的宗教都拿来研究一番；而且，不论什么问题，我们没有弄清楚，就不应该说别人是错了[72]，必须把反对的意见和证据加以比较，必须了解一方对他方进行的攻击，以及他们对攻击有什么反应。我们愈是觉得一种说法说得很对，我们就愈是应该研究为什么有那样多的人不能发现它是对的。如果认为仅仅听一方的学者的意见就能够了解对方的论点，那就想得太简单了。哪一个神学家敢说他是诚实的？哪一个人不是采取削弱对方的手段来进行辩驳的？每一个人在自己这一派的人当中都是很出色的，不过，在自己一派的人当中虽然是议论风生，洋洋得意，但要是他把同样的话拿到对方去说，那就会大出其丑的。你如果从书本上去了解，那你要具备多大的学问呀！要学会多少种语言呀！要翻查多少典籍呀！要读多少书呀！谁来指导我进行选择呢？在一个国家里，要想找到对方的好书，那是很困难的，至于要找到所有各派的好书，那就更加困难了，而且，即使找到了，也马上有人说它们不值一读的。不用心的人总是会弄错的，所以，只要你用自信的口吻陈述坏道理，而以轻蔑的口吻陈述好道理，也可以轻而易举地把好道理一笔抹掉的。此外，再没有什么东西比书籍更欺骗人的了，再没有什么东西比它们更不忠实地表达作者的情感了。如果你想根据博胥

埃[73]的著作去了解天主教的信念，那么，你在我们当中生活一段时间之后，你就会发现你这种想法是大错而特错的。正如你所看到的，他用来反驳新教徒的那种教义，根本就不是他向一般人所讲的那种教义，博胥埃所写的书和他在讲坛上所讲的道理是大不相同的。[74]为了要正确地判断一种宗教，便不应当去研究那个宗教的教徒所写的著作，而应当到他们当中去实地了解，从书本上研究和实地去了解是有很大的区别的。每一种宗教都有它自己的传统、意识、习惯和成见，这些东西就是它的信仰的精神，必须把它们联系起来，才能对那种宗教进行判断。

“有多少伟大的民族既不刊印也不阅读我们的书啊！他们怎能判断我们的看法呢？我们又怎能判断他们的看法呢？我们嘲笑他们，而他们也轻蔑我们[75]；如果我们的旅行家把他们作为笑料，他们的旅行家只需到我们这里来走一趟，也会把我们作为笑料的。哪一个国家没有为了传布宗教而力求了解宗教的贤明的人、忠厚诚实的人、真理的朋友呢？然而，每一个人都是按自己的信仰去认识宗教的，认为其他各国所信的宗教都很荒谬；外国的宗教并不像我们所想象的那样怪诞，换句话说，我们在我们的宗教中听到的道理也是不足为信的。

“在欧洲我们有三种主要的宗教。其中的一种宗教只承认一种唯一的启示，而另一种宗教则承认两种启示，第三种宗教则承认三种启示。每一种宗教都在那里憎恶和咒骂另外两种宗教，指责它们盲从、狠毒、顽固和虚伪。任何一个公正不偏的人，如果不首先衡量一下它们的证据，不听一听它们的道理，敢对它们进行判断吗？只承认一种启示的那种宗教，是最古老的，而且似乎是最可靠的；而承认三种启示的宗教，是最新的，而且似乎是最始终一致的；至于那承认两种启示而否认第三种启示的宗教，也许是最好的宗教，不过，它当然是具有种种否定其自身的成见的，所以一眼就可看出它前后是矛盾的。

“在三种启示中，所有的经书都是用信教的人所不认识的文字写的。犹太人不懂希伯来文，基督徒不懂希伯来文和希腊文，土耳其人和波斯人都不懂阿拉伯文，而现今的阿拉伯人自己也不说穆罕默德所说的那种话了。用大家根本就不懂得的语言去教育人，这岂不是一个很笨的教法！有人也许会说：‘这些书都已经翻译出来了。’回答得真好！不过，谁能保证这些书的译文都是很忠实的，谁能保证它们完全

可以忠实于原文？既然上帝肯同世人说话，他为什么要人来替他翻译呢？

“我绝不相信一个人所必须知道的东西经书上全都有了，我也不相信一个人由于看不懂经书或者找不到懂得经书的人，就会因为这样一种并非出自本心的无知而受到处罚。说来说去还是书！真是成书癖了！我之所以这样反复地谈到经书，是因为欧洲到处是经书充斥，是因为欧洲人在把经书看作是不可缺少的东西的时候，没有料到在这个世界的四分之三的土地上还有人压根儿没有看见过经书哩。所有的书不都是人做的吗？一个人为什么要在读过经书之后才能懂得他的天职呢？在没有经书以前大家又是凭什么办法知道他的天职的呢？要么，由他自己去领悟他的天职，否则就让他不知道好了。

“我们的天主教徒在大谈其教会的权威；但是，正如其他的教派必须罗列多少证据才能直接地证实它们的教义，天主教徒也必须同样地罗列多少证据才能证实他们具有这种权威，所以，这样地闹嚷一阵有什么用处呢？教会断定教会有作决定的权利。这岂不是一个打不破的权威！深入一步，你就会明白我们讨论的全部问题了。

“你可知道有许多基督教徒在煞费苦心地仔细研究犹太教在哪些事情上对他们提出非难吗？如果有人对犹太教所非难的事情略有所知的话，那也是从基督教徒的著作中知道的。好一个了解他们对方的论点的办法啊！不过，怎样办呢？如果有人敢在我们这里印行一些公开替犹太教辩护的书[76]，我们就要惩罚书籍的作者、出版者和发售的书店。为了要始终说自己是对的，就得采取这个既简便又可靠的办法。要反驳不敢说话的人，那是很容易的[77]。

“在我们中间可以同犹太人进行交谈的人也不可能获得更多的了解。可怜的犹太人知道他们的命运是操在我们的手里的；在我们施行的暴政之下，他们已经变得很胆怯；他们知道基督教虽然是讲慈善，但不因此就不做出不公平和残酷的行为；他们既然怕我们指摘他们亵渎神明，还敢说什么话呢？贪心给了我们以激情，而他们由于没有过错，反而很富有。最有学问和最有见识的人总是很谨慎的。你可以使某一个穷苦的人背弃他的宗教，拿钱收买他去诋毁他的宗教，你可以叫几个拾破烂的人出来讲一番话，他们将为了讨好你而对你屈服；你可以利用他们的无知和怯懦而制服他们，而他们的学者也会悄悄地讥

笑你们的无能。但是，在他们觉得安全的地方，你们以为也可以这么容易地对付他们吗？在巴黎神学院，一提到救世主的预示，就显然是指耶稣基督。但是，在阿姆斯特丹的犹太的法学博士们中间，一提到救世主的预示，就同耶稣基督毫无关系了。我认为，只有在犹太人有了一个自由的国家，有了经院和学校，可以在其中毫无顾虑地进行论辩的时候，我们才可以正确地了解犹太人的论点。只有在这种时候，我们才能知道他们有些什么话要说。

“在君士坦丁堡，土耳其人可以述说他们的观点，可是我们则不敢述说我们的观点；在那里，就轮到我们向人家甘拜下风了。我们强迫犹太人遵奉他们不十分相信的耶稣基督，如果土耳其人也学我们的榜样，强迫我们遵奉我们根本就不相信的穆罕默德，我们能不能说土耳其人做得不对？能不能说我们做得有理？我们按什么公平的原则来解决这个问题呢？

“在人类中，有三分之二的人既不是犹太教徒，也不是回教徒或基督教徒；有千千万万的人从来就没有听说过摩西、耶稣基督和穆罕默德！有些人否认这个事实，他们说：‘我们的传教士走遍了世界的各个地方。’这说得很好。不过，传教士可曾深入到我们迄今还不十分了解而且还从来没有一个欧洲人去过的非洲的腹地？在远离海岸的鞑靼的游牧民族，到现在还没有同外国人接触过，他们不仅没有听说过教皇，甚至还不晓得什么叫大喇嘛，请问我们的传教士可曾骑着马去寻找过他们？传教士们是否走遍了辽阔的美洲大陆，那里有好几个民族的人还一点不知道另一个世界的人已经来到了他们那个世界？在日本，我们的传教士曾经因为自己的行为而永远遭到驱逐，他们的先驱被当地好几代的人都当作是表面上热心肠的而实际是想悄悄篡夺那个帝国的狡猾的阴谋家，请问我们的传教士现在还到不到那个国家去？传教士们可曾走进亚洲各国的国王的王宫向成千上万的奴隶宣扬福音？那个地区的妇女究竟是什么原因始终不能听到任何一个传教士向她们讲道？她们会不会因为与世隔离而全都进入地狱？

“如果福音真是传遍了全世界，那又有什么好处呢？在头一个传教士到达一个国家的前夕，准定有一个人听不到他讲的福音就死去的。请你告诉我，我们对这个人怎样办？在这个世界上，只要有那样一个人，传教士未向他宣讲耶稣基督，那么，单是因这个人而造成的缺陷，其严重的程度是如同未向四分之一的人类宣讲一样的。

“当传教士向远方的民族宣讲基督福音的时候，他们所说的话有哪些是可以单凭他们的言辞而不需要确凿的证明就能为那些民族所接受？你向我宣称两千年前在世界上极其遥远的地方有一个神在我不知道叫什么地名的小城里降生和死亡；你告诉我说，凡是不相信这个神秘的事情的人都将受到惩罚。这些事情是相当的奇怪，所以不可能叫我仅仅凭一个我不认识的人的权威马上就相信的！既然你那位上帝一定要我知道那些事情，他为什么要使那些事情发生在一个离我很远的地方呢？难道说一个人因为不知道对跖地上发生的事情就算是犯了罪吗？我怎能猜想另外一个半球上有一个希伯来民族和耶路撒冷城呢？这等于是硬要我知道月球上发生的事情。你说，你来告诉我，但是你为什么不来告诉我的父亲呢？你为什么要因为这个善良的老人不知道这些事情就说他有罪呢？他，这样一个极其忠厚、极其仁慈、一心追求真理的人，应不应该因为你懒于告诉他而永受惩罚呢？请你公正地替我想一想，我应不应该单单凭你的见证就相信你所说的那些毫不足信的事情，就认为许多不公正的事情同你向我宣讲的公正的上帝的旨意是一致的。请你让我去看一看那出现了许多在此地闻所未闻的奇迹的遥远的国度，[78] 请你让我去了解一下耶路撒冷的居民为什么会把上帝当成一个强盗来处置。你也许会说他们不知道他就是上帝。那么，我，只从你的口中才听说过上帝，又怎么办呢？你也许接着就会说，他们已经受到惩罚，已经被赶得四分五散，已经受到压迫和奴役，而且，他们当中从此就没有任何一个人再走到那个城市了。当然，他们是罪有应得，不过，今天的耶路撒冷的居民对他们的先辈钉死耶稣这件事情抱怎样的看法呢？他们否认这件事情，而且不把上帝当作上帝来看。他们同原先的居民的子孙是一个样子。

“怎么！上帝是死在那个城里的，但是就连那个城里过去和现在的居民都不认识他，而你竟要我，两千年以后才出生在相隔两千英里远的人，能够认识上帝！你未必不知道，这本书你虽然视为神圣，但我是一点也不懂得的，所以，在我对它表示信仰以前，我应当从别人而不从你口里弄清楚它是什么时候和哪一个人做的，它是怎样留传下来和怎样达到你的手中的；我应当弄清楚，那个地方的人虽然也像你这样十分了解你给我讲的这一番道理，但为什么会把这本书弃如敝屣呢？你要知道，我必须到欧洲、亚洲和巴勒斯坦去亲自考察一下，除非我是疯子，否则，在没有考察以前我是不会听信你所讲的话的。

“我觉得，这些话不仅是很有道理，而且我认为，所有一切明智的人在这种情况下都要这样说的，都要把传教士远远地赶开，要是他们在没有证实他们的证据以前就急于想教训他和给他施行洗礼的话。我认为，没有哪一个启示是不能用以上的或类似的道理像驳斥基督教教义那样加以有力的驳斥的[79]。由此可见，如果真正的宗教只有一种，如果所有的人都应该信奉这种宗教，否则就注定要遭受苦难的话，那么，大家就需要以毕生的时间把所有一切的宗教都加以深入的研究和比较，就需要游历信奉各种宗教的国家。没有哪一个人可以不尽他做人的首要的职责，没有哪一个人有依赖别人的判断的权利。所以，无论是以手艺糊口的工匠，还是不识字的农民、羞涩娇弱的少女或几乎连床都不能下的病人，都应该一无例外地进行研究、思考、辩论和周游天下，这样一来，就再也没有什么人能安然定居了，在全世界处处都可见到朝圣的香客，不惜巨大的用费和长途跋涉的劳苦，去亲自比较和考察各个地方所信奉的宗教了。因此，就再也没有什么人去从事各种手工、艺术、人文科学和社会职业了；除了研究宗教以外，就再也没有什么东西可研究的了；一个人即使是身强力壮、寸阴必争、善于运用理智和活到最高的寿数，到了晚年也很难知道他到底是信哪一种宗教才好；要是在临死以前，他能够明白他这一生应该信什么宗教的话，那就算很有收获了。

“如果你缩手缩脚地使用这个方法，让人的权威有一点可乘之机，那你马上就会一切听命于它的。如果说一个基督徒的儿子不经过一番公正无私和深入细致的考察就信奉他父亲所信奉的宗教，是做得对，那么，为什么一个土耳其人的儿子信奉他父亲所信奉的宗教就做得不对呢†？我敢断言，所有一切不容异教的人对这个问题都不能够作出可以使一个明理的人感到满意的回答。

“有一种人虽然被这些问题问得无言回答，但他们也宁可使上帝成为不公正的上帝，宁可让天真无辜的人为他们父亲的罪恶而受到惩罚，也不愿意放弃他们的野蛮的教义。另外一种人的办法是：见到任何一个极其愚昧然而还过着很好的道德生活的人就好心好意地派一个天使去教导他。想出这样一个天使来，这个办法真好！他们拿他们异想天开的东西来愚弄我们还觉得不够，还要使上帝感到他自己也需要使用他们发明的东西。

“所以，我的孩子，你看，当每一个人都自以为是，都认为只有他说得对而别人都说得不对的时候，骄傲和不容异说的做法将导致多么荒唐的事情。我以我所崇拜和向你宣扬的和平的上帝为证：我进行探讨的时候完全是诚恳的，而当我发现我这番探讨将永远得不到什么成果，发现我掉入一个无边无际的海洋的时候，我马上就回过头来，依旧按我原始的观念保留我的信仰。我绝不相信：我不成为那样博学的人，上帝就要罚我入地狱。因此，我把所有一切的书都合起来。只有一本书是打开在大家的眼前的，那就是自然的书。正是在这本宏伟的著作中我学会了怎样崇奉它的作者。[80] 任何一个人都找不到什么借口不读这本书，因为它向大家讲的是人人都懂得的语言。要是我出生在一个荒岛上，要是我除我以外就没有看见过其他的人，要是我一点也不知道古时候在世界的一个角落里所发生的事情，那么，只要我能运用和培养我的理性，只要我好好地使用上帝赋予我的固有的本能，我就可以自己学会怎样认识上帝，怎样爱上帝和爱上帝创造的事物，怎样追求他所希望的善，怎样履行我在地上的天职才能使他感到欢喜。难道说人们的学问对我的教益比它对我的教益还大吗？

“谈到启示，如果我是一个高明的推理家或有学问的人，我也许能意识到它的真理，意识到它对那些幸而能理解它的人的用处；不过，虽说我看到了一些我无法反驳的论证它的证据，但另一方面我也看到了一些我无法解决的否定它的疑难。在论证和否定两方面都各有许多充分的理由，以至使我无所适从，因此，我决定：我既不接受启示，也不否认启示。只有一点我是要否认的，那就是有些人所说的人有相信启示的义务，因为，这个所谓的义务和上帝的公正是不相容的，而且，不仅不能排除阻止我们得救的障碍，反而使那些障碍成倍地增加，使它们变成了绝大多数人不能克服的难关。我在这个问题上将始终保持一种敬而疑之的态度。我不敢自认为是没有错的，所以，其他的人要相信我不相信的东西，那就让他们相信好了；我是为我自己而不是为他们推演这些道理的，我不责怪他们也不模仿他们：他们的判断也许比我的判断更正确，不过，如果说我的判断和他们的判断不一致的话，那也不能怪我。

“我还要坦率地告诉你：《圣经》是那样的庄严，真使我感到惊奇；《福音书》是那样的神圣，简直是说服了我的心[81]。你看哲学家的书尽管是这样的洋洋大观，但同这本书比较起来，就太藐小了！

像这样一本既庄严又朴实的书，是人写得出来的吗？书中的故事所叙述的人，哪能是一个凡人？书中的语气像不像一个狂信者或野心勃勃的闹宗派的人的语气？他的心地是多么温柔和纯洁！他的教训是多么循循善诱！他的行为的准则是多么高尚！他的话说得多么深刻！他的回答是多么敏捷、多么巧妙和多么中肯！他对他的欲念是多么有节制！哪里有这样一个人，哪个圣者在自己做事、受苦和死亡的时候能够这样毫不怯弱和毫不矜夸？当柏拉图描绘他心目中所想象的一生虽蒙受罪恶的种种羞辱但确实理应享受美德的奖励的好人时[82]，他所描绘的人和耶稣基督是一模一样的，其间的相似之处是那样的明显，以至所有的神甫都可以感觉出来，都不会弄错[83]。一个人要多么有成见和多么糊涂[84]才敢同索福隆尼斯克[85]的儿子和玛丽[86]的儿子相比呢？他们之间的差别是多么大呀！苏格拉底在死的时候没有遭遇痛苦，没有蒙受羞辱，因此可以很容易地一直到最后都能保持他的人品。要不是因为他死得从容而使他一生受到尊敬，我们大可认为苏格拉底虽然是那样的睿智，但终究是一个诡辩家。有些人说他创立了道德，其实，在他之前已经有人把道德付之实践了；他只不过是把人家所做的事情加以叙述，把他们的榜样拿来教育人罢了。在苏格拉底还没有阐明什么叫'公正'以前，亚里斯泰提为人已经是很公正了；在苏格拉底还没有说爱国家是人的天职以前，勒奥尼达斯[87]已经是为他的国家而牺牲了；在苏格拉底对做事谨严表示赞扬以前，斯巴达人已经是做事很谨严了；在苏格拉底还没有下'道德'的定义以前，在希腊已经是有许多德行素著的人了。但是，耶稣在他同时代的人中间，到哪里去找只有他才教导过和以身作则地实行过的这样高尚纯洁的道德呢[88]？在最疯狂的行为中，我们听到了最智慧的声音，坦白的英勇的道德行为使人类中最卑贱的人蒙受了荣光。苏格拉底在死的时候还能安详地同朋友们谈论哲学，所以他这种死法是最轻松的；至于耶稣，他临死的时候还在刑罚中呻吟，受尽了一个民族的侮辱、嘲笑和咒骂，所以他的死是最可怕的。苏格拉底拿着那杯毒酒的时候，向那个流着眼泪把酒杯递给他的人表示祝福；而耶稣在万分痛苦中还为屠杀他的残酷的刽子手祈祷。不错，如果说苏格拉底的一生是圣人的一生，他的死是圣人的死，那么，耶稣的一生便是神的一生，他的死便是神的死。我们能不能说《福音书》里的故事是为了消遣而虚构的呢？我的朋友，不是为了消遣而虚构的；苏格拉底的事迹虽然大家都不怀疑，但不如耶稣的事迹那样确凿。其实，要回避难题就不能解决

其中的疑难；说这本书是由几个人合起来[89]编造的，比说这本书是以一个人的事迹为其主题，更令人难以相信。犹太的著述家从来没有用过这样的语气和寓意，而《福音书》中的那些真实的人物是这样的伟大，这样的吸引人和这样的无法仿效，以至撰述这些人物的作者比书中的主人翁还令人惊异[90]。'尽管这样，在《福音书》中还是有许多的事情不可相信，还是有许多的事情违背理性，是一切明智的人不能想象和不能接受的。遇到这种种矛盾，你怎样办呢？'我的孩子，你始终要虚怀若谷；对你既不能理解又不能否认的东西，你要默默地尊重；对那唯一知道真理的伟大的上帝，你要谦卑。

"我所持的这些怀疑都不是故意的，不过这些怀疑并不使我感到痛苦，其原因是一则由于它们不涉及实践中的重大问题，再则由于我是十分坚持我应尽的天职的原则的。我要心地坦然地敬奉上帝，我要竭力寻求在我的行为中必须知道的东西。至于说到教义，由于它们既不能影响人的行为和道德，而且还使许多的人深受折磨，所以我对它们是一点心思都不花的。我把各种宗教都同样看作是有益的制度，它们在每一个国家中制定了一种公众一致采用的敬拜上帝的方法，它们在每一个国家的风土、政治、人民的天才或其他因时因地使大家喜欢这种宗教而不喜欢那种宗教的地方原因中找到了它们存在的理由。只要大家在那些宗教中适当地敬奉上帝，我便认为它们都是好宗教。真正的崇拜是心的崇拜。只要是真心诚意地崇拜，则不论崇拜的形式怎样，上帝都是不会拒绝的。当我信奉的宗教叫我服务教会的时候，我就尽可能准确地克尽教会给我的职责，如果在某一件事情上我明知故犯地不尽我的职责，我的良心就会谴责我。正如你所知道的，我的教职被停止了一个很长的时期之后，通过德·默拉勒德先生的力量，我才重新获得教会的许可，担当牧师，以维持生活。以前，我做弥撒的时候是很马虎的，因为，即使是最严肃的事情，只要做的时间太多了就会逐渐逐渐地草率了事的。然而，自从我明白了这些新的原理以后，我就毕恭毕敬地做弥撒了：我深深地思念至高的上帝的威严，思念他的存在，思念人类心灵的贫弱，对它的创造者是那样的无知。当我想到我要按一定的方式把人们的祈祷带给他的时候，我便仔仔细细地做礼拜，我十分留心地诵读经文；我全神贯注，即使是一个字或一段仪式也不遗漏；当我接近贡献圣体的时刻，我便聚精会神地按照教会和庄严的圣礼所要求的种种步骤去奉献神灵；面对着那至高的智慧，我竭力消除我的理性；我对自己说：'你是什么人，竟想衡量那无限的权

能？'我恭恭敬敬地念诵圣礼的赞辞，我衷心相信，只要我心怀至诚，它们就会产生它们的效果的。不管这不可思议的奥秘结果怎样，我都不怕在末日审判的时候会因为我在心中亵渎过它而受到惩罚。

“尽管我的职位最低，但是，既然以这种圣职为荣耀，则一切使我不配担当这崇高职责的事情，我都不做，我都不说。我要向世人谆谆宣讲道德，我要时时勉励他们为善；如果可能的话，我要尽量地以身作则。能不能使他们觉得宗教可爱，不决定于我；能不能使他们对真正有用和人人都必须相信的教义具备坚定的信念，也不决定于我；不过，为了使上帝喜悦，我将永远不向他们传布不容异教的残酷的教义，我将永远不使他们憎恶邻人，不使他们对其他的人说：‘你要受到惩罚；'不教他们说：‘不入教会，就永不得救[91]！'如果我的职位更高一点，我不这样做就会给我招来一些麻烦；不过，我的职位是太低了，所以没有什么可担心害怕的，我的职位再降也不会降得比现在低的。不论发生了什么事情，我是绝不侮慢公正的上帝，绝不毁谤圣灵的。

“我很久以来就抱有掌管一个教区的志愿，而现在我还是抱有这种志愿，不过我没有得到这种职位的希望罢了。我的朋友，我再也找不到比做教区牧师更美的事情了。正如一个好的官吏是正义的使者一样，一个好的牧师就是慈爱的使者。一个教区牧师不会做什么坏事，如果他不能亲自动手去做好事，他恳求别人去做，也是可以做到的，只要他知道怎样赢得人家的尊敬，他就会常常达到他的目的的。唉！在我们这个山区里，只要我能掌管一个贫穷的教区，服务于善良的人，我就很高兴了，因为我觉得，我可以为我教区中的人创造幸福。我并不使他们个个都成为富人，然而我要同他们一块儿过穷苦的生活，我要替他们消除比穷困更难忍受的污辱和轻蔑。我要使他们热爱和气和平等，因为有了这两样东西就可以驱逐灾祸，就可以在灾祸来临的时候能够加以忍受。只要他们发现了我虽然并不比他们富裕，然而我对我的生活感到很满足，这时候，他们就懂得要以他们的命运安慰自己，要像我一样满足于自己的生活。在我讲道的时候，我将少讲教会的精神而多讲《福音书》的精神，因为《福音书》中的教义不仅简单，寓意高尚，而且谈到宗教行为的时候少，谈到慈善行为的时候多。在教导他们应当做什么事情以前，我要尽我的力量一再做那件事情，以便让他们看见我心里是怎样想，我就向他们怎样说。如果在附近或我的教区中有新教徒，我在基督徒的慈善事业方面，对他们也跟

对我本教区的教徒一样，一视同仁。我将教他们平等地互相亲爱，教他们彼此看作是弟兄，教他们尊重一切宗教，教他们在各自的宗教中安宁地生活。我认为，勾引一个人离开他生来所属的宗教，无异是勾引他去做坏事，因此也无异是我自己在做坏事。在期待更无限光明的时候，我们要保守公共秩序；我们在所有的国家中都要尊重法律，不能扰乱法律规定的崇拜形式；我们绝不能叫那个国家的公民不服从它的法律，因为我们一方面不知道，叫他们抛弃自己的见解而采纳别人的见解，对他们是不是有好处，而另一方面我们又十分确切地知道，不服从法律是一件很坏的事情。

“我的年轻的朋友，我方才已经把上帝在我心中鉴察到的信仰自白向你照样地讲过一遍了。你是头一个听我做这番自白的人，也许，你也可能是唯一能听到我这样自我表白的人。只要在人类中还留存着一点点诚笃的信仰，就不要去扰乱那些宁静的灵魂，就不要拿一些疑难的问题去动摇头脑单纯的人的信念，因为那些疑难不仅他们不能解决，而且反使他们感到不安，不能从中受到启发。但是，一旦一切都动摇起来的时候，我们就应该牺牲树枝以保存树干。所有一切像你这样疑虑不安、快要泯灭的良心，都要加以激励，使它们焕发起来；为了在永恒的真理的基础上奠定人们的良心，就必须把它们迄今还以为是可以依赖的支柱通通拔掉。

“就你现在的年龄来说，你正处在最关紧要的时期，因为这时候，你的心灵最容易接受真理，你的心正在形成一定的形态和性格，你可以决定你一生是向善还是向恶。往后，心灵就僵硬了，就打不上新的印痕了。年轻人啊，在你还十分柔和的心灵上要打上真理的烙印。如果我对我自己的看法有更大的把握的话，我对你说话就会采用断然的语气；但是我是一个既无知又容易犯错误的人，所以，我有什么办法呢？我已经毫无保留地把我的心都打开给你看了，我把我认为确实可靠的事情都照实告诉你了：我有怀疑的地方，我就告诉你说我有怀疑；我有我自己的看法的地方，我就告诉你说我有我自己的看法；我也告诉了你我怀疑和相信的理由。现在要由你去判断了，你花了许多工夫，这种慎重的做法是很明智的，而且使我也对你有所好评。首先，你要使你的良心有接受启发的愿望。你对你自己要十分真诚。在我的看法中，你信服的就接受下来，其余的就抛掉好了。你还没有被恶习败坏到这样的地步，还不至于选择邪恶。我建议我们之间进行一番商榷，不过，一讨论起来，就往往会心情激动，就会掺杂浮夸和固

执的成分，就不能开诚相见。我的朋友，我们别争论了，因为我们是不能够以争论来启发自己和启发别人的。拿我来说，我是经过了好几年的深思熟虑之后才采取这些看法的，我坚持我的看法，我的良心是很安宁的，我的心是很满意的。如果我要对我的看法重新进行一次考察的话，我也不会在考察的时候再产生更纯洁的对真理的爱；我的心灵已不如从前那样活跃，再也不能那样认识真理了。将来，我也一定要保持我现在这个样子，以免对沉思的爱好变成一种无益的思欲，不能促使我去履行我的职责，同时，也免得使我再陷入我当初那种绝对的怀疑，没有力量解脱它。我的一生已经过去一半多了；今后我必须充分利用我的后半生，我必须以我的德行弥补我的过失。如果我做错了，那也不是出自我的本心。洞察我内心深处的人都知道我并不喜欢我自己的那样愚钝。由于我不能以我自己的智慧摆脱这种愚钝的状态，唯一的办法就是过诚实的生活；上帝既然能够叫石头给亚伯拉罕生子孙，那么，一个人只要配享光明，他就有希望光明的权利。

“如果我这些看法能够使你像我这样思想，如果我的情感能够成为你的情感，如果我们都能表白同样的信念，那么，我就向你提供这样一个忠告：不要使你的生命屈从于穷困和失望的念头，不要屈辱地把你的生命交给外人摆布，从今不吃那令人发呕的施舍的面包。回到你的故乡，再信奉你的祖先所信奉的宗教，诚心诚意地信奉它，再也不要脱离，因为它是非常的朴实和神圣；我相信，在举世所有的宗教中，只有它的道德最纯洁，它的教理最能自圆其说。至于路费，你不必担忧，我会给你的。也不要害怕这样不体面地回去是可耻的，做了错事当然是可羞，然而弥补过错，那就没有什么可羞的了。像你这样的年龄，一切都是可以原谅的，不过以后就再也不能那样冒失地造成罪恶的行为了。只要你愿意倾听你的良心，即使有千百重虚幻的障碍，也阻挡不住它的声音的。你将感觉到，像我们这样怀疑，宁愿信奉其他的宗教而不信我们生来就隶属的宗教，那才是一种不可原谅的冒失行为，是一种虚伪的行为，口头上说信那种宗教，而实际上又不忠实地照那种宗教的话去做。如果你自甘堕落，你就会剥夺你自己在最高的审判面前受到宽恕的巨大权利。难道你不知道他能原谅我们在别人的教唆之下误入歧途，而不能原谅我们自己存心选择错误的道路吗？

“我的孩子，你要使你的灵魂时时刻刻都希望有一个上帝，而且对他不要抱丝毫的怀疑。此外，不管你最后的决定怎样，你都要记住：

真正的宗教的义务是不受人类制度的影响的，真正的心就是神灵的真正的殿堂，不管你在哪一个国家和哪一个教派，都要以爱上帝胜于爱一切和爱邻人如同爱自己作为法律的总纲；任何宗教都不能免除道德的天职，只有道德的天职才是真正的要旨；在这些天职中，为首的一个是内心的崇拜；没有信念，就没有真正的美德。

“你要躲避那些借口解释自然而散布败坏人心的学说的人，他们在表面上作出怀疑的样子，其实他们比他们的对方还武断一百倍，虽然他们的对方在语气上显得很肯定。他们自高自大地说只有他们才见多识广和心地真诚，因此就可以不由分说地要我们听信他们那些尖酸刻薄的话，要我们把他们空想的不可理解的学说作为事物的真正原理。此外，由于他们把人类所尊重的一切东西都加以破坏和践踏，因此也就使受压迫的人们失去了他们苦难中的最后的安慰，使豪强和富有的人失去了克制他们欲念的唯一的羁绊；他们不仅从内心的深处消除了对罪恶的悔恨和对德行的希望，而且还自夸他们是人类的救星。他们说，真理对人是绝对没有什么害处的。这一点，我也像他们一样地相信，而且，我认为，这正是一个很大的证据，说明他们所讲的不是真理[92]。

“可爱的年轻人，你为人要真诚而不骄傲，要懂得如何保持你的浑厚的天真，这样，你才不会欺骗你自己或欺骗别人。万一你的才识使你能够向他人述说你的见解，你就应当始终按照你的良心去说，而不要计较是不是会受到人家的称赞。知识的滥用将产生怀疑。有学问的人都是看不起卑俗的看法的，他们每一个人都各持己见。正如盲目的信仰导致宗教的狂信一样，骄傲的哲学将导致傲慢的心理。要避免这样的极端，要坚持真理的道路，也就是说，要坚持在你单纯的心里看来是真理的道路，不要让你因为虚荣和软弱而离开这条道路。在哲学家当中要敢于承认上帝，在不容异己的人当中要敢于宣扬人道。也许，你是孤立的，但是在你自己的心里有一个见证，有了它，就可以无须要人的见证。不管他们是爱你或是恨你，不管他们是研究你的著作或是轻视你的著作，都没有什么关系。你要说真实的话，做正当的事；对人来说，重要的事情是要履行他在地上的天职；正是在忘记自己的时候，为自己做的事情才最多。我的孩子，利己之心使我们受到迷惑，只有正义的希望才不会使我们误入歧途。”

我之所以把这篇东西抄写在这里，其目的并不是以它作为一种尺度来衡量我们在宗教问题上应该采取怎样的看法，而是以它作为例子，说明我们向学生讲解的时候应当抱什么态度，才不脱离我力图采取的方法。只要我们不屈从于人的权威，不屈从于我们所生长的那个国家的偏见，在自然的状态中，单单凭理智的光辉就能使我们不超出于自然宗教；而我要向我的爱弥儿讲解的，也就是以自然宗教为限。如果他要相信另外的宗教，我就没有权利去指导他了，因此，要由他自己去选择了。

我们和自然的工作是相配合的，当它培养人的体格的时候，我们就致力于培养人的精神；不过，我们的进度是不一样的，当身体已经长得非常健壮有力，灵魂还是十分的嫩弱，不管人的办法有多么好，体质的发育总是走在理智的前面的。到目前为止，我们的注意力都集中在遏制后者而刺激前者，以便尽可能使这个人始终是一致的。在发展他的天性的时候，我们要减缓他的感情的成长，要采取培养理性的办法去控制它。理智的对象减弱了感觉的对象的印象。在追溯事物原理的过程中，我们要使他摆脱感官的支配，从而就易于使他从研究自然进而去寻求自然的创造者。

当我们达到这种境地的时候，我们就能找到控制我们的学生的新手段，就能找到说得他心悦诚服的新方法！只有在这个时候，他才能在没有旁人的监督和法规的强迫下真心实意地做好人和做好事，才能在上帝和他自己看来都为人公正，才能即使牺牲生命也要履行他的天职，才能把美德牢记在心；他这样做，不仅是为了爱秩序，每个人都总是宁可爱自己，而且是为了爱他的创造者；这种爱同自爱相结合，就可以使他在享受了今生的幸福之后，最终获得那良心的安宁和对至高的存在的沉思，允许他来生享受永恒的幸福。不这样，我认为人间就会都是不义、虚伪和狂妄的行为，因为，竞争的结果，必然是个人的利益胜过一切，促使每一个人给罪恶蒙上美德的外衣。让其他的人为我的幸福而牺牲他们的幸福，让一切都归我一个人，如果必要的话，让整个的人类都在穷困和苦难的境地中饿死，以免我有片刻的痛苦和饥饿，一切推理而不信上帝的人心眼里所想的就是如此。是的，我这一生都要坚持我这样的看法，那就是：凡是在心里说没有上帝而口头上又说有上帝的人，不是骗子就是疯子。

读者诸君，也许我这番气力都是白费的，我觉得，你们和我是不会拿同样的眼光去看我的爱弥儿的，你们以为他和你们的学生是相似的，也是那样的愚蠢、轻佻和浮躁，整日价花天酒地，玩了这个又玩那个，对任何事情都没有恒心。你们看见我要把一个正处在一生之中如花似锦的年岁的既热情活泼又性情刚强的青年造成一个耽于沉思的人，造成一个哲学家和真正的神学家，就觉得好笑。你们也许会说："这位梦想家成天在那里胡思乱想，他既然要用他的方法去教育学生，所以他不只是在培养学生，而且是在创造学生，从他的脑子里创造一个学生；他老以为他是按照自然的法子去教的，其实是越教越不符合自然。"可是我，当我把我的学生同你们的学生加以比较的时候，我很难发现他们当中有什么共同之处。由于培养的方法这样不同，所以，要是他们在某些地方是相像的话，那才是一个奇迹咧。由于爱弥儿的童年是在你们的学生要到青年时期才能享受的自由中度过的，所以他到青年时期才开始遵守你们的学生在童年时期就已经遵守的那些规矩；这些规矩变成了你们的学生的桎梏，他们很恨它们，认为它们完全是老师之所以能一贯暴戾的原因；他们认为，只有摆脱这种束缚以后，才能脱离儿童的境地[94]；他们要想办法弥补他们在你的长期管束之下所受到的损失，正如一个囚徒解脱了锁链之后，要伸一伸腰，活动一下他的四肢。同你的学生相反，爱弥儿以他自己成为一个大人和服从日益成长的理智的约束而感到光彩；他的身体已经发育起来，不再需要那样多的运动，而且可以开始控制自己了，这时候，他的心灵正处在半成熟的阶段，竭力要寻求迅速的发展。因此，在你的学生看来，到了有理智的年龄正好大肆放荡，而在爱弥儿看来，恰恰在这个时候应该发挥理智的作用哩。

你们想知道，是你的学生还是他在这方面更符合自然的秩序呢？那就请你们研究一下离开自然秩序较远的人和离开自然秩序较近的人有什么区别。你们观察一下农村的青年，看他们是不是也像你们的青年那样性情乖张。勒博先生说："我们发现野蛮人在童年时期都是十分活泼，成天不断地做各种各样运动身体的游戏，但是，一到他们刚刚长成为少年的时候，他们就变得很安静，很爱幻想，他们做游戏的时候，也尽做很费劲的或者是有点危险的游戏。"[95]爱弥儿是在农村儿童和野蛮人所享受的那种自由中抚养起来的，因此，当他一天天长大的时候，也就有他们那样的变化和举止。所不同的是，他的活动不只是为了玩或为了生活，他在工作和玩的过程中还学会了运用思想。既

然他已经通过这条道路达到了这个阶段，他现在就随时可以走上我向他指定的道路。我叫他思考的那些问题之所以引起了他的好奇心，是因为那些问题本身就是很有意思的，对他来说是很新鲜的，而且也是他的能力可以理解的。反之，你们的孩子由于已经被你们那些枯燥的功课、啰唆的教训和无止无休的问答弄得极其厌腻和疲惫，因而心情也变得十分忧郁，在这种情况下，他们怎能不拒绝把他们的心思用去思考你们压在他们身上的那一堆教条，怎能不拒绝把他们的心思用去思考他们的创造者，何况你们还把他们的创造者说成是他们的欢乐的敌人呢？他们一想到这些就感到厌恶和烦恼，强制的做法已经使他们变得很颓丧。当他们今后开始安排自己生活的时候，应该怎样办呢？他们需要有新的东西才感到高兴，他们不再听你们对儿童们讲的那种语言。对我的学生来说也是这样：当他成为大人的时候，我对他说话就要像对一个大人说话的样子，而且说的尽是一些新鲜的事物；恰恰是你们的学生感到厌腻的事物，他觉得很合他的口味。

延缓天性的发展以裨益理性，从而就可以使他取得双倍的时间。但是，我事实上是不是延缓了天性的发展呢？一点也没有，我只不过是不让想象力去加速它的发展罢了。我用另外一种教育去平衡年轻人在其他地方接受的过早的教育。当我们的习俗的潮流把他冲走的时候，我便用其他的办法把他拉向相反的方向，这样，就不仅不使他脱离原来的位置，而且还使他牢牢地保持在那里。

自然的真正的时刻终究是要到来的，它是一定要到来的。既然人要死亡，他就应当进行繁殖，以便使人类得以延续，使世界的秩序得以保持。当你通过我所讲的那些征兆而预料到这紧要关头就要到来的时候，你马上就要放弃你过去的口吻。他仍然是你的学生，但他已不再是你的小学生了。他是你的朋友，他是一个成人，你从今以后就应当这样看待他了。

怎么！当我最需要权威的时候，反而要我放弃我的权威吗？在成年人最不知道怎样做人和可能陷入最严重的错误的时候，竟要我让他自己管自己的事吗？当我最需要对他行使我的权利的时候，难道要我放弃我的权利吗？你的权利！谁说要你放弃呢？只不过在目前它们才开始为他所承认罢了。迄今为止，你的权利都是通过暴力或诡计得来的；他根本就不懂得什么叫权威和义务的法则，因此，必须对他进行强制或欺骗，才能使他服从你。可是你看，你现在使用了多少新的锁

链去束缚他的心啊！理智、友谊、对人的感激之情和深厚的爱都在向他述说，它们的声音是不能不为他所理解的。恶习还没有使他败坏到对这些声音竟充耳不闻，因为他在目前还只是感到自然的欲念。第一个自然的欲念，即自爱，使他把自己交给你去管教，他的习惯也在促使他愿意听命于你。如果一时的迷醉使他脱离了你，忏悔的心又马上会把他带回到你的身边的；他对你依依不舍的情谊才是唯一的永久不变的感情，其他一切的欲念都是转瞬即过，互相抵消的。你不让他变坏，他便终将乖乖地听从你的；只有在他已经变坏的时候，他才开始反抗的。

我敢断言，如果你对他的日益旺盛的欲念进行直接的干涉，糊里糊涂地把他目前所感到的新的需要看作罪恶，你还要他永久听从你的话，那是不可能的；只要你不遵循我的办法，我就不能向你担保今后的结果。你始终要想到的是：你是大自然的使者，而不是它的敌人。

那么，应该怎样办呢？在我看来，要么就让他的倾向滋长，否则就加以压制；要么就实行专制的办法，否则就放任不管；这两个办法都有极其危险的后果，所以不能不在选择的时候有所犹豫。

第一个解决这个困难的办法是赶快让他结婚，这个办法用起来当然是最可靠又最自然，然而我怀疑它究竟是不是最好的办法，是不是最有用的办法。我将在后面阐述我的理由，此刻，我同意青年人到了结婚的年龄就应该结婚。但是，他们结婚的年龄总是太提前了，其原因是由于我们使他们早熟，我们应当使结婚的年龄延迟到他们发育成熟的时候。

如果说问题只是听任他们的倾向发展，那还好办；不过，在自然的权利和社会的法律之间存在着这样多的矛盾，以至要调和它们，就必须不断地躲开矛盾和绕过矛盾，必须采用很多巧妙的办法才能防止一个生活在社会中的人变得十分虚伪。

根据上述理由，我认为，采用我所说的方法和其他类似的方法，我们就至少可以使青年人在二十岁以前不至于产生这种欲念，从而保持其官能的纯洁。的确，在日耳曼人当中，一个青年人要是在二十岁以前丧失了童贞的话，就会受到人们的羞辱的；所以，著述家有理由

认为日耳曼人之所以体质健壮和子女众多，正是由于他们在青年时期是很节欲的。

我们甚至还可以把这个时期加以延长，几个世纪以前，甚至在法国这也是最普通不过的事情。在大家都熟知的许多事例中，且以蒙台涅的父亲为例来说明一下：他这个人为人之谨严和诚实，一如他的身体之长得强壮而有力气；他在意大利战争中服过长期的兵役之后，还发誓要到三十三岁的时候方才以童贞的身份结婚。我们在他的儿子的著作中可以看到，他在年过六旬的时候还保持着多么充沛的精力和快乐的心情。当然，反对我的人也许会硬说这是由于我们的风俗和成见使然，而不是由于一般人的经验。

现在，我且不谈我们青年时代的经验，因为这种经验对没有经历过它的人来说，是不说明什么问题的。既然大自然没有规定过不能提前或延迟的严格的期限，我便可以在不超越自然的法则的条件下，假定爱弥儿由于我的教育而一直到这个时候都还保持着他那种最初的天真，但是我发现这种快乐的时期不久即将结束了。由于他周围都是一天比一天危险的陷阱，所以，不管我怎样努力，他一有机会就要逃避我的管束，而这样的机会不久就会到来的；他将依着他感官的盲目的本能行事，而他能幸免失足的希望是千分之一。我对人类的道德做过极其深刻的考虑，所以不能不看到这开头的一刹那间将对他的一生产生不可磨灭的影响。如果我假装没有看见，他就会钻我这个缺点的空子；在他以为是瞒过了我，因此就会把我不放在眼里，而我也就成了一个促使他堕落的人。如果我想挽救他，那已为时太晚了，他已经不再听我的话了；他将把我看成一个讨厌的眼中钉，巴不得赶快把我拔掉。这时候，我只有一个合理的办法，那就是使他对他自己的行为负责，同时保护他不至于不知不觉间犯下过失，给他明明白白地指出他周围的危险。在此以前，我是利用他的无知去约束他的，而现在，就要通过他的智慧才能管住他了。

所有这些新的教育内容是很重要的，所以值得我们再从头来谈一谈。现在，可以说是到了我应该向他交代一下我的工作的时候了，我应该向他说明他的光阴和我的光阴是怎样利用的，向他说明他是怎样一个人和我是怎样一个人，说明我做了一些什么事情和他做了一些什么事情，说明我们彼此之间互相的义务，说明他所有一切的伦理关系、他所承诺的一切信约和人们同他订立的信约，说明他的官能的发

展已经到了什么程度，说明他必须走什么样的道路，说明他在那条道路上将要遇到的困难和克服的方法，说明我在哪些事情上还可以对他进行帮助，哪些事情是他今后可以自己依靠自己去办的；最后，还要说明他现在正处在紧要的关头，说明他周围有哪些他以前没有遇到过的新的危险，说明他在听任他日益滋长的欲望的支配以前，为什么应该对自己保持警惕的种种理由。

你要知道，在教育成年人的时候，所采取的方法要和教育儿童的方法完全相反。你千万不要犹豫，而应当把你这样小心翼翼地隐瞒了如此之久的危险的神秘事情告诉他。既然他最后一定要知道这些事情，那就不能让他从别人那里知道，也不能让他自行知道，而只能从你这里知道；既然他今后不能不进行斗争，那么，为了使他不至于遭到突然的袭击，就应当使他了解他的敌人。

我们发现有不少年轻人对这些事情知道得很详细，但我们不知道他们怎么会了解得这样多，而他们能知道这些事情，也不是没有吃过一番苦头的。不聪明的教育方法既不能达到良好的目的，而且还要使接受这种教育的人的想象力受到败坏，使他们易于沾染施行这种教育的人的恶习。不仅如此，家中的仆人还要在这方面迎合一个孩子的心，取得他的信任，从而使他把他的老师看作一个心情忧郁的可厌的人；而且，他们私下谈话的时候还要诋毁他，把他作为闲谈的话题。当学生到了这种地步的时候，老师就可引退了，他已经没有什么办法可想了。

但是，孩子为什么要选择一些特殊信赖的人呢？其原因往往是由于管教他的人对他实行了专制的办法。如果没有什么不得不隐瞒的事情，他为什么要对管教他的人躲躲闪闪呢？如果他没有什么可抱怨的事情，他为什么要对他们满腹牢骚呢？他们自然而然地是他最初的知心人，我们根据他向他们谈心里话时的那种殷切样子就可以看出，直到他把他的想法告诉他们的时候，他还认为他对这些事情是一知半解的。可以肯定的是：如果孩子没有顾虑，不害怕受到你的教训和斥责，他是一定会把他的思想全盘告诉你的，谁也不敢叫他向你隐瞒，因为大家都知道他是不会向你隐瞒任何事情的。

我之所以这样信赖我的教育方法，是因为只要我尽可能严格地遵循这个方法，我就不会遇到什么事情使我在我的学生的一生中留下不

愉快的印象。即使在他大发脾气、怒不可遏的时候，即使在他反抗这只阻挡他的手，想挣脱和逃避我的管束的时候，我在他那激动和盛怒的样子中仍然看到他还保持着他原来的天真；他的心和他的身体是一样的纯洁，既不懂得什么叫恶习，也不懂得什么叫虚伪；他不害怕别人的非难和讽刺，他从来不胆小如鼠，作出躲躲闪闪的样子。他保持着一颗白璧无瑕的坦率的心，他天真烂漫，无所猜疑，他甚至还不知道骗人有什么用处。我们从他的嘴上或眼睛中就可以看出他心灵的每时每刻的活动，而且，往往在他自己还没有觉察他心中的情感以前，我早就看出他有什么情感了。

只要他还继续向我这样坦率地以心相见，乐于把他心中的想法告诉我，我就没有什么可担忧的，眼前就没有什么危险；但是，如果他变得比往常腼腆，比往常拘谨，如果我在他的谈话中第一次见到羞羞涩涩的慌乱神情，可见他的本能就已经是发展出来了，其中已经是含有邪恶的观念了，我已经是到了刻不容缓的时候了；这时候，如果我不赶快告诉他，他就要不顾我的管束，自己去弄个明白的。

有些读者即使同意我的说法，也会这样想：在这种事情上，只要随随便便同这个青年谈一次话，问题就全部解决了。啊！要管住一个人的心，才不能采取这种办法咧！如果你不选好说话的时机，你说了也是白说的。在播种以前，应该先把土地锄好；道德的种子是很难生长的，必须要有长时间的准备，才能使它生根；说教之所以最没有用处，其原因之一就是它是普遍地向所有一切的人说的，既没有区别，也没有选择。听众在禀赋、思想、性情、年龄、性别、职业和见解上既然是这样千差万别，我们怎能认为同一个说教对他们全都是适合的呢？也许，你说给大家听的话，要适合于两个人都是办不到的；我们所有的一切情感都是这样不稳定，以至在每一个人的一生中要找出两个时刻对他所听的同一个说教产生同样的印象，也是不可能的。你可以判断一下，当火热的感官扰乱了你的理智和压抑着你的意志的时候，你还有没有心思去听那严肃的智慧的教训。所以，除非你已经使他处于明白事理的境地，否则，即使年轻人达到了有理智的年龄，你也不要同他谈什么理智。大多数教训之所以等于白说，其原因是由于老师的过错而不是由于学生的过错。冬烘先生和教师所说的话都是差不多的；不过，前者是漫无目的地信口而说的，而后者则是在确有收效的把握的时候才说的。

正如一个梦游病者一样，当他昏昏沉沉地在一个深渊的边缘上徘徊的时候，如果突然一下把他叫醒的话，他就会掉到那个深渊中去的；我的爱弥儿就是这个样子，他在天真无邪的睡梦中反而能逃脱他看不见的危险，如果我突然叫醒他，他就会失足掉下去的。我们首先要使他离开那个深渊，然后才唤醒他，远远地把那个深渊指给他看。

读书、孤独、懒散、坐着不动的生活、同妇女和青年的交往，所有这些，都是他在这个年龄所要通过的危险的路径，它们不断地把他引到危险的边缘。我利用其他的事物去转移他的感官的注意，我给他的思想画出另外一条路线，以便使它离开它刚刚开始走上的道路；通过艰苦的体力劳动，就可以遏制那把他引入歧途的想象力的活动。当他的两臂紧张地工作的时候，他的想象力便处于静止；当他的身体十分疲乏的时候，他的心就绝不会冲动。最直截了当而又简便易行的办法是：不让他去接近危险的场所。我首先带着他离开城市，离开那些可以引诱他的东西。但是，这还不够；要到什么样的荒漠和旷野才能逃脱那些追逐他的形象呢？如果我不同时消除他对危险的事物的记忆，那也等于没有使他脱离那些事物；如果我没有办法使他摆脱这一切，如果我不能使他自己分散他自己的心，那也等于让他留在他原来的地方。

爱弥儿懂得一门手艺，但是我们在这个时候是不能利用这种手艺的；他喜欢农业，而且也会做庄稼活儿，但是只做农活儿还是不够的，因为他所熟习的工作已经变成老一套了，每天都那样干，那就等于什么也没有干；他心里在想另外的事情，脑子和手是各搞各的。必须找一种新的工作叫他去做，这种工作，要以它的新奇而引起他的兴趣，使他忙得不可开交，使他欢欢喜喜、专心专意地去做，使他热爱，并且把全副精力都投入这种工作。在我看来，现在似乎只有打猎才能一举而达到所有这些目的。如果打猎可以作为一种无害的娱乐，适合于成年人搞的话，那我们在目前就应当利用它了。爱弥儿具备了所有一切从事打猎的条件：他身体强壮，手脚灵巧，又有耐心，又不知疲劳。毫无疑问，他将对这种运动发生兴趣，他将把他这个年龄的一切劲头都投入这种运动；至少在一个时期内，他将失去由于生活舒适而产生的危险的倾向。打猎可以使他的心变得同他的身体一样的坚强，使他见惯流血和残酷的情景。人们说黛安娜 [97] 是爱情的敌人，这个比喻是很恰当的：爱情的缠绵完全是从舒适宁静的生活中产生的，激烈的运动将窒息一切温柔的情感。在森林和田野中，情人和猎

人的感受是这样的不同，以至他们对相同的事物所产生的印象竟大相径庭。在前者看来是清凉的树荫，是小灌木林，是幽会之地，而在后者看来则是一片牧场，是野兽藏身之处；在这些地方，前者所听到的是笛声和黄莺的歌声，而后者所听到的则是号角声和狗吠声；前者在心目中好像是看到了森林女神，而后者则以为是看到了猎人、猎狗和马匹。你陪着这两种人去散步，听一听他们不同的语言，你马上就会明白这个世界的样子在他们看来是完全不同的，他们的思想也像他们的爱好一样，是迥然两样的。

我当然知道怎样把这两种兴趣结合起来，怎样才能最终获得时间去领略它们。但是，青年人的热情是不能这样划分的：使他唯一去搞他所喜爱的事情，不久就会把其他一切完全忘掉的。不同的欲望产生于不同的知识，只有我们最初的喜好才能成为我们长期追求的目标。我不希望爱弥儿把他整个的青年时期都用去屠杀野兽，我更不赞许他热衷于这种残忍的行为，我的目的只是用它去延迟另外一个更加危险的欲念的到来，以便在我向他谈到这个欲念的时候，他能保持冷静，容许我从从容容地描述，而不使他的心里感到躁动。

在人的一生中，有一些时期是永远不能忘怀的。爱弥儿现在正在接受我所阐述的这种教育，这段时期，对他来说就是永远不能忘记的，它对他今后的一生都要产生影响。所以，我们要深深地把它印在他的脑子里，使它永不磨灭。我们这个时代的错误之一，就是过多地使用了冷静的理智，好像人除了理智以外，就没有什么可利用的了。由于我们忽视了影响想象力的表象的语言，我们便失去了语言之中最有力的语言。说话的印象总是很淡然的，我们通过眼睛比通过耳朵更能说动一个人的心。由于我们只讲一番道理，结果遂使我们的教训流为空谈，不能实践。单单凭理性，是不能发挥作用的，它有时候可以约束一个人，但很少能够鼓励人，它不能培养任何伟大的心灵。事事讲一番道理，是心胸狭窄的人的一种癖好。有气魄的人是有另外一种语言的；他通过这种语言，能说服人心，作出行动。

我发现，近几个世纪以来，人和人之间除了用暴力和利害关系互相控制以外，便没有其他的办法，而古代的人彼此间大都是采用劝导和心灵感召的办法的，其原因是由于他们知道利用表象的语言。所有一切的契约都是很庄严地达成的，以便使它们不至受到任何破坏。在实行暴力以前，神就是人类的主宰；在神的面前，人们订立条约，结

成联盟，宣布他们的信约；地球的表面就是一部记载这些事情的书。岩石、树木和一堆堆的石头，由于经历了这些行为都变成为神圣的东西，受到野蛮人的尊敬；它们就是这本书的篇页，时时刻刻都展现在人的眼前。宣誓的井，活的和看得见人的井，芒布累的古老的橡树，作见证的石堆，所有这些，尽管是很简陋的纪念物，然而是很庄严的，象征着契约的神圣，没有哪一个人敢用犯罪的手去亵渎它们，这些无言的证人远比今天的严酷的空洞的法律更能坚定人的信念。

在政府的统治下，王权的威仪压制着人民。尊贵的表记，如王座、王笏、紫袍、王冠和纹章，在他们看来都是神物。用这些赫赫的表记把一个人装扮起来，就能受到他们的敬重。这个人不用军队和威胁的手段，只要一开口，人们就服从。现在，人们要取消这些表记[98]，这样蔑视的结果怎样呢？王室的威严将从所有的人的心中消失，国王只有使用军队才能得到人民的服从；臣民之所以尊敬他，完全是由于害怕受到惩罚。国王固然是再也用不着戴什么王冠，贵族也用不着戴什么显示他们的尊贵的标记；但是，要执行他们的命令，他们就非要有十万人的军队不可。这样做，尽管在他们看来也许还觉得更好一点，但是我们可以一目了然地看出，长此下去，终究对他们是不利的。

古代的人能倚仗他们的口才达到他们的目的，这一点固然是很奇妙的；但是，这种口才不仅表现在措辞的美，而且，从来就是说话的人所说的话越少，他所取得的效果反而越大。说话之所以显得生动，不在于说了些什么词，而在于使用什么符号来表达；不是说得生动，而是演得生动。把一个东西呈现在人的眼前，就能燃起他的想象，引起他的好奇，使他一心等着你要说些什么话；单单这个东西往往就能说明全部的问题。思腊西布路斯和塔昆尼乌斯割掉罂粟的果实，亚历山大在他所宠幸的人的嘴上盖上他的钤记，戴奥吉尼斯走在芝诺的前面，他们这样做，岂不是比发表长篇的演说更能说明他们的意图吗？要翻来覆去地说多少话才能把这些观念说得清楚呢？大流士在同西塞人以兵戎相见的时候，收到西塞王送来的一只鸟、一只青蛙、一只老鼠和五支箭。使者把这些礼物放下以后，一言不发地就转身回去了。要是在我们今天，这个人就会被大家当作疯子。大流士明白了西塞王的可怕的意思，赶快就收兵回国了。假使用一封信来代替这些东西，它愈说得气势汹汹，它就愈吓不倒人，大流士必然把它看作是虚张声势，一笑置之的。

罗马人是多么注意表象的语言啊！他们所穿的衣服，是随着年龄和身份的不同而有差异的；礼袍、长褂、锦衣、小金结子、缘饰、宝座、棍杖、权标、斧子、金冠、叶冠、花冠、小凯旋、大凯旋，所有这些在他们那个时候都是很考究的，都代表一定的意思和礼仪的，在公民的心目中都产生了一定的印象。国家所注意的是：人民是不是应该集中在这个地方而不集中在那个地方，是不是瞻仰过神殿，是不是倾向元老院，是不是选择在哪一天审议政事。被告人要另外换一身衣服，候选人也要穿另外一种衣服，战士不夸他们的战功而只显示他们的伤痕。在恺撒死的时候，我假想有这样一位当代的演说家，为了感动人民，一定会用尽所有一切陈腐的套语，以为这样就可以对恺撒的伤，对恺撒的血和尸体作一次动人的描写，然而安东尼尽管能言善辩，对这些却只字不提，他叫人把恺撒的尸体搬来，这才是美妙的修辞法啊！

我在这里又把话说到其他的事情上去了，我有好多次都是这样不知不觉地脱离了本题，我离题的次数也真是太多了，再讲下去，读者是忍耐不住的，所以，我现在还是言归正传，回到本题。

你千万不要干巴巴地同年轻人讲什么理论。如果你想使他懂得你所说的道理，你就要用一种东西去标示它。应当使思想的语言通过他的心，才能为他所了解。我再说一遍：冷冰冰的理论，只能影响我们的见解，而不能决定我们的行为；它可以使我们相信它，但不能使我们按照它去行动，它所揭示的是我们应该怎样想而不是我们应该怎样做。如果对成年人来说是这样的话，对青年人来说就更应该是这样了，因为，他们现在受着感官的蒙蔽，他们怎样想象就怎样认识的。

尽管是做好了我所讲的这些准备工作，我也并不突然一下走进爱弥儿的房间，把我要教育他的这件事情一本正经地讲一大套话。我要首先从触动他的想象着手，我要选择时间、地点和对象，我要它们能产生我所希望的印象；如果可以的话，我要叫整个的大自然来为我们的谈话作证；我要那永恒的存在——自然的创造者——证明我所讲的话是真理，我要他做爱弥儿和我之间的裁判；我要在我们谈话的地方打上记号，把我们周围的岩石、森林和山脉作为记载他的诺言和我的诺言的石碑；我将在我的眼睛、声调和姿势中表达我希望对他唤起的热情；到了这个时候，我才开始说，而他也才听我，我心情激动，而他也深受感动。由于我深深感到我的责任是十分的神圣，所以我也要

使他觉得他的责任是最值得尊重的；我要用种种形象来使我的论点具有说服的力量，我绝不长篇大论和杂乱无章地讲什么枯燥的教条，但是我要流露出充沛的情感；我所讲的话都是很严肃和简洁的，但是我心中想到的事情怎样也说不完。当我把我为他所做的事情告诉他的时候，我要向他指出，所有这一切都好像是为我自己做的，他将在我深厚的情谊中看出我做这一切事情的理由。当我突然把话头一变的时候，我将使他感到多么惊奇和多么激动啊！我不谈他的利益，就不会使他的心感到紧张，反之，此后我只是谈我自己的利益，却更能打动他的心；我已经使他年轻的心中产生了友爱、慷慨和感恩之情的幼芽，看着它们成长是很愉快的，现在，我要用它们去激发他的心了。我紧紧地把他抱在怀里，让热情的眼泪流在他的身上，我将告诉他说："你是我的财产，我的孩子，我的事业；我要等到你得到幸福的时候，我才能取得我的幸福；如果你使我的希望落空，你就窃取了我二十年的生命，使我到老年的时候遭受痛苦。"你向一个青年人这样讲，才能把你所讲的话深深地刻画在他的心里。

在此以前，我举了一些老师在遇到困难的时候应该如何教导学生的例子。我这一次也打算这样做，但是经过几番试验之后，我放弃了这个办法，因为我认为法国的语言是太细腻和雕琢了，不宜于用来在一本书中描述就某些事情所施行的初步教育的那种天真做法。

人们说，法语是语言之中最雅洁的语言；可是我，我却认为它是最污秽的语言；因为，我觉得，一种语言的雅洁不在于能避免粗俗的词汇，而在于没有那些词汇。实际上，你要避免它们，反而不能不把它们放在心中斟酌一番，而且，还没有哪一种语言比法语更难于干干净净地表达各种意思了。读者对作者所说的一切都感到吓然，大吃一惊，因为他轻易地就能发现猥亵的说法，然而要作者避免这些说法的话，那就困难了。一句话既然经过了不洁净的耳朵，又怎能不沾染污秽呢？反之，一个风俗敦厚的民族，不论表达什么事情，都是有适当的说法的，这些说法很正当，因为它们用就用得很正当。再也找不到哪一个人说的话比《圣经》上所说的话更朴实的了，其原因正是由于《圣经》上的话是出自一片天真的。要使《圣经》上讲的事情听起来不正经，只需把它们译成法文就行了。我要告诉爱弥儿的话，在他的耳朵听起来都是规规矩矩、正正派派的，然而要读者读起来也有这种感觉的话，那就要具备一个像他那样纯洁的心。

我甚至认为，当这件事情使我们谈到道德问题的时候，还应当考虑一下我们所讲的话是不是真正的文雅，是不是对罪恶故弄玄虚；因为，他在学会朴实的语言的时候，一定会同时学会严肃的语言的，所以，应当使他知道这两种语言为什么是这样的不同。不管怎样，我总认为，我们不应当过早地拿一些空洞的教条去塞年轻人的耳朵，以免他成长到正该应用这些教条的年岁时，反而对它们加以嘲笑；我们应当等待，等待他能够听懂我们的话的时候，我们才向他如实地阐述自然的法则，向他指出这些法则对人们施加的制裁表现在违背它们的人就要遭受肉体和精神上的痛苦；在向他讲到这个不可思议的生殖之谜的时候，我们除了让他知道自然的创造者使这种行为具有快感之外，还应当让他知道这种行为之所以微妙，是由于有专属的爱情，让他知道有许多忠贞的义务包围着这种行为，使这种行为在达到目的的时候将获得双倍的快乐；我不仅把婚姻描写为一切结合之中最甜蜜的结合，而且还描写为一切契约之中最神圣不可侵犯的契约，因此，我要着重说明为什么这种结合是这样神圣地受到一切人的尊重，为什么任何人如果敢玷污它的纯洁就要受到世人的憎恨和诅咒；我将向他描绘一幅触目惊心的真实的图画，说明荒淫无度的恐怖，说明他的兽行是多么愚蠢，说明在这条看不见的道路上一失足就要造成种种罪恶，就要把走这条道路的人拖入毁灭的深渊；我将有凭有据地向他指出崇尚贞洁，就能获得健康、精力、勇气、美德以及爱情的本身和人类的一切真正的财富；我认为，当我们已经使他希望保持贞洁的时候，我们将发现他的心就会倾听我向他讲解的保持贞洁的方法，因为一个人只要还保持着他的贞洁，他就会珍惜它，只是在他已经失去贞洁之后，他才会等闲视之的。

所以，说作恶的倾向是不可制服的，说我们不仅不能战胜它，而且还要屈服于它，是说得不对的。奥里利阿斯—维克托说，有几个爱女色爱迷了的人，为了和克利奥帕特拉欢度一宿，竟甘愿牺牲自己的生命，这样的牺牲，在患了色情狂的时候，是可能做出来的。但是，现在假定有一个最疯狂、最不能控制其感官的人发现别人在准备刑具，并且确信一刻钟以后自己就要极其痛苦地死在刑具之下，从此刻起，这个人不仅马上会拒绝诱惑，而且还觉得要战胜它们也是不难的，因为，同诱惑相伴随的可怕的形象将立刻打消他接受诱惑的念头，由于接受诱惑的念头接连被打消，这种念头也就不会再产生了。我们之所以有这个缺点，唯一的原因是由于我们的意志薄弱，其实，我们从来就是有坚强的力量去实现我们的强烈的愿望的。“有毅力，就

能克服困难。”啊！如果我们能够像爱惜生命那样痛恨罪恶，我们就能轻而易举地像克制自己不吃那放有毒药的美味的菜一样，不去犯那片刻之乐的罪。

在这件事情上，你对一个年轻人所施的一切教育之所以没有成效，那是由于你所施的这些教育还缺乏他那个年龄的人所能懂得的道理，而且重要的是，对任何年龄的人所讲的道理都要以一定的形式表述，才能得到他们的喜欢，这一点，你怎么不明白呢？如果必要的话，就用严肃的口气讲，但是，要让你所讲的话始终具有一种使他不能不听的魅力。我们不能干巴巴地说一些话来打消他的这些欲望，我们不能遏制而要引导他的想象，以免它产生可怕的结果。对他讲什么叫爱，对他讲妇女，对他讲快乐的事情；要使他在你的谈话中能发现使他年轻的心感到高兴的美妙的事物；要千方百计地使你成为他的知心人，因为只有在你变成了他的知心人的时候，你才能真正做他的老师。所以，别担心你的话会使他感到厌烦，他要求你告诉他的话，比你想谈的还多。

如果我按照这些原理采取了一切必要的预防措施，并且在我的爱弥儿年岁日增，到了这个紧要关头的时候，我把所有这些应该告诉他的话都告诉了他，我深深相信，他将在我预定的时刻迫不及待地自己来要求我的保护。当他发现他周围的危险时，他将怀着他那个年龄的满腔热情来向我说：“啊，我的朋友，我的保护人，我的老师！请你再行使你想放弃的管教我的权能，因为目前是我最需要你管教的时候；在此以前，只因我的能力柔弱，你才管教我；而现在，则是出自我的心愿，要求你行使这种权能，而我也将比以往对它更表示尊重。请你保护我不受我周围的人的毒害，而且特别要保护我不为我自身的敌人所陷害；请你关心你自己的事业，使它适于享受你的令名。我愿意服从你的规矩，我愿意始终服从，这是我永恒不变的心愿；万一我有不服从你的地方，那是因为我遇到了我身不由己的事情。所以，请你保护我不受我的情欲的蹂躏，从而使我恢复我的自由；你要防止我变成它们的奴隶，要使我做我自己的主人，不服从我的感官，而服从我的理性。”

当你使你的学生达到了这种地步（如果不能达到的话，应该归咎于你），你要注意，不可过分地相信他所说的话，以免在他觉得你对他管得过严的时候，埋怨你出其不意地对他施加控制，从而认为他有

权逃避你。正是在这种时刻，一言一行都要斟酌和谨慎，尤其是因为这是他第一次看见你对他采取这种态度，所以对他的影响特别深远。

你对他说："青年人，你轻率地作出了一些难以遵守的诺言，在作出诺言以前，你应当对它有一番了解，因为你还不知道情欲将多么凶猛地把人们拖入那些掩盖在快乐的情景之下的罪恶的深渊。你的心灵并不卑贱，这我是知道的；你不会违背你的信约，但你将一再后悔你承诺了这样的信约！你将一再责骂那个爱你的人，因为他为了替你解除那些即将降临到你的身上的痛苦，不得不使你感到伤心！尤利西斯被茜林[99]的歌声打动之后，便叫开船的人解开他身上的束缚，同样，你被快乐的外衣迷惑之后，也想挣断你身上的锁链的；你将再三再四地抱怨我，当我最关心你的时候，你反而责备我对你实行专制；我一心一意地为你寻求幸福的时候，反而遭到你的仇恨。啊，我的爱弥儿，如果我在你的心目中变成了一个可恶的人，我将感到万分痛苦的，即使是为了你的幸福，这个代价也是太大的。可爱的年轻人，因为你答应服从我，所以就使我不能不教导你，不能不为了你而忘记我自己，不能不拒绝听你的种种抱怨，不能不继续不断地使你的欲望和我的欲望作斗争，这一切你难道不明白吗？你加在我身上的这个担子，比你自己肩负的担子还重。在承担这种担子以前，要好好地估计我们的力量；你花一些时间去考虑一下，同时让我也花一些时间去考虑；你要知道，我们愈是慢慢地确定我们遵守的信约，我们的信约便愈是能够得到忠实的遵守。"

你自己还须知道的是，你愈是对信约想得困难一些，你的信约便愈是容易付诸实施。应当使你的学生知道他答应遵守的诺言是很多的，而你答应遵守的诺言比他还多。当时机到来的时候，也就是说他在契约上签过字之后，你就应当改变语气；你原来说要管得尽量的严格，而现在却要做得尽量的宽和。你告诉他说："我的年轻的朋友，你还缺乏经验，所以我要使你能保持你的理智。你现在已经有能力处处看出我的行为的动机，所以你只要保持冷静的头脑，就可以明白我的动机何在。你首先要服从我，然后才问我为什么要命令你那样做的原因，一到你能够理解我，我随时都可以向你解释其中的道理，我绝不害怕你来做你和我之间的裁判。你答应服从我的管教，而我则答应只利用你的服从来使你成为人类当中最幸福的人。我可以拿你以前所过的生活来证实我的诺言。只要你能找到另外一个像你这样年纪的青年享受过你这样美好的生活，我就不再向你提什么诺言了。"

树立了我的威信之后，我首先注意的是：要怎样才能避免使用这种威信。我想方设法地渐渐得到他对我的信任，以便成为他在寻求快乐中的知心人和决定人。我不仅不打击他那样年纪的倾向的发展，我反而要熟习它们的发展的情况，以便加以控制；我要了解他的观点，才能对他进行指导；我绝不牺牲他现在的快乐去寻求什么遥远的幸福。我不希望他有一时的快乐，但是，如果可能的话，我希望他有永久的快乐。

有些人为了不让青年人掉入情欲的陷阱，就想一本正经地教育他，想使他对爱情产生厌恶，甚至想使他认为在他那个年龄一产生爱情的念头便是犯罪，好像爱情只是老年人的事一样。大家的心里都明白这种教法是错误的，是不能说服人的。青年人在可以信赖的本能的引导下，对这种晦气的教条虽然是假装接受，但在暗中是要取笑的，一有机会，就会把它们束之高阁的。这种教法完全是违背了自然。我采取相反的教法，反而能更有把握地达到同样的目的。我不怕促使他心中产生他所渴望的爱情，我要把爱情描写成生活中的最大的快乐，因为它实际上确实是这样的；我向他这样描写，是希望他专心于爱情；我将使他感觉到，两个心结合在一起，感官的快乐就会令人为之迷醉，从而使他对荒淫的行为感到可鄙；我要在使他成为情人的同时，成为一个好人。

把一个年轻人的日益滋长的欲望完全看成理性教育的障碍，这是多么狭隘的眼光啊！我，我则认为这种欲望恰恰是使他乖乖地服从理性教育的手段。我们只能够以欲念来控制欲念，我们必须利用它们的威力去抵抗它们的暴虐，我们始终要从天性的本身去寻找控制它的适当的工具。

爱弥儿生来不是为了永远过独居的生活的，作为社会的成员，他要为社会履行他的义务。既然他要同人们一起生活，他就应当对他们有所认识；他已经一般地了解人类，但是他还需要分别地了解个人。他已经知道人在世界上要做些什么事情，但是他还需要知道人在世界上应当怎样生活。对于这个巨大的舞台，他已经知道其中的内幕，现在是到了应该把它的外部的情景告诉他的时候了。这时候，他不仅不会像一个卤莽的青年那样对它没头没脑地羡慕，而且要用严正的思想去辨别它的真相。毫无疑问，他的情欲可能对他有所摧残；听任情欲的摆布，怎能不受到它的摧残呢？但至少是，他绝不受别人的情欲的

欺骗。当他看见别人产生情欲的时候，他将以智者的眼光去看他们，既不会学他们的样子，也不会受他们的偏见的诱惑。

正如人生中有一个年龄是适合于用来研究学问一样，在人生中也有一个年龄是适合于用来研究社会的习惯的。一个人要是过早地了解这个习惯，他就会不假分别、不假思考地终生遵从这种习惯，因此，尽管是遵从得很好，但他始终不知道他做的事情有什么意义。但是，如果一个人既了解这种习惯，又明白这种习惯的道理，他就会有分别地遵从，因此也遵从得更恰当、更真诚。你把一个一无所知的十二岁的孩子交给我，到他成长到了十五岁，我再把他交还给你，这时候，我敢保证他同一个从幼儿时期就开始受你的教育的孩子相比，他所学得的知识同你的孩子学得的知识是一样多的；所不同的是，你的孩子的知识表现在他心里记得的东西多，而我的孩子的知识则表现在他能进行判断。同样，我们也可以用这个方法教育一个已经步入社会的二十岁的青年，只要我们善于教导，一年以后，他同一个从童年时期起就一直生活在社会环境中的青年相比，他一定是更加可爱和更加大方的，其原因是：前者能够分别情况，对年龄、地位和性别不同的人采取合乎社会习惯的办法，能够把种种情况归纳成原则，并且把它们应用于意料不到的事情；反之，后者成天都是那样死板板的照章行事，而一到了没有章法可循的时候，就会弄得手足无措了。

法国的少女个个都是在修道院受教育一直到结婚的。我们知不知道她们是很难懂得这些在她们看来是十分新奇的方法呢？我们能不能够把巴黎的妇女之所以那样窘态毕露和不了解社会习惯说成是因为她们没有从小就在社会中生活呢？这种偏见来之于世俗的男人的本身，因为他们不知道除了这个小小的理由以外，还有更重要的原因，所以就错误地认为早入社会，就能了解社会。

在另一方面，我们当然也不应该等得太久。一个人的青年时期如果全都是在远离社会的地方度过的，则他以后到社会中去，便会终生都带有那种拘拘束束的样子，说话也总是说得不得体，举止也很生硬，而且，即使他已经习惯了社会的生活，他也无法改掉这些笨拙的地方，反而愈改愈闹笑话。每教导一件事情，都要选择一个适当的时间，都要避免它带来的危险。特别是我们现在所教导的这件事情，更是危险重重，所以我绝不让我的学生毫无防范地去冒这种危险。

如果我的方法能够完全成功地达到一个一贯的目标，如果它在避免一个困难的过程中又能同时防止另一个困难的产生，那么，我就可以断定它是一个好方法，断定我在运用它的时候也运用得很正确。我认为，在目前这件事情上，我按照我的方法而采取的策略就是如此。如果我采取严酷和冷淡的态度对待我的学生，则我就会失去他的信任，不久以后他就会躲避我。如果我事事依从他的心意或闭着眼睛不管，我又怎能做他的保护人呢？我只是在他放肆胡闹的时候才对他使用我的权威，牺牲我的良心去挽救他的良心。如果我唯一无二地是抱着教育他的目的才使他进入社会，则他所受的教育，将比我预期的还多。如果我使他同社会隔离一直隔到底，则他从我这里又能学到什么东西呢？也许他能学到种种的学问，但最为每一个人和公民所需要的学问他却没有学到，这种学问就是：怎样跟他的同胞一起生活。如果我在这方面对他的教育进行得太早，则他将把我的话当成耳边风，因为无论在什么时候他都是只注意他眼前的事情的。如果我只满足于使他得到快乐，那对他有什么好处呢？他将日趋委靡，得不到任何教育。

以上这些都不是我的目的。我的计划是在于为这件事情做好种种准备。我将对这个年轻人说："你的心需要一个女伴，让我们去寻找一个适合于你的伴侣，也许我们是很不容易找到她的，真正优秀的人始终是很少的，但是，我们既不着急，也不畏难。毫无疑问，总是有这样一个真正优秀的人的，到最后我们总会找到她，或者至少也会找到一个同她差不多的人的。"我用这样一个使他满怀希望的计划，就可以把他带入社会。我还用得着多费唇舌吗？你看我这样讲，岂不是把一切都说清楚了吗？

当我向他描述我替他寻找的情人是什么样子的时候，请你想一想我是不是能够使他倾听我讲的话，我是不是能够使他觉得我所讲的品质确实是可爱，我是不是能够使他领会他应该追求或逃避哪些情感。如果我不能够使他预先渴望找到一个什么样的人，那我也许就要算是人类当中最愚笨的人了。向他描绘的对象只不过是想象的，但问题是要使他厌恶那些可能诱惑他的人，要他到处进行比较，从而使他宁可要他幻想中的人而不要他所看见的真正的人，因为真正的爱情如果不是虚构和梦想的，它本身有什么意义呢？我们想象中的人总是比我们实际追求的对象更可爱的。如果我们发现我们所爱的对象不过就是那个样子，那么，世界上就不会再有爱情了。当我们停止了爱，尽管我

们所爱的人仍然同从前一样，我们也觉得她没有什么可爱的；庄严的面纱一旦掉落，爱情就消失了。我在描绘想象的对象的时候，我要进行比较，作出判断，从而就可以轻而易举地防止他对真正的人物产生幻象。

我绝不因此就向青年人描绘一个根本不存在的十全十美的模特儿，我绝不采取这个办法去骗他，但是，我要这样来挑选他的情人的缺点，要她的缺点同他相适合，为他所喜欢，而且还要以她的缺点去改正他的缺点。我也不向他说假话，硬说我所描绘的人确实是有的，但是，如果他喜欢我所描绘的样子的话，他就会希望很快地得到这个样子的人。从希望到想象，这个过程是很容易走过的，因为，只要你巧妙地描绘，突出显著的特征，就可以使他想象的人物具有很大的真实感。我甚至可以给这个想象的人物取一个名字；我将笑着对他说："我们给你未来的情人取名叫'苏菲'[100]，'苏菲'是一个吉祥的名字；如果你所选择的对象本来不叫'苏菲'，她至少也要配得上我们称她为'苏菲'；现在我们可以预先把这个光荣的名字给她。"讲了这些话以后，如果我既不肯定，也不否认，而是找一些事情把话引到一边去，就会使他的怀疑变成信心；他就会认为我们故弄玄虚地不把他将来的妻子告诉他，而且认为时间一到他就会看到她的。只要他有了这样的想法，只要我们好好地选择了我们向他描绘的特点，则其他的一切就好办了；我们让他出入于社交场合也不至于有什么危险，我们只需保护他的感官不受毒害就行了，他的心是很安全的。

但是，不管他是不是把我向他描绘得这样可爱的模特儿想象成哪一个人，只要这个模特儿描绘得很清楚，就既不会使他对所有同它相像的人减少爱恋之情，也不会使他对那些不像它的人不保持疏远，因为在他看来，这个模特儿好像是真有其人似的。这是多么便利的一个办法啊！采用这个办法，我们就可以保护他身临危险而心不受危险，就可以利用他的想象去控制他的感官，就可以把他从那些女人的手中挽救出来，因为她们要他花极高的代价才能学到这些知识，她们为了培养一个青年的礼貌，竟牺牲他的诚实。苏菲是这样的平凡！所以，当其他的妇女向他走来的时候，他将以什么眼光去看她们呢？苏菲是这样的质朴！他怎么会喜欢她们那种神气呢？他所想的同他所看到的差得太远了，所以他是永远不会受到她们的危害的。

所有那些主张对孩子加以管束的人，都是根据同样的偏见和同样的教条而得出这种看法的，因为他们对孩子们的观察就没有观察得深刻，他们对孩子们的想法更是错误的。青年人之所以开始走上歧途，不是由于他们的体质或感官的发育，而是由于人的偏见。如果这里有几个在寄宿学校受过教育的男孩子和在修道院受过教育的女孩子，我可以当着他们的面证明这一点；因为他们最初学习的东西，唯一能够学会的东西，就是种种的恶习；使他们遭到败坏的，不是他们的天性，而是人们的榜样。现在，我们且不去管那些在寄宿学校和修道院的男孩子和女孩子，让他们去受那不良的风气的败坏，他们已经到了不可救药的地步了。我在这里只谈一谈家庭的教育。现在假定有一个青年人是在他父亲的外省的家中受过良好的教育的，让我们看一看他到了巴黎，或者说，看一看他进入社交场合的时候是什么样子，你将发现他心中所想的都是正当的事情，他的意志和他的理智是同样的健康；你将发现他对罪恶的事情表示轻蔑，对花天酒地的生活感到害怕；只要一提娼妓的名字，你就会发现他的眼睛中流露出天真无邪的恶感。我认为，如果青年人了解她们的目的和穷困境遇的话，他们是绝不会自己走进那些可怜的人的幽暗的屋子的。

六个月以后，当你重新见到这个青年的时候，你就再也不认识他了；要不是他向你嘲笑他过去是多么老实，要不是由于你告诉他说他原来是一个朴实的人因而使他感到羞愧，要不是从这两点上看出他确实是那个青年，看出他对自己的行径感到赧颜的话，你根据他那些放肆的语言、时髦的套语和轻浮的样子，还以为他是另外一个人哩。唉，在多么短的时间中他就变成了这个样子啊！为什么会产生这样突然和这样巨大的变化呢？是由于他的体质的发育吗？他在他父亲的家庭中不也是在这样地发育吗？而且我们断定，他原来是没有这样的说话的语气和套语的。是由于感官开始领略到享乐的味道吗？恰恰相反。当一个人开始寻欢作乐的时候，他是感到羞怯不安的，他要躲避光明和喧嚣的人声。最初几次肉体的快乐总是很神秘的，贞洁的心使这几次放浪的行为更有乐趣，想把它们隐瞒起来。头一个情人将使他感到胆怯，而不会使他变得不知羞耻。由于这个年轻人被这种如此新奇的情景所迷醉，因此他总是悄悄地去享受，生怕把它们失掉了。如果他把这些事情拿出去乱说，则可见他既不是一个色鬼也不是一个钟情的人；他愈是吹嘘，便愈见他不懂得爱情的乐趣。

这种前后判若两人的情况，完全是思想方法改变的结果。他的心还是那个心，可是他的想法已经变了。他的感情的变化尽管是比较慢，但最后也将由于思想方法的改变而改变；只要一到这种地步，他就真正的堕落了。他刚刚进入社交场合，就在其中受到一种同他原来的教育截然相反的教育，结果，就使他轻视他原先看重的东西，而看重他原先轻视的东西，别人将使他把他父母和老师的教训看作是陈腐的废话，把他们谆谆教导他的天职看作是孩子们应该遵守的规矩，而他现在已经长成大人，便可以把这些规矩不放在眼里了。他认为，为了自己的体面，不能不改变自己的做法；即使他没有那种欲念，他也要去大胆胡为；他以为，不胡闹一阵反倒不好意思。他还没有领会善良风俗的意义，就竟然看不起这些风俗；他以花天酒地的生活感到自豪，而不知道他已经变成了淫荡的浪子。我永远不能忘记一个瑞士卫队的军官所说的一句坦率话，他虽然是讨厌他的伙伴们的那种胡闹的寻欢作乐的生活，但是又不敢不跟他们同流合污，为的是怕受到他们的嘲笑，因此他说："我跟着去寻欢作乐，正如我不喜欢卷烟也跟着抽烟一样，一搞惯了就尝到其中的滋味了，一个人总不能老是像一个孩子似的。"

所以，对一个进入社会的青年来说，应该提防的不是色欲而是虚荣；因为，他将听从别人的倾向的支配而不听从自己的倾向的支配，他之所以这样放荡，是由于狂妄的心理而不是由于爱情。

如果承认这一点的话，我就要问，在抵抗一切可能伤害他的道德、情操和元气方面，这个世界上还有哪一个人比我的学生具有更好的武装，还有哪一个人比他更能抵抗风暴的袭击，因为，他对哪一种引诱没有防御的能力呢？如果他的欲念促使他去接近妇女，他在她们当中将找不到他所寻求的人，因而他已经有所归属的心将使他裹足不前，同她们保持疏远。如果他的感官使他心慌神乱，燃起了欲火，他又怎样去满足他的感官呢？通奸和寻花问柳的可怕的后果将使他远离娼妓和已婚的妇女，因为青年人的放荡行为往往是由这两种妇女当中的一种妇女开始引起的。一个未婚的女子也可能是很风骚的，但是她不可能是脸皮很厚的；即使一个青年男子认为她乖巧伶俐，想娶她为妻，她也不会自动去搂着他的脖子的，何况还有人监护着她哩。从爱弥儿这方面来说，他也不会完全听从自己的情欲的支配；他们两个人至少是怀着胆怯和害羞的心的，因为这种心理是同最初的欲念分不开的；他们绝不会一下子就亲热到了极点，他们也不能毫无阻碍地从从

容容地逐渐亲热起来的。如果不是这样的话，那他就已经学会了他的伙伴们的榜样，学会了他们那样嘲笑自己的节制，硬要模仿他们的行径。但是，在世界上还有哪一个人比他更讨厌模仿别人的行为呢？像他这个自己既没有偏见也不为别人的偏见所左右的人，怎会像其他的人那样一听到别人嘲笑就变了样子呢？我已经花了二十年的工夫使他具有抵抗冷嘲热讽的人的能力，他们要愚弄他的话，不是一天、两天可以办得到的，因为在他看来，嘲笑不过是愚人们的语言，要不为他人的嘲笑所动，就要鄙弃他们的偏见。对于他，要采取讲道理而不采取嘲笑的方式，才能打动他的心；只要是讲道理，我就不害怕孟浪的年轻人把他从我身边夺走，我有良心和真理为我的后盾。即使他产生了偏见，二十年的情谊也将发挥它一定的作用：任何人都不能够使他相信我曾经拿一些没有用处的教育折磨过他，在一个正直和富于情感的心中，一个忠实的朋友的声音将压倒二十个引诱者的叫嚣。由于现在的问题只是向他指出他们在欺骗他，向他指出他们在假意把他当作成人看待的时候，实际上是把他当作小孩子，所以，我说话的时候，始终要语气严肃，说得恳切，以便使他明白只有我才把他当作成人。我将对他说："你知道，由于你的幸福就是我的幸福，所以我才说这番话的，我不能不这样说。可是那些年轻人为什么要来劝说你呢？那是因为他们想引诱你，他们并不是爱你，他们也不是关心你；他们唯一的动机是想陷害你，因为他们看见你比他们高尚；他们想使你也堕落得像他们那个卑贱的样子，他们之所以骂你听我的管束，为的是好让他们来管束你。你相信不相信不由我而改由他们来管束你，对你有好处？难道说他们比我还高明？难道说他们对你一天的情感比我对你的情感还深？要说明他们的嘲笑有他们的道理，那就要说出他们有什么依据，他们凭什么根据说他们的行为准则比我们的行为准则好？他们只不过是在模仿其他的轻浮的人的样子，而现在又要你模仿他们的样子。为了摆脱他们所说的他们的父亲的偏见，他们就去听从他们的伙伴的偏见。我不明白他们这样做有什么用，但是，我发现他们肯定地会失去两个巨大的好处：其一是父母的爱，而父母的忠告总是很诚恳的；其二是经验，而经验是使我们能够判断我们所知道的事物的，当父亲的人都曾经经历过小孩子的生活，而小孩子则未经历过父亲的生活。

"你相信不相信他们是真正按照他们那些荒谬的说法行事呢？不是的，亲爱的爱弥儿，他们为了欺骗你，竟对他们自己也说假话；他们的表里是不一致的，他们的心在不断地揭露他们的虚伪，他们的话往

往同他们的行为相矛盾。他们当中有些人把老实的人作为谈笑的材料，但是，要是他们的妻子也像他们那样取笑老实人的话，他们就会感到不愉快。他们当中有些人对道德不道德满不在乎，甚至对他们未来的妻子的不道德行为，或者，在丧尽了廉耻之后，对他们已经结婚的妻子的不道德行为也等闲视之；但是，再说下去，谈一谈他们的母亲，看一看他们会不会为了冒改姓名，为了盗窃另一家人的嫡亲的继承者的财产，而甘心做一个同人苟合的行为不端的女人的儿子，看一看他们在被别人当作私生子的时候，是不是不动声色。他们当中哪一个人愿意他的女儿也蒙受他使人家的女儿所蒙受的那种羞辱呢？如果你把他们教你的那些法则应用于他们自身的话，他们没有一个不把你置于死地的。这就可以看出他们是言行不一致的，他们当中没有哪一个人是相信他自己所说的话的。我要阐述的道理就是这些。亲爱的爱弥儿，如果他们也有他们的道理的话，你便把他们的道理拿来想一想，并且同我的道理比较一下。如果我也像他们那样采取冷嘲热讽的做法，你将看到，他们可揶揄的地方比我还多。我是不怕严格的考验的。嘲笑者的胜利是暂时的，真理仍然是真理，他们狂妄的笑不久就会消失的。”

你认为爱弥儿长到二十岁的时候是不可能还是那样的温顺。我们的看法简直是大相径庭！我，我却认为他在十岁的时候才很难管教哩，因为他在那个年龄，我凭什么东西去控制他呢？为了获得我现在对他的这种控制，我花了十五年的苦功。在这段期间我不是在教育他，而是在使他做好接受教育的准备。现在他已经受到了足够的教育，所以才这样温顺；他已懂得友情的声音，懂得服从理智。不错，我在表面上是让他独立的，但实际上他是受到了严格的约束的，因为，正是由于他愿意受我的约束，所以他受到的约束是最严格不过的。以前，我只能控制他的身，而不能控制他的心，所以我对他是寸步不离的。现在，我有时候就离开他，让他自己去做自己的事，因为我随时都是控制着他的。当我离开他的时候，我拥抱着他，满怀信心地对他说：“爱弥儿，我把你托付给我的朋友，我把你交给他诚实的心，他将对你的一切向我担负责任。”

要打破从来没有败坏过的健康的感情，要消除从理性深处直接产生的准则，不是一下子可以办得到的。如果在我离开的期间发生了什么变化，由于我离开的时间不长，他也不可能那样严密地隐瞒我，不可能使我在危险发生以前看不出危险，或者来不及补救。由于他不至

于一下子就变得十分堕落，所以他也不至于一下子就学会骗人的手段；如果在人类中确有那样一个人是拙于玩弄欺骗的伎俩的话，那就是爱弥儿了，因为他平生还没有碰到过使用这种伎俩的机会。

经过这些教育之后，我相信他是有充分的把握，不受奇异的事物和庸俗的语言的影响的，因此，我宁可让他到巴黎最坏的场合去，也不愿意他一个人待在他的房间或花园里，沉浸在他那样年纪的忧虑不安的心情中。尽管所有一切可能危害青年的敌人都来攻击他，也休想损害他的毫毛，他唯一要提防的敌人是他自己。这个敌人之所以那样厉害，完全是由于我们的错误，因为，正如我已经说过千百次的，我们的官能完全是由于我们的想象的刺激才开始躁动的。肉欲并不是身体上的需要，说它是一种真正的需要，是不对的。如果我们的眼睛没有看到过淫秽的事物，如果我们的心中没有产生过不洁的观念，我们是不会感觉到有这种所谓的需要的，因此，即使没有别人的教导，没有自己的努力修养，我们也将始终保持贞洁的。人们不知道是哪些环境和哪些景象在青年人的血液中引起那样严重的暗暗的躁动的，甚至他自己也看不出这种忧虑不安的原因，这种不安的心情是很不容易镇静下来的，而且是不久以后又要重新产生的。至于我，我愈是对这个紧要关头和它的近因及远因进行思考，我便愈是认为，一个在荒野中成长起来的孤独的人，要是他不看什么书，不受什么教育和接触什么女人，不管他活到多大的年龄才死，他死的时候也是童身。

但是，我们在这里所讲的并不是这样一个野蛮人。我们在人群之中为社会培养一个人，是不可能，而且也不应该始终把他放在一种浑浑噩噩的境地中培养的；何况求知识，最坏不过的是求个一知半解哩。对我们的眼睛所见到的事物的记忆和我们所获得的观念，在我们孤单独处的时候将浮现在我们的心中，使我们不能不产生许多比真实的事物更有诱惑性的形象，因此，孤单独处之有害于心中怀有这种形象的人，一如它之有利于过惯了孤独生活的人。

因此，你要十分注意地观察青年的行动；他能够保护他不受别人的危害，但是你要保护他不受他自己的危害。你无论白天或黑夜都不要离开他，无论如何你要睡在他的房间里，他不困乏到极点，你不让他上床，他一醒来，你就叫他离开床铺。只要你教育他的东西超出了本能的范围，你就不要相信他的本能：当他单独一个人的时候，他的本能是好的，一旦他涉足社会，他的本能就值得怀疑了。但是，我们

不能消灭他的本能，我们要对它加以控制，控制它也许比消灭它还难咧。当你的学生受着本能的驱使而滥用他的感官，从而想寻找机会去满足它的时候，那就非常危险了。只要他曾经遇到过一次这种危险的机会，他就完全葬送了，他的身子和心从此就要时常受到摧残。在一个青年人可能沾染的习惯中，这个习惯是最恶劣的，他将把这个习惯的不良后果一直带进他的坟墓。当然，最好还是……如果你不能克服你那火热的情欲的话，亲爱的爱弥儿，我就觉得你很可怜了；但是，我绝不犹豫，绝不能让大自然的目的化为泡影。如果需要一个暴君来压制你的话，我便宁可把你交给这个暴君，因为我能够把你从他的手中解放出来。不管怎样，我从女人的手中挽救你，远比从你自己的手中挽救你还容易得多。

在二十岁以前，身体一直是在成长，需要使用他的全部的精力；因此，在这个时期节制情欲，是由于自然的法则使然的，违反这个法则，就不能不损害身体。二十岁以后，克制情欲就是一种道德的行为了，其目的是为了教导一个人怎样律己，怎样做自己的欲念的主人。但是，道德的行为有可以变通的地方，有例外的情形，有它们自己的法则。当人类的弱点使我们不能不在两害当中选择其一的时候，我们总是选择那个程度较轻的害处的；因为，我们宁可做一件错事，而不愿意染上一种恶习。

请你记住，我在这里说的不是我的学生而是你的学生。由于你让他的情欲躁动，结果使你也无法管束，干脆就听任他的情欲发展，并且不掩饰他已经取得了胜利。如果你能够如实地把他的胜利的情况告诉他，他将感到羞耻而不会感到骄傲，从而使你取得在他走入迷途的时候对他加以指导的权利，这样做，至少可以使他不至于掉进深渊。重要的是，学生无论做什么事情，甚至做坏事，老师都应该知道和加以监督；老师同意学生做一件坏事，或者自己做错一件事情，总比受学生的欺骗和学生做了坏事而自己一点也不知道好一百倍。谁要是想对某些事情闭着眼睛不管，他不久即将发现，他对任何事情都不能不闭着眼睛不管的。他做第一件坏事的时候，如果你容忍他，他就要去做第二件坏事的，这样接二连三地做下去，到最后必然是打乱整个秩序，践踏一切法规的。

另外一个错误的做法，我曾经批判过，但心胸狭隘的人仍然是老犯这种错误：做老师的人经常在那里假装一副师长的尊严样子，企图

让学生把他看作一个十全十美的完人。这个做法的效果适得其反。他们怎么不明白，正是因为他们想树立他们的威信，他们才反而摧毁了他们的威信；怎么不明白要别人听他们所讲的话，他们就应当设身处地地为听话的人想一想，要打动别人的心，自己的行为就必须合乎人情！所有这些完人是既不能感动别人也不能说服别人的。人们往往认为，由于他们没有情欲，所以由他们去克制学生的情欲，是一件很容易的事情。如果你想纠正你的学生的弱点，你就应当把你自己的弱点暴露给他看，就应当让他在你身上也发现他所体验到的斗争，使他照你的榜样学会自己克制自己，使他不至于跟着其他的人说："这个老头子，因为自己不能过年轻人的生活，就打算把青年人看作老年人；因为他自己的欲火已完全熄灭，便把我们的欲火当作一种罪恶。"

蒙台涅说，他有一次问德郎盖爵士在同日耳曼人谈判的时候，曾经有几次因为替国王效劳而醉得迷迷糊糊的。我要问某一个青年人的老师曾经为了他的学生的缘故到那些肮脏的地方去过几次。几次？我说错了。如果第一次没有打消他那个浪子再到那些地方去的念头，如果那个浪子没有悔恨和羞愧的样子，没有泪如泉涌地向他哭泣，他就应该马上离开他；他是一个怪物，要不然，你就是一个傻瓜，你对他再也起不到什么作用了。不过，我们是不采取这些极端的手段的，因为它们的后果很不好，也很危险，在我们所实行的这种教育中是用不上的。

一个青年人尽管其天性良好，但是，我们仍须在做好许多周密的准备工作之后，才能让他去接触我们这个时代的污秽的风气！这些工作做起来是很吃力的，然而是不能不做的，因为在这方面倘有疏忽，就会葬送一个青年。有些人之所以堕落，之所以变成今天这个样子，正是由于他们在少年时期做了不名誉的行为。他们在不道德的行为中已经变得性情疏懒和卑鄙，他们的心胸极其狭隘，因为他们丧失了元气的身体很早就被败坏，他们剩余的精力已经不足以使他们奋发起来。他们滑头滑脑的样子正好说明他们的心缺乏刚毅，他们不能体会高尚和伟大的情感，他们既失去了天真也没有活力，他们在任何事情上都是很下贱，很卑鄙可恶的，他们只能够做小小的瘪三和骗子，他们甚至还没有足够的勇气去做赫赫有名的大强盗。在青年时期耽于色欲的人就会变成这样可鄙的；如果在他们当中有一个人知道对自己的行为加以节制，他即使同他们厮混在一起，他也能保住他的心、他的

血液和他的德性，不受他们的熏染；到了三十岁的时候，他就可以打败所有那些小人，如果他想控制他们的话，甚至比控制自己还容易。

姑且不论爱弥儿的出身和命运怎样，如果他想成为这样的人的话，他是可以做到的；但是，他太看不起他们了，所以是不屑于去使役他们的。现在，让我们来看一看他在他们当中将保持怎样的样子，因为，他之所以进入社交场合，不是为了在其中大出风头，而是为了对它有所认识，想在其中寻找一个配得上他的伴侣。

不论他出生在什么等级的人家，不论开始的时候是进入哪一种社交场合，他都是朴朴实实不露锋芒的。但愿上帝保佑，别让他在社交场合中太出色了！所有那些乍看起来是很优秀的品质，他是没有的，他也不希望有那种品质。别人如何说法，他是毫不在乎的，因此不为他们的偏见所左右；在别人不了解他以前，他也不管别人是不是尊重他。同别人见面的时候，他的态度既不羞怯也不傲慢，而是自自然然和真真实实的；他既不感到拘束，也不会做出一副装模作样的样子；他在大庭广众之中，同他单独一个人的时候完全是一样的。他是不是因此就会变得很粗鲁、自大和看不起人呢？恰恰相反；既然他单独一个人的时候他不轻视别人，他同他们相处在一起的时候怎么会小看他们呢？他之所以不喜欢学他们的样子而宁愿保持他原来的样子，是因为他并不认为他们比他高明，但是他也不会对他们表示一种毫不在意的态度，因为他根本就没有这种态度。如果说他不懂得一套外表的礼节的话，他却懂得人对人的关心。他是不忍心看见人家遭受痛苦的，他绝不虚情假意地把自己的位子让给另外一个人，但是，如果他看见另一个人受到了人们的忽视，而且在他看来那个人的确因大家的忽视而感到十分难过，这时候，他就会出自一片好心地把他的位子让给那个人；因为，我的学生认为，与其看见别人迫不得已地站在那里，还不如自己站起来把位子让给他，反而舒服一些。

从大体上说，尽管爱弥儿是不把别人估计得很高的，但他对他们丝毫不表示轻蔑，因为他对他们是很同情和关心的。当他不能够使他们领会真正的善的时候，他就让他们保持他们所喜欢的口头的善，以免他们丧失了这种善而陷于更坏的境地。因此，他既不同他们争论，也不对他们进行辩驳；他不讨好什么人，也不拍谁的马屁；他在表示他的看法的同时，他也不压制别人的看法，因为他爱自由甚于爱一切，而坦率就是自由的最好的表现形式之一。

他很少说话，因为他并不希望引起人家对他的注意；也是因为这个缘故，他要说就只说有意义的事情，否则，他又为什么要说呢？爱弥儿教养有素，所以绝不会成为一个碎嘴子。我们之所以唠唠叨叨说个不停，究其原因，或者是由于我在后面即将谈到的自命不凡的心理，或者是由于对鸡毛蒜皮的事情也斤斤计较，愚蠢地以为别人也同我们一样地把这些事情看得很重要。一个人如果对事情有足够的了解，从而能恰如其分地对它们作出估计，是绝不会说过多的话的；因为他能够同时判断别人是不是会注意地听他，是不是对他所说的话感兴趣。一般地说，知识少的人，讲话讲得特别多；知识多的人，讲话反而讲得很少。这个道理很简单，因为无知的人总以为他所知道的事情是很重要，应该见人就讲。但是，一个有教养的人是不轻易炫耀他肚子里的学问的，他可以讲很多的东西，但他认为还有许多的东西是他讲不好的，所以他就闭着嘴巴不讲。

爱弥儿不仅不对别人的礼貌抱抵触的态度，反而自己顺着他们的礼貌去做，其目的并不是为了显示他好像是懂得那些规矩，也不是为了假装一副斯文的样子，相反地，他是害怕引起别人的注目，害怕别人看出他与众不同；因为，只有在别人不注意他的时候，他才感到舒服。

尽管他已经踏入了社交场合，他对其中的做法还是绝对地一无所知的，但是他并不因此就感到害羞和胆怯；他之所以躲在别人的后头，其原因绝不是由于他感到局促，而是由于他要好好地观察他们，就不能让他们看见他。别人对他抱怎样的看法，他是不介意的；别人的嘲笑，他是一点也不害怕的。因此，他能够经常保持平静的心灵和清楚的头脑，不至于因为不必要的顾虑而弄得自己不安。不管别人是不是注意他，他始终是尽他的力量去做；同时，由于他可以时时刻刻聚精会神地观察别人，因此，他能够洞若观火地看出他们的那些做法的意义；这一点，是那些受俗见愚弄的人办不到的。我们可以说，他之所以能够很快地懂得他们的做法，恰恰是因为他对那些做法根本不以为然的缘故。

你不要错看了他的风度，你不能把他的风度拿来同那些纨绔子弟的风度相比。他的表情泰然自若而不妄自尊大，他的态度从容而不傲慢。粗暴的样子是做奴隶的人才有的，独立自主的人是一点也不矫揉做作的。我从来没有看见过哪一个心灵高尚的人把他的高尚显露于言

表的；装模作样的神气是心地邪恶和空虚的人才有的，因为他们除了这种神气以外，就没有其他的东西可显示的。我曾经在一本书[101]中看到，有一天，有一个外国人走到著名的舞蹈家马塞耳的客厅里，马塞耳便问他是哪一国的人，“我是英国人，”那个外国人回答道。“你是英国人！”马塞耳又说道，“你来自那公民可以参与国家大事，公民是主权的一个组成部分[103]的岛国吗？不，先生，看你这低着头、目光羞怯和举措不安的样子，说明你只不过是一个在名义上称作选民的奴隶而已。”

我不知道这些话是否可以表明他对一个人的性格和外表之间的真正的关系了解得很清楚。至于我这个没有舞蹈大师那样体面的人，看法正好相反。我要说：“这个英国人并不是一位吹牛拍马的人，我从来没有听说过哪一个吹牛拍马的人是低着头和举措不安的；在一个舞蹈家的客厅中显得很羞怯的人，到了众议院就不见得是这个样子了。”毫无疑问，这位马塞耳先生把他本国的同胞个个都视为罗马人了。

当我们爱别人的时候，我们也希望别人爱我们。爱弥儿爱他的同伴，他也希望他的同伴爱他。此外，由于一个更重要的理由，他还想讨取妇女们的欢心；他的年龄、他的品德和他的目的，这一切都在促使他产生这个愿望。我之所以说到他的品德，是因为他的品德在这方面将起很大的作用；有性格的人才是真正尊重妇女的人，他们不像别人那样鹦鹉学舌似地说一大堆献殷勤的风流话，但他们具有一股出自内心的十分真实和温存的热情。在一个青年妇女的身边，即使混杂着千百个酒色之徒，我也能够把那个同他们站在一起的有品德和自制能力的人认出来。既然爱弥儿一方面是怀着这样火热的一颗心，另一方面又具有那么坚强的抵抗欲念的理智，我们想一想他将有怎样的表现！为了接近她们，我相信他有时候将感到害羞和不安的；但是，这种不安的样子绝不会惹得她们不喜欢，心术不坏的女人十之八九也觉得这种样子很可爱，而且会想办法使他更加具有这种样子的。此外，他那热情的表现也将随对方的身份的不同而有显著的改变的。他对已婚的女人就表现得十分稳重和尊敬，他对未婚的女子便比较活泼和温柔。他绝不会忘记他所寻求的目标，他所注意的始终是那些同他的目标相像的人。

再没有哪一个人能够比爱弥儿更得体地按照自然的秩序和良好的社会的秩序而对人表示其尊敬了；不过，他始终是先按自然的秩序而

后按社会的秩序去尊敬人的；他对一个比他年长的平民，比对一个跟他同年的官员更尊敬。作为社交场合中的年轻人之一，他始终是极其谦虚的，其原因不是由于想在表面上做得谦卑，而是由于他具有一种以理性为基础的自然的情感。他不像那些假装聪明的年轻人一样做出一副傲慢无礼和通晓世事的样子；这些年轻人为了取悦同伴，谈起话来声音比聪明有识的人谈话的声音还高，而且在老年人讲话的时候往往插嘴进去，打断他们的话头；路易十五曾经问一个年老的绅士是喜欢他那个时代还是喜欢现在这个时代，那个老年人回答道："陛下，我年轻的时候要处处尊重老年人，而现在我到了老年，又要处处尊重年轻人了。"在爱弥儿看来，他并不认为这个年老的绅士回答的话是说得对的。

他具有一颗对人体贴入微的心，但是他从来没有被一般的俗见所左右过，尽管他乐于使别人感到高兴，而别人是不是对他表示器重，他是毫不介意的。因此，我们可以说，他对人是一片真情而不只是彬彬有礼，他绝不会盛气凌人和装模作样；你对他关怀一次，比对他说千百句恭维话更能打动他的心。由于同样的理由，他也注意他的仪表和举止，他甚至还可能讲究一下他的服饰，其原因不是想装作一个高雅的人，而是在于使他的仪表更加可爱；他不需要穿一身锦绣，他绝不让华丽的服装损害他的风度。

大家可以看到，所有这些是用不着我教他的，这完全是他幼年时候所受到的教育的结果。人们给社会的风尚涂上一层浓厚的神秘的色彩，好像一个人即使到了应该懂得这些风尚的年岁，也不能自然而然地懂得似的，好像在一个诚实的心中是不存在有这些风尚的基本法则似的！真正的礼貌表现在对人的善意：怀着善意的人，是不难于表达他对人的礼貌的；只有那些不怀善意的人才要在外表上强做礼貌的样子。

"习俗的礼貌的最大的坏处是，它告诉人们一个不实际按照它奉为圭臬的道德去做的方法。要是在教育我们的时候，启发了我们的人道和善意的精神，我们对人就会有礼貌的，或者说，我们是用不着做作礼貌的样子的。

"虽说我们没有那种表现温文尔雅的礼貌，但我们有表现诚实的人和公民的礼貌，我们是用不着玩弄虚假的。

“为了得到人家的喜欢，是用不着那样地矫揉造作，只要我们为人善良就行了；对于别人的弱点，我们用不着说一番假话去敷衍，只要我们采取宽容的态度就行了。无论什么人，只要我们用这种办法去对待他，就既不会使他感到骄傲，也不会使他趋于腐败；他将感激我们的这种做法，并从而变得比以前更好的。”[104]

我想，如果某一种教育能够产生杜克洛先生在他这一段文章中所要求的礼貌的话，那就是我从开头到现在所一贯主张的这种教育了。

我认为，采用这样不同的教育方法，爱弥儿将培养成一个跟世人完全两样的人，但愿上帝保佑他永远不要跟世人一个样子！不过，他虽然跟别人有所不同，但他绝不会引起人家的讨厌和取笑：不同的地方也许是很显著的，然而是不会使别人感到不快的。如果你高兴的话，你可以把爱弥儿看作一个可爱的外邦人。起先，大家是原谅他的奇特的地方，说“将来是可以把他教好的”。往后，大家对他的做法完全习惯了，发现他并没有什么改变，所以仍然是原谅他，说“他生来就是这个样子”。

他不像一个风流潇洒的人物那样受到大家的追捧，但大家仍然是喜欢他，虽然说不出喜欢他的道理；大家虽不夸他有多大的才学，但却心甘情愿地请他去判断有才学的人之间的争论；他的学识也许是很单纯和有限的，但他的头脑是很清晰的，他的判断是很准确的。他绝不标新立异，因此他不向别人夸耀他的聪明。我已经使他了解到：所有一切健康的和真正有益于人的观念，是人类最初所知道的那些观念，它们在任何时候都是社会中的唯一的真正的纽带，而野心勃勃的人想使自己显得不平凡，就只好散布一些毒害人类的观念了。这样一种博取他人尊敬的办法，他是不会采取的；他既知道在什么地方可以找到他的幸福，也知道怎样去增进人家的幸福。他的知识的范围只涉及于有益的事物。他所走的道路是很窄的，然而是很明确的；由于他没有离开这条道路的企图，所以，即使同大伙儿混在一起，他也不会迷失方向或大出风头。爱弥儿是一个身心健康的人，他不想做什么了不起的人；因为大家想拿这个称号侮辱他，而他始终认为有这个称号是很光荣的。

他抱有使别人快乐的愿望，所以他对别人的说法并不是绝对地一点也不重视的；不过，在别人的意见中，他只重视同他个人有直接关

系的部分，对于那些任意的胡乱的说法，他是不管的，因为这种说法完全是受时尚和偏见的支配的。他很自尊，无论做什么事情都尽力去做，而且希望比别人做得好：赛跑时，脚步要跑得最轻快；角斗时，体力要比对方强；工作时，技术要比别人巧；游戏时，要玩得比同伴们好，比同伴们熟；他不想胜过别人则已，如果想胜过别人的话，他就一定要使他优胜的地方能够从事实的本身一眼就看出来，而不必等别人来评判，例如评判他是不是比另一个人更聪明，是不是更会说话或更有学问，等等；他更不希望他优胜的地方是优胜在一些身外的东西，例如出身比别人高贵，比别人富有，比别人有声望，比别人在外表上更神气。

他爱所有一切的人，因为他们同他一样是人；但是他特别爱那些同他最相像的人，因为他认为他是一个善良的人；同时，由于他在判断别人是不是同他相像的时候，是根据那个人对道德的行为的看法是不是同他一致，因此，在一切需要有良好的性格才能作出的事情上，他是非常喜欢受到人们的称赞的。他不会对自己说："我很高兴，因为大家都称赞我"；但是，他要这样对自己说："我很高兴，因为大家都称赞我做的事情是一件好事；我很喜欢这些人的称赞，因为他们自己就是值得称赞的人；他们的判断既然是十分明智，所以能得到他们的器重当然是很好的。"

他从前在读历史的时候是根据人的欲念去研究人的，而现在进入了社会，他就要根据人的风尚去研究他们了，他将时常对人们所喜悦或厌恶的风尚进行思考。现在，他要对人类审美的原理作哲学的研究，他在目前这个时期正是适合于做这种研究的。

我们愈是要深入探讨审美力的定义，我们便愈弄愈糊涂；审美力是对大多数人喜欢或不喜欢的事物进行判断的能力。不这样来看，你就无法明白审美是怎样一回事情。但不能因此就说有审美力的人占多数；因为，尽管多数人对每一件事物能作出明智的判断，但很少有人对所有的事物都是像多数人那样判断的；而且，尽管最大多数人的爱好综合起来就是良好的风尚，但懂得风尚的人是很少的，正如：尽管最共同的特点综合起来就是美，但美丽的人毕竟还是很少的。

需要注意的是，这里的问题并不是说：我们爱什么东西是因为它对我们有用，我们恨什么东西是因为它对我们有害。我们的审美力是

只用在一些无关紧要的东西上，或者，顶多也只是用在一些有趣味的东西上，而不用在生活必需的东西上的，对于生活必需的东西，是用不着审美的，只要我们有胃口就行了。正是这个缘故，我们在审美方面要作出纯正的判断是很困难的，而且好像是十分任性的，因为，审美力是听命于本能的，除了本能以外，我们是找不到它那样判断的原因的。我们还要区别它在精神的领域中的规律和它在物质的领域中的规律。在物质的领域中，审美的原理好像是绝对地无法解释的[105]。但须注意的是，在一切模仿的行为中，是包含着精神的因素的[106]，这样就可以解释为什么"美"在表面上好像是物质的，而实际上不是物质的。我还要补充一点，审美的标准是有地方性的，许多事物的美或不美，要以一个地方的风土人情和政治制度为转移；而且有时候还要随人的年龄、性别和性格的不同而不同，在这方面，我们对审美的原理是无可争论的。

审美力是人天生就有的，然而并不是人人的审美力都是相等的，它的发展的程度也是不一样的；而且，每一个人的审美力都将因为种种不同的原因而有所变化。一个人可能具有的审美力的大小，是以他天赋的感受力为转移的；而它的培养和形式则取决于他所生活的社会环境。第一，我们必须在好几种社会环境中生活过，才能作许多的比较。第二，还需要有娱乐和消闲的场所，因为在事业的往来中我们不是按兴趣而是按利害关系去做的。第三，还需要有这样的社交场合：在这种场合中，不平等的现象既不显著，偏见的压力也不太大，而且，在这种场合中人们所追逐的是声色而不是虚荣；因为，在相反的情况下，一时的时髦将压倒人们的爱好，使他们在选择东西的时候，不问那个东西是不是他们所喜欢，而只问它能不能使他们引人注目。

在后面这种情况下，如果还说良好的风尚就是大多数人的喜好，那就不对了。为什么呢？因为目的变了。因此，大多数人的看法并不是他们自己的看法，而是他们认为比他们高明的人的看法；那些人怎样说，他们就跟着怎样说；他们之所以称道某一个东西，并不是因为它好，而是因为那些人在称道它。在任何时候，让每一个人有他自己的看法，这样，大多数人所称道的东西其本身便必然是好的。

在人做的东西中所表现的美完全是模仿的。一切真正的美的典型是存在在大自然中的。我们愈是违背这个老师的指导，我们所做的东西便愈不像样子。因此，我们要从我们所喜欢的事物中选择我们的模

特儿；至于臆造的美之所以为美，完全是由人的兴之所至和凭借权威来断定的，因此，只不过是因为那些支配我们的人喜欢它，所以才说它是美。

支配我们的人是艺术家、大人物和大富翁，而对他们进行支配的，则是他们的利益和虚荣。他们或者是为了炫耀财富，或者是为了从中牟利，竞相寻求消费金钱的新奇的手段。因此，奢侈的习气才得以风靡，从而使人们反而喜欢那些很难得到的和很昂贵的东西。所以，世人所谓的美，不仅不酷似自然，而且硬要做得同自然相反。这就是为什么奢侈和不良的风尚总是分不开的原因。哪里崇尚奢侈，哪里的风尚就很糟糕。

特别是在男女的交往中，审美力不论或好或坏都容易表现出来；它的陶冶是必然要受到在这种交往中所接触的对象的影响的。但是，由于男女交往的种种便利条件冲淡了喜悦对方的心，审美力就一定会因之退化的；我觉得，我们在这里又找到了另外一个最能说明良好的风尚取决于良好的道德的原因。

在有形的和需要凭感官判断的事物方面，应当斟酌妇女们的爱好去做；在精神的和需要凭智力判断的事物方面，应当斟酌男子们的爱好去做。当妇女们确实做到像一个女性的样子的时候，她们就只是过问她们有能力过问的事情的，而且作出的判断往往是很正确的；但是，当她们硬要指指点点地批评文学，说这本书做得好、那本书做得不好，而且还要把她们所有的精力用来做书的时候，她们的看法就会一无是处的。做书的人如果拿他的著作去请教于女学士，那一定会弄得很糟糕的；讲时髦的男子如果去请妇女们指点他们的打扮的话，那一定会打扮得很可笑的。我不久就会谈到妇女们的真正的才干，谈到培养她们的才干的方法，谈到在哪些事情上应当听取她们的意见。

当我和爱弥儿谈论在他目前所处的环境和他所从事的研究工作中他不能不注意的事情时，我就把以上这几个基本的论点作为原则。谁能说这种事情同他没有关系呢？不仅是需要别人帮助的人应当了解什么样的东西能够使人感到喜欢或不喜欢，而且那些帮助别人的人也应当在这方面有深刻的了解；你首先要使他感到喜欢，然后才能够对他进行帮助；只要你著书立说是为了阐发真理，则讲求表达的方法就绝不是一件无聊的事情。

如果是为了培养我的学生的审美力，而必须在一些审美观尚未形成的国家和审美观已经败坏的国家之间进行选择的话，我选择的次序是颠倒的；我先选择后面这种国家，而后选择前面那种国家。这样选择的理由是：审美观之所以败坏，是由于审美审得过于细腻，专门挑选大多数人看不到的地方来欣赏。过分细腻，就会引起争论；因为，我们对事物的区别愈细，则需要区别的地方就愈多，这样一来，对美的看法就会穿凿入微而很难一致。因此，有多少人便会产生多少种审美观。对个人的爱好进行争论，就会扩大哲学和人的知识范围，从而就可以学会如何思考。只有广泛地涉足于各种社会场合的人才能细腻地审美的，因为要把所有的美的样子都看过以后，才能注意到细微的差别，至于那些不常到稠人广众的场合中去的人，他们审美的时候是只看一个大样子的。也许在现今世界上还找不到哪一个文明的地方是像巴黎的一般人的风尚这样如此糟糕的，然而良好的风尚也正是在这个首都形成的；似乎，在欧洲受到人们重视的书籍的作者没有一个不是在巴黎受过教育的。谁要是以为只要看一看在巴黎出版的书就够了，那是一定会上当的；因为，我们同作者谈一次话，比读他们的书还能了解到更多的东西；何况对我们最有教益的人还不是著作家哩。必须依靠社会的精神才能使一个有思想的头脑得到开展，才能使他的眼力尽量地看得深远。如果你有一点天才的话，请到巴黎去住一年，你马上就能充分地发挥你的天才，否则你就会一事无成的。

我们可以在风尚不良的地方学会怎样运用我们的思想，但是我们绝不能同那些已经沾染了不良风尚的人抱同样的看法；不过，如果我们长期同那些人在一起的话，是很难做到这一点的。我们应当借他们的思想来改进我们作判断的时候所使用的工具，只不过是要避免他们那种用法罢了。我将十分注意地培养爱弥儿的判断力，以免使它受到败坏；当他的眼力已经是相当的敏锐，能够认识和比较人们的种种爱好的时候，我将引导他把他的审美力集中地用来鉴赏那些比较单纯的事物。

为了保存他健康的和纯洁的审美力，我还要由浅处着手慢慢地循序进行。在这乱糟糟的放荡的人群中，我要找机会同他进行有益的谈话；而我所谈的，始终是他感到喜欢的事情，我要很留心地使我所讲的话既有趣味也有教育的意义。现在是阅读有趣的书籍的时候了，现在是教他分析语句和欣赏口才和措辞的美的时候了。为说话而学说话，是没有什么意义的；说话的用处并不像人们想象的那样大，但

是，对说话的方法进行研究，就必然会进而研究一般的文法。要学好法文，就必须学好拉丁文；必须研究这两种语言，并且把它们互相加以比较，才能很好地懂得说话的艺术的规律。

此外，还有一种十分朴实的说话的方法是很能打动人心的，这种朴实的方法现在只有在古人的著作中才能找到了。爱弥儿发现，古人的辩辞、诗歌和各种各样的文学著作，也像他们的史书一样，既富于内容，而且还慎于下论断。反之，我们当代的著述家做起文章来，话是说了一大堆，但内容却很少。一再把他们的论断当做法律似地硬要我们接受，这不是培养我们自己下论断的办法。在所有的纪念碑上，甚至在墓碑上，就可以看得出这两种风格的不同。在我们的墓碑上写满了一大篇歌颂之辞，而在古人的墓碑上，是只谈事迹的：

> 过客啊，请停下来追思这位英雄。

当我在一个古代的墓碑上看到这个墓志铭的时候，我也许起先会把它当作是当代的人写的，因为在我们这个时候，再没有什么东西比英雄更多的了，而在古人当中，英雄是很少的。他们不说一个人是英雄，他们只说明他做了些什么事情而成为这样一个人的。同上面那个英雄的墓碑相比，我们且看一看懦弱的萨德纳佩路斯的墓碑：

> 余以一日之功而建塔尔斯与昂其耳二城，而今余身故矣。

据你看，哪一个墓碑的意味深长？我们的碑文，尽管洋洋洒洒地写了一大堆，其实是只适宜于用来吹捧小人的。古代的人是按照人的本来的面目来描写他们的，因此可以看得出他们确实是人。色诺芬在追忆万人大撤退中被奸细出卖而牺牲的几个战士时，称赞他们说："他们死了，但在战争和友爱中没有留下任何的污点。"这就是他所说的话。不过，请你想一想，在如此简短的一句赞辞中，作者的心中是充满了什么感情。谁要是看不出它的美来，谁就太可怜了！

在赛莫庇勒的一个石碑上刻着这么一句话：

> 过客啊，去告诉斯巴达人，我们是遵照他的神圣的法令而在此长眠的。

一眼就可以看出，这句话不是出自研究碑文的学者之手的[107]。

我的学生虽然把怎样措辞说话看成是一件不足轻重的事情，但如果他不一下子就注意到这些差别，如果这些差别对他选择读物不发生影响，那也表明我在这里的做法错了。当他被狄摩西尼的雄辩迷着了的时候，他一定会说"这个人是一个演说家"；而在读西塞罗的著作时，他又会说"这个人是一个律师"。

一般地说，爱弥儿是更喜欢读古人的著作而不喜欢读我们今人的著作的，唯一的原因是：古代的人既生得早，因而更接近于自然，他们的天才更为优异。不管拉·莫特和特拉松神甫怎样说，人类的理性是没有取得什么真正的进步的，因为我们在这方面有所得，在另一方面便有所失；所有的人的心都是从同一点出发的，我们花时间去学别人的思想，就没有时间锻炼自己的思想，结果，学到的知识固然是多，但培养的智力却少。同我们的胳臂一样，我们的头脑也习惯于事事都要使用工具，而不靠自己的力量去做了。封特讷耳说，所有一切关于古人和今人的争论，归纳起来不过是：从前的树木是不是比现在的树木长得更高大。如果农耕这件事有了变化的话，提一提这个问题也不能说不对。

我使爱弥儿追溯了纯文学的来源之后，还要告诉他现代的编纂者们是通过哪些途径而储蓄其知识的；报刊、翻译作品、字典，所有这些他都要瞧一下，然后就把它们束之高阁。为了使他快乐一下，我也让他到学院中去听学人们如何夸夸其谈地瞎说一通；我将使他看出：他们当中每一个人如果都自己单独研究的话，其作用是比同大伙儿一起研究更好一些的；我让他自己根据以上几点，对所有那些堂皇的机关的用处得出一个结论。

我带他去看戏，其目的不是为了研究戏中的寓意，而是为了研究人们的爱好；因为，正是在戏场中，人们的爱好最能赤裸裸地展现在一个有思想的人的面前。我将对他说："戏中的箴言和寓意，且不去管它；我们在这里要学习的，不是这些东西。"演戏的目的不是为了表述真理，而是为了娱乐；我们在任何学校都不可能像这里一样如此透彻地学会使人喜悦和打动人心的办法。研究戏剧，就必然会进一步研究诗歌；这两者的目的是完全相同的。如果他对诗歌有一点儿兴趣的

话，他将多么高兴地去学习诗歌的语言：希腊文、拉丁文和意大利文！研究这些语言，他将获得无限的乐趣，而且对他是只有好处的；当他长到这样的年龄和处在这样的环境，对所有一切触动他的心弦的美是这样神迷的时候，他将觉得研究这些语言是很愉快的。请你假想在这边是我的爱弥儿，在那边是一个在学校念书的顽童，他们都同样读《伊尼依特》第4卷，或者读提步路斯的诗，或者读柏拉图的《筵话篇》，请你想一想他们的感受将有多大的差别！在爱弥儿看来是如此动人的东西，对那个孩子竟一点影响都没有！“啊，可爱的年轻人！等一等，把你的书收起来，我看你太激动了；因为，我所希望的是，爱的语言将使你感到快乐，而不是使你感到迷醉。你固然是要做一个有感情的人，但也要做一个有睿智的人。如果你只能做这两种人当中的一种人，那你是算不得什么的”。此外，他在研究那些死的语言以及研究文学和诗歌的时候是不是能取得成就，在我看来是没有什么关系的。即使他对这些东西一点也不懂，他也不会因此就有什么不好，我拿这些东西来教他，其目的并不在于要他研究这些消闲的玩意儿。

我的主要的目的是：在教他认识和喜爱各种各样的美的同时，要使他的爱好和兴趣贯注于这种美，要防止他自然的口味改变样子，要防止他将来把他的财产作为他寻求幸福的手段，因为这种手段本来就是在他的身边的。我在前面已经说过，所谓审美，只不过就是鉴赏琐琐细细的东西的艺术，它的确是这样的；不过，既然人生的乐趣有赖于一系列的琐细的事物，那么，对它们花这样一番心思也不是毫无意义的；我们可以通过它们去学习利用我们力所能及的东西所具有的真正的美来充实我们的生活。我在这里所说的，并不是道德上的美，因为这种美是取决于一个人的心灵的良好倾向的；我所说的只是排除了偏见色彩的感性的美，真正的官能享受的美。

为了更好地表述我的思想，请允许我暂时不谈爱弥儿，因为他纯洁的和健康的心是不能用来作为衡量他人的尺度的；所以，让我在我自己的心中找一个更明显的和更符合于读者的性情的例子。

有一些社会职业似乎可以改变人的天性，可以把从事那种职业的人重新铸造成好人或坏人。一个胆小鬼到了纳瓦尔的兵团就会变成一个勇士。一个人不只是在军队中才能养成这种团体精神，而且一个人所受到的团体精神的影响也不见得一定是好的。我曾经怀着恐惧的心情想过一百次：如果我今天真是不幸在某个国家从事这样一种职业的

话，我明天就几乎是不可避免地要变成暴君，变成徇私舞弊和残害人民的人，变成危害国王的人，变成专门同人类、正义和美德为敌的人。

同样，如果我是富翁的话，我必然是曾经为了做富翁而采取过一切发财致富的必要的手段的：我上逞下骄，锱铢必较地只顾我个人，对所有一切的人都冷酷无情，对下层社会的人的疾苦冷眼旁观；我之所以称穷人为下层社会的人，是因为我想使别人不了解我曾经是他们那个阶级的人。最后，我要利用我的财富去恣意享乐；到了这个地步，我就同其他的人一个样子了。

在享乐方面，我跟他人不同的是：我好声色而不好虚荣，我要尽情地讲求舒适的享受而不炫耀于浮华的外表。我甚至不好意思向人家显示我的富有，我好像时时刻刻都听见那些不如我阔绰的人在妒忌我，悄悄地向他们旁边的人说："瞧那个家伙，他生怕人家看不出他很阔气。"

在这盖满了大地的许许多多的财富中，我将寻求我最喜欢和最能占有的东西。为此，我的财富的第一个用场是用来买得闲暇和自由，其次是用来买得健康，如果健康可以用钱买得到的话。由于要买得健康就必须节制欲念，而没有健康，就没有生活的真正乐趣，因此，我要节制我的肉欲。

我时时刻刻要尽量地接近自然，以便使大自然赋予我的感官感到舒适，因为我深深相信，它的快乐和我的快乐愈相结合，我的快乐便愈真实。我选择模仿的对象时，我始终要以它为模特儿；在我的爱好中，我首先要偏爱它；在审美的时候，我一定要征求它的意见；在菜蔬中，我将选择已经由它添加了美味、从而尽可能少经人手的烹调便能送上餐桌的食物。我要提防弄虚作假的花招，我要直接享到美味的乐趣。即使我放开肚子大吃，也不能使饭馆老板发我的财，他休想拿毒药当山药来敲我的竹杠[108]；我的桌子上绝不会摆什么样子虽然好看不过是发恶臭的东西，绝不摆从远地运来的腐肉；为了满足我的肉体的快乐，我是不怕任何麻烦的，因为这种麻烦的本身就是一种快乐，能够使我们所预期的快乐大为增加。如果我想尝一尝远在天边的一份菜，我将像阿皮希乌斯那样自己走到天边去尝，而不叫人把那份菜拿到我这里来，因为，即使拿来的是最好吃的菜，也总是要缺少一

种调料的，这种调料，我们是不能够把它同菜一起端来的，而且也是任何一个厨师没有办法调配的：这种调料就是出产那种菜的地方风味。

由于同样的理由，我也不学有些人的样子：他们总觉得其他的地方比他们目前所在的地方舒服，因此，总是逆着季候干，使风土和季候不相调和；他们在冬天偏要过夏天，在夏天偏要过冬天，到意大利去乘凉，到北方去取暖。在他们看来，以为是逃过了季候的酷烈，殊不知到了那些地方，他们不知道怎样防备，反而会更觉得季候酷烈难受。至于我，我却要待在一个地方，而且同他们的做法恰恰相反：我将尽情地享受一个季节中一切令人赏心悦目的美，享受一个地方独具一格的特殊风味。我的爱好是多种多样的，我的习惯是互不相同的，然而它们都始终是合乎自然的；我将到那不勒斯去消夏，到彼得堡去过冬；有时候我将侧着身子躺在塔兰特的人迹罕到的岩窟中呼吸清风，有时候我跳舞跳疲乏了，便气喘吁吁地去看明亮的水晶宫。

至于我的餐桌和房间的陈设，我将用极其朴素的装饰品把季节的变化表现出来，我要把一个季节的美都一点不漏地尽情享受；这个季节没有过完，我绝不提前享受下一个季节的美。打乱了自然的秩序，是只会带来麻烦而不会带来乐趣的；当大自然不愿意给我们东西，而我们硬要向它索取的话，它是给得很勉强的，是有怨言的，这样的东西质量既不好，而且也没有味道，既不给人营养，也并不爽口，再也没有什么东西比提早上市的果子更淡而无味的了；巴黎的富翁花了很多的钱用火炉和温室培养，结果一年四季摆在他们桌上的蔬菜和水果都是很劣等的。尽管我在霜天雪地的时候有许多樱桃，或者在隆冬的时候有几个琥珀色的西瓜，但这时候，我的口既不需要滋润也不需要提味，我吃起樱桃或西瓜来，又有什么意思呢？在三伏天吃热炒栗子舒服不舒服？难道说大地不用我花多少气力就给我提供了那么多鹅莓、草莓和各种鲜果，而我不吃，却偏偏去吃刚出锅的热栗子么？正月间，在壁炉架上摆满了人工培养的绿色植物和暗淡而没有香味的花，这不仅没有把冬天装扮起来，反而剥夺了春天的美；这等于是不让自己到森林中去寻找那初开的紫罗兰，不让自己去窥看那胚芽的生长，不让自己欢天喜地地喊道："世人啊，你们不要灰心，大自然还活着咧！"

为了把我的生活料理得很好，我只用很少的几个仆人。这一点我在前面已经说过了，不过现在再说一遍也有好处。一个市民虽只用一个仆人，却比一个公爵周围有十个跟班使唤还侍候得周到。我曾经想过一百次：要是在进餐的时候，杯子就摆在我的旁边，我想喝就可以喝；反之，如果我讲究排场的话，那就要二十个人接连传呼"斟酒！"之后我才能解我的渴。凡事要别人替你做，那一定会做得很糟糕的。我不叫别人到商店去代我买东西，我要亲自去买；我自己去，就免得我的用人和商人勾搭，而且可以选得好一点，价钱便宜一点；我自己去，也可以散散心，看一看外面的情景；这样做，既有趣，而且有时候还可以增长见识；最后，我还可以借此机会散散步；总之，这样做是有好处的。我们之所以觉得厌倦，是由于待着不动的时候太多了；如果常常去走动，就不会觉得生活枯燥无味的。一个门房或跟班总是不能很好地表达你的意思的；我不喜欢他们插身在我和其他的人的中间，我也不愿意老是坐着马车叮叮当当地在街上走，好像怕被人家挨着似的。一个人的两条腿就是他的两匹马，安步当车随时都可以到外面去走；他比谁都清楚这两匹马是不是累了或病了，绝不怕车夫为了偷懒，就借口马儿生病，使你出不了门；在路上即使遇到千百种障碍，你也不会着急，也不会在你巴不得想飞快地赶路的时候，偏偏要因为马不能走而不得不停下来。最后，既然我们自己比谁都能够更称心如意地办好自己的事情，那么，即使我们论权势赛过亚历山大，论财富胜过克里苏斯，我们也只有在自己确实不能做的时候，才要别人帮忙。

我不愿意修一座宫殿来做我的住所，因为大厦千间，夜眠不过八尺，公用的屋子是不能算作某一个人的；我的每一个仆人的房间，也好像我的邻居的房间一样，跟我是不相干的。东方人尽管是放纵声色，但他们的居室都是非常简朴的。他们把人生看作旅行，把他们的家看作逆旅。这个道理，对那些企图长生的富翁来说，当然是不起作用的；不过，我另外有一个理由将使我采取东方人的那种做法。我认为，要是我在一个地方摆设了很多的东西，那等于是不让我到别的地方去，等于是把我囚禁在我所谓的宫殿里了。这个世界其本身就是一个相当漂亮的宫殿：一个阔气的人要讲求享受的话，不是随处都可以享受的吗？"凡是有福可享的地方，便是我的家乡。"他应当拿这句话作为他的座右铭。哪一个地方是金钱万能，哪一个地方就是他的家；哪一个地方能够放他的保险箱，哪一个地方就是他的国土，正如菲力浦所说的，不论什么地方，只要他那匹驮着银子的骡子能够进得去，

就可以做他的家[109]。我们为什么要把自己关在几堵墙和几扇门里，好像是永远不越雷池一步呢！如果发生了一场瘟疫或战争或暴动，使我不得不离开一个地方而到另一个地方，我将发现，我还没有到达那个地方，那里就已经给我准备好旅舍了。既然是走遍天涯到处都有人为我准备旅舍，我为什么又要自己去修盖一个旅舍呢？我为什么要这样忙忙碌碌，放着今朝的福不享，硬要等到以后呢？一个人处处同自己过不去，是不能过愉快的生活的。所以，恩珀多克利斯责备阿格里仁托说，他们一方面把享乐的东西堆存起来，好像他们只有一天的命好活似的，而另一方面又在那里大兴土木，好像他们是要长生不死似的[110]。

此外，尽管房子大，但没有多少人住，没有多少东西放，对我又有什么用处呢？我的家具也同我的爱好一样，是很简单的，即使我爱读书和爱看画，我也不要画房和书房。我知道收藏书画是永远也收藏不完的，倘使残缺不全，那是比一无所有还感到难过的。在这一点上，富裕反而是痛苦的根源，没有哪一个收藏家没有这种体会。当你体验到这一点的时候，你就不会去收藏什么东西了。如果你懂得怎样利用你的珍藏，你是不会拿去向人家显示的。

赌博，不是有钱人可以去搞的，它是那些没有事干的人消遣的玩意儿；我的爱好是多种多样的，所以我没有时间拿去搞这种坏事情。如果我是一个孤单的穷人，我是绝不会去赌的，顶多也只是偶尔下一盘棋，而这已经是玩得过度了。如果我很富有的话，我更难得去赌了，即使去赌也只能下很小的赌注，以免自己或别人因输赢太大而感到难过。一个人在富裕的时候是不会产生赌钱的动机的，因此，要不是他的心术变坏了的话，他是不会视赌如命的。有钱的人赢几个钱也算不了什么，而一输了钱就一定会感到恼火的；在小赌中赢得的钱到最后也要输光，通常都是输的多赢的少；因此，如果他好好地明白这个道理，他对这种十之九是要倒霉的玩意儿是绝不会发生浓厚的兴趣的。有些人妄想去碰一碰自己的运气，那就到更激动人心的事情中去碰运气好了；命运的偏向在小赌和在大赌中都是一样地可以看得出来的。一个人之所以喜欢赌博，是由于他的贪婪和生活的无聊；这种爱好是只有那些心灵空虚和不用头脑的人才有的；我觉得，只要我有高洁的情操和丰富的知识，就绝不会拿这样一种事情来消磨我的时间。有思想的人都是不喜欢赌博的，因为一爱好赌博，就会使他丧失运用

思想的习惯，或者，使他把他的思想用之于那些毫无意义的事情。专心于学问，其结果之一（也可能是唯一的结果）是可以稍稍扼杀这种贪鄙的欲念；他即使去赌，也是为了实验赌博的用途而不是醉心于赌。至于我，我要在赌徒们当中同赌博斗争，我看见他们输钱，比我亲自赢他们的钱还感到痛快。

我无论在私生活或同世人的交往中都是始终如一，并无两样的。我希望我的财富处处给我以舒适，同时又不使人觉得他们同我不平等。杂七杂八的装饰品，从任何一方面说来都是很不舒服的。为了在人群当中尽量保持我的自由，我穿的衣服要使各种身份的人看来都适合我的地位，而不显得特殊，从而使我省得装模作样地做作一番，既可以在酒吧间里同普通人厮混，也可以在宫廷中同贵族们周旋。这样做，我就可以更好地支配我自己的行动，从而可以领略一切社会地位的人的乐趣。据说，有一种女人一见到穿普通衣服的人就给以闭门羹，她们是只招待衣服华丽的人的；果真是这样的话，我就到别的地方去消磨时间好了；不过，如果这种女人确实是生得又年轻又俊俏的话，我也偶尔会穿上一身锦绣到她们那里去的，但顶多只同她们混一个晚上。

我和我所交往的人之间的唯一的联系是：互相友爱、兴趣一致和性情相投；我将以成年人而不以有钱人的身份同他们交往；我不容许在我和他们交往的乐趣中掺杂有利害关系的毒素。如果我的财富使我还保持有几分博爱的心肠，我将广泛地为他人效劳，为他们做好事；我希望我周围的人是一群同伴而不是趋炎附势之徒，是朋友而不是食客；我希望他们把我看作一个好客的主人而不看作一个施主。独立和平等使我同他们的关系是非常的真诚坦率；在这种关系中是不包含有义务和利害关系的成分的，它所遵循的唯一法则就是兴趣和友谊。

我们是不能用金钱买得一个朋友或情人的。只要舍得花钱，当然是容易得到女人的，但用这个办法便不能得到一个忠实的女人。爱情不仅不能买卖，而且金钱是必然会扼杀爱情的。任何一个男人，即使他是人类当中最可爱的人，只要他用金钱去谈爱，单单这一点就足以使他不能够长久地受到女人的爱。不用多久，他花了一阵钱，结果是在替别人养女人，或者说得更确切一点，另外一个男人将得到他的金钱；在这种以金钱和淫乱构成的双重关系中，既谈不上爱情，也谈不上荣誉和真正的快乐；那既不忠实又很可怜的贪婪的女人是怎样受到

他所供养的流氓的对待，也将怎样对待那个给她的金钱的傻瓜，因此，她对这两个人都是没有爱情可言的。对我们所爱的人手面大方，只要不是在做交易，那是一件很好的事情。我认为，只有一个办法可以满足这种对女人的欲望而又不使爱情受到损害，这个办法就是：把你的全部家产都给她，然后再由她来供养你。需要斟酌的是，我们对什么样的女人不能采取这个办法。

有人说："是我占有莱斯[111]，而不是莱斯占有我"，这句话实在是说得没有意思。占有如果不是双方互相占有的话，那等于是没有占有，顶多是占有她的肉体，而未占有她那个人。在爱情上既不讲道德，又何必小题大做，说什么占有不占有呢？要找女人，那是最容易不过的事了。在这一点上，一个赶骡子的人比百万富翁还幸福得多。

唉！如果一个人能够洞察这种弊害，那么，当他获得了他所希望的东西时，他将发现它同他的希望是差得很远啊！为什么要那样迫不及待地败坏一个人的天真？一个青年人是应该受到我们的保护的，要是他第一步路走错了，就不可避免地要掉进苦难的深渊，使他除死亡以外就无法摆脱苦难的折磨。既然这样，我们为什么要使他沦为牺牲呢？其原因无他，是人的兽性、虚荣、愚蠢和谬误在作怪。这样一种享乐，其本身就是不符合自然的；它产生于人的偏见，产生于以一个人的自暴自弃为开端的最卑劣的偏见。当一个人觉得自己是最糟糕的时候，他是害怕同任何人进行比较的，他事事想争第一，以减轻他讨人憎恨的程度。试看那些贪恋这种片刻之乐的人是不是值得喜爱，是不是即使显得执拗也能加以原谅的青年。不是的，一个人有了品貌和才情，是不害怕他的情人是一个情场老手的，他将大胆地对她说："你知道寻欢作乐，这算不得什么，我的心将告诉你，你是根本不懂得什么叫乐趣的。"

一个被酒色淘空了身子的老色鬼，既不讨人喜欢，也不会体贴别人，而且脸皮又厚，不知羞耻，所以，任何一个女人只要懂得什么样的人可爱，她就不会爱他的；这种老色鬼知道要弥补他的这些缺点，就要赶快趁一个无知的少女没有经验的时候使她冲动春情。他的最后一招就是利用这种事情的新奇来讨取对方的欢心。毫无疑问，这种荒唐行为的秘密动机就在于此；但是，他的想法完全错了，因为，正如他能够刺激对方的自然的情欲一样，他也将引起对方的自然的恐怖。在他的这种愚蠢的企图中还疏忽了一点，那就是对方的自然的恐怖心

将促使她维护她的权利。一个出卖自己的少女即便已经委身于他人了，在委身于她所选择的人的时候，她要作一番比较，而他正是害怕她把他同别人加以比较的。因此，他所买得的快乐是一场空，而且还不能不因此受到对方的厌恶。

至于我，尽管我的财富使我的为人有所改变，但有一点我是永不改变的。即使我改变得一点儿仁义道德之心都没有了，我至少能保持几分审美力，保持几分良知和谨慎细致的心，有了这些，就可以防止我上人家的当，不至于以我的财产去追求一场空梦；防止我把我的金钱和精力浪费于教导孩子怎样欺骗我和嘲笑我。如果我很年轻，我就要寻求青年人的乐趣；既然要尽量享受肉体上的快乐，我就不能以富人的身份去追逐这种快乐。如果我仍然是我现在这个样子，那又是另外一回事情了，我将小心谨慎地只追求适合于我这个年龄的人享受的快乐，我将培养我能够欣赏的爱好，而抛弃一切必然给我带来痛苦的爱好。我决不让我的灰白的胡子去受年轻的姑娘们的奚落，我决不拿我索然寡味的温情去招惹她们的厌恶，使自己成为她们的笑柄，我不敢设想她们像描写老猴贪淫似地说我对她们也是那样地淫虐。如果我的习惯没有很好的纠正，从而使我原来的色欲变成了一种需要，我也可能去满足这种需要，不过，我的内心将感到十分羞愧的。我要从我的需要中剔除好色的成分，我要尽量选择一个最好的情人，而且钟情于她，我不能让我的弱点再行发展，而尤其重要的是，我只能让一个人知道我有这个弱点。即使我们在这方面得不到乐趣，人的生活在其他方面也是有它的乐趣的。由于我们徒然去追逐那些转瞬即逝的快乐，我们反而丧失了同我们常相伴随的快乐。我们要随着我们年龄的增长而改变我们的兴趣，正如我们不能违背四时的季节行事一样，我们也不能违背年龄的大小行事；在任何时候都要克制自己，而不能一反自然，枉费心机地去寻欢取乐，将消耗我们的生命，使我们不能充分地享受。

一般的人很少有闷闷不乐的时候，他们的生活是很紧张的；他们娱乐的花样虽然不多，然而是非常有趣的；辛苦了许多日子之后，他们快快乐乐地过几天是感到很舒服的。长时间的劳动之后，来一个短期的休息，从而使他们觉得他们的工作是很有趣的。对有钱的人来说，最感到恼火的就是他们的生活索然寡味。尽管花了许多的钱去寻欢作乐，尽管有许多的人在争相取悦他们的心，但他们仍然觉得百般无聊，腻得要死；他们拼命地逃避生活的厌倦，然而仍旧时时刻刻感

到闷闷不乐，十分难受；尤其是妇女，她们既不会生活，又不会寻乐，成天忧忧郁郁地过日子；对她们来说，生活的无聊已经变成了一种可怕的疾病，使她们有时候失去理性，而且到最后终至丧失生命。在我看来，再没有什么人比一个巴黎的美妇人的命运更可怕的了；而数了她的命运以后，就要数那个依恋她的美少年的命运可怕了，因为他也变得像一个懒散的女人，加倍地丧失了他的男子的地位，当他自诩为一个走运的人的时候，他实际上是在过着任何人都不能忍受的漫长的痛苦的日子。

我们之所以讲求礼法、时髦和规矩，其原因在于崇尚奢侈和外表，而结果，遂使我们的生活总是那样死气沉沉千篇一律。想使别人看起来我们是很快乐，反而会弄得一无是处：无论是自己或别人都毫无乐趣可言的[112]。一般的人是最害怕受到人家的嘲笑的，结果反而处处都受到人家的笑话，弄得苦恼不堪。一个人之所以可笑，完全是由于做法太死板的缘故；善于变换环境和兴趣的人一到了今天就会抹去昨天的印象，他在别人的心目中好像是没有这个人似的；不过，他是很快乐的，因为他每时每刻和在每一件事情上都是照着他自己的意思去做的。我也要唯一无二地永久采取这种方式，我到了一个环境，就过那个环境的生活而不问其他的环境如何；我每一天都按当天的情况去做，好像它同昨天和明天毫不相干似的。正如我以一个普通人的身份同普通人混在一起一样，我一到了田间就要像一个农民，谈起庄稼活儿来，不会在庄稼人面前闹笑话。我不到乡间去过城市的生活，我不在我外省的住宅前面修一座提勒里宫似的大门。我要在一个树木成荫的小山坡上修一间小小的白墙绿窗的农家房子；尽管用茅草盖屋顶，住起来一年四季都是很舒服的，但是我要把屋顶盖得漂亮一点；不过，我不用暗淡的薄石片盖，而要用瓦盖，因为用瓦盖，看起来比较干净和鲜艳，同时，因为我家乡的房子都是用瓦盖的，所以一看见瓦屋顶，就会引起我回忆少年时代的快乐生活。我要把我的院子用来做家禽饲养场，我不修马厩，但要修牛棚，以便取得我非常喜欢的牛奶。我的菜园就是我的花园，我的美丽的果园就是我的公园，它的样子同我在后面即将谈到的果园是一样的。树上的果子，过路的人爱吃就吃，我的园丁既不去数它们，也不去收摘它们；我不愿意在果园的四周围上一道漂亮的树墙，让人家看了不敢去动它。尽管这样小小地奢侈一下花钱不多，但因我所住的地方选择在偏远的省份，在那里，银钱少而食物多，富人和穷人都一般地过日子。

在那里，我将结交一批人，不过我结交的时候，要有选择而不图人多；他们当中，有喜欢游玩而且也懂得游玩的朋友；也有一些妇女，她们能够走出房间到田野去做游戏，而且有时候还能放下她们织布的梭子和纸牌，去钓鱼，去捕鸟，去拾柴和摘葡萄。在那里，我要把城市的习气忘得一干二净，在乡下就得像乡下人的样子；我们有各种各样有趣的事情好玩，而且其花样之多，竟使我们到了晚上不知道明天选哪一种东西来玩才好。运动和活泼的生活使我们的胃口大开，吃什么东西都有新鲜的滋味。我们的每一餐都等于一次宴会，我们所喜欢的是食物丰富而不是味道美不美。愉快的心情、田间的劳动和活泼的游戏，这三者可以说是世界上的第一流的厨师；在那些太阳一出就忙得上气不接下气的人看来，吃东西要那么样考究味道实在是可笑的。我们吃东西的时候也不讲究先吃什么后吃什么，餐具也不求其精美；处处都可以做我们的餐厅：在花园中，或者在小船上或树荫下，哪里都成；而且有时候还远远地离开家屋，到流动的泉水旁边，到绿茵茵的草地上，到赤杨和榛树丛中去吃；一大群会餐的人高高兴兴地带着饮食，一边走一边还唱着歌；草地就是我们的桌子和椅子，喷泉的石岸就是我们的餐具架；餐后吃的果子就悬挂在树上；我们先吃哪一道菜或后吃哪一道菜，一点也没有关系，只要有胃口，就可以省得那样拘泥。每一个人都大大方方地先给自己拿菜，同时也喜欢看到别人像他那样先拿给自己然后才拿给他。我们这样又亲切又随便，既不粗鲁，也不虚伪和拘束，说说笑笑地争着吃，其乐趣反而比斯斯文文地讲礼貌还浓厚一百倍，而且更能融合大家的心。没有任何一个讨厌的仆人来偷听我们说些什么话，或者悄悄地批评我们的做法，以贪婪的目光数我们吃了多少东西，故意要我们等好一阵工夫才拿酒来给我们喝，而且还抱怨我们一餐饭要吃那样长久。我们自己做自己的仆人，以便成为自己的主人；每一个人都可以得到大家的侍候；究竟过了多少钟点，我们也不去管它；进餐的时间就是休息的时间，以便躲过一天的炎热。如果有一个农民干完了活儿，扛着锄头从我们旁边走过，我就向他说几句好听的话，敬几杯美好的酒，振奋他的心，使他更能快乐地忍受他的辛苦；而我自己也感到内心激动，十分愉快，我悄悄地对自己说："我也是一个人。"

如果当地的乡亲们聚在一块儿过什么节日，我将跟我的同伴头一个赶去赴会；如果我的左邻右舍有人举行婚礼（他们的婚礼当然比城里人的婚礼更能得到上帝的祝福），他们将邀请我去参加，因为他们都知道我是喜欢看到人家的欢乐的。我将给这些善良的人带几件像他

们那样朴朴实实的礼物去，增加他们的喜庆的乐趣，而他们转赠给我的，则是我的同辈们不能理解的无价的好东西：自由和真正的快乐。我坐在长桌子的一端，同他们高高兴兴地一块儿进餐；我将同他们再三再四地合唱一首乡间的老歌曲，我在他们的院子里跳舞，比在歌剧院跳舞还跳得高兴。

也许有人会向我说："以上所说的都很好，可是打猎的事情又怎样呢？是不是在乡村中就不打猎了呢？"我的意思是：我只是希望有一块小牧场，不过我的说法是不对的。我假定我是一个富人，我需要有一些唯我独享的快乐，我要从伤害动物中取得乐趣；此外，我还需要许多其他的东西。我所需要的是：土地、树林、看守庄园的人、地租和绅士的荣誉，我尤其是需要人们的巴结和奉承。

好得很。不过，我们周围的邻居一方面是既要保护他们的权利，另一方面又是巴不得侵占别人的权利的；我们的园丁彼此之间会发生争执，也许主人之间也会发生争执；于是，就要吵嘴，就要闹架，就要互相仇恨，说不定还要打官司，这些事情是很不愉快的。我的佃户看见我的兔子吃他们的麦子，看见我的猪吃他们的蚕豆，是很不高兴的，他们眼看着这些东西糟蹋他们的庄稼也不敢打死它们，只好把它们赶出他们的田地。他们白天种地而到了晚上还得看守，他们要用狗来看守，他们要敲鼓，要吹号角和摇动铃铛，所有这些乱七八糟的声音将打扰我的睡眠。我情不自禁地想到这些可怜的人的苦境，责备我给他们带来了许多麻烦。如果我贵为王侯的话，对这一切我就不在乎了；可是我，一个刚刚发迹的富翁，我的心还是同大家的心差不多的。

事情还没有完：野物一多，就会引诱很多的人来打猎。我要惩罚那些来偷着打猎的人，我要准备几间禁闭室和看守禁闭室的人，来看管他们和罚他们做苦工。这样做，我觉得是够残酷的了。这些可怜的人的妻子将围着我的大门，哭哭啼啼地闹得我很不安宁；要么就把她们赶走，否则就要用粗野的办法去对付她们。有些穷人并没有偷偷地来打猎，但因我的树林中的野禽野兽糟蹋了他们的庄稼，是一定要来向我诉他们的苦的。前面那种人因为偷猎我的野禽野兽而要受处罚，后面这种人又因为没有来偷猎我的野禽野兽而遭到巨大的牺牲，来偷猎当然要倒霉，不来偷猎也要倒霉！我在我周围所见到的都是凄凉的

景物，所听到的都是呻吟的声音，这简直是大煞风景，使人不能痛快地去猎取成群的松鸡和近在脚边的野兔。

如果你希望你的快乐中不带丝毫的苦味，那你就不要排除他人而独自一个人享受，你愈让大家来共享你的快乐，你就会愈觉得你的快乐完全不带一点儿苦味。因此，我绝不会照我刚才在上面所讲的那样去做，我一方面既不改变我的爱好，另一方面又要在寻求乐趣的时候尽量地减少麻烦。我在乡间的住所要修建在任何人都可以自由打猎的地方，在那里，我可以高兴地玩而不遇到什么惹人烦恼的事情。可猎的野禽野兽也许不多，所以，在寻猎的时候就需要有更多的技巧，这样一来，在猎到它们的时候，便可以使人更感到高兴。我记得我父亲看见第一只松鸡飞起来的时候，心里真是高兴得蹦蹦地跳；当他发现那只他追寻了一个整天的野兔时，简直是乐得发狂。是的，我认为，当他单独一个人牵着狗，扛着枪，背着猎袋和杂七杂八的用具以及一只小小的猎获物，在黄昏时候精疲力竭地带着满身被荆棘刺破的伤痕回到家里，其喜悦的心情远远超过了一般对打猎很外行的人，因为他们尽管骑着骏马，有二十个人扛着装好了弹药的猎枪跟着他们，但只能用了一支再换一支，必须等野物跑到他们身边的时候才能开枪打它们，既没有技术，也不光彩，甚至连运动都谈不上。因此，当我们不需要看管土地，不需要处罚偷偷打猎的人和折磨穷人的时候，我们既未因此而减少我们的乐趣，而且还可免除一切的麻烦。我之所以宁可过这样的生活，其理由就在于此。不管你怎样做，你老是那样折磨别人，自己是不能不同时遭到某些麻烦的；大家常常诅咒你，早晚会使你的野味吃起来很苦的。

再说一下，排除他人而独享乐趣，反而会使乐趣化为乌有。只有同人家分享的快乐，才是真正的快乐；要想独自一个人乐，是乐不起来的。如果我在花园周围修建的墙使它变成一块凄凉的禁地，那么我花了很多的钱反而使自己失去了散步的乐趣，使我不得不到远处去散步。财产这个魔鬼，摸着什么东西就要败坏什么东西。一个有钱人到哪里都想做主人，但他一做了主人反而得不到快乐，只好时时刻刻地到处逃避。至于我，即使我发了财，我也要保持我贫穷时候的做法。现在我可以享用别人的财产，从而使我比只享用我自己的财产更加富有；在我的附近，我觉得哪块地方好，我就把它据为己有。任何一个征服者都没有我做事这样果断，甚至王室的土地我也要侵占；所有的空地，只要我喜欢，我就不加分别地把它们占领下来，并且给它们取

一个地名；我把这块空地作为我的花园，把那块空地作为我的草坪，于是它们就归我所有了；从此以后我就可以在其中大摇大摆地走来走去了，我要经常去看一看，以便保持我的所有权；凡是我路过的地方，我爱怎样利用就怎样利用；如果有人说，我所侵占的这块土地的正式的主人用这块土地出产的作物卖得了金钱，所以他从这块土地上得到的益处比我得到的益处大，我认为是说得不对的。即使他们挖沟筑篱来阻挡我，那也没有关系，我把我的花园扛起来就走，我把它安放到别处去；在附近有的是地方，我要对我的邻居掠夺一个很长的时期之后，他们才不能容忍我。

以上是我试图指出在愉快的闲暇时候如何选择真正的有趣的消遣，我们要玩就得按这种精神去玩，其他的一切玩法都不过是胡闹妄为和愚蠢的无聊的事情。任何一个人，只要他脱离了这些原则，不论他多么有钱，多么会挥金如土，他也领略不到生活的意义。

毫无疑问，人们会反对我说，这样的娱乐法是谁都会的，照着这些办法去玩，就不一定非要有钱不可了。这句话，正是我要得出的结论。只要你想得到快乐，你就可以得到快乐；只因习俗的偏见，才使人觉得一切都很困难，把摆在我们眼前的快乐也全都赶走了；要得到真正的快乐，比在表面上假装快乐还容易一百倍。一个善于欣赏和真正懂得逸乐的人，是不需要有金钱的，只要他有自由和自己做自己的主人就行了。任何一个身体健康、无冻饿之虞的人，只要他抛弃了他心目中臆想的财富，他就可以说是一个相当富有的人了，这就是贺拉斯所说的“以中庸为贵”。金银满库的人啊，另外想一个使用你们财产的办法吧，因为在寻求快乐的时候，金钱是没有用的。爱弥儿所知道的东西并不比我所知道的东西多，但是，由于他有一颗更纯洁和健康的心，所以他在这方面的见解比我的见解还好些，全世界的人都不能不说他的种种看法是对的 [113] 。

在这样消磨时间的过程中，我们一直在寻找苏菲，可是找不着她。正是由于不应该很快就把她找到，所以我们才到我明明知道没有她的地方去找她 [114] 。

时间已经很紧迫了；现在是应该马上把她找到的时候了，以免他把另外一个女人当成是她，等到发现认错了人便后悔不及了。巴黎，你这驰名的城市，你这闹闹嚷嚷、充满了乌烟瘴气的城市，你这以妇

女不爱体面、男子不爱美德而著称的城市，再见吧。巴黎，再见吧；我们现在要寻找爱情、幸福和天真；我们离开你是越远越好的。

---

[1] 罗谬拉斯是传说中的罗马的创建者，据说，是一只母狼在一条破船中找到的被人遗弃的婴儿，衔回狼窝去以狼乳养大的。

[2] “在城市里，”毕丰说，“富裕人家的孩子常吃丰富和营养的食品，因而达到这个阶段的时间更早一些；在乡间，穷苦人家的孩子则比较晚一些，因为他们吃得不好又吃得太少；他们要多用两三年的时间才能达到这个阶段。”（《博物学》第4卷，12开本，第238页。）我承认他所说的事实，但我不赞同他所说的原因；在乡村中，农民们吃得很好又吃得很多，像在瓦累，甚至像在意大利的某些山区（如弗里乌尔），男孩和女孩的发情期都同样比城市的孩子们来得晚；在城市中，人们为了满足虚荣的心理，往往是极其节食的，而且城市中的人大多数都是像俗话所说的：“穿得阔绰，吃得蹩脚。”令人奇怪的是，在这些山区中，我们看见一些个子高力气大犹如成人的男孩子，说话还是那样尖声尖气的，而且下巴上也没有长胡须，而亭亭玉立的大姑娘好像还一点不知道女性的月经。在我看来，其所以有这种差别，唯一的原因是由于他们在那种朴朴素素的风俗中，他们的想象力保持平静的时间较长，所以才使他们的血液沸腾得晚，使他们的气质不是那样的早熟。

[3] 在其他版本作：“……如果有天使的话。”在手稿中实际上是这样写的。我们可以说，在最初的版本中，作者是迫不得已才用“如果他们也想象错了的话”来代替“如果有天使的话”这个说法；但是，既然在日内瓦版中最后这句话是这样说的，所以，似乎确实是他自己认为在正文中最好还是用前面那个说法代替后面这个说法。

[4] “一切亲善和爱恋，都出于低能。”见西塞罗：《论神性》I，44。

[5] 这种情况现在好像是变了一点：人的身份地位似乎是比较稳定了，而人也同时变得比较狠了。

[6] 埃皮克提特斯，公元一世纪罗马哲学家。

[7] 奥林匹斯山，希腊神话中诸神所聚居的山。

[8] 爱，不一定是要人家报答的，而友谊则不然。友谊是一种交换，是一种契约，同其他的交换或契约是一样的；不过，它比其他一切的交换或契约都更为神圣。“朋友”这个词除它自己以外，是没有其他的相关语的。 凡是不以友好之心对待其朋友的人，准是一个歹徒；因为，一个人要获得别人的友谊，就必须拿出或假装拿出他自己的友谊。

[9] “我们遇见过许多忘恩负义者，但是其中有一些人也被我们折服了，因为我们对他们进行了谴责和严格的强制……这样，我们不仅在完成善行以后，而且在完成的过程中就错过一切施恩的机会。”见塞涅卡：《论善行》，第1卷，第1章。

[10] “你希望别人怎样对你，你就应当怎样对别人”这句格言本身就是以感情和良心为基础的；不然的话，还有什么恰当的理由说明：我既然是我，为什么在做事的时候要把自己看作另一个人，尤其是在我的确肯定不会遭遇同样的情况时，为什么还要把自己看作另外一个人呢？ 当我忠实地按照这句格言行事的时候，谁能够向我担保别人也同样按照这句格言对我呢？ 正因好人很诚实，坏人不正直，所以坏人才能占便宜，他才盼望除他以外，大家都是好人。这一条，不管怎样说，对好人都是不大有利的。但是，当豁达的心怀使我把自己看成跟我相似的人是形同一体的时候，当我可以说是把自己看作为他的时候，我希望他不受痛苦，也正是为了使我自己不受痛苦；我爱他，也正是为了爱我，所以这句格言的理由存在于天性的本身，因为它使我不论在什么地方都怀有过幸福生活的愿望。因此，我认为，说自然的法则完全是以理智为根据，是不对的；它们有一个更坚实稳固的基础。由自爱而产生的对他人的爱，是人类的正义的本原。 《福音书》中所包括的全部道德，归纳起来就是这一条法则。

[11] 所有一切国家的法律的普遍精神，都是袒护强者欺凌弱者，袒护富人欺凌穷人。这个缺点是不可避免的，而且是没有例外的。

[12] 在其他版本作：“……被大家遗忘。培根说：‘时间就如同一条大江，它给我们带来的，尽是最轻的和最不牢固的东西，凡是沉重的东西都沉落到水深的地方，永远埋没在浩大的江底了。由此可以看

出……'"。作者删去了他引用的培根的这一段话，而代之以"……就是被大家当作笑柄"；实则这句话在手稿中是没有的。他觉得，把时间比作大江，其形象用在这里就很牵强，因此，他才用一种既简单又轻松的方法表达他的思想。

[13] 克利奥帕特拉（公元前69—前30），古代埃及的一个绝色女王。

[14] 珈桑德拉，希腊神话中特洛伊王的美貌女儿、女预言家。

[15] 请看达维拉、吉西阿丹、斯特腊达、索利斯和马基雅弗利诸人的著作，有时候再看德图本人的书。韦尔托特差不多是唯一懂得描述史事而不塑造人物的历史学家。

[16] 萨路斯特（公元前86—前34），罗马历史学家。

[17] 塔西佗（55—120），罗马历史学家。

[18] 修昔底德（公元前460—前395），古希腊杰出的史学家，《伯罗奔尼撒战争史》的作者。

[19] 李维（公元前59—17），罗马历史学家。

[20] 蒙台涅：《论文集》，第2卷，第10章。

[21] 在我们的历史学家中，模仿塔西佗以粗大的笔画描写史事的，只有一个人[22]，这个人敢于模仿苏埃东尼，有时候在细小的情节上甚至敢抄录科敏斯的写法；这种做法，虽增加了他的著作的价值，但引起了我们的批评。

[22] 杜克洛，《路易十一传》的作者。

[23] 亚里斯泰提（公元前540—前468），古希腊政治活动家和战略家，掌管希腊财政极为廉洁，史称公正的亚里斯泰提。

[24] 西内阿斯是埃皮鲁斯国王皮鲁士的谋士。

[25] 皮鲁士（公元前318—前272），埃皮鲁斯国王。

[26] 皮鲁士于公元前280年不听西内阿斯的劝告，远征罗马，仗固然是打胜了，但牺牲特别惨重，以致他手下的将军们都说，要是再打一次这样的胜仗，我们全都完了。后来，皮鲁士又率军转战于希腊境内，于公元前272年攻克阿尔果城的时候，被一个年老的妇人从屋顶上扔下的瓦片击中头部而死。

[27] 奥古斯都（公元前63—14），即罗马皇帝屋大维，原为三执政之一，公元前31年击败安东尼以后，遂集政教大权于一身，改称奥古斯都。公元前9年，他手下的将军瓦鲁士所率三个军团被日耳曼人包围，以致全军覆没；当奥古斯都得到消息的时候，急得在皇宫中连声叫喊："瓦鲁士，瓦鲁士，还我的三个军团！"

[28] 安东尼（公元前83—前30），恺撒的朋友和副手。恺撒死后，同屋大维和雷必达组成罗马史上的第二个三人执政。

[29] 始终是偏见在我们的心中使欲念旺盛如火。 一个人如果只注意于现有的东西，只看重他确实了解的东西，他的欲念是不会冲动起来的。 有了错误的看法，就会产生强烈的欲望。

[30] 图拉真（52—117），罗马皇帝。

[31] 我认为，可以大胆地把健康和体态匀称列为他所受的教育给他带来的好处，或者说得更确切一点，列为他所受的教育替他保存下来的大自然赐予他的礼物。

[32] 普腊东（1632—1698），法国诗人。

[33] 科坦（1604—1682），法国神父。

[34] 好在我的学生是不会去上这种当的，因为他身边有许多好玩的事情，他不可能觉得他的生活无聊，同时他现在还不大知道金钱的用处。你用来教导孩子的两个动力是利益和虚荣，而这两个动力，以后也会被淫荡的妇女和流氓用来引诱他上他们的圈套的。当你看见孩子一见到奖品和赏金就动了贪心，当你看见他十岁的时候在学校里因为做了一件有利于公众的事就得到人们的鼓掌和称赞，你就等于看见

他将来在二十岁的时候怎样在赌场上被别人骗去了他的钱包，怎样在烟花场中搞垮了身体。我们可以十拿九稳地说，他班上的机伶的孩子将来准会成为最大的赌鬼和色鬼的。在童年时候没有用过的手段，就不会在青年时候产生同样的弊病。不过，我们应当记住，我始终一贯的原则是，要处处考虑到最坏的情形。我首先是尽力防止恶习；然后，我假定它们已经产生，以便对它们进行纠正。

[35] 我说错了，我发现有这样一个人，那就是福尔梅先生。

[36] 如果有人偏要找他吵架，他怎样办呢？ 我的回答是：他绝不会遇到吵架的事情，他绝不使自己竟然同人家吵起来。“不过，”有人也许会说，“谁能担保自己不被一个粗人、一个酒鬼或一个大胆的流氓打一下耳光或说一句坏话呢，因为他们存心要毁坏一个人，总是先使那个人丧失名誉的。”这是另外一回事情；公民的名誉或生命是绝不能让一个粗人、一个酒鬼或大胆的流氓去摆布的，而且，一个人也不能担保他不遇到房上掉下来的瓦正掉在自己头上这类意外的事情。 被打一下耳光或说一句坏话，当然会产生某些社会影响，但这是任何聪明的人都无法预防的，这种侮辱人的行为，也是任何法庭都无法惩治的。法律的缺陷使他在这种问题上必须独立自主，依靠自己；因此，他必须在侮辱他的人和他自己之间做唯一的法官，唯一的裁判人；他必须做自然法的唯一的解释者和执行者，他必须替自己主持公正，而且，也只有他才能作出公平的处理，在世界上绝不会有哪一个政府竟糊涂到因为他在这种情况下采取这种做法而惩罚他的。 我的意思并不是叫他去同人家打起来，打架是一种很狂暴的行为；我的意思是说，他必须替自己主持正义，做正义的唯一的使者。如果我是国王的话，我用不着颁布许多徒具形式的禁止斗殴的法令，就可保证在我的国家不会出现存心打人和骂人的事情，我采用的办法非常简单，而且还用不着交给法庭去办理。 不管怎样，爱弥儿在这种情况下是知道怎样为自己主持正义，知道用什么方法去保护正派的人的安全的。他不依靠有势力的人保护他不受侮辱，他依靠他自己去防止别人一再吹嘘说敢于对他施加侮辱 [37]

[37] 这个脚注是很有名的，怀有恶意和居心不良的人曾抓着这段脚注的话，当作材料，进行过批评。其次，卢梭在这里只约略提到而未明确阐述的思想，后来在1770年3月14日致某某神父的信中又加以

详细的论述，而且还做了一番发挥。 他在信中还讲了一个使他心中产生这种思想的很有意义的故事。

[38] 哀杰克斯，希腊神话中洛克里斯王欧伊勒斯的儿子，特洛伊战争中的希腊勇士之一。

[39] 在其他版本作："你告诉这个人说应该尊敬穆罕默德，他就说他尊敬穆罕默德；你告诉另一个人说应该尊敬圣母，他就说他尊敬圣母。如果他们把位置交换一下的话，这个人就会尊敬另一个人所尊敬的人。我们能不能因此就把这两个情感这样相像的人……"。

[40] 普卢塔克：《论爱情》，见达姆约的译本。梅纳利珀的悲剧本来是这样开头的，但是，由于雅典人的议论纷纷，遂使幼里皮底斯[41] 不得不改动了这个开场白。

[41] 幼里皮底斯（公元前480—前406），古希腊三大悲剧诗人之一。

[42] 关于人类精神的自然状态和它的发展的迟缓，请参见《论人类不平等的起源和基础》的第一部分。

[43] 普卢塔克：《论迷信》，第27节。

[44] 笛卡尔（1596—1650），杰出的法国二元论哲学家、数学家和自然科学家。笛卡尔认为，为了达到真理，一个人必须在一生中有一次把他以前所抱的种种看法通通抛弃，重新取得一套有系统的知识。

[45] 克拉克（1675—1729），英国唯心论哲学家，著有《论证神的存在和属性》一书。

[46] 拉·孔达明先生告诉我们说，有一种民族的人计数只能计到三。这个民族的人虽然有手，但常常看见他们的手指也不知道把数目数到五。

[47] 在其他版本作："……既不知道它们从绝对的意义说来是什么样子，也不知道它们之间……"

[48] 这种静止只可以说是相对的；但是，既然我们是或多或少地在运动状态中看到的，所以我们可以很清楚地想象出两个极端之一，即静止；我们可以把它想象得这样的清楚，以至我们竟把相对的静止看成是绝对的静止了；如果说可以把物质设想为静止的，那么，说运动是物质的本质就不对了。

[49] 化学家认为燃素或火的原素是分散的、不动的，在它所组成的化合物中是停滞不动的，一直要等到有了外因，才能把它放散出来，使它聚集在一起，开始运动，变化成火。

[50] 我曾经花了许多工夫，企图想象出一个活的分子的样子，但是没有想象出来。要是说没有感官的物质有感觉，这种概念在我看来是不可理解的和自相矛盾的。为了要决定是采取或是否定这种概念，就必须首先了解它；我承认，我还没有做到这一点。

[51] 要不是有凭有据的话，谁还相信人类竟荒唐到这样的地步呢？阿马图斯·路西塔努斯硬说他看见朱利马斯·卡米路斯——据说他是第二个普罗米修斯——用炼金术在一个玻璃杯子里炼出了一个指头那样长的小人儿。帕腊塞耳斯在《物性论》一书中还描述了制造这种小人儿的方法，并且说曾经用化学方法制造过侏儒、半人半羊的牧畜神、半人半兽的森林神和半神半人的女神。我看，要想证实这些事实的可能性，除了硬说有机物可以抵抗火的温度，硬说它的分子在反射炉中也能保持其生命以外，便没有其他的办法。

[52] 纽文提特，荷兰医学家。卢梭在这里所指的是纽文提特于1716年发表的《论自然界的奇观显示了神的存在》一书。

[53] 在其他版本作："……是自然的主宰，至少在地球上……"

[54] 在其他版本作："……而研究人类的经济、各种等级和……"

[55] 在其他版本作："……妨碍着他接受第一个本原向他所启示的高尚和伟大的事物。"

[56] 在我看来，当代的哲学家固然是没有说石头有思想，但他们反过来说人没有思想。他们认为大自然中全都是有感觉的存在，而一个人和一块石头之间的区别只是在于：一个人是有感觉活动的有感觉

的存在，而石头则是没有感觉活动的有感觉的存在。但是，如果所有的物质都真有感觉，那么，我在什么地方去寻找有感觉的单位或单独的自我呢？它是在物质的每一个分子中呢还是在分子的聚合体中？我是不是要把这个单位同样地归入液体和固体，归入混合物和元素？你也许会说，大自然是由个体组成的。但是，这些个体是什么呢？这块石头是一个个体还是个体的结合呢？它是单独的一个有感觉的存在呢，还是它含有多少粒沙便含有多少个有感觉的存在？如果说每一个基本的原子都是一个有感觉的存在，那么，我怎样才能理解两个存在之间赖以互相感触，从而使两个"我"混而为一的内在的联系呢？引力也许是大自然的一个法则，这个法则的奥妙何在，我们还不知道；但我们至少可以想象引力在按质量的多少而发生作用的时候，同物质的延伸和可分性是一点也不矛盾的。你是不是认为感觉也是这样的呢？可感觉的部分是延伸的，但是有感觉的存在则是不可分割的一个整体；它是不能够划分的，它要么就是一个完整的整体，否则就根本不存在，所以，有感觉的存在不是一个物质的东西。我不知道我们的唯物主义者是怎样理解它的，但是，我觉得，有些难题既然使他们否定了思想，那么，这些难题也将使他们否定感觉。我不知道他们走了第一步之后为什么不走第二步，走这一步要花他们多少气力呢？他们既然相信它们没有思想，他们又怎么敢断定它们有感觉呢？

[57] 古代的人把至高的神称为"至善的至大"，这种称法是很对的；但是，如果称为"至大的至善"，那就更准确了，因为，既然他的善是来之于他的力，可见他之所以能够为善，正是由于他是很伟大的。

[58] 布鲁土斯（公元前85—前42），罗马共和党的首领，阴谋暗杀恺撒的主要分子。公元前42年，布鲁土斯被安东尼和屋大维追至菲利普斯，自杀而死；据普卢塔克说，布鲁土斯在临死的时候，曾痛苦地叫喊说："美德是一点价值都没有的！"

[59] 论文《我们按照伊壁鸠鲁的说法去做是不能快乐地生活的》第59节。

[60] 主啊，荣耀不要归于我们，不要归于我们，

荣耀要归于你自己，要归在你的名下，

神啊，你使我们再生！

（《诗篇》第115篇）

[61] 现今的哲学只讲它能够加以解释的东西，所以避而不谈这被称为“本能”的奥秘的能力，这种能力，无需任何经验，似乎就能指导动物达到某种目的。在当代最博学的哲学家中，有一个就认为本能不过是一种缺少思想内容的习惯，然而是经过思考之后才获得的习惯；按照他对这种习惯获得的过程所作的解释来看，我们就一定会得出小孩子比成年人思考的时间多的结论。这种说法真是够奇怪的，所以不值得加以研究。这里，暂不讨论这个问题，我先问一问：我的狗虽然根本不吃鼹鼠，但一心要同鼹鼠打架，它这种急切的心情应该叫什么名称；它有时候守候一个鼹鼠竟守候几个小时，它这种耐心又该叫什么名称；虽然我从来没有训练过它捕捉鼹鼠，也从来没有告诉过它哪里有鼹鼠，但它能那样巧妙地捕捉鼹鼠，它们刚从地里钻出来，它就能捉住它们，把它们抛得远远的，然后把它们咬死在那里，它这种巧妙的办法又该叫什么名称。我还要问一个更重要的问题：当我第一次吓唬这只狗的时候，它为什么要躺在地上，拳起四只脚，做出一种最能使我心软的乞怜样子，而且，如果我不动心，还是要打它的话，它为什么还一直保持那个样子呢？怎么！我的这条狗还小得很，只不过刚刚才出生不久，难道它就已经有道德观念了吗？它也懂得什么叫仁慈和宽大吗？它从哪里学来的知识，知道这样子随我摆布，就可以缓和我的怒气呢？世界上所有的狗在这种情况下差不多都是这样做的，我在这里所讲的，每一个人都是可以实地去试验一下的。那些极其轻蔑本能的哲学家，能不能单单拿感觉的作用和我们通过感觉而获得的经验来解释这个事实，他们能不能以每一个明理的人都认为满意的方式来解释一下呢？如果可以的话，我就没有什么话可说了，我就再也不谈什么本能了。

[62] 卡提利纳（公元前108—前62），罗马贵族，在公元前63年企图发动政变，推翻罗马共和国，结果被以西塞罗为首的共和主义者击败。

[63] 在某些方面，观念就是感觉，感觉就是观念。这两个词都适用于我们所说的一切知觉，既适用于知觉的客体，也适用于受客体影响的我们的本身；但是，要确定用哪一个词更为适合，那就要看我们

所受的影响的次序了。当我们首先想到客体，然后才回想到我们的时候，这就是观念；反之，当我们首先注意于我们得到的印象，然后才回想到造成这种印象的客体的时候，这就是感觉。

[64] 奥菲士，希腊神话中的诗人和音乐家，据说是阿波罗和司史诗的女神卡里奥珀的儿子；他所吟诵的诗歌能感动木石，使野兽也听得入迷。

[65] 这句话，我认为是这位善良的牧师说给大家听的。

[66] “一位善良和聪明的牧师说：‘所有的人都说他所拥护和信仰的教派（大家都用的是这个莫名其妙的词）不是人的，也不是任何生物的，而是上帝的。'

“不过，要是不阿谀奉承或隐瞒真意，而是老老实实地说实话，那么，我们可以说：没有哪一个教派是上帝的；不管他们怎样说，各教派都是靠人和人的手段来维持的；第一个证据是，当初宗教是以什么方式授之于世人，现在还天天是那样传授于每一个人；一个民族或国家或地方都可以产生一个宗教，因此，一个人究竟信什么教，那就要看他生长在什么地方。早在我们还不知道我们是人以前，我们就已经受了割礼或洗礼，就已经成为犹太教徒或回教徒或基督教徒了；究竟信什么宗教，那是不由我们挑，不由我们选的；其次一个证据是，人的生活和风俗同宗教是多么地不相配合，而且，由于一点点人为的细小的原因，一个人竟公然违反他那个宗教的教规。”（夏隆：《论智慧》第2卷，第5章，第257页，波尔多版，1601年。）

看来，这位孔东的有德行的神学家所作的诚恳的表白，同萨瓦的牧师的表白是差不多的[67]。

[67] 在夏隆以前，蒙台涅也抒发过这种思想，而且还提出了同样的说法：“我们之所以是基督教徒，是由于我们是佩里哥廷人或日耳曼人。”蒙台涅：《论文集》，第2卷，第12章。

[68] 法老，古代埃及帝王的称号。

[69] 摩西，基督教《圣经》中的以色列人的先知和立法者。

[70] 在《圣经》上，有很多地方都明确地谈到这一点，其中如《申命记》第13章有一段说，如果哪一个宣扬邪神的先知用奇迹来证明他所说的话，而他所预言的事又果真发生，那么，我们不仅不应该听信他，而且应该把他处死。如果基督的使徒去向异教徒宣扬上帝，并且用预言和奇迹证明他们的使命，因而遭到了异教徒的杀害，我认为，这时候要是我们依据什么理由去反对他们，他们也马上会拿同样的理由来反驳我们的。在这种情况下应该怎么办呢？唯一的办法是，大家又回头来谈道理而不谈奇迹。最好是，在谈道理的时候根本就不提什么奇迹。本来是最简单的常识，只因使用了一些非常微妙的话来讲，反而使人不明白了。基督教的教义就是很微妙的！不过，如果要具备许多智慧才能懂得耶稣基督的教义，才知道要信仰上帝，那么，耶稣就不该把天国应许给头脑简单的人，就不该在开始庄严地讲道的时候首先就祝福心智贫弱的人。如果你能提出使我信服的证明，那一切都好办了；但是，为了要向我证明这一点，你说的话就必须要我懂得，就必须按照一个心智贫弱的人的能力来述说你的道理，否则我就不承认你是你的老师的真正的门徒，就不承认你讲的是他的教义。

[71] 这在逻辑学上称为媒辞，通过这种媒辞可以使一个论点发生恶性循环：用一个本身就不确切的东西去证明另外一个本身也是不确切的东西，然后，再倒过来用后者去证明前者。两端论法是怀疑论者或信从希腊哲学家皮罗的学说的人最喜欢用的论法，而且据培尔说，也是那些反对教理论者的人所使用的最令人难以应付的论法。

[72] 普卢塔克说，斯多噶学派的人有一种不同于其他各种怪论的论调，他们认为，在判断互相矛盾的争论的时候，是无须听取双方的意见的，其原因，据他们说，或者是由于甲方已经证明了他们的说法，或者是由于他们没有证明他们的说法；如果他们已经证明了，那事情就算是全部清楚了，就应该谴责对方了；如果他们没有证明，那他们就算是错了，就应该服输了。我认为，所有那些只承认一种启示的人所采用的方法，同斯多噶学派的人所采用的方法是很相像的。当每一方都自称只有他们所说的话才是有道理的时候，为了要在他们中间进行选择，就必须听取所有各方的论点，否则就是不公平的。

[73] 博胥埃（1627—1704），法国神学作家，天主教反动势力和专制政体的思想家。

[74] 这里所说的博胥埃的著作是《天主教教义解说》，这本书曾再版二十余次，在欧洲各国都有译本。最好的版本是勒克神甫于1761年印行的12开本，其中附有弗勒里神甫的注释和拉丁文译文。

[75] 在其他版本作："……他们也轻蔑我们：他们不明白我们所讲的道理，而我们也不明白他们的道理，如果……"

[76] 在其他版本作："……印行一些断定和详细论证耶稣基督并不是救世主的书……"

[77] 在我们这里大家都知道千百个这样的事实，所以对这一点就无须解释了。在十六世纪，天主教的神学家把犹太人的所有书籍都不分青红皂白地一概烧掉，有名的学者罗伊希林在别人同他商谈这件事情的时候，仅仅是因为他说他主张把其中不是非难基督教的和不是讨论宗教问题的书加以保留，就招来几乎使他丢掉性命的危险。

[78] 在其他版本作："……让我去看一看圣母在那里坐褥、神在那里诞生、饮食、受苦和死亡的奇异的地方；让我去了解一下……"

这一段不同的文字以及我们在第440页上所见到的不同的文字，都曾见于手稿，不过后来由作者把它们删掉，而代之以现在这种新的说法和1801年以前的版本上的说法。

[79] "或类似的"这几个字在手稿或日内瓦版以前的各种版本中都是没有的。

[80] 在其他版本作："……信奉他父亲所信奉的宗教就做得不对呢？有许多的人在罗马是很好的天主教徒，然而这些人要是生在麦加的话，也同样可以成为很好的回教徒的！反过来说，有许多诚实的人在亚洲是很好的土耳其人，他们要是在我们这里的话，也是可以成为很好的基督徒的！"

[81] 在其他版本作："我还要坦率地告诉你：《福音书》是那样的神圣，简直是说服了我的心，如果对它巧言答辩的话，我一定会感到后悔的。你看哲学家的书……"

[82] 《理想国》，第1卷。

[83] 这里是总括柏拉图所著《理想国》前两卷的对话而说他们“相似”的。尤其是他通过他的对方所说的那一段话，最能说明这一点。

至于这里所说的神甫，主要指圣·朱斯汀及其著作《原辩》和亚历山大的圣·克累芒特及其著作《斯特罗玛塔》。

[84] 在其他版本作：“一个人要多么糊涂或多么邪恶才敢……”

[85] 索福隆尼斯克，希腊哲学家苏格拉底的父亲。

[86] 玛丽，耶稣的母亲。

[87] 勒奥尼达斯（公元前490—前480年在位），斯巴达国王，亲率斯巴达三百战士扼守赛莫庇勒，抵抗波斯军队，终至战死。

[88] 他自己在登山训众时把摩西的道德和他的道德做了一个对比；参见《马太福音》，第5章，第21节以下。

[89] 在其他版本作：“……是由四个人合起来……”在这一句话的后面有这样一个注释：“我希望不要多算人数，因为四本《福音书》所说的只是耶稣基督的一生，而我们对他的一生是保存有许多文字的记载的。”

[90] 卢梭在1769年致德·某某先生的一封信里又谈到他对耶稣和苏格拉底所做的比较，他一方面并不认为那位希伯来的智者有什么神圣的特征和超自然的使命，另一方面又对这位希腊的智者表示了一番反对的意见；关于前者的言行，他还提出了一些崭新的看法。参见《卢梭全集》第4卷，书简部分。

[91] 一个人有信奉和喜爱他那个国家的宗教的义务，然而不能因此就连不容异教这种同善良道德相背驰的教义也一定要他相信。正是这个可怕的教义才使人类彼此以兵戎相见，使大家都成为人类的敌人。说政治上的容忍和神学上的容忍有所区别，那是无聊的，也是没有用的。这两种容忍是不可分开的，不能承认这种容忍而不承认那种容忍。不这样的话，即使是天使也是不能够同人类和平相处的，因为他们认为人类是上帝的敌人。

[92] 双方都互相攻击，再三再四地进行诡辩，所以要把他们的那些诡辩全都列举出来，实在是一件又艰巨又冒失的事情；只好在见到它们的时候提出几个来谈谈就够了。在哲学家这方面，最常用的诡辩之一就是：把假想为好哲学家的民族和假想为坏基督徒的民族对立起来；是不是陶冶有真正的哲学家的民族比陶冶有真正的基督徒的民族更容易呢？我不知道在个人当中是不是找好的哲学家比找好基督徒更容易，但是我知道，既然是民族问题，就需要假定有些民族在没有宗教的时候滥用哲学，正如我们这些民族在没有哲学的时候就滥用宗教；这样一来，我觉得，问题就大大地改变了。

培尔已经很清楚地证明宗教的狂热比无神论是更有害的，这一点确实是无可怀疑的，不过，他还小心翼翼地保留了一个同样真实的情况没有说出来，那就是：宗教的狂信尽管是容易导致血腥和残酷的行为，但不失为一种强烈的热情，它能鼓舞人心，使人把死亡不看在眼里，赋予人以巨大的动力，只要好好地加以引导，就能产生种种崇高的德行；反之，不相信宗教，以及一般的好辩的哲学风气，却在斫丧人的生命，使人的心灵变得十分脆弱，把所有的热情都倾注于低级的个人利益和卑贱的自身，一点一点地败坏整个社会的真正基础；因为个人利益一致的地方是这样的稀少，所以不能同它们互相冲突的利益保持平衡。

无神论之所以不造成流血的行为，并不是由于爱好和平，而是由于对善漠不关心；因为，只要那些自认为睿智的人能够安静地待在他们的书斋里，则无论发生了什么事情，都同他们没有关系。无神论的论点虽然不导致人和人的互相杀戮，但可以妨碍人的繁殖，因为它们破坏了使人类繁衍的风尚，离间了人和人的关系，把他们的一切爱都化为既严重地危害人类也严重地损害道德的秘密的利己之心。哲学家的漠不关心的态度，同专制制度统治下的国家的宁静是相像的，那是死亡的宁静，它甚至比战争的破坏性还大。

因此，宗教的狂信尽管在直接的后果方面比我们今天所谓的哲学风气更有危害，但在最后的后果方面，其危害却少得多。在书上列举一些好听的训条是很容易的，但问题在于要知道那些训条是不是符合他们的学说，是不是从学说中必然产生的，迄今还弄不清楚的，正是这个问题。此外，还需要知道，哲学家舒舒服服地坐在宝座上的时

候，是不是能够克制人的虚荣、利欲、野心和无聊的欲念，他们是不是实际做到了他们舞文弄墨地向我们大事吹嘘的美妙的人道行为。

从理论上说，哲学给人类造成的好处，没有一样是宗教不能够更好地造成的；反之，在宗教给人类造成的好处中，有许多好处就是哲学所不能造成的。

从实践上说，那是另外一回事情了；不过，这还需要加以研究。一个人即使相信一种宗教，但他还是不能事事都听从他那种宗教的话的。一个事实是：大多数人几乎是不信教的，而且根本就不照他们所信奉的宗教的话去做；另外一个更确切的事实是：毕竟有一部分人是信宗教的，他们至少是部分地照那种宗教的话去做的。无可怀疑的是，有一些宗教的动机往往可以阻止他们去做坏事，促使他们具备美好的道德和作出值得称赞的行为，然而，要是没有这些动机的话，在他们身上也许就见不到这些道德和行为了。

要是一个教士否认一笔存款的话，这除了表明把钱交给他的人是一个傻瓜以外，还能表明什么呢？如果帕斯卡也这样否认的话，那恰恰证明帕斯卡是一个虚伪的人，而且没有什么比这更虚伪的。可他还是一个教士呢！……以宗教为职业的人是不是真的相信宗教呢？在教士当中发生的种种罪恶，也如同他人的罪恶一样，不能证明宗教是没有用处的，而只能证明真正相信宗教的人是太少了。

我们当代的各国政府之所以权力比较牢固，遭遇革命的次数比较少，毫无疑问是应当归功于基督教的；基督教已经使各国政府没有那样好杀了，我们把现今的政府同古代的政府一比，就可以看出这个事实。要是把宗教的狂信这一点暂时放下不谈的话，我们可以说，这人人熟知的宗教已经使基督徒的作风比较温和了。这种改变，不是文化的结果，因为，在文化灿烂的地方，人道并没有受到更大的尊重，这一点，根据雅典人、埃及人、罗马皇帝以及中国人的残酷行为，就可以得到证明。有多少慈善的事业是因《福音书》的教导而做的啊！对信仰的表白丝毫没有使天主教徒表示赎偿他们的过失和表示谢罪啊！在我们当中，许多人在领受圣餐的时候并未弃怨修好和捐助贫穷！希伯来人的五十年节日怎么未能使掠夺者少些贪婪！它也未能防止许多不幸事情的发生！摩西律法中所贯穿的友爱精神团结了整个的民族，在他们当中看不到一个乞丐。在土耳其有无数的虔诚的宗教团体，所

以在土耳其人当中也是看不到乞丐的：由于宗教的教义，他们即使对宗教的敌人也是很慷慨的。

据沙丹说："回教徒认为，经过全人类大复活之后的考验以后，所有的人都要通过那跨越永恒的火焰的'报塞'桥；他们说，这座桥可以称为第三个和最后一个考验，可以称为真正的最后的审判，因为，正是在这座桥上，好人和坏人才能分开……"

沙丹接着又说："波斯人是很迷信这座桥的，当一个人遭受了一桩在任何时候和用任何办法都无法昭雪的委屈时，他最后的安慰就是这样一句话：'好吧！凭活神为证'在最后审判的那一天，你要加倍赔偿我的；你不先赔我的损失，你就无法通过报塞桥，我要拉着你的衣襟，抱着你的两腿不放你走的。'我曾经看见过许多显要的人物和各种行业的人，因为怕他们在通过这座可怕的桥的时候向他们这样喊叫，便请求那些对他们有怨言的人宽恕他们；这种情形，我自己就遇到无数次。有一些身份很高的人曾经再三强求硬要我做我不愿意做的事情，但过了一些时候，当他们认为我的怨气已经消失，便来对我说：'我请求你，把这件事情看作是合乎情理的。'有些人甚至还送我礼物和为我效劳，以便我能够原谅他们，对他们说我是心甘情愿地做的；他们之所以这样做，不是为了别的，只是因为他们相信，不对那些曾受他们压迫的人毫厘不爽地偿清债务，他们就不能通过那座地狱的桥。"（第7卷，12开本，第50页[93]）

我想，既然认为这座桥能够昭雪许多人的冤屈，难道就不能拿这个观念来预防罪恶的发生吗？如果从波斯人的头脑中消除了这个观念，叫他们相信根本就没有报塞桥或类似的东西替受压迫的人在强暴的人死后报他们的仇，那么，强暴的人就会满不在乎，不去安慰那些受苦难的人，这一点，难道还不明白吗？所以，虽然不能说这个教理是真理，但说它是有害的，那就不对了。

哲学家，你那些道德的法则的确是很漂亮的，不过，请你告诉我，它得到了谁的承认。你别那样转弯抹角地，请直截了当地告诉我，你用什么东西来代替报塞桥。

[93] 疑指沙丹所著《波斯和东印度旅行记》。

[94] 没有哪一个人是像刚刚脱离童年生活的人那样轻蔑童年的，这种情形，正如在那些不平等现象并不十分严重的国家反而比任何一个国家都更讲究等级；在这样的国家里，每一个人都害怕同低于自己的人混在一起。

[95] 高等法院律师勒博先生奇遇记，第2卷，第70页。[96]

[96] 疑指勒博所著《加拿大游记》一书。

[97] 黛安娜，希腊神话中的月神和女猎神。

[98] 罗马的天主教士很巧妙地保存了这些表记，有几个共和国，如威尼斯，也在学他们的样子。尽管国家已经衰败，威尼斯政府在堂皇的古物的装点之下，仍然享受着人民的爱戴；除了戴三重王冠的教皇之外，也许在这个世界上就没有哪一个国王、哪一个显赫的人物或平民能够像威尼斯的执政那样，虽无权无势，但由于礼制的隆重而显得很神气，由于在公爵似的冠冕之下蓄着妇女的发式而受到尊敬。在基督升天节那天举行的同大海结婚的仪式虽引起愚人们的哄笑，但能使威尼斯的老百姓为了保持这个专制的政府而流他们的血。

[99] 茜林，希腊神话中的海上女妖，常以美妙的歌声诱使航海的人投水自溺。

[100] “苏菲”，聪慧之意。

[101] 《论精神》[102] 第2篇，第1章。

[102] 十八世纪法国哲学家、机械唯物主义的代表人物爱尔维修的主要著作。

[103] 这好像是说有些公民不是市民，不能以这样的资格参与主权似的！但是，法国人认为他们有资格窃取公民这个光荣的称号，而这个称号，以前是属于高卢人的城市的市民的；法国人窃取了这个称号以后，就改变了它所含的观念，以至我们再也不明白它的意思了。有一个人最近写了许多荒唐的文章批评我的《新哀洛伊丝》，并且在文章的署名上还添加了一个头衔：“潘伯夫的公民”，以为这样就向我开了一个很有风趣的玩笑。

[104] 杜克洛：《论本世纪的风俗》。

[105] 在其他版本作："……无法解释的，例如：谁能给我们解释为什么是这个歌而不是那个歌最受到人们的喜欢？谁能给我们阐明颜色调配的原理？谁能告诉我们为什么一般人总爱使草地成椭圆形而不成正圆形，而喷水池却要成正圆形而不成椭圆形？"

[106] 这一点，我在《论语言的起源》这篇文章中已经阐述过了，读者可以在我的集子中找到这篇文章。

[107] "过客啊，请停下来……"这个墓志铭是为日耳曼的将军弗朗索瓦·德·梅尔西作的；这位将军阵亡后，就埋在诺德林根的战场上。见伏尔泰：《路易十四时代》第3章。

色诺芬对那几个因奸细出卖而遭到杀害的希腊战士所说的话，见他的历史著作第2卷的末尾；关于死在赛莫庇勒的斯巴达人的墓志铭，见希罗多德的著作第7卷，第228段。

至于萨德纳佩路斯的墓志铭，是斯特拉波这样说的；但是，在斯特拉波的著作中，这个墓志铭要长得多，而且其文字也跟卢梭在这里所引述的不同。这个墓志铭是这样说的："萨德纳佩路斯，阿纳森达腊克西斯之子也，仅以一日之功而建塔尔斯与昂其耳二城。过往诸君，且请畅饮饱餐，及时行乐，盖舍此数端，余皆弹指即过、不足挂怀之事也。"

[108] 这句译文同原文略有出入。原文直译为："他休想高价把毒药当鱼卖给我；"在法文中，"毒药"（poison）和"鱼"（poisson）是两个形似和音近的字；卢梭选用这两个容易混淆和误认的字，是含有诙谐的意思的。为了尽可能保存原文的风趣，故译文略有变动，译为："他休想拿毒药当山药来敲我的竹杠"；取"毒药"和"山药"这两个词中都有一个"药"字，在字面上有一点近似。

[109] 有一个穿得很漂亮的外邦人，在雅典有人问他是哪个国家的人，他回答说："我是一个有钱人。"我觉得，这句话回答得很好。

[110] 蒙台涅：《论文集》，第2卷，第1章。

[111] 莱斯，古代希腊有名的才貌双全的妓女。

[112] 有两个广为交际的妇女，为了使别人看起来她们是很快乐的样子，竟定了这样一条规矩：不到清晨五点钟不上床睡觉。在严冬的时候，她们的仆人在大街上等她们一直等到深夜，简直没有办法使他们不挨冻。有一天晚上，或者说得更确切一点，有一天早晨，有人走进这两个乐得不晓得天日和时辰的人的房间里，结果发现，房间里不多不少恰恰就是她们两个人，在沙发上睡大觉咧。

[113] 在其他版本作："……说他的种种看法是对的。这样一种培养兴趣的办法，比采用读书去培养兴趣的办法好得多。贺拉斯和肖利厄对他也没有什么更好的办法可讲的。我再说一下，我们需要了解的是，这些方法这时候用起来是不是索然寡味和收不到效果，或者对他是十分相宜的。"

[114] "才德的妇人，谁能得着呢？她的价值远胜过珍珠。"见《旧约全书·箴言》，第31章，第10节。

第五卷

现在，我们已经演叙到青年时期的最后一幕了，不过，还没有到大功告成的时候。

一个成年人单独一个人生活，那是不好的。爱弥儿现在是一个成年人了，我们曾经答应过给他一位伴侣，现在应该把她给他了。这个伴侣就是苏菲。她躲藏在什么地方？我们到哪里去找她？必须认识她，才能找到她。我们首先要知道她是怎样一个人，然后才能更好地估计她住在什么地方；即使我们已经把她找到了，事情也还没有完。洛克说："既然我们这位年轻的绅士即将结婚，那就把他交给他的情人好了。"写到这里，他的著作就宣告结束了。至于我，我可没有培养什么绅士的荣幸，所以，我在这方面决不学洛克的样子。

苏菲或女人

如同爱弥儿是一个成年的男子一样，苏菲应当是一个成年的女人，也就是说，她应当具备所有一切成年的女性的特征，以便承担她在身体和精神方面应当承担的任务。现在，让我们从男性和女性的异同着手，进行一番研究。

就一切跟性没有关系的东西来看，女人和男人完全是一样的：她也有同样的器官、同样的需要和同样的能力；身体的结构也是一样的，身上的各个部分和它们的作用也是相同的，面貌也是相像的；不管你从哪一方面看，女人和男人之间的差别只不过是大小的差别罢了。

就一切涉及性的东西来看，女人和男人处处都有关系，而处处也都不同，要把他们加以比较，是很困难的，因为在男女的体格方面很难确定哪些东西是属于性的，哪些东西不是属于性的。通过比较解剖学，甚至单单凭肉眼的观察，我们也觉得他们之间的一般的区别好像是不在于性，然而它们跟性是确有关系的，只不过是我们看不出它们跟性发生关系的脉络罢了；关于这些脉络，我们还不知道它们散布的范围有多么大。我们确切知道的唯一的一件事情是：男人和女人共同的地方在于他们都具有人类的特点，他们不同的地方在于他们的性。从这两个观点来看，我们发现他们之间既有那样多相同的地方，也有那样多相反的地方，以至我们可以说，大自然把两个人既做得这样相像，又做得这样不同，确实是奇迹之一。

所有这些相同和相异的地方，对人的精神道德是有影响的；这种影响是很显著的，而且大家都是亲身经验得到的，所以我们用不着争论到底是男性优于女性，还是女性优于男性，或者两种性别的人是相等的，因为，每一种性别的人在按照他或她特有的方向奔赴大自然的目的时，要是同另一种性别的人再相像一点的话，那反而不能像现在这样完善了！就他们共同的地方来说，他们是相等的；就他们相异的地方来说，是无法比较的。说一个成熟的女人和一个成熟的男人相似，是说他们的外貌相似，而不是说他们的精神相似；如果说要完全相似的话，那就连大小的差别也不许有了。

在两性的结合中，每一种性别的人都同样为共同的目的而贡献其力量，不过贡献的方式是不同的。由于方式不同，所以在两性的精神上也就产生了一个显而易见的差别。一个是积极主动和身强力壮的，而另一个则是消极被动和身体柔弱的，前者必须具有意志和力量，而后者只要稍为有一点抵抗的能力就行了。

如果承认这个原理的话，我们就可以说，女人是特地为了使男人感到喜悦而生成这个样子的。如果倒过来说，男子也应该使女人喜欢的话，那也只是一种不太直接的需要，因为，他的长处是在于他的体力，只要他身强力壮，就可以使她感到欢喜。我同意有些人所说的：这样的欢喜不是爱情的法则在起作用，但是，这是比爱情的法则更由来久远的自然的法则在起作用。

如果说女人生来是为了取悦于和从属于男人的话，她就应当使自己在男人看来觉得可爱，而不能使他感到不快。他对她之所以那样凶猛，正是由于她有动人的魅力；她应当利用她的魅力迫使他发现和运用他的力量。刺激这种力量的最可靠的办法是对他采取抵抗，使他不能不使用他的力量。当自尊心和欲望一结合起来的时候，就可使双方互相在对方的胜利中取得自己的成功。所以，一方是进行进攻，另一方是采取防御；男性显得勇敢，女性显得胆怯，直到最后拿出大自然赋予弱者制伏强者的武器——娇媚害羞的样子。

谁敢这样说：大自然是毫无差别地要两性的色欲都是同样的亢进，而且要性欲最先冲动的一方首先向对方作出要求满足色欲的表示？这种看法真是怪糟糕的！既然性行为对两性产生的结果是这样不同，那么，如果双方都同样大胆地去做这种行为，是不是合乎自然的道理呢？在共同的行为中，双方的负担既然是这样的不平等，那么，如果一方不受羞耻心的制约，另一方不受自然的克制，则不久以后双方都要同归于尽，而人类也将被本来是用来保存自己的手段所毁灭，这一点，难道还不明白吗？由于妇女们容易刺激男子的感官，燃起他们心中即将熄灭的欲火，因此，如果在世界上的某一个糟糕的地方，特别是在女多于男的热带地方，这种看法要是普遍流行的话，则男子们在妇女的淫欲的摧残之下，一个个都没有办法抵抗，不能不被她们所牺牲，被她们拖向死亡。

如果雌性的动物没有这种羞耻心，会产生怎样的结果呢？它们会不会像女人那样摆脱这种作为色欲的制约的羞耻心而贪淫无度呢？雌性的动物只有在需要的时候才产生性欲的，需要一满足，性欲也就停止；它们不是那样假情假意地推开雄性的动物[1]，而是干脆利落地一下子就拒绝的；它们的做法和奥古斯都的女儿的做法完全相反，当船只已经装满了货物的时候，它们就不再接纳乘客了。即使在它们听任性欲摆布的时候，它们心甘情愿地进行性行为的时间也是很短暂的，不久就会过去的；它们受本能的推动，也受本能的制约。如果你使妇女们丧失了这种羞耻心，她们用什么东西来代替这种消极的本能呢？在没有这种本能的情况下，如果你还希望女人不想男人，那等于是希望男人个个都成草包。

至高的上帝在任何事情上都希望人类具有荣誉心，他在把无限的欲望赐予人类的同时，又赐予调节欲望的法则，以便使人类既能自

由，又能自己控制自己；他使男人既有旺盛的色欲，又使他具有克制色欲的理智；他使女人既有无限的春情，也使她具有节制春情的羞耻心。此外，在人类正当地运用其性能力的时候，他还使人类获得一种当时即能享受到的赏赐，那就是，如果人类按照他的法则而诚实地从事的话，就会得到乐趣。在我看来，所有这些是可以起到动物的本能所起的作用的。

不论女人是不是像男人那样发生了性欲，也不论她是不是愿意满足他的欲望，她总是要表示推辞和进行防卫的，不过推辞和防卫的程度是不一样的，也不是始终都是那样坚决和同样成功的。攻者要取得胜利，被攻者就要允许或指挥他进行进攻，有多么多巧妙的办法刺激进攻者拼命进攻啊！最自由和最温柔的动作是绝不容许真正的暴力的，大自然和人的理性都是反对使用暴力的。大自然之反对使用暴力，表现在它使较弱的一方具有足够的力量，想抵抗就能够抵抗；理性之反对暴力，在于真正的暴力不仅是最粗野的兽行，而且是违反性行为的目的的，因为一则是由于这样做，男人就等于是向他的伴侣宣战，从而使她有权把侵害者置于死地，以保卫她的人身和自由，再则是由于只有妇女才能独自地判断她自己的处境，同时，如果任何一个男人都可窃夺做父亲的权利的话，则一个孩子便无法辨认哪一个人是他的父亲了。

这样，我们可以根据两性体质的差异而得出第三个结论，那就是：较强的一方在表面上好像是居于主动，而实际上是要受较弱的一方的支配的；其所以如此，并不是由于男子惯于向妇女献小殷勤，也不是由于他以保护人自居，表现得宽宏大量不拘细节，而是由于一种不可变易的自然的法则，因为这种法则使妇女可以很轻易地刺激男人的性欲，而男人要满足这种性欲，就比较困难，从而使他要依对方的兴致为转移，并且不得不尽力地取悦对方，以便使她承认他为强者。对男人来说，在他取得胜利的时候，他最感到甜蜜的是他不知道究竟是弱者向他的强力让步，还是她心甘情愿地投降；而妇女又往往很狡猾地故意使他和她之间存在着这种疑团。这在一点上，妇女的心眼和她们的体质完全是一致的：她们不仅不以她们的柔弱为可羞，反而以之为荣；她们柔嫩的肌肉是没有抵抗力的，她们承认连最轻便的东西也负担不起；要是她们长得粗壮的话，也许反而觉得不好意思咧。为什么呢？这不仅是为了显得窈窕，而且是为了更好地进行防卫，她们要事先给自己找个借口，以便在必要的时候取得弱者的权利。

我们从自己的罪恶行为中逐步地获得了许多知识，从而大大地改变了我们在这个问题上的旧看法；我们现在是很少听说有强奸的行为了，因为这种行为已经不大需要，同时世人也不再相信有这种行为[2]；但是，在上古的希腊人和犹太人当中常常听说有这种事情，因为它们是符合朴实的自然生活的，而后来只因我们日趋放荡，所以大家才不提这种事情了。现在，人们之所以较少地谈到强奸的事，当然不是由于男子们更能克制，而是由于人们已不再那样地相信；从前，向人家诉说强奸的事情，是能够说得心地朴实的人相信的，而在今天就会招致别人的取笑，因此，倒不如不说还好些。在《申命记》[3]中有一条法律规定，如果奸淫的事发生在城里，则被奸的女子也要跟诱奸的人一同受到惩罚；但是，如果发生在乡间或人烟稀少的地方，则只惩罚男子。据这条法律说，这是"因为那女子已经喊叫，但是没有人听见。"这种宽大的解释，教育了女子们不要到人多的地方去，以免遭到意外。

由于人们的看法有了改变，因此对风俗也产生了显著的影响。现今的男子个个都向妇女大献殷勤，就是这种影响的结果。男子们发现，他们要得到快乐，便要依靠女性的自愿，而且依靠的程度比他们所想象的还大得多，他们必须采取体贴对方的做法，才能满足自己的愿望。

所以，我们可以看出，我们是怎样在不知不觉中由肉欲而达到道德观的，是怎样由粗俗的两性结合中逐渐产生温柔的爱情的法则的。女子之所以能够驾驭男人，并不是由于男人愿意受她们的驾驭，而是由于大自然要这样做：她们还没有在表面上制伏男子以前，就已经是在驾驭男子了。海格立斯想凌辱塞士庇斯的五十个女儿，但是却不得不在奥姆伐尔的脚边去纺纱；参孙的力量虽大，也大不过德利拉。妇女们是有这种威力的，而且是谁也不能剥夺的，即使她们滥用这种威力，我们也没有办法；如果她们有失去这种威力的可能的话，她们早就失去了。

至于说到性行为对两性的影响，那是完全不平等的。男性只不过在某些时候才起男性的作用，而女性终生都要起女性的作用，至少她在整个的青年时期要起女性的作用；任何事情都可以使她想起她的性别，同时，为了很好地起到她的作用，她就需要一套同她的性别相适应的做法。她在怀孕期间需要得到照顾，她在坐褥期间需要休息；她

在授乳期间需要过一种安适而少活动的生活；为了抚养孩子，她应当性情温柔和有耐心，她应当具有一种不为任何事物所挫折的热情和爱；她是孩子们和父亲之间的纽带，只有她才能使他爱他们，使他相信他们确实是他的。为了使全家的人亲密相处，需要她做出一些多么细致的安排啊！妇女们之所以能这样做，并不是因为这些事情是一种美德，而是因为其中含有乐趣，没有这种乐趣，人类是不久就会消灭的。

两性之间相互的义务不是也不可能是绝对相等的。如果妇女们在这个问题上抱怨男子做得不公平的话，那是不对的；这种不平等的现象绝不是人为的，或者说，至少不是由于人们的偏见造成的。它是合理的，在两性当中，大自然既然是委她以生男育女的责任，她就应当向对方负责抚育孩子。毫无疑问，任何人都是不容许背信弃义的，任何一个不忠实的丈夫，如果在他的妻子尽到了女性的艰巨的责任之后，竟剥夺了她应当享受的唯一的报酬的话，他便可以说是一个不正直的野蛮人；但是，如果妻子不忠实，则后果就更糟糕了，她将拆散一个家庭，打破自然的一切联系；由于她给他养的是一些私生子，所以她既出卖了丈夫，也出卖了孩子；她不仅不忠实，而且还不贞洁。我还没有发现哪一次乱伦和犯罪的事情同不忠实的女人是没有牵连的。如果说世界上确有一种可怕的处境的话，那就是一个倒霉的父亲的处境了：他不敢信任他的妻子，从而也不敢尽量发抒他内心的甜蜜的情感，当他拥抱他的孩子的时候，他怀疑他所拥抱的那个孩子是不是别人的，是不是他的耻辱的象征，是不是篡窃他嫡亲的子女的财产的盗贼。在这个家庭中，尽管那个犯罪的女人强使家中的人做出相爱的样子，但实际上是在挑使他们互相成为暗中的仇敌，所以，哪里能说他们是一家人呢？

因此，问题不仅是做妻子的人本人应该是很忠实的，而且她在她的丈夫、她的邻人以及所有一切的人看来都是忠实的；她应当态度谦逊、举止谨慎，而且还略略含羞；她在别人的眼中看来，也要如同她在她自己的良心看来一样，不愧为一个有品德的人。如果说做父亲的人应该爱他的子女，则他便应该尊敬他们的母亲。由于这种种原因，所以妇女们一方面有许多应尽的义务，另一方面也要求她们必须像保持贞操一样地保持一个很好的名声。根据这些原理，我们不仅可以推论出男性和女性应有的品德为什么不同，而且可以推论出：在妇女们的天职和习俗方面还有一种新的动力促使她们要极其谨小慎微地注意

她们的行为和态度。只是笼统地说两性平等，说他们的义务是一样的，那等于是在说空话，不针对上述这些问题来说，那就是说了也等于白说。

举出一些例外的情形来反驳有实实在在的依据的普遍法则，这哪里说得上是一种实事求是的推理方法呢？你也许会说："妇女们哪里是常常在生孩子呢？"不错，她们不是常常在生孩子，但是，她们本来的目的是要生孩子的。怎么！仅仅因为在这个世界上的百十来个大城市中，妇女们过着淫荡的生活，因而所生的子女很稀少，你便以这一点为依据说妇女们的天职是少生子女！穷乡僻壤的妇女们过着十分朴实和贞洁的生活，要不是她们来弥补城市中的太太们生育稀少的后果的话，你想一想那些城市将变成什么样子？在好些省份中，一个妇女如果只生四个或五个孩子的话，还会被人家看作是生殖力不强的女人咧[4]！这个或那个女人少生几个孩子，这有什么要紧呢？难道说因此就能断定妇女们的天职不是做母亲吗？大自然和人类的伦理难道就因此不通过普遍的法则把这种天职赋予她们吗？

不管你把两次怀孕期之间的间隔拖多么长，一个妇女是不是因此就能够毫无危险和毫无困难地断然变换另外一种生活方式呢？她能不能够今天做乳母，明天去做战士呢？她能不能够像变色的蜥蜴一样改变她的气质和爱好呢？她能不能够一下子就不干家务工作，到野外去栉风沐雨地干重活和拼着性命打仗呢？她能不能够时而胆小[5]，时而勇猛；时而娇弱无力，时而身强力壮呢？如果说在巴黎成长起来的年轻人都感到军人的生活很苦，那么，从来没有晒过太阳，连走路都觉得吃力的女人，在过了五十年的舒适生活之后又去当兵，是否吃得消呢？她们在这种年龄（男子们在这种年龄就应当退伍了）能不能去从事这种艰辛的职业呢？

我知道，在有些国家里，女人生孩子的时候几乎没有什么痛苦，而且用不着操多大的心就能把孩子抚养起来；但是，也正是在这些国家里，男人一年四季都能裸着半个身子，而且还能同猛兽格斗，能把一只独木船扛在肩上就像扛一个背包，能跑七八十里路去打猎，能在露天地里睡觉，能忍受难以想象的疲劳，而且几天不吃东西也能够生活。女人长得强壮的时候，男人就会长得更加强壮；但是，如果男子的身体变得衰弱了，则女人的身体就会更加衰弱；当被减数和减数都相应地改变的时候，差数仍然是一样的。

我很清楚：柏拉图在《理想国》中主张女人也要做男子所做的那些运动。他在他所主张的政治制度中取消了家庭，但又不知道怎样安置妇女，所以他只好把她们改造成男人。这个天才优秀的人把各方面都论述得很详细，对所有各种问题都阐发了他的见解，甚至任何人都没有向他提到的一些难题他都想到了，不过他对别人已经提到的一些疑难并未很好地解决。我现在不打算谈那种所谓的妇女团体，在这个问题上要是像一般人那样一再责备他的话，那恰恰证明责备他的人没有读过他的著作；我打算论述的是社会上男女混杂的情形；由于男女混杂不分，所以两种性别的人都去担当同样的职务，做同样的事情，结果是必然会产生一些不可容忍的弊端的；我要论述最温柔的自然的情感的消灭，它们被一种必须依靠它们才能存在的虚伪做作的情感所吞噬。难道说不需要自然的影响就能形成习俗的联系！难道说我们对亲人的爱不是我们对国家的爱的本原！难道说不是因为我们有那小小的家园我们才依恋那巨大的祖国！难道说不是首先要有好儿子、好丈夫和好父亲，然后才有好公民！

当我们论证了男人和女人在体格和性情上不是而且也不应当是完全相同之后，我们便可由此得出结论说：他们所受的教育也必须有所不同。他们固然应当遵循自然的教训，在行动上互相配合，但是他们不应当两者都做同样的事情；他们工作的目的是相同的，但是他们工作的内容却不一样，因此促使他们进行工作的情趣也有所差异。我们已经尽了一番力量把男子培养成一个天性自然的男子，现在，为了使我们的工作达到完善，且让我们探讨一下怎样培养妇女，使她们适合于这种男人。

如果你想永远按照正确的道路前进，你就要始终遵循大自然的指导。所有一切男女两性的特征，都应当看作是由于自然的安排而加以尊重。你一再说："妇女们有好些这样或那样的缺点，而这些缺点我们是没有的。"你这种骄傲的看法将使你造成错误；你所说的缺点，正是她们的优点；如果她们没有这些优点，事情就不可能有目前这样好。你可以防止这些所谓的缺点退化成恶劣的品行，但是你千万不能去消灭它们。

妇女们也不断在那里发牢骚，说我们把她们培养成徒具外表的撒娇献媚的人，说我们老是拿一些微不足道的小玩意儿去取悦她们的心，以便使她们容易受我们的控制；她们说我们责备她们的那些缺点

是由我们造成的。简直是在那里胡说！男人们是从什么时候起才开始插手女子的教育的？谁阻碍过做母亲的人按她们的意愿去教养女子？“她们没有学校可上！真糟糕！”啊！但愿上帝也不让男孩子去上学校好了！这样做，他们是更能培养成有感情和心地诚实的人的。谁强迫过女孩子们硬要把她们的时间浪费去搞那些琐琐碎碎的事情？谁要她们去学你的样子把一半的时间拿去搞梳妆打扮？谁阻拦过你，不让你按照你的心意去教育她们和请人教育她们？如果她们长得美丽，因而讨得我们喜欢，如果她们笑眯眯的样子使我们感到引诱，如果她们从你那里学来的巧妙办法使我们心醉神迷，如果她们穿得漂亮，使我们喜欢欣赏，如果我们让她们从从容容地使用那些可以使我们甘拜下风的武器，能不能怪我们做得不对呢？好吧，你就像培养男子那样培养她们好了，男人们一定是衷心赞成的。因为，她们愈是想学男人的样子，她们便愈不能驾驭男人；这样一来，他们才会真正地成为她们的主人哩。

所有一切男女两性同样具有的能力，并不是双方具有的程度都是相等的；但从总的方面说来，他们和她们的能力是互相补充的。妇女以妇女的身份做事，效果就比较好，如果以男人的身份去做，效果就比较差；无论在什么地方，只要她们善于利用她们的权利，她们就可以占据优势；但如果她们要窃取我们的权利，她们就必然会不如我们的。这是一个普遍的真理，我们不能像偏袒女性的风流男子那样，单单用一些例外的情形把这个真理驳倒。

如果在妇女们的身上去培养男人的品质，而不去培养她们本来应该具备的品质，这显然是在害她们。狡黠的女人把这一点看得很清楚，所以是不会受这种做法的欺骗的；她们在企图窃取我们的权利的同时，一点也不放弃她们的权利；然而这样做的结果是，由于这两种权利是互不相容的，所以这两种权利她们都得不到，她们不但不能达到我们的地位，反而达不到她们本来应该达到的地位，使她们的价值损失了一半。贤明的母亲，请你相信我所说的这一番话，不要违反自然把你的女儿造就成一个好男子；你应当把她培养成一个好女人，这样，对她自己和对我们都有更大的好处。

是不是因此就可以得出结论说，应当使她对一切事物都蒙昧无知，只能够让她们经管家务呢？一个男人应不应该把他的伴侣当作奴仆呢？他会不会不让她去享受社交的乐趣呢？为了更好地使役她，他

会不会使她没有一点思想和知识呢？他会不会把她造成一个十足的机器人呢？不会的，当然不会的；大自然使妇女们具备了那样聪慧和那样可爱的心灵，所以它绝不会抱这样的主张的；相反地，它希望她们有思想和有眼光，希望她们有所爱和有所认识，希望她们像培养身体那样培养她们的心灵；所有这些就是它赋予她们的武器，以弥补她们体力的不足，并支配我们的体力。她们有很多的东西需要学习，但是她们只能学习那些适合于她们学习的东西。

我无论是从女性特殊的天职方面去考虑，还是从她们的倾向或义务方面去观察，都同样地使我了解到什么样的教育才适合于她们。妇女和男子是彼此为了双方的利益而生的，但是他们和她们互相依赖的程度是不相等的：男子是由于他们的欲望而依赖女人的，而女人则不仅是由于她们的欲望，而且还由于她们的需要而依赖于男人；男人没有女人也能够生存，而女人没有男人便不能够生存。她们想要获得生活的必需品，想要保持她们的地位，就必须要我们愿意供给她们的生活必需品，就必须要我们愿意保持她们的地位，就必须要我们认为她们配享受这些东西；她们要依赖于我们的情感，依赖于我们对她们的功绩的估计和对她们的品貌的尊重。由于自然法则的作用，妇女们无论是就她们本身或就她们的孩子来说，都是要听凭男子来评价的。她们不仅是应当值得尊重，而且还必须有人尊重；她们不仅是要长得美丽，而且还必须使人喜欢；她们不仅是要生得聪明，而且还必须别人看出她们的聪明；她们的荣耀不仅在于她们的行为，而且还在于她们的名声；一个被人家看作是声名狼藉的女人，其行为不可能是诚实的。一个男人只要行为端正，他就能够以他自己的意愿为意愿，就能够把别人的评论不放在眼里；可是一个女人，即使行为端正，她的工作也只是完成了一半；别人对她的看法，和她实际的行为一样，都必须是很好的。由此可见，在这方面对她们施行的教育，应当同我们的教育完全相反：世人的议论是葬送男人的美德的坟墓，然而却是荣耀女人的王冠。

首先要母亲的身体好，孩子的身体才能好；首先要女人关心，男子才能受到幼年时期的教育；而且，他将来有怎样的脾气、欲念、爱好，甚至幸福还是不幸福，都有赖于妇女。所以妇女们所受的种种教育，和男人都是有关系的。使男人感到喜悦，对他们有所帮助，得到他们的爱和尊重，在幼年时期抚养他们，在壮年时期关心他们，对他们进谏忠言和给予安慰，使他们的生活很有乐趣，所有这些，在任何

时候都是妇女们的天职，我们应当从她们小时候起就教育她们。只要我们不根据这个原理去做，我们就会远离我们的目标，而我们教她们的种种训条，既无助于她们的幸福，也无助于我们的幸福。

不过，尽管所有的妇女们都希望而且也应当使男子们感到喜悦，然而怎样使有才德的人和真正可爱的人感到喜悦，和怎样使那些有辱男性和处处模仿女性的花花公子感到喜悦，在做法上是迥然不同的。无论天性或理性都不可能使一个妇女爱男人身上跟她相同的地方，反过来说，她也不应该为了取得男人的爱就学男人的样子。

所以，如果妇女们抛弃了淑静的态度，而去学那些傻头傻脑的男人样子，则她们不是在遵循而是在违背她们的天职；她们在自己剥夺自己应享的权利。她们说："如果我们不这样做，我们就不会讨得男子的欢心。"这简直是在胡说。只有糊涂的女人才喜欢胡闹的男人；如果她们想吸引这样的男人，那就表明她们是非常的愚蠢。如果世界上没有轻薄的男子的话，糊涂的女人也许还巴不得制造几个轻薄的男子咧；妇女使男子产生的轻薄行为，远远多于男子使妇女产生的轻薄行为。一个妇女如果爱真正的男子和想讨取他们的欢心，她就应当采取一些适合于她的意图的手段。妇女们由于身份的关系，所以是很风骚的；但是，她们卖弄风骚的方式和目的，是要随着她们的看法不同而有所变化的。我们使她们的看法符合自然的看法，妇女们就可以受到适合于她们的教育了。

小小的年轻姑娘也是很喜欢装饰品的。她们不满足于她们长得美，而且还希望别人发现她们的美；我们在她们小小的面孔上就可以看出她们已经有了这种心思，一到她们能够听懂我们向她们所讲的话，我们只需告诉她们说别人在怎样谈论她们，就可以把她们管束得好好的。然而，如果你糊里糊涂地同样向男孩子们说别人在怎样谈论他们，就不可能取得那种效果。只要他们能够自由自在地玩，别人怎样说他们，他们是满不在乎的。要使他们受这个法则的约束，那是要花很多时间和精力的。

女孩子们的这种最初的教育，不论是从哪里得来的，总之是一种很好的教育。既然是身体先精神而生，则我们就应当首先培养身体，这个次序对男人和女人来说都是一样的。但是，培养的目的是不同的：在男人是培养它长得壮而有力，在女人则是培养它长得灵巧；这

并不是说男性只能唯一无二地具有男性的品质，女性只能唯一无二地具有女性的品质，这只是说这些品质在每一种性别的人的身上应当有主有次；女子也必须有足够的体力，做起活来才感到轻松；男子也必须相当的灵巧，做起活来才觉得容易。

妇女的体质要是过于柔弱，也会使男子的身体日趋柔弱的。妇女们不应当像男子那样粗壮，但是也要强壮得同他们相配合，才能生育像他们那样健康的孩子。在女修道院寄宿的女子，吃的虽然是普通的饮食，但是由于在户外和花园中蹦蹦跳跳游玩的时候多，所以从这一点上说，在女修道院比在自己家里好，因为在自己的家里，一个女孩子吃的虽然是精美的饮食，然而由于时而受到大人的夸奖，时而又受到大人的斥责，并且成天都在一间关得紧紧的房间里坐在母亲的面前，不敢起来走一走，不敢说话或闹嚷，也没有片刻的自由去玩、去跑、去跳、去叫，随她们那个年龄的活泼的天性去做，结果对她们不是过于娇生惯养就是不适当地管得过严，没有一样是做得合乎道理的。青年人的身心之所以遭到败坏，其原因就在这里。

斯巴达的女孩子也像男孩子一样地做军操，其原因并不是为了去打仗，而是为了将来生育一些能够忍受战争的艰苦的儿子。我倒不认为，为了给国家生养士兵，就一定要母亲们背着步枪去学普鲁士的兵操；但是我认为，从大体上说来，希腊人在这方面的教育方法是很有道理的。青年女子经常出现在公共场合，只不过是女孩子同女孩子聚在一起，而不同男孩子们混起来的。在任何一个节日、集会或祭神的典礼中都可看到一队一队的优秀的公民的女孩子，她们戴着花冠，提着花篮，捧着花瓶和祭品，载歌载舞地玩着，使希腊人的迟钝的感官接触到一种动人的情景，抵消他们粗笨的体操所产生的不良效果。不管这种风俗对男子产生了什么影响，它总是能通过轻松活泼的运动使女子在青年时期练成一副良好的体格，通过使人喜欢的殷切愿望培养她们的兴趣，而又不损害她们的性情。

这些年轻的姑娘们一旦结了婚，就再也不在公共场合露面了；她们待在家里，把她们的全部精力用来管理家务。大自然和理性给女性安排的生活方式就是如此。这样的母亲所生育的儿子才是地球上最健美的男子；尽管有几个岛上的人的名声不好，然而，在全世界，甚至在包括罗马人在内的所有一切民族中，只有古代希腊的妇女才是那样既聪明又可爱，既贤淑又长得漂亮的。

我们知道，希腊人的衣服很宽大，一点也不束缚身体，因而使他们的男子和妇女的身材个个都长得像他们的雕像那样匀称优美；在我们中间，由于自然的体态已经被弄得不像原来的样子，再也找不到那样匀称的身段，所以现今在艺术上还要拿他们的雕像作为模仿的模特儿。所有一切哥特式的紧身衫和把我们周身四肢捆得严严实实的花边带，古代的希腊人是绝对没有见过的。他们的妇女也没有穿过鲸尾式裙子，可是我们现今的妇女却被这种东西弄得身材不像个样子，使人一点也看不出它们的轮廓。这样一种不好的服式在英国竟流行到了一种难以置信的程度，我不能不设想其结果是必然会败坏他们的民族的；我认为，他们之所以喜欢这种服式，正是由于他们的风尚不好的缘故。一个妇女像黄蜂似地切成两段，是一点也不好看的，这是有碍观瞻和使人一想到那种样子就感到不痛快的。同所有一切其他的事物一样，身材的窈窕也有它一定的比例和限度，超过这个限度，就肯定是一种缺点；这种缺点在裸体的时候看起来是极其刺目的，难道说用衣服把它罩起来就好看么？

我真的不敢研究是什么理由使得妇女们硬要把自己像穿铠甲似地束缚起来；我承认：一个二十岁的女人要是乳房下垂和腰身粗大，确实是很难看的，但是，如果在三十岁的时候是这个样子的话，那就一点也不难看了；不管我们愿不愿意，我们在任何年龄都要长得合乎自然，人的眼睛在这一点上是看得清清楚楚的，所以，不管什么年龄的女人在有了这种缺陷的时候，样子固然是不好看，但总比傻头傻脑地把自己装扮成一个四十岁的大姑娘好看得多。

所有一切妨碍和束缚天性的东西都是由于风尚不好而造成的，就身体的装饰和心灵的修养来说，确实是这样的。生命、健康、理性和舒适，应该是压倒一切的，不舒适的事物绝不会显得优美；苗条并不等于瘦弱，为了讨得人家的爱，就不应当有一副不健康的样子。一个人生病的时候固然是可以引起人家的同情，但是，要想得到人家的喜欢，就必须长得活活泼泼，身体健康。

男孩子和女孩子有许多共同的游戏，这是很应该的，他们长大以后，不是也应该在一块儿玩的吗？他们也各自有适合于自己的爱好。男孩子喜欢运动和吵闹，喜欢打鼓、抽陀螺和推小车；而女孩子则喜欢好看和用来化妆的东西，喜欢镜子、珠子、花边，尤其是喜欢布娃娃，布娃娃是女孩子特定喜欢的东西，从这一点就显然可以看出她的

爱好是切合她的使命的。打扮的要点在于怎样使用化妆品，这种艺术是孩子们可以学会的。

你看：一个女孩子成天玩她的那个布娃娃，她不断地给它装饰，无数次地给它穿衣服和脱衣服，不论她善于挑选或是不善于挑选，她总是接二连三地给它佩戴一些新的装饰；她的手指很笨，她也没有养成一定的爱好，但是她的倾向已经显露出来了。她玩布娃娃玩得没有个完，时间也不知不觉地过去了，究竟玩了几点钟，她也不知道，甚至连吃饭都忘记了；她如饥似渴地寻找的是化妆品而不是食物。你也许会说："她所打扮的是她的布娃娃而不是她本人。"当然，她注意她的布娃娃而没有注意她自己，她对她自己还不能做任何事情，她还没有长大成熟，她既没有才能也缺乏体力，她什么都不懂，她整个的心思都贯注在她的布娃娃的身上，她把她所有一切可爱之处都转移在它的身上。她不会永远都停留在这种情况的，她在等待她自己成为一个布娃娃的时刻。

可见这是必然要形成的一个倾向，你只需注意它的发展，加以指导就行了。当然，这个小女孩心中所想到的只是怎样打扮她的布娃娃，怎样给它打蝴蝶结子和小围脖儿，怎样给它扎花边，所有这些她都一定要依靠别人帮她的忙，因此她觉得要是她自己会做就好了。人们之所以开头第一样就教她学做这些东西，其原因就在于此；这些东西并不是人们规定她非做不可的工作，而是好心好意地拿给她去玩的。实际上，几乎所有的小女孩都是不愿意学习读书和写字的；但是，当她们把针线拿在手里的时候，她们就学习得很起劲。她们以为自己已经长成大人，高高兴兴地想象着她们终有一天会用这些本领打扮自己。

把这第一条道路打开之后，就容易前进了；跟着，她们就会自己去学做琐琐碎碎的化妆品，学绣花和打花边。挂什么窗帘，她们是不太过问的；用什么家具，她们也是不管的。这些东西对她们没有什么关系，别人爱怎样安排就怎样安排。成年的妇女才喜欢考究窗帘和壁纸之类的东西，年轻的姑娘对它们的兴趣是不大的。

像这样自觉自愿地学习这些东西，很容易促使她们去学画图画，因为绘画这门艺术同考究穿扮是很有关系的；不过，我不希望她们去学画风景，更不希望她们去学画人物。学着画一画花草、果木和各种

图案就够了，因为这些画可以增加她们的服装的美，使她们在找不到合适的花样时，可以自己画出来刺绣。一般地说，如果男子只应该研究对他有用的学问的话，则妇女尤其应该把她们研究的范围限制于对她们有用的事情，因为，尽管妇女的生活没有那样劳累，但她们做事一般是比男人更加勤奋的，而且常常还要穿插着做许多其他的事情，所以不容许她们按各人的才能去自由选择，因而不能很好地尽她们的本分。

不管那些爱说风凉话的人怎样说，男女两性都是具有同样的良知的。女孩子一般都是比男孩子更温顺一些的，而且，正如我在后面即将谈到的，我们可以管她们管得严一点；但是，不能因此就得出结论说我们可以强迫她们做她们不明白其用处的事情；做母亲的人要善于向她们指出我们叫她们做的事情有什么用处，由于女孩子的智力比男孩子的智力成熟得早，所以要做到这一点是比较容易的。根据这个原理，女孩子和男孩子不仅不应该去研究那些既没有什么好处，而且也不可能使从事研究的人感到愉快的无聊的学问，甚至连那些他们在目前这个年龄还不明白而必须等到年岁稍长以后才能明白其用途的学问，他们也是不应该去研究的。既然我不愿意强迫一个男孩子读书，所以我尤其不愿意在没有使女孩子们明白读书的用处以前就硬要她们去啃书本；何况我们平时向她们解释读书的用处时，我们是按照我们的观念而不是按照她们的观念解释的哩。总之，一个女孩子有什么必要在那样小的年纪就要学读书和写字呢？难道说马上就要叫她去管理家务吗？在她们中间，很难找出几个人是不滥用这种有害的学问的，何况所有的女孩子都极其好奇，所以，只要她们一有余暇和机会，她们用不着你去强迫，也是要学读书和写字的。也许，她们首先是应该学会算术，因为再也没有什么东西是像算术那样不仅时时都有用处和需要更多的练习时间，而且还容易发生错误。如果一个女孩子非要做一次算术题才能吃到樱桃的话，我敢担保，她很快就能学会计算数字的。

我认识一个小女孩，她是先学写字然后才学识字的，而且开头是用针写然后才用笔写的。在所有的字母中，她起先只喜欢写“o”。她不断地写了大“o”又写小“o”，写了粗笔画“o”又写细笔画“o”，在一个“o”字中间又写另外一个“o”，而且总是反着笔顺写“o”。可惜，有一天，当她正在做这个有意义的练习的时候，她在一面玻璃镜里看见了自己的样子；她觉得这种别扭的姿势很难看，于是就像米讷瓦 [6] 似地把

笔扔掉，从此就不写“o”了。她的弟弟也跟她一样，不学写字了，不过，使他讨厌写字的原因，是他觉得写字是受罪，而不是学她的样子。大家另外想了一个办法才使她又重新练习写字；原来这个小女孩是很娇气的，她不喜欢把她的衣服拿给她的妹妹穿；从前，家里的人在她的衣服上都打了记号，而以后就不替她打记号了，所以她只好自己学打记号。她以后进步的情况如何，大家是可以想象得到的。

你必须把你叫女孩子去做的事情的意义给她们讲清楚，但是一定要她们把那些事情做好。懒惰和桀骜不驯是女孩子的两个最危险的缺点，而且，一有了这两个缺点，以后就很难纠正。女孩子们应当做事细心和爱劳动；这还不够，她们从小还应当受到管束。如果这样做对她们是一种苦楚的话，这种苦楚也是同她们的性别分不开的；而且，要是不受这种苦楚，她们将来一定会遭受更大的痛苦的。她们一生都将继续不断地受到最严格的约束：种种礼数和规矩。必须首先使她们习惯于这种约束，她们才不会感到这种约束的痛苦；必须使她们习惯于控制她们种种胡乱的想法，以便她们自己能使自己顺从他人的意志。如果她们成天都想干活的话，我们还应当在某些时候强迫她们一点事情也不做。如果她们最初有了不良的爱好和爱做什么事情就做个没有完的话，她们就容易产生轻佻放荡和反复无常这些缺点。要防止这种弊病，最重要的就是要教育她们自己克制自己。在我们现在这种麻木不仁的社会情况下，一个诚实的妇女的一生，就是不断地同她自己斗争的一生；妇女们来分担她们给我们造成的痛苦，这是很公平的。

要防止女孩子们厌弃工作而只知玩乐。采取一般的教育方法便容易使她们产生这种贪玩而不愿干活的缺点，因为，正如费讷龙所说的，这种教育方法一方面使女孩子们感到十分厌腻，另一方面又使她们只贪图快乐。如果大家遵守前面所讲的法则，这两种缺点当中的第一个缺点便只有在她们不喜欢她们周围的人的时候才会发生。一个小女孩如果喜欢她的母亲或她的朋友，则她终日同她们在一起工作，也不会感到厌倦；单单是同她们聊天，就足以消除她心中所感到的束缚。但是，如果她觉得管理她的人是一个眼中钉，则她在那个管理人面前做任何事情都是做得不痛快的。有些女孩子觉得同母亲在一起不如同别人在一起快乐，这样的女孩子是很难变成好孩子的；不过，要判明她们真正的情感，就必须对她们的情感进行研究，而不能单凭她们所说的话，因为她们会甜言蜜语地说一番假话来掩饰她们的思想

的。我们也不能够规定她们硬要爱她们的母亲，不能说由于女孩子有服从母亲的义务因而必然要对母亲产生爱的，在这方面是一点也不能勉强的。只要母亲不使得她的女儿讨厌她，则她对女儿的爱护、照顾和平日的习惯，就会使她的女儿爱她的。做母亲的人即使管束她的女儿，只要管得恰当，则不仅不会减少反而会增加她对母亲的爱的，因为，既然妇女生来就处在隶属他人的地位，所以女孩子们也会懂得她们是应该服从别人的。

由于女孩子只能够有很少的自由，所以她们往往过分地使用人们让她们所享受的那点自由；她们处处都表现得很极端，甚至做游戏的时候也比男孩子做得起劲，这就是我刚才所说的第二个缺点。这种缺点必须加以制止，因为它将造成妇女们所特有的几种恶习，例如任性和入迷，一个女人如果有了这些恶习，则她今天虽然喜欢一样东西喜欢得不得了，而一到了明天，也许连瞧都不瞧它一眼了。对她们来说，好恶无常同做事过分一样，是极其有害的，而这两种缺点都是由同一个原因引起的。我们不应该不让她们欢欢喜喜、笑笑闹闹地做顽皮的游戏，但是我们要防止她们为了去做另一种游戏便厌弃这一种游戏；必须使她们在一生之中时时刻刻都要知道有所约束。要经常使她们玩得正高兴的时候，可以马上停止，毫无怨言地去做另外的事情。要做到这一点，只要养成习惯就行了，因为习惯可以变成第二天性。

由于养成了受约束的习惯，结果就会使一个妇女形成一种她终生都必须具备的品质：温顺；她之所以必须具备这种品质，是由于她始终要永远听从一个男人或许多男人的评判，而自己又没有办法不受他们的评判的影响。一个女人应当具备的第一个重要的品质是温柔，因为，她既然是生成要服从有那样多恶习和缺点的男人，则她从小就要知道她应当毫无怨言地忍耐一个丈夫不公正的行为和错误。她之所以要这样温柔，不是为了他，而是为了她自己。做妻子的人如果泼辣和顽强的话，其结果是只会增加她的痛苦和丈夫的错误行为的；如果她们要想征服他们，就不能使用这种武器。天老爷并不是为了使她们变成爱吵吵闹闹的人才长得那么巧言令色地善于说话的；也不是为了使她们能够颐指气使地横蛮行事才长得那样柔弱的；也不是为了叫她们骂人才长有那样一副好听的嗓子的；也不是为了使她们能够横眉怒目地大发脾气才长有那样俊秀的面孔的。当她们怒容满面的时候，她们就失去了她们本来的样子了；尽管她们常常有发牢骚的理由，但如果她们大发雷霆地骂人，那就不对了。男性应当保持男性的态度，女性

也应当保持女性的态度；一个丈夫如果太懦弱，就会使他的妻子变得很跋扈；不过，除非男人是一个怪物，否则一个女人的温柔的性情迟早是会使他俯首帖耳地拜她的下风的。

但愿女孩子们常常都是那样乖乖地听话的，但是做母亲的人是不应该老是那样不通人情的。我们不应当为了使一个小女孩变得很温顺就采取折磨她的办法，也不应当为了使她变得彬彬有礼就对她采取粗暴的态度；相反地，要是她有时候玩弄一下狡猾的手段，我也是不生气的，只要她玩弄这种手段的目的不是为了逃避我们对她不服从的行为所给予的惩罚，而是为了摆脱我们的管束。问题不在于硬要使她可怜地依赖于人，而是在于使她意识到她必须依赖他人就够了。狡黠是女性的一种自然的禀赋，我深深相信所有一切自然的倾向其本身都是很正当的；我认为，我们也应当像培养她们的其他的天性一样地培养她们的这种禀赋，问题只是在于怎样防止她们滥用这种禀赋。

我呼吁所有一切善良的人仔细地研究我这个看法的真理。我不希望大家在成年的妇女们的身上去研究这个问题，因为，我们的种种清规戒律已经逼使她们变得十分的奸诈了。我希望大家去研究女孩子，去研究小姑娘，因为她们可以说是刚刚才出生不久的人，希望大家把她们跟年纪相同的男孩子加以比较；如果他们跟她们比起来不显得迟钝和笨拙的话，那就说明我的看法完全错了。现在，且让我从孩子们十分天真的做法中举一个例子来谈一谈。

在吃饭的时候不准孩子们要什么东西，这是一个极其平常的规矩，因为人们认为，不拿一些毫无意义的规矩压在他们身上，就不能够把他们教好，所以一个可怜的孩子想要一样东西而不做出想得要命的样子，就不马上给他或不给他[7]。大家都知道，一个懂得这个规矩的小男孩如果在餐桌上没有人理他的话，他会多么巧妙地向大人要一点盐或其他的东西。我不认为人们会因为他表面上要的是盐而实际上要的是肉，就说他不对；大家不理他，这种做法是极其残酷的，所以，要是他索性打破这个规矩，直截了当地说他肚子饿了，我不相信人们就可以因此而惩罚他。我亲眼看见过一个六岁的小女孩就是这样做的，而且是在十分为难的情况下采取这种做法的，因为，除了她家的人从来都是严格禁止她直接地或间接地要东西，不容许她不听大人的话以外，而且那一餐饭所有的菜她都吃过了，只有一份菜大家忘记给她，不过这一份菜恰恰是她很想吃的。

这个小女孩为了使得大人忘记给她的菜而又不戴上不听话的罪名，她用手指头依次指着所有的菜盘，一边指一边大声地说："这份菜我吃过了，那份菜我吃过了。"但是指到她没有吃过的那份菜的菜盘时，她一声不吭地把手指头挪过去了，而且在挪的时候故意使人看得清清楚楚，于是大家就问她："这一份菜你没有吃过吗？""啊！没有，"这个小小的贪吃的女孩一边把头低下去，一边很小声地这样回答。我不再多说了，请你自己把小女孩的这种机灵的做法同小男孩的机灵的做法对比一下吧。

凡是自然存在的东西都是好的，没有哪一个普遍的法则对人类是有害的。上帝使女性长得那样特别机灵，从而就极其公平地补偿了她在体力方面的不足；没有这种机灵，女人就不是男人的伴侣，而是他的奴隶。正是由于她的才智优越，所以她才能保持她的平等的地位，才能在表面上服从而实际上是在管理他。女人有许多不利的地方，例如男人的缺点，她本身的羞怯和柔弱；对她有利的，只是她的才能和美丽的容貌。她培养她的才能和修饰她的容貌，不是很应该的吗？不过，美丽的容貌并不是每一个女人都有的，而且这种容貌由于许多意外的事情将遭到毁伤，由于年龄的增长而日益消逝，由于风俗习惯的不同将损害它的美的效果。所以只有机智才能作为女性所有的真正的资本；不过，我们所说的机智，并不是社交场合中所赞赏的那种无助于幸福生活的机智，而是善于适应其地位的机智，是利用我们的地位并通过我们的优点来驾驭我们的艺术。一般人都不知道妇女们的这种机智对我们有多大的用处，不知道它使男女两性的交际多么的富于魅力，不知道多么能遏制孩子们的乖戾和约束粗野的丈夫，不知道它多么能使一个家庭管理得井井有条；要是没有它，一个家庭便会弄得混乱一团的。狡猾的坏女人将滥用这种机智，这一点我知道得很清楚；不过，哪一种东西不遭到世人的滥用呢？我们不能够因为这种创造幸福生活的手段有时候对我们有害，便把它加以毁灭。

一个女人可以用化妆品来使她出一出风头，但要获得别人的喜爱，还是要依赖她的人品。我们的穿戴打扮并不等于我们的本身，由于穿的和戴的东西太考究，往往反而更加难看，何况使穿戴装饰品的人之所以能引人注目的，是那些最不为人看重的东西咧。人们在这方面对女孩子施行的教育是完全错误的。他们用装饰品来奖励她们，促使她们喜欢华丽的衣装；当她们五光十色地打扮起来的时候，人们对她们说："多么美丽啊！"恰恰相反，我们应当教她们懂得，她们所用

的装饰品只要能掩盖她们的缺点就行了；真正的美，是美在它本身能显出奕奕的神采。爱好时髦是一种不良的风尚，因为她的容貌是不因她爱好时髦而改变的；她的面貌既然永久都是那个样子，所以，一种化妆品只要是曾经一度使她显得好看，就可以永久地使用它。

当我看见一个年轻的女孩子用艳丽的服饰来打扮自己的时候，我就对她那种怪里怪气的样子感到忧虑，担心别人将对她那种样子抱不好的看法；我将说："她穿戴这样多的装饰品，真是太累赘了；你看她是不是可以少穿戴一些？她没有这样或那样的装饰品，不也是够美的吗？"也许她会主动地要求别人把她穿戴的那些装饰品取掉之后再评判她是不是美，要是她这样做了，那真是值得庆贺的。只有在她穿扮得很简单的时候，我才夸奖她的。如果她了解到化妆品的作用是在于弥补她的姿色之不足，如果她了解到使用了化妆品就等于默默地承认她必须穿戴着这些东西才能讨得人家的喜欢，那么，她不仅不会以她的穿扮而感到骄傲，她反而会感到不好意思的；当她比平时穿扮得花哨的时候，她一听见别人说："她多美呀！"她便会羞得脸儿发红的。

此外，尽管有一些人是需要一点装饰，但没有哪一个人是非要穿华丽的衣服不可的。女人之所以过分地打扮，是由于上流社会浮华的风气，而不是由于她们个人的爱好虚荣，她们完全是听别人怎样说就怎样打扮的。要打扮得真正的娇艳，有时候也需要用心思考究一番，然而是一点也用不着奢侈品的，朱诺 [8] 实际上比维纳斯 [9] 穿扮得还好看。"由于你不能把她的样子画得很美，你就把她画成一个穿扮华丽的人。"阿贝利斯向一个蹩脚的画家这样说道，因为这个画家在海伦 [10] 的身上画了许多穿戴的东西 [11] 。我也曾经说过，珠光宝气的装饰品正好表明穿戴它们的那个女人是很丑的，用这些东西打扮，是最愚蠢不过的事情。一个年轻的姑娘如果会审美，如果能鄙弃时髦，那么，即使你不给她宝石、彩缎和花边 [12] ，而只给她一些丝带、罗纱、细布和绣花，则她做的衣服，穿起来也比别的女人用拉杜沙所有的绫罗绸缎做的衣服还漂亮一百倍。

由于好看的服装始终是好看的，而且也应当尽可能穿最好看的衣服，所以，凡是了解自己穿什么样的服装才适合的妇女，总是会选择好看的衣服的，而且选定之后就经常穿它的；由于她们并不是每天都要换一个样式的衣服，所以她们在服装方面就不像那些不知道穿什么

样式衣服好的女人那样花费许多的时间。要打扮得真正好看，只需稍稍梳妆一下就可以的。年轻的姑娘们本来是没有什么可打扮的，她们一天的时间应当用在她们的工作和功课上，然而一般的姑娘除了不抹胭脂以外，却同结了婚的太太一样爱打扮，而且一谈起打扮，往往比已婚的妇女还谈得起劲。妇女之所以过分地打扮，是由于生活无聊而不是像人们所说的是由于爱好虚荣。一个在化妆室花六个小时打扮的女人，是完全知道她并不比一个只用半小时打扮的女人好看的，然而她可以借此机会花去许多厌倦的时间，用这个办法消一消遣，总比一事不做好得多。如果不把时间用去梳妆打扮，从中午一直到晚上九点钟又做什么事情呢？找几个妇女来侍候自己，拿一些麻烦的事情给她们做，这也是一个消遣的办法；更妙的是，本来是只有在这个时间才看得见丈夫的，但现在就可以借口打扮不同他见面了；于是，卖旧货的商贩、小白脸、小作家、小诗人和小歌唱家就可以一个接一个地到她们那里去，若是没有梳妆打扮这一回事，是不可能把这些人聚集在一起的。她们这样做，唯一的好处据说是她们在梳妆打扮时比穿着礼服时更好看一些，不过，这个好处并不是像她们想象的那样大，爱梳妆打扮的女人是得不到她们所说的好处的。你必须毫不犹豫地要女人受女人的教育，使她们喜欢女性的工作，使她们为人谦逊，使她们勤于持家，这样，她们就自然而然地不去浓妆艳抹地打扮，而且在穿着方面反而会更加雅致好看。

正在向上成长的女孩子们，应该了解的第一件事情是：光有美丽的化妆品，而她们本身不美丽，那是不够的。她们是不可能把自己打扮得漂亮的，也不可能一下子就长成一副婀娜多姿的样子的，但是她们是能够做到风度优娴、声音动人、步履轻捷、举止大方，而且处处显示她们的优点的。只要她们声音响亮、口齿清楚、两臂丰满、行动稳健，不管她们怎样穿扮，都是能够引起人家的注目的。从这个时候起，她们就不能光是会做针线活儿了，她们应当具备一些新的才能，并且已经了解到那些才能的用处。

我知道，严肃的教师是不愿意教女孩子们学唱歌、跳舞或任何其他的艺术的。这在我看来是很可笑的。他们打算叫谁去学这些东西呢？叫男孩子去学吗？把这些艺术教给男人还是教给女人？“谁都不教，”他们回答道，“唱鄙俗的歌曲等于是犯罪；跳舞是魔鬼想出的花招，一个年轻的女子只能够拿工作和祈祷作为她消遣的内容”。一个十岁的孩子拿这些东西来消遣，真是奇怪！至于我，我很担心，如果硬

要这些小小的圣徒把她们的童年时期拿去祈祷上帝，到了青年时期就会完全两样的，她们结婚之后，就一定会想方设法地弥补她们在童年时期损失的时间的。我认为，正如我们应当考虑什么东西适合于她们的性别一样，我们也要考虑什么东西适合于她们的年龄；一个小小的女孩子是不能够像她们的祖母那样过日子的，她应当活泼地玩耍、唱歌和跳舞，一切适合于她那个年龄的天真无邪的游戏，都应该让她去做，因为她们应当态度稳重和举止端方的时候，很快就要到来了。

不过，在态度和举止上是不是非改变不可呢？这种改变未必不是由于我们的偏见造成的？由于我们硬要诚实的妇女受到一些清规戒律的束缚，结果便使婚姻生活失去了一切可以使男人感到愉快的地方。如果他们觉得家里冷冷清清，因而不愿意待在家里，或者说，如果说他们对这样一种索然寡味的情景毫无兴趣，这有什么奇怪呢？由于基督教的教义过分地强调了这些清规戒律的重要性，结果便使它们变成不能实践的空话；禁止妇女唱歌、跳舞和做种种有趣的事情，结果就使她们在家中变成一个忧忧郁郁、动不动就吵闹、令人难以忍受的人。任何一种宗教都没有给婚后的生活加上那些严格的戒律，也没有哪一种宗教对这样神圣的结合是如此蔑视的。大家采取了许多办法硬不让妇女变成可爱的人，硬要使丈夫变成冷漠无情的男子。有些人说，不会有这种情形；我很明白这种说法的意思，不过我认为，既然基督教徒也是人，那就一定会产生这种情形的。我个人认为，正如一个阿尔巴尼亚的少女为了做伊斯帕亨的嫔妃就学会许多技艺一样，一个英国的女孩子也应当为了使她未来的丈夫感到喜悦而学会许多优良的本领。有些人说，做丈夫的人反而觉得他们的妻子没有那些本领才好哩。不错，我也认为是这样的，如果妇女们不用那些本领去取悦丈夫，那就是用它们去勾引一些年轻的浪子到她们家里去做丑事。不过，你想一想，要是一个聪慧可爱的妇女具有那些才能，并且用它们去使她的丈夫感到欢喜，这岂不是可以增添他的生活的乐趣吗？这岂不是可以防止他在工作房里昏头昏脑地过了一天之后，到外边去寻求快乐吗？在许多有这种多才多艺的妇女的幸福家庭中，每一个人都可以为共同的快乐而贡献其才能。这样的家庭，大家不是都见过的吗？在这种共同的快乐中，可以使家中的人彼此信任和亲睦，从中领略到天真无邪的温情，这岂不是比那些闹哄哄的公共场合中的娱乐好吗？

人们使各种技艺太偏重形式了，太一般化了，弄得处处都很呆板和做作，以至使年轻人十分讨厌这些在他们心目中本来是认为非常生

动活泼的游戏。我想，最可笑不过的，是一个年纪很大的舞蹈或唱歌教师愁眉苦脸地走到那些只知道嬉哈打笑的年轻人跟前，用一种比冬烘先生讲课的口气还慎重的声调传授他所知道的那一点儿肤浅的学问。举例来说，唱歌是不是一定要看乐谱呢？即使是一个音符也不认识，难道就不能把声音唱得柔和而准确，难道就不能唱得很有风味，就不能合着别人唱吗？同样的歌，是不是什么人都可以唱呢？同样的唱法是不是所有的人都适合呢？我怎么也不能够相信：同样的表情、步法、动作、姿态和舞蹈既适合于一个活泼调皮的棕色头发的小姑娘表演，也适合于一个心情忧郁的金色头发的美妇人表演。如果我看见一个老师把相同的功课一模一样地拿去教这两种人，我认为，这个人是只知道照章行事，根本就不懂得他所从事的那门艺术的。

有人问：女孩子们应该是请男老师教还是请女老师教？这一点，我可不知道；不过，我认为，她们用不着请男老师也用不着请女老师；我希望她们爱学什么就自由自在地去学什么，我希望不再看到穿扮得花花绿绿的走江湖的艺人在我们的城市中溜来溜去。这些人所教的那些东西即使是对女孩子有用，但我很难相信，同这些人交往不给女孩子们带来更多的害处，我很担心他们胡说八道的那些话以及他们的态度和语调会使他们的学生一开头就喜欢学他们的那些无聊的玩意儿；那些无聊的玩意儿既然被他们说得了不起，所以女孩子们也就会跟着他们拿它们做唯一无二的学习内容。

在所有一切以娱乐为唯一目的的艺术中，任何人或任何东西都可以做女孩子们的教师；她们的父亲、母亲、弟兄、姐妹、朋友、保姆、镜子，特别是她们自己的兴趣，都可以做她们的教师。你千万不要说你要教她们学这样或学那样，而应当由她们自己向你请求。你不要使一件有趣味的事情变成了一件苦事，特别是学这些东西，只要有学好的愿望，就算是取得了第一个成功。如果说非要正规地学习不可，我在请男教师或女教师这个问题上还没有一定的看法。我不知道一个男舞蹈教师是不是可以握着一个女学生的白嫩的手，是不是可以叫她提起裙子，是不是可以叫她把两只眼睛抬起来看他，是不是可以叫她张开两臂，把怦怦跳动的胸脯挨近他的身子；不过，我敢说，在这个世界上还没有什么东西可以引诱我去担任这种教师。

只要有热心和才能，就能养成一种审美的能力；有了审美的能力，一个人的心灵就能在不知不觉中接受各种美的观念，并且最后接

受同美的观念相联系的道德观念。也许，这就是女孩子为什么比男孩子能更早地具有规矩和羞耻的观念的原因之一；要是你认为这种早熟的观念是由于女教师的教育的结果，那正表明你对她们的教育的方式和人类心灵的发展是非常无知的。在一切使人喜悦的艺术中，说话的艺术占第一位，只有通过它才能使被习惯钝化了的感官获得新的乐趣。心灵不仅使身体富有生气，而且还能使它恢复一定程度的青春；由于感情和观念继续不断地产生，我们的面容便显得活泼和有变化；通过发自心灵的语言，可以使人把连续的注意力长久地集中于同一个目标。我认为，正是由于这些缘故，女孩子们才能很快地学会一些讨人喜欢的话语，才在她们还不知道语句的意思以前，说起话来就是那样地有声有调，而男子也乐于倾听她们的语言，甚至在她们还不能够理解他们的心意以前，他们就在窥察这种才智开始显现的时刻，以便了解她们什么时候开始流露她们的情感[13]。

妇女的舌头是很柔和的，她们开始学说话的时间比男人早，而且说起来也比较容易，也比较好听；有些人责备她们说话说得多，这也许是事实；不过，我不仅不责备她们，反而要称赞她们，因为她们的嘴和眼睛所进行的活动是相同的，而且是由于相同的理由而进行相同的活动的。男人说他所知道的话，而女人则说她使别人喜欢的话；前者说话需要具备知识，而后者说话则需要具备风趣；前者说话的主要目的是讲述有意义的事情，而后者说话的目的则是讲述有趣味的事情。两者说话的共同点应当是：说话要说得真实，除了这个共同点以外，在其他地方就应当有所不同。

因此，我们不能像对付男孩子一样，用"有什么用处？"这么一句生硬的话去堵塞女孩子的唠唠叨叨的嘴，而应当换一句同样难答的话去问她们："会产生什么效果呢？"在那既不能分辨善恶又不能判断别人心意的幼年时期，她们应当牢牢地记住这个法则，即同别人说话的时候，只能够说使人喜欢的话；这个法则要实践起来是很困难的，因为它必须从属于第一个首要的法则，即千万不能撒谎。

在这一点上，我发现还有许多其他的困难，不过那些困难要等到年龄稍大以后才遇到罢了。至于目前，只要女孩子注意到：不因说实话而显得粗鲁；从天性上说，她们对粗鲁的行为也是很厌恶的，通过教育，就可以轻易地教会她们怎样避免这种行为。一般地说，在人和人的交往中，男人的礼貌表现在予人以帮助，而女人的礼貌则表现在

对人体贴。其所以有这种区别，绝不是因为社会的习惯使然，而是自然而然产生的。男人好像处处都想为你效劳，而女人则处处都想使你感到欢喜。因此，我们可以说，不论我们对女人的性情怎样看法，她们的礼貌总是比我们的礼貌更为真挚，这种礼貌是产生于她们原始的本能的；当一个男人伪称把我的利益看得比他的利益还重的时候，不管他用了什么样的花言巧语来掩饰他这种假话，我也看得出他是在撒谎的。所以，要妇女们做到彬彬有礼，要教育女孩子们学会礼貌，是用不着费多大的力气的。第一个教她们对人有礼的，是她们的天性，我们所能做的，只不过是顺着天性的发展，继续对她们进行教育，使她们按照我们的习惯而表现其对人的礼貌。至于女人对女人的礼貌，那是另外一回事情了；她们互相之间显得很拘束和冷淡，彼此都感到别扭，以至大家都索性不掩饰这种别扭的心情，不装模作样地做作一番，从而在虚假中反而显得真诚。然而，年轻的女孩子们彼此之间有时候也是存在着真诚的友谊的。在她们那样的年龄，快快乐乐的活泼心情可以起善良的天性所起的作用；她们喜欢自己，从而也就喜欢所有的人。这一点确实是事实，即在男人们面前的时候，她们彼此亲吻和互相拥抱就显得格外热情和亲切，虽然她们明明知道这种亲热的样子会使男人感到妒忌，但她们却以她们能够用这种样子引起男人的艳羡而引为骄傲。

既然我们不应当让男孩子问一些乱七八糟的问题，我们便更应当禁止女孩子问，因为，不论我们是满足了她们的好奇心或是煞费苦心地避开了她们的好奇心的注意，都将产生严重的后果，何况她们善于猜测我们所隐藏的秘密，善于发现那些秘密究竟是怎样的一回事情哩。不过，我虽然不喜欢她们问这问那的，但我主张我们应当多多地向她们提问题，想办法使她们多多谈话，使她们常常练习，以便在谈话的时候态度从容，巧于应付，并且在这不至于发生什么不良后果的时候启发她们的心灵和口才。这些谈话始终要很轻松愉快地进行，只要善于安排和引导谈话的内容，就会使年轻的女孩子们感到非常有趣，并且把她们一生都须遵循的最基本和最有用的道德教育贯注在她们白璧无瑕的心中；表面上是在同她们谈一些有趣的和琐碎的事情，实际上是在告诉她们要具备哪些品质才能够真正地赢得男子的尊重，要怎样才能够使一个诚实的妇女获得光荣和幸福。

如果说男孩子们没有树立任何一个真正的宗教观念的能力的话，则女孩子们更是不能理解任何一个真正的宗教观念了，这一点，我们

大家都是知道得很清楚的；正是由于这个缘故，我才主张趁早把宗教的观念灌输给她们，因为，如果说要等到她们能够有条有理地谈论这些深奥的问题的时候才告诉的话，则我们也许就永远也不能够告诉她们了。女人的理性是一种实践的理性，这种理性虽然可以使她们能够很巧妙地找出达到既定的目的的手段，然而却不能够使她们发现那个目的。两性的社会关系是很美妙的，由于有了这种关系，结果就产生了一种道德的行为者，女人便是这个道德的行为者的眼睛，而男人则是它的胳臂，但是，由于他们二者是那样的互相依赖，所以女人必须向男人学习她应该看的事情，而男人则必须向女人学习他应该做的事情。如果女人能够像男人那样穷究种种原理，而男人能够像女人那样具备细致的头脑，则他们彼此将互不依赖，争执不休，从而使他们的结合也不可能继续存在。但是，当他们彼此和谐的时候，他们就会一起奔向共同的目的；我们不知道他们当中哪一个人出的气力多一些，每一个人都受对方的驱使，两个人都互相服从，两个人都同样是主人。

正是由于这个缘故，妇女的行为要受舆论的约束，她们信仰什么要完全凭他人来决定。所有的女孩子都要信她母亲所信的宗教，所有的妇人都要信她丈夫所信的宗教。即使那种宗教是虚伪的，但由于驯良的禀性使母亲和女儿都服从自然的秩序，因而也就可以使上帝不至于把她们信仰虚伪的宗教看作是罪恶。她们自己既然没有判断的能力，所以她们应当把父亲和丈夫的话作为宗教的话来加以接受。

妇女们既然不能自己推演信仰的法则，她们便不能拿证验和理性的法则来限制信仰；但是，由于她们受到了千百种外力的影响，她们往往要在这方面或那方面脱离真理。她们总是趋于极端的：要么就一点不相信宗教，否则就是一个十分虔诚的信徒；她们不知道怎样才既能明辨真伪又能虔诚地信仰。弊病的根源不仅在于女性的性格，而且还在于我们男性错误地运用了我们的权威；骄奢淫逸的风气使宗教遭到轻视，悔罪的恐惧又使它被人们看作暴君；人们对宗教的信仰为什么不是过多就是过少的原因就在于此。

既然妇女们信什么宗教要听凭他人的权威决定，所以，与其向她们讲解信仰的理由，倒不如直截了当地告诉她们应当信什么宗教；因为对模糊的观念给予信仰，是使她们流为盲信的第一个原因，如果硬要她们信仰荒唐的事物，结果不是导致狂热就是导致怀疑。我们用问

答法讲授教义，最终将使她们变成不信教的人还是变成狂热的信徒，这我可不知道；但是，我深深相信，采用教义问答法是必然会使她们成为这两种人当中的一种人的。

首先，当你向女孩子们讲解宗教的时候，千万不要使宗教在她们的心目中变成一种阴森森的和使人感到厌烦的事物，千万不要告诉她们说信仰宗教是她们的一项义务或天职，因此，也千万不要叫她们背诵任何讲述宗教的书，甚至连祈祷文也不能叫她们背诵。你只需当着她们的面按时作你的祷告就行了，切不可强迫她们同你一起做。要按照耶稣基督的教训，把祷告的词句说得简短，念祷告词的时候，精神一定要集中，态度要相当的庄重；你要知道，既然要上帝注意地听我们的祷告，我们自己就必须对我们所做的祷告加以注意。

女孩子们是不是从小就懂得宗教，这一点并不重要，重要的是，她们应当对宗教有正确的理解，特别重要的是她们应当爱宗教。如果你使她们感觉到信仰宗教是一个繁重的负担，如果你一再告诉她们说上帝对她们很生气，如果你借宗教的名义硬要把千百种艰难的义务强加在她们的身上，而她们发现这些义务就连你自己也从来没有履行过，这时候，她们将怎样想呢？她们岂不把学习教义和祈祷上帝看作是小女孩子的事情，岂不想自己赶快长成大人，以便同你一样地摆脱这种种拘束吗？要树立榜样，要树立榜样！不以身作则，你就不可能成功地教好孩子。

当你向她们讲解宗教信条的时候，你应当采取直接教授而不应当采取一问一答的形式。她们所回答的话，应当是她们自己心里想出来的而不是别人告诉她们的。教义问答教授课本中的那些答案，其效果是适得其反的，是学生倒过来教育先生；既然老师讲解的那些东西他们都不懂，但是又硬说他们相信他们根本不相信的东西，所以那些答案从孩子们口中说出来就成了十足的谎话。请你告诉我，在知识渊博的聪明的成年人当中，哪一个人在讲述教义问答的时候没有撒谎。

在我们的教义问答课本中，第一个问题是："是谁创造你并把你带到这个世界上来的？"小女孩子虽然明明知道是她的妈妈，但她却毫不犹豫地回答说是上帝。在这个问题上，她心里只明白这一点，那就是她对这样一个似懂非懂的问题，作了一个连她自己也根本不懂的回答。

我希望一个真正了解儿童心灵进展的人替他们写一本教义问答课本。这样一本书，也许会成为我们一切著作中的最有用的一本书，而且在我看来，它会给它的作者带来极大的荣誉。毫无疑问，这本书如果要写得好，那就要写得跟我们目前这本教义问答课本完全不同。

这样一本教义问答课本，只有在孩子对其中的问题能够自行回答而不必事先学习书中的答案的时候，它才可以得到良好的效果；当然，有时候也应当让孩子们提他想问的问题。为了使大家明白我的意思，我应当做出一个样子，可是我觉得，要做这样一个样子，我的能力还是不够的。我姑且试一试，以便使大家对它有一个大致的概念。

要得出我们教义问答课本中第一个问题的正确答案，我想，新的教义问答课本大体上应当以如下的问法开始：

阿姨：你还记得你妈妈当女孩子的时候吗？

小女孩：记不得了，阿姨。

阿姨：你的记忆力那样好，为什么记不得呢？

小女孩：因为那时候我不在这个世界上咧。

阿姨：那就是说你还没有出生？

小女孩：没有。

阿姨：你会不会永远活下去呢？

小女孩：会的。

阿姨：你现在是年纪轻还是年纪老？

小女孩：我很年轻。

阿姨：你的奶奶是年轻还是年老？

小女孩：她年纪老了。

阿姨：她是不是曾经有过年轻的时候？

小女孩：有过的。

阿姨：她为什么现在就不年轻了呢？

小女孩：因为她已经老了。

阿姨：你将来会不会像她一样的年老呢？

小女孩：我不知道 [14] 。

阿姨：你去年的衣服到哪里去了？

小女孩：已经把它们拆掉了。

阿姨：为什么要把它们拆掉呢？

小女孩：因为我穿起来太小了。

阿姨：为什么你穿起来太小了呢？

小女孩：因为我长大了。

阿姨：你还要往上长吗？

小女孩：啊！还要往上长的。

阿姨：女孩子长大了，会变成什么样的人呢？

小女孩：会变成妇人。

阿姨：妇人会变成什么样的人呢？

小女孩：变成妈妈。

阿姨：成了妈妈以后又怎样呢？

小女孩：以后就老了。

阿姨：你也会老吗？

小女孩：等我当了妈妈的时候。

阿姨：年纪老了以后又会变成什么样子呢？

小女孩：我不知道。

阿姨：你的爷爷是怎样的呢？

小女孩：他死了[15]。

阿姨：他为什么会死呢？

小女孩：因为他已经老了。

阿姨：老年人的结果怎样呢？

小女孩：他们都会死掉的。

阿姨：当你老了以后，你……

小女孩（打断阿姨的话）：啊！阿姨，我不愿意死。

阿姨：孩子，谁都不愿意死，可是谁都要死的。

小女孩：怎么！妈妈也要死吗？

阿姨：同大家是一样的。女人和男人一样，也是要老的，女人年老了以后，就要死的。

小女孩：要怎样才能够多活一些时候才老呢？

阿姨：在年轻的时候老老实实地生活。

小女孩：阿姨，我以后一定要老老实实。

阿姨：好极了。不过，你是不是以为你能永久活下去呢？

小女孩：当我很老，很老……

阿姨：什么？

小女孩：当一个人年老以后，你说他一定会死的。

阿姨：你是不是只死一次呢？

小女孩：唉！是呀。

阿姨：你的前一辈人是谁？

小女孩：我的爸爸和妈妈。

阿姨：他们的前一辈人又是谁呢？

小女孩：他们的爸爸和妈妈。

阿姨：你的后一辈人是谁呢？

小女孩：我的孩子。

阿姨：他们的后一辈人又是谁呢？

小女孩：他们的孩子，等等。

顺着这条线索，通过具体的归纳推理，我们就可以像寻找任何事物的起源和结束一样，找到人类的起源和结束，也就是说，找到不是由父母生养的父亲和母亲，并找到以后不再生养子女的孩子[16]。只有把一长串这样的问题问过之后，才算是有了充分的准备，可以问教义问答课本中的第一个问题了；只有在这个时候，我们才能问这个问题，而孩子也才能了解这个问题。从这个问题到第二个涉及神性的定义问题，中间还隔着多大一段距离啊！要什么时候才能走完这段距离呢？上帝是一种精灵！什么叫“精灵”？我要不要使一个孩子把她的心思用来探究这个连大人也摸不着头脑的晦涩的形而上学？这些问题，不能够由一个小小的女孩子来解答，顶多只能够由她提出来。所以我

将简单地告诉她说："你问我什么叫上帝，这是很不容易讲清楚的，上帝是我们听不见、看不见和摸不着的，我们只能够通过他所做的事去认识他。为了要弄清楚他的存在，那就要先知道他做了些什么事情。"

即使说我们所有的教义都是同样的真实，但不能因此就说它们是同样的重要。是不是在任何事物上都要看出上帝的荣耀，这关系不大；对人类社会和社会的每一个成员来说，重要的是：所有的人都要认识到上帝的法律要求他必须对他的邻人和他自己尽种种的义务。我们彼此之间应当时时刻刻互教的，就是这一点，尤其是做父母的人更应当拿这一点来教育他们的子女。是不是一个处女做了造物主的母亲，是不是她生的上帝，或者是她单单生了那么一个男人，而上帝进入了这个男人的身体同他合而为一；圣父和圣子的本质是相同的还是相似的；圣灵是来自圣父还是来自圣子，或者是来自他们两者；所有这些问题，在表面上看起来尽管是很重要，但是我认为，对人类来说，能不能够解决这些问题，其重要性并不是就超过了他们是不是知道哪一天该纪念复活节，是不是知道应该做祷告、守大斋和小斋，在教堂里是说拉丁语还是说法语，在墙壁上是不是要挂圣人的画像，是不是要做弥撒或听弥撒，是不是要娶妻子。对以上这些问题，一个人爱抱怎样的看法就抱怎样的看法，别人是一点也管不着的；至于我，我对它们是一点也不感兴趣的。对我和跟我相同的人来说，重要的是每一个人都应当知道人类的命运有一个主宰，我们大家都是这个主宰的儿子，他要求我们为人公正，彼此相爱，而且对人要善良和仁慈，要遵守我们同一切人的信约，即使同敌人订立的信约，我们也应当遵守；我们今生的表面的幸福是虚假的，我们过了今生还有来生，在来生中，至高的存在对善良的人要给予奖赏，对恶人要给予惩罚。应当拿这些教义和类似的教义来教育年轻人和劝导公民。毫无疑问，谁要是违反这些教义，就应当受到惩罚；这样的人将扰乱整个秩序，成为社会的敌人。谁要是鄙弃这些教义，硬要我们拿他个人的看法作为我们的看法，其结果也是一样的；为了要按照他的方式建立秩序，他就要扰乱和平；他妄自尊大，自命为上帝的代言人，以上帝的名义硬要人们对他表示服从和尊敬，从而把他自己放在上帝的地位。这样的人，即使我们不把他当作一个不容异说的人而处罚他，也应当把他当作一个亵渎上帝的人来惩办的。

因此，你要把那些神秘的教义束之高阁，因为它们对我们来说只不过是一些没有意义的空话；白白地费一阵力气去研究那些荒唐无稽

的教义，就会使研究的人忽略道德的修养，结果，不仅没有使他们变成好人，反而使他们都成了疯子。必须使你的孩子们始终只学那几条涉及道德修养的教义，必须使他们相信，只有那些教导我们行为端正的教义才对我们有所裨益，值得学习。切不可把你的女儿培养成什么神学家和诡辩家；关于天上的事情，你只把其中可以增进人类智慧的部分告诉她们就行了；要使她们经常意识到上帝就在她们的面前，要她们以上帝作为她们的行为、思想、美德和欢乐的见证；要使她们因上帝爱善而诚心为善，要使她们因为上帝将补偿她们所受的痛苦而毫无怨言地忍受痛苦；总之，要使她们在一生当中都要保持她们将来出现在上帝面前的那种快乐的心情。这才是真正的宗教，有了这样的信仰，才不会产生邪恶和狂妄的弊病。别人要传布什么崇高的信仰就让他们去传布好了；至于我，我的信仰就只有以上阐述的几点。

此外，需要提到的是，只要女孩子们还不能够运用她们的理智，只要她们日益增长的情感还未启发她们的道德心，只要她们还没有长到这样的年岁，对她们来说，是好是坏就全看她们周围的人是不是这样做的。吩咐她们做的事情都要是好事情，禁止她们做的事情都要是坏事情，她们对那些事情不应当知道得太多。从这里我们可以看出，对她们周围的人和管教她们的人进行选择，比选择男孩子周围的人和管教男孩子的人，还重要得多。她们开始自己判断事物的时刻终于要到来的，因此，现在是改变她们的教育计划的时候了。

到现在为止，也许我在这方面所说的话是说得太多了。如果我们不拿一般人的偏见作为妇女们应该遵守的法律，我们怎么会降低她们的地位呢？女性是管理我们的人，如果我们不败坏她们，她们会增加我们的光荣的，因此我们不应当把她们贬低到这种地步。就全人类来说，在还没有产生人类的偏见以前就是存在着一条法则的，所有一切其他的法则都应当以这条法则一定不移的方向为依归，因为它对人类的偏见要进行裁判，而人类的看法只有在同它相吻合的时候，才能得到我们的尊重。

这个法则就是内在的良知。我在前面讲过的话，就不再重复了；现在我只提出这一点，如果不同时从这两方面去教育妇女，则她们所受的教育始终是有缺陷的。仅仅有良知而不尊重他人的评论，就不可能使她们产生善良的心灵，以自己美好的行为去赢得世人的称誉；仅

仅尊重他人的评论而不听从自己的良知，结果便会造成一些虚伪和不体面的妇女，这样的妇女是爱外表而不爱美德的。

因此，她们应当培养一种能够平衡这两方面的影响的才能，这种才能既可以不让她们的良知走入歧途，又可以纠正偏见的谬误，这种才能就是理性。可是，一提到理性二字，就会引起多么多的问题啊！妇女们有没有健全的推理能力呢？她们需不需要培养理性呢？她们能不能把理性培养得好呢？培养理性是不是有助于她们去承担她们所负的任务呢？培养理性同她们应当具有天真的心是不是相符合呢？

由于研究和解决这些问题的方式不同，因此形成了两个相反的极端，有些人主张女人只能够督促女仆纺纱和缝纫，从而把她们变成男人的第一个仆人；另外一些人则觉得她们现有的权利还不够，因此还要使她们来夺取我们的权利；在一切适合于女性具有的身份方面让她们占我们的上风，而在其他方面又使她们同我们相等，这岂不是把大自然赋予丈夫的优势转交给妇女了吗？

男人虽然是因为有了理性才认识到他的天职，但他的理性并不是十分健全的；女人也是因为有了理性才认识到她的天职的，而她的理性则比较单纯。她对丈夫的服从和忠实，她对子女的爱和关怀，是这样自然和这样明显地因她的地位而产生的，所以，只要她没有什么坏心眼，就不能不听从良知的支配，只要她的天性没有败坏，就不可能对她的天职产生不正确的理解。

我绝不毫无区别地责备一个妇女仅仅做她女性的工作，也不责备人们让她除了女性的工作以外，对其他一切就一无所知；要做到一无所知，还需要有很朴实和健康的风俗，或同人很少往来的生活方式哩。在大城市中，因周围有许多德性败坏的男人，所以一个妇女是很容易受到引诱的；她能否保持她的美德，往往要看她所处的环境。在这个哲学的世纪，她必须具备一种经得住考验的美德，她必须事先知道人们可能对她说些什么，和她对人们所说的话应当抱怎样的看法。

此外，她的为人既然要由男人来评判，她就应当取得男人的尊重，而且，特别是要取得她的丈夫的尊重；她不仅应当使他爱她这个人，而且还应当使他认可她的行为；她应当在公众面前证明她无负于他的选择，她应当通过人们给予妇女的光荣而替她的丈夫增光。如果

她对我们的社会一无所知，如果她不懂得我们的习惯和礼数，不明白人们做评判的依据，不明白是哪些情绪在左右他们做出这样或那样的评判，她又怎能做到上面所说的那几点呢？她既然要按照她自己的良心又要按照人们的舆论行事，她就应当懂得怎样把这两者加以比较和调和，而且要懂得只有在它们互相冲突的时候她才应当按照她自己的良心去做。对于他人的评判，她应当有所取舍，她必须知道什么时候应当接受，什么时候应当反对。在拒绝或接受他人的偏见以前，她应当把它们加以衡量，找出它们产生的根源，预见它们的后果，使它们有利于她自己；当她尽她的天职的时候，她就可以避免人们的责难，所以她应当注意，千万不要给人以责难的口实。如果不使她的心灵和理智得到陶冶，她是不能够把以上几点做得很好的。

我经常想到我的第一个原理，它可以帮我解决一切困难。我对目前的情况进行研究，我要寻求它们的原因，我最后发现目前的情况是很好的。我去拜访一些男主人和女主人都同样是十分好客的人家。他们两个人都受过同样的教育，对人都同样地彬彬有礼，都同样地兴致勃勃、谈笑风生，都同样地希望好好地款待客人，要使每一个人回去的时候都对他们感到满意。男主人对所有一切都经管得十分周到：他来来往往地招待客人，一点不嫌麻烦；事无巨细，他都是十分注意的。女主人坐在她的位子上，尽管有一些人在她的周围绕成一个圆圈，好像是不让她看见其余的人，然而屋子里的事情没有一件她不知道；离开屋子的客人，没有一个她没有同他谈过心；所有一切能够使客人高兴的事，她绝无一些疏漏；她没有向任何人说过一句不愉快的话；她一方面既不打乱尊卑的次序，另一方面还做到了使客人当中最小的人也要和最大的人一样受到同等的款待。主人请客人进餐，大家到餐桌就座。男主人因为懂得谁和谁坐在一起最合适，就按照他所知道的情况去安排客人的席位；女主人虽然不懂得这些，但也不会弄出差错；她已经从大家的脸色和举动上看出应该怎样安排才对，所以每一个人都觉得他的座位很合他的心。送菜的时候，从来没有遗漏过任何一个人。男主人依次给大家送菜，当然不会漏送；而女主人则能看出客人喜欢吃什么菜，就把那份菜给客人送去；当她同她身边的人谈话的时候，她的眼睛还同时注视着坐在桌子的另一端的客人；她看得出哪一个客人是因为肚子不饿，所以一点东西也不吃，哪一个人是因为手脚笨拙或腼腆害羞而不敢自己取菜或向主人要东西。在离开桌子的时候，每一个人都觉得她对他是特别地照顾，每一个人都觉得她忙得连一口饭菜都没有吃，而实际上，她比谁都吃得多。

客人们走了以后，两位主人就谈起当天经过的情形。男主人谈到客人向他讲了些什么事情，谈到同他聊天的人说了些什么话和做了些什么事。女主人虽说在这方面不很留心，但她却猜得出客人们在大厅的另一端低声细语地说些什么，看得出某一个人心里在想什么，看得出某一句话或某一个姿势含有什么意思；客人刚一露出某种神态，她马上就可以了解他的心意，而且几乎每一次都了解得合乎实际的情形。

一个社交界的妇女有了这样的心灵智慧，就可以善于治家、善于待客；一个妖娆的妇女有了这样的心灵智慧，就可以使向她求婚的人个个都感到欢喜。卖弄风情比怎样保持礼貌更需要讲究分寸，因为，一个有礼貌的妇女如果对大家都是那样地彬彬有礼，她在任何时候都不会出什么差错；但是，如果一个风骚的女人对任何人都是那样卖弄风情的话，她不久就会失去控制男子的魅力的；如果她想使所有的情人都皆大欢喜，结果反而会使他们个个都对她感到厌恶。她在社交场合中同男人交际的方式，是不容许她去讨好每一个男人的；只要她好好地对待每一个人，别人也不会那样仔细地去计较她对谁是不是有偏心；可是在爱情上，对人的爱是专属的，如果有一次对另外一个人表现得更亲切，就会伤害感情的。一个敏感的男人，宁可单独一个人受女人的恶劣对待，也不愿意同其他的人一起受她的恩爱。在他看来，糟糕的是：他同别人一样，在情人的眼中没有什么显著的分别。因此，如果一个女人想同时保有几个情人的话，她就必须使得他们每一个人都相信她对他是特别的好，而且，还要当着众人的面使他相信这一点，而众人在他面前也同样地相信自己是她所专爱的人。

如果你想看一个左右为难的人是怎样一个样子的话，你就把他放在两个同他有秘密关系的女人中间，这时候，你就可以看到他将现出一副怎样的傻相。同样，把一个女人放在两个男人中间，其效果就更好了，你将惊奇地发现她是多么巧妙地欺骗他们两个人，使他们每一个人都得意地嘲笑对方。如果这个女人对他们都同样地表示相信，都同样地做出亲热的样子，她又怎么能够使他们受片刻的欺骗呢？如果拿同样的态度对他们，那岂不表明他们对她有同样的权利么？啊！她才不这么做咧！她不仅不拿同一个样子对他们，反而会假装在他们两个人之间是有厚薄的分别的；她假装得那么像，以至一方面使那个受她甜言蜜语地奉承的人认为她对他很温存，另一方面又使那个受她冷

落的人认为她说的那一番好话是在挖苦那个人。于是，双方都得意洋洋，老以为她爱的是他，其实，她对谁都不爱，她爱的是她自己。

既然是想使人人都感到欢喜，则卖弄风情也应该采取类似的手段；轻浮任性如果做得不恰当，将引起大家的反感；应当用巧妙的手段去掩饰轻浮的做法，才能够更牢固地束缚她的奴隶。

她使用了种种巧妙的花招
去一个一个地勾引新的情人；
她不是对一切人都是那副脸孔；
她要因人因时而变换她的面容[17]。

这种巧妙的手段的秘密何在呢？如果她不是继续不断地和细致地观察男人，她怎能时时刻刻了解男人内心的思想，怎能运用一种力量去遏制或刺激她所发现的隐蔽的动机呢？这种巧妙的手段是不是人人都可以学得到的呢？不，它是妇女们所特有的，她们个个都会，即使男人去学，也达不到她们那种程度的。这是女性显著的特征之一。机智、透彻和细致的观察是女人的一门学问，她们有没有才能，就表现在她们是不是能善于运用这门学问。

事情就是这样的，而我们也阐述过它为什么是这样的道理。有些人说妇女们是很虚伪的。她们是后来才变成那样虚伪的。老天爷赋予她们的是手腕而不是虚伪。就女性的真正的倾向来说，即使她们在说谎的时候，她们也没有对人虚伪的意思。表达她们内心思想的既然不是她们的嘴，你又何必对她们所说的话那样认真呢？你要察看她们的眼睛，察看她们的脸色，察看她们的呼吸和羞羞答答、半推半就的样子，这是大自然叫她们向你表达的语言。她们口头上总是说“不”，而且只能说“不”，但她们说“不”字的时候，其语气并不是始终不变的，这种语气是没有半点虚假的。女人的需要和男人的需要是一样的，然而她们哪里具备表明她们有同样的需要的权利呢？即使她们的愿望是合情合理的，然而要是她们没有其他的方法表达她们不敢说出的话，她们的命运就会落得十分的悲惨。难道说行为端正就非做出一副可怜的样子不可吗？难道说她们不应该用一个巧妙的办法，在不公开吐露的情况下表达她们的心愿吗？她们需要具备多么高明的手腕才能使男人看出她们急于倾吐的热情啊！她们需要经过多么艰苦的学习，才能一方面既可打动男人的心，另一方面又要在表面上显得对他们满不在

乎！加拉太的苹果和她那样笨头笨脑地逃跑的样子，替她说了一番多么动人的话啊！她还有什么要补充的呢？那个牧羊人在柳林中追逐她，她要不要去告诉他说她是故意逃跑，以便勾引他去追她呢？我们可以说她是表里不一的，因为她并没有告诉他说她是在勾引他。一个女人的做法愈是含蓄，她的手段就愈是高明，即使对她的丈夫也是这样。是的，我认为卖弄风情如果卖弄得不超过限度，就是一种淑静和真实的表现，就合乎正当的行为规律。

在反对我的人当中，有一个人说道德是一个整体，这句话是说得很好的；我们不能把它分割为二，不能承认一部分而抛弃另一部分。如果你爱它，你就必须完完全全地爱它；对于你不应当具有的那些情感，如果可能的话，就必须把它们从你的心中排除掉，而且时时刻刻都要绝口不提它们。道德的真理并不是存在的事物，而是良好的事物；不好的事物是不应当存在的，更不应当得到我们的承认，尤其是我们一加承认，就能使它们得到不应当得到的效果的时候，我们更不应当承认它们。如果我受到了什么东西的引诱，想去偷窃，如果我把这个意图说出来，因而引诱了另外一个人做我的同犯，那么，当我去引诱他的时候，那岂不说明我已经先屈服于事物的引诱么？你为什么说女人害羞的样子是一种虚伪的表现呢？难道说丧失了羞耻心的女人反而比害羞的女人更真诚么？不，这样的女人比其他的女人还虚伪一千倍。她们之所以那么堕落，是由于沾染了种种恶习，有了恶习不改，而且还做了些鬼鬼祟祟的事情使恶习愈来愈有害于人[18]。反之，那些还知道羞耻的女人，不以自己的缺点为骄傲的女人，甚至向爱她的人也隐藏其心愿的女人，男人要经过一番很大的困难才能得到她的垂青的女人，才是最真诚和忠实于自己的信约的人，才是我们一般最信赖的人。

就我所知，只有德·郎克洛小姐是例外，不符合上面所说的情形，这位德·郎克洛小姐是被大家看作一个非凡的人物的。据说，她轻视女性的道德，一切要按照我们男性的道德去做。大家夸她为人坦率，是一个可靠的伙伴和忠实的朋友；最后，为了把她描绘成一个很光彩的人，大家说她已经变成了男子。妙极了。不过，尽管她有那样高的声望，但是，正如我不愿意要她做我的情人一样，我也不愿意要这样一个男子做我的朋友。

以上所说的，从表面上看来好像是同我们不相干似的，其实同我们是很有关系的。当现今的哲学把女性的羞耻心和所谓的虚伪作为嘲笑的材料的时候，我便看出了这种哲学将产生什么样的结果；我发现它肯定要使我们这个时代的妇女所仅有的一点荣誉也要完全丧失的。

根据以上的阐述，我认为我们大体上就可以确定妇女们适合于受什么样的教育，她们从青年时期起应该思考一些什么问题。

我已经说过，女性承担的义务在表面上看起来是很容易的，而实际上要恪尽这些义务，那就很困难了。她们首先应当认识到那些义务对她们有好处，从而才能对承担那些义务感到喜欢，这是使她们易于履行那些义务的唯一办法。每一种身份和每一种年龄的女人都是有她的义务的。只要她乐于承担，她就能够很快地认识到她有哪些义务。你要尊重你的妇女的地位，不论上帝使你生下来是什么身份的人，你都要始终做一个善良的女人。重要的是，要按照大自然的安排而生活；妇女们是能够极其容易地成为男子所喜欢的人的。

抽象地和纯理论地探求真理，探求原理和科学的定理，要求探求的人能够把他的概念做综合的归纳，那是妇女们做不到的；她们应当研究实际的事物，她们应当把男人发现的原理付诸应用，她们应当仔细观察，以便使男人们能论证原理。在一切同妇女们的天职无直接关系的事物上，她们看问题的时候应当斟酌男人的心理，应当着眼于以人们的爱好为唯一目的的有趣味的事物；因为，在需要运用思想的事物上，她们是没有理解的能力的，她们也没有相当精细的头脑和集中的注意力去研究严密的科学；至于说到有形的事物，那是应当由比她们活跃，比她们见多识广，比她们体力强而且比她们更经常地使用其体力的男性去判断可以感知的事物和自然法则的关系的。妇女们的体力很弱，对于外界的事情也很少见闻，因此她们只能够估计和判断她们可以加以运用的动力，以补她们体力之不足，这种动力就是男人的欲念。她们的做法比我们的做法优越，她们的一举一动都可以激动人们的心。所有一切她自己无力去做而且对她来说又是必须做或喜欢做的事情，她都需要用巧妙的办法使我们产生做那些事情的愿望；因此，她对男人的心理应当有一个透彻的了解；不是抽象地了解一般男人的心理，而是了解她周围的男人的心理，了解她或因法律或因舆论而一定要受其制约的男人的心理。她应当学会如何通过他们的言语、行为、神色和姿势而洞若观火地看出他们的感情。她应当通过她自己

的言语、行为、脸色和姿态使他们产生她所喜欢的情感，而又不露出她有使他们产生这种情感的意思。他们比她们对人心有更透彻的研究，然而她们却比他们更能看出人心的内部的活动情景。妇女们可以说是负有发现“实验道德”的责任，而男人则应当把她们所发现的实验道德做系统的归纳。妇女的心思比男人的心思细致，男人的天才比女人的天才优厚；由女人进行观察，由男人进行推理，这样配合，就能获得单靠男人的心灵所不能获得的更透彻的了解和完整的学问。一句话，就能获得我们能够加以掌握的对自己和对他人都确实有用的知识。艺术之所以能不断地使大自然赋予我们的工具臻于完善，其道理就在于此。

妇女们周围的人就是她们应该阅读的书；如果她们读得不好，那是因为她们有缺点，或者是因某种欲念蒙蔽了她们的眼睛。然而，要真正地尽到做母亲的责任，她们不仅不应该抛头露面地出去交际，而且还应该像女修道院中的修士一样过着深居简出的生活。因此，我们应该像对待那些送入女修道院的女子那样对待未出嫁的少女。在她们未断绝念头，远远地离开她们不应该享受的娱乐以前，让她们去看一看那些娱乐的情景，以免它们的假象有朝一日使她们的心灵不得安宁，扰乱她们幽静的生活。在法国，少女们都住在修道院里，而已婚的妇女则常常出入于社交场合。在古代，情况恰恰相反。正如我已经说过的，少女们在公众面前游戏取乐的时间是很多的，而妇女们则常常待在家里。这种习惯是比较合理的，是更有助于保持良好的风俗的。未婚的少女是可以做一点儿撒娇的样子的，玩耍就是她们主要的事情。已婚的妇女有她们的家务事，是不需要再出去物色丈夫的；可是，她们看不出这种做法对她们的好处，而不幸的是，她们又爱出时新的风头。做母亲的人啊，你们无论如何都要以你们的女儿做你们的伴侣。你们要使她们具备一个清晰的头脑和诚实的心，然后把纯洁的眼睛可以看到的一切事物都让她们去看。跳舞、集会、运动，甚至戏剧都应当让她们去看一看；所有一切在轻浮的少年以错误的眼光看来感到入迷的东西，在健康的眼睛看来是没有什么危险的。愈是让她们去好好地看一看那些闹闹嚷嚷的玩意儿，她们便会愈早地对它们感到厌恶。

我当然知道有些人会起来反对我。哪一个女孩子看到这种有害的例子而不受它的影响呢？她们只要一看到社交界的情形就会心慌意乱，就没有一个人愿意离开那种场合。事情很可能是这样的。但是，

在让她们看到这种迷惑人的情景以前，你是不是做了充分的准备，使她们看到那种情景而不动心？你是不是好好地向她们阐明了它所显示的事物？你是不是已经如实地向她们描绘了那些事物的样子？你是不是充分地给了她们抵抗虚荣的幻象的武器？你是不是已经使她们幼稚的心喜爱那种在喧嚣的场合中寻找不到的真正的快乐？你采取了哪些预防的办法和措施去防止她们产生一种将使她们走入歧途的不正当的爱好？你不仅没有采取任何步骤，使她们的心不受一般人的偏见的影响，反而在她们的心中散布人们的偏见；你老早就使她们对她们所看到的种种无聊的玩意儿产生喜爱之心了。你让她们去搞那些玩意儿，她们当然是喜欢的。有一些进入社交界的女孩子，除了她们的母亲以外，便没有其他的人管她们，然而她们的母亲往往比她们还疯狂得多，只能够教她们的女儿照她们那个样子去看待各种事物。母亲的榜样是比理性更能影响孩子的，因此使她们认为跟着妈妈去做就是对的，做母亲的人在女儿的心目中是有威信的，她们的话是无可争辩的。所以，如果说我主张一个做母亲的人应该把她的女儿带到社交场合中去看一看，那是根据了这样一个假定才这样主张的，这个假定是：她要使她的女儿看到社交场合中真正的情景。

其实，女孩子们早就开始变坏了。女修道院倒是真正的培养女孩子们卖弄风情的学校，不过，不是培养我所讲的那种风情，而是使妇女们日趋下流的风情，是促成女孩子们成为浪荡的小妖精的风情。当她们从女修道院出来，一下子进入乌烟瘴气的社交场合的时候，便觉得这种场合很合她们的口味。她们已经受过在社交场合中厮混的教育，因此，她们对那种场合很感兴趣，这有什么奇怪呢？我很担心我在后面阐述的看法是出于偏见而不是根据研究的结果；我觉得，一般地说，在信奉新教的国家中，能够比信奉天主教的国家中找到更多的可爱的家庭和称得上贤妻良母的妇女；如果是这样的话，我们就可以毫无疑问地断定：其所以有这种差别，一部分原因是由于女修道院的教育。

要能够对恬静的家庭生活感到喜爱，就必须对它有所认识，就必须从童年时期起领略到这种生活的甜蜜。只有在父母家才能学会怎样爱自己的家；如果做母亲的人在这方面没有对她们进行教育，她们将来也是不喜欢教养她们的孩子的。可惜的是，在大城市中，没有人对女孩子们进行家庭教育了。大城市中的社交场合是那样的多和那样的乱，以至再也找不到一个清闲的地方过安静的生活，甚至在自己的家

里也如同在公共场合一样。由于她经常同其他的人厮混，她就等于是没有家了，甚至连她的父母也几乎不认识了，她把他们看作外人，质朴的家庭气氛和使家庭趣味无穷的亲密情感都一起化为乌有了。所以，女孩子们在吃奶的时候就从母乳中吸到了这个时代的所谓享乐和人们所奉行的行为准则了。

有些人硬要女孩子们在表面上显得很拘谨的样子，以便使那些凭外表取人的傻瓜娶她们做妻。但是，对这样的女孩子们一加研究，你就可以发现，在忸忸怩怩的样子下面，她们已经露出了那种正在吞噬她们的火热的欲念，你从她们眼睛的表情就可以看出她们一心要模仿她们的母亲。她们的心意不是在得到一个丈夫，而是在得到一张结婚的证书。既然有许多的办法可以使她们在没有丈夫的情况下过那种生活，她们又何必要那样一个丈夫呢？不过，她们还是需要一个丈夫，以便她们在采取那些办法的时候做一个掩护[20]。她们表面上显得很正经，而骨子里却非常的淫荡，假正经的样子本身就是一个淫荡的标志；她们之所以要这样假装一番，正是为了使她们能够更早地抛弃这种正经的外表。巴黎和伦敦的妇女们，我请求你们原谅我。任何地方都可能出现一些奇迹，不过，拿我来说，我是一个奇迹也未曾看到过的；如果在你们当中真能找到一个心地纯洁的人的话，我就承认我对我们的社会是一无所知的。

所有现今的种种教育方法，其结果都将同样地使年轻的女孩子对豪华世界的玩乐发生兴趣，而且，由于有了那种兴趣，不久以后就会产生享受那种玩乐的欲望。在大城市中，一个女孩子一开始生活，跟着也就开始败坏，而在小城市中，则是在她能够运用理性的时候才开始败坏的。外省的女孩子因为学了别人的样子，看不起她们可爱的朴实的风俗，便急于到巴黎来分享我们风气中的腐败味；她们游历巴黎的唯一目的，就是在学习那些美其名为才艺的恶习，而且，当她们发现自己在放荡的行为方面不如巴黎的贵妇时，她们还觉得不好意思，巴不得自己赶快成为一个首都地方的人。在你看来，是在什么时候开始糟糕的？是开始在她们有那种打算的时候，还是开始在她们达到了目的的时候？

我不希望一个贤明的母亲把她的女儿从外省带到巴黎来看这些对外省人极其有害的情景；我认为，即使要来，那就在她的女儿已经受到不良的教育之后才来，或者在这些情景对她的女儿已经没有什么危

害性的时候才来。一个女孩子如果有很好的鉴赏能力和清醒的头脑，并且喜欢做正当的事情，则她纵然看到巴黎的有害的情景，那也不会像其他的人那样受它们的迷惑。在巴黎，你可以看到一些轻浮的女孩子急急忙忙地要在六个月内学会那一套时髦的作风，好让人家骂她们一辈子；不过，是不是也有一些女孩子因为不喜欢那些闹闹嚷嚷的场合，把她们在外省的生活和其他的人所艳羡的巴黎生活做一番比较之后，又回到她们在外省的家，这样的女孩子是不是有人看见过呢？我就看见过许多的青年妇女，被她们好心的丈夫和老师带到首都之后，又自动地回到外省去，而且她们要回去的心情远比要来巴黎的心情还切；她们在离开巴黎的前夕，很温存地对她们的丈夫说："唉！还是让我们回到我们的茅屋去住吧，住在茅屋里比住在这里的皇宫还舒服得多！"我不知道还有多少好人没有跪拜过偶像，而且还蔑视人们对它的无意义的崇拜。只有愚蠢的人才是到处闹闹嚷嚷的，聪明的妇女是绝不会做什么耸人听闻的事的。

尽管一般人都日趋堕落，尽管大家都普遍地抱有偏见，尽管对女子实施的教育不好，但总有一些妇女还仍旧保持着一种不为外力所左右的判断能力的，既然是这样，那么，当这种判断的能力受到了适当的教育的培养，或者说得更确切一点，当这种判断的能力没有受到不良教育的败坏的时候，如果我们要着眼于保持或培养自然的情感的话，我们该怎样做呢？为了要做到这一点，是用不着那样啰啰唆唆地说一长串话来使年轻的女子听了感到厌烦的，也用不着那样一五一十地向她们讲一篇干巴巴的道德经的。向男孩子和女孩子讲解道德，那等于是在消灭他们所受的一切良好教育的效果。像那样冷冰冰地教训一阵，其结果必然会使他们对说教的人和他们所讲的话产生反感。同年轻的女孩子们讲话的时候，千万不能拿她们所负的天职去吓唬她们，也不能把大自然加在她们身上的束缚说得那样严重。你向她们阐述她们的天职时，话要说得简明，说得中肯，不要使她们以为履行那些天职是一件不愉快的事情，你切不可有一点儿不高兴或盛气凌人的样子。所有一切要她们动脑筋思考的问题，我们也应该动脑筋思考一番之后才说；如果用问答的方式对她们讲解道德，则其内容也要像教义问答那样的简单和明了，但是说话的语气不要那样严肃。必须向她们指出，这些义务就是她们的欢乐的源泉和权利的根据。你要爱别人，才能得到别人的爱；你要幸福快乐地生活，就必须使自己成为一个为人家所喜欢的人；你要人家听从你的话，就必须使自己值得人家的尊敬；你要爱惜自己的体面，才能得到人家的称誉。要做到这几

点，是不是很困难呢？妇女的权利是多么光荣！是多么值得尊重！当一个妇女善于行使她的权利的时候，男人的心将对那些权利表示多么的关切啊！一个女子是不一定非要等到有了相当的年龄或已经衰老的时候才能享受那些权利的。只要她有美德，她就可以开始行使她的权利；一到她长得亭亭玉立的时候，她凭她的温柔的性格就能够树立威信，使男子看到她那种淑静的样子感到敬畏。如果一个十六岁的女孩子长得又聪明又可爱，平时寡言鲜笑，善于理解别人，同时，态度又是那样的温柔，语言又是那样的诚恳，美丽的容貌又显示了她的女性的青春，羞怯的样子又使人感到喜悦，她尊重别人，从而也赢得了人家的尊重；见到这样一个少女，哪一个粗野无礼的人还敢不收藏他那傲慢的气焰，还敢不检点他的行为呢？

所有这些，虽说是一个女孩子形之于外的表现，但我们绝不能把它们看作是无关紧要的表现；它们之所以有魅力，不仅要以感官的美做它们的基础，而且还要我们从心眼里认为妇女是我们男子的良好行为的天然评判者。谁愿意受到女人的轻视呢？在世界上是没有哪一个人愿意受女人的轻视的，即使是不喜欢妇女的人，也是不愿意受到她们的轻视的。你们以为我这个向她们阐述如此严酷的事实的人就不重视她们的评判吗？不，在我看来，她们的话比你们的话更值得重视，读者啊，你们往往比她们还显得一副娘儿们气哩。我虽然是看不起她们的脾气，但我仍然要称颂她们的公正；只要我能够使她们不得不尊重我，即使她们恨我，那也没有什么关系。

如果我们善于运用她们的积极性，我们将完成多么多的伟大的事业啊！可惜在现今这个时代，妇女们有力的影响已经丧失，她们的话男人已不再听从，这是多么可悲的时代！这真是堕落到了极点。所有一切风俗敦厚的民族对妇女都是很尊重的。你看一看斯巴达，看一看日耳曼，看一看罗马，如果在这个世界上曾经有过光荣和美德荟萃之处的话，那就是罗马。在罗马，妇女们所歌颂的是伟大的将军的战功，妇女们所哭泣的是丧失了国家的元老；她们的夸赞和诉愿是神圣的，是对共和国事业的最庄严的裁判。所有一切巨大的变革都是由妇女发端的：是一个妇女使罗马获得自由的，是一个妇女使平民成为执政的，是一个妇女结束了十人团的暴政的，是妇女们把被围困的罗马从流放的反叛者手中解救出来的。风流的法国人啊，当你们以嘲笑的眼光瞧着一群妇女走过去的时候，你们抱怎样的看法呢？你们也许还会跟在她们后面奚落她们哩。同样的事物，由于你们跟我的眼光不

同，所以我们的感觉也完全两样！也许我们各人有各人的理由。如果以漂亮的法国太太们排成这样一个队伍的话，我认为简直就不成体统；但是，如果以罗马的妇女排成这样一个队伍的话，你们就需要拿伏尔斯人的眼光去看她们了，就需要像科里奥兰努斯[21]那样在心里想一想怎样办了。

我还要补充一下，我认为美德之能够巩固爱情，犹如它之能够巩固自然的权利，如果一个情人具有美好的道德，她就可以像做妻子和做母亲的人那样行使同样的权能。凡是真实的爱，都是充满着热情的，其所以那样地充满热情，是因为在想象中始终存在着一个真正的或虚幻的完美的对象。如果在情人的眼中看来那个完美的对象是没有什么价值的，是一个只供官能享乐的工具，在他的心目中哪里还能燃起一股激烈的热情呢？如果是抱有这种看法的话，他的心是热不起来的，是不会去追求那使情人心醉神迷、情意缠绵的高尚的乐趣的。我承认爱情是空幻的，只有情感才是真实的，是情感在促使我们去追求使我们产生爱情的真正的美。有人说，这种美在我们所爱的对象的身上是不存在的，它是因我们的错觉而产生的。啊！这有什么关系呢？我们是不是因此就可以不那么热烈地把我们所有的世俗的情感奉献给这个想象的模特儿呢？是不是因此就可以不拿淳厚的心对待我们所钟爱的人呢？是不是因此就可以不抛弃我们卑劣的欲念呢？一个男人不愿意为他的情人牺牲生命，这哪里是一个真心的情郎？而一个愿意为爱情而死的人，他心里还有什么粗俗的肉欲？我们嘲笑旧时的骑士，其实只有他们才是真正地懂得爱情的人咧，至于我们，我们只知道贪图色情罢了。传奇式的爱情观之所以在我们看来觉得可笑，并不是因为我们有了理性，而是因为我们有了不良的风俗。

不论在哪一个时代，自然的关系都未曾改变过，由自然的关系中产生的或好或坏的影响也始终是一样的，尽管人们用“理性”这个词来掩饰他们的偏见，那也只是在表面上改了个名称罢了。对自己进行克制，始终是一个很高尚的行为，即使是因为听从荒唐的说法而克制自己，那也是很高尚的；只要有真正的爱好荣誉的心，有见识的妇女就会按她的地位去寻求她一生的幸福。对一个心灵高尚的美丽的女人来说，保持贞操是一个极为可贵的道德。她看见整个的世界都在她的脚下，她战胜了一切，也战胜了她自己。她自己的心就是一个宝座，所有的人都来向它表示敬拜；为两性所尊重的温柔和专一的情感，以及世人的敬重和她的自尊心，不断地使她感到她在某些时候进行的斗争

是光荣的。她所遭遇的艰苦是转瞬即逝的，然而她在艰难困苦中获得的荣誉是永不磨灭的。一个高尚的妇女，当她以自己优良的品德和俊秀的容貌而引为骄傲的时候，她心里是多么愉快啊！一个钟情的女人是比莱斯和克利奥帕特拉更能领略肉体快乐的美的；即使将来她的容颜消失了，她的光荣和快乐的心情仍然是存在的；只有她才能够在回忆往事的时候感到快乐[22]。

所负的天职愈艰巨，则我们之所以要担负这些天职的理由便愈加鲜明。道貌岸然地用一本正经的话来谈这些极其重大的事情，年轻的女子是听不进去的，是不能够把她们说得口服心服的。由于这种语言同她们的思想状况太不相称，她们背地里就会把那些话当成耳边风，一点也不重视，所以，结果是反而容易使她们听任她们的倾向的发展，而不能够从事情的本身中找出她们必须抵抗她们的倾向发展的理由。毫无疑问，如果我们采用良好的教育方法去培养一个女孩子，则她就可以获得抵抗各种引诱的武装，如果我们只拿一些一本正经的话去灌注在她的心里，或者说得更确切一点，灌注在她的耳朵里，则她一碰到一个狡猾的引诱者，她就肯定会变成他的牺牲品的。人们说，一个年轻而漂亮的女孩子绝不应当轻贱她自己的身子，她应当认真地悔恨她的美色使男人犯了巨大的罪恶，她必须诚心诚意地向上帝忏悔她成了男人贪婪的对象，她必须相信她自己心中的那一片柔情蜜意是魔鬼虚构的。我们应当针对她们本身举出一些切实的理由，因为以上所说的理由是不能够打动她们的心的。更坏的做法，而且也是人们常常采用的做法是：使她在思想上产生矛盾，先是说她的身体和美丽的容貌已经沾染了罪恶的污点，从而使她感到羞辱，然后又要她把这样可轻可贱的身子当做耶稣的圣殿似的加以尊重。过高和过低的观念都同样是不足以说服人的，是不能够自圆其说的；因此，必须举出一些能够为女性，并且能够为她那样年纪的女孩子所能懂得的理由。只有在你说明了她之所以要尽那些天职的理由之后，你才能够使她重视她的天职：

“只因不准许，她才未犯错误，而最终她是非犯错误不可的。”[23]

毫无疑问，只有奥维德才能作出这样一句一针见血的论断。

如果你想使年轻的女子喜欢良好的品行，那你就不要再三再四地向她们说，你们要规规矩矩，而应该使她们意识到规规矩矩的行为将给她们带来巨大的利益，应该使她们认识到规规矩矩的行为的全部价值，而且使她们喜欢这种行为。仅仅给她们指出在遥远的将来要获得这种利益，那是不够的，必须马上从她们那样年岁的人所有的种种关系中，从她们的情人的性情中使她们看到这种利益。必须向她们描述有品德的男子是什么样子，教她们怎样识别这样的人，怎样爱他，怎样为了自己的利益而爱他；要向她们证明，只有这样的男人才能把她们看作朋友、妻子和情人，使她们得到幸福。要通过理性去培养她们的美德；要使她们认识到，女性能否树立威信和获得优越的地位，不仅取决于她良好的行为和性情，而且还取决于男人的良好行为和性情；此外，还要使她们认识到，她们对卑鄙恶劣的人是没有办法的，不尊重道德的人是不会尊重他的情人的。可以肯定的是，当你向她们讲述我们这个世代的风俗的时候，你将使她们对这种风俗产生一种内心的厌恶；如果你把时髦的人物指给她们看，她们便会对那些人表示轻视的；她们将鄙弃他们的种种说法，厌恶他们所表现的种种情感，看不起他们的虚伪的殷勤；她们将产生一种高贵的雄心——要赢得伟大的和坚强的男人的尊重，要成为斯巴达式的妇女，要指挥男子。一个脸皮很厚和诡计多端的女人，只知道用撒娇耍赖的办法去勾引情人，只知道用笼络的办法去保有情人，因此，只能够在一些普通的小事情上把她的情人当奴隶使用，至于在重大的事情上，她就不能驾驭他了。至于一个长得又聪慧又可爱的诚实的妇女，能够使她周围的男人不得不尊重她的女性，平时寡言鲜笑十分端庄的妇女，一句话能够取得男人的尊敬和爱的妇女，只要她做一个手势，就可以把他们差遣到天涯海角，就可以叫他们到她所指定的地方去作战，去争取荣誉，去牺牲生命[24]。在我看来，这种威信是崇高的，是值得花一番心血去获得的。

我们便是按照这种精神培养苏菲的，我们培养她的时候，做法是十分的仔细，但又没有花太多的力气，我们是顺着而不是逆着她的爱好去做的。现在，让我们按照我向爱弥儿所讲的形象，按照爱弥儿自己所想象的能够给他带来幸福的妻子的形象，简单地描述一下苏菲的人品。

我将不厌其烦地一再说明，我不是在培养什么神童。爱弥儿不是神童，苏菲也不是神童。爱弥儿现在已经长成为成年的男子，而苏菲

也长成为成年的女人；他们可以骄傲的，就是这一点。在我们目前这种男性和女性混杂不清的情况下，能够像样地做一个男子或一个妇女，那差不多就是一个奇迹了。

苏菲出生在一个良好的人家，她的天性很善良，她的心很敏感，这颗极其敏感的心有时候会使她产生很难平静的想象。她对事物的观察是非常正确的，但不怎么深刻；她的心情很悠闲，然而是不平衡的；她的样子长得很普通，但是是讨人喜欢的，从她的相貌就可以看出她为人是十分的忠厚；你刚接近她的时候也许觉得她没有什么特殊的地方，但在离开她的时候你心里就不能不有所感触。别人有一些良好的品质是她没有的，而她自己的好品质，也许在程度上还不如别人；但是，要一个人把一些良好的品质配合起来形成一副很好的性格，那就谁也不如她了。甚至连她的缺点，她也知道怎样去利用；如果她长得十全十美的话，也许她反而不如现在这样令人喜欢了。

苏菲并不美丽，但男子们一到她身边就会忘掉比她更美的女人，而美丽的女人一到她身边就会觉得自己并不怎么美。乍看一眼，她虽不漂亮，但你愈看就愈觉得她长得好；有些东西，她那样长法就好看，而别人那样长法就不好看，至于她长得好看的地方，那就确实好看，谁也赶不上她了。也许别人的眼睛比她的漂亮，嘴巴比她的乖巧，样儿比她的吸引人，但是，别人的身材不如她的匀称，肤色不如她那样好看，手没有她那样白嫩，脚没有她那样小巧，目光没有她那样柔和，相貌没有她那样动人。她使你看到她的时候感到喜欢，但是不会使你心里入迷；她使你一看到她便感到动心，但是又说不出你动心的道理。

苏菲很爱打扮，而且也懂得怎样打扮；她的母亲除她以外，就再没有用收拾房间的仆人；她有很高的审美力，所以总穿扮得很好看；不过，她是很讨厌华丽的衣服的，她的衣服又简朴又淡雅；她所喜欢的不是那种花花绿绿的衣服，而是合身的衣服。她不懂得什么颜色的衣服合乎时髦，但是她很清楚什么颜色的衣服才合乎她的身子。没有哪一个年轻女子像她那样在表面上对装饰品很不讲究，而实际上是花了一番工夫的。她没有一件装饰品是随随便便穿戴在身上的，但是在每一件装饰品上你都看不出她精心配搭的痕迹。她的穿扮在表面上显得很平常，但实际上是十分好看，引人注目的。她不仅不炫耀她迷人的美，她反而把它掩饰起来，但她愈掩饰，便愈是使人在心里回味。

当你看到她的时候，你会说她是“一个朴实的聪明的女孩子”，但是，如果你在她身边待久了，你的眼睛和心就会一刻不停地老是去看她和想她，这时候，你会感觉到，她身上的服饰之所以那样朴实，正是为了使你逐件逐件地通过它们去想象穿戴那些服饰的人。

苏菲有一些天生的才能，这一点她自己是知道的，而且是充分地加以利用了的；不过，由于她还不知道怎样培养那些才能，所以她只知道用她清脆的声音节拍准确而谐和地唱歌，用两只灵巧的脚轻松活泼地练习走路；在任何场合都能毫无拘束和大大方方地向人家行礼。她唯一的唱歌教师是她的父亲，她唯一的舞蹈教师是她的母亲；住在邻近的一位风琴师教她弹过几次风琴，以后她就自己单独去练习了。起初，她只想多弹黑键子[26]，后来，她发现风琴的清脆的声音可以使声调听起来更加美妙，才逐渐逐渐地学习和声；最后，在她长大的时候，她便开始领略到音乐的美，对音乐感到喜欢了。不过，喜欢音乐只能说是一种爱好，而不能说是才能，她现在还不能看着谱子就会唱歌。

苏菲最喜欢的而且也是大家花了一番很大的工夫教她学习的，是女性专长的工作，甚至连大家原来不打算要她做的剪裁和缝制衣服之类的工作，她也是非常喜欢的。没有哪一门针线活儿她不会做或不乐于做，但她最喜欢的是做花边，因为，只有做花边的时候姿势最好看，最能使手指头越练越灵巧。她对所有一切家务事情都是很专心细致地做的。她也会做菜和做一切杂事，她很熟悉各种食物的价值和质量的优劣，她很会计数算账，她简直就是她母亲的管家。由于她自己将来一定是要做一个家庭主妇的，所以她在经管她父母的家庭的时候，就可以学会怎样经管她自己的家；她能够帮助家中的女仆们做事，而且经常是自动地去帮助她们做的。任何事情，只有在你自己会做的时候，你才能够有效地指挥别人去做。她的妈妈之所以要她这样做家中的事情，其原因就在于此。就苏菲来说，她心里是考虑不到这些的；她的第一个天职是做一个好女儿，她在目前唯一要履行的就是这个天职。她心中所考虑的是怎样侍奉她的母亲，怎样尽心竭力地替她分担一部分劳苦。因此，她在做家务工作的时候，并不是那么平均地样样都喜欢的。举例来说，尽管她喜欢吃精美的饮食，但她并不喜欢到厨房去做菜；在烹调饮食的过程中，有几样事情是她很感厌烦的，在她看来是不清洁的。她在这方面是极其考究的，这样一种过度的考究已经变成了她的缺点之一：她宁可让一餐的饭菜都烧焦煮烂，

也不愿意弄脏自己的衣袖。由于同样的理由，她也不愿意去整治菜园。她认为泥土是很不清洁的，她一见到肥料就觉得闻到了一种不好的气味。

这个缺点，是由她的母亲对她的教育造成的。照她的母亲看来，在妇女们应当做到的许多事情中，最重要的事情之一就是保持清洁，保持清洁是大自然一定要妇女们非做到不可的特别重要的事情。在世界上，最令人感到恶心不过的是一个肮脏的妇女，如果她的丈夫讨厌她的话，那是讨厌得很有道理的。她从苏菲的童年时候起，就一再地向她讲解这一点；她十分严格地要求她的女儿要保持个人的清洁，她的衣服、寝室、所做的一切东西和梳妆用具都要那样干干净净的；注意清洁已经是她的一种习惯，每天要占去她的一大部分时间，而且首先是搞完了清洁工作然后才搞其他的事情。在她看来，东西做得好不好是次要的，而最重要的是做得干净。

然而，所有这一切并没有使苏菲因此就养成一种装模作样的神气，也没有使她养成一股娇气；她在这方面的考究是不花一文钱的，她房间里用的水全都是普通的水，她所知道的独一无二的香气是花香，将来，她的丈夫要想闻到什么甜蜜的气味的话，那就只能去闻她的呼吸了。总之，她在注意个人的仪表上尽管花费了一些心思，但她并没有因此就忘掉她应当把她的生命和时间用之于更高尚的事情。她不会，或者说她不愿意因为过分地讲究身体清洁而玷污了灵魂；与其说苏菲很清洁，不如说她很善良、很纯洁。

我在前面说过苏菲是很贪吃的，她天生的食量就是很大的；不过，由于她已经养成了良好的习惯，所以她对饮食是很有节制的，而且在目前，由于她有了很好的道德修养，所以在饮食上是更有节制了。我们对女孩子是不能像对男孩子那样利用她们贪吃的习惯对她们进行一定程度的控制的。贪吃的习惯对女性是有很大的影响的，如果让她们贪吃的话，那是极其危险的。在童年时候，小小的苏菲如果是单独一个人走进她妈妈的房间的话，没有哪一次是空着两只手走出来的，她一看到糖果和糕点就经不住考验，总要口里发馋，拿几个来吃的。她的妈妈一再地当场捉住她、惩罚她，让她挨饿。最后，她的妈妈终于使她明白糖果对牙齿是有害的，而且吃得太多会使身体发胖的。这样，苏菲就改正了这个缺点，到她一天天长大的时候，她就有了其他的爱好，因而使她改掉了这种贪口腹的习惯。妇女和男子一

样，只要她们的思想一旦活跃起来，贪图口腹就不再成为一个支配她们行动的恶习了。苏菲保持了女性特有的爱好，她喜欢吃奶制品和甜食，喜欢吃发面食品和一碟一碟的小菜，但是肉是吃得很少的，她从来没有喝过酒或其他的烈性的饮料；此外，她吃任何东西都是很有节制的，女人的劳动量没有男人的劳动量大，所以用不着吃那么多东西去补偿她们身体的消耗。不论什么东西，只要味道好她就喜欢吃，而且她也善于品尝饮食的味道；食物的味道即使不好，她也能够吃，而且吃起来也没有什么感到不舒服的地方。

苏菲的头脑很聪明，但还说不上是十分的敏慧；她的思想很健全，但还说不上是十分的深刻；大家之所以没有议论过她的才情是不是优异，是因为大家都觉得她既不比人家聪明，也不比人家愚蠢。她具有的才情足以使同她谈话的人感到很有乐趣，虽然按照我们所理解的妇女的文化程度来看，她的措辞并不是特别优美；她所说的事情不是从书上学来的，而完全是从同她的父母的谈话中领会到的，是从她自己的思考和对她所接触的为数不多的人的观察中归纳出来的。苏菲天生就是很活泼的，而且在童年的时候还有点儿调皮；不过，她的妈妈后来就有意识地一点一点地制止她那种轻浮的样子，以免到了非改掉这种样子不可的时候才突然叫她改，那就不好改了。因此，在她还没有到非改不可的时候，她已经就变得相当的稳重了；现在，她已成长为大姑娘了，她觉得保持这种稳重的样子，比在不知其所以然的情况下去学习这种样子，还容易得多。有时候，看见她由于原来的习惯没有完全改掉而仍然表现出童年时候的活泼样子，但跟着又规规矩矩地，闭着嘴，低着头，脸儿羞得通红。看到她这种样子，真是令人感到十分的喜悦。她处在这成年和童年之间的时期，所以这两种人的样子都有一点。

苏菲的心太敏感了，所以她的脾气很难保持平衡；不过，由于她为人是十分的温柔，所以即使在脾气发作的时候也不会使别人感到难堪；她只是让她自己难过一阵罢了。如果你说了一句伤害她的话，她也不会生气，不过她心里是很激动的，她将跑到另外一个地方去哭泣。在她哭得很伤心的时候，只要一听到她的父亲或母亲叫她，她便马上擦干眼泪，憋着啜泣的声音，笑着玩着地跑到他们的跟前。

她并不是一点任性的心情都没有的；由于她的脾气有些过于急躁，所以她对人家所说的话喜欢表示反抗，因而每每使她自己不能约

束自己。但是，只要你在一段时间内不去管她，让她的心情恢复平静，则她为了弥补她的过失而采取的办法，那简直就是一种美德的表现了。如果你惩罚她，她也乖乖地忍受。你将看到，她感到羞愧的不是受到惩罚，而是做错了事情。即使你一句话也没有说，她也会自动去弥补她的过失，而且在这样做的时候，态度是那样的坦率和开朗，以至使你不可能对她怀抱恶意。即使你当着仆人的面责备她，她也坦然接受而没有任何狼狈不堪的样子；一到你对她表示宽恕的时候，你从她喜悦的面孔上就可以看出她心中解除了多么大的负担。总之，对于别人的过失，她可以耐心地忍受；而对于自己的过失，则乐于改正。女性的天性，如果没有受到我们的败坏，就是如此可爱的。女人对男人是能够表示忍让的，甚至对他们的不公正的行为也是能够容忍的。可是，如果你要像约束女孩子那样地约束男孩子，那就办不到了；他们将对不公正的行为表示反抗，因为大自然并没有要求他们一定要容忍这种行为：

格雷文的

倔强的儿子怀着冲天的愤怒[27]。

苏菲是有信仰的，不过，她的信仰是很合理的，而且是很简单的；既没有什么教条，也很少做什么祈祷；说得更确切一点，她只知道最重要的事情是实践道德，她将做一切善良的行为，以便在做这种行为的过程中将她整个的生命奉献给上帝。她的父母在这方面给她的种种教训，其目的都在于使她养成恭谨而谦逊的习惯；他们经常向她说："我的女儿，在你这样的年龄，是不可能理解宗教的，将来，等你到了能够理解的时候，你的丈夫会告诉你的。"此外，她们从来没有啰啰唆唆地向她讲什么对宗教要虔敬的话，他们的办法是以身作则，使自己的榜样深深地刻画在她的心里。

苏菲是很爱美德的，这种爱已经变成了支配她的一切行为的力量。她之所以爱美德，是因为任何事物都没有美德那么美；她之所以爱美德，是因为美德能够使妇女获得光荣。她认为，一个德性优良的妇女就等于是一个天使。她爱美德，是因为她把美德看作是得到真正的幸福的道路，是因为她认识到一个不诚实的妇女一生中必然要遭遇贫穷，必然要被人们遗弃，必然要受到许多痛苦，必然要做出可耻的和不名誉的行为。最后，她之所以爱美德，是因为她可敬的父亲和温

柔而严肃的母亲热爱美德，他们不只是满足于以自己的美德而获得幸福，他们还要为了她的幸福而爱美德；而她最大的幸福是：实现她为他们创造幸福的愿望。正是因为她抱有这些看法，所以她的内心中才有一股热情激励着她的心，使她的一切不良的倾向都受制于这个崇高的愿望。苏菲的终身都将是一个贞洁和诚实的妇女，她在她的内心深处已经发誓要做到这一点，而且，她是在她已经明白这个誓言是值得遵守的时候，才发这个誓的。这个时候，如果她贪恋官能的快乐，她是可以毁掉这个誓约的，然而她最终还是发誓要做到这一点。

幸运得很，苏菲还不是一个风流的法国女人。一个风流的法国女人生性是很冷酷的，由于爱好虚荣而经常那样妖艳地打扮；她心中所想的是怎样使自己大出风头而不是怎样使别人感到喜悦，她所追求的是玩乐而不是娱乐。苏菲心中所考虑的是怎样去爱别人，这种想法竟使她在许多欢乐的场合也分散了她的心，甚至还使她感到苦恼。她已经不再有原来那种活泼的样子了，她已经不再是从前那样嘻嘻哈哈地玩了；她不仅不害怕孤单独处会感到无聊，而且还想方设法地要过这种孤独的生活；她在这种生活中想到了那样一个人，他可以使她感到孤独生活是一件很甜蜜的事情。所有一切同她不相干的人，她都感到讨厌；她所需要的不是献殷勤的人，而是情人；她愿意使一个诚实的人感到喜欢，感到永久的快乐，但不愿意去博取众人的称赞，说她很时髦，因为这种称赞只能够给她一天的体面，而第二天就会变成笑柄，受到人家的指责。

妇女的判断力比男子的判断力发展得早。由于她们从童年时候起就处于防御的状态，有一个很难保守的宝物，因此，她当然是很早就需要认识什么是善和什么是恶的。苏菲是一个十足的早熟的女孩子，由于她禀赋的气质使她更早地成熟，所以她的判断力也比其他同年纪的女孩子发展得快。这是一点也不奇怪的，因为成熟的时间和程度并不是人人都是相同的。

人们曾经教过苏菲，女性和男性各有一些什么义务和权利。她既知道男子有哪些缺点，也知道妇女有哪些恶习；同时，她也知道男子和妇女有哪些相对应的品质和德性，而且把所有这一切都牢牢地熟记在心的。任何人所想象的诚实的妇女，都没有她所想象的那样高尚；妇女的形象要高尚，这一点她是不感到奇怪的；而她感到欣慰的是，她理想中有一个为人诚恳和行为端正的男子；她认为她就是为了这样

一个男子而生的，她配得上他，她能够使他得到幸福，而她也将从他那里得到同样的幸福，她相信她一看见这个男子就可以把他认出来，因此，现在的问题只是怎样去寻找他。

正如男子是妇女的品行的评判人一样，妇女也是男子的品行的天然评判人，这是他们之间相互的权利，男女双方都是十分知道的。苏菲知道她有这种权利，而且也知道运用这种权利，不过，由于她知道她很年轻，知道她没有经验，知道她自己的地位，所以她在运用这种权利的时候是很有分寸的，她懂得什么才评判什么，而且也只有在她能够从其中得出某种有意义的论点的时候，她才进行评判的。当某人不在场的时候，她一谈到他，说话就极其谨慎，如果那个人是妇女，则她说话就尤其谨慎了。她认为，正是因为妇女们自己谈论女人的事情，她们才彼此都说怪话和互相讥讽。但是，只要她们把话题限制于谈论男子的事情，则她们说话就会很公正的。所以苏菲是只谈男人的事情的。对于妇女们，她只是在知道她们做了好事，应该加以表扬的时候，她才谈论她们的。她认为，为了尊重女性，是应当这样做的；当她对有些妇女没有什么表扬的话可说的时候，她就一点也不谈论她们；她不谈她们，那就可以明白她对她们的看法了。

苏菲是一点世故的气息都没有的，但她对人是十分的亲切、殷勤，而且无论做什么事情都是温雅的。在为人做事方面，她那种快乐的天性对她的用处，比许多巧妙的手段对她的用处还大。她对人是有一定的礼貌的，不过，她对人的礼貌既不落俗套，也不拘泥于时尚，不因时尚的变化而变化，而且还不是因袭习惯而照章行事的；她之所以对人有礼，完全是出于一种真诚的使别人感到高兴和愉快的愿望。她一句无聊的奉承话都不会说，也不会咬文嚼字地去恭维人；她从来不向人家说她对他感激得不得了，说人家对她太抬举了，请别人不要为她再辛苦了，等等。她尤其是不喜欢转弯抹角地说话的。对别人给予她的关心，对别人向她表示的尊敬，她也以礼相待，或者简单地对那个人说“谢谢你”，不过，这句话从她口中说出来，那就是很真实的了。对于别人诚恳地给予她的帮助，她是感激在心里的，因此也就听不到她口头上表达什么谢意了。她从来不拘泥于法国人的习惯，硬要那么装模作样地做作一番，例如从这个房间走到那个房间的时候，把手伸过去让一个六十开外的老年人扶着她，反之，她倒是很想去搀扶那个老年人。如果是一个花花公子冒失地伸手去扶她的话，她就让那个人的手落个空，去摸着楼梯的扶手；同时，她一边三脚两步地跑进

房间，一边向那个人说她不是跛子。尽管她的身材不高，她也不愿意穿高跟鞋；她的脚是相当的小，用不着穿这种鞋子。

她不仅在已婚的妇人面前是那样沉默寡言，对她们表示尊敬；而且，在已婚的男人或年纪比她大得多的人面前，她也是这样；她从来不坐在他们的上手，除非他们叫她坐，她才只好坐，而且，只要情况一许可，她马上又会回到她在下手的座位的；她之所以这样做，是由于她知道：妇女固然是应该受到尊重，而年纪大的人则更应该受到尊重，因为年长的人照理说来都是很贤明的，所以比任何人都应该受到大家的尊敬。

至于对那些同她年纪差不多的人，那又是另外一回事情了，她要采取另外一种做法使他们不能不尊敬她；她知道要怎样才既不失去跟她相称的谦逊态度，而同时又显得威严。如果他们本身一举一动都很谨慎，她就愿意拿青年人所有的亲热态度去对他们；他们天真无邪的谈话也许是很可笑的，不过是很正派的。如果他们所说的话很庄重，她认为那是很有意义的；然而，如果他们所说的话很胡闹，她就马上制止他们，因为她特别讨厌那种毫无意义的话，她认为这种话是有辱女性的。她知道她所寻求的那个人是不会说这种无聊话的，那个人的性格已深深地印在她的心里，因此，不适合于那个人说的话，她也不容许另外一个人说。由于她对女性的权利极其尊重，由于她的纯洁的感情使她的内心产生了一种骄傲，由于她本身的种种美德使她感到了一种力量，使她认为自己是值得尊重的，因此，如果别人甜言蜜语地向她说奉承话，她就会很生气的。不过，她的脸上并不露出生气的样子，而只是向那个甜言蜜语的人说一句表面上夸赞而其实是讽刺的话，或者突如其来地用一句冷冰冰的话去堵住他的嘴。如果有那么一个美如太阳神的男子向她做出一副温文尔雅的样子，很有风趣地称赞她十分的贤淑，称赞她十分的美丽和潇洒，并且说只要能够使她感到快乐，他自己也感到快乐，这时候，她会打断他的话头，很有礼貌地向那个人说："先生，这些事情我恐怕比你知道得更加清楚，如果我们没有什么有趣的事情好谈的话，我想，我们的话就谈到这里吧。"她一边说一边行礼，远远地走开；她在这种情况下就是这样做的。你去问一问你们那些风流的小白脸，对这样一个不喜欢听那种夸夸其谈的话的人，是不是可以随随便便老是在她的跟前唠三叨四地讲。

这并不是说她不喜欢人家称赞她，只要称赞她的话说得恰到好处，只要她认为你称赞她是出自诚心，她也是喜欢听你的称赞的。为了表明你确实在称赞她的长处，你首先就要把她的长处指出来。实事求是的称赞，她高尚的心是喜欢听的；吹吹捧捧的称赞，她一听到就起反感的；苏菲生就那么一副性格，是学不会那种小丑的本领的。

由于她的判断力是那样的成熟，由于她在各方面都长得像一个二十岁的女孩子，所以，苏菲一满十五岁，她的父母就不再把她当作一个小孩子了。他们刚刚在她身上第一次发现青年人特有的激动不安的现象，就赶快做好应付这种发展的准备，他们对她说话的时候，语气既很温柔，内容也颇有意义。他们那种富于感情和内容的话，是很适合于向她那样年纪和性格的人说的。如果她的性格是我所想象的那种性格，她的父亲一定会向她这样说：

“苏菲，你已经成长为一个大姑娘了，你不久就要成长为大人了。我们希望你将来会得到幸福，我们之所以这样希望，是为了我们自己，因为我们的幸福是有赖于你的幸福的。一个好女孩子的幸福是寄托在一个好男子的幸福之中的，因此，我们必须考虑你的婚姻问题，这个问题应当及早考虑，因为，一个人的婚姻可以决定一个人一生的命运，所以必须用充分的时间去考虑它。

“再没有什么事情比选择一个好男人更难的了，如果说真有比选择好男人更难的事情的话，那就是选择一个好女人了。苏菲，你将来就要成为一个这样可珍可贵的女人，你将成为我们一生的光荣，给我们的晚年带来幸福；不管你有多大的长处，在这个世界上总可以找出比你的长处更多的人的。没有哪一个人不以娶你为荣，而同你结婚之后可以使你更感到荣耀的人，也是很多的。现在的问题是：怎样在这些人当中寻找一个同你相配的人，怎样去认识他，怎样使他认识你。

“婚姻是否能取得最大的幸福，在很多方面要取决于男女双方是不是相配，不过，要想在各个方面都相配的话，那是十分愚蠢的。所以，我们只能首先注意到在主要的方面是不是相配，如果在其他方面也相配，那当然是更好，如果不相配，那也没有关系。十全十美的幸福在世界上是不存在的；然而最大的痛苦，即我们本来可以避免而没有避免的痛苦，是由于我们的过错而遭遇的不幸。

“在有些方面是就自然的情况来说是相配的，而在另外一些方面是就社会制度来说是相配的，在还有一些方面则完全是按照世人的舆论说来是相配的。做父母的人可以判断男女双方是不是符合后面这两种相配的情形，至于第一种相配的情形，只能由孩子们自己去判断。由父母作主的婚姻，纯粹是就社会制度和舆论来考虑双方是不是相配的；他们所取的不是人，而是社会地位和财产；然而社会地位和财产是可以改变的，只有人才是始终如一，没有什么改变，他在任何情况下都是那个样子；尽管一方很有财产，然而婚姻之是否幸福，完全取决于两个人的关系。

“你的母亲是有社会地位的，我是很有钱的；我们的父母之所以使我们两人结婚，纯粹是从这两点上考虑的。我失去了我的财产，而她也失去了她的地位，她被她家中的人遗忘了，高贵的门第今天对她有什么用处呢？在我们苦难的日子中，我们唯一的安慰是我们的心紧紧地结合在一起；由于我们的爱好一致，所以才选择了这种深居简出的生活；尽管我们很贫穷，然而我们生活得很愉快，我们彼此把对方看作是自己的一切。苏菲是我们共同的财产，我们感谢老天爷使我们失去了其他的财产而获得了这个财产。你看，我的孩子，上帝是怎样安排我们的：我们原来是由于门当户对而结婚的，可是现在门第和财产都化为乌有了；而我们之所以能够生活得这么幸福，完全是依靠了一般人根本不加考虑的男女双方自然相配的地方。

“丈夫和妻子应当互相选择。他们必须以共同的爱好作为第一个联系。他们应当首先听从他们的眼睛和心的指导，因为结婚之后，他们的第一个义务就是彼此相爱，而彼此相爱或是不相爱，是并不取决于我们的，所以要履行这个义务，就必须具备另外一个条件，那就是在结婚以前双方就是彼此相爱的。这是自然的法则，这个法则是任何力量都不能够废除的；有些人之所以想用许多法律去限制它，是因为他们只考虑到社会的秩序而未考虑到婚姻的幸福和公民的道德。亲爱的苏菲，我们向你所讲的这些话并不是什么难以实践的德行。它只是要求你自己能做自己的主人，要求我们把选择丈夫的权利交还给你。

“我们把所以要让你享受完全的自由的道理讲过之后，也必须向你讲一讲你必须很明智地运用你的自由的道理。我的女儿，你是一个很善良和有头脑的人，你的心地很端正和虔敬，你具有一个诚实的女人应当具有的才能，你的相貌也是很好看的，不过你是很贫穷的，你有

最珍贵的财产，但是你没有人们最重视的财产。因此，你只能够希望得到你可能得到的人，而且在决定你的高尚的心愿的时候，你不能够根据你的意思或我们的意思，而必须根据人们的舆论。如果说问题只在双方的品德要相等的话，那我们就没有理由来限制你的愿望；但是绝不能够使你的愿望超出了你的财产可能达到的范围，同时不要忘记你的财产是很少的。尽管一个配得上你的男子不至于把财产上的不平等看成是婚姻的障碍，但是你应当考虑到他未曾考虑到的问题；苏菲，必须效法你的母亲，只能够同一个以娶你为荣的男子结婚。你没有看见过我们富裕时候的光景，你是在我们已经贫穷的时候出生的，有了你，我们觉得贫穷的生活也很甜蜜，你跟我们一同度过了困难的日子而没有叫过一声苦。苏菲，你要相信我所说的话，千万不要去追求我们感谢老天爷从我们手中夺去的那笔财产；我们只有在失去那些财富之后，才真正领略到幸福的甜蜜。

“你是那样的可爱，所以任何人都不能不喜欢你；你虽然很贫穷，但并不是贫穷到竟使一个正直的男子觉得有了你反而是一个累赘。有一些人将向你求婚，不过这些人也许是配不上你的。如果他们是老老实实地以本来的面目出现在你的面前的话，你是可以看出他们真实的品德的，他们浮夸的做法是不可能长久地瞒住你的；不过，尽管你有很好的判断力，尽管你能够看出他们的品德，但是你毕竟缺乏经验，你不懂得世人的伪装有多么巧妙。一个狡猾的坏人很可能对你的爱好进行一番研究，以便想办法来引诱你，在你的面前吹嘘他有种种的美德，其实他是没有那些美德的。苏菲，也许你还来不及发现你上了他的当，你就被他毁灭了，等到你发现你的错误的时候，已经是悔之不及了。我们的感官给我们造成的陷阱是最危险的，而且也是我们的理性很难避免的；万一你不幸而掉入了这个陷阱，则你所看到的便都是虚幻的情景，你的眼睛将感到迷惑，你的判断的能力也无法发挥，你的意志将受到败坏，你甚至还觉得你所犯的错误是值得艳羡的；这时候，即使你了解到那是不对的，你也舍不得改正了。我的女儿，我希望你听从你的理智，我不愿意你受你心中的倾向的摆布。只要你的头脑很冷静，你就可以判断你自己的行为；但是，一到你有了情人，你就必须争取你的母亲对你的关心。

“我现在向你提出一个既能表达我们对你的尊重又能证明我们之间的自然秩序的条件。习惯的做法是：父母替他们的女儿选择丈夫，而只是在形式上问她是不是同意。我们的做法要同习惯的做法完全相

反，由你去选择，而只是在形式上征求一下我们的意见。苏菲，你要使用你的权利，你要自由地和明智地使用你的权利。应当由你自己去选择同你相配的人，而不能由我们去选择；不过，你在双方相配的条件方面是不是选错了，那就要由我们来判断，我们要判断你是不是在不知不觉中按照着你自己的愿望去选择的。出身、财产、社会地位和人们的舆论，我们是用不着去考虑它们的。你要选择一个诚实的男人，他的人品要能够使你感到喜欢，他的性格要同你的性格相适合；不管他是什么人，我们都愿意以这样的人做我们的女婿。只要他有干活的能力，只要他有好的品行和爱他的家，他就可以算是一个有相当的财产的人。如果他能以自己的美德使他的职业受到人们的尊重，他的社会地位就是很光荣的。即使全世界的人都责备我们，那有什么关系呢？我们所考虑的并不是别人是否赞同，而是你的幸福。”

读者诸君，我不知道这样一番话将对那些按照你们的方法培养起来的女子产生什么影响。至于苏菲，她对这一番话是无言回答的，羞怯和温柔的心使得她很难把她的想法加以表述；然而，我充分相信，这一番话将深深地刻画在她的心里；如果说对于人的决心是可以相信的话，那我们就应当相信这样一种决心了，即决心要成为一个值得她的父母尊重的人。

即使把事情说得坏一点：假定她的性情很急躁，觉得这样长时间的等待是一件很痛苦的事情，我认为，她的理智和她的常识、爱好、审慎，特别是童年时期在她心中培养的感情，是可以抵制她的急躁的心情和战胜她的感官的，即使不能战胜，至少也能抵抗一个很长的时期。她宁可做一个烈女而死，也不愿意因为嫁给一个没有品德的人，因为误选配偶而遭到种种痛苦，使她的父母感到伤心。正是由于她的父母让她享有完全的自由，因此她才更加注意于培养她的心灵，才更加苛于选择她的丈夫。尽管她像一个意大利女人那样热情，像一个英国女人那样敏感，但她在控制她的心情和感官方面却像一个西班牙女人那样自尊，在寻找情人的时候很不容易找到一个她认为是配得上她的人。

并不是所有的人都能意识到热爱诚实的事物就可以使人的心灵获得巨大的动力，意识到为人恳切和行为端正就可以使一个人从他的本身获得巨大的力量。有一些人认为一切伟大高尚的事物都是空幻的，这些人的卑微和邪恶的头脑永远也认识不到正是因为爱道德爱得入了

迷，所以才能控制人的欲念。对于这些人，只能拿实际的事例去教育他们；如果他们硬不承认我所说的事例是正确的，那他们的结果是会更糟糕的。如果我告诉他们说苏菲并不是一个想象出来的人物，只不过她的名字是由我取的罢了；她所受到的教育，她的脾气和性格，甚至她的面貌，都是真真实实确有根据的，而且现在还有一个忠厚人家的人一回想到她就伤心流泪；毫无疑问，如果我这样向他们讲，他们对我所说的一切是不相信的；不过，如果我把一个同苏菲这样相像的女孩子的故事在这里照实地讲出来，如果大家不感到奇怪，从而把这个故事看作是她的故事，那对我有什么妨害呢？大家相不相信这个故事是真实的，那没有什么关系；如果大家愿意的话，就把我讲的故事看作是虚构的小说好了，不过，我的意图是在于阐述我的方法，而我的目的终究是要达到的。

这个少女不仅具有我希望苏菲具有的那种气质，而且在许多方面也是那样地像苏菲，所以我们索性就用苏菲这个名字叫她，她也是当之无愧的；现在我就把这个名字给她好了。她的父母同她谈过了我在上面所记述的那一段话之后，觉得是不可能有求婚的人来到他们所居住的那个小村庄的，因此在有一年的冬天就把她送到城里的一个姑母的家中，并且把到城里去的目的秘密地告诉了她的姑母，因为自尊的苏菲在心灵深处是很骄傲的，是能够克制自己的情感的，不管她多么地需要一个丈夫，她也宁可终生不嫁，而不愿意由她去找他。

为了满足她的父母的愿望，她的姑母带着她去拜访别人的家，带着她进入社交场合和热闹的场所，让她看一看各种各样的人，或者说得更确切一点，让各种各样的人看到她，因为苏菲对所有那些狂欢狂乐的事情是根本不感兴趣的。她的姑母发现，她见到那些容貌俊秀举止稳重的青年并不躲避。她那种端庄的样子，本身就有吸引他们的魅力，其效果同撒娇卖俏是差不多的；但是，她同他们谈过两三次话之后，便不理睬他们了。不久以后。她就改变了这种似乎是硬要人家膜拜的神气，而代之以比较谦和的态度和冷冷淡淡的礼貌。她经常是十分注意自己的行为的，她绝不让他们找到一点点为她效劳的机会，这一切就充分地说明了她不愿意做他们当中的任何一个人的妻子。

聪明有识的人是不喜欢闹闹嚷嚷、玩玩乐乐的事情的，只有那些没有思想的人才喜欢这种无聊的事情，才认为糊糊涂涂地过日子是幸福的。由于苏菲找不到她所要寻找的人，很失望地发现她所见到的人

不过如此，所以她对城市便感到厌腻。她深深地爱她的父母，任何东西都不能够消除她因为见不到他们而感到的苦恼，任何东西都不能够使她忘记他们；因此，预定的回家的日期还没有到，她很早就提前回家了。

当她回到父母的家里又重新做她原来所做的那些事情时，大家就发现：尽管她还保持着她原先的做法，但是她已经改变了她的心情。她显得精神涣散，急躁不安，忧忧郁郁，精神恍惚，而且还时常躲在一边哭泣。起初，大家还以为她有了情人，因此才感到不好意思；可是一问她，她又极力否认。她说她根本就没有看见过一个能够打动她的心的人，苏菲是从来不撒谎的，从来是说实话的。

她愈来愈显得憔悴，她的健康开始败坏。她的母亲对这种变化很感不安，决定要弄清楚其中的原因。她把苏菲带到一边，用那种只有温柔的母亲才有的疼爱和动人的语言说："我的女儿，我在我的腹中孕育过你，我心里无时无刻不是想到你的，所以你要把你的秘密向你的母亲诉说。有什么秘密的事情不能让母亲知道的呢？除了你的父亲和我以外，谁能同情你的痛苦，谁能分担你的痛苦，谁能减轻你的痛苦？啊！我的孩子，你愿意让我为你的痛苦整天操心，而不让我知道你的痛苦究竟是怎样一回事情吗？"

年轻的苏菲不仅不隐瞒她的忧虑和痛苦，反而认为母亲来安慰她和做她的知心人实在是再好不过的事情；不过，由于她感到羞怯，所以不好意思讲，不知道用什么话来描述那种同她极不相称的情形，尽管她竭力控制自己，结果仍然是感官激动，心绪不宁。最后，还是她那种羞怯的样子提醒了她的母亲，她使她吐露了她心中难过的原因。她的母亲不仅不无端地责备她，反而给她以安慰和同情，搂着她哭泣。她的母亲极其贤明，绝不会把她的痛苦看作是犯罪，因为，正是由于她本身素重道德，所以才使她这样伤心的。既然要解除这种痛苦是极其容易的，而且又是合法的，那么，我们要问，她为什么要这样毫无必要地忍受这种痛苦呢？她为什么不运用他们赋予她的自由？她为什么不接受人家的求婚？她要什么人才中意？难道说她不知道她的命运可以由她自己独立地掌握，而且，不管她选择什么人，她的父母没有不同意的，何况她所选择的人一定是一个诚实的人呢？她的父母把她送到城里去，可是她不愿意留在那里；曾经有好几个人来向她求

婚，她都拒绝了。她还在等待什么呢？她还有什么要求呢？这种矛盾真是令人难以解释！

其实，其中的道理是很简单的。如果说问题只是在于找一个年轻的伙伴，那马上就可以选择一个人的；不过要选择一个终生的伴侣，就不是那么容易的；何况双方都要互相选择，所以必须等待，而且往往在找到一个可以终生相处的人以前，不能不白白地浪费一些青春。苏菲的情况就是这样的，她需要一个情人，而且这个情人是配做她的丈夫的；不过，说到要称她的心意的话，那样一个情人和那样一个丈夫差不多都是同样难找的。所有那些漂亮的青年，只是在年纪上同她是相当的，至于在其他方面，那就不相当了；由于他们显得很轻浮、爱好虚荣和说杂七杂八的废话，而且一举一动都没有规矩，互相模仿那种装腔作势的样子，所以她很不喜欢他们。她要寻找的是一个人，可是所遇到的尽是猴子；她要找一个高尚的灵魂，可是一直没有找到。

“我是多么不幸啊！”她对她的妈妈说：“我需要寄托我的爱情，可是找不到一个我所喜欢的人。那些人尽管引起了我的注意，但是我的心是讨厌他们的。我还没有见到过一个使我产生而不使我打消希望的人；相爱而不相敬，是不能持久的。唉！这样的人，你的苏菲是不要的！她所喜欢的人的形象早就深深地刻画在她的心里了。她只爱这样一个人和使他得到幸福，而她也只有同他在一起才能过愉快的生活。她宁可虚度年华，宁可不断地同自己的感情斗争，宁可痛苦地然而是自由地死去，也不愿意同一个她不喜欢的人在一起，使自己灰心失望、极度痛苦；她宁愿死，也不愿意活受罪。”

苏菲的母亲听了这些话便大感惊异，她认为苏菲的这些想法是太奇怪了，所以使她不能不怀疑这当中必然有某种秘密。苏菲从来不是一个装腔作势的可笑的人。既然从小就对她进行了种种教育，以便使她将来能够适应同她一起生活的人，能够把必然要做的事情看作是好事，那么，她为什么又会产生这种过分挑剔的想法呢？她对这个可爱的人是这样地着迷，而且在话里一再地谈到他，因此使她的母亲猜想：她之所以这么任性，必然还有她所不知道的原因，她心里的话还没有全部说完。这个可怜的女孩子沉浸在她秘密的痛苦中，巴不得能够找到一个人，向他吐露真情。她的母亲催促她讲，她还显得有些犹豫；最后她竟沉默不语，一言不发地走了出去，过了一会儿才走回

来，手里拿着一本书说："可怜你不幸的女儿吧，她的痛苦是没有办法医治的，她的眼泪是永远也流不完的。你想知道这当中的原因，唉！原因就在这里。"她一边说一边把书扔在桌子上。她的母亲把那本书打开一看，原来是一本《太累马库斯奇遇记》[28]。起初她的母亲还不懂得这个谜，经过一番盘问之后，最后才惊奇地（这种惊奇的心情是很容易理解的）从她女儿含含糊糊的回答中发现，她的女儿一心要做欧夏丽[29]的情敌。

苏菲爱太累马库斯，而且对他的爱情的热烈是没有什么东西可以阻止的。当她的父亲和母亲一知道她这种狂热的爱以后，就笑了起来，并且充分相信他们可以讲一些道理使她的头脑恢复清醒。他们的想法完全错了，因为不只是他们才能讲出一番道理，苏菲也有她的道理，而且能够用她的道理去说服他们。她有好几次把他们说得哑口无言，用他们自己的道理去反驳他们，给他们指出这些痛苦都是他们造成的，说他们培养她的目的本来就不是为了嫁给一位这个时代的人，说要么她必须采取她的丈夫的思想方法，否则她就要他采取她的思想方法，说由于他们对她的教养，已经使她认为要她采取她的丈夫的思想方法是不可能的，因此必须要她的丈夫按照她的思想方法去做。她说："假使有一个具有我这种想法的人，或者有一个我可以使他采取我这种想法的人，我就同他结婚；不过在没有找到这样一个人以前，你们为什么要责备我呢？你们应当同情我。我是心里有痛苦而不是发了疯。人的心不是以意志为转移的吗？这不是爸爸亲口说过的吗？如果没有我所爱的这样一个人，那能怪我吗？我不是一个好空想的人，我并不是想嫁给一个王子，我不是在寻找太累马库斯，我知道太累马库斯是一个虚构的人物，我所寻找的是一个同他相像的人。既然世界上有了我，而我觉得我的心和他的心又是这样的相像，那么，怎么会没有他呢？不，不要这样看不起人类，不要以为一个可爱的和有道德的人完全是幻想出来的。他是生存在这个世界上的，也许他也在寻找我，他要寻找一个爱他的心。不过，他是谁呢？他在什么地方呢？这些我都不知道，在我所遇到的那些人当中，是没有这样一个人的；毫无疑问，在我将来遇到的人当中，也是见不到他的。啊，我的母亲！你为什么要使我这样地爱美德？如果说我只爱美德而不爱其他的东西的话，那不能怪我，而应当怪你。"

我是不是会把这个伤心的故事讲到最后说它以悲惨的结局告终呢？我是不是要说它在悲惨的结局发生以前有一连串的斗争呢？我会不会把那位母亲描写成一个没有耐心的人，描写她一改当初疼爱女儿的样子而变得很严峻呢？我会不会说那位父亲竟大发雷霆，忘记了他当初的信约，把一个最有品德的女儿当成疯人呢？最后，我会不会描写这个可怜的女孩子尽管是因为爱一个臆想的人物而遭到父母的迫害，但她反而更加爱那个臆想的人物，因此她将慢慢地走向死亡，在正是应当把她引到圣坛举行婚礼的时候，她反而掉进了坟墓呢？不，所有这些凄惨的事情，我都要加以抛弃。我用不着那样去描写，我无须用我认为是如此动人的一个例子来说明。尽管由于我们这个时代的风俗使人们产生了许多偏见，但在爱善和爱美方面女子并不比男人差，在大自然的培育之下，她们也能够像我们一样做种种的事情。

说到这里，也许有人会打断我的话头问我：是不是大自然硬要我们花那么多气力去克制我们放纵无度的欲望。我的回答是：不，而且我们之所以有这样多放纵无度的欲望，也不是大自然赐予我们的。只要不是它赐予我们的东西，都是同它相违背的，这一点，我已经证明过千百次了。

现在，让我们把苏菲还给爱弥儿，让我们使这个可爱的女孩子复活起来，使她的想象力不再是那样的奔放，然而要使她的命运更加幸福。我要描写一个普通的女人，由于我要培养她的灵魂，所以我扰乱了她的理智，连我自己也走入了歧途。现在，我们要回到我们原来的道路。苏菲在平凡的心灵中也只有一种良好的天性，而她胜过其他妇女的地方是受过良好的教育。

我准备在这本书里阐述一切可能做到的事情，以便让每一个人按他的理解在我所说的好事情中去加以选择。一开始，我就曾经想到从早就对爱弥儿的伴侣进行培养，要为爱弥儿培养她，同时也要为她而培养爱弥儿，而且还打算把他们两个人放在一块儿培养。不过，一加考虑之后，我就发现这样过早地安排是不好的，而且，在没有弄清楚他们的结合是不是合乎自然的秩序，没有弄清楚他们之间是不是有适合于结合的条件之前，就预先确定这两个小孩将来要匹配成婚，那是十分荒唐的。我们不能把在野蛮的状态下是自然的事情，和在文明的

状态下是自然的事情混为一谈。在前一种情况下，任何一个妇女对任何一个男人都是适合的，因为男人和女人都只是具有原始的和共同的个性；而在后一种情况下，由于每一个人的性格受各种社会制度影响而得到发展，由于每一个人的思想不仅是因为他所受的教育，而且还因为天性和教育之间正确的或错误的配合，使人形成了特有的个性，因此，男女双方要进行选择的话，便只有把他们互相介绍，让他们自己看一看在各方面是不是彼此相宜，或者，至少让他们作出对彼此都最为适合的选择。

不幸的是，社会生活一方面发展了人的性格，另一方面也使人分成了等级；由于性格的发展和等级的划分是不一致的，所以等级的划分愈细，不同等级的人便愈容易混淆。正是由于这个原因，才产生了许多不相配称的婚姻和败坏秩序的事情；很显然，人们愈不平等，自然的情感就愈容易败坏；等级的差距愈大，婚姻的联系便愈松弛；贫富愈悬殊，父亲和丈夫便愈是没有恩情。不论是主人或奴隶，他们都不再爱他们的家了，他们所看重的是他们的等级。

如果你想防止这些弊病和获得美满的婚姻，你就必须摒弃偏见，必须把人类的社会制度忘得一干二净，而只按照大自然的意思去做。如果一个男人和一个女人只是在一定的条件下是相配的话，那他们是不能结婚的，因为将来条件一变，他们彼此就不再相配了；但是，如果两个人不论是处在什么环境，不论是住在什么地方，不论是占据什么社会地位，都是彼此相配的话，那他们就可以结成夫妻了。我的意思并不是说在婚姻问题上可以不考虑社会关系，我的意思是说自然关系的影响比社会关系的影响要大得多，它甚至可以决定我们一生的命运，而且在爱好、脾气、感情和性格方面是如此严格地要求双方相配，所以一个贤明的父亲（即使他是国王或君主）不应当有丝毫的犹豫，必须为他的儿子娶一个在这些方面相配的女子，尽管那个女子是出生在一个不良的人家，尽管她是一个刽子手的女儿。是的，我认为，这样一对彼此相配的夫妇是经得起一切可能发生的灾难的袭击的，当他们一块儿过着穷困的日子的时候，他们比一对占有全世界的财产的离心离德的夫妻还幸福得多。

因此，我没有在爱弥儿幼小的时候就给他选定一个妻子，我等待着，要为他找一个同他相配的人。其实，根本就不是我这样主张，而是大自然这样主张的；我的任务只是去发现大自然替他选择的配偶罢

了。我之所以说是我的任务而不说是他的父亲的任务，是因为他的父亲在把他交给我的时候，就同时把父亲的地位让给我了，并且把父亲的权利也交给我了，爱弥儿的真正的父亲是我，是我把他教养成人的。如果我不能按照自然的选择，也就是说按照我的选择为他主持婚事的话，我也许已经拒绝担任培养他的工作了。我感到快乐的是：我使他成了一个幸福的人，这种快乐可以补偿我为了使他成为这样一个人而花费的许多心血。

但是，不要以为我在替爱弥儿寻找配偶这件事情上一直是很拖延的，不要以为我会拖延到叫他自己去寻找她。我之所以要这样叫他去寻找一番，只不过是借此机会使他对妇女有所认识，以便他能够了解同他相配的那个女人有哪些优点。苏菲早就是找到了的，也许爱弥儿已经看见过她了；不过，只有在时机成熟的时候他才能够认识她。

尽管在婚姻问题上并不是非要双方的社会地位相等不可，但是，如果双方的社会地位相等，再加上他们在其他方面也相配，那么，平等的社会地位就可以使其他相配的因素具有更多的价值；相等的社会地位是不能抵消任何一个相配的因素的，但是，如果双方在各个方面都是相等的话，那他们是否适于结婚，就要看他们的社会地位是否相等了。

即使一个人是君主，他也是不能想娶什么等级的女人就娶什么等级的女人的，因为，尽管他没有偏见，但别人有偏见，所以，虽然一个女子同他是相配的，他也将碍于人们的偏见而不娶她的。因此，一个贤明的父亲在为他的儿子选择女人的时候要采取谨慎的做法，要受到限制。他不要想为他的儿子攀一门门第比他们高的亲事，因为这是不能由他做主的。即使可能的话，他也不应当去高攀；因为高贵的门第对年轻人，特别是对我所培养的这个年轻人来说，有什么好处呢？如果这个年轻人果真高攀了一门亲事，则他本身将遭遇千百种痛苦，终其生都将受害的。我特别要提到的是，像高贵的地位和金钱这样一些性质不同的事，是不可能弥补他的损失的，因为它们给他带来的好处，还不如他从它们当中受到的害处多；而且，即使你想使好处和害处两相平衡也是不可能的，何况每一个人都为自己打算，结果势必给两个家庭，甚至给两夫妻埋下倾轧不和的伏机。

一个男人同比自己高贵或比自己低微的家庭联姻，对婚姻之是否美满是有很大的关系的。同比自己的等级高的女人结婚，是完全不合道理的；同比自己等级低的女人结婚是比较合理的。既然一个家庭只能通过它的家长和社会发生联系，所以家长的社会地位是可以决定全家人的社会地位的。当他同一个等级比他低的女人结婚的时候，一方面他既没有降低自己的身份，另一方面又提高了他的妻子的身份；反之，如果同等级比他高的女人结婚，他既降低了他的妻子的身份，而自己的身份也一点都没有得到提高。所以，同等级比自己低的女人结婚有好处而无坏处，同等级比自己高的女人结婚有坏处而无好处。再说，按照自然的秩序来看，妇女也是应当服从男子的。因此，如果他娶一个等级比他低的女人的话，自然的秩序和社会的秩序便彼此吻合，万事都很顺利。但是，如果他娶了一个等级比他高的女人，情况就恰恰相反了；他就必须在后面这两种情况之间选择其一：不损害他的权利就损害他的恩情，不做负义的人就做受轻贱的人。在这种情况下，女人必然要觊觎男人的权威，必然要作威作福地对待男人；这样一来，家长反而变成了奴隶，变成了人类当中最可笑和最可轻的人。同亚洲国家的皇帝的女儿结亲的人，就是这样一副可怜相：他一方面因同皇家联姻而感到光荣，另一方面也因此而受到种种的折磨，据说，他们去同妻子睡觉的时候，也只能够从床脚那一边上床的。

我想，有许多读者一回忆起我曾经说过女人天生就是有一种驾驭男人的才能，就会责备我在这里又说出自相矛盾的话了；他们把我的意思完全弄错了。拥有指挥的权利和管束指挥的人，这两件事情是完全不同的。女人管束男人的方法是用温情去管束，是用巧妙的手腕和殷勤的态度去管束；她是采取关心男人的方式去命令男人做事的，她是采取哭泣的方式去吓唬男人的。她应当像一位大臣那样统治他的家，从而才可以想做什么就命令男人去做什么。从这一点上说，我可以担保，凡是治理得井井有条的家，也就是女人最有权威的家。但是，如果她不理解她的男人的思想，如果她想窃取他的权利，想对他发号施令的话，就会把一个家庭弄得乱七八糟，造成许许多多痛苦和可羞可耻的事情的。

所以，要选择的话，就只能够在同自己的等级相等和低于自己的等级的人之间加以选择；我认为，在选择后者的时候，还需要受到某些限制，因为在下层社会的人群中是很难找到一个能够使诚实的男人得到快乐和幸福的女人的。其所以如此，并不是由于下层社会的女人

比上层社会的女人坏，而是由于她们没有善和美的观念，是由于上层社会的人做了许多不正不义的事情，从而使她们竟把她们的种种恶习也看作是正当的行为。

人类本来是不大用脑筋思想的，正如他学会了其他的艺术一样，用脑筋思想也是他后来才学会的，不过是经过了一番困难才学会的。无论就男性或女性来说，我认为实际上只能划分为两类人：有思想的人和没有思想的人；其所以有这种区别，差不多完全要归因于教育。有思想的男人是不应当同没有思想的女人结婚的，因为，如果他娶了这样一个女人的话，他就只好一个人单独去用他的思想，从而便缺少那种共同生活中的最大的乐趣。成天为生活劳碌的人，他们心中所想的完全是他们的工作和利益，他们的精神似乎全都灌注在他们的两只胳臂上了。这种无知的状态是无碍于他们的诚实和道德的，反而常常还有助于他们的诚实和道德；我们对于我们的天职往往是想得多，但结果只是说了一番空话而不实行。良心是哲学家当中最明智的哲学家，为了要做一个忠厚的人，倒不一定先要把西塞罗的《论职分》这本书研究一番；世界上最诚实的妇女也许是最不明白什么叫诚实的。千真万确的是：只有同有教养的人交往才有乐趣；一个做父亲的人即使很喜欢他的家，但如果在家里的时候只有他自己才了解他自己，如果他心里的事情谁也不明白的话，这确实是大煞风景的。

此外，一个女人如果没有运用思想的习惯，她又怎能培养她的孩子呢？她怎能判断什么事情是适合于她的孩子去做呢？连她自己都不懂得什么是美德，她又怎能教她的孩子去爱美德呢？她只会宠爱或吓唬孩子，不把孩子们养成专横的人便会把孩子们养成胆怯的人，不把孩子们养成模仿大人的猴子便会把他们养成鲁莽的顽皮儿童，在她手里是不可能养出聪明可爱的儿童的。

因此，一个受过教育的男人是不宜于娶一个没有受过教育的女人的，他不应该到没有受教育机会的阶层中去选他的妻子。不过，我倒是十分喜欢朴实和受过粗浅教育的女子，而不喜欢满肚皮学问和很有才华的女子的，因为她将把我的家变成一个由她主持的谈论文学的讲坛。对丈夫、孩子、朋友、仆人以及所有其他的人来说，有才华的女人都是灾祸。由于她认为她有很高的才情，所以她看不起妇女们应尽的天职，并且硬要照德朗克洛小姐那样把自己变成一个男人。她一到社会上去，就会做出许多可笑的事情，使自己受到人家理所应当的批

评，因为，一方面只要她不守她的本分，她就一定要变成一个可笑的和受人家批评的人，另一方面她想学男人的样子也是学不会的。一个有大才的女人是只能够吓唬傻瓜的。我们知道当她们做画或做文章的时候，实际上是有另外一个男画家或男朋友在替她们执笔的，有一个不露面的文学家在暗中指点她们的。一个诚实的妇女才不屑于搞这种吹牛的骗人的花招咧。即使她有一些真正的才能，但要是她自负不凡的话，那也是有害于她的才能的。她的尊严在于不为人知，她的光荣在于她的丈夫对她的敬重，她的快乐在于她一家人的幸福。读者诸君，我要请你们自己去判断，请你们老老实实地告诉我，当你们走进一个女人的房间的时候，是什么东西使你们对她作出更高的评价，是什么东西使你们怀着敬意走到她的身边；是看见她忙于针线活儿，忙于料理家务，周围摆满了孩子的衣服，还是看见她在梳妆台上做诗，周围是各种各样的小书和五颜六色的小纸片，更使你们对她心怀敬意？要是地球上的男人个个都是头脑很清醒的话，这样一种满肚皮学问的女子也许会终其身都是一个处女咧：

“嘉拉，你问我为什么不愿意娶你吗？因为你说话太斯文了。”[30]

谈了以上几点之后，就应该谈一谈女人的相貌了。首先引起我们注目的是相貌，然而我们应当放到最后才考虑的也是相貌，不过，我们不能因此就说相貌好不好是不要紧的。我觉得，不仅不应当追求而且还应当避免讨一个花容月貌的女人做妻子。当你一占有了一个女人的时候，你不久就会觉得她的姿色是不美的；六个星期之后，尽管在你看来她的姿色不过如此，但只要她这个人还存在，她就会给你带来许多的危险。除非一个美丽的女人是天使，否则她的丈夫将成为人类当中最痛苦的人；再说，即使她是一个天使，她怎能不使他时时刻刻都处在敌人的包围之中呢？如果说极其丑陋的相貌不是那么令人厌恶的话，我倒是宁可选极其丑陋的女人而不选极其美丽的女人的；因为，用不着过多久的时间，丈夫就会觉得美或丑是无所谓的，美人会招来麻烦，而丑陋的人反而会带来好处。不过，如果丑得令人讨厌的话，那就最糟糕不过了；讨厌的感觉不仅不会消失，而且会不断地增加，以至最后会变成怨恨的。这样的婚姻无异于是地狱，娶了这样的女人，还不如死了的好。

对一切事物，都求它一个中等；就拿美色来说，也不例外。清秀而楚楚可人的容貌，虽然不能引起你的爱恋，但能讨得你的喜欢，所以我们应当选择这种容貌；这种容貌的女人一方面对丈夫既没有什么损害，另一方面对双方都有好处。温雅的风度是不会像姿色那样很快就消失的，它是有生命的，它可以不断地得到更新；一个风度温雅的女人在结婚三十年之后，仍能像新婚那天一样使她的丈夫感到喜悦。

正是因为考虑到这几个方面，所以我才选择了苏菲。她也像爱弥儿那样是一个大自然的学生，她长得比任何一个女子都更配得上他，她就是他将来的妻子。她在出身和各种长处方面同他是相等的，而在财产方面则比他略逊一筹。乍看起来她并不漂亮，但你愈看就愈觉得喜欢。她巨大的魅力是逐渐地发生作用的，而且是要同她亲密相处才能看得出来的，在世界上只有她的丈夫才能最深刻地体会这一点。她所受的教育既不深也不浅，她有一些无一定目的的爱好，有一些缺乏技巧的才艺，有一定的判断能力，但她的知识还不够多。她心中没有什么学问，但是她受过研究学问的训练，好比一块经过仔细耕耘的土地，只要你播下种子，就一定有收成的。除了巴勒姆做的算术书和偶然落在她手中的《太累马库斯奇遇记》以外，她就没有读过其他的书；但是，一个能对太累马库斯表示深情厚爱的女孩子，难道还会具有一颗无情的心和缺乏智力的头脑么？啊，可爱的天真的姑娘！将来要担任她的教师的人是多么幸福！她不是她的丈夫的老师，而是他的学生，她不仅不硬要他按照她的兴趣去做，而且自己还愿意照他的兴趣去做。要是她是一个女学士的话，她还不如她现在这个样子对他更有用处，他将来是很愿意教导她的。他们见面的时刻终于到来了，我们赶快设法使他们相会吧。

我们怀着忧郁和沉思的心情离开巴黎。这个乱哄哄的城市不是我们活动的中心。爱弥儿对这个大城市轻蔑地瞟了一眼，以愤懑的语气说："我们在这里枉自寻找了好些日子！啊！我称心的妻子是不会在这里的。我的朋友，这一切你是知道得很清楚的，可是你对我的时间一点也不爱惜，你对我的痛苦一点也不动心。"我两只眼睛紧紧地注视着他，很冷静地对他说："爱弥儿，你想一想你说的这些话对不对？"他一下子就蹦过来抱着我的脖子，表现很难过的样子，紧紧地搂着我，一句话也没有说。当他发现他做错了事情的时候，他总是这样表白他的心的。

我们走过原野，真是像两个游侠，不过，我们并不是像他们那样为的是去闯江湖、历奇险；恰恰相反，我们是采取离开巴黎的办法，避免遇到那些奇怪的事情；然而我们还是要仿照他们那样东游西荡，飘忽不定，时而快速前进，时而缓步慢行。由于他是按照我的办法培养的，所以他能够领略这当中的旨趣，我想，没有哪一个读者会那么呆板，以为我们两个人会在一辆门窗紧闭的舒适的驿车中打盹儿，什么都不看，什么都不瞧，从起点到终点这一段路等于白过，在趱程前进中反而浪费了我们本来想节省的时间。

人们说生命是很短促的，我认为是他们自己使生命那样短促的。由于他们不善于利用生命，所以他们反过来抱怨说时间过得太快；可是我认为，就他们那种生活来说，时间倒是过得太慢了。由于他们时时刻刻都在想望一个目标，所以他们常常是那样伤心地看到他们和目标之间隔着一段距离，这个人希望明天怎样生活，那个人希望下个月怎样生活，另一个人又希望十年以后怎样生活，其中就没有哪一个人在那里考虑今天怎样生活，没有哪一个人满足于当前这一小时的情景，所以大家都觉得这一小时实在是过得太慢了。他们抱怨说时间过得太快，这完全是胡说；他们是自己愿意花钱去促使时间加速流过的，他们是自己愿意用他们的财产去消耗他们的生命的；其实，如果一个人能够随意消除他所感到的烦恼，能够随意消除他那种使他急切等待他所想望的时刻尽快到来的心情，如果能够做到这些的话，也许大家都是愿意把寿数缩短成几个小时的。从巴黎跑到凡尔赛，从凡尔赛又跑到巴黎，从城市走到乡村，从乡村又回到城市，从这个区走到那个区，他一生的一半的时间就是这样消磨的，要是他没有这么一套浪费时间的秘诀，特地把自己的事情放下来，然后又忙忙碌碌地去找事情做，也许他还拿着他的时间发愁哩。他认为这样是争取时间，不这样，就不知道怎样做才好；恰恰相反，他是为了奔波而奔波，坐驿车来的目的只是为了照样跑回去。世人啊，难道说你们硬要不断地毁谤自然么？既然人生不可能按照你们的心意尽量缩短，你们为什么又要抱怨它太短促呢？如果在你们当中有一个能节制欲望的人，不希望时光赶快流过的话，那他是一点也不觉得人生太短促的；在他看来，生活和享乐是同一回事情；即使他年纪很轻就死去了，他也是活够了他的天年才死的[31]。

即使说我的方法只有这么一点好处，我也愿意单单因为这点好处而采取我的方法，不采取其他的方法。我之所以培养爱弥儿，并不是

为了叫他希望或等待什么未来，而是为了使他享受现在；当他的希望超过了现在的时候，他的心情也没有那么着急，绝不会抱怨说时间过得太慢了。他不仅要享受希望的乐趣，而且还要享受去寻求他所希望的目标的乐趣；而他的欲望是这样的有节制，以至他享受现在的乐趣都享受不完，哪里还会再想望什么未来。

因此，我们在路上不是像驿夫那样追赶路程，而是像旅行家似地沿途观赏。我们心中不只是想到一个起点和终点，而且还想到起点和终点之间相隔的距离。对我们来说，旅行的本身就是一种乐趣。我们沿途并不像两个囚犯那样忧忧郁郁地坐在一辆关得严实的小笼子里。我们也不像女人那样舒舒服服地走一阵歇一阵。我们要冒着大风，要观赏周围的景物，爱看什么就看什么。爱弥儿从来不到驿站上去坐下休息，而且，除非是为了赶路，他也绝不坐驿车。不过，爱弥儿怎么会有赶路的理由呢？理由只有一个，那就是享受生活。除此以外，我还可以补充这样一个理由，即只要可能，是不是做一些有意义的事情？是的，因为做有意义的事情，其本身就是对生活的享受[32]。

就我所知，只有一个办法比骑马旅行还要愉快，这个办法就是步行。我要走就走，要停就停，爱走多少路就走多少路。我可以观察各地的风土人情，我爱向左走就向左走，爱向右走就向右走；我觉得什么东西有趣味就去看什么东西，凡是风景优美的地方我就停下来欣赏欣赏。遇到小溪，我就沿着它的岸边漫步；遇到茂密的森林，我就到树荫下去乘凉；遇到岩洞，我就进去看一看；遇到矿场，我就去研究它含的是什么矿物。我觉得哪个地方好，我就在哪个地方歇息。歇息够了，我就继续前进。我既不依靠马匹，也不依靠马夫。我用不着非走大道不可，也用不着硬要选平坦的小路；只要一个人能够走过去，我就可以从那里走；凡是一个人能够看的东西，我就可以去看，我可以随心所欲地享受完全的自由。如果天气不好，不能前进，或者，如果我走累了，我就骑马。如果我太疲乏了……可是爱弥儿是永远也不觉得累的，他的身体很壮，所以，他怎么会感到疲乏呢？他是一点也不着急的。即使他停了下来，哪里就能说他感到厌腻了呢？他到处都能找到一些有趣的事情。他可以走进一个手工匠人的家，去为他干活，他可以借这个锻炼胳臂的机会歇一歇他的脚。

要徒步旅行，就必须仿照塞利斯[33]、柏拉图和毕达哥拉斯那样去旅行。我很难想象一个哲学家会采取另外一种旅行的方式，不去研

究摆在他脚下和眼前的琳琅满目的东西。凡是对农业有一点兴趣的人，谁不想研究一下他所经过的地方有哪些特产和哪些耕作的方法？喜欢自然科学的人，见到一块土地哪有不去研究的？见到一块岩石哪有不去敲它几下的？见到丛山哪有不去采集植物的？见到乱石哪有不去寻找化石的？待在城市里的博物学家在研究室里研究自然科学，他们也收集了一些标本，知道那些东西的名称，可是就是不了解它们的性质。爱弥儿的研究室里的东西比国王的研究室里的东西还丰富得多，他的研究室就是整个的地球，每一种东西在那里都安排得恰到好处，主管这个研究室的自然科学家把一切东西都摆得很有条理，即使是多邦通 [34] 也不见得能比他做得更好。

用这样一种美好的办法旅行，真是其乐无穷！何况它还能增进健康，使人心情愉快哩。我经常发现那些坐着舒服的马车旅行的人，在车子里沉思梦想，忧忧郁郁，满腹牢骚，受了许多的罪；而徒步旅行的人反而轻松愉快，觉得一切都是很如意的。当我们快要走到过夜住宿的地点时，我们的心里是多么痛快！一顿简单的晚餐吃起来是多么有味！进餐的时候心里是多么快乐！在一张木板床上睡觉是多么香甜！如果你的目的只是想到某一个地方去，你当然可以坐驿车，但是，如果是为了旅行游历，那就要步行了。

如果照着我所说的这个办法旅行了五十英里，爱弥儿还没有忘掉苏菲的话，那就表明：也许是我的做法不够巧妙，否则就是他没有一点儿好奇心；因为，由于他已经有了许多的基本知识，所以他是不会不把他的心用去追求更多的知识的。一个人的好奇心同他所受的教育是成比例的；爱弥儿受教育恰恰已达到希望学习更多的东西的时候了。

我们看了一个地方又想看另外一个地方，我们继续不断地前进。我把我们第一次行程的终点定得很远。要把终点定得很远，是很容易找一个借口的，因为我们之所以从巴黎出来，就是为了到远方去寻找一个妻子。

有一天，我们比平常多赶了些路程，走入了不辨路径的群山和幽谷之中，迷失了前进的道路。没有关系，随便走哪一条路都可以，只要能达到终点就行了；不过，我们的肚子饿了，总得找一个地方吃东西呀。幸运得很，我们找到了一个农民，他把我们带进了他的茅屋；

我们津津有味地吃完了他给我们做的那一顿简便的晚餐。当他发现我们这样疲劳和这样饥饿的时候，他对我们说："如果上帝把你们引到了山那边的话，你们也许还可以受到更好的招待咧……你们将找到一个忠厚的人家……将找到乐善好施的人……找到极其善良的人！……这并不是说他们的心比我的心更好，而是说他们比我更富裕，而且据人家说，他们在从前比现在还要富裕哩……谢谢上帝，他们现在也不算穷，这一乡的人都领受到了他们剩下来的那一点财产的好处。"

一听说有善良的人，爱弥儿的心就高兴起来了。他望着我说道："我的朋友，我们到那里去吧；这附近的人都因为有这一家人而得了福，我很乐意去拜访这一家的主人，也许他们也是很喜欢看到我们的。我相信，他们会很好地接待我们，如果他们把我们当一家人看待，我们也将把他们当成我们的亲人。"

这个农民清楚地向我们讲明了那一家人的房子在什么方向以后，我们就出发了，我们在树林中左弯右转地前进，我们在半路上遇到了一场大雨，大雨可以延迟我们到达的时间，但不能够阻止我们前进。我们终于走出了树林，在黄昏的时候到达了那个家。它的四周是一个小小的村落，它的建筑尽管简单，但样子也颇别致。我们走进屋去，要求主人留宿我们。仆人领我们去告诉主人，主人问了我们一些问题，但态度是很礼貌的。我们没有把我们旅行的目的告诉他，但是把我们绕道的原因向他讲了。由于他从前曾经是一度富有，所以很容易从来客的风度看出我们是什么样的人；见过大市面的人，对这一点是不会弄错的，一看我们的这个"护照"，他就留我们住在他家了。

主人让我们住在一个非常之小，然而是十分清洁和舒服的房间里，房间里生着火，还给我们预备了一些洗换衣服和各种需用的东西。"啊！"爱弥儿吃惊地说道："他们对我们真是殷勤，那个农民说的话确实不错！真是周到！真是一片诚意！对陌生人这样无微不至地关心！我简直觉得我们是生活在荷马的时代似的。""你体会到了这一点，"我向爱弥儿说道："不过，你用不着感到奇怪；凡是外乡人很少去的地方，外乡人一去就是很受欢迎的。正是因为客人少，所以主人才这样殷勤好客。客人常常去，主人就不那么好客了。在荷马的时代，人们是很少到外地去旅行的，所以旅行的人走到哪里都很受欢迎。也许，我们是他们今年所见到的唯一的过路人咧。""不要紧，"他

接着说道："他们虽然难得见到客人，可是客人来了又招待得这样好，这本身就是很值得称赞的。"

我们擦干身子和换好衣服之后，就去见我们的居停主人；他把我们介绍给他的妻子，她对我们不仅十分客气，而且还很关心。她的两只眼睛注视着爱弥儿。作为一个母亲，而且又处在她现在这样的环境，看见这样一个年轻的男子走进她的家，是不能不心情激动的，或者，至少也会感到稀奇的。

他们赶快为我们做好了晚餐。在走进饭厅的时候，我们看见了五份餐具；我们都坐好了，可是还剩下一个空位子。一个年轻的姑娘走进来，向我们深深地行了一个礼，然后一言不发地端端正正地坐着。爱弥儿一方面忙着进餐，一方面忙着回答主人的问题，所以在向她还了一个礼之后，便继续谈他的话，吃他的东西。由于他以为他现在距离行程的终点还很遥远，所以他当时根本就没有联想到他这次旅行的主要目的。话题谈到了我们迷路的情形。"先生，"我们的主人向他说道："我认为你是一个聪明可爱的年轻人，这使我想起你们，你和你的老师，雨淋淋地拖着困乏的身子到达这里，其情形就好像太累马库斯和门特到达卡利普索的岛上一样。""是的，"爱弥儿回答道："我们在这里也受到了卡利普索的款待。"他的门特跟着就补上一句："还看到了欧夏丽的美妙的风姿。"不过，爱弥儿只读过《奥德赛》，但没有读过《太累马库斯奇遇记》，所以他不知道欧夏丽是什么人。至于那个女孩子，我看见她的脸儿一直红到了耳根，埋着头看她的菜盘子，连呼吸都不敢呼吸。她的母亲看出了她这种难为情的样子，便向她的父亲使了一个眼色，于是他就变换了话题。在谈到他目前这种隐居生活的时候，他不知不觉地便谈到了使他过这种生活的缘由，谈到了他的生活中的痛苦和他的妻子的忠贞，谈到了他们共同生活中的安慰，谈到了他们隐居生活中的安闲的情景，但自始至终一句话也没有谈到那个年轻的姑娘；所有这一切构成了一个美丽的动人的故事，使人听了不能不感到兴趣。爱弥儿听入了迷，竟连东西都不吃了。最后，当这位最诚实的男人高高兴兴地谈到最端庄的女人的爱情时，我们这位年轻的旅行家竟不由自主地伸出一只手抓着男主人的手，伸出另一只手抓着女主人的手，一边激动地吻着，一边还流着眼泪。这种年轻人的天真的热情，使大家都深为感动；可是那个女孩子比任何人都更加敏锐地感到他有一颗善良的心，因此她觉得眼前这个人就是为菲洛克提提斯[35]的痛苦而感到悲哀的太累马库斯。她偷偷地观察他面部的表

情，发现所有一切都说明把他同太累马库斯相比是比得很恰当的。他的态度潇洒而不傲慢，他的举止灵活而不粗笨，他神采奕奕，眼光柔和，相貌很讨人喜欢。这个年轻的姑娘看见他流眼泪的时候，几乎自己也同他一起流出眼泪了。尽管是可以找一个很好的借口流几滴眼泪，但毕竟害羞的心制止了她。她责备她的眼泪流到了眼皮边，因为为自己家里的事情哭泣是不对的。

她的母亲从晚餐一开始就不断地注意着她，发现她这种局促不安的样子，便借口叫她去办一件事情，使她摆脱这种难为情的境地。过了一会儿，这个女孩子又回到饭厅来了，但她还是没有恢复平静，慌乱的样子大家都看出来了。她的母亲很温柔地对她说："苏菲，坐下来，为什么要为你的父母的不幸的遭遇而哭个不停呢？你是安慰你父母的人，所以不应当比你的父母对那些痛苦更感到伤心。"

一听见"苏菲"这个名字，你可以想象爱弥儿是多么吃惊。这个多么亲切的名字使他愣了一下，但他立刻清醒过来，以急切的目光去看那个竟敢取这个名字的人。苏菲，啊，苏菲！我一心寻找的人就是你吗？我心中所爱的人就是你吗？他观察她，他以一种又害羞又不相信的目光仔细地端详着她。他所看见的脸儿并不恰恰就是他所想象的那个样子，他也说不出他所看到的这个女孩子要比他所想象的那个女孩子好一点还是差一点。他详详细细地看她的每一个特征，他窥察她的每一个动作和每一个姿势，他觉得对她的一切可以作千百种不同的解释；只要她愿意开口说一句话，叫他付出半个生命的代价他也是情愿的。他慌乱不安地看着我，他的眼睛既好像是在问我，又好像是在责备我。他的每一道目光都好像是在说："在这紧要关头你要指导我，万一我的心入了迷和走了错路，我这一生就无法挽回了。"

在这个世界上，爱弥儿这个人可说是最不善于弄虚作假的了。他旁边有四个人在详详细细地看他，而且其中有一个人在表面上满不在乎而实际上对他是十分注意的。在他这一生中最感到狼狈的时刻，他怎么能掩饰自己的情感呢？苏菲的锐利的眼睛把他这种慌乱的样子看得一清二楚；他的目光正好向她说明她就是他注视的对象。她认为这种不安的样子还不能表示他是爱她，不过，这有什么关系呢？只要他在注意地瞧她就够了；如果他在看她的时候显得无所谓似的，那她才感到难过咧。

做妈妈的人和她的女儿的眼力是差不多的，不过妈妈的经验要比女儿的经验多些。苏菲的母亲因为我们的计划成功而露出了微微的笑容。她看出了两个年轻人的心，她认为现在是到了应该使这位新太累马库斯下定决心的时候，因此，她设法使她的女儿开口说话了。她的女儿现出了一副天然的温柔神情，以一种使人不能不感动的羞怯的声音回答她。一听到这种声音，爱弥儿便投降了；这个女孩子就是苏菲，他现在对这一点已没有什么怀疑了。即使说她不是苏菲，现在也来不及说不是了。

这时候，那位迷人的女子的魅力像洪流似地冲进了他的心，而他也开始大口大口地吞下她用来迷醉他的毒汁。他现在一句话也不说了，别人问他的话他也不回答了；他的两眼只看着苏菲，他的两耳也只听着苏菲；她一开口说话，他也跟着说起来；她一埋着头，他也埋着头；他看见她叹息，他也叹息。看来，苏菲的灵魂已经在指挥他了。他的灵魂在这短短的一会儿工夫起了多么大的变化啊！现在，不是苏菲而是爱弥儿在那里战栗了。自由、天真和坦率，全都没有了。他慌慌张张，局促不安，不敢正眼看他周围的人，以免瞧见别人在看他。他生怕大家看穿了他的心，他希望大家都看不见他，以便让他仔仔细细地端详她，同时又不让他被她所看见。苏菲则相反，害怕爱弥儿的心已经消失，她发现她已经取得了胜利，她享受着胜利的滋味。

尽管她心里暗中欢喜，但她并不形之于言表 [36] 。

她的脸色一点也没有改变；但是，尽管她看起来是那样羞羞答答、两眼低垂的样子，但她温柔的心是乐得嘣嘣直跳，并告诉她说太累马库斯已经找到了。

我在这里所描写的他们天真无邪的爱情产生的经过，当然是太简单和太朴素了，但如果因此就把我所描写的这些情节看作是茶余酒后说来开心的笑话，那就完全错误了。大家对一个男人和一个女人初次见面时候的情形给予他们两个人一生的影响，是认识不足的。大家不知道，双方初次见面的印象，同爱情的印象以及驱使他谈爱的心情的印象，是同样很深刻的；它将产生深远的影响，而且这种影响将随着年龄的增长而一直延续到人死了以后，它的作用才能停止。有些人在论述教育的著作中，板着一副学究面孔啰啰唆唆、空话连篇地大谈那些莫名其妙的所谓孩子们的本分，可是对教育工作中最重要和最困难

的那一部分——从童年到成人这一阶段中的紧要关头却只字不提。我之所以能够使我的这一部教育论文有几分用处，其原因特别是在于我在这部著作中不害怕人家的挑剔和文字表达上的困难，决心对其他著述家所略而未提的这一重要的部分作很详细的阐述。如果我把应当采取的做法都讲清楚了，那我也就把我应该讲的话都说出来了，即使说我把这本书写成了小说，那也没有关系。描写人类天性的小说，是一本很有意义的小说。如果说只是在这本著作中才看到过这种小说的话，那能怪我吗？它可以说是我们人类的历史。只有你们这些使人类趋于堕落的人才把我这本书看成小说。

另外还有一个使这第一次感受特别强烈的原因，那就是我们在这里所讲的这个年轻人，并不是从小就是那么胆怯、贪婪、妒忌和骄傲的，并不是具有可以供一般的老师在施行教育时用来控制其学生的种种欲念的；这个年轻人不仅在这里是第一次产生爱情，而且还是在这里才开始产生种种欲念中的第一个欲念的；这个欲念也许将是他这一生当中唯一感觉得最强烈的欲念，因此，他最终会形成怎样一种性格，也将取决于这种欲念。他的思想方法，他的感情和他的爱好都将因一种持久的欲念而形成一定的形式，不再改变。

你可以想象得到，爱弥儿和我经过了那样一顿晚餐之后，是不会一觉就睡到天亮的。怎么！单单是因为一个人的名字同我们所设想的名字相符合，竟使一个聪明的人如此吃惊吗？难道说世界上就只有一个苏菲吗？难道说她们的灵魂也像她们的名字一样是完全相同的吗？难道说凡是名叫苏菲的女孩子都是他的吗？对一个从来没有交谈过的陌生人竟这样大动感情，是不是发了疯呢？“等一等，年轻人，你要仔细地观察观察和研究研究。你甚至连我们的主人是怎样一个人都还不知道哩；一听你所说的这些话，人家还以为你是在你自己的家里咧。”

现在不是给他上课进行教育的时候，给他上课他是听不进去的。如果你对他讲应该这样或那样的话，反而会使这个年轻人更加对苏菲发生兴趣，因为他现在是急于想证明他的倾向是正确的。由于名字的符合，由于他认为他见到她是一种幸运的巧遇，由于我采取了一种慎重的态度，因此愈加使他心情激动，苏菲在他看来实在是太可爱了，所以他深深相信我也不会不喜欢她。

第二天早晨，我猜想爱弥儿尽管还是穿他那一身旧的旅行装，但总会细心地穿得整齐一点的。果然不出我的预料；不过，我觉得好笑的是，他赶忙把主人给我们预备的衣服都穿在身上了。我看出了他的心意，我高兴地发现，他是打算借换衣服和还衣服的机会建立一种联系，以便在正大光明地去还主人的衣服时，再一次见到他们的面。

我希望看到苏菲也打扮得更加漂亮一点，可我的想法完全错了。那种庸俗的搔首弄姿的做法，是只适合于那些想取得人家喜欢的女人的。真正的爱情的娇艳是更加微妙的，打扮的方法是完全不同的。苏菲穿得比昨天还要简单，甚至可以说是非常的随便，当然，她一身的衣服还是极其清洁的。我在她这种随随便便的穿扮上也看出了她在卖弄风情，因为我发现这当中有一些忸忸怩怩的样子。苏菲知道浓妆艳抹是求爱的一种方式，但是她不知道过分随便也是一种求爱的表示，那就是说，她不愿意以穿扮而要以她的人品求得对方的欢心。唉！只要一个情人知道她在想他，那她穿哪种衣服，有什么要紧呢？苏菲了解到她已经掌握了他的心，因此她不仅要以她的媚态去刺激爱弥儿的眼睛，而且还要刺激他的心去猜想她是多么动人；她不仅希望他看她的姿色，而且还希望他在心里想象她有哪些美。难道说他还没有看个仔细，还猜想不出她有其他的美么？

可以肯定的是，在昨天晚上我同爱弥儿谈话的时候，苏菲和她的母亲也是在那里议论的。她的母亲探出了她的心事，而且还给了她一些指导。第二天，我们见面的时候，大家都是有准备的。这两个年轻人见面将近十二个小时，他们之间一句话也没有交谈过，但他们已经互相了解了。他们打招呼的时候态度很拘谨；他显得有点难为情，有点害羞；他们两人一句话也不说；他们埋着头，好像是为了避免你看着我、我看着你；这种做法的本身就向我们说明了情况；他们互相躲避，但步调是一致的。他们已经感觉到，在没有把事情说出来以前，是需要保持秘密的。当我们离开那里的时候，我们要求主人允许我们亲自来送还我们带走的东西。爱弥儿的话是向着她的父母说的，但他的焦急的眼光却望着苏菲，硬要她表示答应。苏菲一句话也没有说，也没有什么表情，好像是什么也没有看见，什么也没有听见似的；但是她的脸上却泛出了红晕，这红红的脸儿比她父母回答的话还能说明问题。

他们虽然没有留我们住下去，但请我们以后再去看他们，这是做得很恰当的；你可以留宿找不到住处的旅客，但让一个情人住在情妇的家里，那就不对了。

我们刚刚走出那可爱的房屋，爱弥儿就打算在附近找一个住处，离得最近的那间茅屋，他也觉得是太远了，情愿睡在屋子外面的那条壕沟里。“你真是一个小傻瓜，”我用一种同情的语气向他说：“怎么！你已经被情欲弄迷糊了！你连规矩和理智全都忘记啦！你这可怜的人啊！你以为你是在爱你的情人，其实是在损伤她的名声！如果人家知道从她家里走出来的那个年轻人睡在附近，人家将怎样说呢？亏你还说爱她咧！你这样做岂不是败坏她的名誉么？这就是她的父母殷勤地款待了你之后得到的报酬么？难道说你想糟蹋那个关系到你的幸福的女子的名声吗？”“啊！”他激动地回答道：“别人将说些什么废话和胡乱的猜疑，那打什么紧？你不是教导过我别把他人的议论看在眼里吗？哪一个人能够比我自己更清楚我是多么地尊敬苏菲，我是多么地想向她表示敬意？我对她的爱不仅不会使她遭到羞辱，而且还会使她感到光荣，我是配得上爱她的。既然我的心和我的行为处处都使她受到应得的尊敬，我怎么会损害她的名声呢？”“亲爱的爱弥儿，”我一边拥抱他，一边说道：“你为自己着想，同时也要为她着想。男性的荣誉同女性的荣誉是不能相比的，它们的依据是完全不同的。这些依据都是确确实实、合乎情理的，因为它们都同样是来之于自然的；你把别人说长道短的话视同等闲，但你不能不为了你的情人而重视别人的议论。你的荣誉只是在于你的自身，而她的荣誉则有赖于别人的评价。你如果采取毫不顾忌的做法，就连你自己的荣誉也会受到损害的；如果是因为你，别人就不对她表示她应得的尊敬，那么，你自己应得的尊敬也是得不到的。”

我一面向他解释这些道理，一面就使他意识到，如果把别人的议论不当成一回事，那是很不对的。她有哪些性情，他不知道；她的心是不是早有所属，他的父母是不是早已给她订了婚，他对她一点也不了解，也许他和她之间根本就不具有结成美满婚姻的条件，所以谁能向他担保他将来一定要娶苏菲为妻呢？难道说他不知道丢人的事情将给一个女孩子造成不可磨灭的污点？难道说他不知道即使她同那个使她丢人的男子结了婚，这个污点也是洗不清的？一个人如果竟想使他所喜爱的人丢失名誉，这哪里是聪明的人？如果他想使一个不幸的女

孩子因讨得了他一时的欢心而永远为这件事情所招来的痛苦哭泣，这哪里是一个诚实的人？

这个年轻人一听我向他指出的这些后果便大吃一惊；由于他爱走极端，所以他现在觉得离开苏菲的家越远越好，他加快脚步，赶快走开；他向四周打量，看是不是有人在偷听我们；他愿意为了他所喜爱的人的荣誉而牺牲他自己的幸福一千次。他情愿终生不见她，也不愿意给她造成一次不愉快的事情。我从他的童年时期起就培养他有一颗懂得爱情的心，现在，我花费的这番苦心得到了第一次收成了。

因此，现在的问题是要找到一个距离远而又能够听到她的消息的住所。我们到处寻找，到处打听；我们打听到离这里八公里远的地方有一座城，我们宁愿到那里去住而不愿住在附近的村子里，因为住在附近会引起人家的猜疑。这个初尝爱情滋味的人终于走到了那个城里，他心里充满着爱，充满着希望和欢乐，特别是充满着种种真挚的感情。我就是这样逐渐逐渐地把他日益增长的欲念引向善良和诚实的，我要在他不知不觉中使他的一切倾向都朝着这个方向发展。

我的事业即将完成，我早就看出完成的时间即将到来了。所有一切巨大的困难都克服了，所有一切巨大的障碍都越过了，现在要注意的是不要因急于求成而前功尽弃。在变化无常的人生中，我们要特别避免那种为了将来而牺牲现在的过于谨慎的畏首畏尾的做法；这种做法往往是为了将来根本就得不到的东西而牺牲现在能够得到的东西。我们应当使一个人在什么年龄就过什么年龄的快乐生活，以免花了许多心血之后，还没有过快乐的生活就死了。如果说我们每一个人都有一个享受生命的时候的话，那就是在少年时期结束的时候，因为在这个时候一个人的身心的各个部分的发育最为健全，同时，在这个时候正是达到他一生的过程的中途，离开他觉得很短促的两端最远。如果说糊涂的年轻人的做法是很错误的话，那不错在他们贪玩，而是错在他们所寻求的不是他们目前即能享受的乐趣，错在他们由于希求暗淡的未来，而不知道利用他们当前就能享用的时间。

请你看一看我的爱弥儿：他现在已经年过二十，长得体态匀称，身心两健，肌肉结实，手脚灵巧；他富于感情，富于理智，心地是十分的仁慈和善良；他有很好的品德，有很好的审美能力，既爱美又乐于为善；他摆脱了种种酷烈的欲念的支配和偏见的束缚，他一切都服

从于理智的法则，他一切都倾听友谊的声音；他具有许多有用的本领，而且还通晓几种艺术；他把金钱不看在眼里，他谋生的手段就是他的一双胳臂，不管他到什么地方去，都不愁没有面包。可是现在，他被一种日益增长的情欲弄得迷迷糊糊的，他的心燃起了第一道情火；他甜蜜的幻想给他打开了一个欢乐的新天地；他正在爱着一个可爱的人，而且从这个人的性格上看，比从她的样子上看还要可爱；他满怀希望，等待着他应得的报酬。由于他们心心相印，由于他们纯洁的感情互相投合，才产生了他们最初的爱情，这种爱情是能够持续长久的。凭着他的信心，尤其是凭着他的理智，他无所畏惧、无所悔恨地如醉如痴地爱着；他无所忧虑，他所考虑的只是他和她的不可分离的幸福。在他的幸福中还缺少什么东西呢？让我们看一看，找一找，想一想他还需要些什么，除了他已经有了的以外，我们还可以给他些什么？一个人可能获得的一切好东西他全都有了，你如果再给添加什么东西的话，就不能不使他在另外一方面损失一种东西；一个人能够多么快乐，他就有多么快乐。在这种时候，我会不会剥夺他这样美好的命运呢？我会不会干涉他这样纯洁的欢乐呢？啊！他所尝到的这种幸福，就是我辛勤一生的报酬。要是我使他有所损失的话，我拿什么东西去补偿他呢？即使我给他的幸福加上一顶王冠，我也会使它所包含的最令人神迷的乐趣遭到牺牲。在希望得到这种最大的幸福的时候，其乐趣比实际得到它的时候还甜蜜一百倍；在等待的时候，其滋味比尝到的时候还好得多。啊，可爱的爱弥儿，你爱她和为她所爱吧！在占有这种幸福以前，要把它好好地享受一个时期；既要享受爱情，也要享受天真；在你等待另外一个天堂的同时，要建筑你在地上的天堂。我决不剥夺你生命中这一段快乐的时光，我将为你选取其中令人销魂的东西，我将尽可能把它加以延长。唉！可惜它终归是要结束的，而且是在很短的时间内就要结束的；不过，我至低限度要使它保持在你的记忆里，使你不因享受过它而感到悔恨。

爱弥儿没有忘记我们要去送还主人的东西。当我们把这些东西准备好了以后，我们就骑着马赶快跑，因为这一次他巴不得一出发就立刻到达那里。当一个人的心有了情欲以后，它就对平常的生活感到乏味了。不过，只要我的时间没有白白地浪费，他就不会在百般无聊的状态中度过的。

可惜的是，道路很复杂，乡下的路很难走。我们迷失了方向。他第一个发现我们走错了路，可是他并不性急，没有抱怨，他把全副精

神都用来寻找道路，他东找西找地找了好久才把路找到了；不过他自始至终都是保持冷静的。这一点，在你看来也许觉得没有什么关系，可是对我这个了解他性情素来急躁的人来说，就是很了不起的一件事情，因为我从他的童年时候起，就注意到使他在必要的时候要沉得住气，现在我发现我这一番苦心已经是收到了成效。

我们终于到达那里了。他们对我们的招待比第一次简单得多和亲热得多，因为我们已经是熟人了。爱弥儿和苏菲打招呼的时候有一点儿不好意思的样子，他们两个人自始至终一句话都没有说。他们在我们面前有什么好说的呢？他们的谈话是不需要别人作见证的。我们到花园中去散步，花园中有一块很大的菜地，有一块种着各样果树的果园，果树长得很高大、很好看，果园中小溪密布，而且还有许多的花坛。“这个地方多美啊！我认为这里就是阿耳西诺乌斯[37]的花园。”爱弥儿说道，心中充满着荷马的诗意，充满着火也似的热情。苏菲想知道阿耳西诺乌斯是什么人，于是她的母亲便问我。“阿耳西诺乌斯，”我向她们说道：“是科西尔的一个国王，据荷马说，阿耳西诺乌斯的花园，曾被人家批评说这个花园太单调，种植的花木太少了[38]。阿耳西诺乌斯有一个漂亮的女儿，她在她的父亲留宿一位陌生人的前一天夜里梦见她不久就要有一个丈夫。”苏菲吃了一惊，脸儿通红，埋着头，说不出话来；你怎么也想象不出她当时是多么狼狈。她的父亲看到她这种狼狈的样子反而很高兴，而且故意使她更加狼狈，他说那位公主还亲自到河里去洗餐巾。他接着还问道：“你们可曾想到，她对脏了的餐巾摸都不摸一下的，她说她闻到它们有一股油味。”苏菲一听这话便知道是说给她听的，于是便马上忘记了她那种天然的羞怯，很激动地替自己辩护。她的父亲当然知道，如果他们叫她去做的话[39]，所有的餐巾她都会洗得干干净净的，如果把这件事情交给她，即使餐巾再多一点，她也会很高兴地去洗的。她一边说，一边带着不安的神气悄悄地看着我，而我禁不住笑了起来，因为我看出她纯朴的心灵惊慌不安，所以她要为自己辩护。她的父亲看到她这股傻劲，还故意捉弄她，用嘲笑的口吻问她为什么要替自己辩护，问她跟阿耳西诺乌斯的女儿有哪些共同的地方。她又羞又怕，连呼吸都不敢呼吸，不敢抬起头来看人了。可爱的女孩子，现在不是故作镇静的时候，尽管你不说，你已经表示得清清楚楚了。

这一幕小小的戏大家不久就忘记了，或者说好像是忘记了；对苏菲来说，幸而在我们当中只有爱弥儿不懂得我们讲的是什么事情。我们继续散步，这两个年轻人起先是挨在我们的身边，但是要跟着我们这样慢腾腾地走，就觉得很不习惯；他们不知不觉就走在我们的前面了，他们愈走愈接近，终于肩并肩地走在一起，并且走得离我们相当远了。苏菲好像是在静静地听着，爱弥儿在比手画脚地起劲地谈着，看来，他们是谈得很有兴趣的。整整一个小时以后，我们就往回走了；我们叫他们，他们走回来，可是这一次是他们走得慢了，我们发现他们是充分地利用了这一段时间的。当他们走到我们可以听到他们的声音的地方，他们的谈话就突然中断，他们加快步伐赶上我们。爱弥儿走近我们的时候，神色自若，令人喜悦；他的眼睛充满着快乐的光辉，他略显不安地看着苏菲的母亲，猜想她将怎样对待他。苏菲在走近我们的时候，神色却不是那样的泰然，她好像是因为我们看见她同一个年轻人肩并肩地在一起走过而显得有些羞答答的，尽管她常常同其他的男子在一起谈过话，可是从来没有什么不安的表现，而且，即使显得不安，也没有像今天这样不安到了极点。她气喘喘地跑到她母亲的身边，说了几句不相干的话，好像是借此表示她同她的母亲老早就是在一起的。

一看这两个可爱的青年的脸上露出了开朗的神情，我们就知道他们这一次谈话替他们幼稚的心解除了一个沉重的负担。他们彼此之间还照旧是那样的稳重，但不像从前那样拘谨了；他们之所以那样稳重，一方面是由于爱弥儿对苏菲的尊敬，另一方面是由于苏菲还感到有一些害羞，同时还由于这两个人都是十分的诚挚。爱弥儿已经敢同她说话了，而她有时候也敢回答爱弥儿的问题了，不过，她每一次都是要先看一看她母亲的眼色才开口说话的。就她来说，变化得最明显的是她对我的态度。她对我表示了一种衷心的敬仰，她很注意地看我，她对我说话的时候显得很不自然，她仔细地观察我喜欢哪些事物；我发现她对我是十分的尊重，而且也希望得到我的尊重。我知道，这是因为爱弥儿已经向她谈过我了；你也许会说，他们两个人已经在共同设法争取我的同情；事情不是这样的，要赢得苏菲这个人的心不是那么容易的。也许爱弥儿还要我去讨好她，而不要她来讨好我哩。好一对可爱的年轻人啊……一想到我的这个年轻的朋友的多情的心在第一次同他的情人谈话的时候，就这样再三地谈到我，我感到十分的高兴，知道我花费的苦心已经取得了代价，我得到了他的友谊的报偿。

我们又去拜访了他们好几次。这两个青年人之间谈话的次数也愈来愈多了。沉醉在爱情中的爱弥儿，以为他的幸福即将到来了。然而，他是迄今还没有得到苏菲的正式的许诺的；她细心地听着他，可是一句话也没有说。爱弥儿知道苏菲是很害羞的，因此对这种沉默的表示一点也不觉得奇怪；他觉得她对他的印象并不坏，他知道子女的婚姻是由父母主持的，他以为苏菲在等待她的父母的命令，他请求她允许他去向她的父母提出求婚，她没有表示反对。他把这件事情告诉了我，我代表他去求婚，而且是当着他的面求的。使他大为吃惊的是，他到这个时候才知道苏菲是自己做主的，才知道他要得到幸福，那就一定要她本人表示愿意！他开始对她的行为感到迷惑。他的信心减少了。他感到惊异，他发现，事情并不是像他所想象的有了很大的进展；现在，是需要用甜蜜的爱情的语言才能打动苏菲的心了。

爱弥儿这个人是不善于猜想他有哪些困难的，如果你不告诉他，他也许一辈子都不知道，而苏菲这个人是极其自尊的，所以不愿意把她的困难告诉他。使她见而生畏的困难，也许在另一个女子看来正是一种应该赶快争取的优越条件。她没有忘记她的父母对她的教训。她的家很穷，而爱弥儿的家很富有，这一点她是知道的。他首先要赢得她的尊重！他需要具有怎样的品德才能使苏菲不至于感到这种财产上的不平等是他们的婚姻的障碍呢？他对这种障碍是怎样想的呢？爱弥儿是不是知道他的家很富有？他哪里会去问他的父母有多少家产？谢谢老天爷，他是不需要什么财产的；没有财产，他也能做一切好的事情。是他的心而不是他的钱包促使他去做善良的事情的。他把他的时间、他的精力、他的爱和他这个人奉献于穷苦的人；在谈到他所做的善良的事情时，他从来没有说过他在穷人身上花了多少钱。

由于他不知道他不讨苏菲喜欢的原因何在，他便认为是由于他自己有了过错；因为，他哪里敢说这是由于他所钟情的那个人脾气古怪呢？自尊心的损伤更增加了他求爱不得的痛苦。在这以前，他接近苏菲的时候是怀着乐观的信心的，认为他是配得上她的；而现在，则没有这种信心了。他在她面前显得羞怯不安。他再也不想用爱去打动她了，他现在竭力要争取她的同情。有好几次他几乎失去了耐心，而且几乎露出了抱怨的情绪。苏菲好像是觉察到了他在生气，于是便注意地看他。这一看就解除了他的武装，而且使他感到不好意思，因为他比从前更加屈服于她了。

由于苏菲这样顽强地抵抗和保持缄默使他感到烦恼，他便向他的朋友吐露他的心事。他要他的朋友分担他心中的忧郁和苦闷，他请求他的朋友给他以帮助和指导。“这是多么难解的一个谜啊！她很关心我的命运，这一点我是毫不怀疑的；她不但不躲避我，而且很喜欢同我在一起；当我到她家的时候，她显得很快乐，而在我走的时候，她就显得难过；她诚恳地接受我对她的关心，我要她做什么事情的时候，她也显得很高兴；她也乐于向我提出一些意见，有时候甚至还对我发布命令。然而她对我的请求却表示拒绝。当我大着胆子谈到结婚的时候，她马上就很严肃地制止我；如果我再说下去，她就离开我。她希望我属于她，可是又不愿意听我说她属于我，这是什么道理呢？她很尊敬你，很喜欢你；她不敢阻止你说话，请你去同她讲吧，叫她说一说这当中的原因，你要为你的朋友帮忙，使你的事业得到完成，不要使你的学生因受了你的教育反而沦为牺牲。啊！如果你不助成我的幸福，我便要因为受了你的培养而得到这番痛苦的。”

我去问苏菲，我没有花什么气力就从她口中套出了她不讲我也早知道的秘密。可是，我很不容易使她同意我把这个秘密去告诉爱弥儿；最后，我终于得到了她的同意，于是我跟着就去告诉爱弥儿了。我一告诉他这当中的原因，竟使他吃惊得说不出话来。他不懂得其中的奥妙，他想象不出多几个金币或少几个金币同他的人品和德行有什么关系。当我向他解释金钱对人们的偏见的时候，他就笑了起来；他高兴得不得了，他想马上就走，去把所有一切的财产都毁掉，都通通抛弃，以便成为一个跟苏菲同样贫穷的体面的人，回来和她结婚。

“嗯，什么！”我一边制止他，一边笑他这样性急，我说道：“你这个幼稚的头脑还没有长大成熟吗？你研究了一生的哲理，还不会推理吗？按照你这个糊涂的计划，一定会把事情弄得很糟糕，使苏菲更加倔强的，这一点，你怎么看不出来呢？你比她富一点，这是你稍稍胜过于她的地方，如果你为她把一切财产都牺牲了，那你胜过她的地方就更多了；你稍稍胜过她一点点，她都那么自尊，不愿意屈居于你之下，如果你胜过她的地方再多一些，她又怎能屈服于你呢？如果她不能容忍一个丈夫说是他使她富起来的，她又怎能容忍他说他是为了她才变穷的呢？唉，可怜的孩子，你要当心，不要让她疑心你有这样的打算。相反地，你要为了爱她的缘故而十分节俭和谨慎，以免她说你企图用巧妙的手腕获得她的欢心，说你是由于平时满不在乎才失去了你本来是为了她而自动牺牲的财产。”

“你以为她真的是害怕巨大的财富，以为她之所以表示反对，恰恰是因为你拥有财产吗？不，亲爱的爱弥儿，她之所以反对，是有一个极其重要的理由的，那就是：她考虑到了财产在拥有财产的人的心灵中所产生的影响。她深深知道，有钱的人是把他的财产看得重于一切的。他们是宁肯要黄金而不要美德的。当他们把别人为他们所做的工作和他们付给别人的金钱拿来一比，他们总觉得别人所做的工作不如他们付出的金钱多，即使别人以毕生的精力为他们干活，他们也认为别人吃了他们的面包，就欠了他们的债。啊，爱弥儿，你应该怎样做才能消除她的疑惧呢？你要她能充分了解你，那不是一天、两天就能做到的事情。所以，你要把你高贵的心灵的宝库打开来让她看一看你有哪些东西可以弥补你因为有了财产而产生的缺陷。只要你有始有终地长期做下去，你就可以战胜她的抵抗；只要你有高尚豁达的情操，你就可以使她不能不忘记你是一个有钱人。你要爱她，为她工作，为她的可敬的父母工作。你要向她表明：你为他们工作，不是由于一时的狂热的情欲的驱使，而是由于在你的内心深处有不可更易的行为准则。你要发扬你所有一切被财产玷污了的美德，只有这样做，才能使你的美德同她所赞赏的美德调和一致。”

大家可以想象得到，这个年轻人听了我这一番话心中是多么兴奋，他恢复了多么大的信心和希望，他诚实的心是多么庆幸自己能够做一些使苏菲欢喜的事情，虽然这些事情，即使没有苏菲这个人，或者他不爱她，他也是要做的。尽管你对他的性格不很了解，但他在这种情况下将采取什么做法，你还想象不出来吗？

这样一来，我就成了这两个纯洁的青年的知心人，成了他们的爱情的中间人！对一个教师来说，这的确是一种美好的工作！美极了，它简直使我认为我这一生当中还从来没有达到过如此高尚的地位，还从来没有对自己的工作感到过如此的满意。再说，这个工作也是有它的乐趣的，因为我在这一家人当中很受欢迎，大家托我关心这两个青年人，看他们做事是不是合乎规矩；爱弥儿生怕得罪了我，表现得十分的柔顺。苏菲给我以真实不假的全部友情，而我是只能享受我应得的那一份友谊的。这样，她就通过我而间接地对爱弥儿表示尊敬了。为了他，她对我表现了千百种柔情，只要她能够向他本人表现这种柔情，就是叫她死，她也是甘愿的；而他，他是知道我不会损害他的利益的，所以看到我这样巧妙地对待她，简直是高兴极了。在散步的时候，如果她拒绝挽着他的胳膊，他心里也很坦然，因为他看见她是为

了他才挽着我的胳膊的。他毫无怨言地同我握一握手就走开了，他使了一个眼色，低声细语地对我说："朋友，你要为我说话。"他很留心地看着我们，想从我们的脸上看出我们内心的情感，想根据我们的姿势猜测我们说了些什么话；他知道，我们所说的话句句都是同他有关系的。可爱的苏菲啊，当太累马库斯听不见我们的谈话的时候，你放心地同他的门特谈吧！你是多么坦率地让他看出了你这颗温柔的心中的思想！你是多么高兴地向他表示了你对他的学生的尊敬！你是多么巧妙地让他看出了你内心极其温柔的情感！当那个性急的人沉不住气，不能不打断你的话的时候，你那种佯怒的神情是装得多么地惟妙惟肖啊！当他来到我们身边，妨碍了你说他的好处，妨碍了你听我对他的评论，妨碍了你从我的话中找出爱他的理由，这时候，你那种生气的样子是做得多么可爱啊！

这样，爱弥儿终于被大家当作一个公然的情人，而他此后也就充分地利用了这个地位的一切便利；他述说，他催促，他请求，他再三再四地纠缠。即使苏菲用生硬的语句和生硬的态度对他，也没有关系，只要他的话能够被她听到就行了。他花了许多气力之后，终于使苏菲自己愿意公开地对他行使一个情人的权威：她规定他应该做什么，他命令他而不请求他，她接受他的帮助而不说什么感谢的话，她规定他去看她的次数和时间，规定他必须到了某一天才能去，而且只能够在她那里待多少小时。所有这些都不是闹着玩，而是十分严格地执行了的；正因她是经过了审慎的考虑才接受这些权利，所以她行使这些权利的时候就非常认真，以至往往使爱弥儿后悔他不应该把这些权利给她。不过，不管她命令他做什么，他都是毫不推诿的；而且，在按照命令离开苏菲的时候，他总要喜形于色地看我一眼，好像是对我说，"你看，她已经占有了我。"这时候，庄重的苏菲在悄悄地观察他，在暗中笑她的这个奴隶这么骄傲。

阿耳邦 [40] 和拉斐尔 [41]，把你们的笔借给我，让我来描绘这沉溺于爱情的情景！弥尔顿 [42]，请教导我怎样用我这枝粗大的笔叙述他们快乐的爱情和天真！不，在神圣的大自然面前，把你们那些故弄玄虚的伎俩收藏起来吧。首先，我们只要有一颗敏感的心和诚实的灵魂就行了；然后，让我们放开胸怀，自由自在地想象这两个年轻的情人的快乐心情。他们在他们的父母和导师的照顾之下，无拘无束地追逐那使他们感到陶醉的甜蜜的幻想，他们满怀希望，从从容容地走向

美满的结局，用鲜花和花环装点着使他们偕同到老的幸福的婚姻。有许多美妙的形象使我自己也感到迷醉，我零零散散地把它们都收集起来，它们使我感到如此的心醉神迷，以至使我不知道怎样把它们组合在一起才好。啊！只要有一颗心，谁不会自己把那父亲、母亲、女儿、教师和学生的各个不同的情境组成一幅美妙的图画，谁不会自己想象他们彼此是如何地共同努力，使这一对可爱的情人结合，让他们的爱情和美德给他们带来幸福？

只是在这个时候，由于他急于想使苏菲感到欢喜，他才开始感觉到他所学的那几种艺术确有用处。苏菲喜欢唱歌，他同她一起唱；不仅如此，他还教她乐理。她长得很灵敏，喜欢跳舞，他同她一起跳；他按照步法改正她那种乱跳一阵的样子，使她跳得又熟又好。教唱歌和跳舞，是很有趣的，快乐活泼的情趣使他们感到兴奋，把他们的爱情和他们那种羞羞答答的样子融合在一起；一个情人是可以大着胆子放手地教她跳舞和唱歌的，他是有权做她的老师的。

她家里有一架破旧的风琴，爱弥儿把它修理好，而且还调好了音。他是一个木匠，又是一个制作和修理乐器的人。他始终奉行着这么一句格言：凡是自己能够做的事，他都学着自己做，而不求助于别人。她们的家修建在一个风景优美的地方，他以它做背景画了几幅图画；苏菲有时候也帮他画上几笔；画好后，就挂在她的父亲的房间里做装饰。他们装画的框子全都没有涂上金色，因为它们不需要这种颜色来陪衬它们。她一面看爱弥儿作画，一面就模仿他，逐渐逐渐地她也画得很好了；她开始培养各种艺术才能，有了她的美，她的艺术才能就更显得优长了。她的父亲和母亲看见琳琅满目地摆满了那么多艺术作品，便想起了他们当年的富裕，只有艺术作品才能使他们觉得从前富裕的生活很有乐趣；爱情装饰了他们的家，只有爱情才能使他们的家在既不花钱又不费力的情况下，获得他们在从前必须花许多金钱和心思才能获得的快乐。

崇拜偶像的人用他所喜爱的珍宝去装饰他所崇拜的偶像，把他所敬奉的神打扮得十分漂亮；同样，在一个男人的眼里，即使他的情人已经是十全十美了，他也是不满足的，他要不断地用新的东西去装饰她。这并不是因为她需要有那些东西才能使他感到快乐，而是他认为他需要打扮她，他认为这样做，才能对她再一次表示敬重，才能在观看她的时候感到一番新的乐趣。他觉得，如果他不用他所有的一切好

东西去装饰她，他那些好东西就无处使用。爱弥儿巴不得一下子把他所知道的东西全都教给苏菲，而不问她是不是愿意学，也不考虑那些东西对她是不是适合，看到他那种性急的样子，实在又令人感动，又令人好笑。他怀着一种孩子似的着急的心情把他所知道的东西都向她说，都向她讲；他以为只要他一讲，她马上就懂得。他自己在那里想：要是同她讨论一番，同她谈一番哲理，是多么的快乐；他肚子里的一切知识，如果不能够拿出来给她看一看，他那些知识就没有用处；要是他知道的东西不让她知道，那他是很不好意思的。

现在，他给她讲哲学，讲物理，讲数学，讲历史，一句话，什么都讲，苏菲看到他那么热情，心里也很喜欢，而且想尽量利用这个机会学一些东西。当她允许他坐在她身边教她的时候，他心里是多么高兴！他觉得天堂已经向他打开了大门。然而在这种情况下教课，对老师来说固然是无所谓，可是对这个女学生来说就很为难，所以是不利于学习的。她不知道她的眼睛要怎样才能躲开他那一双紧紧地盯着她的眼睛，当他们的眼光一相碰上的时候，课程就进行不下去了。

妇女们并不是一点思想方法都不懂的，不过她们推起理来只能推一个表面。苏菲对什么东西都要动脑筋去想，但是却想不出一个大道理。她在伦理学和艺术方面学习得最好；至于物理学，她只对几个一般的法则和宇宙体系取得了一点点概念。有几次，当他们在散步中看到了大自然的奇景，他们也敢于运用他们白璧无瑕的心去思考自然的创造者。他们在造物主面前一点也不害怕，他们要共同向他倾吐他们的心。

怎么！两个年华正盛的情人在幽会的时候竟谈起宗教来了！他们把他们的时间用去讲教义！干吗要亵渎崇高的上帝呢？是的，他们在谈论宗教的时候，是陷入了一种甜蜜的幻想的：他们彼此都觉得对方是很完美，他们彼此相爱，他们热情洋溢地谈论美德为什么是那样的高贵。为了美德，他们作了种种的牺牲，从而感到美德更加可爱。他们必须克制奔放的情感，有时候两个人竟因此而流下了比甘露更纯洁的眼泪，这些甜蜜的眼泪使他们沉迷于生命的享受；他们这种如醉如痴的情景，还从来没有哪一个人体会过哩。他们的自制更增加了他们的快乐，使他们看出这种牺牲是很高尚的。耽于肉欲的人，有躯体而无灵魂的人啊，你们将来有一天会明白这一对情人的快乐在什么地

方，而且必然会因为在这幸福的时候没有享受到这种快乐而感到终生遗憾的！

尽管他们是这样有理智，他们有时候也难免不闹一些意见，甚至吵起来的；苏菲并不是一点脾气都没有的，爱弥儿也不是一点也不性急的；不过，小小的暴风雨很快就会过去，从而使他们比以前更加亲密；爱弥儿从经验中知道，这种暴风雨并不可怕；他知道，两个人争吵固然会给他带来害处，但争吵以后又和好如初，是可以给他带来更大的益处的。由于第一次争论使他得到了一些益处，因此他希望再发生争论的时候也可以给他带来好处，他这种想法当然是错了；不过，虽说他并不是在每一次争论中都获得了显著的好处，但他在每一次争论中都发现苏菲是真心诚意地爱他的。你也许想知道他究竟得到了什么好处。我很愿意告诉你，我很愿意借此机会向你阐述一个重要的原理，同时，还借此机会批驳一个很有害处的说法。

爱弥儿在爱苏菲，但他并不是一个冒冒失失地做事情的人；我们也可以想象得到，庄重的苏菲是不允许他做出什么狎昵的样子的。在任何事情上，再严肃也应当严肃得有个分寸，所以，如果说她有什么可以责备的地方的话，那就是她的做法太生硬而不是太浪荡，就连她的父亲也担心她这种极端的自尊会变为高傲。即使在秘密的幽会中，爱弥儿也不敢请求她给他一点点爱情的表示，甚至连希望她爱他的样子也不敢做出来；在散步的时候，她愿意挽着他的胳臂才挽着他的胳臂，而不允许他认为他有权利要她这样做，所以，在她挽着他的胳臂的时候，他也只偶尔敢一边叹息，一边使她的胳臂挨着他的胸膛。克制了一个很长的时期之后，他才大着胆子去偷偷地吻她的衣服，他有好几次都碰上了好运气，因为她装着没有看见的样子。有一天，他想在吻她的衣服的时候，把动作做得更明显一点，果然，苏菲就说他这样做是不对的。他坚持要去吻她的衣服，于是她生气了，而且向他说了几句刺耳的话；爱弥儿也受不了，也回了她几句刺耳的话。两个人在这一天当中都是那样气冲冲地闹着别扭，两个人都很不痛快地各自走开了。

苏菲很感不安。她的母亲是她的心腹人，她怎能向她的母亲隐瞒她心中的难过的事情呢？这是她第一次同爱弥儿争吵，他们争吵了一个小时，所以这的确是一件很严重的事情！她责备她自己的过错；她的母亲允许她去弥补她的过错，她的父亲也命令她这样做。

第二天，内心不安的爱弥儿比平常来得更早一些。苏菲在帮助她的母亲梳妆，她的父亲也在同一个房间里；爱弥儿很有礼貌地走进去，但脸儿是显得很忧郁的。父亲和母亲刚一招呼他，苏菲马上就转过身来，向他伸出手去，用一种宽慰的语气向他问好。很显然，她这只漂亮的手是伸过来让爱弥儿吻它的；他握着它，但是不吻它。苏菲虽然是有一点害羞了，但仍然是极其从容地把手缩了回去。爱弥儿这个人是不懂得妇女们的那一套做法的，他不知道妇女们那样闹脾气有什么用处，他不可能把苏菲那种任性的表现轻易就忘记了，不可能很快就把他的怒气平息下去。苏菲的父亲看见她那种窘态，便笑了起来，这一笑，便把苏菲弄得狼狈不堪。这可怜的女孩子，既感到不安又感到受了羞辱，手足失措，巴不得大哭一场。她愈克制自己，她心里就愈是难过；最后，尽管她不哭，她的眼泪还是流了出来。爱弥儿一看见她流下了眼泪，便跪下去捧着她的手，用力地吻了几下。“老实说，你真是太好了；”苏菲的父亲一边哈哈大笑，一边说道：“如果是我，我才不能容忍这种发脾气的做法哩，我一定要惩罚那一张冒犯我的嘴。”这一句话使爱弥儿鼓起了勇气，他用请求的目光转过去看苏菲的母亲，而且还以为看见她做出了同意的表示，于是便战战兢兢地去贴近苏菲的脸；苏菲掉过头去保护她的嘴，然而却让他吻到了她那玫瑰色的脸蛋儿。冒失的爱弥儿还不满意，苏菲微微地挣扎了一下。要不是她的母亲在旁边看见的话，不知道他要吻到什么时候哩！严肃的苏菲啊，你要当心啦，要是你再拒绝的话，他更是要常常吻你的衣服了。

在爱弥儿这样惩罚了苏菲之后，她的父亲就走出房间去做什么事情了，跟着，她的母亲也找了一个借口叫苏菲走开了；在苏菲走开以后，她便用一种严肃的语气向爱弥儿说道：“先生，我想，像你这样一个出生在良好的人家而且又受过良好的教育的青年人，是有感情和品德的，是不会用羞辱来报答一个对你表示友情的人家的。我并不是一个故作严肃和难于接近的人，我是能够谅解青年人那种痴狂的行为的，我容忍了你当着我的面做出这种行为，这就充分地证明了这一点。你问一问你的朋友，请他告诉你有哪些应守的规矩；他将告诉你，在父亲和母亲当面许可的嬉戏的行为和背着他们放肆胡闹的行为之间有什么区别。背着他们胡闹，不仅滥用了他们的信任，而且还把浓厚的情谊变成了一种害人的陷阱；然而，要是你当着他们的面表示你这种浓厚的情谊的话，那就没有什么关系。你的朋友将告诉你，我的女儿错就错在她在你第一次放肆的时候，没有看出哪些行为是不能

允许你做的。他将告诉你，只有在她认为你对她是友好的时候，你的行为才能成为一种友好的行为，而一个有荣誉心的人是不应该利用一个女孩子的天真，背地里对她那样放肆的，尽管她当着大家的面可以允许你那样做。因为，我们知道哪些行为是端正的，可以当着众人的面做，但是我们不知道在神秘幽暗的地方，当一个人自己判断他的行为的时候，他将放肆到什么程度。”

这一番义正词严的责备，显然是向我说的而不是向我的学生说的，这位贤明的母亲说完这一番话以后就离开我们了。的确，她使我不能不佩服她看问题是那样周到。爱弥儿当着她的面吻她的女儿的嘴，她认为没有关系，但是她害怕爱弥儿背地里去吻她的女儿的衣服。我们一般人所奉行的箴规格言真是荒谬，因为它们往往使我们为了要做出一本正经的样子，便使我们丧失了一颗真正的诚实的心；当我一想到这点的时候，我便豁然明白：为什么话愈是说得干净，心地愈是肮脏；举动愈是谨严，做出这种举动的人愈是不讲道德。

当我趁此机会向爱弥儿讲述我早就应该告诉他的那些规矩的时候，我产生了一种新的看法，这种看法如果让苏菲知道了的话，她也许会更加自尊的，所以我千万不能告诉她的情人；这个看法是：她这种所谓的高傲的做法尽管受到了人们的责难，然而是一种很明智的自我防备的措施。由于她知道她自己性情激烈，所以她连最小的火花也感到害怕，要尽一切力量远远地躲避它。她之所以那样严肃，并不是由于她为人骄傲，而是由于她为人谦卑。她能够控制爱弥儿，然而她害怕她不能控制她自己；她要通过对爱弥儿的控制来控制她本人。如果她对自己有更大的信心的话，她也许就不会那样高傲了。除去这一点，在世界上还有哪一个女孩子比她更温柔呢？还有哪一个女孩子比她更能够耐心地忍受那种无礼的行为呢？还有哪一个女孩子比她更不愿意冒犯别人呢？除了道德的行为以外，在任何事情上，哪一个女孩子是像她那样没有一点儿矫揉做作的表现呢？再说，她并不是因为自己有种种美德而骄傲的，她之所以显得那样骄傲，只不过是为了保存她的美德罢了；如果她能够毫无危险地按照她内心的倾向去做的话，她真是愿意拥抱她的情人哩。这些情形，她那谨慎的母亲甚至对她的父亲都没有谈过，因为男人是不应该把女人所有一切的做法都知道得清清楚楚的。

苏菲不仅没有因为征服了他而感到骄傲，相反地，除了对那个造成这种变化的人以外，她对任何人都更加宽厚，不再是那样的苛求。她意识到她是独立的，然而她高尚的心灵并没有因此而妄自尊大。她谦逊地庆祝她牺牲了自由而取得的胜利。她听到"情人"这个词的时候，脸儿也不再发红了；然而从此以后，她的态度就没有那样随便，说话就比从前含羞了；不过，尽管她显出难为情的样子，但内心是洋溢着喜悦的心情的，而且，她那种羞答答的样子本来就不是出于一种为难的心情的。特别是对来到她家的年轻人，她的态度跟以往是大不相同了。自从她不再害怕他们以后，她从前对他们所采取的那种极端稳重的做法就大有改变了。由于她已经选好了她的情人，所以她对一般的人就表现得无拘无束、十分洒脱；她既然不过问他们是不是有长处，所以她也就不再像从前那样对他们的行为有很多的责难，她觉得他们都是很讨人喜欢的。

如果说真正的爱情可以使用卖弄风骚的做法的话，我觉得苏菲在她的情人面前对其他的年轻人就有几分卖弄风骚的迹象。你也许会说，尽管她已经使用了那种又羞又爱的微妙手段燃起了爱弥儿心中的情欲，但她还不满足，还要使他发一点儿急，从而更加刺激他的情欲；你也许会说，她之所以故意取悦那些年轻人，是因为她不敢同爱弥儿这样痛痛快快地玩，所以才特地做出这种样子来折磨他；可是，苏菲这个人是十分慎重、十分善良和有理智的，所以她绝不会存心折磨他。为了缓和这种危险的刺激作用，她抛弃了那种前顾后虑的做法，而代之以爱情和诚恳；她知道什么时候该使他吃惊，什么时候该使他安心；虽说她有几次曾经使他感到不安，但她从来没有使他伤过心。由于她担心她所爱的人还没有对她燃起足够的爱情的火焰，所以她故意要使他感到忧虑，这种做法是可以原谅的。

这样一个小小的手段对爱弥儿产生了什么影响呢？他会不会嫉妒呢？难道说他永远也不会产生嫉妒的心吗？我们必须考虑的，正是这一点；由于这些枝枝节节的事情也属于我这本书所要探讨的范围，所以不能说我谈论这些事情就是离开了本题。

我在前面已经论证过，在一切以个人的偏见为转移的事物中，人们的心是怎样产生嫉妒的情绪的。但在爱情上，那又是另外一回事情了；表面上看来，嫉妒是如此的近似天性，所以大家都很难相信它不是从天性中产生的；有几种动物的嫉妒心之大，简直可以使它们发

疯，然而，就以它们为例，也可以无可争辩地证明我所持的相反的看法。公鸡打得头破血流，雄牛斗得你死我活，是人教它们的吗？

我们对所有一切扰乱和妨碍我们的快乐的事物，都是怀有反感的，这种反感是一种自然的冲动，这一点是无可争辩的。要独一无二地占有我们喜欢的东西，这种愿望在一定程度上也是属于这种类型。但是，当这种愿望变成了欲念，变成了疯狂，或者变成了痛苦和忧郁的梦想，即所谓的嫉妒，那又是另外一回事情了；这种嫉妒的心理，也可能是自然的，也可能不是自然的，所以我们应当把它们加以区别。

在《论人类不平等的起源》这本书中，我已经把从动物中引证的例子做过一番分析；现在，我对这个问题又重新考虑了一下，我觉得我所阐述的论点是有相当的依据的，所以我敢于请读者再去把那些论点阅读一下。我对我在那本书中所说的区别只补充这一点：由天性产生的嫉妒，在很大程度上是由性能力引起的，当性能力是或者好像是无穷无尽的时候，这种嫉妒的心理就达到了最高点，因为，雄性的动物在这个时候要按照它的需要来行使它的权利，所以不能不把另外一个雄性的动物看作一个可恶的竞争者。在这一类动物中，由于雌性动物总是服从头一个来到它身边的雄性动物，所以它完全是因为被雄性动物所征服而隶属雄性动物的，同时它也将因此使雄性动物争吵不休。

相反地，在有些动物中，一个雄性只同一个雌性相结合，它们的结合有一种道德的联系，从而形成了一种婚姻；雌性动物是通过它自己的选择而委身于雄性动物的，所以它必然要拒绝另一个雄的，而雄性动物因为有这种偏爱保证了雌性动物对它的忠实，所以它在看见其他的雄性动物时也不至于怎样不安，可以同它们比较和平地相处在一起。在这种动物中，雄的也分担了养育小动物的责任，这是自然的法则之一；我们看到雄性动物养育它的小动物的时候，不能不有所感动，看来，雌性动物正是由于雄性动物爱它的子女，所以它才那样报答它们的父亲。

如果我们按照原始的朴实情况来看一看人类，我们就很容易看出，由于男性的性能力有限，由于他的欲望适度，所以他是自然而然地只要有一个女人就会感到满足的；这一点，至少在我们这个国家里

可以用男女两性人数相等这个事实来证明；在有些人种中，男子的性能力特别大，一个男子拥有几个女人，所以，在这种人种中男女两性的人数是大不相等的。尽管男人不会像鸽子那样去哺育小孩子，他也没有乳汁去喂他们，但他在这方面是可以归入四足动物这个范畴的；由于小孩子在很长一个时期都是那样柔弱，所以他们和他们的母亲没有父亲的疼爱就不行，他们是不能不需要他的关心的。

以上所述，说明我们是不能拿某些雄性动物的强烈的嫉妒的表现来阐述人类的情形的；在有些热带地区是实行一夫多妻制的，这种例外的情形更能证明我所说的原理，因为，正是由于一个丈夫的妻子太多了，所以他才实行那样专制的管制，同时，由于他意识到他的体力上的弱点，所以他要依靠压制的办法来逃避自然的法则。

在我们中间，尽管大家在这方面不像热带的人那样逃避这个法则，但从另一个意义来说，大家仍然是在逃避这个法则的，而且逃避的原因是更加见不得人的，因为，我们之所以产生嫉妒的心理，是由于社会的欲望而不是由于原始的本能。在大多数男女的风流行为中，男子对情敌的憎恨，远远超过了他对情妇的爱。他之所以害怕他的情妇不单单爱他，那是由于他有一种自私心（我在前面已经论述过这种自私心产生的根源），他的动机是来源于虚荣而不是来源于爱情。再说，我们的愚蠢的社会制度也已经使妇女们变得这样的矫情[43]，燃起了这样强烈的情欲，以至我们对她们所表示的最真诚的爱情也是不敢相信的；即使她们向你表白了她们对你的情感，那也是靠不住的；即使她们有偏爱你的表示，也是不能使你安心地不害怕遇到任何情敌的。

至于真正的爱情，那又是另外一回事情了。我在前面提到的那本书中已经指出过，这种感情并不是像人们所想象的那样自然的，温柔的情意和火热的情欲是大有区别的：前者使一个男人钟爱他的伴侣，而后者则使一个男人被一个女人的虚假的姿色所迷惑，从而把她看得比她本来的样子还美。爱情是排他的，是希图对方偏爱自己的。它同虚荣的区别在于：虚荣是只向对方提出种种要求而自己却什么也不给予对方，是极不公平的；反之，爱情是向对方提出了多少要求，而自己也给予对方多少东西，它本身是一种充满了公平之心的情感。再说，他愈是要求对方的爱，便愈是表明他相信对方。当一个人产生了爱情的幻想的时候，是容易相信对方的心的。如果说爱情使人忧心不

安的话，则尊重是令人信任的；一个诚实的人是不会单单爱而不敬的，因为，我们之所以爱一个人，是由于我们认为那个人具有我们所尊重的品质。

当我们阐明了这几点以后，我们就可以很有把握地说出爱弥儿将产生什么种类的嫉妒心了，因为，既然嫉妒心在人的心中只不过是一颗种子，则它以后将发展成什么形式，那完全是由一个人所受的教育决定的。又钟情又嫉妒的爱弥儿绝不是一个脾气乖戾、疑心很重的人，他这个人是非常温柔、敏感和害羞的；苏菲的做法可以使他感到惊异，但不会使他感到愤怒；他采取的方法是争取他的情人而不是威胁他的情敌，他将把他的情敌看作一个障碍而不看作一个敌人，他尽量避开他而不恨他；即使恨他的话，那也不是因为他敢于同他争夺他企图占领的心，而是因为他使他遇到了失去这颗心的危险；他绝不会那样愚蠢地认为别人敢于同他竞争就是伤害了他的自尊心。由于他知道他之能否得到对方的偏爱，完全在于他是不是有美德，他之能否获得荣誉，要看他是不是能够取得成功，所以，他将加倍地努力，使自己成为一个可爱的人，这样，他才有成功的可能。豁达的苏菲尽管有好几次采取了使他感到惊异的办法来刺激他的爱情，但她也善于采取一些办法来减轻他吃惊的程度，使他得到一些补偿；她只不过是为了考验他才利用那些年轻人的，所以，一考验完毕，马上就把他们遣走了。

这样慢慢地下去，怎么得了呢？啊，爱弥儿，你变成了什么样的人，我还能认出你是我的学生吗？我发现你是多么的颓废！那个体格这样壮实，不怕寒暑，不畏劳累，一切听凭理智的年轻人，那个不为一切偏见和欲念所动的年轻人，那个爱真理，服从理性，把自己身外的一切东西看作等闲的年轻人，到哪里去了？现在，安乐悠闲的生活使他的意志日趋薄弱，竟让自己受制于女人；他成天所想的是如何讨取她们的欢心，他把她们的意志当作法律；他把他的命运交给一个年纪轻轻的女孩子，他俯首帖耳地拜倒在她的面前；庄重的爱弥儿竟变成了一个女孩子的玩具！

生活就是这样一幕一幕地变化的。尽管一个人由于年龄不同而有不同的行动的动机，但人终归还是原来那个人。他在十岁的时候是听糕点指挥的，在二十岁的时候是听情人指挥的，在三十岁的时候是只知道追逐享乐的，在四十岁的时候是只知道追逐野心的，在五十岁的

时候是只知道追逐钱财的。他在什么时候才一心只追逐理智呢？当一个人受到指引，从而不知不觉地奔向了理智，这个人是多么的幸福！只要那个指引他的人能够把他引到他的目标，又何必去管那个指引他的人究竟是谁呢？就连英雄和圣贤也是赞赏人类的这个弱点的；任何一个人，尽管他为女人纺过纱，也不能因此就不算是一个伟大的人。

如果你想使一种良好的教育的效果对一个人的一生都发生作用的话，你就要使那个人在青年时期保持他在童年时期养成的良好习惯；当你的学生已经变成了你所想象的人，你就要使他在任何时候都始终是那个样子。要做到这一点，你的工作才算最后完成。正是由于这个缘故，所以必须让老师和他的学生常常在一起，因为，年轻人没有老师的指导，是不知道应当怎样追逐爱情的。一般的老师，尤其是一般的父亲做得不对的地方是：他们以为孩子们有了这种生活方式以后，就一定会丢掉从前的生活方式，以为孩子们一旦成长为大人，就必然会抛弃他们在童年时期养成的种种习惯。如果说童年时期养成的或好或坏的习惯要随着童年时期一起消失，如果说采取了跟童年时期绝对不同的生活方式，就必然会采取另外一种思想方法，那么，我们为什么要在他们的童年时期花那么多气力去教育他们呢？

正如一切大病将中断我们记忆力的延续一样，一切强烈的欲念也将中断我们的性情的延续。尽管我们的爱好和倾向都起了变化，而且这种变化有时候是相当突然的，但这种变化将因我们的习惯而受到缓和。在我们的倾向渐次发展的过程中，也像在色彩的渐次减淡的过程中一样，巧妙的艺术家应当使它们渐次的过程不至于被人家看出来，他应当把几种颜色调配在一起，而且，为了不至于使任何一种颜色突然消失，他应当把某几种颜色涂遍整个的画面。这个做法已经被我们的经验证明是正确的。漫无节制的人天天都在改变他们的爱好、他们的兴趣和他们的感情，但就是不改一改他们这种变化多端的毛病；生活有规律的人，始终是按照他们旧有的习惯去做的，甚至在老年的时候也仍然喜欢做他们在童年时期所喜欢做的事情。

如果你能够使年轻人在进入人生的一个新阶段以后，仍然不忘记他们所经历的前一个阶段；使他们养成新习惯以后，仍然不抛弃他们原来的旧习惯；使他们自始至终都喜欢做善良的事情，而不管他们是从什么时候开始做的，如果你能够做到这几点，你就能够保持你的事业的成果，而且，一直到他们死的时候，你都可以放心他们不至于做

坏事情，因为，最令人害怕的变化，正是你现在所密切注意的年龄的变化。有些人因为在以后不容易改掉他们所保持的童年时期的习惯，反觉歉然，其实，要是一旦把它们都改掉了的话，他们这一辈子也就再也培养不成那些习惯了。

你认为你已经使儿童和青年养成了许多习惯，然而其中有一大部分都不是真正的习惯，因为他们是被你强迫着那样做的，而且在他们迫不得已地那样做的时候，他们一有机会就不再那样做的。一个人不论在监狱里住了多么久，他都不会养成爱坐监狱的兴趣；在监狱里住久了，不仅不能减少他对监狱的憎恨，而且会使他更加厌恶监狱的。爱弥儿绝不会抛弃他童年时期养成的习惯，因为，他在童年时期是只做他愿意做而且喜欢做的事情的，等到长大为成人的时候，他也是这个样子，所以，习惯的势力是必然会使他更加领略到自由的乐趣的。活跃的生活、体力劳动和体育运动，对他来说是这样不可缺少的东西，以至于如果不许可他做这些活动的话，他是一定会感到很难过的。如果一下子就要他去过那种安安闲闲、坐着不动的生活，那等于是把他投入了监狱，把他用链子束缚起来，使他处在一种拘束不安的境地。我毫不怀疑，他的精神和身体都将因此而受到损害。在一间关得严严实实的屋子里，他觉得呼吸都很难呼吸，他需要大量的空气，需要运动和使身体感到疲劳。甚至当他坐在苏菲的身边的时候，他也禁不住时而斜着眼睛去瞧瞧田间的景色，并且希望同她一起到田间去跑一跑。然而，在他必须好好地待在家里的时候，他也能够待下去，但他心里是感到激动不安的，他好像在同他自己斗争；他之所以待在家里，是因为他受到了束缚。你也许会说，这是我使他感到有这种需要的，是我使他受到这种束缚的。你说得不错，我使他受到了成人时期的束缚。

爱弥儿爱苏菲，但是，是什么东西首先使他那样爱她的呢？是感情、美德和对诚实的事物的爱。他既然对他的情人爱诚实的事物感到喜悦，那么，他自己是不是会丧失对诚实的事物的爱呢？从苏菲那方面来说，她提出了哪些要求呢？除了他天生的种种情感以外，她还要求他尊重一切真正的善，要求他为人俭朴、天真和慷慨无私，要求他不要把一切浮华和财富看在眼里。实际上，在他的情人还没有要求他这样做以前，爱弥儿早就是具有这些美德了。那么，爱弥儿究竟在哪些方面起了变化呢？他有许多新的理由要他保持他原来的样子，他跟他从前不同的地方就只是在于他爱上了苏菲。

我想，任何一个稍稍留心地看这本书的读者，都不会认为爱弥儿现在的环境是偶然凑合起来的。在各个城市里都有许多可爱的女孩子，然而他所喜爱的这个女孩子却居住在远离城市的乡村，这是偶然的吗？他遇到她，这是偶然的吗？他们两个人十分相配，这是偶然的吗？他们不能住在同一个地方，这是偶然的吗？他不得不在离她很远的地方找一个住所，这是偶然的吗？他们见面的机会是那样的少，而且，他必须花费很多的气力才幸而能见她一次，这也是偶然的吗？你也许以为他已经变成了一种弱不禁风的样子了。恰恰相反，他变得愈来愈坚强了，他必须保持我以前给他养成的那一副强壮的体格，才受得住苏菲叫他去忍受的疲劳。

他住在离她八公里之远的地方。这个距离便好似熔炉的风箱，我可以利用它去锻炼爱情的锋芒。如果他们住在两个大门对大门的房子里，或者，如果他可以舒舒服服地坐着一辆漂亮的马车去看她，那么，他就可以随随便便地去亲近她了，就可以按照巴黎人的方式去爱她了。要不是大海把赫罗和林德尔隔开了，林德尔怎么会愿意为赫罗而死呢[44]？读者诸君，请让我把话就说到这里吧；如果你们能够理解我的意思，你们是可以在我所叙述的这些情节中找出我所遵循的原理的。

我们头几次去看苏菲的时候，都是骑着马去的，因为骑马可以走得快一点。我们觉得这个办法很好，所以我们第五次还是骑着马去。他们在等候我们；在离他们的家半英里多远的地方，我们就看见路上有许多人在等我们。爱弥儿看见这种情形，心里就怦怦地跳起来；在走近他们的时候，他一眼就看见了苏菲；他立刻跳下马来，飞也似地跑到那一家人的跟前。爱弥儿是喜欢好马的，他那匹马是很活跃的；它一得到了自由，就跑到田野里去了；我去追它，花了很多气力才追着它，把它牵了回来。不巧，苏菲是很害怕马的，所以我不敢走近她。爱弥儿没有看见这一段经过，于是苏菲就悄悄地告诉他说他给我增加了许多麻烦。他很难为情地跑过来，牵着马跟在我们的后头。每一个人轮流牵马，这个办法是很公平的。为了把我们的马带开，他只好在前头先走。这样一来，就把苏菲留在后面了，因此，他再也不觉得骑马是一件很舒服的事情了。他气喘喘地跑回来，在半路上接着我们。

下一次去，爱弥儿就不愿意骑马了。“为什么？”我问他：“我们带一个马夫去照管马匹好了。”“啊！”他说道：“我们骑马去，岂不给那一家可尊敬的人增加很多负担吗？你想一想，他们既要供给我们的饮食，又要喂养我们的马。”“的确，”我说道：“尽管他们很穷，但也十分豪爽好客。富人们虽然在表面上是那样的阔气，但只招待他们的朋友，可是穷人，连他们的朋友的马也是要管的。”“我们走路去罢，”他说道：“像你这样一个始终是那样欢喜同你的学生在劳累中寻求快乐的人，难道说还没有走路的勇气么？”“走路去，那太好了，”我马上回答道：“而且，在我看来，谈恋爱的时候是用不着闹得那样乌烟瘴气的哩。”

在快要到达的时候，我们发现苏菲和她的母亲比上一次还要走得远来接我们。我们像箭也似地一下就走到了她们的身边。爱弥儿满身是汗，苏菲的可爱的手立刻用手绢去擦他的脸。从这一次以后，即使世界上的马再多，我们也不愿意骑了。

不过，两个人始终不能够在黄昏的时候相会，这是相当地令人难过的。夏天慢慢地过去了，白天逐渐逐渐地短了。不管我们怎样说，主人都是不答应我们在他们那里玩到夜里才动身回我们的住所的，所以，如果我们不一清早就去的话，我们差不多就只好一到那里马上就转身回来。由于苏菲的母亲很体谅我们和关心我们，所以她终于认为我们可以在村子里找一个地方偶尔过一次夜。一听到她这样说，爱弥儿马上就拍手叫好，高兴得跳起来；而苏菲也没有动脑筋去想一想这当中的究竟，反而在她母亲想出这个权宜的办法这一天，更加亲热地去吻她的母亲。

我们之间就渐次地建立和巩固了甜蜜的友谊和天真无邪的交情。一到苏菲或她的母亲所规定的日子，我大部分都是同我的朋友一起去的，不过，我有时候也让他一个人单独去。我对他的信任，可以培养他的心灵，何况现在再也不能把他当小孩子看待哩；既然我的学生值得我的尊重，我为什么非同他一道去不可呢？我有时候也不带他而独自一个人去；这时候，尽管他很难过，但他从来不发牢骚，发牢骚有什么用？再说，他也知道我是不会损害他的利益的。此外，不论我们是一块儿去还是分开去，你都可以想象得到，不论刮风或下雨都是阻挡不了我们的，如果我们一身雨淋淋地走到他们那里，因而引起了他们的同情的话，我们反而感到更加快乐。可惜，苏菲不让我们这样

做，不准许我们在天气不好的时候到他们那里去。我发现，她对我秘密传授她的做法，就只有这一条她是没有照着我的话去做的。

有一天，他单独一个人去了，我原来以为他要到第二天才回来的，可是当天晚上他就回来了；我一边拥抱他，一边说："啊！亲爱的爱弥儿，你回来看你的朋友啦！"可是，他不仅不回答我，反而有一点儿生气似地说："你不要以为我是自己愿意这么早就回来的，我是不得已才回来的。她叫我回来，所以，我回来是为了她而不是为了你。"一听到他这样天真的说法，我又重新拥抱他，并且向他说："坦率的人，诚实的朋友啊，关系到我的事情，是隐瞒不了我的。如果说你是为了她才回来，那么，你是为了我才这样说的。叫你回来的人是她，而使你心地这样坦白的人是我。你要永远保持这种高尚的坦率的心灵。我们可以让那些同我们不相干的人爱怎样说就怎样说，可是，让一个朋友认为我们具有我们本来没有的美德，那是犯罪的。"

我要尽可能使他不要小看他说话这样坦率的意义，因为我发现，他之所以直截了当地说是苏菲叫他回来的，大部分是出于他对苏菲的爱，而不是因为他本来就处事豁达，所以我告诉他说，他不愿意说这次回来是出自他自己的主张，是因为他想把这个功劳归给苏菲。他料想不到无意中就在这句话里向我透露了他的内心：如果爱弥儿慢条斯理、一步一步缓缓地回来，同时，一边走一边又在心里梦想爱情的美景，那么，他充其量也只能算作是苏菲的情人；但是，如果他大踏步地匆匆忙忙地跑回来，跑得满身是汗，那么，尽管他有点儿生气，我们也可以看出他的确是算得上门特的朋友。

大家可以看出，由于我们做了这些安排，所以这个年轻人是不可能成天同苏菲待在一起的，是不可能想去看苏菲就去看苏菲的。每个星期顶多只让去一次或两次，而且去一次，也只能够在那里玩半天，很难得在那里待到第二天的。他常常盼望看到她，而在见她一次之后，又要花许多时间去甜蜜地回味同她见面的情景，他在这两方面花的时间比他实际同她见面的时间多得多。即使他去看她，他一来一去花费在路上的时间，也要比同她待在一起的时间多。正是这种真诚的、纯洁的、甜蜜的、想象多于实际的快乐，能够刺激他对苏菲的爱情，而又不至于使他变得懦懦弱弱像一个女人的样子。

在他不去看苏菲的日子里，他也并不是懒懒散散地待在家里不动的。在这些日子里，他还是原来那个爱弥儿，一点也没有改变。他经常到附近的田野去，继续研究他的博物学；他研究当地的土壤、物产和耕作的情形；他把他所见到的耕作方法同他所熟习的方法加以比较，他研究它们之所以不同的原因；当他发现其他的方法比当地的方法好的时候，他就把他所知道的好方法传授给当地的农民；当他设计了一种样式更好的犁头时，他就叫人按照他所绘的图样去制作；他发现了泥灰岩，他就把泥灰岩的用处告诉他们，因为这里的人还不知道泥灰岩的用处；他经常亲自动手去耕作，当地的人都感到惊异，因为他们看见他用起工具来比他们还用得熟练，看见他在田间翻土比他们翻得深，砌垄比他们砌得直，播种比他们播得匀，管理苗床比他们管理得好[45]。他们并不嘲笑他谈起庄稼活来就瞎吹牛，因为他们看见他对庄稼活确实是十分的内行。总之，他对一般重大的公益事情都是很热心地去做的。不仅如此，他还到农民家里去拜访他们，了解他们的社会地位和家庭情形，调查他们有多少子女和多少土地，调查他们的产品和销路，调查他们有哪些权利、有多少负担和债务，等等。他只拿很少的现金去发给他们，因为他知道他们一般是不善于支配金钱的；即使他把钱给他们了，他也要亲自去指导他们怎样使用。他找工人来帮他们干活，而且常常是由他给他们偿付工人替他们干活的工资。他帮助这个人修缮半已倒塌的茅屋；他帮助那个人整治因缺乏资金而荒弃的土地；他供给这个人一头母牛、一匹马或其他的牲口，以弥补他所受的损失；当两个邻居要去打官司的时候，他劝服他们言归于好；如果一个农民生病了，他便请人去照护他，并且还亲自去照顾他[46]。当一个农民受到豪强的邻居欺凌的时候，他去保护他；当青年男女互相追求的时候，他帮助他们结成夫妻；当一个善良的妇女失去了他亲爱的孩子的时候，他去看她和安慰她；他并不是去瞅她一眼就转身走开的，他一点也不轻视穷人，他愿意同受苦的人长久地待在一起；当他去帮助农民的时候，他往往要同那个农民一起吃饭；有些人虽然不需要他的帮助，但他也接受他们的邀请，到他们家里去作客；他在成为一些人的恩人和另外一些人的朋友的同时，始终把自己看做是同他们平等的人。总而言之，正如他善于使用他的金钱去帮助他们一样，他也善于使用他的体力去帮助他们。

他有时候走到那个幸福的人家的近旁，希望在一个隐蔽的地方看见苏菲，看见她散步而自己又不被她看出来。不过，爱弥儿的一举一

动始终是很坦然的，他不会也不愿意有越轨的行为。他这种可爱的天性能够激励他的自尊心，对他自己的行为作公正的见证。不准许他做的事，他就严格遵守，绝对不做；他绝不走得太近，绝不想在偶然中得到只有经过苏菲的许可才能得到的机会。反之，他倒乐于在附近漫游，寻找他的情人走过的足迹，甜蜜地想象她为了使他感到欢喜，曾经在这条路上花费了许多苦心。在他去看苏菲的前一天，他就到附近的村庄去订第二天吃的东西。我们在表面上好像是无意之间向那个方向走去的，好像是偶然走近那个村庄的；我们买到了一些水果、糕点和奶油。考究饮食的苏菲当然能看出我们在这方面花费了一番心思，她称赞我们准备得十分周到。我虽然在这方面没有出多少主意，但她在称赞的时候也说我有一份功劳；这个女孩子之所以这样做，是因为她不好意思直接感谢她的情人。她的父亲和我一边吃点心一边喝酒，而爱弥儿则同她们在一起，注意地瞧着苏菲的匙子接触过哪一个奶油碟子，就急忙把它拿过来自己吃。

提起糕点，我便向爱弥儿谈到他从前赛跑的故事。大家都想知道是怎么一回事情，我把它详细地叙述了一下，大家都笑了起来，并且问爱弥儿现在还能不能跑。“比以前跑得更快，”他回答道：“要是把赛跑的法子忘记了的话，那太可惜了。”在我们当中有一个人很想看他怎样一个跑法，可是不敢说出来；另外一个人建议请爱弥儿再跑一次，他接受了这个建议，于是就在附近找了两三个年轻小伙子来；我们确定要给一个奖品，并且仿照从前做游戏的样子，在终点放一块点心。每一个人都准备好了，苏菲的爸爸双手一拍便发出了起跑的信号。矫捷的爱弥儿像疾风似地跑到了终点，那三个笨手笨脚的年轻人才跑出去几步路哩。爱弥儿从苏菲手中接过了奖品，并且像伊尼阿斯[47]那样慷慨大方地把它分给那几个跑输了的人。

正当大家欢欢喜喜庆祝胜利的时候，苏菲竟大着胆子向胜利的爱弥儿挑战，说她跑得不比爱弥儿差。他马上赞成同她比赛一下。当她准备进入跑道的时候，当她把衣服的两边卷起来的时候，当她怀着比在赛跑中胜过爱弥儿更急切的心情把一条美丽的腿呈现在爱弥儿眼前的时候，她把她的裙子看了一下，看它是不是够短，同时悄悄地在她母亲的耳朵边上说了一句话，她的母亲微微地笑了一下，并且还做了一个赞成她那么办的手势，她来到她的对手的旁边；起跑的信号刚一发出，大家就看见她像鸟儿似地向前飞跑去了。

妇女们生来就是不善于跑步的，即使她们向前飞奔，那也是可以被人家赶上的。尽管跑步不是妇女们做起来唯一显得笨拙的事情，然而是她们做起来姿势唯一难看的事情。她们的两个胳臂肘紧紧地贴在身子后边，使我们一看就觉得好笑，而且，她们穿的是高跟鞋，所以跑起来就好像会跑而不会跳的蚱蜢似的。

爱弥儿没有想到苏菲比其他的妇女善跑，所以不仅待在起跑的地方动都不愿意动一下，并且还带着轻蔑的微笑看着她跑。但是，苏菲的脚步很轻快，而且穿的是平底鞋，她是不需要用高跟鞋来使她的脚显得小巧的；她是那样迅速地一下子就跑到前面去了，以致在爱弥儿发现她领先那样远的时候，他得马上起跑，否则，他还没有追上去，这位当今的阿塔兰特 [48] 就已经跑到终点了。他立刻像老鹰捕小鸟似地跑去，他赶快追，紧紧地在她脚跟后面跑，最后，终于在她跑得喘不过气的时候赶上了她，轻轻地用左手去扶着她的腰，把她像一片羽毛似地搂在胸前，一直跑到终点，使她领先到达目标，这时候，他一边高声喊道："苏菲胜利了！"一边把一条腿跪下去承认他跑输了。

除了以上所说的事情以外，我们也到另外的地方去做我们以前所学的手艺活儿。我和爱弥儿每个星期至少要到一个木工师傅家里去干一天活，而且，凡是因天气不好，不能到田间去工作的时候，我们也要到他家里去干活。我们不像那些身份比木工师傅高的人那样，只是到他家里去做个样子给人家看，而是诚心诚意地以工人的身份去替他干活的。苏菲的父亲有一次来看我们的时候，正好看见我们在工作，因此他一回去就十分称赞地把他所看到的情形告诉他的妻子和女儿。他说："你们去看一看那个在工场里工作的年轻人，你们去看他是不是看不起穷人！"我们可以想象得到苏菲听到这一番话心里是多么高兴。他们反复地谈论这件事情，而且想出其不意地去看他工作的情形。她们问我，而且在表面上装着是随便问一问似的，把我们去干活的日期打听确实以后，母女两人就坐着一辆马车到镇上来看我们了。

一走进工场，苏菲就看见那边有一个身穿背心、头发极其散乱的年轻人：他是这样专心干他的活儿，以致在她进去的时候，他一点也没有看见她。她停下来，并且向她的母亲做了一个手势。爱弥儿一手拿凿子，一手拿榔头，即将凿好一个榫眼；凿好榫眼之后，他又去锯木板，锯好之后又用夹子把它夹住，以便把它刨光。苏菲见到他这种工作的情形，一点也没有笑；相反地，她很受感动，对他产生敬意。

女人啊，你要尊重你的主人，他为你工作，为你挣钱买面包，这样的人才算是男人咧。

当她们注意地看他的时候，我便瞧见她们了，我把爱弥儿的袖子拉了一下，他一转过身来，就看见她们了，于是，扔下工具，一边高兴得叫起来，一边向她们跑过去。他欢喜一阵之后，就找个地方请她们坐下，然后，他又继续去干他的工作。可是苏菲不能安静地坐下来，她兴奋地站起来，在工场里跑来跑去，一会儿看看工具，一会儿又去摸一摸刨光的木板，一会儿又到地上去拾刨花，一会儿又来看我们的手，并且说她喜欢这门手艺，因为它是十分清洁的。这个活泼的女孩子还学了一下爱弥儿干活的样子。她用她白嫩的手拿着一把刨子去刨木板，刨子在木板上滑来滑去，就是没有刨下木花来。我好像是看见了爱神在空中一边飞一边笑，我好像是听见了它在欢欢喜喜地叫道："海格立斯报了他的仇了。"

这时候，苏菲的母亲去问那位木工师傅："师傅，你一天给他们两个人多少钱？""夫人，我每人每天给二十个铜子，另外还管他们的伙食；但是，如果这个年轻人愿意的话，他还可以挣更多的钱，因为他在这里要算是最好的工人了。""一天二十个铜子，还管伙食！"苏菲的母亲一边说，一边用温柔的目光看着我们。"是的，夫人。"木工师傅说道。说完这句话，她就跑过去拥抱爱弥儿，流着眼泪紧紧地把他抱在怀里，接连喊了几声："我的儿子！我的儿子！"

她同我们谈了一阵话（但没有耽误我们的工作）之后，就向她的女儿说道："我们回去罢，时间已经不早了，不要让家里的人等我们。"说完之后，她又走到爱弥儿的身边，轻轻地摸着他的脸儿说道："啊！出色的工人，你愿不愿意跟我们一块儿回去？"他很难过地回答道："我跟这个师傅订了合同，所以你要去问一问他。"她去问师傅是不是可以让我们走，师傅回答说不可以。"我们的活儿很紧迫，后天就得完工。由于我信任这两位先生，所以我谢绝了许多前来找工作的工人；如果没有他们这两个人，我现在就找不到另外的工人来代替，因此我就不能按期交货。"苏菲的母亲一句话也没有说，她等着瞧爱弥儿怎样讲法。爱弥儿把头低下去，一句话也没有讲。这种沉默的样子使她有点儿感到吃惊，她说："先生，你怎么不讲话呢？"爱弥儿用温柔的目光看着她的女儿，只简简单单地说道："你们看，我必须留在这里干活。"一听到这句话，她们转过身就走了。爱弥儿陪着她们走到门

口，目送她们一直到看不见的时候，才叹了一口气，一言不发地继续去干他的活儿。

在回家的路上，苏菲的母亲因为对爱弥儿回答她的话感到有点不痛快，便和她的女儿谈起他这一次为什么这样古怪。“怎么！”她说：“难道说木工师傅就那样难于对付，不留下来就不行吗？还有，爱弥儿本来是很大方的，在不必要的时候尚且不吝惜金钱，怎么在该花钱的时候反而舍不得花了呢？”“啊，妈妈！”苏菲回答道：“谢谢上帝，爱弥儿并不那么相信金钱的魔力，所以他不愿意利用金钱去破坏他个人的信约，不愿意依靠金钱的力量使他自己和另外一个人都同时违背各自的诺言！我知道，他是可以花点钱去弥补那个师傅因他们离开而受到的轻微的损失的；但如果他这样做了，他就会使他的灵魂变成财富的奴隶，他就会常常用金钱去代替他应当履行的义务，他就会认为只要花钱，什么事情都可以办得到。爱弥儿绝不会抱这种想法的。我希望他不要因为我而改变了他原来的想法。你以为他留在那里是没有意义的吗？妈妈，你不要搞错了，他是为了我才留在那里继续工作的，这一点，我在他眼睛的表情里看得很清楚。”

这并不是说，苏菲对别人是不是真正爱她，是看得无所谓的；恰恰相反，她在爱情上是要求得极其严格的；她宁可不为任何一个人所爱，也不愿意被一个人半心半意地爱。她对她自己的美德有一种高贵的骄傲感，她认为而且也希望别人对她的德行给予应得的尊重。要是一个人意识不到她的美德的价值，要是他不像爱她的美色那样爱，而且加倍地爱她的美德，要是他不知道他应当首先尽他应尽的义务然后才去爱她，要是他不知道他爱她应当胜于爱其他一切的东西，那么，她是看不起这样一个人的。她并不希望得到一个完全按她的意志办事的情人，但是她希望驾驭一个不因为她而损坏其本身优点的男子。西尔塞把尤利西斯的同伴败坏成下贱的痞子以后，就通通加以鄙弃，而唯一无二地委身于她无法败坏的尤利西斯[49]。

除了这个神圣不可侵犯的权利以外，苏菲对所有一切的权利也是极端重视的。她暗中窥察爱弥儿是不是真诚地尊重她的权利，是不是热心热肠地照她的心意去做，是不是善于猜测她的心，是不是准确无误地按她规定的时间到她那里去，她既不希望他去得太晚，也不希望他去得太早，她希望他准时到达她那里。去得太早，这表明爱弥儿是为他自己而不是为她；去得太晚，这表明他对她满不在乎。对苏菲满

不在乎！只要对她有一次满不在乎，就不用想再来第二次。即使她的怀疑没有根据，那也会把整个的希望一笔勾销的；不过，苏菲是很公正的，她一发现她做错了，她就会想办法弥补她的过失的。

有一天黄昏，他们在等我们到他们那里去，爱弥儿是已经接到了命令的。他们到路上来迎接我们，可是我们没有去。出了什么事情吗？遇到了什么意外吗？怎么没有人给他们送个信去！他们等我们一直等到天黑。可怜的苏菲以为我们死了，她感到伤心，感到难过，她哭了整整的一个夜晚。当天晚上他们派了一个人来探问我们，并且叫他第二天早晨把我们的消息带回去。我们也派了一个人同那个人一起去，替我们说明我们的歉意，并且告诉他们说我们的身体都很平安。过了一会儿，我们也亲自到他们那里去了。这时候，他们的心才放下来，苏菲擦干眼泪，或者，如果说她还在哭的话，那是因为她很不高兴才哭的。我们还活着，固然是使她放下了心，但是，她高傲的心并没有因此而消失不愉快的感觉，因为爱弥儿虽然活着，可是叫她白白地等了一个夜晚。

当我们到达的时候，她就想回到她的房间去。她的父母叫她不要走，于是她只好留下来；但是，她立刻打定主意，假装一副镇静和满意的神情来骗过大家的眼睛。她的父亲来迎接我们，并且向我们说："你们使我们等得好苦啊，在这个屋子里，有一两个人是不会轻易就原谅你们的。""谁呀，爸爸？"苏菲说道，尽量装出一副泰然自若的笑脸。"只要没有说你，关你什么事？"她的爸爸回答道。苏菲没有争辩，埋着头继续干她的活儿。她的母亲很冷淡但有礼貌地接待我们。爱弥儿觉得很难为情，不敢走近苏菲。她先向他说话，问他身体好不好，并且请他坐；她表面的样子假装得那样好，以致这个还听不懂愤怒的语言的年轻人简直被她这种表面上冷冷静静的样子骗过了，而且几乎要怪自己做得不对了。

为了使他不继续蒙在鼓里，我走过去抓着苏菲的手，像往常那样拿到嘴唇边去亲吻，她突然一下把手缩回去，并且用一种极其特别的声音叫了一声"先生"，于是，这无意之间流露出来的态度才立刻使爱弥儿明白了她真正的心情。

至于苏菲本人，由于她发现她真实的心情已经暴露，便索性不再是那样克制自己的情感了。她表面上的冷静的态度也变成一种带讥讽

的样子了。无论你向她说什么，她都只慢吞吞地、用疑惑不定的口气说一两个简单的字眼来回答你，好像是生怕你看不出她在生气似的。爱弥儿吓得半死，怀着很痛苦的心情看着她，竭力想使苏菲把眼睛转过去望他，以便看出她内心的真正情感。苏菲对他这种冒失的做法更感到生气，就看了他一眼，这一看就打掉了爱弥儿想她再看第二眼的念头了。幸亏爱弥儿因为吓得发抖，所以才没有大着胆子正眼看她和向她说话；因为，即使他没有做什么错事，但要是他看见她生气的时候也满不在乎、谈笑自若的话，她也许永远不会原谅他的。

我认为，现在是我应该出来讲话，应该做一番解释的时候了，因此，我又走到苏菲的身边。我拉着她的手，这一次她没有把手缩回去，因为她快要晕倒了。我用很温柔的语气向她说道："亲爱的苏菲，我们的心里是很难过的；不过，你是一个非常明白事理的人，你在没有听到我们讲一讲这次事情的经过以前，不要就断定我们是做错了；现在，请你听我说一说昨天的经过。"她没有吭声，跟着，我就说道：

"我们昨天是四点钟出发的，尽管规定我们到达的时间是七点钟，但我们总是提前动身，以便在快要到达这里以前略事休息。当我们走了三分之二的路程的时候，突然间听到离我们不远的山谷里传来了痛苦的叫声，我们向那个地方跑去，发现一个可怜的农民因为从城里回来喝醉了酒，从马上摔下来，跌断了大腿。我们叫喊，请人来帮助，然而喊了一阵也没有人回答，我们只好试着再把他扶上马去，可是没有成功，因为稍稍动一下，那个人就痛得受不了。于是，我们决定把马拴在林中的一个僻静的地方，然后用我们两个人的胳臂交叉地搭成一个担架，把他抬起来，按照他所指的方向和道路尽量稳妥地把他抬回家去。路很远，我们在路上休息了好几次。我们终于走到了，但身体已经是十分的疲乏；我们极其吃惊地发现，这个农民的家我们是去过的，我们费了许多气力抬回去的这个人，正是在我们第一次到这里来的那一天曾经热情地招待过我们的那个农民。不过，由于一路上弄得手忙脚乱，所以一直到走到了他的家，才把他认出来。

"他家里只有两个小孩子。他的妻子不久就要生第三个孩子了，由于在看见我们把他抬回去的时候吃了一惊，所以几个小时以后她便生了。在一个孤孤单单的茅屋里，遇到这种情况的时候没有人来帮助，怎么办呢？爱弥儿出了一个主意：他去把我们拴在树林中的马牵出来，他骑上马去，飞也似地跑到城里去找医生。他把马给医生骑。由

于他不能及时找到一个看护，所以在他派人给你送信来以后，就和一个仆人又走回那个农民的家；你可以想象得到，要照管一个断了腿的男子和一个生孩子的女人，我是很忙的，凡是我认为他们两个人需用的东西，我都要替他们做好准备。

“其他的细节我就不谈了，因为它们同我们的事情没有关系。我们一刻不停地一直忙到半夜两点钟。最后，在天亮以前我们才来到附近的一个屋子里，等你们醒了以后，把我们经过的情形告诉你们。”

我说到这里就停止了，就不再多说了。这时候，谁都没有说话；爱弥儿走到他的情人的身边，提高嗓门，以我料想不到的一种坚定的语气说道：“苏菲，你是我的命运的主宰，这一点你是很清楚的。你可以使我伤心而死，但是你不可能使我忘掉仁爱的权利；我认为，这种权利比你的权利是更加神圣的；我绝不能够因为你就把这种权利完全抛弃了。”

一听到这些话，苏菲就站了起来，一声不响地用一只胳臂去搂着爱弥儿的颈项，并且在他的脸上吻了一下；吻完以后，便用一种无法形容的温雅的姿态向他伸出一只手去，向他说道：“爱弥儿，握着这只手，它是属于你的。你什么时候愿意，你什么时候就可以做我的丈夫和我的主人，我要尽我的力量来享受这个荣誉。”

在她刚一亲吻爱弥儿的时候，那位乐得心花怒放的父亲便拍手叫道：“再吻一次，再吻一次！”而苏菲也果真不慌不忙地又在爱弥儿的脸上吻了两下；然而，也就是在她吻他的同时，她对她刚才所作的举动感到吃惊，因此便扑在她母亲的身上，把羞得通红的脸儿藏在她母亲的怀里。

大伙儿在当时的喜悦心情，我在这里就不描写了，因为这是我们可以想象得到的。饭罢以后，苏菲便想去看一看那两个生病的人，她问我们到那里去有多少路程。苏菲想去看他们，这当然是一件好事情。我们到达那个农民的家里，发现他们两个人分躺在两张床上（因为爱弥儿派人去搬了一张床来），我们看到有些人在照顾他们，这些人也是爱弥儿请来的。但除此以外，他们两个人的床上的东西都很零乱，以致使他们既生病，又睡得不舒服。苏菲围上一条女佣人的围裙，便去整理那个农妇的床，随后又去整理那个男子的床；由于她灵

巧的手摸得出哪些东西将刺痛他们的身体，所以她能够把他们的床铺垫得很软和，使之适合于他们疼痛的身躯。这两个病人一看见她去，已经是感到很大的安慰了，大家都说她能够估计得到哪些东西将使那两个病人感到不舒服。本来是极其娇气的这个女孩子，现在既不嫌脏，也不嫌臭；她既不要人家帮忙，也没有打扰那两个病人，一会儿工夫就把屋子收拾得干干净净，没有臭气。平常大家都觉得她是十分害羞，而且有时候还显得十分倨傲；她，在世界上连指尖儿都没有接触过男人的床，现在竟毫不迟疑地去扶起那个受伤的男子，替他换包伤口的布，使他睡得更舒服，能够多睡一会儿。慈善的心肠胜过了害羞的心。无论她做什么事情，她的动作都是极其轻巧和敏捷的，所以把病人的痛苦减轻了，病人还没有看见她摸着他们的身子哩。那个农民和他的妻子都异口同声地祝福这个来帮助、同情和安慰他们的可爱的女子。她是上帝给他们派来的天使，她具有天使的容貌和风度，她具有天使的温存和善良的心。爱弥儿悄悄地看着她，内心十分地感动。男人啊，你要爱你的伴侣，因为上帝之所以把她赐给你，是为了在你痛苦的时候由她来安慰你，在你生病的时候由她来照护你，这样的女人才算是妻子。

大家给新生的婴儿施洗礼。这两个情人把婴儿抱到洗礼盆里的时候，内心都在急切地盼望他们不久也将有自己的婴儿。他们祈求他们期望的时刻早日到来，而且认为这个时刻已经到来。苏菲心中的一切疑虑已完全消失，可是这时候我的疑虑反而产生了。他们还没有达到他们所想象的那样好的程度，每一个人都有他产生疑虑的时候。

他们有两天没有见面了，第三天早晨，我手里拿着一封信走进爱弥儿的房间，我两只眼睛紧紧地盯着问他："如果有人来告诉说苏菲死了，你怎么办？"他大叫一声，把手一拍，站了起来，一言不发地用茫然的目光看着我。"你回答我怎么办？"我仍然是那样沉着地问道。他对我这种冷静的样子感到生气，他向我走过来，眼睛里冒出了愤怒的火焰，并且摆出一副吓人的姿势站在那里说："怎么办？……我不知道；不过，我要说明的是，谁把这个消息告诉我，我这一生就永远不再见他。""你放心吧，"我微笑地回答道："她活着，她身体很好，她在想念你，而且还在等我们今天晚上到他们那里去哩。现在，让我们出去散一会儿步，聊一聊天。"

他心中充满了情欲，所以不可能再像从前那样同我谈纯粹理性的问题，因此，我必须利用他这种情欲的本身去引起他对我给他的教训加以注意。我之所以要在我们谈话之前向他提出这样一个可怕的问题，其原因就在于此。我深深相信，他现在可以倾听我向他讲的话了。

“我们应当生活得很幸福，亲爱的爱弥儿，这是一切有感觉的人的最终目的，这是大自然使我们怀抱的第一个欲望，而且也是我们永远也不会放弃的唯一的愿望。但是，幸福在什么地方？谁知道它在哪里？每一个人都在寻找它，可是就没有一个人找得到它。我们用一生的时间去追求它，一直到死的时候也得不到它。我的年轻的朋友，当你出生的时候，我把你抱在手里，凭至高的上帝为证，我大胆地许下诺言：我要以我毕生的精力为你谋求幸福。我对我自己承担的工作是不是充分了解呢？不了解，我只知道我使你幸福了，我自己也就得到了幸福。在为你追求幸福的同时，我要使我们两个人都共同来承担这个工作。

“当我们不知道我们应当做什么事情的时候，最聪明的办法就是什么事情也不做。在一切格言中，这是对人最有用处的格言，同时也是人们最最难于奉行的格言。如果你还不知道幸福在什么地方就去追求幸福，那就会愈追愈远，就会走多少道路便遇多少危险。但是，并不是所有的人都知道这种无所为然后才有所为的办法的。当一个人怀着满腔热情，急于得到幸福的时候，他是宁可在寻求的过程中走错道路，也不愿意为了寻求幸福而待在那里一点事情也不做；然而，只要我们一离开我们有可能发现它的地方，我们就再也不能够回到那个地方去了。

“正因为我对我承担的工作不十分了解，所以我要尽量避免在这方面发生错误。在教育你的过程中，我下定决心不走一步弯路，同时也防止你去走弯路。我按照自然的道路前进，以便它给我指出通往幸福的道路。我最后发现，自然的道路就是幸福的道路，我们已经在不知不觉中按照这条道路前进了。

“你要做我的见证，做我的裁判，我绝不反对你所作的判断。你出生的头几年并没有白白地浪费，它们对你以后的年岁是有益处的；你享受了大自然赋予你的一切美好的礼物。在大自然使你遭受疾病的时

候，我保护着你不受疾病的危害，而你所遭受的疾病都有助于你的身体，使它能够忍受其他的疾病。你之所以要经历那些疾病，其目的在于使你能够避免更大的疾病。你没有经历过仇恨和奴役的事情。你过着自由和快乐的生活，你保持了公正和善良的人品，因为痛苦和邪恶是分不开的，而一个人是只有在他过着痛苦的生活的时候才会变成坏人的。但愿你能够把童年的记忆一直保持到你的晚年！我深深相信，你那颗善良的心在回忆童年的时候，一定会祝福那只在你童年时期教育过你的手。

“当你长到明白事理的年岁时，我保护着你不受人们的偏见的影响；当你的心变得能感受情感的时候，我保护着你不受欲念的支配。如果我能够把这种内心的宁静延长到你的生命结束的时候，我的事业的成绩就有了保证，而你也就可以得到一个人可能获得的最大的幸福；可是，亲爱的爱弥儿，我徒然把你的心灵放在冥河的水里去浸过，我没有使它能够坚强到可以抵抗一切力量的袭击；你现在遇到了一个你不知道怎样去战胜的新的敌人，而我也不知道要怎样才能把你从这个敌人的手中挽救出来。这个敌人就是你自己。大自然和命运让你过着无拘无束的自由生活。你能够忍受贫穷，你能够忍受肉体的痛苦，至于精神上的痛苦，你是从来没有遇到过的，那时候，你一切都取决于你这个人，而现在，你一切都取决于你所迷恋的事物，完全以它们为转移；在你开始产生欲念的同时，你使你自己也变成了你的欲念的奴隶。尽管没有任何东西来侵犯你，尽管你身体上没有发生任何的变化，然而你的心灵可以产生无限的哀伤！你没有生病也将感到巨大的痛苦！你没有死也觉得自己是死了千百次！或者是谁造了一个谣言，或者是谁弄错了一件事情，或者是谁产生了一个怀疑，都将使你感到灰心丧气。

“在戏院里，你看到戏台上的英雄像痛断肝肠似地号啕大哭，使整个的戏院也回响着他们的哭声；他们像妇人似地咽咽哀鸣，像小孩似地哭出了眼泪，从而赢得了观众的掌声。你可记得：你本来是想看到那些人表现出坚定果断的行为的，然而一看到他们诉苦诉怨、哭哭啼啼的样子，你说他们是多么可耻啊。‘怎么！'你以轻蔑的语气说道：‘这就是人们要我们学习的榜样，要我们仿效的模范！他们要把人类的弱点蒙上虚假的美德的外衣来加以吹嘘，是不是他们认为人类还不够渺小，不够可怜，不够软弱吗？'我的年轻的朋友，你从今以后要

对戏台上的人物表示宽容，因为你现在已经变成了这种人物当中的一个了。

“你不害怕痛苦和死亡。当你肉体上遭遇痛苦的时候，你能够忍耐需要的法则的制约，但是你还没有做到用法则去约束你心中的贪欲；我们一生中之所以有许多烦恼，正是由于我们有所爱好而不是由于我们有所需要。我们的欲望愈增加，我们的力量就几乎要等于零了。一个人按他的欲望来说，他必须要依赖千百种事物，而按他本身来说，他对任何事物都是不需要依靠的，甚至可以不依靠他自己的生命；可是，如果他喜爱的东西愈多，他的痛苦就必然会愈益增加的。世界上的一切都有一个完结的时候，我们所喜爱的东西早晚是会失去的，然而我们却紧紧地依恋着它们，好像它们要永远存在似的。一想到苏菲死了，你为什么就那样害怕？难道说你以为她会长生不死吗？有一些像她那样年纪的人不也是死了吗？她终归是要死的，我的孩子，也许还会比你先死咧。谁知道她在此刻是不是还活着？大自然只不过是要你死一次，而你自己却要你再死一次，你现在的做法是会使你死两次的。

“你成了你自己的放纵的欲念的奴隶，这是多么可怜啊！你经常在感到空虚，经常在患得患失，经常在惊惶恐惧，甚至连让你享受的自由你也不能享受。你什么也舍不得牺牲，结果你是什么也得不到的。由于你一心追逐你的欲念，结果你是永远也不能够满足你的欲念的。你时时想心灵保持平静，然而你的心灵却一时一刻也得不到平静；你将成为一个可怜的人，你将成为一个坏人。像你这样使一切都屈从于你的欲念，你怎能不成为坏人呢？如果你不能够忍受迫不得已的穷困，你又怎能自觉自愿地抛弃你已经占有的东西呢？你又怎能为了履行你的天职而牺牲你的爱好，为了听从理智而反抗你的欲念呢？你说，谁要是来告诉你说你的情人死了，你就再也不愿意看见那个人，既然是这样，那么，要是一个人把她从你手中活活地夺去，要是他敢于向你说：‘你必须把她看作是已经死去，美好的德行要你同她分离，'你又怎样对待这个人呢？如果说，不管后果如何，不管苏菲是不是已经嫁人，不管你是不是已经结婚，不管她是爱你还是恨你，不管她的父母是把她许配给你还是不许配给你，不管怎样你都要同她生活在一起，那么，这是你的志愿，你可以不计代价地占有她。但是，请你告诉我，要是一个人心中想做什么就做什么，要是他一点也不抵抗他自己的贪欲，他还有什么罪恶的事情做不出来呢？

“我的孩子，没有勇气就得不到幸福，不经过斗争就不能完成德行。‘德行’这个词就是从‘力量’这个词产生出来的，力量是一切德行的基础。一个力量微弱的人之所以能够实践德行，固然是由于他的天性，但必须凭借他的意志，他才能坚决果断地去完成；正直的人们之所以能够赢得我们的称誉，其原因就在于此；尽管我们说上帝是善良的，但我们不说他是有德行的，因为他做善良的行为是不需要经过一番努力的。这样一句如此亵渎上帝的话，我一直等到你具有理解的能力时才告诉你[50]。当我们不花什么代价就能够完成德行的时候，我们是不需要对它作一番认识的。只有在我们的欲念已开始产生，我们才感觉到有认识德行的必要。对你来说，这种时刻已经到来。

“我在朴实的大自然中把你抚养起来，在这段期间，我一方面没有向你讲述那些难以履行的天职，另一方面我还保护着你不受恶习的浸染，以免使你感觉到履行天职是一件很困难的事情；我使你认为种种谎言是无益的，但不是可恨的；我很少教导你像重视你自己的权利那样重视他人的权利；我已经使你成为一个善良的人，但尚未使你成为有德行的人。但是，一个善良的人是只有在他愿意做善良的人的时候，他才能够保持他的善良，因为在人类的欲念的冲击之下，他的善良的心会被破坏和消失的。一个善良的人只不过是就他自己来说是一个好人罢了。

“要怎样才算是一个有德行的人呢？一个有德行的人是能够克制他的感情的，因为，要这样，他才能服从他的理智和他的良心，并且能履行他的天职，能严守他做人的本分，不因任何缘故而背离他的本分。到现在为止，你只不过在表面上是自由的，正如一个奴隶一样，只不过因为主人没有使唤而享受暂时的自由罢了。现在，你应当取得实际的自由，你要学会怎样做自己的主人，指挥你自己的心，啊，爱弥儿，要这样你才能成为一个有德行的人。

“所以，你还需要再刻苦学习一个时期，这次学习的内容比你以前所学的东西要困难得多，因为，大自然可以替我们解除它强加在我们身上的痛苦，或者教导我们怎样忍受那些痛苦，但是，它从来没有说过它可以解除我们自己造成的痛苦，它将抛弃我们，让我们做我们自己的欲念的牺牲品，让我们去遭受我们无谓的烦恼的折磨，让我们拿我们本来是应该觉得可羞的眼泪来夸耀自己。

“你的第一个欲念现在已经产生，也许这是你应得的唯一的欲念。如果你能够以男人的气概对它加以控制的话，它也许就会成为你最后一个欲念，而你也就可以遏制一切其他的欲念，也就可以除了受美德的驱使以外，不再受其他的欲念的驱使了。

“不能把产生这种欲念看作是犯罪的事情，这一点我是很清楚的；它和感受它的心灵是同样的纯洁。它产生于纯洁的心地，它受到天真烂漫的心灵的培养。幸福的情人啊，对你们来说，道德的美是必然会增加你们的爱情的美的；你所期待的甜蜜的结合既是你心地善良的报偿，也是你忠实于爱情的报偿。不过，诚实的人啊，请你告诉我，这个如此纯洁的欲念，岂不仍然是支配你的一切行动的主人吗？而你岂不仍然是它的奴隶吗？如果它明天不再是那样的纯洁了，你能不能够从明天起就克制住它呢？现在正是试验你的力量的时候，如果要等到试验你的力量的时候才试验的话，那就来不及了。可怕的试验应该在危险还没有到来以前早早进行。我们不能临阵磨刀，我们要在打仗以前做好准备，我们必须把一切都准备好了，才去作战。

“把欲念分成可以产生的欲念和禁止产生的欲念，以便自己能够追逐前一种欲念而克制后一种欲念，这是不对的。任何一种欲念，只要你能够控制它，它就是好的；如果你让它使役你，它就会成为坏的欲念了。大自然不许可我们使我们的爱好超过我们的力量可能达到的范围，理性不许可我们希望得到我们不可能得到的东西，良心并不是不许可我们受到引诱，而是不许可我们屈服于引诱。产生或不产生欲念，这不取决于我们，但是，能不能够控制欲念，那就要由我们自己来决定了。所有一切我们能够加以控制的情感都是合法的，而所有一切反过来控制我们的欲念就是犯罪的。一个人去爱他人的妻子，这并不算是犯罪，如果他能够使他这个不好的欲念受到天职的法则的约束的话；反之，如果他爱他自己的妻子竟爱到不惜牺牲一切去取悦她的话，那就是犯罪的了。

“你不要以为我会向你讲许多啰唆的道德的格言，我只向你讲一个格言，而这个格言实际上也就包括了所有其他的一切格言了。你要做一个人，把你的心约束在你的条件所能许可的范围。你要研究和了解这个范围，不管这个范围多么窄，只要你不超过它，你就不会遇到痛苦；如果你想超过的话，你就必然会遭遇许多不愉快的事情的；我们之所以有许多痛苦，正是由于我们毫无节制地追逐我们的欲念；当我

们忘记了我们做人的环境，而臆造种种想象的环境，从想象的环境中回到现实的环境的时候，我们就会觉得我们的生活是很不幸福的。只有在我们缺少我们有权利占有的东西的时候，我们才值得花力气去获取那些东西。如果事情已经很明显地表明我们不可能得到我们所想望的东西时，我们就应该转移我们的念头；当我们的愿望没有实现的希望时，我们就不能因之而感到苦恼。一个乞丐尽管有当国王的愿望，但他绝不会因为这个愿望而感到苦恼的；一个国王正因为他认为自己不仅仅是一个人，所以他才想成为神。

“妄自骄傲是我们一切巨大的痛苦的根源，所以，对人间的苦难一加沉思，睿智的人就会变得很有节制的。他将牢牢地守着他的地位，而不做任何超出他的地位的事；他绝不会浪费他的精力去寻求他不可能保持的东西；他将用他全部的精力去享用他确实占有的东西；他绝不会像我们这样想得到这个又想得到那个，因此他实际上比我们富得多和强得多。在这个世界上，一切都是在变化着的，一切都是要成为过去的，而我也许明天就会从这个世界上消灭的，作为一个终归要死亡的人，要不要在这个世界上建立一些永久不解的关系呢？啊，爱弥儿，我的儿子！如果我失去了你，我岂不是什么都没有了吗？然而我必须想到我有失去你的可能，因为，谁知道你什么时候会被人家从我手中夺去呢？

“如果你想生活得又快乐又严肃，你的心就只能够去爱那永恒不变的美，你应当按你的条件去限制你的欲望，应当先履行你的天职然后才去满足你的欲望，你应当把需要的法则也用之于道德的行为，你应当学会在你失去了你可能失去的东西时怎样应付，你应当学会在实践美德的时候，如果必要的话，怎样抛弃一切的东西，怎样应付各种事变，怎样转移你的心，使它不受事变的摧残，怎样鼓起勇气应付逆境，以便使你永远不会落到悲惨的境地，怎样坚定地履行你的天职，从而使你永远也不会做犯罪的行为。这样一来，尽管你的命运作祟，你也会生活得很愉快；尽管你的欲念丛生，你也会生活得很严肃。你将发现即使你所占有的东西是容易丧失的，你也会从中享受到极大的快乐，而不会有任何忐忑不安的心理；是你占有它们，而不是它们占有你；你将认识到，对人来说，一切东西都是有失去的一天的，所以要舍得牺牲，才能够得到享受。的确，这样一来，你就不会幻想什么虚假的快乐，从而也就不会尝到从虚假的快乐中产生的痛苦。这样一转变，将使你获益匪浅，因为这些痛苦是经常的和实际的，而快乐则

是很稀罕的，是空的。你不仅将打破许多骗人的偏见，而且还将打破认为生命有了不起的价值的说法。你可以毫无忧虑地享受你的生命，你可以毫无恐惧地结束你的生命，你可以像舍弃一切东西似地舍弃它。其他的人因为害怕得不得了，所以认为一没有生命就停止存在了；可是你，由于你深知生命是可有可无的东西，所以你将认为在离开生命的时候才真正地开始生活哩。死亡对恶人来说是生命的结束，然而对正直的人来说却是生命的开始。”

爱弥儿很专心地听着我，但也时而流露出不安的表情。他担心我先把这一段话说完之后，便跟着做出可怕的结论。他料想，我在向他讲述为什么一定要锻炼心灵的力量以后，便要使他去受这种严格的锻炼；正如一个受了创伤的人，一看见外科医生走来便打哆嗦一样，他感觉到那极其厉害，然而是治人疾病和使人免于腐败的手，已经接触到他的创伤了。

由于他感到疑惑，感到不安，急于想知道我将做出什么结论，因此，他不但不回答我，反而问我，而且在问我的时候是显得有一点儿害怕似的。“怎么办呢？”他战战兢兢地问道，连眼睛都不敢抬起来看我。“怎么办？”我以坚定的语气回答道：“应该离开苏菲。”“你说什么？”他气冲冲地叫道：“离开苏菲！离开她，欺骗她，要我成为一个背信弃义的人，成为一个坏人，一个发假誓的人！……”“怎么！”我打断他的话说道：“爱弥儿，你以为我要你去做这种人吗？”“不，”他仍然以激烈的语气说道：“你不会这样，别人也不会这样；即使你这样做，我也能够保持你对我的教育，绝不会成为这种人的。”

我早就料到他会这样突然生气的，所以我做出满不在意的样子，让他生气。如果我没有这种我再三教导他的镇静的态度，我又怎能反复地教导他做事镇静哩！爱弥儿对我是极其了解的，所以他相信我绝不会叫他去做任何坏事，但是，就他所了解的“坏事”这个词的意思来说，离开苏菲就是一件坏事，因此，他等待着看我怎样解释。于是我又继续说道：

“亲爱的爱弥儿，你相不相信有人（不管他是什么身份的人）比你这三个月来的生活过得更快乐？如果你相信的话，你便应该抛掉这种错误的想法。在领略生命的乐趣以前，你已经把生命的快乐享受尽了，除了你这三个月中经历的乐趣以外，就再没有什么可享受的了。

感官的享受是瞬息即过的，内心的习惯始终是要忘掉它们的。你在希望中享受到的乐趣，比你将来实际享受的乐趣要大得多。想象力给你所想望的东西披上了美丽的外衣，但是，等到你得到那个东西的时候，它就会把外衣取走的。除了自在的上帝以外，便只有不存在的东西才真正是美的。如果这种状况能够长久持续的话，你也许就找到了至高的幸福了。但是，所有一切属于人的东西都是要衰老的；在人生中，一切都是要完结的，一切都是暂时的。如果使我们感到快乐的环境无止境地存在下去的话，则我们将因对它享受惯了，而领略不到它的趣味了。如果外界的事物一点都不改变，我们的心就会变；不是幸福离开我们，就是我们离开幸福。

“在你迷迷醉醉的日子里，时光悄然地过去了。夏天已过，冬天即将到来。即使我们的体力许可我们在如此酷热的季节继续去看他们，他们也是不同意的。不管我们愿不愿意，我们都必须改变我们的生活方式，目前这种生活方式是不能长久下去的。我从你焦急的目光中看出，要改变这种方式是不困难的，因为凭着苏菲的誓言和你自己的愿望就可以很容易地想一个办法躲避大雪，不再到他们那里去看她。临时的措施当然很好，但当春天到来，大雪一融化，就只好结婚了；所以我们应当考虑一个一年四季都适用的办法才行。

“你想和苏菲结婚，可是你认识她还不到五个月！你之所以想娶她，不是由于她同你相配，而是由于她使你感到喜欢；难道说你爱她就保证她同你是相配的，难道说最初是彼此相爱的人以后就不会变得彼此相恨！她是一个很有品德的人，这一点我是知道的。一个人光是有品德就行了吗？两个人都为人诚实就算是两个人相配了吗？我担心的不是她的品德而是她的性情。一个女人的性情哪里是一天就可以看出来的？你知不知道要在多少种情况下观察才能把她的脾气观察得透彻？四个月的爱情就能保证你会爱她一辈子吗？也许离开两个月你就会把她忘得一干二净的，也许你一离开，马上就会遇到一个人把她从你的心中完全排除的。也许你回来的时候，你将发现她对你冷冷淡淡，其情形恰和她现在对你亲亲热热的样子形成对照。感情和她的品德是不相干的，她也许依然是那样的诚实，但她已经不爱你了。我相信她将来必然是同样的忠贞，但是不经过一番考验，谁敢向你担保她仍然爱你？反过来，谁又敢向她担保你仍然爱她？你要等到已经用不着考验的时候才去考验吗？你想等到你们两个人已经不可能分离的时候才互相了解对方的真正性情吗？

“苏菲还不到十八岁，而你也刚刚才满二十岁，这是恋爱的时候，但不是结婚的时候。在这样的年龄就想做父亲和母亲啦！啊！要想把孩子们抚育好，至低限度你自己就不能是孩子。你知不知道有多少年轻的女人因为还不到年龄就生男育女而败坏了身体和缩短了寿命？你知不知道有多少孩子因为母亲的身体不好而长得很瘦弱？如果母亲和孩子都同时发育，如果把身体发育所需要的一份养料分给两个人，结果母亲和孩子都得不到大自然所定的份额，两个人岂不是都长得不好吗？如果我对爱弥儿的认识不错的话，他就会宁可晚一些结婚，娶一个健壮的妻子和养育健壮的子女，而不愿意为了满足自己急切的欲望就牺牲他们的生命和健康。

“现在来谈一谈你自己。你急于想做丈夫和做父亲，可是你考虑过做丈夫和做父亲的人有哪些责任吗？当你成为一家之长的时候，你也就成为国家的一个成员了。怎样才是国家的一个成员呢？这一点你知不知道？你研究过做人的责任，可是做公民的责任你知不知道呢？你知不知道什么叫政府、法律和祖国？你知不知道你要花多大的代价才能够生活？你知不知道你应当为谁而死？你以为你什么都懂得了，而实际上你是一点都不懂的。在占有社会秩序中的一个席位以前，你应当研究和了解什么地位最适合于你。

“爱弥儿，你应当离开苏菲，我的意思并不是叫你抛弃她。如果你能够离开她，不同她结婚，对她来说，那是太好了。你现在要离开她，以便在回来的时候更适于做她的丈夫。你不要以为你已经配得上娶她了。啊！你还有许多必须做的事情没有做咧！你要去完成那高尚的使命，你要学会忍受离别的痛苦，你要去获取忠贞的报偿，以便在回来的时候，使你有能够体面地同她在一起的权利，能够不需要她的恩赐而是直截了当地要她报答你，答应你的求婚”。

由于这个年轻人还没有经历过自我斗争，还不习惯于用意志去克制欲望，所以很不服气，他表示反对，他同我进行争论。即将到手的幸福为什么不要呢？她愿意嫁给他，而他不娶她，这是不是意味着他看不起她？为了要学习他应当知道的东西，为什么就一定要远远地离开她呢？即使说非离开她不可，为什么又不让他等到他和她已经结成了不可分解的关系，有了保证之后才离开呢？总之，他的意思是：等他做了她的丈夫之后，他才愿意跟着我走；等他们结了婚之后，他才能够放心地离开她……“正是为了要离开她，所以才必须先同她结婚，

亲爱的爱弥儿！你这种想法是多么矛盾啊！要是一个男子在他的情妇不在身边的时候也照样能够生活的话，这个人的确是值得我们称赞的；然而，一个做丈夫的人就不应当在没有必要的时候离开他的妻子了。你不要狐疑不定，我已经看出，你这样并不是出自本心的，你应当大着胆子去告诉苏菲说你不能不离开她。好了！鼓起勇气来，你既然是不服从理性，那你就要听从另外一个导师。你还没有忘记你同我所订的信约。爱弥儿，你必须要离开苏菲，我要你这样做。”

听完了我所说的这些话，他低着头默默地想了一会儿，然后，抬起头来，用很坚定的语气问我：“我们什么时候走？”“一个星期以后，”我回答道：“必须使苏菲对我们的走在思想上有一个准备。女人是比较软弱的，我们应当对她们做一番安排；对你来说，这一次走是必不可免的，然而对她来说就不是这样了，所以我们应该原谅她不能够像你这样以巨大的勇气来对待这件事情。”

我很想把这两个年轻人的爱情的故事继续讲下去，一直讲到他们分别的那一天为止；不过，我花费各位读者的时间已经是够多的了，因此，让我们长话短说，把他们的故事在这里告一结束。爱弥儿敢不敢像他刚才向他的朋友那样向他的情人表示坚决的态度呢？在我看来，他是敢的；他之所以能够这样坚决，正是由于他对苏菲的爱情是十分的真诚。如果他不花什么代价就可以离开她的话，他反而会不好意思去向她说的；他以罪人的身份离开她，对一个心地诚实的人来说，这个角色总是很难承担的，因此，他的牺牲愈大，则他在使他去遭遇牺牲的人的眼中看来便愈值得尊敬。他并不害怕她对他离开她的动机发生误解。他每看她一眼，就好像在对她说：“苏菲呀，你要了解我的心，你要忠实于你的爱情；你的情人并不是一个没有品德的人。”

至于自尊的苏菲，她是竭力以稳重的态度来对待这突然的打击的，她尽可能表现得无所谓似的。但是，如同爱弥儿一样，由于她没有斗争和胜利的经验，所以她坚定的样子不久就软下来了。她情不自禁地时常哭泣和战栗，她害怕爱弥儿会把她忘掉，因此，对这次分离更加感到伤心。她不当着她的情人哭，她从来不向他表示她的担心；她在他面前尽可能克制她的情感，甚至连气都不叹一口；她的眼泪是向我流的，她的苦是向我诉的，她是把我当做她的知心的。妇女们是很聪明和善于伪装的。她愈是暗中在抱怨我的专制的做法，她愈是对我表现得很殷勤，她知道她的命运是掌握在我的手里的。

我安慰她，我竭力使她放心，我向她担保她的情人，或者说得更确切一点，担保她的丈夫是忠实于她的；只要她也像他对她那样的忠实，我向她保证他两年之后就会同她结婚。她对我是相当地尊重，所以她相信我是不会骗她的。我现在成了他们之间互相的担保人。他们的心，他们的品德，我的正直，以及他们的父母的信心，所有这些都使他们对他们的命运放心。不过，只要一个人的心很软弱，即使他有理智，那又有什么用呢？他们觉得这一次分离就好像是再也不能见面似的。

这时候，苏菲想起了欧夏丽也曾怀抱过一番隐忧，她认为她现在正好处在欧夏丽的地位。我们不可让她在他离开的时候再产生那种狂热的爱情。“苏菲，”我有一天向她说道：“你和爱弥儿互相赠送一本书吧。你送他一本《太累马库斯奇遇记》，使他可以学一学太累马库斯的样子；让他送你一本你所喜欢的《旁观集》[51]。你可以在这本书中研究诚实的妇女有哪些天职，而且随时想到两年以后就要尽那些天职。”互相赠送一本书，结果使两人都感到喜欢，使他们彼此都产生了信心。可是最后，伤心的日子终于到来了，他们非分离不可了。

那位可敬的父亲（我一切都是同他商量着办的）在我向他告别的时候拥抱我，并且把我拉到一边用很沉重而略带严肃的语气说道：“我已经尽了我的一切力量使你感到喜欢，我知道我是在同一个重荣誉的人一起做事的；现在，我只有一句话向你说了：请你记住你的学生已经吻过了我的女儿的嘴唇，签订了婚约。”

这两个情人的表情是多么不同啊！爱弥儿表现得十分激动，情不自禁地哭了起来，眼泪大把大把地流在苏菲的父亲和母亲的手上，流在苏菲的手上，哽哽咽咽地拥抱苏菲家中所有的人，翻来覆去地老是讲那么几句话。要是在另外一个场合，像他这样语无伦次地讲了一遍又一遍的话，会引起大家发笑的。至于苏菲，她面色苍白，眼神幽暗，没精打采地站在那里动也不动，既不说话，也不哭泣，也不抬起头来看任何一个人，甚至连爱弥儿也不看一看。尽管他拉着她的手，把她紧紧地抱在怀里，也不能改变她的表情；她仍然站在那里一动也不动，对他的哭泣，对他的拥抱，对他所做的这一切，好像都没有什么感觉似的；在她看来，他已经是早就离开她了。这种表情，比她的情人所表现的那种哭哭啼啼、难舍难分的可怜样子还动人得多！他看见和感受到了苏菲的这种表情，他的心都碎了。我用了很大的气力才

把他拉走了；如果我让他在那里再待一会儿的话，也许他就不愿意走了。我感到高兴的是，他走的时候看到了这种悲惨的样子。万一他将来受到什么人的诱惑，使他忘记了苏菲对他的情感，那么，我就要提醒他在启程那一天所看到的情景，这样一来，只要他的良心未死，我是一定能够再把他带回到她的身边的。

游历

有些人问，年轻人出外游历是不是好，并且对这个问题进行了许多争论。如果我们换一个提法问，已经出外游历过的人是不是好，也许争论的意见就没有那样多了。

滥读书的结果是有害于科学的研究的。当一个人自以为他已经晓得了他在书本中读到的东西时，他就以为他可以不去研究它了。读书读得太多，反而会造成一些自以为是的无知的人。没有哪一个世纪的人所读的书有如本世纪的人所读的书这样多，然而也没有哪一个世纪的人所知道的东西是像本世纪的人所知道的东西这样少[52]。在欧洲所有的国家中，没有一个国家是像法国这样印行过那么多历史、文学和游记之类的著作的，然而也没有任何一个国家是像法国这样对其他民族的天才和风俗知道得那么少的。书籍多了，反而使我们不去看世界这本书了；或者，即使去看的话，每一个人也只是看他所看到的那一页的。要是我不知道确实有人说过："怎能做一个波斯人！"我一听之下，还以为这句话是民族偏见最重的国家的人说的，还以为是最爱散布民族偏见的女人说的。

一个巴黎人自以为他了解所有各种民族的人，其实他只了解法国人；在巴黎城中，成天都有许多的外国人，然而在巴黎人看来，每一个外国人都是特别奇怪的，在普天之下是找不到第二个的。必须在仔细地研究过这个大城市的有产者之后，必须在同他们一起生活一段时间之后，你才能相信他们尽管是那样聪明，但同时也是十分愚蠢。令人奇怪的是，他们每一个人也许都读过十来遍有关一个国家的著作，然而在真正见到那个国家的人的时候，他们仍然是感到迷惑不解的[53]。

要透过作者的偏见和我们自己的偏见去看出事情的真相，这的确是不容易的。我这一生中曾经读过许多游记，然而我从来没有发现过哪两本游记对同一个民族的叙述是一致的。把我所见到的一些情况同我在书中所读到的情况一加比较之后，我终于决心把所有一切游历家的著作都束之高阁，后悔我不应该把我的时间用去读他们的书，并由此而深深相信，要做各种各样的研究，就应当实地去观察而不应当仅仅是念书本。事情确实是这样的，因为，即使游历家们个个都是很忠实的，但他们所叙述的也只是他们所见到的或想当然的情形，他们必然要用自己的看法给事情的真相涂上一层虚假的颜色。如果还要进一步分析哪些是他们的谎言和坏话，其结果又将怎样呢？

既然有些人向我们吹嘘读书的用处，我们就让那些生来就爱读书的人去采用这个办法好了。同雷蒙·路尔 [54] 的办法一样，这个办法也有一个好处：它可以教会他们夸夸其谈地讲他们根本就不懂得的事情。它还可以把一些年方十五的人训练成柏拉图，在一小撮人中间大谈其哲学，并且照着保罗·吕卡斯 [55] 或塔韦尼埃 [56] 的话向人们讲埃及和印度有怎样的风俗。

我认为这一点是无可争辩的，即：任何一个人，要是他只看见过一个民族的人，便不能说他了解人类，而只能说他了解曾经同他生活过的那些人。因此，我们又可以换一个方法来对游历提问题了："一个有很好教养的人是不是只了解他本国的同胞就够了，或者，他是不是还需要普遍地看一看各种民族的人？"这样问法，就没有什么可争论或怀疑的了。你看，要解决一个困难的问题，有时候在很大的程度上要看你对那个问题是怎样提法的。

不过，为了研究人类，是不是需要跑遍整个的地球呢？是不是要跑到日本去观察欧洲人呢？为了要了解一个民族，是不是要把那个民族中的每一个人都一一加以研究呢？不，一个民族中的人是极其相似的，所以用不着分别地去研究他们。你观察过十个法国人，就等于观察了所有的法国人。至于英国人和其他民族的人，我们虽不能说看见过十个英国人或其他民族的人就等于看见了所有的英国人或其他民族的人，但有一点是肯定的，那就是每一个民族都有它自己的独有的特征，这种特征虽不能单单从一个人的身上归纳出来，然而是可以从几个人的身上归纳出来的。正如你见到过十个法国人就等于见到了所有

的法国人一样，你只要对十个民族的人做一番比较的研究，你就可以了解这些民族的人了。

为了要增长知识，仅仅到各个国家去跑一趟，那是不够的，还必须懂得怎样在那些国家从事一番游历。为了要进行研究，就需要具备一副眼光，并且把它贯注于你想要了解的事物。有许多人在游历一阵之后，所受到的教益还不如他们从书本中受到的教益多，其原因就是由于他们不懂得怎样动脑筋去思考；他们在读书的时候，至少可以得到作者的指导，但在他们自己去游历的时候，他们反而是不知道看什么东西好的。另外有一些人，在游历一阵之后，也是得不到什么教益的，其原因是由于他们没有增长知识的愿望。他们的目的是这样的不同，所以要他们抱着学习的目的去游历，是不大可能的；对于你无心观察的东西，你是不可能仔仔细细地去看它一番的。在全世界的各个民族中，法国人是最喜欢到外国去游历的，但是，由于他自己的习惯太多，所以往往把不属于习惯的事情也看作是习惯了。这个世界的每一个角落都有法国人。任何一个国家都不像法国这样有那样多的人出去游历。但尽管这样，在欧洲所有的民族中，法国人虽然比谁都看到过更多的其他民族的人，但也只有法国人对其他民族的人了解得最少。英国人也是爱游历的，但他们游历的方式是不同的；这两个民族在各方面都是相反的。英国的贵族爱游历，而法国的贵族则从来不到外国去游历；法国的人民爱游历，而英国的人民则从来不到外国去游历。我认为，这个差别正好表明英国人是值得称赞的。法国人到外国差不多都是为了去发点小财，而英国人不到外国去发财则已，如果要去发财，就要带着充足的金钱去经商；他们到外国去游历，那是为了到别个国家去花掉他们的金钱，而不是为了去营谋生活的；他们为人极其骄傲，绝不愿意到国外去做低贱的事的。这就可以使他们比抱着另外一个目的到外国去游历的法国人在国外更能增长许多的知识。然而，英国人也有他们的民族偏见，而且他们的民族偏见比任何人都多；但是，他们之所以有这种偏见，其根源在于他们内心的感情而不是由于他们的无知。英国人的偏见产生于骄傲，法国人的骄傲产生于虚荣。

正如受文化熏陶最少的人一般都比较聪明一样，不常到外地游历的人出去游历一次反而能收到最好的效果，其原因是由于他们不像我们这样爱去看那些琐琐碎碎的事情，不像我们这样爱寻找那些投合我们的无聊的好奇心的东西，因此能够把他们全部的注意力都用去研究

那些真正有意义的问题。就我所知，只有西班牙人是这样游历的。至于法国人，他到了一个国家就只知道去拜访艺术家，而英国人则爱去临摹古迹，德国人则带着他的题名簿去找所有的学者；西班牙人到了一个国家便不声不响地研究该国的政治制度、风俗和治安情形；在这四个国家的人当中，只有他能够从他的见闻中带回一些有益于他的国家的东西。

古代的人是很少出外游历的，他们也很少阅读和写作游记之类的书，然而我们根据他们给我们遗留下来的著作就可以看出，他们彼此之间的了解，比我们了解我们同时代的人还了解得清楚。单拿荷马这个诗人来说，我们读他的作品，简直是感觉到好像亲身到了他所描写的那个国家似的；即使不说他这样的诗人，我们一提到希罗多德也是不能不表示钦佩的，因为，虽然他写的历史是着重叙事而很少分析和评论，但他对当时的风土人情的描写，却远非我们今天的历史学家所能比拟，尽管我们今天的历史学家在他们的著作中描写了许许多多的人物。塔西佗对他那个时代的日耳曼人的描写，比当今任何一个作家对德国人的描写好得多。毫无疑问，钻研古代史的人，对希腊人、迦太基人、罗马人、高卢人和波斯人的了解，比我们任何人对自己的邻居还了解得深刻。

还须承认的是，各个民族原来的特征是一天天地在消失，因此要认识它们也就比较困难。随着各种族的人的互相混合，民族之间的区别已经逐渐地不存在了，而在以往，这个民族和那个民族的区别是很显著的，是一眼就可以看出来的。从前，每一个民族都是比较闭关自守的，它们之间的交通来往没有现在这样频繁，它们共同的或互相矛盾的利益也没有现在这样多，民族和民族之间的政治的和群众的联系也比现在少，各个国王之间也没有像现在这样吵吵闹闹地进行所谓的谈判，他们互相间也很少派遣使臣或常年驻扎的使节，远洋航行也是很少的，他们也不到远地去通商做生意，他们之间仅有的那一点点贸易，不是由国王自己雇外国人去做，便是由那些受大家轻贱的人去做，这些人既不能对任何民族产生影响，也不可能促使民族和民族互相接近。现在，欧亚两洲之间的联系远比当初高卢和西班牙之间的联系还密切一百倍；单拿欧洲来说，它的人口比今天整个世界的人口还稀疏得多。

对这一点，需要补充的是：大多数古代的人都可以说是土人，即本来就是他们那个国家生长的人；由于他们在他们那个国家居住的时间相当久了，所以已经记不得他们的祖先当初是从什么时候在那里定居的，同时，由于住的时间相当久，所以也让当地的风土在他们身上打下了不可磨灭的烙印；反之，拿我们现今的人来说，在罗马人入侵之后，新近又发生了野蛮人的大迁徙，因而使各个国家、各个民族的人全都混起来了。今天的法国人，已不再是从前那种长得又高又大、金头发、白皮肤的法国人了；希腊人也不再是那种在艺术上作为模特儿的希腊人了；就连罗马人的面貌也变了样子，甚至他们的性情也有了改变；波斯人原来是属于鞑靼族的，由于同塞加西亚人的血统相混，他们也一天天地失去了他们原先丑陋的样儿；今天的欧洲人已不再是高卢人、日耳曼人、伊比利亚人和阿洛布罗格人了；他们全都是西塞人，只不过面貌略有不同，而性情则有较大的差异罢了。

这就是为什么由风土的影响而产生的古代的民族特征比之今天更能显示民族和民族之间在气质、面貌、风俗和性格上的差异的原因；今天的欧洲是很不稳定的，所以没有足够的时间让自然的原因打上它们的烙印，同时，欧洲的森林已经砍伐，池沼已经干涸，土地的耕作情形虽然比古代坏，但耕作的方法比从前更一致了，所以，由于这种种原因，连这个地方和那个地方、这个国家和那个国家之间在外形上的差别也看不出来了。

也许，当我们考虑到这种种原因的时候，我们就不会那样性急，一看希罗多德、提西亚斯 [57] 和普林尼 [58] 的书就加以嘲笑，说他们笔下所描写的每一个国家的居民都有一些我们所不曾看到过的原始的特征和显著的差异。要是能找到原来的那些人，就能从他们的身上看出原来的面貌；要是他们没有丝毫的改变，他们就能保持原来的样子。如果我们能够同时把所有一切曾经在这个世界上生活过的人放在一块儿研究的话，我们哪能不相信他们确实是一个世纪比一个世纪变得大不相同，哪能不相信在今天无论你从这个民族找到那个民族都是找不到他们那种人呢。

随着研究工作的愈来愈困难，人们对它就愈来愈忽视，而且也做得很不彻底，这也是我们在探讨人类天性的发展方面成绩不佳的一个原因。一个人抱着什么目的去游历，他在游历中就只知道获取同他的目的有关的知识。如果他的目的是想创立一套哲学，则他便只是去看

他希望看到的东西的；如果他的目的是在追逐财货，他就会把他全部的注意力贯注在同他的利益有关的事物上去的。商业和手工技术固然是能够使各国人民互相交往，然而也妨碍了他们互相了解，因为，当他们彼此都想在对方身上谋求利益的时候，哪里还有心思去过问其他的事情呢？

把凡是我们能够生活的地方都看一看，对我们来说是有益处的，因为这样，我们就可以选择一个能够使我们生活得最舒适的地方。如果每一个人都可以自给自足地靠自己的力量生活，则他只需了解他赖以生活的地方就够了。一个野蛮人是不需要任何人的帮助就能生活的，他对整个世界也是没有什么贪心的，因此，他只了解，而且也只想了解他所生活的那个地方。如果他迫不得已地要到其他的地方去生活，他也将避免来到人所居住的地方，他愿意靠野兽生活，而且，只要有野兽，他也就能够生活。可是我们，我们是需要过文明人的生活的，我们不吃人就活不下去，我们每一个人为了自己的利益都喜欢到人数最多的国家去。这就是为什么大家都涌向罗马、巴黎和伦敦的原因。在各国的首都，人血的价钱总是最便宜的。到大都会去看到的都是大人物，而大人物全都是差不多的。

人们说，我们有许多学者为了研究学问，已经到外国去游历了，这种说法是不对的；那些学者同其他的人一样，也是为了利益才到外国去游历的。像柏拉图和毕达哥拉斯这样的人，在今天是再也找不到了，即使是有的话，也不在我们这个国家。我们的学者个个都是奉了朝廷的命令到外国去游历的；朝廷派遣他们，供给他们旅费，发给他们薪水，叫他们去研究这样或那样的事物，很显然，他们去研究的事物绝不是道德方面的。他们必须把他们全部的时间都奉献于朝廷的目的；他们太老实了，哪里能拿了朝廷的钱不做朝廷的事。不管在哪一个国家，如果确有一些好奇的人自己花钱去游历的话，那也不是为了去研究人，而是为了去教训人。他们所需要的不是学问而是浮华的外表。他们哪里能想到应该在游历中学会摆脱偏见的桎梏呢？他们正是出于偏见才去游历的。

为了观赏一个国家的山川而去游历，和为了研究一个国家的人民而去游历，其间是大有分别的。好奇的人总是抱着前一个目的去游历的，他们在游历中只是附带看一下一个国家的人民。对研究哲理的人来说，则应该同他们相反，主要是研究人民，而附带看山川。小孩子

是先看东西，等他长得够大了，他才研究人。大人则应该先研究人，然后才看东西，如果他有看东西的时间的话。

因此，我们不能够因为游历得不好就得出结论说游历没有用处。不过，即使承认游历有用处，但我们能不能够因此就说什么人都可以去游历呢？不，恰恰相反，只有很少的人才适于去游历，只有那些有相当的毅力的人，能够从他人的错误中接受教训而不受引诱的人，能够借鉴别人的恶事而自己不去做恶事的人，才可以去游历。游历可以促使一个人的天性按它的倾向发展，以致最终使他成为一个好人或坏人。一个周游过世界的人，在回来的时候是什么样子，他今后一生都永远是那个样子。他游历回来之后，将变得更坏而不是变得更好，因为他去游历的目的就是向往于坏事而不是向往于好事。没有受过良好教育的行为不端的年轻人，在游历中将沾染所有一切他游历过的国家的人的恶习，但别人的美德，他们却一点也学不到，尽管别人在暴露其恶习的同时也显示了美德；但是，生长在善良人家的青年，由于他们善良的天性受过良好的培养，由于他们确实是抱着受教育的目的去游历，所以游历归来之后，个个都会变得比他们在游历以前更好和更聪明。我的爱弥儿就是要这样去游历的。那个年轻人[59]，那个无愧于一个高尚的时代的人，那个使全欧洲惊羡其美德的人，那个虽然在如花似锦的年岁就为国捐躯但未枉活一生的人，那个以自己的美德装饰自己的坟墓的人，那个等待着外邦人来到他的坟墓上撒播鲜花以表崇敬的人，就是这样游历的。

所有一切经过一番推理而做的事情，都有它自己的法则。游历，作为教育的一个组成部分来说，也是有它的法则的。为游历而游历，是在乱跑，是在到处流浪；即使说是为了受教育而去游历，这个目的也是过于空泛的，因为没有一个明确的目的的教育，是没有意义的。我希望青年人有一种鲜明的学习意图，这种意图经过很好的选择之后，就可以决定所要学习的内容了。采取我所实行的方法，就自然而然要继续按照我在这里所说的话去做的。

但是，通过他和事物的物质关系以及他和人的道德关系对自己做了一番研究之后，他还需要通过他和本国的同胞之间的法律关系来研究他的处境。为此，他首先需要一般地研究政府的性质，研究政府的各种形式，最后还要专门研究他出生地的政府，以便了解他在那个政府管辖之下生活是不是适宜，因为，每一个人由于具有任何力量都不

可能加以破坏的权利，所以在他长大成人和做了自己的主人的时候，他就可以自主地废弃那个把他同社会联系起来的契约，离开那个社会所在的国家。他之所以在长大到有理智的年龄以后还被大家看作是默认了他的祖先所订立的契约，只不过是因为他还居住在那个地方。正如他有权放弃他所继承的父亲的遗产一样，他也有权放弃他的祖国；再说，出生地是自然的赐予，他一放弃了它，也就放弃了一切了。每一个人，不论他出生在什么地方，除非他为了取得国家保护的权利而自愿受到法律的管辖以外，他要想在他出生的那个地方自由自在地生活，是不能不遇到危险的。

我用实际的例子告诉他说："一直到现在为止，你都是在我的指导之下生活的，你还没有管理你自己的能力。不过，你即将达到这样的年龄了，法律将在你达到这个年龄的时候允许你自己处理你自己的事情，从而使你自己做你本身的主人。你不久就将发现你在这个社会上是孤孤单单的，要依靠一切，甚至还要依靠你的遗产。你想创立一个家，这是很值得称赞的，它是男人的天职之一；不过，在你结婚之前，你必须知道你自己愿意成为一个什么样的人，你怎样度过你的一生，你用什么方法去可靠地为你和你的家庭谋求面包，因为，尽管我们不应当把挣面包看作是一件主要的事情，但也应当在这个问题上有所思考。难道说你愿意依靠你所轻视的那些人吗？难道说你愿意通过那些使你要不断地受到他人摆布的社会关系，通过那些迫使你自己也要变成坏人才能逃避坏人的欺骗的社会关系，去建立你的家和确定你的地位吗？"

说完以后，我就向他讲述各种可能的运用他的资财的办法，例如，或者用之于经商，或者用之于从政，或者用之于理财；我向他指出，不管他去做什么，他都要遇到一些危险，使他处于今天不知明天如何的境地，使他事事都要看别人怎样对他而决定他的行为，因而使他不能不按照别人的榜样和偏见更改他的性情、他的看法和他的做法。

我告诉他说："另外还有一个使用你的时间和精力的办法，那就是去当兵，也就是说，受他人以高薪雇用，去屠杀那些从来没有对我们做过坏事的人。这个职业在男子们当中是很受尊重的，大家对那些只会干这种杀人的事情的人是特别看得起的。此外，这个职业不仅不需要你放弃其他的财产，而且还使你更加需要它们；消灭那些从事这个

职业的人，也是搞这个职业的人的一种光荣。当然，他们并不是通通都同归于尽的；而且，正如种种其他的职业一样，这个职业不知不觉地也形成了一种发财致富的方式；不过，我很担心，在我向你讲述那些在这方面取得成功的人是怎样做的时候，我也许会使你产生好奇心，去学他们的样子。”

“你还须知道的是，在从事这个职业的时候，也许除了追逐女人以外，即使你没有豪壮的勇气也没有关系；反之，你表现得最畏缩、最卑贱和最奴才样，反而会受到人家的特别看重，因为如果你想认真地全心全意地干，你也许还会受到人家的轻视和怀恨，说不定还会被人家赶走，至少，你所有的伙伴将因你在他们梳妆打扮的时候跑到战壕去工作，而藐视你和排挤你。”

可以想象得到，所有这种种职业都是不合爱弥儿的兴趣的。“怎么！”他会向我说：“难道说我把童年时候的本领都忘得一干二净了吗？我的胳臂断掉了吗？我的气力全都用尽了吗？我不会干活了吗？你所说的那些职业和人们愚蠢的偏见，对我有什么关系？我只知道为人善良和正直才是最光荣的；我只知道同我所喜欢的人一块儿独立生活，以自己的劳动去挣得面包和增进健康，才是最幸福的。你向我讲的那些危险，是吓不倒我的。我只要在这个世界上有那样一小块土地，就满足了。我埋头苦干，使土地出产东西，我就可以无忧无虑地生活。我只要有苏菲和这样一块土地，我就可以过很富裕的日子。”

“不错，我的朋友，一位妻子和一块属于你的土地，是足够使一个明智的人过幸福的生活了；但是，这一点点财富尽管是不算多，但并不是如你所想象的是人人都可以得到的。最稀罕难得的妻子，你已经是找到了，现在让我们来谈一谈土地。

“一块属于你的土地，亲爱的爱弥儿！你在哪里去选择这样一块土地？在这个世界上，你站在什么地方可以这样说：‘我是这里的主人，这块土地上的东西是属于我的？'我们固然是可以知道在哪一个地方容易使人发财致富，但我们哪里知道在什么地方可以使人不需要财富也能生活呢？谁知道在什么地方可以生活得既自由又不依赖他人，既不需要侵害别人也不怕别人来侵害自己呢？你以为我们可以很容易地找到一个永远让我们为人诚实的国家吗？如果说确有那样一种又合法又可靠的谋生办法，可以使我们无须玩弄手段或同人家打交道，就能独

立地生活的话，我认为，那就是靠你的双手劳动，耕种你自己的土地了；但是，我们在哪一个国家里能这样说：‘我所耕种的这一块土地是属于我的？’在选择这样一个幸福的地方以前，必须要弄清楚你在那里是不是一定能够得到你所寻求的安宁，你必须防备专制的政府、迫害异端的宗教和不良的风俗来扰乱你的安宁。你必须要能够避免种种苛捐杂税，以免把你的劳动果实通通剥削干净，你必须要能够避免同人家无止无休地打官司，以免把你的财富消耗得一无剩余。你必须要能够堂堂正正地生活，以便使你无须去讨好当地的官员或他们的下属、法官、教士、有钱有势的邻居和各种各样的坏人，因为，要是你不做好预防他们的准备，他们就一定要来侵害你的。

“你尤其要使你能够躲避达官贵族和富豪的欺凌，因为，他们一看见拿伯的葡萄园[60]，他们就要把他们土地的边界划过去包围它的。如果你真是不幸，碰上了那样一个有地位的人在你的茅屋旁边买下了或者修建了一座房屋，你是不是有把握可以使他找不到任何借口以你的土地去扩大他的庄园，或者，也许在明天，你是不是有把握可以不让他修一条大路来侵占你的土地？如果你想树立足够的名声，以避免所有这些不愉快的事情，那你就要同时储蓄足够的钱财，因为在这种情况下储蓄钱财，对你是没有什么不好的。钱财和名声是互相依赖的，有钱财而无名声，或者有名声而无钱财，都是不行的。

“亲爱的爱弥儿，我的经验比你多，我对你这个计划将要遇到的困难比你看得清楚。不过，你的计划确实是一个很好的计划，踏踏实实的计划，它将最终使你获得幸福，让我们努力把它付之实行。我有一个建议：让我们从现在起，花两年的时间去游历，等你游历回来以后才在欧洲选择一个可以使你和你的家人幸福生活的地方，以便避免我刚才向你讲述的那些麻烦。如果我们成功了，你就可以得到其他的人寻求不到的幸福，你就不会后悔把你的时间拿来这样利用。如果不成功，你也可以消除你的幻想，把痛苦看作是不可避免的，从而使你自己得到安慰，按照需要的法则办事。”

我不知道，读者诸君是不是可以看出这样一种学习的办法将使我们得到怎样的结果；但是，我现在敢断言，如果爱弥儿本着这样一种意图去开始和继续游历一番之后回来，仍然对政治制度、人民风俗和各种各样的政府法规一无所知的话，那必然是因为我们两个人都有不够的地方：他的智慧不够，我的判断的能力不够。

政治学还有待于发展，据估计，它也许永远不会发展起来了。在这方面居于一切学者之首的格劳修斯[61]，只不过是一个小孩子，而且最糟糕的是，他还是一个心眼很坏的孩子。我认为，根据大家一方面把格劳修斯捧上了天，另一方面把霍布斯骂得狗血喷头的情况来看，正好证明根本就没有几个明理的人读过了或理解了这两个人的著作。事实是，他们两个人的理论完全是一模一样的，只不过各人使用的词句不同罢了。他们论述的方法也是有所不同的。霍布斯是采取诡辩的方法，而格劳修斯则采取诗人的方法，其他的一切，就完全是一样的了。

在近代的人当中，只有一个人说得上是有能力创立这样一门既庞杂而又没有用处的学问的，此人就是著名的孟德斯鸠。不过，他避而不谈政治学的原理，而只满足于论述各国政府的成文法；在这个世界上，再没有什么东西比这两门学问的内容不同的了。

然而，任何一个人，只要他想按照各个政府实际的情况认真地研究它们，就不能不把这两门学问结合起来。为了要判断它们现在是什么样子，就必须知道它们应当是什么样子。要想阐明这些重大的问题，最困难的地方在于我们能不能够使一个人有兴趣去讨论和回答这两个问题："它们和我有什么关系？"以及"我怎样对待它们？"我们已经使我们的爱弥儿能够自己解答这两个问题了。

第二个困难之点在于我们每一个人都有儿童时期养成的偏见，在于我们都受过种种教条的熏染，尤其是在于著述家们个个都有偏心；他们时刻都在说他们阐述真理，其实他们哪里管真理不真理，他们心目中所考虑的是他们的利益，只不过他们在口头上不讲就是了。老百姓既没有委任著述家们去做教授，也没有给他们年金或法兰西学院院士的席位，所以，请你想一想，老百姓的地位怎么能够由他们去决定！我要尽量使这个困难之点在爱弥儿眼中看来算不了一回事情。当他刚刚知道什么叫政府的时候，他唯一要做的事情是去寻找最好的政府，他的目的并不是为了著书立说，万一他真要执笔著书的话，那也不是为了讨好当今的权贵，而是为了树立人权。

还有第三个困难之点，这一点只是个别的人才会遇到，而且是易于解决的，所以我现在既不把它提出来，也不着手去解决它，因为，只要我不怕它就行了。我认为，当我们去从事这样一种研究的时候，

我们所需要的，并不是巨大的才能，而是对正义的真诚的爱和对真理的尊重。如果说我们可以找得到一个适当的时机对政治制度作公正不偏的研究的话，我认为，现在就是这样的时机了，否则，以后就再也找不到这样的机会了。

在进行研究以前，我们必须先定出一些研究的规则，我们需要有一个标准来衡量我们所研究的东西。政治学的原理就是我们的标准。每一个国家的民法就是我们衡量的尺度。

我们的基本的概念是很简单和明了的，是直接从事物的性质中归纳出来的。这些基本的概念将作为我们讨论的问题，而我们只是在把它们相当满意地解决之后，才把它们表述为原理。

举例来说，当我们首先追溯自然状态的时候，我们就要研究人生来是自由的还是生来是奴隶，是生来就是同他人联合在一起的还是生来是独立的；他们是自愿联合在一起的还是被一种暴力强迫联合在一起的；那个强迫他们联合在一起的暴力是否能够制定一种永久的法律，凭着这种法律，这个原先的暴力即使已经被另外一种暴力所征服，它也仍然有要求人们服从它的权利，以致据说自从宁录王[62]以暴力制服了人民以后，其他的暴力尽管已经把他的暴力消灭了，也仍然要看作是不合法的和篡逆的，而且，只有宁录王的后代或他所禅让的人才是正统的国君；或者，如果原先的暴力已不存在，而在它之后出现的暴力是否可以强迫我们服从，是否可以摧毁原先那个暴力的一切束缚，因而只有在它自己对我们施加压力的时候我们才服从它，而且一旦我们有了抵抗的力量，我们就可以不服从它。所以，法律就是暴力，只不过换了一个词来说罢了。

我们要研究：我们是不是能说一切疾病都是上帝赐予的，因此，请医生治病是犯罪的。

我们还要研究：当一个匪徒在大道上拦住我们抢劫的时候，尽管我们有办法把我们钱包里的钱藏起来，我们是不是也应该本着良心把我们的钱拿给他，因为他手中所持的枪也是一种权力。

“权力”这个词的意思在这种情况下是不是跟合法的权力有所不同，是不是要按照法律它才能成立。

如果我们不承认暴力的法律，而拿自然的法律即父权作为人类社会的原理，我们便要研究这个权力有多么大，它的自然的根据是什么；除了孩子的利益和身体柔弱，以及父亲对孩子的天性的爱以外，它还有没有其他的存在的理由；如果孩子的身体不弱了，而且他的智力又发育成熟了，他能不能在保持其自身的生命方面变成唯一的自然的判断人，并从而变成他自己的主人，不受其他人的约束，甚至不受他的父亲的约束，因为，千真万确的是：孩子之爱他本人，是远远胜过其父亲对他的爱的。

如果父亲死了，孩子们是不是一定要服从他们的长兄或另外一个对他们根本没有天然的父爱的人；从这一族到那一族，是不是始终只有一个首领，而所有各族的人都要服从他？如果是这样的话，我们就要研究他这种权力为什么又被划分了，为什么统治这个世界的人又不止一个呢？

假定所有的民族都是通过自己的选择而构成的，那我们就要分辨法律和事实的差异了；既然孩子们之所以要服从他们的兄长、叔父或其他的亲族，并不是由于这些人非要他们服从不可，而是因为他们愿意服从，那么，我们就要问：这样一种社会是不是自由自愿地结合的？

其次，谈到奴隶法，我们要问：一个人是不是可以按照法律把他的权利毫无条件、毫无保留和限制地通通让给别人，也就是说，他可不可以放弃他的人格，放弃他的生命和理智，放弃他的人身，是不是可以做事不问是非，一句话，是不是可以在未死以前就停止生存，尽管大自然明明是要他自己保持他自身的生命，尽管他的良心和理智已经告诉他应该做什么和不应该做什么。

如果在奴隶法中有某种保留和限制，那我们就要问：这个法律是不是因此就变成了一种真正的契约；根据这个契约，双方既然都同是订约人，没有共同的主人[63]，因此，他们按照契约的条件，便仍然是自己的主人，每一方都享有这一点自由，而且在一旦发现这个契约对他们有害的时候，可以马上把它毁掉。

既然一个奴隶都不能够毫无保留地把他的一切权利让给他的主人，一个民族怎能毫无保留地把它的一切权利交给它的首领呢？既然

一个奴隶都可以判断他的主人是不是遵守了契约，一个民族怎么不可以判断它的首领是不是遵守了契约呢？

由于我们不能不这样重新探讨，研究“集合的民族”这个词的意思，因此，我们要问：为了要集合成一个民族，在未出现我们所说的那种契约以前，是不是还需要订立一个契约，或者，至低限度要有那么一个默契。

既然一个民族在尚未选择它的国王以前就已经是一个民族了，则它不是根据社会契约而构成一个民族，又是根据什么呢？可见，社会契约是一切文明社会的基础，我们只有根据这种契约的性质，才能阐明按照这种契约而构成的社会的性质。

我们要研究这种契约的主要内容是什么，我们是不是大体上可以把它概括成这样一段话：“我们每一个人都同样把自己的财产、人格、生命以及自己的一切能力交给全体意志去支配，听从它的最高的领导，而我们作为一个集体，将把每一个成员看作是全体的不可分割的一部分。”

如果可以这样概括的话，那么，为了给我们所需要的词下一个定义，我们就可以这样说：这个集体的契约不仅不提缔结契约的每一个人，它反而要制造一个在大会中有多少人投票就算是由多少成员组成的实有的集合体。这个共同的人格一般称为“政治体”；这种政治体在消极的时候，它的成员就称它为“国家”，在积极的时候就称它为“主权”，在跟它的同类相比较的时候就称它为“政权”。至于成员的本身，总起来说就称为“人民”；分开来说，作为“城邦”的一分子或主权的参与者就称为“公民”，作为服从同一个主权的人就称为“属民”。

我们认为，这种联合的契约包含一个全体和个人之间的相互的约定，每一个人可以说是同他自己订立契约，因此他具有双重的关系，即：对别人来说，他是行使主权的一分子；对主权者来说，他是国家的一个成员。

我们还认为，既然一个人没有亲自订约便不一定非遵守契约不可，而全体意志虽可以根据每一个人所处的两种不同的关系而强迫所有的属民服从主权，但它不能强迫国家服从它。由此可见，除了唯一无二的社会契约以外，便没有也不可能有任何其他的所谓的基本法

了。这并不是说政治体在某些方面不能同别人订立契约，因为，对外国人来说，它就是一个简单的存在，一个个体。

订约的双方，即每一个个人和全体，既然没有一个可以裁决他们之间的分歧的共同的上级，那我们就要研究，是不是每一方都可以在他高兴的时候破坏契约，也就是说，只要他一旦认为契约对他有害，他就可以不遵守。

为了阐明这个问题，我们认为，按照社会契约，主权者是只能够根据共同的和全体的意志行事的，它的法令只能有共同的和普遍的目的；因此，主权者是不可能直接损害个人的，要损害的话，便要损害所有的人，但这种情况是不会发生的，因为这等于是自己损害自己。所以，除了公众的势力以外，社会契约就不需要其他的保证，因为，只有个人才能够破坏它，然而，破坏了社会契约，个人也不能因此就不受它的约束，反之，他却要因为破坏它而受到惩罚。

为了更好地解决类似的问题，我们要经常记住，社会契约是一种特殊性质的契约，而且只是它具有这种特殊的性质，所以人民才是同自己在订立契约，这就是说，人民作为整体来说就是主权者，而每一个个人就是属民，这是政治机器在构造和运用方面非具备不可的条件，只有这个条件才能够使其他的契约合理、合法而且不至于给人民带来危险；如果没有它，其他的契约就是荒唐的和专制的，并且还容易产生巨大的流弊。

由于个人只服从主权者，由于主权者就是全体意志而不是其他的东西，所以我们由此可以看出每一个人为什么在服从主权者的时候就是服从他自己，为什么在社会契约之下生活比在自然状态中生活更为自由。

我们从个人方面把自然的自由和社会的自由加以比较以后，我们还要从财产方面把产权和主权，把个人土地权和最高领土权加以比较。如果说主权是以财产权为基础的话，则财产权就是最应当受到主权者尊重的权利；只要把它看作是个人特有的一种权利，它对主权来说就是神圣不可侵犯的；然而，要是把它看作是所有的公民共有的权利的话，那它就要服从全体意志的支配了，这个意志就可以废除它了。所以说主权者是没有任何侵犯一个人或几个人的财产的权利的；

但是，它可以制定法律去夺取所有的人的财产，例如在莱喀古士时代的斯巴达就是这样做的；反之，梭伦[64]废除债务的做法就是不合法的。

既然只有全体意志才能约束一切属民，那我们就要研究这种意志是怎样表达出来的，我们要凭什么标记才能把它认得出来，什么叫法律，法律的真正的特性是什么。这个问题还从来没有人研究过，法律的定义还有待于我们来下哩。

当一个国家的人民专门针对一个或几个成员考虑问题的时候，这个国家的人民就分裂了。在全体和部分之间就产生了一种关系，从而把它们分成两个分离的存在：部分是一个存在，而全体在少去这一部分之后就是另一个存在。但是，全体在少去这一部分之后就不是全体了；只要存在着这种关系，那就不能称为全体，而只能称为两个大小不等的部分。

反之，当全体人民为全体人民制定法律的时候，那就是考虑到人民自己的情况了；如果说产生了一种关系的话，那就是从一个观点来看的整体对从另一个观点来看的整体，而整体是没有分裂的。法律的对象是全体，而制定法律的意志也是全体。我们在这里需要研究的是，其他的法令是不是可以冠上"法律"这个名称。

如果说主权者只能够通过法律来表述它的意志，如果说法律只能有一个对国家所有的成员都有同样的关系的目的，那么，主权者就没有针对一个特殊的目的制定法律的权力；然而，为了保存国家，也必须处理一些特殊的事情，因此，我们要研究怎样才能做到这一点。

由主权者制定的法令，只能够是全体意志的法令，即法律；然而，为了执行这种法律，也需要有一些明确的条例，强制的即政府的条例；在另一方面，这些条例是只能够针对特殊的目的来定的。所以，主权者在确定人民选举首领的时候所依据的法令，就是法律，而我们在选举执行法律的首领的时候所依据的法令，只不过是一个政府的条例罢了。

这是第三个关系，按照这个关系，我们可以把集合的人民看作是行政官或他们自己以主权者的身份所制定的法律的执行者[65]。

我们要研究人民是不是可以自己剥夺自己的主权，以便把它交给一个人或几个人；因为，选举的条例并不是一种法律，按照这个条例来说，人民并不就是主权者，因此我们不明白他们怎能把不是属于他们的权力转交给别人。

既然主权的实质就是全体的意志，那我们还不明白要怎样才能够使个别的意志和全体的意志形成一致。我们倒是应该假定它同全体的意志是相矛盾的，因为，个人的利益总是占先的，大众的利益总是相等的；即使说两者形成一致是可能的，但是，除非它是必然的和不可摧毁的，否则，统治权是不可能由此产生的。

我们要研究在社会契约未被破坏的时候，人民的领袖，不论他们是以什么名义当选的，是不是仅仅是人民的官员，而人民是在命令他们执行法律；我们要研究这些领袖是不是应当向人民汇报他们施政的情况，他们自己是不是也应当服从他们要人家服从的法律。

如果说人民不能够把他们的最高权力让给别人，他们是不是可以把它委托给别人行使一个时期？如果说人民不能够找一个人来做自己的主人，他们是不是可以找一些人来做自己的代表？这个问题很重要，值得我们加以讨论。

如果说人民既不能够有一个最高的统治者，也不能够有代表，那我们就要研究他们怎样给自己制定法律，他们是不是应当有许多的法律，他们是不是应当经常改变他们的法律，一个人口众多的大民族是不是能够自己做自己的立法人？

罗马人是不是一个人口众多的大民族？

形成人口众多的大民族，是不是好？

根据前面阐述的几点，我们可以看出：在一个国家的属民和主权者之间有一个中间体，这个中间体是由一个或几个人组成的，他们负有掌管行政、执行法律和维持政治和公民自由的责任。

这个中间体的成员称为行政官或国王，也就是说他们是统治者。整个中间体按组成的人来说，称为执政者；按它的行为来说，则称为政府。

如果我们根据整个中间体对它自己的行为来看，也就是说根据全体对全体或主权者对国家的关系来看，我们可以把这个关系比作一个以政府为中项的两个比例外项之间的关系。行政官从主权者那里接受命令，并把他所接受的命令发给人民；两边一算，他的乘积即他的权力和公民（他们一方面是属民，另一方面又是主权者）的乘积即权力是相等的。你改变三项当中的任何一项，将立刻打破它们之间的比例。如果主权者想实行统治，换句话说，如果他想颁布法律，又如果属民拒绝服从他所颁布的法律，则原来的秩序即告消失，跟着就会出现一片混乱，结果，这个分崩离析的国家不陷入专制政治就会陷入无政府状态。

现在假定一个国家是由一万人组成的。主权者只能被看作为一个集合的整体，而每一个个人作为属民来说是可以单独地和独立地存在的。因此，主权者对属民是一万对一，这就是说，尽管主权是完全受国家的成员的支配，但每一个成员所享有的主权实际上只有万分之一。假如人民的总数有十万，又假定属民的地位没有什么变化，但是，由于他所投的票的效力已减到十万分之一，因此，他那一票在法律的制定方面的影响也就会缩小十倍。所以，由于属民始终是一，主权者的权力是必然会随着公民的人数的增加而扩大的。由此可见，国家愈大，个人的自由就愈少。

个别的意志和全体的意志愈不符合，也就是说，人民的动向和法律愈不符合，就愈要增加压制人民的力量。另一方面，由于国家的幅员大，就给了社会权力的执行者更多的滥用权力的念头和机会，因此，政府控制人民的权力愈大，主权者便愈是应该有反过来控制政府的权力。

根据这种双重关系，我们可以断定，主权者、执政者和人民之间的比例并不是人们随随便便确定的，而是由于国家的性质必然产生的结果。我们还可以看到，由于两个外项之一，即人民，是固定不变的，所以复比每增加或减少一次，单比就要跟着增加或减少一次；但是，不论是增或是减，每一次都非要改变中项不可。我们由此可以得出结论说，唯一无二的绝对的政治制度是不存在的；按大小来说有多少个不同的国家，在性质上就有多少种不同的政府。

如果说人民的人数愈多，人民的意向和法律的关系便愈少，那我们就要研究是不是可以这样类推：行政官的数目愈多，政府便愈没有力量。

为了要阐明这一点，我们就需要指出每一个行政官的身上是具有三种本质上不同的意志的：第一个是倾向他自己的利益的个别意志；第二个是专门以维护执政者的利益为目的的行政官的共同意志，这种意志可以称为集团的意志，对政府来说是普遍的，对国家（政府是国家的一个组成部分）来说是特殊的；第三个是人民的意志，即主权者的意志，这种意志无论对作为总体的国家或者对作为总体的一个组成部分的政府来说，都同样是普遍的。在一个十全十美的立法机构中，个别的特殊的意志几乎是没有的，政府固有的集团的意志也是十分次要的，因此，作为主权者的全体的意志是衡量一切其他意志的标准。反之，按照自然的秩序来说，这几种不同的意志愈集中，它们便愈趋活跃；全体的意志始终是最弱的，集团的意志是居于第二位的，个别的意志是胜过一切的；所以，每一个人首先是他自己，其次是行政官，然后才是公民。这个次序的先后和社会秩序的先后是恰恰相反的。

阐明了这一点以后，我们再进而假定政府是掌握在单独一个人的手中的。在这种情况下，个别的意志和集团的意志便完全地结合在一起了，因此，集团的意志也就达到了它可能达到的最高的强度。由于暴力的使用要依靠这种强度，由于政府的绝对的权力就是人民的权力，是始终不变的，因此可以得出结论说，最活跃的政府是由单独一个人执掌的政府。

反之，把政府和最高的权力结合在一起，以拥有主权的人民为执政者，有多少公民就委多少行政官，这样一来，集团的意志便同全体的意志完全混淆，不能够像全体的意志那样活跃，并且还让个别的意志各行其是。所以，尽管政府的绝对权力没有任何减少，但这样的政府是最不活跃的。

这些法则是无可争辩的，其他的论点只不过是用来阐明它们罢了。举例来说，构成一个集团的各个官员就比构成一个整体的各个公民活跃得多，因此，个别的意志是可以对整体起很大的影响的。因为，每一个行政官差不多都担任了政府的某种特殊的职务，而每一个

公民是不能以个人的身份运用主权的。此外，国家的幅员愈大，政府的实际的权力也愈大，虽然它实际的权力并不是因为国家的幅员扩大而扩大的；但是，如果国家的幅员不变，即使是增加行政官，那也是没有用处的，政府是不可能因增加行政官而获得更多的实际权力的，因为政府只不过是国家（我们假定它的大小是不变的）的权力的保管者罢了。所以，行政官的数目一多，政府的权力不仅不因此而增加，反之，它活跃的程度还会因之而减弱的。

论证了政府将因行政官的增加而趋于松弛之后，论证了人民的人数愈多，政府的压力也应当愈大之后，我们就可以得出结论说，行政官和政府的比例应当同人民和主权者的比例成反比；这就是说，正如人民的人数增加，领袖的人数就愈应减少一样，国家愈是庞大，政府的机构便愈应紧缩。

为了以后能够用更确切的名称阐述各种形式的政府，我们首先指出，主权者可以把政府交给所有的人民或大部分人民去掌管，从而使充当行政官的公民比普通的公民还多。这种形式的政府，我们称它为“民主政府”。

其次，主权者可以把政府交给比较少的人去掌管，从而使普通公民的人数比行政官的人数多；这种形式的政府，我们称它为“寡头政府”。

最后，主权者可以把整个的政府集中地交给单独一个人去掌管。现今最普遍的就是这种政府；我们称这种形式的政府为“君主政府”或“王权政府”。

我们认为，所有这几种形式的政府，或者，至少前两种形式的政府，在掌管政府的人数方面是可以或多或少的，甚至有相当大的增减余地的。因为民主政府可以包括所有的人民，或者，可以缩小到包括一半的人民。寡头政府则可以从一半的人民缩小到包括一小部分人民。即使是王权政府，有时候也可以在父子之间或弟兄之间或其他人之间分成几部分。在斯巴达经常有两个国王；在罗马帝国甚至同时有八个皇帝，而人们也并不因此就说罗马帝国遭到了分裂。每一种政府必然在有一点上是同另一种政府相混淆的，正如国家有许多公民一样，政府在实际上也可能有许多不出这三种基本类型的形式。

还有，由于每一种政府在某些方面都可以划分成几部分，一部分按这种方式治理，另一部分又按另一种方式治理，因此，把这三种形式结合起来，就可以产生许多混合式的政府，而每一种混合式的政府都可以用所有一切单一的形式的政府去乘它。

人们常常争论哪一种形式的政府是最好的，而没有想到每一种形式的政府都可以在某种情况下成为最好的政府，而在另外一种情况下又成为最坏的政府。在我们看来，如果承认各个国家行政官[66]的人数应当同公民的人数成反比这个看法是正确的，那我们就可以得出这样的结论：一般地说，民主政府适用于小国，寡头政府适用于中等的国家，而君主政府则适用于大国。

只有根据这样一个探讨的线索，我们才能彻底了解公民究竟有哪些权利和义务，权利和义务是不是可以分开；才能了解什么是祖国，它实际上是由什么组成的，每一个人凭什么来判断他有祖国还是没有祖国。

我们就每一种文明社会的本身对它们进行了这样一番研究之后，我们还要把它们加以比较，以便探讨它们之间种种的不同的关系：它们之中有大有小，有强有弱；它们彼此攻击、互相侵犯和互相摧残；在这接连不断的一来一往的侵害行为中，造成了许多的悲惨事件和丧失了许多人的生命，所以，如果让人们保持他们原始的自由的话，也许还不至于遭到这样大的牺牲。我们要研究：我们在社会制度中行使的自由是太多还是太少；当各个社会各自保持其自然的独立的时候，受法律和多数人制约的个人是不是就既不受两种状态的害处，也得不到两种状态的益处；在这个世界上是不是与其有几个文明社会，毋宁连一个文明社会都没有还好些。这种混合的状态岂不是本想使人分享两种状态的益处，结果是一种状态的益处都得不到，“既不让人做战争时期的准备，也不让人享受和平时期的安宁[67]”么？这样一种部分的和不完全的联合，不是要产生暴政和战争吗？而暴政和战争不是人类最大的灾难吗？

最后，我们还要研究：要医治这些弊病，是不是可以采取联盟和联邦的办法，让每一个国家对内自主，对外以武装去抵抗一切强暴的侵略。我们要研究怎样才能建立一个良好的联盟，怎样才能使这种联

盟维持久远，怎样才能使联盟的权利尽量扩大而又不损害各国的主权。

圣皮埃尔神甫主张欧洲所有的国家联合起来，以便在它们之间保持持久的和平。这种联合办得到办不到？即使说办得到，我们能不能够断定它可以维持长久[68]？这样去探讨，必然会直接地促使我们去研究国际法，从而达到阐明我们在国内法中难以阐明的问题。

最后，我们还要阐述战争法的真正的原理，并且要研究为什么格劳修斯和其的人所说的原理完全是错误的。

我一点也不奇怪：正当我阐述这些问题的时候，聪明的爱弥儿会打断我的话向我说："当我们按照法则，十分严密地一步一步地修起这座大厦的时候，也许人们还以为我们用的是木材而不是人哩！""是的，我的朋友；不过你要知道，法则是不会向人的欲念屈服的，对我们来说，问题首先是要论证政治学的真正原理。现在，我们的基础已经打好了，且来看一看人们在这个基础上修建的东西，你将看到许多有趣的情景咧！"

于是，我叫他阅读《太累马库斯奇遇记》，走太累马库斯所走过的路，我们寻找快乐的萨郎特和几经忧患而变得很聪明练达的伊多梅内。一路之上，我们发现了很多的普洛太西拉斯，而菲洛克勒斯则一个也没有找到。像多尼人的国王阿德腊斯特那样的人并不是没有的[69]。不过，我们且让读者去想象我们旅途的经过，或者，像我们这样随身带着一本《太累马库斯奇遇记》去游历；至于作者本人想避免或者在不知不觉中所走的一段弯路，在这里就不提了。

不过，爱弥儿并不是王子，而我也不是神，所以，尽管我们不能模仿太累马库斯和门特那样施恩于人，我们也不感到难过，因为没有哪一个人比我们更善于按自己的身份做事，也没有哪一个人比我们更不愿意作不符合我们的身份的行为了。我们知道所有的人都负有同样的使命，任何一个人，只要真心爱善和全力为善，就能完成他的使命。我们知道太累马库斯和门特都是虚构的人物。爱弥儿在旅途中并不是那样懒懒散散、一点事都不做的，假如他是王子的话，他还做不出他所做的那些事哩。如果我们都是国王，我们就不能成为行善的人了。如果我们既是国王又是行善的人，我们就会每做一件好事（其实

是我们从表面上看来认为是好事），就会做出千百件真正的坏事。如果我们既是国王又是贤人，则我们要为我们自己和为别人所做的头一件好事，就是放弃王位，重新变成我们现在这样的人。

我已经讲过为什么游历对许多人是有害的。对青年人来说，游历之所以更加有害，是我们使他们在游历的过程中采取的方法不对。由于一般的教师所关心的是游历的乐趣而不是游历对青年人所给予的教育，所以他们带着青年人从这个城市跑到那个城市，看了这个宫廷又看那个宫廷，会见了这一界的人又会见那一界的人；或者，如果教师是一个学者或文学家，他就会使青年人把他们的时间消磨于涉猎图书，消磨于观赏古迹，研究古老的碑文和抄录古老的文献。他们每到一个国家，就去钻研前一个世纪发生的事情，以为这样就是在研究那一个国家。因此，他们花了许多旅费，跑遍了整个的欧洲，研究了许多鸡毛蒜皮的事情，或者把自己弄得十分厌倦之后回来，仍然是没有看到任何一样可能使他们感到兴趣的东西，没有学到任何一样可能对他们有用的事情。

各国的首都都是差不多的，在那里混杂不清地居住着各种各样的人和流行着各种各样的风气，所以是不能够到首都地方去研究一个国家的人民的。巴黎和伦敦在我看来是一个样子。居住在巴黎和居住在伦敦的人尽管有某些不同的偏见，但他们彼此相同的偏见却也不少，而他们实际的做法也完全是一样的。我深深知道出入于这两个地方的宫廷里的是一些什么样的人。我也知道人口的聚集和财富的不平等将产生怎样的风气。只要你把一个拥有二十万居民的城市的名字告诉我，我马上就知道那里的人是怎样生活的。即使说那里还有一些我不知道的事情，那也值不得我跑到那里去研究。

在边远各省，人民的活动比较少，通商和外邦人士的往来没有那么频繁，同时居民的流动也没有那样多，财产和社会地位的变动也没有那样大，所以，我们要研究一个民族的天才和风尚的话，是应该到边远的省份去研究的。在首都地方，你可以走马看花地看一下；但在远离首都的地方，你就要仔仔细细地观察了。真正的法国人不在巴黎而在土伦；麦西亚的英国人比伦敦的更具有英国的风味；加利西亚的西班牙人比马德里的更带有西班牙的特点。正是在远离首都的地方才能看出一个民族的特性和没有混杂一点外国色彩的地地道道的样子，

正如在最大的半径的尖端才能最准确地量出一个弧形的面积一样，我们在边远的省份才最能看出一个政府的好坏。

关于风俗和政府的必要的关系，在《论法的精神》一书中有极其详细的阐述，所以，要研究这种关系的话，最好是阅读这本著作。但一般地说，我们可以用两个明显的标准来判断政府的相对的好。一个标准是人口。凡是人口日见减少的国家，它就是在趋向于灭亡的；而人口日见兴旺的国家，即使是很贫穷，它也是治理得很好的[70]。

不过，这里所说的人口，必须是由于政府和风俗而自然达到的结果；因为，如果人口的数字是由于殖民地的人民凑起来的，或者，是由于偶然的或暂时的原因而达到的，则殖民地和这些偶然的和暂时的原因正好表明那个国家是治理得不善的。当奥古斯都颁布种种取缔单身汉的法律的时候，这些条例的本身就表明罗马帝国在衰亡了。正当的做法是，应当用政府的善政去促使人民结婚，而不能用法律去强迫他们结婚；用暴力的办法而达到人口的增长，我们是用不着去研究的，因为人们对违反天性的法律会想办法逃避，使它变成一纸空文的。我们要研究的是因风俗的影响和政府的自然的倾向而达到的人口增长，因为只有风俗和政府才能产生永恒的效果。好心的圣皮埃尔神甫主张对每一个个别的弊病采取小小的补救的办法，他不追究它们共同的根源，看是不是能够把它们一下子同时加以纠正。对于一个病人身上的烂疮，我们不能采取一个一个地分别去治疗的办法，而应当使他生长那些烂疮的血液通通变得很干净。据说，英国用奖励的办法去发展农业，我看不出这个办法有什么好处，这恰恰证明那个国家的农业是不能长久发达的。

第二个表明政府和法律的相对的好的标准也是体现在人口上的，不过体现的方式有所不同，也就是说，它不体现在人口的数量上而体现在人口的分布上。两个面积和人口都完全相等的国家，很可能在力量上是极其悬殊的；其中比较强盛的那个国家，其人口是很均匀地分布在它的领土上的；没有大城市，因此也没有那种表面的繁华的国家，终究是能够打败它的对手的。一个国家之所以弄得很贫穷，正是由于它有大城市的缘故，因为大城市所生产的财富是一种表面的和虚假的财富，也就是说，金钱虽多，而实际的益处却很少。有些人说巴黎这个城市抵得上法兰西国王的一个省，而我却认为它反而是花掉了他几个省的收入；巴黎在各个方面都是由外省供给的，外省的收入大

部分都流入了这个城市，而且一流入之后，就再也不能到达老百姓和国王的手中了。说来也真是想象不到的，在本世纪的理财家中，竟没有一个人看出：要是把巴黎这个城市毁掉的话，法国要比它现在这个样子强盛得多。人口分布得不均匀，不仅对国家没有好处，而且甚至比人口减少对国家的害处还大，因为人口减少最多是不产生什么作用罢了，而人口分布不均匀则将产生负作用。如果一个法国人和一个英国人都以他们的首都很大而感到十分骄傲，而且还互相争论到底是巴黎还是伦敦的居民众多的话，我认为，这两个人无异乎是在那里争论到底是法国还是英国的政治最糟糕。

你走出城市去研究一个国家的人民，才能对他们有所了解。如果你只对政府的表面形式，只对它那庞大的行政机构和许多官吏的官腔官调进行研究，而不同时通过那个政府对人民产生的影响，不通过它的各级行政机构去研究它的性质，那也是研究不出一个所以然来的。形式的差别实际上在各级行政机构之间是存在着的，所以，只有把它们全都考察一番，才能把这种差别看出来。在某一个国家里，你可以通过一个部的下级属员的行为去研究那个部的风气；在另一个国家里，你可以通过国会议员的选举情形而研究那个国家是不是真正的自由；不过，无论在哪一个国家，如果你只看城市的话，那是不可能了解那个国家的政府的，因为政府在城市和农村中的做法是不一样的。然而，构成一个国家的是农村，构成一个民族的是农村的人口。

在边远的省份按照各个民族原始的天才的质朴状态进行研究，就会得出一个总的看法，充分证明我在本书内封页上引录的那一句话是说得很对的，可以使人类的心灵感到极大的安慰；这个总的看法就是用这样的方法去研究，结果发现所有一切的民族都是很好的；它们愈接近自然，它们的性情便愈是善良；只有在它们聚居城市、受到文化的熏染而败坏的时候，它们才趋于堕落，才把某些尽管是很粗俗然而是没有害处的缺点变成看起来很文雅而实际上是非常有害的恶习。

根据以上的论述，又可以看出我所提倡的游历方法还有一个好处，那就是：由于年轻人在极其腐化的大城市停留的时间少，所以一方面不容易沾染那种腐化的习气，另一方面还可以在十分朴实的人们和人数较少的社交场合中养成一种更准确的判断力、更健康的审美观和更诚实的作风。不过，对我的爱弥儿来说，城市的不良的风气是没有什么可怕的，他具有保护其自身所需要的一切能力。我在这方面还

采取了种种预防的手段，而其中最可靠的一个手段就是利用他心中的深厚的爱。

大家不知道真正的爱情对青年人的倾向可能产生的影响，因为，管教青年的人并不比青年们对真正的爱情有更好的认识，所以结果使青年们在爱情上走入歧途。一个年轻人是应该有所钟爱的，否则他就会趋于淫乱。在表面上不准许他们追逐爱情，那是很容易的。有些人向我举出了千百个年轻人的名字，据说，他们都是规规矩矩、不谈情说爱的；但是，能不能够举出一个成人，一个真正的成年人，能够说他年轻的时候也是规规矩矩、不谈情说爱的，而且是由于有了真正的认识而不谈情说爱的。在一切涉及道德和天职的事情中，人们只图一个表面，而我则要讲究实际，而要取得实际的效果，除了我的办法以外，如果还有其他的办法的话，那我算是错了。

在安排爱弥儿去游历以前，先使他成为一个钟情的人，这个主意并不是我自己想出来的。我之所以采取这个办法，是由于以下的一件事情。

我有一次在威尼斯去拜访一个英国青年的老师。那时候是冬天，我们围坐在火炉旁边。老师收到了邮局送来的一些信件。他看完那些信以后，便把其中的一封大声地念给他的学生听。那封信是用英文写的，我一点也听不懂，但在他念那封信的时候，我看见那个英国青年从他衣袖的袖口上撕下许多十分漂亮的花边，把它们一个接一个地扔到火炉里，而且，在扔的时候，动作是那样隐秘，生怕被大家看了出来。我对这种任性的行为感到吃惊，于是便注意地看了一下他的脸，而且确实发现他内心是动了感情的。尽管所有一切人的内心形之于外的表现都是相同的，但由于民族的不同而有其差别，而且这种差别从表面上看是容易看错的。正如各种民族的人口中所讲的语言有所不同一样，各种民族的人面上显露的表情也是有所不同的。我等那个老师把信念完以后，便把他的学生想方设法不让大家看见的光秃秃的两个袖口指给他看，我问他："能不能够告诉我这是什么意思？"

那个老师把事情的经过一看，就笑了起来，欢欢喜喜地去拥抱他的学生；在征得他的学生的同意以后，便向我讲述我很想知道的这当中的原因。

他告诉我说："约翰先生刚才撕掉的那些花边，是本城的一位女士不久以前送给他的。可是，你知道，约翰先生是已经在本国同一位小姐订了婚的，他很爱那位小姐，而那位小姐也确实是值得人爱的。这封信就是他的情人的母亲写的，现在我把其中的一段话译给你听，因为正是这一段话引起你所看到的那种撕掉花边的行为的。"

"露西一刻不停地替约翰爵士做衣袖的花边。蓓蒂小姐昨天来陪着她玩了一个下午，并且尽量帮着她做花边。当我知道露西比平时起身得早的时候，我就去看她在做什么事情，我发现她在拆蓓蒂昨天替她做的那一部分花边。她不愿意在她所送的礼物中有一针一线是另外一个人而不是她亲手做的。"

过了一会儿，约翰先生就到另外一个房间去拿另外的花边，于是我便向他的老师说："你的这个学生的天性很优秀，不过，请你真实地告诉我，露西的母亲所写的这封信是不是事先经过一番商量和安排的？是不是你用来拒绝那位送花边的女士的手段？""不是，"他说："一切都是真实的；我在我施行的教育中并没有采取什么巧妙的手段，我所依靠的是天真和热情；上帝帮助我完成了我的工作。"

这个青年人的形象一直记在我的心中，没有忘怀过；它在一个像我这样爱幻想的人的头脑中是不会一点儿影响都不产生的。

现在是应该结束我们的游历的时候了。让我们把约翰爵士带回给露西小姐，也就是说，把爱弥儿带回给苏菲。他将给她带回去一颗跟从前同样温柔的心，而且还会给她带回去一个比从前更加聪慧的头脑；由于他研究了各种政府的弊害，研究了各国人民的美好的德行，因此他回国的时候，还将给他的祖国带回他从这些研究中所取得的教益。我还做了特别的安排，使他在每一个国家中受到一些有才德的人以古人殷勤好客的方式款待他；将来，我也不反对他同那些人书信来往，增进交情。再说，同遥远的国家的人士通信，也是一件很有意义和非常有趣的事情，是防止产生民族偏见的一个好办法。因为在我们的生活中时时刻刻都将遇到民族偏见的袭击，所以迟早会使我们受到它们不良的影响。要消除这种影响，最好的办法莫过于同我们所尊敬的人进行诚恳的交往，因为他们既没有我们的民族偏见，而且还反对他们的民族偏见，所以能够使我们获得以一种偏见去抵制另一种偏见的方法，从而使我们不受两种偏见的影响。这跟住在我们国家的外国

人或者跟住在他们国家的外国人交往是完全不同的。首先，一个外国人对他侨居的国家总是有顾虑的，他不敢真实地表达他对那个国家的想法，或者，当他还住在那个国家的时候，他对那个国家是不能不只说好话的。要等到他已经回到了他自己的国家，他才能打消顾虑，对那个国家作出公正的评价。我倒是喜欢同那些曾经到过我们国家的外国人谈一谈他们对我们的看法，不过，我要等到他们已经回到了他们自己的国家，我才去问他们。

用去差不多两年的时间游历了欧洲的几个大国和许多小国之后，学会了两三种主要的语言，并且在那些国家中亲眼看到了自然风光、政治制度、艺术和人物方面的真正的奇异的景象之后，爱弥儿感到很不耐烦了，并且告诉我说我们游历的期限已经到了。于是我告诉他说："啊！我的朋友，你是知道我们这次游历的主要目的的；你已经看见和研究了许多的东西，你研究的结果怎样呢？你打算怎样办呢？"要么，我所用的方法是不对的，要么他会这样回答我：

"我打算怎样办？我要按照你对我的教养做人，除了大自然和法律的束缚以外，就不再给自己带上任何枷锁。我愈是对人们在社会中所做的事情加以研究，我愈是认为：由于他们都想各自独立，他们反而成了奴隶，而且还不能达到用自由去保证自由的目的。他们为了不受各种事物的洪流的冲击，便想了种种办法使他们有所依附；此后，当他们想走动一步都不可能走动的时候，他们才惊奇地发现他们对一切都要依赖了。我认为，要想使自己得到自由，是用不着特别地做什么事的，只要你不愿意失去你的自由就行了。我的老师，是你教导了我要服从需要的法则，从而使我获得自由的。不论在什么时候得不到我所需要的东西，我都可以毫无困难地忍受；由于我不违反需要的法则，所以用不着依附什么东西也可以维持我的存在。在我们游历的过程中，我曾经想过：在这个世界上，是不是可以找到一小块地方让我绝对地自由自主地过我的生活；然而，在人世间，我们在什么地方才可以不受人们的贪欲的影响呢？经过仔细的研究以后，我发现我这个愿望的本身就是矛盾的；因为，即使我无须依赖任何一样东西，但我至少要依靠我所居住的土地；正如森林女神的生命要依靠树木一样，我的生命也是要依靠这块土地的；我发现'统治'和'自由'是两个意义正好相反的词，我只有不做我自己的主人，我才能做一间茅屋的主人。

'我的愿望吗？我的愿望是：有一块不大不小的土地。'

“我知道我们是为了怎样处理我的财产而进行这一番研究的。你已经确有依据地论述了我为什么不能够同时保持我的财富和我的自由；不过，当你希望我既要有自由而又不要有所依赖的时候，你岂不是在希望我取得两种互相矛盾的东西吗？因为，我只有回头去依赖自然，否则我就不能够摆脱我对人的依赖。我怎样处理我的父母遗留给我的财产呢？我首先要从不依赖财产做起，我要摆脱一切使我同财产发生关系的因素；如果他们把财产遗留给我，我就让它保持它原来那个样子；如果他们不给我，我反而能不受财产的牵制。我决不会为了保存我的财产而操心，我要坚定地按我的本分行事。不论我是穷是富，我都要保持我的自由。我不只是在这样的国家和这样的地方才过自由的生活，我在世界上的任何一个地方都要这样。就我来说，我是把一切偏见的束缚都打破了的，我只知道服从需要的法则。我从出生的时候起就开始学习怎样忍受这个法则的束缚，我将继续受它的束缚直到死亡。因为我已经是成年的人了，在做奴隶的时候，除了奴隶的枷锁以外，我尚且能忍受这个法则的束缚，在自由的时候我哪里会反而不能忍受呢？

“我在这个世界上究竟有怎样的地位，那有什么关系？我究竟居住在什么地方，那有什么关系？不论在什么地方，只要有人，我就认为我是在我的弟兄的家；如果没有人，我就认为我是在我自己的家。只要我能够保持独立和富裕，我就有生活的手段，我就能够活下去。如果我的财富要奴役我，我就毫不惋惜地抛弃它；只要我有做工的手，我就能够生活。当我的手不能做工了，别人供养我，我就活下去；别人抛弃我，我就死掉好了；即使别人不抛弃我，我也是愿意死的，因为死亡并不是贫穷造成的一种痛苦，而是一个自然的法则。不管死亡在什么时候到来，我都不把它看在眼里，在它的面前，我决不作偷生的打算；然而在我活着的时候，它也是永远不能够妨碍我的生活的。

“我的父亲，我今后就是要这样做的。如果我不产生什么欲念的话，在成人以后，我就能够像上帝那样独立地生活，因为，我既然是满足于我现在的地位，我便用不着同命运作斗争。充其量我也只有一条锁链，而且也只有这一条锁链我才永远要受它的束缚，并且以受到它的束缚而感到光荣。现在，你把苏菲给我，我就可以自由了。”

“亲爱的爱弥儿，我很高兴地从你的口中听到了一个成年人所说的话，很高兴地从你的话中了解到你心中的思想。在你这样的年纪能够

这样不存一点私心，我是很喜欢的。在你有了子女的时候，这种不为自己打算的精神会减少，但是在那个时候，你的为人会完全合乎一个慈父和智者的标准的。在你未游历以前，我已经知道这一番游历将产生什么结果了，我已经知道你在严密地观察了我们的种种社会制度以后，是不会对它们寄予它们不配受到的信任的。要想在法律的保护之下寻求自由，那是徒劳的。法律！哪里有法律？哪里的法律是受到尊重的？你到处都看到，大家正是借法律的名义追逐个人的利益和欲念。然而，自然的和秩序的永恒的法则是存在着的。对睿智的人来说，它们就是成文的法律；它们通过良心和理智而深深地刻画在人们的心里；要想自由，就必须服从这些法则；只有做坏事的人才会变成奴隶，因为他在做坏事的时候，总是违背了他自己的心的。不管在什么形式的政府之下，都是没有自由的，自由是存在于自由的人的心里的，他走到哪里就把自由带到哪里。一个坏人不管走到哪里都是受到束缚的。即使在日内瓦，坏人也是奴隶；而自由的人，即使在巴黎也能享受他的自由。

“如果我向你谈到公民的义务的话，你也许会问我哪里有祖国，也许会认为这个问题将把我难倒。你的想法错了，亲爱的爱弥儿，因为，一个人即使没有祖国，至少也有一个居住的地方。一个人总是要在一个政府和法律的幻影之下才能安宁地生活。只要个人的利益也像全体的意志那样保护了他，只要社会的暴力保障了他不受个人的暴力的侵犯，只要他所目睹的恶事教育了他要爱善，只要我们社会制度的本身使他看到和憎恨其中不公平的事情，那么，即使社会契约没有受到人们的尊重，那又有什么关系呢？啊，爱弥儿！哪一个人没有受过他居住的地方的一点恩惠呢？不管他所居住的是怎样一个地方，他都是因为有了它才能获得人类最珍贵的东西：行为中的美德和对美德的爱。如果是生长在森林里，他当然是可以生活得更快乐和更自由的，但是，由于他在听任他的天性的发展过程中，他没有什么事情需要他去进行斗争，因此，他虽然可以成为一个好人，但不能成为一个有德行的人，他绝不可能像他现在这样克服他的欲念而成为有美德的人。单单是秩序的表象就已经使他能够对秩序有所认识，对它表示喜爱了。公众的福利尽管被他人用来作为行为的借口，但对于他却是真正的行为的动机。他已经学会了怎样同自己进行斗争，怎样战胜自己，怎样为公众的利益而牺牲个人的利益。所以，不能说他从法律中一点好处都没有得到，因为法律使他即使同坏人在一起也有为人正直的勇

气。不能说法律没有使他能够自由，因为法律教育了他怎样克制自己。

“所以，不能说‘我在什么地方住跟我有什么关系呢？’这关系到你是不是能够尽你所有的义务，其中之一就是热爱你的出生地的义务。当你是一个孩子的时候，你的同胞保护过你，而你长大成人以后，你也应该热爱他们。应该生活在他们当中，或者，你至少也应该生活在尽可能对他们有帮助的地方，以便在他们需要你的时候可以找到你。也有这样一种情况，即一个人生活在国外也许比在国内对他的同胞更有用处。在这种情况下，他便应当唯一无二地听从他的热情的驱使，毫无怨言地忍受亡命国外的痛苦；亡命国外这种做法的本身就是他的义务之一。不过你，可爱的爱弥儿，还没有什么原因一定要你作出这样重大的牺牲，你还没有担负向人类阐述真理的艰巨使命，你应当到他们中间去同他们一起生活，在同他们亲密的交往中培养友情，为他们行好事，做他们的模范；对他们来说，你的榜样比我们所有一切的书籍都更有用处，他们亲眼看到你所做的好行为，将比我们所说的一切空话更能感动他们的心。

“可是，我并不因此就硬要你到大城市中去住；反之，善良的人应该为别人树立的榜样之一就是过居家的田园生活，因为这是人类最朴实的生活，是良心没有败坏的人的最宁静、最自然和最有乐趣的生活。我的年轻的朋友，在一个国家里，只要你用不着跑到深山旷野就能得到安宁，这样的国家就是很美好的！但是，这样的国家在哪里呢？一个善良的人在城市中是很难满足他的向往的，因为在城市中他的一切心血都要用来对付奸人和骗子。有些人欢迎那些百无一能的人到城市中去，而这些人到城市去的目的也只是在于追求财富，所以结果是必然会使那个国家遭到毁灭的；反之，我们倒是应该以城市的人口去增加乡村的人口。所有那些从大城市隐居到乡村的人之所以对国家有用，恰恰就是在于他们离开了城市，因为城市的种种弊病都是人口太多造成的。如果他们能够把活泼泼的生活，把文化和对自然的爱带到穷乡僻壤去，他们对国家就更有用处了。当我一想到这种情景的时候，我心里便感到十分的欢喜：爱弥儿和苏菲在朴素的环境中为他们周围的人做了许多好事，使乡间的生活趋于活跃，使可怜的村民重新燃起他们已经熄灭的热情。我在想象中看到了那里的人丁兴旺，田野富饶，大地上盖满了绿茵茵的作物；干活的人多，收获的东西多，大家做起活来好像是在办喜事，在这一对可爱的夫妇的周围响起了乡

民们欢乐和祝福的声音，因为是他们俩使乡间又重新充满了活泼的生气。有些人把黄金似的年岁看作一场春梦。是的，任何一个人，只要他的心和他的爱好遭到了败坏，他如花似锦的年华就会像春梦似地消磨过去的。有些人并不是真正悔恨他们这样消磨他们的岁月，因为他们只能口头上说一些后悔的空话。要恢复已经消磨的年华，应该怎样办呢？唯一的，但也是不可能实践的办法是：你要爱它。

“看来，在苏菲居住的地方的周围已经出现了这种恢复新生的景象，你只需同他们一起去完成由她的可敬的父母开始的工作就行了。不过，亲爱的爱弥儿，如果人们要你去承担艰巨的义务的话，你就不要因为过着那样甜蜜的生活而不愿意承担！你要记住：罗马人是先做耕田的农民，然后担任执政的。如果国王或国家要你去为你的祖国服务，你就要抛弃一切去接受人们分派给你的职务，完成公民的光荣的使命。如果你觉得你担任的职务很繁重，你可以采取这样一个既诚实而又可靠的办法去摆脱它，这个办法是：很忠实地执行你的任务，以致别人再也不愿意把这个任务交给你。不过，你不要害怕这样的任务会落到你的头上，因为只要这个世纪的人还存在，他们是不会要你这样的人去为国家服务的。”

我很想描写一下爱弥儿回到苏菲身边的情形，描写一下他们的爱情的结局，或者说得更确切一点，描写一下他们夫妇之爱的开始！他们的这种爱是建筑在终生相敬的基础上的，是建筑在不随美丽的容颜消失而消失的道德上的，是建筑在性情相投的条件上的；而性情相投可以使他们友爱相处，使他们到了老年还能过着初婚那样的甜蜜的时光。不过，所有这些细节叙述起来也许是很有趣的，然而是没有什么用处的；到现在为止，我一直规定着我自己即使要叙述有趣味的细节，也必须要它们在我看来有用处，我才叙述它们。在快要完成我的使命的时候，我会不会违背这个规定呢？不，我也像我手中的这一支笔一样，已经感到很累了。拿这样一种需要穷年累月地花费时间的工作来说，我的力量太弱，本来是不能够承担的，要不是已经进行到了现在这种程度的话，我也许会放手不做的。为了不至于使它落个半途而废，现在是应该把它最后完成的时候了。

我终于看到爱弥儿最甜蜜的日子和我最快乐的日子到来了，我终于看到我的一番心血取得了成就，现在，我已经开始领略到这种成就的乐趣了。这一对可敬的夫妇是牢不可破地结合在一起了，他们的口

说出了，而且他们的心也证实了他们的誓言是一点也不虚假的：他们结成了一对夫妻。当他们从教堂中走回他们的家的时候，他们让人们领着他们走回去；他们不知道他们现在在什么地方，不知道他们到哪里去，不知道他们周围的人在做什么。他们什么也听不见，他们糊里糊涂地回答人家的问题，他们眼花缭乱，什么也看不见了。啊！乐得心醉神迷啦！唉，这正是人类的弱点！幸福的感觉冲昏了这个人的头脑，他还不够坚强，还受不住这种快乐的感情的迷醉。

很少有人知道在举行婚礼那一天应该用怎样的语气向新婚的夫妇说话才算适宜。有些人死气沉沉地板着面孔讲，而有些人则随随便便把话说得十分的轻浮，在我看来，这两者都同样是不适当的。我宁可让这一对年轻人的心自己去体会他们的乐趣，自己去感到激动和感到陶醉，也不愿意人们纠缠不休地去分散他们的心，用空洞的好话使他们感到烦恼，或者，用一些粗俗的笑话使他们感到难堪，尽管这些笑话在另外一种时候说来可以使他们感到很有趣，但在举行婚礼那一天来说就会使他们感到不愉快了。

我发现爱弥儿和苏菲带着快乐的倦容，对人家向他们所说的话根本就不用心去听。我，我既然主张他们每天都要享受他们的生活，会不会让他们把这样珍贵的一天浪费掉呢？不，我希望他们领略这一天的滋味，体会这一天的乐趣，尽情地享受这一天的美。我把他们从乱哄哄的人群中拉开，带他们到另外一边去散步，我向他们谈他们自己的事情，使他们的头脑恢复清醒。我不只是希望他们的耳朵听，我最希望的是他们的心要听我向他们所讲的话；我当然知道在这一天唯一能够引起他们的兴趣的话题是什么。

“我的孩子”，我拉着他们两个人的手，向他们说道：“我在三年前就看见你们燃起这股旺盛而纯洁的火焰，它在今天果然铸成了你们的幸福。这股火焰曾经继续不断地高涨过，现在，我从你们的眼睛中看出它已经达到了最激烈的程度，而今后它就要愈来愈减弱了。”读者诸君，你们难道想象不到爱弥儿先是狂喜，继而是激动，最后竟慎重其事地发起誓来！难道想象不到苏菲显得很不高兴，把她的手从我的手中缩回去！难道想象不到他们彼此相视，流露出一种微微反对的神情，表明他们直到最后一口气都是彼此相爱的！我不管他们的表情怎样，我继续讲我的。

“我常常想，如果我们在结婚之后仍然能保持爱情的甜蜜，我们在地上也等于进了天堂。这一点，迄今还没有人做到过。但是，如果说这一点并不是绝对做不到的话，你们俩是配得上去树立这样一个他人未曾有过的榜样的，而能够学你们这种榜样的人也是不多的。我的孩子，你们愿不愿意听我告诉你们一个在我看来是唯一能够树立这种榜样的办法？”

他们微笑地交换了一下目光，显然把我这种直率的说法不当一回事情。爱弥儿简单地说了一声他感谢我这个办法，同时又说他相信苏菲还有一个更好的办法，说在他看来，只要采用苏菲的办法就行了。苏菲马上赞成他的说法，并且现出一副很有信心的样子。不过，我从她那种嘲笑的神气中看出她是有一种好奇心的。我仔细地观察爱弥儿，他火热的目光虎视眈眈地凝视着他的妻子的美，他唯一感到兴趣的就是这种东西，因此对我所说的话满不在乎。我也微微地笑了一下，并且自言自语地说：我马上有办法使你注意听我的话。

男女两性之间的内心秘密冲动的差别从表面上几乎是看不出来的，然而正是这种差别突出地表明了男女两性在个性上是有所不同的，并且同一般人所抱的看法是完全相反的；大体上说，男人是不像妇女那样始终如一的，总是比妇女更易于对爱的甜蜜失去兴趣的。妇女们早就料到男人的心是容易变的，并且因此而感到不安[71]，这就是她们比较妒忌的原因。当他开始冷淡下去的时候，她就不得不像他从前对她那样关心地反过来对他表示关心，因此她时时哭泣，毕恭毕敬地对他，而且还不容易次次都做得成功。对人表示爱和关心本来是能够赢得人的心的，可是她现在即使是爱他和关心他，也很难夺回他的心了。我要回头来谈一谈我防止结婚以后爱情渐趋冷淡的药方。

“这个办法又简单又容易，”我继续说道：“那就是：在结为夫妇之后继续像两个情人那样过日子。”“实际上，”爱弥儿一边在暗暗微笑，一边说道：“对我们来说，要做到这一点并不困难。”

“你说这不困难，但也许比你所想的困难得多。现在，请你们让我把这一点阐述一下。

“你如果把一个结子打得太紧，结子就会断掉的。婚姻的结合就是如此：你想使婚姻的结合愈紧密，结果它反而会不紧密的。婚姻的结

合要求夫妇双方都要忠实，忠实是一切权利中最神圣的权利；不过，一要求忠实就必然会使一方把对方管束得过严的。强制和爱情是不能融合在一起的，要命令一方给予快乐是办不到的。苏菲！你别害羞，你别逃跑。上帝为证，我绝不会伤害你的羞耻心！不过，这件事情关系到你一生的命运。为了这样重大的一件事情，你必须站在你的丈夫和我这位长辈中间听我讲这一番话，尽管这一番话在其他的场合你听起来是受不了的。

“不论是采用占有或控制的办法都是不能够束缚一个人的心的，一个男子对一个同他私通的女子的爱比对他自己的妻子的爱深厚得多。要怎样才能够使温存的关心变成一种义务，把最甜蜜的爱情变成一种权利呢？要使它成为一种权利，就需要双方有共同的愿望，除此以外，在大自然中是找不到其他的办法的。法律能够对这种权利加以限制，但不能够使它扩大。肉体的快乐本身当然是很甜蜜的！但能不能够用强迫的办法去取得这种应该由肉体快乐的本身产生的美妙感觉呢？不能，我的孩子，结婚以后两个人的心是连在一起了，但身体不能受到管束。你们应当采取的办法是彼此忠实而不是互献殷勤、讨取欢心。你们中间每一个人都不能再许身给另外一个人，但你们两人除了自愿以外，谁也不应该强迫谁。

“如果是这样的话，亲爱的爱弥儿，我便希望你始终做你的妻子的情人，希望她也永远做你的情妇和她自己的主人；你必须成为一个欢欢喜喜的，但是是很尊敬她的情人；一切快乐都要从爱情中去取得，而不能够强要对方把使你快乐作为一种义务，即使她对你做的是一件很小的事情，你也千万不可把它看作是你应享受的权利，而应当把它看作是她对你的恩情。我知道她将因为害羞而不愿意公开表示她爱你，因此，需要你去克服她那种害羞的心。如果一个男人既温存体贴又真正地爱一个女人，他哪里会看不出她秘密的心意呢？他哪里会不知道当她的心和眼睛已表示乐意的时候，口头上的拒绝完全是假的？我希望你们两个人都各自支配各自的身体和爱情，只有在自己心甘情愿的时候才把这一切给予对方。你们始终要记住：即使结婚之后，也只有在两相情愿的时候，做快乐的事才是合法的。我的孩子，你们别担心这个法则会使你们彼此疏远，相反地，它将使你们两个人都更加有意地互相取悦，并且防止过多地做快乐的事情。只要你们彼此忠实，单单依靠天性和爱情就已经足够使你们互相亲近了。”

听完了这些话，爱弥儿很不高兴，叽叽咕咕地表示反对；苏菲羞答答地用扇子遮着她的眼睛，一句话也没有说。也许，在这两个人当中，最不高兴的并不是那位叽叽咕咕满腹牢骚的人。然而，我还是硬着心肠继续讲下去，我指出爱弥儿缺乏温存而使他脸儿羞得通红，我相信苏菲是愿意承担条约中的她那一份义务的。我故意挑她说话，而大家都知道，她是不敢向我说假话的。爱弥儿显得不安，注视着他年轻的妻子的眼睛的表情；他从她慌乱的神情中看出一种娇媚的羞态，从而深深相信他是可以信赖她的。他跪在她的脚边，欢天喜地地吻着她向他伸出的手，并且发誓说，他除了已经发誓忠实于她以外，还放弃他对她的一切权利。“亲爱的妻子，”他对苏菲说道：“正如你现在是我的生命和命运的主宰一样，请你也主宰我的一切欢乐。即使你硬不给我快乐，因而使我死去，我也愿意把我最可贵的权利交给你。我不需要你对我处处殷勤，我需要的是你的一片真心。”

诚实的爱弥儿，你放心吧！苏菲这个人是非常的豪爽，她绝不会让你因为对她慷慨反而成为牺牲品的。

晚上，当我准备离开他们的时候，我以尽量严肃的语气向他们说：“你们要记住：你们两个人都是自由的，你们之间根本就不存在什么夫妇的权利问题。你们要照着我的话做，彼此不要在表面上假意顺从。爱弥儿，你现在愿不愿意同我一起回去？苏菲是允许你同我一块儿回去的。”爱弥儿很不高兴，想反对我。“苏菲，你的意见呢？我可不可以把他带走？”这个撒谎的女子红着脸儿说：“可以。”多么令人欢喜的甜蜜的谎话啊，它比真话还好咧！

第二天……人们对喜气洋洋的景象不再感到兴趣了，不良的恶习既败坏了他们的心也败坏了他们的审美力。动人的事情他们感觉不到，可爱的事物他们看不到。你，为了描写肉体的快乐，只知道去想象这两个幸福的情人怎样沉浸在甜蜜之中，你想象的这幅情景是很不完善的！你只描绘了其中最简单的那一部分景象，而最细腻的快乐神情，在你的图画中是一笔也看不到的。啊，你们当中谁观察过美满地结成一对夫妇的年轻人，第二天离开他们新床的时候，在困倦而纯洁的目光中还流露着他们刚刚才尝到的迷人的美，还流露着可爱的天真，流露着表明他们这一生要偕同到老的极其可贵的信心！这才是人心最感到神往的东西，这才是肉体快乐的真正图画；你已经看见过一百次，可是你就不能够把它认出来，因为你那僵硬的心是不爱这种情

景的。苏菲显得又快乐又稳重，在她母亲的怀抱里度过白天的时光，在她的丈夫的怀抱里度过了黑夜之后，在母亲的怀抱里休息是很舒适的。

一天以后，我发现了某种变化，爱弥儿故意做出有一点儿不满意的样子；不过，从这种假装的神情中，我注意到他那种急躁的心情显得很温柔，而且明明显得是出于服从对方的意愿，所以我料想这当中并没有什么不愉快的事情。至于苏菲，她比前天更显得高兴，我在她的眼睛中看出了一种满意的神色，她使爱弥儿入了迷，她简直是在捉弄他，逗他生气。

这个变化是不容易看出来的，但还是没有逃过我的眼睛；我感到不安，我私下去盘问爱弥儿；原来，使他很感歉然的是：前天夜里，尽管他再三请求，苏菲都不答应他跟她同睡一床。这个威严的女人急于要行使她的权利。我要他把经过的情形谈一下；他说，他曾经苦苦地哀求，但苏菲却拿他开玩笑；最后，她看见他快要生气的时候，才用充满了温柔和爱的目光看着他，拉着他的手，用动人心弦的声音说了一句"忘恩负义的人！"爱弥儿是这样的愚蠢，竟一点也不懂得她说这句话的意思。至于我，我当然是明白的。我离开爱弥儿，又私下去盘问苏菲。

我向她说："我已经看出他这样任性的原因。其实，再没有人比爱弥儿更温柔的了，然而也没有哪一个人是像他那样不善于使用他的温情。亲爱的苏菲，你放心吧，我给你的是一个男人，你要把他当作一个男人来看待，你已经得到了他的青春的精华；他从来没有把他的青春浪费于别人，而将来，他也要永远为你保存他的青春。

"亲爱的孩子，我需要把我前天在我们三个人中间所讲的话解释一下。你也许从其中领会到了一种控制你们的快乐行为的办法，以便使你们的快乐能保持长久。啊，苏菲！我所说的那一番话还有另外一个我劳心苦思地想达到的目的哩。爱弥儿在成为你的丈夫的同时，也就成了你的首领；你应当服从他，这是大自然这样安排的。如果说妇女们都像苏菲的话，叫男人听女人的话，那当然是很好了，这也是符合自然的法则的；我之所以要你对他的行乐加以节制，是为了使你能够像他作为男性而控制你的身子一样地控制他的心，这是需要你花很多心血才能做到的。但是，如果你能够控制你自己的话，你就能够控制

他了；从这几天的经过来看，我认为你是有勇气采取这样一个困难的做法的。如果你过了相当时候再给他一次恩情，使他觉得你的恩情很珍贵、很稀罕，如果你能够把你的恩情运用得很适宜，你就可以借爱情的力量而长久地控制他了。如果你想看到你的丈夫时常来拜倒在你的脚下，你就要始终使他同你的身体之间有一点距离。不过，在你的严肃的做法中，要带一点儿羞怯，千万不能任性，要使他觉得你是稳重而不是胡闹。你要注意的是：在控制他的爱情的同时，不要使他对你的爱情产生怀疑。你要通过你的恩情而使他爱你，你要采取拒绝的办法而赢得他的尊敬；要使他赞美他的妻子的贞洁，但是不要使他抱怨他的妻子太冷淡无情。

“我的孩子，这样，他就会对你寄予信任，听从你的意见，有事同你商量，凡事不同你研究就不做决定。这样，你才能够在他越轨的时候唤起他的理智，很温存地说服他，使他回到正路；为了使你对他有用，就需要使你在他看来可爱，要使用娇羞的美态去达到道德的目的，要使用爱情的力量去增益理智的行为。

“不要做到了以上几点你就认为这个办法始终是有效的。不管你多么小心谨慎，愉快的事情最终还是要使快乐的心逐渐消失的，所以最需要注意的还是爱情。当爱情经过很长的时期之后，就会产生一种弥补爱情的空隙的美好的习惯；享受了情欲的美妙乐趣之后，就会产生深厚的信任。孩子们将在给予他们的生命的两个人之间建立一种甜蜜的而且比爱情本身还牢固的联系。即使你不再是爱弥儿的情人，但你是他的妻子和朋友，是他的孩子的母亲。所以，不要再采取你原来那种矜持的态度，而应当在你们之间建立最亲切的情谊，不要再同他分床而睡，不要再拒绝他，不要再任性。这样，你就会变成他自己的半个身子，使他不能够没有你，使他一离开你就觉得是离开了他的本身。你在你父母家中的时候，把他们的家管理得很有条理，使家庭生活很有乐趣，现在也要把你自己的家管理得像那个样子。当一个男人在他家里感到很快乐的时候，他是一定会爱他的妻子的。你要记住：如果你的丈夫在你的家中生活得很幸福，你也必然会成为一个幸福的妻子。

“至于目前，不要对你的情人这样严肃，他是值得你去殷勤待他的；如果你吓他的话，他是会生气的；不要因为照顾他的健康而牺牲了他的快乐，而你自己也是应该享受你的快乐的。你千万不要让他产

生厌恶的感觉，不要让他有打消欲望的念头；你不要为拒绝他而拒绝他，而只能在你为了使你给他的恩情更有乐趣才采取拒绝的做法。”

然后，我把他们两个人找在一起，我当着她的面向她的年轻的丈夫说：“你应当好好地忍受你自己愿意承担的枷锁，你应当采取良好的行为，才能使你承担的枷锁轻松一些。你特别要为了恩情而作出牺牲，不要以为用发脾气的办法就可以使对方爱你。”要恢复和平是一点也不困难的，每一个人都可以猜出他们达成和平的条件。他们互相亲了一个吻，从而便签订了他们的和约；签完和约以后，我便向我的学生说：“亲爱的爱弥儿，一个男人一生当中都需要别人给他的忠告和指导，我已经尽了我最大的力量把我对你的义务一直履行到现在；到这里，我这耗费了许多岁月的任务便结束了，而另一个人便应该从这里开始把这个任务承担下去。今天，我便放弃你赋予我的权威，今后，管理你的事务的人就是她了。”

最初那种乐得发迷的心情逐渐地平静下来，让他们安安静静地享受他们这种新的生活环境的美。快乐的情人，可敬的夫妇！为了赞颂他们的德行，为了描写他们的幸福，便需要叙述他们一生的历史。当我一再在他们身上看到我的工作的成绩的时候，我的心高兴得怦怦地跳了起来！我曾经多次把他们两个人的手握在我的手里，从心底里热烈地感谢上帝！我曾经多少次吻过他们两人互相握着的手！他们快乐的眼泪有多少次掉落到我的手上！他们深深地被我快乐的心情所感动，同我一起分享这令人陶醉的乐趣。他们的可敬的父母在他们孩子的青春生活中再一次享受到青春的美，他们可以说是在他们孩子的身上再开始生活一次，或者说得更确切一点，他们第一次认识到了生命的价值，他们诅咒他们过去的财富没有让他们在年轻的时候享受到这样美妙的生命。如果说在这个世界上确有幸福存在的话，那就应当到我们所居住的地方去寻找了。

过了几个月，有一天早晨，爱弥儿走进我的房间，拥抱着我说：“我的老师，祝贺你的学生吧，我不久就要做父亲了。啊，我们即将担负多么艰巨的责任，我们是多么地需要你呀！不过，我绝不要你在抚养了父亲之后再抚养他的儿子！除了我以外，我绝不让另外一个人来承担这样一个如此神圣和如此可贵的责任；即使我能够像我的父母为我选择老师那样地为他选择一个老师，我也不愿意把这个任务交给别人！但是，我希望你仍然是继续做我们这样年轻的老师的老师，指点

我们，教导我们，我们将乖乖地听你的话。只要我活着，我就是需要你的。我比以往任何一个时候都更需要你，因为现在我已经开始承担成人的任务了。你已经完成了你的任务，请你指导我学习你的榜样；你好好休息吧，现在是应该你休息的时候了。”

---

[1] 我曾经说过，所有的女性差不多都会做这种假情假意半推半就地拒绝的样子，甚至雌性的动物在它们已是十分心甘情愿的时候，也会这样做作一番的；只有从来没有看见过她们这种装模作样的样子的人才不同意这一点。

[2] 要在年龄和体力上极不相称，才能说是真正的强奸；不过，我在这里是按照自然的秩序来论述两性的相对的地位的，所以我把男女两性都放在构成这种地位的共同的关系中来阐述。

[3] 《旧约全书·申命记》，第22章，第23至27节。

[4] 如果不是这样的话，人类就必然要绝灭；为了要保存人类，每一个妇女差不多要生四个孩子才能完全补足这种缺额，因为在出生的孩子中，几乎有一半在他们自己还不能生育子女以前就死了，所以必须剩下两个人来接替父亲和母亲。因此，请你想一想：我们能不能够依靠城市来保持这样一个人口数字。

[5] 妇女们的胆子小，这也是一种自然的本能，以便她们在怀孕期间防备双重的危险。

[6] 米讷瓦，即希腊神话中的雅典娜。

[7] 当一个孩子发现再三再四地强要可以达到目的的时候，他就会纠缠不休地索取；不过，如果你说不给他就硬是不给他，他就不会再向你要那个东西了。

[8] 朱诺，丘比特的妻子，婚礼之女神。

[9] 维纳斯，即希腊神话中的爱与美的女神。

[10] 海伦，希腊神话中斯巴达王梅尼拉乌斯之妻，是一个绝色的女人。

[11] 克累芒特·亚历山大：《教育学》，第2卷，第12章。

[12] 有些女人的皮肤本来是相当白的，因而是不需要在衣服上衬花边的，然而，如果她们不用花边的话，反而会惹得人家说闲话。几乎每一次都是丑陋的女人开始穿某一种式样的服装，从而使那些本来是很美丽的妇女也傻头傻脑地跟着学她们的样子。

[13] 在其他版本作：……甚至在她们还不能够理解他们的心意以前，可以说他们就已经是在窥察女孩子们什么时候具有辨别的能力，以便了解他们什么时候可以爱她们；因为，不管你怎样说，我们是希望使那些讨我们喜欢的人感到高兴的，万一我们对她们感到失望了，我们就不可能再长久地喜欢她们了。

[14] 虽然我用的是"我不知道"这几个字，实际上那个小女孩讲的是另外一个意思；应当斟酌她回答的话究竟是什么意思，并且叫她好好地解释一下。

[15] 这个小女孩之所以能够这样回答，是因为她听见人家这样说过；但是，需要追究一下她对死亡是不是有一个正确的观念，因为这个观念并不是如人们想象的那样简单和为小孩子所理解。我们在《阿伯尔》这首短短的诗歌里可以看到一个怎样教她理解死亡的例子。这一首优美的诗歌洋溢着我们可以用来充实自己的心灵以便同孩子们交谈的那种可爱的天真想法。

[16] 永生的观念是不能同神的应许一起用来解释人类的生殖的。从数字上一代一代地这样连续数下去，同这个观念是矛盾的。

[17] 塔索：《解放了的耶路撒冷》，第4篇，第87节。

[18] 我知道有些女人在某一点上公然决心要那样做，她们以为她们的这种直率的做法是可取的，并且硬说，除了这一点以外，她们的一切行为都是值得尊敬的；在我看来，除了傻子以外，她们的这种说法是谁也不相信的。大自然对女性施加的最严厉的约束一取消之后，还有什么东西可以管束她们呢？她们既然抛弃了女性固有的荣誉，还

有什么荣誉可以得到她们的重视呢？只要有那样一次听任了情欲的摆布，她们就再也没有抵抗的决心了。“女人一度丧失了廉耻，便来者不拒，什么事情都干得出来了。”[19] 没有哪一个著述家比说这句话的人对两性的心理了解得更透彻了。

[19] 塔西佗：《编年史》，第4卷，第3章。

[20] 一个人在青年时期所走的道路，是圣人所不能理解的四件事情之一；而他所不能理解的第五件事情是淫妇的脸皮为什么那样厚，“她吃了，把嘴一擦，就说：我没有行恶。”《旧约全书·箴言》，第30章，第20节。

[21] 科里奥兰努斯，传说中的公元前五世纪罗马将军，曾大败罗马的敌人伏尔斯人，为国家立下战功；后来遭到放逐，遂投奔伏尔斯人，并率领他们围困罗马。在即将攻陷罗马时，元老院请他的母亲到他的军营中去，以母子之情打动他的心，遂解罗马之围。

[22] 在其他版本作：“……感到快乐。如果我所描绘的这条道路是值得你们喜欢的话，那就很好了；它是一条康庄大道，它符合于自然的秩序；你只有采取这条道路，才能达到你的目的。”

[23] 奥维德：《恋歌》，第3篇，第4首。

[24] 布朗托姆说，在弗朗斯瓦第一时代，有一个年轻女子的情人是一个爱讲话的碎嘴子，后来她硬不准他讲一句话，要他无限期地保持绝对的沉默，而那个男子也就很忠实地在整整的两年间一句话也没有讲，以至大家都以为他因为生病而变成哑巴了。有一天，有很多人聚在一起，他的情妇（那时候谈情说爱还是很秘密的，所以大家还不知道她是他的情妇）夸口说可以马上把他的哑病治好，而且只用了“说话”两个字就叫他说起话来了。在这样的爱情中是不是有某种伟大的和英雄的行为存在呢？毕达哥拉斯的哲学即使讲得天花乱坠，难道还能够比她的办法更灵验吗？今天的妇女，即使付出了她可能付出的一切代价，但是不是能够使她的情人也像那个人一样地在一天之中不说一句话呢[25]？

[25] “今天的妇女……”这句话在手稿中是没有的。在手稿中是：“你想象不到有神力的人只消一句话就可以使一个人有讲话的机能吗？而我是怎么也不相信一个美而无德的女人能够做出这样的奇迹的。所有巴黎的美妇，尽管手段高明，但在今天要她的情人一句话也不说，是很难办到的。”

[26] 在我们的客厅中，钢琴已经取风琴的地位而代之，自从有了钢琴以后，再这样练习就太笨了；制造乐器的人已经改变了键盘上的两种颜色的次序，较显著的键子用象牙，不太显著的键子用乌木。

[27] 贺拉斯：《颂诗》，第1卷，第6首。

[28] 《太累马库斯奇遇记》是费讷龙在1699年发表的一本小说，表面上是为了教育路易十四的孙子布果涅公爵写的，实际上是通过对异国风土人情和政治设施的描述，批评路易十四和在他统治下的法国的种种社会弊病。

太累马库斯是希腊神话中伊撒克王尤利西斯的儿子。当他的父亲去参加特洛伊战争的时候，太累马库斯还是一个小孩子。后来，他长大成人以后，就在他的老师门特的指导和陪同下，出国去寻找他的父亲。

[29] 欧夏丽，其前身即《奥德赛》中峨吉矶岛上的女神卡利普索。尤利西斯的船遇难后，卡利普索把他接到岛上去住了七年。在《太累马库斯奇遇记》中，卡利普索又以“欧夏丽”的名字出现，迎接尤利西斯的儿子。关于太累马库斯和欧夏丽相遇和相爱的故事，参看《太累马库斯奇遇记》，第7卷。

[30] 马希埃利斯：《讽刺诗》第11篇，第20节。

[31] “把每时每刻都用在自己的事业上的人，是不想望明天……也不害怕明天的。这就是为什么不论寿数多少，对他来说都是足够的；当末日来临的时候，睿智的人会毫不犹豫地去迎接死亡。”见塞涅卡：《论生命的短促》，第7、11章。

[32] “我觉得，旅行是一种有益的运动……如果认为走右边那条路不舒服，我就走左边那条路。如果我有什么东西漏看了，我就再回头

去看一看；我总是往前走的……大多数人都是原路去原路回来；他们悄悄地坐在车子里，不同外界接触，生怕自己沾染了什么新鲜的空气。”蒙台涅：《论文集》，第3卷，第9章。

[33] 塞利斯（公元前640—前546），古希腊哲学家和数学家，自发的唯物主义的米利都学派的奠基人。

[34] 多邦通（1716—1800），法国博物学家，百科辞典派学者之一。

[35] 菲洛克提提斯，希腊神话中参加特洛伊战争的希腊勇士之一。

[36] 塔索：《解放了的耶路撒冷》，第4篇，第33节。

[37] 阿耳西诺乌斯，希腊神话中腓希人的国王；尤利西斯的船遇难后，曾受到他的热情的招待。关于他的女儿诺西卡和尤利西斯相会的情形，请参看荷马：《奥德赛》，第6卷。

[38] “在走出宫廷的时候，人们看到一个占地二十多亩的大花园，花园的四周筑有围墙，其中种有许多开着花朵的树木，有梨树和石榴，还有许多其他很好看的果树、甜美的无花果和青橄榄。一年四季树木上都是结着果实的。冬天和夏天，温和的西风使这种树木开始结果，同时又使另一种树木的果实开始成熟。梨子和苹果在树上简直是熟透了，无花果树上结满了无花果，葡萄架上挂满了葡萄。葡萄园中的新葡萄，任你怎么摘也摘不完；人们把一部分葡萄放在地上让太阳晒干，同时，在摘葡萄的时候，把那些还没有成熟的酸葡萄或刚刚才开始变红的葡萄留在葡萄藤上让它们成长。在花园的两端有两块花圃，终年都盛开着鲜花；花园每一端有一股清泉，一股清泉灌溉着花园，另一股清泉经过宫廷而流入城中的一个水塔，供公民饮用。”

以上就是阿耳西诺乌斯国王的花园中的情景（见《奥德赛》，第7卷）；花园中没有格子篱，没有塑像、人工喷泉和草地，这是使得荷马这个老梦想家和当时的国王们丧失体面的事。

[39] 我很感谢苏菲的母亲没有让她把她那样一双细嫩的手给肥皂浸粗糙了，因为爱弥儿是常常要吻她那一双手的。

[40] 阿耳邦（1578—1660），意大利画家。

[41] 拉斐尔（1483—1520），意大利画家。

[42] 弥尔顿（1608—1674），英国诗人。

[43] 我在这里所说的矫情，同适合于她们的性别、来源于天性的矫情是恰恰相反的；后者的目的在于掩饰她们确有的情感，而前者的目的在于假装她们没有的情感。每一个社交界的妇女，成天都在那里吹嘘她们所谓的情感，但在实际上，她们除了她们自己以外，是谁也不爱的。

[44] 据希腊神话故事说，希腊人林德尔同住在海勒斯滂海峡对岸塞斯托斯城的女祭师赫罗相爱；有一天，林德尔拟游过海峡去看赫罗，途中突遇暴风雨，因而溺死；赫罗闻讯后，也蹈海以殉。

[45] “苗床”一词的本意，是指沿着向南的墙根砌起来的一排土堆，其作用是使撒在其上的种子可以迅速生长。但是，这个词也用来指顺着田塍堆起来的畦；在种植谷物的时候就需要做这种畦，使水易于流通。畦的高度、宽度和方向，随土地的土壤性质和位置而有所不同。

[46] 所谓照顾一个生病的农民，这并不是说替他打扫屋子、给他药吃和为他请医生。所有这些，穷苦的人在生病的时候都是不需要的；他们所需要的是比较好和比较丰富的食物。你们在发烧的时候，不吃东西，病就好了；农民在发烧的时候则需要吃东西，需要吃肉，需要喝酒；他们的病差不多都是因为穷困和劳累而得的，所以，他们最好的药水在你们的酒窖里，他们最好的药剂师是你们的屠夫。

[47] 伊尼阿斯，希腊神话中特洛伊战争的著名勇士之一。

[48] 阿塔兰特，希腊神话中西罗斯王的女儿，以善跑著称，据说，她立下誓言：谁跑得过她，她就嫁给谁。后来，希波米尼斯同她赛跑，在途中接连扔下三个金苹果去诱惑她，趁她去拾苹果，耽误了时间，终于胜过了她。

[49] 事见荷马史诗《奥德赛》。在希腊军攻陷特洛伊后，尤利西斯于回国途中，遇到女妖西尔赛用魔法把他的伙伴们变成了猪，但只有尤利西斯不为她的魔法所动，是她无法改变的。

[50] “看来，德行这个词就含有困难和斗争的意思，没有果敢的心是不能够完成的。也许就是因为这个缘故，我们才说上帝是善良的，是威严、自由和正直的，而不说他是有德行的。上帝的行为是十分的天真，是用不着费什么力量的。”蒙台涅：《论文集》，第2卷，第11章。

[51] 《旁观集》是从英国文学家艾迪生（1672—1719）和斯蒂尔（1672—1729）合办的报纸《旁观者》中选录的许多短文。

[52] “满足于纯粹的书本的知识，是极其糟糕的！在学哲学的时候，所有一切呈现在我们眼前的东西都可以作为我们的书。这个巨大的世界是一面镜子，我们应当在这面镜子面前好好地瞧一瞧我们自己。所以，我希望我的学生把这个世界当作他们的书。”蒙台涅：《论文集》，第1卷，第25章。

[53] “一个人的心灵（在旅途中）可以继续不断地得到训练，去观察那些我们从前不认识的新东西；要形成一种生活的方式，我想，无论哪一个学校的方法都没有这样做好，那就是不断地使他去研究别人的生活和奇异的思想，使他去观察我们千千万万种不同的人的性情……说来也真不好意思，我们当今的人实在是蠢透了，硬要发疯似地不喜欢一切同他们性情相反的人，好像同那些人根本就合不来似的；当他们离开了他们的本乡，不管他们走到哪里，他们都仍然按他们的章法行事，并且还憎恨外人。”蒙台涅：《论文集》，第3卷，第9章。

[54] 雷蒙·路尔于1236年生在马召尔卡，他有一个别号叫“启蒙先生”，在他那个时代很负盛名，被大家当做一个无所不晓的人。他写了许多有关各种学问的文章，其文笔和思想在当时是很受尊重的。

[55] 保罗·吕卡斯（1664—1737），法国旅行家，曾游历埃及、叙利亚和波斯等地。

[56] 塔韦尼埃（1605—1689），法国旅行家，著有《土耳其、波斯和印度游记》一书。

[57] 提西亚斯，公元前五世纪的希腊历史学家。

[58] 普林尼（23—79），罗马著述家。

[59] 卢梭在这里所说的年轻人，据说是吉索伯爵。

[60] 拿伯的葡萄园，据基督教《圣经》上说，耶斯列人拿伯有一个葡萄园，靠近撒玛利亚王亚哈的王宫；亚哈想把拿伯的葡萄园作他的菜园，拿伯不同意，说他敬畏耶和华，不敢将先人留下的产业让给别人，于是亚哈的王后遂唆使人诬告拿伯"谤渎上帝和王"，将拿伯处死，并占据了他的葡萄园。参见《旧约全书·列王纪上》，第21章。

[61] 格劳修斯（1583—1645），荷兰法学家，所著《论战争与和平法》一书，在很长的时期里被视为国际关系的法典。

[62] 宁录王，基督教《圣经》上说，宁录是古实的儿子，含的孙子，据说，是创建巴比伦的国王。参见《旧约全书·创世记》，第10章。

[63] 如果有一个共同的主人的话，那就是国王了；可见，奴隶法既然是根据统治权而订的，它便不是统治权的起源。

[64] 梭伦（公元前640—前558），雅典的立法者。

[65] 这些问题和提法大部分是从《社会契约论》中摘录出来的，而《社会契约论》的本身又是另外一部长篇著作的提纲；要写那样一部长篇的著作，我的力量是不够的，所以早就放弃不写了。我从这部长篇著作中摘录出来的短短的论文将另行发表，这里所讲的只是它的大要。

[66] 大家应当记住的是，我在这里所说的是最高的行政官即国家的领袖，其他的行政官只不过是他们在这一部分或那一部分的代理人。

[67] 塞涅卡：《心灵的平静》，第1章。

[68] 我一开始论述这个问题，就在这本著作的提要中列举了“赞成”的理由；至于“反对”的理由，至少在我看来是一些颠扑不破的反对的理由，将紧接着这篇提要在我的著作中加以阐述。

[69] 有些人企图使卢梭同富有的元帅发生纠葛，使他失去弗雷德里克的保护，就告诉前者说《爱弥儿》中所讲的阿德腊斯特就是弗雷德里克；卢梭不但没有否认，而且还同意了这种说法。见《忏悔录》，第12卷。

[70] 就我所知，只有一个国家是例外，不符合这个标准，这个国家就是中国。

[71] 在法国，首先离心离德的是女人，这是必然的，因为她们的脾气坏，只是要丈夫听她们的话，当丈夫不听她们的话的时候，她们就不理他们了。在其他的国家正好相反，首先离心离德的是丈夫，这也是必然的，因为妇女们尽管是很忠实，然而是很粗鲁的，她们硬要他们满足她们的欲望，所以使得他们对她们感到厌烦。这是很普遍的真实情形，这种情形也可能有许多的例外，但我相信它确实是普遍存在的。

附录

爱弥儿和苏菲或孤独的人

书柬一

我生活得很自由，我的生活很幸福，啊，我的老师！你给我培养了一颗能感受幸福的心，你使我得到了苏菲；在一个兴旺的家庭中，不仅充满着甜蜜的爱和洋溢的友谊，而且还充满着父亲对子女的慈祥。这一切表明我的生活是很幸福的，表明我将得到一个愉快的晚年，能够无牵无挂地死在我的子女的怀抱里。唉！这充满快乐和幸福的时刻，这使人展望将来便觉得现在是十分美好的时刻，这使我的心在无限快乐的情景中每天每日都陶醉于一个百年至福的时刻，变成了什么样子呢？所有这一切都像梦幻似地消逝了。在我年纪尚轻的时候，我便失去了一切，失去了我的妻子、孩子和朋友，失去了所有的一切，甚至失去了和同胞的联系。我的心已经被它依依不舍的东西撕得粉碎了，在所有这一切当中，它只有极其微小的一点点依恋了，只淡淡地还爱着那虽无乐趣但也无所悔恨的生命了。如果在我失去了一切之后，我还能活一个很长的时期的话，我必然是孤孤单单地老死的，而且在死的时候，身边连一个人的影子也见不着的；那时候，只有上帝来合上我的眼睛了。

既然是这样，谁还能使我对这可悲的生命（我没有爱它的理由了）操什么心呢？然而，由于对往事的记忆，由于生活在这个世界的秩序中而感到的安慰，我不能不毫无怨言地服从这永恒的裁决。我死在我所喜爱的一切事物中，我不急不躁和无忧无虑地等待着我的余年同我失去的生命再结合起来。

可是你，亲爱的老师，你怎样生活的呢？你还能同你的爱弥儿一起死在这茫茫的土地上吗；或者，你是不是已经同苏菲一起安居在那荟萃着正直的人的地方呢？唉！不管你在什么地方，你都是因为我而死的；我的眼睛再也看不到你了，可是我的心无时无刻不想念你。只有在严酷的需要如此无情地使我感觉到它的压力，而且使我除我自身以外全都失去以后，我才清楚地认识到你对我的教育的意义。我现在是孑然一身，失去了所有的一切；然而，我仍然是原来那个样子，灰心失望的事不能消灭我这个人。这几页书信也许是达不到你的眼前的，我也未抱有它们达到你的眼前的希望；毫无疑问，它们在未得到任何一个人的阅读以前就会毁掉的；不过，没有关系，我把它们写出来，我把它们收在一起，我继续写下去。我的信是写给你的，我是向你追述那既培养了我的心，然而也使我的心为之伤感的珍贵的记忆的；我要向你讲述我自己，讲述我的思想和我的行为，讲述你给我培育的这颗心。我什么都讲，好事、坏事以及我的痛苦、欢乐和我的过失，全都要讲，但是我相信，在我所讲的事情中，没有任何一件事情是有辱于你的事业的。

我的幸福是享受得过早了，从我出生的时候起，我就开始享到幸福，所以它应当在我死去以前先行结束。我整个的童年时期是过得挺愉快的，是在自由、欢乐和天真无邪的状态中度过的；我所受的教育同我的游玩从来没有分开过。所有的人回想起他童年的快乐时候都是感到很甜蜜的，然而，说到在甜蜜的回忆中想不出任何一件伤心的事情的，也许只有我一个人。唉！如果我在儿童时期就死了的话，我就可以说是一个既享受了生活而又不知道生活的辛酸的人了。

我长成了一个青年人，我仍然过着幸福的生活。当我达到心有欲念的年岁，我用我的感官培养了我的理智；使别人走入歧途的欲念，对我来说正是通向真理的道路。我学会了如何才能头脑清醒地判断我周围的事物，判断我应当从我周围的事物中取得什么乐趣；我是根据又真实又简明的原理去判断的，权威和他人的议论是不能改变我的看法的。为了要发现事物同事物之间的关系，我就对每一件事物同我之间的关系进行研究，通过两个已知项，便可以找到第三项；为了要通过所有一切同我有关的事物去认识宇宙，我只需认识我自己就够了；把我的地位一加明确，其他的地位就可以找到了。

这样，我了解到最明智的方法是渴求现在的东西，并按照自己的命运去节制自己的心。你告诉我说："能够由我们作主的就是这一点，其他一切都是受需要的制约的。"同自己的命运拼命斗争的人是最不明智的，而且始终是最不幸福的。他对他的境遇所作的种种改变，虽减轻了他的痛苦，但减轻的程度还不如他为了改变他的境遇而遭受的内心的折磨多。他成功的次数是很少的，而且，即使成功，也是得不到什么收获的。不过，哪一个有感情的人能够始终是那样毫无欲望和毫无依恋地生活呢？这不是一个人，这是一头牲畜，或者是一个神。由于我不能够保证我不对所有一切同我有关的事物寄予爱，你便教导我至少对这些事物要有所选择，教导我只爱最高尚的事物，只爱同我一样高尚的人，把"我"扩及于整个的人类，这样，就可以保持我不受我周围的邪恶的欲念的侵害了。

由于我的年龄增长，我的感官也开始活跃起来，它们要求我寻找一个伴侣；你用情感使我的感官的火焰趋于纯洁；我正是通过促使感官冲动的想象力学会如何抑制我的感官的。我还没有认识苏菲以前，我就爱她了；这种爱保护了我的心没有落入邪恶的陷阱，它使我的心对美好和诚实的事物感到乐趣，它用不可磨灭的字迹在我的心中刻上神圣的道德的法则。当我最后看到了我所崇拜的这个高尚的人，感受到她的魅力时，所有一切令人心醉神迷的美使我的心浸透了一种无法形容的甜蜜的感觉。初恋时期的美好的日子，甜蜜的日子，但愿你们能够一次再次地重新开始，充实我今后的整个的生命！我是不想望什么来世的幸福的。

悔恨是没有用了！愿望是不能实现了！所有一切都完了，都一去不复返了……热情的爱慕之后，我获得了我的代价，所有的心愿都满足了。作为她的丈夫，而且始终作为一个情人，我在宁静的生活中享受到了另外一种幸福，但是，它跟在狂热的贪欲中享受到的幸福是同样的真实。我的老师，你以为你已经了解了这个迷人的女子。啊，你简直是大错而特错了！你所了解的是我的情人，是我的妻子，可是你并未了解苏菲。她的种种魅力是无穷无尽的，每时每刻她的魅力都好像有所更新，直到她生命的最后一天，我还发现我对她的魅力是不了解的。

作为两个孩子的父亲，我把我的时间分别用之于我所钟爱的妻子和她所生育的可爱的孩子；你帮助我为我的儿子实行一种同我所受的

教育完全相似的教育；我的女儿，在她的母亲的教养之下，也在学她的母亲的样子。我成天所做的事情，就是经管苏菲的产业；我已经忘记了我自己的财产，为的是享受我最大的幸福。虚假的幸福！我已经再三地感觉它是变幻无常的。它不过是昙花一现，转眼就要消失的；当一个人达到最高峰的时候，他马上就要往下坡走了。家庭的衰败，是不是由你这位忍心的父亲开端的呢？是什么严重的原因使你离开我们，不同我们一起过恬静的生活呢？我的殷勤侍候怎么会讨不到你的欢心呢？你以完成了你的事业而感到满足，这我是看出来了的，意识到了的，完全相信的。你以我的幸福而感到幸福；苏菲的温情照护使你慈父般的心感到十分喜欢；你爱我们，你同我们在一起感到很快乐，然而你毕竟还是离开我们了！如果你不离开我们的话，我也许还要更幸福的；我的儿子也许就会活着，或者说别人就不会来葬送他的生命。他的贤良可爱的母亲也不会离开他的父亲的怀抱。你的隐退给我造成了严重的后果，使我不断遭到可怕的命运的打击！不，在你的监护之下，罪恶和痛苦是不会来到我的家的；由于你离开了我的家，你给我造成的痛苦远比你给我这一生创造的幸福多得多。

老天爷不再保佑你不居住的这个屋子了。痛苦和悲哀的事情一个接着一个地不断发生。在短短的几个月中，苏菲的父亲死了，母亲也死了，最后，她的女儿，她盼望了许久才生育的这个美丽的女儿，她当作宝贝看待的这个女儿，她愿相伴一生的女儿，也死去了。最后这个打击，使她坚毅的心受到动摇，而且终于完全消失。到这个时候为止，由于在孤独中过着满意和宁静的日子，她还不知道生活的辛酸，她还没有使她聪敏善感的心具备抵抗命运的打击的武装。亲人的死是她遇到的头几件痛苦的事情，然而这只不过是我们的痛苦的开始咧。她成天流着眼泪，她的女儿的死，使她对她的母亲的死更感到伤心；她悲哀地时而呼唤她的女儿时而呼唤她的母亲；她每到一个曾经同她们天真无邪地亲密相处的地方，她都要呼唤她们。所有一切能够引起她回忆她们的事物，都使她感到伤心。我决定使她离开这个令人悲哀的地方。我在首都有一些事情需要处理，这些事情我以前是不打算去办的；我建议她跟她的一位女友一起到首都去，这位女友是我们的邻居，要到首都去同她的丈夫在一起。她赞同我的建议，以便不至于和我分离，不过她并没有了解我的动机。她的心是太痛苦了，必须得到平静。只有分担她的悲伤，和她一起哭泣，才能使她得到一点安慰。

在走近首都的时候，有一种我从来没有经验过的可怕的感觉使我为之震惊。我心中涌现了许多不祥的预感，我所看见的一切景象，我从你口中听到的关于大城市的一切看法，使我一想到住在首都便感到胆寒。我害怕把我们如此纯洁的一对夫妇暴露在那些将败坏我们关系的危险前面。当我看到忧郁的苏菲，当我想到是我自己把这样贤良和这样美丽的妻子带进这处处都将使她失去天真和快乐的偏见和罪恶的陷阱，我便为之战栗。

然而，由于我对她和对我自己深有信心，我便忽视了这样一个要我事事必须谨慎的预感，把它看作是没有意义的；我一方面为这预感所苦恼，一方面又把它当作是无稽的梦幻。唉！我没有想象到不久之间果然就成了无情的事实。我虽然不是有意到首都去寻求危险，然而在首都却处处有危险跟在我的身边。

你对我们在这个不良的城市中所度过的两年时间，对居住在首都沾染的毒素给我的心灵和命运带来的严重后果，作怎样的估计呢？你对这个悲惨的结局必然是十分清楚的。这种结局在快乐的日子里未露端倪，而在今天回忆起来，倍加感到伤心，因为它使我想起了造成这些伤心之事的根源。我对人的殷勤，使我同一些人取得了密切的联系，久而久之便同他们结成了朋友，这样一来，就使我这个人有了很大的变化！你曾经使我的心具备了很好的武装，使它能够抵抗他人的行为的影响，不去学他人的样子，然而他们怎么会终于使我在不知不觉中去喜欢那些在我的青年时期不屑为之的无聊的事情呢？我怀着其他的目的去看待这些事情，同心有专属的时候去看待这些事情，其间是有多大的差别啊！现在，我活跃的想象力不再像从前那样只追逐苏菲了，不再像从前那样厌恶那些不像她的人了。我不再追逐她，我已经占有了她；当我年轻的时候，我觉得她的美使其他的人大为逊色，而现在我觉得她的美使其他的人也同样美起来了。不久以后，我对那些人也感到欣赏，因而我的鉴赏能力便大大为之降低。正因我的心思一点一点地花费在那些无聊的事情上，我的心在不知不觉中便失去了它原来的活力，变得没有热情和力量了。我怀着不安的心情享受了这种乐趣又去享受那种乐趣；我追逐一切，然而我也厌恶一切；我只有在我失去了本来面目的时候才感到快乐，我为了得到快乐，就糊里糊涂地过日子。我感觉到了一种巨大的变化，然而我也不愿意承认这种变化是危险的；我不让我自己有片刻的反省的时间，怕的是在反省中再也认不得我自己了。我对一切人都没有那么迷恋了，我对一切人的

爱都冷淡了，我信口开河地空谈感情和道德而不谈真理了。我成了一个缺乏温情的风流绅士，成了一个缺乏美德的禁欲者，一个做傻事的智者。在我的身上只保留着你的爱弥儿的名字和某些语言。我坦率的心、我的自由、我的欢乐、我的天职以及我的儿子、苏菲和你，所有这些，在从前都激励着我的心灵，使我的生活达于至善，而现在，却逐渐逐渐地同我分离了，从而使我自己也好像在背离自己了，在我消沉的心灵中只留下一种空虚和纷乱的感觉。最后，我什么也不爱了，或者说，我觉得我没有什么可爱的了。可怕的火焰，表面上看起来好像是熄灭了，原来它是掩盖在灰烬下面，为的是在不久之后以空前凶猛的火势更炽烈地燃烧起来。

变化之大，简直是想象不到的！使我一生感到光荣和幸福的她，怎么竟会成为我的生活中的耻辱和失望呢？我怎样来描述这如此可悲的误入歧途呢？不，我的笔和口绝不去叙述那些丑恶的情节；这会损坏留在我心中的这个最庄重的妇女的形象的，是令人想起往事就感到难过和害怕的，是使人对美德缺乏信念的；也许我还没有把它写完，我就死一百次了。社会的风气，恶习和他人的行为的引诱，虚伪的友情的陷害，人类心灵的脆弱和变化无常，我们当中谁经受得住这种考验呢？唉！如果说苏菲也使她的美德蒙受了污点的话，哪一个妇女还敢相信她自己的品德呢？一个人要有多么独特的性格，才能在走了那么远的歧路之后，又回头保持他从前的样子！

我要向你叙述的，是你的获得新生的儿女。他们所有的不正当行为，你是知道的，因此，我在这里只谈一下促使他们认识前非和能够把前后经过加以连贯的事情。

苏菲得到了安慰，或者说得更确切一点，被她的女友拉去参加的社交活动分散了心，从此以后，她再也不喜欢那种深居简出的生活；她把她死去的亲人完全忘记了，她把还活在她身边的人也忘记了。她的儿子一天天地长大起来，也不像从前那样依赖她，而母亲也学会了如何摆脱儿子的拖累了。至于我自己，我也不再是她的爱弥儿，而仅仅是她的丈夫了；在大城市中，一个诚实的妇女在公开的场合对她的丈夫是很端庄的，可是私下里是见不到她有端庄的样子的。日子一久，我们这几个人也是这样做法了。我们在不知不觉中都变了。我们两个人彼此都在想远远地避开对方的监督，以便爱怎么活动就怎么活动了。我们再也不像从前那样结合成一个人，我们是两个人了，因为

社会的风气使我们互相分离，我们的心再也不互相亲近了，只有我们在乡下的邻居和城里的朋友来看我们的时候，我们才偶尔聚在一起了。那个女人常常向我暗送秋波，而我也确实是苦苦地克制自己才抵住了她的引诱；此后，由于她看见对我无法可想，便反过去专门亲近苏菲，同苏菲形影不离。她的丈夫同她是常常在一起的，因此同我的苏菲也常常在一起了。他们的外表是很规矩和正派的，但是他们所奉行的行为准则却是令人十分害怕的。他们之所以相处得很和谐，其原因不是由于他们有真正的爱，而是由于他们对各自应尽的本分都同样地漠不关心。由于他们把夫妇间的权利看作是无所谓的，因此他们认为让每一个人无拘无束地随兴趣去玩，反倒能够使他们更加相爱，认为彼此都不约束，反倒能够互不干扰，河水不犯井水。“我的丈夫生活得很快乐，对什么都感兴趣。”这句话就是那个女人说的！“我把我的妻子看作是一个朋友，我这样才感到高兴。”这句话就是那个男人说的。他们还说：“我们的感情不取决于我们，但是我们的做法是由我们决定的：每一个人都尽可能使对方感到快乐。我们亲爱的人爱怎么就怎么，还有什么办法比这样做更能对我们所爱的人表示爱呢？这样就可以免得那样躲躲藏藏的了。”

这种毫不隐晦的做法，使我们感到害怕。但是，这一点是我们不知道的，即：热情的友谊将使我们放松对某些事情的注意，而这些事情，在没有友谊的时候是会引起我们的反感的；我们还不知道：这样一种极其投合人心的邪恶的说法，将使我们把我们的心思、行为、端庄的外表，把我们的自由、诚恳和信念，全都牺牲于我们无法控制的情感，牺牲于使人痛苦和对双方都没有好处的秘密的义务；我们不知道：当两个人已离心离德的时候，这样一种维系结合的方法，对天性善良的人是有其魅力的，是能够在“达观”这个词儿的掩盖下引诱人的，如果没有良心的帮助的话，即使有理智，也很难保护自己不受它的危害。正是这个缘故，苏菲和我才羞于表现我们已不再具有的殷勤。这两个男女把我们征服以后，就肆无忌惮地彼此侮弄，而且以为他们这样做是在彼此相爱；然而，由于苏菲和我从前是互相尊重的，这种互相尊重的态度我们是不能抛弃的，因此，我们在做有辱对方的事情时，还不能不互相躲避。当我们表面上显得彼此是一个累赘的时候，我们实际上是比那形影不离的人更结合得紧密的。然而，当我们到了互相侮弄也用不着回避的时候，那就表明我们永远也不能够再互相亲近了。

当我们之间的疏远达到最明显的程度时，情况也一下子起了变化，而且变得很奇怪。苏菲突然间足不出户，不同人相往来，其情形同她在此以前的贪玩好乐恰成对比。她的心情一向是不平衡的，现在更是变得成天忧忧郁郁的了。她从早到晚都待在她的房间里，既不说话，也不哭泣，对谁也不理睬，更不许任何人去打扰她，甚至连她那位女友她也不愿意见面了。她把这一点告诉了那个女人，而且在那个女人来看她的时候，她表现得很不耐烦，虽然她没有表示拒绝；她不止一次地请求我为她摆脱那个女人。我批评她这种任性的做法，我认为这是出于嫉妒的心理；有一天，我还以开玩笑的方式向她表明我这种看法。“不，先生，”她冷冷淡淡地但语气是很果断地说道：“我是一点也不嫉妒的，不过，我很厌恶那个女人，我只请求你帮我做一件事情，那就是不要让我再看到她。”听完这些话，我大吃一惊，很想弄清楚她恨那个女人的原因，但是她拒绝回答。她向她的丈夫关上了大门，于是我也只好向那个女人关上大门，从此我们就不再见他们了。

然而她依然是那样的忧郁，这使人十分不安。我开始感到焦急：要怎样才能知道这当中的原因，她为什么坚持不讲呢？像她这样一个骄傲的人，是不能用权威去逼着她讲的。我们已经有很长一个时期彼此都不互相信任了，所以，她不向我吐露她心里的话，我是一点也不觉得奇怪的。必须取得她的信任。不论她令人惋惜的忧郁样子是不是能感动我的心，也不论我心里的创伤是不是能如我想象的那样得到医治，我觉得这样做对我是没有任何损失的，即：对她表示关切，以期最后能打破她的沉默。

我一步也不离开她。可是，尽管我回到了她的身边，而且表现得极其殷勤，但结果也是徒然，我痛苦地发现，我并未取得任何进展。我想行使我做丈夫的权利，这个权利，我已经有很久没有行使了，但是我遇到了她坚决的抵抗。不过，她所表现的，不再是那种令人焦急难熬的拒绝，这种拒绝是更能够使她给予的爱有新的意义的；她所表现的，也不是那种婉转羞怯而是绝对的拒绝，这种拒绝是令人感到爱的甜蜜的，是应当尊重的；她所表现的，是一个意志坚定的人的严肃的拒绝，她对别人怀疑她，是感到很愤慨的。她着重指出我从前当着你的面所许下的诺言。“即使我做得不对，”她说道，“你也应当尊重你自己，应当永远遵守爱弥儿的话；你绝不能因为我做了错事，就认为你有权利违背你的诺言。你可以处罚我，但是你不能管束我；你要明白，我是绝不允许你这样做的。”对她的话怎样答辩呢？除了尽力使她

屈服，使她受到感动，坚决地战胜她的顽强抵抗以外，又有什么法子呢？我的一番努力尽管没有得到成效，却激励了我的爱和我的自尊。要做到以上几点是很困难的，然而也正因为有这些困难，我心中反而产生了火热的情感，我认为能够克服这些困难是一件很光荣的事情。在同她结婚十年之后，在经过这么一段长时期的冷淡之后，我从来没有产生过如此激动和热烈的情感；甚至在我同她初恋的时期中，我也没有在她跟前流过这么多的眼泪；然而这一切都没有一点用处，她依然是丝毫不动摇。

我既感到惊奇也感到痛苦，因为我知道，她这样的心肠狠硬，是不符合她的性情的。我没有失望，虽说我没有战胜她那种顽强的态度，然而我认为我至少在她的态度中发现，她还不是那么冷淡无情的。她也表现了一些遗憾和同情的样子，从而也缓和了她那种生硬的拒绝语气；我有时候发现，她这样做，内心是很难过的；她投在我身上的黯淡的目光虽显得忧郁，然而不显得凶恶，还带有温柔的神情。我想，正是因为她对那种极端任性的行为感到羞愧，她才未能恢复清醒；而她之所以这样地任性，是由于她还缺乏申辩的能力，也许只要对她略加强制，就可以使她服从她本来是不愿服从的压力。我抱着这种充满希望的想法，我满心高兴，觉得我这种想法是很对的，这也是我对她尊重的一种表示，使她在顽抗了这么久以后，再对我屈服也不觉得为难。

有一天，我特别地兴奋，我既婉转地对她表示恳求，而且还对她表示热情的关心，我发现她已经有所感动了，我想取得完全的成功。她显得又难过又心情激动，马上就要屈服了；然而，她的语气、举动和神情突然一变，怒冲冲地把我猛然推开，用又忿恨又失望、令人害怕的目光看着我说："爱弥儿，住手，你要知道，我不再是你的了，我已经和另外一个人同宿过了，并且已经怀孕了；你在我这一生都不能再接近我的身子了。"她说完就猛地冲进她的房间，把房间的门关上了。

我惊得呆若木鸡……

我的老师，我在这里叙述的，并不是我生活中所经历的事情，这种事情是不值得写下来的；我所叙述的，是我的欲念，我的感情，我

的思想。我应当详详细细地叙述一下我的心从未经历过的极其可怕的变化。

身体和心灵的巨大创伤在当时是不痛苦的，它们并不是即刻就令人感到难过的；天性之所以那样恬静，为的是可以忍受猛烈的打击，而且往往是在受了致命的打击以后，要好久好久才开始感觉到受了创伤。见到这种预料不到的情景，听到这种不堪入耳的话，我一动不动地待在那里，好像死了似的；我闭着眼睛，连血管里也感到一阵寒冷；尽管我没有昏倒，然而我的感官全都停止活动。我所有的各种器官的机能也陷于麻木，我破碎的心简直是一片混乱，像舞台上改换新布景时那样混乱。

我不知道我这样地在那里待了多久，我依然跪着，几乎连动也不敢动一下，生怕把刚才经过的情形不当作一场梦幻。我很愿意这种昏迷的状态长久地持续下去。我终于清醒过来，这时候，我的第一个感觉是：我对周围的一切感到害怕。我突然站了起来，冲出房间，跑下楼梯，什么也不看，也不向任何人说一句话；我走出屋子，大步大步地向前走去，宛如一只已经被箭射中腰部的鹿，带着箭向前飞奔，以为快快地逃跑，就可以不至于被箭射着似的。

我这样地向前跑去，不仅在路上停也不停一下，而且还始终保持那样的速度，一直跑到了一座公园。天空的阳光使我感到难受，我寻找着树荫；最后，我连气也喘不过来了，像一个半死的人一样倒在一块草地上……“我在什么地方？我变成什么样子了？我听见的是什么话？多么可悲的结局！愚蠢的人啊，你在追逐什么幻影？爱情、荣誉、忠诚和美德，你们在什么地方？高尚的苏菲竟是一个无耻的女人！”我在心情激动的情况下说出了这些感叹的话，跟着就感到心如刀割，哽哽咽咽地连喘息和呻吟的声音都发不出来了；即使是不一再地忿怒不息，我这样突然地心情激动，也一定会使我窒息的。啊，谁能够分析和解释这羞愧、爱、忿怒、悔恨、温情、嫉妒和极度的失望使我同时产生的错综复杂的心情？不，这种情景，这种心乱如麻的样子，是无法描写的。欢欣喜悦的心情是一种均匀的冲动，它可以扩展和纯洁我们的人生，所以是容易想象的。但是，当过度的悲伤把地狱的种种怨恨集中到一个可怜的人的心里的时候，当千百种烦恼的事情碎裂了他的心，而他竟连其中的一件事情也弄不清原委的时候，当他感觉到自己被种种力量拉向相反的方向，从而被撕得粉碎的时候，他

就不再是一个单独的个体了，在每一个痛苦的时刻，他都是一个完整的个体，似乎他正是为了受苦才变成许多的个体似的。我的情况正是这样，而且一直延续了好几个钟头。这种情形怎样描绘呢？我不打算长篇累牍地叙述我每一个时刻的感受。幸运的人啊，在你们狭小的灵魂和冷漠的心中是只能看到境遇的变化无常的，是只能产生低级趣味的欲念的，即使你们能够理解我这种可怕的梦幻似的情景，你们也永远不能体会那颗能感受高尚的眷恋之情的心，在断绝了这种情谊时所感到的剧烈痛苦！

我们的力量是有限的，一切激烈的心情总是有间歇性的。当我的心为了忍受痛苦，趁体力疲竭而休息片刻的时候，我突然想起了我的青年时期，想起了你，我的老师，想起了我所受的教育；我想到我是一个人，我马上问我自己："我的身体受了什么创伤？我犯了什么罪？我本身有何损失？如果在这个时刻，像我现在这个样子，我意想不到地又开始了一番生活，我还是一个可怜的人吗？"这个想法胜似闪电地在我的心中投下了一道光明，尽管它转瞬之间又归于消逝，但它已足够使我重新对自己有一个认识。我清楚地认识到了我所处的地位，这刹那之间的理智，使我了解到我还是缺乏推理的能力的。由于我的心灵是十分的激动，因此对任何一件事物都无暇分析；我已经失去了观察、比较和研究的能力，我对任何事物都不能做出我的判断了。老是在那里空想我应该做什么，这等于是在使自己白受罪。这样加深自己的痛苦，是没有什么好处的，我唯一应该做的事情是：争取时间，使我的意志得到坚强，使我的幻想回复平静。如果你当时在场亲身指导我的话，我想，你自己也只能采取这种做法的。

既然我不能够克服我狂烈的心情，我就决定让它尽量发泄，我疯狂地听任这种心情的摆布，然而在我的疯狂中也带有几分不知道是从哪里产生的兴奋，好像是决心要悲伤就悲伤个痛快似的。我一下就站了起来，像方才那样向前走去，然而却没有一定的路线；我奔跑，向东跑一会儿又向西跑一会儿，我让自己受我自己的激动心情的驱使；我自由自在地按照我的想法跑，我跑得气也喘不过来了；由于我时而哀叹时而闷闷地吐一口气，我有几次差一点儿窒息了呼吸。

我这样急急忙忙地向前奔跑，也许可以使我感到麻木，减轻我的痛苦。激烈的情绪使人出自本能地发出叫声和做出种种的举动，使精神得到舒畅，心情为之转移；只要一个人在动着，他就处在兴奋的状

态中，静静地休息，倒是十分可怕的，因为这表明他已经到了心灰意乱的边缘了。当天晚上，我从这两种情况的差别中得出了一个可笑的看法：暴露疯狂和人间痛苦的种种行为，会不会引起人们取笑那个受疯狂和痛苦折磨的人。

我不知不觉来回地走了千百次，最后来到了城市的中心，我发现周围都是华丽的马车；这正是看戏的时候，在这条街上有一个戏院。如果不是有一个人拉我一下胳臂，叫我当心危险的话，我会被乱跑的马车轧死的。我跑进一个打开着门的屋子，这是一家咖啡馆；我的近旁都是一些相识的人，他们向我说话，把我拉到了什么地方，我也不知道。一个乐器的声音和一道灯光使我震动了一下，我又清醒过来，我睁开眼睛注意地看，我在一个戏院的大厅里，这一天正演一场新戏，大厅里挤满了人，戏已经演到了尾声，观众已快要走出去了。

我战栗，但是我拿定了主意。我一句话也不说，我保持安详，不管要费多大的劲才能做出这种安详的样子，我也要这样做。人们闹闹嚷嚷的，说个没完没了的；他们向我说话，我什么也不听，我有什么可回答的呢？但是，在那些把我拉到这里来的人当中，有一个人偶然提到了我的妻子的名字，一听到这个吓人的名字，我立刻发出了尖锐的叫声，使整个大厅的人都听见，喧哗起来。我立刻镇定，大家又都安静了。然而，由于我的叫声引起了周围的人注意我，我就想找机会逃跑；我逐渐逐渐地走近门边，终于在戏还没有演完以前走出去了。

我走上了大街，我无意识地抽出我在戏院的时候揣在我怀里的手，我发现我的手指上沾满了血，而且，我似乎觉得血正在我的胸膛上流着。我解开胸口的衣服，我发现我的胸膛宛如我胸中的心一样，已经破裂，正淌着鲜血。可以想象得到：一个花了这么大的代价才保持安详的观众，对他刚才所看到的戏，是不能够做出良好的判断的。

我急忙地逃走，生怕又被人家碰见了。趁黑黑的夜色正好逃走，我又开始从这条街走到那条街，好像要这样才能补偿我刚才所受到的那一番拘拘束束一点也不自在的损失，我不停地走了几个小时，最后由于我几乎连站也站不稳了，由于我发现已经走到我的住宅附近，我才回到自己的家，然而这时候我的心仍然是怦怦地跳着；我问我的儿子在做什么，他们告诉我说他已经睡了；我一句话也不说了，我叹息；家里的人想向我说话，但是我制止了他们；我倒下床去，吩咐他

们都去睡觉。我休息了几个小时，然而休息时候的情况是比昨天夜里的激动情形更为糟糕的；休息了几个小时以后，天还没有亮我就起床了；我一声不响地走近苏菲的房间，在那里，我未能久停，我怀着可羞的懦弱的心情把苏菲的门槛吻了又吻，在上面洒满了我的眼泪；然后，像一个罪人似的，又害怕又十分小心地离开她的房间，走出我的住宅，决心我这一生也不再回去。

我疯狂愚蠢的行为是很激烈的，不过，为时不久，到这里就结束了，我又恢复了清醒。我认为我这样做是做得对的，即：在我无法克服我的情绪的时候，我就屈服于它，以便让它有了某种发展以后，再对它进行有效的控制。我刚才经历的那种冲动，使我变得易动情感，我前此的忿怒心情，到现在变得很忧郁了；我开始在我内心深处发现，这沉痛的悲哀已经用不可磨灭的字迹刻在我的心中了。我继续向前走去，我要离开这可怕的地方；尽管我行走的速度没有昨夜快，但我一步也没有回头。我走出这个城市，顺着我所见到的第一条大路走去，我的步子又慢又不稳当，表明我已经是神思恍惚，心意消沉了。随着阳光愈来愈照亮眼前的景物，我好像看见了另外一个天，看见了另外一个地，看见了另外一个宇宙，因为对我来说，一切都变了。我不再是昨天那个样子了，或者说得确切一点，我再也不存在了；我感到悲哀的，正是这种真正的死亡。啊，为什么会有那么多甜蜜的回忆涌入我悲哀的心，为什么硬要它回想起那么多可爱的形象，从而使它深深地陷入无益的悔恨呢？我过去的种种欢乐，使我对我的牺牲更感到痛心，它在今天给予我的痛苦，比它过去给予我的肉欲的享受多得多。唉！从过度的快乐一下就转移到过度的悲哀，不让你作片刻的准备，就要越过那长长的距离，谁能说出这样一种前后对照的景象是多么可怕吗？昨天，就在昨天，当我依偎在我所钟爱的妻子的身边时，我可以说是人类当中最幸福的人。是爱情促使我服从她的法律，使我从属于她，她之所以有暴君似的威力，是由于我的温情造成的，我甚至以她对我严酷而感到快乐。我为什么不在这可爱的情景中度过几个世纪，始终是那样地尊敬她，那样地钟爱她，在她的暴虐之下呻吟，想折服她而又不可能，我不断地向她请求、哀告、诉愿，但从来没有达到过我的目的！这样的时刻，这使人等待它去而复来、充满着空幻希望的迷人的时刻，也相当于我占有她的那一段时间一样的珍贵。可是现在，她恨我了，她对我变节了，使我蒙受耻辱了，使我没有希望和办法了，使我甚至于不敢抱什么心愿了……我感到恐惧，因此我要寻找一个能够代替那曾经令我如此迷醉的对象。把苏菲想象得很卑鄙

下贱，谁的眼睛能忍心看这个亵渎的形象？我最感到痛苦不堪的，不是我遭受了不幸，而是在不幸的事情中看到了那个造成这种事情的人的羞愧样子。我唯一不忍心观看的就是这幅令人心酸的图画。

昨夜，由于我的心情极端痛苦，才使我没有想到这可怕的情景；我除了忍受以外，就不想别的了。但是，随着我的不幸的遭遇一桩桩地涌现在我的心中，遂使我不能不追溯产生这些遭遇的根源，从而也使我不由自主地要回想到那个不祥的人物。在出城的时候，我没有产生这些想法，这正表明这些想法的倾向是很不正确的。我恨她，这固然使我感到难过，但更使我难过的是，我在恨她的同时，又不能不对她表示轻蔑；最使我痛心的，并不是同她断绝关系，而是我不能不对她表示鄙弃。

我开头对她的看法是很坏的。如果一个普通妇女的不忠实行为是罪恶的话，她的不忠实的行为又是什么呢？邪恶的人做了卑鄙的事情也是不认罪的，他们依然是那个样子，他们根本就不懂得什么叫羞耻，因为他们也根本不懂得什么叫高尚。在社交界中与人通奸的妇女，不过是一些风流的女人而已；可是同人私通苟合的苏菲，那就是一切怪物之中最可恶的怪物了，因为现在的她和过去的她是多么不同啊；不，再也没有什么人的行为是像她那样卑鄙和罪恶的了。

可是我，我既然指责她，而且有充分的权利指责她，我既然受到了她的污辱，要被她这个忘恩负义的人置之死地，那么，在没有对我自己进行批判以前，在没有弄清我在她所犯的过错中，哪些事情应当归咎于我以前，我凭什么权利对她进行如此严酷的批判！你指责她不再像从前那个样子！啊，爱弥儿！难道说你一点都没有变吗？在这个大城市中，我发现你在她身边表现的样子和你从前的样子是多么不同啊！唉！她之所以不忠实，正是由于你自己不忠实而造成的。她曾经发誓要忠实于你，而你不也是曾经说过你要永远爱她吗？你抛弃她，然而却希望她忠实于你！你轻视她，但是却希望她始终尊敬你！是你自己的冷淡无情使你失去她的心的，你想为她所爱，你就不应当有任何时候不值得爱。她只是在你违背了你的誓言以后，才学你的样子违背誓言的；你不对她有片刻的冷淡，她就永远不会对你变节的。

在你当初遇见她，而且应当让她永远在那里生活的幽静的环境中，她哪里做过使你抱怨的事呢？你在她的温存体贴中，哪里看见过

冷淡的表示呢？是她请求你把她带离那个幸福的地方的吗？你很清楚，她离开那个地方是感到很伤心的。对她来说。她在那里哭泣，也比在这个城市中荒荒唐唐地玩乐更舒服得多。她在那里过着天真无邪的生活，从而给你带来了幸福：她爱你胜于爱她自己的心灵的宁静。她想把你留在那里，可是没有成功，此后她才抛弃一切来追随你。正是你把她从安宁和美德荟萃的地方拖进你自己也深深陷入的罪恶和痛苦的深渊。唉！要她始终是那样的贤淑，要她始终使你过得幸福，那是完全要取决于你自己的。

爱弥儿啊！你已经失去她了，你应当恨你自己而对她表示同情，你有什么权利轻蔑她？你自己没有一点可指责的地方吗？社会生活对你的性情一点影响都没有吗？你不对她不忠实的行为分担责成，但是，由于你自己也不尊重美德，因此，你的行为不就是在为她提供辩词吗？在这样的地方，诚实的事物受到嘲弄，妇女以贞洁为可羞，妇女爱美德反而受到取笑和怀疑。到这样的地方来居住，岂不是在鼓励她不忠实吗？你不违背信约，信约哪里会遭到这样的破坏？你是不是也像她那样具有既能形成巨大的美德也能形成巨大的弱点的烈火似的气质呢？你的身体是不是由于追逐爱情而过分地加以装饰，是不是由于美妙的风姿而易遭危险，是不是由于感官的冲动而易受引诱？啊，这个妇女的命运是多么值得同情！她要继续不断地对别人和对她自己进行多么多的斗争！她需要具有多么大的不可战胜的勇气，多么顽强的抵抗能力，多么坚定的英雄气概！她每天都要经过许多危险才能取得胜利，然而，对于她的胜利，除了老天爷和她自己的良心以外，是没有其他的见证的！多么美好的岁月就是这样在痛苦中度过的，不断地进行斗争和取得胜利，但是，只要有一刹那间的软弱，有一刹那间的疏忽，就会永远糟蹋那无可指责的一生，就会玷污她的种种德行。不幸的女人啊！唉！一失足就给你和我带来了许许多多的痛苦。是的，她的心仍然是纯洁的，我完全有理由相信这一点，因为我对她的心是太了解了，绝不会不明白这一点的。一个邪恶的女人嫉妒她的美德，用诡计布置巧妙的陷阱去破坏她的天真，这一点谁曾料到呢？我在她的眼睛中不是看到了悔恨交集的神情吗？难道不是看到她那么忧伤的样子我才回到她的身边的吗？难道不是看到她那种痛苦的表现我才产生体谅的心的吗？一个忠实的妇女是不会那样矫揉造作去欺骗她的丈夫和以出卖丈夫为乐的。

我又把她的行为和她所讲的使人震惊的话拿来更仔细地想了一下，我既然看见这个羞怯的女人能够克服害羞的心而坦率地暴露她所做的事，能够抛弃那种违背良心的自尊，尽管谁也没有强迫，也不愿意隐瞒她的过错，不愿意用她早已失去了的殷勤态度去掩饰她的过错，以求保持我的信任和她的名声，同时还生怕那个不是出自我的骨血的孩子篡取我的父爱，我既然看到这一切，我怎么能没有一点感触！在这不可屈服的高尚的勇敢行为中，我怎么不钦佩她那巨大的魄力，甘愿牺牲荣誉和生命，也不愿意为人虚伪，甚至在自己的犯罪的行为中也表现了道德的勇气！“是的”，我暗暗欢喜地说道，“尽管是做了不名誉的事，但是，这个心灵坚强的人还保持着她的毅力；她是有过错的，但是她这个人并不邪恶；她可以犯罪，但是她并不怯懦。”

这样，我的内心便渐渐地对她产生了一些好的看法，对她的批判就比较温和和恰当。我不说她做得对，但是我为她的行为辩解；我不原谅她对我的侮辱，但是我赞同她坦率的做法。我以这种心情来安慰我自己。我不能够完全解除我心中的爱，如果心中保持爱而又不珍视爱的话，那是太无情了。当我认识到我还为她所爱的时候，我的心就感到意想不到的轻松。人类对于保持过度的运动是太软弱了。甚至在极度失望的时候，上帝也给我们以适当的安慰。尽管我的命运很可怕，但是，当我一想到可敬又可怜的苏菲的样子，我心里就感到愉快；我喜欢这样对她不断地表示同情。我不仅不像从前那样空自烦恼，损伤身体，我反而感到甜蜜，以至流下了眼泪。我是永远失去她了，这一点我是知道的；但是，我至少还敢于想她，敢于对她表示同情，有时候，我还敢于呻吟和叹息，然而我又不感到赧颜。

我继续前进，由于这种想法在路上分散着我的心，以致我不知不觉地走了整整一天，到了最后，我终于清醒过来，完全失掉了昨天夜里的那种怨恨之心；这时候，我感到精疲力竭，极其困乏，需要吃东西和休息了。由于我在青年时期受过锻炼，所以我的身体很结实，我不怕饿又不怕累；尽管我的心灵病了，折磨着我的身体，但是，你不仅曾经教导过我要忍耐强烈的欲念，而且还更加注意地教导过我要防止产生这种欲念。我又走了四公里才走到一个村子。由于我差不多有三十六小时没有吃任何东西了，我便略进晚餐，而且吃得很香；我去睡觉，完全消除了那种摧残身体的忿怒心情，我高兴的是，我敢于想苏菲，而且正如我所希望的，把她想象得相貌可鄙的时候少，把她想象得值得同情的时候多。

我安静地睡到天明。忧虑和苦恼是容易使人入睡，让心灵得到休息的；只有在悔恨交集的情况下，心灵才永远得不到休息。我起床的时候，精神是十分的平静，能够考虑我应该做的事情。这是我一生之中最值得纪念同时又是最痛苦的一段时期。我所有的种种依恋全都破裂或起了变化，我所有的天职也改变了；我对一切都不再像从前那样地执著了，我可以说是变成了一个新人。重要的是，我必须慎重考虑我应该采取的办法。我采取了一个临时的办法，以便从长考虑今后应该做什么。我终于走完了到最近的那个城市的一段路程，我走进一个师傅的家，开始干我会做的手艺活儿，以便等待我心灵的躁动完全平静，可以观察事物的本来情形。

我从来没有像在这样一种严酷的情况中更感觉到我所受的教育的力量了。尽管我生来有一副软弱的心，对一切都怀抱温情，容易烦恼，优柔寡断，然而在起初那一会儿按照我的天性行事以后，我便立即克制自己，尽量冷静地考虑我目前的处境。我听从需要的法则的支配，不再是那样白费气力地怨天尤人了；我让我的意志忍受那必然的枷锁的约束；我摆脱自己，作为另外一个人去观察我的过去；我假定我刚刚诞生，从我目前的境况中得出了指导行为的准则，而我自己受到了这些准则的很大的教益，这样一来，我便心灵平静地开始工作，宛如人类当中最快乐的人。

自我的童年时候起，我从你的教导中受益最多的莫过于做什么就专心于什么，绝不一边做一件事一边又想另一件事，因为这样，结果必然是事不成心也不专的。所以，我白天就专心于工作，夜里便反躬沉思；我这样交换地使用我的精神和身体，不仅使我寻出了可行的最好办法，而且使精神和身体两者都不感到疲惫。

从第一个晚上起，我就按照昨夜的思想线索考虑我是不是过于把一个妇女犯的罪看作是了不起的事情了，我认为是我一生的悲惨结局，是不是就是那样大不寻常，以至值得如此地认真看待。“当然，”我心里想道，“在尊重风俗的地方，妇女们的不贞洁行为是会使她们的丈夫丧失体面的，然而在所有的大城市，在男人更加败坏反自以为开明的地方，人们会把前面那种看法当作笑话和没有意义的。”“一个男人的荣誉，”他们说，“决定于他的妻子吗？他碰上了这种事情就是耻辱吗？别人干了坏事怎么说他不光彩呢？”其他的道德训条再严格也没有用，这种说法反而似乎更有道理。

此外，不管人们对我的做法的评判如何，我这样做，难道不是本着我的原则而超然于公众的议论行事吗？只要在我的良心上做一个好人，做一个正直和诚实的人，别人对我抱怎样的看法，又有什么关系呢？对他人心怀同情就是罪恶吗？原谅别人对自己的污辱就是懦弱吗？我应该本着什么天职来规定我的行为呢？我是从来不把人们的偏见看在眼里的，难道说最后还要因为别人的偏见而牺牲我的幸福吗？

即使说这种偏见是有根据的，然而对一个和他人迥然不同的人又有什么影响呢？一个失去希望的不幸的女人和那些不诚实的女人有什么相似之处呢？前者只要内心一感到悔恨就会承认她的过错的，而后者是反倒会用谎言和欺骗的方式来掩盖她们的罪行的，不仅不坦率诚恳地承认，反而表现得厚颜无耻若无其事的样子，甚而把她们丢人的事情拿去矜夸。有恶习的女人，不是违反而是根本轻视她的妇女的天职，这样的女人是不值得敬重的，容忍她就等于是在同她一起做丑事。然而一个妇女虽然是犯了错误，但她之所以犯错误，是由于过失而不是由于她有那种恶习，而且她已感到悔恨，对于这样的妇女，是应该怜悯而不应该恨她的，我们可以毫不羞愧地同情她和原谅她；人们所指责的她所做的坏事，其本身就可以保证她将来不再做那种坏事。苏菲虽然是犯了罪，但仍然是值得尊重的，当她表示悔恨以后，她仍然是值得钦敬的；她的心生来就是爱美德的，因此，当她意识到她违反她的本心做事花了多大的代价以后，她就会比从前更加忠贞的；她将同时养成又坚毅又质朴的性格，从而使她能够保护她的身体，成为一个可爱的人；由于良心责备而感到的羞辱，将使她骄傲的心变得温柔，使她从前出于爱我而对我施加的控制不至于再是那样的专横；她将更加对我表示关心，而不再像从前那样傲慢；今后，也只有在为了纠正一个缺点的时候，她才会犯错误的。

当情欲不能按它们本来的面目征服我们的时候，它们就会戴着智慧的假面具来袭击我们，它们将模仿理智的语言，达到使我们丧失理智的目的。前面所讲的那些诡辩之所以能迷惑我，是由于它们迎合了我内心的倾向。我倒是愿意能够回到不贞洁的苏菲的身边，想听到她说一些赞同我行为懦弱的话。然而，我想这样做也不行，因为，我的理智是不像我的心那样容易对付的，它是不会采取这种荒谬的做法的。我不能隐瞒我自己：我不是为了启发自己而是为了蒙蔽自己才推论这一番道理的。我痛苦地然而是很坚定地对我自己说，世人的准则对一个为自己而活的人是没有约束力的；而且偏见总是袒护偏见，崇

尚善良风俗的人总是有一个偏见来肯定他们的偏见的；他们把一个妇女伤风败纪的行为归咎于她的丈夫，是有道理的，因为，其原因或者是他选错了她，或者把她管得不严；我自己的事例就能证明这种责备是正确的，要是爱弥儿始终很有见识，苏菲就绝不会堕落。人们有权利这样设想：一个不尊重自己的女人，是更不尊重她的丈夫的，尽管他值得她的尊重；如果他知道应该保持他的权威，但他不预先防备一个妇女有不规矩的行为，那他就错了；又如果在那个妇女做了丑事以后他还表示容忍，那他就是错上加错了。应该惩罚的不惩罚，是必然会产生可怕的后果的，对自己妻子的不规矩的行为采取听之任之而不谴责的办法，正足以表明他本人就是不尊重良好的风俗的，表明他的灵魂卑贱，不配做男子。

拿我个人的事情来说，我尤其感觉到：使苏菲更加值得尊敬的地方，对于我正是更加令人失望的地方，因为，我们可以对一个软弱的心灵给予鼓励和援助，对一个忘却了天职的人，也可以通过他的理智而使之履行他的天职；然而，要是一个人就性情来说仍然是十分勇敢的，在犯罪的过程中也知道应该保持他的美德，而他之所以要做坏事，只不过是觉得坏事好玩，像这样的人，你有什么办法使他恢复理智呢？是的，苏菲是犯罪了，因为她愿意做一个罪人。当这个高傲的女人克服了害羞的心以后，她就可以克服一切其他的欲念；她能够对我暴露她的罪过，她就能够对我表示忠贞。

我再去对我的妻子表示爱，也是没有用了，她不会再爱我了。既然这个十分爱我的人，这个曾经是我如此钟情的人，已经侮辱过我了，既然我的苏菲已经斩断了她心中的最纯洁的联系，既然我的儿子的母亲已经破坏了夫妇的信约，既然一个没有犯过任何过失的男人的热情和一个美德没有遭到败坏的女人的高尚情操尚且不能预防她第一次犯罪，那么，她再去做那种堕落的事，又有什么困难呢？又怎么能加以预防呢？在走向罪恶的道路上，也只有第一步路才难走，过此以后，就一直走下去，连考虑都不考虑了。她再也不管爱情不爱情，美德不美德，名声不名声了；她侮辱我的时候，已经是没有什么可顾虑的了，甚至在侮辱我以后，连一点点后悔的心也没有了。她是懂得我的心的，她已经使我悲惨到了极点，再进一步使我悲惨到不可收拾的程度，也是用不着她费多大的气力的。

不，我也是懂得她的心的，苏菲是绝不会爱一个有轻蔑她的权利的男子的，尽管这个权利是她给他的……她不再爱我了……这不是这个忘恩负义的女人自己说的吗？这个负心的人，她再也不爱我了！啊！这才是她最大的罪恶，我什么都可以原谅她，只有这一点我是不能够原谅的。

“唉！”我又痛苦地说道，“我一再地谈到原谅，而没有想到：尽管受侮辱的人再三原谅，而侮辱我的人是从来不原谅我的。毫无疑问，她是存心给我这一番罪受的。啊！她是多么恨我啊！”

爱弥儿，你按照过去来判断将来，这简直是大错而特错了！一切都变了。即使你是同她生活在一起的，那也是没有用了；她从前给你的幸福日子是一去不复返了。你再也见不到你的苏菲，而苏菲也是再也见不到你了。两个人相处的情况是以两个人的爱情为转移的：心一变，全都变了；尽管一切都是原来的样子，那也是枉然；当我们不拿同样的眼光看事物的时候，我们就觉得它们都不是从前的样子了。

她是一点也不会灰心丧气的，这一点我是知道的；她仍然值得敬重，值得我爱；她也可以把她的心交给我，然而她是不可能一步错路都不走了，是不可能不失足了，是不可能使我忘记她已做的错事了。忠贞、美德和爱，一切都可以重新获得，而不能重新获得的是信任，没有信任，在夫妻生活中就只能产生反感、苦恼和厌腻，天真的迷人的美已经消失了。一切都完了，一切都完了；不管怎样，苏菲是不可能再得到幸福了，而我，是只有在她幸福的时候，才能得到幸福的。正是这一点决定了我的行动，我宁肯远远地离开她去受苦受罪，也不愿意让她受罪；我宁肯怜惜她，也不愿意折磨她。

是的，我们的一切联系都断了，是她断掉这些联系的。她破坏了她的誓约，因而使我也可以破坏我的誓约。她已经不是我的了，她不是这么说过吗？她不再是我的妻子了，我再见着她的时候，会不会把她看做路人呢？不，我绝不再见她了。我现在是自由的，至低限度应当是自由的，但愿我的心也如同我的信念一样的自由！

怎么！我受到了她的侮辱，不给她以惩罚吗？如果这个不忠实的女人去爱另一个男人，我就把她交出去，这样做对她有什么损害呢！我所惩罚的是我而不是她，因为我牺牲我自己去完成她的心愿。这样

做是不是由于荣誉受到污损而发泄气愤呢？哪里有正义？哪里去报仇？

唉！可怜的人，你要向谁报仇？向她报仇，可是你又认为你最感痛心的是，你不能使她得到幸福。不管怎样，你都不能使她成为你的报仇之心的牺牲品。如果可以的话，使她受一些连你自己也感觉不出来的痛苦好了。有一些罪过，是应当让犯罪的人自己去受良心的责备的；对他们加以惩罚，这差不多等于是认可他们的罪行。一个残酷的丈夫配娶一个忠实的妻子吗？再说，凭什么权利惩罚她呢？以什么身份惩罚她呢？做审判她的法官而不做她的丈夫吗？当她违背了她做妻子的天职时，她就不再保有她做妻子的权利了。从她同另外一个人发生关系的时刻起，她就断绝同你的关系了，这一点她是丝毫没有隐瞒的；她没有用她本来就没有的忠贞样子来蒙混你的眼睛，她既没有出卖你，也没有向你撒谎；由于她不再是属于你个人，这就意味着她对于你已经没有意义了。你对她还有什么权利？如果还有什么权利的话，你应当为了你自己的利益而放弃那些权利。你要相信我的话，运用你的聪明就能成为善良的人！报了你的仇就能成为仁慈的人。你在忿怒的时候要当心啦，别让你在一怒之下又回到她的身边。

我受到了两方面的考验：一方面爱情在召唤我，另一方面怨恨之心又在煽惑我，因此，在拿定主意以前，我是要做一番斗争的，当我觉得我已经拿定了主意的时候，一个新的考虑又使我的一切决定全都动摇了。一想到我的儿子，就使我对他的母亲产生了前所未有的温情。我觉得有了这个结合点，就永远不会使她在我的心目中成为一个同我不相干的人，孩子们在生育他们的人之间构成了一个无法分解的纽带，构成了一个不能离婚的天然的和不可辩驳的理由。多么可爱的孩子啊，两个大人之中，谁也是不能离开这些孩子的，他们是必然会把两个大人联在一起的；这种共同的利益是如此的可贵，以致当两个人之间没有其他联系的时候，孩子们就成了他们的联系。怎么能把这个为我的儿子的母亲辩护的理由，用去为那个孩子（他不是我的孩子）的母亲辩护呢？怎么！天性也允许她犯罪啦！我的妻子既然把她的温情分给两个儿子，那她是不能不把她的爱分给两个孩子的父亲的！想到这一点（这个想法比任何一个在我心中产生过的想法都可怕），我又狂怒起来；一想到一个女人分心爱两个男人的丑恶情景，我的心真是忿怒到快要破裂了。的确，我情愿看着我的儿子死去，也不愿意看见苏菲和另外一个男人生一个孩子。一想到这点，我就感到

忿怒；尽管在此以前有许多的想法使我感到痛苦，然而只有这个想法才使我决心要远远地离开她。从这个时候起，我下定决心不再回去；为了使我不至于产生犹豫不决的心，我决定从此不再考虑这件事情。

经过一番考虑而下定这个决心之后，我胸中的怨恨就消除了。对我来说，她已经是死了，我再也不把她看做是罪人了；我只把她看做是一个可敬的和可怜的妇女，我再也不去想她的过错，我怀着怜悯的心情回忆一切使我对她感到惋惜的事情。由于产生了这一系列的倾向，因此我想采取一切我认为是可以安慰一个被遗弃的妇女的好办法；因为，尽管我在心情忿怒的时候一想到她就感到痛苦，尽管她说的话使我感到灰心，但是我毫不怀疑在她的内心深处，她对我还是有依恋之情的，她想到我的损失的时候，一定是很激动的。我们的分离所产生的头一个结果是：她将不能够再做我的儿子的母亲。我一想到这点，我就感到战栗；费了许多周折才决定报一次仇，可是现在一想到这点，我就十分难过。尽管我很生气地说，这个孩子不久就要被另一个孩子代替的，尽管我用尽了嫉妒之心来看待苏菲用另一个孩子来代替我的儿子，我也鼓不起报仇的勇气；我这一切想法，在苏菲看着人们夺去她的儿子而感到失望的形象面前，都不能坚持了。我一再地克制自己，我是经过了一番痛苦才做出这个不合理的决定的，我把这个决定看做是我经过一番深思熟虑而得出的第一个决定的必然结果，要不是一件想象不到的事情促使我把这个决定再仔细考虑一下的话，尽管我不愿意，我也一定会把它付诸实施的。

我还有一点需要考虑的，尽管这一点在我刚才做出那个决定之后，我认为是无关紧要的。我的决定是针对苏菲采取的，但是在采取这个决定的时候，还需要考虑到我，还需要考虑一下我再成为孤单一人的时候将变成什么样子。我已经有好长一个时期不是孤独一人地生活在地球上了；正如你曾经向我预言过的，我的心对它所爱的事物是十分依恋的；它长期以来都是只有在同我的家人一起的时候才是一颗完整的心；因此，必须使我的心同我的家庭脱离，至低限度要部分地脱离，然而部分地脱离反倒比完全脱离更令人痛苦。我们曾经依靠过许多的事物，而现在要依靠自己了，或者，更坏的是，我们所依靠的事物使我们不断感到其他一切都在同我们分离，这时候，我们是多么的空虚，我们失去了多么多的生存能力！我必须考虑我是否依然是那个在任何人都不重视自己在人类中的地位时，还能牢牢地站在他的地位的人。

但是，对一个一切关系都已中断或改变的人来说，这个地位在哪里呢？我做什么？我将变成什么样子？我走向什么地方？我这一生不应该再用来谋求我的幸福了，也不应该再用来谋求曾经是我爱过的人的幸福了，同时，命运已完全剥夺了我有为任何人谋求幸福的希望，既然这样，我这一生还有什么用呢？因为，既然许多准备用来谋求我的幸福的工具最终是给我造成了一场灾难，我哪里还能比你对我更加欢喜地去对待别人呢？不能，因为尽管我还爱我的天职，但是我已经不知道我有哪些天职了。要重新记取这些原则，并把它们用之于我的新的情况，那不是一时就可以考虑好的事情，我困倦的精神需要休息一会儿，以便能专心地重新思考。

我好好地休息了一会儿。由于我摆脱了希望的烦恼，确认我这样做是逐渐地在失去一切希望，觉得过去的事情对我来说已经是没有什么意义，因此，我尽量使我完全处在一个开始生活的人的境地。我心里想，实际上我们永远都仅仅是在开始，在我们的生活中，除了连续的眼前的时刻以外，便没有其他的联系；而在眼前的时刻中，始终要把采取行动的时刻当作第一个时刻。在我们的生命的每一个时刻，我们都在死亡和诞生，死亡能给我们带来什么好处呢？如果说除了将来的事情以外，其他的事情对我们是没有什么意义的，那么，我们就只有根据未来才能断定我们是幸福还是不幸福了。用过去的事情来折磨自己，那就等于是无病呻吟，自寻烦恼。爱弥儿，你要做一个新人，对于你的命运，也像对你的天性一样，不能有更多的埋怨。你不幸的遭遇，都是虚幻的，渺茫的深渊已经把它们全都吞没了；但是，真实的东西，为你而存在的东西，是你的生命，你的健康，你的青春，你的理智，你的才智，你的美德，最后，如果你愿意的话，是你因为有了前面那些东西而取得的幸福。

我又开始工作，静静地等待着我头脑中的思想理出一个相当的条理，以便给我指出我应该做些什么；我把我现在的情况同过去的情况一加比较，我就感到坦然了：这完全是我的行为符合理智的好处，并不是由于经过的事情使然。如果一个人尽管有财产也不愉快的话，那么，只要他能够使他的心保持常态，则不论命运如何，他起码是能够心灵宁静的。不过，在一个有情感的人的心中，这种宁静的状态是不大牢靠的！他可以很容易地把他的心纳入常态，然而他却难于使它保持常态。正是在我认为我所有的决定都极其坚决的时候，我差一点儿把我的全部决定通通推翻。

我走进师傅的屋子，但是没有引起人们太大的注意。我的衣服始终是很朴素的，因为你曾经教导过我要衣着简朴；我的一举一动也不是那样装模作样的，一个到处都觉得很舒适的人，他的样子必然是很平易近人的，因此，他在一个木工师傅家里是不会引起人的注意的，反之，他到了贵族的家里，倒是会引起大家留心观察的。从我的装束看，人们觉得我不像一个工人，然而从我干活的手脚看，觉得我又好像是的确当过工人的样子，他们认为我曾经是小小地发过一点财，然后才堕落到现在又来干我的本行。一个堕落的小暴发户，是不会得到人家的看重的；我说我能干什么活，他们马上就答应我干什么活。突然，我发现他们一家人对我说话的语气都变了，由亲热变得很尊敬；人们在看我干活的时候都带着一种惊讶的样子；我在工场所做的东西（比师傅做的东西还好）得到他们的称赞；他们好像是在窥察我的一切动作和姿势似的；他们想用对待普通工人的办法来对待我，不过要想得到他们的这种待遇也是不容易的；他们也可能是出于尊重的缘故才没有给我高过普通工人的待遇。由于我心里在想事情，所以没有像往常一样立刻发现这种变化；不过我已经养成了细察形势的习惯，所以我不久就注意到我周围的情形，不用多久的工夫，我就看出，我在这些善良的人的心目中已经成了稀奇的人物，使他们很感兴趣。

我特别注意到：师傅的妻子老是那样目不转睛地看着我。对于跑江湖的人，女人是有权利带着好玩的样子看他们的。我使起凿子来，每凿一下，她就吓一跳。我发现：她看见我一点伤也不受，是非常吃惊的。“师娘，”我有一次对她说道，“我觉得你对我的技术是不相信的，你担心我对我这门手艺不精通吗？”“师傅，”她向我说道，“我认为你对于你的手艺是很精通的，不过，我想，你这一生当中是只有这几天才干这门活儿的。”一听这句话，我觉得他们对我是很有认识的，我想知道我是怎样被他们看出来的。弄清了许多神秘的情况以后，我才明白，两天以前有一个坐着马车的妇女在师傅的门口下了车，她不让人家告诉我说她想看我，她躲在一个镶着玻璃的门后面，从这里可以瞧见我在工场尽头处工作的情形；她跪在门后面，旁边有一个小孩子，她不时地把那个孩子紧紧地抱着，憋着声长长地叹一口气，流下一把一把的眼泪，她那种痛苦的样子，使所有看见的人都十分的感动；人们有几次看见她几乎想跑进工场，看见她费了好大的劲才克制着自己，才压下了这种想法；末了，她更加全神贯注地仔仔细细把我看了一个很长的时间以后，突然站起来，抱着孩子，把孩子的脸紧紧地贴着她的脸，低声说道：“不，他永远不会使你失去你的母亲，走

吧，我们用不着再待在这里了。”说完就急急忙忙地走出去；之后，她在得到大家答应说闭口不向我谈这件事情时，她就登上马车，飞也似地走了。

他们说，由于他们对这位可敬的太太感到由衷的同情，因此他们不能不按照他们答应的话做，何况她还一再地要求他们遵守诺言；要是不履行诺言的话，他们是一定会后悔的；他们从她的装束，特别是她的相貌，一眼就可看出她是上流社会的人物，而且，从她的言谈和举止来看，她一定是我的妻子，而不会是别的什么人，因为，他们是怎么也不会把她当作我的姘妇的。

请你想一想当我记述这一段事情的时候，我是怎样的心情？所有这一切说明了多少问题啊！为了寻找我的踪迹，心中是如何的焦急，花了多少工夫打听我啊！所有这些，是一个不再爱我的人做得出来的吗？旅途是多么辛苦！是多么高尚的动机促使她这么长途跋涉！她看见我在做什么事情！啊！这不是第一次了，不过那时候她不是跪着看我，她也没有一把一把地流眼泪。啊，幸福的日子，幸福的日子！这个天使变成了什么样子？……不过，这个女人到这里来做什么呢？……她把她的儿子……把我的儿子也带来了……为什么？……她是来看我，向我说什么话吗？……为什么又悄悄地走了呢？她是来奚落我吗？……为什么又流眼泪呢？这个负心的女人，来看我的目的何在呢？趁我受苦的时候来侮辱我吗？难道说她已经忘记了她对于我已经是没有意义了？我尽量从她这一次来看我的经过中挑她的茬儿，以便压制我心中产生的温情，打消我想去追赶这个不幸的女人的念头，这个念头，尽管我一再克制，也搅得我心绪不宁。然而，我依然停在那里不动。我认为，她这个行动除了表明她仍然爱我以外，不会有别的意义；尽管我做了这个假设，但也丝毫不能改变她促使我采取的决定。

我仔细地把她这次来的种种情况加以研究之后，特别是把她离开这里之前所说的最后那句话加以分析之后，我认为，我已经找到了促使她到这里来的动机，找出了促使她不让我看见而突然离去的原因。苏菲的话说得很简单，但是她所说的话使我的心受到了启发，使我恍然大悟。她说：“他永远不会使你失去你的母亲”，她担心我使孩子失去母亲，这就是促使她来的动机，她深深相信这种事情不会发生，这就是她之所以回去的原因。她是根据什么而有这种信心的呢？她看见了什么呢？爱弥儿泰然自若，爱弥儿在工作。爱弥儿在这种情况下丝

毫没有为他的情欲所屈服，他所做的事情都是很合理的，她除了这两个结论以外，还能得出什么别的结论呢？使她同她的儿子分离，这个办法在她看来是不合理的，但是在我看来却是合理的。谁的看法不对呢？拿苏菲的话就可以判断这一点。的确，单单拿孩子的利益来说，这个办法本身是不是有什么可怀疑的地方呢？我只考虑到使孩子脱离他的母亲，但是也应当为失去孩子的母亲着想。这样看来是我错了。从一个母亲的手中夺走她的孩子，这个损失是没有办法补偿的，特别是在她那样的年龄，更是无法补偿的，这等于是为了报母亲的旧怨而拿孩子做牺牲；这是感情用事，而不是诉诸理智的行为，除非孩子的母亲是疯子或者是丧失了天性的人，否则是不能这样做的。苏菲正是我的儿子所需要的一个母亲，即使他可以得到另外一个母亲，那也是不如这个母亲好的。当我们不能共同抚养我们的孩子时，那就应当由她或我抚养了；否则，为了发泄我的怨气，就要使他成为孤儿。但是，从我目前所处的境地来看，我应当怎样处理我的儿子呢？我还有相当的理智，可以看出我能够做或不能够做的事情，虽然不能看出我应当做的事情。把这样一个年纪小小的孩子带到外地，或者，为了蔑视这个女人，我就亲自抚养给她看？啊！为了我的安全，我应该离开她愈远愈好。然而，把孩子交给她，又担心最后会终于把孩子的父亲也拉回去了。为了报我的仇，就让他单独在她那里好了，让他在这个不忠实的女人的一生中，每天使她想起以他为保证的幸福，使她想起失去的丈夫。

当然，从她手中夺走我的儿子，这个决定是我在一怒之下做出来的。只有在这件事情上，感情使我陷入了盲动，也只是在这件事情上，我才改变了我的决定。如果我家里的人按照了我的心意去做，苏菲也抚养了这个孩子，他就会生活得相当的好；但也有这样的可能：苏菲会因为我而死去的；或者安于做我的妻子，不再同另外一个人结合，要是这样的话，我就会失去我一生当中最美好的岁月，我们要用多少伤心的眼泪去洗刷我们的错误，然后才能通过我们的再次结合而忘记这些错误啊！

我们是如此地互相了解，所以，只要我能说出她预料到如果我们互相见面将产生什么后果，我就可以说出她突然离去的原因。我很有理智，但心地软弱，这一点她是知道的；我很清楚，这个高尚而骄傲的人甚至在做错事的时候也是十分刚强的。苏菲得到宽恕之后才回去，这是她绝不愿意的。她知道她的罪过是不会被人们遗忘的，她宁

肯受人的惩罚也不愿意求人的宽恕；宽恕的做法对她是不相宜的，倒是加以惩罚反而使她难受的程度要少一些，更合她的心。她认为，即使能弥补她的过失，但也不能把它洗刷清白；即使受尽一切应受的苦，也不能公平地偿清她欠的债。正是这个缘故，她在坦率之中仍显得那样的果敢和粗犷；她向你，向我全家的人讲出她的罪过，但是绝口不谈一切可以原谅她和对她有利的理由；她是那样固执地隐瞒不讲，一字不提，以致我要等她死了以后才能知道这个理由。

由于她不再担心失去她的儿子，所以她也就不想要我对她说什么话。来感动我，等于是来败坏我；她愈不体面，她就愈要珍惜我的荣誉。苏菲可以成为一个犯罪的人，但是她所选择的丈夫是不应当有怯懦的表现的。只有她才有这种过分的自尊心，同时，也许也只有我才能看穿她这种心理。

即使在离开她以后，我也是很感谢她的，因为她使我明白了我出于报复之心而采取的这个决定是不明智的。她在这一点上，是因为观察错误才对我抱良好的看法的；不过我一加考虑，就觉得她的看法并不错；单单从我儿子的利益着想，我认为也应当把他交给他的母亲，我决定这样做了。由于我的看法已定，我便决定不让他可怜的父亲再遇到刚才经历的那一番危险。既然我不应该再接近她，我能不能远远地离开她呢？全靠她，全靠她这一次来，我才得到了这点启发；要按照这个启发去做，我就绝不能再待在这里让她来第二次启发我。

必须逃走，这才是我应做的一件大事，是我从前面所讲的那一番道理推演出来的结论。不过，逃到什么地方？在这一点上我老是在那里考虑，我没有看到，地方的选择是一个极其次要的问题，因为，只要我能离开她就行了。既然是哪里都可以生或死，既然是我只能到哪里就生活在那里或死在那里，干吗要那样犹豫不决地考虑去的地方呢？经常暴露关心生活小事的天性，这表明我们的自爱心是多么的愚蠢！我对到哪里去隐居拿不定主意，其实，谁曾说过我到这个地方而不到那个地方是人类的一件大事，说我的体重将打破地球的平衡？如果我只从我的生存对我的同胞有什么价值这个角度来看待我的存在，我就不会这样急急不安地去探求我应尽的天职了，它们并不是我到哪里就跟到哪里的，喜欢自己的天职的人，是能够尽多少天职就尽多少天职的；我认为，不管我生活在什么地方，不管我处在什么环境，我

都要努力尽我做人的使命；如果每一个人都是很合适地为自己而生活，就不会有人感到他需要什么人才能生存了。

明智的人是过一天算一天的，他在他的周围尽他每天应尽的天职。千万别超过我们的能力，别超出我们的生活。我唯一关心的是，我今天应该做什么，至于明天应该做什么，那还不知道咧。目前我应该做的事情是离开苏菲，我应该选择能使我马上就远远地离开她的道路。我们就按照这一条道路走吧。

我一打定了这个主意，就按照我的想法有次序地处理我留下的事情；我给你写信，给我家里的人写信，给苏菲本人写信。我一切都安排好了，但就是没有安排我自己的事情；我什么都不需要，我没有仆人，没有钱，没有行李，特别是没有什么愿望和心事，我单独一个人徒步行进。我在许多民族中间生活过，我航行了许多大海，走过了许多沙漠，东奔西跑地流浪了许多年，我感到惋惜的只有一件事情，然而，正是这件事情我是要逃避的。如果我的心让我得到宁静的话，我的身体就不会感到有所匮乏了。

书柬二

我喝了能使人忘掉往事的水，过去的一切已经从我的记忆中消逝，广阔的宇宙已经展现在我的眼前。这一段话是我在离开我的祖国的时候说的。提到我的祖国，我就感到赧颜，对于它，我心中怀抱的是轻蔑和恨，因为我是靠我自己而取得幸福和人家的尊敬的；我的祖国和它的邪恶的人民给予我的是灾祸，使我沦为牺牲，是耻辱，使我深深感到害羞。我打断了同我的国家的一切联系，我要把整个世界当作我的国家；只有不再做公民，我才能够成为一个世界的人。

在长长的旅途中，我们之所以觉得旅途是十分的艰难，完全是由于我们的终点很遥远的缘故；要是从我们目前所在的地方，一天就可以走到终点的话，我们就不觉得旅途艰难了；如果我们能够一天一天地走到世界的尽头，我们为什么要那样多赶路程呢？当我们把两端连起来看的时候，我们就埋怨这段距离是太长，觉得最好是一下就跳过

去；可是没有想到，如果把这段距离分成一部分一部分地走，那就等于是在散步，而最后也是会达到终点的。旅行家们总是有自己的种种习惯、成规、偏见和人为的需要，因此，在他们周围可以说是有一个气圈把他们同他们所到的地方隔离起来，使他们觉得处处都同他们原来的地方有所不同，是两个世界。一个法国人总想把整个的法国都随身带着，当他缺少他在法国所有的某种东西时，他就不能用其他相等的东西来代替，就会弄得一筹莫展的。当他把眼前的东西同他过去的东西拿来一比较，不能照原来的样子做事的时候，他就觉得不舒服；在印度，如果他所睡的床不做得同他在巴黎的床一个模样，他就睡不着觉。

至于我，当我想逃避什么东西的时候，我就转过身去，同它背道而行，正如从前我在蒙莫朗锡镇的树林中同太阳的阴影背向而行一样。我在路上所走的速度虽然不快，但是，由于我的心很坚决，绝不后退，所以就能够弥补速度不快这个缺点。走了两天，就走过了边境的关卡，而且在想办法通过关卡的时候，也有时间考虑我的事情。我愈走得远，便愈感到心情舒畅，在我逃脱了危险以后，我在路途中爱怎样走就怎样走了。就整个计划来说，我能够执行多少就执行多少，我唯一遵守的一条规定是：要顺风而行，我有时候走得快，有时候又走得慢，这要以我的健康、心情和体力为转移。我不是随身带着，而是我本身具有谋生的手段，因此，我既不愁没有车坐，也不愁没有东西吃。我也不担心遇到什么强盗，因为我的钱包和护照不是别的，就是我的两只胳臂，我的衣服就是我放东西的橱柜；对一个做工的人来说，这种衣服穿起来很舒服，即使穿旧了，也容易把它收拾得如同新的。由于我既不带着旅行家的那一套装备，也不像他们那样急急忙忙的样子，所以我就不会引起人家的注意；我走到哪里，人家都把我当成一个乡下人。在边境上被人家扣起来，这种事情是绝不会有的；即使是被扣起来，那也没有关系，我待在那里一点也不着急，我在那里也能像在别的地方一样地劳动；如果要永远把我扣在那里的话，我待一辈子也不难；由于我没有慌慌张张赶路的样子，结果，我想到哪里人家就可以让我到哪里。如果焦虑不安，好像有什么大事似的，那倒会引起人家的怀疑；一个人要是态度安详的话，那就会得到人家的信任的；当人们发现，怎么对我都不会使我生气，就会让我自由活动的。

当我找不到我这门手艺的工作时（这种情况是很少的），我就做其他的活儿。你已经使我得到了一个万能的工具。我有时候做农民，有时候做手工匠人，有时候又做艺术家，甚至有时候还能够做有才干的办事人；我到哪里都有拿出来应用的知识，不过，由于我不急于显示我的知识，所以是不是把它们拿出来使用，可以由我自己掌握。我所受的教育的成果之一是：我说我能干什么活儿，马上就会使别人相信我能专心干那种活儿，因为，我为人十分的单纯，有了一个职位就不觊觎另外一个职位。所以，我做事始终合乎身份，而人家也就会永远让我做下去。

如果我病了——像我这样性情的人，既不吃过量的饮食，也不过多地忧虑，不过多地劳累，不过多地休息，生病的时候是很少的——我就一声不吭地躺着，既不急于求医，也不怕死。动物生病的时候，就不吃东西，静静地待在一个地方，或者病就好了，或者就死去；我也是这样做法的，而我的病也就好起来了。如果我不安于我的地位，如果我再三再四诉苦诉怨地纠缠人家，人家也许就会讨厌我，就不会像现在这样，看见我非常耐心便对我十分亲切和照顾。他们看见我不打扰任何一个人，看见我一点怨言也没有，他们反倒会对我表示关心，而这样的关心，要是我去苦苦求他们的话，他们反倒会拒绝的。

我曾经说过一百次，你愈是硬要人家这样那样地对你，你反而会愈使人家不理你；人家是喜欢自由行事的，其所以尽量对你好，是在于想取得应得的好处。求人家做好事，等于是占取人家的权利，向人布施等于是在还债；自私的人是宁肯白送人情而不愿意还债的。

我这样宛如香客似地长途跋涉，不像一个阔绰的旅行家那样，走到哪里都有一番排场，因此，人们也许会责备我，说我是一个流浪汉，在这种情况下，如果我有时候扪心自问："我在做什么？我到哪里去？我的目的何在？"我自己就要这样反问："我生下地来做了些什么？是什么原因促使我作这样一次只有到死才能结束的旅行？"我在执行我的使命，我站着我的地位，我将质朴天真地度过我这短暂的一生；我不在我的同胞中间做恶事，从而就等于是在他们中间做了一件巨大的好事；我满足人家的需要，也就满足了我自己的需要；我为他们效劳而绝不损害他们，我给他们做出一个无忧无虑快快乐乐为人善良的榜样。我放弃了我的遗产，我也照样生活；我不做不公正的事，我也生活下去了；我不求人家的布施，我也能活命。我自己谋自己的

衣食，对别人就有好处，因为人家是绝不会无缘无故拿东西白送人的。

由于我不是要从头到尾记述我旅途的经过，因此我把一切只不过是一时的事情都略去不提。我到了马赛，为了按照我原来的方向继续前进，我登上了开往那布勒斯的船；坐船得付船钱，你早已给我准备好了，因为你曾经教过我船上的作业；在地中海开船，也不见得比在大西洋开船更难，约略地交谈几句，就把这两处开船的差别都弄清楚了。我做一名水手。这条船的船长是一个有背景的人，是敌方遣来的叛徒。他曾经被海盗捉住过，而且据说从海盗的手中逃了出来，没有被海盗发现。有几个那布勒斯的商人又叫他做另一条船的船长，这一次是他担任船长以来的第二次出海航行；谁愿意听，他就愿意讲他一生的故事，他是如此地爱夸耀自己，以致你只要做出喜欢听他的样子，他就会把你当做知心。他的爱好，也和他所讲的奇遇一样，是十分的古怪：他时时刻刻都在想办法使他的船员开心，分散精力；在他的船上有两门旋转炮，他成天打炮；夜里，他通宵放枪；我从来没有见过哪一条船的船长是像他那样的快乐。

就我来说，我感到高兴的是：我在航海的技术上得到了锻炼；当我不值班的时候，我也很少离开岗位或船舵。我专心操作，就弥补了我的经验之不足；我不久就发现，我们的船大大地向西方逸出了航线。罗盘的方位线并不错，但是在我看来，太阳和星星的运行同罗盘所指的方位是如此的大不对头，以致我觉得，罗盘针必然是发生了巨大的偏差。我把这种情况告诉船长，他胡言乱语地说了一大通话来嘲笑我；由于这时候正是海浪大作，天空阴云密布，所以我没有办法考虑他说的话究竟是什么意思。我们遇着了一股大风，把我们刮到了大海的中心；风连续刮了两天，第三天，我们远远地瞧见我们的左边有陆地。我问船长那是什么地方，他说那是“礼拜的圣地”，有一个水手认为那是撒丁海岸，大家都吆喝起来，叫他的倒彩；因为，尽管他是一个老海员，他也同我一样，没有见过这条海岸。

我们究竟到了什么地方，对我来说没有什么关系；但是，这个人所说的话引起了我的好奇心，我开始在罗盘盒周围窥察，看是不是有人不小心放了什么铁器，使罗盘针出了偏差。果然，我发现在盒子的一个角落里藏有一块巨大的磁石！我把那块磁石拿掉，罗盘便转回到它本来的方向了。在这同一个时候，有人叫喊起来：“帆船。”船长用

望远镜一看，说那是一条小小的法国船。由于那条船向我们开来，而我们又没有躲让它，因此它转瞬间就清清楚楚地出现在我们的眼前，这时候，我们每一个人都看出那是一条野人的船。我们船上的三个那不勒斯商人（他们的全部财产都在我们的船上）立时发出一声叫喊，使天空也震荡起来。这时候，我才明白了这个谜。我走到船长身旁，在他耳朵边说道："船长，如果我们被他们捉去的话，你会丢你的命的，等着瞧吧。"我显得一点也不惊慌，我对他说这句话的时候，语调是那么的沉着，以致没有使他感到丝毫的害怕，而且还装着没有听见的样子。

他下令抵抗。但是，没有一条枪是可以使用的，我们消耗了那么多的火药，以致到真是要使用那两门旋转炮的时候，剩下的火药只够打两炮了。我们的抵抗简直是没有用，当我们的船进入他们射程的时候，他们连枪也不屑于打，干脆叫我们把船靠过去，而且，话刚说完他们的船就到了我们的船边。从开头到现在，船长毫不掩饰地带着怀疑的目光看着我，但是，当他一看见海盗已经上了我们的船的时候，他就不再注意我了，放心地向海盗走去。这时候，我认为，我应该充当法官，充当法律的执行人，为我的同伴报仇，为人类除掉这个叛逆，为大海消灭一个怪物。我向他跑过去，向他大声说道："我早就向你说过，我怎么说就怎么干。"我用我手中拿着的佩刀，一下就砍掉他的脑袋。此刻，我看那个海盗的头子气势汹汹地向我走过来，我牢牢地站着等他，并且把刀倒过来，把刀柄向他送去，"拿着，头目，"我用法兰克话向他说道，"我刚才主持了正义，现在轮到你来主持正义了。"他抓过刀去，把刀举在我的头上，我一声不响地等着他砍下来；可是，他微笑了一下，把手向我伸过来，并且不准海盗们把我像对其他的人那样用铁链锁起来；他也不问一问我，刚才为什么要那样迅雷不及掩耳地把船长干掉；从这一点看来，我觉得他是十分了解我那样做的道理的。一直到阿尔及尔，他们对我都是这样的特殊待遇，到了港口，我们就两个一对两个一对，如同猎狗似地被他们带下船去，押送到监狱。

到现在为止，我的全部注意力都集中在我所看到的事情上，因此，对我自己反而不大关心了。但是，当激动的心情一停止，我就转而考虑我目前的情况的变化，我心中有种种的感想，使我怀着一种满意的心情对我自己说："这件事情使我失去了什么呢？失去了做蠢事的能力。我比以前更自由了。""爱弥儿成了奴隶！"我继续说道，"啊！

从哪种意义上说来是奴隶？在我原始的自由中，我失去了哪些自由？我生来不就是需要的奴隶吗？他们在我的身上还有什么新的桎梏可加呢？叫我做工吗？当我自由的时候，我不也是在做工吗？叫我吃不饱吗？我心甘自愿地挨过多少次饿！叫我受苦吗？把所有人类的暴力都加在我的身上，在我看来，也只不过是像掉在我身上的一粒沙子。约束我吗？难道说他们的约束比我当初的锁链的约束还紧吗？当初的锁链把我约束得那么紧，我还不愿意摆脱咧。既然我生来就受到人类欲念的束缚，就得由别人或我自己给我带上这种锁链，因为反正不是要带上这种锁链的吗？谁知道带哪一个人的锁链更轻松呢？带别人的锁链时，我至少可以用我的理智来缓和我的欲念；她不是有许多次让我受我的欲念的约束吗？谁能够使我带两条锁链呢？我以前不是已经带过一条锁链了吗？只有自然的奴役才是真正的奴役，人只不过是执行它的奴役的工具罢了。被一个主人所宰割，或者被一块岩石所压死，在我看来是一回事；在奴隶生活中，从最坏的方面来说，我屈服于暴君的程度也不会比屈服于岩石的程度大。最后，如果我有了自由，我又怎么使用它呢？在我现在的境地中，我有什么可想望的？啊！为了不至于陷入沮丧和潦倒，在我自己缺乏意志的时候，就需要得到另外一个人的意志的激励。”

我从这些想法中得出了一个结论，那就是：我的情况的变化，是表面的而不是真实的；如果说自由的意义是在于一个人想做什么就做什么，那么，任何人都不会得到自由；一切都要依靠事物，以严酷的需要为转移，所以，每个人都是很软弱的；谁最能够按照需要行事，谁就是最自由的，因为他从来不勉强去做他不愿意做的事情。

是的，我的父亲，我可以这么说，我受奴役的日子，恰恰就是我享有声望的日子，而我在戴上海盗的锁链的时候，我倒是最能够支配我自己。由于我为他们的欲念所左右，但不同他们一起产生那样的欲念，因此我才最能够了解我有哪些欲念。在我看来，他们的荒谬行为，比你对我的教育还生动得多，我在这些严酷的老师的管理下，所学到的哲学，比从你那里学到的哲学还有用得多。

我做他们的奴隶，可是我还没有尝到我所料想的那种残酷对待。我受到过一些不良的待遇，但是比起他们在我们中间受到的不良待遇还是少的；我知道，“摩尔人”和“海盗”这两个词本身就会令人产生偏见，这种偏见我也是难免不产生的。他们为人并不仁慈，但是很公

正，虽说我们不可能从他们那里得到温情和慈悲，但是也用不着担心他们对我们有什么坏心眼和任性的行为。他们要我们能够做多少就做多少，但是不强迫我们做力所不能的事情；他们绝不会因为一个人能力不够而加以处罚，他们处罚人，也仅仅是因为那个人有不好的居心。如果欧洲人在美洲也拿这种正直的心对待黑人的话，黑人的生活就会幸福得很了，可是，由于欧洲人把可怜的黑人只看做是劳动的工具，因此，他完全看黑人对他有什么用，他才决定怎样对待他们；他心目中的公正，是拿他的利益做衡量的标准的。

我换了几次主人，因为据他们说这是把我卖出去了，人还可以拿去卖的吗？他们可以卖我双手做出的东西，但是，我的意志，我的智慧，我这个人，所有这些使我之所以为我而不是另外一个人的东西，当然是不能卖的；关于这一点的论据是：我第一次违反我的所谓的主人的意志行事，我就取得了胜利。这件事情值得叙述一下。

起初，我受到的待遇是相当好的，他们以为我要赎身，可是我悠悠闲闲地待了几个月，看我自己是不是能领略忧愁烦闷的滋味。最后，他们看见我同欧洲各国的领事和僧侣都没有来往，不仅谁也没有谈论过我的赎金，而且连我自己也好像没有考虑这个问题，因此，他们就想用其他的办法从我身上得到好处；他们叫我去做工。我对他们在对待我的做法上的改变，既不感到吃惊，也不感到生气。我对劳苦的活儿一点也不在乎，反而觉得很有趣味。我想了一个办法走进一个工场去，工场的师傅马上就看出我是内行。我干这门活儿给我的主人赚得的钱，比他原先叫我干的那种活儿赚的钱多，为了他的利益，他就把我安置在那里，认为这样做最好。

我发现，监牢中的老伙伴一个个都走了，有钱赎身的人就赎了身，而不能赎身的人，尽管同我的命运一样，但是他们都没有得到我这样的优厚待遇。其中，有两个马耳他岛上的贵族竟无人过问。他们的家里很穷。教会是不赎这样的俘虏的，神甫没有办法赎回所有的人，因此同领事一样，他们自然而然地有所偏心；这种偏心不能说不公正，因为，赎回的人一定要给他们带来更大的好处，他们才优先赎他的。这两个贵族，一个年轻一个年老，他们都受过训练，所以都有长处，但是这种长处在他们目前的处境是无法发挥的。他们有天才，又有手腕，懂拉丁文，还懂文学。他们有可以拿来炫耀和博得赞赏的才能，但是这种才能对做奴隶的人来说，是没有多大用处的。最糟糕

的是，他们带着铁链时表现得很不耐心；他们极端吹嘘的哲学，也丝毫没有使这两位骄傲的绅士懂得，应当乖乖地服务于卑贱的人和匪徒；他们一直称他们的主人为卑贱的人和匪徒。我很同情这两个穷人，他们是贵族，所以他们失去了人的地位，没有人的地位，在阿尔及尔就一文不值了，不仅一文不值，而且比一文不值还不如，因为，在海盗当中，一个原来是敌对的海盗，尽管成了奴隶，也不能被看做是一文不值的人的。对于那个年老的贵族，我只能够对他提一点劝告；其实我的劝告完全是多余的，因为他知道的东西比我多，至少就他所炫耀的那门学问来说，他是比我渊博的；他对为人的训诫是彻底了解的，他对种种箴言也是很熟悉的，他所缺乏的是身体力行，他不愿意受需要的桎梏的约束。那个年轻的贵族，比年老的贵族还要急躁，不过，他为人比较热情、活跃和勇敢；他有几次反叛的阴谋和计划全都失败，未能成功，而且，总是计划还没有实行，就被发觉，因此更加深了他的苦难。我竭力勉励他学我的样子，用他的双手做工，以改善他的处境；但是，他把我的忠告当耳边风，满不在乎；他骄傲地对我说，他懂得应该怎样死法。“先生，”我对他说道，“更要紧的是应该懂得怎样生活。”我终于想出了一些减轻他的痛苦的办法，而他也很乐意地怀着感激的心情采纳了我的办法，不过这些办法并未使他领会我的意图。他继续搞他的阴谋，想拼那么一下就完全取得自由；他浮躁不安的思想终于使他的主人（也是我的主人）失去了耐心；我们的主人对他和我都不相信了，对我们两人的关系开始感到怀疑；当我和他谈话的时候，我们的主人以为我是在帮助他搞阴谋，其实我是在尽量劝他不要搞阴谋。我们两个人被转卖给一个公共建筑的承造人，在一个野蛮的监工监督之下干活；这个监工也和我们一样是奴隶，但是，他为了讨好主人，就硬要我们去干那些非人的力量所能胜任的事情。

开头几天，我把那些活儿看得如同儿戏。由于分给我们的工作是相等的，由于我比所有的人都强壮和手脚麻利，所以我总比别人先干完我的活儿，干完以后，我就去帮助那些体力最弱的人，减轻他们一部分工作。可是，那个狗腿子看见我干活勤奋，体力又强，便不许我把这一股劲头用去帮助别人；他把我的工作增加一倍，而且一直逐渐逐渐地往上增加，最后竟把我的话儿增加到那样多，那样重，以致尽管我的精力充沛，但在这样多活儿的重压之下，我马上就有弄垮身体的危险；我的伙伴，不论身体壮的或身体弱的，都吃得很坏，受到恶劣的待遇，在过度的劳累之下，一个个都变得十分的消瘦。

这种情况简直是不能再忍受，因此我决心冒一切危险，摆脱这种处境。我把我的决定告诉那个年轻的贵族，他很兴奋地表示赞成。我很了解他，每当他在大众的眼前时，他总表现出是一个有勇气和有魄力的人，所以，要进行这种英勇的事情，我是很信任他的。我的策略全都是放在我的心里的，要把我的计划付之实行，我也不需要任何人的帮助；不过，这一点的确是对的，即：同我的难友们齐心协力来实行我的计划，其效果要好得多；因此，我决定在把我的计划告诉这个贵族的时候，也同时告诉我的难友。

我费了很大的劲，才使他同意我事先不使用任何诡计而坦率地向伙伴们提出我的计划。我们利用吃饭的时间来谈这件事情，因为吃饭的时候，我们比较集中，主人对我们的监视也比较松懈。我首先用我的本国话向在场的十几位本国同胞讲，我之所以不用法兰克语讲，怕的是被当地的人听见。“伙伴们，”我向他们说道，“仔仔细细地听我讲一讲，按他们加在我身上的工作来看，我剩下的精力还不够两个星期用了，尽管我是大伙儿当中最强壮的人之一；要马上结束这种局面，只有采取一种极其猛烈的手段，要么一下子就把身体彻底弄垮，要么就采取一种防止这种情况的措施。我选择了后一个办法，我决定从明天起拒绝干一切活儿，即使因此而牺牲生命和受到种种可能的对待，也在所不惜。我是算了一算，然后才选择这个办法的。如果我继续像现在这样干下去，不用多久的时间，准定会弄垮身体，一点办法也没有的，可是，我这样拼它几天，就可以取得一个解决的办法。我采取的手段可以吓唬我们的监工，使我们的主人明白他真正的利益何在。如果达不到这个目的，我的命运再坏也不过是这个样子。如果等到我的身体已经弄垮，什么活儿也不能干的时候才采取这个办法，那就为时太晚，得不到效果了；现在，少了我这个人，他们就少得利益；结果我的性命，他们无非省一点粮食罢了。牺牲了我的性命，对他们来说是一项损失，因此，最好就选择这个时候行事。如果你们当中，谁觉得我的话说得对，并且愿意向这个勇敢的贵族学习，采取我这种办法，那么，我们人数一多，效果就愈大，就可以使我们的暴君规矩一点；不过，即使只有他和我愿意这样做，我们也一点不动摇我们的决心，仍然要坚决地拒绝为他们干活，那时候，请你们大家都来作证，看这个办法灵不灵。”

我把这几句简单的话朴朴实实地说出来了，可是受感动的人不多。有五六个人叫我相信他们是可靠的，说他们也要像我那样干。其

余的人没有发言，静静地站着。那位贵族对这种沉默的表示感到不满，于是就用他的本国话向大家慷慨激昂地发表意见。由于人数很多，所以他就大声地把我们目前的境遇以及主人和监工的残酷做了一番动人的描写；他通过对我们的恶劣处境的描写，引起了大家的愤慨，使大家产生了火热的复仇心；最后，他对不惧苦刑、能战胜强暴的人大大地赞赏了一番，从而把在场的人的勇气鼓动到这样的程度，以致大伙儿都喊叫起来，打断了他的话，发誓要学我们的榜样，至死也不动摇。

第二天，正如我们所料到的，当我们一拒绝工作，我们马上就受到残酷的虐待；可是我们两个人，还有三四位老伙伴，对这些残酷的虐待满不在乎，连气都不吭一声。那位贵族鼓动的效果并不十分持久。他那些闹闹嚷嚷的本国伙伴，几分钟以后就不能坚持，挨了一阵牛筋鞭子以后，就像羊羔似地又乖乖地去干活儿。那位贵族对这种懦弱的表现感到愤慨，因此，当监工去打他的时候，他就破口大骂，可是那些人却不听他的。我竭力叫他逃跑，这个办法我早就考虑过，而且也向他讲过。我知道，漂亮的讲话的效果是很好的，不过是暂时的。容易受言辞激动的人，也同样是容易冷下来的。冷静而严正地讲道理，是不能煽动人们的狂热的，但是，一旦这些道理深入人心，则产生的效果是永远不会消失的。

那些可怜的人的懦弱表现，却产生了一个我预料不到的结果，其所以会产生这种结果，我认为是由于一种民族的好胜心，再加上我坚定而沉着的模范行为。在法国人当中，有几个人并没有跟着我做，但是，当他们看见那些人又去做工的时候，便吆喝他们，同他们远远地离开，并且，为了嘲弄他们的那种胆怯样子，都来到我的身边，这种行为也带动了其他的人，顷刻间到处都发出了一片造反的声音，以致惊动主人亲自来弹压。

我们的监工说了些什么话去开脱自己的责任和唆使主人来镇压我们，这你是可以想象得到的。他马上指着我说是这次骚乱的主谋，是造反的人的头子，说我企图利用这种暴乱来吓唬人。主人看着我，说道："是你带坏了我的奴隶吗？刚才指控你的话，你已经听见了；如果你有什么话要分辩的，那就说吧。"一个贪得无厌的人面临破产的危险，尽管盛怒已极，但也能显得如此地克制，这一点，不能不使我感到惊异，因为，在这种情况下，要是一位欧洲的主人的话，由于利欲

熏心，不但不听我分辩，反倒早已打了我一千皮鞭。“主人，”我用法兰克话向他说道，“你不能怨我们，你对我们的情况一点不了解；我们也不怨你，我们所受的苦不是你造成的，你根本不晓得。我们知道要担负需要的枷锁，服从于你。我们毫不吝惜我们的气力为你干活，因为命运已经注定我们要干这种活儿；可是，由于你那位监工叫我们超过我们的体力去干，这就等于是在使我们丧失体力，等于是在用搞垮我们身体的办法来搞垮你的财产。请你相信我的话，派一个比较贤明的人来管理，因为这个监工随心所欲地滥用权力，对你不利。合理地分配工作，我们也不会少干你的活儿，而且这样，你的奴隶都会勤奋地干，日子一久，你所得的利益，比他这样用加重我们劳累的办法给你带来的利益多得多。我们的苦是应该诉的，我们的要求也是很微少的。如果你不理睬我们的要求的话，我们就照我们的计划行事；你那位监工已经尝到过那种滋味，你也可以尝一尝。”

我说完就不作声，那个监工企图答辩，主人不准许他讲话。他用眼睛一个个地打量我的伙伴，他们苍白的脸色和瘦弱的身体证明我的指控是真实的，同时，他们坚定的神情表明他们绝不是害怕威胁的人。跟着，他又重新把我仔细地端详了一下，说道：“你好像是一个明理的人，我想看一看你讲的办法对不对。你指责那个监工的行为，好吧，让我们瞧一瞧你做监工是怎么做的。现在，我叫你去担任他的工作，叫他来做你的事情。”他一下命令，人们马上就取掉我身上的铁链，并且把它拿去戴在那个监工的身上。这一切都是当场办理，顷刻实现的事情。

我无须向你叙述我在我的新岗位上是怎样做法的，因为这不是我要在这里论述的主要问题。我的勇敢的行为传出去了，主人是有意把它散布出去成为阿尔及尔的一条新闻的；最后，连总督也听到我的事情了，因此他想见一见我。主人把我带去见他，并且发现总督很喜欢我，于是就把我送给总督。这样一来，你的爱弥儿又成为阿尔及尔总督的奴隶了。

我在这个新的工作岗位上所遵循的办事法则，是从我早已知晓的原理中推演出来的；这些原理，在我们游历的旅途中曾经讨论过；尽管它们是应用在我所处的境地中，而且也应用得不完全，范围也很小，但是，其效果还是十分可靠，一点不差的。经过的细节，我就不

讲了，因为这在你和我之间是用不着讲的。我的成功，赢得了我的主人的尊敬。

阿桑-奥格路是通过最光荣的道路而取得最高的权柄的，因为，他是一个普通的水兵，是一级一级地在海军和国民军中提升为国家领导人之一的，并且，在他的前任死了以后，土耳其人和摩尔人，军人和法官，都一致选举他继掌大权。他所治理的是一个野蛮不驯的民族，是时起兵变、唯恐天下不乱的杂牌军队，这些人，连自己要做些什么也不明白，他们只知道骚动，不管事情搞得好不好，只要把事情搞个两样就行了，但即使这样，阿桑-奥格路也光荣地担任了那个艰难的职位达十二年之久。在他的治理之下，尽管未满足人们所预期的希望，但是人们对他还是无可指责的。在他执政期间，国家是相当的安定，一切都比从前好，商业和农业很发达，海军很强盛，人人有饭吃。但是，从他成效卓著的措施中，人们丝毫没有…… [1]

摘录

从普雷沃斯特教授自日内瓦致文学书稿编纂人的一封信中摘录的有关让·雅克·卢梭，特别是有关《爱弥儿》的续篇或《孤独的人》的几段话。

诸位先生：

在让·雅克·卢梭年老的时候，我经常有机会见到他，因此，我有几句话，想不揣冒昧地向你们说一下。这是有关一个伟大人物的几件小事，最好是把它们收集起来，免遭遗忘……

我知道他曾经烧掉了几篇手稿；他死后发表的几部遗著，是我们得以读到他保存下来的稿子中的最有意义的几部作品……我听他说过，在他离开伦敦的时候，把准备在一版《爱弥儿》中添加的大量注释全都烧掉了，因为那些注释的稿子使他感到旅途累赘。

……

卢梭从来没有让我知道他在写他的回忆录，只是在有一次他担心他会把它丢失的时候，才向我提到过它的名称。但是，我感到特别高兴的是，他曾经很乐意地把《爱弥儿》的补篇读给我听。这篇东西发表在日内瓦版的本子里，标题是：《爱弥儿和苏菲，或孤独的人》。这是一个未完成的作品，写到爱弥儿成为阿尔及尔总督的奴隶就没有写了……卢梭一气不停地读完这篇东西，他的声调是那样的激动，感情是那样的奔放，使人深受感染，可见这的确是一篇成功的新作。在读的时候，他本人是很激动的，他好像又抓着了他在写作这篇东西的时候使他激动不安的思想和感情的线索。他滔滔不绝地讲着（这种情况是很少见的），他向我详细地讲述了他开始写作的这个续篇的几个情节，并且向我说明了它的结尾。以下就是我从所记的几则笔记中综合出来的这个故事的结局。如果在这寥寥几笔的描写中有什么不妥帖的地方，有什么该提而未提到的情节，我希望，读者是相当的公正，不会把它说成是作者的过错。

孤独的人的结局

由于遇到了一系列的事情，爱弥儿最后来到了一个荒岛。他在这个荒岛的岸边发现了一座教堂，教堂的周围长满了鲜花，树上结满了甜美的果实。他每天都去看这座教堂，他每天都觉得它装点得更加美丽。苏菲在这座教堂里做修女，可是爱弥儿不知道。是什么原因使他到这种地方来的呢？是他自己的过失和行为使他忘怀了她的样子。最后，他还是把苏菲认出来了。爱弥儿使用了一些手段和暴力，使她终于屈服。但是，由于她感觉到，她今后不配做他的妻子，因而，她甘心做他的奴隶，服侍她的情敌。这个女人很年轻，由于别的缘故，使她同这一对原先的夫妇的命运联在一起了。她和爱弥儿结了婚，苏菲参加了婚礼。婚后，爱弥儿和那个女子都表现得后悔不迭，一天比一天痛苦，特别是看到苏菲暗中对她很好，对她很尊敬，两个人更是显得难过，几天以后，他们便向苏菲承认他们的婚姻是假的。这个假装的情敌是有丈夫的，她把他领来同苏菲相见，于是苏菲又得到了爱弥儿；爱弥儿原谅她并非出自本心而犯的过错，而她已呕尽了许多心血去补偿她的过失，她痛改前非，从而恢复了她本来的为人；不仅如此，她美好的德行，尽管在没有机会表现以前，只约略地为他所知，

但是，当她的德行得到机会充分表现以后，便更加赢得了他的尊重和钦敬。

---

[1] 特别可惜的是，卢梭没有把这封书柬继续写完；他在1768年7月6日给杜·佩鲁写了一封信，请杜·佩鲁把这封书柬的手稿给他送去，因为他想再看一看这篇稿子，“以便消消遣，度过严酷的冬天。”“我对这封书柬，”他继续写道，“仍然是很喜爱的，这种喜爱的心，我也不想打消，因为我倒是觉得它有一个特殊的用处：使我不至于浪费我的时间，而且，它也不会同我现在所写的东西混在一起，因为我目前写作的，是对以往的不幸的遭遇的回忆，同这封书柬中所讲的事情没有联系。”

从我们即将读到的普雷沃斯特先生的信中就可看出，这篇稿子是送给卢梭的；但可惜的是，卢梭原先想分散的那些忧郁的思想，竟完全占据了他的心，以致使他在写作《对话录》和《一个孤独的漫游者的梦幻》这两部作品时，愈写愈忧伤，愈写愈发挥，腾不出手来，继续写完这封书柬。

卢梭生平和著作年表

1712年清康熙五十一年诞生

▲六月二十八日：让·雅克·卢梭[1]（Jean-Jacques Rousseau）诞生于瑞士日内瓦。他是法国基督新教教徒、钟表匠依萨克·卢梭[2]（Isaac Rousseau）和苏珊·卢梭[3]（娘家贝尔纳，本名Suzanne Bernard）夫妇家庭的第二个儿子。母亲不几天就死于产后失调，他自幼得到姑母的抚育。

⊙法国波旁王朝国王路易十四（1638—1715）在位（1643—1715）。

▲十八世纪法国伟大启蒙学者，是"在法国为行将到来的革命启发过人们头脑的那些伟大人物"[4]，最初一批早在卢梭之前，在十七、十八世纪之交就相继诞生：孟德斯鸠（1689），伏尔泰（1694），魁奈（1694），布丰（1707），拉美特里（1709），马布利（1709）。

1715年康熙五十四年 三岁

⊙路易十四死。国王路易十五（1710—1774）继位，摄政王奥尔良公爵腓力蒲（PhilippeII，*Due* d'Orléans，1674—1723）掌政。

1719年康熙五十八年 七岁

▲略识字，以后学习阅读。

1720年康熙五十九年八岁

▲启蒙运动又一批重要思想家相继出世；狄德罗（1713），雷纳尔（1713），达朗贝尔（1717），爱尔维修（1715），孔狄亚克（1715），霍尔巴赫（1723），杜尔阁（1727）。

1722年康熙六十一年 十岁

▲十月：父亲和人发生纠纷，诉讼失败，逃往里昂。

▲由舅父贝尔纳把自己儿子和他送到日内瓦附近布瓦锡（Boissy）地方牧师郎贝西埃（Lambercier）处学习古典语文，兼学绘图、数学。

1723年清雍正元年 十一岁

⊙路易十五逐渐参与执政，以致后来独立执政。

1724年雍正二年 十二岁

▲由舅父把他和表兄领回日内瓦家中。

▲到公证人马斯龙家打杂。

1725年雍正三年 十三岁

▲四月：转到雕刻匠家做学徒。

1728年雍正六年 十六岁

▲春季：不堪师父虐待，出逃。

▲日内瓦近郊的神甫介绍他投奔安纳西地方德·华伦夫人[5]（Madame de Warens）。

▲得到德·华伦夫人之资助，去意大利都灵，进公教要理受讲所，改奉天主教（旧教）。

▲秋季：到一个伯爵家当仆役，不久被逐。

▲转到另一贵族家当差，趁机学习拉丁文，接触意大利音乐。

1729年雍正七年 十七岁

▲回到德·瓦朗夫人处寄食。

▲同住的音乐家凯特（George Keith）传授他许多音乐知识。

1730年雍正八年 十八岁

▲到神学校学习。

⊙三十年代：法国封建的土地关系呈现动摇，农村的土地兼并加剧；各地棉纺业（诺曼底、卢昂）手工业（土伦、布罗瓦）开始得到发展，资本主义关系的发展，步伐较前加快。

1731年雍正九年 十九岁

▲涉猎英国《观察》杂志等政治读物；注意法语修辞，勤恳练习写作。

1732年雍正十年 二十岁

▲在尚贝里做土地测量工作，自学数学。

▲结识一些乐师、音乐爱好者，常相过从。

1733年雍正十一年 二十一岁

▲寄居德·华伦夫人家（已迁来尚贝里），涉猎所藏学术著作。

1734年雍正十二年 二十二岁

▲辞测量工作。

▲代德·华伦夫人管家，协助经营家庭制药手工业。

▲经常采集植物标本，奠定了研究植物学的兴趣。

1735年雍正十三年 二十三岁

▲在法国启蒙运动中属于年轻一批的启蒙思想家出世：勒荣（1738），孔多塞（1743）。这个时候，最早一批启蒙思想家已经开始发表著作，启发人们头脑，提出"不承认任何外界的权威"，不承认封建阶级和宗教迷信，而要求在理性的法庭上检验事物：1721年，孟德斯鸠的《波斯人信札》；1733年，伏尔泰的《哲学通信》；1734年，孟德斯鸠的《罗马盛衰原因论》；1747年，拉美特里的《人是机器》等等。

1736年清乾隆元年 二十四岁

▲到尚贝里附近沙尔米特养病。

▲选读哲学著作，接触洛克、莱布尼茨、笛卡尔的著作、王港教科书。

▲写诗《沙尔米特的果树园》（*Le Verger des Charmettes*）。

▲结识戈费库（Gauffecourt,1691-1766）。这位研究文献者使他熟悉文坛书肆历史掌故。

1737年乾隆二年 二十五岁

▲有意识地开展室内小型音乐会，经常作曲，钻研音乐理论。

▲学习解剖学。到蒙彼利埃听英国医师摩里斯（Fitz Moris）的解剖学讲课一两个月。

⊙日内瓦人民起义。

1740年乾隆五年 二十八岁

▲四月：到里昂，在贵族官员马布里家担任家庭教师。

▲结识马布里的弟弟、政治思想家、空想社会主义者马布里（Gabriel Bonnot de Mably，1709—1785）和其表弟、哲学家孔狄亚克（Etienne Bonnot de Condillac，1715—1780）。

⊙法国卷入奥国王位继承战争（1740—1748），法普共同反对英奥同盟。结果，法国在美洲的殖民地的势力被削弱。

⊙四十年代：资本主义农场经营有显著的发展。

1742年乾隆七年 三十岁

▲八月：携带《新记谱法》（*Un nouveau système sur les signes de la musique*）去巴黎。二十二日，由音乐家拉摩（Jean Philippe Rameau，1683—1764）推荐到法兰西学术院宣读，未成。

▲结识唯物主义哲学家狄德罗（Denis Diderot，1713—1784），两人十分相投，很快成为亲密朋友。狄德罗交游广泛，介绍他认识一些启蒙运动思想家，后来他称之为"哲人党"（les philo-sophes），共同推动启蒙运动。

1743年乾隆八年 三十一岁

▲春季：歌剧《风雅的缪斯》（Les Muses galantes）写成，他的音乐才能开始引起巴黎音乐界注意。

▲教音乐、抄乐谱，以此维持生活。

▲六月：离开巴黎，随法国驻威尼斯使节赴意，任其秘书。

▲《新记谱法》以《论现代音乐》（*Dissertation sur la musique moderne*）之名出版于巴黎。

1744年乾隆九年 三十二岁

▲八月：辞秘书职，返巴黎，仍以为剧团和个人抄乐谱度日。

▲和特莱丝·德·勒娃瑟尔（*Thérèse de Le Vasseur*）同居。

⊙里昂爆发劳资大冲突。

1745年乾隆十年 三十三岁

▲结识启蒙思想运动老一辈思想家伏尔泰（Voltaire，1694—1778）。伏尔泰宣传启蒙思想，反对天主教会和僧侣，多年被迫流浪异国，去年得到默许回国，本年任宫廷史官。

1747年乾隆十二年 三十五岁

▲秋季：喜剧《冒失的婚约》（*L'Engagement téméraire*）写成。

1748年乾隆十三年 三十六岁

▲经狄德罗介绍，结识从荷兰来登学成归国的梯德里希（Paul Heinrich Dietrich），即后来的霍尔巴赫男爵（*Baron d'Holbach*，1723—1789），唯物主义哲学家、无神论者。一个时期后，经常参加霍尔巴赫的沙龙家庭定期招待会。

⊙奥国王位继承战争结束，缔结亚琛和约，条款对法国不利，而且英法在印度、北美继续开仗，法国节节败退。人民群众对国王路易十五的专制统治十分不满，国王经常发出所谓“密封御札”，不经过法院、检察厅，不宣布惩治原因和刑期，把人投入巴士底监狱，以强化战争体系，这种动辄逮捕，一意孤行镇压人民群众的暴行，战后有增无已。

1749年乾隆十四年 三十七岁

▲年初：开始为狄德罗、达兰贝筹备的《百科全书》撰写音乐方面一部分条目，按期于三个月后交稿。

▲十月：去巴黎郊外万桑要塞[6]监狱探望狄德罗。狄德罗因发表《论盲人的信札》而被囚禁于此（七月至十一月）。他去探望，并把《法国信使》报上登载第戎[7]科学院有奖征文事以之相商。得到鼓励，随即动笔撰文应征。

1750年乾隆十五年 三十八岁

▲七月九日：应征论文《论科学和艺术的复兴是否有助于敦风化俗？》[8]得奖。

▲经狄德罗介绍，结识德国文学评论家格林姆（Friedrich Melchior Grimm，1723—1807）。在相当一个时期，两人关系特别密切，相处极为融洽。

▲他对剥削阶级社会文化腐朽、堕落一面的攻击，是叙述在笼统批判文明社会的行文中，这种反对唯理论的观点导致他和霍尔巴赫沙龙常客一些强调理性的朋友，在日常讨论中经常争辩。

▲十一月：《百科全书》出版者发表狄德罗执笔的“说明书”八千份。“说明书”宣布出版八卷本的《百科全书，科学、艺术、工艺详解辞典》，十年出齐，以介绍古典学术和当代科学工艺知识，使人类文明的成就得以总结、汇总而为人们所用。“说明书”不但在巴黎散发，

而且寄送全国，并通过各国贵族往来和贸易关系散寄到欧洲各国，广泛征求预订。

▲年底：得奖论文《论科学和艺术的复兴是否有助于敦风化俗？》（*Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs*）出版于日内瓦，受到文坛普遍重视。

1751年乾隆十六年 三十九岁

▲继续为贵族家庭、音乐团体抄乐谱度日。

▲《百科全书》"说明书"立即引起极端反动的耶稣会士、冉森教派强烈反对，耶稣会杂志宣判《百科全书》为"魔鬼的新巴比伦塔"，在于宣传无神论异端思想，要求政府和教会予以制止。与此相反，社会进步人士却热烈欢迎，寄来了订单1625份。

★"法国的唯物主义者没有把他们的批评局限于宗教信仰问题；他们把批评扩大到他们所遇到的每一个科学传统或政治设施；而为了证明他们的学说可以普遍应用，他们选择了最简便的道路：在他们因以得名的巨著《百科全书》中，他们大胆地把这一学说应用于所有的知识对象。这样，唯物主义就以其两种形式中的这种或那种形式——公开的唯物主义或自然神论，成了法国一切有教养的青年的信条。"（《马克思恩格斯选集》，第3卷，第394—395页）

▲六月：《百科全书》第一卷（词头A字条目）出版于巴黎。编者是"一个文学家团体"，领衔的是狄德罗和达朗贝，略语表列出撰写条目较多者，包括卢梭。最引人注目的是达兰贝写的"序言"，试图以进步的唯物主义认识论观点分析和介绍人类全部知识各门学科的基础、关系和作用，首当其冲的是一些宗教和神学条目。

▲天主教耶稣会首先反扑，指定三个教士秘密审查。抓住神学条目在他们的机关报上大做文章，自然神论者普拉德神甫因为参加撰写神学条目成为他们攻击的目标，被迫逃往柏林。

▲秋季：《论科学与艺术》遭到攻击，写《答波兰国王兼洛林公爵对〈论科学与艺术〉一书的驳难》（*Observations sur une*

réfutation du Discours pur le roi de Pologne）。

1752年乾隆十七年 四十岁

▲一月：《百科全书》第二卷（词头B、C字条目）继续出版。

▲意大利巴姆比尼歌剧团到巴黎访问演出，巴黎音乐界、社交界中反对喜剧的保守分子、贵族艺术拥护者从剧场到社会，从沙龙到街头，从宫廷到商店，到处兴风作浪。改革派针锋相对迎头痛击，演为一场大笔仗，持续两年的所谓"丑角战争"（1752—1754），卢梭、狄德罗、霍尔巴赫等积极投入了这场"喜歌剧之战"，支持论战中比较民主的流派，对启蒙思想在艺术领域、美学领域的胜利准备了条件。

▲卢梭的父亲死。

▲十月二十八日：喜歌剧《乡村巫师》（*Le devin du village*）在枫丹白露上演获得成功。

▲国王路易十五有意召见他，并准备给他年金，卢梭回避。

▲《论法国音乐的信》（*Lettre sur la musique française*）写成。

⊙里昂工人罢工，到1786年，前后六次。

⊙1752—1768年期间，诺曼底地区农民起义此伏彼起，不下六次。

1753年乾隆十八年 四十一岁

▲《略论语言的起源》（*Essai sur l'origine des langues*）写成。

▲十一月：《论法国音乐的信》出版。保守派对他实行抵制，居然"焚烧刍像"。

▲《皇家音乐学院一位乐队队员给乐队同事的信》（Lettre d 'une symphoniste de l'Académié Royale de Musique à ses camarades de l'orchestre）出版。

▲十一月：《百科全书》第三卷（词头C字条目）不顾当局搜查编辑部及所发出禁令，狄德罗等坚持出版。

▲冬季：第戎科学院宣布有奖征文，题目是"人类不平等的起源是什么？人类不平等是否为自然法所认可？"卢梭得讯后，抓紧时间动笔写应征文。

1754年乾隆十九年 四十二岁

▲四月：《百科全书》第四卷（词头C、D字条目）出版。

▲八月：厌弃封建地主阶级统治集团腐朽、堕落的生活，离开巴黎，重皈新教，回到日内瓦，恢复日内瓦共和国公民权。

▲十月：返巴黎。

★"平等要求的资产阶级方面是由卢梭首先明确地阐述的，但还是作为全人类要求来阐述的"。（恩格斯：《反杜林论》。《马克思恩格斯全集》，第20卷，第669页）

▲《论人类不平等的起源和基础》[9] 应征文写成，应征结果落选。

▲以耶稣会为代表的宗教顽固势力大肆攻击，专制政府所代表的封建统治集团随时制造障碍，《百科全书》的出版其困难未有稍减，百科全书派毫不退缩，既得到读者热烈支持，预约的印数原已达1625部，实际印数竟突破2075部，而且，主编达兰贝撰写大量条目的霍尔巴赫分别于十二月和七月获得学术荣誉，前者为法兰西学术院院士，后者为柏林科学院院士。

1755年乾隆二十年 四十三岁

▲四月：落选论文《论人类不平等的起源和基础》[10]（*Discours sur L'origine et les fondemens de L'inégalité parmi les hommes*）出版于阿姆斯特丹。

▲七月：德国启蒙运动思想家、文学家莱辛（Gotthdd Ephrain Lessing，1729—1781）在《柏林特权者》报上撰文赞扬卢梭新著。

▲莱辛向自己的朋友门德尔松（Moses Mendelssohn，1729—1786）推荐译出卢梭这部新著。门德尔松的译本不久就出版于柏林，在报刊上引起种种评论。

▲十月：沙尔·博内（Charles Bonnet，1720—1793）在《法国信使》杂志上匿名发表《日内瓦公民费洛波利斯的信》攻击卢梭。

▲十一月：《百科全书》第五卷（词头D、E字条目）出版。

▲《论政治经济学》[11]（*Sur L'économie politique*）发表于《百科全书》第五卷。

⊙十一月一日（天主教万圣节）：葡萄牙里斯本发生大地震，震后大火。在罗马天主教占统治地位的葡萄牙，发生于宗教大节日的这场自然灾难和所造成的社会混乱，在欧洲各国引起极大的震动。

1756年乾隆二十一年 四十四岁

▲卢梭以新著《论不平等》奉赠伏尔泰，伏尔泰阅后大为不满，复信道："我收到了你的反人类的新书，谢谢你。"

▲四月：移居蒙特莫朗。开始写《朱利，或新爱洛漪丝》。

▲八月：以诗《天命书简》对上年里斯本地震做了唯心主义解释，来反对伏尔泰旨在嘲笑莱布尼茨的先定谐和说的诗《里斯本的灾难》。

▲《百科全书》第六卷（词头E、F字条目）出版。

▲一个人匿名攻击卢梭为《百科全书》撰写的音乐条目。《百科》编者在前言中为卢梭做必要的辩护。

⊙法国卷入七年战争（1756—1763）。法国和奥国结盟反对得到英国援助的普鲁士。战争严重影响国家财政状况。

1757年乾隆二十二年 四十五岁

▲七月：对于狄德罗新作《私生子》（1756）的评价，和狄德罗本人的看法大相径庭，争辩结果终至闹翻。卢梭的唯心主义哲学观点，激烈的社会观点使他和百科全书派一些思想家产生一些矛盾，这时，矛盾进一步扩大，后来遂至格格不入，连关系一直比较融洽的散文家格林姆也和他疏远了。

▲开始写《爱弥儿，或论教育》（*Emile，ou de L'éducation*）。[12]

▲为《百科全书》撰写的条目"感觉主义伦理学，或贤者唯物主义"（La Morale Sensitive，ou le matérialism de sage）搁笔。

▲十月：《百科全书》第七卷（词头F、G字条目）出版。本卷包括达朗贝写的条目"日内瓦"。

1758年乾隆二十三年 四十六岁

▲《论政治经济学》（《百科全书》条目）单行本出版。

▲三月：发表长信《和达朗贝先生论观赏的信》（Lettre à M.D'Alembert sur les spectacles），批评达朗贝在《百科全书》第七卷上发表的"日内瓦"条目对于日内瓦城市建设和戏剧文化生活的意见。

▲达朗贝对于日内瓦市政建设和文化艺术生活表示的意见，瑞士官方加尔文教会无理挑剔，法国耶稣会士和巴黎反动文人推波助澜。

1759年乾隆二十四年 四十七岁

▲《百科全书》受到封建专制政府和反动教会的镇压。在巴黎议会上，总检察官奥美尔·若利诬蔑《百科全书》“败坏道德”，罗马教皇克里门特十三世勒令焚毁《百科全书》，耶稣会则围剿《百科全书》这批“不做弥撒”的进步思想家，“异教徒以及神和国王与教会的敌人的大集合”。

▲狄德罗、德·若古等坚持斗争，在艰难的条件下，继续秘密进行第八卷和以下各卷的组织、编写、出版工作。

★“……卢梭等人已经用人的眼光来观察国家了，他们是从理性和经验……引申出国家的自然规律”。（《马克思恩格斯全集》，第1卷，第128页）

▲开始写《社会契约论，或政治权利原理》（*Du Contrat social, ou Principes du droit politique*）

1760年乾隆二十五年 四十八岁

▲德国剧作家魏塞（Christian Felix Weisse，1726—1804）来法国（1759—1760），回国前，到蒙特莫朗拜访卢梭，同时代表门德尔松把《论不平等》德译本赠送卢梭。

1761年乾隆二十六年 四十九岁

▲一月：《新爱洛漪丝》取名《阿尔卑斯山麓小城两位相恋居民的信札》（*Lettre de deux amants，habitants d'une petite ville au pied des Alpes*）出版于巴黎，受到读者热烈欢迎。

▲1756年编订的《圣·皮埃尔永久和平方案摘要》（*Extrait du projet de paix perpétuelle de Saint-Pierre*）出版。

▲《新爱洛漪丝》德译本出版于来比锡。

1762年乾隆二十七年 五十岁

▲四月：《社会契约论》[13] 出版于阿姆斯特丹。

★"理性的国家、卢梭的社会契约在实践中表现为而且只能表现为资产阶级的民主共和国"。（恩格斯：《反杜林论》。《马克思恩格斯全集》，第20卷，第20页）

▲《爱弥儿，或论教育》出版于阿姆斯特丹和巴黎。

▲六月：巴黎大主教博蒙出面干涉《爱弥儿》的发行，九日，发出禁令要人们不读此书，十一日，巴黎高等法院发出有关此书的禁令。

▲卢梭从巴黎出逃，到日内瓦，适逢当局焚烧此书和《社会契约论》，并宣布追究作者；只得又逃往伯尔尼，亦见逐，于是辗转流亡到普鲁士管辖下的纳沙泰尔（Neuchâtel）的莫尔季耶村。

▲《百科全书、图册》突破重重阻力，得以首先在巴黎公开分卷出版，本年出版第一卷。

⊙八月：在各省广泛抗议所形成的浪潮冲击下，巴黎高等法院通过决定，解散罗马天主教会顽固的耶稣会教团。耶稣会士转入地下，负隅顽抗，继续为非作歹。

1763年乾隆二十八年 五十一岁

▲三月：发表《日内瓦公民卢梭给巴黎大主教克里斯托·德·博蒙的信》（J.-J.Rousseau，citoyen de Genève，à Christophe de Beautmont，写于上年十一月），公开责问教会当局，抗议对他的迫害。

▲四、五月：取得纳沙泰尔州公民权，放弃日内瓦公民权。

▲《百科全书·图册》第二卷、第三卷出版。

1764年乾隆二十九年 五十二岁

▲出版《山中书简》（*Lettres écrites de la montagne*），驳斥坊间流传的《乡间书简》（*Lettres de la campagne*），并责问日内瓦当局。

▲八月二十一日：科西嘉解放运动领袖德·布达福科（Butta Fouco）来邀请卢梭前往科西嘉协助起草宪法，卢梭未去，但是代拟了个草案。

1765年乾隆三十年 五十三岁

▲《科西嘉宪法草案》（*Projet de Constitution pour la Corsica*）写成，1867年第一次出版。

▲九月：谢绝普鲁士国王的年金。

★“卢梭不断避免向现存政权作任何即使表面上的妥协”（《马克思恩格斯全集》，第16卷，第36页）

▲卢梭既未受到自诩为“开明君主”的普鲁士国王的真正保护，也未得到纳沙泰尔当局的谅解，不得不再度逃亡。弗里德里希·威廉二世对此事自我辩解道：“我所保护的是那些举止有礼、思想健康的自由思想家”。

▲十月：潜回巴黎。若干友好和旧相识正传阅英国作家华尔甫捏造的普鲁士国王给卢梭的信，信中暗讽卢梭有意托庇于普王并盼赐年金。

▲《百科全书》[14]后十卷（第八至第十七卷）在狄德罗等惨淡经营下，在纳沙泰尔秘密印刷十卷，同时发行，订户增至4250户，遍及国内外，轰动欧洲。

▲《百科全书·图册》第四卷出版。

1766年乾隆三十一年 五十四岁

▲一月：随英国哲学家大卫·休谟（David Hume，1711—1776）离开巴黎，到英国避难。

▲夏秋：同休谟冲突，怀疑休谟等英国友人要谋害他，并误以为华尔甫所捏造的信件是伏尔泰或达朗贝所写。事实上，各国封建阶级反动政府对他一直进行的迫害，使他多年颠沛流离，终于逐渐患上了被迫害狂，而于英国迸发了出来。

▲开始编写《植物学术语辞典》。

▲年底：《忏悔录》（*Les Confessions*）第一卷前篇，即前六章写成。

1767年乾隆三十二年 五十五岁

▲三月：英国友人设法替他领取英王乔治三世给他的年金一百英镑，以后未再续支。

▲五月：误解英国友人的好意，终于改名易姓，从伍顿潜行回国。后化名勒努（Renou），避居于特里。

▲十月：达朗贝、斯华合编《休谟先生和卢梭先生争吵之简要说明》（*Exposé succinct de la contestation qui s 'est élevée entre M.Hume et M.Rousseau avec les pièces justificatives*），由达朗贝写序，出版于巴黎。

▲十一月：拉摩在《"百科全书"音乐条目的错误》（*Erreurs sur la musique dans L'Encyclopédie*，1755）中指出卢梭所写音乐条目的错误。卢梭接受指正，修正有关音乐的短论等，以收于《百科》的条目为主，汇编为《音乐辞典》（*Dictionraine de musique*）出版于日内瓦。

▲《百科全书·图册》第五卷出版。

1768年乾隆三十三年 五十六岁

▲七月：到格勒诺布进行植物学考察，以书简形式写下研究成果。开始和国内外（荷、英）植物学家通信。

▲抄写乐谱以维持生活。

▲《百科全书·图册》第六卷、第七卷出版。

1769年乾隆三十四年 五十七岁

▲《英雄所需要的道德》写成。

▲十一月：《忏悔录》[15]第二卷写成。

▲重新使用真姓名。

1770年乾隆三十五年 五十八岁

▲六月：返回巴黎，住在普拉特里埃街，后叫"让·雅克·卢梭路"。

▲六月：参加植物学家儒锡叶领导的采集标本旅行。

★"卢梭的平等说……没有黑格尔的否定的否定来执行助产婆的职务，也不能建立起来。"（恩格斯：《反杜林论》。《马克思恩格斯全集》，第20卷，第152页）

▲八月二十七日：德国古典哲学家黑格尔诞生于德国。

▲十二月：《忏悔录》第一卷后编，即后六章写成。手抄本开始在友人中间流传。

▲《百科全书·图册》第八卷、第九卷出版。

▲邦库克（Pankoucke）重版《百科全书》。出版前三卷后，遭政府禁止。转而邀请哈勒（生理学家）、孔多塞（哲学家）等主持编

辑出版《百科全书·补篇》。

⊙七十年代：农民暴动、城市贫民风潮急剧频繁，封建阶级统治集团内部也发生严重倾轧。四十年代战争时期开始采用的“密封御札”，不仅已经成为国王、王室、政府、教会共同镇压第三等级的工具，同时也成为他们之间内讧、倾轧的手段，“上层”的分崩离析日益显露加剧。

1771年乾隆三十六年 五十九岁

★“卢梭曾为波兰人草拟过最好的政治制度，马布利也曾为科西嘉岛上的居民草拟过最好的政治制度。”（《马克思恩格斯全集》，第4卷，第348页）

▲四月：应波兰威尔豪斯基伯爵之请，写《对波兰政府及其1772年四月改革计划的考察》（*Considération sur le gouvernement de Pologne et sur sa projet réformatrice en avril 1772*）。

⊙据记载，法国贵族达七万之众，有封号者三千人。

▲半个世纪来，法国启蒙思想运动有一大批启蒙思想家、唯物主义者、无神论者、自然神论者、重农学派经济学家，在反对封建愚昧政权和宗教迷信势力目标下进行坚韧不拔的活动。他们有的在五十年代就去世了：拉美特里（1751），孟德斯鸠（1755），这时，七十、八十年代，高令如伏尔泰（1778，八十六岁），布丰（1788，八十一岁），以及爱尔维修（1771）、魁奈（1774）、杜尔阁（1781）、达朗贝（l783）、狄德罗（1784）、霍尔巴赫（1789）也相继凋零。

▲《百科全书·图册》第十卷、第十一卷出版。

1772年乾隆三十七年 六十岁

▲《百科全书》整套28卷，文字十七卷，图册十一卷，全部出齐。

1773年乾隆三十八年 六十一岁

⊙七月：欧洲各国反对宗教和教会的进步阶层持续进行声势浩大的抗议运动，迫于这个广泛的反抗运动，罗马教皇克里门特十四世签署诏书，裁撤耶稣会教团。

1774年乾隆三十九年 六十二岁

▲会见年轻的生物学家拉马克（Lamarck，1744—1829），两人开始往来。

⊙路易十六（Louis XVI，1754—1793）在位（1774—1792）。

1775年乾隆四十年 六十三岁

▲《对话录，或卢梭批判让·雅克》（*Dialogues，ou Rousseau juge de Jean Jacques*）写成。

▲十月：神话题材歌剧《匹克马梁》（*Pygmalion*）在法兰西歌剧院演出获得成功。

▲以全部植物学藏书、标本售予一英国友人。

⊙"面粉战争"爆发，粮食发生恐慌，城市居民纷纷抗议。

1776年乾隆四十一年 六十四岁

▲开始写《忏悔录》的补篇《一个孤独的漫游者的梦幻》（*Rêveries du promeneur Solitaire*），直至去世，未终篇。1782年出版。

▲《百科全书·补篇》第一卷、第二卷出版于阿姆斯特丹。

1777年乾隆四十二年 六十五岁

▲八月：健康恶化，停止抄写乐谱，生计十分艰难。

▲《百科全书·补篇》第三卷、第四卷和《图册·补篇》一卷出版。《补篇》五卷出齐。

1778年乾隆四十三年 六十六岁

▲五月：移居巴黎附近埃尔默农维耳庄园（Erménonville）。

▲凯特（George Keith，1693—1778）死。他写遗嘱时，向卢梭表示要把他作为遗产继承者，卢梭坚决反对。

▲重病期间，青年罗伯斯庇尔（Robespierre，1758—1794，二十岁）慕名来访。

▲七月二日：病逝，葬于爱尔蒙维尔附近圣·彼得岛他生前所心神向往的地点。法国大革命后，1794年，四月十五日，革命政府迁葬卢梭灵柩于巴黎国葬所。

生前未刊著作（除已说明者）和身后遗留的著作、稿件分别出版如下：

▲神话题材歌剧《达夫尼斯和克洛埃》（*Daphnis et Chloé*），1780年。

▲《我生平苦难的慰藉》（*Les Consolations des Misères de ma Vie*）（文学艺术创作片断），1781年。

▲《卢梭的植物学》（*La Botanique de J.-J.Rousseau*），1805年。

▲《卢梭未刊著作书信汇编》（*Extraits des œuvres et Correspondances inédits de J.-J.-Rousseau*），1861。

1782—1783年《卢梭全集》（小开本、47卷）在日内瓦出版。

1887—1908年《卢梭全集》（13卷）出版。

---

[1] 又译：约翰-扎克·卢梭（见沈起予译：《忏悔录》第7页）和约翰·卢梭（见孔帕雷〔Gabriel Compayré〕著，梁天咏译：《卢梭与自然教育》，中华书局，1939年，第1页）。

[2] 又译：伊扎克·卢梭（见《忏悔录》，第5页）。

[3] 又译：塞臧涅（见范寿康著：《卢梭》，商务印书馆，1932年，第1页）。

[4] 《马克思恩格斯全集》，第20卷，第19页。

[5] 又译：瓦伦丝（见《忏悔录》，第88页）和华伦（见《卢梭与自然教育》，第126页）。

[6] 位于法国东部，在南锡（北）和里昂（南）之间。

[7] 又译：文新堡（《世界通史》，第5卷，第767页）。

[8] 中译本：何兆武译，商务印书馆1959年出版。

[9] 又译：《论人间不平等的起源和原因》（见《马克思恩格斯全集》，第20卷，第720页），《论不平等的原因》（见《世界通史》，第5卷，第761页）。

[10] 中译本：李常山译，商务印书馆1958年出版。

[11] 中译本：王运成译，商务印书馆1962年出版。

[12] 本书引起关心教育思想的读者莫大注意，德国哲学家康德日常活动十分刻板，也因捧读此书，打乱了生活次序。德国教育家巴泽道受此书启发，创办“博爱学校”于德绍。

[13] 中译本：何兆武译，商务印书馆1962年出版。

[14] 《百科全书》条目中译（卢梭所撰者外）：第二卷狄德罗所写“美之根源及性质的哲学的研究”，收于《文艺理论译丛》，第一期，第1—32页，人民文学出版社，1958年；第七卷孟德斯鸠所写“论自然和艺术作品的鉴赏”未完篇，收于《罗马盛衰原因论，附录：论趣味》；商务印书馆，1962年，第137—164页。

[15] 中译本：张竞生译，《卢梭忏悔录》（453页），世界书局，1929年；章独译，《忏悔录》，商务印书馆，1929年；汪炳焜译，《卢梭忏悔录》，启明书局，1936年；凌心渤编译，《卢梭忏悔录》（110页），自力出版社，1946年；沈起予译，《忏悔录》，第一册，文风出版社，1947年。

译名对照表

（本表次序是按汉字画数和起笔；丶一丨丿排列的，先画数，后起笔，又本书脚注中的译名主要也收录在表内。）

三画

门特 Mentor

土伦 Touraine

大流士 Darius

马布利，加布里埃尔 Mably,Gabriel

马耳他 Malte

马其顿 Macédoine

马塞耳 Marcel

马召尔卡 Majorque

马尔波罗 Marlborough

马塞勒斯，诺尼乌斯 Marcellus,Nonius

马希埃利斯 Martial

马基雅弗利 Machiavel

四画

文森兹 Vincennes

韦尔托特 Vertot

比昂基 Bianchi

瓦罗 Varron

瓦累 Valais

瓦鲁士 Varus

瓦列里乌斯马克西姆斯 Valère-Maxime

太提斯 Thétis

太累马库斯 Télemaque

尤利西斯 Ulysse

尤维纳 Juvénalis

巴考士 Bacchus

巴勒姆 Barrême

巴尼亚人 Banians

巴斯克人 Basques

巴耳博亚，努涅斯 Balboa,Nunès

巴勒克泽尔 Ballexerd

孔东 Condom

孔狄亚克 Condillac

贝宁 Benin

贝尔纳 Bernard

贝尔纳，苏珊 Bernard,Suzanne

贝纳丹·德·圣皮埃尔 Bernardin Saint-Pierre

内奥姆 Néaulme

牛顿 Newton

五画

汉尼拔 Annibal

宁录王 Le roi Nembrod

布里 Brie

布瓦洛 Boileau

布瓦锡 Boissy

布尔曼 Burmann

布果涅 Bourgogne

布朗托姆 Brantôme

布鲁土斯，马可·尤尼乌斯 Brutus,Marcus Junius

艾讷 Énée

艾迪生 Addison

圣马可 Saint-Marc

圣马特 Sainte-Marthe

圣丹尼 Saint-Denis

圣皮埃尔 Saint-Pierre

圣·朱斯汀 Saint Justin

圣·克累芒特 Saint Clément

弗勒里 Fleury

弗里乌尔 Frioul

弗朗斯瓦一世 François I

弗雷德里克 Frédéric

尼禄 Neron

尼科利尼 Nicolini

加利西亚 Galice

加拉太 Galatée

加利比人 Caraïbes

卡托 Caton

卡耳文 Calvin

卡米路斯，朱利乌斯 Camillus,Julius

卡利普索 Calypso

卡利奥珀 Calliope

卡提利纳 Catilina

卢梭，依萨克 Rousseau,Isaac

卢梭，让·雅克 Rousseau,Jean Jacques

卢森堡 Luxembourg

卢克莱修 Lucrèce

皮罗 Pyrrhon

皮鲁士 Pyrrhus

皮埃蒙特 Piémont

皮特罗尼乌斯 Pétrone

丘比特 Jupiter

代皮讷 d'Épinay

幼里皮底斯 Euripide

六画

安东尼 Antoine

安讷锡 Annecy

安德罗马克 Andromaque

米利都 Miletus

米讷瓦 Minerve

米达斯 Midas

吉约姆 Guillaume

吉西阿丹 Guicciardin

芝诺 Zénon

芝诺克拉底 Xénocrate

西塞 Scythie

西塞人 Scythes

西尔塞 Circé

西罗斯 Scyros

西塞罗 Cicéron

西内阿斯 Cynéas

亚历山大 Alexandre

亚伯拉罕 Abraham

亚里士多德 Aristote

亚里斯泰提 Aristide

芒布累 Mambré

扫罗 Saul

托尔尼欧 Tornea

夸美纽斯 Comenius

达姆约 D'Amyot

达朗贝 D'Alembert

达维拉 Davila

那不勒斯 Naples

毕丰，若尔日·路易 Buffon,Georges Louis

毕达哥拉斯 Pythagore

吕底亚人 Lydiens

吕卡斯，保罗 Lucas,Paul

朱农 Junon

朱西厄 Jussieu

乔治三世 George III

多尼人 Dauniens

多邦通 Daubenton

色诺芬 Xénophon

休谟，大卫 Hume,David

休伦族人 Hurons

伍顿 Wootton

伏尔泰，弗朗斯瓦·玛丽 Voltaire,François Marie

伏尔斯人 Volsques

伊撒克 Ithaque

伊多梅内 Idoménée

伊思帕亨 Ispahan

伊比利亚人 Ibériens

伊壁鸠鲁派 Épicuriens

华伦夫人 Madame de Warens

约翰 John

伦巴第 Lombards

七画

沙丹，让 Chardin,Jean

沃颇耳，霍勒斯 Walpole,Horace

麦西亚 Mercie

麦鸠里 Mercure

玛丽 Marie

苏拉 Sylla

苏黎世 Zurich

苏埃东尼乌斯 Suétone

苏格拉底 Socrate

克拉克，赛米尔 Clarke,Samuel

克里苏斯 Crésus

克利奥帕特拉 Cléopâtre

杜克洛 Duclos

杜·佩武 Du Peyrou

杜潘夫人 Madame Dupin

李维 Tite-Live

君士坦丁堡 Constantinople

阿尔果 Argos

阿耳邦 Albane

阿波罗 Appolon

阿贝尔 Apelle

阿尔及尔 Alger

阿杰锡拉 Agésilas

阿基米德 Archimède

阿基里斯 Achille

阿塔兰特 Atalante

阿芙罗黛特 Aphrodite

阿尔卑斯山 Les Alpes

阿皮希乌斯 Apicius

阿姆斯特丹 Amsterdam

阿德腊斯特 Adraste

阿桑-奥格路 Assem-Oglou

阿洛布罗格人 Allobroges

阿格里琴托人 Agrigentins

阿耳西诺乌斯 Alcinoüs

阿斯塔纳克斯 Astyanax

阿纳森达腊克西斯 Anacyndaraxes

肖利厄 Chaulieu

里昂 Lyons

里斯本 Lisbonne

希隆 Chiron

希罗多德 Hérodote

希波米尼斯 Hippomène

伯尔尼 Berne

伯利耳 Belle-Isle

狄德罗，德尼 Diderot,Denis

狄摩西尼 Démosthène

狄奥尼苏斯 Dionysos

纽文提特 Nieuwentit

纳瓦尔 Navarre

纳沙泰尔 Neuchâtel

八画

法沃兰 Favorin

波河 Le Po

波贡 Bourgoin

波尔多 Bordeaux

波尔哈维 Boerhaave

波利毕乌斯 Polybe

庞奈，沙尔 Bonnet,Charles

庞倍 Pompée

郎贝西埃 Lambercier

郎佩勒尔 Lempereur

拉辛，让·巴蒂斯特 Racine,Jean Baptiste

拉班 Laban

拉马克 Lamarck

拉杜沙 La Duchapt

拉图尔 La Tour

拉·封登 La Fontaine

拉·莫特 La Motte

拉斐尔 Raphaël

拉普兰 Laponie

拉普兰人 Lapons

拉·孔达明 La Condamine

拉西第蒙人 Lacédémoniens

拉美特利 La Mettrie

欧夏丽 Eucharis

欧伊勒斯 Oileus

欧里庇德 Euripide

林德尔 Léandre

枫丹白露 Fontainebleau

弥尔顿 Milton

孟德斯鸠 Montesquieu

尚贝里 Chambéry

味吉尔 Virgile

昆体良 Quintilien

昆图斯-库修斯 Quinte-Curce

昂其耳 Anchiale

昂利四世 Henri IV

图拉真 Trajan

帕拉斯 Pallas

帕米尼俄 Parménion

帕斯卡 Pascal

帕腊塞耳斯 Paracelse

罗兰，沙尔 Rollin,Charles

罗贝尔 Robert

罗伊希林 Reuchlin

罗谬拉斯 Romulus

罗伯斯庇尔 Robespierre

迪多 Didot

迪福 Defoe

恺撒 César

凯尤斯 Caïus

若尔日 George

佩里哥廷人 Perigordiens

佩达勒特 Pédarète

彼得（沙皇）Le czar Pierre

参孙 Samson

九画

洛克 Locke

洛林 Lorraine

洛克里斯 Locris

美迪斯 Méduse

哀杰克斯 Ajax

珀提坦 Petitain

珈桑德拉 Cassandre

封特讷耳 Fontenelle

茜林 Sirènes

胡顿 Houdon

柏拉图 Platon

查理二世 Charles II

查理-爱德华 Charles-Édouard

费讷龙 Fénelon

屋大维 Octavianus

贺拉斯 Horace

思腊西布路斯 Thrasybule

哈莱姆 Harlem

威尼斯 Venise

威尔豪斯基 Wielhorski

科坦 Cotin

科基 Cocchi

科西尔 Corcyre

科西嘉 Corse

科林斯 Corinthe

科敏斯 Comines

科里奥兰努斯 Coriolan

十画

海德 Hyde

海伦娜 Hélène

海格立斯 Hercule

诺西卡 Nausicaa

诺德林根 Nordlingen

高卢 Gaule

高卢人 Gaulois

泰米斯托克利斯 Thémistocle

都灵 Turin

哥特 Gothique

索利斯 Solis

索福隆尼斯克斯 Sophronisque

埃里桑 Herissant

埃皮鲁斯 Epirus

埃尔默农维耳 Erménoville

埃皮克提特斯 Épictète

莱辛 Lessing

莱斯 Laïs

莱布尼兹 Leibniz

莱喀古士 Lycurgue

莫里哀 Molière

莫吉埃 Motiers

荷马 Homère

格林姆 Grimm

格雷文 Gravem

格勒诺布尔 Grenoble

格劳修斯，胡果 Grotius,Hugo

格勒诺布尔 Grenoble

夏隆 Charron

恩珀多克利斯 Empédocle

峨吉矶 Ogygie

爱弥儿 Émile

爱尔维修，克劳德·阿德里安 Helvétius,Claude Adrien

拿伯 Naboth

特里 Trye

特洛伊 Troy

特腊松 Terrasson

特雷斯 Thrace

修昔底德 Thucydide

十一画

培尔 Bayle

培根 Bacon

菲力浦 Philippe

菲力浦斯 Philippus

菲里吉亚 Phrygia

菲利普斯 Philippes

菲洛皮门 Philopœmen

菲洛克勒斯 Philoclès

菲洛克提提斯 Phyloctètes

萨瓦 Savoie

萨伊德 Saïde

萨郎特 Salente

萨瓦大君 Le Duc de Savoie

萨勒夫山 Montagne de Salève

萨路斯特 Salluste

萨摩耶人 Samoïède

萨德纳佩路斯 Sardanapale

勒克 Lequeux

勒努 Renou

勒博 Le Beau

勒布郎 Le Blanc

勒谬尔 Rêaumur

勒娃瑟尔，特莱丝 Le Vasseur,Thérèse

勒奥尼达斯 Leonidas

梅尔西，弗朗斯瓦·德 Mercy,François de

梅尼拉乌斯 Ménélas

梭伦 Solon

曼尼佗 Manitou

第戎 Dijon

笛卡尔，勒奈 Descartes,René

维纳斯 Vénus

十二画

普林尼 Pline

普腊东 Pradon

普卢塔克 Plutarque

普罗米修斯 Prometheus

普雷沃斯特 Prévost

普洛太西拉斯 Protésilas

博蒙 Beaumont

博胥埃 Bossuet

塔索 Tasso

塔兰特 Tarente

塔尔斯 Tarse

塔西佗 Tacite

塔韦尼埃 Tavernier

塔昆尼乌斯 Tarquin

提勒里 Tuileries

提西亚斯 Ctésias

提步路斯 Tibulle

提比利乌斯 Tiberius

斯华 Suard

斯多噶 Stoïque

斯蒂尔 Steele

斯特拉波 Strabon

斯特腊达 Strada

斯布里加尼 Sbrigani

雅典那 Athéna

腓希人 Phéaciens

腊姆萨，阿兰 Ramsay,Allan

腊姆塞 Ramsai

傅尔涅 Furne

絮耳唐 Sultan

奥尼尔，巴特里斯 Oneil,Patrice

奥菲士 Orphée

奥托曼 Ottoman

奥维德 Ovide

奥古斯都 Auguste

奥姆伐尔 Omphale

奥林匹斯山 Olympe

奥里利阿斯-维克托 Aurélius-Victor

鲁修斯 Lucius

十三画

塞涅卡 Sénèque

塞莱克 Selec

塞利斯 Thalès

塞士庇斯 Thespius

塞斯托斯 Sestos

塞加西亚人 Circassiens

新几内亚 Guinée

福尔梅 Formey

雷必达 Lepidus

雷苏士 Rhésus

雷居鲁斯 Régulus

蒙台涅，米歇尔 Montaigne,Michel

蒙莫朗锡镇 Montmorency

蓓蒂 Betty

路尔，雷蒙 Lulle,Raimond

路伯尔 Loubère

路易十五 Louis XV

路西塔努斯，阿马图斯 Lusitanus,Amatus

詹姆斯二世 Jacques II

鲍桑尼阿斯 Pausanias

锡拉丘兹 Syracuse

十四画

赛丽斯 Cérès

赛琳娜 Sirènes

赛莫庇勒 Thermopyles

嘉拉 Galla

赫拉 Hera

赫罗 Héro

赫克托 Hector

赫米斯 Hermès

赫勒斯滂 Hellespont

十五画

潘伯夫 Paimboeuf

摩西 Moïse

摩尔人 Maures

摩莱里 Morelly

撒丁 Sardaigne

德图 De Thou

德利拉 Dalila

德郎盖 De Langey

德美特 Demeter

德·图伦 De Turenne

德·马布利 De Mably

德·郎克洛 De L'Enclos

德瑟萨尔 Desessarts

德·布达福科 De Butta-Foco

德·克鲁扎斯 De Crouzas

德·默拉勒德 De Mellarède

德·舍农索夫人 Madame de Chenonceaux

十六画

霍布斯 Hobbes

霍洛威 Holloway,T.

霍尔巴赫，保尔·昂利 Holbach,Paul Henry

穆罕默德 Mahomet

十七画

戴歇尼 D'Escherny

戴奥吉尼斯 Diogène

黛安娜 Diane

二十一画

露西 Lucy

汉译世界学术名著丛书

菊与刀

（增订版）

〔美〕鲁思·本尼迪克特 著

目　录

增订版前言
译者序言
第一章　任务——研究日本
第二章　战争中的日本人
第三章　各得其所，各安其分
第四章　明治维新
第五章　历史和社会的负恩者
第六章　报恩于万一
第七章　“义理最难承受”
第八章　洗刷污名
第九章　人情的世界
第十章　道德的困境
第十一章　自我修养
第十二章　儿童学习
第十三章　投降后的日本人
附录一：鲁思·本尼迪克特小传
附录二：日本学者对《菊与刀》的评论
索引
西文人名和著作索引
返回总目录

Ruth Benedict

THE CHRYSANTHEMUM AND THE SWORD

Patterns of Japanese Culture

The Riverside Press Boston 1946
本书据美国波士顿河畔出版社1946年英文版
和东京社会思想社1965年出版的
长谷川松治译日文版译出

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从20世纪50年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行，至2000年已先后分九辑印行名著360余种。现继续编印第十辑。到2004年底出版至400种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出得更好。

商务印书馆编辑部

2003年10月

增订版前言

《菊与刀》中译本1991年在商务印书馆出版后，至今已重印14次，印数超过10万册。最近几年，由于中日关系备受关注，这本书的印数显著增加，还出现了几种与此译本大同小异的译本，价格高于此译本，印数却不低。这说明：我国广大读者迫切需要了解日本。这本书资料丰富、文字生动、多有启发性见解，成了受欢迎的一本了解日本的书。

这种情况也引起了中日两国媒体的注意。2005年12月间，日本《读卖新闻》驻京记者特意为此前来商务印书馆和天津，采访此译本的责任编辑之一陈应年和译者之一吕万和，随即写了报道，刊于12月30日该报国际版。2006年2月，《南都周刊》记者又为此书专门采访了三位学者（吕万和、孙歌、李长声），3月下旬在该刊读书版发了长篇访谈录，标题是：《一本叫〈菊与刀〉的学术性著作还在畅销》。

十几年前，商务印书馆把这本书列入《日本丛书》之时，曾提出是否修订。由于当时几位译者都很忙，未能修订。现在，商务印书馆的编者再次提出"修订和增补"，我们当然十分乐意。译者中有一位比较清闲，在另外两位在日本工作的译者的大力支持和帮助下，用了将近三个月的时间把全书通读修订了一遍并加以增补。其要点是：

1．书名的副标题，原译作"日本文化的类型"，这次修改为"日本文化诸模式"，其理由见本书附录《鲁思·本尼迪克特小传》的脚注（本书285页注②）。"义理"一词原译为"情义"。修订后恢复日文汉字，不另翻译。理由见该词首次出现时脚注（见本书107页）。顺便说一句：本书原著是美国人用英文写日本。日译本对涉及日本的专门名词和引文力求按日文复原。我们在译成中文时，对涉及日文的专门名词和引文也尽可能保持日文汉字。本此原则，这次修订有些译名恢复日文汉字，不列举。

2．增加了两个资料，作为此书的"附录"：（1）《鲁思·本尼迪克特小传》，（2）《日本学者对〈菊与刀〉的评论》。读了《菊与刀》，

再看看这两个资料，对研究日本乃至提高整个社科研究水平应该有好处。两个资料都仅据所见有限资料编写，肯定不周全。两者又都涉及专门学科，恳请专家和读者指正。

3．增加了大约110个注释，主要是有关史实、专名、典故的注释，也有几处指出原著明显背离史实。选配了约80幅图片，选配的原则是紧密结合此书内容和注释。目的都是为了有助于阅读和理解。

4．在英文原著索引的基础上，稍加增删合并，编了译本的索引。

5．原"译者序言"基本无改动。只增加了三句话、删去了一小段文字（避免与附载的"小传"重复）。

6．全书译文主要是文字上的修订、增补，也有个别误译的改正。比如从网上看到一位读者对原中译本第132页一个小注提出意见、这次修订作了改进（见本书170页注⑤），在此致以谢意。又如，原中译本第196页"枕草纸"，误作"枕草子"译注，已改正。

难得修订一次，本应对照英文原著和日译本逐字逐句认真修改。但英文原著不易借，手头复印本存放多年，字迹模糊，阅读十分费眼力，再加上时间、水平和精力的限制，这次修订和增补在这方面做得还很不够，有些史实典故未能作注，有些更好的插图未及查找，译文不当不确乃至误译仍然要说"难免"，均请读者原谅并批评指正。

校阅清样期间，天津理工大学外国语学院胡备先生送来本尼迪克特在《菊与刀》成书以前向美国战时情报局所提报告的日译本等重要资料，已在使用处注明，并在此致谢！

译　者

2006年10月16日写成

2007年11月20日改定

译者序言

1981年夏，金克木先生发表一篇文章，从美国女人类学家本尼迪克特（Ruth Benedict）的名著《菊与刀》谈到比较文化和比较哲学。文章写道：第二次世界大战后期，德日败局已定，美国亟须制定战后对德、日的政策。对德国，政策很明确，即武装占领，直接管制。对日本，当时有两大问题需要研究：第一，日本政府会不会投降？盟军是否要进攻日本本土而采用对付德国的办法？第二，假若日本投降，美国是否应当利用日本政府机构以至保存天皇？为了回答这两个问题，美国政府动员各方面的专家、学者研究日本，本尼迪克特这本书就是受美国政府委托（1944年）研究的结果。她根据文化模式理论，运用文化人类学的方法，把战时在美国被拘禁的日本人[①]作为调查对象，同时大量参阅书刊和日本文学及电影，写成报告[②]。报告中推断出的结论是：日本政府会投降；美国不能直接统治日本；要保存并利用日本的原有行政机构。因为日本跟德国不同，不能用对付德国的办法对付日本。战争结束，美国的决策同这位文化人类学家的意见一致，事实发展同她的预料和建议一样。[③]

日本人隔离收容所

1946年，本尼迪克特把这份报告整理成书出版，立刻在日本引起强烈反响。1949年初被译成日文，1949年至1951年，日本几家杂志

约请专家举行座谈，对此书进行评论，有的还出版了特集。[④]

“菊”本是日本皇家家徽，“刀”是武家文化的象征。但本尼迪克特在以此命名本书时，似乎并未从这种含义出发，而是以“菊”和“刀”来象征日本人的矛盾性格，亦即日本文化的双重性（如爱美而又黩武，尚礼而又好斗，喜新而又顽固，服从而又不驯等等），由此入手，进而分析日本社会的等级制及有关习俗，并指出日本幼儿教养和成人教养的不连续性是形成双重性格的重要因素。著者把日本文化的特征概括为“耻感文化”，认为它与西方的“罪感文化”不同，其强制力在于外部社会而不在于人的内心。对于这些观点，有些日本社会学者评价很高，认为表现了“深刻的洞察力”。有些日本历史学者则不同意，认为作者把特定时代、特殊社会集团的社会心理当作“日本人”的普遍心理，在方法论上有非历史的和超阶级的缺点。评价虽然不同，影响很大则是事实。1951年此书被列入日本《现代教养文库》，至1963年已重印36次。1967年改版后至1980年又重印达53次。另有统计说，截至1996年，此书日译本重印逾百次，印数逾230万册（参阅本书301页注②）。按人口平均，每四十多个日本人即可拥有一册。1982年出版的一本介绍“日本学”名著的书中称赞此书是现代日本学的鼻祖，是文化人类学者研究日本的经典性著作[⑤]。1986年一篇综述战后日本研究状况的文章列举七种代表性观点，说《菊与刀》是令人注目的一种[⑥]。近年，美国的《领袖周刊》有文章把这本书列为“领袖必读的100本名著”中的第71本。凡此都表明，此书影响至今不衰。

显然，把这本书译成中文是值得的。经了解我国解放前后均无此书中译本，[⑦]乃决定动手翻译。所据英文原著版本是：The Chrysanthemum and The Sword, By Ruth Benedict, The Riverside Press, Cambridge, Massachusett, 1946；并参照了长谷川松治译日译本《菊と刀》，社会思想社，《现代教养文库第16种》，昭和三十八年第36次印刷。英文原著者注照译或照录，日译本注及中译者的补注则分别加“日译者”或“译者”字样。原著有鸣谢及索引，中译本从略。

现在，国际上出现“日本文化研究热”，诸说并陈，颇有令人眼花缭乱之感。我国一位学者举出六种主要学说并加以评论，本尼迪克特的“耻感文化”被列为第一种[⑧]。关于这本书的评价，自应留给读者研究。这里我们想提出的是：所谓“文化”，其含义既有广义、狭义之分，也有观点不同之别。从历史唯物主义观点看来，文化属于上层建

筑，其核心是社会意识形态，它反映经济基础并受经济基础的制约。但文化又有其相对的独立性，各民族的文化各有其历史形成的特点并反作用于经济基础。金克木先生说：文化就是“国情”，就是“国民性”，日本文化就是“日本人”；他希望，研究各国社会，不仅要“找寻决定性的物质因素”，而且要“探讨起重要作用的精神因素”，不是只得出“抽象模式”，而且要发现“具体典型”。[⑨] 这段话很有启发。实际情况表明，同是封建主义，不仅东西有别，而且中日也不同；同是资本主义，也各有其特色。这种差异就是民族特征，其形成有历史的文化背景，其表现则为特殊的文化形态。如果这样理解不错，那么对民族文化的研究自应从历史背景上考察，在普遍性与特殊性的连接上下工夫，其结果也必将大大丰富和加深历史唯物主义的内容，推进对各国历史和现状的研究。本尼迪克特是在日美交战情况下研究日本的，她只能凭借间接资料进行“遥研”。中国人对日本实感最深，关系最密，两国文化又有悠久的历史渊源，当然更有条件，也更有必要研究日本文化，这正是我们翻译此书的动机。至于翻译质量，限于水平和精力，难免舛误，敬希指正。

译　者

1986年6月8日写定，2007年11月15日稍作修改

补记：

参加校译此书之时，正是我的伴侣和合作者崔树菊同志（天津师范大学世界近代史讲师）以残肢之身卧床百余日，与癌症恶魔最后搏斗之时。我日守病床，抽暇工作。她也以我尚能工作为慰，忍耐病痛，不断询问进度。交谈此书，几乎成为我们相濡以沫、互润愁肠的一种慰藉。定稿之后，她日渐腹胀如鼓，饮食药物均难服用。幸赖老友刘肃然同志（原天津第二南开中学英文教师）组织同道，誊清译稿，认真核阅，订补疏误。现在，我最后复阅清稿，树菊已闭目辞世五十日矣！谨补数语，以托哀思。

吕万和

1986年9月1日

注　释

① 指“日本人隔离收容所”（The Japanese Relocation Camp 1942—1946）：珍珠港事变（1941.12.8）后，在美日本人均被强制迁入隔离收容所，共约11万多

人，其中约半数是美国公民。由于被收容者的揭发斗争和战后日美关系的改变，美国政府于1948年对少数被收容者给予赔偿，1988年全部赔偿、书面道歉，并曾公开展出此项错误。

② 金克木：《记〈菊与刀〉——兼谈比较文化和比较哲学》（《读书》1981年第6期），后收于作者的《比较文化论集》，三联书店，1984年。

③ 同上。

④ 《知性》杂志昭和二十四年四月号；《民族学研究》，昭和二十五年五月，第14卷第4号；《展望》昭和二十六年五月号等。

⑤ 《世界的日本人观·日本学总解说》，自由国民社，1982年，第260页。

⑥ 《日本人的自画像》1986年2月2日号，副田义也的文章。转引自《国外社会科学》1986年第5期。

⑦ 此稿译成后始见台湾黄道琳先生译本，书名译作《菊花与剑》，著者姓名译作潘乃德，桂冠图书公司，1974年初版，1985年第8版。定稿时曾稍加参阅。

⑧ 见中国社会科学院日本研究所高增杰同志所著《国外日本文化研究概况》一文，六种主要学说是：（1）“耻感文化”说（本尼迪克特）；（2）“纵式社会”说（中根千枝）；（3）“集团性”说（〔澳〕G. 克拉克）；（4）“杂交文化”说（加藤周一）；（5）“壶状文化”说（丸山真男）；（6）“感情文化”说（堀一郎）。

⑨ 金克木：《日本外交史读后感》，《比较文化论集》，第185、187页。

第一章　任务——研究日本

在美国全力以赴与之战斗的敌人中，日本人是最琢磨不透的。这个主要对手，其行动和思维习惯与我们如此迥然不同，以至我们必须认真对待，这种情况在其他战争中是没有的。正如前此1905年的沙俄一样[①]，我们作战的对手是一个不属于西方文化传统，而又充分武装和经过训练的民族。西方国家所公认的那些基于人性的战争惯例，对日本人则显然不存在。这就使得太平洋上的战争不仅是一系列岛屿登陆作战和困难卓绝的后勤工作问题，从而使了解“敌人的性格”成为一个主要问题。为了与之对抗，我们就必须了解他们的行为。

困难是巨大的。自从日本锁国的大门被打开以来的七十五年间，对日本人的描述总是使用一系列令人极为迷惑的“但是，又……”之类的词句，远非对世界其他民族的描述可比。一个严肃的观察家在论及其他非日本民族时，是不大会既说他们彬彬有礼，又加上一句说：“但是，他们又很蛮横、倨傲。”他也不会既说该民族无比顽固，又说：“但是，他们又极易适应激烈的革新”；也不会既说该民族性格温顺，又说他们不轻易服从上级的控制；也不会既说他们忠诚、宽厚，又宣称：“但是他们又心存叛逆，满腹怨恨”；也不会既说他们本性勇敢，又描述他们如何怯懦；也不会既说他们的行动完全出自考虑别人的评价，即自己的面子，又说他们具有真诚的良心；也不会既讲他们在军队中接受机器人式的训练，又描述那个军队的士兵是如何不服管教，甚至犯上作乱；也不会既讲该民族热诚倾慕西方文化，又渲染他们顽固的保守主义。他不会既写一本书，讲这个民族如何普遍爱美，如何对演员和艺术家给予崇高荣誉，如何醉心于菊花栽培，又另外写一本书来补充说，该民族崇尚刀剑和武士的无上荣誉。

然而，所有上述这些矛盾却成为有关日本论著中纵横交织的经纬。而且，都是千真万确。刀与菊，两者都是一幅绘画的组成部分。日本人生性极其好斗而又非常温和；黩武而又爱美；倨傲自尊而又彬彬有礼；顽梗不化而又柔弱善变；驯服而又不愿受人摆布；忠贞而又易于叛变；勇敢而又懦怯；保守而又十分欢迎新的生活方式。他们十

分介意别人对自己的行为的观感，但当别人对其劣迹毫无所知时，又会被罪恶所征服。他们的士兵受到彻底的训练，却又具有反抗性。

了解日本既已成为美国的当务之急，我们就不能对这些矛盾以及其他许多同样令人烦躁的矛盾置之不理了。严重的事态接二连三地出现在我们面前。日本人下一步将采取什么行动？能否不进攻日本本土而使其投降？我们是否应该直接轰炸皇宫？从日军俘虏身上，我们可以期望得到些什么？在对日本军队及日本本土进行宣传时，我们将宣传些什么才能拯救美国人的生命，并削弱日本人那种顽抗到最后一个人的意志？这些问题在日本通中也引起了相当大的分歧。如果和平降临，为了维持秩序，日本人需要永远实行军事管制吗？我军是否要准备在日本深山老林的要塞中与那些疯狂的顽抗分子进行战斗？在世界和平有可能到来之前，日本会不会发生一次法国或俄国式的革命？谁将领导这次革命呢？或者，日本民族只有灭亡？我们对这些问题的判断肯定是众说纷纭的。

我于1944年6月接受委托从事研究日本的工作。我受命使用文化人类学家所能使用的一切研究技术，弄清日本民族是什么样的民族。那年夏初，我国对日本的大规模反攻刚刚展开。在美国，许多人认为对日战争还要持续三年，也许十年，以至更长时间。在日本，有的人则认为这次战争会成为百年战争。他们说，美军虽然取得了局部胜利，但是新几内亚、所罗门群岛距离日本本土还有几千英里。日本的公报根本不承认日本海军的战败，日本国民仍然以为他们是胜利者。

美军在瓜岛密林中艰难跋涉

然而，进入六月以后，形势开始有了变化。欧洲开辟了第二战场，最高司令部两年半以来给予欧洲战场的军事优先权已全部兑现，对德战争的胜利已经指日可待。在太平洋上，我军已经在塞班岛登陆。这是预告日军终将彻底失败的大战役。在这以后，我们的士兵便日益与日军短兵相接。而且，在新几内亚，在瓜达卡纳尔[②]、缅甸[③]、阿图[④]、塔拉瓦（Tarawa）[⑤]、比亚克（Biak）[⑥]等战役中，我们已经清楚地知道，我们所面对的是何等可怕的敌人。

因而，到了1944年6月，我们对有关我们的敌人——日本的许多疑问急需作出解答。这些疑问，不管是军事上的还是外交上的，也无论是出自最高决策的要求，还是为了在日军前线散布宣传小册子的需要，都必须提出真知灼见。在日本发动的总体战中，我们必须了解的，不仅是东京当权者们的动机和目的，不仅是日本的漫长历史，也不仅是经济、军事上的统计资料。我们必须弄清楚，日本政府对日本人民能指望些什么？我们必须了解日本人的思维和感情的习惯，以及这些习惯所形成的模式。还必须弄清这些行动、意志背后的制约力。我们必须把美国人采取行动的那些前提暂且抛在一边，并且尽可能不要轻易地认为，在某种情况下，我们会怎样做，日本人也会怎样做。

我所接受的任务是困难的。美国与日本正处在交战状态。在战争中把一切都归咎于敌国，这是容易的；但要想知道敌人自己心目中对人生的看法就难得多了。而这个任务又必须完成。问题是日本人将如何行动，而不是我们处在他们的境遇时将如何行动。我必须努力把日本人在战争中的行为，作为了解他们的“正值”即有用的资料来加以利用，而不是作为“负值”即不利条件来看待。我必须观察他们对战争本身的进行方式，并且暂且不看作军事问题，而看作文化问题。与平时一样，日本人在战时的行为也自有其日本特色。他们对待战争表现了哪些生活方式和思维方式的特征？他们的领导人激励士气、消除国民惶惑，以及在战场上调兵遣将的方式——所有这些都显示了他们自以为可资利用的力量是什么？我必须认真研究战争中的各个细节，来观察日本人如何一步一步地显露自己。

John F. Embree著
《须惠村》书影

但是，我们两国正在交战，这一事实难免对我严重不利。这意味着我必须放弃实地调查，而这种调查乃是文化人类学者最重要的研究方法。我无法在日本人的家庭中生活，用自己的眼睛观察他们日常生活中的种种作风，并区分出哪些是关键性的，哪些是非关键性的。我无法观察他们作出决定时的复杂过程。我无法观察他们的下一代是如何培育的。约翰·恩布里（John Embree）[7]写的《须惠村》是人类学

家实地观察后写出的唯一的一部有关日本村落的专著，很有价值，但我们在1944年遇到的有关日本的许多问题，那本书却还没有提到。

尽管有上述重重巨大困难，但作为一个文化人类学家，我相信，还可以运用一些研究方法和公认的假设或前提。至少可以利用文化人类学家最倚重的方法——与被研究的人民直接接触。我国有许多在日本长大的日本人。我可以询问他们亲身经历的许多具体事例，发现他们如何进行判断的方法，来填补我们知识上的空白；我认为，这对人类学家了解任何一种文化都是必不可少的。当时，从事日本研究的其他社会科学家，大都利用图书文献，分析历史事件和统计资料，并从日本的文字宣传或口头宣传的词句中追踪其发展。我则确信，许多问题的答案大都隐藏在日本文化的规则及其价值之中，研究生活在这种文化中的人，答案会更加满意。

这并不意味我不看书，或没有受到在日本生活过的西方人士的教益。论述日本的丰硕文献以及在日本居住过的许多西方优秀的观察家，对我帮助极大，这是到亚马逊河发源地或新几内亚高原等地对无文字部落进行研究的人类学家们所无法享受的。那些民族没有文字，无法用文笔记录。西方人的论述也是凤毛麟角，浮光掠影。没有人知道他们过去的历史。实地调查的学者们必须在没有任何先驱学者的帮助下，探索他们的经济生活方式、社会阶层状况，以及宗教生活中的最高崇高等等。我研究日本却有许多学者的遗产可以继承。在嗜古好奇的文献中充满了生活细节的描述。欧美人士详细记载了他们的生动经历，日本人自己也撰写了许多不寻常的自我记录。日本人与其他东方民族不同，有强烈描写自我的冲动，既写他们的生活琐事，也写他们的全球扩张计划，其坦率实在令人惊异。当然，他们并没有和盘托出。没有一个民族会这样做。日本人描述日本会略去许多重要事情，因为这些对他们太熟悉了，如同呼吸空气一样，习而不察了。美国人写美国时也一样。尽管如此，日本人仍然是喜欢显示自己的。

我阅读这些文献时，如同达尔文说他在创立物种起源理论时的那种读书方法，即特别注意那些无法了解的事情。对议会演说中那一大堆观念的罗列，我必须了解些什么？他们为什么对一些无足轻重的行为大肆攻击，而对骇人听闻的暴行却满不介意，这种态度的背后到底隐藏着什么？我一边阅读，一边不断提问，“这幅绘画的毛病到底何在？”为了理解，我必须知道些什么？

我还看了不少在日本编写、摄制的电影——宣传片、历史片以及描写东京和农村现代生活的影片，然后再和一些在日本看过同样影片的日本人一起仔细讨论。他们对电影中男女主角以及反面角色的看法与我的看法并不一样。我感到迷惑不解的地方，他们觉得没有什么。他们对剧情和写作动机的理解与我也不一样，他们是从整部电影的结构来理解的。正如阅读小说，我的理解和在日本长大的他们就有很大的差距。在这些日本人中，有些人动辄为日本的风俗习惯进行辩解；有些人则痛恨日本的一切。很难说哪一种人使我受教最多。但他们所描绘的日本生活规范的景象则是一致的，不论是欣然接受者，还是痛加排斥者。

如果只是直接从其所研究的文化对象（人民）搜集资料并寻求解释，那么，这位人类学家所做的也就是那些在日本生活过的一切西方出色的观察家们所做过的事。如果他的贡献仅止于此，那就不能指望他对以往外国居留者有关日本的卓越著述做出新的贡献。不过，文化人类学家由于所受训练而具有某些特殊能力，花费一些精力，以求对这一拥有众多学者和观察家的领域增添他的贡献，看来是值得的。

人类学家[⑧]知道多种亚洲和大洋洲的文化。日本有许多社会习俗和生活习惯，甚至与太平洋岛屿上的原始部落极为相似。这些相似，有些是在马来诸岛，有些是在新几内亚，也有些是在波里尼西亚。当然，根据这些相似来推测古代也许有过移民或相互接触，这是很有趣的。但对我来说，了解文化相似性之所以有价值却并不在于这类可能发生的历史关联，而在于能够凭借这些类似或差异，获得理解日本生活方式的启示。这是因为，我懂得这些风俗习惯在那些简单的文化中如何起作用。我对亚洲大陆的暹罗[⑨]、缅甸和中国也多少有些知识，因而可以把日本与其他民族进行比较，这些民族都是亚洲伟大文化遗产的一部分。人类学家在有关原始民族的研究中，已反复地证明，这种文化比较是何等有价值。一个部落的正式习俗也许百分之九十与邻近部落相同，却仍可能需要作些修改来适应周围民族不相同的生活方式和价值观念。在这一过程中有可能必须排斥某些基本习俗，不论其在整体中的比率是多么小，都可能使该民族的未来向独特的方向发展。对于一个人类学家来说，研究这种在整体上具有许多共性的各民族之间的鲜明差异是最有益的。

人类学家还必须使自己最大限度地适应自身文化与其他文化之间的差异，其研究技术也必须为解决这一特殊问题而加以磨炼。他们凭借经验知道，不同文化的人们在遇到某些情况，并必须对其含义作出判断时，其方式，在不同的部落和民族之间是有巨大差异的。在某些北极乡村或热带沙漠地区，他们会遇到以血缘责任或财务交换为基础的部落习俗，远非任何奔放的想象力所曾设想的。人类学家必须进行调查，不仅要调查亲属关系或交换关系的细节，而且要弄清这种习俗在部落行为中的后果，以及每一代人如何从小就受其制约，身体力行，世代相传，如同其祖先所做的那样。

人类学者对这种差异、制约及其后果的关注，在研究日本时也可加以利用。现在，无人不感到美国与日本在文化上的根深蒂固的差异。我们甚至出现这种关于日本的说法：凡是我们干的，他们就一定反其道而行之。一个研究者如果相信这种说法，而简单地认为，差异太离奇，根本不可能了解那种民族，这当然是危险的。人类学家根据自己的经验充分证明，即使最离奇的差异也不会妨碍研究者对它的理解。人类学家比其他社会科学家能够更好地把差异作为一种"正值"即有用的资料来利用，而不是看作"负值"。制度和民族之间的差异表现越是离奇，他们就越加注意。对他所研究的部落的生活方式，任何东西他都不会视为当然，这就使得他不会只注意少数选出的事例，而是面向每件事物。在有关西方各民族的研究中，缺乏比较文化学训练的人往往忽视许多行为的整个领域。他们总是过于视为理所当然，对日常生活中的细小习惯以及人们对熟悉事物的公认说法都不进行研究。然而，正是这类习惯或公认说法大面积地投射在该民族的银幕上，影响该民族的未来，其作用远远超过外交官所签订的各种条约。

人类学家必须发展研究日常琐事的技术，因为，他所研究的部落中的这些日常琐事，与他本国相应的事物相比截然不同。当他想理解某一部落中被视为最恶毒的或另一部落中被视为最胆怯的行为时，当他试图了解在特定情况下，他们将如何行动、如何感受时，他就会发现，必须大力进行观察并注意细节，这些，在对文明民族进行研究时常常是不大注意的。人类学家有充分的理由相信，这些乃是最关键的，并且也知道如何进行挖掘。

这种方法值得运用于研究日本。因为只有高度注意一个民族生活中的人类日常琐事，才能充分理解人类学家这一论证前提的重大意

义：即任何原始部落或任何最先进的文明民族中，人类的行为都是从日常生活中学来 的。不论其行为或意见是如何奇怪，一个人的感觉和思维方式总是与他的经验有联系的。我越是对日本人的某种行为迷惑不解，就越认为在日本人生活中一定有造成这种奇特行为的某种极为平常的条件在起作用。我的研究越深入到日常交往细节就越有用处。人正是在日常细节中学习的。

我作为一个文化人类学家，还确信这样的前提，即：最孤立的细小行为，彼此之间也有某些系统性的联系。我十分重视数以百计的单项行为如何构成覆盖总体的多种模式。一个人类社会总必须为它自身的生活进行某种设计。它对某些情况的处理方式及评价方式表示赞可，那个社会中的人就把这些结论视为全世界的基本结论。无论有多大困难，他们都把这些结论融成一体。人们既然接受了赖以生活的价值体系，就不可能同时在其生活的另一部分按照相反的价值体系来思考和行动，否则就势必陷于混乱和不便。他们将力求更加和谐一致。他们为自己准备了种种共同的理由和共同的动机。一定程度的和谐一致是必不可少的，否则整个体系就将瓦解。

这样，经济行为、家庭活动、宗教仪式以及政治目标就像齿轮一样都相互啮合在一起。一个部门发生较其他部门更急剧的变化，其他部门就会受到巨大压力，而这种压力正是来自实现和谐一致的需要。在追逐权力统治的无文字社会，对权力的意志不仅表现在经济交往及与其他部落的关系之中，也同样表现在宗教活动之中。在有古代文字经典的文明民族中，教会必然保留过去年代的语录。无文字的部落则不是这样。但是，随着经济、政治权力的公开认可日益增强，在那些与此相抵触的领域，教会就放弃了自己的权力。词句虽然保留，内容则已改变。宗教教义、经济活动和政治，并不是处在各有堤防隔离开来的小池之中，它们总是溢过假想的堤防，互相交流，以至掺混而分不开。由于这是常理，学者们越是把他的调查扩散到经济、性生活、宗教，以至婴儿抚育等领域，就越能探究他所研究的社会中发生的事情。他就能有效地在生活的任何领域设立假说并搜集资料。他就能学会把任何民族所形成的要求，不论是用政治的、经济的，还是用道德的术语来表达，理解为他们从其社会经验中学来的思维方式和习惯的表现。因此，我这本书并不是一本专门论述日本宗教、经济生活、政治或家庭的书，而是探讨日本人有关生活方式的各种观点。[⑩] 它只描

述这些观点在各种活动中如何自我表露，不管当时是什么样的活动。它是一本探讨日本何以成为日本民族的书。

二十世纪所面临的障碍之一就是我们仍然怀有模糊不清、以至偏颇的观念，不仅对日本何以成为日本民族，而且对美国何以成为美利坚民族，法国何以成为法兰西民族，俄国何以为俄罗斯民族也是如此。各国之间由于缺乏这方面的知识而彼此误解。有时，纠纷仅仅是细微的毫厘之差，我们却担心是无法调解的分歧。而在一个民族基于其整个经验和价值体系，在思想上已形成一套与我们的设想异常不同的行动方针时，我们却侈谈共同的目标。我们根本不找机会去了解什么是他们的习惯和价值。如果去了解，我们也许会发现，某一行动方针并非必然是坏的，因为它并不是我们所了解的那一种。

各民族关于自己思想和行动的说法是不能完全指靠的。每个民族的作家都努力描述他们的民族，但这并不容易。任何民族在观察生活时所使用的镜片都不同于其他民族使用的。人们在观察事物时，也很难意识到自己是透过镜片观察的。任何民族都把这些视为当然，任何民族所接受的焦距、视点，对该民族来说，仿佛是上帝安排的景物。我们从不指望戴眼镜的人会弄清镜片的度数，我们也不能指望各民族会分析他们自己对世界的看法。当我们想知道眼睛的度数时，我们就训练一位眼科大夫，他就会验明镜片。毫无疑问，有朝一日，我们也会承认，社会科学工作者的任务就是为当代世界各个民族做眼科大夫那样的工作。

这项工作，必须同时具备某种坚定精神和宽容态度。有些善意人士有时指责我们的坚定精神。这些“世界大同”的鼓吹者们坚信并且向全世界各地人们灌输这种信念：即“东方”和“西方”，黑人和白人，基督教徒和伊斯兰教徒，这些差异都是表面现象，实际上，凡是人，想法都是相似的。这种观点有时被称作“四海之内皆兄弟”。但是，我却不理解，为什么信奉“四海之内皆兄弟”，就不能说日本人有日本人的生活方式，美国人有美国人的生活方式。看来这帮软心肠的先生们有时似乎认为，全世界各民族都是一张底片印出来的，如若不然，亲善主义就无从建立。但是强求接受这种单一性，作为尊重其他民族的条件，就好比强求自己的妻子儿女要同自己一模一样，这就未免太神经质了。有坚定精神的人认为差异应当存在。他们尊重差异。他们的目标是确立一个能容纳各种差异的安全世界。美国可以是地道的美利坚

而不威胁世界和平；法国、日本也是如此。企图以外部压力来抑制这类人生态度的成长，对于自己也不相信差异就是悬在人类头上的达摩克利斯剑[11]的任何研究者来说，这类想法都是荒谬的。他也无需担心采取这种立场就会使世界僵死不变。鼓励文化上的差异，并不意味使世界静止。英国在伊丽莎白时代之后有安妮女王时代及维多利亚时代，并未因此丧失其英国性。这正因为英国人一直是英国人，因而能够在不同世代，承认不同标准和不同民族气质的存在。

对民族差异进行系统研究，既需要有某种坚定精神，也需要有某种宽容态度。人们只有自己具有坚定不移的信仰，才会有不寻常的宽容。只有这时，宗教的比较研究才能发展。他们也许是耶稣教徒或阿拉伯学者，或不信教者，但绝不是偏狂者。文化的比较研究也是一样，如果人们还在战战兢兢地保卫自己的生活方式，并只相信自己的生活方式是世界上唯一的解决办法时，文化的比较研究就不能发展。这种人绝不会懂得，获得其他生活方式的知识会增加对自身文化的热爱。他们把自身置于愉快和丰实的体验之外。他们是如此保守自持，以至只能要求其他民族采纳他们的特殊方式，别无其他选择。作为美国人，他们就强求一切民族接受我们所喜欢的信条。但是，其他民族难以接受我们所要求的生活方式，就好比我们无法学会用十二进位制来代替十进位制进行计算，或者无法学会像东非某些土著那样以金鸡独立式进行休息一样。

因此，本书乃是一本阐述日本习惯（预期的和公认的）的书。它将论述日本人对自己的要求，诸如他们在哪些情况下能指望得到恭维，在哪些情况下则不能；什么时候会感到惭愧，什么时候会感到尴尬等等。本书所论述的事项，要说最理想的根据，也许就是平凡的街谈巷议者，什么人都有。这并不意味着这些人都曾置身于书中提及的每一特殊情况，而是说这些人都会承认在那种情况下就会如何如何。如此进行研究，其目的是要描绘出思想、行为深处的态度。也许未达到这种目的，但这是本书的理想。

在这项研究中，研究者很快就会发现，再增加多少调查材料，也不会提供更多的确实性。譬如，某人在何时对谁行礼，就没有必要对整个日本人进行统计研究。这种公认的习惯性行为，任何一个日本人都可以向你证明，再有几个确证就行了，不需要从成千上万的日本人中获得同一结论。

研究者若想弄清日本生活方式所赖以建立的那些观点，他的工作就远比统计证实要艰巨得多。人们迫切要求他报告的是，这些公认的行为和判断是如何形成日本人观察现存事物的镜片的。他们必须阐述日本人的观点如何影响他们观察人生的焦距和观点。他还必须努力使那些用完全不同的焦距来观察人生的美国人也能听得明白。在这种分析工作中，最有权威的法庭并不一定就是"田中先生"——即任何一位日本人。因为"田中先生"并不能说清楚自己的观点。在他看来，为美国人写的那些解释，过于刻意分析，无此必要。

美国人对社会的研究，很少注意研究文明民族文化所赖以建立的各种前提。大多数的研究都认为这些前提是自明的。社会学家和心理学家大都全神贯注在意见和行为的"分布"上，他们拿手的研究方法是统计法。他们对大量调查资料、调查答卷、交谈者的回答、心理学的测定等等，进行统计分析，试图从中找出某些因素的独立性或相互依存关系。在舆论调查领域中，可以在全国使用用科学方法选出的有效的抽样调查技术，这种方法在美国已达到高度完善。通过这种方法，就可以了解对某一公职候选人或某项政策各有多少支持者和反对者。支持者或反对者又可以按乡村或城市、低薪收入或高薪阶层、共和党或民主党来进行分类。在一个实行普选、并且由国民的代表起草颁布法律的国家里，这种调查结果具有实践的重要性。

美国人可以用投票方式调查美国人的意见，并了解调查的结果。但他们能够这样做，有一个十分明显却无人道及的前提条件，那就是他们都熟悉美国生活方式并且认为它是天经地义、理所当然的。舆论调查的结果只不过是对我们已知的事情再增加一些而已。要了解另一个国家则必须先对那个国家民众的习惯和观点进行系统的质的研究，然后投票方式才能有用处。通过审慎的抽样调查，可以了解支持政府和反对政府的人各有多少。但是，如果事先不弄清他们对国家抱有什么样的观念，抽样调查结果又能告诉我们什么呢？只有在了解了他们的国家观之后，我们才能弄清各个派别在街头或国会中到底在争论些什么。一个民族对政府所持的观点，要比标志各政党势力的数字具有更普遍、更持久的重要性。在美国，不管是共和党还是民主党，都认为政府几乎是一种摆脱不了的祸害，它限制个人的自由。对一个美国人来说，也许战争年代是例外，政府官员并不比在民间事业中任职者社会地位更高。这种国家观与日本人简直不可同日而语，甚至与欧洲

许多国家也有很大差异。我们首先必须了解的，正是他们这类看法。他们的观点表现在风俗习惯、对成功者的评论以及有关他们民族历史的神话、民族节日的辞令中。根据这些间接表现也可以进行研究，但必须是系统的研究。

如同我们对选举要研究赞成票、反对票各占百分之几一样，我们对某一民族在生活中所形成的基本观点以及他们所赞同的解决方式，也能够仔细、详尽地进行研究。日本正是这样的国家，其基本观念十分值得我们研究。我确实发现，一旦我们弄清了西方人的观念与他们的人生观不相符合，掌握了一些他们所使用的范畴和符号，那么西方人眼中经常看到的日本人行为中的许多矛盾就不再是矛盾了。我开始明白，为什么对某些急剧变化的行为，日本人却认为是完整一贯的体系中的组成部分。我能试图说明原因了。我和日本人一起工作时就发现，他们最初用的那些奇特词句和概念，一变而为具有重大含义，并充满长年积蓄的感情。道德、罪恶，与西方人所了解者完全不同。他们的体系是独特的，既不是佛教的，也不是儒教的，而是日本式的——包括日本的长处和短处。

注　释

① 指日俄战争。历时19个月（1904年2月至1905年9月），日军投入兵力近110万，俄军投入兵力近120万，双方伤亡惨重，在美国调停下议和：俄国被迫承认日本在朝鲜的独占权益，把俄国在辽东半岛、南满铁路的特殊权益转让日本，并将我国库页岛南部让给日本。——译者

② 指瓜岛争夺战（1942.8.7—1943.2.7）：瓜岛（瓜达卡纳尔）在所罗门群岛最南端，是日军南线最前沿阵地。1942年8月7日，美军出其不意，出动大批海空部队攻占该岛（其时日本守军仅200余人）。日军增兵夺回。双方惨烈争夺，历时6个月，几乎无日不战。美军投入兵力7、8万，死亡约2000。日军先后派兵3.6万，战死病死高达2.5万，最终败退。太平洋战局由此转折。——译者

③ 指缅甸战役。1944年冬，英印联军大举奔袭仰光。中国远征军自北缅南下。日军10余万人除战死者外，有7、8万人饥饿呻吟而死。——译者

④ 阿图岛：1942年6月初，日军为发动中途岛战役，故意派大舰队佯攻美国领土阿留申群岛，占领毫无设防的阿图岛、基什加岛等地，企图迷惑美国。美军由于破译了日军情报，不为所动。日军在中途岛战役中遭毁灭性失败。阿图岛、基什加岛残留日军于1943年5月、8月被俘逐。——译者

⑤ 塔拉瓦：指吉尔伯特群岛的主要阵地塔拉瓦环礁，位于所罗门群岛东南。1943年6月，美军3万多人在此艰苦战斗，伤亡3000多人。——译者

⑥　比亚克：指新几内亚战役中的最后一战。1944年7月，美军苦战两个多月攻占该地。——译者

⑦　John Embree（1908—1953）：美国文化人类学者。历任夏威夷大学、芝加哥大学、耶鲁大学教授。太平洋战争期间受美国防部委托培训驻日美军民政人员。1935—1936年以须惠村为典型，研究日本社会，写成专著：《须惠村——一个日本的农村》（Suye Mura: A Japanese Village, Univ. of Chicago Press 1939）。全书330多页，内容包括：历史背景、村内组织、家族状况、互助形式、阶级与联系、个人生活史、宗教、社会组织上可觉察的变化等。——译者

⑧　这里前后的"人类学家"、"文化人类学家"每每指作者自己。——日译者

⑨　今泰国。——译者

⑩　原文assumptions：直译应作"认定"（认为理所当然，但尚未经过证明）或"假定"。为求明白，统译作"观点"。——译者

⑪　达摩克利斯剑（Damoc1es Sword）：源出希腊传说，达摩克利斯是叙拉古僭主迪奥尼修斯一世（前430—367）的宠臣。相传迪奥尼修斯曾请达摩克利斯赴宴，让他坐在黄金的宝座上，用金银器皿给他盛上各种美食佳肴，但在宝座上空却用马鬃悬了一把闪光的利剑。达摩克利斯抬头望见这把利剑时，大惊失色。因为这把千钧一发的利剑随时都会掉下来，给他带来杀身之祸。后来，"达摩克利斯剑"就成为"迫在眉睫的危险"的同义语。——译者

第二章　战争中的日本人

每个文化传统中都有其关于战争的信条，其中有些是西欧各国所共具，尽管各有些特点。诸如，号召全力进行战争的动员方式，局部失败时如何坚定信心，战死和投降者的某种稳定比率，对战俘的某些行动规则等等。这些在西欧国家的战争中都是可以预料的，因为这些国家同属一个大的文化传统，包括战争在内。

日本人与西方人在战争惯例上的一切差异，都是了解他们的人生观以及对人的全部责任的看法的资料。我们的目的在于对日本的文化及行为进行系统的研究，至于那些不符合我们信条的东西在军事上是否重要，我们不必管它。他们的每一个行为都可能很重要，因为他们提出了与日本人性格有关的许多问题需要我们解答。

日本为其战争的正义性进行辩护的那些前提与美国的恰恰相反。日本衡量国际形势的观点与我们也不同。美国把战争的起因归之于轴心国的侵略。日本、意大利、德意志三国以征服的行动非法地破坏了国际和平。轴心国所占领的地方，不论是满洲国、埃塞俄比亚还是波兰，都证明他们推行的是压迫弱小民族的罪恶方针。他们践踏了"自己生存、也让别人生存"、或者至少是侵犯了对自由企业"开放门户"的国际准则。日本对战争原因则有另外的看法。他们认为，只要各国拥有绝对主权，世界上的无政府状态就不会结束。日本必须为建立等级秩序而战斗。当然，这一秩序的领导只能是日本，因为只有日本是唯一的真心建立起自上而下的等级制的国家，也最了解"各得其所"的必要性。日本在国内实现了统一和和平，平定了叛乱，建筑了公路、电力、钢铁产业。据官方公布的数字，日本的青少年中有百分之九十九点五都受到公共学校的教育。因此，它应该帮助落后的兄弟之邦——中国。"大东亚"诸国是同一人种，日本应当首先将美国，其次是英国、俄国，从世界的这一区域内驱逐出去，使之"各得其所"。万国均应在国际等级结构中确定其位置，才能形成统一的世界。在下一章中，我们将探讨这种受到高度评价的等级制在日本文化中所具有的含义。这是日本民族创造出来的、最符合其口味的幻想。但对日本来

讲，最大的不幸就在于那些被日本占领的国家，并没用同样的观点来看待这一理想。尽管如此，即使是在战败后，日本也还不认为应该从道德上排斥“大东亚”这一理想。另外，在日本人战俘中，连最不好战的人，也很少指责日本对大陆和西南太平洋地区所怀抱的目的。今后在一个相当长的时间里，日本必将保持它某些固有的态度，其中最重要的一项，就是对等级制的信仰和信赖。这一点与我们热爱平等的美国人，是水火不相容的。但是，我们却必须了解等级制对日本意味着什么，有什么好处。

塞班岛战役：军民全体“玉碎”
（1044年6—7月）

对于胜利的希望，日本所寄托的基础也不同于美国的通行见解。它叫嚷日本必胜，精神必将战胜物质。他们说：美国是个大国，军备力量确实优越，但这算得了什么？！这些都是早就知道的，根本没有放在眼里。日本人从他们的一家大报纸——《每日新闻》上，读到了以下一段话：“我们如果害怕数字就不会开战。敌人的丰富资源并不是这次战争创造的。”

就是在日本打胜仗的时候，日本的政治家、大本营，以及军人们都反复强调说：“这次战争并不是军备的较量，而是日本人信赖精神与美国人信赖物质的战争。”在我们打胜仗的时候，他们还是反复地说：“在这场较量中，物质力量注定必将失败。”这一信条在塞班岛[①]、硫黄岛[②]溃败时，毫无疑问成了很方便的遁词，但这并不是专门为失败而准备的遁词。在日军夸耀胜利的几个月中，它一直起到了进军号角的作用，并且早在偷袭珍珠港以前，它就是一个深入人心的口号。在三十年代，前陆军大臣、狂热的军国主义分子荒木大将[③]在名叫《告

日本国民书》的宣传小册子中写道：日本的“真正使命”在于“弘扬皇道于四海，力量悬殊不足忧，吾等何惧于物质！”

当然，像许多备战的国家一样，他们实际也在担忧。在整个三十年代中，国民总收入用于军备的比例惊人上升。在偷袭珍珠港的那年，国民总收入将近一半被用在陆海军的军备上。有关民用的行政支出只占政府总支出额的百分之十七。日本与西方各国的区别并不在于日本对物质军备毫不关心。但是，军舰和大炮，只不过是永世长存的“日本精神”的表面象征，犹如武士的佩刀是他的道德品质的象征。

美国一贯追逐强大，日本则一贯重视非物质资源。日本也像美国一样开展增产运动，但日本增产运动的基础却在于其独特的前提。他们说，精神就是一切，是永存的。物质当然也是不可缺少的，但那却是次要的、瞬间的。日本的广播电台会喊道：“物质资源是有限的，没有千年不灭的物质，这是明显的道理。”这种对精神的信赖被原原本本地应用于战争的日常行动。在他们的战术手册中有一句口号：“以吾等之训练对抗敌军数量上之优势，以吾等之血肉对抗敌军之钢铁。”这是他们的传统口号，并不是为这次战争而特意制定的，他们的军队手册第一页上就用粗体字印着“必读必胜”四个字。他们的飞行员驾驶小型飞机以自杀方式进攻撞击我们的军舰，就是精神战胜物质的无数教材。他们把这些飞行员命名为“神风特攻队”。[④] 所谓“神风”，是指公元十三世纪成吉思汗东征[⑤]时，其船队遇飓风而遭覆灭，这次“神风”拯救了日本。

神风特攻队出征式
——樱花·武士·恐怖战术

“神风”保佑“神国”
蒙古来袭图　宫内厅藏

甚至在民间，日本当权者也推行精神优越于物质条件这一信条。例如，老百姓不是在工厂里干了12小时，又被通宵达旦的轰炸搞得筋疲力尽了吗？他们说：“身体越累，意志、精神就越昂扬”，“越是疲倦，就越能锻炼人。”老百姓冬天在防空洞不是很冷吗？大日本体育会就在广播中命令大家做御寒体操，说体操不仅能代替取暖设备和被褥，而且可以代替一般老百姓为维持正常体力所需而又很匮乏的粮食。他们说：“当然，也许会有人说，在现在食品缺少的时候谈不上做什么体操。此话不对。食物越是不足，我们就越要用其他方法来增强我们的体力。”这就是说，必须用额外消耗体力的方法来增强体力。美国人对体力的观点，总是看昨天是否有了八小时或五小时的睡眠；饮食是否正常；是不是寒冷，再计算可以消耗多少体力。日本人的计算方法则根本不考虑什么体力贮存的问题，认为那是物质主义。

在战争中，日本的广播更为极端，甚至说在战斗中，精神可以战胜死亡这种生理上的现实。有家广播电台曾播送过一个英雄飞行员战胜死亡的神话：

空战结束后，日本的飞机以三四架的小编队飞回机场。一个大尉在最先返回的一批之中。他从自己的飞机上下来后，站在地上，用双筒望远镜注视着天空。当他的部下返回时，他一架一架地数着，脸色有些苍白，但却十分镇定。看到最后一架飞机返回，他写了报告，向司令部走去。到了司令部，向司令官作了汇报。然而，

刚汇报完，他就倒在地下。在场的军官们急忙跑上前去帮助，他已经断气了。经过检查，发现躯体已经冰凉，胸口上有弹伤，是致命的弹伤。一个刚断气的人，身体不可能是冰冷的。而大尉的身体却凉的像冰块一样。大尉肯定是早就死了，是他的精神支持他作了这次汇报。可以肯定，是已逝的大尉所怀抱的强烈责任感创造了这样的奇迹。

当然，这在美国人看来，肯定是一段编造的荒诞奇谈。然而，受过教育的日本人对这种广播却并不发笑。他们相信，日本的听众肯定不会认为这是荒诞无稽的故事。他们首先指出一点，即这个广播如实地说明，这位大尉的英雄事迹是"一个奇迹般的事实"。为什么不能有奇迹？灵魂是可以训练的。这位大尉显然是一位自我修炼到家的高手。既然日本人都懂得："镇定的精神可以千年不灭"，那怎么就不能在一位以"责任"为其全部生命中心信念的大尉身上停留几个小时呢？日本人深信，通过特殊的修炼，可以使一个人的精神达到最高境界。大尉学会了，并且收到了效果。

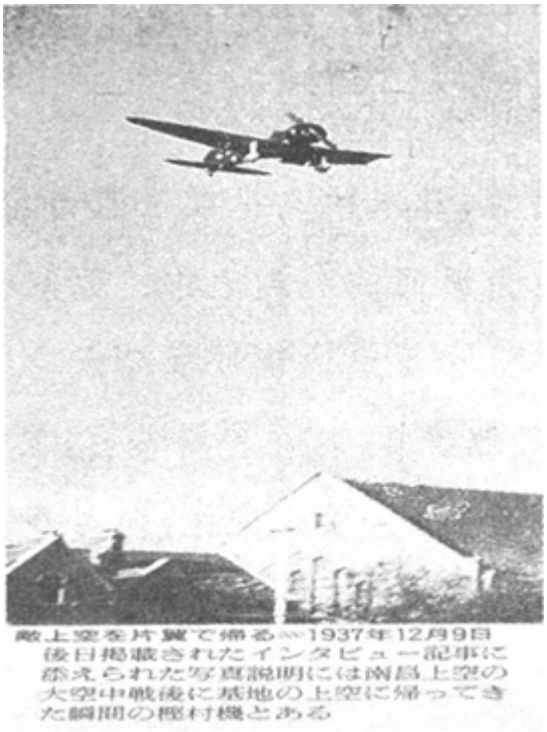

战时日本空军勇武神话
1937年12月9日南昌空战中被击毁一翼之日机飞返基地（2006年7月17日朝日新闻重新刊登）

作为美国人，我们完全可以对日本人的这一系列极端行为不屑一顾，视之为贫穷民族的遁词，或者是受骗者的幼稚妄想。但是我们如果真的这样看待，我们就越难对付战时或平时的日本人。他们的信条是用一定的禁忌、排斥和一定的纪律、训练注入心中，培植得根深蒂固，绝不仅是孤立的怪癖。只有了解了这些，美国人才能懂得：日本人战败时承认“光有精神是不够的”；“企图用‘竹枪’来守住阵地是幻想”[⑥] 这些话的真正含义。更重要的是，我们才有可能估量他们这番自白的含义：即在战场上、在工厂中，经过与美国人的精神进行较量，日本人的精神力量是不够的。正像他们在战败后所说，他们在战争中，“完全是凭主观意识”。

“本土决战”：女子竹枪队
——“一亿玉碎”“七生尽忠”

日本人在战争期间对各种事情的说法（不仅是关于等级制以及精神力量高于一切的说法），都为比较文化研究者提供了素材。他们侈谈安全、士气等等只不过是预先作精神准备。不论遇到什么灾难，城市空袭也罢，塞班岛溃败也罢，菲律宾失守也罢，政府对日本老百姓所作的解释都是：这些早在预料之中，没有什么值得担心。收音机照样进行着夸张的宣传，显然指望日本人继续相信，他们仍然处在一个“一切均在预料”的世界之中。他们认为这样就能使老百姓镇静。“美军

占领基什加岛（Kiska）[7]使日本本土处于美军轰炸圈之内，但是我们对此早有估计，并作了必要的准备。”“敌人肯定会以陆、海、空三军的立体战术向我们发动攻击。对这些，我们在作计划时，早就加以考虑了。”日本战俘，就连那些希望日本早日停止这场没有希望的战争的俘虏也认为，轰炸不可能摧毁本土上的日本人的士气，“因为他们对此早就有了思想准备”。在美军开始对日本城市进行轰炸时，飞机制造业协会副会长在电台的广播中说：“敌机终于飞到我们头顶上空来了。然而，我们飞机制造业者一直预料着此类事态将会来临，并对此已做好万无一失的准备，所以没有丝毫可值得忧虑的。”一切都在预料之中，全都筹划好了，并且万无一失。只有从这一信念出发，日本人才能继续坚持自己那种必不可少的主张——万事都是我们主动期求的，绝不是被动的，不是别人强加的。“我们不应认为自己是消极地受到了攻击，而应该认为是主动地把敌人吸引到我们身边来的。”“敌人，你要来就来吧。”他们绝不说：“要发生的事终于发生了”，而是说：“我们所等待的终于来临了。我们欢迎它的到来。”海军大臣在国会演说中引用了1870年代的伟大武士西乡隆盛[8]的遗言说：“有两种机运，一种是偶然碰上的，另一种是自己创造的。面临无比艰难之时，必须自己去创造机运。”另外，据电台报道，美军突入马尼拉市中心时，山下（奉文）将军“微微一笑，得意地说，敌人现已落入我怀中矣……”“敌军在仁牙因湾（Lingayen Bay）登陆后不久，马尼拉市即迅速陷落，此乃山下将军的神机妙算，事态的发展正符合将军的部署。山下将军的作战计划正在继续实施中。”换句话来讲，就是说，败得越惨，事态就发展得越顺利。

像日本人一样，美国人也走极端，只是走向另一极端。美国人全力以赴投入战争，是因为 这场战争是别人强加给我们的，我们遭到了攻击，所以要给对方一点厉害瞧瞧。凡是考虑如何才能使美国大众情绪稳定的发言人，在谈及珍珠港或巴丹半岛溃败[9]，绝不会说：“这些都是我们在计划中充分考虑到的。”反之，我们的官员会说：“这是敌人肆意强干的，我们就要给他们一点颜色看看。”美国人把自己的全部生活调节到经常应付挑战上，并且随时准备应战。日本人则把自己的信念建立在万事预先俱有安排的生活方式上，在他们那里，最大的威胁莫过于未曾料到。

东京上野公园西乡隆盛铜像

日本人在作战行动中经常宣传的另一个主题也显示了日本生活方式。他们经常说："全世界的眼睛如何注视着他们"，所以，他们必须充分发扬日本精神。美军在瓜达尔卡纳尔岛登陆时，日军向其部队下达的命令是，他们现已处在"全世界"的注视之下，必须表现日本男儿本色。日本海军官兵有一条诫令，在遭到鱼雷攻击，命令弃舰时，必须以最出色的姿态转移到救生艇上，否则"会遭世人之耻笑，美国人会把你们的丑态拍成电影，拿到纽约去放映"。这关系到他们在全世界的观感。对这种精神的重视，在日本文化中也是根深蒂固的。

在关于日本人的态度中，最引人注目的问题是对天皇陛下的态度。天皇对其臣民到底拥有多大的控制力？有几位美国权威人士指出，在日本整个封建时代的七百余年中，天皇一直是有名无实的元首。每个人所尽忠的对象是各自直接的主君——"大名"[⑩]，以及大名之上的军事大元帅——将军[⑪]。对天皇忠诚与否，几乎根本没人关

心。天皇被幽禁在被隔绝的宫廷之中，其活动和仪式均受将军所制定的规章制度的严格限制。甚至一个地位很高的封建诸侯如果对天皇表示敬意就被视为是背叛。对于日本一般老百姓来说，天皇几乎不存在。一些美国学者坚持认为：日本只能从它的历史来加以理解，那么，一个在活着的老百姓的记忆中早已模模糊糊的天皇，怎么能够成为日本这样保守的民族拥戴、集结的真正中心呢？他们说：那些反复强调天皇对其臣民有永世不坠的统治权的日本评论家是太夸大了，他们的坚持只能证明其论据的脆弱。因而认为，美国的战时政策没有理由要圆通礼遇天皇，恰恰相反，对日本近来编造的这种邪恶的元首观念，我们有一切理由施以猛烈的攻击。天皇是日本现代国家神道的核心，如果我们向天皇的神圣性进行挑战并予以摧毁，那么，敌国日本的整个结构就会坍塌。

然而，许多熟悉日本的有才干的美国人，读过来自前线的或日本方面的报道或文献的，则持相反的意见。在日本生活过的人都非常清楚：没有什么比用言辞侮辱天皇或者攻击天皇，更会刺痛日本人，并激起他们的士气了。他们绝不相信，日本人会把我们攻击天皇看作是攻击军国主义。在第一次世界大战后，他们亲眼看到，“德谟克拉西”[12]的口号非常响亮，军国主义名声很臭，以至军人外出到东京市区时都要谨慎地换上便装，但即使在那些年代，对天皇的崇敬照样是狂热的。这些曾居住在日本的人士声称：日本人对天皇的崇敬，与“希特勒万岁”是不能相比的，后者只不过是纳粹党兴衰的晴雨表，是与法西斯的一切罪恶紧紧联系在一起的。

日军俘虏的证词印证了上述观点。日军俘虏与西方的军人不一样，他们没有受过在被俘后可以说什么、不能说什么的教育，因此，他们对各种问题的回答，显然缺乏规定性。这种不加训练当然来自日本的不投降主义。这种状况直到战争结束前几个月也没有改变，但那时只限于一部分军团和地方部队。俘虏的证词之所以值得重视，是因为它们代表了日本军队意见的一个横断面。他们并不是一些因士气低落而导致投降的士兵，也不是因投降而丧失了典型代表性的士兵。除了极少数以外，几乎都是在受伤或失去知觉后，无力抵抗而被俘的。

这些顽强抵抗到底的日军俘虏，把他们的极端军国主义归根于天皇，认为自己是在“遵奉圣意”，是为了让“陛下放心”，“为天皇而献身”，“天皇指引国民参加战争，服从是我的天职。”然而，反对这次战

争及日本未来侵略计划的人，也同样把他们的和平主义归之于天皇。对所有人来说，天皇就是一切。厌战者称天皇为“爱好和平的陛下”，他们强调天皇“始终是一位自由主义者，是反对战争的”，“是被东条欺骗了”。“在满洲事变时，陛下表示反对军部”。“战争是在天皇不知道或没有许可的情况下发动的。天皇不喜欢战争，也不允许让国民卷入战争。天皇并不知道他的士兵受到怎样的虐待。”这些证词和德国战俘完全不同。德国战俘不管他们如何对希特勒手下的将军或最高司令部背叛希特勒的行为表示不满，他们仍然认为，战争和备战的责任必须由最高的战争嗾使者——希特勒来承担。但是，日本战俘则明确表示，对皇室的忠诚与对军国主义及侵略战争的政策是两回事。

对他们来讲，天皇和日本是分不开的。“日本没有天皇就不是日本”，“日本的天皇是日本国民的象征，是国民宗教生活的中心，是超宗教的信仰对象。”即使日本战败，天皇也不能因战败而受谴责。“老百姓是不会认为天皇应对战争负责的。”“如果战败，也应由内阁和军部领导来负责，天皇是没有责任的。”“纵然日本战败，所有的日本人仍会继续尊崇天皇。”

这些一致认为天皇超越一切批判的论调，在习惯于认为凡是人就不能免受怀疑和批判的美国人看来，简直是欺人之谈。但是，直到战败，这些却毫无疑问地仍然是日本的舆论。审讯战俘最有经验的人，都认为没有必要在每份审讯笔记上写下“拒绝诽谤天皇”的字样。因为没有一个战俘愿意诽谤天皇，包括那些和盟军合作、为我们向日军作广播的人在内。从各地汇集的许多审讯战俘口供中，只有三份委婉地表示反对天皇，其中只有一份居然讲到：“保留天皇在位将是一个错误。”另一份则说天皇“是一位意志薄弱者，只不过是个傀儡”。第三份则不过猜测说，天皇可能会让位于皇太子；如果日本废除君主制，青年妇女也许能指望获得她们羡慕已久的、美国妇女那样的自由吧。

因此，日本军部将领利用全体日本人的这种一致崇敬，他们把“天皇恩赐”的香烟分赏给部下；在天长节时，率领部下遥向东方三拜，高呼“万岁”。在“部队日夜受到轰炸时”，和部下一起早晚共诵天皇亲自在“军人敕谕”中向军队颁赐的“圣旨”，“奉诵声在森林中回荡”。军国主义分子极力利用人们对天皇的忠诚。他们号召所属官兵要“奉诏必谨”，“免除圣虑”，要“以崇敬之心报陛下的仁慈”要“为天皇而献身！”但是，这种对天皇意志的遵从却又是一把双刃剑。正如许多日本战俘

所说，日本人“只要天皇有令，纵然只有一杆竹枪，也会毫不犹豫地投入战斗。同样，只要是天皇下令，也会立即停止战斗。”“如果天皇下诏，日本在第二天就会放下武器。”“连最强硬好战的满洲关东军也会放下武器。”“只有天皇的圣旨，才能使日本国民承认战败，并情愿为重建家园而生存下去。”

对天皇无条件的无限忠诚，对天皇以外的一切人和集体则加以批判，这两者形成了鲜明的对比。在日本的报刊杂志或战俘的供词中，有不少对政府和军部领导人的批判。对他们前线的指挥官，尤其是那些不能与部下一起共命运的人，战俘们破口大骂；对那些坐飞机逃跑，而撇下士兵让他们顽抗到底的指挥官更是倍加痛恨。他们常常对一些军官加以赞扬，对另一些军官严厉谴责，对日本事物毫无缺乏辨别善恶的痕迹。甚至日本国内的报纸、杂志也在指责“政府”，他们要求更加强有力的领导和更大的协同努力，并指责政府不能令人满意。他们甚至抨击政府限制言论自由。1944年7月，东京一家报纸刊登的一篇有新闻记者、前国会议员、日本极权主义政党——大政翼赞会领导人物参加的座谈记录，便是最好的一例。其中有位发言者说：“我以为振奋日本民心的方法很多，但其中最主要的一条就是言论自由。近几年来，日本国民不敢直言不讳地说出自己心里想说的话。他们害怕讲了些什么后会受到责怪。他们满腹狐疑，只是表面应付，变得胆小如鼠。这样，绝不可能谈什么发挥全体国民的力量。”另一位发言者对此更加以发挥道：“我几乎每天晚上都和自己选区的选民座谈到深夜，就各种事情征求他们的意见。但他们却唯唯诺诺不肯开口。言论自由完全被否定了。这确实不是一种激发人们斗志的好办法。在所谓战时特别刑法和治安维持法[13]下，国民深受限制，变得胆小如鼠，简直像封建时代的老百姓一样。因而能够发挥的战力，现在却仍然没有发挥出来。”

这样，即使在战时，日本人对政府、对大本营，以及对他们的直接上司都进行了批判。他们并没有无条件地承认等级制的优越。然而，唯独天皇不受批判。天皇的至高无上性在近代才得以确立，为什么会如此受到尊重？日本人的性格中有什么怪癖会使天皇获得这种神圣不可侵犯性？只要天皇一声令下，日本人就会“挥舞竹枪”，战斗至死。同样，只要敕令一下，日本人也会老老实实承认战败，接受占

领。日本战俘的这些话是真的吗？会不会是故意欺骗我们的无稽之谈？或者确实是真的？

有关日本人作战行动的这些重要问题，从反物质主义的偏见到对天皇的态度，不仅关系到前线，也关系到日本国内。还有一些其他的态度，则更与日本军队有着关系。其中之一是对日军战斗力消耗的态度。当美国把海军勋章授给台湾海峡机动部队指挥官乔治·爱斯·麦肯因将军时，日本的广播电台对此表现极大的惊讶，其态度与美国人截然相反。广播内容如下：

> 对司令官约翰·爱斯·麦肯因[14]受勋的官方理由并不是他击退了日军。我们不了解他们为什么不这样说，因为尼米兹的公报已宣称他击退了日军。（中略）麦肯因受勋的理由是，他成功地救了两艘损坏的美国军舰并把它们安全地护送到基地。这件小报道的重要性在于它是实实在在的事，而不是虚构的。（中略）我们并不怀疑麦肯因将军确实救了两艘军舰。我们希望你们了解的只是这一奇特事实：在美国，救了两艘军舰就能受勋。

美国人对一切救援行动，对陷入困境者的一切帮助都深为感动。勇敢的行为，如果使受难者获救，就更加是英雄行为。日本人的勇敢则排斥这类救援。甚至我们在B29轰炸机和战斗机上配备救生器具，日本人也斥之为"胆怯"。他们的报纸、广播反复谈论这个话题，只有视死如归的冒险才是最高尚的，而小心谨慎则是无价值的。这一态度在对待伤病员和疟疾患者的时候，也反映得很明显。这些士兵在他们看来是废物。医疗服务非常不足，甚至不足以维持正常的战斗力。时间一长，补给上的困难使本来就匮乏的医疗设施更加难以维持。但这还不是事情的全部。日本人对物质主义的蔑视在这里起了重大作用。日军士兵被教导说，死亡本身就是精神的胜利。而我们这样对病患者的照顾，好比轰炸机上的安全设备一样。反而成了对英雄主义的干扰。首先，在日常生活中，日本人也不像美国人那样惯于光顾内外科医生。在美国，对伤病患者的怜悯要远远地胜过对其他福利设施的关心，这一点几乎连和平时期来美国旅游的欧洲人也经常谈论。这些在日本确实是陌生的。总而言之，在战争中，日本军队中没有一个受过训练、能够在战火中搬运伤员进行抢救的救护班，也没有系统的医疗设施，如前线救护所、后方野战医院，以及远离前线的康复医院。对医疗品补给的关注就更加令人慨叹了。在某些紧急情况下，伤病员干

脆被杀掉。尤其是在新几内亚和菲律宾，日本人常常不得不从有医院的地点撤退，他们却根本没有在有条件时就预先转移伤病员的习惯。只是在部队真正执行所谓"有计划的撤退"时，或是敌人已经出现在眼前时，他们才想到采取一些措施。那时，负责的军医往往在临走时，先将伤病员全部枪杀，或是伤病员自己用手榴弹自杀。

《战阵训》："生不受俘囚之辱"
"死不留罪祸之污名"

对伤病员的这种态度既然是日本人对待本国同胞的基本原则，那么，这一点对处理美军战俘上也起了同样重要的作用。按我们的标准来看，日本人不仅对战俘，而且对他们自己的同胞，也都是犯了虐待罪的。前菲律宾上校军医哈罗鲁得·格拉特里（Harald W. Glattly）说，他作为战俘在台湾被监禁三年期间，"美军战俘所受到的医疗护理超过了日军士兵。俘虏营中的盟军军医可以照顾盟军俘虏，而日本人却一个军医都没有。有一段时间，日军给他们自己人治病的唯一的医

务人员是一个下士，后来升了中士。”这位上校一年只能看到一两次日本军医。[15]

日本这种关于兵员消耗理论的最极端的表现就是他们的不投降主义。[16]西方任何军队在尽了最大的努力而面临寡不敌众、毫无希望时便向敌军投降。他们仍然认为自己是光荣的军人，而且根据国际协议，将通知本国，使其家属知道他们活着。无论是作为一个军人或平民，或在他自己的家庭中，他们都不会因此而受辱。然而，日本人对此则不同。荣誉就是战斗到死。在绝望的情况下，日本士兵应当用最后一颗手榴弹进行自杀，或者赤手空拳冲入敌阵、进行集体自杀式的进攻，但绝不应投降。万一受伤后丧失知觉而当了俘虏，他就会感到“回国后再也抬不起头来了”。他丧失了名誉，对于从前的生活来说，他已经是个“死人”了。

当然，日本军队有上述内容的命令，但在前线却显然用不着对此进行特殊的正式教育。日军忠实实践这条军纪，以至在北缅会战中，被俘与战死者的比例为142比17, 166，也就是1比120。而且，这142名被俘者中，除少数以外，在被俘时都已负伤或已昏迷。一个人单独或两三个人一起来“投降”的就更少了。在西方国家的军队中，阵亡者如果达到全军兵力的四分之一或三分之一时，该部队罕有不停止抵抗的。投降者和阵亡者的比率大约是4比1。而在霍兰迪亚（Hollandia）[17]，日军第一次大规模投降，其比率为1比5，这与北缅的1比120已经是巨大的进步了。

所以，对日本人来讲，那些成了战俘的美国人，光是投降这件事就够可耻的了。即使没有受伤、疟疾、赤痢等等，也已经是个“废物”而被排除在“完好的人”的范畴之外。许多美国人都曾谈到，在俘虏营里，美国人发笑该是多么危险，又是如何刺激了日军看守。在日本人看来，当了战俘就已经是奇耻大辱，美国人却居然不懂得，这对他们来讲，简直无法忍受。在美国战俘必须服从的命令中，有许多是日本军官要求俘虏营的看守们也必须遵守的。急行军或是乘坐拥挤得像沙丁鱼罐头般的运输船转移，对日本兵说来已成家常便饭。有些美国人还说，日本哨兵反复地严格要求他们隐瞒自己的违章行为，而最大的犯罪则是公开违抗。在俘虏营，战俘白天外出筑路或上工厂做工时，禁止从外边带回食物，但这个规定常常是一纸空文。因为只要把水果、蔬菜包起来就行。但是，如果被发现，那就是猖狂的犯罪，就意

味着美国人蔑视哨兵的权威。公然向权威挑战，哪怕是一句“顶嘴的话”，也要受到严厉惩罚。即使是在日常生活中，日本人也严禁顶嘴，在军队中，对顶嘴一定要严惩。俘虏营中确实存在许多暴行和虐待。我们把作为文化习惯结果的行为和暴虐行为加以区分，并不是对暴虐行为加以宽宥。

特别是在开战初期，日军士兵确信敌军将虐待并杀掉一切战俘，因而更加以投降为耻。有一个谣言在日本各地广为流传，说美军用坦克碾死了瓜岛上的俘虏。有些日军士兵打算投降，但我军很怀疑，因审慎而将其杀害，而这种怀疑常常并不是没有道理。一个除了死亡以外别无其他选择余地的日军士兵，常常以与敌人同归于尽作为自己的骄傲，甚至在被俘后也常常这么干。就像一个日军战俘所说：“既然已下定决心要把自己献给胜利的祭坛，如果不是壮烈牺牲那才是奇耻大辱。”这种可能性使我军倍加警惕，这也减少了日军投降的人数。

投降是可耻的，这已深深地烙在日本人的思想深处。这与我们的战争惯例根本不同，而他们则视为理所当然。我们的行为在他们眼里也同样不可理解。有些美国战俘要求 把自己的姓名通知本国政府以便家属知道自己还活着，他们大吃一惊，并非常蔑视。巴丹半岛的美军会向他们投降，至少日本一般士兵是想不到的，他们以为美军会像日军一样奋战到底。他们实在无法理解，美国人为什么会丝毫不以被俘为耻。

西方士兵和日本士兵之间一种最戏剧性的差别，莫过于日军被俘后竟与盟军合作。他们头脑中根本没有适应这种新环境的准则。他们丧失了名誉，也就丧失了作为日本人的生命。直到战争快要结束的前几个月，才有极少数人要求回国，不论战争结局如何。有些人要求处决自己，说：“如果你们的习惯不允许这么做，那么我就做一个模范战俘。”他们比模范战俘还要好。有些老兵和多年的极端国家主义者给我们指出弹药库的位置，仔细说明日军兵力的配置，为我军写宣传品，与我军飞行员同乘轰炸机指点军事目标。好像他们在生命中翻开了新的一页，其内容与旧的一页完全相反，但他们却表现出同样的忠诚。

当然，并不是所有战俘都是这样。有少数人顽梗不化。而且，无论如何，必须先提示一些有利条件，才可能有上述行为。有些美军指挥官很警惕，不敢接受日本人表面上的协助，以至有些战俘营根本未

打算利用日军战俘可能提供的服务。但在接受日军战俘合作的战俘营中，原先的怀疑则必须消除而日益代之以对日军战俘的信赖。

美国人并没有预料到战俘们会做出如此180度的大转变，这与我们的信条是格格不入的。但日本人的行为则好像是：择定一条道路便全力以赴，如果失败，就很自然地选择另一条道路。他们这种行为方式，我们在战后能否加以考虑利用？或者这只是个别士兵当了俘虏后的特殊行为？恰如日本人在战争期间的其他行为的特殊性强迫我们思考一样，日本人这种行为方式向我们提出了许多问题，这些问题关系到他们的整个生活方式（他们被这种生活方式所制约）、各种制度的作用方式，以及他们所学到的思维和行动的习惯等等。

注　释

① 塞班岛：属马尼亚纳群岛，时为日本太平洋舰队司令部所在地。美军于1944年6至7月强力进攻，日军殊死顽抗、最终下令全部"玉碎"，3万余日军全部战死，居民万余被迫跳崖沉海。——译者

② 硫黄岛：属小笠原群岛，距塞班岛和东京各1200公里。其位置可对美军轰炸日本及时报警，美军于1945年初苦战一个月攻占该岛，阵亡7000，负伤19000。日军2万余，除极少数被俘外，全部战死。——译者

③ 荒木贞夫（1877—1966）：日本法西斯皇道派首领。被判甲级战犯，终身监禁，1955年病逝。——译者

④ 神风特攻队：太平洋战争后期，莱特湾（在菲律宾）战役（1944年10月）后强力推广。建立八个大队、使用劣质机9000架，专事撞沉美舰。起初似见恐怖，旋即证明徒施残暴。菲律宾战役中总计撞击650次，命中率似乎不低（26.8%），但绝大多是轻微命中。至日本投降共出击2664次，死者至少2530人。——译者

⑤ "成吉思汗东征（日本）"：成吉思汗的生卒年是1162—1227。西方往往以"成吉思汗"代称蒙古和元朝。这里是指元朝（1279—1368）元世祖忽必烈（1215—1294）于公元1274、1281年两次派兵侵日。日本史总称"元寇来袭"，分称：文永之役（1274，文永九年）和弘安之役（1281，弘安四年）。元军海船遭暴风雨和台风袭击而失败，日本称之为"神风"。——译者

⑥ 指"本土决战"，1945年6月8日，日本御前会议通过实行本土决战的"指导战争大纲"。参谋次长河边虎次郎阐述其指导思想是："把国土万物万象统统化为战力"、"一亿玉碎""七生尽忠"、"发挥一亿特攻之攻击精神""维护国体、保卫皇土"。——译者

⑦ 基什加（Kiska）：此处原著有误。从上下文看应是塞班岛。基什加在阿留申群岛。——译者

⑧　西乡隆盛（1827—1877）：萨摩藩倒幕派领袖。戊辰倒幕战争（1867）中军事指挥者，被誉为“明治维新三杰”之一。明治政府成立后因维护士族利益与新政府对立，辞官还乡。1877年起兵，在惨烈的“西南战争”中兵败切腹自杀。明治政府曾夺其官位，斥为“贼徒”。后又复其官位（1889），天皇并率先捐款为其建铜像（1891），并着意雕塑成朴实无华的典型武士。——译者

⑨　巴丹溃败：珍珠港事变（1941.12.8）后一个月菲律宾美军放弃马尼拉（1942.1.12），退守巴丹半岛（马尼拉西）。3月12日，麦克阿瑟奉令脱走至澳大利亚。巴丹守军7.5万名于4、5月间投降，其中美军1.2万名，为美军有史以来所未有的大溃败。7万多名美菲战俘被强制“行军”，死亡高达2万，史称“死亡行军”。——译者

⑩　大名：原指占有大规模领地的武士。江户时代指受封的“藩主”，其领地在“万石”以上并有“家臣”，但必须听命于幕府的将军。——译者

⑪　将军：全称“征夷大将军”，原本临时性官职，为征伐日本国内少数民族“虾夷”而设。“武士政权”统治时期演变为最高尊称。1192年，源氏武士集团首领源赖朝统一全国，在镰仓建立幕府后，将军作为“幕府”首脑掌握全国政权，世袭继承。镰仓、室町、江户三个“幕府时代”共约近700年，各由源氏、足利氏、德川氏世袭继承。明治维新中废除幕府和将军（1867）。——译者

⑫　作者在这里特意模仿日本人发音，把“德谟克拉西”拼作de-mok-ra-sie。——日译者

⑬　治安维持法：1925年制定。内称：“凡以变更国体或否认私有财产制度为目的”而组织、参加结社者判处十年以下徒刑。其后多次扩大范围、加重处刑，至1941年扩即禁止一切反战、厌战言论和思想。——译者

⑭　麦肯因的名字与前文不一（前文为乔治，此处为约翰），可能是作者原文照引了日方当时的误传。——日译者

⑮　1945年10月15日《华盛顿邮报》报道。

⑯　甲级战犯东条英机制定并强制推行的《战阵训》就明文要求日军官兵：“生不受俘囚之辱”“死不留罪祸之污名”，禁止投降或被俘。——译者

⑰　霍兰蒂亚（Hollandia）：新几内亚海港，1944年4月下旬被美军迅速攻克。——译者

第三章　各得其所，各安其分

要想理解日本人，首先必须弄清他们的“各得其所”（或“各安其分”）这句话的含义。[①] 他们对秩序、等级制的信赖，与我们对自由平等的信仰有如南北两极。在我们看来，对等级制赋予正当性，把它作为一种可行的社会结构是非常困难的。日本人对等级制的信赖建立在对人与其同伙以及个人与国家之间的关系所持的整个观念之上，必须对他们的民族习俗，诸如家庭、国家、宗教信仰及经济生活等作一番描述，我们才能了解他们对生活的看法。

正如对国内问题的看法一样，日本人对国际关系的全部问题也都是用等级制这种观念来看待的。在过去的十年间，他们一直把自己描绘成高踞于国际等级制的金字塔的顶端，现在，这种地位虽已被西方各国所取代，但他们对现状的接受，仍然深深植根于等级制观念。日本的外交文件一再表明他们对这一观念的重视。1940年日本签订的日德意三国同盟条约[②] 前言中说：“大日本帝国政府、德国政府和意大利政府确信，使世界各国‘各得其所’乃持久和平之前提……”天皇在此条约签订时所发的诏书再次谈及此点。诏书说：

弘扬大义于八纮，缔造神舆为一宇，实我皇祖皇宗之大训，亦朕夙夜所眷念。今世局动乱不知胡底，人类蒙祸不知何极。朕所轸念者，惟在早日勘定祸乱，光复和平……兹三国盟约成立，朕心甚悦。

唯万邦各得其所，兆民悉安其业，此乃旷古大业，前途尚遥……[③]

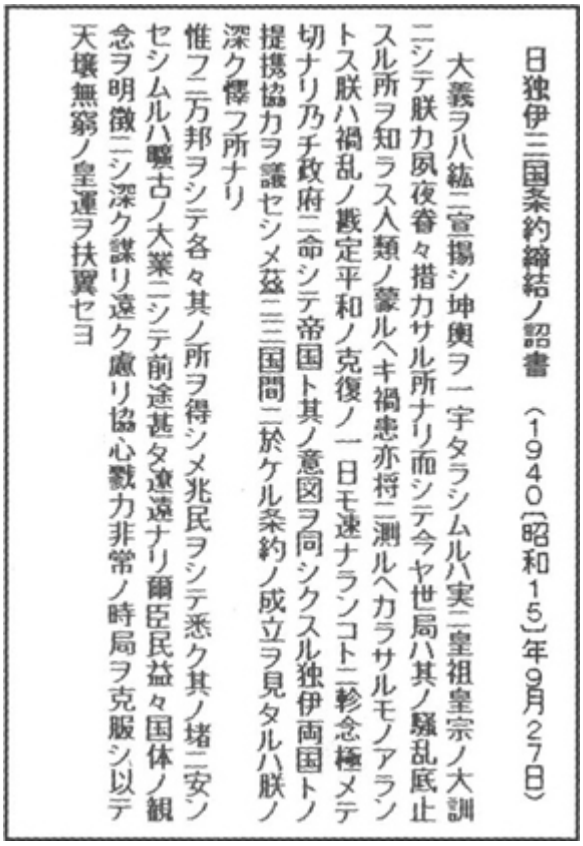

日独伊三国条約締結ノ詔書　（1940〔昭和15〕年9月27日）

大義ヲ八紘ニ宣揚シ坤輿ヲ一宇タラシムルハ実ニ皇祖皇宗ノ大訓ニシテ朕カ夙夜眷々措カサル所ナリ而シテ今ヤ世局ハ其ノ騒乱底止スル所ヲ知ラス人類ノ蒙ルヘキ禍患亦将ニ測ルヘカラサルモノアラントス朕ハ禍乱ノ戡定平和ノ克復ノ一日モ速ナランコトニ軫念極メテ切ナリ乃チ政府ニ命シテ帝国ト其ノ意図ヲ同シクスル独伊両国トノ提携協力ヲ議セシメ茲ニ三国間ニ於ケル条約ノ成立ヲ見タルハ朕ノ深ク懌フ所ナリ

惟フニ万邦ヲシテ各々其ノ所ヲ得シメ兆民ヲシテ悉ク其ノ堵ニ安ンセシムルハ曠古ノ大業ニシテ前途甚タ遼遠ナリ爾臣民益々国体ノ観念ヲ明徴ニシ深ク謀リ遠ク慮リ協心戮力非常ノ時局ヲ克服シ以テ天壌無窮ノ皇運ヲ扶翼セヨ

天皇批准日德意三国同盟条约诏书
“八纮一宇”实“皇祖皇宗之大训”
“万邦各得其所”乃“旷古之大业”

在偷袭珍珠港的当天，日本特使向美国国务卿赫尔（Cordell Hull）递交的声明中，也极为明确地提到这点：

……使万邦各得其所乃帝国坚定不移之国策……与上述使万邦各得其所之帝国根本国策背道而驰，帝国政府断然不能容忍。

这一备忘录是针对数日前的赫尔备忘录而发的。赫尔在备忘录中强调了美国所尊重的最基本的原则，恰如等级制之于日本。赫尔国务卿提出了四项原则，即：各国主权及领土完整的不可侵犯；互不干涉内政；信赖国际合作及和解；平等的原则。这些都是美国人信奉平等及不可侵犯的权利的主要之点，也是我们认为不仅在国际关系中，即使是在日常生活中也必须同样遵循的准则。平等，对美国人而言，是指盼一个更美好世界的最崇高、最道德的基础。对我们来说，它意味着拥有不受专制压迫、不受干涉、不受强制的自由；意味着在法律面

前人人平等和人人都有改善自己生活条件的权利。这就是当今世界正在有组织地实现的基本人权的基石。即使在我们自己破坏这一原则时，我们也支持平等的正义性；我们以极大的义愤向等级制宣战。

这是美国人建国以来始终如一的观点。杰弗逊把这个原则写入独立宣言。[④]另外，写入宪法之中的《权利法案》[⑤]也以此为基础。一个新国家的公开文件中写的这些正式词句之所以重要，正因为它们反映了这个大陆的人们在日常生活中所形成的生活方式，一种不同于欧洲人的生活方式。有一份重要的关于美国的国际报道文献，这就是年轻的法国人阿列克斯·托克维（Alexis de Tocqueville）于1830年代初期访问美国后所写的有关平等问题的著作。[⑥]他是一位聪明而又敏锐的观察家，能够在美国这个陌生的世界发现许多优点。美洲大陆对他来讲，完全是另一个世界。年轻的托克维是在法国贵族社会中长大的，在当时仍很活跃并有影响力的人士的记忆中，这个贵族社会先是受到法国大革命的震撼和冲击，继之而来的则是新的猛烈的《拿破仑法典》[⑦]。他高度评价新奇的美国生活秩序，并且表现了宽容态度。但他是从法国贵族的观点来观察的。他的书对旧世界报道了即将来临的新事物。他相信，美国是人类发展的前哨，这种发展也将发生在欧洲，尽管会有些差异。

因此，他对这个新世界作了详细的报道。认为只有在这里，人们才真正认为彼此平等。他们的社会交往建立在一个新的、安适的基础之上。人们都以平等身份交谈。美国人从不拘泥于等级的礼节等枝叶小节，既不要求别人有这些礼节，也不对别人施予这些礼节。他们喜欢说的是，自己没有受任何人的恩惠。那里没有古老贵族式的或是罗马式的家族。在旧世界占统治地位的社会等级制消失了。他说，这些美国人信奉的就是平等，除此以外几乎别无可信，甚至对自由，当他们另有所思时，实际上会有所忽视，而平等则是身体力行的。

通过外国人的眼睛，描述一个多世纪以前的我们祖先的生活，美国人读了以后是深受鼓舞的。在我国，尽管有了许多变化，但基本轮廓未变。读了这部著作，我们认为，1830年的美国已经是我们所了解的美国。在这个国家里，过去有，现在也仍然有像杰弗逊时代的亚历山大·汉密尔顿[⑧]那样的偏爱贵族式社会秩序的人。但即使汉密尔顿之流也承认，在这个国度中，我们的生活方式绝非贵族式。

因此，在珍珠港事件前夕，我们对日本所宣布的，作为美国太平洋政策基础的这些最高伦理基础，也是说出了我们最信奉的原则。我们确信：沿着我们所指的方向前进的每一步都将改善这个仍不完善的世界。而日本人宣布其信奉“各得其所”的信念时，也是根据其社会经验所培育的生活准则。多少世纪以来，不平等已成为日本民族有组织的生活准则，既是最容易预计，也是最广泛被接受的。承认等级制的行为对他们来说就像呼吸一样自然。不过，这还不是一种简单的西方式权威主义。行使统治权的人也好，被他人统治的人也好，都按照与我们完全不同的传统来行事。现在日本人承认美国权威处于等级制的最高位置，我们就更有必要对他们的习惯有最清晰的观念。只有这样，我们才能清楚地描绘出，他们在现时情况下将采取的行动方式。

尽管日本近年来西方化了，它依然是个贵族社会。人们每一次寒暄，每一次相互接触，都必须表示出双方社会距离的性质和程度。每当一个日本人向另一个日本人讲“吃”或“坐”时，都必须按对方与自己亲疏的程度，或对方的辈分，使用不同的词汇。“你”这个词就有好几个，在不同的场合必须用不同的“你”；动词也有好几个不同的词根。换言之，日本人像许多其他太平洋上的民族一样，有“敬语”，在使用时还伴有适当的鞠躬和跪拜。所有这些动作都有详细的规矩和惯例。不仅要懂得向谁鞠躬，还必须懂得鞠躬的程度。对某一个主人来讲是十分适度的鞠躬，在另一位和鞠躬者的关系稍有不同的主人身上，就会被认为是一种无礼。鞠躬的方式很多，从跪在地上、双手伏地、额触手背的最高跪拜礼，直到简单的动动肩、点点头。一个日本人必须学习在哪种场合该行哪种礼，而且从孩提时期起就得学习。

不仅等级差别要经常以适当礼仪来确认（虽然这是极重要的），性别、年龄、家庭关系、过去的交往等都必须考虑在内。甚至在相同的两个人之间，在不同情况下也要表示不同程度的尊敬。一个老百姓对其密友可以无须鞠躬行礼，但如果对方穿上军服，那身穿便服的朋友就必须向他鞠躬。遵守等级制是一种艺术，要求平衡多种因素，在特定情况下，这些因素有些可以相互抵消，有些则反而增强。

当然，也有相互之间不太拘泥礼节的人。在美国，这是指各自家庭生活圈子里的人们。当我们回到自己家中时，就会把一切形式上的礼节都抛掉。但是在日本，恰恰要在家里学习礼仪并细致地观察礼仪。母亲背着婴儿时就应当用手摁下婴儿的头，教婴儿懂礼节。幼儿

摇摇晃晃会走时，要学的第一课就是学习尊敬父兄。妻子要给丈夫鞠躬，孩子要给父亲鞠躬，弟弟要给哥哥鞠躬；女孩子则不论年龄大小，要向哥哥和弟弟鞠躬。鞠躬并不是徒具形式。它意味着：鞠躬的人原打算自己处理的事，现在则承认对方有权干预；受礼的一方也承认要承担与其地位相应的某种责任。以性别、辈分以及长子继承等为基础的等级制，是家庭生活的核心。

不言而喻，孝道是日本和中国所共有的崇高的道德准则。中国人关于孝道的阐述早在六、七世纪之间就伴随着中国的佛教、儒教伦理学以及中国的世俗文化传入日本。但是，孝道的性质则不可避免地有所改动，以适应日本家庭的不同结构。在中国，甚至现在，一个人仍然必须对其大宗族尽忠。这个大宗族可能有成千上万个成员，宗族对全体成员拥有裁决权，并受到这些成员的支持。当然，中国幅员辽阔，各地情况不同，但在大部分地区，一个村庄的居民大抵同属一个宗族。中国人口有四亿五千万之多，但只有470个姓氏。同一姓氏的人，多少都承认彼此是同宗。某一地区的居民，可能全部同属一个宗族。而且，远离家乡、住在城市里的家庭也可能与他们是同宗。像广东那种人口稠密的地区，宗族成员全部联合起来，经营、维持着壮观的氏族宗祠，并在祭祖的日子里，共同向同一远祖所繁衍的数以千计的祖宗牌位行礼致祭。每个宗族都有自己的财产、土地和寺院，并设有基金以资助有前途的宗族子弟学习。它联系并了解散在各地的成员，每十年左右刊印一次经过认真增订的族谱，记载有权分享祖宗恩惠者的姓名。它有世代相传的家规，当宗族与当局意见不一时，甚至可以拒绝把本族犯人交给当局。在封建帝制时期，这种半自治性质的大宗族共同体，只是偶尔在名义上受国家管理，那些由不断更迭的政府所指派的、逍遥自在的官员，在这个地区乃是外人。

在日本，情况就大不相同了。直到十九世纪中叶，只有贵族和武士家族可以使用姓氏。姓氏是中国宗族制度的根本，没有姓氏或相当于姓氏的东西，宗族组织就发展不起来。在某些宗族中，族谱就是这种相当于姓氏的东西之一。但在日本，只有上层阶级持有族谱，而且那种族谱的记录，就像“美国革命妇女会”（Daughters of American Revolution）[⑨]一样，是从现在活着的人追溯上去的，而不是由古至今地列举始祖所传的后裔。这两种方法是截然不同的。加之，日本是封建国家。尽忠的对象并不是宗族大集团，而是封建领主。那个领主

是当地的主君，这和中国那种任期短暂的官员显然不同，后者在这一地区始终是外人，两者相差很大。在日本，重要的在于这个人是属于萨摩藩，还是属于肥前藩。[⑩]一个人的联系纽带就是他所属的藩。

使氏族制度化的另一种方法，就是在“神社”或“圣所”祭拜远祖或是氏族神[⑪]。这类活动，日本那些没有姓氏和族谱的“庶民”也能参与。但日本却没有祭祀远祖的仪式。在“庶民”参与祭祀的神社里，村民们集中在一起，无需证明他们同出一祖。他们被称作是该神社祭神的“孩子”[⑫]。其所以如此称呼，是因为他们住在这位祭神的封地上。如同世界各地的村民一样，这些祭拜者——村民们，由于世代定居，彼此当然有着亲戚关系，但并不是出自一个共同祖先的亲密的氏族集团。

与神社不同，对祖先的崇拜是在家庭房间里的“佛坛”上进行的，那里只设立六七个最近去世的亲属灵牌。在日本所有社会阶层中，人们每天都在这种佛坛前祭祀着至今怀念的父、母、祖父母以及一些近亲，并供上食品。佛坛上供奉的是类似墓碑的灵牌。曾祖父、曾祖母的墓碑上的文字即使已经无法辨认，也不再重新刻写，三代以前的墓地甚至会被迅速淡忘。日本的家族联系淡薄得几乎接近西方，也许与法国的家族最相近。

因此，日本的“孝道”只是局限在直接接触的家庭内部。充其量只包括父亲、祖父，以及伯父、伯祖父及其后裔，其含义就是在这个集团中，每个人应当确定与自己的辈分、性别、年龄相适应的地位。即使包容较大集团的豪门望族，其家族也会分成独立的支系，次子以下的男孩必须另立门户，成为“分支”。在这个狭小的、直接接触的集体之内，要求“各安其分”的规定十分细密。直到长者正式引退（隐居）之前，对他必须严格服从。甚至在今天，一个拥有几个成年儿子的父亲，在他自己的父亲尚未隐退以前，无论干什么都必须请示年迈的祖父，取得允许。哪怕孩子已经三四十岁了，父母还是要一手包办他们的婚姻。父亲作为一家的男性之长，用餐时他首先举箸，沐浴时也是他首先入浴，全家人向他毕恭毕敬地行礼，他则只需点头受礼。在日本有一则流传极为广泛的谜语，用我国的解谜形式（Conundrum form）来翻译则是：“为什么儿子向父母提意见就像和尚要求头上蓄发一样？”（佛教僧侣必须受剃度）答案是：“不管怎么想，绝对办不到。”

“各安其分”不仅意味着辈分差别，而且意味着年龄差别。日本人在表述极端混乱的秩序时，常说“非兄非弟”[13]，就像我们说的：“既非鱼又非鸟”（neither fish nor fowl）。在日本人看来，长兄应该如鱼得水那样地保持其长兄的性格。长子是继承者。旅游者们谈到“日本的长子自幼就学会一套责任不凡的气派”。长子拥有与父权相差无几的特权。在过去，弟弟肯定不久就会成为依赖长子的人。现在，特别是在农村和乡镇，按古老规矩而留在家中的是长子，次子和三子也许进入广阔天地，受到更多的教育，取得更多的收入。但古老的等级制仍十分牢固。

甚至在现今政治论坛上，传统的兄长特权在大东亚政策的讨论中，也表现得淋漓尽致。1942年春天，陆军省一个中佐发言人就共荣圈问题作了如下的发言：“日本是他们的兄长，他们是日本的弟弟。这一事实要使占领地区的居民们家喻户晓。对当地居民过多体恤会在他们心理上造成一种滥用日本好意的倾向，以至对日本的统治产生不好的影响。”换言之，什么事对弟弟有益，这要由哥哥来决定，并且在强行做这类事时不能“过分体恤”。

不论年龄大小，一个人在等级制中的地位取决于是男性还是女性。日本妇女走路时要跟在她丈夫身后，其社会地位也比丈夫低。即使他们穿上西服，和丈夫并肩而行，进门时走在丈夫前面，一旦换上和服，就仍然退到后面。在日本家庭中，女孩子只能静静地眼看着礼品，关怀和教育费全被兄弟占有。即使有几所为青年女性开设的高等学校，那里的课程重点也是放在教导礼仪和举止规范上，在智力训练上根本没法与男性学校相比。有一位女校的校长对该校中上流家庭出身的学生讲到应该学一点欧洲语言时，其理由是希望她们将来可以把丈夫们用的书，掸去灰尘，正确地插入书架。

尽管如此，日本妇女与其他亚洲大部分国家相比，还是拥有很大的自由，而且这也不单纯是日本西化的一种现象。她们从未像中国上层妇女那样缠足。她们可以自由进出店堂，在大街上行走，无须将自己隐藏在深闺里，这使印度妇女惊羡不已。在日本，妻子掌管全家的采购和金钱。钱财短缺时，她必须挑选什物，送进当铺。使唤佣人的是主妇，她对儿子婚姻有很大的发言权。当了婆婆以后更是一手掌管家务，仿佛她前半生从未当过唯命是从的媳妇。

在日本，由辈分和性别造成的特权是很大的。但是，行使这一特权的人与其说是独断专制者，毋宁说是受托者。父亲或兄长要对全体家庭成员负责，包括活着的、去世的，以及将要出生的。他必须作出重大决定并保证其实行。不过，他并不拥有无条件的权力。他的行动必须对全家的荣誉负责。他必须使儿子及弟兄们能牢记该家族的遗产，包括精神遗产和物质遗产，并要求他们不辜负家产。即使是一个农民，也是祈求祖先保佑他的高尚责任。他所属的阶级地位越高，对家族的责任就越重。家族的要求高于个人的要求。

遇到重大事件时，不论门第如何，家长都要召集家族会议，在会上加以讨论。例如，一个有关订婚的会议，家族成员可能会从老远的地方赶来参加。作出决定的过程并不因人而有轻重。一位妻子或弟弟的意见也可能有决定性影响。户主倘若无视众人意见，独断专行，则将使自己陷入非常困难的境地。当然，会上作出的决定对被决定命运的本人可能很难从命。但是，那些从来一直服从家族会议决定的长辈，会毫不让步地要求晚辈像他们自己当年一样服从。他们这种要求背后的约束力，与普鲁士那种在法律上和习惯上所给予父亲对妻子儿女的专横权力是非常不同的。其强制性并不因此而稍弱，但效果则不同。日本人在家庭生活中并不学习尊重专制权力，也并不轻易地养成对专制权力屈服的习惯。无论那种要求多么苛刻，家族意志是以全体成员都关心的名义，亦即以这种最高价值来要求服从，以一种共同忠诚的名义来要求服从的。

每个日本人最初都是在家庭中学习等级制的习惯，然后再将所学到的这种习惯运用到经济生活以及政治等广泛领域。他懂得一个人要向“适得其所”的人表示一切敬意，不管他们在这个集团中是否真正具有支配力。一位受妻子支配的丈夫或者受弟弟支配的哥哥，在正式关系上是照样受妻子或弟弟尊重的。特权之间的外观界限不会因为有某人在背后操纵而受到破坏；表面关系也不会为了适应实际支配关系而有所改变；它依然是不可侵犯的。这些，有时甚至会给不拘正式身份而运用实权的人带来某种策略上的方便。因为，这样会较少引起别人的攻击。日本人通过家庭生活的经验懂得，作出一种决定，其最有力的支持就是整个家族确信此决定能够维护家族的荣誉。这种决定并不是恰巧处于家长地位的专制者随意强加的命令。日本的家长更像一位物质和精神财产的管理人，这些财产对全体成员都非常重要，要求他

们把个人意志从属于它的要求。日本人反对用武力威胁，但并不因此而减弱对家族要求的服从，也不会因此而对有特定身份的人降低敬意。即使家族中的年长者极少可能成为强有力的独裁者，家族中的等级制也仍然能维持。

上述关于日本人家族等级制的粗浅介绍，对于在人际关系上有不同标准的美国人来说，远不能使他们理解日本家族中那种公认的强有力的感情纽带。日本家族中有一种相当牢固的凝聚性，这种凝聚性如何获得，这是本书研究的课题之一。要想了解他们在政治、经济生活等广泛领域中等级制的要求，首先要认识他们如何在家庭中透彻地学习这种习惯。

日本人生活中的等级制习惯，在阶级关系上像在家族中一样地强烈。在整个历史上，日本一直是个等级森严的阶级社会。一个有几个世纪等级制习惯的民族，既有其重大的长处，也有其重大的短处。在日本，等级制一直是日本有文字历史以来生活中的准则，甚至可以追溯到公元七世纪。那时，日本已经从无等级的中国吸取生活方式，使之适应其自身的等级制文化。在七到八世纪时，日本的天皇及其宫廷已经着手用日本使节赞叹不已的中国高度文明习俗来充实日本。他们以无与伦比的巨大精力进行这项事业。在那以前，日本连文字都没有。七世纪时，日本采用了中国的表意文字来记述它自己那种与中国完全不同的语言。在那以前，日本有一种宗教，四万个神祇镇守山岳、村庄，给人们赐福。这种民间宗教历经无数变迁，延续至今，成了现代的神道。七世纪时，日本从中国全盘引进佛教，作为“保护国家的至善”[14]。在此以前，不论官方还是私人，日本都没有巨大的永久性建筑。于是，天皇仿照中国的京城建造了新的奈良城。日本各地还仿照中国式样，建造了许多壮丽的佛教伽兰（寺院）和僧院。天皇采用了使节们从中国学来的官阶品位和律令。在世界历史上，很难在什么地方找到另一个自主的民族如此成功地有计划地汲取外国文明。

不过，日本从一开始起就未能复制中国那种无等级的社会组织。日本所采纳的官位制，在中国是授给那些经过科举考试合格的行政官员的；在日本却授给世袭贵族和封建领主。这些就成了日本等级制的组成部分。日本不断被分裂成许多半独立的藩国，领主们经常嫉妒对方的势力，许多社会习俗也都与领主、家臣、侍从的特权有关。无论日本如何坚持不懈地从中国输入文化，却终究未能采纳足以取代其等

级制的生活方式：例如，中国的官僚行政制度以及把各种身份、职业的人联合到一个庞大宗族之中的中国式宗族制度。日本也未能接受中国那种世俗皇帝的观念。日语中称皇室中的人为“云上人”，只有这个家族的人才能继承皇位。中国常常改朝换代，日本却一次也没发生过。天皇不可侵犯，天皇本人是神圣。天皇及其宫廷大臣们把中国文化引进日本，却绝对想不到中国在这些方面是怎样安排的，也绝对想不到他们作了多大改动。

因此，尽管日本从中国输入了各种文化，但这些新的文明只不过为此后几百年间世袭领主与家臣之间的冲突，即争夺统治权开辟了道路。八世纪末叶，贵族藤原氏掌握了大权，把天皇赶到后台。后来，封建领主们反对藤原氏的统治，整个日本陷入内战。群雄之中，著名的源赖朝[15]征服了所有的对手，在“将军”这个古老的军事头衔下成了全国的实际统治者。“将军”的全称是“征夷大将军”，像日本的通例一样，只要源赖朝的子孙能够控制其他封建领主，这个称号就由源氏家族世袭。天皇已徒具虚名，他的重要性仅在于将军必须接受他的象征性的封赐。他没有丝毫行政权力。实际权力掌握在幕府手中，它以武力来对付不肯服从的各地领主，以保持自己的统治。每个封建领主，即“大名”，都有自己的武装家臣，即“武士”。这些武士完全听从大名，在动乱的年代中，他们时刻准备着向敌对的大名或最高统治者将军的“位置”挑战。

源赖朝（1147—1199）
镰仓幕府第一代将军

日光东照宫：德川家康灵庙

公元十六世纪时，内乱成了流行病。经过几十年的动乱之后，伟大的武将德川家康[16]击败所有敌手，于1603年成了德川幕府的第一代将军。德川家族世袭将军职位约二百六十年，直到1868年，天皇与将军的“双重统治”被废除，近代时期开始，德川政权才宣告结束。漫长的德川时代在许多方面都是日本历史上最值得重视的时期之一。它在日本国内维持了一种武装和平，直到最后崩溃，有效地实施了为德川氏政治目的服务的中央集权制。

德川家康曾面临一个非常棘手的难题，也未找出一个容易解决的办法。一些强藩的藩主曾在内战中反对他，直到最后惨败才归顺。这就是所谓“外样”（即旁系大名）。他允许这些大名继续控制自己的领地和家臣。在日本的封建领主中，这些大名在其领地上也确实继续享有最高的自治权。但是，德川家康却不让他们享有德川家臣的荣誉，不准他们在幕府担任任何重要职务。重要职务全保留在“谱代”（嫡系大名），即内战中拥护德川家康者的手中。为了维持这一困难的政局，德川家康的策略是防止藩主（即大名）积蓄力量，防止任何可能威胁将军统治的联合。德川氏不仅没有废除封建体制，而且，为了维持日本的和平和德川氏的统治，还极力加强这一体制，使之更加巩固。

日本的封建社会划分为复杂的阶层。每个人的身份都是由世袭固定的。德川氏巩固了这种制度，并且对各阶层成员的日常行为作了详尽的规定。每一户的家长必须在门口张贴有关其阶层地位和世袭身份的标志。他的衣着、食物，以及可以合法居住的房舍，都要依照世袭身份的规定。在皇室和宫廷贵族（公卿）之下，日本有四个世袭等级，其顺序是士（武士）、农、工、商。其下还有贱民。贱民中人数最多、最为人所知的是“秽多”，即从事各种污秽职业的人。他们是清道夫、掩埋死囚者、剥取死兽皮及鞣制者等。他们是日本的“不可接触者”（untouchables），更准确地说，他们根本不算人，因为，甚至通过他们居住部落的道路也不计入里程，仿佛这块土地及其居民根本不存在。这些人生活极为贫困，虽准许他们从事所批准的职业，却被排斥在正式社会组织之外。

商人的地位仅在贱民之上。不管美国人何等惊诧，这却是一个封建社会中的高度现实。商人阶级总是封建制度的破坏者。商人一旦受到尊敬而繁荣，封建制度就会衰亡。十七世纪时，德川氏颁布了世界

上任何国家所未有过的严峻的锁国令[17]，从根本上铲除了商人的基础。日本曾经在中国和朝鲜的整个沿海地区进行海外贸易，商人阶层随之必然发展。德川氏规定，凡是建造或驾驶超过一定大小的船只者，都要处以极刑，以阻遏这种趋势。被准许建造或驾驶的小船，既不能航行到大陆，也不能运输商品。国内贸易也受到严格限制，各藩藩界均设有关卡，严格禁止商品进出。另有一些法律规定商人社会地位低下。《奢侈取缔令》[18]中规定了商人的穿戴、雨伞以及在婚丧时的费用限额。商人不能和武士住在同一区域内。法律不保证他们可以免受特权阶层——武士之刀的凌辱。德川氏企图把商人永远置于卑贱地位的政策，在货币经济中无疑要失败，而当时日本正是靠货币经济运转的。但德川氏却试图这样干。

维持封建社会安定的是武士和农民两个阶级，德川幕府把他们分别冻结起来。在德川家康平定天下之前，伟大的名将丰臣秀吉[19]已经用著名的"刀狩令"[20]，完成了这两个阶级的分离。他收缴了农民的武器并规定只有武士才有佩刀的特权。武士再不能兼作农民、工匠或商人。即使身份最低的武士也不能合法地从事生产，他成了寄生阶级中的一分子，每年从农民的赋税中抽取年贡米作为俸禄。大名把征收的谷米按份额分给每个武士家臣。武士无须考虑生活来源，他完全成了仰赖领主者。在日本历史的早些时期，封建大名与手下武士之间的牢固纽带，是在各藩国之间兵连祸结的战争中结成的。在天下太平的德川时代，这种纽带变成经济性的了。日本的武士与中世纪欧洲的骑士不一样，既不是拥有领地和农奴的小首领，也不是有钱的士兵。他们是依靠俸禄来生活的人，其俸禄额在德川初年就按照其家格的高低决定了。俸禄并不富裕，根据日本学者估计，整个武士阶级的平均俸禄与农民所得相差无几，只够维持最起码的生活。[21]对武士家族来说，如果几个继承人分享这点俸禄，那就伤脑筋了。结果，武士就限制自己的家族规模，对他们来讲，最令人难堪的就是威望取决于财富和外观，所以，他们的信条是，俭朴乃最高的美德。

武士和其他三个阶级，即农、工、商之间有一条巨大鸿沟。后三个阶级是"庶民"，而武士则不是。武士的佩刀不单纯是装饰，而是其特权和阶级的标志。他们对庶民有使用佩刀的权利。这在德川时代以前就已经形成传统。德川家康所颁布的法令中规定："对武士无礼，对上级不逊的庶民，可立刻斩杀"[22]，这也只不过是确认旧的习惯。他根

本没有考虑到要在庶民与武士阶级之间建立相互依存的关系，他的政策建立在严格的等级规定上。庶民阶级和武士阶级都归大名统率，并直接与他联系。这两个阶级各处于不同的阶梯之上，每个阶梯又各有一套从上到下的法令、规则、统治和相互义务。两个阶梯之间的人有不可逾越的距离。有时出于形势，两个阶级之间需要一再架起桥梁，但这毕竟不是这一体系本身所固有的。

在德川时代，武士已不仅舞刀弄剑，他们日益成为藩主财产的管理人及各种风雅艺术的专家，如古典的能乐[23]、茶道[24]等。所有文书均由他们处理，藩主的谋略也靠他们的巧妙手腕来实施。两百年的和平是一段很长的岁月，个人舞刀弄剑的机会非常有限。就像商人不顾严格的等级规定而发展了追求舒适高雅的城市生活方式一样，武士虽然也时刻准备拔刀应战，但也发展了各种风雅艺术。

关于农民，法律上虽无明文保障他们免受武士欺凌及强加的沉重年贡和各种限制，但仍有某些安全保障。农民对农田的所有权受到保护，而在日本，有土地即有威望。德川统治时期禁止土地永久转让。[25]与欧洲封建主义不同，这条法律并非保障封建领主而是为了保障每个耕作者的利益。农民拥有一种他所珍视的永久权利，在耕作土地时，就像今天他们的后裔在稻田里一样地不辞辛苦。尽管如此，农民仍然是养活整个上层寄生阶级的阿特拉斯[26]。这个寄生阶级大约二百万人左右，其中包括将军的政府、大名的机构、武士的俸禄等。他们要交实物税，也就是要将一定比例的收获量上缴给大名。同样是水稻农业国，暹罗的传统赋税是百分之十，而德川时代的日本则是百分之四十，实际交纳的还要高。在有些藩中高达百分之八十。此外，还经常有强迫徭役和无偿服务，消耗农民的精力和时间。同武士一样，农民也限制自己的家庭规模。整个德川时代，日本全国人口总数几乎是停滞的。在一个长期和平的亚洲国家，这样停滞的人口统计数字足以说明那个时期的统治状况。不论是靠年贡生活的武士，还是生产者阶级，这个政权对两者都实行了斯巴达式的严格限制，但在每个下属与其上级之间也有相对的可依赖性。人们都很清楚自己的义务、特权及地位。如果这些受到损害，最贫困的人也会提出抗议。

即使处于极度贫困，农民也进行过反抗，不仅对封建领主，而且也对幕府当局。德川氏统治的二百五六十年间，此类农民起义不下一千次。其起因并非由于“四公六民”的传统重赋，而是抗议累增的赋

税。在无法忍受的情况下，他们成群结队涌向藩主，但请愿和裁判的程序则是有秩序的。农民们写好请求匡正苛政的请愿书，递呈藩主内臣。如果请愿书被内臣扣压，或者藩主置之不理，他们便派代表去江户把状子呈送给幕府的将军。在一些有名的起义中，农民在江户城内的大道上拦截幕府高官的乘舆，直接呈递状子以保证不致被扣压。尽管农民呈递状子要冒极大风险，但幕府当局收到状子后则立即审查，其判决约有半数对农民有利。[27]

然而，幕府对农民请求所作的判决并没有满足日本对法律和秩序的要求。农民的抱怨可能是正当的，国家尊重他们也是可取的。但是，农民起义领袖则已侵犯等级制的严峻法令。尽管判决对农民有利，可是农民起义者已经破坏了必须忠贞这一基本法律，这是不容忽视的。因此，他们要被判处死刑，不管他们的目的如何正确。甚至农民们也承认这种无法逃脱的命运。被判处死刑的人是他们的英雄，人们聚集刑场，起义领袖被投入油锅、被砍头或被钉上木架，农民群众目睹行刑也绝不暴动。这是法令，是秩序。他们可以在事后建祠，奉之为殉难烈士。但对于处刑，他们却认为这是他们所赖以生存的等级制法令的核心，必须接受。

简而言之，德川幕府历代将军都力图巩固各藩的等级结构，使每一个阶级都依靠封建领主。大名在每个藩中居于等级制的最高地位，对其属下可以行使特权。将军在行政上最主要的任务就是控制大名。他采取一切手段防止大名之间结盟或推行侵犯计划。各藩藩界设有哨所关卡，查验过往行人，严禁"出女入炮"，以防止大名私运妇女出境或偷运武器入境。[28]非经将军许可，大名不能联姻，以防止导致任何政治联盟的危险。藩与藩之间的通商也受到阻碍，甚至彼此之间不能架桥。另外，将军还派出许多密探了解各地大名财政收支，一旦某一藩主金库充盈，将军就会要求他承担耗费资财的土木建筑工程，以使其财政状况降至原来水平。各种规定中最有名的一项就是，每年之中，大名必须在京城（江户）住上半年，当其返回自己领地时，也必须把自己的妻子留在江户（东京），作为将军手中的人质。幕府就是如此费尽心机，以确保自己的权势，并加强它在等级制中的统治地位。

当然，将军并不是这一等级制拱桥中的拱心石，因为他是奉天皇之命来掌握政权的。天皇和他的宫廷世袭贵族（公卿）被迫隐居在京

都，没有实际权力。天皇的财政来源甚至低于最小的大名，甚至宫廷的一切仪式也由幕府严格规定。尽管如此，即使有权有势的德川将军，也没有丝毫废除这种天皇和实际统治者并列的双重统治。双重统治在日本并不是什么新奇事，自从十二世纪以来，大元帅（将军）就以被剥夺了实权的天皇的名义统治这个国家。有一个时期，职权分化更为严重，徒有其名的天皇把实权托付给一位世袭的世俗首领，后者的权力又由其世袭政治顾问[29]来行使。经常有这种权力的委托和再委托。德川幕府即将崩溃的末年，培里将军[30]也没料想到将军背后还有天皇。美国的第一任驻日使节哈里斯（Townsend Harris）[31]于1858年和日本谈判第一个通商条约时，也只好靠自己来发现还有一位天皇。

培理舰队横滨登陆图（1854）
东京国立博物馆藏

实际上，日本人关于天皇的概念是太平洋诸岛上一再被发现的那种概念。他是神圣首领，可以参与政治，也可以不参与。在一些太平洋岛屿上，他自己行使权力；在另一些岛屿上，则将权力委托给别人。但他的人身则是神圣的。在新西兰各部落中，神圣首领是神圣不可冒犯的，以致不能亲自取食而必须由专人奉食，这奉食的汤匙都不许碰到他那神圣的牙齿。他外出时必须由人抬送，因为凡经他神圣的双脚接触过的土地都自动地成为圣地，而归神圣首领所有。他的头部

尤为神圣，任何人都不可触摸。他的话可以传达到部落诸神的耳朵里。在某些太平洋岛上，如萨摩亚岛、汤加岛，神圣首领与世俗生活完全没有关系。世俗的首领掌管一切政务。十八世纪末到过东太平洋汤加岛的詹姆斯·威尔逊（James Wilson）写到那里的政府时说，它“和日本最为相似，在那里，神圣首领是军事将领的某种政治犯”。[32] 汤加岛的神圣首领不参与政务，却执掌宗教仪式，他要在果园中接受采下的第一颗果实并领导举行仪式，然后，人们才能吃这些果实。神圣首领去世时，讣告时要用“天堂空虚了”这种词句，并在庄严的仪式中葬入巨大的王墓。但他却毫不干预政治。

天皇，即使在政治上毫无实力，即使是所谓“军事将领的某种政治犯”，按照日本人的定义，在等级制中仍然占有一个“恰当地位”。对日本人来说，天皇积极参与世俗事务，并非衡量天皇身份的尺度。在征夷大将军统治的长达几个世纪的年代中，日本人始终如一地珍视天皇和他在京都的宫廷。只是从西方的观点看来，天皇的作用才是多余的。处处都习惯于严格的等级地位角色的日本人，却持有不同的看法。

上自天皇，下至贱民，日本封建时期的极为明确的等级制在近代日本也留下了深刻的痕迹。从法律上宣告封建制度结束只不过是七十五年前的事[33]，根深蒂固的民族习惯是不会在一个人的一生之间消失的。我们在下一章中将会看到，近代日本的政治家们也在审慎地计划，以求大量保存这一制度，尽管国家的目标有了根本的改变。日本人与其他独立民族相比，更加受这样一种世界所制约，在这个世界里，行为的细节规范规定得宛如一幅精密地图，社会地位是规定了的。两百多年期间，在这个世界里，法令和秩序是靠铁腕来维持的。在这期间，日本人学会了把这种繁密的等级制等同于安全稳定。只要他们停留在既知领域之内，只要他们履行已知的义务，他们是能够信赖这种世界的。盗贼得到控制，大名之间的内战受到制止。臣民如果能证明别人侵犯了他们的权利，他们可以像农民受到剥削一样提出诉讼。这样做个人虽有风险，却是大家公认的。历代德川将军中的最开明者甚至设置了“诉愿箱”（控诉箱），任何一个公民都可以把自己的抗议投进箱中。只有将军持有打开这个箱子的钥匙。在日本，有真正的保证足以纠正侵犯性行为，只要这种行为是现存行为规范所不允许的。人们非常相信这种规范，并且只要遵守它，就一定安全。一个人

的勇气和完美表现在与这些规范保持一致，而不是反抗或修改这些规范。在它宣布的范围内，它是一个可知的世界，因而在他们眼中也是一个可信赖的世界。它的规则并不是摩西十诫[34]中那些抽象的道德原则，而是极为详细的规定：这种场合应该如何，那种场合又该如何；武士该如何，平民又该如何；兄长应该如何，弟弟又该如何；如此等等。

在这种制度之中，日本人并没有像一些生活在强力等级制统治下的民族那样，变成温良恭顺的民族。重要的是要认识到：日本各个阶层都受到某种保障。甚至贱民阶层也得到保证垄断他们的特种职业，他们的自治团体也是经当局认可的。每个阶层所受的限制很大，但又是有秩序和安全的。

日本的等级限制还具有一种诸如印度等国所没有的某种灵活性。日本的习惯提供了一些明确的手段以调节制度，使之不致破坏公认的常规。一个人可以用好几种办法来改变他的等级身份。在货币经济下，高利贷主和商人必然会富裕起来。这时，富人就使用各种传统的方法跻身于上流阶层。他们利用典押和地租而变成"地主"。的确，农民的土地是不准转让的，但是，日本的地租非常高，因此把农民继续留在土地上对地主又是有利的。高利贷主们则住在那块土地上收取地租。这种土地"所有"权使他们在日本有钱有势。他们的子女与武士阶层通婚，他们自己也就成了绅士。

另一个变通等级制的传统方法就是过继和收养。它提供了一条"购买"武士身份的途径。尽管德川氏横加限制，但商人还是富了起来。随之，他们就千方百计让自己的儿子过继给武士当养子。日本人大多招女婿而很少收养子。入赘的女婿称"婿养子"，成为岳父的继承人。他付出的代价是很大的。他的姓氏将从生父家的户籍中抹去，转入妻子家的户籍，姓妻子家的姓并和岳母一起生活。代价虽高，但获益亦不浅。富有的商人家的后代成了武士，穷困拮据的武士家庭则与富贾结成亲戚。等级制并未破坏，依然如故。但经过变通手段，为富者提供了上层等级的身份。

因此，日本的等级制并不要求只能在同一等级内部通婚。有好几种公认的手段可以在不同等级间通婚。其结果，富裕的商人逐渐渗入下层武士阶层。这种情况对加深西欧封建制和日本封建制的显著差异有重大作用。欧洲各国封建制度的崩溃是由于有一个逐渐发展、力量

日益增强的中产阶级的压力，这个阶级统治了现代工业时代。日本却没有产生这样强大的中产阶级。商人和高利贷主以公开允许的方法，“购买”上层阶级的身份。商人和下级武士结成了联盟。在欧洲与日本的封建制度都处于苟延残喘之时，日本竟然容许比欧洲大陆更大的阶级流动性，这一点实在令人惊奇。然而，日本的贵族和市民阶级[35]之间几乎没有任何阶级斗争迹象，就是这种情况最令人信服的证据。

说日本这两个阶级的共同目标对双方都有利，这是很容易的。但是，在法国也可能对双方都有利；在西欧也有过二三类似的例子；但阶级的固定性在欧洲却十分顽强。在法国，阶级冲突竟导致剥夺贵族财产。在日本，他们却彼此接近起来。推翻衰朽幕府的联盟就是由商人、金融阶层和下级武士组成的。日本到近代仍然保留贵族制度，如果没有被容许的阶级流动手段，这种情况是很难出现的。

日本人喜好并且信赖他们那一套繁密的行为规范，是有其当然理由的。这种规范保证了遵循者的安全；它允许对非法的侵犯进行抗议，并可加以调节以适应自己的利益。它要求相互履行义务。在德川幕府于十九世纪后半叶崩溃时，日本没有任何集团主张废除这些规范。那里没有发生“法国大革命”，甚至连“1848年式的革命”（指“二月革命”）也没有发生。然而，形势已无可挽回。从一般平民直到幕府将军，每个阶级都欠商人和高利贷的债。人数众多的非生产阶级和巨额的财政支出已无法维持。财政窘迫的大名已无力支付其武士侍从的定额俸禄，整个封建纽带的网络已只能供人嘲弄。他们企图靠对农民增课已经很重的年贡来避免沦亡，寅收卯贡，常年预征，农民贫困已极。幕府也濒临破产难以维持现状。1853年培里司令官率舰队前来之时，日本国内危机已达顶点。他强行闯入日本之后，又于1858年签订了日美通商条约，当时日本已处于无力抗拒的地位。

当时响彻日本的口号是“一新”，即“恢弘往昔”、“王政复古”。这和革命是对立的，甚至也不是进步的。与“尊王”这个口号联在一起并同样广为流行的口号是“攘夷”。国民支持回到锁国政策黄金时代的政治纲领。极少数领导人懂得这条道路是如何行不通，他们努力奋斗，却被暗杀。似乎毫无迹象足以表明这个不喜欢革命的国家会改弦易辙，会顺应西方模式；更不用说五十年后竟能与西方国家争雄竞长了。但这一切还是发生了。日本发挥了与西欧各国完全不同的固有长处，达到了高层人士和一般舆论都没有要求过的目标。十九世纪六十年代的

西方人，如果能从水晶球中看到日本的未来，他们是绝对不会相信的。因为当时地平线上似乎并没有巴掌大的乌云足以预示二十年后会有一股风暴横扫日本列岛。但是不可能的事情竟然发生了。日本那落后的、受等级制束缚的民众急速转向一条崭新的道路，并且坚持走了下来。

注　释

① “各得其所，各安其分”：“各安其分”，亦作“适应其分”。1942年日本制定《大东亚建设的基本纲领》时，企画院总裁铃木贞一对“分”的解释是：有“指导国”（日本）与“一般国”之分；“一般国”中又有“独立国”与“被保护国”之分。“被保护国”应当并入对其“保护之国”。同年，日本外务省情报局长尻田爱义在《大东亚新秩序之原理》一文中的解释是：亚洲各民族应以日本为“本家”，把自己作为“分家”，彻底消灭自己的民族观念。——译者

② 日德意三国军事同盟条约：1940年9月27日签订。条约明确划分统治权：日本承认德意对欧洲的“领导地位”，德意承认日本对“大东亚”的“领导地位”。——译者

③ 据日译本日文翻译。——译者

④ 独立宣言：杰弗逊等起草，1776年7月4日美国十三州议会通过。宣称：“人人生而平等”，人人拥有生命权、自由权等“不可让渡的权利”。全世界各民族“独立平等”。——译者

⑤ 权利法案：指1971年12月15日成立的十条对美国宪法的修正案，成为宪法的一部分，总称“权利法案”。其内容是保证人民的基本权利，不受任何地方、州与联邦政府的侵犯，包括信教、言论、集会的自由；人身、住宅、财产不受侵犯；要求申冤以至持有和携带武器的权利等。——译者

⑥ 指Alexis de Tocqueville:《De la Démocratie Amérique》（托克维尔著《论美国的民主》）一书。——日译者　中译者按：我国有商务印书馆出版的中译本。上卷综论北美、美国人、美国宪法等概况。下卷分论美国民主对美国人智力活动、情感、民情、政治、社会的影响。——译者

⑦ 《拿破仑法典》：拿破仑组织编定、1804年3月颁布实施，是最早的系统成文的资本主义民法典，其中规定：公民民事权利平等、私有财产无限制并不受侵犯、契约自由等，是“典型的资产阶级社会法律”（恩格斯语）。其后相继颁布《商法典》、《刑法典》。——译者

⑧ 亚历山大·汉密尔顿（Alexander Hamilton 1755—1804），美国联邦党领袖之一。历任华盛顿的秘书和参谋、财政部长、军队检察长等职。1804年与副总统艾伦·伯尔决斗，重伤致死。——译者

⑨ 1890年在华盛顿建立。会员限于参加独立战争者的后裔。——日译者

⑩ 萨摩藩：今九州鹿儿岛县。肥前藩：今九州佐贺县。——译者

⑪　氏族神：氏族祖先之神和氏族保护神，亦称氏神。——译者

⑫　日文称"氏子"。——日译者

⑬　Neither elder brother nor younger brother肯定是"兄たり难く弟たり难し"（为兄难，为弟亦难）的译语，作者当系误解原意。——日译者

⑭　George Sansom, Japan: A Short Cultural History, p.131. 所引奈良时代编年史中语。日文是：圣武天皇在陆奥国，黄金出，乃下诏曰："闻佛言，护国者必胜"云云。——日译者

⑮　源赖朝（1147—1199）：镰仓幕府（1185—1333）第一代将军。日本历史上第一个"武家政权"（武士政权）创立者。镰仓：地名。将军：参阅第28页注②。幕府：原为将军的营帐。此后指将军的政厅，实为全国最高政权机构。——译者

⑯　德川家康（1542—1616）：江户幕府第一代将军（1603—1605）。江户幕府：亦称"德川幕府"（1603—1867）。江户，今东京。——译者

⑰　锁国令：指1612—1613年宣布禁止基督教以后不断加强的，严禁擅自对外交通和贸易、禁止日本船只出海，禁止海外日本人归国的一系列禁令。1633年至1639年更5次连续发布禁令，除严禁基督教、不准日本人出海外，并规定：除朝鲜、中国（明朝）和荷兰三国在指定地点与幕府进行有限贸易外，禁止其他一切外国船只前来日本。1641年，将平户的荷兰商馆迁至长崎口外的出岛。"锁国体制"延续200多年，直至1853年在美国威迫下"开国"。——译者

⑱　"奢侈取缔令"：指德川幕府不断发布提倡节约、禁止奢侈的文告法令。主要是强制压低农民、商人的生活水平，严禁超越身份的消费行为。典型的文件是1649年（庆安二年）发布的"庆安御触书"，对农民的日常生活劳动作息等都作了苛刻的规定。财政危机时尤为频繁。例如：1789年3月发布禁奢令，5月又发布俭约令。——译者

⑲　丰臣秀吉（1536—1598）：安土桃山时代（1513—1610）武将。原为织田信长（1534—1582）部下，后剪灭群雄，于1590年统一日本。推行"检地"（清查丈量土地）、"刀狩"、"兵农分离"和"身份统制"。——译者

⑳　"刀狩令"：1588年颁布，强制收缴农民所持有的刀弓火枪等一切武器，令农民"唯持农具，今生来世，子子孙孙，专务耕作"。——译者

㉑　Herbert Norman, Japan's Emergence as a Modern State（日译本题为《日本近代国家的诞生》），p.17, n.12，中译本译作《日本维新史》，商务印书馆1962年版。——译者

㉒　《家康遗训百条》内云："士乃四民之长，农工商辈对士不得无礼。无礼，即心中无士也。对心中无士者，士不妨击之。"又，宽保三年《御定书百条》中亦规定：虽对步卒无礼，不得已而杀之，经审核后属实者亦无妨。——日译者（定：永世之定法。——译者）

㉓　能乐：日本"艺能"之一。总指"能"和"狂言"，单指"能"。"能"在中世纪受武家和寺院的培植而发展。由"能乐师"戴假面具演出，重"幽玄"，以"观世座"的观阿弥

（1333—1384）、世阿弥（1363—1443）父子为代表。——译者

㉔　茶道：以禅品茶，“茶禅合一”，修养身心。室町时代（1336—1573）村田祖光创立。织丰时代（1573—1600）盛行，以千利休（1522—1591）为代表。其后分为里千家、表千家、武者小路千家（“三千家”）。——译者

㉕　即“田畑永代买卖禁止令”：1643年发布，违者买卖双方和担保人均投狱，已死者其子受刑。然而，农村危机迫使贫困农民抵押土地，此法令逐渐成为具文。明治维新后废除（1872）。——译者

㉖　Atlas：希腊神话中的擎天神，是泰坦巨人神（Titanics）的一族。——译者

㉗　据Borton, Hugh, Peasant Uprising in Japan of Tokugawa Period（博顿、休合著：《日本德川时代的农民起义》），日本亚洲学会丛刊（Transactions of the Asiatic Society of Japan），第2辑，第16种，1938年刊。

㉘　据诺曼（Herbert Norman）著《日本近代国家的诞生》第67页注③，所谓禁止“出女入炮”，是指禁止大名私送妻妾出江户、私运武器入江户。——日译者

㉙　指执权。——日译者

㉚　培里将军（M. C. Perry 1794—1858）：美国东印度舰队司令官。1853年7月8日率4艘军舰前来日本要求呈递国书。幕府被迫接受，约定一年内答复。1854年2月13日，培里再次率舰来到江户湾（今东京湾）。这一次使用的中文全衔是：“合众国钦差大臣、驻中华、日本、天竺等处海权官、本国师船提督。”幕府被迫在神奈川（今横滨）谈判、签约（“神奈川条约”）：对美国开放两处港口，允许设立领事馆，给美国最惠国待遇等。日本由此“开国”、“开港”。——译者

㉛　哈里斯（Townsend Harris 1804—1878）：1852年任驻中国宁波代理领事。1855年任驻日总领事。1957年6月17日和1958年7月28日代表美国与日本签订《日美条约》（下田条约）和《日美修好通商条约》（江户条约）：增加对美开放港口、允许美国人在日本内地旅行、建立教堂、与日本人自由贸易及在日本的领事裁判权等。1859年升任驻日公使。——译者

㉜　James Wilson, A Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean Performed in the Years 1796、1797 and 1798 in the Ship Duff. London, 1799,（詹姆斯·威尔逊：《1796、1797、1798年乘达夫号在南太平洋布道行纪》）p.384转引自Edward Winslow Gifford, Tongan Society.（《汤加社会》）Bernice. P. Bishop Museum, Bulletin 61. Hawaii, 1929.

㉝　指“废藩置县”：1871年8月29日宣布实行。旧藩主一律解职，坐食俸禄。全国262个“藩”，改为261个“县”。连同明治初年所设府县，全国共3府302县。后逐步合并，1888年合并为3府42个县。——译者

㉞　Decalogue：即“摩西十诫”：一不信奉他神；二不制造偶像；三不妄呼上帝；四谨守安息日；五敬父母；六勿杀；七勿淫；八勿盗；九勿作伪证；十勿念他人之物。（见《旧约·圣经·出埃及记》第二十章）——译者

㉟　市民阶级：英文原著为“Bourgeosie”。此词原指欧洲中世纪末期城镇中既非贵族，亦非农民的商人、手工业者等。分化为雇主、雇工后，此词则指雇主。我国初采音译：“布尔乔亚”，其后译作“资产者”、“资产阶级”，有时也译作“中产者”或

“市民阶级”。这里按日译本译作“市民阶级”。实际主要指日本中世纪晚期的大商人、高利贷者或“豪农豪商”。——译者

第四章　明治维新[①]

宣告近代日本到来的战斗口号是“尊王攘夷”[②]，即“王政复古，驱逐夷狄”。这一口号的目的在于使日本免遭外国侮辱，并恢复到天皇和将军“双重统治”以前的十世纪的黄金时代。京都天皇朝廷最为反动。天皇派的胜利，在天皇支持者的心目中，就是要使外国人屈辱，并把他们驱逐出去；就是重新恢复日本的传统生活方式，就是要剥夺“改革派”[③]在国内外事务上的发言权。强大的外样大名[④]成了倒幕派的先锋，他们想通过“王政复古”取代德川氏而统治日本，只要求换一下当权者。农民们盼望多保留一些自己收获的稻米，却讨厌“改革”。武士阶层则希望保持俸禄，并能挥刀上阵建立功勋。在财政上支持王政复古派军队的商人们，希望推行重商主义，却从未指责过封建制度。

1868年，倒幕势力取得胜利，宣告王政复古，“双重统治”结束。当时，以西方的标准来看，胜利者要推行的乃是一种极为保守的孤立主义政策，但新政府一开始就采取了相反的方针。它成立后不到一年，就取消了大名在各藩的征税权。它收回了“版籍”[⑤]，把原按“四公六民”分成中交给大名的“四成”收归政府。但这种剥夺不是无偿的，政府发给每个大名相当其正常收入一半左右的俸禄额，同时，还免去他们抚养武士和公共建设的费用。武士亦和大名一样，从政府领取俸禄。在以后的五年中，又从法律上废除了等级间的不平等及作为等级、地位的服饰等外观标志，甚至下令“散发”[⑥]。贱民被解放了。废除了禁止土地转让的法令。撤除了各藩之间的关卡。取消了佛教的国教地位。到1876年，又把大名和武士的俸禄折成偿还期为五至十五年的秩禄公债一次发给[⑦]，其数额则按每个人在德川时代所领取的固定俸禄额而定。这一笔钱使他们有可能创办新式的非封建性企业。“这是早在德川时代已经证迹俱在的商业金融巨子与封建土地贵族的那种特殊结合的最后确立。”[⑧]

新生的明治政府的这些重大改革是不得人心的。在当时，一般人对1871年至1873年的侵略朝鲜（“征韩”）远比对这些措施更有普遍的热诚。明治政府则不仅没有动摇其彻底改革的方针，并且否决了侵略

朝鲜的计划。政府的施政方针与绝大多数为建立明治政府而奋战者的愿望强烈对立，以至在1877年，这些对立派的伟大领导人西乡隆盛组织了大规模的反政府叛乱[⑨]。他的军队代表了尊王派维持封建制度的全部愿望，明治政府则在“王政复古”实现后第一年就背叛了这种愿望。政府招募了一支由一般平民组成的义勇军，击溃了西乡隆盛的士族军队。不过，这次叛乱也足以证明当时政府所激起的国内不满有多么强烈。

农民的不满也同样强烈。从1868年到1878年，即明治最初十年间，至少爆发了190起农民起义。直到1877年，新政府才缓缓举步，减轻压在农民身上的重税，所以，也难怪农民们感到新政府眼中丝毫没有他们。农民们还反对建立学校、征兵制、丈量土地、散发令、给贱民以平等待遇、官方对佛教的极端限制、改用阳历，以及其他许多改变他们久已习惯的生活方式的措施。

那么，是什么人使这个“政府”进行了如此激烈的、不得人心的改革呢？是封建时代日本那些特殊习俗就已经孕育了的下级武士和商人的“特殊联盟”。这些武士作为大名的心腹家臣磨炼了政治手段，经营和管理着各藩的垄断企业，如矿山、纺织、造纸等；而这些商人则购买了武士身份，并在武士阶层中普及了生产技术知识。这种武士和商人的联盟迅速把那些富于信心的干练人才推上前台，为明治政府出谋划策并组织实施。不过，问题并不在于他们出身于哪个阶级，而在于他们为什么能如此精明能干并且敢于实践。十九世纪后半叶刚刚脱离中世纪的日本，其国力之衰弱犹如今日之泰国，却能产生一批洞察形势的领导人，成功地推行了一个最需要政治手腕的大事业，超过任何民族所曾尝试。这些领导人的长处和短处都来源于传统的日本人的民族特性，本书的主题就是要探讨这种民族特性过去如何，现在又如何。这里，我们只能暂先了解一下明治政治家是如何完成这一事业的。

他们从来没有把自己的任务看成是意识形态的革命，而是当作一项事业。他们心中的目标就是要使日本成为世界上一个有地位的强国。他们并不是偶像破坏者，既没有把封建阶级骂得一无是处，也没有剥夺其财产，而是诱之以厚禄，使他们转而永远支持政府。他们终于改善了农民的境遇。其所以晚了十年，与其说是出于从阶级立场上拒绝农民对政府的要求，毋宁说是由于明治初期国库的匮乏状况。

不过，执掌明治政权的那些精明强干的政治家，拒绝一切废除等级制的思想。“王政复古”使天皇位居顶峰，废除了将军，简化了等级制。王政复古后的政治家又废除了藩，消除了忠于藩主和忠于国家之间的矛盾。这些变化并没有从根本上否定等级制的习惯，只是提供一个新的秩序。那些被称为“阁下”的新领导人为了向国民推行他们的卓越政纲，甚至加强了中央集权的统治。他们交替使用施加压力和给予恩惠的办法，恩威并施，以求贯彻目的。但是，在公共舆论不赞成改用太阳历、设立公共学校及废除对秽多等贱民的不平等待遇等等时，他们丝毫也没有想去迎合。

自上施予的恩惠之一就是1889年天皇赐给人民的《大日本帝国宪法》。它给予人民在国家中的地位，并设立了议会。这部宪法是“阁下”们在对西方各国宪法进行了研究批判之后，精心拟定的。不过，宪法起草者“采取了一切预防步骤，以防止人民的干涉和舆论的侵扰”[⑩]，负责起草宪法的机构[⑪]是隶属于宫内省的一个局，因而是神圣不可冒犯的。

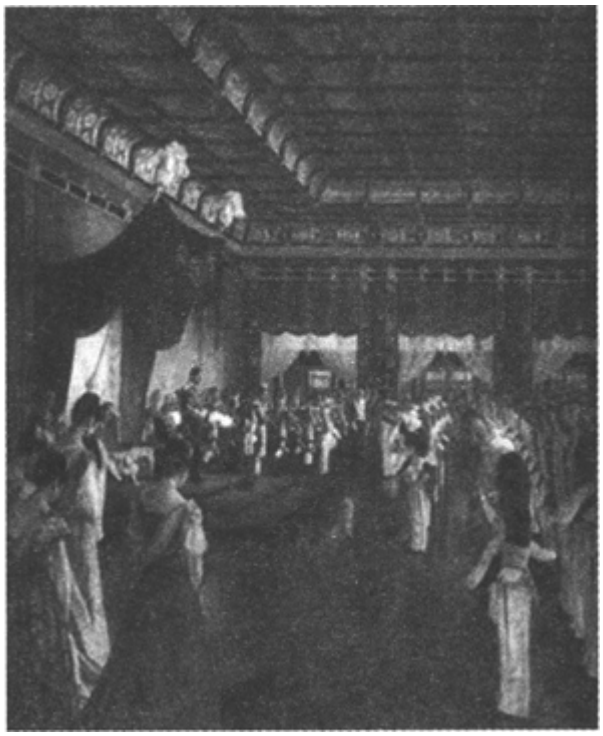

大日本帝国宪法发布典礼
天皇授宪法与内阁总理黑田清隆、枢密院议长伊藤博文

伊藤博文

明治的政治家们非常清楚自己的目的。1880年，宪法草拟者伊藤博文公爵[12]派遣木户（孝允）[13]侯爵前往英国，就日本目前遇到的问题，听取斯宾塞（Herbert Spencer）[14]的意见。经过漫长的交谈，斯宾塞写了意见寄致伊藤。关于等级制，斯宾塞写道，日本在其传统习俗中有一个无与伦比的、国民福利的基础，应当加以维护、培育。他说，对长辈的传统义务，尤其是对天皇的传统义务，是日本的一大优点。日本将在"长辈"的领导下稳步前进，并可克服很多个人主义国家中无法避免的种种困难。[15]这封信肯定了明治政治家们的信念，他们对此十分满意。他们力图在现代世界中保持日本那种"适得其所"的优点。他们不想破坏等级制习惯。

不论是政治、宗教或经济，明治政治家们在各个活动领域中都明确规定国家和人民之间"各安其分"的义务。其整个安排和美国、英国截然不同，以至我们经常会忽视最基本的要点。当然，上面有强有力的统治，无须服从公众舆论的指挥。政府掌握在等级制上层人物手中，绝不包括选举产生的人物。在这一阶层中，人民没有丝毫发言权。在1940年，政府最高层的组成者都是一些可以随时"谒见"天皇的重臣、天皇身边的顾问，以及以天皇御玺任命的官员，后者包括阁僚、府县知事、法官、各局长官及其他高官。由选举产生的官员是无

法达到等级制中这样高的地位的。由选举产生的议员，对遴选、任命内阁成员及大藏省或运输省局长就更说不上有什么发言权。普选产生的众议院代表国民的意见，虽然有对政府高官提出质询或批评的某种特权，但对任命、决策或预算等则没有丝毫真正的发言权。也没有法律的创议制。众议院还受到由不经选举产生的贵族院的制约，贵族院议员中贵族占半数，另有四分之一由天皇敕选。贵族院对法律的批准权与众议院几乎相等，这就又规定了一种等级性的控制。

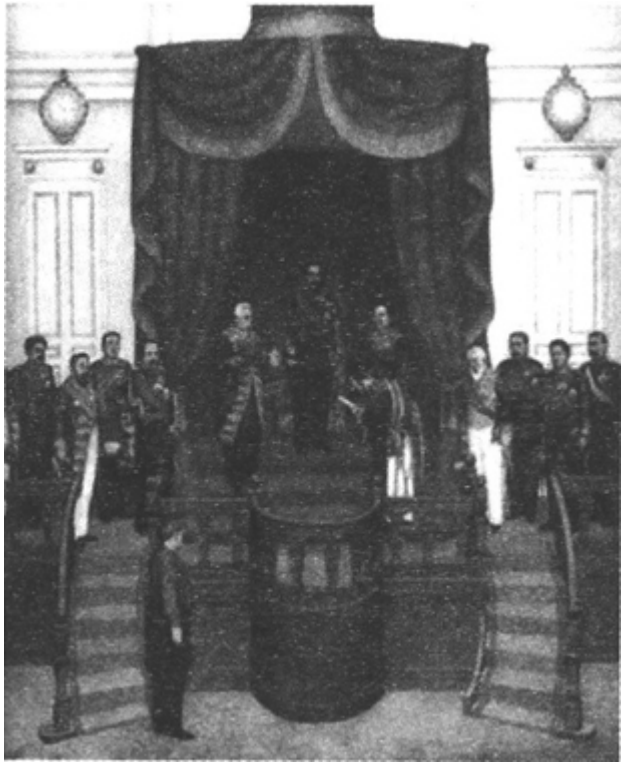

帝国议会开院典礼
天皇授敕语与议长伊藤博文

这样就保证日本政府中的高级职位都掌握在“阁下”们手中。但是，这绝不意味着日本在“各安其分”的体制下没有自治。在所有亚洲国家中，不管在何种政治体制下，上面的权力总在向下伸展，而在中途与下面的地方自治权碰上。不同国家之间的差异则在于民主范围达到什么程度，负多少责任，地方的领导是否能对整个地方共同体负责，或者会不会被地方势力所垄断以致损害公众利益。德川时代的日本就像中国一样，最小的单位约五至十户，后来被称作“邻组”[16]，这是居民中最小的责任单位。这一“邻组”的组长，对组内事情有领导

权，保证组内成员行为端正，遇有可疑行为必须报告，发现在逃犯则要交给政府。明治政治家们最初废除了这一套，但后来又恢复并称之为“邻组”。在市镇中，政府有时积极培植“邻组”，但在今日农村中则几乎已经不起什么作用[17]。较之更为重要的单位是“部落”[18]。部落既没有被废除，也没有被作为一个行政单位编入政府体系。它是国家权力尚未涉及的领域。这种由十五户左右的人家组成的部落，直至今日，每年更换部落长，仍在发挥着组织的机能。部落长的任务是“管理部落的财产；监督部落对遇丧或遭受火灾的家庭给予援助；安排耕作、盖房、修路等公共作业的适当日程，遇有火警则负责振铃；休息日则敲钟击梆，以示通告。”[19]日本的部落长，与其他亚洲国家不一样，不负责征收其共同体的国家赋税。因此，他们不必肩此重负。他们所处的地位也没有什么矛盾，是在民主责任范围内起作用。

战时日本的邻组
开会必奉读天皇宣战大诏、遥拜天皇

近代日本行政机构正式承认市、町、村的地方行政[20]。由公选的“长者”们推选一位头头，代表本地区与代表国家的中央政府或府县公署交涉办事。在农村，这个头头常常是一位老居民，一位拥有土地的农民家族中的成员。当了村长后，经济上多少要受些损失，却相当有权势。他与长者们共同负责管理村里的财政、公共卫生、学校，特别是财产登记和了解每个人的情况。村公所是个相当繁忙的地方，它负责管理国家拨来的小学教育补助费，征集由本村负担、数额远比国家补助费要大的教育经费并监督其开支，管理村落共有财产及其租贷、土壤改良和植树造林，以及登记一切财产买卖，而财产买卖也必须在

村公所正式登记后才算合法。村公所要求本村每个居民必须及时登记其住址、婚姻、子女出生、过继和收养、前科以及其他资料。对于每户家庭，也都要保管同样的材料。任何地方都可以把此类材料从该地提供给那个人的原籍村公所并记入他的册籍。一个人在申请就业或接受审判，或因其他需要证明其身份时，他必须给他的原籍市、町、村公所写信，或者自己亲自回去，取得一份本人材料的副本，交给有关方面。所以人们是绝不轻易冒险给自己或家庭留下不好的记录的。

因此，市、町、村负有巨大责任。这是一种共同体的责任。1920年代，日本出现了全国性政党。这在任何国家都意味着会有"执政党"与"在野党"的交替。但即使在这种情况下，地方行政机构却丝毫不受影响，仍然由"长者"们领导，为共同体服务。不过，地方行政机构在以下三个方面没有自治权。这就是：一切法官均由国家任命，警官和教员都是国家雇用人员。由于日本的民事诉讼几乎一直是通过调停或仲裁来解决的，所以法院在地方行政中几乎不起什么作用。倒是警官更重要一些，每逢有临时集会，他们必须到场。但是，这种任务是不常有的，多数时间用在记录有关居民身份和财产上。政府常常把警官从一处调到另一处，以保持其局外人地位，避免地区性联系。学校的教员也常有调动。国家对学校的规定十分严密。日本和法国一样，每个学校在同一天都用同样的教科书，上同样的课。每个学校每天早晨都在同一时间，在同样的广播伴奏下，做着同样的早操。市、町、村共同体对学校、警察和法院，不能行使自治权。

上述的日本政府机构，几乎没有一点不与美国政府机构大相径庭。在美国政府机构中，大选中选出来的人持有最高的行政、立法权，地方的管理则是由在地方指挥下的警察和法院来执行。然而，日本的政府机构在形式上和荷兰、比利时等西欧国家丝毫没有两样。例如，荷兰就和日本一样，一切法律都由女王的内阁负责起草，国会实际上从未制定过法律。甚至町、市长在法律上也规定由女王来任免，因此女王在形式上的权力之广泛，直达地方事务，超过1940年以前的日本。虽然女王实际上总是认可地方的提名，但必须女王任命则是事实。警察和法院直接对君主负责，这在荷兰也是如此。但是，在荷兰，任何宗派团体都可以自由创办学校。而日本的学校制度则几乎全部照抄法国。运河的开凿、围海造田及地方开发事业，在荷兰大体皆是地方自治体的任务，而不是政治选举产生的市长或官员们的任务。

日本政府机构和西欧各国之间的上述真正差异，并不在于形式，而在于其职能。日本人依靠古老的恭顺习惯，这是在过去的经验中熔铸，并以道德体系和礼仪来体现的。依靠这套习惯，国家可以指望，只要那些“阁下”们在其位、谋其政，他们的特权就会得到尊重。这并不是因为他们的政策得到拥护，而是因为在日本，越过特权界限就是错误。在政府的最高层，“人民的舆论”是完全没有地位的。政府只是要求“国民支持”。当国家的权限越过自己的范围而干涉地方事务时，其裁决也会受到尊重。对于发挥各种内政机能的国家政府，美国人感到是一种少不了的孽障。日本人则不然，在他们眼里，国家是近乎至善的。

不但如此，政府还十分注意承认国民意志的“适得其所”。在合法的公众舆论领域，即使是为了国民自身的利益，日本政府还是努力恳求人民同意，这样说绝非过分。比如，负责振兴农业的官员在改良旧式农耕法时，恰如美国爱达华州的同行们一样，很少使用权力来硬性推广。在鼓励建立由国家担保的农民信用合作社、农民供销合作社时，政府官员总是要和地方名流多次交谈，并听从他们的决定。地方上的事必须由地方解决。日本人的生活方式是，分别分配适当的权力并规定其行使范围。与西方文化相比，日本人对“上级”更加尊重——从而也给他们以较大的行动自由，但“上级”也必须严守自己的本分。日本人的格言是：“万物各得其所，各安其分。”

与政治相比，明治政治家在宗教领域中制定了更为离奇的制度。当然，他们仍然是实践日本人那条格言。国家把一种宗教置于管辖之下，奉之为民族统一与优越性的特殊象征，其他信仰则听凭个人自由。这种受到国家管理的宗教，就是国家神道。由于它被视为民族象征而赋予特殊尊敬，就像在美国之尊敬国旗一样。因此，他们说国家神道不是宗教。所以，日本政府可以要求全体国民信奉国家神道，却并不认为违反西方的宗教信仰自由原则。就好像美国政府要求人们对星条旗敬礼一样。这只不过是忠诚的象征。因为“不是宗教”，日本可以在学校里教神道而无须担心西方的非难。在学校里，国家神道成了神代[21]以来的诸神和“万世一系”的历代天皇统治的崇拜。国家神道受国家支持、国家管理。而对其他宗教信仰，佛教、基督教固不用说，甚至其他教派的神道或祭祀神道，也都听任个人意愿，几乎和美国一样。这两种不同领域甚至在行政上和财政上都是分开的：国家神道受

内务省神祇局管理，它的神官、祭祀、神社等费用均由国库开支；一般祭祀神道以及佛教、基督教各派则由文部省宗教局管理，其经费靠教徒自愿捐赠。

由于日本政府对这个问题的上述正式立场，人们虽不能说国家神道是庞大的“国教会”，但至少可以说它是庞大的机关。11万多座神社遍布各地，从祭祀天照大神[22]的伊势大神宫直到特别祭典时司祭神官才进行清扫的地方小神社。神官系统的全国性等级制与政府系统并列，从最低层的神官到各郡、市和府、县的神官，直到最高层被尊为“阁下”的神祇官。这些神官，与其说他们是领导民众进行祭祀，不如说他们是替民众举行仪式。国家神道和我们平常到教堂去做礼拜毫不相似。因为它不是宗教，法律禁止国家神道的神官宣讲教义，也就不可能有西方人所了解的那种礼拜仪式之类。代之而行的则是，在频繁的祭祀日里，町、村代表参拜神社，立在神官面前。神官举起一根扎着麻绳和纸条的“币帛”，在他们头上来回挥动，为他们祛邪。然后，神官再打开神龛的内门，扯开嗓子尖声呼叫，召唤众神降临，享用供品。神官祈祷，参拜者们按身份排列，毕恭毕敬地供上自古至今视为神圣的小树枝，树枝上垂着几根细长的纸条。然后，神官再度尖声喊叫，送回众神，关闭神龛内门。在国家神道的大祭祀日里，天皇要亲自为国民致祭，政府各部门放假休息。但这种祭祀日和地方神社的祭祀日、佛教的祭祀日不一样，不是群众的祭祀节日。后者属于“自由”领域，不在国家神道范畴之内。

供奉天照大神的伊势大神宫
正　门

内　宫

在这一自由领域，日本人进行各种符合自己心意的教派和祭祀活动。佛教非常活跃，至今仍是绝大多数国家的宗教，各种宗派有不同的教义和开山祖师。即便是神道，在国家神道之外，也有不少教派。其中有些教派早在二十世纪三十年代政府推行国家主义以前，已经成为纯国家主义的堡垒。另有一些教派是一种精神治疗，常被比作"基督教科学"。有的信奉儒家教义，有的则专门从事神灵显圣和参拜圣山神社活动。老百姓的祭祀节日多数不属于国家神道。在这种节日里，老百姓涌至神社，每个人都漱口祛邪，拽绳、打铃、击掌，召唤神灵降临。接着，他们恭恭敬敬地行礼，礼毕后再次拽绳、打铃、击掌，送回神灵。然后，离开神社殿前，开始这一天的主要活动。这就是在神社院子里小摊贩上购买珍品玩物，看相扑、祓术[23]以及有小丑插科打诨逗笑的神乐舞。有位曾在日本居住过的英国人，说他每逢日本祭祀节日就不免要想起威廉·布雷克的一节诗[24]：

如果教堂给我们几杯啤酒，
和那温暖我们灵魂的欢乐之火。
我们将会终日唱诗祈祷，
绝不会想离经叛教。

除了极少数专门献身宗教的人以外，宗教在日本绝不会使人感到严峻。日本人还喜欢远途朝山拜庙，这也是愉快的休假。

明治政治家就是这样谨慎地划定国家在政治中的权能范围和国家神道在宗教中的职能范围。至于其他领域，他们都交给人民，但对认为与国家直接有关的事，作为新等级制的最高官员，他们则保证加以控制。在创建陆海军时，他们也有类似的问题。像其他领域一样，他们在军队中也废除了旧式的等级制，而且比在老百姓中废除得更彻底。他们甚至在军队中废除了日本式的敬语[25]，虽然实际上保留了某些旧习。军队职阶的晋升不是看家庭出身，而是凭个人的能力，其实行的彻底是其他领域少见的。唯其如此，军队在日本人中声誉很高，而且显然当之无愧。这确实是新军队赢得民众支持的最好办法。加之，排、连单位大多由同一地区的乡邻编成，和平时期服兵役大都离家不远，这不仅意味着士兵与地方上保持联系，而且每个人在军队服役的两年期间，军官和士兵、老兵和新兵的关系，代替了武士与农民、财主与穷人的关系。军队在许多方面起到促进民主的作用，在许多方面是真正的人民军队。在大多数其他国家中，军队都被作为赖以维持现状的巨大力量。日本则不一样，军队非常同情小农阶级，这种同情曾一再激起军队向大金融资本家及企业家抗议。

对于建立起这样一支人民军队的一切后果，日本政治家并不见得赞成。他们并不认为在这种层次确保军队在等级制中的最高地位是适当的。但他们在最高层采取了措施。这些措施并没有写入宪法，却保留了军部首脑对政府保持独立性的公认惯例。比如，陆海军大臣与外务省及内政各省大臣不同，有权直接谒见天皇从而能够以天皇的名义强制推行他们的措施，无须向文官内阁成员通报或协商。他们还可以阻止自己不信任的内阁的成立，其办法只需拒绝委派陆海军将领入阁即可。没有高级现役军官担任陆海军大臣，任何内阁都无法组成，因为文官或退役军官是不能担任此职的。同样，对于内阁的任何行动，军部如果不满，只需召回他们在内阁中的代表就可以迫使内阁解体。在这个最高决策阶层，军部首脑绝不容许任何人干涉。如果还需要进一步的保证，那么宪法中有一条规定：如果帝国议会否决政府所提的预算草案，政府将自动执行前一年度的预算。尽管外务省作了保证，关东军仍然武装占领了满洲，这只是军部首脑趁内阁意见不一致、决策未定之机，支持当地司令官的一个例子。对于军部，也像在其他领

域一样，凡属有关等级特权，日本人都倾向于接受一切后果，这并不是由于他们同意该项政策，而是由于他们在特权问题上不赞成逾越界限。

在工业发展方面，日本所走的是一条与任何西方国家都不可比拟的道路。这里也是由“阁下”们安排步骤，制定准则。他们不仅制定计划，而且由政府创办并用财政补助他们认为需要的企业。这些企业由政府官僚组织、管理。他们聘请了外国技术专家，并派人出国学习。而当这些企业，如他们所说，“已经组织完备，业务发达”之时，政府就把它们卖给私人公司。这些官办企业逐渐以“低廉得荒谬的价格”，[26] 卖给那些经过挑选的金融巨子，即以三井、三菱两家为中心的著名财阀。[27] 日本政治家认为，工业发展是攸关日本民族存亡的大事，不能相信供求法则和自由企业。但这一政策又绝不是来自社会主义的教条。获得厚利的正是那些财团。日本所完成的，是以最小的失败和浪费来建立它最需要的企业。

通过这些办法，日本修改了“资本主义生产阶段的出发点和正常顺序”。[28] 它不是从生产消费品和轻工业起步，而是一开始就兴办关键性的重工业。兵工厂、造船厂、炼钢厂、铁路建设等等都被赋予优先权，飞速达到了高水平的技术和效率。当然，这些企业并没有全部转让给民间财阀，庞大的军事企业仍然掌握在政府官僚手中，并接受政府的特别财政补助。

“三菱”创始人岩崎弥太郎

在政府给予优先权的产业领域内，小工商业者和非官僚经营者是没有他们的“应有地位”的。只有国家和受国家信任而在政治上享有特权的大财阀，才能在这个领域活动。但正如日本生活的其他领域一样，产业界也有自由领域。那就是用最少的资本并且最大限度地利用廉价劳动力来经营的各种“剩余”产业。这些轻工业没有现代技术也能生存，今日仍然存在。它们在美国人习称的“家庭血汗工厂”中活动。一个小本制造商买进原料后，先贷给一个家庭工厂或只有四五个工人的小工厂加工，收取产品后再贷出原料，收取产品，如此几经反复，最后把产品卖给一般商人或出口商。在二十世纪三十年代，日本工业雇佣人员中有百分之五十三以上是在这种职工不超过五名的小工厂或家庭工厂里工作的。[29] 这些职工大多都受到古老的学徒制中家长式庇护，在大城市的许多家庭中，还可以看到不少身背婴儿的母亲在干计件零活。

在日本生活方式中，工业的双重性和在政治宗教领域中的双重性一样，都具有重大意义。这就仿佛是，当日本政治家决定需要有一个与其他领域中的等级制相匹敌的财界贵族制时，他就为他们创办一批战略性企业，挑选一批在政治上有特权的商人家族，使他们与其他等级建立联系，获得“适当地位”。在日本政治家们的计划中，从来没有想要削弱政府与这些在保护政策下获利的财界寡头的联系，不仅给他们利润，而且给他们很好的地位。从日本人传统的对金钱和利润的态度来说，财界贵族难免不受民众的攻击，政府则尽量努力按照公认的等级制观念来扶植这些贵族。不过，这种努力并未完全成功。因为财阀仍不断受到所谓少壮派军官团体和农村方面的攻击。但是事实的真相仍然是，日本舆论攻击的矛头所向并不是财阀，而是“成金”[30]大户。所谓“成金”，常被译作“暴发户”（nouveau riche），但这个词并未能准确表达日本人的感情。在美国，“nouveau riche”的含义严格说来是“新来者”（newcomers）的意思。他们之所以会遭人嘲笑，是因为他们不善交际，还没有修养。然而，他们这种缺点却被感动人心的致富抵消了。他们从破木屋中起家，从骡前马后变成累资巨万的油田巨子。但在日本，“成金”一词来自将棋，意思是一个步卒突然变成了女王。它像“名士”一样横冲直撞，神气十足，但在等级制上，它根本无此权利。人们都认为“成金”是靠诈骗、剥削致富的，对“成金”者极尽指责，与美国人对“白手起家者”的态度，简直相距霄壤。日本在等级制中对巨富授予应有的地位，并与之建立联盟。但如果这种财富不是在这一领域中获得的话，日本的公共舆论就会猛烈攻击。

总之，日本人在构筑世界秩序时，经常考虑到等级制。在家庭以及人际关系中，年龄、辈分、性别、阶级决定着适当的行为。在政治、宗教、军队、产业等各个领域中，都有十分周到的等级划分，无论是上层还是下层，一逾越其特权范围，必将受惩罚。只要“各得其所，各安其分”得以维持，日本人就会毫无不满地生活下去。他们就感到安全。当然，在最高幸福受保护这个含义上，他们也时常不“安全”。他们感到“安全”是由于视等级制为合法。这是日本人人生观的特征，正如对平等与自由企业的信赖是美国人生活方式的特征一样。

但是，当日本人要把这种“安全”的公式向外输出时，就遭到惩罚了。等级制与日本国内老百姓的思想很吻合，因为等级制培育了那种思想。在那个世界里，人们的野心只能是那种世界所能塑造的野心。

但是，等级制绝不是能输出的玩艺。那些大言不惭的主张，在别的国家看来，实在是狂妄至极，甚至比狂妄还要恶劣，以至万分愤慨。而日军官兵到了各个占领国，看到当地居民们根本不欢迎他们时，一直十分吃惊。日本不是给了他们一个地位了吗？尽管很低，但总是整个等级制中的一个地位嘛；等级制，对低层的人来讲，不也是很理想吗？于是，日本军事部门接连拍摄了几部战争中的影片，描写中国人对日本人的"爱情"。比如，痛苦绝望、自暴自弃的中国姑娘和日本士兵或日本工程师相爱，找到了幸福等等。这类电影和日本人纳粹式的征服行动实在是距离太远，只能是无用的。他们不能用自己的标准来要求别的国家。他们的错误就在于他们认为能够如此。他们没有认识到，他们自己心甘情愿地满足于"各安其分"的日本道德体系是不能指望别的国家接受的。其他国家并没有这种道德体系。它是地道的日本产品。日本的作家们把这种伦理体系视为当然，因而不加论述。然而，要了解日本人则必须先从论述这种伦理体系入手。

注　释

① 明治维新：狭义的"明治维新"通常指1868年1月3日天皇发布"王政复古大号令"，宣布废除幕府，建立天皇制新政权。本章（标题是"Meiji Reform"）则指新政权建立后的一系列改革。——译者

② 尊王攘夷：以天皇为旗帜，压迫幕府宣布"攘夷"（废约、闭港、驱逐外国人），其实质是要推翻幕府。"尊攘派"大多迅速转变为主张"开港讨幕"的"讨幕派"。——译者

③ "改革派"：指幕府内部主张对外国开放、不触动"幕藩体制"，进行温和改革的开明派。——译者

④ 强大的外样大名："外样"（旁系、非嫡系），指原来与德川家康敌对，"关原之战"（1600）后臣服德川家康的大名。以萨摩、长州、土佐、肥前等"西南强藩"为代表。——译者

⑤ 收回"版籍"：史称"版籍奉还"。版：领地。籍：户籍。收回"版籍"，则"藩主"不再是领主。——译者

⑥ 指"散发脱刀令"，1871年公布。准许自由剪发，废除佩刀，以破除旧习，提倡"文明开化"。——译者

⑦ 此处原著及日译本均不确。应为"一次发给相当五至十四年俸禄额的秩禄公债"（自第六年起每年抽签还本付息，三十年内付清）。——译者

⑧ Norman，《日本近代国家的诞生》第96页。（此处中译文采自该书中译本：《日本维新史》第97页。姚曾廙译，商务印书馆1962年版。——译者）

⑨　指“西南战争”。参阅第26页“西乡隆盛”注。——译者

⑩　金子坚太郎子爵语，见诺曼：《日本近代国家的诞生》第188页——日译者。中译者补注：这段译文见诺曼：《日本维新史》第187页注②。金子坚太郎（1853—1942）：福冈藩士出身。1871年在哈佛大学学习法律、政治。归国后历任东京大学讲师、伊藤内阁总理秘书官曾参与起草宪法，后位农商务大臣、司法大臣。晚年任枢密院顾问官。——译者

⑪　指制度取调局。——日译者

⑫　伊藤博文（1841—1909）：长州藩“足轻”（步卒）出身。1863年潜赴英国，旋归国参加倒幕，任“奇兵队”力士队长。新政府成立后迅速擢升，担任中枢要职。1871年任“岩仓具视使节团”副使赴欧美考察。后主持制宪。1885年后任枢密院议长、帝国议会议长、内阁总理大臣等。1906年任朝鲜统监。1909年被朝鲜爱国志士刺杀。——译者

⑬　伊藤博文一行赴欧是在1882年。在此五年前，1877年，木户孝允已死，因此，木户不可能承担此任。这里当系金子坚太郎子爵之误。金子奉伊藤之命，率随员中桥德五郎、木内重四郎、水上浩躬、太田奉三郎等，于1889年携英文本日本宪法前往欧洲，征求专家意见，并会见了斯宾塞。见金子坚太郎：《帝国宪法之由来》（收入国家学会编：《明治宪政经济史论》，大正八年刊）第40页。——日译者

⑭　斯宾塞（Herbert Spençer, 1820—1903）英国著名进化论社会学家，所著《社会学原理》，我国严复译出，名为《群学肄言》。——译者

⑮　斯宾塞这封信，Lafcadio Hearn在所著Japan: An Attempt of Interpretation（小泉八云：《试说日本》）中曾引用。——日译者　　Lafcadio Hearn：即小泉八云。见本书第272页注。——译者

⑯　德川时代称“五人组”。——译者

⑰　著者此语不确。战时日本法西斯统治者利用邻组、村会、町会对居民控制很严。经常开会，甚至要求会前宣读“宣战”大诏，遥拜皇宫。——译者

⑱　部落：贱民及其后裔集中居住的村落。明治维新后，“贱民”的身份虽有法律上被废除，但其后裔（“部落民”、“特殊部落”）仍遭歧视。——译者

⑲　John F. Embree, The Japanese Nation（约翰·恩布里：《日本民族》），第88页。

⑳　市町村制：町，相当于“镇”“街”。——译者

㉑　神代：诸神统治的神话时代。在日本，指神武天皇即位以前的时代。神武天皇，传说中的日本第一代天皇，于公元前660年即位。——译者

㉒　天照大神：日本神话说，混沌之初，有伊邪那岐命（男）和伊邪那美命（女）两位大神，创造日本列岛，又结合而生诸神。最后生“三贵子”：天照大御神（治理高天原）、月渎命（治理夜之国）、速须佐之男命（治理海原）。“伊邪那”，意思是“招”、“引”。“岐”、“美”，是性别的美称。命，即“尊”。——译者

㉓　相扑：角力，摔跤。祓术：降魔、驱妖之术。——译者

㉔　出自Songs of Experience（《经验之歌》）组诗中“The Little Vagaband”（“小流浪汉”）中的一节。——日译者

㉕　著者此语不确。战前日本“皇军”并未废除敬语，只不过为避免烦琐复杂，另作规定。《军队内务条令》规定：军人“起居，容貌及语言等须与军事操练相吻合。”由此形成军队特有的语言。著者对“皇军”中“民主”、“平等”的叙述也与实际不符。——译者

㉖　出售官营企业：除资源和盈利特别丰厚的高岛、三池两座煤矿售价高于投资外，24个官营企业中的20个企业投资1400多万日元，售价450多万日元。——译者

㉗　三井家：江户时代特权大商人（“豪商”），经营“吴服”起家，扩及汇兑、高利贷，持续二百多年。明治维新时期支持天皇军倒幕，成为新政府的财政支持者，发展为“政商”、大财阀。——译者

三菱：创始人岩崎弥太郎（1834—1885）。1870年代在当权者支持下成立三菱商会、三菱汽船公司，在侵台战争、西南战争等承包军事运输供应，成为“政商”，又扩及金融、重工业，成为与三井齐名的大财阀。——译者

㉘　Norman，《日本近代国家的诞生》，第131页，125页，本节均根据诺曼的分析。（中译引文采自该书中译本第130页及126页。——译者）

㉙　据Miraim S. Farley, Pigmy Factories（《侏儒工厂》）一书所引上田教授的估计。载Far Eastern Survey, VI (1937)，第2页。

㉚　成金：日本将棋中，步卒进入对方阵地就翻个身，成为“金将”，叫做“成金”。类似中国象棋的“过河卒子强当车”。此处比喻暴发致富。如“船成金”、“铁成金”（以船、铁暴富）等。——译者

第五章　历史和社会的负恩者

在英语中，我们常说我们是“heirs of the ages”（历史的继承者）。两次世界大战和严重的经济危机，多多少少减弱了讲这句话时的自信。但这种变化并没有增加我们对过去的负债感。东方各民族的观点则与此相反，总自认是历史的负恩债者。他们那些西方人称之为崇拜祖先的行为中，其实很大部分并不是真正的崇拜，也不完全是对其祖先，而是一种仪式，表示人们承认对过去的一切欠有巨大的恩债。不仅如此，所欠的恩债不仅是对过去，而且在当前，在每天与别人的接触中增加所欠的恩债。他们的日常意志和行为都必须发自这种负债感。西方人极端轻视对社会欠债，尽管社会给他们以很好的照顾、教育、幸福生活，包括他们的降临人世。因此，日本人总感到我们的动机不纯正。在日本，品德高尚的人不像我们美国，他们绝不说不欠任何人的恩情。他们绝不轻视过去。在日本，所谓“义”就是确认自己在各人相互有恩的巨大网络中所处的地位，既包括对祖先，也包括对同时代的人。

东西方之间如此巨大的差异，讲起来十分简单，但是要想了解这种差异在实际生活中所造成的后果就很困难了。我们却必须了解这种差异在日本的情况，否则既无法理解我们熟知的日本人在战争中那种极端自我牺牲精神，也无法了解日本人那种在我们看来毫无必要的易怒态度。欠债使人非常容易动怒，日本人证明了这一点。它也使日本人肩负巨大的责任。

中文和日文当中都有许多词汇表示英语中的“obligation”（义务）。这些词汇不是同义词，其特殊含义也无法译成英文，因为它们所表达的观念对我们是陌生的。日文中相当于“obligation”，表示一个人所负的债务或恩情的词，从最大到最小，都称作“恩”。其用法，可译成一连串英文，从“obligation”（义务）、“loyalty”（忠诚）直到“kindness”（关切）、“love”（爱），但这些词都不免歪曲了原意。如果“恩”的含义确实是“爱”或甚至是“义务”，那么日本人也可以说“受孩子的恩”，但这种用法在日本根本是不可能的。“恩”也不意味着忠诚。

在日文中，忠诚是用其他词来表示的，那些词绝不是“恩”的同义词。“恩”这个词有许多用法，其中有一个意思是共通的，就是承受的负担、债务、重负。一个人接受上辈、上级的恩，如果不是从上辈、上级或者至少是从同辈受恩，那就使接受者有一种不快的自卑感。日本人说“我受某人之恩”，就等于说“我对某人负有义务”，并且把这位债主、施恩者称作“恩人”。

“不忘记恩”，也可以是一种真诚相待的流露。日本小学二年级教科书中，有一个小故事，题目叫“不忘记恩”[①]，就是这个意思。这是少年修身课教材中的一段故事：

> 哈齐是一条可爱的小狗。它出生不久，就被一个陌生人带走了。在那个人家里像小孩一样受到疼爱。因此，它那弱小的身体也强壮了起来。主人每天早晨上班时，它总陪送到车站，傍晚下班回家时，它又去车站迎接。
>
> 不久主人去世了。哈齐也许不知道，它每天都在寻找主人。照例到那个车站，每当电车到站，它就注视人群中有没有它的主人。
>
> 岁月就这样流逝，一年过去了，两年过去了，三年过去了，甚至十年过去了，但仍然可以看到那已经长大、衰老的哈齐，每天在车站前寻找着它的主人。[②]

这个短故事的道德含义就是：爱的别名正是忠诚。一个孝顺母亲的儿子可以说是不忘母恩，也就是说他对自己的母亲怀有像哈齐对主人那种的赤诚。“恩”这个词不单纯指他对母亲的爱，而是指他对母亲所欠的一切，包括襁褓时期母亲的哺育照顾，孩提时期母亲所做的牺牲以及成年后母亲为他所作的一切，总之，包括母亲在世时对她所负的一切恩债。“恩”也意味着对所欠恩债的回报，从而就有爱的意思，但其本义是负债。我们美国人则认为爱是不受义务的约束，而是自由给予的。

八公义犬

恩，在用之于第一位和最大的恩债，亦即“皇恩”时，是在无限忠诚的意义上使用的。这是对天皇的恩债，每个人必须以无比感激的心情来恭受。他们认为，自己有幸生在这个国家，安居乐业，万事称心，就不能不想到天皇所赐的恩典。在整个日本历史上，一个人一生中的最大恩主就是他那个生活圈内的最高上级。这个人物随着时代而变化，曾经是各地的地头[③]、封建领主或将军，现在则是天皇。最重要的，似乎还不在于谁是最高上级，而在于几百年来“不忘记恩”这种习性在日本人习性中占有最高地位。近代日本用尽一切手段使这种感情集中于天皇一身。日本人对自己生活方式的一切偏爱都增加了对“皇恩”的感情。战争时期，以天皇名义发给前线部队的每一支香烟都强调每个士兵所领受的“皇恩”。出征前士兵所领的每一口酒就更加是一种“皇恩”。他们说，神风队员自杀式的攻击就是报答皇恩。为守卫太平洋上某些岛屿而全部“玉碎”（全体战死或自杀）也被说成是在报答浩荡无际的皇恩。

人们也从身份比天皇低的人那里受恩。当然也接受了父母之恩。这正是使父母有权支配子女的、东方著名的孝道的基础。其说法也是讲孩子对父母欠有恩债，必须努力偿还。因此，子女必须竭力服从父母，而不是像德国那样（德国也是一个父母对子女拥有权力的国家），家长必须尽力迫使子女服从。日本人对这一东方式孝道的解释是非常现实主义的。对于父母的恩，他们有这么一句谚语，译出来大意是：“养儿方知父母恩”，意思是：“自己成了父母，才知道欠父母多少恩债”，亦即双亲之恩是实实在在的，是每日每天对儿女的照顾和操

劳。日本人的祖先崇拜只限于父辈及尚在记忆中的祖辈。这就更使日本人重视那些年幼时实际照料过自己的人。当然，无论在哪种文化中，人都有一个离不开双亲照料的幼年，必须由父母供给衣、食、住，才能长大成人，这是千真万确的。日本人深感美国人轻视了这一点。就像有位作者所说："在美国，牢记父母之恩就是要对父母好，如是而已。"当然，没有人能让孩子背上"恩"，但是，对孩子的悉心照料乃是对自己孩提时代所受父母恩债的一种回报。人们像父母当年那样照顾自己的孩子，甚至照顾得比那更好，这就部分地报答了父母之恩，对孩子的义务只不过从属于"父母之恩"。

日本人对老师、主人负有特殊之恩。他们都是帮助自己成长起来的人。他们对自己有恩，将来也可能在他们有困难时要答应他们的请求，或者对他们身后的亲属给予特别照顾。人们必须不遗余力地履行这种义务，而且这种恩债并不随着时间而减轻，甚至时间愈久越重，像是形成一种利息。受一个人的恩，这是一件大事，就像日本人常说的："难以报恩于万一"。这是一个重负，"恩的力量"，这句话通常被认为是超过本人意愿的正当权利。

上述恩债的伦理原则的顺利运用，全靠每个人都能把自己看作巨大的负恩债者，自觉履行义务而无怨言。前面，我们已经了解到，日本的等级制是怎样彻底组织起来的。伴随着等级制，并被认真遵守的那些习惯，使日本人高度重视道德上的恩债，以至西方人无法想象。如果把上级看成是善人，这是比较容易做到的。日语中"爱"这个词很有意思，它证明上级确实被认为是"爱"其下属的。日语中的"爱"，相当于"love"。在上个世纪，传教士在翻译基督教中的"love"时，认为日语中唯一能表达此意的，只有"爱"这个词。他们在翻译《圣经》时，用了这个词表达上帝对人类的爱以及人类对上帝的爱。但是，"爱"这个词在日文中特指上级对下属的"爱"。西方人也许会觉得这种"爱"其实是"庇护"（Paternalism）之意，但在日语中，它的意思则不仅是"庇护"，而是一种亲爱之情。在现代日本，"爱"这个词在严格的意义上，仍然用于对下级，但也许由于基督教用语的影响，更由于官方努力打破等级界限，这个词现在也用于同辈之间。

尽管文化的特殊性使日本人易于接受背负恩债，但在日本，乐于受恩仍非寻常。他们不喜欢随便受恩而背上人情债。他们常常谈及"使人受恩"，译成英文，最接近的词句是"imposing upon another"。但在

美国，“imposing”，含有强求别人的意思。而在日本，“让人受恩”则表示给别人一些东西或者帮别人的忙。对日本人来讲，猝然受到生疏者的恩惠是最讨厌的事。因为他们知道，在与近邻和老等级关系打交道中，受“恩”所带来的麻烦。如果对方只是一个熟人或与自己接近的同辈，他们会对此不高兴。他们宁愿避免卷入“恩”所带来的麻烦。日本人对大街上发生的事故一般不大理睬，并不只是因为缺乏主动性，而是因为他们认为，除了官方警察以外，任何人随便插手都会使对方背上恩情。明治维新以前，有一条人人熟知的法令：“遇有争端，无关者不得干预。”在这种情况下，如果不是有明确的职责而出面帮助，会遭人怀疑是不是想从中捞点什么好处。既然知道帮助别人会使当事人感到“受恩”，人们便都不积极乘机插手，反而慎重对待。对于卷入“恩”，日本人是十分小心的。哪怕是一支烟，如果与递烟的人过去并无交往，那就会感到不舒服。在这种情况下，表示谢意的最礼貌的说法是：“真过意不去”（日语是“気の毒”，原意是为难的感情、难受之情）。有一个日本人向我解释说：“在这样的情况下，直截了当地表示你感到为难还要好受一些。因为你从来未想到要为对方做什么事，因此对受恩感到羞耻。”因此，“真过意不去”（気の毒）。“気の毒”这句话有时译作“Thank you”（谢谢。谢谢您的烟），有时又译作“I am sorry”（很抱歉，很遗憾），或者译作“I feel like a heel”（我感到实在不好意思）。这些意思都有，但又都不贴切。

日语中有很多类似“Thank you”的说法，表达受恩时的不安心情。其中含义最清楚，并被现代都市大百货公司采用的是“谢谢”（ぁりがとぅ，有難ぅ），其本意是“这可太难得了”（Oh, this difficult thing）。日本人常说的这句话在这里是说，顾客上门购货，给商店带来了巨大而难得的恩惠，是一种恭维之辞。在接受别人礼物及许多其他场合中也都使用。另有几种一般表示感谢的词句，则像“気の毒”（真过意不去）一样，是表示受恩惠时的为难心情。小店主经常挂在嘴上的是“すみません，済みません”。这个词（すみません）的本意是：“这怎么得了呢？”即“我受了您的恩。但在目前经济安排下，我永远无法偿还，感到非常遗憾”。这个词在英语中被译成“Thank you”（谢谢）、“I'm grateful”（十分感激）或“I'm sorry”（对不起）、“I

apologize”（很抱歉）。譬如在大街上，一阵风吹走你的帽子，别人给你拣了回来，在这种场合用这句话最合适。当那人把帽子给你时，作为礼节，你在接帽子时应当表示自己内心的不安：“这个陌生人现在施恩于我，我却无以报答，深感内疚。我只有道歉，才能稍许好受一些。‘すみません’（这如何得了）也许是日本道谢语中最普通的。说这句话就是承认：‘我受了他的恩，接过帽子并不能结束此恩，但我却没法办，因为我俩是萍水相逢。’”

在日本人看来，还有一个更强烈表示负恩心情的词，就是“かたじけぃ”（诚惶诚恐）。这个词的汉字写作“辱ぃ”“忝ぃ”[④]，兼有“受辱”与“感激”两层意思。日文辞典解释这个词时说：你受到了特别的恩惠，因而感到羞愧和耻辱，因为你不配接受如此之恩，因而你用这个词表示你受恩时的羞愧感。而羞愧（耻），如同我们下一章要讲的，日本人对此极为敏感。日本的老派店员在向顾客道谢时，仍使用“かたじけぃ”（诚惶诚恐），顾客买货要求赊账时也说“かたじけぃ”。这个词在明治以前的小说中，是经常出现的。身份低的小姑娘被领主选中为妾时要向领主说“かたじけぃ”（诚惶诚恐），意思是说：“我十分羞愧，配不上受此恩宠，对您的仁慈，我感到受宠若惊。”同样，因决斗被当局赦免无罪的武士，也要说“かたじけぃ”，表示“我蒙受如此大恩，简直没脸见人。我不应该如此自作自践，我万分后悔，向您表示深切的谢意”。

上述各种说法雄辩地说明了“恩的力量”，比任何其他概括或总结都要好。人们在受恩时常怀矛盾情绪。在公认的社会人际关系中，“恩”所内含的巨大债感推动着每个日本人竭尽全力以偿还恩债。但是，恩债感又是很难受的，因而也很容易产生反感。对于这种反感，日本最著名的作家夏目漱石[⑤]在其名著《哥儿》这本小说中作了生动的描述。小说的主人公幼年是在东京长大的，起初在一个小镇上当教员，很快就感到自己的同事大多平庸之辈，实在合不来。但其中有位年轻教师和哥儿的关系还不错，他戏称这位新朋友为“豪猪”。有一天，他俩在一起，“豪猪”请他喝了一杯冰水，破费了一钱五厘，约相当于零点二美分。

夏目漱石

后来不多几天，有位教师在哥儿面前挑拨，说豪猪在背后讲他坏话。哥儿相信了这位搬弄是非者的话，马上想到豪猪给的那杯冰水之“恩”：

虽然只是一杯冰水，接受这种表里不一的家伙的恩，实在有损我的面子。虽然只是破费了他一钱五厘，但一钱也罢，五厘也罢，接受这种骗子手的恩，我死了也于心不安。……受别人之惠，默不作声，就表明我尊重对方，看得起他的人品。我喝的那杯冰水，本来自己付钱就可以了，他却硬要争着付，弄得我心里总感到负疚，这可是金钱买不到的。我虽无权无势，却有独立人格。要我低头接受别人恩情，那就等于要我付一百万元的回敬。

我让豪猪破费了一钱五厘，真觉得等于对他回敬了一百万元。

第二天，他把一钱五厘丢到豪猪的桌子上。因为，不算清这一杯冰水的恩债，就无法处理这两个人之间的关系，即豪猪背地讲他坏话的问题。也许他们会扭打起来，但必须先把那个“恩”了结，因为那已不是朋友之间的“恩”。

对这些鸡毛蒜皮的小事如此过敏，如此易于受到刺伤，在美国只能在染有流氓习气的青少年的犯罪记录或精神病患者的病历中才能找到。但在日本却被视为一种美德。也许日本人认为哥儿那种极端举动，在日本人当中也不是那么多吧。那也不过是多数日本人马马虎虎罢了。日本评论家在谈到“哥儿”时，说他是“一个生性耿直，纯似水晶，为正义而不惜战斗到底的人”。实际上，夏目漱石曾说“哥儿”是他自己的化身，评论家们也常如此公认。这本小说描绘了一个崇高的美德——受人之恩者应把自己的感谢看成具有“百万元”的价值；只有这样想，并且这样行动，才能摆脱负债者的处境。他只能接受“看得起的人”的恩。“哥儿”在愤怒中，把豪猪的恩和自己多年所受老奶妈的恩作了比较。这位老奶妈对他十分溺爱，总觉得他家里没有一个人看重他，时常私下给他拿些糖果、彩色铅笔等小礼物。有一次一下子给了他三块钱。“她对我如此始终关怀，使我非常内疚。”当老奶妈将三块钱递给他时，他感到“耻辱”，但却当作借款收了下来。然而几年过去了，仍未归还。那么，为什么没还呢？针对受到“豪猪”恩惠的感受，他自我独白道：“那是因为我把她看成是自己的一部分了 。”这一独白有助于我们了解日本人对于恩的反应。也就是说，无论夹杂多么错综复杂的感情，只要“恩人”实际上是自己，也就是在“我的”等级组织中占有某种地位，或者像风刮落帽子、帮人拣起之类自己也能做到的事，或者是崇敬我的人，那就可以心安理得。如果不符合这些条件，“恩”就会成为难堪的苦痛。这种“恩债”，不论多么轻微也要感到难过，这才是正确的态度。

每个日本人都知道，不论任何情况，过重的恩都会惹出麻烦。最近，有本杂志的“答询专栏”就有一个很好的例子。这是《东京精神分析杂志》的专栏，颇像美国杂志上的“失恋者信箱”。下面的一则答询，毫无弗洛伊德的色彩，纯粹是日本式的。有位上了年纪的男性写信咨询：

我是一个有三个儿子和一个女儿的父亲。16年前老伴去世了，为了儿女，我没有续弦。孩子们也把我这一举动看成是一种美德。如今孩子们一个个都结婚成家了。八年前儿子结婚时，我退居到离家二三条街远的一幢房子里。说来有点不好意思，三年以来，我同一个夜度娘（是被卖到酒吧里当过妓女的）发生了关系，听了她的身世，我十分同情，花了一小笔钱，替她赎了身，将她带回家，教她礼仪，安顿在我家做佣人。那姑娘具有强烈的责任感，而且相当节俭。然而，我的儿子、儿

媳、女儿、女婿都为此而看不起我，把我视若外人。当然，我并不责怪他们。这是我的过错。

那姑娘的父母似乎不知道我和姑娘的事，给我来信让我把女儿送还，说她已经到了当嫁之年。我同她父母见了面，说清了情况，她父母虽然贫穷，却并不贪财图利。他们同意她女儿留下来，权当她已死了。那姑娘也愿意守在我身边、直到我去世。但是，我俩年龄相差犹如父女，因此，我也曾想把她送回家。我的儿女们则认为她是看上了我的财产。

我多年生病，恐怕最多也只能再活一二年。我该怎么办？十分希望得到您的指教。最后我要说明一点，那姑娘以前虽一度沦落风尘，但那全是生活所迫。她的品质是纯洁的，她父母也不是唯利是图的人。

负责解答这一问题的医生认为，这是一个明显的例子，即这位老人把对子女的恩看得太重了。他说：

你说的是一件极为常见的事，……

在进入正题之前，请允许我先说一下，从来信看，你好像希望从我这儿得到你所希求的答案，这使我感到有些不愉快。当然，对您长期的独身生活我深表同情。可是，你却想利用这一点让子女们对你感恩戴德，并使自己当前的行为正当化，这我是无法同意的。我并不是说你是个狡猾的人。不过，你是个意志薄弱的人。如果你离不开女人，那么你最好向你的子女们说清楚自己必须和女人共同生活，而不应该让孩子们因你长期独身生活而感到对你欠恩。你过分强调对他们的恩，他们自然会对你有反感。说到底，人是不会消失情欲的，你也不可避免。但是，人应该战胜情欲。你的孩子们希望你战胜情欲，是因为他们希望你生活得像他们头脑中的理想父亲。然而，他们失望了，我很理解他们的心情，虽然他们是自私的。他们结了婚，在性欲上得到了满足，却拒绝父亲这种要求。你当然是这样想的，而子女们却有另外的想法（像我前面所说的）。这两种想法是想不到一块的。

你说那姑娘和姑娘的父母都很善良，那只不过是你的一厢情愿。人们都知道，人的善恶是由环境、条件决定的。不能因为他们眼下没有追求好处，就说他们是“善良”的。做父母的会让女儿嫁给一个行将就木的老头当小老婆？那太愚昧了。如果他们打算嫁女为妾，那一定是想得到一笔好处，你以为不是那样，那完全是你的幻想。

你的子女担心那姑娘的父母在盘算你的财产，我毫不奇怪。我认为确实是这样。姑娘年轻，也许不会有这种念头，但她的父母则一定会有。

你现在有两条路可走：

（1）做一个“完人”（毫无私欲而无所不能），彻底同那姑娘一刀两断。这你也许做不到，因为你的感情不会答应。

（2）“重新做一个凡人”（抛弃一切矫揉造作），粉碎你子女们心目中把你当作理想形象的幻觉。

至于财产，你应尽快立一份遗嘱，决定分给那姑娘和自己儿女的份额。

最后，你不要忘记自己已是耄耋之人，从你的笔迹我可以看出，你正在变得孩子气了。你的想法与其说是理性的，不如说是感性的。你说是把姑娘救出深渊，实际是想让她做“母亲”的替身来照顾你。婴儿没有母亲是不能生存的。所以我劝你走第二条路。

这封信讲了许多关于恩的道理。一个人一旦选择了让别人（哪怕是自己的子女）感受重恩的做法，那他要想改变这种做法，就必须牺牲自己。他应该明白这一点。而且，不管他作出多大牺牲为儿女施恩，日后，他也不应以此居功，利用它来“使自己当前的行为正当化”，如果那样想，那就错了。孩子们对此感到不满是“很自然的。”因为他们的父亲未能始终如一地贯彻初衷，他们“被出卖”了。在孩子们需要照顾的时候，父亲为他们牺牲了一切，现在孩子们长大成人，就应该特别照顾父亲——做父亲的人如果这样想，那就太荒谬了。孩子们不但不会那样想，反而只会意识到所欠的恩，而“自然地反对你”。

对于这种事情，美国人就不会作出这样的判断。我们以为，为失去母亲的儿女而牺牲自己的父亲，在晚年应当受到孩子们的感激，而不会认为孩子们反对他是“很自然的”。为了像日本人那样看待这件事，我们不妨把它看作一种钱财上的往来，因为在这方面，我们美国人也有可比的类似态度。如果父亲正式把钱借给孩子并要求他们到时偿还本息，那么我们完全可能对那位父亲说：“孩子们反对你是很自然的。”在这个意义上，我们也就能够理解为什么日本人接受别人的烟卷后，不是直截了当地说声：“谢谢”，而是说“惭愧”。我们也可以理解，为什么日本人在讲到某人向某人施恩时会感到讨厌。至少我们可以对“哥儿”把一杯冰水之恩看得如此重大而会有所理解。但是，我们美国人是不会在这类事件上用金钱标准来衡量的，诸如，冷饮店里的一次偶然请客；父亲对早年丧母的孩子们的长期自我牺牲以及义犬“哈齐”的忠诚之类。而日本人却这样做。我们重视爱、关怀、慷慨仁慈的价值，越是无条件越可贵。而在日本则必然附有条件，接受了这类行为就成为欠恩者，恰如日本谚语所说：“天赋（非凡）慷慨，始敢受人之恩。”[⑥]

注　释

① 指“八公义犬”故事，出自秋田县，据说此义犬被批准埋在车站前并竖碑立像。“哈齐”（はち，义为“八”。一胎生八狗，此狗第八）。——译者

② 寻常小学校用修身课本第2册，昭和10年12月发行。——日译者

③ 地头：封建时代为领主管理庄园的家臣。——译者

④ “忝”“辱”来自古代汉文，乃受恩者自谦，如“辱蒙关照”，“愧不敢当”；“忝在同僚”之类。——译者

⑤ 夏目漱石（1867—1916）：日本著名文学家。原名金之助，号漱石。东京帝国大学英文专业毕业。1900年赴英留学。1903年归国后任大、中学教师并从事创作。主要小说作品有《我是猫》、《哥儿》，长篇三部曲《春分之后》、《行人》、《心》，以及《三四郎》、《后来的事》、《门》等。另有《伦敦塔》、《幻影之盾》、《一夜》、《文学论》等随笔和文艺论集。有全集。——译者

⑥ 此谚语很难复原为日文，也许是指“情けは人の為ならず”（施恩并非为别人）之类。——日译者

第六章　报恩于万一

“恩”是债务，而且必须偿还。但在日本，“报恩”被看作与“恩”全然不同的另一个范畴。在我们的伦理学中，这两个范畴却混在一起，形成中性词汇，如obligation（义务、恩义）与duty（义务、任务）之类。日本人对此感到奇怪，感到不可理解，犹如我们对某些部落在有关金钱交往的语言中不区别“借方”与“贷方”感到奇怪一样。对日本人来讲，称之为“恩”，一经接受，则是永久常存的债务；“报恩”则是积极的，紧如张弦，刻不容缓地偿还，是用另一系列概念来表达的。欠恩不是美德，报恩则是懿行。为报恩而积极献身之时就是行有美德之始。

美国人要想理解日本人的这种德行，一个有效的办法就是经常把这种德行与金钱交易作比较，并且要看到其幕后对不偿还的制裁。犹如我们在财务交往中都要求履行合同，谁要是巧取豪夺，我们绝不宽容。你对银行有债务，就必须偿还，不能还不还随便。债务人不仅要还本，还必须付息。这些，与我们对爱国、爱家庭的看法是非常不同的。对我们来讲，爱是一种感情，不受任何约束而自由给予，这才是最高尚的。爱国心意味着把我们国家的利益看得高于其他一切；在这种含义上，除非美国受到敌国的武装攻击，爱国心颇被视为某种毫不顾己，与凡人皆有弱点的人性是不大相容。我们美国人没有日本人那种基本观念——一个人呱呱坠地，就自然地背上了巨大的债务。我们认为，一个人应该同情、援助贫困的双亲，不能殴打妻子，必须抚养子女。但是，这些既不能像金钱债务那样斤斤计较，也不能像做生意成功那样获得回报。但在日本，这些却被看作像美国人眼中那种金钱债务一样，其背后有强大的约束力，就像美国人的应付账单或抵押贷款的利息一样。这些观念不是只在紧要关头（如宣战、父母病危等）才需加以注意，而是时刻笼罩心头的阴影，就像纽约的农民时刻担心抵押、华尔街的投资者卖空脱手后看到行情上涨心情不安。

日本人把恩分为各具不同规则的不同范畴：一种是在数量上和持续时间上都是无限的；另一种是在数量上相等并须在特定时间内偿还

的。对于无限的恩，日本人称之为“义务”，亦即他们所说的“难以报恩于万一”。这种义务包括两类：一类是报答父母的恩——孝，另一类是报答天皇的恩——“忠”。这两者都是强制性的，是人人生而具有的。日本的初等教育被称为“义务教育”，这实在是太恰当了，没有其他词能如此表达其“必修”之意。人的一生中的偶然事件可能改变义务的某些细节，但义务则是自动加在一切人身上并超越一切偶然情况的。

日本人的义务及其对应义务一览表

一、恩：被动发生的义务。“受恩”、“蒙恩”，这类恩都是从被动立场接受的义务。

皇恩——受于天皇之恩。

亲恩——受于父母之恩。

主恩——受于主人之恩。

师恩——受于师长之恩。

一生从各种接触中所接受的“恩”。

注：所有对自己施恩的人都是自己的“恩人”。

二、“恩”对对应（义务）：

一个人必须“偿还”这些债务，向“恩人”“回报”。亦即，这类义务是从主动偿还立场看待的。

A．义务　无论如何偿还都是无法全部还清的，而且在时间上也是无限的。

忠——对天皇、法律、日本国家的责任。

孝——对双亲及祖先（含对子孙）的责任。

任务——对自己的工作的责任。

B．义理[①]　应当如数偿还的债，在时间上也不是无限的。

（一）对社会的义理

对主君的责任

对近亲的责任

对他人的责任　自某人处得到“恩”，比如接受金钱，接受好意，工作上的帮助（如劳动互助）等。

对非近亲（如伯父、伯母、表兄妹、堂兄妹等）的责任　不是指从这些人身上得到什么“恩”，而是由于出自共同祖先。

（二）对自己的名声的义理　相当于德语的“名誉”（die Ehre）

受到侮辱，或遭到失败，有“洗刷”污名的责任，亦即报复或复仇的责任。（注：这种“摆平”不被看作侵犯）

不承认自己（专业上）失败和无知的责任。

遵守日本人礼节的责任，亦即遵循一切礼节、严守身份、在不如意时克制感情等。

上述“义务”和“义理”都是无条件的。这样，日本人就使这些道德成为绝对性的东西，从而就与中国那种对国家的责任和孝道概念产生差别。七世纪以来，日本一再从中国引进伦理体系，“忠”、“孝”原来都是汉文。但是，中国人并没有把这些道德看成是无条件的。在中国，忠孝是有条件的，忠孝之上还有更高的道德，那就是“仁”，通常被译作“benevolence”（慈善、博爱），但它的含义几乎包罗了西方一切良好的人际关系。父母必须具有“仁”。统治者如果不“仁”，人民可以揭竿而起，反对他。“仁”是忠义的先决条件。天子之所以能享有帝位，是因为他在施仁政。文武百官也是如此。中国的伦理学把“仁”作为检验一切人际关系的试金石。

中国伦理学的这一前提，日本从未接受。伟大的日本学者朝河贯一在论及中世纪两国的这种差异时写道：“在日本，这些观点显然与天皇制不相容，所以，即使作为学术理论，也从未全盘接受过。”[②] 事实上，“仁”在日本是被排斥在伦理体系之外的德目，丧失了它在中国伦理体系中所具有的崇高地位。在日本，“仁”被读成“jin”（仍用中文的汉字）。“行仁”或“行仁义”，即使身居高位也不是必须具备的道德。由于“仁”被彻底排斥在日本人伦理体系之外，致使“仁”形成具有“法律范围以外之事”的含义。比如提倡为慈善事业捐款、对犯人施以赦免等等。但它显然是分外的事，不是必需如此。

“行仁义”，还有另外一种“法律范围以外”的含义，即是在地痞流氓之间通用的道德标准。德川时代，那些以杀人越货为生的恶棍（武士佩双刀，十分威武，而无赖则只佩单刀），就是这样“行仁义”的。一个恶棍如果向另一个不属于自己同伙的恶棍请求窝藏，后者为避免前者同伙将来寻衅报复，便把他藏了起来，这就是“行仁义”。在现代用法中，“行仁义”的地位更加低下，常常只在议及应受惩罚的不良行为时使用。日本报界写道：“下等劳工至今仍在行什么仁义。对此，必须加以严惩。警察应对此严加取缔，禁止那些至今仍盛行于日本各个角落里的仁义。”毫无疑义，这里所指的就是那种流氓、黑帮社会中盛

行的“强盗的荣誉”。尤其是现代日本的那些小规模的工头，他们像上世纪末到本世纪初、美国码头上的意大利籍包工头padrone那样，与一些不熟练的工人订立非法契约，承包工程，从中揩油。这些在日本也被称作“行仁义”。中国的“仁”的概念，在此已被贬抑得无以复加了。[③] 日本人就是这样全部篡改并贬抑中国体系中最重要的德目，而且没有其他足以代替“仁”来制约“义务”的德目。从而，孝道在日本就成了必须履行的义务，甚至包括宽宥父母的恶行或无德。只有在与对天皇的义务冲突时可以废除孝道，此外，无论父母是否值得尊敬，是否破坏自己的幸福，都不能不奉行孝道。

日本现代电影中有这样一个故事：有位母亲经营着一家规模颇为可观的餐馆，手头亦很富裕。她的儿子是个乡村学校教师，已经成了家。有一年，农村大灾，一对农民父母，为了挽救一家人的性命，想把正在上学的女儿卖到妓院去。这位教师为救自己的学生，向村人筹集了一笔款子替她赎身。然而，这位教师的母亲却把这笔钱从儿子那里偷走。儿子知道钱是母亲偷的，却不得不自己承担惩罚。他的妻子发觉了真相，写下了遗书，说丢钱的责任全在自己，然后怀抱婴儿投河自尽。事件宣扬出去后，母亲在这一悲剧中应负的责任却无人过问。儿子在尽了孝道之后，只身前往北海道，磨炼自己的人格，以求日后坚强地经受类似考验。这位儿子是个品德卓绝的英雄。我这个美国人认为，悲剧的全部责任者显然是那个偷钱的母亲。然而，我的那位日本朋友却强烈反对我这种美国式判断。他说，孝道常常会与其他道德发生冲突。如果电影中的主人公稍微聪明一点，也许能找到一个无损于自尊心的调和办法。但是，他如果为此而谴责母亲，哪怕只是在心里谴责，他的自尊心是不可能不受损害的。

青年人结完婚就背上了沉重的孝道义务，小说或现实生活中到处都是这样的例子。除了少数“摩登”人物之外，一般良家子弟的婚姻对象都要由父母通过媒人来选择。关心挑选一个好媳妇的，不是儿子本人，而是他的家庭。其原因不仅是涉及金钱，主要是因为那媳妇将载入家谱，生出男孩，传宗接代。一般惯例是媒人安排一次仿佛偶然的机会，让年轻的男女主角在各自父母的陪同下见面。但并不交谈。有时父母会为儿子安排一桩有利益的婚姻，女方父母可得钱财；男方则可与名门望族联姻。也有男方父母看中姑娘人品的。善良的儿子必须报答父母之恩，不能违抗父母之命，结婚以后，报恩义务仍然继续。

如果他是长子，则要继承家业，和父母一起生活。如所周知，婆婆总是不喜欢媳妇的，她总要挑媳妇的毛病，纵然儿子和媳妇很和睦，极愿与媳妇生活在一起，婆婆也可以把媳妇赶回家，解除婚姻关系。日本的小说和自传中，有许多这种故事，不仅描写妻子的苦难，也强调丈夫的痛苦。当然，丈夫是遵守孝道，顺从决定而解除婚约的。

有位"摩登"日本妇女，现住在美国。她在东京时曾收留一个被婆婆赶出来的年轻孕妇。这个儿媳被迫与悲痛难抑的年轻丈夫诀别。当时，儿媳身患疾病，遭此打击，非常悲痛，却并未责怪丈夫，她的心逐渐倾注在即将出生的婴儿身上。谁知孩子刚生下来，婆婆就带着俯首帖耳的儿子来要婴儿。当然，婴儿是属于婆家的，婆婆把孩子带走后，随即送进了孤儿院。

上述种种行为都包括在孝道之内，都是子女必须偿还的、受之于父母的债务。而在美国，这些都会被看成是个人正当幸福遭受外来干涉的例子。日本人则不能把这种干涉视为"外来的"，因为他们把"恩"视为第一前提。这些故事，就好像美国故事中描述那些诚实的人，不论经受如何难以置信的苦难也要还清欠债一样，歌颂日本这些品德高洁者，说他们赢得了自尊，并证明其坚强意志足以忍受特殊磨难。然而，这种磨难，无论如何崇高，也自然会留下憎恶和愤懑。令人注意的是亚洲地区关于"最可恨者"的谚语。比如，在缅甸是"火灾、洪水、盗贼、知事（官吏）、坏人"；在日本却是"地震、打雷、老头（家长、父亲）"。

日本的孝道和中国的不一样，其范围不包括几百年前的祖先世系，也不包括所衍生的庞大宗族。日本人的祖先崇拜只限于近祖。祖坟墓碑上的文字，每年都要见新，但如果是现存后代已无记忆的祖先，其墓碑也就无人过问了，家里佛龛上也没有他们的灵位了。日本所重视的孝道对象，只限于记忆中的祖先；他们注重的是现时现地。许多专著都论述到，日本人缺乏抽象思辨和构想非现实形象的兴趣。与中国对比，日本人的孝道观恰好印证了这种论点。他们这种观点的最大、最重要的现实意义就在于，孝道义务限于现存者之间。

不论在中国或日本，孝道不仅是对双亲和祖先的尊敬与服从。对子女的照顾，西方人的说法是出自母亲的本能和父亲的责任感；东方人则认为出自对祖先的孝道。关于这一点，日本是非常明确的，回报祖先之恩的办法就是把自己受到的照顾转移给儿女。日语中没有特指

“父亲对子女的义务”的专门词汇，所有这类义务全都包括在对父母及祖父母的孝道之内。孝道嘱咐家长履行下列所有义务：扶养子女、让儿子或弟弟接受教育、管理财产、保护那些需要保护的亲戚以及其他无数类似的日常义务。日本制度化家庭的严格限制也严格限制了具有这种义务的人数。按照孝道的义务，儿子死后，父母要抚养儿子的遗孀和儿女。同样，万一女儿丧夫，也要收养女儿及其子女。但是，对丧偶的外甥女、侄女的收养与否，就不在“义务”之列了。如果收养，那也完全是履行另一种义务。抚养、教育自己的子女是“义务”，如果抚养、教育侄甥辈，习惯上是合法地把他们过继为自己的养子。如他们仍然保持侄甥的身份，那么，让他们接受教育就不是叔伯辈的“义务”了。

对于贫穷的直系亲属的援助，孝道也不要求必须出于敬意和慈爱。被收养在某一家庭中的年轻寡妇，被称为“冷饭亲属”，因为她们吃的只是冷饭剩菜。那个家庭中的人谁都可以指使她，而且，对于有关她自己的一切决定，只有唯唯诺诺地服从。她们是穷亲属，她们的子女也是一样。在特殊情况下，她们也会受到较好的待遇，但这并不是那家的家长有“义务”必须善待她们。兄弟之间也没有义务要互相“友爱地”履行义务，即使彼此都承认势如水火，但只要哥哥履行了对弟弟的义务，就仍能得到赞扬。

婆媳间的冲突最为激烈。媳妇是作为外人进入这个家庭的。她必须熟悉婆婆的喜好，并学习顺从婆婆的脾气。在许多情况下，婆婆会毫不客气地宣称这个媳妇根本就配不上自己的儿子。此外，我们也可以推测，婆婆相当妒忌媳妇。但是，正像日本的谚语所说：“可恨的媳妇照样生出可爱的孙子”，因而婆媳之间也总有孝道存在。媳妇在表面上总是无限温顺的。然而，这些温柔可爱的媳妇，随着世代的变迁，都会变成苛刻、唠叨、吹毛求疵的婆婆，与自己以前的婆婆一样。她们年轻做媳妇时，无法任性，但并未因此就真的成为温顺的人。到了晚年，她们就仿佛把多年积压的怨气发泄到媳妇头上。今天，日本的姑娘们公开谈论最好嫁给一个不继承家业的男子，这样就不必与霸道的婆婆一起生活了。

“尽孝”并不意味着在家庭中必然获得慈爱。在有些文化中，这种慈爱是大家庭中道德的基石，但在日本却不然。正如一位日本作家所指出的那样：“日本非常重视家庭，正因为如此，他们不大重视家庭中

的每位成员及成员相互间的家族纽带。”④ 当然，实际情况不一定完全如此，但大致是这样。这里的关键在于义务的担负和偿还，年长者责任更大，责任之一就是监督年轻人，要求他们作出必要的牺牲。即使他们不愿意，也必须服从长辈的决定，否则，就是没有履行“义务”。

日本的孝道中还有一个特点，即家族成员之间可以看到相当露骨的相互怨恨。这种现象在与孝道同等的“义务”——即对天皇尽忠这一重大义务中，是根本不存在的。日本的政治家把天皇奉为神圣，使之与人间喧骚的现实生活完全隔离。这种安排实在是太巧妙了。只有这样，天皇才能起到统一全国国民，一致为国家效力的作用。说天皇是国民之父是不够的，因为父亲在家庭中虽然可以要求子女尽一切义务，却“可能是个不值得尊重的人”。天皇必须是远离一切世俗杂虑的圣父。对天皇尽忠是一种最高的道德，它必须成为一种对幻想出来的、一尘不染的、“至善之父”的虔诚仰慕。明治初期政治家在考察西方各国之后写道：那些国家的历史都是统治者与人民之间冲突的历史，这不符合日本精神。回国后，他们在宪法中写道，天皇“神圣不可侵犯”，对国务大臣的任何行为都不负责任。天皇是日本国民统一的最高象征而不是负责的国家元首。约近七百年来，天皇从未作为实际统治者发挥作用，因此，让天皇继续充当后台主角是不难的。明治政治家唯一要做的工作就是让全体日本人在思想上对天皇绝对忠诚，确立这种最高的道德。在封建时代，日本人的“忠”是对世俗首领——将军的义务。这一漫长的历史警告明治政治家：在新体制下，要实现他们的目标——日本精神的统一，他们必须干些什么。在以往几个世纪中，将军兼任大元帅和最高执政，尽管其下属对他也尽忠，但阴谋推翻其统治以至杀害其生命者屡见不鲜。对将军的忠诚常常与对封建主君的忠诚相冲突，而且对主君的忠往往要比对将军的忠更有强制性。因为对主君的忠诚建立在直接的主从关系上，相形之下，对将军的忠诚就难免要淡薄些。在动乱时期，侍从武士更是为逼迫将军退位、拥立自己的封建领主而作战。明治维新的先驱及其领导者高呼“忠于天皇”的口号向德川幕府进行了长达百年的斗争，而天皇则深居九重，每个人都可以按其意愿来塑造天皇的形象。明治维新正是这种尊王派的胜利，也正是由于把“忠”的对象从将军转移到象征性的“天皇”，1868年的事件才有理由称之为“王政复古”。天皇继续隐居幕后。他赋予“阁下”们以权力，而不亲自管理政府或军队，也不亲自决定政策。仍然是

一些顾问——他们是经过更好的挑选的——执掌政务。真正的根本性变动是在精神领域，因为，“忠”已变成每个日本人对神圣首领——最高主祭者和日本统一与永恒的象征——的报恩。

“忠”的对象之所以能够轻而易举地转移到天皇，毫无疑问，古老的民间传说，即皇室是天照大神的后裔，起了很大的作用。但这一传说中的神学观点并不像西方人所想象的那么重要。实际上，那些完全否定这种神学观点的日本知识分子并未因此而对必须忠于天皇有任何怀疑，甚至接受天皇神裔论的一般群众，其理解也不是西方人设想的那样。“神”（カミ）在英文中被译成“god”，但其词义则是“至上”，即等级制的顶峰。在人与神之间，日本人并不像西方人那样有巨大的鸿沟。每个日本人死后都将变成神。在封建时代，“忠”被献给毫无神格的等级制首领。在把“忠”的对象转移至“天皇”的过程中，一个非常重要的因素就是整个日本历史上，只有一个皇室，万世一系，继承皇位。尽管西方人会说这种万世一系的说法乃是欺人之谈，因为，皇位的继承规则与英国、德国均不一样，但这种指责是无用的。日本的规则就是日本的规则，根据这一规则，皇统就是“万世不坠”的。中国有史以来经历了三十六个朝代的更替，日本则没有。它虽然经历了各种变迁，但社会组织并未瓦解，其模式一直未变。明治维新以前一百年间，反德川势力利用的正是“万世一系”这个论据，而不是天皇神裔理论。他们说，既然“忠”应当献给等级制的最高者，那么就只能献给天皇。他们把天皇抬到了国民最高主祭者的地位，这种角色并不必然意味着神性。这比神裔说更加重要。

明治天皇

近代日本做了种种努力，使“忠”的对象转向具体的人并且特指天皇本人。明治维新后的第一代天皇，[⑤]是一位杰出、威严的人，他长期在位，自然地成为臣民瞻仰的国体象征。他极少在民众面前出现。仅有的几次出现，都隆重布置仪式，极尽崇敬。群众匍匐在他身前，没有丝毫声响，没有一个人敢于抬头正视。二楼以上的窗户全部严密遮闭，以保证任何人都不得从高处俯窥天皇。他和高级顾问的接触也同样是等级制的。日本没有天皇召见执政官员的说法，而是少数有特权的“阁下”们，“受赐拜谒天皇”。他从不对有争议的政治问题发布诏书。所发的诏敕内容都是有关道德、节俭或者是某项问题解决后的安抚民心。当他即将驾崩时，整个日本几乎成了一座大寺院，所有的老百姓都在为他虔诚祈祷。

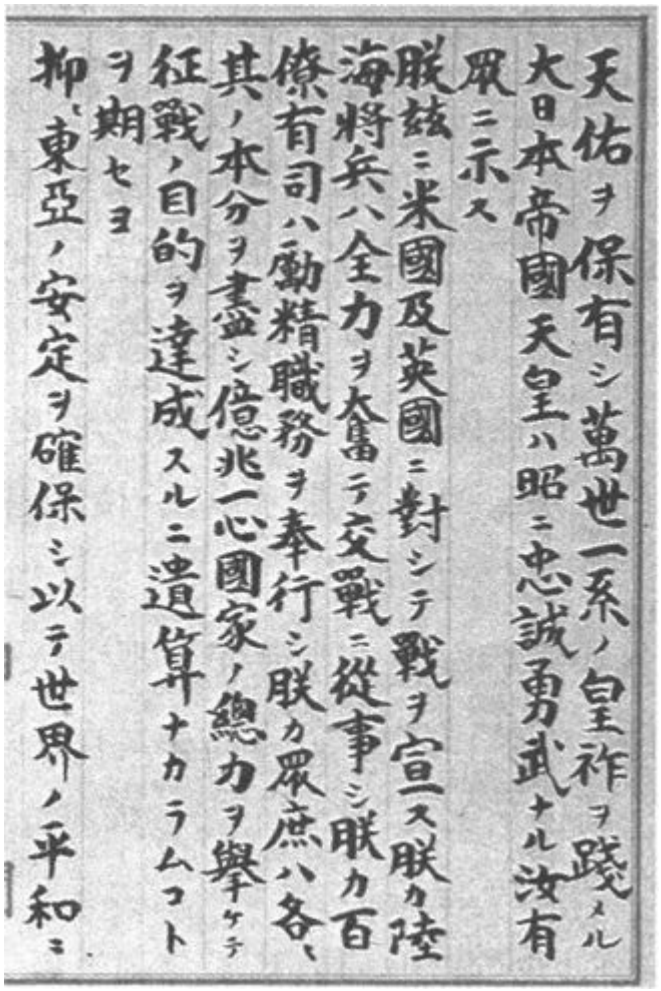
天佑ヲ保有シ萬世一系ノ皇祚ヲ踐メル
大日本帝國天皇ハ昭ニ忠誠勇武ナル汝有
衆ニ示ス
朕茲ニ米國及英國ニ對シテ戰ヲ宣ス朕カ陸
海將兵ハ全力ヲ奮テ交戰ニ從事シ朕カ百
僚有司ハ勵精職務ヲ奉行シ朕カ衆庶ハ各〻
其ノ本分ヲ盡シ億兆一心國家ノ總力ヲ擧ケテ
征戰ノ目的ヲ達成スルニ遺算ナカラムコト
ヲ期セヨ
抑〻東亞ノ安定ヲ確保シ以テ世界ノ平和ニ

《宣战诏书》（1941.12.8）
“承天之佑，万世一系，大日本帝国天皇诏尔忠诚勇武有众：朕兹对美国和英国宣战……”

经过这些方式，天皇成了超越国内一切政治纠纷的象征。就像美国人对星条旗的忠诚，超越一切政党政治一样，天皇是“神圣不可侵犯”的。我们对国旗安排了某种仪式，我们认为这种仪式对人是完全不适用的。而日本人却充分利用天皇这个最高象征的人的价值。人民可以敬爱天皇，天皇也可作出反应。老百姓听说天皇“关心国民”时会感动得热泪盈眶。“为了使陛下放心”，他们可以献出自己的生命。在像日本文化这种完全建立在人际关系之上的文化中，天皇作为忠诚的象征，其意义远远超过国旗。教师在受训时，如果说人的最高义务就是爱国，他就会被指责不够，必须说是对天皇报恩。

“忠”在臣民与天皇之间构成了双重体系。一方面，臣民向上直接对天皇，其间没有中介，他们自己用行动来使“陛下安心”；另一方面，天皇的敕令，又是经过天皇与大臣之间的各种中介者之手，层层传到他们耳朵的。“这是天皇御旨”，这一句话就可以唤起“忠”，其强制力要超过任何现代国家的号召。罗里（H. Lory）曾描述这么一件事，在一次平时军事演习中，一位军官带队出发时下令，不经他许可不能喝水壶里的水。日本的军队训练，非常强调能在极困难条件下，连续行军五六十英里。那一天，由于口渴和疲劳，有二十个人倒了下去，其中有五人死亡。打开死亡士兵的水壶一看，里面的水一滴也未尝。“那位军官下了命令，他的命令就是天皇的命令。”[⑥]

在民政管理中，“忠”强制一切，从丧葬到纳税。税吏、警察、地方征兵官员都是臣民尽忠的中介。按照日本人的观点，遵守法律就是对他们的最高的恩——“皇恩”的回报。这一点与美国的风习形成最强烈的对照。在美国人看来，任何新法律——从有关停车的尾灯标志到所得税，都是对个人事务中的个人自由的干涉，都会在全国激起愤慨。联邦法律更受到双重怀疑，因为它干扰各州的立法权，认为它是华盛顿官僚集团强加于国民的。许多国民认为，对那些法律，无论怎样反对，也不能满足国民的自尊心。因此，日本人认为美国人是无法无天，我们则说他们是缺乏民主观念的驯民。两国国民的自尊心与彼此不同的态度有联系，也许这种说法更符合实际。在美国，自尊心是与自己处理自己的事联系在一起的；在日本，自尊心则是与对施恩者报恩联系在一起的。这两种习俗各有各的难处：我们的难处在于，即使对全国有利的法规，也很难被接受。他们的难处在于，人们一生都处于负恩重压的阴影之下。也许，每个日本人都能在某些场合找到既不触犯法律，又能回避苛求的办法。他们还赞赏某种暴力、直接行动和私人报复，而这些却是美国人不赞成的。然而，尽管有这些保留条件以及其他可以列举的保留条件，“忠”对日本人的支配力仍然是无可怀疑的。

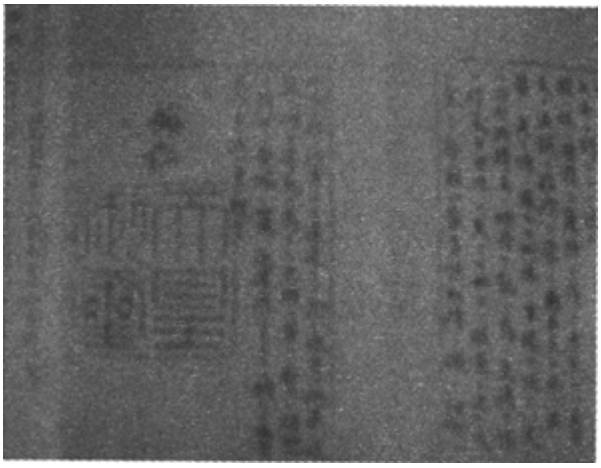

“终战诏书”
“朕深察世界大势与帝国现状，欲以非常之措施收拾时局，兹告尔忠良臣民”“敌方新使用残虐炸弹，频杀无辜，残害何极实不可料。如继续交战，终不仅招致我民族之灭亡，亦将破坏人类之文明”“朕于兹得以维护国体”“并常与尔等同在”

《终战诏书》颁发后
皇宫前民众伏泣敬祝“圣寿万岁”

当1945年8月14日日本投降时，“忠”在全世界显示了难以置信的威力。许多对日本有体验或了解的西方人士都认为日本不可能投降。他们声称，幻想那些分布在亚洲和太平洋诸岛上的日军会和平地放下武器，简直是过于天真。日军的许多部队还没遭受过地区性的失败，他们还确信自己的战争是正义的。日本本土各岛，到处都是誓死顽抗者。占领军——其先头部队只能是小部队——如果前进至舰炮射程以外，就有被残杀的危险。在战争中，日本人是什么事都干得出来的！他们是好战的民族。这类美国分析家没有考虑到“忠”的作用。天皇说了话，战争就结束了。在天皇的声音尚未广播之前，顽强的反对者们

围住皇宫，试图阻止停战诏书的宣布[⑦]。但一旦宣布，他们就全都服从了。不论是在满洲，或爪哇等地的前线司令官，或者是本土的东条们没有一个人反对。我们的军队在机场着陆后，受到了礼貌的欢迎。外国记者中有一个人这样写道，早晨着陆时还手指不离手枪，中午时就把枪收了起来，傍晚便悠闲地上街采购日用品了。日本人现在是用遵守和平的办法使"陛下安心"了。而在一个星期前，他们还发誓要奋身用竹枪击退夷狄来使"陛下安心"呢！

这种态度并没有什么不可思议，除非那些西方人，他们不承认支配人类行为的情绪是会变化的。有些人宣称，日本民族只会灭绝，别无其他出路；另一些人则主张，只有自由主义者掌握政权，推翻现政府，日本才能得救。这两种分析，如果说的是一个全力以赴、全民支持，进行总体战的西方国家，那还可以理解。但是，他们以为日本的行动方针和西方国家基本相同，这就错了。甚至在平安无事地占领日本几个月之后，有些西方人士还在预言，一切机会均已失去，因为日本没有发生西方式的革命，或者说因为"日本人不懂得他们已经被打败"。这种说法是西方的社会哲学，是以西方的真理标准为基础的。但是，日本不是西方国家，它没有采用西方各国那种最后的力量：革命。它也没有用消极破坏等办法来对抗占领军。他们使用自己所固有的力量，即能够在战斗力未被完全摧毁以前，就要求自己把无条件投降这一巨大代价作为"忠"。在他们看来，这种巨大的代价仍然是有价值的，他们获得了最珍视的东西，他们有权力说：这是天皇的命令，即使是投降的命令。也就是说，即使投降，最高的法律仍然是"忠"。

注　释

① 日文"义理"一词，因含义复杂，难以用英文单词对译。原著使用了日文原音："Giri"。我们曾译作"情义"。现在看来，并不确切。这次修订改用日文汉字"义理"，不另翻译。——译者

② Documents of Iriki，《入来院文书》第380页，1929年。（《入来院文书》是鹿儿岛县萨摩郡入来旧城主的关系文书。美国耶鲁大学朝河贯一教授辑刊，作为一般武家法制的性质及其变迁之例证。——日译者）

③ 日本人在使用"知仁"一词时，与中国的用法多少相近。佛教劝人"知仁"，意即大慈大悲、博爱。但正如日本辞典所说："知仁，与其说是指行为，毋宁是指理想的人。"——日译者

④　引自Nohara, K., The True Face of Japan（野原：《日本的真面目》），London, 1936, p.45。

⑤　此指明治天皇睦仁（1852—1912），16岁登基，在位44年（1868—1912）。——译者

⑥　Lory, Hillis, Japan's Military Masters（日本的军事教官），1943, p.40.

⑦　1945年8月6日和9日，美国在日本两次投掷原子弹。9日午夜，天皇在皇宫防空洞召开御前会议。陆海军首脑和少数主战派仍然反对投降。12日，陆军大臣和参谋总长电令全军："纵使食草啖泥，潜伏野处，也要断然作战……"14日上午，天皇决定于次日正午向全国广播"终战诏书"。陆军省几名军官得知后，于14日刺杀近卫第一师团长，图谋劫夺"终战诏书"录音带，事败自杀。——译者

第七章 “义理最难承受”

日本人常说，“义理最难承受”。一个人必须报答“义理”，就像必须报答“义务”一样。但是，“义理”所要求的义务和“义务”所要求的义务分属不同的系列。英语中根本找不到与“义理”相当的词。人类学家从世界文化中所发现的一切奇特的道德义务范畴中，“义理”也是最奇特的一个。它是日本所特有的。“忠”与“孝”是日本和中国共有的道德规范，日本对这两个概念虽有些改变，但与其他东方各国所熟悉的道德性要求仍有某种渊源类似点。“义理”则既与中国儒教无关，也非来自东方的佛教。它是日本独有的范畴，不了解义理就不可能了解日本人的行为方式。日本人在谈及行为的动机、名誉以及他在本国所遇到的各种麻烦时，都经常要说到“义理”。

在西方人看来，“义理”包含一系列混杂的义务（参阅本书第109—110页表格）：从报答旧恩直到复仇。难怪日本人不想向西方人解释“义理”的含义，就连他们自己的辞书也很难对这个词下定义。有一本日语辞典的释义（按我的翻译）是：“正道；人应遵循之道；为免遭世人非议做不愿意做的事。”这当然无法使西方人得其要领，但“不愿意”一语却指明：“义理”与“义务”显然有别。“义务”，不论其对个人要求如何艰巨，至少总是指对其骨肉近亲，或者对代表其祖国、其生活方式及其爱国精神的最高统治者所应尽的一系列责任。这种牢固的联系是与生俱来的，因而理应履行。尽管“义务”中的某些特定行为也会使人“不愿意”，但“义务”的定义中绝不会有“不愿意”做的意思。对“义理”的报答则充满内心的不快。在“义理”的领域中，负恩者的难处是无以复加的。

“义理”有显然不同的两类。一类我称之为“对社会的义理”，按字面解释就是“报答义理”，亦即向同伙人报恩的义务；另一类我称之为“对名誉的义理”，大体上类似于德国人的“名誉”，即保持名誉不受任何玷污的责任。“对社会的义理”可以大体描述为履行契约性的关系，它与“义务”的区别在于后者是履行生而具有的亲属责任。因此，“义理”的范围包括在法律上的姻亲，而“义务”的范围则只包括直系亲属。

岳父、公公称作“义理”上的父亲，岳母、婆婆称作“义理”上的母亲。姻兄弟、姻姐妹也称作“义理”上的兄弟、姐妹。这一套称谓既适用于对配偶的亲属，也适用于对亲属的配偶。在日本，婚姻当然是家庭与家庭之间的契约关系。对配偶的家庭终身履行契约性义务，就是“履行义理”，其中最沉重的是对安排此项契约的父母的“义理”。年轻的儿媳对婆婆的“义理”尤其沉重，恰如日本人所说，儿媳居住的家庭不是她出生的家庭。丈夫对岳父的义务要不同一些，但也很可怕。因为岳父有困难时，女婿必须借给钱，还要履行其他契约性义务。如同一位日本人所说：“儿子成人后侍奉自己亲生母亲是出于爱母之情，这不是‘义理’。”凡是发自内心的行动都不能说是“义理”。对姻亲的义务则不能含糊，不论多大代价，必须履行，以免遭受世人谴责，说“此人不懂‘义理’”，这种谴责是令人可怕的。

日本人对姻亲义务的态度在“入赘养子”上看得最清楚。他像女人结婚那样入赘到妻家。一个家庭如果有女无儿，就要为一个女儿择婿入赘以延续“家名”[①]。养子要在原户籍中取消自己的名字，改从岳父的姓氏。他进入妻子的家庭，在“义理”上从属于岳父母，死后葬入岳父家的墓地。这些和一般妇女结婚完全一样。为女儿择婿入赘的原因也许不单是因为自家没有男孩，常常是为了双方利益，即所谓“政治联姻”。有时女家虽然贫穷，但“门第”高贵，男方带着钱去女家以换取在等级制上提高身份。有时是女方家庭富裕，有力量培养女婿上学，女婿接受这一恩惠，代价是离开自己家庭到妻子家去。有时是女方的父亲为了得到一个未来的公司合营者。不管是哪种情况，入赘养子所承受的“义理”都是特别沉重的。因为，在日本，把自己的名字列入别人家庭户籍是件严重的事。在封建时代的日本，这就意味着，在战争中他必须为养父而作战，即令杀其生父也在所不辞，以证明自己是新家族的一员。在近代日本，凭入赘养子的“政治联姻”所造成的强大的“义理”上的约束力，以最沉重的约束，把青年束缚在岳父的事业或养父家的命运上。尤其是在明治时代，这种事情有时对双方都有利。但社会上对入赘养子一般都非常嫌恶。日本人有句谚语是：“有米三合，绝不入赘。”日本人说这种嫌恶感也是出之于“义理”。如果美国也有这种风俗，美国人嫌恶时会说：“这不是男子汉大丈夫干的”，而日本人却不这样说。总之，履行“义理”是件为难的事，是“不愿意”做的。因此，

“为了义理”这句话，对日本人来说，最能表达那种负担沉重的人际关系。

不仅对姻亲的义务是“义理”，甚至对伯父母和甥侄的义务也属于同一范畴。对这类比较近亲的义务也不列入孝行范畴，这是日本和中国在家族关系方面的一个重大差异。在中国，很多这类亲属，以及比这还远的亲属也分享共同资源。但在日本，这类亲属则是“义理”关系，亦即“契约上”的关系。日本人指出，救助这类亲属绝非他们曾有何恩，而是为了报答他们的共同祖先的恩。抚养自己的孩子虽也出于同样的动机，但这却是一种当然的“义务”；而对远亲的帮助，虽然动机同属报答共同祖先，却列入“义理”范畴。当必须帮助这类亲属时，人们就像援助姻亲一样地说：“我是为‘义理’所牵连。”

义经与弁庆

与对姻亲的“义理”相比，大多数日本人更重视的重大传统“义理”，是武士对主君及其同伴的关系。这种关系是重视名誉的人对其上级及同辈所尽的忠诚。很多传统文化作品颂扬这种“义理”性的义务，

视为武士的德行。在德川氏未统一全国以前的日本，这种德行之重大在人们心目中超过当时的“忠”，即对将军的义务。在十二世纪，源氏将军要求一位大名引渡他所庇护的敌对领主，那位大名写的回信至今保存。他对自己的“义理”受到非难表示强烈愤慨，甚至拒绝以忠的名义背叛“义理”。他写道：“对于公务，余个人无能为力，但武士重名誉，武士之间的‘义理’乃永恒之真理”，也就是说，它超越将军的权力。他拒绝对“所尊敬者背信弃义”。[②] 古代日本这种超越一切的武士德行，在历史故事中广泛流传至今，经过润色，改编为能乐、歌舞伎剧及神乐舞蹈。

电视剧中的源义经

其中最著名的是关于一位力大无敌的浪人（没有主君，依靠自己谋生的武士）、十二世纪豪杰弁庆的故事[③]。他除了一身神奇的力气之外，别无可资。他寄身僧院，使僧侣惊恐。他斩杀过往武士，收集刀剑，以筹措封建武士所需行装。最后，他向一位貌似武艺平常的年轻领主挑战，却遇上劲敌，发现这位青年乃是源氏后裔，正策谋为其家族恢复将军地位。这位青年就是日本人极端崇拜的英雄源义经[④]。弁庆向义经表示热诚的“义理”，为义经立下无数功勋。但在最后一次敌众我寡的战斗中，他们被迫率领家臣逃跑。他们化装成为建立寺院而化缘的僧侣，走遍日本全国。为了避人耳目，弁庆扮装成领队，义经则身着同样服装混在一行人之中。沿途每遇敌方布置的缉捕，弁庆就拿出编造的一卷寺院募捐簿来念诵以求蒙混过关。但在最后时刻，尽管义经衣着卑微，却无法掩饰其贵族气质，由此引起敌方怀疑。他们把一行人叫回来。弁庆立即用计，消除敌方对义经的怀疑。他借口

一点小事打义经的耳光。敌方却误信为真，疑团全消。因为，如果这位和尚真是义经，家臣是绝不敢动手打他的。如此违背“义理”是不可想象的。弁庆的不敬行为挽救了这一行人的性命。到达安全处所之后，弁庆立即跪在义经脚下，请义经赐死。主君仁慈地赦免了他。

这些古老故事讲的是“义理”发自内心，未受丝毫嫌恶之念玷污的时代，为近代日本构筑了一个黄金时代的梦想。这些故事告诉他们，在那个时代，“义理”没有丝毫“不愿意”做的因素。如果“义理”与“忠”相冲突，人们可以堂堂正正地坚持“义理”。当时，“义理”是一种人们珍视的直接人际关系，而又具有封建性装饰。“懂义理”的含义就是终身忠于主君而主君也以诚报答。“报答义理”，就是把生命献给受其深恩的主君。

这当然是一种幻想。日本封建时代的历史表明，有许多武士的忠诚被敌方大名所收买。而且，更重要的是，如下章所述，如果主君对家臣有所侮辱，家臣当然可以照例弃职而去，甚至与敌人勾结。日本人对颂扬复仇和颂扬捐躯尽忠，同样津津乐道。两者都是“义理”。尽忠是对主君的“义理”，对侮辱进行复仇则是对自身名分的“义理”。在日本，这是一块盾牌的两面。

不过，古代关于忠诚的故事，对今日日本人已只是令人兴奋的梦想。因为，现在“报答义理”，已经不是对自己合法主君的忠诚，而是对各类人履行各种义务。今日涉及“义理”的语言充满了嫌恶之情，常常强调是舆论压力迫使人们违背心意而不得不履行。他们说：“这门亲事完全是出于义理”，“我录用那个人完全是出于义理”，“我会见他完全出于义理”，如此等等。他们还常常说“受到义理纠缠”，这句话在辞典中译成“I am obliged to it”（我被迫这样做）。他们说“他用义理强迫我”，“他用义理逼我”，这些以及其他类似惯用语的意思都是说，某些人凭借以往所施的恩情迫使讲这类话的人做不愿意做或不想做的事。在农村，在小商店的交易中、在上层财阀社会里、在日本内阁，人们都“受义理的强迫”，“为义理所迫”。一个求婚者可以凭借两家关系深或交易深来强求某人做自己的岳父；还有的人也会用同样的手段取得农民的土地。迫于“义理”的人也觉得不能不答应。他说：“如果不帮助恩人，世人会说我不懂义理。”这些说法都有“不愿意”、“只是为了情面”的含义，恰如辞典解释的那样：“for 'mere decency's sake”。

“义理”的准则是必须回报，这是严格的规定，不是只像摩西十诫那样一组道德准则。一个人迫于“义理”，有时竟不得不无视正义。他们常说：“为了义理，我不能坚持正义”。而且，“义理”的准则与所谓“爱邻如己”也毫不相干。它并不要求一个人应当真心主动地对人宽容。他们说，人之所以必须履行“义理”是因为“如果不这样做，世人就会说他‘不懂义理’，就会在人前蒙羞受辱。”总之是因为担心世人舆论而不能不遵行。实际上，“对社会的义理”在英语中常常被译为“conformity to public opinion”（服从舆论）。在辞典中还把“因为是对社会的义理，只好如此”这句话译作“people will not accept any other course of action”（世人不会承认其他办法）。

把“义理领域”中的规矩与美国人关于偿还借款的规矩进行比较，最有助于理解日本人的态度。美国人对于接到别人信件、接受别人礼品以及获得适时的劝告等情分，并不认为必须像偿还银行借款或付清利息那样严格。美国人在金钱交易中，对不能偿付者的惩罚就是宣布他失败破产，这是十分严峻的惩罚。日本人则把不能报答“义理”的人视为破产，而生活中的每一接触都涉及某种“义理”。这就意味着，美国人毫不介意、根本想不到会涉及义务的那些细小言行，日本人都要一一慎重对待；这意味终年在复杂环境中谨小慎微，唯恐有失。

日本人对“社会的义理”的观念还有一点和美国人借债还账相似，这就是对“义理”的报答在思想上也是毫厘不爽，等量对待。在这一点上，“义理”和“义务”完全不同。“义务”无止境，不论如何做也不可能完全报答。“义理”则不是无止境的。在美国人看来，日本人对旧恩的态度几乎是滴水之恩，涌泉相报，日本人则不那样看。我们对日本人的馈赠习惯也感到奇怪，譬如，每年两度，每个家庭都要包装一些礼品作为六个月前所受馈赠的答礼；女佣人家里年年寄东西来作为感谢雇用的谢礼。但是，日本人忌讳比所受馈赠更重的回礼——“赚礼”，认为这是不名誉的事情，会说送礼者是“用小虾钓大鱼”，很不好听。报答“义理”时也是如此。

只要可能，人们都记录相互之间的来往，不论是劳务还是物品。在农村，这些记录有些由村长保管，有些由组[⑤]内一个人保管，有些则由家庭或个人保管。送葬时习惯带“奠仪”。除此之外，亲戚还要送各种色布以供制作送葬的幡。近邻们都来帮忙，女的下厨房，男的制棺、挖墓穴。在须惠村，村长有一本账簿记录这些事情。对死者家庭

则是一份珍贵的记录，因为它记录了邻居们送了什么礼，帮了什么忙，名册所记名单也是这一家在别家死人时，必须还礼的依据。以上是长期的相互礼尚往来。此外，还有村中葬礼短期的礼尚往来，和一些庆宴一样。丧主对帮忙制作棺材的人要用饭款待，而帮忙者也要给丧主送些大米以为膳食之资。这些大米也载入村长记录。举行庆祝宴会时，客人们也大都要带来一些米酒，作为宴会饮料。无论出生或死亡，还是插秧、盖房、联欢会，“义理”的交换都要仔细记录下来，以备日后回报。

野口英世（1876—1928）

关于“义理”，日本人还有一点与西方借债还账相似。那就是如果逾期未报，就会像利息那样增长。埃克斯坦（Eckstein）博士叙述过他与一位日本制造商的交涉经过，这位商人曾给埃克斯坦博士提供去日本的旅费，让他去收集野口英世[⑥]的传记资料。埃克斯坦博士回到美国撰写传记，定稿后寄给日本，却既没有收到回执，也没有收到来信。博士自然担心：是不是书中有些地方触怒了这位日本人。他发出了好几封信，仍然没有回音。几年之后，这位制造商给博士打来电话说他正在美国。不久，他带着几十棵日本樱花树到埃克斯坦博士家拜

访。这份礼品实在可观。这就是因为回报延误太久，必须送厚礼。这位日本人对埃克斯坦博士说："您当时大概不是要我立刻 回报吧！"迫于"义理"的人往往因时间拖长而偿付加重。例如，某人向一位小商人求援，因为他是这位商人童年时代的老师的侄子。而这位学生在年轻时无法报答老师，他在"义理"上的负债就在流逝的岁月中逐渐增加。于是，这位商人就"不得不"答应帮忙，以偿还对老师的这笔欠债，"以免遭世人非议"。

注　释

① 家名：即家族之姓氏。——译者

② 见Kanichi Asakawa: Documents of Iriki（朝河贯一：《入来院文书》），1929。

③ 弁庆（？—1189）：镰仓初期僧人，源义经的忠臣，武勇超群，战功显著。传说"衣川之战"中以死殉源义经。——译者

④ 源义经（1159—1189）：日本中世纪著名武将。源赖朝异母弟，号源九郎。在源（源赖朝）平（平氏集团）争霸战争中战功显著。后与赖朝矛盾，举兵，兵败自杀。其故事日本家喻户晓，被视为悲剧英雄。近年，日本NHK改编为长篇电视剧。——译者

⑤ 原文为"Work-party"，可能译自日文的"结"（有的地方叫"契约"、"同业"），指农村插秧、盖房、冠婚葬祭等繁忙时的换工互助及由这类关系结成的集体。——日译者

⑥ 野口英世（1876—1928）：细菌学者、医学、理学博士。福岛县农家子，在医学实践中自学成才。1900年赴美国。初以研究毒蛇引起重视。1904年进入洛克菲勒研究所，1911年培育梅毒菌苗成功，闻名世界。后研究黄热病病原体被感染，死于美国。其家乡耶麻郡翁岛村建有纪念馆。日元新币印有野口头像。——译者

第八章　洗刷污名

对名分的“义理”，就是使名声不受玷污的义务。这种“义理”由一系列德行构成，在西欧人看来，有的互相矛盾，但对日本人来说则是完全统一的。因为这类义务不是报恩，不属于“恩的范围”，不涉及往日受恩于别人的问题，而是保持自身名誉的行为。从而，其内容包括：遵守“各得其所，各安其分”的各种烦琐礼仪的要求，能够忍受痛苦，在专业及技能上维护自己的名声。对于名分的“义理”，还要求消除毁谤或侮辱，因为毁谤会玷污名誉，必须洗雪，必要时也许要对毁谤者进行报复，甚或自己自杀。在这两个极端之间可以有多种方针，但绝不能淡然置之。

我所说的“对名分的义理”，日本人并未单独另起名称，只把它描述为报恩范围以外的“义理”。这一特点只是分类的基础，并不是说“对社会的义理”是对善意关切的回报，而“对名分的义理”则突出地包含报复。西方语言中把上述两者区分为感激与报复两个对立的范畴，日本人对此则无所谓。为什么一种德行不能既包括对他人善意的反应，又包括对他人恶意或轻蔑的反应呢？

日本人就是这样认为的。一个正派的人对恩惠和侮辱都同样感受强烈，都要认真回报。他们不像我们那样，把两者区别开来，一种称之为侵犯，另一种称之为非侵犯。在他看来，只有“义理”范围之外的行为才能称作侵犯。只要是遵守“义理”，洗刷污名，就绝不能说他犯了侵犯之罪，他只不过是算清旧账。他们认为，只要受到的侮辱、毁谤及失败未得到报复，或者未被雪除，“世界就不平衡”。一个正派的人就必须努力使世界恢复平衡。这是人的美德，绝不是人性中的罪恶。在欧洲历史上某些时代，对名分的“义理”，包括像日语中那种把感谢与忠诚结合在一起的表达方式，曾经是一种西方道德。在文艺复兴时期，尤其是在意大利，曾经盛极一时。它与古典时期西班牙的el valor Español（西班牙的勇敢）和德意志的die Ehre（名誉）颇有共同之处，甚至与一百多年前欧洲流行的决斗行为中的潜意识也有某些相似。无论在日本，还是在西欧各国，凡是这种重视雪除名誉污点的道

德观占优势的地方，其道德的核心总是超越一切物质意义的利益。一个人越是为了“名誉”牺牲其财产、家庭及自己的生命，就越被认为是道德高尚的人，它成为道德定义本身的一部分，是这些国家经常提倡的“精神”价值的基础。它确实给他们带来了巨大的物质损失，很难以利害得失来衡量。正是在这一点上，这种名誉观与充斥于美国人生活中的剧烈竞争和公开对抗形成明显的对照。在美国某些政治或经济交往中，对保有也许并无限制，但获得或保持某种物质利益则一定是一种战争。至于像肯塔基山中居民之间的械斗，那只是例外，那里盛行的名誉习俗属于“对名分的义理”范畴。

不过，任何文化中“对名分的义理”以及随之而产生的敌意和伺机报复，绝不是亚洲大陆道德的特点。它不是所谓东方气质。中国人没有这种特点，暹罗人、印度人也没有。中国人把听到侮辱和诽谤就神经过敏看做是“小人”，也就是道德水平低下的人的特征。不像日本把对名誉的敏感看作高尚理想的一部分。在中国的伦理观中，一个人突然开始使用不正当的暴力来肆意报复所遇侮辱是错误的。如此神经过敏，他们觉得可笑。他们也不会下决心用一切善良与伟大的行动来证明诽谤是无根据的。在暹罗人身上根本看不到对侮辱如此敏感。他们像中国人一样，宁愿让诽谤者处于尴尬地位，也不设想自己的名誉遭到伤害。他们说：“容忍退让是暴露对方蛮横无理的最好办法。”

胜海舟像

要理解“对名分的义理”的完整意义，必须通盘考虑日本各种非侵犯性的道德。复仇只是在特定场合要求的这类德行之一，此外还包括稳静的、克制的行动。一个自重的日本人必须坚忍和自我克制，这是他“对名分的义理”的一部分。妇女分娩时不能大声喊叫，男人对于痛苦和危险必须处之泰然。当洪水冲到日本的村庄时，每个持重的日本人必须带好必需品，觅妥高地，不能乱喊乱跑，张皇失措。秋分前后台风暴雨袭来时，也能看到同样的自我克制。这种行为是每个日本人所具有的自尊心的一部分，即使他不能完全做到。他们认为，美国人的自尊心不要求自我克制。日本人的这种自我克制中还具有位高则任重的含义。在封建时代，对武士的要求比对庶民要高，对平民虽不是那么严格，仍是一切阶级的生活准则。如果说，对武士要求能忍耐极端的肉体痛苦，那么对庶民则要求能极端顺从地忍受持刀武士的侵犯。

关于武士的坚忍，有很多著名故事。他们必须能忍耐饥饿，这是无须说的小事一段，他们奉命要做到即使饿得要死，也必须装出刚刚吃完饭的样子，并且要用牙签剔牙。俗谚说：“雏禽求食而鸣，武士口含牙签。”在这次战争中，这句话成了士兵的格言。他们不能向痛苦屈服。日本人的态度恰似那少年兵回答拿破仑的故事：“受伤了？不，报告陛下，我被打死了！”武士临死前不能显露出丝毫痛苦，要毫不畏缩。1899年去世的胜伯爵[①]说——他虽出身于武士家庭，但家境已赤贫如洗。小时候睾丸被狗咬伤，当医生给他做手术时，父亲把刀戳在他鼻梁上说：“一声也不许哭；要是哭，我就叫你死，要不愧为一个武士。”

“对名分的义理”，还要求其生活与身份相适应。缺少这种“义理”，就丧失了自尊。德川时代的《取缔奢侈令》对各类人的衣着、财产、用品几乎都作了详细规定。按照身份而生活就意味着接受这种规定并视之为自尊的组成部分。对这种按世袭阶级地位作出规定的法律，美国人将大吃一惊。在美国，自尊是与提高自己的地位联系在一起的。一成不变的取缔奢侈令是否定我们这个社会的基础的。德川时代规定，某一等级的农民可以给他的孩子买某种布娃娃，而另一等级的农民则只能买其他种类的布娃娃。我们对这类法律会感到不寒而

栗。但在美国，我们凭借其他规定也有同样的结果。我们心安理得地承认这种事实，即工厂主的孩子可以有一列电动火车，而佃农的孩子有一个用玉米棒做的娃娃就心满意足了。我们承认收入的差异，并认为这是合理的。争取获得较高的薪金已成为我们自尊体系中的一部分。既然布娃娃限于收入的高低，那并不违背我们的道德观念。有钱的人就可以给孩子买高档布娃娃。而在日本，有钱会令人疑惑，守本分才让人放心。即使在今天，穷人和富人一样，都以遵守等级制的习惯来保持其自尊。这在美国是无法理解的。法国人托克维尔（Tocqueville）在1830年代就在前引著作[②]中指出了这一点。生在十八世纪法国的托克维尔，尽管对平等制的美国给予好评，但他仍对贵族生活知之甚深，十分钟情。认为美国虽有其美德，却缺少真正的尊严。他说："真正的尊严在于各安其分，不卑不亢，自王子以至农夫，皆可以此自许。"托克维尔一定能理解日本人的态度，即认为阶级差别本身并没有什么不体面。

在对各民族的文化有客观研究的今天，人们认为"真正的尊严"可以由不同民族作出不同定义，恰如他们对屈辱作出不同解释一样。有些美国人叫嚷，只有由我们推行平等原则，日本人才能获得自尊。这些人其实是犯了民族自我中心主义的错误。如果这些美国人确如他们所说，真的希望有一个自尊的日本，他们就必须认清日本人自尊的基础。我们可以承认，（正如托克维尔那样）这种贵族制度的"真正尊严"正从近代世界中消逝，并且相信，另一种更优异的尊严正在取而代之。日本无疑也将如此。但在今天，日本只能在它自身的基础上重建其自尊，而不是在我们的基础上重建。而且，它只能用它自己的方式来纯化自身。

"对名分的义理"，除了"守本分"之外，还要履行其他多种义务。告贷者借款时也许要把"对名分的义理"抵押给债主。直至二三十年前，借款者一般都要向债主表示："如果还不了债，我愿在大庭广众面前受人耻笑。"实际上，即使还不起债，他也不会真的公开受辱。因为日本没有当众揭丑这种惩罚。但是，当新年来到，债务必须偿还之时，无力还债的人会用自杀来"洗刷污名"。至今，除夕之夜仍有一些以自杀挽回名誉之事。

所有各种职业上的责任也与"对自身名分的义理"有关。在特殊情况使一个人成为众矢之的、备受责难时，日本人的要求常常是很奇怪

的。比如，有许多校长会因学校遭火灾而引咎自尽。他们对火灾毫无责任，只因火灾使挂在学校中的天皇御像受惊。也有些教师为抢救天皇御像，冲入火中而被烧死。他们的死，证明他们对“名分的义理”的高度重视和对天皇的“忠”。至今仍有流传说，有些人在庄严捧读《教育敕语》或《军人敕谕》时，偶尔读错，竟然自杀以洗刷污名。在当今天皇治下，也有人曾因一时不慎，误把自己的孩子起名“裕仁”（当今天皇的御名，在日本必须避讳，绝不能说），因而自杀并杀死其子。

在日本，作为一个专业工作者，对其专业上“名分的义理”要求十分严格，但却不一定靠美国人所理解的高度专业水平来保持。教师说：“教师名分的义理，不允许我说不知道。”意思是，即使他不知道青蛙的属类，也必须装作知道。即使只靠在学校学了不多几年的基础教英语，也不能容忍别人来订正他的错误。“教师名分的义理”所特指的正是这种自我防御。实业家也是这样。“实业家名分的义理”决定他不能向任何人透露他的资产已经枯竭，或者他为公司制订的计划已经失败。外交家在“义理”上也不能承认自己外交方针的失败。有关“义理”的上述含义都是把一个人和他的工作高度地等同起来，对某人的行为或能力的任何批评，就自然地变成对他本人的批评。

日本人这种对失败和无能等不名誉的反应，在美国也同样会不断出现。我们都知道，有些人一听到诽谤就气得发狂。但是，我们美国人却很少像日本人那样高度戒备自我防御。如果一位教师不知道青蛙的种属，即使他可能掩饰自己的无知，但他总会认为，老实承认无知比硬装自己知道要好一些。如果实业家对他创设的方针不满，他会认为可以再下达另一种新的方针。他不会认为，必须坚持自己一贯正确才能保持自尊；他也不会认为，如果承认自己错误，就必须辞职或退休。可是，在日本，这种自我防御则非常根深蒂固。因而不能当面过多地说别人专业上的失误，这既是一般礼节，也是一种明智。

这种敏感性在与人竞争而失败时尤为显著。比如，就业时别人被录用了，或者本人在竞争考试中落选了。失败者就会因失败而“蒙羞”。这种羞耻感有时会成为发奋的强烈动力，但更多的则变成危险的沮丧。他或者丧失自信心，忧郁不振，或者怒发冲冠，或者兼而有之。他的努力于是受到挫折。对美国人来说特别重要的是，应当认识到：竞争在日本不会产生如同在美国的那种社会上可取的效果。我们

把竞争看做是好事而高度依赖它。心理测验证明，竞争刺激我们做出最出色的努力。在竞争的刺激下，工作效率就提高。而当我们自己一人单独工作时就达不到有竞争者在场时的成绩。但在日本，测验的结果正好相反。这种现象在少年期结束后尤为明显。因为日本的儿童们把竞争多半看做是游戏，并不怎么在意。在青年和成年人中，一有竞争，工作效率就降低。人们单独工作时，进步较快，错误减少，速度也提高。一旦与竞争对手在一起，就既出错误，速度也迅速下降。当他们用自己的成绩来衡量自己的进步时，他们干得最好，如果与别人对照测试，就不是这样。几位日本实验者对竞争状态下成绩不佳的原因作了正确的分析。他们说，如果一个项目采用竞争的方法，被测试者的思想就会集中于担心失败，因而工作受到损失。他们对竞争对手异常敏感，仿佛是对自己的一种侵犯，因而注意力转到与侵犯者的关系上，而不是专心从事工作。[③]

测验表明，接受这种测验的学生，想到可能失败而蒙羞，心理影响极大。正如教师、实业家各自要保持其专业上"名分的义理"一样，他们也十分重视学生对"名分的义理"。竞赛中失败的学生队会因失败的耻辱而采取非常的行动。赛艇运动员会手握船桨扑倒在船上而大声嚎啕，失败的垒球队员会聚成一团失声痛哭。在美国，我们会说这些家伙器量太小。我们的礼节是，败者应该说对方优秀，因而获胜。应该是败者向胜者伸手致意。不管怎么讨厌赛输，我们也看不起那种因赛输而情绪冲动的人。

日本人常常想出一些巧妙办法来避免直接竞争。日本小学中竞争机会之少是美国人想象不到的。日本的教师们奉命必须教育每一个儿童提高成绩，不能为学生提供机会使他们和其他孩子去比较。日本小学里没有留级重读一年的制度，同时入学的儿童，一起学习全部课程，一起毕业。小学生成绩表上记载的是操行品质，而不是学业成绩。一旦竞争无法避免，比如中学入学考试之时，其紧张状况是无法理解的。每一位老师都知道一些孩子们因没考上而企图自杀的故事。

这种尽量减少直接竞争的做法，贯穿于日本人的全部生活。美国人的最高指示是在同辈竞争中取得优异成绩，而以"恩"为基础的伦理则极少容许竞争的余地。他们的等级制体系有烦琐规定，把直接竞争控制在最低程度。家族制度也限制了竞争，因为从制度上说，父亲与儿子不像美国那样有竞争关系，他们可能互相排斥，但不是竞争。日

本人看到美国家庭中儿子与父亲在使用汽车及照顾母亲或妻子方面互相竞争的情况时，是以惊诧的语气进行评论的。

在日本到处都有中介人，这种习俗是日本人防止两个竞争者直接对峙的明显办法之一。一个人因失败而感到羞耻时，随时都需要有个中间人。因而，在提亲、找工作、退职以及无数日常事务中，中介人都起着作用。中介人为当事者双方传达对方的意见。或者在诸如结婚之类的重要交往中，双方各自都请中介人，他们先做细致交涉，然后再分别向各方汇报。用这种方式间接进行交往，当事者就不至于听到在直接谈判中必然会招致憎恶或伤及名分"义理"的要求与责难。中介人也会因发挥了这种重要作用而获得众望，并以其成功手段博得社会的尊敬。谈判顺利则仲介人脸上增光，由此而使顺利签订协议的机会增多。中介人还以同样方式帮助求职者探听雇主意图，或将雇员的辞职意图转告雇主。

为了避免造成羞辱以至引起有关名分的"义理"问题，日本人制定了各种礼节以求缓和，把事态控制在最低限度，其范围远不止直接竞争。日本人认为，主人迎接客人必须换上新衣并待以一定的礼节。因此，访问农家时，如果农民还穿着劳动服，那就必须稍待片刻。在没有换上适当衣服并安排好适当礼节以前，那个农民将毫无迎见之表示。主人甚至会若无其事地在客人所等待的同一房间更衣打扮，直到打扮齐整以前，简直就像他不在这个现场。在农村，有男青年在夜阑人静、姑娘们已经就寝时访问姑娘的习俗。对男青年的求爱，姑娘们既可以接受，也可以拒绝。但男青年则要用手巾蒙上脸面，以便遭到拒绝后第二天无须感到羞耻。这种化装并不是为了不让姑娘们认出是谁，它只不过是鸵鸟式的办法，日后不必承认他本人曾受辱。另外，日本人还有一种礼节性要求，就是对任何计划，除非确有成功把握，尽可能置之不闻不问。媒人的任务之一是要在婚约完成以前，让未来的新娘、新郎会面相亲。他要用尽各种办法使这种会面成为一种偶然相逢。因为，如果在这个阶段就公开了介绍的目的，那么万一谈不妥，就会损害一方或双方家庭的名誉。相亲时年轻的男女分别由父亲或母亲或双亲陪同，媒人必须扮演主人（或女主人）的角色。最方便的办法是安排他们参观每年例行的菊展或赏樱，或者去著名的公园、娱乐场所，这样双方就"偶然""碰"到一起。

通过以上的方法以及其他许多方法，日本人避免因失败而引起的耻辱。虽然他们强调有义务在受辱时要洗刷污名，但在实际生活中，这种义务使他们在处理事情时尽可能不致感到受辱。这一点，同太平洋诸岛上与日本同样重视洗刷污名的部族相比，具有显著的差别。

在新几内亚及美拉尼西亚[④]从事园艺的原始民族中，遇到侮辱就定要愤怒，这成为部族及个人行动的主要推动力。他们在举行部族宴会时，必须让一个村的人议论另一个村子，说他们穷得连十个客人也请不起，是吝啬鬼，把芋头和椰子都藏起来；他们的首领们是批蠢货，连宴会都组织不起来等等。于是遭到挑战的村子就炫耀豪奢和大方，使得来客惊异，以洗刷其污名。提亲及经济上的交易也是如此安排。双方交战时也是这样，敌我双方在搭弓射箭之前，必须互相詈骂。不管是多么琐细的事情，他们也得把它当作非拼一死战不可。这对采取行动是一大动力，而这些部族往往具有很大的活力。但是没有人说这些部族崇尚礼节。

与此相反，日本人却是尚礼的模范。这种显著的尚礼也正可估量他们会如何极力限制那些必须洗刷污名的事端。他们诚然把"因受辱而发愤"看做取得成功的最好的刺激，却极力限制此类事态的发生，认为只应在特定场合或消除此类事态的传统手段被某种力量抑制而无法奏效时才会发生。日本在远东取得统治地位以及它最近十几年来推行对英美的战争政策，无疑起到了很大的作用，这是事实。但是，西欧人关于日本人对侮辱敏感和热衷复仇的许多议论，用之于新几内亚那些喜欢利用侮辱的部族，比用之于日本更加适当。西欧人对日本在战败后将如何行动的许多预测之所以往往不能切合实际，正是因为他们没有认识到日本人对名分的"义理"所加的特殊限制。

美国人不应当因日本人尚礼而低估他们对诽谤的敏感。美国人随便评论人，视同游戏。我们很难理解，日本人对轻微的批评也当做大事。日本画家牧野芳雄在美国出版的英文自传，生动地描述了一个日本人对"嘲笑"作出的典型反应。他写这部传记时已在美国和欧洲度过了他大部分的成年时代，但其感受之强烈却好像仍然生活在他的故乡——爱知县的农村。他是一位颇有地位的地主的幼子，在幸福的家庭中受到无比的宠爱。幼年期即将结束时，母亲去世。不久父亲破产，为了偿还欠债，变卖了全部家产。家庭败落了，牧野身无分文，无法实现自己的宏愿，其中之一就是学习英语。他来到附近的教会学校当

门房，为的是学英语。直到十八岁，除了附近几个乡镇以外，他未出过远门，却决心要到美国去。

我拜访一个我最信赖的传教士，向他表明了自己想去美国的意思，指望他也许会告诉我一些有用的知识。可是非常失望，这位传教士喊道："什么？你想到美国去？"传教士的夫人也在房间里，他们俩一块儿嘲笑我！霎时间，我似乎觉得脑子里的血全部流到了脚底下。我在那里默默地站了二三秒钟，连一声"再见"也没说，就回到自己的房间。我自言自语道："一切全完了！"

第二天一早我就离开了。现在我要说一说原因。我总坚信：世界上最大的犯罪就是对人不诚恳，而嘲笑人则是最不诚恳的。

对人们的发怒，我常常原谅，因为有时脾气不好是人的本性。人们向我撒谎时，我一般也能原谅，因为人性很脆弱，在面对困难时常常不够坚强，不敢讲真话。对无根据的流言蜚语、背后谈论，我也能原谅，因为人们遇到别人说闲话时，难免不陷进去。

甚至对杀人犯，我也可以酌情体谅。但对嘲笑，则无可原谅，因为只有内心不诚恳，才会嘲笑无辜者。

请允许我对两个词讲一下我自己的定义。杀人犯：杀害某人肉体的人；嘲笑者：杀害他人心灵的人。

心灵远比肉体宝贵，因此，嘲笑是最恶劣的罪行。那一对传教士夫妇实在是要残害我的心灵，我心中感到巨大的创痛，我的心在叫喊"你为什么……！？"⑤

第二天早晨，他把全部东西打成一个包袱，背着走了。

他感到"被残害了"，一个身无分文的乡村少年想去美国学画，却遭到传教士的不信任。他的名分被玷污了，只有实现他自己的目的才能雪除污名。既然已经遭到传教士的嘲笑，他就只能别无选择，离开这里，并且证明他有能力到美国去。他指责传教士时所使用的英文字眼是"insincerity"（不真诚、不诚恳）。这使我们感到奇怪，因为在我们看来，那位美国人的惊奇是十分符合"sincere（诚实、正直）的含义的。而牧野先生则是按日本人的含义来使用这个词的。日本人对那种蔑视别人以至不屑挑起争吵的人，认为是不诚实、不诚恳。这类嘲笑是放肆的，毫无顾忌的，是对人不诚恳的明证。

新渡户稻造

“甚至对杀人犯，我也可以酌情体谅。但对嘲笑，则无可原谅”。既然“原谅”不是对嘲笑的正确态度，那么唯一可行的办法就是报仇。牧野来到了美国，也就洗刷了污名。在遭到侮辱或失败的情况下，“复仇”是一件“好事”，在日本传统中占有很高的位置。为西欧人写书的日本人，常常使用生动的比喻来描写日本人对待复仇的态度。新渡户稻造这位最富于博爱思想的日本人，在其1900年所著书中写道：“复仇具有某些足以满足正义感的东西，我们的复仇观念就像数学中必须使方程式的两边相等那样严密，否则，我们总感到心事未了。”[⑥] 冈仓由三郎在题为《日本的生活与思想》这本书中，把报仇与日本一种独特的习惯作了比较后写道：

所谓日本人的心理特异性，很多来自喜爱洁净及与之相联系的厌恶污秽。否则无法解释这种现象。我们被训练成（实际情况如此）遇到侮蔑家庭名誉或者国家荣誉，就视若污秽或疱疥，必须通过申辩洗刷干净，否则就犹如不能恢复清洁或健康。对日本公私生活中常见的报仇事例，不妨看做是一个喜爱洁净成癖的民族所进行的晨浴。[⑦]

他接着说，“日本人过着清净无尘的生活，犹如盛开的樱花，美丽而凝静。”换言之，“晨浴”就是洗净别人向你投来的污泥，只要你身上沾一点，就不贞洁。日本人没有这样一种伦理教育，即一个人只要自己不感到受辱，就不算受辱；他们不认为：“人必自侮而后人侮之”，亦即：别人对他如何无损于他的为人。

日本的传统经常公开提倡这种“晨浴”式的复仇理想。无数事例和英雄故事已经家喻户晓，其中脍炙人口的就是《四十七士》[⑧]的故事。这些故事被编入教科书，在剧场上演，拍成电影，写成通俗读物，已成为日本现有文化的一部分。

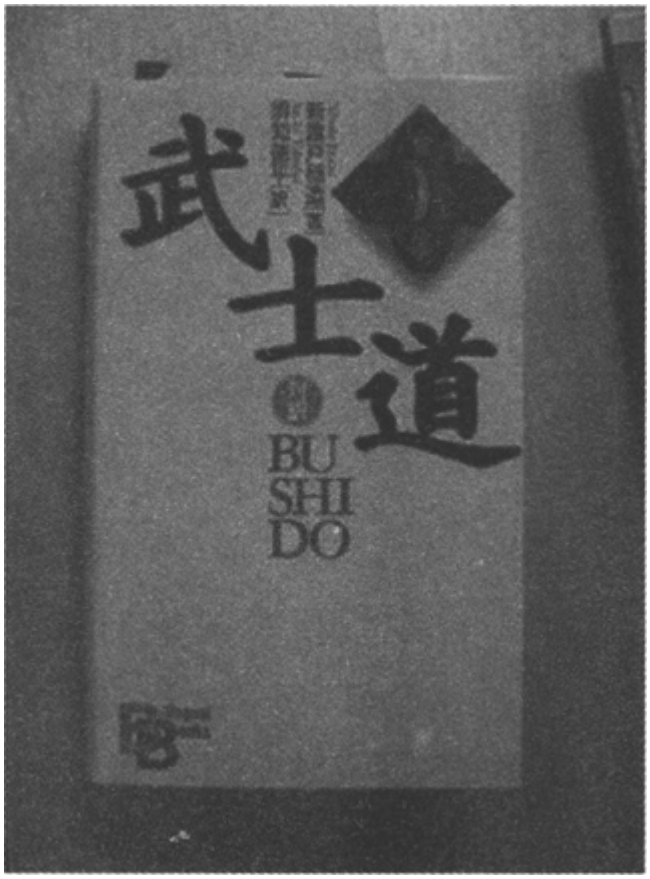

新渡户稻造
《武士道》书影

这些故事中很多是描写对偶然失败的敏感。例如，有一位大名让他的三个家臣去猜一把名刀的锻造者。三人提出了三个名字，待至请来专家鉴别后，只有名古屋山三准确地说出这把刀是“村正”锻造的，另外两位鉴定错了的家臣感到受了侮辱，便要伺机杀掉山三。其中一

个人趁山三熟睡之际用山三自己的刀去刺杀，但山三未被刺死。此后，狙击者矢志复仇，终于杀死山三，实现了“（对名誉的）义理”。

其他的故事是关于必须向自己的主君进行复仇。按照日本的伦理，“义理”意味着家臣必须终生忠于主君，同时也意味着，如果家臣感到受辱，也会一变而为仇敌。德川第一位将军家康的故事中就有这样的好例子。德川家康的一位家臣听说，德川曾在背后说他是个“会被鱼骨头卡死的家伙”，这是对武士尊严的侮辱，绝难容忍。于是，这位家臣发誓，至死不忘此辱。当时，德川家康刚刚奠都江户，着手统一全国，敌对势力仍在，大局尚未平稳。这位家臣暗中勾结敌方诸侯，策谋内应，纵火烧毁江户。他认为这样就实现了“义理”，向德川报了仇。西方人有关日本人的忠诚的议论，很多不合实际，其原因就在于他们不了解，“义理”不仅是忠诚，在特定条件下它也要求背叛。正如他们所说：“挨了打会成为叛徒”，受了侮辱也是一样。

乔治·桑塞姆
George B. Sansom

日本历史故事中这两个主题：一个是有错误者向正确者进行报复；另一个是凡受辱必报复，即使对方是自己的主君。这两个主题在日本文学作品中很常见，情节也多种多样。但是，如果考察一下当代日本人的身世、小说及实况，情况就很清楚，尽管他们在古代传统中非常崇尚复仇，在现实生活中则和西欧一样，复仇行为很少见，甚至比西欧还要少。这并不意味人们的名誉观念日趋淡薄，而是意味对失败和侮辱的反应已日益成为自卫性的而不是进攻性的。对耻辱仍然看得很重，但已更多地以自我麻痹来代替挑起争斗。明治维新以前，日本缺少法律，直接攻击的复仇可能性较大。到了近代，法律、秩序以及处理相互依存的经济难度，使复仇行为转入隐秘，或者把它针对自己胸膛。人们可以玩弄计谋向仇人进行报复而使对方毫无察觉，这多少有些像古代故事中，主人暗藏粪便于珍馐，以飨仇敌，唯一的目的就是要对方食而不察。客人竟毫未觉察。今天，就连这种隐秘的攻击也极为稀少，更多的是把攻击矛头指向自己。这里有两种抉择：一种是把它当做鞭策，激励自己去干“不可能”的事；另一种则是让它侵蚀自己的心灵。

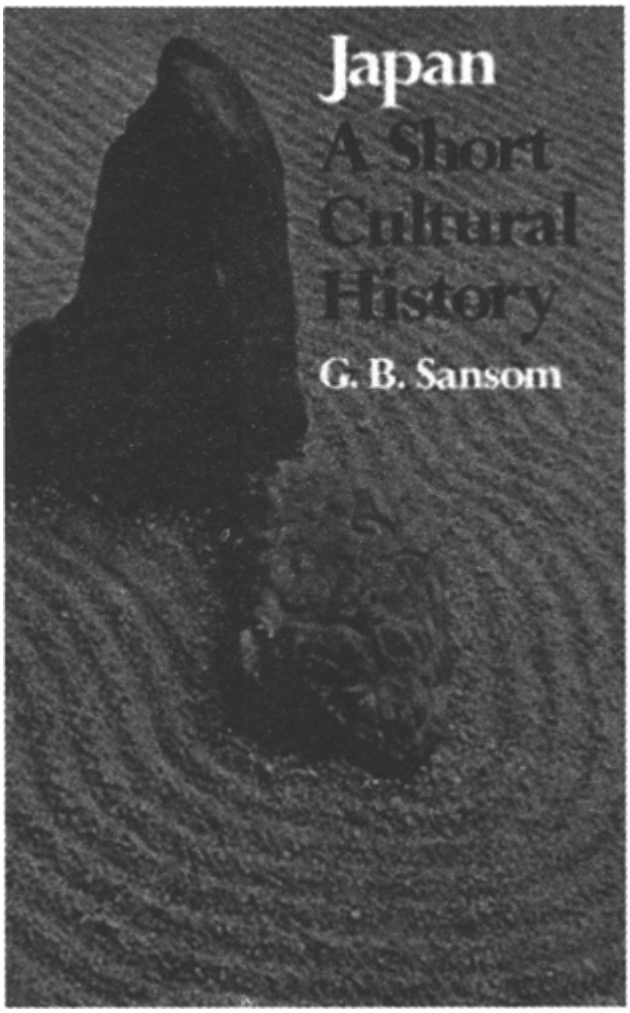

乔治·桑塞姆
《日本文化简史》书影

日本人对失败、诽谤或排斥的反应很敏感，因而极易恼恨自己而不去恼恨别人。近几十年，日本的小说一再描写有教养的日本人如何在极端狂怒与悲伤抑郁之间辗转不安。这些小说中的主角厌烦一切，厌烦日常生活、厌烦家庭、厌烦城市、厌烦乡村。他们的厌倦并非由于未达到理想，亦即与理想的伟大目标相比，一切努力都渺小得可怜。它不是来自现实与理想的对立。日本人一旦有追求重大使命的远景，厌倦情绪就会消失，不管这个目标多么遥远，厌倦情绪也会消失得无影无踪。日本人所特有的这种厌倦是一种敏于感伤的疾病。他们把被摈斥的恐怖引向内心，不知如何自处。日本小说中描写的厌倦心理状态与我们熟悉的俄国小说不同。在俄国小说中，现实世界与理想世界的对立是小说主人公一切苦闷经验的基础。乔治·桑塞姆爵士（Sir

George Sansom）[⑨]曾经说过，日本人缺乏这种现实与理想的对立感。他这样说，并不是为了说明日本人厌烦的根源，而是为了说明日本人的哲学是怎样形成的，以及他们对人生的一般态度。的确，这种与西方基本观念的对立，已经远远超出此处所指的特殊事例范围，但与日本人的动辄忧郁却有特殊关系。日本和俄国都是喜欢在小说中描写厌倦的民族，这和美国形成鲜明的对照。美国小说不大写这种题材。美国小说把书中人物的不幸归咎于性格缺陷，或残酷社会的虐待，而很少描写单纯的厌烦。美国小说描写一个人与环境不协调总有一个原因，作者总是让读者从道义上责备主人公的性格缺陷或社会秩序中存在的弊端。日本也有无产者小说，谴责城市中可悲的经济状况以及渔船上的可怖事件。但是，正如一位作家说的，日本的人物小说所暴露的是这样一种社会，在那个社会里，人们情绪爆发时就像有毒的气体在飘荡。小说的主人公或作者都不认为有必要分析周围的环境或主人公的经历，以弄清阴云来自何处。它说来就来，说去就去，人们都容易伤感。古代英雄惯于向敌人进行攻击，他们则把这种攻击转而向内。在他们看来，他们的忧郁似乎没有明确的原因。虽然也不无找些事件当作原因，但这些事件留给人们的印象则至多不过是一种象征。

现代日本人施之于自身的最极端的攻击行为就是自杀。按照他们的信条是，用适当的方法自杀，可以洗刷污名并赢得身后好评。美国人谴责自杀，认为它只不过是屈服于绝望而自我毁灭。日本人则尊重自杀，认为它可以是一种光荣的、有意义的行为。在一定场合，从“对名分的义理”来说，自杀是最体面的办法。年关还不了债的人，因某种不幸事故而引咎自杀的官员，结合无望而双双情死的恋人，以死抗议政府迟迟不对中国进行战争的爱国志士等等，都像没有考中的少年及避免当俘虏的士兵一样，把最后的暴力对准自身。有些日本权威说，这种自杀倾向在日本是新近出现的。是否如此，很难判断，但是统计表明，近年来观察者往往高估自杀的频率。按比例来说，上一世纪的丹麦和纳粹前的德国自杀人数比日本任何时代都要高。但是有一点可以肯定，日本人喜欢自杀这一主题，就像美国人大书特书犯罪一样，两者都为此感到同样的切身之感。与杀别人相比，他们更津津乐道自杀。借用培根（Bacon）的话来说，他们是把自杀当成最喜欢的“刺激

性事件”（flagrant case）。议论自杀可以得到其他话题所不能得到的某种满足。

近代日本的自杀与封建时代历史故事中的自杀相比，更加富于自虐性。在历史故事中，武士为了免受不名誉的死刑，按照朝廷的命令而自杀，恰如西方敌方士兵宁愿被枪杀而不上绞刑架或落入敌手遭受酷刑。武士被批准切腹，也恰如不名誉的普鲁士军官有时被允许秘密自杀一样。犯罪的普鲁士军官在知道除死之外，无法挽救名誉时，他的上级就在他卧室的桌上放两瓶威士忌酒和一把手枪。日本武士也是一样，死是注定了，只不过是选择死的方法。而近代的自杀则是主动选择死。人们往往把暴力转向自己，而不是残害别人。在封建时代，自杀行为是最终宣布一个人的勇敢和果断，今天则变成主动选择自我毁灭。最近四五十年间，每当日本人感到“世界混乱”、“方程式的两边不相等”、需要洗“晨浴”以洗净污秽的时候，他们越来越倾向于毁灭自己，而不是毁灭别人。

切腹仪式

把自杀作为最后论据而争取获胜，虽然封建时代和现代都有，但在现代，也在向上述方向转变。德川时代有个著名故事，说的是幕府有一位年高德劭的顾问，担任将军监护人，曾经在其他顾问官和将军代理人面前，当众袒腹抽刀，准备切腹。这种威胁手段奏效了，他推荐的人继承了将军职位。他达到了目的，也没有自杀。用西方语言来说，这位监护人是在用“切腹”威胁反对派。在现代，这种抗议性的自杀行为已不是谈判手段而是为主义殉身，其出现多半是所提主张未被采纳，或反对某些已签字的协议（如伦敦海军裁军条约）以求留名史

册。在这种场合，只有实实在在的自杀，才能影响舆论，不是摆摆架式进行威胁就能够奏效的。

在“名分的义理”遭受威胁时，把攻击矛头指向自己，这种倾向正在发展，但并不必然包含自杀这种极端手段。自我攻击有时表现为沮丧、消沉以及日本知识阶层中流行的那种典型的厌倦情绪。

这种情绪之所以在这个阶层广泛蔓延，有充分的社会学原因。这是因为，知识分子过剩，他们在等级制中的地位很不稳定，只有极少数人能够满足其雄心壮志。特别是1930年代，当局怀疑他们有“危险思想”，使他们愈加感伤。日本知识分子常把他们的抑郁归因于西方化造成的混乱，但这种说法并不对路。典型的日本人的情绪摇摆是从强烈的献身精神一变而为极端的厌倦。很多知识分子所曾蒙受过的这种心理毁损乃是日本传统方式的。1930年代中期，他们当中许多人也用这种方式摆脱厌倦情绪。他们抱着国家主义目标，把攻击矛头再次从自己内心转向对外。从对外发动极权主义侵略中，他们重新“发现自己”，摆脱恶劣心境，感到自己内部有一股新的巨大力量。他们相信，虽然在人际关系上不能做到，作为一个征服民族则能够做到。

现在，这场战争的结果证明了上述信念的错误，消沉再次成为日本人的巨大心理威胁。不管怎么想，他们很难克服这种心情。它根深蒂固。东京的一位日本人说：“再不用担心炸弹了，真是一个大解放。但我们不打仗了，也没有目标了。每个人都恍恍惚惚，干起活来心不在焉。我自己是这样，我老婆是这样，所有的日本人都像住医院的病号，干什么事都是慢腾腾的，茫然若失。人们抱怨政府对战争的善后及救济工作进展缓慢。我以为，这是因为那些官员的心情也和我们一样。”这种虚脱状态的危险性与法国解放后一样。在德国，投降后最初的六至八个月期间还没出现这个问题，日本则成了问题。美国人能够充分理解这种反应。但是令人几乎难以置信的是，与此同时，日本人对战胜国竟如此友好。几乎战争一结束，情况就十分明朗：日本人以非常善意的态度接受了战败及其一切后果。他们鞠躬致意，微笑招手，甚至欢呼，迎接美国人，既不抑郁，也不发怒。用天皇宣布投降诏书中的话来说，他们“忍所难忍”。那么，这些人为什么不着手重建家园？在占领条件下，他们有这种机会。占领军并没有占领每个村庄，行政事务的管理仍在他们手中。整个民族似乎都在欢笑招手迎接而对自己的事却漠然置之。然而，正是这个民族，在明治初年完成了

复兴奇迹，在1930年代倾注全力准备军事征服，他们的士兵在整个太平洋地区不顾一切，逐岛拼死作战。

这个民族确实丝毫未变。他们是以日本方式作出反应的。在顽强努力与消磨时光极端消沉之间，情绪摇摆不定，这对他们来说是很自然的。在当前，日本人的主要注意力是要维护战败的荣誉，而且他们认为采取友好态度能够达到这一目的。作为一种派生的结论，许多日本人认为依赖美国是达到这一目的的最安全办法。由此他们很容易认为，做出努力反而会招致疑忌，还不如消磨时光。于是，消沉情绪蔓延。

但是，日本人绝不欣赏消沉。“从消沉中站起来”，“把别人从消沉中唤醒”，既是当前日本号召改善生活的经常性口号，也是战争期间广播中常用的词句。他们以自己的方式向消极无为作斗争。1946年春季，日本报纸连篇累牍地说：“全世界的目光正在注视着我们”，而轰炸废墟的瓦砾依然未清，某些公用事业仍处于停顿，这对日本名誉该是何等玷污！他们还埋怨那些无家可归的难民，说他们意志消沉，夜宿车站，让美国人看他们的可怜相。日本人颇能理解这些启发名誉心的呼吁。他们也希望倾注最大努力，以便将来能成为一个在联合国组织中占有重要地位的国家。那仍然是为了名誉，但方向则全然一新了。如果将来大国之间实现了和平，日本是能够走上这条自尊自重的道路的。

日本人持久不变的目标是名誉，这是博得普遍尊敬的必要条件。至于为了实现这一目标而使用的手段则根据情况而决定取舍。情况发生变化，日本人就会改变态度，这算不上道德问题。而我们热衷于“主义”，热衷于意识形态上的信念。即使失败，我们的信念也不变。战败的欧洲人到处都在组织地下活动。而日本人则除少数极端顽固分子外，不需要组织抵制或在地下反对美国占领军的运动。他们不感到在道义上有坚持旧路线的需要。占领后不到几个月，美国人即使单身乘坐拥挤不堪的火车前往日本的穷乡僻壤，也不必为安全担心，并且受到曾经是国家主义者官员的有礼貌的接待，未发生过一次报复行为。我们的吉普车通过村子时，孩子们站立道旁高喊“Hello”（你好）、“Good-bye”（再见），婴儿自己不会招手，母亲就把着他的小手向美国兵挥动。

战败后日本人这种180度的转变，美国人很难理解是真实的。这是我们无法做到的。对于我们来说，甚至比俘虏营中日本俘虏的态度变化还要难以理解。因为俘虏们自认对于日本来说，他们已经死了。既然是“死人”，那我们就不知道他们会干些什么。在了解日本的西欧人士中，几乎没有一个人会预测到，日本俘虏的上述表面性格的变化也会出现在战后的日本公众之中。他们多数人都认为：日本“只知道胜利或失败”；而且在日本人眼里，失败就是侮辱，一定要以拼死的暴力进行报复。某些人则认为，日本的民族性使他们不可能接受任何媾和条款。这些日本研究者们不懂得“义理”。他们在众多为保持名誉的各种抉择中，只挑出复仇与侵犯这种显著的传统程式。他们没有考虑到日本人还有采取另一种方针的习惯。他们把日本人关于侵犯的伦理与欧洲人的公式混为一谈。在欧洲公式中，任何个人或民族，如果进行战斗，首先必须确认其战争目的的永恒正义性，其力量则来自久蓄胸中的憎恨和义愤。

日本人则另外寻找侵略的根据。他们迫切要求在世界上赢得尊敬。他们看到大国是靠军事实力赢得尊敬的，于是力求与这些国家并立。由于资源缺乏，技术落后，他们不能不采用比希律王[10]更加毒辣的手段。他们付出了巨大的努力，还是失败了，这对他们来说，意味着侵略到底不是赢得名誉之路。而“义理”则常有双重同等的含义，一方面是使用侵略手段，另一方面是遵守互敬关系。在战败之际，日本人从前者转向后者，而且显然不觉得心理上对自己有任何压力。目标仍然是为了名誉。

在历史上其他场合，日本也曾有同样的举动，往往使西方人迷惑不解。1862年，长期的锁国帷幕刚刚拉开，一位名叫理查森（Richardson）的英国人在萨摩[11]遭杀害，萨摩藩是攘夷运动的策源地，萨摩武士傲慢好战在日本是闻名的。英国派了远征军进行惩罚，炮轰萨摩藩重要港口鹿儿岛。日本人在整个德川时代一直在制造武器，但都是仿造旧式的葡萄牙枪。鹿儿岛当然不是英国军舰的对手。但这次炮击却带来了意外惊人的后果，萨摩藩并没有誓死报复，反而向英国寻求友谊。他们亲眼看到敌人的强大，就要求向敌人请教。他们与英国建立了通商关系，并于次年在萨摩建立了学校。[12]据当时一位日本人描述，这所学校“教授西方的学术奥义，……因生麦事件而产

生的友好关系日益发展”。[13] 所谓生麦事件[14] 就是英国惩罚萨摩并炮轰鹿儿岛港。

这并不是一个孤立的事例。与萨摩藩媲美，也以好战和激烈排外著称的另一个藩是长州藩。这两个藩都是培育“王政复古”领导者的温床。没有正式权力的朝廷曾发布一道敕令，限以1863年（阴历）5月11日为期，命令将军把一切夷狄赶出日本国土。幕府没有理睬这道命令，而长州藩则反之。它从要塞向通过下关海峡的西方商船开炮。日本的火炮和炮药实在低劣，外国船只并未受损害。为了惩罚长州藩，西欧各国联合舰队迅速击毁了长州藩要塞，并索取三百万美元的赔偿，然而这次炮击却带来了与萨摩藩同样奇妙的后果。[15] 诺曼论述萨摩事件和长州事件时写道：“这些曾经是攘夷急先锋的藩发生了豹变，不管其背后的动机多么复杂，这种行动却证明了他们的现实主义和冷静态度，人们对此只能表示敬意。”[16]

这种善于适应情况的现实主义是日本人“对名分的义理”的光明面。像月亮一样，“义理”有其光明面和黑暗面。它的黑暗面使日本把美国限制移民法和伦敦海军裁军条约看做是对日本民族的极大侮辱，导致这场不幸的战争计划。它的光明面则使日本能够以善意的态度接受1945年的投降及其后果。日本仍然，是按其性格行事的。

近代日本的著作家及评论家在“义理”的各项义务中择其所需介绍给西方读者，称之为崇拜“武士道”，或日“武士之道”。有理由说，这种介绍引起了某些误解。武士道这个正式名称是近代才有的。它不像“迫于义理”、“完全出于义理”、“为义理而竭尽全力”等格言那样有深厚的民族感情背景。它也不能包罗“义理”的复杂性和多样性。它是评论家出于灵感的创作。而且，由于武士道曾经是国家主义者和军国主义者的口号，随着这些领导人的信誉扫地，武士道的概念也正在受到怀疑。这绝不意味着日本人今后不再懂“义理”。恰恰相反，现在正是西方人应当理解“义理”在日本的含义的更加重要的时期。把武士道等同武士阶级也是误解之源。“义理”是所有阶级共同的道德。与日本其他一切义务及纪律一样，身份越高，“义理”的责任“就越重”，但所有阶层都要讲“义理”。至少日本人认为“义理”对武士的要求要比对平民高。外国观察者则似乎认为，“义理”对普通百姓要求最高，因为他们所得的回报较少。在日本人看来，只要在自己那个圈子里受到尊敬就

是充分的回报，而“不懂义理者”仍然是受其同伴藐视和厌恶的“可悲者”。

注　释

① 胜海舟（1823—1899）：日本近代海军建立者。1855年入长崎海军传习所从荷兰教官学航海术。1860年任咸宁丸舰长渡海赴美。历任幕府海军卿、陆军总裁。戊辰战争中与西乡隆盛和谈成功，使江户“无血开城”。后任新政府海军卿、元老院议官、枢密院顾问官等。——译者

② 托克维尔前引书：即《美国的民主》，参阅本书第43页及注①。——译者

③ 测验报告见Ladislas Farago, The Japanese: Character and Morale，（L.法拉格：《日本人：性格与意志》誊印版）。为Committee for National Morale（国民意志委员会）而作，该会地址：9 East 89th street, New York（纽约，东89街9号）。

④ 美拉尼西亚（Melanisia）：亚洲西南太平洋岛屿中，黑人居住的岛屿统称Melanisia，即“黑人群岛”。——译者

⑤ Makino Yoshio, When I was a child（牧野芳雄：《我的童年》），1912年，第159—160页。

⑥ Nitobe, Inazo, The Soul of Japan（新渡户稻造：《武士道：日本的灵魂》），1900年，第83页。新渡户稻造（1862—1933）：日本教育家、农学家、政治家。出身高级武士家庭。就读于札幌农学校、东京帝国大学。1933年毕业于美国约翰霍普金斯大学，后娶美国女子为妻。在德国获农业经济学博士。归国后历任京都帝国大学教授、东京女子大学第一任校长、贵族院议员等。所著《武士道》影响很大（我国有商务印书馆出版的中译本）。另著《农业本论》、《修养》、《自警录》等。——译者

⑦ Okakura, Yoshisaburo, The Life and Thought of Japan（冈仓由三郎：《日本的生活与思想》），伦敦，1913年，第17页。

⑧ 四十七士：参阅本书第十章（第180页至第186页）。——译者

⑨ 乔治·桑塞姆（George Bailey Sansom 1883—1965）英国外交官、日本史专家。1904年起长期在英国驻日使馆任领事、参赞。一战期间、二战期间曾在英国军事部门供职，在美国哥伦比亚大学任教授（1935—1936、1940—1942）。二战后任联合国远东委员会英国代表。著：National Grammar of Japan（《日语语法》，1928）、Japan: A Short Cultural History（《日本文化简史》，1931初版1962修订）、The Western World and Japan（《西方世界与日本》，1950），History of Japan（《日本史》，3大卷，1953、1961、1963）等。——译者（照片）

⑩ 希律王（Herod the Great）：犹太统治者（传说公元前37年至公元前4年在位）。以残暴著称。耶稣诞生时，他听说一新生婴儿（指耶稣）将成为未来的“犹

太王”，搜索不得，竟下令在一夜之间将伯利恒城内及四境两岁以下男孩全部杀死。（见《新约·马太福音》第二章）——译者

⑪　应是生麦，位于横滨市。著者误以为是在萨摩。——日译者。中译者按：当时是萨摩藩兵队列通过生麦村，理查森欲横穿队列，引起纠纷而被杀害。著者因此误以为在萨摩。

⑫　指“开成所”。——日译者。中译者补注：开成所（1963—1968）是幕府的洋学机构，教授荷英法德俄各国语言和数理化天文地理等近代科学，培养了一批优秀洋学者。明治政府成立后改称“开成学校”，1877年与其他机构组成东京大学。——译者

⑬　见F. H. Norman，前引书，第44—45页及注〔85〕。——日译者（中译本第47页及注③）

⑭　此处应称“萨英战争”，不应称“生麦事件”。萨英战争：1862年8月生麦事件后，英国与幕府和萨摩藩谈判未成。次年7月，英舰七艘炮击萨藩的鹿儿岛。萨藩态度迅速转变。11月，双方在横滨议和。此后，萨藩获得英国的支持。——译者

⑮　下关：下关，亦称马关。1863年5月，长州藩“尊王攘夷派”对经过下关海峡的外国船只实行炮击。次年8月，英法美荷四国舰队炮击下关、登陆、破坏炮台。长州“尊攘派”失败后改变态度，转而采取“开港讨幕”战略。长州藩，亦称：萩藩、山口藩，在今山口县境内。——译者

⑯　F. H. Norman：《日本近代国家的诞生》，第45页。

第九章　人情的世界

日本的道德准则极端要求回报义务和自我约束，似乎坚决要把私欲谴责为罪恶并要求从内心根除。古典佛教的教义就是这样。但日本的道德准则对感官享乐十分宽容，这就更加令人惊异。日本是世界上有数的佛教国家之一，尽管在这一点上，其道德伦理显然与释迦及佛典对立。日本人并不谴责满足私欲。他们不是清教徒。他们认为肉体的享乐是件好事，是值得培养的。他们追求享乐，尊重享乐，但是，享乐必须恰如其分，不能妨碍人生重大事务。

这种道德准则使生活经常处于高度紧张状态。对于日本人容许感官享乐的后果，印度人比美国人更能理解。美国人不认为享乐必须学习，在他们看来，拒绝沉溺于感官享乐就是抵制已知的诱惑。但实际上，享乐像义务一样，也需要学习。在很多文化中是不教享乐的，因而人们容易献身于自我牺牲的义务。甚至连男女之间的肉体吸引有时也受到极度限制，却几乎毫不威胁家庭的圆满生活。在这些国家中，家庭生活与男女爱情不同，是以另外一些考虑为基础的。日本人一方面培养肉体享乐，另一方面又规定不能把享乐当做严肃的生活方式而纵情沉溺。这样，日本人就使生活变得很难处理。他们把肉体享乐当作艺术一样加以培养，品尝个中趣味，又牺牲享乐，献身于义务。

日本人最喜欢的一种细致的肉体享乐是洗热水澡。从最贫穷的农民、最卑贱的仆人，到富豪贵族，每天傍晚都要浸泡在滚烫的热水中，这已成为生活常规之一。最常见的浴槽是木桶，下面烧炭火，水温可达华氏110度或更高。人们在入浴以前要洗净身体，然后全身浸入热水中，尽情享受温暖和舒适。他们在桶中抱膝而坐，状如胎儿，水浸至下腭。他们每天洗澡，其重视清洁与美国无异，但此中另有一番艺术情趣则是世界其他各国的洗澡习惯难以媲美的。用他们自己的话来说，年龄越大，情味越浓。

他们在洗澡上想尽办法节省费用和劳力，但入浴则绝不可少。在城镇中，有像游泳池那样大的公共浴池，人们可以到那里洗澡，并与偶遇者谈笑。在农村，几个妇女轮流在庭院里烧洗澡水，供几家人轮

流入浴，洗澡时被人看见也不在乎。即使是上流家庭，入浴也必须遵守严格顺序。首先是客人，依次是祖父、父亲、长子，最后是家里最下等的佣人。出浴时浑身绯红，状如熟虾。然后阖家团聚，同享每日晚餐前的轻松愉快。

恰如酷嗜热水澡，视为一大享乐一样，他们也重视"锻炼"，其传统包括最严厉的冷水浴。这种习惯往往被称作"寒稽古"（冬炼）或称"水垢离"，至今仍很盛行，但已不是老传统方式。从前，必须在黎明前出去，坐在冰凉的山间瀑布之下。寒冬之夜，即使在无取暖设备的日本房间里往身上泼些冰凉的冷水，也是非同小可的苦行。帕西瓦尔·洛厄尔（Percival Lowell）记述了十九世纪九十年代盛行的这种习惯。那些志在获得医治疾病或能够预言的特别才能的人们——他们并不想去当僧侣或神官——在就寝前要进行"水垢离"，凌晨二时，"众神入浴"时要起床再做一次。早晨起床、中午及日落时也要各做一次。[①] 那些急于学习乐器或其他手艺以求谋生的人中尤其盛行黎明前的这种苦行。还有，为了锻炼身体，人们把身体裸露于严寒中。据说，练习写字的孩子们尤其要锻炼，哪怕把手指冻僵、长冻疮，说是特别有效。现代的小学里没有取暖设备，据说这对锻炼孩子们的意志大有好处，将来能够忍受人生各种艰苦。西方人则对日本孩子经常感冒和流鼻涕印象更深，因为这种习惯只能如此。

睡眠是日本人爱好的另一种乐趣，也是日本人最熟练的技能之一。他们不管什么姿势，也不论是在我们认为根本不能入睡的情况下都能舒舒服服地睡眠。这件事情使许多研究日本的西方学者惊奇不已。美国人几乎把失眠和精神紧张看成同义语，而按我们的标准衡量，日本人的性格是高度紧张的，可是他们却毫不费力就能熟睡。他们晚上睡觉很早。在东方各国很少发现有如此早睡的国民。村民们都是日落不久就入睡。我们的信条是为明天积蓄精力；他们早睡则不是如此，因为他们没有这种盘算。一位十分了解日本人的西方人写道："到了日本，你必须放弃那种认为今晚睡眠与休息是为准备明天工作的想法；你必须把睡眠与解除疲劳、休息、保养等问题分别考虑。"好比一项工作提议一样，睡眠也是"自成一案，与任何所知生死之事无关"。[②] 美国人惯于认为睡眠是为了维持体力。我们大多数人，早晨一觉醒来，第一件事就是计算昨晚一共睡了几个小时。睡眠的长短告诉

我们，白天可以有多少精力和多大效率。日本人睡觉则不是为了这些。他们就是喜欢睡觉，只要没人妨碍，他们就能高高兴兴地入睡。

同样明显，他们也能毫不吝啬地牺牲睡眠。准备应考的学生通宵达旦地用功，根本不考虑睡眠会使他更能应付考试。在军队训练中，睡眠完全服从于训练。杜德（Harald Doud）上校1934年至1935年曾在日本陆军工作，在谈及与手岛大尉的一次谈话时说，“平时演习中，部队连续三天两夜行军，除了十分钟小憩和短暂间歇可以打个盹以外，丝毫不能睡眠。有时士兵们边走边打瞌睡。有一个少尉熟睡过去，撞到路旁的木堆上，引起大笑。”好不容易回到兵营，还是不能睡觉，都被分配去站岗或巡逻。我问：“为什么不让一部分人去休息呢？”大尉回答说：“噢，不用，他们都知道怎样睡觉，现在是要训练他们不睡觉。”[③] 这段话简洁生动地表达了日本人的观点。

像取暖、睡觉一样，吃饭既是享乐式的休息，又是一种严格训练。日本人在余暇喜好烹调多种菜肴来品尝，一道菜只有一羹匙，色味都很讲究。但在另外情况下又强调训练。埃克斯坦（G. Eckstein）引用日本一位农民的话说，“快吃快拉是日本人最高德行之一”。[④] “吃饭不被认为是大事，……吃饭只是维持生命的需要，因此，应当尽快地吃完。对孩子们，尤其是男孩，总是尽量催他们快吃，而不像欧洲人那样，劝他们慢慢地吃”[⑤]（重点号是著者所加）。在训练僧侣的佛教寺院，饭前的感恩祈祷中，僧侣必须把食品看做是良药[⑥]，意思是说，正在修行的人不应把吃饭看做是享乐，而只应看做是必需。

按照日本人的看法，强行绝食是测试意志坚强的良法。像却暖弃眠一样，绝食也表示能够忍受苦难，就像武士那样“（腹中饥饿时）口含牙签”。如果经受住绝食的考验，体力不仅不会因卡路里、维生素的缺乏而下降，反而会因精神胜利而提高。美国人认为营养与体力是一对一的对应关系，日本人则不承认这一点。因此，才有东京广播电台对战时在防空洞内避难的人们宣传体操可以使饥饿者恢复体力和元气的事情。

浪漫主义的恋爱也是日本人培养的另一种“人情”。这在日本已成为习惯，尽管它和日本人的婚姻方式、家庭义务全然相反。日本小说充满了这类题材。和法国文学作品一样，书中的主角都是已婚者。情死是日本人喜欢阅读和谈论的话题。十世纪的《源氏物语》[⑦] 是一部描写爱情的杰出小说，与世界上任何国家当时发表的伟大小说相比毫

不逊色。封建时代的大名及武士们的恋爱故事也同样具有浪漫色彩。它还是现代小说的主要题材。这与中国文学的差异是很大的。中国人忌谈浪漫主义的爱情和性的享乐，由此免去许多纠纷，家庭生活也相当平稳和谐。

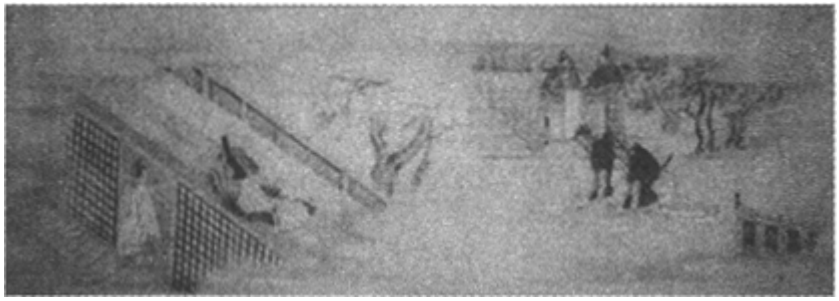

《源氏物语》图绘
浮田一蕙作东京古籍写本展

在这一点上，美国人对日本人要比对中国人更加理解。但是这种理解仍然是肤浅的。我们对于性享乐的许多禁忌是日本人所没有的。日本人在这个领域不大讲伦理道德，我们则是要讲的。他们认为，像其他"人情"一样，只要把"性"放在人生的低微位置上就行。"人情"没有什么罪恶，因而对性的享受没有必要讲伦理道德。英美人认为日本人珍藏的画册有些是淫秽的，认为吉原（艺妓与妓女集中地）是悲惨的地方。对这种评论，日本人一直很重视。日本人开始与西方人接触之初，就非常注意外国人这种评论，并且制定了一些法律，以使他们的习惯接近西方标准。但是，任何法律也不能消除文化上的差异。

有教养的日本人充分知道，他们并不认为那么不道德、猥亵的事，英美人却认为是不道德、猥亵。但是他们并没有充分意识到，我们的习惯态度与他们那种"人情不能侵入人生大事"的信条之间有巨大鸿沟。而这一点也正是我们难以理解日本人对待恋爱和性享乐态度的主要原因。他们把属于妻子的范围和属于性享乐的范围划得泾渭分明，两个范围都公开、坦率，而不是像美国生活中那样，一个可以公之于世，另一个则只能避人耳目。日本人对两者的区别是，一个是属于人的主要义务的世界，另一个则属于微不足道的消遣世界。如此划定范围，"各得其所"，这种办法使这两类活动对家庭中的模范父亲和市井中的花柳之徒都能分别适用。日本人不像我们美国人，他们的理想不是把恋爱与结婚看做一件事。我们所赞许的恋爱是以选择配偶为

基础的，“相爱”就是我们结婚的最好理由。结婚以后，如果丈夫与其他妇女发生肉体关系，那就是侮辱他的妻子，因为他把理应属于妻子所有的东西给了别人。日本人则不这样看。在选择配偶问题上，他们听命于家长，盲目地结婚。他与妻子的关系必须遵守清规戒律。即使在很融洽的家庭中，孩子们也看不到父母之间性爱的表现。正像一位现代日本人在某杂志中说的：“在我们国家里，结婚的真正目的是生儿育女，传宗接代，其他任何目的，只能歪曲结婚的真实含义。”

但是，这绝不意味着日本的男子只在这种循规蹈矩的生活。他们如果有钱就去另找情妇。与中国的重大差别是，他们不把自己迷恋的女人带到家里来作为家族的一员。如果那样，就会把两种应当分开的生活范围混而为一。他的情妇可能是精通音乐、舞蹈、按摩以及其他技艺的艺妓，也可能是妓女。不管是哪一种人，他都要与那种女子的雇主签订契约，以防止那个女人被遗弃，契约要保证给女方金钱报酬。他将为她另筑新居。只有当女的有了小孩，男人希望把这个小孩与自己的孩子一起抚养时，可以例外地把女人接到自己家里来。进门以后，这个女的不是妾，而是一个佣人。孩子们称正式夫人为“母亲”，不承认生母与孩子的关系。中国那种显然已成为传统习惯的东方式一夫多妻制与日本迥然不同。日本人对家庭义务与“人情”，甚至在空间上也是泾渭分明的。

只有上流阶级有钱蓄养情妇。多数男子则是不时与艺妓或妓女玩乐。这种玩乐完全是公开的。妻子为出去夜游的丈夫梳洗打扮，妓院可以给他的妻子送账单，妻子照单付款，视为当然。妻子可能对此感到不快，但也只能自己烦恼。到艺妓处玩乐比到妓院花钱要多，但与艺妓玩乐一夕的费用并不包括性行为的过夜。他所享受的乐趣是欣赏训练有素、衣着入时、举止得体的美女的款待。如果要与某一艺妓进一步接近，男的就必须成为这位艺妓的保护人，签订契约，规定是他的情妇。或者男的魅力迷人，打动了艺妓而自愿献身。当然，与艺妓共度一夕之欢也绝不排除色情之事，艺妓的舞蹈、风趣、歌谣、仪态都是传统的，具有挑情性，而且故意表现上流夫人所不会表现的一切。这些都是“人情世界”中的事，对“孝的世界”是一种解脱。没有理由不去纵情享乐，但这两个领域则必须划分清楚。

妓女都住在烟花巷。有的人在与艺妓玩乐过后，如果余兴未尽，还可以再到妓院去。由于妓院费用低，钱少的人便满足于这种玩乐，

而放弃艺妓。妓院外面都挂有妓女的照片，游客通常毫不避讳地在人前长时间地面对照片品评挑选。妓女的身份低微，地位不像艺妓那么高。她们大都是因家境穷困而被迫卖给妓院，不像艺妓那样受过训练，懂得艺术。过去，在日本人还没有注意到西方人的非议、旧习惯未除之时，妓女亲自坐在人前，以没有表情的面容面对顾客，听其挑选肉体商品。现在则代之以照片。

一个男人可以挑选一位妓女，与妓院签订契约，作为她唯一的保护人，而妓女则成为其情妇。这种妇女受契约的保护。对于女侍或女店员则可以不签订契约而使之成为情妇，这种"自愿情妇"最无保障。她们才最接近通过恋爱与男对象结合，却被排除于公认的"义务世界"之外。当日本人读到美国关于年轻妇女被情人抛弃，"婴儿绕膝"，悲伤失意的故事或诗歌时，他们会把这些私生子的母亲与日本的"自愿情妇"视为等同。

同性恋也是传统"人情"的一部分。在旧时代的日本，同性恋是武士、僧侣等上层人物公认的一种享乐。明治时期，日本为了赢得西洋人的赞许，宣布许多旧习为非法，同性恋也规定要惩处。但是，至今这种习惯却仍被认为是"人情之一"，不值得郑重对待，只是必须把它限制在一定范围，不能妨碍家庭关系。因而不必担心会出现西方人所说的那种一个男人或一个女人"变成"同性恋爱者的危险，虽然有的日本男人自愿当职业男妓。对于美国存在着成年男子扮演同性恋的被动角色，日本人感到特别吃惊。在日本，成年男子选择少年为对象。对于成人来说，扮演被动角色认为有损人格。日本人有他们自己的界线（什么事可以做而不伤害自尊），不过他们的界线与我们的不同。

日本人对于自淫性享乐也不认为是道德问题。再没有其他民族像日本人那样有那么多的自淫工具。在这个领域内，他们也试图避免过于昭彰，以免外国人非议。但他们绝不认为这些工具是坏东西。西方人强烈反对手淫，欧洲大部分国家比美国还要强烈，这一点，在我们成年以前就已经印象很深。大人会悄声地告诉小男孩，手淫会得神经病、头发会秃掉等等。母亲从孩子小时候起就监视着，发现这种事，就会非常严厉对待，施以体罚，甚至把双手缚住。或者说，这样会受上帝惩罚。日本的幼儿和少年没有这种体验，他们长大后也不可能与我们采取同样的态度。他们丝毫不觉得自淫是罪恶而认为是一种享乐，只须在严谨的生活中把它放在微不足道的地位，就能充分控制。

酗酒也是被允许的“人情”之一。对美国人发誓要绝对禁酒，日本人认为是西方的怪行奇想。对于我们地方上举行投票号召禁酒的运动，他们也这样看待。饮酒是一种乐趣，任何正常的人都不会反对，但它只是一种小消遣，因此正常的人也绝不会为它所困。按照他们的看法，正如不必担心会变成同性恋者一样，也不必担心会成为醉鬼，强制防止酒精中毒也确实没有成为日本的社会问题。喝酒是一种愉快的消遣，因此，家庭，以至社会都并不嫌恶醉酒的人。他不会胡来，也没有人认为他会打自己的孩子。一般常见的是，纵情歌舞，排除严格的礼仪束缚，无拘无束地畅饮。在城市的酒宴上，人们则喜欢坐在对方的膝盖上。

古板的日本人严格区别饮酒和吃饭。在农村的宴会上，如果谁开始吃饭，就意味着他不再喝酒。他已涉足于另一个“世界”，对这两个“世界”区别得很清楚。在自己家里，他有时也在饭后饮酒，但绝不会一边饮酒一边吃饭，而是先享受一种，再享受另一种。

《古事记》
国宝真福寺本书影

日本人的上述“人情”观具有一些重要后果。它从根本上推翻了西方人关于肉体与精神两种力量在人的生活中互争雄长的哲学。在日本人的哲学中，肉体不是罪恶。享受可能的肉体快乐不是犯罪。精神与肉体不是宇宙中对立的两大势力，这种信条逻辑上导致一个结论，即世界并非善与恶的战场。乔治·桑塞姆爵士写道：“在整个历史上，日本人都似乎缺乏这种认识恶的问题的能力，或者说在某种程度上不愿

意抓住这个问题。”[8] 事实上，日本人始终拒绝把恶的问题看做人生观。他们相信人有两种灵魂，但却不是善的冲动与恶的冲动之间的斗争，而是“温和的”灵魂和“粗暴的”灵魂[9]，每个人、每个民族的生涯中都既有应当“温和”的时候，也有应当“粗暴”的时候。并非注定一个灵魂要进地狱，另一个要上天堂。这两个灵魂都是必需的，并且在不同场合下都是善的。

甚至他们的神也显然如此兼具善恶两性。他们的最著名的神素盏鸣尊[10]是天照大神（女神）之弟，是“迅猛的男神”。这位男神对其姐姐极为粗暴，在西方神话中可能把他定为魔鬼。天照大神怀疑素盏鸣尊到自己住房来的动机不良，想把他赶到屋外。于是，他放肆地胡闹，在天照大神的大饭厅里乱拉大便，而大神与侍者正在饭厅里举行尝新仪式[11]。他毁坏稻田的田埂，这是滔天大罪。最坏的，也是西方人最不可理解的是，他竟然在姐神的卧室的上端挖个窟窿，从中投入“倒剥皮”的斑驹[12]。由于素盏鸣尊干了这些坏事，受到诸神的审判，被处以重刑，赶出天国，放逐到“黑暗之国”。[13]可是，他仍然是日本众神中一位招人喜爱的神，受到应有的尊敬。这样的神在世界神话中也常见，但在高级的伦理性宗教中，这种神则被排除在外，因为把超自然的东西划成两个不同集团，以分清黑白，更符合善与恶的宇宙斗争哲学。

《古事记》
速须佐之男命乘胜胡闹原文

日本书纪1599年刻本书影

日本人始终明确否认德行包含同恶进行斗争。正如他们的哲学家和宗教家们几百年来所不断阐述的，认为这种道德律不适合于日本。他们大声宣布，这正证明日本人道德的优越。他们说，中国人不得不树立一种道德律，即提高“仁”，亦即公正、慈爱的行为的地位，把它作为一种绝对标准。以仁为标准，一切有缺点的人或行为，就能发现其所不足。他们说，“这种道德律对中国人是好的，因为中国人的劣根性需要这种人为的约束手段。”十八世纪伟大神道家本居宣长[14]就是这样说的。[15]近代的佛教家及国家主义指导者们也就同样的题目发表著述或举行讲演。他们说，日本人天生性善，可资信赖，没有必要与自己性恶的一半进行斗争，只需要洗净心灵的窗口，使自己的举止适合各种场合。如果它允许自身污秽，其污秽也容易清除，人的善性会再度生辉。日本的佛教哲学比其他任何国家的佛教都更加主张凡人皆可成佛，道德律不在佛经之中，而在于打开自己的悟性和清净无尘的心灵之扉。那么，何必自我怀疑心灵中的发现呢？恶不是人心生而具有的。基督教圣经《诗篇》中说：“我是在罪孽里生的，在我母亲怀胎的时候就有了罪。”[16]日本人没有这种神学。他们没有关于人的堕落的说教。“人情”是天赐幸福，不应谴责。无论是哲学家还是农民都不谴责人的情欲。

本居宣长《古事记传》全书写本
熊本县山鹿市博物馆藏

美国人听到这些似乎认为，它必将导致一种自我放纵的纵欲哲学。但是如前所述，日本人把履行义务规定为人生的最高任务。他们完全承认，报恩就是意味着牺牲个人欲望和享乐。他们认为，把追求幸福当做人生重大目标的思想是令人吃惊的、不道德的。他们认为：耽于行乐的幸福只是一种消遣而已。把这种幸福看做大事，以之作为判断国家和家庭的标准，那是不可思议的。人们履行"忠"、"孝"及"义理"的义务，要常常经受苦难，这是他们早已想到的。这虽然使人生艰苦，但他们有充分准备。他们经常放弃自己毫不以为是坏事的享乐，这需要有坚强的意志，而这种坚强意志正是日本人最称颂的美德。

与日本人这种见解相符合，日本小说和戏剧中，很少见到"大团圆"的结局。美国的观众一般都渴望看到结局。他们希望剧中人以后永远幸福。他们想知道剧中人的美德会受到回报。如果他们不得不为剧中人流泪，必定是因为主角的性格有缺点，或者是他成了不良社会秩序的牺牲品。但是，观众更喜爱的是主角万事如意，一切圆满。日本的观众则含泪抽泣地看着命运如何使男主角走向悲剧的结局和美丽的女主角遭到杀害。只有这种情节才是一夕欣赏的高潮。人们去戏院就是为了欣赏这种情节。甚至日本的现代电影，也是以男女主角的苦难为主题。两个人互相爱慕却又不得不放弃所爱的人；或者他们幸福地结婚了，但其中一方却不得不自杀以履行义务；或者是，妻子献出一切以挽救丈夫的职业生涯，勉励丈夫磨砺才艺以成为优秀演员，而在丈夫成名前夕，妻子却隐身市井，让丈夫自由享受新的生活；丈夫成名之日，妻子却贫病交迫，无怨而死去，如此等等。总之，无须欢乐

结局，但求唤起对男女主角自我牺牲精神的惋惜和同情。剧中主角的苦难并不是由于上帝的裁判，而是表明：剧中人为履行义务忍受了一切，任何不幸、遗弃、疾病、死亡，都未能使他们偏离正道。

日本现代战争电影也表现这种传统，看过这些电影的美国人会说这些电影是他们所看到的最好的反战宣传。这是典型的美国式反应。因为这些电影通篇都只讲牺牲与苦难，看不到阅兵式、军乐队、舰队演习和巨炮等鼓舞人心的场面。不论是描写日俄战争还是描写中国事变[⑰]，都是一个格调：泥泞中的行军，凄惨沉闷的苦战和胜负未卜的熬煎等等。银幕上看不到胜利的镜头，甚至看不到高喊"万岁"的冲锋，而是深陷泥泞、夜宿中国小镇，或是描写一家三代，历经三次战争而幸存者的代表，他们成了残废、瘸子、盲人。或者描写士兵死后，家中人集聚在一起悲悼丈夫、父亲，失去了生计维持者，仍然鼓起勇气活下去。英美式的骑兵队列那种动人场景在日本电影中是看不到的。伤残军人的恢复健康也很少被写成剧本。甚至也不涉及战争的目的。对日本观众来说，只要银幕上的人物时时处处都在尽一切努力报恩，这就足够了。这样，这些电影在日本成为军国主义者的宣传工具。电影的制作者们知道，这些电影是不会在日本观众中激起和平反战情绪的。

注　释

① 见Percival Lowell, Occult Japan（《神秘的日本》），1895年，第106—121页。

② Watson W. Petrie, The Future of Japan（《日本的未来》），1907年。

③ How the Jap Army Fights（《日军如何作战》连载于《步兵杂志》（Infanfry Journal），后以小册子出版）企鹅丛书，1942年，第54—55页。

④ G. Eckstein, In Peace Japan, Breeds War，（G. 埃克斯坦：《和平时的日本，培育战争》）1943年，第153页。

⑤ Nohara, K., The True Face of Japan，（K. 野原：《日本的真面目》）伦敦，1936年，第140页。

⑥ 《道元禅师清规》赴粥饭法中有这样一段话："俟闻钟磬，合掌揖食，次作五思：一计功之多少，思彼来处不易；二思己德匮乏，不足以受供奉；三思防心远过，以遁世为宗；四思食如良药，为治疗枯骸；五思今受此食，以为成道。"——日译者

⑦ 《源氏物语》：日本最早，也是世界最早的长篇小说。作者紫式部（978一约1018）。姓藤原，名不详（或云香子）。女歌人、文学家，后供职皇宫。紫式部是宫中女官名。《源氏物语》写于十一世纪初，以降为臣籍的皇子光源氏为中心，写宫廷贵族生活和一夫多妻制下的女性。54卷。是日本古典文学的代表作。我国有丰子恺中译本。——译者

⑧ 桑塞姆：前引书，1931年版，第51页。

⑨ 即"和魂"与"荒魂"。——日译者

⑩ 素盏呜尊：即《古事记》中"三贵子"之一的速须佐之男命（参阅本书第81页天照大神注）。——译者

⑪ 即尝新祭：新谷登场，先祭神祖而后食用。——译者

⑫ 《古事记》这一段的文字是："（速须佐之男命）爬到天照大神机室上面，弄坏机室屋顶，把'天斑马'倒剥了皮，从屋上扔了下来，天衣织女见了吃惊，梭子戳了阴部，就死去了。"（见周作人中译本第18页）——译者

⑬ 即"根之国"。——日译者

⑭ 本居宣长（1730—1801）："町人"（商人）之子，原名小津富之助，后改名宣长，后又改姓本居。江户中期国学大师。所著《古事记传》被誉为"国学的体系化总论"。"国学"：研究日本古典文献（《古事记》、《源氏物语》等）以探究、发扬日本民族精神之学。——译者

⑮ 准确的出处找不到，但类似的说法很多，现略举二、三例："制斯道而正者，乃原道不正之故也"，云云（《古事记传·直毗灵》）。"法之所以无上之严，乃犯法者多之故也"（同上）。"如彼中国人者，其心本恶，事乱本多，故事无巨细，皆详悉纲定，以防之也。"（《古事记传》）。——日译者

⑯ 见《旧约·诗篇》第51篇第5节。——译者

⑰ 中国事变：七七事变后，日本官方把全面侵华战争称作"中国事变"，太平洋战争爆发后，改称"大东亚战争"。——译者

第十章　道德的困境

日本人的人生观表现在他们的忠、孝、义理、仁、人情等德行规定之中。他们似乎认为，“人的义务的整体”像在地图上划分势力范围一样分成若干领域。用他们的话来说，人生是由“忠的世界”、“孝的世界”、“义理的世界”、“仁的世界”、“人情的世界”及其他许多世界组成的。各个世界都有自己的、特殊的、详细的准则，一个人对其同伴不是把他归之于一个完整的人格，而是说他“不懂孝”或“不懂义理”等等。他们不像美国人那样用“不正派”来批评某人，而是明确指出他在哪个领域中行为不当。他们不用“自私”、“冷漠”之类的评语，而是明确指出在哪个特定领域违反准则。他们不诉诸于绝对命令[①]和金箴[②]。一个得到赞许的行动总是与该行动所表现的世界相联系的。一个人“为了孝”而行动时是一种方式，而只是“为了义理”或者“仁的世界”行动时——在西欧人看来——就会完全是另一种方式。甚至各个世界的准则也会随着其内中情况的变化而可能要求采取很不相同的适当行动。对于主君的“义理”，在主君没有侮辱家臣以前，要求尽最大的忠诚；受到主君侮辱之后，就可以背叛主君。在1945年8月以前，“忠”要求国民对敌人作战直至最后一兵一卒。天皇一广播宣布投降，对“忠”的要求就发生了变化，日本人一变而对外来者表现出合作态度。

西方人对此很难理解。根据我们的经验，人是“按照其本性”而行动的。我们按照老实或不老实，合作或固执来区分绵羊与山羊[③]。我们把人加以分类后就指望他们的行动始终如一。他们不是慷慨大方，就是吝啬小气；不是主动合作，就是疑心深重；不是保守主义者就是自由主义者，两者必居其一。我们期望每个人既然信仰某种特定的政治思想，就应一贯反对相反的思想意识。根据我们在欧洲战场的经验，那里有“合作派”，[④]也有抵抗派，但我们不相信合作派分子在胜利后会改变立场。而且，这种估计是正确的。在美国国内政争中，我们也承认，例如有新政派与反新政派，而且我们断定，在出现了新局势时，这两派也仍然会按其本性而行动。如果某一个人改变立场，比

如，非教徒变成天主教徒，“激进派”变成保守主义者等等，这种转变应当名之曰“转向”，并应建立起与此相适应的新人格。

当然，西方人这种关于行为完整性的信念未必都能得到证实，但绝对不是幻觉。在大多数文化中，不论是原始的，还是开化的，男男女女都把自身描绘成为某一特定种类的人在行动。如果他们追逐权力，就会以别人服从其意志的程度作为衡量其成败的尺度。如果他企求受人爱戴，他就应与人接触，否则就要遭受挫折。他们会想象自己是严肃正直的人，或者具有“艺术家气质”，或者是优秀的家庭成员等等。他们在其性格形成中一般都具有某种“完形、整体性”（Gestalt）[⑤]，这种“整体性”给人类的生存带来秩序。

日本人从一种行为转向另一种行为不会感到心理上的苦痛，这种能力是西方人难以相信的。我们从来没有体验过如此走极端的可能性。可是在日本人的生活中，矛盾——在我们看来，就是矛盾——已深深扎根于他们的人生观之中，正如同一性扎根于我们的人生观之中一样。对西方人来讲，特别重要的是，应该认识到，日本人所划分的生活“世界”是不包括“恶的世界”的。这并不是说日本人不承认有坏行为，而是他们不把人生看成是善的力量与恶的力量进行争斗的舞台。他们把人生看做是一出戏，在这出戏中，一个“世界”与另一个“世界”，一种行动方针与另一种行动方针，相互之间要求仔细酌量平衡，每个世界和每个行动方针，其本身都是善良的。如果每个人都能遵循其真正的本能，那么每个人都是善良的。如前所述，他们甚至把中国的道德箴言看做是中国人需要那种道德的证明，证明了中国人的劣根性。他们说，日本人完全不需要那种包罗一切的伦理戒律。用前已引用的桑塞姆爵士的话来说，他们“不愿意抓住恶的问题”。按照他们的观点，不从宇宙的高度，也能恰当地说明坏行为。每个人的心灵本来都闪耀着道德的光辉，犹如一把新刀，但如果不勤于磨炼就会生锈。这种“自身的锈”，如他们所说的，像刀上的锈一样，都不是好东西。因此，人必须像磨刀那样注意磨砺本性。但即使生了锈，心灵仍在锈的下边发光，只需加以研磨，使之脱锈生辉。

由于日本人的这种人生观，西方人很难看懂日本的民间神话、小说和戏剧，除非加以改写，像我们常做的那样，以求符合我们对性格一贯及善恶相斗的要求。但是，日本人不这样看。他们的评论则是围绕主人公陷入“义理与人情”、“忠与孝”、“义理与义务”的矛盾。主人公

的失败是因为溺于人情而忽视了“义理”的义务，或者是因为忠孝不能两全。他迫于“义理”而不能遵行正义，迫于义理而牺牲家庭。这些矛盾仍然是具有约束力的两种义务之间的矛盾。两者都是“善”的。对两者的选择犹如债务者该还债时面对多如牛毛的债务，他必须选择先偿还某些债务而暂时不管其他债务。但他还清一笔债务，并不能免除其他债务。

对故事主人公的这种看法，与西方人根本对立。我们认为故事中的主人公之所以是好人，正因为他选择了善的方面，并且与恶的一方进行斗争，如同我们所说的“有德者胜”，结局必须圆满，善者应有善报。日本人则酷爱那种主角，他既拖欠社会的恩，又不能悖于名分，无法调和，只好一死了之。这类故事在许多其他文化中是教人们屈从于残酷的命运，在日本则反而成为启迪主动精神和坚忍意志的题材。主人公在竭尽全力完成其肩负的某种义务时忽视其他义务，但最后又和他们所忽视的“世界”进行清算。

日本真正的民族叙事诗是《四十七士物语》。[⑥] 它在世界文学中的地位虽然不高，却无比强烈地扣动日本人的心弦。每个日本儿童都知道这个故事，不仅知其梗概，而且熟悉其细节。它不断传布、翻印并被拍成电影而广泛流传。四十七士的墓地长期成为著名圣地，成千上万的人前往凭吊致祭，凭吊者留下的名片使墓地周围变成一片白色。

《四十七士物语》主题是以对主君的“义理”为核心。在日本人心目中，它写的是“义理”与“忠”、“义理”与“正义”的冲突（在这类冲突中，当然是“义理”占胜）以及“单纯义理”与“无限义理”之间的冲突。故事发生在1703年封建制度鼎盛时期，按照近代日本人的想象，那时，男儿都是大丈夫，对“义理”绝不含糊，四十七位勇士为“义理”而牺牲一切，包括名声、父亲、妻子、妹妹、正义（“義”），最后以自杀殉“忠”。

当时，各地大名定期觐见幕府将军。幕府任命两位大名主持仪式，浅野侯是其中之一。这两位司仪官都是地方大名，由于不熟悉仪式，不得不向一位身份很高的在幕府中枢任职的大名吉良侯请教。如果浅野侯家最有才智的家臣大石（故事的主角）在身边，是会帮助主君周密安排的，但恰巧他返回故乡。浅野不谙世故，没有向那位在幕府中枢的大名赠送重礼。另一位大名的家臣则通晓世故，在向吉良请

教时不惜重金赠礼。于是，吉良侯就不屑于指教浅野，故意让他在举行仪式时穿上完全违反仪式的服装。举行仪式时，浅野侯按照吉良指示穿戴，发现自己受到侮辱，就拔刀而起，砍伤了吉良的前额，后被众人拉开。从“对名分的义理”来说，他因受辱而向吉良复仇是一种德行；但在将军殿上拔刀动武则属不“忠”。浅野侯正当地履行了“对名分的义理”，但却必须按照规定“切腹”自杀，否则就不能说是“忠”。他回到宅邸，换上衣服，做好切腹准备，只等那最有才智、最忠诚的家臣大石回来。两人见面，久久定睛凝视告别，浅野侯早已如式端坐，乃以刀刺腹，亲手结束了自己的生命。他死后，没有一位亲属愿意继承这位已故主君的家业，因为他不忠于幕府、受到谴责。浅野的封地被没收，家臣也成了无主的浪人。[⑦]

从“义理”的义务来说，浅野家的家臣有义务随其主君一起切腹。主君切腹是为了“名分的义理”。如果他们也从对主君的“义理”出发切腹，自然是对吉良所施侮辱的一种抗议。但是，大石心中暗想，切腹殊不足以表现他们的义理，而应当完成主君未竟之志。主君因为被其他家臣拉开，未能复仇。他们就应当杀死吉良，为主君复仇。但这样做则势必对幕府不忠。吉良是幕府的近臣，幕府绝不可能批准浪人复仇的行动。按一般惯例，策划复仇的人必须事先呈报计划，确定行动日期，在期限以前若不能完成复仇，就必须放弃。这项制度曾使若干幸运者能够调和“忠”与“义理”的矛盾。大石明白，这条道路对他和他的同志是行不通的。于是，他把那些曾经是浅野家臣的浪人召集一堂，却只字不提杀死吉良的计划。这些浪人数达三百人以上。据1940年日本学校所教授的课本说，他们一致同意切腹。但大石明白，这些人并不都是有“无限义理”，即日语所谓“诚的义理”（既讲“义理”又讲“诚”）的人，因而不是都能信赖对吉良进行复仇这种危险大事的人。为了区别哪些人只讲“单纯义理”，哪些人既讲“义理”又讲“诚”，他向大家提问，应该怎样分配主君的财产。在日本人看来，这是一种测验，那些要为他们的家属获得利益的人就不是会同意自杀的人。浪人们对财产分配标准掀起了激烈的争议。家老[⑧]在家臣中俸禄最高，以他为首的一派主张按原来的俸禄高低分配。大石一派则主张平均分配。这就迅速弄清楚浪人中哪些人只有“单纯义理”，大石随即赞成家老的分配方案，并且同意那些获胜的家臣离开同伙。于是，家老离开了，他因此而获得“武士败类”、“不懂义理的人”、无赖等恶名。大石这就看

清了，只有四十七个人义理坚定，足以共谋复仇计划。这四十七个人与大石建立盟约，保证不论信义、爱情或“义务”，都不能妨碍他们的誓言。“义理”必须成为他们的最高准则。于是，四十七士刺指滴血为盟。

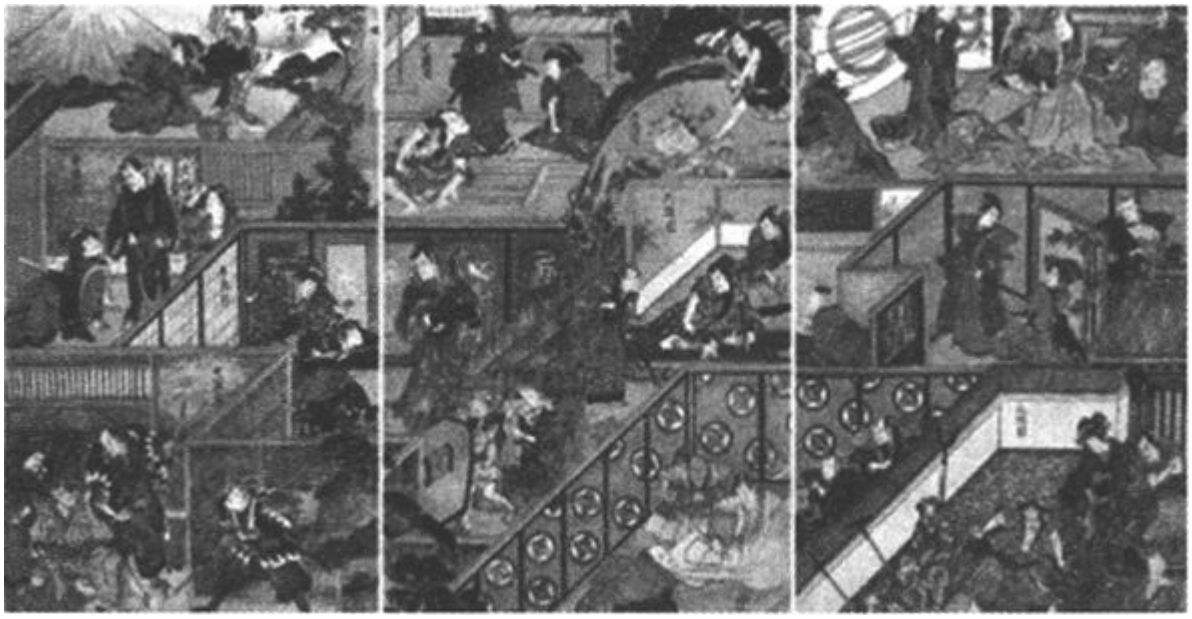

歌舞伎《四十七士物语》演出图

电影《元禄忠臣藏》中的复仇镜头
沟口健二编导

他们做的第一项工作是要麻痹吉良，使之丧失警惕。他们各奔东西，佯装丧尽追求名誉之心。大石经常沉溺于低级妓院，打架争吵，不讲体面，并假借这种放荡生活与妻子离婚。这是打算采取违法行动的日本人惯用的、合理的断然步骤，以保证其妻儿不致受最后行动的牵连。大石的妻子哭哭啼啼地与他分手了，他的儿子则参加了浪人的队伍。

东京（当时称"江户"）城里的人都在猜测他们要复仇。尊敬浪人的人们都深信他们必将策划杀害吉良。可是，四十七士矢口否认有任何此类企图。他们佯装成"不懂义理"的人。他们的岳父们对他们的可耻行为十分愤慨，把他们赶出家门，取消了婚约。他们的朋友讽刺他们。一天，大石的亲密朋友碰到大石喝得酩酊大醉，正在和女人胡闹。甚至对这位亲密朋友，大石也否认他对主君的"义理"。他说："什么，复仇？真是愚蠢透顶。人生就应该尽情行乐，哪有比饮酒取乐更好的事。"那位朋友不相信，就把大石的刀从刀鞘抽出来看，以为刀刃

一定会闪闪发光，就足以证明大石讲的不是真话。可是，刀已经上锈了，于是朋友不得不相信大石说的真心话，便在大街上公开脚踢大石并向这个醉汉吐了唾沫。

有位浪人为了筹集参加复仇的资金，竟把自己的妻子卖去当妓女。这位妻子的兄长也是浪人之一，得知复仇的秘密已被妹妹知道，竟准备用自己的刀杀死妹妹以证明自己的忠诚，使大石同意他参加复仇行动。另一位浪人杀死了岳父。还有一个浪人把自己的妹妹送进吉良侯家当女仆兼侍妾，以便从内部通报消息确定何时动手。这项行动使她在完成复仇之后不得不自杀，因为，尽管是伪装侍候吉良，她也必须以死来洗刷这一污点。

12月24日雪夜，吉良大摆酒宴，警卫的武士喝得酩酊大醉。浪人们袭击了防守坚固的吉良府第，杀死警卫，径直冲进了吉良侯的卧室。但吉良并不在那里，而被褥还有余温。浪人们由此知道他就藏在府内。终于，他们发现有一个人龟缩在存放木炭的小屋里。一个浪人隔着小屋的墙壁刺进长矛，拔出来时矛尖上却没有血。长矛确实刺中了吉良，但吉良在长矛拔出时，竟用衣袖拭去了污血。他这种小动作毫无用处。浪士们把他拽了出来。他说他不是吉良，只是家老。这时，四十七士中的一个人想起浅野侯曾在殿堂上砍伤吉良，肯定会留有伤疤。根据这个伤疤，浪士们认定他就是吉良，并要他当场切腹。他拒绝了——这当然证明他是个怕死鬼。于是，浪人们用他们的主君浅野侯切腹时使用的刀砍下了他的首级，按照惯例把他洗净，实现了夙愿。他们带着两度染血的刀和被割下的首级，列队走向浅野的墓地。

赤穗大石神社

供奉忠臣藏的赤穗花岳寺

浪人们的行动震撼了整个东京（江户）。曾经怀疑过浪人们的家属及岳父们争先恐后地前来和浪人们拥抱，向他们表示敬意。大藩的诸侯沿途热情款待他们。他们来到墓前，不仅把首级和刀供在墓前，还读了奉告亡君的祷文。祷文至今还保存着，其大意如下：

四十七士谨拜于主君灵前（中略）。主君复仇事业未竟之前，实无颜为主君扫墓。心神焦虑，一日三秋……今将吉良首级供上。此短刀乃主君去岁所珍用，嘱吾等保管者。愿主君执此刀再击怨敌首级，永雪遗恨。谨祷。⑨

他们报答了"义理"。但他们还需要尽"忠"。只有一死才能两全。他们违犯了未预先呈报就进行复仇的国法。不过他们并没有背叛"忠"。凡是以"忠"的名义要求的，他们都必须执行。幕府命令四十七士切腹。小学五年级的国语读本是这样写的：

他们为主君报仇，义理坚定，应为永世垂范……于是，幕府经过再三考虑，命令他们切腹，真是一举两全之策。⑩

也就是说，浪人们由于亲手结束自己的生命，而对"义理"和"义务"都作了最高的回报。

日本这首民族叙事诗有各种版本，文字、情节也略有差异。在现代电影中，故事开始时的贿赂情节被改为色情。吉良追逐浅野的妻子，而且，由于对浅野妻子心怀不轨，才故意教浅野犯错误，使之受辱。贿赂的情节被抹掉了，而有关"义理"的一切义务则描绘得更加深刻。"为了义理，他们抛妻，弃子，弑父。"

“义务”和“义理”发生冲突的题材也是其他许多故事和电影的基础。最为优秀的一部历史电影取材于德川幕府第三代将军时期。这位将军继位时，年纪尚轻，没有经验。当时，对将军的继位人选，幕臣们分为两派，一派被挫败。他们想拥立与他年纪相仿的近亲。其中有一位大名，一直牢记失败之“辱”，虽然第三代将军成长后很有政治才干。这位大名却一直伺机谋杀。一日，将军及其亲信通知他，准备巡视几个藩国。这位大名必须接待将军一行。他抓住这个机会，企图雪除宿怨，实现“对名分的义理”。事先，他处心积虑，把自己的宅邸变成堡垒，堵塞一切出口，层层封锁。他还策划制造墙倒屋塌，把将军及其随从压死。他的阴谋是在冠冕堂皇的伪装下进行的。他的接待宴席极尽丰盛。他还叫一位家臣舞剑为将军助兴，并指示他在最高潮时刺杀将军。按照“义理”，这位武士不能违抗主君命令。但是，“忠”的原则又禁止他刺杀将军。银幕之上，武士的舞姿充分刻画了他的内心矛盾：他必须下手，他又不能下手；他即将行刺，但又不能行刺。他尽管有“义理”，但“忠”的威力毕竟太强。渐渐地，舞姿乱了，将军一行生了疑，他们突然离开座位。铤而走险的大名下令毁坏房屋。将军刚刚躲过舞剑者的剑，却又面临墙倒屋塌的危机。在此千钧一发之际，舞剑者走上前去，带领将军一行通过地道，安然脱险。“忠”战胜了“义理”。将军的代理人向舞剑者表示谢意，再三劝他去东京（江户）接受荣誉。那位武士回顾即将倒塌的房屋说，“不行，我要留在这儿。这是我的义务，我的义理”。他离开了将军等人，跳进废墟中死去。“通过死，他兼顾了忠和义理，使两者趋于一致”。

古代故事并未把义务与“人情”的冲突作为中心，近代则成为一个主要题材。近代小说描写的是主人公为了“义务”和“义理”不得不抛弃爱情和人情，这种题材不仅没有冲淡，而且大肆渲染。就像日本的战争影片易使西方人感到它是绝妙的反战宣传一样，这些小说也往往使我们认为，似乎它是在追求一种按照自己意志生活的自由。这些小说证明，确实存在这种冲动。但日本人议论小说或电影的情节时，其看法往往与我们不同。我们同情主人公是因为他有爱情或者抱有某种个人理想，而他们却批评这种主人公是弱者，因为他太重感情而未能履行“义务”或“义理”。西方人大都认为，反对陈规旧习，克服障碍去争取幸福，这是强者的标志。而日本人则认为，所谓强者，恰恰在于抛弃个人幸福而履行义务。他们认为，性格的坚强不是表现为反抗，而

是表现为和谐。因此，西方人看了日本小说和电影后所肯定的意义与日本人所肯定的极不相同。

在评价自己或周围熟人的生活时，日本人也使用同样的标准。他们认为，在与义务的准则发生冲突时，如果迷恋个人欲望，那是弱者。他们对任何事情都是这样判断的。其中，与西方伦理最对立的莫过于丈夫对妻子的态度。在“孝的世界”中，妻子只处于边缘地位，父母才是中心。因此丈夫的义务很清楚。道德品质优秀的人必须遵从“孝”道，如果母亲要他与妻子离婚，他就得同意离婚。即使他爱自己的妻子或者两人已经生了孩子，他也得离婚，只有这样才能使这个人“更坚强”。日本人有句话是：“孝道有时要求把妻子视同路人。”在这种情况下，对待妻子充其量不过属于“仁的世界”。最坏的情况则是，妻子不能提出任何要求。即使婚姻生活很幸福，妻子在义务的世界中也不能处于中心地位。因此，一个人不能把他同妻子的关系提高到同双亲及祖国的感情相等的地位。1930年代，有一位著名的自由主义者曾经在公众面前说，回到日本后非常高兴，理由之一就是与妻子重逢。他为此受到世人的批评。人们认为，他应该说，是因为见到了父母，看到了富士山，以及能为日本的国家使命而献身。妻子是不属于这种层次的。

进入近代以后，日本人自己对道德准则如此划分不同层次和不同范围显然也不满意。日本的教育有很大部分是致力于把“忠”变成最高道德。恰如日本政治家把天皇置于顶点，排除将军及封建诸侯，以简化等级制一样，在道德领域内，他们也努力把较低层次的德行全部置于“忠”的范畴之下，以简化义务体系。通过这种办法，他们希望不仅把全国统一于“崇拜天皇”之下，而且减少日本道德像原子结构那样的多层次分散状态[11]。他们力图教导人们，实现了“忠”也就完成了其他一切义务。他们要使忠不再是地图上的一个势力范围，而是道德拱桥上的拱心石。

学生每日向供奉天皇御影和《教育敕语》的"奉安所"敬礼

这种设想的最权威宣言就是明治天皇于1882年（明治十五年）颁发的《军人敕谕》[12]。这份敕谕连同《教育敕语》[13]才是日本真正的圣典。日本没有一个宗教拥有圣典。神道没有经典，日本的佛教各派或者以不著于文字的东西为教义，或者以反复念诵"南无阿弥陀佛"、"南无妙法莲华经"之类来代替经典。而明治天皇的敕谕和敕语则是真正的圣典。宣读之时，神圣庄严，听众毕恭毕敬，鸦雀无声。其尊敬程度犹如对待摩西十诫和旧约五书，每次捧读时从"奉安所"恭恭敬敬取出，听众散去后再恭恭敬敬送入"奉安所"。负责捧读的人如果念错了一句，就要引咎自杀。军人敕谕主要是颁赐给现役军人的。军人要逐字背诵，每天早晨默想十分钟。重要的祭祀日、新兵入伍、期满复员及其他类似场合，都要在军人面前隆重宣读。中学和青年学校的学生也都要学习《军人敕谕》。

《军人敕谕》是一份长达数页的文件，纲目分明，文字谨严。但西方人读起来仍然费解，含义似乎互相矛盾。善与德被标榜为真正的目标，其说明方式，西方人也能理解。敕谕告诫听众，不要重蹈古代那些死得并不光彩的英雄豪杰的覆辙，因为他们"罔知公道之理，徒守私情之义。"（Losing sight of the true path of public duty, they kept faith in private relations）这是日本官方的正式译文[14]，虽非逐字翻

译，却很能表达原意[15]。《敕谕》接着说："此类事例，汝等宜深戒之。"

这里所说的："戒之"，如果不了解日本人各种义务有其"势力范围"，就不知是何意义。整个敕谕表明，官方在尽量贬低"义理"而提高"忠"的地位。在敕谕的全文中，日本人通常含义上的"义理"这个词一次也没有出现过。它不提"义理"，而强调有"大节"、"小节"之分，所谓"大节"，就是"忠"；所谓"小节"，就是"徒守私情之义"。敕谕极力证明，"大节"完全足以成为一切道德的准绳。它说"所谓义，就是履行'义务'"。[16]尽"忠"的军人必然有"真正的大勇"。所谓"真正的大勇"就是"日常待人必以温和为先，旨在得人敬爱"。敕谕暗示：只要遵从这些教导，就不必求助于"义理"。"义务"以外的诺言是"小节"，必须慎重考虑才能承担它。它写道：

> 如欲守诺言（在私人关系上）而（又）欲尽义务[17]，……则自始即应慎重考虑如此是否可行。束己身于不智之义务，则将使自身处于进退维谷。如确信不能既守一己诺言而又坚持行义（敕谕把"义"规定为"履行义务"）[18]，则应立即放弃（私人的）诺言。古来英雄豪杰，惨遭不幸，或竟身死名裂，遗羞后世，其例盖不鲜矣，皆因唯知信守小节，而不辨大义，或因罔知公道之理，徒守私情之义也。[19]

这段谆谆教导"忠"高于"义理"的文字中，正如前文所说，全文未提"义理"一词。但是日本人都知道有这种说法，即"为了义理，我不能行义"。敕谕则改成这样的说法："如确信不能既守诺言而又坚持行义……"[20]敕谕以天皇的权威说：在这种情况下，就应当抛弃"义理"。要记住：义理是小节，只要遵循敕谕的教导，抛弃"义理"，维护"大节"，就仍然是有德之人。

这份颂扬"忠"的圣典是日本的基本文件之一。但是敕谕对"义理"的委婉贬抑能否削弱"义理"的深刻影响，这还很难说。日本人常常引用敕谕的其他段落来解释、辩护自己或他人的行为。如"义者，履行义务之谓也"，"心诚则万事皆成"。尽管引用这些，每每都很得当，但却似乎很少引用关于反对信守私人诺言的告诫。"义理"至今仍是一种很有权威的道德。在日本，说"此人不懂义理"仍是最严厉的批评之一。

日本的伦理体系不是引进一个"大节"的概念就能轻易简化的。正如他们常常夸称，日本人没有一种现成的普遍适用的道德作为善行的试金石。在大多数文化中，一个人的自尊是以其道德水准，如善良、

节俭以及事业上的成就为标准。他们总要提出某些人生目的作为追求的目标，如幸福、对他人的控制力量、自由、社会活动能力等。日本人则遵循着更为特殊的准则，不论是在封建时代还是在《军人敕谕》中，即使谈及“大节”，也只是意味着对等级制上层者的义务要压倒对下层者的义务。他们仍然是特殊对待的。西方人一般认为，所谓“大节”，是对忠诚的忠诚，而不是对某一特定个人或特定目标的忠诚。日本人则不是如此。

近代日本人在试图建立某种统治一切领域的道德标准时常常选择“诚”。大隈伯爵在论及日本的伦理时说，“诚（マコト）是各种箴言中最重要的箴言。一切道德教训的基础都包含在‘诚’字之中。在我国古代语汇中，除了‘诚’这个词以外，没有其他表达伦理概念的词汇”。[21] 日本的近代小说家在本世纪初曾讴歌西方个人主义新思潮，现在也开始对西方信条感到不满，而努力去赞美诚（诚心）是唯一的真正的“主义”。

在道德方面强调“诚”，正是《军人敕谕》所支持的。敕谕有一段历史性的前言，相当于美国文件首先列举华盛顿、杰斐逊等“建国之父”的名字为序。在日本，这段话的主旨在于阐述“恩”和“忠”。

朕赖汝等为股肱，汝等仰朕为首领。朕能否保护国家以报上天之恩，报祖宗之恩，端赖汝等恪尽其职。

其后又阐述了五条训诫。（一）最高的德就是履行“忠”的义务。一个军人如果不是极“忠”，不论如何有才能，也只是傀儡。不“忠”的军队，遇紧急情况则成乌合之众。“故不可惑于横议，不可干预政治，务求保持忠节，牢记义重于山，死轻于鸿毛”。（二）第二项训诫是按照军阶遵守礼仪。“下级应视上级军官之命令如朕意，上级军官亦必须善待下级。”（三）第三是武勇。真正的武勇与“血气之刚”相反，应该“小敌不侮，强敌不惧”。“故尚武者，与人交往应以温和为先，以资得人敬爱”。（四）第四是告诫人们“勿守私情信义”。（五）第五是劝导节俭。“大凡不以质朴为旨者，必流于文弱，趋于轻薄，崇尚骄奢，终致卑鄙自私，堕落至极。虽有节操、武勇，亦难免被世人唾弃……朕心忧此恶习，故而谆谆诫之。”

敕谕的最后一段把以上五条称作“天地之公道，人伦之纲常”，乃“我军人之精神”。而且，这五条训诫之核心“精神”就是“诚”。“心不诚则嘉言善行徒为文饰，毫无效用；唯有心诚则万事可成”。五条训诫就是这样“易守易行”。敕谕在列举一切德行和义务之后，归结于“诚”，这正是典型的日本特色。中国人把一切道德归之于出自仁爱之心。日本人则不是这样，他们先确立义务准则，最后才要求人们全心全意，为履行义务而倾注全部心灵和精力。

在佛教主要教派禅宗的教义中，诚也具有同等的意义。铃木大拙[22]论禅的专著中有一段禅宗师徒问答：

> 僧问：“吾视猛狮袭敌，不问其为兔为象，皆全力以赴，请问此力何物？”
> 师答：“至诚之力是也”（字面意义是“不欺之力”）。至诚即不欺，亦即“献出一切”。禅语谓之“全体作用”，即不留一物，毫无矫饰，绝不虚费。如此生活者可称作金毛狮，乃刚勇、至诚、至纯之象征，神之人也。

关于“诚”的特殊含义我已顺便提及。日文“マコト”（诚）与英语“sincerity”的含义并不相同，与sincerity相较，其内涵既远为广泛，又远为狭窄。西方人乍一接触，常觉得它的内涵比西方语言中的用法要少得多，因为日本人常说的某人没有诚意，其实只是指那个人与他意见不一致。这种看法有一定的正确性。日本人说某人“诚实”，并不一定是指他真诚地根据他本人的爱憎、决断或怀疑而采取行动。美国人在表示赞许时常说“He was sincerely glad to see me”（他见到我心里真高兴）或“He was sincerely pleased”（他衷心满意），日本人则没有这种说法。他们有各种习惯性的、不赞成这种“坦诚”（sincerity）的语言。他们嘲笑地说：“看那只青蛙，口一张开就把肚子里的货色都亮出来了”，“就像是石榴，口一张开就知道它心里有什么”。“暴露感情”是一种羞耻，因为这样会“暴露”自己。与“sincerity”一词有关的这一系列含义，在美国是非常重视的，在日本则毫无地位。前文曾讲到，日本一位少年批评美国传教士“insincerity”时，他绝没有想过那位美国人对这个一文不名的穷孩子要到美国去的计划感到惊愕，是否是“真”的问题。日本政治家在近十年来经常批评美英两国没有诚意，他们也丝毫没有考虑，西方各国是否确实按照其真实感受而行动的。他们并不指责美英两国是伪善者，因为，伪善是轻微的责难。同样地，《军人

敕谕》说："诚乃诸项训诫之精神"，这句话的意思也不是说，"至德"在于一切其他德行的实践都是真心实意，言行一致，发自内心。确实，它并未教导人们必须真实，不论他自己的信念与别人如何不同。

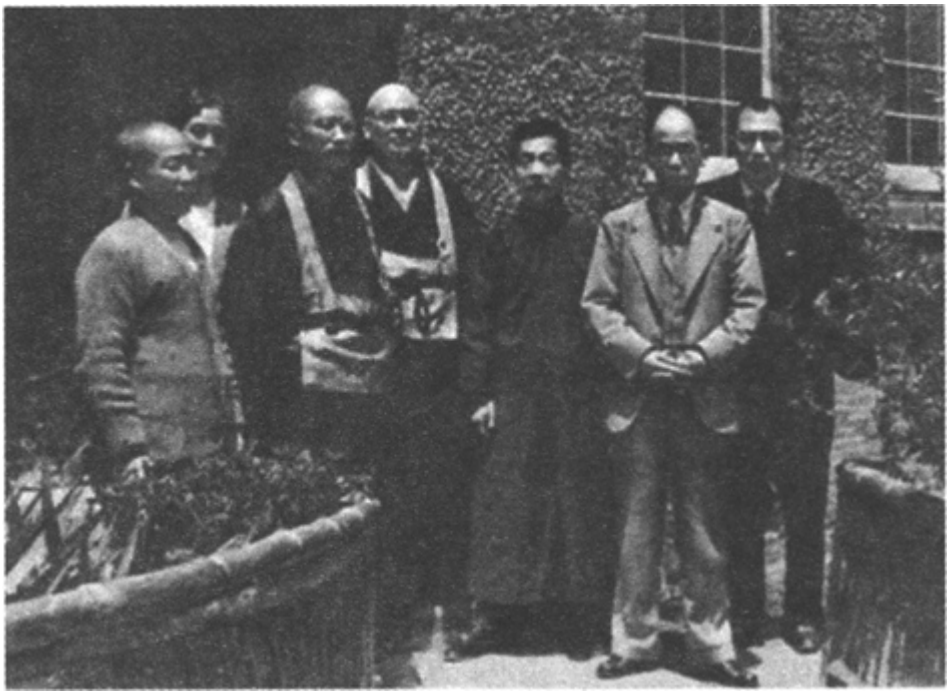

鲁迅与铃木大拙等合影
摄于内山完造寓所（1934年5月10日）

但是，"诚"在日本有其自身的积极含义，而且，由于日本人非常重视这一概念的伦理作用，西方人必须把握住日本人使用这个词时的含义。"诚"的基本含义在《四十七士物语》中有充分的示例。在那个故事中，"诚"是附加于"义理"之上的。"真诚的义理"与"单纯的义理"有所区别，前者是"足资永恒垂范的义理"。日本人至今仍说："是诚使它保持下去。"根据文意来看，这句话中的"它"是指日本道德中的任何戒律或"日本精神"所要求的任何态度。

战争期间，日本人隔离收容所[23]中对这个词的用法与《四十七士物语》的用法完全一致。它清楚表明，"诚"的逻辑可以延伸到什么程度，其含义又如何与美国的用法相反。亲日的"一世"（生在日本，移居美国者）对亲美的"二世"（生在美国的第二代日本移民）的一般批评，是说"二世"缺乏"诚"。"一世"说这话的意思是，"二世"没有那种保持"日本精神"（战时日本曾公开为"日本精神"下定义）的心理素质。

“一世”这种指责的含义绝不是说他们的孩子的亲美态度是伪善的。恰恰相反，在“二世”志愿加入美国军队，发自真实热诚，支持其第二祖国时，“一世”却更加振振有词地指责“二世”“不真诚”。

日本人使用“诚”这个词的基本含义，是指热诚地遵循日本道德律和“日本精神”所指示的人生道路。不管在特定词句中，“诚”这个词有多少特殊含义，一般均可理解为它是对公认的“日本精神”的某个侧面的颂扬，或者是对日本道德律所示指标的颂扬。只要我们承认“诚”这个词不具有美国人那种含义，那它在所有日本文献中都是值得注意的、极其有用的词。因为它大抵准确无误地等同于日本人实际强调的各种正面德行。“诚”这个词经常用来赞扬不追逐私利的人。这反映了日本人的伦理非常厌恶谋利。利润（如果不是等级制的自然结果）就被断定是剥削的结果。从中渔利的中介人会成为人们嫌恶的高利贷者。这种人常被指责为“不诚实”的人。“诚”也经常被用来颂扬不感情用事。这反映了日本人的自我修养观念。一个称得上“诚实”的日本人绝不会接近那种伤害一个无意寻衅滋事者的风险。这反映了日本人的信条，即不仅要对行为本身负责，而且还要对行为的后果负责。最后，只有“诚实”的人才能领导别人，有效地运用手腕，而不纠缠于心理冲突。这三点含义，以及其他更多的含义十分简明地表达了日本人伦理的同质性。这些含义也反映出，在日本，只有实践规定的准则才能收到实效，并不致陷入冲突。

既然日本人的“诚”具有如此种种意义，可见尽管敕谕及大隈伯爵如此推崇，“诚”并未能简化日本人的道德体系。它既不是构成日本伦理的“基础”，也没有赋予它以“精神”。它好像适当加在任何数字上的指数，以扩大该数字的倍数。比如A的二次方（A^2）可以是9的二次方，也可以是159或b或x的二次方。“诚”也是这样，它可以把日本道德律的任何一条提得更高。它似乎不是独立的道德，而是信徒对其教义的狂热。

不管日本人怎样努力改进，日本的道德体系仍然处于多层次分散状态。道德的原则仍然是这个步骤和那个步骤相互保持平衡，各种行动本身都是善的。他们所建立的伦理体系宛如桥牌。优秀的选手是遵守规则并能在规则范围内获胜。他与低劣选手的区别，在于推理的训练，能够利用足够的知识根据竞赛规程判断其他选手的出牌意味着什么，从而打出自己的牌。用我们的话来说，他是按霍伊尔[24]规则比

赛。每出一张牌都必须考虑到无数细微末节。比赛规则规定了一切可能出现的偶然性，记分办法也是预先确定的。美国人说的内心善意反而无关系。

不论在哪种语言中，人们用来表达丧失或者获得自尊自重的词句，十分有助于了解他们的人生观。在日本，讲到“尊重自己”时常常是指他本人是一个审慎的选手；而不像英语那样是指诚意遵循为人处世的准则，不谄媚别人，不撒谎，不做伪证等。日本人说“自重”，意思是“自我慎重”，意思是“你应该仔细考虑事态中的一切因素，绝不可招致别人讥笑，或者减少成功的机会”。“尊重自己”，其含义所指的行为往往与美国所指的行为恰好相反。被雇佣者说“我必须自重”，其含义并不是指必须坚持自己的权利，而是绝不要对雇主讲不妥当的话，以免使自己难堪。“你应该自重”作为政治用语时也是一样，意思是“身负重任的人”必须谨慎，不能轻率地纵谈“危险思想”，那样就不“自重”了。而在美国，“自尊自重”则意味，危险思想，也要按自己的观点和良心来思考。

“你应该自重”，这是父母经常挂在嘴上训诫其青年子女的话，指的是要懂礼貌，不要辜负别人的希望。例如，女孩子坐时不能乱动，双腿位置要摆正。男孩子则要锻炼身体，学会察言观色，“因为今天是决定未来的重要时刻”。父亲对孩子说：“你的行动不像一个自重的人”，这是责备孩子行为不庄重，而不是责备他缺乏勇气，不能坚持自己认为正确的意见。

还不起欠债的农民对债主说：“我应该自重”，这话的意思并不是责备自己懒怠，或者责备对债权人卑躬屈膝，而是说他对应急之需本应该考虑周到。有社会地位的人说：“我的自尊心要求我这样”，这并不意味他必须按照正直、廉洁等原则办事，而是意味他在处理事情时必须充分考虑门第的地位，掂量掂量自己身份的重量。

实业家谈到他的公司时说：“我们必须自重”，意思是说必须慎重再慎重，小心再小心。要复仇的人说“自重地复仇”，这句话的意思并不是“把炭火堆在仇敌的头上”，[25] 也不是打算遵守什么道德原则，而是说必须周密计划，考虑到一切因素，等于说“一定要完全彻底复仇”。在日语中，“自重再自重”，是最强烈的语气，意思是万分小心，无限谨慎，绝不可轻下结论。它还意味着，必须权衡各种方法和手段，用力不多不少，恰可达到目的。

所有上述“自重”的含义都符合日本人的人生观，即认为人生应该是小心谨慎地按照“霍伊尔”规则行动的世界。由于他们对自重规定了如上的定义，因而不允许以用心良好为理由来为失败辩解。一举手、一投足都有其后果，人们采取行动时不能不考虑这些后果。施恩于人是好事，但必须估计到受恩的人是否会感到“背上恩债”，不可不慎。批评人是可以的，但必须准备承担因此而产生的怨恨。当那位年轻画家指责美国传教士嘲笑他时，尽管说传教士是善意的，那也没有用。传教士没有考虑到他在棋盘上走那一步棋的后果，这在日本人看来就是修养不够。

把谨慎与自重完全等同，这就包含着要悉心观察别人行动中的一切暗示，并且强烈地感到别人是在评论自己。他们说“一个人要自重，因为有社会”，“如果没有社会，就用不着自重”等等，这些极端的说法表明，自重出于外部的强制，毫未考虑到正确行为的内省要求。像许多国家的俗话一样，这些说法未免夸张，因为，日本人对自己深重的罪孽有时也像清教徒一样，反应很强烈。尽管如此，上述极端的说法仍然指明了日本重视的是什么：与其说他们重视罪，毋宁说他们更重视耻。

在人类学对各种文化的研究中，区别以耻为基调的文化和以罪为基调的文化是一项重要工作。提倡建立道德的绝对标准并且依靠它发展人的良心，这种社会可以定义为“罪感文化”。不过，这种社会的人，例如在美国，在做了并非犯罪的不妥之事时，也会自疚而另有羞耻感。比如，有时因衣着不得体，或者言辞有误，都会感到懊恼。在以耻为主要强制力的文化中，对那些在我们看来应该是感到犯罪的行为，那里的人们则感到懊恼。这种懊恼可能非常强烈，以至不能像罪感那样，可以通过忏悔、赎罪而得到解脱。犯了罪的人可以通过坦白罪行而减轻内心重负。坦白这种手段已运用于世俗心理疗法，许多宗教团体也运用，虽然这两者在其他方面很少共同之处。我们知道，坦白可以解脱。但在以耻为主要强制力的地方，有错误的人即使当众认错，甚至向神父忏悔，也不会感到解脱。他反而会感到，只要不良行为没有暴露在社会上，就不必懊丧，坦白忏悔只能是自寻烦恼。因此，耻感文化中没有坦白忏悔的习惯，甚至对上帝忏悔的习惯也没有。他们有祈祷幸福的仪式，却没有祈祷赎罪的仪式。

真正的耻感文化依靠外部的强制力来做善行。真正的罪感文化则依靠罪恶感在内心的反应来做善行。羞耻是对别人批评的反应。一个人感到羞耻，是因为他或者被公开讥笑、排斥，或者他自己感觉被讥笑，不管是哪一种，羞耻感都是一种有效的强制力。但是，羞耻感要求有外人在场，至少要感觉到有外人在场。罪恶感则不是这样。有的民族中，名誉的含义就是按照自己心目中的理想自我而生活，这里，即使恶行未被人发觉，自己也会有罪恶感，而且这种罪恶感会因坦白忏悔而确实得到解脱。

早期移居美国的清教徒们曾努力把一切道德置于罪恶感的基础之上。所有精神病学者都知道，现代美国人是如何为良心所苦恼。但是在美国，羞耻感正在逐渐加重其分量，而罪恶感则已不如以前那么敏锐。美国人把这种现象解释为道德的松弛。这种解释虽然也包藏着很多真理，但这是因为我们没有指望羞耻感能对道德承担重任。我们也不把伴随耻辱而出现的强烈的个人恼恨纳入我们道德的基本体系。

日本人正是把羞耻感纳入道德体系的。不遵守明确规定的各种善行标志，不能平衡各种义务或者不能预见到偶然性的失误，都是耻辱。他们说，知耻为德行之本。对耻辱敏感就会实践善行的一切准则。“知耻之人”这句话有时译成“有德之人”（Virtuous man），有时译成“重名誉之人”（Man of honour）。耻感在日本伦理中的权威地位与西方伦理中的“纯洁良心”、“笃信上帝”、“回避罪恶”的地位相等。由此得出的逻辑结论则是，人死之后就不会受惩罚。日本人——读过印度经典的僧侣除外——对那种前世功德、今生受报的轮回报应观念是很陌生的。除了少数皈依基督教者外，他们不承认死后报应及天堂地狱之说。

耻感在日本人生活中的重要性，恰如一切看重耻辱的部落或民族一样，其意义在于，任何人都十分注意社会对自己行动的评价。他只需推测别人会做出什么样的判断，并针对别人的判断而调整行动。当每个人按照同一规则玩游戏并相互支援时，日本人就会愉快而轻松地参加。当他们感到这是履行日本的“使命”时，他们就会狂热地参加。当他们试图把自己的道德输出到那些并不通行日本的善行标志的外国时，他们就最易遭受攻击。他们“善良”的“大东亚”使命失败了。许多日本人对中国人和菲律宾人所采取的态度实在感到愤慨。

那些为求学或经商来到美国的日本人，试图在这个道德规律不那么严格的社会生活时，常常痛感他们过去所接受的那种细致周到的教育是个“失败”，这并非受国家主义的感情所驱使。他们感到，日本的道德无法顺利输出，其含义并非一般所谓改变文化对任何人来说都很困难的，而远比这更多。他们感到，日本人适应美国式生活比他们所熟知的中国人、暹罗人要困难得多。在他们看来，日本人的特殊问题在于，他们是靠这样一种微妙的安全感长大的，即只要一切都按规矩行事，就会得到别人承认。看到外国人对这类礼节满不在乎，他们就不知如何是好。他们千方百计寻找西方人生活中与日本人类似的细微礼节，找不到时，有的非常愤慨，有的则感到愕然。

三岛女士[26]的自传《我的狭岛祖国》，最出色地描写了她在道德规则不甚严格的文化中所感受的体验。她渴望到美国留学，并且说服了她的保守家庭，排除“不愿受恩”的观点，接受美国奖学金，进入了卫斯理学院。她说，老师学生对她都特别亲近，但这却使她很不安。“日本人的共同特点是以操行毫无缺陷而自傲，我这种自傲却受到严重伤害。我不知道在这里该如何行动，周围的环境似乎在嘲笑我以往的训练。我为此而恼恨。除了这种模糊而深刻的恼恨以外，我心中再无其他感情。”她感到自己“似乎是一个从其他行星上掉下来的生物，原有的感觉和情绪在这个世界都用不上。日本式的教养，要求任何动作都要文静，每一句言辞都要符合礼貌，这就使我在当前的环境中极为敏感，十分警觉，以至在社交中茫然不知所措。”她花了二三年的时间才解除紧张状态，开始接受别人的好意。她断定，美国人生活在一种她所谓“优美的亲密感”之中，而“亲密感在我三岁时就被当做不礼貌而扼杀了”[27]。

三岛女士把她在美国结识的日本女孩子和中国女孩子作了比较。她评论说，美国生活对两国姑娘的影响非常不同。中国姑娘“具有的那种沉着风度和社交能力是大多数日本姑娘所缺少的。这些上流的中国姑娘人人都具有近乎皇家的仪表，仿佛她们就是这个社会的真正主人，使我感到她们是世界上最文雅的人。即使在高度机械与速度的文明中，她们也不为所动，其安详和沉着与日本姑娘的怯懦、拘谨形成强烈对比，显示出社会背景的一些根本差异。”

和许多其他日本人一样，三岛女士感到，好像网球名将参加槌球游戏，出色技艺都用不上了。她感到过去学的东西不能带到新环境里

来。她所受过的训练没有用处。美国人用不着那些东西。

日本人一旦接受了美国那种不甚烦琐的行为规则，即便接受的不深，也无法想象他们能够再过日本那种规矩烦苛的生活了。他们把过去的生活有时说成是失去的乐园，有时说成是“桎梏”，有时说成是“牢笼”，有时又说成是盆栽的小树。这棵小松树的根培植在花盆里时，就是一件为精致庭园增添雅趣的艺术品；但一旦移植到地上就不可能再成其为盆栽了。他们已感到再不能成为日本庭园的点缀，再不能适应往昔的要求。他们最尖锐地经历了日本道德的困境。

注　释

① 绝对命令：来自德文Katagorischer Imperativ，康德伦理学中的概念，或译作“无上命令”、“无待命令”。指任何时间、地点、条件，都必须遵守的一种行动准则。——译者

② 指《圣经·新约》马太福音第七章第十二节：“所以无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人。”——日译者

③ 见马太福音第二十五章第三十二至三十三节：“万民都要聚集在他面前，他要把他们分别出来，好像牧羊人分别绵羊、山羊一般，把绵羊安置在右边，山羊安置在左边。”——日译者

④ 合作派：指向法西斯妥协的投降派。——译者

⑤ “Gestalt”：出自格式塔心理学（亦称“完形心理学”）。此学派兴起于德国（1912年），强调人的认识中主观结构的作用和经验、行为、感知对象的整体性，运用于学习、设计、治疗等各方面。例如，对“学习”强调“顿悟”，批判流行的“试误”学说。——译者

⑥ 《四十七士物语》：“四十七士”，亦称“赤穗义士”。赤穗在今兵库县。“1703年”：角川《日本史辞典》记作1702年。略云：1701年3月，幕府将军为迎接天皇敕使，指派赤穗藩主浅野长矩为“驰走役”（负责接待）。幕臣吉良义秧（礼式指导役）蓄意陷害，故作错误指导，致使长矩受辱。长矩愤而刺杀义秧，违制，被令“切腹”，其领地被夺。浅野藩家老大石良雄等47名藩士宁愿成为“浪人”，矢志为主复仇，终于成功。其事迹颇类我国史书中的“游侠”。被编成净琉璃（三弦说唱）、歌舞伎、绘画、电影，广泛传布，总名“忠臣藏”。（例如，战前日本著名导演沟口健二所编导的《元禄忠臣藏》等）。赤穗城和大石神社至今每年举行“义士节”等纪念活动。——译者

⑦ 浪人：失去俸禄、脱离主家的武士，亦称“牢人”。——译者

⑧ 家老：江户时代各藩总理藩政职位最高的家臣。——译者

⑨ 据福本日南：《元禄快举录》称：此祷文乃后世所编。此处文字系从英文照译。——日译者

⑩　这段引文当系出自《小学国语读本（普通科用）》第十册（1937年发行）第二十一课《国法与大慈悲》，但不是原文照引，可能是教师教课用的词句，或英文尽量简译了。——日译者

⑪　原文为"atomism"。日译本直译作"原子论状态"，这里姑且意译如上。——译者

⑫　《军人敕谕》：1882年1月4日以天皇赐予军人的特殊形式发布。前言明示："军队永远由天皇统率"。正文规定：忠节、礼仪、武勇、信义、质素为军人的五德目，其基础是"诚"。——译者

⑬　《教育敕语》：颁布时间（1890年10月30日）选在"宪法"颁布和议会"开院"之间，以显示其指导地位。《敕语》首先明确"国体之精华"在忠于"皇祖皇宗"。次列儒家伦常德目，强调"重国宪、尊国法"、"义勇奉公"，扶翼"皇运"。各级学校举行"奉读"仪式，设立安放《敕语》的"奉安所"，定时礼拜、"奉读"。——译者

⑭　指括号内的英文，斜体字为原著者标示着重。——译者

⑮　此处日译本没有采用原著英译文字，并删去原著中"这是日本官方的正式译文，虽非逐字翻译，却很能表达原意"这句话。日译本系《敕谕》的日文原文："公道の理非に踏迷ひて、私情の信義を守る。"——译者

⑯　原文为"尽本分之谓也"（己が分を尽すをぃふなり）。——日译者

⑰　此段译文是本尼迪克特引自《敕谕》的官方英译本。英文是"If you wish to keep your word and to fulfill your gimu"。本尼迪克特竟不必要地强调了"and"（"又"）一词，从而把"守信义"与"尽义务"对立起来，并在括号中加上了"在私人关系上"这几个字。这是因为她过分拘泥于"义理"和"义务"（忠）的对立，而实际这两者并非经常矛盾。请参阅下文译注。——日译者

⑱　此处本尼迪克特也是把"诺言"和"义"对立起来加以考虑。——日译者

⑲　此段敕谕译文，按英文译出，与日译文字稍有出入。——译者

⑳　如前所注，这里，本尼迪克特把敕谕原文误解为"若知守私约与尽义务不可同时得兼"，因而认为它是前一句话（"为了义理，我不能行义"）的另一种表述方式。——日译者

㉑　Count Shigenobu Okuma, Fifty Years of New Japan, English version, edited by Mārcus B. Huish.（大隈重信：《开国五十年史》）英译本，伦敦，1909年，第2卷第37页。

㉒　铃木大拙（1870—1966）：日本禅学家。原名贞太郎，学禅后受称"大拙"。东京帝国大学哲学科学习（曾与西田几多郎同学）。1897年赴美留学12年。归国后历任学习院、东京大学等校讲师、教授。创"东方佛教徒协会"、办《Eastern Buddhist》。应邀在各国讲演，介绍日本佛教和日本文化，影响甚大，1949年授文化勋章。有《全集》32卷、《选集》26卷。——译者

㉓　美国对日宣战后强制隔离在美日本侨民和移民被强制收容，与外界隔离。参阅译者前言脚注。——译者

㉔　霍伊尔（Hoyle, Edmund 1672—1769）：把惠斯特（一种桥牌游戏）规则系统化，认为不仅玩桥牌，凡事都必须遵守既定规则，按既定的硬性手法行事。

——日译者

㉕　引自《圣经·新约·罗马书》第十二章第二十节："你的仇敌若饿了，就给他吃；若渴了，就给他喝；因为你这样行，就是把炭火堆在他的头上。"——日译者（此语颇类"以德报怨则怨自悔消"。——译者）

㉖　三岛乃婚后夫姓。——日译者

㉗　Mlishima, Sumie Seo, My Narrow Isle（三岛：《我的狭岛祖国》），1941年，第107页。

第十一章　自我修养

一种文化的自我修养，在外国观察者看来，似乎说不上有何意义。修养技巧本身是很明白的，但为什么要如此麻烦自己？为什么把自己吊在钩子上？为什么全神贯注于丹田？为什么如此自苦以至一文不花？为什么只集中锻炼一项苦行而对局外人认为确实重要、应当训练的某些冲动却毫不要求克制？尤其是那些在本国从未学过修养技巧的观察者，来到高度信赖修养技巧的国家里，就最容易产生误解。

在美国，自我修养的技巧和传统不甚发达。美国人认为，一个人若在自己生活中找到了可能实现的目标，在必要时，就会锻炼自己以求达到自己选择的目标。是否进行锻炼取决于他的理想、良心或维伯伦[①]所谓的"职业本能"（an instinct of workmanship）。为了当足球运动员，他可以接受严格的纪律；为了成为一个音乐家或为取得事业上的成功，他可以放弃一切娱乐。他的良心使他弃绝邪恶和轻率。

但在美国，自我修养不像算术，可以毫不考虑其对特定事例的应用，而仅作为一种技术训练来学习。如果说美国也有人教这种修行，那是欧洲某些教派的领袖或传授印度修炼方法的印度教牧师（swamis）教的。甚至基督教的圣特丽萨（Saint Theresa）或圣胡安（Saint John）[②]所传授及实践的默想和祈祷式的宗教修行，在美国也近于绝迹。

但是日本人却认为，无论是参加中学考试的少年，还是参加剑术比赛的人，或者仅仅是贵族生活者，都要在学习应付考试所必需的特定内容之外，进行自我修养。不管考试成绩多么好，剑术多么高超，也不管你的礼貌如何周到，也必须放下书籍、竹刀或社交活动，进行特殊的修炼。当然，并不是所有的日本人都接受神秘的修炼。但是，即使那些不修炼的日本人也承认自我修养的术语和在实践生活中的地位。各个阶级的日本人都运用普遍流行的那一套有关自我克制的概念来判断自己和他人。

日本人自我修养的概念大致可分为两类，一类是培养能力，另一类则不仅培养能力，而且要求更高。这第二类，我称之为"圆熟"。[③]

在日本，这两者有区别，其目标在于产生不同的心理效果，有不同的根据，并通过不同的外部标志来加以识别。第一类，即培养能力的自我修养，在本书中已叙述不少事例。如那位陆军军官在谈到他的士兵平日演习长达六十小时、中间只有十分钟的小憩一事说："他们已经会睡觉，需要训练的是不睡觉。"在我们看来，这种要求未免太极端，其目的仅在于培养一种行为能力。他讲的乃是一种公认的原理，即精神驾驭术，亦即认为意志应当驾驭那几乎可以经受一切训练的肉体，至于忽视健康则肉体必受损害的规律，他们是不理会的。日本人的整个"人情"的理论都是建立在这种观念之上的：肉体的要求必须服从于人生大事，不顾健康是否允许，也不论肉体本身是否容许及曾经培养过。总之，一个人应当不惜任何自我修养的代价来发扬日本精神。

但是，如此表述日本人的观点或许过于武断。因为，在美国日常用语中，"不惜任何自我修养的代价"（at the price of whatever self-discipline）的意思往往是"不惜任何自我牺牲"（at the price of whatever self-sacrifice），而且有"不惜任何自我克制"之意。美国人关于训练的理论是，男女自幼都需经过训练而社会化，不论这种训练是外部强加的，还是反映到内部形成意识的训练，也不论是主动接受的，或者是由权威强加的。训练是一种压抑，被训练者对其愿望受到限制是不满的。他必须作出牺牲，并且不可避免地会激起反抗情绪。这种观点不仅是许多美国心理专家的见解，也是父母在家庭中抚育每一代人的哲学。正因为如此，心理学家的分析对我们自己的社会来说确实包含许多真理。孩子们到时候"必须睡觉"，他从双亲的态度上就懂得睡觉是一种自我压抑。在许多家庭里，孩子们每晚都要吵闹一番，表示不满。他已是一个受过训练的美国幼儿，知道人"必须"睡觉，却仍然要反抗。他的母亲还规定他"必须"吃的东西，这里有燕麦粥、菠菜、面包、橘子汁等等，但是，美国的孩子却学会反对那些"必须"吃的东西；他认定，凡是"对身体好"的食品就是不好吃的。美国的这种惯例在日本是没有的，在欧洲某些国家，例如在希腊是看不到的。在美国，长大成人就意味着摆脱了食品上的压抑。大人就可以吃可口的食物，而用不着讲对身体是否有益。

但是，这些有关睡眠和食物的观念，与西方人关于自我牺牲的整个概念相比，都是些琐屑小事，微不足道。父母要为孩子付出很大牺牲，妻子要为丈夫牺牲其事业，丈夫为一家生计而牺牲自己的自由，

这些都是西方人的标准信条。一个社会不需要自我牺牲，这对美国人来说是不可思议的。但就是有这种社会。在这种社会中，人们说父母亲会自然地疼爱孩子，妇女们喜欢婚姻生活甚于其他生活，肩负一家生计的人是在从事他所喜爱的工作，犹如当猎手或花匠。这能说是什么自我牺牲呢？社会强调如此解释，人们也同意按这种解释而生活，自我牺牲的概念几乎无人承认。

凡属美国人认为是为别人作出"牺牲"的事，在其他文化中都被看做是相互交换。它或者被看做是投资，以后会得到回报；或者是对以前受之于人的等值报偿。在这类国度里，甚至父子关系也是这样。父亲对儿子在幼年的照顾，儿子应在父亲的晚年或身后回报。每一件事务上的关系也都是一种民间契约，它往往要求保证对等，一方承担庇护的义务，另一方则承担服务的义务。只要对双方都有利，谁也不认为自己承担的义务是一种"牺牲"。

在日本，为他人服务，其背后的强制力当然也是相互的，既要求等量，也要求在等级关系上彼此承担相辅相成的责任。这样，自我牺牲的道德地位与美国就迥然不同。日本人对基督教传教士关于自我牺牲的说教总是特别反对。他们极力主张，有道德的人不应当把为别人服务看做是压抑自己。有位日本人对我说："当我们做了你们称之为自我牺牲的事情时，我们则觉得是自己愿意做的，或者认为那样做是对的。我们绝不感到遗憾。不管我们实际上为别人作了多大牺牲，我们也不认为这是为了提高我们的精神境界，或者应当受到回报。"像日本人那样以缜密细致的相互义务作为核心来组织社会生活，当然不理会这里面有什么"自我牺牲"。他们要求自己履行极端的义务，而传统的关于相互义务的强制力，使他们不至于感到"自我怜悯"和"自以为是"，而这类感觉在个人主义竞争的国家中是极易出现的。

因此，美国人要想理解日本一般自我修养的习惯，就必须对美国的"自我训练"（Self-discipline）概念施行一番外科手术，把美国文化概念周围所缠绕的"自我牺牲"（Self-sacrifice）和"压抑"（frustration）等赘生物割掉。在日本，一个人要成为出色的运动员就要进行自我修养，就像打桥牌一样，完全不会意识到这种活动是"牺牲"。当然训练是严格的，但这是事物本身所固有的。刚生下来的婴儿虽然十分"幸福"，却没有"体验人生"的能力。只有经过精神训练（或称"自我修养"）才能生活得充裕，获得"体验人生"的能力。这种说法

通常被译作“只有这样才能享受人生的乐趣”（Only so he can enjoy life）。修养能锻炼丹田（自制力之所在），而使人生更加开阔。

日本培养“能力”的自我修养，其理由在于能改善他本人驾驭生活的能力。他们说，修养初期，人们也许感到难以忍受，但这种感觉不久就会消失，因为他终究会享受其中的乐趣，否则就会抛弃修养。徒弟要在商业上出色地发挥作用，少年要学习“柔道”，媳妇要学习适应婆婆的要求。在训练的最初阶段，不习惯于新要求的人想避开这种修养，这也是可以理解的。这时，他们的父亲就会教训说：“你希望的是什么？要体会人生，就必须接受一些训练；如果放弃修养，今后肯定会不愉快。如果陷入这种处境而遭受社会上议论，我是不会袒护你的。”用他们常用的说法，修养就是磨掉“身上的锈”。它会使人变成一把锋利的刀。这当然是他们所希望的。

日本人如此强调自我修养对自己有利，这并不意味着他们的道德律所要求的极端行为不是真正的严重压抑，以及这种压抑不会导致攻击性的冲动。对这种区别，美国人在游戏和体育活动中是能理解的。桥牌选手为了打好牌，绝不会抱怨必须作出的自我牺牲，绝不会把为了成为专家而花费的时间看成“压抑”。尽管如此，医生们说，在下大注赌钱或争夺冠军赛时，精力高度集中与胃溃疡及身体过度紧张是有关联的。日本人也发生过同样的事情。不过，由于相互义务观念的强制力以及人们坚信自我修养对自己有利，使日本人容易接受许多美国人难以忍受的行为。他们远比美国人更加注意能胜任的行为，而不为自己找借口，也不像我们那样经常把生活的不满归咎于别人。他们也不会由于没有得到美国人所谓的平均幸福（average happiness）而常常沉湎于自怜。他们已被训练得比美国人更加注意自己“身上的锈”。

“圆熟”是比培养“能力”更高的自我修养境界。这类修养的技巧，西方人只靠阅读日本人所写的有关著作是不大容易懂的，而专门研究这个问题的西方学者又往往不太重视它。他们有时称之为“怪癖”。一位法国学者在著作中认为完全是“无视常识”，说最讲究修养的教派——禅宗[④]是“集严肃的荒谬之大成”。可是，日本人企图通过这种技巧所要达到的目标却绝非不可理解。探讨这个问题有助于我们阐明日本人的精神驾驭术。

京都大德寺之一

京都大德寺之二

日语中有一系列词汇表达自我修养达到"圆熟"者的精神境界。这些词汇有些用于演员，有些用于宗教信徒，有些用于剑术家，有些用于演说家、画家以及茶道宗师。它们一般都有同样的含义。我仅举其中的一个词："无我"。这是禅宗用语，在上流阶层中很流行。它所表达的"圆熟"境界是指在意志与行动之间"毫无障碍，纤发悉除"的体验。不管它是世俗的经验，还是宗教的经验，犹如电流从阳极放出，直接流入阴极。没有达到圆熟境界的人，在意志与行动之间则仿佛有一块绝缘板。日本人把这个障碍称作"观我"、"妨我"。[⑤] 经过特别训练消除了这种障碍之后，"圆熟"者就完全意识不到"我正在做什么"，好像电流在电路中自由流动，不需用力。这种境界就是"一心"或"一

缘”（One-pointed）[⑥]，亦即行为与行为者内心所描写的形象完全一致。

在日本，极普通的人也要努力达到这种“圆熟”境界。英国研究佛教的权威查尔斯·埃利奥特爵士（Sir Charles Eliot）谈及一位女学生时说：

> 她来到东京某著名传教士的住处，要求当基督教徒。传教士问她为什么，她回答说，因为想乘飞机。让她说说飞机与基督教有什么联系，她回答说，她听说坐飞机要有一颗非常镇静、遇事不乱的心，这种心只有经过宗教训练才能获得。她认为，基督教恐怕是宗教中最好的宗教，因此，前来求教。[⑦]

日本人不仅把基督教和飞机相联系起来，他们还把“镇静、遇事沉着”与应付考试、讲演、政治生涯都联系起来。在他们看来，培养“一心”“一缘”对从事任何事业都有无可争辩的好处。

许多种文明都发展这种训练技巧，但日本人训练的目标与技巧显然具有完全独特的性格。由于日本的修养术很多来自印度瑜伽派[⑧]，这就更加饶有兴味。日本的自我催眠、全神贯注及驾驭五官的技巧至今仍显示出与印度修行方法的亲缘关系。日本同样重视“虚灵”（心中不想）、“体静”（身体不动），以及千遍万遍地反复诵念同一句话，全神贯注于某一选定的象征。甚至日本也使用印度的术语。但是，除了这些表面上大体的共同点之外，日本版的修养术与印度几乎没有共同之处。

印度的瑜伽派是一个极端崇拜禁欲苦行的教派，认为这是一种从轮回[⑨]获得解脱的方法。人除了这种解脱（即“涅槃”[⑩]）以外，别无解救之道。障碍则是人欲。只有通过饥饿、受辱、自苦才能消除人欲。通过这些手段，人可以超凡入圣，获得灵性，达到神人合一的境界。瑜伽修行是一种鄙弃肉欲世界、逃脱人间无边苦海的方法，又是一种掌握灵性能力的方法。越是极端苦行，就越能缩短达到目标的路程。

这种哲学在日本是看不到的。尽管日本是一个佛教大国，但轮回和涅槃的思想从未成为日本人民佛教信仰的一部分。虽有少数僧侣接受这种教义，但从未影响过民间的思想和习俗。在日本，没有把鸟兽鱼虫看做是人的转世而不准杀生的现象，葬仪及庆祝诞生仪式也没有

轮回思想的影响。轮回不是日本的思想模式，涅槃的思想也不是，不仅一般民众没有这种思想，僧侣们也对它进行加工改制而使之消失了。有学问的僧侣们断言，顿“悟”之人即已达到涅槃，即在此时此地，松树和野鸟中都能“见涅槃”。日本人对死后世界的空想从来不感兴趣。他们的神话都是讲关于神的故事，而不讲逝世的人。他们甚至拒绝佛教关于死后因果报应的思想。他们认为，不管什么人，甚至身份最低贱的农民，死后都能成佛。日本人供在佛坛上的家属灵位就称作“佛”。这种用语在佛教国家中没有第二个。对一般死者用如此大胆的尊称，可以理解，这样的民族当然不会追求涅槃之类的艰难目标。既然一个人怎么都能成佛，就无须终生使肉体受苦而努力达到绝对静止的目标了。

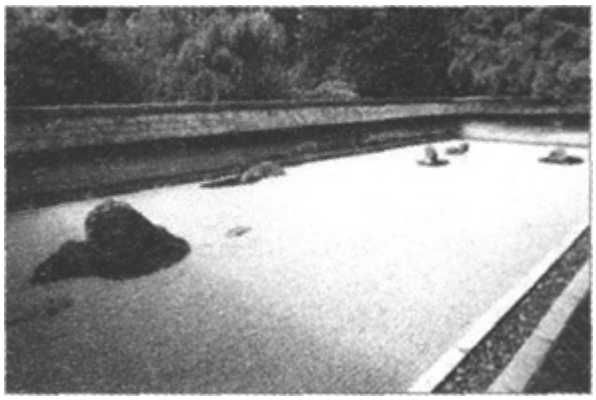

京都龙安寺石庭

京都龙安寺枯山水

同样地，日本也没有肉体与精神不相容的教义。瑜伽修行是消除欲望的方法，欲望寄生于肉体之中。日本人却没有这种教义，认为“人

情”（烦恼）并非恶魔，感官享受是生活智慧的一部分，唯一条件是感官必须为人生重大的义务作出牺牲。这一信条在日本人对待瑜伽修行方法方面，从逻辑上扩展到极端：不仅排除一切自虐性苦行，甚至在日本这个教派也不是禁欲主义的教派。他们的“悟者”虽然过着隐遁生活，称作“隐士”，一般仍与妻子同住在风景秀丽的地方，过着安逸的生活。娶妻育子与超凡入圣丝毫没有矛盾。在佛教的最通俗的教派[11]中，僧侣完全可以娶妻生子。日本从不轻易接受灵肉不相容的说教。顿“悟”入圣者是由于自我冥想修行和生活质朴，而不在于破衣敝服、弃绝声色之娱。日本的圣者整天吟诗、品茶、观花赏月。现在禅宗甚至指示其信徒避免“三不足”：即衣不足、食不足和睡不足。

日本的神龛

横滨鹤见区总持寺
日本曹洞宗总本山、僧道元建立

瑜伽哲学的最终信条是那种神秘主义的修行，认为可以把修行者导入一种忘我入神的天人合一境界。这种信条在日本也不存在。无论是原始民族、伊斯兰教阿訇、印度瑜伽修行者或中世纪基督教徒，尽管其信仰各异，凡推行神秘主义修行法者都异口同声地说，他们达到了“天人合一”，都体验到“人世所无的”喜悦。日本也有神秘主义的修行法，却没有神秘主义。这并不是说，他们不会入定，他们也能入定，但是，他们把这种境界看做训练“一心”“一缘”的方法，而不把它称作“超凡入神”。其他国家的神秘主义者说，入定时五官停止活动。禅宗的信徒却不这样说，他们说，入定会使“六官”达到异常敏锐的状态。第六官位居心中，通过训练可以使第六官支配平常的五官。不过，味觉、触觉、视觉、嗅觉和听觉在入定时要接受特殊的训练。禅宗修行者的一项练习是要听到无声的足音，并能准确地跟踪其足迹；或者能在三昧[⑫]境界中仍能辨别诱人的美味。嗅、视、听、触、尝都是“辅助第六官”，人要在这种境界中学会使“诸官皆敏”。

这在任何重视超感觉经验的宗教中都是例外现象。甚至在入定状态，修禅者也不想超脱于自身之外而像尼采[⑬]描述古代希腊人那样，“保留自己的原样，保持自己市民的名义”。在日本伟大佛教法师的言论中，对这种见解有很多生动的阐述，讲得最精彩的是高僧道元。他在十三世纪[⑭]开创曹洞宗[⑮]，至今仍是禅宗中最大、最有势力的教派。他谈到自己顿悟时说：“我只知道眼睛横在鼻子之上……（在禅的体验中）并无神秘。犹如时间自然流逝，日出于东，月沉于西。”[⑯]禅学著作也不承认“入定”除了能培养自我修养能力以外，还能传授别的什么能力。一位日本佛教徒写道：“瑜伽派认为冥想可以获得超自然的能力，禅宗不采取这种荒谬的说法。”[⑰]

圣福寺
十二世纪荣西建立，开日本禅寺之始

日本就是这样完全抹杀作为印度瑜伽派基础的各种观点。日本人的酷爱"精微有限"[18]，令人想起古希腊人。他们把瑜伽派的修行方法理解为自我修养以求完善自身的一种方法；一种达到"圆熟"境界，以致人与其行为毫无间隔的方法。这是一种自力更生的训练。它的回报就在现时现地，因为它使人们能够最有效地应付任何局面，用力不多不少，恰如其分；能使人控制恣意妄为的自我，不躁不乱，无论遇到外来的人身危险或内心的激动，都不会失去镇定。

当然，这种训练不仅对僧侣有益，对武士也有益。事实上，正是武士把禅宗当做了自己的信仰。任何地方都很难发现像日本这样用神秘主义的修行法来训练武士单骑作战，而不是靠它来追求神秘的体验。日本从禅宗开始发生影响之时起就一直如此。十二世纪，日本禅宗开山鼻祖荣西[19]的巨著就取名《兴禅护国论》，而且禅宗训练了武士、政治家、剑术家和大学生，以求达到相当世俗的目标。正如查尔斯·埃利奥特爵士所说，中国禅宗史上毫无迹象会使人想到他日禅宗传

到日本竟成为军事训练的手段。“禅宗和茶道、能乐一样，完全成了日本式文化。人们可以设想，在十二、十三世纪的动乱年代，主张从内心直接体验，而不是从经典中寻求真理的，这种冥思、神秘的教义会在逃避尘世灾难的僧院中流行。但却不会想到，武士阶级也会接受它作为喜爱的生活准则，而实际情况却变成这样。”[20]

日本许多教派，包括佛教和神道都特别重视冥想、自我催眠和入定的神秘修行方法。其中有些教派把这种训练的成果看成是神的恩宠。并使其哲学基础建立在“他力”之上，亦即靠他人的帮助，靠仁慈的神力。有些教派，以禅宗为最，则主张依靠“自力”，自己帮助自己。他们教导人们说，潜力只存在于自己内部，只有靠自己的努力才能增强。日本的武士们发现这种教义符合他们的性格。无论作为一个僧侣，或作为一个政治家、教育家——他们都从事这类工作——都以禅宗修行法来加强一种素朴的个人主义。禅宗的教义十分明确：“禅所求者，唯在己身可发现之光明，不容任何障碍。除尔途中一切孽障，……遇佛杀佛，逢祖灭祖，遇圣剿圣。唯此一途，可以得救。”[21]

探索真理的人，不能接受任何第二手的东西。不论是佛陀教导、祖宗经典或者神学。“三乘十二因缘教[22]都是一堆废纸”，研究这些虽不能说毫无益处，却无法使自心灵光一闪，唯有这灵光一闪才能使人顿悟。有一本禅语对答的书中记载，弟子求禅僧讲《法华经》。[23]禅僧讲得很好，弟子却失望地说：“怎么，我还以为禅僧蔑视经典、理论和逻辑体系哩！”禅僧回答说：“禅非无知，唯信真知 在一切经典之外。汝非来求知 ，仅来问经耳。”[24]

禅师们所传授的传统训练，在于教给弟子如何求“真知”以达到顿悟。训练既有肉体的，也有精神的，不论是哪一种，最后都必须在内心意识中确得效果。剑术家的修禅就是一个很好的例子。当然，他必须经常练习基本击刺，但这只属于“能力”范围，他还必须学会“无我”。最初，他首先被命令站在地板上，全神贯注于脚下支持身体的那几方英寸的地板。这块窄小地板逐渐升高，日久天长，剑术家学到能立在四英尺高的柱子上，像置身庭院之中一样舒服。当他能坦然地立在那根柱上时，他就得到“真知”而顿“悟”了。他的心已经顺从己意，不会有眩晕之感或摔跌之虞了。

日本的这种立柱术是把人们熟知的西欧中世纪圣西蒙[25]派的立柱苦行术加以改造，使之成为一种有目的的自我训练，它已经不再是苦

行。无论是修禅还是农村中的许多习惯，各种肉体训练都经过这种改造。世界上许多地方都有潜入冰水或站在山瀑下之类的苦行修炼。有的是为了锻炼肉体，有的为了祈求上帝的怜悯，有的则是为了进入恍惚状态。日本人喜好的耐寒苦行，是在天亮之前站在或坐在冰凉刺骨的瀑布之中，或者在冬夜用冷水洗澡三次，但其目的是锻炼意识的自我，直到不觉痛苦。求道者的目的则是训练自己不受干扰而继续冥想。当他已不意识到水的冰冷，在寒夜凌晨身体也不颤抖时，他就"圆熟"了。此外，不求任何补益。

同样，精神训练也必须自适自得。你可以请教老师，但老师也不会对你进行西方意义上的"教导"。因为弟子不可能从身外学到有意义的东西。老师可以和弟子讨论。却不会温和地引导弟子，使之到达新的智慧境界。越是粗暴的老师，就越被认为是最有帮助的。如果，师傅猝不及防地敲掉弟子刚送到嘴边的茶杯，或者把弟子摔倒，或者用铜如意敲打弟子的指关节，弟子就会在这种冲击中像通上电流一般地顿悟。[26] 因为，这样就会打掉了他的自满自足。僧侣言行录中充满着这类故事。

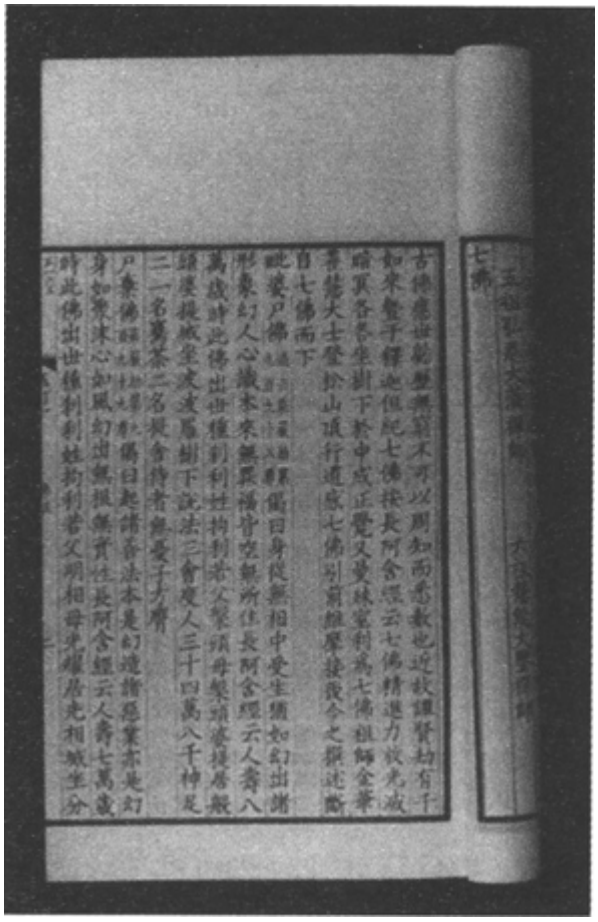

《五灯会元》书影
（南朝宋释普济撰、影印本）

诱导弟子努力开悟的最爱用的一种方法是“公案”[27]，字面的意思就是“问题”，据说有一千七百个。禅僧逸话中说，有人为解决一件公案竟费时七年之久也并不罕见。“公案”的目的并不是要求得到合理的答案。比如：“设想孤掌独鸣”，或者“缅思待生儿时母”[28]；以及“背负尸体而行者谁”、“朝我而来者何人”、“万法（万物）归一，一又何归”等等。此类禅问在十二三世纪以前的中国曾使用过。日本引进禅宗的同时也引进这种方法。但“公案”在中国已告绝迹，而在日本却成了达到“圆熟”的最重要的训练手段。禅的入门书非常重视“公案”。“公案中包藏着人生的困境”。他们说，思考“公案”的人就像“被赶入绝境的老鼠”，或“赤热铁球在候”的人，“想叮铁块[29]的蚊子”。他忘我地加倍努力。最后，横在他的心灵与“公案”之间的“观我”屏障被破除，于是迅如一股闪电，心与“公案”融合为一，他就顿“悟”了。

读了这些关于高度紧张的精神努力的描述，如果再在这些书中寻找他们费尽精力所获得的伟大真理，你会感到失望。例如，南岳[30]花了八年时间思索“朝我而来者何人？”最后，他明白了。他的结论是：“说此地有一物，旋即失之矣。”[31]但是，禅语的启示也有一般模式，可从以下数句问答中窥知：

僧问：“怎样才能避免生死轮回？”
师答：“谁束缚了你？（亦即谁把你绑在轮回之上？）”

他们说，他们学的东西，借用中国一句有名的成语，就是“骑着牛找牛”。他们要学的“不是网罟，而是网罟所要捕捉的鱼兽”。借用西方术语来说，他们学的是“两推理”，其两角[32]皆与题旨无关。

目的在于使人顿悟：只要打开心眼，现存手段即可达到目标。一切都是可能的，无须借助其他，但求诸己。

“公案”的意义不在于这些真理探索者所发现的真理（这些真理与全世界神秘主义者的真理是一样的），而在于日本人如何考虑探索真理。

公案被称作“敲门砖”。“门”就装在蒙昧的人性的周围墙壁上，这种人性总在担心现存手段是否够用，幻觉有许多人盯着自己并准备或褒或贬。这堵墙就是日本人感之甚切的“耻感”。一旦用砖把门砸开，人就进入自由天地，砖也就无用了，也就不再去解答公案了。功课就修完了，日本人的道德困境也就解脱了。他们拼命钻死角，“为了修行”变成了“咬铁牛的蚊子”，钻到最后，恍然大悟，根本没有死角。“义务”与“义理”之间，“义理”与“人情”之间，以及“正义”与“义理”之间都不存在死角。他们发现了一条出路，获得了自由，从此能充分“品味”人生。他们达到了“无我”的境界。他们的“训练”成功地达到“圆熟”的目标。

研究禅宗的泰斗铃木（大拙）把“无我”解释为“无为意识的三昧境界”[33]，“不着力、无用心”，“观我”消失了，人“失去其自身”，亦即自己不再是自身行为的旁观者。据铃木说，“意识一旦觉醒，意志就一分为二：行为者和旁观者，两者必然冲突。因为，行为者（的我）要求摆脱（旁观者的我的）约束”。而当“悟”时，弟子发现，既无“观我者”，也无“作为无知或不可知之量的灵体”[34]，只有目标和实现目标的

行动，此外皆不存在。研究人类行为的学者如果改变一下表述方式，就能更具体地指出日本文化的特性。一个人，就好比是一个小孩子，他受到严格的训练去观察自己的行为，注意别人的评论并据以判断自己的行为。作为观我者，他极易受刺伤，一旦升华而进入灵魂的三昧境界，他就消除了这个易受刺伤的自我，他不再意识到"他在有为 "。这时，他就觉得自己的心性已修养成功，犹如习剑术者可以站在四英尺高的柱子上而毫无所惧一样。

画家、诗人、演说家及武士都用这种训练以求达到"无我"。他们学到的并不是"无限"，而是对有限美的、明晰的、不受干扰的感受；或者说，是学会调整手段与目标，用恰当的努力，不多不少，恰好达到目的。

甚至完全未经过训练的人也有一种"无我"的体验。当欣赏能乐和歌舞伎的人陶醉于剧情而完全忘我之时，也可以说是失去了"观我"。他手掌出满了汗，他感到这是"无我的汗"。轰炸机的飞行员在接近目标将要投下炸弹之前也渗出"无我之汗"。"他并不意识自己 在做"，他的意识中并无旁观的自我。当高射炮手全神贯注侦察敌机时，周围的世界全都消失，也同样出"无我之汗"，同样失去"观我"。凡是身处此类场合，达到此种状态的人，都进入了最高境界。这就是日本人的观念。

上述概念雄辩地证明，日本人把自我监视和自我监督搞成何等重大的压力。他们说，一旦这种束缚消失，就感到自由而有效率。美国人认为，所谓"观我"或"自我监视"，就是自己内心的理性原则。因而得以临危不惧、"保持机智"，以此自豪。日本人却要靠升华到灵魂三昧境界，忘掉自我监视的束缚，才有解脱颈上石枷之感。我们看到的是，日本文化反复向心灵深处灌输谨小慎微；而日本人则对此力图辩解并断言：当这类心理重荷一消失，人的意识就进入更加有效的境界。

日本人表达这种信条的最极端的方式（至少在西方人听来如此）就是他们高度赞赏"就当死去而活着"的人。如果照字面硬翻译成西方语言，也许就是"活着的尸体（行尸走肉）"吧，但在西方任何一种语言中，这句话都是讨厌的。我们讲到这句话，是指一个人已经死去，只在人世留下一具躯体，再无活力。日本人讲"就当死去而活着"的意思则是说这个人已达到了"圆熟"的达观境界。他们常把这句话用于日

常的劝勉和鼓励。在鼓励为中学毕业考试而苦恼的少年时，他们会说："就当你已经死了，这样就容易通过。"在鼓励进行大批商业交易的人也是如此，他的朋友会说："就当死了，干下去。"当一个人陷入严重的精神苦恼，看不到一线希望时，也常常以"就当已死"的决心去生活。战败后被选为贵族院议员的基督教领袖贺川（丰彦）在其自传小说中说："就像被魔鬼缠身的人一样，他每天躲在自己房间里哭泣。他那爆发性的抽泣已接近歇斯底里。苦痛持续了一个半月，但生命终于获胜。……我要此身带上死的力量活下去……他要就当已经死了投入战斗之中。……他决心要当一个基督徒。"[35] 战争期间，日本军人喜欢说："我决心就当死了，以报答皇恩。"这句话包含着一系列行动，如在出征前为自己举行葬礼，发誓把自己的身体"变成硫黄岛上的一抔土"，决心"与缅甸的鲜花一起凋落"等等。

以"无我"为根基的哲学也潜在于"就当已死地活着"的态度。人在这种状态中就消除了一切自我监视，也消除了一切恐惧和戒心。他已经是死人了，也就是说无须再为行为恰当与否而思虑了。死者不用再报"恩"，他们自由了。因此，"我要就当已死地活着"，这句话意味着最终摆脱一切矛盾和冲突，意味着："我的活动力和注意力不受任何束缚，可以勇往直前地去实现目标。观我及其一切恐惧的重荷已经不再横隔于我和我的奋斗目标之间了。过去在我奋力追求时，一直烦扰我的紧张感和消沉倾向也随之消失。现在，我可以为所欲为了。"

按照西方人的说法，日本人在"无我"和"就当已死"的习惯中排除了意识。他们所谓的"观我"、"妨我"是判断一个人行为的监督者。这生动地指明了西方人与东方人的心理差异。我们讲到一个没有良心[36]的美国人，是指他在干坏事时不再有罪恶感。而日本人在使用同类词[37]时，却是指这个人不再紧张、不再受妨碍。同一个词，美国是指坏人；日本则指好人、有修养的人、能最大限度地发挥其能力的人，是指能够完成最困难工作、致力于无私行为的人。要求美国人行善的强大制约力是罪恶感，如果一个人的良心麻痹，就不再有罪恶感而变成反社会的人。日本人对这个问题的分析则不同。按照他们的哲学，人的心灵深处存在着善，如果内心冲动能直接表现为行动，他就会很自然地实践德行。于是，他想努力修行，以求"圆熟"，消灭自我监视的"羞耻感"。只有达到这种境界，第六官的障碍才能消除，才是彻底摆脱自我意识和矛盾冲突。

当你考察日本人这种自我修养的哲学时，一旦脱离其日本文化中的个人生活经验，就只能成为魔咒式的不解之谜。如前文所述，他们那种归之于“观我”的“羞耻感”该是日本人身上多么沉重的压力。他们的精神驾驭术，其哲学的真正意义，如果不讲日本人的育儿方式就说不清楚。任何文化，其道德规范总要代代相传，不仅通过语言，而且通过长者对其子女的态度来传递。局外人如果不研究一国的育儿方式，就很难理解该国生活中的重大问题。截至本章，我们只从成人方面描述日本民族对人生的各种观点。日本人的育儿方式将使我们对这些观点有更清楚的了解。

注　释

① 索尔斯坦·维伯伦（Veblen, Thorstein 1857-1929）：美国制度经济学派经济学家。著《有闲阶级论》（The Theory of the Leisure Class, 1899。商务印书馆中译本，1967），批判“炫耀性消费”及其负面作用。另著《企业论》（1904）、《现代文明中科学的地位》（1919）、《工程师和价格制度》（1921）、《不在所有权和最近的商业企业》（1923）等，批判现代资本主义经济弊端，均有重大影响。——译者

② 圣特丽萨（Santa Teresa de Jesus 1515—1582）、圣胡安（Juan de la Cruz或Juan de Yepezy Alvarez 1542-1591），均为西班牙卡尔梅修道院的神秘主义者。——日译者

③ 圆熟：英文原著为“expertness”（熟练、内行）。日译本译作“练达”。——译者

④ 禅宗：禅，梵语Dhyana的音译。亦作“禅那”、“思维修”、“静虑”、“弃恶”、“禅定”。“禅定”（静坐沉思、专心一境、身轻心安、“明净”“观照”）是佛教修养的六个重要途径之一。以“禅定”为宗进行修养的“禅宗”，则是中国佛教的流派。相传其始祖是达摩（菩提达摩），在南朝宋末（五世纪末）自天竺（印度）来华，“面壁九年”（面壁：心如壁立，不偏不倚），传与慧可（487-593），其后递传与僧粲、道性、弘忍，称“禅宗五祖”。唐中叶传至惠能后，普及民间，成为显学。宋、明以后更与儒学的“心性”说相结合。——译者

⑤ 观我、妨我：原文Observing self, Interfering self。意思是：“正在观察着的我”，也是“正在妨碍着进入无我境界的我”。——译者

⑥ “One-pointed”：铃木大拙所著《禅宗概论》（Essays in Zen Buddhism）一书中的用语。据大拙先生的说明，译自“楞伽经”中梵语的ekagra，表示那种“主客不分”，心神集中于一点的状态。——日译者。中译者按：日译本译作“一点的”。我们原作“一点”。兹按佛学用语改译为“一心”或“一缘”。

⑦ Eliot, Sir Charles, Japanese Buddism（《日本的佛教》），p.286.

⑧　瑜伽派：古印度哲学的一派。“瑜伽”意为“结合”、“连接”、“相应”。瑜伽派承认有一个“大神”（“自在”），倡苦行、禁欲、修炼，以求“相应”而证悟真理。——译者

⑨　轮回：梵文Samsara的意译。意为“流转”。佛教认为：众生皆以其所作善恶业因，在“六道”（天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、畜生）中轮回。——译者

⑩　涅槃：梵文Nirvana的音译。与“寂灭”、“圆寂”、“入灭”同义，是最高境界。“灭”一切烦恼，“圆满”（具备）一切“清净功德”。——译者

⑪　指净土真言宗。——日译者（按：亦称真宗，源于中国的净土宗（亦称莲华宗）。初由天台宗日本僧圆仁（794—864）从中国传入日本，后由法然（1133-1212）确立教义，主张简化修行方法，只要念佛，即可往生净土（极乐世界）。信徒甚众。——译者）

⑫　三昧：梵语Samādhi又称三摩提、三摩地。意译则是“定”、“正受”或“等持”，亦即止息杂虑，专注一境，方能保持不昏不乱。——译者

⑬　尼采（Friedrich Nietzsche, 1844-1900）：德国唯心主义哲学家。鼓吹超人哲学。著有《悲剧的诞生》、《扎拉图斯特拉如是说》、《善恶的彼岸》等。——译者

⑭　日译本误作“十二世纪”。——译者

⑮　曹洞宗：禅宗五家之一，唐朝良价在今江西宜丰洞山首创，后由其弟子本寂在今江西宜黄曹山发扬光大，故称曹洞宗。十三世纪中，日僧道元（1200-1253）来华学法，传入日本。本山在福井县吉田郡永平寺、横滨市鹤见区总持寺。主张持戒坐禅开悟。——译者

⑯　引自Nukariya, Kaiten, The Religion of the Samurai（忽滑谷快天：《武士的宗教》），伦敦，1913年，第197页。

⑰　引自Nukariya, Kaiten, The Religion of the Samurai（忽滑谷快天：《武士的宗教》），伦敦，1913年，第194页。

⑱　原文为“a vital love of finitude”，参日译本译。——译者

⑲　荣西（1141-1215）：又名明庵荣西，镰仓时代禅僧，创临济宗。宋时曾两次（公元1168、1187年）来我国，携《天台章疏》等30余部佛典回国，在日本建圣福寺，为日本禅寺之始。著有《兴禅护国论》、《出家大纲》、《吃茶养生记》等。——译者

⑳　Sir Charles Eliot, Japanese Buddhism, p.186.

㉑　引自E. Steinilber-Oberlin, The Buddhist Sects of Japan（《日本的佛教教派》），伦敦，1938年，第143页。

㉒　三乘十二因缘：三乘，佛教宣称，人有三种根器，因此有三种修持途径，并比做“乘”三种车，故名三乘，即声闻乘、缘觉乘、菩萨乘。十二因缘，又称十二缘起，是佛教三世轮回的基本理论，包括无明，行，识，名色，六入，触，受，爱，取，有，生，老死。一译者

㉓　法华经：全称《妙法莲花经》。莲花，喻其清净微妙。谓释迦说法，唯一目的在使众生得到智慧，人人皆能成佛，唯有法华经才是“一乘法”，其他皆引导众

生接受"一乘"法。——译者

㉔ 引自E. Steinilber-Oberlin前引书，第175页。

㉕ 圣西蒙（Saint Simeon）：公元三四世纪的修道僧，生于叙利亚北部。传说他在柱子上生活了三十年，在柱子上传道。柱高初为六英尺，渐升高达六十英尺。——日译者

㉖ 来自我国禅宗之"棒喝"（不用言语，而以棒敲口喝来测验并训练弟子"根机之利钝"，即反应灵敏程度）。传说始于德山宣鉴、临济义玄（八九世纪），所谓"德山棒，临济喝"。——译者

㉗ "公案"：原指官府判案。禅宗的"顿悟派"借用此词，把"禅机"比做判案。认为：悟道者的言行，常含"机锋"。一句话、一个诘间、一个动作，往往能深刻触动求道者的"根性"，使之顿悟而解惑脱蔽，其明快犹如断案。禅宗公案的书籍，著名者有《景德传灯录》、《碧岩录》、《广灯录》、《联灯会要》、《五灯会元》等。——译者

㉘ 这句话还有上半句。全句是："夜未阑兮闻乌啼，缅思待生儿时母"。——译者

㉙ 禅书作"铁牛"。——日译者

㉚ 南岳，禅宗六祖大鉴慧能禅师的法嗣，金州人，唐玄宗天宝三年（1404年）六十八岁时圆寂，谥号大禅慧师。其门徒衍为临济、沩仰二宗。"朝我而来者何人"中文原为："恁么来物是谁？"——日译者

㉛ 中文原为："说似一物，即不中。"据禅语字汇，此句意为"这个本分底事，但只一言，即失其的"。——日译者

㉜ 两角：在假言推理和选言推理的三段论（其代表是两难推理）中，被小前提肯定或否定的事项称作"角"。——日译者（按：两难推理的公式是："如果A则B，如果C则D；A或C；因此，B或D。"——译者）

㉝ Suzuki, Professor Daisetz Teitaro, Essays in Zen Buddhism（铃木大拙：《禅宗论集》），第三卷，第318页，京都，1927年、1933年、1934年。

㉞ Sir Charles Eliot, Japanese Buddhism, p.401.

㉟ Kagawa, Toyohiko, Before the Dawn（贺川丰彦：《天亮之前》），第240页。

㊱ 请注意，英语的良心（conscience）原意是意识（consciousness）。——日译者

㊲ 指"无心"、"无思无念"。——日译者

第十二章　儿童学习

日本的幼儿并不是像爱思考的西方人所设想的那样抚养成长的。美国父母训练幼儿准备适应的生活，远不是日本那样谨慎克制的生活。然而，我们（美国父母）从一开始就教育婴儿，要他们懂得，在这个世界上，他们那些小小的愿望并不是至高无上、都必须满足。我们规定一定的授乳时间和睡眠时间，时间未到之前，不管婴儿怎样哭闹也要让他等待。稍大一点，每当婴儿含手吮指或触摸身体其他部位，母亲就会敲他的手指加以禁止。母亲常常不在孩子身边。而且，母亲外出时，婴儿必须留在家里。当婴儿恋奶仍然超过其他食物时也要让他断奶。如果是用奶瓶喂养，则不给他奶瓶。有些食物对身体无益，孩子却必须吃。不按规定，就要受罚。美国人会很自然地设想，日本幼儿一定会受到加倍严格的训练，因为日本幼儿长大以后必须克制自己的欲望，十分小心谨慎地严格遵守道德准则。

但是，日本人的做法并不是这样。日本的人生曲线与美国的人生曲线正好相反。它是一根很大的浅底U字形曲线，允许婴儿和老人有最大的自由和任性。随着幼儿期的过去，约束逐渐增加，结婚前后个人自由降至最低线。这个最低线贯穿整个壮年期，持续几十年，此后再次逐渐上升。过了六十岁，人又几乎可以像幼儿那样不为羞耻和名誉所烦恼。在美国，我们这种曲线是倒过来的，幼儿教养非常严格，随着孩子日益成长而逐渐放松，待至他找到能够自立的工作、有了自己的家庭，就几乎可以不受别人的任何掣肘。在我们这里，壮年期是自由和主动性的鼎盛时期。随着年龄的增长，精力日益衰退，以至成为他人的累赘，就又要受到约束。按照日本那种模式来安排人生，美国人连想都想不到，似乎那是与现实背道而驰的。

但是，不论是美国还是日本的人生曲线，其安排在事实上都确保了一个人能够在壮年时期尽力参与该国的文化。在美国，我们依靠增加壮年期的个人选择自由来保证达到这一目标；在日本，则依靠最大限度地约束个人，尽管这个时期人的体力最强、谋生能力最高，却仍然不能主宰自己的生活。他们坚信，约束是最好的精神训练（修

养），能够产生靠自由所不能达到的效果。虽然日本人在最活跃、最有创造性的壮年时期受到最大的约束，却不是终生受约束，幼年和老年时期则是“自由的领地”。

对孩子娇纵的国民都非常希望有孩子。日本人正是这样。像美国的父母一样，他们要孩子首先是因为喜爱小孩是一种快乐。但日本人要孩子却不仅是为了获得感情上的满足，而且是因为，如果断绝了家族血统，他们就会成为人生的失败者。这在美国却不是那么重视。每个日本男子都一定要有儿子，他们要儿子是为了自己死后有人在佛坛灵前跪拜，是为了绵延家系，传宗接代，保持家门荣誉和财产。由于传统的社会原因，父亲需要儿子，就跟幼儿需要父亲一样。儿子将来总要取代父亲，但这并不是撇下父亲，而是为了让父亲安心。在若干年内，父亲仍然管理“家务”，以后再由儿子接班。如果父亲不能把家务让给儿子，那他自己那种角色就没有意义。这种根深蒂固的连续性意识使成年的儿子对依靠父亲不像西方民族那样感到可耻和不体面，即使这种状况延续的时间要比美国长得多。

妇女需要儿子也不仅是为了感情上的满足，而且是因为妇女只有当了母亲才有地位。无子女的妻子在家庭的地位最不稳定，即使不离婚，也不能指望有一天能当婆婆，对儿子的婚姻和儿媳行使权力。为了延续家系，她的丈夫可能收养子，但按照日本人的观念，不生孩子的妻子仍然是个失败者。日本的妇女希望多生子女。二十世纪三十年代前半期，平均出生率是31.7‰，甚至比东欧多子女的国家还高。美国1940年度的出生率是17.6‰。日本人母亲生孩子的年龄很早，多数是在十九岁就生孩子。

在日本，分娩与性交一样隐秘。产妇在阵痛时不能大声呻吟以避免让人知道。母亲要提前给婴儿准备新被褥和小床，因为，新生婴儿不睡新床不吉利。贫苦家庭买不起新床，也要把被料和棉花洗净，做成“新”被。小被褥也不像大人的那样板硬，而且很轻。据说娃娃在自己的床上睡得更香。但在心灵深处他们让婴儿分床睡觉，其根据仍然是一种“感应巫术”，即新人必须睡“新”床。婴儿的睡床虽然靠近母亲的睡床，但直到婴儿长大，懂得要求与母亲同睡时才和母亲睡在一起。他们说，也许要满一周岁，婴儿才会伸出双手，提出这种要求。那时，婴儿才由母亲搂着睡。

婴儿出生后的头三天不给喂奶，因为日本人要等着流出真正的奶汁。三天后，婴儿随时叼奶头，或者是吃奶，或者是叼着玩。母亲也以给孩子喂奶为乐事。日本人相信，喂奶是女人最大的生理快乐之一，婴儿也最容易感受到母亲的这种乐趣。乳房不仅供给营养，而且供给喜悦和快乐。婴儿出生后的头一个月，不是放在小床上睡觉，就是由母亲抱着。三十天后抱婴儿去参拜当地神社。参拜后才认为婴儿的生命扎根在体内，才能带他自由外出。一个月过后，婴儿就被背在母亲的背上，用一根双重带子系住孩子的腋下和臀部，再挂过母亲肩前，在腰前打一个结。天气冷时，母亲用外衣把孩子全部裹上。家里年龄大一点的孩子——不管是男孩还是女孩——都背婴儿，甚至玩垒球或踢石子时也背着婴儿奔跑。尤其是农家和贫困家庭，多数是靠孩子看孩子。这样，“由于日本的婴儿生活在人群中，很快就显得聪明有趣，似乎也同样在玩着背着自己的大孩子正在玩的游戏”。[①] 日本婴儿四肢伸开被绑在背上，这种方式与太平洋诸岛及其他地方流行用披肩裹婴儿的方式很相似。他们都把孩子看成被动的。用这种方法育婴，长大以后能够随时随地、不拘姿势地睡觉。日本人正是如此。但是，日本用带子背婴儿不至于像用披肩或包袱裹婴儿那样，完全培养被动性。婴儿“在人背上会像小猫那样自己搂着别人，……绑在背上的带子是安全的，但婴儿……会靠自己的努力求得最舒服的姿势；很快，他就能掌握一种趴在背上的技巧，而不只是绑在别人肩上的包袱”。[②]

母亲工作时把婴儿放在睡床上，上街时背在背上带着走。母亲对婴儿说话，哼小曲给他听，让他做各种各样的礼貌动作。母亲给别人还礼时也晃动婴儿的头和肩让他鞠躬致意。总之，婴儿像大人一样。每天下午，母亲给婴儿洗浴，然后让他坐在膝上逗着玩。

战前日本：母亲和婴儿

三四个月以前婴儿要系上尿布，布质很粗厚，日本人常抱怨他们的罗圈腿是尿布造成的。过了三四个月，母亲就教他便溺：估量好时间，把婴儿带到户外，用手托着婴儿的身子，用单调的低音吹着口哨，等着孩子便溺。孩子也能听懂这一听觉刺激的目的。人们公认，日本的婴儿像中国婴儿一样，很早就学会了便溺。婴儿尿床时，有些母亲拧小孩的屁股，但一般都只是训斥一番，并把记性差的婴儿更频繁地带到户外教他便溺。拉不出大便时就给婴儿洗肠，或给他服泻药。母亲们说这样是为了让婴儿舒服些。学会大小便习惯后就可以不带那种不舒服的尿布了。日本的婴儿肯定觉得尿布不舒服，这不仅因为它粗厚，而且因为每当尿湿以后没有立刻换尿布的习惯。不过，婴儿还太小，不懂得学会便溺与摘除不舒服的尿布之间的联系。他们只体验到每天必须如此，不能逃避。而且母亲把孩子便溺时要尽量让婴儿的身体离远点，抱紧点。这种无情的训练为婴儿长大成人后服从日本文化中最烦琐的强制性做好了准备。[③]

日本的婴儿通常是先会讲话，后会走路。爬是从来不受鼓励的。传统的习惯是，婴儿不满周岁不能叫他站立或走路。从前，母亲一律不准婴儿那样做。近十几年来，政府在其发行的廉价的、普及的《母亲杂志》[④]中宣传应鼓励婴儿学会走路，这才逐渐普及。母亲在婴儿腋下系根带子，或者用手扶着婴儿身体。但是，婴儿还是想早学说

话。当婴儿开始讲单词时，大人逗婴儿说话作乐的话语就逐渐变成有目的的教导了。他们不是让婴儿从偶然的模仿中学习讲话，而是教单词、教语法、教敬语，婴儿和大人都喜欢这样做。

在日本家庭里，孩子学会走路后，就会做各种恶作剧。例如用手指捅破窗纸，掉在地板中间的火炉里等等。大人对这些不满意，就夸大室内的危险，说踩门槛是“危险”的，坚决禁止。日本的房子当然没有地下室，是靠梁柱架在地面上的。小孩踩了门槛，家里人就会严肃地认为会使整个房屋坍塌变形。不仅如此，孩子们不能在两张铺席（榻榻米）连接处踩踏坐卧。铺席的尺寸是固定的，房间按其多少被称作“三铺席房间”或“十二铺席房间”。孩子们经常听到这种故事：古代的武士会从铺底下用剑把坐卧在铺席连接处的人刺死。只有厚厚的、柔软的铺席最安全，铺席的接缝处则很危险。母亲常常用“危险”和“不行”来规劝幼儿，其中就包含这类感情。第三个常用规劝词是“脏”。日本家庭的整洁是有名的，儿童自幼即受教育重视整洁。

在下一个孩子出生以前，多数婴儿都不断奶。近来政府在《母亲杂志》上提倡婴儿最好在八个月上断奶。中等阶级的母亲常有人照此实行，但还远未成为日本人的普遍习惯。喂奶极符合日本人的感情。他们认为那是母亲的最大快乐。逐渐采用新习惯的人们把缩短哺乳期看成是母亲为孩子幸福而忍受的牺牲。他们同意新规定，认为“长期喂奶对孩子身体不好”，并批评不让孩子断奶的母亲是自我放纵，没有自制力。他们说：“她说没办法让孩子断奶，没那回事”，“那是她下不了决心”，“她就是想让孩子一直吃她的奶”，“是为了她自己快乐”。由于这种态度，八个月断奶的习惯当然不可能普及。另外还有一个断奶晚的实际原因。日本人没有给刚断奶幼儿吃特别食品的习惯。断奶的孩子应喂以稀粥，但大部分是从吃母奶一下子就转到吃成人普通食品。日本人的饮食中不包括牛奶。另外他们也不为婴儿准备特殊蔬菜。在这种情况下，自然有理由怀疑政府倡导的“长时间哺乳对孩子身体不好”是否正确。

婴儿一般在能够听懂别人说话以后断奶。在这以前，吃饭时母亲抱着婴儿坐在全家饭桌旁喂一点食物。断奶后他们吃的食物量增多。这时，有些孩子还是要吃母奶，喂养就成了问题。对于有了下一个孩子而不得不断奶的孩子来说，就更容易理解。母亲不时地给他们吃点心，让他们不要恋奶。母亲有时在奶头上涂上胡椒面。但所有的母亲

都嘲弄幼儿说，如果要吃奶，那就还只是个小娃娃。她们说："看你表弟，他才是个大人哩！他的年纪和你一样小，却不要吃奶。""瞧！那小孩在笑话你嘿。你已经当哥哥了还要吃奶。"两岁、三岁，甚至四岁还玩妈妈奶头的孩子一发现年纪大一点的孩子走进来，就会突然放开奶头，装出没那回事的样子。

用这种讥笑的办法敦促孩子早点成人，不只限于断奶。从孩子能听懂说话起，任何场合都用这些方法。例如当男孩哭鼻子时，母亲就会说"你又不是个女孩子"，"要知道你是个男孩！"等等。或者说："看那个小孩就不哭。"当客人带小孩来串门时，母亲就会当着自己孩子的面，亲客人的孩子。并且说："我要这个小宝宝，我就喜欢要这样聪明伶俐的好宝宝，你都长大了，还尽淘气。"这时，她自己的孩子就会飞跑到妈妈跟前，一边用拳头打母亲，一边哭着说："我不乐意，我不乐意！我不喜欢这个宝宝，我听妈妈的话。"当一二岁的孩子吵闹或不认真听话时，母亲就会对男客人说："请给我把这孩子带走，我们家里已经不要他了。"客人也会扮起这个角色，并开始把孩子从家里带走。于是孩子哭喊着向母亲求救，就像疯了一般。母亲看到嘲笑已完全达到目的，就和颜悦色地把孩子拉到自己身边，并要求仍在抽泣的孩子发誓，今后再也不调皮。这种小型滑稽剧有时也演给五六岁孩子看。

嘲弄还有别的形式。母亲走到父亲的身旁对孩子说："我不爱你，我爱你爸爸，因为你爸爸是好人。"孩子就万分嫉妒，要把父亲和母亲分开。母亲就说："爸爸不像你，不在家里乱喊乱叫，也不乱跑。"于是，孩子顿着脚说："你撒谎，骗人！我并没那样做，我是好孩子。你不喜欢我吗？"玩笑开够了，父母相视而笑，他们不仅用这种办法嘲弄男孩，也同样嘲弄女孩。

这种经验对培养日本成年人明显害怕嘲笑和轻蔑是一种肥沃的土壤。我们无法肯定幼儿到几岁时才懂得哪种嘲弄是拿他开玩笑，但他早晚会懂得的。懂得了以后，这种受人嘲弄的意识就与害怕失去一切安全与亲密的恐惧感结合在一起。长大成人后受到别人嘲笑时，幼儿期的这种恐惧仍然留有阴影。

这种嘲弄之所以会在二至五岁的孩子心灵中引起更大的恐慌，是因为家庭确实是安全与自在的天堂。父亲与母亲之间，无论在体力上还是在感情上都有明确的分工，在孩子面前，他们很少以竞争者的姿态出现。母亲或祖母承担家务，教育孩子。她们都鞠躬如仪地侍候父

亲、崇拜父亲。家庭等级制中的座次十分明确。孩子们知道，年长者有特权，男人有女人没有的特权，兄长有弟弟没有的特权。但是，一个孩子在他一生中的幼儿期间则受到家庭内所有人的娇宠，男孩子尤其如此。无论是对男孩还是女孩，妈妈永远是一个什么愿望都答应满足的人。一个三岁男孩可以向母亲发泄无名怒火。他对父亲绝不表示任何反抗，却可以对母亲和祖母暴跳如雷，发泄受父母嘲弄以及要被“送给别人”的郁愤。当然，所有的男孩不一定都脾气暴躁。但是，无论是在农村还是在上流家庭，脾气暴躁是三岁到六岁孩子的通病。幼儿一个劲地用拳头打母亲，又哭又闹，极尽粗暴之能事，最后，把母亲珍惜的发髻弄乱。母亲是女人。而他，即使只有三岁也毫无疑问是个男子。他甚至以粗暴发泄、无端攻击为乐。

孩子对父亲，他只能表现尊敬。对孩子而言，父亲是等级制上高层次的代表。用日本人的常用术语来说，就是“为了训练”，孩子必须学习对父亲表示应有的尊敬。日本的父亲几乎比西方任何国家的父亲都较少承担教育子女的任务。教育孩子的事完全交给妇女。父亲对孩子有什么要求，一般只是用眼神示意或者只是讲几句训诫的话。而且，由于这种情况很不常见，孩子们都立刻听从。在工余时间他会给孩子做点玩具。在孩子早已学会走路后，父亲才有时也抱抱孩子，背着他来回走动（母亲当然也抱）。对这段年龄的幼儿，日本的父亲有时也做些育儿的工作，而美国的父亲一般都委托给孩子母亲。

孩子可以对祖父母纵情撒娇，虽然祖父母同时又是受尊敬的对象，祖父母并不承担教育孩子的角色。虽然也有的祖父母因对幼儿教育松弛不满，自己来承担教养角色，但这毕竟会产生一大堆矛盾。祖母通常一天到晚守在孩子旁边。而且，在日本家庭里，婆婆与媳妇争夺孩子的事极为普遍。从孩子的角度看，他可以获得双方的宠爱。从祖母的角度看，她常常利用孙子来抑制儿媳。年轻的母亲要讨取婆婆的欢心，这是她一生中最大的义务。因此，不管祖父母怎样娇纵孙子，媳妇也不能提出异议。常常是，妈妈说不能再给糖果吃了，祖母却马上又给，还要含沙射影地说：“奶奶给的点心没有毒。”在许多家庭里，祖母给孩子的东西都是母亲弄不到的，她也比母亲有更多的闲暇陪孩子玩耍。

哥哥和姐姐都奉命要宠爱弟妹。日本幼儿在妈妈生下另一个孩子时，会充分地感到被“夺宠”的危险。失宠的孩子很容易联想到自己时

常亲昵的母乳和母亲的床榻就要让给新生的婴儿了。新宝宝诞生之前，母亲会告诉孩子：这次，你会有一个活娃娃而不是“假”宝宝了，以后你就不是跟妈妈睡觉，而是跟爸爸睡了，而且把这说成似乎是一种特权。孩子对为新宝宝出生做的各种准备很感兴趣。新婴儿出生时，孩子通常都衷心感到激动和喜悦，但这种激动和喜悦很快会消失，一切都是早就预料到的，并不觉得特别难受。失宠的幼儿总想把婴儿抱到别的地方去。他对母亲说：“把这个宝宝送给别人吧。”于是母亲回答说：“不，这是我们家的宝宝呀！让我们大家都来喜欢他吧。小宝宝爱宝宝，你得帮妈妈照顾小宝宝，好吗？”这种场面有时会反复持续相当时间，母亲对此似乎也不介意。在多子女家庭会自动出现一种调节办法。孩子们会按间隔次序，结成伙伴，老大会照顾老三，老二则照顾老四。弟妹们也是与隔一个次序的兄姐亲密。直到七八岁之前，男女差别对这种安排关系不大。

日本的孩子都有玩具。父母及亲友都给孩子们送布娃娃及其他玩具，有的自己做，有的是买的。穷人们则几乎都是不花钱，自己做。幼儿用布娃娃及其他玩具做游戏，如摆家家、当新娘、过节日等等。游戏之前先辩论：大人是怎么做的？有时争论不止，就请母亲裁决。孩子吵架母亲就说：“贵人度量大”，劝大孩子忍让。常用的话是：“吃亏者占便宜”，意思是，你先把玩具让给小孩子，过一会儿，他玩腻了，又想玩别的，这玩具还是你的。母亲这个意思，三岁的孩子都能很快领悟。或者，在玩主仆游戏时，母亲会让大孩子当仆人，说大家都高兴，你也有乐趣。在日本人生活中，这种“吃亏者占便宜”的原则，即使在成年以后，也受到广泛尊重。

日本人训育孩子，除训诫与嘲弄之外，另一个重要的手段是转移孩子的注意力，甚至随时给孩子吃糖果也被认为是转移注意力的办法之一。随着孩子接近学龄，就会采用各种“治疗”方法。如果孩子脾气暴躁、极不听话、喜欢吵闹，无法管束，母亲就把他们带到神社或寺院去。母亲的态度是“让我们求神佛给治疗吧”。多数场合相当于一次愉快的郊游。施行治疗的神官或僧侣与孩子严肃谈话，问孩子的生日和他的坏毛病。然后退至后屋祈祷，再回来宣布病已治好。有时则说，孩子淘气是因为肚子里有虫子。于是，他给孩子做祓，清除虫子，然后让他回家。日本人说这种方法“短时有效”。也被认为是“良药”。把一种盛满干艾粉的小型圆锥形容器放在小孩的皮肤上，点火燃

烧，叫做“灸”。其斑痕留在身上一辈子。艾灸是东亚一带古老的流行疗法。日本也有这种传统，用它来治疗各种疾患。艾灸还可以治脾气暴躁和固执己见。六七岁的小孩就是如此接受母亲或祖母的“治疗”。难治之症甚至要治二次。但很少需要用三次来“治”孩子淘气的。艾灸并不是惩罚，不是美国人说的“你这么干，我可要揍你！”那是惩罚。但艾灸的苦痛远甚于挨打，孩子们于是懂得，不能淘气，否则要受惩罚。

除了上述对付调皮孩子的各种办法以外，还有很多习惯，培养孩子具有必要的身体技能。他们十分强调教师要手把手地教孩子如何动作，孩子则必须老老实实地模仿。两岁之前，父亲就让孩子盘腿端坐，两腿盘起来，脚背贴着地板。刚开始时孩子很难做到不仰面朝天。尤其是，端坐的要领之一是强调身子要稳定，不能乱动，不能改变姿势。日本人说，掌握端坐的诀窍就是全身放松，处于被动状态。这种被动性要靠父亲亲手按着摆正孩子的腿。不仅坐的姿势要学，睡觉的姿势也要学。日本妇女重视睡姿优美，其严肃性犹如美国妇女不能被人看到裸体一样。日本政府为了争取外国人承认，曾把裸浴列为陋习，在此以前，日本人并不以公开裸浴为羞，但却特别重视妇女的睡姿。男孩怎么睡都没关系，女孩则必须双脚并紧，直身而睡。这是训练男女有别的早期规则之一。如同其他几乎所有的规则一样，这种要求也是对上层阶级比对下层阶级更严格。杉本夫人（钺子）谈及她自身的武士家庭教养时说：“自我记事时起，我晚上总是小心静静地躺在小小的木枕上。……武士的女儿不论在什么场合，即使睡觉时也要做到身心不乱。男孩子睡觉可以四肢叉开，呈‘大’字形，手足乱放。女孩子睡觉则必须小心谨慎，曲身庄重地呈现‘き’字形。这表现了一种‘自制’的精神。”[⑤] 日本妇女告诉我，晚上睡觉时，母亲或奶妈要帮她们把手脚放规矩。

教授传统的书法时也是老师把着小孩的手教。这是为了让孩子“体会感受”。在孩子还不会写字甚至还不认字之前，就让他们体会那种慢条斯理、有板有眼的运笔方法。在近代大班教学中，这种教授法不像以前那么常见了，但仍时有所闻。行礼、用箸、射箭以及背枕头以代替背婴儿，都是手把手地教孩子运指并把身体摆正。

除上层阶级外，孩子在上学以前就与附近的孩子们一起自由玩乐。在农村，孩子们不满三岁就开始有小小的游戏集团。甚至在乡镇

和城市里，他们也在行人拥挤的街头，车辆出入的地方自由玩乐。他们是有特权的人。他们可以在商店周围乱转，或者站在旁边听大人说话，或者玩踢石子和橡皮球。他们聚集在村社玩耍嬉戏，氏神保护他们的安全。上学之前以及上学后的头二三年内，男孩与女孩一起结伴玩。但多数是同性之间最亲近，特别是同年龄的孩子最易结为密友。这样的同年集团，特别是在农村，可以持续终生，其持续性超过其他集团。在须惠村，上了年纪的人，“随着性关系的逐渐减退，同龄人的集会便成为人生的真正乐趣。须惠村俗话说：‘同龄比老婆还要近。’”⑥

这种学龄前的儿童集团相互之间毫无拘束。在西方人看来，他们有许多游戏是毫不害臊地干一些猥亵事情。孩子们有性的知识，是因为大人随便谈论，也由于日本家庭居室狭窄。而且，母亲逗孩子、给孩子洗澡时，也常常指戳生殖器，尤其是男孩的阴茎。只要注意场合和对象，日本人一般不责备孩子的性游戏。手淫也不认为是危险的事情。伙伴之间随便相互揭丑（若是大人，这种揭丑会是侮辱），相互炫耀（若是大人这种自炫会引起耻辱感）。而对孩子，日本人却平静地笑着说：“孩子是不知什么叫羞耻的”，并补充说：“因而他们才如此幸福。”这就是幼儿与成人之间的鸿沟。因为，如果说哪位成年人“不知羞耻”，就等于骂那个人死不要脸。

这种年龄的孩子们常常互相议论对方的家庭和财产，他们特别炫耀自己的父亲。如说：“我爸爸比你爸爸本事大”，“我爸爸比你爸爸聪明”，等等。这都是他们经常的话题。甚至为夸耀各自的父亲而打架。这类行动，在美国人看来都是不值得介意的事情。而在日本，孩子们自己这类说法与他们耳闻的完全两样。大人都谦称自己家是“敝宅”，尊称邻居的家为“府上”；称自己的家庭为“寒舍”，称邻居家庭为“贵府”。日本人都承认，幼儿期的数年间，从形成游伴到小学三年级，亦即大约直到九岁左右，是强烈主张个人本位主义的。他们有时说“我当主君，你当家臣”，“不行，我不当家臣，我要当主君”，有时炫耀自己，贬低别人。总之，孩子想说什么就可以说什么。随着年龄的增长，他们知道这些话不能说，于是，他们就静静地等着，不问就不张口，再也不炫耀了。

对超自然神灵的态度，孩子们是在家里学的。神官和僧侣并不“教”孩子。一般说来，孩子有组织地接触宗教只是在民族节日或祭

日，同其他参拜者一起接受神官洒的祓灾水。有些孩子被带去参加佛教仪式，也大都是在特别祭祀日。经常的也是最深刻的宗教经验常常得自以家庭佛坛和神龛为中心而举行的家庭祭祀。特别突出的是祭祀家族祖先牌位的佛坛，那里供着鲜花、香火及某种树枝。每天还要供奉食品。家庭中的年长者要向祖先报告家里发生的一切大事，每天跪拜。傍晚要点上小小的油灯。人们常说，不愿意在外面宿夜，因为离开家里这一套祭告，心里不踏实。神龛是一个简单的棚架，供奉从伊势神宫取来的神符之类，也可以放各种各样的供品。厨房里还有被烟熏黑的灶神，窗户和墙壁上贴着许多护符。这些护符都是保证全家安全的。村里的镇守神殿同样是安全的地方，因为有大慈大悲的众神镇守。母亲们喜欢让孩子到安全的神殿内玩耍，孩子们的经验中没有害怕神的说法，也没有必要使自己的行为符合神意之类。众神受人礼拜，又转而赐福人间。他们不是当权者。

男孩入学二三年之后，才真正开始训练，把他们纳入成年人那种谨慎的生活模式。在这以前，孩子学习控制身体。如果太淘气，就"治疗"他的淘气，分散他们的注意力。他受到的是和蔼的规劝，有时受点嘲笑。但他可以任意行事，包括对母亲粗暴。他的小自我中心得到助长，刚开始上学没有什么大变化。最初三年是男女同校。而且，男女老师对孩子都很喜爱，与孩子平等相待。不过，家庭和学校都一再嘱告他们不要使自己陷入"难堪"。孩子年龄尚小，不知道"羞耻"，但却必须教导他们不要使自己"难堪"。比如，有个故事里的男孩，本来没有狼，竟瞎喊"狼来了！狼来了！"来愚弄别人。如果你们也这样，人们就会不相信你。那确实是很难堪的事。许多日本人说，他们做错事的时候，第一个嘲笑他们的是同学，而不是老师或家长。确实如此，在这段期间，家里年长者的工作不是嘲笑自己的孩子，而是逐渐把受人嘲笑和必须根据"对社会的义理"而生活这种道德教育结合起来。孩子六岁左右时，以忠义献身的故事形式（即前文所引六岁儿童读本中义犬报答主恩的感人故事）而提倡的义务，才开始变成对他们的一系列约束。长辈对孩子说，"如此下去，世人会耻笑你"。规则很多，因时因事而异，大多数规则与我们所说的礼节有关。这些规则要求把个人意志服从于逐渐扩大的、对邻居、家庭及国家的义务。他必须自我抑制，必须认识自己所承担的"债务"，并逐渐处于欠恩负债的地位，如果打算还清恩债，就必须谨慎处世。

这种地位的变化把幼儿期的嘲弄以新的严肃认真的态度传导给正在成长的少年男孩。到了八九岁，孩子有时就要受到家里人真正的排斥、打击。如果老师向家里报告说他不听话或有不逊的举动，或者操行分不及格，家里的人便不理睬他。假如店主人指责他做了某种淘气的事，那就意味着“侮辱了家庭名声”，全家人都会批评指责他。我认识的两位日本人在十岁以前曾经两次遭到父亲逐出家门，又因为羞耻，也不敢到亲戚家去。他们在学校受到老师的处罚。当时，这两个人都只好待在外边的窝棚里，后来被母亲发现，经母亲调解才得以回家。小学的高年级孩子有时被迫关在家里“谨慎”，即“悔过”，专心致志地写日本人十分重视的日记。总之，家里人都把这个男孩看做他们在社会上的代表。小孩遭到了社会的非难，全家人就反对他。他违背了“对社会的义理”，就别指望家庭的支持，也不能指望同龄人的支持。他犯了错误，同学就疏远他，他必须赔不是并发誓不再犯，否则伙伴们就不理他。

正如杰佛里·格拉所论述：“值得大书特书的是，从社会学角度看来，上述种种约束达到了极不寻常的程度。在有大家族或其他宗派集团活动的大多数社会中，当集团成员受到其他集团成员的非难和攻击时，该集团一般均一致起而袒护。只要他继续得到本集团的赞同，在必要时或者在遭到袭击时，他坚信能得到本集团的充分支持，而敢于与本集团以外所有的人对抗。在日本情况则似乎刚好相反。也就是说，只有得到其他集团的承认，才能指望本集团的支持。如果外部人不赞成或加以非难，本集团也会反对他、惩罚他，除非他能使其他集团撤销或直到撤销这一非难。由于这种机制，‘外部世界’赞同的重要地位也许是其他任何社会不能相比的。”⑦

在这段年龄以前，女孩子的教育与男孩子的教育没有本质的区别，只在细微末节上有点差异。女孩子在家里比兄弟受的约束要多些，事情也要多做些，虽然小男孩有时也得看护婴儿。在接受赠礼和关怀时，女孩子总得屈居末位。她们也不能像男孩子那样脾气暴躁。但是，从亚洲少女来说，她们有惊人的自由。她们可以穿鲜红的衣服，与男孩子一起在外面玩耍吵闹，而且常常毫不服输。她在幼儿期也“不知耻”。从六岁起到九岁，她们逐渐懂得对社会的责任，其情况和体验与男孩大致相同。九岁以后，学校就男女分班，男孩子们逐渐重视新建立的男性团结。他们排斥女孩子，害怕被人看见和女孩子说

话。母亲也告诫女孩子不要与男孩子交往。据说这种年龄的少女动辄忧郁寡欢，不喜外出，难于教育。日本的妇女说这是“童欢”的终结。女孩的幼年期因被男童排挤而结束。此后，多少年，她们的人生道路只能是“自重再自重”。这一教导将永远持续，无论是订婚之时，还是结婚以后。

男孩子在懂得“自重”和“对社会的义理”之时，还不能说已懂得日本男子应负的全部义务。日本人说：“男童从十岁起开始学习‘对名分的义理’。”这句话的意思当然是“义在憎恶受辱”。他还必须学习这类规矩：在何种情况下可以直接攻击对方，在何种情况下采用间接手段洗刷污名。我并不认为他们的意思是要孩子学会在遭受侮辱时进行反击。男孩子小时候就已经学会对母亲粗暴，与年龄相仿的孩子们争相诽谤、抗辩，没有必要在十岁以后再学习怎样攻击对手。然而，“对名分的义理”的规范要求十几岁的少年也要服从其规定，从而把他们的攻击方式纳入公认的模式，并提供特定的处理方法。如前所述，日本人往往把攻击指向自己而不是对别人行使暴力。学童也不例外。

六年制小学毕业后继续升学的少年（其人数约占人口的15%，男童比例较高）立刻就进入激烈的中学入学考试竞争。竞争涉及每个考生和每门学科，这些少年也就马上要承担“对名分的义理”的责任。对于这种竞争，他们并无逐渐积累的经验，因为在小学和家庭里都是尽量把竞争降低到最低程度的。这种突然而来的新经验，使竞争更加激烈和令人担忧。竞争名次、怀疑别人有私情等等。但是，日本人在缅怀往事时谈得多的却不是这种激烈的竞争，而是中学高年级学生欺侮低年级学生的习惯。高年级学生对低年级学生颐指气使，想尽办法欺侮。他们让低年级学生表演各种受捉弄的屈辱噱头。低年级学生一般对此都十分憎恨。因为，日本的男孩子是不会把这些事当做开玩笑的。一个男孩子被迫在高年级学生面前奴颜婢膝、四脚爬行，事后，他会咬牙切齿，策谋报复。而且，由于不能立即报复，就更加怀恨在心，耿耿于怀。他认为这事关系到“对名分的义理”，是道德问题。也许，几年之后，他会利用家庭势力把对方从职位上拉下来；或者磨砺剑术或柔道，毕业之后在通衢大道上当众报复，使对方出丑。总之，如果不能有朝一日报此仇，就觉得“心事未了”。这正是日本人竞尚复仇的一个主要原因。

那些没有升入中学的少年，在军队训练中也有同样的体验。在平时，每四个青年便有一人被征当兵。而且，两年兵对一年兵的侮辱，远比中学里高年级生欺侮低年级生更为厉害。军官对此毫不过问，甚至士官也只是在特殊例外才干预。日本军队规范的第一条就是，向军官申诉是丢脸的。争执都是在士兵之间自行解决。军官认为这是"锻炼"部队的一种方法，但并不参与其事。两年兵把上一年的积恨一股脑儿地向一年兵发泄，想方设法侮辱一年兵，以显示他们受"锻炼"的水平。据说征集兵一旦接受了军队教育，往往变成另外一个人，变成"真正黩武的国家主义者"。但是，这种变化并不是因为他们接受了极权主义国家理论的教育，也不是由于被灌输了忠于天皇的思想，经受各种屈辱刺痛的体验是其更重要的原因。在日本家庭生活中，受日本式教养并对"自尊"极其敏感的青年，一旦陷入这种环境，极易变成野蛮。他们不能忍受屈辱。他们把这种折磨解释为排斥，这就使他们自身变成精于折磨别人的人。

不用说，近代日本的中学及军队中上述事态之所以具有这种性质，来自日本古老的嘲笑和侮辱习俗。日本人对这类习俗的反应也并非中等以上学校和军队创造的。不难看出，在日本由于有"对名分的义理"的传统规范，嘲弄行为的折磨人就比在美国更难忍受。尽管受嘲弄的集团到时候会依次虐待另一个受难集团，但这并不能防止那个被侮辱的少年千方百计要对虐待者进行报复，这种行为方式和日本的古老模式也是一致的。在许多西方国家中，找替罪羊来发泄积愤是常见的民间习俗，日本则不是这样。例如，在波兰，一个新学徒或年轻的收割手被嘲弄以后，他不是向嘲弄者泄恨，而是对下一代徒弟或收割手发泄。日本的少年当然也有用这种方法消除怨恨的，但他们最关心的还是直接报复。被虐待者必须直接报复虐待者才"感到痛快"。

在战后重建日本的事业中，关怀日本前途的领导者们，对战前日本成年学校和军队中这种侮辱青少年、戏弄青少年的习俗应当给予特别注意。应当充分强调"爱校精神"，以及"老同学关系"，以消除大欺小、高压低的习俗。在军队中必须切实禁止虐待新兵。虽然老兵对新兵应当进行严格训练，正如日本各级军官一样，坚持严格要求在日本不算侮辱，但嘲弄、虐待则是侮辱。在学校和军队中，凡是上级生或老兵让下级生或新兵摇尾装狗、学蝉鸣，或者在别人吃饭时间让他们

“立大顶”，都必须受到惩罚。如果能有这种变化，那对日本的再教育将比否定天皇的神格以及从教科书中删除国家主义内容更加有效。

少女不学习“对名分的义理”的准则，没有男童那种在中等学校及军队训练中的体验，也没有类似的体验。她们的生活远比男子平稳。自从她们懂事的时候起，她们就受到一种教育：无论什么事情都是男孩当先，礼品、关怀，女孩都是没有份的。她们必须尊重的处世规则是，不容许有公然表白自我主张的特权。尽管如此，她们在婴幼时期也和男童一样享受了日本幼儿的特权生活。特别是当她们还是幼女时，可以穿鲜红的衣物。长大成人后，那种颜色的衣物就不能再穿了，直到第二个特权时期开始，即六十岁后才能再穿。在家庭里，她们也像其兄弟一样，可以受到彼此不睦的母亲和祖母双方的宠爱。另外，弟弟或妹妹总是要姐姐，也要家里的其他人跟他“最亲”。孩子们要求与她同睡，以表示最亲。而且她常常把祖母给予的恩惠分给两岁的幼儿。日本人不喜欢单独睡觉。夜里，幼孩可以把被子紧挨着他喜欢的年长者。“你对我最亲”的证据就是两个人的睡床紧挨在一起。九岁或十岁以后，女孩子被男童的游戏伙伴排除在外了，但还可以在其他方面得到补偿。她们可以炫耀新的发型。十四岁至十八岁姑娘的发型，在日本是最讲究的。她们可以穿上丝绸衣服，而以前只能穿棉布衣服。这时，家里人也千方百计打扮她们，让她们更加漂亮。这样，女孩子也得到了某种程度的满足。

女孩子必须遵守各种各样的约束，这种义务要她们自己直接承担，无须父母强制。父母亲对女孩子的家长权不是通过体罚，而是通过平静而坚定的期待，希望女儿按照要求来生活。下述事例是这种教养方法的一个极端例子，值得加以引用，它说明了女孩子所受的那种不甚严厉、似有特权的教养的特点，即一种无权威的压力。稻垣钺子[⑧]从六岁起就由一位博学的儒者教授汉文经典：

整个两小时的授课，除了双手和嘴唇外，老师纹丝不动。我坐在老师面前的榻榻米上，也得同样端坐，纹丝不动。有一次正在上课，不知什么地方不合适，我稍微挪动了一下身子，屈起的双膝角度稍有偏移，老师脸上立刻微露不满的惊愕神色。他轻轻地合上书、慢条斯理然而很严峻地说：“姑娘，你今天的心情显然不适合学习，请回房间好好思考思考。”我小小的心灵羞得无地自容，但毫无办法。我先向孔子像行礼，接着向老师行礼道歉。然后毕恭毕敬地退出书房。我小心翼翼地来到父亲跟前，跟平常课毕时那样向父亲报告。爸爸很吃惊，因为时间还未到。他似乎

不在意地说："你的功课学得这么快啊！"这句话简直就像是丧钟。直到今天，想起这件事仍似有隐痛之感。[⑨]

杉本夫人在另外一个地方描写她的祖母，言简意赅地说明了日本父母态度的一个最显著特点：

祖母态度安详，她希望每个人都按照她的想法去做。既无叱责，也无争辩，但祖母的希望像真丝一样柔软却很坚韧，使她的小家族保持着她认为正确的前进方向。

这种"像真丝一样柔软却很坚韧"的"希望"之所以能够收到如此好的效果，原因之一就是每一种工艺和技术的训练都非常明确。女孩子学到的是习惯，而不仅仅是规则。幼儿期的正确用箸，进入房间时的姿态，以及成年后学习茶道和按摩，无一不是由长辈手把手教，反复不断地练习，直至娴熟形成习惯。长辈们从不认为孩子们到时候就"会自然而然地学到"正确习惯。杉本夫人描写她十四岁订婚后如何学习伺候未来的丈夫用餐。在此之前，她一次也没见过未来的丈夫。丈夫在美国，她在（日本的）越后[⑩]。可是，在母亲和祖母的亲自监厨之下，她一而再、再而三地"亲自下厨做几样据我哥哥说是松雄（未来的丈夫）特别爱吃的食品。我假想他就坐在我身旁，我为他夹菜，并且总是劝他先吃。这样，我学习关心未来的丈夫，使他感到愉悦。祖母、母亲也总是装作松雄就在眼前似的问这问那。我也很注意自己的服饰和动作，好像丈夫真的在房间里。如此这般，使我学会尊重丈夫，尊重我作为他妻子的地位"。[⑪]

男孩子虽不像女孩子那么严格，也要通过实例和模仿接受细致的习惯训练。"学了"习惯之后就不能有任何违反。青年期以后，在他生活中的一个重要领域主要是靠他自己的主动性。长辈从不教他求爱的习惯。家庭禁止一切公开表现性爱的行动。而且，九岁或十岁时起，没有亲属关系的男童与女孩之间就完全不同席。日本人的理想是双亲要在男孩确实对性感兴趣之前，为他订下婚约。因此，男孩接触女孩的态度最好就是"害羞"。农村的人常常用这个话题取笑男孩子，使他们总是"害羞"。但男孩子仍然设法学。过去，甚至最近，在偏僻的农村，许多姑娘，有时是大多数，在出嫁之前就已怀孕。这种婚前的性经验是不属于人生大事的"自由领域"。父母议婚时也不在乎这些事。

但是今天，就像须惠村一位日本人对恩布里博士讲的那样，甚至连女佣人都受到教育，知道必须保持贞洁。进入中学的男孩子也严禁与异性有任何交往。日本的教育和舆论都在竭力防止两性在婚前的亲密交往。日本的电影把那些对年轻妇女随便表示亲昵的青年看做是“坏”青年，而所谓“好”青年则指那些对可爱的少女，采取一种在美国人看来是冷酷甚至粗野态度的青年。对女人表示亲昵，就意味着这位青年“放荡”，或者是追逐艺妓、娼妇、咖啡女郎的人。到艺妓馆是学习色情艳事的“最好”方法，因为“艺妓会教你，男人只需悠然旁观”。他不用顾虑自己笨手笨脚，也不指望与艺妓发生性关系。但是，日本青年能到艺妓馆去的人并不很多。多数青年是到咖啡馆去看男人怎样亲昵女人。但是，这种观察与他们在其他领域的训练不是同一类型。男童有很长时间担心自己笨拙。性行为是他们生活中无须由值得信任的年长者亲手指导而学会的极少数领域之一。有地位的家庭在年轻夫妇结婚时会交给他们“枕草纸”[12]和绘有各种姿态的画卷。正如一位日本人说的：“看书就可以学会。好比庭园布置，父亲并不教导如何布置日本式庭园，但你上了年纪就会学会这种嗜好。”他们把性行为和园艺都看做到时候看书就会，这很有趣，虽然日本大部分青年是通过别的办法学习性行为。但不管怎么说，他们不是靠成年人的细致教导。这种训练上的差异使青年深深相信，性属于另一领域，与人生大事无关，从而无须由长辈亲自指教、严格训练以培养习惯。这是一个可以自行掌握以求满足的领域，尽管他惴惴不安，常感迷惑。这两个领域有不同的规则。男子结婚后完全可以毫无顾忌地在外面享受性的欢乐，这样做毫不会侵犯妻子的权利，也不会威胁到家庭关系。

妻子则没有同样的特权。她的义务是对丈夫保持忠贞。即使被勾引，也只能偷偷进行，日本妇女很少能隐秘私恋而不被发现。神经过敏或心绪不宁的妇女被说成患有“歇斯底里”。“妇女最常受到的困难不是社会生活，而是性生活，很多精神不正常的妇女以及大多数的歇斯底里（神经过敏、心绪不宁）患者，显然是由于缺乏性协调。妇女只能靠丈夫随意来满足性欲。”[13]须惠村的农民们说，大多数妇女病“始于子宫”，而后蔓延至头部。丈夫如果只迷恋其他女人，妻子就会求助于日本人通认的手淫习惯。自农村以至高贵家庭，妇女都秘藏有用于这种事的传统器具。在农村，妇女如果生过孩子，就可以相当随便地谈论性言行。在当母亲以前，关于性的玩笑她一句也不说，当了母亲

以后，随着年龄的增长，这种玩笑就充斥于男女混杂宴会之时。她们还会配合猥亵小曲的节拍，扭腰摆臀，毫无顾忌地跳色情舞蹈，以飨座客。“这种余兴必定引起哄堂大笑”。在须惠村，士兵服役期满回乡时，村里人都到村外迎接。这时，妇女们女扮男装，互开下流玩笑，佯装要强奸年轻姑娘。

这样，日本妇女在关于性问题上也有某种自由，出身越是低微，自由越大。她们一生在大部分期间必须遵从许多禁忌，但绝不忌讳知道生活真相（指男女间事）。在满足男人性欲时，她们是淫荡的；同样地，在满足男人性要求时，她们又是克制性欲的。女人到了成熟年龄，就抛开禁忌，如果出身低微，她的淫荡毫不逊于男人。日本人对妇女行为端正的要求因年龄和场合而异，不要求一成不变的性格，不像西方人，把妇女简单地分成“贞女”和“淫妇”。

男人们也是既有时恣情放纵，也有时节制谨慎，视不同场合而定。男人的最大乐趣是与男友一起喝酒，如有艺妓陪坐则更惬意。日本人乐于醉酒，没有必须节制饮酒的规矩。两三杯酒下肚以后，就会解除平常严肃拘谨的姿态，喜欢相互倚躺，亲密无间。醉酒者除极少数“难以相处的人”会发生吵闹以外，一般很少看见粗暴行为或打架。除了在喝酒这种“自由领域”之外，日本人说，男人绝不能干别人讨厌的事。如果一个人在其生活的重要方面被人指责为讨厌，那就是仅次于日本人常用的骂人话“马鹿”（混蛋）。

从前所有西方人所描绘的日本人的矛盾性格，都可以从日本人的儿童教养中得到理解。这种育儿方式使日本人的人生观中具有两面性，每一面都不应忽视。他们在幼儿期过的是有特权和娇纵的生活，此后在接受各种训练过程中，他们始终保持着那种“不知耻”年代的欢乐生活的记忆。他们无须为未来描绘天堂，因为，他们过去曾有过天堂。他们描绘童年时代时所用的是他们的术语，说人性本善，众神慈悲以及做一个日本人无上光荣。这使他们很容易把自己的道德建立在一种极端观念上，即认为人人身上都有“佛种”（成佛的可能性），死后都能成神。这种观念使他们固执，有相当自信，是愿意干任何工作而不顾自己的能力是否相称的思想基础，是他们敢于坚持己见，甚至反对政府、以死力谏、以证明自己正确的思想基础。有时，这种自信使他们陷入集体性的狂妄自大。

六七岁以后，“谨言慎行”、“知耻”，这类责任逐渐加在他们身上，而且背后有强大的压力，如果有过错，家庭就会反对他。这种压力虽非普鲁士式的纪律，却无法逃避。在具有特权的幼儿时代，有两件事情为这种必须履行义务奠定了基础：一件是父母固执地训练其便溺习惯和纠正各种姿势；另一件是父母常常嘲弄孩子，吓唬说要遗弃他。这些幼年时代的经验使孩子们有所准备，能够接受严格的约束，以免被“世人”耻笑、遗弃。他要抑制幼儿时期无拘无束、公开表达的那些冲动。那些冲动并不是不好，只是因为已不合时宜了。他现在正进入严肃的生活。随着童年特权的逐渐遭受否定，他被允许享受成人的更大享乐，但幼年时代的那些经验绝不会真正消失。他们的人生哲学随时从童年吸取经验。他承认“人情”，这也是回复到幼时的经验。整个成年期间，在其生活的“自由领域”内，他又重新体验幼年时代。

日本儿童生活有一个显著的连续性联结其前期和后期，这就是取得伙伴的承认具有非常重要的意义。正是这一点，而不是绝对的道德标准，深深扎根于儿童心中。在儿童时代的前期，当他长大到会向母亲撒娇时，母亲就把他放在自己的床上睡觉，他就会计较自己与兄弟姐妹们所得点心的多少，以判断自己在母亲心目中的地位。他能敏感地察觉遭到冷淡，甚至会问姐姐：“你是不是最疼爱我？”在童年的后期，他日益要放弃个人的满足，其补偿是得到“世人”的赞许和接纳，其惩罚则是遭“世人”的讥笑。这当然是大多数文化对教育儿童所施加的压力。但在日本，这种压力则特别沉重。被“世人”抛弃，这在孩子心目中的形象就是母亲嘲弄威胁要丢弃他。因此，在他整个一生中，被伙伴排斥比挨打还要可怕。他对嘲笑和排斥的威胁异常敏感，即使仅浮现在脑中也感到可怕。实际上，由于日本社会很少可能保持秘密，“世间”对一个人的所作所为几乎巨细皆知，如果不同意，就可能把他排斥掉，这绝不是主观想象。何况日本的房屋结构，薄薄的板壁既不隔音，白天又敞着。因此，没有能力修筑围墙和庭院的人家，私生活就完全亮在外面。

日本人使用的某些象征，有助于了解因儿童教养的不连续性而造成的两面性格。幼年期建立的一面是“不知耻的自我”。这使他们成年后不免常对镜自照，以窥测自己还保存多少儿时的天真。他们说，镜子“反映永恒的纯洁”，既不会培养虚荣心，也不会反映“妨我”，而是反映灵魂的深处。人会从中看到自己“不知耻的自我”。在镜子中，他

把自己的眼睛看做是灵魂之“窗”，这有助于使他作为一个“不知耻的自我”而生活。他在镜子中看到理想的父母形象。据说颇有人为此而镜子不离身。甚至有人在佛坛上放一面特别的镜子，以静观自身，反省自己的灵魂。他“自己祭自己”，“自己拜自己”。这虽然不寻常，但并不费事。因为所有家庭的神龛上都放有镜子作为神器。战争期间，日本的广播电台曾特意播送过一首歌，赞扬几位女学生自己掏钱买一面镜子放在教室里。人们毫不认为这是虚荣心的表现。而说这是她们心灵深处重新焕发的、为沉毅的目标而献身的精神。对镜自照是一种测试精神高尚的外观活动。

在孩子心目中培植“观我”观念以前，日本人就已发生对镜子的感情。他们照镜时并未看见“观我”，但镜中所反映的自我恰如他们自己的童年时代一样，自然是善良的，无须用“耻”来开导。他们赋予镜子的这种象征性也成为自我修养以求“圆熟”的基础。在这种自我修养中，他们坚持不懈地消除“观我”，以求复归儿时的直率天真。

尽管幼儿期的特权生活对日本人有各种影响，但他们并不认为童年后期以耻感为道德基础的各种约束纯粹是剥夺特权。如前所述，自我牺牲是基督教的概念之一，日本人则常常攻击这种看法，否认他们牺牲自己的观念。即使是在生命的最后时刻，他们也说是“自觉自愿”为“尽忠”、“尽孝”或为“义理”而死，并不认为属于自我牺牲的范畴。他们说，这样自愿死去正是达到他所要达到的目标；否则就是“犬死”，意思是无价值的死。在英语中，“dog's death”是指穷愁潦倒而死，日本人不是这个意思。至于那些不甚极端的行为，在英语中也称作self-sacrificing（自我牺牲），日语中则属于“自重”范畴。“自重”常常意味着克制，克制与自重具有同等价值。大事业只有克制才能做到。美国人强调，自由是实现目标的必要条件，生活体验不同的日本人则认为仅此是不够的。他们认为克制才能使自我更有价值，这种观念是他们道德律的一个主要信条，否则，他们怎能控制那种充满冲动的危险的自我？这些冲动是有可能冲出来搞乱正常生活的！正如一位日本人所说：

经年累月，漆坯上的漆层涂得越厚，做出来的漆器就越贵重。一个民族也同样如此。……人们讲到俄罗斯人时说：“剥开俄罗斯人的外表，出现的是鞑靼人”；对于日本人，人们也可以说，“剥掉日本人的外皮，除掉它的漆层，露出来的是海盗”。

但请不要忘记：日本的漆是珍品，是制作工艺品的材料。它不是掩盖瑕疵的涂料，没有丝毫杂质，至少与坯质同样精美。[14]

使西方人感到诧异的日本男子行为的矛盾性，是日本儿童教养的不连贯性造成的。他们深深地记得有这样一个时期，那时他们在自己的小世界里就是神，可以纵情恣意，甚至可以恣意攻击别人，似乎一切欲望都能得到满足，这种记忆虽然几经涂饰，仍然留存意识深处。这种根深蒂固的二元性，使他们长大成人后，既可以沉溺于罗曼蒂克的恋爱，也可以一变而绝对顺从家庭安排的婚姻。既可以沉湎于享乐和安逸，也可以不计一切而承受极端的义务。谨慎的教育往往使他们行动怯懦，但他们却又能勇敢得近于鲁莽。在等级制下他们可以表现出极为驯服，但却又很不轻易接受上级的驾驭。他们非常殷勤有礼，但却又保留着傲慢不逊；在军队里，他们可以接受盲从的训练，但却又顽固不易驯服；他们是坚定的保守主义者，但却又很容易被新的方式所吸引；他们曾经学习中国习俗，继而又吸取西方学说，这就是证明。

日本人性格的二元性造成种种紧张。对这种种紧张，日本人的反应并不一样。虽然每个人都要对同一个基本问题作出自己的决定，即如何协调儿时那种纵情无虑、处处受人宽容的经验与后来生活中那种动辄关系到自身安危的种种束缚，许多人都感到难以解决这个问题。一些人像道学家那样，一丝不苟地约束自己的生活，唯恐纵情无虑会与实际生活发生冲突。正因这种纵情无虑并不是幻想，而是确曾有的经历，这种恐惧也就更加严重。他们态度超然，墨守自己所制定的规则，并由此认为自己就是能发号施令的权威。有些人则更加意识分裂。他们害怕自己心中郁积的反抗情绪，而以表面的温顺来加以掩饰。他们把思虑耽溺于日常琐事，以防止意识到自己的真实感情。他们每天只机械地演习那些基本上毫无意义的生活常规。另有些人，由于对儿时生活感情更深，长大成人后面临社会对他们的一切要求，感到严重焦虑。他们试图更加依赖别人，但年龄已不允许。他们感到任何失败都是对权威的背叛，从而动辄陷入紧张激动，凡不能以常规处理的意外情况都使他们感到恐惧。[15]

京都御苑樱花

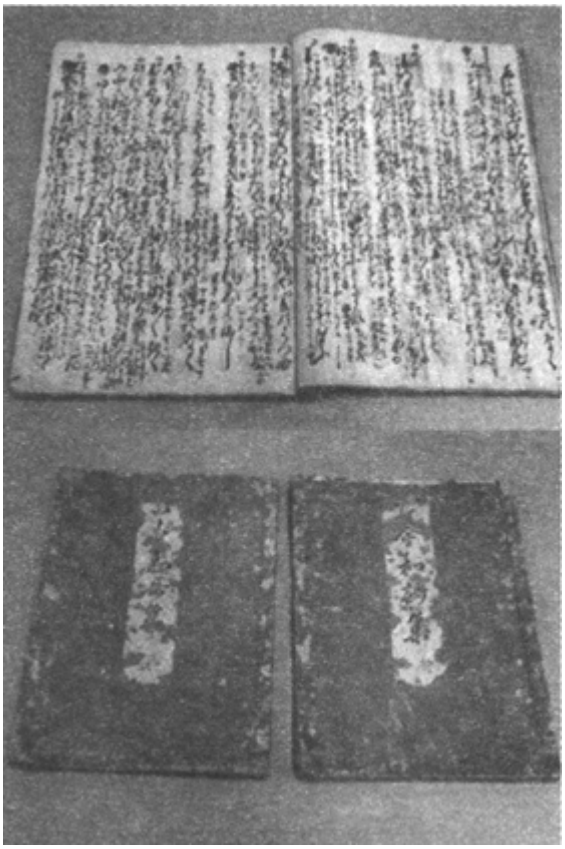

古今和歌集书影

俳圣松尾芭蕉

以上就是日本人在极度担心遭受排斥或非难时所面临的特殊危险。如果不是感到过度压力，他们在生活中会表现出既享受生活乐趣，也能保持幼年所培育的注意不刺伤他人的情感。这是相当了不起的成功。他们的幼年时代使他们具有了自信。罪感意识尚未形成沉重负担。后来所受的各种束缚是为了与伙伴协调一致，义务也是相互的。尽管在某些事情上，个人愿望会受到他人的干涉，但在一些规定的"自由领域"中，感情冲动仍可得到满足。日本人一向以陶情于自然乐趣而闻名，诸如观樱、赏月、赏菊、远眺新雪，在室内悬挂虫笼子以听虫鸣，以及咏和歌、俳句，[16]修饰庭院、插花、[17]品茗等等。这些绝不像一个深怀烦恼和侵略心理的民族所应有的活动。他们在追逐享乐时也并非消沉颓废。在日本还未从事那种不幸"使命"以前的幸福时代里，农村闲暇生活的活泼愉快，工作时的勤劳奋勉绝不逊于现代任何民族。

但是，日本人的自我要求却非常之多。为了避免遭受世人疏远和毁谤等重大威胁，他们必须放弃刚刚尝到甜头的个人乐趣。在人生重大事情上他们必须抑制这些冲动。极少数违背这些规矩的人甚至将有丧失自尊的危险。自尊（自重）的人，其生活准绳不是明辨“善”、“恶”，而是迎合世人的“期望”，避免让世人“失望”，把自己的个人要求埋葬在群体的“期望”之中。这样的人才是“知耻”

而谨慎的善人，才能为自己的门庭、家乡和国家增光。如此产生的紧张感非常强烈，表现为一种巨大力量，使日本成为东方领袖和世界一大强国。但对于个人，这种紧张感则成了沉重负担。人们高度紧张，唯恐失败，唯恐自己付出巨大牺牲从事的工作仍不免遭人轻视。有时他们会爆发积愤，表现为极端的攻击性行动。他们被激起进行攻击之时，并不是像美国人那样出自自己的主张或自由受到威胁，而是因为察觉到自己受到侮辱或诽谤。这时，他们那危险的自我，如果可能，就会向诽谤者发泄；如不可能，就向自己发泄。

东京上野公园樱花

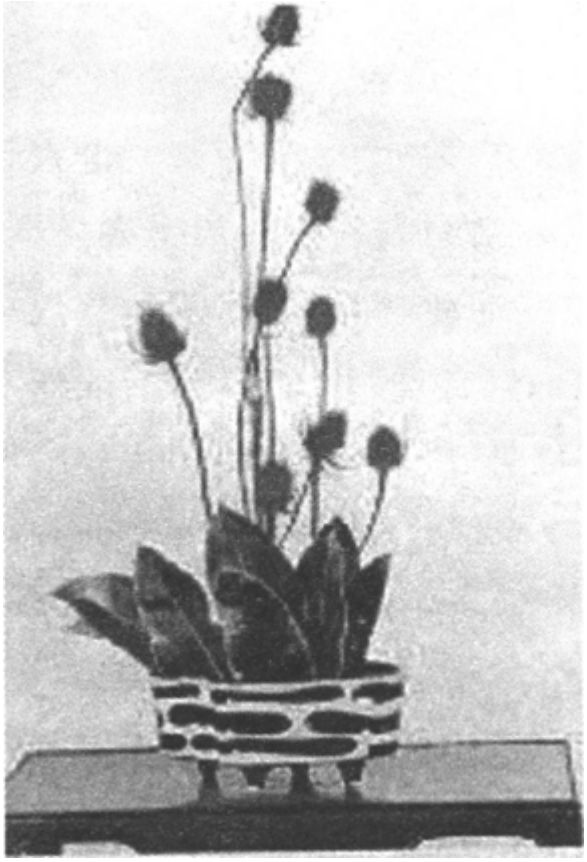

日本的插花
指向天空和自然

日本人为他们的生活方式付出了很高的代价。他们自愿放弃了各种最基本的自由。这些自由，美国人视为理所当然，犹如呼吸空气。我们必须切记，战败以来，日本人正在追求民主。一旦他们能够率直而无顾虑地恣意行动，他们将会何等狂喜！杉本夫人曾经出色地描述过她在东京一所教会学校学习英语时能够随意种花植树的喜悦心情。老师分配给每个女学生一块园圃并供给所需的种子。

这块可以随意种植的园圃赋予我一种关于个人权利的全新感觉。……人的心中能有这种幸福感，这件事本身就使我惊异。……我这种人，从不违背传统，从不玷污家名，从不惹父母、老师、邻居生气，从不损害世上任何事物，现在竟然也能自由行动了。[⑱]

其他女学生都种花，而她却打算种马铃薯。

谁也不理解这种近乎荒谬的行为给我以莽撞自由的心情，自由之神在叩我的心扉。

这是一个崭新的世界。

我家花园中有一块土地特意让它荒芜以保持天然野趣，但又总有人修剪松枝，整饰树篱。每天早晨老大爷还要清扫石阶，把松树下那块地方扫干净，然后把从林中采来的嫩绿松针细心撒在上面。

这种伪装的天然野趣对杉本夫人来说，就是她被教训的那种伪装的意志自由的象征。这种伪装在日本随处可见。日本庭园中一半埋在地下的巨石都经过精心挑选，从别处运来，并以小石块铺底。巨石的布置要与流泉、屋宇、矮丛、树木相衬。菊花也是盆栽，准备参加每年到处都要举办的菊展。每朵花瓣均经过栽培者的细心修整，并且常用看不见的金属线圈维系，以保持其形姿。

日本的庭园：奈良平等院

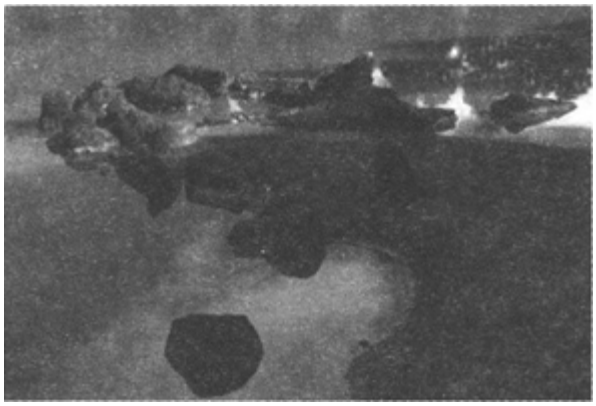

日本古典庭园：岩手毛越寺半岛石组

杉本夫人有幸摘掉了菊花上的这些细线圈，这时，她的激动心情是欢悦而纯真的。盆栽的菊花，其花瓣一直受人摆弄，一旦回复自然，就显出满心欢悦。但是，今天，在日本人中，不考虑他人的期望，对"耻"的压力提出怀疑，这种自由可能破坏他们生活方式的微妙平衡。在新的局面下，他们必须学习新的制约方式。变化是要花费代价的。建立新观点和新道德是不容易的。西方人不能设想日本人会立即采用新道德，并真正变成他们自己的东西，但也不应以为日本最终不会建立一套比较自由、比较宽容的伦理规范。生活在美国的"二世"日本人已经没有日本道德的知识和实践，他们的血液中也丝毫不存在要墨守其父母出身国日本习惯的东西。同样，生活在日本国的日本人，也有可能在新时代里建立起一种不要求过去那样自制义务的生活方式。菊花完全可以摘除金属线圈，不经人工摆布而照样秀丽多姿。

在转入扩大精神自由的过渡时期，日本人或许可以借助两三种古老的传统而保持平稳。其中之一就是"自我负责"精神，亦即他们所说的自己负责擦掉"身上的锈"。这一形象的语言把身体比做刀，正如佩刀者有责任保护刀的光洁，人也要对自己行为的后果负责。他必须承认并接受由于自己的弱点、不坚定和无效性而产生的一切自然后果。在日本，对自我负责的解释远比自由的美国更加严格。在这种意义上，刀不是进攻的象征，而是理想和敢于自我负责者的比喻。在尊重个人自由的社会，这种德性将起着最有效的平衡轮的作用。而且，日本的儿童教养和行为哲学已使自我负责的德性深入人心，成为日本精神的一部分。现在日本人已经在西方意义上提出了"放下刀"（投降），但在日本意义上，他们仍将强力关注，保持心中放刀，谨防锈蚀，保持光洁。用他们的道德术语来说，这种刀，乃是在更加自由、和平的世界也能保持其光洁的象征。

注　释

① ② Bacon, Alice Mabel, Japanese Women and Girls（《日本妇女和女孩》），第6、10页。

③ Geoffrey Gorer，在Themes in Japanese Culture（《日本文化论集》）（收入Transactions of the New York Academy of Science（《纽约科学院学报》），vol.5, pp.106-124, 1943）中也强调日本人训练便溺的作用。

④ 日本当系《母子手帐》。——译者

⑤ Sugimoto, Etsu Inagaki, A Daughter of the Samurai（杉本、稻垣钺子：《武士的女儿》），Doubleday Page and Company, 1926, pp.15, 24.

⑥ Embree, J. F., Suye Mura（《须惠村》），第190页。

⑦ Geoffrey Gorer, Japanese Character Structure（《日本人的性格结构》），The Institute for International Studies（国际研究学会），1943年，第27页（誊印本）。

⑧ 即杉本钺子，嫁前姓稻垣。——日译者

⑨ Sugimoto, Etsu Inagaki, A Daughter of the Samurai（杉本·稻垣钺子：《武士的女儿》），Doubleday Page and Company, 1926, p.20.

⑩ 越后：旧藩名。在今日本东北地区新潟县。——译者

⑪ A Daughter of the Sanurai, p.92.

⑫ “枕草纸”：《新婚常识》或《闺房密语》。原译本误作“枕草子”（日本古代散文随笔），兹改正。——译者

⑬ Embree, J. F., Suye Mura（《须惠村》），第175页。

⑭ Nohara, Komakichi: The True Face of Japan, London, 1936, p.50.

⑮ 上述各项系据Dr. Dorothea Leighton对战时隔离收容所中日本人所做Rorschach墨迹测试。这些测试由Francs Holter进行过分析。（Rorschach墨迹测试，瑞士精神病学家Rorschach首创，其方法是让被测试者观看黑白或彩色图绘，表面杂乱无章，内含左右对称的图形，让被测试者作出解释，以判断其性格。）——日译者

⑯ 和歌、俳句：和歌：日本古典格律诗的总称。有长歌、短歌。主要是短歌：每首五节、三十一音、按五七五五七为序。长歌则以五七音为一联，反复吟咏（三联以上、多为奇数）。俳句较短歌更短，三节十七音、按五七五为序。——译者

⑰ 插花：即花道，源于佛教的供花，传自中国，从寺院流布民间，发展为各种流派。十五世纪池坊专庆创“立花”，池坊流成为最古老、最主要的流派。此后，有未生流、小原流、草月流、宏道流等。——译者

⑱ A Daughter of Samurai, pp.135-136.

第十三章　投降后的日本人

美国人有充分理由对其战胜以来在管理日本方面所发挥的作用感到自豪。美国的政策是8月29日通过电台发布的国务院、陆军部、海军部的联合指令，并由麦克阿瑟元帅卓越地付诸实施。但是，引以自豪的理由却往往被美国报刊、电台中的党派性赞扬或批评而弄得暧昧不明，很少有对日本文化有充分了解者足以明确某项既定政策的恰当与否。

日本投降时的一个重大问题是占领的性质。战胜国是应该利用现存政府，甚至包括天皇，还是应该把它废弃？是否应在美国军政府官员指挥下管理每个县市的行政？对意大利和德国的占领方式是在每个地区设立A. M. G. （盟军军政府）总部，作为战斗部队的一部分，把地方行政权掌握在盟军行政官员手中。战胜日本时，太平洋区域的A. M. G. 官员仍然预计日本也将建立这种统治体制。日本人也不知道他们还能保留多少行政方面的职责。波茨坦公告上只是说："日本领土上经盟国指定之地点必须占领，以确保吾人于兹所示之根本目标"，以及必须永久排除"欺骗及错误领导日本人民使其妄欲征服世界之威权及势力"。

国务院、陆军部、海军部向麦克阿瑟将军[①]发出的指令，对上述各节作出了重大决定，并获得麦克阿瑟将军司令部的全面支持。日本人将负责本国的行政管理和重建工作。"只要能促进满足美利坚合众国之目标，最高司令官将通过日本国政府的机构及包括天皇在内的诸机关行使其权力。日本国政府将在最高司令官（麦克阿瑟将军）的指令下，被允许就内政行使政府的正常职能。"因此，麦克阿瑟的对日管理与盟军对德或对意的管理有相当大的区别。它纯粹是一个最高司令部，自上而下地利用日本各级官僚机构。最高司令部的通告发给日本帝国政府，而不是发给日本国民，或某些县市的居民。它的任务是规定日本国政府的工作目标。如果某位日本内阁大臣认为不可能实施，则可提出辞职，但如果他的建议正确，也可以修改指令。

重光葵代表日本签字投降
（1945年9月2日，东京湾密苏里舰）

这种管理方式是一种大胆的措施。但从美国的角度来看，这一政策的好处十分明显。正如当时希德林将军（General Hilldring）[②]所说："利用日本国政府这种占领方式所取得的好处是巨大的。如果没有日本国政府可资利用，我们势必要有直接运转管理一个七千万人口国家所必需的全部复杂机构。他们的语言、习惯、态度与我们都不同。通过净化并利用日本国政府，我们节省了时间、人力和物力。换言之，我们是要求日本人自己整顿自己的国家，而我们只是提供具体指导。"

盟军先遣部队到达日本厚木机场
1945年8月28日

盟国驻日占领军总司令部
（东京天皇皇宫壕沟对面）

当这一指令在华盛顿制定之时，许多美国人仍在担心日本人也许会采取倨傲和敌对态度，一个怒目而视、伺机报复的民族将消极抵制一切和平计划。后来证明这些担忧并未成为事实。其原因主要在于日本的特殊文化，而不在于有关战败民族和战败国的政治、经济等一般真理。也许没有一个民族能够像日本这样顺利地接受这种信义的政策。在日本人看来，这种政策是从严酷的战败现实中排除屈辱的象征，促使他们实行新的国策，而他们能够如此接受，恰在于特异文化所形成的特异性格。

在美国，我们曾不断争论媾和条件的宽严，但真正的问题并不在于宽严，而在于严如其分，恰足以摧毁传统的、危险的侵略性模式，建立起新的目标。至于选择何种手段则应根据该国国民的性格和传统的社会秩序而定。普鲁士的权威主义不仅在家庭生活中，而且在市民日常生活中根深蒂固，这就需要对德国制定某种媾和条件。明智的媾和条款对日本应该不同于对德国。德国人不像日本人，他们不认为自己对社会和历史欠恩，他们努力奋斗，不是为了偿还无穷的债务或恩，而是避免沦为牺牲者。父亲是一个权威人物，如同其他占据高位的人一样，按德国人的说法，是“强迫别人尊敬他”，得不到尊敬就不舒服。在德国人的生活中，每一代儿子在青年时期都反对权威的父亲，然而他们长大成人后，与父母一样，最终还是要屈服于单调无味、没有激情的生活。一生之中的最高峰是青年叛逆的狂飙年代。

日本文化中的问题并不是极端的权威主义。几乎所有西方的观察者都认为，日本的父亲对孩子的关怀和钟爱在西方似乎很难见到。日本的孩子认为与父亲有某种真正的亲爱乃是当然的，而且公开夸耀自

己的父亲，因此，父亲只要稍许改变一下声调，孩子就会按父亲的愿望行事。但是，父亲绝不是幼儿的严师，青年时期也绝不是反抗父母权力的时期。相反，孩子进入青年时期就在世人判断面前成为一位家庭责任的驯服代表。日本人说，他们尊重父亲是“为了练习”，“为了训练”，也就是说，父亲作为尊敬的对象，乃是等级制和正确处世待人的超人格象征。

儿童早期在同父亲接触中学到的这种态度成为整个日本社会的一种模式。位居等级制上层而受到最高崇敬的人，其自身并不掌握专断权力。在等级制中居于首脑地位的官员并不行使实权。上自天皇下至底层都有顾问和隐蔽势力在背后操作。黑龙会[③]式的超国粹团体的一位领袖在二十世纪三十年代初期对东京一家英文报纸记者的谈话，最确切地说明了日本社会的这一侧面。他说：“社会（当然是指日本）是一个三角，它被大头针固定住一角。”[④]换句话说，三角形在桌面上，是大家都看得见的。大头针则是看不见的。三角形有时往右偏，有时往左偏，但都是围绕着一个隐蔽的轴而摆动。借用西方人常用的一句话就是，凡事都要用“镜子”来反映。力求专制权力不要露在表面，一切行动都显示对象征性地位的忠诚的姿态，这个象征性地位则经常不行使实权。日本人一旦发现那被剥掉假面具的权力的泉源时，他们就认为它是剥削，是与他们的制度不相称的，如同对高利贷者和暴发户的看法一样。

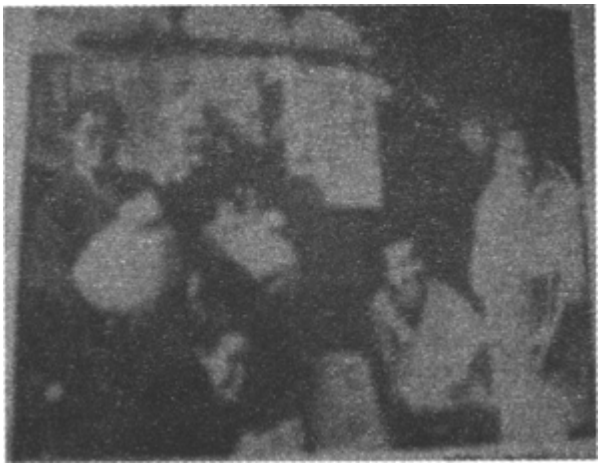

粮食恐慌中的日本
成人每日供应大米375克
1946年11月1日

正由于日本人这样观察他们的社会，因此，他们能够反抗剥削和不义而不会成为革命者。他们并不打算破坏他们的社会组织。他们可以像明治时代那样实现最彻底的变革，而毫不批判其制度本身。他们把这种变革称之为“复古”，即回到过去。他们不是革命者。在西方的著述家中，有的寄希望于日本在意识形态方面掀起群众运动，有的夸大了战争期间的日本地下势力并指望他们能在投降前夕掌握领导权，还有的预言激进政策将在战后的选举中获胜，但他们都严重地错误估计了形势。保守派的首相币原男爵[⑤] 1945年10月组阁时发表的下述演讲最准确地表达了日本人的想法。

新的日本政府具有尊重全体国民意愿的民主主义形态……我国自古以来，天皇就把国民作为自己的意志。这就是明治天皇宪法的精神。我所讲的民主政治可以认为正是这种精神的真正体现。

对民主做如此解释，在美国读者看来，简直毫无意义。但是，在这种复古解说的基础上，日本无疑将比立足于西方意识形态更易于扩大国民的自由范围，增进国民的福利。

当然，日本将试行西方民主政治体制。但是，西方的制度，正像在美国那样，并不能成为改善世界的可资信赖的工具。普选和由选举产生的立法机关虽能解决许多问题，但同时也会产生许多困难。当这些困难持续下去时，日本人就会修改我们所赖以实现民主的方式。那时，美国人将愤然宣称这场战争白打了。我们相信我们的办法是最好的。但是，充其量而言，普选在日本重建和平国家的过程中至多只能占次要地位。自十九世纪九十年代试行第一次选举以来，日本并没有发生根本性变化。小泉八云（Lafcadio Hearn）当时所记述的那些传统困难今后还会重复。

小泉八云纪念馆前铜像
日本松江

在牺牲了许多生命的激烈选举战中，确实丝毫不存在个人的仇恨。议会中的激烈论战，以至使用暴力，往往使外人惊愕，但它很少属于个人之间的对抗。政争并非真是个人与个人之间的斗争，而是藩阀之间、党派之间利害的斗争。而且，每一个藩阀或党派的热诚追随者对新的政治只理解为新的战争——一种忠于领袖利益的斗争。[⑥]

在较近的二十世纪二十年代的选举中，农村人投票之前总是说："洗好脑袋准备砍头。"这句话把选举战比做过去有特权的武士对平民的攻击。直至今日，日本选举所包含的意义与美国仍然不同，不论日本是否推行危险的侵略政策，情况都是如此。

日本赖以重新建设一个和平国家的真正力量在于日本人敢于承认他们过去的行动方针"失败了"，从而把精力转向另一方面。日本有一种善变的伦理。他们曾试图通过战争赢得它在世界上的"适当地位"，结果失败了。于是，他们就可以抛弃这种方针。因为他们以往所接受的训练使他们能够改变方向。怀抱更加绝对性伦理观的民族总是相信自己是在为原则而战，他们在向胜利者投降时会说："我们失败了，正义也就不存在了。"他们的自尊心要求继续努力使"正义"在下次获胜。或者，他们承认自己犯了罪，进行忏悔。日本人则不是这样。投降后的第五天，当时美军尚无一兵一卒登陆，东京的一家大报《每日新

闻》即已著文评论战败及其所带来的政治变化。它说："然而，这对最终解救日本是大有好处的。"这篇社论强调说，每个人时刻都不要忘记日本彻底地失败了。既然企图单凭武力来建设日本的努力已彻底失败，今后就必须走和平国家的道路。另一家东京大报《朝日新闻》也在同一星期发表文章，认为日本近年来"过分相信军事力量"是日本国内外政策中的"重大错误"，说"过去的态度使我们几乎一无所获而损失惨重，我们必须抛弃它采取扎根于国际协调与爱好和平的新态度"。

西方人认为这种转变是原则性的转变，因而心怀疑虑。但这却是日本人为人处世的完整的组成部分，在人际关系上是这样，在国际关系上也是这样。日本人采取某种行动方针而未能达到其目标时，便认为是犯了"错误"。如果失败，他们就把它作为失败的方针而予以抛弃，因为，他们没有必要固守失败的方针。日本人常说："咬自己肚脐也没用"，二十世纪三十年代，他们普遍认为军国主义是争取全世界尊敬的手段，是一种靠武力猎取的崇拜。他们忍受了这一纲领所要求的一切牺牲。1945年8月14日，日本最神圣的发言者天皇向他们宣布日本已经失败。他们接受了战败所包括的一切。这意味着美军要占领日本，于是他们欢迎美军；这意味着皇国侵略企图的失败，于是他们主动考虑制定一部摒弃战争的宪法。日本投降后的第十天，《读卖报知》以《新艺术与新文化的起步》为题发表社论，其中写道："我们必须坚定地相信，军事的失败与一个民族的文化价值是两回事，应当把军事失败作为一种动力。……因为，只有这种全民族失败的惨重牺牲，才能使日本国民提高自己的思想，放眼世界，客观而如实地观察事物。过去一切歪曲日本人思想的非理性因素都应通过坦率的分析而予以消除。……我们需要拿出勇气来正视战败这一冷酷的现实。但我们必须对日本文化的明天具有信心。"这就是说，他们曾试行一种行动方针而失败了，现在，他们将试行一种和平的处世艺术。日本各家报纸的社论都反复强调："日本必须在世界各国中得到尊重。"日本国民的责任就是要在新的基础上赢得别人的尊重。

这些报纸的社论不单是少数知识分子阶层的心声。东京街头及僻远寒村的一般民众也同样在大转变。美国占领军简直不相信如此友好的国民就是曾经发誓要用竹枪死战到底的国民。日本人的伦理中包含的许多东西是美国人所排斥的，但是，美国占领日本期间的经验雄辩地证明，异质的伦理也包含有许多值得赞扬的方面。

以麦克阿瑟将军为首的美国对日管理，承认了日本人改变航程的能力。它没有采用令人屈辱的手段来阻碍这一进程。按照西方的伦理，把屈辱手段强加给日本，在文化上也许是可以接受的。因为根据西方的伦理信条，侮辱和刑罚是使做过坏事的人认识其罪孽的有效的社会手段。这种自我认罪是重新做人的第一步。如前所述，日本人对此则看法不同。按照他们的伦理，一个人必须对自己行为的一切后果负责，过错所产生的自然后果会使他确认不再这样去做。这些自然后果也可能包括总体战的失败。但是，日本人对这些情况并不视为屈辱而憎恶。按照日本人的说法，某人或某国对他人或他国进行侮辱，就采用诽谤、嘲笑、鄙视、侮蔑以及揭露其不名誉等手段。日本人如果认为受到侮辱，那么复仇就是一种道德。尽管西方的伦理如何强烈谴责日本这种信条，美国占领的有效性却取决于在这一点上的自制。因为，日本人非常憎恶嘲笑，认为这与投降而带来的必然后果，包括解除军备、负担苛刻的赔偿义务等等是截然不同的。

日本曾战胜过一个强国。在敌国最终投降，而且日本认为它并未嘲笑过日本时，日本作为战胜者，曾谨慎地避免侮辱失败的敌人。1905年俄军在旅顺口投降时，有一张日本妇孺皆知的著名照片。照片上，战胜者和战败者的区别只是军服不同，俄国军人并没有解除武器，依然佩带着军刀。据日本人流传的著名故事说，当俄军司令官斯提塞尔将军表示同意日方提出的投降条件时，一位日本大尉和一名翻译带着食品来到俄军司令部。当时，“除了斯提塞尔将军的坐骑以外，所有军马已全被宰杀吃掉。因此，日本人带来的五十只鸡和一百个生鸡蛋受到了由衷的欢迎”。次日，斯提塞尔将军和乃木将军如约会见。“两位将军握手，斯提塞尔将军赞扬日本军队的英勇……乃木将军则称颂俄军长期的坚强防御。斯提塞尔将军对乃木将军在这次战争中失去两个儿子表示同情。……斯提塞尔将军把自己心爱的阿拉伯种白马送给了乃木将军。乃木将军说，虽然极其希望从阁下手中得到这匹马，却必须首先献给天皇陛下。他相信这匹马一定会下赐给他。他许诺，如果那样，他一定要像爱护自己的爱马那样加意爱护它。”[⑦] 日本人都知道，乃木将军为斯提塞尔将军的爱马在住宅前院建了一所马厩。据描述，它比乃木将军自己的住房还要讲究，将军死后，成为乃木神社的一部分。

有人说，日本人自上次俄国投降后性格已完全改变，比如，他们占领菲律宾期间肆意破坏和残暴是世界周知的。不过，对于像日本这样极易随着情况而改变道德标准的民族而言，上述结论未必是必然的。首先，敌军在巴丹战役之后并没有投降，只是局部地区投降。后来，菲律宾的日军虽然投降，日本仍在战斗。第二，日本人从未认为俄国人在本世纪初曾经"侮辱"过他们。与此相反，二十世纪的二三十年代，所有日本人几乎都认为美国的政策是"蔑视日本"，或者用他们的话说是"根本瞧不起日本"。他们对排日的移民法、对美国在朴茨茅斯和约及第二次裁军条约中扮演的角色就是这样反应的。美国在远东经济中影响的扩大以及我们对世界上有色人种的种族歧视态度也促使日本人采取了同样的反应。因此，日本对俄国的胜利和日本在菲律宾对美国的胜利，显示了日本人行为的明显对立的两面性格：受过侮辱时是一面，否则是另一面。

麦克阿瑟与日本天皇裕仁
1945年9月27日

美国取得最后胜利使日本人所处的环境再次发生了变化。如同日本人生活中的通例一样，他们的最终失败使他们放弃了前此所采取的方针。日本人这种独特的伦理观，使他们能够自行涤除积垢。美国的政策和麦克阿瑟将军的对日管理没有增添需要清洗的新的屈辱。他们只坚持那些在日本人看来仅属于接受战败"当然结果"的事情，这种做法显然奏了效。

保留天皇具有非常重大的意义。这件事处理得很好。天皇先访问麦克阿瑟将军[⑧]，而不是麦克阿瑟将军先访问天皇，这件事给日本人上了一次生动的课，其意义是西方人难以估计的。据说，在建议天皇否认神格时，天皇曾提出异议，说让他抛弃他本来就没有的东西，感到很为难。他真诚地说，日本人并未把他看做西方意义上的神。但是麦克阿瑟司令部劝他说，西方人关于天皇仍在坚持神格的想法将影响日本的国际声誉。于是天皇强忍这种为难，同意发表否认神格的声明。[⑨]天皇在元旦发表了声明，并要求把世界各国对此事的评论全部译给他看。读了这些论评后，天皇致函麦克阿瑟司令部表示满意。外国人在此以前显然不理解，天皇对发表声明一事感到高兴。

美国的政策还允许日本人得到了某种满足。国务院、陆军部、海军部三部联合指令上明确写道："对于在民主基础上组织起来的劳动、工业、农业诸团体，应鼓励其发展并提供便利。"日本工人在许多产业中组织起来了。二十世纪二十年代及三十年代积极活动的农民组合也重新抬头。对许多日本人来说，他们能够主动地努力改善自己的生活环境，这就是日本在这次战争后果中有所收获的证明。美国一位特派记者告诉我，东京一位参加罢工者盯着美国士兵喜气洋洋地说："日本'胜利'了！是吗？"今天日本的罢工与战前日本的农民起义很相似，那时农民请愿常因年贡、赋役过重，妨碍正常生产。它们不是西方意义上的阶级斗争，不是企图变革制度本身。今天，日本各地的罢工并没有降低生产。罢工者喜欢采取的办法是由工人"占领工厂，继续工作，增加生产，使经营者丢脸。在三井系统一家煤矿中，'罢工'的工人把管理人员全部赶出矿井，把日产量从250吨提高到620吨。足尾铜矿的工人在'罢工'中也增加了生产，并把工资提高了两倍"。[⑩]

当然，不论管理政策如何具有好意，战败国的行政总是困难的。在日本，粮食、住宅、国民再教育等问题必然很尖锐。假如不利用日本政府的官员，问题势必同样尖锐。军队复员是美国当局在战争结束

前非常担忧的一个大问题，由于保留了日本官员，这个问题的威胁显然减轻了，但也并不容易解决。日本人深知这种困难。去年秋天，日本报纸以同情的语气讲到，对于那些历尽艰辛而战败的日本士兵，战败这杯苦酒该是多么难喝。报纸请求他们不要因此而影响自己的“判断”。一般地说，遣返军人表现了相当正确的“判断”，但失业和战败也使其中一些人参加了追逐国家主义目标的旧式秘密结社。他们动辄对他们现在的地位感到愤慨。日本人已不再赋予他们昔日那种特权地位。以前，伤残军人身穿白色衣服，街上行人遇见时都要行礼。入伍时村里要开欢送会，退伍要开欢迎会，款以美酒佳肴，伴以美女歌舞，士兵坐在首席。如今复员军人根本得不到那种优厚待遇。只有家里人安置他们，如此而已。在许多城市和村镇，他们受到冷遇。了解了这种骤然变化对日本人是多么苦痛，你就不难想象，这些军人多么喜欢与旧日同伙相聚，缅怀过去那种日本名誉寄托给军人的时代了。而且，他的战友中可能有人告诉他，有些幸运的日本军人已经在爪哇、山西、满洲与盟军作战。他们会说：为什么要绝望？他将再度打仗！国家主义的秘密结社在日本早就存在。这些团体要“洗刷日本的污名”。那些因复仇宿愿未了，而感到“世界不平衡”的人极可能参加这种秘密团体。这类团体如黑龙会、玄洋社[11]等使用的暴力，在日本的道德中是“对名分的义理”，是允许使用的。为了消灭这种暴力，今后若干年内，日本政府还必须继续以往长时期的努力，即强调“义务”，而贬抑对名分的“义理”。

因此，不能仅仅诉诸“判断”，还不够，还必须重建日本的经济，使目前二三十岁的人有生活之路，能“各得其所”。必须改善农民的状况。每当经济不景气，日本人就回到农村故乡。但很多地方土地狭小，加上债务重负，很难养活众多的人口。工业也必须开始发展。因为，反对平分遗产的情绪十分强烈，只有长子能够继承遗产，其他幼子只能到城市去寻找机会。

日本人今后无疑要走漫长的困难道路。但是，如果国家预算不列重整军备的费用，他们就有机会提高国民的生活水平。珍珠港事件前大约十年间，日本岁入的一半花在军备及维持军队上。这样的国家如果停止这类支出并逐步减轻取自农民的租税，是有可能为健全的经济建立基础的。如前所述，日本农产品的分配是耕种者得60%，其余40%用于支付租税及佃租。这与同是种稻国的缅甸、暹罗相比情况大

不相同，那些国家传统的分配方式是90％留给耕种者。日本耕种者所交纳的巨额税金归根结底是用来支付军费的。

今后十年期间，欧洲或亚洲任何不扩充军备的国家，都将比搞军备的国家具有潜在的优势，因为这类国家可以把财富用来建设健全、繁荣的经济。在美国，我们在推行亚洲政策及欧洲政策时几乎未注意这种情况。因为我们知道，我国不会因国防计划的巨大费用而陷入贫困，我国没有蒙受战争灾祸。我们不是以农为主的国家，我们的重大问题是工业生产过剩。我们的大量生产和机械设备已如此完善，若不从事大规模军备、奢侈品生产、福利事业及研究设施，我们的人就将失业。盈利投资的需求也十分迫切。其他国家情况则完全不同，即便西欧也很不同。德国尽管要负担巨大的赔偿，但因不能重新武装，在今后十年左右，如果法国推行扩充军备政策，那么德国就有可能建设起法国所不能做到的健全而繁荣的经济基础。日本也将利用同样的优势超过中国。中国的当前目标是军事化，而其野心得到美国的支持。日本的国家预算中如果不包含军事化目标，它将在不远的将来奠定繁荣的基础，并成为东方贸易中的主角。它的经济将建立在和平利益的基础上，并将提高国民的生活水平。和平的日本将在世界各国中获得有声誉的地位，如果美国能利用其势力支持这项计划，将对日本是很大的帮助。

想用命令方式创造一个自由民主的日本，美国做不到，任何外国也做不到。不论在哪一个被统治国家，这种办法从未成功。任何外国都不能强迫一个具有不同习惯和观念的民族按照外国的模式去生活。法律不能使日本人承认选举出来的人们的权威，不能使他们无视其等级制中的“各得其所”。法律也不能使他们具有我们美国人所习惯的那种自由随便的人际交往、自我独立的强烈要求，以及自行选择配偶、职业、住宅和承担各种义务的热情。但是日本人已明确认为需要向这个方向改变。日本投降后，他们的为政者说，日本必须鼓励男女国民掌握自己的生活，尊重自己的良心。他们虽然没有这样说，但每个日本人心里都明白，他们已在怀疑“耻”在日本社会中的作用，而希望在同胞中发展新的自由，亦即从对“社会”谴责和追究的恐惧中解放出来。

这也是因为，不论如何心甘情愿，日本的社会压力对个人要求太苛刻了。社会压力要求他隐蔽个人感情、抛弃个人欲望，而以家庭、

团体或民族代表的身份面对社会。日本人曾经证明，他们能够忍耐这种生活方式所要求的一切自我训练。但是，负担实在太沉重，他们必须高度抑制自己以求得善遇。他们不敢要求过那种心理压力较轻的生活，结果则被军国主义者引上一条牺牲累累、漫无止境的道路。在付出如此高昂代价以后，他们变得自以为是了，并且鄙视那种道德观念比较宽容的民族。

日本人走向社会变革迈出的第一大步是承认侵略战争是"错误"，是失败。他们十分希望在和平国家中重新取得受尊重的地位。这就必须实现世界和平。今后数年间，如果俄国和美国致力于扩充军备，准备进攻，则日本将利用其军事知识参加那场战争。但是，承认这一点并不能怀疑日本会成为和平国家的内在可能性。日本的行为动机是随机应变的，如果情况允许，日本将在和平的世界中谋求其地位。如若不然，他们也会成为武装阵营的一员。

现在日本人认识到军国主义已经失败。他们还将注视，军国主义在世界其他国家是否也在失败。如果没有失败，日本会再次燃起自己的好战热情并显示其对战争如何能作出贡献。如果军国主义在其他国家也失败了，日本则将证明：它怎样汲取了一项教训，即帝国主义的称霸企图绝不是到达荣誉之路。

注　释

① 麦克阿瑟（MacArthur, Douglas 1880-1964）：美军著名将领。历任师长、西点军校校长、驻菲律宾司令、陆军参谋长等。太平洋战争爆发时任远东美军司令。巴丹溃败时脱走澳大利亚，后任西南太平洋盟军三军总司令，指挥对日反攻。1944年升任五星上将，1945年任太平洋美军总司令。日本投降后任盟国驻日占领军最高司令官。1950年任侵朝"联合国军"总司令，旋被免职。——译者。

② 希德林将军：可能指Major General John H. Hilldring（希德林少将），1945年任美国国防部民政事务长官。1946-1947年任助理国务卿，负责占领地区事务。——译者

③ 黑龙会（1901-1946）：日本右翼团体。由玄洋社（见279页注）派生。甲午战争（1894-1895）后，针对俄德法三国压迫日本"退还"辽东半岛而建立，"黑龙"，指黑龙江和我国东北地区。首领内田良平。顾问头山满。会员以大陆浪人为主，1944年近万人。1946年被解散。——译者

④ 引自Upton Close, Behind the Face of Japan（《幕后的日本》），1942年，第136页。

⑤　币原喜重男（1872-1951）：外交家、政治家。三菱财阀岩崎弥太郎之婿。东京帝大毕业后历任驻荷、美公使、大使。1921-1932年历任华盛顿会议首席全权代表、多次担任外务大臣，主张对英美协调、避免对华直接干涉的“协调外交”，被称作“币原外交”，后遭军部和右翼势力攻击，退出政界。日本投降后，在美国占领军支持下组阁（1945.10.9 -1946.5.22），起草宪法、推行改革。次年辞职，后任进步党总裁、吉田内阁国务大臣、众议院议长。——译者

⑥　Japan: An Interpretation（小泉八云：《日本：一个解说》），1904年，第453页。小泉八云（1850-1904）：原籍英国，原名Lafcardio Hearn（拉夫卡迪奥·赫恩）。1869年在美国当记者，1890年作为美国《哈巴斯》杂志特派员到日本，后与小泉节子结婚，加入日籍，在日本当教师、记者，编《神户纪事》（英文），研究介绍日本，直至终老。著Glimpses of Unfamiliar Japan（《陌生日本的一瞥》，1894）、In Ghostly Japan（《神秘的日本》，1899）．A Japanese Miscellaneous of Japan（《日本杂记》，1901）、Japan: An Attempt of Interpretation（《试说日本》，1904）等。我国近刊其选集《日本与日本人》、《小泉八云散文集》等。——译者

⑦　引自Upton Close, Behind the Face of Japan, 1942年，第294页。这个俄军投降的故事未必完全真实，但并不影响它具有文化上的重要价值。

⑧　1945年9月27日，天皇裕仁访问麦克阿瑟。谈话内容不详。——译者

⑨　指1946年1月1日，天皇发表《人间宣言》：其中说：“朕与尔等臣民之纽带，乃由始终相互信赖和敬爱而联结，并非产生于简单神话与传说，更非基于日本民族为优越于其他民族之民族，并进而有统治世界之运命等空洞观念。”——译者

⑩　Time（《时代》），1946年2月18日号。

⑪　玄洋社（1881-1946）：日本最老的右翼团体。玄洋，指日本九州和朝鲜之间的“玄海”。首领头山满，初期成员多为福冈士族，曾参加“士族民权运动”。后奉行国家主义和对华侵略，与日本军部关系密切。1901年部分社员另组黑龙会。1908年又创“浪人会”。——译者

附录一：

鲁思·本尼迪克特小传

吕万和

鲁思·本尼迪克特（1887-1948），本姓富尔顿，祖辈曾参加独立战争。父亲（Frederick S. Fulton）是一位外科医生。鲁思出生后两年多，父亲病逝。母亲（Beatrice Shattuck）带着鲁思和幼妹依附外祖父母，后辗转各处当教师。鲁思自幼深知艰辛，爱好文学，中学时即用笔名安·辛格尔顿（Ann Singleton）发表诗作。

1905-1909年，鲁思在其母亲的母校瓦萨学院（Vassar College）学习，主修英国文学，成绩优异，其作品多次被推选至Phi Beta Kappa[①]，并获得奖金。由此毕业后有条件在欧洲游历约一年。返美

后在水牛城、洛杉矶等地工作，主要当英文教师。1914年，与康奈尔医学院生物化学教师斯坦利·本尼迪克特（Stanley Benedict）结婚。

1919年秋，鲁思进入哥伦比亚大学，专攻文化人类学，其导师是美国著名人类学家弗朗兹·博厄斯（Franz Boas 1858-1942）。这对鲁思一生影响很大。写鲁思·本尼迪克特小传，不能不对博厄斯和"文化人类学"[②]稍作介绍。

博厄斯被誉为"美国人类学之父"，原籍德国，1886年移民美国，1896年起在哥伦比亚大学任教，1899年被聘为哥伦比亚大学第一位人类学教授。1907-1908年曾当选美国人类学会主席。从1899年担任人类学教授起，到1936年退休，博厄斯在哥伦比亚大学讲授、主持人类学的教学和研究长达37年，培养了一批人类学者，鲁思是其中最出色者。

人类学原本从进化论出发，运用考古、古生物学、古地理地质学、实地调查等手段，主要考察人类的进化过程，长期侧重研究人的"体质"（称"体质人类学"）。其后逐渐扩及人种分布和习俗的研究，仍不免强调自然环境、种族、血统对人的决定性作用。博厄斯本来也是这方面的学者。1881年他在德国基尔大学（University of Kiel）取得的学位就是"自然地理学博士"。然而，毕业以后，他用了三四年间对加拿大、北美洲西北海岸的爱斯基摩人、夸扣特尔印第安人（Kwakiutl Indians）[③]进行艰苦调查的结果，却对"自然环境决定论"、"种族决定论"产生了怀疑，认为：人的本质是后天塑造的，与自然环境相比，社会或文化更具有决定性的作用。他反对种族歧视，否认所谓"纯粹人种"、"优秀人种"之类的说法，其著作[④]被希特勒法西斯列为禁书。

1901年，美国学术界确定把"文化人类学"作为"人类学"中的独立分支学科，与"体质人类学"并列。博厄斯是这个新兴学科的早期开拓者之一。欧美资本主义在全球的发展使多种文化和民族问题日益突出，大量的移民（美国尤其如此）更迫切需要制定应对多种文化的正确政策。"文化人类学"正是在这种形势下兴起、发展的。博厄斯本人就十分关注美国科学技术界中的移民问题，进行了卓有成效的研究。

鲁思十分爱戴这位名师，由于她婴儿时代丧父，有时甚至称呼博厄斯为"爸爸弗朗兹"。1923年，鲁思在博厄斯指导下完成博士论文

《北美洲的守护神灵概念》，探讨宗教行为中的文化内涵。论文顺利通过，鲁思获得博士学位。

鲁思秉承博厄斯的优良学风，毕生重视对原始文化的调查研究，认为："这些原始文化是一个大实验室。""要想对文化进程有所理解，对这样一些地区进行批判性的考察是一项基本的工作。"[⑤] 从1922年至1926年，她对北美印第安人中的Serrano（1922）、Zuni（1924）、Ochiti（1925）、Pima（1926）等部族进行调查，这种扎实的调查研究是她后来撰写专著，逐步形成其文化理论的基础。

这里，我们要插写一段鲁思的婚姻状况。她和斯坦利的婚姻持续了16年，相互之间不乏关怀。然而，斯坦利不主张鲁思有职业，更不鼓励她的学术研究，而宁愿她是"本尼迪克特夫人"。她则由于是"本尼迪克特夫人"甚至不能获得研究资助（人们认为她理应得到斯坦利的财政支持）。1931年，鲁思和斯坦利分居。从1923年起，鲁思就是哥伦比亚大学的讲师和博厄斯的助手，却直到她和斯坦利分居后才获得第一份正式教职任命：博厄斯的助理教授。

1934年，她的《文化模式》（Patterns of Culture）一书出版。在这本书中，她对新墨西哥的普韦布洛人[⑥]、北美洲西北海岸的夸扣特尔人、亚洲西南太平洋黑人群岛中的多布人[⑦]这三种原始文化作了深入细致的比较研究，并广泛运用其他原始文化的研究成果，提出"文化模式"的理论。其要点似可概括为：（1）人是"社会的产物"，习俗（custom）塑造了人。她引用杜威的话说："习俗在形成个人行为中所起的作用远远超过个人对习俗所能产生的任何影响"。认为：不是生物性的遗传，而是社会的"习俗"塑造了人。说："真正把人们维系在一起的是他们的文化，即他们所共同具有的观念和准则"。她指出：所谓"纯化的种族"，则是欺人之谈。由于重视习俗，此书第一章的标题就是"习俗的科学"。似乎文化的内涵主要就是习俗，文化人类学主要的就是研究各民族社会习俗的科学。（2）"文化的整合"：个人的行为可以有多种乃至无穷的选择。"每一种文化则以最大的包容从人们的诸多可能性中进行选择。"[⑧] 社会通过评价等各种手段，以最大的包容，协调各种冲突，使个体行为趋于同化，"犹如艺术风格的产生和存留"。这就是"文化的整合"。鲁思说："一种文化就像是一个人，是思想和行为的一个或多或少的一贯的模式。"当然，这种模式又塑造着个体。（3）文化相对主义：鲁思认为：文化是一个整体，但并不排斥个体

的差异。文化模式既不是凝固不变的，也不是单一的。“习俗无轻重厚薄之分。”对于个体或集体的文化变异，不论地区、种族或发展状况，都应抱以极大的宽容和理解，在强调本民族文化的长处和优点的同时，也要承认其他民族在不同文化中发展起来的不同的价值，提倡相互交流、融合。[⑨]

鲁思这种理论被称作“文化人格学派”或“文化人格同型论”。有的评介者归总为两句话：“文化是人格的放大”、“人格是文化的缩微”。有的评介者又加上：“文化的可塑性”、“文化决定论：对社会达尔文主义的回应”等基本特征。[⑩]这一学派也被归入“心理学派”。

《文化模式》这本书奠定了鲁思的学术地位，至今已有14种文字的译本，成为文化人类学中的经典著作之一。1935年，她的另一田野调查：《祖尼族神话》（Zuni Mythology）[⑪]出版。1936年，博厄斯退休（时年78岁），鲁思被任命为哥伦比亚大学人类学系主任。

鲁思在中学时代就发现听觉不好、有点耳背，但这并未妨碍她教学生动活泼，并能出色地引导学生进行讨论。优美的文字，善于运用具体资料，独到的分析，这些优点使鲁思的论著不仅在专业工作者中受到重视，在社会上也有广泛的影响。

1937年。鲁思晋升为副教授。1939年，她参与国民意志委员会，该组织的目的是要运用社会学和心理学来研究战时国民意志中的一些问题。1941年鲁思参与创建“文化交融研究会”。在此期间，鲁思针对希特勒法西斯鼓吹的人种论，写成《种族：科学与政治》（1940），批判种族主义。出版以后，又改写成通俗易懂的小册子（1943），在市民、学生、军队中广泛传布，印数达到百万册，影响非常之大。

1943年6月28日，鲁思接受美国战时情报局的海外情报局的聘请，担任文化研究基础分析的负责人，研究欧洲和东南亚各国的民族性，对美国的战时宣传等心理作战，以及占领政策等，提出建议。鲁思运用“文化人格同型论”，分析各国文化模式，撰写了有关泰国、罗马尼亚、中国、挪威、丹麦等国的专题报告。随着战争形势的发展，重点迅速转向日本，战时情报局设立了日本科，鲁思也集中精力研究日本。[⑫]

1944年6月，鲁思接受了研究日本的任务。她除了利用文字图像资料以外，特别注意对被俘日军和美国战时“日本人隔离收容所”中的美籍日本人进行调查。1945年5月，鲁思开始撰写关于日本天皇的备

忘录和关于日本文化的报告。“报告”约于8月间完全，名称是：“Report 25: Japanese Behavior Patterns”，于9月15日提交战时情报局。备忘录提交的时间要早于报告。在关于如何对待天皇这个重大问题上，鲁思明确主张保存并利用天皇[⑬]。

1946年，鲁思把这份报告改写成《菊与刀》，出版后立即在日本和美国畅销。这是一本“探讨日本何以成为日本民族的书”。[⑭]一个从未到过日本的文化人类学者，在短短几年之内，搜集了如此生动、具体的资料，并形成了关于日本民族和日本人的许多论点，日本学者为之叹服，但也有一些学者不免质疑。总之，影响很大，人们对美国新兴的文化人类学也引起了重视。（参阅附录二：《日本学者对〈菊与刀〉的评论》）

在《菊与刀》出版以前，文化人类学调查研究的对象大多是岛屿、山区等地与外界很少接触，甚至少有文字历史的边沿少数民族，研究的方法主要靠直接接触、实地调查。《菊与刀》这本书的研究对象，则是历史文化悠久、名列世界列强、位居东方而又吸收了西方文化的当代大国日本，其研究又只能在美国进行。这显然是文化人类学的一大突破性的尝试。随着全球化的进展，民族、文化问题越来越突出，《菊与刀》这类尝试显然会更加受到重视。

鲁思的声望随之达到新的高峰。这一年，她在哥伦比亚大学被授以“全职教授”，并荣获美国大学妇女联合会颁发的该年度成就奖。

更重要的是：这一年，鲁思受命在哥伦比亚大学主持一个重大项目：当代文化研究，经费高达当时的十万美元，参与者超过120人，计划先用4年时间（1947-1951）研究欧洲七种不同民族的文化，再进而对欧亚两大洲的文化进行比较研究。鲁思风尘仆仆，亲自访问欧洲，以求直接掌握波兰、捷克、罗马尼亚、比利时等国的第一手资料。可惜，紧张的跋涉和过度的热忱损害了她的健康。1948年，她因冠状动脉血栓病逝，时年61岁。从1923年起鲁思在哥伦比亚大学任教，至1948年在工作岗位上逝世，共达26年。

注　释

① Phi Beta Kappa：美国大学生中鼓励自由创作文学艺术和独立进行科学研究的社团。1776年威廉斯堡（Williamsburg）威廉玛丽学院（College of

William&Mary）五位大学生创立，后普及全美。设有学士学位课程，经常交流作品和研究成果，定期评选奖励。

② 文化人类学：广义的文化人类学包括考古、语言、民族三个分支。狭义的文化人类学相当于欧陆的民族学，英国的社会人类学、社会文化人类学。

③ 夸扣特尔印第安人（Kwakiutl Indians）：聚居在北美洲西北海岸（主要在温哥华岛），渔猎为生。原聚居约15000人，1990年代降至4000人。博厄斯采集的实物多被收藏于美国自然历史博物馆。

④ 博厄斯的主要著作有：《儿童的成长》（Growth of Children, 1896-1904）、《原始人的心态》（The Mind of Primitive Man, 1911）、《原始艺术》（Primitive Art, 1927）、《人类学与现代生活》（Anthropology and Modern Life, 1938）、《种族、语言和文化》（Race, Language, and Culture, 1940）、《普通人类学》（General Anthropology，合著，1938）。

⑤ 《文化模式》（Patterns of Culture），王炜等译，三联书店，1988。第19页。按：Patterns：日译本译作"型"，我国曾译作"类型"。兹读日译本"译者后记"，其中特别指出：这里的"型"不是德国文化学者所说的"类型"，并请读者注意原著使用的是复数（Patterns）而非单数。（日译本，1985年版，371页）我们的中译本这次修订也改译作"模式"，不再采用"类型"的译法。

⑥ 普韦布洛（Pueblo）：聚居在新墨西哥西北部和亚利桑那州东北部交界处。祖尼族即其中之一。

⑦ 多布（Dobu）：西南太平洋中黑人聚居的岛屿统被称作"美拉尼西亚"（黑人群岛）。多布岛在新几内亚以南的特尔卡斯群岛中，岛上的居民被称作多布人。

⑧ 美国女文化人类学家、鲁思·本尼迪克特的同行和好友，Margaret Mead（1901-1978）评介鲁思语。（维基百科网页）

⑨ 以上参阅《文化模式》，王炜等译，三联书店，1988。译者前言和正文第4、18-21、48-50等页。

⑩ Margaret Mead语和其他网页资料，如Susan K. Hochman: RUTH FULTON BENEDICT等。

⑪ 祖尼（Zuni）：原聚居在新墨西哥和亚利桑那州的19个印第安部族之一，现大多居住在新墨西哥的祖尼市。

⑫ ⑬ 均据此报告的日译本：《日本人の行动パターン》（《日本人的行为方式》，福井七子译，日本放送出版协会，1997）和该书的解说2（Pauline Kent：本尼迪克特的生平和学术）。参阅第134-138、179-180、183-192、196- 200等页。此书由天津理工大学外国语学院胡备先生提供。——译者

⑭ 《菊与刀》原著第13页。中译本第9页。

附录二：

日本学者对《菊与刀》的评论

吕万和

《菊与刀》出版后在日本反响很大。1949年4月，《知性》杂志组织五位学者进行座谈（鹤见和子、川岛武宜、幼方直吉、矶田进、饭塚浩二）。1950年5月，《民族学研究》发表了五位学者的长篇评论（川岛武宜、南博、有贺喜左卫门、和辻哲郎、柳田国男）。1951年5月，《展望》杂志又发表了津田左右吉长达20页的评论。有些学者评价很高（当然也有批评和质疑），以川岛武宜[①]为代表。有些学者则有根本性的质疑或商榷，以和辻哲郎[②]、津田左右吉[③]为代表。下面简介这三位学者评论文章的要点。

川岛武宜文章的标题是《评价与批判》[④]。文章一再指出：此书著者从未到过日本，却搜集了如此大量平凡而又重要的事实材料，生动地描绘出日本人精神生活和日本文化的全貌，引导出基本的、总体来看又是有决定性意义的各种特征，尽管观察难免有误解，分析难免不充分，总的来说，其学识能力"令人叹服"。他反问："日本学者对美国写出过这样的书吗？"他认为：这本书"把日本人的丑陋面貌暴露在光天化日之下，迫使我们进行深刻的反省"。"战争期间的日本，使日本人的精神生活、文化、传统等等，像放在显微镜下一样，无比清晰地呈现出来"。这本书和一些外国人研究日本的书更能刺到"痛处"。"希望所有日本人都阅读一下这本书"，"与任何其他民族相比，日本人恐怕都更加盲目接受自己的传统和思维方式，并以之为准来判断事物。这就是我们所受过的教育。这本书会使我们的反省受到莫大的刺激。"

川岛还指出：鲁思能够写出这样的书，与美国的政治文化环境分不开。当时日本是美国的敌国，研究的目的是为了征服、占领、统治日本。即使如此，美国和那些徒知强迫研究人员像小孩子一样、以谩骂敌国为能事的国家不同，对战时的敌国也切实进行科学的、原汁原味的分析。

川岛认为：此书第1章是方法论。第3、第5-6、第7、第8、第9、第10、第11、第12各章分论等级制（Hierarchy）、恩、义理、名誉、人情、道德、修养、儿童教育。第2、第4、第13章不太重要。

在方法论方面，川岛认为：一般地说，英美两国社会科学偏重实证，日本则思辨倾向较重、不太重视实证和资料。然而，鲁思这本书不仅资料丰富，其优点更在于理论分析。社会学论著往往重视各种现象的量的分析，这本书则重视研究社会结构及其功能、重视文化的整体及其各种内在联系。川岛认为："这正是文化人类学的方法。"对于研究"异质的、充满未知数的文化现象"来说，正如鲁思所强调的，尤其要采用这种研究方法。川岛还认为，日本人研究日本也应当重视这种研究方法，亦即，与"量的分析"相比，要更加重视"质的研究"。

唯其如此，川岛赞赏此书首重分析日本文化的基础——等级制（按：原著是Hierarchy，通译"等级制"。日译本译作"阶层制"。川岛未采用日译，用的是Hierarchy）。此书细致分析了支撑等级制的一整套烦琐的社会规则，并指明：日本的等级制建立在家族制度之上，而最终规定人们行动和思维方式的则是等级制。对这种分析，川岛在总体肯定的同时，也指出一些误解：（1）日本人口中占很大比重的佃农、日工、渔民以及城市小市民的家族制度并不那么威严。（2）说"邻组"在当时农村已不发挥作用，这与事实不符。邻保组织一直是"日本极权主义的社会基础"。（3）说日本军队内部废除了"敬语"，以及军队不讲门第、发挥了平等作用等等也与事实不符。

川岛认为：关于"恩"的第5、第6两章最下工夫、写得最好。日本的社会结合，本质上是人身依附或统治服从关系，这已是公认的常识。问题在于：这种关系是靠什么样的规范体系和意识来确立和维持的？对此，以往论述不多。川岛认为是靠两个原理：其一是"恩"的原理，其二是"家"的原理。此书既讲了"家"，更抓住"恩"（第5、第6章）和"义理"（第7章），深入论述。对"这种敏锐的分析"，川岛认为"不能不表示由衷敬佩"。

对其他各章（关于“人情”、“道德的困境”、“修养”、“儿童学习”等），川岛也都加以赞许，认为日本人会“很感兴趣”，“足以发人深省”。（例如，日本人从小就被灌输教育，要求终生拳拳服膺，视之为“最高的道德”、“道德的最高理想”的“诚”，在美国或其他民族心目中竟只是“宗教狂对自身教义的狂热”！）同时也都指出某些误解或分析不充分、不确切之处，提出自己的看法。

在全书的方法论上，川岛在总体肯定的前提下，指出两个重要缺点：（1）缺乏历史的分析。日本是变化中的日本。明治维新以后，封建性的和市民社会性的、日本式的和西洋式的，往往叠现在一张照片上，相互影响、相互放射。此书著者好几处提到日本人行为、思考方式或“模式”的“矛盾”，感到难以索解。其实，如果能从历史方面进行分析，也许就可迎刃而解。（2）著者这本书把“日本人”作为一个总体来考察。这是必要的。但不可忽视，日本人中有阶层、职业、地区、知识水平等各种具体差异。美国人研究日本，先把日本人看做一个整体，从研究顺序来说是必要的，但不能停留在这里。应当进一步深入分析。从当前日本来说，尤其应当重视研究日本内部各种“力”，特别是保守的“力”和要求进行民主主义变革的“力”的“力学关系”。川岛说，他曾指盼本尼迪克特夫人亲身前来日本，为日本的民主主义革命和重建日本进行研究，但令人遗憾，她已离开人间。

和辻哲郎的评论采取写信商榷的方式。信是写给文化人类学者石田英一郎[⑤]的。发表时的标题是：《对科学价值的疑问》。信中说：他年事已高（按：时年60岁），本无意阅读此书。石田先生向他推荐此书，说“细节虽有谬误，总的来说颇有足以促使我等反省的卓见”。但他读后，感觉此书不像一本学术性著作，希望石田先生告诉他：此书学术价值何在？

他说：他这种感觉不仅在于此书所用资料有不少谬误或误解（这虽然也是问题，但对外国人研究日本理应宽容），而是认为：书中所据资料难以做出如此普遍性的结论。著者应该考虑到：别人可以举出同样多的资料做出相反的结论。他说：如果把考察、研究的范围明确限定为“日本军人的思考方式”或“日本俘虏的思考方式”，也许还有些学术价值。但著者却说是“日本人的思考方式”或“日本文化的模式”，这就成了以局部概括全体，根据局部事实做出总体结论。

例如，此书开篇写道："西方国家所公认的那些基于人性的战争惯例，对日本人显然是不存在的"，并以此作为了解"日本人"的人生观或信念的资料。和辻认为：这里的所谓"日本人"，都应改为"部分日本军人"。此书所论只是"日本军人的模式"、"日本国粹军人的模式"，不能说是"日本文化的模式"。他还说：日本军人中违犯战争惯例者也是少数暴虐不法分子，这类行为也被视为暴虐不法行为。对于这类行为，不论是南京大屠杀或虐待俘虏，军部都极力隐瞒，不让国民知道真相。这就证明：大多数日本人，乃至军部自身，是把这类行为看做违犯战争惯例，怕引起国民非难，否则何必隐瞒？至于日本人不敢批判军部，这是另外的重大问题。不能因此就认为大多数日本人是容许暴虐行为，是共犯者。日俄战争中日军统帅乃木希典对投降的俄军统帅待之以礼，这件事成为美谈，被编入教科书。和辻本人当时是中学生，曾与同学自发地慰问俄军俘虏。这说明，虐待俘虏是不符合当时日本人的道德观念的。

又如，不投降主义，他指出：日本历史上并没有这种传统观念。明治时期军歌中，士兵们赞美有"智勇兼备之风"的熊谷直实，就是一名降将（先参加讨伐、后投降源赖朝）。投降不是好事，日本人这样看，西洋人也如此。这里的问题是：一部分军人狂热鼓吹"不投降主义"、强令部下不准投降，这能否说成"日本人的人生观"或"日本人的信念"？战场上宁死不降的亢奋心理是有的，但不能把这类心理夸张地说成"人生观"或"关乎道义的信念"。武士当中，"即使有把这种心理当做人生观的武士，也被鄙视为'猪武士'（鲁莽蛮勇的武士）。十几年来（指日本法西斯统治时期），这类猪武士把持了（当时的历史）舞台，即便如此，由此就说这是'日本文化的模式'，这种独断恐怕和猪武士的独断也没有什么不同吧"。

再如，"精神力量战胜物质力量"这类标语口号，能把这类标语口号看做日本人的特性吗？查查"满洲事变"（即1931年"九一八事变"）十几年前的日本报刊，这类标语是看不到的，反而是"唯物史观"几乎占主导地位。这类标语口号是军部势力支持青年军官夺取支配权之后出现的，是"军部的思考模式"。军部专制时代，到处流行这类强制性标语口号。武器弹药不足，就鼓吹精神战胜物质。粮食、燃料不足，就动员民众做体操以忍耐饥寒。如果据此就说"日本人"的思考方式，就是认为体操可以代替暖房和粮食，这种说法只能令人愕然。

关于“八紘一宇”、“各得其所”，和辻指出：日本的战争领导者用这种标语口号推行侵略主义，这是事实。但大多数日本人并不懂得这类古语，有的校长甚至因为读错了“紘”字而受到批评。人们大都把这类标语口号当做军部的压力来对待。说这类标语口号是“日本文化模式”的核心、日本“阶层制”的体现，这种说法是非常独断的。“八紘一宇”，我这样的人最初也不懂，查了《日本书纪》的注，原意是指日本国内一家，“四海同胞”，与国外毫无关系。“各得其所”，大概出自《论语》中的“雅颂各得其所”，原意无非是各自发挥各自的价值。军部用这些话作标语口号，推行侵略主义。但不能说“四海同胞”就是侵略主义。这里的问题应该是：为什么这类标语口号能够如此猖狂流行？日本人为什么不能抑制这些右翼暴乱者？这些右翼暴乱者为什么会使议会软弱无力，并占领了报道机构？这样研究才是重要的。

关于“阶层制”（指Hierarchy），和辻认为：现代日本保存了很多古代的东西，这就是“日本文化的重层性”。把这些东西作为“封建时代的遗习”来研究，还有些学术价值。但此书反复强调“日本人”“对阶层制的信赖”，说日本人“在阶层制中安于自己的适当位置”。和辻认为：这种观念已是遥远的过去。一百年前出生的他祖父那一代人，确实抱有这种观念。他父辈一代就很少有人这样了。他本人这一代，从青少年就矢志追求成功、追求更高的地位。

关于日本的“家”，和辻认为，此书所描绘的那种日本“旧式家庭”，在他接触以外的各处可能不少，但这类家庭早在明治时代已经被打上“旧式”的烙印。把这种旧式家庭当做“现代日本的家庭”，让他这个在日本生活了六十年的人只能目瞪口呆。他所接触到的是，青年们大都按自己的意志选择职业和婚姻，如果出现矛盾，多半是父母让步。

关于“义理”、“人情”，石田先生曾希望他给予评论。和辻则认为：这个问题和以上各点密不可分，难以置评。

津田左右吉文章的标题是：《菊与刀之国——关于外国人的日本研究》。他首先对著者的意图和方法论表示理解。概括地说，此书认为：“日本人在什么场合会如何行动、性格如何表现、心理状况如何以及成为这些之基础的道德观和人生观等等，都可从日本人的日常生活、生活方式来了解的。”“生活方式、对生活的看法或观察生活焦点

时的聚焦方式，各个民族是不一样的。”日本人和美国人在这些方面是不一样的。因此，对日本人，要研究其特性。“同属某个民族的各个人、各种行动之间具有某些体系性的关系，由此形成某些‘模式’。”津田说：这就是他所理解的，此书作为文化人类学进行研究的“方法论”和“根本的假定”。

津田首先提出的是资料问题。他说：“日本人的生活方式”，虽可“一言概之”，实则“包含各种异质的东西”。全体而言，在长期历史过程中几经变化，明治以后变化之巨更是前所未有。具体而言，今日日本人的生活方式，因地位、职业、教育、知识水平等等，诸多差异，不容忽视。就思想而言，或儒，或佛，或近代西洋各种思想。如此复杂，如何考察？其难度恐难以克服。津田认为：“文化人类学总要求对各式各样的生活上的现象作出统一的解释”，这种研究方法用之于历史不长，例如太平洋诸岛未开化民族尚可，用之于研究历史悠久、高度文明、文化复杂的现代日本，就出现了困难。

津田对此书著者在美国研究日本表示尊重，认为著者的心地是诚实的，对日本这个敌国国民的观察是力求公平的。书中颇有一些确切的观察，例如，说日本人不指盼革命、认为所谓“革命”不过是权力更替；说日本的“百姓一揆”（日本农民斗争）、阶级斗争也不是要求变革制度；说日本的天皇虽然被当做“神”，但实际这种意义不大等等。然而，由于时间短促（集中研究时间不过两年）、有特殊目的（要完成任务）、有关日本的知识相当缺乏等等，结果做出相当性急的判断。又由于著者身在彼岸，所用资料局限于英文论著或英译的日本著作、小说、传说故事、战时宣传的电影。即使直接接触在美国的日本人，也应当考虑这些人的社会政治地位、知识的性质、思想倾向、记载的真实程度。总之，津田认为：学术著作对于所收集的资料，不能没有审查和批判。

津田针对此书所论阐述了许多自己的看法。主要集中在天皇和日本的“阶层制”（Hierarchy）问题。认为此书：“把天皇置于阶层的顶端，这种看法不妥。”“阶层制”并不能确切说明江户时代的身份制，更难以概括明治维新后日本社会各种复杂的社会组织和社会关系。诸如天皇、华族、官僚、军队、议会、企业、民众、知识阶层，以及其中的上下级、官阶、地位、主仆、师徒、特殊社会的头领和弟兄等等。认为：“日本的天皇从来就没有被认为是宗教意义上的神圣存在”，“从

来就不是权力把持者，而是作为国家、国民的、精神的统一象征保持其地位、发挥其作用的”，“‘象征’这个词，过去虽然没有，却最能表达天皇地位的本质”等等。

他也认为，把“万邦各得其所”说成在全世界建立以日本为最高统治的“阶层制”秩序，这是军部势力在战时的夸大宣传。把这种说法看做“日本人的思考方式”是滑稽的。他也否认“日本人眼中没有战时惯例”的说法。

他认为，此书把“恩”比做债务是奇怪的。他承认日本人的道德观确实有缺点，但认为此书说日本人道德的根本只是出自“耻感”和迫于外力、日本人没有与“恶”作斗争的观念等等，恐怕是出自基督教立场。用“荒魂”、“和魂”的古代思想来证明日本人没有“恶”的观念，认为现代日本人也具有“四十七士物语”中的思想，都是不妥的。他还认为：此书是在战时所写，容易把战时日本“军部的行动或宣传看做是日本人的要求或日本人的思想”，把日本人说成好战民族。

此书把日本俚谚和日常用语作为资料，津田表示首肯，但也指出其解释未必都确切。关于“菊与刀”这个书名，津田说：明治以后，“刀”也被作为一种艺术品，此书则仍看做“好战的象征”；至于“菊”之美，远不止于此书所描述的栽培技术，尤在于日本人对自然、秋色、菊姿、菊香的深度美感，这也是著者未能体会的。

津田所论，篇幅既长，也比较复杂，仅略示头绪如上。

近年日本学者对《菊与刀》的研究和评论，已知目录有：C. 道格拉斯·拉米斯（C. Douglas Lummis）著、加地永都子译：《内部的外国——〈菊与刀〉再考察》（《内なる外国　菊と刀再考》），时事通信社，1992年第8版（1981年第1版）；南博《日本人论—明治から今日まで》，岩波书店，1994年初版、1997年第7版；森贞彦：《〈菊与刀〉再发见》，东京图书出版会，2002年初版等。[⑥]

综观各种评论，大体可以说：从社会学、文化人类学角度评论者对此书评价很高，从哲学、历史学角度评论者则有根本性的质疑或困惑。撇开具体问题不说，就根本性质疑而言，在很大程度上是对文化人类学这个新兴学科的看法问题。实际情况表明：随着全球代的进展，民族、文化问题日益突出，文化人类学日益发展。《菊与刀》这本书也一直畅销。在日本，有统计说：这本书的日译本自1948年出版

后至1996年，四十八年间重印超过100次，印数超过230万册[⑦]，如按日本人口平均，四十多人就拥有一册。在美国，《领袖周刊》有文章把这本书列为领袖必读的100本名著中的第71本。读读《菊与刀》，了解一下日本学者对《菊与刀》的评论，对我们进一步研究日本，乃至提高整个社会科学研究的水平，应该有好处吧。

注　释

① 川岛武宜（1909-1992）：日本法学者，法律社会学、法律文化学奠基人。著有《日本社会的家族性构成》、《日本人的法意识》、《现代化与法》、《法律社会学讲座》等。有《著作集》11卷。

② 和辻哲郎（1889-1962）：日本著名哲学家、思想史家。京都帝大、东京帝大教授。著有《日本古代文化》、《日本精神史研究》、《原始基督教的文化史意义》、《原始佛教的实践哲学》、《作为人学的伦理学》、《伦理学》、《日本伦理思想史》、《风土》等。有《全集》20卷。

③ 津田左右吉（1873-1961）：日本著名思想史家、历史学家。多年师事白鸟库吉并在其主持的满铁"满鲜史地调查部"研究中国和朝鲜的历史地理。1939年后在东京帝大、早稻田大学等校任教，主讲日本神代史等。1940—1942年以"冒犯皇室尊严"被起诉并判处有罪，1944年被免诉。著有《朝鲜历史地理》（有商务印书馆中译本）、《古代满鲜关系研究》、《中国道家思想研究》、《儒教的研究》、《古代支那人的宗教思想》、《日本的神道》（商务印书馆中译本即出）、《神代史研究》、《古事记》、《日本书纪研究》、《日本国民思想研究》、《历史学与历史教育》等。有《全集》33卷。

④ 此文1949年5月发表于《民族学研究》，1972年稍加修改附录于《菊与刀》日译本修订版。

⑤ 石田英一郎（1903-1968）：东京大学教授，民族学、民俗学、文化人类学家。华族家庭出身，京都帝国大学毕业，曾参加日共（1927）并曾被判刑（1928）。著有《民族学基本问题》、《日本文化论》、《河童驹引考》、《桃太郎之母》、《文化人类学笔记》、《文化人类学序说》等。有全集8卷。

⑥ 天津理工大学外国语学院胡备先生提供。

⑦ 前引福井七子译：《日本人の行动パターン》解说2，见该书第203页。

索　引

汉语拼音顺序、本书页码

罢工（战败后）
八公义犬
币原喜重男
本居宣长
部落
弁庆
财阀
曹洞宗
茶道
禅、禅宗、悟、观我、无我
嘲笑、嘲弄、侮辱、诽谤
诚
耻、羞耻、耻感文化
出生率
大名、藩主
大隈重信
电影
道元
德川家康
等级制、身份制、封建制
第六感官
地方行政、市町村制
恶
恩、恩人
二世（在美国出生的美籍日裔）

奉安所
复仇、报复
佛教
佛坛（纪念逝者）
格式塔（Gestalts）
歌舞伎
过继、入赘
公案
工业化
古事记
黑龙会
秽多
婚姻、妇女
妓女
教育敕语
家庭
将军、幕府
竞争
金箴、绝对命令
镜
净土宗
警察
军队
医疗
训练
不投降主义
战俘、投降　与美军合作
军人敕谕
浪人
冷饭亲戚
邻组
铃木大拙
乃木希典

明治宪法
摩西十诫
尼采
能
农民
农民骚动
切腹
犬死
人口、限制家庭规模
仁
仁义
日本与中国比较
学习中国
与美国比较
与法国比较
与德国比较
与俄国
与印度
与西班牙、意大利
与荷兰、比利时、丹麦
与缅甸、暹罗（泰国）
与太平洋诸岛
日本发动战争的理由
日本扩张军备预算（战前）
日本庭院
日本政府结构
对政府的批评
日本人性格中的矛盾
日本人“道谢”的说法
日本人隔离收容所　译序
日德意三国军事同盟
荣西
柔道、剑术

萨英战争
三可恨（民谚）
商人、财政家
善
身上的锈
神、神道
神风、神风特攻队
圣经
送礼
睡眠
四十七士物语
四国舰队进攻下关（长州事件）
死葬
素盏鸣尊（速须佐之男命）
天皇
天照大神
同性恋
王政复古
武士、武士道
文化人类学
西乡隆盛
洗澡、沐浴、泡澡
夏目漱石
小说、戏剧
小泉八云（Hearn, Lafadio）
孝
新渡户稻造
性、手淫、自慰
酗酒、醉酒
须惠村
玄洋社
义
伊藤博文

一夫多妻制
一世（日本出生的美籍日裔）
义务
义理
饮食
艺妓
抑郁、自虐
瑜伽
源氏物语
源赖朝
源义经
圆熟
战时日本精神
质素、朴素
治安维持法
忠
中国事变
中介人
自杀
自尊、自重
昭和天皇
罪、罪感文化
尊王攘夷

西文人名和著作索引

本书页码

Asakawa Kannichi, Documents of Iriki（朝河贯一：《入来院文书》）
Bacon, Alice Mabel, Japanese Women and Girls（《日本妇女和女孩》）
Borton, Hugh, Peasant Uprising in Japan of the Tokukawa Period（博顿、休合著：《德川时代日本的农民起义》）
Close, Upton, Behind the Face of Japan（《幕后的日本》）
Doud, Harold, How the Japs Army Fights（《日军如何作战》）
Ecstein, Doctor G., In Peace Japan, Breeds War（《和平时的日本：培育战争》）
Eliot, Sir Charles, Japanese Buddism（《日本的佛教》）
Embree, John F. （约翰·恩布里），Suye Mura: A Japanese Villege（《须惠村》）
Farago, Ladisias, The Japanese: Chracter and Morale（《日本人：性格与意志》）
Farley, Miriam S., Pigmy Factorys（《侏儒工厂》）
Gifford, E. W., Tongan Society（《汤加社会》）
Glattlt, Colonel Harold W. （格拉里特军医）
Gorer, Geoffrey, Themes in Japanese Culture（《日本文化论集》）
Hamiton, Alexander（亚历山大·汉密尔顿，美联邦党领袖之一）
Harris, Townsend（哈里斯）
Hidldring, General（希德林将军）
Hull, Cordell（赫尔国务卿）
Kagawa Toyohiko, Before the Dawn（贺川丰彦：《天亮之前》）
Leighton, Doctor Dorothea
Lory, Hillis, Japan's Masters（《日本的军事教官》）

Lowell, Percival, Occult Japan（《神秘的日本》）
MacArthur, General Dauglas（麦克阿瑟将军）
McCain, Admairal George S. （麦肯因）
Makino Yoshio, When I Was a Child（牧野芳雄：《我的童年》）
Mishima, Sumie Seo（三岛：《我的狭岛祖国》）
Nohara, Kamikichi（野原：《日本的真面目》）
Norman, Herbert, Janpan's Emergence as a Nation（诺曼：《维新史》）
Okakura, Yoshisaburo, The Religion of the Samurai（忽滑谷快天：《武士的宗教》）
Perry, Commdore（培里将军）
Rorschach Tests
Sanaom, Sir George, Japan: A Short Cultural History（乔治·桑塞姆）
Santa Teresa&Juan de Crux（圣特丽萨和圣胡安，西班牙神秘主义者）
Saint Simeon（圣西蒙，叙利亚修道僧，立柱术苦行者）
Spencer, Herbert（斯宾塞，著名社会学家）
E. Steinlber-Oblbert, The Buddhist Secta of the Samunai（《武士的佛教》）
Stoessel, Genera（斯托塞尔将军，俄军司令官）
Sugimoto, Etsu Inagaki, A Daughter of Samunai（杉本·稻垣钺子：《武士的女儿》）
Tocqueville, Alexis de, De la Democratique（托克维尔：《美国的民主》）
Watson, Petrie, W., The Future of Japan（《日本的未来》）
Wilson, James, A Missionary Voyage in the Southern Pacific Occean Perfomed in 1796, 1797, 1798（詹姆斯：《南太平洋布道行纪》）

论公民　　〔英〕霍布斯著
自然法权基础　　〔德〕费希特著
普通法　　〔美〕霍姆斯著
法律的道德性　　〔美〕富勒著
菊与刀　　〔美〕鲁思·本尼迪克特著
街角社会　　〔美〕威廉·富特·怀特著
道德与立法原理导论　　〔英〕边沁著
人类婚姻史（全三卷）
〔芬兰〕E. A. 韦斯特马克著
马基雅维里主义
〔德〕弗里德里希·迈内克著

汉译世界学术名著丛书

分科本◎政 法

乌托邦

〔英〕托马斯·莫尔 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
序言
《乌托邦》1518年巴塞尔版有边饰的一页
托马斯·莫尔向彼得·贾尔斯 问好的信
《乌托邦》第一部
《乌托邦》第二部
关于城市，特别是亚马乌罗提城
关于官员
关于职业
关于社交生活
关于乌托邦人的旅行等等
关于奴隶等等
关于战争
关于乌托邦人的宗教
附录一
莫尔致伊拉斯谟（四八一号）
莫尔致伊拉斯谟（四九九号）
伊拉斯谟致克拉瓦（五三○号）
伊拉斯谟致科普（五三七号）
伊拉斯谟致莫尔（五四三号）
伊拉斯谟致莫尔（五四五号）
伊拉斯谟致胡滕 （九九九号）
附录二
《乌托邦》的历史意义
莫尔小传
《乌托邦》的版本和翻译
返回总目录

莫尔像（霍尔拜因作）

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

序言

序言乌托邦托马斯•莫尔是欧洲文艺复兴时期英国杰出的人文主义者，1478 年生，由于据说在宗教问题上违抗英王亨利八世，被判处死刑而不得不泰然自若地走上断头台，时在1535 年。

文艺复兴时期的人文主义者大都思想比较先进，反对中世纪的禁欲观念和神权主义，坚持以人为本位，相信人的力量，力求满足人的情感和兴趣。莫尔当然也具有上述的特征。但是由于多数人文主义者毕竟主要地是新兴资产阶级的代表，他们不可能在利益上和人民大众取得更大程度的一致。莫尔所以超出同辈，直到今天还享有盛名，其作品还未丧失现实意义，恰在于其能高度关心人民大众的生活。他在《乌托邦》这部不朽的著作中，为当日英国广大劳苦群众所遭受的水深火热的痛苦，慷慨陈词，大声疾呼。不仅如此，他还指出造成这种痛苦的根源，并提出具体的办法和措施，要一劳永逸地彻底解决他认为是具有普遍性的重大社会问题。在这一点上，他表现出丰富的才华，巨大的热情，过人的胆略，并阐述了精辟的见解。

莫尔在大学读书时代，已经对希腊拉丁古典文学的研究有很深的造诣，头角峥嵘，受到一些前辈学者的器重。以后他又和欧洲大陆上著名的人文主义者伊拉斯谟（Desiderious Erasmus〔约1466—1536〕）成为莫逆之交，反复商量问题，切磋学问。书本上的东西以及师友的交往，都对他心智的成长有极大的帮助。而更重要的是，他后来成为一个经历丰富、见闻广博、又颇为留心新事物的政治家和社会活动家。他是英国人，供职本国政府，对于自己同胞在都铎王朝专制统治下所受的苦难，观察直接，了解特别深刻。例如英王对内百般聚敛，巧取豪夺，用刑严酷，杀人如麻；对外好战尚武，不讲信义，妄图称霸于一时。他的一些宠臣，不但不犯颜力谏，反去阿谀奉承，逢君之恶。莫尔最关心而且急于想纠正的，是大批农民被暴力从自己耕地上撵走及因此而引起的一系列严重后果。贵族豪绅把耕地一片接一片地圈起，变做牧场，用来养羊，提供纺织毛呢需要的羊毛。这就

是所谓圈地运动。成千上万的农民被迫离开累世居住的家园，无法就业，到处流浪，以致或是饿死沟壑，或是流为盗匪。在英王政府的血腥统治下，流浪有罪，讨饭有罪，盗窃当然更有罪，总之，刑律苛烦，百姓动辄得咎，性命不保。在都铎王朝卵翼下的英国大贵族、大商人，为了喂肥自己，不惜和反动政府狼狈为奸，剥削镇压劳动群众。莫尔在《乌托邦》中关于他那个时代——资本原始积累的初期所谓"羊吃人"的情况的描绘非常逼真，令读者为之感动，马克思在《资本论》中曾部分地加以引用。

莫尔对时政的不满与批评，达到异常坦率的地步。可是由于他所面对的亨利八世，是一个刚愎残忍的暴君，他觉得如果用隐蔽假托的方式陈述自己的观点，可能会有好的效果。这种方式颇类似我国古代诗人的主文谲谏，可惜仍然不曾取得应有的效果，只是使他的书留传后世，作为文学杰作，尤其是作为社会主义思想史上的一部伟大的文献；这也是作者几百年来享有盛名的主要原因。

莫尔在1516 年写成《乌托邦》，采取了非常严肃的态度，使用的是当时学术界通行的拉丁语，但是书中人名、地名以及其他专名，都是杜撰。"乌托邦"（Utopia）这个词本身就是据古希腊语虚造出来的，六个字母中有四个元音，读起来很响，指的却是"无何有之乡"，不存在于客观世界。

很明显，莫尔是一个有抱负有理想的人，他写作的动机是积极的，是渴望实现自己的抱负和理想的。然而乌托邦社会主义却成为空想社会主义的同义词，乌托邦在后代被人们和空想等同起来。这也许非莫尔始料所及。

他的时代是地理发现的大时代。新的航路，新的陆地，新的人民，一齐涌现出来，使欧洲人眼界顿开，打破了成见，解放了思想。在这样的气氛中，莫尔从一位航海家口里叙出一个乌托邦来，的确真假难分，有如能迷惑人的桃源仙境。

原书分两部分，第一部分谈到一个不合理的社会，熟悉英国这个时期历史的人一望而知，这指的是莫尔置身其中的英国社会。这一部分抨击了英国政治和社会的种种黑暗，然而作者点染巧妙，隐约其词，运用虚实相生的影射手法，使得倔强固执的英王也无从问罪作

者。第二部分描绘乌托邦这个理想国，它同第一部分的内容形成鲜明的对照。作者关于未来的完美社会的全部设想都包含在这一部分。以下拟就六个方面分别来谈谈：

一财产公有

财产公有是乌托邦的最大特点，也是莫尔社会主义思想中最可贵的要素。莫尔断言私有制是万恶的根源，私有制存在，就不可能根除贪婪、争讼、掠夺、战争及一切社会不安的因素。在这种制度下，总是凶狠狡黠的人占便宜，取得最多的财富，他们是人口中的少数。至于占多数的质朴真诚的劳动人民，对社会作出很大的贡献，却穷困潦倒，生活无着。世界再没有比这更不公平的事了。在乌托邦，全部社会财富是大家所公有的。不管什么产品，用的还是吃的，都汇聚到每座城市的几个指定的市场。家家户户到市场领取全部所需要的东西，不付钱，不付任何代价，也不受数量限制，但是从来无人多领，因为乌托邦物资充裕，取之不尽，如果在自己家中积存物资，真是多此一举。总之，乌托邦实行财产公有，按需分配，其前提是物资非常充足，产品非常丰富。莫尔着重地提出这一点，这是其有远见之处。

不但一个城市的分配如此，而且城乡之间，各个城市之间，无不平均分享物资，互通有无，不需补偿。整个乌托邦就是一个共产主义大家庭。

二生产劳动

读者不禁要问，乌托邦不计其数的产品究竟从何而来的呢？回答是，这与乌托邦所严格执行的生产劳动制度分不开。

莫尔不曾用过生产劳动这个名称，但我们发现，乌托邦所有的劳动都是用于增进国家财富，提高社会福利，有益于全体人民衣食住行各种生活状况的改进，所以这种劳动是生产性的。淫巧的工艺，徒供奢侈享受而无益于国计民生的物品，都在一概禁绝之列，不许把劳动花在这上面。

在乌托邦，除极少数人以外，人人都须参加这种有益的劳动。首先是农业劳动。但除此之外，每人还须学一项专门手艺；学好一门之

后，愿意学两门的听其自便。他们学纺织，学冶炼，学做木工或泥水匠，这些都是与改善人们的生活有密切联系的行业。

乌托邦没有贵族、地主等这些只图享受的寄生虫，没有二流子，没有乞讨为生的人。乌托邦人虽然每天只是白天劳动六小时，产品却十分丰富。

三务农为本

乌托邦人牢牢地树立了务农为本的观念，特别重视农业劳动。无论男女，从小就在学校接受农业教育，并到田地上实践。城市中每个公民都须在农村住两年，以种田为业。凡乐于务农的可以申请在农村多住几年。城市公民如到本城郊区观光，必须参加当地的农业劳动才能得到食物供应。这一切说明农业是很受尊敬的一种劳动。

他们种田，重视利用畜力，并备有各种农具。他们非常珍惜每人分到的谷物，谷物只充食用，不得造酒。造酒的原料限于果类，如葡萄或梨子。

关于每个城市及郊区的用粮，他们事先有正确的估计，然而他们对于生产谷物及饲养牲畜，总是从宽打算，宁可使其有余，用以接济邻近的地区，但绝不允许浪费。

四城市规划

乌托邦的城市规划也颇值得注意。首先，城市人口有严格限制，不得过分集中。除郊区外，每座城市只规定六千个住户，每户的成年人，少则十名，最多十六名。如超过限额，则将多余人口移居到人口稀少的城市。如整个乌托邦人口过多，则向国外邻近地区移民，开荒垦地，从事生产。人口密度问题在乌托邦已受到一定的重视。

每座城市划为均等的四个部分，各有市场（货物总栈与食品供应站）、医院与公共食堂（乌托邦人习惯于在这种食堂集体进餐）。当然，这一切设施都是免费为所有公民服务的。

城市街道宽敞，规定为二十呎宽，便于行人，便于车辆交通。住宅区的建造都有具体的规格。每一住户可以任人自由进入，而且住房

须每隔十年抽签调换，借以彻底废除私有制。乌托邦人花很大的气力绿化城市，每家后门对着花园，其中花草杂生，果树繁茂，既可观赏，又提供新鲜的水果。

五卫生健康

乌托邦人把卫生健康当做大事来抓。每座城市有医院四个，每个占地之广宛如一个小村镇，里面设备完美，药物齐全，医生经验丰富，服务态度非常好，病人受到热情的照顾，以致乐于住院接受治疗。

乌托邦人采取措施，保证供应洁净的饮水与食物。他们注意维持公共环境卫生，以防止空气污染，防止疾病流传。

乌托邦人除每天工作六小时外，有一小时的文娱活动。他们有充足的休息与睡眠的时间。作者特别指出，乌托邦人的健康状况是好的，医药需要不多，但他们十分重视医药知识，重视有关这方面的著述。

六学术研究

乌托邦人给学术研究及国民教育以重要的地位。

从事学术研究的人须经过严格选择，首先要有教士推荐（他们每座城市有十三名教士），并经过行政官员摄护格朗特的秘密投票。进行学术研究的人须全力以赴，因此不须参加体力劳动。然而如果他们不能胜任研究工作，那就仍然去劳动。相反，一个劳动者，如进行自修，学得很好，成绩卓著，就可以不做自己的手艺，专门去做学问。凡是出国充当外交使节的，都必须是有学问的人。对其他重要公职，包括各城市首长的职位，也是如此要求。

乌托邦人公共生活中有个特点，即每晨举行公开的学术报告会；专职研究人员必须参加，一般男女可以自由听讲。

乌托邦人很重视古代学术遗产。他们对外国过客所带来的欧洲古代的作品，不管是哲学、文学、历史、以及科学（如医学、植物学）等方面的，都认真保存，其中大都为经典名著。他们学习古希腊语很

快，因此能阅读这些书。但他们不是专重书本知识，而是理论与实践并重。对于外来的技术，他们除领会其理论外，更重视亲手实验。

他们推行教育，不遗余力。任何儿童都要上学，通过学习祖国语言进行阅读，并且学农，学劳动。他们不但要求儿童与青年读书求知，还重视培养他们的品德。

至于一般的社会教育，则着重于提倡公共道德、集体义务、正当娱乐，以期养成良好的社会风气。教士在这方面，起有一定的作用，而更重要的似乎是，全体国民彼此观摩，互相激励，做到自觉地遵守纪律，维护公共利益。他们对于犯有重罪的人，也是寓教于惩，罚令做苦工，贬为奴隶，但改造得好的，可以减刑，甚至可以取消其奴隶身份。酗酒、赌博、乱搞男女关系，都在严禁之列。

以上介绍了《乌托邦》一书的若干主要内容，这些见解发表于四百六十多年前的欧洲。结合其当时的背景，读者不能不赞叹莫尔的社会政治思想的进步意义。就公有制问题来说，莫尔的看法比起他的前人来，已是跨越了很大的一步。有些评论者指出莫尔曾熟读柏拉图的《理想国》，他的公有制观点受了《理想国》的启发。即使如此，莫尔并不曾为这种启发所局限，他提出了自己的新见解。《理想国》中至少两处提到在卫士这个等级中实行妻子和子女公有，废除家庭。而在乌托邦，由亲属关系结成的家庭则是社会生产的基本单位。如果家庭不存在，整个社会就要瓦解，所以莫尔根本不主张废除家庭。在《理想国》中，卫士这个等级要竭力防止在他们的国家出现贫与富两种现象，因为贫会导致卑鄙、工艺粗糙，以及反叛，而富又会产生奢侈、懒惰以及追求奇巧的事物。莫尔却认为当财产为少数人所掠夺，大多数人就穷困到无以为生，这是社会的灾难。这种性质的贫是必须反对的，但他认为应该从贫所由产生的根源去反对，而不应从贫所引起的后果去反对。同样，莫尔反对的是少数人的富，而不是无条件地反对富。相反，全体公民过很富裕的生活，正是莫尔所企求的。富与懒惰有无必然的联系呢？莫尔认为没有必然的联系。乌托邦这个国家是很富的了，甚至黄金贱如粪土，然而人民却在辛勤地劳动，尽管由于物资充足，每天只须工作六小时。他们把业余的时间用于学习，用于正当文娱，并不游手好闲。在莫尔的理想社会中，既有劳动的任务以创造集体财富，又有学习任务以提高知识及技术水平。这些就是列宁所称许的“伟大的老空想家们提出来的”[1]思想，是难能可贵的。柏

拉图不能预见到一个富裕的公有制社会，反而认为富必然带来懒。他把公有制局限于社会上的一个等级。而莫尔则要推行一个公有制的社会，一个公有制的国家。莫尔的基本论点是：财产私有为社会上万恶之源。这个论点的深刻性远不是柏拉图所能理解的。

然而莫尔毕竟是他的时代的产儿，他的观点带有极大的时代局限性。

《乌托邦》在1516年写成并出版。当时，自然科学尚未从神学的束缚下解放出来，生产技术从十字军东征以来虽已发生了很大变化，但基本上还处于中世纪手工业时期。《乌托邦》作者虽能设想一个产品丰富到用之不竭、人人都可以按需分配的理想社会，但却不能想象生产力能够迅速增长。莫尔所津津乐道的，是以家庭为基本经济单位的手工业生产。乌托邦能输出的基本上只是些原料，如羊毛、亚麻、木材、染剂、生皮、黄蜡、油脂，以及蜂蜜、谷物、牲口之类。乌托邦人穿的衣服朴素简单，在其他生活方面也崇尚俭朴。总之，乌托邦大体上还保存自然经济的特点，其生产力的发展水平相当于十六世纪初英国的水平。莫尔看不出生产力对社会发展的重要性。莫尔的未来理想社会既是建筑在手工业家庭作坊上面，当然就不可能实现以丰富的物质财富为基础的公有制社会。他的那些设想恰恰是他当时的社会经济条件的反映。

乌托邦人民生活中需要解决重劳动和肮脏劳动的问题。据莫尔说，这些由奴隶去干。乌托邦的奴隶为数是不少的，起码每一农户就配有两名奴隶。因而读者不免得出这样的印象，这个理想的社会居然有不齿于一般公民的贱民。这显然不平等，和理想的社会不名实相符。莫尔可以说，奴隶当中一部分是罪犯。这个答复还是难令人满意的。可以看出，莫尔的思想中还保有奴隶社会中奴隶主思想的残余。

在莫尔生活的时代，资本主义还处于萌芽状态，资产者和无产者的矛盾开始产生。虽然莫尔对广大劳苦群众深感同情，促使他写成《乌托邦》一书，但他看不到劳苦群众有改变社会制度的力量，更不能设想无产者有朝一日作为一个阶级将是革命的主力并是一切革命力量的领导阶级。因此，莫尔没有、也不可能清楚地交代乌托邦的公有制是怎样产生的，是在什么条件下形成的。至少读者获得的印象是，在乌托邦，人们发现这个制度优越，通过实行各种规划，特别是通过

实行生产劳动及产品按需分配的措施，人们就自然而然地和平地进入共产主义社会。这个已有一千七百六十年之久的国家，据说历史文献很完善，然而莫尔只字不曾提及人民和统治者有过什么样的矛盾，进行过什么样的斗争。相反，他把那个开国君主描写得很贤明，很有能力，几乎达到神化他的地步。那么，乌托邦所以能够享受幸福的生活，公有制所以能够维持而不遭到破坏，是否和历代统治者施政得宜有关呢？类似的问题从《乌托邦》一书中是找不到答复的。因而，他的乌托邦缺乏科学根据，只能是一种"空想"。

由此可见，莫尔只是一个空想社会主义者。然而众所公认，他是西欧第一个伟大的空想社会主义者。我们举出他的一些具有进步意义的见解，这些见解是他自己的。我们也指明他的主要局限性，这种局限性是属于他那个时代和他所属的阶级的。

戴镏龄

1981年1月

---

[1] 列宁：《民粹主义空想计划的典型》，见《列宁全集》第2卷，人民出版社1959 年版，第413 页。——译者

关于最完美的国家制度和

乌 托 邦

新 岛 的

既有益又有趣的

金 书

《乌托邦》1518年巴塞尔版有边饰的一页

THOMAS MORVS PETRO AEGIDIO S. D.

PVdet me prope modum charissime Petre Aegidi libellum hũc, de Vtopiana re publica, post annum fermè ad te mittere, quem te nõ dubito intra sesquimẽsem expectasse. quippe quum scires mihi demptum in hoc opere inueni

c endi

托马斯·莫尔向彼得·贾尔斯 [1] 问好的信

几乎隔了一年，亲爱的彼得·贾尔斯，我才寄给你这本关于乌托邦国的小书，为此感到颇不好意思，我相信你盼望在一个半月之内就得到此书的。当然你知道，我无须为这部作品搜集材料，也不必为材料的安排操心。我只须把在你陪同下拉斐尔 [2] 所讲的东西重述一下。因此我没有理由花气力在叙述的文体上，他的语言本是不加修饰的。首先，那是匆促间临时的谈话；其次谈话人对拉丁语不如对希腊语精通，这是你清楚的。所以我的文体越是接近他的随意朴质风味，越是接近真实，而只有真实才是在这种情况下我必须注意，也实际上是注意了的。

我承认，亲爱的彼得，既然这一切准备工作使我无须过于辛苦从事，我就没有什么剩下要做的了。不然的话，材料的收集和整理都会要求一个不平凡的、有学问的天才家去付出大量的时间和辛勤劳动。如果材料要写得又准确又雄辩，我不可能用任何时间和辛勤劳动来完成这件任务。然而，事实上，我要为之大量流汗的辛苦事取消了。既然我所唯一要做的是写出我所听到的东西，那就没有什么困难。

可是要完成这件微不足道的任务，由于我有些其他的任务，我几乎挤不出时间。我经常忙于法律任务，或是辩护，或是审理，或是作为公断人进行裁决，或是以法官身份作出判断。我对甲作礼节性的拜访，又找乙处理事务。我差不多整天时间都在外为别人的事牺牲了，剩下的时间用于我一家人。至于为我自己，即是说，搞学问，就一点时间没有了。

当我回到家中，我必须和妻子谈话，和孩子聊天，和管家交换意见。这一切我都看成是事务，因为非办不可——如果你不想在自己家中做一个生客，就非办不可。再则，不管是由于天然的赐予，或是来自偶尔的姻缘，或是出于自己的选择，他们是和你一辈子相处的，你

对他们务必采取极愉快的态度，只要你不溺爱，也不把管家纵容到变成主人一般。

整日整月乃至整年便在以上所说的这些活动中消失了。那么，什么时候才找到空闲来写东西呢？我还未一字提到睡眠，甚至未一字提到吃饭。对许多人说，吃饭所花时间不下于睡眠，而睡眠差不多消耗一个人的半生！因此，我所获得的仅有时间是从睡眠和吃饭偷来的。因此，我慢慢地（由于这笔时间是不多的）但终于（由于这笔时间还是有些顶用）完成了《乌托邦》并把它寄给你，亲爱的彼得，请你过目并提醒我有什么遗漏的地方。

在这方面我并非完全不信任自己。我但愿我会有足够的智力和学问，如同我有不是太坏的记忆力一样。然而我不敢自信什么也没有忘记。如你所知道的，我们聊时，我的孩子约翰·克莱门特[3]，也跟我们在一起。凡是多少有益的谈话，我都要他在场，因为这棵幼树已发出希腊拉丁文学的青条，我盼望某一天有丰富的果实。关于乌托邦有一个细节，他使得我感到不能确定。

据我的回忆，希斯拉德断言架在亚马乌罗提城[4]阿尼德罗[5]河上的桥共有五百步长。可是我的约翰说，应该减去两百，因为这条河不超过三百步宽。请你把这个问题回想一下。如你同意他的说法，我就采取一样的看法，自己认错。如你记不起，我就照自己所似乎记得的写，如同我实际上已写的一样。正由于我要避免在这本书中有任何错误，因此，如有任何一点难以肯定，我宁可照假直说，不必有意造假。因为我但愿做老实人，不愿装聪明人。

但是，上述缺点你不难补救，假使你口头或书面问一问拉斐尔本人。另有一个疑问，你也必须请教他，那不知是我、是你、还是拉斐尔三人谁的过错更大所引起的一个疑问。我们忘记问，他又未交代，乌托邦是位置于新世界哪一部分。我很遗憾，这点被忽略了。哪怕为了获得这方面的资料要花一大笔钱，我也愿意。这是因为我感到惭愧，我竟不知道我所畅谈的这座岛在哪一个海里，而且我们中间有几位，尤其是一位虔诚的职业神学家，渴望访问乌托邦。他并非出于无聊或好奇想到新地方观光，而是有意促进在那儿已幸运地开始的我们的宗教。

为了按照适当的方式进行他的计划，他已决定设法由教皇委派他去，并且获得乌托邦主教的名义。至于必须向教廷提出申请，这个顾虑对他不是阻碍力量。他认为这个申请是圣洁的，不出于为名为利的动机，而是虔诚所驱使。

因此，亲爱的彼得，请你和希斯拉德取得联系，方便的话当面一谈，如他已经离开就给他写信，务使我这部作品不曾写进不真实的东西，也未遗漏掉任何真实的东西。我倾向于这样想，能把原书交他一看就更好了。没有别人更比他适宜于改正一切可能有的错误了。然而只有当他通读全书后，他才可以作出改正。此外，通过这个办法，你会发现他对我写这部东西是感到高兴还是不高兴。万一他本人要写自己的游历经过，他未必愿意我来代笔。在宣传乌托邦国家这点上，我当然不愿意比他抢先着笔，以致夺去他的叙述的新鲜花朵和光彩。

可是，说老实话，我还未决定是否将本书发表。人们的好尚是如此不同，有些人爱闹别扭，无情无义，偏执任性，所以那些高兴快乐地尽量随心所欲去生活的人似乎远优于另一些人，他们苦思焦虑，要发表读者能受益或欣赏的作品，读者却对之加以蔑视，或并不表示感谢。

多数人对学问一窍不通，不少人瞧不起学问。无文化的人对绝不是无文化的任何东西总认为不合胃口，把它排斥。一知半解之徒把不是堆砌陈词废语的一切看成平凡无奇。有些人只赞赏老古董；无数的人敝帚自珍。张三忧郁成性，听不得笑话；李四又缺乏风趣，拿诙谐当禁条。还有些人头脑迟钝，一听见讽刺话就怕，像被疯狗咬过的人怕水一般。又有些人感情易变，可以坐下来表扬这件事，站起来表扬那件事。

这些人在酒店中一杯在手，评论作家的才华。他们任意以权威自居，把每个作家的著作拿来谴责一番，攻击得体无完肤。他们自己却很安全，如俗话所说，遭不到射击。他们光滑玲珑，身上没有一根好人的毫毛能让你捋住。

再则，另外一些人如此不知感恩，因此，他们虽然很爱一部作品，却对作者不怀一点好感。他们就像失礼的来客，受到丰富筵席的款待以后，离开时酒醉饭饱，对邀请他的主人竟不道谢一声。现在就

去自己花钱办酒席招待这些人吧，他们如此讲究味道，如此嗜好不一，如此善忘和不怀感谢之忧！

不管怎样，亲爱的彼得，你要和希斯拉德进行我所说的事。日后关于这个问题，我还将充分自由采纳新的意见。然而，我已花气力写完本书，现在聪明起来总是太迟啦。因此，只要希斯拉德同意，今后在出版方面我要听从朋友们的建议，首先要听从您的建议。再见吧，非常可爱的好友；向贤良的嫂夫人致意。对我的友爱始终如一吧，我比以前更加爱你啦。

---

[1] 彼得·贾尔斯（Peter Giles，1486—1533）——生于安特卫普（Antwerp），弗兰德斯（Flanders）人文主义者，编著家。——中译者

[2] 拉斐尔——全名应为：拉斐尔·希斯拉德（Raphael Hythloday），因此在本书中亦简称希斯拉德。《乌托邦》中人名及地名多杜撰，此处除拉斐尔系借用教名外，希斯拉德是用希腊语构成，大意可能为“空谈的见闻家”。——中译者

[3] 约翰·克莱门特（John Clement）——从莫尔问学，并与其养女结婚，精通希腊语，后业医。——中译者

[4] 亚马乌罗提（Amaurote）——用希腊语成分杜撰，意指“晦暗的”或“不清楚的”城，依稀模糊，不必确有这样的城，亦可能同时影射多雾的伦敦城。——中译者

[5] 阿尼德罗（Anyder）——用希腊语成分杜撰，意指“无水的”。“无水的”河即不存在的河。——中译者

《乌托邦》第一部

杰出人物拉斐尔·希斯拉德关于某一个国家理想盛世的谈话，由英国名城伦敦的公民和行政司法长官、知名人士托马斯·莫尔转述

战无不胜的英王亨利八世 [1] 以具有模范君主的一切才德而著名。他近来和尊贵的卡斯提尔国王查理 [2] 殿下在某些重大问题上发生争论。为了就争论进行商议并取得和解，英王派我出使到弗兰德斯 [3] 去，伴随着独一无二的卡思伯特·滕斯托尔 [4] ，他最近被英王任命为案卷法官，大家都为此感到高兴。我不打算说什么恭维他的话。这并非担心一个朋友的见证不易取信于人，而是由于他的正直及学问远过于我所能赞扬，而且是众所周知的，无须我的赞扬。除非我要给人们以这样的印象，如同俗语所说的，打着灯笼照太阳！

按照事先的安排，卡斯提尔国王委派的处理这个专案的人员（都是非凡的人才）在布鲁日 [5] 接待了我们，组长为布鲁日市长，一个庄严的人物，但他们左右一切的中心发言人却是坦西斯 [6] ，加塞尔城 [7] 的教会长，口才具有素养，又得力于禀赋，而且精通法律，是外交谈判能手，在这方面有天才，又有多年经验。经过一两次会议，我们在若干点上还未能取得一致看法。因此他们就向我们告别几天，到布鲁塞尔 [8] 听取他们的国王的正式意见。

这时，我因事前往安特卫普 [9] 。我停留在该城期间，有一个彼得·贾尔斯，是来访众客之一，又是所有他们这些人中最受欢迎的一个来客。他当地出生，是一个有地位的荣誉人物，然而却应该享有最崇高的地位，因为他年轻而学问和品格两方面都很出色。他极有德行及教养，对所有的人都很殷勤，而对朋友则胸怀坦率，亲爱忠诚，因此，在任何地方都找不到一个人或两个人，能像他那样从各方面来看都称得起是完美的朋友。他异乎寻常地谦逊，比谁都更丝毫不矫揉造

作，比任何人都更天真单纯而又不失为明智慎重。此外，他的谈吐文雅，饶有风趣而不使听者感到不满。所以，我既和他快乐相处，进行愉快的交谈，我对乡土的怀念就大为消失，不像以前那样意识到和家人的别离，和妻儿的分手，我离开他们已经四个多月，我曾是多么急于回到他们身边呀。

有一天，我在圣母院做礼拜，这是全城最美最拥挤的一座教堂。我做完礼拜，打算回到住所，这时碰巧看见彼得和一个外地人谈话，那是一个上了年纪的老头儿，面孔晒得黝黑，胡须颇长，一件斗篷不介意地披在他的肩上。从他的外貌和衣着，我看出他像是一个船长。

彼得一见到我，就走来和我打招呼。我正待回礼，他把我拉到一旁，指着刚才和他交谈的那人，问我说：

“你看见那人么？我正要把他马上带到你那儿去。”

“非常欢迎，”我说，“为了你的缘故。”

“不，”他说，“为了他的缘故，如果你认识他的话。除他外，当今没有第二个人能对陌生的人民和国家作出这样的报道，我了解这是你急切想听的题材。”

“啊，那么，”我说，“我猜得不错。我一看到他，就断定他是海船的船长。”

“可你完全错啦，”他说，“因为他的航行不像巴利纽拉斯[10]那样，而是像奥德修斯[11]，或不如说像柏拉图[12]吧。这位拉斐尔——这是他的名字，他姓希斯拉德——不但精通拉丁文，而且深晓希腊文。他对希腊文下的工夫比对拉丁文还要深些，因为他竭尽精力去搞哲学，他觉得关于哲学这门学问，拉丁文中除了辛尼加[13]和西塞罗[14]的一些论文外，缺乏有价值的东西。他把祖先遗产留给家中兄弟们之后，由于急想看看这个世界（他是葡萄牙人），就加入亚美利哥·韦斯浦契[15]一行，作为他四次出航中后三次的游伴，始终跟随着韦斯浦契。这四次出航，人人都已阅读到了。可是最后一次，他不曾同韦斯浦契一同回来。他请求甚至要挟韦斯浦契同意让自己成为留在第四次航程终点的要塞上二十四人中之一。因此他就留下，可以随自

己的意办事：他更热衷于浪游，宁可生死付之度外。他有老不离口的两句俗话：‘死后没棺材，青天做遮盖’，以及‘上天堂的路到处远近一样。’要不是老天保佑，他这种态度是会叫他大吃苦头的。可是，自从韦斯浦契离去后，他便和要塞上的五个同伴航游了许多国家。一个意外的机会把他带到锡兰[16]，又转到卡利卡特[17]，在该处他碰到几条葡萄牙船，最后很出乎意料地又回到本国。”

彼得说完后，我感谢他的好意，他花费了很大的气力，无非要我和那人接谈，希望那人的谈话能使我高兴。我就转向拉斐尔，互相致敬，说了生人初见面时惯用的一番客套话，然后我们一同来到我的住所，坐在花园中草苔丛生的长凳上，我们开始交谈起来。

拉斐尔描述说，自从韦斯浦契离去后，他和留在要塞上的伙伴们，由于不断和当地人见面，对他们客气，渐渐获得他们的好感，直到既不觉得从他们那儿会带来危险，而且实际上彼此间产生了友谊，此外，还得到一位领袖的赏识和好感（这位领袖何名，属于何国，我都记不起了）。由于这位领袖慷慨好施，他和其余五个同伴得到充分的供应品以及旅费，并沿途配给了一个可靠的向导，部分是水路乘筏，部分是陆路乘车，被引到别的领袖那儿去，带有非常殷切的介绍信，请求予以照拂。拉斐尔说，他们游历多日，到过各种城镇都市以及熙熙攘攘、制度优越的国家。

他说，诚然，在赤道的下方以及这条线两旁几乎远至太阳运行所达到的地方，有热气不断熏灼的沙漠。到处无非一片阴森可怖，草木不生，令人厌恶，栖息着野兽毒蛇，或者和兽类一样野蛮有害的人。可是，稍微更向前进，风物就逐渐较为宜人，气候不那么酷热，地面上长满可爱的青草，兽类的性格也较为温顺些。最后，他们逢到人和城镇。在这些城镇之间以及附近，并且和辽远的国家，都经常有水陆贸易。

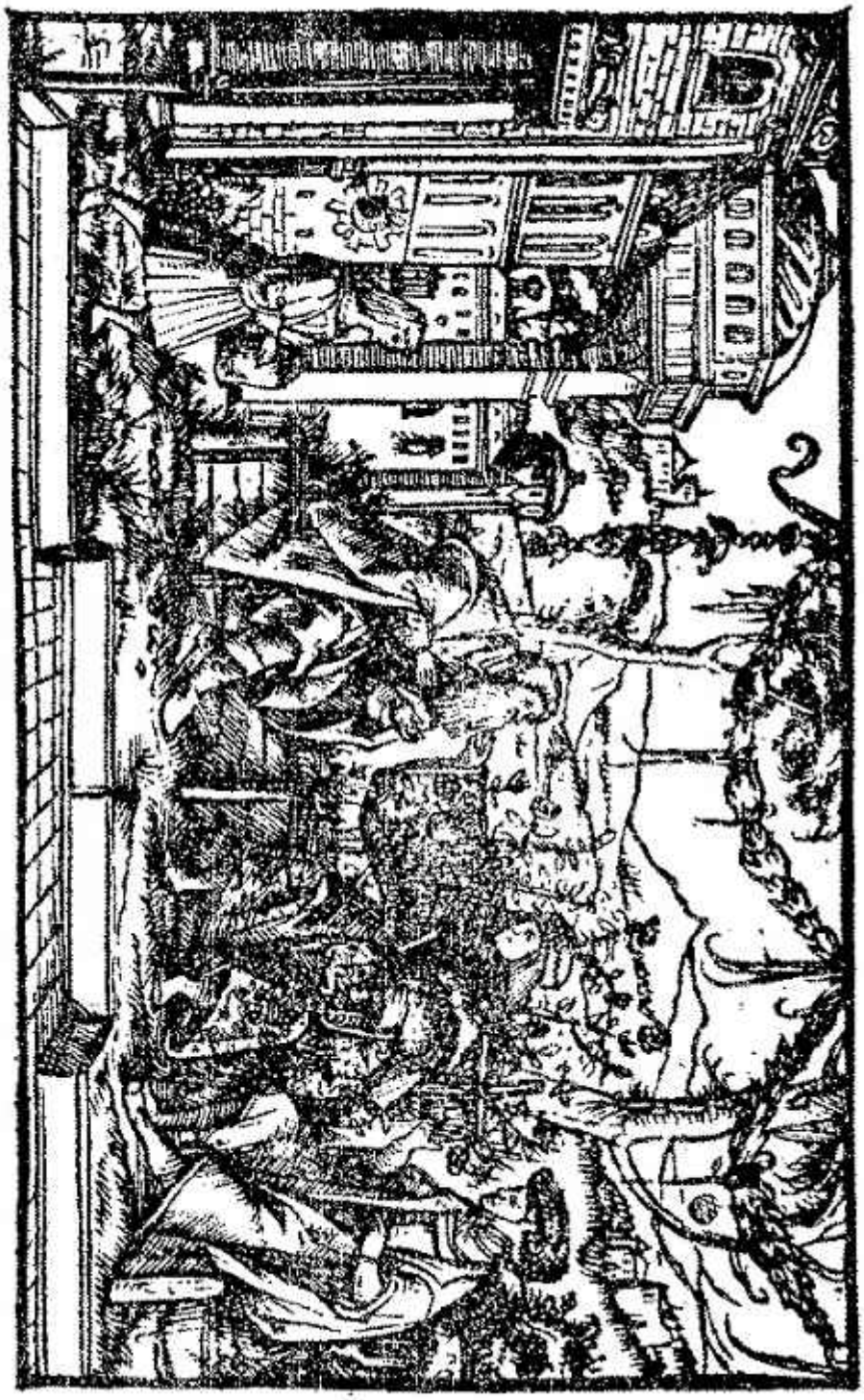

花园中交谈情景

图中人物自左至右：约翰·克莱门特、拉斐尔·希斯拉德、托马斯·莫尔、彼得·贾尔斯

（摘自1518年巴塞尔版）

拉斐尔说，当时他们有访问周围许多国家的机会，因为凡是准备开出的任何航线上的船，都欢迎他和他的同伴搭乘。他们在最初旅行的地方所看到的船都是平底，航行时用一种纸草或柳枝编成的帆，也

有时用皮革制成的帆。往后，他们又遇见有尖龙骨和帆布篷的船，实际上全和我们的船一样了。

他们的水手善于使自己和海洋及气候相适应。但是据拉斐尔说，由于他指点他们怎样使用指南针，他就获得了他们异常的好感。他们以前关于这个东西是完全无知的，因此对于信从海洋摆布，不免犹豫不决，而只有在夏季，才这样做过。现在，他们依靠指南针，在冬季也不觉得可怕，这就过于自信，反而招致危险。这样，本来认为会给他们很大好处的东西，由于轻率，倒有给他们带来极大危害之虞。

拉斐尔谈及的他到过的每一个地方，说来话长，也不符合本书的意图。我们也许会在另一个场合讲述他所说的故事，尤其是任何对读者会有益的东西，首先是在那些文明共处的人民中的明智慎重的法律条文，这是他所注意到的。因为，关于这样的题材，我们热切地向他提问，他也同样乐意谈论。可是，陈腐的海客奇谈，我们不爱打听。西拉[18]和贪馋的塞利诺[19]，吃人的雷斯特利哥尼人[20]，以及类似的可怕怪物，这些是极其常见的。可是，治理有方的公民倒不是随处可以遇见的。

的确，拉斐尔既提请注意这些新发现的国家有许多不合理的风俗，也详细举出若干点，我们的城市，王国以及不同民族和人种都可以借鉴，用于改正自己的错误。我已经说过，这些事例我必须留待另一个场合去叙述。现在我只想讲一讲他所说的关于乌托邦人的生活方式和风俗，然而首先得讲一讲引起他提到这个国家的谈话。

拉斐尔很明智地论及我们这半球的缺点，以及那半球的缺点，他发现两方面都是缺点不少。他也对我们中间和他们中间的明智措施作出了比较。他对每一国家的风俗习惯回忆起来，如同在他仅一度到过的地方曾经住了一辈子。彼得用如下的话对这个人表示了他的惊叹：

“啊唷，亲爱的拉斐尔，我不明白你何以不去依附一个国王呢。我相信没有一个国王不欢迎你，因为你的学问，你对各种风土人情的通晓，既给他以喜悦的心情，又可以向他提供榜样，发出对他有所帮助的忠告。这样，不但对你自己极其有利，而且对于你的全部亲友也很能使他们得到提拔。”

“提起我的亲友，”他回答说，“我不十分为他们操心，因为我想我对他们已很好地尽了应有的义务。别人对财产不到年老多病不肯放弃，而且即使那时也是十分勉强地放弃，尽管要保留已无能为力。当我还不是壮年，实际上在年轻时，我就把财产分给亲友。我想我的亲友对我的慷慨应感到满足，而不额外地要求或期望我为了他们的缘故去臣奉国王。”

“说得妙！”彼得宣称，“我的意思是要你侍奉国王，并非臣奉国王。”

“臣奉和侍奉不过一个音节之差，”他说。

“不过我确信，”彼得接着说，“不管你怎样称呼这样的生活，它不失为一种手段，能对别人有好处，不管是对私人，还是全国所有的公民，并且你自己也可以更加发迹。”

“我必须，”拉斐尔说，“用我内心所厌恶的办法以便更加发迹吗？事实上，我现在自由自在地生活着，相信朝廷贵臣很少能像我这样的。而且，巴结权贵的人为数很多，你不要以为权贵身旁没有我或是一两个像我这样的人，就造成很大的损失。”

“嘿，”我于是说，“很明显，亲爱的拉斐尔，你是不羡慕金钱和权势的人。毫无疑问，我尊敬具有你这样胸襟的人，如同我尊敬非常有地位的大人物一样。可是我觉得，如果你在自己生活中把聪明勤奋用于为公众谋福利，即使这会使你个人吃亏，然而那才和你相称，和你的宽宏而真正富于哲理的气概相称。要很有成效地做到这一点，你就必须当一个伟大国王的谋臣，劝他采取（我深信你能使他采取）诚实荣誉的行动方针。从国王那儿，正如同从永不枯竭的泉源那儿，涌出的是所有能造福或为害全国的一条水。纵然你的事务经验不丰富，你有渊博的学问；或者即使你没有学问，你的事务经验是丰富的——因此你在任何国王的议事会上都是一个能臣。”

“亲爱的莫尔，”他说，“你有两方面的错误。第一，就我而言；第二，就事情本身而言。我并不如你所说的那么有才能。即使我那么有才能，在打乱我的安静生活的同时，我并无从为公众谋福利。首先，几乎一切国王都乐于追求武功，我不懂武，也不愿意懂武。他们宁可

不从事光荣的和平活动。他们更关心的，是想方设法夺取新的王国，而不是治理好已获得的王国。

“其次，朝廷大臣都的确人人聪明，无须别人进言代谋；或是自以为聪明，不屑于倾听别人的意见。可是，他们对国王的头等宠臣的谬论，却随声附和，想列名门下，通过献媚得到青眼相看。本来，认为自己的见解最高明，是人情之常，如同乌鸦和猴子对自己的仔总是十分钟爱。

“在这些妒忌别人的创见而重视自己的创见的人当中，如有人提出他所阅读到的异时异地的事，听者就显得似乎在才智方面所负的盛名有全部破产之虞，似乎此后将只会被看成是傻瓜，除非他们对别人的创见能够吹毛求疵。当一切企图都告失败的时候，他们便发表这样的议论作为最后的对策：‘这样的事是我们的祖先所喜欢的，但求我们有我们的祖先那样明智。’然后，他们觉得这一妙论似乎结束了全部问题，就在自己位置上坐下——当然意思是说，如果在任何一点上显得比我们的祖先更明智，那会是危险的。然而，不管我们的祖先有什么好的见解，我们总是漠然不顾。可是，如果在任何情况下，我们的祖先的行动方向不那么明智，这个缺点就成为我们抓住的把柄，不肯放过。这种傲慢、荒谬而顽固的偏见，我曾在别的国家屡见不鲜，有一次也在英国见过。”

“什么，”我说，“你到过我的国家？”

“是呀，”他回答说，“我在那儿住过几个月，在英国西部人民起义反抗英王惨遭失败[21]后不久；起义受到镇压，杀戮很重。那时，我很感谢尊敬的约翰·莫顿[22]红衣主教，坎特伯雷大主教，又是当日英国大法官。亲爱的彼得（我是专对你说的，莫尔深知大主教，不须向我了解），这位大主教是值得尊敬的，因为他深谋远虑，德高而又望重。他是中等身材，丝毫不显得年老。他的仪容令人觉得可敬而不必生畏。他的谈吐沉着庄严，但听起来愉快舒适。对于谒见有所请求的人，他爱用粗率语言相待，加以考验，但是完全出于一片好意，要观察一下对方的胆识和镇静自若的程度。坦然无惧的态度是他所赏识的，只要不流于冒失；因为这近似他的性情，而且对于奉公职的人是相宜的，从而他才加以赞美。他的谈吐精练犀利，法律知识精深。他的能力非常强，记忆非常好。学问和阅历使他的不凡天赋更善更美。

“英王十分听信他的意见。我在英国时，他似乎是国家所倚仗的栋梁。不出一般人所预料，他几乎在很年轻时就从学校进入宫廷，一生处理重大政务，经过种种的世运浮沉，从而在许多惊风骇浪中获得了一个政治家的远见，这样从亲身经历中来的远见是不容易忘的。

“某日，我正和他共餐，有一个精通英国法律的未奉圣职的俗人在座。这个人不知怎的找到一个机会咬文嚼字地谈起英国当日对盗窃犯执法的严峻。他们到处被执行死刑。据他说，送上绞刑台的有时一次达二十人之多。他又说，他感到更加惊奇的是，尽管漏网的人极少，为何不幸全国仍然盗窃犯横行呢？当时我不揣冒昧，在红衣主教席上毫不隐讳地发表了我的意见，我说：

“‘你无须惊奇，因为这样处罚盗窃犯是越法的，对社会不利。对于盗窃，这是过于严厉的处分，但又不能制止盗窃。仅仅盗窃不是应处以死刑的重罪，而除盗窃外走投无路的人，随你想出什么惩治的办法，也还是要从事盗窃。在这点上，你们英国和世界上大多数地方一样，很类似误人子弟的教书匠，他们宁可鞭挞学生，而不去教育学生。你们对一个盗窃犯颁布了可怕的严刑，其实更好的办法是，给以谋生之道，使任何人不至于冒始而盗窃继而被处死的危险。’

“‘对这种情况，’这人说，‘我们已采取了充分的措施。我们有手艺。我们有农活。只要一个人不甘心为非作歹，他就可以做这些工作谋生。’

“‘不，’我反驳说，‘你不会这样轻易摆脱得了。我们且不提在对外和对内战争中变成残废回到家园的人，例如最近英国人和康瓦尔人[23]作战以及不久前对法国作战，都有这种情况。这些英国人为他们的国和王效劳，竟弄得四肢不全。他们由于残废而无从干自己的行当，由于年纪不小又不能学新行当。我们且不考虑这些人，因为战争总是偶尔才有。我们不妨思考一下每天都有的情况。

“‘首先，有大批贵族，这些人像雄蜂一样，一事不做，靠别人的劳动养活自己，例如，靠在自己田庄上做活的佃农，尽力剥削这些佃农，以增加收入，（他们唯独在这点上锱铢必较，否则他们总是挥金如土，把自己搞穷搞光！）而且带着大批从未学过任何糊口技艺的游手好闲的随从。只要主人一死，或者他们自己生病，这批人便立刻被

赶出去。主人宁养闲客，不养病号。后嗣也往往无力像先人一样维持偌大的门户，至少一开始无力这样做。

“‘同时，这些人如不尽可能从事盗窃，就只有尽可能挨饿。的确，他们能怎样办？流浪的生活逐渐使他们的衣服破烂不堪，并且身体衰弱不堪，既然如此贫病交迫，任何绅士都不屑于去雇用他们，农民也对他们望而生畏。农民深知，一个人习惯于舒适懒散，挂刀持盾，对周围的人自吹自夸，摆出神气十足的样子，他就不会为了些微的报酬和粗淡的饭食，去拿起铁锹和锄头，老老实实地替贫苦老百姓干活。’

“‘可是这种人，’那个精通法律的家伙反驳说，‘正是我们要尽力加以赞助的。一旦我们需要作战，我们军队的支柱正是要这种人来当，他们比做工的和种田的有更大的气魄。’

“‘当然啦，’我说，“你倒不如说，为了作战，我们就必须鼓励盗窃犯。只要你养这类的人，你绝不能使盗窃犯绝迹。而且，盗窃犯当兵，并非是最不活跃的；当兵的干盗窃，也并非是最缺少劲头的。两者竟是如此巧妙地互通。可是，这个毛病在你们的国家虽然很猖獗，倒不是你们所独有，而是几乎一切国家所共有的。

“‘法国患有另一种更严重的灾难。即使在和平时期（假如你可以称它为和平时期），法国到处挤满了雇佣兵，因为法国人和英国人想法一样，认为养一批懒散的随从是好事。这些自作聪明的人的想法是：若要社会安全，必须随时备有一支坚强可靠的守卫部队，主要由老兵组成，因为他们不信任新兵。这种看法使他们不得不经常寻找战争的口实，专供士兵获得临阵的经验，盲目杀人，唯恐，如同塞拉斯特[24]所作的妙论，“无论是心或手，不用就不灵。”然而，法国吃了大亏才认识到，豢养这般野蛮畜牲是多么危险，这点也从罗马、迦太基、叙利亚[25]和别的许多国家的事例得到证明。后面这些国家的常备军，不但毁灭了他们国家的最高权力，而且连土地城市也毁灭了。

“‘这种军队之无须乎维持，从这点可清楚地得到证明：即使从小就在行伍中认真训练的法国士兵，也不敢夸口如果和你们征来的新兵作战，可以经常得胜。这点我无须多谈，以免好像露骨地奉承你们。无论如何，你们城市中长大的手艺人或是种田的乡下佬，除掉体格不

够健壮与勇猛者外，除掉因家中吃用不够而志气受磨折者外，据信是全不害怕那些伺候绅士的懒散随从的。因此，这些随从，一度身强力壮（因为绅士所要特意腐蚀的恰巧是经过精选的汉子），现在却由于懒散而趋于衰弱，由于干的缺乏男子气概的活而变成软绵绵的。如果一旦通过锻炼，做老实的工去养自己，干结结实实的粗活，倒无须担心挺不起腰杆做丈夫！

“‘不管怎样，为了应付紧急战争，养一大批这类扰乱治安的人，在我看来，不利于为社会造福。你们不要战争，就绝不会有战争，而你们所更应该重视的是和平，不是战争。但这并不是使盗窃成为不可避免的唯一情况。还有另一种我认为是英国人的特殊情况。’

“‘那是什么情况？’红衣主教问。

“‘你们的羊，’我回答说，‘一向是那么驯服，那么容易喂饱，据说现在变得很贪婪、很凶蛮，以至于吃人，并把你们的田地，家园和城市蹂躏成废墟。全国各处，凡出产最精致贵重的羊毛的，无不有贵族豪绅，以及天知道什么圣人之流的一些主教，觉得祖传地产上惯例的岁租年金不能满足他们了。他们过着闲适奢侈的生活，对国家丝毫无补，觉得不够，还横下一条心要对它造成严重的危害。他们使所有的地耕种不成，把每寸土都围起来做牧场，房屋和城镇给毁掉了，只留下教堂当做羊栏。并且，好像他们浪费于鸟兽园囿上的英国土地还不够多，这般家伙还把用于居住和耕种的每块地都弄成一片荒芜。

“‘因此[26]，佃农从地上被撵走，为的是一种确是为害本国的贪食无餍者，可以用一条栏栅把成千上万亩地圈上。有些佃农则是在欺诈和暴力手段之下被剥夺了自己的所有，或是受尽冤屈损害而不得不卖掉本人的一切。这些不幸的人在各种逼迫之下非离开家园不可——男人、女人、丈夫、妻子、孤儿、寡妇、携带儿童的父母，以及生活资料少而人口众多的全家，因为种田是需要许多人手的。嗨，他们离开啦，离开他们所熟悉的唯一家乡，却找不到安身的去处。他们的全部家当，如等到买主，本来值钱无多，既然他们被迫出走，于是就半文一钱地将其脱手。

“‘他们在流浪中花完这半文一钱之后，除去从事盗窃以致受绞刑外（这是罪有应得，你会说），或是除去沿途讨饭为生外，还有什么

别的办法？何况即使讨饭为生，他们也是被当做到处浪荡不务正业的游民抓进监狱，而其实他们非常想就业，却找不到雇主。他们是对种田素有专长的，可是找不到种田的活，由于已无供耕种的田。一度需要多人耕作才产粮食的地，用于放牧，只要一个牧人就够。

“‘这种情况使许多地区粮价剧增。而生羊毛的价格又如此高涨，一向织毛呢的英国穷人买不起它，于是大批赋闲。因为，牧场既然扩大了，曾有许多头羊死于一场瘟疫，好像老天在羊身上降瘟，作为对贪婪的惩罚，其实在羊的主人的头上降瘟才更公道些。可是，不管羊的繁殖量多么地提高，羊的价格丝毫未跌，因为，售户不止一人，固然未便指为垄断，但出售方式无疑地是寡头操纵，所有的羊落到极少数人手中，这些是少数富有的人，他们不想卖，就不必卖，而他们得不到要求的价格，就不想卖。

“‘到了这时刻，其他全部牲畜也由于这个理由而同样涨价，而且变本加厉，其原因是，农庄遭到破坏，农业趋于萧条，无人从事饲养牲畜。富人不像自己养小羊那样养小牛。他们从国外用廉价买进瘦弱的小牛，在牧场上喂肥后，用高价卖出。照我看来，这种方式的全部危害还不曾被人感觉到。直到现在，这些商贩在把牲畜脱手的地方才大抬价格，可是，一旦他们在产地采购频繁，超过该地饲养的速度，那么，来源市场既然供应逐渐减少，结果一定远远供不应求。

“‘这样，由于少数人贪得无厌，对你们这个岛国本来认为是带来极大幸运的东西，现在是遭到毁灭了。粮食腾贵的结果，家家尽量减少雇佣。请问，这些被解雇的人，不去乞讨，或不去抢劫（有胆子的人更容易走的一条路），还有什么办法呢？

“‘而且，一面穷困不堪，而另一面又是奢侈无度。不但贵族的仆从，还有手工人，甚至几乎农民本身，实际上各种人一无例外，都是讲究穿着，纵情吃喝。诸如赌厅妓院，以及声名狼藉不下于妓院的场所（像那些酒楼餐馆），还有不正当的游戏，什么骰子、纸牌、双陆、玩球、掷铁圈等，这一切不是能使嗜好者很快把钱花光、走上抢劫之途吗？

“‘戒绝这些害人的东西吧。用法律规定，凡破坏农庄和乡村者须亲自加以恢复，或将其转交给愿意加以恢复并乐于从事建设的人。对

富有者囤积居奇的权利以及利用这项权利垄断市场，须严加控制。少养活些好吃懒做的人。振兴农业。恢复织布，让它成为光荣的职业，安插一大批有用的但闲着的人手，他们或是迄今被贫穷驱为盗窃犯，或是目前非流浪即帮闲，终究都会沦为盗窃犯。毫无疑问，除非你们医治这些弊病，光是夸口你们如何执法惩办盗窃犯，那是无用的。这样的执法，表面好看，实则不公正，不收效。你们让青年人受不良的熏染，甚至从小就一天天堕落下去，待到他们成长后，犯下他们儿童时代起早就总是显得要犯的罪恶，这时，当然啦，予以处分。你们始而纵民为盗，继而充当办盗的人，你们干的事不正是这样吗？’

“我在发这个长议论时，那律师就忙于准备答复，并决定采用辩论家的惯常方式，即把已说过的话努力重述，而不是给以答复，表示自己的记忆力很不坏。

“‘当然，’他发言说，“你谈得很好，考虑到你仅是一个外国人，对这一类的事是耳食多于真知——这点我要简单地说清楚。我且先把你所说的依次举出，然后指明，由于你对我们的情况一无所知，你在哪些方面弄错了。最后，我要驳倒你的全部论点。好，从我答应的第一点开始，在四点上我认为你——’

“‘且住，’红衣主教打断说，‘你这样开始，怕不是三言两语能答复得完的。因此你现在不必辛辛苦苦作答复，你作答复的权利可以完整地保留到下次见面，即是在明天，我打算这样安排，假如你和拉斐尔都方便的话。

“‘亲爱的拉斐尔，我希望你告诉我，何以你认为对盗窃罪不应处以极刑，你觉得怎样用刑才对社会更有好处呢？我深信，即使你，也不会觉得必须任其逍遥法外。甚至照现在的样子，规定了死刑，依然盗窃成风。一旦盗窃犯知道绝不会被处死刑，还有什么力量、什么畏惧，能制止罪犯。他们会把这样的减刑诲盗看成是对他们的奖励。’

“‘当然，’我说，‘尊敬的红衣主教阁下，一个人使别人丧财就得自己丧命，这是很不公道的。我认为，幸运能给我们的全部财富全都比不上人的性命的宝贵。假如人们说，对这样的罪所以如此用刑，是由于其犯法违禁，而不是由于金钱被盗，那么，大可以把这样的极端的执法描绘成为极端不合法。因为我们既不赞成曼利阿斯[27]的法律准

则，对于轻微的犯法就要立即拔刀用刑，也反对斯多葛派[28]的条令，把一切罪等量齐观，杀人和抢钱竟被看成毫无区别，其实，如果公道还有任何意义的话，这两件案例既不相同，也不相关。

“‘上帝命令：“你不准杀人，”我们可以把一小笔钱的偷窃犯轻易处死吗？如果说，上帝命令我们戒杀并不意味着按照人类法律认为可杀时，也必须不杀，那么，同样，人们可以自己相互决定在什么程度上，强奸、私通以及伪誓是允许的了。上帝命令我们无杀人之权，也无自杀之权。而人们却彼此同意，在一定的事例中，人可以杀人。但如果人们中的这种意见一致竟具有如此的效力，使他们的仆从无须遵守上帝的戒律，尽管从上帝处无先例可援，这些仆从却可以把按照人类法律应该处死的人处死，岂非上帝的戒律在人类法律许可的范围内才行得通吗？其结果将会是，在每一件事上都要同样由人们来决定上帝的戒律究竟便于他们遵行到什么程度。

“最后，摩西[29]立法虽然严酷，由于其本来用以对付奴隶和贱民，对盗窃也只是科以罚金，不用死刑。我们不要认为，在其慈悲的新法律[30]里训示我们如同父亲训示儿女一般的上帝，竟容许人们有彼此残忍相待的这种较大的随便权利。

“‘这就是我认为这种惩罚不合法的道理。而且，一个国家对盗窃犯和杀人犯用同样的刑罚，任何人都看得出，这是多么荒谬甚至危险的。当盗窃犯发现，仅仅对于盗窃，判刑竟如同对于杀人同样的可怕，这个简单的考虑就促使他把他本来只想抢劫的那人索性杀掉。他要是被人拿获，本不致冒更大的危险；何况杀人灭口，更可望掩盖罪行，对他说来反而较为安全了。这样，我们虽然用酷刑威吓盗窃犯，我们却怂恿他消灭良好的公民。

“‘关于更适当的惩办方式这个常见的问题，我认为发现一个较好的方式比发现一个较坏的方式要容易些。非常长于治国的罗马人在古时所爱用的一种惩办罪行的方法，那是好方法，我们为何对它有怀疑呢？罗马人把经过判罪的重犯始终加上镣铐，罚去终身采石开矿。

“‘然而，关于这个问题，任何国家的制度都比不上我旅行波斯时在一般叫做波利来赖塔人[31]中所看到的那种制度。他们的国家很大，治理得宜，除向波斯国王进贡年税而外，他们生活自由，按本身

立法实行自治。他们的地方离海很远，几乎四面环山，物产完全自给自足。因此，他们和别的国家极少互通往来。按照他们多少年来的国策，他们不求扩张自己的领土，而且，既有高山做屏障，又对他们的霸主进献贡物，因此，保卫本国领土使其不受侵略也不费力。他们既然完全不受军国主义的侵扰，过的生活尽管平常却很舒适，虽然默默无闻却很快乐。我想，甚至他们的国名，除近邻外，外间都不大知道。

"'在这个国家，盗窃犯定罪后须将赃物交还失主，不像通常在别处须送给国王。他们认为，国王和盗窃犯都没有取得该物的权利。如原物已失，则按价从盗窃犯的财产中取偿，多余的钱全部还与犯人的妻子儿女。犯人本身则被罚令服苦役。如罪行不严重，犯人不至于坐监牢，也免于上脚镣，在身体自由的情况下派去为公众服劳役。拒绝劳动或劳动态度差的犯人不但被加上锁链，而且受到鞭笞，进行强迫劳动。他们若是做工勤快，绝不会受到侮辱和伤害。只是每夜他们经过点名后，被锁禁在睡觉的处所。

"'除去经常做工外，犯人的生活中没有什么苦可吃。例如，他们的伙食很好，由公库开支，因为他们是替公家做工——关于这方面的办法各地不一样。在某些地区，用于他们身上的开支来自筹集救济金。这个办法虽不稳定，然而波利来赖塔人存心非常慈善，所以其他任何办法所得都不比这个办法更能供应充裕，满足需要。在另一些地区，拨出固定的公共税收以支付此项费用。其余地区则按人口抽特定的税充当这笔经费。还有若干地区的犯人无须为公众服劳役，任何公民需要帮工，可到市场雇用他们，按日发给固定的工资，略低于雇用自由的公民。并且，受雇的犯人如工作不力，雇主可施行鞭打。因此，犯人不愁无工可做，不但赚钱养活自己，还每天为国库增加收入。

"'他们穿的衣服颜色全一样。他们不剃头，把两耳上面的发剪短，并削去一个耳垂[32]。他们可以接受朋友赠送的饮食以及符合规定颜色的衣服。金钱赠予，对送者及收者都是死罪。任何自由公民，不问理由如何，若是接受犯人的钱，以及奴隶（定罪犯人的通称）若是接触武器，都冒被处死刑的危险。每一地区的奴隶带有特殊标志，以资识别；当他从本区外出，或和另一地区奴隶交谈时，扔掉这个标志构成死罪。此外，凡密谋逃亡与实际逃亡是同样的险事。对逃亡有

默许行为的，若是奴隶，处以死刑；若是自由公民，罚令充当奴隶。相反，对告发者规定了奖赏，自由公民得现钱，奴隶恢复自由，对以上两种人都免予追究其同谋的罪行。其用意是，作恶到头的人绝不能比及早回头的人占更安全的便宜。

“‘这就是关于这个问题的法令和步骤，我已经对你描述过了。你会很容易看出，这是多么合乎人道，多么有益处。公众所表示的愤怒，其目的无非是根除罪恶，挽救犯罪的人，处理他们时使他们一定要改过迁善，以后一辈子将功赎罪。

“‘而且，也无须担心这样的人旧病重犯。甚至旅客出行，认为用这类奴隶做向导是十分安全的，每当进入一个新地区，就更换奴隶。奴隶没有可用于抢劫的工具。他们不携带武器，如发现有钱适足以证明有罪。这种人一经被捕，就受到惩处，想逍遥法外是绝不可能的。他的衣服和通常人的衣服绝无相同之处，除非赤裸裸上路，怎能够悄悄逃去不给发现呢？即使赤裸裸上路，他的耳朵也会在逃亡中使人识破他。

“‘不过当然啦，会不会竟有奴隶共同阴谋叛国之虞呢？那就好像任何一个地区的奴隶在这方面可望成功，而无须先对其他许多地区的奴隶群进行试探和煽动了！他们是不可能共同密谋的，甚至不能见面交谈或互相招呼。他们更不可能胆敢将阴谋向自己的伙伴泄露，因为他们深知，隐瞒阴谋者是处于危险之中的，而告发阴谋者是得到好处的。相反，如果一个人心甘情愿而毫无怨言地忍受他的处罚，有从此改过自新的表现，他是有希望终有一天获得自由的。实际上，每年都有大批这样的人由于服从管教而被给予自由。’

“我说过这段话后，接着又说，我看不出这个方法何以在英国不能采用，何以比起和我辩论的这位法律家所夸不绝口的司法措施不更行之有利。那位法律家回答说，“把这套制度在英国定下来一定弄得全国不得安宁。’他边说边摇头努嘴，然后沉默下去。在场的人都认为他的话有道理。

“接着红衣主教发言说，‘要猜测这个制度行之有利或有害是一件难事，因为完全没有实施过。如果，宣判死刑后，英王下令暂缓执行；并经过对庇护权 [33] 的限制，我们试行这个制度，那时实践有效

的话，把这个制度当成法律就是正当的。倘若行之不利，然后将已判处死刑的人立即执行，比起现在就执行，会一样有利于公众，而且一样公正。同时，这种试行并不带来危险。而且，我相信，对于游民可用同样办法处理[34]，因为，尽管屡次制定法令制裁这批人，我们成绩毫无。’

“红衣主教话才说完，大家争先恐后称赞不已；可是这些意见刚才从我口里提出，他们都瞧不起。关于讲话中涉及游民的部分，大家尤其恭维，因为这是红衣主教的补充意见。

“我感到为难，是否把接着发生的事略去不讲还好些，因为那是很可笑的。不过我还是得讲，它本身无害，而且和我们讨论的问题有关。

“那就是当时恰巧有个清客在一旁，他想给人扮演滑稽家的印象，可是他的扮演逼真，使他显得确是滑稽。他的不合时宜的打趣的话本是用来引人发笑的，可是更引人发笑的是他本人而不是他的笑话。但他有时说的话不失为中肯，这就证明这句谚语的真实性：一个人常掷骰子，他迟早总要中一次彩。有个客人碰巧说：

“‘拉斐尔的建议是对付盗窃犯的良好措施。红衣主教也采取了预防游民的好办法。现在剩下的只是，为那些由于老病而陷于贫困又无从工作谋生的人制定社会方案。’

“‘如果我获得允许，’那个清客自告奋勇说，‘我会设法把这种情况治好。我最巴不得将这样的人从我面前打发走。他们老是纠缠住我讨钱，发出凄凉的呼号声。可是随他们叫出什么调子，我是分文不给。往往发生的不外乎两者之一，我不愿意给钱，或是我手头空空，无钱可给。现在他们聪明起来了。他们看见我走过时，一言不发，再不想白费气力。他们再也不想从我得到什么了，真的，仿佛我是教区外的僧侣一样，从他捞不到东西。至于我，我要制定一条法令，把全部乞丐分配到各个班尼提克特[35]寺院去，男的当勤杂道人，女的做尼姑。”

“红衣主教微笑，把这些话当成说着玩的，可是其余的人却很当真。其中有一个神学家，是一个托钵僧[36]，他对于取笑教区外的僧

侣和取笑和尚，颇感兴趣，因此他自己也来开心一番，虽然他平常是严肃的，达到阴郁的程度。

“‘不，’他说，“即使情况是这样，你也不能使乞丐绝迹，除非对我们托钵僧有所照顾。’

“‘可是这已经有照顾了，’那清客报复说。“红衣主教决定把游民管禁起来，让他们做工，这就很好地照顾了你们，因为你们是第一号游民。’

“当时大家注视红衣主教，见他对这个笑话未感到生气，如同对上面的笑话未生气一样，大家也就觉得听来高兴，只有托钵僧是例外。那是不足为怪的，他在这番讽刺的冲击下，怒不可言，止不住辱骂那个开玩笑的人。他骂对方是坏蛋、诽谤者、该死的家伙，同时从《圣经》上引用厉害的谴责词句。这个嘲笑者开始认真嘲笑起来，很得意自如：

“‘不要生气，好托钵僧。圣书上写道：“你们常存忍耐就必保全灵魂。”’[37]

“托钵僧就回击——原话引在下面：‘你这该死的东西，我倒不曾生气，至少我不曾犯罪，因为赞美诗作者说：“你生气吧，可不要犯罪。”’[38]

“这时红衣主教很温和地告诫托钵僧平静下来，但是他回答说：

“‘不，大人，我说话出于一片善良的热切之心，我应该这样。由于圣洁的人是有热切之心的，因此圣书说：“我因为你的庙殿而心里热切，如同火烧。”[39] 全教堂发出共鸣的歌声：“当以利沙[40] 向教堂走去，嘲笑他的人感受到这个秃头者的热切之心。”那个开下流玩笑的家伙也许同样有所感受吧。’

“‘或许，’红衣主教说，‘你的表现出于正当的心情。可是据我看，你若是不和一个笨蛋斗智，不和一个傻瓜进行傻的争辩，你虽未必显得更有道行，至少显得更加聪明。’

“‘不，大人，’他回答说，‘我不会显得更加聪明。最聪明的所罗门说：“要照傻瓜的傻话回答傻瓜”[41]——我现在就是这样做。我向他指出他如不小心就会掉进去的那个深坑。因为，如果许多人嘲笑唯一秃头的以利沙，感受到秃头者的热切之心，那么，一个人取笑那么多托钵僧，其中秃头的不在少数，这个人应该怎样更加有如此的感受呢！此外，还有教皇的谕旨，可根据谕旨把嘲笑我们的人开除教籍。’

“红衣主教看到这件事罢休不了，用头示意那清客走开，机智地转到另一个话题。不一会儿，他从饭桌起身，去听取诉状，把我们打发走了。

“亲爱的莫尔，我的啰唆故事使你听起来够累的了。若不是你很想听，并且不肯放过谈话中任何一个部分，我真不好意思把时间拉长。我必须叙述这个谈话，虽然叙述得还是简要一些，以便揭露那些人的态度，他们不以先从我口里说出的话为然，可是一看到红衣主教对这样的话不加非难，他们就立即也表示赞同。他们如此逢迎红衣主教，甚至那个清客的空想，红衣主教只是当做玩笑，不曾驳斥，他们也表示赞许，几乎认起真来。由此你可以断定，这些奉承者对我以及我的意见会多么地轻视。”

“不待说，亲爱的拉斐尔，”我评论说，“你使我很高兴，因为你所说的既有道理，又有风趣。而且，我听你叙说时，觉得此身是在故乡英国，又觉得由于愉快地追忆起红衣主教，仿佛回到我的童年了，我小时正是在红衣主教的宫廷受到培养的。你既然很怀念红衣主教，你真难相信我是多么因此更加对你有好感了，尽管我已经对你具有很大的好感。然而，即使是目前，我不能改变心意，而必须认为如果你能说服自己不回避帝王宫廷，从而陈述你的谋划，你可以为社会造最大的福。这是你的责任中最重要的一部分，也是任何善良的人的责任。你爱读的作家柏拉图有这样的意见，只有哲学家做国王或是国王从事研究哲学，国家最后才能康乐。假如哲学家甚至不屑于向国王献计进言，康乐将是一件多么遥远的事！”

“哲学家并非如此不通情达理，”他回答说，“以至不愿意这样做——事实上，许多哲学家借著书立说这样做了——只要统治者肯采纳嘉谋嘉猷。但是无疑，柏拉图有过正确的预见：如果国王本人不从事研究哲学，国王就绝不会赞同真正哲学家的意见，因为国王是自小就

受错误观念的熏染了。柏拉图从自己和代俄尼喜阿[42]交往的经验中，得到以上的真理。假如我对某一国王作出有益的条陈，彻底清除他灵魂上的毒素，难道你料想不到我会不是马上被撵走就是受到奚落吗？

“好，假使我供职法王[43]宫廷，参加他的枢密会议。在他亲自主持的一个秘密会上，一群最精明的谋臣绞尽脑汁，究竟用什么妙策可以占住米兰不放，夺回失去的那不勒斯，然后击败威尼斯，征服全意大利；更进而统治弗兰德斯，布拉邦特，终而全勃艮第[44]——还有别的国家，其领土是法王早就有意并吞的。

“在这个会上，一个谋臣建议和威尼斯人达成协定，只要法王认为便利，协定便持续下去，有事和威尼斯人商议，并让他们享受一部分掠夺物，等到事情如愿以偿，不妨索回原物。另一个谋臣提出招募德意志雇佣兵，还有谋臣想贿买瑞士人，更有谋臣要国王用黄金作为可以接受的礼物，消解皇帝陛下[45]的怒气。又有谋臣献计须和阿拉贡国王[46]言归于好，作为和平的保证，应把属于别人的纳瓦尔国[47]割让于他。也还有谋臣建议让卡斯提尔国王[48]上钩，使他指望和法国联姻，并用固定的年金收买他宫廷上某些贵族，使倒向法国。

“同时，有一个最令人苦恼的问题：怎样对付英国？大家公认，必须进行和平谈判；对于一个脆弱的联盟，充其量只能用坚固的契约去加强，必须称英国人为朋友，暗防他们是敌人。因此，要使苏格兰人有所准备，英国人一有动静，就让苏格兰人抓住机会对他们下手。此外，必须暗中支持某个流亡在外的贵族——既有条约，就不好公开支持——赞助他对于英国王位的要求，借此钳制一个不堪信任的国王。

“在这样的会上，嗨，大家如此卖力，许多杰出的人才竞相提出属于战争性质的建议，像我这个无足轻重的人，如果我起立建议改变方针，将会怎样呢？假定我表示不要去干涉意大利。假定我用辩论证明，我们应该待在本国，因为法国本身已经大得不是一个人所能治理得宜的，所以法王不应梦想扩大自己管辖的领土。假定，然后，我对他们陈述乌托邦岛东南南方大陆上的阿科里亚人[49]所作的决定。

“曾经有个时候，阿科里亚人为他们的国王争夺另一个王国而从事战争，这个国王根据和那国的旧的联姻关系，自认是它的合法继承人。在阿科里亚人将其夺取后，他们发现，由于要保住它而来的麻烦不亚于花气力取得它。在这些新掠夺来的臣民中，经常发生着内部叛乱和外来侵略的萌芽。阿科里亚人认识到，对于这些臣民，他们不得不经常作战加以保护或加以制裁，因而保持一支常备不懈的军队。同时，阿科里亚人遭到洗劫，他们的金钱流出国外，他们为别人的区区荣誉而流血，但和平却不比过去更加牢固，因为战争使国内的道德风尚趋于败坏，酷嗜盗窃成为第二天性，战场上的杀戮使人们敢于铤而走险去犯罪，法律受到蔑视——这都是因为这个国王要为管理两个王国分心，结果其中任何一国不能治理得宜。

“后来，阿科里亚人发现要结束这一切灾难绝无别法，就一起商议，非常恭顺地请求国王对那两王国只保留一个，任凭他自愿选择。他不能两个王国兼顾，因为他无从分身统治那么众多的人，正如同谁也不赞同雇用哪怕是一名骡夫，如果须和另一个主人合雇。这位贤明的国王不得不满足于自己的王国，而把新获得的王国让给一个朋友，后来不久这个朋友被赶走了。

“再者，假定我表明，由于法国国王而那么许多国家陷于扰攘不安的这一切穷兵黩武，在消耗了他的财库和歼灭了他的人民之后，终必至于不幸一无所获，所以，他不如去治理这个祖传的王国，竭力使其繁荣昌盛，爱臣民并为臣民所爱，和他们一同生活，政事宽而不严，不觊觎别的王国，因为他所统辖的土地对他已经绰有余裕了。亲爱的莫尔，我这番话，你想听的人将会怎样去接受呢？”

“当然，不会乐意接受，”我说。

“那么，再说下去罢，”他继续说。“设想这样一个情景：某一国王正倾听一批廷臣大发议论，筹划如何为他聚敛财富。一个廷臣献计，国王支付时可将货币升值，当他收进时，可将其贬值至法定率以下——这就可以双收其利，既用少量的钱还大量的债，又可以从应收进的小笔欠款捞一笔钱。另一个廷臣献计虚张声势作战，以此为借口筹集款项，然后在国王认为合适时庄严地讲和，蒙蔽纯朴的老百姓，都是因为仁慈的国王出于好心肠，不忍涂炭生灵呀！

“还有廷臣向国王提起某些陈旧断烂的法典，因长期不用而废除的法典，谁也记不起颁布过，谁也就不遵守。国王应对不遵守这些法典的人科以罚金，这是最大的生财之道，又最名正言顺，因为是以执法为幌子！又有廷臣献策，国王规定许多禁例，侵犯国民生计更是禁例，违者严厉处分。然后，他又从因禁例而利益受损的人收取金钱，特许对他们开禁。这样，他既博得老百姓的欢心，又有双重进项：既向贪图横财以致陷于法网的人勒索罚金，又向另一些人出卖专利——的确，卖价越高，国王越贤明，因为国王极不愿给私人以侵害公益的专利，如要给予，必须私人付出重价！

“还有廷臣劝说国王将法官约束起来，听从他的节制，这样，法官判决每一案件，都将有利于国王。而且，他须召法官到王宫，要他们当他的面辩论有关他的事务。国王所作所为尽管显然不正当，法官对此，或是存心反驳别人，或是羞于雷同其他意见，或是一意邀宠，总可以在法律条文中找到漏洞，加以曲解。当各个法官意见参差不一，本来很清楚的一个问题却引起争议，真理成为可疑，国王正好借此亲自解释法律条文，使符合他本人的利益。别人或是恬不知耻，或是心里害怕，无不随声附和。（随着，这个决议竟毫无顾忌地被说成是法庭做的！）然后，站在国王一边作判决，总不怕找不到借口。为了能对国王有利，只要或是说国王是公正的，或是死扣法律条文的字眼，或是歪曲书面文字的意义，或是举出无可争议的国王特权，最后这一条对于有责任心的法官是高出一切法律之上的！

“所有的廷臣都赞成克拉苏[50]的名言：一个必须维持一支军队的国王，不管他的钱怎样多，总是不够的。而且，即使国王想做错，也不至于做错，因为凡是老百姓所有的都是国王所有的，连老百姓本身都是属于国王的，只是由于国王开恩而不曾取去的那一些才是每个人自己的财产。每个人自己的财产越少越好，这是对国王极其有利的。因为国王的保障在于老百姓不能从有钱有自由而变为犯上无礼。老百姓一旦又有钱又有自由，就不肯接受苛刻而不公道的政令。相反，贫困可以磨折他们的志气，使他们忍受，使受压迫者失去高贵的反抗精神。

“在这个时候，假使我又起身争辩，说这些进言有损于国王的光荣和安全，因为不但国王的光荣，而且他的安全，系于老百姓的富裕，而不是系于他自己的富裕。假使我还指出，老百姓选出国王，不是为

国王，而是为他们自己，直率地说，要求国王辛勤从政，他们可以安居乐业，不遭受欺侮和冤屈。正由于此，国王应该更多关心的是老百姓的而不是他个人的幸福，犹如牧羊人作为一个牧羊人，其职责是喂饱羊，不是喂饱自己。

“事实的确如此，这些谋臣的错误在于认为，百姓穷就导致国家太平。然而在叫花子中间不是争吵最多吗？还有比不满意生活现状的人更急于造反的吗？还有比一无所有的人更不顾一切极力去捣乱、想混水摸鱼的吗？如果某一国王被老百姓轻视憎恨，为了镇压他们，不得不从事虐待、掠夺、查抄、把他们沦为乞丐，那么，他的确倒不如辞去王位，免得由于保持王位而采用那些手段，徒有国王之名，毫无尊严可言。国王所统治的不是繁荣幸福的人民，而是一群乞丐，这样的国王还像什么话。这点正是正直高尚的腓布里喜 [51] 的意见，他答复别人说，他宁可治理富有的老百姓，不愿意自己富有。

“诚然，要是一个人享乐纵欲，周围却是一片呻吟哀号，那就意味着他不是管理国家的，而是管理监狱的。总之，给人治好头病却带来脚病的那是庸医，同样，为了改善公民的生活而必须夺去他们生命中美好的东西的人，应该承认他自己对治理自由人民是一个门外汉。

“是的，一个国王应该力戒惰与傲，这两个弊病一般使他无从得到人民的爱戴。他必须依靠自己为生而无损于人。他必须量入为出。他应制止危害及罪行，正当地引导人民，与其各处有犯法行为而事后加以惩处，不如事前防止。时效丧失的法律，特别是长期不用而视同可无的法律，他不应轻率地付诸实施。他不能借口处分违法乱纪而没收法庭不容私人占取的财物，因为这是一种讹诈。

“假如我又向他们提及马克里亚人 [52] 的法典，这将会怎样呢？马克里亚人住的地方距乌托邦很近，他们的国王在登位的一天举行庄严的献祭，宣誓他内库的黄金或白银在任何时候值价不超过一千英镑。据说，这条法律是一位很贤明的国王制定的，他对国家的福利，比对自己的财富还更关心。这个立法是用以防止聚敛财富致使百姓陷于贫穷。那位国王认为，这笔库存已够使他平定内乱和抵御外侮，但又不至于多到诱使他侵犯他人的所有物。防止最后一点是制定这条法律的主要目的。他还考虑到，这对于民间日常交易所需通货的可能缺乏又是一种预防措施。此外，他觉得，凡超出法律所规定的数字限制的金

额，他必须从国库中交出，这样，他就无须索取不义之财了。这样的国王就会使坏人害怕，好人爱戴。总而言之，如果我把这些意见以及诸如此类的意见，强加于另有其看法的那些人，这岂非对聋子说道吗？”

“的确是面对聋子，”我表示同意说，“老天在上，我丝毫不奇怪。老实说，你既然肯定人家是聋子，我以为你无须把你的意见强加于他们，无须向他们提出建议。他们已有不同的信念先入为主，你这种不同寻常的见解对他们何益，能打动他们的心弦吗？在熟朋友中彼此聊天，你这套经院式哲学是不失为有风趣的，可是拿到议论大事左右一切的国王会议上，你那些想法是没有地位的。”

“我说哲学与统治者无缘，”他回答说，“正和你的观点不谋而合。”

“是，”我说，“诚然不错，与这套经院式哲学无缘，因为这种哲学认为它是到处都可适用的。可是还有一种哲学，深知自己活动的舞台，能适应要上演的戏，并巧于扮演须担任的角色，这种哲学对政治家更合于实用。这是你必须采用的哲学。不然，就会出现这样的情况：当普劳塔斯[53]的喜剧演出时，一群家奴正在台上彼此即兴打诨，你却披上哲学家的外衣走上舞台，朗诵《屋大维娅》[54]悲剧中辛尼加对尼禄皇帝的争辩。如此不合时宜的朗诵，把一场戏弄成又悲又喜的杂烩，那岂非扮一个哑巴角色还好些吗？你会使一场演出大杀风景，如果你掺入不相干的东西，纵使这些东西从其本身说价值更高。不管您演的是什么戏，要尽量演好它，不要由于想起另外更有趣的戏而把它搞坏了。

“对一个国家也是这样。对国王召集的会议也是这样。你如不能根除坚持错误的成见，不能称心满意地治好积久的弊端，你切不可因此就抛弃这个国家。正如你不能因为控制不住风就在风暴中扔掉船一样。

“从另一方面说，不要把抱有不同看法的人所难以接受的新鲜意见强加于这种人，而是一定要间接地尽你力之所能机智地行事。凡是你无法使之好转的事，切不可丝毫搞坏。因为什么事都好是不可能的，除非什么人都好，我不敢希望在不久的将来什么人都好。”

“如果用这样的办法，”他议论说，“我所得的结果只是，在我医治别人的疯狂时，我自己也惹上精神失常。我若是坚持真理，我就必须依照我所讲述的方式说话。我认为，说谎可能是哲学家的本分，但我绝不干。虽然我的发言那些谋臣或许不赞成，觉得讨厌，但我看不出我的发言竟会奇怪到荒谬的程度。要是我把柏拉图在他的共和国中的设想提出，或是把乌托邦人在他们国中所实行的提出，又将怎样呢？尽管这些制度是优越的（不消说是优越的），却会看来是奇怪的，因为这儿每人享有私有财产的权利，那儿一切是公有的。

“一意在相反的道路上轻率前进的人，不会欢迎向他招手指出前途有危险的人。但是除此以外，我谈话内容有哪些是不宜于或不应该到处提出的呢？的确，倘使人类反常道德观认为奇怪的一切事物，都必须作为离经叛道而置之不论，那么，我们必须装做不见基督的全部教义了。可是，基督不容许我们装做不见，以致即使他对弟子附耳低声说的话，他还命令拿到屋顶上去公开宣扬[55]。基督的大部分教训，比我的发言更和世上人的道德人有差异。然而狡狯的传教士发见人们不愿按基督的准则改正自己的道德后，于是似乎听从你的劝告，竟变通基督的教训，好像那是一根软铅尺[56]，以适应世上人的道德，使二者至少在某种情况下取得一致。我看不出传教士这样做有什么好处可得，除非使人们可以更心安理得地去做坏事而已。

“毫无疑问，我在国王的议事会上将同样难以取得成效。因为我或是持相反意见，那等于白发表意见，或是附和别人，这就如同忒楞斯的戏里密喜俄[57]所说的，助长他们的疯狂。至于你提出的间接的方法，我看难用得着。我指的是你建议我在一切都无济于事的时候，至少要极力机智行事，并尽量不要搞坏。在国王面前，一个人无从装聋作哑，也不能视而不见。他必须公开赞成最糟糕的献策，支持最有害的旨谕。任何人对坏意见只要不尽情恭维，就会被看成是间谍，几乎视同叛徒。

“而且，你没有机会去干任何有益的事，因为和你相处的是那般同事，在他们自己还未得改造之前，很容易带坏哪怕是再好不过的人。由于来自他们的这种不良伙伴关系，你本人不是被拖下水，就是保持正直清白，却为别人的坏事蠢事作了掩护。所以你的间接手法远远地无补于事。

“由于此，柏拉图作了一个很妙的比较，指出何以哲学家有理由不参与管理国家。哲学家看见人们走出涌上街头，浑身给经常的阵雨淋湿，却无法劝他们进屋子避雨。[58] 哲学家知道，如果他们自己外出，毫无好处，只是和其余的人一样弄湿身子。因此，如果至少他们本人安全，他们就觉得满意，这样，他们便留在家中，对于医治别人的愚蠢，他们是无能为力的。

“不过，当然啦，亲爱的莫尔，把我内心的感想坦率对你说吧：我觉得，任何地方私有制存在，所有的人凭现金价值衡量所有的事物，那么，一个国家就难以有正义和繁荣。除非一切最珍贵的东西落到最坏的人手里，你认为这符合正义；或是极少数人瓜分所有财富，你认为这称得上繁荣——这少数人即使未必生活充裕，其余的人已穷苦不堪了。

“所以，当我心头思考乌托邦人的非常贤明而神圣的制度时，想到他们中间法令极少而治理得宜，善必有赏，可是由于分配平均，人人一切物资充裕；于是和乌托邦人的政策相对照，我又想到别处许多国家不断制定法律，却全都不上轨道——在这些国家，一个人不管取得了什么东西，就把它叫做自己的私产，然而那儿每天订出的全部法律却不够使一个人对于轮到可称为他自己的商品，给以保护防卫，或从别人的商品分辨出来。这种困难处境，容易从无数层出不穷的诉讼得到证实。我重复一句，当我考虑到以上一切实际情况，我就更加赞同柏拉图，更不奇怪何以他不肯给拒绝财产均有法规的人们制定法律。[59]

“这位哲人当然轻易地预见到，达到普遍幸福的唯一道路是一切平均享有。我怀疑当个人所有即是私人财产时，一切平均享有能否达到。如果人人对自己能取得的一切财物力图绝对占有，那就不管产品多么充斥，还是少数人分享，其余的人贫困。在一般的情况下，穷人倒很应该享有富人的境遇，因为富人贪婪、肆无忌惮、毫无用处，而穷人则正派、直率，终日辛勤劳动，牺牲自己为国家作出贡献。我深信，如不彻底废除私有制，产品不可能公平分配，人类不可能获得幸福。私有制存在一天，人类中绝大的一部分也是最优秀的一部分将始终背上沉重而甩不掉的贫困灾难担子。

“我承认可以在某种程度上减轻这副担子，但我坚信，无法取消它。可以规定一项条例，任何人拥有的地不得超过若干亩，任何人货币收入不得多于法定的数目。还可以通过特定法律，防止国王权力过大和国民傲慢不逊，以及禁止卖官鬻爵，不许因公务而个人得以铺张浪费。不如此，就会产生机会，使人想通过欺骗及掠夺去充实私囊，而且本应该由贤人担任的官职，势必要委任富人担当。我的意见是，犹如得不治之症的病人不断医疗可获得拖延，因此用这种立法，那些弊端也可以减轻，较为缓和。然而只要每人是自己财产的主人，彻底治好和恢复健康是无望的。并且，当你专心某一局部的治疗，你会加重其他部分的病情。因此，你治好甲的病，乙又转而生病，其原因是所有给予甲的都是取之于乙的。”

“可是，”我大胆地说，“我有相反的看法。一切东西共有共享，人生就没有乐趣了。如果大家都不从事生产劳动，物资供应如何会充足？因为一个人缺乏亲身利益作为动力，他就爱逸恶劳，只指望别人辛苦操作。而且，当人们为贫困所驱使，而保持个人自己所得又成为非法，这不是必然会惹起经常的流血和暴乱吗？特别是由于取消了行政官的权威以及其职位的尊严，情形就会是这样，因为我无从想象，当人人同处在一个水平面上，行政官在他们中间怎能有什么地位。”

“我毫不奇怪，”拉斐尔回答说，“你这样看问题；你对于我所指的情况不能想象，或是想象错了。你如果跟我到过乌托邦，和我一样亲眼看到那儿的风俗习惯就好了。我在那儿生活了五年，若不是由于要使外人知道这个新世界，我绝不愿离去。因而，你若是到过乌托邦，你可以当之无愧地承认，除掉在那儿，你从未见过生活得秩序井然的人民。”

“可是，肯定无疑地，”彼得反对说，“你很难使我相信，比起我们所熟知的这个世界，在那个新世界竟能发现生活得更秩序井然的人民。在我们所熟知的这个世界，我料想有同样聪明的人，有比那儿更历史悠久的国家，由于累世的经验而找到许多生活上的便利，更无须列举不是任何人类智慧所能想象出的那些偶然巧合的发现了。”

“关于国家历史悠久，”拉斐尔驳斥说，“如果你读过有关那个世界的记载，你会作出更正确的判断。若是我们必须相信那些记载，那么，我们这儿还未出现人以前，那儿就已经有城市了。而且，凡是人

的智力的创造或属于偶然的发现，他们那儿和我们这儿可以同样都有。我深信不疑，即使我们比那儿的人更聪明，我们远不如他们实干和勤奋。

“根据他们的纪年史，直到我们登陆时，他们对于我们的活动一无所知（他们称呼我们为赤道那边的人），只知道一千二百年前一只遭风暴的船曾在乌托邦岛失事，那次若干罗马人和埃及人被冲上岸，从此留住岛上。请看乌托邦人怎样毫不松懈，很好地利用了这个机会。凡是罗马帝国有用的技艺，他们或是从这些乘船失事的外来人学会了，或是从得到的研究线索自己加以发现。我们中间若干人仅仅一度漂流到他们的岸上，他们竟因此获益匪浅。

“可是如果任何人从这个国土同样偶然漂流到我们的国土上来，我们会忘记得一干二净，正如后世也许会把我到过那儿这件事同样忘记得一干二净。他们一遇见我们的人，便马上把我们的种种好发明变为己有，而我们要采用他们的更优越的制度，我想那是要经过一个长时期的。我认为这个特点说明，何以我们在聪明和资源方面不亚于他们，而我们的国家却不如他们的国家治理得当和幸福繁荣。”

“如果情况是这样的话，亲爱的拉斐尔，”我说，“我恳求你给我们把这个岛描写一番。不要说得简略，请依次说明地域、江河、城镇、居民、传统、风俗、法律，事实上凡是你认为我们想知道的一切事物。你一定要考虑到，任何能开拓我们眼界的事物，我们都愿意知道。”

“这件事，”他宣称，“我是十分高兴做的，那些情况在我还是记忆犹新呢。但说来话长，需要时间。”

“既然如此，”我建议说，“且到里面进餐。然后我们随意支配充分的时间吧。”

“同意，”他回答说。

于是我们入内吃饭。饭后我们回到原处，坐在原来那张长凳上，吩咐仆人莫来打搅。彼得·贾尔斯和我就催拉斐尔实践诺言。他见到我们急切地要听，经过坐定沉思一会儿后，开始他如下的叙述。

第一部终，下接第二部。

---

[1] 英王亨利八世（Henry VIII，1509—1547年在位）——当时英国和西班牙在海外贸易上发生重大矛盾。在荷兰逐渐受到西班牙统治势力支配后，英国禁止向荷兰输出羊毛。因此莫尔应邀出使调解争端。——中译者

[2] 卡斯提尔国王查理——即查理五世（Charles V），1516—1556年为西班牙国王，1519—1556年为神圣罗马帝国皇帝。卡斯提尔为英语Castile译名；西班牙语Castilla，汉译作卡斯蒂利亚。卡斯提尔位于西班牙境内，自十世纪起是一个独立王国，十五世纪后叶与阿拉贡王国联合成西班牙。查理五世原为卡斯提尔国王，故这里如此称呼他。——中译者

[3] 弗兰德斯——中世纪西欧的伯爵领地，区域跨今法、比、荷三国，当时为欧洲织布业中心，需用大量英国输出的羊毛。——中译者

[4] 卡思伯特·滕斯托尔（Cuthbert Tunstall，1474—1559）——英国官员，莫尔的朋友。——中译者

[5] 布鲁日（Bruges）——当时是羊毛纺织业中心，在今比利时弗兰德斯省。——中译者

[6] 坦西斯（George Temsice）——布鲁日城人，写过一本地方史，此外无考。——中译者

[7] 加塞尔（Cassel）——今法国西北部的城镇。——中译者

[8] 布鲁塞尔（Brussels）——当时为"低地国家"首都，今比利时首都。——中译者

[9] 安特卫普——当时属弗兰德斯，今为比利时重要商港。——中译者

[10] 巴利纽拉斯（Palinurus）——古罗马诗人维吉尔（Virgil，公元前70—前19）所著史诗《伊尼特》（Aeneid）主人公伊尼斯的船上

的舵手，曾堕海失事，此处殆借喻为不高明的航海员。——中译者

[11] 奥德修斯（Odysseus）——古希腊诗人荷马（Homer）所著史诗《奥德赛》（Odyssey）的主人公，著名航海冒险家。——中译者

[12] 柏拉图（Plato，公元前约428—前约348）——古希腊哲学家，相传为了追求知识，曾在国外广泛旅行。——中译者

[13] 辛尼加（Seneca，公元前约4—65）——古罗马哲学家。——中译者

[14] 西塞罗（Cicero，公元前106—前43）——古罗马政治家，希腊哲学的普及者。——中译者

[15] 亚美利哥·韦斯浦契（Amerigo Vespucci，1454—1512）——意大利航海家，美洲（亚美利加）从他得名。——中译者

[16] 锡兰——今作斯里兰卡。——中译者

[17] 卡利卡特（Calicut）——印度海港。葡萄牙航海家伽马（Vasco da Gama，约1460—1524）绕好望角东航，曾于1498年到达此港。——中译者

[18] 西拉（Scylla）——古代希腊传说中的怪物，岩礁的化身，为害海中船只。——中译者

[19] 塞利诺（Celaeno）——古希腊传说中鸟身女面的三妖之一，飓风的化身，有利爪，能将人攫走。——中译者

[20] 雷斯特利哥尼人（Laestrygones）——古希腊传说中海岛上毁坏航船以吃人为生的巨怪，见史诗《奥德赛》第10卷。——中译者

[21] 指居住在康瓦尔（Cornwall）地区的人民于1497年起兵抗税，后被英王亨利七世（Henry VII，1485—1509年在位）镇压。——中译者

[22] 约翰·莫顿（John Morton，1420—1500）——曾任红衣主教及英王亨利七世的首相。莫尔青年时当过莫顿家的侍从。——中译者

[23] 康瓦尔人（Cornishmen），见本书注释 。——中译者

[24] 塞拉斯特（Sallust，公元前86—前约34）——古罗马历史学家，引言见其所著《卡特林的阴谋政变》第16章。——中译者

[25] 罗马及迦太基用雇佣兵作战，在古代西方史中是较突出的。此处所说叙利亚，当系指公元前塞琉古（Seleucus）王国。——中译者

[26] 此处马克思曾引用，参见《资本论》第1卷，人民出版社1975年版，第804页注221 a。——中译者

[27] 曼利阿斯（Manlius Torquatus）——古罗马政治家，在第三次任执政官时，于公元前340年一次对外战争中，对其违背军令的亲生子，处以死刑。——中译者

[28] 斯多葛派——古希腊的一个哲学学派，该派后期有"一切罪恶都是均等的"这一主张。——中译者

[29] 摩西（Moses）——公元前十四世纪或十三世纪以色列部落的领袖。此处所说，见基督教圣经《旧约全书·出埃及记》，第22章。——中译者

[30] 新法律——指基督教圣经《新约全书》福音中的教义。——中译者

[31] 波利来赖塔人（Polylerites）——用希腊语成分杜撰，意指"一派胡说"。——中译者

[32] 削去耳垂——亨利八世王朝的英国确有类似的用刑，参见马克思：《资本论》第1卷，人民出版社1975年版，第803页。——中译者

[33] 庇护权——英国中世纪某种类型的犯罪者如避入教堂等处，可逃免追捕，得到庇护。——中译者

[34] 对于游民可用同样办法处理——暗指当时英国残酷地镇压游民，参见马克思：《资本论》第1卷，人民出版社1975年版第803—805页。——中译者

[35] 班尼提克特——属于天主教班尼提克特僧团（the Benedictine Order）的。当亨利八世王朝，这个僧团有三百座寺院，极为富有。——中译者

[36] 托钵僧——罗马天主教中以依靠施舍物为生的一种僧侣。——中译者

[37] 见《新约全书·路加福音》，第21章，第19节。——中译者

[38] 见《旧约全书·诗篇》，第4篇，第4节。此处莫尔的译文是忠实的，1611年英国钦定译本此句欠确，1970年《新英语圣经》此句译得对。——中译者

[39] 见《旧约全书·诗篇》，第69篇，第9节。——中译者

[40] 以利沙（Elisha，公元前850？—前795？）——古代犹太预言家。以利沙对嘲笑他秃头的儿童进行恶狠报复事，见《旧约全书·列王纪下》，第2章，第23、24节。——中译者

[41] 见《旧约全书·箴言》，第26章，第5节。——中译者

[42] 柏拉图——见本书注释，在其所著的《理想国》中，他主张由哲学家管理国家。他曾做过西西里岛的统治者代俄尼喜阿（称小代俄尼喜阿Dionysius the Younger公元前四世纪）的哲学老师。——中译者

[43] 法王——此指路易十二（Louis XII，1498—1515年在位），通过其外家势力希图霸占今意大利的米兰（Milan），觊觎那不勒斯（Naples）以及威尼斯（Venice），以上各城当时都是几个小公国。——中译者

[44] 勃艮第（Burgundy）——在今法国东南部，自九世纪起为独立公爵领地，1477年曾为法国兼并。布拉邦特（Brabant）在中世纪

为公爵领地，1430并入勃艮第，后与勃艮第大部分北部领地同并入奥地利的哈普斯堡（Hapsburg）王室。——中译者

[45] 皇帝——指神圣罗马帝国的皇帝马克西米利安一世（Maximilian I，1508—1519年在位）。——中译者

[46] 阿拉贡（Aragon）国王——据这个王位称斐迪南二世（Ferdinand II，1479—1516年在位），通称斐迪南五世（Ferdinand V），为英王亨利八世最初妻子凯瑟琳（Catherine）的父亲。——中译者

[47] 纳瓦尔国（Navarre）——以前欧洲的王国，介于西班牙及法国之间，十六世纪两者相互争夺它。——中译者

[48] 卡斯提尔国王——即查理五世，见本书注释 。此处似指当时查理与路易十二最幼女议婚事。——中译者

[49] 阿科里亚人（Achoriens）——用希腊语成分杜撰，意谓无何有之乡的人，其构成类似"乌托邦"的意义。——中译者

[50] 克拉苏（Crassus，公元前约115—前53）——古罗马显宦及富人。——中译者

[51] 腓布里喜（Fabricius，？—公元前约250）——罗马执政官，以清廉著你。——中译者

[52] 马克里亚人（Macarians）——本希腊语，意谓快乐的人。——中译者

[53] 普劳塔斯（Plautus，公元前254？—前184）——古罗马喜剧家。——中译者

[54] 《屋大维娅》（Octavia）——古罗马的一部悲剧，混入哲学家辛尼加的稿本中，其实这个剧并不是辛尼加的作品。辛尼加当过罗马暴君尼禄（Nero，54—68年在位）的教师。尼禄因故不喜其第一个妻子屋大维娅，后将其处死，辛尼加对尼禄意图遗弃妻子提出了抗

议，尼禄不顾，所以这场争辩是无益的。这个剧冗长而沉闷枯燥，又有过于浓厚的悲哀气氛、故此处云云。——中译者

[55] 见《新约全书·路加福音》，第12章，第3节。——中译者

[56] 软铅尺——屡见于旧的著述中，古代希腊莱斯博斯岛（Lesbs Island）上用于建筑上弯曲线条的一种尺。——中译者

[57] 忒楞斯（Terence，公元前约190—前159）——古罗马剧作家，其喜剧《兄弟》（Adelphi）中人物之一是密喜俄（Mitio）。此处所引的话见该剧第1幕，第2场，第65行。——中译者

[58] 见柏拉图《理想国》第6卷。——中译者

[59] 此处所引见代俄哲尼斯·雷厄喜阿斯（Diogenes Laertius，约200—约250）用希腊文写的《著名哲学家生平及见解》第3卷中关于柏拉图部分。——中译者

《乌托邦》第二部

拉斐尔·希斯拉德关于某一个国家理想盛世的谈话，由伦敦公民和行政司法长官托马斯·莫尔转述

乌托邦岛中部最宽，延伸到二百哩，全岛大部分不亚于这样的宽度，只是两头逐渐尖削。从一头到另一头周围五百哩，使全岛呈新月状，两角间有长约十一哩的海峡，展开一片汪洋大水。由于到处陆地环绕，不受风的侵袭，海湾如同一个巨湖，平静无波，使这个岛国的几乎整个腹部变成一个港口，舟舶可以通航各地，居民极为称便。

港口出入处甚是险要，布满浅滩和暗礁。约当正中，有岩石矗立，清楚可见，因而不造成危险，其上筑有堡垒，由一支卫戍部队据守。此外是水底暗礁，因而令人难以提防。只有本国人熟知各条水道。外人不经乌托邦人领航，很难进入海湾。实则，这个出入处即使对乌托邦人自己也不能算是安全的，除非他们依照岸上的明显标志作指引。这些标志一经移位，不管敌人舰队多么壮大，都容易被诱趋于毁灭。

岛的外侧也是港湾重重。可是到处天然的或工程的防御极佳，少数守兵可以阻遏强敌近岸。

乌托邦岛图 （摘自1518年巴塞尔版）

根据传说以及地势证明，这个岛当初并非四面环海。征服这个岛（在此以前叫做阿布拉克萨岛 [1] ）而给它命名的乌托普国王使岛上未开

化的淳朴居民成为高度有文化和教养的人，今天高出几乎其他所有的人。乌托普一登上本岛，就取得胜利。然后他下令在本岛连接大陆的一面掘开十五哩，让海水流入，将岛围住。他不但要居民干这个活儿，而为了不使他们觉得这种劳动不光彩，也让自己的兵士参加进去。既然动手的人多，任务完成得异常快，邻国人民当初讥笑这个工程白费气力，及见大功告成，无不惊讶失色。

岛上有五十四座城市，无不巨大壮丽，有共同的语言、传统、风俗和法律。各城市的布局也相仿，甚至在地势许可的情况下，其外观无甚差别。城市之间最近的相隔不到二十四哩，最远的从不超过一天的脚程。每年每个城市有三名富于经验的老年公民到亚马乌罗提集会商讨关系全岛利益的事。亚马乌罗提作为全国中心的一座城，其位置便于各界代表到来。它被看成是主要的城，亦即是首都。

各个城的辖境分配得宜，任何城的每一个方向都至少有十二哩区域，甚至更宽些，亦即两城相距较远的一面。每个城都不愿扩张自己的地方，因为乌托邦人认为自己是土地的耕种者，而不是占有者。

农村中到处是间隔适宜的农场住宅，配有充足的农具。市民轮流搬到这儿居住。每个农户男女成员不得少于四十人，外加农奴二人，由严肃的老年男女各一人分别担任管理。每三十户设长官一人，名飞拉哈。[2]

每户每年有二十人返回城市，他们都是在农村住满两年的。其空额由从城市来的另二十人填补。这些新来者从已在那儿住过一年因而较熟悉耕作的人接受训练。新来者本身次年又转而训练另一批人。这样，就不发生由于技术缺乏而粮食年产会出问题的危险。如果大家同时都是不懂农业的新来者，这种危险就会不可避免。虽然农业人员的更换是常规，以免有人在不愿意情况下被迫长期一直从事颇为艰苦的工作，然而许多人对农事有天然的爱好，他们获得许可多住几年。

农业人员的职务是耕田，喂牲口，砍伐木材，或经陆路或经水路将木材运到城市，视方便而定。他们用巧妙的方法大规模养鸡。母鸡不用孵蛋。农业人员使大量的蛋保持一样的温度，从而成熟孵化。小鸡一脱壳，就依恋人，视同自己的母亲！

他们饲养少量的马，全是良种，只供青年驰骋锻炼，不作他用。耕犁及驮运是由牛担任。他们深知牛不如马善于奔腾，但是牛比马更吃苦

耐劳，又较少生病。此外，牛的饲养更经济省力。超过服役年龄的牛还可以供食用。

他们种谷物，专当粮食。他们喝的是葡萄或苹果或梨子酿成的酒，甚至只是水。他们有时喝清水，但通常水里加上煮过的蜂蜜或当地盛产的甘草。

他们对于本城及附近地区消费粮食的数量虽然心中十分有数，却生产出超过自己需要的谷物及牲畜。他们将剩余分给邻境居民。当他们需用农村无从觅得的物品时，就派人到城市取得全部供应，无须任何实物交换，城市官员发出这些供应时是毫无议价麻烦的。反正每月逢假的那一天，农村中许多人进城度假。

将近收获时，农业飞拉哈通知城市官员应派遣下乡的人数。这批收割大军迅速按指定时间到达后，几乎在一个晴天飞快地全部收割完毕。

关于城市，特别是亚马乌罗提城

我们只要熟悉其中一个城市，也就熟悉全部城市了，因为在地形所许可的范围内，这些城市一模一样。所以我将举一个城市来描写（究竟哪一个城市，无关紧要）。但还有什么城比亚马乌罗提更适宜呢？首先，没有别的城市比它地位更高，其余城市都推它为元老院会议所在地。其次，没有别的城市最为我所熟悉，因为它是我住过整整五年的城市。

请听我说下去。亚马乌罗提位于一个不太陡的山坡上，几成正方形。它宽达两哩左右，从近山顶处蜿蜒而下，直达阿尼德罗河。它沿河部分延伸稍微长些。

阿尼德罗河发源于距城八十哩上游的一小股水，由于若干支流的汇注而河身加宽（其中两条支流水势颇大），使阿尼德罗河在城前流过时达半哩宽。稍远，河水更加浩阔，一泻六十哩，注入大海。从城到海这一段河道，甚至直到城那边的上游，每隔六小时有海水涨落，潮势凶猛。每当潮起，河水被迫后退，海水侵入河床达三十哩。这时，连远至三十哩之外，河水都是咸的。更上，水味渐淡，所以阿尼德罗河在城附

近一段是不受海潮污染的。一旦潮退，河中澄清的水又流往下方到河口一带。

该城有桥通河的对岸，桥基不是用木桩而是用巨大的石拱建成。这个桥位置于距海最远的地方，因而船只可无妨碍地沿城的这一面全程航行。

这儿还另有一条小河，水流舒缓而怡人心目。它发源于城基所在的那座山，穿过城的中部流入阿尼德罗河。由于这条河的源头在城郊，居民便在该处筑成外围工事，和城连接起来，以防一旦敌人进攻，河流不致被截断或改道，也不致被放毒污染。居民从源头用瓦管将水分流到城中较低各处。凡因地势而不适于安设水管的地方，有容积大的雨水池，同样称便。

绕城有高而厚的城墙，其上密布望楼和雉堞。城的三面筑有碉堡，其下周围是既阔且深的干壕，其中荆棘丛生，难以越过。剩下的一面就用那道河作为护城河。

街道的布局利于交通，也免于风害。建筑是美观的，排成长条，栉比相连，和街对面的建筑一样。各段建筑的住屋正面相互隔开，中间为二十呎宽的大路。整段建筑的住屋后面是宽敞的花园，四围为建筑的背部，花园恰在其中。每家前门通街，后门通花园。此外，装的是折门，便于用手推开，然后自动关上，任何人可随意进入。因而，任何地方都没有一样东西是私产。事实上，他们每隔十年用抽签方式调换房屋。

乌托邦人酷爱自己的花园，园中种有葡萄、各种果树及花花草草，栽培得法，郁郁葱葱，果实之多及可口确为生平第一次见到。他们搞好花园的热忱，由于从中得到享乐以及各街区于此争奇斗胜而不断受到鼓励。一见而知，花园是对全城人民最富于实惠及娱乐性的事物。这个城的建立者所最爱护的似乎也是花园。

实际上，乌托邦人宣称，该城的全部设计是最初由乌托普国王本人拟出草图的。至于修饰加工，他看到这不是一个人毕生力量所能完成，就留给后代去做。他们的纪事史长达一千七百六十年，写得翔实认真。史书载明，最初住屋低矮，与棚舍无异，随便用任何到手的木料构成，围以泥墙。屋面陡斜，用草葺成。

今天则各户外观都很美，为三层的楼房。墙面用坚石或涂上泥灰，也有砖砌的，墙心用碎石填充。屋面为平顶，覆盖着一层廉价水泥，调制极精，可以防火，对于抵抗风暴又比铅板优越。他们用玻璃窗防风，玻璃在乌托邦使用极广；也间或用细麻布代玻璃装窗，布上涂透明的油料或琥珀。这个办法具有两个优点，光线较充足，抗风更有效。

关于官员

每三十户每年选出官员一人，在他们的古代语言中名叫摄护格朗特[3]，在近代语言中叫飞拉哈。每十名摄护格朗特以及其下所掌管的各户隶属于一个高级的官员，过去称为特朗尼菩尔[4]，现称为首席飞拉哈。

全体摄护格朗特共两百名，他们经过宣誓对他们认为最能胜任的人进行选举，用秘密投票方式公推一个总督，特别是从公民选用的候选人四名当中去推。因为全城四个区，每区提出一名总督候选人，准备提到议事会去。

总督为终身职，除非因有阴谋施行暴政嫌疑而遭废黜。特朗尼菩尔每年选举，但如无充分理由，无须更换。其他官员都是一年一选。

特朗尼菩尔每三天与总督商量公务，倘有必要，可以有时更频繁地接触。他们商讨国事。但如公民私人间发生纠纷（这种情况是不多的），他们总是及时处理。他们经常让两名摄护格朗特出席议事会，这两名每天不同。他们规定，任何涉及国家的事，在通过一项法令的三天前如未经议事会讨论，就得不到批准。在议事会外或在民众大会外议论公事，以死罪论。这种措施的目的，据他们说，是使总督及特朗尼菩尔不能轻易地共谋对人民进行专制压迫，从而变革国家的制度。因此，凡属认为重要的事都要提交摄护格朗特会议，由摄护格朗特通知各人所管理的住户，开会讨论，将决定报告议事会。有时问题须交全岛大会审议。

此外，议事会照例不在某一问题初次提出的当天讨论，而是留到下次会议上。他们一般这样做，以防止任何成员未经深思，信口议论，往后却是更多地考虑为自己的意见辩护，而不是考虑国家的利益，即宁可危害公共福利，而不愿使自己的名声遭受风险，其原因是出于坚持错误

的不适当的面子观点，唯恐别人会认为他一开始缺乏预见——其实他一开始本应充分预见到发言应该慎重而不应轻率。

关于职业

乌托邦人不分男女都以务农为业。他们无不从小学农，部分是在学校接受理论，部分是到城市附近农庄上作实习旅行，有如文娱活动。他们在农庄上不只是旁观者，而是每当有体力劳动的机会，从事实际操作。

每人除我所说的都要务农外，还得自己各学一项专门手艺。这一般是毛织、麻纺、圬工、冶炼或木作。除此而外，部分人从事的其他职业是不值得提及的。至于服装，全岛几百年来是同一式样，只是男女有别，已婚未婚有别。这种衣服令人看了感到愉快，方便行动，而且寒暑咸宜。哦，每户都是做自己的衣服呢！

除了裁制衣服而外，其他的手艺都是每人学一种，男的如此，女的也是如此。妇女体力较弱，因而做轻易的工作，一般是毛织和麻纺。男人担任其余较繁重的活计。子承父业是一般的情况，由于多数人有这种自然倾向。但如任何人对家传以外的其他行业感到对他有吸引力，他可以寄养到操他所喜欢的那种行业的人家。他的父亲，乃至地方当局，都关心替他找一个庄严可敬的户主。此外，如某人精通一艺后，想另学一艺，可得到同样的批准。他学得两门手艺后，可以任操一艺，除非本城市对其中之一有更大的需要。

摄护格朗特的主要的和几乎唯一的职掌是务求做到没有一个闲人，大家都辛勤地干他们的本行，但又不至于从清早到深夜工作不停，累得如牛马一般。那样倒霉是比奴隶的处境还不幸了，然而除乌托邦人外，劳动人民的生活几乎到处如此。乌托邦人把一昼夜均分为二十四小时，只安排六小时劳动。午前劳动三小时，然后是进午膳。午后休息二小时，又是继以三小时工作，然后停工进晚餐。他们从正午算起是第一小时，第八小时左右就寝，睡眠时间占八小时。

工作、睡眠及用餐时间当中的空隙，由每人自己掌握使用，不是浪费在欢宴和游荡上，而是按各人爱好搞些业余活动。这样的空闲一般是

用于学术探讨。他们照例每天在黎明前举行公共演讲。只有经特别挑选去做学问的人方必须出席。然而大部分各界人士，无分男女，成群结队来听讲，按各人性之所近，有听这一种的，也有听那一种的。但如任何人宁可把这个时间花在自己的手艺上，则听其自便。许多人就是这样的情况，他们的水平不够达到用脑的较高深的学科。他们搞自己的手艺实际上还受到表扬，因为对国家有益。

晚餐后有一小时文娱，夏季在花园中，冬季在进餐的厅馆内，或是演奏音乐，或是彼此谈心消遣。骰子以及类乎此的荒唐有害的游戏，乌托邦是从不知道的。可是他们间通行两种游戏，颇类下棋。一种是斗数，一个数目捉吃另一个数目。另一个游戏是罪恶摆好架势向道德进攻，于此首先很巧妙地显示出罪恶与罪恶之间彼此倾轧而又一致反抗道德，然后是什么样的罪恶反抗什么样的道德，用什么样的兵力公开袭击道德，用什么样的策略迂回向道德进军，而道德又是采取什么样的防护以阻止罪恶的猖獗得势，用什么样的计谋挫败罪恶的花招，直到最后，其中一方通过什么样途径取得胜利。

可是，为了避免误会，这儿有一点你必须更深入地加以考察。既然他们只工作六小时，你可能认为其后果是必需品会有些是不足的。然而事实远非如此。对于生活上的必需或便利所万不可少的全部供应，这六小时不但够用，而且绰有余裕。这种现象你会理解，假使你考虑到在别的国家只吃饭而不干活的在全人口中占多么大的一个比例，首先是几乎所有的妇女，她们是全民的半数，或是妇女有事干的地方，男子又通常睡懒觉。而且，那伙僧侣以及所谓的宗教信徒又是多么队伍庞大，多么游手好闲呀！和他们加在一起的还有全部富人，特别是叫做绅士与贵族的地主老爷。再算上他们的仆从，我指那些干不出一件好事的仗势凌人的全部下流东西。末了，包括在内的又有身强力壮的乞丐，他们借口有病，专吃闲饭。这样，你就一定发现，创造人们全部日用必需品的劳动者远比你所想象的人数要少。

现在可以估计一下，在劳动者当中从事必要的手艺的人又是多么少得可怜。因为，在以金钱衡量一切的社会中，人们势不得不操许多毫无实用的多余的行业，徒然为奢侈荒淫的生活提供享受。倘使现在干活的这一大群人分配到为满足生活的少数自然需要与便利的少数行业中去，商品就必然大为增加，价格就会跌落到使制造工人无法靠做工维持生活。可是又倘使目前全部不务正业的人以及全部懒汉（他们每个人所消耗的别人劳动的成果就等于两个工人所消耗的）都被分派去劳动，做有益的工作，那么，你不难看出，只需要多么少的工作时间便足够有余地

生产出生活上需要与便利（甚至享乐，只要是真正自然的享乐）所必不可少的一切。

乌托邦的经验证明了上述的后一种情况。那儿，每一座城及其附近地区中凡年龄体力适合于劳动的男女都要参加劳动，准予豁免的不到五百人。其中各位摄护格朗特虽依法免除劳动，可是不肯利用这个特权，而是以身作则，更乐意地带动别人劳动。有些人经过教士的推荐以及摄护格朗特的秘密投票，也可以豁免，以便认真进行各科学术的研究。但是如果任何做学问的人辜负了寄托在他们身上的期望，就被调回去做工。相反，往往有这样的事，一个工人业余钻研学问，孜孜不倦，成绩显著，因而他可以摆脱自己的手艺，被指定做学问。正是从一批有学问的人当中，乌托邦人选出外交使节、教士、特朗尼菩尔，乃至总督。在他们的古代语言中，总督叫做巴桑[5]，近来称为阿丹麦[6]。

几乎其余所有居民既不懒散，所忙碌从事的又非无益的工作，因此可想而知，他们制出的好东西多么丰富，花时间又多么节省。除此而外，他们对大多数必需的手艺，不如在别的国家要费那么多工，这也是一个便利。首先，房屋的建成和修理在别处要大批工人经常付出劳动，这是因为一个父亲经营的建筑，他的不知爱惜财力的后人总是任其逐渐颓毁。结果，本是花小钱就可以维修的房子，后人须花大钱另起一幢。而且，甲虽然使用巨款才造成的房子，乙却任意挑剔，不把它看在眼里，不加爱惜，任其失修倒塌，然后在别处花同样数目的钱另造一所。而在乌托邦土地上，由于一切井井有条，公众福利管理认真，很少见到辟新地建新房。乌托邦人勤于维修房屋，尤其重视事前爱护。从而花的劳动量最小，房屋非常经久，瓦木工有时闲得无事可做，除非在自己家中砍劈木料，同时整修石块，以便一日有兴土木的需要，可以很快建好房子。

同样，关于服装，也请注意消费的劳动力多么少。首先，他们在工作时间穿可以经用七年的粗皮服，这是朴素的衣着。他们出外到公共场所时，披上外套，不露出较粗的工作装。外套颜色全岛一律，乃是羊毛的本色。因此，毛绒的需要固比他处为少，而且比别处价格低廉。从另一方面说，亚麻布制成较省力，用途也就较广。对亚麻布他们着重的只是颜色白，对毛呢他们着重的只是质地洁。毛头纤细他们不稀罕。所以，在别的国家，一个人有各色的毛衣四五件，又是四五件绸衫，不觉得满足，更爱挑挑拣拣的人甚至有了十件还不满足；而在乌托邦，只一

件外套就使人称心满意，一般用上两年。当然，乌托邦人无理由要更多的衣服，因为更多并不穿得更暖和些，也不显得更漂亮。

此所以，既然他们大家忙于有益的手工艺，而且从中取得较少的产品已经足够，他们在一切日用品充沛时，间或调出不计其数的公民修理一切损坏了的公共道路。如果甚至这样的修理都无需要，他们还往往公开宣告减少工作时数。政府并不强迫公民从事多余无益的劳动。乌托邦宪法规定：在公共需要不受损害的范围内，所有公民应该除了从事体力劳动，还有尽可能充裕的时间用于精神上的自由及开拓，他们认为这才是人生的快乐。

关于社交生活

现在似应说明公民如何彼此来往，他们的社会关系的性质，以及物资分配方法。城市是由家组成的，家是由有亲属关系的成员共同居住的。女子成年结婚后，到丈夫家居住。儿子及孙男则住在自己家中，听命于年纪最大的家长，除非他已年老昏聩，这样，他就由次老的人取代其地位。

为使城市人口不过稀也不过密，规定每家成年人不得少于十名，也不得多于十六名。每一个城市须有六千个这样的户，郊区除外。未成年的儿童当然不限定数目。这个限制不难遵守，只须把一户过多的人口抽出，以填补人口不足的一户。如果全城各户人口都已足额，凡有超出数字的成年人可迁移出来，帮助充实其他人口不足的城市。

如全岛人口超出规定的数量，他们就从每一个城市登记公民，按照乌托邦法律，在邻近大陆无人的荒地上建立殖民地。如当地人愿意前来和他们一起生活，他们就与其联合起来。如实行联合，两方逐渐容易地融成一体，吸收共同的生活方式及风俗，对两方都有极大的好处。乌托邦人通过所采取的步骤，使两方都有足以维持生活的土地，而这种土地先前是被当地人认为荒芜不毛的。对不遵守乌托邦法律的当地人，乌托邦人就从为自己圈定的土地上将他们逐出。他们若是反抗，乌托邦便出兵讨伐。如果某个民族听任自己的土地荒废，不去利用，又不让按照自然规律应当依靠这片土地为生的其他民族使用，那么，乌托邦人认为这是作战的绝好理由。

假如乌托邦城市因某种祸灾而人口减少，不能从岛上其他地区取得补充而不损害别的城市的适当人力（据说，这种情形历来只有两次，由于瘟疫流行），他们就从殖民地调回公民充实。他们宁可让殖民地消灭，不愿看到岛上的任何城市削弱。

现在再把话回到公民的彼此交往上。我上面说过，年纪最老的人当家。妻子呢，伺候丈夫；儿女呢，服侍父母。一般说来，年轻人照顾年老人。

每座城市分成四个大小一样的部分。每一区的中心是百货汇聚的市场。任何一户的制品都运到市场的指定建筑物中。各种货物在仓库中是按类存放。每一户的户主来到仓库觅取他自己以及他的家人所需要的物资，领回本户，不付现金，无任何补偿。有什么理由要拒绝给予所需要的物资呢？首先一切货品供应充足。其次无须担心有人所求超出自己所需。有什么理由要怀疑一个人会要求过多的货品，当他确信货品绝不会不够？当然，就一切生物而言，贪得无厌的心，都来自唯恐供应缺乏，可是就人而言，则出于自尊感，即认为显示一下占有的东西超过别人是值得引以为荣的。这种坏风尚丝毫不存在于乌托邦人的生活习惯中。

在我所说的那市场的近旁是食品市场。运到这儿的不但有各种蔬菜、水果、面包，还有鱼，以及可供食用的禽鸟及牲畜。全部血腥污秽在城外专地经过流水冲洗掉，然后从这儿将由奴隶屠宰并洗涤过的牲畜躯体运出。乌托邦人不准自己的公民操屠宰业，认为这会逐渐消灭人性中最可贵的恻隐之心。而且，他们不允许将任何不洁的东西带进城市，以防止空气受腐朽物的污染而引起疾病。

此外，每条街有宽敞的厅馆，位置的距离相等，每一座有自己的专名。摄护格朗特住在这些厅馆里。一个厅馆左方右方各十五户，共管三十户，集中在厅馆中用膳。各厅馆的伙食经理按时到市场聚齐，根据自己掌管的开伙人数领取食品。

在公医院治疗的病人首先得到特殊照顾。在每一个城的范围内，邻近城郊，有四所公医院，都是十分宽大，宛如四个小镇。其目的有二：第一，不管病人有好多，不至于挤在一起而造成不舒适；其次，患传染病的人可以尽量隔离。这些医院设备完善，凡足以促进健康的用具无不应有尽有。而且，治疗认真而体贴入微，高明医生亲自不断护理，所以病人被送进医院虽不带强迫性，全城居民一染上病无不乐于离家住院护理。

病号管理员领到医生对病人所规定的食物后，将最精美的各种饭菜根据各厅馆人数平均分配，但是对总督、主教、特朗尼菩尔，以及外国使节和全部外侨（倘若有外侨的话，不过一般说来，难得有外侨）则是例外地给以特殊照顾。外侨来到乌托邦，有为他们准备好的固定住所。

在规定的午餐及晚餐时间，听到铜喇叭号声，摄护格朗特辖下全部居民便前来厅馆聚齐，住院或在家生病者除外。厅馆开饭后，如有人又从市场领取食品回家，并不禁止。乌托邦人认识到，一个人那样做一定是有原因的。因为虽然任何人在家开伙并不是不允许，但任何人不愿在家开伙。附近厅馆中的饭菜既然如此精美丰盛，一个人却傻到自找麻烦去从事质量差的烹饪，这种做法是被认为欠体统的。

厅馆中或多或少费力而又肮脏的全部贱活都由奴隶承担。但是食物烹调以及全餐的安排由妇女单独担任，由各户妇女轮流。或分三个食桌或分更多的食桌进餐，视全体人数多少而定。男子在岁桌上背墙坐，女子靠外坐，因而后者如感到急痛或不适（怀孕妇女往往不免），便可离座到保姆处而不至于引起秩序搅乱。

保姆带婴儿另在专门指定的餐室里，那儿经常生火，备有清洁用水，还放有摇篮。保姆可以把婴儿放进摇篮，也可以随意解开婴儿包裹，听其在火边自在地游戏。母亲哺育自己的婴儿，母亲死亡或生病者除外。万一母亲死亡或生病，摄护格朗特的夫人很快找来一个保姆，这并非难事。因为凡能对此胜任的妇女无不自愿，出以非常踊跃的心情。这种慈善得到人人赞扬。并且在这种情况下受到抚养的婴儿视保姆如生母一般。五岁以下婴儿都和保姆同住。其他未成年人，其中包括未达结婚年龄男女，或在食桌旁伺候进餐者，或由于年幼不胜任本职则静立一旁。以上两种青年人吃的是从餐桌上递给他们的饭菜，无另外用膳时间。

摄护格朗特和他的夫人坐在首席正中方，这个地方最荣誉，又可以使他们看到全体进膳的人。这个首席是横安在食堂的最尽头。和摄护格朗特夫妇同桌的是两位最年长的公民。他们总是四人一桌。如某一摄护格朗特区设有教堂，教士夫妇便在摄护格朗特席上就座，并担任席长。两旁餐桌是年轻人使用，接下去又是老年人用桌，全食堂的餐桌都是这样互相间隔地排下去，年龄相同的人一桌，又和年龄不同的人交叉。他们说，这样安排，老人们的严肃而可敬畏的威仪足以防止青年言行失检而涉于浪荡，因为他们一言一行都逃不了在场老年人的注意。

食盘并非依次序端上第一席后，再上第二席等等，而是座位显著的老人首先有最好的食品端上，然后其他各桌位才得到平均的分配。如果这种美味分量有限，不能供食堂全体享受，老人可随自己意将他的美味分给邻座的人。因此，老年人受到理所应得的尊敬，其余的人也平均沾光。

午餐及晚餐开始前，有人先读一段书，劝人为善，但内容简短，不至于令听者厌烦。老人就按这段书的提示，引出认为适当的话题，调子是开朗的而且略带风趣的。但老人并不终席自己长篇大论，也乐于听青年发言，甚至故意引出他们的话，以便在进餐时谈话的轻松气氛中考验每一青年流露出的才华及性格。

午膳时间不算长，晚膳时间倒长些，因午膳后须工作，而晚膳后则是就寝，整夜休息。乌托邦人认为一夜的安眠大有助于肠胃消化。每逢晚膳，必有音乐，餐后的甜点心极为可口。他们燃香，喷洒香水，尽力之所能使所有的人心情愉快。他们总是宁可认为：一切无害的享乐都不应该禁止。

他们在城市中便是这样共同生活。然而在乡村中，由于大家的住处彼此相隔辽远，各人就在自己家中进餐。任何一户都有一切食品的供应，原来城市中人吃的东西也是全部来自乡村老百姓那儿。

关于乌托邦人的旅行等等

凡想到另一城市探望朋友或是从事游览的公民，可以很容易地得到摄护格朗特及特朗尼菩尔的准许，除非有充分理由不让他们去。因此，一批出行者组成出发，持有总督的文件，证明他们获得准许外出，上面规定了回来的日期。他们可领得一挂车，一名赶车驾牛的公共奴隶。不过如旅伴中无妇女，他们总是退车，认为有车反而累赘不便。他们在旅行全程中，什么都不带，却什么也不缺乏，因为到处像在自己家里。如他们在任何地方住留一天以上，每人就在当地干自己那一行的活，受到同业殷勤的款待。

任何人擅自越过本城辖区，被捕经查明未持有总督的文件后，遭遇是很不光彩的；他作为逃亡者被押回，严重处罚。任何人轻率地重犯这

个罪行被贬做奴隶。

任何人如想到本城的郊区观光，只要自己的父亲允许，妻子赞同，不在禁止之列。不管他来到乡村中任何一个地区，他必须做完当天上午的活儿或晚餐前照例须做的活儿，然后他受到伙食款待。一个人只要遵守这个条件，可以随意访问本城辖区内任何地方。这样，他就如同仍然在那个城市中一样地作出贡献。

由此你可以看出，不管在哪儿，不容许浪费时间或借口逃避工作。他们没有酒馆和烈性饮料店，没有妓院，没有腐化场所，没有藏垢纳污的暗洞，没有秘密集会的地方。相反，在众目睽睽之下，人们必须干通常的活，或是正当地消磨业余时间。既然这是一般风尚，所有的商品就势必异常丰富。商品又是在全部居民中均匀分配，任何人不至于变成穷人或乞丐。

在亚马乌罗提的元老院会议上（上面我说过，每座城市每年派来三名代表出席），他们首先确定某一特殊地区哪一类商品充足，然后又确定岛上哪些地区粮食歉收。他们立即在两地之间以有余济不足。这是无补偿的供应，他们不向受接济的一方有所需索。凡从自己的储存无报酬地支援某城市的人们，也可以从另一城市免费地取得他们所缺乏的任何东西。所以全乌托邦岛是一个家庭。

当乌托邦人做到本身供应充足后（由于第二年收成不可前定，他们要有两年的储备，才认为供应完成），他们将剩余运销到别的国家，有大宗谷物、蜂蜜、羊毛、亚麻、木材、大红和紫色染料、生皮、黄蜡、油脂、熟皮，以及牲口。他们把上述产品的七分之一送给这些国家的贫民，余下的廉价出售。

通过这样的交易，他们运回自己缺乏的商品（实际上缺乏的只有铁一项），而且运回大量金银。这样的贸易日复一日继续下去已经很久，以致他们国内到处都有大量金银，多到令人难以相信。结果，他们目下毫不计较是售货取得现款，还是用赊欠办法。实际上，他们是用赊欠出售大宗货物。然而他们对于一切信贷交易，不信任私人，必须有城市当局出面，照例签订合法文件。到了付还款项的一天，该城市当局向私人债户收齐欠款存入公库，在乌托邦人提取以前可将其作为资金使用。

其中大部分债务，乌托邦人从不索偿。这笔钱他们用不着，对别人却有用，因此他们认为将其从别人取去是不公平的。但如发生一种情

况，使他们必须将这笔款项的一部分借给另一国家，他们就收回债款。当他们必须作战时也是如此。其唯一目的是，将他们所有的金钱储存在国内，作为极端危急时或突然事变中的保障。他们尤其用这些钱付出异乎寻常的高价招募外国雇佣兵（乌托邦人宁可使这种人上阵冒险，不肯使用本国公民），深知只要有大量钱币，甚至可以收买和出卖敌人，或使其互怀鬼胎或公开动武而彼此残杀。

出于以上军事的理由，乌托邦人储存了大宗金银，但不仅仅是作为金银。他们如何收藏金银，说出来实在令我感到难为情，唯恐我所说的难以取信。我的唯恐心理更证明是正当的，因为我明白，如果我未到过乌托邦亲眼看到这一现象，我也难以从别人的报告就对那点信而不疑。几乎不可避免地这是一条通例：听者对于自己越不习惯的东西，越是不信。然而一个看问题不偏的人既发现他们制度的其他一切方面与我们是如此不同，也许就不会那么觉得奇怪何以他们使用金银的方式适合于他们的生活习惯，而不必适合于我们的生活习惯。如上所说，他们自己不用钱，而是保存它以应付可能发生而又可能永不发生的突然事件。

同时，他们看待铸钱的金银，都只按其本身真实性质所应得的价值，不超过这个价值。尽人皆知，金银的有用性远逊于铁。无铁，犹如无火无水，人类难以生存。自然所赋予金银的全部用途，对我们都非必要，假如不是由于人们的愚蠢而被看成物稀为贵。相反，自然如同仁慈而宽容的母亲一般，使一切最有用的东西都显露出来，像空气、水以及土本身，可是把所有空虚无益的东西尽量远之又远地从人类隔离开。

如果金银在乌托邦是锁藏在一座塔中，一般人出于胡猜乱想，会疑心这是总督及议事会的骗人诡计，企图自己从中取利。如果乌托邦人又将金银制成饮器以及类此的精巧工艺品，然后有必要又将其悉数熔毁以支付军饷，那么，他们明白，作为器皿的主人的老百姓是不愿让出一度心爱的东西的。

乌托邦人有鉴于此，想出一种符合于他们的其他一切制度的办法。我们如此重视黄金，如此小心翼翼地保护它，因此那个办法和我们的制度绝无相同之处，除身历其境者外，也无人相信。原来乌托邦人饮食是用陶器及玻璃器皿，制作考究而值钱无几；至于公共厅馆和私人住宅等地的粪桶溺盆之类的用具倒是由金银铸成。再则套在奴隶身上的链铐也是取材于金银。最后，因犯罪而成为可耻的人都戴着金耳环、金戒指、金项圈以及一顶金冠。乌托邦人就是这样用尽心力使金银成为可耻的标

记。所以别的民族对于金银丧失，万分悲痛，好像扒出心肝一般；相反，在乌托邦，全部金银如有必要被拿走，没有人会感到损失一分钱。

乌托邦人在海滨捡珍珠，在某些崖壁上采钻石宝玉。他们并非有意找这种东西，而是偶然碰到后，打磨加工一番，给小儿做装饰品，幼小的儿童为此得意，等稍微长大以后，发现只有孩子佩戴这类玩物，便将其扔掉，不是出于父母的劝告，而是自己过意不去，如同我国的儿童一旦成人也扔掉弹子、拨浪鼓以及洋娃娃。

乌托邦制度和别国制度如此不同，因而思想感情截然相反。在这方面，阿尼蒙利安人[7]派来的外交使节们的例子，使我获得深刻理解。他们到达亚马乌罗提时，我正在那儿。因为他们有要事前来商谈，乌托邦每座城市已有三位代表事先在此聚齐。凡过去光临过的邻近各国使节都深悉乌托邦风俗，知道华服盛装不受重视，丝绸被看成贱品，黄金是可耻的标志。所以这些外交官来时总是穿得异常朴素。可是阿尼蒙利安人住得较远，和乌托邦人素少交往。他们因听说在乌托邦大家衣服一样，而且料子粗陋，便认定乌托邦所不用的东西也就是乌托邦人所没有的东西。他们是高傲有余而聪明不足的人，决心用豪华的装束把自己打扮成天神一般，叫穷酸的乌托邦人在这般宝光四射的装扮前眼花缭乱。

于是那三个使节堂堂皇皇地进入乌托邦，随从一百名，无不穿五颜六色的衣服，大部分用丝绸制成。三位使节本人在自己的国家是贵族，故穿的金锻，戴着重金项圈及金耳环，手上有金戒指。他们的帽子上饰有成串的珍珠及宝石。他们打扮自己的全部东西恰是在乌托邦用来处罚奴隶，污辱罪犯，以及给儿童开心的。当阿尼蒙利安人自鸣得意，把身上的华装和涌到街头看他们走过的乌托邦人的衣服相比时，那幅景象煞是可观。而注意一下，他们充满乐观的期望多么毫无根据，他们想为自己获得重视又多么毫不受重视，这也是同样有趣的。在所有乌托邦人眼中（除了少数因事出过国的以外），这种华丽的排场是丢脸的。因此他们把使节团体中最下等的仆从当做主人来敬礼，把使节本人当做奴隶，因为使节戴着金链，走过时受不到任何敬意。

是呀，你还可以发现，那些已经扔掉珍珠宝石的儿童见到这些使节帽子上有珍珠宝石，都轻推他们的母亲说：

“看，妈妈，多么大的傻蛋，还戴珍珠宝石，真是小孩子一般！”

可是母亲们也当起真来，会说：

“莫作声，孩子，我想那是外国使节身边的小丑吧。”

又有些乌托邦人对那些金链诸多挑剔，说太细，不合用，容易被奴隶挣断，并且太松，奴隶可任意把它摔脱，溜之大吉。

这些使节在乌托邦住上一两天后，发见那儿金银无数，毫不值钱，被视同贱物，与他们自己珍视金银的情形正相反。他们又看到，一个逃亡奴隶身上链铐所用的金银比他们三个使节全部打扮的金子还要多。他们因此神气沮丧，羞愧万分，不得不把使自己傲慢出风头的华丽服饰全部收捡起来，尤其是在和乌托邦人亲切交谈因而了解其风俗和见解之后。

乌托邦人认为奇怪的是，一个人可以仰视星辰乃至太阳，何至于竟喜欢小块珠宝的闪闪微光。他们认为奇怪的是，竟有人由于身上穿的是细线羊毛衣，就大发狂想，以为自己更加高贵；其实不管羊毛质地多么细，原来是披在羊身上的，一只羊终归还是羊。

乌托邦人又觉得奇怪的是，黄金从其本身性质说毫无价值，竟在世界各地目前如此受到重视，以致人比黄金贱得多，而黄金之所以那样昂贵是由于人力所致以及供人使用所致。这是非常实在的情况，所以一个木偶般的傻子，不正直，不懂事，只因为他手头有非常多的金币，就可以奴役大批聪明人和好人。然而如果由于某种运道或是某种法律骗局（这种骗局如运道一样易于使贵者贱者互换地位），黄金从其主人手中转到他全家最卑微的杂役手中，这个主人无疑不久会去伺候他的旧仆人，似乎他是金币的附属品或外加物。而乌托邦人更感到惊奇而且也憎恨的是某些人的疯狂，这些人给富人几乎以神圣的荣誉，只是由于富人有钱，他们自己既不欠富人的债，也并非在富人权力掌握之中。这些人又很清楚富人吝啬小气，深信富人只要还活在世上一天，绝不会从成堆现钱里取出一分钱给他们。

乌托邦人的这些见解以及类似见解是从他们的教养形成的。他们是在这样一个国家培养起来的，那儿的制度和上面说的那种愚昧无知是完全格格不入的。同时这些见解来自他们的学习和有益图书的阅读。每个城市中可免除其余一切工作以便专门从事学术工作的人（即从小被发现性格特殊、聪明不凡并爱好学问的人）固然为数不多，然而所有儿童都被引导读有益的书。大部分公民，无分男女，总是把体力劳动后的剩余时间一辈子花在学习上，这在上面已经提到。

他们通过本国语学习各科知识。这种语言既词汇丰富，又发音悦耳，是表达思想的准确工具。它和分布在那个世界的广大地域上的语言几乎相同，所不同的仅是，在其他各地这种语言有不同程度的形式讹误。

旧世界一切著名的哲学家在我们到达以前对他们全是陌生的。但是在音乐、论证、算术以及几何各个领域，他们的发现几乎赶得上我们的古典哲学家。然而尽管他们在几乎其他一切学科方面可以和古人相提并论，他们远不如我们的新逻辑学家有所创造。关于我们的儿童在"小逻辑"这一科中普遍要学习的限制、扩大、假定等我们独创出的各条规则，乌托邦人还未发现其中的任何一条。关于"再概念"，乌托邦人也未能对之进行思考，以致都无从认出人本身作为一般化的概念，虽然如你所知道的，这样的人比任何巨人还更巨大，也可以用我们的手指指出。

然而乌托邦人对星辰的运行，天体的运动，极有研究。而且他们巧于发明各式仪器，用于十分精确地观测日月的运行及部位，观测地平线上出现的一切星辰的运行及部位。至于星辰相生相克，总之，用星辰占卜的一切可耻胡说，他们做梦也没有想到过。

他们从长期实践所发现的确切征兆能预测风雨及其他一切气候变化。关于上述各种现象的起因，以及潮汐何以形成，海水何以含盐，总之关于天体和宇宙的起源及本质，他们的论点部分地和我们古代哲学家的论点一致。我们古代哲学家相互之间有一定程度的分歧。同样，他们在采用新理论中既部分地和所有古代哲学家发生意见分歧，而对所有的问题又本身缺乏统一的看法。

在哲学上论及道德的部分，他们所进行的争论和我们相同。他们探究灵魂上、肉体上以及外部才能的善。他们又提出这样的问题：善这个名称是应用于以上所有三者呢，还是专门应用于灵魂的特性。他们讨论德行及快乐，但他们主要的辩论是，构成幸福的是什么，是一件事物，还是几件事物。关于这个问题，他们似乎过分倾向于某一学派，认为构成人类的全部或主要幸福的是快乐。

尤其令人惊讶的是，他们竟援用他们的宗教为这种软弱无力的学说作辩护，而他们的宗教则是认真的，严峻的，几乎是一本正经的，冷酷无情的。他们一讨论幸福问题，总是把哲学的理性和宗教的原则联系上。他们认为，没有这些原则，理性本身就削弱到不足以展开对真正幸福所在这一问题的研究。这些原则可举例如下。灵魂不灭，灵魂由于上

帝的仁慈而生来注定享有幸福。我们行善修德，死后有赏；我们为非作恶，死后受罚。这些固然是属于宗教的原则，然而乌托邦人主张，理性使人们承认这些原则。

一旦取消这些原则，乌托邦人便毫不迟疑地主张，一个人如不千方百计追求快乐，便是愚笨的，只不过他须力求不要贪图小的快乐而妨碍大的快乐，也不要贪图会招致痛苦后果的快乐。追求严峻艰苦的德行，不但不尝人生的甜蜜，甚至甘愿忍受不会带来好处的痛苦，乌托邦人认为这是极不明智的行为。因为如果某人一生过的不快乐的日子，即是说，潦倒不堪，而死后并不因此得到任何酬报，这怎能谈得上有好处呢？

实则乌托邦人主张，构成幸福的不是每一种快乐，而只是正当高尚的快乐。德行引导我们的自然本性趋向正当高尚的快乐，如同趋向至善一般。相反的一个学派把幸福归因于至善。乌托邦人给至善下的定义是：符合于自然的生活。上帝创造人正是为了使其这样地生活。乌托邦人说，一个人在追求什么和避免什么的问题上如果服从理性的吩咐，那就是遵循自然的指导。

而理性首先是在人们身上燃起对上帝的爱和敬，我们的生存以及能享受幸福都是来自上帝。其次，理性劝告和敦促我们过尽量免除忧虑和尽量充满快乐的生活；并且，从爱吾同胞这个理由出发，帮助其他所有的人也达到上面的目标。从无一个人是那么严峻的德行实践者又兼快乐厌绝者，以至于强迫你工作、值夜、劳累，而不同时劝你尽力减轻别人的贫穷和困苦。他会以人道主义的名义，认为我们照顾到别人的康乐幸福，才是值得赞扬的——如果减轻别人的痛苦，使他们去掉生命中一切悲哀而恢复了享乐，这尤其是合乎人道主义的话（而人道主义是人所最特有的德行）。既然如此，自然为什么不应该要求我们每人也这样对待自己呢？

或者，舒适的亦即快乐的生活是坏事，那么，你不但不该帮助任何人过这种生活，并且要尽量使人人摆脱这种被认为有害的生活。又或者，你不但可以而且应该为别人求得舒适的亦即快乐的生活，认为这种生活是好的，那么，你为什么不应该首先自己过这样的生活呢（你总不能厚于别人而薄于自己）？当自然吩咐你善待别人，它不是反而教你苛待自己。乌托邦人认为，自然指示我们过舒适的亦即快乐的生活，作为我们全部行为的目标。乌托邦人把德行解释为遵循自然的指示而生活。

因此，自然号召人人相互帮助以达到更愉快的生活。（它这样号召无疑有充分理由，因为没有一个人会比任何人都更幸运，成为得到自然照顾的唯一对象。自然对赋予同样形体的一切人们是一视同仁的。）所以，自然教你留意不要在为自己谋利益的同时损害别人的利益。

以此乌托邦人认为不但私人间合同应该遵守，而且应该遵守关于生活物资亦即取得快乐的物质的分配上的公共法令，这种法令或是贤明国王公正地颁布的，或是免于暴政和欺骗的人民一致通过的。在这种法令不遭破坏情况下照顾个人利益，才是明智的。此外你的义务标志是关心公众的利益。为了自己得到快乐而使他人失去快乐，这当然是有失公平的。相反，取去自己的部分所有，将其转让给他人，这是具有人道主义和仁慈的意义的，由此而获得的回报的实惠是大于施给的实惠的。这从两方面取得酬报：对方回报的利益，自己意识到做了好事。当我们回忆起从我们得过好处的人对我们怀有友爱及善意，我们心头所产生的愉快，远非我们放弃了的肉体愉快所能比得上。最后——这是信宗教的人所易于接受的——为了代替暂短的小快乐，上帝给予永恒的大快乐。因此，乌托邦人经过对这个问题的认真的考虑和权衡，主张我们的全部行为，包括甚至道德行为，最后都是把快乐当做目标和幸福。

所谓快乐，乌托邦人指人们自然而然喜爱的身或心的活动及状态。他们把人们的自然爱好包括在内，这是对的。由于官能和正当理性所要达到的是任何天生愉快的事物——即任何事物，追求时未通过不正当手段，未丧失更为愉快的事物，未招致痛苦的后果——因而他们认为，任何事物，如果虽然违反自然，人们却一致不切实际地设想，以为那是使他们感到甜美的（好像他们有权改变事物的性质，如同有权改变事物的名称一样），那么，这种事物不但不能导致幸福，甚至还严重地阻碍幸福。其理由是，这种事物一经在某些人身上生根，在他们心头便会留下牢固的关于快乐的谬见，无接受真正快乐的余地。实际上，许多事物从本身性质说并不甜美，而且大部分还带有不少苦味，可是由于坏欲望的诱骗，这样的事物岂止被看成至上的快乐，简直是生命所以具有价值的一些主要原因。

在追求虚假快乐的这一伙人中，乌托邦人把我先前说及的那般家伙包括在内，他们以为穿的衣服越高级，自己也就越高级。在这点上，他们犯有双重错误：认为身上穿的衣服高级并认为自己高级，都是骗自己。从衣服的实用观点看，细毛线为什么就优于粗毛线呢？可是，好像二者高下之分决定于羊毛的性质，并非他们弄错。他们就不可一世，相信自己身价倍增。因此他们如穿着欠讲究时所不敢觊觎的荣誉，他们竟

然要求了，好像一披上华服，就理应有荣誉。如果受到怠慢，他们便勃然大怒。

把空虚无益的荣誉看得那么重，这岂非又是同样愚蠢？别人对你脱帽屈膝能给你什么自然而真正的快乐呢？这个举动能治好你的膝盖痛和纠正你的神经失常吗？人们从这种关于虚假快乐的观念中显示出一种奇异而惬意的疯狂，这种人自认为是高贵的，并以此自负，为自己捧场，原因是有幸出身于某祖宗的后裔，屡世享有财名——因为当今的高贵门第都不外乎此——尤其富有地产。即使这种人的祖先不曾遗留下一方呎地，即使这种人把遗留给自己的产业挥霍得一干二净，他们还自以为完全同样地高贵。

乌托邦人将其归于上述这类分子的还有一种人，如我所说过的，他们贪爱珠宝成痴，如果获得上等珠宝，特别是当时他们国中公认的最值钱的货，就俨然以天神自居。一块宝石并非随时到处都估价很高。所以他们如果买宝石，一定要先将其从金镶底座取下，使其本色毕露，还必须出售人发誓保证那是地道正路货，唯恐珹玦冒充真玉弄花了他们的眼睛。可是如果你不能辨别真假，冒牌宝石何以使你不会一样满意呢？是真是假应该对你同样地可宝贵，如同是对一个瞎子呀。

又有一种人以聚积多余的财富为乐事，只供过目欣赏，不肯把钱花掉。对他们该怎样评论呢？他们是享有真的快乐抑是为虚假的快乐所欺骗？还另有一种人，他们有不同的想法，把金子藏起来，永不使用，甚至永远不再过目，唯恐失掉金子，倒是这样的确把它失掉了。对这种人又怎样评论呢？他们有金子不用，可能不许任何人去用，只把它埋在地里，这不是失掉它又是什么？然而他们可以对着窖藏的财宝感到十分得意，好像心上没有值得挂虑的事情了。假设一个小偷挖去金子，主人毫无所知，过了十年后才离开人世；当金子失窃而主人还健在的这十年中，究竟金子是被偷了或是很安全，对主人有什么关系呢？在任何情况下，这批金子对主人毫无用处。

沉迷于这类愚蠢乐趣中的人，乌托邦人以为还有骰子赌客（乌托邦人对这种赌客的狂病未曾目睹，仅得之传闻），以及打猎放鹰之徒。乌托邦人不明白，在桌上掷骰子有什么可娱乐的。你经常掷骰子，即使其中有一些乐趣，积久总要生厌。至于听到一群猎狗狂吠大叫，除掉令人反感，难道反而满意？狗追兔比狗追狗何以使你更高兴？两者有一点相同，那就是追逐，而你只要看到飞奔就会开心的。

可是假如你希望看到的是杀戮以及生物血肉横飞的景象，那么，在你面前，一只逃命的懦弱天真小兔给一只凶猛残忍的狗撕碎，这倒应该激起你的同情呀。所以乌托邦人把打鸟猎兽的全部活动看成不宜于自由公民，交与屠宰夫去干。我在上面曾提及，乌托邦人令奴隶操屠宰业。他们认为，打猎是屠宰业最下贱的一个部分，这个行业的其他职务较为有用和正当，因为对我们有较积极的好处，并且出于必要才屠宰牲畜。而猎人所追求的只是从杀死杀伤可怜的动物取乐。即使对象是野兽，它们流血被人当成好看的场面，据乌托邦人判断，这是由于我们生性残忍，或是由于经常从事这种野蛮的取乐而最后堕落成残忍的人。

尽管普通人把这些以及所有类似的消遣看成乐事，而这类的人是无数的，乌托邦人却明确主张这一切丝毫不构成真正的快乐，从本质说其中没有任何令人惬意之处。普通人从这些消遣得到享受，而享受是快乐的功能。但这个事实改变不了乌托邦人的意见。因为享受不是来自事情本身的性质，而是来自那些人反常的习惯，这种习惯使他们以苦为甜，犹如一个孕妇口味坏了会觉得树脂和兽脂比蜂蜜更可口。然而任何人从不健康状态以及从习惯所形成的判断，都不可能改变快乐的性质，如同不可能改变其他任何东西的性质一样。

乌托邦人所承认的真正快乐分为各类，某些快乐是属于精神的，又一些是属于肉体的。属于精神的，他们认为有理智以及从默察真理所获得的喜悦。此外，还有对过去美满生活的惬意回忆以及对未来幸福的期望。

他们分身体的快乐为两类。第一类是人能充分感觉到的鲜明的愉快。有时，由于自然热而亏损了的某些器官得到恢复，就产生愉快。这些器官是通过饮食而回到原状的，有时愉快来自排泄掉体内过剩的东西。当我们或是拉屎，或是夫妇行房，或是搔痒抓痛，都会有这样的快感。然而我们不时感到一种快乐，既不起于恢复身体某部的亏损，又不是来自任何苦痛的消除，而是由于有某种东西，它触动我们的官能，使它感到一种秘密的非常动人的力量，吸引住它。这就是从音乐产生的快乐。

另一类身体的快乐，按照乌托邦人的意见，在于身体的安静以及和谐。这其实是指每人享有免于疾病侵扰的健康。苦痛不入的健康本身即是快乐之源，虽然并无从外部所引起的快乐。比起饥渴者强烈口腹之欲，这种快乐诚然不那么明显地被感觉到，可是许多人承认健康才是最大的快乐。几乎全部乌托邦人把健康看成最大的快乐，看成所有快乐的

基础和根本。只要有健康，生活就安静舒适。相反，失去健康，绝对谈不上有快乐的余地。在没有健康的情况下而不觉得痛苦，乌托邦人认为这是麻木不仁而不是快乐。

他们早就否定某些人的观点，即安静的健康生活（因为他们也就这个问题展开过热烈讨论）不能算是快乐，因为只有通过来自外部的运动，才可能感到这种快乐的存在。然而他们今天几乎一致认为健康最能导致快乐。他们质问，既然疾病带来痛苦，痛苦是快乐的大敌如同疾病是健康的大敌，为什么在恬静的健康中我们看不出快乐呢？乌托邦人觉得关于疾病即是苦痛或疾病带来苦痛这个问题是不重要的，因为两者的结果是一码事。当然，如你认为健康即快乐或健康是快乐的不可少的起因，犹如火是热的必要的起因，那么，两种情况下的结论都是：享有永远健康的人不可能不享有快乐。

乌托邦人还说，我们进食时不是健康开始不支、与食物联成友军向饥饿作战吗？等到健康逐渐加强，重新获得通常的活力，这就使我们从恢复健康中取得快乐。健康既然兴高采烈地作战，能不为胜利而喜悦吗？当健康终于达到作战目的，即恢复固有的元气，难道它便马上麻木起来，对自己的好处熟视无睹吗？关于健康无从被感觉到的断言，乌托邦人认为那是全然与事实不符的。他们说，一个人在觉醒时（除非他是丧失了健康的）怎会不意识到自己很健康呢？谁会如此麻木不仁，毫无生气，以至于否认健康对他是惬意可喜的呢？所谓可喜不就是快乐的别名吗？

总而言之，乌托邦人特别不肯放过精神的快乐，以其为一切快乐中的第一位的、最重要的。他们认为主要的精神之乐来自德行的实践以及高尚生活的自我意识。至于身体的快乐，他们首推健康。饮食可口，以及诸如此类的享受，他们喜欢，然而只是为了促进健康。这种享受本身没有令人向往之处，而仅是由于其能抵抗疾病的侵袭。一个明智人力求避免生病，而不是病后求医；总是使痛苦不生，而不是寻求减轻痛苦的药。同样，与其享乐于前，后果难堪，何如不要这种享乐。

如有人主张这种享乐构成他的幸福，他就势必承认只有过这样的生活，不断饥渴，不断吃喝，不断发痒，不断用指甲挠，那才算非常幸福。谁不知这样的生活是可厌而悲惨的呢？那些快乐是最低级的、最不纯的，因为伴随这种快乐的绝不能没有痛苦作为其对立物。例如进食的快乐和饥饿有联系，而且两者不均衡，痛苦较强烈而且更持久。痛苦产生于快乐之前，直到快乐和它一同消失它才结束。乌托邦人认为对这种

快乐不应给以过高的评价，除非有必要。然而他们也还是享受这种快乐，并且感谢大自然母亲仁慈为怀，非常亲切地引导她的儿女使用经常必需的一切。倘使我们每天用以治疗饥渴的，正是医治其他所有较罕见病的苦毒药物，我们的生活应该是多么的难堪。

美观、矫健、轻捷，这些是乌托邦人视为来自大自然的特殊的令人愉快的礼品而高兴地加以珍视。甚至按大自然意旨为人类所独有的耳眼鼻之乐（因为其他任何生物都不能领会宇宙的灿烂外观，除选择食物外不能闻香味，不辨音程和谐与不和谐），他们也去追求，将其作为生活中的愉快的调味品。但是他们对这一切订出这样的限制：不因小快乐而妨碍大快乐，不因快乐而引起痛苦后果。乌托邦人认为，低级快乐一定带来痛苦后果。

可是，鄙视美观，损害矫健的体力，变轻捷为迟钝，因节食而伤生，糟蹋自己的健康，以及摒绝大自然的其他一切恩典（除非一个人忽视自己的这一切利益以便更热心地为别人或公众谋取快乐，期望由于这样的牺牲，上帝会给他更大的快乐——否则所以苛待自己乃是为了博得有关德行的虚幻名声而又无益于任何人，或是为了锻炼自己，使自己更能忍受从不会到来的困苦），乌托邦人认为这种态度是极度疯狂，是对自己残忍而对自然忘恩负义的一种心境的标记，这种心境不屑于感谢自然，因而拒绝从自然来的任何好处。

以上是乌托邦人对德行及快乐的看法。他们认为人类理智不可能达到比这更正确的意见，除非一个天赐的宗教给人们提示一个更神圣的意见。乌托邦人的看法对不对，我们没有研究的时间，也无研究的必要。我们的任务是描述他们的有关原则，不是给以辩护。但我坚信，不管你怎样评价他们的观点，世上没有比他们更优秀的民族和更幸福的国家。他们的体态轻捷活泼，单看其身材，你想不到他们都那么强壮，虽然他们的个子并不矮小。尽管他们的土地不太肥，气候不太好，但他们生活有节制，使寒暑无从侵袭他们，并且努力耕作，土质从而得到改善。由于此，这儿是世界上粮食最丰产、牲畜最兴旺的国家，它的人民也是体格最健和生病最少的。在乌托邦，你不但可以看到通常的农活进行得多么仔细，使天然瘠土因人力加工而有所改良，还可以看到一整座树林被人用手连根拔出从甲地移植乙地。这不是为了繁殖树木，而是从便于运输出发，使树源近海、近河或近城市，因为从陆路运木材比运粮食更费力。

这儿的人民一般自由不拘，性情温和，聪明伶俐，生活从容。每当必要，他们都耐心参加体力劳动，否则不一定喜欢这种劳动。对于从事智力探讨，他们从不知疲倦。在听到我们谈起希腊文学及学术后（拉丁语中只有诗歌及历史似乎大受他们的赞赏），他们渴望我们能进行讲解，以便他们掌握。这是令我们感到惊奇的。

于是我们给乌托邦人公开讲课，一开始仅为了表示不是不愿担任这项麻烦工作，但不希望有什么效果。然而经过短短的进程，由于他们勤勉向学，我们深信我们认真讲授不是徒劳的。他们很容易学会了希腊字母写法，单词发音无困难，记得牢固，学过的东西能正确无误地背诵出来。我们为之惊讶不已。原因是他们大多数是有学问的人，根据能力选出，并且已达到成熟的年龄，又由于自愿来学而积极性高，同时也按议事会的指示负有学习的任务。在不到三年的时间，他们精通了希腊文，能毫不困难地阅读名家作品，除非遇到原文有讹误。依我的推测，他们攻希腊文学不太费力，乃由其和他们自己的文学颇近。我觉得这个民族的祖先是希腊人，因为所操语言虽然几乎全部和波斯语相似，但在城名及官名中保留着希腊语痕迹。

VTOPIENSIVM ALPHABETVM.

a b c d e f g h i k l m n o p q r s t u x y

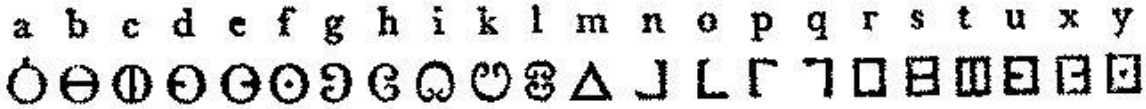

TETRASTICHON VERNACVLA VTOPIENSIVM LINGVA.

Vtopos ha Boccas peula chama.

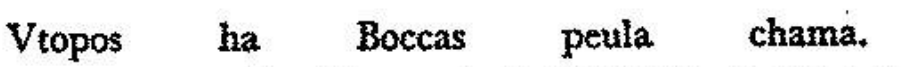

polta chamaan

Bargol he magłomi baccan

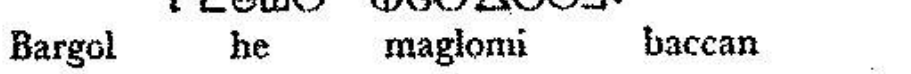

soma gymnosophaon

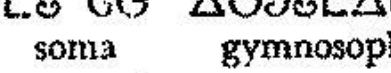

Agrama gymnosophon labarem

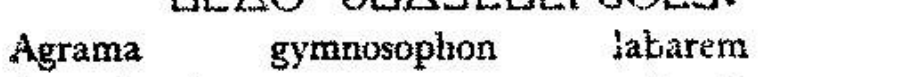

bacha bodamilomin

Voluala barchin heman la

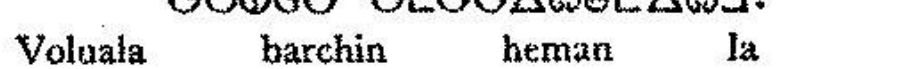

lauoluola dramme pagłoni.

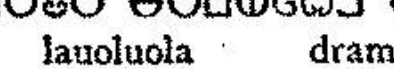

HORVM VERSVVM AD VERBVM HAEC EST SENTENTIA.

Vtopus me dux ex non insula fecit insulam.
Vna ego terrarum omnium absque philosophia
Ciuitatem philosophicam expressi mortalibus.
Libenter impartio mea, non grauatim accipio meliora.

乌托邦人的字母表

当我们准备第四次出航时，我未在船上装出售的货物，而是放进一大捆书，决心永远不从那儿返航，而不是下次再来。乌托邦人从我取得柏拉图著作的大部分，亚里士多德 [8] 论述数种，以及西俄夫拉斯塔斯 [9] 关于植物的书。不幸最后一种部分残缺，因在航程中未注意保管，为一只猴子发现，取去瞎开心，撕碎和扯坏了各章节中共好几页。至于我们的语法家，乌托邦人只有拉斯卡里 [10] 的书，因为我未将狄奥多 [11] 的书带来。他们只有黑西基阿斯 [12] 及代俄斯科里提斯 [13] 两家的词典，别无其他的。他们爱读普鲁塔克 [14] 的作品，为琉善 [15] 的妙语趣谈所吸引。就诗人说，他们有阿里斯托芬 [16] 、荷马 [17] 、幼里披底斯 [18] 以及阿尔德 [19] 用小号字排印的索福克里斯 [20] 。至于历史家，他们有修昔底德 [21] 、希罗多德 [22] ，还有赫罗提安 [23] 。

此外医药书方面，我的同伴特里西阿斯·阿彼奈德 [24] 带来了希波克拉底 [25] 的若干短篇论文，以及伽楞 [26] 的《小技艺》。乌托邦人很重视这些书。虽然在世界各国中，乌托邦对医药的需要最少，但乌托邦人最尊重医药，因为他们认为医学是最高深和最切于实用的学问的一种。当他们借助于这门学问对自然的秘密进行探索时，他们觉得不仅工作使他们十分愉快，而且自然的创造者和制造者还给他们以极大的称许。他们设想，这个创造者和制造者如其他所有的工匠一样，陈出宇宙的可见的结构，供人类观察，单独赋予人类以鉴赏这个神妙事物的本领。由于此，这个创造者和制造者所特别喜爱的，是留心认真观察并赞赏他的成品的那种人，而不是另一种人，像畜生般冥顽不灵，在这样伟大庄严的景象前显示出愚昧和迟钝。

因此，通过各科学问的锻炼，乌托邦人的智力非常适宜于各种技艺发明，以促进生活的舒适方便。在两件事上他们要感谢我们，即印刷与造纸——虽然不完全得力于我们，大部分还是得力于他们自己。我们给他们看了阿尔德用纸张印成的书，谈起造纸的材料以及印刷技术，但谈得很一般，因为我们自己都是门外汉。可是他们非常聪明，马上摸索出那是怎么一回事。以前他们只是在羊皮、树皮和纸草上书写，可是从这时起，他们试行造纸和搞印刷了。一开始，他们的尝试不太成功，可是经过频繁的试验，他们很快掌握了这两门技术。他们是非常成功的，只要有希腊作家的底本，就不愁书籍缺乏。但目前他们手头的书只限于我上面提及的那些，可是他们印刷了好几千册，扩充了存书数量。

凡到来观光的旅客，如果才智出众或是具有长期游历而熟悉许多国家的经验，一定受到乌托邦人的热情洋溢的欢迎，他们乐于倾听世界各地发生的事。以此我们在这儿登陆使得他们高兴。为进行贸易而到乌托邦的人不多。除掉铁而外，有什么可以输入的呢？至于金银，那是外人要从这儿带出的。而且，关于出口的商品，乌托邦人认为更聪明的办法是由自己经营，不假手外国人运货。通过这个政策，乌托邦掌握了更多的关于外国的情况，同时使自己的航海技能不因为不用而流于生疏。

关于奴隶等等

凡非乌托邦人作战中亲自擒获的战俘、奴隶的小孩以及他们从外国取得的处于奴役地位的人，在乌托邦都不被当做奴隶。他们的奴隶分两类，一类是因在本国犯重罪以致罚充奴隶，另一类是在别国曾因罪判处死刑的犯人。多数奴隶属第二类。他们获得了很大的一批：有时是廉价买来的，更有时是不花钱要来的。这般奴隶不但不断要做工，而且上了链。乌托邦较为严厉地对待本国国民中的奴隶，由于他们虽受过很好的道德教育，却仍不免犯罪，这是尤其令人感到遗憾的，应该从严加倍处分，以儆效尤。

还有一种奴隶，那是另一国家的贫无以为生的苦工，他们有时自愿到乌托邦过奴隶的生活。这些人受到良好的待遇，只是工作重些，也是他们所习惯了的，此外他们如乌托邦公民一样享有几乎同样宽大的优待。其中如有人想离去（这种情况不多），乌托邦人不勉强他们留下，也不让他们空着手走开。

我上面说过，乌托邦人对病人热心照料，不令他们缺乏任何能恢复健康的东西，医药饮食，无不供应周到。对患不治之症的病者，他们给以安慰，促膝交谈，力图减轻其痛苦。如果某一病症不但无从治好，而且痛苦缠绵，那么，教士和官长都来劝告病人，他现在既已不能履行人生的任何义务，拖累自己，烦扰别人，是早就应该死去而活过了期限的，所以他应决心不让这种瘟病拖下去，不要在死亡前犹豫，生命对他只是折磨，而应该怀着热切的希望，从苦难的今生求得解脱，如同逃出监禁和拷刑一般。或者他可以自愿地容许别人解脱他。在这样的道路上他有所行动将是明智的，因为他的死不是断送了享受，而是结束掉痛

苦。并且他这样行动将是服从教士的忠告，而教士是上帝意志的解释者，所以那是虔诚圣洁的行动。

听了上述的道理而接受劝告的人或是绝食而死，或是在睡眠中解脱而无死亡的感觉。但乌托邦人绝不在这种病人自己不愿意的情况下夺去他的生命，也绝不因此对他的护理有丝毫的松懈。他们相信，经过这样劝告的死是表示荣誉的。但是一个人如果未得教士及议事会同意而戕贼自己，就得不到火葬或土埋，而是不体面地曝尸沼泽中。

女子到十八岁才结婚，男子要更大四岁。男女在婚前如证明犯了私通的罪，受到严重处罚，而且以后男不得娶，女不得嫁，除非总督宽恕其罪行。此外，一个家庭出现了这种犯法的事，有关的父母也由于未尽到责任而蒙受极大耻辱。乌托邦对这种罪行施以重罚，因为他们预见到，如对婚前乱搞男女关系不认真禁止，结成夫妇的人将很少，而夫妇同居是一辈子的，并且要忍受伴随这种生活的一切艰辛。

在选择配偶时，乌托邦人严肃不苟地遵守在我们看来是愚笨而极端可笑的习惯。女方不管是处女抑孀妇，须赤身露体，由一位德高望重已婚老妇人带去求婚男子前亮相。同样，男方也一丝不挂，由一位小心谨慎的男子陪伴来到女方面前。我们非笑这样的风俗，斥为愚蠢。乌托邦人却对所有其他国家的极端愚蠢表示惊异。试看人们买一匹花钱本不太多的小马，尚且非常慎重，尽管这匹马差不多是光着身子，尚且不肯付值，除非摘下它的鞍子，取下全副挽具，唯恐下面隐蔽着什么烂疮。可是在今后一生苦乐所系的选择妻子这件事上，他们却掉以轻心，对女方的全部评价只根据几乎是一手之宽的那部分，即露出的面庞，而身体其余部分全裹在衣服里，这样，和她结成伴侣，如果日后发现什么不满意之处，就很难以融洽地共同生活下去。

并非一切男人都很明智，只重视女方的品德。即使明智的男人，在婚姻问题上，也会认为美貌大大地增加了美德。毫无疑问，衣服可能遮盖住丑恶的残疾，以致丈夫对妻子产生心理上的反感，而这时躯体上分居在法律上又不许可了。如果这种残疾是婚后偶然引起的，一个男人只有自认晦气，然而法律于婚前应该防止他被骗上当。

这种预防之所以更有必要，是因为在地球上这个地区，乌托邦人是唯一实行一妻制的民族，除非发生死亡，不致婚姻关系中断。但发生通奸行为或脾气坏到不能相处，则是例外。当男方或女方感到自己感情上受到这种伤害，议事会就准许其另行择配。被离异的一方从此终身蒙受

耻辱并过孤独的生活。如果妻子无任何可非议之处，身体不幸罹病，乌托邦人不允许男子违反她的意志而强行和她分离。在一个人最需要安慰时而将其遗弃，或在容易生病而本身即是病的老年竟遭到违背信义的待遇，这些在乌托邦人看来都是残酷不仁的。

然而有时夫妇性情不十分融洽，双方又都有可望共同愉快生活的意中人，就可以在互愿的情况下离异并另行婚嫁，当然事先经过议事会批准。只有当议事会成员及他们的夫人对案子作了深入的调查，离婚才得到批准。即使有了深入的调查，也不是那么轻易批准，因为议事会深知，如果轻易地可望重新婚嫁，这对于巩固夫妻之间的爱情将是不利的。

破坏夫妇关系的人罚充最苦的奴隶。如双方均系已婚，则一双受害者在自愿的情况下可离异犯有奸行的对方而彼此结合，或可以和自己喜爱的对象结婚。但如受害者之一对于不义的对方仍然依依不舍，并不禁止他们的婚姻继续生效，只要一方对罚充奴隶的一方愿意共同生活及劳动。有时一方有痛悔表示，而另一方则认真操作，为此两人得到总督的怜悯，又有自由。但重犯前罪者判处死刑。

对其他罪行，未制出有固定处分的法律，而是由议事会按个别罪行的凶恶程度或可恕性酌量惩处。凡严重的罪过则公开处分以利于促进社会道德，否则丈夫纠正妻子，父母纠正儿女。对于罪大恶极的人，一般罚令充当奴隶。乌托邦人认为这种处罚既使犯人害怕，又有利于国家，胜于匆匆处死犯人，使其立刻消灭掉。使他们劳动比处死他们更有益，他们作为反面教员可在一个较长的时间内阻止别人犯罪。如果他们闹事违抗，不服从这样的处理，那就视同野性难驯的想越槛脱链的兽一般被杀死。如他们忍受这样的处理，那么，他们并非断绝了一切希望。如他们经过长期艰苦的劳作而变成柔顺，从所表示的悔悟可以证明使得他们痛心的不是自己受惩罚，而是自己有罪过，于是他们可因总督运用特权或国民发表公意而减轻奴隶应服的苦役或获得全赦。

企图诱奸与实际奸污受同样处分。在每种罪行中，蓄意图谋与真正行为被视同一律，因为乌托邦人觉得，力求犯罪必遂的人不能因为终于未遂而取得解脱。

他们很欣赏扮演丑角的人。侮辱丑角是极不体面的事，但从丑角的说笑打诨中取乐是不禁止的。如此取乐被看做大有益于丑角们自己。倘有人一本正经，郁郁寡欢，对丑角的动作和言谈竟毫不感兴趣，就不会

有丑角委托给这种人了。丑角的唯一职能是逗笑，而这种人觉得丑角对他无用，甚至没有什么可以逗笑的，那就唯恐他对丑角不够宽容了。

非笑某人外形毁损或肢体残缺，乌托邦人认为这对于被非笑者没有什么可耻，对于非笑者倒是卑鄙可耻的，因为这是愚蠢地责备一个人如何如何，好像有毛病，而其实那是他无力避免的。虽然不珍惜天然美被看做懒而愚的标志，可是涂脂抹粉的打扮据他们的意见是不光彩的装模作样。经验告诉乌托邦人，妻子无论怎样貌美总不及其贤淑虔诚更能获得丈夫的恩爱。有些男人所向往的仅仅是漂亮面孔，但唯一能永远保持丈夫的爱情的还是贞操和柔顺。

他们既用刑罚禁阻人犯罪，又给有善行的人以荣誉。因此，对为本国建立显异功勋的伟人，他们在广场上树立雕像，纪念其崇高业绩，希望后人能景仰前人的荣誉而奋发上进。

凡奔走运动谋求官爵的人总是完全希望落空。乌托邦人在和谐友好的气氛中彼此相处。官长不傲慢，不令人望而生畏。老百姓称官长为父，官长也力尽父职。官长受到老百姓出于自愿的尊敬，这是理所当然，绝不勉强老百姓尊敬。总督不同于老百姓的标志并非身上着袍，头上加冕，而是手上有一束谷穗，如同主教的标志是他前面有人拿着一支蜡烛。

他们的法令很少，因为对于受过这样教育的人民，很少的法令已经够用了。他们发现其他民族的主要缺点是，几乎无数卷的法令和释文还是不够。用浩繁到无人能卒读以及晦涩到无人能理解的法令去约束人民，乌托邦人觉得这是极不公正的。

而且他们把巧于操纵案情和曲解律文的全部律师逐出。他们认为一个当事人最好把拟告知律师的事由直接向法官陈述，为自己的案件辩护。当一个人未经律师欺骗手法的教唆，自理讼事，而法官则善于权衡各种陈词，帮助老实人挫败狡狯分子的诬告，这样，事实真相易于明白，不容任何含糊。其他国家难以获得这种有利条件，由于其法律是大量而繁复的。可是在乌托邦，人人精通法律。首先，我上面谈过，他们的法律少。其次，他们认为对法律最一目了然的解释即是最公正的解释。

这种方针所根据的是他们的这一论证：既然公布任何法律都是为了使每一个人不忘尽职，深奥难解的法律只能对少数人起这种作用（因为

少数人懂得它），至于法律上较为简单而明显的意义则是人人会弄通的。否则或根本不制定法律，或经过高度巧思和长期争辩方能得出关于既制定的法律的解释，这两者对人数最多而又最需要启发的一般老百姓有什么分别呢？一般老百姓的未受过训练的判断力无法懂得这种解释的意义，他们花一辈子的时间也不够，因为他们所主要从事的是赚得生活资料。

乌托邦人的这些美德鼓舞了邻邦（是些自由独立的邻邦，其中不少是在很久以前得到乌托邦人的帮助才从暴君统治下取得解放的）请求他们派官员去，任期或一年或五年。官员满任后，受到当地人民护送，满载荣誉而归，这些人民又将新官员迎接到他们的国家。他们为自己的国家确是考虑很充分。既然一个国家的祸福系于官员的品德，那么，除选择正直而不为利诱的人充当外还有更明智的选择吗？原来乌托邦人不久会回到本国，任何利禄于他们无用，而且由于不熟识当地公民，也不会受不正当的偏爱偏恶的影响。徇私与贪利这两个弊病，一旦支配了人们的判断，便立刻破坏一切公正，而公正是一个国家的力量源泉。请求乌托邦人派遣行政官的国家，乌托邦人称为盟邦。至于乌托邦人给予过好处的另外一切国家，则被称为友邦。

所有别的国家之间经常议定、破坏、和重订的条约，乌托邦人不和任何一国缔结。他们问："条约有什么用，莫非自然本身还不能将人们紧密地联系在一起？难道对自然不尊重的人还会重视用文字写的东西吗？"

乌托邦人形成了如上的意见，主要由于在世界上这些地区，国王与国王之间的条约及联盟得不到忠实的遵守。然而在欧洲，尤其是基督信仰及教义盛行的那些地方，条约的尊严是到处奉为神圣不可侵犯的，部分由于各国国王贤明公正，部分由于对教会最高头头的崇敬及畏惧。这些教会头头自己作的承担，无不极其认真地履行，因此他们也告诫所有的国王遵守全部诺言，抗拒违命者受到教会的申斥及谴责。当然，教皇完全有理由认为，那些特别叫做忠实信徒的一般人竟不忠实地履行自己的承诺，那是非常可耻的。

在这个从赤道上和我们的距离倒不及从生活和性格上和我们的差别那么显著的新世界，条约不受信任。订约时越是有繁复而神圣的仪式，撕毁条约越是快。人们在措词上找出有时是故意狡猾地造成的漏洞，因此不管有什么牢固的协定施以约束，他们总有办法推诿，破坏条约，破坏信义。如果这种狡猾手段，或不如说欺骗，被发觉是出现在私人之间

的契约上，某种人便鄙夷不屑地横加指责，说是亵渎神明，罪该万死，然而正是这种人在订立条约方面向国王献这类狡计，并引以为荣。

由此，不禁引起这种想法，公正守法全然是平民的低级的德行，不适合于国王的威严，否则至少有两种形式的公正守法，一种是步行的，在地上爬的，宜于普通百姓，并且链索重重，因此不得分寸超越界限；另一种公正守法是属于国王的德行，比普通人的具有更大的尊严，因此远为自由不拘，可以任意行事，除非是国王所不乐意的。

我已经指出，那儿的统治者这样不守约，以致乌托邦人有理由不订立任何条约。他们如果生活在我们这儿，可能会改变其想法。然而他们相信，尽管条约被忠实地遵守，订立条约的习惯竟然发展起来了，这是令人惋惜的。结果是（好像经过一山一水小小隔离的人民并无天然联系把他们结合在一起），人们相信，大家彼此是天生的对手和敌人，有理由相互残杀，除非有条约禁止。而且，即使订立了条约，友谊并未形成起来，倒是公海上依然随便掠夺，而由于草拟条约时缺乏文字技巧，关于这种掠夺活动的充分预防从来不曾包括在条文中。相反，乌托邦人相信，不应当把未加害于你的任何人看成敌人，天然产生的伙伴关系须取代条约，能更好更牢固地把人们团结在一起的是善意而不是协定，是精神而不是文字。

关于战争

战争是唯一适宜于野兽的活动，然而任何一种野兽都不像人那样频繁地进行战争，因此乌托邦人很恨战争。乌托邦人一反几乎所有国家的惯例，把在战争中所追求的光荣看成极不光荣。然而他们的男女在固定的日子里刻苦地参加军训，锻炼自己，唯恐一旦有需要而他们不能作战。但是他们绝不轻易地投入战争。他们出战仅是为了保护本国领土，或驱除侵入友邦的敌人，或出于怜悯某个受专制压迫的民族而用武力把他们从暴君的桎梏奴役下解放出来，这是人类同情心所激起的一种行动。

乌托邦人援助邻邦，通常不是为了给以保护而已，有时也是替邻邦报复所曾遭受的损害。乌托邦人只有当事态初起时被征求意见后才有所行动。因为如果他们觉得提出的道理不无根据，而对方对提出的损失赔

偿不予理睬，他们就带头作战。乌托邦人不得不终于诉诸武力，由于敌军侵入掠夺，但有时更凶猛地运用武力，如果友邦商人受到另一国家在执法的幌子下（如从本身有误的法律找借口，对本身不误的法律作曲解）所横加于他们的冤屈。

不久以前，乌托邦人为尼法罗哲德人[27]抵抗亚拉奥柏利坦人[28]所进行的战争，其起源就是如此。乌托邦人觉得尼法罗哲德商民受到亚拉奥柏利坦人在法律借口下的欺负。可是不管公正不公正，这件事遭到残酷战争的报复。附近各国将其力量资源投入这场战争，助长了战火，加剧了双方的怨恨。大多数繁荣的国家或是基础动摇，或是一蹶不振。直到亚拉奥柏利坦人投降，贬为奴隶，发生的不尽纠纷才告结束。乌托邦人并非为自身利益而战，因此把这些奴隶交与尼法罗哲德人管理。以前亚拉奥柏利坦人兴盛时，尼法罗哲德人是望尘莫及的。

乌托邦人对友邦遭受的冤屈，哪怕所牵涉到的仅是金钱，都是如此狠狠地报复，但对自身受的冤屈倒不如此。如果他们由于受骗而损失了商品，但没有人身暴行，他们为此发怒仅限于在取得补偿前和有关国家断绝贸易。这并非因为他们关心盟国过于关心自己的公民。原来他们对盟国的金钱损失比对自己的金钱损失更感到难过，因为友邦商人损失的是私产，商人就非常痛心，而他们自己的公民所损失的则仅仅是来自公库的，是取之不尽的，是在乌托邦可以说多余了的——否则也不会输出国境。由于此，任何个人对这种损失没有感觉。乌托邦人认为通过丧失许多性命来给这样的损失作报复，那是很残忍的行为，因为从这种损失所产生的不利对所有乌托邦人民的生命及生活都无影响。

但如一个乌托邦公民在任何地方因受欺侮而成为残废或丧命，不管是出于某一政府或某一私人的阴谋，乌托邦人首先派出使节查明事实真相，然后在罪犯未被交出的情况下，不肯善罢甘休，而是马上宣战。如罪犯被交出，乌托邦人将其处以死刑，或贬为奴隶。

由于大量杀戮而取得的胜利，使乌托邦人觉得遗憾而且可耻，等于为购买珍贵物品而付出过高的代价。如果他们用韬略战胜和击溃敌人，他们就引以为巨大的光荣，公开庆祝胜利，树立庆功纪念碑，如同庆祝了不起的英雄业绩一样。每逢他们获得以智力取得的胜利，即没有任何兽类、只有人方能取得的胜利，他们夸口自己的行动是勇敢的，具有英雄气概的。他们说，仗气力从事搏斗的不过是熊、狮、狼、狗以及野猪等野兽。这些野兽大多数比人更是力大，更是凶猛，但不如人聪明多计。

他们作战所追求的唯一目的，如果早就达到，本是可以无须宣战的。既然非作战不可，他们对于须申讨其罪行的那些人给以严厉的处分，使其将来不敢再犯同样的罪行。这是他们在战事中所要迅速完成的主要意图，可是较为注意的是避免有冒险行为，而不是争取荣誉。

一经宣战，他们就设法同时在敌人境内主要地区秘密张贴无数布告，其上因有乌托邦人的公印而起有更大的影响。布告上言明凡杀死敌国国王的将受重赏。此外，对布告中列名的其他人的首级也悬了次等的、但不失为优厚的赏金。乌托邦人认为这些人在挑起战争方面，其罪仅次于国王。对生擒受声讨的敌人的人，奖金视献首级的加倍。他们还对受声讨的敌人给予同样的奖金，并保障其人身安全，如果他们起义归诚。

因此敌人很快对一切外来人不放心，并且自己互相怀疑，互相猜忌，俨如草木皆兵，大祸临头。据说敌人的大部分，尤其国王自己，被身边的头号亲信出卖。重金收买之下，人们会心为所动，什么样的事也干得出。乌托邦人对赏格是毫不吝惜的。然而当他们想起他们希望某个人干的事要冒多么大的风险，他们力求有多么大的风险就应该有多么大的奖金。因而他们不但许诺而且忠实地付出大批黄金，并另给予在友邦内安全地带有优厚收入的地产。

高价收买敌人的做法在别处被谴责为不道德的残忍行径。乌托邦人却认为这是很光荣的，认为这说明他们的明智，可以兵不血刃地结束凶恶的战祸，又说明他们的人道主义及仁慈为怀，死少数有罪之人可以使敌我双方大批无辜人民不至于陈尸疆场。他们既同情本国人民，也同情敌方的人民。他们知道普通人民不会自愿走上战场，而是被国王的疯狂所驱使的。

如这个策略失败，乌托邦人就在敌方播下不和的种子，鼓动内讧，挑唆王弟或大臣觊觎王位。如此计又不成，他们便唆使敌人的邻邦卷入纠纷，重新提出早已遗忘了的领土要求，这类要求是国王们从来不会缺乏的。乌托邦人应允在战事中给予支援，对于金钱捐助非常慷慨，但不轻易派出自己国家的人力。他们非常珍惜本国公民，相互重视，以致不肯用任何一个同胞去换取敌方的国王。至于黄金白银，他们所以储存仅是为了这个用途，因此他们尽情付出，毫不吝惜。即使他们花完了金银，他们还是生活得同样好。而且，除了国内积存的财富，他们在国外还有大宗的金银财宝，我上面提到，许多国家欠他们的债。

乌托邦人用这些财富，从四面八方特别是从塞波雷得人[29]当中，招募雇佣兵作战。这种民族居住在乌托邦之东五百哩的地方，面目可憎，粗暴而野蛮。他们喜爱自己的深山老林，这是他们生长的地方。他们身体结实，耐寒耐暑，不怕劳苦，生活毫不讲究，对耕种是门外汉，住所及衣着很随便，主要从事畜牧。他们的生活大部分靠狩猎及劫掠。他们天生好战，总是追求厮杀的机会。他们一有这个机会，绝不放过。他们大批离开本国，为了少量报酬，到任何征兵的一方投效。他们生活在世所干的唯一行当便是追求死亡。

他们为出钱雇用他们的人，勇敢地忠心耿耿地作战。然而他们不受固定期限的约束。他们加入一方的条件是，第二天有人出更高的酬报，哪怕是敌方，他们就转过去；再过一天，他们又会为较多一点的酬报，回到原方。

在每次发生的战事中，敌对双方的士兵中有许多塞波雷得人。几乎每天都可以看到，这些彼此有血缘关系的人同时受雇一方，因而相互亲密无间，忽然却分开成为两个阵营中的士兵，相遇作战。他们忘记了同族同宗，忘记了友谊，拼命地彼此残杀。驱使他们互杀一场的，不是别的，而是雇用他们的两方国王付出的区区金钱，这方面他们是锱铢必较的，因此为了每天收入多增加一文钱，他们很容易被诱，倒向另一方。他们由此很快地养成了贪婪的习惯，然而这对他们无任何好处。他们把冒生命危险赚来的钱立刻花到放荡无耻的生活中去。

这个民族愿意供乌托邦人驱使，对任何一方作战，因为他们受雇于乌托邦人所得的钱比起从任何地方所得的为多。乌托邦人既罗致善良的人加以合理使用，也招募这些坏蛋给以不正当的使用。一有需要，乌托邦人对塞波雷得人以重金为诱饵驱使其从事极大的冒险。在一般情况下，这批人多半不会生回领取酬金，可是那些生回者照原议领得全部酬金，以此促使自己再度同样不顾死活地去干。乌托邦人丝毫不介意有多少塞波雷得人为他们送掉性命，认为自己如能扫清世上这些万恶可厌的人类渣滓，将为世人带来最大的好处。

除雇用塞波雷得人外，乌托邦人也雇用他们支持作战的一国的士兵，以及其他一切友邦的援军。最后，他们加派一个分队自己的公民，从中推举一名久经考验的勇士指挥全军。他下面有两个副手，在他未遇险时，他们不加军衔。但如他被俘或丧命，两名副手的第一名即继承他的职位，而一旦情势需要，又可由另一名来接任。这样，战事变化虽经常莫测，而全军不致因指挥遇险遂陷于一片混乱。

他们在每一城市甄选自愿入伍的公民。任何公民都不会在强迫命令下到外国作战。乌托邦人认为，如果某人生性有些胆怯，不但自己不会表现得勇敢，而且会削弱同伴的士气。可是如果战祸延及本国，那些懦夫，只要身体结实，就被送上船舰，和那些勇士混合编组，或是被派去在逃脱无从的地方把守城墙。这样，他们在自己的同胞前由于畏缩而感到羞愧，敌兵又近在咫尺，想逃走已不可能，这一切使他们忘记害怕，不得不拼死一战。

任何人都不会在强迫命令下派赴国外作战，相反，妻子如渴望随丈夫出征，不但不被禁阻，还事实上受到鼓励和赞扬。她们出发后，在战场上被置于自己丈夫的身旁。每个战士周围有自己的儿女及妻子和其他亲属，他们天然地休戚相关，就会彼此非常紧密地团结，相互支援。丈夫回去而遗失了妻子，儿子回去而不见了父亲，都被看成奇耻大辱。因此，当战事发展到短兵相接时，敌人还负隅顽抗，那就是一场历时较长的剧烈厮杀，双方都一兵一卒不留。

我上面说过，只要能够借助于雇佣军而结束战争，他们总是力求避免不得不亲自作战。万一他们必须亲自上阵，其作战之勇猛，不亚于其曾尽量努力避免一场战祸的巧智。攻击一开始，他们倒未必厉害，可是对抗慢慢加强后，他们逐渐展开自己的实力。他们的斗志很顽强，宁可被剁成粉碎，不后退一步。由于无须为家中的生计操心，又无须为子女的未来担忧（这种忧虑到处使最有勇气的人失去勇气），他们精神昂扬，志在必胜。

他们又从接受过的专门军事训练取得信心。最后，他们从小由于教育以及国家的良好制度而形成的正确健全观点也使他们分外有勇气。因此，他们既不贱视生命，轻率地牺牲自己，也不过分珍惜生命，到了应该光荣殉节的时刻还苟且求活。

在战争到处进行得十分激烈的关头，由精选的青壮年组成的敢死队上前搜捕敌酋。他们既给他明刀明枪，又暗中伏击。他们从远从近一齐进攻。有大批新生力量不断插入，让疲劳不堪的退下来，这样，进攻继续不断地进行着。如果敌酋不拔步逃命，他一般总是被击毙或生擒。

如乌托邦人得胜，绝无滥杀情况，他们宁可俘虏败兵，而不将其处死。他们追击敌军时，必在自己的军旗下保持一支随时准备交锋的人马，纵使全军其余部分被击溃，这部分后备力量却使他们转败为胜。他们宁可让敌人逃脱，一般不在后追赶，以免自己的阵容混乱。他们记

得，不止一次有过这样的情形，他们军队的大部分人马溃退，敌军因胜利而得意洋洋，从四面八方追赶过来，可是少数早就埋伏好以应付万一的乌托邦士兵，突然袭击自以为无虞而疏于戒备的四处分散的敌人。于是战事的整个局面为之一变，他们从敌人手中夺去一个十拿九稳的胜利，从战败者转而为战胜者。

很难说，他们所擅长的是善于使用伏兵，还是小心回避伏兵。你会以为他们打算逃脱了，其实却完全不是这么一回事。相反，他们下定决心要逃脱时，你倒以为他们有与此不同的别种打算。当他们发现自己在数量或阵地上处于劣势时，他们便在黑夜中悄悄拔营撤退，或用策略回避敌人，有时他们在白天撤兵，不被发觉，并且秩序井然，倘要在他们后退时加以袭击，就如同在他们前进时一样危险。他们的营房周围戒备周到，有深沟阔壕，壕沟中挖出的土堆向里方。他们不用最下层的劳工从事这个工程，而是由士兵亲自动手。全军都参加这项劳役，除掉部分士兵手持武器在围堤上戒备，以防不测。这样，由于群策群力，他们完成巨大的防御工事，围绕一大片空地，全部进行的速度令人难以置信。

他们穿的盔甲异常坚固，足以抵御砍杀，但又便于身体的各种动作。即使他们在水中游泳，也不感到任何不便，因为他们所受的战术训练的一部分就是全身披挂在水中游泳。他们使用的远程武器为箭，步骑兵都是挽弓有力、命中率高的神手。在短兵相接中，他们放下刀剑，抡起斧头，那是一种沉重而又锋利的杀人武器，不管是刺还是砍。他们巧于发明战具，制成后，严守秘密，以免在非必要的情况下走漏风声，使用无效，流为笑柄。他们制作这些战具时，首先注意的是易于携带，便于转动。

他们如和敌人订停战协定，就严格履行，即使在敌人挑衅情况下也不破坏协定。他们从不蹂躏敌人的土地，不烧毁敌人的庄稼。他们倒是要自己的人马远远离开这些庄稼，不得践踏，让为长好可供他们自己享用。他们不伤害非战斗人员，做密探者除外，他们对投降的城市，秋毫无犯。即使是攻破的城市，他们也禁止劫掠。但他们处死那些反对投降的敌人，把其余参加守卫的敌兵贬为奴隶。至于和平居民，他们一概不加以伤害。如他们查出有人曾建议投诚，他们从罚收的财物中取出一部分犒赏这种人。乌托邦人把其余的没收财物赠给友军，他们自己则对战利品一无所取。

战事结束后，乌托邦人不向他们支援作战的友邦索取费用，一切由战败国支付。在这方面，他们要战败国付出现金，将其储存以便用于类

似的战事。他们还要战败国交出庄园，每年从中征收大量贡金。他们在许多国家享有这项岁入，由于不同来源的逐渐积累，每年总收入达七十万元金币以上。他们派出若干公民到这些庄园中做财务经理，住在那儿，生活豪华，显出大员的身份。然而还是省出大宗款项归入公库，除非他们愿意将这笔钱存在战败国作为信贷。他们经常实行这种信贷，直到他们自己需用这笔钱，而且即使情况如此，他们也很少索回全部款项。他们也从庄园的收入中拨一部分给那些接受他们的要求去完成冒险的使命的人们，关于这种冒险使命，我在上面已经提到过。

如任何国王起兵攻击乌托邦人，准备进犯领土，乌托邦人立即调动大批军队出国境迎击。他们不轻易地在本国土地上作战，同时，不管发生任何紧急情况，他们也绝不让外国援军进驻他们的岛上。

关于乌托邦人的宗教

不但乌托邦全岛总的说来有各种宗教，在每个城市也是如此。有人崇拜日神，有人崇拜月神，又有人崇拜其他某一种星辰。若干乌托邦人尊敬以道德或荣誉著称的先贤，把他当做神，甚至最高的神。可是绝大多数人，也是较有见识的人，从不信这些，而只信某个单一的神，这个神是不为人知的，永恒的，巨大无边的，奥妙无穷的，远远超出人类的悟解的，就其威力说而不是就其形体说是充塞宇宙间的。他们称他为父，把万物的起源、生长、发育、演化、老死都归之于他。只有对他，乌托邦人才加以神的尊称。

并且，其他所有的乌托邦人尽管信仰不一，却在这点上意见一致，即只有一个至高的神，是全世界的创造者和真主宰，在本国语言中一致称为“密特拉”[30]。但不同的人对这个神持不同的观点。然而乌托邦人都认为，不管这个至高的神指谁，他是自然本身，由于其无比的力量和威严，任何民族都承认，万物的总和才形成。可是乌托邦人正摆脱各种混乱的盲目信仰，趋向于一致地承认在所有信仰中最合情理的一种信仰。毫无疑问，其他的信仰本来早就应该消失，可是他们的一名成员在考虑改变信仰时，偶然遇到不幸的事，于是出于恐惧心理不将其解释成出于偶然，说成是来自天谴，仿佛不继续受到某人礼拜的神对于这种不虔诚施以报复。

但是乌托邦人听见我们提到基督的名字、他的教义、他的品德、他的奇迹。他们还听见我们谈到许多殉道者同样值得惊异的坚贞不屈精神，这些殉道者甘愿流血，终于使远近无数国家趋向于他们的信仰。当乌托邦人听到这一切后，你很难相信，他们多么欣然愿意接受这个宗教，这也许由于上帝的颇为不可思议的灵感，或是由于他们认为这个宗教最接近他们中间普遍流行的信仰。可是我认为这一个因素也很重要，即他们听说基督很赞同他的门徒的公共生活方式，又听说这种方式在最真正的基督教团体中还保持着。然而不管对他们起影响的是什么，他们不少人接受了我们的信仰，并经过洗礼。

可是在我们四人中（这是剩下的全部人数，我们一共六人，已死去两人），很抱歉没有一个神父，因此这些乌托邦人入教的其他仪式虽已履行，但迄今缺乏在我们中间只有神父方能施给的圣礼部分。但他们明白圣礼是怎么一回事，很热切地期望其实施。而且他们认真争辩，在未派来基督教主教的情况下，能否从他们中间选出一人就教士的圣职。看来他们会推出一个候选人，但当我们离开时，还未推出。

即使不赞成基督教义的乌托邦人，既不阻止别人信从，也不侵犯已经信从的人。当我在那儿时，只有一个教徒受到处分。他一受过洗礼，便高度狂热而不够审慎地公开谈说基督教义，尽管我们劝诫过他。他说教时态度激昂，既把基督教说得比其余的什么教都好，又谴责其余一切的教。他宣称这些教都是渎神的，信仰者是不敬神的，侮辱神明的，应永受天罚。他长期这样说教后，终于被捕受审，所定的罪名不是蔑视乌托邦人的宗教，而是在群众中煽动事端。他被判有罪后受到放逐的处罚。原来乌托邦人有一条最古的制度，任何人不能由于自己的信仰而受到责罚。

乌托普国王最初听说过，在他到来之前，当地人由于信仰不一而不断争吵。他还注意到，在各个教派各自为保卫本国而作战时，这种普遍的意见分歧为他提供了把他们全部征服的机会。因此，自从他取得胜利后，他一开始就规定每人信从自己所选择的宗教是法律上认可的，一个人也可以向别人宣传自己的教，劝其接受，但只能用温和文静的方式，讲出道理为自己的教作辩护，如果他劝说无功，不应将其他一切的教都恶毒地摧毁，不得使用暴力，不得诉诸谩骂。如有人表达自己观点时，断断争辩，态度过分激烈，他将受到流放或奴役的处分。

乌托普国王制定这种法律，一方面是为了安定（他明白，经常的争吵和不解的仇恨以往完全破坏了安定），另一方面他觉得这样的解决办

法对宗教本身有利。对宗教问题，乌托普不轻率地作出武断的结论。他不能肯定，上帝是否不愿意看到各种各样的多方面的信仰，因而不向不同的人灌输不同的观点。但是他肯定这一点，即强迫和威胁人人都接受你心目中的真理，那是既横蛮又愚笨的。并且，即使情况确是那样——只有一个宗教是真理，其余的都是旁门左道，乌托普也预见到，如能用温和而合理的方式处理问题，真理凭其本身的自然威力迟早会自己呈露出来，受到注意。如果这个争论的解决是通过武力和暴乱，而最坏的人又总是最顽固不化的，那么，最好的和最神圣的宗教也会淹没在一堆互相倾轧的旁门左道中，犹如嘉禾会被丛生的荆棘窒息致死一样。

因此乌托普把宗教的全部问题作为一个尚有待于解决的问题，容许每人选择自己的信仰。可是有例外，如他严禁任何人降低人的尊严，竟至相信灵魂随肉体消灭，或相信世界受盲目的摆布而不是由神意支配。因此乌托邦人的信仰是，人死后有过的必受罚，有德的必受赏。如有人有不同看法，乌托邦人甚至认为他不配做人，因为他把自己灵魂的崇高本质降到和兽类的粗鄙躯体一般无二。他们更不承认这种人是乌托邦公民，因为如果不是他还有所忌惮的话，一切法律和惯例都将对他无用处。当一个人除法律外什么都不怕，除肉体外对什么都不寄予希望，那么，毫无疑问，为了满足他的私人欲望，他会想方设法回避国家法律，或是力图用强暴手段破坏国家法律。

所以，怀有这种心理的人，乌托邦人取消他的一切荣誉，不给他官做，不使他掌管任何职责。他普遍被看成是懒惰下流汉。然而乌托邦人丝毫不处罚他，深知一人愿意信仰什么不能由自己控制。他们也不强迫或威胁他掩盖自己的观点。在这个问题上，他们不容许装假说谎。他们最恨装假说谎，认为这和欺骗几乎毫无区别。他们禁止他在一般国民前为自己的意见作辩护，但允许并鼓励他在教士前或重要人物前这样做，深信这种荒谬最后将让位于理性。

乌托邦还有另一些人，为数不少，所抱的见解并非全无理由，而且本身不是坏人，因此乌托邦对他们不加以干预。这种人有另一类的错误，即相信兽类也有不朽的灵魂，但不及人类灵魂尊严，亦不能注定得到同样的幸福。几乎全部乌托邦人十分肯定并深信，人可以达到无穷的天堂之乐。他们对病者表示悲痛，但对死者无所惋惜，除非是极端贪生而不愿离开这个尘世的死者。一个人临死而有如此的表现，他们认为不祥，预示他的灵魂无望，抱有内疚，对即将到临的处罚怀有默默的预感，因而害怕死去。他们又觉得一个人在受到上帝召唤时不是欣然迅速从命而是勉强不得不去，上帝是不会乐意他的到来的。他们如看到一个

人这样死去，不禁为之毛骨悚然，因而在忧郁的沉默中将死者送到墓地上，祈求上帝怜悯死者而且宽恕其罪愆，然后把尸体埋掉。

反之，他们对于高高兴兴满怀乐观而死去的人，不表示哀悼，在歌唱声中为其举行葬礼，充满深情地将死者的灵魂交付与上帝。然后，他们怀着崇敬的心理而并非悲痛的情绪，为死者举火焚尸。他们在现场树碑，记载死者的优良品质。他们回去后，讲述死者的性格和事迹，议论最多并且夸不绝口的是其临死怡然自得的精神。

乌托邦人认为，这样纪念正直的品德，不但是鼓励生者向往善行的最有效的方法，而且给予死者以其所最乐于接受的敬意。乌托邦人认为当他们谈到死者时，死者是在场的，虽然不为世人的迟钝肉眼所见。如果可享受天堂之乐的灵魂不能自由随意到处来去，那和它的遭遇是相互矛盾的。这样的灵魂既全然弃绝回访朋友的愿望，又会是忘恩负义的，因为在生前对这些朋友有过相互友爱的情谊啊。他们估计，自由如其他美好的事物一样，在一切好人身上不但死后不减少，还会增加。因此，他们觉得死者会在活人中间来来往往，目睹他们的言行。所以乌托邦人更有信心地处理自己的工作，托庇死者的保佑。而且，由于相信先人的亡灵在身旁，他们就不敢私下做亏心事。

乌托邦人极端轻视和非笑在其他国家受到重大注意的涉及迷信的一切占卜方术。可是他们崇拜那些不是凭自然而出现的奇迹，将其看做运转中神力的灵验和启示。他们说，在乌托邦也经常出现奇迹。有时在重大危急事件中，他们公开祈求奇迹降临，抱着诚则灵的信心，终于求而必应。

他们认为，探索自然，于探索中赞美自然，是能为神所接受的一种礼拜形式。然而有些人，还是为数不少的人，他们出于宗教的动机，不从事专门知识和科学的探讨，但又不偷闲。他们以为要在死后得到幸福，就必须勤干活，多行善。因此他们有的照料病人，有的修路清沟，改建桥梁，挖除杂草沙石，以及砍劈树木，用车辆运送柴粮等到城市中去。不管对公对私，他们都如同仆役般操作，比奴隶还卖气力。

任何地方有粗重费力和肮脏的活路，大多数人觉得劳累、讨厌、没办法，因此望而却步，他们却心情愉快地把这种活路全部承担下来。他们自己辛苦不停，让别人安闲，但又不以此居功。他们既不贬低别人的生活方式，也不表扬自己的生活方式。他们越是奴隶般地操作，越受到所有人的尊敬。

这类人分两派。一派是独身汉，不近女色，戒绝肉食，其中有些人甚至不尝任何荤腥。他们屏绝人世的享乐，认为那是有害的。他们熬夜流汗，只是为了来世的希望。因为他们期待这样的来世很快地到临，他们就既愉快，又积极。

另一派同样爱好劳动，但赞成婚姻，不轻视室家之乐，觉得对自然有义务结成配偶，对国家有义务生育儿女。凡是不妨碍他们劳动的任何享乐，他们都不回避。他们喜欢肉食，理由是肉食会使他们更健壮，宜于任何劳动。乌托邦人认为这一派人更明智，而前面说的那一派人则更圣洁。假使第一派人宁可独身而不结婚，宁可艰苦而不舒适，其所根据的论点是理性，这就要惹起乌托邦人的非笑。然而这种人既声称他们是受了宗教的促使，这就使乌托邦人对他们怀有敬意。因为，乌托邦人最小心翼翼、不轻易作出武断结论的，莫过于在有关宗教的问题上了。这样，他们在本国语中特称第一种人为“部色累斯卡”[31]，可译为“笃信宗教的人”。

乌托邦人的教士是极端献身宗教的，因此数目不大，每个城市不超过十三人（教堂也是十三座），战时例外。遇到战争，其中七人随军出发，另由七人补他们的空额。从战争回来的正式教士全都回到原先的职位上。这时，补空额的人就权充主教侍从，遇有教士身故方递补上去。主教只有一名，是所有教士的首领。凡是教士都由国民选举出来，如同官员也是由国民选出一样，其方式是秘密投票，以杜绝徇私。选中的教士由教会同僚为其举行授予圣职的礼节。

教士主持礼拜，掌管宗教仪式，监察社会风纪。任何人如因生活放荡而受到教士传唤或申斥，都被认做奇耻大辱。现在教士职责限于劝说和告诫，至于制止和惩罚违犯者则由总督及其他文职官员执行。然而教士可将其认为非常坏的分子逐出，不许他们参加礼拜。这几乎是一种最可怕的处罚，使人感到极不光彩，由于暗藏的宗教恐惧心理而觉得痛苦，甚至肉体上也会不久感到不安全，如果他们不向教士表明自己已迅速悔改，议事会就以不虔敬罪将他们逮捕法办。

教士负有教育儿童及青年的任务，把关心培养他们的品德和关心他们读书求知，看得同等重要。教士从一开始就向儿童的幼嫩而善于适应的心灵，大力灌输有利于维护他们的国家的健全意识。这种意识一旦为儿童所牢固接受，成年后永不会忘记，大有助于对国家情况的关心。除非由于不正当的见解所引起的罪恶，否则这个国家永远不会衰败。

妇女担任教士不受排除，但当选的仅限于老年寡妇，为数极少。若教士为男性，则其妻子必须是全国最优秀的女性。

没有其他的公职比起教士职位在乌托邦更受尊敬了，以至于纵然教士犯罪，不是送交法庭，而是付与上帝和自己的良心去裁判。乌托邦人认为由人们强行拘捕教士是错误的，因为不管一个教士犯下什么样的罪，他已经独个地把自己作为圣洁的祭品奉献给上帝了。乌托邦人不难遵守这个惯例，因为他们教士少，而且是非常慎重地选出来的。

再则，一个人从品德上经过择优拔萃而提升到这样高贵的职位，选拔的唯一考虑是贤良，而这种人竟至于走上腐化邪恶的道路，那是不会轻易发生的事。纵然这样的事会发生，因为人的本性是可以变的嘛，但是教士数目寥寥，而且除其荣誉地位具有影响外，并无实权，因此不必担心其对国家会造成巨大的危害。事实上，教士所以人数少而又特殊，就是为了防止他们现在给以崇高敬意的尊严教士职位由于分享的人太滥而变成无价值。这点特别符合真实情况，因为乌托邦人发现要罗致许多有德足以胜任这种尊贵职位的人，不是容易事，只有普通道德修养的人是不够担任这个职位的。

乌托邦教士在外国得到的尊敬不亚于在本国得到的尊敬。这点从下面的事实可以看出，我认为这样的事实正是乌托邦教士得到尊敬的原因。当两军交战时，教士在一旁，但离战士不太远，他们跪在地上，身披法衣，伸出双手朝天，首先祈祷和平，其次祈祷在双方流血不多的情况下祖国取得胜利。当乌托邦军队占了上风，教士便驰进酣战中心，阻止本国军队对败军滥肆杀戮。败军只要有看到教士并向其呼吁的，就能保全性命。败军中有触摸教士身上飘扬的法衣的，就可以使自己留下的财物免于从战争来的任何破坏。

乌托邦教士的这种品质使其在外国到处受到尊敬，具有真正的威严，既往往保护本国公民不遭敌人屠杀，又往往从本国公民手下保全了敌人的性命。下面的事例是大家熟知的。有时乌托邦一方阵地动摇，在溃退中，情况很是危急，而敌人却正一路冲上，要杀要抢。然而教士介入的结果，杀戮就防止了。双方军队被分开不发生接触后，和平在公正的条件下得以缔结。任何国家，不管多么野蛮、残酷和凶恶，都承认乌托邦教士人身是神圣不可侵犯的。

朔日和月杪，元旦和除夕，在乌托邦被奉为节日。每年分若干月。月是按太阴在轨道上的运行计算，正如年是按太阳的历程确定。在乌托

邦语中，朔日名“西奈梅尼”[32]，月杪名“特拉佩梅尼”[33]，其意分别为“第一个节日”和“末了的节日”。

乌托邦人的教堂很美观，工艺精细，并能容很多人，这也是势必如此，因为居民中只有少数人是教士。教堂的光线都不太强。这个特点并非由于不懂得建筑学，而是出于教士有意的打算。教士认为过多的光会令思想分散，微弱的光能使精神集中，虔诚得到促进。

上面已叙述过，在乌托邦，大家的信仰不相同。然而信仰的表现形式虽分歧不一，可以说条条路通到一个目标，即崇拜神格。因此，教堂内所见所闻都显得与普遍的一切信仰不矛盾。任何教派如有其自己仪式，可在每人家中举行。所以教堂中没有神像，个人可自由去体会神的形象，不管他喜欢那一种最虔敬的方式。乌托邦人称呼神为“密特拉”，另无其他特殊名称。他们一致认为，可以用这个名称体现神威的性质，不管这个性质是什么。所用的祈祷文则是每个人都可以念，不至于和自己的信仰有抵触。

每当月杪或除夕这些节日的晚上，他们在教堂集合，实行禁食，感谢神使他们幸运地度过了一个月或一个年，现在到了末了的节日。次晨，即朔日或元旦，他们一清早又群赴教堂，为到来的这一月或这一年能使他们幸福繁荣而祈祷，所以朔日或元旦成为预示吉祥开始的节日。

可是每逢末了的节日，在赴教堂前，妻子伏在丈夫的脚前，儿女伏在父母的脚前，对于自己的过错或失职认罪忏悔，乞求宽恕。这样，任何家庭所引起的不睦阴影都会由于此而全部消散，这样，人们可以带着洁净的心去参加献祭，因为如到时内心愧疚不安是亵渎神灵的。所以他们如对某人感到憎恨或愤怒，他们在出席献祭仪式前，必须和那人言归于好，使他们自己的心净化，以免遭到迅速的重大的谴罚。

在到达教堂时，人群分开，男趋向右方，女趋向左方。然后他们安排就座，每户男子坐在他们的父亲前，女子坐在她们的母亲前，这样，在家管束子女的家长，出外仍监督子女的每一举止。他们又注意到，年轻的务必和年长的坐在一起，深恐小孩子们如自己互相照管，就会嬉戏调皮，而这时正是应该对神怀有虔诚敬畏的心情，给实践善行以最大的、几乎是唯一的激励。

他们不宰杀牲畜作献祭用。既然上帝慈悲为怀，对万物有好生之德，他们认为上帝不会看到流血和杀戮而感到高兴。他们烧香以及其他

有芬芳气味的东西，燃大量的烛。他们明白，神所以是神，丝毫不借助于香烛，如同丝毫不借助于人的祈祷一样。可是他们喜欢这样无害的拜神的方式。人们感到，烧香燃烛，以及其他的仪式，不知怎地能使他们心境高尚，以更大的虔诚对神礼拜。

在教堂里，人们穿白色的外套。教士穿各种颜色的法衣，设计及式样都很精彩，可是材料不像人们预期的那样贵，既不绣金，也不镶嵌宝石，而是用各种鸟羽巧妙地织成，其手工的价值不是任何贵重材料所能抵得上的。此外，他们说，教士的法衣既然用羽毛交织成章，掩映分明，就含有神秘的意味。人们体会了教士们关于这方面小心相传的解释后，会想起上帝对自己的恩泽，又从而想起自己对上帝应有的虔诚，以及人们相互的义务。

当这样装扮的教士从法衣室刚一走出，所有的人都恭敬地伏在地上。这时，一切寂静无声，一个人看到教堂全体会众，感到惶悚，好像某种神的力量在眼面前。大家伏在地上一会儿后，教士作出手势，他们才起来。

这时，他们唱赞神歌，杂以乐器奏出的音调。乐器和我们这儿所见到的在形式上大不相同。许多乐器比我们用的更加和谐，可是有些乐器却甚至不能和我们的相提并论。不过在某一点上他们确比我们远为先进。他们的全部音乐，无论是器乐还是声乐，都能表达出自然情感，声音和内容融合无间，无论是祷词也好，是表示快乐、慰解、忧虑、悲伤或愤怒的歌词也好，意义都能通过音调的形式表示出来，使听众深受感动，内心激奋。

最后，教士及会众一齐念诵有固定形式的庄严祷文。这个祷文词句的编写做到凡是大家所共同朗诵的，每个人可以应用到自己身上。从祷文里，每人认出神是万物的创造者，是统治者，是一切其他幸福的给予者。每人感谢神赐予自己全部的恩泽，尤其感谢神使自己有幸生在这个最快活的国家并且接受这个自己希望是最真正的信仰。如果他在这些问题上是弄错了，或是如果比起他的国家和信仰还有更美好的并且是更为神所赞许的，他就祈求神慈悲为怀，让他有所了解，因为他情愿遵循神所指引的任何道路。可是如果他这个国家的形式是最好的，他的信仰是最真正的，那么，他就祈求神使他坚定不移，并引导其他所有的人同样过这种生活，同样抱这种关于神的观念，除非各种不同的信仰有给神的不可思议的意志以喜悦之处。

末了，每个人祈求能轻易地从尘世解脱，向神归依，可是祈求人不敢决定这个解脱的来早来迟。然而，假如不至于冒犯神威的话，他宁愿虽死于痛苦而可以归依神，不愿贪恋尘世荣华而无从更早地接近神。

念完这样的祷词后，会众又伏在地上片刻，然后起身走开用餐。这天剩余的时间，他们用于游戏、运动、和战术练习。

好，我已经力求准确地对你叙述了这个国家是怎样组成的，认为这不但是最好的国家，而且是唯一名副其实的国家。在别的国家，人们固然谈说公共福利，但所奔走打算的却只是私人的利益。在乌托邦，私有财产不存在，人们就认真关心公事。诚然，以上两种情况，都各有道理。因为，在别的国家，许多人知道，不管国家怎样繁荣，如果他们不为自己另作打算，他们就要挨饿。因此，他们势必把个人利益放在国民利益之上，亦即放在别人利益之上。

相反，在乌托邦，一切归全民所有，因此只要公仓装满粮食，就绝无人怀疑任何私人会感到什么缺乏。原因是，这儿对物资分配十分慷慨。这儿看不到穷人和乞丐。每人一无所有，而又每人富裕。

当人们毫无忧虑，快乐而安静地生活，不为吃饭问题操心，不因妻子有所需索的吵闹而烦恼，不怕男孩贫困，不愁女孩没有妆奁，而是对于自己以及家中的妻、儿、孙、曾孙、玄孙，以及绵绵不绝的无穷尽后代的生活和幸福都感到放心，那么，还有什么对他们来说是更大的财富呢？我们还要考虑到，那些曾经从事劳动而现在已经丧失劳动力的人，和仍然从事劳动的人受到同样的照顾。

于此，我倒愿意听一听谁敢于把这种公道无私和流行于其他各国的所谓正义作个比较。我敢保证，在那些国家中，我找不到关于正义以及公道无私的些微影踪。任何样的贵族以及金铺老板和高利贷者，还有其实一事不做或做非国家所急需的事的人，他们全都在游荡和无益的奔逐中过着奢侈豪华的生活！这算是什么货色的正义呢？而一般劳动者、车夫、木匠以及农民，却不断辛苦操作，牛马不如，可是他们的劳动是非常必要的，所以任何国家倘缺少这种劳动，甚至维持不了一年。然而这些人所得不足以糊口，生活凄惨，还抵不上牛马的遭遇。牛马不须这样不停地做工，吃的刍秣不一定更粗劣，实际上味道还更好些，牛马也不必为将来担忧。至于这些做工的，不但现在不得不一无所获地劳累受苦，而且不免为将来贫苦的老年感到非常痛苦。他们每天的收入如此微薄，甚至不敷当天开支，更谈不上有节余可以逐日储存起来养老。

这岂不是一个缺乏公正和不知恩义的国家吗？所谓上流绅士、金铺老板等这般家伙，不事劳动，徒然寄生，追求无益的享乐，却从国家取得极大的报偿。相反，国家对于农民、矿工、一般劳动者、车夫以及木匠，却丝毫不慷慨，而没有他们就会是国将不国。这些人为国家浪掷了青春劳力之后，挨受老病的折磨，生活穷苦不堪，可是国家忘记他们没有睡眠的长夜，忘记从他们的双手劳动所取得的全部巨大利益，十分无情义地让他们潦倒不堪而死，作为对他们的酬报。

更糟的是富人不仅私下行骗，而且利用公共法令以侵吞穷人每日收入的一部分。即使富人不曾这样侵吞，那些对国家最有贡献的人却获得最低的酬报，这已经看来不公平了。可是现在富人进一步破坏并贬低正义，以至于制定法令，使其冒充正义。因此，我将现今各地一切繁荣的国家反复考虑之后，我断言我见到的无非是富人狼狈为奸，盗用国家名义为自己谋利。他们千方百计，首先把自己用不法手段聚敛的全部财富安全地保存起来，其次用极低廉的工价剥削所有穷人的劳动。等到富人假借公众名义，即是说也包括假借穷人的名义，把他们的花招规定为必须遵守的东西，这样的花招便成为法律了！

然而，这些坏蛋虽把可以满足全体人民的一切财富都私相瓜分了，他们还是远远享受不到乌托邦国家的幸福啊！在乌托邦，金钱既不使用，人们也就不贪金钱。这就砍掉多少烦恼啊！这就铲除了多少罪恶啊！谁不知道，金钱既然取消，欺骗、盗窃、抢劫、吵架、骚乱、喧闹、叛乱、暗杀、变节、放毒等虽然每天受到惩罚却只能施以打击而不能制止的罪行，就不发生了？谁又不知道，恐惧、焦虑、烦恼、辛苦的操作、不眠的通宵，也会随金钱的消失而消失？而且，贫穷似乎是仅仅缺乏金钱所造成，一旦金钱到处废除，贫穷也就马上减少以至消失了。

为了使得这个断言显得更清楚，设想我们遭到一个收成不好的荒年，好几千人饿死。我要强调的是，到了荒年尽头，如果我们清查富人的粮仓，我们就会发现大量的粮食，要是饿死病死的人当初都分到这些粮食，谁也不会感到气候和土壤曾造成了歉收。生活必需品本来不难取得，可是该死的金钱这个大发明，据说是用以便利我们取得生活必需品的，实际上却阻碍了我们取得必需的东西。

毫无疑问，甚至富有者也觉得：与其吃着不尽，何如够用够使；与其为如山的财宝所包围，何如使大量的烦恼消除。同样毫无疑问，人们对自己利益的关心和人们对我们的救世主基督的关心（基督由于有大智慧，不会不了解什么是最好的东西；由于慈善为怀，不会不把他所了解

是最好的东西当做忠告），早就应该使得全世界都采用乌托邦国家的法制，若不是那唯一的怪魔加以反对，这怪魔便是骄狂，它是一切祸害之王，一切祸害之母。

骄狂所据以衡量繁荣的不是其自身的利，而是其他各方的不利。骄狂哪怕能成为女神，也不愿做这个女神，如果她再也看不到她可以欺凌嘲笑的可怜虫，如果她不能在这些可怜虫的不幸前显示自己的幸运，如果她夸耀的财富不能使这些可怜虫因贫穷而受到折磨并且更加贫穷。这条从地狱钻出的蛇盘绕在人们的心上，如同　鱼[34]一般，阻碍人们走上更好的生活道路。

骄狂在人身已经植根很深，不容易拔掉。所以，我很高兴看到至少乌托邦人享有我巴不得所有的人都能享有的那种形式的国家。乌托邦人采用了那样的生活制度以奠定他们的国家基础，这个基础不但是最幸福的，而且据人们所能预见，将永远持续下去。乌托邦人在本国铲除了野心和派系以及其他一切罪恶的根源。因此他们没有因内争而引起纠纷的危险，而内争曾是毁灭了许多城市的稳固繁荣的唯一原因。只要一国内部融洽一致，并有健全的制度，那么，邻国的统治者就无从使这样的国家发生动摇，尽管这些统治者心怀觊觎，常来扰乱，然而总是被击退。

当拉斐尔说完他的故事，我觉得他所讲述的人民的风俗和法律中有许多东西似乎规定得十分荒谬，不仅是他们的作战方法、礼拜仪式和宗教信仰以及其他制度，尤其是作为他们社会全部结构根本的那种特征。我指的是他们的公共生活和给养——完全无须金钱流通。单这一点就使得一般人认为一个国家引以为自豪自荣的全部高贵宏伟和壮丽尊严都荡然无存了。

可是我知道拉斐尔已经谈得很累，又不能十分确定他能否容忍他的意见的任何对立面，我尤其记起他曾指摘过那些唯恐自己被看成不够聪明因而对别人有所发现就去吹毛求疵的人。因此我赞扬了乌托邦人的生活方式，赞扬了拉斐尔的谈话，挽着他的手带他入内用晚餐。可是我先说了这样的话：将来还会有机会更深入地考虑这些问题，并和他更全面地进行讨论。但愿有朝一日这成为可能啊！

同时，虽然他在其他各方面是有最真正的学问并对人情事理有最渊博知识的人，我不能同意他所说的一切。可是我情愿承认，乌托邦国家

有非常多的特征，我虽愿意我们的这些国家也具有，但毕竟难以希望看到这种特征能够实现。

第二部终

拉斐尔关于直到目前还很少有人知道的乌托邦岛的法律和风俗的午后谈话完结，报道人为最著名和最博学的伦敦公民及行政司法长官托马斯·莫尔先生

---

[1] 阿布拉克萨（Abraxa）——一说组成本名的希腊字母代表数字365，等于全年的天数，寓有神秘意味。——中译者

[2] 飞拉哈（Phylarch）——希腊语，意谓部落酋长。——中译者

[3] 摄护格朗特（Syphogrant）——对本词希腊语原意，名家解释不一，有人解为老人或长者。——中译者

[4] 特朗尼菩尔（Tranibor）——各家对本词希腊语原意有不同解释，一说指坐首席席位者。——中译者

[5] 巴桑（Barzanes）——一说据希腊语指宙斯之子（宙斯乃希腊神话中的主神）。——中译者

[6] 阿丹麦（Ademus）——据希腊语为"无国民"之意。——中译者

[7] 阿尼蒙利安人（Anemolians）——源于希腊语，意谓刮风的，吹牛的，虚浮的。——中译者

[8] 亚里士多德（Aristotle，公元前384—前322）——古希腊哲学家，柏拉图弟子，有著述多种留传。——中译者

[9] 西俄夫拉斯塔斯（Theophrastus，公元前约371—前约287）——希腊哲学家，留传到今天的著述有关于植物的两种。——中译者

[10] 拉斯卡里（Constantine Lascaris）——十五世纪希腊学者，1453年后定居意大利，所著《希腊语法》为用希腊字体印刷的第一本书。——中译者

[11] 狄奥多（Theodorus，1398—1478）——所著希腊语法1495年印行，受到高度的评价。——中译者

[12] 黑西基阿斯（Hesychius）——四世纪或六世纪希腊语词典编辑家。——中译者

[13] 代俄斯科里提斯（Dioscorides）——五世纪至六世纪间希腊语词典编辑家。——中译者

[14] 普鲁塔克（Plutarch，约46—约120）——著有《希腊及罗马名人对比传记》，甚有名，此处兼指其所著《伦理杂文集》。——中译者

[15] 琉善（Lucian，约115—约200）——古希腊讽刺作家。

[16] 阿里斯托芬（Aristophanes，公元前约448—前约380）——古希腊喜剧家。——中译者

[17] 荷马——相传为古代希腊史诗《伊利亚特》（Iliad）及《奥德赛》的作者。两首史诗可能为早于公元前七世纪的作品。——中译者

[18] 幼里披底斯（Euripides，公元前约480—前406）——古希腊悲剧家。——中译者

[19] 阿尔德（Aldus，1450—1515）——意大利威尼斯城印刷家，所印希腊语及拉丁语作品，校对精确，售价低廉，版式方便。他并首次用斜体字。——中译者

[20] 索福克里斯（Sophocles，公元前496—406）——古希腊悲剧家。——中译者

[21] 修昔底德（Thucydides，公元前约460—前约400）古希腊历史家，著有《伯罗奔尼撒战争史》。——中译者

[22] 希罗多德（Herodotus，公元前约480—前约425）——古希腊历史家，所处理的题材是公元前490—前479年间希腊同波斯间的战争。——中译者

[23] 赫罗提安（Herodian，约165—约250）——用希腊语写作的叙利亚人，记述关于罗马皇帝的史实，从马可·奥里略（Marcus Aurelius，

161—180年在位）逝世时起到238年止。——中译者

[24] 特里西阿斯·阿彼奈德（Tricius Apinatus）——杜撰词，意谓无聊的人。——中译者

[25] 希波克拉底（Hippocrates，公元前约460—前约377）——古希腊医生，医药著述家。——中译者

[26] 伽楞（Galen，约129—199）——古希腊医生，曾任罗马皇帝马可·奥里略的御医。《小技艺》为其最流行的一种通俗医学著述。——中译者

[27] 尼法罗哲德人（Nephelogetes）——臆造的词，其组成的希腊语成分意为"云雾中出生的人"，即朦胧不可究诘的人。——中译者

[28] 亚拉奥柏利坦人（Alaopolitanes）——以希腊语杜撰，意谓"盲人国的公民"，一说指"无国之人中的公民"。——中译者

[29] 塞波雷得人（Zapoletes）——从希腊语杜撰，意谓"急于出卖自己的人"。——中译者

[30] 密特拉（Mythras）——古波斯太阳神。——中译者

[31] 部色累斯卡（Buthrescas）——从希腊语臆造，意谓"非常信仰宗教的人"。——中译者

[32] 西奈梅尼（Cynemernes）——从希腊语臆造，一说指"开始的日子"，原词颇晦涩难解。——中译者

[33] 特拉佩梅尼（Trapemernes）——从希腊语臆造，注家谓指"一个月末了的日子"。——中译者

[34] 鱼——英语有suckfish，suckerfish，remora等名，汉语亦作"印头鱼"，有椭圆形吸盘，常吸附于大鱼身上或船底而移徙远方。——中译者

附录一

莫尔和伊拉斯谟的书信摘录 [1]

莫尔致伊拉斯谟（四八一号） [2]

我为我的彼得赞同我们的《乌有之乡》而高兴。如果像他这样的人喜欢它，我自己也会喜欢它起来了。是否滕斯托尔以及布斯莱登 [3]，还有你们的首相，都以它为然呢？虽然我不心存奢望：那些有幸在自己国家中担任主要官职的人会以它为然，除非他们欣赏这样的意见，即在我们的共和国，像他们那样学问道德不凡的人，竟是掌握权力的君主。我相信，这样的人绝不抱怨，如果他所统治的不是目下君主称其为百姓的一群臣民，亦即遭遇还不如奴隶的人；因为统治下的若是自由人民，那才更光荣。那么贤明的先生们绝不会存心妒忌，以至于对别人怀恶意，而自己倒过着幸运的生活。因此我颇为希望他们也会喜欢我们的著作，这是我真诚的心愿。如果他们的鸿运使得他们产生相反的看法，只要你一人表示赞成，就是对我的见解的充分有力的支持。我认为我们两人代表着大群人，我想你我会在任何孤独环境中共同愉快地生活。

1516年10月31日

莫尔致伊拉斯谟（四九九号）

滕斯托尔先生给我一封友情洋溢的信。他对于我们的共和国的评价，如此坦率，如此恭维，真比一个雅典的天才还给我更多的喜悦！你不能想象，我是多么高兴得直跳，变成多么的高大，又是怎样昂起头来，当我眼前显出一道幻象：我的乌托邦国民已经推举我做他们的永恒君主。我仿佛已经庄严地向前走去，头戴麦草编成的王冠，身上的圣芳济修道士袈裟引人注目，手拿谷穗做的节杖，我周围是一群亚马乌罗提城的达官贵人。在众多侍从的簇拥下，我接见外国的大使和王公，这等人和我们相比是些可怜虫，他们以外出为荣，全身孩子气的打扮和妇女般的服饰，戴着用令人作呕的金子打成的链，而且可笑地用紫袍、宝石以及其他无谓的玩意儿来做打扮。可是，我不要你或滕斯托尔根据其他人们的特性来评价我，那些人的举动是伴随他们的命运而起变化的。即使老天有意把我们从卑微提升到那么显要的地位，在我眼中是任何王国都比不上的地位，你绝不会发现我忘掉当我还是一个普通人时你我之间存在过的旧的情谊。因此，如果你不辞短途旅程的辛苦，愿驾临乌托邦和我晤面，我将充分保证：在我的宽大统治下的人民，都将把你当做他们的国王所最亲爱的人而致以应得的敬意。

我这个美梦还沉沉未醒，可是升起的曙光把它驱散，我从王位上被赶下来了，我回到自己的禁闭室里，就是说，回到我的法律事务中。可是当我想到真实的王国并不更持久些，我就引以自慰了。

1516年12月4日前后

伊拉斯谟致克拉瓦（五三○号）

当你阅读莫尔的《乌托邦》时，你会感到仿佛突然进入另一个世界里，身边的一切都那么新鲜。

1517年2月14日前后

伊拉斯谟致科普（五三七号）

任何时候你想消遣一阵，或不如说，想了解一个国家的几乎全部罪恶的根源，如果你还不曾读过莫尔的《乌托邦》的话，那么，想法子把这本书弄到手。

1517年2月24日

伊拉斯谟致莫尔（五四三号）

不久前我曾托人寄上信札一束以及《乌托邦》副本一册，据捎信人自称，他是你的好友……我发出写给马利安纳斯的信，因为他怀疑《乌托邦》第一部是我的作品。这种想法愚蠢到极点了，我不能让它发展下去……请尽快寄下你修订过的《乌托邦》，我们将把这个副本送往巴塞尔城，或者如果你愿意的话，送往巴黎。

1517年3月1日

伊拉斯谟致莫尔（五四五号）

把《乌托邦》越快寄来越好。安特卫普城有一位参议员很喜欢这本书，已经把它背熟。

1517年3月8日

伊拉斯谟致胡滕[4]（九九九号）

关于你所要求的可以说是莫尔全幅的画像，我很希望我能绘制得十全十美，不辜负你的热烈心愿！花些时间对我这位最亲密的朋友作出一番构思，这对于我自己也是一件高兴的事。不过，首先，要探索莫尔的全部才华，不是每人都胜任愉快的。其次，我不知道他是否容忍一个平凡的艺术家来描绘他。我认为，要画莫尔，不比画亚历山大[5]或阿基利[6]更容易些，而这二人也不比莫尔更值得名垂千古。总之，这个题材实在需要一位阿彼莱斯[7]的手笔。我担心我更像法尔维阿斯以及卢图巴[8]，而不像阿彼莱斯。不过，我要尽量根据多年在他家和他亲密交往中所观察到或是还记得起的，给你一个素描，而不能说是表现他一切的全像。倘使你在某个出使的场合碰上他，那时你会恍然大悟，你选来干这项任务的艺术家是多么不行。我甚至十分担心你不是责备我妒忌，就是责备我瞎眼，以致在那么多优点中，我目光短浅，看出的极少，或是出于我的妒忌，录下的极少。

我先从你毫不清楚的莫尔的那一面谈起。他身材不高，也不显得矮，四肢匀称，恰到好处。他的皮肤白皙，容光焕发而不是缺乏血色，但也并不那么通红，只露出一丝红润，他的头发淡黄中微带黑色，或不如说浅褐。他的胡须很稀。两眼浅蓝而带有斑点，这种眼睛通常是性情愉快的标志，也是英国人所认为有诱惑力的，虽然对我们来说，更喜爱的是浅黑的眼睛。据说，莫尔的那种眼睛是最无损于完美的。他的表情和他的性格相称，总是愉快而和蔼可亲，颇为笑容可掬。老实说，和他的表情相适应的是欢乐，而不是严肃矜持，虽然又远非痴傻以及毫无意义的滑稽味道。他的右肩略高于左肩，特别是他走路的时候。这点并非天生如此，而是出于习惯，就像我们偶然养成的许多小习惯。此外，他的身体没有什么堪引人注意的地方，只是他的两手不太灵便罢了，这也不过是同他的外表其他部分比较而言。他从小不修边幅，以至于不太注意按奥维德[9]的教导是男子应该唯一注意的各种事情。从他的壮年仪表，我们现在还可以看出，他青年时代应该是怎样地貌美，虽然我和他第一次见面时，他不到二十三岁，而目下他差不多已经四十岁了。

他的身体虽不健壮，还是差强人意，凡是体面的公民所适宜从事的任务，他都能担当。他从不生病，或是很少生病。他的父亲虽然年迈，却异常矍铄，因此他本人也完全可望高寿。我从未见过任何人比他更不讲究饮食。一直到他成年，他爱饮的是清水，这是从他的父亲

学来的。可是关于这一点，为了不使别人扫兴，他和座客们虚与委蛇，从锡杯子喝些淡色啤酒，水分很多，往往就是清水。至于葡萄酒，英国习惯是共用一只杯子轮流劝饮，所以他有时也得呷一口，不做出厌烦的样子，而是使自己随俗。他爱吃牛肉、腌鱼和充分发酵过的家常面包，而不爱吃通常被认做美味的食品。在其他方面，他并不反对一切可给人快乐的东西，更不反对口味的享受。奶制品和水果是他经常爱食用的。他也爱吃蛋类。他的话音不高不低，但容易听得见，虽不柔和，却很清晰。他似乎天生不会歌唱，可是对一切音乐都非常爱好。至于他的谈话，则是极其清楚明白，从容不迫而流畅自如。

他衣着朴素，从来不穿绸披紫，也不戴金链，除非万不得已，为了应付礼节。说来奇怪，他是多么漠视世俗用以评价温文尔雅举止的那些繁文缛节。他不要求别人对他客套，同时在集会上或招待场合，他也不急于对别人勉强讲客套。然而他并非不知道怎样讲客套，如果他想大讲特讲的话。不过他觉得在这种无谓事上花时间不免带妇人气，有损于男子的尊严。

以前他厌恶宫廷生活，厌恶和君主打交道，因为他一贯憎恨专制，一向喜爱平等。（你很难发现一个宫廷那样朴实无华，以至于不存在轰轰烈烈的热闹场面，不存在虚饰和奢侈，而这些又是和任何形式的专制绝不相干。）的确，经过千难万难，他才被逼进英王亨利八世的宫廷，尽管这个国王是最有礼貌、最谦恭下士的。莫尔所天生贪求的是不受羁束和能够闲适。固然，他一旦闲适，就领略其中的乐趣；但是逢到工作中需要他认真和耐心时，他又是最认真并且最耐心不过的。

他生来好朋友，交友极其真诚，并始终不渝地维护友谊。他乐意和每一个人结交，不顾希西俄德所非难的“交友众多”。[10] 他选择朋友时不过分挑剔，而是给以方便，使其不疏远；对他们永不变心，以保持情谊。如果他遇上了有缺点而他又无从救药的人，他便在适当的时候和他绝交，不是突然割断一切，而是逐渐停止来往。当他发现一个诚实不欺而又气味相投的人，他就乐与交际和谈心，对于他好比是人生的一件大快事。一般贵人用以消磨时间的打球、掷骰子、赌牌和其他游戏，他无不深恶痛绝。而且，他虽然不那么关心自己的事，他

对朋友的事的照顾却是最殷勤不过的。我还有必要说下去吗？如有人想要一个真正友谊的完美典范，他最好在莫尔身上去找吧。

在社会交际中，他彬彬有礼，风度不凡，能使郁郁不欢的人心情舒畅，能使一切棘手的难题显得轻松。他年轻时便很诙谐，似乎生来如此，但是诙谐而不流于无意义的打诨，谑而不虐。年轻的莫尔写过短的喜剧，也参加表演。妙语警言，哪怕是拿他当靶子的，他一样欣赏，他是如此地醉心于饶有风趣的聪明谈吐。因此他少年时代写过些警句诗，并特别爱好琉善的作品。导致我写成《愚赞》的也正是他，这等于要骆驼跳舞啦 [11] 。

在人事关系中，不管他遇见什么事，哪怕是非常严重的事，他总是去寻求乐趣。如果他和聪明的有教化的人来往，他从他们的才智获得乐趣；如果来往的是无知的愚人，他爱他们的傻气。即使一个十足的傻瓜，也不能使他感到难堪。他十分巧于不触犯每个人的感情。一般地说，对于妇女，甚至对妻子，他一味地爱逗笑。你简直可以说，他是德谟克利特 [12] 再世，或者更恰当些，是在市场上闲逛、沉静地注视买卖双方一片骚扰景象的毕达哥拉斯 [13] 派的哲学家。没有人像他那样不附和群氓的意见，也没有人像他那样善于体察人们中共鸣的情绪。

他非常爱好观察各种动物的外形、性格和动作，因此他家中养的禽鸟几乎种类齐全，还有各种珍贵的兽，诸如猿猴、狐狸、雪貂以及鼬鼠等等。此外，他只要见到任何国外的或其他可供观赏的飞禽走兽，他都热心地买下。他家中充满这些动物，以致客人来到，总有令其流连的东西。客人的欣赏使他又高兴一番。

当他达到结婚的年龄，他并不回避和年轻女人谈情说爱，但他尊重女性，宁愿对方向他表示爱情，不愿主动启齿。同时，更能吸引他的是精神的而不是肉体的结合。

他年纪很小时就饱读古典作品。青年时代，他致力于希腊文学及哲理的研究。莫尔的父亲不但不支持（尽管他在其他方面是一个通情达理的好人），反而取消对莫尔研究上的全部接济。人们几乎认为他的父亲声明和他脱离关系了，因为父亲操英国法律专业，而他似乎背离了父亲的行当。这个专业和真正的学问毫不相干，但在英国，精通

法律的权威人士格外地受到尊敬，它被看做成名的捷径，因为英国的大部分达官贵人是通过这门研究起家的。据说，任何人不经过多年刻苦钻研，无法精通它。虽然莫尔这位青年生来有从事更崇高学问的头脑，他理所当然地对其发生反感，然而，他既受过经院式的锻炼，他学法律很成功，诉讼人无不乐于向他咨询，他的收入比专以法律为生的人还高，他是如此的聪明和智力不凡。

他对基督教会作家也下很大工夫研究过。在他差不多还是一个小伙子时，他当着一大群听众讲解奥古斯丁的《神都论》。不管是神父或老辈，都不以从这位世俗青年领教有关神学的问题为遗憾或可耻。曾经有一个时期，他全心全意把虔敬当做学问去探讨，为了取得教士职称而从事守夜、禁食、祈祷以及其他类此的基本锻炼。在这方面，比起那些事先不经历一段苦行就贸然投进这种需要磨炼的职务中去的人，他是明智得多了。仅仅由于未能放弃渴望结婚的念头，他才遇到阻碍而不去献身于那种生活。所以他还是宁做一个纯洁的丈夫，不做一个不纯洁的神父。

他终于和一个年纪还很幼小的出身名门的姑娘结了婚。这个姑娘一直和父母姐妹住在乡间，不曾受过文化熏陶。这就使莫尔更能按自己的方式陶冶她，教她文学，使她掌握各种音乐的技巧，实际几乎快把她培养成值得白头偕老的伴侣了，可是她正当青春妙龄就不幸夭逝。然而她已经生育过几个孩子，活下来的有三个女儿，玛格丽特，艾丽丝[14]，塞西莉，还有男孩约翰。他不耐长期鳏居，虽然朋友们不赞成他重娶。妻子死去几个月以后，他和一个寡妇结婚，更多的考虑是照顾这个家，而不是为了个人享乐，因为她说不上漂亮，并且，莫尔自己开玩笑说过，她也不是一个少女，而是一个精明机警的管家婆。然而莫尔和她相处得愉快融洽，对于莫尔，她就赛如一个天仙化人。他开点玩笑，用些动听的辞令，她就依从他了，别的丈夫纵然板起面孔下命令，妻子也未必能那样地听话。这在莫尔何难之有？他先就引导这个年纪快老而又倔强又很专心自己事务的女性学弹琴、奏琵琶、玩一弦及六弦乐器，并且在这方面按照她丈夫的心愿每天完成规定的作业啦。

他把全家治理得同样和谐，没有争吵，一片安静。即令发生争吵，他马上排解，使其平息。他不让任何人离开他家时还余怒未消。他的家似乎真正地幸运，每个成员都获得更好的幸福，都从不曾玷污

他的名声。我们很少发现任何人和生母相处，能像他和继母相处那般毫无芥蒂。他的父亲两次续弦，他爱前后两个继母，视同自己的生母。第二个继母，是他的父亲不久以前娶的，他凭圣书发誓说，他的这一位继母是再好不过的了。他对待父母和自己的子女，既不使自己的感情流于使对方觉得厌腻，而又克尽他在家中的义务。

他生性厌恶猥琐的财货。他分给子女的家产，是按照他认为足够他们维持生活的那个数量。多余下的家产，他慷慨地捐送掉。当他还操法律业务为生时，他对所有的委托人都提供忠诚友好的意见，以当事人的利益为重，不为自己多得报酬。他奉劝他们大多数达成和解，以免花费更大。万一奉劝无效，他就指示他们采用最节省的打官司办法——竟有些人不打成官司是不高兴的。他在自己出生的伦敦市担任过若干年司法官，处理民事案件。这个差使颇为清闲，仅是星期四上午开庭，然而被认为最光荣的差使之一。没有人像他处理那么多案件，并且如此正直。他一般减低诉讼人照例应该缴纳的费用，如在正式提出起诉前，原告和被告都只各交三先令，超出这个数目即属不合。他这样的做法为他赢得市民的无限爱戴。

他决意满足于这个职位，已经够有权势了，又不至于冒大的风险。他两次被迫出使。由于他在执行中具有识见，英王亨利第八不把他逼进宫廷，决不罢休。难道不是"逼进"吗？别人费尽气力想钻进宫廷，他恰好是用尽心思去避开宫廷。然而当英王一定要罗致有影响的博学明智的正直人士，莫尔便是应召中首与其选的对象了。英王看他是自己最亲密的僚佐之一，非有他时刻在左右不可。每逢议论要政大计，莫尔比谁都在行。每逢英王想聊天取乐，轻松一下，又没有谁能像莫尔谈笑风生。往往发生难办的案件，需要有一个威望夙著并洞察事理的公断人；此类案件一经他处理，无不迎刃而解，因而两造都表示感谢。然而谁也无从劝他去接受任何一方的礼物。如果一切君主都能任用莫尔这样的法官，每个国家该是多么幸福啊！可是莫尔毫不因此而自以为了不起。

繁重的公务负担并未使他忘掉旧友，他还不时温习自己所喜爱的文学。官位的显赫，国王的信任，在他不过都是用于为国家造福，为朋友效劳。他总是急于使自己对所有的人有益，异常富于同情心，因此随时助人为乐。他现在权力更大啦，所以可以更好地为别人谋方便了。对某些人，他解囊相助；对另一些人，他用自己的职权给以保

护。还有一些人，他则是通过介绍给以支持。当他无法对某些人进行别的帮助时，他就献出忠告。他绝不让任何人失望而去。我们大可以称莫尔为一切处于逆境中的人们的共同辩护士。扶助受压的人，使陷入迷惑困难的人得到解脱，为相互间有隔阂的人达成和解，莫尔认为能做到这些便是他的莫大收获。虽然他在多方面是幸运的，而幸运往往带来吹嘘，我却从未见过任何人能像莫尔那样没有吹嘘的坏习惯。

现在我要回过头来叙述他的学术研究，他和我正是由于这样的研究结交成朋友的。他少年时主要在诗歌写作方面下工夫，以后又认真琢磨自己的散文，练习各样的文体。是什么样的文体呢？这点我无须描绘，尤其无须对你描绘，你是经常有他的著作在手的。他特别喜欢写雄辩文，在文章中他高兴发挥的是有对立观点的主题，由于其较能锻炼才智。这使得他少年时写过一个对话，捍卫柏拉图关于共产主义乃至女性社会的学说。他写过一篇对琉善《诛暴君》的回答，要我作为他的对手来反驳他，以便更有把握地检验他这一方面的写作是否取得进步。他的《乌托邦》旨在揭露各个国家产生不良情况的根源。这本书尤其是英国的写照，他对英国作过彻底的研究和探索。他利用闲暇先写成原书的第二部分，然后趁便临时写了第一部分加上去。此所以全书有文体不大平衡的地方。

我们很难找到一个比他更杰出的即席演说家：他的漂亮辞令供他的漂亮才华充分驱使。他有永远奔放不羁的敏捷才智，而又记忆牢固，有叩即应。他既然如此灵敏，就能对任何问题，在任何场合，应对得宜，从容自如。他的辩锋是意想不到地尖锐，能以子之矛，攻子之盾，使第一流的神学家为之目瞪口呆。判断力犀利而精确的科利特在私人聊天中常说：英国只有这一个天才家，虽然才华杰出的人不在少数。

他在虔敬上狠下工夫，但绝不奉行任何迷信的仪式。他定时祷告神，不是惯例式的，而是出于衷心的。他和朋友谈论关于来生的问题。不难看出，他发言出于诚心诚意，具有坚定的希望。甚至在宫廷上，他也是如此。然而竟有人以为只是在寺院中才会遇见信仰基督教的人呢！

这就是给你的一幅画像，是一个低劣的艺术家用拙笔从一个极好的模特儿临摹成的。假如你对莫尔会有进一步的了解，你将更不满意

这幅画像。可是，目前我却教你不能怪我未曾遵命照办啦。你也无从怪我写的信太短了。不过，这封信对于执笔的我不显得长。我知道，你阅读时，也将不觉得它冗长：我们的朋友莫尔的魅力对这点就是一个保证。再见。

1519年7月23日

---

[1] 据英译，当时学术界用拉丁语交往。——中译者

[2] 编号据艾伦（P.S.Allen）编的《伊拉斯谟书信集》。——中译者

[3] 布斯莱登（Jerome Busleiden）——比利时神父，热心提倡古典语文。——中译者

[4] 胡滕（Ulrich von Hutten，1488—1523）——著名德国人文主义者。——中译者

[5] 亚历山大（Alexander the Great，公元前356—前323）——亦译"亚历山大大帝"，在西方史上以武功著称。——中译者

[6] 阿基利（Achilles）——荷马史诗中英雄。——中译者

[7] 阿彼莱斯（Apelles）——公元前四世纪希腊有名画家。——中译者

[8] 法尔维阿斯（Fulvius），卢图巴（Rutuba）——本指画幅上画得拙劣的两名罗马角斗士，见古罗马诗人贺拉斯（Horace，公元前65—前8）所著《讽刺诗》，第2章，第7节。此处借用以指拙劣的画家本人。——中译者

[9] 指古罗马诗人奥维德（Ovid，公元前43—公元17？）在《爱的艺术》中有关的意见。——中译者

[10] 公元前八世纪希腊诗人希西俄德（Hesiod）在他的《田工日历》中有论及滥交朋友的诗行。——中译者

[11] 出拉丁语，指做荒唐事。——中译者

[12] 德谟克利特（Democritus，公元前460—前370）——希腊哲学家，有“笑哲学家”之称。——中译者

[13] 毕达哥拉斯（Pythagoras，公元前580？—前500？）——希腊数学家及哲学家。——中译者

[14] 作信人笔误，应为伊丽莎白。——中译者

附录二 [1]

《乌托邦》的历史意义

维·彼·沃尔金

托马斯·莫尔这位人文主义者和伦敦商界的宠儿，英吉利王国的大法官和那部宣传以财产共有为原则的社会制度的精彩对话集的作者，是情况复杂的十六世纪最引人注意的代表人物之一。在他的思想中仿佛集中地反映了那个时代的一切矛盾，并构成一个独特的、统一的思想体系。这个时代是资本主义正在诞生的时代，这时的资本主义正在冲破封建关系的重围而突飞猛进地成长起来，并已带有资本主义所特有的那些新的社会对抗的萌芽了。

莫尔所写的《关于最完美的国家制度》，即大家所知道的简称为《乌托邦》 [2] 的那本小册子，其影响之深远在政治和社会文献中是少有的。无怪乎《乌托邦》这个名称成了一定的文学形式即空想主义小说的代名词了，无怪乎它和所谓空想社会主义这一整个思潮相联系，并成为这一思潮的起点。很可能，莫尔本人在总结自己的生活经历时，认为《乌托邦》的意义比不上他的大法官的职位，或者比不上他反对宗教改革的斗争。我们在莫尔受害四百年之后（他是1535年被处死的）重读《乌托邦》时，比他的同时代的人感到更有兴趣。我们对他的活动的其他方面发生兴趣，首先因为他是这部精彩的对话集的作者。

《乌托邦》是对空想社会主义所特有的某些原理加以明确表述的最早的一本书。这正是它的吸引力经久不衰的原因。如果说古代世界出现过社会主义的因素，我们所指的是：消费性共产主义，人类社会

初期财产共有的观念，以及组织公共生产的模糊思想等。但是，这一切都只是含混的词句，只是零星的想法，还没有连贯成统一的体系。当我们研究有关《乌托邦》的文献时，应该注意这些思想因素。人文主义者莫尔是很熟悉柏拉图和其他希腊作者的，在这些人的作品里就反映了这些思想。莫尔在《乌托邦》里提到了早期基督教公社[3]的神话式的"共产主义"。无疑的，莫尔利用了这类主题，创立了一个新的、经过全面考虑的体系，这个体系是古代奴隶制文化所不能产生的。空想社会主义作为一个完整的思想体系来说，只有在新的时代，在资本主义关系的发展所奠定的基础上，才会产生。而最早阐述这个体系的功劳理应归于莫尔。

《乌托邦》的文学形式（到一个陌生国家去旅行的故事）和古希腊后期的游记体裁的小说很相近。这种形式直到十九世纪还保持着它的活力（如卡贝的《伊加利亚旅行记》）。但是，这种形式在其他任何历史时期都未必会比在莫尔的时代更能迎合社会的口味，因为《乌托邦》是在十五至十六世纪的地理发现已经开始但远未完成的条件下写成的。一些比《乌托邦》早不了多久出版的书如1507年的《宇宙志引论》或1511年的《新世界》，莫尔都曾经看过，这恐怕是没有人怀疑的。以描写新发现的国家为内容的书不仅启发莫尔采用《乌托邦》这种文学形式，而且还为他提供了发挥主题的材料：关于美洲土人及西印度群岛土人生活的故事，这些土人"不知道你的和我的有什么区别"，他们共同使用作为公共财产的土地，鄙视黄金和珠宝……莫尔把亚美利哥·韦斯浦契的旅伴之一作为他的对话集的中心人物，这件事似乎可以更进一步说明《乌托邦》和这类作品的联系。

对于莫尔的社会政治思想在十六世纪初期的条件下所能达到的水平说来，《乌托邦》形式是再适合不过的了。《共产党宣言》谈到十九世纪初期的伟大空想主义者时说道："这种幻想的未来社会方案，是在无产阶级还处于很不发展状态……产生的，是从无产阶级希望社会总改造的最初的充满预感的激动中产生的"[4]。马克思和恩格斯关于产生幻想的未来社会方案的条件所作的这种估计，不仅适用于圣西门和傅立叶的时代，而且也同样适用于莫尔的时代。莫尔虽有天才，虽然他看出了社会矛盾，而且这些矛盾还引起了他的严厉指责，但是，他在他的周围社会里却没有觉察出能够消灭这些矛盾的唯一力量的萌芽。社会的发展还没有创造出使无产者形成为一个阶级所必要的前

提，产生科学社会主义的时机还没有到来。“幻想的方案”在莫尔当时的条件下是表达他的大胆的社会思想的唯一可能采用的手段。

《乌托邦》第一部的基本内容是关于莫尔那个时代欧洲各国的基本政治制度和社会制度的谈话。

在谈话中，旅行家希斯拉德——他代表的是作者的观点——尖锐地抨击了当时在英国已经登峰造极的君主专制制度。希斯拉德谴责专制君主的对外侵略政策，这种政策不但使被侵略的国家遭到蹂躏，而且也使本国民不聊生。他指出，君主为了贪图私利，不顾执政者必须关心臣民幸福、保护臣民利益的正确统治原则，而对臣民进行无情的剥削。希斯拉德断言，人民选举执政者是为了人民自己，而不是为了执政者本身。君主的荣誉和安全在于人民的幸福。可是，这些合理的原则在国王的宫廷里是没有人愿意理会的。国王的谋臣们阿谀奉承，随时都能为那些打算剥削老百姓的决议找出这样或那样的论据，他们告诉国王各种各样加强剥削的方法……为了便利起见，他们臆造出了一种“理论”，说国王从来不会做不公道的事，因为国家的一切，包括人民在内，都是属于国王的；老百姓所以能够有财产，只是由于“国王开恩”，没有把他们的那一份财产要回来。他们还就这种理论大发谬论，说贫穷会使人民养成忍耐的习惯，而且能保障社会的安宁。恰恰相反，贫穷永远是产生动乱的根源：最倾向于革命的，正是那些不满意现行制度的人。一个国王，如果他的统治使百姓难以为生，就应该承认自己执政无方。但是，国王们最关心的是怎样用合法的和不合法的手段去吞并新的王国，而不是怎样妥善地治理已经获得的王国。为了战争，每个国家都拥有大批闲人，这些人不能从事任何和平劳动，并且轻视劳动人民。希斯拉德对和他谈话的英国人说：“不管怎样，为了应付紧急战争，养一大批这类扰乱治安的人，在我看来，不利于为社会造福。你们不要战争，就绝不会有战争，而你们所更应该重视的是和平，不是战争。”莫尔还借希斯拉德的口，同样坚决而直率地揭露了国内社会关系中最令人怵目惊心的病毒。莫尔指出，当时的社会突出的首要的和根本的祸害，就是“有大批贵族”。贵族像雄蜂一样，终日无所事事，强迫自己田庄上的佃农为他们工作。贵族为了增加收入，敲骨吸髓地搜刮纯朴的人民，人民辛苦劳动，既要养活贵族，又要养活贵族的大批奴仆。莫尔这样指出了英国在十六世纪初期尚未铲除的封建制度的基本矛盾之后，接着又特别强调地指出了当时的封建关系所具有的新的丑恶特征，这些特征是由于已经出现的资本原始积

累过程而产生的。《乌托邦》的第一部分描写了英国农民在养羊业发展的影响下怎样被剥夺了土地——这是资本主义关系发展中的一件大事，所有论及十六世纪的英国的作品几乎都描写过这件事。马克思在《资本论》第1卷第24章谈到原始积累的过程时两次引用了《乌托邦》的话。

希斯拉德说："你们的羊一向是那么驯服，那么容易喂饱，据说现在变得很贪婪、很凶蛮，以至于吃人，并把你们的田地、家园和城市蹂躏成废墟。"这种开玩笑似的指责只是一个开头，接着他便对农民丧失土地的原因及后果进行了极其深刻而细致的充满愤怒的分析。莫尔和希斯拉德认为，这一过程的起点是羊毛需要量的增加和羊毛价格的上升。这样大地主便能够把他们的地产从经营农业转为经营养羊业，以增加他们的收入。国内出产上等羊毛的地区的僧俗地主们很快地想出了这种增加收入的门路，便开始把自己的全部土地改为牧场，把佃农驱逐出去，把所有的村落变成荒芜之地。他们用诱骗或暴力的手段迫使凡是有地产的农民都不得不贱价卖掉自己的地产，离开自己久居的地方，因为养羊业不像种地，根本不需要那么多的人手。这些可怜的人不知何处可以安身，到处流浪，很快就把变卖财产所得的钱花光了；任何人都不需要他们的劳动，他们在被迫之下，或以讨饭为生，或是沦为盗贼。农民越来越穷了，同时那些一向从事羊毛加工和缝制衣服的穷人也越来越穷了。和羊毛有关的一切业务都落到少数有钱人手里，这些有钱人任意操纵市场，只顾自己的利益，毫不考虑他人的死活。因此，由于少数人的贪得无厌，本来会对国家有利的事却变成对国家有害的事了。

希斯拉德说，政府本应制止富人横行霸道，强迫他们恢复农田和村落，让穷人能够回来继续从事农业工作和羊毛加工工作。可是，政府不但不采取任何措施来消灭祸害的根源，反而用各种严酷的法律手段来对付那些失去诚实劳动的机会而不得不流浪和偷窃的穷人。希斯拉德虽然指出了政府应当走哪条路，但他并不相信任何明智的忠告会使政府依照这条路去走。他在另一个地方说道，国家"无非是富人狼狈为奸，盗用国家名义为自己谋利"。明智的忠告不能改变这些人对国王的政策的看法，因为这些看法是适合他们的口味和愿望的。国王和他的谋臣们固守着陈规旧俗，对于一切新鲜事物总是表示抗拒。他们从小就充满偏见，不可能正确地领会哲学家们所讲的道理。和希斯拉德交谈的人建议他去侍奉一个国王，他回答道："假如我对某一国王作出

有益的条陈，彻底清除他灵魂上的毒素，难道你料想不到我会不是马上被撵走就是受到奚落吗？”这样，希斯拉德便否认了自上而下进行改革的可能，但是他却没有指出与此相反的革命改造方案。然而必须指出，他的议论中有一个地方仿佛顺便提到过“被压迫者的起义精神”是“高尚的”精神。

莫尔不仅分析了社会制度的个别缺点，还探讨了消除这些缺点的局部措施。通过对一些罪恶的分析，他自认为找到了一切社会罪恶的根源。这个根源就是私有制的统治。《乌托邦》第一部分最后谈论私有制的几页，不但在文学上，而且在逻辑上都是全书的中心点，这几页总结了上述对英国社会制度的批评，并成为下面描写理想社会制度的根据。

希斯拉德断言，在私有制度下，既谈不到正义，也谈不到社会太平。在私有制度下，每个人都尽可能把一切攫为己有。不管社会财富有多少，它总是落入少数人手里；其余的人的命运就只有贫穷。前一种人一般都是凶狠奸诈的人；后一种人则是谦虚纯朴、每天为社会的福利而劳动、不是为自己私利而劳动的人。要建立公正的秩序，必须彻底废除私有制。莫尔认为，一切局限性的改革都是治标的办法，不能根治社会的疾病。

乌托邦的制度正和欧洲各国的制度相反，它是没有私有制的制度。这样的对比，就其本身来说，在社会政治作品中并不新奇；我们已经说过，许多古代思想家也都作过这种对比。但是，莫尔在《乌托邦》中抱定的任务是具体地说明：怎样在没有私有制的条件下，根据平等原则来组织社会生产。无论这个任务的提出，或是莫尔解决这个任务的方式，都是极需有独创性的，在这方面，他并无前人可资借鉴。

乌托邦社会在经济上是一个统一体。国家的最高机关——元老院对各个地区生产的一切产品都进行统计，在必要的时候还进行产品的再分配。乌托邦的全部土地都是共有财产。国家可以把劳动力从甲地调到乙地。对外贸易也由国家经营。可是，生产的直接组织者不是整个国家，而是城市。莫尔所说的国家好像是城市联盟一样。

乌托邦的基本经济单位是家庭。每个家庭从事一定的手工业生产。家庭的生产工作受国家官员的监督；家庭所生产的产品全部交给国家。这样看来，家庭实质上就是一个公共作坊。还应该补充说明一点：这种家庭不一定是以血统关系为基础的自然家庭。甚至可以认为，这种家庭的基本标志不是血统关系，而是经济上的结合。一个儿童如果不愿意从事这个家庭所担任的那种手工业工作，可以按照自己选择的职业转到别的家庭中去。这样一来，同一家的人可能生活在不同的家庭中，因为每一个家庭只能从事一种手工业工作。一个家庭的规模超过经济上的需要时，国家可以把公民从这一家调到另一家去。

不难理解，这种家庭手工业生产组织在乌托邦是怎样产生的。这种生产组织的真实蓝本无疑是中世纪手工业。在商业资本的影响下，到了莫尔的时代，这种手工业已经发生了很大的变化。我们可以说，莫尔在某种意义上恢复了这种手工业制度，不过去掉了它最后新增添的东西。但是在莫尔这里，资本的破坏作用不是单纯地被消除了，而是被国家的有益领导所代替。不言而喻，恢复后的手工业制度并不同历史上的真实情况一模一样，而是按照作者的总的意图理想化了的。但是透过它的理想化的外形，毕竟还可以看出它的本来面貌。

整个乌托邦社会几乎无例外地包括在家庭手工业体系内。一个公民，只要他同家庭有联系，他便同手工业有关系。每个公民都学习一种手艺，手工业劳动几乎是他一生的基本职业。在乌托邦，农业不是一种职业，这是莫尔的一个独特见解，也是乌托邦制度中最引人注意的特点之一。在乌托邦，农业是很受重视的，但是农业工作是按义务劳动制的原则组织的。每个人必须从事两年的农业劳动。只有特别爱好农村生活的人，有时可以申请把这两年的期限延长。由此可见，乌托邦是没有真正的乡村的。乡村里只有农场，人们从城市来到这里做一个时期的工作，期满后又从这里回到城市，继续从事自己的基本工作。全体公民的基本住宅区和各项工作的组织中心是城市，城市有它可以用来进行农业工作的固定地区。这样说来，在近代的第一部社会主义作品中，就已经提出了消灭城乡对立的问题，虽然方法是很原始的。

手工业和农业所生产的一切产品都是整个社会的财产。公民们从公共仓库或公共市场领取他们所需要的东西。在后来的各种乌托邦中，我们看到有形形色色的给公民分配产品的形式：有的采用算术平

均的原则，有的采用按功付酬的原则，还有的采用按需分配的原则。莫尔在乌托邦实行的是最后一种形式，这也是最彻底的一种形式。每个家长需要多少产品，就从社会上领取多少产品，他绝不会得不到他所需要的东西。莫尔已经懂得，这种“按需”分配的前提是产品的丰富。有了丰富的产品就“无须担心有人所求超出自己所需”。他确信，在乌托邦一定会有这样丰富的产品。

我们对于社会过渡到共产主义高级阶段的认识是和生产力的发展相联系的。只有“当每个人都得到全面的发展”，而且生产力也随之壮大起来，集体财富的一切源泉都完全涌现出来时——只有这时，才能完全克服资产阶级式的权利的狭隘眼界，社会才能在它的旗帜上写道：“各尽所能，按需分配！”[5] 生产力能够迅速增长的思想，莫尔是没有的。在莫尔生活的十五世纪和十六世纪之交，技术进步的意义在经济生活中表现得还很薄弱。我们在《乌托邦》这本书里没有看到乌托邦社会的技术基础有什么特别优越的地方。但是莫尔深信，在实行有限的六小时工作日的情形下，能够保证全体公民生活富裕。

莫尔证明，在技术条件不变的情况下能过这样富裕的生活，是由于乌托邦彻底消灭了寄生现象。在评论社会寄生现象及其意义方面，莫尔是傅立叶的直接先驱者。在傅立叶的学说里，我们知道寄生问题占着重要的地位。毫无疑问，傅立叶在这个问题上是根据十九世纪的情况发展了《乌托邦》的基本论点的。莫尔把士绅、上层贵族、牧师、仆役、乞丐看做寄生者。他还把一切生产奢侈品的人和妇女列入这一类；他认为，妇女的劳动力不是使用得完全不合理就是完全没有利用。

在乌托邦，只有从事社会所需要的其他活动的人，而且只有在他们真正担任着公认为有益的工作期间，才得以免除体力劳动。例如，国家的官员就不从事体力劳动；根据才能被认为适合于做科学工作的青年也免除体力劳动。如果经过一定的时期，这些青年有负众望，就把他们调回体力工作岗位。反之，如果在从事体力劳动的公民中有人表现出智力活动的才能，就解除他的体力劳动，让他从事智力劳动去。

由于极端缺乏技术进步的思想，要解决所谓“不愉快的”劳动这个问题就非常困难了。几乎对于所有空想主义者来说，直到十九世纪为

止，这个问题都是一块绊脚石。解决这个问题可以有两条途径。一条途径是：寻找一批公民，他们正好对这类工作有特殊的兴趣。例如，傅立叶说，儿童具有担任这类工作的爱好，所以他就把儿童组织起来去担任成年人所厌恶的工作。第二条途径是：通过一定的形式组织强迫劳动。为了解决问题，这两种办法莫尔都采用了。在乌托邦有一种人，他们出于宗教的动机担任起不愉快的工作，作为对社会的特殊形式的服务。但这是不够的。于是，在乌托邦又出现了一个特殊的社会阶层，这个阶层的存在看起来似乎是和莫尔的社会主义理论的总的精神相违背的。但是，从莫尔的角度来说，这类人在他的理想社会中不但是必要的，而且比起他当时所处的社会环境来说还前进了一步。这个阶层就是所谓的奴隶。乌托邦的"奴隶"实质上是被判处终身强迫劳动的人。奴隶的来源有两个——俘虏或法庭判决。必须指出，根据莫尔的说法，凡是在乌托邦受这种惩罚的人在别国都是会被判处死刑的。而且乌托邦人对本国的自由公民从不采用死刑，他们还把在邻国被判处死刑的人赎买过来。这就不难理解，为什么莫尔认为乌托邦的"奴隶制"是一件好事，因为这种制度正是针对莫尔时代英国法庭判决的惨无人道而提出的。

莫尔的前辈大多数把共有首先了解为消费品的共有。然而，我们看到，在莫尔的观念里，中心思想却是生产的共有。当然，莫尔并不反对集体消费，相反地，他显然是赞成的。但是，他在这个问题上表现了极大的容忍和实事求是的态度。显然他懂得，社会关系中的基本东西决定于生产组织，而不决定于消费组织。因此，我们在乌托邦看到有公共食堂，绝大多数公民都在这里吃饭。不过，愿意单独起火的家庭，也可以从公共市场领到食物。单独起火并没有什么害处，因此莫尔是允许的。在对待住宅和土地问题上如果有了单干思想，就会大大动摇社会的基础。这样，危害共有制的思想的确会得到滋长。因此，莫尔规定乌托邦的房屋和园地每十年必须抽签重新分配一次。

由此可见，莫尔解决这些具体问题的办法服从于最高的社会利益，即维护乌托邦社会制度的基本原则。

对乌托邦政治制度的描写具有很大的历史意义。乌托邦的全体官员都由公民选举产生。下级官员（摄护格朗特）由家长选举产生，高级官员（特朗尼菩尔及总督）由摄护格朗特选举产生。这种民主的管理制度和莫尔时代的政治实况成了一个极其鲜明的对照，因为莫尔的

时代正是专制制度发展和巩固的时代，当时的原则是官员一律由上面委托。乌托邦的教育制度也具有同样民主的性质，那里所有的儿童，不分男女，都受到社会教育，既包括书本学习，也包括实际工作——手工业和农业的学习。高等教育的组织形式是社会训练班，凡是预定从事科学活动的青年必须在这里学习，同时，体力劳动者也可以参加。《乌托邦》一书能有这些民主主义的特点，拿十六世纪的思想水平来说，是很少见的。

作为一个思想家来说，莫尔在社会思想史上占有特殊的地位，他给后代留下了第一个经过全面考虑的社会主义社会的方案——尽管在这个方案里，我们可以找到许多空想主义的特点，这些特点反映了十五世纪到十六世纪英国的经济发展水平还不够高。《乌托邦》这本书的另一个方面也有同样重大的意义，这就是在论证社会主义原则时所采用的方法。在中世纪后半期，我们知道有不少次社会运动都在自己的旗帜上写着要求财产"共有"。所有这些运动都具有相当明显的宗教色彩。共有制被这些运动的发起人宣传为"上帝的法律"，私有制被斥之为违法，为"犯罪"。莫尔是第一个剥掉"共有制"的宗教外壳的人，是第一个从理性出发论证"共有制"的人。他认为乌托邦的制度是最好的制度，因为从人们的尘世生活的利益来说，这是最明智、最恰当的制度。上帝规定人们按照自然法则来生活。因此，必须遵循本性的要求，要用理性去判断：应该追求什么，应该避免什么，才不至于因为最小的快乐妨碍最大的快乐。人是生来要享受幸福的。刻苦修行，放弃人生的欢乐，是愚蠢的。人的本性就是要愉快地生活，这就是说，把享受当做我们一切行动的最终目的；德行就是按照本性的要求去生活。但是，为了更好地安排幸福的生活，理性和本性告诉人们：人生在世要互相帮助。所以，人们应该在不损害他人利益的条件下追求自己的利益。乌托邦人的公共道德和关于财富分配的公共法律，就是以这种合理的原则为基础的。无怪乎莫尔认为，任何地方也不会有如此高尚的人民，如此幸福的国家。

莫尔对乌托邦人的宗教也很重视。在乌托邦占统治地位的宗教是理性化的宗教，这种宗教抛弃了这位十六世纪的人文主义者的理性所认为多余的一切成分。非常有趣的是，莫尔甚至在乌托邦推行了选举牧师的制度，这种制度在当时刚开始进行宗教改革的情况下是严重地违反传统的。一般说来，在乌托邦占统治地位的宗教所尊奉的，都是从唯理论的人文主义伦理观点和政治观点来看所必须加以神圣化的东

西。这个范围以外的一切事情，都是公民个人的事情；只要不危害社会，都是可以容忍的。如果危害社会，也不是作为异端处理，而是作为违背正确的社会道德原则处理。同样，凡是根本不相信天命和灵魂不死的人都要受到公众的谴责，为人们所不信任，因为按照乌托邦人的看法，这些人丧失了效忠公共秩序的重要动力。

莫尔的这种唯理论的论述，代表了社会主义思想发展史上的一个早已过去的阶段。然而，随着历史的向前发展，空想社会主义的进步意义日趋泯灭。在十九世纪的空想主义体系中，唯理论的成分已经是反动的东西，而无政府主义者则把这些成分一直保留到二十世纪。在十五世纪和十六世纪之交，唯理论意味着社会思想摆脱了宗教的蒙蔽，因而起了进步的作用。

莫尔的那种乐生的伦理观点，他提倡人们遵循合理的本性要求的主张，甚至他的功利主义，在当时都具有很大的革命意义。虽然莫尔对旧的东西作了让步，虽然他也像大多数的人文主义者一样，力求调和宗教和理性，但是他仍然是一位为建立新的非宗教的世界观而斗争的光荣的战士。

十六世纪初怎么会产生出这样一部了不起的作品呢？这部作品是在什么样的社会影响下形成的呢？甚至就一个人文主义者来说，莫尔也是一个思考领域极其广阔的人。他不仅受过良好的古典教育，而且具有丰富的实际经验和对周围社会现象的极其敏锐的洞察能力。他在《乌托邦》的第一部分中，以极其有力的文学笔法写下了他从观察社会现象所获得的最强烈的印象。这就是关于土地制度变革和农民失去土地的印象。在这个时代的农民群众中间，我们能够断定，仅存在一种隐隐约约的、还没有任何明确的社会理想的不满情绪。当然，这也可能是我们掌握的材料不够，因为下层群众表达其社会愿望的方式，并不一定是历史学家所能理解的。过了一百五十年以后，在英国革命时期，我们才在英国农村里看到了一个以“共有”为口号的规模不大的运动，即所谓的掘地派[6]运动。莫尔的伟大功绩，就是他在贫苦农村的不满情绪的影响下，能够运用他那人文主义的学识，制定出一种比无产阶级化的农民本身的社会觉悟水平高得无可比拟的社会方案。

如果说促使《乌托邦》产生的基本动力是原始积累过程在农村中所引起的群众的疾苦，那么，在制定乌托邦的各种制度方面，毫无疑

问，主要是根据城市手工业的情况。因此，乌托邦的基层经济单位具有家庭手工业的性质；因此乌托邦在结构上是城市化的，农业生产是按特殊方式组织的，它是居民（基本上是城市居民）的一种临时性的义务，等等。乌托邦的这些特点的产生是十分自然的。历史上有不少的事实证明人文主义者和手工业阶层中的先进分子有着联系。莫尔本人出身于一个古老的城市家庭，不用说，他必然把城市的生活方式看得比农村的落后状态高得无可比拟。

以莫尔为代表的人文主义知识分子，在历史上是和刚刚出现的资产阶级社会关系有联系的。由于客观形势和主观条件的特殊结合，莫尔在资产阶级社会的黎明时期，在看到这个社会走向统治的迹象的时候，就不但能够用批判的态度对待这个社会的各项原则，而且还针对这些原则提出社会平等和共有的原则。当然，这位天才的单枪匹马的思想家所制定的"最好的"社会方案是不可能实现的。莫尔也没有给自己提出过这样的任务。《乌托邦》虽然并不像某些资产阶级学者所说的那样是莫尔的一种空洞的消遣文学，但是它也不是一个行动纲领。

只有当社会主义思想在马克思的天才学说里同无产阶级的阶级斗争相结合时，只有当这种思想把广大的劳动群众团结在它的周围时，社会主义才从幻想变成生活中的实际力量。然而，在财产共有原则的最初的预言家当中，莫尔占有极端重要的地位。直到十八世纪法国资产阶级革命时为止，社会主义思想史上还找不出一部堪与《乌托邦》媲美的作品。莫尔完全有资格被称做是空想社会主义的鼻祖和空想社会主义的最伟大的代表人物之一。

中国人民大学编译室 译

莫尔小传

彼得罗夫斯基

托马斯·莫尔于1478年生于伦敦。他的父亲约翰·莫尔属于富裕的城市家庭。在托马斯的幼年，约翰曾任皇家高等法院的法官。托马斯·

莫尔受到很好的教育。当他还在孩提时代，就被送入伦敦的圣安东尼学校，在那里很好地掌握了拉丁文。十三岁时，由于父亲的关系，他寄住在坎特伯雷大主教、红衣主教莫顿的家中。莫顿是一个知识渊博的人，著名的政治家，甚至一度当过大法官。莫尔很喜欢这位红衣主教，他一生中都怀着愉快的心情回忆起寄住红衣主教家中的情形。

1492年，莫尔进入牛津大学，在大学里，由于他的卓越的才能，不但很快引起人们的注意，而且和他的老师科利特、格罗辛，林纳克等人成了忘年之交。这些人都是人文主义者——把人格和人性的研究放在第一位的中世纪烦琐神学的反对者。在牛津大学期间，莫尔对于意大利人文主义者米兰多拉伯爵皮科（1462—1494）的著作非常着迷，莫尔曾将他的传记以及他的叙述十二条人生准则的作品《十二把利剑》译成英文。皮科关于教会的见解，以及他想"清除"基督教教义的污垢的意向，都是莫尔感到亲切的。

可是，莫尔的父亲想把他造就成一个法学家，对他的向往古代语言和文学不表赞同。1494年，父亲迫使他离开牛津大学去专攻法律。莫尔在理论上和实际上都有经验的法学家的指导下很好地研究了英国的法律，使他很快得到了头等律师的声名。可是，他没有放弃对古代典籍的研究，并且在拉丁文和希腊文上都继续不断地精益求精。他仍然从事在牛津大学早已开始的文学生涯。

到1497年[7]，著名的人文主义者鹿特丹的伊拉斯谟第一次来到英国时就和莫尔结识了。他们二人是在伦敦市长举行的一次隆重的宴会上见面的，在短短的几个小时内，他们都以自己的才思敏捷而博得彼此的爱慕。伊拉斯谟最后不禁失声叫出："你不是莫尔还是谁！"莫尔立刻回答："你要不是伊拉斯谟，才见鬼！"和伊拉斯谟结交后，莫尔更多地接近了人文主义者，他成为1498年担任牛津大学希腊文讲座的伊拉斯谟的小组里的活跃分子。后来，于1509年，在莫尔家中并在莫尔的影响下，伊拉斯谟写成了他的有名的《愚赞》一书。

像《乌托邦》中的主人公拉斐尔·希斯拉德一样，莫尔对希腊作家的爱好，甚于他对拉丁作家的爱好。他尤其重视柏拉图，并对他加以研究。据伊拉斯谟证明，莫尔早在青年时代就对柏拉图的"共产主义"思想很入迷。研究柏拉图的《共和国》的痕迹在《乌托邦》中清楚可见，他也熟读并且爱好琉善。

像当时的大多数人文主义者一样，莫尔还不能完全抛弃宗教的世界观。他认真地研究了奥古斯丁的作品，甚至一度进入卡特豪斯修道院。修道院生涯使莫尔有可能潜心研究科学，可是修道院的生活方式，在他熟悉之后，使他不得不拒绝削发出家，仍然回到尘世。

莫尔作为一个律师，在数年之中，由于他主持公道，替受屈的人撑腰而闻名伦敦。1504年，当他已满二十六岁的时候，他被选为议员。在议院中，他更是声望卓著，同时也引起英王亨利七世的憎恨，因为亨利七世曾为公主的婚礼以及皇太子的晋爵士礼（顺便提一提，这时这个皇太子已经死了）向国会勒索一笔补助费，莫尔发言反对。议会削减了这笔补助费，为此，亨利七世向莫尔进行报复。他把莫尔的父亲囚禁在伦敦塔里，并罚以巨款，因为莫尔本人的人身不可侵犯，要罚莫尔出钱是不成的，何况莫尔并无很可观的财产。

此后，莫尔觉得脱离政治活动才是明智的。他回到律师界，重新研究人文科学及自然科学。他进一步深入钻研数学和天文学，并且研究音乐。1505年，莫尔认识了苏格兰的约翰·科尔特这家人，并且过从甚密。他钟情于科尔特家的二小姐，可是又不愿得罪大小姐，还是和大小姐结了婚。莫尔婚后有子女四人：三女一男。莫尔是很顾家的人，十分钟爱他的子女，尤其钟爱他的大女儿玛格丽特，对她进行了很好的教育。玛格丽特精通古代语文，甚至获得学者的荣誉。她的丈夫罗珀是第一个为莫尔作传记的人。莫尔在自己家中实现了他在《乌托邦》中所发挥的妇女平权的理想。1511年，莫尔丧偶，另娶了一个上了年纪的寡妇，名叫米德尔顿。

1509年，亨利七世病故，莫尔觉得自己可以重新从事社会活动了。他被选为伦敦林肯法学协会的公断人；1510年，他担任伦敦市的司法官。这时，他已博得了市民的充分信任。英国商人两次促使英王委派莫尔先后到荷兰及加来，调解和当地商人发生的商务纠纷。当1516年的一次出使时，莫尔在弗兰德斯开始写《乌托邦》。他这次出使的经过构成了本书的背景。《乌托邦》很快闻名遐迩，给作者带来了应得的荣誉。在十六世纪到十七世纪中，这书曾经印行多次，被译成欧洲各国文字。虽然莫尔早先用英文写作（他的作品之一《理查三世的历史》，于1513年写成，享有盛名，并为莎士比亚的一部历史剧的蓝本），但是他用拉丁文写了《乌托邦》。拉丁文在当时是学术著

作的国际语文。莫尔的拉丁文是他的大多数同时代人所赶不上的，虽然缺乏伊拉斯谟的文体的那种轻快和优雅。

莫尔博学的名声，以及他实际活动的政绩，传到了英王的耳里，英王就想和这位出类拔萃的人物接近。1518年，莫尔被任命为王室请愿裁判长、枢密顾问官，于是他很快投身到国务活动场所中去了。1521年，他出任副财务大臣，并受封为爵士。莫尔这时在宫廷上声望很高。英王经常和他谈论，不拘礼节地约他同餐，和他研讨天文学和数学。可是，莫尔并不因为这些邀请而感到任何的高兴。1523年，经过大法官沃尔西[8]提名（实际上是由于宫廷任命），莫尔当选为下议院议长。1525年，他受命为兰开斯特公国的首相。1529年，他又代替沃尔西为英国的大法官，成为英王下面的第一号要人。他是出身于资产阶层的人中第一个担任大法官的。可是，莫尔不曾被胜利冲昏了头脑。他仍旧是个朴素、谦逊、和蔼可亲的人，如同伊拉斯谟所描写的一样。他的老父继续在皇家法庭工作。莫尔每天在执行大法官公务之前总跪在他父亲的面前，请求赐福。莫尔对自己地位的不稳固很有先见之明。英王亲自来访问过他，拥抱过他，和他在花园中散步，莫尔事后告诉他的女婿说，若是用付出莫尔的头颅的代价可以换得正和英国交战的法国任何一个无足轻重的城堡，英王会不假思索地把莫尔的头颅割下的。在大法官就职时举行的传统的庄严的庆祝会上，莫尔致答辞说，等待着他的与其说是荣誉，还不如说是困难和危局。莫尔明白，他的地位是岌岌可危的，尤其是爬得高，必然会跌得重。

他在从事全部国务活动过程中，完全独立自主，从不肯附和别人，委曲求全。1528年，莫尔遭到荣誉流放的威胁，即出使西班牙，因为在国会中投国家预算案的票时，他没有站在英王一方。这次失宠于英王虽然是暂时的，可是，几年之后，莫尔便遭到总的报复了。

由于宗教政策发生了冲突。莫尔赞成保持教皇的政权，虽然他在论及宗教问题的作品中主张用全教会代表会议来限制这种政权。赞成这种政权，并不能阻止他非笑骗子僧侣的迷信无知和烦琐神学者的愚蠢。

他对于由路德倡导在1517年发生的宗教改革不曾表示同情。英王亨利八世是宗教改革的彻底反对者，支持教皇，并于1521年发表一整本书攻击路德，该著作是委托莫尔编辑的。路德著文反驳，在文章里

骂亨利八世是“粗笨、糊涂、愚蠢的脑袋”，是“荒唐的小丑，不懂得什么是信仰”。1523年，《莫尔答路德所散布的对英王亨利八世的嘲弄》（“Thomae Mori responsa ad convitia Martini Lutheri congesta in Henricum Regem Angliae eius nominis Octavum”）一文刊出，对路德这个“醉汉和野人”充满着人身攻击。

几年后，英王亨利八世由于和教皇发生纠纷而改变了对宗教改革的态度。引起纠纷的起因是，教皇完全受制于西班牙国王查理五世，不肯同意亨利八世和西班牙公主凯瑟琳离婚。亨利八世要离婚，乃是因为想纳美貌宫女安·菩琳为皇后。而实在的原因却更深一层：和西班牙皇室联姻这时已经失去了意义，而和教皇决裂，并使英国教会分立，意味着可以从拥有巨量珍宝和地产的英国天主教寺院手里获得大宗财富。

在莫尔看来，这样的改革比路德的改革好不了多少。1532年，他辞去大法官职务，这正是英王特别需要他支持的时候。莫尔回到隐居的生活中，但这挽救不了英王向他报复。他拒不出席安·菩琳的加冕典礼，这就使英王对他更加怀恨在心了。

莫尔被控告犯了叛国罪，说他和修道士尼巴顿有勾结，尼巴顿曾预言英王如纳安·菩琳为后必遭毁灭。可是对莫尔的控告是毫无根据的。莫尔被宣告无罪。当他的女儿因此表示高兴时，他对她说：“把事情搁在一旁并不等于把事情就抹掉了。”

1533年，亨利八世迫使议院通过法令，宣布他是英国教会的首领。此外，他与安·菩琳重婚也被认为有效，而菩琳的女儿（即后来的伊丽莎白女王）则被宣布为英国王位的合法继承人。全英国最杰出的人物，包括莫尔在内，都必须宣誓承认英王是教会的首领。莫尔因拒绝宣誓而被关进伦敦塔。他在那里关了一年多。他坚不吐露他拒绝宣誓的理由。1535年7月1日，他经由法庭特种委员会审讯，有一个暗中派到狱中摆布他的名叫里奇的人，出面做假证人来控告他。莫尔为自己辩护，神色自若。可是，他还是被判有罪。判词称：“送他回到伦敦塔，从那儿把他拖过全伦敦城解到泰柏恩行刑场，在场上把他吊起来，让他累得半死，再从绳索上解开他，乘他没有断气，割去他的生殖器，挖出他的肚肠，撕下他的心肺放在火上烧，然后肢解他，把他的四肢分钉在四座城门上，把他的头挂在伦敦桥上。”可是英王命令单

把莫尔杀头，以代替这种刑罚。莫尔听见后指出："天呀！救救我的朋友们免遭这样的恩惠吧！"

托马斯·莫尔于1535年7月7日被处死刑。他不屈不挠，视死如归，临刑前还说笑话。莫尔被禁止最后向人民发出呼吁。他告别了家人，自己用头巾扎住眼睛，并且对刽子手说："我的颈子是短的，好好瞄准，不要出丑。"莫尔的头终于挂在伦敦桥上示众。

英王继续迫害莫尔的家人，把他的妻子从家中逐出，剥夺了她的一切生活来源。他的儿子有一段时间被囚禁在伦敦塔中。

1886年，天主教会为了把这位人文主义和社会主义思想的杰出人物列入它的"殉道者"之林中，以力求巩固自己的威信，便追封莫尔为圣徒，尽管莫尔的观点绝不是正统的。

《乌托邦》的版本和翻译

马列因

《乌托邦》的手稿没有保存下来。它的初版于1516年出现在比利时的卢万城，当时莫尔的朋友伊拉斯谟居住在卢万。主要的出版监督人，除伊拉斯谟外还有彼得·贾尔斯。正文前载有作者致彼得·贾尔斯的信。在这本小册子的扉页上说明它的刊印是"异常精密的"。但这不过是老一套的印刷上的吹嘘而已。正文中印错的字及拉丁文的各种错误很多。例如，在第101页（据卢普顿版）上有一句话，它的主语名词是阴性（oratio谈论），而属于它的述语中的形容词却用阳性（iucundus快乐的）。对于精通拉丁文的莫尔来说，这样的性属关系是绝不容许出现的。因此最初的原文是根据口授这一个假设，可能不失为聪明的假设。像这类的事先防范，和在别的城市刊印一样，最可能的一个解释便是为了担心检查。

第一版的《乌托邦》是属于珍本书之列的。举世共知的只有五部。苏联的一部藏在马克思恩格斯列宁学院。

由于本书第一版难以令人满意所引起的兴趣，使得书商吉尔·德·古尔蒙于1517年将其在巴黎重版问世。这一版（B版）付印时同样未经作者本人看过，印错的字比第一版还多。它是把第一版（A版）作为蓝本的，可是提出许多有趣的文字出入。其中我们可以举出两处，在这里强调执政者和人民大众间的不协调的趋势是显然可见的。那就是，在第193页（据卢普顿版）上，仅B版原文上有这些字样："受暴政压迫的人民"，而在其他的版本上措辞的含义便不这样尖锐。在第303页（卢普顿版）上也正是如此。对富人"剥削他们"（穷人）这样的词句，只有B版更加上"如同驮载的牲畜一般"。B版也留传很少，我用的样本是列宁格勒公共图书馆的。

头两版错误百出，迫使伊拉斯谟向巴塞尔城出版他本人作品的可靠的印刷商傅罗本接洽。1518年一年中，傅罗本就发行了两版《乌托邦》（一版在3月，另一版在11月）。这两个版本，尤其是第二版的本文要精确得多了。1517年3月1日伊拉斯谟曾从安特卫普城写信对莫尔说："请尽快寄下你修订过的《乌托邦》"。莫尔没有辜负朋友的希望，因为1517年5月底，这位伊拉斯谟又写信告诉莫尔说："你的嘲讽短诗和《乌托邦》已经由我寄往巴塞尔城了。"由此可以断定，1518年版（C版）是据莫尔修订过的A版本的原文印出来的。当然，这就使这个版本具有特殊的价值。但是C版的两种本子也有不少的误印。我用的C版是苏联科学院图书馆的（11月本），以及文献局图书馆的（3月本）。其余的版本是在莫尔死后印行的，因此对于恢复原文的原来面目起不了什么作用[9]。诚然，校订家们有时对个别错误的改正很是中肯，可是也加进了新的错误。例如1565年的莫尔拉丁文集所载的《乌托邦》本文（据B版），以及1689年全集所收的《乌托邦》本文（据B版和C版），都有这样的情况。

十九世纪，米歇尔斯和著名的教育家齐格勒合作，以A版为基础，再版了《乌托邦》，列入《十五及十六世纪拉丁文学名著》（柏林，魏德曼公司，1895年版）这部丛书中。

米歇尔斯盲目地翻印A版，不曾更正它的种种缺陷。此外，他附载了B版及C版的主要异文，可是做得极其草率，对B版尤其如此。

也就在1895年这一年中，出现了以C版（3月本）为底本的卢普顿版，并附有很好的注释[10]。我把卢普顿版当做我翻译时的主要用

本，再参照A、B及C版（11月本），以修正它的误刊，并加以检查。仅在比较重要的场合指出译文未能苟同卢普顿版本文，以及改正其误刊的地方。A、B、C版上的边注也省略了，只有少数极重要的地方除外。

现在谈一谈各种译本，仅举出其中最有名的和最有价值的译本。属于这一类的首推鲁宾逊的经典性的英译本，这个版本于1551年初版发行，此后印行多次。这个译本翻译非常正确并接近原著。译者所用的语文在英国被奉为典范。

鲁宾逊的译文附在上面所说的卢普顿版本内。

法文译本中可举革得维尔的译本。这个本子对《乌托邦》与其说是翻译，还不如说是转述，有些地方很不精确。它的特点是附有版画。就我所知道的，除掉C版上有霍尔拜因作的一些画外，这是给《乌托邦》加上插图的唯一的尝试了。

这些图画中最有意思的是乌托邦人的公共食堂和新郎新娘互相审视图。这个译本于1715年刊印于来丁城。文献局图书馆藏有此书。

其他的法文译本则有托马斯·卢梭的，这人是雅各宾党人俱乐部的档案管理员。第二版发行时正值法国大革命的一年（1789年）。这也是一个和原文相去很远的译本，而且对原文有所增加，虽然尚不到革得维尔译本的程度。可是卢梭的译本在法国竟俨然是拉丁文圣经一般，并于1888年再版。

科德的德文译本是臭名昭著的，这是大家都知道的“赖克拉”公司于1846年印行的译本，后来重印，列入这个公司的“万有丛书”中。科德的译本，已有难以驳倒的证明，肯定它不是从原文译出，而是从一个靠不住的法文译本转译的，并且这个法文译本本身也没有依照原文，是依照伯内特的英译本转译的。结果全书都很糟。

最后我来谈谈俄文译本。“勤勉的语言学家”塔拉吉雅科夫斯基是向俄罗斯读者介绍莫尔的最初的人物之一。奥尔洛夫院士现在所确定的这位作家的政治面貌，证明他远不是如别人所通常描写的那样一个谄媚的帝制分子，而是善于在他必须从事翻译的那些原著的选择上巧妙地表示出自己反对政府的心情。在罗兰的《罗马史》第11卷的《译

者前言》中，执笔人用诗歌的体裁转述了“这位光荣英明人物”“英国托马斯·莫尔”的一部作品。

就《乌托邦》本身说来，它的两个初译本出现于十八世纪末。我们把两个译本的标题[11]照录如下：（1）关于大同盛治或乌托邦的叙述。作者英国首相托马斯·莫尔，共分两卷。卢梭从英文译成法文，本版俄文系从该法文本转译的。教区管理局批准。印于圣彼得堡，担任费用人施诺尔。1789年，210页。（2）哲学家拉斐尔·希斯拉德的新世界游记，一部值得注意的搜奇探胜的叙述文，也是关于乌托邦岛上爱好和平国民的明智生活方式的叙述文。从英文译出，原作者托乌斯·莫尔。简装每册定价1卢布。印于圣波得堡。教区管理局批准。担任费用人施诺尔。1790年，210页。

这两种译本的标题尽管不同，译文则完全一样。第一个译本的标题中所提到的卢梭正是上面已经指出的那个人。这个俄译本的缺点在和它同时出现的卡拉津出版的《莫斯科杂志》（1791年，第1期）的第2版（1801年）第361—371页上已经指出来了。书评作者录下该书的标题（即上文所引的《哲学家拉斐尔·希斯拉德》等等），简单地叙述了莫尔的生平，然后很详尽地转述了全书的内容；在结尾中，他认为“这部政治性的小说的俄译本是艰涩难读的”，并摘引译文的若干片断以证明这点，书评的结尾这样写道：“文体上有许多处是法国语风，说明这个本子不是从英文译出的，而是从法文译出的”（这意见是十分正确的，因为它用的是卢梭的法译本）；“译者不用Судия，而用Магистрат，不用Азартные игры，而用Случайные игры，诸如此类。可见译者的法文和俄文都不高明”。

在丹尼列关斯基1874年发表的小说《巨浪》中，提到过（据1901年圣彼得堡出版的《涅瓦》杂志，第5卷，第185页）《托马斯·莫尔的乌托邦岛》一书。可是在查阅各大图书馆的书志和目录之后，无从证实这样的版本的确存在过。

1901年，塔尔列译出《乌托邦》，作为他的硕士论文《从莫尔时代英国经济状况论莫尔的社会观点》的附录（圣彼得堡，1901年）。这个译本显然是在匆忙中赶出来的，一般说来不太成功。

按时间说，最后的俄文翻译是耿凯里的译本：《托马斯·莫尔：乌托邦（一个国家即乌托邦新岛国的大同盛治，著者英国知名人士大法官托马斯·莫尔）[12]。从拉丁文译出者耿凯里，参加工作者马克什威，附马克什威编的莫尔传略（刊有莫尔画像），圣彼得堡，1903年》。这个译本（是个不能令人满意的译本）甚至在十月革命后还重版过数次。譬如，第三版是作为"彼得格勒工兵代表苏维埃版"于1918年在彼得格勒印行的，而第四版则由哈尔科夫城"无产者"出版社刊行，并且这一版的每册上写着"修订本"字样，但实际上并未修订和增补。

我在自己这个译本中首先力图对原文意义作准确的传达。也许由于我力图这样做，在许多地方我过分依赖了和俄文文体完全不同的拉丁文原文的结构，虽然我是始终力求避免拉丁文结构的。尤其困难的是克服原文的很长的复合句。要彻底抛开那些很长的复合句在我还不能做到，因为那样会丧失原著中的雄伟的气魄。

末了我应该感谢科学院院士沃尔金和奥尔洛夫，以及安林斯基，他们曾向我指出翻译中某些文体上的毛病。安林斯基对这个译本出力尤多，他不辞劳苦地根据拉丁语原本校订了全文，同时提出了许多宝贵的意见，因而不但从易读这一方面看来，而且从更接近原文这一点说来，也使译文生色不少。

本版即第三版《乌托邦》译文经过彼得罗夫斯基重新修订，编者并力求以慎重的态度对待己故马列因教授的译文。译文的注解中也作了一些更正确的说明和细微的修改。马列因的译本初版1935年由苏联科学院出版局印行。第二版由苏联科学院出版局于1947年印行。

---

[1] 从苏联科学院1953年出版的俄译本（Томас Мор，Утолия）译出。——译者

[2] 乌托邦一词由希腊文的"否"和"地方"两词构成，意为"虚无之乡"。后此词成通用词。莫尔《乌托邦》的书名最初是Nusqama（由拉

丁文nusquam——“无处”一词而来）。“乌托邦”这一标题最初见1516年11月12日致伊拉斯谟函中。——译者

[3] 信奉救世主耶稣的早期基督教公社显然是在小亚细亚及亚历山大（埃及）等地形成。基督教关于这些早期公社是在巴勒斯坦产生的说法，并没有科学根据。在罗马帝国建立的基督教公社是对奴隶制国家的抗议的一种表现。这些公社是宗教团体。早期基督教公社的组织很简单。社员召开大会，设立公餐。在古代基督教文献中仅仅反映了反抗的情绪：仇恨罗马、期待世界帝国迅速崩溃，等待“世界的末日”，由耶稣举行“末日的审判”和建立神的王国。后来，号召劳动者温和驯顺的派别在二世纪中叶就逐渐在基督教中占了上风。——译者

[4] 《马克思恩格斯全集》，人民出版社1958年版，第4卷，第501页。

[5] 参阅《马克思恩格斯全集》，人民出版社1963年版，第19卷，第23页。

[6] 十七世纪英国资产阶级革命时代的一个最激进的派别，代表少地的农民和雇农的利益。掘地派提出原始的“平等共产主义”主张，要求劳动者平分一切土地。——译者

[7] 根据〔英〕钱伯斯所著《托马斯·莫尔》一书第70页以及英国百科全书（Encyclop dia Britannica，1976年）第12卷，第437页，伊拉斯谟首次来到英国并与莫尔相识是在1499年，而不是在1497年。本书附录二照俄译本译出，文中关于史实的叙述有些地方与有关的英文书籍所载不同，不一一加注。——中译本编者

[8] 沃尔西（Thomas Wolsey，约1475—1530年）——煊赫一时的大法官及红衣主教，因激怒英王亨利八世，被判为国事犯，解赴伦敦，途中病死。——中译者

[9] 除了上面所说的，本书在十六世纪尚用原文印过四版，并译成各种文字：德文（1524年）、意大利文（1548年）、法文（1550年及1559年两版），英文（1551年及1556年两版）及荷兰文（1562年）。

[10] 《托马斯·莫尔爵士的〈乌托邦〉，1518年3月拉丁文版及1551年鲁宾逊英译第一版，附卢普顿新增译文、引言及注释……》，牛津，1895年版。较后的版本，据我们知道的，有1910年桑普森版和1936年戴尔库尔版。但直到目前为止，卢普顿版仍然是较好的版本。——俄译本编者

[11] 比较契丘林《论托马斯·莫尔的〈乌托邦〉十八世纪的俄译本》中的评语，载《国民教育部公报》，1905年，第5卷，第223—224页。契丘林关于两个标题，尤其是关于第一个标题，引得不够精确。（契丘林把莫尔的名字Mop竟拼作Myp，引用人在其后用sic来标出。——中译者）

[12] 括号内的原文系拉丁文，但"国家"的语尾有误，拼成rei publici，应为rei publicae。这个误印经引用人用sic来标出。——中译者

论人与人之间不平等的起因和基础

卢梭 著

商务印书馆

出版说明

Jean-Jacques Rousseau

DISCOURS SUR L'ORIGINE ET LES FONDEMENTS

DE L'INÉGALITÉ PARMI LES HOMMES

Gallimard 1985

伽里玛出版社1985

出版说明

汉译世界学术名著丛书（珍藏本）出版说明

从1981年开始，我馆编辑出版“汉译世界学术名著丛书”，移译世界各国学术经典，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，所列选的著作都是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。丛书在积累单本著作的基础上，先后分辑编印，迄今为止，出版了十辑，四百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。

“汉译世界学术名著丛书”是改革开放三十年的思想奇葩。在改革开放过程中，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，为我国的思想文化建设做出了贡献。今天，我们各行各业的英才大都受过这套丛书的影响和熏陶。

“汉译世界学术名著丛书”是新中国成立以来几代学人心血的结晶。许多学界领袖、著名翻译家和出版家都以深厚的学养、严肃的态度和无私的奉献精神，投身于这套丛书的谋划、厘定和翻译、审校工作。没有他们虔诚的治学精神，也就没有丛书的品质和风格。

“汉译世界学术名著丛书”也是商务印书馆百年品质的传续。商务早在20世纪初年便出版以严复翻译的《原富》《天演论》为代表的外国学术名著，20年代又规划出版了“汉译世界名著丛书”，50年代后期更致力于翻译出版外国哲学和社会科学著作，文化大革命中也没有中断，及至80年代，辑为丛书，汇涓为流，蔚为大观。百余年来，商务人以开启民智，昌明教育为宗旨，用文化承续国脉，“日新不已，望如朝曙”。

基于此，我们整体推出“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。同时，我们也是借此机会，

向几十年来为这套丛书做出贡献的译者、编者和读者表示崇高的敬意。

中华民族在伟大复兴的历史进程中，始终以开放的心态借鉴和吸收人类文明的既有成果，“汉译世界学术名著丛书”就是佐证。我们会把此次珍藏本的出版看做一个新的开端，并以此为基点，进一步做好这套丛书的规划和出版工作，使其成为一个正在崛起的民族必要的文明情怀，成为一个日渐昌盛的国家必要的文化积淀，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2009年3月

DISCOURS

SUR L'ORIGINE ET LES FONDEMENS DE L'INEGALITE' PARMI LES HOMMES.

Par JEAN JAQUES ROUSSEAU

CITOYEN DE GENÈVE.

Non in depravatis, ſed in his quæ bene ſecundum naturam ſe habent, conſiderandum eſt quid ſit naturale. ARISTOT. Politic. L. 1.

A AMSTERDAM,

Chez MARC MICHEL REY.

M D C C L V.

1755年　阿姆斯特丹雷伊版
《论人与人之间不平等的起因和基础》的封面

Qu'on ajoûte à tout cela cette quantité de métiers mal-ſains qui abrégent les jours ou détruiſent le temperament; tels que ſont les travaux des mines, les diverſes préparations des métaux, des mineraux, ſurtout du Plomb, du Cuivre, du Mercure, du Cobolt, de l'Arcenic, du Realgar; ces autres métiers perilleux qui coutent tous les jours la vie à quantité d'ouvriers, les uns Couvreurs, d'autres Charpentiers, d'autres Maſſons, d'autres travaillant aux carriéres; qu'on reuniſſe, dis-je, tous ces objets, & l'on pourra voir dans l'établiſſement & la perfection des Sociétés les raiſons de la diminution de l'eſpéce, obſervée par plus d'un Philoſophe.

Le luxe, impoſſible à prevenir chez des hommes avides de leurs propres commodités & de la conſidération des autres, achéve bientôt le mal que les Sociétés ont commencé, & ſous prétexte de faire vivre les pauvres qu'il n'eût pas fallu faire, il appauvrit tout le reſte, & dépeuple l'Etat tôt-ou tard.

Le luxe eſt un reméde beaucoup pire que le mal qu'il prétend guerir; ou plûtôt, il eſt lui-même le pire de tous les maux, dans quel-

pardonnez-le mes Pères & mère à jamais déplo-que-rables; j'aigris à
M. regrets vos douleurs : Mais puis-je-elles servir d'exemple
éternel et terrible à quiconque osera, au nom même de la
nature, violer le plus sacré de ses droits.

Je n'ai parlé que des nœuds mal formés qui font l'ouvra
de nôtres polices; mais pense-t-on que ceux-mêmes ou l'amo
ou la sympathie ont présidé peuvent eux-mêmes de exemples
inconvéniens? Que seroit-ce si &c.

卢梭在雷伊版第213页手写的批注

出版说明

本书是1753年卢梭应法国第戎科学院的征文而写的论文。在性质上，这是一部阐发政治思想的著作，其重要性仅次于1762年卢梭的《社会契约论》；而在思想体系上，本书可视为《社会契约论》的基础和绪论。

卢梭是18世纪法国资产阶级民主主义者，他比他同时代的、代表资产阶级利益的百科全书派人物，更富有激进性。恩格斯曾在《反杜林论》中指出卢梭此书和狄德罗的《拉摩的侄儿》同是18世纪中辩证法的杰作。当卢梭同时代的一些哲学家把人类的进步设想为一个不断上升的过程时，卢梭却已经发现人类历史发展本身所具有的两面性（进步与落后）和所包含的内在矛盾。他认为贫困和奴役，亦即人与人之间的不平等的产生是随着私有制而来的，是建立在私有制确立的唯一基础上的。人在未开化的自然状态中，本来是平等的；可是当人们力求生活完善化，争取科学技术和文化发展时，人类则既在进步，又在退步，因为文明向前进一步，不平等也就向前进一步。到了专制暴君统治之下，不平等就发展到极端，到达顶点；这个顶点同时就将成为转向新的平等的起因和基础。这种新的平等，按照卢梭的看法，是更高级的、基于社会公约的平等。这些思想是可贵的。但卢梭的这些可贵的民主思想和辩证思想始终是与他的唯心主义观点和形而上学的思想方法结合在一起的。本书的写作，就是他隐避森林深处沉思默想之所得。

本书1755年出版后，很快就有了两种德文译本。1756年和1761年又有了两种英文译本。1770年有了俄文译本。在我国，直到解放以后才有了两种译本。一是1957年吴绪译，三联书店出版，自1959年改由本馆出版的本子。这个本子是根据1915年英国剑桥大学出版的《卢梭政治著作集》译出。另一是1958年李常山译，东林校，法律出版社出版的本子，译名为《论人类不平等的起源和基础》。这个本子是根据法国巴黎社会出版社1954年出版的勒赛克尔评注的版本译出，其中除了评注以外，还收有勒赛克尔所撰《让-雅克·卢梭》一文，对卢梭的生平、著作和思想有较详细的介绍。1962年，我馆商得法律出版社

的同意，借用该社原纸型予以重印发行，并于1982年收入《汉译世界学术名著丛书》。由于李常山译本因故不再出版，我们特约请李平沤先生重译此书。

李平沤译本是根据巴黎伽里玛出版社1985年本译出，书名按照法文原名译作“论人与人之间不平等的起因和基础”，正文后面附有卢梭针对伏尔泰、费罗波里斯和一位博物学家对他这本书的批评所作的回答。

商务印书馆

2006年3月

目　录

汉译世界学术名著丛书（珍藏本）出版说明

出版说明

译者前言

　　一、论文的由来

　　二、论文的写法和全文的布局与要点

　　三、他为什么要改动第戎科学院的征文题目

献词　献给日内瓦共和国

序言

关于注释的说明

第戎科学院的征文题目

小引

第一部分

第二部分

注释

附录

　　一、给伏尔泰的回信

　　二、让-雅克·卢梭答费罗波里斯先生书

三、答一位博物学家的驳难

后记

返回总目录

译者前言

这一祸患的产生，

首先起因于人与人之间的不平等。

卢梭《答斯坦尼斯拉斯·勒

辛斯基[(1)]的驳难》（1751年9月）

卢梭的《论人与人之间不平等的起因和基础》简称为《论不平等》[(2)]或第二篇论文。这篇论文所表述的论点，是卢梭政治思想体系中的重要一环。1762年1月12日，他在致法国国家图书总监马尔泽尔布的信中说，他的"三部主要著作，即第一篇论文[(3)]和关于不平等现象的论文及关于教育的论著[(4)]……是不可分开的"。这篇与《论科学与艺术》及《爱弥儿》"应合起来成为一部完整的著作"[(5)]的论文，是因何而作的？它包含有哪些重要内容和值得深入探讨的问题？译者谨就管见所及，略陈几点如下：

一、论文的由来

1750年，卢梭的获奖应征论文《论科学与艺术》一发表，便引发了一场持续一年多的大论战。1752年4月，他在为回答一个名叫夏尔·波尔德对他的批评而写的文章的结尾说他对论战已"感到厌倦，决定从此搁笔，不再为这场旷日持久的争论执笔撰文"。[(6)]然而，使卢梭感到惊异的是，正当围绕着《论科学与艺术》的论战开始平息之际，这个夏尔·波尔德于1753年9月又发表了一本题为《再论科学与艺术带来的好处》的小册子，猛烈攻击卢梭。这一次，卢梭决定改变战术，不与论敌一个一个地打笔仗，而要把他的论点加以整理，做一个全面的陈述和总的答复，因为他发现，在与论敌笔战的过程中，他的思路愈来愈开阔，触及的问题远远超过了科学与艺术的范围。于是，他写信

告诉他的朋友克雷基夫人说：他将不再理睬波尔德，而要“另寻机会”详细阐发他的思想。

真是天遂人愿，这个机会不久就到来了。1753年11月，第戎科学院在《法兰西信使报》上刊登了一则有奖征文启事。启事的全文如下：

> 1753年的精神奖是一枚价值三十皮斯托尔[7]的金质奖章。征文的题目是：人与人之间不平等的起因是什么；这一现象是否为自然法所容许？
>
> 谁能最好地解答这个问题，谁就将获得这枚奖章。文章可以用法文写，也可以用拉丁文写；文章的长度，以宣读起来不超过三刻钟为限。文章可免费邮寄，在4月1日征文截止日期前寄交第戎老市街科学院秘书佩蒂先生收。

卢梭看到这则征文启事提出的题目，又惊又喜。他当时的心情，在他的《忏悔录》中记述甚详：

> 我记得，第戎科学院公布了一则以“论人与人之间不平等的起因”为题的征文启事。这个大题目使我深感震惊。我没有料到这个科学院竟敢提出这么一个题目。好嘛，它既然有胆量提，我就有胆量写；于是我就着手写了。
>
> 为了能静下心来从容思考这个重大的题目，我到圣热尔曼去小住了七八天。……我每天走进树林深处；我在林中寻找，而且终于找到了远古时候的情景。我奋笔疾书，描述当初真正的史实。我要驳斥人们胡言乱语的谎言；我要如实展现人原本的天性，充分揭露使人的天性大变其样的时代和事物演变的过程……以便使人们看到在所谓人的完善化的过程中所遭受的苦难的真正原因。我的灵魂被这种高洁的沉思所振奋，竟至上升到了神明的境界。……这样沉思的结果，遂产生了《论不平等》这篇论文。[8]

关于这篇论文评选的结果，卢梭在《忏悔录》中是这样写的：

> 我早就料到它不会赢得奖品，因为我知道各个科学院的奖品不是为按照我这样的文笔和内容写的论文设置的。[9]

事情果然不出卢梭的预料。第戎科学院对参赛论文评选的结果，把奖章发给了一个名叫塔贝尔的神甫。塔贝尔神甫用圣保罗说的“世上的一切都出自上帝的安排”这句话作为他的论文的篇首题词。从这个题词出发，他认为“不平等”这个现象是出自上天的意志，是对人的罪恶和欲念的一种惩罚。卢梭的论文落选的原因，表面上是说他的文章写得太长，“宣读起来超过了规定的三刻钟的时间限制，”但真正的原

因，是那些认为私有财产是神圣不可侵犯的院士们觉得他的文章具有很大的颠覆性，所以没有投他的票。

二、论文的写法和全文的布局与要点

第戎科学院的征文活动是1753年的事。1755年《论不平等》由书商雷伊在阿姆斯特丹出版前，卢梭在论文前面加写了一篇献词。关于这篇献词，他在《忏悔录》中说：

> 在离开巴黎之前[(10)]，我已开始起草添加在《论不平等》之前的献词。这篇献词，我是在尚贝里[(11)]写完的，并注明"1754年6月12日于尚贝里"。因为我认为，为了避免有人风言风语说闲话，所以，最好是既不注为"写于法国"，也不注为"写于日内瓦"。[(12)]

糟糕的是，他把献词标明"献给日内瓦共和国"，这就是说献给由全体公民组成的大议会，而不是献给实际执掌权力的小议会[(13)]。这引起了小议会的不满；一个名叫让-路易·杜班的"显要人物"写信告诉卢梭说："你太恭维我们了；你对我们的描写，是我们应当努力争取做到的样子，而不是我们现在实际的样子。"

卢梭的谋篇布局独具匠心。他把献词、序言和小引作为引人入胜的前奏。这三则短文宛如三道画廊，向我们展示了许多生动的形象，引导读者从当时的日内瓦走到古希腊雅典的校园，然后走出画廊，眼前豁然开朗，看见上古时候无边无垠的草地和原始森林。他这样一步一步地往远古追溯，一步一步地唤起我们的想象力，与他一起进入林中观察自然状态中的野蛮人。这时，他用凝重的声音向世人宣告："人们啊！不论你们是哪国哪省人，也不论你们的看法如何，都请细心听我讲述……你们的真实的故事。"（第50页）[(14)]

在理论著作的写法方面，卢梭总是"首先从简要说明所要论述的主题入手"。[(15)]他首先在序言中提出三个问题作为全书立论的张本。他说："如果不首先从对人本身有一番认识开始，又怎么能找出人与人之间不平等的起因呢？如果不从时间的推移和世事的沧桑在人的本质上引起的变化着手研究，又怎么能了解当初大自然创造的人是什么样子

呢？又怎么能把人固有的东西和环境与人的进步对他的原始状态添加的或改变的东西加以区别呢？”（第35页）

正文分两部分：第一部分着重描写处于自然状态中的原始人的幸福生活，第二部分追述他们的幸福生活是怎样失去的。他提出了一个著名的论断：“谁第一个把一块土地圈起来，硬说‘这块土地是我的’，……这个人就是文明社会的真正缔造者。但是，如果有人拔掉他插的界桩或填平他挖的界沟，并大声告诉大家：‘地上的出产是大家的，土地不属于任何个人’——如果有人这么做了，他将使人类少干多少罪恶之事，少发生多少战争和杀戮人的行为，少受多少苦难和恐怖之事的折磨啊！”（第87页）

他开门见山，序言的头一句话就指出了他这篇论文的针对性。他说：“在我看来，在人类所有的各种知识中，对我们最有用但是是我们掌握得最少的，是关于人的知识。”（第35页）造成这种“掌握得最少”的原因，不是在这方面著书立说的人少，而是尽管有许多人发表了关于研究人的著作，但都没有正确揭示人类社会出现“不平等”这一现象的根由。他认为，如果人们想发现这一现象的起因，入手的办法应当是先了解社会契约产生之前的原始人是什么样子：要有正确的社会学，就必须先要有正确的人类学，就必须对自然状态有一个充分的了解。这个工作做起来很不容易，因为这种状态“现在已不复存在，而过去也许根本就没有过、将来也永远不会有的。”（第37页）因此我们只能推测它史前是什么样子；从这个推测出发，就有可能窥知事情演变的过程。

他指出，尽管其他的哲学家也曾采用这个方法，但他们观察问题的角度和得出的结论全都错了。他说：“对社会的基础作过一番研究工作的哲学家[(16)]都认为必须追溯到自然状态，但他们当中，没有一个人真正追溯到这种状态。……值得注意的是，他们各个都不厌其烦地在书中大谈什么人类的需要、贪心、压迫、欲望和骄傲，把人类只有在社会状态中才有的观念拿到自然状态中来讲。他们说他们讲的是野蛮人，但看他们笔下描绘出来的却是文明人。”（第48页）

他也不赞成基督教徒的说法。基督教的教义让人们相信《创世记》所说的人是出自上帝之手，世上的不平等是“全能的”上帝的安排[(17)]。卢梭不同意这个观点，他说：“尽管宗教的教义硬要我们相信是

上帝亲自使人脱离了自然状态，相信他们之所以不平等，是因为上帝希望他们不平等，然而宗教的教义并未禁止我们根据人的天性和他周围的事物进行一些猜测：如果让人类放任自流地自由发展，他们将变成什么样子。”（第49页）

因此，他主张“让我们抛开事实不谈”（第49页），即抛开《圣经》上所说的“事实”，而进行“假设的和有条件的推论”（第49页）。在这一点上，他的看法同狄德罗的看法是相近的。1753年，狄德罗在《百科全书》第三卷出版的同时发表的“为准备研究自然哲学的年轻人而作”的小册子《对自然的解释》中的第58段说：“如果基督教的教义只告诉我们出自造物主之手的动物就是我们所看到的这个样子，如果允许人们对它们的开始和终结可以提出一丁点怀疑，那么，耽于臆测的哲学家难道不可以在以下几个方面进行推测吗？”[(18)]

卢梭从圣热尔曼回到巴黎后，忘记了他有病，也不去看医生，天天到布洛涅树林中去继续沉思和推测。他的思想像四年前去万森纳的路上那样激动和奔放[(19)]。他在沉思中看见了许多前所未见的美妙景象，发现了已尘封千百万年的真实事实。他看见在上古的原始森林中晃动着一个身影——一个直立行走的两足动物：“我看见他在一棵橡树下心满意足，悠然自得；哪里有水就在哪里喝，在向他提供食物的树下吃饱了就睡：他的需要全都满足了。”（第52页）他身强力壮，已习惯于莽莽丛林中的荒野生活，敢于同野兽搏斗，斗不过就逃跑。他从不生病，或者说得更确切一点，他也不知道什么叫“病”；他的感觉极其敏锐，但他从来不思考什么问题。关于这一点，卢梭有一个敢犯众怒的“断言”，他说：“如果大自然的本意是要我们成为健康的人，那么，我敢断言，动脑筋思考的状态是违反自然的状态，动脑筋思考的人是一种性格反常的动物。[(20)]”（第56页）这个“两足动物”，后来在他1762年发表的《社会契约论》中被称为“愚昧的、局限的动物[(21)]”，1762年11月18日，他在致巴黎博蒙大主教的信中再次说明这个动物“完全局限于他身体的本能；他身无长物，像畜生那样愚昧。我在《论不平等》这篇论文中向人们展示的原始人就是这个样子”。[(22)]

不过，人这种动物有他独特的地方。其他动物在长大之后，其行为方式和生活习性就定了型，没有任何变化，永远是那个样子。而人则不然；他具有改变其行为方式的能力，他在后天可以获得他先天没

有的本领。他不是拉梅特里[23]所说的完全受因果关系制约的机器。“一切动物的行为都要受大自然的支配，它们必须服从大自然。人虽然也受大自然的支配，但他认为自己是自由的，可以接受也可以拒绝自然的支配。正是由于他认识到他有这种自由，所以才显示出他心灵的灵性。……人有自我完善的能力。这个能力，在环境的帮助下，可以使其他的能力不断发展。”（第60页）

这个人的天性是善还是恶呢？英国的霍布斯认为人的天性是邪恶的，无止无休地和他的同类进行斗争，经常处于“战争状态”，以致必须建立一种“社会秩序”才能保住人类不至于灭亡。卢梭认为霍布斯的观点是错误的，他说“人天生是善良的”。（第135页）

“有些人觉得卢梭的这一论断令人好笑。不过，我们应当正确理解它的意思。说他是‘善良的’，并不等于说他是‘有道德的’，因为‘道德’有一个伦理标准，因此也就有一个社会标准。说人是善良的，意思是说人的性情是温和的、不好斗的。”[24]

“野蛮人一吃饱了肚子，就和大自然相安无事，对他的同类也十分友好。”（第137页）在广阔的大自然里，到处都可找到食物，他为什么要去和同类你争我抢，互相打斗呢？他没有贪心，没有个人财产观念。千百万年前的原始人只有两种感情：一种是自爱心，即爱他自己，这是一种为保持自己生存的本能；另一种是怜悯心，不愿意看见自己的同类遭受痛苦，这种表现，我们在某些动物中也是可以看到的。

卢梭在圣热尔曼森林的沉思中所见到的原始人就是这个样子：他不和任何人交往，甚至对他自己的存在也无意识。这种情况持续了无数个世纪，千百代人在静静的时光流逝中诞生，度过数十寒暑，最后又悄无声息地回到大地。人类就是这样一代又一代地繁衍，“每一代人都照例从原先那个起点从头开始，千百个世纪都像原始时代那样浑浑噩噩地过去：人类已经老了，但人依然还是个孩子。”（第83页）

不过，尽管原始人在森林中过着孤单的生活，但他们并不是天生不合群的。他们有潜在的群居性，一有外因的推动，这种群居性就会发生作用，使他们聚集成某种形式的联合。例如在单凭一个人的力量不能捕获一头猛兽时，他们就会联合起来合力围捕。这种联合，尽管是短暂的，在击毙猛兽各人分到应得的一份之后就各自散去，但应当

指出，这种形式已不再是自然的，因为它是人的行为的结果，包含有某些人为的约定和对个人自由的限制。

后来，这种短暂的联合又逐渐导致其他形式的联合，例如合力挖掘洞穴或用树枝搭建躲避风雨的窝棚。男人和女人的频繁接触，由于本能的驱使，自然会进行交配和生育孩子。他们的生活方式也随之改变：女人留在洞穴或窝棚里照管孩子，而男人则出去寻找食物。对共同生活的逐渐习惯，便形成了早期的家庭，而且有了简单的语言：有节奏和声调高低变化的呼叫或模拟某种事物的声音。

只要人类满足于他们简陋的小屋，“只从事单独一个人就可操作而不需要多人合力就能完成的技术工作，他们就能过着他们的天性所许可的自由自在的美好幸福生活……但是，从一个人需要别人帮助之时起，从他感到一个人拥有两个人的食物是大有好处之时起，人与人之间的平等就不存在，私有财产的观念便开始形成。”（第95-96页）随着冶金和农耕这两种技术的发明，人类的生活又产生了一次巨大的变化：原先以寻求个人食物为主的经济活动，现在让位于以生产为主的经济活动；财产的占有，开头是占有地上的产品，后来发展到占有土地本身；对个人的评价，从前是看他的力气大不大，而现在是看他的财产多不多。拥有土地的人必须强要没有土地的人替他耕作，他的土地才能产生效益，于是形成了主人和奴隶两个对立的阶层。这时，也只有在这时，才能出现霍布斯所说的“可怕的战争状态”：穷人对富人的战争，没有土地的人对拥有土地的人的战争。

在这场无止无休的战争中，富人是少数，处于不利的地位，有失去一切的危险，于是提出建立一个有法规可循的社会来保护自己。有了社会，就有了秩序，就可以在保障社会安宁的借口下，用不公平的契约建立权力机构来保护他们的财产，使经济掠夺发展成为政治权力的窃取。

这种情况，开始还不太脱离自然状态，因为那时候的权力还不是绝对的，首领和行政官员是推选的，若不称职，可以撤换。但后来权力完全落入富人、野心家或经验丰富的长者手中，而且，他们的权力愈来愈扩大，甚至演变成可以世袭：

> 这时候，人民已经习惯于处于依附的地位，习惯于生活的安稳和平静，已经不愿意打破他们身上的枷锁了；甚至为了生活的宁静，就是再加重对他们的奴役，他们也甘愿忍受。这样一来，国家的首领便成了世袭

的，他们把官职看作是他们家中的一项财产，把自己看作是国家的主人，……把公民视为他们的奴隶，把公民像奴隶那样计算在自己的财产数目之内；他们把自己看作是等同上帝的列王之王。（第115-116页）

现在，一切都在快速发展：不平等现象愈来愈严重，社会等级的区分愈来愈明显，贫富的悬殊愈来愈扩大。怎么办？退回到原先的自然状态吗？这是不可能的；卢梭并不像伏尔泰等人所指摘的那样主张返回原始森林。他没有主张倒退，因为他知道事物的这一发展是不可逆转的。他虽怀念远古时候的情景，但他并不是乌托邦主义者，他"从未主张把所有一切人的社会地位和经济条件通通拉平。他只是主张：财产以满足个人的真正需要为限；人与人之间的'不平等'，不应以财产的多寡来划分，而应以个人才能的天然差别来划分"。[(25)] 细读全书，人们不难发现，卢梭并未主张返回自然状态，更不赞成永远停留在自然状态而不进入社会状态，因为在自然状态下，人的潜在资质无由显现和发挥。他在《论不平等》中所谴责的，是社会状态错误的发展方向和社会结构只有利于富人与统治阶层。他在这篇论文中表述的观点，承续了他在《论科学与艺术》中的思想，再次告诉人们，"后来的种种进步，表面上看起来是使个人走向完善，但实际上却使整个人类走向堕落"（第95页），跌入不公平的社会化陷阱。

如何离开这个陷阱，建立公平、民主和法治的社会呢？这要留待他在《社会契约论》中来回答这个问题。

三、他为什么要改动第戎科学院的征文题目

1750年卢梭的第一篇论文（《论科学与艺术》）发表以后，有一个问题一直萦系在他心中，想加以揭示和论述。这个问题是：为什么人的真实面貌和他所表现出来的样子之间存在着巨大的差异。他在第一篇论文中深有感触地说："我们再不敢表现真正的自己；……我们永远也不会明确知道我们是在和什么人打交道，甚至于要认清楚自己的朋友也得等到重大的关头，也就是说，要等到不可能有更多时间的关头，因为唯有到了这种关头，对朋友的认识才具有本质的意义。"[(26)] 人的心态到了这种地步，是十分可悲的。

为了追根溯源，论述这个问题，卢梭在第二篇论文中把“当初大自然创造的人”（第35页）和“在社会环境的重重包围中”的人（第35页）加以对比，他发现：

> “如同格洛巨斯的雕像之遭到天气和海水的侵蚀与狂风暴雨的吹打已经被弄得不像一尊海神而像一头猛兽，人的灵魂也一样；在社会环境的重重包围中，由于千百种不断产生的原因的影响，由于在获得许多知识的同时又接受了许多谬见，由于身体气质的变化和欲念的不断冲动，可以说，人的灵魂也是被弄得几乎认不出来了。”（第35-36页）

不过，值得庆幸的是，在变了形的人的面貌后边，卢梭看到了“带有天国庄严的纯朴的烙印”的原始人的面貌。他告诉人们：只要留心观察，就能看出他“从大自然的手中出来时的样子”（第52页）。

把卢梭的两篇论文加以比较，我们不难发现，第二篇论文的笔调与第一篇论文的笔调有所不同。第一篇论文重在批评，行文是道德学家的口吻；而第二篇论文则重在分析，以哲人的目光观察处于自然状态中的野蛮人与处于文明状态中的文明人之间的差异。他说：“野蛮人和文明人在心灵深处和天性的倾向方面是如此的不同，以致在野蛮人看来是极幸福的状态，在文明人看来却苦不堪言。”（第122页）这种差异，在两篇论文中都有所论述，但不同的是，第二篇论文的文字却始终围绕着这样一个问题：人是怎样从一种状态进入另一种状态的？卢梭认为，阐明了这个问题，就可找到人与人之间的不平等现象产生的原因。因此他无视第戎科学院提出的征文题目，将科学院的原题“人与人之间不平等的起因是什么；这种现象是否为自然法所容许”[(27)] 改为“论人与人之间不平等的起因和基础”。因为，在他看来，问题的关键是要阐明人是怎样从自然状态中的平等沦落到社会状态中的不平等的；自然状态和社会状态之间相隔着巨大的距离，其间经历了千百个世纪，人类是怎样走过这漫长的道路，从这个状态过渡到另一个状态的？为了解答这个问题，卢梭设想了两次“巨大的变化”；由于这两次巨大变化的结果，才使处于自然状态中的人过渡到社会状态。

这两次巨大的变化中的第一次变化，是大自然造成的，是各种外因的综合，例如人的生活环境的突然变化，改变或破坏了人赖以生存的条件，依赖土地和山林的出产与气候的适宜的人遇到了灾难性的困难，迫使他们不得不联合起来结成小型的群体，才能渡过难关，于是出现了初期的家庭；有了家庭随之就有了少量的家庭财产和简单的语

言。在卢梭看来，由小型的群体形成的这种社会状态，是“人类真正的青年时期”（第95页）。这段时间是“人类最幸福的时代，同时也是持续的时间最长的时代，关于这一点，我们愈是深入研究，便愈是发现这种状态是最不容易发生剧变的状态，因此对人类来说，是最好的状态，只是由于某些后果严重的偶然事件相继发生（为了共同的利益，它们永不发生就好了），人类才脱离了这种状态”（第95页）。不过，这时候离卢梭描述的“不平等的极限”（第120页）还十分遥远，还需要第二次巨变才能完成导致人类堕落的最后一个步骤。

这第二次巨变，卢梭认为是冶金和农耕这两种技术的发明。这两种技术使人类进入了一种“事物的新秩序”（第99页）。这一演变，不是大自然造成的，而是人为的结果。“使人走向文明但使人类走向堕落的东西，在诗人看来是黄金和白银，但在哲人看来却是铁和小麦。”（第96页）

这第二次巨变，又引起了一系列其他的变化。卢梭告诉我们：“循着人与人之间的不平等在这几次革命性的变化中的进展情况继续探讨下去”（第116页），就可发现法律和个人产权是怎样确立的，就可看出政治权力是怎样演变成专制制度的。《论不平等》第二部分所要揭示的就是这些伦理和政治问题的奥秘。

李平沤

2005年7月

【注释】

(1) 斯坦尼斯拉斯·勒辛斯基（1677-1766）：波兰国王。

(2) 这一简称，见卢梭，《忏悔录》，卷8，巴黎“袖珍丛书”1972年版，下册，第99页。

(3) 第一篇论文指《论科学与艺术》（何兆武译，商务印书馆1997年版）。

(4) 关于教育的论著指《爱弥儿》（李平沤译，商务印书馆2004年版）。

(5) 见《卢梭散文选》，李平沤译，百花文艺出版社1995年版，第23页。

(6) 见《卢梭全集》，伽里玛出版社“七星丛书”1764年版，卷3，第1300页。

(7) 皮斯托尔：法国古币名，相当于十个利弗尔。

(8) 卢梭，《忏悔录》，巴黎“袖珍丛书”1972年版，下册，第98-99页。

(9) 卢梭，《忏悔录》，巴黎“袖珍丛书”1972年版，下册，第100页。

(10) 1754年6月10日，卢梭在友人高福古的陪同下，离开巴黎，启程前往阔别二十六年之久的日内瓦。

(11) 尚贝里：当时属撒丁王国的萨瓦省。

(12) 见卢梭，《忏悔录》，巴黎“袖珍丛书”1972年版，下册，第104页。

(13) 小议会是日内瓦共和国真正的政府，由二十五位成员组成，卢梭称他们为“二十五个暴君”。

(14) 在前言和其他地方引用《论不平等》中的词句，用文内注形式标示，即在引文后面加括号注明页码，如此处。

(15) 见卢梭《关于一本书的写作方法》（《卢梭散文选》，李平沤译，百花文艺出版社1995年版，第151页）。

(16) 例如卢梭在书中提到的格劳秀斯、普芬道夫、洛克和霍布斯。

(17) 此次征文的获奖者塔贝尔神甫就是从这一点出发，论证人与人之间的不平等是合法的。

(18) 见狄德罗，《对自然的解释》，第58段。狄德罗在这句话的问号后面提出了九个可以推测的问题。（《狄德罗哲学著作选集》，巴黎

加尼埃出版社1964年版，第241页）

(19) 1749年10月的一天，卢梭从巴黎到远郊的万森纳监狱去探视被关押在那里的狄德罗。这一天，虽盛夏已过，但依然骄阳似火，天气十分炎热。途中，他在一棵橡树下坐下来休息，从衣兜里取出他随身带的一份《法兰西信使报》，突然，他看到了报上刊登的第戎科学院1750年的有奖征文题目“科学与艺术的复兴是否有助于敦风化俗？”他在《忏悔录》第8卷中说：“在看到这个问题的那一刹那间，我看到了另外一个世界，我变成了另外一个人。”他全身好像受到了一次大震动，许多新奇的思想一起涌上心头。

(20) 请参见第56页脚注①。

(21) 见《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆1987年版，第30页。

(22) 见《卢梭全集》，伽里玛出版社“七星丛书”1969年版，卷4，第936页。

(23) 拉梅特里（1709-1751）：法国唯物主义哲学家，著有《人是机器》、《人是植物》等书。

(24) 见特鲁松，《卢梭传》，李平沤、何三雅译，商务印书馆1998年版，第158页。

(25) 见特鲁松，《卢梭传》，李平沤、何三雅译，商务印书馆1998年版，第161页。

(26) 卢梭，《论科学与艺术》，何兆武译，商务印书馆1997年版，第10页。

(27) 第戎科学院征文题目中的后一个问题，卢梭认为不妥。关于这一点，请参见本书第39页译注②。

凡属于自然的东西，我们就不要在天性已经败坏的人的身上去寻找，而应当在行事合乎自然的人的身上去寻找。[1]

亚里士多德：《政治学》卷一。

【注释】

(1) 卢梭在这里用亚里士多德的这句话作全书开篇的引子，是为他在本书中批驳亚里士多德的观点作伏笔。他不赞成亚里士多德所说的“天然的奴隶”。这一点，他在后来的《社会契约论》中说得更清楚。他说：“亚里士多德曾说过，人根本不是天然平等的，而是有些人天生是做奴隶的，另一些人天生是来统治的。”他认为亚里士多德的这个说法是错误的，因为，“假如真有什么天然的奴隶的话，那只是因为已经先有违反了天然的奴隶。强力造出了最初的奴隶，他们的怯弱则使他们永远当奴隶。”（《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆1987年版，第11页）

献给日内瓦共和国

献　　词[1]
献给日内瓦共和国[2]

贤明的、尊敬的和执掌国政的

各位大人：

由于我深信为自己的祖国奉献她能接受的荣誉，是一个有道德的公民应尽的职责，所以三十年来，我辛勤工作，以期配在公众面前向各位大人致以敬意。现在，这一可以弥补一部分我的努力之不足的幸运的机会终于到来，因此，我认为，在这篇献词中，我行文应多凭这激励着我的一片热情，而少依仗我可以享受的权利。既然我有幸生长在你们中间，我怎么能在阐述大自然在人与人之间安排的平等和人们所制造的不平等的过程中，不探讨人们可以运用的深邃智慧，以最接近自然的法则和最有利于社会的方式，在这个国家里，把两者和谐地结合起来，以便既维护了社会的秩序又保障了个人的幸福呢？在研究良知要求一个政府的运作应当遵循的最好准则时，我是如此惊奇地发现，它们在你们的政府中都得到了实行，以致，即使我不是出生在你们的国度，我也不能不把这幅反映人类社会的图画呈献给你们，因为，在我看来，你们是世上各民族中享有政府的种种利益而又最有效地杜绝了政府弊端的人民。

如果要我选择我的出生之地，我将选择这样一个国家：她的幅员以人的劳作能达到的范围为限，也就是说，以有效地治理这个国家的能力为限；在这个国家里，每个人单凭自己的力量便足以完成自己的工作，谁也不会把自己承担的事情推给他人去做。而且，在这个国家里，彼此都互相认识：无论恶事是多么隐蔽，善行是多么细微，都不能逃脱公众的眼睛和评论。由于有彼此经常会面和互相了解的良好习

俗，所以，人们把对祖国的爱升华成了对公民的爱，而不仅仅是对土地的爱。

我愿出生在这样一个国家：在这个国家里，主权者和人民只能有一个共同的利益，以便国家机关的一切活动都永远以共同的福祉为宗旨，而要做到这一点，就必须人民和主权者彼此视为一体，因此，我愿出生在一个施政温和的民主政府治理下的国家。

我希望我在有生之日是自由的，死的时候也是自由的，这就是说，我要如此忠实地服从法律，无论是我或其他的人，都不能脱离法律的光荣的约束。这种约束是有益的和温和的，即使是最骄傲的人也愿驯顺地遵守，因为他不是为了受其他的约束而生的[(3)]。

我希望在这个国家里，谁也不能自认为高居在法律之上，而任何一个国外的人也不能强要这个国家承认他有此权威，因为，不论一个政府的体制如何，只要有一个人不受法律的约束，其他的人就必然会受他的任意摆布。〔一〕[(4)]如果有一个本国人为首领，同时又有一个外国人担任首领[(5)]，则无论他们如何分配权力，他们两人都不可能为人们很好地服从，国家也不可能得到很好的治理。

我不愿意居住在一个新建立的共和国里，不论她有多么好的法律，我也不愿意，因为我担心不按当时的需要而成立的政府不适合新的公民，或者说公民还不适合新的政府。因此，这个国家几乎在她诞生之时便有发生动乱或被摧毁之虞。自由和食物一样，对人的效用将因人而异；以食物为例，鲜美的固体食物，体质强壮并常吃这类食物的人食之，当然大有裨益，可增强身体，然而体质柔弱的人食之，则徒增肠胃的负担，有损健康，陷于沉醉。人民一旦过惯了在首领统治下的生活，就不可能从这种状态中走出来。如果他们试图摆脱枷锁，他们将更加远离自由；他们将把与自由背道而驰的恣意行事和胡作非为当成自由；他们的革命最终将使他们落入蛊惑家的手里，使他们身上的锁链更加沉重。作为所有自由人民的楷模的罗马人，在摆脱了塔尔干王朝的压迫之后，尚没有自己管理自己的能力。奴隶制度和塔尔干王朝强要他们从事的卑贱的劳动，败坏了他们的本性，因此，他们起初只不过是一群无知的愚民，必须以极大的智慧加以安抚和治理，才能使他们慢慢习惯于呼吸自由的新鲜空气，才能使这些在暴政统治下已变得头脑十分迟钝甚至有些呆傻的人逐渐具有纯朴的民风和剽悍

的勇气，并最终成为世界各民族中最受尊敬的人民。因此，我要寻找一个兴盛的和安宁的共和国作我的祖国；她古老的东西在某种程度上已随着岁月的流逝而消失；她经历的磨难和沧桑，正可以鼓舞她的居民的勇气和对祖国的爱；她的公民久已养成高尚的独立精神，因此，他们不仅是自由的，而且是配享自由的。

我愿意选择这样一个国家作我的祖国：这个国家，正是由于她的力量微弱，所以没有出兵征服他国的野心，而更幸运的是，由于她的地理位置的优越，因而免除了她自己被别国征服的忧虑。这个自由的城市周边的国家[(6)]，不仅没有一个有侵略她的意图，而且全都愿意挺身出来防止其他国家侵略她。这个共和国，一言以蔽之，不仅不会引起邻国的觊觎，而且有理由在需要的时候得到邻国的帮助。因此，她的地位是如此之好，以致，除了她自身以外，其他一切她全不怕[(7)]；尽管她的公民也从事军事训练，但不是为了防务的需要，而只是为了让他们保持尚武的精神：这种英勇的气概，是维护自由和培养对自由的爱所必须具有的品质。

我愿选择一个立法权属于全体公民共有的国家作我的祖国，因为，有谁比全体公民更清楚他们在什么条件下才能共同生活在同一个国家之内呢？但我不赞成类似罗马人实行的那种“平民公决”，因为，按照这个办法，国家的首领和与保卫国家最有关系的人往往被排斥在与国家的安全有关的会议之外，而且，更荒谬的是，连普通公民都享有的权利，竟不让行政官享有。

相反，为了防止出现谋求私利和考虑不周的法律以及那种最终使雅典人走上衰亡道路的危险的改革计划，我主张：无论任何人都无权因自己的心血来潮而随意提出新的法律。只有主管的官员们才有这种权利；我希望他们应慎之又慎地使用这种权利，而人民则应思之再三才能对法律的制定表示赞同；对于法律的公布，尤应把它当作一件十分庄严的事情来进行。只要宪法没有被动摇，人民将随着时间的推移而认识到：法律之所以具有神圣的性质和受到人们的尊重，是由于法律的历时悠久；朝令夕改，变化无常的法律，必将受到人民的轻视。如果人们一再在把事情办得更好的借口下，忽视古老的风尚，则必将为了改革微小的弊端而带来更大的祸害。

我尤其要躲避这样一个必然治理得不好的共和国：她的人民认为可以不要行政官员，或者只给行政官员一种不明确的权力，从而越俎代庖，自己掌握民政和执行法律；当初刚刚脱离自然状态的政府草创之时，就是这种情形，使雅典共和国陷于覆亡的弊病之一，就是如此。

我要选择这样一个共和国：这个共和国的人民，由于自愿把自己的权能限制于对法律的审批，限制于根据首领的报告而集体对重大的公共事务作出决定，因此，他们将建立一些受人们尊重的机关，并慎重分配它们的职责。这个共和国的人民，每年都要选举他们当中最能干和最正直的同胞掌管司法和治理国家。在这个共和国里，行政官员的操守将充分反映人民的贤明：官员和人民彼此是互相尊重的。因此，即使偶尔有不愉快的误解损害公众的和睦，但在这行事盲动和屡出错误的时期，也到处是一片有礼有节和互相尊重的气氛，而且一切都按法律办事；这是真诚的和持久的同心协力的表征和保证。

贤明的、尊敬的和执掌国政的各位大人，以上是我在我选择的祖国中所寻求优点。除了这些优点以外，如蒙上帝眷顾，使这个国家能有一个优越的地理位置、温暖的气候、肥沃的土地和普天之下最美好的景致，则为了使我的幸福臻于圆满，我唯一希望的是：我能在这个昌盛的祖国的怀抱里享受这所有一切好处，与我的同胞平平安安地在一个宁静的社会里生活，并按照他们的榜样，和他们以仁心和友情相待，处处表现出美好的德行，在我的身后留下一个善良的、诚实的和有道德的爱国者的光荣的美名。

虽说我的命运欠佳，持身严正过迟，因而不得不在异国他乡过着一种消沉颓废的生活以了此一生，徒然追悔我青年时期因行事不慎而失去的安适和宁静，但在我心中，我至少还保持着我在我的国家未能表达的感情，对我相隔万水千山的同胞抱有一种真切的和无私的爱，因此，我现在要向他们吐露我如下的肺腑之言：

我亲爱的同胞们，或者更确切地说，我亲爱的兄弟们，由于亲情和法律把我们联系在一起，因此使我感到喜悦的是，在我想到你们的时候，我不能不同时想到你们所享有的种种幸福。我相信，在你们当中没有一个人比我更了解失去这些幸福是何等痛苦。我愈是思考你们所处的政治的和社会的状况，我便愈是难以想象世上还有谁比你们有

更好的处境。在其他各国政府中，一谈到如何保障国家的最大利益时，大家便停留在空谈这样或那样的方案，或者顶多也只是谈一些简单的可行性。而你们，你们的幸福早已铸造成功，只待你们去享受。为了成为完全幸福的人，你们只须知道如何满足于你们现在的状况就可以了。你们以刀剑取得的和夺回的主权，由于你们的英勇和明智，已经保持了两个世纪，并最终得到世界各国的完全承认。你们与他国缔结的庄严条约，划定了你们的疆界，保证了你们的权利和安宁。你们运用崇高的理智制定的宪法，是十分的完善，得到了友好的和可敬的国家的保证。你们的国家是安宁的，对外没有战争，也不担心哪个国家会来侵犯你们。除了你们自己制定的，并由你们选派的正直的官员执行的公正的法律以外，你们便没有其他的主人。你们既不富有到被奢侈的生活所腐败，因而在无聊的享乐中失去了对真正的幸福和高尚的道德的爱；也不贫穷到除了你们自己的劳动所得之外，还需要外国的接济。在大国中必须缴纳沉重的捐税才能得到的珍贵的自由，你们几乎分文不花便可享有。

为了公民们的幸福和向各国人民树立榜样，但愿这样一个组建得十分完善的共和国能永世长存！你们今后应抱的心愿，就只有这么一个；你们今后应关心的事情，就只有这么一件。你们要做的事情，不是铸造幸福（因为你们的祖先已经为你们铸造好了）而是要善于享受你们现有的幸福，使之能保持长久。你们的国家是否能存在，全看你们是否能够永远团结，是否服从法律和尊重执行法律的人。在你们之间，只要有丁点儿怨天尤人和猜疑的苗头，就赶快把它视为有害的毒素而加以消除，因为它迟早会成为苦难和国家危亡的祸根。我希望你们立身行事全都本诸自己的心，倾听你们良心的隐秘的声音。在你们当中，有谁曾经在这个世界上见过比你们执政的官员更正直、更贤明和更可尊敬的人？他们在行事谨慎、作风朴素、尊重法律和与人为善的真诚态度方面，不是个个都做出了表率吗？因此，你们要像有理智的人对有道德的人那样，毫无保留地对如此贤明的官员予以充分的信任。你们要时时记住：他们是你们所挑选的人，他们的政绩证明了你们的挑选是正确的，而你们郑重推选的人员所得的荣誉，最后也必然会归之于你们。在你们当中，谁也不会愚蠢到不明白法律的效力和护法者的权威一旦消失，任何人都将没有安全和自由。因此，在你们之间，应如何推心置腹，根据你们的利益、职责和理智做你们必须做的事，其关系之重大，还用得着我说吗？如果你们对维护宪法抱漠不关

心的恶劣态度，你们就会在必要的时候失去你们当中最贤明和最热情的人的卓越见解的指导。但愿你们继续奉行为人公正、稳重和坚强不屈的准则，成为世界人民景仰的楷模：既骄傲又谦逊、既热爱荣誉又热爱自由。我最后一个忠言是：你们切不可听信那些歪曲事实和充满毒素的言论，因为它们秘密的动机往往比根据这种动机做出的行为更加险恶。只有那些在盗贼走近屋子之时才吠叫的忠实的看门狗，才能张口一叫，就把全家的人叫醒起来保持戒备；而那些无端狂吠，不断扰乱公众安宁的狗，是只会引起人们的憎恨的，它们不论有事无事都叫个不停的声音，即使在该听信的时候，也是没有人听的。

你们，贤明的和尊敬的执掌国政的人们，自由人民的正直的和可敬的官员，请允许我向你们致以衷心的敬意。虽说世界上有一种地位能使占有这种地位的人获得荣耀，但毫无疑问，那也是因为你们有才能和道德高尚的缘故，是因为你们当之无愧，而且是由你们的同胞把你们选拔到这个位置上来的。他们的功绩给你们的功绩增添了一种新的光彩。我发现：正如一个自由的民族，尤其是你们有幸领导的这个民族，比其他国家的平民高出许多一样，你们也比其他国家的官员高出许多，因为你们是由能够治理他人的人挑选出来治理他们自己的。

请允许我举一个至今尚留下美好的记忆而且时时浮现在我心中的事例。每当我想起那个赐我以生命的有道德的公民时[(8)]，我的心情便不能不十分激动，因为他在我童年时期经常教导我要对你们十分尊敬。我现在还仿佛看见他仍然凭他的双手劳动谋生，以高尚的道德情操培养他的心灵。我看见他把塔西佗、普鲁塔克和格劳秀斯的著作与他的劳动工具一起放在他面前。我看见他亲爱的儿子在他身旁接受最慈祥的父亲的良好教育，尽管他的儿子接受教育的成绩太差。虽然我在荒唐的青年时期曾误入歧途，因而有一段时间把我所受的如此美好的教育置诸脑后，但我依然欣慰地认为：不管一个人有多大的邪恶倾向，他的父亲呕心沥血给他的教育，是很难消失得一干二净的。

各位贤明的和尊敬的大人，诞生在你们治理的这个国家的公民甚至普通居民，就是如此；有教养的和通达事理的人，就是如此；然而，这样的人，在其他国家却被称为工人和平民，把他们看得十分卑微，对他们抱有许多谬见。我很愉快地承认，我的父亲在他的同胞中并不是一个杰出的人，他和大家是一样的。但是，像他这样的人，无论到什么地方，都有最诚实的人和他交往，感情日益浓厚，甚至结下

友谊。像他这种品质的人，应该受到你们的敬重，这一点，无需我向你们多说，而且，上天为证，也用不着我向你们谈起，因为，在所受的教育方面，在自然的权利和因出身而享有的权利方面，他们和你们是平等的，而他们之所以在你们之下，是出自他们的自愿，出自他们对你们的功绩的承认和尊重；他们这样尊敬你们，你们对他们也应报之以感激之情[(9)]。我非常满意地了解到：你们循循善诱的态度，缓和了法律的执行者们应该具有的冷峻表情；他们对你们是何等服从和尊重，你们对他们也应何等地诚心相待和关怀备至：这种充满公平和明智的做法，最能逐渐消弭对往日不幸事件的回忆，最终忘记它们，永远不再提起；你们的做法是如此的贤明，以致公正和宽厚的人民把尽自己的天职看作是一种乐趣，而且自然而然地乐于对你们表示尊敬；最努力于维护自己权利的人，也是最真诚尊重你们权利的人。

说文明社会的领袖们热爱荣誉和幸福，因而对这个向他们提供生活资料的地上的祖国有某种爱心，这是不足为奇的；然而，说那些把自己看作是官老爷，或者说得更确切一点，把自己看作是一个更神圣美好的祖国的主人的人也爱这地上的祖国，那就太离奇，令人难以置信了。不过，请允许我从我们的国家举一个罕见的例外，把那些为法律所认可的神圣的教义的热心的传播者，把那些可敬的人类灵魂的牧师，列入最好的公民的行列之中，因为他们用他们生动畅晓的语言把福音书中的箴言传入人心，而且总是以身作则，实践那些箴言！大家都知道，传道这门伟大的艺术，在日内瓦是探讨得多么成功。然而，由于人们对言行不一的事例看得太多，所以很少有人相信我们的教士是多么普遍地具有基督教的精神、圣洁的品行和严于律己宽以待人的作风。也许只有日内瓦这个城市做出了宗教团体和文化界人士紧密团结的榜样。我把国家永享安宁的希望寄托在世所公认的他们的睿智和克己的精神上，寄托在他们盼望国家永远昌盛的热忱上。我怀着既惊异又敬重的心情看见他们是多么憎恶历史上屡见不鲜的那些道貌岸然而行事却十分野蛮的人奉行的荒谬教条：这种人经常以维护上帝的权利为名行维护他们自己利益之实，竟不惜牺牲他人的生命来保护自己的生命。[(10)]

我怎么能忘记共和国中占人口总数一半的可敬的妇女们呢？是她们给另一半人创造了幸福，是她们的温柔与智慧维护了国家的安宁与善良的风俗。可爱的和道德高尚的女公民们，你们的命运永远左右着

我们的命运。当你们只是为了国家的荣誉和公众的幸福，才运用你们在夫妻关系中所特有的纯洁的权威时，男人们是感到多么幸福啊！斯巴达的妇女之所以能主导男人的行为，其原因就在于此；你们之能在日内瓦主导男人的行为，其原因也在于此。哪一个粗野的男人能抗拒温柔的妻子口中发出的为维护荣誉和真理而行动的声音？当我们看见佩戴在你们身上而倍增光彩的简朴的服饰似乎更衬托女性的美时，谁不鄙弃那些浮华的奢侈呢？你们要运用你们不怒而威和循循善诱的影响力，使人们遵守国家的法律与维护公民之间的和睦，并通过幸福的婚姻使不和的家庭重归于好，特别是要运用你们容易为人接受的教导和高雅的谈吐，去纠正我们的青年人从其他国家学来的坏毛病；他们在那些国家，不去学那些对他们有益的好东西，反而去学那些浪荡女人娇声娇气的音调和可笑的姿态，欣赏那种我叫不出名字的所谓公子哥儿气派，实际上，这种气派乃是掩饰他们内心空虚的无聊的东西，与庄严的自由是风马牛不相及的。愿你们永远像现在这个样子，作良风美俗的忠实的保卫者，作国家安宁的纽带，而且，无论何时何地，都要为了尽天职和行美德而继续发挥你们的热情，继续行使你们自然的权利。

我感到庆幸的是，事实证明，我把公民共同的幸福和共和国的荣誉能得到永远维护的希望寄托在以上的种种保证上，是正确的。我承认，共和国尽管有这些优越的地方，但她不会发出令大多数人眼花缭乱的闪光；对这种闪光的喜爱，是幼稚的表现，是有害的，是幸福和自由的死敌。让行为浪荡的年轻人到别处去寻求无聊的欢乐吧，他们将为此而后悔一生。让那些所谓的有高雅趣味的人到别处去欣赏宫廷的豪奢、车辆的华丽、家庭陈设的气派和排场的铺张以及种种骄奢淫逸的享受。在日内瓦，人们看到的都是些普普通通的人，然而，这样一种景观却蕴含着深远的意义；那些想到日内瓦来看这一景观的人，必将赢得欣羡其他事物的人的称赞。

贤明的、尊敬的和执掌国政的各位大人，请惠予接受我祝愿你们共同幸福的真诚表示。如果我在这篇尽情吐露我心中肺腑之言的献词中有什么言语不周因而开罪各位大人的地方，我请求你们念及一个真正的爱国者的一片赤忱，念及一个只有看见你们全都幸福他才感到幸福的人的一片真心，而加以原宥。

贤明的、尊敬的和执掌国政的各位大人，请接受我向你们表达的

最诚挚的敬意！

你们最谦卑的、恭顺的仆人和同胞

让-雅克·卢梭

1754年6月12日于尚贝里

【注释】

(1) 这里的“献词”二字，是译者所加。——译者

(2) 日内瓦自1541年起，信奉宗教改革家喀尔文的教义。它与当时的各君主国都没有联系；它自己成立了一个共和国，国家的立法和行政工作，由全体公民组成的大议会和由二百人会议推选出来的二十五个成员组成的小议会掌管；实际的权力，在小议会的二十五个成员手中。这里说“献给日内瓦共和国”，意思是献给全体公民，即大议会，然而按当时的程序，他应当先征得执掌实权的小议会的同意，才能把献词献给它，但这样做，就必须先把书稿送给小议会审阅。卢梭不愿意这样办。他不愿意让别人审查他的书，以致在书发表之后，引起小议会的不满。这一点，卢梭后来在《忏悔录》第11卷中说他“知道《论不平等》在日内瓦小议会中激起了对我的仇恨，而且，这种仇恨越是不敢公开表示出来，便越是具有伺机报复的危险性。”——译者

(3) 卢梭认为，服从法律，就是服从理性：法律是理性的产物。1751年，他在写给一个名叫马塞·德·梅齐埃的日内瓦人的信中说：“正是由于我生活在奴隶中间，所以我感到自由的可贵。而你，你生活在你的家庭和你的国家里，居住在自由的人们中间，而且只服从法律，也就是说，只服从理性，你是多么的幸福啊！”（《卢梭通信集》第1卷第154页）——译者

(4) 参见书后作者所加的注释〔一〕。以后用方括号标示的注释，均见所附卢梭所加的注释。——译者

(5) 指罗马教皇。——译者

(6) “自由的城市”，指日内瓦；“周边的国家”，指法国、撒丁王国和瑞士的几个邦。——译者

(7) 关于日内瓦共和国与其他国家的关系，达朗贝尔在《百科全书》第7卷“日内瓦”这个条目中有一段很有趣的描写：“这是一件非常奇怪的事情：一个仅有两万四千公民的城市，在它零零散散的土地上总共不到三十个村庄，也公然是个主权国家，是欧洲最繁荣的城市之一。它以享有自由和善于经商贸易而成为富国。在它的周围，战争从来没有间断过，但它一点也不感到战火纷飞之苦；那些震撼欧洲的大事件，在它看来只不过是一场戏，它袖手旁观，从来不参加。它和法国有条约和贸易关系，它和英国有宗教和贸易关系，但它十分明智，在这两个大国互相攻打的时候，从来不站在任何一边；它不偏不倚地给它们主持公道，评判各国的君主，既不吹捧谁，也不伤害谁，更不怕谁。……”（见《法国散文精选》，李平沤选编，北岳文艺出版社1999年版，第207页）

(8) 指其父伊萨克·卢梭。——译者

(9) 卢梭在这里谈到对他父亲应有的尊重，显然是在替他的父亲鸣不平。他在《忏悔录》中说，他的父亲伊萨克·卢梭和退休军官皮埃尔·戈迪耶发生斗殴后，“法院要把我的父亲抓入监狱，但他坚持要求按照当时的法律把原告也同时抓来和他一起坐牢。他的要求没有获准，他只好离开日内瓦，宁愿一生流落异乡，也不愿意在一件他认为有伤荣誉和自由的事情上让步。”（参见卢梭，《忏悔录》，卷1）——译者

(10) 这段措辞严厉的话，实际是在不点名地批评日内瓦政教合一的政府领袖喀尔文，他曾下令将著名的泛神论神学家米歇尔·塞尔维活活烧死。——译者

序　　言

在我看来，在人类所有的各种知识中，对我们最有用但是是我们掌握得最少的，是关于人的知识。〔二〕我敢断言，德尔菲城[(1)]的神庙上那道短短几个字的铭文[(2)]包含着一句比所有伦理学家的巨著都更意味深长和难以做到的箴言。因此，我把这篇论文的题目看作是哲学领域所能提出的最有意义的问题之一，然而不幸的是，在我们看来，它也是哲学家们感到最难以解答的问题之一。因为，如果不首先从对人本身有一番认识开始，又怎么能找出人与人之间不平等的起因呢？如果不从时间的推移和世事的沧桑在人的本质上引起的变化着手研究，又怎能了解当初大自然创造的人是什么样子呢？又怎么能把人固有的东西和环境与人的进步对他的原始状态添加的或改变的东西加以区别呢？如同格洛巨斯的雕像之遭到天气和海水的侵蚀与狂风暴雨的吹打，已经被弄得不像一尊海神而像一头猛兽，人的灵魂也一样：在社会环境的重重包围中，由于千百种不断产生的原因的影响，由于在获得了许多知识的同时又接受了许多谬见，由于身体气质的变化和欲念的不断冲动，可以说，人的灵魂也是被弄得几乎认不出来了。人们发现，他已不再是始终按确定不移的原则行事的人了，他的表情已失去了造物主给他打上的表现天国庄严的纯朴的烙印：他已面目全非，他的欲念代替了理智，他心思混乱，行事全凭一时的心血来潮。

更糟糕的是，由于人类的一切进步都在不断使人离开他的原始状态，因此，我们愈是积累新的知识，我们便愈是失去获取知识之中最重要的知识的手段，而且，从某种意义上说，正是由于我们对人进行研究，我们反而愈是找不到如何去认识人的门径。

显而易见，要寻找使人之所以有差别的最初的原因，必须到这一连串连续不断的变化中去探索，才能找到。大家都承认，人与人之间，生来是平等的，这和动物中的情形是一样的：在各种各样不由自主的原因使某些种类的动物产生了我们今天尚能见到的变化之前，在同一种动物的内部，彼此是平等的。然而，不论当初的变化是怎样产生的，我们都不能设想它们在同一个时间用同一种方法使人类中的每

个个体都发生了质的变化。他们之中，有些人变好了或变坏了，获得了不属于他们固有的或好或坏的品质；而另外一些人却在较长的时间内依然是原来的样子。这就是人与人之间的不平等之所以产生的最初的根源。不过，这样概括地表述这种情形，是比较容易的，而要具体地精确说明真正的原因，就比较难了。

各位读者，请不要以为我在夸口我已经发现了我觉得难以发现的东西，我只是在某些方面进行了推论。我大胆地提出了一些推测，其目的，不在于想解答这个问题，而是想使这个问题易于为人了解，并揭示它真正的内容。其他的人也许能在这条路上很轻易地走得更远一点，然而要他们各个都达到终点，那就不容易了。因为要分辨人的天性中，哪些是原有的东西，哪些是人为的东西，而且能很好地描绘现在已不复存在，而过去也许根本就没有过、将来也永远不会有的状态，并不是一种轻易的事情，然而，我们必须对这种状态有一个正确的概念，才能很好地审视我们现在的状态。谁想确切地说明须要注意哪些事项，才能在这个问题上作出立论严谨的阐述，谁就须要有一套更好的哲学方法；谁能对后面的问题做出一番好的解答，我认为，谁就可以说是我们这个时代的亚里士多德[3]和普林尼[4]："须要进行哪些实验，才能了解自然的人？在现今的社会中，须要采用哪些方法，才能做这种实验？"尽管我不夸口能解答这些问题，但我自信我曾对这些问题进行了相当多的思考，因此敢斗胆直言：即使是最伟大的哲学家，也不可能伟大到敢来指导这一实验工作；即使是最强有力的国君，也不可能强有力到敢来进行这项实验；至于说让他们两者通力合作，共同完成这一实验，那更是无法指望的，因为这项实验的进行，需要有恒心，需要一系列明智的决策和善意，才能成功。

这项研究工作做起来是如此的困难，所以今天还很少有人去做，然而它是我们在探索人类社会的真正基础方面排除一切困难的唯一途径。正是由于我们对人类天性的无知，所以才左右为难，不知如何对自然权利下一个明确的定义，因为，正如布尔拉马基[5]所说的，权利观念，尤其是自然权利观念，显然是与人的天性有关的观念。他还说，要推导出这一观念的原理，就应当从人的天性本身着手，从他的体质和他所处的状态着手。

然而，不能不令人吃惊和难以置信的是，在探讨这个重要问题的著述家中，却很少有意见一致的地方。在治学最严谨的作家中，几乎

找不到哪两个人对这个问题的看法是相同的。且不说那些特意要在这些最基本的原理上互相驳难的古代哲学家，就连罗马的法学家也是不加区别地要求人类和所有其他动物都服从同样的自然法，因为他们认为，自然法这个名词指的是大自然加在它自身的法则，而不是它规定的法则；或者说得更确切一点，由于这些法学家是从特殊的含义来理解自然法这个名词，所以他们在这一点上似乎才用这个词来指大自然在所有一切有生命的生物之间为了共同生存而确立的一般的关系。现代的法学家们认为，“法”这个名词，指的是为有道德观念的生物规定的法则，也就是说，它是为有智慧的、自由的而且在与其他生物的关系中占最重要地位的生物规定的法则，因此，它的效力只适用于具有理智的动物，也就是说，只适用于人。然而，由于他们各人按各人的理解来阐述这种法则，所以他们采用的原理是那样的抽象和深奥，以致在我们中间很少有人能理解那些原理，更不用说自己去发现它们了。这些学者所阐述的论点，互相矛盾，莫衷一是；他们只有在这一点上是一致的，那就是：不首先成为一个大推理家和立论高深的玄学家，便不能理解自然法，更不用说遵循自然法了。这就是说，为了建立社会，人类曾运用了许多即使在现今的社会也是要费一番大力气而且只有很少的人才能具有的智慧。[(6)]

由于对大自然的了解是如此之少，对“法”这个名词的意思的解释是如此之分歧，因此，很难给自然法[(7)]下一个很好的定义。在著述家们的著作中找到的各种定义，除了极不一致这个缺点以外，它们还有一个缺点是：它们是从人类本来就没有过的几种知识中归纳出来的，是从人类只有在脱离自然状态之后才能想象到的有利状况中归纳出来的。他们的入手之道是：先寻找人类为了共同的利益而彼此同意的法则，然后把它们汇集起来，便称之为自然法；他们这样做法的唯一根据是：这些规则有能为人们普遍实践的实效。这当然是下定义的最简便的办法，是随心所欲地解释事物性质的最简便的办法。

然而，只要我们不了解自然人，我们就无法确切了解他愿意服从的法则或最适合于他的体质的法则。在“法”这个问题上，我们看得最清楚的是：它要成为“法”，就不仅需要受它约束的人自愿服从它，而且它还需要直接以自然的声音表达，它才合乎自然。

只要我们把所有那些对我们只讲述已经变成现今这个样子的人的论著都束之高阁，并仔细思考人的心灵的最初的和最朴实的活动，我

敢断定，我们就会发现两个先于理性的原动力[(8)]：其中一个将极力推动我们关心我们的幸福和保存我们自身，另一个将使我们在看见有知觉的生物尤其是我们的同类死亡或遭受痛苦时产生一种天然的厌恶之心。只要我们的心灵能使这两个原动力互相协调和结合起来，即使没有社会性这一动力，我觉得，自然法的一切规则也能从其中产生出来；不过，在此之后，由于理性不断发展到终于窒息天性的时候，它就不得不把这些规则奠定在其他的基础之上了。

这样，我们就用不着先把人造就成哲学家，然后才把他培养成人，他也不必非要等到理智姗姗来迟的教导启发他，他才知道他对别人应尽的义务。只要他不抗拒怜悯心的内在的冲动，他就不会伤害其他的人，甚至不会伤害任何一个有知觉的生物，除非在他的生命受到威胁的时候，他才不得不先保全自己。我们可以用这个办法来结束关于动物是否也受自然法的约束这一历时已久的争论，因为动物不具备智慧和自由意志，它们显然是不认识这个法则的；然而，由于它们也赋有感觉，在某些方面也如同我们具有天性一样，它们也将受到自然法的支配，人类也应当对它们尽某些义务。的确，我之所以不应当伤害我的同类，其理由，似乎不在于他是一个有理性的生物，而在于他是一个有感觉的生物；这是动物和人都有的优点，因此，动物有权利要求人类不要无端地虐待它们。

对原始人以及他的真正需要和他的日常活动的基本原理所采取的这种研究方法，也是我们在研究精神上的不平等的起因方面，在研究政治团体的真正基础和它的成员之间的相互权利方面，在研究千百种类似的既重要而又未阐述清楚的问题方面，可以用来解决许多困难的唯一的好办法。

当我们用冷静的和客观的眼光来观察人类社会时，我们首先看到的是一种恃强凌弱的情形，于是，我们的心灵对一部分人的冷酷无情感到愤慨，对另一部分人的愚昧无知感到痛心；而且，由于人与人之间再也没有什么东西比被人们称为强与弱、富与贫这类由偶然的因素而不是由智慧造成的外在的关系更不稳定，所以乍眼一看，人类社会是建立在许多流动的沙堆上的。只有经过一番仔细的观察，扫清这幢建筑物周围的尘沙之后，人们才能发现它不可动摇的根基，才知道应如何尊重它的基础。如果对人类，对人的天然的能力和他的天然的能力的持续不断的发展，不进行认真的研究，我们就不可能做出这些区

别，就不可能在事物的现状中区分哪些是遵照上帝的旨意而做的，哪些是人的艺术试图做的。由我所研究的这一重大问题引发出来的对政治和道德的研究工作，从各方面看都是有用的；我所假想的各种政体的历史，从各方面看，对人类也是一个可资参考的材料。当我们一想到如果让我们放任自流地发展，我们将变成什么样子的时候，我们一定要祝福这样一个人：他用他那造福人群的手纠正了我们制度上的种种错误，并赋予它们不可动摇的基础；他防止了从这些制度中可能产生的混乱，并用一些看起来好像会给我们带来苦难的方法，给我们创造了幸福。

> 你应当知道
>
> 神希望你成为什么样的人
>
> 和在人类社会中占据什么位置。[(9)]

【注释】

(1) 德尔菲城：位于巴腊斯山脚下的一座古希腊名城。——译者

(2) 那道铭文是："你自己对你要有所认识。"——译者

(3) 亚里士多德（公元前384-前322）：古希腊哲学家。——译者

(4) 普林尼：指古罗马博物学家老普林尼（公元23—79），他的著述甚多，但留传后世的，只一部百科全书式的《博物学》，计37卷。——译者

(5) 布尔拉马基（1694-1748）：日内瓦科学院教授，著有《自然权利原理》和《政治权利原理》等书。——译者

(6) 卢梭认为，哲学家用推理的方法推导出来的自然法，不可能是还没有推理能力的人所服从的自然法。在这一点上，他和孟德斯鸠的看法是相近的；孟德斯鸠就没有把处于自然状态的人看作是"一个大推理家"，他说："如果要很好地认识自然法，就应该考察社会建立以前的人类。自然法就是人类在这样一种状态之下所能接受的规律……当人还在自然状态的时候，他应当是只有获得知识的能力，而知识却是不多的。显然，他最初的思想绝不会是推理的思想，他应当是先想如何

保存自己的生命，然后才能去推究他的生命的起源。”（孟德斯鸠，《论法的精神》，第1卷第2章第2节《自然法》，张雁深译，商务印书馆1982年版，第4页）——译者

(7) 第戎科学院征文的原题是：“人与人之间不平等的起因是什么；这种现象是否为自然法所容许？”卢梭认为这个题目的后一个问题的提法不妥，因为在人类社会出现以前，自然法什么也没有容许，既没有容许不平等，也没有容许平等，因此，他把原题的后一个问题删掉，将全题改为：“论人与人之间不平等的起因和基础”。——译者

(8) 爱自己和怜悯他人，是出于心灵本能的活动，这一点，卢梭在这篇论文的第一部分和书后的注释〔十五〕中又做了详细的阐述。——译者

(9) 佩尔斯，《讽喻诗》III，第71-73页。——译者

关于注释的说明

我按照我工作时断时续的懒习惯，给这篇论文添加了一些注释。这些注释，有时候离题甚远，不适于和正文一起阅读，因此，我把它们放在全书的末尾，而论文的正文，我是尽了最大的努力，行文紧扣本题的。有勇气重读这篇论文的人，在读第二遍的时候，不妨当作消遣，浏览一下注释，寻找我文中未谈到的地方；而其他的人，即使一个注释也不看，也没有什么关系。

第戎科学院的征文题目

人与人之间不平等的起因是什么；

这种现象是否为自然法所容许？[1]

【注释】

(1) 卢梭不赞同征文题目中的后一个问题的提法；关于这一点，请参见本书第39页译注②。——译者

小　　引[1]

我要论述的是人，我所探讨的问题告诉我，我是在向各位贤达陈述这个问题，因为，要是贤者害怕揭示真理的话，他们就不会提出这类问题了。因此，我要满怀信心地在允许我参加这次征文竞赛的各位贤达面前为人类的诉愿辩护。如果我能把我所拟的这个题目[2]阐述清楚，并得到各位评判员的嘉许，我将对我自己感到满意。

我认为人类当中存在着两种不平等，其中一种，我称之为自然的或生理上的不平等，因为它是由自然确定的，是由于年龄、健康状况、体力、智力或心灵的素质的差异而产生的。另外一种，可以称为精神上的或政治上的不平等，因为它的产生有赖于某种习俗，是经过人们的同意或至少是经过人们的认可而产生的。这种不平等，表现在某些人必须损害他人才能享受到的种种特权，例如比他人更富有，更尊荣，更有权势，或者至少能让他人服从自己。

我们用不着问自然的不平等的根源是什么，因为答案从这个词儿字面的意思就可看出来了。我们更用不着去追问这两种不平等之间有没有实质性的联系，因为这种问法，等于是换句话问发号施令的人是不是必然比服从命令的人更优秀，他们的体力或智力、才能或品德是否总是和他们的权势或财富成正比。这样的问题，拿去问那些惟主人之命是从的奴隶，是可以的，而要拿去问那些寻求真理的有理智和自由意志的人，就不合适了。

然则，这篇论文要阐述的究竟是什么问题呢？它要阐述的问题是：在事物进步的过程中，什么时候权利接替了暴力，天性开始服从法律；其次，它还要阐明由于什么样的一连串奇迹，才使强者决心为弱者服务，才使人民决定牺牲真正的幸福去换取臆想的安宁。

对社会的基础作过一番研究工作的哲学家，都认为必须追溯到自然状态，但他们当中，没有一个人真正追溯到了这种状态。有些人[3]竟然认为处于这种状态的人有正义和非正义的观念，但他们没有指出处于这种状态中的人何以有这种观念，也没有指出这种观念对人有什

么用处。另外一些人[4]虽然谈到了每个人都有保护一切属于他的东西的自然权利，但他们没有说明他们所说的“属于”是什么意思；还有一些人[5]一张口就赋予强者以统治弱者的权力，而且随之就说政府是由此产生的，可是他们没有想到要经过多么漫长的岁月之后，在人类当中才出现“权力”和“政府”这两个词儿。值得注意的是，他们各个都不厌其烦地在书中大谈什么人类的需要、贪心、压迫、欲望和骄傲，把人类只有在社会状态中才有的观念拿到自然状态中来讲：他们说他们讲的是野蛮人，但看他们笔下描绘出来的却是文明人。尽管在我们大多数学者的头脑中从未怀疑自然状态曾经存在过，但一读《圣经》就发现，第一个直接从上帝那里得到智慧和训诫的人，他自己就没有在这种状态中生活过；如果我们都像基督教的哲学家那样相信摩西的著述的话，那就不能不认为大洪水发生之前的人类不是处于纯粹的自然状态，如果一定要说他们是的话，那也是由于某种特殊情况使他们陷入这种状态的：这种怪论，很难令人信服，而且没有办法加以证实。

因此，首先让我们抛开事实不谈，因为它们与我们探讨的问题毫无关系。切莫把我们在这个问题上阐述的论点看作是历史的真实，而只能把它们看作是假设的和有条件的推论，是用来阐明事物的性质，而不是用来陈述它们真实的来源，这和我们的物理学家在宇宙的形成方面每天所作的推论是相似的。尽管宗教的教义硬要我们相信是上帝亲自使人类脱离了自然状态，相信他们之所以不平等，是因为上帝希望他们不平等，然而宗教的教义并未禁止我们根据人的天性和他周围的事物进行一些猜测：如果让人类放任自流地自由发展，他们将变成什么样子。人们要求于我的，而我本人打算在这篇论文中阐发的，就是这个问题。由于我在这篇论文中谈论的是一般的人，因此我要尽量使用一种适合于各国人民的词句，或者说得更确切一点，我立论要不带任何时间或地域的色彩，而只想到我与之交谈的人；我要假定我是在雅典的校园中，重温老师讲授的功课，我的评判员都是柏拉图[6]和芝诺克拉底[7]式的人物，我的听众是整个人类。

人们啊，不论你们是哪国哪省的人，也不论你们的看法如何，都请细心听我讲述；我讲述的，是我认为原原本本从书中（不是在那些谎话连篇的著述家的书中，而是在从不撒谎的大自然这本书中）读到的你们的真实的故事。凡是来自自然的东西，都是真的；只有我添加的东西才是假的，尽管我不是存心硬要把我的东西添加进去。我要论

述的时代，离我们已经很遥远了，而你们也已经大变，不再是从前的你们了！我要描述的，可以说是你们这一类人的生活；我要按照你们得自上天的资质来描写，因为，尽管你们所受的教育和你们养成的习惯败坏了它们，但不能完全摧毁它们。我认为，从前曾经有过一个人们愿意永远停留的时代，你们将去寻找你们希望你们的同类都愿意永远停留的时代；对于你们现在的状态，你们有种种理由感到不满，因为它们预示着你们的不幸的后代还将感到更大的不满，以致你们反而愿意往后倒退：这种心境的本身就表明，你们在颂扬当初的祖先，在批评你们同时代的人，对那些不幸出生在你们之后的人感到担心。

【注释】

(1) “小引”二字为译者所加。——译者

(2) 关于卢梭不采用第戎科学院原来的征文题目而自己另拟题目的原因，请参见本书第39页译注②和译者前言。——译者

(3) 如格劳秀斯（《战争与和平法》）。——译者

(4) 如普芬道夫（《自然法和国际法》），特别是洛克（《政府论》）。——译者

(5) 如霍布斯（《利维坦》）。——译者

(6) 柏拉图（公元前427-前347）：古希腊哲学家。——译者

(7) 芝诺克拉底（公元前394-前314）：古希腊哲学家，柏拉图的弟子，以德行高雅著称。——译者

第一部分

要深入探索人的自然状态，当然是应当从他起源的时候开始观察，也就是说，从他还处于最初的胚胎时期开始研究；但是，不论这个办法是多么的好，我也不采用。我不打算通过他的一连串的发展来研究他的肌体构造，我不想把时间花在从动物的系统中去探索人是怎样从当初的样子变成现在这个样子的。我也不会像亚里士多德那样去研究他长得长长的指甲当初是不是钩形的爪子，不研究他当初是不是像熊那样满身是毛并用四脚爬行，〔三〕不研究他的眼睛是不是老盯着地面因而他的视野不超过几步路，并因之决定了他的思想的特征和范围。在这个问题上，我只能作一些几乎是想象的大致的猜测。比较解剖学现今的进步甚微，而博物学家的论述又极不确切，因而不能把他们的论述作为可靠的论断的基础。如果不借助我们在这个问题上的一些超自然的知识，不根据随着人的四肢之派上了新的用途和有了新的食物因而在人的躯体中发生的内在的和外在的变化，我就会认为他早就是我们今天所看到的样子：用两只脚行走，与我们用我们的手一样地用他的手，他的视野遍及整个大自然，能用他的眼睛观测浩瀚的天空。

把如此这般成长起来的人得自上天的种种超自然的禀赋，以及他通过长期的进步而获得的后天的才能，都通通剥夺掉，换句话说就是，完全按照他从大自然的手中出来时的样子观察他，我发现，他既不如某些动物强，也不如某些动物敏捷。不过，从总体上看，他身体的构造是比其他动物优越得多的：我看见他在一棵橡树下心满意足，悠然自得；哪里有水就在哪里喝，在向他提供食物的树下吃饱了就睡；他的需要全都满足了。

得天独厚的肥沃的土地，〔四〕到处都是从未遭到过刀斧砍伐的茂密的森林，为各种各样的动物提供了饮食和栖息的场所。分散在动物中间的人类，细心观察并模仿它们生活的本领，并逐步具有了动物那样的本能，而且，人还有这样一个高于其他动物的优点，即：每种动物都只有它自己固有的本能，而人尽管没有什么固有的本能，但他能把各种动物的本能全都学到手；其他动物各自吃它们自己能吃的食

物，而大部分它们所吃的食物，人都能吃，〔五〕因此，他比其他动物都能更容易地找到养活自己的东西。

由于从儿童时期就习惯了风吹雨打和四时季节的变化，能吃苦耐劳，赤手空拳地裸着身子对抗凶猛的野兽，以保护自己的生命和猎获物，以快速的奔跑逃避猛兽的袭击，因此，人养成了一副坚强的而且几乎是不可败坏的体质。儿童一来到这个世界上便具有了他们父辈那样的强壮体魄，并通过各种可增强体质的锻炼，使他们的身体更加结实，获得人类能获得的最大的精力。大自然对待他们的办法，同斯巴达的法律对待公民的孩子的办法是一样的：使体格健全的儿童愈来愈身强力壮；而其余的儿童则任其死亡。在这一点上，大自然的做法和我们的社会的做法是不同的：在我们的社会里，国家使儿童成为父亲的累赘，在儿童还没有出生以前就不加区别地泯灭了他们的天性。

野蛮人的身体，是他能运用的唯一工具；他用他的身体来完成我们缺乏锻炼的身体不能完成的工作。我们的工艺使我们失去了为满足生活的需要而非具有不可的体力和灵巧的本能。如果野蛮人当初有一把斧子，他的手腕能折断那么粗实的树枝吗？如果他当初有一架投石器，他能用手那么有力地投掷石头吗？如果他当初有一把梯子，他能那么轻快地爬树吗？如果他当初有一匹马，他的双脚能锻炼得跑得那么快吗？如果让文明人从从容容地把这些东西都放在身边使用[(1)]，他当然能轻易战胜野蛮人，然而，如果你想看一场力量悬殊的战斗，让这两种人都赤手空拳裸着身子一对一地对打，你马上就会发现，那个随时有充沛体力可用并能随时应付各种事件的人，一句话，那个本身就具有万能的本领的人，将占多大的优势。〔六〕

霍布斯认为，人天生就是很凶猛的，爱寻衅好斗，主动出击。而另一个著名的哲学家[(2)]的看法却恰恰相反；他认为（康伯兰和普芬道夫也同样认为）再也没有什么生物是像自然状态中的人那样胆小的了：他一听见什么响声，一看见什么动静，就战战兢兢，准备逃跑。这种情况，就人不了解的事物来说，也许是的；我也从不怀疑：人一见到什么新奇的景象，只要他不能判断这种景象对他的身体是好还是坏，只要他不知道他的体力是否能应付他遇到的危险，他就会感到害怕。然而，这种情况在自然界中毕竟是很少的，因为，在自然界中，事物的运行是那样的速度均匀，地面的情况也很少由于聚居的人的贪婪和迁移而发生突然的和持续不断的变化。分散地生活在动物中间的

野蛮人，早就和它们打过交道，比过高低；他发现，尽管在体力方面他不如它们，但他比它们灵敏，因此他用不着怕它们。让一头熊或一只狼与一个手里有石头或棍棒的身体强壮、敏捷和勇敢的野蛮人（所有的野蛮人都是这样的）厮打，你将发现，双方都有被对方打死的可能的；经过几次这样的试验之后，素来不喜欢互相攻打的野兽也不太愿意主动去袭击人了，因为它们发现人和它们是同样凶猛的。对于那些在力量方面的优势的确强大到弥补了灵敏不如人的缺点还有余的动物，他就像其他力量比较弱的动物那样发挥他的长处：除了像其他动物那样善于奔跑以外，他还可以爬到树上去找一个几乎是万无一失的避难所，因此，在同野兽遭遇的时候，他可以利用或不利用这个避难所，采取逃跑或打斗的办法来对付野兽。何况动物除了在自卫或极度饥饿的时候以外，似乎都不是天生爱和人作对的；它们对人也没有什么强烈的厌恨之心，不会把某一种类的生物看作是由大自然注定为另一种类的生物的食物。[(3)]

另外一些更可怕的敌人，是人类无法防止的这几种天然的无能为力的事情：幼弱、衰老和各种各样的疾病。它们是我们可悲的柔弱的表征；其中前两项是各种动物都共有的，而后一种，主要是生活在社会中的人才有。关于幼弱问题，我发现，母亲无论在什么地方都可以把她的孩子带在身边，以便喂养；而动物中的母兽则不然，它们必须东奔西跑，受许多劳苦，一边觅食，一边哺乳或用食物喂养它们的幼崽。是的，如果母亲死了，孩子便很有可能跟着就饿死，这种危险，是千百种其他动物都将遇到的，因为它们的幼崽有很长一段时间不能够自己觅食。人类的幼弱时期虽比较长，但人类的寿命也比较长；人和动物在这一点上差不多是相同的。〔七〕虽然在幼儿发育时期的长短上和孩子数目的多寡上〔八〕还存在着其他法则，但这不是我所要讨论的问题。老年人的活动和劳作都比较少，因此他们吃的食物也将随着他们获取食物的能力的减少而减少。由于野蛮人的生活使他们免去了关节病和风湿病之苦，由于衰老是一切痛苦之中人类最无法减轻的一种痛苦，因此野蛮人最后是悄然离开世间，不但别人没有注意到他已走到了生命的终点，就连他自己也没有意识到他的寿数已到了尽头。

关于疾病，我不重复大多数身体健康的人针对医学发表的毫无道理的错误言论；但是，我要提一个问题，有没有可靠的根据让人可以

得出这样的结论：在最不重视医学的国家，人的平均寿命比最重视医学研究的国家短？如果我们自己给自己造成的疾病，比医学向我们提供的治疗方法多，这种情形是怎么出现的？生活方式的极不规律：有些人过分懒惰，而有些人又过于劳累；我们的食欲和感官的享受有诸多刺激和满足的便利条件；富人的食物过于考究，虽向他们提供了产生热量的养分，但同时又使他们患上了消化不良；穷人的食物十分粗劣，而且经常缺少，以致一有机会便极其贪食，从而加重了肠胃的负担；有些人通宵不眠，放纵情欲，而有些人又劳心焦思，郁郁寡欢，无穷无尽的忧虑，心灵永远不得安宁；这许许多多不幸的情况表明：我们的大多数痛苦是我们自己造成的，因此，只要我们保持大自然给我们安排的简朴的、有规律的和孤单的生活方式，这些痛苦几乎全都可以避免。如果大自然的本意是要我们成为健康的人，那么，我敢断言，动脑筋思考的状态，是违反自然状态的；动脑筋思考的人，是一种性格反常的动物。[(4)] 当人们一想到野蛮人（那些还没有被我们的烈酒败坏的野蛮人）的良好的体格时，一想到他们除了受伤和衰老便没有其他痛苦时，人们不能不认为：根据文明社会的发展史，就能轻易写出人类的疾病史。这至少是柏拉图的意见；柏拉图根据波达里尔和马卡翁在特洛伊围城时期所使用过或论证过的药物推知：这些药物引起的疾病，是人类尚未见过的。[(5)]

处于自然状态中的人所得的病是那么的少，所以他用不着吃药，更用不着请医生；在这一点上，他的情况并不比其他动物差。从猎人那里不难发现，他们在打猎过程中何曾见过什么病病歪歪的动物？他们见到的情况是：有些动物虽然受了重伤，但它们的伤都结了疤；有些动物虽然骨折甚或断了腿，但它们并没有去请外科医生，而是随着时间的推移一天天痊愈了，除了日常的食物外，它们也没有其他特殊的饍食，但它们恢复得很好，既没有受外科手术之苦，也没有受内服药物之毒，或者被忌食弄得瘦弱不堪。精湛的医术对我们虽有某些用处，但可以断言的是，生病的野蛮人是无医无药的，只能靠大自然的帮助，自己好起来；他们除了自己的病以外，什么也不怕；在这一点上，他们的心境好于我们。

因此，切莫把野蛮人和我们今天所见到的人混为一谈。大自然把一切野生动物都置于它的照护之下；这是它的一种偏爱，表明它是多么珍视自己照护动物的权利。森林中的马、猫和牛，甚至驴，比家养

的马、猫、牛和驴身躯都更高大，长得更结实，更有力气和胆量；然而一成了家畜，它们的这些优点就失去了一半，可以说，人们的精心饲养反倒使它们退化了。人也一样，一变成社会的人和奴隶以后，他的体质也逐渐衰弱，胆子愈来愈小，显得畏畏缩缩，萎靡不振，结果，既失去了体力，又丧失了勇气。此外，野蛮人和文明人之间的差异，比野兽和家畜之间的差异还大得多，因为，尽管大自然对动物和人都一视同仁，但人给自己安排的舒适享受，比他给他所养的动物安排的享受多得多，然而，正是舒适的享受成了使他退化得更加明显的特殊原因。

因此，尽管赤身裸体，没有房子住，没有各种各样我们认为非有不可的浮华无用的东西，但对当初的野蛮人来说，并不是什么大坏事；尤其是对于保护他们的生存，没有这些东西，也无大妨碍。他们的身上之所以没有长毛，那是因为他们在热带地方根本就不需要长毛；要是在寒带，他们自会利用他们猎获的动物的皮毛御寒。他们之所以只用两只脚跑，那是因为他们要用两只手来与野兽格斗和做其他事情。他们的孩子也许学步晚，而且走起路来也很吃力，但他们的母亲可以很容易地带着他们到处走；这一便利条件，是其他动物没有的。不仅如此，其他动物的母兽在遭到追赶时，还不得不抛弃它们的幼崽，或者按照它们幼崽的速度而放慢它们自己的脚步。[(6)] 很显然，除了发生我在后面要谈到的很可能永远也不会发生的奇怪情况以外，我认为，第一个给自己制作衣服或建造住所的人，实在是给自己制造了一些没有多大必要的东西，因为在此以前，他没有这些东西，也照样活过来了嘛；他为什么在成人以后反倒不能过他幼年时候的那种生活，这一点，实在令人难以明白。

当初的野蛮人的生活是孤单的，懒懒散散的，而且时刻都有遇到危险的可能，因此，他总喜欢睡觉，不过睡得不沉，像不动脑子思考的动物那样容易惊醒；可以说，只要他不动脑子思考，他就要睡觉。他唯一操心的事情，是保护他的生命。他熟练的本领，主要是进攻和防卫：主动去猎获别的动物，并保护自己不被别的动物吃掉。反之，他那些只能靠逸乐和肉体享受才能完善的器官，却始终处于粗笨的状态，一点也不灵敏。在这一点上，他的感官分化成两类：触觉和味觉极其迟钝，而视觉、听觉和嗅觉却特别灵敏。一般的动物都是这样。据旅行家们说，大部分野蛮人也是如此。因此，好望角的霍屯督人单

凭肉眼就能看到荷兰人必须用望远镜才能看见的大海上的船，就不足为奇了；此外，美洲的野蛮人能像最好的猎犬那样用鼻子闻到西班牙人的行踪，所有的野蛮人都能毫无困难地裸着身子生活，能吃辣椒，能把欧洲人的烈酒当水喝，就不是什么奇怪的事了。

到现在为止，我只是从身体方面来观察人，现在，让我们从精神和道德方面研究他。

我认为，每个动物都是一部巧妙的机器；大自然赋予这部机器以各种感官，使之能活动起来，保护自己，并在某种程度上防范一切可能伤害它或打扰它的事情。在人体这部机器上，我发现情况也完全一样，只不过有这样一个区别：动物的行为完全受自然的支配，而人却不然；人是一个自由的主体，他可以把受自然支配的行为与自己主动的行为结合起来。动物根据它的本能来决定它对事物的取舍，而人却可以自由地选择什么或放弃什么。动物的行为不能违背自然给它们规定的法则，即使某些行为对它有利，它也不做；而人却不然，即使某些事情对他有害，他也想做就做。正因为这样，所以一只鸽子在盛满了鲜肉的盘子旁边饿死也不吃盘子里的肉，一只猫在一大堆水果或谷物上边饿死也不吃这些东西，尽管它们略加尝试，它们是完全可以吃这些它们不愿吃的食物的。生活放荡的人之所以纵欲无度，结果招致疾病和死亡，其原因就在这里，因为精神一败坏了感官，尽管自然的需要已经满足，但欲念却有无穷的奢望。

所有的动物既然都有感官，因此也都有观念，而且能在某种程度上把它们的观念综合起来。在这一点上，人和动物的差别只是程度不同。有些哲学家甚至认为这个人和那个人之间的差别，比这个人和那个动物之间的差别还大。因此，使人之所以与动物不同的原因，与其说是由于人有智力，不如说是由于人有自由主动的资质。一切动物的行为都要受大自然的支配；它们必须服从大自然。人虽然也受大自然的支配，但他认为自己是自由的，可以接受也可以拒绝自然的支配。正是由于他认识到他有这种自由，所以才显示出他心灵的灵性。物理学只能在某种程度上解释这些感官的机械作用和观念的形成，至于说到意志力或选择力以及对这种力量的认识，我们发现，在其中起作用的，纯粹是精神活动；而精神活动，是不能用任何力学法则来解释的。

尽管围绕着所有这些问题的诸多疑难尚未解决，因而在人和动物之间的差别这个问题上还有争论，但有一个无可争辩的特殊品质使他们之间的区别极其明显。这个品质是：自我完善的能力。这个能力，在环境的帮助下，可以使其他的能力不断发展；这个能力，既存在在我们种类中间，也存在在个人身上。而动物则不然：一个动物在几个月之后长成的样子，以后终生都不会改变；它的种类，即使时光过了一千年，它们还依然是这一千年开头那一年的那个样子。为什么只有人类易于衰退呢？他是不是因此又回到了他原始的状态呢？后天既没有得到什么也没有失去什么的动物，始终保持着它们的本能；可是人，由于衰老或其他原因，把他在自我完善过程中所得到的一切，全都失去了，从而落到了不如动物的境地。我们感到难过的是，这种几乎是无可限量的特殊能力，反倒成了人类一切痛苦的根源。这种能力，当初曾使人类随着时间的推移脱离了他终日平平静静无忧无虑的原始状态，然而随着时代的前进，它又使人在获得知识的同时，也产生了许多谬误；既培养了道德，也犯了过错，最后终于使他成为他自己和大自然的暴君。〔九〕奥雷诺科河沿岸一带的居民用两块薄木板夹住孩子的鬓角，说这种做法，至少可以使他们的孩子保住一部分纯朴和原始的幸福，而第一个想出这个办法的人，竟被他们称颂为造福人群的救星；这太令人不可思议了。[(7)]

野蛮人在大自然的安排下，最初的能力只有他的本能，或者说得更确切一点，大自然为了弥补他的本能的缺陷，才赋予他开始是代替本能随后又把他提高到超过他的本能的能力：由此可见，野蛮人当初具有的能力纯粹是动物性的。[(8)]〔十〕视觉和触觉也许是他的本能状态。愿意和不愿意，希望和恐惧，是他心灵的第一个而且几乎是唯一的活动，一直到有了新的情况使之有了新的发展为止。

不论伦理学家怎么说，人的智力虽然在很大程度上要靠欲望的推动，但大家也一致公认，人的欲望在很大程度上要依靠智力才能得到满足。正是由于这两者的活动，我们的理性才得以逐步完善。我们之所以求知，是因为我们希望得到享受。不难想象：一个既无欲望又无恐惧感的人是不会花心思去进行推理的。欲望的根源来自我们的需要，而它们的发展则取决于我们的知识的进步，因为人之所以希冀或害怕某些事物，是由于人对它们已经有了某些概念或者是出于纯粹的自然冲动。野蛮人因为没有任何知识，只具有来源于自然冲动的欲

望，所以他的欲望不会超过他的身体的需要。〔十一〕在宇宙中，他所知道的好东西，是食物、女人和休息；他所畏惧的唯一灾难，是疼痛和饥饿，而不是死亡，因为动物从来不知道什么叫死亡；对死亡的认识和恐惧，是人在脱离动物状态以后所获得的最初的知识之一。

如果必要的话，我可以很容易地列举事实来证明这个看法，证明在世界各国的民族中，精神的进步恰恰是和他们得自大自然的或者是由环境使他们产生的需要成正比的；因而也是和促使他们去满足这些需要的欲望成正比的。我可以证明埃及的艺术是随着尼罗河的泛滥而产生和发展的；在希腊，艺术在沙漠地区和阿提喀岩石嶙峋的山区产生和成长，甚至发展到与天公比高的地步，而在奥诺塔斯河沿岸肥沃的土地上却难以生根。我发现，北方的人民比南方的人民更勤劳，因为他们不能不如此，否则就难以生存。[(9)] 看来，这是大自然有意使事物趋于平衡：它既然使精神那么旺盛，就不再使土地那么肥沃了。

其实，即使不用历史上的那些不可靠的记载作佐证，种种迹象也表明野蛮人是难以有不作野蛮人的企图和方法的；这一点，谁看不出来呢？他的想象力不能给他描绘什么，他的心也不要求他做什么。他的那一点点儿需要，伸手就可得到满足；他也没有达到必要的知识程度去促使他希望得到更高深的学问，因此，他既没有远见，也没有好奇心。自然的景象，他已司空见惯，无动于衷。万物的秩序周而复始，永远是那个样子；他对更大的新奇事物不感兴趣；要他仔细观察他每天见到的那些事物，他目前还没有人们所掌握的那种哲学方法。他的心灵还没有受到外界的任何干扰，因此他唯一关心的是他眼前的生存。对于将来（即使是就要临近的将来）他也从来没有想过；他的计划，同他的视野一样，是很有限的，就连当天黄昏以前要做些什么事情，他也预见不到。加勒比人的预见力直到今天还停留在这个程度上：他上午卖掉了他的棉褥子，到傍晚又痛哭流涕地去把它买回来，因为他预见不到他夜里还要用它。

我们愈是思考这个问题，我们愈是发现纯粹的感觉和简单的知识之间的差距越来越大。一个人若单靠他自己的力量，既不和人交往又无需要的刺激，要想越过如此大的距离，那是难以想象的。要经过多么漫长的岁月之后，人类才知道除天火之外还有另外一种火？要经过多少不同的偶然事件之后，他们才学会了这种本原[(10)]的最平常的用法？他们听凭火熄灭多少次之后，才学会了生火的方法？谁知道这些

秘诀中的每一个秘诀都随着它的发现者的死亡而消失过多少次？农业是一种需要付出许多劳动和预先筹划的技术，它需要其他技术的配合，而且显而易见，它只能在一个至少已开始形成社会的地方才可从事，其目的，还多半不是为了从土地中取得不需要农业技术也可取得的食物，而是为了使土地生长最适合我们的口味的东西：对于这样一种技术，我们应当怎样看待呢？假使人繁殖了那么多，而自然的产品又不够养活他们（顺便说一句，这个假设表明这种生活方式对人类是大有好处的）；假使没有炼铁厂和制造厂，假使劳动工具都从天上掉下来，落在野蛮人手里，假使他们都克服了对不断劳动的厌恶心情，并学会了如何早早预料他们会有哪些需要，能猜想该怎样耕种他们的土地、撒播种子、种植树木，而且还发明了碾磨小麦和用葡萄酿酒的技术，（所有这一切，看来是上帝教会他们的，因为很难想象他们是怎样自己学会的）然而，假使他们耕种的东西有被他人或野兽看中而抢夺一空的可能，谁还会那么傻，肯花力气去耕种呢？如果他们能预先断定他们劳动的成果愈为他们所需要反而愈难保证收获到手的话，谁还愿意成天去从事这种艰苦的劳动呢？一句话：只要土地还没有在他们之间加以分配，也就是说，只要自然状态还没有被打破，这种情况怎么能促使人们去耕种土地呢？

即使我们假定一个野蛮人在思维的艺术方面真像我们的哲学家所说的那么灵巧，即使我们也像哲学家们那样把野蛮人看作是一个哲学家，单靠他自己就能发现最奥妙的真理，并随之就能进行最抽象的思维，从对宇宙秩序的爱中，或者从造物主所显示的意志中，归纳出阐明正义和公理的嘉言隽语；一句话，假定一个野蛮人在精神方面具有他可能有的聪明才智，而我们发现他实际上是那样的迟钝和愚昧，请问，人类从这种既不能互相沟通，而且还将随着它的发明者的死亡而消失的形而上学中能得到什么益处呢？分散在森林中和各种动物杂处的人类，能取得什么进步呢？既没有固定的住所，彼此又互不需要，而且在一生之中也许只能相遇一两次的人，既不彼此认识，又不互相交谈，能自我完善和互相启发到什么程度呢？

请大家想一想，我们有多少思想是由于语言的交流而产生的，想一想语法是如何锻炼和提高精神活动的能力的，想一想当初第一个发明语言的人要经过多少不可想象的艰难和花费多少无穷的岁月：把这

几个问题和前面阐述的论点合在一起，就可看出，要经过多少个数以千计的世纪，才在人的头脑中连续发展成他能具有的精神活动能力。

请允许我花一点时间谈一谈语言的起源要经过多么多的艰难[(11)]。在这里，我只引用或重复孔狄亚克神父[(12)]在这个问题上发表的意见，因为他的意见和我的看法完全吻合，而且我当初的看法也许就是受了他的影响而产生的。不过，由于这位哲学家在阐述公认的符号的起源方面用来解决他自己给自己制造的困难的方法表明：他把我视为问题的东西（在语言的发明者之间已经建立了某种社会）当作前提，因此，我认为，在参照他的论点时，还应当与我的论点联系起来，才能从适合我的主题的角度阐明这些难题。第一个出现的难题是：应如何想象语言是怎样成为必要的，因为当初人与人之间没有任何来往，也没有什么来往的必要，所以，如果语言的发明不是必不可少的话，就很难设想语言的发明是人所需要的，也想象不出这种发明是可能的。和其他许多人一样，我也认为语言是从父亲、母亲和子女之间的家庭生活中产生的；不过，这种说法非但解决不了我们遇到的难题，而且还会使我们犯那些研究自然状态的人所犯的错误：把在社会状态中才有的观念拿到自然状态中去讲，总以为一个家庭的人聚集在同一个住处里，家庭成员之间必然保持着一种同我们现在一样的亲密持久的关系，是共同的利益促使他们结合在一起的。其实，在原始状态中的人，既没有房子也没有窝棚和其他任何种类的财产；他走到哪里就住在哪里，而且往往只住一夜。男人和女人的结合是偶然的，是随机会和双方的愿望而定的，并不需要语言作他们表达意愿的工具；他们聚得容易，散得也同样容易。〔十二〕母亲给孩子喂奶，起先完全是出于她自己生理上的需要，后来由于习惯使她们觉得孩子可爱，她们才为了孩子的需要而喂养孩子。而孩子一有了自己去寻找食物的能力，他们便马上离开母亲；而且，除了永不分离，厮守一辈子以外，他们几乎没有别的办法再次重逢。此外，还要提到的是，孩子们因为有种种需要想表达，所以他们向母亲诉说的事情比母亲向他们讲述的事情多，可见，在语言的发明方面，做出更多努力的是孩子，而且他们使用的语言大部分都是他们自己发明的。这样一来，语言的种类必然会随着发明语言的人数增多而增多，再加上居无定所，行踪不定，所以任何一个词语都无法固定下来，因为，虽说母亲教孩子学会了一

些词语，使他们能向她表达他们需要这样或那样的东西，但这只能说明她们教的是已经定型的词语，而不能说明语言是怎样形成的。

现在，让我们假定第一个困难已经克服：我们暂且越过了纯粹的自然状态与对语言的需要之间的巨大距离，并假定在语言是必需的这个前提下，〔十三〕来探索它们是怎样开始形成的，这时，我们遇到的难题比前一个难题更难解决，因为，如果说人类需要语言才能学会思考的话，那么，为了获得语言这门艺术，就更需要知道如何进行思考，而且，尽管我们知道声音的音响是传递我们的思想的常用工具，但仍须进一步了解当初对那些既不能以可见的实物为对象，又不能以手势和声音来表达的思想，又将用什么工具来表达？因此，我们对人与人之间这一交流思想和建立联系的艺术的诞生，仍很难作出一些可以让人接受的猜测。语言这一高深的艺术已经离开它的起点那么久了，而我们的哲学家还依然站在离它的完善的境地那么远的距离来研究它，因此，没有一个人竟大胆到敢断言它终有一天会达到这个境地：即使时间引起的不断变革对它不发生任何影响，即使学者们消除了他们的偏见，接连不断地用几个世纪的时间来研究这个棘手的问题，恐怕也没有人敢这样断言。

人类当初的第一种语言，为了呼唤周围的人而最普遍使用的、最强有力的和唯一需要的语言，是来自天性的哭声[(13)]。不过，由于这种哭声完全是在紧急的情况下出自一种本能，是在遇到巨大的危险时请求别人的帮助，或者在有剧烈的痛苦时，请别人来帮助减轻，所以在情绪稳定的日常生活中用得不多。后来，当人类的思想开始扩展和复杂的时候，在人与人之间有了更紧密的关系的时候，他们便发明了更多的符号和一种更有变化的语言：他们增加了声调的变化，并在声调的变化之外辅之以手势；手势本身是很有表达力的，而且它表达的意思也不大需要什么预先的规定。因此，人们用手势来表达那些看得见的和活动的事物；而能用听觉器官听的事物，就用拟声来表达。不过，由于手势只能表达眼前的、容易描绘的事物和可以看得见的动作而鲜能表达其他事物，所以不能在任何时候或任何地方都可使用；在光线昏暗或中间有什么东西挡着时，手势便失去作用，而且，手势的目的，与其说是在引起他人的注意，还不如说是在要求他人注意，因此，后来人们就开始用声调的变化来代替手势。声调的变化虽然同某些观念没有同样的关系，但它可以像明确的符号那样表达那些观念。

不过，这种代替必须大家都同意才能实行；这对于那些发音器官粗笨和没有经过练习的人来说，是很难做到的。另外，这种代替的本身就是很难设想的，因为要大家都同意，就必须说明理由；由此可见，只有在大家都认识到语言是必需的时候，语言的使用才能推广。

我们可以断定，人类所使用的最初几个词的意思，在他们的头脑中，比我们在已经定型的语言中使用的意思广泛得多。由于他们不知道应当对词进行分类，所以他们在开始的时候让每一个词都具有一个完整的句子的意思。后来，尽管他们知道应当把主语和表语加以区别，把动词和名词加以区别（要做到这一点，是要做出许多艰苦的努力才能成功的），但这时候的名词开始全都是专用名词[(14)]，原动式是动词的唯一时态；至于形容词，它的含义的发展就更难了，因为每一个形容词都是抽象的词，而要对事物进行抽象，那是需要做出许多努力的，不是天然就会的。

当初，每一种事物都有一个特别的名词，但没有词性和词类的区分，因为这两者是当初创造名词的人所分辨不了的；他们把每一个单个的个体都看作是如同在大自然这幅图画中的情形那样，是孤立的。如果一棵橡树叫做甲，另一棵橡树就叫做乙[(15)]，结果，知识愈有限，词汇反而愈庞杂。要想排除这种名词分类法中的困难，是很不容易的，因为，要把各种事物都按照同一种类的共同的名词排列，就需要了解它们的特性和区别，就需要进行观察并归纳出一个定义，这就是说，需要有博物学和形而上学的知识，然而这是当初的人们不可能具有的。

此外，一般的概念只有借词汇的帮助才能进入人的头脑，而理解力只能通过句子来了解词汇的意思。动物之所以既不知道如何形成这样的概念，又不能获得依存于这种概念的可完善性，其原因之一，就在这里。当我们看见一只猴子毫不犹豫地丢下这个核桃去摘另一个核桃的时候，我们能不能因此就认为它对这种果子已经有了一般的概念，并用这种果子的原型和那两个核桃进行了比较呢？当然不能。不过，当它在看见这两个核桃之一的时候，是必然会想起从另一个核桃所得到的感觉的；它的眼睛将以某种方式把它所得到的印象传达给它的味觉。每一个一般的概念都是纯客观的，只要稍稍给它加进去一点想象，它马上就会变成特殊的了。如果你想在头脑中勾画一棵树的一般的形象，你是永远也勾画不出来的。不论你愿意与否，你都要想象

一下它是高大还是矮小，枝叶是稀疏还是浓密，颜色是深还是浅；如果你只知道任何一棵树都共有的东西，那么，你得出的形象就不像一棵树了。纯抽象的事物也一样，只有通过语言的描述才能理解它们。单用三角形的定义，就可以给你一个三角形的真实概念；而一旦你想在你的头脑中想象一个三角形，那它就是你想象的那种三角形，而不是别的三角形，而且你还不可避免地要给它以明显的线条和着了色的画面。因此，要说就说完整的句子；要描述一般的概念，就必须用语言来表达，因为想象一停止，思想便只有借助语言才能运行。如果当初发明语言的人对他们已有的概念只能赋予一些名词的话，则最初的名词便只能是一些专用名词。

当我们的新语法学家用一些我怎么也猜想不出来的办法开始扩大他们的概念和推广他们的词汇时，语言的发明者们由于无知，却把这种办法用在非常狭小的范围。由于他们在开始的时候不懂得词性和词类的区别，因而过多地创造了单个事物的名词，后来由于他们不针对它们之间的区别去观察，因而又过少地在词类和词性方面总结出它们的区别。为了把种类的区别划分得相当仔细，就需要具有他们不可能具有的经验和知识，就需要进行他们不大愿意进行的长期的研究工作。如果说我们直到今天尚且发现一些此前逃脱了我们的观察的新的品种的话，请大家想一想，由于人们只就事物大致的外表来判断因而被忽略了的品种该有多少啊！至于原始的分类和最普遍的概念，不用说，它们也是被人们忽略了的；例如有关物质、精神、实质、风尚、形象和运动的词汇，尽管我们的哲学家早已使用，但他们自己也未见得了解得十分透彻；他们赋予这些词汇的概念全都是形而上学的，在自然界中是找不到任何模型的：既然这样，我们怎么可以要求当初的人们能想象和理解呢？

现在，我要暂停一下我初步的探讨，请各位评判员也暂停阅读我的论文，让我们来单单研究一下有形的物体的名词，即语言中最容易发现的那一部分名词，是如何发明的。为了表达人类的种种思想，为了有一个稳定的形式，能在公众中讲说，并对社会产生影响，语言有多么漫长的路要走啊；我请各位评判员想一想：要花多少时间并需要具备多少知识，才能发明数词〔十四〕、抽象名词、希腊语中的不定过去时、法语动词中的各种时态、小品词、造句法，并把句子连接起来进行有条理的叙述并符合语言的逻辑。至于我，我已被越来越多的

困难所吓住；我深信，用纯粹人类的办法，几乎是不可能使语言得以诞生和定型的，这一点，早已得到证明。我把这一难题留给那些愿意研究的人去讨论：是先有社会的建立然后有语言的发明，还是先有语言的发明然后有社会的建立。

不论这两者是如何起源的，我们发现：从大自然不急于使人类通过互相需要而彼此接近；不急于使人早一点掌握语言[(16)]，就可看出，它为人类准备的社会性是很少的；在人类为建立彼此的联系而努力的过程中，大自然给予的帮助是不多的。的确，我们很难想象在这样的原始状态中，一个人之需要另一个人，比一只猴子或一匹狼需要另一只猴子或另一匹狼更迫切；也很难想象另一个人将出于何种动机去满足这一需要；即使另一个人愿意去满足这一需要，我们也很难想象他们之间将在哪些条件下才互相同意。我知道有些人一再对我们说：再没有什么情景是像人类在原始状态中那么悲惨的了。是的，正如人们曾经论证过的，人类是在经过若干世纪之后才开始有走出这种状态的愿望和机会的。这一点，若要责怪的话，就只能责怪自然，而不能责怪它所创造的人。如果我对"悲惨"一词的理解不错的话，我认为这是一个毫无意义的词，它指的只不过是某种难以忍受的匮乏和身体或心灵上的痛苦。我希望有人给我们解释一下：一个自由的、心灵平静和身体健康的人的"悲惨"属于何种类型。请问：在社会生活和自然生活这两者之中，哪一种生活最易于使享受这种生活的人最终觉得难以忍受？我们发现我们周围的人几乎都在抱怨他们生活的艰难，有些人甚至认为，与其生活得如此之苦，还不如早日了此残生。即使把神的法律和人的法律加在一起，也很难制止这种混乱局面的发生。我要问一问：谁曾听说过一个自由的野蛮人因生活的艰难便自寻短见的？请大家少带点偏见，如实评判一下谁更悲惨？恰恰相反，如果一个野蛮人被各种知识弄得头昏脑涨，被欲望折磨得痛苦不堪，在一个与他当前的境况迥然不同的境况中大动脑筋，那才悲惨咧[(17)]。承圣明的上天的庇佑，他拥有的各种能力是随着他运用这些能力的机会而发展的：既不过早而变成多余的；也不滞后，不至于在需要它们的时候它们不起作用。单凭他的本能，他就有了在自然状态中生活所需要的一切本领。只有在逐渐培养了理智之后，他才有在社会生活中所需要的才能。

当初，在自然状态中的人似乎彼此间没有任何道义上的联系，也没有什么大家公认的义务，因此，他们既不能被看作是好人，也不能被看作是恶人；他们既无邪恶之心，也无为善的美德，只有从生理意义上来理解这两个词，我们才可以把对保护自己的生存有害的品质称为邪恶，把对保护自己的生存有益的品质称为美德，而且，在后一种情况下，我们还应当把最不反抗天性的冲动的人称为最有美德的人。不过，只要我们不抛开这几个词儿的通常的意思，我们就最好是不要匆忙下结论，并捐弃我们的偏见，用天平来衡量一下：在文明人中是不是美德多于邪恶？他们的美德给他们带来的好处，是不是比他们的邪恶给他们带来的害处多？在他们已经知道他们应当互相为善以后，他们的知识的进步是否足够弥补他们互相造成的伤害；最后，从总的方面来衡量，让我们评判一下：是处在既不担心别人对自己作恶，也不希望别人对自己为善的境地更幸福，还是处于全面依附的地位，全盘接受那些对他们不负有任何义务的人的指挥更幸福。

我们尤其不可像霍布斯那样，因为人没有任何善的观念，便认为人天生是恶人；因为人不知道什么是美德，便认为人是邪恶的；人从来不对他的同类效劳，因为他认为他对他们没有任何义务；人自认为他有取得自己所需之物的权利，因此便以为他自己是整个宇宙的唯一的主人。诚然，霍布斯看出了现今的人们对自然的权利所作的种种解释的缺点，然而从他自己所作的解释中得出的结论就可看出，他的解释的着眼点也是错误的。既然这位作者是根据他自己提出的原则进行推理的，他的论点就应该这样来表述：我们在自然状态中对保护我们自己的生存的关心，是丝毫不妨碍他人对保护他自己的生存的关心的，因此这个状态是有利于和平的，是适合于人类的。然而他在书中所说的话却恰恰相反，因为他把为了满足许许多多欲望而产生的需要，与野蛮人为了保护自己的生存而产生的需要混为一谈了；其实，这些欲望乃是社会造成的，而且，正因为人的欲望丛生，才使法律成为必需的东西。既然霍布斯认为恶人是一个强壮的孩子[(18)]，那我们就要问：野蛮人是否也是一个强壮的孩子？如果我们承认他是一个强壮的孩子，那该得出什么样的结论呢？如果这个人强壮的时候也像他柔弱的时候那样依赖他人，那么，什么过分的事他干不出来呢？他的母亲如果不及时喂他奶，他就会打她；如果他觉得他的弟弟招他讨厌，他就会掐死他；如果别人碰撞了他或打扰了他，他就会咬别人的腿。说自然状态中的人是强壮的，与说自然状态中的人需要依赖于

人，这两种说法是矛盾的。人只有在处于依赖状态的时候才是柔弱的；如果他无拘无束，不依赖他人的话，他早就是很强壮的了。霍布斯没有看出：我们的法学家所说的阻碍野蛮人使用理智的原因，正好就是霍布斯本人所说的阻碍野蛮人滥用他们的官能的原因。因此，我们认为野蛮人之所以不是恶人，其原因恰恰是由于他不知道什么是善，因为防止他们作恶的，既不是智慧的发达，也不是法律的约束，而是欲念的平静和对恶事的无知；他们从对恶事的无知中得到的益处，比别人从对美德的认识中得到的益处多得多。此外，霍布斯还忽略了这样一个事实：人天生就有一种不愿意看见自己同类受苦的厌恶心理，使他不至于过于为了谋求自己的幸福而损害他人，因而可以在某种情况下克制他的强烈的自尊心，〔十五〕或者在自尊心产生之前克制他的自爱心。我认为这是人类唯一具有的天然的美德；这一点，就连对人类的美德大加贬抑的人[(19)]也是不得不承认的，因此，我不怕任何人提出反对的意见。我认为怜悯心是我们这样柔弱和最容易遭受苦难折磨的人最应具备的禀性，是最普遍的和最有用的美德；人类在开始运用头脑思考以前就有怜悯心了；它是那样的合乎自然，甚至动物有时候也有明显的怜悯之心的表现。且不说母兽对幼兽的温情和在危险时刻不惜牺牲性命保护它们，我们经常看到，就连马也是不愿意踩着一个活着的生物的身体跑过去的。一个动物在它的同类的尸体旁边走过时，总是感到不安的；有些动物甚至还以某种方式掩埋它们死去的同类。走进屠宰场的动物发出的哀鸣，表明它们对所看到的恐怖情景是感同身受的。我们很欣慰地看到《蜜蜂的寓言》的作者已不得不承认人是一个有感情和同情心的生物。他以平淡和细致的笔调描述了一个动人的事例：一个被囚禁的人看见一头猛兽从一个母亲的怀抱里抢走了她的孩子，用尖锐的牙齿咬孩子的肢体，用爪子掏取他还在跳动的内脏。他看到的这件事情虽与他个人无关，但他心中的感受是何等悲伤啊；目睹这种情景，而自己却不能对晕过去的母亲和垂死的孩子一伸援手，他难道不难过吗？

这是纯粹的天性的运动，是先于思维的心灵的运动；这种天然的怜悯心的力量，即使是最败坏的风俗也是难以摧毁的；在剧院中，我们每天都可看到被剧中的不幸者的苦难遭遇感动得伤心流泪的观众，尽管他们当中有那么一个人身为暴君，屡屡对敌人滥施酷刑[(20)]。曼德维尔已经很清楚地认识到：如果大自然不赋予人类以怜悯心来支持

他的理性，那么，人类尽管有种种美德，也终归会成为怪物。但是，曼德维尔没有看到的是，人类的种种社会美德（曼德维尔否认人类有这种美德）全都是从这个品质中派生出来的。的确，人们所说的慷慨、仁慈和人道，如果不是指对弱者、罪人和整个人类怀抱的怜悯心，又指的是什么呢？其实，从深层次的意义上看，人们所说的善意和友谊，无非就是对某一个特定的对象所抱有的持久的怜悯之心而已，因为我们希望某一个人不受苦，不是希望他幸福，又是希望他什么呢？即使说怜悯心真的只不过是使我们设身处地地为受苦的人着想的一种感情[(21)]（这种感情在野蛮人心中不明显，但甚强烈；而在文明人心中虽较明显，但很微弱）。这种说法，除了更加有力地证明我的论点符合真理以外，还能说明什么呢？的确，在旁边观看的动物愈是对受难的动物的痛苦感同身受，它的同情心便愈是强烈。很显然，这种感同身受的程度，在自然状态下比在理智状态下更真切得多。理智使人产生自爱心；而加强自爱心的，是头脑的思考。自爱心使人汲汲于关心自己，使他远离一切使他感到为难和痛苦的事物。哲学使人孤独，使他在看见一个受难的人时，竟居然暗自在心中说：你想死就死吧，只要我平安无事就行了。只有整个社会的危难才能惊醒哲学家的沉睡，把他从床上拉起来。即使有人明目张胆地在哲学家的窗前掐另一个人的脖子，他也能若无其事地用手捂着他的耳朵，稍加思索之后，便不让他心中激动的天性使他对那个被杀害的人表示同情。野蛮人绝没有这么高超的本领；由于他缺乏智慧和理智，因此，他总是一往无前地发挥人类天然的感情。在社会动荡不安时，在街头发生争吵时，奔赴现场的总是平民，而行事小心的人却往往避而远之；把打斗的双方拉开，挺身出来阻止诚实的人们互相厮拼的，往往是市井小民和菜市场的妇女[(22)]。

可以肯定的是，怜悯心是一种自然的感情，它能缓和每一个人只知道顾自己的自爱心，从而有助于整个人类的互相保存。它使我们在看见别人受难时毫不犹豫地去帮助他。在自然状态下，怜悯心不仅可以代替法律、良风美俗和道德，而且还有这样一个优点：它能让每一个人都不可能对它温柔的声音充耳不闻。它能使每一个身强力壮的野蛮人宁可到别处去寻找食物，也不去抢夺身体柔弱的孩子或老人费了许多辛苦才获得的东西。在训导人们方面，它摒弃了"你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人[(23)]"这样一句富于理性和符合公正原则

的精辟格言，而采用“在谋求你的 利益时 ， 要尽可能不损害他人 ”这样一句出自善良天性的格言，尽管这句格言没有前一句格言完善，但也许更有用处。总而言之一句话，我们不应当在高深的理论中而应当在这种自然的感情中去寻找人即使没有受过教育的熏陶也不愿意做恶事的原因。虽然苏格拉底和具有他那种素养的人可以通过理性而获得美德，但是，如果人类的生存要依靠组成人类的人的推理的话，则人类也许早就灭亡了。

野蛮人的欲望的冲动是那样的少，加之又受怜悯心的有益的制约，因此，他们行事虽粗野，但心地并不坏；他们更多的是注意于保护自己不受可能遇到的坏事的伤害，而无意于伤害别人；由于他们彼此之间没有任何种类的交往，所以很少发生危险的争端。他们不知道什么叫面子，也不知道如何显示高傲、尊贵和看不起他人。他们没有“你的”和“我的”这类概念，也没有什么真正的公正感；他们把可能遇到的暴行看作是容易弥补的损害，而不视为应当给予惩罚的侮辱，因此他们不会产生报复的心理，顶多只不过是当时作出无意识的反应：这种动作，同狗把向它投掷的石头乱咬一通是一样的。他们从来没有发生过比争夺食物更严重的冲突，因此他们的争执很少是以造成流血事件结束的。不过，有一种危险的争执，我是要专门讲一讲的。

在搅动人类心灵的诸多欲望中，有一种炽热的和狂躁的欲望使人感到需要一个异性。这一可怕的欲望，将使他做出不顾一切危险和障碍的举动。它是如此的狂躁，以致它带来的结果似乎是想毁灭人类，而不是像大自然希望的那样延续人类的生存。如果人成了这种疯狂的和粗暴的欲望的俘虏，以致不知羞耻，胆大妄为到为了争夺他们所爱的对象竟打斗得头破血流，他们将变成什么样子呢？

首先应当承认：人的欲望愈是强烈，就愈是需要用法律来约束；但是，从我们当中每天由此种欲望造成的混乱和罪行就可看出，法律在这方面的力量是多么薄弱。此外，我们还需要研究这种混乱的状况是不是由法律本身引起的，因为，虽说法律能制止这种混乱的产生，但毫无必要用法律来制止没有法律反倒不会产生的坏事。

让我们首先把“爱”这种感情中的精神方面的爱和生理方面的爱加以区别。生理方面的爱是一种人人都有的愿望；它使这种性别的人和另一种性别的人相结合，而精神方面的爱则使人把这种愿望锁定在一

个独一无二的对象上，或者，至少对他所偏爱的这个对象表现更大的热情。因此，显而易见，精神方面的爱是一种人为的感情，是由社会的习俗造成的。女人之所以花那么多心思宣扬这种爱，为的是树立她们的权威，使本来应该处于服从地位的女性占据统治地位。建立在才能和容貌等观念上的这种感情，野蛮人是没有的；他们也不会把这个对象与另一个对象进行比较，因此，对野蛮人来说，这种感情几乎是不存在的。由于在他的头脑中还没有整齐和匀称等抽象观念，所以他也不懂得怎样去欣赏和爱慕他人，因为爱慕之情是必须先具有并能运用这些观念之后才能油然而生的。野蛮人唯一服从的，是他得自自然的禀赋而不是他不可能具有的审美力[(24)]，因此，在他看来，每一个女人都是好的。

由于野蛮人只知道生理上的爱，而且，幸运的是，他们没有那种刺激这种感情和增加困难的偏爱心，所以他们的欲望的冲动没有那么频繁和强烈。他们之间发生争夺的情况既很稀少，又没有那么残酷。在我们中间造成那么多灾祸的想象力，在野蛮人的心中是没有的[(25)]。每一个野蛮人都静静地等待着自然的冲动，不加选择地爱一个异性，而且是以快乐的心情而不是以疯狂的心情去爱：需要一满足，欲望便随之完全消失。

由此可见，这是一个无可争辩的事实：对异性的爱，同其他欲望一样，是在进入社会状态之后才发展到狂热的程度，从而给人类往往造成灾难性的后果。说野蛮人为了发泄他们的兽欲而不断地互相厮打，这种说法是很可笑的，是直接与实际情况相违背的。在现今的各种民族中，加勒比人是迄今最接近自然状态的人，然而，尽管他们生活在似乎是最易引起情欲冲动的热带地区，但他们在情欲方面的表现是最平静的，是最没有嫉妒心的。

从某几种家禽的雄性为争夺雌性而发生流血斗争得出的推论中，从春天的森林中雄鸟为争夺雌鸟而发出此起彼伏的叫声得出的推论中，我们应当排除这些由大自然明确规定了与我们完全不同的两性力量对比关系的动物，例如从公鸡的争斗中得出的推论，是不适用于人类的。我们曾经对几种动物的力量的对比关系做过仔细的观察，我们发现，发生争斗的原因不外乎是由于雌性的数目比雄性少，或者是由于雌性往往有拒绝雄性接近的间歇期。这后一个原因，实质上与第一个原因是相同的，因为每一个雌性动物一年之中有两个月是拒绝雄性

接近的，这样一来，就等于使雌性的数目比雄性少了六分之五。然而，这两种原因在人类中都没有：在人类中，女性的人数往往多于男性，而且，即使在野蛮人中，也从来没有谁见过女性是像动物那样有发情期和拒绝男性期。此外，在上述动物中，有几种动物是整个种类同时进入发情期的，因此在那段期间，整个种类闹得不可开交，乱作一团，互相争斗。这种情形在人类中是没有的，人类的性欲从来不是周期性的。因此，我们不能得出结论说某些动物为占有雌性而进行的争斗，在处于自然状态中的野蛮人也发生；即使能够作出这样的结论，但是，正如这种争斗从来没有使任何一个种类的动物全都消灭一样，我们更不可以说这种争斗对人类的危害大得多。而且很显然，这种争斗在自然状态中造成的危害比在社会状态中造成的危害小，尤其是比风俗尚称良好的国家更小：君不见在这些国家里，情人的嫉妒和丈夫的报复每天都将引起许多决斗、暗杀或其他更凶险的事情吗？口口声声坚守夫妻永恒的忠贞，却暗中与人私通的事情时有发生；关于贞操和荣誉的法律，其本身反倒助长了淫乱之风和堕胎的行为。

我们可以得出这样的结论：野蛮人既然成天在森林中游荡，没有固定的工作，没有语言，居无定所，没有战争，彼此从不联系，既无害人之心，也不需要任何一个同类，甚至个人与个人之间也许从来都不互相认识，所以野蛮人是很少受欲念之累的；他单靠他自己就能生活，他只具有适合于这种状态的感情和知识；他只能感知他真正的需要，他只注意与他有关的事物；他的虚荣心不发达，他的智慧也不发达。即使他偶尔有所发明，他也无法传授给别人，因为他连他的孩子都不认识，所以根本无人可传。技术随着发明人的死亡而消失。在自然状态中，既没有教育，也没有进步；子孙一代一代地繁衍，但没有什么进步的业绩可陈，每一代人都照例从原先那个起点从头开始；千百个世纪都像原始时代那样浑浑噩噩地过去：人类已经老了，但人依然还是个孩子。

我之所以用这么长的篇幅来阐述我所假设的原始状态，是由于有许多过去的谬误和固执的偏见需要铲除。我认为，必须追根寻源，在自然状态的真实画面中，指出不平等现象，即使是自然的不平等现象，在这种状态中也没有我们的著述家所说的那些事实和影响。

显而易见，在区分人的那些差别中，有些被看作是自然的差别，实际上乃纯粹是由人们在社会中养成的习惯和采取的各种生活方式造

成的。因此，一个人的体质是强还是弱，以及由体质的强弱决定的力气是大还是小，往往更多地是取决于他是在艰苦的环境中成长的，还是在娇惯的环境中成长的，其次才取决于他的身体的原本素质。智力也一样；教育不仅使受过教育的人与没有受过教育的人之间产生差别，而且还随着教育的程度的不同，使前一种人内部的差别也将随之扩大。一个巨人与一个矮子在同一条路上行走，他们每走一步都会使巨人拉大他与矮子之间的距离。何况教育的种类极其繁多，社会各阶层的人的生活方式又是那么的不同，而动物与野蛮人的生活是那么的简单和单调，吃的是同样的食物，过的是同样的生活方式，做的是同样的事情。把这两者一加比较就可看出，自然状态下的人与人之间的差别，比社会状态下的人与人之间的差别小得多，同时也可以看出：自然的不平等将因人的教育程度的不平等而扩大。

即使大自然是像有些人说的那样在分发它的礼品时有所偏心，但是，在人与人之间没有任何关系的情况下，最受厚爱的人能从损害他人当中得到什么好处呢？在不谈情说爱的地方，美貌有什么用？对不会讲话的人来说，才思有什么用？根本就不与人打交道，干吗要玩弄诡计？我经常听见有些人说什么强者压迫弱者；我倒很想请他们给我讲一讲“压迫”这个词的含义是什么。某些人实行暴力统治，而另一些人在他们任意奴役下呻吟：这种情况，在我们中间，我确曾见过。可是，我不明白怎么能据此就说野蛮人中间也有这种情形呢？何况什么叫“奴役”，什么叫“统治”，这两个概念野蛮人就从来没有过。是的，一个野蛮人很可能去抢夺另一个野蛮人采摘的果子或猎获的动物，或者强占他人躲避风雨的洞穴，但是，他们怎么能做到强迫他人服从自己呢？在一无所有的野蛮人中间，用什么链条锁住他人，使之从属于自己？如果有人把我从这棵树上赶走，我就到另一棵树上去好了；如果在某个地方有人折磨我，谁又能阻止我到别处去呢？是不是真的有这样一个人：他的气力比我的气力大，而且是相当的坏，相当的懒，相当的粗暴，强迫我给他去寻觅食物，而他却在一旁悠闲自得呢？如果有，那他就必须时时刻刻盯着我，而且在睡觉的时候还要用绳子细心地把我捆起来，以免我逃跑或者把他杀掉，这就是说，他这样给他自己增加的麻烦，比他想躲避的和使我遭到的麻烦多得多。此外，难道他就不会在某个时刻放松警惕？在突然听到一下响声的时候，难道他就不会掉过头去看一看？在这种情况下，我只需跑进树林二十步之

远，就可挣脱绳索，逃之夭夭，从此以后，他这一生就再也见不到我了。

用不着再讲更多的细节，每个人都可看出：奴役的链条是由于人们的互相依赖和使他们联合在一起的互相需要形成的[(26)]。不先使一个人处于不能不依赖另一个人的状态，就不可能奴役他：这种情况在自然状态中是不存在的；在自然状态中，每个人的身上都没有枷锁，最强者的法律是没有用的。

在论证了不平等现象在自然状态中是极不明显而且其影响几乎是零以后，接下来我就要指出这种现象的起因和它随着人的思想的连续发展而取得的进展。我已论证：人的可完善性、社会道德和他的种种潜在的能力是不可能靠它们本身发展的，而必须要有几种或迟或早终将发生的外因的综合作用才能发展；没有这些外因的推动，原始人将永远停留在原来那个样子。因此，我还要探讨那些使人的理性趋于完善的偶然事件，并把它们加以比较，指出它们在完善人类理性的同时，也使人类败坏了；在使人变成合群的人的同时，也使人变成了一个邪恶的人，从那么遥远的年代，终于使人类和世界变成了我们今天所看到的样子。

我承认，我要描述的事件是以好几种方式发生的，因此我只能凭猜测来加以选择。但是，当这些猜测从事物本身的性质看来是极有可能，而且是发现真理的唯一途径时，它们就变成可靠的论据了，因此，我从我的猜测中推导出来的结论就不是猜测性的，因为，根据我在前面提出的原则，人们想用其他的方法得出同样的结果，是不可能的，而我想用他们的方法得出同样的结论，也是不可能的。

这样，就可以使我用不着对以下几点另行探讨：如何用时间的推移来弥补事件的可能性之不足；如何说明由于细微的原因的不断发生作用而终于产生惊人的力量；如何说明有些假定我们一方面既不能推翻，另一方面又无法使它们达到令人信服的程度；如何说明两件被看作是真实的事情是由一系列原因不明或被看作是原因不明的穿插在中间的事情联系起来的；如有历史可查，如何从历史中查找把它们联系起来的事实；如无历史可查，如何用哲学来推断把它们联系起来的相似的事实；最后，还应说明由于事件的类似性，我们应如何把不同类别的事件的数目压缩到难以想象的少的程度。我只需把这些值得思考

的问题向各位评判员提出来就够了，其目的是为了让我的一般的读者不必在这方面多花时间。

【注释】

(1) 文明人事事依赖工具，因而失去了野蛮人的那种体力和灵敏，这一点，卢梭后来在《爱弥儿》又再次阐述了他的观点。他说："由于发明了那样多的仪器帮助我们进行试验，让我们的感官达到更精确的程度，因此就使我们不再重视感官的锻炼了。有了经纬仪，就用不着我们去估计角度的大小了；我们的眼睛本来是可以很精确地测量距离的，然而现在却用测链去代替它测量了；有了提秤，我们就无须像从前那样用手去估计重量了。我们的仪器愈精巧，我们的感官就变得愈粗笨；由于我们周围有一大堆机器，我们就不再拿我们自己当机器使用了。"（卢梭，《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆1978年版，第231-232页）——译者

(2) 指孟德斯鸠。参见孟德斯鸠，《论法的精神》，第1卷第1章第2节，商务印书馆1982年版，第4-5页。——译者

(3) 黑人和野蛮人之所以对他们在森林中遇到的野兽满不在乎，其原因就在于此。委内瑞拉的加勒比人和野兽杂处在一起，感到很安全，没有什么不方便的地方。弗朗索瓦·柯雷尔说：尽管他们几乎全都赤身裸体，但也敢进入深山密林，手上的武器只有弓和箭，但从来没有听说过他们被野兽吃掉的事例。（1782年版注。这个脚注是1782年再版时，由编者根据卢梭本人后来的批注添加的。以后对用*号标示的脚注，只注"1782年版注"。——译者）

(4) 卢梭的这句话，受到了许多人的批评和驳斥，被认为是一种反理性主义的观点，是特意和狄德罗唱反调。狄德罗的看法是："不愿意推理的人，放弃了做人的资格，因此，应当被看作是一个违反天性的动物。"（狄德罗：《百科全书·自然权利》）——译者

(5) 塞尔斯说：今天的人们大力提倡的节食疗法，是伊波克拉特发明的。（1782年版注）

(6) 这一点，可能有一些例外的情形，例如尼加拉瓜有一种像狐狸的动物，它的脚就像人的手。据柯雷尔说，这种动物的肚子下边有一个肉袋，当母兽需要逃跑的时候，它就把幼崽放在袋子里。在墨西哥叫做特拉夸金的，也是这种动物。据拉埃特说，这种动物的母兽的肚子下边也有一个用途相似的肉袋。（1782年版注）

(7) 柯雷尔说："生活在奥雷诺科河和亚马逊河之间的人都有这样一个可笑的风俗习惯：孩子一生下地，他们就试图把孩子的头和脸弄成扁平形。他们的做法是，把孩子的头夹在两个薄木板中间。"（柯雷尔，《西印度群岛游记》，巴黎1722年版，卷1，第260-261页）——译者

(8) 关于这一点，卢梭后来在他的《爱弥儿》中又作了进一步的阐述。他说："我们生来就是有学习的能力的，不过在生下来的时候什么也不知道，什么也不明白罢了。我们的心灵被束缚在不完善和不成熟的器官里，甚至对它本身的存在也感觉不出来。初生的婴儿的动作和啼哭，纯粹是出于机械的效果，其中是没有什么意识和意志的。"（卢梭，《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆1978年版，上卷，第46页）——译者

(9) 在这一点上，卢梭的看法和孟德斯鸠的看法是一致的。孟德斯鸠说："土地贫瘠，使人勤奋、俭朴、耐劳、勇敢和适宜于战争；土地所不给予的东西，他们不得不以人力去获得。土地膏腴使人因生活宽裕而柔弱、怠惰、贪生怕死。……在农民富裕的地方（例为在萨克森）所招募的日耳曼军队，就不像别的地方那样好。可以在军法里规定严峻的纪律，来补救这个缺陷。"（孟德斯鸠，《论法的精神》，张雁深译，商务印书馆1982年版，上册，第282页）——译者

(10) 古代的哲学家认为水、土、风、火是构成宇宙万物的四个本原，称为四行。——译者

(11) 卢梭在这里提出了一系列假设，其目的，不是为了在理论上阐明语言的起源，而是陈述在研究语言的起源问题方面将要遇到的诸多难题。语言是人类交际最主要的工具；有了这个工具，便可获取和保有其他的工具。阐明了语言的起源，也就同时阐明了与语言的使用有关的和派生的一切问题。卢梭与其他哲学家（如亚里士多德）不同的

是，其他哲学家是通过人的社会性和语言来描述人，而卢梭则认为，社会性和语言是与人的本质无关的特性，而是在漫长的历史过程中从实践中获得的。——译者

(12) 孔狄亚克（1715-1780）：法国哲学家和逻辑学家，其主要著作有《论人类知识的起源》（1746）、《感觉论》（1754）和《逻辑学》（1780）。——译者

(13) 卢梭在他的《爱弥儿》第一卷中，把婴儿的啼哭看作是人类思想交流的开始。他说："由于人最初是处在艰难和柔弱的境地，所以他最初的声音是悲泣和啼哭。婴儿觉得他有所需要，而自己又不能满足这种需要，于是就哭起来，恳求别人的帮助。……这些哭声，人们认为是一点也不值得注意的，然而从其中却产生了人和他周围的环境的第一个关系：用来构成社会秩序的那条长长的锁链，其第一环就是打造在这里的。"（卢梭，《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆1978年版，第53-54页）——译者

(14) 动词原动式现在时。（1782年版注）

(15) 因为从两个事物中得出的第一概念是不一样的，因此需要花许多时间去观察它们共同的地方。（1782年版注）

(16) 卢梭在《爱弥儿》中也阐述了这个观点。在儿童的语言训练方面，他不赞成违反自然进程的做法。他说："人们在教育孩子说话这件事情上太操之过急了，好像是担心他们自己不会学说话似的。这样草草率率地着急一阵，是会产生一个同人们追求的目的正好相反的效果的。他们将因此而说话说得更迟，说得更乱。"（卢梭，《爱弥儿》，商务印书馆1978年版，上卷，第63页）——译者

(17) "人愈是接近他的自然状态，他的能力和欲望的差别就愈小，因此，他达到幸福的路程就没有那么遥远。只有在他似乎是一无所有的时候，他的痛苦才最为轻微，因为，痛苦的成因不在于缺乏什么东西，而在于对那些东西感到需要。"（卢梭，《爱弥儿》，商务印书馆1978年版，上卷，第75页）——译者

(18) 对于霍布斯的这个看法，卢梭后来在《爱弥儿》中又再次加以驳斥。他说："当霍布斯称坏人为'强壮的孩子'时，他就把事情简直说反了。所有一切的坏事都是来源于柔弱；孩子之所以淘气，只因为他是很柔弱的；假使他的身体健康有力，他就会变得挺好的：事事都能干的人，绝不会做恶事。"（卢梭，《爱弥儿》，商务印书馆1978年版，上卷，第56页）——译者

(19) 指后面提到的《蜜蜂的寓言》的作者曼德维尔。曼德维尔是17世纪的荷兰医生，长期在英国行医，用英文写了一本《蜜蜂的寓言》。他在《寓言》中说：一个国家"单靠美德是不可能成为光荣的和伟大的国家的。"（曼德维尔，《蜜蜂的寓言》，法译本，卷1，第25页）——译者

(20) 如嗜血成性的苏拉，对不是由他造成的痛苦，也是很伤感的；又如菲尔的暴君亚历山大，尽管他每天听见被他下令杀害的许多公民的叫声无动于衷，但他从来不敢到剧院去看悲剧，因为他害怕人们看见他同剧中的昂朵玛克和普里亚姆一起叹息。

心地的温情，
是大自然把眼泪给予人类的同时
赠与的礼物。
（1782年版注）

(21) 法国17世纪的作家拉·罗什福科（1613-1680）对怜悯心有一个很有趣的解释。他说："所谓怜悯心，其产生的原因，是由于看到别人的痛苦，便生怕自己也有同样的痛苦，是预防到自己也可能遭受苦难。帮助别人，是为了让别人在同样情况下帮助我们。对别人的帮助，严格说来，是预先为我们自己做好事。"（拉·罗什福科，《警句集》，见《法国散文精选》，李平沤选编，北岳文艺出版社1999年版，第25页）——译者

(22) 从卢梭后来在他的《忏悔录》第8卷关于《论不平等》的写作过程的一个脚注就可看出，他这段话是针对狄德罗的。他说："……针对这位为了不听受难者的哭声而捂着耳朵大发议论的哲学家写的那段话，是按照他的笔调写的；他还向我提供了许多措辞更尖刻的片断，

我都没有采用。”（卢梭，《忏悔录》，卷8，巴黎袖珍丛书1972年版，下册，第99-100页）——译者

(23) 这句格言出自《圣经·新约全书·马太福音》第7章第12节。全句的原文是：“所以无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人，因为这就是律法和先知的道理。”——译者

(24) 好恶之心。（1782年版注）

(25) 卢梭后来在《爱弥儿》中再次阐述了人的想象力运用不当的危害。他说：“使所有一切狭隘的人的欲念变成种种邪恶的，是他们的想象力造成的错误，甚至天使的欲念也会变成邪恶，如果他们也想象错了的话。……我往往发现，很早就开始堕落、沉湎酒色的青年是很残酷不仁的：性情的暴烈使他变成很急躁、爱报复和容易发脾气的人；他们不顾一切，只图达到他们想象的目的；他们为了片刻的欢乐就可牺牲他们的父亲、母亲和整个世界。”（卢梭，《爱弥儿》，商务印书馆1978年版，上卷，第300-302页）——译者

(26) 卢梭后来在《爱弥儿》中又再次阐述了这个观点。他说：“人之所以合群，是由于他们的身体柔弱；我们之所以心爱人类，是由于我们有共同的苦难；如果我们不是人，我们对人类就没有任何责任了。对他人的依赖，就是力量不足的表征；如果每一个人都不需要别人的帮助，我们根本就不想同别人联合了。”（卢梭，《爱弥儿》，商务印书馆1978年版，上卷，第303页）——译者

第二部分

谁第一个把一块土地圈起来，硬说“这块土地是我的”并找到一些头脑十分简单的人相信他所说的话，这个人就是文明社会的真正的缔造者。但是，如果有人拔掉他插的界桩或填平他挖的界沟，并大声告诉大家：“不要听信这个骗子的话；如果你们忘记了地上的出产是大家的，土地不属于任何个人，你们就完了。”——如果有人这么做了，他将使人类少干多少罪恶之事，少发生多少战争和杀戮人的行为，少受多少苦难和恐怖之事的折磨啊！现在，显而易见的是：事情已经发展到不可能再像从前那样继续下去的地步，因为，与以前一个接一个地产生的许多观念密切相关的财产观念，不是一下子就在人的头脑中形成的。必须一点一滴地进步，拥有许多技巧和知识，并一代接一代地传递和增加，才能达到自然状态的最后一个终点。因此，我们必须追溯到最遥远的时代，用同一个观点，按照最自然的次序，去探讨缓慢而连续发展的事件和知识。

原始人首先爱的是他的生命，他首先关心的是他的生存。土地对他提供的产品，都是他需要的东西；他的本能促使他去享用这些东西。饥饿和其他欲望使他经历了一个又一个的生活方式；其中有一种生活方式是要求他延续他的种类的。这一盲目的倾向，由于缺乏任何发自内心的情感，因而纯粹是兽性行为。需要一满足，彼此便各奔东西；而孩子一长到不需要母亲的时候，便与母亲毫无关系了。

初生的原始人的状况就是如此；这个开始只有纯粹的感觉的动物，还不知道怎样利用大自然赐予他的禀赋，从没想过向大自然索取什么东西：他的生活状况就是如此。然而，他逐渐遇到了许多困难，他必须学会如何克服它们：树木太高，他无法摘取树上的果子；到处觅食的动物与他争夺食物，有些凶恶的野兽甚至想吃掉他。这一切都迫使他不得不锻炼身体：行动要敏捷，跑步要快，打斗要勇敢。他不久就学会了使用树枝和石头这类天然的武器；他也学会了如何克服天然的困难，如何在必要时和其他动物格斗，甚至和别人争夺食物，如何在受了强者的掠夺以后想办法把损失弥补回来。

随着人类人数的增加，他们的困难也随之增多。土地、气候和季节的差异，迫使他们不得不改变他们的生活方式；荒年、漫长的寒冬和把人弄得精神疲惫不堪的夏季的炎热，要求他们必须发明新的技术。因此，生活在海边和河边的人便发明了鱼线和鱼钩，从而变成了渔夫和以鱼类为主要食物的人；生活在森林中的人发明了弓和箭，从而变成了猎人和好斗的战士；生活在寒带的人学会了剥取他们猎杀的动物的皮来披在身上御寒。天上的雷电、地上的火山爆发或其他偶然的事情使他们认识了火的妙用：可以用来帮助他们抵御严寒；他们还学会了如何使火保持不灭，还学会了如何重新生火，并用火来烧烤他们从前生吃的肉类。

由于人与不同的事物以及人与人之间的反复接触，必然会使他们在头脑中感到某些关系[(1)]。这些关系，我们用大、小、强、弱、快、慢、胆小和胆大等词以及其他在必要的时候不知不觉地通过对比而产生的类似的词来表达。我们发现，这些关系最后必将使人们在心中进行思考，或者说得更确切一点，必将使他们本能地知道要小心谨慎，采取必要的措施来保证自己的安全。

从这种发展中所取得的新的知识，提高了人对其他动物占据的优势，而他自己也感觉到了这种优势。他设置陷阱，用千百种方法诱骗动物；尽管有些动物在打斗的时候比他的力气大，跑得比他快，但随着时间的推移，人终于成了可供他役使的动物的主人，成了那些能伤害他的动物的克星。正是由于这种变化，他开始自以为了不起，头脑里产生了骄傲心，在还不太懂得什么叫等级的时候，他就认为人类应居首位，而他自己是居于首位的人类当中的第一人。

尽管他看待他的同类，不像我们这样看待我们的同类，他同他们也像同其他动物一样很少交往，但他并没有忘记观察他们。时间一长，他就看出他们之间，他自己同女人之间，有许多相同的地方，并从而推断出他还没有发现的相同之处。当他看见在相似的情况下，他们的行为也同他一样时，他就会认为他们的想法与对事物的感觉与他的想法与感觉是完全一致的。这个重要的发现一旦在他的心中扎下了根，他就根据像辩证法那样准确而且比辩证法更直接的预感作出判断：为了他自己的利益和安全，他必须按照最好的行为规则行事，才能和他人相处。

他从经验中得知：对幸福的追求，是人类行为的唯一动机。根据这个经验，他发现：为了共同的利益而需要同类帮助的情况，是很少的；而为了竞争必须提防他人的情况，就更少了。在前一种情况下，他和他们结合成群，或者顶多结合成某种不强迫任何人的自由组合，这种组合持续的时间，在结成这种组合的暂时需要一得到满足，便宣告结束。在后一种情况下，每一个人都想方设法攫取自己的利益：如果他认为用武力可以成功，他就公开用武力攫取；如果他认为力不如人，他就用技巧和机智攫取。

原始人就是这样不知不觉地获得相互约定的大致概念并知道履行这种约定将得到什么好处的，但是，他们只能在眼前的和可以感知的利益驱动下，才这么做，因为他们这时还没有预见力；不用说遥远的将来，就连第二天的情况他们也预见不到。例如大家去捕捉一只鹿，尽管每个人都知道为了达到这个目的而必须严守各自的岗位，但是，如果此时有一只野兔从他们当中的某个人的跟前跑过，可以肯定，这个人将毫不迟疑地去追赶那只兔子；在捉到兔子以后，他的同伴是不是因此就没有捉到那只鹿，他一点也不过问。

不言而喻，像原始人的这种交往所需用的语言，是用不着像高乃依[(2)]的语言那么雕琢，也用不着像与他差不多一样地结合成群的猴子的语言那么细腻。在很长的时间里，他们的语言只不过是几种不分音节的叫喊声、手势和拟音，此外，每个地区又有一些习用的叫声，不过，这些声音，正如我在前面说过的，是很难懂得它们的意思的。所以，当初的原始人有许多种特别的语言，但是，它们都很简单，也很不完善，同今天的几种野蛮人使用的语言差不多。由于年湮代久，加之我要论述的事情又相当繁多，当初的进步又不明显，所以我不得不把许许多多个世纪的事情寥寥数语，一笔带过，因为事情一个接一个的演变愈缓慢，我们对它们的描述就愈应精练。

原始人取得的最初的进步，终于使他们能够加速向前发展。头脑愈开窍，技术也随之愈完善。不久以后，他们就不再哪里有树就在哪里睡了，也不躲进洞穴避风雨了。他们开始用又硬又尖锐的石头制作斧子，用斧子砍树枝，挖泥土，并用树枝搭建窝棚，敷上黏土和稀泥使之加固。第一次变革的时代已经到来：他们分别建立家庭，并拥有某种财产；为了财产，他们之间也许还发生了许多争执和战斗。看来，首先建立家庭的人，很可能是那些强者，因为他们觉得有能力保

护他们的家，而弱者觉得最便捷和最可靠的办法，是模仿强者搭建自己的住所，建立自己的家，而不是试图去把强者赶出他们的家。至于那些已经有了窝棚的人，谁也不曾想过去夺取邻居的窝棚，其原因，并不是因为那个窝棚不属于他，而是因为那个窝棚对他没有用处，而且，如果要去强占的话，不可避免地会与那个窝棚的主人发生激烈的战斗。

原始人的感情的最初的发展，是由于把丈夫和妻子、父母和孩子聚集在同一个住所这一新的情况促成的。共同生活的习惯，使他们产生了人类感情中最温柔的亲情：夫妻之情和父子之情。每一个家庭就是一个小型的社会；相互的感情愈深厚，他们的结合便愈紧密，而维系这一结合的唯一纽带是相互的依恋和自由。这时，开始出现了两性生活方式的差异，而此前他们的生活方式是只有一种的。从这个时候起，女人更多的时候是待在家里，看守住所和孩子，而男人则出外去寻找大家吃的食物。由于过上了一种比从前舒适的生活，男人和女人也开始失去了几分昔日的勇敢和强悍之气。现在，虽说每一个人单独和野兽格斗的力量不如从前，但集合起来共同对抗野兽，却比从前容易多了。

在这种新的状态下，他们过着既十分简单又从不与人交往的生活；他们的需要很有限，还发明了一些满足这些需要的工具，因此，当初的野蛮人此时就有了许多闲暇，并把他们闲暇的时间用来追求他们的先辈未曾有过的舒适享受；然而，他们哪里知道，那些舒适的享受竟成了他们的第一道枷锁，并为他们的子孙种下了祸根，因为，只要他们继续这样享受下去，不仅会削弱他们的身体和精神，而且，时间一久，成了习惯便会使他们失去原先的兴味，从而变成一种不可或缺的真正的需要：因得不到这些享受而感到的痛苦，远比得到它们而感到的乐趣大得多；失去那些享受固然不幸，而得到那些享受，也不怎么感到幸福。

在这里，我们可以更清楚地看到语言在每个家庭中是怎样成为必要的和怎样在不知不觉中完善的。我们还可以推测得到许多种特殊的原因是如何使语言的使用得到推广的，而且，人们愈是需要语言，语言便愈是加速发展。大洪水或大地震使人们居住的地区或者被水包围，或者变成坑坑洼洼到处是沟壑纵横之地。地球的巨变把大陆的有些地区分裂和切割成许多岛屿。人们不难想象：在这种情况下互相接

触并不得不在一起生活的原始人之间，必然比那些终日在树林中游荡的原始人是更需要有一种共同使用的话语的。因此，很有可能，在初步尝试在水上航行成功之后，岛上的居民便给我们传来了习用的语言，或者，也很有可能是这样的：社会和语言是产生在各个海岛上，到相当完备之后才传到大陆的。

所有一切都开始改变了面貌。在此以前在森林中到处游荡的原始人已有了较固定的住处，而且慢慢地开始互相接近，结合成不同的群，在每一个地区形成有共同的习俗和特点的民族，不过，使这些民族得以维系的，不是规章和法律，而是共同的生活方式和同样的食物与气候的影响。彼此长时间的毗邻而居，难免不使不同的家庭之间发生某种联系。居住在相邻的小屋中的男女青年人，由于自然的要求而发生的短暂的交往，不久就变得愈来愈频繁，不仅愈亲密，而且时间更持久。他们观察不同的对象，并把他们加以比较，于是在不知不觉中便获得了有关才能和美的观念，从而产生了偏爱心。互相经常见面的结果，使他们一天不见也感到歉然；温柔和甜蜜的感情逐渐深入了心灵，以致稍遇阻碍，就会变成强烈的愤怒：嫉妒心是随着爱情的产生而产生的；如果发生矛盾，最温柔的感情也会酿成流血的争端。

随着观念一个接一个地产生，人的精神和智慧也得到了提高：他们愈来愈温驯，彼此间的联系也愈来愈多，关系也愈来愈密切。他们经常在屋前或大树下聚会；唱歌和跳舞（这两者都是爱情和时间闲暇的产物）就成了他们的娱乐，或者说得更确切一点，变成了聚合成群的悠闲的男人和女人最喜欢的活动。每一个人都细心注视另一个人，同时也希望自己受到别人的注视，于是，众人的尊敬，就成了对一个人的奖赏。唱歌或跳舞最棒的人，最美、最壮、最灵巧或最善言辞的人，就成了最受尊敬的人：走向人与人之间的不平等的开头第一步，就是从这里踏出的；走向罪恶的深渊的开头第一步，也是从这里踏出的。从这些初级的偏爱心中，一方面产生了虚荣心和对他人的轻视，另一方面也产生了羞耻心和羡慕心。由这些新的祸患之源造成的风波，最终给人类的幸福和宁静带来了巨大的危害。

人们一开始互相品评，尊重的观念一旦在他们的头脑中形成，每个人都认为自己有权利受到尊重。从此以后，任何人如有不尊重人的行为，就不可能不受惩罚：最初的文明礼貌的观念就是从这里产生的，甚至在野蛮人当中也是如此。任何故意伤害人的行为，都将被看

作是一种存心凌辱，因为，除了伤害的行为造成了痛苦以外，被伤害者认为对他的人格的轻视往往比痛苦本身还难忍受；每个人都将根据别人对他表示轻视的方式而给以相应的惩罚：报复的手段是可怕的；人变成了凶暴残忍的人。我们所知道的大多数野蛮人此时的进化程度就是如此。有些人对这种情况没有作详细的分析，没有注意到此时的野蛮人离当初的自然状态已十分遥远，因此便匆忙得出结论说人天生是残酷的，必须严加管束才能使他们变得温驯。然而，实际的情况是：再也没有什么人比他们在原始状态中更温驯的了；由于大自然使他们处于离原始的愚昧和文明人的狡黠的智慧都是同等的距离，再加上本能和理智使他们只对那些威胁他们生存的危害才有所防范，所以在天然的怜悯心的制约下，他对任何人都没有伤害之心；即使受到别人的伤害，他也很少有以牙还牙的举动，因为，正如哲人洛克所说的："在没有私有制的地方，是不会有不公正的事情发生的。"

从刚开始建立的社会和人与人之间形成的关系这个角度看，这两者要求他们具有的品质，与他们得自原来的体格的品质是完全不同的。由于道德观念已开始影响人的行为；由于在法律产生之前，每个人对自己所受到的侵害应如何报复，完全由自己裁定，因此，适用于纯粹自然状态的善良之心，已不再适用于新产生的社会。随着侵害人的事情愈来愈经常发生，对这些事情的惩罚便愈来愈严厉：报复的恐怖代替了法律的制约。不过，尽管当时的人们已不如从前那么有忍耐心，天然的怜悯心也已经有所减弱，但人的资质的发展在这个时期恰好处于原始状态下的悠闲与我们的自爱心的急剧活动的正中间，因此，这是人类最幸福的时代，同时也是持续的时间最长的时代，关于这一点，我们愈是深入研究，便愈是发现这种状态是最不容易发生剧变的状态，因此，对人类来说是最好的状态。〔十六〕只是由于某些后果严重的偶然事件相继发生（为了共同的利益，它们永不发生就好了），人类才脱离了这种状态。我们所发现的野蛮人的事例，几乎都能证明人类本来就是为了永远处于这种状态而生的，这种状态是人类真正的青年时期，后来的种种进步，表面上看起来是使个人走向完善，但实际上却使整个人类走向堕落。

只要人类满足于他们简陋的小屋，只穿用荆条或鱼骨缝制的兽皮衣，只用羽毛和贝壳做装饰品，用各种土颜料纹身，努力改进他们的弓和箭并把它们做得更美观，用锋利的石斧凿木为渔舟或制作简单的

乐器，一言以蔽之，只要他们只从事单独一个人就可操作而不需要多人合力就能完成的技术工作，他们就能过着他们的天性所许可的自由自在的美好的幸福生活，继续享受他们之间无拘无束地交往的乐趣。但是，从一个人需要别人的帮助之时起，从他感到一个人拥有两个人的食物是大有好处之时起，人与人之间的平等就不存在了，私有财产的观念就开始形成，劳动变成了必要的事情，广大的森林变成了需要用人的汗水浇灌才能变成绿油油的庄稼地；而且，人们不久就发现，随着庄稼地里的收成的到来，奴隶制和贫困也开始产生。

冶金和农耕这两种技术的发明，带来了这一巨大的变革。使人走向文明但使人类走向堕落的东西，在诗人看来是黄金和白银，但在哲人看来却是铁和小麦。美洲的野蛮人迄今还不知道这两种技术，所以他们现在还依然是当初那个样子；其他的民族，只要他们只知道这两种技术的一种而不知道另一种，也依然是处于野蛮状态。欧洲的开化之所以与世界上的其他地区相比虽不算早，但至少更稳定，而且文明的程度也更高，其原因之一，也许就是由于它既富有铁也富有小麦。

很难推测人类当初是怎样认识铁和使用铁的；很难想象他们怎么会在不预知其结果以前就自动去开采矿石，并用必要的办法将它熔化。另一方面，也许是由于大自然的安排，不让人类发现这个不幸的秘密，所以铁矿多半都储藏在草木十分稀少的荒凉之地；既然是这样，我们就更没有理由说铁的发现是由于几场偶然的大火造成的结果。因此，事情的经过只能是这样的：某些不断喷射出熔化了的金属物质的火山所产生的奇异景象，使细心的观察者想到可以模仿大自然的这一活动；此外，我们还须假定他们有足够的勇气和远见，决心进行冶炼这一艰苦的工作，并早就预见到能从这一工作中得到好处。这个工作，只有那些思维已相当发达的人才能从事，而此时的野蛮人的思维还没有发达到这个程度。

至于农耕，当初的人们对它的原理，在真正开始耕作以前是早已知道的。因为他们不断从树上或其他植物上摘取食物，就不可能不直接观察到大自然为繁育植物所采取的方法，只不过他们要很晚以后才把他们的智慧用于耕作，推究其原因，或者是由于树木同捕鱼和狩猎一样，用不着他们操什么心就能向他们提供食物；或者是因为他们还不知道小麦的用处；或者是因为缺乏种植小麦所需用的工具；或者是因为对未来的需要缺乏远见；或者是因为缺乏防止他人夺取他们劳动

果实的办法。后来，由于他们的头脑愈来愈灵巧，便发现用有尖头的石头或树枝作工具，可以在他们的小屋周围种植蔬菜或根菜。此后，又过了很长一段时间，他们才开始种植小麦，制作大规模种植所需用的工具。不言而喻，他们这时候还不知道从事农耕，就必须先牺牲一些东西，然后才能获得更多的东西：这个道理，当时的野蛮人是根本想象不到的；他们那时候的智力，正如我在前面所说的：要他们在早晨想象当天晚上有什么需要，他们也是想象不出来的。

要人们去从事农耕，就还需要发明其他的技术。自从需要一些人去炼铁和打造铁器之时起，就需要另一些人生产食品去养活他们。工人的人数愈增多，为大家提供食物的农耕人数便愈减少，而消耗食物的人口总数是没有减少的。由于有些人用铁去换取食物，其他的人终于发现用铁器可以换取更多食品的秘密。从这个时候起，便一方面出现了一系列耕作方法和农业，另一方面又产生了制作金属用具和推广金属用途的技术。

对土地的耕耘，必然会导致土地的被分割；私有财产一旦被承认，初期的公正规则便随之产生，因为，必须把属于每一个人的东西归还给每一个人，是以每一个人都能拥有某些属于他自己的东西为前提的。由于人们已开始注意到自己的未来，而且发现自己有某些东西可能要失去，所以每个人都害怕因为自己损害他人而遭到报复。这条法则之所以符合自然，是由于不可能设想除了自己双手的劳动以外，私有财产还有别的来源，因为，凡不是自己创造的东西，除了给它添加自己的劳动以外，就不可能把它据为己有。只有劳动才能使土地的耕作者对自己耕种的土地上的产品拥有收归己有的权利，因而也使他至少在收获以前对土地本身也拥有权利。这样年复一年地继续占有，便很容易使该土地转化成私有。[(3)] 格劳秀斯曾经说过：古人之所以把赛丽斯[(4)]称为立法者，并把纪念她的节日称为“黛摩福丽斯”[(5)]，是为了表明，由于土地的被分割便产生了一种新的权利——私有权；这种权利与根据自然法产生的权利是完全不同的。

如果大家的才能都是相等的，如果铁的使用量和食物的消费量都十分严格地一律平等，那么，在这种状态下的事物也许可以永远保持平等。然而，这种平等却难以维持，不久就被打破了。身体强壮的人干的活儿多，头脑聪明的人能从所干的活儿中得到更多的效益，手灵巧的人能想办法缩短自己的劳动时间，从事农耕的人需要更多的铁

器，而打铁的人却需要更多的小麦；此外，尽管大家的劳动是一样的，但有的人挣得比别人多，有的人就连生活也有困难：自然的不平等就是这样随着情况的千差万别而不知不觉地产生的，而人与人之间的差别也随着情况的差别而变得日益明显，而且其影响也更深远，并按影响的大小而摆布着每个人的命运。

事情已发展到了这种程度，其余的情况就不难想象了。对于其他各种技术的相继发明、语言的进步、才能的锻炼与使用、财产的不平等、财富的使用或滥用以及随着这些情况而发生的种种细节，我就不再多说了，因为这是每一个人可自行补充的。现在，我只须对处在事物的新秩序中的人类的境况略加描述就可以了。

现在，我们的各种官能都得到了发展，记忆力和想象力也开始活动，自尊心树立起来了，理智活跃起来了，智力几乎发展到了它可能达到的完善程度。现在，所有的各种自然禀赋都在积极发挥作用；每个人的地位和命运，不仅建立在财产的数量和为他人效劳或损害他人的能力上，而且还建立在天资、容貌、体力、技巧、功绩和才能上。只有靠这些资质，才能赢得他人的敬重，因此必须早日具备这些资质或假装具有这些资质：为了自己的利益，必须表现得比自己实际的情况要好。“实际是”与“好像是”是两个完全不同的概念；根据这个区别，我们便可看出哪些人是在摆阔气，是在弄虚作假，在干种种随之而产生的坏事。另一方面，从前原本是自由的和独立自主的人，如今由于许许多多新的需要，可以说已完全受制于自然，特别是受制于他的同类；即使他成了他们的主人，但从某种意义上看，他也是他们的奴隶：如果他是富人，他就需要他们的服侍；如果他是穷人，他就需要他们的帮助；即使他不富也不穷，他也不能离开他们。因此，他必须不断使他们对他的命运表示关心，使他们实际上或表面上感到为他效劳对自己是有好处的。这样做的结果，必然使他对一些人行事奸诈和虚伪，对另一些人表现得十分粗暴和冷漠；而且，当他觉得不能使他所需要的人对他感到畏惧，或者觉得他为他们效劳对自己没有好处时，他就要对他们施展种种欺骗的伎俩。最后，毒害人的心灵的野心，以及不是为了真正的需要，而是为了显示自己高人一等的聚集财富的狂热，必然使人们产生互相损害的险恶意图，一种暗中嫉妒的用心：这种用心是极其危险的，因为它为了达到目的，往往戴着伪善的假面具。总之，一方面是由于竞争和敌对，另一方面是由于利害冲

突，使人们个个都暗藏有损人利己之心；这种种灾祸，都是私有财产的第一个后果，是与新出现的不平等现象分不开的必然产物。

在发明代表财富的标记以前，用来计算财富的东西是土地和家畜；这两者是当时的人们所能拥有的唯一真正的财富。后来，当人们的产业不仅在数量上有所增加，而且范围扩大到布满大地以致彼此接壤的时候，一个人便只有损害他人，才能扩大自己的土地。那些由于体弱或懒惰而没有占有土地的人，尽管没有失去什么东西，但却变成了穷人，因为，他们周围的情况都变了，只有他们自己没有变，结果，只好要么接受富人的施舍，否则便去窃夺富人拥有的东西。由于富人和穷人的处境不同，从此便开始了统治和奴役、暴力和掠夺。富人一开始尝到统治他人的甜头，就不去采用其他的致富之道了：他利用他旧有的奴隶去压制新的奴隶，想方设法要把他的邻人置于奴隶的境地；这种情形，同饿狼一样：只要吃过一次人肉，它就不愿意吃其他动物的肉，而专吃人肉了。

最强悍的人和最贫穷的人就是这样把自己的力量或自己的需要视为一种侵占他人财富的权利的；在他们看来，他们的这种权利，和所有权是等同的。平等的状态被打破之后，随之而来的是可怕的混乱：富人的强取豪夺、穷人的到处劫掠和人们疯狂的贪欲，这一切扼杀了人的天然的怜悯心和微弱的公正的声音，使人变成了吝啬鬼、野心家和恶人。在强者的权利与先占有者的权利之间发生了无止无休的冲突，最后以战斗和屠杀告终。〔十七〕新生的社会让位于战争状态：被败坏了的可怜的人类，既无法返回原先的道路，又舍不得放弃已经到手的不义之财，于是，愈拼命干，便愈使自己蒙羞，不但滥用了本该使他获得荣誉的才能，反而把自己推到了毁灭的边缘。

> 这个虽富有但很可怜的人被一种
> 新的灾祸所吓倒，于是巴不得舍弃
> 他的财富；对于他原先想得到的
> 东西，现在反而恨之入骨。[(6)]

对这样一种可悲的局面和所遭受的灾祸，人们是不可能不进行反思的。尤其是富人，他们不久就感到这样一场旷日持久的战争对他们是多么不利，因为战争的费用全由他们负担；战争中的生命牺牲虽说大家都难免，但财产的损失却全是富人的。此外，不论他们对自己强

取豪夺的行为如何辩解，但他们也意识到他们所依据的权利是不稳定和不正当的：自己用武力夺取的东西，也可能被他人用武力夺走，而且，东西被夺走之后，自己还找不到申诉的理由。就连那些全靠自己的本事致富的人也不可能为他们财产的所有权找到更好的依据。他们枉自说什么："这堵墙是我修的；我是靠我的劳动获得这块土地的。"因为别人会对他们的这种说法马上加以驳斥："谁给你们划的这些分界线？你们凭什么要我们为那些不是我们要求你们做的工作给以报酬？你们知不知道有多少人因为你们所占有的东西过多而忍饥挨饿？你们知不知道需要大家一致的明确同意，你们才能从大家共有的生活资料中拿走超过你们的需要的东西？"富人没有正当的理由为自己辩护，也没有足够的力量来保护自己；他们虽可以轻易压制一个人，但他们自己也容易被一群来抢夺他们财产的人所制服。富人是单独一个人对大众，加之他们之间因相互嫉妒而很难联合起来对抗那些抱着抢劫财物这一共同目的蜂拥而至的敌人。迫于形势，富人挖空心思想出了一个以前的人们从未想过的办法：利用那些来攻击他的人的力量来为他自己服务；把敌人转变成他自己的保护者，并向他们灌输一些新的说法，给他们订立一些新的规章；这些规章对富人是有利的，而自然法对他们是不利的。

为了达到自己的目的，富人对他的邻人说：如果大家这样彼此相争，斗来斗去，就会使有些人的富有和另一些人的贫穷都同样成为一种沉重的负担：这种情况是很可怕的；在这种情况下，无论富人或穷人都没有安全可言。他编造一些动听的理由，使穷人接受他的主张，他说："让我们团结起来，保障弱者不受欺凌，不让有野心的人得逞，保证每一个人都拥有属于他自己的东西；为此，让我们制定一些无论何人都必须遵守的保证公正和安宁的规章，让强者和弱者都互相承担义务，以便在某种程度上补偿不幸的命运造成的意外损失。总而言之，我们不但不把自己的力量用来危害我们自己，相反，我们要把它们集合成一个最高的权威，按照贤明的法律治理我们，保护团体中的每一个成员，抗击共同的敌人，使我们永远和睦相处。"

其实，用不着说这么多话，就可以使那些头脑简单的容易上当的人落入圈套，何况他们的内部还有许许多多的争吵，需要富人去作他们的仲裁。另外，他们还十分贪婪，野心也大，所以不能长时间没有主人去约束他们。现在，他们争相向锁链那里走去，还以为这样就可

使他们的自由得到保障。尽管他们有足够的理由感到一种政治制度的好处，但他们没有足够的经验觉察其中的危害；而能预料到其中的弊端的，恰恰是那些想利用这些弊端谋取好处的人。就连那些明智的人也认为必须牺牲一部分自由，才能保有另一部分自由：这种情形，与一个伤员为了保命便只好截掉一只胳臂是一样的。[(7)]

社会和法律就是这样或应当是这样起源的。它们给弱者戴上了新的镣铐，使富人获得了新的权力，〔十八〕并一劳永逸地摧毁了天然的自由，制定了保障私有财产和承认不平等现象的法律，把巧取豪夺的行径变成一种不可改变的权利，此外，还为了少数野心家的利益，迫使所有的人终日劳苦，陷于奴役和贫困的境地。人们不难看出，只要有一个社会建立起来了，就必然会引起其他社会的建立；为了对抗一方联合起来的力量，另一方的力量也将联合起来。社会的数目越来越多，并迅速扩大，不久就遍布世界各地。现在，要想在世界上找一个没有奴役的地方，已经不可能了；每个人的头上都有一把不知是谁悬挂的利剑，要想躲过这把利剑，已经不可能了。民法就是这样变成公民共同遵守的规则的。自然法只适用于不同的社会之间；它被称为万民公法，经过某些默认的协议加以协调后，可以使社会之间的交往成为可能，并代替天然的同情心发挥作用：因为天然的同情心在面临社会与社会之间的事物时，已几乎完全不能发挥它在面临个人与个人之间的事物时所能发挥的作用；现在，它只存留在某些胸怀博大的世界主义者的心中；他们越过了想象中的把不同的民族加以分隔的障碍；他们仿效他们的造物主上帝的榜样，把他们的善心普及到全人类。

彼此都停留在自然状态中的各个政治团体，不久就感到一些不方便之处，迫使人们想赶快走出这种状态，而且，这种状态对庞大的政治团体的害处，比从前对组成这种团体的个人的害处还大。泯灭天性和理智的民族战争、大大小小的争斗、谋杀和报复行为，就是由此产生的；把涂炭生灵的行为说成是光荣的美德的偏见，就是由此产生的。甚至正直的人们也把残害同类视为一种不能不做的事情，以致互相残杀，牺牲了数以千计的人的性命之后，竟浑然不知为什么会发生这种事情。他们在战斗中，单单一天杀害的人，以及单单夺取一个城池之后造成的恐怖事件，就比他们在自然状态中几个世纪在全世界杀害的人和造成的恐怖事件还多。人类在分成不同的社会之后所造成的

初步后果，就是如此。以下，让我们来继续研究这些社会是怎样建立的。

关于政治社会的起源，我知道有许多人还有其他的见解，例如起源于最强者的征服，或者起源于弱者的联盟[(8)]。究竟哪一个说法对，与我所要论述的事情无关。不过，我认为我在前面陈述的原因，看来是最合乎自然的。理由如下：（一）在第一种情况下，征服的权利根本就不是一种权利，因此不可能根据它来获得另一种权利。征服者与被征服的人民之间，除了被征服的民族完全恢复自由并自愿选择征服者做他们的首领以外，他们始终是处于战争状态的。在此以前，不论订立了什么样的投降条约，这种条约都总是以暴力为基础的，因此条约的本身就是无效的。在这个假定上，既不能有真正的社会，也不可能有什么政治体，除了强者的法律以外，也不可能有其他的法律。（二）在第二种情况下，“强者”和“弱者”这两个词的意思是模糊的；在所有权或第一个占有者的权利的成立，与政府的权威的建立之间的这段间隙时间内，最好用“穷人”和“富人”来代替这两个词，因为，在法律出现以前，一个人若想控制他人，除了强夺他们的财产或者把自己的财产分一部分给他们以外，便没有其他的办法。（三）穷人除了自由以外，便没有其他怕失去的东西；除非他成了疯子，否则，他是不会无偿地自愿剥夺这个唯一属于他的东西的。相反，可以说富人对于自己的财产样样都是十分在意的；要侵害富人，那是很容易的，所以，他必须加倍提防，才能保障他的财产，因此，我们有理由认为，社会制度是由那些可以从制度中获益的人发明的，而不是那些受制度之害的人发明的。

新产生的管理机构没有一个固定的形式。由于缺乏有条理的思考能力和办事经验，所以他们只能觉察到眼前的不妥当之处；至于其他的弊病，只能在它们出现的时候，临时处理。尽管最贤明的立法者做了许多工作，但政治状态依然是不完备的，因为它几乎像是一种偶然出现的局面。由于先天的不健全，随着时间的推移，人们就发现了它的诸多缺点；虽提出了许多纠正的办法，但永远根除不了机构本身的弊病；他们虽不断采取补救的办法，但他们应该采取的最好的对策是：必须像莱格古士[(9)]在斯巴达的做法那样，先清扫场地，清除一切旧的东西，然后才建设一座美好的大厦。当初的社会只不过是由几条一般的公约建立起来的：这些公约，每一个成员都必须遵守，并由共

同体保证每一个成员都受公约的保护。后来，由于经验证明这样一个组织是多么脆弱，有些人是多么容易地钻公约的空子，尽管公众已经见证了他们的错误，他们也能逃脱相应的惩罚，而且，有些人还千方百计地践踏法律，社会的弊病和混乱状态日益严重：到这个时候，人们才终于想到把公共权力这一危险的工具交给几个人去掌管，由行政官去执行人民的决定。由此可见，有些人说联盟的首领在联盟建立以前就选定了的，法律的执行者在法律未订立以前就有了的，这种说法是经不起认真推敲的。

有些人说人民当初是无条件地和绝不后悔地投入一个专制的主人的怀抱的，说由飞扬跋扈的人想出的保证公众安全的最好办法是采用奴隶制：这种说法显然是不合理的。因为，说到底，如果不是为了抵抗压迫和保护作为人们的生存要素的财产、自由和生命，他们为什么要一个人来当他们的首领呢？在人与人的关系中，一个人遇到的最糟糕的情况是受他人的摆布；既然一个人是为了保存他仅有的东西才需要一个首领的帮助，那么，说他一开始就自愿放弃这些东西，把它们交给一个首领：这种说法岂不是不合常情吗？要他们让与一个如此重要的权利，首领能向他们提供什么样的等价物呢？如果首领以保护他们为借口，就公然强迫他们让与，他得到的回答，岂不是像一则寓言[(10)]中所说的“敌人对我们难道比主人对我们更凶狠吗？”无可争辩的是：人民之需要首领，是为了保护他们的自由，而不是为了让首领来奴役他们；这是全部政治法中的最基本的准则。正如普林尼对图拉真所说的：“我们之所以拥戴一个君王，是因为他可以保护我们不受一个主人的奴役。”

关于“对自由的追求”，政治学家所作的似是而非的论述，同哲学家对“自然状态”所作的似是而非的论述是如出一辙的。他们根据他们所看到的事物来评判他们没有见过的极不相同的事物。他们看见他们眼前的人以极大的忍耐心来承受奴役，便硬说人类有一种天然的奴隶的倾向，而没有想到人类有热爱自由和崇尚纯真与美德的倾向：对于这三者，只有亲身领略过的人，才知道它们的价值，而一旦失去了它们，也就会失去对它们的兴趣。布拉希达斯听了一位波斯的总督把斯巴达的生活同波斯波里斯城[(11)]的生活作了一番比较之后，便对他说：“我已经领略过你们国家的种种逸乐，而我们国家的种种乐事，你还没有见过，所以你还领略不到其中的乐趣。”

一匹未驯服的烈马一见到人走近它，它便竖起鬃毛，用脚踹地，使劲反抗；而受过人的训练的马却乖乖地忍受鞭打和马刺的尖刺；同烈马一样，一个野蛮人是不会像文明人那样毫无怨言地戴上枷锁的；他宁可要狂风暴雨中的自由，也不愿意要和平安宁中的奴役。因此，我们不应当根据被奴役的人民的堕落状态，而应当根据所有一切自由的人民为反抗压迫而创造的壮丽事业，来评判人的天性是赞成还是反对奴役。我知道前一种人经常吹嘘他们在枷锁的束缚下所享受的和平与安宁，其实，他们是"把悲惨的奴隶状态称为和平"。可是我发现：第二种人却宁可牺牲他们的快乐、安宁、财产、权力甚至他们的生命来保护他们唯一的财产——被失去自由的人视为敝屣的自由。我还发现，生来是自由的动物是不愿意被关在笼中的，因此，它们宁可撞得头破血流，也试图用头去撞破笼子；此外，我还发现许许多多赤身裸体的野蛮人对欧洲人的奢侈品不屑一顾，而且，宁愿忍饥挨饿，不怕战火和牢狱之苦，甚至牺牲生命，也要保护他们的独立：当我发现这一切的时候，我认为，靠奴隶们来讨论自由的问题，是讨论不出一个所以然来的。

有些人认为绝对专制政府和各种社会是由父权派生出来的。其实，关于父权的问题，我们用不着去引用洛克和席德尼的相反的论点，只须指出这一点就够了：在世界上，再也没有什么东西比父权的温柔与专制主义的暴虐更大相径庭了，因为父权的行使，给服从父权的人带来的好处，比行使父权的人得到的好处大得多。按照自然法，父亲只是在他的孩子需要他帮助的时候，他才是孩子的主人；过了这段期间，他们就是平等的，孩子便完全脱离父亲而独立。他们对于父亲，只有尊敬的义务，而没有服从的义务，因为报答父母固然是一种应尽的义务，但不是一种可以强迫索取的权利。我们不仅不能说文明社会是由父权产生的，相反，我们应当说父权的主要力量是来源于社会：一个人只有在他的子女留在他身边的时候，他才能被认为是他们的父亲；父亲是他自己的财产的真正的主人，是使他的孩子依附于他的纽带；他可以根据他们以往对他的意志的尊重程度，分给每一个人配继承的一部分财产。而臣民是不可能从他们的专制的君主那里得到这样的好处的，因为他们和他们所有的一切是属于君主个人所有的，至少君主认为是如此的，因此，当君主把臣民自己的财产留一部分给臣民时，反倒被认为是君主赐予的恩惠。君主剥夺臣民，被认为是正当的权利；他让他们有一碗饭吃，竟被认为是君主的施恩。

如果我们继续这样根据权利来论证事实，我们就会发现：所谓专制制度的建立是出于人民的自愿，这种说法是缺乏坚实的理由的，也是不符合实际情况的。如果一项契约只约束一方，一切义务由一方负担，而另一方毫无义务，从而使负担义务的一方完全处于不利的地位，那么，要论证这样一项契约的有效性，也是很困难的。这种丑恶的制度，即使在今天，贤明的国王也是不会采用的，尤其是法国的国王更不会采用；这一点，从他们多次颁发的诏书中就可以看出来，例如1667年以路易十四的名义颁发的一道诏书，其中有一段话就是这样说的："切不可说国王不受他的国家的法律的约束，因为与此相反的论断乃是万国公法中的一个真理；尽管这个真理有时候遭到阿谀奉承之徒的攻击，但贤明的君王总是像国家的保护神那样极力维护这一真理。如果我们都像哲人柏拉图这样说，那就好了；他说：一个王国的至福在于臣民服从他们的国王，国王服从法律，法律是公正的，而且总是以公众的利益为依归。"我不打算在这里花时间探讨这个问题：既然自由是人的财富中最宝贵的财富，那么，为了取媚于一个残暴的或疯狂的主人，就毫无保留地抛弃他们得自上天最宝贵的恩赐，甚至屈从主人的旨意去犯造物主禁止我们去犯的种种罪恶，这岂不是在使人类的天性堕落，把自己完全置于那些受本能支配的禽兽的水平吗？这岂不是在侮辱我们的造物主上帝吗？至高无上的造物主看见他最美好的作品[(12)]不止是被羞辱而且是被彻底摧毁，他难道不十分愤怒吗？我要问那些公然不怕使自己堕落到这个地步的人有什么权利让他们的后代也蒙受这样的耻辱？凭什么要他们的后代放弃不是得自他们赐予的财富？人们须知：对一切配享这种财富的人来说，如果不拥有这些财富，那么，就连生命本身也是沉重的负担。

普芬道夫说，既然一个人可以通过协议和契约把他的财产转让给另一个人，那么，他也可以为了别人的利益把他的自由转让给别人。我觉得，这样推论，是大错特错的，因为，第一，我的财产一经转让之后，就变成与我无关的东西，别人如何滥用，与我没有关系；然而，如果别人滥用我的自由，那就与我有关了，因为我很有可能成为别人犯罪的工具，去干一些使我不能不成为罪人的坏事。此外财产权是人们协定和制度的产物；一个人可以任意处置他拥有的东西，然而上天给我们的主要礼物，就不能让别人任意处理了，例如生命和自由就是如此。这两者，每一个人都可以享受，而是否自己有权放弃，至

少是值得怀疑的，因为，放弃了自由，就贬低了自己的人格；[13]而放弃了生命，那就完全消灭了自己的存在：任何一种世间的财富都不能补偿这两种东西，所以，无论以多大的代价放弃它们，都是违反自然和违反理性的。即使一个人可以像转让他的财产那样转让他的自由，但就孩子们来说，其间的差别就太大了，因为子女们是由他们的父亲转让他自己的权利而享受他的财产的，而自由是孩子们作为人而得自上天的礼物[14]，所以他们的父母无权剥夺。可见，奴隶制的建立是有伤天性的；只有改变了人的天性，才能使奴隶制长久存在。法学家们口口声声说什么奴隶的孩子生下来就是奴隶，其实，他们真正的意思是说人生下来就不是人。

我认为这一点是肯定的：政府并不是一开始就是专制政权；专制制度是政府腐败造成的，是走向极端的结果。它使政府最终又回到只有依靠最强者的权力才能存在的地步，虽然当初政府正是为了纠正最强者的权力的弊端才建立的。此外，纵使政府一开始就是专制政权，这个政权就其性质来说也是不合法的，是不能作为各种社会权利的基础的，因此，它不是由制度造成的不平等现象赖以产生的基础。

关于一切政府的基本契约的性质，是尚待探讨的问题，因此我今天暂不谈它。在这里，我只是按照通常的见解，把政治体的建立看作是人民与他们所推选的首领之间的一项契约行为；缔约的双方都必须遵守契约中规定的法律，因为法律是把他们联系在一起的纽带。在社会关系方面，人民既然把他们所有的意志都集中起来成为一个唯一的意志，则体现这个意志的各项条款就将成为国家的成员都无一例外地必须遵守的各种法律；其中有一项法律将规定负有监督其他法律行使之责的官员的遴选与权力的行使。这项权力可管辖一切与维护根本大法有关的事务，但不涉及大法的变更。此外，还规定了一些使法律的执行者受到尊重的礼遇，并给他们本人一定的特权，以补偿他们为了把行政工作做好而付出的艰苦劳动。在官员方面，他们将承诺只把按照委托者的意愿交给他们的权力用来保证每个人都能平平安安地享受属于他们所有的东西，并在任何情况下都把公众的利益放在自己的利益之上。

在还没有得到经验的证明以前，或者，在人的知识尚未使人能预见到这样一种根本大法的各种不可避免的弊端以前，只要负责维护它的人极力关心它，它就有可能成为比较好的根本大法；由于官员的设

置和他们的权利是依据根本大法产生的，所以，如果根本大法被摧毁，则官员们就将失去他们合法的地位，而人民也就不再非服从他们不可了：在国家的构成方面，基本的要素不是官员，而是法律，所以每个人又恢复了他天然的自由。

只要我们在这方面稍加思考，就会发现有许多新的理由来证实这个论断；而且，根据契约的性质来看，它也不是不可以废除的，因为，既然没有更高的权威能保证缔约者的忠诚，并强迫他们履行相互的义务，那么，就只有缔约双方能成为他们的争端的唯一裁判者了；双方中的每一方都可在发现对方违背契约的条款或者发现契约的条款对他不利的时候，有权终止契约。看来，弃权的权利也许就是以这个原则为依据的。不过，就人类社会的政治制度而言，既然掌握一切权力并把契约的一切利益都据为己有的官员尚有放弃职权的权利，那么，因首领们的错误措施而受到损害的人民就更应当有抛弃从属关系的权利了。但是，这种危险的权利必然会引起可怕的纷争和无穷的混乱。这种情况说明人类的政治组织是多么需要比单纯的理性更为坚固的基础，并且为了公共的安宁，是多么需要神意的参与，以便给予最高权力以一种神圣不可侵犯的性质，从而剥夺臣民对于最高权力的那种可怕的处分之权。尽管宗教有它的弊端，但是，只要它对人们做了这种有益的事，就足以使人们热爱它和信奉它，因为它使人们避免的流血事件，比因宗教狂热引起的流血事件还多得多。现在，言归正传，让我们继续针对我们假设的情况进行探讨。

政府之所以有不同的形式，是由于政府成立的时候，个人与个人之间存在的或大或小的差别造成的。如果有一个人在能力、品德、财富和威信上都超群出众，而且只有他独自一人当选为行政官，则国家因此就成为君主制国家；如果有几个差不多相等的人胜过所有其他的人，他们就会一起当选，于是国家就成为贵族制国家[(15)]；如果大家在财富和才能方面都相差无几，而且离自然状态不那么遥远，大家便共同掌握最高的行政权力，而国家也因此便成为民主制国家。至于哪种形式的政府对人民最有利，时间已经给予了证明。有一些人始终服从法律，而另一些人不久便听命于他们的主人。公民想保住他们的自由，而臣民却不能容忍他人享受他们无法享受的幸福，因此总想侵犯邻人的自由。总而言之一句话，一方追求的是财富和征服，而另一方追求的是幸福和美德。

在开始的时候，这几种政府中的行政官都是由人们采取挑选的方式推选出来的。在个人的财富不占首要的挑选条件时，挑选的条件偏重于选取一个人天生就高人一筹的才能；其次看年龄，因为年龄大的人经历的事情多，经验丰富；再次看被推选的人考虑问题是否沉着冷静。希伯来人的“前辈”、斯巴达人的“长者”、罗马的“元老院”以及“领主”这个词的词源[(16)]本身，都表明从前的老年人是多么受人尊重。不过，推选愈是偏向于年龄大的人，则推选的次数便愈益频繁，其中的弊端也愈益凸显：玩弄阴谋的事情时有发生，拉帮结派的情形出现了，内战爆发了，最后，搞得公民们都为了所谓的国家的幸福而流血牺牲，使人们又处于古代无政府状态的前夕。有野心的首领便利用这些情况使他们家族中的人长期担任他们的职务：这时候，人民已经习惯于处于依附的地位，习惯于生活的安稳和平静，已经不愿意打破他们身上的枷锁了；甚至为了生活的宁静，就是再加重对他们的奴役，他们也甘愿忍受。这样一来，国家的首领便成了世袭的；他们把官职看作是他们家中的一项财产，把自己看作是国家的主人（虽然他们当初只不过是国家的一个官吏），把公民视为他们的奴隶，把公民像牲畜那样计算在自己的财产数目之内；他们把自己看作是等同上帝的列王之王。

如果我们循着人与人之间的不平等现象在这几次革命性的变化中的进展情况继续探讨下去，我们将发现：法律和个人财产权的建立，是在它的第一个阶段；行政官的设置，是在第二个阶段；在第三个也就是最后一个阶段，则是把合法的权力变为专制的权力；因此，富人与穷人的地位在第一个时期是人们认可的；强者与弱者的地位在第二个时期是人们认可的；而主人与奴隶的地位则是在第三个时期认可的。这时候，不平等现象已经达到了顶点；其他两个时期出现的现象现在也达到了顶点，直到新的革命性巨变使政府完全瓦解，或者使它接近于成为合法的制度。

为了了解这一进展的必要性，我们在研究政治体成立的动机方面可少花点功夫，而应当多花些时间考察它成立之时所采取的形式和它成立之后出现的种种弊端，因为，使社会制度成为必要的种种弊病，同时也是使之不可避免地遭到滥用的弊病。在世界上，只有斯巴达法律的主要任务是监督儿童教育，而且莱格古士还树立了一些几乎不要法律的维护就能为人们遵循的善良风俗：一般来说，法律的力量是小

于欲望的力量的，它只能约束人，但不能改变人。因此，不难证明：一个既不腐败又未变质，而且总是严格按照当初成立之时的目的向前行进的政府，很可能是没有必要而成立的政府；凡是无人规避法律和滥用职权的国家，是既不需要设置官员，也不需要订立法律的。

政治上的差别，必然导致社会地位的差别。人民与首领之间愈来愈不平等的现象，不久之后在个人与个人之间也出现了，并因每个人的欲望、才能和境遇的不同而有千百种不同的表现形式。行政官每窃取一项不合法的权力，就必然会遇到一些他不能不让与一部分权力去加以笼络的小人，而公民们是只有在被某种盲目的奢望误导之下才愿意受压迫的；他们的目光往下看而不往上看，认为统治别人比独立自主更可贵，因此同意戴上枷锁，以便转过身去把枷锁戴在别人身上。然而，要想使那些没有统治他人之心的人乖乖地服从，那是很难的；即使是手段高明的政治家也未能做到使那些一心只追求自由的人俯首称臣；然而不平等现象却可以毫无困难地在那些有贪心和懒闲的人当中蔓延；他们甘愿听从命运的摆布：是统治别人还是侍候别人，在他们看来都无所谓，这要看对他们是有利还是没有利而定。因此，有一个时期，人民的眼睛是如此地被蒙蔽，以致他们的领导人只须向他们当中的最微不足道的人说一声"我让你和你的家人从此成为大人物，"他立刻就自以为了不起，在众人面前装出一副显贵的样子；而他的后人离他的代数愈远，反倒愈神气：使他们显得煊赫的原因愈久远和愈难查证，其效果反而愈大；在一个家族中，游手好闲、无所事事的人愈多，那个家族愈有名望。

如果在这里应当谈一下细节的话，我可以很容易地证明：一旦人们结合在同一个社会里之后，人与人之间就不可避免地会出现威望和权力的不平等[(17)]。〔十九〕因为，他们之间必然会互相比较，必然会从继续不断地彼此利用中发现他们之间的诸多差异。这些差异有好几种，但通常是财富、身份或地位、权势和个人的才能这四者是主要的差异。人们根据这些差异来衡量自己在社会中的地位。我认为，这几种力量是互相协调还是彼此冲突，是一个国家治理得好或坏的主要标志。我将使人们看到，在这四种不平等现象之中，人的地位的不平等是其他几种不平等的根源，而财富尽管是最后一个不平等，但其他各种不平等最后都将归纳到财富的不平等之中，因为财富是与人的幸福直接攸关的，是最容易使人感受到的，是可以用它来购买一切的。

根据这一点，我们可以很准确地判断每个民族已经离开其原始的状态多么远和是否已经走上了通向腐败终端的道路。我还将论证：这种使我们陷于毁灭的追求名誉、地位和特权的普遍的欲望是如何使我们的才能和力量受到磨炼和互相较量的，是如何刺激我们的贪心并使我们的贪心愈来愈多的，是如何使所有的人互相竞争，彼此敌对，甚至成为仇人：许许多多的觊觎者在同一个竞技场上厮拼，有些人失败了，有些人成功了，而有些人被弄得身败名裂。我还将论证：正是由于人们有这种力图使自己得到别人夸赞的强烈欲望，有这种几乎使我们终日处于疯狂状态的出人头地之心，所以才产生了人间最好的事物和最坏的事物：我们的美德和恶行，我们的科学和谬误，我们的蛊惑家和哲学家，都是由此产生的，这就是说，从少量的好事中产生了一大堆坏事。最后，我还将论证：人们之所以看到一小撮权贵和富人享尽荣华富贵，而大多数人挣扎在黑暗和贫困之中，是因为前一种人能剥削后一种人，获得种种供他们享受的东西，因此，如果情况不变的话，只要人民不受剥削，不再贫困，则富人和权贵就不会再那么趾高气扬，养尊处优了。

单单就这些细节加以阐述，就可以写成一本厚厚的书；我们可以在书中用人在自然状态中的权利作标尺，来衡量各种政府的优点和缺点，并揭示人与人之间的不平等迄今所呈现的不同面貌以及它在今后的岁月里随着政府的性质和时间必然引起的巨大变化又将呈现何种面貌。我们将看到：广大的群众为防御来自外部的威胁而采取的一系列预防措施，正好在内部被用来压迫他们自己；我们还将看到：压迫的程度在继续不断地增加，而受压迫的人们永远不知道何时才能到达尽头，更不知道应采取哪些合法的手段加以制止；我们还将看到：公民的权利和民族的自由已一点一点地消失，而弱者的呼声被看作是煽动叛乱的谣言；我们还将看到：政治家们把保卫共同事业的荣誉只给予一小部分受政府雇用的人；我们还将看到：正是由于这些原因，才产生了向人民征收捐税的必要性，使灰心丧气的农民甚至在承平时期也纷纷离乡背井，逃往他处，抛弃犁头，拿起刀枪；我们还将看到：荒诞无稽的有关荣誉的法规频频出台；我们还将看到：祖国的保卫者迟早会变成祖国的敌人，将刺刀指向自己的同胞；最后，人们终有一天会听到他们向压迫人民的暴君说：

如果你命令我把利剑刺进

我兄弟的胸膛和我父亲的咽喉，

或刺进我那怀孕的妻子的腹部，

我虽于心不忍，我也要执行你的命令。[(18)]

从社会地位和财富的极端不平等中，从人们多种多样的欲望和才能中，从无用的和有害的艺术及肤浅的哲学中，将产生许许多多与人的理性、幸福和美德相背离的偏见。我们将看到国家的首领将制造种种事端，使结合在一起的人们离心离德，日益衰微；使社会具有虚假的祥和气氛，但暗中却播下分崩离析的种子，并利用人们权利和利益的矛盾，挑拨他们对各阶层的人都不信任和互相仇视，从而使首领们可以强化他们控制人民的权力。

从那混乱和巨变的旋涡中，专制暴君逐渐抬起他那丑恶的头，吞食它在全国各地发现的美好和健康的东西，践踏法律，蹂躏人民，最后在共和国的废墟上建立起他的统治制度。在这最后一次巨变发生之前的时期，是变乱丛生、灾祸频仍的时期，而到最后，一切都将被这个恶魔吞没；人民的领袖和法律已不复存在；他们的头上只有暴君。从这个时候起，善良的风俗和美德已荡然无存，因为到处是暴君在统治，他到处横行，不能容忍再有其他的主人。他一发号施令，就必须不问是非，照命令执行：绝对的盲目服从，被视为奴隶们的最好的美德。

到了这个地步，就到了不平等的极限：这里是关闭一个圆圈的终点，同时又是我们当初出发的起点。在这里，所有的人又都是平等的，因为他们已形同虚无，什么也不是了。臣民除了服从主人的意志以外，便没有其他的法律可以遵循，而主人除了按他自己的欲望行事以外，便没有其他的规则来引导。善的观念和正义的原则已烟消云散。到这里，一切又都以最强者的法律为依据，从而又回到了新的自然状态；不过，这个自然状态，与我们当初开始时候的自然状态截然不同，因为后者是纯洁的自然状态，而前者是极端腐败的结果。这两种状态在其他方面的差别是如此之小，而政府的契约又是那么的在专制制度控制之下，因此，暴君只有在他是最强者的时候，他才是臣民的主人，而人民一旦将他废黜，他对人民的暴力行为是没有任何怨言可说的。以绞死或废黜暴君为结局的暴乱，同暴君当初之利用暴乱屠杀人民和掠夺财物的行为一样，是合法的。暴君的位子靠暴力维持，而要推翻他，也必须同样靠暴力。一切事物都是按照自然的秩序进行

的：不论那些短暂的和频频发生的革命的结果如何，谁也不能抱怨说他们不公正；要抱怨，就只能抱怨自己的过错和不幸。

那条把人类从自然状态引向文明状态的道路，虽已被人遗忘，了无痕迹，但是，当它被我们发现并追寻下去的时候；当我们根据我在前面描述的中间状态——我因时间匆促不得不略而未提的或因我的想象力不够而未能想到的状态——一一复原以后，每一位细心的读者都将对这两个状态之间相隔的距离之大感到惊诧。他们将在事物一个接一个的缓慢变化中，发现那把可以解开哲学家们未能解决的许许多多伦理和政治问题的奥秘的钥匙；他们将感到此一时代的人与另一时代的人有所不同；他们将发现，第欧根尼[19]之所以未能找到他心目中的人，是因为他想在他的同时代人当中去寻找早已过去的时代的人。细心的读者将慨然长叹：卡托[20]之所以和罗马与自由一同消失，是因为他错生在他那个时代，假使五百多年前由他来统治这个世界的话，这个伟大的人一定会震惊世界的。总而言之一句话，细心的读者们将发现：人的心灵和欲望是怎样在不知不觉中变了质的，可以说是改变了天性；我们的需要和乐趣是怎样随着时代的变化而有了改变的。他们还将发现：为什么在原始人逐渐消失的时候，在贤者看来，充斥社会的是一大群伪君子和许许多多没有任何自然基础而是从新的关系中产生的人为的欲望。我们在潜心思考中发现的这些情况，已经得到了我们耳闻目睹的现象的证实：野蛮人和文明人在心灵深处和天性的倾向方面是如此的不同，以致在野蛮人看来是极幸福的状态，在文明人看来却苦不堪言。野蛮人向往宁静和自由，一心只想悠悠闲闲地生活；即使是斯多葛派哲学家的“清心寡欲”，也不及他那样对一切事物的漠不关心。与野蛮人相反，文明社会里的人成天忙个不停，汗流浃背；为了寻找更辛苦的工作而终日忧心忡忡，自己折磨自己，为了生活而不停地奔波，或者为了永生而放弃今生；他们憎恨大人物，可是又去求大人物的恩宠；他们看不起富人，可是又去求富人的帮助；为了得到为权贵与富人效劳的机会，竟不惜一切代价去钻营；他们低三下四，去寻求那些人的保护，不但不以为耻，反而引以为荣，以能当奴隶为骄傲，甚至以不屑一顾的口气谈论那些没有机会与他们分享这份“体面”的人。一位欧洲宫廷大臣的繁重而又令人羡慕的工作，在一个加勒比的野蛮人看来，简直是在受罪！这个懒懒闲闲的野蛮人宁愿惨死一千次，也不愿意过那种生活，因为那种生活之可怕，

能以搞好工作中得到的快乐来减轻吗？要这个野蛮人理解如此辛苦工作的目的，就必须让他先懂得“权势”和“荣誉”这两个词的意思；就必须让他知道这世界上就有那么一种人把别人的脸色看作一把尺子：这种人对自己是不是幸福，不是凭自己的感觉，而是看别人对他所流露的表情。所有一切差别的真正原因在于：野蛮人自己过自己的生活，而终日惶惶不安的文明人的生活价值，是看别人的评论而定，这就是说，他对自己的生活的感受，是以别人的看法作自己看法的依据的。尽管有些人满口的伦理道德，但怎么会从这样一种心态中产生对善与恶如此黑白不分的冷漠态度呢？这个问题，不属于我讨论的范围。此外，为什么一切归根结底都是表面现象，都是人为的和装出来的？以荣誉、友谊、道德甚至恶行来炫耀自己的奥秘何在？总而言之一句话，尽管我们学了那么多哲理，也懂得什么叫人道和礼貌，而且又熟知那么多嘉言隽语，但为什么又要去问别人对我们的看法如何，而不敢自己问自己是怎样一个人？看起来光荣而实际上不符合道德，看起来富于理性而实际上缺乏智慧，看起来快乐而实际上并不幸福：这一切，怎么会全都是虚假的和骗人的外表？[(21)] 这些问题，也不属于我讨论的范围。我的任务是论证：这一切都不是人类的原始状态，使我们所有的自然倾向发生变化和遭到败坏的，是社会的风气和它所产生的不平等现象；我只要把这两点阐明就够了。

我已经尽可能详细地阐述了不平等的起因和它的发展，阐述了政治社会的建立和它的弊端：这些事情，只要我们按照理性的引导，就可以从人类的天性中推导出来，而无需借助于作为君权神授说的依据的神圣的教义。我们从以上的陈述中可以看出，不平等现象在自然状态中几乎是不存在的；它之得以产生和继续发展，是得助于我们的能力的发展和人类知识的进步，并最终是由私有制的出现和法律的实施而变得十分牢固和合法的。从以上的陈述中，我们还可以看出，仅仅被实在法所认可的精神上的不平等，每当它与生理上的不平等不成比例时，它就和自然法是相违背的；我们对普遍存在在各文明民族中的不平等现象所持的看法之所以不同，就是因为这种不成比例的程度有所差别的缘故；因为，不论人们怎么说，一个小孩子指挥一个老年人，一个傻子领导一个智者，一小撮人脑满肠肥，吃用不尽，而大多数人却因缺乏食品而面带菜色，这显然是违反自然法的。

【注释】

(1) 这一点，卢梭后来在《爱弥儿》中作了更通俗的解释。他说："由于人的最初的自然的运动是观测他周围的一切东西，是探查他所见到的每一样东西中有哪些可以感知的性质同他有关系，因此，他最初进行的研究，可以说是用来保持其生存的实验物理学。……由于所有一切都是通过人的感官而进入人的头脑的，所以人的最初的理解是一种感性的理解。正是有了这种感性的理解做基础，理性的理解才得以形成，所以说，我们最初的哲学老师是我们的脚、我们的手和我们的眼睛。"（卢梭，《爱弥儿》，商务印书馆1978年版，上卷，第149页）——译者

(2) 高乃依（1606-1684）：法国剧作家。——译者

(3) 卢梭在《爱弥儿》第2卷中讲述了爱弥儿的老师如何向他的学生阐述土地占有权的形成。他说："在试用这个方法把一些原始的观念教给孩子的过程中，我们就可以看出财产的观念是怎样自然而然地回溯到第一个以劳动占有那块土地的人的权利的。"（卢梭，《爱弥儿》，商务印书馆1978年版，上卷，第106页）特别是在《社会契约论》卷1第9章，卢梭对这个问题的阐述，尤为清楚。他说："一般说来，要认可对于某块土地的最初占有者的权利，就必须具备下列的条件：首先，这块土地还不曾有人居住；其次，人们只能占有为维持自己的生存所必需的数量；第三，人们之占有这块土地，不能凭一种空洞的仪式，而是要凭劳动与耕耘，这是在缺乏法理根据时，所有权能受到别人尊重的唯一标志。"（卢梭，《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆1987年版，第32页）——译者

(4) 赛丽斯：古罗马神话中主管农耕与庄稼收获的女神；据说，小麦的种植就是她教会人们的，当初关于土地占有的法律，也是她制定的。——译者

(5) 黛摩福丽斯：人们对赛丽斯的尊称，意为"女立法者"——译者

(6) 奥维德，《变形记》XI，127。——原编者注

(7) 需要指出的是，卢梭后来在《社会契约论》中谈到自愿转让自由时，他的表述与这里的表述略有不同。他说："人类由于社会契约而丧

失的，乃是他的天然的自由以及对于他所企图的和所能得到的一切东西的那种无限的权利，而他所获得的，乃是社会的自由以及对于他所享有的一切东西的所有权。”（卢梭，《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆1987年版，第30页）这两种表述并不矛盾，因为卢梭在《论不平等》中是追溯过去人类发展的假定的情况，而在《社会契约论》中则是论述人类现在可以采取的理想的社会模式。——译者

(8) 对这两种说法，卢梭在他的《社会契约论》中进行了详细的驳斥，请参见该书卷1第2章《论原始社会》、第3章《论最强者的权利》和第4章《论奴隶制》——译者

(9) 莱格古士：传说中的古希腊的立法者，据说，斯巴达严格的法律和军事组织，就是由他建立的。——译者

(10) 是哪则寓言？卢梭没有说明。有研究家认为，很可能是法国17世纪的寓言作家拉封登（1621-1695）的《老人与驴》：

……
敌人此时即将到来。
“快逃跑呀！”老人喊道。
“为什么？”驴回答道：“敌人难道会
让我驮两副鞍，驮两倍的东西吗？”
“不是。”逃跑的老人说道。
“我归谁所有，这没有关系，”驴回答道：
“你逃你的命，我吃我的草。其实，
我们的敌人，是我们的主人。”
——译者

(11) 波斯波里斯：古波斯的大都会之一，在伊朗的齐拉兹城东，今称塔赫特贾姆希德。——译者

(12) 如果大家愿意，我在这里就不再论述巴贝拉克的权威性见解了。他按照洛克的观点，宣称：任何人都不能出卖自己的自由，让自己去听从一个专横的统治者的任意处置；因为他认为：出卖自己的自由，就是出卖自己的生命，而任何人都不是自己生命的主人。（1782年版注）

(13) 后来，卢梭把这一点说得更透彻，他说："放弃自己的自由，就是放弃自己做人的资格，就是放弃人类的权利，甚至就是放弃自己的义务。"（卢梭，《社会契约论》，商务印书馆1987年版，第16页）——译者

(14) "纵使每个人可以转让其自身，他也不能转让自己的孩子，孩子们生来就是人，并且是自由的；他们的自由属于他们自己，除了他们自己而外，任何别人都无权加以处置。"（卢梭，《社会契约论》，商务印书馆1987年版，第15-16页）——译者

(15) "贵族制"是政治学上关于国家政治体制分类的一个用语。卢梭在这里和后来的《社会契约论》中也使用这个词，但词中的"贵族"二字没有人们通常所说的公爵、侯爵或皇家与王室成员的意思。——译者

(16) "领主"（Seigneur）一词，来自拉丁文的Senior，意为"大人"、"长老"。——译者

(17) 即使没有政府的干预。（1782年版注）

(18) 卢卡鲁斯，《发尔萨尔》，1，376。——译者

(19) 第欧根尼（公元前约413-前327）：古希腊犬儒学派哲学家。据说，他住在一个大木桶里；白天打着灯笼去"找人"；亚历山大问他希不希望送他什么东西，他回答说"当然希望，我希望你把你挡着的阳光还给我。"——译者

(20) 卡托：指小卡托（公元前95-前46），古罗马政治家，反对恺撒的独裁统治，失败后，自杀身亡。——译者

(21) 这一大段话的意思，卢梭在《论科学与艺术》这篇论文中早已有所阐述，后来在《爱弥儿》中又再次作了发挥。他说："……当权力要依靠舆论的时候，其本身就带有奴隶性，因为你要以你用偏见来统治的那些人的偏见为转移。……一旦要用他人的眼光去观察事物，你就要以他人的意志为自己的意志了。……你经常说：'我们想这样做，'实则你做的往往是他人想做的事情。"（卢梭，《爱弥儿》，商务印书馆1978年版，上卷，第80页）——译者

注　　释

献　　词

〔一〕（正文第23页）据希罗多德说，在伪斯麦尔迪斯[(1)]被杀后，波斯的七个解放者聚在一起讨论他们的国家应采取何种政体。奥达勒斯坚决主张共和制；这个意见出自一个总督之口，是令人十分惊异的，因为除了怀疑他可能对国家的权力有所觊觎以外，显贵们之害怕一个强要他们尊重人民的政府，比害怕死亡更有甚之。可以想象得到，奥达勒斯的意见没有被采纳。眼见人们即将采取君主政体，奥达勒斯便采取既不服从也不反对的态度，而且自愿把争取王位的权利让给其他几位竞争者；他要求得到的补偿是：让他和他的子孙永远过独立自由的生活。他的要求得到了允许。尽管希罗多德没有说明对他的这项特权是否有什么限制，但可以想象得到，是一定有某种限制的，否则的话，奥达勒斯既可以不受任何法律的约束，也无须对任何人负责；这样一来，他将成为国家之中最有权势的人，甚至比国王本人更有权威。但是，一个人在这种情况下能满足于这样一种特权，看来是不会滥用这种特权的。果然，尽管有这种特权，贤明的奥达勒斯和他的子孙们都没有利用这种特权在王国制造任何事端。

序　　言

〔二〕（正文第35页）从我开始写这篇论文之时起，我就决定立论必须根据哲学家们最尊敬的权威之一的意见，因为权威们的意见是来自只有他们才能发现和感受到的坚实的和崇高的理性。

“无论我们是多么盼望自己能认识我们自己，但我不知道我们是否对我们身外的一切事物反而认识得更清楚。由大自然赐予我们专门用来保护生存的器官，我们却把它们用去接受与我们无关的印象；我们一心想使我们自己向外扩展，去过我们不该过的那种生活；我们过多地增加我们感官的功能，过分扩大我们生活的外部环境，而很少使用我们内省的认识能力，然而，只有这种内省的认识能力能把我们领回到我们真正的内心世界，把一切不属于我们的东西分开。如果我们想认识我们自己，我们就必须使用这种能力；只有运用这种能力，才能

评判我们自己。但是，要怎样才能使这种能力活跃起来并尽量发展呢？怎样才能使我们的内省能力所依托的灵魂摆脱我们精神上的种种幻觉呢？我们已经失去了使用它的习惯；在我们肉体的感觉纷纷扰扰的骚动中，我们的灵魂一直处于沉寂状态；它已经被我们的种种欲望的火焰烘干枯了；我们的思想、精神和种种感觉，这一切都在侵蚀它。”（毕丰，《博物学》，第4卷，第151页，《论人的天性》）

第一部分

〔三〕（正文第51页）从长期用两脚行走在人体的构造方面所引起的变化来看，从人的两只胳臂和四足兽的两只前腿的诸多共同点来看，从四足兽行走的方式中得出的结论来看，我们不能不怀疑究竟哪一种行走的方式才是最自然的方式。所有的小孩子开始都是用四足行走的，然后学我们走路的样子，由我们教他们，他们才能站起来行走。今天还有一些野蛮人，例如霍屯督人，是不大关心孩子们走路的方式的；他们听任孩子们老是用两手和两脚爬行，以致后来要花许多功夫才能让他们站起来走路；安第列斯群岛上的加勒比人的小孩子也是如此。我可以举出几个四足人的例子，例如1344年发现的那个被狼养大的孩子，就一再对亨利亲王宫里的人说：如果由他做主的话，他宁愿回去和狼一起生活，而不愿意和人一起生活。他已经如此地习惯于像狼那样行走，以致人们不得不在他身上系几个木板，才能强使他站立起来，学习用两脚保持平衡；1694年在立陶宛森林的熊窝中发现的那个小孩子，也是如此。据孔狄亚克说，这个孩子没有任何迹象表明他有理智，只能用两手和两脚爬行，不会说话，发出的声音一点也不像人的声音。几年前被送到英国王宫中的那个小汉诺威野蛮人，人们费了九牛二虎之力才教会他用两脚行走。1719年在比利牛斯山发现的那两个野蛮人，在山上奔跑起来跟四足兽完全一样。有些人提出不同的看法说，这些例子只能表明那几个野蛮人是不知道手的用途的（而我们是知道两只手是有许多用处的）；其实，除了以猴子为例能证明两只手有两种不同的用法以外，那些人的看法只能说明人的四肢除天赋的用途以外，还有其他更合适的用途，而不能说明大自然一定要人非照它规定的样子行走不可。

不过，为了证明人是两足动物，我觉得是可以找到许多其他的理由的。首先，虽说有些人能证明人类当初并不是我们今天所看到的样子，而是后来变成这个样子的，但这还不足以得出结论说人就是这样

变化过来的，因为，在论证了这些变化的可能性之后，至少还要指出这些变化的逼真性，然后才能让人们信服。此外，即使人的两只胳臂似乎在必要时可以当两条腿用，但这只不过是能支持那些人的说法的一个孤立的论点，而其他相反的论点却有许多。主要的论点有：就人的头在躯干上的位置来看，如果人用四脚行走的话，他就会像其他动物那样，把目光直接投向地面，而不像他直立行走时那样使自己的视线与地面平行，因为这种姿势对用四足行走的动物来说是不利于保护它自己的。人没有尾巴；尾巴对两足行走的人没有用，而对四足行走的动物却很有用，所以没有哪种四足动物是没有尾巴的。女人的乳房，对把孩子抱在怀中用两足行走的人来说，其位置是非常好的，而对于四足动物来说，这样的位置就不适宜，所以没有哪种四足动物的乳房是像人的乳房那样长法的。如果让人用四足行走的话，则由于后躯比前躯高得多，势必用膝盖来爬行，结果，不仅使人成了一个身材不匀称的动物，而且行走起来也很不方便。如果人把手也像脚那样平放在地上，则他的后腿就比其他动物的后腿少一个关节（即连接胫骨和腿骨的那个关节）。如果人只用脚趾着地（他在必要时一定会这样做的），则他的跗骨不仅包含的小骨头太多，而且个儿也显得太大，所以不能与胫骨相配合，何况他那几个连接蹠骨和胫骨的关节又太接近，以致使人的腿不能像四足动物的腿那样容易弯曲。有些人以儿童为例子，那是说明不了什么问题的，因为他们的年龄尚小，天然的体力还未发达充实，四肢也不够强壮；如果这样的事例也成立的话，我也可以说狗并不是上天让它那样行走的动物，因为它在出生之后那几个星期是只能爬行的。个别的事例不足以否定人类普遍的实践；即使用那些从不和他人接触、因而没有从那里学到什么东西的民族作例子，也是不能否定人类的普遍实践的。一个尚不能行走就被抛弃在森林中由某种动物养大的孩子，是会模仿那个养育他的动物的样子，像它那样用四足行走：他行走的方式，是习惯养成的，而不是天性使然；正如一个失去双臂的人经过训练之后便能用脚做用手做的事一样，那个孩子只不过是通过模仿，慢慢学会把手当脚用罢了。

〔四〕（正文第52页）如果在我的读者当中有某个自然科学家竟肤浅到对我提出的土地天然的肥沃程度表示怀疑，我就用下面这段文字来回答他。

“由于植物从空气和水中吸收的养分比从土壤中吸收的养分多得多，因此，在腐烂以后，它们还给土地的东西也比它们从土地中吸收的东西多；何况森林能阻挡水被蒸发，可留住大量的雨水，所以，在一个未遭砍伐的长期保留得很好的树林里，供植物生长的土壤必将大量积存，愈积愈厚；而动物则不然，它们还给土地的东西少于它们从土地中吸收的东西。人用大量的木柴和其他的草本植物生火或作其他用途，因此，在有人居住的地方，供植物生长的土层愈来愈薄，最后变成阿拉伯半岛中部岩石地带那样的荒漠之地；又如东方的那几个省份的土地也是这样：那里自古就有人居住，如今那里的土地都变成盐碱地和一片片沙漠，因为植物和动物的稳定的盐分留存下来，而其余的东西全都蒸发了。”（布丰，《博物学》）

这段文字讲述的情况，有大量的事实为证。例如前几个世纪发现的无人居住的荒岛，几乎各个都长满了各种各样的树木和花草；又如史书上所记载的大片大片的森林被砍伐，以便腾出土地供人居住和种植作物。此外，我还有以下三点补充：第一，如果有一种植物能够补偿被动物消耗的植物产品，根据布丰先生的论证，那就是树木了，因为树木的树冠和叶子比其他植物能聚集和吸收更多的水分和水蒸气；第二，随着土地的被开发和勤劳的居民将消耗更多的地上出产的各种产品，土壤的被破坏，也就是说植物生长所需要的物质的流失，将迅速增加；我的第三个也就是最重要的一个补充是：树木的果实给动物提供的养料，比其他植物多；这一点，我亲自做过实验，把两块面积和土质都相等的土地（一块种栗子树，另一块种小麦）的产品做过比较。

〔五〕（正文第52页）在四足动物中，肉食类动物有两个最普遍的特征：一个是牙齿的形状，另一个是肠子的结构。纯粹以植物为食的动物，例如马、牛、羊和兔子，它们的牙齿是平的；而肉食类动物的牙齿，例如猫、狗、狼和狐狸的牙齿，则是尖的。至于肠子，植食类动物有几种肠子，例如结肠，肉食类动物就没有。人类的牙齿与肠子和植食类动物是一样的，因此，人类自然应当归入这一类。这一点，不但在解剖学上得到了证实，而且在古代的典籍中也有支持这种看法的记载。圣热洛姆说：“狄西尔格在他的《希腊古代史》中说，在农神统治时代，土地本身的肥力十分充足，没有任何一个人食肉，大家都吃自然生长的果子和蔬菜。”（《对若维尼安的驳难》卷二）[(2)]

从这段引文可以看出，还有许多我能利用的有利论据我都略而未提。人们须知，捕食猎物，几乎是肉食类动物之间唯一争斗的原因；而植食类动物之间，总是和平相处。如果人类属于后一类动物的话，很显然，他们在自然状态下，是可以找到许多很方便的生存办法的，而没有那么多必要和机会走出这种状态。

〔六〕（正文第53页）所有一切需要反复思考才能掌握的知识，所有一切只有把一系列概念融会贯通才能熟悉和逐渐完善的知识，对野蛮人来说，似乎都是难以理解的，推究其原因，是由于他和他的同类从无联系，也就是说，他还缺乏用来联系的工具，也没有必须彼此联系的必要，因此，他的知识和他的技巧，只限于跳跃、奔跑、打斗、投掷石头和爬树。不过，尽管他只知道这些事情，但他做起来比我们做得更好，因为我们不像他那样有做这些事情的需要；做这些事情是否熟练，完全取决于身体的锻炼，用不着和他人互相联系，也不可能因从一个人传给另一个人便有所改进，所以，在这类事情的技巧的熟练程度上，第一代人和最后一代人完全是一样的。

旅行家的游记里有许许多多描述野蛮民族的人的体力和勇气的事例，对他们的技巧的熟练和身子的灵活，无不大加赞赏，因为这种事情是一眼就可看出来的，所以对于这些目击者的叙述，是没有理由不相信的。我现在从我随手翻阅的一本书中摘引几个例子如下。

科尔本说："霍屯督人比好望角的欧洲人更善于捕鱼。他们无论是用渔网还是用鱼钩或渔叉捕鱼，也不论是在海湾还是江河里捕鱼，都同样的灵巧；他们用手抓鱼的技巧并不比用渔具差。他们游水的技术，简直是无人可及，姿势的优美更是令人惊叹，而且做起来好像是吃家常便饭似的。他们在水中身子直立，双臂高举出水面，与在陆地上行走一般无二。在海水汹涌、排山倒海的波涛中，他们随着海浪一上一下，像一个软木浮子似的。"

这位作者还说："霍屯督人打猎的技术之高超，令人叹为观止；奔跑的速度之快，更是超出人的想象。"令这位作者感到吃惊的是，霍屯督人很少用他们灵巧的技术去做坏事，虽然这种事情有时也会发生。举一个例子如下："一个在好望角登岸的荷兰水手，让一个霍屯督人替他扛一捆约二十多斤重的烟草随他一起进城去。当他们两人走到离人群相当远的地方时，那个霍屯督人问荷兰水手会不会跑。水手回答

说：‘会！而且跑得很快。’于是，那个霍屯督人说：‘好吧，那就让咱们跑一跑。’说完之后，那个霍屯督人便扛着烟草转眼就跑得无影无踪。这个荷兰水手被他的奔跑速度之快吓呆了，根本就追不上，于是，只好让那捆烟草随着那个霍屯督人一去就不再回头。”

科尔本在书中还写道：“他们的视力是如此的敏锐，手的动作是如此的稳和准，以致欧洲人休想赶上他们。他们能用一块石子击中离一百步之远的一块只有半个铜钱那么大的目标；更令人惊异的是，他们不像我们这样要用两只眼睛死盯着目标，而是在一边走一边活动着身子的情况下击中的，好像那块石子是被一只看不见的手送过去的。”

德特尔福甫对安第列斯群岛的野蛮人的描述，和前面讲的好望角的霍屯督人的情况差不多。他尤其夸赞他们用箭射空中的飞鸟，其准头之精确，真是精确到极点了；他们用箭射中水里的游鱼后，便马上泅水过去捉它们。北美洲的野蛮人的体力和技巧也不逊色；现在，举一个说明南美印第安人的例子如下：

1746年，一个被判处到卡第克斯去服苦役的布宜诺斯艾利斯的印第安人向总督提出：他愿在一次公众庆典上，冒着生命的危险作一番表演，以此来赎回他的自由。他说他能赤手空拳，只用一根绳子去和最凶猛的公牛搏斗：他能把它打翻在地，按照人们所指定的部位给它系上绳子，放上鞍子，戴上笼头，并骑在它的背上，同另外两头从牛栏里放出的最凶猛的公牛搏斗，无需他人的帮助，在人们规定的时间内将它们击毙。他的要求得到了允许。那个印第安人果然说到做到，成功地全部履行了他的诺言。关于他搏斗的方法和搏斗的详情，请参见戈梯埃先生《关于博物学的几点思考》十二开本，第一卷；此处的这段文字，就摘自该书第262页。

〔七〕（正文第55页）毕丰先生说：“马的寿命，和其他动物一样，是与它们发育成熟的年龄成正比的。人发育成熟的年龄是14岁；人的寿数是这个数字的六至七倍，这就是说人可以活90岁到100岁。马发育成熟的年龄是4岁，它的寿数也是这个数字的六至七倍，因此，马可以活25岁到30岁。不符合这条规律的例子是那么少，所以不能把它看作是可以从中得出什么结论的例外。体形粗大的马发育成熟的时间比体形细小的马的时间短，因此它们活的时间也短，活到15岁就已经老了。”

〔八〕（正文第55页）我发现，在肉食类动物和植食类动物之间还有一个差别比我在注释〔五〕中所说的差别更为普遍，因为它普遍到了鸟类。这个差别是下崽的数目：完全以植物为食的动物每胎从来不超过两个幼崽，而肉食类动物下的崽往往超过这个数字。其中的原因，从大自然规定的雌性动物的乳头数就可以看出来。前一类动物，例如母马、母牛、母山羊、母鹿和母绵羊等等，只有两个乳头；而后一类动物，例如母狗、母猫、母狼和母老虎等等，往往有六或八个乳头。母鸡、母鹅和母鸭都属于食肉的鸟类，它们和鹰、鹞和枭一样，每一窝下的和孵的蛋都很多；而鸽子、斑鸠和其他完全以谷物为食的鸟类则没有这个现象；它们每次至多只产和孵两个蛋。至于产生这个差别的原因，看来很可能是由于完全以草和其他植物为食的动物几乎终日都要在草地和林中觅食，必须花许多时间才能把肚子吃饱，因此，它们不可能一下子就养好几个幼崽；而肉食类动物几乎一会儿功夫几口肉食下肚就可吃饱，然后从从容容地去照管它们的幼崽或者去捕猎，使被幼崽吃掉的大量的奶水得到补充。在这一点上，还有许多特殊的情况值得我们观察和思考，不过，这里不是谈这些问题的地方。在这里，我只须把大自然中最普遍的系统中的这一部分现象略加陈述就够了；这个现象给我们提供了一个新的理由，使我们可以把人类从肉食类动物中划分出来，归入植食类动物。

〔九〕（正文第61页）有一位著名的著述家[(3)]曾经把人生的欢乐与忧患的数目做过统计和比较，结果发现，后者大大超过了前者，因此，总起来看，人的生命是上天给予人类的一个相当坏的礼物。我对他的结论并不感到吃惊：他的论点是从对文明人的体质的观察中得出来的。但是，如果他追溯到原始人的话，我们可以断定，他的看法将完全不同。他将发现，人类的苦难都是自己造成的；大自然对我们并无过错。其实，我们之终于落到如此不幸的地步，并不是没有经过一番痛苦的经历的。诚然，我们一方面看到了人类巨大的成就：完成了许多深入的科学研究，发明了无数的技艺，找到了那么多可供我们使用的自然力量；山谷中的高山被削平，岩石被击碎；江河通航了，土地被开垦了，湖泊挖掘成功了，沼泽地被弄干了；地上建起了高楼大厦，海上到处是来来往往的船舶和水手；然而另一方面，只要我们稍稍思考一下这一切究竟给人类的幸福带来多少真正的好处，我们就不能不吃惊地发现这些事情的得失是多么的不平衡；不能不惊叹人类的盲目：为了满足妄自尊大的骄傲心和毫无根据的自我赞赏，竟如此

热衷地去追求他必将遭遇的苦难；而这些苦难，造福人类的大自然是花了多少心血想使人类远远躲开啊。

现今的人都变坏了；这一点，已经有过去痛苦的经验为证，用不着再多赘述。但人天生是善良的，我相信我已经在前面把这个问题阐述清楚了。是什么原因使人堕落到如此地步的？不是他的体质的变化、他取得的进步和他获得的知识造成的，又是什么原因造成的呢？不论人们是多么地夸赞人类社会，但这一点是真实的：它将使人们随着他们利害关系的增多而互相憎恨，表面上是互相帮助，但暗中却彼此拆台，使对方遭到难以想象的损害。在人与人的交往中，每个人心中所遵循的原则和公众的理智对社会提倡的原则是直接违背的，而且往往损他人而利自己；对于这样的交往，人们作何感想？没有哪一个富人的财产继承人（都是他亲生的儿女）不暗中巴不得他早一天死去；没有哪一条航行在海上的船的沉没，对某个大商人来说不是喜讯；一个人的房子一着火，他的债务人就盼望整个房子连同一切借据全都烧个精光；一个国家遭了难，它的邻国的人民便幸灾乐祸，拍手称快。事情是这么奇怪：我们就是要从我们的同胞遭受的损害中才能捞到好处；一个人破了产，另一个人才能发财。不过，还有更危险的事情是，有许多人竟巴不得国家发生灾难：有些人希望瘟疫流行，有些人希望死亡的人越多越好，有些人希望爆发战争，有些人希望闹饥荒。我曾看到有些人一见丰年收成好反而哭得死去活来；还有，使许许多多人丧生、财产损失殆尽的那场伦敦大火[(4)]，反倒成了一万多人发财的好机会。我知道蒙台涅批评雅典人德马迪斯曾惩罚过一个因高价出售棺材而大发死人财的工匠[(5)]；不过，蒙台涅批评的理由是，不应当只惩罚那个工匠，而应当惩罚所有的人。很显然，他的看法和我的看法是一样的。我们通过人们虚伪的善意的表现，就可观察到人的内心深处的活动，就可想象得到：如果所有的人都不得不表面上互相敷衍，而暗中却互相伤害，社会将成为什么样子；如果人们因尽义务而互成仇敌，因利益冲突而彼此欺凌，社会将成为什么样子。如果有人回答我说：社会就是这样组成的，每个人都可从为他人服务中受益；我将回答他说：如果不因获益而损害他人，那就更好了。没有任何一种合法利益是超过非法利益的；损害邻人总是比为邻人服务更有利可图。问题的关键是，如何才能找到不受惩罚的办法：在这一点上，强者的办法是利用他们的权势，而弱者的办法是使用诡计。

野蛮人一吃饱了肚子，就和大自然相安无事，对他的同类也十分友好。如果他们有时候为了争夺食物，情况又将如何呢？他们绝不会在没有把战胜对方的难度和到他处觅食的难度加以衡量之前就动手打起来的。由于这种打斗不是什么一定要比个高低的问题，所以，即使打起来，也只不过动几下手就结束了。打赢了的人就吃，打败了的人就到他处另想办法：一切又都归于平静；但是，对文明社会中的人来说，情况就大不一样了：首先这是必须把生活必需品拿到手的问题，其次是越多占有越好的问题，然后是享乐问题、积聚巨大的财富问题和拥有更多的臣民及奴隶问题：为了这一切，没有一时一刻的消停。尤其奇怪的是：愈不是自然的和紧迫的需要，想得到的心反而愈急；更糟糕的是，为满足这种需要而使用的暴力也越大，因此，在长期的兴盛之后，在占有了大量财富和使许多人遭殃之后，我们的英雄终于征服一切，成为宇宙中唯一的主人。人类的道德状况的缩影，就是如此，虽然不是人类生活的缩影，但至少是所有的文明人内心暗藏的企图的缩影。

如果你不抱偏见，把文明人的状态和野蛮人的状态加以比较；如果你能够的话，仔细研究一下文明人除了他的邪恶、他的需要和他的苦难以外，还打开了多少通向痛苦和死亡的大门；如果你留心观察一下使我们心力交瘁的精神上的痛苦和把我们弄得精疲力尽、忧伤不已的强烈的欲望；观察一下穷人从事的过分繁重的工作和富人尽情享受的有害的养尊处优的生活；统计一下有多少人因衣食无着而死，有多少人因享用过多而亡；如果你想象一下食物是那么乱七八糟的混杂，调味的方法是那样的有害；如果你能发现食品的腐烂变质、药品的掺假造假、药商的欺骗、医生处方的错误以及配制药品所用的器皿的毒害[(6)]；如果你注意到了大量聚集的人群因空气污浊而引起的传染病、因生活方式过分考究而造成的疾病、室内室外温度的悬殊、衣服增减的不当；如果你发现了因过度贪图感官享受而养成的不良习惯将因稍不满足或无法满足而损害健康甚至导致死亡；如果你能计算一下因火灾和地震使多少城市成为废墟、使多少居民丧失生命：总而言之一句话，如果你能把所有这一切原因继续不断地聚集在我们头上的种种危险都集中起来观察，你将发现大自然使我们因忽视它对我们的教导而付出了多么大的代价。

在这里，我不再重复我在其他地方所讲的关于战争的看法，但是，我希望那些了解这方面情况的人愿意或者说敢于站出来揭露承包军中给养和医院供应的商人的可怕的恶行；人们将看到他们的暗中作弊，使许许多多精锐的部队顷刻瓦解，使士兵死亡的人数比被敌人炮火打死的人数还多。另外，你把每年在海洋上或者被饿死，或者因患败血病而病死，或者被海盗杀死，被火烧死或者遭海难溺死的人数作个统计，这个数字也是很惊人的。很显然，一切谋杀、投毒、拦路抢劫，甚至对这些罪行施加的惩罚的本身，都是因财产私有制的建立而引起的，因此也是社会造成的。此外，为了阻止人的生育和欺骗大自然，人们采用了多少可耻的办法？人们的办法很多：有的采用粗野下流的侮辱大自然最美好的作品的性行为方式，这些方式是野蛮人和动物都不曾有过的，是文明社会里的人胡思乱想想出来的；有的悄悄堕胎（这是淫乱的必然结果和为了保全名声而采用的卑鄙手段）；有的将婴儿遗弃或溺死：许许多多婴儿都成了他们父母的穷困的牺牲品，或者成了他们母亲狠毒的羞耻心的牺牲品；有的对可怜的人实行阉割，使他们身体的一部分和他们的后半生都为了毫无意义的歌唱[(7)]而惨遭牺牲，更糟糕的是，成了某些人的残忍的嫉妒心的牺牲品：在这种情况下，无论是从被阉割者的遭遇来看，还是从他们被使用的目的来看，都是对大自然的双重侮辱[(8)]

如果我再花些笔墨，论证人类从他的起源直到最神圣的婚姻关系中，都一直在受到侵害，我们将作何感想呢？当我们发现：在最神圣的关系中，人们已不再听大自然的声音而只问财产的状况如何；文明社会的混乱已经把美德和罪恶搞得混淆不清；节制欲望被看作是有害的谨小慎微；拒绝生育被认为是人道的行为。当我们发现这一切的时候，我们将怎么办呢？我的看法是，不必撕破那张遮掩着可憎可怕之事的帷幕，我们只需指出弊病何在，让别人送来良药就够了。

此外，还有许许多多能使人短寿或在体质上发生变化的工种威胁着人们的健康，例如在矿山工作，在金属加工厂工作，在冶炼厂工作，尤其是从事以铅、铜、水银、砷和鸡冠石为原材料的工作。还有一些职业每天都在使大量的工人死于非命，例如屋顶工、木工、瓦工和采石工。我希望人们把这方面的事收集起来，让人们了解在人类社会的建立和完善过程中人口减少的原因；对人口减少的现象，已经有许多哲学家在给予关注了。

奢侈之风，在那些贪图享受和希望得到他人艳羡的人当中，是无法防止的；由社会开始的弊病，经奢侈之风一吹，愈来愈严重。在用富人的奢侈来养活穷人的借口下，不但未养活穷人，而且早晚将使一些人愈益贫困，国家的人口愈益减少。

奢侈是一种比它自己吹嘘能治好的病更为有害的药，或者说得更确切一点，它本身就是一切祸害之中最大的祸害。一个国家不论大小，只要它有一帮它自己造成的奴仆和穷人要由它供养，它就要加重劳动人民的负担，使他们陷于破产的境地：好比南方的热风，它在使草地和绿地到处蝗虫成群的同时，也夺去了对人类有用的动物赖以生存的食物；凡是热风所经之地，必成荒年和凶年。

自从有了社会，有了社会造成的奢侈之风，便产生了自由艺术和机械技术、商业、文学和一切使工艺繁荣、使国家虽富庶但一天天走向衰亡的种种无用之物。导致衰亡的原因是很简单的。人们不难看出，农业本身的性质决定了它在各行各业中是获利最少的行业。由于农产品是人人必不可少的东西，所以它的价格应当适应最穷苦的人的购买力。根据这个原理，我们可以得出这样一个法则：在一般情况下，技艺获利的多少是与它们的用途的大小成反比例的；最为人们需要的技艺，反而最受到人们的忽视。由这一点入手，我们就可以推知我们对工艺真正的效用和从它的进步中所产生的实际效果应当抱有怎样的看法了。

富裕反而使最受人羡慕的国家遭受那么多苦难，这其中的真正原因就是如此。随着工艺和艺术的发达和繁荣，从事农耕的人们不仅遭到轻视，而且还要承担为维持富人的奢侈而缴纳的捐税；他们过着终日劳苦而不得一饱的生活，于是，只好抛弃他们的土地，到本应由他们负担的城市谋生。首府和通都大邑愈是被一般愚民欣羡，人们愈是不寒而栗地看到：农村的土地被撂荒，地里杂草丛生，哀鸿遍野，公民变成了乞丐或盗匪，终有一天不是被绞死，便是被冻死，才能结束他们穷困的一生。国家就是这样一方面富起来了，另一方面却走向衰弱，人口日益减少；最强大的帝国为了富裕而兴办的许多大工程，最终都被闲置：富国变成了虎视眈眈的穷国的猎获物；穷国入侵富国，于是富起来了，接着又一天天衰落，最后轮到自己被另一个国家入侵和灭亡。

希望有人给我们解释一下：在欧洲、亚洲和非洲横行了几百年的野蛮人，怎么会铺天盖地向我们一拨又一拨冲来？是因为他们的工艺发达、法律贤明和政策得当，他们才有那么多人吗？但愿我们的学者们给我们讲一讲：这些没有文化、没有法度、没有受过教育的野蛮人，为什么不互相争夺牧场或猎场而彼此残杀，死个精光，反而生生不息，人口增长到那种程度呢？希望学者们给我们讲一讲：这些不守规矩的乌合之众，怎么反而敢藐视我们这样灵巧而且有美好的制度和法纪的人？最后，在北欧各国的社会完善以后，在他们花了那么多力气教育人们如何互尽义务和如何和平友好地在一起生活以后，为什么他们就再也没有像从前那样有大量繁衍的人口呢？我很担心学者们会这样回答我：所有这些伟大的事物，即艺术、科学和法律，都是人类精心发明的，是防止人口过多繁殖的一种有益的约束，以免我们居住的这个世界变得太小，不能容纳它的居民。

什么？必须毁灭社会，取消"你的"和"我的"的区别，再返回森林去和熊一起生活吗？——这是按照我的论敌的推理方法必然得出的结论。对于这样的结论，我既要提防，同时也由他们去说，让他们因得出这样的结论而感到羞愧。至于你们啊，虽然你们还没有听到过上天的声音，但是，既然你们承认人类的生存除了平安度过这短暂的一生之外还有其他的目的，那么，你们就完全可以把你们所有的有害的财物、不安的心情、被腐蚀了的心灵和疯狂的欲念通通舍弃在城市里；只要你们自己做自己的主人，你们就可以恢复你们古朴的和原始的天真，到森林中去永远不再看见并彻底忘记你们同时代的人所犯的罪行，而且，即使你们因为抛弃了人类的邪恶便抛弃了人类的知识，你们也不必担心这样做会贬低人类的价值。至于那些与我相似的，而且其欲望已经毁灭了原来的纯朴天性，不再以草和橡栗弃饥，既不能没有法律，也不能没有首领的人们；那些以自己的远祖曾受过超自然的训诫为荣的人们；那些将在赋予人类行为以一种早已有之的道德性的意图中发现为什么必须提出那个本身虽不甚重要但用任何其他学说都无法解释的告诫[(9)]的理由的人们；一言以蔽之，所有那些深信上帝的声音是在号召整个人类向往天使的智慧和幸福的人们，都应当在学习认识美德的过程中努力实践美德，使自己配享那期待已久的永恒的奖赏；他们作为社会的成员，应当尊重社会的神圣的关系，爱他们的同类，并全力为同类服务；他们应当衷心服从法律，服从制定法律和执行法律的人；他们尤其要敬重贤明的和睿智的君王，因为他们能防

止、医治和减轻时时压在我们身上的那一系列流弊和祸端；他们应当鼓励称职的首领们的热情，不卑不亢地向他们指出他们的任务的伟大性和职责的严重性；但是，他们切不可轻视那种只有依靠许多难以寻觅的可敬的人的齐心协力才能实行的宪法，因为，无论他们怎么小心，从宪法中产生的实际的祸害比它产生的表面的利益多得多。

〔十〕（正文第61页）在我们自己发现的和从史学家及旅行家的著作中读到的各种人种中，有的肤色黑，有的肤色白，有的肤色红；有的一头长发，有的一头卷发；有的全身都长细毛，有的连胡子都没有；过去曾经有过、也许今天还有一些民族的人身材特别高大；且不说有些人过分夸张的俾格米人[(10)]的身材，我们的确知道拉波民人，尤其是格陵兰人的身材远远不到一般人的中等身材；甚至有人说，有些民族中的人个个都长四足兽那样的尾巴。此外，我们虽不盲信希罗多德和提西亚斯书中的记述，但我们至少可以从中得出这样一个非常接近于真实情况的结论：如果我们仔细地观察古代的各个民族，我们将发现，他们当初的生活方式的差异，远比今天的差异大，因此，他们在身体形状和习惯上更是千差万别，各个不同。对于这些有许多无可辩驳的证据为证的事实，只有那些习惯于看他们身边事物的人才感到吃惊，因为他们不知道水土、气候、食物、生活方式和一般的习惯，尤其是这些因素继续不断地对子孙后代的巨大影响力。今天，通商贸易、旅游和军事占领已经使不同的民族日益混合；由于不断的互相交往，他们的生活方式也彼此更加接近。人们发现，民族之间的差别已一天比一天减少了；例如，每个人都可看出，今天的法国人已不再是拉丁史学家所描述的白皮肤、金黄色头发和身材高大的法国人了，尽管由于时间的推移和法兰克人与诺尔曼人（这两种人都是白皮肤和金黄色头发）的互相混合应当把以前因罗马人的频频往来而被减弱的气候对居民体质和肤色的影响重新恢复过来。所有这些关于因千百种原因可能使或者已经使人类产生的差异的论述，一再使我怀疑被旅行家们看作是野兽的那些类人动物说不定就是真正的野蛮人——旅行家们不仔细观察，或者因看见这些动物外形上的某些区别，或者只是因为它们不会说话，便把他们看作是兽类了。它们自古就散居在森林中，没有机会发展它们潜在的能力，没有获得任何程度的完善，因此依然处于原始的自然状态。举一个例子来说明我想陈述的意思。

《旅途见闻》一书的译者说："人们在刚果王国发现许多大型动物；它们在东印度被称为猩猩，被看作是一种介于人类和狒狒之间的动物。巴特尔说，人们在洛安哥王国的马永巴森林中发现两种怪兽，其中大的一种叫作朋戈，另一种叫作昂约科。前一种的样子几乎和人是一模一样，只不过比人高大得多；它们长着一副和人相似的面孔，眼窝深陷；它们的手、腮和耳部没有毛，但眉毛甚长。尽管它们身体其余部分的毛相当多，但并不厚密，颜色为褐色。它们与人唯一不同的地方是：它们的腿没有腿肚子。它们直立行走，用手抓住脖子上的毛。它们在林中歇息，在树上睡觉，在树上做一个屋顶似的东西来避雨。它们的食物是水果和野坚果，从来不吃肉。穿过森林的黑人在夜里总要生一团火；他们发现：在他们早晨离开之后，朋戈就去围坐在他们所生的火的周围，直到火熄灭以后才走开，因为，尽管它们很灵巧，但智力还没有发达到知道给火添加柴薪，使它继续燃烧。

"它们有时结队而行，打死经过林中的黑人；它们甚至敢袭击到它们居住之地吃草的大象，用拳头或木棒使劲地打，打得大象嗷嗷直叫地逃走。人们从来没有活捉到过一只朋戈，因为它是如此之强壮，以致用十个人也捉不到它；但是，黑人在打死母朋戈之后，能够捉住紧紧依偎在母亲身边的小朋戈。在一只朋戈死去之后，其他的朋戈便用树枝和树叶遮盖住它的身体。布尔沙斯说，他在和巴特尔的一次谈话中得知：有一只朋戈从他身边掳去了一个小黑人，那个小黑人竟在朋戈群中生活了一个月，因为它们从来不伤害它们所虏获的人；据那个小黑人说，只要人不用两只眼睛直视朋戈，朋戈就不伤害他。对于昂约科，巴特尔没有作什么叙述。

"达佩尔说，这种动物，在刚果王国有很多很多；它们在印度被称为猩猩，意为'林中的居民'；非洲人称它们为科亚-莫洛。这种动物是如此之像人，以致有些旅行家竟认为它是一个女人和一只猴子交配而生的；这种毫无根据的想当然的说法，连黑人也是不相信的。有人从刚果运了一只猩猩到荷兰，献给奥兰治·菲德列·昂利亲王。这只猩猩有一个三岁孩子那么高，腰围中等，但体形敦实，动作十分灵活，它的腿很粗壮，前胸光秃秃，但背上长满了黑毛。乍眼一看，它的脸像人的脸，但鼻子扁平，鼻尖向上翘起；它的耳朵和人的耳朵是一样的。它的乳房（这是一只母朋戈）圆鼓鼓的，肚脐深陷；耸肩膀，手指也分拇指和几根指头；它的小腿和脚后跟粗壮多肉；它常直立行

走，能举起或扛起相当重的东西。它饮水时，用一只手拿起壶盖，另一只手托着壶底，饮完后，用优美的姿势抹一抹嘴唇。它躺着身子睡觉，头枕着一个枕头；它是那么仔细地用些东西盖着身子，以致乍一看，还好像是一个人睡在床上似的。关于这种动物，黑人有许多奇怪的传说，说它们不仅追赶妇女，甚至还敢攻击手执武器的男人。总而言之，从外形上看，它们很像古人所说的半人半羊形的林中之神。梅诺拉说，黑人有时候猎获的男的和女的野人，大概就是这种动物。”

在这部《旅途见闻》第3卷中又谈到了这种人形动物，称它们为倍戈或山魈。细读前面所引的记载，我们发现，在对这种所谓的怪兽的描写中，它们与人类相似之处是非常突出的，而与人类相异之处却比人与人之间的差别还小。在前面那几段文字里，我们没有发现作者是根据什么理由拒不把这种动物称为野蛮人。不过，我们可以这样推测：他们的理由也许是因为这种动物很愚蠢，或者是因为它们不会说话。这两个理由，在熟知语言的来源的人看来，是站不住脚的，因为，虽说语言器官是人天生就有的，但语言本身却不是自然产生的，而且，要完善到一定程度之后文明人才能走出他的原始状态。仅从前面所引的几段文字的描写就可看出，人们对这种动物的观察是多么的不仔细，对它们的看法是多么地带有偏见。举几个例子：他们一方面称它们为怪兽，另一方面又说它们能生育后代；在有一个地方，巴特尔说朋戈打死穿行森林的黑人；在另一个地方，布尔沙斯又说它们不伤害黑人，即使黑人被它们捉住，只要他不用两只眼睛盯住它们看，它们就不伤害他。拿黑人在森林中生的火来说，在黑人走了以后，朋戈就去围坐在那堆火的周围，在火熄灭以后就走开。这是事实，然而观察家们则说这是“因为尽管它们很灵巧，但智力还没有发达到知道给火添加柴薪，使它继续燃烧。”[(11)] 我不明白的是，巴特尔或他的著作的编纂者布尔沙斯何以知道朋戈之离开那堆熄灭了的火是由于它们的头脑愚蠢，而不是出于它们的自愿。在洛安哥那么酷热的地方，火对动物来说，并不是十分需要的；而黑人之所以生火，不是为了御寒，而是为了吓猛兽，因此，问题很简单，烤一阵火以后或者在身子十分暖和以后，朋戈就不愿意待在那里，而要到草地去觅食，因为吃草花的时间比吃肉花的时间多。此外，人们都知道，大多数动物（连人也不例外）天生就是很懒惰的，除了绝对的需要以外，它们是什么事也不干的。的确，似乎非常奇怪的是：被人们夸赞为很灵巧和很有力气的朋戈，尽管知道掩埋死去的同伴并能用树枝塔建顶棚，却不知

道给火添加柴薪，我记得曾经看见过一只猴子做过人们认为朋戈不能做的给火添柴的事。不过，那时候我没有怎么思考这件事，因此，我也犯了我责备旅行家们所犯的错误，我没有研究那只猴子给火添柴是因为它想使火继续燃烧，还是像我认为的是简单地模仿人的动作。不管怎么说，非常明显的是：猴子不是人类的变种，这不仅是因为它们没有说话的能力，尤其是因为它们没有作为人类特点的自我完善的能力。对朋戈和猩猩所做的实验，看来还不足以得出与此相同的结论。不过，如果猩猩或其他动物是属于人这一类动物的话，总是可以找到办法让最粗心的观察家也能用实验来加以证明的。不过，除了只用一代猩猩来做实验还不够以外，这种实验还难以进行，因为在进行这种实验以前，必须先论证原本是假设的事实是真的，这个实验才能被看作是无可挑剔的。

轻率的结论，不是明智的理性的产物，往往过分地夸大其词。我们的旅行家把他们叫作朋戈、山魈和猩猩的动物不加区别地一律看作野兽，然而同是这些动物，古人则说它们是林神、农神和牧神，把它们看作神；也许经过仔细研究之后，人们很可能发现它们是人[(12)]。我认为，在这些问题上，我们既要仔细阅读商人巴特尔、达佩尔、布尔沙斯和其他编纂家的著作，同样，我们也应当仔细阅读梅诺拉的书，因为他既是一个教士，又是一个文学家和目击者，而且行文质朴，不失为一个有才情的人。

我在前面提到的那个在1694年发现的小孩，既无任何理智的表征，又用双手和双脚爬行，而且不会说话，发出的声音一点也不像人的声音。对于这样一个小孩，请人们听听我们的观察家是怎样描述的。那个向我讲述这件事情的哲学家说："在他稍稍能张口说话以前，他发出的声音一直是很粗野的。而在能说话以后，人们问他过去的情况，他却一点也想不起来，同我们一点也想不起来在摇篮时候的情况是一样的。"要是这个孩子不幸落在我们旅行家的手里，他们见他是那样的沉默和愚昧，是一定会把他送回森林或者关在动物园里，然后添枝加叶地描写一番，说他是一个非常像人的动物。

在最近这三四百年里，欧洲人走遍了世界各地，不断印行旅游纪事之类的书。不过，我认为，说来说去，我们也只了解欧洲人，而且对欧洲人的了解还掺杂了许多可笑的偏见。这种偏见，至今还存在，甚至在文人学士中间也有。他们每个人都吹嘘说是在研究人类，但实

际上，他们研究的仅仅是他们本国的人。他们白来来往往，瞎跑一气：看来，哲学是不旅行的，一个民族的哲学并不适合于另一个民族；这当中的原因是很明显的，至少对于遥远的地方是这样的，因为，除了海员、商人、军人和传教士这四种人以外，其他做长途旅行的人是不多的。何况在这四种人当中，前三种人是不大可能成为细心的观察家的；而第四种人，由于他们忙于上帝让他们履行的崇高职责，因此，即使他们不像别人那样因身份关系而抱有偏见，但我们可以断定，他们是不会纯粹出于好奇之心而去研究的。因为这样做，会分散他们的心，不利于他们进行更重要的传教工作。另外，在有效地传播福音方面，需要的只是热诚，其余的东西就要靠上帝的赐予；而为了研究人，就需要具有才能，但上帝并未答应让每个人都具有才能，就连圣徒也未必各个都有。随便翻开任何一本游记之类的书，我们发现，书里除了风俗习惯的描写以外，便无别的；更令人吃惊的是，这些作者花了那么多笔墨描写的东西，全是尽人皆知的事情；他们对于遥远的地方的描写，是无须走出他们所住的街道就可见到的事情；而那些使各个民族有所差异的真正特征，明明摆在眼前，他们却几乎视而未见，一点描写也没有。其实，这种情形的产生，是有来历的；它来自那帮书呆子气十足的哲学家常挂在嘴边的这样一个怪论："天下的人都一样，都有七情六欲和诸般恶行，因此，没有必要去研究不同民族的特征。"这个怪论，同这种说法是差不多的：张三和李四都有鼻子、嘴巴和眼睛，所以看不出他们之间有什么区别。[(13)]

从前的幸福时代，难道我们就再也看不到它重新出现吗？那时候，人民是从来不搞什么哲学研究的；像柏拉图、塞利斯和毕达哥拉斯这样渴望求知的人纯粹是为了研究而远游异国他乡的：他们到遥远的地方去摆脱民族偏见的束缚，从各国人民的相同之处和相异之处去研究他们，因而获得种种既不是哪一个时代也不是哪一个国家才有的普遍知识；它们是任何时代和任何地方都适用的，是智者们共有的学问。

人们赞赏某些好奇者的壮举；他们或者是自己或者是花钱请别人带着一些学者和画家到东方去旅行，去画那里古旧的房屋，去破解或抄录那里的碑文。然而，我不明白的是，在一个自吹是知识丰富的时代，怎么就没有哪两个兴趣一致的人，两个富人（一个富有金钱，另一个富有天才），两个喜欢荣誉和名垂后世的人，一个花两万金币，

另一个花十年时间，去周游世界，不是去研究什么奇石和奇花异草，而是专门去研究人；在他人把许多个世纪的时间用来测量和观察房屋以后，他们终于下决心去研究各地的居民。

那些曾经跑遍欧洲北部和美洲南部的科学院院士，是以数学家而不是以哲学家的身份去访问的；然而，由于他们既是数学家又是哲学家，所以对他们来说，拉·孔达明和莫泊杜伊等人早已去过而且作过详细报道的地方，就不能被看作是不为人知的地方。曾经像柏拉图那样游历过的珠宝商沙尔丹，已经对波斯有了极其详细的描述；中国好像是受到过耶稣会传教士的仔细研究的；肯普弗尔在日本的见闻虽然不多，但也作过相当详细的叙述。除了这些游记以外，我们对东印度的人民是一点也不了解的，因为到那里去的，全是欧洲人；他们去的目的是为了发财，而不是增长知识。整个非洲和它那些性格和肤色都非常奇怪的众多居民，还有待人们去研究；在地球上，还有好些民族我们仅仅知道他们叫什么名称，我们就公然说什么我们已经了解了全人类！假定有那么一个孟德斯鸠、一个布丰、一个狄德罗、一个杜克洛、一个达朗贝尔、一个孔狄亚克或另外一些有同样素养的人，为了教育他们的同胞而去周游世界，按他们各自的方式观察和描写土耳其、埃及、巴巴利地区[(14)]、摩洛哥帝国、几内亚、加弗赫诸国[(15)]、非洲腹地和非洲东海岸、马拉巴、蒙兀儿、恒河两岸、暹罗王国、贝古王国和阿瓦王国、中国、鞑靼尤其是日本，然后是另一个半球的墨西哥、秘鲁、智利、麦哲伦海峡沿岸（别忘了那里有或真或假的巴塔哥尼亚人[(16)]）、图库曼，如果可能的话，再研究一下巴拉圭和巴西，最后去加勒比海诸岛屿、佛罗里达和所有一切野蛮人居住的地区：这是游历之中最重要的游历，而且是需要非常细心进行的游历；假定这些新的海格立斯[(17)]从他们难以忘怀的长途旅行归来之后，能气定心闲地从容执笔，把他们旅途的所见所闻撰写成一部道德的和政治的博物志，我们就可以看到一个崭新的世界从他们的笔下涌现出来，并使我们学习如何认识我们自己的世界；我认为，当这样的观察家断定某种动物是人，某种动物是兽的时候，我们是可以相信他们的断定的。但是，对于那些粗枝大叶、走马观花的观察家的论断，如果我们也照样相信的话，那就未免太天真了。对于这样的观察家，我们不妨有时候将他们一军，拿他们就某些动物提出的问题去反问他们。

〔十一〕（正文第62页）我觉得这是显而易见的，因此，我想象不出我们的哲学家根据什么硬说原始人会产生那么多欲望。事实上，除了大自然本身要求的生理上的唯一需要以外，我们的其他需要，有的来自于习惯，而在没有形成习惯以前，它们就不成其为需要；有的来自欲望，而在我们还未见过某种事物以前，我们根本就不会产生想得到它的欲望。由此可见：野蛮人是只希望得到他所见过的东西的；而且他所认识的东西，是他有能力占有或容易取得的。世上再也没有什么事物是像他的心灵那样平静的了，再也没有什么事物是像他的思想那样有局限的了。

〔十二〕（正文第66页）我在洛克的《政府论》[18]中看到一段不同的论述，它的观点似是而非，太强词夺理了，以致我想替它掩饰也掩饰不了。

这位哲学家说："雌雄结合的目的，不是简单地为了生育，而是为了延续种类；这种结合，甚至在生育以后，也应当继续保持，至少是为了所生的孩子，需要保持多久就保持多久，这就是说，应当保持到孩子们能自己满足自己的需要为止。这是造物主的无限智慧对他创造的生灵制定的法则。我们发现，低于人类的动物一直是严格遵守这条法则的。在食草类动物中，公的和母的的结合是不超过每一次交配所需要的时间的，因为母动物的乳汁足以供养幼崽，直到它们能自己去吃草为止；公的只管授精，此后就不再理会母的和幼崽，对幼崽的食物一点也不过问。至于肉食类动物，它们结合的时间就比较长，因为母兽单单靠自己捕食是不足以同时养活它自己和它的幼崽的：以肉为食的生存方法，比以草为食的生存方法辛苦得多和危险得多，因此，对于维持它们共同的家庭（如果可以使用'家庭'这个词儿的话），公的动物的协助是完全必要的；这个家庭，在幼崽能自己去觅食以前，是只有靠公的和母的动物的共同关心才能维持下去。人们发现，所有的鸟类都遵守这个法则，只有某些家禽是例外，因为它们一直处在食物丰富的环境里，不需要公禽照料幼崽。人们发现，其他的鸟类的幼崽在窝里的时候是需要喂食的：需要公鸟和母鸟供养它们，直到它们能自己飞翔和自己觅食为止。"

"我认为，"洛克继续说道，"人类中的两性结合在一起的时间之所以必然比其他动物长，其主要的（虽然不是唯一的）原因就在于此。女人时时都有受孕的可能；在前一个孩子还没有脱离需要父母的照料

和自己能满足自己的需要以前，往往都能重新怀孕，再生一个孩子，因此，父亲不能不供养他所生的孩子，而且要供养很长一段时间，还须和为他生育孩子的女人继续在一起过夫妻生活，比其他动物过家庭生活的时间长得多，因为其他动物的幼崽在新一胎幼崽降临以前能自己去觅食，公母的结合关系便自动解散，双方都享受完全的自由，直到下一个求偶的季节到来，才重新选择伙伴，结合在一起。行文至此，我不能不赞美造物主的智慧：他让人类具有既能筹划未来又能满足现在的能力；他希望而且已经实现了让人类两性结合的时间比其他动物雌雄结合的时间长得多，以便激励男人和女人的积极性，使他们的利益能更好地结合起来，共同抚养他们的孩子，为孩子们创造福祉，因为，对孩子们来说，再也没有什么事情比父母的关系不稳定和轻易离异更有害了。”

出于对真理的爱，我如实地把洛克的不同意见引录在此；同样，也是出于对真理的爱，我愿在引录洛克的文字的同时，提出几点看法；其目的，虽然不是为了解答这个问题，但至少是为了阐明这个问题。

一、我首先要指出的是，从道德的角度提出的论证，对于生理方面的问题是没有多大说服力的；它们可以用来解释已经存在的事实，但不能具体证明这些事实的真实存在。洛克先生在我前面引录的文字中采用的论证方法，就属于这种类型。因为，尽管男女之间的结合能长久维持，对人类是有利的，但不能因此就得出结论说这是由于大自然的安排，否则的话，我们也可以说文明社会、艺术、商业以及一切人认为是对人类有用的事物都是大自然安排的。

二、我不知道洛克先生有何根据说食肉类动物雌雄之间的结合比食草类动物的时间长，也不知道他何以断定食肉类动物中公的能帮助母的喂养幼崽，因为，人们没有看见过公狗、公猫、公熊和公狼对与它交配过的母狗、母猫、母熊和母狼的关照，比公羊、公牛、公鹿和其他四足兽中的公的做得更好。情况似乎是相反的：在喂养幼崽方面，如果说公的对母的的帮助是必需的话，那尤其是以草为食的种群才是如此，因为母的吃草需要很多时间，在它自己吃草的时候，是照料不了它的幼崽的；而母熊或母狼捕获的猎物是一会儿工夫就可以吃完的：肚子吃饱了，就有更多的时间去照料它的幼崽。这个论断，通过对一定数量的食肉类和植食类动物的母兽和幼兽的观察，已经得到

了证实；这方面的情况，我在注释〔八〕中已经讲过了。如果这个观察的结果是正确的并具有普遍性，再加上女人只有两个乳房而且一次一般只生一个孩子，这就构成了一个更强有力的理由，使我们怀疑人类天生是食肉类动物，因此，要得出洛克那样的结论，就需要把他的推理完全颠倒过来。他所说的那种区别，在鸟类中是没有的，因为，谁知道秃鹫雌雄的结合和乌鸦雌雄的结合比斑鸠雌雄的结合时间长呢？我们有两种家禽，即鸭子和鸽子，它们向我们提供的例子，与洛克的结论完全相反。只吃谷物的鸽子，公鸽和母鸽是永远生活在一起的，它们共同喂养小鸽。公鸭的食量之大，是尽人皆知的，它从来不心疼母鸭和小鸭，从来不管它们的食物。鸡吃荤的时候是不少的，但人们就从来没有看见过公鸡对孵出的小鸡操过心。即使在其他鸟类中有公鸟帮助母鸟喂养小鸟的情形，但那只是因为幼鸟起初还不能飞，母鸟又无奶水可喂它们，所以它们就比四足兽的幼崽更需要父亲的帮助；对小四足兽来说，母兽的奶水至少在一定的时期是够吃的。

三、在作为洛克的推论的依据的主要事实方面，有许多不足为凭的地方。为了知道是不是像他所说的，在纯粹的自然状态中，在前一个孩子还远远不能自己满足自己的需要以前，他的母亲通常又能重新怀孕，再生一个孩子，这就需要进行实验；然而这种实验，可以肯定，洛克自己没有做，而别人又没有能力做。男人和女人长期生活在一起，当然是容易使女人重新怀孕的。然而我们很难相信，在纯粹的自然状态中，偶尔相遇或单单一次性欲冲动就能产生夫妻生活中所产生的那种多次受孕的效果；延缓妊娠，也许能有助于孩子的身体健壮，而且可以增加受孕的能力，使青年时期没有滥用生殖能力的女人能把她的受孕能力延长到较大的年龄。至于小孩子，我们有许多理由相信：他们的体力和各部分器官的发育，在我们的文明社会比在我所说的原始状态中晚得多。他们得自父母的身体本来就很柔弱，他们的四肢被人们用襁褓包裹起来，他们的生活环境是那样优越，吃别人的奶而不吃母亲的奶，所有这些，都阻碍了他们身体的自然的进步，延迟了他们的发育。人们强要他们学这学那，把注意力集中在许许多多事物上，却偏偏不多多让他们锻炼他们的身体，这就更加妨碍了他们的成长；如果人们不那么想方设法加重他们的精神负担，让他们按照大自然的要求不停地活动，锻炼他们的身体，可以断定，他们一定会很早就能走路，就能做事，就能自己满足自己的需要。

四、洛克先生的那段论述，顶多只能证明男人对为他生了一个孩子的女人有一种依依不舍的表现，而丝毫不能证明他在她生孩子以前和在怀孕的九个月里也依恋她。如果这个女人在这九个月里与该男人不相往来甚或变得不认识了，他为什么在她生育以后要帮助她呢？他为什么要帮她抚养一个他既不知道是不是属于他的而且也未曾预料到会出生的孩子呢？洛克先生提出的看法，显然正是我所要问的问题，因为，问题不在于知道男人为什么在女人生孩子以后依恋她，而在于知道他为什么在她怀孕以后还依恋她。其实，在当初的情况下，性欲一满足，男人就不再需要那个女人，女人也不再需要这个男人；在性行为以后，这个男人对他的行为就不再惦记，甚至说不定忘得一干二净了：他们一个往东，一个往西，没有任何迹象表明，九个月之后他们还记得彼此曾互相认识，因为这种记忆（一个人由于发生了生殖行为而记住另一个人），正如我在正文中已经论述过的，是只有在人的理解力已相当进步或败坏之后才有的；当他还处在我们现在所说的野兽似的状态时，他的理解力是不可能有什么进步或败坏的。另外一个女人完全可以像先前那个与他发生过性关系的女人那样充分满足他的新的性要求，同样，另外一个男人也能满足这个女人的要求，如果她在怀孕期间也性欲发作的话；不过，对于这一点，人们是有理由表示怀疑的。在自然状态中，一个女人如果在怀孕以后就不再有性的要求的话，这将大大妨碍她与男人的结合，因为她既不再需要那个使她受孕的男人，也不需要别的男人，这样一来，男人就没有必要去找她，她也没有必要去找男人。由此可见，洛克的推论是完全站不住脚的：这位哲学家的全部辩证法也没有使他避免霍布斯等人所犯的错误。他们应当阐明的，是自然状态中的这样一个事实，这就是说，在这种状态中，人是孤立生活的，一个人没有非和另一个人生活在一起的必要，所有的人都没有想过彼此应如何生活在一起；洛克等人不该超越社会的时代去看问题，这就是说，他们论述的是这样一个时代；在这个时代里，人们有种种理由彼此应当生活在一起；一个男人总有某种理由应当和另一个男人或另一个女人在一起生活。

〔十三〕（正文第67页）我时时告诫自己，不要轻易从哲学的角度去探讨语言的发明对人类的利与弊。对于一般的错误问题，人们是不会容许我提出批评的；而有学问的人又太固执己见，因此不能耐心听取我的一些所谓的怪论。可是，也有一些人为了维护真理，敢于发表与多数人不同的意见；他们这样做，既然没有人认为是罪过，那就

让他们说话好了。“如果把语言有害的和混乱的多样性加以消除，那是一点也不影响人类的幸福的，人们反而将努力于精通一种统一的语言，从而在任何事物上都能通过符号、动作和手势互相沟通；不过目前的情况是，被一般人认为是很愚蠢的动物，似乎在这方面比我们强得多：它们无需任何媒介就能让我们很快地如实了解它们的感情和思想；在这一点上，尤其是在我们需要借助某种外语才能把意思表达清楚的情况下，它们岂不是比我们高明得多吗？”（伊·沃西乌斯，《诗歌与韵律的特性》，第66页）

〔十四〕（正文第71页）柏拉图曾指出，有关离散量[(19)]和它的比例关系的概念，即使在最微小的艺术中也是非常的需要；因此，他有理由嘲笑他那个时代的作家，因为他们竟认为“数”是帕拉麦德[(20)]在特洛伊围城战时发明的，还说阿加梅农[(21)]好像连他自己有几条腿也不会数。实际上，社会和各项艺术已经发展到大打特洛伊围城战的时候，人们是不可能不知道“数”和计算数目的方法的；人们需要计算数目，不过，在获得其他知识以前，尽管有这一需要，但不可能一想象就可轻易把“数”发明出来。当然，一旦有了“数”的名称之后，就可很容易地说明它们的意思，使人获得它们所表达的观念。至于说到发明“数”的名称，那就需要在构思这些名称以前，掌握哲学思辨的能力，锻炼如何不通过其他途径，完全从事物的本质去认识事物；这就需要进行艰苦的、形而上学的和不甚自然的抽象；如果不经过这样的抽象，“数”的观念就永远不可能从一种或一类事物转到另一种或另一类事物，而“数”的名称也就不会变成能普遍通用的。一个野蛮人可以分辨他的左腿和右腿，或者把两腿并起来看作一对不可分开的腿，但从来没有认识到他的腿是两条，因为向我们描述事物形状的表意的概念，与向我们确定事物数目的数的概念是两回事。野蛮人的计算能力更差，甚至数数不能数到5；在让他把两个手掌合起来的时候，他能发现他两手的手指是成对的，但他想象不到他两手手指的数目是相等的：就像数不清他的头发数目一样，他也数不清他的手指的数目。即使在教会他懂得“数”的意思以后，如果有人告诉他说他的脚趾的数目和手指的数目是一样的，他也会十分惊异：他把手和脚一加比较，发现果然是真的。

〔十五〕（正文第75页）不能把自尊心和自爱心混为一谈，这两种感情在性质和效果上是完全不同的。自爱心是一种自然的情感；它

使各种动物都注意保护自己。就人类来说，通过理性的引导和怜悯心的节制，它将产生仁慈和美德，而自尊心是一种相对的情感，它是人为的和在社会中产生的；它使每一个人都把自己看得比他人为重，它促使人们互相为恶，它是荣誉心的真正源泉。

阐明了这一点，我还要进一步指出：在我们的原始状态中，在真正的自然状态中，自尊心是不存在的，因为每一个野蛮人都把他自己看作是观察其自身的唯一观察者，是宇宙中唯一的存在者：整个宇宙都关爱他，是他的才能的唯一裁判者，因此，一种来源于他没有能力进行的攀比之心的情感，是不可能在他心中滋生的；同理，这个人既没仇恨心，也没有报复心：这两种心理是只有在认为自己受了某种冒犯之后才会产生的；而且，由于构成冒犯的原因是轻视和存心伤害的意图而不是伤害本身，所以，不会互相评比的人尽管有时候因某种利益而互相以暴力相加，但从来不彼此故意冒犯。总而言之一句话，在每一个野蛮人的眼里，他的同类和其他动物是一样的：既可以从弱者手中夺取猎获物，也可以把自己手中的猎获物让给强者，他把这种掠夺行为看作是很自然的事情，丝毫没有傲慢或轻视的表示，除了因成功或不成功而感到喜悦或难过以外，便没有其他的感受。

第二部分

〔十六〕（正文第95页）这是一件非常值得注意的事情：多年来，欧洲人花了许多力气想使世界上其他地区的野蛮人采取欧洲人的生活方式，可是，尽管他们借助了教会的力量，却一个成功的例子也没有：因为，我们的传教士虽然有时候使一些野蛮人皈依了基督教，但从来没有成功地使他们成为文明人。没有任何办法能克服他们对我们的习俗和生活方式的极端厌恶。我们在许许多多书中看到法国人和其他欧洲人自愿隐遁到那些野蛮民族当中的故事：自愿在他们当中度过一生，而不愿抛弃那种非常奇怪的生活方式；我们甚至看到一些聪慧的传教士非常留恋他们在那些备受轻视的人当中度过的无忧无虑的安谧的日子：请问，如果那些野蛮人真的像我们认为的那样不幸，他们怎么会如此之不知好歹，始终拒绝学我们的文明样子或者逐渐学习在我们当中幸福地生活呢？如果有人回答说这是因为他们还没有足够的智慧来判断他们的生活状况与我们的生活状况之间的差别，我将回答他们说：对幸福的判断，是一件从理性的角度少于从感情的角度考虑的事情。另外，我还认为，人们的这个回答，反倒可以更有力地驳

斥我们这些文明人，因为，要野蛮人理解我们生活方式的乐趣固然很难，但是，要我们理解他们生活方式的乐趣，那就更难了。实际上，经过若干观察之后，他们是可以很容易地看出我们所做的一切，无非是追求两个目标，即为自己追求生活的舒适和赢得别人的尊重。然而，一个野蛮人孤单地生活，或在林中打猎，或在水中捕鱼，或者吹着一只简陋的笛子，从来不想用它吹出什么调子和吹奏什么乐曲，请问：他这种生活方式的乐趣，我们用什么方法才能想象出来呢？

人们曾多次把一些野蛮人带到巴黎、伦敦和其他城市，千方百计向他们展示我们的豪奢、我们的财富和种种有用的和稀奇的艺术，然而这一切只不过引起他们傻乎乎地观赏一阵，而丝毫没有作出过想得到这些东西的表示。我记得曾经听人讲过这么一个故事：大约三十年前，有人把南美洲土著的一个首领带到英国宫廷，在他面前摆放了千百种东西，看哪一种东西能使他感到高兴，就把那件东西当作礼物送给他；可是人们发现他对任何东西都不感兴趣；我们的武器，他觉得太笨重，使用起来不方便；我们的鞋子使他的脚受了伤；我们的衣服，他穿起来感到别扭：他什么都不喜欢。最后，人们发现他拿起一条毯子，觉得披在肩上很舒服。于是，人们对他说："你觉得这个东西挺有用处？"他回答说："是的，我觉得它披起来跟一张兽皮差不多一样舒服。"要是那天下雨，他用那条毯子去挡雨的话，也许他连这句话也不会说的。

也许有人说：每个人之喜欢自己的生活方式，是习惯使然，因此野蛮人才觉得我们的生活方式不好。按照这种说法，就必然会得出这样的结论：习惯的力量使野蛮人喜欢他们的艰苦生活更胜于使欧洲人喜欢自己的享乐生活；这个结论至少是很奇怪的。要对这种说法提出一个不容置辩的回答，并不难；在这里，我既不以人们花许多力气训练过的年轻的野蛮人为论据，又不以人们在丹麦训练和供养的格陵兰人和冰岛人为论据，因为他们全都因忧郁和失望而死了（有的死于悲伤，有的因试图泅水回到他们的家乡而溺死海中），在这里，我只向那些欧洲文明的赞赏者提供一个经过确切证实的事例，请他们思考。

"好望角的荷兰传教士虽作了种种努力，但也未能使任何一个霍屯督人改宗基督教。好望角的总督范·德·斯泰尔曾收养过一个霍屯督人的小孩，并从他童年时候起，就按照基督教的教义和欧洲人的习惯培养他：给他穿漂亮的衣服，教他学几种语言；他的进步确实也无负于

他所受的教育。总督想锻炼他的才干，派他随一位专员到印度去；这位专员也很重用他，让他经办公司的许多事情。在专员去世之后，他便回到了好望角。回来不久，在一次去看望霍屯督人的亲朋好友之后，便决定脱下身上的欧式服装，只披一张羊皮。他身着这件新衣，手里拎着一个里边包着欧式服装的包袱，回到城堡，把衣服还给总督，向总督说道：‘先生，你想必记得我一再说过的话：我不愿穿这身衣服，一生都不信奉基督教，并决心生要按照我祖先的宗教和习惯而生，死要按照我祖先的宗教和习惯而死。我唯一要求你给我的恩典是，让我留下这条项链和我佩戴的短刀：我留下这两样东西，作为对你的思念。’说完之后，没等范·德·斯泰尔回答，转身就跑了，从此以后，在好望角就再也没有见到过他。”（《旅途见闻》，第5卷，第175页）

〔十七〕（正文第101页）也许有人会反驳我说，即使在这样的混乱状况下，人们也不会互相残杀，而是四处分散的，如果对于他们的分散是没有限制的话。但是，首先，这方面的限制其实就是地球本身的限制，如果再加上由自然状态产生的人口过多，我们可以断定，地球上很快就会遍地是聚群而居的人。另外，如果灾祸来得太快，如果随时都有发生变化的可能，人们也许会四处分散的。但是，由于他们是在枷锁下诞生的，当他们感觉到枷锁的沉重时，他们已经有了戴枷锁的习惯，只好耐心等待摆脱枷锁的机会到来了。最后，由于已经习惯于千百种使他们不能不聚群而居的便利条件，所以人们已不像原始时代那样容易分散；在原始时代，一切由自己做主，不必等待他人的同意，自己就可作出决定。

〔十八〕（正文第104页）维某某元帅[(22)]说，在他有一次经历的战役中，由于给养承包商的大量弄虚作假，使他的部队备受其苦，怨声不已。他把那个承包商狠狠地骂了一通，并威胁要处死他。“你的威胁，我不怕，”那个奸商公然回答说，“我可以坦率告诉你，人们是不会处死一个家资巨万的人的。”“我不知道怎么会出现这种情形，”这位元帅天真地说道，“那个奸商最后果然没有被处死，尽管他有千百种罪行，理应判处死刑。”

〔十九〕（正文第117页）分配的公正，和自然状态中严格的平等是相对立的，尽管它在文明社会中是可以实行的。由于国家的每个成员都应按自己的才干和能力为国家服务，所以公民可根据他们提供

的服务的多少而受到相应的尊重和待遇。我们应当从这个意义上来理解伊索克拉特[23]的一段话；他在这段话中称赞早期的雅典人知道辨别两种平等中哪一种平等对人们最有利；其中的一种平等是，不加区别地把利益平均分配给公民，让所有的公民都享受同样的利益，而另一种平等是按每个公民的功绩分配利益。这位演说家说，这些干练的政治家排除了那种良莠不分的不公正的平等，严格按照每个人的功过给予奖励或惩罚。不过在这里，我首先要指出：对好人和坏人不加任何区别的社会，是从来没有过的；不论它腐败到什么程度，它或多或少总是好坏要分的。在道德品行方面，法律所定的尺度是不可能精确到足以使法官把它们作为准则的。为了不让公民的命运和等级听从官员的任意摆布，最明智的办法是：法律应禁止官员对个人评头品足，而只能允许他们评判个人的行为。只有古罗马人的风俗才是那样的纯朴，经得起监察官的监察。但是，这样的裁判所如果在我们的社会中还存在的话，是会把事情搞得一团糟的，因为对好人和坏人的区别，应由公众的舆论来做；法官只能是严格的法律上的裁判者；在风俗方面，只有人民才是真正的评判官：人民是公正廉明的，尽管他们有时候会受欺骗，但不可能被腐败。对公民的等级，应该作出规定；但规定的根据，不是个人的品行（因为这样会让法官有任意运用法律的可能），而是他们对国家的真正贡献：只有根据实际的贡献，才能作出更准确的评价。

【注释】

(1) 伪斯麦尔迪斯：指祭司戈马塔。真正的斯麦尔迪斯是波斯国王希鲁斯二世的次子；他被其兄冈比斯二世处死后，戈马塔便盗用他的名字，于公元522年趁冈比斯二世逝世之机，篡夺了波斯王位，故人们称之为“伪斯麦尔迪斯”。——译者

(2) 这段话所讲的情况，得到了几位现代旅行家的证实。弗朗索瓦·科勒尔说：被西班牙人迁移到古巴、圣多明各和其他地方的巴哈马群岛的居民，大多数人都因食肉而死亡。（1782年版注）

(3) 指数学家莫泊杜伊（1698-1795）和他的《论道德哲学》。此书第二章的标题是《在一般人的生活中，苦多于乐》。——译者

(4) 指1666年发生的那场伦敦大火。——译者

(5) 事见蒙台涅，《论文集》，卷1，第21章《一个人的所得，就是另一个人的所失》。——译者

(6) 1753年6月，《法兰西信使报》曾刊登卢梭的一封读者来信：《关于使用铜制容器的危害》（见《卢梭通信全集》，卷2，第47页）。看来，卢梭早已注意到铜和某些物质接触会产生化学作用，产生某些不利人体健康的因素。——译者

(7) 从前，教会的唱诗班往往选用幼童，将他们去势，使之永远保持柔和的嗓音，专门咏唱宗教诗歌。——译者

(8) 利用父权公开违反人道的危险事例，不是经常发生、有成百上千件吗？由于父亲的粗暴压制，有多少孩子的才能被糟蹋、天性被扭曲啊！有多少本可以在一个适宜的环境中成为干才的人，却在他们不喜欢的环境中悲惨而屈辱地度过一生！有多少幸福的婚姻只因双方的社会地位悬殊而被拆散或受到干扰！在那种与自然的秩序相违背的社会条件下，有多少贞淑的妇女受到侮辱！有多少因利害关系而结合的错误的婚姻，到头来被真正的爱情和理智所否定！有多少诚实的和有道德的男人和女人，只因择偶不当而备受折磨啊！有多少因父母的贪婪而受害的女孩子，不是沉溺于浪荡的生活，便是落到终日以泪洗面的处境，呻吟在摆不脱的婚姻关系中，因为她们的婚姻完全是金钱造成，而不是出自她们的本心。如果她们在未被粗野的暴力迫使她们犯罪或陷于绝望以前，能勇敢而果断地了此一生，也许对她们来说反倒是幸事。可怜的父亲们和母亲们，请原谅我这样说，引起了你们的伤心；不过，但愿你们的悲伤之情能作为永久的和可怕的事例，让那些敢以大自然的名义破坏它最神圣的法度的人引以为戒* 。
尽管我在这里讲的完全是由我们的制度造成的不幸的结合，但是不是因此就可以认为由爱情和同情心所主导的婚姻没有缺点呢？（1782年版注）
* 请参见卢梭，《新爱洛伊丝》，卷3，书信21和22关于自杀问题的论述。——译者

(9) 卢梭在这里所说的那个“告诫”，是禁止吃“分别善恶树上的果子”，（《圣经·创世记》，第2章，第17节）正是从这个禁条中，“人类的行为”才有了“早已有之的道德性”，并通过赎罪，人类才又获得了生命树：“得胜的，我必将上帝园中生命树的果子赐给他吃。”（《圣经·新约全书·启示录》，第2章，第7节）；“不再有黑夜，他们也不用灯光日光，因为主上帝要光照他们。”（《启示录》，第22章，第5节）——译者

(10) 俾格米人：分布在中非、大洋洲及东南亚诸岛屿，据说，这种人的身材特别矮小，形同侏儒。——译者

(11) 着重号是原有的。——译者

(12) 它们既不是野兽，也不是神，而是人。（1782年版注）

(13) 卢梭在他的《爱弥儿》卷5中有一篇可以单独成书的文字题名《游历》。这个《游历》完全是借题发挥：它根本不谈什么“游山玩水”；它实际上是他的《社会契约论》的“节略本”。他不用我们今天常说的“旅游”而用“游历”二字作标题：这一字之差，表明两者在概念上有所不同，因而两者的目的也不一样。他认为，出外游历，是“为了进行研究”，是为了去考察各国的风土人情和政治的良窳。他说：“为了观赏一个国家的山川而去游历，和为了研究一个国家的人民而去游历，其间是大有分别的。好奇的人总是抱着前一个目的去游历的，他们在游历中只是附带看一下一个国家的人民。对研究哲理的人来说，则应该同他们相反，主要是研究人民，而附带看山川。”（卢梭，《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆1978年版，下卷，第698页）——译者

(14) 巴巴利地区：指非洲北部、埃及以西的野蛮人居住的地区。——译者

(15) 加弗赫诸国：指非洲赤道南边非穆斯林地区的国家。——译者

(16) 巴塔哥尼亚人：居住在阿根廷南部巴塔哥尼亚高原地区，据说，他们的身材特别高大。——译者

(17) 海格立斯：古希腊神话故事中的力大无穷的勇士。——译者

(18) 指洛克，《政府论》，下篇（1690），第7章，第79-80节（1749年法译本，第6章，第3-4节）。——译者

(19) 离散量：在哲学上，“离散量”和“连续量”是两个成对子的概念：前者指的是“数”，是数学研究的对象；后者指的是线、平面和立体，是几何学研究的对象。——译者

(20) 帕拉麦德：荷马史诗《伊利亚特》中有诸多发明的英雄。——译者

(21) 阿加梅农：特洛伊围城战中，希腊军队的最高统帅。——译者

(22) 维某某元帅：指法国陆军元帅路易-赫克托·维拉尔公爵（1653-1734）。——译者

(23) 伊索克拉特（公元前436-前338）：古希腊演说家和修辞学家。文中提到的那段话，见伊索克拉特，《演说集》，卷3，第143-144页《关于最高裁判所的演说》。——译者

附　　录

一、给伏尔泰的回信[1]

1755年9月10日于巴黎

先生，无论从哪方面说，都应该是我向你表示感谢。在向你奉上那本陈述我梦呓似的浅陋之见的小册子时，我丝毫不敢说是送上一份配得上你的礼物，而只不过是尽我的礼数，向你表示敬意，向你这位我们学界的领袖表示尊重。何况，你为我的祖国带来了荣誉，所以我和我的同胞们一样，对你满怀感激之情，我希望这种感激之情还会增长，因为我深信他们将从你给予他们的教诲中深深获益。请你美化你所选择的休闲之地[2]：开导值得你去教诲的人们；请你这位善于描绘自由的美德的人教导我们如何在我们的城里[3]也像在你的著作中那样去珍惜这种美德。这样，所有接近你的人就可以在你身边找到通往光荣之路了。

你也看到了，我并不急于想重新按照我们愚蠢的方法行事；尽管就我而言，我失去的东西就只有那么一点点，我也是十分惋惜的。然而就你来说，先生，若真能再回到那个老样子，那将是一个奇迹：一个既如此惊人又如此有害的奇迹，以致，只有上帝才能使之实现，只有魔鬼才希望它出现。因此，请别再说什么想用四只脚爪爬行了[4]；在这一点上，世界上谁也没有你做得那么好。你已经告诉我们要稳稳地用双脚行走，你自己就不要不用双脚站立嘛。

我承认，不幸的事件一个接一个落在了学界知名人士的头上；我也承认人类遭受的种种痛苦似乎与我们肤浅的知识无关。人类为自己打开了那么多灾难的源头，即使其中有一个源头偶然改变了它的流向，人们也不会因此就不被淹没。再有，在事物进步的过程中的那些联系，尽管普通人觉察不到，但是只要贤者一加思考，那就逃不过他们的眼睛。既不是泰伦修斯[5]，也不是西塞罗[6]、维吉尔[7]、塞涅

卡[8]、塔西佗[9]；既不是那些学者也不是那些诗人，造成了罗马的灾难和罗马人的罪行：如果没有秘密的慢性毒药一点一点地败坏了史书上所记载的最严明的政府，西塞罗、卢克莱修[10]、萨鲁斯特[11]就不会出现也不可能写作了。勒里乌斯[12]和泰伦修斯笔下美好的时代早就向人们预示了奥古斯都[13]和贺拉斯[14]光辉的世纪行将出现，也预示了塞涅卡和尼禄[15]、多米蒂安乌斯[16]、马希亚利斯[17]的可怕时代必将到来。在一个民族中，对文学和艺术的爱好，产生于内心的邪恶，不仅如此，它反过来又促使内心的邪恶日益增长；如果所有人类的进步真的对人类有害的话，则精神和知识的进步必将助长我们的骄傲，使我们愈加走入歧途，使我们的苦难早日到来。终有一天，恶事将发展到使产生恶事的原因反而为了阻止恶事的发展而必须存在的地步。这有点像因担心拔出刺刀就会使受刀刺的人立刻断气，便只好让刺刀留在伤口里。至于我，如果我按照当初的心愿行事，既不读书也不写文章，我肯定比现在更幸福。但是，如果现在让我把文学事业全部抛弃，那我就会失去唯一的乐趣。我在文学的怀抱里安慰自己的痛苦：在辛勤耕耘文学的人们中间我品尝着友谊的甜蜜，学会享受生活而不担心死亡的威胁。我今天之所以能稍有成就，全靠他们；甚至我有幸能为你所知，也要归功于他们。不过，就我们的事情来说，还是要就事论事；就我们的文章来说，还是要看文章的内容讲的是不是真理。尽管为了觉醒世人和引导愚盲，我们需要哲学家、史学家和智者的教诲，然而，即使智者芒农[18]对我说的全是真话，我对那一大帮如此疯狂的贤人和智者还是一无所知的。

先生，有一点是肯定的，那就是：虽说伟大的天才去教育民众是件好事，那也得人民愿意接受天才的教育才行：如果每个人都好为人师，谁又当学生呢？蒙台涅说瘸子不适合做体操，可见精神欠缺的人是不适合做精神的体操的。

但是，在这个到处是大学问家的世纪里，偏偏有那么一些瘸子想教别人走路。人们之所以读学者们的书是为了要评判学者的作品而不是为了受教育。从没见过傻瓜的人数有今天这么多。剧院里的傻瓜一大堆，他们看完戏就到咖啡馆里高谈阔论，而且还把他们的话刊登在报纸上，把他们的文章张贴在大街上。我听到有人在评论《中国孤儿》[19]，可是人们的鼓掌却没有鼓在点子上。这就证明他们既没有发现剧本的缺欠，也没有察觉到剧本的美妙之处。

如果我们一起去寻找社会混乱的根源，我们就会发现，人类的种种苦难来源于他们的错误的数目远远多于来源于他们的无知，我们不知道的东西对我们的害处，并不比我们自以为知道的东西给我们造成的害处多。即使人们错上加错，也不见得比那些自称什么都知道的人更有害于人。如果没有人宣称他知道地球是不转动的，就不会有人因为伽利略说地球是转动的而惩罚伽利略。如果当初仅有的那几位哲学家宣称只有他们有这个称号，《百科全书》就不会有迫害者了。如果无数小人物不那么一心追求荣誉，你就会安享你的荣誉，或者，至少你遇到的对手是配得上和你较量的对手。

不要一见到天才人物的桂冠上不可避免的芒刺就惊诧不已。你的敌人的咒骂声只不过是跟随在胜利者队列后面的人群的狂呼乱叫罢了：正是由于公众争相阅读你的书，所以你的书才遭到了他人的篡改，因而使得你一肚子牢骚：但是弄虚作假也并不容易嘛，因为铁或铅总是不能和金子熔合在一起的。请允许我为了你的平静和我们的教化而说这些话。不要过于计较那些说七说八的胡乱批评，因为人们不想伤害你，只是想让你转而做得更好。越是有人批评你，你就越应当立身行事让人尊敬。一本好书就是对那些辱骂性的小册子的最好回答；只要你把你的文章写得别人没有办法模仿，谁敢把不是你写的作品说成是你写的？

我非常感谢你的邀请；如果今冬的状况允许我来春回到我的国家[(20)]，我将不会辜负你的好意。但我更喜欢痛饮你家的泉水，而不想喝你家的牛产的牛奶，至于说让我吃你果园里的草，我很担心我只能在那里找到忘忧莲和魔草：忘忧莲不是野兽吃的食物，而魔草的功效是防止人变成野兽[(21)]。

谨向您致以诚挚的敬意。

二、让-雅克·卢梭答费罗波里斯先生书[(22)]

先生，因为你给我提出了许多问题，可见你是希望我回答你的。此事关系到一部献给我的同胞的著作；因此我得为了配得上他们给予

我的荣誉而保卫它。对于你信中对我好的或坏的评论，我将略而不提，因为两者大体上可以相互抵消，所以我不在乎，公众更不在乎，何况它无助于对真理的探索。我首先从你对我提出的论点开始说起，因为它对我试图解答的问题极为重要。

你告诉我，社会状态是直接由人的能力造成的，因此是来自人的天性。说人不应该是合群的，就等于是说人根本不应该成其为人，攻击人类社会就是攻击上帝的业绩。先生，在解答你提出的驳难之前，请允许我向你提出一个问题。如果我能找到一条更稳妥的直达目的的道路，我就不会和你这样转弯抹角地讲了。

现在让我们作一个假定：假设某些学者有一天发现了加速衰老的秘诀，并找到了硬要人们采用这种非凡的办法的手段。请你相信，这种办法并不像初看上去那样难以找到；因为理性这个承载了我们所有蠢行的载体，是不会不提醒我们不要错过这种办法的。尤其是哲学家和智者，为了摆脱欲望的桎梏和领略灵魂的宁静，将大踏步走向涅斯托耳[(23)]的时代，甘愿打消能够满足的欲望，以免遭受那些应该遏制的欲望的折磨。这样一来，疯狂地想留住青春和快乐而不愿变老和明智起来的冒失鬼（他们将因为自己的柔弱而脸红）就不多了。

假设一个头脑奇特的人，一个怪人，一个十足的爱发怪论的人，敢责备别人行事的准则荒诞，并向他们证明寻找宁静就是追逐死亡，过于理智便只会说话絮絮叨叨，虽说有一天他们也会老，但他们至少应该尽可能推迟衰老的到来。

毫无疑问，那些担心他们的秘诀会遭诋毁的诡辩家们将迫不及待地打断这个令人厌烦的说话者，并对他们的信徒说："年长的智者们，你们要感谢上天赐予你们的恩惠，并庆幸你们能如此顺利地按照他的意志行事。是的，你们已经年老体衰；这是人类不可避免的命运；但是你们的智力是健全的；你们的四肢虽已瘫痪，但你们的头脑更加灵活；你们的行动虽然不便，但你们说起话来却像神灵；虽说你们的痛苦日见加深，但你们的哲学造诣却与日俱增。对于那些性情冲动的年轻人，你们应当抱同情的态度，因为他们身强力壮，不能享受你们这样体弱的人应当得到的好处。体弱多病是福，因为体弱，便可以把许多出色的药剂师召唤到你们身边，向你们提供的药物的品种比你们的疾病的名目还多。还可以为你们招来许多名医，他们的医术精湛，能

捉住你们身上的虱子，能说出你们各种各样风湿病的希腊文名称；此外，体弱多病还可招来许多热心的安慰者和忠实的继承者来愉快地伴送你们直到生命的最后一刻。如果你们没有这些痛苦，就没有这么多人来帮助你们，正是你们有了这些痛苦才使得这些人的帮助变得非常必要。”

我们真想象不到，他们在斥责这位冒失的警告者时竟说出这样一番话：

“不要再以轻率的口吻发表这样一些无神论的言论了。你竟敢如此大胆地诋毁人类的创造者的意愿吗？衰老的状态不是来自人的体质吗？人变衰老不是很自然的事情吗？你发表这么一番攻击自然法则并进而攻击造物主的意志的煽动言论，到底想干什么？既然人要衰老，可见那是上帝想让人衰老。从事物的本身来看，除了说明那是上帝的意志以外，还能说明什么呢？你要知道，年轻人根本不是上帝想创造的人，因此，为了赶快遵从他的命令，必须尽快进入老年。”

所有这一切都是假设的，现在，我要问你，先生，这个爱发怪论的人究竟是应该保持沉默还是作出回答，如果要作出回答，请指点我应该怎样说，以便我尽力解答你对我提出的不同意见。

既然你宣称用我自己的论点来抨击我，我请你不要忘记，依我看来，社会之自然而然地属于人类，就像衰老之自然而然地会降临每个人的身上；民众之需要艺术、法律和政府，就像老人之需要拐杖。其间的区别在于，衰老的状态是来自人独有的本质，而社会的衰老则来自人类的本质，不过，不是像你所说的那样直接来自人类，而是像我所证明的那样，是某些外部环境造成的：这种环境可能存在也可能不存在，但或迟或早总会到来，从而加快或推迟衰老的过程。在这些环境中，有一些环境是由于人的意愿造成的，为了论证有某种十分相似之处，我不得不假设：如同人类之有推迟衰老的能力一样，个人是有加快衰老的能力的。社会状态的发展有一个终点，是早到还是晚到这个终点，完全由人类决定。因此，向他们指出这一点不是没有用处的，因为如此快速前行是很危险的，他们为了人类的完美而采取的做法是灾难性的。

你列举了人类遭受的苦难——我认为它们是人类自己造成的——并告诉我说，莱布尼茨[(24)]和你已经证明世上的一切皆好，事实证明

上帝是公正的。我根本不认为上帝行事需要用莱布尼茨或者任何其他人的哲学著作来证明。你本人真的认为，有那么一种哲学体系比天地万物更无可指摘吗？你真的认为，在证明上帝的公正方面，哲学家的论点比上帝的杰作更有说服力吗？再者，否认恶的存在，这是一个非常简单的为作恶者开脱罪责的办法。从前，斯多葛派的学者们就是这样一下子将自己陷于可笑的境地的。

在莱布尼茨和波普[(25)]看来，一切存在的事物都是好的。人类之所以有社会，那是因为从公众的利益出发，希望有社会；如果没有社会，那是因为从公众的利益出发不希望有社会；如果有人劝说人们返回森林生活，那很好，就让他们回到森林去生活好了。不应该将好与恶的概念赋予事物的本质，因为好与恶不过是人类从事物的关系中得出的结论：事物可以相对于全体来说是好的，尽管它们自身是坏的。有利于公众利益的事物，很可能是某种个别的坏事，而这种坏事，在可能的时候是应当消除的，因为，虽说这种坏事在人们能容忍它的时候对全体是有益的，但与之相对立的好事，只要能实现，其效益也不会比它差。同理，虽然一切按照现在这个样子存在的事物都是好的，但是如果有人硬要改变事物的现状，那就让他改变好了，无论他是成功还是不成功，人们都只能从事情本身去判断，而不能从理论上去评论。不能因此就说个别的坏事对遭遇坏事的人来说不是真坏事。虽说从我们现在的情况看，我们人人都受文化的洗礼是件好事，但可以肯定的是，我们不受文化的熏染反而会更好些。莱布尼茨从来没有从他的学说中归纳出一条可以反驳这一点的理由。因此，事情很清楚：审慎的乐观主义者对我既没有说赞成的话，也没有说反对的话。

因此，我要反驳的既不是莱布尼茨也不是波普，而是你一个人，因为你还没有分清他们否认的普遍的恶和他们并不否认的个别的恶，便宣称一个事物之所以按现在的形式存在，是因为不允许它以其他形式存在。但是，先生，既然按照现在的样子存在的事物都是好的，那么，在政府和法律出现以前，按照当初的样子存在的事物也是好的啰，建立政府和制定法律就是多余的啰：这样说来，让-雅克[(26)]用你的论点去和费罗波里斯较量，就一定会胜过他啰。如果一切按照你想象的样子存在的事物都是好的，那么，为什么还要改正我们的恶行，医治我们的疾病，纠正我们的错误呢？我们的讲坛、我们的法庭、我们的学院还有什么用？为什么你发烧的时候还要派人去请医生？你怎

么知道你不认识的那个大人物的善行不需要你心怀敬意？你怎么知道土星和天狼星上的居民的健康状况不会因为你恢复了你的健康而受到损害？所以，最好是事物能发展成什么样子，你就让它们发展成什么样子，以便使它们时时都能顺利前进。如果一切皆尽可能顺利地发展，你也许会对任何行动都提出指摘的，因为任何行动都会令事物的状态发生变化。在行动进行的过程中，人们是不可能接触事物而不造成伤害的，因此，只有静静地修行而不行动，才是人类最好的美德。总之，如果一切都最好是按照现在这个样子，那当然好啰，这样，拉波尼人、爱斯基摩人、阿尔冈昆人、席卡卡人、加勒比人就不需要我们的警察局了，霍屯督人就会嘲笑我们的警察局了，而日内瓦人则会称赞警察局。莱布尼茨自己也会同意这个看法。

你说，人类之所以是他们现在这个样子，是由于他们在宇宙中占据的位置造成的。但是，人类因在不同的时间和空间而有如此大的差异，以致用这样的逻辑去推论，人们就会从个别到普遍，容易得出十分矛盾和无定见的结论。只需要一个地理上的错误就足以推翻这个据说是可以从人们现在看到的样子推论出原本的样子的理论。印第安人将认为海狸是钻洞穴的，人是睡在挂在树上的吊床上的。而鞑靼人则认为：不，不，人生来是应该睡在马车上的。我们的费罗波里斯们将满怀怜悯之心地喊道：可怜的人们啊，你们没有发现吗，正是为了建造城市，所以才有人类嘛！在研究人的天性方面，真正的哲学家既不是印第安人、鞑靼人，也不是日内瓦人、巴黎人，而是人。

说猴子是一种野兽，这我同意，理由我已经说过了；而你公然告诉我说猩猩也是一种野兽，对于这一点，我认为，从我列举的那些事实来看，你提出的论据是很难成立的。你的推理太荒唐了，竟和那些旅行家一样的轻率：他们有时候毫不客气地把自己的同类也归为野兽。毫无疑问，公众一定会感谢你的，你把自己研究这个问题的方法告诉我们的同时，也教育了博物学家。

在我的卷首献词中，我为我的祖国拥有世界上最好的政府之一而庆幸；我在论文中已经论证，良好的政府是很少的：我没有看出你在这个问题上所指出的矛盾。但是，先生，你怎么知道，如果我的健康允许，我会住到森林里，而不是住在你知道我是如此关爱的同胞中间呢？我在我的著作里根本没有说过这样的话嘛；我绝不选择这种生活的重要理由，你想必在我的论文中已经看到了。我个人强烈地感觉

到，如今要我不和我同样败坏的人生活在一起，那是多么困难啊。就算是智者（如果真有智者的话），今天也不会跑到沙漠中去寻找幸福嘛。如果可能的话，每个人都应该居住在他的祖国，以便爱他的祖国，为他的祖国服务。即使享受不到这个好处，但至少能生活在人类共同的祖国也是幸运的，因为它是对所有一切人敞开胸怀的巨大的避难所，在这里，严肃的智者与顽皮的青年人将同样得到欢乐；在这里，到处洋溢着仁爱、厚道和温馨的气氛，洋溢着一个宽容的社会的美；在这里，穷人也能找到朋友，榜样的力量将激励着他们，引路人的理智将给他们指出光明的大路。正是在这个既有幸运，又有罪恶，有时候还有美德同时展现大剧院里，我们可以在生活的舞台上学到许多东西；但是，每个人如果想平静地结束自己的一生，却依然应该是在自己的祖国。

先生，我觉得你对我的一个论点的批评太严厉了，然而我认为我的那个论点是很正确的，而且，不论是正确还是不正确，它在我的论文中都没有该报[(27)]为了让你高兴而只添加一个字母就变成的那个意思。“如果大自然让我们成为圣人，”你这样引用我的话说：“我几乎可以断言动脑筋思考的状态是一种违反自然的状态，而动脑筋思考的人是一种性格反常的动物。”我向你承认，如果我真的这样把santé（健康）写成了sainteté（神圣），那句话反倒说对了，因而自信我在另一个世界准能成为真正的圣人，或者至少在这个世界永远身体健康。

先生，我最后回答你的三个问题。我不敢滥用你留给我思考的时间；这一点，我事先早就注意到了。

“人或其他未曾体验过痛苦的有感觉的生物，是否有怜悯心？当他看到有人杀害儿童时，他会激动吗？”我的回答是不。

“为什么卢梭先生如此怜悯的下等人是那么津津有味地观赏一个受车轮刑的人垂死的情形？”根据同样的道理，当你在剧院看到赛义德[(28)]杀死他的父亲，或者蒂耶斯特[(29)]喝自己儿子的血，你也会落泪嘛。怜悯之心是一种如此美妙的感情，所以毫不奇怪，人人都想去体验它的。另外，每个人都有一种秘密的好奇心，都想研究一下：在谁也不能逃避的可怕时刻到来时，人的天性是怎样活动的。除此以外，还有担任两个月的街区演讲家的乐趣，对邻居绘声绘色地描述那个被车轮刑处死的人死亡之时的情形。

“雌性动物对幼崽所表现的爱，是为了幼崽而表现，还是为了母兽而表现？”首先母兽是出于它的需要，而幼崽是出于它们的习惯，这一点，我在论文中已经说过了。我在推论中这样说过“万一真是这种情况，幼崽的利益将得到更多的保障。”我认为是这样的。然而这个话适用的范围不宜扩大，而应该缩小，因为一旦小鸡孵出，人们就再也看不到母鸡需要它们，尽管它的母爱并不比其他动物差。

先生，以上是我的回答。请注意，在这篇论文中，也和第一篇论文一样，我是坚定不移地认为人天生是善良的；尽管我的论敌都是正直的人，但他们却为了感化公众，便尽力宣称大自然所创造的，都是些忘恩负义之徒。

我，先生，乃一个默默无闻之人。以上所陈，当否，请先生指教。

三、答一位博物学家的驳难

我对这种相似性一无所知，也不知道为什么人类在没有果子吃的时候不去吃草和叶芽，为什么不像我们当中有些在荒漠地区长期靠植物的根为生的人那样用自己的手或爪子去刨植物的根吃。再有，你向我举的例子全都是发生在漫长的冬季，却没有注意到在大半个地球上几乎没有冬天，那里的树木几乎从不落叶，全年都结果子。你对我提出的反对理由都取自〔什么〕[(30)] 巴黎、伦敦或者世界的某个小角落，而我提出的理由都尽量取自整个世界。

如果整个地球都是荒地，食肉动物在有人耕种的地区难以找到食物的情形就不一样了；当然，你可以说一只猫或者一只狼的情况是这样的：它一天花在寻找食物上的时间不会超过二十分钟；但是，无论你怎么说，马或者牛都是要花几个钟头才能吃饱肚子的，这样一比较，通常都是后者吃亏的。再有，无论人们对个别事例的看法如何，在论证从无可争辩的普遍事实中归纳出来的宇宙万物都有很好的安排这条法则的正确性方面，只须举出世上的物种都继续存在这一点就够了。但是，我当然知道，我们在法则的选择和应用方面是经常出错的，尤其是我。

张文英　译

【注释】

(1) 《论不平等》出版之后，卢梭寄了一本给伏尔泰。伏尔泰于1755年8月30日写信告诉卢梭说："先生，我收到了你诋毁人类的新作，谢谢……从来没有人像你这样花这么多心思使我们变成野兽。"卢梭对伏尔泰的恶意批评十分气愤，于9月10日写了这封回信驳斥他。——译者

(2) 指伏尔泰1755年在离日内瓦城半里之远的地方购置的别墅"谐趣精舍"。——译者

(3) 指日内瓦城里。——译者

(4) 伏尔泰在致卢梭的信中说："谁读了你的书，谁就想用四只脚爪爬行。"针对伏尔泰的讥评，卢梭在这里用伏尔泰的原话回敬他。——译者

(5) 泰伦修斯（约公元前190-前159）：拉丁诗人和剧作家。——译者

(6) 西塞罗（公元前106-前43）：古罗马共和国时期的政治家和哲学家。——译者

(7) 维吉尔（公元前70-前19）：古罗马诗人。——译者

(8) 塞涅卡（公元前4-公元65）：罗马帝国晚期的政治家和作家。——译者

(9) 塔西佗（？55-？117）：古罗马著名的历史学家。——译者

(10) 卢克莱修（约公元前99-前55）：古罗马杰出诗人、唯物主义哲学家。——译者

(11) 萨鲁斯特（公元前86-前34）：古罗马历史学家。——译者

(12) 勒里乌斯（不详）。——译者

(13) 奥古斯都（公元前63-公元14）：罗马帝国第一位皇帝。——译者

(14) 贺拉斯（公元前65-公元8）：古罗马著名诗人。——译者

(15) 尼禄（公元37-68）：罗马皇帝。——译者

(16) 多米蒂安乌斯（公元51-96），罗马皇帝。——译者

(17) 马希亚利斯（公元40-104）：古罗马诗人。——译者

(18) 芒农：伏尔泰的短篇小说《芒农，或人类的智慧》中的主人翁；这个短篇小说开头的第一句话是："芒农有一天制订了一个不切实际的计划，想成为一个十全十美的智者。"——译者

(19) 《中国孤儿》：伏尔泰根据中国元曲《赵氏孤儿》写的一部悲剧。——译者

(20) 指日内瓦。——译者

(21) 伏尔泰在给卢梭的信的结尾用尖酸的语气说："沙庇依先生告诉我说你的健康不佳。你应当回到你家乡的环境中来使之恢复，在这里享受自由，和我一起喝你们这里的奶牛产的奶，吃这里生长的草。"——译者

(22) "费罗波里斯"是日内瓦两百人议会议员、博物学家夏尔·波勒的化名。1755年10月，夏尔·波勒化名费罗波里斯在《法兰西信使报》上发表了一篇书信体文章《评日内瓦的让-雅克·卢梭先生的〈论人与人之间不平等的起因和基础〉》。此文不久就在阿姆斯特丹的一家报纸上加以转载，于是卢梭不得不撰文进行反驳。——译者

(23) 涅斯托耳：希腊神话故事中的纳瓦里诺的国王，以为人贤明和睿智著称。——译者

(24) 莱布尼茨（1646-1716）：德国数学家、哲学家。——译者

(25) 波普（1688-1744）：英国诗人。——译者

(26) 让-雅克：即卢梭；卢梭的全名是："让-雅克·卢梭"。——译者

(27) "该报"，指《法兰西信使报》。——译者

(28) 赛义德：伏尔泰的剧作《穆罕默德》中的人物。——译者

(29) 蒂耶斯特：法国悲剧作家克雷比翁的剧作《阿特雷和蒂耶斯特》中的人物。——译者

(30) 方括号是原有的。——译者

后　　记

1989年9月，我应邀到法国蒙莫朗西（Montmorency）参加国际卢梭学术研讨会。一天，会间休息时，蒙莫朗西卢梭博物馆馆长罗伯尔·梯耶黎先生（Robert Thiéry）以1755年阿姆斯特丹雷伊版《论不平等》的影印本（1990）一册相赠。此书装帧和印刷均美，在几个页边空白处有卢梭后来加批的几段文字[(1)]，对理解他在书中阐述的观点很有启发。此次研讨会为期一周；会后，我在巴黎短暂访问了一段时间。在此期间，买了一本伽里玛出版社1985年版单行本《论不平等》，与雷伊版参照阅读，有疑难便求教于友人。现在回忆当时在巴黎索邦大学旁边的小咖啡馆与友人一起讨论时的情景，是一件很有兴味的事情。

卢梭在他的《忏悔录》中说："这部作品（《论不平等》——引者注）在全欧洲只有很少几个人读懂了，而在读懂了的读者当中，就没有一个人对它发表过什么意见。[(2)]"

是的，他这篇论文没有像他的第一篇论文那样引起一场论战，但对他提出批评的人，仍然是很多的，除报章杂志上的书评以外，还有十几本专门的小册子"对他抛出的这颗'诡辩弹'发动反击"。[(3)]不过，在批评他的人当中，值得注意的只有三个，即伏尔泰、费罗波里斯和"一位博物学家"。卢梭对这三个人的批评都作了答复，这三篇答复中的一些论点，在帮助我们了解卢梭的思想脉络方面是很有用的。

这三篇答复，由张文英女士翻译。

最后，我要感谢我1989-1990年旅法期间的两位居停：蒙莫朗西市的克洛迪娜·约兰夫人（Mme Claudine Yolin）和巴黎的好友洛克桑·阿萨纳（Dr.Roxane Ah-Sane），她们都为我安排了一间明净的居室，使我有一个读书和工作的好环境。

李平沤

2005年7月

【注释】

(1) 这几段文字，后来作为脚注收入1782年版《论不平等》。

(2) 卢梭，《忏悔录》，巴黎“袖珍丛书”1972年版，下册，第99-100页。

(3) 特鲁松，《卢梭传》，李平沤、何三雅译，商务印书馆1998年版，第180页。

通过法律的社会控制

罗斯科·庞德

商务印书馆出版

Roscoe Pound

SOCIAL CONTROL THROUGH LAW

© 1942 by Yale University Press

本书根据耶鲁大学出版社1942年版译出

目　录

第一章　文明和社会控制

第二章　什么是法律?

第三章　法律的任务

第四章　价值问题

索　引

返回总目录

第一章　文明和社会控制

据说威廉·詹姆士[1]曾经说过，任何一个问题的最大敌人就是这一问题的教授们。他这样说，是指的像医药和法律这类实际活动。在这些实际活动中，从事实际业务的人不断地与生活和自然界的事实保持接触。他从经验里得出他的观念，而且必须经常加以改变，并改造他的理论，使其适合于必须应用这些理论的事实。另一方面，教授却从其他人的关系中去认识那些生活和自然界的事实，并且假定这些东西都是别人给予他的。他从这些事实中进行概括并整理出各种概念和理论来，然后再从中推论出更多的概念和理论；根据这些事实，他建立起一套顽强的、违反生活和自然界事实的和非常固执的教义，并企图使生活和自然界符合他的理论模型。对于我们从事各门社会科学的人，这种看法包含着一个警告。仅拿我自己的专门领域来说，当我们回顾过去时，我们见到五十年以前的法官和律师在关于法律的业经证明具有重要意义的运动里，完全走在法学家和法学教师前面，这肯定是真确的事实。那时法律科学到处落后于立法和司法判决的实际进程。律科学一有实际影响时，它就起阻碍作用。我们今天对于上一代涉及社会立法的司法判决感到不满的大部分东西，就代表了当时所教授的最时新的法理学科学。来自各种未被承认的、部分被承认的、未被保障的或未被充分保障的利益的压力，往往使十九世纪的真正法律完全走在当时法学理论的前面。

组成一个法律体系的那部分法令（precept），包含两种成分，一种是命令性成分，一种是传统性成分。前者是立法者的创作。哲学家通常对立法者提供指导。但是他多半认为自己赋有一种支配的权力。传统性成分是经验的产物。在古罗马，它是从法学家在解答关于法庭上实际争讼的各项问题的经验中产生的。在我们的法律中，它是从法院判决案件的经验中和法官们从有记录的司法经验中努力去寻找对具体争端中出现的新问题进行判决的原则中产生的。因而，我们就有作为命令的法律，还有在经验的基础上作为对正义的确定和陈述的法律。它们各自谋求建立正义的法令。所以，它们各自都受某种理想的支配。在十八世纪以及在我国的十九世纪前期，自然法理论曾为立法

机关和法官提供这种理想。这是对一切民族、一切时代和一切地方都具有普遍效力的一整套理想法令的理论，这批理想法令来自关于一个理想的人打算做和不打算做、打算主张和打算承认别人主张的观念，并且是基于纯粹理性而得出来的。

在罗马法的古典时代以及在十七、十八世纪欧洲和美国的法律中，哲学作为在自然法支配下的法律的指导处于全盛时期。每一本法律著作都有一篇哲学性的导言，而重大的法案往往有一段哲理性的序言。但是除开这个理论所遇到的哲学上的困难以外，自然法不能使自己成为制定和发现法律的一个有用的工具。当自然法自称是理想的和普遍的并来自普遍理性的东西时，正像我一向惯于说的，它事实上是一种实在的自然法，而不是自然的自然法。它是对一定时间和地点的实在法的一种理想化翻版，所以在实际上，这就使法律提供对它本身的批判。例如，当英国人在槟榔屿建立了一个法院，而且必须对一个没有法律的社会执行司法时有人认为这个法院应受自然法的支配。可是当枢密院司法委员会的韦斯特伯里勋爵[2]就这个法院的一起上诉案件适用自然法时，其结果是，普遍的自然法甚至在细节上都是和英国法律一模一样的。

在十九世纪后期，随着自然法的崩溃，特别在英语世界里，我们曾企图不要哲学。事实是，某些法令虽为法院所适用，但其后盾则是法院院长和他的下级部属。这些法令盖有国家的金制印章并为政治组织社会的强力所支持。这就是我们能够依靠的东西了。这些法令乃是纯粹的法律事实。科学的法学家对于凡是没有这种金制印章和不为强力所支持的任何东西，一概不加以考虑。但是法院和律师一定会告诉我们，这种纯粹的法律事实是一种幻想。他们不能忽视法律中的一种理想成分，即使法学家业已将它丢开不管。当人们要求法院就各种具有同等权威的论证作出发点进行选择时，当人们要求法院解释一项法令的本文时，当人们要求法院将一个标准适用于行为时，法院就离开法学家的纯粹法律事实，而使他们的决定去适应一个理想。因此在本世纪开始时，自然法就必然恢复，虽然并不是始终用这一名称，而且这一次也并没有给我们一个关于理想法令的普遍法典。现在自然法的任务不是给我们一批理想的普遍立法，而是给我们一种对实在法中的理想成分的鉴定。即使绝对的理想不能被证实，这种鉴定可以确定和陈述出一定时间和地点的社会理想，并且使它成为对各种论证、解释

和适用标准的出发点进行选择的尺度。就像有人讲过的，我们可以有一种内容正在起着变化或形成着的自然法。

因此，在本世纪前期，就出现了法律哲学的复兴。大约在同时，孔德[3]在百年前所创立的社会学，即关于社会的科学，已在各门社会科学中取得了它的地位，而法律社会学也同各种社会法律哲学一起出现。但是学者们在这方面进行工作时，同样太缺乏对司法所必须处理的各种问题的知识，而且往往对各种法律体系传统成分中所陈述的、由理性所发展的经验缺乏掌握。因而，我们就不得不发展一种哲学的法律科学，即哲理法学，和一种社会学法学。我们求助于哲学、伦理学、政治学和社会学，但只是在那些被认为是法学的问题上求助。我们研究一切意义上的法律，把它当作广义的关于社会的科学的一个很专门的方面。

哲理法学理论曾被视为解决一定时期的特殊问题的办法，然后给以普遍的形式并使其用在任何地方的法律秩序的一切问题上。我们所要的并不是一种企图削足适履地强使法律适合于它的体系的法律哲学，也不是一种陷于方法论之中的、企图通过证明它具有自己的可以测定一切社会生活现象的专门方法，来为一门关于社会的科学进行辩护的法律社会学，我们所要的不过是一种知道如何利用哲学的社会学和一种知道如何利用社会哲学和哲学社会学的社会学法学。

回顾一下这一世纪的四十多年以前，我们见到已经有了很多成就。施塔姆勒[4]复活了法国人的所谓法律上的唯心主义。如果说他并没有为我们解决问题，他却向我们指出了问题所在。他力图使我们意识到实在法中的理想成分并力图建立关于它的理论而十九世纪的自然法曾力图加以批判；这正像在施塔姆勒以前康德曾力图建立一些立法的原则，而康德的先辈却力图找出一部普遍的法典一样。狄骥[5]给了我们一种关于这一世纪初城市工业社会的理论，作为今天法律的理想成分的理论。他的理论是一种社会学的自然法。他设想法律中的每样东西都是从一个“权利和法律”的基本原则获得效力，并根据同一基本原则来加以判断。他继孔德之后力求通过观察得出上述原则，并通过进一步的观察来加以证明。事实上，他是按照涂尔干[6]关于社会分工的著作来进行他的观察。今天狄骥并不像过去那样时髦了。但他曾起了有益的影响。惹尼[7]向我们表明了实在法中技术成分的重要性，并

给了我们一种关于理想成分的新经院主义哲学理论。他的《私法实在法中的科学和技术》一书并没有得到应有的重视。这本书论述到我认为是法学的一个根本问题，即评价利益的尺度，它还论述到为前一世纪的分析法学所忽视的法律的两种成分，而且他都以一种崭新的和启发的方式来对待它们。奥里乌[8]给了我们一种关于组织的理论，这些组织是今天社会中社会控制的重要手段。在我看来，他的理论，一种新经院主义哲学的团体主义，归根结底在试图解释和建立起一种关于成为今天社会中最活跃的集团，即劳工组织的理论，而在英语世界里，这些劳工组织无论在使用法律外的强力（当国家被认为具有对强力的垄断）时，还是控制政治组织社会的强力来达到它们的目的时，都正在成为占统治地位的要素。他所称的各种各样团体——即一些与某一时候的人物无关而一直存在的事物，它们的某些活动是不包括它们的人物在内而组织起来的，并且它们还设立了自己的权力机关和程序——这些每一个都在实现着自己的观念的各种各样的团体将代替一大群个人，其中每一个人都在一种永不终止的实际的或潜在的冲突或竞争中运用他的意志，康德曾力图对这种冲突或竞争加以安排。重要的是，我们在这里有了一种从个人以外去寻找单位的理论，同样重要的是，当这一问题正挤满在私法中时（甚至在公法具有私法观点传统的英语世界中也是如此），上述理论已很广泛地为公法作者们所接受。在这以前，埃利希[9]已向我们证明了作为法律秩序基础的各种关系、集团、联合以及它们之间的内在秩序在社会中的重要意义。他关于各种关系、集团和联合的内在秩序的这一观念，应该同经济决定论者们眼中的社会统治阶级强加意志的看法加以比较。他的关于包含在组成人类社会的各种关系和联合中的各种社会事实的复合体这一概念，应该同狄骥在一个经济秩序中所观察到的和检验过的社会相互依赖关系的事实加以比较。他的关于他所称的活的法律对各种概括和公式的反应的观念，以及他的关于那些不再反映重要关系与联合的内在秩序的各种法令和公式的观念，应该同只看到个别法官的个人行为倾向的怀疑论现实主义者的见解加以比较。他为社会学的比较法或显然正在发展中的比较社会学法学，作了一个重要的开端。

把埃利希和奥里乌同古代的和十九世纪的观念加以比较，是有益处的。古罗马人似乎在有一个时期曾以为个人是一个集团。他们竟设想只有一个人的家庭。一个人可以是只由他本人组成的一个家庭的

paterfamilias 〔家长〕。这当然要回溯到以血亲集团为单位的血亲组织社会，古代社会正是从（或不久以前才从）那种社会里产生的。在一个以个人为单位的社会里，我们惯于把集团或联合认为是个人的集合体，而在法律上曾把联合认为是一个虚构的个人。上一世纪之难以设想集团或联合，就像古代之难以设想单独的个人一样。我们必须再一次想到祁克[10]、埃利希和奥里乌使我们理解，我们必须要再一次想到各种关系、集团和联合。其实，马克思的阶级斗争理论在同一方向树立了另一类型的思想。当个人独立性和自由个人意志的重要意义曾经是十九世纪法律科学的中心思想时，涂尔干的社会学和狄骥的通过分工的社会相互依赖学说，还为可以称为团体秩序的现象的兴起指出了方向，而这种秩序又必须同意大利的组合国家观念加以比较，在组合国家观念中，法律单位并非个人而是职业集团。所有这一切从不同角度提出的理论，都是普遍化了的关于今天的都市、工业社会的理论。

这些为我们描绘出一幅精确的现实社会图画的企图，必然要导向对作为实在法一部分的公认理想进行哲学批判。为了使理想成为与我们调整关系和安排行为的那些问题有关的画面，上述的那些企图是必要的。当其中的某一种企图或取而代之的某一种同类的企图成为公认的、权威性的图画，传统式地教给法律工作者们，为这一专业并因而也为法官和行政官吏所接受时，它就将暂时成为实在法中的理想成分了。看一看那些用来充当法律秩序的理想和作为法律中的一种理想成分而得到具体体现的那些社会秩序的理想，看看它们如何随着它们所描绘的社会秩序的变化而逐渐地变化着，这是很有启发意义的。中世纪法律在亲属关系组织的社会中起着作用，法律的目的似乎是在这一社会中和谐一致地维护社会现状。自由竞争式的自我主张，在中世纪社会里，就像在希腊城邦的社会里一样，是不能立足的。在亲属组织的封建社会崩溃后很久，人们还可以见到这一类社会的理想继续存在。在十六世纪以后，一种自由竞争式的独立个人的社会理想，随着近代经济秩序的发展而慢慢成长起来，并在法学思想和法律传统中代替了起源于古代并在中世纪建立起来的理想。这种较新的理想在十九世纪得到了充分的发展。诚然，它的最大限度的个人自由的自我主张概念，被康德表述为我们后来所称的法律正义。但在上一世纪结束以前，在那一世纪的公认理想中所描绘的那个社会已经开始转变，而那种理想也就慢慢地（虽然是顽强地）退出历史舞台了。

全世界的法律现在正处在一种困难的情况下，这种困难说明了三十年来对于各种法律制度和法律正义所进行的许多公开的攻击。人们对法律不满意并且愿意尝试一下不要法律的治理，因为他们感到，（正如有的人所说的）法律一直没有合法地运行。特别在应付许多新问题和力图保障一个正在变化的经济秩序中许多新产生的迫切利益方面，法律不符合人们对它的期望。这种情况产生于公认的理想对今天法院所受理的各种冲突的和重叠的利益不能提供满意的调整。对这样一幅图画——自足的个人处在经济上自足的近邻关系中并且在以自由竞争式的占有为基础的经济秩序中同他的邻人自由地进行着竞争，我们当然是不满意的。这种理想在上一世纪占有支配地位，它很容易适应一个垦荒式的、乡村的和农业的社会。我们完全知道这不是今天社会的真实图画。可是我们看不到用来代替旧图画的那个社会的精确图画。也许变化还没有达到我们能够描绘出新图画的程度，因而新的法律问题如何解决还没有头绪。人们对政治组织社会的强力放任自流。既然没有权威性的理想来指导这种强力，行使强力也就成了凭个人意愿、成见和偏爱办事的事情——这些正是法律力图压抑的东西。强力统治试图担当法律统治的工作。纵使我们倾向于给予十九世纪最后年代里所实行的法律统治以坏的评价，我们也不能不看到，它对文明所作出的成就比今天强力统治对文明正在作出的要多得多。

为了说明为什么我要从法律的理想成分这方面来探讨法律，以及为什么我要从文明的观念、从作为维护文明之方法的社会控制的观念和从法律作为社会控制的一种手段或一个方面（从这个字眼的一种意义上说）的观念出发，上面这个稍为冗长的引言似乎是必要的。

不论我们把文明看作事实还是观念。我认为它是各门社会科学的出发点。有人曾经说过，文明是使人类力量得到最大可能的展现。因此，就有一种过程、一种由这一过程迄今带领我们到达的状况，以及一种关于这一过程及其所导致状况的观念。但是这种提出问题的方法，对于这一代人来说，太像黑格尔所用的方式了。因此，不如让我们说，文明是人类力量不断地更加完善的发展，是人类对外在的或物质自然界和对人类目前能加以控制的内在的或人类本性的最大限度的控制。文明的这两个方面是相互依赖的。如果不是由于人们所已达到的对内在本性的控制，他们就难以征服外在的自然界。如果人们必须随时武装自己并经常害怕受到攻击；如果没有这样一个假设，即：在

文明社会中，人们必须能假定其他人不会故意侵犯他们，必须能假定那些从事某种行为的人在其行为中将适当注意以免给其他人带来遭到损害的不合理危险，那么曾使物质自然界的许多东西有可能被控制起来供人类之用的研究、试验和调查，就不可能进行了。但是，如果没有对物质自然界已经达到的那种控制，今天生活在世界上的庞大人口也就不可能存身了。因而人们对内在本性的控制，使人们得以继承这个世界并保有和增加他们所继承的东西。各门社会科学必须研究这种对内在的或人类本性所取得的支配力——它究竟是什么，它是怎样产生的，以及最重要的是，它是怎样得以保持、促进和流传的。

这种支配力是直接通过社会控制来保持的，是通过人们对每个人所施加的压力来保持的。施加这种压力是为了迫使他尽自己本分来维护文明社会，并阻止他从事反社会的行为，即不符合社会秩序假定的行为。社会控制的主要手段是道德、宗教和法律。在开始有法律时，这些东西是没有什么区别的。甚至在像希腊城邦那样先进的文明中，人们通常使用同一个词来表达宗教礼仪、伦理习惯、调整关系的传统方式、城邦立法，把所有这一切看作一个整体；我们应该说，现在我们称为法律的这一名称，包括了社会控制的所有这些手段。混淆不清到了如此程度，以致在相传是柏拉图的一次对话中，苏格拉底被弄成将一本花匠的手册说成园艺术的法律，将一本烹调手册说成烹调术的法律，因为花匠和厨师的传统规则同祭司、道德家、法官和立法者这样一些有权宣布城邦习惯的人的传统规则，在种类上是一样的。我们所称的舆论，就是伦理习惯的一种近代形式，它是组织在各种各样的自愿联合之中的。当伦理发展的结果产生了道德体系时，就出现一种法律发展的阶段，在这个阶段中，人们试图将法律和道德等同起来，使一切道德戒律本身也成为法令。有组织的宗教，在这个发展的主要手段中是相当重要的一个。在文明史的一段很长时期内，它负担了大部分的社会控制。很多早期的法律，接收了各种宗教制度和宗教戒律，并用国家的强力加以支持。在英国法律的早期，我们发现有一个盎格鲁—撒克逊的国王，像对基督教徒那样劝告他的人民保持和平，而不是像对臣民那样命令他们。当西罗马帝国崩溃时，教会在大约六个世纪内是社会控制的主要手段，而在中世纪后期，教会法庭和教会法律，同国家的法院同等地分掌对调整关系和安排行为的管辖权。法律中的理想成分，今天同宗教仍有密切的关系，当代的一个重要法学

家就告诉我们说，他认为哲学不能给我们以我们所需要的价值尺度，我们必须仰赖于宗教。

在近代世界，法律成了社会控制的主要手段。在当前的社会中，我们主要依靠的是政治组织社会的强力。我们力图通过有秩序地和系统地适用强力，来调整关系和安排行为。此刻人们最坚持的就是法律的这一方面，即法律对强力的依赖。但我们最好记住，如果法律作为社会控制的一种方式，具有强力的全部力量，那么它也具有依赖强力的一切弱点。而且从十七世纪到上次世界大战时期国际法的成就说明，某种很像法律的东西，虽没有任何强力的支持，也能够存在并证明是有效的。

在一个不以个人为单位而以血亲集团为单位的血亲组织社会中，法律的任务只是在各个好战集团之间保持和平这样一个简单任务。如果一个血亲成员伤害了另一成员，就由血亲集团的内部纪律来加以处理。如果某一个血亲集团的成员伤害了另一个血亲集团的成员，就没有一个共同的上级来调整所产生的争端。而通常的结果就是血亲复仇。最早设计的法律制度，是通过要求被害血亲放弃复仇行为和规定旨在确定事实的机械的审讯方式，来调节并最终制止私人间的战争。这种维持和平的制度的观念，在增加了许多别的职能后，也还是继续存在。不过这种制度只以有限的社会控制为它的范围，大部分社会控制仍留给血亲集团的内部纪律、共同体的伦理习惯和宗教组织去处理。可是血亲组织作为社会控制的一个重要手段，实质上已经消失。现在比家庭还大的组织只是由于感情、历史或社会目的才存在。甚至家庭，在都市生活的条件下，也已失去了纪律上的有效性。少年法院和家庭关系法院已接替了许多一度曾属于家长的管辖权。法官行使着处理逃学和屡教不改行为的权力，法院程序代替了旧时父亲和儿子之间在家庭边房里的谈话，这种谈话以前就是用来教训逃学儿童，使他们畏惧上帝、父亲和警察的。

在血亲集团已不再是社会单位很久以后，甚至在政治组织社会已获得了相当大的发展以后，宗教组织还是社会控制的一个有效手段。古代社会中那些我们现在所称的法律，往往就是祭司们所宣布的、并以悔罪和开除出虔诚社会等办法来保证执行的那些戒律。在有法律的早期，很多这种东西都可以由国家接收过来，并由政治组织社会的官员所行使的强力来加以制裁。在英国，直到宗教改革时期；在欧洲大

陆的有些地方，直到法国革命时期，都存在一种教会法院和教会法律的体系，它同国家的法院和法律同等地分掌调整关系和安排行为的职权。从西罗马帝国覆灭到十二世纪，教会充当了社会控制的前锋。从一开始起，基督教徒们就被训诫相互间不要诉诸法律。他们把他们的争端诉诸作为当地信徒们监督的主教，由他来告诉他们虔诚的基督教徒在这样一种场合下应当怎样行事。从这里就产生了主教法院和一整套法院的教阶体系。不久，以圣经本文、基督教教父著作、宗教会议教规以及教皇的决定和诏谕为基础的、供这些法院之用的一套法律，就成长起来，这种法律对我们今天的法律作出了很多头等重要的贡献，并且在当时是维护和促进文明一个最重要的手段。但是不管宗教现在还占有多少地位，宗教组织已丧失了它们对人类的权力。社会控制已完全世俗化了。

道德的背后不曾有过这样有效的组织作为支持。可是血亲集团却对其行为为本亲属带来耻辱的血亲成员加以约束。在罗马，一种监察道德的权力，开始时属于作为罗马族人家长（罗马族被当作是一个血亲社会）的君主，后来则转入共和国的法官之手，而且在法律中留下一些残余，一直传到近代世界。纵使这样一些东西在政治组织社会中已不再存在，可是同业公会、工会、社会团体和兄弟会组织，用它们的各种伦理法典、规章、行为标准或做什么和不做什么的准则，正在日益增加着对个人行为的控制，虽然都要从属于国家的法律。

但从十六世纪以来，社会政治组织已经成为首要的了。它具有，或者要求具有，并且就整个来说事实上保持着一种对强力的垄断。所有其他社会控制的手段被认为只能行使从属于法律并在法律确定范围内的纪律性权力。英国的法院可以恢复被一个社会团体错误地开除出去的人的会员籍。一些法院曾判决过，被信托作为教会用途的财产，是否是按照教会教义（财产因这种教义而授予）而使用的。家庭、教会和各种团体在一定程度上起着在现代社会中组织道德的作用，它们都是在法律规定限度内活动并服从法院的审查。今天，社会控制首先是国家的职能，并通过法律来行使。它的最后效力依赖于专为这一目的而设立或遴选的团体、机构和官员所行使的强力。它主要地通过法律发生作用，这就是说，通过被任命的代理人系统的和有秩序的使用强力。

可是，如果假定政治组织社会和它用来对个人施加压力的法律，对完成目前复杂社会里的社会控制的任务来说已经绰绰有余，那是错误的。法律必须在存在着其他比较间接的但是重要的手段——家庭、家庭教养、宗教和学校教育——的情况下执行其职能。如果这些手段恰当地并顺利地完成了它们的工作的话，那么许多本应属于法律的事情将会预先做好。需要管制的反社会的行为和与周围的人们处理得不好的关系，可以通过养育、训练和教育来加以预防，从而导致以理性为准绳的生活。但是都市生活和工业的环境严重地影响了家庭教养。它的作用，在大都市里远远不如在过去的小范围的、同种姓的邻居关系中那样有效。现时事物的普遍世俗化、对信念或教义的不信任以及冷酷的现实主义（像它自己认为的那样），削弱了宗教的势力。学校教育已成为我们支援社会控制的主要依托。可是它也已世俗化了，而且即使道德教养可以通过教育来达到的话，学校教育也不能与道德教养等量齐观。当法律将社会控制的全部活动纳入自己的领域后，法令的实施就成为一个尖锐的问题了。

关于“是怎样”的各种理论，对“应当是怎样”的各种观念具有显著的影响。人们倾向于做他们认为他们现在正在做着的事情。当立法者被教导说法律是主权者的命令而他是主权者的喉舌时他就倾向于认为规定在“兹制定”等字样后面的一切都是正当的了。专横的立法用这些东西乃是主权者的意志这种说法来为自己辩解。当法官被教导说因为他的判决为他所决定的事情盖上了国家的金印，法院所判决的一切就是法律，而这也就是法令所要求的一切时，他就倾向于认为“兹受理并判决”等字样后面所写的一切都是正当的了。当一个行政官员被教导说法律就是他在职务上所做的任何事情时，他多半假定他可以在作出决定以前拒绝或忽视听取双方的陈述，也可以违反人们曾认为的公正的基本准则，即任何人都不能作为对自己案件的裁判者，由他自己来接受申诉、进行调查、起诉、在自己面前为申诉辩护，并在一次程序中就这一申诉作出裁决。如果立法者、法官和行政官员被教导说，法律是政治组织社会行使强力的威胁，那么他们就倾向于不去思考一下这种威胁的内容是什么，而只去考虑，在什么程度上用一般讲法来说，这种威胁能够行得通。随着专制政府在全世界的兴起，这样一些观念已经流行起来，而且给予独裁者以科学理论上的声援和慰抚。

当代法学和政治理论的首要人物之一热烈地倡导这样一种学说，认为法律不过是这样一种东西，即一些由政治组织社会中被指定的机构所制定的权威性规范和各种威胁的实施，这种威胁在一定的行为或情况出现时，不论它是好是坏都会有某种法律强制随之而来——这位当代法学家中的首要人物告诉我们说，唯心主义导致专制政治，他并引柏拉图的话作为证明。关于法律目的的绝对理想和价值的绝对尺度，在他看来，似乎会导致建立和维护这种绝对理想和绝对尺度的绝对统治者。

毫无疑问，这是一个自相矛盾的说法，但这却是一个这样的矛盾：关于正义的各种绝对观念曾导致了自由政府，而关于正义的各种怀疑论观念却和专制政治并行不悖。唯心主义将某种东西置于统治者或统治集团之上，用它来判断他们并使他们负责根据它来进行统治。即令观念是绝对的，那些掌握政治组织社会的强力的人却不是绝对的。怀疑论现实主义者没有将任何东西置于统治者或统治集团之上。这样就没有用来判断他们的尺度，至多只有个人的主观意见，可是人们教导我们说，随便哪两个人必然不能有同样的价值尺度，或者即使他们有的话，也没有一个人能证明他的尺度比另一个人的更高明。因而，正如圣保罗[11]所讲的，在没有法律的情况下，他们自己就是法律。他们做什么就证明他们所做的是正当的。正是统治者的这种态度，标志着一种专制政治。如同吉卜林[12]笔下的那个破门而入的恶汉一样，专制统治者就是以他们身上赋有的权威和强力来进行统治的。我并不想宣扬一种唯心主义的哲学信条。但是我确实要说：如果怀疑论现实主义的各种学说是新康德主义相对论在法学和政治学中的产物，那么在这样一些实际学科中我们必须根据相对论本身结果来判断相对论。但是，我认为答案似乎是我们不应该绝对化地来看待相对论。这一点我将在本书最后一章加以探讨。

我们能否承认，在当前的事实上，调整关系和安排行为是通过由那些行使政治组织社会权力的人们适用强力来实现的，而且就到此为止了呢？我们能否说，实际上是政治组织社会的强力在实施立法者所规定的各种威胁，而站在强力的行使和各种威胁背后的是虔诚的愿望、迷信或托词呢？有些人感觉到，如同人们大概从两千三百年以前诡辩论者宣布了怀疑论现实主义立场以来就已感觉到的——我们一定要为法律找到一个较好的根据，一定要找出强力背后的某种东西，强

力不可能是社会控制的最终现实；他们的确曾从一个立场被驱赶至另一立场，但是，他们却从来没有放弃关于在强力背后有某种永恒的或至少是相对永恒的东西这样一个观念。经院主义的法学神学家们在政府现象背后发现了真理——即圣经所启示的真理和理性所发现的真理。十七、十八世纪的法学家看到了在这些现象背后的理性。十九世纪的形而上学法学家们看到了一种可以用形而上学来阐明的无可争论的原理，从这个原理中可以推导出法律来。历史法学家们看到了体现在人类经验之中的一种自由的观念，从中可以引申出展现当时这种观念的最高峰的法律制度。梅因 [13] 用黑格尔式的术语，将实现自由这个抽象的一般命题说成是从身份进展到契约的具体的一般命题，因而就使黑格尔和萨维尼 [14] 的学说，似乎转向为实证主义了，以致今天有些人把梅因列为一位社会学家。较老的实证主义在政治组织社会的演化背后，也就是在政治组织社会借以发生作用的法律的背后，发现了社会发展的法则。可是一种比较新的实证主义注意社会的法律安排，是为了去了解这种安排本身，它的目的不是为了去了解这一切能够成为什么，也不是当作能给予我们一种关于应当是什么的尺度，而是把它当作表明人们曾经使用过什么尺度，这些尺度要求什么以及法律曾如何得以使用它们；这种比较新的实证主义注意社会的法律安排，也是为了去了解：人们认为法律的目的是什么，在人们所假定的以及他们据以行为的假设背后，是否有某种观念，的确有助于他们正试图要做的事情，即维护、促进和传送文明。

我可以想象得到，有些人会对我说，就怀疑论现实主义的各种理论在实际行动里所导致的后果来对它们进行批评，是不科学的。当然，用这种方法来批评关于物质自然界的各种理论是没有用的。但是我们现在并不是对待物质自然界，对于它，好坏的意见和关于它的各种现象的批评，都是无关紧要的。我们所对待的是在人类意志领域之中并在这种意志控制之下的各种现象，在这里“实际上是怎样”并不能告诉我们全部真相。这里最终的问题始终是“应当是怎样”的问题。除非政府是为了自己而存在，或法官和行政官员是为了行使权力而进行审判和管理，否则我们就不能回避这样的问题：法律上关系的调整和行为的安排，到底有什么目的或意义？我们不能把强力设想为手段以外的什么东西。

耶林[15]说，背后没有强力的法治，是一个语词矛盾——“不发光的灯，不燃烧的火”。法律包含强力。调整和安排必须最终地依靠强力，纵使它们之所以有可能，除了对一种反社会的残余必须加以强制，主要是由于所有的人都有服从的习惯。其实，服从的习惯在不小的程度上是依靠聪明人意识到如果他们坚持反社会的残余，那么强力就会适用于他们。自然法理论反对把法律当作强力，意思就是反对不根据任何原则，而只根据对于便宜行事、公共福利或个别官员的个人便利的各种主观意见所施用的强力，在这一点上，它并没有错。纵使在司法和行政的过程中不可能将个人主观成分完全排除出去，法律历史表明，我们可以在这方面迈出很大的步子。文明有赖于摈弃专横的、固执的自作主张，而代之以理性。即使在这方面我们尚未达到我们曾相信在上一世纪业已达到的程度，但是人们只要将上一世纪的法律和根据法律的司法同殖民地时代的美洲的情况对比一下，就可以了解，我们现在认为是十九世纪的那种自鸣得意的自我恭维，有多少在当时毕竟是正当的。

人们告诉我们说，对各种法律理论的酸性化验就是坏人的态度——他对于正义、公正或权利毫不在意，只希望知道他做或不做某些事情，将对他发生什么后果。可是正常人的态度就不是这样，他反对服从别人的专横意志，但愿意过一种以理性为准绳的生活，他参加选择那些行使政治组织社会之权力的人，如同中世纪法学家所说的，预期着他们在上帝和法律之下行使权力并以此作为目的去行使权力。难道坏人的态度要比这种正常人的态度更可以成为一种试验吗？

【注释】

[1] 威廉·詹姆士（William James，1842—1910年），美国实用主义首创人之一。——译者注

[2] 韦斯特伯里勋爵（Lord Westbury，1800—1873年），英国大法官。——译者注

[3] 孔德（Auguste Comte，1798—1857年），法国实证主义哲学家，社会学创始人。——译者注

[4] 施塔姆勒（Rudolf Stammler，1856—1938年），德国法学家，新康德主义法学首创人。——译者注

[5] 狄骥（Léon Duguit，1859—1928年），法国法学家，社会连带主义法学首创人。——译者注

[6] 涂尔干（Emile Durkheim，1858—1917年），法国早期社会学家，曾在其主要著作之一《社会分工论》中宣扬社会连带主义学说。——译者注

[7] 惹尼（Francois Gény，1861—1944年），法国法学家。——译者注

[8] 奥里乌（Maurice Hauriou，1856—1929年），法国法学家，首创团体法学。——译者注

[9] 埃利希（Eugen Ehrlich，1862—1922年），奥地利法学家，欧洲社会学法学首创人之一。——译者注

[10] 祁克（Otto Friedrich von Gierke，1841—1921年），德国法学家。——译者注

[11] 圣保罗（St．Paul），基督教《圣经》中初期教会主要领袖之一。——译者注

[12] 吉卜林（Joseph Rudyard Kipling，1865—1936年），英国作家。——译者注

[13] 梅因（Henry Maine，又译梅恩，1822—1888年），英国古代法制史学家。——译者注

[14] 萨维尼（Friedrich Karl von Savigny，1779—1861年），德国法学家，十九世纪德国历史法学派的主要代表。——译者注

[15] 耶林（Rudolf von Jhering，1818—1892年），德国法学家。——译者注

第二章　什么是法律?

培根[1]在他的论真理的文章里写道："当善诙谐的彼拉多[2]说'什么是真理'时，他不会等待一个回答。"对培根来说，当他用十六世纪的眼光来读《第四福音书》时，他假定彼拉多在说笑话，是很自然的，就像对彼拉多来说，当他用一世纪的眼光来看关于基督下降到人间是来证明真理的说法时，他也会很自然地说他所说的话是十分真挚的。培根知道过去有那样一些哲学家，就像他所讲的，这些人"认为确定一个信仰是一个束缚"。但是他说，这派哲学家已经成为过去了。可是，他们在一世纪却曾经风行一时过，而且彼拉多那个时代的任何一个有教养的罗马人，对断言真理的人大概都会给以同样的评论。

在希腊古典哲学和罗马共和国末期、帝国初期所流行的哲学之间，在思想领域里发生了根本的变革，就如在纪元初和培根写作时之间所发生的，以及在培根的时代和今天（自称为）先进的思想家们之间所发生的变革一样。

彼拉多是在怀疑论和失去幻想的时代那样说的。战争使希腊各城邦疲惫不堪。希腊全部均落入腓力[3]之手并被并入亚历山大[4]的帝国。这个帝国后来又趋于分裂，由亚历山大的将领和后继人们互相进行争夺。希腊化的世界不是适合于各种唯心主义哲学的世界。对共和国末期和帝国初期的罗马，同样也可以这样说。这个时代是政治上四分五裂和内战的时代。三个世代的连绵内战使当时的社会组织消耗殆尽，就像伯罗奔尼撒战争曾使古典时代的希腊世界消耗殆尽一样。失去幻想、动荡不安的环境和专制的政府，都使人们转向怀疑论和伊壁鸠鲁主义，它们似乎是在告诉人们如何在乱世里生活。这些都成了各种流行的思想类型，它们和今天所流行的各种哲学一样，是各种"消极放弃"的哲学。信奉伊壁鸠鲁[5]学说的人认为唯一确定的知识就是我们通过感觉得到的知识。至善就是个人的快乐生活。正义是某种变化莫测的东西，它不过是一个获得快乐的权宜手段而已。怀疑论者认为我们不可能具有任何关于事物性质的知识，因而对一切事物的正确态度就是泰然自若的态度。无论感觉或理性都不能给予我们确定的知

识。我们必须停止对事物进行判断，而只是充分利用它们。只有不进行任何判断的怀疑论者，才能用一种不为情感或愿望所动的绝对冷静态度来看待各种事物。对于善或恶作出肯定判断的可能性是不存在的。如果你看见一些强盗在拦路抢劫一个人或一群恶徒在图谋对一个无辜者施加私刑，伊壁鸠鲁就会说，还是避开些吧，除非权衡苦乐，你能断定进行干涉最后会促进你的快乐生活。怀疑论者则说，不要去加以判断，也不要挨近。强盗或使用私刑的暴徒，像你一样，可以是对的，也可以是错的。彼拉多就是以这种精神说话的。

培根是在文艺复兴之后过度信仰理性的时代写作的。发现新大陆、开拓殖民地和巨大的集权政治组织兴起的时代，近代科学的开创和贸易、商业扩展的时代，这不会是失去幻想的时代。人们有信心地断言，他们可以通过理性认识一切事物并解决一切问题。信奉伊壁鸠鲁学说和怀疑论的人是一些放肆过分的派别，他们已经永远消逝了。彼拉多的问题成了一种不合适的诙谐。

现在，在理性和通过理性可能取得知识的信念支配过从培根当时一直到上世纪末以后，我们发现自己又处在另一个失去幻想的时代了。今天的社会哲学采取了消极放弃的态度。相对论教导说：我们所能认识的一切只是我们个人知觉和经验所构成的个人精神创造。我们的关于“应当是什么”的各种观念，只有在我们各人的思想体系中才是有效的，它们对于任何其他人都不能加以证实。在法律和道德之间以及在政治上组织起来的社会所实行的社会控制和正义之间，都存在着一种不可调和的矛盾。“应当是什么”是一种虔敬的愿望，一种迷信和一幅与现实无关的非科学的、主观的图画。善和恶的判断、颂扬和指责都是不科学的。我们要求以一个最终的政治权力为前提，而一切都渊源于它。各种宪法限制都是语词的矛盾。一种纯粹科学不去纠缠各种关于平衡的主观理想和各种有保证的自由和权利。权利不过是从国家官员行使政治组织社会的强力得出的推论。法律不过是那些官员们所做的事情而已。伊壁鸠鲁、皮浪 [6] 和卡涅狄斯 [7] 以新的名字但以同样的社会、政治和伦理哲学复返了。

从纪元前六世纪希腊人开始考虑这些事情以来，什么是法律这个问题一直是一个争论的题目。许多东西曾发生作用使这个问题成为一个困难的问题。但是困难的重要根源是：三个完全不同的东西都曾用

着法律的名称，而人们都曾试图以其中一个为根据来解释所有这三者。

明确地说，这三种意义就是：（一）法学家们现在所称的法律秩序——即通过有系统地、有秩序地使用政治组织社会的强力来调整关系和安排行为的制度。（二）一批据以作出司法或行政决定的权威性资料、根据或指示，这也就是当我们讲到印第安纳州的法律、比较法、财产法或契约法时所理解的东西。（三）卡多佐[8]法官中肯地所称的司法过程，而今天我们还必须加上行政过程——即为了维护法律秩序依照权威性的指示以决定各种案件和争端的过程。这就是许多自称为现实主义者的人今天给予法律这个名词的意义。正如我们的一个著名法学家所说的，法律就是公务上所做的一切事情。

因而，这就有了三种观念，而它们都用同一个名称，这在讨论这一问题时就造成了很多混乱。如果这三种意义可以统一起来的话，那就是用社会控制的观念来加以统一。我们可以设想一种制度，它是依照一批在司法和行政过程中使用的权威性法令来实施的高度专门形式的社会控制。

争论的大部分是针对第二种意义上的法律的性质，这里的法律是指一批决定争端的权威性资料。但是这也并不是一个简单的概念。这种意义上的法律包括各种法令、技术和理想：即按照权威性的传统理想由一种权威性的技术加以发展和适用的一批权威性法令。当我们想到第二种意义的法律时，我们大概会单纯地理解为一批法令。但是发展和适用法令的技术、法律工作者的业务艺术，都是同样具有权威性的，也是同样重要的。其实，正是这个技术成分，足以用来区别近代世界中的两大法系。

例如，在作为英语世界法系的普通法中，一项制定法为它规定范围内的各种案件提供一个规则，但并不为类推论证提供一个基础。在这方面，我们指望法院判决记录中的司法经验。在基于罗马法的另外半个世界的法系的大陆法中，这方面的技术就完全不同。大陆法学者从立法机关的法令来进行类推论证，并且认为司法判决对一定论点的确定方向，只是确立那个明了的论点，而不是规定一个原则——一个用来进行法律论证的权威性出发点。

此外，还有理想的成分，一些公认的权威性理想。这一成分最终归结为一定时间和地点的社会秩序的图画，归结到有关那个社会秩序是什么以及社会控制的目的是什么的法律传统，这是解释和适用法令的背景，在各种新的案件中是有决定性意义的，因为在那里，必须从各种同等权威性的出发点中加以选择来进行法律论证。

以侵权行为法中的一个问题为例，英国法院和美国许多最强的法院在这一问题上是有分歧的，而美国法院也同样各执一词。这是关于不论有无过错而产生的责任问题，如某人在他的土地上持有的某种东西，这种东西有可能因未加管束而造成损失之虞，这种情况虽然不是一个扰乱，但它却逸出并对邻人的土地造成损害。这里，我们就必须在要求绝对责任的普遍安全和只要求在有过错时才负责任的个人生活这二者之间，进行选择。人们曾似乎有理由地提出过，英国的关于土地是永久的家庭占有物的概念，和美国的关于土地是做某些事情和创办某些企业的一种财产或地方的概念之间的区别，换句话说，也就是不同的社会理想或图画之间的区别，决定了各种不同论证的出发点。

同样，在解释法律的时候，理想的成分是有决定意义的。马萨诸塞州和密苏里州在解释制定法中关于取消只由长子继承的直系继承人遗产的完全相同的语句时，就有不同。语句既不是决定性的，问题就要落在各种可能解释的一个真正优点上。但是这个优点是怎样决定的呢？显然这就要由关于在一定时间和地点应当有一个什么样的美国社会秩序的理想来决定了。在新英格兰各州，一个家庭的延续和那幅图画就有关系，而这一点在西南部各州却没有关系。

可是，人们所最熟悉的理想成分的作用是在适用什么标准时看到的。许多标准都包括一种合理性的观念。法律规定在各种情况下什么是合理的。可是并没有任何一个权威性法令告诉我们这是合理的而那是不合理的。人们稍为研究一下上一世代关于正当法律程序的判决就可以了解到，适用合理性标准在当时是为一幅初期的、乡村的、农业社会公认的图画所支配的，而今天都市的、工业社会的图画却产生着不同的结果。

当我们区别了法律的三种意义和第二种意义上的法律的三种成分时，我们还是没有弄明白这一问题的各种错综复杂的情形。因为法令

成分（这是通常被当作我们必须加以考虑的全部东西）是由各种规则、原则、说明概念的法令和规定标准的法令组成的。

一项规则是对一个确定的具体事实状态赋予一种确定的具体后果的法令。这是法令的最初形式，原始时期法律从不曾超过这一限度。各种原始时期法典就是由这样一些法令构成的。例如：

汉穆拉比法典规定："如果一个自由人殴打另一个自由人，应纳十个银币。"

萨利克法律规定："如果任何人叫别人为'狡猾的人'，应罚三个先令。"

罗马十二铜表法规定："如果父亲三次出卖他的儿子，儿子可以脱离他的父亲。"

各种刑法典大都是由这一类法令构成的。

一个原则是一种用来进行法律论证的权威性出发点。各种原则是法律工作者将司法经验组织起来的产品，他们将各种案件加以区别，并在区分的后面定上一条原则，以及将某一领域内长期发展起来的判决经验进行比较，为了便于论证，或者把某些案件归之于一个总的出发点，而把其他一些案件归之于某个其他出发点，或者找出一个适用于整个领域的更能包括一切的出发点。

试考虑这样一些原则：如果某人做了一件在表面上伤害另一个人的事，那么除非他能证明这样做是正当的，否则他就必须对所造成的损害负责，或如果某人过失地造成对别人的损失，那么他就要对损害负责，或一个人不应不正当地损人利己。在所有这些原则中，没有任何预先假定的确定的具体事实状态，也没有赋予确定的具体法律后果。可是我们却不断地依赖这些原则作为论证的出发点。

或者我们考虑一下：怎样从关于运输工具的任务这一基本原则出发，把为马车所定出的法令，统一地推广适用于公共马车、铁路、电车、卡车和飞机，而不需要对相继出现的运输工具规定各种新的规则。也考虑一下，怎样统一地把这些法令推广适用于电报、电话、无线电、煤气、电灯和动力。然后，我们来看法律工作者如何定出一个在一类公用事业中关于任务的更广泛的原则，这种方法使我们的法律

由于提供了一个作为论证的出发点，而能应付这些一个接着一个地出现的急剧发展的公用事业部门。

一个概念是一种可以容纳各种情况的权威性范畴，因而，当人们把这些情况放进适当的框子里时，一系列的规则、原则和标准就都可以适用了。买卖、信托、保释就是例证。在这些情况下，并不存在一种附加于确定的具体事实状态的确实的具体法律后果，也没有一个用来进行论证的出发点。有的只是可以将各种情况归入其中的一些确定范畴，而这样的结果就使各种规则和标准成为可适用了——即令各种定义必须不时修改并且和各种规则比较起来更富有伸缩性，这些范畴也是确定的。

有了各种原则和概念，我们就有可能在只有较少规则的场合下进行工作，并有把握来应付那些没有现成规则可循的各种新情况。

一个标准是法律所规定的一种行为尺度，离开这一尺度，人们就要对所造成的损害承担责任，或者使他的行为在法律上无效。例如：适当注意不使其他人遭到不合理损害危险的标准；为公用事业设定的提供合理服务、合理便利和合理取费的标准；受托人的善良行为的标准。我们要注意各种标准中公平或合理的成分。这是一个困难的根源。如前所述，对什么是合理的加以规定的法令是没有的，企图制定这样一个法令也是不合理的。结果，合理性就必然要看它是否符合于权威性的理想。

行为需要有各种标准。这只要向你们提醒一下将行为归结为规则的一次努力（古老的“停下来，看一看和听一听”的规则），就完全够了。试比较如何在以下两种场合适用这个规则：一种场合是一辆马车通过一条单轨铁道，火车在那里行驶的速度达每小时三十英里；另一种场合是一辆重型卡车通过一条有四条铁路线的铁道，流线型火车在那里行驶的速度大约达每小时一百英里。当这辆卡车的驾驶人在这里停下来，走下车，对铁道前后估量了一番，然后回到他的卡车上重新开车时，流线型火车可能已经驶过来四英里之远了。在这种情况下，一项规则就不可能起法律的作用了，我们就被迫要使用一个标准。

还有其他两个从不同角度出发的法律理论值得注意。今天许多人都说法律乃是权力，而我们却总是认为法律是对权力的一种限制。社会控制是需要有权力的——它需要用其他人的压力来影响人们行为的

那种权力。作为社会控制的一种高度专门形式的法律秩序，是建筑在政治组织社会的权力或强力之上的。但是法律绝不是权力，它只是把权力的行使加以组织和系统化起来，并使权力有效地维护和促进文明的一种东西。权力理论在实际行动里究竟意味着什么，可以以近来国际法和权力的同一化作为例证，这种同一化一直在导致国际法失去作用。

当前的另一种理论把法律设想为一种权威性的价值准则。持这种说法的那些人认为：要对任何道德的原则、任何事物的标准或对互相冲突的或重叠的人类需求进行评价的尺度加以证明，是不可能的。因而那些掌握政治组织社会强力的人们，为了表达一个在社会上或经济上占统治地位的阶级的自我利益，便任意地规定或建立各种价值准则，并强使其他人服从它们。当然，我想各种在社会上和经济上占统治地位的阶级都曾有过变化，而从一二世纪的罗马以来，这些阶级的自我利益也曾多次地发生过变化。但是必须考虑一下：有多少为当时法学家们所制定的法令，曾支配了从那个时候以来的各种重要关系和规定了各种重要的行为。

我们必须永远记住：在我们的法律中记录着为理性所发展的经验和被经验所考验过的理性这样一种教导传统。文明史中的一个重要现象就是这些教导传统的生命力。民法就是从五世纪到现在许多学院的教导传统，它和各学派法学家们的一种更古老的教导传统有着联系。普通法是在法院传统的基础上成长起来的一种在伦敦各律师学院中的教导传统。它是从十七世纪以来由律师传给见习律师的一种教导传统，它现在正在成为各个大学法学院的教导传统。现代世界的两大法系都是教导传统，它们已被证明足以同各种破坏政治制度的力量相抗拒。在我国的法律中，存在着一种通过法律工作者的技术使之适应于各种不断变化着的时间和地点条件的传统，这就使它成为人类最有持久性的制度之一。最后一个恺撒在二十多年前早已死亡，[9] 可是与第一个恺撒同时代的那些法学家们的著作，至今仍然指导着半个世界的司法。

法律秩序的权威的渊源是什么？当我们提出这个久经争论的问题时，我们的意思可以指直接的实际渊源，也可以指最终的实际渊源，或者也可以指最终的道德渊源。因而对于这样一个看来似乎简单、但至少包含三个问题（其中每一个都要有不同的回答）的问题，我们不

能只给予一个回答。直接的实际渊源可以在一个政治组织社会的立法机关和执行法律的机关中去找，而在这些机关的后面，正如前述，有着那个社会的强力。法学家们就是这样说的。最终的实际渊源是一个属于政治科学的问题。我们的古典政治理论教导我们，它就是同意，也就是自由人民同意由一部宪法和根据宪法由立法者制定并由人民自由选择的官员予以执行的各项法律来进行统治。奥斯丁[10]和梅因认为，总的说来，它是人民的服从习惯，大概就是作为一半文明的那种对内在本性之控制的一个方面，因而除了对日常生活里出现的相当少数的争端和对相当少数人的行为外，就没有必要适用强力。近来还有一些人对我们说，它是占统治地位的社会和经济阶级的自我利益。他们认为，那个阶级将其意志强加于那些不可能抗拒、太软弱或在经济上依附性太大因而不能抗拒的人们，从而产生了服从的习惯。当我们进入第三个问题时，我们就置身于政治伦理学和政治、法律哲学的领域了。可是有一些人却对我们说，这个问题是多余的。它根本不是一个"应当是什么"的问题。在未来的理想社会里，因为将不会有力图将其意志强加于其他人的阶级，将不会再有法律。随着财产的消失，各个阶级将消失，而法律也将随同它们消失。因此，一切关于"应当是什么"的问题就被排除了。法律之所以具有拘束力，是由于或者是当有一种强加于一切其他力量之上的强力作为它的支持。古典的法学理论是，法律可以直接地从正义中，从人们的理想关系中推论出来，而它的拘束力是基于它所代表的正义具有的拘束力。当前占优势的法律哲学认为，我们回答不了这个问题。要想在强力说、同意说和正义说之间作出肯定的选择，是不可能的。它们所表达的都是处于无法缩小的对立和无法消除的矛盾状态之中的法律所具有的各种成分。

可是，不论法律秩序的任何正当权威的基础是什么，它却仍在继续发生作用，而且我还认为，因为它正在履行着（而且很好地履行着）排解和调和各种互相冲突和重叠的人类需求的任务，从而维护了社会秩序，使我们得以在这个秩序中维护与促进文明，所以它自始至终掌握了一种实际的权威。只要法律秩序做好这个任务，就会产生服从的习惯，而正是这种习惯使对那些需要强力的人采取强力成为实际可能。

当我们讲到这里，我们有必要停下来问一问，任何一种意义的法律到底能实现这个目的到什么程度。我们必须问：通过政治组织社会

的社会控制，利用一种权威性技术将一些带有权威性的根据或指示应用到决定上，使司法和行政程序能在一种有秩序和有系统的方式下进行运转，这种社会控制，其本身究竟在多大程度上能站得住脚，并能担当起维护和促进文明的任务。这就使我们考虑到有效法律行动的局限性，即那些阻止我们经由法律手段去从事伦理观点或社会理想推动我们去进行的一切事情的各种实际限制。

首先，有些限制产生于对适用法令的事实，在其确定中所包含的各种困难。这是司法上由来已久和最难解决的问题之一。法令承认提供的事实并根据事实来宣布指定的法律后果。但是事实并不是现成地提供给我们的。确定事实是一个充满着可能出现许许多多错误的困难过程。错误认定曾导致过许多错判。为了预防舞弊和诈骗而规定各种办事规则和形式的必要性，由于一般安全的迫切需要牺牲了何止一个可贵的案件。边沁[11]说过，在每一个法庭里都应当悬挂亚拿尼亚和撒菲拉[12]的肖像。但是我们为防止伪证所采取的一切手段，都不能使我们根据证人的证言就有把握地行事，可是给我们提供事实的，却主要依靠这些证言。

第二，有些限制产生于许多义务难以捉摸，它们在道德上很重要，但不能在法律上予以执行。有一个故事，一个英国教师说："孩子们，必须心里纯洁，否则我就要揍你们"，这个故事为我们说明了问题。当罗马法企图把感恩当作一个法律义务，以及我们自己的法律企图对公司的发起人和董事要求符合一个无私德行的崇高标准时，它们取得的成功都没有比上述教师稍胜一筹。

第三，有些限制产生于许多严重侵犯重大利益的行为，其所使用的方式微妙离奇，而法律对这些利益，如果可能的话，是会乐意给以有效的保障的。比如，在家庭关系里，由于搬弄是非或阴谋暗算而产生的对个人利益的严重侵犯，往往因难于捉摸以至于法律手段也对此无能为力。我国的法律曾经用了很大努力来对付这一困难。但是我们在处理挑拨感情关系案件上的行动（这种行动早已引起萨克雷[13]的嘲笑）并没有鼓舞起什么信心，而美国的那个禁止被告调戏原告妻子的主要判例也没有证明是一个比较好的办法。关于所谓私人秘密权利的问题也是如此。在追溯损害的原因和确定因果关系时所包含的各种困难，不能不使不善交际的人和神经过敏的人的利益遭到某些牺牲。

第四，有一些限制产生于对人类行为的许多方面、许多重要的关系以及某些严重的不良行为不能适用规则和补救等法律手段。夫妇同居的义务以及每一方对另一方在交往和爱情上的要求，可以说是一个例证。以前，就丈夫而论，我们的法律制度以下列三种方式来保障这种利益，即：行使对妻子的行为加以限制和管教的婚权、提起恢复夫妇关系权利的诉讼和申请对窝藏其妻子的人颁发出庭状。但是限制和管教的特权是与妻子人格的个人利益不相容的，因而也就不能再被承认了。恢复夫妇关系权利的诉讼，起源于一种以逐出教会为制裁的矫正品行的宗教制度，它在实际上早已失效，而目前已被废弃。出庭状现在只在违反妻子的意志迫使她离开丈夫的情况下，才被使用。目前，上述利益除了道德和社会舆论以外，已没有什么东西可以作为制裁了。通过几个世纪来法律经验的考验，丈夫一方对侵犯这种利益的第三者所提起的诉讼实际上很少有所收获，以致法院为了要使法律在逻辑上完整起见，已经本能地以慎重的态度把同样的权利类推给予妻子一方了，而正当我们开始把这种权利给予妻子一方时，我们许多州又认为有必要取消夫妻双方的这种权利。

法律用惩罚、预防、特定救济和代替救济来保障各种利益，除此之外，人类的智慧还没有在司法行动上发现其他更多的可能性。但是惩罚必然会局限在很有限的范围，它在今天只能适用于为实现那些确保一般社会利益而设定的绝对义务。预防性救助的范围必然是狭窄的。在损害名誉、损害情绪和感情——也就是损害"某人思想和情感方面的平静和舒适"——的案件里，在能够援用任何预防性救助之前，即使不牵涉其他种种困难，加害行为往往已经完成。特定救济只有在涉及各种所有权和某些牵涉纯经济利益行为的情况下，才有可能。一个法院能使一个原告重新取得一方土地但是它不能使他重新获得名誉。法院可以使一个被告归还一件稀有的动产，但是它不能迫使他恢复一个妻子的已经疏远的爱情。法院能强制一个被告履行一项转让土地的契约，但是它不能强制他去恢复一个私人秘密被严重侵犯的人的精神安宁。因此，在绝大多数场合下，金钱赔偿办法乃是唯一的方法，而这也已成了法律在任何时候的主要救济手段。但是这种救济除了涉及物质利益的场合以外，是显然不够用的。一项动产的价值，一项商业契约的价值，使用和占有土地的价值——凡此种种是可以用金钱来衡量的。另一方面，企图对断肢的实际金钱赔偿定出一个确定的尺度，至少是有困难的；而要对一个受害人的情绪、荣誉和尊严进行估价，

就简直是不可能的了。我们为了诽谤法的目的，把个人的荣誉、尊严、品行和名誉当作财产来看待，试图以此来掩盖上述的困难，吉卜林告诉了我们东方人对于所造成的结果是怎样看法的。“一个人有什么悲哀吗？欧洲的先生们说，给他钱吧。他受到耻辱了吗？欧洲的先生们说，给他钱吧。他头上有什么毛病吗？欧洲的先生们还是说，给他钱吧”。显然，东方人的话是讲得非常好的。但是除此之外法律还可能做什么，却并不是那么明显。因此，如果法律对财产和契约的保障比对人格的保障更为细致和更为适当的话，那并不是因为法律对后者的估价不如对前者那样高，而只是因为法律手段本来就适于保障这一方面而不适于保障另一方面。

最后，第五类限制产生于为了推动和实施法律，必须求助于个人的必要性。一切法律制度都是在这一必要性下发生作用的。但是这种必要性在一个英美民主制度中却为司法加上了一个特殊的负担。因为我们整个的传统政治制度是依靠个人主动精神来保障法律救济和实施法律规则。的确，在这个问题上，普通法中的极端个人主义已趋消灭。我们已不再完全依靠个别告发人来使犯罪人受到制裁。我们已不再依靠私人提起的损害赔偿诉讼，来使公用事业公司尽其应尽的义务或使我们不受掺假食品之害。但是，即使行政执行的一般制度不遭受严重反对，用行政手段执行法律的可能性也是有限的。因为法律不会自己实施。一定要有人来执行法律，一定要有某种动力来推动个人使他超越规则的抽象内容及其与理想正义或社会利益理想的一致性之上，去做这件事情。清教徒单纯地把法律看作对个人良心的指导。个人的意志是不能被强迫的。每个人的良心是紧要行动关头时对是非的最后仲裁者。可是由于所有的人的良心并不都是开明的，所以法律才适于促使人们去考虑，告诉他们其他人对这一点和那一点是怎样考虑的，并对那些在自己的良心上犹豫不定的人提供指导。这样一种概念在一个人口稀少的草创社会里是完全适合的，但是在今天人口稠密的、具有复杂组织和各种互相抵触的利益之争的工业社会里，却是完全不可能的。可是很多人还是以清教徒的方式来看待法律。一个社会改革家最近告诉我们说：法律的真正职能就在于对错误行为的社会抗议进行登记。自然，社会对错误行为的抗议不是什么坏事情。但是人们可能会感到，适合这种目的的代言人是一个先知者而不是一个立法者。

那些相信万能国家的人，一定不会假设柏拉图的哲人君主，他们必须假设有一个在超超人之下的超人治理者，或一个超人占多数并以权力委诸超人行使而组织起来的社会。在我们生活的地上世界里，如果法律在今天是社会控制的主要手段，那么它就需要宗教、道德和教育的支持；而如果它不能再得到有组织的宗教和家庭的支持的话，那么它就更加需要这些方面的支持了。

【注释】

[1] 培根（Francis Bacon，1561—1626年），英国著名哲学家。——译者注

[2] 彼拉多（Poutius Pilatus），罗马帝国驻犹太的总督（约26—约36年）。据耘新约全书枟记载，耶稣由他判决钉死在十字架上。——译者注

[3] 腓力（Philip），指马其顿国王腓力二世（前382—前336年）。——译者注

[4] 亚历山大（Alexander），指马其顿国王亚历山大大帝（前356—前323年）。——译者注

[5] 伊壁鸠鲁（Epicurus，前341—前270年），古希腊唯物主义哲学家。——译者注

[6] 皮浪（Pyrrho，约前365—约前275年），古希腊哲学家，怀疑论者。——译者注

[7] 卡涅狄斯（Carneades，约前214—约前129年），古希腊哲学家，怀疑论者。——译者注

[8] 卡多佐（Benjamin Nathan Cardozo，1870—1938年），美国法官，社会学法学代表之一。——译者注

[9] 原文作“fell two decades or more ago”，其意义殊不可解，故改译“早已死亡”。——译者注

[10] 奥斯丁（John Austin，1790—1859年），英国法学家，分析法学创始人。——译者注

[11] 边沁（Jeremy Bentham，1748—1832年），英国伦理学家、法学家，功利主义学说创立者。——译者注

[12] 据《圣经》载，亚拿亚尼（Ananias）及其妻撒菲拉（Sapphira）均因诳言受天殛。——译者注

[13] 萨克雷（William Makepeace Thackeray，1811—1863年），英国作家，以讽刺笔法著称，代表作有《名利场》等。——译者注

第三章　法律的任务

为了了解法律秩序的任务，不妨想一下当首次放映一部新的、大做广告的和由大众欢迎的某个明星主演的影片时，戏院售票处前排队买票的情况。想要进入戏院的人多半比戏院能容纳的人为多。如果那些想进去的人并不排队或并不让他们这样排队，那么就不可能有很多人进得去，甚至一个人都不能进去。至少，这个进入戏院的过程将会是一个费时的和麻烦的过程，而且很多人大概会因此而受伤。有许多人将会放弃进去的念头。别的许多人将会因争抢而踌躇不前，不愿参加争抢而转身到别的地方去。很可能当这场争夺过去后，不仅在许多试图买票的人中只有少数人能侥幸进去，而且他们的衣服已被撕破，身上有了伤痕并被殴打，他们将在万分狼狈的状态中去享受这次演出。或者，再不妨比较一下从一座起火的大楼里往外冲的情况。如果在这种情况下，秩序不能维持的话，那就只有少数人才能逃出来，而许多人会被踩倒。但是如果对买票或对起火大楼里的秩序加以维持的话，那么就可以在最少的阻碍和浪费之下使很多人可以买到票或得救。

这种秩序的维持可能由于大家都已习惯于承认排队或按照先后是当然的事情，或者也可能由于受到一个警察或起火学校的一个教师的迫使。在任何一种情况下，社会控制使其有可能为最大多数人做最多的事情。俗话说得好，我们大家都需要地球，我们大家都有我们谋求满足的许多愿望和要求。我们有那么许多人，可是地球却只有一个。每一个人的愿望不断地和他邻人们的愿望互相冲突或重叠。所以，人们不妨说，这就有了一项巨大的社会工程任务。这就有了一项使生活物资和满足生活在一个政治组织社会中的人们的各种要求和愿望的手段，在不能满足人们对它们的一切要求的情况下，至少尽可能地做得好些。这就是当我们说法律的目的是正义时的意思。我们认为正义并不意味着个人的德行它也并不意味着人们之间的理想关系。我们认为它意味着一种制度。我们认为它意味着那样一种关系的调整和行为的安排，它能使生活物资和满足人类对享有某些东西和做某些事情的各种要求的手段，能在最少阻碍和浪费的条件下尽可能多地给以满足。

以这样的方式来看待这件事情时，我们必须以个人对享有某些东西或做某些事情的要求、愿望或需要作为出发点，也可能以不强迫他去做他所不想做的事情的要求、愿望或需要作出发点。在法律科学中，从耶林以来，我们把这些要求、愿望或需要称为利益。

一个法律制度通过下面一系列办法来达到，或无论如何力图达到法律秩序的目的：承认某些利益；由司法过程（今天还要加上行政过程）按照一种权威性技术所发展和适用的各种法令来确定在什么限度内承认与实现那些利益；以及努力保障在确定限度内被承认的利益。

为了说明现在的问题起见，我想将利益规定为人们个别地或通过集团、联合或亲属关系，谋求满足的一种需求或愿望，因而在安排各种人们关系和人们行为时必须将其估计进去。法律秩序或作为决定争端之用的一整套权威性指示或根据这种意义上的法律，并不创造这些利益。在自然状态的古老观念和自然权利理论中，就有这些真理。即使没有法律秩序和一整套关于如何行为或如何作出决定的权威性指示，这种意义上的利益也还是存在的。哪里有许多人发生接触，哪里就有人们对享有某些东西和做某些事情的各种要求。从来没有过一个社会，居然会有如此多的满足这些要求的剩余手段，或居然会有使每个人去做一切他所谋求的或要求去做的事情的剩余机会，以致在满足这些要求时不再有什么竞争。各种利益之间之所以产生冲突或竞争，就是由于个人相互间的竞争、由于人们的集团、联合或社团相互间的竞争，以及由于个人和这些集团、联合或社团在竭力满足人类的各种要求、需要和愿望时所发生的竞争。

诚然，怀疑论现实主义者是不同意这一命题的。他们说人们所提出的各种要求乃是法律的一个结果而不是法律的起因。他们对我们说，我们并不因为由于我母亲给了我这个表，我提出占有的要求而保障我占有我的表并只由我来使用它的愿望，而我的要求是为政治组织社会所承认并通过一种法律认可的权利来实现的。他们认为，我这样要求，是因为法律教导我和其他人要作为所有权人而提出要求。法律既然教导我们对事物要如此提出要求，我们也就得出了一种将权利归因于我们自己的根据——一种先行存在的道德上的要求——然后我们就说这种要求是为国家所支持的；据说，如果不是法律指定我们去控制，我们本来是不会对事物提出要求的。让我们来看看吧。工人们坚决地提出对工作的既得权利的主张究竟是在最近立法承认和实施这种

既得权利以前还是以后呢？究竟是法律教导工人去主张进行静坐罢工呢？还是在法律没有听说过这样一种事情以前，工人们就提出了这种主张而且必须要由法律来告诉他们不准提出这样的主张呢？

所以，我们必须从法律并不创造这些利益这一命题出发。法律发现这些利益迫切要求获得保障。它就把它们加以分类并或多或少地加以承认。它确定在什么样限度内要竭力保障这样被选定的一些利益，同时也考虑到其他已被承认的得益和通过司法或行政过程来有效地保障它们的可能性。在承认了这些利益并确定其范围后，它又定出了保障它的方法。它还为了下列目的而规定各种价值准则：为了确定哪些利益应予承认，为了确定保障各种被承认的利益的范围，以及为了判断在任何特定场合下怎样权衡对有效法律行为的各种实际限制。

利益是各个人所提出来的，它们是这样一些要求、愿望或需要，即：如果要维护并促进文明，法律一定要为这些要求、愿望或需要作出某种规定，但是它们并不由于这一原因全都是个人的利益。我们不要把法学家所使用的作为权利要求的利益和经济学家所使用的作为有利的利益二者加以混淆。讲到人们提出的主张或要求，那么利益也就分为三类：个人利益、公共利益和社会利益。有些是直接包含在个人生活中并以这种生活的名义而提出的各种要求、需要或愿望。这些利益可以称为个人利益。其他一些是包含在一个政治组织社会生活中并基于这一组织的地位而提出的各种要求、需要或愿望。还有一些其他的利益或某些其他方面的同类利益，它们是包含在文明社会的社会生活中并基于这种生活的地位而提出的各种要求、需要或愿望。

每一种要求并不一定永远只属于其中一个范畴。同一要求可能基于不同的地位而被提出，因而必须从不同角度来看待。同一要求可能从一个以上的生活方面的地位而提出。因此，当我控告某人未经我同意而取走我的表，以便恢复我对表的占有或取得表的货币价值，作为剥夺我对表的占有的赔偿时，我对表的要求是作为个人的物质利益而提出的。但是我的要求也可以被认为是与保障占有物的社会利益相一致的，而且当我通过相应控告使区检察官对偷窃我的表的人就其所犯盗窃罪起诉时，我的要求就作为保障占有物的社会利益而提出。

对过去迫切要求得到承认和保障的各种利益的情况一般地介绍一下也就够了。个人利益可以分作：人格的利益、家庭关系方面的利益

和物质利益。人格利益就是那些包含个人的身体和精神方面的利益。一种形式是保障一个人的肉体和健康方面的利益。又一种形式是关于自由行使个人意志的利益——即免受强制和欺骗，而强制和欺骗使一个人被迫或被骗去做在他在自由意志下或在了解事实真相时所不会做的事情。又一种形式是关于自由选择所在地的利益，即一个人选择他将到哪里去和将在哪里留下的主张。又一种形式是关于一个人的名誉，保障其不在周围的人中间受到诽谤和对他的地位的其他侵犯。又一种形式是关于契约自由和同别人自由地发生关系，以及与此密切联系的使自己自由地从事或被雇于合适的或本人认为合适的任何职业的利益。还有一种形式是自由信仰和自由言论。但是其中每一种形式都会同其他被承认的利益发生竞争，因而就需要限制。例如，契约自由和选择职业自由的利益就同经由工会所提出的工人们的各种要求发生竞争，而在一个多世纪以来，这些利益曾为法院和立法方面带来了特别困难的问题。

在家庭关系方面的个人利益也造成了许多困难问题。夫妇每一方都对整个社会主张或要求外人不应妨害他们的关系。可是这些弊端表明它们是与维护这些要求的诉讼同时出现的，所以许多州在估量到所有有关利益后，就不得不取消了这些诉讼。这些利益虽仍得到承认，但现在并未给以有效的保障。家庭关系也包含夫妇双方对另一方提出的各种相互主张或要求。丈夫对妻子社交生活和操作家务的各种要求，以前是充分加以保障的，但是由于同妻子在自由自我做主方面的个人利益加以权衡比较，丈夫的那些要求就被剥夺了所有实质上的法律保障。另一方面，妻子要求丈夫对她扶养和维持生活方面的主张或要求，则不仅获得承认，而且用各种方式加以规定，从而使上述主张或要求成为法律中最受到保障的利益之一。关于牵涉父母与子女关系的各种利益，在以前，父母的各种要求是用“管教”（即体罚）的特权、对子女收入的控制和在各个阶段教育和养育子女的广泛权力来实现的。但是今天，子女的个人利益和关于未成年子女的社会利益，到处被估量为重于父母的利益；我国大城市里的少年法院、家庭关系法院和家庭法院已大大改变了这些利益间在法律上的均衡。

个人基于经济生活的地位所提出的那些要求或需要称为物质利益。人们马上会想到关于控制作为财产法主体的有形物体的各种要求，以及关于履行作为契约法主体的约定利益的各种要求。但是最好

还是让我们来注意一下同其他人发生的各种经济上有利的关系中的一些利益。这样的关系可以是社会的、家庭的、公务的或契约的关系。一个人如果被非法地和恶意地从一个社交团体开除出去，他在名誉和社会地位上所受到的损害可能在经济上对他有严重的影响。但是我们也一定要考虑到其他的要求。我们不能忽视其他成员关于他们自己的团体可以自由地作出决定的各种主张。如果他们坚持不肯与那个被开除的人一起做那个团体的成员，我们就不能强迫他们这样做。在有一个案件里，法院判令恢复一个被非法地开除出去的人的会籍，结果那个团体在恢复了他的会籍后，就自行解散，并重新组成一个不让那个人参加的新团体。

我已经指出过，丈夫对妻子社交生活、爱情和操作家务的各种要求，无论是在外界对家庭关系进行干涉或妻子拒绝遵守这种关系时，已不再能获得有效的保障。其他的利益已经得到承认并被给以更高的价值。至于在公务关系方面，则必须把各种公共利益考虑进去，赚钱商界中陈旧的财产概念，早已被舍弃了。但是就我们来说，最重要的问题产生在契约关系方面。如果某人与另一个人订立了一项契约，他就对整个社会提出了一种要求，即第三者不得插手进来诱使另一方破坏契约。可是在这方面第三者也可能提出必须加以考虑到的主张。不久以前，劳工法中的一些最困难的问题，就是围绕着对工人组织在诱使工人破坏雇佣契约方面的各种主张给予承认而产生的，而这种承认应该被认为是给予一种妨害这些契约的特权。

说到公共利益，只举一个困难的估量问题作为例子就足以说明一切了。当社会的政治组织先后同血亲组织和宗教组织争夺在社会控制方面的支配地位时，国家的尊严当时是一个很严重的问题。由于承认了这种利益，下列一连串事情就都确定下来了：未经国家同意，国家不能被控诉；国家所负债务不能用来抵消它所提出的要求；国家不因其官员的行为而受到妨害；以及国家的各种要求不因官员疏于提出它们而丧失，也不因任何限制而受到阻碍。对其中某些命题来说，也还有其他一些根据。政治组织的效率不得遭受阻碍的利益也被考虑进去。但是目前我们要问的是，社会政治组织的尊严应在多大程度上被当作值得考虑的利益。鉴于对国家尊严的观念业已改变，上述这些命题在今天应在多大范畴内予以维护，就成为公法上的一个争论问题。

可以用整个一次讲演来讲述一系列的社会利益。一般保障似乎是过去最明显的一个。这包括：和平与秩序的要求（这是得到法律承认的第一个社会利益），一般安全（在公共安全就是最高的法律这个准则中早已得到承认）、一般的健康状态、占有物的保障以及买卖的保障。这里只要举出一个各种被承认的利益之间互相冲突或重叠的例子，就足够了。从占有物的保障这一观点来看，一个非法地取走并持有另一个人的财产的人，绝不能把多于本人所具有的权利转让给第三者。但是从买卖保障的观点来看，人们如果不了解或没有注意到原所有人的权利，而善意地在一个商业买卖中与占有财产的那个人进行了交易，他们一般地应当受到保护。有人主张，即使是非法的占有，也应当给予一种权力，就占有和表面上所有的东西进行商业买卖。这个关于所谓流通能力的范围问题已在世界各地普遍发生，而最近立法已给予买卖的保障比给占有物的保障以更大的地位。

与此密切有关和同样重要的，是关于保障家庭、宗教、政治和经济各种社会制度的社会利益。关于离婚立法方面的麻烦问题，其关键在于给予夫妻双方个人的各种要求，或把婚姻作为一个社会制度看待的社会利益以相应的比重。关于惩治叛乱的立法和保证言论自由的司法保护这二者之间的麻烦问题，其关键在于给予从属于一般进步和个人生活这些社会利益之下的个人信仰和言论自由的利益，或给予保障社会制度的社会利益以相应的比重。最近的立法充满了有必要使各种经济制度的保障和个人生活相调和的例证。

某些其他重要社会利益，如在一般道德方面的利益，使用和保存社会资源方面的利益，以及在社会、政治、经济和文化等方面一般进步的利益，这些只能在这里略提一下。最后，但绝不是次要的，还有个人生活中的社会利益——即以文明社会中社会生活的名义提出的使每个人的自由都能获得保障的主张或要求，这种要求使他获得了政治、社会和经济各方面的机会，并使他在社会中至少能过一个合理的最低限度的人类生活。这里，我们也不断地遇到各式各样的重叠和冲突，而且必须加以调整。我们完全可以这样说，必须将这一范畴中的每个项目和许多别的项目摆在一起来加以估量，而不能容许其中任何一个项目达到最充分的程度，不然就会损及整个范畴。

当任何一个主张或要求已被拒绝承认或已得到承认并被划定了界限时，法律对这个主张或要求的任务还没有最后完成。有些尚未被采

纳的主张，还在不断地要求得到承认。有些已经得到承认的主张，则正在不断地争取获得更高的评价。例如，有组织的工人所要求于法律秩序的，并不是由于在这些组织中的工人们和工人组织并没有得到像其他诉讼当事人或参加诉讼的组织所得到的待遇，而是由于他们不满足于这些待遇。他们认为：他们的要求应当享受比法律公式所赋予的更高的价值，法律只是一般地把他们放在与个人同样水平上，并把他们的争端和普通的非法侵害、违约以及妨害契约和商业关系同样对待。此外，还有些主张和主张之间的冲突，曾引起了长期存在的法律疑难。在一个著名的案件里立法者和法学家，从西塞罗[1]时代以来，就一直在辩论和运用他们的才能，可是直到今天问题仍然没有比当年更接近于完全满意的解决。

因此很显然，当一份要求得到承认的主张或要求的细目提出来时，下一步就是承认它们，部分地承认它们或拒绝加以承认，并要对那些得到承认的主张或要求确定限度。可以设想，这些都可以任意地加以决定。但是对利益的任意调整，是不能长久维持的。当人们的主张和需求不仅被拒绝承认而且还是在非理智的基础上被否认时，他们会感到双重的不满。因而，对各种利益的承认或拒绝承认以及划定那些得到承认的利益的界限，最终都是按照一个确定的价值尺度来进行的——这是我将在本书最后一章中加以讨论的问题。随之而来的是如何保障已得到承认并被划定了界限的利益的问题，而这就把我们带到了关于各种权利的十分麻烦的问题上来。我们主要是通过把我们所称的法律权利赋予主张各种利益的人来保障这些利益的。

什么是权利？据说有一个杀人案件的爱尔兰陪审官员向审讯法官递送了一张条子，问他一个头盖上长有一块比蛋壳还薄的癍点的人，如果他到猪市场去的话，是否就没有被杀死的权利。这里，“权利”意味着合理的期望。除开哲学或形而上学的伦理理由外，一个人可以有以经验、以文明社会的假设或以共同体的道德感为基础的各种合理期望。其中某个或所有的合理期望可能为法律所承认和支持，从而变得更加合理。这时，我们就说一个自然权利或道德权利，同时也成了一个法律权利。可是这种期望也可能是单纯地和仅仅来自法律，在这种情况下，我们就说只有一个法律权利。一个法律权利，除了它是对各种合理期望或被相信为合理期望的承认（这些合理期望表达了文明生活的各种假设）之外，很少是有意识地和故意被授予的。

让我们来观察一下这些假设或假说。最普遍的和最基本的可以说成是：在文明社会中，人们一定要能假定其他人不会故意地侵犯他们。不管什么经验曾教导上述爱尔兰陪审官员在猪市场上的那种期待，在世界的这个部分，我们的经验教导我们：我们可以合理地期望，到郡镇集市去而不会在我们头上遭到粗橡树棍的殴打。马克·吐温[2]说过皮靴英雄的故事应当称为"断树枝"的故事，因为每当故事的紧要关头，总是有人踏在一根断树枝上，然后印第安人就向他扑过来了。在今天的文明社会里，一个人不需要总是在高空下行走或者避免踏到断树枝上去。他无须像在十五世纪的意大利那样，在城市街道上绕大弯行走，以免在靠墙边行走时，会有一个暴徒伺机杀死他。我们的日常生活就以有不受故意袭击的自由为前提。

还有，这也是一个假设，一个文明社会的法律前提，即：凡是采取某种行动的人将在其行动中以应有的注意不使其他人有遭到不合理损害的危险。所以当我们穿过街道时，可以合理地期望不会有人不顾红绿灯的交通管理规则而开车撞到我们身上来。

再有，共同集体的道德感和经济秩序的迫切需要，要求人们信守他们的诺言。人们将实现由于他们的诺言或其他行动而合理地形成的合理期望，这一点也是一个法律前提。所以当你早上借给你邻人一角钱车费，你就可以合理地期望，在你下一次遇到他时他就会还给你那一角钱。所有这些合理的期望都为法律所承认和支持。所以你就有了人身安全和收回一角钱的一种法律权利。但是这只是用常识的方法来说明了事实。法律从已经形成文明生活中各种假说的经验当中取来某些观念，并给它们盖上法律权利的印记。除此以外，还有一些方面的问题，自从希腊的主张社会控制的哲学家们最先提出后，一直为人们所争论。

希腊哲学家们并不议论权利问题，这是事实。他们议论的是什么是正当的或什么是正义的。但是罗马人却以法律，即政治组织社会的强力的系统适用，来支持凡是正当的或正义的事情，而这就引到权利的观念上来了。所以，希腊人在当时所考虑的是事情的症结，即在人们互相冲突和重叠的要求之间，什么是正当的或正义的。我们可以感到一个主张应当由法律加以承认和保障，于是称它为一个自然权利。它可能为共同集体的一般道德感所承认并为道德舆论所支持，这时我们称它为一个道德权利。它可以为法律所支持，而不论有无任何其他

东西支持它，这时我们称它为一个法律权利。希腊人并没有明显的权利观念。他们讲到正义和用于特定场合的正当行为。他们所考虑的毋宁说是一种确定的或法律上被承认的道德义务。

在罗马法中，也没有明确的权利分类或权利概念。我们译为“一个权利”的拉丁文字“jus”，并不比罗马法书本里用它来表达的十种意义中的四种更接近于我们所理解的这个词。这四种最接近的意义就是：（一）受到法律支持的习惯或道德权威，例如家长的权威；（二）权力，即一种受到法律支持的习惯或道德权力，例如所有人出卖其所有物的权力；（三）自由权，即一种受到法律承认的正当自由，例如一个人在他的土地上运用他建造房屋的天然才能，纵令这所房屋是一种粗陋不堪的小屋并触犯了他的邻人的审美感；（四）法律地位，即法律秩序中的地位，例如Jus Latii，一个不是公民但具有有限公民身份的人的法律地位。

在中世纪后期，托马斯·阿奎那 [3] 向我们提出了把权利理解为正当要求的明确概念。但直到十六世纪，jus作为“一个权利”才明确地区别于jus作为正当的和jus作为法律。到十七世纪才发生了从自然法到自然权利的过渡，即：从各种规定正当行为的理想法令这样一个理想体系，过渡为对拥有某些东西和做某些事情的要求，这些要求是在一个理想状态（自然状态）中理想的人会提出的，并且也会承认其他人的这些要求。由此产生的关于法律作为保障人类自然权利的一种手段的理论，在法律科学中保持了三个世纪的地位。但最后，人类的自然权利变成像君主的神授权利一样暴虐。

格劳秀斯 [4] 把权利看作一种品质，认为权利是人作为一个理性动物所固有的一种品质。由于它是一种道德品质，就使得一个人拥有某些东西或做某些事情是正当的和正义的。这就是十八世纪的法律和政治学说，这就是《独立宣言》中所主张的各种不可转让的权利。霍布斯 [5] 和斯宾诺莎 [6] 根据自由权来解释权利。权利就是一种免受干扰的条件。霍姆斯法官 [7] 在其关于普通法的经典讲授中就是这样说的。他告诉我们说，一个权利是“对行使一定自然权力的一种允许”。我们要注意的是：霍布斯和斯宾诺莎是从反面说明权利是在法律上不干扰人类的自然自由，而霍姆斯法官却从正面说它是政治组织社会对行使各种自然能力的允许。所有这三个人都着眼于法律通过某一种方式来

保障各种被承认的利益：通过一种“不要管”的制度，通过使某一整个行动领域不受法令的阻碍的方式，通过容许在某些环境中和在某些场合下人们的自然能力不受限制的一般情况。在十九世纪下半叶的欧洲大陆，往往把罗马人对权利的观念，即受到法律支持的正当要求，用一种近代的形式表现出来。当时人们说，一般是正当的要求通过法律就成了一个特定人的权利。

耶林通过使人们注意权利背后的利益，而改变了整个的权利理论。他说权利就是由受到法律保护的一种利益。所有的利益并不都是权利。只有为法律所承认和保障的利益才是权利。我对我的表提出了一个权利主张。我要求被准许持有、使用和控制它。法律，在理解为通过政治组织社会的强力而体现的社会控制制度的意义上，保护我这种主张或要求。耶林说，因而我就对表有了一种法律权利。也许已经看到，格劳秀斯和十九世纪的形而上学法学家们强调的是伦理因素，即把利益的道德评价作为保障利益的根据。另一方面，霍布斯、斯宾诺莎、霍姆斯和耶林则强调政治因素。不论利益有无一种道德价值，政治组织社会对它的保障就使它成为一种法律权利。

这些定义是根据法律秩序对各种利益的承认和保障的某一特点而作出的，在法学中，本已令人感到复杂，可是一个法律权利比这些定义所令人感到的还要复杂得多。还没有任何一个词有这么多的含意。人们可以说，它值得花费一个八小时工作日，并支付超时工资。作为一个名词，权利这个词曾被用于六种意义。第一，它指利益，就像在关于自然权利的很多讨论里所使用的那样。在这里，权利可以解释为某一特定作者认为或感到基于伦理的理由应当加以承认或保障的东西，它也可以解释为被承认的、被划定界限的和被保障的利益。比如，《独立宣言》中所主张的权利和各项权利法案所保证的权利，就是人们设想应当为政府所承认并付诸实施的各种主张或要求，而在当作国家最高法律来执行的宪法中，它们就成了耶林意义上的权利。不过在耶林的理论中，被保护的利益和用来保护这一利益的法律制度之间存在着混淆。

第二，权利这个词被用来指法律上得到承认和被划定界限的利益，加上用来保障它的法律工具，这可以称为广义的法律权利。第三，权利这个词被用来指一种通过政治组织社会的强力（保障各种被承认的利益的工具的一部分），来强制另一个人或所有其他人去从事

某一行为或不从事某一行为的能力。例如，我有占有我的表并在别人从我那里取走它时恢复我对它占有的法律权利；我有不让别人到我屋子里来的权利；我有要求某人履行他在法律规定的方式下所承诺的事情的权利；我有维护我的人身不受侵犯的权利。这可以称为狭义的法律权利。第四，权利这个词被用来指一种设立、改变或剥夺各种狭义法律权利从而设立或改变各种义务的能力。最好称之为法律权力。例如受当人出售典当人的财产的权力；代理人移转本人财产、订立契约约束本人或使他对一种侵权行为负责的权力；一个以未经登记的契据转移土地的人，因将土地转让给一个交付价款而没有注意谁先登记的买主，有否定产权的权力。在最后一个例子里，必须注意，行使这种权力是一个法律上的错误行为。法律之所以使它有效，是为了维护对买卖的保障。但是这样行使权力的人，要对那个丧失产权的人所遭受的损失负责。第五，权利这个词被用来指某些可以说是法律上不过问的情况，也就是某些对自然能力在法律上不加限制的情况。可以有一种对整个活动领域不加过问的一般情况。在这里，我们就说到自由权了。所谓从事合法职业的权利，就是这样一种自由权；这就是说，法律不强使某人从事某一特定职业，而让他保有为自己选择某种职业的天赋自由。还有，一个所有权人具有使用和享受其财产果实的自由权。在他的利益被承认的限度内，他可以采取他所喜欢的方式来使用和享受。或者，不同于上述的一般情况，也可以有一种就某些特定场合下不过问的特殊情况，这就是在特定场合下免除对过错所负的责任。这些最好称之为特权。例如：所谓偏离的权利，即当公路不能通行时，无害地通过毗邻地面的特权；所谓紧急情况的特权，例如遇到暴风雨时把一条船依靠在一个码头上或在被一个携有斧子的疯人追赶时为了逃跑躲避而穿过邻人的土地；一个与秘密通报损坏名誉的消息有关系的人，享有将该消息传达给另一个与该消息有关的接受人的特权。第六，权利还被用在纯伦理意义上来指什么是正义的。在欧洲大陆的各种语言中，我们译为“权利”的这个词，另外还有法律的意义。

利益、利益加上保障这种利益的法律工具、狭义的法律权利、权力、自由权和特权，这六者在任何细心的思考里，都需要加以区别。不幸，我们没有一个用于第二种意义的词，而这一意义却往往是很重要的。在欧洲大陆，直到十九世纪最后三十多年，而在英美，则直到这一世纪，才开始有了上面这些区分。因而我们的术语仍然有缺陷，这是不足为奇的。

我们一定要记住：一个利益可以为一个不具有狭义意义上的法律权利的权力所保障。例如：妻子受赡养的利益，由一种以丈夫的信用来担保必需品供应的权力所保障。可是在普通法上，妻子无权就这一点控告丈夫。有时，一种利益可以同时用各种不同方式加以保障。比如，一个土地所有权人的利益受到下列各种方式的保障：占有土地的法律权利；排除其他人于土地之外的法律权利；处理土地的法律权力；使用土地和享有其果实的自由权；以及移去邻人所置的、危及土地的障碍物的特权。

但是所有这一切刚刚被分析派法学家们所提出的时候，有些法学家却在本书前一章所讲的怀疑论的思想方式影响下，马上开始否认有权利这样的东西存在，否认在法律秩序所承认和保障的各种主张后面，除了那些掌握政治组织社会的权力的人所施加的强力以外，还有什么别的东西。因而狄骥说："个人没有权利，集体也没有权利。"这就是说，他认为在法律所规定的促使行为或不行为的各种能力背后，不存在人类的任何品质、道德主张或被承认的利益。法律单纯地实施它所确定的各种社会职能。在社会中，每个人都有自己要履行的某种职能。不能容许他不去履行这种职能，因为如果他不去履行，就会产生对社会的危害。所以他所做的违反这种职能的每一个行为都要受到压制，而他为了实现这种职能所做的一切则都受到保护。但是他的各种主张、要求或需要，则都是与此完全无关。然而人们的各种主张、要求和愿望却总是不断地向立法机关、法院和行政机关压来，除非为他们作出某种规定，他们是不会满意的。狄骥向我们提出的，实际上只是一种用来确定承认利益和划定利益界限的价值准则。

马克思的法学门徒认为所有这一切都是属于与社会上或经济上占统治地位的阶级的自我利益有关的事情。代表和表达这种自我利益的法律，告诉我们中的某些人，去预期法律将强制其他人去承认和服从的某些事情。各种权利乃是实现私有财产的手段。在将来没有财产因而也没有阶级的理想社会里，权利将消失，因为权利所依靠的是统治阶级将其自我利益强加于在其统治下那些人身上的权力。

另一类型的思想家，发挥了一种新型的分析法理学，他们认为基本概念是过错，而不是权利和义务。没有因侵犯权利而造成的过错；也没有和权利相关连的义务。有过错就是因为某人做了某件事，而对这种事法律规则曾威胁要带来使用国家强力的后果。如果这种强力是

基于某个个人提起诉讼而行使的话，那么他便可以从这里得出一个他具有一种权利的没有保证的推论。可是法律并不是为了保障他的权利而施加威胁。他的权利是从威胁的效果里推论出来的。就像霍姆斯法官所说的，法律概念备受嘲笑，一切伦理成分都被清除了。

关于这种法律威胁的理论和随之而来的我们一向称之为权利的威胁理论，我们将说些什么呢？如果我借钱给你的话，难道除了只考虑一旦你不把钱还给我时，就将出现由法院或警官拿着强制执行命令来向你要债，并将钱还给我的威胁以外，就没有别的考虑吗？如果你变卖我的表的话，难道除了考虑如果你果真这样做，警官就会拿着发还物件命令来，将表索回并交还给我的威胁外，就没有别的考虑了吗？如果你诽谤我的话，难道除了考虑如果你果真这样做，陪审官就会作出一个令你赔偿损失的裁决这种威胁之外，就不考虑别的什么了吗？如果你根据一个委任证书接受任命的话，难道除了考虑衡平法院会要你按照善良行为的标准办事，并使你就牺牲受益人利益所得的利益对他负责这一威胁外，就没有其他可以考虑的了吗？如果在所有这些场合，我们只考虑特定的事实情况，那么就必须为每一种特定事实情况规定一个特定的威胁可是自从十八世纪以来，任何一个最详尽的法典都未曾企图这样做过。这是由于在各种威胁（如果你们愿意这样称它们的话）的后面，有着为人们所理解、得到人们承认的和被划定界限的各种利益，还由于有着我们谋求通过威胁手段来加以实现的许多公认理想，使我们能有把握地应付极大多数新产生的事实情况，而不必预先为每一情况规定和颁布新的详细的威胁。威胁理论是将一整套法律，像刑法典一样，看作是预先为每一个确定的、详细的事实情况规定一个确定的、详细的威胁性后果这样一种思想而产生的结果。

这种认为不存在权利而只存在为政治组织社会的统治机构所宣告的威胁，这种威胁被执行后个人能获得一定好处的观念，是政治专制主义在全世界兴起的象征。在专制政体和这样一些法学理论的支配之下，专制者或官僚就没有必要去为权利操心了，也就是说，没有必要去为任何一个人的利益、要求或需要而操心了（不论其是否正当的、合乎道德、正义的或是否与其他人所主张的相协调）。宪法上的保障只是虚幻的保障。人们对它们可以置之不理只要统治者发出威胁，并且有一个在他控制下的强有力的政治组织来贯彻它们，这就够了。只要有一个行政官员被授予执行某些威胁的权力，这就够了。任何一个

人都没有任何资格提出各种权利来反抗该行政官员行使其权力的方式。行政机构的这些观念在目前政府中是极为普通的，它们是这样一些理论的产物：认为我们不能对所要保障的要求的性质提出任何证明；认为我们不能有把握地建立任何价值尺度；认为我们无法令人信服，一方面，鉴于其他要求的存在，我们所承认的要求必须有所限制，另一方面，根据我们赋予某一要求的价值并加以衡量，确定某一要求应当优于其他要求；认为法律除开是威胁的总和外，再没有别的东西。我们只有试图做些什么，再没有别的更好办法。如果我们放弃我们过去曾设法想做的事，并且说："无论有无理由，让那些控制政治组织社会的强力的人去行使他们认为合适的各种威胁吧"，那么我们也就放弃了从古典罗马法学家时代以来使法律成为文明的一个主要表现的那些努力了。

把这些说法称为"现实主义"，这是自吹自擂，而不是说明问题。它们忽视了经由政治组织社会所进行的社会控制的一个最重要的特点，即谋求在理性的基础上并以人们所设想的正义作为目标来实现社会控制。这种所谓法学的现实主义很像艺术的现实主义一样，后者迷信丑恶和虚伪的教条（因为那些憎恶教条的人可以像宣扬教条的人一样是教条的），认为丑恶的东西既存在着，因此丑恶的东西就是重要的。法律秩序的各种特点一直存在着，而且有些目前存在着的特点，背离或不合乎我们企求实现的各种理想。可是在文明史中，当我们对内在本性的控制有了进展时，我们就越来越能控制各种背离理想的现象，而使其更加接近理想。究竟什么是我们作为建立法学理论根据的法律秩序的主要特点，是各种背离和不合乎理想的现象呢，还是对各种背离理想现象的日益增长的控制和各种不合乎理想的现象的日益减少呢？

让我用艺术的现实主义的例子来加以说明。不久以前，一个法律学校的一些朋友们送给这个学校一幅法官的画像，这个法官是该校的一个毕业生，他在司法界的长期经历是杰出地献身于正义理想和为公众福利取得出色成就的经历。画像的美术家在美术界享有盛名，人们一向选聘他在联邦首都进行重要的设计。但至少在这一次，他觉得为了真实起见，应当成为一个现实主义者。好像那位法官有个粗大的拳头，而且当沉思时有在自己面前握着拳头的习惯。他的朋友们没有一个曾经注意过这一点，但是那个美术家却看到了，并且就在这一点上

看到了真相。所以他把那个粗大的拳头放在前景，作为这张画像的突出的特征。它是那样显眼以致引起了看画的人的注意。如果某人的凝视能越过这个拳头那么他就能看出法官的不是很被着重的沉思面貌。但是对看这张画像的大部分人来说，拳头就是整幅的画。它把画貌全给遮住了。但是，究竟什么是这个法官的主要特征，是大拳头（它肯定是存在的）呢，还是沉思的面孔呢？

重要的是法律权利背后的要求。如果没有一个在理性基础上受到承认的要求的话，那么就只有为了强力本身而任意行使强力这恰恰是我们在独立革命时所反抗的，而且为了防止这种情况，我们在紧接着桠独立宣言枠之后，就建立起了以分权为基础并冠以一个权利法案的政府结构。

如果从坏人的角度来说，威胁是对法学理论的考验的话，那么从其他的角度来看时，便可以有其他的解释。从即须采取行动的人的角度来说，我们可以称威胁为一种规则，它为善良的好人指出正确的道路，这条道路正是他想要知道和想要走的道路，而对于愿意走另一条道路，但又有所害怕的不善良的人，也同样可以这样说。从即须作出判决的法官的角度来说，威胁是在规定或指引他作出正义决定时指导他的规则或原则。从企图忠告坏人必须留心什么和指导好人如何在指定的方式下进行诉讼的律师的角度来说，威胁是预测的基础，即对掌握政治组织社会之权力的官员就其处理问题时将采取什么行动进行预测的基础。

诚然，从上述每一个角度出发，人们都可以发挥关于法律作为一种威胁的观念。但是，难道我们非要从某一角度出发来这样做不可吗？如果为了合乎科学和成为现实主义者，我们一定要冷酷无情的话，难道我们不能坚持把实际上被提出的各种要求、需要或愿望作为我们的出发点，同时问一问我们怎样可以使那些能够对各种要求进行调整，并在适当限度加以保证的威胁与对其他人的其他要求协调一致呢？怎样承认甲、乙双方的要求而不致消灭任何一方的要求——并且不致使双方中任何一方去寻找一方企图消灭另一方的解决办法，这难道不是一个真正的问题、一个超过虔诚愿望的问题吗？当人们被赋予权力时，他们就会倾向专横。法律从一开始就设法压抑这种倾向，而就整个来说，是做得很成功的。我们不要向那些“消极放弃”的哲学家们让步，认为这种倾向是不能加以压抑的，认为那些掌握政治组织社

会的权力的人，不管他们愿意与否，他们必然是要专横武断的。这样的哲学，不是罗马古典时代以来成为法律史上的创造性力量的哲学。这样的哲学，不是使从奥古斯都[8]到亚历山大·塞弗拉斯[9]时代的罗马法学家们的著作成为兹后全世界法律工作者和立法者的知识源泉的那种哲学。这样的哲学，不是把大宪章中关于救济具体冤屈的具体规定订入保障整个英语世界自由的各种权利法案中去的那些人的哲学。这样的哲学，不是使我们能把英国中世纪的土地法和十七世纪的程序法作为十九世纪美国法律的根据的那种哲学。这样的哲学，不是从十二世纪罗马法研究复兴以来使文明和法律一起前进的那种哲学。

【注释】

[1] 西塞罗（Marcus Tullius Cicero，前106—前43年），古罗马政治家、哲学家和雄辩家。——译者注

[2] 马克·吐温（Mark Twain，1835—1910年），美国作家，其代表作有《汤姆·索亚历险记》等。——译者注

[3] 托马斯·阿奎那（Thomas Acquinas，1226—1274年），西欧中世纪神学家和经院主义哲学家。——译者注

[4] 格劳秀斯（Hugo Grotius，1583—1645年），荷兰法学家、古典自然法学主要代表之一，近代国际法奠基人。——译者注

[5] 霍布斯（Thomas Hobbes，1588—1679年），英国唯物主义哲学家，古典自然法学主要代表之一。——译者注

[6] 斯宾诺莎（Benedict Spinoza，1632—1677年），荷兰唯物主义哲学家，古典自然法学代表之一。——译者注

[7] 霍姆斯（Ol iver W．Hol mes，1841—1935年），美国法官，首先将实用主义哲学应用于法学。——译者注

[8] 奥古斯都（Augustus，前63—后14年），罗马帝国皇帝。

[9] 亚历山大·塞弗拉斯（Alexander Severus），公元二世纪二三十年代的罗马帝国皇帝。——译者注

第四章　价值问题

价值问题虽然是一个困难的问题，但它是法律科学所不能回避的。即使是最粗糙的、最草率的或最反复无常的关系调整或行为安排，在其背后总有对各种互相冲突和互相重叠的利益进行评价的某种准则。这种准则可能仅仅是保持和平。它可能是保持社会现状。它可能是促进最大限度的自由的个人自我肯定。它可能是一个占统治地位的社会或经济阶级或是争取成为占统治地位的阶级的自我利益的实施。它可能是维护和加强一个已经确立的政治组织的权力。如果在有些时候和有些地方，这些价值准则是或多或少无意识地被树立起来的话，那么由于立法者和法律工作者们的出现，这些准则就日益获得了系统的发展和制定，并日益与文明社会中的各种生活假说发生关系。在法律史的各个经典时期，无论在古代和近代世界里，对价值准则的论证、批判或合乎逻辑的适用，都曾是法学家们的主要活动。罗马法学家同希腊哲学的接触；在中世纪书院里，罗马法和神学伦理学的并行教授；与理性哲学的兴起同时，法学从神学中的解放以及法律从查士丁尼原文[1]中的解放；以及历史法学和各种关于自由的形而上学理论的同时兴起——所有这些都标志着法律科学的不同时期，因为在每一种场合，人们都使各种价值准则适应当时的法学任务，并使它们符合一定时间和地点的社会理想。

法学家曾经设想一种以神圣秩序为典范的法律秩序，因而要求权威者提供一个准则。他们曾经考虑使法律秩序符合于一种道德秩序，这种道德秩序或者是从物质自然界秩序的类似情况中被启示出来，或者是部分地从启示中得到证明和部分地通过理性而被发现。有时，他们曾经设想法律秩序是一种理性的秩序，因而设想一种来自纯粹理性的价值准则。在这种思想方式中，理性被认为是能够启示一种具有普遍的和颠扑不破的效力的自然或理想法律的东西，它甚至是，如同我们现在所了解的，一种在某一时间和地点的实在法和法律制度的理想说明。有时，他们还曾经认为法律秩序是以经验为依据的，因而曾经认为它是一种代表文明社会生活经验的价值准则。在那种思想方式中，生活经验被设想为通过各种政治和法律制度在调整关系和安排行

为时的经验所发展而来的，这种经验由立法者、法官和学者们制定为各种公式，并由法学家们加以批判和系统化。因而，他们曾经设想法律秩序乃是一种历史秩序。有时，他们还曾经认为法律秩序是一种自由的秩序，一种保障每个人（所有其他人也都一样）在最大限度上自由地运用其意志的制度。在这个观点中，就有一种为形而上学所论证的价值准则。更近一些时候，有人企图创造一种以经济学为基础的价值准则或企图从阶级斗争理论中推论出一种价值准则来，他们把价值归因于一个阶级而不归因于个人，归因于以一个阶级的地位所提出的要求，而不归因于以个人生活或社会生活的地位所提出的要求（社会生活地位把社会看作一个整体）。

今天的法学理论是处在什么情况呢？有人主张最大限度地满足物质需要。更多的人则辩护说要求任何一种价值尺度都是不可能的，或者即使建立起一种价值尺度的话，法官和官员们也不会遵守它。前一种看法以认识论为根据。后一种看法则在弗洛伊德[2]心理学的基础上得出结论。无论书本里对价值标准是怎样说法，法官和官员们的实际行为将首先为愿望所支配，而在事后把理性和权威抬出来以满足另外一种愿望，也就是使它显得好像是合理的愿望。前一种看法认为法律是一种行使国家强力的威胁，从而设想法律是一种强力的秩序。后一种看法则根据个人心理来解释司法和行政活动，从而设想法律是一种心理冲动的秩序。

霍姆斯法官则一反上世纪的形而上学法学，而从分析的观点出发来立论，不止一次地表示他似乎把法律在一切意义上都归结为强力。例如他说："我感到很明显，不仅是君主的、而且也是所有私人的ultima ratio〔最终论证〕是强力。"但这并不意味着强力乃是法律价值的最终尺度。它意味着价值尺度为了要成为一种有效的尺度，最后必须为强力所支持。霍姆斯在三十年以后又说："在谈到一部Corpus Juris〔法律大全〕的发展时，根本的问题在于社会上各种占统治地位的势力所需要的是什么以及它们是否需要到如此迫切，以致不管有什么抑制在阻碍着都在所不顾。"可是社会上各种占统治地位的势力所需要的东西，在过去都被法学家们弄成一种理想形式，各种法律价值尺度只被发觉是符合于这种理想，而不是从每种场合所发生的具体需要中去发现出来。另一方面，今天有这样一种学说，它把每一个正在处理的案件中实现一种威胁或表达一种具体愿望的单独的判决或行政决

定，当作是唯一的、其本身就是法律，这样一种学说更远远地超过了霍姆斯法官想把法律秩序说成是一种单纯的强力秩序的看法。霍姆斯认为道德是“对强力的最终统治地位的一种制约”。我国政治制度的奠基人认为法律是对掌握政治组织社会权力的人行使强力的一种制约。可是目下的学说却认为各种制约都是幻想。只有为政治组织社会的官员所行使的强力的存在才是法律。

这样一种学说在实际上可能意味着什么，完全可以由国际法的现实情况来加以说明。作为一个关于业已成为社会控制主要手段的东西的理论，它是不能令人满意的。无疑，我们不能提出一种每个人都必须接受和遵从的价值尺度。但是我们不能因为这一缘故，就必须要把法律秩序搁在一边，直到完成这一不可能完成的任务为止。法律是一个实际的东西。如果我们不能建立一个为每个人所同意的普遍的法律价值尺度，也不能由此得出结论，我们必须放弃一切而将社会交给不受制约的强力。我们有着几个世纪以来用法律来调整关系和安排行为的经验，而且我们已经学会了去发展这种经验，并利用它去衡量和评价各种利益。爱因斯坦曾教导我们说，我们生活在一个曲线的宇宙中，这里没有任何直线、平面、直角或垂直线。可是我们并不因为这一原因而放弃进行测量。直线和平面等等是不存在的。但是作为一种实际活动的各种假设，它们为了某种实际活动的实际需要，已经相当接近真实。被近代各种法律体系所假设或接受的价值尺度，也是这样。即使我们不能证明它们，我们却可以利用它们，把它们看作为了我们的实际目的已经足够地接近于真实。

法律在实际上对价值尺度这个问题是怎样处理的呢？

如果我们着眼于各种法令的实际制定、发展和适用，而不着眼于法学理论的话，那么我们可以说已经有了三种方法。一种是从经验中去寻找某种能在丝毫无损于整个利益方案的条件下使各种冲突的和重叠的利益得到调整，并同时给予这种经验以合理发展的方法。这样，尺度就成为一个能在最小阻碍和浪费的条件下调整关系和安排行为的实际东西。如果我们记住戴西[3]是在法律上被承认的利益这个意义上使用“权利”一词，那么他很好地说明了这一问题：

“怎样才能既不削弱联合行动的权利，又不剥夺个人自由权的价值；怎样才能既不限制联合行动的权利，又不破坏个别公民的自由权

或政府的权力？目前到处都提出了这个问题，而且任何一个地方都没有得到一个相当满意的解决，了解这一点是极为重要的。这个事实至少提出了两个结论。一个结论是，在英国关于在处理我们的团体法时所感到的困难，其所以产生，在很大程度上，既非由于雇主的贪欲，也非由于工人的无理取闹，而是由于事物的性质；另一个结论是，使两种根本冲突的权利（即个人自由的权利和结社的权利）得到协调的方法，充其量只能是在这两者之间达成一个大体妥协。这样一个对一个理论上不能解决的问题的实际解决办法，有时是可能的。我国现行的诽谤法，就可以证明这一点。某甲的随意说话或写作的权利和某乙的在财产或品格上不因某甲的言论自由而受到损害的权利，诽谤法就是这二者之间的大体妥协。这种妥协是成功的，它实质上容许了言论自由，同时又保护了英国人不受诽谤。”[4]

法律秩序实际上就是在这种方式下发生作用。这就是法院现在正在做的和至少从第一世纪那些罗马法学家以来法官们或法学家们一向在做的事情。在近代法律的全部发展过程中，法院、立法者和法学家们虽然很可能缺乏关于正在做的事情的明确理论，但是他们在一种明确的实际目的本能支配之下，都在从事于寻求对各种冲突的和重叠的利益的实际调整和协调方法，以及（在不可能做得更多时）进行实际的妥协。罗马法学家在公元初两个半世纪中所完成的许多调整已经经受住了时间的考验，并经历了各式各样的社会、经济和政治变革，而在今天通行于全世界。这里至少存在着一种有利于消灭或减少阻碍和浪费的工程学的价值。威廉·詹姆士认为，凡是以最少的牺牲予人类要求以最大效果的东西，都具有一种伦理的价值。[5] 任何人如果接受新黑格尔派对文明的解释，那么他就会认为，这种以最小限度的浪费来调整各种互相竞争的利益，就对文明有利，因而就有一种哲学的价值。

但是法律秩序的实际过程，并不止于用经验（即通过反复试验和司法上的取舍）去发现有助于调整各种冲突或重叠的利益的东西。理性也像经验一样地有份。法学家们定出各种法律假说，即关于一定时间和地点的文明社会的关系和行为的各种假设，并且用这种方法为法律推理得出各种权威性的出发点。经验在这个基础上由理性所发展，而理性则受到经验的考验。于是，我们就有了第二种方法，即依照一定时间和地点的文明的法律假说来进行评价。当新提出的主张要求得

到承认时，就用这些假说来加以衡量。当它们被承认后，就用这个尺度来调整它们和其他被承认的利益间的关系。当它们与其他利益的关系被划定界限时，用来保障这些利益的手段也是用同一尺度来确定的。

我在三十年以前，为了系统地说明私法（即规定各种个人利益和个人之间关系的法律）的目的，曾设法将我们此时此地文明社会的法律假说，陈述为五个命题和某些推理。就本书的目的来说，我们不需要再来注意这些推理了。我当时想要做的是要陈述法律对占有、财产、各种法律业务及其形成的关系以及对过错的各种假设。我现在提出如下几点假设：

第一，在文明社会中，人们必须能假定其他人不会故意对他们进行侵犯。

第二，在文明社会中，人们必须能假定他们为了享受其利益的各种目的，可以控制他们所发现和占用的东西，他们自己劳动的成果和他们在现行的社会和经济秩序下所获得的东西。

第三，在文明社会中，人们必须能假定与他们进行一般社会交往的人将会善意地行为，并从而将：

（一）履行由他们的承诺或其他行为合理地形成的合理期待；

（二）按照社会道德感所给予的期待实现他们的约定；

（三）将因错误或在非预期或不完全有意的情况下弄到手的即在有损别人的情况下所收下的他们在当时情况下不能合理地期望收下的东西，以原物或其等值物归还；

第四，在文明社会中，人们必须能假定那些采取某种行动的人将在行动中以应有的注意不给其他人造成不合理损害的危险；

第五，在文明社会中，人们必须能假定那些持有可能约束不住或可能逸出而造成损害的东西的人，将对它们加以约束或把它们置于适当的范围内。

霍金 [6] 教授认为这些假说建立了“哲学和法律科学之间的联系”。[7] 至少，这些假说似乎已为上一世纪末期的法律所证实，并且也为新提出的要求提供了一种价值尺度。但是越来越明显的是，此时此地的

文明要求规定出某些其他的很不容易加以陈述的命题，因为有关利益的冲突还没有得到彻底的调整，人们还不能合理地信赖使调整工作得以合乎逻辑地进行的基础。

一般地说，保障有工作的人对工作的前提性要求，正在被承认。但精确地说，究竟对哪一类有工作的人和哪一类工作，才承认有这种权利，却并不是清楚的。而且，与在一个工厂里掌握多数票的组织进行集体谈判的制度，似乎包含这样一种命题，即：与占优势的多数人组织相比，少数人对自己的工作将不再有被承认的权利了。目前人们充其量只能说，雇主和被雇人的关系正在从契约的领域中被移开，而趋向于包括一种不依靠协议的工作保障。

另一种正在出现的法律假设似乎是，在今天的工业社会里，雇用着许多人的企业将负担可称为人类进行活动中的损耗的责任。各项工人赔偿法律的背后就有着某种这样的假设。但在执行那些法律时，有很多情况要求一个更广泛的命题。也还有一些其他的象征，说明存在着第三个命题（这一命题可能包括了第二个命题），这就是个人的不幸将由整个社会来负担。在称为责任保险理论和许多社会保险立法背后，似乎就有着某种这样的前提。陪审官有一种倾向，认为当任何人受伤时，某一有能力负责赔偿的人就应当赔偿，在这一倾向背后也许就有着想要达到某种上述前提的想法。在这样的一些案件里，布兰韦尔勋爵[8]往往把一个扒手的故事讲给陪审官听，这个扒手到一个慈善布道会去，布道者的口才使他感动到这样地步，以致他掏了旁边每一个人的口袋，而把掏来的钱全都放在捐款盘里。布兰韦尔还建议，有人会要求一个法官以下述方式来指示陪审员："先生们，唯一的问题是：你们真正感到遗憾的，是原告还是被告？"利用一般裁决来促进"公平地分配经济剩余"这样一个众所周知的现象，在其背后可能就有对工业社会生活中所包含的风险进行分配的某种原始观念。在上一世纪，这样一些生活前提肯定是没有的。在今天的社会里，人们越来越多地假定这些前提。我们可以有把握地说，上一世纪的主要趋向是以一般安全的尺度来看待各种利益。而今天的日益增长的趋向则是以个人生活的尺度来看待各种利益。因此，关于某些问题的法律，正在从仅为适应一个管理得当的经济秩序的需要中更多地解脱出来，这是不足为奇的。

第三种价值尺度，无论在罗马法和近代世界法律的古典时代都被使用过，而在法律成熟时期则完全被确认了，这就是关于社会秩序从而也是关于法律秩序的一种公认的、传统的权威性观念，以及关于法律制度和法律学说应当是怎样的东西，把它们适用于争端时应当取得什么样的后果等的公认传统性权威观念。

不用说，这样一些为法律所吸收，成为决定争端的权威性指示之一部分的有关理想社会秩序的图画，并不是一定时间和地点的社会秩序的摄影或甚至理想化的摄影。它们事实上只是以往社会秩序更加理想化的一些图画，正在经历着一个按照目前社会秩序的细节加以逐步润色的过程。例如，在十九世纪前期美国形成时代定型的美国法律的公认理想，就更接近于美国过去开拓时期的农业社会，而不那么接近于二十世纪美国典型的都市、工业社会。一般来说，人们总设法根据过去社会秩序的图画来解释目前的制度。

例如，柏拉图的《理想国》就是一幅理想的希腊城邦的图画。亚里士多德的《政治学》是一本关于作为一个独立的、在政治上和经济上自足单位的希腊城邦的政府的论著。他们每人心目中都想着斯巴达，而那时斯巴达的国家类型正在从舞台上消失。他们每人心目中都想着希腊城邦，而那时这些国家的时代已成过去。再有，中世纪法学家的思想里都有过“帝国”的学院式概念——即关于一个囊括整个基督教世界并与奥古斯都、君士坦丁[9]和查士丁尼的帝国一脉相承的帝国的概念。这样一个具有普遍法律的普遍帝国的观念，产生了曾为半个近代世界的法律所接受的一种理想，而这种理想至今仍然对于各地的法律思想具有重要意义。可是这种使罗马帝国理想化的理想，是在罗马帝国业已完全过去和世界已经处于继宗教改革后的民族国家前夕时产生和成形的。

还可以考虑我们的十七世纪经典法律著作背后的图画，如出现在柯克[10]的《论利特尔顿枓和》第二总论枓中的社会和法律秩序的那些公认理想。在我国形成时期，不论对我们的私法和公法来说，这些著作都是新大陆的圣言。在这些著作背后，肯定地并没有殖民地美国社会的图画。它们也不是以伊丽莎白时代的社会为背景而写成的。在利特尔顿[11]的《租地法》里所描述的制度，在写作这本书时，就已是濒死的制度了。这种制度不存在于莎士比亚时代英国的精神里，正如柯克《论利特尔顿》所卖弄的形式逻辑在培根时代只是一种时代错

误一样。可是中世纪英国的这种精神，这种对宗教改革前英国的理想化了的图画，在治理世界各地英语民族的法律资料中却是一个经久不衰的要素。

再有，国际法也提供了一个再好不过的例证。从十七世纪以来，国际法一直是以格劳秀斯写作时代的政治世界的图画作为它的背景的。十七、十八世纪乃是专制政府的时代。属于法国旧制度君主那种类型的个人主权者当时统治着西欧的各主要国家。国际法的问题在当时就是一个调整这些个人主权者间的关系和指导他们的国际行为的问题。他们以富有训练的常规军进行战争。他们如此完全地代表他们各自的国家，以致为了一切实际的目的，简直可以把国际关系看作就是主权者之间的关系，而关于战争的规则，可以被看作是对主权者交战行为的限制。国际法是根据这幅图画成长的，而我们现在想的和讲的也还是根据它的模型。可是它早已不反映现实情况了。

关于今天法律所安排的社会的图画，我们也可以作同样的描述。作为公认理想，这幅图画现在仍然为司法细节所遵循。从十七世纪到十九世纪，这幅图画曾起了支配作用，而大概在十九世纪，它才具有它的最后形式。在这幅图画中，关系是被忽视了，每个人都成了独自存在的人，他是一个在经济上、政治上、道德上从而在法律上自足的单位。他要通过自由竞争来为自己寻求位置。至善就是这些单位最大限度的、自由的自我肯定。这些单位的主要特征是它们的各种自然权利，即它们赖以享有某些东西或自由地做某些事情的那些品质。法律的目的是保障这些自然权利，最充分地和最自由地放任这些单位去进行竞争性的占有活动，并以最低限度的干涉来管理这种竞争。只不过十年以前，一个人还必须在表面上对这幅图画口头上加以吹捧，否则就会被人打上社会主义分子或共产主义分子的烙印。这幅图画在我们这里可能比其他地方维持得更久些，因为它的确相当好地反映了一个拥有大片无人居住的公有土地和正待开发的自然资源的大陆上的一个开拓时期的、乡村的农业社会，但是它已不再是一幅今天必须在那里实现法律秩序的那个社会的真实图画了。

在以往五十年中，法学思想方面至少发生了六个重要变化——它们全都趋向于一个新的方向。

一个重要变化是坚持职能而不坚持内容，即只问法令如何发生作用和它们能否被用来取得正义的结果，而不问它们的抽象内容从抽象的意义说是否是正义的那种倾向。但是，当我们问这些问题时，我们就不能不对法律的目的进行探讨。因为职能意味着为达到某种目的而行使的职能。所以近三十年以来，关于法律秩序的目的所进行的哲学讨论，在法学中占有不断扩大的地位。

第二，发生了一种转向于强调经济的变化，把重点放在需要上而不放在意志上，把自由的自我主张认作只是许多人类需要、要求或愿望中的一种，以及把寻求最大限度地满足需要作为重点，而不是寻求最大限度的意志自由。

第三，与对主观的事物的强调相对比发生了一种对客观事物的强调。例如普遍地摈弃了萨维尼的契约理论，而上一世纪的法学家们（尤其在英国）曾谋求把这一理论同普通法紧紧结合在一起。这个理论是从意志作为法学的中心这一观念中产生的。因而今天人们普遍地摈弃它是很重要的。

第四，我们必须注意强调具体人的具体要求，而不是强调抽象个人的抽象意志。许多社会的、经济的和政治的原因都促成了要求这个着重点的变化。特别促使法学家提出这样要求的，是上一世纪后期和最近三十年来心理学的发展。在近代心理学的攻击下，十九世纪形而上学法学意义上的"个人"以及十九世纪学说汇纂派及其在分析法学中的英国门徒们所主张的意义上的"个人意志"，如同"自然人"和"自然状态"在上一世纪批判性哲学的攻击下所表明的情况一样，都成了靠不住的基础。

第五，我们必须注意同其他各门社会科学进行合作的运动，注意将法律作为整个社会控制过程的一部分来进行的研究。这是二十世纪社会学法学的基本点。试把这一点同十九世纪各门社会科学特有的不合作加以比较。那时，每门社会科学对任何别的社会科学的忽视，决不是完全由于大学组织的迫切需要和要求每个学者不要涉及别人学术范围的学术上的礼貌，这恰恰是上一世纪的精神——人人只为自己，每门学科只管其本身。这是符合于把人类当作个人集合体的原子概念精神的，在这个集合体中，人们以最小限度的组织性，从事为生存而

进行竞争的贪得无厌的斗争。人们把每门学科看作如同从事这门学科的独立和自足的个人一样，也是独立和自足的。

第六，我们必须注意对于把价值的尺度或准则的问题看作比法学问题更为广泛得多这一点的承认——即认为价值尺度问题是各门社会科学共有的一个问题，既要在法学上这样看待，又要在从其与法律科学一切有待解决的问题的特殊关系上去看待。不能用一种"纯粹法律科学"来加以搪塞，"纯粹法律科学"企图重复英国分析法学的方法而把这一问题转推给某门别的科学。一种抛开了法律的理想成分和关于应当有什么样的"应当是什么"的法令的一切考虑的空虚法理学，只是无意识地把这种成分和考虑从边门请回来，加上有意或无意的错误以及当前自称的现实主义者认为十分重要的那种司法过程。

这一世纪还没有过去一半。一直要到某一世纪的后半期，这一世纪特有的思想方式才能肯定地表现出来。耶林在1884年所写的划时代著作的影响，在半个世纪以后才开始在美国一般地为人们所感到。显然，人们不能有把握地说，我们最后将怎样对这一世纪各种相互竞争的和重叠的利益去进行评价。但是今后法学思想的道路的某些部分已经是清楚了。它似乎是一条通向合作理想而不是通向相互竞争的自我主张理想的道路。可是合作不能成为一种对一个法律体系完全令人满意的价值尺度。因为合作是一个过程。它必须是导向某种东西的合作。我认为这个观念将证明是导向文明的合作的观念。但是我不能妄称我能以同样的把握从法律秩序的实际现象和司法活动中去得出这个观念，好像我能从十九世纪的法律秩序的现象、司法过程和法学过程（人们完全可以这样称它）中去得出自由竞争的个人自我主张的理想那样。

直到最近，从地方行政基层开始，扩展到上面联邦政府各部，产生了一种不合作的传统，有时等于是一种固定的习惯了。它过去是而且现在仍然是在不小的程度上明显地表现于：同一地区的行政官员之间缺乏合作；同一地区独立的侦查和调查机关之间缺乏合作；地方检察官和地方法院之间经常地缺乏合作；地方法院和地方行政官员之间发生摩擦；以及法院与法院之间，甚至同一法院里法官与法官之间缺乏合作。再往上，在地方和州之间，过去曾产生同样缺乏合作的情况，而且现在也还往往如此。地方检察官、地方法院院长和地方司法官拒绝在地方上执行州法律，这种情况曾经常导致某个中央机关有撤

换或建议撤换权的立法规定。地方警察机关不愿或拒不执行州法律，已经常导致建立州委员会来任命和控制市警察机关的结果。州警察机关曾被要求来执行州的规章，以防止地方上的阻碍，于是州警察机关和地方警官、地方警察机关之间发生冲突的旧风气有时就重新出现。

还有，联邦政府的不同官署或业务部门（甚至是在同一个部之下的）之间，在企图实施禁酒时缺乏合作，曾经十分突出；至于行政官员、检察机关和联邦法院相互间不进行合作，更是司空见惯的事情。

在没有关于中央政府的适当规定的联邦中，州与州之间缺乏合作，这是产生我国联邦宪法的主要原因之一。但是我国中央政府的各种权力是受限制的；而在许多已不再具有地方性的事情上对不同于地方安全的一般安全采取不合作和漠不关心的旧态度却还保留着。这种态度在州和联邦机关之间进行合作的事务上甚至更为明显。州对实施联邦州法律进行干涉，联邦对州实施州法律进行干涉，联邦法院和州法院之间在关于同一项财产或争端的管辖权上的冲突，以及联邦政府和州政府对实施另一方法律的漠不关心，所有这些都曾使一些不可思议的事情出现在我们的法律报告之中。在最近这三十年里，在联邦和州机关之间进行有意识的、有系统的合作这一方向上，已有了一个良好的开端。显然我们有了进行合作的一种日益增长的精神。但是重要的事实是直到我们的国家已经存在了一个世纪之久，这种精神才开始成长。同样重要的事实是，我们现在对合作所赋予的价值，是在上一世纪赋予自由的个人自我主张那种价值如此之高，以至于在我们今天看来是极其荒谬的东西，而在当时人们看来，却不算是对官员和地方的极端独立性付出了过高的代价的情况下出现的。

对进行合作的这种漠不关心的态度，并不限于各种政府和行政的机关。合作的观念远比自由的个人自我主张的传统观念更接近于工业的现实情况。不管怎么说，在大企业中雇主和被雇人是进行着合作的。那种认为他们，并引导他们自己认为，他们彼此之间必然要而且无论如何要从事相互斗争的看法，完全是徒劳的。

此外，这种关于合作的观念远比我们用以衡量事物的竞争性的自由自我主张的观念，更接近于今天的城市生活的现实情况。这只要问一问你自己，关于你自己居住的城市，有多少人正在放任地进行竞争，但又有多少更多的人（或许十分朴实地）正在尽他们作为某个大

联合企业的被雇人的本分，以企业的宏伟而感到自傲，并以为它服务来换取很像过去主仆之间那种关系中的保护？

如果合作还不是全部内容的话，那么它也是全部内容里很大一部分。但是我愿意设想，承认合作和在各方面重新加以强调，是走向某种理想的一个步骤，这种理想在包括自由、自发的个人主动精神的同时也包括人类有组织的努力；而且我似乎看到这一理想就寓于文明的观念之中。其实，已经有了这种征象，二十世纪的法律（无论就那批权威性判决资料或就司法过程的意义说），二十世纪的法学思想，以及对具体的个人生活而不是对抽象的个人意志的关怀，其所涉及到的乃是与政治组织社会有区别和相对立的文明。自从宗教改革以来，政治组织社会就曾占有至高无上的地位，而且大部分保持了这种地位，这种至高无上的地位有时曾使政治组织社会显得是一种目的而不是手段。但是万能国家的最极端的鼓吹者们却还不敢把事情做到这样的地步。

一种文明的理想、一种把人类力量扩展到尽可能最高程度的思想、一种为了人类的目的对外在自然界和内在本性进行最大限度控制的理想，必须承认两个因素来达到那种控制：一方面是自由的个人主动精神、个人的自发的自我主张；另一方面是合作的、有秩序的、（如果你愿意这样说的话）组织起来的活动。如果我们想要保持对自然和本性的控制，使之前进，并流传下去，那么对这二者就都不应该加以忽视。近代思潮不小的成就就在于使我们摆脱了unum necessarium〔唯一必要〕的观念。我们无须再相信，在我们对人类生活的图画中，我们只能在个人的行动自由，或者合作的有组织活动这二者之中仅考虑其中的一个。我们不能被阻止去接受一个既容许有竞争也容许有合作的理想。我们不要因为承认合作是文明中的一个因素，而被迫牺牲在上一世纪由于建立了一种个人权利制度所取得的一切成就，或被迫牺牲自从以保障个人自由作为基本因素的清教徒革命以来所取得的一切成就。

在上述三种可供立法者、法院和法学家采用的评价利益的方法中，我们将能看出，第三种方法虽然曾是法学家的主要依靠，第二种方法在本世纪也很为人们所主张，但这二者现在已很少有用处，而且在实际运用时遇到了困难。这是由于我们已从一种社会秩序过渡到了另一种社会秩序：在前一种社会秩序中，对它的公认理想业已形成，

它的各种法律假设也为众所周知；在后一种社会秩序中，还没有充分发展到能容许它制定出一个为所有人都接受的理想（如同所有学派接受上一世纪的理想那样），或提出我们可以确信其为有效的各种法律假设的程度。可是法院调整关系和安排行为的实际工作必须不断地进行。法律秩序不能停顿下来，去等待哲学家们同意一种理想，如同他们在上一世纪所做的那样，也不能停顿下来去等待法律专业和法院能被吸引或教导接受它作为权威性的理想。法律秩序不能停顿下来，直到社会秩序在一定期间已在一种稳定的条件下安定下来，在这种条件下，它的法律假设才能被承认和被制定出来，从这些假设中推论出来的原则才能被公认为决定争端的权威性指示。在这个期间法院必须像过去一样，通过经验来发现并通过理性来发展调整关系和安排行为的各种方式，使其在最少的阻碍和浪费的情况下给予整个利益方案以最大的效果。

【注释】

[1] 查士丁尼原文，指东罗马帝国皇帝查士丁尼（Justinianius，483—565年）所系统编纂的罗马法，即后世所称的《查士丁尼国法大全》。——译者注

[2] 弗洛伊德（Sigmuud Freud，1856—1939年），奥地利心理学家、精神分析学派创始人。——译者注

[3] 戴西（Albert Venn Dicey，1835—1922年），英国法学家。——译者注

[4] 戴西：《十九世纪英国的法律和舆论》（英文版），第468页。

[5] 詹姆士：《信仰的意志》，英文版，第195—206页。

[6] 霍金（W．E．Hocking，1873—1966年），美国耶鲁大学、哈佛大学法学教授。——译者注

[7] 霍金：《法律和权利哲学的现状》，英文版，第95页。

[8] 布兰韦尔勋爵（Lord Bramwell，1808—1892年），英国法官。——译者注

[9] 君士坦丁（Constantinus），古罗马皇帝（306—337年在位）。——译者注

[10] 柯克（Edward Coke，1552—1634年），英国法官，法学家。主要著作是《英国法总论》（四卷）、《论利特尔顿》和《第二总论》（即分别指总论的第一、二卷）。——译者注

[11] 利特尔顿（Thomas Littleton，1407—1481年），英国法官，以《租地法》一书而著名。——译者注

索　引

（页码为原书页码，请参照正文中边码使用）

Absolutism，rise of political，政治专制主义兴起，96—97

Administration，effect of theories upon，各种理论对行政（官员）的影响，27

Alienation of affections，action for，在处理挑拨感情关系案件上的行动，56—58，71

America，colonial，殖民地时代的美洲，34

Aristotle，亚里士多德，119

Austin，John，奥斯丁，52

Bacon，Francis，培根，35—38，120

Bentham，Jeremy，边沁，55

Bramwell，Lord，布兰韦尔勋爵，117

Cardozo，Mr．Justice，卡多佐法官，40

Carneades，卡涅狄斯，39

Church，law of the，教会法律，22—23

Civilization，an ideal，一种文明的理想，131—133；basis in reason，理性，33；de-fined，定义，132；theory of，理论，16—19；the two sides of，两个因素，132—133

City-state，Greek，希腊城邦，18

Civil law，technique of，大陆法系的技术，42

Class struggle，阶级斗争，12

Coke，Sir Edward，柯克，120

Collective bargaining，集体谈判，115—116

Common law，technique of，普通法的技术，41—42；ultra-individualism of，极端个人主义，60—61

Comte，Auguste，孔德，6，8

Conceptions，legal，法律的概念，47

Conduct，need of ordering，行为的安排，64—66

Constitutional limitations，skeptical view of，宪法限制，39，96

Contract，will theory of，契约，意志自由理论，123—124

Coōperation，American indifference to，合作，漠不关心，127—130；as a measure of values，成为价值尺度，126—127；as an ideal，作为一种观念，126—132；em-phasis upon today，加以强调，131

Corporative state，组合国家，12

Dicey，Albert Venn，戴西，110—111

Duguit，Léon，狄骥，8，10，12，97—98

Durkheim，Émile，涂尔干，8，12

Duties，intangibleness of moral，义务，难以琢磨的道德上的，55—56

Economics，juristic emphasis on，法学思想上强调经济的变化，123

Education，as an agency of social control，学校教育，社会控制的一种手段，25

Ehrlich，Eugen，埃利希，10—12

Einstein，Albert，爱因斯坦，109

Epicureanism，伊壁鸠鲁主义，36—38

Epicurus，伊壁鸠鲁，39

Experience，role of in law，经验，在法律中的作用，111—112

Facts，difficulties of ascertaining，事实，在其确定中所包含的各种困难，54—55

Force，monopoly of by state，社会政治组织对强力的垄断，24—25；opposition of natural law to，自然法理论反对，33；regime of as law，法律统治，15—16；reliance of legal order on，依靠法律秩序，32—33，107

Function，juristic emphasis on，职能，法学（思想）强调，123

Gény，Francois，惹尼，8—9

Gierke，Otto von，祁克，11

Greek philosophy，contact of lawyers with，法学家同希腊哲学的接触，104；in Hellenistic era，希腊化的时代，35—38；theory of the just，正义理论，83—84

Grotius，Hugo，格劳秀斯，87；theory of a right，权利理论，85

Hammurabi，code of，汉谟拉比法典，45

Hauriou，Maurice，奥里乌，9—10，11—12

Hegel，G．W．F．，黑格尔，16，31

Hobbes，Thomas，霍布斯，85—87

Hocking，W．E．，霍金，115

Holmes，Mr．Justice，霍姆斯法官，85—87，94，106—107

Husband and wife，law and the relation of，丈夫和妻子的关系及法律（规定），57—58，71—72，74

Ideal，the nineteenth-century American，理想，十九世纪的美国，14—16；of social order as measure of values，社会秩序作为价值尺度，118—122

Ideals，effect on application of standards，理想，适用标准的结果，44；effect on choice of starting points，各种不同出发点的结

果，42—43；received from the past，从过去发展而来，121—122

Individual，Roman idea of，古罗马的个人观念，11—12

Individual life，social interest in，个人生活中的社会利益，77—78

Institutions，theory of，团体理论，9—10

Interests，adjustment of conflicting，利益，使各种冲突得到调整，109—112；clas-sification of，分作，69—70；conflicts of，冲突，66—67，73—75，76—77，115；de-fined，规定，65，66—67，69；delimitation of，划定界限，79—80；how asserted，如何保障，68—69；how secured，如何保障，91—92；individual，个人，70—75；in domestic relations，在家庭关系方面，71—73；not created by law，法律并不创造，68；of personality，人格，70—71；of substance，物质，73—75；pressure of unrecognized，被拒绝承认，78—79；public，公共，75；social，社会，75—78；subtlety of infringement of，侵犯，56；valuing of，评价，9

International law，国际法，108，120—121

Interpretation，effect of ideal element on，解释，理想的成分的作用，43—44

James，William，詹姆士，1，112

Jhering，Rudolf von，耶林，32—33，65，86—87，88，126

Judicial process，司法过程，40

Jural postulates，法律前提，81—83，112—118

Jurisconsults，Roman，法学家，古罗马，3

Jurisprudence，analytical，分析法学，9，93—96；philosophical，哲学的，6—14

Juristicthought，changesin，法学思想发生变化，123—126

Jurists，historical，历史法学家，31；meta-physical，形而上学（法学家），31；scho-lastic，经院主义的，30

Jury，basis of verdicts，陪审团，裁决的基础，117；Irish，question put by，爱尔兰，提出问题，80

Jus，as"a right，"jus，作为一个权利，85；meanings of，意义，84

Justice，effect of theories of，正义，各种理论的影响，28—29，96—97；Kant's for-mulation of，康德的表述，14；legal，法律的，14

Kant，Immanuel，康德，8，10，14

Kipling，Rudyard，吉卜林，60

Labor organizations，工人组织，78—79

Law，as a canon of value，法律，价值准则，49—50；as an agency of social control，社会控制的手段，20—26；as a taught tradition，教导传统，50—51；as check on force，对强力的制约，108；as force，强力，108；as power，权力，49；as re-gime of keeping peace，维持和平的制度，21；as social engineering，社会控制，64—65；as specialized form of social control，专门形式的社会控制，41；as what is done officially，官员们所做的事情，39，40；constituents of a body of，各种成分，41—44；different meanings of，不同意义，39—41；elements of，成分，2；how it secures interests，它如何保障各种利益，58—60；ideal element of，理想成分，5—6，7，12—16，42—44，118—120；imperative element of，命令性成分，3；insufficient in itself，绰绰有余，25—26，62；limitations on effective-ness of，对效力的限制，53—62；medie-val，中世纪，13—14；nature of dispu-ted，法律的性质，39，41；necessity ofdepending on individual initiative，求助于个人的必要性，60—62；philosophical theories of，哲学理论，7—14；precept element of，法令成分，41；"pure fact of"，纯粹的事实，5；technique element of，技术成分，8—9，41—42；theories of，各种理论，49—51，94—96；thought of as protest against wrong，对错误行为的抗议，62；threat theory of，威胁的理论，27—28，93—96，100—102；tradi-tional element of，传统性成分，2—3

Law and morals，as an antinomy，法律和道德之间，矛盾，38—39

Legal machinery，inapplicable to some wrongs，法律手段，不能适用于某些不良行为，56—60

Legal order，法律秩序，40；as order of force，强力的秩序，106；as order of im-pulse，冲动的秩序，106；how attains its end，如何达到，65，68；mode of functio-ning of，作用方式，111—113；source of authority of，权威的渊源，51—54；test of theories of，对各种（法律）理论的化验，34；the end of the，目的，123；theo-ries of the，理论，104—106；the task of the，任务，63—65

Legislation，arbitrary，立法，专横的，27

Liability，insurance theory of，责任保险理论，116

Liberties，自由，89—90

Magna Carta，大宪章，102

Maine，Sir Henry，梅因，31，52

Mark Twain，马克·吐温，81

Marx，Karl，马克思，12，93

Mistaken identity，错误认定，55

Morals，organization of，道德，组织，23—24

Natural law，自然法，3—4；sociological，社会学的，8；“with growing content ”，内容正在形成，6

Neo-Scholasticism，新经院主义哲学，8—9

Parent and child，law as to，父母与子女关系，法律，72—73

Penang，natural law at，槟榔屿，自然法，4

Personality，inadequacy of legal machinery to secure，人格，法律手段保障无能为力，58—60

Philosophers，give-it-up，哲学家，消极放弃，101

Philosophy，Greek，哲学，古希腊，See Greek philosophy参见Greek philoso-phy

Philosophy of law，revival of，法律哲学，复兴，6—14

Pilate，Pontius，on truth，彼拉多，真理，35—38

Plato，柏拉图，18，62，119

Positivism，实证主义，31—32，96—99

Powers，权力，89

Precept element，constituents of，法令成分，组成，44—49

Principles，legal，defined，原则，法律，46—47；the work of lawyers，法律工作者的工作，46—47

Privacy，right of，私人秘密权利，56

Private prosecution，私人提起的诉讼，61

Privileges，特权，90

Professors，theories of，教授，理论，1

Property and contract，legal securing of，财产和契约，法律保障，60

Psychology，Freudian，心理学，弗洛伊德，106

“Pure science of law”，“纯粹法律科学”，126

Puritan conception of laws，清教徒的法律概念，61—62

Puritan revolution，清教徒革命，132—133

Pyrrho，皮浪，39

Realism，skeptical，现实主义，怀疑论，32，97—99

Reason，role of in law，理性，在法律中的角色，112—113

Relations，advantageous，关系，利益，73—75

Relativism，neo-Kantian，相对论，新康德主义，29；skeptical，怀疑论，38—39

Restitution of conjugal rights，恢复夫妇关系权利的诉讼，57

Right，as meaning law，权利，法律的意义，91；moral，道德的，83

Rights，as capacities，（各项）权利，能力，88—89；as inferences from threats，威胁理论的推论，39，94—97；as secured interests，保障利益，88；Duguit on，狄骥关于，92—93；legal，法律，80—83，86—87；legal，wider sense of，法律，广义的，88；Marxian view of，马克思主义的观点，93；meaning of，意味着，80—81，87—91；natural，自然，80，85—86，88，122；skeptical views as to，怀疑论观点，92—97；theories of，（各种）理论，83—97

Roman law，罗马法，118；conception of rights in，权利概念，84

Rule，defined，规则，确定的，45

Salic law，萨利克法律，45

Savigny，F．C．von，萨维尼，31，123

Security，as measure of values，保障，价值尺度，117—118；postulates of，前提，115

Sit-down strike，静坐罢工，68

Skeptical realists，theory of interests，怀疑论现实主义者，利益理论，67—68

Skepticism，Greek，怀疑论，希腊，36—38

Social control，社会控制，18—20，41；a-gencies of，手段，18—20，25—26；secu-larizing of，世俗化，23

Social engineering，law as，社会工程，法律，64—65

Social sciences，task of，社会科学，任务，17—18；teamwork in，合作，124—125

Society，kin-organized，社会，血亲组织，20—22；religious organization of，宗教组织，22—23

Sociology，社会学，6

Sociology of law，社会学法学，7

Socrates，苏格拉底，18

Sophists，skeptical realists compared to，诡辩论者，怀疑论现实主义立场，30

Spinoza，Benedict de，斯宾诺莎，85—87

Stammler，Rudolf，施塔姆勒，7—18

Standards，application of，标准，适用，44；legal，defined，法律，确定的，47—48；legal，required for conduct，法律，行为尺度，48—49

State，dignity of，国家，尊严，75；omni-competent，万能，62

Thackeray，W．M．，萨克雷，56

Theories of law，effect of，（各种）法律理论，影响，26—28

Thomas Aquinas，托马斯·阿奎那，84—85

Twelve Tables，十二铜表法，45

Values，as a problem of social sciences，价值，社会科学问题，125—126；legal measure of，法律尺度，108—113，133；practical measure of，经验尺度，109—112，133—134

Valuing interests，canons of，评价利益，准则，103—106

Voluntary associations，social control through，同业工会，社会控制，24

Westbury，Lord，韦斯特伯里勋爵，4

Will theory，意志理论，124

Workmen’s compensation，工人赔偿，116—117

汉译世界学术名著丛书

宗教生活的基本形式

〔法〕爱弥尔·涂尔干 著

目录

导 言
第一卷 先导问题
第一章 宗教现象和宗教的定义
第二章 基本宗教的主导概念
I 泛灵论
第三章 基本宗教的主导概念（续）
II 自然崇拜
第四章 作为基本宗教的图腾制度
问题史——处理它的方法
第二卷 基本信仰
第一章 图腾信仰
作为名字和标记的图腾
第二章 图腾信仰（续）
图腾动物与人
第三章 图腾信仰（续）
图腾的宇宙论体系与类的观念
第四章 图腾信仰（终）
个体图腾与性别图腾
第五章 这些信仰的起源对
以往学说的批判检验
第六章 这些信仰的起源（续）
图腾本原或曼纳的观念，以及力的观念
第七章 这些信仰的起源（终）
图腾本原或曼纳观念的起源
第八章 灵魂观念
第九章 精灵和神的观念
第三卷 主要仪式态度
第一章 消极膜拜及其功能 苦行仪式
第二章 积极膜拜

I 祭祀的要素
第三章 积极膜拜（续）
II 模仿仪式与因果原则
第四章 积极膜拜（终）
III 表现仪式或纪念仪式
第五章 禳解仪式与神圣观念的模糊性
结 论
人名对照表
民族（部落）译名对照表 （含部分胞族）
本书参考文献
返回总目录

导　言

研究主题：宗教社会学与知识理论

1

本书的宗旨，就是要研究实际上已经为人所知的最原始和最简单的宗教，分析这种宗教，并尝试作出解释。一个宗教体系倘若能够满足以下两个条件，我们就可以说这即是我们所能见到的最原始的宗教：首先，应该能在组织得最简单的社会中找到它[1]；其次，不必借用先前宗教的任何要素便有可能对它作出解释。

我们将以民族志学者和历史学者所能达到的精确和诚实为准绳，着力对宗教体系的组织状况作出描述。然而，我们的任务还不啻于此：与民族志和历史学相比，社会学将提出更多的问题。社会学的主旨，并不仅仅在于了解和重建业已消逝的各种文明形式。相反，同所有实证科学一样，它所要解释的是与我们近在咫尺，从而能够对我们的观念和行为产生影响的现实的实在：这个实在就是人。更确切地说，就是今天的人，因为这才是我们最想了解的东西。我们研究非常古老的宗教，不仅仅是为了对它的奇罕独特之处夸夸其谈，聊以自慰。我们之所以把它作为研究的主题，是因为它似乎比别的宗教更适合使我们理解人的宗教本性，也就是说，它似乎更便于我们展示出人性的本质的、永恒的方面。

不过，这个说法在被接受之前，肯定会招致强烈的反对。说人们要想理解现在的人性，就必须回溯到历史的最初起点去，这似乎显得非常怪异。对我们所关注的问题而言，这种做法也似乎显得有些不符合常规。人们往往认为，不同宗教的价值和地位相差甚远，它们所包含的真理并不都是一样多的。所以，倘若我们不能把最高级的宗教思想形式降低到最低级的水平上去，好像就无法将两者相互进行比较。如果我们承认澳洲部落粗陋的膜拜可以帮助我们了解诸如基督教这样的宗教，那么这不就是说前者和后者都源自同样的心态了吗？这不就是说两种宗教是由同样的迷信和谬误所构成的吗？因此，即便人们有

时候承认原始宗教在理论上是很重要的，但却又倾向于认为它与所有宗教在体系上具有相互龃龉的迹象。于是，由于对研究结果预先有了成见，从而也就损害了这方面研究的进展。

这里，我们既没有必要去追问是否为此要责备某些学者，也没有必要去追问究竟是谁把宗教历史学和民族学当成了对抗宗教的武器。但无论如何，社会学家都不能持有这样的观点。事实上，社会学的基本前提就是：人类制度是绝不能建立在谬误和谎言的基础之上的；否则，社会学就不可能存在下去。如果社会学不以事物的本性为本，那么它就会在各种事实面前遇到无法克服的阻碍。因此，我们在着手研究原始宗教的时候，便已经确认了它们与实在有关，并且表达了实在。在下文的分析和讨论中，以及在对某些学派的批判中，这个原则会一再体现出来；正因为那些学派对上述原则视而不见，我们不仅要对之加以批评，而且也要与其划清界限。如果我们仅仅从字面出发来考察宗教的程式，那么毫无疑问，这些宗教信仰和仪轨往往会显得一团糟，使人们很容易把它们归结为根深蒂固的谬识。所以说，人们还必须透过符号，找到它所表现的并赋予其意义的那个实在。最野蛮和最古怪的仪式，以及最奇异的神话，都传载着人类的某些需要以及个体生活或社会生活的某个方面。信仰者用以证明这些仪式和神话的理由也许（或通常）是错误的；但真正的理由并非不存在，去发现这些理由正是科学的职责。

实际上，任何宗教都不是虚假的。就其自身存在的方式而言，任何宗教都是真实的；任何宗教都是对既存的人类生存条件作出的反应，尽管形式有所不同。当然，无疑是可以把这些宗教排列出高低等级的。可以说某种宗教高于其他宗教，因为它发挥了更高层次上的心理功能，激发了更加丰富的思想和感情，包含着更多的概念，这些概念中感觉和意象的成分很少，而且安排得更加合理。但是，尽管这种程度更高的复杂性和理想性确实是存在的，这也不足以因此就把相应的宗教分列在不同的等级之中。它们同样都是宗教，就像所有生物，不论是最简单的生物基质还是人类都是生命一样。所以说，我们返回到原始宗教，并不是要贬低一般意义上的宗教，而是因为这些宗教与其他宗教都同样是值得重视的。它们满足了同样的需要，扮演着同样

的角色，取决于同样的原因；它们也能够很好地将宗教生活的本性展现出来，因而也可以解决我们所要研究的问题。

不过，我们为何要赋予原始宗教以特殊的地位呢？我们为何要选择它们，而不是任何其他宗教作为我们的研究主题呢？——这仅仅是出于方法上的考虑。

首先，对那些最近出现的宗教来说，除非我们去追踪它们在历史中逐步形成的方式，否则我们就很难了解它们。实际上，历史分析是可能适用于此的唯一的解释方法。只有这种方法，才能使我们把某项制度分解成它的各个组成要素，因为它向我们展示了这些要素在时间中是怎样相继而生的。此外，历史分析还可以把其中的每个要素置于它得以产生的条件之中，藉此我们才获得了确定这些要素之形成原因的唯一手段。每当我们从某个特定的历史时期中选取与人类有关的某些事物，如宗教信仰、道德戒律、法律准则、美学风格或经济体系并着手解释的时候，必须追溯其最原始和最简单的形式，尽力说明在那个时代标志它的各种特征，再进一步展示它是如何发展起来，如何逐步变得复杂起来，如何变成我们所要讨论的那个样子的。很容易理解，确定我们的研究起点对这种循序渐进的系列解释至关重要，因为所有其他解释都是据此为出发点的。笛卡儿就有一条原理：在科学真理的链条中，最初的环节始终居于支配地位。但是，在我们这里绝不是说，宗教科学的根据就是依照笛卡儿的方式所构想的某种观念，即仅仅依靠思想之力而构成的某种逻辑概念，某种纯粹的可能性。我们必须找到一个具体的实在，只有历史学和民族学的考察才能向我们揭示出这种实在。尽管笛卡儿的方法仍旧注定会对科学所确立的系列命题产生相当大的影响，但我们这样一种基本的概念是通过与笛卡儿有所不同的方法获得的。自从人们知道单细胞生物的存在以后，人们对生物演化的看法就迥然相异了。同样，人们对宗教事实之分布状况也作了截然不同的解释，分别把自然崇拜、泛神论或者其他宗教形式当成了宗教演化的起点。即使最专业化的学者不想把自己限定成为纯粹的博学家，只想去解释他们所分析的各种事实，他们也不得不针对上述假设作出选择，并以此作为出发点。不管他们是否愿意，都必须提出这样的问题：无论何处，自然崇拜或泛神论为什么都会采用这种特

定的形式？或者说，它们是怎样扩充抑或是衰落为这种形式的？既然这个基本问题是逃避不了的，既然我们解决问题的办法必定会影响到整个科学，那么我们必须在起步阶段就要解决这个问题：这正是我们打算做的事情。

此外，原始宗教研究除了会产生这些间接的反作用以外，其本身还具有极其重要的直接意义。

如果说，我们知道了某种特定宗教的构成因素是很有用处的，那么，了解一般的宗教是什么则是更重要的事情。自古以来，这便是能够引起哲学家兴趣的问题，这并没有什么道理可言，因为这个问题正是整个人类所关注的主题。但不幸的是，他们通常使用的方法都纯粹是思辨的：他们只限于去分析那些他们本人所赋予宗教的观念，最多也只能通过几个从宗教中截取出来的随其所愿的实例，来说明这种思辨分析所带来的各种结果。不过，即便这种方法应该予以摒弃，但问题却原封不动地保留下来了，哲学的伟大功绩就是没有让这个问题由于学者们的不屑而被取消。目前，我们则很有可能通过完全不同的方式来解决它。既然所有宗教都是可以相互比较的，既然所有宗教都是属于同一门类的不同种类，那么它们必然有许多共同的因素。我们并没有简单地说，所有宗教外部的、可见的特征都是相同的，这些特征可以使我们在研究伊始就给宗教下一个临时的定义。发现这些明显的标志是比较容易的事情，因为它并不需要由表及里进行深入的观察。不过，外表上的相似却也意味着深层的相似。在所有信仰体系和膜拜体系的基础中，必然存在着某些基本的表现或概念，以及仪式态度，尽管它们形式多样，却不论何时何地，都具有着同样的客观指涉以及同样的功能。正是这些恒久的要素，构成了宗教中恒久的、具有人性色彩的部分，形成了人们在谈论一般宗教的时候所表达的观念的所有客观内容。那么，我们怎样做才有可能把这些客观内容抽取出来呢？

的确，我们不能通过历史过程中所出现的各种复杂的宗教来实现这个目的。每种复杂宗教的构成因素都是五花八门的，我们很难从中区别出哪种是主要的，哪种是次要的；哪种是根本的，哪种是附带的。假如我们所要考察的宗教是像埃及、印度或古典时代那样的宗

教，那么它们都是许多膜拜形式的大杂烩，由于地点、庙堂、时代、王朝、侵并等因素而发生变化，其中，大众的迷信与最纯正的教义还相互混淆着。在信仰者中间，无论宗教思想还是宗教活动都不是平均分布着的。随着人、环境和条件的不同，人们看待信仰和仪式的方式也有所不同。他们在这里是祭司，在那里便是修士，而在别的地方则又成了凡人；此外，还有各种神秘主义者、理性主义者、神学家和先知，如此等等。在这些情况下，我们很难看出他们的共通之处是什么。在这些体系当中， 我们很有可能借助这个或那个体系发现已经有所发展的特定事实，以便我们去研究它们：诸如牺牲或预言，修行制度或神秘仪式等；不过，在这些光怪陆离的形态的掩盖下，我们又如何可能去发现宗教生活的共同基础呢？又如何能够透过神学的争辩、繁杂的仪式、众多的群体和歧异的个体去发现一般宗教心理的基本状态和特征呢？

在低级社会中，情况则迥然不同。在那里，个性很少能够发展起来，群体的规模很小，外界环境也没有什么差别，所有这些都把差异和变化减小到了最低限度。然而，在比较先进的社会里，我们却是很难发展群体在智识和道德上的一致性的。在低级社会中，任何事物都是共同的。活动是定型的；每个人都在同样的环境进行着同样的活动，而这种行为的一致性也只不过是思想一致性的体现。每个心灵都被卷进了同样的旋涡，几乎所有的个体类型都是按照种族类型的模式得以确立的。当所有一切都统整起来的时候，一切也就都变得简单了。那里神话丝毫没有变形，都是由不断重复着的单一的和同一的主题构成的，而仪式也是由再三重复的少数姿势组成的。不管是公众的想象，还是祭司的想象，都既无时间也无手段去提炼和转化宗教观念和宗教仪轨的原初实体；它们总是赤裸裸地表现出来，供人们检验，人们不费吹灰之力就会把它们的谜底揭开。那些附带或次要的因素，那些奢华的东西还没有发展起来，还没有把宗教的主要因素遮掩起来。[2] 如果所有这些因素都简化到必不可少的地步，简化到若没有了它们就没有了宗教的地步，那么它们就是最为本质的要素，换言之，就是我们必须首先了解的东西。

原始文明所提供的各种事例是极其重要的，因为它们非常简单。因此，在人类活动的所有领域内，民族学者的考察往往会给人们带来货真价实的启发，使有关人类制度的研究得到更新。比方说，在19世纪中叶之前，每个人都确信父亲是家庭中的本质要素，没有人曾臆想父系权威在家庭组织中竟然不据有支配地位。但是，巴霍芬[注1]的发现却推翻了这个陈旧的观念。又如直到最近，人们还坚持认为亲属的道德关系和法律关系不过是源自共同血缘的心理关系的体现而已；巴霍芬及其后继者麦克伦南、摩尔根等人还在依据这个误解而努力工作。然而，由于我们已经了解到原始氏族的性质，我们才知道，恰恰相反，亲属关系是不能通过血亲关系来解释的。再拿宗教来说，由于人们只研究那些他们最熟知的宗教，所以长期以来始终认为神的观念是所有宗教事物的特征所在。而本书将要研究的宗教，在很大程度上与任何神性观念都毫不相干；受到仪式供奉的力量与现代宗教中占据着主导地位的那些力量也是不可同日而语的，虽然前者仍旧有助于我们解释后者。所以说，再没有比轻视民族学者的工作更不公正的事情了，尽管许多历史学家至今还瞧不起他们。实际上，正是民族学才经常会导致社会学各个分支中最富有成效的革命。正因如此，我们刚才谈到了单细胞生物的发现改变了生命的通行观念的例子。在这些非常简单的生物中，生命只剩下了它的基本特征，这是不难理解的。

原始宗教不仅可以帮助我们分解宗教的组成要素，而且还具有方便解释的巨大优点。既然各种事实显得更简单了，它们之间的关系也就会更明显些。人们据以说明自身行为的理由还没有因为研究和反思被加以阐发，还没有变质；它们和真正决定其行为的动机还具有更接近、更密切的关系。一位医生要想完全了解患者的幻觉，并进行最恰当的治疗，就必须知道病症的最初起因是什么。如果他观察的是发病不久后的情况，那么他就更容易相应地发现它。病情发展的时间越长，就越难以观察；因为随着病情的不断发展，形形色色的解释都可以介入，从而使最初的状态隐藏起来，人们必须艰难地透过这些解释才能逐步找到最初的病因。在已经被系统化的幻觉与产生它的最初印象之间，往往存在着相当大的差距。对宗教思想来说，情况也没什么区别。宗教形成的原因与历史的进程是并行的，尽管它还仍然是活生生的，却很难觉察得到了，除非我们借助大量的解释图式使其面目皆

非。这正是大众神话和玄妙神学所做的事情：它们在原始感情上添加了许多与之迥异的东西，尽管它们并没有否认前者，却作为阐发构筑起来的形式，使前者的真实特征无法完整地显露出来。原因与结果之间、表面原因与实际原因之间所存在的心理隔膜越大，心灵就越难以逾越过去。本书的其他部分，将对上述针对方法的评论提供实例和证明。我们将会看到，在原始宗教中，宗教事实仍然显而易见地带有宗教起源的标志；如果仅仅通过研究较为发达的宗教，我们几乎不可能推测出宗教的起源。

接下来，我们要重新拾起宗教起源这个老问题来着手研究，不过，这项研究是在新的条件下进行的。的确，如果我们所要了解的起源是最初的确切起点，那么这个问题就毫无科学性而言了，应该坚决地予以拒斥。因为宗教的最初形成并没有确定的时刻，所以我们也没有必要借助玄思，找到通往那个时刻的途径。像所有人类制度一样，宗教并不起始于某个地方。因此，所有这类想法都是极不可信的；它们只是些主观的和武断的构想，没有任何约束。然而，我们所提出的则是全然不同的问题。我们所要做的就是要找到某种方法，将宗教思想和宗教仪轨的最基本形式所赖以为基础的并始终存在着的原因辨别出来。如上所述，我们所考察的社会越不复杂，这些原因就越容易被察觉。这就是我们为什么要竭力接近宗教起源的道理。[3] 我们并没有认为，低等宗教具有独特的品性。相反，这些宗教恰恰是粗简和粗陋的；我们也没有认为，低等宗教只是后来的各种宗教不得不复制它们的一种模型。不过，即便它们是粗陋的，却仍具有启发意义，因为只有这样，它们才会为各种检验提供便利条件，我们才会更容易地发现其中的各种事实和其间的各种关系。物理学家为了发展他所研究的现象的规律，总是试图去简化这些现象，略掉次要的特征。对于与制度有关的现象来说，其本性在历史之初就自发地进行了这样的简化。我们只不过是想利用一下这种简化。无疑，倘若我们采用了这种方法，就只能去涉及某些很基本的事实。当我们尽可能地说明它们时，还得去解释那些在历史演化过程中产生的、尚未得到解释的种种新问题。不过，我们并不想否认就此产生的各种问题的重大意义，我们认为这些问题是可以依次解决的；关键在于，只有在我们解决了将要着手研究的问题之后，才能再来探讨这些问题。

2

然而，我们研究的意义还不仅仅在于宗教科学。实际上，任何宗教都有某个方面与纯粹的宗教观念的范围相互重叠，而恰恰在这些重叠之处，对宗教现象的研究能够为我们提供重新审视问题的方法，迄今为止，只有哲学家们讨论过这些问题。

长期以来，人们始终认为，人类据以描画世界及其自身的最初的表现体系起源于宗教。任何宗教都不仅是宇宙论，同时也是对神圣事物的思索。如果说哲学和科学产生于宗教，那是因为宗教起初替代了哲学和科学。然而，人们始终没有注意到，宗教并没有限于用某些概念使早已形成了的智识变得更加丰富；它也促进了智识本身的形成。人类有赖于宗教的不仅是大量的知识的内容，还有这些知识得以阐发的形式。

在我们得以作出任何判断的基础中，都有若干基本观念支配着我们的整个智识生活；这就是亚里士多德以来的哲学家们称之为知性范畴的东西：诸如时间、空间[4]、类别、数量、原因、实体、人格等观念。它们与事物最普遍的属性是相应的。它们就像是将所有思想都涵括在内的坚固的框架：要想让思想从这个框架中解脱出来而不殃及思想本身，简直是不可能的事情，因为我们不可能去思考那些既没有时间和空间，也没有数量的事物。此外，还有某些观念是偶然的和变动不居的。我们可以想象得到，对于某个人、某个社会或某个时代来说，这些观念是不为所知的；不过，它们与正常智识的运作几乎密不可分。它们与智识框架具有相似之处。当人们系统地分析原始的宗教信仰时，会很自然地发现某些主要范畴。它们既产生于宗教，又从属于宗教；它们是宗教思想的产物。这便是我们在本书中将要多次提到的论述。

这个提法本身已经有点意思了；不过，在这里还是要说说其真正的重要意义。

本书呈现给读者的总的结论是：宗教明显是社会性的。宗教表现是表达集体实在的集体表现；仪式是在集合群体之中产生的行为方式，它们必定要激发、维持或重塑群体中的某些心理状态。所以说，如果范畴起源于宗教，那么它就应该分有一切宗教事实所共有的本性；此外，它们还应该是社会事务，以及集体思想的产物。至少——正因为我们了解到了关于这些事情的实际情况，所以我们才应该谨慎行事，避免一切过激和专断的论述——我们可以推测出它们包含着丰富的社会因素。

即使在现在，我们在宗教事实中也发现了某些社会要素，尽管这些要素还有待补充。例如，我们可以试着设想一下，倘若我们不借助客观记号来划分、测算或表达时间，换言之，假如没有年份、月份、星期、日期、小时等时间序列，那么时间概念将会是什么样子的呢？这几乎是无法想象的。除非我们把不同的时刻区分开来，否则我们就无法去构想时间。那么，这种区分的起源又是什么呢？毫无疑问，我们已经体验过的意识状态可以按照其最初经历过的次序在我们的心中再生出来；这样，我们的一部分过去现在又再次出现了，不过在过去与现在之间存在着明显的区别。但是，无论这种区别对于我们的私下体验来说是多么重要，它也不足以构成时间的概念或范畴。时间的概念或范畴不仅仅是对我们过去生活部分或全部的纪念，还是抽象的和非个人的框架，它不仅包含着我们的个体实存，也包含着整个人类的实存。它就像一张无边无际的图表，所有绵延都在心灵之前展开，所有可能发生的事件都可以按照固定的、确定的标线来定位。据此安排的时间并不是我的时间，而是普遍的时间，是同一个文明中的每个人从客观出发构想出来的时间。这足以暗示我们：这种时间安排应该是集体的。事实上，观察已经证明，这些必不可少的标线，这些所有事物据此被作出时间定位的标线，都来源于社会生活。日期、星期、月份和年份等等的区别，与仪式、节日以及公共仪典的周期性重现都是相互对应的。[5] 日历表达了集体活动的节奏，同时又具有保证这些活动的规则性的功能。[6]

空间也是如此。如哈梅林所说[7]，空间并非如康德所想象的那样是不清楚、不确定的介质；如果空间纯粹和绝对是同质的话，那么

它就不会有什么用处了，也不可能被心灵所掌握。本质而言，空间的表现是感官经验材料最初达成的协调。然而，如果各部分空间的品质是相同的，并且实际上可以相互转换的话，那么这种协调就不可能产生。要想在空间上安排各种事物，就应该尽可能地把它们有所区别地安置下来，诸如左或右、上或下、南或北、东或西等等，就像在时间上来安排各种意识状态一样，必须尽可能地把它们定位于某个确定的日期。也就是说，假如我们不像对待时间那样去划分和区分空间，那么空间也就不能成其为空间了。不过，这种具有根本意义的区分又是从何而来的呢？空间本没有左右、上下、南北之分。很显然，所有这些区别都来源于这个事实：即各个地区具有不同的情感价值。既然单一文明中的所有人都以同样的方式来表现空间，那么显而易见的是，这种划分形式及其所依据的情感价值也必然是同样普遍的，这在很大程度上意味着，它们起源于社会。[8]

除此之外，还有某些实例可以明显地体现出这种社会性。在澳洲和北美的某些社会中，人们往往把空间当成一个巨大的圆，因为他们的营地就是圆形的[9]；这种空间上的圆圈也像部落圈那样按其意象被划分开来。有多少地区被区分出来，部落就包含有多少氏族，而且，这些地区的方位是由氏族在部落营地中的位置决定的。每个地区都通过它所属的氏族图腾来确定位置。譬如，在祖尼人那里，普韦布洛[注2]就包括七个营区；每个营区都是自成一体的氏族群体，但它们起初完全有可能是单一的氏族，只是后来被划分开了。而普韦布洛人的空间也包括七个区域，而且，这个世界中的每个区域都是与普韦布洛的某个营区密切相关的，也就是说，是与某个氏族群体密切相关的。[10]“于是”，库欣说，“一个分区就被认为与北方有关，另一个代表西方，下一个则代表南方”，如此等等。[11]普韦布洛的每个营区都有象征它的特殊颜色；而每个空间区域的颜色也就是与其相应的营区的颜色。在历史演进的过程中，基本氏族的数量是变化的；而基本空间区域的数量也随之发生变化。这样，社会组织就变成了空间组织的模型和翻版。甚至对于左右之间的区别来说，也绝非继承了人类的共有本性，相反，它很有可能是宗教表现的产物，因而也就是集体表现的产物。[12]

在有关类别、力、个性、效用等方面的观念中，我们也可以找到类似的证据。我们甚至还可以去讨论矛盾的观念是否也取决于社会条件的问题。人们之所以倾向于这样来看问题，是因为支配人类思想的观念是随着时代和社会的不同而发生变化的。今天，同一律主宰了科学思想；然而，庞大的表现系统不仅始终在观念史中发挥着重大作用，同时也常常将同一律抛在了一边：这些表现系统本身就是神话，不管是最粗浅的神话，还是最有理性的神话。[13] 在这些神话中，我们会不断遇到最具矛盾特征的存在：它们既是“一”，同时也是“多”，既是物质的，同时也是精神的，它们能够无穷无尽地把自己分割开来，却不失其基本构成；“部分与整体具有同样的价值”，这便是神话的通则。目前指导我们的逻辑准则所经历的各种变化，已经证明这些准则并不能永远铭刻在人们的心理构造之中，在它们中间，至少有某些部分是受历史因素所决定的，是受社会因素所决定的。尽管我们还不能确切知道这些因素是什么，但是我们可以首先假定它们的存在。[14]

一旦这个假设得到认可，知识问题便有了新的提法。

迄今为止，在这个领域里只有两种学说。有些人认为，范畴并非源出于经验，范畴在逻辑上先于经验并决定着经验。它们被当成许多简单的、不可还原的材料，天生就是人类心灵的构成要素。因此，范畴被说成是先验的。不过，也有些人主张，范畴是由七零八落的东西组成的，个体是构筑范畴的工匠。[15]

然而，这两种解决办法都带来了相当大的难题。

不是有人已经采纳了经验论的论点了吗？那么，这种做法肯定会把范畴所有独特的属性剥夺掉。实际上，正因为有了普遍性和必然性，范畴才能与其他所有知识有所区别。范畴是最普遍的观念存在，因为它们对所有实际存在的事物都是适用的，而且，既然它们不依赖于任何特定的客体，那么它们也独立于所有特定的主体；它们构成了所有心灵都能够相遇的共同领域。再者说，它们也必然在此相遇，因为理性本身也不过是所有基本范畴的聚集，拥有着即使我们想摆脱也

摆脱不掉的权威。当我们试图去反抗它并使我们自身脱离这些基本观念的时候，会遇到很大的阻力。它们不仅依赖我们，同时也把它们本身强加给我们。然而，经验材料所呈现的特征却恰恰相反。感觉或意象总是依赖于某个确定的客体，表达某个特定意识的瞬间状况；本质而言，它是个体的和主观的。所以，我们有相当大的自由来处理由此产生的各种表现。的确，当我们的感觉很真实的时候，它们就会按照实际情况对我们产生影响。不过照理说，我们可以随意地去想它们，不管它们实际上是什么样子的，而且我们也可以把它们发生的次序看成是与实际不同的次序。除非有其他某种想法介入进来，否则任何事情都不会对我们产生影响。由此，我们便发现了两类知识，就像理智的对立两极一样。在这种情况下，强迫理性返诸经验，就会导致理性自身的消失，因为这样做，会将普遍性和必然性这些理性的特征贬低为徒有其表的东西，贬低为尽管很实用却毫无真实可言的幻象；这样，就否认了逻辑生活的所有客观现实，而调节和组织逻辑生活正是范畴的功能。古典经验论最终导致了反理性主义。也许，我们用反理性主义来指称古典经验论，倒显得更加合适些。

与人们通常对"先验论"这个名称的感觉不同，先验论者反而更加尊重事实。既然他们不承认以下说法是证据确凿的真理，即不承认范畴的构成因素与我们感觉表现的构成因素是相同的，那么他们就不必采用系统方法把范畴掏空，从中抽掉所有实际内容，使之成为语词的杜撰。恰恰相反，他们保留了范畴所有的专门特性。先验论者就是理性主义者；他们确信这个世界是有逻辑面向的，理性能够把这个面向准确地表达出来。但是，为此他们就必须赋予心灵某种超越经验的力量，以及对直接经受的体验有所添加的力量。然而，对于这种独特的力量，他们既没有作出解释，也没有给出证明。他们说这种力量是人类与生俱来的，是人类知识的本性，但这并不是解释。我们必须说明我们究竟是从哪里获得了这种令人惊诧的特权的，必须说明对于那些任何验证都无法透露给我们的事物，我们是怎样看出其中的某些关系的。经验唯有在那样的条件下才可能是其本身的说法，或许转换了问题，但却没有回答问题。因为真正的问题乃是：经验本身为何不足以产生知识？如果说知识产生的前提是存在于经验之外或经验之前的某些条件，那么这些条件为何会在恰当的时间、以恰当的方式得到实

现？为了回答这些问题，人们有时候会假设在个体理性之上还存在着某种至高的、完美的理性，通过对这种理性的一种神秘的分享，其他理性才能从中产生，并获得了它们的不可思议的力量：这种理性就是神的理性。但是，这种假设至少有一个严重的缺点，即它祛除了所有经验的约束，所以它无法满足科学假设所需要的条件。除此之外，人类思想的范畴也从来没有过明确的形式；它们被不断创造、破坏、再创造；并随着时间和地点的变化而变化。相反，神的理性却是不变的。那么，这种固定不变的性质又怎么会导致持续不断的变化呢？

这两个概念已经相互争执千百年了，如果这种争论看上去是永无休止的，那是因为双方的论证确实差不多是旗鼓相当。如果理性只是个体经验的形式，那么它就不可能始终存在。另一方面，如果理性的力量已经被认识到，却没有得到证明，那么它似乎就应该被置于自然和科学的范围之外。面临这两种截然对立的态度，心灵依然无所适从。然而，如果我们承认了范畴的社会起源，那么新的态度就有可能产生，我们相信，这种新的态度将会使我们避免这两种概念所产生的难题。

先验论的基本命题是：知识是由两类要素构成的，它们不仅不能相互还原，而且分别处在相互叠置的不同层次。[16] 我们的假设将不做任何修正，坚决贯彻这一原则。实际上，所谓经验知识，只是经验论者用来建构理性的知识，是通过客体的直接作用引入我们内心的知识。它是由个体状态构成的，而且这种状态完全是用个体的心理性质来解释的。[17] 另一方面，如果真像我们所认为的那样，范畴基本上是集体表现，那么它们最先展现的就是群体的心理状态；范畴应该取决于创建群体和组织群体的方式，取决于群体的形态，取决于它的宗教、道德和经济制度。于是，在这两类表现之间，便产生了个体表现与社会表现之间的所有差异，既然我们不能从前者推演出后者，也就不能从个体推演出社会，从部分推演出整体，从简单推演出复杂。[18] 社会是自成一体的实在；具有自己的独特性质，我们在其他地方不会发现这种性质，它也不会以同样的形式出现在宇宙中的其他地方。而且，表达这种性质的表现也与纯粹的个体表现具有完全不

同的内容。我们还可以预先肯定，社会表现将某些东西加在了个体表现之上。

甚至说，两者形成的方式也导致了它们之间的分别。集体表现是广泛合作的结果，它不仅延展到了空间，也延展到了时间；各种各样的心灵联合、结合和组合起来，构成了它们的观念和感情，构成了这些表现；对这些表现来说，它们是由世世代代的经验和知识长期积累而成的。这样，有一种特殊的智识活动便聚集在了集体表现中，使之与个体表现相比，具有无限的丰富性和复杂性。于是，我们就会明白为什么理性能够越出经验知识的界限之外了。之所以如此，并不是因为它们具有模糊的、神秘的品性，而只是因为它们所依据的是一个众所周知的程式，即人是双重的。人具有两种存在：一是个体存在，它的基础是有机体，因此其活动范围是受到严格限制的；二是社会存在，它代表着我们通过观察可以了解到的智力和道德秩序中的最高实在，即我所说的社会。在实践过程中，我们的这种双重本性所产生的结果是：道德观念不能还原为功用的动机；理性在思维过程中不能还原为个体经验。只要个体从属于社会，他的思考和行动也就超越了自身。

而这种社会性也使我们理解了范畴的必然性的起源。有人说，只有当观念不需要任何证据，只借助它的某种品性将自己强加给心灵时，这种观念才能是必要的。观念内部含有某种因素，它可以对智力产生制约作用，使之不经过预先的检验就能接受观念。先验论者的前提就是这种独特的性质，但它并未证明这种性质。如果说范畴是必要的，是因为它们在智力发挥作用的过程中是必不可少的，那么这就等于是简单重复了范畴之必要的说法。但是，如果范畴确实如我们所说的那样是起源于社会的，那么它们所拥有的优先地位就不会令人惊讶了。范畴表现了事物之间所存在的最普遍的关系；它们在广度上超过了所有其他观念，支配着我们智识生活中的所有细节。如果人们没有时刻与这些根本观念达成一致，如果人们没有同样的时间、空间、原因和数量等观念，那么在他们的心灵之间就不可能产生联系，他们也不可能共同生活在一起。因此，假如社会把范畴抛给个体去自由地选择，那么也就等于是抛弃了自己。社会要想生存下去，不仅需要一种

能够令人心满意足的道德一致性，还需要最低限度的逻辑一致性，倘若超出了这个限度，社会也就岌岌可危了。正因如此，社会才会对其成员施以权威，以杜绝不和谐局面的发生。我们的心灵难道还能自欺欺人地逃避这些思想形式吗？ 对于人的心灵，已经不能再按照这个词原本的意义来考虑和对待了。正是出于这个原因，即便我们在自己的意识中试图去摆脱这些基本概念时，我们也会发觉自己已经完全丧失了自由，受到了来自内外两方面的困扰。在我们外部，是评价我们的舆论；而且，由于社会亦可在我们的内部表现出来，所以它也会在内部与我们革命的幻想相对抗。如果我们的整个思想还没有丧失人类的特性，那么我们就会发觉，我们是不可能抛弃这些概念的。这或许就是理性所固有和独有的权威的起源，它使我们死心塌地地接受它的教诲。这即是社会的无上权威，[19] 它把自己转变成了某种思想方式，转变成了所有共同行动必不可少的条件。这种范畴强加给我们的必然性，并不是我们不费吹灰之力就可以摆脱掉的简单的习惯性结果，也不是物理学或形而上学意义上的必然性，因为范畴是根据不同的时间和地点而变化的。这是一种特殊的道德必然性，它对智识生活的影响就像道德强制对意志产生的作用一样。[20]

但是，如果说范畴仅仅是对社会状态的转述，那么不就等于说，范畴只有作为隐喻才能用于说明自然界的其他事物了吗？如果范畴是为了表达社会状况才形成的，那么这似乎意味着，它们除此之外根本不可能扩展到其他领域中去。这样，它们在帮助我们思考物理世界或生物世界的时候，就只能具有人工符号的价值了，这在操作上也许还会有些用，但与实在却好像没有多大关系。这样，又会沿着另一条道路回到唯名论和经验论。

然而，当我们依照这种方式来诠释知识社会学的理论时，我们忘记了即使社会是某种特殊的实在，它也不是绝对权威中的绝对权威；它只是自然的一部分，其实就是自然的最高表现。社会王国也是自然王国，只是因为它显得更加复杂，所以才能够与其他领域区分开来。对自然最本质的部分来说，即使在不同的情况下也不会有根本上的差异。社会中的基本关系——这正是范畴功能所表达的那种关系——在不同的领域也不会具有本质的区别。倘若它们能够在社会界中被更加

清晰地分解出来（其原因我们稍后再作讨论[21]），那么它们一定也会出现在其他地方，尽管在形式上不很明显。社会只是让这些关系变得更加清晰可见，而不会对它们形成垄断。所以说，我们以社会事物为模型构想出来的观念，是可以帮助我们去思考另一部分自然的。我们至少可以确信，即便这些观念偏离出了它们最初的指涉而去扮演了符号的角色，那么它们也是完全有根据的符号。即便它们作为被构建起来的概念而会夹杂些人为的因素，这些人为因素也非常接近自然，而且总会越来越接近自然。[22]尽管时间、空间、类别、原因或人格等观念均是由社会因素构成的，但我们未必会由此得出结论，说观念缺乏任何客观价值。相反，它们的社会起源反而可以使人们相信，它们在自然之中绝不是没有基础可言的。[23]

经过这样的修正，知识论似乎注定要把两种对立理论各自的优点包纳起来，从而祛除两者的不当之处。它保留了先验论的所有基本原则，同时又受到了经验论力图满足实证的精神的鼓舞。它留下了理性的特定权力，但也对这种权力作出了说明，而且是在不回避可见的现象世界的情况下作出说明的。它确定了知识生活的双重性，并通过自然原因对其作出了解释。它不再把范畴看成是最基本的、不可分析的事实，但却保留了复杂性，这些复杂性使经验论者自得其满的分析变得站不住脚了。范畴不再是显得很简单的概念：最先到场的人可以凭借自己的观察就可以安排它们，进而大众的想象力又不幸地使它们变得更加复杂了；相反，它们现在倒更像是无价的思想工具，是人类群体多少世纪以来历尽千辛万苦锻造出来的，其中累积了人们最好的知识资本。[24]范畴涵括了完整的人类历史。换言之，为了妥善地理解和判断这些范畴，我们必须在我们迄今为止始终在使用的方法之外另辟蹊径。这些概念并非是通过我们亲手造就的，要想了解它们，我们不能只满足于去诘问我们自己的意识；必须看到在我们之外，还有我们必须加以考察的历史，以及肯定已经基本成形了的整个科学，这门复杂的科学是经过集体劳动逐渐发展起来的科学，而本书正是要在这样的探索中，对这门科学作出点滴的贡献。我们并不想把这些问题作为本项研究的直接主题，但是我们想利用它们浮现在我们面前的一切机会，至少能把握住其中某些概念的产生，这些概念不但有着宗教的起源，而且仍然留存在人类智识的基础之中。

注 释

[1] 同样，我们也把这些社会说成是原始社会，把这些社会里的人叫做原始人。无疑，这种表述不太确切，但这是很难避免的；此外，在我们下大力气确定了它的含义之后，这种说法也并无不便之处。

[2] 这并不等于说，原始膜拜中根本没有奢侈存在。相反，我们将会看到，在每一种宗教中都有某些不那么严格地以功用为目的的信仰和仪轨（参见纸书，第三卷，第四章，第2节）。对宗教生活来说，这种享受是必不可少的，它是宗教生活的核心内容。不过，相比于其他宗教而言，低级宗教的奢侈还显得比较粗简些，所以我们更容易确定其存在的原因。

[3] 人们会看到，我们为“起源”一词赋予了完全相对的意义，“原始的”这个词也是如此。在我们的应用中，它指的不是绝对意义上的开端，而是我们实际上已经知道而且是我们现在所能知道的那种最简单的社会条件。当我们讨论宗教历史或宗教思想的起源或开端时，应该在这个意义上来理解我们的论述。

[4] 我们把时间和空间称为范畴，是因为这些观念在智识生活中所产生的作用与类别或原因等观念的作用没有什么不同（有关于此，参见哈梅林：《论表现的基本要素》，第63页，第76页）。

[5] 参见胡伯特和莫斯对这种说法的确证：《宗教史合论》（载于《社会学年鉴》），“宗教中的时间表现”一章。

[6] 这样，我们就会看到把我们定位在时间中的感觉和意象群与时间范畴之间的所有区别了。前者是个体经验的总括，只对经验到它们的个人才有价值；然而，时间范畴所表达的则是群体共同的时间，即我们所说的社会时间。根本上说，时间范畴是一种名副其实的社会制度。此外，它也是人类所特有的，动物并没有这类表现。

时间范畴和与之相应的感觉之间的区别也同样适用于空间范畴或原因范畴。对于以此类问题为主题的争辩，上述说法也许会澄清其中的某些混乱之处。我们在本书的结论部分中还将回过头来讨论这个问题。

[7] 哈梅林：《论表现的基本要素》，第75页及以下诸页。

[8] 否则，我们必须承认，所有个体都能够通过其有机物质的构成，以同样的方式自发地受到各部分空间的作用，但这是不可能的；而要不同地区的人产生相同的感受，则更是不可能的事情了。而且，在不同的社会里，空间的划分也有所不同。由此我们可以证明，空间的划分并不是以人类本性为基础的。

[9] 参见涂尔干和莫斯：《分类的几种原始形式》，载于《社会学年鉴》，第6卷，第47页及以下诸页。

[10] 参见涂尔干和莫斯：《分类的几种原始形式》，载于《社会学年鉴》，第6卷，第34页。

[11] 库欣：《祖尼创世神话》，载于《美国人种局第十三次年度报告》，第367页及以下诸页。

[12] 参见赫兹：《右手的优势：宗教极性研究》，载于《哲学评论》，1909年12月号。有关空间表现与群体形式之间的关系问题，亦可参见拉策尔：《政治地理学》，“民族精神的空间”一章。

[13] 我们并不是说，神话思想忽略了同一律，而是说神话思想比科学思想更容易经常地、公开地与同一律发生冲突。反过来说，我们会证明，科学本身也将无法避免地形成与其相互对抗的局面，尽管与宗教相比，科学更加严守同一律。其实，像其他许多问题一样，科学与宗教之间只有程度上的差别；不过，即使这些差别不宜过分夸大，但还是应该多加注意，它们是很有意义的。

[14] 这个假设是由大众心理学（völkerpsychologie）的创建者最先提出来的。文德布兰德在下面这篇短文里特别提到了这个假

设。参见《从大众心理学角度看认识论》，载于《大众心理学杂志》，第8卷，第166页及以下诸页。亦可参见施泰因沙尔对此问题的评注，同上书，第178页及以下诸页。

[15] 甚至在斯宾塞的理论中，范畴也是由个体经验构成的。在这个问题上，一般的经验论与进化的经验论的唯一区别就是：后者认为，个体经验的结果是由遗传作用积累而成的。不过，这种积累并没有给范畴注入实质性的东西；它的所有构成要素仍全部来自于个体的经验。此外，按照这种理论，范畴实际上必然是强加于我们的，而且肯定是由于机体根深蒂固的幻觉和迷信偏见造成的；然而，在有机体的本质中却没有这种必然性的基础。

[16] 也许，有人会对我们不用有关天性的假设来定义先验论而感到惊异。但是，这个概念在先验论中确实只有次要的作用，它只是用以说明理性认识不能还原为经验材料的最简单的方式。倘若说理性是天生的，那也只是一种正面的说法，即理性并不像人们通常所想的那样是经验的产物。

[17] 如果所有表现都是个体的因而完全是经验的，那么至少会产生这种情况。但实际上，这两种因素在任何表现中都是密切关联着的。

[18] 这种不可还原性并不是绝对意义上的。我们并不想说在经验表现中无法找到理性表现，也不想说在个体中不存在社会生活的记号。如果经验与所有理性完全分离开来，那么理性也不可能对其产生作用；同样，如果个体的心理性质与社会生活截然对立，那么社会也就不会存在了。要对范畴进行全面的分析，就应该在个体意识中去寻找理性的萌芽。在本书的结论中，我们将适时地谈到这个问题。我们只想在此确认一下：在难以辨别的理性萌芽与名副其实的理性之间存在着差别，这种差别相当于构造生物的无机元素的属性与该生物生成之后的生命特性之间的差别。

[19] 人们常常会注意到，社会混乱会导致各种各样的心理混乱。这种情况进一步证明了逻辑纪律乃是社会纪律的特殊方面。前者

会随着后者的衰落而彻底崩溃。

[20] 逻辑必然性比较类似于道德强制力，但两者并不能真正等同起来。今天，社会处置罪犯的态度与处置智力反常的主体的态度是有差别的；这证明逻辑规则的权威与道德规范的天然权威尽管具有某种相似性，但就其性质来说还是不同的。它们只不过是同一个纲中的两个种罢了。研究这些差别和性质的起源，是件很有意思的事情，它很有可能把错乱和越轨这两种情形区分开来。我们仅限于指出这个问题。通过这个例子，我们可以看到，对这些概念的分析会产生许多问题，这些概念通常被看成是简单的和基本的概念，但实际上却是极其复杂的概念。

[21] 在本书的结论中，我们会再次谈到这个问题。

[22] 在知识社会学理论中出现的唯理论就是这样介于古典的经验论和先验论之间的。对前者来说，范畴是纯粹的人工构想；对后者来说，范畴是自然规定的；而对我们来说，范畴在某种意义上则是一件艺术作品，一件可以日趋完善地模仿自然的艺术作品。

[23] 举例来说，时间范畴的基础就是社会生活的节奏；但如果说集体生活是有节奏的，那么就可以确信个体生活也有节奏，而且在更普遍的意义上，宇宙生活也有节奏。在这里，只不过第一种节奏比其他节奏更明显、更突出些罢了。同样，我们将会看到类别观念也是以人类群体的类别为基础的，如果人们形成了自然群体，那么我们就可以假定，事物中也存在着既有相似之处又有相异之点的群体。纲和种就是事物的自然群体。

也许很多人会认为，如果把范畴的起源归结为社会，就会剥夺范畴的整个思辨价值。这是因为，人们始终把社会看成是非自然的事物；继而认定表达社会的表现并没有表达自然。这个结论和它的假设一样，都没有多少价值可言。

[24] 因此，我们可以合理地把范畴比作工具；就其本身而言，工具就是累积而成的物质资本。在工具、范畴和制度三个观念之

间，存在着紧密的联系。

第一卷　先导问题

第一章 宗教现象和宗教的定义 [1]

要想去寻找我们所能观察得到的最原始、最简单的宗教，就必须首先确定宗教意味着什么；否则，我们就有可能冒险把和宗教毫无关联的观念和仪轨体系说成是宗教，或者也有可能会忽视许多宗教事实，体会不到它们的真正性质。这并不是想象出来的危险，我们也不想为了迎合方法上的形式主义而做出牺牲，以下事实就充分表明了这一点：尽管弗雷泽教授在比较宗教学方面是位卓有建树的学者，但由于他没有审慎地注意到我们的上述问题，所以也没有认识到我们下面将要研究的某些信仰与仪式所具有的深刻的宗教性质，根据我们的观点，在这些信仰与仪式中，我们可以发现人类宗教生活的最初萌芽。因此，这是个偏见的问题，我们必须在所有其他问题之前来研究这个问题。我们并没有幻想去即刻获得那些能够真正解释宗教性质的深刻特征，只有在研究结尾，我们才能确定这些特征。不过，指出宗教的某些外在的和易于识别的标志，倒是可能的和必要的，这样做，将会使我们在遇到宗教现象的时候就能够把它们识别出来，不至于把宗教现象和其他现象混为一谈。下面，我们就立刻着手进行这项准备工作。

不过，要想得到这个预期的结果，我们必须首先摆脱所有先入之见。早在宗教科学开始采用比较方法之前，人类就不得不解决"宗教是什么"的问题了。生存需要迫使所有人，无论是信仰者还是非信仰者，都要通过某种方式把我们生活周围的宗教事物表现出来，对它们不断做出判断，并且在我们的一举一动中必须考虑到它们。但是，因为这些先入之见都是杂乱无章的，都是根据生活的环境和机遇而形成的，所以它们很难令人信服，在下面将要进行的研究中，我们一定要坚决地把这些成见撇在一边。我们绝不能从我们的偏见、情绪或积习出发

去寻求我们必须掌握的宗教定义的要素，相反，我们应该从实在本身出发来定义宗教。

我们应该让自己坦然面对这种实在。还是让我们把所有有关宗教的普通说法搁在一边，在具体实在中考察各种各样的宗教，而从所谓宗教的共性中抽身出来吧；只有我们发现了宗教本身，才能用它们的特征来给宗教下定义。在这种比较研究中，我们将利用一切我们能够了解到的宗教体系，无论是现在的还是过去的体系，无论是最原始、最简单的还是最现代、最精致的体系；这是因为，我们没有权利也没有合乎逻辑的方法把一些宗教体系排除在外，而把另一些宗教体系保留下来。对于那些将宗教完全看作是人类活动的自然体现的人来说，所有宗教无一例外，都是具有启迪意义的；因为所有宗教都以其特有的方式表达了人性，能够帮助我们更好地理解人性的一个方面。而且，我们也已经看到，偏爱从最文明的民族出发来研究它们所呈现出来的宗教形式，绝对不是研究宗教的最佳途径。[2]

由于常见的概念颇具权威性，可能会对辨别真相产生妨碍作用，为了使我们的心灵从这些概念中摆脱出来，在我们根据自己的理解探讨这些问题之前，最好先检验一下某些最通行的宗教定义，这些定义往往带有很多偏见。

1

有种很普遍的看法，认为一切宗教都具有超自然的特征。这意味着，各类宗教事物都超出了我们知识的范围，超自然世界是一个神秘的、不可知的、无法理解的世界。这样宗教就成了一种冥想，它排斥所有的科学，或者说排斥所有的真知灼见。斯宾塞就曾说过，“各种宗教都与其公开的教义截然相反，它们是一种彻头彻尾的、缄默的信念：即坚信这个世界的存在，以及这个世界所涵盖的所有事物及其周遭环境，都是需要解释的神秘现象”；因此，本质而言，他认为宗教就是“信仰某些不可思议的事物具有无所不在的性质”[3]。同样，马克斯·缪勒也把宗教当成了“一种奋斗，就是要去想象那些无法想象的东西，去说那些无法言说的东西，去追求无限”[4]。

确切地说，在某些宗教中，特别是在基督教中，神秘情感并没有发生过值得一提的重要作用。同时，我们也必须指出，在基督教历史中的不同时期，这些神秘情感的重要性曾发生过很大的变化。在有些时代里，这种观念被降到了次要地位，甚至被人摒弃了。例如，对17世纪的基督教徒来说，教义并没有干扰理性；信仰很容易就把自身同科学与哲学融合起来，像帕斯卡这样的思想家们，由于真切地感受到事物之中确实有种极其模糊难辨的东西，以至于和他们的时代很不协调，始终受到了同时代人的误解[5]。所以说，如果我们把某种隐晦的东西当成了构成基督教的基本要素，那就显得有些草率了。

无论如何，我们都可以肯定，这种看法是到了宗教史的晚期才出现的；它不仅对那些所谓的原始民族来说是完全陌生的，而且对已经掌握有相当程度的知识文化的所有其他民族来说，也是很陌生的。当我们看到原始人将某些非同寻常的品性委诸于卑微的事物，让宇宙充满了奇异的法则，这种宇宙是由某些最丰富多彩的要素组成的，具有难以表现的又无所不在的性质，那么亲临其中，我们无疑很容易会在这些概念里发现非常神秘的气氛。在我们看来，这些人之所以愿意服从这些观念，这些照现代理性来看有些混乱不堪的观念，仅仅是因为他们还无力发现其他更合理的观念而已。但事实上，不管这些解释会使我们产生怎样的惊诧之情，对原始人来说，它们却是世界上最简单明了的解释。原始人并没有把这些解释当作是我们在绝望之余理智所诉诸的最终根据（ultima ratio），相反，原始人倒愿意把它们当作最显而易见的方式，去表现和理解他所能看到的周围世界。倘若真的有人仅凭一句话或一个手势，就能够调兵遣将、转斗移星、呼风唤雨，对原始人来说这也是不足为奇的。在原始人看来，借助仪式使土地肥沃、猪羊满圈，使自己繁盛兴旺起来，这完全是合情合理的事情，就像在我们的眼里，利用农学技术手段可以获得同样的结果一样。原始人通过多种手段施展出来的力量，在他们看来并无任何神秘之处。当然，这些力量与现代科学家们所设想的和传授给我们的力量是不同的；换言之，这些力量不仅采用了不同的作用方式，而且也不允许自己遵循同样的方式；不过，所有这些，对相信它们的人来说是不难理解的，就像今天的物理学家很容易就能理解引力与电流一样。除此之外，我们在本书中也将会看到，物理力的观念也很有可能产生于宗教

力的观念；两者之间并不存在理性与非理性的鸿沟。而且，宗教力往往被构想为精神存在或自觉意志的形式这一事实，并不能证明它们就是非理性的。同样，理性也不反对从先验上承认所谓无生命体是受心智引导的，就像人的身体一样，尽管当代科学还很难证明这个假设。莱布尼茨曾经提出，我们可以把外部世界构想成一个永恒的心灵社会，在它"所是"与"能是"之间，仅仅存在着精神上的联系。莱布尼茨始终觉得自己是位理性主义者，他看不出泛灵论中有什么东西是与理智相悖的。

不仅如此，我们所理解的那种超自然观念，是从今天才开始形成的；事实上，它是以其相反观念或否定形式为前提的；它绝非是原始的观念。要想说某些事物是超自然的，就必须有这样一种感觉：即存在事物的自然秩序，也就是说，所有宇宙现象都是与被称之为规律的必然联系相结合的。一旦人们承认了这个原则，那么所有与这些规律相背离的事物就必然会被看作是自然之外的事物，因此，它们也就超出了理性的范围；因为就"自然的"这个词的词义而言，自然的也就是理性的，这些必然联系所表达的仅仅是事物逻辑地联系起来的方式。然而，这种普遍决定论的观念只是近来产生的；在古典时代，即使最伟大的思想家也从来没有充分意识到这种决定论的存在。普遍决定论是实证科学的胜利；它是实证科学赖以存在的前提，而实证科学又以其自身的进步证明了它的存在。而只要普遍决定论还没有充分完美地确立起来，那么即使是最不可思议的事物，也都不是无法想象的。只要人类还不知道事物的秩序是不可改变和不可松动的，只要他们把它看作是反复无常的意志作用，那么他们很自然就会认为这些或那些意志可以随心所欲地改变事物。因此，古代人赋予诸神的那些神奇的干预力量，在他们眼里并不是现代人用同一个词所表达的那种奇迹。对古人来说，这些力量展现出来的是一种美丽的、罕见的或恐怖的景象，也可以说是产生惊奇和惊异（θαύματα，mirabilia, miracula）的原因；然而，他们却从来没有把这些力量看成是理性无法洞察到的神秘世界所闪现出来的光亮。

我们可以更深切地体会一下这种心态，因为它还没有完全从我们的内心中消失。如果说决定论原则在今天的物理科学和自然科学中已

经牢固地确立起来了，那么它也仅仅是在一个世纪以前才开始被引入到社会科学中的，而且其权威性尚存争议。只有为数很少的人才彻底认为：社会不仅遵循着自然规律，同时也构成了一个自然界。这样，人们便相信真正的奇迹还是很有可能发生的。譬如说，他们相信，立法者从自己的意志出发，仅靠一纸之文就能够凭空创建出一种制度，或将一种社会体制改变为另一种社会体制；这就像在许多宗教中，信徒们认为这个世界是神的意志从虚无中创造出来的，或者神可以随心所欲地使各种事物相互变换一样。从这些社会事实可以看出，我们还存有很多原始心态。不过，如果说如此多的我们的同代人仍旧对各种社会学事实留有这种陈旧观念，这并非因为社会生活对他们显得模糊不明和神秘莫测；相反，他们之所以很容易满足于这些解释，之所以依然固守那些经验不断造成的种种错觉，完全是因为在他们看来，各种社会事件是世界上最明摆着的事情了，他们还没有认清社会事实影影绰绰的真实面目，他们还没有认识到，只有借助自然科学深入细致的研究方法才能逐步驱散这种黑暗。如果我们深挖许多宗教信仰的根源，就会发现与之相同的心态，这些信仰所包含的虚假简单性，不禁使我们惊诧不已。正是科学，而不是宗教，才使人们把事物看得既相当复杂，又难以理解。

不过，杰文斯却认为[6]，人类心灵无需一种严格意义上的科学文化，就能注意到事实之间的固定次序，或者说注意到事实前后相继的连续秩序或这些秩序的不断颠覆。太阳在某些时候会突然发生日食，天空在人们所预料到的时刻会下雨，月亮在固定期间内消失以后又会逐渐复现，等等。正因为这些现象与事物的正常过程相脱节，所以被人们看作是由非常特殊的原因造成的，换言之，最终是由超自然的原因造成的。正是通过这种形式，超自然观念在历史形成伊始就产生了，在这位作者看来，恰恰从这个时刻起，宗教思想才发现它获得了它的特有主题。

但是首先，我们不能把超自然存在还原为无法预料的东西。不仅古老事物是自然的一部分，新生事物也是自然的一部分。如果我们在一般意义上说，各种现象是按照固定秩序依次发生的，那么我们同样也可以看到，这种秩序只能是近似的，不可能总是确定不变的，会有

各种各样的例外情况发生。只要有稍许经验，我们就会对我们的预言落空感到很习惯，而且这种情况出现得十分频繁，我们也不觉得它有什么反常之处。经验既揭示了某种一致性，也揭示了某种偶然性；所以，我们也就没有理由认为导致某种现象的原因与力量与导致另一种现象的原因与力量截然不同。因此，要想获得超自然的观念，仅仅看到意外事件是不够的，还必须把这些事件看作是根本不可能发生的事件，也就是说，不管是对是错，事件与秩序之间的不可调和已经潜含在了事物的本性之中才行。而必然秩序的观念已经逐步被实证科学确立起来了，在实证科学面前，相反的观念不可能有立足之地。

而且，不管人类以何种方式去表现经验所揭示的新奇性与偶然性，在这些表现中，都没有可以用来作为宗教特征的成分。各种宗教概念首先需要表达和解释的对象，并不是事物中例外和反常的要素，恰恰相反，它们应该是事物中连续和规则的要素。我们经常可以见到，众神对各种怪异的、幻想的或失范的现象很少提供解释，对宇宙有规则的运行、星辰的运动、物种的繁衍等现象倒提供了很多的解释，所以说，那些有关宗教观念与各种非同寻常或无法预料的现象具有谋和关系的看法，完全是无稽之谈。杰文斯回答说，这种有关宗教力的概念并不是原始的概念。人类起先只是通过想象出宗教力来解释各种混乱现象与偶然事件的，到了后来，人类才开始利用它们来解释自然的统一性。[7] 然而，这并没弄清究竟是什么原因，使人类把两种截然相反的功能共同归之于宗教力。此外，那些认为神圣存在最初作为滋扰者仅仅具有消极功能的假设，也是相当武断的。事实上，我们将会看到，即使在我们有所了解的最简单的宗教中，神的根本任务也是以一种积极的方式去维持生命的正常过程。[8]

因此，神秘观念并不具有原始的起源，也不是人类天生就有的；正是人类本身，亲手塑造了神秘的观念以及与此相反的观念。这就是为什么神秘观念仅仅在极少数高级宗教里才占有一席之地的原因。正是因为人们把大多数能够确定性质的事实从宗教定义中排除出去了，才将神秘观念作为宗教现象的显著特征。

在定义宗教的尝试中，人们常用的另一个概念是神性的概念。雷维尔说："宗教，就是通过人类心灵与神秘心灵相联结的情感而带来的人类生活的决定作用，人类心灵既能够认识到神秘心灵对世界及其自身的支配，也能够在自身与神秘心灵息息相通时感到无比的快乐。"[9] 可以肯定,倘若我们从精确而又狭窄的意义上来理解神性这个概念,那么上述定义就忽视了大量明显存在的宗教事实。在许多不同的民族中,都流行着对于死者的灵魂与各个级别和类别的精灵的宗教想象,这些灵魂和精灵通常是仪式的对象,有时甚至还是定期膜拜的对象；尽管它们毕竟还不是严格意义上的神。为了在定义宗教的过程中把这些因素包括进去，我们只要将"神"这个词换成范围更广的"精神存在"就可以了。泰勒就是这样做的。泰勒认为："在对低等种族的宗教进行系统研究中，其首要前提就是要确定宗教的初步定义。如果这个定义要求，宗教就是对一位至高无上的神的信仰……，那么无疑许多部落都会被排除在宗教范畴之外。而这种狭隘的定义的缺点，就是只把已有特殊发展的宗教形态认同为宗教。……看来，我们最好……直截了当地宣称，对精神存在的信仰就是宗教最低限度的定义。"[10] 我们必须把精神存在理解成有意识的主体，它们先天具有高于普通人的力量；在死者的灵魂、神仙或魔鬼以及严格意义上的神明那里，我们都可以发现这种特征。因此，最重要的是，我们应该即刻对这个定义所包含的特殊宗教观念投入关注。我们与这种精神存在的关系，是由人类本性决定的。精神存在是有意识的存在；我们只能通过影响一般意识的方式来影响精神存在，换言之，只有借助语词（招魂、祷告），或通过供奉和献祭，通过心理过程，来竭力说服或感动精神存在。而且，既然宗教的目的就是要对我们与这些特殊存在之间的关系加以规定，因此倘若没有祈祷、祭祀以及赎罪仪式等，也就不会有宗教。这样，我们就得到了能够将宗教从非宗教中区别出来的非常简单的标准。弗雷泽[11] 及许多民族志研究者[12] 都系统地参照过这条标准。

不过，即使这个定义显得很明确，我们在接受宗教教育的过程中所养成的思维习惯却告诉我们，还有许多事实并不适用于这个定义，而这些事实恰恰正是宗教领域内的事实。

首先，有些伟大的宗教并没有神和精灵的观念，或者至少可以说，在这些宗教里，这种观念仅仅能够扮演一种次要的、不起眼的角色。佛教即是如此。伯恩诺夫就曾说，佛教“是与婆罗门教相互对立的，它是一种没有神的道德体系和一种没有自性的无神论”。[13] 巴特认为：“正因为佛教认为不存在人所依赖的神，所以佛教教义完全是无神论的。”[14] 同样，奥登伯格也把佛教称为“没有神的信仰”[15]。事实上，佛教的所有精髓都可以在其四个前提，即佛教徒所谓的“四圣谛”注3中找到。[16] 第一个前提主张，在一切事物永恒的迁流变动中总是伴随着苦的存在；第二个前提主张，贪爱是苦的原因；第三个前提主张，灭除贪爱是灭断烦恼的唯一方式；第四个前提则列举了证灭所必经的三个阶段注4：正道、静虑和智慧，这亦即佛教的全部教义所在。人生一旦通过这三个阶段，就达到了至道的境界，即获得解脱，修成涅槃（Nirvâna）。

在这里，没有一个原则是与神性问题有关的。佛教徒并没有兴趣去了解他所生活和受苦的这个世界究竟来自何处；他仅仅把它当成了既成的事实[17]，他全心关注的是如何逃离这个世界。另一方面，在这个救度过程中，他只能依靠他自己；“佛教徒从来不需要感谢神，因为在他的修行过程中，他从来不企求神的恩惠”[18]。就“祈祷”这个词通常的意义而言，佛教徒从来不祈祷，也不求助至高无上的神，不企求神的恩惠；他只依靠自己和自己的冥想。这并不是说，“他断然否认因陀罗（Indra）、阿耆尼（Agni）和伐楼拿（Varuna）等神的存在；[19] 不过，他并不认为他从神那里获得了什么，也不认为自己与神有什么关系”，因为这些神的力量所统辖的仅仅是这个世界上的无常之物，对佛教徒而言毫无价值。所以，从这个意义来说，佛教徒作为无神论者，根本不用考虑神是否存在的问题。此外，即使神是存在的，但不管它们可能会拥有怎样的力量，圣人，或者是已经得到解脱的人，都会认为自己是高于神的；因为某些存在之所以获得崇敬，并不取决于它们对事物的作用程度，而是它们在通往救度之路上的进展程度[20]。

确实，至少在某些佛教宗派中，佛陀有时候被当成了神。佛陀既有自己的寺庙，也是膜拜的对象。顺便提一句，这种膜拜是非常简单的，甚至简单到了只有献奉鲜花和敬奉圣迹或佛像的地步。这种膜拜充其量不过是一种纪念性的膜拜而已。不仅如此，如果说佛陀神性化这个说法是很确切的，那么它也只是特别对北传佛教而言的。克恩认为："根据现有材料，我们可以说，在南传佛教以及距离尚不太远的北传佛教那里，当佛教徒提起佛教创始者的时候，似乎是把他当成一个人来看的。"[21] 当然，佛教徒也赋予了佛陀非同寻常的、超凡脱俗的力量；然而，这不过是印度非常古老的信仰，在众多不同宗教中，这种信仰也是非常普遍的，伟大的圣徒往往具有超乎寻常的德性[22]。不过，圣人和祭司或巫师一样都不是神，尽管人们经常认为他们拥有超人的本领。另一方面，根据大多数权威学者的说法，一般说来，所有伴随佛教而来的这种自然神论以及非常复杂的神话，都只是佛教的派生和衍生的形式。佛陀首先仅仅被看作是"大智大慧的人"[23]。伯恩诺夫说，"认为佛陀比达到圣贤之最高境界的人还要高的观念，已经越出了构成纯粹佛经（Sûtras）注5的思想基础"[24]；而伯恩诺夫在别的地方又说，"佛陀具有人性特征，是所有神话创造者都予以承认的无可辩驳的事实，对这些人来说，创造出一些奇迹算不了什么，但是自佛陀去世以来，他们却从来都没有想过要把佛陀塑造成一个神"[25]。倘若如此，我们大可怀疑，佛陀是否曾经使自身完全舍弃了所有人类特性，我们是否有权利使佛陀完全成为一个神。[26] 无论如何，佛陀只能算作是一种非常特殊的神，他的作用与其他人格神的作用毫无相似之处。神之所以为神，首先是因为它是一种活生生的存在，人不仅要敬奉神，还必须仰仗神；但是佛陀已经死了，他已入涅槃，不再能够影响人类事务的进程了。[27]

最后，无论人们怎样去构想佛陀的神性，事实上，这个概念也完全是处在佛教的基本组成部分之外的。佛教主要是由救度观念构成的，其前提条件仅仅是知晓善的教义并付诸实践。的确，如果佛陀未曾揭示这种观念的话，人们便无法了解它；但这种观念一经揭示，佛陀的任务也就完成了。从此以后，佛陀就不再是宗教生活中的必要因素。即使揭明四圣谛的佛陀在人们的记忆中完全消失了，人们仍然有

可能实践四圣谛。[28] 基督教则截然相反，如果没有基督永存的观念，如果没有持之以恒的膜拜实践，基督教是无法想象的，因为正是通过永生的基督，通过每天的祭献，基督徒共同体才能不断与精神生活的至高源泉相互沟通。[29]

佛教的上述特点，也同样适用于印度的另一种影响很大的宗教，即耆那教。这两大宗教教义几乎有着相同的世界观与人生观。巴特说："同佛教徒一样，耆那教徒也是无神论者，他们不承认任何造物主的存在；认为世界是永恒的；并断然拒绝了'人生而完满'的可能性。耆那日趋完满；但他并非本来如此。"

同北传佛教徒一样，耆那教徒，或至少是部分耆那教徒，回到了自然神论的立场；德坎（Dekhan）碑文中就曾提到过耆那帕蒂（Jinapati），这是位至高无上的耆那，曾被称为原初的造物主；不过，巴特却又说，这种说法"与耆那教最具权威的著作中的最精确的叙述是相互矛盾的"[30]。

不仅如此，佛教和耆那教这种漠视神灵的做法之所以会发展到如此程度，是因为这两种宗教都起源于婆罗门教，而在婆罗门教中已经出现漠视神灵的萌芽了。至少在其某些形态中，婆罗门教的思索是以"通过唯物论与无神论来公开解释宇宙"而告终的[31]。一段时期过后，印度民族原来信奉的为数众多的神，渐渐融合成了一个非人格的、抽象的、占有主导地位的神祇，成为一切存在的本质。这个至高无上的实在，不再具有任何人格神的要素，它内在于人，或者更确切地说，与人合为一体，因为倘若没有了它，任何事物都不可能存在。人们要想找到它，与之合为一体，根本没有必要在自身以外去寻找外在的根据；人只要专注于自身而凝神冥想就足够了。奥登伯格说："如果说佛教进行了伟大的尝试，构想了人源出自身而又超脱自身的解脱之道，创造了没有神的信仰，那是因为婆罗门教的沉思为这种思想开辟了道路。这种思想步步为营，使神的观念步步退却；诸神的以往形象逐渐消失了，梵摩（Brahma）注6则因其永久清净的教义而受到人们的尊崇，高居于人类世界的命运之上，剩下的只有在超脱这项伟业中锲而不舍的人自身了。"[32] 在这里，我们发现宗教演进中非常值

得注意的方面：精神存在的观念从神祇观念中逐步缩退回来了。在某些伟大的宗教中，请神、赎罪、祭祀以及严格意义上的祈祷并没有占据重要的地位。有些人宣称只要看清楚这些表现，就可以分辨出严格意义上的宗教现象，但上述宗教却没有这种明显的标志。

不过，即使在有神宗教里，很多仪式也完全独立于神的观念或精神存在的观念。首先，这些宗教存在着大量的禁忌。例如，《圣经》规定妇女必须在每个月的确定时间内单身居住[33]，妇女在生育过程中也必须单身居住[34]；不可并用驴马耕地，不可穿毛麻掺织的衣服[35]；不过，我们根本看不出对于耶和华的信仰对这些禁忌有什么作用，因为耶和华与这些禁忌毫无牵连，他不可能对这些禁忌感兴趣。在绝大多数的饮食规定中，我们也可以看到同样的情况。这些禁忌并不是希伯来人所独有的，在无数的宗教里，我们都可以发现形式虽有不同、性质却完全相同的禁忌。

确实，虽说这些仪式纯粹是消极的，但它们并不会因此而不成其为宗教。此外，还有其他某些宗教需要信徒进行主动和积极的奉献，它们的性质也一样。这些仪式完全依凭着自身，产生的效力也不是神的力量所使然的；它们能够机械地产生效应，而这正是它们得以存在的原因。这些仪式并非由祈祷或供奉构成，人们预期的结果也并非出于神的善意；仪式的自动运作就可以获得这样的结果。很明显，吠陀教的祭祀就属于这种情况。贝盖耶就曾说："祭祀可以对天象直接产生影响"[36]；祭祀本身就是全能的，无需任何神的作用。譬如说，祭祀可以使囚禁阳光的洞门打开，可以使白天的亮光透射进来。[37]同样，有好些特别的圣歌凭借其直接作用，就能使天堂里的圣水洒落大地，甚至无需诸神[38]。此外，某些苦行者的修行实际也具有同样的力量。"祭祀完全是所有卓越事物的起源，以致人们认为它不仅是人类的起源，甚至还是诸神的起源。……这个概念未免显得太离奇了。然而，它毕竟可以被说成是'祭祀万能'的观念所产生的最终结果之一。"[39]所以，贝盖耶开门见山就一个劲儿地谈论祭祀，神性根本不起什么作用。

这种情况并非是吠陀教所独有的，相反，它是很普通的现象。在每个仪式中，各种仪轨都是凭借自身起作用的，它们所采用的也都是自己的方式，在举行仪式的个体同其追求的结果之间，任何神都无法进行干预。在人们所说的住棚节[注7]中，当犹太人以某种节奏挥动柳树枝，使空气流动的时候，其目的是要使风势增强，甘霖普降；教徒们相信，只要正确奉行仪式，仪式就可以自动地产生人们所期望的现象[40]。这就可以用来解释几乎所有膜拜都极其重视仪典的有形内容的原因。这种宗教的形式主义——极有可能是法律形式主义的最初形式——有着这样的来源：既然人们所说的固定用语，以及所做的动作本身就包涵着其得以产生功效的根源，那么它们假如不完全符合因为成功而被神圣化的典型，就会失去这些功效。

所以说，无神的仪式是存在的，甚至神反而有可能会从仪式中派生出来。并非所有的宗教力量都是从神性人格中产生的，很多膜拜关系的目的也不是将人与神祇联系起来。宗教远远超出了神或者精灵的观念，我们不能仅凭这些因素就断然定义宗教。

3

姑且先把这些定义搁置起来，还是让我们来直接面对问题吧！

首先，值得我们注意的是，所有这些程式，都试图要表达整个宗教的实质。它们似乎把宗教当成了不可分割的全体。但是就事实而言，宗教却是由若干部分组成的；也就是说，宗教是神话、教义、仪式和仪典所组成的或多或少有些复杂的体系。倘若我们不考虑这些组成部分，就很难对整个宗教加以定义。在我们考察由这些部分所构成的宗教体系之前，首先应该努力对构成所有宗教的各种基本现象进行描述，这样做，在方法上才更说得过去。而且，有些宗教现象并不属于任何已经得到确定的宗教，这些现象使这种方法显得更为迫切。比如说，那些构成民间信仰之基本素材的现象，就属于这种情况。一般而言，这些现象是某些业已消亡的宗教的残留部分，是些杂乱无章的遗存；但也有些现象是在地方因素的影响下自发形成的。在欧洲许多国家，基督教就曾迫使自身吸收与消化这些现象；使它们带上了基督教的色彩。即便到了晚近时期，仍留存着好些这类现象，还有一些以

相对自主的形式保存至今。五朔节、夏至节或狂欢节等庆祝活动，以及有关神魔和地方上的鬼怪的信仰等等，都是很恰当的例子。即使说这些现象的宗教特性正在日趋消失，但它们在宗教方面仍有十分重要的意义，甚至直接导致了曼哈特及其学派对宗教科学的恢复。任何定义倘若不考虑到这些现象，就根本涵盖不了宗教的全部。

宗教现象可以自然而然地分为两个基本范畴：信仰和仪式。信仰是舆论的状态，是由各种表现构成的；仪式则是某些明确的行为方式。这两类事实之间的差别，就是思想和行为之间的差别。

仅凭仪式对象所具有的特殊性质，就可以把仪式和其他人类仪轨相区别开来，并使其得到确定。例如，用这个办法就可以把它与道德仪轨区分开来。道德准则如同仪式一样，为我们规定了某些行为方式，不过，这些行为方式所针对的对象却不属于同一类型。因此，如果我们想要描述仪式本身的特性，就必须首先描述仪式对象的特性。而且，也只有在信仰中，仪式对象的上述性质才能彰显出来。因此，我们只有在定义了信仰之后，才有可能给仪式作定义。

所有已知的宗教信仰，不管是简单的还是复杂的，都表现出了一个共同特征：它们对所有事物都预设了分类，把人类所能想到的所有事物，不管是真实的还是理想的，都划分成两类，或两个对立的门类，并在一般意义上用两个截然不同的术语来称呼它们，其中的含义可以十分恰当地用凡俗的与神圣的这两个词转达出来。正因如此，整个世界被划分为两大领域，一个领域包括所有神圣的事物，另一个领域包括所有凡俗的事物，宗教思想的显著特征便是这种划分。信仰、神话、教义和传说，或者作为各种表现，或者作为各种表现体系，不仅表达了神圣事物的性质，也表达了赋予神圣事物的品性和力量，表达了神圣事物之间或神圣事物与凡俗事物之间的关系。然而，我们绝对不能将神圣事物简单地理解成那些被称为神或精灵的人格存在；一块岩石、一棵树、一泓泉水、一枚卵石、一段木头、一座房子，简言之，任何事物都可以成为神圣的事物。所有仪式也都具有这种性质；事实上，如果仪式不具有一定程度的神圣性，它就不可能存在。某些语词、表达和惯用语只能出自圣人之口；某些姿势和动作是任何人都

不可做的。吠陀教的祭祀就具有这样的功效，根据神话中的说法，祭祀创造了诸神，而不仅仅是用来博取诸神欢心的手段，所有这些，都是因为祭祀所具有的效力足可以与最神圣的存在所具有的效力相媲美。神圣对象的领域也没有一劳永逸地被划定出来。其范围可以根据各种不同的宗教而无限地发生变化。所以，佛教应该是一种宗教：它虽然不敬神，却承认神圣事物的存在，也就是说，承认四圣谛以及据此而来的各种仪轨的存在。[41]

到目前为止，我们的研究还仅仅局限于列举某些神圣事物，现在，我们应该说明能够将神圣事物与凡俗事物区别开来的一般特征了。

首先，有人试图根据神圣事物通常在事物等级体系中所占据的位置，来给神圣事物下定义。人们会很自然地认为，神圣事物在尊严与力量等方面要高出凡俗事物一筹，尤其要高出仅仅作为自身而毫无神圣之处的人类一筹。与神圣事物相比，人类始终认为自己处于卑微的或从属的地位。当然，这种说法并不是没有道理；不过，它没有完全说出神圣事物的真正特点。仅凭某个事物从属于另一个事物，就认为比之于前者后者是神圣的，这是不够的。例如，奴隶屈从于主人，臣民俯首于国王，士兵听命于将帅，吝啬鬼迷恋于金钱，野心家受制于掌权者，都属于这种情况；然而，如果我们有时候说，有人将他所承认的高于自己并具有重要价值的存在或事物当成一种宗教，那么很显然，在任何情况下，这都不过是一种比喻的说法，在这些关系中，并没有什么确实可以归结为宗教的东西。[42]

另一方面，我们也应该看到神圣事物也有程度上的不同。在与某些神圣事物发生关系的过程中，人类会相对感到比较随便一些。护身符就有神圣的性质，然而它并不能引起特别的敬意。甚至在诸神面前，人类也并非始终明显处于卑微的地位；人类经常可以对诸神产生真正的物质强制作用，以图获得他们想要的东西。倘若人们对偶像产生了不满，就会痛打偶像，如果偶像最终能够显灵，能够比较驯服地满足它的崇拜者的愿望，人们就会与偶像重新和睦相处。[43] 同样，人们为了求雨，会将石头抛入雨神所栖身的泉水或圣湖中；他们

相信依靠这种手段，就能迫使雨神出现和显灵。[44] 不仅如此，如果说人类确实依赖着神的话，那么这种依赖关系也是相互的。神也需要人，倘若没有供奉和祭祀，神就会死去。我们甚至有理由说，即使是最具唯心论色彩的宗教，也同样保留了神对其崇拜者的这种依赖。

但是，如果我们把纯粹的等级差异当作衡量标准，那么它显得太笼统、太含糊了；除了神圣事物与凡俗事物之间的异质性以外，恐怕不再会有其他标准可以用来区分这两类事物了。不过，这种异质性已足以描述出这种分类的特点，足以将这种分类与其他分类区别开来，因为这种异质性极其特殊：它是绝对的。在人类思想的所有历史中，事物的两种范畴还从来没有出现过如此截然不同、如此势不两立的局面。相比而言，传统意义上的善恶对立是微不足道的；因为善与恶只是同一类别，即道德领域中的两个彼此对立的类型而已，就像疾病与健康是同一类别，即生命的两个不同方面一样。相反，无论何时何地，神圣事物与凡俗事物都被人们看作是互不相同的两大类别，就好比迥然不同的两个世界。在两个不同世界里发挥作用的力量绝对不能简单地等同起来，也不能说谁比谁强；它们是两种不同的力量。在不同的宗教里，人们可以通过不同的方式来构想这种对立。有时候，要想把这两种事物区别开来，我们只要把它们分别放在构成物质世界的不同部分之中，似乎就足够了；有时候，我们则要把第一种事物放在理想的和超验的世界里，让另一种事物完全占据整个物质世界。不过，不论这些对立的形式如何变化多端[45]，它们相互对立的事实总归是普遍的。

当然，这并不等于说，一种存在永远无法在不同的世界之间相互转换。当实现这种转换的方式一经产生，就会从本质上将两个领域的两重特性显露出来。事实上，这是一种真正的变态过程。很多民族所举行的成年礼仪式，就明确证实了这种情况的存在。这种成年礼是一连串的仪典活动，其目的就是要把年轻人引入到宗教生活中来：人最初在纯粹的凡俗世界里度过了自己的孩童时代以后，开始脱离这个世界，迈入神圣事物的世界。在人们看来，这种状态的转变并没有一种先前已经存在的萌芽，不是这个萌芽简单的、规则的发育，而是整个存在的脱胎换骨。据说，就在此刻，这个年轻人死去了，原来的他不

复存在了，另一个人代替了他。他以一种新的形式再生了。在人们的感觉里，这种恰得其时的仪典所带来的死亡与再生，并不意味着人们仅仅从象征意义上来理解死亡与再生，相反，它被视为名副其实的死亡与再生。[46] 这种情况，不恰恰证明了曾经作为凡人的人和现在变成了宗教的人，两者之间发生了连续性的断裂吗？

这种异质性极其彻底，继而往往会形成一种名副其实的对立。这两个世界不仅仅被人们看成是相互分离的，而且也被看成是相互敌视和嫉恨的对手。既然只有彻底离开这个世界，才能完全属于另一个世界，所以宗教才规劝人们要使自己彻底摆脱凡俗世界，过一种封闭的宗教生活。这样，便出现了隐修生活，这种生活既是人自己组织起来的，同时却又逃脱和摆脱了普通人的自然环境。与此相反，普通人则生活在一个不同的世界里，他们不仅与隐修生活界限明确，还几乎与之截然对立。于是，就又出现了神秘的苦行主义，其目的就是要彻底铲除那些还残留在人们身上的与凡俗世界有关的所有东西。由此，也形成了各种各样的宗教性自杀形式，这恰恰是苦行主义合乎逻辑的产物；归根结底，彻底脱离尘世的唯一方法就是舍弃整个生命。

神圣与凡俗这两个类别之间的对立，总是能够通过某种可见的记号把自身明白无误地显露出来，无论何时何地，我们只要依据这个标记，就可以轻而易举地辨认出这种极其特殊的分类。既然在人们的思想里，神圣观念随时随地都是与凡俗观念相分离的，人们已经在两者之间划出了一条逻辑界限，所以心灵会断然拒绝将这两种相互对立的事物混为一谈，甚至不允许在两者之间建立联系；这是因为，两者之间的相互混同或直接接触，与人们内心中这两种概念的分离状况是格格不入的。神圣事物总是某种超凡脱俗的东西，凡俗事物不应该也不能够与之接触，否则自己就不可能安然无恙。当然，这种隔绝状态也不等于说两个世界根本不可能得到沟通；倘若凡俗世界与神圣世界全无联系，那么神圣世界也就毫无裨益了。然而，如果我们要想在两者之间建立这种微妙的运作关系，还必须审慎行事，必须求助于某种或多或少有些复杂的初入仪式[47]，除非凡俗事物肯于抛弃自己的特征，借助某种方式或在某种程度上成为神圣的东西，否则，这种联系

就不可能建立起来。总之，这两大类别不可能既相互接触，又独善其身。

这样，我们就得到了判断宗教信仰的首要标准。无疑，在这两种基本类别之内，还存在许多次级的亚种，它们之间也或多或少有些水火不容。[48] 不过,宗教现象的真实特征仍然是:它们经常将已知的和可知的整个宇宙一分为二,分为无所不包、相互排斥的两大类别。神圣事物不仅受到了禁忌的保护，同时也被禁忌隔离开来；凡俗事物则是实施这些禁忌的对象，它们必须对神圣事物敬而远之。宗教信仰就是各种表现，它们不仅表达了神圣事物的性质，也表达了神圣事物之间的关系以及神圣事物与凡俗事物之间的关系。最后，仪式是各种行为准则，它们规定了人们在神圣对象面前应该具有怎样的行为举止。

当一定数量的神圣事物确定了它们相互之间的并列关系或从属关系，并以此形成了某种统一体，形成了某个不被其他任何同类体系所包含的体系的时候，这些信仰的总体及其相应的仪式便构成了一种宗教。根据这个定义，我们可以看到，宗教并没有被一个独一无二的观念所必然包含，也不是源出于一种随着不同环境而变化、却常常具有相同本质的独特原则的；更确切地说，宗教是由各个既界限分明、又相对独立的部分所组成的整体。每一类性质相同的神圣事物，甚至每个同等重要的神圣事物，都构成一个组织核心，在每个核心周围都聚集着一组信仰、仪式或特定的膜拜。对任何宗教来说，不管它如何等齐划一，都必须承认神圣事物的多样性。甚至对基督教，至少是天主教而言，它除了有时候要根据神圣人格承认三位一体之外，还要承认圣母、天使、圣徒、死者魂灵等各种神圣事物。所以说，宗教不能被统而化之地还原为单一的膜拜形式，恰恰相反，宗教是由各种膜拜所组成的体系构成的，其中，每一种膜拜都在某种程度上被赋予了自主性。不仅如此，这种自主性也变化无常。有时候，它们被安排在某种等级序列内，从属于占有支配地位的膜拜，直到最后被后者完全吸收；有时候，它们只能被简简单单地重新安排和合并起来。我们接下来所要研究的宗教，将会为我们分析后一种组织形式提供例证。

与此同时，我们还找到了解释有些宗教现象为什么不属于任何特定的宗教的办法。推其根由，是因为这些宗教现象已经不是，或不再是任何宗教体系的一部分了。如果由于某种特殊原因，我们刚才所说的某种膜拜恰巧被保留了下来，但它所从属的那个宗教体系却荡然无存了，那么这种膜拜就陷入了无法整合的局面。许多以民间传说的形式保存下来的农事膜拜就属于此类情况。在某些情况下，它简直不能算作膜拜，而只能说是以这种形式存留下来的简单的仪典或特别的仪式。[49]

尽管这个定义只是初步的定义，不过，它确实使我们认识到，我们究竟应该通过什么方式来说明这个在宗教科学研究中必然占有支配地位的问题。假如我们认为，只要赋予神圣事物以更为强大的力量，我们就可以借此将神圣事物与其他事物区分开来，那么，人们如何想象这些力量的问题就变得非常简单了：我们只需要解答，究竟是些什么样的力，可以借助其超乎寻常的能量，将人类的想象力强劲地激发出来，使人足以产生宗教情感就足够了。但是，正如我们试图证明的那样，如果神圣事物在性质上不同于凡俗事物，如果两者具有截然不同的本质，那么问题就要复杂得多。我们必须首先试问，究竟是什么东西能够使人们把这个世界看成是两个迥然有别、水火不容的世界，在感性经验中，似乎根本不存在任何可以使人们产生如此激烈的二元观念的东西。

4

不过，这个定义还很不完全，因为它同样适用于两类事实，而当这两类事实相互发生联系的时候，我们就必须把它们区别开来：这就是巫术与宗教。

巫术同样也是由信仰和仪式构成的。和宗教一样，巫术也有其神话和教义；这些神话和教义只不过有些初级罢了。毫无疑问，正因为巫术所追求的是法术和功利等方面的目的，所以它并不把时间浪费在纯粹的思辨方面。巫术也有自己的仪典、祭祀、祭礼、祷告、吟唱和舞蹈。巫师所乞求的存在及其所调动的力量，与宗教所专注的力量和存在不仅性质相同，而且往往是一码事儿。所以，甚至在最低级的社

会，死者的灵魂基本上是神圣事物和宗教仪式的对象；而与此同时，它们在巫术中也发挥着相当大的作用。在澳洲[50]和美拉尼西亚[51]，在希腊和基督教诸民族中[52]，死者的灵魂、死者的骨骸和毛发都是巫师最常使用的法物。巫术活动中也常常要用到魔鬼。即使在现在，这些魔鬼也仍然是围绕各种禁忌而产生的存在；它们也同样自成一类，栖身他界，所以我们经常很难将它们与严格意义上的神区别开来[53]。不仅如此，就拿基督教来说，魔鬼不也是堕落的神吗？即使我们撇开它的出身不谈，恶魔所掌管的地狱对基督教来说也是不可或缺的，仅就这个事实而言，恶魔不是也具有宗教性质吗？更有甚者，即便是某些正规的有公务的神祇，同样也是巫师所祈求的神祇。有时候，它们还是异域民族所敬奉的神；比方说，希腊巫师就曾祈求过埃及的、亚述的或犹太民族的神。有时候，它们甚至是民族神：赫卡忒和狄安娜[注8]就曾是巫术膜拜的对象；圣母、基督和圣徒也同样被基督教的巫师们利用过[54]。

那么，我们是否可以肯定我们很难将巫术与宗教区别开来呢？是否可以肯定巫术完全是宗教，宗教也完全是巫术，我们既不可能将它们分开，也不可能给它们分别下定义呢？这个论点是很难站住脚的。显然，不仅宗教对巫术深恶痛绝，反过来说，巫术也对宗教抱着敌意。巫术以亵渎神圣事物作为自己职业上的乐趣[55]，巫术仪式也常常与宗教仪典有着明显相反的举动[56]。对宗教来说，即使它没有责备和禁止巫术仪式，也经常不以为然地蔑视这些仪式。恰如胡伯特和莫斯所说：在巫师的某些举动中，始终存在着反宗教的因素[57]。不论这两种制度之间有着怎样的关系，我们都很难想象两者之间没有龃龉；正因为我们打算把我们的研究范围限定于宗教领域，而不涉及巫术领域，所以我们更需要去找出宗教与巫术之间的不同之处。

这里，我们所要解决的问题是我们如何能够在这两大领域之间划出一条分界线。

真正的宗教信仰总是某个特定集体的共同信仰，这个集体不仅宣称效忠于这些信仰，而且还要奉行与这些信仰有关的各种仪式。这些

仪式不仅为所有集体成员逐一接受；而且完全属于该群体本身，从而使这个集体成为一个统一体。每个集体成员都能够感到，他们有着共同的信念，他们可以借助这个信念团结起来。集体成员不仅以同样的方式来思考有关神圣世界及其与凡俗世界的关系问题，而且还把这些共同观念转变成为共同的实践，从而构成了社会，即人们所谓的教会。在所有历史中，我们还没有发现过一个没有教会的宗教。有时候，教会被严格限定在国内，有时候，教会却跨出了国界；有时候，教会包括了整个民族（如罗马人、雅典人、希伯来人），有时候，它仅仅包括了某个民族的一部分（如新教出现以后的基督教各派）；有时候，它能够接受教士群体的指导，有时候，它几乎不需要任何正式的指导群体[58]。不过，不管我们在什么地方观察宗教生活，都会发现有一个确定的群体作为宗教的基础。甚至某些所谓的私人膜拜，例如家族膜拜或行会膜拜，也都可以满足这个条件；宗教膜拜总是通过某个群体、家庭或行会来施行的。而且，甚至这些特殊的宗教也通常只是一种更普遍的、无所不包的宗教的特殊形式[59]；实际上，这些规模有限的教会只不过是某个规模较大的教会在分支，正因为后者规模较大，所以才更应该被称为教会[60]。

巫术就全然不同了。确实，巫术信仰也经常或多或少地带有些普遍性；这种信仰也往往会在广大民众中传播开来，甚至对某些民族来说，巫术的追随者同宗教的追随者在数量上也差不了多少。然而，这并没有使所有巫术的追随者结合起来，也没有使他们联合成群体，过一种共同的生活。不存在巫术教会。巫师与请教他的个体之间，就像这些个体之间一样，并不存在一条持续的纽带，可以使这些个体成为同一道德共同体的成员，可以使之与那些信奉同一个神、遵行同一种膜拜的道德共同体相媲美。巫师有自己的门徒，但没有教会，这些门徒之间很有可能没有什么联系，甚或彼此素不相识；甚至说，他们与巫师之间的关系也只是萍水相逢、事过境迁的关系；如同患者与医生之间的关系一样。有时候，巫师也会带有正式的和公共的性质，然而这并没有改变原来的情况；巫师的公开活动，也没有在他与有求于他的人之间建立起更正式、更持久的联系。

的确，在某些情况下，巫师也会在自己人中间组织某些会社：他们每隔或长或短的一段时间会相集一次，共同举行某些仪式；众所周知，有好些欧洲民间传说都讲到过巫师集会的地点。不过，需要说明的是，这些集会对巫术活动来说并不是不可或缺的；甚至可以说，这些集会只是罕见的、例外的情况。巫师并不需要与同行联合起来施展其法术。相反，他们常常会隐居起来；一般来说，巫师并不是入世的，而是出世的。“即使面对他的同行，巫师也始终保持着个人独立的姿态。”[61] 但是，宗教与教会的观念却是无法分离的。从这一点，我们就可以看出巫术与宗教之间的根本差异。然而，最最重要的是，即使形成了这种巫术会社，其中也不包括任何巫术的追随者，而只有巫师。所谓常人，就是那些想通过举行仪式获得利益的人，只有在正式膜拜中才表现为崇拜者，而往往是被排除在巫术会社之外的。巫师在巫术中的地位相当于教士在宗教中的地位，然而，教士组成的教团并不等于教会本身，它充其量不过是一种在修道院的荫翳中敬奉某位特殊圣徒的宗教修会而已，这不过是一种特别的膜拜。教会并不是教士们的兄弟会，那是在同一信仰下所有信徒共同组成的道德共同体，对常人与教士一视同仁。而巫术所缺少的正是这样的共同体。[62]

不过，如果我们把教会的观念纳入宗教定义中，不就将个体为自己确立的，由自己举行仪式的私人宗教排除在外了吗？任何社会里，我们都可以发现这样的宗教。稍后，我们将会看到，每个奥杰布韦人都有他个人的“玛尼托”（manitou），这不仅是由他自己选择的，而且也得到了他特别的宗教侍奉；班克斯群岛的美拉尼西亚人有自己的“塔玛纽”（tamaniu）；[63] 罗马人有自己的守护神（genius）；[64] 基督教徒也有自己的守护神和守护天使，等等。从定义来看，所有这些膜拜都好像是独立于一切群体观念的。在历史进程中，不仅这些个体宗教频繁出现，而且就目前而言，许多人也心存疑问：这些个体宗教会不会注定成为宗教生活的最主要的形式呢？每个人都可以在自己的内心中自由地进行膜拜，除此之外，就不再有其他的膜拜形式了——这样的日子难道不会到来吗？[65]

然而，如果我们暂时把这些对未来的考虑搁在一边，把我们的研究仅仅限定在现有的或曾有的宗教范围以内，那么个体膜拜显然不是

个体特有的、自主的宗教体系，而仅仅是这些个体所属的整个教会的共同宗教的某些方面。基督教徒的保护神是从天主教会认可的、正式的圣徒名录中遴选出来的；甚至有些教规还明文规定，每个天主教徒应该如何进行此类私人膜拜。同样，每个人必须要有保护神的观念，虽然各自具有不同的形式，却往往可以在为数众多的美洲宗教的基础中找到，就和罗马宗教的情况一样（这里，我们仅仅举了两个例子）。在下文中我们将会看到，这种观念与灵魂观念之间的联系非常紧密，而灵魂观念却不是完全可以留给个体去选择的。总而言之，只有个体所属的教会才能告诉个体：这些个人的神是些什么样子的，它们起着哪些作用，应该怎样同它们建立关系，应该怎样敬奉它们，等等。我们只有在对所有教会的教义进行条理分明的分析以后，才会或早或晚地触及到那些与私人膜拜有关的问题。因此，个体膜拜与教会膜拜并不是两类各有殊异、背道而驰的宗教；相反，两者是由同一观念、同一原则构成的，教会膜拜适用于与整个群体有关的环境，私人膜拜则适用于个体的生活。在某些民族中[66]，这两种膜拜结合得非常牢固，甚至那些使信徒得以同其守护神进行初次沟通的仪典，与成年礼这种绝对具有公共性质的仪式都混在了一起。[67]

目前，仍然有一批当代人渴望这样一种宗教；它完全是由内在的、主观的状态构成的，可以由我们每个人随意构建。然而，不管这些渴望有多么真切，也不可能影响到我们对宗教的定义，因为我们的定义只想适用于既定事实，不想适用于尚未确知的可能性。人们可以根据宗教目前或已有的状况来给宗教下定义，却不能根据宗教多少有些模糊的未来变化来给宗教下定义。也许，这种宗教个体主义必定会在将来实现；不过，在我们说明这种未来会在多大的程度上出现以前，必须首先搞清楚，宗教是什么，宗教是由什么要素构成的，宗教产生的根源是什么，它所具有的功能是什么……在我们开始进行研究之前，所有这些问题都是无法预见的。只有在研究结束之后，我们才能尝试着去预测未来。

由此，我们便得到了如下定义：宗教是一种与既与众不同，又不可冒犯的神圣事物有关的信仰与仪轨所组成的统一体系，这些信仰与仪轨将所有信奉它们的人结合在一个被称之为“教会”的道德共同体之

内。教会作为构成宗教的第二个要素，不仅在宗教定义中找到了一席之地，而且同第一个要素一样不可或缺；这充分说明，宗教观念与教会观念是不可分离的，宗教明显应该是集体的事物。[68]

注 释

[1] 在《社会学年鉴》（第2卷，第1页及以下诸页）中所发表的一篇论文中，我们已经努力对宗教现象下了定义。不过读者将会发现，那时所下的定义与今天我们所下的定义有所不同。在本章末尾（第63页，注释［68］）我们将会解释一下，是什么原因使我们做了这些修改，但是这些修改并不意味着有关这个事实的概念有什么本质的变化。

[2] 参见纸书第3页。关于这些前期定义的必要性，以及获得这些定义所要遵循的方法，我就不加赘述了。对此问题的详尽讨论，请参见拙著《社会学方法的准则》第43页及以下诸页，以及《自杀论》的开篇（巴黎，阿尔肯）。

[3] 斯宾塞：《第一原理》，第37页。

[4] 马克斯·缪勒：《宗教科学导论》，第18页；参见《宗教的起源与发展》，第23页。

[5] 在经院时期，我们也可以发现同样的心灵构造，当时，哲学被规定为"信仰即探求理性"（Fides quærens intellectum），这个程式正说明了这种情况。

[6] 杰文斯：《宗教史导论》，第15页及以下诸页。

[7] 杰文斯：《宗教史导论》，第23页。

[8] 参见纸书，第三卷，第二章。

[9] 雷维尔：《宗教史导论》（斯奎尔译），第25页。

[10] 泰勒：《原始文化》（第4版，1903年）第1卷，第424页。

[11] 弗雷泽：《金枝》，第1版开篇，第1卷，第30—32页。

[12] 值得注意的是，斯宾塞和吉兰，甚至还有普罗伊斯，都将所有非个体化的宗教力称之为巫术。

[13] 伯恩诺夫：《印度佛教史导论》（第2版），第464页。在这部著作的结尾，作者甚至认为佛教根本不承认永恒自性的存在。

[14] 巴特：《印度宗教》（伍德译），第110页。

[15] 奥登伯格：《佛陀》（霍伊译），第53页。

[16] 奥登伯格：《佛陀》，第313页及以下诸页。参见克恩：《印度佛教史》，第1卷，第389页及以下诸页。

[17] 奥登伯格：《佛陀》，第250页；巴特：《印度宗教》，第110页。

[18] 奥登伯格：《佛陀》，第314页。

[19] 巴特：《印度宗教》，第109页。同样，伯恩诺夫也曾说："我坚信，假如释迦（çâkya）没有发现他周围的万神殿已经聚集了有姓有名的众神，那么他自己也不会感到有必要去创造这些神。"（伯恩诺夫：《印度佛教史导论》，第119页）

[20] 伯恩诺夫：《印度佛教史导论》（第2版），第117页。

[21] 克恩：《印度佛教史》，第1卷，第289页。

[22] "在印度,普遍存在着一种信仰,伟大的圣贤必定拥有超自然的本领,这是释迦在精神上能够找到的唯一支持。"（伯恩诺夫：

《印度佛教史导论》，第119页）

[23] 伯恩诺夫：《印度佛教史导论》，第120页。

[24] 伯恩诺夫：《印度佛教史导论》，第107页。

[25] 伯恩诺夫：《印度佛教史导论》，第302页。

[26] 在以下说法中，克恩就表达了这种观点："就某些方面而言，佛陀是人；就其他方面而言，佛陀却又不是人；但就另一些方面而言，他既是人又不是人。"（克恩：《印度佛教史》，第1卷，第290页）

[27] "有这样一种观念""对佛教来说是陌生的"："共同体的神圣领袖是不会离开他的人民的，作为君王，他永远生气勃勃地生活在人民中间，所以说，所有膜拜都表达了这种连续不断的活生生的联系。佛陀进入了涅槃境界；如果他的信徒想向他祈求什么，他也不可能听到信徒们的呼声了。"（奥登伯格：《佛陀》，第369页）

[28] "即使佛教教义中根本没有佛陀的观念，它也可以如实地保留其所有基本性质。"（奥登伯格：《佛陀》，第322页）而且，我们用来说明历史上的佛陀的任何说法都同样适用于神话中的佛陀。

[29] 有关同样的看法，可参见马克斯·缪勒：《自然宗教》，第103页及以下诸页，第109页。

[30] 巴特：《印度宗教》，第146页。

[31] 巴特：参见《宗教科学百科全书》，第4卷，第548页。

[32] 奥登伯格：《佛陀》，第53页。

[33] 《撒母耳记上》，第21章，第6节。

[34] 《利未记》，第7章。

[35] 《申命记》，第22章，第10节和第11节。

[36] 贝盖耶：《吠陀宗教》，第1卷，第122页。

[37] 贝盖耶：《吠陀宗教》，第1卷，第133页。

[38] 贝盖耶说："再没有其他文献像诗节10.32.7那样能够更好地证明，印度人相信人能够对天堂里的圣水施以魔法。这段诗节用洗练的文字表明，这种信仰不仅适用于实实在在的人，也同样适用于他们真实或虚构的祖先：'愚人向智者请教；他按照智者的指点去做了，智者指点的好处就是，愚人求得了倾盆大雨。'"（《吠陀宗教》，第1卷，第137页）

[39] 贝盖耶：《吠陀宗教》，第1卷，第139页。

[40] 在胡伯特为《古物辞典》所撰写的辞条"巫术"里（参见第6卷，第1509页），我们可以发现同样的例子。

[41] 我们更不必提那些因为修行这些真谛而成圣成贤的人了。

[42] 这并不是说上述关系就不可能具有宗教特性。我们只是说，它们并不必然具有这种性质。

[43] 舒尔策：《物神崇拜》，第129页。

[44] 有关这些习俗，我们在弗雷泽的《金枝》（第2版）第1卷第81页及以下诸页里可以发现某些实例。

[45] 这种凡俗与神圣之间的对立观念，就如同荒谬与真理之间的对立，或者明白易懂与神秘莫测之间的对立一样，都是这种对立的表达形式之一。科学一经形成，就会带上凡俗的性质，尤其在基督教各个派别的眼里是这样的；所以，科学看来似乎很难适用于神圣事物。

[46] 参见弗雷泽：《论澳洲中部部落的某些仪式》，载于《澳大利亚科学进步联合会会刊》，1901年，第313页及以下诸页。这个概念是极其普遍的。在印度，仅仅对祭祀活动的参加，也会产生同样的功效；献祭者只要进入了神圣事物的范围，就会改变自己的人格（参见胡伯特和莫斯：《论牺牲》，载于《社会学年鉴》，第2卷，第101页）。

[47] 参见纸书第45页有关成年礼的讨论。

[48] 例如，下文我将指出，也存在着某些神圣事物的亚种，它们之间就像神圣事物与凡俗事物一样也完全是相互排斥的（参见纸书第三卷，第五章，第6节）。

[49] 例如，某些婚姻仪式和丧葬仪式就属于这种情况。

[50] 参见斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第534页及以下诸页；《澳洲中部的北部部落》，第463页；霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第359—361页。

[51] 参见考德林顿：《美拉尼西亚人》，第12章。

[52] 参见胡伯特：《古物词典》中的词条“巫术”。

[53] 比如在美拉尼西亚，“tindalo”有时候是宗教的精灵，有时候是巫术的精灵（考德林顿：《美拉尼西亚人》，第125页及以下诸页，第194页及以下诸页）。

[54] 参见胡伯特和莫斯：《巫术的一般理论》，载于《社会学年鉴》，第7卷，第83—84页。

[55] 例如，在安魂弥撒中亵渎圣饼。

[56] 例如总是转过身来背对着祭坛，或者从左边而不是从右边绕着祭坛走。

[57] 参见胡伯特和莫斯：《巫术的一般理论》，载于《社会学年鉴》，第7卷，第19页。

[58] 毫无疑问，每次举行仪典的时候，都不能没有某种指导者；即便是在组织得最粗疏的社会里，通常也会有些占据着社会重要地位的人被推举出来，从而对宗教生活产生一种指导作用（例如，在澳洲某些社会里，有好些地方群体的首领就属于这种情况）。不过，这些职能的分配是很不确定的。

[59] 在雅典，家庭膜拜所敬奉的神只是城邦神，即 Ζεύς κτήσιος、Ζεύς έρκεîος 的特殊形式。同样，在中世纪，行会的庇护人也就是手册中列举出来的那些圣徒。

[60] 因为教会这个名称通常只是指对一些更为特殊的事务有共同信念的团体。

[61] 胡伯特和莫斯：《巫术的一般理论》，载于《社会学年鉴》，第7卷，第18页。

[62] 罗伯逊·史密斯曾经指出，巫术与宗教是相互对立的，如同个体与社会之间的对立一样（《闪族宗教》第2版，第264—265页）。我们这样将巫术与宗教区分开来，并不意味着在它们之间设定了一条不可逾越的鸿沟。两个领域之间的界线往往是很不确定的。

[63] 考德林顿：《维多利亚皇家协会会刊》，第16卷，第136页。

[64] 纳格瑞奥利：《罗马人的守护神》。

[65] 这是斯宾塞的《教会制度》（第16章）、萨巴蒂埃的《宗教哲学提纲：以心理学和历史学为基础》（席德译）及其所属整个学派的结论。

[66] 很明显，在北美许多印第安部落中，就常有此类情况。

[67] 这里阐述的事实并没有触及到以下问题：外在的、公共的宗教是否只是内在的、个体的、作为原始事实的宗教的发展，或者相反，后者是不是前者对个体意识的投射。稍后，我们将径直切入这个问题（见本书第二卷，第五章，第2节，参见第二卷，第六章，第1节）。目前，我们只限于说明，考察者认为，个体膜拜只是集体膜拜的要素，个体膜拜是以集体膜拜为基础的。

[68] 据此，我们现在的这个定义就和我们在《社会学年鉴》中曾经提到过的定义联系起来了。在那部著作里，我们只是用宗教信仰的强制性特征来定义宗教的；不过，下文将要指出，这种强制作用明显产生于如下事实：这些信仰是群体共有的信仰，是群体把这些信仰强加在其成员身上的。因此，这两个定义基本上是相同的。如果我们认为最好还应该提出一个新的定义，那么这是因为第一个定义过于注重形式了，而忽视了宗教表现的内容。在下面的讨论中，我们还将看到，尽快揭示出宗教表现的内容是至关重要的。不仅如此，如果强制性确实是宗教信仰与众不同的特征，那么它在程度上也是变化莫测的，因此，在好些情况中都不易觉察。而用我们现在这个标准，就可以避免由此带来的各种疑难和尴尬。

第二章 基本宗教的主导概念

I 泛灵论

有了这个定义，我们就可以着手考察我们所要研究的这种基本宗教了。

正是历史学和民族学使我们了解到，即使是最粗陋的宗教也已经很复杂了，这与人们有时候对原始心态的看法是很不协调的。人们发现，信仰和仪式体系不仅十分混乱，而且其原则变化多样，其基本观念丰富多彩，似乎除了能够看到宗教历经漫长的演化过程所产生的最终产物之外，再也看不到别的什么东西了。由此，便得出了这样的结论：要想发现宗教生活真正的原初形式，就必须超越这些可观察的宗教进行分析，把这些宗教分解成各种共同的和基本的要素，然后从中寻找出可以派生出其他要素的要素。

对上述这个问题，有两种截然相反的解决办法。

无论是古代还是近代，在任何宗教体系中，我们都会遇到两种并行存在却具有不同形式的宗教，尽管它们相互渗透并且紧密结合，但还是互有殊异的。其中，一种宗教所崇拜的是自然现象：或者是宏大的宇宙力量，如风、河流、星辰或天空等，或者是遍布大地的各类事物，如植物、动物、岩石等；因此，它被称之为自然崇拜。另一种宗教的崇拜对象是精神存在，如精灵、灵魂、守护神、魔鬼以及严格意义上的神等，一方面，它们像人类一样，是具有生命、有意识的能动者，另一方面，它们也有别于人类，正因为它们具有不同性质的力量，尤其是拥有非同寻常的特质，所以它们作用于感觉的方式也不同，人的眼睛通常看不到它们。因此，我们把这种与精灵有关的宗教称之为泛灵论。目前，针对这种两类膜拜普遍共存的现象，人们也提出了两种完全矛盾的理论解释。有人认为，泛灵论就是原始宗教，自

然崇拜仅仅是泛灵论的附属和派生形式。有人则相反，认为自然膜拜才是宗教演进的起点，对精灵的膜拜只是自然膜拜的特殊情况。

迄今为止，试图对宗教思想起源作出合理解释的理论仅仅局限于上述两种理论。[1] 于是乎，宗教史所引发的关键问题，就变成了在这两种解决办法中究竟选择哪一个的问题，或者是将这两种解决办法结合起来是否会更加妥当一些的问题，甚至说，如果这两种要素真的结合了起来，那么问题的关键就变成了两者分别占有什么样的地位的问题。[2] 甚至对那些不承认这两个假设，不认可其系统形式的学者而言，他们也并不拒绝以此为基础的某些前提。[3] 所以，在我们从自己的角度出发来对事实进行研究以前，必须对既有的某些理论加以批判。当我们发觉这些传统概念的不足之处时，我们就很容易理解，尝试去提出一种新的理论，确实是件必不可少的事情了。

1

泛灵论的基本轮廓是泰勒勾画的。[4] 继泰勒之后，斯宾塞未作丝毫改动，完全照搬了这一理论。[5] 大致说来，他们两个人都以同样的方式提出了这些问题，其结论除个别之处略有不同以外也是一模一样的。因此，在下文中，我们将把这两种学说结合起来考察，在适当的时候，我们也会指出两者的分歧所在。

要想在这些泛灵论的信仰和仪轨中找到宗教生活的基本形式，我们就必须做好三件事。首先，既然依据这个假设，灵魂观念是至关重要的宗教观念，那么我们就必须说明它为何不需要汲取先前宗教的任何要素就可以形成；其次，我们必须搞清楚灵魂是怎样成为膜拜对象并转变成为各种精灵的；最后，既然这些精灵膜拜并不是宗教的全部，那么我们还需要解释自然膜拜是怎样从精灵膜拜中派生出来的。

根据这种理论，灵魂观念之所以首先被人们所接受，是因为人们并没有很好地理解他们平常所面临的时梦时醒的双重生活情境。事实上，在野蛮人[6] 看来，他们清醒时的心理表现与睡梦中的心理表现具有同样的价值，他们把后者像前者一样客观化了。换言之，野蛮人

把梦境看成了外在客体的意象，对此他们或多或少可以精确地予以再现。所以，当他梦到自己游历了一个偏远的乡村时，就相信自己已经确实在那儿了。然而，除非他是由两个存在构成的，否则他就不可能去那儿：其中，一个是他的身体，他始终躺在地上，醒来时还会发现自己在地上；另一个则是在这段时间里遨游空间的那个存在。同样，如果他梦见自己在与他的一个同伴说话，同时他又知道这个同伴实际上还远在他乡，那么他就会断定对方也是由两个存在构成的：一个存在还睡在他乡，另一个存在却来到了此地，并通过梦使自己现身出来。根据这些不断重复的经验，他渐渐形成了这样的观念：我们每个人都有一个“互体”（double），即另一个自我，在特定条件下，他能够游离自己所栖居的有机体，漫步他乡。

当然，这个互体再现了作为他的外壳的可感存在的所有本质特征，但与此同时，它还具有许多不同于可感存在的特征。互体更加活跃，因为它可以在瞬间之内跨过很大的距离。此外，互体还具有更大的弹性和可塑性；这是因为，它可以穿透身体的孔窍，特别是穿过口和鼻而脱离身体。毫无疑问，互体肯定被认为是由某种质料构成的，但这种质料要比我们所能经验到的质料更稀薄、更缥缈。互体即是灵魂。事实上，无疑在许多社会中灵魂都被用身体的形象加以构想；人们甚至相信，互体也可以复现出由损伤或残废所偶然造成的畸形。在澳洲中部，人们在杀死敌人以后，立刻会砍掉敌人的右拇指，这样做，是为了使敌人的灵魂也被砍掉拇指，使他们不能再投掷标枪为自己复仇。但是，灵魂不仅同身体相似，同时也具有半精神的性质。据说，“它是身体更精巧、更缥缈的组成部分”，“既没有血肉，也没有筋骨”；当人想抓住它的时候，却丝毫感觉不到它；它“俨然是个精炼而成的身体”[7]。

除此之外，围绕从梦得出的基本事实，各种作用于心灵的其他经验事实，诸如眩晕、中风、癫痫、狂迷等所有瞬间的无知无觉的状态等等，也会自然而然集结起来。实际上，人们完全可以用“生命和感觉的本原能够暂时离开躯体”这样的假设来解释这些现象。而且，这种本原与互体混融也是很自然的事情，因为只要人们每天一入睡，互体的

缺席就会产生思想和生命已然暂停的效果。于是，各种观察似乎都趋于一致，都肯定了这种观念：人类在构造上具有双重性。[8]

然而，灵魂并不是精灵。灵魂所依附的是身体，只有发生了例外情况的时候，它才能离开身体。既然灵魂不过如此而已，那么它就无法成为任何膜拜的对象。相反，对于精灵来说，尽管它常常寄居在某个特定的事物身上，却可以随时离开它，人们只要小心谨慎地遵奉各种仪式，就能够与精灵建立起联系。而灵魂要变成精灵，就只有转换自身：只要把刚刚提到的这些观念简单地应用于死亡，自然就会产生这种变形。实际上，对低下的智力而言，死亡与长时间的昏厥或昏睡并没有什么区别；从各个方面来看，两者都是一样的。所以说，死亡似乎也是由于灵魂与身体之间的分离而造成的，它非常类似于每天晚上所发生的情况。不过，正因为在这些情况下，身体已经不能再恢复活力了，所以也就形成了灵魂无限分离的观念。一旦身体遭到破坏——葬礼的目的就是加速这种破坏——灵魂分离也就最终完成。这样，各种精灵就可以从整个机体中分离出来，在空间里任意遨游了。随着时间的推移，它们的数量也日益增多，在活着的人口周围，也形成了灵魂人口。这些人的灵魂，有着与人相同的需要和感情；它们非常关心昔日同伴的生活，并依据以往对他们所倾注的不同感情，或者帮助他们，或者伤害他们。环境不同，它们的本性也不同，它们要么是满怀爱心的盟友，要么是凶猛可怕的对手。正因为灵魂流动不定，所以它们有时候竟然会进入到身体中来，或者使身体产生种种紊乱，或者使身体活力大增。因此，人们就养成了这样的习惯：把生活中稍有异常的所有事件都归结为灵魂带来的结果，几乎所有事情都可以用灵魂来说明。这样，灵魂便成了人们随时随地都可以利用的原因，它从来不会使人们因为找不到解释而感到窘迫不堪。为什么会有人看上去兴奋异常，讲起话来铿锵有力，似乎已经出离了自身而超过了普通人的水平？这是因为，他身体中有个善的精灵，给了他无穷的活力。为什么会有人被打得落花流水，或变得疯疯癫癫呢？那是因为，恶的精灵已经进入了他的体内，造成了所有这些麻烦。任何疾病都可以归咎于这种精灵的影响。于是，正因为人们把一切都归结为灵魂，所以灵魂的力量大大增强了，最后人们发现自己成了这个想象世界的囚徒，而这个世界的创造者和原型却是人类自身。人们陷入了对这些精

神力量的依从之中，而这些力量恰恰是依靠他们的双手，根据他们的想象创造出来的。如果就此而言，灵魂是健康与疾病、善与恶的施与者，那么人们博取灵魂的欢心或者安抚灵魂的愠怒就是聪明之举了；于是，便出现了供奉、祷告、祭祀等所有宗教尊奉的机制。[9]

这就是灵魂转换的过程。原来，它仅仅是能够为人的身体提供活力的简单的生命本原，现在，它却根据自身所能产生的作用的重要程度，转变成为精灵、善或恶的鬼神，甚至是神祇。既然是死亡带来了这种神圣化过程，那么，人类已知的最初膜拜就应该是对死者和祖先灵魂的膜拜。因此，最早的仪式就应该是葬礼；最早的祭品就应该是为满足死者需要而供奉的食品；最早的祭坛就应该是坟墓。[10]

不过，既然这些精灵皆起源于人类，它们就该只对人类的生活感兴趣，并被认为只能对人类的各种事件产生作用。所以，有些问题还有待人们作出解释：譬如，人们究竟是如何想象出其他精灵来说明其他宇宙现象的；后来，自然膜拜又是怎样在祖先崇拜之外形成的，等等。

泰勒认为，泛灵论之所以能够这样扩展开来，是因为原始人有一种很特别的心态，他们像婴儿一样，不能区别有生命和没有生命的东西。既然孩子们最初形成的观念与人类有关，也就是说，是与自己以及周围的人们有关的，所以他就很愿意依照这种人类本性的模式去思考一切事物。他所使用的玩具，或者能够对他的感觉产生影响的所有对象，都像他本人一样，被当成了活生生的东西。原始人总是像个孩子一样思考问题。因此，他也很愿意把与自己非常相似的性质赋予所有事物，甚至是那些没有生命的事物。基于上述原因，如果他形成了“人即是依靠灵魂而产生活力的躯体”的观念以后，就必然会把这样的两重性，以及与他自己完全相同的灵魂赋予那些甚至毫无生命气息的物体。不过，这两种灵魂的作用范围还是不太一样。人的灵魂仅仅能够直接对人的世界产生作用：即使死亡可以给它们带来自由，它们也非常明显地偏向于人类有机体。另一方面，事物的灵魂则专门寄居在各种事物之中，人们经常认为，那里所发生的所有情况都是由这种灵魂导致的。人的灵魂说明了健康与疾病、灵巧与笨拙等情况；而事物

的灵魂则专门解释了自然界的现象：如行云流水、斗转星移、植物萌发、动物繁衍，等等。这样，以祖先膜拜为基础的最早的人的哲学，就被世界的哲学补充完整了。

对于这些宇宙精灵，人们发现自己陷入了依附的状态，而且对它们的依附明显甚于对祖先们四处游荡的互体的依附。人们与祖先之间仅仅存在着观念和想象的关系，然而，他们对各种事物的依赖却是货真价实的。由于生活所迫，人们确实需要这些事物的协同；随后，人们便开始相信自己也同样需要各种精灵，因为只有这些精灵才能为事物赋予活力，并决定它们千姿百态的表现。人们恳求这些精灵的帮助，用供品和祈祷巴结它们，就这样，人的宗教又被自然的宗教补充完整了。

赫伯特·斯宾塞反驳了这种解释，并指出以此为基础的假设是不符合事实的。他认为，这种解释主张，曾经有那么一段时期，人类并不知道有生命的东西与无生命的东西之间的差别。然而，即便在动物那里，能够区别这两种事物的能力也已经相当发达了。高等动物就不会将能够运动的并在运动中具有特定目标的东西，同只能毫无目的地做机械运动的东西混淆起来。“猫可以拿它逮住的老鼠取乐，如果老鼠老是待着不动的话，猫就会用爪子拨弄它，让老鼠跑起来。很显然，猫的想法是：受到骚扰的动物肯定会企图逃跑。”[11] 即使原始人，他的智能也不可能比进化在前的动物更加低下；所以说，原始人并不是因为缺乏辨别能力，才从对祖先的膜拜过渡到对事物的膜拜的。

在这个问题上，并且仅仅在这个问题上，斯宾塞是不同于泰勒的。斯宾塞认为，这个阶段之所以会出现，确实是因为产生了某种混乱，但却是另一种混淆。至少在很大程度上，这些大量的讹误都可以被认为是语言造成的。在许多低级社会里，人们养成了这样的共同习惯：所有个体在出生之时或之后，都按照某个动物、植物、星辰或自然对象的名字来取名。然而，由于原始人的语言极不准确，所以他们很难将隐喻和实在区别开来。这样一来，他们很快就会忽视这样的事实：这些名字只不过是些修辞手段而已，他们原本只不过是在字面上使用他们。最后，他们竟然相信那些称做“老虎”或“狮子”的祖先真的

变成了老虎或狮子了。于是，以祖先为对象的膜拜从此就变成了对动物的膜拜，而祖先和动物却混淆起来了。同样，植物、星辰以及所有自然现象也取代了祖先，古老的死者宗教被自然宗教替代了。除了这种基本的混淆以外，斯宾塞还特别指出了其他某些混淆的情况，这些混淆还会不断协助前者产生作用。举例来说，经常出没于人类墓地和住所周围的动物就被当成了他们转世的灵魂，并以此种名义受到了崇拜[12]；抑或是，在传说中曾经作为种族之源的山脉也最终被当成了种族的祖先，这是因为他们认为他们的祖先是从这条山脉中走来的，他们自己也是它的后代，所以这座山脉也就被当成了祖先[13]。不过，根据斯宾塞的说法，这些附带的原因只能产生次要的作用；能够对自然崇拜制度产生最终决定作用的，还是"对隐喻名字的字面诠释"[14]。

为了使我们对泛灵论的阐释更加全面，我们不得不提到上述理论；然而，由于它太缺少事实根据了，以致在今天人们已经普遍放弃了这种说法，所以我们也不必滞留在这个问题上。要想用幻觉来解释像自然宗教这样非常普遍的事实，那么激发这种幻觉的原因也必须同样具有普遍性。即便我们依据斯宾塞只言片语的说明，认为各种误解可以用来解释祖先崇拜向自然崇拜的转变过程，它们也没有说清楚这种情况为什么会具有普遍性的特征。事实上，根本不存在能够使这些现象必然产生的心理机制。诚然，语词的模棱两可有可能造成一词多义的现象；然而，祖先留在人们记忆中的所有个人回忆却会澄清这种词义混淆的局面。有好些传说都把祖先表现为有血有肉的人，也就是说，表现为过着人类生活的人，那么为什么这样的传说无论何时何地都要顺从于语词的特权呢？况且，如果非得要人们承认，他们是从一座山脉、一颗星星、一个动物或一株植物中诞生出来的，也是颇有些勉为其难；这类不同于普通生育概念的观念，不可能不引起强烈的反抗。所以说，讹误绝对没有可能会找到一帆风顺的出路，相反，它们只有可能会遭到所有理性的坚决抵制。假如某种讹误在所有这些阻碍面前，仍然一如既往地赢得了胜利，那倒是件令人大惑不解的事情了。

泰勒的理论往往具有很大的权威性，所以总是岿然不动。他有关梦的假设，以及有关灵魂和精灵观念之起源的假设依旧是很典型的；因此，我们有必要检验一下这种理论所具有的价值。

首先，我们应当认识到，这些主张泛灵论的理论家们正是由于对灵魂观念进行了历史分析，所以才会对宗教科学，乃至整个观念史的研究作出了重要贡献。他们并没有跟在很多哲学家的后面亦步亦趋，把灵魂说成是简单而又直接的意识对象，而是把灵魂看作是一个复杂的整体，是历史和神话的产物，这种观点当然要精辟得多。毋庸置疑，就本质而言，灵魂的性质、起源和功能都是宗教的。同样，哲学家也是从宗教的角度来接受它的；如果有的人没有考虑到构成灵魂的各种神话要素，那么他就不可能理解古代的思想者们用以表现灵魂的形式。

不过，尽管泰勒的功劳在于提出了这个问题，但他所提供的解决办法却还是留下了重重疑团。

首先，我们对作为这种理论之基础的根本原则，就有好些保留意见。人们总是理所当然地认为，灵魂完全不能等同于身体，灵魂只是身体的互体，不管是身体之内，还是身体之外，灵魂都正常地过着比较自主的生活。然而，我们将要看到[15]，这种概念并不是原始人的概念，或者至少可以说，这种概念仅仅表达了原始人灵魂观念的某个方面。对原始人来说，尽管灵魂在特定情况下是独立于它所赋予生命的有机体的，然而在很大程度上，灵魂与有机体却往往会混同起来，甚至根本无法从有机体中分离出去：有些器官不仅是灵魂被指定的栖居之所，而且还是灵魂的外部形式和物质体现。所以说，灵魂观念要比各种学理上的假设复杂得多。我们就此可以提出疑问，这里所说的各种经验是否能够为我们理解灵魂观念提供足够的证据；即使这些经验能够使我们理解人们为什么会相信自己是两重的，它们也无法解释这种两重性为什么不是相互排斥的，这两种截然不同的存在为什么会在深层上是相互统一、相互渗透的。

不过，还是让我们首先承认灵魂观念是可以还原为互体观念的这个假设吧，然后再来看一看后者究竟是怎样形成的。这个假设认为，

除非有梦的经验，否则灵魂观念就不可能被人们体会到。在梦里，尽管人们的身体仍然躺在地上，但他却或多或少地看到了遥远的地方，于是乎，人们便似乎觉得自身是由两个存在构成的；一个是身体，一个是第二自我，后者能够离开它在其中生活的有机体而四处游荡。如果这种互体假设能够以一种必然性使人必须接受，那么它就应该是唯一可能的假设，或者至少说是最经济的假设。然而事实上，还有许多更加简单的假设，似乎或应该自然而然地浮现在人们的心中。比方说，为什么人就不能想象他在睡着时就可以看见远方的事物呢？想象上述力量，要比想象构建这种复杂的互体观念要省事得多；这是因为，互体是由某种虚幻缥缈的、扑朔迷离的基质构成的，根本没有与其有关的直接经验材料进行例证。此外，即便我们假定某些梦可以自然而然地启发泛灵论的解释，但也肯定会有许多其他的梦与这种解释完全相悖。我们的梦往往涉及过去的事件；在梦里，我们会再次见到我们曾经见到过的事情，再次见到在昨天或前天，甚至是青年时代我们所见所闻、所作所为的事情；这样的梦不仅会频繁出现，而且还会在我们的夜间生活中占有相当重要的地位。然而，互体观念却无法说明这些现象。即使互体可以在空间的各点之间不断移动，但却很难搞清楚它如何能够及时地来去往返。尽管原始人的智能可能是很低下的，但清醒的人怎么会相信他确实出席了或参与了他的很久以前经历过的事情？他怎么会设想他在睡梦中又确实经历了他那段早已逝去的生活？更自然的说法是，他应该把这些重新产生的意象仅仅看成是真实的意象，或者说，看成是他白天所经历过的各种回忆，只不过这些回忆显得更强烈些而已。

此外，当我们酣然入睡的时候，在我们作为行动者和见证人的场景中，我们的同时代人也在始终扮演着与我们同样的角色：我们发觉，在看见我们自己的地方，我们也看见和听见了我们的同时代人。依照泛灵论者的说法，原始人会通过这样的想象来解释这种现象：他的互体受到了某些同时代人的互体的造访，或者是与之邂逅。不过，他只要醒过来以后去问一问那些同时代人，就足以弄清自己与这些人的经验是不是发生了冲突。在这段时间里，他们也同样做了梦，然而梦的内容却全然不同。他们没有看到自己置身于同样的场景之中；他们相信自己游历了完全不同的地方。既然诸如此类的矛盾情况经常出

现，为什么不会使人们感到其中可能会有差误存在呢？不会使人们感到这仅仅出于某种想象呢？不会使人们感到自己受到了幻觉的蒙骗呢？如果把这种盲听偏信都归之于原始人，那么这确实显得过于草率了。如果说原始人肯定能够将其所有知觉都进行客观化，那么这种说法也是大谬至极的。在长期生活中，原始人不可能不觉察到：即使在他醒着的时候，他的感觉也会欺骗他。那么，他们为什么还会相信这些感觉在夜里比白天要真实可靠得多呢？因此，我们发现有好些理由可以反对这样的理论：原始人用梦代替了现实，通过自己的互体来解释梦。

不仅如此，即便每个梦都可以用互体假设，或者说只能用互体假设进行完满的解释，那也还会留下一个问题无法解决：人们为什么要试图对其作出解释呢？无疑，梦构成了问题的可能素材。不过，我们每天都会遇到各种问题，只不过从来没有提出来罢了，除非某种环境使我们感到必须把它们提出来，否则我们是不会对其产生疑问的。即使我们唤起了对纯粹思辨的兴趣，反思也无法将最终需要自己的所有问题都提出来；吸引它的只不过是那些目前具有特别意味的问题。尤其值得注意的是，当各种事实所带来的问题经常以同样的方式出现时，习惯很容易使人们麻痹大意，我们根本想不到要把这些问题提出来。要想摆脱这种迟钝的状态，就必须要有实际的紧要情况出现，或者至少有非常强烈的理论兴趣来刺激我们的注意力，使我们的目光转向这个方面。正因为如此，历史中的每个时期，都有很多事物是我们不想了解的，我们甚至没有意识到自己已经放弃了了解这些事物的权利。直到最近一段时期，人们还相信太阳的直径不过几英尺宽。如此之小的光盘能够照亮世界，这种说法显然是不可理解的：然而，千百年来，人们却从来没有想到过要去解决这个矛盾。长期以来，人们都知道遗传事实是存在的，不过直到最近才有人尝试去构建这方面的理论。即使有些信仰使遗传事实变成了完全不可知的东西，但它们还是被人接受下来了：我们有机会会谈到，在澳洲的许多社会里，孩子并不是其父母生理意义上的子女[16]。很显然，这种智力方面的迟钝肯定在原始人那里达到了无以复加的地步。这些柔弱的生灵如若要维持生存，就必须对抗侵犯他们的所有力量，定会遭遇到无数的困境，任何思辨对他们来说，都是奢侈的东西。除非他们不得不如此，否则

他们是不会对此作出反应的。所以说，这种情形很难让人们理解，他们为什么会把梦当做沉思冥想的主题呢？梦在我们的生活中究竟占有什么样的地位呢？其实，梦是微不足道的东西，特别是因为在人们的记忆中，梦所留下的印象始终是极其含混的，而且很快会从记忆中消退，所以说，智能如此粗陋的原始人竟然会投入如此大的精力去寻找梦的解释，实在是件令人吃惊的事情！原始人过的是循环交替的两种生活，一种是白天的生活，一种是夜间的生活，其中，白天的生活应该是最能引起他的兴趣的。相反，如果他全神贯注于夜间的生活，甚至把这种生活作为整个复杂观念体系的基础，而这样的体系又肯定会对他的思想和行为产生深刻影响，所有这些，难道不会令人大为惊诧吗？

因此，所有这些倾向都表明，尽管有关灵魂的泛灵论理论仍享有声望，但必须予以修正。诚然，尽管在今天，原始人，或者至少是部分原始人还把他的梦归因于其互体的位移。然而这并不等于说，梦确实可以为互体或灵魂观念的最初构建提供材料。此类观念虽然可以在事后应用于梦、迷狂和灵魂附身等各种现象，但并非是从这些现象中产生的。某种观念在形成之后，往往被用来协调或澄清事实——而且往往显得比它的实际作用更富有洞察力——但最初这种观念却与这些事实无关，而这些事实本身对这种观念也从来没有什么启发。今天，对上帝和灵魂的不朽的证明，经常是通过展现在基本道德原则中所包含的这种信仰来完成的；而事实上，它们的起源却截然不同。宗教思想史就可以提供无数这种回溯论证的事例，它们根本无法告诉我们观念形成的方式，也无法告诉我们这些观念究竟是由何种要素构成的。

也许，原始人可能会对他们的各种梦进行区分，并且用有所不同的方式加以解释。在我们欧洲的各个社会里，还有许多人认为睡眠是一种巫术—宗教状态，在这种状态里，心灵部分地脱离了身体，具有清醒的时候所享受不到的非常敏锐的视觉。但这些人并没有极端到把他们所有的梦都看成是许多神秘的直觉：相反，他们像其他人一样，在绝大多数的梦中只能看到世俗的境况、空洞的图像或者是简单的幻觉。我们可以设想，原始人也会对他们的梦作出类似的区分。考德林顿明确指出，美拉尼西亚人并没有通盘把所有的梦都归结为灵魂的游

荡，而仅仅把能够猛烈冲击其想象的梦归结为灵魂的游荡[17]；无疑，我们应该把这些梦理解成入睡者想象自己与各种宗教存在、善或恶的鬼神、死者的灵魂等等发生了关系。同样，澳洲的迪埃里人也把普通的梦与见到好些已故亲友的夜间视像明确地区分开来。前一种梦里，他们所看到的仅仅是他们想象的简单幻觉；然而，对后一种梦来说，他们则把它归结为邪恶精灵的作用[18]。霍维特引以为例的所有事实，都说明了澳洲人是如何认为灵魂具有脱离身体的力量的，而且这些事实也都具有同样的神秘特征。入睡者相信自己被送到了冥界，或者与已故的同伴攀谈[19]。在原始人那里，这些梦是经常出现的。[20]与此有关的理论很有可能是以上述事实为基础的。要想证明这些事实，就应该承认死者的灵魂能够在其酣然入睡的时候，重新回到人间。这种理论之所以得到了比较广泛的接受，是因为人们并没有掌握足以否证它的经验事实。不过，只有在精灵、灵魂和冥界的观念业已存在的情况下，换言之，只有在宗教演化到相对来说比较进步的情况下，这些梦才有可能产生。因此，它们并没有提供可以作为宗教基础的基本概念，而是假定了有一个它们赖以存在的先前的宗教体系。[21]

3

现在，我们开始接触到构成这种学说的核心了。

泛灵论自己也承认，无论互体的观念起源于何处，都不足以解释祖先膜拜这种被泛灵论当成是所有宗教之最初形式的形成过程。倘若这种互体要成为膜拜的对象，它就绝不能是个体的简单复现，它必须具备能使之必然划入圣物之列的特征。有人认为，是死亡完成了这个转变的过程。然而，他们所归诸死亡的那种品性又是从何而来的呢？即使睡眠与死亡之间的相互类比足以使人们相信灵魂在身体消亡之后还能继续存在（其实就此而言，也还是有保留的），那么为何这个灵魂仅仅因为当前脱离了有机体，就彻底改变了自己的性质呢？如果说人活着的时候，灵魂只是一个凡俗的事物，一个游荡的生命本原，那么灵魂为何在顷刻之间就变成了圣物，变成了宗教情感的对象了呢？

死亡除了能够使灵魂获得更大程度的活动自由以外，并没有为其添加什么至关重要的东西。从此以后，由于灵魂不再被限定在专门的居所，它可以随时随地从事原来只能在夜间从事的活动了；不过，它能够从事的活动也往往只是同一类型的活动。既然如此，为何活着的人会把他已故同伴的漂移无根的互体看得比原来还重要呢？它是个同类，即使不便于接近，它也不是一个神明。[22]

而且，死亡的结果似乎应该是使生命力减弱了，而不是加强了。实际上，低等社会中有一种非常普遍的信仰：即灵魂积极地参与了身体的生活。如果身体受伤了，那么灵魂也会在相应的部位受到伤害。事实上，许多民族都没有为年迈体衰的死者举行葬礼，不给他这种荣誉；因为在他们看来，这些人的灵魂也已经衰老了[23]。更有甚者，人们还在这些人步入老年之前，定期处死他们，对诸如国王或祭司这样的特权人物来说，人们常常认为他们拥有着强有力的灵魂，共同体希望这种灵魂的庇护作用应该长久地保持下去。于是，他们就想方设法使这种灵魂不受其临时持有者体质衰弱的影响；并依此出发，在灵魂持有者的年纪大到会对灵魂产生削弱作用之前，就把灵魂取走，趁它还没有失去原有的活力，把它转移到一个更年轻的身体中去，使这种活力可以原封不动地继续保持下去。[24]所以，每当疾病或衰老最终导致死亡的时候，灵魂也似乎只能苟延残喘，它的力量也渐渐衰微了；如果说灵魂仅仅是身体的互体，那么我们就很难搞清楚，它为什么在身体完全分解以后还能够继续存在下去呢？就此而言，灵魂永存的观念是极其让人难以理解的观念。因此，在自由自在的互体观念与受到膜拜的精灵观念之间，还存在着逻辑的和心理的鸿沟。

当我们意识到神圣世界和凡俗世界之间还存在着一条深壑时，两者之间的差距就变得更大了；当然，程度上的简单变化并不足以使事物发生范畴上的转变。神圣事物与凡俗事物之间的差别，不仅在于神圣事物具有令人瞠目结舌或仓皇失措的形式，或者在于它们具有更大的威力；相反，这种差别在于两者之间根本不存在共同的衡量标准。互体概念对两者之间如此重要的异质性根本无法作出说明。有人说，一旦灵魂从身体中脱离出来，就会依据自己对活人的不同看法，做出

各种各样的善行和恶行。然而，能够把邻居搅得不得安生的存在与那些自身安宁受其威胁的人之间，似乎没有本质的区别。诚然，信徒在感受他所景仰的事物的时候，总会觉得自己的感情始终含有某些拘束和恐惧的成分；不过，这是种别具一格的恐惧，与其说它来自于惊怕，还不如说它来源于崇敬，其中，占有主导地位的情绪是庄严（lamajesté）在人们内心之中激发出来的。本质而言，庄严的观念是宗教性的。因此，倘若我们搞不清楚庄严的观念由何而来、相当于什么、在人们内心中会唤起什么样的感情等问题，就无法对宗教作出解释。而人类的简单灵魂不可能只因为它不再化身就被赋予了庄严性。

美拉尼西亚的例子就能明确说明这种情况。美拉尼西亚人相信，人不仅有灵魂，而且灵魂在人死的时候会离开身体；随后，灵魂改变了自己的称呼，变成了他们所谓的“廷达鲁”（tindalo）、“纳特玛特”（natmat），等等。除此之外，他们还对死者的灵魂进行膜拜：他们向死者祝祷、祈求，并供奉牺牲。然而，并非每个廷达鲁都是这些仪式仪轨的对象；只有那些在整个生命过程中被舆论认定拥有特殊品性的廷达鲁才具有这样的荣誉，而这种极其特殊的品性能被美拉尼西亚人称为“曼纳”（mana）。在下文里，我们将不失时机地确定这个说法所要表达的确切含义；现在，我们只要知道它是所有圣物所具有的特殊性质就可以了。正如考德林顿所说：“它能够使任何事物超越人类普通的力量，出离共同的自然过程。”[25] 一位祭司、巫师或者一套仪式规程所拥有的曼纳，与一块圣石或一个精灵所具有的曼纳是一样的。所以，各种宗教部门所侍奉的廷达鲁，在其宿主还活着的时候就已经具有了神圣性。相反，对那些来自于普通人和凡俗群众的其他灵魂来说，考德林顿则把它们说成是“生前死后都同样无足轻重的东西”[26]。就其本身而言，死亡并不具有神圣化的作用。正因为死亡在一定程度上导致了灵魂与凡俗事物完全的和最终的分离，所以说如果灵魂已经具有神圣性质的话，那么死亡可以强化这些性质，但却不能创造这种性质。

此外，如果按照泛灵论者所提出的假设，最早的圣物就是死者的灵魂，最早的膜拜就是对祖先的膜拜，那么我们就应该发现，所考察的社会越低级，这种膜拜在宗教生活中的地位就越重要。然而，事实

却恰恰相反。除了诸如中国、埃及或希腊和拉丁城邦等这些比较先进的社会以外，其他社会的祖先崇拜都很不发达，也没有表现出独具特色的形式；另一方面，我们将会看到，在澳洲社会，在这个代表着我们已知的最低级、最简单的社会组织形式里，也完全没有祖先崇拜。尽管澳洲社会确实存在着丧葬仪式和悼念仪式，但这些仪轨并没有构成膜拜，尽管人们有时候将其误称为膜拜。实际上，膜拜并不是某个人在某些特定的环境里所举行的一组简单的仪式；而是各种各样的仪式、节日和仪典所组成的一个体系，它们全都具有周期性重复出现的特征。每隔一段时间，信徒们就会感觉到有必要加强和重新确认自己与自己所依赖的圣物之间的联系，而这个体系则可以满足这种需要。因此，尽管人们说的是婚姻仪式，但实际上并不是婚姻膜拜的仪式，尽管人们说的是出生仪式，但也不是对新生儿的膜拜仪式；这是因为，在举行这些仪式的时候，各种事件并不是周期发生的。同样道理，除非人们连续不断地向坟墓献祭，在或多或少比较固定的日子里举行奠酒仪式，或者通过定期庆祝节日来纪念死者，否则它们就不能算做是祖先膜拜。然而在澳洲，却不存在这种与死者之间的关系。确实，他们必须遵照某种仪式去埋葬死者的遗骨，必须在规定的时间内以规定的方式悼念死者，必须在必要的情况下为死者复仇。[27] 不过，一旦他们完成了这些虔敬的任务，一旦遗骨开始干枯，悼念的日期完全结束，所有该说的和该做的都已完成了以后，活着的人对那些不再活着的亲人就没有什么责任需要履行了。当然，即使悼念结束以后，死者还仍然会以某种方式继续在亲人的生活中留有一席之地。有时候，人们会将死者的毛发或者是某些骨骸保存起来，因为这些东西具有特殊的功效。[28] 不过，从那时候起，它们就不再像人那样活着了，从而具有了匿名的和非人格的魔力。在这种情况下，它们并不是膜拜的对象，而是仅仅服务于巫术的目的。

不过，有好些澳洲部落都定期举行仪式，纪念那些具有传奇色彩的祖先，传说认为他们在时间之始就已经存在了。这些仪典通常是由某种颇具戏剧性的表演组成的，反复叙述的是归功于这些传说英雄的各种神话。[29] 然而，这些角色并没有被表现为人，因为在经历了整个人间生活以后，他们已经经由死亡而转变成了某种神。人们认为他们在活着的时候就已经施展了超人的力量。在部落史，甚至是整个

世界史中，所有丰功伟绩都被认为是由他们实现的。在很大程度上，正是因为有了他们，大地才变成这副模样，人类才成为这样的人类。直到今天，他们之所以还罩有璀璨的光环，并不仅仅因为他们是祖先，或者更确切地说不是因为他们是死者，而是因为人们始终把某种神圣性赋予了他们；用美拉尼西亚人的话来说，是因为他们原本就赋有曼纳。因而，在这些仪式中，没有任何东西能够表明死亡拥有哪怕是最小程度上的神圣化力量。甚至说，有关某些仪式可以形成祖先膜拜的说法也是不正确的，因为那些仪式所针对的并不是他们所说的那种祖先。要有真正的死者膜拜，首先就必须要有真实的祖先，必须是这些每时每刻都会离我们而去的亲人死后又成为了人们膜拜的对象。还是让我们再次重申一遍吧：在澳洲，根本就没有此类膜拜的任何痕迹。

因此，依据上述假设，应该说在低等社会里占据主导地位的祖先膜拜其实是不存在的。事实上，澳洲人除了在死亡的那一刻以及紧随其后的那段时期之外，从来都不关心死者。不过，我们也将会看到，对这些民族来说，仍然存在着对某些具有截然不同性质的神圣事物极其复杂的膜拜，这些膜拜是由许许多多的仪典组成的，而且经常会历时几个星期甚至几个月之久。我们全然不能接受这样的说法：在澳洲人偶然间丧失了一个亲人之后，会举行少量的仪式，而这些仪式，正是每年如期举行并在人们生活中占有很大比重的那些永久性膜拜的起源。这两者之间的差别是相当大的，我们甚至可以怀疑，前者倒更像是导源于后者的，而且人的灵魂可能根本不是人们最初想象诸神时所依据的模型，倒更像是它从一开始就被构想成为了从神性中流溢出来的东西。

4

从我们证明了死者膜拜并不是最原始的那一刻起，泛灵论就丧失了它的基础。因此，我们所要讨论的这个体系中的第三个论题，即有关死者膜拜转化为自然膜拜的问题，就显得没有什么用处了。不过，既然这种说法得以确立的前提，也散见在某些并不承认严格意义上的泛灵论的宗教史学家的著述之中，如布林顿[30]、兰[31]、雷维

尔[32]，甚至是罗伯逊·史密斯本人[33]，那么，我们仍然有必要对此进行一番检验。

死亡崇拜之所以能够扩展到整个自然界的范围，据说是因为这样的事实：人类总是本能地倾向于用自己的形象，也就是说，用活生生的和有思想的存在来表现所有事物。我们已经看到，斯宾塞已经对这种所谓本能的真实性提出了质疑。既然动物完全可以清楚地分辨出活着的和死了的躯体，那么对人类这种动物的产物而言，他从诞生之日起，似乎就不可能不具备同样的识别能力。然而，尽管斯宾塞所援引的例证可能是比较确切的，但这些例子并不具有他所以为的那种说明价值。斯宾塞通过推理指出，动物的所有本领、本能和本性都已经完整地传交给了人类；不过，现在的许多纰漏恰恰就是从这条被误认为已经得到证明的真理中产生出来的。比方说，由于高等动物的性妒忌通常表现得非常强烈，所以就有人断定在历史形成之初人类也有着同样强烈的性妒忌。[34]但是，今天所有人都知道，人类可以进行集体性生活，而如果这种性妒忌不能及时减弱甚至消失的话，那么这种集体性生活就不可能产生了。[35]事实上，人类并非仅仅是带有某些附加品质的动物，他是另外的某种东西。人类本性是在不断改造动物本性的过程中所产生的结果，也就是说，在为进行这种改造而实施的各种各样的复杂手术中，人类有得也有失。我们究竟还有多少本能没有失掉呢？之所以会这样，是因为人类不仅与物质环境有关系，同时也与社会环境有关系，而比起物质环境，这种社会环境是无边广阔、无限稳固和无比主动的。为了生存，人类必须适应这种环境。而社会为了维持自身，也常常会发现必须要让我们从某个特别的角度来看待事物，用某种特别的方式来感受事物；因此，社会修正了我们平常看待事物的想法，修正了我们单纯听凭动物本性所产生出来的感情；社会转变了这种感情，甚至发展到了用相反的感情来取代这种感情的地步。不仅如此，社会不也甚至使我们发展到了竟然把我们的个人生命都看得无足轻重的地步了吗？而生命对于动物来说却是最最重要的。[36]所以，用高等动物的心理构造来推断原始人的心理构造，实在是件徒劳无功的事情。

然而，即使斯宾塞的反对意见并不具有他所说的那种决定性价值，泛灵论也同样不能从儿戏般的混淆中获取自己的权威性根据。假如我们听到有个小孩子一边用脚踢着什么东西，一边愤怒地冲着这个东西大呼小叫，就断定他已经把这个东西看成是像自己一样的有意识的存在，那么，这是对其言行的严重曲解。事实上，在孩子看来，这个强加在他头上的复杂推论倒是很奇怪的东西。假如他痛骂了把他碰得很痛的桌子，那也不是因为他认为桌子是既有生命又有智能的东西，而仅仅是因为桌子碰痛了他。一旦他的愤怒被疼痛引发出来，就必须要发泄出来；于是，他就要寻找发泄的对象，即使这种发泄并不会带来什么效果，惹他生气的东西也会自然而然地成为了他转而攻击的对象。在同样的情况下，成年人的行为通常稍微显得合理一些。当我们被粗暴地激怒时，就会感到自己需要去痛骂一阵子、破坏些东西，尽管我们对自己发泄愤怒的对象并没有什么有意识的恶意。当小孩子的情绪平静下来以后，他可以很好地把椅子和人区别开来，不会产生丝毫的混淆：他根本不会以同样的方式来看待两者。基于同样道理，我们也可以解释他为什么喜欢把玩具当做活生生的东西来看待了。正是通过这种方式，他表达了自己想要玩耍的强烈需要，就像在前一种情况下，他无缘无故就把疼痛所引发的粗暴情感发泄在某个物体身上一样。如果他想有意识地同他的“蹦蹦跳”一起玩，就会索性把这个娃娃想象成活人。对孩子来说，这样的幻想很容易就能产生，因为想象是孩子们至高无上的女皇；孩子们几乎完全借用意象来思考，我们也知道，意象总是柔韧多变的，它可以在意愿的每个紧要情境面前服服帖帖地弯曲自己。不过，假如玩具突然间变成了真的人，而且动手打了他，那么他首先就会大吃一惊，这说明他几乎不可能被自己的幻想所蒙骗！[37]

所以，还是让我们把这些令人起疑的类比撇在一边吧。要想搞清楚在原始状态下，人类是否很容易会发生这种混淆，我们就不应该研究今天的动物或孩童，而应该研究原始人本身的信仰。如果精灵和自然的诸神确实是按照人类灵魂的形象塑造而成的，那么它们就应该带有其起源的痕迹，使人想起其模型的本质特征。而灵魂首屈一指的特点，是被想象成为一种能够赋予有机体以活力的内在本原：它可以使有机体运作起来，可以使有机体存活下来，从某种程度上说，假如它

抽身出来，生命就会戛然而止或消逝殆尽。身体是灵魂的天然居所，或者至少可以说，在身体还在的时候是这样的。但是，精灵却不是这样，它从未依附过自然界中的各种事物。太阳神就不一定要存在于太阳之中，对某种岩石的精灵来说，岩石也不一定就是它所栖居的主要场所。当然，精灵与其所依附的躯体之间存在着密切的关系，然而如果有人说精灵就是躯体的灵魂，那么这种说法是极不准确的。如考德林顿所说[38]："在美拉尼西亚的各个地区，都不存在这样的信仰：精灵使像树木、瀑布、风暴或岩石这样的所有自然对象都充满了活力，以致认为精灵之于这些事物，就如同灵魂之于人的身体。当然，很多欧洲人都说到过海洋的精灵、风暴的精灵或者是森林的精灵；不过，它们所呈现的本土观念是：魔鬼可以经常出没于海洋和森林，它们掌握着掀起暴风骤雨、使旅行家病魔缠身的威力。"本质而言，灵魂存在于身体之中，而精灵却可以在其赖以存在的物体之外消磨绝大部分时间。这个区别似乎并未表明，后一种观念是从前一种观念中导源而出的。

从另一个角度来看，我们必须对此作出补充说明：如果说人类确实被迫在各种事情中投射了自己的形象，那么最早的神圣事物就应该是他们按照自己的形象构想出来的。然而，拟人说并不是原始的说法，而是相对比较先进的文明的标志。开始的时候，神圣存在是被以动物或植物的形式构想的，而人类的形式只不过是逐渐从中分化出来的而已。在下文里，我们将会看到，在澳洲，只有动物和植物才是最早的神圣存在。甚至在北美印第安人那里，最早作为膜拜对象的宇宙巨神，也往往是用动物的形式表现出来的。[39]对此，雷维尔不无惊讶地说："这种心灵状态并没有感觉到动物、人类与神圣存在之间的差别，我们通常或许可以这样说：基本的形式就是动物的形式。"[40]为了找到完全用人的要素构成的神，我们必须切入到基督教之中，来考察这个问题。在基督教那里，上帝是一个人，这不仅是针对上帝瞬间现身的体貌来说的，而且也是从它所表达出来的观念和感情来说的。然而，即使在希腊和罗马时期，即使众神通常都被借用人类的外貌加以刻画，但许多神话人物都还留有动物起源的痕迹：譬如说，狄俄倪索斯就经常以牛的形象出现，至少他总是长着一副牛角；得墨忒耳也往往被表现为长着马鬃的怪物；除此之外，还有潘和塞利

纳斯以及福纳斯[注9]，等等。[41] 所以说，人类倾向于把自己的形象强加给各种事物的说法是完全不符合事实的。不仅如此，人类甚至一开始就设想自己可以密切地分有动物的本性。事实上，澳洲还有一种普遍存在的信仰，而且这种信仰在北美印第安人那里传播得也很广泛：即人类的祖先就是动物或植物，或者至少可以说，最早的人无论就其整体而言，还是就其部分而言，都具有某类动物或植物的显著特征。因此，人类最先并没有把各种存在看成是如同自己的样子，他们起初反而相信自己具有某些与人迥然相异的生物的形象。

5

最后，泛灵论的理论还潜含着一个逻辑结果，而这也许是对泛灵论的最好反驳。

如果主张泛灵论的理论是正确的，那么我们就必须承认各种宗教信仰是许许多多的虚幻表现，它们从来就没有任何客观基础。有人曾经指出，所有信仰都来源于灵魂观念，因为在精灵和诸神之中，人们看到的仅仅是一个放大了的灵魂。而依据泰勒及其追随者的说法，灵魂观念本身，完全是由人们在睡梦之中所关注的那些既模糊不清又前后不一的意象构成的：因为灵魂就是互体，而互体则不过是一个人自己在睡梦中的现身罢了。由此看来，神圣存在也仅仅是一种想象的概念，是人们每天有规律地陷入一种谵妄的状态时所创造出来的概念，尽管我们看不出这个概念有什么有用的目的，也看不出它们究竟回答了什么样的现实问题。一个人之所以要做祈祷，要献奉牺牲和供品，甘心承受仪式规定的许多苦难，那是因为其体质上的偏离状态使他把梦当成了知觉，把死亡当成了长时间的睡眠，把已死的身体当成了有生命、有思想的存在。这样一来，正像许多人所说的那样，不但用来把宗教力量表现给人类心灵的各种形式没有把这些力量确切地表达出来，而且用来帮助人们构想宗教力量的各种符号也部分地掩盖了这些力量的真实本性，更有甚者，在这些意象和形象的背后，除了原始心灵里的梦魇之外，便所剩无几了。更准确地说，宗教除了变成系统化和活生生的梦以外，毫无现实基础可言。[42] 这样，主张泛灵论的理论家们在探索宗教思想的起源时，仅仅付出了微薄之力就能使自己

感到心满意足。当他们以为他们已经解释了人类如何会像自己在梦里所见到的那样，想象出各种千奇百怪和虚无缥缈的东西以后，就认为自己大功告成了。

事实上，他们甚至连问题都还没有触及到。他们认为，像宗教这样的在历史中占有极其重要的地位的观念体系、自古以来人们从中获得他们生活所必需的能量的观念体系，应该是由幻觉罗织而成的。而今天，我们开始认识到，法律、道德甚至科学思想本身都是从宗教中产生的，长期以来，它们始终与宗教混同在一起，始终渗透着宗教的精神。那么空泛的幻想如何能够形成如此强烈而又持久的人类意识呢？毫无疑问，宗教所表达的并不是自然中不存在的东西，这应该成为宗教科学的原则，因为科学只能是有关自然现象的科学。这样，唯一的要弄清的问题便是：这些实在究竟来自于自然的哪个部分呢？究竟是什么使人类用宗教思想这种独有的方式来表现这些实在的呢？倘若要提出这个问题，我们必须在开始就认定如此表现出来的事物都应该是真实的事物。当18世纪的哲学家们把宗教说成是由教士想象出来的弥天谬论的时候，他们至少还可以用“僧侣阶层意欲欺骗人民”的说法来解释宗教的这种持久性特征。然而，如果人民既是铸造这些错误的观念体系的工匠，同时又是这个体系的受骗者的话，那么这个非同寻常的骗局怎么能够贯穿于历史进程的始终呢？

在这种情况下，我们甚至可以提出使用那些宗教科学的术语是否很妥当的问题。科学是一种规章，不管人们以什么样的方式来构想它，它都应该始终适用于真实的资料。物理学和化学之所以是科学，是因为物理—化学现象是真实的，这些实在并不依赖于这些科学所展现的各种真理。心理学之所以也是科学，是因为各种真实的意识并不需要从心理学家那里获得自身存在的权利。然而恰恰相反，如果有一天，泛灵论的真理被人们认识以后，宗教也就不可能再继续存在下去了，因为人们不可能不摒弃那些连其性质和起源都已经暴露无遗的谬见。如果它的主要发现，它所讨论的主题根本就不存在，那么这种学问还算是什么科学呢？

注 释

[1] 在这里，我们没有讨论那些全部或部分地使用了超经验论据的理论。这主要是指安德鲁·兰在其著作《宗教的构成》中所提出的看法；以及施密特教父在《上帝观念的起源》（载于《人类学》，1908年，1909年）等一系列文章中对此的重申，他们只是在细节上略有差异而已。兰并没有明确地撇开泛灵论，但在最后的分析中，他却直接认可了对神灵的感觉或直觉。即使我们觉得没有必要在本章中对这种观念加以阐发和评论，我们也不打算漠然置之；稍后，我们将再次提到这种观念，并对其所依据的各种事实做出我们自己的解释（参见纸书第二卷，第九章，第9节）。

[2] 比方说，古朗治就一并采纳了这两种观念（参见《古代城邦》，第1卷；第3卷，第2章）。

[3] 杰文斯就是这样做的：尽管他批判了泰勒所提出的泛灵论，却接受了泛灵论有关灵魂观念起源和人类拟人天性的说法。尤瑟纳尔则相反，他虽然在《神名》中反驳了马克斯·缪勒的某些假设（我们在下文将会讨论到这个问题），却接受了自然崇拜说的主要见解。

[4] 泰勒：《原始文化》，第11—18章。

[5] 斯宾塞：《社会学原理》，第1部分和第6部分。

[6] 这是泰勒所用的字眼。这种说法的缺陷在于，它似乎意味着在文明出现之前，严格意义上的人就已经产生了。不过，也很难找到恰当的字眼来表达这个观念；我们更愿意采用"原始人"一词，但这个词也不见得更好，正像我们刚才所说的那样，它也远不能令人满意。

[7] 泰勒：《原始文化》，第1卷，第455页及以下诸页。

[8] 参见斯宾塞：《社会学原理》，第1卷，第143页及以下诸页；以及泰勒，《原始文化》，第1卷，第434页及以下诸页，第445页及以下诸页。

[9] 泰勒，《原始文化》，第2卷，第113页及以下诸页。

[10] 泰勒，《原始文化》，第1卷，第481页及以下诸页。

[11] 斯宾塞：《社会学原理》，第1卷，第126页。

[12] 《社会学原理》，第1卷，第322页及以下诸页。

[13] 《社会学原理》，第1卷，第366—367页。

[14] 《社会学原理》，第1卷，第346页，参看第384页。

[15] 参见纸书，第二卷，第八章。

[16] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第123—127页；斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第52页及以下诸页。

[17] 考德林顿：《美拉尼西亚人》，第249—250页。

[18] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第358页。

[19] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第434—442页。

[20] 对南几内亚的黑人来说，泰勒认为"他们睡眠的特点是睡眠期间同死人的交流几乎与清醒时同活人的交流一样多"（《原始文化》，第1卷，第443页）。有关这些民族，这位作者转引了一个考察者的如下评论："他们所有的梦都被构想成为已故朋友的精灵的造访。"（同上书，第443页）这段叙述肯定会有些夸张；不过，它进一步证明了原始人的神秘之梦是频繁出现的。斯特莱罗认为阿兰达语中"altjirerama"就是"做梦"的意思；从词源学的角度来说，它也证实了上述理论。这个词是由altjira（斯特莱罗译成"神"）和rama（"看见"的意思）组成的。于是，梦就变成了人与神圣存在产生联系的环节（《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第2页）。

[21] 安德鲁·兰亦拒绝承认灵魂观念是由人的梦的经验引发出来的，但他认为自己可以从其他经验材料，即唯灵论的材料（如通灵术、遥视术等等）推导出灵魂的观念。我们并不认为我们非得要讨论他在《宗教的形成》这部著作中所阐发的理论。这种理论是建立在这样的假设之上的：唯灵论是人们不断观察到的事实，而遥视术则是人类，至少是某些人实实在在的本领，不过，众所周知，这个理论在科学上是有争议的。不仅如此，更有争议的是，唯灵论的各种事实是不是显而易见的、频繁发生的，是不是足以成为涉及灵魂和精灵的所有宗教信仰和仪轨的基础。对这些问题的检讨，会使我们与我们的研究对象离得越来越远。我们没有必要纠缠于此类检验，我们将在下一节里对泰勒的理论提出异议，而其中很多意见对于兰的理论也完全适用。

[22] 杰文斯也有相似的意见。杰文斯和泰勒都承认灵魂观念来源于梦，自从这种观念产生之后，就被人们投射到各种事物上去了。不过，杰文斯也补充说，在人们看来，自然也像人一样是有生命的，但这并不能解释自然为何会变成膜拜的对象。“即使人们相信会弯腰的树和会跳动的火焰都像自己一样是活生生的事物，但我们不能就此得出结论，说人们相信这种事物就是超自然的存在——恰恰相反，正因为它像自己，所以它，也像自己一样，并不是超自然的。”（《宗教史导论》，第55页）

[23] 见斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第506页；以及《澳洲中部的土著部落》，第512页。

[24] 这就是弗雷泽在《金枝》中所研究的仪式和神话主题。

[25] 考德林顿：《美拉尼西亚人》，第119页。

[26] 考德林顿：《美拉尼西亚人》，第125页。

[27] 有时候，丧葬供奉似乎也是存在的（参见罗斯：《迷信、巫术与巫医》，载于《北昆士兰民族学会第5号公报》，第69节；以及《丧葬习俗与死者的处理》，载于《北昆士兰民族学会第10

号公报》，见于《澳大利亚博物馆记录》第6卷，第5期，第395页）。不过，这些供奉也不是周期性的。

[28] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第538页，第553页；《澳洲中部的北部部落》，第463页，第543页，第547页。

[29] 特别参见斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第6、7、9章。

[30] 布林顿：《原始人的宗教》，第47页及以下诸页。

[31] 兰：《神话，仪式与宗教》，第123页。

[32] 雷维尔：《野蛮人的宗教》，第2卷，“结论”。

[33] 罗伯逊·史密斯：《闪族宗教》（第2版），第126页，第132页。

[34] 这就是韦斯特马克的推理（参见《人类婚姻的起源》，第6页）。

[35] 在我们看来，集体性生活并不是人类由于不了解婚姻规则而产生的杂交状态，我们认为所谓杂交状态从来就没有存在过。不过，由男人组成的群体有规律地同一个或几个妇女结合的情况是时有发生的。

[36] 见拙著《自杀论》，第233页及以下诸页。

[37] 斯宾塞：《社会学原理》，第1卷，第129页及以下诸页。

[38] 考德林顿：《美拉尼西亚人》，第123页。

[39] 多尔西：《苏人崇拜研究》，载于《美国民族学会第11次年度报告》，第431页及以下诸页，以及各处。

[40] 雷维尔：《野蛮人的宗教》，第1卷，第248页。

[41] 德·维塞：《论无人类特征的希腊诸神》；参见佩德里亚特：《古希腊书简》，第1卷，第635页。

[42] 不过，根据斯宾塞的说法，在精灵信仰之中已经具有真理的萌芽了，这个作为真理萌芽的观念就是："体现在意识内部的力量与体现在意识外部的力量是不同形式的力量。"（参见《教会制度》，第659节）斯宾塞据此认为，一般力的概念是我们对力的感想扩展到整个宇宙之中的结果；当泛灵论把类似于我们自身的精灵扩展到整个自然的时候，它实际上含蓄地承认了这种观点。然而，即使这种关于力的观念之形成的假设是正确的——我们将会看到（参见纸书，第三卷，第三章，第3节），我们对此有很重大的保留——那么它也不具有任何宗教性质；不属于任何膜拜。因为即便如此，宗教符号体系和仪式体系，各种事物圣俗之间的分类，以及宗教中所有确实具有宗教属性的事物，还是无法与现实相对应。此外，斯宾塞所说的这种真理的萌芽，在我们看来毋宁说是一种谬误的萌芽，因为即使自然力和心灵力确实是相关的，两者之间也有着重大的差别，如果有人把它们等同起来，那么就会使自己产生严重的错觉。

第三章 基本宗教的主导概念（续）

II 自然崇拜

自然崇拜学派所贯彻的精神则大不相同。

首先，自然崇拜学派是在不同的环境中成长起来的。绝大多数泛灵论学者都是民族学家或人类学家，他们所研究的宗教是人文科学所熟知的最粗陋的宗教。因而，他们就把非同寻常的重要性赋予了死者的灵魂、精灵和魔鬼，实际上，也就是赋予了次级秩序中的一切精神存在。[1] 与之相反，我们下面将要描述的各种理论，都是特别关注伟大的欧亚文明的那些学者的工作。

自从格林兄弟的著作问世以来，由于他们指明了比较印欧各民族不同神话的意义所在，诸多学者开始为这些神话表现出来的令人称奇的相似性所打动。他们认为，各种神话角色具有同一性，尽管它们的称呼各异，但它们却象征着同样的观念，发挥着同样的功能，甚至可以说，它们的名字往往也是彼此相关的；而且这些学者相信，他们完全可以确认它们之间的这层关系。上述相似性似乎只能用共同的起源来解释，于是，人们就推断这些概念尽管外表各异，其实却有着共同的来源，它们仅仅在形式上有所变化，而完全有可能发现它们共同的起源。借助比较的方法，学者们坚信，他们可以越过这些伟大的宗教，追溯到更为古老的观念体系，追溯到所有其他观念都从中导源而出的真正的原始宗教。

吠陀[注10]的发现在很大程度上激发了这种雄心。在吠陀中，学者们找到了一份手书的经文，无疑，在发现这份经文的时候，人们把它的古老性质夸大了，不过，它肯定是他们所掌握的印欧语言中最为古老的作品之一。这样，这些学者就可以用普通的哲学方法来研究与荷马同样古老，甚至比荷马还要古老的文献了，他们相信，这种宗教要

比古代日耳曼人的宗教还要原始。正因为这种文献具有如此的价值，所以很显然，它必将对人类的宗教起源提供新的证明，而宗教科学也不可能不借此而焕然一新。

科学的状态和观念的普遍进步，迫切要求此类概念的产生，于是，新的概念几乎同时在两块不同的地方登场了。1856年，马克斯·缪勒在他的《牛津随笔》中阐发了这个原则。[2] 三年后，又出现了阿达尔伯特·库恩的著作《火之源与神之饮》[3]，这显然也是被同样的精神激发出来的作品。这种观点一经形成，立即以极其迅捷的速度在科学领域里传播开来。与库恩这个名字有着密切关系的库恩的内弟施瓦茨，紧随库恩之后发表了《神话学的起源》。[4] 施泰因沙尔以及德国的整个大众心理学学派也都投入到了这场运动之中。1863年，布列尔将这个理论介绍到法国。[5] 布列尔的引介工作并没有遇到什么阻力，按照格鲁普的说法[6]："一个时代到来了，姑且不论某些古典语言学家……对他们来说，吠陀研究终究是未知的领域……所有神话学者都应该接受马克斯·缪勒或库恩的原则，并把它们作为自己的出发点。"[7] 所以，弄清这些原则究竟是什么，了解它们究竟具有什么价值，是件十分重要的工作。

既然目前还没有人采用比马克斯·缪勒更加系统的方式来表述问题，那么我们下面就以缪勒的著作为基础进行论述。[8]

1

我们已经看到，泛灵论的基础前提就是：宗教，至少是原初的宗教，所表达的并不是有形的实在。然而，马克斯·缪勒却是从完全相反的原理出发的。缪勒认为，宗教建立在经验基础之上，从经验中获取自己的所有权威，这是不言自明的公理。他说："如果宗教要作为我们意识中的合法因素而维持其特定的地位，它就必须要像所有其他知识一样，从感官经验起步。"[9] 缪勒引用了一句流传很久的经验之谈："未有感觉，便无领会"（Nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu）。他把这句话用在了宗教上，声称如果我们最先没有

感觉到信仰，信仰就不存在。所以，这个学说似乎可以避免我们对泛灵论提出的那种强烈的反对意见。就此看来，宗教似乎不应该是模糊不清与混乱不明的梦，而应该是具有牢固的现实基础的观念和仪轨的体系。

然而，能够产生宗教思想的究竟又是些什么感觉呢？人们认为，吠陀研究有助于解决这个问题。

一般而言，众神的名字要么是我们还在使用的普通词语，要么是我们早先使用过，而且很有可能发现其原初意义的普通词语。两者所指的都是基本的自然现象。例如，印度的主要神祇之一阿耆尼（Agni），最初指的就是“火”这种物质，这就是通常可以借助感官觉察到的东西，没有任何附加的神话因素。甚至在吠陀中，人们也是在这个意义上来使用它的。无论如何，下列事实完全可以证明这种意指是原始的：拉丁语中的ignis，立陶宛语中的ugnis，古斯拉夫语中的ogny，都显然与Agni有着紧密的联系。同样，梵语中的Dyaus，希腊语中的Zeus，拉丁语中的Jovis，以及高地德语中的Zio，它们之间的关系即使在今天看来也是无可争议的。这证明，这些不同的语词所指称的都是同一个神性，早在印欧各民族分离之前，它们就都承认这个神了。而梵语Dyaus所指的就是明朗的天空。所有这些事实，以及其他与此类似的事实都旨在表明，在这些民族中，自然的形式和力量乃是宗教情感所依附的最初对象：它们是最早被神圣化了的事物。在这个概括中，马克斯·缪勒进一步指出，他打算得出这样的结论：就一般意义上的人类的宗教而言，其演化进程具有相同的出发点。

从心理学的角度来看，他的这些推论几乎完全得到了证实。他认为，自然为人类提供的各种不同的视角，似乎可以满足在人们内心中直接引发宗教观念所必需的所有条件。缪勒说：“乍看起来，再没有比自然更显得不自然的东西了。自然是最令人惊叹的事物，它是一种恐怖，一种非凡，一个不朽的奇迹。只不过因为它的永恒性与连续性，因为它能够有规律地反复重现，这个不朽奇迹的某些特征才可以被称之为‘自然的’，换言之，只是在可预见性、共同性和可理解性的意义上，它才能说是自然的……而正是这些异常、恐怖、非凡、奇迹的那

个浩浩主宰，那个从已知中分辨出来的未知，或者用我所喜欢的说法，也就是从有限之中区分出来的无限，最早为宗教思想和宗教语言的产生提供了动力。”[10] 为了举例说明这种观念，缪勒把它应用到了在吠陀的宗教中占有重要地位的自然力，即“火”的分析之中。他说：“我们不仅要把自然宗教的起源归结为人类生活的早期阶段，而且同样也要把有形宗教最早发展时期归结为这个阶段，倘若你能投入地体会一下，只消片刻，你就很容易了解‘火’的最早出现究竟会在人们的心中留下怎样的印象了。‘火’并不像天、地或水那样，是长久或永恒存在的东西。不管它最早是以什么样的方式呈现出来的，不管它是来自闪电，来自钻木，还是来自燧石激出的火花，它一经点燃，人们就不得不守护着它，虽然它会带来破坏，但与此同时，它却使人类有可能度过寒冬，它在夜间可以提供保护，同样，它也是人类进行防御和进攻的武器，最后，也是相当重要的一点，火使人类完成了从茹毛饮血向烹熟生肉的转变。后来，火又成了冶炼金属、制造工具和武器的手段，成了所有机械和工艺的改进过程中不可缺少的因素，从那时起，火一直被保存了下来。即使在今天，我们能够离开火吗？”[11] 此外，缪勒又在另一部著作中说，假如人类没有考虑到自然界的广博与无限，就不可能与自然建立联系。在所有方面，自然都超过了人类。在人类能够觉察到的距离之外，还有着无限延伸的更遥远的广袤；在每一个刹那的前后，都存在着人们无法确定其界限的时间；汹涌奔腾的河流体现着无穷的力量，任何东西都不可能使它干涸。[12] 自然的各个方面，都足以使我们的内心强烈地感受到，有一种无限始终包围着我们，支配着我们。[13] 宗教正是从这种感觉中引发出来的。[14]

不过，宗教在那时候还仅仅处于萌芽状态。[15] 只有到了人类心理不再通过抽象形式来表现这些自然力量的时候，宗教才真正开始出现了。这些力量必定会转变成具有人格特征的能动者、有生命和有思想的存在、精神力量或者是诸神，因为膜拜通常都是针对此类存在而形成的。我们不仅看到了泛灵论本身是如何被迫提出这个问题的，我们也看到了泛灵论是如何解答这个问题的：人类不仅天然就不具备把有生命和无生命的东西区别开来的能力，而且也具有用生命的形状

来构想无生命存在的无法抵制的倾向。马克斯·缪勒断然拒绝任何这样的解决办法。[16] 按照他的观点，正是由于语言对思想的作用，才最终导致了这种变形。

人类经常会觉察到自己受到了他所依赖的那种不可思议的力量的困扰，那么人类是如何对这些力量进行反思的，如何询问自己这些力量究竟是什么，是怎样试图用更清晰的观念和更明确的概念来取代他们最原始的模糊感觉的？有关这些问题，我们很容易就能给出解释。然而，缪勒却言之凿凿地说[17]：如果没有语词，这种观念和概念是不可能产生的。语言不仅是思想的外套，也是思想的内部框架。语言不仅可以在思想形成之后来表达思想，还可以促发思想的形成。不过，语言也有一种非常不同的性质，因此语言的规则绝对不能等同于思想的规则。既然语言有助于构建思想，那么它就不可能不在某种程度上对思想施以暴力，使之变形。据说正是这种变形才最终创造了宗教思想的独特性质。

思维就是对我们的观念的安排，所以说思维也就是将这些观念分类。譬如，我们想到了“火”，就把“火”放在事物的某类范畴之中，通过这种方式，我们就可以说“火”是这种东西或是那种东西，是这种东西而不是那种东西，等等。而分类同样就是命名，因为普通的概念如果不通过语词，不在语词中被表达出来，不借助这种唯一的手段塑造自己的个体性，就不可能存在，不可能具有现实性。所以，对人们刚刚了解的新事物来说，一个民族的语言不仅会对人们如何将这些事物加以分类产生影响，随后也会对如何思考这些事物产生影响；这样，这些新事物就被迫采纳了预先已经存在的形式。正因为如此，当人们开始精心构筑对宇宙的表现的时候，他们所说的语言就为观念体系加上了标记，使之先天就具有了某种不可磨灭的痕迹。

我们并不是没有掌握有关此类语言的某些知识，至少对印欧民族来说，我们是可以做到这一点的。不管这种语言距离我们有多么遥远，它的某种纪念物仍然存留在我们正在使用的语言当中，它可以使我们想象出当时的语言会是个什么样子的：这就是词根。我们今天使用的所有语词都来源于这些词根，我们在所有印欧语系的基础中都可

以发现它们。正是这些词根，被马克斯·缪勒看作是相应民族在彼此分化之前所使用的语言的回声，也就是说，恰恰就在这个时候，我们所要解释的自然宗教正处在形成过程之中。这些词根具有两个显著的特征，当然，这种特征如今只能在上述特定的语系中看到，然而马克斯·缪勒却坚信，它们也同样存在于其他语族之中[18]。

首先，词根总是具有一般性的，换言之，词根从来不表达特定的事物和个体，它表达的仅仅是类型，甚至是极具一般性的类型。词根所表现的是最一般的思想主题，在此，人们发现了似乎已经得到固定和凝聚的基本知识范畴，在历史进程之中，这些范畴每时每刻都在支配着人类的整个心理生活，哲学家们就曾多次试图对这些范畴进行重新组织和重新建构。[19]

其次，与这些词根相应的类型是各种行动的类型，而不是对象的类型。它们所转达的是我们在各种生命存在，尤其是人类存在中所发现的最普遍的行为方式，如敲打、推拉、摩擦、躺下、起身、挤压、上升、下降、行走，等等。换句话说，人类在归纳和命名自然现象之前，就已经归纳和命名了他们的主要行为方式。[20]

正因为这些语词极具一般性，所以它们能够很轻易地扩展到它们起先并未涵括在内的各种对象。甚至可以说，正是这种极度的灵活性，由它们才能够派生出大量的同源语词来。那么，当人们把目光转向事物，并开始对其加以命名的时候，人们就可以思考这些事物了。人们把这些语词用在各种事物上，尽管它们并不是专门为事物设计的。而正因为有了这种起源，这些词语才能够完全通过最近乎人类行动的体现方式来指称各种自然力量："雷电"被称之为能够撕碎泥土或者是传播火种的某种事物；"风"是能够发出悲鸣或呼啸的某种事物；"太阳"是能够发射金箭划空而过的某种事物；"河流"则是能够绵延流动的某种事物，等等。既然自然现象是这样与人类行为进行类比的，那么它们所依附的诸如此类的某种事物，就必然被想象成为具有人格特征的能动者的形象，多少与人类有些相似。尽管这只是一种比喻，然而它却在字面上被采用了；这样一来，由于当时唯一能够祛除幻想的科学还没有出现，错误就不可避免地产生了。总而言之，既然语言

是通过人类要素构成的，语言转述了人类的状态，所以当语言用在自然上的时候，就不可能不有所转变。[21] 米歇尔·布列尔指出：语言至今仍然在一定程度上迫使我们从这个角度来表现事物，“我们在表达某种观念，甚至在指称某种简单的属性的时候，不能不赋予它一个性，或者说，赋予它一种性别；我们在说到某个对象，甚至用最一般的方式去思考这个对象的时候，也不得不用一个冠词来确定它；句子中的每个主语都呈现为一种主动的存在，每个观念都作为一种行动，每个行动，不管它是暂时的还是持久的，都被限定在我们用来处理动词的时态范围内”[22]。我们的科学训练可以使我们能够纠正语言如此暗示给我们的错误；然而，语词在未经受到任何核查的时候，它的影响力却无处不在。就这样，在我们的感官所能揭示的物质世界之上，语言又添加了一个完全由精神存在构成的新世界，尽管这些精神存在是无中生有的结果，但它们从来都被看作是决定物质现象的原因。

然而，语言的作用还不啻于此。因为在公众的想象之中，语词始终是被置于事物之后的，所以一旦语词被用来表现这些人格，就会产生一种反作用，对这些语词本身产生影响；于是这就带来了各种各样的问题，对此人们必须通过创造神话才能解决。有时候，某个客体会得到许许多多的名字，这些名字与客体经验所体现出来的各个方面是相应的；在吠陀中，“天”就可以通过二十多个语词来表达。既然这些语词互不相同，那么人们就相信它们与许多各不相同的人格是相对应的。不过与此同时，人们又强烈地感觉到这些人格之间还存在着亲属般的联系。为了说明这种联系，人们就假想它们组成了一个家庭；这样，诸如谱系、公民身份、历史等观念就因为它们而发明出来了。在另外某些情况下，人们用同一个术语来指称不同的事物，为了解释这种同名异义的现象，人们就相信这些相应的事物是可以相互转化的，而且，他们还编造出新的假想，使这些变形可以理解。换言之，人们搞不懂的语词变成了神话传说的来源，而这些神话传说为语词提供了意义。语言的创造工作就这样不断地继续着，使其构造变得越来越复杂，然后，神话再为每个神编造一篇传记，传记的内容也变得日趋扩展和完善，所有这一切的结果就是：起初与各种事物相互混淆的神圣人格最终被区分和确立下来了。

据说神灵的观念就是这样形成的。有关祖先的宗教只是这种情况的另一种反映。[23] 除马克斯·缪勒认为灵魂观念是设计出来说明死亡的而不是说明梦的以外[24]，灵魂观念最初形成的原因也被认为与泰勒所说的原因大致相同。于是，在各种各样的、有时候纯粹是偶然的环境的影响下[25]，从身体脱离出来的人的灵魂渐渐地被提升到了神圣存在的范围之内，并最终使自身神圣化了。不过，这种新的膜拜仅仅是一种次级形态的产物。以下事实便可证明这种情况：被神圣化的人通常是不完全的神或半神，人们总能将它们与真正的神区别开来[26]。

2

上述学说部分是建立在若干语言学前提之上的，然而这些前提却始终存在很多问题。尽管马克斯·缪勒声称他在各种欧洲语言中发现诸神的名字之间有许多相似之处，但有人却对这种说法的真实性提出了质疑。其中，缪勒对这个问题的诠释尤其让人怀疑：这些名字会不会根本不是非常原始的宗教的标志，而是语言之间直接借鉴或自然交流而逐渐产生的呢？[27] 而且，人们也不再认为这些词根曾经作为自主的实在存在于一种隔离状态之中，不再认为这些词根可以使我们重新构建印欧人的原始语言，即使这仅仅是一种假设。[28] 另外，最近的研究表明，并不是所有的吠陀神明都具有马克斯·缪勒及其学派所赋予它们的那些特定的自然崇拜特征的。[29] 不过，我们撇开这些问题不谈，因为要想讨论这些问题，就必须具备语言学家的专门技能，我们只想直接切入对这个体系的一般原则的探讨。在这里，非常重要的是我们不要将自然崇拜理论与这些已经受到质疑的假设混淆起来；因为很多持有自然崇拜观点的学者都不像马克斯·缪勒那样，认为语言在自然崇拜中扮演着首屈一指的角色。

人类对了解其周围世界总是很感兴趣的，因此人类自诞生之日起就对这个世界进行了反思，这是每个人都乐于接受的说法。对人类来说，他们必须同这些与自己联系非常密切的事物进行合作，因此他们不可能不去设法获取有关这些事物性质的知识。然而，如果真的像自

然崇拜说所说的那样，宗教思想产生于这些反思，那么我们就不可能解释，为什么宗教思想在人们藉此作出了解事物性质的最初努力之后还能够继续存在下去；它得以维持自身的这种持久性简直是不可思议的。我们之所以有了解事物性质的需要，是因为想要使这些事物能够以适当的方式发挥作用。然而，对宗教，尤其是早期形式的宗教而言，它们只能为人类提供残缺不全的宇宙概念，很难即刻形成比较实用的仪轨。各种事物变成了有生命有思想的存在和心灵，或者是如同宗教想象所设想出的宇宙现象的代理者那样的人格。按照这种形式来构想事物，根据这种概念来看待事物，是无法让它们为人的目的服务的。人们向这些事物祈祷，用宴饮和祭祀的方式进行庆贺，或者强迫自己禁食和禁欲，也不可能阻止它们作恶，或让它们为自己效劳。如果人们靠实施这类手段而获得成功，那也仅仅是一种例外的情况，换言之，是一种奇迹。因此，即使宗教得以存在的原因为我们提供的世界概念，可以引导我们与这个世界建立联系，它也没有条件发挥其功能。人们很快就会发觉这一点，因为远远多于成功的失败表明，他们所遵循的是一条完全错误的路线；而这些不断产生的矛盾，每时每刻都在动摇着宗教，使其无法继续存在下去。

毋庸置疑，谬误在历史进程之中总归会永远存在下去的；但是，除去极端例外的环境的综合作用以外，谬误要永远这样存在下去，就必须在实践上是真实的，也就是说，即使它们无法在理论上向我们提供有关事物的确切观念，也必须能够充分地表达出事物影响我们的方式，而不管这种影响是好的还是坏的。在这些情况下，根据谬误所决定的行动总有可能，或者至少一般说来有可能成为恰当的行动，这样，我们就很容易解释出这些谬误能够经过经验证据的检验而幸存下来的原因了。[30] 但是，导致，或者只能导致错误而无效的仪轨的谬误，特别是这种谬误的体系，却是根本没有机会存在下去的。而信徒们试图影响自然的仪式与科学教导我们利用自然的方法的共同之处又是什么呢？——我们现在知道，后者才是唯一有效的办法。如果这种无用的仪式就是人类在宗教中所要获得的东西，那么我们就不可能理解宗教是如何维持下去的，除非宗教有巧妙的花招避人耳目，使人们看不到它无法向他们提供他们所期望的东西。然而，这又必然会使我们再次回到18世纪的那种过于简单的解释。[31]

所以说，自然崇拜仅仅在表面上逃避了我们刚才针对泛灵论所提出的反驳意见。正因为自然崇拜把宗教还原为一个毫无客观价值的没有遮拦的比喻，所以它也将宗教变成了一个幻觉体系。诚然，它为宗教提供了一个现实的起点，从而证实了自然现象在我们内心之中激发出来的各种感觉；然而，通过语言的蛊惑作用，这种感觉很快就转变成了极其夸张的各种概念。除非我们立即用由神话带来的各种寓言般的信仰所编织而成的厚厚的帏帐，将宗教思想掩盖起来，将宗教思想的原貌隐藏起来，否则宗教思想就无法与实在建立相互联系。于是，信仰者便俨然如同谵妄的人一样，生活在仅仅作为言语的各种存在与事物所堆砌而成的世界之中，其实，马克斯·缪勒自己也认识到了这个问题，他曾经把神话看成是智识疾病的产物。起先，缪勒把神话说成是语言的疾病，不过在他看来，既然语言和智识是不可分的，那么两者实际面临的处境也就没有什么不同了。他说："当我试图解释神话学最内在的本质时，我把它说成是语言疾病而不是思想疾病……当我在我的'思想科学'（la Science de la Pensée）中充分解释了语言和思想密不可分，以及语言疾病即是思想疾病的观点之后，我的意思无疑还是始终如一的。如果我们想到，至高无上的神犯下了各种罪行，受到了人类的蒙骗，对他的妻子气势汹汹，肆意虐待他的孩子，等等，那么这肯定是病态的或思想反常状态的证据，或者更确切地说，是真正陷入了疯狂状态的证据。"[32] 上述论说，不仅有效地批驳了马克斯·缪勒及其学派的理论，而且也批驳了以任何形式出现的自然崇拜学说的原则。无论我们怎样去做，如果宗教把表达自然力作为自己的主要目的，那么我们从中看到的就只能是一个虚构体系，倘若这个体系能够继续存在下去，那简直是不可思议的。

正因为马克斯·缪勒感觉到了问题的严重性，所以他便通过将神话和宗教彻底区分开来，将神话置于宗教之外等手段，以图逃避这种反驳意见。他声称，只有那些符合圣明的道德体系和理性的神学所设立的各种规定的信仰，才拥有保留宗教之名的权利。神话只是寄生物，它们在语言的影响下附着于这些基本概念，并使其改变了性质。例如，只有在希腊人把宙斯看成是至高无上的神、人类之父、各种法律的保护者、各种罪行的报复者等等的情况下，对宙斯的信仰才是宗教

意义上的；而所有有关宙斯的传记、婚姻及其冒险经历的说法都不过是神话而已。[33]

这样的区分是很武断的。诚然，神话与宗教史都具有美学的意义，但无论如何神话也是宗教生活的基本要素之一。假如我们把神话从宗教中排除出去，那么我们也必然应该把仪式排除出去；因为仪式通常是针对确定的人格而言的，这些人格有名字、有性格、有确定的德性，也有历史，并随着人们构想这些人格的方式而不断发生变化。对神的膜拜取决于我们赋予神的性格，而神话恰恰确定了这种性格。通常说来，仪式只是将神话付诸行动的形式。基督教的圣餐仪式与有关最后晚餐的神话就是密不可分的，圣餐仪式的全部意义恰恰是从这个神话中派生出来的。然而，如果说所有神话都是一种言语谵妄所带来的结果的话，那么我们就很难触及到我们所提出的问题了，膜拜的存在，特别是膜拜的持续存在就变得不可解释了。这样，我们便很难理解千百年来人类为什么始终会毫无目的地去做某些事情。此外，神话不仅确定了神圣人格的独特品格，而且有一些神或者精神存在管辖着自然界的各个部分的观念在本质上也是神话的，尽管人们用以表现它们的方式多种多样。[34] 倘若我们把所有有关神作为宇宙代理人的观念都从以往的宗教中一笔勾销，那么还会留下什么东西呢？是神性本身的观念吗？是人类所依赖、所仰仗的超验力量的观念吗？然而，这些观念只不过是人类有史以来的任何宗教中都没有充分实现的抽象概念和哲学概念罢了；对宗教科学来说，它们毫无意义。[35] 因此，我们必须避免对各种宗教信仰妄加分别，我们绝不能因为有些信仰看起来是真实的或合理的，就把它们保留下来，有些信仰使我们惊栗和迷惑，就把它们弃之一边。所有神话，甚至是我们以为最不合理的神话都是有人相信的。[36] 有些人对这些神话的信仰要比对自身感觉的信任还要坚定；他们的行为就是以这些神话为基础的。所以，不管神话具有什么样的表象，它们都不可能没有客观基础。

不过，我们可以这样说，无论采取什么方式对宗教作出解释，宗教对事物的真实本性的看法肯定是错误的，对此科学已经作了证明。因此，宗教建议或指定给人们的行动方式很少能够带来有用的效果，净化仪式并不能治疗疾病，祭祀和讽颂也不可能使庄稼生长旺盛。所

以，我们针对自然崇拜学说所提出的反驳意见，看来是适用于任何可能存在的解释体系的。

尽管如此，还是有一种解释从上述反驳之中逃脱掉了。我们可以设想一下，倘若宗教所满足的是另一种截然不同的需要，而不是我们适应于可感对象的需要，那么宗教就不会因为不能满足这种需要，或不能很好地满足这种需要而有受到削弱的风险了。如果宗教信仰产生的目的并不是为了使人类与物质世界相互协调起来，那么它在人与世界的斗争中所能给人造成的伤害，就不会危及它的起源了，因为它另有来由。

倘若人类的信仰并非出于上述原因，那么当这些原因与各种事实之间发生龃龉的时候，人类还会继续坚持这种信仰。我们甚至可以想象，这种信仰应该是非常强烈的，它不仅维护了这些矛盾，而且也可以对它们产生否定作用，使信仰者看不到这些矛盾的重要性所在；这样，这些矛盾就被转化成为丝毫无损于宗教的东西。当宗教情感非常活跃的时候，人们就不会承认宗教是错误的，他们随时随地提出各种解释，使宗教表现出一副清白无辜的样子。如果仪式并没有产生人们预期的效果，那么这种失败就会被归咎为在执行仪式的过程中所出现的各种失误，或者是另一位与之对立的神祇的介入。为此，这些宗教观念必然是从其他某种情感中产生出来的，而不是因为人们受到了各种经验骗局的蒙蔽，否则，其抵抗力又是从何而来的呢？

3

然而，问题还不仅限于此。即使人们确有理由顽固地坚持以宗教的方式来表达宇宙现象，而不顾其中的所有错误，那么其理由必然具有可以提供解释的性质。而它们又是在什么时候获得了这种属性的呢？这里，我们再次发现，在我们的面前，又出现了一个仅仅因为没有受到批判，就被想当然地接受下来的假设。有人声称，在物质力量的天然作用之中，就包含着能够在我们的内心中引发出神圣观念所需要的任何要素，这是不言而喻的真理；然而，当我们仔细检验这种论

断的依据时——顺便提一下，这些依据是极其简约的——就会发现它们不过是一种偏见而已。

这些人经常谈论人类发现世界时所感受到的惊异之情。然而，在现实中，自然生活所表现出来的特点却往往是近乎单调的规律性。每天早晨，太阳从地平线上升起，每天晚上，太阳再落下去；每个月，月亮都会运转一个周期；在河床中，河流始终在奔流不息；同样的季节周而复始，经常给人们带来同样的感觉。当然，有时候，不管是在什么地方，都会有意想不到的事件发生，比如日蚀、云遮月、河水泛滥等等。但是，这些暂时的变化只能产生同样暂时的印象，有关这些现象的记忆即刻就会消失；它们不可能成为构成宗教的那些稳定而又持久的观念体系和仪轨体系的基础。通常，自然的过程是始终如一的，而一致性从来不会带来强烈的情绪。我们说野蛮人对这些非凡的事物充满了惊异之情，这只不过是由于我们把近来产生的某种感情放到了历史之初罢了。原始人对自然是非常习惯的，他们不可能对自然感到惊讶。要想摆脱习惯的束缚，发现这种规律性本身的神奇之处，人类就必须要有文化和反思。此外，正像我们曾经指出过的那样[37]，对某个对象的惊异并不足以使它显得神圣，换言之，惊异之情并不足以表明：任何与这种事物的直接接触都带有亵渎和玷污的性质。如果我们把所有惊异和惊奇的印象都与宗教感情混为一谈，那么我们就误解了宗教情感的真实性质。

不过，这些人也认为，即使人类在自然面前没有产生惊异之情，也会情不自禁地感受到一些此类印象。在人接触自然的过程中，他每时每刻都会感受到自然要比自己伟大得多。无边无际的自然征服了人类。人类对于其周围无限延伸的空间，无限亘绵的时间，以及无比优越的力量的感觉，似乎不可能不在其心中唤起这样的观念：在他以外，存在着他所赖以存在的无限力量。恰恰是这种观念，构成了神性概念的基本要素。

不过，我们应该牢牢记住，我们所要探究的问题究竟是什么。我们应该努力去发现，人类为什么会想到现实中存在着两种性质迥异而且不可比拟的事物范畴。而自然的图景何以会使人产生这种两重性的

观念呢？自然始终是等齐划一的。自然无限扩张的问题并不重要，因为在我们目力所及的极限之外的自然，与我们此时此地所感受到的自然并无二致。在我们的想象中，超出视界之外的空间依然还是空间，那与我们见到的空间并没有什么区别。无始无终不断流逝的时间是由许多瞬间构成的，而这些瞬间与我们所经历的各种瞬间也并无不同之处。广袤与绵延一样，都在无限地重复自己；如果我们所触及到的部分并不具有神圣性质，那么其他部分的神圣性质又是从何而来的呢？诚然，我们没有亲眼看见它们，但这并不足以使它们发生转变。[38] 凡俗事物所组成的世界也可能是无限的，但它仍然是凡俗的。这些人不也说过，与我们有关的物质力量远远超出了我们自身的力量了吗？实际上，神圣力量与凡俗力量之间的区别并不仅仅是因为它拥有着更强大的力量，神圣力量也是各不相同的，它们各自具有其他力量所不具备的特质。然而，恰恰相反，体现宇宙的所有力量却都具有同样的性质，不管这些力量是在我们内部的还是在我们外部的。尤其是，这里没有任何理由可以使我们赋予一种事物相对于其他事物的显赫地位。如果宗教确实是我们在寻找自然现象之根源的过程中产生的，那么借此构想出来的力也不应该比今天科学家为了说明同样的事实而构想出来的力更加神圣。[39] 这等于是说，神圣事物根本就不存在，因而宗教也不存在。

即使我们假设这种被“倾倒”的感觉确实能够引发各种宗教观念，它也不可能对原始人产生效果，因为原始人并没有这种感觉。原始人绝对不会意识到宇宙的力量会远远超出自己的力量。既然科学还没有教给他谦恭地行事，他就会认为自己拥有主宰各种事物的权威；尽管他实际上并没有这种权威，但是他对此抱有的幻想已经足以使自己摆脱被支配的感觉了。如上所述，原始人认为自己通过某个手势，就可以操控万物，呼风唤雨，改天换日，诸如此类。[40] 宗教本身会给他带来安全感，因为他相信宗教以其统辖自然的力量武装了自己。同样，宗教仪式也是帮助他把自己的意志强加给世界的手段。因此，宗教的形成绝对不能归结为由于人类在宇宙面前感到非常渺小而产生的情感，恰恰相反，宗教完全是由一种截然相反的情感激发出来的。甚至可以说，正是那种最高尚、最理想的情感才具有确保人类与各种事物相抗争的作用：宗教告诉人们，信仰本身就能够“移山填海”，能够

支配自然力量。如果这种信念源自软弱无能的感觉，那么它如何得以产生呢?

最后，如果各种自然对象确实是因为它们体现出了各种气势非凡的形式或力量而变得神圣，那么首先被赋予这种尊贵地位的，应该是太阳、月亮、天空、山脉、海洋、风，概言之，应该是巨大无比的宇宙力量；因为没有什么东西能比这些更加吸引感觉和想象的注意力了。然而事实上，它们的神圣化过程却是缓慢形成的。我们在以下几章里将会发现，膜拜最初所针对的事物恰恰是一些非常卑贱的、或者至少是与人平等的植物和动物：如鸭子、兔子、袋鼠、蜥蜴、蠕虫、青蛙等等。它们的客观属性肯定不是激发出宗教情感的原因。

注 释

[1] 无疑，这就说明了诸如曼哈特之类的民俗学家为什么对泛灵论的观念抱有好感。泛灵论认为，不管是在通行的宗教中，还是在低级的宗教中，这些次级秩序里的精神存在始终占据着首要位置。

[2] 这个原则是在题为《比较神话学》（参见纸书第47页及以下诸页）的文章中得以阐发的。

[3] 阿达尔伯特·库恩：《火之源与神之饮》，柏林，1859年（新版由恩斯特·库恩编写，1886年）。参见《蛮人猎手射杀太阳鹿》，载于《德国哲学杂志》，第1卷，1869年，第89—169页；《神话的发展阶段》，德国柏林大学论文，1873年。

[4] 施瓦茨：《神话学的起源》，柏林，1860年。

[5] 米歇尔·布列尔在其《Hercule与Cacus：比较神话学研究》一书中将马克斯·缪勒的《比较神话学》赞颂为“标志着神话学历史上的一个新时代”（第12页）。

[6] 格鲁普:《希腊的膜拜与神话》，第1卷，第78页。

[7] 在采用这些原则的其他学者中，勒南曾经引用过这个概念，参见其《宗教史的最新研究》，1884年，第31页。

[8] 除了《比较神话学》外，马克斯·缪勒阐述其有关宗教一般理论的著作还有：《希尔伯特演讲集》（1878年），标题为《宗教的起源和发展》；《自然宗教》（1889年）；《有形的宗教》（1890年）；《人类学宗教》（1892年）；《神秘宗教或心理宗教》（1893年）；《神话科学文稿》（1897年）。既然缪勒的神话学理论与语言哲学密切相关，所以我们应该结合专门论述语言和逻辑的著作来参考上述著述，尤其参见《语言科学演讲集》。

[9] 缪勒：《自然宗教》，第114页。

[10] 缪勒：《有形的宗教》，第119—120页。

[11] 缪勒：《有形的宗教》，第121页；参见第304页。

[12] 缪勒：《自然宗教》，第121页及以下诸页，第149—155页。

[13] “无限所具有的势不可挡的压力。”（缪勒：《自然宗教》，第138页）

[14] 缪勒：《自然宗教》，第195—196页。

[15] 缪勒甚至这样说过：只有思想经历过这个最初阶段以后，它才具有了少量我们现在可以归结为宗教的特征（《有形的宗教》，第120页）。

[16] 缪勒：《有形的宗教》，第128页。

[17] 缪勒：《思维的科学》，第30页。

[18] 缪勒：《自然宗教》，第393页及以下诸页。

[19] 缪勒：《有形的宗教》，第133页；《思维的科学》，第219页；《语言科学演讲集》，第2卷，开篇。

[20] 缪勒：《语言科学演讲集》，第2卷，第272页。

[21] 缪勒：《语言科学演讲集》，第1卷，第327页；《有形的宗教》，第125页及以下诸页。

[22] 布列尔：《神话学与语言学文集》，第8页。

[23] 缪勒：《人类学宗教》，第128—130页。

[24] 这个解释并不像泰勒那样出色。按照马克斯·缪勒的观点，人们并不认为生命随着死亡而终止；因此，他们认定人身上有两种存在，其中，有一种存在要比身体活得时间更长。这个解释并没有弄清究竟是什么因素使人们认为，生命在身体分解以后还会继续存在下去。

[25] 详见缪勒：《人类学宗教》，第351页及以下诸页。

[26] 缪勒：《人类学宗教》，第130页。这便是缪勒拒绝承认基督教是上述所有发展过程之最高阶段的原因。因此，他认为，祖先宗教必须假定在人内部存在着某种神圣的东西。然而，这不正是基督教教义的基础所在吗（《人类学宗教》，第378页及以下诸页）？因此，坚持基督教是死亡膜拜之最晚近形式这种奇思异想是没有什么意义的。

[27] 参见格鲁普对上述假设的讨论：《希腊的膜拜与神话》，第79—184页。

[28] 参见梅耶：《印欧语系语言比较研究导论》，第119页。

[29] 奥登伯格：《吠陀宗教》，第59页及以下诸页；梅耶：《两种伊朗神话》，载于《亚洲杂志》，第10卷，第1期，1907年7—

8月，第143页及以下诸页。

[30] 就这个问题而言，存在着大量的充满群众智慧的格言。

[31] 我们的讨论并没有牵涉到这样一些人，他们把宗教看成是一部法规（特别是有关卫生的法规），这些法规中的条款被置于一些想象中的存在的监控之下，但是它们却有很充分的根据。不过，我们也应该不失时机地探讨这样一个并没有什么根据的概念，实际上，那些掌握有某些宗教史知识的人，从未系统地研究过这个概念。我们很难理解，成年礼这种可怕的仪轨在损害健康的过程中，究竟会给健康带来什么样的好处；那些通常与非常干净的动物有关的各种饮食限制究竟在卫生方面会带来什么样的好处；在远离住所之外所举行的各种祭祀活动，怎么就能使人们变得更加强壮，等等。毫无疑问，有些宗教戒规同时也是非常实用的，然而对其他绝大部分戒规来说，却没有这种实用性；而且，即使是有用的规定也往往存在着一定的弊端。如果存在着一种强制人们保持清洁的宗教戒规，那么也会有一种导源于相同本原的宗教性的污秽。有种规则规定尸体必须移出帐篷，因为这个帐篷就是死亡的精灵所栖居的地方，这无疑是很有用处的。然而，同样的信仰又要求亲属们用已经腐烂的尸体中流出的液体涂抹自己，以取得意想不到的功效。——从这种观点来看，巫术要比宗教有用得多了。

[32] 缪勒：《神话科学文稿》，第1卷，第68页及以下诸页。

[33] 缪勒：《语言科学演讲集》，第2卷，第456页及以下诸页；《有形的宗教》，第276页及以下诸页。亦可参见布列尔：《神话学与语言学文集》，第6页。“为了彻底搞清楚这个关于神话起源的问题，就必须将作为人类心智的直接产物的神与作为人类心智的间接和无意识的产物的传说细致地区分开来。”

[34] 缪勒认识到了这个问题。参见《有形的宗教》，第132页，以及《比较神话学》，第58页。“神是无物之名（nomina），而不是无名之物（numina）。”

[35] 的确，缪勒也认为，在希腊人那里，“宙斯不仅曾经是，现在也依然是最高神祇的名字，尽管这在神话的意义上总是模糊不清的”（《语言科学演讲集》，第2卷，第478页）。我们并不想去讨论这一评判，尽管就历史本身而言它是颇有争议的；不过，无论如何，有关宙斯的概念在希腊所有其他的宗教信仰之中从来都不过是一个比较含糊的概念。

除此之外，马克斯·缪勒在其后期著作中竟然在一般意义上把神的观念说成是整个言语过程的产物，说成是神话精心策划的产物（参见《有形的宗教》，第138页）。

[36] 无疑，在真正的神话之外，总会存在一些不被人相信的传说故事，或者至少可以说，人们即便相信它，也有方式和程度上的不同，所以它没有任何宗教属性。神话和传说之间的界限总是游移不定和难以确定的。然而，这并不是把所有神话都当成传说故事的理由，同样，我们也不能异想天开，把所有故事当成神话。在许多情况下，我们至少可以通过一种属性将宗教神话辨别出来：这就是它与膜拜的关系。

[37] 参见纸书，第32页。

[38] 除此以外，在马克斯·缪勒所使用的语言中，也确实有误用语词的情况发生。缪勒说，至少在某些情况下，感觉经验意味着“在已知事物之外存在着的某种未知事物，即我可以冒昧地称之为无限的某种事物”（《自然宗教》，第195页，参见第218页）。其实，这个未知事物未必就是无限，同样，无限也未必就是未知事物，如果它在每个方面都是相同的，那么它就近于我们已知的那个部分。因此，上述说法有待于证明，我们已感知的部分的性质与我们未感知的部分的性质是不同的。

[39] 无意间，马克斯·缪勒在某些段落中也认可了这种说法。他承认，他看不出阿耆尼与现代物理学家用以解释光和热的以太观念有多少区别（《有形的宗教》，第126页及以下诸页）。不仅如此，缪勒还把神性的观念与能动作用的观念（第138页）或因果性的观念

联系了起来，这种观念既不是自然的，也不是凡俗的。事实上，尽管宗教将这些原因表现了出来，而且这些原因也是通过具有人格的能动者的形式构想出来的，但这还不足以解释它们如何获得神性的问题。具有人格的能动者也可以是凡俗的，况且，许多宗教力在本质上是非人格的。

[40] 我们稍后将会看到，在说到仪式和信仰的效力的时候，我们是如何解释这种幻觉的（参见纸书，第三卷，第二章）。

第四章　作为基本宗教的图腾制度

问题史——处理它的方法

尽管我们刚刚研究的两个体系在结论上似乎有些对立，然而就其本质而言，它们还是一致的，因为两者都用同样的说法来陈述问题。两者都从像物理现象或生物现象这样的自然现象在我们内心所唤起的感觉入手，来建构神性的观念。对泛灵论来说，神性观念是由梦构成的；对自然崇拜来说，神性观念是由某些宇宙现象构成的，这些现象乃是宗教演进的起点。但是，就上述两种说法而言，我们都必须在自然，不论是人类自然还是宇宙自然中找出凡俗事物与神圣事物之间的巨大对立的萌芽。

然而，这项事业是不可能实现的：这是名副其实的无中生有（ex nihilo）的创造。普通经验不可能向我们提供某种具有超出普通经验世界之特征的事物的观念。当一个人出现在自己的梦中时，他只不过是一个人而已。就像我们的感官感觉到的那样，尽管自然力量非常之强，但它也只不过是自然力量。因此，便产生了我们对这两种学说的共同批判。为了说明这些宗教思想的虚假材料是怎样获得毫无客观基础的神圣性的，我们必须承认一个完全由虚幻表现构成的世界叠加在了另一个世界之上，前者使后者的性质发生了变化，发展到了无法辨认的地步，并用纯粹的幻觉取代了实在。在泛灵论，是梦的幻觉带来了这种变形；在自然崇拜，则是通过语词引发出来的一群辉煌而又空洞的意象带来了这种变形。不过，在这两种情况里，宗教都必然被当成是谵妄的想象的产物。

这样，作为上述批判性检验所带来的结果，我们便得到了一个肯定的结论。既然人类和自然本身都不具有神圣性，那么它们肯定另有来源。除了人类个体和物质世界以外，还应该存在着另一种实在，从某种意义来说，任何宗教都不过是各种各样的谵妄，然而，在与上述

实在的关系中，这种谵妄还是有意义和客观价值的。换言之，在我们称之为泛灵论和自然崇拜的膜拜之外，还应该存在着另一种更基本、更原始的膜拜，而前面的两种膜拜只不过是它的派生形式或特殊方面而已。

实际上，这种膜拜确实是存在的：这就是民族志学者称之为图腾制度的膜拜。

1

只有到了18世纪末期，民族志文献中才首次出现了图腾这种说法。图腾一词最先见于印第安语翻译者J.朗的著作中，该书于1791年在伦敦出版[1]。此后近半个世纪的时间里，图腾制度还仅仅被认为是美洲所独有的事物。[2]到了1841年，格雷才在至今还享有盛誉的一段文字中指出，澳洲也存在着完全类似的仪轨。[3]从此以后，学者们才开始意识到，他们所面对的这种体系具有某种普遍意义。

不过在根本上，学者们仍然把这种体系当成一种古代的制度，一件民族志的古董，历史学家对此丝毫不感兴趣。麦克伦南是企图将图腾制度诉诸人类普遍历史的第一人。在《双周评论》上的一系列文章里，[4]他竭尽全力试图证明：图腾制度不仅仅是一种宗教，同时也是许多比较先进的宗教体系所具有的大量的信仰和仪轨的起源。更有甚者，麦克伦南还把图腾制度说成是古代各个民族中所有动物崇拜和植物崇拜的起源。当然，将图腾制度如此扩大的做法，确实有言过其实之嫌。动植物膜拜是由许多原因造成的，倘若把所有这些原因都还原成一个原因，我们就会犯下过于简单化的错误。不过，这种夸大其词的说法所造成的谬误至少还有一个优点，那就是它突显了图腾制度的重要历史意义。

研究美洲图腾制度的学者们已经认识到，长期以来，这种宗教形式与某种既定的社会组织具有最为密切的联系，而这种社会组织的基础就是将社会群体以氏族为单位进行划分。[5]1877年，摩尔根在《古代社会》[6]中开始着手研究这种社会组织，以确定它与众不同

的各种特征，指出它在北美洲和中美洲印第安部落中的普遍性。几乎与此同时，菲松和霍维特[7]直接根据摩尔根的启发，指出了澳洲也存在着同样的社会体系，并指出了这种体系与图腾制度之间的联系。

在这些颇具指导性的观念的影响下，人们观察的方法也更加合理了。在此项工作的发展过程中，美国民族学会进行的各项研究起到了至关重要的作用。[8]自1887年起，正因为这方面的文献已经有了足够的数量和价值，所以弗雷泽认识到，现在已经是把这些文献汇集起来，用系统的形式将其公之于世的时候了。这便是《图腾制度》这本小册子[9]的宗旨，在这本书里，弗雷泽不仅把这种体系当作宗教来研究，同时也把它当作法律制度来研究。不过，这种研究还纯粹是描述性的；弗雷泽并没有花费很大精力去解释图腾制度[10]，或理解它的基本概念。

罗伯逊·史密斯是最先着手细致阐述图腾制度的人。与他的前辈相比，他更清楚地认识到，这种粗陋混乱的宗教形式其实是很丰富的，它可以说是面向未来的一个萌芽。当然，麦克伦南早已把图腾制度与古代时期的各大宗教联系起来了；然而，这只不过是因为他以为自己在很多地方发现了动物膜拜或植物膜拜而已。倘若我们仅仅把图腾制度还原为一种动物崇拜或植物崇拜，那么我们所看到的不过是它的皮毛，甚至会误解它的真实性质。相比较而言，史密斯则跳出了图腾信仰的字面含义，他力图发现这些信仰赖以为基础的基本原则。史密斯在《古阿拉伯半岛上的亲属制度和婚姻制度》[11]中已经指出，图腾制度意味着人与动物（或植物）在先天本性或后天本性上的相似性。在《闪族宗教》[12]中，史密斯把这种观念说成是整个祭祀体系的最早起源：正是在图腾制度中，人类获得了圣餐仪式的原则。尽管现在看来，史密斯的理论显得有些片面，很难适用于目前已知的各种事实；然而从根本上说，这个理论依然颇具创见，给宗教科学的发展施加了极富潜力的影响。弗雷泽的《金枝》[13]即是在这些观点的启发下写成的，他把麦克伦南归结为古典宗教的图腾制度，以及史密斯归结为闪族宗教的图腾制度与欧洲的民间传说联系了起来。这样一来，麦克伦南和摩尔根学派就与曼哈特学派统一起来了。[14]

在这段时期里，美洲的传统继续发展着，直到最近一段时期，它还始终保留着自己的独立性。图腾制度研究的特定对象包括三个社会群体：首先，是美洲西北部的某些部落，如特林基特人、海达人、夸扣特尔人、萨利什人和钦西安人；其次，是苏人组成的大民族；最后，是美国西南部的普韦布洛印第安人。研究第一个社会群体的主要是达尔、克劳斯、博厄斯、斯万顿和希尔·托特等人；研究第二个社会群体的主要是多尔西；研究第三个社会群体的主要是明德莱夫、斯蒂文森夫人和库欣等人[15]。不过，尽管他们在各个地区尽可能地收集到了很丰富的事实，但我们所能利用的文献仍然是残缺不全的。一方面，虽然美洲宗教留有图腾制度的大量痕迹，但它们已经经过了真正意义上的图腾制度阶段；另一方面，澳洲考察所获得的材料也不过是些散乱的信仰、孤立的仪式、各种成年礼以及与图腾制度有关的禁忌。尽管如此，弗雷泽仍然试图利用从所有这些来源中获得的事实，完整地勾勒出图腾制度的画面。在这种情况下，虽然弗雷泽所开展的重建工作具有无可辩驳的价值，但仍然难免留有遗漏和臆断等缺陷。到那时为止还尚未发现一个在全面活动着的图腾宗教。

只到最近一段时期，这种严重的缺陷才得以弥补。鲍德温·斯宾塞和F.J吉兰是两位才华横溢的考察者，他们在澳洲内陆发现了相当数量的以图腾信仰为基础和纽带的部落。[16]他们的考察成果结成两部著作出版，为图腾制度研究带来了新鲜的活力。其中，第一部著作是《澳洲中部的土著部落》[17]，讨论的是阿兰达和洛里查这些更加接近澳洲中部地带的部落，以及稍往南一点，坐落在埃尔湖畔的乌拉本纳部落。第二部著作《澳洲中部的北部部落》[18]，讨论的是乌拉本纳以北的各个社会，这些社会坐落在麦克唐纳山脉和卡彭特湾之间的地区中。其中，主要有翁马杰拉、凯蒂什、瓦拉蒙加、沃尔加亚、津吉利、宾宾加、瓦尔帕里和格南吉等部落，此外，还有海湾沿岸的马拉和阿努拉部落[19]。

再后来，曾经长期居住在澳洲中部的各个部落里的德国传教士卡尔·斯特莱罗[20]发表了对其中两个部落，即阿兰达和洛里查（斯宾塞和吉兰分别写作“Arunta”和“Luritcha”）的考察成果[21]。斯特莱

罗非常精通这些民族的语言[22]，他为我们提供了大量的图腾神话和宗教歌曲，其中，绝大多数神话和歌曲都是原初的文本。尽管斯特莱罗对一些细节上的差异作出了草率的解释，并在很大程度上夸大了这些细节的重要意义[23]，我们还是可以看出，斯特莱罗的考察虽然是对斯宾塞和吉兰的补充和修订，有时甚至是纠正，但是，他在一切根本问题上都肯定了斯宾塞和吉兰的研究。

所有这些发现，都引发了丰富的著述，稍后，我们还会不失时机地回到这个问题上来。特别值得一提的是，斯宾塞和吉兰的著作产生了巨大的影响，这不仅是因为他们最早开展了研究，还因为他们以系统的形式提供了各种事实，从而为以后的研究指明了方向[24]，并激发了人们的思考。人们通过所有可能的方式来评价、讨论和诠释他们的研究成果。与此同时，霍维特也像斯宾塞和吉兰所进行的中部部落研究一样，开始着手研究澳洲南部部落，他许多零碎的研究都散见于他的很多不同的出版物之中[25]。霍维特在《澳洲东南部的土著部落》[26]一书中，向我们展现了居住在澳洲南部、新南威尔士以及昆士兰大部分地区的各个种族的社会组织。所有这些进展，使弗雷泽产生了写作一部概要性质的著作的想法，这就是《图腾制度》[27]。这部著作汇集了所有重要的文献，不仅涉及了图腾宗教，还涉及了家庭和婚姻组织；无论是对是错，它们都被认为是与宗教有关的。这部著作的宗旨并不是为了让我们概括地和系统地了解图腾制度，而是为了向学者们提供进行这种构建工作所必需的材料。[28]在《图腾制度》中，各种事实都严格按照民族志和地理学的次序排列起来，并对每个大陆、大陆内部、每个部落或种群都进行了分门别类的研究。这项研究的范围很广，对不同种族都逐一进行了评述，但是仍然难以做到面面俱到，即便如此，这部著作仍然算得上是一部有用的、值得借鉴的手册，对推进我们的研究还是大有帮助的。

2

从其历史概貌来看，澳洲显然是最适合研究图腾制度的地区，所以我们把它作为我们进行考察的主要区域。

在《图腾制度》中，弗雷泽特别关心去收集历史学或民族志中存留下来的图腾制度的痕迹。因此，他的研究包纳了各种社会，它们在文化的性质和程度等方面都相距甚远，如古埃及[29]、古阿拉伯和古希腊[30]，以及南斯拉夫人[31]，都与澳洲和美洲的部落并列排放在一起。对人类学学派的追随者来说，这样的排列方式一点儿不奇怪。因为这个学派并不想把各种宗教作为社会环境的一部分，置放在社会环境之中[32]，也不想根据与各种宗教有关的不同社会环境来区分这些宗教。人类学学派之所以这样称呼自己，恰恰说明它的宗旨就是要超越民族和历史的差异，进入到宗教生活之普遍的、真正具有人性特征的基础中去。人类学家认为，人类本身就具有宗教本性，它来自于人的构造，独立于一切社会条件之外，而人类学家所要探讨的正是这种本性。[33]就此类研究而言，所有民族都可谓是一律平等的。诚然，他们之所以喜欢研究更原始的民族，是因为在这些民族中，人类的基本性质更有可能未曾变化；不过，既然同样的性质也可以在最文明的民族中找到，那么这种民族也可以自然而然地作为证明。这样，所有距其起源并不很遥远的民族，以及那些被混乱笼统地冠之以"野蛮人"这种语义模糊的称谓的民族，不仅被置于同一水平之上，而且还被不假思索地进行相互参照。从这种观点出发，事实所蕴含的意义只能与它们的普遍性成正比，所以他们认为必须收集到尽可能多的事实，比较的范围也是越大越好。

但我们却不采用这样的方法，其理由如下：

首先，对社会学家和历史学家来说，社会事实始终是随着它们所参与构成的社会系统的变化而变化的；一旦这些事实脱离了社会系统，就无法理解了。因此，源自两个不同社会的两类事实，并不能仅仅因为它们彼此相似就进行对比；只有在这些社会本身彼此相似的情况下，换言之，只有在它们作为同一物种的不同亚种的情况下，我们才可以比较这些事实。倘若不存在什么社会类型，那么比较方法也就不可能存在，只有在单一类型之内，比较方法才是行之有效的。由于我们忽视了这条颠扑不破的道理，曾经犯下了多少错误啊！就这样，各种事实被莫名其妙地联系了起来，尽管它们外表很相似，其实它们既没有同样的含义，也没有同样的重要性：原始的民主与今天的民

主、低级社会的集体主义与实实在在的社会主义取向、澳洲部落很常见的一夫一妻制与我们法律所规定的一夫一妻制，诸如此类，都毫无共性而言。然而，就在弗雷泽的著作中，我们竟然也会发现这样的混淆。他经常把野兽崇拜的简单仪式等同于真正意义上的图腾仪轨，尽管两种社会系统之间始终存在着差距，有时候差距非常之大，丝毫不包括任何类同的观念。所以说，倘若我们不希望陷入同样的谬误之中，就不要把我们的研究分散到一切可能存在的社会中去，相反，我们必须把所有研究都集中于某种清晰的、明确的社会类型。

甚至可以说，这种集中还必须尽可能地紧凑。一个人不可能对自己很不熟悉的事实进行有效的比较。当他企图将各种各样的社会和文明包纳起来的时候，他根本不可能透彻地了解这些事实；当他为了比较而从各个国家中收集各种事实的时候，他根本不可能有细致评判这些事实的时间和方法，不得不仓促地采用这些事实。于是，便产生了各种凌乱而又粗略的比较，对许多很聪明的人来说，这种方法是不可信的。这种方法只有被用于数量有限的社会，使每个社会都可以得到非常确切的研究，才会取得严格意义上的成果。重要的是，我们必须选择那些最有可能获得丰富的调查成果的社会。

其次，事实的价值要比它们的数量重要得多。在我们看来，图腾制度是否具有普遍性，仅仅是个次要的问题。[34] 图腾制度之所以令我们感兴趣，首先是因为我们希望在研究过程中发现某些关系，其性质可以使我们更好地了解什么是宗教。然而，即使我们累积起一大堆经验，对确立这种关系也提供不了什么必要的条件和有用的手段。更重要的是，我们应该选取少量经过透彻研究、具有实在意义的事实。一个单独的事实就可能体现出某种规律，而大量粗略模糊的观察只会产生混乱。在每门科学中，学者如果不作出选择，他就会淹没在他面前的各种事实之中。他必须将那些最具有启发性的事实区分出来，全神贯注于它们，暂时把其他事实抛在一边。

出于这种原因，我们打算把我们的研究仅限于澳洲的各个社会，当然，我们对此还是有所保留的，稍后我将指出其中的原因。这样做，是符合我们刚才所列举的所有条件的。这些社会完全是同质的，

尽管我们也有可能从中区别出不同的变种，但它们都属于共同的类型。其同质性的程度非常之高，不仅使各个社会组织获得了同样的形式，而且使大量的部落，有时候是相隔很远的部落，都采用了相同或相等的名字来指称这些社会组织[35]。同时，我们目前也已经掌握了有关澳洲图腾制度的最完备的资料。此外，在这项工作中，我们想要研究的是至今还有可能见到的最原始、最简单的宗教。因此，为了有所发现，我们便很自然地去关注那些进化程度尽可能较低的社会，显然，只有这样，我们才能抓住最合适的机会对其宗教进行揭示和研究。如今，除了澳洲社会以外，再也没有其他社会更加具备这种特征了。我们已经确切地了解到，不仅澳洲的文明是最落后的——人们不但不知道房屋是什么样子，就连茅屋的样子也没见到过——而且澳洲的社会组织也是最原始、最简单的；在其他书中，我们也称之为"建立在氏族基础上的社会组织"[36]。下一章，我们还会谈到这种社会的基本特点。

然而，尽管我们把澳洲作为主要研究领域，但我们还是认为，最好不要把我们最先发现图腾制度的社会，即北美的印第安部落完全撇开。

我们这种比较研究领域的扩展，与前述比较研究的非法性没有任何关系。无疑，美洲人要比澳洲人先进得多。他们的文明也先进得多：人们居住在房屋或帐篷里，甚至有些村庄还设有防御措施。这个社会具有更大的规模，中央集权也开始出现，而在澳洲，根本就没有这种东西。我们发现，这个社会还有中央权威支配下的规模庞大的联盟，如易洛魁联盟。有时候，我们还可以发现根据等级秩序排列的由不同阶层组成的复杂体系。不过，美洲社会结构的基本轮廓与澳洲并没有什么差别；它也始终是以氏族为基础的组织。因此，我们所面对的并不是两种不同的类型，而是单一类型的两个变种，它们彼此之间的联系还是非常紧密的。这两个社会所代表的是同一进化过程中的前后相继的两个时期，它们的同质性非常之强，我们完全可以进行比较。

除此之外，这些比较还是很实用的。正因为美洲的文明比澳洲的文明更先进，所以，倘若我们想对两种社会所共有的某些社会组织阶段进行研究，在美洲就会更容易些。只要人们还停留在思想表达艺术的最初阶段，观察者就不容易觉察到究竟是什么因素推动着他们；因为没有任何东西可以清楚地转达出这些含混的心灵究竟在想些什么，在那里，只有对自身混乱不堪、稍纵即逝的认识。譬如说，我们稍后就会看到，那时的宗教符号仅仅是由杂乱无章的线条和色彩组成的，它们的含义也难以推测。人们只能借助许多姿势和动作来表达自己的内在状态，但从根本上说，这些表达都是稍纵即逝的，极易逃脱观察者的眼睛。这就是图腾制度为何首先在美洲而不是在澳洲被发现的原因，尽管在美洲的整个宗教生活中，它所占的分量相对来说不是很重，但还是比较容易看得见的。此外，如果信仰和制度不具备确定的物质形式，那么哪怕是最为轻微的环境影响，也会很容易使它发生变化，或从人们的记忆中彻底消失。所以说，澳洲氏族经常带有些飘忽不定、变动不居的因素，而在美洲，相应的社会组织则显得结构更稳定，轮廓更清晰。因此，虽然美洲的图腾制度要比澳洲的图腾制度距离自己的源头更远些，但还是有许多重要的特征反而更加完整地留存在了人们的记忆之中。

再说，要了解某种制度，往往要随之切入到其演化过程中的发达阶段[37]；这是因为，有时候，只有到了充分发达的阶段，这种制度的真实意涵才能够最清晰地展现出来。美洲的图腾制度就是如此，正因为它具有很长的历史，所以它可以帮助我们搞清楚澳洲图腾制度的某些方面。[38]与此同时，它也可以为我们提供更好的条件，去了解图腾制度是如何与它所采用的形式结合起来的，并指出它在宗教的一般历史发展过程中的地位。

所以，在以下讨论中，我们将毫不避讳地利用从北美印第安社会中获得的各种事实。不过，我们并不打算在此研究美洲的图腾制度[39]；这种研究必须直接针对其本身展开，而不能与我们正在进行的工作混为一谈；这是因为，这种研究所提出的是另外一些问题，意味着必须进行一系列完全不同的专项调查。我们仅仅在补充的意义上来使用美洲的某些事实，而且，只有在这些事实看起来可以为我们理

解澳洲的事实提供帮助的时候，我们才能够采用它们。唯有后者，才是我们真正的、直接的研究对象。[40]

注 释

[1] 朗：《一个印第安语翻译的游历》。

[2] 这种看法流传甚广，以致雷维尔仍然把美洲说成是图腾制度的典型地区（参见雷维尔：《野蛮人的宗教》，第1卷，第242页）。

[3] 格雷：《澳洲西部和西北部的两次探险记》，第2卷，第228页。

[4] 麦克伦南：《动物与植物崇拜》，《图腾与图腾制度》（1869年，1870年）。

[5] 加勒廷在其题为《印第安部落概况》（载于《美洲考古》，第2卷，第109页及以下诸页）的文章中，就已经明确表述了这种观点，摩尔根在一则短评（载于《威尔士评论》，1860年，第149页）中也对此作过呼应。

[6] 摩尔根的其他两部著作，即《易洛魁人的联盟》（1851年）和《人类家庭的血缘和姻亲体系》（1871年）为《古代社会》起到了铺垫和引导的作用。

[7] 菲松和霍维特：《卡米拉罗伊与库尔奈》，1880年。

[8] 在《美国民族学会年度报告》的最初几卷里，包括有鲍威尔：《怀因多特人的政府》（第1卷，第59页），库欣：《祖尼物神》（第2卷，第9页），史密斯：《易洛魁人的神话》（第2卷，第77页），以及多尔西的重要著作《奥马哈社会学》（第3卷，第211页），所有这些，都是对图腾制度研究所做的贡献。

[9] 此书最初是以缩略的形式收录在《不列颠百科全书》（第9版）中的。

[10] 在《原始文化》中，泰勒已经开始尝试为图腾制度提供一种解释，稍后，我们还会回过头来讨论这个问题，这里我们就不再赘述了；泰勒仅仅把图腾制度当成是祖先崇拜的一个特例，所以他完全误解了图腾制度的重要意义所在。在本章中，我只想说说那些对图腾制度研究的进展卓有贡献的理论。

[11] 剑桥版，1895年。

[12] 第1版，1889年。这是1888年在阿伯丁大学所授课程的讲义。参见《不列颠百科全书》（第9版）中的词条“祭祀”

[13] 伦敦版，1890年。3卷本的第2版于1900年问世，5卷本的第3版已在发行之中。

[14] 有关这种联系，必须要提及西德尼·哈特兰妙趣横生的著作《珀尔修斯传奇》，3卷本，1894—1896年。

[15] 我在这里所提到的只是作者的名字；在下文中，我们在引证时会提到这些作者的各种著作。

[16] 虽然我们说斯宾塞和吉兰是最早用完全彻底的科学态度来研究这些部落的学者，但他们并不是最早对此进行讨论的。早在1888年，霍维特就曾描述过瓦拉蒙加（Wuaramongo，即斯宾塞和吉兰所说的Warramunga）部落的社会组织，参见《澳洲分类系统的进一步说明》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第44页及以下诸页。同时，舒尔策也简单地研究了阿兰达部落，参见《芬克河上游与中游的土著》，载于《南澳大利亚皇家学会会刊》，第14卷，第2分册。此外，马休也研究了津吉利（Chingalee，即斯宾塞和吉兰所说的Tjingilli）、温巴亚等组织，参见《澳洲土著温巴亚人组织》，载于《美国人类学家》，新辑第2卷，第494页，《几个西澳洲部落的分支》，载于《美国人类学家》，新辑第2卷，第185页，《美

国哲学学会公报》，第37卷，第151—152页，以及《新南威尔士皇家学会杂志》，第32卷，第71页和第33卷，第111页。与此同时，有关阿兰达部落的最初研究成果也发表在《澳洲中部合恩科学探险工作报告》，第4部分（1861年）中。该报告前一部分由斯特林撰写，后一部分由吉兰撰写，整部著作是在鲍德温·斯宾塞的指导下完成的。

[17] 伦敦版，1899年。

[18] 伦敦版，1904年。

[19] 在这里，Arunda（阿兰达）、Anula（阿努拉）、Tjingilli（津吉利）等名称是没有复数形式的。倘若给这些名词加上复数形式，便会显得有些不太合乎逻辑，因为它们并不是法语，法语的语法标记只对我们的语言才有意义。只有在部落名称明显带有欧化特征的情况下，如Huron（休伦），我们才可以给它加上复数形式（Hurons）。

[20] 斯特莱罗从1892年起就来到了澳洲，它起初居住在迪埃里部落中，然后到了阿兰达部落。

[21] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》。迄今为止，此书已经出版了四个分册。当我们这本书刚好完成的时候，正值斯特莱罗的最后一个分册发表，所以我们无法利用这个分册的材料了。在此书中，前两个分册讨论的是神话与传说，第三个分册讨论的是膜拜。当然，对于此书，我们在斯特莱罗的名字之外还应该加上冯·莱奥哈蒂的名字，因为莱奥哈蒂为这部著作的出版花费了很多心血。他不仅负责编辑了斯特莱罗的手稿，而且还通过某些颇有见地的问题，在许多方面将斯特莱罗的观点阐述得更加明确。所以，参考一下莱奥哈蒂为《环球》撰写的一篇文章，也应该是有所裨益的。在这本杂志里，有许多莱奥哈蒂与斯特莱罗的通信摘录（参见《澳洲中部阿兰达人和洛里查人的宗教和图腾观念》，载于《环球》，第91卷，第285页）。有关同样的主题，亦可参见托马斯的一篇文章，载于《民俗》，第16卷，第428页及以下诸页。

[22] 斯宾塞和吉兰对这种语言也并非是一窍不通，但他们确实不如斯特莱罗那样精通。

[23] 最明显的就是克拉奇的文章：《我的澳洲之行之尾篇》，载于《民族学杂志》，1907年，第635页及以下诸页。

[24] 帕克夫人的著作《埃瓦拉伊部落》，埃尔曼的著作《澳洲南部殖民地的土著》，马休的著作《昆士兰的两个典型部落》，以及马休的某些近期文章都体现出了斯宾塞和吉兰的影响。

[25] 我们在霍维特《澳洲东南部的土著部落》的"前言"（第8—9页）里可以查看到这些作品的一览表。

[26] 伦敦版，1904年。

[27] 弗雷泽：《图腾制度与外婚制》，4卷本，伦敦，1910年。此书开篇就是《图腾制度》的再版，并没有作什么重大的改动。

[28] 当然，在《图腾制度》的头尾都提到了某些有关图腾制度的一般理论，对此，我们将在下文中予以评述。不过，对于该书所汇集的那些事实来说，这些理论总是显得有些孤立，因为它们远在该书问世以前，就已经通过各种文章发表在杂志上了。这些文章重印以后，收录在第1卷里。

[29] 弗雷泽：《图腾制度与外婚制》，第12页。

[30] 弗雷泽：《图腾制度与外婚制》，第15页。

[31] 弗雷泽：《图腾制度与外婚制》，第32页。

[32] 值得注意的是，在这个问题上，弗雷泽最近出版的《图腾制度与外婚制》，表现出了弗雷泽在思想和方法上的重大进步。任何时候，只要他对某个部落的宗教制度或家庭制度进行描述，他就想方设法要确定该部落所处的地理条件和社会条件。尽管这些分析可能

是比较粗略的，但它恰恰证明了弗雷泽与人类学学派的陈旧方法的彻底决裂。

[33] 毫无疑问，我们也同样认为，宗教科学的主要目的就是去发现人类的宗教本性究竟是由什么构成的。然而，正因为我们并不把这种本性看成是人类构造的一部分，而把它看成是社会原因的产物，所以我们认为，如果离开了人类的社会环境，就不可能发现这种本性。

[34] 我们没有必要不厌其烦地说明，图腾制度的重要性，根本不取决于它是不是具有普遍性的问题。

[35] 胞族和姻族就属于这种情况；关于这个问题，可参见斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第3章；霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第109页，以及第137—142页；托马斯：《澳洲的亲属制度和婚姻制度》，第6、7章。

[36] 参见拙著：《社会分工论》，第3版，第150页。

[37] 我们应该清楚，情况并非始终如此。如上所述，比较简单的形式往往有助于更好地了解比较复杂的形式。就此而言，并不存在可以适用于所有可能情况的规则。

[38] 这样，美洲的个体图腾制度也将有助于我们理解澳洲个体图腾制度的功能和重要性。因为后者往往是很粗陋的，人们可能由于观察不到它而忽略过去。

[39] 而且，美洲的图腾制度也并非只有一种独一无二的类型，其实，它有好些不同的种类，对此必须要区分清楚。

[40] 只有在极其特殊的情况下，当某种特别具有启发性的比较呼之欲出的时候，我们才会暂时离开这个研究领域。

第二卷　基本信仰

第一章 图腾信仰

作为名字和标记的图腾

鉴于宗教的特点，我们的研究将包括两个部分。既然每一种宗教都是由智识概念和仪式实践所组成的，那么对于构成图腾宗教的信仰和仪式来说，我们也必须依次加以论述。但是宗教生活的这两个要素又息息相关，以至于无法作出彻底的区分。从原则上讲，膜拜既发源于信仰，又反作用于信仰；仪式往往须通过以之为原型的神话得到说明，尤其是在仪式的意义已经不再清楚的时候。另一方面，信仰也只有通过表达它的仪式，才能够清楚地表露出来。因此，我们所分析的两个部分就不能不有所重叠。然而，这两类事实又迥然相异，以至于必须分别进行研究。假如不了解作为宗教基础的那些观念，就不可能理解与宗教有关的任何事物，那么首先，我们就必须设法掌握这些观念。

但是，我们无意去追溯宗教思想所沉湎其中的所有冥思遐想，哪怕仅仅是针对澳洲人的宗教思想。我们想要把握的是作为宗教基础的基本观念，而没有必要再去追究这些观念的一切发展变化——有时候，这些民族的神话想象已经把它们弄得混乱不明。如果神话有助于我们更好地理解这些基本观念，我们也会利用神话，但神话本身并不是我们研究的主题。神话是一种艺术作品，单纯的宗教科学并不能统辖它。而且，形成神话的智力进化过程又太过复杂，以至于无法用局外人的视角进行间接的研究。神话所构成的问题极为艰深，对此，我们只有针对神话本身，并且采取适合于神话的特殊方式才能处理神话问题。

图腾制度建立在一系列信仰之上，其中，那些关于图腾的信仰自然是最重要的；我们必须以此出发，展开我们的研究。

1

在几乎所有澳洲部落中，我们发现有一种在其集体生活中占有优势地位的群体，这就是氏族。氏族具有两个基本特征。

首先，组成氏族的个体自认为他们是通过亲属关系的纽带联合在一起的，但是这一纽带的性质却非常特殊。因为这种关系并不出自于他们彼此之间确定的血缘，而仅仅是由于他们拥有相同的名字。他们不是我们现在意义上的父母、子女或叔侄；尽管他们自以为组成了一个单独的家族（其大小取决于氏族的规模），那也只是因为他们集体地由同一个名称来命名而已。我们之所以说他们把自己看成是一个单独的家族，是因为他们彼此之间所承担的义务，与宗教之内那些通常必须履行的义务完全一样：诸如援助、复仇、居丧、内部不得通婚等等。

就这第一个特征而言，氏族还不足以和古罗马的氏族（gens）或古希腊的氏族（γένος）相区分；因为古罗马氏族关系的形成，也仅仅是由于氏族成员具有同一个名字，即族名（nomen gentilicium）[1]。从某种意义上说，罗马的氏族也是氏族的一种，不过不能把它和澳洲的氏族相混淆，[2]因为后者的名字同时也是一个特定的实实在在的物种名字。澳洲氏族相信自己与该物种具有极其特殊的关系，这种关系的性质是一种非同寻常的亲属关系，稍后我们将对此进行详细描述。用来命名氏族集体的物种被称为图腾。氏族的图腾也即是每一个氏族成员的图腾。

每个氏族都有图腾，而且这一图腾是该氏族所独有的；同一部落内的两个不同氏族不能共用一个图腾。其实，一个人之所以成为某个氏族的成员，就是因为他有一个特定的名字。正因为这样，所有共用同一个名字的人也就都是该氏族的成员；他们无论以何种方式分散在部落的领土上，他们都同样具有亲属关系。[3]因此，具有同一图腾

的两个群体只能是同一氏族的两个分支。毋庸置疑，一个氏族往往可能不都在同一个地方聚居，而是在好几个地点出没。然而，缺乏地理基础并没有削弱氏族根深蒂固的统一性基础。

图腾一词，本为阿尔冈昆部落的奥杰布韦人所使用，来指称该氏族用来作为名字的那种事物。[4] 尽管这种表达只出现在美洲的一个社会，在澳洲情况也完全不同，[5] 但是，民族志学者已经明确地在一般意义上使用了该词，来泛指我们将要描述的这个体系。斯库克拉夫特最早引申了该词的含义，并提出了"图腾体系"[6] 的概念。这种引申，在民族志研究的很多情况下都不太合适。对这种重要的制度而言，直接照搬土语，没有反映事物的各种特点，就顺手拈来作为概念是不大合乎常规的。不过，对该词的使用在今天已被广为接受，再反对这种用法就有些过分苛求了。[7]

在绝大多数情况下，作为图腾的对象要么属于动物界，要么属于植物界，而且尤以前者为多；非生命体则十分罕见。霍维特在东南澳洲的部落中收集了500多种图腾的名字，其中植物和动物以外的名字不到40个，它们是云、雨、雹、霜、月、日、风、秋、夏、冬、某些星辰、雷、火、烟、水或者海洋。值得注意的是，在此只有极少的位置留给了天体，而且通常只是那些比较壮观的天象，然而，在后来的宗教发展中，这些天象必然会大有可为。在霍维特谈到的所有氏族之中，只有两个氏族以月亮为图腾，[8] 两个以太阳为图腾，[9] 三个以一颗星为图腾，[10] 三个以雷为图腾，[11] 两个以闪电为图腾[12]。与之相反，唯一的例外是雨，雨作为图腾是非常普遍的现象。[13]

这些图腾可以说是正常的，但是图腾制度也有其反常的情况。有时候图腾不是一个完整的事物，而是事物的一个部分。这种情况在澳洲极少发生，[14] 霍维特只引证了一例[15]。但是，在图腾群体发生了过多分化的部落中，这种情况就可能相当多地出现了。或许可以说，这是图腾迫不得已而进行的自我解体，以便给数量众多的部落分支提供名字。阿兰达人和洛里查人好像就是这样。斯特莱罗在这两

个社会收集了442种图腾，其中好多都不是动物，而是动物某种特定的器官，诸如负鼠的尾巴和肚子，袋鼠的脂肪等等。[16]

我们知道，图腾通常都不是一个个体，而是一个物种或变种；它不是这只袋鼠或这只乌鸦，而是所有的袋鼠或所有的乌鸦。不过，图腾有时是一个独特的对象。首先，如果作为图腾的事物在它所属的分类中独一无二，如太阳、月亮或某一个星座之类，那就必然是这样的了。此外，氏族的名字还可能取自不规则的地形、低地，取自一个特定的蚁冢等等。诚然我们只有少数澳洲的例证，但斯特莱罗毕竟提到了几个。[17]不过，导致这些异常图腾的特殊原因却表明，它们的起源相对来说距今较近。事实上，特定的地理特征之所以被当作图腾，是因为神话中的祖先被认为曾经在此停留过，或者在他的传奇生涯中某些活动曾在此地发生。[18]但同时，在这些神话祖先本身所属的氏族中，图腾又都十分规则，都把动物或植物当成了图腾。因此，这种纪念英雄伟业的图腾不可能是原始的，它们从属于一种业已形成而又有所变异的图腾制度。甚至可以怀疑气象图腾是不是与之有共同的渊源，因为神话时代的祖先往往是与日月星辰合为一体的。[19]

有时候（当然也不乏例外），也有一个祖先或一群祖先直接作为图腾的情况。在这种情况下，氏族的名字就不再是一个事物或一个真实的物种，而是取自纯粹的神话存在。斯宾塞和吉兰已经提到过两三个这类图腾。在瓦拉蒙加部落和津吉利部落中，都有氏族用叫作“塔巴拉”（Thaballa）的祖先来命名，这个祖先好像是欢乐的化身。[20]另一个瓦拉蒙加氏族以传说中的巨蛇“沃龙迦”（Wollunqua）为名，并且自以为是它的后裔。[21]斯特莱罗也为我们提供了同样的事实。[22]无论是哪一种情况，其原委都是显而易见的。在多种原因的影响下，随着神话思想的发展，集体的和非人格的图腾日渐隐退，随后特定的神话人物进拔头筹，本身变成了图腾。

不管这些形形色色不合常规的图腾多么吸引人，我们都丝毫不必为此修改图腾的定义。它们并不像有人认为的那样[23]，是不同种类的图腾，几乎无法相互化约，也不能还原为我们所定义的正常的图

腾。它们只是一个更具普遍性的单一观念的次级形式，有时甚至是发生偏离的形式，而我们完全有根据相信这个单一观念才是更原始的观念。

获得名字的方式在氏族组织和召集活动等方面，比宗教更重要；它属于家族社会学，而非宗教社会学。[24] 因此，我们将集中概括一下决定命名方式的最基本原则。

在不同部落中，使用了三种不同体系。

在大多数社会中，甚至可以说，在绝大多数社会中，子女生来就采用母亲的图腾。南澳洲中部的迪埃里部落和乌拉本纳部落即是如此。仅举几个最重要的部落的名字，就还有维多利亚的沃乔巴卢克部落和贡迪奇一马拉部落，新南威尔士的卡米拉一罗伊部落、维拉朱里部落、温吉邦部落和埃瓦拉伊部落，昆士兰的瓦克尔布拉部落、皮塔一皮塔部落和库尔南达布里部落。在这种情况下，由于外婚制的规定，女方的图腾必然与其夫家的图腾不同；另一方面，由于女方要住在男方的共同体中，所以同一图腾的成员就必然要因为其婚姻的偶然性而分散在各处。结果，图腾群体就丧失了它的地域性基础。

在另外一些地方，图腾则传自父系。在这种情况下，如果子女一直和父亲住在一起，那么当地的群体基本上就由属于同一图腾的成员所构成，那里只有已婚妇女才体现了外来的图腾。换句话说，每一个地方就都有其独特的图腾。这种组织体系直到最近才在澳洲发现，并且仅见于图腾制度已经衰落的部落，例如纳里涅里部落，在那里图腾已经几乎不再具有任何宗教色彩。[25] 由此可以认为，图腾体系与同母异父家系的衰落有着密切关联。不过，斯宾塞和吉兰已经观察到，在中澳洲北部有一大批部落，仍然在实行图腾宗教，但图腾却是传自父系的，其中包括瓦拉蒙加部落、关吉部落、翁比亚部落、宾宾加部落、马拉部落和阿努拉部落。[26]

最后，第三种组织方式见于阿兰达部落和洛里查部落。在此，子女的图腾并不一定是母亲或父亲的图腾，而是一个神话祖先的图腾。是这位祖先在母亲怀胎的一刹那临现并神奇地使她受孕。考察者曾以

不同方式描述过这种祖先临现的过程。[27] 通过一种特殊的程序，可以知道这是哪一位祖先，以及孩子应该属于哪一个图腾群体。[28] 但是，既然只是出于偶然，这位祖先才恰巧接近这个母亲而不是别人，那么可见，子女的图腾最终还是取决于偶然的条件。[29]

在氏族图腾以外又高于氏族图腾的是胞族的图腾。虽然二者的性质并没有什么不同，但是还是有必要作出区分。

胞族是借助特殊的兄弟关系的纽带联合起来的一个氏族群。通常说来，澳洲的部落都可分为两个胞族，各自分有不同的氏族。当然，在有些部落中这种组织已经消失了，不过，一切证据都使我们确信它曾一度普遍存在过。在任何情况下，每个澳洲部落的胞族数量都不会超过两个。

几乎所有的胞族，只要它有一个含义确定的名字，就会是一种动物的名字，因此也可以把它看作是一种图腾。这在兰的近期著作中得到了充分证明。[30] 例如，在贡迪奇部落（在维多利亚），两个胞族分别称为“Krokitch”和“Kaputch”；前者意为白色凤头鹦鹉，后者意为黑色凤头鹦鹉。[31] 在班迪克和沃乔巴卢克两部落也可以发现同样的称呼。[32] 在伍龙杰里部落，两个胞族分别名为“Bunjil”和“Waang”，其意为雕鹰与乌鸦。[33] 在新南威尔士，许多部落都用“Mukwara”和“Kilpara”这两个词作胞族之名，[34] 而且它们指的都是同一种鸟[35]。纳里格部落和沃尔加尔部落也使用雕鹰与乌鸦作为他们的两支胞族的名字。[36] 在库因穆尔布拉部落，用的则是白色凤头鹦鹉和乌鸦。[37] 此外还可以举出很多其他的例子。这就会使我们认为，胞族是一个已经解体的远古氏族，现实的氏族是这种解体的产物，而相互联合的团结性只是他们原始联盟的遗风。[38] 确有一些部落，其胞族已不再具有专名；另外一些部落虽然有名字，但含义已不清楚，甚至连其成员也无人知晓了。但这并不足为奇。因为胞族在所有地方都处于衰退状态，所以胞族肯定是一种原始制度，氏族作为它的继承者已经后来居上了。故而，当这些胞族的名字不再被理解的时候，它们就会很自然地从记忆中日渐消退，因为它们肯定属于

一种已经被人弃用的古老语言。以下事实便可以证明这一点：有很多被用作胞族名字的动物是我们所知道的，但这些名字已经与目前通行语言用来指称它们的词汇相去甚远了。[39]

在胞族图腾和氏族图腾之间，存在着一种从属关系。实际上，每个氏族基本上都属于一个而且仅仅属于一个胞族，其中还有成员属于另一个胞族的情况是极其例外的。这种例外仅见于某些中部部落，特别是阿兰达；[40]但即使在那儿，尽管由于混乱而发生了这种重叠，每个氏族中的大部分成员还是完全归属于部落两个分支中的一个，属于另一个胞族的微乎其微[41]。那么，两个胞族不能相互重叠就是一条原则，于是，个体图腾的范围就取决于他所归属的胞族了。换言之，胞族犹如一个物种，而氏族就是它的不同变种。我们就会看到，这种比较并非是纯粹的比喻。

除去胞族和氏族之外，在澳洲社会还有一种较为常见的次级群体，而且还颇有特点，这就是姻族。

这一称谓所指的是胞族的特定分支，其数量因部落而异，每个胞族有时包含两个姻族，有时包含四个。[42]他们的组织与活动依据以下两个原则。首先，胞族中的每一代与他们的上一代都属于不同的姻族。这样，如果每个胞族只有两个姻族，那么他们必然每一代都要相互轮换。父母不是子女所在的姻族的成员，但孙辈和祖辈却同属于一个姻族。例如，在卡米拉罗伊部落中，Kupathin胞族有Ippai和Kumbo两个姻族，Dilby胞族有另外两个称为Murri和Kubbi的姻族。由于按同母异父家系继承，子女都属于母亲的姻族。假如母亲是Kupathin胞族的成员，那她的孩子也算一个。但如果她属于Ippai姻族，她的子女将属于Kumbo姻族；如果她的孩子是个女孩，那么这个女孩的子女就又属于Ippai姻族。同样，Murri姻族妇女的子女将属于Kubbi姻族；而Kubbi姻族妇女的子女也将属于Murri姻族。如果每个胞族有四个姻族而不是两个，这个体系自然就更为复杂了，但是其原则并无二致。四个姻族形成了两对姻族，每对中的两个姻族的每一代依据上述原则相互轮换。其次，一个姻族的成员原则上[43]只与另一个胞族的姻族的成员通婚。Ippai姻族必须与Kubbi姻族联姻，而Murri

姻族必须与Kumbo姻族结亲。正是因为这种组织深刻地影响着婚姻关系，我们才把该群体名之为姻族。

现在，该问一问姻族是不是有时候也像胞族和氏族那样有图腾了。

这个问题是由昆士兰某些部落的现象所引发的。在那里，每个姻族都有其独特的饮食禁忌，某个姻族中的每个人都必须禁食某种动物的肉，而其他姻族则可以随意享用这种肉。[44] 这些动物不也是图腾么？

然而饮食禁忌并不是图腾制度的特点。图腾首先是一个名字，然后，就像我们将要看到的那样，它是一种标记。而在我们刚才讨论的诸社会中，姻族都没有动物或植物的名字，也没有标记。[45] 当然，这些禁忌也可能间接地出自图腾制度。可以设想饮食禁忌所保护的动物曾经是氏族的图腾，但这些氏族已经消失了，而姻族却还存在着，那么姻族肯定具有氏族所不具备的持久力量。这些禁忌从它原来的领域传承下来，既然没有其他群体可以依附，便会普及到整个姻族。但是，即使这种规定诞生于图腾制度，显然它也只是代表了图腾制度的一种衰微与衰落的形式。[46]

有关澳洲社会的图腾的所有论述都同样适用于北美的印第安部落。唯一的区别在于，后者所具有的稳定性和其概貌的严格性在澳洲是看不到的。澳洲的氏族不仅为数众多，而且在一个部落中氏族的数量也基本上不受限制。考察者可以举出一些氏族作为例证，但从未能够给我们提供出一份完整的清单。这是因为，人们从来也无法确定已经拟就了这份清单。同样的解体过程分裂了原有的胞族，产生了严格意义上的氏族，而同样的过程又继续在氏族内部发生；由于这种不断的瓦解，氏族的影响力通常也显得微乎其微。[47] 在美洲，情况刚好相反，图腾体系具有更确定的形式。虽然部落的平均规模相当大，但氏族的数量却少得多。一个部落极少会超过12个氏族，[48] 而且通常少于12个。因此，每个氏族都是更重要的群体。尤其是，氏族的

人数是确定的，他们知道他们的确切数字，而且他们告诉给了我们。[49]

这种差别要归功于他们社会经济的优越性。自从这些部落被首次发现以来，这些社会群体就牢牢地依附于土地，因而能够较好地抵御分化力量对他们形成的冲击。同时，这个社会对统一体怀有极其强烈的感情，以至于无时无刻不在关注着自身和它的组成部分。美洲的例子有助于我们完善对氏族的基础组织的解释。如果我们只根据澳洲当前的状况作出评价，就会产生错误的看法。实际上，那里处于一种完全不正常的变动与解体状态之中。这毋宁说是一种退化的产物，我们知道，它既应归咎于由时间造成的自然衰退，也应归咎于白人的瓦解作用。毋庸置疑，澳洲的氏族不可能有美洲氏族的规模与坚实的结构；但是，肯定有一段时间两者的差距不至于像今天这样显著，因为假若氏族总是变动的和不连续的，那么美洲的社会也无法获得如此稳固的结构。

正是由于这种较强的稳定性，胞族这一古老的体系才得以在美洲延续，而且它清晰完整与截然分明的特征在澳洲已经不再存在了。我们刚才已经知道，胞族在澳洲大陆的所有地方都已日薄西山，在绝大多数情况下，它只是一种不明不白的群体；即使有名字，也是要么已经无法理解，要么在任何情况下对当地人来说都无关宏旨，因为这个名字不是从外来语那里借用来的，就是已经发不出声音的语言了。这样，我们只能借助少数尚存其义的名字来推断胞族图腾的存在，而它们大部分还因为不够鲜明而未能引起多数考察者的注意。在美洲的一些地方，情况则迥然不同，这一制度还保留着它最初的重要性。西北海岸的那些部落，尤其是特林基特部落和海达部落，虽然现在已经拥有了高度的文明，但仍然各自分为两个胞族，每个胞族又各自划分为一定数目的氏族：特林基特部落分为乌鸦和狼两个胞族，[50] 海达部落分为鹰和乌鸦两个胞族[51]。这种划分并不仅仅是名义上的，它与终古不衰的部落习俗一样，带有部落生活的深刻烙印。比起使胞族相互区分的道德距离，氏族之间的道德距离就要小得多。[52] 胞族的名字也不是一个意义被遗忘了的词或者只是略知其义的词，而是意义完整的图腾；就像下文将要阐述的那样，它们具有这一术语的所

有本质属性。[53] 因此，鉴于这一点，我们绝不能忽视美洲部落，因为我们可以由此直接研究胞族的图腾，而澳洲只提供了它们的模糊遗迹。

2

然而图腾并不仅仅是一个名字，它还是一种标记，一种名副其实的纹章。纹章这一比喻曾经被人频频采用。格雷在谈到澳洲土著时说："每一个家族都用一种动物或植物作为他们的徽号和标志。"[54] 格雷所说的家族无疑就是氏族。菲松和霍维特也说："澳洲人之间的划分表明，图腾首先是一个群体的徽标。"[55] 斯库克拉夫特在谈到北美的印第安人时也有相同的说法："图腾实际上是相当于文明人的纹章标记的一种图案，被授予的每一个人都以此来作为他所属家族的身份证明。该词的实际语源可以证明这一点，它源于'dodaim'，指的是村庄或家族群体的居住地。"[56] 因此，当印第安人与欧洲人发生瓜葛以及要缔结契约时，每个氏族都把它的图腾钤在协定书上以示达成契约。[57]

封建时代的贵族以各种方式把纹章精雕细刻地装饰在他们城堡的墙上、他们的武器上以及属于他们的各种物件上，澳洲的黑人和北美的印第安人也同样对待他们的图腾。和赫恩在一起的印第安人，便在交战以前把他们的图腾画在盾牌上。[58] 据夏洛瓦说，在战时，有些印第安部落拥有名副其实的旗帜，用几片树皮系在杆头，上绘图腾。[59] 在特林基特部落中，一旦氏族之间爆发冲突，两个敌对群体的战士就戴着画有他们各自图腾的头盔作战。[60] 易洛魁人则把图腾动物的皮铺在每一座棚屋上，作为氏族的标志。[61] 又据另一位考察者，他们把图腾动物做成标本置于门前。[62] 在怀恩多特部落中，每个氏族都有自己的装饰和各具特色的图案。[63] 奥马哈人和苏人一般是把图腾画在帐篷上。[64]

无论在什么地方，只要社会定居下来，那里帐篷就会被房屋所代替，造型艺术就会更加充分地发展，图腾就会被镌刻在木制品上和墙

上。例如海达、钦西安、萨利什、特林基特等部落就是这样。克劳斯说："特林基特人的房屋有一个非常独特的装饰，这就是图腾纹章。"在入口处的门两边，立柱上雕刻着动物形象，有时结合着人形，高达15码，一般还涂上极为鲜艳的色彩。[65] 不过，这类图腾饰物在特林基特村庄中并不很多，往往只见于首领和富人的房前。但在其毗邻的海达部落，则要常见得多，那里每座房屋都会有好几个。[66] 图腾雕柱随处拔地而起，有时屹然耸立，海达村庄给人的印象，就如同一座到处林立着钟楼和尖塔的圣城。[67] 而在萨利什部落，图腾通常装点在房屋的内墙上。[68] 至于另外一些地方，图腾还见于独木舟上、各种日用品上以及火葬柴堆上。[69]

上述例子均来源于北美印第安人，这是因为要完成这些雕刻和永久性的装饰，造型技艺必须达到相当完善的程度，而这方面恰是澳洲的部落所不及的。故而比起美洲，我们刚才谈到的这类图腾表现在澳洲既很罕见又不明显。不过，我们还是可以举出一些例子来。在瓦拉蒙加部落，在葬礼结束，要埋葬已经风干并且化成粉末的死者遗骨的时候，便在下葬地点的旁边，画上代表图腾的形象。[70] 在马拉和阿努拉部落，盛殓尸体的空心木上，就装饰着带有图腾色彩的图案。[71] 在新南威尔士，奥克斯利在埋葬土著的坟墓附近的树上发现了雕刻，[72] 史米斯认为它们具有图腾特征。在上达令（Upper Darling），土著把图腾形象刻在了盾牌上，[73] 又据柯林斯说，几乎所有的日用品都覆有装饰，它们也可能具有同样的意义；而且在岩石上也发现了这一类形象。[74] 这些图腾图案实际上可能更为普遍，正因为这些我们下面将要讨论的原因，所以要弄清它们的真实含义总是不太容易的。

综上所述，我们知道，图腾在原始人的社会生活中占有举足轻重的地位。不过，到此为止，图腾还只是表现为一种相对来说外在于人的事物，因为我们只见到它反映在外部事物上。但是，图腾并不只是出现在他们房屋的墙上、独木舟的两边、武器上、日用品上和坟墓上，而且还出现在人的身体上。他们不仅把纹章装饰在他们所拥有的

物品上面，还装饰在他们的身体上面。图腾被他们印上自己的肉体，就变成了他们的一部分，而且，这是一个重要得多的表现领域。

其实，每个氏族成员都会设法使自己具有图腾的外貌，这是一条非常普遍的规律。在特林基特的某些宗教节日上，仪典主持者的外衣上绘有他用作名字的图腾动物，或者是绘有这种动物的一部分。[75] 同样的习俗在西北美洲也随处可见。[76] 明尼塔里人在投入战斗时也是这样，[77] 此外还有普韦布洛印第安人[78]。在其他地方，如果图腾是一种飞禽，人们就把这种鸟的羽毛插在头上。[79] 在衣阿华部落，每个氏族的剪发都有其独特样式。鹰氏族人的头部前面留有两大簇头发，脑后留有一簇；野牛氏族把头发扎成角形。[80] 奥马哈部落也有类似的做法，每个氏族也都有自己的发式。例如海龟氏族的头发只留下六束，其余全部剃光，六束中头部两侧各有两束，前面一束，后面一束，他们就用这种方式来模仿图腾动物的四肢和头尾。[81]

但是，更为常见的还是把图腾标记印在身体上，即使是最不发达的社会，也可以采用这种表现方式。还有一种共同仪式，把到了青春期年龄的青年男子的两颗上齿敲掉，有时候，人们也怀疑这种仪式的目的就是要摹拟图腾的样子。虽说这一想法尚不能肯定为事实，但值得注意的是，有时候土著人自己就是这么来解释他们的习俗的。例如，在阿兰达人中，只有雨氏族或水氏族才拔牙；依据传统，这样做的目的就是为了让他们的脸看起来像带有亮边的乌云，因为这种乌云被认为是雨水骤至的征兆，故而被认作同一家族的事物。[82] 这证明土著人自己意识到，至少按照习俗的说法，毁容会给他们带来图腾的外观。同样，在阿兰达部落的割阳仪式上，初成年者的姐妹和未婚妻也会被割上一些口子，其疤痕就和我们将要讲的所谓储灵珈上的刻痕一样，而我们将看到，储灵珈上的画线就是图腾的象征。[83] 在凯蒂什部落，岩大袋鼠被认为和下雨密切相关，[84] 于是雨氏族的人就戴上用岩大袋鼠的牙齿制成的小耳环[85]。在耶克尔拉部落，青年男子在初入仪式上要承受一定数量的刀割以留下疤痕，割口的数量和样式因图腾的不同而异。[86] 菲松的一个情况提供者也说他在

他考察的部落见过类似的情况。[87] 又据霍维特的说法，在迪埃里部落，特定的疤痕与水图腾之间也存在着类似的关系。[88] 在西北部的印第安人中，以图腾为文身更是非常普遍的习俗。[89]

即使由伤残或疤痕造成的文身并不总是具有图腾意义，[90] 但一般说来它们都是图腾的表现，而不能与画在身上的简单图案相提并论。土著人确实不是天天画有文身。当他忙于纯粹的经济事务时，或者以小家庭为单位分散渔猎时，他都不必再为这些十分烦琐的装饰而操心。但是，一旦氏族集合起来过共同的生活或者一道举行宗教仪典，他就必须得装扮自己了。我们将会看到，每一种仪典都针对一个特定的图腾，在理论上，与某一图腾有关的仪式只能由属于这一图腾的人来举行。而那些举行仪式的[91]、那些司仪身上都总是画有表现图腾的图案，有时候甚至作为观众来参加仪式的人也是这样[92]。青年男子要通过成年礼进入部落的宗教生活，而其中主要的一项就是在自己的身上画上图腾符号。[93] 当然，在阿兰达部落，画出的图案并不总是必定要表现初成年者的图腾，[94] 但这是个例外，毫无疑问，这是由于该部落的图腾组织处于分散状态的缘故[95]。而且，即便在阿兰达，当成年礼达到高潮，浴于神圣，进入了至为庄严的时刻，新人们被允许进入收藏着氏族所有圣物的圣所的时候，他们身上所画的图腾标记所表现的就是这些年轻人的图腾了。[96] 在北美西北海岸的部落，个体与其图腾之间的纽带甚至会牢固到这种程度，以至于不仅活人而且死人也要画上氏族的标记：在尸骸下葬之前，还要画上图腾标志。[97]

3

这些图腾装饰使我们懂得，图腾不仅是一个名字，还是一种标记。图腾被用于宗教仪典的过程中，是礼拜仪式的一部分；因而图腾作为集体标签，也具有宗教性。事实上，图腾与事物的圣俗之分有关，它就是一种典型的圣物。

在中澳洲的部落中，特别是在阿兰达、洛里查、凯蒂什、翁马杰拉和伊尔皮拉等部落[98]，在仪式上始终使用一种特殊的法器，阿兰达人称之为“储灵珈”，斯宾塞和吉兰写作churinga，斯特莱罗写作fjurunga。[99]它们由小块木头或小块磨光的石头做成，形状各异，但一般呈椭圆形或长方形。[100]每个图腾群体都或多或少会有这一类珍藏。在每个储灵珈上都刻有表现该群体图腾的图案。[101]有些储灵珈一端有孔，其中穿有一根用头发或负鼠毛制成的绳子。这样，那些木制有孔的储灵珈就和英国民族志学者所说的“牛吼器”[注11]有一样的用途了。由于被发绳所悬，它们能在空中快速旋转，嗡嗡作响，其声音和我们的孩子还在玩的同名玩具如出一辙。这种震耳欲聋的噪音有仪式的意义，只要是稍具重要性的仪典，它就会出现。这类储灵珈是名副其实的牛吼器，而另外一些既非木制也未穿孔，所以不能用这种方式使用，但它们能够激起同样的宗教情感。

事实上，每一个储灵珈不论为何使用，都被列入到显要的圣物之中，它的宗教神圣地位无出其右，甚至用来指称它们的词也表明了这一点。这不仅是一个名词，还是一个具有神圣意义的形容词。另外，每个阿兰达人都有几个名字，其中，有一个名字极为神圣，绝不能向外人透露，这个名字极少使用，用时还要压低声音，用一种神秘的嘟囔声说出，它被称为“储灵珈之名”（aritna churinga, aritna 的意思就是名字）。[102]通常，churinga（储灵珈）一词用来指称所有的仪式活动，例如“ ilia churinga”的意思是鸸鹋膜拜[103]。所以当churinga作为名词来使用的时候，就是指以神圣性为本质特征的事物。凡俗之人，即女人和尚未进入宗教生活的少年，不能接触甚至也不能看到储灵珈，只允许他们在远处瞧瞧，就是这样，也只能偶一为之。[104]

储灵珈被虔敬地存放在一个特殊的地方，阿兰达人称之为“厄纳土伦珈”（ertnatulunga）。[105]这是一处岩穴，或是隐蔽在荒僻之处的一种山洞，入口处用石头仔细地封闭好，安排得十分巧妙，以至于路过的陌生人不可能怀疑到氏族的宗教宝库就近在咫尺。储灵珈的神性极强，可以和它们的收藏地点相沟通，使妇女和未成年者无法靠

近。年轻人只有在完成成年礼之后才可以接近，而有些人还要再磨炼上几年方能获此恩荣。[106] 储灵珈的宗教性辐照四外，感应周遭，使它附近的一切均沾神性，因而都能够避免凡俗的接触。一个人要是被人追赶怎么办？如果他能跑到厄纳土伦珈，那他就得救了，因为在那儿不允许抓人；[107] 就连一个受伤的动物逃避到那里也必须予以尊重[108]。在那儿争吵也被禁止。正如日耳曼社会所云：此乃和平之地。它是图腾群体的圣所，它是寻求庇护的福地。

但是，储灵珈的功效并不仅仅体现在把凡俗者拒之于外。之所以要这样保持隔离，是因为它具有高度的宗教价值，一旦丧失就会给群体和个人带来严重损害。储灵珈还具有各种神奇的性能：伤口与之接触便能愈合，特别是由割礼造成的伤口；[109] 对疾病它也有同样的疗效；[110] 它可以用来使胡子生长；[111] 它能赋予图腾物种以各种关键性能力，以确保其正常繁衍；[112] 它赐予人们力量、勇气和毅力，而同时又能够压制和削弱他们的敌人。最后，这种信念尤其根深蒂固，当两个斗士拉开架式，如果一个看到另一个带来了与他敌对的储灵珈，他就会丧失信心而必败无疑。[113] 因而在宗教仪典上，再也没有别的法器能有比之更加重要的地位了。[114] 通过各种各样的涂油礼，储灵珈的效力就能分别传给司仪或他的助手，为了促成这一点，这些虔诚的信徒遍涂油脂，然后用储灵珈在肢体和肚子上摩擦。[115] 有时储灵珈被放上一些羽绒，储灵珈一转它们就飞向四面八方，这样储灵珈内的效力就可以扩散开去。[116]

但是，储灵珈不仅有益于个人，而且整个氏族的命运也与之休戚相关。遗失储灵珈是一场灾难，是群体所能遭受的最大不幸。[117] 有时储灵珈要从厄纳土伦珈中取走，比如要借给其他群体，[118] 那么随即就会举行一场名副其实的公共哀悼仪式。这个图腾的人要垂泪举哀两个月之久，身上涂满白色黏土，就如同失去了亲人一样。[119] 并不是每个人都可以随意处置储灵珈，用来存放储灵珈的厄纳土伦珈被置于群体首领的控制之下。每个人的确都对某些储灵珈拥有特殊的权力，[120] 然而，尽管在某种意义上他是所有者，他也只有在首领同意后，并在首领的指导下才能使用。储灵珈是集体的珍宝，

是氏族的方舟。[121] 对储灵珈的虔诚表明了赋予它的价值之高，移动储灵珈时的庄重表明了对待它的敬畏之深。[122] 储灵珈被小心照管，被涂油、擦拭、上光；如果要把它们从一个地方移到另一个地方，那就要在仪典的中间进行，这也证明这种转移被看成是至关重要的活动。[123]

就其本身而言，储灵珈和其他木制品或石制品是一样的东西。它之所以区别于同一类的凡俗事物，只是因为它上面画着或刻着图腾标志。因此，这一标志，而且唯有这一标志，才赋予了储灵珈的神圣性。诚然，斯宾塞和吉兰认为，储灵珈是祖先的栖魂之所，是这些灵魂的存在带来了这种性质。[124] 而当斯特莱罗声称这种解释不准确时，他所提出的观点也没有什么实质的不同，他说储灵珈被视为祖先躯体的象征，或者就是躯体本身。[125] 总之，不管怎么说，都是由于物体上附着了因祖先而激发的情感，它才成为一种物神。但是，首先，这两种概念（顺便说一下，它们除了神话字面上的区别以外没什么不同）显然是为了说明储灵珈的神圣性而在后来形成的。然而，无论在这些木块和石块的构造之中，还是就其外观而言，都没有什么会使它们必定被当作祖先灵魂的所在，或当作祖先躯体的象征。所以如果人们想出了这个神话，那是为了解释储灵珈所唤起的宗教尊崇，但是这种尊崇并不取决于神话。这种解释就像很多神话学的解释一样，只靠稍稍改换措辞重复问题来解决问题。说储灵珈是神圣的，和说储灵珈与神圣者有如此这般的关系，只不过是用两种方式重申了同一事实，并没有说明问题。其次，斯宾塞和吉兰公开承认，在阿兰达有一些储灵珈是由老人在人所共知而且是众目睽睽的情况下制作的。[126] 它们显然并不来自伟大的祖先，但是它们却和别的储灵珈同样具有法力，只是在程度上有所不同而已，而且也用同样的方式加以保存。最后，在所有部落中，储灵珈和精灵从无关联。[127] 因此，其宗教性质就是另有来源了，如果这种性质不是来自于它所带有的图腾印记，那又是从何而来呢？所以，仪式表演所真正关注的对象是图腾形象，正是这物件上的雕刻才使它神圣化了。

在阿兰达及其相邻的部落，还有另外两种与图腾和储灵珈密切相关、而且通常与它们合用的礼拜法器：纳屯架（nurtunja）和旺宁架（waninga）。

纳屯架[128]见于北阿兰达部落和紧挨着它的部落。[129]纳屯架基本上是一种竖直的支撑物，可以是一支矛，或者是扎在一起的几支矛，或者就是一根棍子；[130]外面用带子或者头发编的细绳裹扎着一束束的草；草上遍覆羽绒，羽绒横成圆周，竖成直线；顶端饰有雕鹰的长羽。当然，这只是最一般的典型样式，在特定情况下，纳屯架有各种各样的变型。[131]

旺宁架仅见于南阿兰达部落、乌拉本纳部落和洛里查部落，没有单一的样式。简而言之，它最基本的组成也是一种竖直的支撑物，即一根长棍或一支几码长的矛，有时加上一根或两根横杆。[132]有一根横杆时，它看起来就像一个十字架，由人发、负鼠毛或袋狸毛编成的绳子，在两臂和中轴的空当处呈斜线来回缠绕，密密匝匝，形成了一个菱形的网。有两根横杆时，这些绳子就从一根横杆缠到另一根，再从支架的顶端缠到底部。有时候上面还覆上一层羽绒，厚得把底子全都盖住了。这样，旺宁架看起来非常像一面旗帜。[133]

纳屯架和旺宁架在大量重要的仪式上露面，对它们的宗教尊崇与储灵珈十分相似，其制作和竖立过程庄严至极。它们或固定在地上，或由司仪所持，这样就标明了仪典的中心，人们围其而舞，仪式绕其而行。在成年礼上，初成年者将被引领到专为这一刻而竖立的纳屯架脚下，有个人会对他说："这是你父亲的纳屯架，许多青年男子就是它造就出来的。"然后，年轻人必须亲吻纳屯架。[134]以此一吻，他就和寓于其中的宗教本原发生了关系。这是一种名副其实的沟通，它能赋予年轻人承受可怕的割阳手术所需要的力量。[135]在这些社会的神话之中，纳屯架也发挥了相当重要的作用。神话讲述了在伟大祖先的传说时代，在部落领地内，完全属同一图腾的伙伴们在四面八方纵横驰骋，[136]每一支队伍都拥有一个纳屯架。当他们停下宿营，或准备分散行猎时，就把纳屯架插在地上，并把他们的储灵珈悬挂在其顶端。[137]这等于是在说，他们把他们最珍爱的东西托付给了纳

屯架。同时，纳屯架也是群体集合中心的一面旗帜。纳屯架与奥马哈的圣柱实为异曲同工，对此人们不免会留下深刻的印象。[138]

纳屯架的神圣性只有可能源于一种原因，那就是它具体表现了图腾。它的垂直相交的结构以及覆在上面的一圈圈的羽绒，甚至用来把旺宁架的两臂和中轴扎紧的不同颜色的绳子，都不是根据制作者的口味妄加安排的，那一定是严格遵照传统所规定的模式来制作的，这种模式在土著的心目中表现了图腾。[139] 在此，我们不必像对待储灵珈那样，怀疑对这种膜拜工具的敬奉是否仅仅是祖先膜拜的反映，因为每个纳屯架和旺宁架都只是在用到它们的仪典期间才被保留起来，这是一条规则。每次需要它们的时候，全都要重新制作，而一旦仪式大功告成，它们就被剥去装饰，连制作部件也都散落掉了。[140] 它们不过是图腾的象征，而且是临时的象征，但正是基于这一点，而且也完全是因为这个缘故，它们才能在宗教中发挥作用。

所以储灵珈、纳屯架和旺宁架的宗教性完全要归功于他们所带有的图腾标记。唯有标记才是神圣的，它无论在何处表现，都保持着这一特性。有时图腾标记被画在岩石上，这些画就被称为"储灵珈·奕基尼亚"（churinga ilkinia），即神圣的图画。[141] 宗教仪典的司仪和助手们用来打扮自己的装饰也与之同名，女人和孩子们不得看到它。[142] 在某些仪式中，图腾被画在地上，这种做法也证明了图腾图案能够焕发激情，具有崇高价值。图案所绘之处，已被预先抛洒的人血所浸透，[143] 我们将会看到，鲜血本身就是一种神圣的液体，只供敬神使用。在图案画好以后，这些忠实的信徒就以最纯洁的虔诚态度，始终坐在图案前面的地上。[144] 如果我们要找出符合这些原始人心态的一句话来，我们可以说：他们崇拜它。这使我们理解了图腾装饰是怎样为北美印第安人保留了弥足珍贵的东西的，因而它总是被一种宗教的光环所围绕。

那么，如果我们要探究这些图腾表现为何如此神圣，搞清什么是表现图腾的首要因素，便是很有裨益的事情了。

在北美的印第安人中，被描画或雕刻出来的图腾形象会尽可能忠实地再现图腾动物的外观。他们的手法就像我们今天在同样条件下所采用的一样，只是通常较为粗陋而已。但是，澳洲的情况就不同了，我们只能找出这些表现的起源。虽然澳洲人表现出了很强的能力，可以用一种还很不成熟的方式来摹画事物的形态[145]；但是从那些神圣的符号中，一般却好像看不出他们在这方面有什么强烈追求，因为他们在储灵珈、纳屯架、岩石、地面或人体上画的基本上都是几何图案，是用各种办法画出来的直线或曲线，[146]整体上都只具有抽象的意味。图形和所表现的事物之间的联系不仅相去甚远，而且很间接，除非有人指明，否则就看不出来。只有氏族的成员才能说出这样的线条组合有什么意义。[147]男人和女人通常都用半圆来代表，动物用圆或螺线来代表，[148]人或动物的足迹用小点连成的虚线来代表，等等。因此，这些图形所具有的意义是非常随意的，对于两个不同图腾的人来说，单单一个图案可能就有两种不同的含义，一个代表这里的动物，一个代表那里的动物或植物。就纳屯架和旺宁架而言，这种情况更加明显。它们每一个都代表着不同的图腾，但是组成它们的部件既少又简单，无法形成变化多端的组合，于是两个看上去完全一致的纳屯架，表达的却可能是两个大相径庭的事物，例如橡胶树和鸸鹋。[149]纳屯架在制作时就被赋予了一定的意义，并在整个仪典期间得以保持，但说到底，其意义还是由习俗确定的。

以上事实证明，即使澳洲人如此热衷于表现他的图腾，他也不是为了在眼前有一个图腾的形象，以便让他不断焕发出对它的感情；而只是因为他觉得需要把他对图腾所形成的观念用有形的和外在的记号表现出来，而不管这些记号是什么样的。我们并不准备去探求原始人把他们的图腾观念写在身体上和各种东西上的原因，重要的是，我们要立即说明产生这些大量图腾表现的需要具有什么样的性质。[150]

注 释

[1] 这是西塞罗下的定义：属于同一氏族的人乃是具有同一名字的人［Gentiles sunt qui inter se eodem nomine sunt（论题六）］。

[2] 一般来说，可以认为氏族是一种家族群体，其亲属关系来源于同一名字；也正是在这个意义上，罗马的氏族也是氏族。图腾氏族虽然也是这样建构起来的，但却是一种特殊类型。

[3] 在特定的意义上，这种团结纽带甚至超出了部落的边界。只要不同的部落具有相同的图腾，在这些部落的成员之间也就产生了特殊义务。北美的某些部落明显地存在这种情况（见弗雷泽：《图腾制度与外婚制》，第3卷，第57页，第81页，第299页，第356—357页）。有关澳洲的资料不够详尽。不过，同一图腾的成员之间的婚姻禁忌大概是普遍适用的。

[4] 摩尔根：《古代社会》，第165页。

[5] 在澳洲，不同的部落采用不同的词来表达。在格雷考察的地区称为Kobong；迪埃里人称为Murdu（霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第91页）；纳里涅里人称为Ngaitye（泰普林：《纳里涅里部落》，载于科尔：《澳洲种族》，第2卷，第244页）；瓦拉蒙加人称为Mungái或Mungáii（斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第754页），等等。

[6] 《美国的印第安部落》，第4卷，第86页。

[7] 由于我们甚至不知道这个词的准确写法，它也就更加不尽人意了。有人写作totam，也有人写作toodaim，或dodaim，或ododam（见弗雷泽：《图腾制度与外婚制》，第1页）。而且这个词的含义也没有确定。根据奥杰布韦人的最早的考察者朗的报告，totam一词用来指守护神，是个体的图腾（对此我们以后将要论述，参见纸书第二卷，第四章），而非氏族的图腾。但其他考察者的说法则与之正好相反（关于这一点，见弗雷泽：《图腾制度与外婚制》，第3卷，第49—52页）。

[8] 沃乔巴卢克部落（第121页）和班迪克部落（第123页）。

[9] 同上。

[10] 沃尔加尔部落（第102页），沃乔巴卢克部落和班迪克部落。

[11] 穆鲁布拉部落（第117页），沃乔巴卢克部落和班迪克部落。

[12] 班迪克部落和卡亚巴拉部落（第116页）。应该指出，以上所有例子仅出自五个部落。

[13] 例如，在斯宾塞和吉兰从大量部落中收集到的204种图腾中，有188种是动物或者植物。非生命体有飞去来器、寒冷天气、黑暗、火、闪电、月亮、红赭石、树脂、盐水、昏星、石头、太阳、水、旋风、风和雹块（《澳洲中部的北部部落》，第773页。参见弗雷泽：《图腾制度与外婚制》，第1卷，第253—254页）。

[14] 弗雷泽（《图腾制度与外婚制》，第10页和第13页）倒是举出了相当多的例证并且把它们归入了被他称为“裂解图腾”的特殊群体，但是这些例子都取自图腾制度发生了重大变动的部落，如萨摩亚部落或本加尔部落。

[15] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第107页。

[16] 参见斯特莱罗整理的表格，《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第61—72页（参见第3卷，第13—17页）。值得注意的是，这些零碎的图腾一概取自动物图腾。

[17] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第52—72页。

[18] 例如，有一个这样的图腾是山猫家族的祖先曾经栖身的洞穴，另一个是老鼠氏族的祖先所挖掘的地道，等等（斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第72页）。

[19] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第561页及以下诸页。斯特莱罗：第2卷，第71页，注解2。霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第426页及以下诸页；《关于澳洲巫医》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第16卷，第53页；《澳洲分类系统的进一步说明》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第38卷，第63页及以下诸页。

[20] 根据斯宾塞和吉兰的翻译，“塔巴拉”意为“大笑的男孩”。使用这一名字的氏族人认为，他们听得见他在他所居住的岩石间大笑（《澳洲中部的北部部落》，第207页，第215页，第226页注）。根据第422页所记载的神话，在塔巴拉神话中存在着一个最初群体（参见第208页）。如斯宾塞和吉兰所说，卡蒂氏族的图腾为“成熟的人”，似乎也属于同一类别（《澳洲中部的北部部落》，第207页）。

[21] 《澳洲中部的北部部落》，第226页及以下诸页。

[22] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第71页及以下诸页。他提到洛里查人和阿兰达人有一种图腾与巨蛇沃龙迦十分相近，是一条神奇的水蛇。

[23] 克拉奇就这么认为，上文已有引证（参见《我的澳洲之行》，第111页，注解23）。

[24] 正像我们在上一章所指出的，图腾制度在宗教问题和家族问题上都有意义，因为氏族就是一个家族。在低级社会中，这两个问题紧密相关。但是二者又如此复杂，必须分别进行研究。而且，不了解原始宗教，就不能理解原始家族，因为前者是后者的基础。这就是为什么在把图腾氏族作为家族群体来研究之前，必须要先把图腾制度作为宗教来研究的缘故。

[25] 见泰普林：《纳里涅里部落》，载于科尔，《澳洲种族》，第2卷，第244页及以下诸页；霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第131页。

[26] 《澳洲中部的北部部落》，第163页，第169页，第170页，第172页。需要注意的是，在所有这些部落中，除去马拉部落和阿努拉部落之外，图腾的父系传递都只是一般的规则，有时会有例外。

[27] 据斯宾塞和吉兰（《澳洲中部的土著部落》，第123页及以下诸页），祖先的灵魂在母亲的体内转世成为孩子的灵魂；据斯特莱罗（第2卷，第55页及以下诸页）的记载，怀孕虽然是祖先的成果，但并不意味着有任何转世发生；不过在这两种解释中，子女的图腾都不必依据父母的图腾。

[28] 《澳洲中部的土著部落》，第133页；斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第53页。

[29] 在很大程度上是母亲所认为的怀孕地点决定了孩子的图腾。我们将会看到，每个图腾都有它的中心，而祖先所愿意去的地方就成为他们各自图腾的中心。因此子女的图腾就是母亲所认为的怀孕地点的图腾。由于这一般都在父方的图腾中心的附近，所以子女一般就随了父亲的图腾。无疑这就解释了为什么在一个特定地点，居民绝大多数会属于同一个图腾（《澳洲中部的土著部落》，第9页）。

[30] 《图腾的秘密》，第159页及以下诸页。参见菲松与霍维特：《卡米拉罗伊与库尔奈》；约翰·马休：《雕鹰与乌鸦：澳洲土著研究》；托马斯：《澳洲的亲属制度与婚姻制度》。

[31] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第124页。

[32] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第121页，第123页，第124页；科尔：《澳洲种族》，第3卷，第461页。

[33] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第126页。

[34] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第98页及以下诸页。

[35] 科尔：《澳洲种族》，第2卷，第165页；史米斯：《维多利亚的土著》，第1卷，第423页；霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第429页。

[36] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第101页，第102页。

[37] 马休：《昆士兰的两个典型部落》，第139页。

[38] 还有一些理由可以支持这一假设，倘若如此，我们就必须考虑到家族组织，而我则希望把这两方面分开研究。再者说，这个问题对于我们的研究主题而言只有次要的意义。

[39] 例如，据史米斯所说，Mukwara是巴尔金吉、帕鲁因吉以及米尔普尔科三个部落中一支胞族的名字，其意为雕鹰，现在这个胞族中的一个氏族就以雕鹰为图腾。但是，那里却把这种动物叫作“Bliyara”。兰也引证了很多这一类的例子，参见《维多利亚的土著》，第162页。

[40] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第115页。据霍维特（《澳洲东南部的土著部落》，第121页和第454页），在沃乔巴卢克，鹈鹕氏族均分在两个胞族中。这种说法令人怀疑。很可能这是分别以两种鹈鹕为图腾的两个氏族。马休在谈到这一部落的情况时好像指出了这一点（《新南威尔士和维多利亚的土著部落的民族学笔记》载于《新南威尔士皇家协会公报期刊》，1904年，第287页及以下诸页）。

[41] 与此问题有关的内容，请看我们的论文《论图腾制度》，载于《社会学年鉴》，第5卷，第287页及以下诸页。

[42] 关于澳洲姻族的一般问题，请看我们的论文《乱伦禁忌及其起源》，载于《社会学年鉴》，第1卷，第9页及以下诸页，专门

论述有八个姻族的部落的论文是《澳洲社会的姻族组织》，载于《社会学年鉴》，第8卷，第118—147页。

[43] 这一原则并非在任何地方都同样严格。尤其是在有八个姻族的中部部落，除去按规定允许通婚的姻族以外，还允许有一个从中纳妾的姻族（斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第126页）。有些含有四个姻族的部落也是如此，每个姻族还可以在另一个胞族的两个姻族中选择其一，卡比部落就是这样（见马休：《昆士兰的两个典型部落》，载于科尔《澳洲种族》，第3卷，第162页）。

[44] 见罗斯：《北一西一中昆士兰土著的民族学研究》，第56页及以下诸页；帕尔默：《几个澳洲部落笔记》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第13卷，1884年，第302页及以下诸页。

[45] 不过，在有些被引证过的部落中，姻族是以动物或植物命名的，属于这种情况的有卡比部落（马休：《昆士兰的两个典型部落》，第150页），贝特斯夫人所考察的部落（《西澳洲土著的婚姻制度与习俗》，载于《维多利亚地理杂志》，第23—24卷，第47页），可能还有帕尔默所考察的两个部落。但是此类现象极为罕见，其意义也被不恰当地确定下来了。而且，如果姻族，还有性别群体有时候采用了动物名字，那也不足为奇。图腾命名的个别扩展丝毫未能动摇我们的图腾制度概念。

[46] 如果我们相信为霍维特提供情况的人，那么这一解释对于东南和东部的某些部落来说就有可能是同样适用的，那里，每个姻族都有一个专属于它的图腾。布卢（Bulloo）河畔的维拉朱里部落、瓦克尔布拉部落和班克一穆拉部落就存在这种情况（霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第210页，第221页，第226页）。但是，他自己也认为所收集到的这些证据令人怀疑。实际上，从他已经拟好的一览表中，就可以发现很多图腾同时属于一个胞族的两个姻族。

我们这个假设是继弗雷泽（《图腾制度与外婚制》，第531页及以下诸页）之后提出来的，它产生了一个难题。在原则上，每个氏族

亦即每个图腾，都会在同一胞族的两个姻族中同时有所反映，因为两个姻族中一个是子女的姻族，另一个是父母的姻族，而前者的图腾出自后者。因此当氏族消失后，幸存下来的图腾禁忌应该在两个姻族中都得到保存。但在实际的案例中，每个姻族却有其自己的图腾。这一分化缘何而出呢？卡亚巴拉部落（南昆士兰的一个部落）的例子有助于我们弄清这是怎样产生的。在该部落中，子女采用母亲的图腾，但却加了一个区分的标记而使之带有了独特性；如果母亲把黑色雕鹰作为图腾，那子女就用白色雕鹰（霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第229页）。看来这就是图腾依据姻族发生分化的趋势的肇端。

[47] 一个仅有几百人的部落往往有50、60甚至更多的氏族。关于这一点，请看涂尔干和莫斯：《分类的几种原始形式》，载于《社会学年鉴》，第6卷，第28页，注解1。

[48] 西南部的普韦布洛部落除外，该部落氏族数量较多。见霍奇：《普韦布洛印第安氏族》，载于《美国人类学家》，第1辑，第9卷，第345页及以下诸页。拥有这些图腾的群体究竟是氏族还是亚氏族尚存疑问。

[49] 见摩尔根所编制的表格，《古代社会》，第153—185页。

[50] 克劳斯：《特林基特印第安人》，第112页；斯万顿：《特林基特印第安人的社会条件、信仰和语言关系》，载于《美国民族学会的第三十六次年度报告》，第308页。

[51] 斯万顿：《海达人民族学》，第62页。

[52] 斯万顿说："两个氏族之间的差别十足地体现在一切方面"，参见《海达人民族学》，第68页；他的"氏族"就是我们所说的胞族。他在另外一处说，两个胞族的关系就如同两个异民族。

[53] 至少在海达部落，实际的氏族图腾比胞族图腾变化更多。事实上，习俗允许一个氏族卖出或送掉它的图腾所有权，其结果就是每个氏族都拥有一定数量的图腾，其中有一些还与其他氏族的相同（见斯万顿：《海达人民族学》，第107页和第268页）。因为斯万顿把胞族称为氏族，他只好给实际的氏族取名为"家"，而把规范的家族称之为"户"。但是他的术语的实际意义是无可怀疑的。

[54] 格雷：《澳洲西北和西部两次探险记》，第2卷，第228页。

[55] 《卡米拉罗伊与库尔奈》，第165页。

[56] 《美国的印第安部落》，第1卷，第240页；参见第1卷，第52页。这一词源说明颇为可疑。参见《北墨西哥美洲印第安人手册》（史密森学会民族学所，第2部分，"图腾"条，第787页）。

[57] 斯库克拉夫特：《美国的印第安部落》，第3卷，第184页；马尔蒂利：《美洲印第安人的象形文字》，载于《美国民族学会的第十次年度报告》，1893年，第377页。

[58] 赫恩：《北大洋之旅》，第148页（转引自弗雷泽：《图腾制度与外婚制》，第30页）。

[59] 夏洛瓦：《新法兰西的历史写照》，第5卷，第329页。

[60] 克劳斯：《特林基特印第安人》，第248页。

[61] 史密斯：《易落魁人的神话》，载于《美国民族学会的第二次年度报告》，第78页。

[62] 道奇：《我们的粗野的印第安人》，第225页。

[63] 鲍威尔：《怀恩多特人的治理方式》，载于《美国民族学会的第一次年度报告》，1881年，第64页。

[64] 多尔西：《奥马哈社会学》，载于《美国民族学会的第三次年度报告》，第229页，第240页，第248页。

[65] 克劳斯：《特林基特印第安人》，第130页及以下诸页。

[66] 克劳斯：《特林基特印第安人》，第308页。

[67] 参见斯万顿著作中海达村庄的照片，《海达人民族学》，插图9。参见泰勒：《海达人马塞特村的图腾柱》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，新辑，第1卷，第133页。

[68] 托特：《英属哥伦比亚民族学报告》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第35卷，第155页。

[69] 克劳斯：《特林基特印第安人》，第230页；斯万顿：《海达人民族学》，第129页，第135页；斯库克拉夫特：《美国的印第安部落》，第1卷，第52—53页，第337页，第356页。在最后一例中，图腾被倒置以示哀悼。同样的风俗还见于克里克部落（斯旺，载于斯库克拉夫特：《美国的印第安部落》，第5卷，第265页）和德拉瓦尔部落（海克维尔德：《历史的记录：曾栖居在宾夕法尼亚的印第安民族的仪典与习俗》，第246—247页）。

[70] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第168页，第537页，第540页。

[71] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第174页。

[72] 史米斯：《维多利亚的土著》，第1卷，第99页注。

[73] 史米斯：《维多利亚的土著》，第1卷，第281页。斯特莱罗举出了在阿兰达部落中的类似现象（第3卷，第68页）。

[74] 《关于在新南威尔士的英国殖民地的报告》，第2卷，第381页。

[75] 克劳斯：《特林基特印第安人》，第237页。

[76] 斯万顿：《特林基特印第安人的社会条件、信仰和语言关系》，载于《美国民族学会的第三十六次年度报告》，第435页；博厄斯：《夸扣特尔印第安人的社会组织和秘密会社》，第358页。

[77] 弗雷泽：《图腾制度与外婚制》，第26页。

[78] 伯克：《亚利桑那莫基人的蛇舞》，第229页；福沃克斯：《被称为克钦那的图萨扬人仪式群体》，载于《美国民族学会的第十五次年度报告》，1897年，第151—263页。

[79] 缪勒：《美洲原始宗教史》，第327页。

[80] 斯库克拉夫特：《美国的印第安部落》，第3卷，第269页。

[81] 多尔西：《奥马哈社会学》，载于《美国民族学会的第三次年度报告》，第229页，第238页，第240页，第245页。

[82] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第451页。

[83] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第257页。

[84] 这种关系的意义见于后文（第二卷，第四章）。

[85] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第296页。

[86] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第744—746页；参见第129页。

[87] 《卡米拉罗伊与库尔奈》，第66页注。当然，其他一些提供情况的人对此确有异议。

[88] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第744页。

[89] 斯万顿：《海达人民族学》，第41页及以下诸页，图20和图21；博厄斯：《夸扣特尔印第安人的社会组织和秘密会社》，第318页；斯万顿：《特林基特印第安人的社会条件、信仰和语言关系》，图16及以下。在我们所专门研究的这两个民族志地区之外，这种文身用在了属于氏族的动物身上。这就是南部非洲的贝专纳部落，它分为鳄鱼、野牛、猴子等一些氏族，而鳄鱼氏族的人就在他们的牛耳朵上切出割口，状如鳄鱼的两颚（卡萨利斯：《巴苏陀人》，第221页）。据罗伯逊·史密斯，在古代阿拉伯人中也存在同样的习俗（《古阿拉伯半岛的亲属制度与婚姻制度》，第212—214页）。

[90] 据斯宾塞和吉兰，一些文身没有宗教意义（《澳洲中部的土著部落》，第41页及以下诸页；《澳洲中部的北部部落》，第45页，第54—56页）。

[91] 这种规则在阿兰达人中有例外，对此下文将会解释。

[92] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第162页；《澳洲中部的北部部落》，第179页，第259页，第292页，第295页及下页；舒尔策：《芬克河上游和中游的土著》，第221页。这里所表现的事物并不总是图腾本身，而可以是与该图腾有关联的事物之一，这些事物被看作是一个家族。

[93] 例如，在瓦拉蒙加、瓦尔帕里、伍尔马拉、津吉利、翁巴亚、翁马杰拉等部落就是这样（《澳洲中部的北部部落》，第339页，第348页）。在瓦拉蒙加部落，当绘制图案的时候，司仪就会对初成年者这样说："此标记属于你处，不要去别处找寻。"斯宾塞和吉兰认为："这意味着，除了自己图腾的仪典，年轻人绝不能干预属于其他图腾的仪典。这还表明，可以认为一个人和他的图腾，以及和与该图腾有关的所有独特的方面，都有着极为密切的关联。"（《澳洲中部的北部部落》，第584页及注解）在瓦拉蒙加部落，图腾由父亲传给子女，所以每一个地方都有自己的图腾。

[94] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第215页，第241页，第376页。

[95] 应该记住（参见纸书，第143页），在这一部落，子女的图腾与其父母和亲属的图腾不同。而父母双方的亲属是成年礼的指定主办者，于是，虽然原则上一个人只有资格作为自己图腾的仪式的主办者或司仪，但是年轻男子的成年礼必然会涉及不属于他的图腾。这就是初成年者身上的图案未必表现自己的图腾的原因。这类情况见于斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第229页。以下假设可以很好地说明这种不规则现象：如果图腾组织没有发生混乱，如果阿兰达部落与瓦拉蒙加部落的情况相同，那么割礼就会针对在当地初成年群体中占主要地位的图腾，也就是说，会针对初成年者自己的图腾（见斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第219页）。

这种混乱还导致了另一个后果。因为在当地的所有氏族中，甚至在两个胞族中，每种图腾都可能有其成员，所以一般说来，其结果是使连接图腾和一个特定群体的纽带略微有所延伸。因此，一种图腾的仪典也可以由另一图腾的人来举办的想法，没有受到多少抵触就被接受了——这是与图腾制度的正常原则背道而驰的，稍后，我们会更加清楚地了解到这个问题。人们已经认可，一个受过精灵启示而知道仪典程式的人有权主持仪典，即使他自己不属于这个图腾（《澳洲中部的土著部落》，第519页）。但这只是一种例外，禀受程式者不能随意处置程式，如果他想传授（这种传授是经常发生的），也只能传授给仪式所针对的图腾的成员（《澳洲中部的土著部落》，第519页），这就证明了该例外是一种宽容的产物。

[96] 《澳洲中部的土著部落》，第140页。在这种情况下，新人们要保持在仪式上所打扮起来的这种装饰，直到它随着时间而自行消失。

[97] 博厄斯：《关于英属哥伦比亚的印第安人的总报告》，载于《不列颠科学进步委员会，加拿大自治领西北部落委员会的第五次报告》，第41页。

[98] 在瓦拉蒙加部落中也有一些法器，但比阿兰达部落的数量要少。这些法器虽然在神话中确有一席之地，但在图腾仪式上并不出现。

[99] 其他部落则使用另外一些名称。我们之所以赋予阿兰达人的称呼以普遍意义，是因为储灵珈在这个部落中占有最重要的地位，有关研究也最为精到。

[100] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第81页。

[101] 有少数没有明显的图案（见斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第144页）。

[102] 《澳洲中部的土著部落》，第139页和第648页；斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第75页。

[103] 斯特莱罗写作tjurunga，他对该词的翻译略有不同。他说："这个词的意思是秘密的和个人的（der eigene geheime）。tju是一个古老的词，意思是隐藏的和秘密的，runga的意思是我自己的。"但是，在这个问题上，比斯特莱罗更具权威的肯佩把"tju"译为伟大的、有力的、神圣的（肯佩：《麦克唐奈山脉部落的词汇》，"Tju"条，载于《维多利亚皇家协会会刊》，第13卷）。说到底，斯特莱罗的译法也不像乍看上去那样与肯佩不同，因为"秘密的"就是隐藏在凡俗知识之外，也就是"神圣的"。至于runga的意义，我们很有些怀疑。鸸鹋仪典属于该氏族的全体成员，所有人都可以参加，因此，对任何人来说都不能算是个人的。

[104] 《澳洲中部的土著部落》，第130—132页；斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第78页。看到储灵珈的女人和给她看储灵珈的男人都要被处死。

[105] 斯特莱罗对这种地方的定义与斯宾塞和吉兰完全一致，但他称之为"阿克纳纳瓦"（arknanaua），而非"厄纳土伦珈"（ertnatulunga）（斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第78页）。

[106] 《澳洲中部的北部部落》，第270页；《澳洲中部的土著部落》，第140页。

[107] 《澳洲中部的土著部落》，第135页。

[108] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第78页。但据斯特莱罗说，如果一个杀人者逃避到厄纳土伦珈附近，人们也会毫无怜悯地把他处死。我们发现这一现象与动物所享有的特权难以协调，不禁怀疑他们是不是直到最近才如此严厉地惩处罪犯，这是不是原来保护厄纳土伦珈的塔布被削弱的结果。

[109] 《澳洲中部的土著部落》，第248页。

[110] 《澳洲中部的土著部落》，第545页及以下诸页。斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第79页。例如，用石头从储灵珈上蹭下一点尘灰，再溶于水就成了能够令病人康复的一剂药。

[111] 《澳洲中部的土著部落》，第545页及以下诸页；斯特莱罗（《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第79页）对此有不同看法。

[112] 例如，把山药图腾的储灵珈埋在土里，就能让山药生长（《澳洲中部的土著部落》，第275页）。它对动物也有同样的效力（斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第76页，第78页；第3卷，第3页，第7页）。

[113] 《澳洲中部的土著部落》，第135页；斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第79页。

[114] 《澳洲中部的北部部落》，第278页。

[115] 《澳洲中部的北部部落》，第180页。

[116] 《澳洲中部的北部部落》，第272页及以下诸页。

[117] 《澳洲中部的土著部落》，第135页。

[118] 一个群体之所以向另一个群体借储灵珈，是为了领受蕴含在其中的功力，同时也以为储灵珈的出现会激发个体和群体的生命力。

[119] 《澳洲中部的土著部落》，第136页。

[120] 每个人都与一个确保他生命的储灵珈，以及作为父母遗产继承下来的储灵珈有着特殊的关系。

[121] 《澳洲中部的土著部落》，第154页；《澳洲中部的北部部落》，第193页。储灵珈完全是集体的，以至于能够代替部落信使在召集其他部落参加仪典时所必须出示的信使棍（《澳洲中部的土著部落》，第141页及以下诸页）。

[122] 《澳洲中部的土著部落》，第326页。应该注意牛吼器也是一样用法（马休：《新南威尔士和维多利亚的土著部落的民族学笔记》，载于《新南威尔士皇家协会公报期刊》，第38卷，第307页及以下诸页）。

[123] 《澳洲中部的土著部落》，第161页，第259页及以下诸页。

[124] 《澳洲中部的土著部落》，第138页。

[125] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷；第2卷，第76页，第77页和第82页。在阿兰达，是祖先的躯体本身；在洛里查，仅仅是一个象征。

[126] 孩子一出生，其母就会向其父指明她所认为的祖先灵魂进入她身体的地点。孩子的父亲就和几个亲戚一起去那个地方寻找储灵珈，他们认为这是祖先在他转世的那一刻所留下的。如果找到了，那当然是群体中的长者放在那里的（这是斯宾塞和吉兰的假设）。如果没找到，就依特定的方式制作一个新的储灵珈（《澳洲中部的土著

部落》，第132页；参见斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第80页）。

[127] 是这种情况的部落有瓦拉蒙加、乌拉本纳、沃尔加亚、翁巴亚、津吉利和关吉（《澳洲中部的北部部落》，第258页，第275页及以下诸页）。于是，斯宾塞和吉兰说："它们被认为具有特殊价值，因为它们与图腾相关联。"（同上书，第276页）在阿兰达部落中也有类似的例证（《澳洲中部的土著部落》，第156页）。

[128] 斯特莱罗写作tnatanja（第1卷，第4—5页）。

[129] 凯蒂什部落、伊尔皮拉部落和翁马杰拉部落。但在翁马杰拉部落中很少见。

[130] 有时候用特别长的储灵珈首尾相接来代替棍子。

[131] 有时候纳屯架的顶端还挂有一个较小的纳屯架。在另外一些情况下，纳屯架被做成十字形或T字形。极个别的时候还没有中间的支撑物（《澳洲中部的土著部落》，第298—300页，第360—364页，第627页）。

[132] 有时甚至有三根横杆。

[133] 《澳洲中部的土著部落》，第231—234页，第306—310页，第627页。除了纳屯架和旺宁架以外，斯宾塞和吉兰还区别出了第三种圣柱或圣旗，叫做"卡纳纳"（Kanana）（《澳洲中部的土著部落》，第364页，第370页，第629页），他们承认未能确定其功能。他们只注意到它"被视为各种图腾的成员的共同事物"。据斯特莱罗的说法（《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第23页，注解2），斯宾塞和吉兰所说的卡纳纳，不过是山猫图腾的纳屯架。由于这种动物是部落的膜拜对象，所以对它的敬奉自然在所有氏族中都很通行。

[134] 《澳洲中部的北部部落》，第342页；《澳洲中部的土著部落》，第309页。

[135] 《澳洲中部的土著部落》，第225页。

[136] 《澳洲中部的土著部落》，第10章和第11章。

[137] 《澳洲中部的土著部落》，第138页，第144页。

[138] 多尔西：《苏人崇拜研究》，载于《美国民族学会的第十一次年度报告》，第413页；《奥马哈社会学》，载于《美国民族学会的第三次年度报告》，第234页。当然，每个部落只有一个圣柱，而每个氏族却都有一个纳屯架，但它们在道理上都是一样的。

[139] 《澳洲中部的土著部落》，第232页，第308页，第313页，第334页，等等；《澳洲中部的北部部落》，第182页，第186页，等等。

[140] 《澳洲中部的土著部落》，第346页。是有人说纳屯架代表了祖先之矛，这些祖先是阿尔彻灵迦时代（即澳洲土著神话中的黄金时代，其土著语的字面意义是“梦的时代”。——译注）各个氏族的首领。但是纳屯架只是一种象征性的体现，而不是一种遗物，不像储灵珈那样被认为来自祖先本身。这里，值得注意的是，上述解释只是次级层面上的解释。

[141] 《澳洲中部的土著部落》，第614页及以下诸页，特别是第617页；《澳洲中部的北部部落》，第749页。

[142] 《澳洲中部的土著部落》，第624页。

[143] 《澳洲中部的土著部落》，第179页。

[144] 《澳洲中部的土著部落》，第181页。

[145] 见斯宾塞和吉兰所举出的例子，《澳洲中部的土著部落》，图131。其中有很多图案尽管都很抽象，但明显是想要表现动物、植物、人头等等。

[146] 《澳洲中部的土著部落》，第617页；《澳洲中部的北部部落》，第716页及以下诸页。

[147] 《澳洲中部的土著部落》，第145页；斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第80页。

[148] 《澳洲中部的土著部落》，第151页。

[149] 《澳洲中部的土著部落》，第346页。

[150] 毋庸置疑，这些图案与绘画还具有美学特征，是艺术的最初形式。因此它们也是，甚至首先是一种书写语言，所以图案和书写具有同一个起源。甚至显而易见的是，人们在开始画图时，并不是很在乎树木、岩石的某些很漂亮的形式，而是专注于把自己的思想转译成物质（参见斯库克拉夫特：《美国的印第安部落》，第1卷，第405页；多尔西：《苏人崇拜研究》，第394页及以下诸页）。

第二章 图腾信仰（续）

图腾动物与人

但是图腾形象并不是唯一的圣物。有一些真实的事物也是仪式的对象，因为它们与图腾有关。首当其冲者，便是图腾物种的生物和氏族的成员。

1

首先，既然表现图腾的图案能够激发宗教情感，那么很自然，这些图案所反映的事物至少在一定程度上，也应该具有同样的属性。

这些事物大部分是动物或植物。植物乃至动物的凡俗用途都是日常食品，而图腾动物或图腾植物的神圣性则表现为对它们的食用禁忌。当然，它们既然是圣物，就可以制成某种秘膳，我们将会看到，它们实际上有时候是名副其实的圣餐；不过，通常说来，它们还不能被用作日常食品。谁要是触犯了这一规定，谁就会大祸临头。这并不是说群体总是要人为地惩罚这种犯禁行为，而是人们相信亵渎会自动地招来死亡。在图腾植物或动物中，始终存在着一种令人敬畏的本原，这种本原一旦进入凡俗的有机体，就必然会被扰乱或者破坏。[1] 至少在某些部落中，只有长者才可以不受这种禁忌的限制，[2] 稍后我们就会搞清楚其中的原因。

然而，即使这一禁忌在大多数部落中是相当严格的[3]（下文将会讨论到某些例外情况），随着旧有的图腾组织发生混乱，它也会无法避免地趋于衰弱。可是，那些遗留下来的限制表明，禁忌的削弱并不是轻而易举就可以被接受的。例如，即使在允许吃图腾植物或动物的时候，也不可以随意造次，每次只能吃一小点儿；如果超过了这个

限量，那就是具有严重后果的仪式过错。[4] 另外，对于那些最被珍视的部分，也就是最为神圣的部分，如卵和脂肪[5]，其禁忌仍然一如既往。还有其他的一些部分，也是不允许食用的，除非这个动物还没有完全长成；[6] 在这种情况下，无疑是因为人们认为它的神圣性还发育得很不完全。所以，对图腾生物进行隔离和保护的界限虽然在退让，但其速度却是很缓慢的，其抵抗力是很顽强的，这也可以表明禁忌最初曾经是一种什么样的状况。

诚然，依据斯宾塞和吉兰的说法，这些限制并不是业已失势的宗教禁忌的残余，而是一种刚开始建立的禁忌的开端。这两位作者认为[7]，起初，饮食是完全自由的，目前的限制直到相当晚近才出现。他们以为他们发现了能够证明这一理论的两点论据。首先，就像我们刚才所说的那样，在某些郑重的场合，氏族成员和他们的首领不仅可以，而且必须吃下图腾动物或植物。其次，有些神话讲到，作为氏族创建者的伟大祖先经常食用他们的图腾；于是他们主张，除非认为这些故事反映了一个不存在目前这些禁忌的时代，否则对它们就没法理解了。

但是，在某些庄重的仪典中食用图腾的现象以及相应的节制乃是仪式的需要，而绝不意味着那曾经是一道普通的菜肴。恰恰相反，在秘膳中所吃的食物本质上是神圣的，因而要禁绝凡俗。至于神话，如果这么容易就被赋予了历史文献的价值，那多少要在整体上予以批判才行。一般说来，神话的目的是诠释现存的仪式，而不是纪念过去的事件；它们是对当前的解释，而不是对历史的解释。就此而言，传说时代的祖先吃掉他们的图腾所依据的传统，与现在一直有效的信仰和仪式完全相符。老人和那些获得了较高宗教地位的人，都不受那些普通人才受其约束的限制。[8] 他们之所以可以吃圣物，是因为他们本身就是神圣的。这条规则可以见于形形色色的宗教，绝非图腾制度所独有。如今祖先英雄们已经近乎于神，因而他们去吃神圣的食物就再自然不过了，[9] 但是，却没有理由把这一特权授予寻常的凡人。[10]

不过，禁忌并不一定总是绝对的，也不可能总是绝对的。在必要的情况下，它总会暂时解除，例如当一个快要饿死的人在除了图腾以外没有其他东西可以果腹的时候。[11] 当图腾是人不可或缺的食物时，这样做的理由就更加充分了。例如有为数众多的部落以水为图腾，这时严格的禁忌显然是不可能存在的。然而，即便如此，被准予的特权也要服从某些限制，这些限制严加约束水的使用，这清楚地表明它们与公认的本能是背道而驰的。在凯蒂什和瓦拉蒙加，水图腾的人不允许随意饮水，也不可以自己取水，他只能从另一胞族成员的手中接受水。[12] 这些限制所带来的复杂程序以及它们所引起的难堪局面，再一次证明了圣物是不可以随意接近的。一些中部部落出于必要，或是由于别的什么原因要食用图腾时，也实行了同样的规则。应该补充的是，当这种繁文缛节无法实施的时候，也就是说在独自一人或身边只有同胞族的成员的时候，他出于不得已，可以不通过中介来取用水。显然禁忌是容许各种修改的。

虽然如此，禁忌在人们的头脑里还是太根深蒂固了，即使它最初存在的原因已经不在了，它往往仍然能够继续流传。我们已经知道，一个胞族的不同氏族很有可能只是一个已经分化的原初氏族的分支，因此，有一个时期所有氏族都紧密结合在一起，都拥有同一个图腾。所以，无论在哪儿，只要对共同起源的记忆还没有完全淡漠，每个氏族就仍然会有彼此相连的感觉，仍会认为他们的图腾并非毫不相干。由于这个原因，一个个体不可以随意吃掉他所归属的胞族中的其他氏族的图腾，他只能接触另一胞族成员给予他的禁忌植物或禁忌动物。[13]

另一个遗留下来的同样类型是关于母系图腾的禁忌。我们有充分理由相信，图腾首先是传自同母异父家系的。因此，无论在什么地方出现了父系继承，此前都必然有一个相当长的时期，这一时期所采用的是与之相反的原则，即子女都有和母亲一样的图腾，以及这一图腾所附带的全部禁忌。而今，在一些按父系继承图腾的部落中，仍然遗留着原来保护母系图腾的某些禁忌，所以子女不能随意食用母系图腾。[14] 然而，在目前情况中，已经不再有与这种禁忌相应的事物了。

对图腾的饮食禁忌往往附有宰杀禁忌，当图腾是植物的时候就附有采摘禁忌。[15] 不过，也有例外或宽容的情况。特别是在必要的情况下，例如当图腾是一种危险动物的时候[16]，或者当人饥无所食的时候。甚至有些部落虽然禁止为自己猎取他们用以命名的动物，但却可以为了其他图腾的人去猎杀。[17] 然而，通常用来完成这一行动的方式清楚地表明，这是某种违反禁忌的行为。他要像犯下过错一样请求谅解，要表白他所遭受的懊恼，他所体会的反感，[18] 同时要采取措施以使图腾动物尽可能少受痛苦[19]。

除了这些基本的禁忌以外，还有一些禁止人和他的图腾相接触的例子。例如在奥马哈的驼鹿氏族里，任何人都不可以触及雄驼鹿身体的任何部分；在野牛亚氏族里，不允许触及野牛的头部。[20] 在贝专纳人中，没有人敢穿用图腾动物的皮。[21] 但是这些情况很少见。因为通常一个人必须通过穿着显出他的图腾形象，或者是某种可以使人联想到图腾的东西，所以上述情况自然应该是一种例外情况。如果所有接触都是被禁止的，那么就不可能有文身和图腾服饰。还应该强调的是，这种禁忌不见于澳洲，而只见于图腾制度已较其最初形式大为前进了的社会；因此，这种禁忌可能起源较晚，还可能实际上根本不是出于图腾观念的影响。[22]

如果我们把这些形形色色的禁忌与那些以图腾标记为对象的禁忌作一番比较，结果会完全出乎意料，因为后者似乎会比前者更多、更严密，实施得也更苛刻。各种表现图腾的形象都被包围在一片尊崇之中，明显超出了它们所反映的真实事物所能唤起的敬意。储灵珈、纳屯架和旺宁架从来不能被女人或未成年者所触及，即使在极其例外的情况下，允许他们瞥上一眼，也要恭敬地保持一段距离。至于氏族用以命名的植物或动物，则是每个人都可以看、可以摸的。储灵珈被保存在一种圣堂之中，门口要禁绝一切凡俗生活的响动，那里是神圣事物的领地。相反，图腾动物和植物则生长在凡俗世界中，并和普普通通的日常生活搅和在一起。既然把圣物单独隔离起来的禁忌的数量和重要性，与圣物的神圣程度是相对应的，那么我们就可以得出一个重要的结论：图腾生物的形象比图腾生物本身更加神圣。而且，在膜拜

仪典中，占有最重要地位的是储灵珈和纳屯架，出现图腾动物的情况是非常罕见的。在特定的仪式上（我们会适时讲到这一点[23]），图腾被用作宗教食物，但它所扮演的并非是一个主导角色。阿兰达人围绕着纳屯架舞蹈，聚集在图腾形象前膜拜，但在图腾生物跟前，他们却从来不举行类似的活动。假如图腾生物是基本的圣物，那么年轻的未成年者在被引入宗教生活的时候，就应该和图腾生物相沟通。然而相反，我们已经看到，成年礼最为庄严的时刻乃是新人们进入储灵珈圣所的时刻；新人要与之沟通的是储灵珈和纳屯架。因此，图腾表现要比图腾本身更显得积极而且有力。

2

现在，我们得确定人在宗教图式中的位置了。

由于我们拥有一整套习惯和语言，所以这些习惯和语言所固有的力量很容易使我们认为，普通人，也就是平常的信徒，在本质上是凡俗的存在。这种观念对于任何宗教来讲，都很有可能不是非常正确的；[24]至少它完全不适用于图腾制度。在图腾制度中，每一个氏族成员都被赋予一种神圣性，而且在实质上比起我们在图腾动物身上所观察到的神圣性毫不逊色。之所以产生这种人格的神圣性，是因为人们认为自己不仅是通常意义上的人，而且也是属于一个图腾物种的动物或植物。

实际上，一个人采用了图腾的名字，这种名字的同一性也就假定了它们性质的同一性。前者不仅被看成是后者的外在记号，而且也从逻辑上假定了后者。这是因为，对于原始人来说，名字不仅是一个词或是一些声音的组合，而且是生物的一个部分，甚至对生物来说是某种更本质的东西。袋鼠氏族的成员把自己称为一只袋鼠，所以在某种意义上，他就是属于这一物种的动物。斯宾塞和吉兰说："任何人的图腾，都被视为与他本人相同的事物。曾有一个土著，当我们和他讨论这件事情时，他指着我们为他拍摄的照片说：'那个是和我一样的东西，袋鼠（他的图腾）也是。'"[25]所以，每个个体都具有双重本性，在他之中并存着两个存在者：一个是人，一个是动物。

为了使这种两重性在某种程度上是可以理解的，原始人发明了神话。这种做法对我们来说总有些不可思议，神话确实什么也没有解释，只是转移了问题；不过，正是这种转移，至少好像是减轻了逻辑上的龃龉。除了细节上略有不同以外，所有的神话梗概都很类似，其目的都是要在人和图腾动物之间建立谱系关系，使一方成为另一方的亲戚。他们相信，通过共同的起源（顺便说一下，这是可以用各种方式加以表现的），就可以说明他们的共同性质。例如，纳里涅里人想象某些最早的人具有把自己变成野兽的力量。[26] 另一些澳洲社会则以为，在人类之初有某些奇异的动物，人类就是以某种不可知的方式从它们衍生而来的，[27] 或者是半人半兽的混合物，[28] 或者是某种尚未成形的生物，难以名状，没有任何确定的器官，甚至没有任何确定的肢体，其身体的不同部分几乎还没有轮廓[29]。然后，神奇的力量（有时候被想象成具有动物的形式）就从中发挥作用，使人从这些难以归类而又没法计数的生物中产生出来。斯宾塞和吉兰说这些生物代表着"动植物向人类转化的阶段"[30]。这种转化是通过暴力形式向我们表现出来的，就像做外科手术一样：从形状未定的一个大块之中，人类个体被斧头打凿出来，分出肢体，打开嘴巴，穿出鼻孔；如果手术者是鸟，就用它的喙敲啄出来。[31] 类似的传说也见于美洲，但由于这些民族的智力更为发达，所以他们用来表现的方式就没有出现这种令人心烦的混乱局面。有时候，传说中的人物凭借他的神力，把用来命名氏族的动物变成了人形。[32] 有时候，神话试图要说明，动物是怎样通过一系列几乎是自然的事件和自发的演化，一点儿一点儿地使自己变成人形的。[33]

的确有一些社会（如海达、特林基特、钦西安等），不再认为人诞生于动物或植物，但是，在图腾动物和氏族成员之间存在着亲缘关系的观念却仍然保留了下来，它在神话中的表达虽与上述社会不同，但本质内容却没有少。这些神话的一个基本主题是这样的：某个祖先用自己的名字为氏族命了名，现在他变成了人类的代表，在其各种各样的闯荡生活中，他曾作为氏族用以命名的那种神话动物，生活过一段时间。由于这一亲密持久的关系的结果，他变得酷似他的新伙伴，以至于回到人们中间的时候，人们再也认不出他来了。因此他就被冠

以他所相像的那种动物的名字。正是从他所待过的神奇之地，他带回来了图腾标记，以及据信图腾所附有的力量和功效。[34] 因此，在这个例子中，或者与它相同的其他某些例子中，人被认为分享了动物的性质，虽然体现这种分享的形式略有差异。[35]

因此人自身也具有某种神圣性。这种神圣性虽然分布在整个有机体中，但有些特殊的部位则格外明显。有的器官和组织特别突出，尤其是血和头发。

首先，人血在中澳洲的部落中是非常圣洁的，乃至通常用来供奉在膜拜中最受尊崇的法器。例如，在有些情况里，纳屯架往往从头到脚都被涂满人血。[36] 在阿兰达，鸸鹋人在浸透了人血的土地上勾画出他们神圣的图像。[37] 我们稍后还会看到，淋淋鲜血被浇灌在表现图腾动物和植物的岩石上。[38] 凡是宗教仪典，都缺不了用鲜血来发挥某些作用。[39] 在成年礼上，成人割开自己的血管，把血洒在新人身上，这鲜血是如此神圣，在它流淌的时候不许有女人在场，也禁止她们看到，就如同不许看到储灵珈一样。[40] 年轻的初成年者在其必须承受的痛苦手术中所流出的血，具有特殊的功效，因而被用在各种仪典上。[41] 阿兰达人把割阳时流出的血虔诚地保存起来，埋在一个地方，并放上一块木头警告路过者该地具有神圣性，所有女人都不得接近。[42] 血天然具有的宗教性也解释了红赭石在宗教方面所具有的同等重要性。红赭石在仪典中被频繁使用，人们用它来涂擦储灵珈，也用它来作仪式的装饰。[43] 这是因为它的颜色使它被看成是血的同类。在阿兰达发现的很多红赭石矿，甚至被说成是神话时代某些女英雄流在地上的血所凝结成的。[44]

头发也有同样的性质。澳洲中部的土著系着由人发制成的带子，也用这种带子来扎裹某些膜拜法器[45]——这种宗教功能我们已经指出过了。不是有人会把他的储灵珈借给别人吗？那么后者就要把一些头发奉送给前者以志答谢；可见，在人们看来，这两种东西不仅属于同一档次，而且也有相同的价值。[46] 所以，剪发就是一种仪式行为，要遵循确定的仪典。被剪发的人必须蹲坐在地上，面向被认为

是他母亲所在氏族的神话祖先曾经宿营的地方。[47] 出于同样原因，一旦某个男人死去，他的头发立即就会被剪下来并被放在相当远的地方，女人和未成年者都无权看到这些头发。就在这远离凡俗目光的地方，它们被编成了发带。[48]

曾经提到过的另外一些机体组织也在不同程度上具有同样的性质，如胡须、包皮、肝脏、脂肪等等。[49] 但是，无需赘言就足以证明，人的某些部分不仅排斥了凡俗事物，而且具有宗教力量。换言之，人的器官深藏着一种神圣本原，它在某些特定的情况下会显现出来。这一本原与导致图腾的宗教性的本原并没有实质区别。实际上，我们已经看到，它把自身体现为构成本原的物质，不管在专门用于构成膜拜对象（纳屯架、图腾图案）的仪式中，还是在用于增强储灵珈或圣岩功效的涂油礼中，它们都是属于同一物种的事物。

在这方面，氏族成员的宗教地位有时天生就是不平等的。男人拥有的宗教地位比女人要高，对于男人来说，女人就像凡俗生物一样。[50] 例如，每一次集会，不论是图腾群体的集会还是部落的集会，男人都有区别于妇女营地的单独营地；女人由于不得进入男人的营地而被分离出去。[51] 不过，男人也因宗教性的不同而有所区分。在这方面，尚未举行成年礼的年轻人一无所有，因为他们还不被允许参加仪典，但在老人那里，却达到了登峰造极的地步。老人是如此神圣，以至于对普通人来说是犯禁的事情却允许他们去做；他们可以更加随意地去吃图腾动物，正如我们所看到的，在有些部落，他们甚至不受任何饮食禁忌的限制。

所以我们必须小心，不要把图腾制度看作一种动物崇拜。一个人对他用来取名的动物或植物的态度，和一个信徒对他的神的态度完全不同，因为前者自己也属于那个神圣世界。他们的关系毋宁说是处在同一层次、具有相同价值的两个生物之间的关系。充其量可以说，图腾动物至少在某些情况下，在神圣事物的等级体系中所占据的地位好像略高一筹。正因如此，有时候氏族成员把图腾动物称为父亲或祖父，这似乎表明他们感到对图腾动物还处于一种心理上的依赖状态。[52] 但另一方面，也可能是更普遍的情况，对图腾动物的称呼体现

了相当平等的感情，它们被称为人类伙伴的朋友或大哥。[53] 最后，他们之间的这种关系更像是联结同一家庭成员的纽带，就像班迪克人所说的，动物和人都是一样的骨肉。[54] 由于这种亲属关系，人们把图腾动物视为可以依赖其帮助的亲密伙伴。他们向它们求援，[55] 它们就会前来；它们会在狩猎中指导他们出击，在可能出现危险时发出警告。[56] 作为回报，人们就尊敬地对待它们，从来不许虐待它们；[57] 但是，这种关照绝不等同于膜拜。

有时候，人对于他们的图腾甚至好像还有一种神秘的所有权。当然，宰杀禁忌和食用禁忌只适用于本氏族的成员，如果延及他人，就必然会使人无法生存。例如在阿兰达这样的部落，有一大堆各种各样的图腾，如果不仅本氏族用以命名的动植物禁止食用，而且作为其他氏族图腾的所有动植物也都禁止食用，那么食物资源就会减少殆尽。但是，还是有些部落不允许无限制地食用图腾植物或动物，甚至对外人亦是如此。在瓦克尔布拉部落，绝不能当着该图腾成员的面吃他们的图腾。[58] 在另外一些部落，要吃就必须得到他们的允许。例如在凯蒂什和翁马杰拉，一旦鸸鹋氏族的人恰巧在草籽氏族的领地采集了一些这种草籽，在吃以前他就必须到草籽氏族的首领那里，对他说："我在您的领土上采集了这些草籽。"首领就会答复道："好吧，你可以吃。"但是，假如鸸鹋人在请求允许以前就吃了草籽，据说他就会患上疾病，并有生命危险。[59] 甚至会有这样的情况，该图腾群体的首领一定要取一点这种食物自己吃下去，作为对方必要的付偿。[60] 由于同样的原因，储灵珈能够给予猎手战胜相应的图腾动物的力量。例如，一个人用岩大袋鼠的储灵珈摩擦过身体，他就有更大的把握捕获岩大袋鼠。[61] 这证明，分享了图腾生物的本性，也就被赋予了高出图腾生物一筹的权利。最后，在北昆士兰有一个卡林巴尔部落，只有本图腾的人才有权杀死图腾动物；如果图腾是一种树，就只有他们才能剥去树皮。这样，其他任何有出于自己的目的而需要图腾动物的肉或图腾树的木材的人，都必不可少地需要他们的帮助。[62] 因此，他们就仿佛是财产所有者，当然他们所拥有的显然是一种特殊的所有权，而且我们发现他们还基本上没有形成这种所有权的观念。

注 释

[1] 见泰普林书中的案例：《纳里涅里部落》，第63页；霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第146页，第769页；菲松与霍维特：《卡米拉罗伊与库尔奈》，第169页；罗斯：《迷信，巫术与巫医》，第150节；怀亚特：《阿德莱德和因考特湾部落》，载于伍兹：《澳洲南部的土著部落》，第168页；迈耶尔：《因康特湾土著部落的礼仪与习俗》，第186页。

[2] 瓦拉蒙加部落就是如此（《澳洲中部的北部部落》，第168页）。

[3] 例如在瓦拉蒙加、乌拉本纳、温吉邦、尤因、沃乔巴卢克、班迪克、恩格翁巴等部落中。

[4] 在凯蒂什部落，如果一个氏族的人吃了太多的图腾，另一胞族的成员就会借助巫术让他死掉（《澳洲中部的北部部落》，第284页；参见《澳洲中部的土著部落》，第204页；帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第20页）。

[5] 《澳洲中部的土著部落》，第202页注；斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第58页。

[6] 《澳洲中部的北部部落》，第173页。

[7] 《澳洲中部的土著部落》，第207页及以下诸页。

[8] 《澳洲中部的土著部落》，第151页。

[9] 还应该注意，这些神话从来没有把祖先描写成是惯常以图腾为食的。相反，此类饮食是一种例外。又据斯特莱罗说，祖先平常吃的食物与相应的图腾动物的食物是一样的（见斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第4页）。

[10] 而且，斯宾塞和吉兰的整个理论都基于一个完全武断的假设：他们和弗雷泽一样，都认为中澳洲的部落，特别是阿兰达部落，代表了图腾制度最古老因而也最纯粹的形式。我们马上就会说到，为什么这种推测看起来基本上与我们正好相反。假如这些作者们并不拒绝把图腾视为一种宗教，因此也没有曲解图腾的神圣性的话，那么连他们自己甚至也不会轻易地接受自己的论点了。

[11] 泰普林：《纳里涅里部落》，第64页；霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第145页和第147页；斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第202页；格雷：《澳洲西北和西部两次历险记》；科尔：《澳洲种族》，第3卷，第462页。

[12] 《澳洲中部的北部部落》，第160页，第167页。仅是另一个图腾的成员还不足以担当中介人，我们将会看到，每个胞族的图腾都在一定程度上对不同图腾的胞族成员是一种禁忌。

[13] 《澳洲中部的北部部落》，第167页。我们现在就能更容易地解释为什么当一种禁忌未被遵守时，要靠另一胞族来洗雪这种亵渎（《澳洲中部的北部部落》，第151页，注解4）。这是因为确保这一规则得到遵守是另一胞族的利益所在。实际上，他们相信如果破坏了禁忌规定，图腾物种就不会大量繁衍了。而该胞族的成员平素是以此物种为食的，因此受到影响的就是他们。这就是为什么会由他们来进行报复的原因。

[14] 洛里查（斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第60页，第61页）、沃尔加亚、瓦拉蒙加、瓦尔帕里、马拉、阿努拉、宾宾加（《澳洲中部的北部部落》，第166页，第167页，第171页，第173页）等部落就是这种情况。瓦拉蒙加和瓦尔帕里部落的人可以食用，但只能取自另一胞族的成员。斯宾塞和吉兰评论说（第173页注），从中可以看出有关父系图腾和母系图腾的规则似乎不同。的确，父母双方的图腾都必须是另一胞族提供的，这样，如果是父系的图腾，也就是名正言顺的图腾，提供者是不属于本图腾的另一胞族；而如果是母系的图腾，却反而要由本胞族的成员来提供了。可能这一原则先是为父系图腾确立的，后来又习惯性地扩展

到母系图腾，尽管母系图腾的情形不同。保护图腾的禁忌只有在其他胞族的请求下才能被免除，该项规则一旦确立起来也就适用于母系图腾了。

[15] 例如瓦拉蒙加（《澳洲中部的北部部落》，第166页）、沃乔巴卢克、邦迪克、库尔奈（霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第146页及以下诸页）和纳里涅里（泰普林：《纳里涅里部落》，第63页）等部落。

[16] 但即使在这种情况下也不总是这样。在阿兰达部落，蚊子图腾的成员绝不可以杀死这种昆虫，纵然蚊子总是骚扰个不停，也只能把它们赶走（斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第58页；参见泰普林：《纳里涅里部落》，第63页）。

[17] 凯蒂什部落和翁马杰拉部落（《澳洲中部的北部部落》，第160页）。在某些情况下甚至会有老人把他自己的储灵珈送给一个拥有不同图腾的年轻人，以便让他更轻易地杀死他自己的图腾（《澳洲中部的北部部落》，第272页）。

[18] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第146页；格雷：《澳洲西北和西部两次历险记》，第2卷，第228页；卡萨利斯：《巴苏陀人》，第221页。后一本书中说："亵渎事后必须涤罪。"

[19] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第58页，第59页，第61页。

[20] 多尔西：《奥马哈社会学》，载于《美国民族学会的第三次年度报告》，第225页，第231页。

[21] 卡萨利斯：《巴苏陀人》。

[22] 即使在奥马哈部落，就我们刚才引用的例子而言，也不能肯定接触禁忌确有图腾性质，因为其中有很多都与氏族的图腾动物没有直接的关系。例如在鹰图腾的亚氏族，其特有的禁忌是不许触摸野牛的头（多尔西：《奥马哈社会学》，第239页）；在另一个具有

同样图腾的亚氏族，他们绝不能触摸铜绿、木炭等等（《奥马哈社会学》，第245页）。

对于弗雷泽提到的其他禁忌，例如不能说或不能看图腾动物或植物，我们并没有涉及。因为除了在贝专纳观察到的某些现象以外，我们不能确定这些禁忌是否具有图腾的渊源（《图腾制度与外婚制》，第12—13页）。弗雷泽在确认饮食禁忌或接触禁忌依赖于图腾信仰时，有些过于轻率了（在这方面，倒是有人在效仿他）。不过，在澳洲却好像有一个禁止观看图腾动物的例子。又据斯特莱罗（《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第59页）的说法，在阿兰达和洛里查，以月亮为图腾的人不能长时间地看月亮，否则就很有可能死于敌人之手。但我们相信这是一个孤立的事实。而且我们不能忘记，在澳洲天象图腾可能不是原始的，所以这一禁忌应该是经过精心策划的产物。埃瓦拉伊部落就证明了这种情况，在那里所有的母亲和儿童都不许看月亮，而不管他们的图腾是什么（帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第53页）。

[23] 参见纸书第三卷，第二章，第2节。

[24] 也许，任何宗教都不会把人完全作为凡俗的存在。就基督徒而言，我们每个人都有灵魂，灵魂构成了我们存在的本质，它就具有某种神圣性。我们将会看到，灵魂观念和宗教思想本身一样古老。在神圣事物的等级体系中，人的地位多少还算比较高的。

[25] 《澳洲中部的土著部落》，第202页。

[26] 泰普林：《纳里涅里部落》，第59—61页。

[27] 例如瓦拉蒙加的某些氏族（《澳洲中部的北部部落》，第162页）。

[28] 在乌拉本纳人中（《澳洲中部的北部部落》，第147页）。即使当他们对我们说最早的生物是人，那实际上也只是半人，同时还具有动物性，某些翁马杰拉人就是这样（同上，第153—154

页）。这里我们发现，这种混融的思想方式令我们颇感棘手，但我们必须照此接受。如果我们试图引入一种与之相异的明晰性，那就改变了它们的本来面目（参见《澳洲中部的土著部落》，第119页）。

[29] 在阿兰达人（《澳洲中部的土著部落》，第388页及以下诸页）及某些翁马杰拉人中（《澳洲中部的北部部落》，第153页）。

[30] 《澳洲中部的土著部落》，第389页；参见斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第2—7页。

[31] 《澳洲中部的土著部落》，第389页；斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第2页及以下诸页。毫无疑问，这是初入仪式 在这一神话主题中的反映。成年礼一方面有令年轻人成为一个完整的人的目的，另一方面也包含着实实在在的外科手术（如割礼、割阳、拔牙等）。人最初形成的过程自然也是依据相同的模式构想出来的。

[32] 莫基部落的九个氏族（斯库克拉夫特：《美国的印第安部落》），奥杰布韦的克莱因氏族（摩尔根：《古代社会》，第180页），以及努特卡氏族（博厄斯：《加拿大自治领西北部落委员会的第六次报告。不列颠科学进步委员会》，第43页）等等都是如此。

[33] 易洛魁人的海龟氏族就采取了这种形式。一群海龟被迫离开它们栖息的湖泊去寻找另一个家园。其中一只最大的海龟，在跋涉中难以忍受炎热，它苦苦挣扎，终于挣脱出了龟壳。这种转化过程从此自动进行，一发不可收，最终海龟变成了人，成为该氏族的祖先（史密斯：《易落魁人的神话》，载于《美国民族学会的第二次年度报告》，第77页）。乔克托部落的螃蟹氏族也是以类似的方式形成的。有一些人对生活在附近的某些螃蟹颇感惊奇，就把它们带回家中，教它们讲话和走路，最终把它们收养入人的社会（卡特林：《北美印第安人》，第2卷，第128页）。

[34] 例如钦西安人有一个传说：在一次狩猎中，一个印第安人遇到一头黑熊。黑熊把他带回家中，教他捉鲑鱼和造独木舟。这人和熊一起待了两年，然后回到了本村。但是人们都害怕他，因为他就像是一头熊了。他不会讲话，只吃生食。后经魔草摩擦后他才渐渐恢复了原状。此后，只要他一有麻烦，他就召唤他的熊朋友，熊就会来帮他。他造了一间房子，在地基上画了一头熊。他的妹妹织了一条跳舞用的毯子，上面也有熊的图案。这就是他妹妹的后裔以熊为标记的原因（博厄斯：《夸扣特尔印第安人的社会组织和秘密会社》，第323页。参见《不列颠科学进步委员会。加拿大自治领西北部落委员会的第五次报告》，第23页，第29页及以下诸页；托特：《英属哥伦比亚斯塔鲁姆民族学报告》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，1905年，第35卷，第150页）。

这样，我们就会看到，如果像甘奈普所说的那样（《图腾制度与比较方法》，载于《宗教史评论》，第53卷，1908年7月，第55页），把人和动物的这种神秘关系作为图腾制度的显著特点，就显得不太合适了。这种关系是其他根深蒂固的事实的神话体现，即使忽略它也不会失去图腾制度的基本特点。毋庸置疑，氏族成员和图腾动物之间总是存在着密切的关系，这虽然往往被表述为血缘关系，但并不一定就是这种关系。

[35] 还有一些特林基特人的神话，把人与动物之间的这种源流关系表述得更为精细。据说氏族是一种混合体的后裔——如果我们可以这样说的话，也就是说，丈夫或妻子是一个动物，而氏族用的就是该物种的名字（斯万顿：《特林基特印第安人的社会条件、信仰和语言关系》，载于《美国民族学会第三十六次年度报告》，第415—418页）。

[36] 《澳洲中部的土著部落》，第284页。

[37] 《澳洲中部的土著部落》，第179页。

[38] 参见本书第三卷，第二章。参见《澳洲中部的土著部落》，第184页，第201页。

[39] 《澳洲中部的土著部落》，第204页，第262页，第284页。

[40] 在迪埃里和潘卡拉部落中。见霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第658页，第661页，第668页，第669—671页。

[41] 在瓦拉蒙加部落，割礼时所流出的血由其母饮下（《澳洲中部的北部部落》，第352页）。在宾宾加，割阳时所用的刀上的血，必须由初成年者自己舔去（同上，第368页）。通常，生殖器流出的血被看作是格外神圣的（《澳洲中部的土著部落》，第464页；《澳洲中部的北部部落》，第598页）。

[42] 《澳洲中部的土著部落》，第268页。

[43] 《澳洲中部的土著部落》，第144页，第568页。

[44] 《澳洲中部的土著部落》，第442页，第464页。这一神话在澳洲十分普遍。

[45] 《澳洲中部的土著部落》，第627页。

[46] 《澳洲中部的土著部落》，第466页。

[47] 《澳洲中部的土著部落》。他们认为，如果这些礼节没有完全得到严格遵守，那个人就会大祸临头。

[48] 《澳洲中部的土著部落》，第538页；《澳洲中部的北部部落》，第604页。

[49] 包皮被环切下来以后，有时会像血一样也被保藏起来，并具有特殊的功效，例如可以确保某种动物或植物的丰产（《澳洲中部的北部部落》，第353页及以下诸页）。胡须和头发混在一起，也作同样处理（同上书，第604页，第544页）。这些东西在神话中也有所表现（同上，第158页）。至于脂肪，会在葬礼上使用，从而显示出了它的神圣性。

[50] 这并不是说女人就完全是凡俗的。至少在阿兰达的神话中，她们所起到的宗教作用比在现实中要远为重要（《澳洲中部的土著部落》，第195页及以下诸页）。直到现在，她们也参与一些成年仪典。再者，女人的血也有宗教功能（见《澳洲中部的土著部落》，第464页；参见《乱伦禁忌及其起源》，载于《社会学年鉴》，第1卷，第41页及以下诸页）。

外婚制的限制正有赖于妇女的这种复杂处境。这些我们没有讲，因为它们更直接地涉及家庭和婚姻组织的问题，而不是本文当下所要讨论的问题。

[51] 《澳洲中部的土著部落》，第460页。

[52] 有关瓦克尔布拉的情况，参见霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第146页；有关贝专纳的情况，参见卡萨利斯：《巴苏陀人》，第221页。

[53] 有关班迪克和库尔奈的情况，参见霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第146页；有关阿兰达的情况，参见斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第58页。

[54] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第146页。

[55] 罗斯说（《迷信，巫术与巫医》，载于《北昆士兰民族学会第5号公报》，第74节），在塔利（Tully）河地区，一个人在睡觉时或在早上起身后，要以一种相当低的声音念出他所取名的那种动物的名字。这一程序的目的在于，能够使他在狩猎中变得更加机敏、更有运气，或者得到该动物的预先警告，知道可能遭遇的危险。例如以一种大蛇为图腾的人，如果能够按期做这种祝祷，就会免受蛇咬。

[56] 泰普林：《纳里涅里部落》，第64页；霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第147页；罗斯：《迷信，巫术与巫医》。

[57] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第58页。

[58] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第148页。

[59] 《澳洲中部的北部部落》，第159—160页。

[60] 《澳洲中部的北部部落》。

[61] 《澳洲中部的北部部落》，第225页；《澳洲中部的土著部落》，第202页，第203页。

[62] 卡梅伦：《两个昆士兰部落》，载于《人的科学》，《澳大利亚人类学杂志》，1904年，第7卷，第28页，第1栏。

第三章 图腾信仰（续）

图腾的宇宙论体系与类的观念

我们开始知道，图腾制度作为一种宗教比初看上去要复杂得多。我们已经区别了三类在不同程度上被认为具有神圣性的事物：图腾标记，由这种标记再现其外观的动物或植物，氏族成员。不过，这份清单还很不完整。实际上，一种宗教并不仅仅是针对诸如我们刚才讨论过的那些特殊对象的零碎信仰的集合。所有已知的宗教作为观念体系，或多或少都倾向于去包罗普遍事物，倾向于向我们提供一种世界的完整表现。如果图腾制度相比而言应该被视为一种宗教，那么它完全应当给我们提供一种宇宙观。就实际情况来讲，它也的确做到了这一点。

1

图腾制度的这个方面之所以往往会被人忽略，是因为目前通行的氏族观念过于狭窄。氏族通常仅仅被视为一种人类的群体。作为部落的简单分支，它看起来好像是这样，除了人以外别无他物。但是，在作出这种推断时，我们却是用我们欧洲的观念代替了原始人对人和社会的观念。对澳洲人来说，他们本身就是事物，而宇宙中的每件事物都是部落的一部分，都是部落的构成要素。这就是说，每件事物都像人一样，是部落的正规成员，在社会组织的整个格局中都有一个确定的位置。菲松说："南澳洲的野蛮人把宇宙看成一个大部落，他自己属于其中的一个分支；所有属于他这一类的东西，不管是生物还是非生物，都和他一样，都是他所属的那个集体的一部分。"[1] 基于这一原则，一旦部落分为两个胞族，所有已知的事物就要在他们之间进行分配。帕尔默在谈到贝灵格河部落时说："全部自然界也被分到不同类别［胞族］的名下。……日月星辰就像这些黑人[注12]自己一样，被说成属于某个类别［胞族］。"[2] 昆士兰的麦凯港部落有两个胞族，和邻近的部落一样，它们的名字分别叫作"扬加鲁"（Yungaroo）和"伍塔鲁"（Wootaroo），据布里奇曼说，"所有事物，不论是生物还是非生物，都被这些部落划分为两个类别，名为'扬加鲁'和'伍塔鲁'"。[3] 但分类

还不止于此。由于每个胞族的人又分属一定数量的氏族，同样，归于每个胞族的事物就又被顺理成章地分配到了组成胞族的那些氏族去。例如，一种树被指定给了袋鼠氏族，而且只属于袋鼠氏族，那么它就像这个氏族的人类成员一样，也以袋鼠为图腾；而另一种树就会属于蛇氏族；云属于一个图腾；那么太阳就会属于另一个图腾，如此等等。所有已知的事物就这样被安排进一种囊括整个自然的图表或系统分类之中了。

我们在其他文章中已经给出了一些这样的分类[4]，在此我们仅限于重提其中几个作为例子。在甘比尔（Gambier）山部落发现的例子，是最广为人知的一个例子。这个部落包括两个胞族，分别叫作"库米特"（Kumite）和"克罗奇"（Kroki）；然后两个胞族又各分为五个氏族。而"自然中的每一事物都属于这十个氏族中的一个"[5]，菲松和霍维特说它们全都被"纳入"到部落中了。实际上，它们被划分到十个图腾中，就好像是物种被划分到各自的类中。下面是根据科尔、菲松和霍维特所收集的信息制成的图表[6]，它很清楚地表明了这一点。

胞族	氏族	分归每一氏族的事物
库米特	鱼鹰	烟，忍冬，某些树，等等
	鹈鹕	黑檀树，狗，火，霜，等等
	乌鸦	雨，雷，闪电，云，雹，冬天，等等
	黑色凤头鹦鹉	星辰，月亮，等等
	一种无毒蛇	鱼，海豹，鳗，纤维内皮桉树，等等
克罗奇	茶树	鸭，淡水螯虾，猫头鹰，等等
	一种可以食用的植物的根	鸨，鹌鹑，一种袋鼠，等等
	一种白色无羽冠的凤头鹦鹉	袋鼠，夏天，太阳，风，秋天，等等
	该胞族第四、第五氏族情况不详	

以上附于各个氏族的事物清单还很不完整，科尔本人提醒我们他自己只不过列举了其中的一部分。但是，通过马休和霍维特的工作，[7]我们对沃乔巴卢克部落所采用的分类有了更加广泛的资料，这使我们能够更好地理解这一体系何以能够包含了土著所知的整个宇宙。沃乔巴卢克部落同

样也分为两个胞族，名为Gurogity和Gumaty（霍维特称作Krokitch和Gamutch [8]）。不必再加长这个详表，我们只需依据马休来指出划归Gurogity胞族的某些氏族的事物就可以了。

划归山药氏族的有平原火鸡、本地猫、蟆口鸱、叮叮（dyimdyim）猫头鹰、眼斑冢雉、玫瑰鹦鹉、鹊鹨。

划归河蚌 [9] 氏族的有灰鸸鹋、豪猪、鹬、白色凤头鹦鹉、林鸳鸯、眼斑蜥蜴、臭龟、袋鼯、卷尾负鼠、青翅鸽、维朱格拉（wijuggla）。

划归太阳氏族的有袋狸、月亮、长鼻袋鼠、黑鹊与白鹊、负鼠、恩古特鹰、橡胶树蛴螬、金合欢树蛴螬、金星。

划归暖风 [10] 氏族的有灰头鹰、花斑蟒蛇、烟鹦鹉、壳鹦鹉、穆拉坎鹰、迪克墨蛇、环颈鹦鹉、米卢岱蛇、平背蜥蜴。

如果我们记得还有其他许多氏族（霍维特提到了12个，马休提到了14个，而且还说他列举的并不全面 [11]），我们就会理解所有这些土著所感兴趣的事物是怎样在这些分类中找到其天然的位置的。

同样的安排可以在澳洲大陆的各个地方观察到，如在南澳洲，在维多利亚，在新南威尔士（在埃瓦拉伊部落 [12] 中）；在中部部落中也可以发现非常明显的痕迹。 [13] 在昆士兰，氏族好像已经消失，姻族是胞族唯一的分支，那么事物就在这些姻族之间进行划分。例如，瓦克尔布拉部落分为Mallera和Wutaru两个胞族，前者的姻族名为Kurgilla和Banbe，后者的姻族名为Wungo和Obu。属于Banbe姻族的有负鼠、袋鼠、狗、小蜜蜂的蜜等等；划归Wungo姻族的是鸸鹋、袋狸、黑鸭、黑蛇、棕蛇；属于Obu姻族的有花斑蟒蛇、刺蜜蜂的蜜等等；而属于Kurgilla姻族的则是豪猪、平原火鸡、水、雨、火、雷等等。 [14]

同样的分类安排也见于北美的印第安人之中。祖尼人有一种分类体系，其基本思路与我们刚才所描述的完全类似。奥马哈人的分类体系所依据的原则也和沃乔巴卢克相同。 [15] 这种观念甚至在更先进的社会中也有所反映。在海达，主管各种自然现象的诸神和神话生物都像人一样，被分归到部落两个胞族的一个中去了，即一些属于鹰胞族，另一些则属于乌鸦胞族。 [16] 掌管事物的神也只是它所掌管的事物的另一方面， [17] 因

此，这种神话分类也不过是事物分类的另一形式而已。所以我们可以肯定，这种思考世界的方式并不取决于任何人种的或地理的特性；显而易见，它与整个图腾体系紧密相连。

2

在我们屡次提到的论文中，我们已经表明了这些事实是如何帮助我们洞察人们形成种类或类别观念的方式的。实际上，这种系统分类是我们在历史上见到的最早的分类，我们刚才已经看到，它们以社会组织为原型，或者毋宁说是以社会形式作为框架的。胞族就是类别（纲），而氏族则是物种。正是因为人们组织起来了，他们才能去组织事物，因为在划分事物时，他们仅限于在他们自己所形成的群体中安置这些事物。如果这些不同类别的事物不仅仅逐个排列着，而且还依据一个统一的计划进行了安排，那是因为他们借以融合的社会群体是统一的，并且通过他们的联合，形成了一个有机整体——部落。这些最初的逻辑体系的统一性只不过是社会统一性的翻版。于是，我们就能够证实在本书一开始就提出来的假设了，这也使我们确信，认识的基本观念和思维的基本范畴，乃是社会因素的产物。上述事实清楚地表明，范畴观念本身的情况就是如此。

然而，我们无意否认个体智力本身有能力意识到并且感知出不同对象之间的相似性。恰恰相反，甚至最原始最简单的分类也显然是以这种官能为前提的。澳洲人不会胡乱地把事物划归同一氏族或不同的氏族。他们和我们的想法一样，相似的形象彼此吸引，而相反的形象彼此排斥。正是以这些相互吸引或相互排斥的感觉为基础，他们才把相应的事物划归到了这儿或那儿。

还有一些事例能使我们领会引发上述分类的原因。这种分类最原初、最基本的依据很可能是两个胞族，于是事物在一开始就被分为两支。而当分类简化到只有两个类别时，这两个类别就必然要被设想成是彼此对立的，从根本上说，它们就是用来明确划分那些对比非常明显的事物的手段。左右分明——这就是澳洲分类的特征。如果白色凤头鹦鹉属于一个胞族，那么黑色的就属于另一胞族。如果太阳在这一边，那么月亮和夜晚的星辰就在与之相对的另一边。[18] 两个胞族的图腾生物具有相反颜色的情况也十分常见。[19] 这种对立甚至在澳洲以外也能遇到。在一个胞族倾向和平之处，另一个胞族必然好战。[20] 如果一个胞族以水为图腾，另一个

胞族的图腾就是土。[21] 毫无疑问，这就解释了为什么两个胞族通常会被认为是天然就互不相容的。有人说在它们之间有一种对峙，甚或是一种天生的敌意。[22] 这是事物的对立扩展到了人，逻辑的对比引发了社会的冲突。[23]

此外还可以发现，在每个胞族中，分归一个氏族的事物与该氏族的图腾似乎最具类同性。例如，月亮分归黑色凤头鹦鹉氏族，而太阳则与空气和风一起，被分归到了白色凤头鹦鹉氏族。再就是，所有作为图腾动物食物的东西，[24] 以及和图腾动物关系最密切的动物都与该图腾归为一类。[25] 当然，对于这种产生了众多联系与区分的隐晦难解的心理，我们不可能完全理解；但是，上述例证足以表明，由事物所引起的对于相似性和差异性的某种直觉，在这种分类的形成过程中扮演了重要角色。

但是，相似的感觉是一回事，类别观念则是另一回事。类别是让人觉得形式相似、内容也有点相近的那些事物的外在框架。很难提供出一个与内容正好相配的框架。内容是由模糊和变幻的意象构成的；是由一定数量的个体意象相互叠加和部分融合而形成的，人们发现这些意象具有共同的要素。而框架正相反，它是一种限定的形式，具有固定的轮廓，可以用于数量不确定的事物，不管它们是否可以被感知到，是实实在在的，还是可能会产生的。实际上，每一类别都具有不断扩展的可能性，可以远远超出我们得自直接经验或相似经验的对象范围。正因如此，每一流派的思想家即便没有充分的理由，也都反对把类别的观念和通属意象的观念等同起来。当通属意象自发呈现在意识之中时，它们只是相似的表现留给我们的边界非常模糊的表现；而类别则是一种逻辑符号，借助它我们可以有区别地思考那些相似的事物或者是可以类比的事物。而且，区分这两种观念最好的证据是：动物虽然根本不懂得纲和种的思维技巧，但却能形成通属意象。

很显然，类别观念是人构想出来的思维工具。但是要构造这一工具，我们至少需要一种模型，因为如果我们的内部和外部都没有什么启发我们的东西的话，那么类别观念将从何而来呢？如果有人回答说，这种观念是先验赋予给我们的，那么这根本不是什么回答；我们已经说过，这种懒人的解决办法完全会把分析扼杀掉。但是，除了在集体生活的场景以外，我们很难找到这种必不可少的模型。事实上，类别不是一种理念，而是明确界定的一群事物，在它们之间存在着类似于亲属关系的内在联系。而唯一

能够通过经验了解到的这类群体，就是人们自己联合而成的群体。物质性的东西可以组成包含着各种单位的集合体、累积体或是没有内在统一性的机械聚合体，不过，这并不是我们所说的意义上的群体。一堆沙子或一堆石头绝对不能和那种自成一类的、明确而有组织的社会相提并论。如果在我们眼前不曾有过人类社会的范例，如果我们最初不曾把事物本身作为人类社会的成员，如果人类群体和逻辑群体起初不曾相互混淆；[26] 那么，我们完全可能从来也想不到要把宇宙万物统一地纳入到称为"类别"的同质群体中去。

还有一个问题，我们应该做到心里有数：分类是一种各个部分都依据等级进行安排的体系。分类中有支配性的成员，也有从属于前者的其他成员；种及其特质都依赖于类别（纲）及其属性；而且属于同一类别（纲）的不同种又应该被认为处在同一层次上。有人愿意用理解的观点来看待分类吗？那么他就要以一种颠倒的次序来表现事物了，他会把最具特色和最富于实在性的各个种类奉为首位，而把最一般和最缺乏特质的类型置于底层。当然，这一切是以一种等级形式表现出来的。我们必须注意，不要以为这种表达仅有比喻的意义，这里，存在着真正的从属关系和并列关系，这种关系的确立恰恰是所有分类的目的。如果事先没有一种等级体系，人们根本不会想到要把他们的知识作出如此安排。但是，无论是物质的自然景观还是心理联想的机制，都不能为这些知识提供等级体系。等级体系完全是一种社会事务。唯有社会才会存在尊卑和平等。因此，即使上述事例还不足以证明这一点，即使是对这些观念的单纯分析，也能够揭示出它们的起源，我们不仅将它们从社会中取了出来，而且还将它们投射到了我们的世界概念之中。恰恰是社会，为我们提供了充满逻辑思维的轮廓。

3

而且，这些原始分类对于宗教思想的起源也不乏直接的意义。

它意味着划分到同一氏族或胞族的事物，不但相互之间有着密切的关系，而且该氏族或胞族的图腾也紧密相关。当一个麦凯港部落的澳洲人说太阳、蛇等等属于扬加鲁胞族时，他并非仅仅是在使用一种普普通通而且纯粹习惯上的对这些不同事物的命名法，而是扬加鲁这个词对他来说确有客观的意涵。他相信"鳄鱼确实就是扬加鲁，而袋鼠则是伍塔鲁。太阳就是扬加鲁，而月亮则是伍塔鲁。星象、树木、植物等等也如出一辙。"[27] 有一种内在的纽带把这些事物和它们所处的群体联系起来，它们是群体的

正规成员。这就是说，它们属于这个群体，[28]就像人类个体是这个群体的一部分一样；于是乎，把它们和人类联合在一起的也是同样一种关系。人们把他们氏族中的事物视为亲戚或同伴，称它们为朋友，并认为它们也是由如同自己一样的血肉构成的。[29]因此，在这两者之间存在着经过选择的亲和性与十分特殊的契和关系。事物和人有共同的名字，并且能够以某种方式自然而然地做到相互理解、彼此协调。例如，当一个Mallera胞族的瓦克尔布拉人被埋葬的时候，停尸用的支架"必须用属于Mallwra胞族的某种树的木材制成"[30]。覆盖死尸用的树枝也是一样。如果死者属于Banbe姻族，就得用Banbe的树。在这个部落，巫师在其巫术中也只能使用那些属于他自己的胞族的事物，[31]因为既然其他事物对他来说是陌生的，他就不知道如何让它们服从自己。这样，一种神秘感应的关系就把每个个体和与之相伴的那些生物或非生物联系起来了，结果，人们相信可以从当下活动中推断出他将会做的事，或者是已经做过的事。同样在瓦克尔布拉部落，当一个人梦到他杀死了一头属于某个社会分支的动物，他就会预期在第二天要和这一分支的人交手。[32]另一方面，划归某个氏族或胞族的事物则不能用来反对该氏族或胞族。在沃乔巴卢克，每个胞族都专门有自己的树。如在猎取Gurogity胞族的动物时，就只能使用以不同胞族的树木制成的武器，反之亦然，否则猎手肯定无法击中他的目标。[33]土著们认为箭会拐弯，也就是说会拒绝射中它的亲族或与它友好的动物。

这样，被划分到同一氏族中的人和事物就通过他们的联盟结成了一个牢固的体系，其中的所有部分彼此联合，交相呼应。在我们看来，这一组织首先是纯粹逻辑的，同时也具有道德意涵。赋予它生命和统一性的唯一本原就是图腾。正如属于乌鸦氏族的人内部会有某种乌鸦的成分一样，既然雨也属于这一氏族和这一图腾，那么雨就必然也被认为是"像乌鸦一样的东西"。出于同样的原因，月亮是黑色凤头鹦鹉，太阳是白色凤头鹦鹉，每一棵黑坚果树都是鹈鹕，如此等等。所有被安排在同一个氏族中的事物，无论是人，动物，植物还是非生物，都仅仅是不同形式的图腾存在而已。这就是我们刚才举证的那套程式的意义，也就是人和那些事物确属同种的原因所在：就共同分享了图腾动物的性质而言，它们确实全都具有同样的血肉。另外，用于它们的修饰语也就是用于图腾的修饰语。[34]沃乔巴卢克把图腾和划归这一类别的东西都名之为Mir。[35]诚然，在这种分类的痕迹依然可辨的阿兰达，就像我们将要看到的那样，对于图腾和划归该图腾的其他事物是使用不同的词来指称的，但是，那些事物的名字也证明了在它们和图腾动物之间存在着密切关系。它们被说成是图腾的至交、同

伴、朋友，被认为与图腾是不可分离的，[36]所以人们觉得它们是紧密相连的事物。

我们还知道，图腾动物是一种神圣存在。所有划分到以该图腾为标记的氏族的事物，也就具有了同样的特性，因为从某种意义上说，它们就像人一样，是图腾的同种动物。它们也是神圣的，而且，通过这些事物和宇宙间其他事物的对比，分类给它们作出定位，并以此在宗教世界中赋予它们一定的地位。由于这个缘故，氏族的人类成员也就不能随意食用其氏族中的动物或植物了。例如在甘比尔山部落，以一种无毒蛇为图腾的氏族人不仅禁食这种蛇的肉，而且海豹、鳗鱼等等对他们来说也须禁食。[37]如果出于不得已而吃了点儿这种肉，那就像吃了图腾一样，必须举行赎罪仪式以便至少能减轻一下亵渎之罪。[38]在埃瓦拉伊，虽然可以使用图腾，但是不得滥用，对于氏族内的其他事物，也采取同样的规则。[39]在阿兰达，保护图腾动物的禁忌扩展到了与之相关的动物，[40]在任何情况下，对于后者都要予以特别的关照，[41]它们能唤起与图腾动物一样的情感。[42]

划归图腾的事物与图腾的性质没有什么不同，因而也具有同样的宗教特性，对此，最好的证明是在有些场合中它们也能满足同样的功能。它们是辅助的或次级的图腾，或者按照目前因为被习惯采用而奉为圭臬的表达方式来说，它们被称为亚图腾。[43]由于各种感应的影响，氏族中总会形成特定的亲和性，产生比较小的群体和更加有限的联合；这些群体和联合倾向于过一种相对自主的生活并形成新的分支，犹如一个较大氏族中的氏族。为使自己与别的群体有所区别并且个体化，这种亚氏族需要一种专门的图腾，于是就有了亚图腾。[44]而次级群体就从划分到主图腾的这一类事物中选择他们的图腾。所以这些事物就差不多都是图腾，而且一点点机缘就足以使之成为真正的图腾。在它们中有一种潜在的图腾性质，一旦条件允许或者需要，它马上就能展示出来。这样，一个单独的个体就有了两个图腾，一个是整个氏族共同的主图腾，一个是他所在的亚氏族所专有的亚图腾。这确实与罗马人的族名（nomen）和家名（cognomen）有某些类同之处。[45]

有时候，我们看到一个亚氏族完全脱离出来，成为一个自主的群体或一个独立的氏族，那么，亚图腾这时候就成了正规的图腾。而有一个部落，这种解离进程已经发展到了登峰造极的地步，这就是阿兰达。斯宾塞

和吉兰第一本著作中的资料显示，阿兰达大约有60种图腾；[46]而斯特莱罗最近的研究表明，这一数字要大得多，他数出不下442种图腾。[47]斯宾塞和吉兰毫不夸张地说："事实上，在土著所占据的地方，很少见到有什么东西不被用为某个图腾群体的名字的，不管是生物体还是非生物体。"[48]而如此众多的图腾，其数目之所以与人口相比过于庞大，是因为在特定情况下，原初的氏族无限度地分化再分化，结果使几乎所有的亚氏族都过渡到了图腾阶段。

斯特莱罗的观察已经确切地证明了这一点。斯宾塞和吉兰引证的只是一些比较孤立的例子。[49]而斯特莱罗表明，亚氏族事实上完全是一种一般性的组织。他能够列出一张表来，上面几乎所有阿兰达的图腾都依据这一原则进行分类：不论是准图腾还是辅图腾，它们全都附属于约60个主图腾。[50]前者被认为是为后者效劳的。[51]这种依附的状态很可能反映出曾经有那么一个时期，今天的"盟友"不过是各个亚图腾，所以当时的部落中只有少量氏族，只是这些氏族又分有亚氏族。大量遗迹肯定了这一假设。经常会有两个这样联合在一起的群体具有相同的图腾标记，对此唯一可能的解释就是它们原为一家。[52]两个氏族相互参加对方的仪式并且对对方的仪式感兴趣，这也展示出了它们之间的关系。两种膜拜仍然只是不完全地分离，很可能是因为它们起初全都是搅和在一起的。[53]传说为了解释把它们联系起来的纽带，便想象从前这两个氏族是彼此相邻的。[54]在另一些个案中，神话则明明白白地说其中一个氏族源自另一个，其中讲到辅图腾动物原本与现在的主图腾属于同种，只是在后来的时期中分化出来了。例如今天作为木蠹蛾幼虫之辅图腾的一种叫做Chantunga的鸟，在神话时代也是木蠹蛾幼虫，后来才变成了鸟。现在附属于蜜蚁的两个物种原来也是蜜蚁，等等。[55]亚图腾向图腾的转化还在难以察觉地进行着，以至于有些个案的情况还无法确定，所以很难讲出所说的图腾是主图腾还是次级图腾。[56]霍维特在讲到沃乔巴卢克部落时说，那里有些亚图腾是正在形成中的图腾。[57]这样分归一个氏族的不同事物就不断地构成了许多核心，围绕这些核心，新的图腾膜拜得以形成。这对于亚图腾所唤起的宗教情感是最好的证明。如果它们没有神圣性，它们就不能这么容易地就升格到像至为神圣的正规图腾那样的尊贵地位。

因此宗教事物的领域就大大超出了起初似乎还有所限定的范围。它不但容纳了图腾动物和氏族中的人类成员，而且由于没有什么已知事物不被划分到一个氏族和一个图腾中去的，所以任何东西都带上了某种程度的宗教性。当后来宗教形成、所谓真神出现的时候，它们就各自专门主司一种自然现象，这个管海，那个管空气，另一个管收成或果实等等，而且每个部分的自然事物都被认为是从它所依赖的神那里汲取生命之源的。这种依据不同的神性对自然的划分所建构的概念认为，是这些宗教向我们展现了宇宙。而只要人类还没有走过图腾制度阶段，部落中的各种图腾就正好满足了后来的神圣人格所发挥的功能。在我们作为主要例子的甘比尔山部落中有十个氏族，于是整个世界就分为十个类别，或者说是十个家族，每个都以一种专门的图腾为基础。就是从这些图腾中，被划分到氏族的事物获得了它们的全部实在，因为它们被认为是图腾的各种变异形式。反映到我们的例子中，就是雨、雷、闪电、雹和冬天都被看成是各种乌鸦。如果把这十个家族的事物放在一起，它们就形成了一种对世界完整而系统的表现。因为宗教的观念为之提供了基础，所以这种表现是宗教性的。图腾宗教的领域远非限于一两类生物，它一直拓展到所知宇宙的最后界限。就像希腊宗教一样，它使神明无所不在，那"万物皆韫诸神"（παυτά πληρ η θεῶν）的著名表白，同样堪称是图腾宗教的箴言。

但是，如果图腾制度是这样表现出来的，那么长期以来对图腾制度所持的观念就必须在根本上做出修改。在近几年的发现之前，图腾制度一直被认为完全是由一种对特定图腾的膜拜所构成的，并被界定为氏族的宗教。从这种观点出发，好像每个部落有多少个氏族，就会有多少个相互独立的图腾宗教。这种观念也与通常对氏族的看法相投合，因为氏族实际上被视为一个自治的社会，[58] 它对于其他氏族总归是封闭的，或者只有外在的和表面的联系。然而事实却更为复杂。毫无疑问，每种图腾膜拜都发祥于相应的氏族，在那儿，也只有在那儿，它才是声名显赫的，是那个氏族的成员照管着它，并只有通过氏族成员，它才能够和作为其基础的信仰一起世代相传。但同样可以肯定的是，在一个部落中实行的各种图腾膜拜，虽然好像是各自形成了完全自足的宗教，也不互相往来；但是，实际上它们并不是并行发展的，恰恰相反，它们相辅相成。它们只是一个单一整体的部分，是一个单一宗教的要素。一个氏族人对于邻近氏族的信仰，从来不像一种宗教对待异教那样，采取冷漠、怀疑或者敌视的态度，而是共享他们的信仰。乌鸦氏族的人也相信蛇氏族的人的祖先是一条神奇的巨蛇，并因为这一起源而相信他们具备特殊的品性和奇异的力量。我们不是

看到，至少在某种情况下，一个人即使要吃不属于自己的图腾，也要先奉行一定的仪式礼节吗？尤其是如果有那一氏族的人在场，他就必须要请求他们的允许。所以，对他来说这种食物也并非完全是凡俗的，虽然他不属于该氏族，但他也承认该氏族成员与他们的同名动物之间有着亲密的关系。而且，这种信仰的共同体有时也表现在膜拜之中。即使在理论上关于某一图腾的仪式只能由该图腾的人举行，但是不同氏族的代表也经常出席。有时候，他们的角色还不单单是观众，尽管他们的确不能担任司仪，但却可以为司仪化妆并做一些准备工作。他们本身对仪式的举行很有兴趣，因此在某些部落中，是由他们来邀请有资格的氏族一道参与仪典的。[59] 甚至还有一整套仪式，必须在整个部落全都在场的情况下才能举行，那就是成年礼的图腾仪典。[60]

最后，上述图腾组织，显然肯定是所有部落成员之间的某种默契的结果。每个氏族都不可能完全独立地确立其信仰，既然它们确实彼此促成了各自的信仰，那么相互之间的某种调适是绝对必要的。实际上，我们已经看到，一种图腾一般不会在同一部落中出现两次。整个宇宙是在图腾之间进行划分的，这种构成方式使得同一对象不会见于两个氏族。而如果没有全部落共同参与的协议、默契或规划，就不可能作出这样有条理的划分。所以，这样产生的一组信仰只是部分地（也只能是部分地）属于部落事务。[61]

总而言之，我们要对图腾制度形成恰如其分的看法，就绝不能把自己局限在氏族的范围内，而一定要把部落看作一个整体。诚然，每个氏族的特定膜拜都具有很强的自主性，我们能够看到，活跃蓬勃的宗教生活就发生在氏族之中。但同样真切的是，这些膜拜又是彼此契合的，而图腾宗教就是由它们联合形成的一个复杂体系。正像希腊的多神教一样，它也是由针对不同神力的特定膜拜结合而成的。我们已经表明，据此理解，图腾制度也有它的宇宙论。

注 释

[1] 《卡米拉罗伊与库尔奈》，第170页。

[2] 《笔记。几个澳洲部落》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第8卷，第300页。

[3] 见于科尔：《澳洲种族》，第3卷，第45页；史米斯：《维多利亚的土著》，第1卷，第91页；菲松与霍维特：《卡米拉罗伊与库尔奈》，第168页。

[4] 涂尔干和莫斯：《分类的几种原始形式》，载于《社会学年鉴》，第6卷，第1页及以下诸页。

[5] 科尔：《澳洲种族》，第3卷，第461页。

[6] 科尔和菲松的资料都来自一个人，即斯图尔特。

[7] 马休：《新南威尔士和维多利亚的土著部落的民族学笔记》，载于《新南威尔士皇家协会公报期刊》，第38卷，第287页及以下诸页；霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第121页。

[8] 马休所给出的这两个名字的阴性形式是Gurogigurk和Gamatykurk。这也就是霍维特记下来的名字，只是在拼写上略有差别。该名字也相当于甘比尔山部落所使用的名字（库米特和克罗奇）。

[9] 这一氏族的土语名叫Dyálup，马休对此未作翻译。这个词似乎和Jallup是同一个词，霍维特用Jallup来称呼同部落中的一个亚氏族，共译为"河蚌"。这就是我们大胆采用这一翻译的原因。

[10] 这是霍维特的翻译；马休把Wartwurt译为"正午太阳之酷热"。

[11] 马休和霍维特所列的表格在很多要点上都不一致，甚至被霍维特归入Kroki胞族的氏族却好像被马休归入了Gamutch胞族，反之亦然。这说明此类观察暴露出大量的问题，不过，这些分歧对我们目前的问题来说无关宏旨。

[12] 帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第12—13页。

[13] 具体事实参见下文。

[14] 科尔：《澳洲种族》，第3卷，第27页。参见霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第112页。我们只谈到了一些最有特色的事实，至于细节，可以参考在《原始分类》中已经提及的研究报告。

[15] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第34—35页。

[16] 斯万顿：《海达人民族学》。

[17] 这一点在海达人中特别明显。斯万顿说，对海达人而言，每一种动物都有两个方面，它首先是一种可以猎取并吃掉的寻常动物，但同时也是具有动物外形的超自然存在，人们要仰赖于它。与宇宙现象相对应的神话存在也具有同样的模糊性（斯万顿：《海达人民族学》，第16页，第14页，第25页）。

[18] 参见纸书，第195页。这种情况见于贡迪奇—马拉部落（霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第124页），卡梅伦在戴德湖附近所观察到的部落，以及沃乔巴卢克部落（霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第125页，第250页）。

[19] 马休：《昆士兰的两个典型部落》，第139页；托马斯：《澳洲的亲属制度与婚姻制度》，第53页及下页。

[20] 例如奥塞奇部落，见多尔西：《苏人社会学》，《美国民族学会第十五次年度报告》，第233页及以下诸页。

[21] 在拖雷斯海峡的马布亚岛上（哈登：《猎头者》，第132页），同样的对立也见于阿兰达的两个胞族，它们一个由水图腾的人组成，一个包括土图腾的人（斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第6页）。

[22] 在易洛魁人的两个胞族之间有一种比武（摩尔根：《古代社会》，第94页）。斯万顿说，海达人的鹰胞族和乌鸦胞族的成员之间"经常视对方为公开的敌人。丈夫和妻子（必然都来自另一个胞族）会毫不犹豫地彼此背叛"（《海达人民族学》，第62页）。在澳洲，这种敌对性被带入了神话。作为两个胞族图腾的动物被表现成在一场永恒之战中相互为敌（见马休：《鹰与乌鸦：澳洲土著研究》，第14—15页）。在游戏中，每

个胞族是另一胞族天然的竞争对手（霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第770页）。

[23] 所以，托马斯的看法是错误的，他认为我们关于胞族起源的理论不能解释胞族之间的对立，从而竭力予以反对（《澳洲的亲属制度与婚姻制度》，第69页）。我们并不认为这种对立与圣凡之间的对立有着必然的联系（见赫兹：《右手的优势：宗教极性研究》，载于《哲学评论》，1909年10月，第559页）。一个胞族的事物对于另一个胞族而言并不是凡俗的，双方的事物都是同一宗教体系的一部分（参见纸书，第188页）。

[24] 例如，茶树氏族包括各种草，故而也就包括了食草动物（见《卡米拉罗伊与库尔奈》，第169页）。无疑这就解释了博厄斯所指出的北美图腾标记的独特性。博厄斯说："在特林基特人中，或其他所有海岸部落中，一个群体的标记包括了该群体用以命名的动物所吃的所有动物。"（《不列颠科学进步委员会。加拿大自治领西北部落委员会的第五次报告》，第25页）

[25] 如在阿兰达，青蛙和橡胶树图腾联系在一起，因为在这种树的树洞里经常能发现青蛙；水和水鸡相关；而和袋鼠相关的则是一种经常能被见到在袋鼠四周飞的鹦鹉（斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第146—147页，第448页）。

[26] 原始时期缺乏区别的标志，就是地域基础有时也被用来划分类别，同样，社会分支一开始也与地域基础混同在了一起。例如，在澳洲的沃乔巴卢克人和美洲的祖尼人中，各种事物总是被理想地划分到不同的地域空间之中，就像氏族一样。而事物的地域分布与氏族的地域分布又是重合的（见《分类的几种原始形式》，第34—35页）。甚至在相当先进的社会中，分类也多少保留了这种特色，例如在中国（同上，第55—56页）。

[27] 布里奇曼，见于史米斯：《维多利亚的土著》，第1卷，第91页。

[28] 菲松与霍维特：《卡米拉罗伊与库尔奈》，第168页；霍维特：《澳洲分类系统的进一步说明》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第18卷，第60页。

[29] 科尔：《澳洲种族》，第3卷，第461页。这是关于甘比尔山部落的情况。

[30] 霍维特：《论某些澳洲信仰》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第13卷，第191页，注解1。

[31] 霍维特：《记澳洲的信使棍与信使》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第18卷，第326页；《澳洲分类体系的进一步说明》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第18卷，第61页，注解3。

[32] 科尔：《澳洲种族》，第3卷，第28页。

[33] 马休：《新南威尔士和维多利亚的土著部落的民族学笔记》，载于《新南威尔士皇家协会公报期刊》，第38卷，第294页。

[34] 参见科尔：《澳洲种族》，第3卷，第461页；及霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第146页。Tooman和Wingo分别是用于这两者的修饰语。

[35] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第123页。

[36] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第447—448页；参见斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第3卷，第12—13页。

[37] 菲松和霍维特：《卡米拉罗伊与库尔奈》，第169页。

[38] 参见科尔：《澳洲种族》，第3卷，第462页。

[39] 帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第20页。

[40] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第151页；《澳洲中部的土著部落》，第447页；斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第3卷，第12页。

[41] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第449页。

[42] 不过，在有些昆士兰部落中，这样划归社会群体的事物对于该群体中的成员是没有忌讳的，瓦克尔布拉人尤其如此。应该记得，在瓦克尔拉，作为分类框架的是姻族（《澳洲中部的土著部落》，第169页）。而姻族成员虽然允许吃划归该族的动物，但他们不可以吃划归其他姻族的动物。所有其他食物对他们来说都是禁止的（霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第113页；科尔：《澳洲种族》，第3卷，第27页）。

但是我们绝不能因此就推断说这些动物被看成是凡俗的。应该注意的是，个体不只是有权去吃这些动物，实际上，他是被迫如此的，否则他就无法养活自己。这一规则的强制性确凿地表明了我们所面对的事物具有宗教性，唯此才导致了一种积极义务，而不是像禁忌那样的消极义务。这种偏离的产生也不是完全不可理解的。我们在上文已经看到（参见纸书，第185页），每个个体都被认为对于他的图腾具有一种所有权，因而对于划归该图腾的事物也就具有同样的权利。可能在特殊环境的影响下，图腾关系的这一方面得到了发展，人们就自然认为，只有氏族的成员才有权处置他们的图腾以及与之相关的事物，相反，其他人却没有权利去碰它。在这样的条件下，部落就只能用分配给他们的食物来养活自己了。

[43] 帕克夫人用"多元图腾"一词说明了这种情况。

[44] 例子有帕克夫人书中的埃瓦拉伊部落（第15—16页）及沃乔巴卢克部落（霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第121—122页；参见前面提到的马休的文章）。

[45] 例见霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第122页。

[46] 见拙著《分类的几种原始形式》，第28页，注解2。

[47] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第61—72页。

[48] 《澳洲中部的土著部落》，第112页。

[49] 主要见于《澳洲中部的土著部落》，第447页；《澳洲中部的北部部落》，第151页。

[50] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第3卷，第13—18页。有时候，某些次级图腾会同时附属于两三个图腾，这无疑是由于斯特莱罗未能肯定哪一个是主图腾的缘故。

该表中有两个有趣的现象肯定了我们已经阐述过的假设。首先，主图腾几乎全是动物，只有极少的例外；其次，星辰始终只是次级图腾或辅图腾。这再次证明了星辰不过是慢慢进升到了图腾一级的，最初人们更愿意在动物中选择图腾。

[51] 根据神话，图腾在神话时代是主图腾成员的食物，或者，如果它们是树，就为主图腾的人提供树荫（斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第3卷，第12页；斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第403页）。人们认为辅图腾曾经被食用的现象，并不意味着它们被视为凡俗，因为人们相信，在神话时代，连主图腾本身也被创建氏族的祖先所食用。

[52] 例如在山猫氏族中，刻在储灵珈上的图案表现了哈克树，而今哈克树已是另外一种图腾了（斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第147—148页）。斯特莱罗（《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第3卷，第12页，注解4）说这种情况很常见。

[53] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第182页；《澳洲中部的土著部落》，第151页，第297页。

[54] 《澳洲中部的土著部落》，第151页和第158页。

[55] 《澳洲中部的土著部落》，第448页和第449页。

[56] 例如斯宾塞和吉兰提到了一种称作因图里塔（Inturrita）的鸽子，有时候是主图腾（《澳洲中部的土著部落》，第104页），有时候又是辅图腾（《澳洲中部的土著部落》，第448页）。

[57] 霍维特：《澳洲分类体系的进一步说明》，第63—64页。

[58] 这样就造成了氏族经常与部落相互混淆的状况。这种混乱给民族学者的著述带来了很多麻烦，科尔的错误尤其严重（《澳洲种族》，第1卷，第61—62页）。

[59] 在瓦拉蒙加部落尤其如此（《澳洲中部的北部部落》，第298页）。

[60] 例见斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第380页及其他各处。

[61] 有人可能会怀疑部落图腾是否存在。例如，在阿兰达，有一种动物即山猫，是某一个氏族的图腾，但是它也是整个部落的禁忌，即使其他氏族的人要吃它也必须非常节制（《澳洲中部的土著部落》，第168页）。但我们认为，以这一个案来说明部落图腾是一种误用，因为禁止食用某种动物并不一定说明它就是图腾。其他原因也会导致禁忌。部落的宗教统一性是毋庸置疑的，但这是靠其他一些符号来维持的。这些符号有哪些，我们将在下文中予以说明（参见本书，第二卷，第九章）。

第四章 图腾信仰（终）

个体图腾与性别图腾

到目前为止，我们只是把图腾制度作为一种公共制度来研究的。我们所论及的图腾只是氏族、胞族的共同图腾，或者是在一定意义上的部落的共同图腾，[1] 个体在其中的角色只是作为一个群体的成员。但是我们知道，任何宗教都不能不具有其个体的方面，这种一般性的看法也同样适用于图腾制度。除了占据首要地位的非人格的和集体的图腾以外，还有专门属于每个个体的图腾，这个图腾表达了他的人格，他完全以私人的方式对其进行膜拜。

1

在某些澳洲部落以及大部分北美的印第安部落中，[2] 每个个体自己都和某个特定的事物保持着一种关系，就像每个氏族与其图腾所保持的那种关系一样。这类事物，有时候是非生命体或者人造物，但一般是一种动物。在有些情况下，则是有机体的某个特殊器官履行了这一职能，比如头、脚或者肝脏。[3]

这类事物的名称也作为个体的名称。这是他的个人的称呼，即他的名字，是加在集体图腾的名字上的。就像罗马人的本名（praenomen）加到族名（nomen gentilcium）上一样。当然，尽管只有某些社会才记载有这样的情况，[4] 但这仍很有可能是普遍的。实际上，我们马上就要表明，在个体和事物之间具有相同的性质，而具有同样的性质就意味着具有同样的名称。这种名字是在特别重要的宗教仪典上被授予的，因为具有神圣性，在凡俗生活的普通环境中不得说出这种名字，甚至如果在某种特殊情况下，要使用日常语言用来

指称该物的词，对这个词多少也要做些修改。[5] 这是因为日常语言中的词汇是被排除在宗教生活之外的。

至少在美洲的一些部落中，有一种标记对名称具有强化作用，这种标记属于每个个体，并且以各种形式表现着名称所指涉的事物。例如，每个曼丹人都披着与之同名的动物的皮。[6] 如果同名动物是一种鸟，那就用这种鸟的羽毛来装饰自己。[7] 休伦人和阿尔衮琴人在身体上刺过同名者的形象[8]，该形象在其武器上也有所表现[9]。在西北部落中，个体标记就像氏族的集体标记一样，被雕刻在日用品或房屋上[10]，或者是其他什么地方，成为所有权的标志[11]。由于这两种纹章经常结合在一起使用，所以这就部分地解释了为什么这些民族的图腾纹饰会呈现出如此丰富多彩的外观。[12]

个体和他的同名动物之间的关系非常密切。这个人将分享该动物的本性，既拥有他的长处，也难免他的缺陷。例如，一个以鹰为标记的人会具有高瞻远瞩的天赋；要是用熊来命名的话，据说就会在战斗中很容易受伤，因为熊举止笨重迟缓，很容易被捕捉；[13] 如果作为标记的动物受到了藐视，那么这个人也就成了被轻视的对象[14]。他们两者之间的关系是如此密切，人们甚至认为在特定的环境中，尤其是在危险的情况下，人会变成动物。[15] 反过来说，动物也被视为人的互体，是他的“他我”。[16] 双方关联之紧密，使人们认为他们的命运息息相关，如果其中一个发生了什么事情，另一个就不能不有所感应。[17] 要是动物死了，人的生命就会受到威胁。故而禁杀和禁食同名动物也就成了一种普遍规则。对氏族图腾来说，这种禁忌还允许出现各种形式的调节与改动，然而对个体图腾来说，则显得刻板和严格得多。[18]

就动物而言，它不仅要对人进行保护并担当他的庇护者，还要通知他可能出现的危险以及躲避危险的方式，[19] 因此，人们说它是与它同名的人的朋友[20]。它往往具有神奇的力量，并能把这种力量传给它的人类伙伴，人们相信这种力量甚至能够抵御弹丸、弓箭以及各种打击。[21] 由于个体对其保护者的高度信任，使他能够勇敢

地面对最严重的危险，以无畏的镇定完成最艰难的活计，因为信仰赋予了他必要的力量和勇气。[22] 不过，人和他的庇护者之间并不单纯是简单的依赖关系。就人这方面来说，他也能够对动物产生作用。他对动物下达命令，对之施加影响。一个以鲨鱼为助手和朋友的库尔奈人相信，他能够用一种魔力驱走威胁船只的鲨鱼。[23] 在另外一些个案中，这种关系被认为能够赋予人一种成功猎取同名动物的特殊本领。[24]

这种关系的性质似乎清楚地表明，与每个个体有如此关联的东西也只是一个个体自身，而不是一个物种。一个人不能把一个物种作为他的另一自我。实际上，在有些地方，确实是特定的一棵树、一块山岩或石头来充当这一角色的。[25] 任何时候，只要是动物，只要是动物和人在生活上被认为是彼此相关的，那么这种情况就会发生。一个人不可能与整个物种都如此紧密地统一在一起，因为每一天，也就是说每时每刻物种都在失去它的某些成员。然而，原始人还不具备把一个个体和它的物种分开思考的能力，于是，他与前者之间的联系纽带就又很容易扩展到后者。在同样的感情中，原始人把这两者都混同为一了。所以，整个物种对他来说都是神圣的。[26]

很自然，这种保护者在不同的社会中有不同的称呼。墨西哥的印第安人称为"那迦尔"（nagual）；[27] 阿尔衮琴人称为"玛尼托"（manitou）；而休伦人称为"奥琦"（okki）；[28] 在萨利什人中，有些人称为"司那姆"（snam），[29] 有些人称为"苏利亚"（sulia）；[30] 尤因人称为"布德扬"（budjan）；[31] 埃瓦拉伊人称为"元拜"（yunbeai）；[32] 等等。由于这种信仰和仪轨对北美洲的印第安人具有重要意义，所以有人建议造出一个词来指称它，如"那迦尔制度"（nagualism）或"玛尼托制度"（manitouism）。[33] 但是，要给它们一个专门而独特的命名，我们就难保不会误解它们与图腾制度中其他方面的关系。实际上，同样的原则在有些情况下适用于氏族，而在另外的情况下就适用于个体。在两种情况下，我们都可以发现同样的信仰，都认为事物和人生死攸关，而且前者具有特殊的力量，它的人类盟友能够分享它的好处。我们还发现，两种图腾都具有

用与人有关的事物给人命名的习俗，以及给这个名字加上标记的习俗。图腾是氏族的庇护者，就如同个人的图腾是个体的庇护者一样。所以重要的是，我们的术语应该使这两个体系的关系一目了然。正因为这样，我和弗雷泽才都把每个个体对他的庇护者的膜拜定名为个体图腾制度。在有些情况下，原始人自己也采用这个词来指称氏族的图腾和个体的动物佑护者，这就使我们表达的合理性得到了进一步的证明。[34] 至于泰勒和鲍威尔则不同意这个术语，而主张用别的词来命名这两种宗教制度，这是因为，依据他们的观点，集体图腾不过是一个名字或标签，毫无宗教色彩。[35] 但是我们则相反，我们知道集体图腾是一种圣物，而且远比拥有保护力量的动物更加神圣。更何况，我们的研究还将表明，这两种图腾制度为何是密不可分的。[36]

当然，不论这两种制度多么亲近，它们之间还是存在着重要的区别。氏族相信它是从图腾动物或植物衍生而来的，而个体就不再认为他与个人的图腾有任何传承关系。个体图腾是一个朋友，一个伙伴，一个保护者，而不是亲戚。人可以享受个体图腾的品性所带来的好处，但是他们并非出自同一个血统。其次，只需要遵守必要的规矩，氏族成员就允许相邻的氏族吃掉他们集体以之为名的动物；但是，与此相反，个体对他个人的图腾所属的物种十分尊崇，他要保护它不受外人的侵害，至少要保护人与动物休戚相关的那些部位。

不过，这两种图腾的首要差异还在于获得它们的方式是不同的。

集体图腾是每个个体族内身份的一个部分，它一般是世代相传的，在任何情况下，它都与生俱来，单靠人们的愿望是于事无补的。孩子的图腾有时候来自母亲（卡米拉罗伊、迪埃里、乌拉本纳等），有时候来自父亲（纳里涅里、瓦拉蒙加等），有时候来自母亲怀上他的那个地方的占有主导地位的图腾（阿兰达、洛里查）。与之相反，个体图腾是主动获得的，[37] 是通过一整套必要的仪式操作确定的。北美洲的印第安人一般采取如下方式：大约是在青春期，当成年礼即将来临之时，年轻人就被调往远处的一个地方，比如到丛林中去。在几天到几年不等的时间里，他就要在那儿经受各种令人精疲力

竭的残酷锻炼。他禁食禁欲，自伤自残。他时而四处游荡，发出狂暴的叫喊和名副其实的怒号；时而伸展四肢，凝然而凄楚地躺在地上；时而手舞足蹈，祈求并召唤他那些常在的神性。就这样，他最终使自己进入了一种亢奋的极端状态，走向了神志失常的边缘。而一旦他到了这个当口，他的表现就很容易具有幻觉的性质。海克维尔德说："一个男孩子在成年礼的前夕，要交替进行禁食和服药。他任何东西都不能吃，还得服下令人作呕的药剂。他不时喝下一些调制好的麻醉药，直到他果真神思恍惚为止。然后，他就产生了幻象和非同寻常的梦境，或者说他以为他产生了幻象和梦境——当然这是此前所有训练的必然结果。他想象自己在天空飞翔，在地下挺进，跨越峡谷，在山巅之间来回跳跃，降伏了巨人和怪物。"[38] 如果在这一境界中，在半梦半醒之间，他看到了——或者是他相信他看到了，这都是一回事——一头动物似乎在向他表达善意，那么他就以为自己已经发现了他所期待的庇护者。[39]

然而，澳洲却很少使用这一程序。[40] 在澳洲大陆，个人的图腾似乎是在出生时[41] 或者是在成人礼上[42] 由第三方授予的。一般是由一个亲戚来担任这一角色，要么就是一个赋有特殊力量的人物，比如老人或者巫师。有时候也为此而占卜。例如，在夏洛特湾、贝德福德角或普罗瑟派恩河，祖母或其他老妇人会猛烈地旋转一个还连着胎盘的脐带，同时另一个老妇人就说出各种不同事物的名称，恰好在脐带断裂时说出来的事物，就被用来作为个体的图腾。[43] 在约克角的亚莱坎纳人中，当一个年轻的初成年者的牙齿被敲下来之后，他们就会给他一点水漱口，并让他吐在一桶水里，这时老人们就会仔细验看吐出来的血和唾液的凝块，与之形状相似的自然事物就被当作这个年轻人的个人图腾。[44] 在其他地方，图腾是从一个个体传给另一个个体的，比如父亲传给儿子，或叔伯传给侄子。[45] 这种方式在美洲也有使用。在托特所报告的一个个案中，主事者是一个萨满，[46] 他想要把他的图腾传给他的侄子。"伯伯拿着他的司那姆（他的个人图腾），这回是一张干的鸟皮，吩咐他的侄子向上吐气。然后他自己也向上面吐气，还说出一些神秘的话，于是，这张干鸟皮对保罗（他的侄子）来说就好像变成了一只活鸟，围绕着他们飞舞一

番然后就消失了。随后，伯伯就指示保罗当天弄来一张和伯伯一样的那种鸟皮，并把它戴在下身。这些完成以后，当天夜里他就做了一个梦，在梦中司那姆化作人形来到他面前，向他透露了可以用来召唤它的神秘名字，并许诺了对他的保护。”[47]

个体图腾是要争取的而非被给定的，而且，通常也不是非得获得一个不可。首先，在澳洲有大量部落对这一习俗似乎全然无知。[48] 其次，即使在有这一习俗的地方，要不要个体图腾也往往是自愿的。例如在埃瓦拉伊，虽然所有的巫师都有个体图腾，并从中汲取力量，但众多这个行当以外的人却根本没有。若能得到巫师所赐予的图腾是很荣幸的，但巫师要留给他的朋友、他所喜爱的人或者是渴望做他这一行的人。[49] 与之类似，在一些萨利什人中，只有那些特别想在战斗或狩猎中取胜的人，或者有志于成为萨满的人，才为自己谋求这种保护者。[50] 所以至少在某些民族中，个体图腾似乎仅被认为是一种优势与便利条件，并不是必不可少的。有它固然是好事，没有也照样可以过活。反过来说，一个人也没必要把自己限定在一个图腾上，如果他想得到更充分的保护，没有什么可以阻止他多找几个图腾[51]；如果已有的图腾不能很好地发挥作用，他就可以再换一个[52]。

然而，虽然个体图腾制度比较随意和自由，但是它也包含有氏族图腾制度所从不具备的力量。托特的一个主要情况提供者是个受过洗的萨利什人，可是，尽管他已经真诚地放弃了父辈的信仰，尽管他已经成为一名标准的传教者，但是，他对他个人图腾的信赖依然毫不动摇。[53] 同样，虽然在开化的国家中看不出还保留着集体图腾的痕迹，但是这种个人和某种动物、植物或者其他什么东西有关联的思想，却依然是我们可以在许多欧洲国家发现的许多种风俗的基础。[54]

2

在集体图腾制度和个体图腾制度之间，兼具这二者特色的是性别图腾制度。它仅见于澳洲的少数部落，特别被提到过的有维多利亚和新南威尔士。[55] 诚然，马休声称在他所造访过的澳洲的所有地方，他都观察到过这一现象，但是，他并没有拿出明确的事实来支持他的论断。[56]

在具有这一制度的各个民族中，部落中的所有男人属于一方，所有女人属于另一方，而不管他们属于哪一个氏族。这样，他们就形成了两个相互分别甚至是对抗的社会。在这两个性别集团中，每一个集团都相信他们（她们）与某种确定的动物具有神秘的关系。在库尔奈，所有男人都认为他们是鸸鹋—鹪鹩（Yeerŭng）的兄弟，而所有女人则认为她们是朱顶雀（Djeetgŭn）的姐妹；所有男人都是鸸鹋—鹪鹩，而所有女人都是朱顶雀。在沃乔巴卢克和伍龙杰里，蝙蝠和欧夜鹰（叫枭的一种）分别担任了这一角色。在另一个部落中，啄木鸟代替了欧夜鹰。每一性别都把与他们（她们）有这种关系的动物视为一种保护者，不仅要倍加小心地对待它们，而且也要禁止捕杀和食用它们。[57]

因而，这些能够提供保护的动物对性别群体所起的作用，就和氏族图腾对氏族所起的作用是一样的。所以，我们采用弗雷泽的说法[58]，用“性别图腾制度”来说明这种现象是比较贴切的。这种图腾和氏族图腾特别相似的地方在于，它也是集体性的，它无差别地属于一个性别群体中的所有人。还有一个相似之处是，这种形式的图腾也意味着在动物保护者和相应的性别之间有一种血统和宗族关系。库尔奈部落就相信，所有的男人都是鸸鹋—鹪鹩的后裔，而所有的女人都源自朱顶雀。[59] 1834年，最先指出这种奇异制度的考察者是这样描述的：“像歌鸫那么大小的Tilmun（一种啄木鸟），被女人们看成是女人的缔造者。只有女人才敬奉它。”[60] 所以它乃是伟大的祖先。但在其他方面，这种图腾又类似于个体图腾。实际上，他们认为，性别群体中的每个成员都各自与该群体的对应动物中的一个相联系，这两个生命密切相关，以至于动物的死亡也会带来人的死亡。沃乔巴卢克人说：“蝙蝠的生命就是人的生命。”[61] 这就是为什么男女双方都

不仅尊崇自己的图腾，而且还要强迫对方也这么做的原因。任何对这一禁忌的冒犯，都会在男人和女人之间挑起一场真正的血战。[62]

最后，从一定意义上讲，这种图腾的本来面目是一种部落图腾。事实上，它是人们把部落表现为起源于一对神秘生物的结果。看来，这一信仰清楚地表明，部落情感至少在相当程度上，具有足够的力量来抵制氏族的独立倾向。至于男女双方分有不同的起源的原因，则应该在男人和女人生活的隔绝状态中去找寻。[63]

根据澳洲人的理论，去弄清性别图腾与氏族图腾具有怎样的关系是很有意思的。比如在部落草创之初，这两位祖先有着什么样的关系？他们认为每个氏族究竟是哪一位祖先的后裔呢？但是，我们目前所掌握的民族志材料还无法使我们解决这些问题。更何况，尽管对我们来说，上述问题是很自然的甚至是必然的，但是土著却很可能从来也没有想到过这些。他们并不像我们那样，迫切地感到需要把他们的信仰协调起来并形成体系。[64]

注 释

[1] 属于部落的图腾是其应有之义：作为一个整体，在各个氏族对其图腾的膜拜中都有它的成分。

[2] 弗雷泽非常完整地收集了与北美个体图腾制度有关的各种文本（《图腾制度与外婚制》，第3卷，第370—456页）。

[3] 如在休伦人、易洛魁人、阿尔衮琴人中（夏洛瓦：《新法兰西的历史写照》，第6卷，第67—70页；萨加德：《休伦人之乡的壮丽旅程》，第160页），以及汤普森印第安人中（泰特：《英属哥伦比亚的汤普森印第安人》，第355页）。

[4] 发生过这种情况的，包括尤因部落（霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第133页），库尔奈部落（同上书，第135页），昆

士兰的几个部落（罗斯：《迷信，巫术与巫医》，载于《北昆士兰民族学会第5号公报》，第19页；哈登：《猎头者》，第193页），德拉瓦尔部落（海克维尔德：《历史的记录：曾经栖居在宾西法亚的印第安民族的仪典与习俗》，第238页），汤普森印第安部落（泰特：《英属哥伦比亚的汤普森印第安人》，第355页），萨利什斯塔鲁姆部落（托特：《英属哥伦比亚斯塔鲁姆部落民族学报告》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，1905年，第35卷，第147页及以下诸页）。

[5] 泰特：《英属哥伦比亚的汤普森印第安人》，第154页。

[6] 卡特林：《仪典，习俗及其他》（伦敦1876年版），第1卷，第36页。

[7] 佚名：《有益而奇异的文学信札》，新版，第6卷，第172页及以下诸页。

[8] 夏洛瓦：《新法兰西的历史写照》，第6卷，第69页。

[9] 多尔西：《苏人崇拜研究》，载于《美国民族学会第十一次年度报告》，第443页。

[10] 博厄斯：《夸扣特尔印第安人的社会组织和秘密会社》，第323页。

[11] 托特：《英属哥伦比亚斯塔鲁姆部落民族学报告》，第154页。

[12] 博厄斯：《夸扣特尔印第安人的社会组织和秘密会社》，第323页。

[13] 弗莱彻小姐：《图腾的含义：来自奥马哈部落的研究》，载于《史密森学会1897年度报告》，第583页。类似的例子也见于泰特：《英属哥伦比亚的汤普森印第安人》，第354页，第356页；琼斯：《奥杰布韦印第安人的历史》，第87页。

[14] 如萨利什斯塔鲁姆人中的狗就是这种情况，因为狗生活在被使役的状态中。

[15] 帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第21页。

[16] 帕克夫人说："人的灵魂在他的'元拜'（Yuanbeai，其个体图腾）中，而他的'元拜'就在他之中。"

[17] 帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第20页。在某些萨利什人中也是同样情况（托特：《斯奇里斯和斯考里兹部落的民族学报告》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第34卷，第324页）。这种现象在中美洲印第安人中也十分普遍（布林顿：《附兽守护精灵制度：美洲土著民俗与历史研究》，载于《美国哲学协会公报》，第33卷，第32页。）

[18] 帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》；霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第147页；多尔西：《苏人崇拜研究》，载于《美国民族学会第十一次年度报告》，第443页。弗雷泽对美洲的例子进行了收集，并确立了这种禁忌的一般性（《图腾制度与外婚制》，第3卷，第450页）。当然，正如我们已经看到的，在美洲，人们确实要杀死同名动物，用它的皮来做一种民族学家所说的"魔袋"。但是这一习俗只见于五个部落，它可能是这一制度后来发生变化了的形式。

[19] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第135页，第147页，第187页；《关于澳洲巫医》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第16卷，第34页；泰特：《舒什瓦普人》，第607页。

[20] 迈耶尔：《因康特湾土著部落的仪典与习俗》，载于伍兹：《澳洲南部的土著部落》，第197页。

[21] 博厄斯：《不列颠科学进步委员会。加拿大自治领西北部落委员会的第六次报告》，第93页；泰特：《英属哥伦比亚的汤普

森印第安人》，第336页；博厄斯：《夸扣特尔印第安人的社会组织和秘密会社》，第394页。

[22] 例见托特：《英属哥伦比亚斯塔鲁姆民族学报告》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，1905年，第35卷，第144页，第145页。参见帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第29页。

[23] 据霍维特致弗雷泽的一封私人信件所提供的资料（《图腾制度与外婚制》，第1卷，第495页，及注解2）。

[24] 托特：《斯奇里斯和斯考里兹部落的民族学报告》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第34卷，第324页。

[25] 霍维特：《关于澳洲巫医》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第16卷，第34页；拉菲杜：《美洲野蛮人的习俗》，第1卷，第370页；夏洛瓦：《新法兰西的历史写照》，第6卷，第68页。在莫塔（Mota）的阿泰人和塔马纽人也是这样（考德林顿：《美拉尼西亚人》，第250—251页）。

[26] 这样，弗雷泽试图建立的动物保护者与物神之间的分界线就不存在了。弗雷泽认为，物神崇拜开始于保护者是一个单个事物，而不是一组事物之时（《图腾制度与外婚制》，第56页）。但是，在澳洲却经常是一个确定的动物来担任保护者（见霍维特：《关于澳洲巫医》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第16卷，第34页）。其实，物神观念和物神崇拜并不针对任何确定的事物。

[27] 布林顿：《附兽守护精灵制度：美洲土著民俗与历史研究》，载于《美国哲学协会公报》，第33卷，第32页。

[28] 夏洛瓦：《新法兰西的历史写照》，第6卷，第67页。

[29] 托特：《英属哥伦比亚斯塔鲁姆民族学报告》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，1905年，第35卷，第142页。

[30] 托特：《斯奇里斯和斯考里兹部落的民族学报告》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第34卷，第311—312页。

[31] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第133页。

[32] 帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第20页。

[33] 鲍威尔：《美洲人对图腾制度的一种看法》，载于《人的科学》，1902年，第84卷；泰勒：《英属哥伦比亚的汤普森印第安人》，第1卷；兰在《社会的起源》（第133—135页）中也表达了类似的想法。就连弗雷泽本人，也一改以往的立场，转而认为在更好地把握集体图腾与“守护精灵”之间的关系以前，用不同的名字来指称它们会好一些（《图腾制度与外婚制》，第3卷，第456页）。

[34] 澳洲的尤因部落（霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第81页）和纳里涅里部落（迈耶尔：《因康特湾土著部落的仪典与习俗》，载于伍兹：《澳洲南部的土著部落》，第197—198页）都是这种情况。

[35] 泰勒说：“图腾很像是个体的庇护者，与纹章盾很像是天使的形象差不多。”（《原始文化》，第2页）同样，弗雷泽之所以采纳泰勒的理论，是因为他排除了氏族图腾的全部宗教性（《图腾制度与外婚制》，第3卷，第452页）。

[36] 参见本书，第二卷，第九章。

[37] 不过，依据马休的一段论述，在沃乔巴卢克部落，个体图腾也是继承而来的。他说：“每个个体都声称，作为他专有的和个人的图腾的某种动物、植物或非生命体传自他的母亲。”（《新南威尔士皇家协会公报期刊》，第38卷，第291页）但是很明显，如果同一家庭中的所有孩子都用他母亲个人的图腾，那么实际上无论是孩子还是母亲也就根本都没有个人的图腾了。马休可能是说，每个个体是从划归其母方氏族的事物中选择他的个体图腾。事实上，我们将会看到，

每个氏族对其中的个体图腾都享有专属的所有权，其他氏族的成员不得使用这些图腾。在这一意义上，出生在一定程度上决定了个人的图腾，但也仅仅是在一定的程度上而已。

[38] 海克维尔德：《历史的记录：曾经栖居在宾西法亚的印第安民族的仪典与习俗》，载于《美国哲学协会历史与文化委员会会刊》，第1卷，第238页。

[39] 见多尔西：《苏人崇拜研究》，载于《美国民族学会第十一次年度报告》，第507页；卡特林：《仪典，习俗及其他》，第1卷，第37页；弗莱彻小姐：《图腾的含义：来自奥马哈部落的研究》，载于《史密森学会1897年度报告》，第580页；泰特：《英属哥伦比亚的汤普森印第安人》，第317—320页；托特：《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第35卷，第144页。

[40] 但还是发现了一些例子。库尔奈巫师的个人图腾是在梦中看到的（霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第387页；《关于澳洲巫医》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第16卷，第34页）。贝德福德角的土著认为，如果一位老人在夜里梦到了某种东西，那么这种东西就是他次日最先遇到的那个人的个体图腾（罗斯：《迷信，巫术与巫医》，第19页）。不过，可能只有辅助的和附属的图腾才能以这种方式获得，因为正像我们所说过的那样，就在同一个部落中，人们在成年礼上所采用的却是另外一套程序。

[41] 在罗斯提到的某些部落中（罗斯：《迷信，巫术与巫医》，第19页），以及马里伯勒（Maryborough）附近的一些部落中（霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第147页）。

[42] 维拉朱里部落（霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第406页；《关于澳洲巫医》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第16卷，第50页）。

[43] 罗斯：《迷信，巫术与巫医》。

[44] 哈登：《猎头者》，第193页及以下诸页。

[45] 在维拉朱里部落（哈登：《猎头者》，注解4）。

[46] 一般来说，好像除非父亲是萨满或者巫师，否则从来都不是由父亲传给儿子的。汤普森印第安人也是这样（泰特：《英属哥伦比亚的汤普森印第安人》，第320页），此外，还有我们刚刚说到的维拉朱里人。

[47] 托特：《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第35卷，第146—147页。基本的仪式是向皮上吐气，如果这一项做得不正确，图腾的传承就不会发生。我们马上就会看到，吐出来的就是灵魂。在向动物皮上吐气的时候，巫师和他的接受者都呼出了他们灵魂的一部分。他们的灵魂就这样融合在一起，同时还加上了这种动物的性质，因为该动物也以其象征的形式参与了这一仪典。

[48] 托马斯：《对希尔·托特先生图腾制度观点的进一步评论》，载于《人的科学》，1904年，第85页。

[49] 帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第20页，第29页。

[50] 托特：《英属哥伦比亚斯塔鲁姆民族学报告》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第35卷，第143页；及第34卷，第324页。

[51] 帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第30页；泰特：《英属哥伦比亚的汤普森印第安人》，第320页；托特：《英属哥伦比亚斯塔鲁姆民族学报告》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第35卷，第144页。

[52] 夏洛瓦：《新法兰西的历史写照》，第6卷，第69页。

[53] 托特：《英属哥伦比亚斯塔鲁姆民族学报告》，第145页。

[54] 例如在孩子出生时种下一棵树，并且要恭恭敬敬地照顾它，因为这棵树的命运被认为是和孩子的命运联系在一起的。弗雷泽在《金枝》中举出了一些以不同方式表达这种观念的习俗和信仰（参见哈特兰：《珀尔修斯传奇》，第2卷，第1—55页）。

[55] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第148—149页；菲松与霍维特：《卡米拉罗伊与库尔奈》，第194页，第201页；道森：《澳洲土著》，第52页。皮特里还提到过昆士兰（《汤姆·皮特里对早期昆士兰的回忆》，第62页和第118页）。

[56] 《新南威尔士皇家协会公报期刊》，第38卷，第339页。我们非要看看性别图腾制度的遗迹吗？那么在瓦拉蒙加部落有这样的习俗：当死者被埋葬时，他胳膊中的一根骨头要保留下来。死者如果是女人，就在包裹骨头的树皮上插上鸸鹋的羽毛；而如果是男人，就插上猫头鹰的羽毛（《澳洲中部的北部部落》，第169页）。

[57] 在有些例子中，每个性别群体都有两个性别图腾。例如伍龙杰里的性别图腾就是由库尔奈的性别图腾（鸸鹋—鹪鹩与朱顶雀）和沃乔巴卢克的性别图腾（蝙蝠与欧夜鹰）一起组成的。见霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第150页。

[58] 《图腾制度与外婚制》，第51页。

[59] 《卡米拉罗伊与库尔奈》，第215页。

[60] 特雷基尔德，转引自马休：《新南威尔士皇家协会公报期刊》，第38卷，第339页。

[61] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第148页，第151页。

[62] 《卡米拉罗伊与库尔奈》，第200—203页；霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第149页；皮特里：《汤姆·皮特里对早期昆士兰的回忆》，第62页。在库尔奈部落，血战往往以他们的联姻

而告终，就好像这是一种先导性的仪式。有时候他们不过是闹着玩（同上）。

[63] 在这一点上，请看我们的《乱伦禁忌及其起源》，《社会学年鉴》，第1卷，第44页及以下诸页。

[64] 不过，就像我们马上将要看到的那样（第9章），在性别图腾和大神之间存在着联系。

第五章 这些信仰的起源对

以往学说的批判检验

既然我们刚才所概括的那些信仰含有对事物的圣俗之分，那么它们明显地具有宗教性质。但是，其中肯定没有精神存在的思想，甚至我们在论述中一刻也没有提到过精灵、妖魔、神圣人格等字眼。而如果某些作者（关于他们，我们下面还要有些评论）由于这个原因，就拒绝把图腾制度视为宗教，那却是因为他们所持有的宗教现象观念并不确切。

相反，我们确信这种宗教是现在可以观察到的最原始的宗教，甚至很可能是有史以来最原始的宗教。实际上，这种宗教和以氏族为基础的社会组织是不可分割的。像我们已经指出来的那样，绕开它与氏族的联系，就没办法来界定它；而且，如果没有图腾，以氏族形式出现的为数众多的澳洲社会似乎也是不可能存在的。因为一个氏族的成员并不是靠共同的习惯或者共同的血缘才联合在一起的，他们并不一定是同一宗族，而且还往往分散在部落领地的各个地方。他们的统一性只是由于他们拥有同一个名字和同一个标记，他们相信他们和同一个事物范畴具有同样的关系，他们遵行同样的仪式；或者简而言之，由于他们共同参与对同一种图腾的膜拜。因而，图腾制度和氏族是相互包含的，至少，在氏族与地方群体还没有混淆之前是这样的。而以一个氏族为基础的社会组织是我们所知道的最简单的社会组织。实际上，自从社会包括两个氏族的时候起，社会也就具备了它的全部要素。所以，只要找不到能够还原成一个氏族的社会（我们相信迄今为止还没有发现这种迹象），我们就可以说，没有比氏族更为初级的社会组织了。于是，与这种最简单的社会系统密切相关的宗教，也就完全可以被视为我们所能知道的最基本的宗教了。如果我们成功地揭示

了我们刚才所分析的这些信仰的起源，那么我们也就很可能同时会发现导致在人性中产生出宗教情感的原因来。

不过，在讨论这一问题之前，我们必须对已经提出来的那些最权威的解答进行检验。

1

首先，我们发现有一批学者认为，他们能把图腾制度理解成从先前的宗教派生出来的东西。

在泰勒[1]和维尔肯[2]看来，图腾制度是祖先崇拜的一种特殊形式，广为流传的灵魂转生说就是沟通这两种宗教体系的桥梁。很多民族都相信，人死后灵魂不会永远不再转世，而是不久以后在另一个生命体上托生。另一方面，“低等心理尚不能在人的灵魂与兽的灵魂之间画出明确的界线，至少，对人的灵魂在低等动物体内转生并不难被接受”。[3]对此，泰勒还举出了一些例子。[4]在这种情况下，既然当时人和动植物是混为一谈的，那么由于祖先而激起的宗教尊崇也就十分自然的加诸于动物和植物了。这样，作为被崇拜者托体赋形的动物就成为了圣洁的事物、膜拜的对象，也就是该氏族祖先的所有后裔的图腾。

维尔肯指出了在马来群岛的社会中的一些现象，意在证明图腾信仰确实是这样产生的。在爪哇和苏门答腊，鳄鱼备受尊敬，它们被当作仁慈的保护者，绝对不可以捕杀，而且要有所献祭。之所以对鳄鱼这样膜拜，是因为它们被假想为祖先灵魂的化身。菲律宾的马来人把鳄鱼视为他们的祖先，出于相同的原因，老虎也受到了同样的礼遇。类似的信仰也见于班图人之中。[5]在美拉尼西亚，有时候一位有影响的人物在临终之时，会声明他希望转生为某种动物或植物。因而很容易理解，他所选择的作为他身后所归的对象，为什么对他的整个家族而言都会变得神圣了。[6]所以，图腾制度远非一种原始的现象，而好像是在它之前就已存在的一种更复杂的宗教的产物。[7]

然而，出现过这些事实的社会在文化上已经达到了相当高级的阶段，无论如何，它们已经渡过了纯粹图腾制度的时期。他们只有家族而没有图腾氏族。[8] 甚至于，享有这种宗教尊崇的大多数动物，并不是由特定的家族群体来敬奉的，而是由整个部落来敬奉的。所以，即使这些信仰和仪轨与古老的图腾膜拜确实有关，那么现在也只是代表了图腾膜拜的一种变化了的形式，[9] 因而并不能很好地向我们显现它们的起源。我们要弄清一种制度是如何形成的，就不能在它已经完全衰落的时候对它进行研究。如果我们想知道图腾制度的起源，那么一定要研究的既不是爪哇、苏门答腊，也不是美拉尼西亚，而是澳洲。在澳洲我们既看不到对死者的崇拜，[10] 也找不到转生的说法。当然，他们相信神话英雄、氏族的缔造者会定期地托生，但是这只发生在人身上，我们将要看到，每个人的诞生都是这类重新转生的产物。所以如果图腾动物成为仪式的对象，那不是由于人们认为祖先的灵魂就在这种动物之中。的确，最初的祖先往往被表现为动物的形式，而且这种非常普遍的表现是我们必须予以说明的一个重要现象，但是，它并非产生于灵魂转生的信仰，因为澳洲社会对这种信仰一无所知。

其次，这种信仰非但远未能解释图腾制度，它还把它所依据的一项基本原则看作理所当然的了，也就是说，它回避了有待解释的问题。就像图腾制度一样，灵魂转生的信仰也意味着人被当作动物的近亲，因为假如在头脑中清楚地划分了人兽两界，人们就不会认为人的灵魂能够如此轻易地进入动物界了。甚至于，有必要把动物的身体视为人类灵魂的真正家园了，因为灵魂一旦重获自由就会立即去那里。然而，转生说虽然以这种绝无仅有的亲和性为前提，但是它对此却没有作出任何解释。泰勒的唯一的解释是：人和动物在解剖学和生理学上有些相似的特点。“就像儿童那样，野蛮人好奇地怀着亲切感注意到了动物似人非人的外貌、行为和特性。动物就是人的同样的品性的化身。比如狮子、熊、狐狸、猫头鹰、鹦鹉、蝰蛇、蠕虫这些名字，当我们用来描述人的特征时，它们已经凝聚成为表现人类生活的主要特点的字眼了。”[11] 但是即使偶尔遇到这种相似性，那也是不确定的和例外的；毕竟，与人们最为相似的首先是他们的亲戚和同伴，而不是动物和植物。这种罕见和靠不住的类同性，经不起人所公认的检

验，也不可能令人信服他自己和他的祖先具有一副与日常经验相矛盾的模样。所以，这个问题仍然未被触及，倘若我们还没有解答这个问题，我们就不能说已经解释了图腾制度。[12]

最后，这整个理论都是建立在一个根本性的误解之上的。在泰勒和冯特看来，图腾制度只不过是动物膜拜的一个特例。[13]但是正相反，我们却认为它与动物崇拜是截然不同的。[14]动物从来没有受到过崇拜，人差不多是平等地对待动物的，有时候甚至把它们作为自己的财产。人绝不是像信徒从属于他的神那样从属于动物的。假如图腾动物确实被认为是祖先的化身，那么就不会允许其他氏族的人随便吃它的肉了。事实上，这种膜拜所针对的并不是动物，而是图腾形象的标记。而在关于标记的宗教和祖先膜拜之间，无论如何是没有任何联系的。

就在泰勒认为图腾制度出自祖先膜拜的同时，杰文斯又认为图腾制度导源于自然膜拜[15]，他的推导过程如下。

由于各种难以捉摸的奇特现象不时地令人们感到惊骇，这就促使他们认为世界充斥着超自然的存在，[16]并且感到需要与包围着他们的这种令人敬畏的力量达成一致。他们明白，免遭压迫的最好办法就是和其中的某些力量结成同盟，以确保能够得到它们的帮助。但是在这个历史时期，人们除了亲属关系以外，不知道其他的联盟或联合的形式。一个氏族中的所有成员之所以相互帮助，就是因为他们是亲戚，或者他们认为他们是亲戚——这都是一回事。反之，不同的氏族相互为敌，也是因为他们的血缘不同。所以，确保能够得到这些超自然存在的支持的唯一途径，就是认它们作亲戚，同时也让它们把人当作亲戚。而众所周知的血缘盟约就可以让他们十分便当地实现这一目的。但是在这个时期，既然个体还没有真正的人格，我们只把个体看作是群体或者说是氏族的一部分，那么就不是个体，而是氏族作为整个集体订立了这种关系的盟约。由于同样的原因，订约的对象也不是一个特定的事物，而是该事物所属的那个自然群体或者物种。因为人们对世界的认识就如同对自己的认识，正如他们不能离开氏族而想象自己一样，他们也不能把其他任何事物和该事物所属的种类区别开来

加以思考。于是杰文斯说，与一个氏族以亲属关系的纽带相联结的那一种事物，就是图腾。

实际上，图腾制度确实意味着一个氏族与一个确定的事物范畴有密切关联。但是，杰文斯要使我们相信，这种关联是在充分意识到了所要追求的目标的情况下，经过精心谋划缔结而成的，这种论断与历史告诉给我们的事实相差甚远。宗教太过复杂，所反映的需求也不胜繁多而且十分隐晦，所以不可能来源于根据意愿预先策划好的行动。杰文斯的理论不仅犯了过于简单化的错误，其假设也是完全不能成立的。这种假设认为，人们为了确保能够得到那些神通广大的超自然存在的帮助，就会优先注意其中那些最有力量的和所许下的保护好处最大的超自然存在。[17] 但是恰恰相反，人们与之形成神秘的亲属关系的生物，常常是最为卑微的。而且，如果只是寻求盟友和护卫者的问题，他们就会尽可能多地去寻找盟友，因为一个护卫者毕竟力量有限。然而事实却是，每个氏族都稳稳当当地满足于一个图腾，也就是满足于一个保护者，而听凭其他氏族完全自由地享受他们各自的图腾。每个群体都把自己限定在各自的宗教领域内，从不企图擅入邻居的领域。这种保留与节制无法依据现在所探讨的这个假设进行说明。

2

此外,所有这些理论都错误地忽略了一个事关全局的问题。我们已经知道,有两类图腾制度,即个体图腾制度和氏族图腾制度。它们的亲缘关系实在太明显了，两者之间不可能不存在某种联系。所以我们完全可以问一问它们是不是一个导源于另一个，如果答案是肯定的，那么就要看看哪一个更加原始。依据可以接受的答案，对于图腾制度的起源问题就可以有不同的说法了。这个问题非常必要，因为它具有普遍意义。个体图腾制度是图腾膜拜的个体方面，如果它是原始的，我们就要说宗教产生于个体意识，它首先反映的是个体的需求，而宗教的集体形式不过其次。

人类学家和社会学家往往受到过分追求简化的愿望的驱使，这就自然导致很多学者像对待其他问题一样，以简单解释复杂，以个体图

腾解释群体图腾。实际上，弗雷泽在其《金枝》中所持的理论[18]，以及托特[19]、弗莱彻小姐[20]、博厄斯[21]和斯万顿[22]所持的理论都是如此。这样做有一个额外的好处，那就是与当前通行的宗教概念相投合，因为目前宗教被十分普遍地认为是某种内心和个人的东西。从这一观点出发，氏族图腾只不过是普遍化了的个体图腾。某位卓越人物从经验中发现了一个图腾的价值，就依据他的自由意愿选择了它并且传诸后世，随着时间的推移，他的子孙人数日众，最终形成了一个扩大了的家族，即氏族，于是图腾也就成了集体性的图腾。

托特认为，图腾制度在西北美洲的某些社会中的传播方式，特别是在萨利什人和汤普逊河畔的印第安人中的传播方式，为他提供了支持这一理论的证据。在这些民族中，既有个体图腾制度，也有氏族图腾制度，但是两者并不共存于同一个部落，或者即使共存于同一个部落，发展也不是均衡的。它们是相互成反比变化的，在氏族图腾趋向于成为一般规则的地方，个体图腾就趋向于消失，反之亦然。这不是相当于在说氏族图腾是个体图腾后来的形式，由于它取代了个体图腾，氏族也就排斥个体图腾了吗？[23]神话似乎肯定了这种阐释。神话说，在这些社会中，氏族的祖先并不是图腾动物，群体的创建者一般被表现为人，在某一个时期他与一种神话动物结成了亲密的关系，并从它那里得到了图腾标记。然后，这一标记和它所附有的特殊力量一起，就依据继承权在神话英雄的子孙后代中传了下去。所以这些民族就好像把集体图腾视为一个个体图腾，在同一个家族延绵不绝。[24]另外，今天也还有父亲把它自己的图腾传给子女的事情发生。所以，如果我们以为集体图腾一般都是出自同一起源，那就假定了在今天还可以观察到的事情同样也发生在以前。[25]

但是，个体图腾从何而来依然有待于解释。不同的作者对这个问题有不同的回答。

托特把个体图腾看作物神崇拜的一个特例。个体感到令人畏惧的精灵无所不在地包围着自己，因而体验到了杰文斯所说的那种认为属于氏族的情感。为了能够继续生存下去，他就要在这个神秘的世界上

寻求某个强有力的保护者。于是，个人图腾的功用就被确立下来了。[26] 在弗雷泽看来，这一制度毋宁说是作战时的诡计或花招，人们发明了它以便逃脱特定的危险。我们知道，依据在大量低级社会中广为流传的一种信仰，人的灵魂能够不很困难地从它所寄托的身体中脱离开一段时间，而且无论它离身体有多远，仍能以一种超然的控制继续给身体以生机。那么，在一些紧要关头，当生命面临某种威胁时，就可以指望从身体抽出灵魂，并将其引往更为安全的某个地方或某个物体中去。事实上，不管是真实的还是想象中的，确有一些旨在灵魂出窍以保护其免遭危难的仪轨。例如，当人们要进入新建的房子的时候，巫师会把他们的灵魂转移到一个袋子中，等到他们跨过了门槛以后再物归原主。因为一个人进入新房子的时刻是格外关键的，他可能打扰并得罪住在地里的特别是门槛下的精灵，若不加小心，就可能要为他的鲁莽行为付出沉重代价。但是危险一旦过去，人又能够不惹这些精灵们恼怒，甚至能够通过完成特定的仪式取悦它们，那么灵魂就可以安然无恙地回到它的老地方了。[27] 而正是这种信仰产生了个人图腾。为了使自己免受魔力的伤害，他们认为一个聪明的办法是把他们的灵魂藏在大同小异的一群动物或者一堆植物当中去。但是，这种关系一旦建立以后，每个个体就发现他自己和他的生命本原所寄托的那个动物或植物紧密地结合在一起了。两者的关系是如此密切，以至于最后人们认为它们实际上已经不可区分了，人们相信他们相互分享了对方的本性。这种信仰一旦被接受下来，就促进并加速了个人图腾向一种世袭的图腾的转化，亦即变成了集体图腾。因为似乎显而易见，这种本性上的亲缘关系应该是父子相传的。

我们不想在此停滞不前，过多地去讨论对个体图腾的这两种解释；它们都是思想的精巧虚构，完全缺乏确凿的证据。如果我们想要把图腾制度还原为物神崇拜，我们必须首先确认物神崇拜先于图腾崇拜；然而，不但不能提出任何事实支持这一假设，而且它甚至和我们所知道的一切都相抵牾。以物神崇拜名义举行的不很确定的那套仪式，似乎只出现在已经具有相当文明程度的民族之中，而澳洲人对这种膜拜还一无所知。固然有人把储灵珈说成是物神，[28] 但就算可以给储灵珈这样定性，也不能证明所假定的物神崇拜的先在性。恰恰

相反，既然储灵珈是图腾膜拜的一种工具，其性能完全归功于图腾信仰，那么储灵珈就是以图腾制度为前提的。

至于弗雷泽的理论，其预先的假设是原始人完全地愚不可及，然而已知的事实并不允许我们这样来看待他们。原始人正经有他的逻辑，虽然有时候会显得有些古怪；除非他们完全丧失了逻辑，他们才会犯下加给他们的那种推理错误。他们应该认为把灵魂藏在一个秘密的和不易进入的地方，使灵魂存活下来，就像很多传说和神话中的英雄所做的那样，这是再自然不过的事情了。但是，为什么他们会认为灵魂在动物体内就要比在他自己体内更加完全呢？当然，如果灵魂暴露在空中，它可能有机会更易于逃脱巫师的魔咒，但同时他却要防备猎人的袭击。让灵魂躲藏在一个时刻暴露在危险之中的物质形式里，真是奇怪的办法。[29] 但无论如何，如果整个民族都让自己处在这种精神错乱的状态中，那是令人难以置信的。[30] 最后，在大量事实中，个体图腾的功能与弗雷泽所指出的功用大相径庭。个体图腾最主要的功能是赋予巫师、猎手或战士以异乎寻常的力量。[31] 至于人与物的亲属关系以及它所带来的各种尴尬之处，只是作为仪式的后果而被接受，并不是出于仪式本身的愿望或目的。

既然这种争论并不涉及真正的问题，就没有必要在此耽搁下去了。我们首先必须要知道的是，个体图腾是否果真是集体图腾从中导源而出的原始现象。因为，对这一问题的回答，决定了我们依据两个相反的方向中的哪一个去寻找宗教生活的渊源。

而大量的事实都与托特、弗莱彻小姐、博厄斯和弗雷泽的假设相反，乃至于这些假设能被如此轻易而广泛地接受，简直令人吃惊。

首先，我们知道，一个人往往不仅是他自己热衷于敬奉其个人图腾，也要让他的伙伴敬奉这一物种。如果集体图腾制度不过是个体图腾制度的普遍化形式，那么它也应该采取同样的原则。不仅要禁止本氏族的人宰杀和食用他们的图腾动物，他们还应尽力迫使其他氏族也遵守这一禁忌。但事实却是，每个氏族非但没有把这种自我克制强加于整个部落，而且还通过我们下面将要描述的仪式，小心照料他们用

以命名的植物或动物，以使其繁衍旺盛，确保其他氏族有充分的食物供应。所以我们至少得承认，个体图腾制度在转变为集体图腾制度的过程中发生了深刻变化，而我们必须对这种转化作出解释。

其次，对于那些图腾制度已经完全衰落，一个部落中的两个氏族具有截然不同的图腾的现象，从他们的观点出发又该作何解释呢？似乎没有什么会妨碍同一部落中的两个或几个成员选择相同的动物作为他们的个人图腾并且传给子孙，即便在这些人之间并不存在亲属关系。今天不也有两个不同的家族采用相同姓氏的事情吗？图腾和亚图腾先在两个姻族之间进行划分，然后又在每个姻族中不同的氏族之间进行划分，这种精心规定的划分显然是以社会的协调一致和某种集体组织为前提条件的。这就相当于是在说，图腾制度并不仅仅是个体仪轨自发的普遍化。

再次，除非错误地理解了这两种制度的区别，否则就不可能从个体图腾制度中演绎出集体图腾制度。后者是孩子在出生时获得的，是他在族内身份的一部分；而前者是在其生活过程中获得的，以完成确定的仪式为前提，并且意味着个人状况的改变。有人为了设法减小这两者之间的差距，就把图腾所有者将图腾传给他所中意的人的权利，作为打通这两者的某种中介。但是，无论这种传授在哪里发生，那都是罕见的和相当例外的行为，只有巫师或其他赋有特殊力量的人物才能实行。[32] 在任何情况下，也只有通过仪式仪典才能造成这种变化。所以，就有必要对下列问题作出解释：这种少数人的特权是如何成为所有人的权利的？个体宗教和道德的基本构成中，它一开始是如何潜藏着一种深刻的变化的？这种变化反过来又如何成为构成个体的成分的？最初作为仪式结果的图腾传授，后来是如何被人们相信不经任何人类意愿的干预也能由事物的天性自动实施的？

托特为了支持他的阐释，声称某些神话提供了氏族图腾的个体起源。这些神话讲到了某些特殊的个体如何获得了图腾标记，然后又传给了他的后裔。但是首先，要注意这些神话全都出自已经达到相当高的文明水平的北美印第安部落。而与事情的起源已经相去甚远的神话，对于准确地重构这种制度的原始形式到底能有多大的帮助呢？一

些中介因素非常可能使这些民族所保留下来的记忆早就大为失色了。而且，我们很容易用另一些神话来和这些神话叫板。前者不仅看起来更加原始，而且具有截然不同的意涵，它们把图腾表现为衍生出氏族的祖先。这样，图腾就构成了氏族的实质，它与生俱来，非但不是从没有骨肉关系的事物中接受来的，反而就是人们血肉的一部分。[33] 更何况，就连托特所依据的神话也包含着对这一古老观念的反映。把自己的名字给予氏族的那个创建者，肯定具有人的外形，不过他是一个在某种动物中生活过因而最终和这种动物有些相似的人。毫无疑问，这是因为到了这个时期，开化的头脑已经不再像以前那样认为人是由动物所生的了。所以动物祖先这时候就变得不可想象了，从而被人所代替。但是，人通过模仿或者其他过程获得了某些动物特征的观念仍然保留着。这样，即使晚期的神话也带着更加远古的时代的烙印——在那时，氏族图腾从来不被认为是一种个体的创造。

而且这一假设还不仅只是带来了逻辑上的困难，它与以下事实也会产生直接的矛盾。

如果个体图腾制度是最初的事实，那么社会越原始，它就应该越发达、越明显，反之，在比较先进的社会中，它就会失去其基础，在集体图腾制度面前消失。然而事实恰恰相反。澳洲部落远远落后于北美的部落，但澳洲却是集体图腾制度的典型地区。在绝大多数部落中，我们可以见到只是实行集体图腾制度的部落，但却没有发现任何一个只是实行个体图腾制度的部落。[34] 即使有仅实行个体图腾制度的部落，也是以一种独特的形式出现在屈指可数的部落中的。[35] 这种个体图腾制度一般是比较初级的形式，由个体所选择的不具普遍性的仪轨构成。唯有巫师才具备和那些原本无关的动物建立神秘关系的技艺。普通人并不享有这一特权。[36] 在美洲则正相反，那里集体图腾制度完全衰落了，尤其是在西北部落中，集体图腾制度的宗教性质丧失殆尽。另一方面，个体图腾却在这些民族中扮演了相当重要的角色。它被委以重任，成为一种真正的公共制度。这是因为个体图腾标志着比较高级的文明。无疑，这就解释了托特认为他在萨利什人中所观察到的这两图腾制度互成反比的现象。如果在这些地方，集体图腾制度得到了最充分的发展而个体图腾制度几乎没有，那

不是因为后者在集体图腾制度面前消退了，而是因为使它得以存在的必要条件还没有充分实现。

再者，一个无可争辩的事实是，绝不是由个体图腾制度产生了氏族的图腾制度，集体图腾制度才是个体图腾制度的先决条件。个体图腾制度诞生并存在于集体图腾制度的框架内，是其固有的部分。实际上，在个体图腾制度占优势的社会中，初成年者无权采用任何一种动物作为他们的个体图腾。每个氏族也都被指定了某些物种可以作为图腾，在此之外不能进行选择。与之相应，这些物种也就是属于该氏族的专有财产，其他氏族的成员不得擅用。[37] 人们相信，这些物种和作为整个氏族图腾的那个物种具有密切的依赖关系，个体图腾代表的是集体图腾的一部分或者某个特定的方面。[38] 在沃乔巴卢克部落，氏族的每个成员差不多都把其同伴的个人图腾也看作是自己的图腾，[39] 所以这些图腾可能是亚图腾。而亚图腾是以图腾为前提的，正如种是要以纲为前提的。于是在历史上个体宗教的最初形式就露出端倪了，它不是促成一切公共宗教的那个本原，相反，它是公共宗教的一个简单方面。个体在其内在意识中为自己所组织的膜拜，绝不是集体膜拜的萌芽，而只是后者适应个体私人需要的结果。

3

在斯宾塞和吉兰的著作的启发下，弗雷泽在后来的一些研究中[40]，试图用一种对图腾制度的新解释，来取代我们刚才所讨论的他早先提出的解释。新解释所依据的假定是：阿兰达的图腾制度是我们所知道的最原始的图腾制度。弗雷泽甚至说，阿兰达的图腾制度与真正的、完全的原型没有多少差别。[41]

阿兰达图腾制度唯一的独特之处在于，图腾并不附着于个人，也不附着于确定的人群，而是附着于地点。每一图腾都以某个确定的地方作为它的中心。那里被认为是当初缔造图腾群体的祖先们的灵魂喜欢去的地方。那里坐落着保存储灵珈的圣所，膜拜就在那儿举行。氏族的组成方式也是由这种图腾的地理分布决定的。子女图腾既不来自父亲也不来自母亲，而是来自母亲认为她最初感到怀孕征兆的那个地

方的图腾。因为据说阿兰达人不懂得生育和性行为之间的关系，[42] 他们认为每次怀胎都是一种神秘受孕的结果。据他们说，这是由于一位祖先的灵魂进入了妇女体内并在那里变成了一个新生命的本原。所以在妇女感觉到孩子的最初颤动的那一刻，她就会想象，在她当时恰好所在的地方，一个原本栖居在那里的灵魂刚好进入了她体内。因为即将诞生的孩子只是祖先的重新转生，所以他们必然拥有相同的图腾。于是，孩子的图腾就由神秘的受孕地点来决定了。

这种地方性的图腾制度代表的正是图腾制度的原初形式，至多，与之也仅有一小步之遥。弗雷泽就是这样解释图腾制度的起源的。

在女人意识到她妊娠的那个特定时刻，她必定认为使她感到怀有身孕的那个精灵来自于周围的事物，尤其是来自那些此时此刻吸引她注意力的事物。如果她正忙于采摘植物，或者是在照看动物，她就认为是这种植物或动物的灵魂进入了她体内。在所有她特别倾向于作为怀孕原因的事物中，首当其冲的就是她刚刚吃过的东西。如果方才吃过鸸鹋或山药，她就会坚信不疑地认为是鸸鹋或者山药已在她体内诞生成长。在这种情况下，孩子为什么被认为是鸸鹋或山药，他为什么以为自己是这种植物或者动物的亲戚，以及他为什么对这种生物抱有好感和尊重，为什么拒绝吃它们等等，就顺理成章地一清二楚了。[43] 从这时起，图腾制度就具备了它的基本特征。因为它产生于土著的怀孕理论，所以弗雷泽就把这种原始图腾制度称之为“怀孕性的”。

所有图腾制度的其他形式都导源于这一原型。“当好几个妇女相继都在同一个地点并在同样的环境下感觉到了怀孕的最先预兆时，这里就会被看作是某种特定的精灵经常出没的地方，整个地区就会很快布满图腾中心，并且划分出图腾区域。”[44] 阿兰达的地方性图腾制度就是这样形成的。为了使图腾与它们的地域基础分离开来，只要把祖先的灵魂想成是能够随着同一图腾的男女在这块地面上任意游走的，而不是永恒不变地固着在同一地点上的，这也就足够了。这样，即使一位妇女住在与之无干的图腾地区，她也能因为自己的图腾或者丈夫的图腾而受孕。孩子的图腾来自父亲还是母亲，就取决于到处跟着这

个家庭寻觅机会重新转生的灵魂被认为是夫妻哪一方的祖先了。实际上，关吉人、翁巴亚人以及乌拉本纳人正是用这种方式来解释他们的代际关系的体系的。

但是，这个理论和泰勒的理论一样，其论据也是建立在假定的基础之上的。如果一个人把人的灵魂想成是动物或植物的灵魂，那么他肯定事先就要相信，不管是从动物界还是植物界，人都取得了它们最本质的东西；而且这一信仰要作为图腾制度的基础信仰之一。因此，将其作为显而易见的事情来陈述，乃是想当然地接受了有待说明的问题。

而且，这种观点也根本无法解释图腾的宗教性质，因为含糊地相信人和动物之间存在着不明确的亲属关系，还不足以形成一种膜拜。这种对不同物界的混淆绝不可能导致对世界的圣俗之分。诚然，弗雷泽一贯以他在图腾制度中没有发现精神存在、祝祷、求神、献祭等等为借口，拒绝承认图腾制度是宗教。在他看来，图腾制度只是一个巫术体系，他这样说的意思是，图腾制度是一种粗陋的和误入歧途的科学，是去发现事物规律的最早努力。[45] 但是我们知道，这种巫术概念和宗教概念是多么的不恰当。只要神圣从凡俗中被区分出来，也就有了宗教，而我们已经看到图腾制度是一个神圣事物的宏大体系。因此如果要作出解释，我们就必须说明这些事物是怎样被加上这种特性的，[46] 但是弗雷泽甚至提都没有提出过这个问题。

更由于基础前提不能成立，弗雷泽的体系将被彻底地推翻。他的全部论据就是这样一个假设：阿兰达的地方性图腾制度是我们所知道的最原始的图腾制度，特别是它明显地先于世袭性图腾制度，不论是继承自父系的还是母系的。然而，我们只要用斯宾塞和吉兰的第一本著作中的例证，就可以推测，在阿兰达人的历史中有一个时期，图腾世代相袭地由母亲传给子女，而不是取决于地点。[47] 斯特莱罗最新发现的事实也明确地证实了这一推测[48]，而这些事实不过肯定了舒尔策早先的观察[49]。其实，这两位作者都告诉我们，甚至到现在，除去地方性图腾以外，每个阿兰达人也还有另一个与任何地理条件毫不相干的、属于生而有之的图腾：那就是他母亲的图腾。第二

个图腾像第一个图腾一样，被土著看作是强有力的朋友和保护者，它会照看他们的食物，警告他们可能出现的危险等等。他们有参与对这一图腾膜拜的权利。当他们被埋葬时，尸体的脸要朝向母方图腾的中心。所以那里也就跟死者的中心一样了。事实上，那里被取名为“tmara altjira”，翻译过来就是“与我相连的图腾的营地”。所以可以肯定，在阿兰达，同母异父家系中的世袭图腾制度并不晚于地方性图腾制度，相反，前者必定早于后者。因为在今天，母方的图腾只扮演了一个辅助和补充的角色，它是第二个图腾，这就解释了为什么它会瞒过像斯宾塞和吉兰所进行的那么认真细致的观察。但是，它还能够保住这一次要的地位，还能够和地方性图腾一道被使用，那肯定是因为有一个时期它曾在宗教生活中占有首要的地位。它在一定程度上是已经衰落的图腾，但却能够使人认识到阿兰达的图腾组织与今天迥然相异的那个时代。所以，弗雷泽的体系的整个上部结构的基础就这样坍塌了。[50]

4

虽然兰对弗雷泽的这一理论有过强烈的质疑，而他自己在其后来的著作中所提出的理论[51]，与之相似的地方却不一而足。和弗雷泽一样，他也推断图腾制度在于相信人和动物的一体性。不过，他的解释也有所不同。

他的推论完全出自于图腾是名字这一现象。人类群体一旦形成[52]，每个群体都会感到需要把和那些与之打交道的邻近群体区分开来，出于这一目的，它就给它们分别取了名字。这些名字多数选自周围的植物群和动物群，因为动物和植物都很容易用动作来指示，或用图画来表现。[53]人和这些东西都多多少少恰好有些相似的地方，集体名称就是据此在这些群体中进行分配的。[54]

众所周知，“对早期的心灵而言，名字和名字所指的事物处在一种神秘而超验的谐调关系中”。[55]例如，个体的名字并不被看作是一个简简单单的词或者是约定俗成的记号，而是个体自身的本质部分。所以，如果人用了一个动物的名字，他就必定会相信自己也具有属于

这种动物的主要特点。随着集体名称的历史起源日见久远并在记忆中消退，这种说法就越来越被认可。而神话的产生使人的心灵能够更加容易地再现人性这种奇特的含混。为了对此作出解释，他们想象动物是人的祖先，或者动物和人都源自共同的祖先。于是，这样的观念就出现了：每个氏族和它用以命名的动物具有亲属关系。对于我们这位作者而言，这种传说的亲属关系的起源一旦被解释，好像图腾制度就不再包含任何神秘之处了。

但是，图腾信仰和仪轨的宗教性质又是从何而来的呢？一个人把自己视为一种动物并不能说明他为什么会委之以神奇的力量，尤其不能说明他为什么要膜拜象征它的图像。——对于这个问题，兰的回答和弗雷泽一样，他也否认图腾制度是宗教。他说："在澳洲，我没发现任何诸如祈求、供养或埋葬图腾等宗教仪轨的例子。"[56] 只是到了后来的时期，图腾制度已经确立了，它才被正确意义上的宗教观念的体系所吸纳和包罗。依据霍维特的评论[57]，土著在解释图腾制度时，既不归之于图腾本身，也不归之于人，而是归之于像"班吉尔"（Bunjil）或"贝亚米"（Baiame）这样的某种超自然存在。兰说："只要接受了这个证据，图腾制度的'宗教'性质的一个来源马上就被揭示出来了。图腾成员听从班吉尔或贝亚米的旨意就像克里特人服从宙斯给弥诺斯[注13]的神谕一样。"按照兰的说法，这些大神的观念产生于图腾体系之外，所以图腾制度本身并不是宗教，只是由于和真正的宗教的接触才使它带有了宗教色彩。

然而，恰恰这些神话与兰的图腾制度观念是相互矛盾的。如果澳洲人把图腾制度视为某种人类的和凡俗的东西，那么就根本不可能从中产生出神圣的制度。另一方面，如果他们觉得需要把它和神联系起来，那就是因为他们已经看到了其中的神圣性。所以这些神话的阐释只是证明了图腾制度的宗教性，而不是对此的解释。

而且，兰自己都认识到这样解答尚显不足。他知道人们对图腾事物抱有宗教的虔敬[58]；尤其是动物的血和人的血乃是众多禁忌的对象。他还说，比较而言，塔布（taboo）是无法用后来的神话加以解释的。[59] 那么，塔布又是从何而来的呢？对于这个问题兰是这样

回答的："只要以动物命名的群体逐步形成了对瓦坎（wakan）或曼纳（mana）的普遍信仰，或者对鲜血的生命般神秘圣洁性的普遍信仰，他们也就会发展出各种各样的塔布。"[60] 瓦坎和曼纳这两个词，我们在下一章中将会看到，它们涉及神圣本身的观念，前者来自苏人的语言，后者来自美拉尼西亚语。对图腾事物的神圣性的解释竟以这种特性为前提，这是在用问题本身来回答问题。我们必须查清，瓦坎的观念究竟从何而出，以及它是如何被用到图腾和一切源于图腾的事物上去的。只要这两个问题还没有得到解答，那就等于什么都还没有解释。

5

我们已经回顾了对图腾信仰所作的各种主要解释，[61] 并保留了它们各自的独到之处。现在检验已经结束，我们可以对所有这些体系作出一个总的批判了。

如果我们坚持从字面上的表达出发，这些理论似乎可以分为两组。一组（弗雷泽和兰）否认图腾制度的宗教特性；另一组承认这一点，但认为可以通过追溯图腾制度从中导源而出的那个更早的宗教来作出解释。但这种区别仅仅是表面上的，事实上，前者包含在后者之中。弗雷泽和兰都没能系统地坚持他们的原则，没能彻底把图腾制度不当作一种宗教来加以解释。在事实的压力下，他们被迫给他们的解释匆匆地加上了宗教性的观念。我们刚才已经看到，兰是怎样引入神圣的观念这一所有宗教的最基本观念的。至于弗雷泽，在他先后提出的理论中，他都公开求助于灵魂或精灵的观念；在他看来，图腾制度之所以产生，是由于人们相信可以把他们的灵魂安全地放置在某种外在的对象中，或者是由于人们把怀孕归因于精灵使然。而灵魂，还有精灵，都是神圣的事物和仪典的对象，表达它们的观念在本质上就是宗教的，所以弗雷泽把图腾制度说成仅仅是一个巫术体系乃是徒劳无功的，因为他不过是用另一种宗教的术语完成了对图腾制度的解释。

我们已经指出了泛灵论和自然崇拜的不足之处，所以再要像泰勒和杰文斯那样诉诸这些说法，就不能不遭到同样的批驳。然而，弗雷

泽和兰并没有想到另一种假设的可能性。[62] 相反，我们知道，图腾制度与我们已知的、并完全可能是我们所能设想的最原始的社会系统紧密相连。要说图腾制度是从另一个仅仅是在程度上有所差别的宗教中导源而出的，那就是置观察资料于不顾，陷入随心所欲和无法证实的猜测之中了。如果我们想要和我们已经取得的成果保持一致，就必须肯定图腾制度的宗教性，避免将其导源于另一不同的宗教。把它的原因指定为非宗教的观念是没有出路的。而在构成了图腾制度产生条件的那些表现之中，有一些会直接表露出它们自身的宗教性质，这才是我们一定要去寻找的。

注 释

[1] 泰勒：《原始文化》，第1卷，第402页；第2卷，第237页；《图腾制度评论：特别以某些现代有关理论为参考》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第28卷，和第1卷，新辑，第138页。

[2] 维尔肯：《马来群岛的泛神论》，第69—75页。

[3] 泰勒：《原始文化》，第2卷，第6页。

[4] 泰勒：《原始文化》，第2卷，第6—18页。

[5] 梯尔：《东南非洲记述》，第7卷。我们只是通过弗雷泽的一篇文章（《南部非洲的图腾制度》，载于《人的科学》，1901年，第111卷）才知道这一著作的。

[6] 考德林顿：《美拉尼西亚人》，第32页及以下诸页，以及泰勒在《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》（第27卷，第147页）上所引用的该作者的一封私人信函。

[7] 实际上这也就是冯特的解答（《神话与宗教》，第2卷，第269页）。

[8] 当然，根据泰勒的理论，氏族只不过是扩大了的家族，因此在他的理论中，对其中一个群体的任何说法，也适用于另一个群体（《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第28卷，第157页）。但是，这种观念是很值得商榷的，只有氏族才以图腾为前提，也只有在氏族中并通过氏族，图腾才具备完整的意义。

[9] 相同的观点，参见兰：《社会起源》，第150页。

[10] 参见纸书，第82页。

[11] 《原始文化》，第2卷，第17页。

[12] 冯特重复了泰勒理论的基本思路，并试图以另一种方式来解释人和动物的这种神秘关系。他认为是正在腐烂的死尸的样子引起了这种观念。当他们看到蛆虫从尸体中生出来，就以为死者的灵魂已经化身其中并随之而去。因此，蛆虫，并扩展到爬行动物（蛇、蜥蜴等），就首先被作为死者灵魂的寄托之所，因而也最早受到崇敬并扮演了图腾的角色。唯此以后，其他动物和植物乃至于非生命体才被抬高到同样尊贵的地位。但是，这一假设纯属无稽之谈。冯特断言（《神话与宗教》，第2卷，第296页），作为图腾，爬行动物比其他动物要远为普遍；从这一点出发，他推论爬行动物是最原始的图腾。但是我们看不到有什么证据能够证明这一论点，作者没有举出任何例子来支持它。从澳洲和美洲收集来的图腾的清单也没有表明任何一种动物在图腾中占据主要地位。图腾随各地的植物群和动物群的情况而变。而且，如果图腾的可能范围在起初这么有限，那么图腾制度就没法满足它的基本原则，即做不到在一个部落中的氏族或亚氏族必须具有不同的图腾这一点了。

[13] 泰勒说："有时候人们崇拜某种动物，因为它们被视为祖先圣灵的再度化身。这种信仰是阴魂膜拜和动物膜拜之间的桥梁。"（《原始文化》，第2卷，第805页，参见第309页最后部分）同样，冯特也把图腾制度说成是泛灵论的一个部分。

[14] 参见纸书，第185页。

[15] 杰文斯：《宗教史导论》，第97—98页。

[16] 参见纸书，第35页。

[17] 杰文斯自己承认这一点，他说："可以推测，他愿意选择的盟友是……拥有最大力量的物种。"（《宗教史导论》，第101页）

[18] 弗雷泽：《金枝》，第2版，第3卷，第416页及以下诸页；特别是第419页注解5。在后来的一些文章中（下文将予以分析），弗雷泽提出了一个不同的理论，不过在他看来，这一理论与《金枝》中的理论并不完全排斥。

[19] 托特：《英属哥伦比亚土著的图腾制度之起源》，载于《加拿大皇家协会公报及会刊》，第2系列，第7卷，第2章，第3页及以下诸页。还有《英属哥伦比亚斯塔鲁姆民族学报告》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，1905年，第35卷，第141页。在《加拿大皇家协会公报及会刊》第9卷的第61—99页，托特答复了对他理论的各种异议。

[20] 弗莱彻：《图腾的含义：来自奥马哈部落的研究》，载于《史密森学会1897年度报告》，第577—586页。

[21] 博厄斯：《夸扣特尔印第安人的社会组织和秘密会社》，第323页及以下诸页，第336—338页，第393页。

[22] 斯万顿：《氏族体系的发展》，载于《美国人类学家》，新辑，第6卷，1904年，第477—486页。

[23] 《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第35卷，第142页。

[24] 《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第35卷，第150页。参见《不列颠科学进步委员会。加拿大自治领西北部落委员会的第五次报告》，第24页。这种神话上文已经引述过。

[25] 《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第35卷，第147页。

[26] 《加拿大皇家协会公报及会刊》，第2系列，第7卷，第2节，第12页。

[27] 见《金枝》，第2版，第3卷，第351—352页。维尔肯也已经指出过类似的现象，见于《关于西姆森的传说》，载于《论神》，1890年；《动物、人类与植物界的关系》，载于《印度神》，1884年，1888年；《论毛发牺牲》，载于《国际殖民地评论》，1886—1887年。

[28] 例如埃尔曼在《澳洲南部殖民地的土著》中第199页的论述。

[29] 帕克夫人在谈到埃瓦拉伊部落时说，即使元拜的确"能带来异乎寻常的力量，它也使人暴露在异乎寻常的危险之中，因为任何对动物的伤害也将伤害人"（《埃瓦拉伊部落》，第29页）。

[30] 在晚一些的著作中（《图腾制度的起源》，载于《双周评论》，1899年5月，第844—845页），弗雷泽自己也提出了这一异议。他说："如果我把我的灵魂放在一只兔子中，而我的兄弟约翰（另一氏族的成员）射杀了那只兔子，烧熟吃了，那我的灵魂会怎么样呢？为了应付这种明显的危险，就有必要让约翰知道我灵魂的状况，知道了这一点，无论何时他射了兔子，他就会先采取步骤，提取出我的灵魂并使之复元，然后再烧吃这只兔子。"而且弗雷泽认为他发现在中澳洲就采用这种做法。每年当新一代动物长成的时候，在一种仪典上（对此我们即将予以描述），其中第一只猎物要献给属于这一图腾的人们，而他们则吃下一点点。只有在此之后，其他氏族的人才得以自由捕食这种动物。弗雷泽说，这是把托付在这些动物中的灵魂归还给该图腾的人的一种方式。但是，且不说对这一现象的解释完全是武断的，这种逃避危险的方式也相当古怪。仪典是一年一度的，而猎物此前已经被杀死很久了，那么在这段时间里，藏身其中的灵魂变成什

么样了呢？依靠这一灵魂生存的个体又会怎样了呢？坚持这种完全不可思议的解释是没有必要的。

[31] 帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第20页；霍维特：《关于澳洲巫医》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第16卷，第34页，第49页及以下诸页；托特：《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第35卷，第146页。

[32] 据托特本人讲："只有特定的人，比如萨满或拥有强大神奇力量的人，才能实行（对个人图腾的）赠与或传授。"（《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第146页）参见帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第29—30页。

[33] 参见哈特兰：《图腾制度及其近期发现》，载于《民俗》，第11卷，第59—60页。

[34] 可能库尔奈除外，但即使在这个部落中，在个人图腾之外也还有性别图腾。

[35] 有沃乔巴卢克、班迪克、维拉朱里、尤因等部落和马里伯勒（在昆士兰）周围的部落。见霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第133页，第114—147页；《新南威尔士皇家协会公报期刊》，第38卷，第291页。参见《对希尔·托特先生图腾制度观点的进一步评论》，载于《人的科学》，1904年，第85页。

[36] 属于这种情况的有埃瓦拉伊，以及霍维特所举的个体图腾制度的例子（《关于澳洲巫医》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第16卷，第34页，第35页，第49—50页）。

[37] 弗莱彻小姐：《图腾的含义：来自奥马哈部落的研究》，载于《史密森学会1897年度报告》，第568页；博厄斯：《夸扣特尔印第安人的社会组织和秘密会社》，第322页。同样还有《不列颠科学进步委员会。加拿大自治领西北部落委员会的第五次报

告》，第25页；托特：《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第35卷，第148页。

[38] 博厄斯在谈到特林基特部落时说，“gentes”（拉丁文“氏族”的复数——译注）的本名导源于它们各自的图腾，每个“gens”（拉丁文“氏族”的单数——译注）都有其专门的名称。名称和（集体）图腾之间的联系并不很明显，但却是始终存在的（《不列颠科学进步委员会。加拿大自治领西北部落委员会的第五次报告》，第25页）。个体的名字是氏族的财产，其特点正如图腾，这种情况见于易洛魁（摩尔根：《古代社会》，第78页），怀恩多特（鲍威尔：《怀恩多特人的政府》，载于《美国民族学会第一次年度报告》，第59页），沙瓦尼，索克，狐狸（摩尔根：《古代社会》，第72页，第76—77页）和奥马哈（多尔西：《奥马哈社会学》，载于《美国民族学会第三次年度报告》，第227页及以下诸页）等部落。而名字和个人图腾之间的关系我们已经清楚了（多尔西：《奥马哈社会学》，第184页）。

[39] 马休说：“例如，如果你问一个瓦特伍特人他是什么图腾，他会先告诉你他的个人图腾，然后可能会把他氏族中的个人图腾都一一道来。”（《新南威尔士皇家协会公报期刊》，第38卷，第291页）

[40] 《澳洲土著中的宗教与图腾制度之起源》，载于《双周评论》，1905年6月，第162页及以下诸页，和9月，第452页。参见弗雷泽：《图腾制度的起源》，载于《双周评论》，1899年4月，第648页，和5月，第835页。这篇文章略早一些，和前一篇文章有点不同，但是它们的理论基础并没有本质区别，二者都重申了《图腾制度与外婚制》（第1卷，第89—172页）的观点。同样的见解可见斯宾塞和吉兰：《有关澳洲部落图腾制度的几点评论》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，1899年，第275—280页，和弗雷泽就这一主题的评论，同上，第281—286页。

[41] “或许我们可以……说，它与图腾制度的原初形式，即绝对的原初形式只有一步之遥。”（《双周评论》，1905年9月号，第455页）

[42] 在这一点上，马休（第2卷，第52页）的证明已经肯定了斯宾塞和吉兰的看法。有关相反的见解，参见兰：《图腾的秘密》，第190页。

[43] 哈登在他的《人类学方面的技巧》（不列颠科学进步委员会，1902年，第8页及以下诸页）中已经表述了与之非常相似的观点。他推测每个地方群体最初都有专门属于它自己的某种食物，这种作为主要食品的植物或动物就变成了群体的图腾。

所有这些解释自然都意味着图腾动物的食用禁忌并不是原始的，此前的规矩甚至恰好相反。

[44] 《双周评论》，1905年9月，第458页。

[45] 《双周评论》，1899年5月，第835页，和1905年6月，第162—163页。

[46] 虽然弗雷泽仅仅把图腾制度视为一种巫术体系，但是他也认识到有时候在其中可以发现真正宗教的最初萌芽（《双周评论》，1905年6月，第163页）。有关他认为宗教是从巫术中发展出来的见解，参见《金枝》，第2版，第1卷，第75—78页。

[47] 《论图腾制度》，载于《社会学年鉴》，第5卷，第82—121页。关于同一个问题，可参见哈特兰：《统辖技巧》，载于《民俗》，第11卷，第75页；兰：《阿兰达人图腾制度的理论》，载于《人的科学》，1904年，第44卷；《观念上的图腾制和外婚制》，载于《人的科学》，1907年，第55卷；《图腾的秘密》，第4章；托马斯：《阿兰达图腾制度》，载于《人的科学》，1904年，第68卷；施密特：《阿兰达部落在澳洲部落中的等级地位》，载于《民族学杂志》，1908年，第866页及以下诸页。

[48] 《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第57—58页。

[49] 舒尔策：《芬克河上游和中游的土著》，第238—239页。

[50] 在《图腾制度与外婚制》的结论中（第4卷，第58—59页），弗雷泽说，必须承认，还有比阿兰达更为古老的图腾制度，这就是里弗斯在班克斯群岛所观察到的图腾制度（《波利尼西亚和美拉尼西亚的图腾制度》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第39卷，第172页）。阿兰达人认为使妇女受孕的是祖先灵魂，而班克斯群岛人则认为是动物或植物的灵魂，这正符合他的理论猜想。但是，阿兰达人的祖先灵魂具有动物或植物的形式，所以二者差别甚微。因此，我们在评述中也未予提及。

[51] 《社会的起源》，伦敦1903年版，特别是第8章，题为“图腾名字与信仰的起源”；以及《图腾的秘密》，伦敦1905年版。

[52] 尤其是在他的《社会的起源》中，兰试图通过推测来重新建构这些原始群体的应有形式，但由于这些假设对他的图腾制度理论没有什么影响，所以在此不必赘述了。

[53] 在这一点上，兰接近皮克勒的理论（见皮克勒和佐莫罗：《图腾制度的起源：对物质论历史理论的一个贡献》，第36页及以下诸页，柏林版，8卷本）。两人假设的区别在于，皮克勒认为名字的图画式表现比名字本身更重要。

[54] 《社会的起源》，第166页。

[55] 《图腾的秘密》，第121页；参见第116页，第117页。

[56] 《图腾的秘密》，第136页。

[57] 《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，1888年8月，第53—54页；参见《澳洲东南部的土著部落》，第89页，第488页，第498页。

[58] “怀有敬畏”，兰就是这么说的（《图腾的秘密》，第111页）。

[59] 兰补充说这些塔布是外婚制度仪轨的基础。

[60] 《图腾的秘密》，第125页。

[61] 不过，我们还没有说到斯宾塞的理论，因为这只是他的祖先膜拜转型为自然膜拜的一般理论的一部分。而这些我们已经作过介绍了，在此无需重复。

[62] 只有兰还认为大神的观念另有来源。我们已经说过，他认为这要归诸 一种原始的启示。但是，兰在对图腾制度的解释中并没有应用这一想法。

第六章 这些信仰的起源（续）

图腾本原或曼纳的观念，以及力的观念

既然个体图腾制度晚于氏族的图腾制度，甚至还是导源于后者的，那么我们首先应该考察的就是氏族图腾制度这种形式。不过，由于此前我们是将其分解为各种各样的信仰而进行分析的，所以可能会显得十分混乱杂糅，故此，在进一步探讨以前，我们必须弄清氏族图腾制度的统一性是如何形成的。

1

我们已经知道，在图腾制度中，图腾的形象表现被视为首要的圣物，其次是氏族用来命名的动物或植物，然后是氏族的成员。既然所有这些事物都是神圣的，只是程度不同而已，那么，它们的宗教性质就不可能来自于那些能够把它们相互加以区分的个别属性。如果某种动物或植物成为敬畏的对象，这并不是因为它具有独特的性质，而是因为这种植物或动物能够激发起更加强烈的虔敬；氏族中的人类成员也同样享有被敬畏的特权，只是在程度上稍逊一筹而已。各种神圣事物在信仰者的心中都能激起相同的情感，正是这种情感使它们具有了神圣性。而这种情感显然只能来自于某种共同的本原，某种由图腾标记、氏族成员和图腾物种中的每个个体所共同分享的本原。事实上，膜拜所针对的就是这一共同的本原。换言之，图腾制度不是关于动物、人或者图像的宗教，而是关于一种匿名的和非人格的力的宗教；它见诸于所有这些事物，而又不与其中任何一个相混同。谁也不能完全拥有它，但又都可以分享它。它完全独立于它所化身的对象，既先于该事物而存在，又不会随之而消亡。个体死灭，世代交替，但这种力量却总是真实、鲜活、始终如一的。它把生命力赋予今天的一代，就如同它昨天把生命力赋予了上一代一样，而明天一仍如是。从宽泛

的意义上讲，我们可以说它是每种图腾所敬仰的那个神，但它是非人格的神，没有名字或历史，普遍存在于这个世界之上，散布在数不胜数的事物之中。

然而直到现在，我们对这种近乎于神的实体所具有的普遍存在的性质还没有形成一个完整的概念。它不仅见于整个图腾物种之中，也见于整个氏族和所有象征图腾的事物之中；它的作用范围甚至还超出了这些范围之外。实际上，我们已经看到，除了那些明显的圣物以外，所有属于氏族而附属于主图腾的事物，都在一定程度上具有这种属性。这些事物也具有某种宗教的色彩，其中有一些受到了禁忌的保护，而另一些则在膜拜仪典中发挥着确定的功能。它们的宗教性与它们所归属的图腾的宗教性在性质上并无不同，因此它们与图腾必然具有同一个起源。所以，这也是因为在它们之内有图腾神（如果再次使用刚才用过的比喻性的说法的话）的缘故，就像在图腾物种和氏族成员的身上也有图腾神一样。我们会看到，由于它是如此纷繁复杂的事物的灵魂，它与它所寄托的事物之间存在着天壤之别。

但是，澳洲人并没有用一种抽象的形式来表现这种非人格的力。在某些原因（对此我们必须要加以探究）的影响下，他们是用一种动物或植物的形式——简言之，就是用某种可见对象的形式——来构想这种力的。这就是图腾的真相所在：它不过是一个物质的形式，想象在这一形式下表现了无形的基质，而唯独这种遍布于各种异质事物的能量，才是膜拜的真正对象。现在，我们可以更好地理解土著人所说的"乌鸦胞族的人是乌鸦"这类话的意义了。他恰恰不是说他们是那种通常和经验意义上的乌鸦，而是说在他们之中有一个共同的本原，这一本原是他们最本质的特征，是他们和与他们同名的动物所共有的，而其外在形式就是乌鸦。这样，宇宙就像图腾制度所构想的那样，充满一定数量的力并因此具有了生机。除了仅有的少数特例以外，想象将这种力表现为动物或植物的形式。部落有多少个氏族就有多少种力，而且每种力又都见于特定范畴的事物之中，是这些事物的本质要素和生命本原。

我们说这些本原是力，并不是在比喻的意义上才这么说的，它们的作用就如同名副其实的力。在一定意义上，它们甚至是物质的力，能够机械地产生物理效应。要是一个人没有采取恰当的预防措施就接触了这些力，会出现什么样的情况呢？那他将遭到类似电击一样的打击。有时候，人们把这些力想象成一种从指尖发出的流体。[1] 如果这些力被引入了不是为了接纳它而形成的有机体中，这些力就会完全自动地制造出疾病和死亡。[2] 它们在人类的外部扮演着生命本原的角色，我们将会看到，[3] 正是它们确保了物种的繁衍。宇宙生命赖以维持基础的就是这些力。

但是除了物质的方面，这种力也具有道德属性。如果有人问一个土著为什么要奉行仪式，他会回答，他的祖先总是如此奉行，他应该遵照他们的榜样。[4] 所以，他之所以要针对图腾生物有一些独特的举止行为，不仅是因为在这些生物中蕴含着在物质上令人畏惧的力，还因为他感到他在道德上也必须如此。他觉得他在服从一道律令，履行一项义务。对于这些神圣的生物，他不仅是畏，而且是敬。不但如此，图腾就是氏族的道德生活之源。所有分享同一图腾本原的生物都会认为，就是由于同一图腾本原这个事实，他们才在道德上联结起来，相互负有援助和血仇等义务，正是通过这些义务，亲属关系才被确立起来了。所以，图腾本原不仅是一种图腾力，也是一种道德力；我们会看到，这种力非常容易转化成为一种确切意义上的神性。

另外，上述一切也并不是图腾制度所专有的。甚至在最先进的宗教中，神也几乎无不具有某种两重性，无不兼具宇宙的和道德的功能。同时，作为一种精神的规训，每种宗教也都是能够令人以更大的信心面对世界的一种手段。即使对基督教而言，天父不也既是物质秩序的捍卫者，又是人类品行的立法者和裁判者吗？

2

也许有人会问，我们这样来解释图腾制度，会不会把一些超出了土著人智力限度的观念强加给了他们。当然，我们并不想断言，土著在表现这些力的时候，会像我们在分析中所说的那么清晰。我们能够

十分清楚地表明，这一观念蕴含在它所支配的整个信仰体系之中，但是我们不能说出这种观念在多大程度上被意识到了，同时也不能说出它在多大程度上只是被模糊不清地感觉到。像这种观念，没法确定它在蒙昧的头脑中可能会达到什么样的清晰程度。但我们都知道，无论如何这并没有超出原始心灵所具备的能力，恰恰相反，事实能够证明我们刚才得出的结论。因为无论是那些与澳洲部落有着密切关系的社会，还是澳洲部落本身，它们的观念与我们所说的观念，都显而易见地只有细节和程度上的不同。

萨摩亚的土著宗教肯定已经经历过了图腾阶段。那里已经有了真正的神 ，它们有各自的名字，而且在一定程度上，已经有了各自不同的面貌。然而，图腾制度的痕迹还是无可争辩地存在着。实际上，每个神都属于一个地方性群体或者是家族群体，就像图腾属于它的氏族一样。[5] 而且，他们还认为，每一个这样的神都内在于某种特定的动物。但这并不是说某个神就专门寄托在一个特定对象里面，相反，它同时内在于该物种的所有个体，散布在整个物种之中。一头动物死后，崇拜该动物的群体的人会为之垂泪并恪尽孝道，因为有一个神寓于其中。但是神并没有死，神是永存的，就如同它所在的物种。甚至也不能把神和当前这一代动物混为一谈，神早已是前一代的灵魂，并且还将是下一代的灵魂。[6] 所以它具有图腾本原的全部特征，并借助想象而又披上了稍具人形的外衣。然而，我们还是绝不能夸大了它的人格性，因为这和它的扩散性与遍在性是很难协调的。如果它的体态轮廓被清楚地确定下来，那它就不可能像这样散布到如此众多的事物中，成为它们的组成部分了。

当然，不容置疑的是，在这种情况中，那种非人格的宗教力的观念已经有所改变了。但是，还存在其他一些情况，完全肯定了这种观念的抽象纯粹性，并且证实它甚至达到了比在澳洲还要高的普遍性。即使在一个部落之中，对应于各个氏族的各种图腾本原是有所区别的，但实质上它们多少还是可以相互比较的，因为它们在各自的领域中都扮演着同样的角色。有些社会感受到了自然的这种统一性，因而能够进一步形成一个独一无二的宗教力的观念，认为其他所有的神圣本原都只是这种宗教力的表达，是这种宗教力形成了宇宙的统一性。

但由于这些社会还完全沉浸在图腾制度中，由于它们仍旧纠结在澳洲那样的社会组织中，所以我们可以说，图腾制度潜在地包含了这种观念。

这一点可以在大量的美洲部落中观察到，而且尤其见于苏人的大家族中，诸如奥马哈、蓬卡、堪萨斯、奥塞奇、阿西内本、达科他、衣阿华、温内巴戈、曼丹、希达察等部落。这些部落中有很多仍然以氏族为组织，如奥马哈[7]和衣阿华[8]；而其他的部落则在不久以前还是这样，多尔西说，在它们当中仍然可以找到"图腾体系的全部基础，就像在其他的苏人社会中一样"[9]。在这些部落中，有一种高于所有神祇的膜拜，这是一种至高无上的力量，其他所有神祇都是它的衍生形式，它被称之为"瓦坎"（wakan）。[10]由于这一本原在苏人众神中所拥有的至尊地位，有时人们认为它是一种像朱庇特或耶和华那样的主神，而旅行家们也常常把"wakan"译为"伟大的精灵"。不过，这却是对其真实本质的严重误解，瓦坎绝不是一个有人格的存在，土著并没有用一种确定的形式来表现它。据多尔西所引用过的一个考察者的话说："他们说他们从来也没有看见过瓦坎达（wakanda），所以他们不能将它妄加拟人化。"[11]甚至也不可能用确定的属性和特征来界定它。里格斯说："没有一个词能够解释达科他人这个术语的含义。它包括了一切神奇，一切秘密的力量以及一切神性。"[12]达科他人所尊崇的所有事物，"土地、四方之风、太阳、月亮和星辰，都是这一神秘生命和力量的表现形式"，这生命和力量构成了一切。有时候它以风的形式表现出来，作为一种元气出入四方，吹动万物；[13]有时候它是一种声音，在炸雷中轰然可闻；[14]日月星辰，皆是瓦坎。[15]这一无限复杂的观念真是不胜枚举。它不是一种有所界定的或是可以界定的力量，不是去做这件事或是去做那件事的力量，它是一种绝对意义上的力量，无法表述，也没有任何确定性。各种神圣的力量都只是它的特殊体现和人格化，都是从它无数方面中的一个方面对它的管窥。[16]一个考察者不由得说："它是一个千变万化的神，它被假想成能以不同的面目出现在不同的人面前。"[17]不仅仅众神的活力源自于它，它也是一切有生命的、一切在活动的或者能运动的事物的本原。"一切生命都是瓦坎。一

切显现力量的事物也都是瓦坎，无论是像风和浮云那样运动着，还是像路边的卵石那样沉稳。”[18]

由于易洛魁人的社会组织的图腾性质甚至更加显著，所以在那里也能见到同样的观念，奥伦达（orenda）一词所表达的意思就和苏人的瓦坎恰好相当。霍维特说：“野蛮人想象，共同构成了他周围环境的种种事物都内在地具有一种潜能……（无论是）岩石、水体、潮汐、植物和树木，还是动物和人，风和暴雨，以及云、雷和闪电，”[19]等等。“这种潜能被认为是所有事物的属性……而由于人们的思维还不完善，它就被看作是导致人所在的环境中的一切现象、一切活动的原因了。”[20]一个巫师或者萨满具有奥伦达，但据说一个有成功业绩的人也同样拥有。归根结底，世上万物无不具有它那一份奥伦达，只是多少不同罢了。有些东西（或人或物）得到了垂青，另外一些则相对来说少有此幸。宇宙的生命就在于这些强度不同的奥伦达之间的斗争。这就是强胜弱败的现象。谁要能够在狩猎或战斗中比他的同伴更成功，就因为他拥有更多的奥伦达。如果一头动物从追捕它的猎人那里逃脱掉，那也是因为它的奥伦达更加强大。

同样的观念被肖肖尼人称之为“波昆特”（pokunt），阿尔衮琴人称之为“玛尼托”（manitou）[21]，夸扣特尔人称之为“瑙亚拉”（nauala）[22],特林基特人称之为“耶克”（yek）[23]，而海达人则称之为“斯珈那”（sgâna）[24]。不过，这些并不是北美的印第安人所特有的，最早的研究是在美拉尼西亚开始的。诚然，在美拉尼西亚的一些岛屿上，社会组织已经不再以图腾为基础了，但是总的来看，无论考德林顿怎么说，图腾制度毕竟依然可见。[25]在这些民族中，我们发现了一种名为曼纳的观念，与苏人的瓦坎以及易洛魁人的奥伦达正好相当。考德林顿所给的定义是这样的：“这是对一种与物质力量完全不同的力的信仰，这种力不论善恶，无所不为，拥有它或者控制它将受益无穷。这就是曼纳。我想我知道曼纳对这些民族究竟意味着什么……它是一种力量或作用，是非物质的，在一定意义上是超自然的，不过，它正是通过物质力，或者通过人所具有的力量与本领来展现自己的。这个曼纳并不固着在任何事物中，而是在几乎一切

事物中涌动着……所有美拉尼西亚的宗教实际上都是要让自己得到曼纳，或者要让曼纳为自己的利益所有。”[26] 难道这不就是和那种匿名的、散布着的力一样的观念吗？我们不是最近在澳洲的图腾制度中还发现了它的萌芽吗？这里有同样的非人格性，因为，正如考德林顿所说，我们必须小心不要把它当作一种至高无上的存在。任何类似的想法对于美拉尼西亚的思想来说都是“绝对陌生的”。这里也有同样的遍在性，曼纳并不确定在任何地方，它无所不在。无论是人、其他生物，还是简单的无机物，它们的一切生命形式和一切行为后果都要归因于曼纳的影响。[27]

因此，把我们在分析图腾信仰时所发现的这样一种观念归诸澳洲人并不算过分草率。因为我们在其他宗教的基础中也找到了这种观念，它们只不过具有比较高的抽象程度和普遍化程度，这些宗教的根源必须得回溯到像澳洲那样的体系上去，而且还明显带有澳洲体系的标记。这两种概念显然有关系，它们只有程度上的不同。曼纳散布于整个宇宙；而我们所说的神，或者更确切地说是图腾本原，则存在于更为有限的生物圈子内和特定种类的事物中。图腾本原也是曼纳，只不过稍微有点专化罢了，但就事实而言，这种专化完全是相对的。

而且，有一种情况使这种联系变得尤其明显。在奥马哈，有各种各样的图腾，既有个体的也有集体的，[28] 但是，它们都不过是特定形式的瓦坎。弗莱彻小姐说：“印第安人对图腾功效的信赖是以对自然和生命的信仰为基础的。这一复杂概念包含了两个重要观念：第一，所有事物，无论是生物还是非生物，都充溢着一种共同的生命。第二，这种生命不会毁灭，永葆绵延。”[29] 而生命的这种共同本原就是瓦坎。图腾是个体和这种能量之源取得联系的手段，如果图腾能有任何力量，那都是因为瓦坎化身在其中的缘故。如果一个人因为破坏了他的图腾禁忌而遭到疾病和死亡的打击，那是因为这种神秘的力反对它如此自行其是，也就是瓦坎受到了多大程度的冲击，就要以相应的力来报复他。[30] 并且，正因为图腾是瓦坎，所以瓦坎有时候也通过人们的想象而展示出它的图腾根源。实际上，萨伊说，在达科他“瓦康达”（wahconda）有时候表现为灰熊，有时候则是野牛、河狸或其他动物。[31] 毋庸置疑，对这一说法不能毫无保留地接受。瓦

坎排斥所有的人格化，因而人们几乎不可能用如此确切的符号来帮助推想它的抽象的一般性。但是，萨伊的话也许适用于瓦坎将自己专化为有形的生命实体时所采取的特殊形式。而一旦可以证实瓦坎的这类专化倾向于某种动物，这将是这一概念和图腾信仰之间存在密切联系的又一证据。[32]

至于为什么这一观念在澳洲所达到的抽象程度不及更为先进的社会，我们是可以作出解释的。这不仅是因为澳洲人在抽象与概括方面天资不足，最主要的还是因为社会环境的固有属性造成了这种特殊主义的倾向。实际上，只要图腾制度仍然是文化组织的基础，氏族就会在宗教社会中保持一种自治性，这即使不是绝对的，也是非常明显的。当然我们可以说在一定意义上每个图腾群体都只是附属于部落大教会的一个小教会，不过它们却是享有很大独立性的小教会。那里举行的膜拜虽然不是完全自足的，但与其他小教会也只有外在的关系，只有不能混同的交换。氏族的图腾只是对该氏族来说才是完全神圣的。因而划归每个氏族的那一组事物——它们和人一样是氏族的一部分，也都具有同样的个体性和自治性。各组事物是无法相互化约的，它们因为连续性的中断而分离，各自建构出不同的领域。在这样的环境下，就没有人会觉得这些异质的世界只是从不同方面体现了一个根本性的力了。相反，人们会以为，每一组事物都各成体系地对应着一个曼纳，每个曼纳的作用都不会超出氏族和划归于氏族的事物的范围之外。只有当部落宗教的发展高出氏族宗教，并且差不多把氏族宗教完全包容进来之后，单纯的、普遍的曼纳观念才会诞生。正是伴随着部落统一性的感觉的出现，世界的本质的统一性的感觉才被唤醒。诚然，正像我们将要表明的那样，[33] 澳洲社会确实已经具备了一种整个部落的共同膜拜，但是，即使这一膜拜代表了澳洲宗教的最高形式，它也没有触动和改变它所依赖的各种本原，因为图腾制度本质是一种联盟性质的宗教，它的集中化程度如果超出了一定水平，自身就不可能再继续维持下去了。

一个独特的事实清楚地表明了使曼纳观念能够在澳洲保持专化的基本原因。对澳洲人来说，以图腾形式出现的真正的宗教力并不是他们必须倚重的唯一对象，此外还有一种由巫师专门控制的力。从理论

上讲，前者被认为是健康有益的，而后者却把导致疾病和死亡当成了它的独特功能。在它们产生大相径庭的作用的同时，它们与社会组织所保持的关系也正相对照。图腾总是氏族的事务，相反，巫术则是部落的甚至是部落间的制度。巫术力并不专门属于部落任何一个特定的部分。使用巫术的唯一要求是掌握有效的诀窍。正因为如此，每个人都很容易受到巫术的伤害，因此也就都要设法保护自己。巫术力是一种模糊混沌的力量，它不专门划归哪个确定的社会分支，甚至能够超出部落发挥作用。值得注意的是，在阿兰达和洛里查，这些巫术力却被想象成一种独特的力的简单方面和特定形式，阿兰达人称之为"阿兰忌达"（Arungquiltha）或"阿兰酷达"（Arunkulta）。[34] 斯宾塞和吉兰说："这是一个含义有些模糊的术语，但说到底会牵涉到对超自然的邪恶力量的占有……这个名字被不加区别地用于邪恶的影响力，或者是暂时或长久地含有这种力量的物体。"[35] 斯特莱罗说："土著人用阿兰酷达来指一种力，它会突然中止所有与之接触者的生命，给他们带来死亡。"[36] 这个名字还用来指那些能够制造出邪恶的巫魅的骨头和木块，或者是有毒的动物和植物。所以，它可以被准确地称为有害的曼纳。格雷曾提到在他所考察的部落中也有与之相同的观念。[37] 这样，在这些民族中，正当的宗教力没能避免某种异质性，而各种巫术力却被认为都具有相同的性质，并且这种普遍的一致性，被土著人的心灵表现了出来。这是因为，后者产生于社会组织及其分支和亚分支之上，它在一个同质的和连续的空间中发挥着作用，遭遇不到任何使之分化的因素；而前者恰恰相反，它存在于得到界定的并有所区别的社会形式中，由于所处环境的面貌各不相同而变得多样化和特殊化了。

如上所述，我们可以看出，非人格宗教力的观念压根儿就是澳洲图腾制度的内涵与精神的组成部分，只要没有相反的因素与之抗衡，它就会明明白白地释放出来。诚然，阿兰忌达纯粹是一种巫术力，但是，在宗教力与巫术力之间并没有本质的区别，[38] 有时候，宗教力与巫术力甚至有同样的称呼。在美拉尼西亚，巫师和符咒也像正规膜拜的理事和仪式一样拥有曼纳[39]；而易洛魁人也以同样方式使

用奥伦达一词[40]。因此，我们可以合乎逻辑地相互推断这两者的性质了。[41]

3

以上分析的结果不仅使我们关注到图腾制度的历史，也使我们关注到一般宗教思想的起源。

在早期人类受他们的感官和感官的表现所支配的借口下，有人坚持人类最初是通过确定的有人格的生物实在形式来表现神圣的。然而事实并没有证明这一假设。我们刚刚描述了一个系统统一的宗教信仰的格局，我们有充分的理由认为它们是非常原始的，但是我们却没有遇到这种人格性。真正的图腾膜拜既不针对某个确定的动物或植物，甚至也不针对某个动物或植物的物种，而是针对遍布于这些事物之中的混沌力量。[42]即使在从图腾制度中发展出来的最为先进的宗教中，比如在北美印第安人的那些宗教中，这一观念也没有消失，而且还变得更加自觉了。它前所未有地被明确宣布出来，同时还获得了更高的一般性。正是这一观念主宰了整个宗教体系。

历来的所有宗教都是从这种原初素材中建构出被它们神圣化并加以崇拜的那些形形色色的存在者的。各种精灵、魔鬼、妖怪和神灵都只不过是这种能量（或者是霍维特所说的“潜能”[43]）在其个体化的过程中，或在附着于某个特定的物体或某个地点时，或是要集中体现为一个理想的和传说中的角色时（当然这一角色被普遍认为是真实的）所采用的具体形式。一个达科他人曾以生动鲜明的语言向弗莱彻小姐表达了所有神圣事物之能够成为一体的基本性质：“万物在运动，因而就要有所将息——或在此时，或在彼时，或在这里，或在那里。鸟儿在飞翔，因而也有所栖止，它在一个地方筑巢，在另一个地方收起翅膀。一个人在前行的时候，也会在他所需要的时刻停下脚步。所以神也停留。光彩绚烂的太阳是他的停留之所，树木野兽也是他的落脚之处。而印第安人惦念这些地方，并把他的祝祷送往神的所在，以赢得援助和赐福。”[44]换言之，瓦坎（因为这正是他所谈论的）在世界上来往穿行，而神圣事物就是它的降临之处。于是，我们这一回

就要像放弃泛灵论一样放弃自然崇拜了。如果日月星辰受到崇拜，那不能归功于它们固有的特性，而是因为它们被认为分享了这种力。唯独是这种力才能够赋予事物神圣性，而且它也见于其他大量的事物之中，甚至是最微小的事物之中。如果死者的灵魂成为仪式的对象，那不是因为人们以为它们是由某种流动的和不可捉摸的东西制成的，也不是因为它们类似身体的投影或是身体在水面上的映像；光与流体并不足以赋予神性。它们之所以赋有如此尊荣，仅仅是因为它们含有这种力的某些成分。这力是一切宗教虔诚的源泉。

现在，我们可以更好地理解为什么不能用神秘人格、神或者是精灵的观念来界定宗教了，因为这种对宗教事物的表现方式根本不是宗教事物的本性所内在固有的。我们在宗教思想的起源和基础中所发现的，并不是自身具有神圣性的确定而独特的事物，而是不能界定的力量，没有个性的力。这种力或多或少地存在于不同的社会之中，有时甚至被化约为一个统一体，而且它的非人格性又完全可以和自然科学所研究的物理力相比拟。至于那些特定的圣物，它们只是这一基本本原的个体化形式。所以不必奇怪，即使在公开宣称有神存在的宗教中，也还有些仪式虽然没有任何神的参与，但其本身就很有功德。因为像这种力能够附着在肉体上一样，它也可以附着在说出的语词上和做出的动作上，这样声音或者动作就成为这种力的载体，于是力就通过这些媒介产生效应，而无需借助任何神或精灵。甚至有时候会发生这种力专门汇集在某一仪式上的情况，这样神就会从中创生。[45] 这就是神圣人格几乎无不保留着某些非人格性的原因。人们在用具体可见的形式非常清楚地将其加以表现的同时，也把它看作是一种只有通过其功效才能界定的力量，或者看作是一种散布在空间中的力，而且在它所产生的任何效果中，都至少在一定程度上含有这种力。这是兴风作雨的力量，是化育作物、产生日光的力量。宙斯存在于他所播洒的每一滴雨水中，就如同刻瑞斯[注14]也在每一捆收获的庄稼里一样。[46] 实际上，作为一种普遍现象，神的品格很难得到完美的确定，以至于信仰者只能对其形成一种模糊的观念。但正是由于这种不确定性，才使诸神的融合与复制成为可能，从中诸神以各种方式分裂、解体、混合。无论原初的曼纳是独一无二的还是形式多样的，恐怕在任何一种宗教中它都不会完全分解为数量明确、各不相同而又彼

此分离的事物，这些事物总会保留着一丝非人格性，唯其如是，曼纳才能形成新的组合。这不是宗教力简单存续的结果，而是因为宗教力的性质才使它本身不可能完全地个体化。

我们仅仅通过研究图腾制度而得出的这一概念，还有一个额外的优势。那就是最近有很多学者从相去甚远的各类研究中都得出了这个结论，并且各自完全独立地采纳了它。在这一点上，人们自发的一致倾向很值得一提，因为这说明它是一种客观性假设。

早在1899年，我们就指出不能用神秘人格的观念来对宗教现象下定义。[47] 1900年，马瑞特声称存在着一个他名之为前泛灵论的宗教阶段，在这个阶段中，仪式所针对的是非人格的力，例如美拉尼西亚人的曼纳和奥马哈人以及达科他人的瓦坎。[48] 然而，马瑞特没有进一步主张精灵观念总是、而且在任何情况下都是在逻辑上和时间上存在于曼纳观念之后、并且导源于曼纳观念的。他甚至好像乐于承认精灵观念有时候是独立出现的，这样，宗教思想就有了双重渊源。[49] 另一方面，他把曼纳想成是事物的一种内在属性，是构成事物面貌的一种要素，因为在他看来，曼纳不过就是任何非同寻常的事物都会具有的那种性质，它可以唤起恐惧或敬仰的情感。[50] 这实际上等于是他又返回到了自然崇拜的理论。[51]

此后不久，胡伯特和莫斯在试图系统地阐述巫术的一般理论时，确认整个巫术的基础就是曼纳的观念。[52] 巫术仪式与宗教仪式之间的密切关系已经为人所知，那么进而可以预见，巫术理论也将适用于宗教。普罗伊斯同年发表在《环球》上的一系列文章[53] 证明了这一点。他主要依据采自美洲文明的事实，想要证实灵魂与精灵的观念是在力量与非人格力的观念之后发展起来的，而且前者不过是后者的转化，直到很晚它们还保留着它们原来非人格性的印记。实际上，他表明了即使在先前的宗教中，这种力量或者力仍然被表现为某种形式的混沌的流溢物，可以从它们所寄托的事物中自动地释放出来，甚至往往会通过任何向它们敞开的途径逸出，比如口、鼻或者身体的任何其他开口，呼吸、神情、言语等等。同时，普照伊斯还指出，它们千变万化的形式和极端的可塑性使它们能够相继地甚至是同时发挥出

最为千变万化的作用。[54] 确实，如果我们刻意拘泥于这位作者所用的术语的字面意义，那我们可以认为在他看来那些力是巫术力，没有宗教性质，因为他称之为巫魅（Zauber，Zauberäfte）。但是显而易见，他在这样表述的时候，并没有打算将它们置于宗教之外，因为他正是通过那些基本的宗教仪式来表明它们的作用的，例如墨西哥大典（the great Mexican ceremonies）。[55] 他之所以要这样表述，毫无疑问是因为他知道，再没有其他更好的方式能够突出这种力的非人格性和它运作的那种机制了。

于是，这一观念在各个方面都逐渐有了眉目。[56] 越来越多的人感到，甚至最基本的神话构想也是加诸于信仰体系之上的次级产物，[57] 而信仰体系则要更为简单、更为含糊、更为混沌，也更为本质，它形成了宗教体系得以建立的牢固基础。我们在对图腾制度的分析中所得到的正是这一原始的基础。以上提到的各位作者的研究所依据的事实，都采自迥然各异的宗教，而有些宗教所对应的文明已经非常先进了，例如普罗伊斯作为主要例证的墨西哥宗教就是这种情况。所以，可能有人会问这个理论对于最简单的宗教是否也同样适用。但是，既然不可能找到比图腾制度更低级的宗教，那么我们的理论就是无懈可击的。更何况，我们还将进一步去探讨作为瓦坎和曼纳观念的来源的那个初始观念：这就是图腾本原的观念。[58]

4

图腾本原观念之所以具有头等的重要性，不仅是因为它在宗教思想的发展中所起到的作用，还因为它在世俗的层面上对科学思想史也是很有意义的。它是力的最初观念。

实际上，就苏人的想象而言，瓦坎在世界上所扮演的角色，就如同科学在解释形形色色的自然现象时所说的各种力。但是，这并不是说他们仅仅把瓦坎看作是一种物质能量；相反，在下一章中我们就会看到，构成这一观念的要素来自于诸多各不相同的领域。而且，恰恰因为它本性具有复合性，它才能够被用来作为解释的普遍原则。它是一切生命的来源，[59] “一切生命都是瓦坎”，对于生命这个词，我

们必须明白，它指的是无机界和生物界中作用与反作用的、能动与被动的所有事物。瓦坎是发生在宇宙中的一切运动的原因。我们已经看到，易洛魁人的奥伦达是“展现在人们周围的所有现象和所有活动的动因”。它是“一切物体和一切事物所固有的”力量。[60] 奥伦达让风吹拂，让太阳照亮并温暖大地，让动物繁衍，让人们强壮有力并具有聪明才智。如果易洛魁人说，所有自然的生命都来自于具有不同强度的奥伦达的各种生物之间的斗争，那么他只是用他自己的语言表达了一种现代的观念：世界是各种力相互限制、约束和制衡的一个系统。

美拉尼西亚人也把同样的效能赋予了他们的曼纳。正是依靠曼纳，人们才能在狩猎或战斗中取胜，田园才会丰产，禽畜才会兴旺。一箭中的，那是因为箭里充满了曼纳；而一网下去打了好多鱼，或者是独木舟平安出海等等，也都是出于同一原因。[61] 当然，如果只是拘泥于考德林顿的某些语句，曼纳就应该被归纳为“超出人们的寻常力量和自然的共同进程之外的一切”。[62] 但是，从他所引证的那些例子来看，曼纳的领域显然不折不扣地大大扩展了。事实上，曼纳被用来解释普通的和日常的现象，在船只航行或者是猎人捕猎之类的事情中，并没有什么超人类、超自然的东西。当然，在日常生活中，有些事件因为是无关宏旨和司空见惯的，所以人们也就无动于衷了，他们没有注意到这些，因而也就不觉得有必要对之作出解释。那么曼纳的概念就只用于那些重要的、足以引起思索的事情上，和那些能够唤起一丝兴趣和好奇的事情上了。但是，并不能说这些都是不可思议的事情。曼纳的真实面目就跟奥伦达和瓦坎一样，可以说完全等同于图腾本原。氏族成员的生命、作为图腾物种的动物和植物以及一切划归该图腾并分有图腾性质的事物，都是通过这一本原才得以展现的。

所以，力的观念就是宗教的起源。借用这一观念的首先是哲学，然后是科学。扎德对此已有先见之明，这就是他在“神学”之后继之以形而上学的原因。不过，他从中得出结论说，力的观念注定要在科学中消失。鉴于这种观念具有神秘起源，所以孔德不承认它有任何客观价值。但是，我们将要表明，恰恰相反，宗教力是现实的，而无论人们借以想象这些力的符号是多么不完善。由此可见，在一般的意义上，力的概念也同样是真实的。

注 释

[1] 例如，在一个夸扣特尔的神话中，一位祖先英雄用手指头指着敌人，就会击穿他的脑袋（博厄斯：《关于加拿大北部部落的第五次报告。不列颠科学进步委员会》，1889年）。

[2] 支持这一论断的文献参见第二卷第一章注［28］和第九章注［48］。

[3] 参见本书，第三卷，第二章。

[4] 例见霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第482页；舒尔曼：《林肯港的土著部落》，载于伍兹：《澳洲南部的土著部落》，第231页。

[5] 弗雷泽甚至从萨摩亚采集了很多他认为是真正的图腾的例证（见《图腾制度和外婚制》，第6页，第12—15页，第24页，等等）。尽管我们批评过弗雷泽在选择例子的时候不够谨慎，不过，如果在萨摩亚确实没有重要的图腾遗迹存在，那么要找出这么多例子显然是不可能的。

[6] 特纳：《萨摩亚》，第21页以及第4章和第5章。

[7] 弗莱彻：《图腾的含义：来自奥马哈部落的研究》，载于《史密森学会1897年度报告》，第582—583页。

[8] 多尔西：《苏人社会学》，载于《美国民族学会第十五次年度报告》，第238页。

[9] 多尔西：《苏人社会学》，第221页。

[10] 里格斯和多尔西：《达科他语—英语词典》，载于《北美民族学文稿》，第7卷，第508页。多尔西所引用的很多考察者都以

为瓦坎达（wakanda）和瓦坎塔 （wakanta）与瓦坎是同一个词，并且导源于它，但实际上这两个词另具有更为确切的意涵。

[11] 《美国民族学会第十一次年度报告》，第372页，第21节。弗莱彻小姐相当清楚地认识到了瓦坎达的非人格的性质，但同时却又补充说这一概念还是带有某些拟人的成分。但是，这种拟人化是针对瓦坎达的各种不同表现形式而言的。人们在感受到了瓦坎达的地方呼唤那里的树木和岩石，就好像它们是有人格的存在一样，但是瓦坎达本身并没有人格化（《史密森学会1897年度报告》，第579页）。

[12] 里格斯：《塔一库，瓦一孔》，第56—57页，转引自多尔西：《美国民族学会第十一次年度报告》，第433页，第95节。

[13] 《美国民族学会第十一次年度报告》，第380页，第33节。

[14] 《美国民族学会第十一次年度报告》，第384页，第35节。

[15] 《美国民族学会第十一次年度报告》，第376页，第28节；第378页，第30节；参见第449页，第138节。

[16] 《美国民族学会第十一次年度报告》，第432页，第95节。

[17] 《美国民族学会第十一次年度报告》，第431页，第92节。

[18] 《美国民族学会第十一次年度报告》，第433页，第95节。

[19] 霍维特：《奥伦达与宗教定义》，载于《美国人类学家》，1902年，第33页。

[20] 霍维特：《奥伦达与宗教定义》，第36页。

[21] 泰沙：《塔弗奈特研究》，第17页。

[22] 博厄斯：《夸扣特尔印第安人的社会组织和秘密会社》，第695页。

[23] 斯万顿：《特林基特印第安人的社会条件、信仰和语言关系》，载于《美国民族学会第三十六次年度报告》，1905年，第451页，注解2。

[24] 斯万顿：《海达人民族学》，第14页；参见《特林基特印第安人的社会条件、信仰和语言关系》，第479页。

[25] 在某些美拉尼西亚的社会中（班克斯群岛和北新赫布里底群岛），两个外婚制胞族都具有澳洲组织的特征（考德林顿：《美拉尼西亚人》，第23—24页）。在佛罗里达有正规的图腾，称为"布佗斯"（butos）（同上，第31页）。兰在《社会的起源》（第176—177页）中对这一点作了有趣的讨论。同一主题并且是同样意义的讨论可见里弗斯：《波利尼西亚和美拉尼西亚的图腾制度》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第39卷，第156—157页。

[26] 《美拉尼西亚人》，第118页，注解1。参见帕金森：《南海三十年》，第178页，第392页，第394页，等等。

[27] 对这一观念的分析可见于胡伯特和莫斯：《巫术的一般理论》，载于《社会学年鉴》，第7卷，第108页。

[28] 那里不仅有氏族图腾，而且还有团伙图腾（弗莱彻：《史密森学会1897年度报告》，第581—582页）。

[29] 弗莱彻：《史密森学会1897年度报告》，第578—579页。

[30] 《史密森学会1897年度报告》，第583页。在达科他人中，图腾就被叫作瓦坎。见里格斯和多尔西：《达科他语语法：文本与民族学》，载于《北美民族学》，1893年，第219页。

[31] 《詹姆斯对朗在落基山脉探险的记述》，第1卷，第268页（转引自多尔西：《美国民族学会第十一次年度报告》，第431页，第92节）。

[32] 我们并不是说宗教力在一种动物身上的任何表现原则上都能够追溯到此前的图腾制度。但是，在我们讨论图腾制度还很明显的社会时（达科他就是这种情况），十分自然地会想到这些概念不会和该社会毫不相干。

[33] 参见纸书，第二卷，第九章，第4节，第371—372页。

[34] 前一个是斯宾塞和吉兰的拼法，后一个是斯特莱罗的拼法。

[35] 《澳洲中部的土著部落》，第548页，注解1。当然，斯宾塞和吉兰还补充说："对这种观念最好的表述是阿兰忌达物体中有一个邪恶精灵。"但是，斯宾塞和吉兰的这种意译只是他们未经证实的解释。正像斯特莱罗的定义和我们的上下文所表明的那样，阿兰忌达绝不含有任何精灵生物存在的意思。

[36] 《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第76页注。

[37] 名为波尔雅（Boyl-ya，见格雷：《澳洲西北和西部两次探险记》，第2卷，第337—338页）。

[38] 参见纸书，第34页。当斯宾塞和吉兰说阿兰忌达是一种"超自然力"的时候，他们也含蓄地承认了这一点。参见胡伯特和莫斯：《巫术的一般理论》，载于《社会学年鉴》，第7卷，第119页。

[39] 考德林顿：《美拉尼西亚人》，第191页及以下诸页。

[40] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第38页。

[41] 甚至有根据怀疑澳洲人是否完全没有相似的观念。阿兰达人的“储灵珈”（churinga）一词（或者像斯特莱罗那样写成tjurunga）就与之有很大的相似性。斯宾塞和吉兰说它意指“一切神秘的或神圣的。它既用于事物也用于事物所具有的品质”（《澳洲中部的土著部落》，第648页，“储灵珈”条）。而这差不多就是曼纳的定义。有时候，斯宾塞和吉兰甚至用这个词来指称一般意义上的宗教力量或宗教力。在描述凯蒂什人的一个仪典时，他们说司仪“充满了储灵珈”，接下来还讲，这就是说“充满了从名为储灵珈的物体中流溢出来的巫术力量”。不过，储灵珈的观念好像没有美拉尼西亚人的曼纳或者是苏人的瓦坎那么清晰和确切。

[42] 不过，在下文中我们将会看到（参见本卷，第8章和第9章），图腾制度与所有神秘人格的观念都不是毫不相干的。但是我们会表明，这些概念都是次级形态的产物，而绝不是我们刚才所分析的信仰的基础，它们是导源于后者的。

[43] 《澳洲中部的土著部落》，第38页。

[44] 《皮博迪博物馆报告》，第3卷，第276页注释（转引自多尔西：《美国民族学会第十一次年度报告》，第435页）。

[45] 参见纸书，第44页。

[46] 像宙斯或刻瑞斯（Ceres succiditur）这样的表述，是要表明这种观念在希腊和罗马都保留了下来。尤瑟纳尔在他的《神名》中清楚地说明了在希腊和罗马，原始诸神都不过是根据他们的属性而设想出来的非人格的力。

[47] 涂尔干：《宗教现象的定义》，载于《社会学年鉴》，第2卷，第14—16页。

[48] 马瑞特：《前泛灵论宗教》，载于《民俗》，1900年，第162—182页。

[49] 马瑞特：《前泛灵论宗教》，第179页。在马瑞特的近期著作《曼纳的概念》（载于《第三届国际宗教史大会会刊》，第2卷，第54页及以下诸页）中，他倾向于进一步把曼纳的泛灵论概念置于次要地位，不过在这一点上，他的想法始终犹豫不决，而且很有保留。

[50] 马瑞特：《前泛灵论宗教》，第168页。

[51] 前泛灵论向自然崇拜的这种返回在克劳德那里更为明显（克劳德：《宗教的前泛灵论阶段》，载于《第三届国际宗教史大会会刊》，第1卷，第33页）。

[52] 胡伯特和莫斯：《巫术的一般理论》，载于《社会学年鉴》，第7卷，第108页及以下诸页。

[53] 普罗伊斯：《宗教和艺术的兴起》，载于《环球》，1904年，第86卷，第321页，355页，367页，389页；1905年，第87卷，第333页，347页，413页。

[54] 《环球》，第87卷，第381页。

[55] 他明确地把它们与一切凡俗属性的影响对立起来（《环球》，1904年，第86卷，第379页a）。

[56] 这种观念甚至在弗雷泽近期的理论中也能见到。如果这位学者为了把图腾制度说成是一种巫术而拒绝它的任何宗教性质，那恰恰是因为图腾膜拜使之发挥作用的那些力就像巫师所用的力一样也是非人格的。所以弗雷泽承认了我们刚才所确立的基本事实。不过，他得出了与我们不同的结论，因为他认为必须要有神秘人格才算是宗教。

[57] 然而，我们说这话的含义与普罗伊斯和马瑞特不同。在他们看来，宗教演进的过程中有一个时期，人们既不知道灵魂也不晓得精灵，这就是前泛灵论的阶段。但是，这个假设很成问题，对此我们下文将要讨论（第2卷，第8章和第9章）。

[58] 在这个问题上，见布鲁诺的一篇文章：《论原始共同体的巫术—宗教现象》，载于《意大利社会学评论》，第7年册，第4—5分册，第568页及以下诸页，和博格拉斯致第十四届美洲学者大会（1904年在斯图加特举行）的一封未发表的信。普罗伊斯对这封信作过分析（《环球》，第86卷，第201页）。

[59] 弗莱彻小姐说："所有事物都充溢着一个共同的生命本原。"《史密森学会1897年度报告》，第579页。

[60] 霍维特，载于《美国人类学家》，1902年，第36页。

[61] 《美拉尼西亚人》，第118—120页。

[62] 《美拉尼西亚人》，第119页。

第七章 这些信仰的起源（终）

图腾本原或曼纳观念的起源

上一章所确立的命题决定了我们在讨论图腾制度的起源问题时所应该遵循的思路。既然支配图腾制度的普遍是一种近乎于神的本原的观念，而且这种本原内在于某些范畴的人和物，并被人们以动物或植物的形式加以设想，那么，对这种宗教的解释在本质上就是对这种信仰的解释。为此，我们必须设法弄清人们是如何被引向这一观念的，以及他们是用什么来建构这一观念的。

1

这种观念显然不是出自于图腾事物本身在人们心中所能引发的感觉，我们已经表明，这些事物往往是微不足道的。仅举一些经常出现在澳洲图腾名单上的生物，诸如蜥蜴、毛虫、老鼠、蚂蚁、青蛙、火鸡、鲷鱼、李树、鹦鹉等等，就可以发现它们的性质都不可能使人产生深刻而强烈的印象，即不可能产生类似于宗教激情、能够使它的对象都深深地带上神圣性的那种印象。当然，星辰和壮丽的大气现象不在此列，相反，它们必然会强烈地冲击人们的想象。但就实际情况来看，这些事物却很少被作为图腾；甚至可能很晚它们才担当起这一重任。[1] 因此，氏族用以命名的事物之所以能够卓然出众而成为膜拜对象，并不在于它的固有属性。而且，如果这些事物所激发出来的感情果真是图腾仪式和图腾信仰的决定性原因的话，那么，它们预先就应该是最为显赫的圣物，用作图腾的动物或植物就应该在宗教生活中发挥首要的作用。但是我们知道，膜拜实际上另有中心。最圣洁的其实是这种植物或动物的形象表现、图腾标记以及各种符号。所以，在这些标记中才能找到宗教性质的源泉，而它们所表现的实物只不过是沾沾光罢了。

因此，图腾首先是一个符号，是对另外某种东西的有形的表达。[2] 那么它表达的究竟是什么呢？

从我们一向专注的分析来看，它所表达和符号化的分明是两类不同的事物。首先，它是我们称之为图腾本原或者神的外在可见的形式。但是其次，它也是一种名为氏族的确定社会的符号。它是氏族的旗帜，是每个氏族把自己和其他氏族区分开来的记号，是氏族个性的可见标志，是人、兽、物等等任何名目的氏族成员都带有的标记。所以，既然它同时兼为神与社会的符号，莫非是因为神与社会只不过是一回事？如果群体与神性是两个不同的实体，那么群体的标记又怎么能够成为这种准神的象征呢？因此，氏族的神、图腾本原，都只能是氏族本身而不可能是别的东西。是氏族被人格化了，并被以图腾动植物的可见形式表现在了人们的想象中。

但是，这种神化如何可能？它又为什么恰好以这种方式发生？

2

一般说来，社会只要凭借着它凌驾于人们之上的那种权力，就必然会在人们心中激起神圣的感觉，这是不成问题的；因为社会之于社会成员，就如同神之于它的崇拜者。实际上，神首先被人们认为是高于人自身的一种存在，是人的依靠。无论它是有意识的人格，如宙斯和耶和华，还是仅仅像在图腾制度中发挥作用的那种抽象的力，崇拜者都会认为自己不得不遵循由神圣本原的性质强加给他的那种特定的行为方式，他觉得他正在和这种神圣本原相沟通。而社会也给我们永远的依赖感。既然社会独有一种和我们个体不同的本性，那么它就会去追求同样也为其所独有的目标。可是，它不以我们为媒介就不能达到目的，所以它就会命令我们去协助它。它将我们本身的兴趣置之不顾，而要求我们自甘做它的仆人。它听任我们蒙受种种烦恼、失落和牺牲，而如果没有这些，社会就不可能有其生命。正因为如此，我们每时每刻都被迫屈从于那些行为和思想的准则，而这些准则，既不是我们所制定的，也不是我们所渴望的，有时候甚至违逆了我们最基本的倾向与天性。

但是，如果社会唯有通过物质的压制，才能从我们这里获得让步与牺牲，那么它在我们的心灵中，就只能形成我们不得不屈服的物质力量的观念，而不是宗教崇拜那样的道德力量的观念。事实上，社会对意识所拥有的绝对权力，主要不是由于它在物质上所特有的无上地位，而是由于它所赋有的道德权威。如果我们服从于社会的指令，那不仅是因为强大的社会足以战胜我们的反抗，而首先是因为社会是受到尊崇的对象。

一个对象，不管是个体的还是集体的，只要它在我们心中的表现赋有一种力，能够自动地引发或抑制我们的行为，而不计行为的任何利弊后果，那么我们就说它激发出了尊崇。当我们由于承认某人所具有的道德权威而服从他的时候，我们追随他的主张，不是因为他似乎较为明智，而是因为在我们对他所形成的观念中内在地具有一种物质能量，这能量征服了我们的意志并使之遵循它所指出的方向。当我们感到这种内在的、不折不扣的精神压力作用于我们的时候，我们所体验的情感就是尊崇。因此，指示或建议给我们的姿态是有利还是不便并不能左右我们，关键要看我们对提出建议和指示的人是怎样表现的。这就是为什么命令一般都要采取简短而专横的形式。而不留任何踌躇余地的原因。因为只要是一个命令，而且要凭借它自身的力量推行，它就要排斥任何斟酌与计算的想法。命令的效果来自于它所处的精神状态的强度，正是这种精神状态的强度造成了所谓的道德优势。

而社会就深深地依赖于这种作用方式，并把这种作用方式强加给社会成员；正因为如此，社会作用的方式都标志有能够招来尊崇的明显迹象。由于它是大家共同构筑的，所以每个个别的心灵对其威力的想法，也就保留在了其他所有人的内心之中，反之亦然。我们每个人内心对这些作用的表现所具有的强度，都是任何单纯私人的意识状态所不能达到的，因为它的力量来自于形成它的无数的个体表现。在我们身边，有些人对此加以肯定，其实这是社会在借其口而言说，我们在倾听他们的时候实际上是在倾听社会，全部声音都是一个口吻，那口吻光靠个人是不可能具有的。[3] 针对任何一种持有异议的企图，社会都将以谴责或者物质压迫的方式作出强暴的反应，这种体现为激情迸发的共同决断，有助于强化它的绝对权威。[4] 简言之，当这种

状态的舆论有了某个东西作为它的对象，每个个体对舆论的表现就从舆论的起源和诞生条件中获得了行动的权力，甚至那些以为自己并没有顺从舆论的人也是如此。舆论倾向于驱除与之相矛盾的表现，始终把它们排斥在一定距离以外；另一方面，它号令着那些能够实现它的行为，而且它之所以能够做到这一点，借助的不是物质胁迫或者诸如此类的取向，而是因为它把自己所包含的心理能量放射了出来。它的效力仅仅来自于它的心理属性，而恰恰就是依据这个迹象，人们才认识到了道德权威的存在。所以，舆论在根本上是一种社会事物，是权威的来源；甚至可以设想，舆论是所有权威之母。[5] 可能有人会反对说，科学常常是舆论的敌手，它对抗并修正舆论的谬误。但是，如果没有足够的权威，科学就不可能担此重任，而这种权威又只有从舆论本身才能得到。假如一个民族并不信奉科学，那么无论如何，世界上的所有科学论证都不会对他们的心灵产生任何影响。即使在今天，如果科学恰巧和某种公众舆论的强大潮流相抵牾，恐怕它也有信誉扫地的危险。[6]

既然社会压力是通过精神的途径施加的，那么难免会使人形成这种观念：在人的外部存在着一种或几种他们所依赖的力量，这力量不仅是道德的，而且还很有效力。人们必然认为，这些力量至少一部分是外在于人的，因为它们在以命令的口吻讲话，有时候甚至指令人们强行违逆他们最自然的倾向。当然，如果人们能够看出他们所感觉到的影响源自于社会，那么毋庸置疑，就不可能产生神话体系的解释了。但是，社会作用的实施方式太过曲折隐蔽，所采用的心理机制又太过复杂，以至于通常的观察者都无法弄清它是从何而来的。人们完全知道他们受到了作用，但只要尚未领教科学的分析，他们就不知道是谁在起作用。所以，他们只好自己创造出那些他们觉得与之有关的力量的观念来。对于人们是如何被导致去用实际上与其本质毫无关涉的形式来表现这些力量，并用思维来塑造这些力量等问题，我们终于可见一斑了。

然而，神不仅仅是我们所依据的权威，它还是我们自身力量所依赖的力。一个人服从他的神，就会相信神与之同在，并且坚定自信、意气昂扬地面对世界。同样，社会作用也不仅限于要求我们牺牲、付

出和勉力而行。因为集体力量并不完全在我们之外，它对我们的作用并非统统来自外部。既然社会只有在个体意识中并通过个体意识才能存在，[7] 那么这种力必定是与我们融会贯通，并在我们内部组织其自身的。于是，它就成为我们存在的一个不可或缺的部分，并且因此受到了推崇与显扬。

有些时候，社会这种赋予力量与生气的作用格外明显。在共同的激情的鼓舞下，我们在集会上变得易于冲动、情绪激昂，而这是仅凭个人的力量所难以维系的。等到集会解散，我们发现自己重又孑然一身，回落到平常的状态，我们就能体会出我们曾经在多大程度上超越自身了。历史上这类例子层出不穷。只要回想一下1789年8月4日之夜就足够了，一次会议突如其来地导致了牺牲与放弃，而每个与会者昨天还拒绝如此，明天又对此大为惊诧。[8] 这就是为什么所有政治的、经济的或宗教的团体，都要认真地定期举行聚会的缘故，因为在聚会上，团体成员通过一道表明其共同的信仰，使他们的信仰重新被唤起了。如果任其自便，这种情感很快就会削弱；而要使之加强，只要让有关的人聚集在一起，把他们置于一种更密切、更活跃的相互关系中就足够了。这也解释了为什么一个人在对众人讲话时，至少在他已经成功地与大伙发生沟通的时候，他会有一种特定的姿态。他的语言夸大其辞，要是在平常的情况下就会显得荒唐可笑；他的手势表现出一种特有的气势；他此刻的思想不守任何规矩，易于陷入极端。这是因为，他感到体内充溢和泛滥着一种异常的力量，并且试图奔涌而出。有时候他甚至觉得，他被一种比他本人要伟大得多的道德力量支配着，他只不过是它的代言人。正是通过这些迹象，我们才能明白什么是人们通常所说的海阔天空、高谈阔论的灵感之灵。而这种格外增强的力量确实非常现实地存在着，它就来自于他演说时所面向的那个群体。由他的言词所煽动起来的情感经放大和加深以后，又反归他自身，于是，他自己的情感又在这种程度上被听众们强化了。他所唤起的充满激情的能量在他体内澎湃跌荡，令他意气风发、言语铿锵。这已经不再是一个简单的个体在讲话，而是一个具体化、人格化的群体在言说了。

除了这种暂时性的、间断性的状态之外，还有其他更为持久的情况，社会的这种强化作用能够让人们觉得社会更加重要，甚至通常会显得更加辉煌。在历史上有一些时期，在某种强大的集体震荡之下，社会互动变得非常频繁与活跃。人们相互探访，比以往更多地会集起来。由此普遍产生的欢呼雀跃的场面，正是革命时代或创造时代的特征。而这种更大规模的行动又导致了对个体力量的普遍刺激。此时此刻，人们要比寻常时期见多识广，而且会有另一种眼光。变化不是点滴细微的，人们已经判然不同。由于激情的鼓动过于强烈，人们除了暴力和放纵的行动，除了超人英雄主义或血腥野蛮的行动以外就没法满足。这就是诸如十字军东征[9]以及法国大革命之所以会出现许多崇高场面或野蛮场面的原因。[10]在这种普遍亢奋的影响下，我们看到最平庸、最老实的市民也变成了英雄或者屠夫。[11]而且非常清楚，所有这些心理过程都同样根植于宗教，而个体也经常以一种明确的宗教形式来描绘他们所顺从的压力。十字军相信上帝已来到他们之中，并和他们一起欢赴征程，夺取圣地。而圣女贞德认为，她是听命于天国的声音的。[12]

但是，社会并不只是在异常的环境中才能让人们感觉到它的刺激作用的；也就是说，在我们的生活中，无时无刻不有某种能量从外界流向我们。一个恪尽职守的人，面对他的同伴所表现出来的种种赞赏、敬重和倾慕，会感到一种平常没有体会过的舒畅，这感觉激励着他。社会对他的感情使他对自己也产生了同样的感情。因为他与他的同伴在道德上是一致的，他在行动中会更加自信、坚毅和果敢，他就好像一个感到神的恩宠仁慈地降临到自己头上的信徒。就这样，产生了我们道德本性的永恒资粮。由于我们与周围群体的关系是相当灵活的，而且这些群体本身也在变化，所以我们的道德支持也就随着丰富多彩的外界环境而改变。那么，我们就不可避免地会发觉这种支持有赖于一个外在的原因，但是我们却无法意识到这个原因究竟在哪儿、到底是什么。因而，我们通常就把它想象为一种道德力量，这力量虽然内在于我们，但却将我们内部的某种不属于我们的东西表现出来：这就是道德良心。而且，如果不借助宗教符号，人们就根本无法对道德良心有丝毫明确清晰的表现。

除了这些具有随意性的力量总是不断地来激励我们以外，还有另外一些力量固定存在于我们所使用的方法和传统之中。我们所说的语言不是我们创造的；我们所用的工具不是我们发明的；我们所行使的权利不是我们确立的；知识的宝藏代代相传，也不是哪一代人独自聚敛的。全凭着社会，我们才享受到了这些绚烂多彩的文明，即使我们一般看不出我们得到这一切的根源，至少我们也会明白那不是我们的功劳。而正是这一切，才使人在诸多事物中拥有了自己的位置。人之所以为人，只不过是因为他有了文明。所以人不可避免地会感受到，在他之外存在着他从中获得人类本性特征的某种主动因素，它们作为仁慈的力量，帮助他，佑护他，确保他得到特许的命运。当然，就像对于美好的事物他要赋予它们重要的价值一样，他必定也要给这些力量以尊荣。[13]

于是，我们所处的环境就似乎充满了我们与之有关的种种力量，它们既专横又助人、既威严又仁慈。因为它们对我们所施加的压力是我们意识得到的，所以我们就不得不把它们确定在我们之外，对待它们就像对待引起我们感觉的客观原因那样。但是，从根本上说，它们在我们内心所激起的情感却与那些简单可见的对象有所不同。只要后者能被还原为它们在日常体验中所展现出来的经验特征，只要宗教的想象还没有使它们变质，我们对它们就不可能有类似的尊崇，其内涵也无法使我们超越自身。因此，对我们来说，描绘这类事物的表现就与集体影响在我们内心所引发的表现迥然不同了。这两种表现就像它们所对应的生活形式一样，在我们的意识中形成了判然相分的两种心理状态。结果我们得到的印象是：有两种不同的现实与我们相关，它们之间隔着一条鸿沟，一边是凡俗事物的世界，而一边则属于神圣事物。

而且，古往今来，我们看到社会始终在不断地从普通事物中创造出神圣事物。如果社会恰好垂爱某人，认为从他身上找到了能够打动它的雄心壮志，以及实现这一抱负的手段，这个人就会卓然出众，被奉若神明。舆论会像维护诸神一样赋予他威严。受到时代信赖的许多君主都属于这种情况，他们即使没有被敬奉为神，至少也被视为神的直接代表。显然，唯有社会是这类各色神化的始作俑者，因为它往往

不惜把那些只有自己的功德却没有权利获此殊荣的人也神化了。人们所抱有的这种赋有高度社会功能的非常朴素的敬重，和宗教尊崇并没有本质的不同。这种态度通过人们相同的行动表达出来：对至高无上的人要敬而远之；接近他之前要小心准备；和他交流的时候，采用的姿态和语言不能像对待凡夫俗子那样。在这些场合中，人们所体会到的情感与宗教情感密切相关，以至于很多人把这两者混淆起来。为了解释对王公贵族和政治要人的尊重，人们赋予了他们神圣的性质。例如在美拉尼西亚和波利尼西亚，据说有势力的人物拥有曼纳，他的影响就来自于曼纳。[14] 不过，显而易见，他的地位要归功于舆论所赋予他的重要性。因而，归根结底，来自舆论的道德力量和神圣事物所赋有的道德力量是同出一源的，并且是由相同的要素构成的。这就是曼纳一词兼有上述两种意涵的原因。

除了人以外，社会也神化了事物，尤其是观念。如果某个民族一概相信同一种信仰，那么，由于上文我们所指出的原因，这一信仰将不容触动，也就是说不允许拒绝或者怀疑。和其他那些禁忌一样，人们也禁止批判它，所有这些，都充分证明了某种神圣事物的存在。即使在今天，无论我们承认别人的自由何等重要，要是一个人完全拒绝进步，或者是嘲笑现代社会所抱有的人类理想，也会产生亵渎的效果。那些最热衷于对一切进行自由检验的人，至少会把一条原则置于讨论之上，并将其视为是神圣不可侵犯的：这恰恰就是自由检验的原则。

社会创造神或者把自己装扮成神的本事，在法国大革命的开头几年里表现得再明显不过了。那时候，在普遍狂热的影响下，实际上具有纯粹世俗性质的事物也被公众舆论转变成了神圣的事物，那就是"祖国"、"自由"和"理性"。[15] 一种宗教就要确立起来了，它还有它的教义[16]、符号[17]、圣坛[18]和节期[19]。对理性和上帝的膜拜就是要试图给这些自发的激情提供一种冠冕堂皇的满足。诚然，这次宗教改革只是昙花一现，那是因为最初灌输给群众的爱国热情很快就松懈了。[20] 原因已经消逝，结果也就不再存在。然而，这次经历虽然短暂，它却保留了它全部的社会学意义。在特定的情况下，

我们还会看到社会及其基本的观念，直截了当地、未经任何变形就能成为名副其实的膜拜对象。

所有这些事实使我们得以窥测氏族如何能在其成员中唤起这样的观念：在我们之外存在着支配他们同时又支持他们的力。说得文绉绉一点，这种力就是宗教力。因为再也没有其他社会和原始人的联系能比氏族更加直接与密切的了。他们与部落的联结纽带要松弛得多，而这种联结的感觉也很微弱。虽然部落对原始人来说不是完全陌生和疏远的，但还是本氏族的人拥有的共同事物最多，他们最直接感受到的也是氏族这个群体的作用，所以，氏族优先于其他群体用宗教符号来表达自己也是理所当然的了。

不过，这个基本的阐释太一般化了，它可以毫无差别的适用于各种社会，因而也适用于各种宗教。下面让我们尽量精当地确定一下这种集体作用在氏族中采取什么形式，以及它是如何唤起神圣感的。因为氏族中的集体作用比其他任何地方都更容易被观察到，而且它的效果也最明显。

3

澳洲社会的生活是在两个不同的周期中交替度过的。[21] 有时候人们分成彼此独立的一个个小组，分散到各自的领地；每个家庭自食其力，或打猎或捕鱼，总之，就是尽其所能地争取必不可少的食物。有时候则相反，人们集中在特定地点进行集会，时间长达几天乃至几个月之久。如果有氏族或者是部落的一部分[22] 受到召请参加集会，这时候，这种集中就发生了，他们将举行宗教仪典，或者通常按照民族学的说法，叫做“集体欢腾”（corrobbori）[23]。

这两个时期形成了鲜明的对照。在前一个阶段中，经济生活占据优势，它一般是非常乏味的。为了谋食而进行的采集或者渔猎，并不是能够唤起活跃激情的工作。[24] 社会的分散状态使社会生活单调、委靡而且沉闷。[25] 但是只要集体欢腾一开始，一切就都改变了。既然原始人情感和情绪的机能还不能被他的理性和意志完全制

约，那么他就很容易失去对自己的控制。任何有点重要性的事件，都可能促使他完全出离自身。要是有了好消息会怎么样？那就立刻化为狂欢。要是相反，他就会像疯子一样到处狂奔，一个劲儿地任意胡为，他哭号、尖叫、在土堆里打滚、四下乱撞、咬自己、猛烈地挥舞胳膊，诸如此类。[26] 集中行动本身就是一种格外强烈的兴奋剂。一旦他们来到一起，由于集合而形成的一股如电的激流就迅速使之达到极度亢奋的状态。所有人的内心都向外部的印象充分敞开，想表达的任何情感都可以不受阻拦。每个人都对他人作出回应，同时也被他人所回应。最初的冲动就这样推进、加剧，犹如下落的雪崩一样在不断地增强。因为这种跃动的激情冲破了所有限制，从而不可避免地爆发出来，所以到处只见狂暴的举动、哭喊、嘶咧的号叫和各种刺耳的噪音，而这有助于进一步强化他们所体现的精神状态。又因为集体情感要想通过集体表达出来，就必须遵循一定的秩序，以便在协调中合作进行，所以那些举动和叫喊就趋于变得有节奏、有规律，于是，舞蹈和歌唱就此产生了。但是它们采取了较为规则的形式，却仍不失其自然的狂暴，有规律的喧嚣还是喧嚣。人类的声音不足以当此重任，就采取人为的方式使之加强，于是，就用两个飞去来器相互敲打，或者是旋转牛吼器。这些器具在澳洲宗教仪典上应用得很普遍，最初可能是为了把人们所感受的激动之情更加充分地表达出来才使用的。然而它们表达了激情，同时激情又强化了它们的效果。这种欢腾往往愈演愈烈，直至产生骇人听闻的行动，释放出来的狂暴激情势不可当。他们大大地偏离了通常的生活状态，而且他们完全意识到了这一点，乃至于他们觉得必须使自己出离并超越通常的道德。于是两性的结合违背了性关系的规定原则。男人相互交换妻子。有时候人们甚至乱伦，这种平常要受到憎恶和严厉惩罚的行为，此时却可以公开进行并且不受处罚。[27] 如果我们再考虑到这些仪典一般都在夜里举行，那点点火光刺破了黑暗，我们就很容易想象出这幅场景对于参与者的心理会产生什么作用了。结果是导致了他们在生理和心理上狂暴的过度兴奋，以至于这种兴奋不能支持太久，当事人最终会精疲力竭地倒在地上。[28]

这张图画当然只是一幅草图，为了举例说明以使之更加明确具体，让我们再来描述一些引自斯宾塞和吉兰的场景。

关于沃龙迦蛇的仪典是瓦拉蒙加人的宗教仪典中最重要的一个。它由一系列仪典组成，持续数天。以下是第四天时出现的场面。

依照瓦拉蒙加人的仪规，两个胞族的代表都要参加，一方作为司仪，另一方作为筹备者和辅助者。只有乌鲁鲁胞族的成员才有资格主持仪式，但是金吉利胞族的成员必须为出演者搞好装扮，准备场地和器具，而且还要充当观众。他们负责事先用湿沙堆成一个土墩，上面用红色的绒羽标志出代表沃龙迦蛇的图案。真正的仪典要在夜幕降临以后才开始。将近10点或11点钟，乌鲁鲁人和金吉利人来到场地，坐在土墩上开始唱歌。每个人显然都很兴奋。再晚一会儿，乌鲁鲁人把他们的妻子领来，交给金吉利人，金吉利人便与之交合。[29] 然后，新近成年的年轻人被带进来，他们被详细告知整个仪典，此间歌唱一直持续到凌晨3点，片刻未停。接着，最野蛮兴奋的场面出现了。当四面亮起火光，在夜色的衬托下橡胶树被照得刷白，乌鲁鲁人就一个接一个地跪在土墩旁边，之后又一跃而起，围着土墩转，他们的动作协调一致，两只手撑在大腿上，但没走多远他们又跪在地上，于是再重复刚才的动作。与此同时，他们一边忽左忽右地摇摆身体，一边随着每一个动作发出刺耳的叫喊，那是一种不折不扣的号叫："噫唏！噫唏！噫唏！"这时候，处于强烈兴奋状态的金吉利人则把他们的飞去来器敲得叮当响，而他们的首领比下属还要更加狂躁。当乌鲁鲁人围着土墩转完了两圈，就从下跪的地方撤出，又开始唱歌，其歌声每每在余音散尽之时又突然暴发。直到天色破晓，所有人又从原地跃起。熄灭的火焰被重新点燃，在金吉利人的激励之下，乌鲁鲁人用飞去来器、长矛和棍棒向土墩发起疯狂的攻击，顷刻之间土墩就化为齑粉。火焰熄灭，深邃的寂静重又笼罩那里。[30]

而这些考察者们所看到的更为狂暴的场面是瓦拉蒙加人有关火的仪典。

从傍晚时分开始，各种列队、舞蹈、歌唱都在火把照耀下进行，普遍的欢腾持续高涨。在一个指定的时刻，有12个人每人拿起一把熊熊燃烧的火把，其中一个就像拿刺刀那样拿着火把，他们冲入一群土著，而对方则用棍棒和标枪抵挡攻击。随后就是一场全面的混战。人

们到处蹿蹦跳跃，不停地发出野蛮的尖叫，燃烧的火把在人们的头上和身体上不断爆裂，火花四溅。斯宾塞和吉兰说："烟雾、炽烈的火把、四处溅落的火星，成群结队的舞蹈、大呼小叫的人们，共同形成了一种实在野蛮暴戾的场面，简直无法用任何适当的语言加以表达。"[31]

可以想象，当一个人达到了这种亢奋的状态，他就不可能再意识到自己了。他感到自己被某种力量支配着，使他不能自持，所思所为都与平时不同，于是，他自然就会产生"不再是自己"的印象了。他好像已经变成了一个新的存在，而他佩戴的装饰和遮脸的面具从物质方面也形成了这种内在的转化，并在很大程度上可以用来确定它的性质。与之同时，他的伙伴们也感到自身发生了同样的转化，并把这种情感表达为叫喊、动作和共同的姿态，一切都仿佛是他们果真被送入另一个特殊的世界，一个与他们的日常生活完全不同的世界，一个充满了异常强烈的力量的环境——这力量左右他并使他发生质变。像这样的体验，而且是每天重复、长达几个星期的体验，怎么可能不使他深信确实存在着两个异质的、无法相互比较的世界呢？在一个世界中，他过着孤单乏味的日常生活；而他要突入另一个世界，就只有和那种使他兴奋得发狂的异常力量发生关系。前者是凡俗的世界，后者是神圣事物的世界。

所以，宗教的观念似乎正是诞生于这种欢腾的社会环境，诞生于这种欢腾本身。在澳洲，宗教活动几乎全都在集会的时候进行，这一事实可以证明这种关于宗教观念的真正起源的理论。诚然，所有民族伟大庄严的膜拜仪式总归都是定期举行的，但是，在较为先进的社会中，可以说没有一天不向神祈祷、献祭，或者进行某种仪式活动的。而澳洲恰恰相反，除了氏族和部落的庆典以外，几乎所有的时间都被世俗的事务占据着。当然，即使在世俗活动期间，也还是保留着禁忌的，至少在那些禁忌还保持着它的原初活力的地方，图腾动物是从来不允许被随意宰杀和吃掉的。但是，在此期间几乎不举行任何积极的仪式，也没有任何重要的仪典。这些仪式和仪典只有在群体集会时才举行。澳洲人的宗教生活相继经历了完全平静的和过度兴奋的两个阶段，而社会生活也以同样的节奏来回转换，这使得两者的相互关系变

得一清二楚。但是，在所谓开化的民族中，它们相对的连续性却模糊了它们的关系。甚至可以怀疑，这种对照的破坏必然会消解掉其最初形式中的神圣感。集体生活由于几乎完全集中于确定的时刻，它就能够获得最大的强度和效果，因而使得人们对他们所过的双重生活和他们所享有的双重本性都具有了更加积极的情感。

但是，这种解释还不够全面。我们已经表明了氏族是如何对它的成员产生作用，如何在他们内心唤起支配他们、振奋他们的外在力量的观念的。可是我们还必须知道，这些力量怎么会被设想为图腾的形式，也就是说，怎么会具有动物或植物的外形的。

这是因为，图腾动物或植物的名字被赋予了氏族，而且它们还成为了氏族的标记。实际上，某种东西在我们内心所激发起的情感会自发地附加在代表这种东西的符号上，这是一条众所周知的法则。对我们来说，黑色是哀悼的记号，它也暗示了悲伤的印象和观念。之所以会形成这种情感的传递，是因为在我们的头脑中，事物的观念和其符号的观念之间是紧密相连的，结果一方所引起的情绪就感染扩展到了另一方。这种感染在任何情况下都会以不同程度发生，但是，对事物本身来说，规模、组成要素的数量和复杂的结构都是人脑难以把握的，不过，它的符号却很简单、比较确定而且易于表现，每当此时，这种情绪的感染就会变得更全面、更显著。因为我们不可能把一种我们只能吃力而混乱地加以表现的抽象实体，看作是我们的强烈感情的来源。只有把它们和我们能够真真切切地意识到其实在性的具体事物联系起来，我们才能够向自己对它们作出解释。那么，如果事物本身不符合这个条件，即使确实是它激发起我们的感情的，它也不能够被接受为我们感情的基础。于是它的位置就被某种记号所取代了，它所激发的情绪也被我们和这个记号联系起来了。我们爱慕、畏惧、崇敬的是记号，我们觉得感激和快慰的是记号，我们为之献身的也是记号。士兵为他的旗帜而死，为他的国家而死；但事实上，在他的意识中，旗帜却是第一位的。有时候甚至是旗帜直接决定了行动。单单一面旗子是不是在敌人手中，并不会决定国家的命运，而士兵为了夺回它却不惜牺牲生命。他不顾旗子只是一个记号、本身没有价值，只是想到它所代表的实体，于是，记号被当作实体本身那样对待了。

图腾就是氏族的旗帜。因此氏族在个体心中所激起的印象，即可靠的和生机盎然的印象，自然就应该被设定在图腾的观念上，而不是氏族的观念上。因为氏族是一个太过复杂的实体，这样粗浅的知性对其全部的复杂统一性是无法清晰地加以表现的。不仅如此，原始人甚至不明白他的那些印象是来自于群体的。他不知道在共同生活中相互关联的一些人来到一起，就会释放出新的力量，使他们每个人都发生转化。他只知道他被提升出自身，他见到了和平常不同的生活。然而，他又一定要把这些感受和某种外在事物联系起来，作为它们的原因。那么他在他的周围看到了什么呢？到处刺激他的感官、冲击他的想象的都是大量的图腾形象。有作为圣物的符号的旺宁架和纳屯架，有往往刻着具有相同意涵的线条组合的储灵珈和牛吼器，有他身体不同部位上作为图腾标志的装饰。图腾形象以各种形式到处出现，它怎么可能不在人们心中格外鲜明地突出出来呢？它这样被置于场景的中心，也就变成了场景的代表。于是，人们所体验的情感就固着到上面，因为它是情感唯一可以固着其上的具体事物。它不断把这种情感带到人们的心中，甚至在集会解散以后仍能唤起这种情感，因为图腾形象被刻在了膜拜法器上、岩石上和盾牌上，在集会之后仍然存在。凭借它，人们所体验的激情将永远保持并不断更生。方方面面都好像是它们直接激发了这些感情一样。既然这些情感是群体所共有的，那么它们就只能和所有人所共同拥有的某种东西相关联，从而把这些情感归因于图腾形象也就更加自然了，因为图腾标记是唯一符合这一条件的事物。它的意义就是为所有氏族人所共有。在仪典上，它是一切敬意的归指。世代更替，它却保持不变。它是社会生活的永恒要素。所以，人们觉得与之发生关系的那种神秘的力量就似乎是从中流溢出来的，于是，他们就借助氏族用以命名的那些生物或非生物来表现这些力量了。

一旦确立了这一点，我们就可以理解图腾信仰中的全部本质所在了。

既然宗教力只不过是氏族集体的和匿名的力，既然这种力在人们心中只能用图腾的形式加以表现，那么图腾标记就宛如神的可见的躯体。因此，膜拜设法要引起或阻止的那些仁慈或可怖的作用，似乎就

出自于它了。因而，膜拜所针对的正是图腾标记。这就解释了为什么图腾在一系列圣物中占据着首要的地位。

但是，氏族就像其他各种社会一样，只有在构成它的个体意识中并通过个体意识才能存在。所以，如果被想象成结合在图腾标记中的宗教力，表现为外在于个体并被赋有了在个体之上的超验性；那么，它作为氏族的符号，就像氏族一样，只有在个体之中并通过个体才能实现。在这一意义上，宗教力内在于个体，个体也必然会这样去表现它。人们感觉到这种力存在并活跃于他们之内，因为是它把他们提升到了一种超越的生活之中。正因为这样，人们才相信他们之内含有可以与图腾本原相比的本原，并因此把神圣性赋予了自己，尽管这神圣性不如图腾标记的那么显著。图腾标记是宗教生活最首要的来源，人们只是间接地分享了它，对此他们完全明白。人们注意到，把他们送入圣物世界的力量并不是他们所内在固有的，而是来自于他们的外部。

图腾动物或植物也同样具有神圣性，甚至程度更高，但就是由于其他的原因。如果图腾本原不是别的，而是氏族，那么人们在图腾标记的物质形式下所想到的就是氏族，而这一形式也正是氏族用以命名的具体生物的外形。由于这种相似性，这些生物难免会引起与标记本身所激发的那种情感相类似的情感。既然图腾标记是宗教尊崇的对象，那么这些生物也完全应该唤起同样的尊崇，并且显得很神圣。它们的外在形式近乎相同，土著人不可能不认为它们具有同样性质的力量。他们相信图腾动物的肉体具有仪式所能产生的积极功效，所以就禁止宰杀和食用它们。这都是因为图腾动物相似于氏族的标记，也就是说，是由它自身的形象造成的。又因为动物天然比人更加相似于图腾标记，所以它在圣物的等级中就被置于更高的地位。由于人和动物分享了相同的本质，两者都内在地具有某种图腾本原，所以两者的关系无疑就很密切。但是，既然本原是以动物的形式来设想的，那么动物看上去就比人更加充分地体现了本原。所以，即使图腾动物被人当作兄弟来对待，那么至少也是他的兄长。[32]

尽管图腾本原喜欢寄托在某种动物和植物中，但它也不会总是固守在那儿。神圣性具有高度的感染力，[33] 它会从图腾生物传播到与它有着或亲或疏的关系的任何事物上。动物所引发的宗教感情，传给了它赖以为食、不断化为血肉的东西，传给了与它相似的事物，也传给了与之具有稳定关系的不同生物。这样，亚图腾就逐步归属于图腾，并形成了表现为原始分类的宇宙体系。最后，整个世界都依照各个部落的图腾本原来加以划分了。

现在，对于宗教力在历史中所表现出的双重性的起源，对于宗教力何以能够既是自然的又是人类的，既是道德的又是物质的，我们已经能够作出解释了。它们是道德力量，因为它们完全是由一个道德存在（即群体）在另一些道德存在（即群体的个体成员）中所引起的印象构成的。它们所转达的不是物质事物影响我们感觉的方式，而是集体意识作用于个体意识的方式。它们的权威只是社会对其成员的道德优势的一种形式。但是，另一方面，既然它们是以物质的形式被设想的，人们就不能不认为它们与物质事物是密切相关的，[34] 因此，它们统治了两个世界。它们栖居在人类中，同时也是事物的生命本原。它们赋予人类心灵以活力并对之加以训导，又使植物生长、动物繁衍。正是这种双重本性，才使宗教宛如孕育了人类文明所有萌芽的子宫。既然宗教已经包含了全部现实——物质的世界和道德的世界，那么，推动事物的力就像推动精神的力一样，都被纳入了一种宗教形式而加以设想。这就是为什么形形色色的方法与实践，无论是那些使道德生活得以延续的（法律、道德、艺术），还是那些服务于物质生活的（自然科学、技术科学和实用科学），都直接或间接地来源于宗教的原因。[35]

4

人们往往认为，之所以会产生最初的宗教概念，是因为人们在与世界发生接触时，被虚弱、无助的感觉和恐惧、苦难的感觉牢牢地攫住了。作为他们自己制造的梦魇的牺牲品，人们相信自己被怀有敌意、令人敬畏的力量包围着，他们的仪式就是要努力安抚这些力量。但现在我们已经表明，宗教的最初起源根本不是这么一回事。“世上的

神最初源于恐惧”（Primus in orbe deos fecit timor）这个著名的说法没有任何事实根据。原始人并没有把他的神视为陌生人、敌人，或者是必须不惜任何代价让它满意的名副其实的恶毒的东西。恰恰相反，诸神是朋友，是亲戚，是他天然的保护者。人们不是就用它们的名字来称呼图腾物种的吗？人们没有把他们所膜拜的力量表现为一种高高在上的力量，一种用它的优势来压制人类的力量；相反，它与人很接近，并赋予人凭借他们自身根本无法拥有的各种非常有用的力量。恐怕在历史上神祇从来没有像这个时期这样接近人类，它存在于人们周围环境中的各种事物中，而且，还部分地存在于人的内部。总之，根植于图腾制度的情感是愉快的信念，而不是恐惧和压抑。如果我们撇开葬礼不谈——这在任何宗教中都是严肃的方面，我们会发现图腾膜拜都是在歌唱、舞蹈和戏剧表现中进行的。我们将看到，残酷的赎罪相当罕见，甚至初成年者痛苦而强制性的自我毁伤也不带有这种性质。可怕而褊狭的神是在宗教的发展过程中慢慢出现的。这是因为，原始社会并不像那些庞大的利维坦一样，用它的权力穷凶极恶地压制人，把人置于严厉的规训之下；[36] 原始人自发地投身到社会中而毫无抵触。当时的社会灵魂只是由少量的观念和情感构成的，它很容易完整地体现在个体意识中。个体所持有的社会灵魂完全内在于他，是他的一部分。因则，当他投入到社会灵魂所激起的冲动中时，他并不觉得他是在强制面前作出了让步，而是在奔向他本性的召唤。[37]

对宗教思想起源的这种理解，避免了那些受到最广泛公认的经典理论的缺陷。

我们已经知道，自然崇拜者和泛灵论者自以为，他们从不同的物理现象或生物现象在我们内心所引发的感受中，已经建构出了圣物的观念；而我们业已表明，这是个空中楼阁，而且还自相矛盾。无中不能生有。物理世界在我们内心所产生的印象，显然不可能包含任何超出这个世界的东西。从所看到的东西中，只能形成看到的东西；从所听到的东西中，我们也不能形成什么闻所未闻的东西。于是，为了要解释神圣观念是怎么能够在这些条件下形成的，大多数理论家就只好承认，人们在现实之上添加了一个非现实的世界，就像观察所得，构

成这个非现实的世界的，完全是在梦中搅扰他的幻象，或者是在语言蒙骗蛊惑下的神话想象所产生的离奇错乱。但是，仍然让人困惑的是，既然经验很快就会证明这个世界的虚假，那么人类为什么还要长期顽固地坚持这些谬误？

而从我们的观点出发，就不存在这些困难了。宗教不再是无法解释的妄想，它在现实中有了立足之处。实际上，我们可以说，如果一个信徒相信一种他所依赖的道德力量的存在，相信他从中能够获得美好的一切，他并没有受骗；因为这个力量确实存在，它就是社会。当一个澳洲人超拔出自身以外，感觉到一个强烈得让他震惊的新生命在他体内奔流时，他并没有被幻觉所愚弄。这种亢奋是真实的，它确实来自于一种外在于个体并且高于个体的力量的作用。诚然，他认为这种活力的增长是以某种动物或植物形式表现出来的力量的作用，这是错误的。但是，这个错误仅与符号中的字符有关，而与其存在的事实无关，尽管符号能够把这种存在表现给心灵和想象赋予它的外貌。无论这些形象和隐喻是粗陋的还是精细的，它后面毕竟有一个具体的、活生生的实在。这样，宗教就获得了意义、获得了可理解的性质，于是，就连最古板的唯理论者也不会误解它了。它的首要目标并不是把物理世界的表现提供给人们，如果这是它的基本任务，那么我们就无法想象它怎么还能幸存下来，因为在这一方面，它差不多就是一些谬误的编网。至关重要的是，它首先是一个观念的体系，个体作为社会的成员，要通过它向自己表现这个社会，表现他们与社会之间模糊而密切的关系。这才是它的基本功能，这种表现虽然是隐喻性的和符号性的，但它却不是不可信的。恰恰相反，它转述了有待解释的各种关系的所有本质。因为，在我们之外存在着某种我们与之相通的比我们更伟大的事物，这是一条永恒的真理。

所以我们事先就能够肯定，无论什么样的膜拜仪轨，都不是无意义的活动或无效果的姿态。作为一个事实，它们表面上的功能是强化信徒与神之间的归附关系；但既然神不过是对社会的形象表达，那么与此同时，实际上强化的就是作为社会成员的个体对其社会的归附关系。我们进而就会理解，为什么宗教所包含的这一基本事实，就能够抵消宗教在所难免的谬误，以及为什么信徒因此就不顾这些谬误所必

然产生的错误认识，而拒不与宗教分袂。无可否认，宗教推荐给人们用来影响事物的诀窍一般都是无效的，但是，这些挫折并没有产生什么深刻的影响，因为它们没有触及到宗教的根基。[38]

然而，可能会有人提出疑议：即使根据这一假设，宗教也还是某种谵狂的对象。在集体的欢腾之后，人们相信自己已经从眼前的世界被带入了一个截然不同的世界——对于这种状态，除了谵狂，我们还能有什么别的说法吗？

确实，宗教生活如果不含有一种近乎于谵狂的心理亢奋，就不能达到特定的强烈程度。所以先知、宗教的始创者、伟大的圣徒——总之，那些宗教意识格外敏感的人，往往具有过度神经质的表现，甚至是病态的症状，因为这种心理缺陷注定他们会成为伟大的宗教人物。对于令人迷醉的药液在仪式中的用处也可以据此作出解释。[39]当然，这并不是说炽烈的宗教信仰一定是迷醉或者是精神错乱的结果，但是，人们在经验中很快就懂得了谵狂者和先知者具有类似的精神状态，所以他们就人为地为前者制造兴奋，以设法给后者开启一条道路。不过，即使因此可以说宗教不能没有一定的谵妄，也必须加上这样的补充：这种谵妄，如果存在着我们所说的那些原因的话，那么它是有充分根据的。从中产生的意象并不是自然崇拜和泛灵论当作宗教基础的那种纯粹的幻觉，而对应着现实中的某种东西。当然，宗教所表达的道德力量除非使人脱离自我，使人纵身投入到一种可以称之为迷狂（所谓ἐ"κστᾰσις，是在其词源学的意义上使用的）的状态中，否则就不能影响人们的心灵，这完全是理所当然的；但是，由此并不能推论说这些力量就是虚构假想的。恰恰相反，它们引起的精神躁动说明了它们的现实性。这不过再一次证明，非常激越的社会生活对有机体以及个体意识都是一种暴行，它干扰了社会生活的正常功能，因此只能持续一段有限的时间。[40]

不仅如此，如果对于所有在心灵中注入了当下的感受，并把自己的情感和感觉投射到事物中去的状态，我们都加诸谵狂之名，那么差不多所有的集体表现在一定意义上就都是谵狂的了，宗教信仰只是普遍规律中的特定一例而已。整个社会环境对于我们，似乎充满了只有

在我们心灵中才真正存在的力量。我们知道旗子对战士意味着什么，尽管就其本身而言，那只是一块布。人血只是一种有机的液体，但即使是在今天，我们看到鲜血流淌也不能不感到一种猛烈的激情，这是无法用其生理—化学的特性来解释的。从物理的观点来看，人不过是一个细胞的系统；或者从心理的观点来看，人不过是一个表现的体系。在这两种情况下，人与动物都只有程度上的区别。然而，社会所构想的人却被赋予了别具一格的特性，这使他孑然独立，和所有鲁莽的冒犯都保持着距离。一句话，社会把尊严强加给了人，而且社会也强迫我们这样想。这种把人自归一类的尊荣，在我们看来是人的独特属性，尽管从经验上来说，我们在人的本性中找不到任何东西足以证明这一点。一张已经盖销的邮票可能值一大笔钱，但这肯定不是它原本属性中所包含的价值。在一定意义上，我们对外部世界的表现无疑不过是一些幻觉的编织，因为物体的色、香、味都是我们加上去的，而不是物体确实具有的，或者至少不是像我们所感受到的那种样子。然而，我们的视觉、嗅觉和味觉器官却始终对应于被表现的事物的某种客观状态，并用自己的方式表达着事物的特性，把那些在物体中肯定自有其渊源的物质颗粒或者以太波，感受为芬芳、鲜美和五彩缤纷。但是，集体表现加在它所关注的事物上的是某些品质，其存在却往往超出了任何形式或任何程度。从最普通的对象中，它们能制造出最有力、最神圣的东西。

这样形成的力量，虽然纯粹是观念的，但却像现实一样在起作用；它们像物质力量那样，能够实实在在地决定人的举止表现。阿兰达人在用他的储灵珈摩擦过身体以后会觉得自己更强壮，而他确实强壮了。如果他吃了一种动物的肉，虽然是卫生的，却是他所禁忌的，那么他会觉得自己害病了，而他很可能就因此死去。当战士为了保护旗帜而倒下的时候，他肯定不认为他是为了一块布而牺牲自己的。这全都是因为社会思想具有强制性的权威，因而就具有个体思想所不可能具有的效力。凭借对我们心灵的这种力量，社会能够令我们根据它的意愿来看待事物，并根据情况添加或消减实在。于是，又有了一个自然的分支，这就是社会界。对此，观念论的程式在字面上几乎是毫厘不爽的，因为这里观念就是实在，这一点其他任何地方都无法与之相比。当然，即使这样，观念论也得修改才说得通。我们从来无法避

免我们本性中的二元性，也不可能完全脱离物质必然性的束缚；因而，为了向自己表达我们的观念，如上所述，我们就必然要使之确定，将其符号化在某种物质事物上。这样一来，质料部分就被化为粉末了。与观念的上层建筑相比，用来支撑观念的对象根本算不了什么，简直微不足道，而且它在上层建筑中也是一钱不值的。我们从如此众多的集体表现的底蕴中发现，这就是虚假谵狂的真相所在，它仅仅是这一基本的观念论的一种形式而已。[41] 所以称之为谵狂是不合适的，因为这种对象化了的观念具有充分的根据，其根据不在于用来措置那些观念的物质事物的本质，而在于社会的本质。

现在我们能够理解，图腾本原——一般说来，还有各种宗教力——为什么是在它所寄托的事物之外的了。[42] 因为宗教力的观念根本不是由这些事物在我们的感官和内心中直接产生出来的印象所构成的。宗教力只是群体在群体成员中所激起的情感，但是这种感情已经被投射到了体验它们的意识的外部，并且被对象化了。为了对象化，它们被固定在某种客体上，于是这些东西就变得神圣了，但其实，任何事物都可以满足这一功能。原则上说，没有什么东西因为它的本性就一定会高高在上，成为圣物，但同样也没有什么东西就必然不能成为圣物。[43] 一切都取决于导致创造出宗教观念的情感究竟是确立在这里还是在那里、在这一点上还是在那一点上的环境。因此，一种事物所呈现的神圣性，并不蕴含在它固有的特性之中，而是被添加上去的。宗教事物的世界不是经验的自然界的一个特定方面，它是被加在自然界之上的。

最后，这种宗教的概念，使我们得以解释在大量的神话和仪式的根源中发现的一个重要原则，对此可以这样表述：当圣物被分解以后，它的每一部分仍然等同于圣物本身。换句话说，就宗教思想而言，部分等于整体，部分具有整体一样的力量、一样的功效。圣骨的残片和完好的圣骨具有同样的品性，一小滴血包含有和全部鲜血同样的活跃本原。我们会看到，有机体的器官或组织有多少，他的灵魂就差不多可以分成多少份，每一份灵魂都和整个灵魂不分伯仲。如果某种事物的神圣性可以归结为它本身的构成特性，那么上述概念就无法理解了；因为要是那样，神圣性就应该随着事物本身变化，或增或

减。而如果事物所具备的品性被认为不是它内在固有的，而是来源于事物之外的某种情感，如果这种情感是由事物带入我们内心并将其符号化的；那么，既然扮演这一唤起者的角色并不要求事物有确定的规格，所以无论它是否完整，也就都具有相同的价值。既然部分让我们想到整体，它就会引起和整体同样的感情。旗帜的残片像旗帜本身一样代表了祖国，它和旗帜是以相同的方式并在相同的程度上成为圣物的。[44]

5

虽然上述图腾制度理论能使我们对这种宗教中最具特色的信仰作出解释，但是它所依据的一个事实还有待说明。作为氏族的标记，图腾的观念一经给定，其他的所有问题也就迎刃而解了，所以我们必须要考查一下这种观念是如何形成的。这是一个双重问题，可以分别作如下表述：导致氏族要选择一个标记的原因是什么？为什么这些标记要借自动物或植物，尤其是动物呢？

对于任何一种群体来说，标记都可以用作召集中心，这是无需赘言的。社会的统一性借助物质形式的表达，能使所有人对此都更加清楚。由于这个缘故，应用标记符号的办法一旦被想出来，就肯定会迅速传播。另外，这个想法应该是在共同生活的条件下自发产生的，因为标记不仅仅是为了方便地表明社会对其自身所具有的情感，它还要创造这种情感，它是这种情感的构成要素之一。

实际上，如果让个体意识放任自流，它们就会彼此封闭；只有借助表达其内在状态的记号，它们才能进行沟通。如果在它们之间建立起来的沟通要成为一种真正的沟通，也就是说，所有的独特情感要融合成一个共同情感的话，那么对这种意识的表达也必须被融入一种独特的表示。正是这种表示的展露才使个体知道他们是一致的，意识到他们的道德统一性。通过发出同样的喊叫、说出同一个语词或者对某个对象表现出相同的姿态，他们趋于一致，并且感觉到自己处于这种和谐之中。诚然，个体表现也会在有机体中引起一些反应，而且不能说不重要；然而，个体表现与物质作用却是相互分离的，物质作用伴

随着个体表现，但并不构成个体表现。可是集体表现就完全是另外一回事了。它以心灵的相互作用与反作用为前提条件，是这些只有通过物质媒介才能实现的作用与反作用的产物。物质媒介不仅限于显现出与之相联系的精神状态，而且有助于创造这种精神状态。个体心灵只有从它本身中表现出来，才能相互进行联络和沟通，除非通过行动，否则就做不到这一点。所以，正是这些行动的同质性使群体意识到自身，也就是形成了群体意识。这种同质性一旦确立，这些行动一旦采取了经久不变的形式，它们就会成为相应的表现的符号。但是，它们之所以能够成为集体表现的符号，只是因为它们有助于形成这些表现。

而且，如果没有符号，社会情感就只能不稳定地存在。虽然人们只要聚在一起，彼此相互影响，社会情感就会十分强烈；但只要集会结束，这种情感就只能存在于回忆之中了，一旦放任自流，它们会日渐微弱。因为既然群体已经不再存在、不再活动了，那么个体的性情就会占据上风。一待人群解散，在人们心中释放出来的狂暴激情就消逝熄灭了，人们会惊讶地问自己，怎么可能被弄得这么出格。但是，如果把表达情感的活动与某种持久的东西联系起来了，这种情感就会更加持久。那种东西会不断地把情感带入心灵，并激发出这种情感，就仿佛是最初使他们兴奋的原因还在继续起着作用。因而，标记体系不仅是对于社会意识的形成来说是必不可少的，为了确保这种意识的持续性，它同样也是不可或缺的。

所以我们一定不要把这些符号看作是纯粹的巧计，是加在已经形成的表现上面以使之便易于掌握的一种标签，因为它们是表现的一个不可缺少的构成部分。即使集体情感被附着在一个毫不相干的事物上，这也不完全是约定俗成的。利用习俗的形式，它表明了社会事实的一个真正的特征，即社会事实是超越于个体心灵之上的。实际上，人们知道，社会现象并非产生于个体，而产生于群体。无论我们在社会现象的起源中发挥了什么作用，我们每个人都是从外部接受它们的。[45] 所以，当我们将其表现为从一个物质客体中流溢出来的时候，我们对它的性质的理解也不是完全错误的。当然，社会现象不是从那个我们认为与之有关的特定事物中产生的，不过，它们的起源确

实外在于我们。即使支持信徒的道德力量并不来自于他所崇拜的偶像和他所敬奉的标记，那也是来自于他的外部的，对此他十分清楚。其符号的客观性只是转述了它的外在性而已。

因而，社会生活在其所有方面，在其历史的各个时期，都只有借助庞大的符号体系才会成为可能。我们在本次研究中尤其关注的是物质标记和形象表现，这是符号体系的一种形式，但是还有许多其他形式。集体情感还可以具体体现为人，或者体现为程式。有的程式是旗帜；而如果是人的话，不管是真实的还是神话中的，他们都是符号。但是还有一种标记，表现出了它的早期风貌，即并不含有反思和计算因素的文身。实际上，我们都知道，许多事实表明，文身差不多是在特定条件下自发形成的。低等文化的人一旦在共同生活中联合起来，就往往由于一种天然倾向的引导，要在他们身体上画出或刺出图案，以证明他们的共同存在。据普罗科匹厄斯[注15]记载，早期基督教徒在皮肤上印出基督之名和十字架记号。[46] 有很长一段时间，前往巴勒斯坦的朝圣者们在手臂或手腕上也文有表现十字架的图案或者是基督的花押字。[47] 在去意大利的某些圣地的朝圣者中，据说也有同样的习俗。[48] 隆罗索还记载了一个自发文身的奇特个案：意大利学院的20个年轻人在分别的时刻，各自以不同的方式饰以文身，以记录下他们共同度过的岁月。[49] 类似的现象，在同一军营里的士兵、同一艘船上的水手以及同一牢房里的囚犯中都经常能够见到。[50] 可以理解，尤其是在表现方法还不完善的地方，文身是能够确认心灵契合的最直接、最富于表现力的方式。一个人要向自己或他人证明他是一个特定群体的成员，最好的办法就是在身体上做出特殊的标记。这就是图腾形象的存在原因，其根据正如我们已经指出的那样：图腾形象不是为了再现事物的外貌，而是意在表现。组成图腾形象的线与点都被附以完全约定俗成的意涵。[51] 其目的不是为了表现事物或者是使人回想起确定的事物，而是为了证明一定数量的个体分享了共同的道德生活。

此外，与其他社会相比，氏族要是没有一个标记或符号就更加不行了，因为几乎没有其他社会像它这么缺少黏性。氏族不能用它的首

领来界定，因为即便它不缺乏中央权威，这种权威也是不确定和不稳固的。[52] 氏族也不能由它所占据的地域来界定，因为它的人口四处流转，[53] 并不紧密地依附于任何特定的地方。而且，由于外婚制的规定，夫妻必定分属不同的图腾，所以，只要一个地方的图腾是依据母系传递的——这种亲子系统仍然是最普遍的[54]——那么孩子所属的氏族就和父亲不同，即使他们生活在父亲身边。因此，在每个家庭中，我们都能发现来自不同氏族的代表，在一个地区则更多。所以，群体的统一性，只体现在全体成员共用的集体名字上，以及再现这个名字所指称的事物的集体标记上。氏族基本上是采用同一名字并重聚在同一记号周围的个体的集合。去掉将其具体化的名字和记号，氏族就再也无法表现了。既然氏族群体只有在这一条件下才是可能的，那么由此，标记制度及其在群体生活中所发挥的作用就都可以得到说明了。

还有一个问题是为什么这些名字和标记几乎完全取自动物和植物，尤其是动物。

在我们看来，标记所发挥的作用可能比名字更为重要。在今天氏族的生活中，比起口头记号，书写记号无论如何都占有更为核心的地位。而只有易于用图案加以表现的事物，才能成为标记形象的基础。另一方面，这些事物也必须得是氏族人最接近、最常打交道的东西。动物在最大的程度上满足了这个条件。对渔猎民族来说，动物构成了经济环境的一个基本要素。而在这种情况下，植物仅具有次要的地位，因为只要未经栽培，它们就只能是次要的食物。况且，动物与人类生活的关联也比植物更加密切，仅仅因为自然的亲缘关系就能把二者相互联系起来。此外，日月星辰过于遥远了，它们所加诸的影响属于另一个世界。[55] 而且，只要星宿尚未经区别分类，布满星斗的天穹就无法提供足够多样的、业经明确区分的事物，来作为一个部落中所有氏族和亚氏族的标志。相反，形形色色的植物群，尤其是动物群，差不多是取之不尽、用之不竭的。因此，天体尽管光辉灿烂，给人深刻的印象，但却不适合担当图腾的角色，而动物和植物似乎是注定要担此重任。

斯特莱罗的观察甚至使我们能够明确地讲出这些标记可能的选择方式。他说他注意到图腾中心一般都位于山脉、泉水或者峡谷附近，那里是群体当作图腾的动物大量聚集的地方，他还就此举出了一些例子。[56] 而这些图腾中心当然肯定也是氏族举行集会的神圣之地。所以，看来每个群体都把它集会的惯用地点附近最常见的动物或植物用作它的标志。[57]

6

这种图腾制度的概念将使我们能够解释人类心性的一个非常奇妙的特点，就算今天这种特点已经不及过去显著，但却仍然没有消失，而且无论如何，它在人类思想史上都具有不可忽视的重要意义。这一概念还将提供另一个契机，使我们能够表明逻辑的进程与宗教的进程是如何密切地相关，而且前者和后者一样，都取决于社会条件。[58]

如果今天有一个看起来是绝对真实的真理，那就是事物的区别不仅在其外观，而在其最本质的属性。诸如矿物、植物、动物和人，就不可能把它们等量齐观或者是相互替换。长期的习惯教会我们要在各个界域之间划清界限，科学的文化使这种习惯在我们的头脑中留下了更为深刻的烙印。物种变化论本身也没有否定这一点，因为即使它认为生命肇端于非生命物质，人类源于动物，它也不会不认识到，生命体一旦形成就与无机物不同，人一旦形成就与动物不同。在每一个界域中，类似的界限又划分出不同的类别，因为我们无法想象一种无机物和另一种无机物具有相同的特性，或者一种动物与另一种具有相同的特性。但是，这些我们看起来很自然的区分，却绝对不是原始就有的。最初，各个界域都是相互混淆的。岩石有性别、有生育能力；日月星辰分别是男人或女人，能够感受或表达人类的感情；而人类，则反而被想成动物或植物。这种混淆的状态构成了所有神话的基本成分。于是，神话中所描写的角色就具有了多重性质，因为它们同时属于截然不同的群体，所以无法划入任何确定的群体之中，而且据信它们还很容易从一个群体进入到另一个群体中去。长期以来，人们相信他们能够用这种嬗变来解释事物的起源。

泛灵论认为原始人所具有的拟人本能，无法解释他们的错误混淆所表露出来的精神状态。实际上，混淆并不是由于人们过分扩展了人类的范围，包容了其他的事物，而是由于他们把相去甚远的事物混为一谈。他们一方面用自己的形象去构想世界，另一方面又用世界的形象来构想他们自身，两方面双管齐下，同时进行。在他们所形成的事物观念中，毫无疑问加入了人类的成分，而在对自身所形成的观念中，他们又加入了事物的成分。

然而，在经验中没有任何东西能启发出这些联系与混淆。仅就感官观察之所及，万物既不相同也不相关。我们在任何地方都没有真正见到过事物混合了它们的本性并且相互变化的情况。因此，必然有某种异乎寻常的强有力的原因参与其中，使现实事物发生了这种变形，并表现出一种和它实际不同的面貌。

宗教就是这种变形的代理人。正是宗教信仰把感觉所体会到的世界，替换成了另一个不同的世界。图腾制度的情况对此表露得十分清楚。这种宗教的基本要点是：氏族中的人和图腾标记所再现的事物被认为具有相同的本质。这种信仰一旦被接受，不同界域间的桥梁就搭建起来了。人被表现为一种动物或植物，植物或动物被认为是人的亲戚；或者毋宁说，人们认为所有这些事物，尽管在感觉上千差万别，但都分享了同一本质。故而，之所以有这种混淆事物的明显倾向，看来显然是因为人类的智识以为，充满世界的那种最初的力，乃是由宗教构筑出来的。既然这些力量是由取自不同界域的要素组成的，那么人们就想象在最具异质性的事物中，也有一个共同的本源，于是不同事物就被赋予了唯一的本质。

而且我们还知道，这类宗教概念是特定的社会原因的结果。既然氏族没有名字和标记就不能存在，既然标记总是出现在人们眼前，那么社会在其成员中激发出来的情感，就固定在了标记上以及标记所反映的事物上。于是，人们就被迫采用作为群体旗号的那一事物，来表现他们所感受到的集体力量了。因此，在这种力的观念中就混合了相差悬殊的界域。在某种意义上，它基本是人类的，因为它由人类的观念和情感所组成；　但同时，它看上去未免又和赋予它外在形式的生

物或非生物密切相关。而且，我们在此观察到的作用的根源并不是图腾制度所独有的，在任何社会中它都很活跃。一般说来，集体情感只有固着于某种物质对象，[59] 它本身才能够被意识到，但是正因为这样，它也就分享了那一事物的本质，而事物也相应地分享了它的本质。所以，把起初看上去各不相同的观念融合起来的是社会的必然性，而社会生活又通过它所造就的波澜壮阔的精神欢腾促进了这一融合。[60] 这又一次证明了逻辑的理解是社会的一种功能，因为前者所采取的形式和态度都是后者强加的。

诚然，这种逻辑令我们困窘。然而我们切不可小视这种逻辑，无论在我们看来它有多么粗糙，它对于人类认识的发展过程却有着至关重要的作用。实际上，正是通过这种逻辑，人们对世界的最初解释才成为可能。当然，它所包含的心理习惯使人们不再能看到感官所展现的那种现实，但是，像感官那样展现现实却由于未给解释留有余地而具有严重的不便。因为，解释就是要把事物彼此联系起来，确立它们之间的关系，使之在我们看来，它们互有作用，并且按照一种基于本性的内在法则发生和谐的感应。然而，感觉只能从外部了解事物，却无从揭示事物的这种关系和内在纽带，唯有智力才能创造出它们的观念。当我们知道了A总是固定地出现在B之前的时候，我们增加了一项新知识，但是，对于这个没有表明原因的陈述，我们的智性根本是不满意的。只有当我们以某种方式构想B，使之在我们看来它和A并非是风马牛不相及的，而是由某种紧密的关系联系在一起的，我们才开始理解。宗教对思想最重要的贡献就是它们建构了事物之间这种可能存在的亲缘关系的最初表现。在这种努力所处的环境中，此项事业显然只能获得不太可靠的成果。但是，这种努力又何曾取得过无需不断重新思考的确定之物呢？尝试比成功更重要。最根本的是别让心灵被可见的外观所奴役，而要让它学会统辖事物的外观，并把感觉所分裂的东西联系起来。因为人们一旦有了事物之间存在内在联系的观念，科学和哲学也就成为可能了。宗教为此开辟了道路。不过宗教之所以能够扮演这一角色，那完全是因为它是一种社会的事务。为了给感官印象制定出法则，并用一种表现现实的新方式来代替感官印象，一种新型的思想必须建立，这就是集体思想。之所以唯有集体思想具备这种效力，是因为要创造一个观念的世界，并使经验现实的世界通过它发

生变形，就必须得有一种智力的过度兴奋，而这种过度兴奋只有在社会中并通过社会才能实现。

所以，原始人的心性和我们的心性绝不是毫不相关的。我们的逻辑就出自他们的逻辑。当代科学的解释肯定更为客观，因为它们更有条理，是以更受缜密控制的观察为基础的，但是，就其本质而言，它们与满足原始思维的那些解释没有什么不同。今天和从前一样，解释就是要表明一个事物是怎样糅合到另一个事物或另几个事物之中去的。有人说，神话所包含的这种糅合破坏不能矛盾的原则，因此与科学解释的内涵是相违背的。[61] 说"人是袋鼠"或者说"太阳是鸟"，不就是把两种事物混为一谈了吗？但是，在我们说"热是一种运动"，或者"光是以太的振动"的时候，我们的思维方式也没什么两样。每次我们把具有同质性的事项用内在的纽带联系起来的时候，我们就强行地认同了其中相悖的因素。当然，和澳洲人相比，我们所联系在一起的事项是不同的，我们进行选择所依据的标准和原因也是不同的，但是，把它们纳入联系的心理过程却没有本质的区别。

当然，假如像某些人所认为的那样，原始思维对矛盾有一种普遍的、系统的冷漠姿态，[62] 那么它在这一点上和现代思维就是公然对立的了，因为后者总是谨慎地保持着一致。但我们并不认为，对不加辨别的绝无仅有的偏好乃是低级社会心性的特征。即使原始人混淆了我们所区分的事物，但对于某些我们联系在一起的事物，他们也作出了区分，甚至是昭彰触目、断然对立的区分。在划归两个胞族的两类事物之间，不仅有所分别，甚至还有对抗。[63] 因此，同一个澳洲人虽然混淆了太阳与白色凤头鹦鹉，但却会把黑色凤头鹦鹉当作白色凤头鹦鹉的对立面。对他来说，它们是相互分离的两类，其间毫无共同之处。而在神圣事物和凡谷事物之间，还有更加突出的对立。圣俗事物互相排斥和抵牾的力量是如此之强，以至于心灵拒绝同时想到这两者。它们从意识上就相互摒弃。

故而，在宗教思想的逻辑和科学思想的逻辑之间并不存在一条鸿沟。双方都是由相同的要素构成的，尽管它们发展的程度不同、方式各异。宗教思想逻辑的独特之处，似乎在于它对过分的混淆和鲜明的

对比有一种天然的偏爱。在这两个方面它都故意地出格了。它产生联系的时候，便产生了混淆；它产生区别的时候，也就产生了对立。它不晓得深浅分寸，它追求极端，因而所使用的逻辑机制也有些粗劣，但是，它对自己的逻辑机制却是一清二楚的。

注 释

[1] 参见纸书，第139—140页。

[2] 皮克勒在上文提到过的一本小书中，用了一种有点辩证的方式表达了他的感受，也认为这就是图腾的本质所在。

[3] 见拙著《社会分工论》，第3版，第64页及以下诸页。

[4] 《社会分工论》，第76页。

[5] 至少，群体作为一个整体所承认的所有道德权威都属于这种情况。

[6] 我们希望，这一分析以及随后的分析能给我们思想中的那些不当解释画上句号。由于这些不确切的解释，我们产生的误解不止一处。因为我们把强制当成了社会事实与个体心理事实之间最易辨认和区分的外部记号，有人就会想当然地以为，按照我们的观点，物质强制就是社会生活的基本所在。实际上，我们始终认为，物质强制只不过在物质上和表面上，表达了一种内在而深刻的事实，而这一事实完全是观念上的，它就是道德权威。社会学问题——如果我们可以谈论一个社会学问题的话——就在于从不同形式的外在强制中寻找出各种与之相应的道德权威，并揭示出决定这些道德权威的根源。我们在本书中所探讨的特定问题也有类似的基本目标，这就是揭示出产生宗教的所有来源中所固有的那些道德权威的特定形式，并揭示出它们是由哪些要素构成的。我们马上将会看到，即使我们确实把社会压力当作社会学现象的一个显著特征，这也并不意味着它是唯一的特征。我

们会表明，在集体生活的另一方面，确实存在着与前述特征近乎相反的地方（参见纸书，第294页）。

[7] 当然这并不是说集体意识没有它自己的显著特征（关于这一点，参见《个体表现和集体表现》，载于《道德形而上学评论》，1898年，第273页及以下诸页）。

[8] 辩论的长度和激烈程度证明了这一点，在群情激昂的那一刻所作出的决议被赋予了法律的形式。无论是在神职人员中还是在贵族中，都不止一个人称这个煊赫的夜晚为"上当者之夜"，或者，如里瓦罗尔所说，是三级会议的圣巴多罗马之夜（斯托尔：《大众心理学的暗示法和催眠术》，第2版，第618页，注解2）。

[9] 见斯托尔：《大众心理学的暗示法和催眠术》，第353页及以下诸页。

[10] 《大众心理学的暗示法和催眠术》，第619页，第635页。

[11] 《大众心理学的暗示法和催眠术》，第622页及以下诸页。

[12] 在同样的条件下，畏惧和悲哀的感情也会发展出来并得到加强。我们将会看到，它们对应于宗教生活截然不同的另一方面（参见本书，第三卷，第五章）。

[13] 这就是社会的另一方面，在强制的同时，又表现出善与仁慈。它既支配我们，又帮助我们。如果我们用前一个特征而不是后一个特征给社会事实下了定义，那是因为前者更容易被观察到，因为它已经转化成了外在的、可见的记号，但我们从来无意否认后者（见拙著《社会学方法的准则》，第二版序言，第20页，注释1）。

[14] 考德林顿：《美拉尼西亚人》，第50页，第103页，第120页。一般还认为，在波利尼西亚语中，曼纳一词最初有权威的意思（见特莱基尔：《毛利语—波利尼西亚语比较词典》中该词条）。

[15] 见马蒂兹：《革命崇拜的起源（1789—1792）》。

[16] 《革命崇拜的起源（1789—1792）》，第24页。

[17] 《革命崇拜的起源（1789—1792）》，第29页，第32页。

[18] 《革命崇拜的起源（1789—1792）》，第30页。

[19] 《革命崇拜的起源（1789—1792）》，第46页。

[20] 见马蒂兹：《有神博爱教和十日崇拜》，第36页。

[21] 见斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第33页。

[22] 甚至有一些仪典也邀请其他部落的成员参加，例如围绕成人礼举行的一些仪典。为了这些典礼，他们组织了一整套联络及信使的体系，没有这个体系，典礼就不可能这么盛大和隆重（见霍维特：《记澳洲的信使棍与信使》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第18卷，1889年；《澳洲东南部的土著部落》，第83页，第678—697页；斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》,第159页；《澳洲中部的北部部落》，第551页）。

[23] 由于集体欢腾向妇女和未成年人开放，所以它不同于真正的宗教仪典。但是，即使这两种集体的表现形式有所区别，它们多少还是有着密切关系的。我们将在后文回到它们的关系上并对之作出解释。

[24] 当然，清剿丛林的大围猎除外。

[25] 即斯宾塞和吉兰所说的"他们生活中平淡单调的部分"（《澳洲中部的北部部落》，第33页）。

[26] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第683页。他描述了派往其他群体的使者把好消息带回营地时的集会景象。参见史米

斯：《维多利亚的土著》，第1卷，第138页；舒尔策：《芬克河上游和中游的土著》，第222页。

[27] 见斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第96—97页；《澳洲中部的北部部落》，第137页；史米斯：《维多利亚的土著》，第2卷，第319页。这种作为仪式的乱交尤其见于成年礼的仪典上（斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第267页，第381页；霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第657页）和图腾仪典上（《澳洲中部的北部部落》，第214页，第298页，第237页）。在图腾仪典上，外婚制的规定被打破了。但在阿兰达，有时候父女、母子以及兄弟姐妹之间（即在具有血亲关系的情况下）的性关系仍然是被禁止的（《澳洲中部的土著部落》，第96—97页）。

[28] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第535页，第545页。这是极其普遍的。

[29] 这些女人就是金吉利本胞族的人，所以这种交合违背了外婚制的规则。

[30] 《澳洲中部的北部部落》，第237页。

[31] 《澳洲中部的北部部落》，第391页。另一些这种宗教仪典中集体欢腾的例子见于《澳洲中部的土著部落》，第244—246页，第365—366页，第374页，第509—510页（该例与葬礼有关）。参见《澳洲中部的北部部落》，第213页，第351页。

[32] 于是我们可以知道，这种兄弟关系是图腾制度的逻辑结果，而不是图腾制度的基础。人并没有因为把图腾动物视为亲戚，就想象要对它们履行义务，而是想用这种亲属关系来解释以之为对象的信仰和仪式的性质。动物被人当作人的亲戚，是因为它像人一样也是神圣存在；但是，它没有被视为神圣存在的原因，只是它被当成了人的亲戚。

[33] 参见纸书，第三卷，第一章，第3节。

[34] 这一观念的根源是一种扎实而持久的情感。现代科学也越来越倾向于承认人和自然的二元性，而又不排斥它们的统一性。物质力与道德力虽然不同，但却紧密相关。毫无疑问，我们对它们的统一性和关系的观念与原始人是不同的，但是在这些不同的符号的背后，两者所肯定的事实却相同。

[35] 我们说这种来源有时候是间接的，是考虑到在许多情况下，生产方法是以巫术为媒介并从宗教中派生出来的（见胡伯特和莫斯：《巫术的一般理论》，载于《社会学年鉴》，第7卷，第144页及以下诸页）；因为我们认为，巫术力是宗教力的一种特殊形式。我们还将多次谈到这一点。

[36] 至少在原始人长大成人以后是要这样的，因为把年轻人引入社会生活中去的成年礼对他们就是一种严酷的训练。

[37] 对于原始社会的这一独特方面，可见拙著《社会分工论》，第3版，第123页，第149页，第173页及以下诸页。

[38] 在此，我们暂仅限于一般性的简述，当我们论及仪式的时候（参见本书，第三卷），我们将回到这一观念上，并予以更加详尽的证明。

[39] 关于这一点，见阿塞利斯：《迷狂》，柏林，1902年版，尤其是第1章。

[40] 参见莫斯：《论爱斯基摩社会的季节性变化》，《社会学年鉴》，第9卷，第127页。

[41] 这样，我们就明白了像拉策尔地理物质论那样的理论何其荒谬的原因了（特别参见《政治地理学》），这些理论想方设法要从（经济的或地域的）物质基础中推导出全部社会生活。他们所犯的错误和莫斯黎在个体心理学中所犯的错误如出一辙。正如莫斯黎把个体的所有心理生活都仅仅化约为生理基础的伴生现象一样，他们力图要把群体的全部心理生活归结为群体的物理基础。但是他们忘记了观

念就是现实、就是力，忘记了集体表现是比个体表现远为强大和主动的力量。关于这一点，见拙著《个体表现和集体表现》，载于《道德形而上学评论》，1898年5月。

[42] 参见纸书，第261—262页，第267页。

[43] 甚至排泄物都有宗教性。见普罗伊斯：《宗教和艺术的兴起》，特别是第2章，题为"粪便的魔法"（Der Zauber der Defakation）（《环球》，第86卷，第325页及以下诸页）。

[44] 这一原则已经从宗教影响到了巫术，如术士的"局部图腾"（totemex parte）。

[45] 关于这一点，参见《社会学方法的准则》，第5页及以下诸页。

[46] 加沙的普罗科匹厄斯：《伊斯兰纪事》。

[47] 见泰弗诺：《东方之旅》，巴黎1689年版，第638页。在1862年，这种现象还很明显。

[48] 拉卡萨耶：《文身》，第10页。

[49] 隆罗索：《犯罪人》，第1卷，第292页。

[50] 隆罗索：《犯罪人》，第1卷，第268页，第285页，第291页及以下诸页；拉卡萨耶：《文身》，第97页。

[51] 参见纸书，第159—160页。

[52] 关于首领的权威，见斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第10页；《澳洲中部的北部部落》，第25页；霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第295页及以下诸页。

[53] 至少在澳洲是这样。在美洲，定居较为普遍，不过美洲氏族代表的是一种相对先进的组织形式。

[54] 要确定这一点，看一下托马斯所编制的图表就足够了（《澳洲的亲属制度与婚姻制度》，第40页）。为了正确地评价这一图表，应该记住，作者由于我们所不知道的原因，把父系的图腾亲子传承体系明确地扩大到了澳洲西海岸，然而我们几乎没有这一地区部落的资料，而且那里大部分是沙漠。

[55] 甚至澳洲人也经常把星辰当作灵魂和神话人物的地界。对此我们在下一章中将予以论证，这意味着星辰被看作是一个与他们所生活的世界迥然不同的世界。

[56] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第4页。参见舒尔策：《芬克河上游和中游的土著》，第243页。

[57] 当然应该明白，正如我们已经指出的那样（参见纸书，第209页），这种选择的作出，不可能不依据群体之间的颇为正式的协议，即每个群体都应采用与它邻居不同的标记。

[58] 本节所研究的心灵状态等同于列维—布吕尔所说的"互渗律"（《低级社会中的精神功能》，第76页及以下诸页）。当他的这本著作问世时，本文的以下几页已经写出。我们发表时未予改动，仅限于增加了一些解释，以表明我们与列维—布吕尔在对事实的理解上的不同之处。

[59] 参见纸书，第313页。

[60] 另一个原因对这种融合也起到了非常重要的作用，那就是宗教力的极端感染性。凡是它力所能及的事物都会被它俘获，不管那是什么东西。因而，既然赋予形形色色事物以活力的都是同一种宗教力，因此，这些事物也就是紧密相关的，并且被划归到了同一个群体。我们还会再次论及这种感染性，并将表明它来自于神圣观念的社会起源（详见本书，第三卷，第一章）。

[61] 列维—布吕尔：《低级社会中的精神功能》，第77页及以下诸页。

[62] 《低及社会中的精神功能》，第79页。

[63] 参见纸书，第199页。

第八章 灵魂观念

在上几章里，我们研究了图腾宗教的基本原则。我们已经知道，其中没有灵魂、精灵或者神秘人格的观念。不过，即使在图腾制度的基础中没有精神存在的观念，进而一般说来，在宗教思想的基础中也没有这种观念；但是，在任何宗教都不会不遇到它。所以，弄清它的形成原因是很重要的事情。为了确认它是一种次级形态的产物，我们必须要揭示出，它是如何从我们刚才所阐述的和解释的更为基本的概念中导源而出的。

在形形色色的精神存在中，有一种应该首先引起我们的注意，因为它是建构其他精神存在的原型，这就是灵魂。

1

正因为任何已知的社会里都存在着宗教，所以我们在任何社会中，无论其社会组织得多么粗陋，也都会发现一整套关于灵魂及其起源与命运的集体表现系统。就我们根据民族学资料所能作出的判断而言，灵魂的观念似乎是与人类一起出现的，而且好像从一开始，它的全部基本特征就被构筑得十分完善，以至于更先进的宗教和哲学所做的工作实际上只是让它更精练罢了，没有什么真正重大的补益。实际上，所有澳洲社会都认为，每个人体内都藏着一个隐秘的存在，由生命的本原赋予它活力：这就是灵魂。当然，对于这种普遍的规则来说，有时候女人是个例外，一些部落认为女人没有灵魂。[1] 而如果道森的话可信，那么在他考察的部落中，小孩子也一样没有灵魂。[2] 但这些都是例外，而且很可能是晚期的情况；[3] 道森的说法甚至很值得怀疑，那可能完全是由于对事实的错误解释造成的。[4]

要确定澳洲人的灵魂观念并不容易，因为它非常含混，而且游移不定，但是我们对此不必惊奇。如果有人问我们的同时代人他们是如何表现灵魂的，即使问的是那些对灵魂的存在最坚信不疑的人，所得到的回答也不会多么一致和清晰。这是因为，我们面对的是一个极其复杂的观念，虽然人们对它从来没有过清晰的意识，但是，它历经了千百年来的精心构筑，组成它的大量印象又都经过了糟糕的分析。然而，用以界定它的最基本的特征也正来自于此，尽管这特征往往是矛盾的。

有些个案说灵魂具有和躯体一样的外观。[5] 但有时候灵魂也被表现为只有沙粒大小，可以缩小到能穿过最微小的裂缝和最精细的织物。[6] 我们还会看到，灵魂被表现成具有动物的外貌。这表明，灵魂的形式基本上是不连贯、不确定的，[7] 它根据环境的要求和神话或仪式的迫切需要而变动不居。形成它的基质也是捉摸不定的。它并非不含质料，因为无论它是多么混沌，它也还是有形状的。而且从事实来看，即使在这种生活中，它也还有物质的需求：它要吃，反过来也可能被吃。有时候它离开肉体，在旅行的过程中就间或以不相识的灵魂为食。[8] 一旦它彻底脱离了有机体，它所过的生活就完全类似于这个世界的生活了：他吃、喝、打猎，等等。[9] 它在树枝间动来动去，弄得枝叶窸窸窣窣、噼啪作响，甚至连凡俗的耳朵都能听到。[10] 但同时，它又被认为是凡人所无法看见的。[11] 诚然，巫师或者老人有能力看见灵魂，但是他们之所以有这种特异的能力，是由于年龄或者特殊训练使他们能够感知我们的感觉捕捉不到的事物。据道森说，普通的个体一生中只有一刻会享有这种特权，那就是在他夭亡的前夜。因此这种近乎神奇的幻景被认为是不祥之兆。一般认为，这种灵体的一个标志就是不可见性。所以，灵魂在一定程度上被想象成为无形之物，因为它并不像肉体那样作用于感觉；例如塔利河畔的部落说，灵魂没有骨骼。[12] 为了调和所有这些对立的特征，人们就这样来表现灵魂：它是由一些极其稀薄、幽微奥妙的基质构成的，像是某种淡远缥缈的东西，[13] 类似于影子或者气息 。[14]

灵魂与肉体性质不同，并且独立于肉体，因为在生命的过程中它可能随时离开肉体。肉体在睡觉、中魔期间，灵魂就离去了。[15] 它甚至可以持续离开一段时间而不至于让肉体死亡；不过，它不在的时候生命将被削弱，如果灵魂不回家，生命甚至会中止。[16] 然而，只有在死亡的时候，灵魂相对于肉体的差异性和独立性才最清楚地表现出来。当肉体不再存续，其痕迹了不可寻的时候，灵魂却将继续在另一个世界中独立地存在。

但是，无论这种两重性如何确实，它都不是绝对的。如果认为肉体只是一种灵魂寄居的栖息地，灵魂与肉体只有外在的关系，那将是一种严重的误解。恰恰相反，灵魂与肉体紧密相连，它们的分离是有限而艰难的。我们已经知道，灵魂具有——或者至少能够具有——肉体的外在方面，因而，对它们一方的任何伤害都将伤害另一方，肉体的每一处创伤都将殃及灵魂。[17] 灵魂与机体的生命密切关联、盛衰与共。这就是为什么一个人到了一定的年龄就会享有年轻人所不具有的特权的原因，因为随着生命的进展，他体内的宗教本原就获得了更强大的力量和功效。不过老人一旦年迈昏聩，到了不能在涉及部落关键利益的盛大仪典上发挥有效作用的时候，他也就不再受到崇敬了。人们认为身体的衰弱会传给灵魂。既然他不再具有同样的力量，也就没有资格享有同样的特权了。[18]

灵魂与肉体之间不仅密切相联，而且还有部分的融合。正如灵魂有时候能够再生出肉体的形式，灵魂中有某种肉体的成分一样，肉体中也有某种灵魂的成分。人们认为，某些部位以及机体的某些产物与灵魂有着特别的亲和性，比如心脏、呼吸、胎盘[19]、血液[20]、影子[21]、肝脏、肝脏的脂肪、肾脏[22]等等。这些各式各样的有形基质不仅仅是灵魂的居所，而且从外部看来，它们就是灵魂本身。当鲜血涌流出来，灵魂亦随之而去。灵魂并不在呼吸之中，它就是呼吸本身。灵魂和它所寄托的那个部位俱为一体。于是，据此就出现了人有多个灵魂的概念。由于灵魂散布在机体的不同部分，它就分化成为一些片段。每个器官都使其中所含的那一份灵魂个体化了，它们因而就成了一个各不相同、独立存在的灵魂。心脏的灵魂不能成为

呼吸、影子或者胎盘的灵魂。这些灵魂尽管全都相关，但都被一一区别了，甚至还有不同的名字。[23]

此外，即使灵魂专门定居在机体的某些部分，在其他部分中也不是一点儿没有。灵魂以不同程度散布于整个肉体，这一点在葬礼中展现得非常清楚。当肉体咽下最后一口气以后，灵魂就要离去，它似乎应该歆享这重获的自由，任意四处游荡，尽快返回它那远在他方的真正家园；然而，它却还在尸体附近逗留。灵魂与肉体之间的纽带虽已松脱，但还没有彻底断开。要确保能够诱使灵魂离开，就必须举行一系列专门的仪式，用一些动作和有意涵的活动来请走它。[24]要为灵魂敞开道路，还要安排好出口，以便它更加易于离去。[25]这是因为灵魂还没有完全地脱离肉体，它们的联系太紧了，不可能一下子就分开。于是，就出现了十分常见的食人丧仪。死者的肉之所以被吃掉，是因为人们认为其中含有一种神圣本原，其实那就是灵魂。[26]为了确保驱走灵魂，要把肉体消解掉，所以人们要么将其曝于烈日之下，[27]要么燃起火来烘烤，[28]这样灵魂就与它所产生的液体一道离去了。但即使是干枯的尸骨里也还是留有一点灵魂的。因此，遗骨就被用作圣物或者是巫术的法器；[29]反之，如果有人想要让其中的本原彻底自由，他就把这些骨头敲碎[30]。

实现最后分离的时刻终于来到了，获得自由的灵魂飞逝而去。但是，由于灵魂的本性与肉体的关联太密切了，要发生这种迁移，它的状况必然要有深刻的变化，所以它就得采用一个新名字。[31]虽然灵魂还保持着它所赋予生命的那个人的全部特点，比如他的脾气、他的长处以及他的坏毛病，[32]但是它已经变成了一个新的存在。从那一刻起，灵魂开始了新的生活。

它去了冥界。对于冥界，不同的部落有不同的构想，有时候不同的概念也并存在同一个社会中。有些部落认为，它位于地下，每个图腾群体都分有其中的一块地方，最初的祖先、氏族的创建者在某个特定的时刻就是从那里进入地下的，并且自从死后就在那里生活。在地下世界中，死者的地理分布与生者的地理分布相互对应。那里太阳永远明媚，河流永不干涸。斯宾塞和吉兰认为，这就是中部部落（阿兰

达[33]和瓦拉蒙加[34]等部落）的冥界概念。同时，这类概念也见于沃乔巴卢克部落。[35]其他一些部落的人则认为，无论死者的图腾是什么，他们全都住在同一个地方，那里隐约是在海外的一个岛洲[36]，或者是在一个湖泊之滨[37]。有时候，人们想象灵魂最后升入天空，高过云霄。道森说："那里是一方乐土，袋鼠和各种猎物都十分丰足，人们过着快乐的生活。"[38]这幅画面的某些内容可能取自基督教传教士的天堂，[39]但是显然，灵魂或者至少是某些灵魂死后升天的观念，肯定是当地本来就有的，因为这种想法也见于澳洲大陆的其他地方。[40]

一般说来，所有的灵魂都有相同的命运，过一样的生活。不过，有时候他们也根据在世间的所作所为而得到不同的待遇，从中，我们可以看出世界后来被划为两个不同甚至是对立的分隔的最初轮廓。那些活着的时候就出类拔萃的人，比如猎手、战士、舞师等等，其灵魂不会混在其他芸芸众生之中，有专门留给他们的地方[41]，有时候就是在天上[42]。斯特莱罗甚至说，根据一个神话，坏人的灵魂会被可怕的精灵们吞吃、除掉。[43]尽管如此，在澳洲这些概念还是很模糊的，[44]只有在更先进的社会中，如美洲的社会中，它们才开始变得清晰和明确。[45]

2

以上所述，就是有关灵魂及其命运的最原始的信仰，及其还原后的最基本的特征。现在，我们得试着做出解释了。导致人们认为他们是由两种存在构成的，并且其中一种具有上述特征的原因是什么呢？为了找出这一问题的答案，让我们从追溯原始人自命的这种精神本原的起源着手，如果对此能有透辟的分析，他们自己的概念就会把我们引向解决之道。

遵循我们设想的方法，我们的研究将在一些特定的社会中展开，在那里这些观念已经得到了特别细致的观察，这就是澳洲中部的部落。我们考察的地区虽然不算狭窄，但也是很有限的。不过，我们有

很好的理由相信原始人以不同的形式十分普遍地持有这种观念，甚至在澳洲以外也是如此。同时还值得一提的是，这些中部部落的灵魂观念，与其他部落的灵魂观念并没有什么特殊的区别，各处灵魂观念的基本特征都是一样的。同样的结果总是出于同样的原因，因此我们完全可以认为，这种到处都一样的观念，不可能在此处出自一个原因，在彼处就出自另一个原因。所以，我们所归结的起源，作为我们对行将讨论的这些特定部落的研究成果，对于其他部落也应该是同样正确的。这些部落将给我们一个进行实验的机会，其结果就像所有功夫到家的实验一样，是可以一般化的。澳洲文明的同质性本身也足以保证这种一般化的可靠性。不过，我们此后还将利用取自澳洲和美洲其他民族的事实，对之审慎地加以证实。

由于将要作为我们论证的基础的这些概念，斯宾塞和吉兰是一种说法，而斯特莱罗则是另一种说法，所以我们必须把这两个版本一一给出。当我们对这两种说法有了透彻的理解，我们将看到，它们的区别只是在形式上的而不是在实质上的，而且它们具有相同的社会学意涵。

按照斯宾塞和吉兰的说法，世世代代赋予新生儿以生命的灵魂，并不是首次并且专门授给这些肉体的，所有这些部落都相信灵魂有一个确切的规模，其数量根本不会增加，[46]就是这些灵魂定期地转生。某个个体死后，他的灵魂就离开它所寄居的肉体，在哀悼结束以后去往冥界；但是过一段时间以后，它就再一次回来转生，这种重新转生便是怀孕和生育的原因。万物之初，那些根本的灵魂把生机赋予了创建氏族的最初祖先。在想象所能企及的最早年代，也就是在时间之始，有一些存在者并不源于任何他物。因为这个缘故，阿兰达人称之为“阿尔吉兰迦米吉那”（altjirangamitjina）[47]，即自存者，他从永恒以来就存在着；而且斯宾塞和吉兰说，阿兰达人把他们认为已经存在有神话人物的那个时期，取名为“阿尔彻灵迦”（Alcheringa）[48]。这些自存者像今天的人一样，也以图腾氏族为组织，但他们把时间都花在了游历上，并在这个过程中完成了所有各种各样惊人的壮举，神话中所保留的就是对这些壮举的记忆。而当这种地上生活结束的时刻来临之时，他们就或单独或成群地进入地下。但是，他们的

灵魂还永远活着，灵魂是永世长存的。灵魂甚至还仍然不时出没于他们的前任宿主寿终正寝的地方。而且，由于对他们的纪念，这些地方具有了神圣性。“奥克纳尼吉拉”（oknanikilla）、保存储灵珈的各类圣所、各种图腾膜拜的中心都在那里。当一个在这些圣所周围游荡的灵魂进入了女人的体内，其结果就是怀孕和此后的分娩。[49] 所以，每个个体都被看作是一个确定的祖先的新一轮显形：是祖先本身带着新的特点又回到了一个新的躯体中。那么，这些祖先是什么样的呢？

首先，他们所赋有的力量远远高过今天的人，甚至连最受尊崇的老人和最负盛名的巫师也望尘莫及。他们的品性可以说是不可思议的：“他们在地上、地下、空中皆能运行；任何一位只要弄开胳膊上的一根血管，就能淹没整个地区，使高原变为平地；他们能让岩石构成的山岭突然涌出一池泉水，或者造出渊深的峡谷与沟壑以便通过它们穿过山脉；他们竖起圣柱（纳屯架）的地方，就会生岩石或树木作为标志。”[50] 是他们令大地变成了今天的模样。他们创造了各种生物，包括人和动物。他们近乎于神。所以他们的灵魂也有了神灵的性质。既然人的灵魂就是重新转生在人体内的这些祖先的灵魂，那么人就也是神圣的事物了。

其次，这些祖先不是准确意义上的人，而是动物或植物，或者可能是以动物或植物为主要成分的混合物。斯宾塞和吉兰说：“在土著人的心目中，生活在阿尔彻灵迦时代的祖先和他们用以命名的动物或植物密切相联，袋鼠图腾的一个阿尔彻灵迦祖先有时候可以被说成是人袋鼠，或者是袋鼠人。人类个体的特性经常是潜藏在被认为是其起源的动物或植物的特性中的。”[51] 祖先不朽的灵魂必然也具有同样的性质，其中，人类的成分也和动物的成分融为一体，而且具有后者主宰前者的特殊倾向。所以，祖先灵魂和图腾本原是由同样的基质构成的；因为我们知道，图腾本原的基质的独特之处就呈现为这种两重性，并把两个领域综合混淆于一身。

既然除了上述灵魂之外就没有其他灵魂存在，那么我们可以得出结论：一般来说，灵魂就是化身在每个个体中的图腾本原。这个推论一点也不出乎我们的预料。我们已经知道，这一本原内在于每一个氏

族成员。但是在本原渗透到这些个体的过程中，它本身不可避免地也要个体化，于是，它便成了各人意识中不可缺少的部分。因为每个人的意识互相都是不同的，所以本原就根据人们的形象而有了分别；既然各人都有自己的相貌，本原也就有了独特的相貌。当然，它也保留了一些外在于人并与人相疏离的东西，但是人们认为，他们所拥有的那一份本原却不可能不和它的寄主结成亲密无间的关系，在一定程度上，它就属于人。这样，本原就有了两相矛盾的特征，而它们的共存正是灵魂观念的一个显著特点。今天和从前一样，灵魂是我们内在的最奇妙、最深刻的东西，是我们作为人最卓然超拔的部分；然而，它还是来自外部的一个过客，其生存不同于肉体，有一天它又会重新获得完全的独立。总之，正如社会只能在个体中并通过个体才能存在，那么图腾本原也只有在个体意识中并通过个体意识才能存在，而氏族正是个体意识联合而成的。如果人们并不觉得他们内在地具有图腾本原，那么图腾本原将不会存在，正是人们造就了它。所以图腾本原必然要分布在人们当中，而其中的每一个片段就是一个灵魂。

我们在相当多的中部部落中发现了一个神话，它虽然只是上述神话的一个特殊形式，但更好地表明了灵魂观念确实是这样形成的。这些部落的传说没有把氏族的起源归之于多个祖先，而是两个祖先[52]，甚至只有一个[53]。这个独一无二者，只要他是单身一个，那么图腾本原就完全与之浑然一体，因为那时候没有其他东西可供这个本原与之沟通。而按照同一传说，所有人的灵魂——不管是那些正在人体中给他们以生命的灵魂，还是那些一时无用武之地、为将来预留着的灵魂——全都出自这个独一无二的角色，是由他的基质所构成的。当他离开地面飞行、四处漫游或者是振作抖擞的时候，他就使那些灵魂离开他的身躯，并种植在他曾经经过的各个地方。这不就是在用一种象征的方式说出了它们都是这个图腾神的一部分吗？

但是，这个结论的前提条件是部落要承认上述灵魂转生的说法。而据斯特莱罗说，阿兰达人对此并不知晓。可是阿兰达是斯宾塞和吉兰研究的时间最长、也最为深入的社会。如果这两位考察者对于这个特定个案的曲解竟到了这种程度，那么他们的全部评述也就都值得怀疑了。所以重要的是要确定他们与斯特莱罗到底有多大的分歧。

按照斯特莱罗的说法，灵魂一旦通过葬礼而完全脱离了肉体，它就再也不会转生了。它即奔向亡魂之洲，在那里它白天睡觉夜晚跳舞，直到它重返世间。在世间，它回到了生者的中间，担当起死者年幼儿子的守护神，如果儿子已不在，就作为死者留在身后的孙子的守护神；进入他们体内帮助他们成长。就这样，灵魂在它从前的家庭中待上一年到两年，然后回到冥岛。但是过了一段时间以后，它又回到世上逗留，不过这是最后一次了。时候一到，它就必须再次起程前往亡魂之洲，而且此番再无重返的希望了。然后，历经种种变故（其细节无需提及），一场暴风雨突然降临，它被一道闪电所击中。于是，灵魂的经历就彻底终结了。[54]

因而灵魂不能转生，怀孕与分娩也不能归因于转生的灵魂定期在新的躯体中开始新的生活。当然，与斯宾塞和吉兰一样，斯特莱罗也声称在阿兰达人看来，两性的媾和绝对不是生育的决定条件，[55]生育被视为一种神秘作用的结果。但是，这种神秘作用并不是像那两位考察者所说的那样，它是通过以下两种方式中的一种而发生的：

无论一个阿尔彻灵迦[56]时代的祖先在哪儿进入地下，那里都会有一块石头或是一棵树来代表它的躯体。据斯宾塞和吉兰说，与已故英雄有着这种神秘关系的树木或岩石叫作“南迦”（nanja）[57]，而斯特莱罗说它们称为“恩迦拉”（ngarra）[58]。有的水洞也被认为是这样形成的。在每个这样的树上、岩石上或水洞中都有一个胎儿，名为“拉塔葩”（ratapa）[59]，它们与相应的祖先完全属于同一个图腾。例如，在代表袋鼠图腾的祖先的橡胶树上，所有拉塔葩全都以袋鼠作为它们的图腾。如果一个妇女恰好路过，而她又是这些拉塔葩的母亲所应该属于的那个姻族的成员，[60]一个拉塔葩就会经过她的髋部进入她体内。女人会由于一种特殊的疼痛而得知这种作用，这也是她妊娠的第一个征兆。那么这样怀上的婴儿当然就和灵魂转生前寄托在其神奇躯体上的那个祖先属于同一图腾了。[61]

在另一些情况下，该过程略有不同，改由祖先亲自行动。在一个给定的时刻，祖先离开他在地下的隐居之所，把一个特殊样式的小储灵珈投掷到路过的妇女身上。这种储灵珈叫作“纳玛土那”

（namatuna）[62]，它进入女人的身体后就变成人形，而祖先则又重新消失在土地中了。[63]

这两种怀孕的方式都被认为是经常发生的。孩子的特点将会透露出他被怀上的方式，根据他是宽脸还是长脸，人们能说出他是转生的拉塔葩还是纳玛土那。除了这两种受孕方式，斯特莱罗还提出了第三种，不过极其罕见。那就是在纳玛土那进入妇女的身体后，祖先自己也进入她体内，并志愿得到新生。在那种情况下，怀孕的原因就是祖先的真正转生了。但这是非常例外的，而且当一个被这样怀上的人死了以后，赋予他生命的祖先灵魂也像普通的灵魂一样离去，前往冥岛，在那里按惯例拖延一段后，就彻底毁灭了。所以它不可能再经历进一步的重新转生。[64]

这就是斯特莱罗的说法。[65]在他看来，他的说法与斯宾塞和吉兰是针锋相对的。但事实上，只是在程式和符号的字面表达上才有区别，而我们在两者中都能发现形式稍异的同一个神话主题。

首先，所有的考察者都同意每次怀孕是一次转生的结果。只是斯特莱罗认为，转生的不是灵魂而是拉塔葩或纳玛土那。但拉塔葩是什么？斯特莱罗说那是一个完整的胚胎，由灵魂和肉体构成。但是灵魂总是表现为物质的形式，它睡觉、跳舞、打猎、吃饭等等。所以，灵魂也有肉体的成分。另一方面，普通人是看不见拉塔葩的，没有谁亲眼目睹它进入了妇女的体内，[66]这就等于是说构成它的质料与灵魂十分相似。所以就此看来，似乎不可能把这两者截然分开。事实上，它们明显是按照同一模型构想出来的神秘存在。舒尔策称之为小儿的灵魂。[67]况且，拉塔葩就像灵魂一样，和以圣树或圣岩为物质化形式的祖先保持着最密切的关系。它与这位祖先属于同一个图腾、同一个胞族和同一个姻族。[68]它在部落的社会组织中的位置据说就是它的祖先以前所拥有的那个位置。它与祖先还有相同的名字，[69]这至少证明了这两种人格的关系非常密切。

但是还不止如此，这种关系甚至达到了完全认同的地步。事实上，拉塔葩就是在祖先的神秘躯体上形成的，它来自于祖先，就像是

从祖先躯体上分离下来的一份。所以实际上是祖先的一部分进入了母亲的子宫，变成了婴孩。于是我们又回到了斯宾塞和吉兰的概念上：生育是由于先祖人物的转生造成的。当然转生的并不是一个完整的人，而是从他那里流溢出来的东西。但是这种差别仅有次要的意义，因为当一个圣物分裂或复制自身以后，它所分成的每一个片段都仍旧具备它所有的基本特征。所以，实际上，阿尔彻灵迦祖先在他形成的每一个拉塔葩中都是完整的。[70]

斯特莱罗所区分出的第二种怀孕类型也具有同样的意涵。实际上，储灵珈，尤其是名为纳玛土那的特殊的储灵珈，被看作是祖先的化形。据斯特莱罗说[71]，它就是祖先的躯体，就像南迦树一样。换句话说，祖先的人格、他的储灵珈以及他的南迦树都是神圣之物，都能激发起同样的情感，具有同样的宗教价值。所以它们能够互相变化，在祖先丢下其储灵珈的地方，就会有圣树或圣岩破土而出，这情形就跟祖先自己进入地下时所发生的情景一样。[72]所以阿尔彻灵迦人和他的储灵珈具有神话上的等价性，因而，当前者把纳玛土那投入到一个女人的体内时，那就如同是他自身进入了她体内。实际上，我们知道，有时候他确实继纳玛土那后又亲自进去了；而另一些故事则说他在此之前就进去了，说是他为纳玛土那打开了道路。[73]这两个主题并列存在的事实，完全证明了它们不过是同源异形的一对。

而且，无论怀孕可能以何种方式发生，毫无疑问的是，每个个体都与阿尔彻灵迦时代的一个确定的祖先有着特别密切的联系。首先，每个人都有其指定的祖先，两人不能同时拥有同一个祖先。换言之，一个阿尔彻灵迦人在生者中最多只能有一个代表。[74]不仅如此，一方还仅仅是另一方的外表而已。实际上，正如我们已经知道的那样，祖先留下的储灵珈表达了他的人格，如果我们采用斯特莱罗的解释（或许它较为令人满意），我们可以说，储灵珈就是祖先的躯体。而同一个储灵珈又和据说是在这位祖先的影响下而被怀上的那个个体也有这种关系，那个个体就是祖先神秘劳作的成果。当年轻的初成年者被引入氏族的圣所以后，就要向他展示他祖先的储灵珈，并且有人对他说："尔即此身，尔与之同为一物。"[75]所以，用斯特莱罗自

己的话来说，储灵珈是“个体与其祖先共同的躯体”。[76] 而如果他们有同一躯体，其人格至少在这一方面是被混同了。斯特莱罗清楚地意识到了这一点，他进一步说：“个体与他个人的祖先通过储灵珈统一在一起了。”[77]

所以斯特莱罗与斯宾塞和吉兰一样，都认为在每个新生儿中有一种神秘的、宗教的本原，该本原是从阿尔彻灵迦的一个祖先流溢出来的。正是这一本原形成了每个个体的本质，因此它就是他的灵魂，不管怎样，灵魂都是由与本原相同的质料和基质构成的。我们只有根据这一基本的事实，才能确定灵魂观念的性质和起源。而对我们来说，用以表达灵魂观念的各种隐喻只有次要的意义。[78]

斯特莱罗最近的考察，不但和我们的理论所依据的材料绝无矛盾之处，而且为证实其可靠性提供了新的证据。我们要论证的是，从祖先灵魂的图腾本质可以推断出人的灵魂的图腾本质，人的灵魂是祖先灵魂的一种流溢物或复制品。而来自斯特莱罗的一些新事实则比我们以前所掌握的事实更加直截了当地表明了这一点。首先，斯特莱罗像斯宾塞和吉兰一样，坚持“每个祖先与一种动物、植物或某种其他自然物具有密切联系”。他说，某些阿尔吉兰迦米吉那（即斯宾塞和吉兰所说的阿尔彻灵迦人）“将会直接表现为动物，另一些在某种程度上具有动物的外形”[79]。直到现在它们还总是把自己变成动物。[80] 在任何情况下，不论它们具有什么样的外貌，“它们每一个都清楚地显示出动物专有的独特品性”。例如，袋鼠氏族的祖先像真正的袋鼠一样吃草，并会从猎人面前逃走；鸸鹋氏族的祖先跑动和饮食都像鸸鹋，[81] 等等。还有，以植物为图腾的祖先死后自己就变成了这种植物。[82] 而且，土著人非常敏锐地感觉到了祖先与图腾生物之间这种密切的亲缘关系，这甚至显现在他们的专门用语中。在阿兰达，孩子把作为他的第二图腾的母方的图腾[83] 叫作“阿尔吉拉”（altjira）。因为最初图腾的亲子传承是依据同母异父家系的，所以曾经有一个时期每个个体只有他母亲的图腾，这个阿尔吉拉当时很可能指的就是真正的图腾。而它显然是意为伟大祖先的“阿尔吉兰迦米吉那”（altjirangamitjina）一词的组成部分。[84]

图腾观念和祖先观念的关系极其密切，有时候它们似乎都混同为一了。于是，在论述了母亲的图腾（即阿尔吉拉）以后，斯特莱罗接着说："阿尔吉拉在土著人的梦中显形并对他们发出警告，就像是把有关它的情况告诉给睡梦中的朋友一样。"[85] 这个和每个人单独言说并且为他们个别所有的阿尔吉拉，显然就是祖先，而且也是图腾的一个化身。罗斯有一段文章谈到针对图腾的祈祷，肯定也应该从这种意义出发加以解释。[86] 看来，图腾有时候在人们心目中被表现为一群和祖先难以区分的理想生物或者神话角色。简而言之，祖先就是图腾的片段。[87]

而如果祖先这么容易和图腾生物相混淆，那么与祖先灵魂如此接近的个体灵魂也就概莫能外了。事实上，这正是每个人与它的储灵珈密切结合的结果。我们知道，储灵珈实际上呈现的是被认为生于它的那个个体的人格，[88] 但它同时也表达了图腾动物。当教化英雄"曼迦昆耶昆雅"（Mangarkunjerkunja）向每个袋鼠氏族的成员呈交他们的个人图腾的时候，他是这么说的："这是袋鼠的躯体。"[89] 这样储灵珈就同时既是祖先的躯体，又是个体自己的躯体和图腾动物的躯体了。所以，按照斯特莱罗的一种既深刻又恰当的说法，这三者形成了一个"牢固的统一体"[90]。它们三个差不多等价，而且可以相替换。这就等于是在说它们被当作了同一实在的不同方面，而这一实在也是由图腾的各种特点来界定的。它们的共同本质即是图腾本原。语言本身已表达了这种同一性：拉塔葩一词和洛里查语言中的"阿拉塔匹"（aratapi）指的都是从祖先分离出来的变成孩子的神秘胚胎，而这些词同样也用来指称这个孩子的图腾，而图腾则是由母亲所认为的怀孕地点所决定的。[91]

3

迄今为止，我们只研究了澳洲中部部落的转生说，因此，可能会有人以为我们推论的基础过于单薄了。但是首先，由于我们业已指出的原因，该实验在我们做过直接观察的社会也是有效的。再者，大量

事实证明，同样或类似的概念在澳洲的绝大多数地方都能见到，至少留有非常明显的痕迹；它们甚至还见于美洲。

霍维特在谈及南澳洲的迪埃里部落时提到了这种概念。[92]“穆拉—穆拉”（Mura-mura）一词，加松译为“善良的精灵”，他以为表达的是对造物主的信仰。[93]实际上，这是一个集合名词，指的是神话所说的部落之初的一群祖先。直到今天他们仍然存在，一如从前。“人们认为他们住树上，因此那些树也是神圣的。”某些不规则的地表、岩石和泉水都被认为是穆拉—穆拉，[94]因而，它与阿兰达的阿尔吉兰迦米吉那如出一辙。吉普斯兰（Gippsland）的库尔奈人虽然仅有一点图腾制度的残余，但也相信叫作“穆克—库尔奈”（Muk-Kurnai）的祖先的存在，而且认为它是介于人与动物之间的生物。[95]在宁巴尔达部落，泰普林观察到了类似于斯特莱罗所说的阿兰达的怀孕理论。[96]我们发现维多利亚的沃乔巴卢克部落完全信仰转生说。马休说：“死者的灵魂集中在他们各自氏族的‘密苑’（miyur）[97]中，一待合适的时机自行到来，它们就再次化生人形。”[98]马休甚至断定：“对灵魂的转生或轮回的信仰牢固地扎根在所有的澳洲部落中。”[99]

如果我们去看看北部地区，我们会发现，西北的纽尔纽尔部落的说法纯粹就和阿兰达部落一样，认为每次生育都是由于事先存在的灵魂的转生，是灵魂自己进入到了妇女体内。[100]在北昆士兰的神话中，说法只是在形式上与前者不同，但表达的观念完全一样。本奈法德河畔的部落认为每个男人都有两个灵魂，一个在心脏中，叫作恩盖（ngai）；另一个在胎盘中，叫作肖伊（choi）。孩子出生后，胎盘就被埋在一处神圣的地方。一个叫作安杰亚（Anje-a）的负责生育现象的特别守护神，会前来取走这个肖伊，并一直保存到他长大成婚。等到了应该给他一个儿子的时候，安杰亚就把这人的肖伊拿出一点，放在它已造好的胚胎中，送入未来母亲的子宫。所以孩子是父亲的灵魂造就出来的。当然，孩子并没有完全得到父亲的灵魂，因为只要父亲还活着，恩盖就还在父亲的心脏中。但是只要父亲一死，获得自由的恩盖就也会转生到孩子的体内，如果有好几个孩子，他们就平分。

这样，代际之间就有了完美的精神连续性，同一个灵魂由父亲传给孩子，孩子再传给他们的孩子，而这个独一无二的灵魂尽管不断地分裂再分裂，但还总是保持着自身，它就是在万物之始赋予最早的祖先以生命的那个灵魂。[101] 这种说法与有关中部部落的说法只有一个还算比较重要的差别，那就是转生并非来自祖先本身的作用，而是要依靠专门负责这一功能的一种特殊的守护神。但是，这个守护神可能是把最初祖先的众多形象化为一个形象的融合作用的结果。以下事实至少证明这一假设是可能成立的："安杰亚"（Anje-a ）和"安吉尔"（Anjir）这两个词显然关系非常密切，而后者指的是第一个人，亦即所有人都从其衍生而出的原初祖先。[102]

同样的观念还见于美洲的印第安部落。克劳斯说，特林基特人认为已故者的灵魂将重回尘世，并进入到他家中的孕妇体内。"所以当妇女在怀孕过程中梦到已故的亲人时，她就认为这位亲戚的灵魂已经进入到了她身体中。要是小孩的长相特征和已经去世的人有点像，他们会相信就是那位死者又回到了世间，并用那位死者的名字给小孩命名。"[103] 这种信仰在海达人中也很普遍。在那儿，是萨满告诉人们究竟是哪一个亲戚转生为这个孩子的，以及因此要给孩子取什么名字。[104] 夸扣特尔人认为转生为家庭中的第一个孩子的即是该家庭中最近死去的成员。[105] 休伦人、易洛魁人、廷内人以及其他美国的很多部落也都一概如此。[106]

从这些概念的普遍性中，无疑会得到我们业已作出的推论，也就是我们所提出的对灵魂观念的解释。以下事实也可以证明这种解释是可以被普遍接受的。

我们知道[107]，每个个体中都含有某种散布在神圣物种中的匿名的力，人本身就是这个物种的成员。而如果作为经验的和可见的存在，尽管他身上饰有象征图案和标志，他也不能是这个神圣物种的成员，因为在他体内没有任何东西能够表露出动物或植物的形式。所以在他体内必须要有另一种存在，人从中能够确认自身，但又将其表现为动物或植物的形式。这不明摆着这种互体只能是灵魂了吗？因为灵魂已经天然就是它所赋予生命的那个对象的互体了。而且，最能明显

地体现每个个体含有的图腾本原片段的那部分机体，同时也是灵魂寄居的地方，这一事实也完全证实了上述认同。鲜血即是一例。鲜血具有一定的图腾性质，这可以由它在图腾仪典上所起到的作用来证明。[108] 而与此同时，血液又是灵魂的一个所在，或者从外界看来，毋宁说鲜血就是灵魂本身。当血液流出，生命耗尽，灵魂也就逃逸了。所以灵魂与内在于血液中的神圣本原是被混同为一的。

再从另一个视角来考虑这个问题。如果我们的解释有充分根据的话，那么我们所设想的渗透到个体中的图腾本原，应该留有一定程度的自主性，因为它与它所化身的对象是根本不同的。而这恰恰是霍维特声称在尤因部落中所观察到的情况："在这个部落，图腾被认为是人的某个部分，这清楚地见于翁巴拉部落的个案中。前面提到过，他告诉我，多年以前，当他睡觉的时候，条纹蜥蜴图腾的某个家伙将其图腾打发过来，它沿着他的喉咙而下，差点吃掉他在胸膛里的图腾，所以他几乎丧命。"[109] 因此可以肯定，图腾在其个体化的过程中发生了分裂，而这样分出来的每一部分都扮演了寄居在肉体中的精灵的角色。[110]

还有些事例能够更加清楚地说明问题。如果灵魂不过是个体化了的图腾本原，那么至少在某些情况下，它与由图腾复现其形式的那种动物或植物应该具有相当密切的关系。而从实际情况看，"格亚维—加尔部落（在新南威尔士）有一种迷信，认为每个人都与某种鸟、兽或者虫豸的精灵具有内在的亲和性。这并不是说他起源于这种造物，而是说在他体内的精灵与这一造物的精灵具有亲缘关系"。[111]

甚至在有些地方，灵魂被认为是从图腾动物或植物中直接流溢出来的。据斯特莱罗说，在阿兰达，要是一个妇女吃了大量水果，据信她所生的孩子将以这种水果为图腾。如果在她感到胎儿最初颤动的那一刻她正在看一只袋鼠，那么就会认为是袋鼠的拉塔葩进入到她身体中并使她受孕了。[112] 巴泽多也报告了来自沃加特部落的相同例证。[113] 我们还知道，拉塔葩与灵魂几乎是无法区别的。而假如人们不认为形成灵魂的基质与图腾动植物相同的话，那么就不会以为灵魂有这样的起源了。

因而灵魂往往被表现为动物的形式。众所周知，在低级社会中，人们从来不把死亡看作是归因于单纯物质原因作用的自然事件，而是一般要归咎于某个巫师的邪恶操作。在许多澳洲社会中，为了确定谁对这种谋杀负有责任，人们依据以下原则：谋杀者的灵魂不可避免地一定要来看看它的受害人。因此，要将尸体放在架子上，然后再把尸身下面以及周围的地面仔细地平整好，以便使最细小的痕迹也会一望而知。等到第二天再来，如果在此期间曾有一只动物经过，那么很容易就能辨认出它的足迹来，足迹的形状也会暴露出它所属的那个物种，于是人们就从中推断出肇事人是哪一个社会群体的成员。他们说，这种动物是哪个姻族或氏族的图腾，那人就属于那个姻族或氏族[114]。所以灵魂被认为是以图腾动物的形式表现出来的。

在其他图腾制度已经衰落或消失的社会中，灵魂仍然继续被人们用一种动物的形式加以设想。贝德福德角（在北昆士兰）的土著相信，胎儿在当初进入其母体的时候，要是女孩它就是一只鹬，要是男孩它就是一条蛇；[115]只是在后来它才采用了人形。据维德亲王讲，很多北美的印第安人都说在他们体内有一个动物[116]。巴西的博博罗人把灵魂表现为鸟的形式，因此认为他们也是同一种鸟。[117]在其他地方，灵魂被认为是蛇、蜥蜴、苍蝇、蜜蜂，等等。[118]

灵魂的这种动物性在死后表现得尤其明显。活着的时候，这一特征被人的那种肉体形式部分地遮蔽了。而一旦死亡使灵魂得到自由，它就又恢复了本来面目。在奥马哈，至少有两个野牛氏族的人相信，死者的灵魂又汇合到野牛——也就是他们的祖先之中。[119]霍皮人分为几个氏族，他们的祖先也是动物，或者是具有动物形式的存在。而斯库克拉夫特告诉我们，霍皮人说他们死后又变回原初的形状，每个人都依据他所属的氏族而成为熊或者鹿。[120]人们非常普遍地认为，灵魂是转生在动物的躯体中的，[121]广泛传播的轮回说可能正是导源于此。我们已经知道，泰勒为了说明这一点而大伤脑筋。[122]因为如果灵魂基本上是人类本原，在如此众多的社会中所展现出来的对动物形式的显著偏好岂不是咄咄怪事吗？其实，如果灵魂本

身就和动物密切相关，那么所有问题就都迎刃而解了，因为在这种情况下，灵魂在生命终结时返回动物世界，就不过是恢复它真正的本性罢了。因而轮回信仰的普遍性再次证明了我们前面所提出的假设，即灵魂观念的构成要素主要取自动物界。

4

所以，灵魂观念就是对圣物信仰的一种独特应用。这解释了灵魂观念在历史上一经出现就具有并一直持续到今天的那种宗教性。实际上，灵魂始终被当作一种圣物，据此它与肉体相对立，因为后者在本质上是凡俗的。灵魂不仅与它的物质躯壳有内在与外在的区别，不仅在于它被认为是由微妙流变的东西所构成的，而且最为重要的是，灵魂所激起的情感是在任何地方都专事神圣的那种情感。它即使没有成为神，也至少被看作是神性的火花。如果灵魂观念只是对梦的问题的前科学的解答，那么它的这一基本特征就无法解释了。因为在梦中没有任何东西能够唤醒宗教激情，所以由此作出的解释也就不会考虑到宗教性。而如果灵魂是神圣基质的一部分，那么它所表现的就是某种在我们体内而又异于我们的东西；如果构成它的心理素材和神圣事物一样，那么很自然，它就会成为相同情感的对象了。

而且，人们这样赋予自己的神圣性，并不是纯粹幻想的产物；和宗教力或神性的观念一样，灵魂观念并非没有现实的基础。完全可以肯定，我们是由两种不同的部分构成的，其对立一如圣俗之分；而且我们可以说，在一定意义上，我们具有神性。因为社会——这个独一无二的神圣之源——并不仅限于暂时从外部调动和影响我们，而是以持久的方式在我们内部确立其自身。它在我们内心引发出一个完整的观念和情感的世界，这些观念和情感表达了它，同时也成为了我们必要的和永恒的一个部分。当澳洲人从宗教仪典上散去，公共生活在他们内心所激起、所反复引发的表现，并不会旋即消逝。伟大祖先的形象、仪式所永远缅怀的英雄业绩，以及他通过膜拜而参与的各种大事——总而言之，所有他与他的伙伴们合作构筑出来的这些观念，将继续存在于他的意识之中。并且，通过这些观念被赋予的激情和它们对他整个存在所具有的优势，这些观念就和他在日常与外界事物的关系

中所引起的那些庸俗印象截然不同了。道德观念也具有同样的特点，是社会把它强加给我们的。又因为社会所激起的尊崇会自然而然地扩展到所有源出于它的事物上，所以社会的强制性的行为准则由于其起源的缘故，就被赋予了我们任何一种内在状态都不能分享的权威与尊严，因此，我们认定它们在我们的心理生活中具有与众不同的地位。虽然道德良心也是我们意识的一部分，但是我们并不觉得自己与它是平等的。它让我们听到的声音全是在下达指示和发布禁令，从中我们找不出我们自己的声音。它向我们言说的口吻提醒我们，它所表达的是某种内在于我们但又不属于我们自身的东西。这就是灵魂观念的客观基础：那些建构了我们的内在生活的表现流，乃是由不能相互化约的两种不同的表现构成的；一种是关于外在的和物质的世界的表现，而另一种则是关于观念的世界的表现，我们以为后者有一种凌驾于前者之上的道德优越性。所以，我们实际上是由两种存在组成的，它们面向不同的甚至是相反的方向，其中一方操持着针对另一方的真正的无上权威。这就是共存于我们内部的肉体与灵魂、物质存在与精神存在之间的对立的深刻含义，对此所有人都会不同程度地感受到。道德家们和传教士们往往坚持，凡是否认义务的真实性和神圣性的人都不能不陷入物质论之中。确实，如果我们没有道德观念和宗教律令，我们的心理生活将会完全化减到一个层面上，[123] 我们所有的意识状态都将一概平平，所有双重性的感受都将一消而光。当然，为了使双重性变得可以理解，绝没有必要想象出一个神秘的而且是不可表现的实体与肉体相对立，称之为灵魂。但是这里，就像神圣性的观念一样，错只错在了所使用的符号的字面上，而不涉及被符号化的事实的真实性。我们的本性仍然肯定是双重的，我们确有点滴神性，因为我们之中都有一点那些作为群体灵魂的伟大观念。

所以，个体灵魂只是群体的集体灵魂的一份；它是以膜拜为基础的匿名的力，但是已经具体体现在一个人格与之相结合的个体之中了；它是个体化的曼纳。也许梦有助于确定灵魂观念的某些次要特征。我们睡眠时，头脑中所充斥的幻象是非连续的和不稳定的，它们有着千变万化的特性，这可以为构成灵魂的虚无缥缈、变化多端的质料提供原型。而且，昏厥、僵直等情况也启发了“灵魂流动多变，在人活着的时候也能暂出离肉体”的观念，于是，这种观念又反过来被用于

解释某些梦境。但是，所有这些体验和观察都只有次要的和附带的影响，并且很难确定它们是否存在。灵魂观念中真正本质的东西来自于其他方面。

不过，灵魂观念起源的这种解释是否曲解了它的基本特征了呢？如果灵魂是散布在群体、图腾物种以及所有划归这一物种的各种事物之中的非人格本原的一种独特形式，那么它本身实质上也是非人格的了。故而灵魂作为这种力的一种特殊形式，就应该与之具有同样的属性，只是在程度上有所不同罢了；尤其是它应该具有同样的扩展性、同样的传染散播的倾向和同样的遍在性。可是恰恰相反，灵魂却被蓄意地表现为一种具体明确的存在，完全收敛在它本身之内而不与其他东西相沟通，它构成了我们人格的基础。

但是如此构想灵魂的方式乃是晚期哲学精心策划的产物，群众从共同体验中自发形成的表现与此大不相同，尤其是在初期。对澳洲人而言，灵魂是一种非常含糊的东西，在形式上飘忽不定，并且散布在整个有机体中。虽然灵魂尤其体现在一些特定的部位上，但是任何地方大概都不会完全没有体现。所以它具有相当于曼纳的扩散性、传染性和无所不在性。类似于曼纳，它也能够无穷无尽地分解和复制，而且每个部分仍然保持着它的完全性；灵魂之所以如此众多，也正是出自于这种分解和复制的缘故。我们已经确立了转生说的普遍性，转生说也从另一方面成现了灵魂观念在多大程度上是由非人格的成分所构成的，以及这些成分如何是一种基本成分。因为，如果同一个灵魂在每一代中都要配上一个新人，那么灵魂在其中逐渐发展的那些个体形式就必定全都是外在于它的，是与灵魂的真正本性无关的。灵魂是一种一般的基质，而其个体化只是次级的和表面的。而且，这种概念肯定至今也没有完全消失。圣骨膜拜表明，直到今天还有一大帮信徒认为，圣者的灵魂及其所有基本的力量，仍然继续附着在他的各块骨头上。这意味着人们相信他能够同时将其自身扩散、复分、并入到各种不同的东西上。

在灵魂中可以发现曼纳的独特属性，而次级和表面的变化也足以使曼纳在灵魂的形式中个体化。我们从其中一个概念过渡到另一个概

念时，丝毫没有打破它们的连续性。以特殊方式被归诸某一确定事物的任何一种宗教力都分享了这种事物的特征，呈现出它的外貌并成为它的精神互体。特莱基尔在他的毛利语—波利尼西亚语词典中认为，可以把曼纳一词与另外一组词联系起来，诸如“manawa”、“manamana”等等，这些词似乎属于同一词族，意指心脏、生命和意识等。[124] 这不就是等于在说，在这些词的相应的观念之间，也就是在非人格力的观念和那些内在生活、精神力量——亦即灵魂观念之间，也应该存在着某种亲缘关系吗？储灵珈的神圣性无论是像斯宾塞和吉兰所认为的是出于它作为灵魂的居所，还是像斯特莱罗所想的是因为它具有非人格的品性，这个问题对我们来说之所以没什么意义，也没什么社会学的重要性，其原因就在于此。一种圣物的功效被心灵表现为抽象的形式还是被归结为某种人格的代理，实际上无关紧要。这两种信仰的心理根基是一码事：一个事物之所以神圣，是因为它以这种或那种方式激发出了尊崇的集体情感，这情感使之从凡俗的感触中超脱出去。为了对此作出解释，人们有时候求助于模糊不清的原因，有时候则求助于有名字、有来历的精神存在，但是，这两种情况都不过是在同一个基本现象上添加不同的阐释罢了。

不仅如此，这也解释了那种独特的混淆，有关例子我们在论述的过程中已经遇到过了。我们已经说过，个体、他所具体体现的或者他的灵魂自其流溢而出的祖先的灵魂、他的储灵珈以及图腾物种的动物，在一定程度上都是等值的和可以相互转化的东西，因为它们在特定的联系中都以同样的方式影响了集体意识。如果储灵珈是神圣的，那是因为刻在它上面的图腾标记激发出尊崇的集体情感；而同样的情感也附着在图腾所再现其外形的那种动物或植物上；附着在个体的灵魂上——因为人们以图腾生物的形式来想象它；最后它也附着在祖先的灵魂上，个体灵魂只是它的一个特定面目。故而所有这些东西，无论是真实的还是观念上的，都具有一个共同的要素，藉此它们在心灵中唤起了同一种情感状态，从而它们被混淆了。只要它们被表达为一个相同的表现，就无法分辨它们。这就是为什么阿兰达人会把储灵珈看作是个体、祖先甚至还有图腾生物的共同躯体的原因。这是他们对于以这些不同事物为对象的情感的同一性的表达方式。

不过，由灵魂观念导源于曼纳观念的事实，并不能得出推论，认为前者相对起源较晚，或者是曾有一个历史时期人们只能以非人格的形式把握宗教力。如果有人想要用“前泛灵论”一词来指称完全不知道泛灵论的历史时期，那么他们就建立了一个武断的假设；[125] 因为没有任何一个民族不是灵魂观念和曼纳观念同时并存的。所以，没有任何根据可以想象它们是在两个不同时代形成的，正相反，一切都表明这两者是同时代的。正如不存在无个体的社会一样，从群体中脱离出来的非人格力量如果不具体体现在它们所个体化的那个个体的意识中，就不能确立其自身。事实上，没有两个不同的发展过程，只有同一个发展过程的两个不同方面。当然，它们的重要性并不相等，一个比另一个更为基本。曼纳观念并不以灵魂观念为前提，因为如果曼纳要个体化，要分裂为一些特定的灵魂，它必须首先存在，而且它固有的东西并不取决于它个体化时所采取的形式。但是灵魂观念则相反，除非将其置于和曼纳观念的联系中，否则就不能理解。所以，据此可以说灵魂观念是次级形态的产物，不过，我们所说的是逻辑意义上的而不是年代意义上的次级形态。

5

但是，人们为什么会认为灵魂要比肉体活得长久，甚至能够永无休止地存在下去呢？

从我们所作的分析来看，对永生的信仰显然不是在道德观念的影响下确立起来的。人们并没幻想为了得到公正的回报而能够超越死亡继续生存，以便即使道德行为在此生没有被认可，在来生也会得到肯定。因为我们已经知道，所有这类考虑对于原始的来世概念来说都是格格不入的。

另一种假设也好不到哪儿去。据此假设，来生被想象成为一种逃避毁灭的痛苦前景的手段。但是首先，“人类一开始就强烈地感受到了个人生存的需要”这种说法是不正确的。原始人普遍以一种漠然处之的态度接受了死亡的观念。他们已经被训练得不把自己的个体性当回事了，并且已经习惯于经常把他的生命暴露在危险之中了，所以他们会

轻而易举地捐弃生命。[126] 此外，他们奉行的宗教所承诺的永生也不是个人的。在大量个案中，灵魂并不保持死者的个性，或者并不保持很长时间，灵魂忘却了它以前的生存，不久以后就去赋予另一个肉体以生命，变成了一个新的人格的生机本原。甚至在最先进的民族中，冥府中的阴魂也只是过着暗淡可悲的生活，并且几乎无法缓解由于追忆所失去的生活而引起的怅惘之情。

把死后生活的概念归结为梦的体验是一个比较令人满意的解释。我们过世的亲友在我们的梦中重又出现，我们看见他们在活动，听到他们在讲话，自然就会得出他们仍然存在的结论。然而，就算来世观念一旦形成以后，这些情景能够对之加以肯定，但是它们似乎也不能凭空地创造出这种观念。我们的见到死者复活的梦太少了，也过于短暂了，而且对它们也只能留下十分模糊的回忆，完全凭借这些梦是不可能启发人们形成如此重要的信仰体系的。在此，结果和所归结的原因显然是不相称的。

这个问题之所以纠缠不清，是因为灵魂观念本身并不意味着它永存的观念，而倒像是排斥这种观念的。实际上，我们已经看到，灵魂虽然与肉体相区别，但也被认为和肉体紧密相联，它随着肉体衰老，它能感受到肉体所遭受的所有病痛，所以它看来很自然地应该和肉体一道死亡。至少人们应该认为，从它确定丧失了原来的形式的那一刻起，从它不再是以前的它的那一刻起，它就停止存在了。然而也就在这一刻，一个新的生命向它敞开了。

我们叙述过的神话给出了对这种信仰唯一可能的解释。我们已经看到，新生儿的灵魂或者是祖先灵魂的流溢，或者是祖先灵魂本身的转生。但是，祖先灵魂为了能够转生或是不时地释放出新的流溢物，就必须在它们最初的持有者死后仍然存续。所以原始人好像是为了解释活人的诞生才认可了死者的永存。他们还没有一个可以凭空创造出灵魂的万能之神的观念。在他们看来，灵魂只能形成于灵魂。所以生者只能是以前灵魂的新形式，故而为了前者能够诞生，后者必须要继续存在。最后，灵魂永生的信仰是人们得以解释一个他们不能不予以关注的事实的唯一方式，这个事实就是群体生活的永恒性。个体死

了，但氏族还存在着。所以赋予氏族以生命的力量必然也具有同样的永恒性。而这些力量就是给个体肉体以生命的灵魂，因为群体是在个体中并通过个体才得以实现的。由于这个缘故，灵魂必然要存在下去。甚至在存续的过程中它们必须总是保持原样，因为氏族总是保持着它的独特面貌，从中形成的精神实质也必然被认为在性质上是一成不变的。既然始终是拥有同一图腾本原的同一氏族，那么必然灵魂也都是一样的了，因为灵魂只不过是分裂的和特殊化了的图腾本原而已。于是，有一种神秘的、像是某种具有生长繁殖能力的原生质的东西，就代代相传并且造就了——或者至少是被认为造就了——氏族历经终古的统一性。这一信仰尽管有其象征的色彩，但并不是没有客观道理的。因为虽然从绝对的意义上说群体不能永存，但它确实要比个体延续得长久，并且总是诞生和重新体现在新的一代中的。

有一个事实证实了这种解释。我们知道，根据斯特莱罗的论证，阿兰达人区分出两种灵魂：一种是阿尔彻灵迦祖先的灵魂，另一种是在历史的各个时期真正组成活生生的部落主体的那些个体的灵魂。第二种只能比肉体多存活相当短的时间，它们很快就完全毁灭了。只有第一种才是永存的，因为它们不是被创造出来的，所以也不会消亡。还应该注意到，只有它们的永存不灭才一定能够解释群体的永恒性；因为每次怀孕都是它们作用的结果，所以它们，而且只有它们，才要责无旁贷地确保氏族的永恒。在这种关系中，其他事物都没有什么作用。所以，灵魂只是在它的永恒性有助于解释集体生活的延续性时，才被说成是永恒的。

因而，导致来生信仰的最初原因和超越死亡的制度后期所发挥的功能就毫不相关了。后来的制度一经出现，除了使它得以存在的最初原因以外，还很快被用于其他的目的。甚至在澳洲社会中，我们看到他们也开始为别的目的而组织起来了。同一社会制度果然能够在性质不变的情况下相继满足下同的功能！

灵魂观念在很长一段时间里是人格观念的通行形式，至今在部分上仍然如此。[127] 所以，灵魂观念的起源有助于我们理解人格观念是如何形成的。

从已经谈到的情况看，个人的观念显然是两种因素的产物。其中之一基本上是非个人的，那是作为群体灵魂的精神本原。实际上，正是这种本原构成了个体灵魂的基质。而这不是任何人所独有的东西，它是集体世代相传的财产，一切意识都在其中并通过它进行沟通。但在另一方面，为了能有彼此分离的人格，就必然要有另一因素的介入，来打破和分化这一本原，也就是说，个体化的因素是必不可少的。而正是肉体满足了这一功能。由于肉体能够相互区别开来，又占据着不同的时空位置，所以其中每一个都形成了一个独特的中心，集体表现围绕它反射出来，并体现出不同的色彩。结果是，即使这些肉体中的所有意识都被导向同一个世界，即带来群体的道德统一性的观念和情感的世界，这些意识也不是完全从同一个角度来看待这个世界的，每个意识都用自己的方式来表达它。

在这两个同样不可或缺的要素中，前者肯定不是次要的，因为是它为灵魂观念提供了原初的素材。也许有人看到把如此重要的作用归诸在人格观念的生成过程中的非人格要素会感到奇怪。但是，在个人的观念这一点上，远远超前于社会学分析的哲学分析已经得出了类似的结果。所有的哲学家中，莱布尼茨对于人格是什么有着最鲜明生动的感受，即首先，单子（monad）是个人的和自主的存在。而且，在莱布尼茨看来，所有的单子的内容都是一样的。实际上，全部内容都是意识，而一切意识表达的都是一个相同的对象，即世界；由于世界本身只是一个表现体系，所以每个特定的意识事实上只是普遍意识的反映。不过，每个意识都是从自己的观点出发、以自己的方式进行表达的。我们知道，之所以有这种不同的取向，是由于各个单子在相互关系中，以及在它们与它们所建构的整个体系的关系中都处于不同的位置。

康德也表达了同样的感受，尽管形式不同。在他看来，人格的基石是意志。而意志是遵从理性行动的能力，理性又是我们内在的最非

个人的东西。因为理性不是我的理性，而是人类的普遍理性。以普遍形式进行思考，这是内心所具有的超越个别、偶然和个体的力量。所以从这个观点来看， 我们可以说，使一个人具有人格的是使他与其他人相混同的东西；它使他成为人，但不是一个特定的人。感觉、肉体，总之所有个体化的东西，反而被康德看作是人格的敌人。

这是因为，个体化并不是人格的基本特征。一个人不仅仅是一个区别于其他所有人的单独主体，他更是一个被赋予了对他最直接接触的环境具有相对自主性的存在。在某种程度上，这被表现为调动自身的能力；这也就是莱布尼茨在说单子完全向外界封闭时用夸张的方式所要表达的东西。而我们的分析使我们得以看到这种概念是如何形成的，以及它所对应的是什么。

实际上，灵魂作为人格的符号表现，也具有同样的特征。它虽然与肉体紧密地联系在一起，但它又被认为与肉体有着深刻的不同，而且相对于肉体享有很大程度的独立性。在人活着的时候，灵魂可以暂时离开，在人死后则完全离去。它根本不依赖肉体，它以它所含有的更高威严来支配肉体。它可以把肉体当作外在形式而使自身个体化，但肉体对它没有什么本质的东西可言。各个民族归诸灵魂的自主性也不是纯粹的幻觉，我们现在已经知道它的客观基础是什么了。可以完全肯定，作为灵魂观念的要素和组成肉体表现的要素出自两个相互独立的不同渊源。一种是由来自于有机体各个部分的表象和印象组成的，另一种则是由来自于社会并表达社会的观念和情感构成的。所以前者并不导源于后者。我们确有一部分并不直接依赖于有机因素，这就是我们内心对社会的表现。我们铭记在心的宗教或科学的一般观念、以这些观念为前提的精神作用、作为我们道德生活基础的信仰和情感，以及社会在我们内心所唤起的所有这些高级形式的心理活动，这一切都不像我们的感觉和一般的身体意识那样追随着我们的身体状态。我们业已表明，这是因为，在其中传达了社会生活的表现的世界，是加在它的物质基础之上的，而绝不是由其物质基础产生的。主宰它的决定性远比根植于我们的身体构造的决定性更加灵活机动，它合情合理地给行动者留下了极其自由的印象。这样，我们在其中活动的这个中介就不那么晦涩迟钝了，也没有多少阻碍了。我们觉得在那

里会更加自在，而且确实也更加自在。一句话，我们把我们自己从物质力量中解脱出来的唯一办法就是用集体力量与之对抗。

但是，无论我们从社会中接受的是什么，那总是我们和同伴们所共有的。所以根本不是越个体化我们就会越个人化。这两个词绝不是同义的，在一定意义上，它们是相反的而不是相互包含的。激情个体化了，但它也身不由主了。我们的感觉基本上是个体的，而我们越具个人性，我们就越是能从感觉中解脱出来，越是能运用概念来思考和行动。所以，坚持个体的各种社会要素的人并不是要借此来拒绝和贬低个性，他们只是反对把它和个体化的事实混淆起来。[128]

注 释

[1] 格南吉部落就是这样；见《澳洲中部的北部部落》，第170页，第546页；类似的情况还可参见史米斯：《维多利亚的土著》，第2卷，第269页。

[2] 道森：《澳洲土著》，第51页。

[3] 肯定有一个时期格南吉妇女是有灵魂的，因为有大量妇女的灵魂直到今天还存在着。不过，她们从此不再转生了。因为在这个部落中给新生儿以生命的是一个老的转生灵魂，那么既然妇女的灵魂不再转生了，妇女就不可能有灵魂了。而且，我们可以解释这些灵魂为什么不能转生。格南吉部落的亲子传承，经历了同母异父家系以后，现在依据的是父系，母亲不再把她的图腾传给孩子。所以妇女就没有任何后裔能使之永生了，她就是“家庭的终结”（finis familiæ suæ）。要解释这种情况，只可能有两种假设，要么是女人没有灵魂，要么是她死后灵魂也被毁灭了。对这两种解释，格南吉人采用了前者，昆士兰的一些民族则倾向于后者（见罗斯：《迷信，巫术与巫医》，载于《北昆士兰民族学会第5号公报》，第68节）。

[4] 道森说："四五岁以下的小孩既无灵魂也无来生。"但是，他所引证的事实只是没有为小孩子举行葬礼。我们将在后文谈到这一现象的真正含义。

[5] 道森：《澳洲土著》，第51页；帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第35页；埃尔曼：《澳洲南部殖民地的土著》，第188页。

[6] 《澳洲中部的北部部落》，第542页；舒尔曼：《林肯港的土著部落》，载于伍兹：《澳洲南部的土著部落》，第235页。

[7] 这是道森的表述，见道森：《澳洲土著》，第50页。

[8] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第15页，注解1；舒尔策：《芬克河上游和中游的土著》，第246页；这就是吸血鬼神话的主题。

[9] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第15页；舒尔策：《芬克河上游和中游的土著》，第244页；道森：《澳洲土著》，第51页。当然有人认为灵魂没有任何肉体方面的事情，据埃尔曼所收集的一些证据（第188页），它们"不具血肉"（ohne Fleish und Blut）。但是这种过激的否定令我们怀疑。我们的看法与罗斯（《迷信，巫术与巫医》，第65节）不同，对死者的灵魂不献祭绝不意味着灵魂不吃东西。

[10] 罗斯：《迷信，巫术与巫医》，第65节；《澳洲中部的北部部落》，第530页。有时候灵魂也会散发出气味（罗斯：《迷信，巫术与巫医》，第68节）。

[11] 罗斯：《迷信，巫术与巫医》，第67节；道森：《澳洲土著》，第51页。

[12] 罗斯：《迷信，巫术与巫医》，第65节。

[13] 舒尔曼：《林肯港的土著部落》，载于伍兹：《澳洲南部的土著部落》，第235页。

[14] 帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第29页，第35页；罗斯：《迷信，巫术与巫医》，第65节，第67节，第68节。

[15] 罗斯：《迷信，巫术与巫医》，第65节；斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第15页。

[16] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第14页，注解1。

[17] 弗雷泽：《论丧葬习俗：作为灵魂基本理论的例证》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第15卷，第66页。

[18] 凯蒂什部落和翁马杰拉部落就是这种情况；见《澳洲中部的北部部落》，第506页；和《澳洲中部的土著部落》，第512页。

[19] 罗斯：《迷信，巫术与巫医》，第65节，第66节，第67节，第68节。

[20] 罗斯：《迷信，巫术与巫医》，第68节；据说如果有人在失血后昏厥，就是因为灵魂离去了。参见帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第38页。

[21] 帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第29页，第35页；罗斯：《迷信，巫术与巫医》，第65节。

[22] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第12页，第14页。在这几段文章中他谈到邪恶精灵害死小孩，吃掉他们的灵魂、肝脏和脂肪，或者是吃掉灵魂、肝脏和肾脏。灵魂与各种内脏和组织被同等看待，并像它们一样被当作食物，这表明灵魂与之具有密切关系。参见舒尔策：《芬克河上游和中游的土著》，第245页。

[23] 例如，在本纳法德河畔的民族中（罗斯：《迷信，巫术与巫医》，第68节），心脏中的灵魂名为“恩盖”（Ngai），胎盘中的灵魂名为“肖伊”（Cho-i），与呼吸相融的灵魂名为“旺吉”（Wanji）。

埃瓦拉伊人则有三到四个灵魂（帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第35页）。

[24] 见对阿兰达人“乌尔波米尔奇玛”（Urpmilchima）仪式的描述（《澳洲中部的土著部落》，第503页及以下诸页）。

[25] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第497页和第508页。

[26] 《澳洲中部的北部部落》，第547页，第548页。

[27] 《澳洲中部的北部部落》，第506页，第527页及以下诸页。

[28] 迈耶尔：《因康特湾土著部落的礼仪与习俗》，载于伍兹：《澳洲南部的土著部落》，第198页。

[29] 《澳洲中部的北部部落》，第551页，第463页；《澳洲中部的土著部落》，第553页。

[30] 《澳洲中部的北部部落》，第540页。

[31] 例如在阿兰达和洛里查（斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第15页，注解2；第2卷，第77页）。人活着的时候灵魂称为“gumna”，死后称为“ltana”。斯特莱罗所说的“ltana”就相当于斯宾塞和吉兰所说的“ulthana”（《澳洲中部的土著部落》，第514页及以下诸页）。布卢姆菲尔德河畔的部落也是这样（罗斯：《迷信，巫术与巫医》，第66节）。

[32] 埃尔曼：《澳洲南部殖民地的土著》，第188页。

[33] 《澳洲中部的土著部落》，第524页，第491页，第496页。

[34] 《澳洲中部的北部部落》，第542页，第504页。

[35] 马休：《新南威尔士和维多利亚的土著部落的民族学笔记》，载于《新南威尔士皇家协会公报期刊》，第38卷，第287页。

[36] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第15页及以下诸页。按照斯特莱罗的说法，阿兰达人认为亡灵住在一个岛上，但按照斯宾塞和吉兰的说法则是在地下。可能是这两种神话同时存在，而且或许还不仅是这两种，我们甚至还能找到第三种。关于亡灵岛的概念，见霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第498页；舒尔曼：《林肯港的土著部落》，载于伍兹：《澳洲南部的土著部落》，第235页；埃尔曼：《澳洲南部殖民地的土著》，第189页。

[37] 舒尔策：《芬克河上游和中游的土著》，第244页。

[38] 道森：《澳洲土著》，第51页。

[39] 在这些部落中会发现一种更加古老的神话的明显痕迹，据说亡灵住在地下（道森：《澳洲土著》）。

[40] 泰普林：《纳里涅里部落》，第18—19页；霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第473页；斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第16页。

[41] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第498页。

[42] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第16页；埃尔曼：《澳洲南部殖民地的土著》，第189页；霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第473页。

[43] 它们专门是一个氏族祖先的精灵，这个氏族的人有一种毒腺（Giftdrüsenmänner）。

[44] 有时候传教士的影响极其明显。道森谈到一个与天堂对立的真正的地狱，但是他也非常倾向于认为这是欧洲的舶来品。

[45] 多尔西：《美国民族学会第十一次年度报告》，第419—420页，第422页，第485页。参见马里利埃：《未开化民族的公正精神与公正观念的遗存：高级研究学校的报告》，1893年。

[46] 我们在下一章中将会看到，它们可以暂时翻倍，但是这些复制品对于可以转生的灵魂的数量毫无影响。

[47] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第2页。

[48] 《澳洲中部的土著部落》，第73页，注解1。

[49] 关于这一系列概念，见《澳洲中部的土著部落》，第119页，第123—127页，第287页及以下诸页；《澳洲中部的北部部落》，第145—174页。在格南吉部落，怀孕不一定非得发生在奥克纳尼吉拉附近，但是他们相信，一对夫妇即使走遍这块大陆，也会有属于丈夫图腾的一群灵魂始终跟着他们。时机一到，其中一个灵魂就进入妻子体内并使她受孕，无论她在哪儿（《澳洲中部的北部部落》，第169页）。

[50] 《澳洲中部的土著部落》，第512—513页；并参见第5章和第6章。

[51] 《澳洲中部的土著部落》，第119页。

[52] 凯蒂什部落（《澳洲中部的北部部落》，第161页）和乌拉本纳部落（《澳洲中部的北部部落》，第146页）。

[53] 是这种情况的有瓦拉蒙加部落及其相关的部落，瓦尔帕里、伍尔马拉、沃尔加亚、津吉利等部落（《澳洲中部的北部部落》，第161页），还有翁巴亚部落和格南吉部落（同上，第170页）。

[54] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第15—16页。关于洛里查部落，见第7页。

[55] 斯特莱罗进而说，人们甚至不认为性关系是怀孕的一个必要条件或是一种准备（《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第52页，注解7）。当然他在后面又补充了几句话，说老人对性交与生育之间的联系一清二楚，但孩子们只知道动物之间的这种关系。这就使他先前的论断没有多少价值了。

[56] 一般我们使用斯宾塞和吉兰的术语而不是斯特莱罗的术语，因为前者由于长期的使用已经得到了肯定。

[57] 《澳洲中部的土著部落》，第124页，第513页。

[58] 《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第5页。据斯特莱罗说，“恩迦拉”意指永恒。在洛里查部落，只有岩石能够满足这一功能。

[59] 斯特莱罗将其译为“Kinderkeime”（小儿萌芽）。如果说斯宾塞和吉兰不知道“拉塔葩”神话及其相关的习俗，那是不对的；他们在《澳洲中部的土著部落》第336页及以下诸页、第552页中明确地提到了它们。斯宾塞和吉兰注意到，在阿兰达部落所有的各个地方，有些被称为“Erathipa”的岩石，“精灵小儿”或者是小儿的灵魂，就从岩石上分离下来，进入妇女的身体并使之受孕。斯宾塞和吉兰说“Erathipa”意为孩子，不过他们又说在日常谈话中很少使用该词的这一意义（《澳洲中部的土著部落》，第338页）。

[60] 阿兰达人分为四个或八个姻族，孩子的姻族取决于他父亲的姻族，反之，父亲的姻族也可以由孩子的姻族推出来（见斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第70页及以下诸页；斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第6—7页）。我们下文将再回过头来讨论拉塔葩的姻族是怎样确定的。

[61] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第52页。有时候也会对孩子图腾的性质发生争执，但较为罕见。斯特莱罗引证了一例（第2卷，第53页）。

[62] 这和斯宾塞和吉兰所说的“namatwinna”是同一个词（《澳洲中部的土著部落》，第541页）。

[63] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第63页。

[64] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第56页。

[65] 马休说津吉利部落（又名Chingalee）也有类似的理论（《昆士兰皇家地理学会会刊》，第22卷，1907年，第75—76页）。

[66] 有时候投掷纳玛土那的祖先在那位妇女面前以动物或人的形式现形。这是祖先灵魂与物质形式密切相关的又一证据。

[67] 舒尔策：《芬克河上游和中游的土著》，第237页。

[68] 这是由于拉塔葩只有在属于神秘祖先的母亲所属姻族的妇女的体内才能转生。所以我们不明白斯特莱罗怎么能说（《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第42页，注释部分），除了一个例子外，神话并不认为阿尔彻灵迦时代的祖先有确定的姻族。他自己有关怀孕的理论证明的却是与之相反的说法（参见第2章，第53页及以下诸页）。

[69] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第58页。

[70] 对于斯宾塞和吉兰所说的祖先灵魂在妇女体内转生，如果我们对其表述不是死扣字面地加以理解的话，那么他们与斯特莱罗的说法之间的差别就更小了，甚至几乎毫无差别。使妇女受胎的不是整个灵魂，而是来自于灵魂的流溢物。实际上，按照他们自己的阐述，灵魂在力量上相当于甚至要高于继续生活在南迦树上或南迦岩中的转生者（见《澳洲中部的土著部落》，第514页）。我们还有机会再谈到这一点（参见纸书,第378页）。

[71] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第76页，第81页。据斯宾塞和吉兰说，储灵珈不是祖先的灵魂，而是祖先灵魂所寄居的对象。实质上，这两种神话解释是一回事，我们很容易理解一种说法是怎样逐渐变为另一种说法的，因为躯体就是灵魂寄居之地。

[72] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第4页。

[73] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第53—54页。在这些故事中，祖先开始先自己进入妇女体内，引起了怀孕所特有的不适，然后他再出来，而只有在这时候他才留下他的纳玛土那。

[74] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第76页。

[75] 《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第81页。这是对其用语的逐字翻译，与斯特莱罗所译的一样："Dies du Körper bist; dies du der nämliche"。在神话中，一位教化英雄"曼迦昆耶昆雅"（Mangarkunjerkunja）在把每人祖先的储灵珈交给他们时说："你生于这一储灵珈。"（同上，第76页）

[76] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第76页。

[77] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第76页。

[78] 实质上，以下才是斯特莱罗与斯宾塞和吉兰之间唯一真正的不同：按斯宾塞和吉兰的说法，个体的灵魂在个体死后又返回到南迦树，在那里它再次与祖先的灵魂相混合（《澳洲中部的土著部落》，第513页）；按斯特莱罗的说法，个体灵魂前往冥岛，在那儿最终毁灭。在两个神话中，灵魂都不能单独存在下去。我们并不想追

究其分歧的原因。可能是斯宾塞和吉兰一方考察有误，他们没有提到冥岛。也可能是在斯宾塞和吉兰所专门考察的东部阿兰达人中，其神话与该部落其他部分的神话不同。

[79] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第51页。

[80] 同上，第2卷，第56页。

[81] 同上，第1卷，第3—4页。

[82] 同上，第2卷，第61页。

[83] 参见纸书，第248—249页。

[84] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第57页；第1卷，第2页。

[85] 同上，第2卷，第57页。

[86] 罗斯：《迷信，巫术与巫医》，第74节。

[87] 换句话说，图腾物种是由一群祖先和神秘物种组成的，而远非由普通的动物或植物所组成。

[88] 参见纸书，第343—344页。

[89] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第76页。

[90] 同上。

[91] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第57页，第60页，第61页。斯特莱罗把图腾名单称作拉塔葩名单。

[92] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第475页及以下诸页。

[93] 加松：《澳洲土著迪埃耶里部落的礼仪与习俗》，载于科尔：《澳洲种族》，第2卷，第47页。

[94] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第482页。

[95] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第487页。

[96] 泰普林：《澳洲南部土著的民俗、习惯和礼仪等》，第88页。

[97] 每个祖先的氏族都有其专门的地下营地，这个营地就是“密苑”。

[98] 马休：《新南威尔士和维多利亚的土著部落的民族学笔记》，载于《新南威尔士皇家协会公报期刊》，第38卷，第293页。他指出在维多利亚的其他部落中也有同样的信仰（同上，第197页）。

[99] 马休：《新南威尔士和维多利亚的土著部落的民族学笔记》，载于《新南威尔士皇家协会公报期刊》，第38卷，第349页。

[100] 毕肖普：《纽尔纽尔人》，载于《人类学》，第3卷，第35页。

[101] 罗斯：《迷信，巫术与巫医》，第68节；参见第69节a，其中给出了普罗瑟派恩（Proserpine）河畔土著的一个类似的例子。为了叙述的简便，我们没有谈及由于性别差异所造成的复杂性。女孩虽然也与她们的兄弟一起分有父亲的灵魂，但她们的灵魂是由母亲的肖伊产生出来的。这种特性可能是由于先后使用了两种亲子传承的体系的缘故，但与灵魂永恒性的本原无关。

[102] 罗斯：《迷信，巫术与巫医》，第16页。

[103] 克劳斯：《特林基特印第安人》，第282页。

[104] 斯万顿：《海达人民族学》，第117页及以下诸页。

[105] 博厄斯：《不列颠科学进步委员会。加拿大自治领西北部落委员会的第六次报告》，第59页。

[106] 拉菲杜：《美洲野蛮人的习俗》，第2卷，第434页；贝蒂杜：《德内一丁杰专集》，第59页。

[107] 参见纸书，第180页及以下诸页。

[108] 参见纸书，第183页。

[109] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第147页；参见该书第769页。

[110] 斯特莱罗（《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第15页，注解2）和舒尔策（《芬克河上游和中游的土著》，第246页）与霍维特一样，也谈到灵魂离开肉体去吃其他的灵魂。与之相似，我们上文已经看到，阿尔吉拉（即母方图腾）在梦里显形，就像灵魂或精灵那样。

[111] 菲松和霍维特：《卡米拉罗伊与库尔奈》，第280页。

[112] 《环球》，第111卷，第289页。尽管莱奥哈蒂表示异议，斯特莱罗仍坚持他对这一问题的论断（见斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第3卷，第11页）。莱奥哈蒂认为这一断言和拉塔葩出自树木、岩石和储灵珈的说法有矛盾。但是，图腾动物对图腾的体现与南迦树或南迦岩相同，所以它们能履行一样的职能。这两类事物的神话意义是相等的。

[113] 《笔记：南澳洲北部地区的西海岸部落》，《南澳大利亚皇家协会会刊》，第31卷，1907年，第4页。参见《人的科学》，1909年，第86卷。

[114] 据科尔和霍维特说，在瓦克尔布拉，姻族都有自己的图腾，即展现该姻族的动物（见科尔：《澳洲种族》，第3卷，第28页）；而在班迪克，动物显示的是氏族（史密斯夫人：《澳洲南部土著的班迪克部落》，第128页）。参见霍维特：《论某些澳洲信仰》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第13卷，第191页；第14卷，第362页：托马斯：《美洲人对图腾制度的一种看法》，《人的科学》，1902年，第85卷；马休：《新南威尔士皇家协会公报期刊》，第38卷，第347—348页；史米斯：《维多利亚的土著》，第1卷，第110页；《澳洲中部的北部部落》，第513页。

[115] 罗斯：《迷信，巫术与巫医》，第83节。这可能是一种形式的性别制度。

[116] 维德亲王：《北美腹地游记》。

[117] 施泰恩：《自然民族》，1894年，第511页，第512页。

[118] 见弗雷泽：《金枝》（第2版），第1卷，第250页，第253页，第256页，第257页，第258页。

[119] 《美国民族学会第三次年度报告》，第229页，第233页。

[120] 《美国的印第安部落》，第4卷，第86页。

[121] 例如在苏门答腊的巴塔部落（见《金枝》，第2版，第3卷，第420页）、美拉尼西亚（考德林顿：《美拉尼西亚人》，第178页）和马来群岛（泰勒：《图腾制度评论：特别以某些现代有关理论为参考》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，新辑，第1卷，第147页）。值得注意的是，亡魂明确地表现为动物形式的个案，都来自图腾制度或多或少发生变态的社会。这是因为，当图腾信仰相对较为纯粹的时候，由于图腾制度意味着同时涉及两个界域，灵魂观念就必然是模棱两可的，所以灵魂不能完全成为此物或彼物，而只能根据环境而呈现出这种或那种面貌。随着图腾制度的发展，这种

两重性逐渐失去了必要性，同时，精灵日益活跃地引起人们的关注。此后，灵魂对于动物界的显著的亲和性便表现出来了，尤其是在灵魂脱离人体的束缚以后。

[122] 参见纸书，第236页。关于轮回说的普遍性，参见泰勒：《原始文化》，第2卷，第8页及以下诸页。

[123] 即使我们认为宗教和道德表现是构成灵魂观念的基本要素,我们也没有说这们是唯一的成分。围绕这个核心，集聚着其他状态的意识，这些意识也有同样的性质，虽然程度要弱一些。所有认知活动的高级形式却都是这种情况，因为它们有社会赋予了它们的独有的价值和尊严。当我们投身到科学或艺术中去时，我们感到是在超越肉体感觉之上的东西中活动，对此，我们在结论中将有机会更加清楚地予以阐明。正因为这样，智力的最高功能才总是被视为灵魂的独特体现。不过，它们大概还不足以确立灵魂的观念。

[124] 特莱基尔：《毛利语—波利尼西亚语比较词典》，第203—205页。

[125] 我们多次引用过的普罗伊斯在《环球》上的文章就是这个主题。好像列维—布吕尔也倾向于这种概念（见他的《低级社会中的精神功能》，第92—93页）。

[126] 关于这一点，见拙著《自杀论》，第233页及以下诸页。

[127] 可能有人会反对说统一性是人格的特征，而灵魂却总是被构想为复合的、并且几乎能够无限地分裂再分裂的东西。但我们现在知道，个人的统一性也是由很多部分组成的，也能够分裂分解。然而人格观念并没有因为我们不再把它想成一种形而上的和不可分的原子而消失。灵魂观念所表达的人格的通行概念也是这样的。这表明，人们始终觉得人格并没有某些形而上学者所认为的那种绝对统一性。

[128] 因此，我们并不是要否认个体因素的重要性，对此及其相反的说法，我们的观念都能够轻易解释。如果我们的社会成分是人格的基本要素，那么另一方面，没有联合起来的不同个体，就不可能有社会生活，而且个体越多、彼此差异越大，社会生活也就越丰富多彩。所以个体因素是非个人因素的条件。而且反过来说也丝毫不爽，因为社会本身乃是个体差异的重要来源（见拙著《社会分工论》，第3版，第267页及以下诸页）。

第九章 精灵和神的观念

当我们在探讨灵魂观念的时候，我们已经离开了纯粹非人格力的范围。但是，澳洲宗教已经认为，在灵魂之上还有更高级的神秘人格，即精灵、教化英雄，甚至还有确切意义上的神。虽然没有必要深入到这些神话的细节中去，但是我们至少必须要弄清，这三类精神存在在澳洲被表现为什么形式，它们又是以什么方式与整个宗教体系联系起来的。

1

灵魂并非精灵。实际上，灵魂被拘禁在一个确定的有机体内，虽然有时候可以离开，但通常它还是那里的囚徒。只有在人死了以后，它才能彻底逃脱出来，而且我们已经看到要完成这种分离有多么困难。而精灵则不同，虽然它往往和某些特定的事物极其紧密地结合在一起，诸如泉水、岩石、树木、星辰等等，而且它很愿意寄寓其中，但是，它可以随意离开，可以在自由的空间中过一种独立的生活。所以精灵的活动范围更加广泛，它能够作用于那些接近它的或是它去接近的个体。灵魂则相反，在它所赋予生命的肉体之外，它几乎没有任何影响；在人世生活的过程中，它成功地影响了外界事物的情况是非常罕见的。

不过，灵魂所没有的精灵的那些独到之处，在人死以后它却能够部分地获得。实际上，一旦灵魂解除了化身，只要它还没有重新降入到另一个肉体中，它就和精灵具有同样的行动自由。当然，在葬礼完成以后，据说它便前往冥界去了，但是此前它要在坟墓周围待上相当长的时间。而且，甚至在它完全脱离肉体以后，人们认为它还会在营地附近的丛林中游荡。[1] 它一般被表现为相当慈善的东西,特别是对它家族中还活着的那些成员。我们已经知道，父亲的灵魂会来帮助

他的子孙成长。但有时候它也表现出十足残忍的迹象，这一切都要取决于它的脾气和人们对待它的方式。[2] 所以人们告诫说，尤其是女人和孩子，不要在夜间冒险外出营地，以免遇到危险。[3]

然而，鬼魂并不是真正的精灵。首先，它的行动能力一般很有限；其次，它没有明确的领地。它是个流浪汉，不承担任何确定的任务，因为死亡的作用已经使其置于一切规范形式之外。相对于活着的时候来说，它过的是一种流亡生活。与之相反，精灵始终拥有某种力量，而且它正是由此得到界定的；它要负责某一类宇宙现象或社会现象，在宇宙体系中发挥着相当明确的功能。

但是有些灵魂满足这两方面的条件，因而也就成为确切意义上的精灵，这就是神话人物的灵魂。人们想象这些人物处在时间的开端，他们在阿兰达是阿尔吉兰迦米吉那或阿尔彻灵迦人，在艾尔湖部落是穆拉一穆拉，在库尔奈是穆克一库尔奈，等等。从一定意义上说，他们仍然是灵魂。因为据说他们以前曾经赋予过一些躯体以生命，后来又在某个时刻离开了这些躯体。但是我们已经看到，即使在过着人世生活的时候，他们也已经具有不寻常的力量了，他们拥有高于普通人的曼纳，而且一直保持着。另外，他们还负有明确的职责。

首先，无论是按照斯宾塞和吉兰的说法，还是按照斯特莱罗的说法，他们都有确保氏族能够定期招集的任务，还负有造成怀孕现象的责任。

甚至在已经怀上孕以后，祖先的任务也还没有完成，保护新生儿也是他的义务。待到后来，孩子长大成人，他还要陪伴他打猎，给他带来猎物，借助梦来提醒他可能遇到的危险，保护他不受敌人的伤害等等。在这一点上，斯特莱罗与斯宾塞和吉兰完全一致。[4] 当然有人根据后者的说法，可能会怀疑祖先如何能够满足这种功能，理由是既然他在怀孕的那一刻就转生了，那他似乎就应该与孩子的灵魂合为一体了，因此也就无法从外界来保护他了。但事实是，祖先并没有完全转生，他仅仅是复制了自身。他的一部分进入到妇女体内并使之受

孕，另一部分继续存在于外界，并以“阿龙布灵迦”（A rumburinga）的名义履行着守护神的职责。[5]

于是，我们看到，祖先精灵和拉丁人的守护神genius以及希腊人的守护神δαἰμωυ之间的关系是多么密切。[6] 他们的功能一模一样。实际上，最初的守护神就是“生育者”（qui gignit），他是对繁衍生育能力的表达和人格化。[7] 但同时，对于他所附身的那个个人而言，他又是特定个体的保护者和指导者。[8] 他最终和那个个体的人格融为一体，代表了他特有的全部习性和倾向，并给了他一个与众不同的外貌。[9] 因此，我们所熟知的“仁慈之神”（indulgere genio）和“蒙骗之神”（defraudere genium）的说法，就具有“效仿某人的自然性情”的意思。实质上，守护神就是个体灵魂的另一种形式，或是个体灵魂的互体。这一点可以由守护神和魂灵的部分同义来证明。[10] 魂灵是人死后的守护神，但它就是死者的遗存，也就是说，是死者的灵魂。同样，阿兰达人的灵魂和作为他们守护神的祖先精灵也不过是同一事物的两个不同方面而已。

祖先不仅在与人的关系中具有一个确定的地位，相对于事物来说也一样。虽然人们相信祖先在地下有他真正的居所，但是也认为，他总是出没于其南迦树或南迦岩的所在之地，出没于在他结束其最初生命并在地下消失的那个确切地点自然形成的水洞那里。因为这种树木或岩石被认为代表了那些英雄的躯体，所以人们想象灵魂总要回到那儿，或长或短地住在那儿。正是通过灵魂的存在，人们才说明了这些地方所唤起的宗教敬意。任何人折了南迦树的树枝都难逃罹病之灾。[11] “从前折下树枝或是弄伤了南迦树的行为都要用死亡作为处罚。躲藏在那里的鸟兽不得杀害。甚至周围的树丛也必须受到尊敬，那里的草是不能烧的，岩石也得待以崇敬，严禁移动或破坏它。”[12] 由于祖先被赋予了这种神圣性，所以祖先就成为了这些树木、岩石、水洞或是泉水的精灵。[13] 如果泉水被认为与降雨具有某种联系，[14] 那么祖先又会变成雨的精灵。这样，作为人们保护神的那些灵魂，同时也就执行了宇宙的功能。毫无疑问，我们必须要从这一意义

去理解罗斯的文章，他说在北昆士兰，自然的精灵是那些选择在树木和山洞中生活的死者灵魂。[15]

所以，在这里，精神存在与一些没有明确权力的游魂是不同的。斯特莱罗称之为神，[16]但是这种表达是不确切的，至少在大多数情况下是不确切的。如果这样说可以的话，那么在阿兰达这样的社会中，每个人都有他具有保护作用的祖先，所以有多少人就会有多少神，甚至还会有更多的神。对于我们所说的"神是唯一被信奉的神圣存在"而言，这只会带来混乱。当然，祖先的形象也可能愈发高大，以至于类似于真正的神明。我们已经指出，在瓦拉蒙加，人们相信整个氏族都是从独一无二的祖先那里衍生出来的。[17]我们很容易理解，为什么这种集体的祖先在特定的情况下会成为集体信奉的对象。一个突出的例子是关于沃龙迦蛇的。[18]叫这同一名字的氏族都是这个神话动物的后裔，人们相信它还活着，就活在一个水洞里，那个水洞因此也成了宗教崇拜的中心。于是，它就成为氏族集体膜拜的对象：通过确定的仪式，人们试图取悦于它和赢得它的恩惠，并且针对它做各种祈祷，等等。所以我们可以说它就像是氏族的神。但是这是一个非常特殊的情况，据斯宾塞和吉兰讲，这甚至是唯一的情况。通常，"精灵"才是唯一适合于指称这些祖先人物的词。

至于这种概念的形成方式，我们可以说它明显来自于在此之前已有的概念。

正如我们已经表明的那样，个体灵魂的存在一旦被承认，除非想象在万物之始有一个基本灵魂提供起源，其他所有灵魂都从中导源而出，否则就无法理解。而人们又不得不把这些原型灵魂构想为包含一切宗教功效的源泉；因为，既然想象不能再超越它们，那么就只能认为所有的神圣事物——无论是膜拜法器、氏族成员还是图腾动物——都是来自于它了。它们化身为散布在整个部落和整个世界中的一切神圣者，所以它们赋有的权力也就大大高于人的普通灵魂所具有的力量了。此外，时间本身也提高和强化了事物的神圣性。一个极为古老的储灵珈所激起的尊崇要比新的储灵珈强烈得多，同时也被认为会有更大的功效。[19]作为绵延传递世代摩挲的敬奉对象，对它的虔敬之

情因此也在其中日积月累。基于同样的原因，千百年来成为众口传诵的神话主题、并不时通过仪式发挥作用的祖先人物，也是不可能不在群众的想象中取得特殊地位的。

但是，为什么祖先人物没有始终留在有组织的社会之外，而是成为了社会的正式成员呢？

这是因为每个个体都是一个祖先的互体。而当两个存在者有这样密切的关系的时候，很自然他们就被想成是结合在一起的。既然他们共享同一本质，那么对其中一方产生影响的事情似乎就应该同样也影响另一方。于是，神话祖先就成为了活人社会中的一分子，每个祖先和每个生者都被认为具有同样的利益和激情，双方被看成是相伴相生的。然而，由于前者有比后者更高的尊荣，所以在公众的心目中，这种形式的联合是高贵者与低下者、庇护者与被庇护者、施与者与受惠者之间的一致。因而，出现了每个个体都附有一个保护神的奇特观念。

至于为什么这些祖先不仅与人有关系而且与物也有关系这个问题，可能显得较为棘手。因为乍看起来，我们搞不清在这类人物与岩石或树木之间能有什么联系。但是，要感谢斯特莱罗为我们提供了一个事实，它使我们很有可能找到了问题的答案。

这些树木和岩石大部分集中在氏族收藏储灵珈的圣所周围，部落领地中的任何其他地方一般都没有。斯宾塞和吉兰把这类圣所称之为“厄纳土伦珈”，斯特莱罗则称之为“阿克纳纳瓦”（arknanaua）[20]。我们知道，这些地方之所以笼罩着虔敬的气氛，就是因为那里存放着最珍贵的膜拜法器，每个储灵珈都将其神性传向周围的一切。因为这个缘故，邻近的树木和岩石都显得十分神圣，以至于禁止破坏损害它们，对它们的所有粗暴举止都被视为一种亵渎。其实，这种神圣性就是由心理感染这种简单的现象造成的，但是土著人为了解释它，就只有承认这些不同的事物与他们认为含有一切宗教力量之源的那些存在有关，也就是说，和阿尔彻灵迦祖先们有关。于是，就出现了我们所谈到过的神话体系。他们想象每个厄纳土伦珈都是标志着一群祖先进入地下的地方，地上的土丘或树木被认为代表着他们的躯体。而由

于灵魂一般都与它所寄居的躯体保有一种亲和性，所以这很自然地就使他们认为祖先灵魂继续经常出没于这些留有它们物质躯壳的地方了。这样，祖先灵魂就位于岩石、树木和水洞之中了。于是，尽管每个祖先灵魂都还仍然和某个确定的个体系于一身，但它们也转变成了一种地方守护神（genius loci）而履行其职责。[21]

以上阐明的这些概念，终于使我们能够理解我们留到现在尚未解释的一种图腾制度，这就是个体图腾制度。

个体图腾基本上可以由以下两个特征来界定：（1）它以动物或植物的形式存在，其功能是保护一个个体；（2）这个个体的命运和他的保护者的命运密切相关，所有触及后者的事情将感应地传给前者。而我们刚才谈到过的祖先精灵正好对应这个定义。它们也属于——至少是部分地属于——动物或植物界；而且，它们也是保护神；最后，在每个个体与他的佑护祖先之间也联系着一条相互感应的纽带。实际上，代表着祖先神奇躯体的南迦树一旦被毁坏，那个人就不能不觉得自己受到了威胁。当然这种信仰今天已经不再有那么强烈了，但是，斯宾塞和吉兰已经观察到了它，而且认为这种信仰在以前无论如何都是十分普遍的。[22]

甚至在细节上也能发现这两个概念的一致性。

祖先灵魂寄托在那些被视为神圣的树木或岩石中。同样，在埃瓦拉伊，作为个体图腾的动物精灵也被认为是栖居在树木或石头里的。[23] 这种树或石头也是神圣的，除了这个图腾的所有者之外，任何人都不可以碰它；对于石头或是岩石，这种禁忌则更加绝对。[24] 结果是那里成为了名副其实的避难之地。

而且，我们已经看到个体灵魂只是祖先精灵的另一个方面，按照斯特莱罗的说法，它马马虎虎可以算作是第二自我。[25] 同样，依据帕克夫人的表述，埃瓦拉伊人的个体图腾称作“元拜”，就是个体的“他我”：“人的灵魂在其元拜中，而其元拜的灵魂也在他体内。”[26] 所以，这实质上就是在两个躯体中的同一灵魂。这两种观念的关系是

如此密切，以至于土著人有时候也用一个词来表达它们。波利尼西亚和美拉尼西亚就是这种情况。莫塔（Mota）岛的“阿太”（atai）、奥罗拉（Aurora）岛的“塔玛纽”（tamaniu）以及莫特劳的“塔勒吉亚”（talegia）指的都是个体灵魂和他的个人图腾。[27] 萨摩亚的“艾图”（aitu）也是一样。[28] 这是因为个体图腾只是外在的、可见的自我或人格，而灵魂则是内在的、不可见的自我或人格。[29]

这样，个体图腾就具备了佑护祖先的所有基本特征，并扮演了相同的角色，因为它具有同样的起源，并出自同样的观念。

其实，个体图腾就是灵魂的复本。图腾和祖先一样，也是个体的灵魂，只不过是外化了，而且它被赋予的力量，也比人们认为有机体内在所能具有的力量要大。这个复本是心理过程的必然产物，因为它表达的就是灵魂；而我们已经知道，灵魂就是双重的。在一定意义上，个体图腾是我们的，因为它表达了我们的人格。但与此同时，它也外在于我们，因为它只是进入我们内部的外在于我们的宗教力。我们不能完全与之混同，因为我们所赋予它的优越与尊贵，使之远远高于我们自身和我们经验的个体性。所以，我们有把我们的一部分设想成完全在我们外部的倾向。这种思考方式根深蒂固地确立在我们的本性之中，使我们无法逃避，甚至在努力不借助于任何宗教符号来看待我们自身的时候也不能摆脱。我们的道德意识犹如一个核心，灵魂观念本身就是围绕它形成的；当它对我们言说时，产生了一种在我们外部、高于我们的力量所具有的效果，它提供给我们律令与评判，也提供给我们帮助和支持。如果我们有它在我们一边，我们就觉得自己会更加坚强地面对生活的磨难，更有把握战胜这些磨难，就像信赖祖先和个人图腾的澳洲人觉得自己会更加勇猛地抗击敌人一样。[30] 所以这些概念有某种客观的基础，无论我们所想到的是罗马人的守护神、个体图腾，还是阿尔彻灵迦祖先；而这也正是它们能以各种形式保存到今天的原因。一切事情都好像是我们确实有两个灵魂似的，一个在我们内部，或者毋宁说就是我们本身；另一个则在我们之上，其职责就是控制和帮助前者。弗雷泽认为个体图腾是外在的灵魂，但又以为这个外化物是诡计或巫术的结果；事实上，它就包含在灵魂观念的建构之中。[31]

2

我们刚才所谈到的精灵基本上是仁慈的。当然，如果人们对待它的方式不当，也会受到它的惩罚，[32]不过它们的职能并不是害人。

然而，精灵本身确实是既能行善也能作恶。这就是为什么我们会发现有邪恶精灵自成一帮，与提供援助与庇护的精灵作对。这使人们能够解释他们所不断遭受到的伤害、他们的梦魇[33]和疾病[34]，以及旋风和风暴[35]等等。当然，这并不是说人类的所有这些苦恼都好像是极其异常的东西，以至于只有用归诸超自然力的办法才能解释；而是说，人们是以一种宗教的形式来思考这些力量的。正是由于宗教本原被当作生命之源，所以一切搅扰或破坏生命的事件都必然要顺理成章地追溯到这一本原。

这些有害的精灵与我们刚才所谈到的好精灵似乎是按照同一模型构想出来的。它们被表现为动物，或者是半人半兽[36]；不过人们很自然地倾向于赋予它们庞大的身形和可憎的外貌[37]。与祖先灵魂相似，人们认为它们也住在树木、岩石、水坑和地下洞穴之中。[38]以阿兰达作为一个特定的例子，斯宾塞和吉兰明确地说，名字叫作"恶兰煞"（Oruncha）的邪恶精灵就是阿尔彻灵迦时代的东西。[39]有很多邪恶精灵被表现为过着世间生活的人的灵魂。[40]这些传说时代的角色实际上也有各种各样的性情禀赋：有的保留着残忍邪恶的天性[41]，有的则天生体质很糟，消瘦衰弱，所以在它们进入地下以后，由它们所产生出来的南迦岩就被看作是危险势力的渊薮了[42]。

不过与同类阿尔彻灵迦英雄相比，它们还是有些不同之处。它们不转生，在活人中没有谁是它们的再现，它们也没有人类后裔。[43]如果人们从某些迹象判断，认为一个婴儿是这些精灵作用的结果，那么它一出生就立即要被杀死。[44]而且，这些精灵不属于任何确定的图腾群体，它们处在社会组织之外。[45]所有这些特点表

明，它们被当作了巫术力量，而不是宗教力量。实际上，它们与巫师的关系格外特殊，巫师往往正是从它们那里获得力量的。[46] 所以我们现在正处在宗教世界的尽头和巫术世界的入口，而由于后者在我们的研究领域之外，所以我们的讨论不必再向前推进了。[47]

3

精灵观念的出现标志着迈向宗教力个体化的重要一步。

然而，迄今为止，我们所谈及的精神存在还只是些次要的角色。它们要么是属于巫术而不属于宗教的作恶精灵；要么就是附着于确定的个体或地点的精灵，仅在一个非常有限的范围内才能感觉到它们的影响。所以，它们只能成为私人和地方仪式的对象。但是精神存在的观念一旦确立以后，它就自然会扩散到宗教生活的更高领域，于是一种更高等级的神秘人格就诞生了。

不同氏族的仪典虽然各不相同，但是这些仪典都属于同一宗教，而且其中还存在着一些基本的共同之处。既然所有氏族都只是同一部落的一个部分，那么部落的统一性就不可避免地要在各色各样的独特膜拜中体现出来。实际上，没有一个图腾群体没有储灵珈和牛吼器的，到处都以同一方式使用着这两样东西。部落组织中胞族、姻族和氏族的划分，以及相应的外婚制禁忌，都是名副其实的部落制度。成年礼庆典均包括一些基本的仪轨、拔牙、割礼、割阳等等，这些在一个部落内毫无差别。在此，一致性更容易确立起来，因为成年礼总是在全部落都在场的情况下才举行的，或者至少要在不同的氏族被召来集会的时候举行。这样做的原因在于成年礼要把新人引入整个部落的宗教生活，而不仅仅是他所出生的那个氏族的宗教生活，所以必须要把部落宗教的各个方面都在他面前呈现出来，好让他亲眼目睹这一切是如何展开的。正是在这种场合，部落的道德与宗教的统一性才得到了最好的肯定。

因而，在每个社会中都有一些仪式因其同质性和普遍性而区别于其他仪式。如此引人注目的协调一致似乎只能用共同的起源来解释。

所以人们想象每一组类似的仪式都是同一个祖先创立的，并由他启示给整个部落。例如，在阿兰达，据说是一个叫作“普提亚普提亚”（Putiaputia）的山猫氏族的祖先[48]教给了人们制作储灵珈的方法，以及怎样在仪式上使用它。这样的祖先在瓦拉蒙加是“穆尔图—穆尔图”（Murtu-murtu）[49]；在乌拉本纳是“威图纳”（Witurna）[50]；在凯蒂什是“亚特纳图”（Atnatu）[51]；在库尔奈是“腾丹”（Tendun）[52]。同样，关于割礼仪轨的创立者，东迪埃里和其他许多部落[53]认为是两个特殊的穆拉—穆拉，阿兰达人则认为是一个蜥蜴图腾的阿尔彻灵迦英雄，名叫曼迦昆耶昆雅。[54]人们还把婚姻制度及其所包含的社会组织的创立、火的发现、矛、盾和回飞镖等等的发明都归功于曼迦昆耶昆雅。牛吼器的发明者也常常被认为就是成年礼的创立者。[55]

这些特殊的祖先不能与其他祖先等量齐观。一方面，他们所激起的崇敬之情不仅限于一个氏族，而是普及到整个部落。另一方面，人们认为是他们创造了所有在部落文明中最受敬重的事物。因为这双重的原因，他们成为受到独特重视的对象。例如，据说亚特纳图早在阿尔彻灵迦时代之前就在天上出生了，他造出了自己并给自己取了这个名字；星辰是他的妻子和女儿；在他所在的天之外还有一个天有一个太阳；他的名字是神圣的，不得当着女人或未成年人说出。[56]

不过，无论这些人物享有多高的威望，他们也没有什么缘由去创建崇拜自己的专门仪式，其实，他们本身只不过是仪式的人格化。除了解释现存的仪轨以外，他们没有存在的其他的根据，他们只是这些仪轨的另一方面。储灵珈和发明它的祖先是一码事，有时候两者还用同一个名字。[57]当牛吼器奏响的时候，人们说那就是祖先为了让人们听到他而发出的声音。[58]但是，正是因为每个这样的英雄都与传说中他们所创立的膜拜混合在了一起，人们才认为他对举行仪式的方式是重视有加的。除非崇拜者精确圆满地履行了义务，否则他就不会满意，而对于大意怠慢的人则要进行惩罚。[59]所以他被认为既是仪式的创建者，又是仪式的守望者，因为这个缘故，他就实实在在地被赋予了一种道德角色。[60]

4

然而，这还不是见于澳洲的最高的神话形态。至少有一定数量的部落已经有了神的概念，这种神即使不是独一无二的，也是至高无上的，并被赋予了其他宗教实体所不可企及的地位。

不少考察者很久以前就指出了这种信仰的存在，[61]但是，霍维特却对确立信仰的相对普遍性作出了最大的贡献。实际上，他证实了这种信仰遍及包括维多利亚州和新南威尔士在内的广大地区，甚至还延伸到昆士兰。[62]在这整片地区中，有相当数量的部落都相信存在着一个名副其实的部落神明，在不同的地区有不同的名字。最常用的一个名字是"班吉尔"（Bunjil）或"潘吉尔"（Punjil）[63]、"达拉穆伦"（Daramulun）[64]以及"贝亚米"（Baiame）[65]。但是我们发现还有"努拉里"（Nuralie）或"努莱尔"（Nurelle）[66]、"高翰"（Kohin）[67]以及"曼干高瓦"（Mangan-ngaua）[68]等名字。同样的概念也见于更西部的纳里涅里部落，在那儿这位大神称为"努伦德里"（Nurunderi）或是"恩古伦德里"（Ngurrunderi）[69]。在迪埃里，很可能是一个穆拉—穆拉，也就是一个普通的祖先享有一种高于其他祖先的至上地位。[70]斯宾塞和吉兰声称他们在阿兰达没有观察到对一个真正的神的信仰，[71]但是斯特莱罗则与之相反，断言该民族和洛里查人一样，相信一位名叫"阿尔特吉拉"（Altjira）的名副其实的"善神"。[72]

这类人物的基本特征在各个地方都是一样的。因为他并不导源于其他任何事物，所以他是一个不朽的甚至是永恒的存在。在地上生活了相当长的一段时间以后，他就升到天上，或被接引到天上，[73]在那里继续在家人的陪伴下生活。一般传说他有一个或几个妻子，还有子女和兄弟，[74]他们有时候帮助他行使职责。人们常常借口说他到某些星辰上去了，就把他以及他的家人认同为特定的星辰。[75]而且，他还有支配这些星辰的权力。正是他规定了日月的运行[76]，对它们发号施令[77]。也是他使闪电穿破云层，投下霹雳。

[78] 既然他就是雷，那么他就与雨有联系了，[79] 所以每逢旱涝，人们都要向他祈祝。[80]

人们把他说成是一种造物主，他被称为人类之父，据说是他创造了人。根据在墨尔本周围流行的一个传说，班吉尔是这样创造第一个人的：他用白黏土做了个小像，然后，他绕着它跳了几圈舞，又朝它的鼻孔吹了一口气，这个塑像就活起来了并开始四处走动。[81] 而据另一个神话的说法，是他点亮了太阳，于是土地被晒热，人们就从土里出来了。[82] 在创造男人的同时，[83] 这个神圣的人还创造了动物和树木[84]。全凭他，人们才有了一切生活的技艺、语言和部落仪式。[85] 他是人类的恩人。对土著人而言，他甚至扮演的是一种上帝的角色。是他为他的崇拜者们提供了他们生存所必需的一切。[86] 他与他们进行直接或间接的沟通。[87] 在作为部落道德的守护者的同时，他也严厉地惩罚那些破坏道德的人。[88] 如果我们相信某些考察者的话，那么他还掌管着人此生之后的审判，他将区分出好人和坏人，给他们不同的报应。[89] 不管怎样，人们经常把他表现为阴间的统治者，[90] 亡灵到达彼岸之后由他来召集他们[91]。

由于成年礼是部落膜拜的主要形式，他和成年礼仪式就尤其有关，他成了这些仪式的核心，经常被用刻在树皮上或浸在土地上的图像加以表现。人们围着这种图案跳舞，向它唱歌致敬，甚至真心实意地向它祈祷。[92] 人们向年轻人解释　这种图案表现的是谁，并告知这位神的那个女人和未成年者都不许知道的秘密名字，还要向他们讲述他的历史和他在部落生活中的地位。有些时候，人们向着传说他所居住的上天举起手臂，要不就是把他们手中的武器或法器具指向这个方向，[93] 这乃是与他进行沟通的方式。人们感到他无所不在。他退入树林后监督着新成年者。[94] 他很在意举行这个仪典的方式。成年礼是他的膜拜，所以他对监督成年礼的正确进行尤为重视，要是出现了任何差错或疏忽，他都会以可怕的手段来处罚人们。[95]

此外，每一个这种至高无上的神的权威都不仅限于单独一个部落，在一些相邻的部落中他会得到同样的承认。几乎整个维多利亚都崇拜班吉尔，新南威尔士相当多的地方都崇拜贝亚米，如此等等；这就是为什么相当广阔的地区只有这么少的几个神的原因。所以以这种神为对象的膜拜具有族际性。有时候甚至连神话也相互混合与借鉴。例如大多数信仰贝亚米的部落也承认达拉穆伦，不过，达拉穆伦没有贝亚米那么尊贵；他们把他当作贝亚米的儿子或者兄弟，从属于贝亚米。[96] 这样，对达拉穆伦的信仰就以各种各样的形式传遍了整个新南威尔士。所以，宗教的族际性根本不是后期最先进的宗教的独特之处。早在人类历史初见曙光之时，各种宗教信仰就表现出了漫衍到一个严格限定的政治社会之外的趋势，它们似乎具有跨越边界而自行散布和族际化的天然倾向。当然，在有些民族和有些时代，这种自发的倾向受到了相反的社会必然性的抑制，但是，正像我们所看到的那样，这并没有妨碍它成为一种确实存在的而且非常原始的宗教的倾向。

在泰勒看来，这种概念似乎是非常高级的神学的一部分，他认为这只能是欧洲输入的产物，此外没有看出其他任何东西，他该是把它当成了性质多少发生了改变的基督教观念。[97] 兰则相反，他认为这些观念是本土的，[98] 但是，由于他也认为这种观念与澳洲其他所有的信仰都截然相反，所依据的也是完全不同的原则，所以他得出结论说澳洲的宗教是由两个异质的体系组成的，其中一个叠加在另一个之上，因而澳洲宗教来自双重起源。一方面，人们受到某些自然现象的启示而形成了关于图腾和精灵的观念；但与此同时，凭着对隐秘的自然的一种直觉，[99] 人类的智慧开始构想出了一个独一无二的神，一个世界的创造者和道德规范的立法者。兰甚至估计，尤其是在澳洲，这种观念在一开始比在随后的文明中更纯粹是外加的成分。但随着时间的推移，它逐渐被大量增多的泛灵论迷信和图腾迷信所覆盖和搞乱了。于是它日趋衰退，直到今天，由于一种特权文化的影响，这种观念再露峥嵘，并且比当初更有力、更清晰地重申了自身。[100]

然而事实既不容许泰勒的怀疑论假设，也不承认兰的神学解释。

首先，今天可以肯定地说，关于部落大神的观念是源于当地的。在传教士还没有来得及让土著人感到他们的影响之前，人们已经观察到了这些观念。[101] 但这并不是说必然要把它们归诸神秘的启示。它们根本不是出自异于常规图腾信仰的另一源头的，相反，它们只是图腾信仰的逻辑的发展，而且是其最高的形式。

我们已经看到，神秘祖先内含于图腾制度所依据的原则之中，因为每个神秘祖先都是一个图腾物。虽然这些大神肯定比这些祖先更高级，但是他们之间只有程度上的区别，我们可以在不破坏连续性的情况下从一个过渡到另一个。实际上，大神本身就是特别重要的祖先。人们说起他时就像他是人一样，当然他被赋予了比人更强大的力量，但是他也在世间过人的生活。[102] 他被描绘成一个伟大的猎人[103]，一个威力强大的巫师[104]，或是部落的创建者[105]。他是第一个人。[106] 一个传说甚至把他表现为一个步履艰难的年迈老人。[107] 如果在迪埃里存在着一个名为穆拉一穆拉的至上的神，那么这个词就很有些含义，因为它就是用来指称祖先这一类人的。类似地，“努拉里”，这个默里河畔的部落的大神之名，有时候也用作一个集合名词，来表达那些传说中在万物之初的一群神秘存在。[108] 他们是完全可以和阿尔彻灵迦人相比的角色。[109] 在昆士兰，我们已经遇到了一个创造了人的叫作安杰亚或安吉尔的神，但他却似乎又不过是最早的人。[110]

有一个事实有助于澳洲人的思想从众多的祖先神明的观念过渡到部落神的观念，这便是夹在两个极端观念之间的过渡性的中间阶段：教化英雄阶段。名为教化英雄的传说人物其实只是普通的祖先，由于神话赋予了他们在部落历史中的突出地位，他们因此才位列其他祖先之上了。我们已经知道，他们一般是图腾组织的一部分，例如曼迦昆耶昆雅属于蜥蜴图腾，普提亚普提亚属于野猫图腾。但是另一方面，据说他们的作用，或者是已经发挥的作用，又与大神所承担的职责十分相似。人们相信，他也把文明的技艺传给了人们，建立了基本的社会制度，并且教示给人们至今仍在他控制之下的宗教大典。说他是人类之父，是因为他制造了人，而不是因为他生育了人，而曼迦昆耶昆

雅也制造了人。在他的时代之前还没有人，只有一些不成形的肉团，其中不同的肢体甚至不同的个体都还没有相互分开。正是他劈开了这种原始材料，而使真正的人从中产生出来。[111] 这一构造模式与我们谈到过的关于班吉尔的神话的构造模式只有细微的差别。此外，这两类形象之间有时候还有血统关系，这也很好地表明了他们是紧密相连的。在库尔奈，牛吼器英雄檀丹（Tundun）是大神曼干高瓦的儿子。[112] 同样，在埃瓦拉伊，贝亚米的儿子或兄弟达拉穆伦被认同为盖扬迪（Gayandi），而盖扬迪则相当于库尔奈的檀丹。[113] 当然，并不是一定要从这些事实中得出大神就是教化英雄的结论。在有些事例中，这两者被细致地区分开来。但是，他们即使没有混同，至少也是密切相关的。所以有时候我们发现很难对他们作出区别，有些划归在这一类中还是划归在那一类中都差不多。例如，我们是把亚特纳图当作教化英雄来谈论的，但是他又非常接近于一个大神。

最高神的观念深深地依赖于整个图腾信仰体系，以至于它至今仍然带有该体系的标记。我们刚才已经知道，檀丹是一个神圣英雄，他非常接近于部落神，而在库尔奈，檀丹这个词就意味着图腾。[114] 同样，在阿兰达，阿尔特吉拉既是大神的名字，也是母系图腾的名字。[115] 更有甚者，很多大神还明显具有图腾的外貌。达拉穆伦是一只雕鹰，[116] 而他的母亲是鸸鹋[117]。贝亚米也被表现为具有鸸鹋的特点。[118] 阿兰达的阿尔特吉拉有鸸鹋的腿。[119] 我们刚才还看到，努拉里在用作大神的名字之前，指的是部落的缔造祖先，而这些祖先中有的是乌鸦，有的是鹰。[120] 据霍维特说[121]，班吉尔总是被表现为人的形式，而这个词指的又是一个胞族的图腾，即雕鹰。在由他命名或作为他名字的出处的那个胞族中，至少有一个图腾是他的儿子。[122] 他的兄弟巴力扬是蝙蝠，而蝙蝠在维多利亚的很多部落中都是性别图腾。[123]

我们甚至可以进一步确认大神与图腾体系的关系。我们刚才看到，班吉尔是胞族的图腾；达拉穆伦像班吉尔一样也是雕鹰；而且我们还知道这种飞禽是大量东南部落中的胞族图腾[124]。我们已经指出“努拉里”似乎原本就是一个不加区分地指称雕鹰或乌鸦的集合名

词，而在流传着努拉里神话的部落中，乌鸦和雕鹰分别是其两个胞族的图腾。[125] 而且，大神与胞族图腾的历史传说也极为相似。神话，有时候则是仪式，纪念了一个这样的神明与一种食肉鸟搏斗，历尽艰辛万苦而获得胜利的事迹。最初的人班吉尔在制造了第二个人卡尔文（Karween）以后，他们就发生了冲突，班吉尔在一种决斗中给卡尔文以重创，并把他变成了乌鸦。[126] 而两种努拉里被表现为两个敌对的群体，原本就处在不断交战的状态中。[127] 至于贝亚米，则不得不与食人雕鹰穆力昂（Mullian）交战，而后者也就是达拉穆伦。[128] 那么，我们已经知道，在胞族图腾之间也有一种基本的敌对状态。这种对应性充分证明了有关大神的神话和有关图腾的神话是密切相关的。如果我们注意到神的对手总是乌鸦或者是雕鹰，而乌鸦和雕鹰又十分普遍地是胞族的图腾，那么两者的密切关系就更加不言而喻了。[129]

所以贝亚米、达拉穆伦、努拉里和班吉尔看来都是被神化了的胞族图腾，而且我们可以想象这种神化是如何发生的。显然，只有在成年礼集会中，这种概念才得以构建，因为大神只有在成年礼仪式上才担当重要的角色，而与任何其他宗教仪典都不相干。同时，由于成年礼是部落膜拜的主要形式，也只有在这种场合中才能产生部落的神话。我们已经知道，割礼和割阳的仪规是如何自发地以教化英雄的形式将自身人格化的。当然，这些英雄并没有实施他们的最高权威，而只是和其他传说中有恩于社会的人物立于相同的地位。但是，社会无论在哪儿获得了对自身的强烈情感，这种情感都会自然地体现在某个角色身上，使之成为情感的符号。人们为了说明他们相互之间的联系纽带，就想象无论他们属于哪一个氏族，都是同一世系的后裔，都源自同一个祖先，人们的存在都仰赖于他，而他的存在却无需任何人。而成年礼之神就注定要成为这个角色，因为根据土著们挂在嘴边的一种说法，成年礼的目的就是要造就或制造人。所以，他们把造物的力量委诸这个神，而因为这一切，这个神也就被赋予了凌驾于其他神话英雄之上的特权。其他神话英雄则辅助他或从属于他，如檀丹、盖扬迪、卡尔文、巴力扬等等都成了他的儿子或兄弟。但是，另一些圣物也已经存在了，并且在氏族的宗教体系中占据了同样显赫的地位，这

就是胞族的图腾。而只要有胞族的图腾，人们就会认为氏族的图腾总是依赖于它们的。于是，胞族图腾本身也就必然成为了部落神。所以在这两种神话存在之间产生了部分的混同就完全是很自然的事情了。部落的两个基本的胞族图腾中的一个，就这样把它的特点赋予了大神。但是，必须得解释为什么它们中的一个被奉为至尊而另一个却被排斥在外了，于是人们设想后者在与对手的战斗中被击败了，它的被淘汰就成了失败的结果。这种说法更容易被接受，因为它与神话相符合：在神话中胞族图腾一般都被认为是相互为敌的。

帕克夫人在埃瓦拉伊得到的一个神话[130]将有助于证实上述解释，因为这个神话完全用更加形象的语言转述了这种解释。它说这个部落中的图腾最初只是贝亚米的躯体的不同部分的名称。所以在某种意义上，氏族是一个圣体的片段。那么，这不就是用另一种方式在说大神是所有图腾的综合体，因而也就是氏族部落统一体的人格化吗？

与此同时，大神还获得了族际性。实际上，出席成年礼仪典的不仅有新成年者所属部落的成员，还有从相邻部落专门召集来的代表，这样庆典就成了一种族际的事务，它既是宗教的也是世俗的。[131]在这样的社会情境中建构起来的信仰，就不可能再是任何专门的部落所独享的世袭财产了。受到启发的外来者回家后把它带到了自己的部落；而且早晚他们也得邀请他们的前东道主，于是部落之间就形成了持续的观念交流。就这样，族际神话确立起来了，而大神在其中十分自然地成为了基本的角色，因为他源自成年礼仪式，他的功能就是使该仪式人格化。所以他的名字从一种语言传入另一种语言，随之流传的还有对他的各种表现。虽然部落完全不同但胞族的名字一般却相同的现象也必定促进了这种传播。图腾的族际性为大神的族际性开辟了道路。

5

如果我们已经讨论了图腾制度所达到的最高概念。作为一个关节点，它已经触及到了随后形成的各种宗教并为之做了准备，而且也有

助于我们理解那些宗教。同时，我们也能看出，这个登峰造极的概念与我们开始时所分析的粗陋的信仰是毫无间断地联系在一起的。

实际上，这种部落大神只是最终赢得了至高无上地位的祖先精灵。而祖先精灵只是被锤炼成为个体灵魂形象的一种实体，以便它担负起解释个体灵魂起源的使命。而灵魂只是我们在图腾制度的基础中所发现的那种非人格力所采取的形式，因为非人格力通过人的躯体而将自身个体化了。这个体系的统一性和它的复杂性一样令人叹为观止。

在这个精心构筑的作品中，灵魂观念无疑发挥了重要的作用，正是通过它，人格观念才被引入了宗教领域。然而，它并非像泛灵论所说的那样包含了全部宗教的萌芽。首先，曼纳观念或图腾本原的观念是灵魂观念的前提条件，灵魂只是曼纳或图腾本原的一种特殊形式。其次，即使精灵和神不能在灵魂之前被人们构想出来，它们也要胜过在躯体死后才被解放出来的区区人类的灵魂，否则它们的超自然力量是从何而来的呢？灵魂观念只是引导神话想象的一种新方式，是用来启发一种神话的新建构的。但是，这种概念所采用的素材却并非来自对灵魂的表现，而是来自建构了宗教原初基础的那种匿名、弥散的力的洪流。神话人格之创造不过是对这种基本力量的另一种思考方式而已。

至于大神的观念，则完全产生于一种情感，对它的作用我们已在具体的图腾信仰的起源中考查过了：这就是部落情感。实际上，我们已经看到，图腾制度并不单单是氏族的产物，而总是建构在某种程度上意识到了其统一性的部落之中的。由于这个缘故，各个氏族所独有的不同膜拜就是以这种方式相互接触、彼此完善，从而形成一个一致的整体的。[132] 而部落所共有的最高神的概念所表达的也正是这种部落统一体的情感。所以，完全都是同样的动因在宗教体系的上上下下不同层次发挥着作用。

然而，迄今为止，我们一直都把宗教表现看成似乎是自足的和能够通过其自身作出解释的。但事实上，宗教表现和仪式密不可分，这不仅因为表现是在仪式中体现出来的，而且还因为表现也受到了仪式

的影响。膜拜当然依赖于信仰，但它也反作用于信仰。所以，为了更好地理解信仰，更好地理解膜拜就很重要。现在是着手研究膜拜的时候了。

注 释

[1] 罗斯：《迷信，巫术与巫医》，第65节，第68节；斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第514页，第516页。

[2] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第521页，第515页；道森：《澳洲土著》，第58页；罗斯：《迷信，巫术与巫医》，第67节。

[3] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第517页。

[4] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第76页及注解1；斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第514页，第516页。

[5] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第513页。

[6] 关于这个问题，见纳格瑞奥利：《罗马人的守护神》；《古物词典》中的“Daimon”和“Genius”条；普莱勒：《罗马神话学》，第2卷，第195页及以下诸页。

[7] 纳格瑞奥利：《罗马人的守护神》，第4页。

[8] 《罗马人的守护神》，第8页。

[9] 《罗马人的守护神》，第7页。

[10] 《罗马人的守护神》，第11页。参见萨姆特：《守护神崇拜的起源》，载于《宗教科学档案》，1907年，第368—393页。

[11] 舒尔策：《芬克河上游和中游的土著》，第237页。

[12] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第5页。参见斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第133页；加松：《澳洲土著迪埃耶里部落的礼仪与习俗》，载于科尔：《澳洲种族》，第2卷，第69页。

[13] 见穆拉一穆拉被视为某些温泉的精灵的例子，载于霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第482页。

[14] 《澳洲中部的北部部落》，第313页；马休：《新南威尔士皇家协会公报期刊》，第38卷，第351页。在德利也有具备降雨职能的穆拉一穆拉（霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第798页及下页）。

[15] 罗斯：《迷信，巫术与巫医》，第67节。参见道森：《澳洲土著》，第59页。

[16] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第2页及以下诸页。

[17] 参见纸书，第339页。

[18] 《澳洲中部的北部部落》，第7章。

[19] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第277页。

[20] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第5页。

[21] 当然，有些南迦树和南迦岩并不位于厄纳土伦珈的周围，而是分散在部落领土的各处。据说在这些地方，某个祖先曾经单独消失在地下，或是在那儿丧失了一处肢体、流了一些血；抑或是在那儿丢失了一个储灵珈，而这个储灵珈后来又变成了树木或岩石。但是这些图腾地点仅有次要的意义，斯特莱罗称之为“小范围的图腾地”

（kleinere Totemplätze）（斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第4—5页）。它们可能只是由于与主图腾中心相类似才获得了这种性质。由于这样或那样的原因，这些树木和岩石使人想到了邻近于厄纳土伦珈的那些树木和岩石，激起了类似的情感，所以相应的神话也扩展到了这些树木和岩石上了。

[22] 《澳洲中部的北部部落》，第139页。

[23] 帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第21页。可供此用的树木一般是个体的一个亚图腾。这样选择的一个理由是，据说因为它与个体属于同一家族，所以它会更愿意为他提供帮助（同上，第9页）。

[24] 帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第36页。

[25] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第81页。

[26] 帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第21页。

[27] 考德林顿：《美拉尼西亚人》，第249—253页。

[28] 特纳：《萨摩亚人》，第17页。

[29] 这是考德林顿的原话（第251页）。

[30] 个体的灵魂、守护神和道德意识这三者的密切关系在某些印度尼西亚的民族中尤其明显。“托巴巴塔人的七个灵魂之一和他的胎盘被一道埋掉了。虽然这个灵魂愿意住在那儿，但是它也可以离开那里去警告那个人，或是在他做事得当的时候去表示赞许。所以在某种意义上，该灵魂扮演了道德良心的角色。而且，它的沟通仅限于道德领域。它被称作是灵魂的小兄弟，就像胎盘被称为孩子的小兄弟一样。……在战斗中，它使人鼓起勇气，冲向敌人。”（瓦奈克：《巴塔克人的祖祭与神祭》，载于《传教杂志合刊》，柏林，1904年，第10页。参见克鲁伊特：《印度群岛的泛神论》，第25页）

[31] 还有待考查的是，在演进到某一时刻之后，这种灵魂的复本所采取的形式为什么是个体灵魂而不是佑护祖先了。也许这个问题的意义是民族学的而不是社会学的。不过，影响这种替代的方式大概可以表述如下：

起初个体图腾只扮演了一个附属的角色。但有些个体希望得到高于其他所有人的力量，他们就不满足、也无法满足于只有祖先的佑护；因此他们就开始寻找另一个同样类型的援助者。于是在埃瓦拉伊，巫师成了唯一拥有个体图腾或者是能够招来个体图腾的人。又由于每个人另外还有一个集体图腾，所以人们就发现自己有好多灵魂了。但是这种多个灵魂的状况根本没有什么值得奇怪的地方，因为这是获得更高力量的条件。

然而一旦集体图腾制度失去了它的基础，一旦佑护祖先因此在人们心中也日趋暗淡时，人们就必然要找出另一个办法来表现他们仍能感觉到的灵魂的双重性。于是，便产生了这样的观念：在个体灵魂之外，还有另一个灵魂负责监护它。由于这种保护力量不能再用生育的现象来体现，为了使它显示出来，人们所使用的方式就很自然地类似于巫师们和某种力量进行沟通以确保获得其帮助时所采用的那种方式了。

[32] 实例请见斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第82页。

[33] 怀亚特：《阿德莱德和因康特湾部落》，载于伍兹：《澳洲南部的土著部落》，第168页。

[34] 泰普林：《纳里涅里部落》，第62页及下页；罗斯：《迷信，巫术与巫医》，第116节；霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第356页，第358页；斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第11—12页。

[35] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第13—14页；道森：《澳洲土著》，第49页。

[36] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第11—14页；埃尔曼：《澳洲南部殖民地的土著》，第182页，第185页；斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第211页；舒尔曼：《林肯港的土著部落》，载于伍兹：《澳洲南部的土著部落》，第239页。

[37] 埃尔曼：《林肯港的土著部落》，第182页。

[38] 马休：《新南威尔士皇家协会公报期刊》，第38卷，第345页；菲松和霍维特：《卡米拉罗伊与库尔奈》，第467页；斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第11页。

[39] 《澳洲中部的土著部落》，第390—391页。斯特莱罗称这些邪恶精灵为“Erintja”，但是这个词显然等同于“恶兰煞”（Oruncha）。不过他们对这两者的表述有些差别。按照斯宾塞和吉兰的说法，恶兰煞是有恶意的，但并不是邪恶的；他们甚至说（第328页）阿兰达人不认为有必然的邪恶精灵。相反，按照斯特莱罗的说法，作恶就是“Erintja”的专门事务。根据斯宾塞和吉兰所给出的一些神话来判断（《澳洲中部的土著部落》，第390页），他们对于恶兰煞的形象似乎也略微有点修改，即恶兰煞原本就是妖魔（同上，第331页）。

[40] 罗斯：《迷信，巫术与巫医》，第115节；埃尔曼：《林肯港的土著部落》，第190页。

[41] 《澳洲中部的土著部落》，第390页及下页。

[42] 《澳洲中部的土著部落》，第551页。

[43] 《澳洲中部的土著部落》，第326页及下页。

[44] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第14页。如果是双胞胎，那么先出生的会被认为是以这种方式受孕的。

[45] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第327页。

[46] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第358页，第381页，第385页；斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第334页；《澳洲中部的北部部落》，第501页，第530页。

[47] 由于巫师既能引发疾病也能治愈疾病，我们发现，除了专事作恶的巫术精灵以外，有时候还有一些精灵能够预先阻止或者抵消前者的邪恶作用。这类情况的例子可见《澳洲中部的北部部落》，第501—502页。在阿兰达，这两种精灵都用同一个名字，这显然表明后者与前者一样都是巫术精灵，它们是同一种巫术力量的两个不同方面。

[48] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第9页。普提亚普提亚并不是阿兰达神话中唯一提到的这类人物；对拥有同样创造的英雄，部落的不同部分会用不同的名字来称呼。我们不要忘记，阿兰达人所占据的辽阔地域有碍于他们的神话保持完全的一致。

[49] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第493页。

[50] 《澳洲中部的北部部落》，第498页。

[51] 《澳洲中部的北部部落》，第498页及下页。

[52] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第135页。

[53] 《澳洲中部的土著部落》，第476页及以下诸页。

[54] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第6—8页。曼迦昆耶昆雅的事迹必定是后来从其他英雄中再次选取出来的，因为阿兰达人相信（而且不仅限于阿兰达），曾经有一个时期人们忘记了始创者的教导而变得堕落了。

[55] 例如亚特纳图（斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第153页）和威图纳（《澳洲中部的北部部落》，第498页）就是这样的人物。即使腾丹没有订立这些仪式，他也对如何实行仪式进行了指导（霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第670页）。

[56] 《澳洲中部的北部部落》，第499页。

[57] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第493页；《卡米拉罗伊与库尔奈》，第197页和第247页；斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第492页。

[58] 例见《澳洲中部的北部部落》，第499页

[59] 《澳洲中部的北部部落》，第338页，第347页，第499页。

[60] 诚然，斯宾塞和吉兰坚持认为这些神话存在并不扮演道德角色（《澳洲中部的北部部落》，第493页），但这是因为他们把道德这个词理解得过于狭隘了。宗教义务也是义务，所以监督人们履行宗教义务的方式就涉及道德，更何况这个时期的所有道德都具有宗教性质。

[61] 早在1845年，埃尔就观察到了这一事实（《澳洲中部探险记》，第2卷，第362页），而在埃尔之前，还有汉德森（《新南威尔士与范迪门殖民地的观察资料》，第147页）。

[62] 《澳洲东南部的土著部落》，第488—508页。

[63] 在库林、沃乔巴卢克、沃伊沃龙人（维多利亚）等部落。

[64] 在尤因、恩格里格、沃尔加尔等部落。

[65] 在卡米拉罗伊和库尔奈（新南威尔士的北部），在同一个省中更偏远的地方，还有温吉邦和维拉朱里两个部落。

[66] 在温巴约和默里河下游的部落（里德雷：《卡米拉罗依》，第137页；史米斯：《维多利亚的土著》，第1卷，第423页注，第431页）。

[67] 在赫伯特河畔的部落（霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第498页）。

[68] 在库尔奈。

[69] 泰普林：《澳洲南部土著的民俗、习惯和礼仪》第55页；埃尔曼：《澳洲南部殖民地的土著》，第182页。

[70] 正如上文所及，加松提到的无疑就是这种至高无上的穆拉一穆拉（科尔：《澳洲种族》，第2卷，第55页）。

[71] 《澳洲中部的土著部落》，第246页。

[72] 以贝亚米、班吉尔和达拉穆伦为一类，以阿尔特吉拉为另一类，两类之间有所不同。后者与所有涉及人类的事情都毫不相干，它不创造人也不关心人们干了些什么。阿兰达人对它既没有爱也没有畏惧。但是，一旦仔细考查和分析阿尔特吉拉这个概念，就很难认为它是一个原始的概念，因为如果阿尔特吉拉不扮演任何角色，不能解释任何东西，也不能提供什么，那么阿兰达人是如何想象它的呢？或许就得把它看作是一种失去了原先特权的贝亚米，是一种被人们淡忘了的古代神祇。也可能是斯特莱罗错误地解释了他所收集的证据。据埃尔曼说，阿尔特吉拉创造了人（《澳洲中部的土著部落》，第134页）——虽然应该承认，埃尔曼并不是一个非常胜任和值得信赖的考察者。另外，洛里查部落的相应角色是“土库拉”（Tukura），它被认为是要亲自举办成年礼仪典的。

[73] 关于班吉尔，见史米斯：《维多利亚的土著》，第1卷，第417页；关于贝亚米，见里德雷：《卡米拉罗依》，第136页；关于达拉穆伦，见霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第495页。

[74] 关于班吉尔的家庭组成，例见霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第128页，第129页，第489页，第491页；史米斯：《维多利亚的土著》，第1卷，第417页，第423页；关于贝亚米的家庭组成，参见帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第7页，第66页，第103页；霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第502页，第585页，第407页；关于努伦德里的家庭组成，见泰普林：《纳里涅里部落》，第57页及下页。当然，人们是以各种各样的方式来构想这些大神的家庭的。这里的兄弟在那里就成了儿子，其妻子的数目和名字各地也不相同。

[75] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第128页。

[76] 史米斯：《维多利亚的土著》，第1卷，第430页，第431页。

[77] 《维多利亚的土著》，第1卷，第432页注释。

[78] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第498页，第538页；马休：《新南威尔士皇家协会公报期刊》，第38卷，第343页；里德雷：《卡米拉罗依》，第136页。

[79] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第538页；泰普林：《纳里涅里部落》，第57—58页。

[80] 帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第8页。

[81] 史米斯：《维多利亚的土著》，第1卷，第424页。

[82] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第492页。

[83] 根据某些神话，班吉尔造了男人，但没有造女人。而女人的起源要归功于班吉尔的儿子或兄弟巴力扬（Pallyan）（史米斯：《维多利亚的土著》，第1卷，第417页和第423页）。

[84] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第489页，第492页；马休：《新南威尔士皇家协会公报期刊》，第38卷，第340页。

[85] 帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第7页；霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第630页。

[86] 里德雷：《卡米拉罗依》，第136页；帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第114页。

[87] 帕克：《新增澳洲传说故事》，第84—89页，第90—91页。

[88] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第495页，第498页，第543页，第563页，第564页；史米斯：《维多利亚的土著》，第1卷，第429页；帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第79页。

[89] 里德雷：《卡米拉罗依》，第137页。

[90] 帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第90—91页。

[91] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第495页；泰普林：《纳里涅里部落》，第58页。

[92] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第538页，第543页，第553页，第555页，第556页；马休：《新南威尔士皇家协会公报期刊》，第318页；帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第6页，第79页，第80页。

[93] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第498页，第528页。

[94] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第493页；帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第76页。

[95] 帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第76页：霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第493页，第612页。

[96] 里德雷：《卡米拉罗依》，第136页；帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第67页；霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第585页；马休：《新南威尔士皇家协会公报期刊》，第343页。与贝亚米相对，达拉穆伦有时候代表必然邪恶的精灵（帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》；里德雷：见于史米斯：《维多利亚的土著》，第2卷，第285页）。

[97] 《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第28卷，第292页及以下诸页。

[98] 兰：《宗教的构成》，第187—293页。

[99] 兰：《宗教的构成》，第331页。作者只限于说，在他看来圣保罗的假设并不是"最不令人满意的"。

[100] 施密特教父在他的《人类学》（1908—1909）中又重提了兰的论点。哈特兰曾在一篇题为《澳洲的"最高神"》（载于《民俗》，第9卷）的文章中批评过兰的理论，施密特教父为了答复他，试图表明贝亚米、班吉尔等等是永恒的神，是造物者、无所不能者、无所不知者和道德规范的护卫者。我们并不打算加入这场讨论，这种讨论似乎既无意义也不重要。如果这些各种各样的定语在相对的意义上能和澳洲人的心态一致，那么我们完全可以接受它们，甚至我们已经在使用它们了。从这一点来看，无所不能意味着比其他神圣存在具有更大的力量；无所不知意味着能够通晓平庸的甚至最伟大的巫师也不得而知的事情；道德规范的护卫者，指的就是他使澳洲的道德规定得到了尊重，而无论这种道德与我们的道德有多大区别。但是如果想给这些词赋予只有唯灵派基督徒才那样认为的意义，那么讨论这样一种和历史方法的原则如此相悖的观点似乎是没什么用处的。

[101] 关于这个问题，见托马斯：《贝亚米和钟鸟——记澳洲宗教》，载于《人的科学》，1905年，第28卷。参见兰：《巫术与宗

教》，第25页。瓦茨在他的《民族人类学》（第796—798页）中也支持这一概念的原始特点。

[102] 道森：《澳洲土著》，第49页；迈耶尔：《因康特湾土著部落的礼仪与习俗》，载于伍兹：《澳洲南部的土著部落》，第205页，第206页；霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第481页，第491页，第492页，第494页；里德雷：《卡米拉罗依》，第136页。

[103] 泰普林：《纳里涅里部落》，第55—56页。

[104] 帕克：《新增澳洲传说故事》，第94页。

[105] 史米斯：《维多利亚的土著》，第1卷，第425—427页。

[106] 泰普林：《纳里涅里部落》，第60页。

[107] 泰普林：《纳里涅里部落》，第61页。

[108] “世界是由名为努拉里的生物创造的，这些生物已经存在很久了，他们具有乌鸦或雕鹰的外形。”（史米斯：《维多利亚的土著》，第1卷，第423—424页）

[109] 帕克夫人说：“贝亚米之于埃瓦拉伊正如阿尔彻灵迦之于阿兰达。”（《埃瓦拉伊部落》，第6页）

[110] 参见纸书，第352页及下页。

[111] 在斯宾塞和吉兰所记述的另一个神话中，两个生活在天上、名为“Ungambikula”的人物担任了完全相同的角色（《澳洲中部的土著部落》，第388页及以下诸页）。

[112] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第493页。

[113] 帕克夫人：《埃瓦拉伊部落》，第62—66页，第67页。这是因为大神与牛吼器有关，而牛吼器又被认同为雷，因为这种仪式法器的奏鸣声与雷的轰隆声被联系到了一起。

[114] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第135页。霍维特把这个意为图腾的词写作“thundung”。

[115] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第1—2页，第2卷，第59页。应该记得，在阿兰达，母系图腾很可能最初就是真正的图腾。

[116] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第555页。

[117] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第546页，第560页。

[118] 里德雷：《卡米拉罗依》，第136页，第156页。贝亚米是在卡米拉罗依的成年礼仪式中被表现成这种样子的。而据另一个传说，他是黑天鹅（帕克：《新增澳洲传说故事》，第94页）。

[119] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第1页。

[120] 史米斯：《维多利亚的土著》，第1卷，第423—424页。

[121] 《澳洲东南部的土著部落》，第492页。

[122] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第128页。

[123] 史米斯：《维多利亚的土著》，第1卷，第417—423页。

[124] 参见纸书，第143页。

[125] 那里的两个胞族分别名为Kilpara（乌鸦）和Mukwara，这就是史米斯所记载的这个神话（《维多利亚的土著》，第1卷，第423—424页）的自我说明。

[126] 史米斯：《维多利亚的土著》，第1卷，第425—427页。参见霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第486页；在这个例子中，卡尔文被认作苍鹭。

[127] 史米斯：《维多利亚的土著》，第1卷，第423页。

[128] 里德雷：《卡米拉罗依》，第136页；霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第585页；马休：《新南威尔士皇家协会公报期刊》，第38卷（1894年），第111页。

[129] 参见纸书，第199页。参见施密特教父：《上帝观念的起源》，载于《人类学》，1909年。

[130] 《上帝观念的起源》，第7页。在这个民族中，贝亚米的主要妻子也被表现为一切图腾之母，而她自己不属于任何图腾（同上，第7页，第79页）。

[131] 见霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第511页及下页，第513页，第602页及以下诸页；马休：《新南威尔士皇家协会公报期刊》，第38卷，第270页。他们不只邀请确立了正式婚姻关系的部落来参加盛会，还邀请与之有尚待解决的纠纷的部落；血亲复仇也半仪式性半认真地发生在这种场合。

[132] 参见纸书，第208页。

第三卷　主要仪式态度

第一章 消极膜拜及其功能 苦行仪式

在下文中，我们并不打算对原始膜拜进行完整的描述。我们已经预先确定了我们的研究目标是去捕捉构成宗教生活最基本、最基础的要素，所以我们不想过多纠缠于五花八门的仪式形式，不想重新去构建各种细节。然而，在这些极其繁杂的仪轨之外，我们倒想去了解原始人在举行膜拜仪式的过程中所持有的最具特色的态度；也想对原始人最具普遍性的仪式形式进行分类，指出这些仪式的起源和指涉。之所以如此，是为了使我们能够校验我们通过对各种信仰的分析所获得的成果，并且不失时机地使这些成果变得更加明确[1]。

所有膜拜都呈现出两个方面：一个是消极的方面，一个是积极的方面。当然，我们这样命名的两类仪式，实际上是紧密相连的；而且我们将会看到，它们也是相辅相成的。但尽管如此，它们还是有所不同，即使我们只想了解两者之间的联系，也必须首先把它们区分清楚。

1

确切地说，圣物就是被分离出来的事物。圣物之所以是神圣的，是因为神圣事物与凡俗事物之间有条不可逾越的鸿沟。通常说来，圣物超脱于其他事物之外。而且，有一整套仪式可以用来实现这种根本上的分离状态。既然膜拜仪式的功能，就在于防止这两个领域不恰当地混同，从而保证它们彼此之间互不侵扰，那么只要让它们相互回避或者消极从事就可以了。所以，我们把由这类专门仪式所构成的膜拜体系称之为消极膜拜。这种膜拜不需要规定某些特定的信仰行为，而只限于禁止某些特定的行为方式；因此，它们全部采用了禁忌的形

式，或者按照民族志学家的说法，即塔布（Taboo）的形式。在波利尼西亚语中，塔布一词用来指称一种制度，藉此可以取消对某些事物的寻常使用，[2] 同时这个词也可以作为形容词，用来表达此类事物的非同寻常的特征。我们曾经提到过，把这种纯粹的方言土语转述为通用的术语是多么的不当！倘若没有禁忌，倘若禁忌没有产生相当大的作用，就不会有宗教存在；而塔布这个备受推崇的术语，却似乎是把一种非常具有普遍性的制度限定在波利尼西亚的特殊性之中了，这无疑是件憾事[3]。在我们看来，采用禁止或禁忌这样的表达方法倒恰当得多。不过，就像图腾一词一样，人们早已习惯了塔布这种说法，如果我们不系统地采用这种说法，反而显得不那么周延了；而且，一旦我们确切地指出了它的真实含义和重要意义，也就淡化了它可能会带来的诸多不便。

禁忌有很多种不同的形式，由于我们并不想在本章中逐一罗列其所有类型，所以重要的就是要把禁忌的种类区别开来。

首先，除了源自于宗教的各种禁忌之外，还有从巫术中产生的禁忌。这两种禁忌的共同之处在于，它们都宣称某些事物是不相容的，对待这些具有此类性质的事物，我们必须采取隔离措施。但是，这两种禁忌之间仍然存在着重大的差别。首先，它们所采用的惩治方式是不同的。当然，人们通常认为，正如我们即将看到的那样，对宗教禁忌的侵害必定会带来肉体上的紊乱，从而作为对其行为的报应，罪人将自食恶果。不过，即使这些禁忌确实导致了自发和自动的判决，这也并不是唯一的；它通常还要辅以另一种判决，这种判决要求人类介入其中。如果这种判决未在自动的判决之前发生，也会在自动的判决之外，再施以实实在在的惩罚，或者至少是侮辱和公众的责难，而且这些都是人们蓄意强加的。更有甚者，当亵渎者已经遭到了惩罚，暴病缠身或自然死亡以后，他还要受到人们的谴责；因为他冒犯了舆论，舆论就反过头来与他作对；舆论认为这是他的过错。但是相反，巫术禁忌却是仅凭肉体的后果作出判断的，人们确信被禁止的行为必然会导致这样的后果。违犯禁忌者所冒的风险，就像不守医嘱、自行其是的患者所冒的风险一样；不过，在这种情况下，违犯禁忌既不是罪过，也不会引起公愤。在巫术中，罪是不存在的。不仅如此，两种

禁忌之所以采用了不同的惩治方式，还因为它们的性质是截然不同的。宗教禁忌必须体现出神圣的观念，它来源于神圣对象所激发出来的尊崇之情，它的目的就是要使这种尊崇存在下去，永不消失。相比较而言，巫术禁忌所体现的仅仅是一种有关事物属性的完全世俗的观念。巫师命令要隔离开的事物，仅仅是那些由于其特殊属性而不能放在一起、不能相互混淆的事物，如果不这样做，这些事物就会带来危险。有时候，即使巫师要求求助他的人离某些神圣事物远一些，那也不是因为他们对这些神圣事物产生了尊崇之情，或者怕这些事物受到人们的玷污，我们知道，巫术就是以玷污神灵为生的[4]。巫术的存在，仅仅是出于暂时的功利目的。总之，宗教禁忌乃是绝对命令；而巫术禁忌只是行之有效的箴言，是保健和医疗禁忌的最初形式。尽管两种禁忌都称为禁忌，但倘若我们同时研究这两种全然不同的事物秩序，就会产生混乱的局面。在这里，我们所关心的只是宗教上的禁忌。[5]

但是，对宗教禁忌来说，我们也很有必要进一步做出区分。

有些宗教禁忌的目的是要将两种不同类别的圣物分离开来。例如，我们还记得在瓦克尔布拉人那里，搭建陈放尸体的停尸架所用的材料，必须完全是划归死者所在的胞族的材料；换言之，这个胞族中的尸体是神圣的，其他胞族中的事物虽然也是神圣的，但二者却禁止任何接触。此外，制造打猎武器的木材，绝对不能是划归被捕获的动物所属的那个社会群体的木材。[6]至于这些禁忌中最重要的形式，我们将留在下一章中进行研究，那些禁忌企图彻底杜绝纯洁的圣物与不纯洁的圣物，吉利的圣物与不吉利的圣物之间的任何交通。不过所有这些禁忌都有一个共同的特征，这就是它们之间的忌讳不是因为是否是圣物；而是由于各种圣物之间的不平等和不相容。所以，它们还没有触及到最根本的神圣观念。这些禁忌只见于某些孤立的、特殊的甚至几乎是例外的仪式中；而且它们不能构成真正意义上的膜拜，从根本上说，膜拜是通过凡俗与神圣之间的固定关系构成的。

但是，还存在另一种范围更广、意义更大的宗教禁忌体系，它所针对的并不是不同种类的圣物，而是要把所有神圣事物与所有凡俗事

物都分离开来。所以说，它是从神圣观念本身中直接产生的。它的作用就是把这种观念表达出来，付诸实现。这样，它便为名副其实的膜拜，甚至是作为其他所有膜拜之基础的膜拜提供了丰富的素材；因为它所规定的，恰恰是崇拜者的态度，这种态度是在崇拜者与神圣者密不可分的关系中产生的。我们将这种膜拜称为消极膜拜。可以说，借此产生的禁忌才是最典型的宗教禁忌。[7] 下面，我们就来讨论这种禁忌。

但这种宗教禁忌也具有许多种形式。以下是我们在澳洲所观察到的几种主要形式。

首先是各种接触禁忌。它们是最初的塔布，其他禁忌都不过是这种禁忌的特殊变种罢了。接触禁忌的基本原则是：凡俗事物绝不能接触神圣事物。我们已经知道，在任何情况下，尚未成年的人都是不能够接触储灵珈或牛吼器的。然而，成年人却可以任意使用这些东西，因为成年礼已经将神圣性授给了他们。同样，血，特别是在举行成年礼的过程中流出的血，也具有宗教的功效[8]，也处于同样的禁忌状态之中[9]。毛发也是如此[10]。死人是神圣的，因为能够使身体获得生命的灵魂一时还存留在尸体里，因此有时候，搬运死人的骸骨是绝对禁止的，除非用树皮把这些尸体包裹起来[11]。甚至说，人们也必须避开死者死去的地方，因为他们相信死者的灵魂还在那里游荡。正是出于这个原因，人们要把帐篷拆开，搬到远一点儿的地方[12]。在某些情况下，人们还会彻底毁坏他们的帐篷以及帐篷里所有的东西[13]，而且必须隔了一段时间以后，才能重新再搬回来[14]。这样，在垂死者的周围，到处都是空荡荡的，人们在尽可能地把他安排妥当以后，就丢下他自己了[15]。

吃东西的时候很容易导致直接的接触，于是，禁止食用某些神圣动物或神圣植物，尤其是图腾动物或植物的禁忌就产生了[16]。食用这类动植物的行为是严重亵渎神圣的行为，甚至连成年人都要禁止，或者至少对绝大多数的成年人是这样的；只有那些拥有足够宗教尊荣的老人才有可能逃脱这条禁忌的约束。有人根据神话传说，用人和他的同名动物之间的亲属关系来解释这种禁忌，以为假如动物变成

了亲属，就会使人对动物产生同情心，从而使这些动物受到保护。[17] 然而事实上，原始人相信，如果他们吃了禁止食用的肉，就会自然而然地生病或死掉；这表明，这种禁忌的起源并不是简单的家庭关系所产生的感情。真正起作用的是另一种力，这种力不仅为各种宗教所共有，而且被认为会对亵渎做出反应。

不仅如此，如果说某些食物之所以禁止凡人食用，是因为这些食物是神圣的，那么相反，有些食品却禁止具有神圣性的人食用，因为它们是凡俗的。我们经常可以看到，某些动物被专门指定为妇女享用的食品；人们相信这些食物中具有女性的成分，所以这些食物也是凡俗的。另一方面，年轻的初成年者必须经历一系列特别严酷的仪式，才能获得仪式赋予他的进入圣物世界的新品性，而在此之前，他被拒之门外，现在这些仪式把一股格外强大的宗教力集中在他身上了。这样，他便进入了神圣状态，远离了所有的凡俗事物。从此以后，他再也不可以吃那些专门为妇女提供的猎物了。[18]

不过，除了触摸以外，接触还有其他某些方式。人们只要把自己的目光投在某种事物上，也就与这个事物建立了联系："看"就是一种接触方式。因此，在某些情况下，凡俗之人用眼去看神圣事物，也是受到禁止的。女人永远不应该看到膜拜仪式所使用的法器；她们最多也只能站在远处瞥上一眼。[19] 在特别重要的仪典中，司仪身上绘制的图腾图案也不能让女人看到。[20] 成年礼这种仪式是非常神圣的，有些部落不让女人看到举行仪式的地点[21]，甚至也不让她们看到新近步入成年的人[22]。在举行仪典的过程中，神圣性也自然内在于它的主持者或参加者之中；于是新人们不能抬眼去看他们，甚至在仪式完成以后，这种禁忌还仍然保持着。[23] 有时候，搬运死者也要暗中进行，死者的脸被覆盖起来，不让人们看见。[24]

词语是与人或物建立联系的另一条途径。呼出的气息可以建立交往关系，它毕竟是身体溢出的部分。这样一来，就必须禁止凡人对圣物讲话，哪怕就是在圣物在场的时候讲话也不行。新人们绝不能向司仪或其助手致意，除了借助某些记号进行交流，他们也不能与之交谈。通过专门的仪式，这种禁忌使圣物保持着它的较高地位。[25]

一般来说，在阿兰达人那里，每逢举行重大仪典，都有某些时刻必须要保持肃静。[26] 每当储灵珈出现时，所有人都必须安静下来，即使有人说话，他也必须压低声音，或者只能努努嘴唇。[27]

除了神圣事物以外，有些词语和声音也具有神圣的性质，凡人既不可以说这些词语，也不可以听到这些声音。有些仪式歌曲，是女人至死未闻的。[28] 她们可能会听到牛吼器的喧嚣声，但只能从远处听听而已。每个人的名字都被看作是其本人的基本组成部分；在他们心目中，有关某个人的观念是与他的名字紧密地联系在一起的，名字也分有了对此人的情感。因此，如果某人是神圣的，那么他的名字也同样是神圣的。在凡俗生活中，不能说出这个名字。在瓦拉蒙加部落，就有一个受到特别敬奉的图腾，这是一条叫做沃龙迦的蛇；它的名字便是塔布。[29] 贝亚米、达拉穆伦和班吉尔也是如此，它们秘传的名字绝对不能告诉未成年人。[30] 在举行悼念仪式的时候，人们也不能提到男性死者的名字，至少他的父母不能这样做，即使万不得已，也只能悄悄地说。[31] 对寡妇和某些亲属而言，这种禁忌是终身有效的。[32] 在某些部落，这种禁忌甚至可以超出家庭的范围，所有与死者同名的人也都得暂时把自己的名字改掉；[33] 不仅如此，有时候，亲戚和密友也不得不对某些日常用语退避三舍，很显然，这些词汇是死者生前经常使用的；亲友们必须绕过很大的弯子，或者借用别的部落的方言，才能把原来的意思表达出来[34]。所有男人除了有自己公开的、常用的名字以外，私下里还有另一个名字，这个名字绝对不能让妇女和小孩知道；在日常生活里也从来没有用过。这是因为，秘密的名字具有宗教性质。[35] 在举行某些仪式的时候，人们也必须说某种很特别的语言，这些语言从不用于凡俗的目的。这即是神圣语言的发端。[36]

不仅神圣事物要与凡俗事物隔离开来，而且，与凡俗生活有直接或间接关系的任何事物都不能够与宗教相混淆。土著人要被允许参加仪式，就必须脱得精光，赤身裸体[37]，必须把他惯常使用的所有饰物都摘下来，即使是那些最贴身的，那些他觉得能够庇护自己而最不愿意舍弃的饰物，也一定要摘下来[38]。在参加仪式的过程中，

如果他必须打扮自己，那么这种装饰也必须是专为仪式而做的，那是仪典里的礼服，是节日的盛装。[39] 正因为这些饰物是神圣的，是专门用于仪式的，所以人们在凡俗生活中禁止使用它们。当仪式结束以后，这些饰物就被掩埋或烧掉了；[40] 另外，人们还要把自己彻彻底底地洗干净，使这些受到人们敬奉的装饰不留下一丝痕迹[41]。

一般说来，宗教生活一旦开始，任何带有日常生活特点的行为都要被禁止。吃饭就属于这样的行为，它本身是凡俗的，因为人每天都要吃饭，而吃饭满足的是纯粹功利和物质上的需要，它是我们平凡生活的一部分。[42] 因此，在宗教的节期里，必须禁食。一个图腾群体把储灵珈借给外族，后又把储灵珈取回来重新放入厄纳土伦珈的时候，那是个格外神圣的时刻，所有参加仪典的人都必须在此期间禁食，而且禁食往往会持续很长时间。[43] 在下一章，我们会讲到在某些仪式的过程中[44]，或是在成年礼的某个时刻[45]，都可以发现这种规定。

由于同样的原因，在举行重大宗教活动的过程中，所有日常活动都中止了。如上所述，根据斯宾塞和吉兰的说法[46]，澳洲人的生活被划分成截然不同的两大部分：一是狩猎、捕鱼和打仗，一是举行圣事、进行膜拜；这两种活动形式是相互排斥、相互对立的。普遍存在的宗教休息日就是以这种原则为基础的。在所有已知的宗教中，宗教节日的明显特征就是停止工作、中止公共生活和私人生活，因为所有这些活动都不具有宗教目的。这种休息并不是一种人们可以自行安排的暂时放松，不是要借此来唤醒人们自由的欢愉之情，它们是伤感的节期，充满了哀悼和悔罪，这期间平常事务的停顿完全是强制性的。这是因为工作明显是凡俗活动的形式：除了提供世俗生活所需之外，它没有什么其他明确的目的；在工作中，我们也只能与寻常的事物建立联系。相反，在节日里，宗教生活占有相当大的比例。所以在这个时刻，两种生存形式之间的对比非常之强烈，使两者根本无法贴近。一个人倘若还带有凡俗生活的印迹，他就不能与他的神建立亲密的联系；反之，刚刚在仪式中获得了神圣性的人，也不能马上回到他

的日常事务中去。因此，仪式的休息日是普遍意义上的禁忌的一种特殊情况，它也将神圣事物与凡俗事物隔离起来，使之互不相容。宗教节日是禁忌的结果。

如果要我们把我们所看到的，甚至是在澳洲宗教中所看到的各种不同的禁忌形式逐一列举出来，那的确是件不可能的事情。正如作为禁忌体系之基础的神圣观念一样，禁忌体系也已经扩展到了纷繁复杂的关系之中，甚至被人费尽心机地应用于功利目的[47]。然而，无论这些禁忌有多么复杂，最终都可以归纳成为两种基本形式，它们统摄并支配着禁忌体系。

首先，宗教生活和凡俗生活不能同在一处。宗教生活必须被安排在一个特定的地方，凡俗生活不能介入其中。这样，庙堂和圣所就被建造起来了。庙堂和圣所是受到敬奉的圣物的居所，其地点不是任意选取的，该地所在的一定范围内条件必须完全适合。对一切宗教生活来说，这种安排都是必不可少的，甚至是最低级的宗教也不能缺少它们。存放储灵珈的厄纳土伦珈是名副其实的圣殿，未成年人是不可以接近的。在圣殿里，也不可以进行任何凡俗活动。我们马上就会看到，还有一些举行重大仪式的其他圣地。[48]

同样，宗教生活与凡俗生活也不能同时并存。人们必须为宗教生活提供确定的日期或时段，并且在这段时期里，必须放弃所有的凡俗活动。这样，宗教节日便产生了。我们已知的任何宗教，也就是说任何社会，都把时间划分成两个不同的部分，这两种生活依据各自民族和文明的规则相互交替。前面已经指出过，很有可能正是这种定然的交替过程，才把人们引入到连续的、同质的绵延中去的[49]，而这种区别和分化并不是天然就有的。当然，宗教生活要想密不透风地把自己完全集中在属于自己的时间和地点之内，这几乎是不可能的事情；总有一小部分的宗教生活不可避免地会溢出自己的范围。有好些圣物都在圣所之外；有些仪式也可以在工作时间里举行。不过，倘若如此，这些圣物就不会有太高的等级，这些仪式也不会太重要。集中才能够维系组织的支配性。一般而言，这种集中完全是针对公共膜拜所涉及的所有人的，它要求大家共同举行。对个体来说，只有私人膜

拜才是非常接近日常生活的。人类生活这两个相互交替的阶段，在低级社会里形成了最为强烈的对比，因为在这个社会中，个体膜拜还只具有最粗陋的形式。[50]

2

迄今为止，消极膜拜对我们来说还仅仅呈现为一种禁忌的体系。因此，表面看来，它只能起到阻止行动的作用，而不是激励或修正行动的作用。然而，作为这种约束作用的无意后果，人们发现，它对于培养个体的宗教性和道德性却具有最为重要的积极作用。

事实上，正因为存在着将神圣事物与凡俗事物分离开来的界限，所以，一个人倘若不去掉自己所有的凡俗的东西，就不能同神圣事物建立起亲密的关系。如果他没有或多或少地从凡俗生活摆脱出来，他就没有一点儿可能过上宗教生活。因而，从某种意义来说，消极膜拜只不过是实现目标的一种手段；它是达到积极膜拜的条件。消极膜拜并不仅限于确保神圣事物免遭世俗的东西的接触，它还能对崇拜者本人产生影响，积极改善他的状况。如果某人能够服从消极膜拜所规定的禁忌，那么他和以前就会大不一样。此前，由于他是个普通人，所以只能对各种宗教力量敬而远之。但此后，他与这些力量可以站在比较平等的地位上，他通过摆脱凡俗世界的活动，逐步接近了神圣世界；他抛弃了那些贬低其本性的卑贱琐碎的事务，使自己得到了纯化和圣化。所以说，消极仪式和积极仪式都能够产生强劲的力量；前者像后者一样，也可以提升个体的宗教品质。根据可靠记载，所有能够参加重要的宗教仪典的人，都必须首先参加基本的初入仪式，借此将其逐步引入神圣的世界。[51] 涂油礼、净身礼、感恩礼或所有本质上具有积极性质的行为都可以为上述目的服务；而如果通过禁食、守夜、静修、缄默等形式，换言之，如果通过与某些禁忌并无区别的节制仪式，也可以获得同样的效果。

如果整个社会只有一些特定的、孤立的消极仪式，那么这些仪式的积极作用往往很难被人觉察到。不过，当整个禁忌体系集中作用于一个人的时候，它的影响就会越来越显著地积累起来。澳洲的成年礼就属于这种情况。初成年者必须遵从大量的消极仪式。他必须离开他

始终生活在其中的社会，甚至要离开一切人类社会。他不仅不能看到女人和未成年人[52]，还要离开他的伙伴住进丛林，只有几位老人像教父一样，指导着他的活动[53]。确切地说，森林才被视为他的天然环境，在某些部落中，成年礼指的就是“来自丛林”[54]。由于同样的原因，在需要他出席的仪式中，他必须用树叶把自己装扮起来。[55]这样，他就要花上好几个月的时间，往来奔波，出席他必须参加的仪式。[56]这段时间，是他全面禁忌的日子。各种各样的食物都不能吃，他只能吃点儿勉强可以活命的东西[57]，有时候，他甚至什么东西也不吃，完全禁食[58]，或是必须吃已经腐烂的食物[59]。当他吃东西的时候，他的手不能碰到食品；所有食物都必须让教父放进他的嘴里[60]。在有些情况下，他必须去讨食[61]。同样，不到万不得已的时候，他不能睡觉[62]。他也不能说话，甚至连一个字都不行；只能借助手势表示他想要什么东西[63]。他不能洗澡[64]，有时还不能动。他必须把四肢伸直，一动不动地躺在地上[65]，而且要一丝不挂[66]。如此众多的禁忌所带来的结果，就是他在举行成年礼的过程中发生了根本的变化。在此之前，他同女人生活在一起，他不能参加膜拜活动。从此以后，他获准　走进了男人的社会，他参加各种仪式，并获得了神圣性。如此脱胎换骨般的变形，我们完全可以把它说成是第二次诞生。人们想象，原来的那个凡人已经死去，他已经被成年礼的神，即班吉尔、贝亚米、达拉穆伦亲手杀死、弄走；另一个完全不同的个体代替了那个已经不复存在的个体[67]。由此，我们就发现了消极膜拜之所以能够取得积极作用的核心所在了。当然，我们并不是说这种巨大的转变完全是由消极膜拜带来的，但毋庸置疑的是，消极膜拜确实起到了作用，而且起到了很大作用。

通过以上事实，我们就可以理解什么是苦行主义，它在宗教生活中究竟占有什么样的地位，它通常所赋有的那些品性从何而来等等问题了。事实上，从所有禁忌中，我们都可以发现某种程度的苦行性质。人们只有受到外部约束或进行自我克制，才能抛弃那些有功用的东西，抛弃那些寻常的、针对某些人类需要的行为方式。因此，为了达到真正意义上的苦行主义，这些仪轨就必须按照这种方式获得充分

的发展，成为名副其实的生活图式的基础。通常来说，消极膜拜只不过是在为积极膜拜开辟道路，做好铺垫。但有时候，消极膜拜也会喧宾夺主，禁忌体系使自己膨胀和扩张开来，占领了整个地盘。所以说，系统的苦行主义是从消极膜拜的过度发展中产生出来的。人们以为通过苦行才能获得的功效，其实只是所有禁忌仪轨都能够产生的功效的放大形式而已。虽然一般的禁忌的功效比之较低，但两者的起源相同，因为它们都是以这样一种原则为基础的：人类只有竭尽全力使自身与凡俗事物分隔开来，才能变得神圣。纯粹的苦行主义者是通过禁食和守夜、静修和缄默，总之，通过千辛万苦，而非通过积极的虔敬行为（如供奉、祭祀、祷告等），而使自己获得特殊的神圣性，高出众人之上的。历史已经表明，人们通过这种方式究竟可以获得多么高的宗教声望：佛教圣徒基本上就是苦行主义者，而他们的地位不仅相当于诸神，甚至还高于诸神。

并非像某些人所说的那样，苦行主义是宗教生活罕见的、例外的或几乎有些反常的结果；恰恰相反，它是宗教生活的基本要素之一。任何宗教都包含苦行主义，或者至少是苦行主义的萌芽，这是因为，在所有宗教里我们都可以发现禁忌体系的存在。不同的膜拜在禁忌方面的差别仅仅在于这种萌芽的发展程度不同。此外，任何膜拜中禁忌体系的发展都可能带有苦行主义的特征，至少暂时带有这种特征。在某些关键的时期，当某个主体需要在相对比较短的时期内发生重大的变化时，通常都要采纳苦行主义。那么，要想尽快地把某人引入他必须与之发生联系的圣物领域，就需要强迫他与凡俗世界分离开来，但倘若没有多种禁戒手段以及禁忌体系所独有的重塑作用，就不会实现这个目的。而澳洲的成年礼恰恰具备这些条件。为了使年轻人完全转变为成人，就必须让他们过真正的苦行主义生活。帕克夫人非常贴切地称之为“贝亚米的僧侣”[68]。

不过，尊令戒行、含辛茹苦的生活实在是件痛苦的事情。我们每根肌肉纤维都维系着凡俗世界，我们的感觉依附着凡俗世界，我们的生命也仰仗着凡俗世界。这个世界不仅是我们活动的天然舞台，而且从各个方面渗透到了我们的内部，它已经成为了我们自身的一部分。因此，如果我们不对我们的本性施以暴力，不对我们的本能有所伤

害，我们就不能摆脱凡俗世界。换言之，消极膜拜就是靠制造痛苦才得以维持的。痛苦是消极膜拜的一个必要条件。由此，已经有人指出，消极膜拜本身就构成了一种仪式；他们从中看到，痛苦追求和唤起了一种蒙恩的状态，因为禁忌体系在使人遭受磨难的同时，同样也会自然地使之获得力量和特权。我们知道，普罗伊斯是最先认识到在低级社会中受苦所发挥的宗教作用的学者[69]。根据他的记载，阿拉帕霍人为了躲避战场上的危险，对自己进行各种各样名副其实的折磨；大贝里（Big Belly）印第安人在每次征战的前夜，都必须经受实实在在的酷刑。乌帕人为了在他们的各项事业中获得成功，就必须在冰河里游泳，然后手脚伸开尽可能长时间地躺在河岸上。卡拉亚人为了使自己强壮起来，经常用鱼牙齿做成的刮子，在自己的手臂和大腿上划出血来。达尔曼哈芬（Dallmannhafen，威廉大帝的新几内亚属地）人为了治疗不孕的妇女，经常在她们的大腿根部割开血淋淋的口子。[70]

在澳洲，尤其是在举行成年礼仪典的过程中，我们也可以见到类似的事实。这个时候，人们举行的各种仪式在于系统地向新近步入成年的人施加痛苦，以便改变他的生活条件，使他获得一个成年男子必备的各种品质。在拉拉基亚人那里，当年轻人隐居在森林里的时候，他们的教父或监护人随时随地都凶狠地打他，既不提出任何警告，也没有任何理由。[71]在乌拉本纳人那里，新人们总要在特定的时候面部朝下、四肢展开地躺在地上。所有在场的人都要痛打他；然后，再在他的背上割开八道口子，从颈部开始割一道直上直下的口子。[72]在阿兰达人那里，成年礼的第一个仪式，就是要把新人包在毯子里上下颠簸，不断把他抛到空中，落下来的时候接住他，然后再抛向空中。[73]还是在阿兰达，当漫长的仪典行将结束的时候，年轻人要平躺在用树叶铺成的床上，床下放着燃烧的煤；在灼热难耐、令人窒息的浓烟里，他不能动弹一下。[74]乌拉本纳人也有类似的仪式，但除此之外，尽管年轻人已经百受煎熬，苦不堪言，人们还要抽打他的背部。[75]通常情况下，当他们被允许重返日常生活的时候，此类训练已经把他们折磨得表情茫然，半痴半呆了。[76]当然，所有这些仪轨通常都被表现为一种考验，用来证明这些新人所具

有的价值，说明他们是否值得被吸收到宗教社会中来。[77] 但事实上，仪式的这种考验功能只不过是其效用的另一种体现而已。这是因为，假如人们经历了这些仪式，那么他们所发生的变化就可以证明这种仪式的效果，换言之，仪式得以存在的原初根据，就在于它能够赋予人们宗教的品质。

在另一些个案中，这些仪式性的残酷行为并没有施加在整个有机体之上，而是施加在了特定的器官或组织上，其目的是要刺激这些器官或组织的活力。在阿兰达、瓦拉蒙加和其他许多部落中[78]，在举行成年礼的某个特定的时刻，总会有某些人专门负责凶狠地撕咬新人的头皮，被咬的人都会因为疼痛而大叫起来。之所以要这样做，是为了促进头发的生长。[79] 同样，要想长胡子，也得采用这样的方法。霍维特也曾提到过，在其他部落里，拔掉头发的仪式似乎也是出于这种原因。[80] 根据埃尔曼的说法，在阿兰达和凯蒂什部落，男人和女人用烧红了的木棒烫伤自己的胳膊，是为了更熟练地生火，或者为了增加自己的体力，以便能够搬运沉重的木头。[81] 埃尔曼还记载了这样的事实：瓦拉蒙加的姑娘为了更方便地找到山芋，将一只手食指的两个指节砍掉[82]。

有时候，拔掉牙齿也极有可能是为了产生类似效果。无论如何，可以确认割礼和割阳这些残酷仪式的目的，就是为了给生殖器官注入某些特殊的力量。事实上，没有经历过这些仪式的年轻人是不许结婚的，只有通过这些仪式，他们才会获得特殊的品性。这种独特的初入仪式之所以是必不可少的，是因为两性的结合在所有的低级社会中都带有宗教的色彩。人们相信，两性交合时会产生某些极其可怕的力，一个男人只有通过这些仪式程序才能获得必要的抵抗力以避免危险。[83] 因此，在人们所诉诸的一系列积极仪轨和消极仪轨中，割礼和割阳便成为先导者。用痛苦的手段来残伤器官，可以赋予器官以神圣性，因为通过这种行动，才能够抵御同样神圣的力量，否则便无法与之抗衡。

在本书中，我们开门见山就曾指出，构成宗教思想和宗教生活的所有基本要素，都应该可以在最原始的宗教中找到，至少是找到它们

的萌芽，以上事实证实了我们的论断。对最晚近的、最具有观念论色彩的宗教来说，如果有哪种信仰被认为是它们所独有的信仰的话，那么可能就是认为痛苦具有神圣化的力量的信仰了。而我们刚刚看到的那些仪式，就是以同样的信仰为基础的。当然，就所考察的不同历史时期而言，我们对它的理解也有所不同。对基督教来说，仪式尤其对灵魂产生了作用：它使灵魂变得纯洁、高尚和超凡脱俗。对澳洲宗教来说，仪式对身体产生了作用：它增强了身体的生命力，使胡子和头发生长出来，使各个器官变得强壮。本质而言，这两种情况并没有什么差别。两者都承认经受苦难可以产生非同寻常的力量。这种信仰并非没有根据。事实上，一个人只有勇敢地面对痛苦，他的杰出之处才能明显地体现出来。只有克制自己的本性，反向而行，才能把自己提升到更加非凡的境界。正是通过这种方式，他把自己与其他某些盲目追求享乐的人区别开来，在世上为自己争得了一席之地。痛苦是一种标志，说明那条将他与凡俗环境紧紧捆绑在一起的绳索已经被割断了；证明他已经或多或少地摆脱了这种环境，因而，痛苦理所当然地被视作解脱的手段。所以，当如此解脱的人坚信自己已经赋有一种主宰事物的力量时，他并不是纯粹幻觉的牺牲品；由于他断然抛弃了这些事物，事实上他确实已经超拔于事物之上。他使本性屈身俯就，他比本性更强。

不仅如此，如果认为这种品格仅仅具有美学价值，那就大错特错了。全部宗教生活都是以这种品格为前提的。牺牲和困苦不能不令崇拜者付出巨大的代价。即使仪式并不需要物质性的奉献，他也必须付出时间和精力。为了服侍他的神，他必须忘掉自己，必须在自己的生活中为众神腾出合适的位置，必须牺牲自己的凡俗利益。只有一个人学会了抛弃凡俗、克制自己、脱离自我、忍受痛苦，积极膜拜才成为可能。面对痛苦，他必须毫无惧色，从某种程度上说，他甚至只有热爱痛苦，才能欣然履行他的各项责任。除此之外，他还必须锤炼自己，各种苦行仪轨的目的也正在于此。这些仪轨所施加的苦难并不是专横跋扈和徒劳无功的残酷；它们是一所必要的学校，在那里，人们通过培养和锻炼自己，获得了平淡和忍让的品质，没有这些性质，也就不可能有任何宗教。如果获得了这种成果，当然是件大好事，苦行主义的理想可以在某些特殊人物的身上特别明显地体现出来，仪式生

活的这个方面甚至也可以超出寻常地表现出来；因为这些人能够像许多活生生的榜样一样，激励人们发奋图强。这就是伟大的苦行主义者所具有的历史作用。当人们仔细分析他们的事迹的时候，便会扪心自问：他们会有什么样的实用目的呢？当人们看到他们对所有通常令人贪爱的事物都嗤之以鼻时，便会深受触动。为了使信仰者对安逸的生活和共同的享乐产生足够的厌恶，矫枉过正是必要的。如果大众并没有把目标定得太低，那么精英就应该把目标定得更高些；如果平均状态处在适当的水平，就有必要有所夸张。

不过，苦行主义并不仅仅是为宗教目的服务的。在任何地方，宗教利益都不过是社会利益和道德利益的象征形式。各种膜拜所针对的理想存在，并不是要求他的追随者对苦难产生某种蔑视的唯一者，社会本身也有可能要求付出这样的代价。社会往往粗暴地对待个体，但这提高了人的能力。社会必然会要求人们作出永久的牺牲，并不断对我们的自然欲望施加暴虐，而所有这些，都是为了使我们超越自己。如果我们要去完成我们的社会职责，我们就要经常准备着残暴地对待我们的本能，并在必要的时候克服我们本性的堕落。所以，苦行主义是一切社会生活所内在固有的，即使在所有神话和教义都破灭以后它仍会留存，它是一切人类文化必不可少的部分。本质而言，苦行主义是有史以来的所有宗教所教示的内容得以存在、得以证明的原因所在。

3

确定了禁忌体系的组成要素及其积极和消极功能以后，现在，我们必须去寻找它得以产生的原因了。

从某种意义上说，禁忌体系的来源必然蕴含在神圣的观念之中。所有神圣事物都是尊崇的对象；而所有尊崇的情感，都通过某些抑制作用在尊崇者的内心中转达出来。事实上，被尊崇者也总是通过表现才表达在意识中的，这种表现由于它所激发的感情而具有较高程度的心理能量，这样，它便通过这种方式被武装起来，能够将任何全部或部分地否认其存在的其他表现排斥在外。神圣世界和凡俗世界总是相互对峙着。与其相应的两种生活方式之间也是水火不容，或者至少可

以说，人们不能同时以同样的程度过这两种生活。我们既不能把自己完全奉献给我们所膜拜的理想存在，同时也不能完全专注于我们自身以及自身的利益；我们既不能全心全意地为群体服务，同时也不能彻头彻尾地陷入利己主义。在此有两种受到引导的意识状态体系，它们把我们的行为引向截然相反的方向。所以，当一种意识状态体系的行动力量比较强的时候，它就倾向于把另一种意识状态体系从意识之中排除出去。当我们考虑到神圣事物的时候，凡俗的观念要进入我们的内心就不能不遭遇到激烈的抵抗，在我们心中，会有某些要素反对它来安营扎寨。这是因为，神圣事物的表现绝对不会允许别的东西与它分庭抗礼。而这种心灵的对抗与观念的排斥，会自然而然地导致与之相应的事物之间的对抗与排斥。如果观念不能并存，那么事物之间也绝不能相互接触或发生任何关系。而这恰恰就是禁忌的原则。

不仅如此，确切地说，圣物的世界是一个独特的世界。如上所述，既然神圣世界的所有特征都与凡俗世界相对抗，那么就必须按照其特有方式来对待神圣世界。当我们不得不与构成神圣世界的各种事物发生关系时，如果我们使用了与普通事物打交道时所采用的姿势、语言和态度，就不会理解神圣事物的性质，并会造成某些非神圣事物与神圣事物的混淆。我们可以随随便便地摆弄凡俗的事物，可以随随便便地谈论粗鄙的事物；正因为如此，我们就不能随便接触神圣事物，即便接触了，也要谨慎从事；同样，在神圣事物面前，我们也应该保持缄默，即便说了话，也不能使用通用的语言。总之，我们与一种事物打交道所使用的所有方式，都不能在另一种事物上使用。

不过，虽然这种解释不失准确，但尚不充分。实际上，有许多作为尊崇对象的事物，并没有受到刚才所说的如此严格的禁忌体系的保护。当然，我们心中始终有一种共同的倾向：即把各种不同的事物，尤其是那些互不相容的事物分门别类地安排在不同的地方。然而，凡俗环境和神圣环境之间不仅有区别，而且是相互隔绝的，它们之间存在着一条鸿沟。所以在圣物的性质中，我们应该发现某种独特的原因，这种原因导致了相互隔离和相互排斥的状态。而且，事实上，正因为有了这样的矛盾，神圣世界才既排斥凡俗世界，另一方面又具有向其扩散的趋势：神圣世界在对抗凡俗世界的同时，又旋即在所及之

处渗透其中。正是出于这种原因，我们才必须让它们保持距离，在其间创造出一种真空状态。

必须采取这种防范措施的原因在于神圣性的异乎寻常的传染性。神圣性根本不固定在以它为标志的事物上，它具有一种放逸的特点。甚至最表面、最周边的接触，都足以使神圣性在不同的对象之间相互传播。宗教力在人们心目中，被表现得似乎随时随地都准备离开它的栖居之地，进入到它力所能及的所有事物中。对个体来说，其转世祖先的精灵所栖居的南迦树是神圣的。不仅如此，每只落在树上的小鸟也都分享了这种神圣性，因此，这种小鸟也是禁止触摸的[84]。我们已经提到过，与储灵珈最简单的接触，都足以使人和物变得神圣[85]。这种神圣性的传染原则，也正是所有神圣化仪式所依赖的基础。储灵珈的神威如此之大，人们甚至从很远的地方就能感受到它的作用。我们也许还记得，这种作用不仅可以扩散到存放它的洞穴，甚至还可以扩展到周围整个地区。它扩展到在那里躲避的动物上，人们便禁止宰杀这些动物；扩展到在那里生长的植物上，人们就禁止触摸这些植物。[86]蛇图腾的中心主要在水洞，图腾的神圣性也就传给了这个地方，传给了这个水洞，甚至传给水洞里的水，该图腾群体的所有成员都禁止使用这里的水。[87]新近步入成年的人生活在充满宗教色彩的氛围中，他自身似乎也浸透了这种气氛[88]，于是，凡是他所拥有的，凡是他所接触过的，女人都不能碰一下，甚至连他用棍棒打下来的鸟，他用长矛刺死的袋鼠，或者他用鱼钩钓上来的鱼，都不能接触[89]。但另一方面，他所遵从的仪式和仪式中的事物具有比他自身更高的神圣性，其性质传染般地传递给所有能够诱发出那些仪式或那些事物之观念的东西。被拔掉的牙齿被认为是非常神圣的[90]，由于这个原因，他不能吃长有锋利牙齿的动物，因为那会使他想起他已经失去了的牙齿。库林加尔人在仪典行将结束的时候，要进行仪式性的清洗；[91]并禁止新成年者吃他们所熟悉的鸟，因为这些鸟会使他想起这次举行的仪式。爬到树梢上的动物也同样是神圣的，因为它们太接近生活在天上的成年礼之神达拉穆伦了。[92]死者的灵魂是神圣的，我们已经知道，其属性会怎样传给灵魂所曾寄居之尸体，怎样传给他的埋葬地，怎样传给他生前在那儿居住，而现在

已被破坏或放弃的营地，怎样传给他的名字，他的妻子和亲属[93]。所有这些与死者有关的东西，都通过这种方式获得了神圣性；于是，人们都要离他们远远的。它们也不再被当作单纯的凡俗事物来对待了。在道森所观察过的社会里，死者亲属的名字也同死者的名字一样，在哀悼期内不能被提起。[94]死者生前吃过的某些动物也可能被禁止食用。[95]

对于神圣性所具有的传染性，我们已经非常了解了[96]，我们不必把无数的例子逐一列举出来，来证明它的存在；我们只想说明，图腾制度也像更发达的宗教一样，确实存在这种现象。一旦神圣性的传染性得到了确立，我们立刻就能解释为什么隔绝圣凡两界的禁忌非要采取极端严格的形式了。这样，借助这种非同寻常的扩展能力，最微不足道的接触和最不显眼的接近，不论是肉体上的还是纯粹精神上的，都足以使宗教力出离原来的范围；另一方面，宗教力一旦出离，又不可能不使其本性遭遇违逆，因此必须采取一系列措施使圣凡两界敬而远之地相互保持距离。正因如此，不但要禁止凡俗之人触摸神圣事物，甚至还要禁止他们看见和听见这些事物，在人们的意识中，这两种生活形式绝对不能混为一谈。尽管两者是相互对立的，但它们也具有相互混同的趋势，因此我们要加倍小心，必须保证两者的分离。

当我们了解到这些禁忌的复杂性后，也就理解了它们的作用方式以及它们所具有的制裁作用。由于所有神圣事物都天生具有传染性，所以凡俗存在一旦破坏了禁忌，就必然会使宗教力延及自身并完全被其所控制，而这种力是他不能受用的。由于两者之间相互对抗，所以他这时依赖的就是一种敌对的力量，而这种力量的敌意必然要通过暴力的形式显现出来，并要摧毁他。这就是为什么每次触犯禁忌都必然会导致疾病或死亡这种下场的原因所在。在人们看来，这种结果纯粹是咎由自取，是必然的。违犯禁忌的人会感到有一种控制着他，但他又无法抗拒的力量向他发出了攻击。他是不是吃了图腾动物？如果他这样做了，就会感到这种动物在撕咬和吞噬着他的生命；他只有躺在地上等待死亡。[97]每种亵渎神圣的举动都意味着一种神圣化，但不管对被神圣化的对象来说，还是对接近它的人来说，这都是一种可

怕的神圣化。制裁，在一定程度上也包括禁忌，都是这种神圣化的结果。[98]

值得注意的是，有关禁忌的上述解释，并不依赖于宗教力得以体现的各种各样的符号。不管这些宗教力被构想为匿名的和非人格的能量，还是被赋予意识和感觉的人格形象，都没有多大区别。当然，在前一种情况下，对亵渎神圣的犯禁行为是以自发的、无意识的方式作出反应的；而在后一种情况里，则被想象成是由于所犯下的罪过所引起的神圣人格的情感波动所致。但归根结底，这两个概念都产生了同样的实际影响，它们用不同的语言表达了相同的心理机制。两者有着相同的基础：即神圣事物与凡俗事物是相互对立的，前者明显具有向后者扩展的倾向。因此，不管神圣性取决于盲目的力量还是有意识的力量，它们与凡俗事物的对抗以及对凡俗事物的传染，都采用的是同样的方式。照此看来，那种认为真正的宗教生活只能起源于神秘人格的看法确实有些太离谱，因为我们已经看得很清楚了，无论宗教存在是否被人格化，就这个方面而言，仪式都是相同的。以下几章里，我们还会重申这种观点。

4

然而，如果说神圣性的传染作用有助于解释禁忌体系的话，那么对传染性本身又该作何解释呢？

有人试图用众所皆知的观念联想的法则来进行解释。某人或某物在我们心中所唤起的感情，会通过传染的方式蔓延到与此人或此物有关的各种表现上，然后再蔓延到这些表现所表达的各种对象上。所以说，我们对神圣事物的尊崇可以扩散到任何与之接触、相似或使人联想到它的事物上。当然，文明人不会受到这些联想的蒙骗；他知道所有这些派生出来的情感都不过是各种意象的把戏，是某种彻头彻尾的心理联想，所以他不会被这些幻象带来的迷信弄得神魂颠倒。不过，原始人却天真无邪地、不加批判地把这些印象客体化了。在他内心之中，不是有某种东西会使他产生敬畏之情吗？如果他认为某种事物确实具有令人崇敬和恐惧的力量，他就会敬而远之，把它当作神圣事物来看待，尽管这种事物只是徒有虚名的。[99]

但是，不论是谁提出了这样的说法，他都忘记了人们赋予神圣性的繁衍力并不是最原始的宗教所独有的。甚至在最近形成的膜拜中，也有许多仪式建立在这一原则的基础之上。所有通过涂油或清洗等方式进行神圣化的仪式，不都将神圣事物的神圣性质转移到凡俗对象的身上了吗？虽然因为野蛮人至今还在不断被各种联想观念所蒙骗，而在事物的性质中不存在任何根据可以说明或证实这种思维方式，所以很难将今天已经启蒙了的天主教徒与滞后不前的野蛮人视为同类；但是，如果我们把将所有情感都盲目客观化的思维倾向全部划归在原始人的头上，也未免过于武断了些。在原始人的普通生活中，在日常活动的每个细微之外，他们并没有将一种事物的性质完全归为另一种事物，或者反过来。与我们相比，如果说他们对明晰和差异这样的概念不太关心的话，那也不意味着他们在能力上就迟钝和愚笨，把各种东西搞得混淆不清。唯有在宗教思想方面，他们才倾向于诸如此类的混同。所以说，我们只有从宗教事物的某种特殊性出发，而不是从人类智识的一般规律出发，才能找到这些混乱倾向的根源。

如果一种力或属性是它们所依附的主体的内在部分或构成要素，我们就不能随随便便地认为它可以脱离自身，跑到其他地方去。任何物体都是根据它的质量和原子结构加以确定的；因此我们不会认为，它可以在接触其他物体的过程中，将这些极其鲜明的特征传递给其他物体。相反，如果我们处理的是从外部施加给物体的力，既然这种力并不是内在的，它本来就外在于物体，倘若它再次逃离了物体，那就没有什么不可理解的了。例如，物体从外部吸取的热力或电力就可以传递给周围的媒介，我们的心灵也会很愿意接受这种传递的可能性。所以，如果我们通常把宗教力当作是外在于它们所依附的各种事物的，那么当我们看到宗教力具有如此强大的扩散和分散作用时也就不会感到大惊小怪了。而这正是我们所要提出的理论。

事实上，宗教力不过是实体化了的集体力，也就是道德力，它是由我们从社会角度出发在内心中所唤起的各种观念和感情构成的，而不是来自对物质世界的感知。所以，它们与我们身处其间的那些可见事物是不同的。尽管宗教力可以从这些事物中择取它们得以表现的各种外在形式和物质形式，但其效能并不归结为这些事物。宗教力与它

寄居其中的不同事物之间不可能通过外部联系统一起来，因为那里没有它们的根基。我们已经用过的一种说法[100]或许能够最为恰当地刻画它们：宗教力是被加到事物上去的。所以说，没有什么东西注定要接受宗教力，注定是与众不同的例外；甚至连最不起眼、最粗鄙的事物也可能会接受宗教力；意外的境遇也可以决定什么事物被选择来表现宗教力。我们还记得，考德林顿在谈到曼纳时就曾说：这是一种力，它"并不固着在任何事物中，而是在几乎一切事物中涌动着"[101]。弗莱彻女士也曾描述道，达科他人把瓦坎表现成一种无所不在的力，它总是在这个世界上来来往往，进进出出，时而落在这儿，时而落在那儿，从来没有固定的居所。[102]甚至可以说，人类内在的宗教性也是如出一辙。当然，相对于人来说，在经验世界里，再没有其他东西更接近所有宗教生活的起源，更直接地参与宗教生活了；因为宗教力是在人的意识中建构的。然而我们也知道，能够使人、使人的神志、人的灵魂充满生机的宗教本原在一定程度上还是存在于人的外部。

如果宗教力在任何地方都没有自己的地盘，那么我们很容易就能解释它的流动性了。既然宗教力与它们所附着的各种事物并没有什么联系，那么即使在最轻微的接触中，即使这种接触不出于其本意，宗教力都会很自然地逃逸出来，扩散到远处。宗教力的强度也促使自己不断扩散，而且任何事物都会领受这种扩散。正因为如此，灵魂尽管是由极具个人性的纽带系于身体的，但它也始终具有脱离身体的威胁；整个身体的每个孔穴和毛孔，都是灵魂向外扩散和逃逸的通道[103]。

不过，我们对于正在努力解释的这种现象，还要进一步作出说明。对宗教力观念的阐述尚不完满，我们还要再回到宗教力得以产生的心理过程上来。

我们已经看到，某种事物的神圣性其实并非以其任何天然属性为基础。图腾动物之所以会唤起宗教情感，也不是因为它具有某种很特别的外貌或属性；所有这些结果，都是由和这种情感性所附着的对象的性质毫不相干的外在因素造成的。换言之，真正构成这些情感的，

是社会的作用在人们内心中所引起的慰藉和依赖的印象。就其本身而言，这种感情并不依附于任何特定事物的观念；但是由于这种感情不仅存在而且异常强烈，所以它也带有明显的传染性。因此，它们就像油渍一样，扩散到了占据着心灵的其他所有的精神状态上，尤其渗透或污染到了时刻在我们手边或眼前的各种事物的表现之中：比如文在身上的图腾图案、能够发出响声的牛吼器、身边的岩石、脚下的土地，等等。就这样，这些事物本身获得了宗教价值；尽管在实际上，这并不是它们生来就有的价值，而只是外部附加的价值。所以，传染并不是事物获得神圣性以后再借以传播这种性质的次级过程，传染恰恰就是事物获得神圣性的过程。正是通过传染，神圣性确立了自身，因而我们不必惊讶它会再通过传染的方式把自身传递出去。使神圣性得以实现的是一种特殊的感情；它之所以会依附于某个对象，是因为这种情感以传染的方式找到了这个对象。所以，神圣性会很自然地再从这个事物向它所发现的所有邻近事物进行扩散，也就是说，无论是由于什么原因，不管是由于物理上的接触，还是仅仅由于相似，或是与前者具有心理上的联系，扩散都会发生。

这样，神圣性的传染性便在我们所提出的宗教力的理论中找到了解释，由此我们的理论也进一步得到了肯定[104]。同时，这也有助于我们去理解我们业已关注的原始心态的特征。

我们已经看到，[105]原始人很容易将不同界域混淆起来，把人、动物、植物、星宿等这些最不相同的东西说成是同样的东西。现在，我们就明白这些混淆得以产生的最重要的一个原因了。既然宗教力明显是具有传染性的，那么由同一本原同样赋予不同对象以生命力的情况，就会不断发生。这一本原，因为事物在物理上的靠近，甚至仅仅因为外表上的相似，就会在它们之间相互传递。于是人、动物、植物和岩石都有了相同的图腾：人是因为用这种动物作名字；动物是因为它们使我们想起了图腾的标志；植物是因为生养了这些动物；岩石是因为它们是举行仪典的地点标记。因此，宗教力被人们看作是所有功效的源泉；而只要某些存在具有同一个宗教本原，它们就会被认为具有相同的本质，至于它们彼此之间的差别，则仅仅被当作是次要

的特征。正是出于　这种原因，它们就完全自然而然地被划归到同样的范畴之中，并被视为同一种类中可以相互转化的不同变种。

这种关系一经确立，就会使传染现象呈现出一种新的面貌。就其本身而言，它们似乎是完全不合逻辑的。不顾事物之间性质的差别，难道不会造成事物的掺杂和混淆吗？但我们发现，从逻辑的角度来看，这些混同与掺和却会产生最实用的作用，它们可以将我们凭感觉截然分割开来的各种事物完全联系在一起。所以，如果　有人说传染作为这种联系和混淆的来源，带有作为人们最初之归因倾向的根深蒂固的非理性的痕迹，那么这样的说法纯属无稽之谈。实际上，所有这些，都为我们未来的科学解释开辟了道路。

注　释

[1]　特别需要指出的是，还有一种仪式形式我们完全没有涉及，这就是口头仪式，在《社会学年鉴汇编》的专号里，我们一定会对此加以研究。

[2]　参见弗雷泽为《不列颠百科全书》撰写的辞条“塔布”。

[3]　事实证明，这样做确实有许多不便之处。不少坚信该词的作者，都以为塔布所指称的制度不仅是一般原始民族所特有的现象，而且甚至是波利尼西亚所特有的现象（参见雷维尔：《原始人的宗教》，第2卷，第55页；理查德：《历史中的女性》，第435页）。

[4]　参见纸书，第53—54页。

[5]　这并不是说宗教禁忌与巫术禁忌之间的连续性存在着明显的断裂，恰恰相反，它们的真正性质还没有得到确定。在某些民间传说中，有些禁忌就很难说清楚究竟是宗教的还是巫术的。然而有必要对它们加以区分，因为我们认为巫术禁忌只有作为宗教禁忌的一种功能才能被理解。

[6] 参见纸书，第203页。

[7] 我们认为，有许多神圣事物之间的禁忌，都可以追溯到神圣事物与凡俗事物之间的禁忌。年龄禁忌或等级禁忌就属于这种情况。举例来说，在澳洲，有好些神圣食品都是专为成年人准备的。然而，由于这些食品的神圣程度不同，它们也就有了等级之分。成年人也是不平等的。他们不可能一开始就享受所有的宗教权利，而只能逐步走进宗教事物的领域。他们必须经历整个等级系列，经历各种特殊的考验和仪典；必须花费几个月，有时甚至要几年的时间才能达到最高的等级。每个等级都配以特定的食物，等级较低的人不可以接触等级较高的人才有权享用的食品（参见马休：《新南威尔士和维多利亚的土著部落的民族学笔记》，第262页及以下诸页；帕克：《埃瓦拉伊部落》，第23页；斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第611页及以下诸页；《澳洲中部的土著部落》，第470页及以下诸页）。这样，比较神圣的事物就与不那么神圣的事物相排斥了，因为后者对前者来说就是凡俗的。本质上，所有禁忌都可以分成两大类别：神圣事物与凡俗事物之间的禁忌，以及纯洁的神圣的事物与不纯的神圣的事物之间的禁忌。

[8] 参见纸书，第183页。

[9] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第463页。

[10] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第538页；《澳洲中部的北部部落》，第640页。

[11] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第531页。

[12] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第518页及以下诸页；霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第449页。

[13] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第498页；舒尔策：《芬克河上游和中游的土著》，第231页。

[14] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第499页。

[15] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第451页。

[16] 围绕图腾植物的饮食禁忌即使是最重要的禁忌，也绝非是唯一的禁忌。我们已经知道，某些食物之所以禁止未成年人食用，是因为这些食物是神圣的，而许多完全不同的因素都可以带来神圣性。例如，我们马上就会看到，如果树顶上的飞鸟被尊为神圣，是因为它们是天上的大神的近邻。人们可能出于不同的原因，把某些动物的肉专门留给老人，从而使这些动物也分享到了老人所具有的神圣性。

[17] 参见弗雷泽：《图腾制度》，第7页。

[18] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第674页。还有一种接触禁忌我们没有提到，因为我们很难准确地确定它的性质：这就是性接触的禁忌。在某些宗教节期里，男人不能与女人交媾（斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第293页，第295页；《澳洲中部的土著部落》，第397页）。这究竟是因为女人是凡俗的，还是因为性行为是可怕的？我们不可能顺带地解决这个问题。因此，我们姑且将这个问题，以及其他所有与婚姻仪式和性仪式有关的问题都暂放一边。这些问题与婚姻和家庭等问题的联系非常紧密，我们不能够把它们截然分割开来。

[19] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第134页；霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第354页。

[20] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第624页。

[21] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第572页。

[22] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第661页。

[23] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第386页；霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第655页，第665页。

[24] 温巴约部落就是这种情况（霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第451页）。

[25] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第624页，第661页，第667页；斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第221页，第282页及以下诸页；《澳洲中部的北部部落》，第335页，第344页，第353页，第369页。

[26] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第221页，第262页，第288页，第303页，第378页，第386页。

[27] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第302页。

[28] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第581页。

[29] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第227页。

[30] 参见纸书，第390页。

[31] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第498页；斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第526页；泰普林：《纳里涅里部落》，第19页。

[32] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第466页，第469页及以下诸页。

[33] 怀亚特：《阿德莱德和因康特湾部落》，载于伍兹：《南澳洲的土著部落》，第165页。

[34] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第470页。

[35] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第657页；斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第139页。

[36] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第537页。

[37] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第544页，第597页，第614页，第620页。

[38] 例如他经常戴着的发带（斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第171页）。

[39] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第624页及以下诸页。

[40] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第556页。

[41] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第587页。

[42] 当然，假如被吃的东西是神圣的，那么这种行为便带上了神圣性质。但吃行为本身是非常凡俗的，那么吃神圣的东西就常常意味着亵渎神圣。这种亵渎行为有时候是得到允许的，甚至是遵命而行的，但我们下文将会看到，其条件是在吃之前或同时举行某些仪式进行补偿或化解。这些仪式的存在本身也说明神圣事物是不可以吃的。

[43] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第263页。

[44] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第171页。

[45] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第674页。也许，在非常神圣的宗教活动中，禁止讲话也是由上述原因造成的。在日常生活里，人们总得说话，特别是要大声地说话；然而在宗教生活里，人们就应该保持安静或低声地讲话了。实际上，饮食禁忌也是同样的道理（参见纸书，第169页）。

[46] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第33页。

[47] 既然每个人都有神圣本原作为灵魂，那么人出生伊始，围绕着每个个体也就都会有各种禁忌，这就是今天隔离和保护个人的道德禁忌的原初形式。因此，对于杀了人的人来说，死者的尸体是很

危险的（斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第492页），尸体就是他的塔布。这样，由此发展而来的禁忌就往往被个体当成用来保护某些事物不被共同使用的手段，结果，所有权观念便确立起来了。罗斯在谈论居住在北昆士兰帕尔默河畔的部落时，就曾经说："当一个人离开营地而留下他的武器和食物时，如果他把尿撒在了这些东西的旁边，这些东西就成了'塔米'（tami,相当于塔布）。他可以确保在他回来的时候，会原封不动地找到这些东西。"（参见罗斯：《北昆士兰民族学》，载于《澳大利亚博物馆记录》，第7卷，第2期，第75页）这是因为，尿就像血一样，被认为是一种个体所独有的神圣力量，不让陌生人接近。同理，人们说出的话也可以产生同样的影响，一句话就可能会阻止别人接近某个对象。这种制造禁忌的能力，也因人而异，越是具有神圣性质的人，他的能力也就越强。甚至可以说，男人几乎完全可以凭借这种特权把女人扫出家门（罗斯只提到过一则女人制造塔布的事例）。在首领和长老那里，这种特权达到了登峰造极的地步，他们借此可以垄断他们想要得到的任何东西（罗斯：《北昆士兰民族学》，第77页）。这样一来，宗教禁忌变成了所有权和行政规则。

[48] 见本卷，第二章。

[49] 见纸书，第12页。

[50] 见纸书，第300页。

[51] 参见胡伯特和莫斯："论祭祀的性质和功能"，见《社会学年鉴》中的《宗教史合论》，第22页及以下诸页。

[52] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第560页，第657页，第661页。甚至连女人的影子也不能落到他的身上（同上书，第663页），他接触过的任何东西，女人都不能碰一下（同上书，第621页）。

[53] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第560页，第563页，第670页及以下诸页；斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部

落》，第223页；《澳洲中部的北部部落》，第340页，第342页。

[54] 如库尔奈人的“叶拉伊尔”（Jeraeil）这个词，又如尤因人和沃尔加尔人中“库林加尔”（Kuringal）这个词。

[55] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第348页。

[56] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第561页。

[57] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第663页，第538页，第560页。

[58] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第674页；帕克：《埃瓦拉伊部落》，第75页。

[59] 里德雷：《卡米拉罗依》，第154页。

[60] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第563页。

[61] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第611页。

[62] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第549页，第674页。

[63] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第580页，第596页，第604页，第668页，第670页；斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第351页。

[64] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第557页。

[65] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第604页；斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第351页。

[66] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第611页。

[67] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第589页。

[68] 可以把这些苦行仪轨与巫师的初入仪式中的仪轨进行比较。就像最新步入成年的人一样，新成为巫师的人也必须服从大量的禁忌，并借此获得特殊的力量（参见“巫术力量的起源”，载于胡伯特和莫斯：《宗教史合论》，第171页，第173页，第176页）。新婚夫妇在婚礼前后各一天里，也确有类似的仪轨（即订婚者和新婚者的塔布）；因为婚礼也意味着生活环境的巨大变化。我们只想言简意赅地讨论这些事实，没有打算进行深入的研究；这是因为，前者与巫术有关，并不是我们的主题；而后者却与关于两性起源的法律—宗教体系有关，我们只有把它与其他原始婚姻道德的戒律联系起来才能进行研究。

[69] 的确，普罗伊斯是这样解释这些事实的：遭受痛苦是一种增加人的巫术力（die menschliche Zauberkraft）的方式；从这种说法出发，人们会认为遭受痛苦仅仅是巫术仪式，而不是宗教仪式。不过，我们曾经指出过，普罗伊斯所使用的巫术一词总是显得很不准确，在他那里，巫术指的是所有匿名的和非人格的力，而不管这些力属于巫术还是属于宗教。当然，有些折磨的目的就是要培养巫师，然而我们所描述的大多数折磨都是真正的宗教仪典，因而它所改变的是个体的宗教状态。

[70] 普罗伊斯：《宗教和艺术的兴起》，载于《环球》，第88卷，第309—400页。普罗伊斯在同样的标题下，对大量混杂在一起的仪式进行了区分，比方说，放血就是利用了鲜血能够流动的积极品性，而不是为了造成痛苦。在这里，我们所说的仅仅是将那些痛苦作为其基本要素和功效之源的各种仪式。

[71] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第331页及以下诸页。

[72] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第335页。在迪埃里人那里，我们也可以发现类似的做法（霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第658页及以下诸页）。

[73] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第214页及以下诸页。从这个例子中，我们可以看到成年礼有时候具有欺侮的特征。事实上，每当两个道德和社会处境不平等的群体密切接触的时候，欺侮这种真正的社会制度就会同时产生出来。在这种情况下，那些自认为高人一等的，就要想抵制新来者，以使对方感觉到他所处的优越地位。这种自然而然产生的、或多或少有些残忍的反应必然会对个体产生塑造作用，使其进入新的生存状态，并且对其产生同化作用，使其适应新的环境。所以说，这也是一种初入仪式。这样，我们就解释了初入仪式为何要采用欺侮的形式。这是因为，老人在宗教和道德上要比年轻人尊贵得多，他们首先必须同化这些年轻人。这样，欺侮的所有条件就都具备了。

[74] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第372页。

[75] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第335页。

[76] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第675页。

[77] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第569页，第604页。

[78] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第251页；《澳洲中部的北部部落》，第341页，第352页。

[79] 在瓦拉蒙加人中，这项工作必须由长有满头秀发的人来完成。

[80] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第675页；这与达林河下游的某些部落有关。

[81] 埃尔曼：《澳洲南部殖民地的土著》，第212页。

[82] 埃尔曼：《澳洲南部殖民地的土著》，第212页。

[83] 就此问题，可参见拙著：《乱伦禁忌的起源》，载于《社会学年鉴》，第1卷，开篇；以及克劳利：《神秘的玫瑰》，第37页及以下诸页。

[84] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第133页。

[85] 参见纸书，第154页。

[86] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第134页及以下诸页；斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第78页。

[87] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第167页，第299页。

[88] 除了我们已经说过的苦行仪式，我们还要补充一些积极仪式，这种仪式的目的是为了让新近步入成年的人充满，或者用霍维特的话说，浸透着宗教状态（霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第531页）。确实，霍维特所使用的不是宗教状态，而是巫术力量，但我们知道，对绝大多数的民族学家来说，这个概念所指的仅仅是那些具有非人格性质的宗教品性。

[89] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第674页。

[90] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第454页。霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第561页。

[91] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第557页。

[92] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第560页。

[93] 参见纸书，第417页，第420页。参见斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第498页：《澳洲中部的北部部落》，第506页，第518页，第519页，第526页；霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第449页，第461页，第469页；马休：《新南威尔士和维

多利亚的土著部落的民族学笔记》，载于《新南威尔士皇家协会公报期刊》，第38卷，第274页；怀亚特：《阿德莱德和因康特湾部落》，载于伍兹：《南澳洲的土著部落》，第165页，第198页。

[94] 道森：《澳洲土著》，第42页。

[95] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第470—471页。

[96] 有关这个问题，可参见罗伯逊·史密斯：《闪族宗教》，第152页及以下诸页，第446页，第481页；弗雷泽：《不列颠百科全书》中的辞条"禁忌"；杰文斯：《宗教史导论》，第56页，第60页；克劳利：《神秘的玫瑰》，第2—9章；甘奈普：《马达加斯加的禁忌与图腾制度》，第3章。

[97] 参见纸书，第176页。参见斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第168页；《澳洲中部的北部部落》，第323页，第324页；泰普林：《纳里涅里部落》，第16页；参见罗斯：《北昆士兰民族学》，载于《澳大利亚博物馆记录》，第7卷，第2期，第76页。

[98] 应该记得，当宗教禁忌受到破坏的时候，这些制裁并不是唯一的方式；此外，还有真正的惩罚或舆论的谴责。

[99] 参见杰文斯：《宗教史导论》，第67—68页。我们没提到克劳利（《神秘的玫瑰》，第4—7章）最近提出的比较直截了当的理论。克劳利认为，塔布的传染性来源于对传染现象的误解。这是一种比较武断的说法。杰文斯在《宗教史导论》中提出的看法倒非常正确：神圣性的传染性被认定为是先验的，而不是出自对于被误解的经验的偏信。

[100] 参见纸书，第312页。

[101] 参见纸书，第268页。

[102] 参见纸书，第264页。

[103] 在一篇刊载在《环球》上的文章中，普罗伊斯对此作了极为精彩的论述。

[104] 确实，传染性并不是宗教力所特有的性质，巫术也具有同样的属性；不过，巫术显然与客体化了的社会情感没有对应关系。这只是因为巫术力是根据宗教力的模型构想出来的。稍后，我们会重新讨论这个问题（参见纸书，第498页）。

[105] 参见纸书，第318页。

第二章 积极膜拜

Ⅰ 祭祀的要素

尽管消极膜拜可能十分重要，尽管它可能会间接地产生积极的作用，但它本身却不包含它存在的根据。消极膜拜把人们引入了宗教生活，但它对宗教生活的假定多于建构。它之所以要求崇拜者脱离凡俗世界，是为了使崇拜者更加接近神圣的世界。人们从来都不认为，他们对宗教力所负有的义务，可以简单地化约为断绝所有交往的行为；他们始终相信，他们与宗教力之间维持着一种积极的、双向的关系，一套仪式仪轨的功能就是对这种关系的规则和组织。对于这种特殊的仪式体系，我们称之为积极膜拜。

一段时期以来，我们几乎完全忽视了图腾宗教的积极膜拜及其组成部分。除了成年礼以外，我们几乎一无所知，而且即使到现在，我们对成年礼也了解得很不充分。不过，斯宾塞和吉兰对澳洲中部部落的考察，连同舒尔策的预备性考察以及斯特莱罗的总结性考察，部分地填补了这方面材料的空白。特别值得一提的是，有一种使这些探险家们为了描述它而历经千辛万苦的仪典，似乎主宰着所有的图腾膜拜，根据斯宾塞和吉兰的说法，在阿兰达人那里，这种仪典被称作“因提丘玛”（Intichiuma）。对于这个词的含义，斯特莱罗确实提出过异议。他认为，因提丘玛（他写成Intijiuma）指的是“教导”，即在年轻人面前举行仪式，以便将部落的传统传授给他们。而他则把我们将要描述的宗教节日称之为“巴恰卡丘玛”（mbatjalkatiuma），有“受孕”或“注入健康”的意思。[1] 不过，这里我们并不想解决词汇方面的问题，虽说它与实际问题有联系，但这种联系是微不足道的，因为实际上，他们所争论的这些仪式在成年礼上全都会举行。另一方面，因提丘玛一词已经成为民族志的通用术语，几乎成了使用得很普遍的名词，假如我们非得用另一个词来代替它，似乎未免有些徒劳。[2]

举行因提丘玛的日期在很大程度上要根据季节而定。澳洲有两个截然分明的季节：一个是旱季，可以持续很长时间；另一个是雨季，它恰好相反，时间极短且没有规律。到了雨季，植物就好像被施了魔法一样，全都雨后春笋般地破土而出，动物也大量繁殖起来，有些地方刚才还是不毛之地，转眼间就变得郁郁葱葱，动物成群。举行因提丘玛的日期，就是这种美好季节即将到来的时刻。不过，正因为雨季捉摸不定，所以举行仪式的日期也不能一劳永逸地确定下来，仪式日期随着气候环境的变化而变化，只有图腾群体的首领，即“阿拉通雅”（Alatunja）才有资格决定它，在某个他认为比较确当的日子，他会告诉他的同伴时间到了[3]。

每个图腾群体都有自己的因提丘玛。即使在这种仪式相当普遍的澳洲中部社会，它在各个地区也不尽相同，比如说瓦拉蒙加人的仪式和阿兰达人的仪式就不同。而且不仅各个部落的仪式各异，同一部落里的不同氏族也有不同的仪式。但是很显然，人们所使用的不同机制之间也存在着非常紧密的联系，我们不能把它们完全分开。也许，所有仪典都是由几种仪式组成的，但它们的发展程度各有不同，在一个地方处于萌芽中的仪式，在另一个地方可能占据着最重要的地位，反之亦然。所以，我们必须小心谨慎地甄别它们，因为我们准备分别加以描述和解释的许多不同的仪式类型，都是由它们组成的；但在此之后，我们还要找出它们的共同来源。

还是让我们先从在阿兰达观察到的仪式开始吧。

1

阿兰达人的仪式包括前后相继的两个阶段。在第一阶段里，举行仪式的目的就是要保证作为氏族图腾的动植物物种能够得到繁衍。为实现这个目的而采取的手段，可以归纳为两种主要类型。

还应该记得，在阿兰达，每个氏族都被认为是传说中的祖先的后代，这些祖先从前生活在大地上，并在那里留下了他们的遗迹。这些遗迹尤其会存留在某些石块或岩石上，或者是祖先入土的地方。阿兰

达人把这些石块和岩石存放在特定的地点，并把它们当作他们记忆犹新的祖先的躯体或部分躯体，它们代表着祖先。这样，它们也就代表了被这些祖先当作图腾的动物和植物，因为个体和他的图腾是一回事。这些石块和岩石，和同一分类中的有真实生命的动物或植物具有同样的实在和属性。与后者相比，它们还有一个优势：它们不会生病、不会死亡，它们是不朽的。所以说，它们俨然是一个经久不衰、长久受用的动物和植物的生命储备。在一些案例中，阿兰达人每年都是从这种储备中获得物种繁衍的保证的。

下面，我们先以艾利斯斯普林（Alice Springs）地区的"维切提（Witchetty）蛴螬"氏族为例，介绍他们举行因提丘玛的过程。[4]

在首领确定的日子里，图腾群体的所有成员都必须在主营地集合起来。其他图腾的人则都退到了一定距离以外；[5] 阿兰达部落举行仪式的时候，是不允许其他图腾的人出现的。那些虽不属于同一图腾，却属于同一胞族的人，则有可能很荣幸地被邀请参加仪式；不过，他们只是见证人，在任何情况下，他们都不能有积极的举动。

当该图腾的成员集合起来以后，他们只留下两三个人，其余的全部离开营地。他们保持绝对的沉默，一个跟着一个，赤身裸体，既不带任何武器，也不戴平常使用的饰物。他们的神态和步履都表现出了庄严肃穆的宗教感：在他们看来，在他们正在参与的仪式中，所有行为都是极其重要的。此外，除非仪典已经结束，否则他们必须禁食。

他们穿越的所有地区，都布满着荣耀的祖先留下来的遗物。这样，他们一直走到一块巨大的石英石所在之处，这块石英石周围还放一圈小圆石。这块石英石代表维切提蛴螬的成虫。阿拉通雅用一只叫做"阿普玛拉"（apmara）[6] 的木盘敲打它，同时嘴里还念念有词，这样做的目的是要请求蛴螬多产卵。周围的小圆石被当作虫卵，他对它们也如法炮制，然后再拿起一块小圆石摩擦每个助手的肚皮。当所有这些都做完了以后，全体成员便走下山，来到悬崖脚下——在阿尔彻灵迦时代的神话里，这里也是举行仪式的地方，另一块代表维切提蛴螬的石块就放在这儿。阿拉通雅仍然用阿普玛拉敲打石块，同伴们

也仿效他，用沿途收集来的树枝敲打石块，所有人都唱着圣歌，像原来那样请求蛴螬产卵。他们轮流造访了大约十个地方，每两个地方之间都有一英里之遥。各处都有一块石头，藏在山洞或岩穴的深处，它们或者代表维切提蛴螬的某个部位，或者代表维切提蛴螬在不同生长期里的不同形态。而且，在各处也都重复着同样的仪式。

这种仪式的含义是显而易见的。当阿拉通雅敲打神圣的石块时，总会敲下一些粉末来。这些神圣的粉末颗粒被当成了无数的生命细胞；每个颗粒中都包含着精神本原，一旦它们被植入属于同一物种的有机体，新的生命就诞生出来了。助手们可以使用树枝将这种贵重的粉末撒向四方；如果他们做到了这些，繁衍生息的任务也就完成了。采取了这种方式，他们在内心中就可以确信，氏族所守护的动物物种，也就是他们所依赖的物种就会蓬勃兴旺起来。

以上便是土著人自己对这种仪式给出的解释。在“伊尔皮拉”（ilpirla，即一种木蜜）氏族中，土著人是采用这样的方式来举行仪式的：如果因提丘玛的日期到了，全体氏族成员便集合在约有50英尺高的巨石旁边；在巨石上，摆放着一块与之外形十分相似的石块，其四周也围着许多较小的石块。这些石头都代表着大量的木蜜。阿拉通雅在巨石脚下不断挖土，直到挖出一个储灵珈来，据说，这个储灵珈也是在阿尔彻灵迦时代被埋藏在那里的，它是木蜜的精华所在。然后，阿拉通雅爬到那块较大的岩石上，先用储灵珈摩擦它，再用周围的小石头摩擦它；最后，他用树枝把岩石上面的粉末扫掉，并收集起来，每个助手也轮流这样做。斯宾塞和吉兰认为，在土著人的观念里，撒向四方的粉末会“落在无脉相思树上，产生木蜜”。事实上，所有这些举动都是伴随着圣歌完成的，歌中所表达的正是这种观念。[7]

同样的仪式也见于其他部落，不过稍有不同。在乌拉本纳，有一块代表蜥蜴氏族祖先的岩石，土著人把从岩石上敲打下来的碎块扔向四面八方，目的是想保证蜥蜴大量繁殖。[8] 在这个部落中，还有一片神话时代留下来的沙地，它与虱子图腾联系紧密。这块沙地长有两棵树，一棵被称之为虱子树，另一棵被称之为蟹虱树。土著人经常拿起某些沙子，在树上摩擦一番后，扔向四面八方，他们确信这样做可

以使虱子大量繁衍[9]。同样，马拉人在蜜蜂的因提丘玛中也把从神石上取下的粉末撒掉。[10]至于平原地区的袋鼠族，他们所采用的方法却略有不同。他们用某种袋鼠最喜欢吃的草把一些袋鼠粪包起来，这样，这些草也成了袋鼠图腾的一部分。紧接着，再把包起来的袋鼠粪放在地上已经用这种草堆放起来的两个草堆之间，放火把它们全烧掉。在到处飞蹿的火焰中，他们点燃树枝四处挥舞，弄得火星四散。这些火星与我们前面提到过的粉末发挥着同样的作用。[11]

在一些氏族中[12]，人们还把自己身上的某些物质与石块的粉末混合起来，从而使仪式产生更大的效力。比如说，年轻人割开血管让血流到岩石上，这种情况在阿兰达部落哈克木花氏族的因提丘玛中就出现过。在那里，仪典也是在圣地举行的，圣地也同样有一块圣岩，在土著人眼里，这块岩石就代表着哈克木花。某些基本的仪式举行过后，“年老的首领便要求某个年轻人割开手臂上的血管，年轻人便这样去做，让自己的鲜血滴洒下来。就在这个时候，其他人还继续唱着歌。血不断地流淌，直到浸没了石块为止”[13]。这样做的目的，或多或少是想让石块变得更有活力、更有神效。我们必须记住，氏族成员与他们名字所代表的植物或动物之间有一种亲属关系；在他们的身体里，尤其是他们的血液里，两者具有相同的 生命本原。所以说，人用自己的血以及其中的神秘胚芽来保证图腾物种生生不息，这是很自然的事情。在阿兰达部落，也经常有这样的事情发生：一个人如果病了或累了，他的一个年轻同伴就会割开自己的血管，把血淋在他身上，使他恢复健康。[14]如果鲜血通过这种方式可以使人恢复生机，而氏族成员又是与某种动植物是混同在一起的，那么顺理成章，鲜血肯定也能使这种动物或植物变得生气勃勃了。

在阿兰达部落，翁迪亚拉袋鼠氏族的因提丘玛也采用了相同的步骤。举行仪典的地点是一个被尖形岩石覆盖着的水洞。这块岩石代表着阿尔彻灵迦时代的动物袋鼠，它被同一时代的人袋鼠杀死后，存放在水洞中。据说，有很多袋鼠的灵魂都栖居在那里。在许多圣石被按照我们说过的那种方式加以相互摩擦以后，几个助手便爬到了岩石上，割开血管让他们的血流淌下来。[15]根据土著人的说法，这个

仪典的目的就是要用袋鼠人流到岩石上的血，将袋鼠动物的灵魂驱赶到四面八方，这样，就可以增加这种动物的数量了。[16]

在阿兰达，甚至还出现了这样的情况：血似乎在仪式中起了主导作用。在鸸鹋族群体中，人们没有使用圣石或其他类似的东西。阿拉通雅和他的几个助手把自己的血淋在地上，地面浸透鲜血以后，他们就在上面画出不同颜色的线，代表鸸鹋的不同身体部位。他们围着这个图形跪下，唱着单调的圣歌。他们在歌唱声中所假想的鸸鹋，以及他们用来绘制鸸鹋的血，都会使鲜活的生命本原扩散开来，使新一代的鸸鹋胚胎得到发育，防止这个物种灭绝。[17]

在温克冈加鲁部落[18]，有一个以某种鱼为图腾的氏族。在这个图腾的因提丘玛中，血也起着主要的作用。当氏族首领浑身涂满仪典图案以后，便走进一个水塘坐下。他用尖利的骨头刺破自己的阴囊以及肚脐周围的皮肤。“伤口中流淌出来的血一旦进入水中，就会使鱼得到繁殖。”[19]

迪埃里人也通过完全相同的步骤，来保证他们两个图腾的子孙得以繁衍。这两个图腾一个是花斑蟒蛇，另一个是窝马（woma）蛇（即普通的蛇）。一个名叫“明卡尼”（Minkani）的穆拉—穆拉，据说就住在沙丘之下。某些野兽和爬行动物的骨化石便代表着他的身体。根据霍维特的记载，在流入埃尔湖的河流所形成的三角洲，可以经常发现此类化石。每当举行仪典的日期来到，人们便集合起来，前往明卡尼的住所。在这块沙丘上，他们不停地挖着，一直挖到他们称之为“明卡尼粪便”的湿土层。接下来，他们开始小心翼翼地挖土，直到将“明卡尼的肘部”暴露出来为止。然后，两个年轻人割开自己的血管，让血流到圣岩上。他们唱着明卡尼的圣歌，而助手们却表现出一副狂怒的样子，并用胳膊相互对打。直到他们返回约有一英里之远的营地时，这场殴斗才告结束。在那里，女人们出来调停，使斗殴平息下来。他们把伤口中流出的血收集起来，与“明卡尼粪便”搅和在一起，再把它们撒在沙丘上。当这个仪式完成后，他们就会相信花斑蟒蛇将得到大量的繁殖[20]。

在某些情况下，他们会使用某种他们希望产生的物质作为生机的本原。在凯蒂什部落中，他们把水泼在代表着水氏族神话英雄的圣岩上，希望在举行仪典的过程中，借此获得大量的水，来实现造雨的目的。很显然，他们相信通过这种方法可以增加岩石的效力，因为同样的原因，水在这里所起的作用就像血一样。[21] 在马拉部落，参加仪式的人要从圣洞中把水取出来，含在嘴里，喷向四外。[22] 在沃尔加亚部落中，当山芋开始吐芽的时候，山芋氏族的首领便会派一些不属于本氏族，却属于同一胞族的人采挖山芋；他们把这些山芋带给首领，希望他采用某种方法，可以使物种兴旺发达。于是，首领便拿起一只山芋，把它嚼碎，再把碎块抛向四面八方。[23] 除此以外，凯蒂什人还有许多五花八门的仪式，在这里我们就不想逐一罗列了。不过，还有一种仪式还是可以说说的。当某种叫做"厄尔利皮纳"（Erlipinna）草的种子完全成熟时，图腾首领就会把一些草籽带回营地，用两块石头把它们磨成粉末；他虔诚地把这些粉末收集起来，把其中少量放在嘴唇上，吹向四方。让这些粉末与首领具有极其特殊的神圣性质的嘴唇相接触，无疑是为了将这些粉末所包含的胚芽的生命力激发出来，而它们已被吹向了四周的各个角落，它们所具有的繁殖能力也就传播出去了。[24]

土著人从来没有怀疑过这些仪式的功效，他确信这些仪式肯定会带来他所期望的结果，其中有一种必然性。如果实际发生的各种事件背离了他的希望，他只会得出这样的结论：即某个敌对群体所发出的咒语在从中作梗。无论如何，他都不会想到可以借助其他方式取得令人满意的结果。如果在偶然的情况下，在他举行因提丘玛之前，植物就已经生长出来，或动物已经繁殖出来，他就会设想地下的祖先已经举行了一场因提丘玛，活着的人只要凭借这种地下仪典坐享其成就行了。[25]

2

以上是仪式的第一个活动。

接下来的时期就没有什么常规的仪典了。然而，宗教生活仍然很强烈，这种情况尤其在不断加重的禁忌体系中反映出来。图腾的神圣性似乎得到了强化，人们甚至都不敢去碰它。平常，阿兰达人可以吃他们当作图腾的动物或植物，只要做得适度就可以了。不过，在举行因提丘玛的第二天，这种权利被取消了；饮食禁忌非常严格，而且一视同仁。他们相信，对这种禁忌的任何冒犯都会淡化仪式的良好效果，妨碍图腾物种的大量繁殖。诚然，如果属于其他图腾的人恰巧到了同一个地方，他们不必遵守同样的禁忌，但是，他们也不能像平常那样地任意行事。他们不能在树林等地方随便食用图腾动物，而必须把动物带回营地，在营地里才能烧着吃。[26]

要想结束这个不同寻常的禁忌期，就需要举行终结仪式，它可以明确地使一系列漫长的仪式活动告一段落。在不同的氏族里，这种仪式也有所不同，但就其基本要素而言，各个地区并没有什么差别。下面所描述的，是阿兰达人最重要的两种形式，一种与维切提蛴螬氏族有关，另一种与袋鼠氏族有关。

当蛴螬完全成熟并大量出现的时候，图腾成员和其他图腾的人都要尽可能多地把它们捉起来；然后，所有人都要把他们捉到的蛴螬带回营地，烤得又脆又硬，存放在叫做“皮齐”（pichi）的木桶里。收获蛴螬的时间可能很短，因为只有在雨后蛴螬才会出现。当它们的数量开始减少的时候，阿拉通雅就命令所有人都返回营地，每个人都带上他自己的蛴螬。其他人则把他们的蛴螬放在图腾成员面前。阿拉通雅在其同伴的帮助下，搬出其中一个皮齐，用两块石头将皮齐内的蛴螬磨成粉末。然后，他吃下少量这样研磨而成的粉末，他的助手也吃了。所有剩下的粉末都分给其他氏族的成员，这些人此刻就可以随意吃这些粉末了，但他们吃的方式也完全像阿拉通雅一样。从这时起，本氏族的男人和女人也可以吃了，但每次只能吃一小口；如果超出了限量，他们便会丧失举行因提丘玛所必要的力量，物种再也不会繁殖了。不过，如果他们干脆不吃，特别是如果阿拉通雅本人在我们所说的这种情况下也不吃，那么他们也会同样丧失能力。

在以翁迪亚拉为中心的袋鼠图腾群体中，某些仪典特征表现得更加明显。如上所述，当在圣岩上举行的仪式结束以后，年轻人就开始出发去猎捕袋鼠，然后，他们把猎到的袋鼠带回营地。在营地里，以阿拉通雅为核心的老人们，会吃少许的袋鼠肉，再将袋鼠油涂抹在参加因提丘玛的人的身体上。剩下的肉则由集合起来的男人们共同分享。紧接着，所有图腾成员都会在自己的身上装饰上图腾图案，整夜唱着纪念祖先的歌曲，歌颂阿尔彻灵迦时代的人袋鼠和动物袋鼠的丰功伟绩。第二天，年轻人再到森林中去打猎，带回比第一天更多的袋鼠，于是这一天的仪典又开始了。[27]

在阿兰达部落的其他氏族[28]、乌拉本纳部落[29]、凯蒂什部落[30]、翁马杰拉部落[31]，以及因康特湾的各个部落中[32]，我们都能够发现同样的仪式，它们只是在细节上略有不同。在各个地区，所有仪式都是由相同的基本要素构成的。总有几个图腾动物或图腾植物被送到氏族首领面前，他不仅要神态庄严地吃掉它们，而且必须吃掉它们。如果他没有完成这项任务，就会丧失有效地举行因提丘玛的力量，换言之，他无法使这个物种每年都得到繁衍。有时候，依据仪式要求吃了这些动物或植物以后，还要用动物脂肪或植物的某些部分涂抹身体。[33]通常来说，全体图腾成员，至少得是老人必须不断重复这种仪式。所有仪式结束以后，各种特定的禁忌也就解除了。

在更北边的一些部落，也就是瓦拉蒙加部落及其临近的社会中[34]，我们从来没有发现过这种仪式。不过，有些痕迹似乎表明，在这些部落中间确实存在过这种仪式。当然，这些氏族的首领已经不再需要依据仪式或根据某些规定来食用图腾了。不过，在某些案例中，因提丘玛刚刚结束以后，不属于这个图腾的人必须把这种动物或植物带到他们的营地，放在首领面前，问他是不是想吃它们。然后，他会表示拒绝，并回答说："这是我为你们创造的，你们随便吃吧。"[35]由此看来，呈献图腾动植物的习惯仍然保留着，对首领所提出的问题，似乎可以追溯到举行食用图腾仪式的时代。[36]

我们之所以对我们刚才描述的仪式体系产生了兴趣，是因为我们从这种已知的最基本形式的仪式体系中，发现了构成大规模宗教制度的所有基本原则。这种宗教制度注定要成为高等宗教中积极膜拜的一块基石：这就是祭祀制度。

我们已经知道，罗伯逊·史密斯的工作为传统祭祀理论带来了变革。[37] 在此之前，祭祀被当作一种供养或崇敬，不管是自愿的还是强迫的，它就像臣民对君主所持的态度一样。罗伯逊·史密斯最先指出，这种经典解释并不能说明该仪式的两个本质特征。首先，是有关进食的问题：它的实体是食物。其次还是有关进食的问题：奉献牺牲的崇拜者与他们所尊奉的神共享牺牲。牺牲的某些部分是为神而保留的，而其他部分则由奉献牺牲的人来享用；正是出于这个原因，圣经才经常把牺牲说成是摆在耶和华面前的筵席。而在大多数社会里，据说共同进餐可以在出席者之间建立起人为的亲属纽带。实际上，亲属是那些天然就有一样血肉的人。不过，食物始终是持续再造有机体的物质。因此，同样的食物也能产生与共同起源一样的效果。根据史密斯的说法，祭祀筵宴的目的就是使崇拜者与他的神通过共同的食物进行沟通，使两者之间建立亲属关系的纽带。从这种观点出发，牺牲也就有了全新的面目。它的基本要素也不再是牺牲一词通常所表达出来的放弃的意思；归根结底，它是一种食物共享的行为。

当然，针对上述对祭祀筵宴之功效的解释，我们在细节之处还应有所保留。实际上，并不只是因为在一起吃了饭，就会产生这样的结果。一个人之所以能使自身神圣化，不是因为他仅以某种方式与神坐在了同一张桌子旁，而主要是因为他在具有神圣性的进餐仪式上吃了东西。在上文里，我们曾经指出诸如净化、涂油、祷告等一系列预备性的仪式，将作为牺牲的动物转变成了圣物，而这种神圣性又转移到了吃掉它们的崇拜者身上。[38] 当然，共同进餐也确实是祭祀的一个基本要素。现在，当我们回过头来看一看因提丘玛仪典的结束仪式时，就会发现它也是由这种行动构成的。图腾动物被宰杀以后，首领和老人会庄严地把它吃掉。这样，人们就同存留在图腾动物体内的神圣本原进行了沟通，并消化了它。这里，唯一的不同之处在于：这种

动物天然就具有神圣性；但在祭祀过程中，人们通常还要人为地使之具有神圣的性质。

不仅如此，这种共享食物的目的也是颇为明显的。每个图腾氏族的成员都包含着神秘的基质，这是他存在的最重要的部分，其灵魂就是由它构成的。从这种基质里，每个成员获得了自己的力量和社会位置，因为正是这种基质才使他成为人。所以他要做的最重要的事情，就是去尽可能地维护它，维持它，使它青春永驻。不幸的是，所有力量，即使是最具精神性质的力量，如果在事物的正常动作中失去的能量得不到补充的话，那么就会随着时光的流逝而消耗殆尽。所以维护和补充就具有一种生死攸关的必要性，而这就是积极膜拜的真正根源。因此，除非图腾成员能够定期使自己体内的图腾本原得到复苏，否则他就会丧失自己的位置；又由于图腾本原是以某种植物或动物的形式表现出来的，他们就从相应的植物或动物物种那里获得自己所需的补充力量，以便使自己得到恢复和再生。袋鼠氏族的成员，不仅相信自己是袋鼠，也感觉到自己是袋鼠；他正是通过这种品质来确定自身，并标志出他的社会位置的。为了保持这种品质，他要不时地将一小块袋鼠肉吞到自己的肚子里。根据部分等于整体[39]的法则，一小块肉就已经足够了。

如果上述行动的目的是为了产生预期的效果，那么它必须在特定的时间里进行。最恰当的时日便是新一代生物恰好完全成熟的时候，这也是赋予图腾物种以生命的力量达到最大强度的时刻。这些力量是人们尽心竭力，从圣树或圣岩这些丰盈的生命宝库中提取出来的。不仅如此，人们还想方设法进一步加强了这些力量，这就是在因提丘玛最初阶段所举行的各种仪式的用处所在。而且，就是从表面上来看，最先收获的果实也体现出了它所蕴含的能量：图腾之神也在为这股新生的荣耀而雀跃欢呼。正因为如此，这批最先收获的果实也常常被看作是非常神圣的，它们必须留给神圣者。所以很自然，澳洲人要通过食用这些果实来使自己在精神上获得新生。这样，各种仪典的日期和环境也都得到了解释。

或许，有人会对如此神圣的食物竟然被普通的凡俗之人吃掉而感到大惑不解。不过，我们首先应该说明，任何积极膜拜都会面临这种矛盾的处境。一方面，所有神圣存在倘若接触了凡俗事物，其赋有的神圣性就会因此而转移；另一方面，如果神圣存在不能接触那些处在凡俗世界、不得不对其敬而远之的崇拜者，那么它的作用就没有了对象，它的存在也失去了理由。归根结底，任何积极膜拜都包含着名副其实的亵渎行为，这是因为，如果一个人要想与圣物进行交流，就必须逾越我们平常在两者之间设置的藩篱。但重要的是，这种亵渎行为要辅之以能使亵渎弱化的预防措施。在这些措施中，最常用的办法是安排一个过渡阶段，将崇拜者慢慢地、渐渐地引入到神圣事物的范围之中。采取了这种方式，亵渎行为就被打破和冲淡，就不再暴烈地触犯宗教良知了，那么这种行为也就不被看作是亵渎了，亵渎因此便会消失。这正是我们目前所面对的情况。在人们神态庄严地食用图腾动物之前，之所以要举行一系列仪式，就是为了使参加仪式的人得以神圣化。这些仪式构成了一个基本的宗教阶段，经历了这个阶段的人都会实现其宗教状态的转变。禁食、与圣岩的接触、储灵珈[40]、图腾装饰等，都可以逐渐为他注入一种他未曾有过的特质，这种性质能够使他在接近这种在平时禁止接触的令人神往而又令人敬畏的食物时，不会受到惊吓，不会面临亵渎神灵的危险。[41]

如果说像先把某种神圣事物作为牺牲，然后再由崇拜它的人把它吃掉这样的行为，可以称之为祭祀的话，那么我们刚才所说的那种仪式也完全有权被称之为祭祀。不仅如此，它的意义还在于，它的许多仪轨与大量农耕仪式之间确实存在着许多惊人的相似之处。即使在已经具有高度文明的民族中，这也是一条极其普遍的规则，人们最先收获的果实往往是供进餐仪式使用的，逾越节就是最好的例子。[42]另一方面，正因为农耕仪式是最先进的膜拜形式的基础，所以我们发现澳洲社会的因提丘玛与我们离得很近，甚至比我们根据其粗陋的外貌而得出的想象要近得多。

凭借其天才般的直觉，史密斯觉察到了所有这些情况，尽管他对各种事实并不很熟悉。史密斯通过一系列精妙的推断——这里我就没有必要赘述了，因为今天它的意义也仅仅是历史的意义[43]——指

出他完全可以证实：在祭祀中，被宰杀的动物起初肯定几乎被当成了神，被当成了以之为牺牲者的近亲。而这些特征恰恰就是我们用来确定图腾物种的特征。史密斯进一步猜测说，图腾制度肯定已经具备了一种与这种仪式完全相似的仪式；他甚至倾向于认为，可以从这种祭祀中看到所有祭祀制度的起源。[44] 祭祀之所以产生，并不是为了在人与神之间制造一条人为的亲属关系纽带，而是要维持和更新最初就已经把两者结合在一起的天然的亲属关系。无论何地，人为之物只能在模仿自然的过程中才会产生。不过，在史密斯的著作里，这种假设还不过是一种局限于已知事实、论证很不完善的理论。他引之为据的有关图腾祭祀的事例还很少，还不能提供他想要赋予它们的理论意义，这些事例中所描写的动物还不是真正意义上的图腾。[45] 不过在今天，我们至少可以得出这样的论断：实际上，我们已经看到，正如史密斯想象的那样，相当多的社会都要举行或者曾经举行过图腾祭祀活动。当然，我们还无法证明这种仪轨一定为图腾制度所固有，也无法证明这是不是其他所有祭祀类型的发展萌芽。但是，如果说这种仪式的普遍存在是一种假设的话，那么它的存在却已经是不容辩驳的事实了。自此我们将确认，这种最为神秘的食物共享，即使在我们迄今所知的最初陋的膜拜中也已存在。

4

然而，在另一个问题上，史密斯的理论却被我们最新掌握的事实否定了。

根据史密斯的说法，共享食物不仅是祭祀的基本要素，而且至少在其最初阶段，是祭祀的唯一要素。但是，史密斯不仅在把祭祀还原为奉献或供养的问题上是错误的，而且他有关祭祀中本无供养的观念，供养观念只是后期在外界环境的影响下才介入到祭祀之中的见解也是错误的。因此，与其说史密斯为我们理解祭祀提供了帮助，还不如说他恰恰掩盖了仪式机制的真实面目。史密斯声称，他在供奉的观念中发现了一种荒谬，它本身极其龃龉，根本不可能成为如此庞大的制度的基本根据。对神来说，它最为重要而且义不容辞的功能，就是保证人们获得生活必需的食物，所以牺牲似乎不可能是把食物呈现给

神明。因为如果众神的食物要靠人来提供，而人的食物却是从众神那里获得的，那么这是自相矛盾的。为什么神要靠人的帮助呢？难道是为了从人自它们手里获得的那些食物中扣除一份留给自己吗？经过这番思考，史密斯断定供养牺牲的观念只有在大规模宗教中才能产生，换言之，在这些宗教中，众神已经从它们与各种事物混为一谈的原始处境中摆脱了出来，被当成了各种各样的王侯，被当成了主宰大地万物的声名显赫的领主。从此以后，祭祀就与奉献联系起来了，就像臣民要向君主纳贡一样，因为他们承认了神所赋有的这种权利的价值。然而，这种全新的解释不仅是一种原始概念的转变，甚至是一种原始概念的堕落。因为"财产观念将其触及的所有事物都物质化了"；这种观念将自身引入祭祀，便使祭祀变了质，并使之成为了人与神之间的讨价还价。[46]

然而，我们所描述过的事实却推翻了这种论断。那些仪式肯定是我们所观察到的最原始的仪式，其中尽管没有出现非常明确的神话人格，但严格意义上的神或精灵却无疑是存在的。当然，它们的作用还仅仅是通过模糊的、匿名的、非人格的力发挥出来的；不过，举行祭祀活动的原因，恰恰就是史密斯声称荒谬至极因而绝不可能的原因。

还是让我们回到因提丘玛的最初活动中来吧，这些仪式的目的就是要保证作为氏族图腾的那种动物或植物得到大量的繁殖。这个物种明显是一种圣物；倘若我们借用隐喻的说法，可以说它们中蕴藏着一种图腾神性。不过，同时我们也已看到，为了使自己长久地存活下来，它需要人的帮助。每一年，人类都会为其新的一代求施生命；没有人类，新的生命就不会降生。倘若人们停止举行因提丘玛，这些圣物就会在地面上绝种。所以从某种角度来说，是人使它们得以存在的。然而，就另一方面来说，也只有它们才能使人得以存在；因为只有它们达到成熟，人们才能获得他们所必需的力量，来支持和改善他们的精神存在。因而，我们可以说，是人制造了他们的神，或者至少是人使这些神得以生存的；但与此同时，人也唯有依赖神才能存活下去。所以，史密斯认为，在这种循环中人们往往觉得有罪，而这种有罪的意识就潜藏在奉献牺牲的观念之中：因为他们仅仅把从神圣存在

那里获得的一小部分返还给了神圣存在，而他们获得的却是神赋予他们的一切。

但是，这里还有好些东西需要说明：他们每年不得不履行的供奉与后来在严格意义上被称之为祭祀的仪式，并没有本质的不同。供奉者宰杀动物，是为了让动物体内的生命本原脱离有机体去滋养神性。澳洲人从圣岩上打磨下来的粉末也同样是许多生命本原，这些粉末被撒向空中，既可以赋予图腾物种以活力，又可以保证它们得到繁衍。所以说，撒播粉末的举动与后来的供养行为并没有什么不同。有些情况下，这两种仪式对各种活动细节的效果也是很相像的。我们已经看到，凯蒂什人为了求雨，会把水泼洒在圣岩上；在某些民族中，祭司则会把水泼洒在祭坛上，其目的完全相同。[47] 在某些因提丘玛中，我们也常常发现，淋漓的鲜血也同样是名副其实的祭品。就像阿兰达人或迪埃里人将他们的血淋溅在圣岩或图腾图案上一样，许多比较发达的膜拜也经常出现这样的情况：牺牲的血，或者是崇拜者本人的血，都被淋洒在祭坛之前或祭坛之上[48]。在这些情况下，血献给众神，是众神喜欢吃的食物；而在澳洲，血则是献给神圣物种的。因此，我们没有根据认为供奉观念是文明的后期产物。

借助于斯特莱罗的一份文献，可以使因提丘玛与祭祀之间的亲缘关系昭然若揭。那是袋鼠族在举行因提丘玛时所唱的一首圣歌，它在描述仪式的同时也表达了人们所期待的效果。首领将一小块袋鼠脂肪放在用树枝搭成的架子上。歌中唱道：这块脂肪可以使袋鼠的脂肪不断增长[49]。这一回，他们并没有抛洒神圣粉末或者人血，而是这种动物本身作为牺牲或者祭品被放在了祭坛上，并被奉献给了这一物种，它将使该物种的生命延续下去。

现在，我们就能明白我们所说的“因提丘玛包含着祭祀制度的萌芽”的意思了。祭祀制度一旦具备了比较完整的形式，它就是由两个基本要素构成的：一是共享行为，一是供奉行为。崇拜者不仅与神共同享用神圣食物，同时还向神做了供养。正像我们所描述的那样，我们在因提丘玛中也发现了这两种行为。如果说标准的祭祀[50]与因提丘玛有什么不同的话，那么不同之处仅仅是：在前者中，这两种行为

是同时发生的，而在澳洲仪典中，两种行为是一前一后发生的。在第一种情况里，它们是一个不可分割的仪式的组成部分；而在第二种情况里，它们在不同的时期发生，有时甚至还有一段相当长的间隔期。但从本质上说，两者的运作机制都是相同的。从整体上看，因提丘玛就是一种祭祀，尽管其各个组成部分还不能做到条理分明，组织完备。

这两种仪典之间的联系一旦明确，便具有一举两得之利。这不仅可以使我们更好地理解因提丘玛的性质，而且也可以使我们更好地理解祭祀活动的性质。

我们对因提丘玛的理解更加深刻了。实际上，弗雷泽把因提丘玛当作是根本不具有宗教特性的简单巫术活动的见解，是站不住脚的。[51] 既然这种仪式是规模庞大的宗教制度的前身，那么把它排除在宗教之外的举动，实在是让人无法想象的。

同时，我们对祭祀活动本身的理解也更加深刻了。首先，祭祀一经确立，它就包含了两个同样重要的要素。如果澳洲人供养了他们的神圣存在，那么我们就没有理由认为，供奉观念原来是外在于祭祀制度的原始组织的，只是到了后来这一观念才推翻了本来的安排。在这个问题上，史密斯的理论必须得到修正。[52] 当然，只是在部分意义上，祭祀才是共享，赠礼和弃绝的行为也是祭祀的基本要素。一般而言，祭祀的前提就是崇拜者向他的神奉献自己的成分或物品。任何根据两种要素中的一种要素去推导另一种要素的企图，都是徒劳的。供奉也许要比共享久远得多呢。[53]

其次，通常说来，祭祀，特别是祭祀供奉，似乎仅仅是对人格存在而言的。然而，我们在澳洲所遇到的供奉中并没有发现此类观念。换言之，人们构想宗教力的不同形式并不会对祭祀产生影响，因为祭祀是建立在更为深刻的基础之上的。现在，我们就来看看祭祀的根据。

很显然，在任何情况下，供养行为都会自然而然地在人们的内心唤起一种精神主体的观念，供养的目的就是取悦于这个主体，如果人

们相信这个主体就是人的话，那么我们所描述的仪式行为就更容易理解了。所以，虽然因提丘玛仪轨能使之发挥作用的宗教力实际上只是非人格的，但它却为一种不同的概念铺平了道路。[54] 当然，倘若它们仅仅依靠自身，还不足以构成神话人格的观念，不过，神话人格的观念一旦形成，这种仪式的性质就会使之融入到膜拜之中；这样，神话人格不仅在行动和生活中具有了更为直接的意义，而且获得了更大程度上的实在性。因此，我们甚至可以认为，膜拜倾向于使宗教力人格化；尽官这种倾向以间接的形式表现出来，但无疑也是非常值得注意的。

5

可是，我们不得不对上述矛盾作出解释，而这种矛盾在罗伯逊·史密斯看来，是一种不可容忍的逻辑谬误。

如果圣物总是以一种完美恒常的方式体现自己的力量，而人们却还梦想着要为它们提供服务，那么这确实是显得有些不可思议了，因为我们不明白它们还需要人类做些什么。但是首先，只要神圣存在与各种事物相混淆，只要神圣存在被当成了宇宙生命的本原，那么它们自己就要服从宇宙生命的节奏。生命是遵照既定的规律不断向相反方向摆动的连续运动。有时候，宇宙生命会达到全盛时期；有时候，则会日渐式微，以至于人们不得不扪心自问：它会不会就此衰落下去？植物每年都要枯萎，它还会获得新生吗？动物也会因为自然死亡或灾害死亡而趋于灭绝，它们还会以恰当的方式、在恰当的时间里得到复苏吗？而且至关重要的是，雨量总是变化无常，甚至在相当长的时期滴水未降，好像永远也不会下雨了似的。自然界的周期性变化证明，在某些相应的时期里，神圣存在赖以生存的植物、动物、雨水等，其本身也经历着严重的危机，所以说，它们也有自己的衰败期。然而，面对这番光景，人不能做一个无动于衷的旁观者。如果他想生存下来，宇宙的生命就必须继续维持，众神也不能死。所以他必须想方设法去维持和帮助它们，为此，他必须尽其所能调动所有力量为众神服务。如果从血管流出来的血可以滋养众神，他就让自己的鲜血流出

来。从本氏族所拥有的圣岩中，他取出了始终潜藏在那里的生命萌芽，把它们抛撒在空中。总而言之，他要作出供奉。

不仅如此，外在的和肉体的危机又复制了内在的和精神的危机，而后者也导致了同一结果。神圣存在只有在人们的心灵将其表现为生活着的存在时，它才存在。当我们不再这样想时，它似乎就不存在了。甚至具有物质形式、依赖感觉经验的神圣存在，也必须以景仰它们的崇拜者的思想为基础；这是因为，能够使它们成为膜拜对象的神圣性质并不来源于其自身的构造，而是信仰加在它们上面的。袋鼠与所有其他动物一样，都不过是一种动物，但对于袋鼠图腾的人来说，袋鼠体内却包含着一种本原，使之不与其他动物为伍，而这种本原只存在于它的信仰者的心中。[55] 如果要让人们以为这些神圣存在不再需要人的帮助了，那么表达这些神圣存在的表现就必须始终如一。但是这种稳定却是不可能的。事实上，神圣存在只有在共同的生活中才能形成，而共同生活基本上却是时断时续的。所以说，神圣存在也必然带有这种间歇性。当人们集合起来，彼此之间形成了亲密关系的时候，当人们拥有共同的观念和情感的时候，神圣存在才达到了它们的最大强度。而集会解散，每个人都返回到自己独特的生活中以后，神圣存在也会逐渐丧失自己的原动力。当日常经验的洪流逐渐湮没这些神圣存在的时候，如果我们找不到办法重新把神圣存在唤回到我们的意识里，使它们得到再生，那么神圣存在便会很快陷入无意识之中。如果我们认为它们越来越无力的话，那么它们对我们来说也就越来越不重要了，它们便成了越来越不受重视的无足轻重的东西。这样，我们便从另一个角度得知，神圣存在必然需要人的帮助。这第二个缘由对于它们的存在来说甚至比前者更加重要，因为它自始至终都存在。只有在宗教还没有脱离它们的宇宙基础的情况下，物质生活的间断性才会对宗教信仰产生影响；相反，社会生活的间歇性却是不可规避的，甚至是那些最具观念论色彩的宗教也无法逃脱其影响。

不仅如此，正因为只有在对人的思想的依赖状态中，诸神才能找到自身存在的基础，所以人们就会相信人的帮助是有效的。这里，能够更新关于神圣存在的集体表现的唯一方式，就是从宗教生活的根源，也就是说，从集合起来的群体出发重新调整它们。外界事物经历

着周期性的危机，这些危机也唤起了各种情感，正是这些情感使亲眼目睹这些危机的人集合起来，商讨如何去对付它们。只要他们相互团结，彼此就会感到非常惬意，因为他们共同找到了疗救危机的办法。在这个重新构筑起来的群体的心中，共同的信念非常自然地获得了新生；因为这种信念再次得到了它最初形成时的各种条件，所以它也就再次诞生了。这种重新铸就的信念，很容易战胜所有从个体心灵中产生的私下里的疑虑。神圣事物的意象重新获得了足够的力量，来拒斥内在和外在因素对它的削弱作用。尽管人们表面上经受了挫折，但他们不再相信诸神会死去，因为他们感觉到神就活在他们的心中。不管为救助诸神而采取的手段有多么残酷，那都绝不是徒劳无功的，紧接着发生的所有事情都可以证实，它们确实起了作用。人们显得更加自信，因为他们觉得自己更强大了；而他们确实也更强大了，因为处在衰微状态的宗教力又一次在他们意识中被唤醒了。

因此，我们务必要慎重，绝不能像史密斯那样，认为膜拜只是以人的受益为基础的，而与诸神毫无关系；因为诸神对膜拜的需要绝对不亚于崇拜者对膜拜的需要。当然，没有神，人就不能生存；不过另一方面，如果人不进行膜拜，神也会死去。让凡俗主体与神圣事物进行沟通，并不是唯一的目的，膜拜必须使神存活下来，使它们得到永无休止的再造和更新。诚然，物质上的供奉仅仅凭借其自身特性，是无法使诸神得到更新的；起到了这个作用的，乃是这些膜拜活动本身所伴随、所唤醒的精神状态。膜拜存在的真正原因，甚至是那些在表面上最具有物质色彩的原因，也并不存在于膜拜所规定的各种行为之中，而应该存在于借助这些行为产生出来的内在的和精神的更新过程之中。崇拜者奉献给神的真实事物，并不是他摆放在祭坛上的食物，也不是从他的血管里流出的血，而是他的思想。实际上，这就是一种服务的交换，是神与其崇拜者之间的互相需要。有时候，人们把祭祀原则定义为等量交换（do ut des）的法则，这并不是功利主义理论家后来的发明：等量交换明确表达了祭祀体系的机制，而且从更普遍的意义来说，它也体现了整个积极膜拜的机制。所以，史密斯所说的循环是很真实的；不过，其中没有任何东西使其根源蒙羞。它正是以这样的事实为基础的：尽管神圣存在凌驾于人类之上，但它只能存在于人类意识之中。

然而，倘若我们进一步地分析宗教符号所表现的实在而不是宗教符号本身，考察一下它们在仪式中究竟起了什么样的作用，那么这种循环也就会更自然地展现在我们面前，我们也可以更加透彻地理解它得以存在的意义和根源。正如我们试图确证的那样，如果说神圣本原不过是变了形的、人格化的社会而已，那么我们就应该能用有关世俗的、社会的术语来诠释膜拜。事实上，不管是社会生活还是仪式，都经历了一种循环。一方面，个体从社会那里获得了其本身的精华，这给了他与众不同的特性和相对于其他存在的特殊地位，给了他知识文化和道德文化。如果我们把人从他的语言、科学、艺术和道德信仰中抽离出来，他们就会沦为动物。所以，人类本性中最具有特色的属性是从社会中来的。然而，另一方面，社会也只有在个体之中并通过个体才能存在和生存。倘若个体心灵和信仰中的社会的观念消逝殆尽的话，群体的传统和宏图就不会被个体感受到，不会为个体所分享，社会也就寿终正寝了。我们曾用于神性的说法同样也可以用于社会：只有在人类意识中，社会才能是真实的，才能找到自己的容身之地，而这个地方恰恰是我们可以给它的。现在，我们已经知道了没有崇拜者就没有神、没有神就没有人类存在的真实原因，这就是：对社会而言，神仅仅是它的符号表达，而没有个体就没有社会，一如没有社会也就没有个体。

至此，我们已经触及到所有膜拜都构筑其上的坚硬的基石了。也正是这种根基，导致了膜拜自从人类社会形成以来就始终存续着。当我们搞清了宗教仪式的构成要素及其发展趋向以后，不禁会感到万分惊诧：人类是怎样想到它们的呢？尤其是，人们为什么对它们坚信不疑呢？一小把随风飘逝的尘埃，几小滴落在祭坛石块和岩石上的血，就能维持一个动物物种，或者是一个神的生命，这种幻觉究竟是由何而来的呢？对于这个问题的解决，我们无疑已经前进了一步，我们发现，这些不管是从外部来看，还是从表面来看都显得毫无理由的活动，背后都隐藏着一种精神机制，这个机制不仅为这些活动赋予了意义，而且还为其提供了道德意涵。然而，这样还无法确定，这种机制本身是不是由纯粹的幻象构成的。我们业已指出，这种心理过程可以使信仰者产生这样的想象：仪式能够产生他们重获新生所需要的精神力量。不过，尽管这种信仰从心理角度来说是可以解释的，但它却不

具有任何客观价值。如果我们想了解仪式的功效，而不把它看作是长期为人类所滥用的谵狂的结果，那么我们就必须表明，膜拜的作用确实是定期地再造一种精神存在，这种存在不仅依赖于我们，而且我们也赖以存在于它。而的确有这种存在：它就是社会。

不管宗教仪典的重要性是多么小，它都能使群体诉诸行动，能使群体集合起来，举行仪式。所以说，宗教仪典的首要作用就是使个体聚集起来，加深个体之间的关系，使彼此更加亲密。通过这一事实，个体意识的内容也会发生变化。在日常生活里，功利的和个体的追求吸引了人们绝大部分的注意力。每个人都关注着自己的个人事务；对大多数人来说，之所以这样做，主要是为了满足物质生活的迫切需要，私人利益始终是经济活动的主要动机。当然，社会情感从来没有完全消失。我们始终与他人保持着联系；教育灌输给我们的习惯、观念和取向，规定着我们与他人的关系，让我们总是感受到社会的影响。但是，由于必然要为日常生活而奋斗，这使社会情感无时无刻不受到各种相反倾向的对抗与牵制。社会情感依靠自身固有的能量，会有效地多少保持一段时间，但是这种能量没有得到更新。它们仅仅依赖着过去，继而随着时间的流逝而渐渐枯竭，如果在持续不断的冲突和摩擦中丝毫得不到力量的补充，那么它们必将消耗殆尽。当澳洲人把自己分散成一个个小群体，把时间都花费在渔猎上的时候，他们就会将有关氏族和部落的事情忘在脑后，只想着去捕捉尽可能多的猎物。相反，在宗教节日里，所有这些日常劳作必然会黯然失色；本质而言，正因为这些劳作都是凡俗的事务，所以被排除在了神圣节期之外。在这个时候，他们的思想全部集中在了共同信仰和共同传统之上，集中在了对伟大祖先的追忆之上，集中在了集体理想之上——而他们就是这个理想的具体化身；简言之，他们完全倾注于社会的事物。甚至可以说，这些大规模宗教仪典所要满足的物质利益，也都与公共秩序发生了关系，因而也都是社会性的。五谷丰登，风调雨顺，繁衍生息，都有助于社会成为一个整体。因此，在每个人意识的视野中所见到的都是社会，社会支配和引导着一切行为；这等于是说，社会比其凡俗时期要更为有力、更加主动，也更趋真实。所以，也就是在这个时刻，人们感觉到有某种外在于他们的东西再次获得了新生，有某种力量又被赋予了生机，有某种生命又被重新唤醒了。这种振奋

不是想象，所有个体都从中受益。因为每个人内心所激起的社会存在的火花，都必然会参与到这种集体更新的过程中来。个体灵魂再次融入到它的生命源泉之中，因此也获得了再生。这样，人们发觉自己变得更加强大，更能全面地把握自己，不再像以前那样依赖于物质的需要了。

我们知道，积极膜拜天然倾向于采取周期性的形式，这乃是其显著特征之一。当然，人们也会偶然举行仪式，这要根据当时的情境而定。不过，这些插进来的仪轨总归是附属性的，在本书所要研究的宗教中，它们差不多都属于例外的情况。可以说，膜拜的基本构成就是定期反复的节日循环。现在，我们已经能够理解这种周期性倾向是从何而来的了；实际上，它就是社会生活节奏所产生的结果。只有将人们集中起来，社会才能重新使对社会的情感充满活力。但是人不可能永远集中在一起。生活的紧迫性不允许人们无休无止地聚集，所以，人们只能分散开来，只有当他们再次感到需要这样做的时候，才会重新集合。正是这种必然的交替，才相应带来了神圣时期和凡俗时期的有规律的交替。既然膜拜的明确目的至少是要首先调整自然现象的过程，那么仪式生活的节奏就带上了宇宙生命节奏的印记。正因为如此，节日长期以来便与季节相关联。在澳洲的因提丘玛中，我们已经看到了这种情形。不过，季节只能说明这种组织的外部框架，还不能成为其得以建立的基本原则，因为那些仅仅以精神目标为目的的仪式也具有周期性的特征。所以，这种周期性肯定还可以归结为其他的原因。既然季节变化是自然界的重要分期，它们当然可以作为人们集合举行宗教仪典的天然时节。不过，其他某些事件也能够起到，而且已经成功地起到了产生节期的作用。当然，我们也必须承认，尽管这种框架纯粹是外在的，但仍然可以证明它具有一种顽强的力量，我们甚至在最大限度地脱离所有物质基础的宗教中，也可以找到这种框架的蛛丝马迹。许多基督教仪典都是建立在古希伯来人游牧节日和农耕节日的基础之上的，尽管基督教徒们既不是游牧民族也不是农耕民族，但仪典却保持了连续性。

另外，这种节奏也因社会而异。在分散时间很长和分散程度极高的社会中，人们聚集起来的时间也会相应地拖得很长，进而产生许多

名副其实的集体生活和宗教生活的放纵。一个节日接着一个节日，可以持续几个星期甚至几个月之久，有时候，仪式生活甚至可以达到疯狂的地步。在澳洲部落以及美洲西北部的印第安部落中，这种情况时有发生。[56] 在其他地方，情况刚好相反，社会生活的这两个阶段在相互交替的过程中，其间隔期非常之短，这样一来，两者之间的对比也就不很强烈了。社会越发展，似乎就越不能接受过长的间断。

注 释

[1] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第4页。

[2] 当然，这种仪式在不同的部落都有不同的名称，乌拉本纳人称之为Pitjinta（参见斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第284页），瓦拉蒙加人称之为Thalaminta（《澳洲中部的北部部落》，第297页），等等。

[3] 舒尔策：《芬克河上游和中游的土著》，第243页；斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第169页及以下诸页。

[4] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第170页及以下诸页。

[5] 当然，女人也必须遵守这个规定。

[6] 阿普玛拉是他从营地唯一带出来的东西。

[7] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第185—186页。

[8] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第288页。

[9] 同上。

[10] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第312页。

[11] 参见斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》。

[12] 从下文可以看到，这些氏族的数量比斯宾塞和吉兰所提到的要多得多。

[13] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第184—185页。

[14] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第438页，第461页，第464页；《澳洲中部的北部部落》，第596页及以下诸及。

[15] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第201页。

[16] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第206页。在这里，我们借用了斯宾塞和吉兰的说法，所以我们说"袋鼠的灵魂或袋鼠灵魂的某些部分"已经从岩石中脱离出来了。斯特莱罗（《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第3卷，第7页）认为这种表达不很准确。据他说，这个仪式可以产生真正的、有血有肉的袋鼠。然而，这样的争论就像有关拉塔葩观念的争论一样，并没有什么价值可言（参见纸书，第342页）。斯宾塞和吉兰想要说的是：脱离岩石的袋鼠胚胎是不可见的，所以构成它们的基质与我们可以见到的袋鼠不同。但毫无疑问，它们绝对不是基督教徒所想象的那种纯粹的灵魂。像人的灵魂一样，它们具有物质的形式。

[17] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第181页。

[18] 埃尔湖东部的一个部落。

[19] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第287页及以下诸页。

[20] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第798页；参见霍维特：《澳洲中部迪埃里和金得里部落的传说》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第24卷，第124页及以下诸页。霍维特认为这个仪典是由该图腾的人举行的，尽管他没有明确地这样说。

[21] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第295页。

[22] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第314页。

[23] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第296页及以下诸页。

[24] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第170页。

[25] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第519页。我们刚才对这些仪式所作的研究和分析，都是仅仅以斯宾塞和吉兰的考察为基础的。在本章辍笔之时，斯特莱罗出版了他著作的第3卷，其中，他也论述到了积极膜拜，特别是因提丘玛的问题，当然，因提丘玛在他那里被称之为巴恰卡丘玛。然而，我们从他的著作里，并没有发现任何可以使我们修正我们上述描述的东西，甚至也没有可以使上述描述得以完善的重要补充意见。对此，斯特莱罗所说的最有意义的事情是，这种流血和用血来祭献的仪式发生的频率非常之高，要比斯宾塞和吉兰设想的多得多（见斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第3卷，第13页、第14页、第19页、第29页、第39页、第43页、第46页、第56页、第67页、第80页、第89页）。

此外，我们必须审慎对待斯特莱罗所提供的有关膜拜仪式的信息，因为他所描述的仪式并不是他亲眼目睹的；他仅仅收集了口头证词，这些证词通常都是概要性的（参见《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，莱奥哈蒂的“前言”，第5页）。我们甚至还可以怀疑，他是否将成年礼这种图腾仪典与他称之为巴恰卡丘玛的仪式在很大程度上混淆起来了。当然，他为区别这两种仪式所作的努力是很有价值的，他使这两种仪式的两个不同特征变得更明显了。首先，因提丘玛往往是在存放祖先遗物的圣地举行的，而成年礼却可以在任何地方举行。其

次，用血来祭献是因提丘玛所独有的特点，这证明它们更接近于核心的仪式（《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第3卷，第7页）。不过，在斯特莱罗所描写的仪式中，我们却发现事例与每一种仪典都不关联。实际上，在他叙述的巴恰卡丘玛的过程中，年轻人通常扮演着重要的角色（例如，该书第11页、第13页等），而这种现象却应该是成年礼的特征。不仅如此，举行仪式的地点也似乎是随意确定的，因为参加仪式的人似乎可以人为地布置场地。他们挖一个洞，然后自己钻进去；而且，他几乎从未提到过圣树圣岩，以及它们在仪式中的角色。

[26] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第295页；参见迈耶尔：《因康特湾的部落》，载于伍兹：《澳洲南部的土著部落》，第187页。

[27] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第204页。

[28] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第205页，第207页。

[29] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第286页及以下诸页。

[30] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第294页。

[31] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第296页。

[32] 迈耶尔：《因康特湾的部落》，载于伍兹：《澳洲南部的土著部落》，第187页。

[33] 我们已经援引过一个例子了。其他例子见于斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第208页；《澳洲中部的北部部落》，第286页。

[34] 瓦尔帕里部落、伍尔马拉部落、津吉利部落、翁巴亚部落。

[35] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第318页。

[36] 不管是对仪典的第一部分还是第二部分的叙述，我们都采用了斯宾塞和吉兰的说法。就这个问题而言，斯特莱罗的近作也只是证实了他的前辈的考察结果，至少在所有基本点上是这样的。他认识到，在第一个仪式结束以后（他说是两个月以后，第13页），氏族首领就要根据仪式规定吃一些图腾动物或植物，然后他就会解除这些禁忌。斯特莱罗把这种活动称为"图腾对共同习俗的释放"（die Freigabe des Totems zum allgemeinen Gebrauch）（《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第3卷，第7页）。他进一步告诉我们，这个活动非常重要，以至于阿兰达语言中还有一个专有名词来表示它。斯特莱罗还补充说，根据仪式规定食用图腾的现象实际上并不是唯一的，有时候，在最初的仪典开始之前，首领和老人都要吃一些神圣的动物或植物，而参与仪式的其他人则在仪式结束以后吃。这种情况不是不可能发生的。其实，食用图腾动植物不过是首领和他的助手获得他们所需要的神圣性的手段而已；因此，即使这些现象非常之多，也不必大惊小怪。它们根本不会否定斯宾塞和吉兰的论述，因为他们始终着力证明的就是"图腾的释放"。

斯特莱罗仅仅在两个方面与斯宾塞和吉兰的论断有出入。首先，他声称食用图腾仪式并非在所有情况下都会发生。这是不言自明的问题，因为有些动植物是不能吃的。不过，该仪式确实是十分常见的，斯特莱罗引证了大量的例子（《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第3卷，第13页、第14页、第19页、第23页、第33页、第36页、第50页、第59页、第67页、第68页、第71页、第75页、第80页、第84页、第89页、第93页）。其次，根据斯宾塞和吉兰的说法，如果首领不吃图腾动植物，他就会丧失他的力量。而斯特莱罗根据土著人的证词，说情况并非确实如此。但对我们来说，这个问题似乎完全是次要的。食用图腾是一个确凿的事实，既然如此，人们肯定认为这是有用的或必要的。而就像任何一种共享一样，它只能用来赋予参与者他所需要的功效。不能因为土著人或他们中间的某些人忘记了仪式的这种功能，就说这种功能实际上并不存在。难道我们还需要重复一遍崇拜者通常都会忽视他们的仪轨的真实原因的观点吗？

[37] 罗伯逊·史密斯：《闪族宗教》，第6—11篇讲演；以及《不列颠百科全书》中的辞条“牺牲”。

[38] 参见胡伯特和莫斯：《论祭祀的性质和功能》，载于《宗教史合论》，第40页及以下诸页。

[39] 有关这条法则的解释，可参见纸书，第312页。

[40] 参见斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第3卷，第3页。

[41] 我们还应该记得，阿兰塔人并没有完全禁止食用图腾动物。

[42] 其他事实可参见弗雷泽：《金枝》，第348页及以下诸页。

[43] 罗伯逊·史密斯：《闪族宗教》，第275页及以下诸页。

[44] 罗伯逊·史密斯：《闪族宗教》，第318—319页。

[45] 有关这个问题，可以参见胡伯特和莫斯：《宗教史合论》中的“前言”，第5页及以下诸页。

[46] 罗伯逊·史密斯：《闪族宗教》，第390页及以下诸页。

[47] 罗伯逊·史密斯在《闪族宗教》中也引述了一些例证，参见该书第231页。

[48] 例如，《出埃及记》，第29章，第10—14节；《利未记》，第9章，第8—10节；主神（Baal）祭司把自己的血泼洒在祭坛上（《列王记上》，第18章，第28节）。

[49] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第3卷，第3页，第7首歌词。

[50] 至少是完整的祭祀；因为在某些情况下，它可能只化减为其中的一个要素。

[51] 斯特莱罗说，土著人“把这些仪典当成了一种神圣的服务，正像基督教徒对待他们的宗教礼拜一样”（《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第3卷，第9页）。

[52] 例如可以怀疑：像流血和献发这样被史密斯当成是共享的行为，难道不是真正的供奉吗？（见史密斯：《闪族宗教》，第320页及以下诸页）。

[53] 我们将要在本书第五章详细讨论的禳解仪式几乎完全是一种供奉。共享仅仅是第二位的。

[54] 因此，我们在说到这些仪典时，常常把它们当作是针对活生生的人格的（例如，参见克里恰夫和肯普的文章，载于埃尔曼：《澳洲南部殖民地的土著》，第202页）。

[55] 在哲学意义上，任何事物也都只能存在于表现之中。然而，正如我们所表明的那样（参见纸书，第310页），这个命题对于宗教力是再恰当不过的，因为在事物的构造中是没有相应于神圣性的任何东西的。

[56] 参见莫斯：《论爱斯基摩社会的季节性变化》，载于《社会学年鉴》，第9卷，第96页及以下诸页。

第三章 积极膜拜（续）

II 模仿仪式与因果原则

然而，我们刚刚描述过的过程并不是用来保证图腾物种得以繁衍的唯一仪式。还有许多其他仪式，无论这些仪式是伴随着前者的还是替代了前者的，它们与上述仪式都服务于同一个目的。

1

在我们曾经描述过的仪典中，除了流血以及其他形式的供奉之外，还有经常举行的其他仪式，这些仪式的目的是为了使前者更加完善，并使其效果得到加强。它们是由各种动作和喊叫组成的，目的是要模仿他们希望得到不断繁衍的动物的不同姿态和外貌；所以，我们把这类仪式称作模仿仪式。

例如在阿兰达部落维切提蛴螬氏族的因提丘玛中，除了我们已经说到过的以圣岩为基础所举行的仪式以外，还包括其他某些仪式。前述仪式结束之后，人们起身返回营地；不过，当距离营地约有一英里远的时候，他们便停下脚步，所有人都开始按照仪式的要求来打扮自己，然后继续前进。他们如此精心地修饰自己，就说明一场重要的仪典马上就要举行了。事实上，当驻地里的人都走了以后，还会有一位老人留下来保护他们的营房，这个营房其实就是用树枝搭起的窝棚，叫做“翁巴纳”（Umbana），代表着能够孵出蛴螬成虫的蛹。所有参加了前面仪式的人都会集中在这个搭建的窝棚附近，然后缓慢行进，走走停停，直到走进翁巴纳为止。此刻，那些不属于维切提胞族蛴螬图腾但来协助举行仪式的人，都站在很远的地方，脸朝下趴在地上；他们必须始终保持这个姿势，不能动弹一下，直到被允许重新站起来为止。与此同时，翁巴纳中渐渐传出了圣歌声，圣歌描绘了这种动物全

部成长过程中的各个阶段，以及以圣岩为主题的神话。当歌声慢慢消逝以后，阿拉通雅蜷缩着身子，从翁巴纳中爬了出来，缓慢地向前爬行；所有族人都紧跟着阿拉通雅爬行，他们摆出各种各样的姿态，其目的显然就是要将蛴螬从蛹到成虫的各种形态表现出来。就在这个时候，圣歌声又飘扬起来，就像这种仪式的口头说明，描绘了在这个发育阶段中的蛴螬的各种动作。[1]

在与另一种蛴螬，即“恩恰尔卡”（unchalka）[2]蛴螬有关的因提丘玛中[3]，上述特征表现得更为明显。参加这种仪式的人都要在自己身上画出代表恩恰尔卡灌木的图案，因为这种蛴螬一生出来就栖身在这种灌木上。然后，他们用羽绒编成几个同心圆，覆盖在盾牌上，这些图案代表着另一种灌木，蛴螬变成成虫以后，可以在树上产卵。完成了所有这些准备工作，人们便坐在了地上，围成半圆形，面对着主持仪式的司仪。司仪向着前方的地面来回躬身，然后直起腰跪在地上；与此同时，他摇晃着伸展开的双臂，代表成虫的翅膀；并不时地俯在盾牌上，模仿蝴蝶在树上翩跹产卵的动作。这种仪典结束以后，他们便悄无声息地转移到另一个地方，开始举行另一种仪式。这一回使用了两面盾牌。在第一面盾牌上，他们画上“之”字形曲线，代表着蛴螬爬行的痕迹。在第二面盾牌上，他们画上大小不等的同心圆，分别代表着成虫的卵以及这种蛴螬赖以为生的荒漠灌木的种子。像以前的仪式一样，他们所有人都默然坐在地上，而司仪则再现着蛴螬从蛹中钻出首次展翅高飞的各种动作。

斯宾塞和吉兰也例举过阿兰达部落的某些与此类似的事实，尽管这些事例不太重要。例如，在鸸鹋族的因提丘玛中，到了特定的时刻，参加仪式的人必须竭力把这种鸟的姿态和外观再现出来[4]；在水族的因提丘玛中，图腾成员要惟妙惟肖地模仿鸽鸟的叫声，这很自然地会使人联想起雨季的情景[5]。不过，总而言之，这两位探险家所注意到的有关模仿仪式的例子并不是很多。可以肯定，他们之所以没有明言这个问题，不是因为他们没有充分地观察因提丘玛，就是因为他们忽略了仪式的这个方面。而舒尔策则不同，他被阿兰达仪式具有本质意义的模仿特征打动了。他说：“神圣的狂欢（corrobbori）一般都是再现动物的庆典”，他称之为动物储灵珈（tjurunga）[6]，而

且，舒尔策的论断已经被斯特莱罗所收集的材料证实了。斯特莱罗举了为数众多的例子，以至于我们无法将它们逐一列举出来，但几乎无一仪典不包括模仿的举动。根据为之举行节日的动物的不同特征，他们学袋鼠的样子跳来跳去或模仿袋鼠吃东西，或像翅蚁那样飞舞，像蝙蝠那样吱吱叫，像野火鸡那样打鸣，像蛇那样发出"嘶嘶"的声响，像青蛙那样呱呱喊个不停，如此等等。[7] 如果图腾是植物，他们就做出采摘[8] 或食用它们[9] 的动作。

在瓦拉蒙加人中，因提丘玛往往采取一种非常特殊的形式，我们将在下一章里加以描述，这些仪式与我们到目前为止所研究的仪式有所不同。然而，在这个部落中，有一种比较典型的带有纯粹模仿性质的因提丘玛，是关于黑色凤头鹦鹉的图腾的。斯宾塞和吉兰描述道：仪典自晚上十点钟起开始举行，氏族首领通宵都用一种令人灰心丧气的单调声音模仿黑色凤头鹦鹉的哀鸣，一直到他声嘶力竭，他的儿子再来顶替他；而等他觉得自己的体力略有恢复以后，又会重新鸣叫起来。这些让人精疲力竭的活动一直持续到天亮，始终没有间断。[10]

人们所模仿的对象并不仅限于有生命的存在。在大量部落中，与雨有关的因提丘玛基本上也是由某些模仿仪式构成的。乌拉本纳人的仪式便是此类仪式中最简单的一种。氏族首领坐在地上，全身披满白色的羽绒，手持一柄长矛。他晃动着身体，无疑是想摆脱这些粘在他身上的羽绒，而后者所代表的正是飘散在空中的云。他这样做，就是在模仿阿尔彻灵迦时代的云人。根据民间传说，云人有升天的习惯，在空中，他会聚成云，然后变成雨滴飘落下来。简言之，整个仪式的目的就是要表现云的形成、升腾、最终带来降雨的过程。[11]

凯蒂什人的仪典要复杂很多。我们已经提到过他们所采用的一种手段：司仪把水泼洒在圣石和自己的身上。不过，人们也往往通过举行其他仪式来强化这种供奉之举。虹被认为和雨有着紧密的联系，他们说虹是雨的儿子，经常竭力现形，让雨停下来。所以，为了让雨不停地下，他们就必须不让虹出现；他们相信，倘若不让虹出现，就得采取以下的措施。他们在一面盾牌上画上代表虹的图案。然后把这面

盾牌带到营地，小心翼翼地藏在谁也看不见的地方。他们坚信，只要人们见不到虹的图像，虹就不会出现。与此同时，氏族首领身边还放着满满一皮齐的水，他将羽绒一片片地撒向四面八方，用它们来代表云。他们不断模仿着鸱鸟的叫声，从而使这种仪典变得更加完满；这个举动似乎显得非常重要，只要它还在进行，所有参加仪式的人，不论是参与者还是助手，都不能与他们的妻子发生任何关系；甚至连说话也不行。[12]

在迪埃里人中，这种形象化的过程有所不同。那里雨不是用水来代表的，而是用血来代表的。人们割开自己的血管，让血淋在助手们的身上；[13] 同时，他们将成把成把的羽绒抛向四周，用以代表云。预先建有一个棚屋，此刻他们把两块大石头放进去，代表成堆的云，这也是有雨的迹象。这两块石头在棚屋里放了一会儿后又被抬出来，挪到稍微远一点的地方，并尽可能放在所能见到的最高的树上；只有通过这种方式，他们才能使云升入空中。然后，他们再把石膏粉撒在水洞中。当雨神看到这种情形，就会立即让云现出身来。最后，所有人，不论是年轻人还是老年人，都聚拢在棚屋周围，低着头，冲进棚屋；他们疯狂地奔突着，来回几次之后，除了支架以外，整个棚屋几乎都给冲散了。随后，他们再不断摇晃支架，又推又拉，直到使它完全坍塌为止。在人们看来，所有在棚屋中冲进冲出的举动，都代表着云的穿梭往来；而整个棚屋的坍塌，则代表着雨的坠落。[14]

克雷芒也曾研究过方泰斯库（Fontescue）河和菲茨罗伊（Fitzroy）河之间的两个部落。[15] 在这两个部落中，某些仪典的目的与阿兰达部落的因提丘玛完全相同，其中，绝大多数的仪典都基本上似乎是模仿性的。

这些部族把一些特定的石堆称为“塔楼”（tarlow），正像我们将要看到的那样，这些塔楼显然是神圣的，因为它们是一些重要仪式的对象。每一种动物、每一种植物，实际上每一种图腾或亚图腾[16]，都由一个受到特定氏族[17] 保护的塔楼来代表。显而易见，这些塔楼与阿兰达人的圣岩之间存在着相似之处。

譬如说，当袋鼠变得非常稀少的时候，袋鼠塔楼所属氏族的首领就会带领一定数量的同伴来到塔楼跟前。他们在那里举行各种各样的仪式，其中，最主要的仪式就是像袋鼠那样围绕着塔楼跳来跳去，像袋鼠那样喝水，简言之，即模仿所有最具有袋鼠特点的动作。在这些仪式中，用来捕获袋鼠的武器起着非常重要的作用。他们挥舞着这些武器，并将它们掷向石堆，等等。倘若仪式与鸸鹋有关，他们便来到鸸鹋塔楼跟前，像鸸鹋那样或走或跑。在这些模仿举动中，土著人所表现出来的技巧，真是令人叹为观止。

还有其他类型的塔楼，是用来代表像谷物这样的植物的。在这种仪式上，他们模仿脱粒和研磨的动作。由于在日常生活中通常由妇女来完成这些劳动，所以这种仪式也是由她们于载歌载舞之中举行的。

2

所有这些仪式都属于同一种类型。它们赖以存在的原则，就是通常被不恰当地[18]称为感应巫术的某种基础。

通常说来，这些原则可以归结为两条[19]：

第一条原则可以这样表述：任何事物只要与某个对象发生了接触，也就接触了与该对象有关系的所有事物，而不管这种关系是接近的关系还是统一的关系。这样，任何施加于部分的影响也同样会对整体产生影响。任何施加在个体之上的作用都会传递给他的邻居、亲属以及通过任何方式与之发生关系的所有人。所有这些情况，都是我们已经考察过的传染规律的简单应用。某种条件，或者说某种善或恶的品质，都会从一个主体传染给另一个与之有所关联的主体。

对于第二条原则，我们通常可以用这样一个公式来概括：相似生成相似。对某种存在或某个条件的表现可以生成这种存在或条件本身。正是这条公理，带来了我们刚才所描述的各种仪式；也恰恰在这些仪式中，我们能够最清楚地看到这条公理的性质。人们经常引用巫术的施魔作用这样的例子，作为这条原理的典型运用，但这种做法并

没有什么意义。在很大程度上，施魔作用不过是一种很简单的传递现象。在人们的内心中，形象的观念总是与原型的观念联系在一起的；结果，施加在雕像上的作用所产生的影响，便通过传染的方式传递给了雕像再现其特点的个人。而形象对其原型所产生的功能就是部分对整体的功能：它是传递过程中的代理人。因此，人们才以为烧掉他想伤害的人的头发，也可以产生加害其人的结果。上述两种行为的唯一不同之处在于：一种是通过相似性进行传递，一种则是通过传染的方式进行传递。而这些与我们所论及的各种仪式都是不一样的。仪式不仅设定了某个既定条件或性质在不同对象之间的置换过程，而且也设定了某种全新事物的创生。人们仅凭表现动物这种行为，就能使这种动物得以诞生，得到创造；人们模仿风声和雨声，就能够积云落雨，等等。当然，在所有情况下，相似性都起了重要的作用，不过，这种相似性与巫术施魔中的相似性是截然不同的。在施魔中，相似性所提供的仅仅是付诸行动的特定方向；它可以通过某种方式引导行动，却没有使之有所生成。然而，在我们刚才谈到的各种仪式中，相似性本身则产生了作用，并直接产生了效果。由此可见，与人们平常使用的定义相矛盾的是，所谓感应巫术的原则与相应仪轨的原则之间的真正差异，并不在于一种是传染性的作用，另一种是相似性的作用；相反，其差别在于，前者是一种简单的传染性沟通，而后者则是一种生成与创造[20]。

因此，对模仿仪式的解释蕴含着对第二条原则的解释，反之亦然。

我们不想浪费时间来讨论人类学学派，特别是泰勒和弗雷泽所提供的解释。就像他们在试图说明神圣性的传染性时一样，他们在此还想诉诸观念之间的联想。弗雷泽说："顺势巫术"——这是他在表述模仿巫术时最喜欢用的说法——"是建立在相似性引起的观念之间的联想之上的。"而传染巫术则建立在传染性引起的观念之间的联想之上。顺势巫术的谬误，在于它把彼此近似的事物当作是相同的事物了。[21] 他这种说法是对我们所讨论的各种仪轨的特殊性的误解。一方面，对施魔来说，弗雷泽所提供的公式在某种程度上是适用的[22]；事实上，在这里，两种截然不同的事物之间只要有部分的相近，就

会被联系在一起，因为所有这些都或多或少被系统地表现为形象和原型。可是，在我们刚才看到的模仿仪式中，只有形象是既定的；对于原型来说，它还并不存在，因为新一代的图腾物种还仅仅是一种希望，甚至是不确定的希望。所以，不管联想确当与否，这里都和联想无关；这是一种真正的创造。而且，我们无法说明观念之间的联想竟会使人们对实现这种创造抱有信心。再现动物动作的这种简单行为，怎么会使人产生信心，坚信这种动物肯定会衍生，肯定会繁盛兴旺呢？

人类本性的一般性质是无法解释如此特殊的仪轨的。因而，我们不应该考虑这些仪轨的一般形式和抽象形式所赖以存在的原则，而只有把它们放到我们一直在观察的、其本身亦参与组成的环境之中，并把它们与参加仪式者的观念和情感的体系联系起来，我们才能更好地感知形成它的原因所在。

在这些仪式中集合起来的人们，相信他们真的就是他们用以命名的那种动物或植物。他们感受到体内具有这种动物或植物的本性，在他们的眼中，这种本性是其最本质、最优异的构成要素。所以，当他们集合起来时，第一个举动就应该是彼此表露他们所拥有的、并以此来确定自身的这种品质。图腾是他们联合起来的记号，我们已经看到，正是出于这个原因，他们在自己的身体上画出了图腾；而如果他们借用各种姿势、叫喊和姿态来竭力效仿图腾的话，这也是最自然不过的事情了。既然他们就是鸸鹋或袋鼠，他们当然可以像具有同样名称的动物那样来表现自己。通过这种方式，他们相互表明他们都是同一道德共同体的成员，并意识到了把他们团结在一起的亲属关系。仪式不仅表达了这种亲属关系；而且还制造或再造了这种关系。因为只有当人们相信亲属关系存在的时候，这种关系才会存在。所有这些集体证明的作用就是要加强亲属关系赖以为基础的信念。因此，这些跳跃、喊叫以及各种各样的动作，尽管表面上显得怪模怪样，滑稽可笑，但实际上却蕴含着深刻的人类的意义。澳洲人竭力追求与其图腾的相似性，就像在更发达的宗教中人们竭力追求与上帝的相似性的信仰一样。对这两种宗教来说，这都是与神圣存在相沟通的手段，换言之，是与神圣存在象征的集体理想相沟通的手段。这都是与神相似 ὁμοίωσις τῷ θεῷ 的早期形式。

不过，由于这种最初的理由是和图腾信仰的最特殊之处相关联的，所以如果它是举行仪式的唯一理由的话，那么相似生成相似的原则就不可能藉此在图腾制度之后仍然存续。然而，大概没有哪个宗教的仪式不是导源于图腾制度的，因此，在这个最初的理由之外，必定还存在着与之共同动作的其他理由。

而且，实际上，我们所讨论的这种仪典，并不仅仅用于刚才所提到的那种很一般的目的，即使那很可能是它的基本目的。这种仪典还有一种更直接、更明确的目的，即确保图腾物种的繁衍不息。物种必须繁衍下去，这种观念始终萦绕在崇拜者的心头，它集中了人们的注意力，使人们全神贯注于它。如果它没有外化为物质形式，就不可能抓住整个群体，使人们的精力集中到了如此程度。既然所有人都认为这种动物或植物与整个氏族的命运休戚相关，那么这种共同的想法就

不可避免地要用动作外在地显现出来。[23] 通过某一最具特征的姿态来表现这种动物或植物，则是这种仪式最自然而然的设计，再也没有其他动作更加切近于这种占据着每个头脑的观念了，因为此类动作是对这种观念直接的而且几乎是自发的转达。因此，他们让自己模仿这种动物，像它那样号叫，像它那样跳跃；或者不断再现着平常使用这种植物的情景。所有这些表现方式，都是径直把所有人内心所指向的目的展现出来的手段，都是叙说、召唤和诱发他们所要实现的愿望的手段。而这种需要不是属于哪一个时代的，也不依赖于哪一种特殊的宗教信仰，就本质而言，它是人类的需要。因此，甚至在与我们所研究的宗教相距甚远的宗教中，当崇拜者会集起来向神提出请求，急欲获得他们想要得到的东西的时候，也不得不把这种东西形象地表达出来。当然，语词也是一种表达方式，但是用姿势表达也很自然；姿势是有机体自发地迸发出来的，它甚至先于语词，或者至少是与语词并行的。

不过，虽然我们由此理解了姿势是如何在仪典中取得一席之地的，但我们还必须解释它们所产生的效用。每当新的季节来临之时，澳洲人都要定期地重复这些动作，因为他们相信这是仪式获得成功的基本条件。那么这种只要模仿动物就能使这种动物得到繁殖的观念究竟是从何而来的呢？

如果我们只看到仪式所要达到的物质目的，那么就会觉得这显然是一种让人难以理解的谬误。但是我们知道，人们不仅认为仪式能够对图腾物种产生作用，而且还认为它也能够对参与仪式的崇拜者的灵魂产生深刻的影响。礼终人散以后，人们感觉到自己有了好的状态；虽然他们很难清楚其中的原因，但这种感觉却是非常牢靠的。他们觉得仪典对他们是有益的；事实上，正是在仪典中，他们重新锻造了自己的精神本性。有了这种上佳状态，他们怎么还能觉得仪式不会成功呢？他们怎么还能认为事情不会像预定的那样发展，不会达到预定的目标呢？因为人们自觉追求的唯一目标就是使物种得到繁殖，而且通过这种手段，人们似乎总能保证达到这个目的，于是仪式的有效性也就被证实了。进而人们就认为他们的各种姿势具有创生的功效，尽管就姿势本身来说实际上是枉然的。精神的功效是想象出来的，仪式的

整体效果，使人们相信仪式的每个部分也都有效。整个仪典所产生的各种真正有用的效果，仿佛是在经验上证实了基本仪轨的作用，尽管所有这些仪轨其实根本不是仪典获得成功的必要条件。而且有些证据可以证明，仪轨本身是不起作用的，因为它们也许会被性质截然不同的仪轨所代替，但仪典的最终结果却没有什么不同。显然，有一些因提丘玛就只有供奉，没有模仿仪式；而另一些因提丘玛则只有模仿仪式，没有供奉。然而，人们相信两者都能够产生同样的效力。因此，如果说这些不同的做法都是有价值的，那么这并不是因为它们天生就具备这种价值，而是因为它们都是一种复杂仪式的一部分，这种仪式整体上的有用性得到了承认。

现在，我们可以更容易地理解这种心理状态了，因为我们在我们的周围仍然可以观察到它。尤其是在那些最开化的民族和环境之中，我们经常能够遇到这样的信仰者，虽然当他们个别地看待每个仪式的时候，会对教条所归之的特殊效力抱有怀疑，但他们仍然坚持不懈地参加膜拜。他们无法肯定仪式所规定的各种细节是否可以根据理性来判定，但他们发觉如果让自己摆脱各种繁文缛节而赢得自由，则不可能不陷入道德混乱的状态之中。他们的内心信仰失去了理智基础的这一事实，恰恰凸显出了他们赖以存在的深刻根源。正因为如此，对于那些统而化之地把各种仪式规定归结为简单粗陋的理性主义的肤浅批评，信仰者通常会不屑一顾：因为宗教仪轨的真正验证，并不在于它们表面上所追求的目标，而在于某种看不见的作用，这种作用施加在我们的心灵上，并借此对我们的精神状态产生影响。同理，当布道者号召人们信仰的时候，他并没有把精力放在直截了当地确立和有条有理地论证任何特殊命题的正确性上面，或者是各种教规的功利性上面，而是通过定期举行膜拜仪式来唤起并不断唤起人们的情感，以获得精神上的惬意。这样，他们就创建了信仰的心理倾向，这种倾向要比证明更重要，它可以使心灵忽略逻辑推理的不充分性，并为人们急欲接受的命题做了铺垫。这种有益的偏见，这种信任的冲动恰恰构成了信仰；同时信仰也树立了仪式的权威，对于信仰者来说，不论他是基督徒还是澳洲人，这种权威都没有差别。基督徒的唯一优势，在于能够更好地说明信仰得以形成的心理过程；他知道："唯有信仰，才能获救。"

正因为信仰有着这样的起源，所以从某种意义来说，它是“经验所不可渗透的”[24]。因提丘玛的暂时失败，不会动摇澳洲人对仪式所抱有的信心，因为他用自己灵魂的全部力量维护着这些仪轨，他在这些仪轨中定期地重新塑造自己，他绝对不能否定这些原则，否则就会颠覆其自身的存在，而这是他要尽力阻止的。不过，不论这种阻力有这么大，宗教心态和其他形式的人类心态，甚至是在习惯上与其完全对立的人类心态，也无法据此就截然相分。学者与其前辈之间也有这样的连带关系，只不过程度稍有不同而已。当一种科学规律经过大量的、各种各样的实验而建立起了权威以后，即便发现有一个事实似乎与其不相符合，任何急于放弃这种规律的做法也不得不有所顾虑。我们必须搞清楚，这个事例是不是只有单一的解释，倘若我们不放弃原来那个似乎无效的命题，是不是仍然有可能理解它。澳洲人就是这样做的，假如因提丘玛失败了，他们便把这种失败归咎于某种妖邪之术，假如庄稼提早获得了丰收，他们则会把这个收成归功于在其他地方所举行的神秘的因提丘玛。即使遇到了相反的事实，他们也有很多理由不让自己的信仰上对仪式产生怀疑，因为大量协调的事实已经确立了仪式的价值，或者看上去已经确立起来了。首先，仪典的精神效力是真实存在的，所有参与仪式的人都会直接感受到这种效力；在仪式中，人们可以不断获得更新的体验，任何相反的经验都不可能贬低它的重要地位。其次，仪式的物质效力也至少可以通过客观的观察材料而得到表面上的确认。事实上，图腾物种通常都可以得到定期的繁殖；所以在绝大多数情况下，任何事情的发生都似乎是仪式姿势所产生的预期效果。失败不过是例外情况。由于各种仪式的需要，特别是定期举行的仪式的需要，并不会超过自然平时所能提供的范围，所以当我们看到自然在一般情况下都能够服从仪式需要时，就不必惊奇了。所以说，如果信仰者对某些经验教训表现出了桀骜不驯的态度，那是因为他掌握着其他某些更有说服力的经验。学者也同样如此，他只不过更策略一些罢了。

因此，巫术并不像弗雷泽所主张的那样[25]是一种原初的事实，宗教也并非仅仅是巫术派生出来的形式。恰恰相反，巫术是在宗教观念的影响下形成的。巫师所施行的法术也是以宗教戒规为基础的，而且，巫术的作用范围也仅仅局限于次级领域，适用于纯粹的世

俗关系。既然宇宙间的一切力量都是以神圣力量的模式来构想的，那么后者所固有的传染性也便扩散到了宇宙之中，人们相信物体的所有性质也都可以通过传染方式传递出去。同理，当人们为了满足某种宗教需要，根据相似生成相似的法则确立了上述原则的时候，这种原则也就从它的仪式起源中脱离出来，并通过某种自发的一般化过程，变成了一种自然规律。[26] 然而，为了理解这些巫术的基本公理，我们还必须把它们放回到它们得以产生的宗教氛围之中，唯此我们才可以把它们解释清楚。当我们把巫术当成是离群索居的个体或与世隔绝的巫师所创造出来的结果时，我们就会遇到这样的问题：人的内心是怎样产生这种想法的呢？从来就没有什么经验能够为巫术提供假设和论证；尤其是我们根本不可能对这种欺骗手法作出解释，然而它们怎么会在如此漫长的时间里使人们确信无疑呢？然而，如果我们认识到巫术所激发出来的信仰不过是一般宗教信仰中的特殊情况，认识到宗教信仰不过是集体狂热的产物，至少是其间接的产物，那么上述问题就不复存在了。换言之，要想对我们刚才所说的仪式体系作出描述，感应巫术这种表达方式是很不精确的。感应仪式确实存在，但它们并不是巫术所特有的形式；我们不仅可以在宗教中发现这种仪式，而且巫术中的这种仪式也是从宗教中来的。因此，如果使用了这种说法，我们就会把这种仪式当作巫术所特有的东西而造成错误的混淆。

我们上述分析的结果，与胡伯特和莫斯直接对巫术进行研究所得到的结果[27] 比较接近，后者证实了我们的说法。胡伯特和莫斯指出，巫术就像是建立在漏洞百出的科学基础上的粗陋工业一样，巫师所采用的各种手法，尽管在外观上非常拙劣，但在其背后却潜藏着宗教概念的背景和一个力的世界，而力的观念也是从宗教那里获得的。现在我们可以理解了，巫术中为什么充满了那么多宗教要素：原来，它就是从宗教中产生的。

3

我们刚才确立的原则，不仅在仪式中发挥着作用，而且对知识理论也具有直接的意义。事实上，它就是因果律的一个具体说明，并且完全可能是曾经存在过的最原始的一种说明。被归结为相似生成相似

原则的力量，包含了因果关系的完整概念。这种概念支配着原始思想，它既是膜拜仪轨的基础，又是巫师法术的基础。因此，建立在模仿仪式之上的戒规的各种起源，可以澄清因果原则的起源。一方的生成可以帮助我们理解另一方的生成。我们已经作过说明，前者是社会原因的产物，它是拥有集体目标的群体精心安排的，它可以转换成集体情感；因此，我们可以肯定后者也同样如此。

事实上，只要我们对因果原则加以分析，就足以确认构成因果原则的各种要素确实具有这样的起源。

因果关系概念所蕴含的第一个要素，就是效力、生成力以及作用力的观念。在我们看来，原因通常指的是一些能够引起某种变化的事物。原因是其内部能量尚未显露的力；结果也是同样的力量，只不过这种力量被实现了。人类经常按照动力学的方式来看待因果关系。当然，某些哲学家拒绝这种概念的所有客观价值，他们从因果关系中，只看到了任意构造的想象，这些想象与事物本身没有什么对应关系。然而，我们现在不需要提出因果关系是否具有现实基础的问题，对我们来说，只要说明它是存在的，它构成了并且始终构成为普通心态的一个要素也就足够了；而即使是那些批评因果关系的人，他们也承认这一点。我们接下来的目的，并不是要找出它在逻辑上会具有什么价值，而是要对它作出解释。

因果关系是由社会原因造成的。我们通过对事实的分析，已经认识到力的观念的原型就是曼纳、瓦坎、奥伦达、图腾本原，或者是所有带有各式各样名称的客观化和形象化的集体力。[28] 人们所想到的这种最初的力量似乎就是人类施加在其成员身上的权力。这样，这个原由便证实了观察的结果；事实上，我们甚至能够说明，这种权力、效力、作用力的观念为什么不会有其他来源的原因。

首先，它不可能是由外部经验提供给我们的，这不仅是显而易见的事实，而且所有人也都会承认。我们的感觉只能感受到共同发生或先后发生的现象，而感受不到这类可以提供给我们决定作用和推动作用的观念，而后者正是我们称为权力或力的特征所在。感觉只能触及到现实的和已知的条件，而这些条件不仅是彼此分离的，而且能够把

它们结合起来的内在过程也是人们觉察不到的。我们所感知的东西根本不可能提供给我们什么是影响力，什么是有效性这样的观念。因此，经验主义哲学家将这些不同的概念看成是神话上的异变。可是，即使我们假定它们都是幻觉，也仍有必要指出它们是如何形成的。

如果外部经验不能解释这些观念的起源，假如有人说它们是从内在经验中形成的，是内在经验提供给我们的既定的东西，那么这种说法也同样是不可接受的。事实上，力的观念明显包含着许多精神因素，它们只能产生于我们的精神生活。

有些人相信，当我们的意志精心安排了我们的活动，抑制了我们的冲动，指挥了我们的有机体的时候，这样的行为便可以作为构建力所用的模型。换言之，正是在这种意愿之中，我们直接感受到自己变成了正在发挥作用的力量。所以说，一旦人们产生了这样的观念，他们似乎就不得不把这种观念扩展到其他事物，从而确立了力的概念。

唯有泛神论被认为是真理，这种解释才似乎能得到历史的证明。如果最初和人类共存于这个世界上的那些力，真的成为精灵的话，或者说成为与人类或多或少有些相似的有人格、有意识的存在的话，那么我们真倒有可能相信，个体经验足以向我们提供构成力的观念的各种要素了。然而我们知道，人类最初设想的力恰好与之相反，它们是一些匿名的、模糊的、弥散的力量，非常类似于没有人格特征的宇宙力，它们与卓然特立的人格力量，即人类意志恰好是截然相反的。所以说，人们是不可能用人类意志的形象来构想力的观念的。

不仅如此，这种假设还无法解释非人格力的一个基本特征，这就是它的可沟通性。人们往往认为，自然的力能够在不同对象之间进行传递，它们还能够相互混合、相互结合并互相转换。甚至正是这种特性才使它们具有了作为解释的价值，因为只有通过这种特性，原因和结果才能联系起来而又不破坏连续性。而自我的性质却恰恰相反，它是不可沟通的。自我不能改变它的物质基础，不能从一种物质扩展到另一种物质上去；它只有通过隐喻才能得到扩散。所以，自我作出决定和执行决定的方式，既不能推导出能够自行沟通的能量观念，也不

能推导出这种能量与其他能量相互化合，并通过各种结合和混合等方式产生新的结果的观念。

因此，蕴含在因果关系中的力的观念必定会表现出双重性质。首先，它们只能来自我们的内在经验，我们能够直接认识到的力必然只能是精神力。然而与此同时，这些力也必须是没有人格特征的，因为非人格力的观念是最先被构建起来的观念。可是，能够满足这两个条件的力只能来源于共同生活，这便是集体力。事实上，一方面，集体力完全是心理的，完全是由客观化的观念和情感组成的；另一方面，它们肯定也是没有人格的，因为它们是相互协作的产物。作为大家的成果，集体力不专门属于任何人。它们与它们所寄托其中的那个主体人格只有微弱的依附关系，从来就没有固着在那里。和它们从外部进去时一样，它们也随时准备着离开。就其自身而言，它们倾向于不断扩展自己的范围，侵入到每一个新的疆域：我们知道再没有比之更具有传染性和传递性的东西了。当然，物质力也同样如此，但这是我们无法直接知道的事情，我们甚至不可能了解它们，因为它们是外在于我们的。当我撞上一个障碍物的时候，我会产生一种懊恼和沮丧的情绪；但是，造成这种情绪的力却并非是我由内而生的，而是由于障碍物本身，所以原因超出了我的感知范围。我们能感觉到结果，却感觉不到原因本身。然而，社会力就不同了：它们是我们内在生活的一部分，我们不仅可以了解它们作用的结果，还可以看到它们的作用过程。这种既能够将神圣存在隔离起来，又能够使凡俗存在避而远之的力，并不果真蕴含在神圣存在之中，而是存活在信仰者的心灵之中的。当这种力对人们的意志产生作用，禁止人们从事某些活动，或者命令人们进行某些活动的时候，人们便能感受到这种力的存在。总之，当这种限制和强制的作用来自于外部客体时，它不会被我们所注意，但它仍然会被我们毫不费力地感知，因为它的一切都在我们的内心之中。当然，我们并不是在所有时候都能够对其作出确切的诠释，但至少可以说，我们总能够意识到它。

另外，力的观念还明显带有其起源的标记。事实上，力的观念蕴含着权力的观念，而权力的观念又是从占有主导地位的统治和支配，及其推导出来的依附和服从等观念中产生出来的；所有这些观念所表

达的关系明显是社会关系。社会确立了各种存在的高低贵贱之分，把人划分成了发号施令的主人和唯命是从的奴仆；同时社会也将一种独一的属性赋予了前者，确保他的命令行之有效，这就形成了权力。所以一切都趋向于证明，在人类内心中最早形成观念的权力，便是社会通过组织人们而使自身得以确立的力量，人们正是以社会的意象来构想物质世界的各种力量的。而且，人类从来没有成功地将自己想象成为力；如果不是从社会生活中引入了这些观念的话，人们就无法支配他们的身体。实际上，这种力量必须与肉体应身的观念区分开来，必须拥有比后者更为高贵的神圣性质；一句话，必须把这种力量想成是灵魂。事实上的确如此，人们总是赋予这种力以灵魂的形式，他们相信力就应该是这个样子。然而，我们也知道，尽管像活动、思想和感觉这样的抽象能力也被冠以灵魂这个称呼，但真正意义上的灵魂却是两码事；从根本上说，灵魂是一种宗教本原，是具有特定面貌的集体力。确切地讲，一个人感觉到自己有灵魂才会认为自己有力，因为他是一种社会存在。尽管动物与人类一样，可以调动自身的各个部分，具有控制肌肉的力量，但所有这些并不能使我们以为动物本身能够意识到这就是一种主动的和有效的原因。之所以如此，是因为动物没有灵魂，或者更准确地说，动物不认为自己有灵魂。而如果说动物不认为自己有灵魂，那却是因为它们并没有参与像人类那样的社会生活。在动物中，根本就没有文明之类的东西。[29]

不过，力的观念并不完全等同于因果原则。此外，因果原则还包括对每一种力的特定发展方式的判断，及其每一个特定阶段的存在状态对下一个阶段的先决作用。前者为因，后者为果，因果判断确定了每一种力在这两个阶段之间所存在的必然联系。在人们无法摆脱的一种约束的绝对控制下，在这种联系还没有被证实的时候，心灵就已经为它留下了地盘。正如人们所说，原因预设了结果，这是先验的。

经验主义从来没有成功地说明这种先验论和必然性。这个学派的哲学家们也从来没有解释清楚这种观念之间的联想，如何能够在习惯的不断强化下，产生出有甚于期望的、或强或弱的预先倾向，使各种观念以确定次序呈现出来。然而，因果原则却具有与之全然不同的性质。它不仅仅是内在的、具有特定形式的思想倾向，还是一种外在的

规范，它凌驾于我们的表现流，它的支配作用和统治作用都是不容侵犯的。这种规范所具有的权威始终束缚和压抑着我们的心灵，也就是说，它可不是心灵的制作。在这种联系中，用遗传习惯来代替个体习惯是无济于事的，即使习惯可以延续下去，超出一个人的生命，也不会改变它的性质；相反，它会变得更加强大。本能不是法则。

我们曾经研究过的仪式，可以使我们管窥到这种权威的另一个来源，迄今为止，还没有什么人对此有所涉及。让我们想一想这个问题：模仿仪式所使用的因果律究竟是如何产生的？集合在一起的整个群体都专注于同一个目的，因为如果他们的名字所代表的那个物种不再繁殖的话，那是关系到整个氏族的生死存亡的事情。这样，全体成员被激发出来的共同情感，便通过某些姿势被外在地表达出来，在相同的处境中，这些姿势也始终是相同的，如上所述，仪典结束以后，人们似乎获得了预期的结果。因此，在这个结果的观念与先行于它的各种姿势的观念之间便产生了联系；这种联系既不因事而变，也不因人而异；对所有参加仪式的人来说，这种联系都是相同的，因为它是集体经验的产物。可是，倘若没有其他因素介入进来，上述联系也只能产生一种集体期望；每个人在做完模仿姿势以后，都会怀有信心，等待出现他们预期的结果。然而，仅凭这一点，并不会产生一种思想的绝对法则。既然最为重要的社会利益处在了生死攸关的关头，社会绝对不会允许事物随心所欲、自行其是；社会肯定要主动进行干预，规定事物必须按照社会需要而发展。因此，仪典是不可缺少的，社会在需要它的任何时候，都要求重新举行仪典，结果，那些动作，或者说是成功的条件，便开始有规律地进行了，社会迫使之成为了一种义务。正因为那些动作蕴含着某种确定的心灵状态，所以它们也分有了义务的性质。仪式规定人们必须模仿动物或植物，从而使它们得到繁殖，这样做其实就等于说，有关相似生成相似的公理是不容置疑的。舆论不允许人们从理论上否定这一原则，也不允许人们在实践中侵犯这一原则。所以说，社会在强加这一原则的同时，也强加了从中派生出来的仪轨。这样，在仪式戒规之上，又加上了逻辑戒规，当然，后者只不过是前者的智识的外表而已。这两种戒规的权威皆源于社会。权威带来的尊崇不仅可以传给带有价值色彩的思维方式，也可以传给行为方式。因此，一个人绝对不能对两者置若罔闻，否则就会与舆论

发生龃龉。这就是仪式戒规要求理智在对它进行检验之前就应该依附于它，而逻辑戒规则要求意志屈从于它的原因所在。

从这个例子中，我们再次表明有关因果观念和一般范畴的社会学理论，如何在调和各种经典学说的同时而又予以摒弃的。这种理论同先验论一样，维护了因果关系先入为主的、必然性的特征；同时，它也没有局限于确定这种特征，而是对其进行了说明；它也没有像经验主义者那样，常常以解释为借口，却使问题本身不见了踪影。相反，我们完全有理由否认个体经验所起的作用。毫无疑问，个体通过自身的观察，可以发现前后相继的有规律的现象，进而获得某种规律性的感觉。不过，这种感觉却不是因果范畴。感觉是个体的、主观的、不可沟通的，是我们亲眼观察到的结果。而范畴则是群体的产物，是群体提供给我们的既定的东西。范畴是一种框架，得到我们经验确证的东西都被安排在了这个框架中，当我们想到或看到这些东西的时候，这个框架可以帮助我们理解它们之间的相互关系。当然，如果这个框架适用于它的内容，那么这说明它与其所包含的事物是有联系的；但是我们也不要就此把这两者混淆起来。框架高于内容，并支配着内容。这是因为，两者具有不同的起源。框架绝不是个体经验的简单总结，它的主要作用，就是满足共同生活的迫切需要。

确切地说，经验主义的错误在于，它把因果关系仅仅当成了一种思辨的知识构造，当成了在方法上多少有些普遍化色彩的产物，然而，纯粹思辨本身只能产生暂时的、假想的以及似乎还说得通的观点，但是这种观点必然总会遭到人们的怀疑，因为我们无法确保以后新的观察结果不会将其推翻。然而，人类心灵不受强制和不加保留地接受或者说必须接受的公理，却具有完全不同的起源。只有行动的必然性，特别是集体行动的必然性，才能够也必须采用范畴程式的形式把自己表达出来，这些公式必须是最终的和精练的，不允许有任何矛盾之处，因为集体活动只有在步调一致的，也就是说在有规律的和确定了的条件下才能进行。集体活动不容许有任何不知所措的情况出现，因为不知所措是混乱之源；与此同时，集体活动也倾向于采用组织形式，因为一旦组织确立起来，就要把自身强加给个体。由于行动无法超越智识，所以智识也经常会被纳入同样的轨道，它往往不经辨

析就通盘接受了行动所要求的理论前提。所以，思想的绝对命令可能只是行动的绝对命令的另一侧面。

此外，我们还应该记住，我们从来就没有奢望过仅凭上述观察结果就可以建构出有关因果概念的完整理论。这个问题太复杂了，不可能如此轻易地获得解决。时间不同，地点不同，人们对因果原则的理解也不尽相同；即便是在单一社会里，随着社会环境的不同，及其所应用的自然领域的不同，因果原则也会有不同的变化。[30] 所以说，仅仅凭借它在历史进程中所表现出来的某一种形式，就想极其精确地确定因果原则的起因和存在条件，这是绝对不可能的事情。这里，我们所提出的某些观念只可以作为一种提示，它还需要加以核查和完善。不过，由于我们正在讨论的因果律确实是最原始的定律之一，由于它在人类思想和劳动的发展过程中起到了举足轻重的作用，因此，这种尝试是具有特殊地位的。出于这样的考虑，我们提出了上述几点意见，希望能够在一定程度上对因果律作出概括。

注 释

[1] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第176页。

[2] 在图腾名称索引中，斯宾塞和吉兰写成“Untjalka”（《澳洲中部的北部部落》，第772页）。

[3] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第179页。诚然，斯宾塞和吉兰并没有明确将其称之为因提丘玛，但从上下文中，我们可以看出它确实就是因提丘玛。

[4] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第182页。

[5] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第193页。

[6] 舒尔策：《物神崇拜》，第221页；参见第243页。

[7] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第3卷，第11页，第31页，第36页，第37页，第68页，第72页，第84页。

[8] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第3卷，第100页。

[9] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第3卷，第81页，第100页，第112页，第115页。

[10] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第310页。

[11] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第285—286页。也许，人们手持长矛不断挥舞的目的就是想刺透云。

[12] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第294—296页。令人奇怪的是，阿兰达人则相反，他们认为虹可以带来降雨（同上书，第314页）。

[13] 阿兰达人也采用过同样的步骤（斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第3卷，第132页）。当然，我们可以提出质疑，这种流血的举动究竟是不是一种用来赢得降雨的力量的供奉。不过，加松曾明确指出，这确实是一种模仿降雨的方式。

[14] 加松：《澳洲土著迪埃里部落的礼仪与习俗》，载于科尔：《澳洲种族》，第2卷，第66—68页。霍维特（参见《澳洲东南部的土著部落》，第798—800页）提到了迪埃里人求雨的其他仪式。

[15] 克雷芒：《有关澳洲西部土著的民族学笔记》，《国际民族志档案》，第16卷，第6—7页。参见韦斯纳尔：《婚姻仪式与婚姻关系》，载于《人的科学》，1903年，第42页。

[16] 我们推断亚图腾也可能有塔楼，因为根据克雷芒的说法，某些氏族有好几个塔楼。

[17] 克雷芒称之为部落家族。

[18] 稍后，我们将在正文第478页中解释这种说法为什么是不准确的。

[19] 有关这种分类，可参见弗雷泽：《早期亲属制度演讲集》，第37页及以下诸页；胡伯特和莫斯：《巫术的一般理论》，第61页及以下诸页。

[20] 我们并没有谈及所谓的对立法则，因为正如胡伯特和莫斯所说的那样，只有以相似为中介，相反才能导致对立（《巫术的一般理论》，第70页。）

[21] 弗雷泽：《早期亲属制度演讲集》，第39页。

[22] 就被施以魔法的人与雕像之间确实具有联想关系而言，这个公式是适用的。但这种联想却不是由相似性而导致的观念联想的简单产物。此种现象之所以产生，其真正的决定原因是宗教力所特有的传染性，我们已经说明过这一点了。

[23] 决定这种外在体现的原因，可参见纸书第313页及以下诸页。

[24] 列维—布吕尔：《低级社会中的精神功能》，第61—68页。

[25] 弗雷泽：《金枝》，第1卷，第69—75页。

[26] 我们并不想说曾有一个只有宗教而没有巫术的时代。也许，宗教形成伊始，它的某些原则就已经扩大到非宗教关系中去了，而或多或少已经有所发展的巫术同时也对宗教起了补充作用。然而，即使这两大观念和仪轨的体系并不相应于不同的历史时期，两者之间也肯定存在着一种派生关系。这正是我们试图予以确立的。

[27] 胡伯特和莫斯：《巫术的一般理论》，第108页及以下诸页。

[28] 参见纸书，第267页及以下诸页。

[29] 当然，动物社会是存在的。不过，当我们把社会这个词同时用于动物和人类的时候，其含义是绝对不同的。制度是人类社会的特征，而动物是没有制度的。

[30] 原因这个概念，对于一个学者或者一个没有受过科学训练的人来说，含义就不同。当因果原则被应用于社会事实和物理—化学事实时，我们同时代人对之也有不同的理解。在社会秩序中，人们所提出的因果概念，与长期作为巫术基础的那种概念是很相近的。甚至可以怀疑，物理学家和生物学家也是以这种方式来表现因果关系的。

第四章 积极膜拜（终）

III 表现仪式或纪念仪式

我们为前面两章论及的积极仪式所提供的解释，指明了这种仪式的意义所在：它首先是道德的和社会的。信仰者赋予仪式的物质效力，正是那些掩盖仪式存在之根本原因的诠释所带来的结果；这是因为，这些仪式在道德上重新塑造了个体和群体，而且人们坚信仪式拥有着支配各种事物的力量。然而，即使上述假设可以使我们对事实做出说明，但我们仍然不能认为它已经直接得到了证明；乍看起来，它甚至好像与我们先前分析过的仪式机制的性质产生了隔膜。不管仪式的要素是供奉行为还是模仿行为，组成仪式的各种姿势看来都只是为了纯粹的物质目的；它们持有，或似乎持有的目标只有一个，就是使图腾物种得到繁殖。在这些情况下，倘若我们说它们真正的功能应该是为道德目标提供服务，那么这种说法难道不令人奇怪吗？

其实，斯宾塞和吉兰夸大了仪式的物质功能，甚至在那些最无可挑剔的事例中，这些功能也被夸大了。根据他们两人的说法，每个氏族举行因提丘玛的目的是为了向其他氏族提供足够的食物，整个膜拜就是不同图腾群体之间所进行的经济合作；人人都为别人而工作。但是，按照斯特莱罗的说法，有关澳洲图腾制度的这种概念与土著人是毫不搭界的。他说："如果某个图腾群体的成员竭力去繁殖某种被神圣化了的动物或植物，而且看上去他好像是在为其他图腾的成员服务，我们就必须提醒自己，不要把这种合作当成是阿兰达或洛里查图腾制度的基本原则。黑人自己从来没有告诉过我这就是他们举行仪典的目的；当然，当我把这种观念提供给他们，并加以解释之后，他们对此表示理解，也勉强同意了这种看法。可是，我还是对按照这种方式找到的答案表示怀疑，而且这种怀疑不是没有道理的。"斯特莱罗指出，对仪式的这种解释与某些事实有龃龉之处，因为并不是所有的图腾动

物或植物都是可吃的或有用的，有些图腾一点儿用也没有，有些甚至相当危险。所以，从与这些图腾有关的仪典中根本看不出这种目的。[1] 他总结道："如果有人问土著人举行这些仪式的确切原因是什么，土著人会一致回答说：'我们的祖先就是这样行事的。这就是我们按照这种方式而非其他方式举行仪式的原因。'"[2] 而如果说之所以要举行仪式，是因为仪式是从祖先那里传承下来的，那么就是承认了仪式权威与传统权威是相互混同的，而传统则是首要的社会事务。人们举行仪式，是为了将过去的信念保存下来，将群体的正常面貌保持下来，而不是因为仪式可能会产生物质效果。于是，信仰者自己对仪式的解释，就表明了仪式得以产生的深刻原因。

有些事例，便直接而又明显地把仪式这个方面的特征表现了出来。

1

在瓦拉蒙加人那里，我们可以最清楚地看到这些仪式。[3]

在这个部落中，所有氏族都被认为是同一个祖先的后裔，这位祖先在某个确切地点诞生之后，在其世间生活中走遍了部落的每个角落。在游历中，他使土地变成了现在这个样子；他创造了山脉和平原、水洞和溪流。与此同时，他在沿途还播下生命的萌芽，这些萌芽就是从他的身体上散落下来的，它们几经转世，终于变成了氏族的真正成员。而瓦拉蒙加人所举行的非常类似于阿兰达人之因提丘玛的仪典，目的就是去纪念和表现这位祖先的神话历史。除了一个例外情况之外[4]，仪式中既有供奉，也有模仿仪轨。仪式不仅追忆了过去，而且还借助名副其实的戏剧表现方式将过去呈现出来，这就是仪式的全部内容。戏剧表现这个说法是非常精确的，因为在这个仪典中，祭司被人们当成了祖先的化身；作为演员，他扮演的是祖先的角色。

斯宾塞和吉兰考察过黑蛇族的因提丘玛，[5] 让我们把它当作例子描述一下吧！

在黑蛇族那里，初入仪式似乎与过去并没有什么关系，至少在我们得到的有关仪式的描述中，我们没有充足理由认为其中有过去的含义。在仪式中，有两位祭司在分别做着奔跑和跳跃的动作[6]，他们身上装饰着代表黑蛇的图案。当他们最终筋疲力尽地跌倒在地上时，助手们用手轻轻地抚摸他们背上文着的象征图案。他们认为，这样的动作可以使黑蛇感到高兴。随后，一连串的纪念仪典便开始了。

他们把祖先"塔拉瓦拉"（Thalaualla）从开始浮出大地到最终回归地下的神话历史全部表演出来。他们追随着祖先走完了他的全部旅程。神话中说，这位祖先在他每个驻足之外，都举行过图腾仪典；现在，他们用同样的程序来重复这些仪典，他们认为这套程序与最原始的程序是一样的。他们用得最频繁的动作，就是有节奏地、疯狂地扭动自己的整个身体；这是因为，祖先就是通过这种方式将体内的生命萌芽向外播撒的。演员们用羽绒把自己的身体罩住，当他们狂乱地扭动时，羽绒就会脱离身体，四处飞散；这就是用以表现这些神奇的萌芽在空中飞扬弥散的手法。

我们还记得，在阿兰达，举行仪典的场地为仪规所确定，那就是发现圣岩、圣树和水的地方，崇拜者必须到那里举行膜拜。然而，瓦拉蒙加部落的情况却刚好相反，哪儿比较方便，举行仪典的场地就随意定在哪儿。所以，这些场地只是便当的场地。尽管如此，构成仪式主题的各种事件的原发地点仍然需要用图案表现出来。有时候，这些图案就文在演员们的身体上。比方说，在后背和肚子上画一个小红圆圈，就代表着水洞。[7] 在有些情况下，这些图形也可以画在地上。人们先把地浸湿，再铺上一层红色的赭石，然后用一连串的白点勾出几条曲线，用来代表河流和山脉。这即是装饰的肇端。

除了举行据说是祖先很久以前曾经举行过的真正意义上的宗教仪典之外，他们还会把某些很简单的有关祖先业绩的轶事插曲表现出来，不论采用史诗的手法，还是采用喜剧的手法。例如，在某个特定的时候，当三个演员在场上表演一场重要仪式的时候，另一个演员则藏进了远处的丛林中。他的脖子上挂着一小袋羽绒，这代表一只沙袋鼠。主要仪典一结束，一位老人就会在地上画出一条线，这条线一直

通向第四个演员藏身的地方。其他人紧随其后，低垂目光紧盯着这条线，如同按图索骥。当他们找到这个人时，装出一副无动于衷的样子，而其中一个人则操起木棒打他。这段表演表现了大黑蛇一生中的一个偶然事件。一天，他的儿子外出打猎，捉到了一只沙袋鼠，一点儿没给父亲留就都吃掉了。他的父亲循踪而来，令儿子吃了一惊并迫使他把吃到肚子里的东西吐出来；这就是在结尾处棒打儿子所要表现的内容。[8]

这里，我们不能将所有依次表现的神话事件都连带出来。上述事例已经足以说明这些仪典的性质了：它们就是戏剧，或者说是戏剧的特殊变体；这些表演能够作用于，或者至少被认为能够作用于自然的过程。当塔拉瓦拉的纪念仪式结束以后，瓦拉蒙加人确信黑蛇肯定会得到大量的增长繁殖。所以说，这些戏剧即是仪式，甚至从各个方面来说，这些戏剧在效果上都可以与组成阿兰达部落因提丘玛的仪式相比拟。

这样一来，这两种仪式就可以相互加以澄清。如果两者之间没有什么明显的连续性的中断的话，我们在两者之间作一番比较，则是再正当不过的事情了。这两种仪式不仅追求着同样的目标，而且我们在阿兰达人那里，亦可找到瓦拉蒙加仪式中最有特点的部分的萌芽。事实上，阿兰达人经常举行的因提丘玛，也隐隐约约地带有些纪念性质。举行仪式的地点必须是祖先曾经辉煌过的地方。在虔诚的朝圣途中，崇拜者走过的道路，是阿尔彻灵迦时代的英雄们所踩过的；崇拜者停下来举行仪式的地点，是祖先们曾经逗留过并在此魂归大地的地方，等等。因此，所有东西都会在参加仪式的人的内心中引起回忆。不仅如此，他们除了运用手势动作以外，还经常吟唱与祖先业绩有关的圣歌。[9] 假如这些故事不是说出来的，而是表演出来的，假如这种新的形式变成了仪典中的重要部分，那么瓦拉蒙加人的仪典就出现在眼前了。甚至还可以说，就单方面而言，阿兰达人的因提丘玛已经是一种表现仪式了。因为祭司既是祖先的后代，又是祖先的化身。[10] 他所做的姿势是祖先在同样情况下也会做的。当然，确切地说，他还没有像演员那样去扮演祖先的角色；他的角色还是自己。尽管如此，在一定意义上，仪式的场面还是被主人公占据着。要想进一

步加强仪式的表现性质，只要突出一下祭司与祖先的双重性就足够了，而这正是瓦拉蒙加部落的情况。[11] 甚至在阿兰达，也至少在一种因提丘玛上，有某些与该族祖先没有神话传承关系的人来代表祖先，于是，仪式中就出现了确切意义上的戏剧表现——这便是鸸鹋族的因提丘玛。[12] 而且，他们举行因提丘玛的地点也似乎与本部落的一般规则有出入，其剧场也是人为安排的。[13]

但我们不能就此得出这样的结论：尽管它们之间存在着差异，这两种仪典变体之间仍然存在着亲属关系的迹象，或者说存在着明确的连续关系，可以相互转化。不过，下面这种说法却非常合适：两者之所以相似，是因为它们具有共同的来源，换言之，它们不过是同一种原始仪典的两种不同形式而已：稍后我们会看到，这种假设的可能性最大。但即使不再论证这个问题了，我们提到过的事实也足以说明它们是具有相同的性质的仪式。所以，我们可以对它们进行比较，以便用一种仪式更好地理解另一种仪式。

我们所说的瓦拉蒙加仪典的独特之处，并不是那种可以对图腾物种增殖直接起到帮助或促进作用的姿势。[14] 如果我们对他们的动作和语言加以分析，通常会发现其中并没有流露出任何这样的意图。一切尽在表现中，而表现的唯一目的就是要把氏族的神秘过去重新唤回到人们的心中。然而，一个群体的神话乃是这个群体共同的信仰体系。它永久保存的传统记忆把社会用以表现人类和世界的方式表达了出来；它是一个道德体系、一种宇宙论、一部历史。所以说，仪式是为维护这些信仰的生命力服务的，而且它仅仅为此服务，仪式必须保证信仰不能从记忆中抹去，必须使集体意识最本质的要素得到复苏。通过举行仪式，群体可以周期性地更新其自身的和统一体的情感；与此同时，个体的社会本性也得到了增强。那些荣耀的纪念不仅可以活生生地展现在人们的眼前，也可以使人们体会到彼此的亲属关系，使人们感到自己变得更加强壮、更有信心：如果一个人看到了如此遥远的过去重新回到了他的身边，如此宏伟的事物重新激荡着他的胸怀，他就会更加确信自己的信仰。这就是仪典的特征，它起着教导的作用。而且，它还倾向于完全作用于心灵，仅仅作用于心灵。所以尽管人们相信仪式能够对事物产生作用，能够保证物种繁荣兴旺，但这种

作用不过是对其实施的道德作用的反应而已，显而易见的是，只有道德作用才是其真正的、唯一的作用。这样，我们所提出的假设便被这个具有重要意义的经验证实了。而且，正像我们所说的那样，由于瓦拉蒙加人和阿兰达人的仪式体系在本质上并没有什么不同，上述论证也就更加确凿了。我们只要抓住了其中的一种仪式，就可以使我们对另一种仪式提出的推测变得更加明晰。

2

还有一些仪典，它们的表现性和观念性的特征更加明显。

在我们所讨论的仪典中，有的戏剧表现并非是为了自身而存在的，它们仅仅是实现一个物质目的的手段，这个目的就是使图腾物种得到繁殖。不过，还有一些仪式，尽管它们在物质上与上述仪式并没有什么不同，但上述仪式所关注的目的却不见了。在那里，仪式只是为了表现过去而表现过去，为了让过去紧紧凝固在人们的内心之中，在仪式中，我们根本找不到预想中的那种对自然的决定作用。至少可以说，我们有时候归之于它的物质效果从整体来看是次要的，而且与我们所说的礼拜仪式的重要作用无关。

这种情况在瓦拉蒙加人为歌颂沃龙迦蛇而举行的仪典中表现得非常醒目。[15]

我们已经说过，沃龙迦是一种非常特别的图腾。它既不属于动物物种，也不属于植物物种，而是一种独一无二的东西：它仅仅是沃龙迦而已。这种存在纯粹是神话意义上的。土著人说它是一条巨大的蛇，而且非常长，当它竖起身子时，它的头便会消失在云端。人们相信，沃龙迦生活在一个叫做“沙泡沃泸”（Thapauerlu）的水洞中，而这个水洞则深藏在一条荒无人烟的峡谷深处。不过，虽然它在某些方面与普通图腾有所不同，但它具有图腾的所有特征。人们把沃龙迦当成了整个群体的集体名称和象征，所有个体也把它看成是他们共同的祖先。他们与这种神话怪兽之间的关系，与其他图腾成员与他们所尊崇的氏族缔造者之间的关系是一样的。在阿尔彻灵迦[16]时代，沃

龙迦也周游了整个部落的每个角落。在它停留过的不同地方，它都播撒下“精灵之子”，这种精神本原至今还仍然被看成是生命的灵魂。沃龙迦甚至被当成了一种至高无上的图腾。瓦拉蒙加部落分成两个胞族，一个叫做“乌鲁鲁”，另一个叫做“金吉利”。乌鲁鲁的图腾几乎都是不同种类的蛇。该图腾成员都被看成是沃龙迦的后代，他们自己也承认沃龙迦就是他们的祖先。[17] 在这里，我们可以窥探到沃龙迦的神话可能是怎样产生的。为了解释在同一胞族中为什么会出现这么多相似的图腾的现象，他们便设想所有这些图腾都来源于同一个图腾；这样，他们必然会赋予该图腾一种巨大形式，以使其面貌能够相称于指定给它的在部落历史中举足轻重的角色。

这样，把沃龙迦作为膜拜对象的仪典，与我们已经研究过的仪式并没有不同的性质：它们都是些表现，可以把神话生活中的各个重大事件展现出来。它们不仅展现了沃龙迦破土而出、游历四方的场面，而且还表现了旅途中的各种轶事。斯宾塞和吉兰参加过发生在7月27日至8月23日之间的15场这样的仪式，所有仪式都按照确定的次序贯穿起来，构成了一种名副其实的循环。[18] 在细节方面，这种长时间的庆典与瓦拉蒙加部落普通的因提丘玛没有什么区别，这一点可以从斯宾塞和吉兰提供的描述中看出来。[19] 不过，另一方面，它虽然是一种因提丘玛，却不可能具有保证动植物物种得到繁殖的目的，因为沃龙迦是一个仅有其自身而不繁殖的物种。沃龙迦始终存在着，土著人似乎并没有感到非得通过举行仪式来维持它的生存。表面看来，这些仪式不仅缺少典型的因提丘玛所具有的效力，甚至好像也不具备任何物质方面的功效。沃龙迦不是一种支配着自然现象之特定秩序的神，在膜拜中，人们从来没有指望通过交换从它那里获得特定的回报。当然，他们也认为，如果各种仪式规定未被遵循，沃龙迦就会大发脾气，离开它的栖身之地，对轻蔑它的崇拜者予以惩罚；反之，如果一切都按规矩进行，人们就会相信自己福运亨通，某些让人高兴的事情将会发生。不过，显而易见的是，即使沃龙迦很有可能实施这些处罚，这也是人们为了解释仪式而得出的事后想法。一旦仪典得到了确立，它就会自然而然地发挥作用，倘若人们不按照规定去奉行仪式，就会招致极其严重的危险。然而，仪式不是为了预防这些神话危险或保证特定利益而确立的。再者说，土著人有关这些危险和收益的

观念也是极其模糊的。当整个仪典全部结束时，老人们便宣布：如果沃龙迦感到很高兴，它就会赐予我们雨水。然而，他们并不是为了下雨才举行仪式的。[20] 他们举行仪式，是因为他们的祖先就是这样做的，他们可以借此表示对传统的崇高敬意，并且在仪式结束以后还可以感受到精神上的满足。其他方面的考虑都不过是一种补充，尽管它们可以强化仪式给崇拜者规定的态度，但却不是这种态度存在的原因。

由此，我们发现这全部仪典的唯一目的，就是要唤醒某些观念和情感，把现在归为过去，把个体归为群体。它们不仅没有服务于什么功利性的目的，崇拜者本身也没有什么要求。这进一步证明，已经集合起来的群体的心理状态，恰恰构成了我们称为仪式心态的唯一的稳定牢固的基础。尽管仪式被认为具有这样那样的物质效力，但对这些效力的信仰完全是附属的和偶然的，即使没有这些效力，也不会使仪式的基本性质发生改变。沃龙迦这种仪典比上述任何仪式都更能说明积极膜拜的基本功能。

我们之所以特别坚持强调这种仪式，是因为它们具有非同寻常的重要性。不过，其他仪式也有完全相同的性质。瓦拉蒙加部落就有一个叫作“笑孩”的图腾。斯宾塞和吉兰指出，冠以这个名称的氏族在组织形态上与其他图腾群体没有什么不同。它也像其他组织一样，拥有自己的圣地（mungai），传说时代的始祖就在这里举行过仪典，并留下了精灵之子，他们后来变成了氏族的成员。这些图腾仪式与关于动植物图腾的仪式是一样的。[21] 不过，这些仪式显然不具备任何物质效力。它们是通过四场仪典一组的不同系列组成的，各个仪典连续不断地重复举行，其目的只是让人们高兴，引来一阵阵的笑声，简言之，它们这样做，就是想保持这个群体自成特色的快乐感和幽默感。[22]

我们在阿兰达人中发现好些图腾都只有一个因提丘玛。我们还发现这个部落的地形不仅毫无规则，而且支离破碎，祖先逗留过的地方有时候也被当作图腾。[23] 为了这些图腾而举行的仪典明显不会产

生任何物质作用。它们只是由旨在纪念过去的表现组成的，除了纪念以外，它们也不可能再有其他目的了。[24]

这些表现仪式不仅可以使我们更好地理解膜拜的性质，而且还为一种非常重要的宗教要素提供了佐证：这就是宗教的娱乐要素和审美要素。

我们曾经提到过，这些要素与戏剧表现之间存在着紧密的亲缘关系。[25] 在我们后来所说的那些仪式中，这种关系表现得更加明显，它们不仅采用了真正戏剧所采用的手法，而且也追求着同样的目的：避开所有功利性的目的，使人们忘却现实社会，把人们送到一个可以自由想象的世界里去，在那里他们可以完全放松自己。从外表来看，这些仪式有时候简直就是一种消遣活动：参加仪式的人尽情欢娱、开怀大笑。[26]

表现仪式与集体娱乐如此密切，以至于人们在从仪式过渡到娱乐的过程中，并没有产生丝毫隔膜之感。严格意义上的宗教仪式必须在圣地举行，女人和未成年者必须被排除在外。[27] 不过，在某些仪式中，这种宗教性质已经有所减退了，尽管它还没有完全消失。这些仪式是在仪式场地之外举行的，这证明它们在某种程度上已经被俗化了；不过，像女人和儿童这样的凡俗之人，还是不允许参加仪式的。所以说，这些仪式正处在圣俗两界的分界线上。通常，这些仪式与传说中的人物有关，但这些人物在图腾宗教的框架中并没有自己固定的位置。他们往往是些邪恶的精灵，经常与巫师而非普通信仰者发生关系；或是某种妖怪，人们认为他们不具备像真正意义上的图腾存在和图腾事物那样的严肃而又牢靠的可信度。[28] 一旦使各种事件和人物表现归附于部落史的纽带松弛下来，这些仪式就会相应地显露出一些很不真实的面目，相应的仪典也会改变自己的性质。这样，人们便进入了一个纯粹幻想的世界，纪念仪式渐渐变成了普通意义上的集体欢腾，它仅仅是一种简单的公共欢闹，不再具有任何宗教性质，所有人都可以毫无顾忌地参加。有些现在唯一的目的就是制造热闹的表现，其实也许是古老的仪式，只是到了后来才改变了性质。事实上，

这两种仪典之间的差别是变换不定的，所以我们不可能明确指出它们究竟是属于哪一类的。[29]

众所周知，游戏以及艺术的主要形式好像都是从宗教发展而来的，长期以来，它们始终保留着宗教的特点。[30] 现在，我们知道其中的原因了：这是因为，尽管膜拜活动起初另有目的，但对人类来说它毕竟是一种娱乐。宗教之所以扮演这个角色，既非出自偶然的妄为，也非出自巧逢的良机，而是宗教本质的必然产物。尽管我们已经确证，宗教思想与虚构体系是完全不同的两码事，只有当宗教将现实变形以后，现实才能以相应的宗教形式表达出来。在客观社会与象征地表达社会的神圣事物之间，存在着相当大的距离。虽然构成宗教的原始材料是人们真正感觉到的印象，但是这些印象必然要被诠释和阐释，要被改头换面，直到不可辨认为止。所以说，宗教事物的世界在部分上是想象的世界，尽管只是在外在形式上才可以想象，但这个世界因此就非常适合于心灵的自由创造。不仅如此，既然用来创造这个世界的智识力总是显得狂热炽烈、躁动不安，那么我们单纯凭借合适的符号来表达现实的做法，就不足以耗尽这些力量。一般来说，总会有些剩余的力，可以用来制作某些附加的、多余的奢侈品，这便是艺术作品。这样的实践和信仰确实存在着。一旦崇拜者集合起来，他们的欢腾状态就必须得外在地转化成一场纵情举动，要想让它服从精心策划好的目的，可不是件容易的事情。其中，有一部分放纵举动会毫无目的地失去控制，它们不断扩展，仅仅是为了愿意扩展，并把欢乐带到所有的游戏之中。再者说，膜拜的对象也是想象中的存在，它们也不可能对这样的放纵加以限制或调整，只有很实在的、坚不可摧的现实的压制力量才能把这些行动限定在明确的、不致滥用的范围里。因此，如果有人在解释仪式的时候，认为每个姿势都有明确的目的，都有自身存在的确切理由，那么他就严重地误解了仪式。即使我们能够看到像跳跃、旋转、舞蹈、喊叫和歌唱这样的动作，我们往往也不太可能找到所有这些激动行为的含义。

所以说，倘若宗教没有给思想与活动的自由结合留有余地，没有给玩耍、艺术以及所有能够使精神得到放松的娱乐留有余地，宗教也就不能成其为宗教了。因为在极其乏味的日常工作中，精神已经憔悴

不堪了；正是出于此种原因，宗教才产生并成为必需。艺术并不仅仅是膜拜为了掩盖自己某些过于苛刻、过于粗鲁的面目，而竭力粉饰自身的外在装饰；膜拜本身就是美的。因为神话与诗歌具有众所周知的联系，所以有些人试图把神话从宗教中排除出去，[31] 但事实上，诗歌是一切宗教所固有的东西。我们刚才研究过的表现仪式，可以体现出宗教生活的这一方面，然而，任何仪式都在某种程度上是由此体现的。

当然，如果仅仅看到了宗教的这个方面，或者夸大了它的重要性，那么会犯下最严重的错误。假如仪式只能起到消遣的作用，它就不再是仪式了。借助宗教符号表达出来的道德力，是我们必须予以考虑的、不以我们意志为转移的真实的力。甚至当膜拜的目的不是为了产生物质效果，而是为了产生精神作用的时候，其作用方式与纯粹的艺术活动也是截然不同的。就各种表现而言，其所要唤醒和维护于我们的心灵的，不是与现实无关的空洞的意象，也不是我们为了满足于看到它们在眼前出现与会合而漫无目的地招来的意象。仪式对我们道德生活的良性运作是必须的，就像维持我们物质生活的食物一样。只有通过仪式，群体才能得到巩固并维持下去，而且我们知道，对个体来说，仪式也是要的。所以说，仪式与游戏不同，仪式是严肃生活的一部分。但即使它的不现实的和想象性的要素并非最基本的要素，这些要素所起的作用也是不容忽视的。它们影响到崇拜者从仪式中获得的舒适感，因为娱乐也是精神再造的一种形式，而这正是积极膜拜的主要目的之一。当我们履行了仪式职责重新返回到凡俗生活中以后，我们的勇气和热情增加了，这不仅是因为我们与一种至上的能量之源建立了联系，而且也因为我们度过了一段不太紧张、自由随意的生活，我们的体力得到了恢复。这样，宗教又获得了一种魅力，而且是不容小觑的魅力。

因此，某些重要的宗教仪典经常会使人想起节日的观念。反过来说，不管每次节日的起因有多么平常，也多少会带有某些宗教仪典的特征。因为在任何情况下，它都是可以把大家召集起来，使大家共同行动，激发起一种欢腾的状态，有时甚至是谵狂的状态，这种状态与宗教状态之间不无密切关系。它可以使个体从他的日常事务和日常关

注中解脱出来。于是我们从这两种情况中发现了同样的现象：有喊声，有歌声，有音乐声，还有暴烈的活动和舞蹈，人们寻找着刺激，用来增加自己的活力。经常可以看到，群众节日不仅会带来过激的行为，还会使人们丢掉合法与不合法之间的界限。[32] 有些宗教仪典几乎必然要破坏那些平常最受人尊崇的规范。[33] 当然，这并不意味着就无法区别这两种形式的公共活动了。简单的寻欢作乐和凡俗的集体欢腾都没有严肃的目的，而仪式仪典总体上往往具有一个重要的目的。不过，我们还是要记住，所有的寻欢作乐中都会有某些严肃生活的反映。因此，我们倒不如说，两种活动的不同之处在于，它们所结合的两种要素的比例是不同的。

3

还有一个更普遍的事实，可以证实我们的上述观点。

斯宾塞和吉兰在他们的第一本书中，把因提丘玛说成是一种非常明确完整的仪式，当他们说到仪式时，仪式好像是注定要为确保图腾物种繁殖而举行的活动，如果仪式实现不了这种独一的功能，似乎就会丧失其全部的意义。不过，在《澳洲中部的北部部落》一书中，他们的说法就不同了，尽管他们也许没有注意到这一点。斯宾塞和吉兰承认，相同的仪典既可以在定期举行的因提丘玛中出现，也可以在成年礼中出现。[34] 因此，它们既有助于生成图腾动物或植物，也可以使未成年者获得作为男性社会的正式成员所必需的各种特征。[35] 从这种观点来看，因提丘玛面目一新。它不再是建立在自身原则之上的独特的仪式机制，而是更为普通的、可以用于不同目的的仪典的特殊应用。因此，在后期著作中，他们在论述因提丘玛和成年礼之前，专门辟出一章来讨论一般意义上的图腾仪典，他们根据举行这些仪典的不同目的，对仪典的各种形式做出了抽象概括。[36]

在以往的文献中，只有斯宾塞和吉兰两人指出过这些图腾仪典基本的不确定状态，而且，他们还是间接指出的。而今，它却得到了斯特莱罗更明确的证实。斯特莱罗说：“当他们带领初成年者经历过成年礼的不同节期以后，当着年轻人的面，他们又举行了一系列仪典，尽

管这种仪典在最特殊的细节上都承袭了定期膜拜的仪式特征（即斯宾塞和吉兰称之为因提丘玛的那种仪式），但它并没有使其相应图腾繁茂兴盛的目的。”[37] 其实，这种仪典不过是在两种情况下所举行的同一种仪典而已，只是名称有所不同。当它被用于繁殖物种的目的时，人们把它称作巴恰卡丘玛，而当它被当作成年礼的一部分时，人们则称之为因提丘玛。[38]

此外，在阿兰达人那里，我们还可以根据其某些次要的特征来区分这两类仪典。尽管在这两种情况下，仪式具有着相同的结构，但我们知道，在成年礼中找不到阿兰达因提丘玛中的那种流血，即一般所说的供奉。而且，阿兰达部落的因提丘玛也总是在传统地点举行的，人们必须进行朝圣；相反，举行成年礼的地点则纯粹是随方便而定的。[39] 而当因提丘玛仅仅是戏剧表现时，比如是瓦拉蒙加人的情况，这两类仪典就完全没有区别了。不管是在这种仪典里，还是在那种仪典里，他们都是在纪念过去，让神话起作用，他们的表演不可能采用不同的物质形式来进行。所以，依据环境条件，同一种仪典可以产生两种不同的功能。[40]

这种仪典甚至也适合于其他用途。我们知道血是一种神圣存在，女人绝不能看见流血。但有时候，如果女人在场，并看到了斗殴流血的场面，于是仪式就被破坏了。在阿兰达，最先流血的男人为了弥补这个过失，“就必须举行关于父系的图腾或母系的图腾的仪典”[41]；这种仪典有一个专门名称，叫作“阿卢瓦·乌帕瑞利玛”（Alua Uparilima），意思是“把血刷洗掉”。但就仪典本身来说，它与在成年礼或因提丘玛中所举行的仪式并没有不同之处，它表现的也是一个古老的历史事件。所以说，这种仪典既可以同样服务于成年礼，也可以对图腾物种产生作用，还能用来赎罪。在下文中，我们将会看到，图腾仪典也可以替代葬礼。[42]

胡伯特和莫斯曾经指出过，在祭祀中，尤其是在印度教的祭祀中具有这种功能混杂的现象。[43] 他们认为，共享、赎罪、发誓以及契约等各种祭祀形式都不过是同一种机制的各种变体而已。现在我们看到，这种情况出现得更早，而且绝不仅限于祭祀制度。或许，只要

有仪式存在，它就会呈现出这种不确定性。弥撒既可以用于婚礼，也可以用于葬礼；它既可以免除死者的罪过，又可以为生者赢得神祇的赐福，如此等等。斋戒既是一种赎罪和悔过，也同样为共享做了准备；它甚至可以赋予人一种积极的品格。这种模糊性说明，仪式的真正功能并不在于它表面上所追求的特别的和确定的效果，尽管人们通常借此来确定它的性质；仪式是一种一般的作用，虽然这种作用无论何时何地都是一样的，却可以根据不同的条件以不同的形式出现。而这正是我们的理论所要阐明的问题。如果膜拜的真正功能就是唤起崇拜者由道德力和道德信念构成的某种心灵状态，如果仪式所具有的各种效果仅仅来自于由这种基本状态所产生的次要的、多样的决定作用，那么当我们看到，具有相同构造和结构的单一仪式似乎可以产生多种多样的效果的时候，就不会感到惊奇了。因为心理倾向在各种情况下都是一样的，它们只取决于群体被集合起来了这一事实，而不取决于使群体集合的具体原因；而仪式的功能始终就是使心理倾向兴奋起来。但另一方面，根据其所适用的不同环境，这些心理倾向又被作了不同的解释。他们是想获得某种物质结果吗？他们所感觉到的信心就会使他们深信自己通过所采用的手段正在或将要实现愿望。有人要想免除自己的罪过吗？同样的道德信念又会使他认为相同的仪式姿势可以获得赎罪的功效。所以，表面上的效能似乎发生了变化，而真正的效能却始终不变，仪式看上去可以起到各种各样的作用，但其实它只起到了一种作用，一种一以贯之的作用。

反之，就像一种仪式可以服务于许多种目的一样，许多种仪式也可能只会产生同一个结果，这些仪式可以相互替代。为了确保图腾物种得到繁殖，人们可以同样诉诸各种供奉、模仿仪轨或者是纪念表现。仪式能够相互替代的特点，再次证明仪式不仅具有可塑性，而且在发挥有效作用时具有极端的一般性。最本质的是，人们被集合起来，他们不仅共同感受到了情感，而且还通过共同行动将这些情感表达了出来；相对而言，这些情感和行为的特殊性质则是次要的和偶然的。群体为了意识到自身，并不需要从它所诉诸的所有行为中选出几种特殊的行为再加以实施。它必须去做的事情，是开展共同的思想和行动；至于这种共同行为究竟采用了什么样的可见形式，则是无足轻

重的。当然，这些外在形式也不是偶然出现的，它也自有其原因；不过，这些原因并没有触及到膜拜的本质部分。

因此，所有这些都把我们带回到这种观念上了：仪式首先是社会群体定期重新巩固自身的手段。据此，我们有可能根据假设重新构建出图腾膜拜最初的形成方式。当人们感到他们团结了起来，他们就集合在一起。并逐渐意识 到了他们的道德统一体；这种团结部分是因为血缘纽带，但更主要的是因为他们结成了利益和传统的共同体。由于上文所指出的原因，人们还通过一种非常特殊的同体论的形式来表现上述统一体：他们认为自己分享了某种特定动物的全部本性。在这些情况下，他们只有通过一种办法才能确认他们的集体存在，那就是确认他们与这个物种的动物是相似的，要想做到这一点，他们不仅需要借助沉思默想，而且还要付诸物质上的行动。正是这些行为，构成了膜拜；而显然，这些行为只能是人们模仿他们所认同的那种动物的动作。只要我们清楚了这一点，模仿仪式看来就是膜拜的最初形式。这样，我们也认识到了这些仪轨所具有的极其重要的历史意义，尽管乍一看来，它们似乎是一种儿童游戏。我们业已表明，虽然这些姿势幼稚而又笨拙，这些表现手法很粗糙，但它们都传达和维护着一种自豪、坚定和崇敬的情感，完全可以与集合在一起、共同宣称自己是万能上帝的子孙的最具观念论色彩的宗教崇拜者的情感相媲美。在两种情况下，其情感都同样是由坚信和尊崇的印象构成的，而这些印象又是被支配和维护他们的一种伟大的道德力在个体意识中唤起的，这就是集体力。

我们所研究的其他仪式，也许不过是这种基本仪式的变体而已。一旦人与动物的密切联系被承认下来，人们就会切实感觉到，他们必须确保膜拜的主要对象能够定期繁殖。最初，这些模仿仪轨可能仅仅出自于道德目的，但后来却让位给了功利和物质的目的，变成了实现这些预期结果的手段。然而，随着神话传说的发展，起初还与图腾动物相互混同的英雄祖先逐渐分离出来了，逐渐具有了更具有人格特点的形象，这样，对动物的模仿就被对祖先的模仿代替了，或者说，又另外出现了对祖先的模仿，随之，表现仪典也就代替了或完善了模仿仪式。最后，为了进一步保证达到他们所追求的目标，人们感到有必

要利用他们所掌握的一切手段。既然他们手头上掌握有积聚着生命活力的圣岩，于是他们就利用了圣岩；既然他们的血与动物的血具有相同的性质，那么他们就出于同样的考虑采用了流血的方式。反之，既然人与动物之间存在这样的亲属关系，那么人就可以通过食用这种动物的肉来使自己变得强壮有力。这样一来，供奉和共享仪式便产生了。归根结底，所有这些不同的仪轨都不过是同一主题的变体：不论何时何地，它们都基于同一种心灵状态。当然，根据不同的处境、不同的历史时期，以及崇拜者的不同取向，人们对这种状态作了不同的解释。

注 释

[1] 当然在这些仪式中也不会有食物共享的因素存在。根据斯特莱罗的说法，至少对那些与不可吃的植物有关的仪式而言，它们有着不同的名称：人们不再把它称作巴恰卡丘玛，而是称作"努杰利拉玛”（Knujilelama）（斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第3卷，第96页）。

[2] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第3卷，第8页。

[3] 瓦拉蒙加人并不是唯一以戏剧表现的形式来举行因提丘玛的部落。我们在津吉利、翁巴亚、伍尔马拉、瓦尔帕里甚至凯蒂什部落中都可以发现这种仪式，只不过这些部落在某些仪式特征上与阿兰达部落比较类似（斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第291页，第309页，第311页，第317页）。我们之所以把瓦拉蒙加人的仪式作为一种类型，是因为斯宾塞和吉兰对它们作过最透彻的研究。

[4] 即黑色凤头鹦鹉氏族所举行的因提丘玛（参见纸书，第428页）。

[5] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第300页及以下诸页。

[6] 在这两个演员中，有一个不属于黑蛇族而属于乌鸦族。这是因为，乌鸦被当成了黑蛇的“伙伴”；换言之，乌鸦是亚图腾。

[7] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第302页。

[8] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第305页。

[9] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第188页；斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第3卷，第5页。

[10] 斯特莱罗已经认识到了这种情况：“在这些圣歌中，图腾祖先与表现他的后代（der Darsteller）是作为同一个形象出现的。”（斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第3卷，第6页）然而，由于这个确凿的事实与祖先灵魂不可转生的理论产生了矛盾，所以斯特莱罗在注释中作了补充说明：“在举行仪典的过程中，表现祖先的人并不是祖先的真正化身。”如果斯特莱罗的初衷是想表明在举行仪典的过程中没有发生灵魂转生的现象，那么这种说法再确切不过了。不过，如果他的意思是想说根本不存在转生，那么我们就搞不懂为什么祭司与祖先会混同为一了。

[11] 也许，之所以产生这样的差别，部分是因为瓦拉蒙加部落的每个氏族都被认为是同一祖先的后代，传说中的氏族历史就是围绕着这个祖先形成的。他是仪式所要纪念的祖先，而祭司不一定非得是他的后代。甚至可以怀疑那些半人半神的神话首领是否会任其转生。

[12] 在这种因提丘玛中，有三个助手代表“非常遥远的”祖先，并确实发挥了作用（斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第181—182页）。诚然，斯宾塞和吉兰补充说，这些祖先生活在比阿尔彻灵迦稍晚的时期，不过，仪式中毕竟表现了神话角色。

[13] 圣岩和水洞未被涉及。仪典的中心是一个可以随意画在地上的鸸鹋图案。

[14] 我们并不是说，瓦拉蒙加人的所有仪典都是这种类型的。我们曾经说到过的白色凤头鹦鹉族的例子，就说明存在着例外情况。

[15] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第266页及以下诸页。有关此问题，亦可参见艾尔曼的某些章节，艾尔曼也明显提到了同样的神话存在（《澳洲南部殖民地的土著》等，第185页）。斯特莱罗也提到了阿兰达人神话中的蛇（Kulaia,即水蛇），它与沃龙迦并没有太大的不同（斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第78页；参见第2卷，第71页，在很多图腾中，都可以发现Kulaia）。

[16] 这里，为了使我们的术语不至于太复杂，我们借用了阿兰达人的说法；瓦拉蒙加人把这个神话时代称作“温迦拉”（Wingara）。

[17] “我们很难借助语言把土著人的非常模糊的感受表达得很清楚。不过，通过对不同的仪典系列的细致观察，我们强烈地感受到，在土著人的内心中，沃龙迦被表现为一种具有支配地位的图腾。”（斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第248页）

[18] 上文已经描述过这些仪式最庄严的一幕（参见纸书第299页），在仪式上，画有沃龙迦的形象的小土丘随后在狂热的气氛中被捣个粉碎。

[19] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第227页，第248页。

[20] 以下是斯宾塞和吉兰的说法，他们只在这段话中谈到了沃龙迦与雨水之间可能的联系。在小土丘周围举行的仪式结束几天之后，“老人们说，他们听沃龙迦说它对举行过的仪式感到很满意，所以

它打算把雨水送来。这些老人之所以会有这样的先知先觉，只是因为他们像我们一样，听到了远处隆隆作响的雷声”。降雨几乎不是举行仪典的直接目的，因为直到几天之后，在偶然的条件下，他们才把降雨归因于沃龙迦。还有一个事实，可以说明土著人有关这个问题的观念是极其模糊的，下面几行记载表明，雷声并不是沃龙迦感到满足的信号，而是他感到不满的信号。斯宾塞和吉兰继续写道：尽管有了征兆，“但雨还是没有落下来。几天过后，他们又听到远处隆隆的雷声。于是老人们说，沃龙迦开始抱怨了，因为它感到很不满意”。这样，同一种雷鸣现象，有时被解释成喜形于色的信号，有时却成了恶意的标志。

不过，在斯宾塞和吉兰的说法中，有一个仪式细节倒是很有用的。他们认为，破坏土丘是为了恐吓沃龙迦，为了借助巫术的方式防止沃龙迦从其栖身之地出来。但我们觉得这样的解释似乎是很有疑问的。事实上，就在我们的上述案例中，人们已经认定，由于没有及时将小土丘的残留部分搬走，沃龙迦已经感到很不满了。由此可见，搬走土丘是沃龙迦本身提出的要求，而根本不是想去威胁它、压制它。其实，这也许是瓦拉蒙加人所实行的更普遍的规则中的一例而已，这个规则就是在仪典结束以后，要把膜拜用具统统毁掉。根据这个规则，当仪式结束的时候，装饰在祭司身上的所有仪式饰物都被疯狂地扯掉了（斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第205页）。

[21] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第207—208页。

[22] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第210页。

[23] 参见斯特莱罗在《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》中所列的图腾清单，第432—442号（第72页）。

[24] 参见斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第3卷，第8页。在阿兰达人那里，也有一个叫作“沃拉”（worra）的图腾，与瓦拉蒙加人的“笑孩”非常相似（斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第3卷，第124页）。“沃拉”指的是年轻人，举行

这种仪式的目的，就是让年轻人在一种叫作“拉巴拉”（labara）的游戏中得到更大的快乐（有关这种游戏，参见斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第55页，注1）。

[25] 见纸书，第515—516页。

[26] 这个例子可以在《澳洲中部的北部部落》第204页中找到。

[27] 《澳洲中部的土著部落》，第118页及注2，第618页及以下诸页；《澳洲中部的北部部落》，第716页及以下诸页。有一些神圣仪典并不完全把妇女排除在外（参见《澳洲中部的北部部落》，第375页及以下诸页），但这不过是一种例外情况。

[28] 参见斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第329页及以下诸页；《澳洲中部的北部部落》，第210页及以下诸页。

[29] 例如，昆士兰皮塔—皮塔部落的莫龙加人及该部落的邻近部落中的狂欢活动，就属于这种情况（见罗斯：《北—西—中昆士兰土著的民族学研究》，第120页及以下诸页）。有关普通的狂欢活动，可参考斯特林：《澳洲中部霍恩科学探险工作报告》，第4部分，第72页；罗斯：《北—西—中昆士兰土著的民族学研究》，第117页及以下诸页。

[30] 有关这个问题，请参阅库林的精彩著作：《北美印第安人的游戏》，载于《美国民族学会第24次年度报告》。

[31] 见纸书，第108页。

[32] 尤其在性的问题上，会出现这种情况。在通常的狂欢活动中，往往会发生性放纵行为（参见斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第96—97页；《澳洲中部的北部部落》，第136—137页）。有关在一般的公众节日仪式上的性放纵行为，可参见哈格斯特兰格：《中世纪德国南部农民百态》，第221页及以下诸页。

[33] 外婚制规定在某些宗教仪典中必然要被破坏（见纸书，第325—326页，注［27］）。对于这些过激行为，我们可能找不到其仪式上的确切含义。它可能只是仪典产生的极度兴奋状态的机械性后果。这个例子说明，某些仪式本身并没有明确的目的，仅仅是为了释放能量（见纸书，第524页）。土著人也从来没有指出过这些仪式的明确目的；他们只是说，如果没有这些放纵行为，仪式就不会产生效果，仪典就会失败。

[34] 斯宾塞和吉兰具体是这样说的："它们（与图腾有关的仪典）通常，但并不总是与接纳年轻人的成年礼结合起来共同举行，或者与因提丘玛共同举行。"（《澳洲中部的北部部落》，第178页）

[35] 本章暂不讨论关于特征的组成这个问题。这个问题需要我们用较长的篇幅和技术手段加以解决，因此必须单独进行处理。更何况它并不涉及本书所要确立的命题。

[36] 即第6章，题为"与图腾有关的仪典"。

[37] 斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第3卷，第1—2页。

[38] 可以这样解释斯特莱罗所指责的斯宾塞和吉兰的失误：他们用在一种仪典形式上的术语，倒更适于另一种仪典形式。不过，在这些条件下，这种失误似乎并不像斯特莱罗说的那样严重。

[39] 只能如此。事实上，成年礼是一个部落的节日仪式，因为具有各种不同图腾的年轻人同时跨入成年。所以，这些在同一地点进行的仪典，其实与好几个图腾有关，因此，这些仪式只有在远离与神话有关的地点举行。

[40] 现在，可以搞清楚我们为什么从来不单独研究成年礼了，因为成年礼并不是一个完整的仪式，而是各种不同的仪式混合而成的。成年礼包括禁忌、苦行仪式和表现仪典，而其中的表现仪典与举行因提丘玛的仪式没有什么区别。因此，我们不得不把这个复合体

拆解开来，分门别类地处理构成它的各种不同仪式，并对与之有关的类似仪式进行划分。我们已经看到（参见纸书，第388页及以下诸页），成年礼是向超越图腾制度的新宗教发展的起点。然而对我们来说，只要说明图腾制度中包含有这种宗教的萌芽就足够了；我们并不需要沿此线索去追踪宗教的发展过程。本书的目的，是要研究各种基本的信仰和仪轨，所以当宗教开始向更复杂的形式发展时，我们必须就此打住了。

[41] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第463页。个体可以在父系图腾和母系图腾的两种仪典中做出选择，这是因为，根据我们上文所说的理由（参见纸书，第248—249页），他同时具有两种图腾。

[42] 参见纸书，第三卷，第五章，第545—546页。

[43] 胡伯特和莫斯：《论牺牲》，载于《宗教史合论》，第83页。

第五章 禳解仪式与神圣观念的模糊性

不论积极仪式所包含的各种姿势在性质上多么不同，在我们看来，它们都有一个共同的特征：它们都是在满怀信心、欢乐，以至狂热的状态下举行的。尽管对未来的预期以及偶然的事件都始终带有某种不确定性，然而当某个季节到来之时，雨水通常都会落下来的，动物和植物物种也都会按部就班地繁殖出来。这些经常重复的经验表明仪式产生了人们所期盼的效果，而这种效果也成了仪式存在的理由。于是，人们便充满信心地举行仪式，高高兴兴地期待着他们早有准备并公开宣告了的愉快结果。不论人们进行了哪些活动，都会融入于这样的心态之中，因为尽管这些活动由于宗教的严肃性而带有庄重的印记，但是这种庄重并不排斥活泼和欢快的成分。

这些全是欢乐的节日。然而，也有许多悲伤的仪典，它们要么是为了迎接一场灾难，要么是为了纪念或痛悼这场灾难。这些仪式的样子很特别，现在，我们就来尝试对其进行概括和解释。既然这些仪式为我们揭示出了宗教生活的一个新方面，那么我们就必须专门对之加以研究。

我们提议把这些仪典称为禳解仪式。禳解（piaculum）这个词自有其优点，它不仅包含有赎罪的观念，而且含义更广泛。所有不幸，所有凶兆，所有能够带来悲伤和恐惧感的事物，都使禳解成为必要，因此才称之为禳解。[1] 所以，用这个词来指称那些在不安或悲伤的状态下所举行的仪式是非常贴切的。

1

最早的也是最重要的禳解仪式就是哀悼仪式。

不过，我们首先有必要先对构成哀悼的不同仪式加以区分。有些哀悼仪式只是由一些禁戒组成的：如不允许说出死者的名字[2]；或者禁止驻留在死亡发生的地点[3]；死者的亲属，特别是女性亲属，必须杜绝所有与陌生人的交流[4]；普通的日常事务都要像在宗教节期中一样停顿下来[5]，等等。所有这些仪轨都应该属于消极膜拜的范围，我们已经对此类仪式做过研究，这里就不再赘述了。所有这些仪式都可以归结为这样一个事实：即死者是一种神圣存在。这样，正因为有传染作用存在，所以与死者有关，或曾经与死者有关的任何事物都处在宗教状态之中，都必须避免与凡俗生活里的各种事物进行接触。

然而，哀悼并不完全是由必须遵守的禁忌组成的。它也要采取各种积极的行动，在这些积极的行动中，死者的亲戚既是主动起作用的，又是仪式所作用的对象。

这些仪式通常是在人命垂危的时刻开始举行的。以下是斯宾塞和吉兰在瓦拉蒙加人那里亲眼目睹的场面：图腾仪典刚结束，参加仪典的人以及许多旁观者正要成群结队地离开圣地，这时，营地中突然传出凄厉的叫喊，有一个男人正要死去。顷刻之间，整个人群以最快的速度跑起来，其中绝大多数的人开始号啕大哭。斯宾塞和吉兰写道："在我们和营地之间，有一条很深的河。好些人散乱地坐在河边，把头埋在两膝之间，一边擦着眼泪，一边呜咽不止。过了河，我们便发现，像以往发生这类事情时一样，那个男人居住的营房已经被拉倒了。从四面八方来的好些女人拜倒在死人身上，其他的女人则站在或跪在周围，同时用锋利的掘薯棒划破自己的额头，让鲜血顺着脸流淌下来。在这段时间里，她们自始至终都在号啕大哭。许多男人也都迅速赶往出事地点，扑到死者的身上，男人们一到，女人们就站起身来了。几分钟之内，我们看见的唯有一堆堆横七竖八地躺在那里挣扎着的躯体。旁边，还有Thapungarti姻族里的三个人，他们仍然佩戴着举行仪典时的饰物，坐在地上，背对着死者放声大哭。过了一两分钟，这个姻族里的另外一个人也赶过来了，他一边大喊大叫，一边挥舞着石刀。一到营地，他便突然用石刀刺入自己的大腿深处，割开大腿上的肉，然后晃晃悠悠地倒在人群之中。过了一会儿，有三四个女亲来

拖他，并立即把嘴凑到他裂开的伤口上，而他则浑身瘫软，躺在了地上。”一直到了深夜，这个男人才死去。他一断气，同样的场面又出现了，这一次，人们的哭声更大了，不管是男人还是女人，都真正变得疯狂起来。他们到处奔跑，用刀或非常尖利的木棒猛刺自己，女人则拿着打仗用的木棒相互击打对方的脑袋，而根本没有人打算躲开这些刀削棒打。最后，大约过了一个小时，他们手持火炬，组成了一条长龙，穿过平原，来到一棵树下，用树枝把尸体盖上。[6]

不管这些仪式呈现出了怎样的暴力场面，它们都是严格按照礼仪的规定来执行的。究竟哪些人可以割破自己，也是惯例规定好了的，这些人与死者之间必须有某种亲属关系。根据斯宾塞和吉兰的观察，在瓦拉蒙加人那里，割破大腿的人应该是死者的外祖父、娘舅以及他妻子的娘舅和兄弟。[7]其他人则应该割断自己的胡须和头发，然后把陶土涂在自己的头皮上。女人们则被规定有更加严格的义务。她们必须割断自己的头发，全身涂满陶土；此外，在整个哀悼期间，她们绝对不能说话，有时这段时期会长达两年。在瓦拉蒙加，这种情况并不少见，这是禁忌的结果，整个营地的妇女都必须保持绝对的沉默。这样一来，就产生了女人不说话的习惯，甚至在哀悼时期结束以后，她们也自愿放弃了言语交谈，更喜欢用手势进行交流——在这个方面，她们掌握了令人叫绝的能力。斯宾塞和吉兰就知道有那么一个老妪，在24年里没有说过一句话。[8]

我们刚才所描述的仪典只不过是一个开端，此后，还要连续举行一系列仪式，长达几个星期甚至几个月之久。在接下来的几天里，上述场面还会以不同的形式反复出现。男人们和女人们成群结队地坐在地上，他们失声痛哭、悲恸欲绝，有时候还会互相亲吻。在整个哀悼期内，这种具有仪式特征的亲吻经常发生。这似乎意味着，男人们已经感觉到了彼此接近的需要，他们应该进行最亲密无间的交流。他们彼此簇拥在一起，同甘共苦，俨然是一个整体，而且不时地会发出呻吟声。[9]与此同时，妇女们又开始割破自己的脑袋，她们为了加深自己的痛苦，甚至用烧着了的木棒烧灼伤口。[10]

在澳洲各地，这样的仪轨司空见惯。各种葬礼，也就是处理和埋葬尸体的仪式，在不同的部落中都有所不同[11]；即便是在同一个部落中，这些仪式也会因死者的年龄、性别和社会地位而有所不同[12]。不过，真正的哀悼仪典在各个地方都重复着同样的主题，它们只是在细节上稍有变化而已。我们到处都能发现同样夹杂着呻吟的沉默[13]，以及割断头发和胡子[14]，或用陶土、炭灰甚至粪便涂满脑袋的同样义务[15]；而且，我们在各处也都能发现殴打自己、刺戳自己、烧灼自己等同样的疯狂状态。在维多利亚中部，“当死亡来到部落的时候，女人们都会悲恸欲绝、失声痛哭，年龄较大的妇女会用指甲戳破自己的太阳穴。死者的父母对自己的虐待更加可怕，尤其是当他们悼念自己的独生子的时候。父亲用战斧砍伤自己的头，发出痛苦的呻吟，母亲则坐在火边，用烧着了的小木棍烧烫自己的胸部和腹部。有时候，她会因为烧伤得太厉害而丢掉了性命”[16]。

根据史米斯的记载，维多利亚南部地区的一个部落发生过这样的情况：当人们将尸体放入坟墓以后，“寡妇便开始举行悲伤的仪式了。她把额头上的头发割掉，变得疯狂起来，她抓起烧着了的木棒，烧烫自己的胸脯、手臂、小腿和大腿。在这种痛苦的自虐中，她显露出非常高兴的样子。想不让她这么做是莽撞的和徒劳的。当她筋疲力尽、几乎走不动步的时候，还在用脚猛踹火堆的余烬，使火星四处飞蹿。然后，她坐了下来，抓起烟灰使劲地揉在自己的伤口上，并抓破自己的脸——而这是其身体唯一没有被燃烧的木棒碰过的地方，直到和着烟灰的血把她可怕的伤口部分盖住为止。就在这个时候，她还不停地把脸抓破，并且号啕大哭”[17]。

霍维特对库尔奈人哀悼仪式的描述，也与上述仪式有着惊人的相似之处。人们用负鼠皮把尸体包起来以后，再用树皮裹上一层，然后，所有亲属都会集在搭起来的棚屋里。“在那儿，他们对他们的损失感到极度悲恸，比如他们经常说：‘你为什么要离开我们呢？’而这种悲惨的气氛时不时地还会被某个人搞得更加浓重。比如，死者的妻子就会一边号啕着，一边说：‘我的丈夫死了！’或者是有人说：‘我的孩子死了！’其他所有人就都会根据与死者的关系，也说一些类似的话，并

用锐利的石块和战斧割破自己，直到头上和身上都流出鲜血。这种凄婉的哀鸣和痛哭彻夜不息。”[18]

在这些仪典中，人们不仅仅表达出了悲伤的情感，而且还通常混有一种愤怒。亲属们感觉到，必须采用某种方式为死者复仇。考察者发现，他们经常通过相互碰撞的方式，试图伤害对方。这样的攻击有时候是真的，有时候是装出来的。[19] 当然，有时甚至会发生组织这种特殊打斗的情况。在凯蒂什，死者的头发要按规定传给他的女婿。而这个女婿则必须在亲朋好友的助威下向他的一个部落兄弟挑起争端，也就是说，那个人必须像他一样，是属于同一个姻族的，因而也可有资格娶死者的女儿。这样的挑衅绝对不能被拒绝，双方必须进行残酷的搏斗，直到使彼此的肩膀和大腿受伤为止。当争斗结束以后，挑战者便将他刚刚继承来的头发交给他的敌手。而后者又得向他的一个部落兄弟发出挑衅、挑起争斗，然后再将这份遗物暂时传给这个人；就这样，头发在一个人又一个人手里传递，在一个群体又一个群体中循环。[20] 与此同时，在亲属们殴打自己、刺戳自己、烧灼自己的疯狂状态中，某些同样的愤怒情感也融入其中了，因为当这种痛苦突发而来时，是不可能不带某些愤怒的情绪在里面的。这些仪轨如此相似于血亲复仇，不能不使人们感到非常惊诧。这两种情况皆出于同一个原则：死亡必定需要流血。它们的唯一不同之处在于：前者中牺牲的是亲属；后者中牺牲的是外族人。我们并不打算专门讨论血亲复仇的问题，因为这个问题属于法律制度的研究范围；然而我们同时也应该指出，即便如此，血亲复仇与哀悼仪式之间还是有联系的，它表明了后者的目的所在。[21]

在某些社会中，哀悼结束时的狂热气氛往往会达到或超过其开始时的程度。在阿兰达，这种结束仪式被称为“乌尔普米尔奇玛”（Urpmilchima）。斯宾塞和吉兰就曾两次参加过这种仪式，一个是为男人举行的，另一个是为女人举行的。以下，就是他们对后一次仪式的描述。[22]

仪式是从制作某种很特别的装饰开始的，其中，男人的装饰叫作“奇莫里亚”（Chimurilia），女人的装饰叫作“阿拉莫里亚”

（Aramurilia）。他们用一种树脂把某些动物的小骨头黏在死去的女人的一绺绺头发上，这些小骨头是预先收集准备好的，而死者的头发则是由其亲属提供的。然后，他们在这些头发上加上这个女人平常使用的发带，以及黑色凤头鹦鹉和普通鹦鹉的羽毛。完成了这些准备，女人们便在营地集合起来。她们根据自己与死者不同的亲属关系，在自己的身体上涂上不同的颜色。在相互拥抱数十分钟以后，她们在不断的呻吟声中开始向坟墓进发了。走过一段路，她们便遇到了一个与死者有血缘关系的兄弟，此人由其部落兄弟陪伴着。每个人都坐在地上，重新开始唉声叹气。然后，有人把一个装着奇莫里亚的皮齐[23]放到兄长面前，他把皮齐压在自己的胃部，据说这可以减轻他的痛苦。随后，他们拿出一个奇莫里亚，死者的母亲把奇莫里亚放在自己的头上；过了一会儿，她又把它放到皮齐里去；接下来，每一个男人轮流把皮齐压在自己的胸前。最后，兄长把奇莫里亚戴在两个大姐的额头上，接着向坟墓走去。一路上，母亲有好几次倒在地上，并试图用很尖的木棒刺自己的头。每一次，其他的女人都会把她搀扶起来，做出不让她过于伤害自己的样子。当他们到达坟墓的时候，她就扑倒在土丘上，用手使劲扒土丘，其他的女人则一丝不苟地在她周围舞动。部落母亲们和姑母们（死者父亲的姐妹）也学着她的样子，她们也扑倒在地上，相互厮打起来，最后她们遍体流血。过了一会儿，她们就被人拉在一旁。然后，姐姐们在坟上挖了个洞，把此前已被撕成碎片的奇莫里亚放进洞中。部落母亲们再次扑倒在地上，相互刺破对方的头。就在这个时候，“站在周围的女人开始号啕大哭，这哭声似乎使她们变得更加疯狂了，鲜血顺着她们涂满陶土的身体淌下来，她们看上去面目狰狞。最后，只有老母孤独地蹲在一旁，她浑身瘫软，在坟墓上发出微弱的呻吟”[24]。然后，其他人把她搀扶起来，再把她身上的陶土擦干净，至此，仪典与哀悼就全部结束了。

在瓦拉蒙加部落中，结束仪式表现出了某些相当特殊的地方。那里似乎并没有流血，集体的亢奋是通过另一种方式转达出来的。

在这个部落，人们埋葬尸体之前，先把尸体平放在一个由树枝搭起来的平台上；尸体被丢在那里，慢慢地腐烂掉，直到剩下一堆白骨。然后，除了肱骨以外，这些骨骸被收集起来，放到蚁冢之中。肱

骨被用不同方式装饰过的树皮盒子包了起来。在女人们号哭声和哽咽声中，人们把盒子带回了营地。此后的几天里，还要举行一系列图腾仪式，这些仪式不仅与死者的图腾有关，而且还与死者氏族的祖先的神话历史有关。当所有这些仪典完成以后，他们就可以举行结束仪式了。

在举行仪式之处，他们挖出一条1英尺深，15英尺长的土沟。在稍远一点儿的地方，地上画着一种图案，表现的是死者的图腾和某些祖先曾经停留过的地点。在这个图案旁边，还挖有一条小沟。然后，有十个装扮好了的男人一个接一个地走过来，他们双手交叉，置于脑后，双腿叉开，横跨在沟上。当预定的信号发出，女人们就悄无声息地从营地中跑出来；但她们越来越近时，便形成了一列纵队，走在最后的女人手里拿着存放肱骨的盒子。然后，她们趴在地上， 在男人的两腿之间，用双手和膝盖爬过土沟。这个场面展现了强烈的性兴奋状态。最后一个女人一爬过去，他们就从她手中接过盒子，放到小沟里。小沟边上有位老人，他使劲敲碎肱骨，匆忙地把碎骨头埋了起来。这时，女人们都站在很远的地方，背对着那里，因为她们绝对不能看到这个场景。不过，她们一听到斧子的声音，就会立刻散开，同时发出号叫和呻吟。至此，仪式完成了，哀悼也终结了。 [25]

2

与我们以前所研究的仪式相比，这些仪式属于完全不同的类型。我们这样说，并非意味着我们在两者之间找不到任何重要的相似之处，稍后我们会提及这个问题；然而，两者之间的差别则更为明显。这里没有能够使心灵得到解脱和宽慰的愉快的舞蹈、歌曲以及戏剧表现，只有眼泪和呻吟，简言之，形形色色的惨痛、彼此之间的怜悯充斥着整个仪式。当然，因提丘玛中也有流血，但这是虔诚的热情之举所形成的供奉。即使活动可能是一样的，但它们所表达的情感却很不相同，甚至完全相反。同样，苦行仪式也包含着困苦、禁欲和伤害，但这种仪式要求以面无表情的坚韧和平静的心态去接受它们。然而这里的情况却相反，绝望、呼喊和眼泪乃是仪式的规则。在哀悼期内，

人们之所以要伤害自己，是为了证明自己在遭受苦难。从所有这些迹象中，我们看到了禳解仪式的特征。

但是，我们怎样来解释这一切呢？

首先，有一个始终不变的基本事实：哀悼并不是个体感情自发的表达。[26] 亲属们流泪、悲伤、虐待自己，并非是其本人感受到了死去亲人的影响。当然，在某种特定的情况下，人们有可能真实地感受到其表达出来的遗憾之情。[27] 但一般来说，他们感受到的情感与参加仪式时所做出的各种动作并没有什么联系。[28] 当失声痛哭的人完全被悲痛所占据时，倘若有人向他们说起一些带有世俗趣味的事情，他们通常会即刻换了一副面孔和声调，开始谈笑风生，这真是让人不可思议。[29] 因此，哀悼并不是因为骤然失去亲人而受到伤害的私人感情的自然流露，而是群体强加给他们的责任。一个人流泪，不仅仅是因为他很悲伤，而是因为他不得不这样做。出于对习俗的尊崇，他不能不接受这样的仪式态度；可是，这种态度在很大程度上却与他的感情状态并没有什么关系。而且，这种义务经由神话的和社会的惩罚作了规定。例如，他们始终确信，如果某个亲属在哀悼死者的过程中没有做到恰如其分，死者的灵魂就会步步紧随着他，直到把他置于死地。[30] 另一方面，社会也不肯单独让宗教力去惩罚那些对仪式置若罔闻的举动；社会必定要进行干预，而且要亲手处置这些过失。如果女婿在岳父的丧礼中没有尽到自己应尽的责任，没有按照仪式规定去伤害自己，那么他的本部落岳父们就会将他的妻子掠走，另给他配一个妻子。[31] 因此，为了遵守惯例，人们有时候还需要采取人为手段来迫使自己流泪。[32]

那么，这种义务又是从何而来的呢？

民族志学家和社会学家经常对土著本身就此问题所给出的答案感到很满意。他们说，死者希望自己能够得到悼念，如果人们拒绝了他们的这种权利，不表现出非常伤心的样子，就会得罪他们，而避免他们恼羞成怒的唯一办法就是按照他们的意志去行事。[33]

不过，这种神话解释并没有解决问题，它只不过是换了一种提问方式而已，仍然需要解释为什么死者会强令哀悼。也许，人们可以回答说，人们自然希望被悼念、被缅怀。不过，如果用这样的情感来解释构成哀悼的复杂仪式体系，那我们就把连文明人自己通常都无法证实的迫切的感情需要加给了澳洲人。即使我们承认——它显然不是不言自明的——不被人们遗忘的观念是那些对未来有所考虑的人所乐于接受的，我们也还需要确定，这种观念在生者心目中的重要性，足以使之几乎完全由于这种关注而对死者产生哀悼之心。如果说这样的情感对于那些往往是只顾眼前的原始人会产生迷惑和刺激作用，那么这是不太可能的事情。所以，倘若我们把死者永远留存于生者记忆之中的愿望当作哀悼仪式的起源，那么确实有些太不符合事实了。我们反而可以自问：为什么不是哀悼仪式一经确立以后，才引发了上述观念和对死后怅惘的体味呢？

当我们了解到原始哀悼仪式的构成以后，上述经典解释也就越发显得不牢靠了。哀悼仪式不仅仅是由对死者充满真诚的遗憾所构成的，此外，它还包括严厉的禁欲和残酷的祭祀。这种仪式不仅要求采用伤感的形式来悼念死者，还要求人们殴打自己、抓伤自己、割破自己、烧灼自己。我们甚至看到，某些人有时在哀悼过程中给自己造成了极其严重的伤害，以至于留下了永远抹不去的伤痕。那么，死者为什么要把痛苦强加在这些人的身上呢？就死者而言，这种残酷远远不只意味着不被遗忘的愿望。假如死者从自己所引起的痛苦中找到了快乐，那么他肯定是憎恨这些受苦者的，他渴望他们鲜血淋漓。如果人们认为每一个精灵都是一种凶神恶煞般的力量，那么这种残忍对他们来说才无疑是很自然的事情。然而我们知道，什么样的精灵都有，死者的灵魂为什么就一定是邪恶的精灵呢？只要人还活着，他就会爱戴他的亲属，就会相互提供帮助。可是，当他的灵魂一旦脱离了身体，就立刻把原来的情感抛在一边，变成了邪恶的和折磨人的魔鬼，这难道不是件很奇怪的事情吗？一般而言，死者总是保留着他活着时的人格，其性格和好恶也是一样的。因此，这种质变本身很难让人理解。当土著人把仪式解释成死者的急迫愿望的时候，他们确实潜在地认可了这种说法，但现在的问题是，我们必须搞清楚这种概念究竟是从何

而来的。我们根本不能把它当作不言而喻的事情，它像仪式本身一样模糊不清，所以它无法对仪式做出说明。

最后，即使我们找到了这种突如其来的转变的原因，我们还需要解释它为什么只是暂时的转变。因为它的延续时间超不过哀悼期；一旦仪式完成，死者就会像他活着的时候那样，充满感情而又乐于奉献。他把他在新的条件下获得的新力量用于帮助他的朋友。[34] 从此以后，人们把他当成一个善良的神灵，他随时准备去帮助那些刚才还遭其蹂躏的人。这种相继的转变究竟又是怎样产生的呢？如果说灵魂的邪恶情感仅仅是因为它不再活着了而产生的，那么这些情感就不应该有所变化；如果说哀悼是出于这种原因产生的，那么仪式就应该没完没了地进行下去了。

这种神话解释所表达的只是土著人对仪式的看法，而不是仪式本身。因此，我们可以把这些解释弃之一边，直接面对它们所要转达的实在，哪怕这样做会使这些实在有所歪曲。即便哀悼仪式与其他各种形式的积极膜拜有所不同，但它们至少还有一点相似之处：它们都是由集体仪典构成的，并造成了参加仪典者的狂热状态。尽管所唤起的情感是不同的，然而这种唤起作用本身却没有差别。所以我们完全可以假设：对欢乐仪式的解释也适用于悲伤仪式，只要换个说法就行了。

某个人一死，他所属的家族群体就会发觉自身被削弱了；为了对此做出反应，整个群体便会集合起来。共同的不幸遭遇和即将来临的幸福一样，都能振奋集体情感，使人们团结起来。我们甚至看到，这种集中起来的需要使集中本身获得了特殊的能量：他们伸开双臂，尽可能紧密地相互拥抱在一起。不过，群体的这种情感状态所反映的只能是他们的处境。不仅那些能够对其产生最直接影响的亲属会把他们个人的悲伤带给集体，而且社会也会对集体成员施加道德压力，使他们的情感与这个情境协调起来。如果社会允许其成员对社会所遭受的打击无动于衷、等闲视之，这就等于宣告了社会在其成员的心目中丧失了其应有的地位，社会就否定了它自身。如果家庭允许在其成员死亡时没有痛哭的场面出现，那就表明它缺乏道德统一性和凝聚力，它

就完全放弃了、丧失了自身的存在。而就个体而言，如果他与其所属的社会之间结成了强有力的关系，就会感受到一种道德力量，促使自己去分享集体的悲伤和喜悦；如果他对此毫无兴趣，就等于割断了他与群体之间的纽带；他不再对群体有任何奢望，并开始与自己作对。基督徒在纪念耶稣受难的时候，犹太人在每年纪念耶路撒冷沦陷的时候，都要斋戒和禁欲，这并不是因为他们自然而然地感发了伤怀。在这样的环境中，信仰者的内心状态与他们的严格禁欲之间并不是完全相对应的。如果他感到悲伤，那主要是因为他同意这样做，而他同意这样做的原因，是为了坚定他的信仰。对澳洲人在哀悼仪式中的心态，我们也完全可以通过同样的方式做出解释。如果他失声痛哭、呻吟不止，那并不只是在表达个人的哀痛；与此同时，他也在履行周遭社会提醒给他的责任。

在其他地方，我们也能看到人类情感是怎样被以集体的方式强化的。当悲伤像喜悦一样，在人们的心灵之间迁跃时，就会得到升华和扩大，于是，它就会采取一种亢奋的和暴烈的活动形式外在地表现出来。不过，这已经不再是我们先前看过的那种充满欢乐的激动场面，而是充满痛苦的号叫。这种叫声在人们之间相互传递，最后导致了真正的悲痛欲绝。当痛苦达到如此严重程度的时候，就会与一种愤怒或激愤混同起来。人们觉得必须要砸烂或毁坏某种东西。于是，他们就开始在自己或别人身上实现这种愿望。他们殴打自己、烧灼自己、伤害自己，或者去殴打、烧灼和伤害别人。这样，在哀悼期内全身投入到名副其实的痛苦狂欢之中也就成为了习俗。血仇和猎头似乎就是由此形成的。如果每次死亡都可以归结为巫术的施魔作用，那么人们就会坚信应该为死者报仇，因此，他们不惜任何代价寻找牺牲品，把集体的痛苦和愤怒发泄在它身上。很自然，这个牺牲品要在群体之外找，把陌生人作为目标，遇到的障碍会很小（minoris resistentiæ）；因为他不受由亲属关系或邻居关系所引起的同情心的保护，在他那里，没有任何东西能够减弱或缓和死亡所唤起的邪恶的、破坏的情感。毋庸置疑，基于这种原因，女人通常比男人更容易成为最残酷的哀悼仪式的迫害对象；她们的社会价值不大，显然更容易被当作替罪羊。

我们看到，对哀悼仪式的这种解释，没有涉及任何灵魂或精灵的观念。真正发挥作用的力，完全是非人格的：这些力就是死者所属的群体由于他的死亡而激发出来的情感。然而，原始人并不了解形成这些仪轨的心理机制。所以，当他们试图说明这些活动的时候，不得不编造了完全不同的解释。他们只知道必须痛苦地迫害自己。因为任何义务所包含的前提观念都是一种意志的强迫作用，所以他们必须找到他们所感受的这种约束力量的可能来源。而有一种道德力量，他们认可它的实在性，而且似乎它一定要来担当这一角色：这就是死者得以解脱的灵魂。还有什么能比死者的灵魂对生者的影响更大的呢？所以他们想象，活着的人之所以要对自身施加诸多非自然的痛苦，是因为要适应死者灵魂的急切需要。这样，灵魂观念就渗透到了后来有关哀悼仪式的神话之中。不过，要想顺从这些非人的威迫，人们还得假设灵魂一旦脱离了它曾置身其中的身体，就会抛弃人类的所有情感。于是，它便从昔日的亲属变成可怕的敌人。这种转变并不是哀悼仪式的起源，而是它的结果。它转述了群体的感情状态所经历的变化过程：人们并不是因为惧怕死者而放声大哭，而是因为他们为死者流了眼泪，才开始害怕死者的。

不过，这种感情状态的变化仅仅是暂时性的，哀悼仪典一结束，它也就跟着结束了。而且，仪典还逐渐淡化了其形成的原因。当群体因失去它的成员而感到失落时，这种印象构成了哀悼的基础。然而，这种印象也使所有个体团结起来，使他们彼此之间结成更密切的关系，共同结合在同样的精神状态之中，这样一来，就造成了一种感觉：他们获得了能够补偿原来的失落的安慰感。既然他们一起放声大哭，既然他们紧紧拥抱在一起，那么群体即使受到了打击，也不会被削弱了。当然，他们的共同情感只有悲伤，但悲伤的交流毕竟也是交流，任何心灵的共融状态无论采取了什么样的形式，都会增强社会的生命力。出于必要和义务，人们必须通过极其暴烈的表现形式来表达共同的痛苦，此种方式甚至证明：此时此刻，社会比以往更有生机、更有活力了。事实上，社会情感不管什么时候受到了严重的伤害，它都会比平时做出更强烈的反应；只有家庭遭受苦难的时候，人才会如此紧密地心系其家。起初，人们觉得一切都停了下来，然而这些四溢的能量会完全消除这种感觉，驱散死亡所带来的冷冰冰的感受。群体

逐渐感到它的力量开始逐渐恢复了，它重新产生了希望，获得了新生。不久以后，人们将不再哀伤，而这正要归功于哀悼仪式本身。而由于所形成的灵魂观念是社会的道德状态的反映，所以一旦这种状态发生了变化，灵魂观念也就会随之变化。人们在绝望和沮丧期间，会用邪恶的本性来表现灵魂，于是迫害人类变成了灵魂的唯一职业。然而，当人们再次感到自信和安全时，就肯定会认为灵魂又重新恢复了原来的本性，恢复了以往的亲切融洽之情。这样，我们就解释了为什么在灵魂不同的存在时期，人们会用不同的方式来构想它。[35]

哀悼仪式不仅决定了灵魂的某些次要特征，而且可能还渗入了灵魂在躯体死后仍会存续的观念之中。如果有人想要理解他在哀悼父母时不得不服从的仪轨的话，他只能相信这些仪轨对死者来说是至关重要的。在哀悼仪式中，人们恣意流出的血，乃是献奉给死者的真正牺牲。[36] 所以，死者的某些东西必须要存续下来。很显然，尸体既不能活动，也易于腐烂，所以剩下的只有他的灵魂。当然，我们不可能明确指出这些想法在不朽观念的起源中究竟占有什么样的地位。不过，膜拜仪式在这里所产生的影响与在别处的影响也许并没有什么不同。当人们把膜拜对象想象成人格存在的时候，仪式就更容易得到解释了；所以这就促使人们扩大了神话人格在宗教生活中的影响。为了对哀悼仪式做出说明，他们延长了灵魂在坟墓之外的存在。这是仪式反作用于信仰的又一个例子。

3

不过，死亡并不是能够搅乱共同体的唯一事件。人们还有很多其他悲痛和哀伤的情况，所以可以预见，澳洲人除了哀悼仪式以外，也会知道并举行许多其他的禳解仪式。然而值得注意的是，在观察者的记载中，我们只能发现少有的几个例子。

其中，有一种仪式与我们刚才研究过的仪式非常相似。我们还记得，在阿兰达，每个群体都认为它所收藏的储灵珈具有特别重要的功效，储灵珈是集体的守护神，人们相信它的命运就是共同体的命运。因此，如果敌人或白人成功地偷走了一个这样的宗教宝物，这种损失就被当成了公众的灾难。由于这种不幸而举行的仪式具有哀悼仪式的

所有特征：男人用白陶土涂满全身，留在营地里失声痛哭，悲痛欲绝，足足有两个星期之久。[37] 这再次证明，哀悼仪式并不取决于人们想象中的死者灵魂，而是出自各种非人格的原因以及群体的精神状态。事实上，这里所说的仪式在结构上与真正的哀悼仪式并无区别，而它却与任何精灵或魔鬼的观念都没有关系。[38]

举行此类仪典的另一种情况，乃是社会陷入了收成不足的困境。艾尔曼说："生活在埃尔湖附近的土著人，还仍然借助一种秘密仪式来避免发生食物短缺的情况。不过，我们在这个地区所看到的许多仪式仪轨，都与我们先前提到的仪式有所不同：这里，既没有象征性的舞蹈和模仿性的动作，也没有用来对宗教力或自然力施加影响的眼花缭乱的装饰；人们在这里所采取的手段，就是个体对自身的折磨。在北部地区，正是通过诸如长期禁食，彻夜不眠，跳舞跳得浑身瘫软，以及各种能够给肉体带来痛苦的折磨方法，人们试图取悦于那些对人类怀有恶意的力量。"[39] 为了这个目的，土著人强迫自己遭受痛苦，有时候会筋疲力尽，好几天都不能外出打猎。[40]

这些仪轨也可以特别用来战胜干旱。因为雨水稀少会带来普遍的匮乏，为了挽回这种恶劣的局面，他们必须诉诸极端方法。其中，最常使用的方法就是把牙齿拔掉。比如说，在凯蒂什部落，人们会拔掉一个人的门牙，并把它悬挂在树上。[41] 在迪埃里部落，雨的观念与血是紧密联系在一起的，人们就把胸部和手臂的皮肤割开，让血流出来。[42] 当干旱非常严重时，他们还要召开规模庞大的大会，把整个部落都召集起来。这确实是一个部落事件。女人们被派往各个地方，通知男人们集合的地点和时间。当男人们集合起来以后，便开始用尖利的声音对贫瘠的土地发出号叫和呻吟。他们哀求穆拉一穆拉（神话祖先）赐予他们力量，使降雨充足。[43] 有时候，在雨水过多的情况下（顺便说一下，这种情况很少发生），也要举行类似的仪典来阻止降雨。老人们陷入到名副其实的癫狂状态之中。[44] 人群中发出的哭声，真是惨不忍闻。[45]

斯宾塞和吉兰也曾描述过一个仪典，尽管它也叫作因提丘玛，但其目的和起源很可能与我们前面所说的仪式是一样的：它是用肉体痛

苦来使动物物种得到繁殖。乌拉本纳部落就有一个氏族，它的图腾是一种叫作“瓦努伽尼”（Wadnungadni）的蛇的变种。氏族首领为了使这些蛇永不减少，便采取了这样的做法：他装扮好自己以后，跪在地上，把两臂伸开。一个帮手用手指揪起他右胳膊上的皮肤，祭司随后拿一根五英寸长的骨针穿透皮肤。据说，这种自残行为可以产生人们期待的效果。[46] 在迪埃里人中，也有类似的仪式，行事者刺破自己的阴囊，借此使野鸡下蛋。[47] 在埃尔湖畔的某些部落，男人通过刺穿自己的耳朵来使番薯生长。[48]

局部地区或整个地区的饥荒并不是可能降临在部落头上的唯一灾祸。还有其他某些事件，能够或多或少地带来周期性的威胁，或者说，它们似乎对群体生存造成了威胁。例如，所谓的“南天之光”就属于这种情况。库尔奈人相信这就是大神曼干高瓦在天堂上点燃的火；所以，他们一见到它，就会害怕大火蔓延到地上吞噬他们，这样，营地里就经常会出现极度亢奋的场面。库尔奈人认为，人的手掌握着各种各样的本领，于是他们就一边甩动一只被认为具有多种功效的干枯的人手，一边大声喊：“快把火赶开，千万不要烧死我们。”与此同时，老年人命令人们交换妻子，这总要引起群情激昂的场面。[49] 在温巴约人那里，当灾祸日益临近时，特别是在疫情发生的时候，也会出现同样的性放纵。[50]

在这些观念的影响下，有时候，人们把残害和流血看作是治疗疾病的有效手段。在迪埃里，如果小孩子突然生病了，他的亲属就会用木棍或飞镖击打自己的脑袋，直到血流满面为止。他们相信这样做会减轻孩子的痛苦。[51] 在其他地方，人们设想如果再举行一次补充性的图腾仪典也会达到同样的目的。[52] 我们可以把这个例子与前面所说的专门用于消除仪轨错误而举行的仪式联系起来。[53] 当然，在后面两种仪式中，既没有伤害和殴打，也没有任何一种肉体痛苦，但就本质而言，它们与其他禳解仪式并没有区别。它们的目的都是要通过非同寻常的仪式来避开邪恶或弥补过失。

除了哀悼仪式以外，我们在澳洲发现的这类仪式仅局限于这些例子。肯定有某些仪式逃脱了我们的视野，我们有理由假定还有很多仪

式没有被考察者发现。到目前为止，已经被发现的仪式之所以为数不多，大概是因为它们在膜拜中并不占很大的比重。我们看到，那些把原始宗教当成是痛苦和恐惧之结果的观点，确实离事实太远了，实际上，转达这种痛苦情感的仪式相对来说是非常少的。当然，这是因为澳洲人的生存状态比起其他更文明的民族来说是很苦的，他们对生活的要求不多，很容易感到满足。他们要的只是自然的循常变化；季节有规律地更替；该下雨的时候要下雨，雨量要足但也别太多。而宇宙规律毕竟很少会发生巨大的混乱。值得注意的是，在我们上文提到的定期举行的禳解仪式中，绝大多数都是在澳洲中部地区观察到的，这个地区经常干旱，造成灾害。更奇怪的是，澳洲似乎根本不存在那种专门为弥补罪过而举行的禳解仪式。然而，同其他民族一样，澳洲人也肯定会在仪式中有所闪失，他们肯定也想进行弥补。所以，我们就产生了疑问：是不是因为我们的观察不很充分才造成了这方面的材料的空缺呢？

但是，尽管我们已经收集到的事实为数甚少，但它们还是有意义的。

在更发达的宗教中，宗教力已经个体化了。当我们研究它们的禳解仪式的时候，会发现这些仪式与拟人概念具有密切联系。当信仰者严于律己、迫使自己苦行禁欲的时候，他的目的是想化解对他认为他所依赖的某种神圣存在的不敬。为了缓和它们的憎恨和愤怒，他顺从了它们的威迫；他殴打自己的目的，就是为了免遭它们的打击。所以，在人们还没有把神或精灵想象成为具有与人类相似的情感的道德人格之前，这些仪轨似乎不可能产生。因此，史密斯认为赎罪祭祀与祭祀供奉一样，很有可能是相当晚近才出现的。在他看来，流血现象作为这些仪式的特征，起初不过是一种简单的共享：人把血洒在祭坛上，是为了加强他们与神之间的联系。只有当仪式的原始意涵被人遗忘以后，只有当神圣存在的新观念促使人们把另一种功能赋予神圣存在以后，仪式才获得了禳解和刑罚的特征。[54]

可是，既然我们甚至在澳洲社会都遇到了禳解仪式，那么它们的起源就不可能被推得太晚。不仅如此，我们所观察到的所有仪式，除

了一种例外情况以外[55]，都不具有任何拟人的概念；它们既不存在神的问题，也不存在精灵的问题。在那里，禁忌和流血本身就可以直接消除饥荒、治愈疾病。在仪式以及人们以为它可以产生的效果之间，精神存在没有产生任何作用。所以，神话人格只是在后期才介入其中的。这种仪式机制一旦得以确立，神话人格便会使仪式在人们的心灵中更容易得到表现，但是神话人格并不是仪式存在的条件。仪式是根据其他原因建立起来的，仪式的功效也应该归结为另外的原因。

仪式通过集体力发挥作用，而集体力也通过仪式产生作用。有一场威胁到群体的灾祸即将来临了吗？那么，群体便像在哀悼仪式中一样集合起来，并且很自然地会笼罩在局促不安和茫然无措之中。这时候，聚集起来的情感往往会变得更加强烈。人们为了确认自身，将自己激发和煽动起来，以致达到了暴烈的程度，所有这些，都通过表达这些情感的同样很暴烈的相应姿势转达出来。就像亲人死了一样，他们发出可怕的哀鸣，坠入狂乱的状态，感到自己必须得撕碎一切、破坏一切。为了满足这种需要，他们殴打自己、伤害自己，让自己流血。当感情这样被激活以后，他们可能会很痛苦，但却没有低落；恰恰相反，这意味着一种狂热状态，表明我们的所有活力都被调动起来，甚至一种外部能量的支持也被调动起来。这种兴备状态是不是由悲惨的事件引起的是无关紧要的，事实上，与我们在欢快的节日中看到的景象相比，它根本没有什么特殊的不同之处。有时候，具有相同性质的举动甚至表明：崇拜者陷入了同样的疯狂状态和同样的性放荡倾向之中，所有这些无疑都是神经极度兴奋的迹象。史密斯从闪族人的膜拜中，注意到了这种悲伤仪式所产生的奇怪影响。他说："在厄运中，当人们的思想习惯性地变得郁郁寡欢的时候，他们便竭力造成一种宗教的肉体刺激，就像现代人借酒消愁一样。……因此，像对阿多尼斯的哀悼[注16]以及后来变得非常普遍的补过仪式一样，闪族人的崇拜活动通常都是以悲伤和痛苦开始的，而不久，却发生了感情的突变，在愁眉苦脸的景象过后，紧接着就是一场纵欲狂欢。"[56]总之，即使宗教仪典像开始那样是一桩令人不安和沮丧的事件，但它们还是保留着激发群体和个体的感情状态的力量。只要它们是集体的，就可以弘扬生命的旋律。不管人们陷入到痛苦的恼怒之中，还是洋溢着幸福的热情，只要他感受到了自己的生命，也就不再相信死亡了；

这样，他就会鼓足勇气，重新振作起来，而且从主观角度来说，一切尽可以任其自然，就仿佛仪式果真驱走了令人畏惧的危险一样。诸如痛哭、流血、伤害自己或他人的行为是具有治疗和预防效用的；尽管这些折磨人的方式各有不同，却必然会给人带来痛苦，而痛苦本身则最终被当成了驱邪治病的手段。[57] 后来，当绝大多数的宗教力都获得了道德人格的形式以后，人们便把它们的目的想象成了安抚为非作歹或大发雷霆的神，并借此来解释这些仪轨的功效。然而，这些概念只不过是对仪式及其焕发出来的情感的反映；即便它们可以对仪式加以诠释，却不是决定仪式的原因。

同样，对仪轨的疏忽也会以同样的方式产生作用。这种疏忽也威胁到了群体，也触及到了群体的信仰乃至其道德的存在。但是，如果这种疏忽所引起的愤怒已经被公开地、积极地确认下来，那么就可以补偿它所造成的罪恶了。因为如果所有人都对此有了深刻的感受，那就说明所犯的过错仅仅是偶然情况，共同信仰还依然健在。这样，群体的道德统一性就没有遇到危险。而刑罚作为一种赎罪，不过就是公共愤怒的一种展现，它恰恰是一致性的物质证明。所以说，惩罚确实具有人们所说的那种疗效。在本质上，真正意义的赎罪仪式所根植的情感，与我们在其他禳解仪式的基础中所发现的情感并没有什么不同：它们都是一种群情激愤的悲伤，倾向于通过各种破坏行为呈现出来。有时候，这种痛苦会通过感受到它的人对自己造成伤害而得到减轻；有时候，它需要以牺牲第三者为代价。不过，在这两种情况下，其心理机制基本上是相同的。[58]

4

罗伯逊·史密斯对宗教科学的最大贡献之一，就是他指出了神圣观念的模糊性。

宗教力有两种。有些是有益的，可以维护物质和精神的秩序，施与人类以生命、健康以及他们所敬重的所有品格。图腾本原就是这种宗教力，它散布在所有物种、神话祖先、作为保护者的动物、教化英雄以及各种类型、各种等级的守护神之中。不管人们把它们看作独特的人格，还是弥散的能量，它们都会产生相同的功能，通过同样的方

式对信仰者的心灵产生影响：它们所激起的崇敬之情始终融合着爱和感激。与之有关的事物和人也分享了这样的情感和性质，这便有了神圣的事物和神圣的人。人们进行膜拜的地点、常规仪式所使用的器物以及祭司和苦行者等等，都是通过这种方式获得神圣性的。而另一方面，还有某些宗教力是邪恶和不洁的力量，它们制造了混乱，引起了死亡和疾病，成为亵渎神灵的蛊惑者。人们对它们怀有的唯一情感就是恐惧，恐怖经常登门造访。这些宗教力有巫师做法所凭借和依赖的力量，有从尸体和经血中产生的力量，有从各种亵渎圣物的行为中释放出来的力量。死者的灵魂和各种各样的魑魅魍魉，就是它们的人格化形式。

在这两类力量或两类存在之间，其对比要多么彻底就有多么彻底，甚至达到了横眉冷对的地步。良善的和有益的力量，总是与否定和排斥它的力量保持很远的距离。因此，前者对后者来说是完全禁止的，它们之间的任何接触都被视为最严重的亵渎。这就是不同种类的神圣事物之间所形成的禁忌的典型形式，对此，我们已经指出过它们的存在。[59] 在月经期，特别是月经来潮的时候，女人是不洁的；因此，在这个时候，她们被严格地禁闭起来；男人不能与她们发生任何关系。[60] 牛吼器和储灵珈从来不能接近死人。[61] 亵渎神灵的人总要被排斥于信仰社会之外，禁止参加膜拜。这样，整个宗教生活便在两极之间摇摆，这两极如同圣洁与不洁、神明与亵渎、神圣与邪恶一样势不两立。

然而，宗教生活的这两个方面在彼此对立的同时，还存在着紧密的关系。首先，两者与凡俗存在之间具有同样的关系，因为凡俗存在既不能与不洁事物发生任何关系，也不能与最圣洁的事物发生关系。对前者的禁忌丝毫不亚于对后者的禁忌，两者都被排除在了按部就班的生活之外。这说明它们都是神圣的。当然，两者所激发出来的情感是不一样的：前者产生的是尊崇，后者产生的是厌恶和畏惧。不过，如果在两种情况下都采用了同样的姿势，那么它们表达的情感就不会有不同性质。事实上，宗教尊崇，特别是极其强烈的宗教尊崇，也有畏惧的因素，而邪恶势力所引起的恐惧，通常也带有某些尊敬的性质。要想对这两种态度进行区分，其界限是非常含糊的，以至于有时

候我们很难轻易地说出信仰者究竟属于哪一种心态。对某些闪族人来说，他们绝对不能吃猪肉，但我们总是很难说清楚猪肉究竟是纯洁的还是不洁的。[62] 大量的饮食禁忌都同样属于这种情况。

可是还不仅如此。我们经常会遇到这样的情况：只要是外部环境发生了改变，一件不洁的事物或一股邪恶的力量根本不需要改变它的性质，就会变成神圣的事物或保护的力量。我们已经看到，死者的灵魂起初还是一种极其可怕的本原，然而一等到哀悼仪式结束，它就转变成具有保护作用的神灵了。同样，尸体开始带来的还是恐惧和厌恶，后来却被人们当成了深受尊敬的遗物；澳洲社会经常举行的食人葬礼，就证明了这种转变。[63] 图腾动物明显是一种神圣存在；然而，对那些把这种动物胡乱吃掉的人来说，它却成了死亡的原因。一般说来，亵渎神灵的人不过就是一种受到了有益的宗教力传染的俗人。这种宗教力在改变了他的生身处境的同时也改变了他的性质；它不仅没有使其神圣化，反而腐蚀了他[64]。从女人阴道中流出的血，尽管同月经一样都明显是一种不洁之物，却常常被用来治愈疾病。[65] 在赎罪祭祀中，被宰杀的牺牲充满了罪孽，人们把自己所要救赎的罪过都会集到了它的身上。然而，当它被屠宰以后，它的血和肉反而用于最需虔诚之处。[66] 相反，如果说共享作为宗教活动，通常可以产生使人神圣化的功能，但有时候，它也会产生亵渎的后果。在某些情况下，曾经彼此沟通得很好的人们也不得不避开对方，就像避开染上鼠疫的人一样。据说他们已经变成了相互玷污的危险之源：把他们团结在一起的神圣纽带，同时也把他们隔离开了。在澳洲，诸如此类的共享例子真是举不胜举。在纳里涅里及其周边部落，就曾发现过最典型的例子。当婴儿初临人世时，他的父母就会把他的脐带小心翼翼地存放好，人们相信，脐带里面藏着灵魂的一部分。交换了脐带的两个人，就可以通过这种交换行为进行沟通，因为他们似乎已经交换了灵魂。然而，与此同时，他们是禁止接触和交谈的，甚至看对方一眼都不行。好像他们彼此都是对方恐惧的对象。[67]

因此，洁净与不洁并不是两个界限分明的类别，而是同一类别的两个变体，它包括了所有的神圣事物。有两种圣物：一种是吉利的，

另一种是不吉利的，在这两种相互对立的形式之间，不仅没有裂痕，而且它们可以在不改变自身性质的前提下相互过渡。洁净是由不洁构成的，反之亦然。正是这种相互转变的可能性构成了神圣事物的模糊性。

然而，即使罗伯逊·史密斯也对这种模糊性持有积极的看法，他也从来没有对此做出明确的解释。他仅仅指明了一点：即任何宗教力都具有难以清楚把握的强度和传染性，除非人们做好准备，否则最好不要接近这些宗教力，不管这些力会在哪个方向上起作用。这样，尽管各种宗教力之间的对比很强烈，但罗伯逊·史密斯似乎已经说明了所有宗教力所表现出来的亲属关系。然而，问题不过刚刚被提出来；我们还得弄清邪恶的力量为什么会与良善的力量具有同样的强度和传染性。换言之，邪恶力量是怎样也具有了宗教性质的呢？尽管两种力量发生了冲突，但它们却同样具有扩展的能量和力量，这使我们难以理解：就各自的功能而言，它们究竟是如何相互转化和相互替代的呢？为什么洁净的事物会产生玷污作用，而不洁的事物有时候却会产生神圣化作用呢？[68]

我们所提出的有关禳解仪式的解释，可以使我们解答这个双重问题。

其实，我们已经看到邪恶力量既是这些仪式的产物，也是它们的象征。当社会处在使它悲伤、困窘或恼怒的环境中时，它就会通过某种意义重大的作用迫使它的成员正视这种处境。它强迫他们履行义务：痛哭、呻吟、殴打自己和他人。因为他们必须表现和加强这些集体的呈现和道德的共享，必须为群体储存能量，由于各种环境时刻威胁着他们，要把这些能量掠夺走，所以他们必须通过上述方式，才能把能量存留下来。当人们想象外部的邪恶存在满怀着固有或暂时的敌意，必须用人类的苦难才能消除这种敌意的时候，他们所要解释的正是这种经验。这些存在不是别的什么东西，恰恰是客体化了的集体状态，是社会本身的一个方面。然而，我们也很清楚，良善的力量也是以同样的方式构成的，也是集体生活的结果和表现。良善的力量也表现着社会，但是这个社会是从完全不同的态度出发而看到的社会，是

社会满怀信心、热情高涨地朝着实现它所追求的目标前进的时候人们所见证的社会。既然这两种类型的力有着共同的来源，那么尽管它们截然相对，我们也丝毫不必奇怪：它们具有相同的性质；它们同样强烈，同样具有传染性，从而同样有所禁忌，同样是神圣的。

由此出发，我们就可以理解它们是如何相互变化的了。既然它们反映出了群体的失落状态，那么这种状态的变化就足以使它们在性质上发生变化了。每当哀悼仪式结束以后，家族群体便通过哀悼仪式本身重新安定下来，再度获得了信心，感到如释重负。因此，对他们来说，死者的灵魂也似乎放弃了敌意，摇身一变，成为了仁慈的庇护者。我们曾经引证过的这种嬗变的其他例子，也可以这样做出解释。我们已经表明，事物之所以具有神圣性，是因为它就是集体情感的对象。如果破坏了隔离它的禁忌，与凡人发生了接触，集体情感就会传染到这个人的身上，赋予他一种特殊的性质。不过，在这种情感的扩散过程中，它已经与原来的状态格格不入了。因为这种扩散是被妄用的、不自然的，所以就意味着对集体情感的侵犯和触怒，从而使之变得暴戾恣睢，要为它所遭到的侵犯进行报复。因此，那些被传染的人似乎满身都是强劲的、有害的力，对所有接近他的东西都发出了威胁；他的全身似乎都沾满了瑕疵和污渍。当然，产生这些污渍的心理状态，也就是在其他情况下反而会产生神化和圣化的作用的心理状态。而如果由此激起的愤怒可以通过禳解仪式而得到满足的话，它就会平息和缓和下来；受到侵犯的情感会得到宽慰，复归到原来的状态。这样，它就可以重新像原来那样发挥作用了；它已经不再具有玷污作用，相反，它会起到圣化的作用。它还会继续传染给它所附着的事物，而绝不可能变得凡俗或与宗教毫不相干。但此时，集体情感中的宗教力已经完全转了个方向：它从不洁变成了洁净，变成了一种净化工具。

总之，宗教生活的两极对应于所有社会生活都要经历的两种相对立的状态。吉利的圣物与不吉利的圣物之间的对比，就如同健康的集体状态与生病的集体状态之间的对比。不过，既然两种状态都同样是集体的，那么在象征两者的神话构造之间就应该在性质上具有密切关系。共同情感可以从极端的沮丧变成极端的欢乐，从痛苦的恼怒变成

狂喜的热情；然而，在任何情况下，都存在着心灵的共享以及由此而来的相互慰藉。它们的基本进程往往是相同的，只不过是环境使之染上了不同的色彩。所以，归根结底，是社会生活的统一性和多样性，使神圣存在和神圣事物也同时具有了统一和多样的特征。

而且，这种模糊性也不是神圣观念所独有的特征，在我们研究过的所有仪式中，都能够找到有这种特征的事物。当然，我们的基本工作就是要区分它们；倘若我们把它们混为一谈，就会误解丰富多彩的宗教生活。不过，另一方面，无论它们怎样千差万别，它们之间的连续性都不曾断裂。恰恰相反，它们不仅相互交叠，甚至可以相互替代。我们业已表明，供奉仪式和共享仪式、模仿仪式和纪念仪式是怎样经常满足同一种功能的。可以设想，至少消极膜拜与积极膜拜之间的差别较为明显；但是我们已经看到，前者也可以产生与后者相同的积极效果。禁食、禁欲和自残所产生的结果，与共享、义务和纪念所产生的结果也是一致的。反过来说，供养和祭祀也都包含着种种丧失和弃绝。苦行仪式与禳解仪式之间的连续性甚至更为明显：两者都是由对痛苦的忍受或经历构成的，归诸它们的功效也非常相似。因此，仪轨同信仰一样，不能被归入两个截然相分的类别。不论宗教生活的外表多么复杂，本质上都是一元的和一体的。无论何时何处，它都对应于同一个需要，来源于同一种心态。不管宗教生活以什么样的形式出现，它的目的都是为了把人提升起来，使他超越自身，过一种高于仅凭一己之见而放任自流的生活：信仰在表现中表达了这种生活；而仪式则组织了这种生活，使之按部就班地运行。

注释

[1] “举凡祭祀哀歌所颂，即是禳解占卜所言。”（Piacularia auspicia appellabant quæ scrificatibus tristia portendebant）（菲斯特的保罗，第224页，缪勒编）Piaculum甚至被用作“不幸”的同义词。普林尼说：“这种植物有如此的魔力，甚至可以保护它所在的房舍免受灾祸。”（Vetonica herba tantum gloræ habet ut domus in qua sita sit tuta existimetur a piaculis omnibus）（第25卷，第8章，第46节）

[2] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第526页；埃尔曼：《澳洲南部殖民地的土著》，第234页；参见纸书，第419页。

[3] 史米斯：《维多利亚的土著》，第106页；道森：《澳洲土著》，第64页；埃尔曼：《澳洲南部殖民地的土著》，第239页。

[4] 道森：《澳洲土著》，第66页；埃尔曼：《澳洲南部殖民地的土著》，第241页。

[5] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第502页；道森：《澳洲土著》，第67页。

[6] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第516—517页。

[7] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第502页。作者没有说明这些人究竟属于部落亲属的范围，还是血缘亲属的范围。前一种可能性或许更大。

[8] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第525页及以下诸页。特别是对妇女来说，这种不许说话的禁忌虽然简单，却表现出了禳解仪式的全部面貌，即它是人们自己为自己造成不便的方式。所以我们在此提到了这种仪式。同样，根据不同的情况，禁食也可能是一种禳解仪式或苦行仪式。一切都取决于其形成条件和所追求的目的（有关这两种仪式之间的区别，可参见纸书，第546—547页）。

[9] 我们在斯宾塞和吉兰《澳洲中部的北部部落》一书第525页中，可以看到对这种仪式的生动描述。

[10] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第522页。

[11] 就葬礼的主要形式而言，有关东南部落的葬礼，见霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第446—508页；有关中部部落的葬礼，见斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第505页，以及《澳洲中部的土著部落》，第497页及以下诸页；罗斯：《北昆士兰

民族学会第9号公报》，载于《澳大利亚博物馆记录》，第6卷，第5期，第365页及以下诸页（“殡葬习惯和尸体处理”一节）。

[12] 具体例子可见罗斯：《北昆士兰民族学会第9号公报》，载于《澳大利亚博物馆记录》，第6卷，第5期，第368页。埃尔：《澳洲中部探险记》，第4卷，第344页及以下诸页。

[13] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第500页；《澳洲中部的土著部落》，第507页，第508页；埃尔曼：《澳洲南部殖民地的土著》，第241页；帕克：《埃瓦拉伊部落》，第83页及以下诸页；史米斯：《维多利亚的土著》，第1卷，第118页。

[14] 道森：《澳洲土著》，第66页；霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第466页；埃尔曼：《澳洲南部殖民地的土著》，第239—240页。

[15] 史米斯：《维多利亚的土著》，第1卷，第113页。

[16] 斯坦布里奇：《伦敦民族学学会会刊》，第1卷，第286页。

[17] 史米斯：《维多利亚的土著》，第1卷，第104页。

[18] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第459页。同样的场面，可参见埃尔：《澳洲中部探险记》，第4卷，第255页注释以及第347页；罗斯：《北昆士兰民族学会第9号公报》，载于《澳大利亚博物馆记录》，第6卷，第5期，第394—395页；格雷：《澳洲西北部和西部两次探险记》，第2卷，第320页及以下诸页。

[19] 史米斯：《维多利亚的土著》，第1卷，第104页，第112页；罗斯：《北昆士兰民族学会第9号公报》，载于《澳大利亚博物馆记录》，第6卷，第5期，第382页。

[20] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第511—512页。

[21] 道森：《澳洲土著》，第66页；罗斯：《北昆士兰民族学会第9号公报》，载于《澳大利亚博物馆记录》，第6卷，第5期，第366—367页。

[22] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第508—510页。

[23] 一种小木桶。见纸书，第459页。

[24] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第508—510页。有关斯宾塞和吉兰对他们所参加的另一场结束仪式的描述，见该书第503—508页。它与我们所分析的这个仪式并没有本质上的区别。

[25] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第531—540页。

[26] 这与杰文斯所说的情况正好相反。见《宗教史导论》，第46页及以下诸页。

[27] 道森因此认为哀悼是真心诚意的（《澳洲土著》，第66页）。但埃尔曼向我们肯定，他从未发现一个案例是真正由于悲哀而感到伤痛的（《澳洲南部殖民地的土著》，第113页）。

[28] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第510页。

[29] 埃尔曼：《澳洲南部殖民地的土著》，第238—239页。

[30] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第507页；《澳洲中部的土著部落》，第498页。

[31] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第500页；埃尔曼：《澳洲南部殖民地的土著》，第227页。

[32] 史米斯：《维多利亚的土著》，第1卷，第114页。

[33] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第510页。

[34] 有关这种信仰的几个例子见霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第435页。参见斯特莱罗：《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第1卷，第15—16页；第2卷，第7页。

[35] 也许有人会问：为什么在哀悼仪式之后，还必须反复举行仪典而使人们恢复正常呢？葬礼往往很长，它所包括的许多活动要时断时续地延续几个月之久，这样，他们就拖延并挺过了死亡带来的道德混乱的局面（参见赫兹：《死亡的集体表现》，载于《社会学年鉴》，第10卷，第48页及以下诸页）。一般说来，死亡标志着能够对群体产生全面和持续影响之条件的巨大变化。因此，需要很长时间才能淡化这种影响。

[36] 在格雷报告的布塞尔人那里的一个案例中，这种仪式具有祭祀的全部特点，血也被遍淋在尸体上（参见格雷：《澳洲西北部和西部两次探险记》，第2卷，第330页）。在其他案例中，还有献祭胡须的仪式；男人们在哀悼过程中把自己的一部分胡须割下来，扔在尸体上（参见格雷：《澳洲西北部和西部两次探险记》，第2卷，第335页）。

[37] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的土著部落》，第135—136页。

[38] 当然，人们相信每个储灵珈都与某个祖先有关。然而，他们之所以要哀悼遗失了的储灵珈，并不是为了安慰祖先的精灵。在其他地方，我们已经说明了（见本书，第156页）祖先的观念向储灵珈概念的渗透，既是次级的又是后来才发生的。

[39] 埃尔曼：《澳洲南部殖民地的土著》，第207页；参见第116页。

[40] 埃尔曼：《澳洲南部殖民地的土著》，第208页。

[41] 埃尔曼：《澳洲南部殖民地的土著》，第211页。

[42] 霍维特：《中澳洲迪埃里和金得里部落的传说》，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第20卷（1891年），第93页。

[43] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第394页。

[44] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第396页。

[45] 加松的通讯，载于《大不列颠及爱尔兰人类学研究所学报》，第24卷（1895年），第175页。

[46] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第286页。

[47] 加松：《澳洲土著迪埃里部落的礼仪与习俗》，载于科尔：《澳洲种族》，第2卷，第68页。

[48] 加松：《澳洲土著迪埃里部落的礼仪与习俗》，载于科尔：《澳洲种族》；埃尔曼：《澳洲南部殖民地的土著》，第208页。

[49] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第277页，第430页。

[50] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第195页。

[51] 加松：《澳洲土著迪埃里部落的礼仪与习俗》，载于科尔：《澳洲种族》，第2卷，第69页。同样的做法还可以用于补偿荒唐可笑的行为。不管什么时候，如果某个人由于愚笨或其他原因而引来别人的嘲笑，他就会让其中的一个人来打他的头，直到流出血来。然后，一切都归于正常了，被嘲笑的人也加入到共同的欢乐之中（同上书，第70页）。

[52] 埃尔曼：《澳洲南部殖民地的土著》，第212页，第447页。

[53] 参见纸书，第528页。

[54] 罗伯逊·史密斯：《闪族宗教》，第11篇讲演。

[55] 即加松所说的迪埃里人在旱季祈求掌管水的穆拉一穆拉的案例。

[56] 罗伯逊·史密斯：《闪族宗教》，第262页。

[57] 土著人也有可能相信，痛苦具有磨炼精神的功效（参见纸书，第408页）。我们应该补充上这一点。既然悲伤有神圣化的作用，可以提高崇拜者的宗教水平，那么它也可以在他们情绪低落时重新提升他们的精神状态。

[58] 在《社会分工论》第64页及以下诸页中，我也曾提到过赎罪的问题。

[59] 参见纸书，第415页。

[60] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第601页；《澳洲中部的土著部落》，第406页；罗斯：《北昆士兰民族学会第5号公报》，第24页。这是众所周知的事实，我们无需赘述了。

[61] 然而，斯宾塞和吉兰也引用过储灵珈被放在死者头上的一个例子（《澳洲中部的土著部落》，第156页）。不过，他们认为这是一件特殊的、不正常的事情（同上书，第157页），而斯特莱罗则坚决否认会出现这种情况（参见《澳洲中部的阿兰达和洛里查部落》，第2卷，第79页）。

[62] 罗伯逊·史密斯：《闪族宗教》，第153页；参见第446页附注："圣洁、不净与塔布。"

[63] 霍维特：《澳洲东南部的土著部落》，第396页；罗伯逊·史密斯：《闪族宗教》，第118页，第120页；道森：《澳洲土著》，第67页；埃尔：《澳洲中部探险记》，第4卷，第251页；罗

斯：《北昆士兰民族学会第9号公报》，载于《澳大利亚博物馆记录》，第6卷，第5期，第367页。

[64] 参见纸书，第435页。

[65] 斯宾塞和吉兰：《澳洲中部的北部部落》，第599页；《澳洲中部的土著部落》，第464页。

[66] 例如，希伯来人就把禳解牺牲的血淋洒在祭坛上（《利未记》，第4章，第5节及以后各节）；他们烧它的肉，用烧出来的灰制作具有净化作用的水（《民数记》，第19章）。

[67] 泰普林：《纳里涅里部落》，第32—34页。如这两个交换了脐带的人分属不同的部落时，他们就会充当部落间的信使。脐带的交换发生在他们出世后不久，由他们各自的父母做中介人。

[68] 确实，史密斯不承认果真有这种替代和转化。根据他的说法，如果说赎罪牺牲能够产生净化作用，那是因为它不包含任何不洁之物。它起初就是圣物；当仪式过错污染或割断了维系崇拜者与神之间的亲属关系纽带的时候，它注定会借助共享的方式重新确立这种纽带。为了尽可能使共享更有效力，尽可能彻底消除仪式过失的影响，人们特别挑选了格外神圣的动物。只有在仪式的意义不再被人理解以后，这种神圣动物才被看作是不洁的（同上书，第347页及以下诸页）。但是，我们发现在赎罪祭祀的基础中，此类信仰和仪轨是极其普遍的，因此我们绝对不能认为它们只是简单的解释失误所造成的结果。事实上，毋庸置疑，赎罪牺牲就是充满了罪孽的不洁之物。不仅如此，我们已经说明了见于已知的最低级社会中的洁净和不洁相互转化的现象。

结　论

本书开篇就曾指出，我们正在研究的这种宗教包含着宗教生活最具特征的要素。现在，这个命题的确切性可以得到检验了。不管我们所考察的这个体系有多么简单，我们从中都能找出所有重要的观念和所有主要的仪式态度，甚至对最发达的宗教来说，这些观念和态度也是最基本的东西：在观念上，有圣俗之分的观念，灵魂、精灵和神话人格的观念，以及部族神甚至是族际神的观念；在仪式上，有以禁欲苦行这种夸张形式出现的消极崇拜仪式，还有供奉仪式和共享仪式、模仿仪式、纪念仪式和禳解仪式等等，无一缺漏。我们倾向于认为，这些已经获得的研究成果并不是图腾制度所独有的现象，它们能够帮助我们去理解一般意义上的宗教。

有人也许会反驳说，就单个宗教而言，不管它能够扩展到什么样的范围，要想成为上述归纳研究的基础，还是显得太狭窄了。我们从来没有幻想要忽视这个事实，即广泛的论据可以加强理论的权威性；不过，我们也同样认为，当我们通过设计周密的实验证明了某项定律以后，那么所证实的东西就是普遍有效的。如果科学家在单一情况下，从可以想象得到的最原始的原生生物中成功地发现了生命的秘密，那么借此获得的真理就应该适用于所有生物，甚至是最发达的生物。因此，我们通过对这些初级社会的研究，可以成功地发现构成最基本的宗教观念的要素，我们也没有理由不将这些最有普遍性的研究成果扩展到其他宗教中去。事实上，我们无法想象同样的结果会根据不同的情况，有时可以归结为这种原因，有时又可以归结为那种原因，除非这两种原因归根结底是同一种原因。一个观念也不可能在这里用来表达一种实在，在那里又用来表达另一种实在，除非这种两重性仅仅是一种表面现象。如果在某些民族中，神圣、灵魂和上帝的概念可以通过社会学来解释，那么我们就可以做出这样的科学假设：在原则上，对于任何持有具备相同基本特征的相同观念的民族，同样的解释也完全有效。因此，假如我们没有受到蒙蔽，那么我们的结论，

至少是某些结论，就可以被合法地普遍化。现在，是厘清这些问题的时候了。比较而言，好些概括综合还没有对任何特定的宗教进行过仔细分析，就想即刻触摸到宗教的本质，这样做很有可能会迷失自己的方向；而我们已经有了严格确定的实验基础，在进行这类归纳时所承担的风险就要小得多了。

1

一般来说，我们在那些力求对宗教做出合理解释的理论家们那里，最先会看到一个对应于某个确定对象的观念体系。这个对象可以通过许多种方式被构想为自然、无限、不可知、理想，等等。但是它们的差别并不很大。在任何情况下，概念和信仰都被看作是宗教的基本要素。至于仪式，依照这种观点来看，则不过是这些内心状态的外部转达，是偶然的和物质的；只有内心状态才具有原本的价值。这种看法如此普遍，以至于以宗教为主题的争论往往转变成了这样一个问题：宗教是否可以将自身与科学相协调？换言之，在科学知识之旁，是否还存在着宗教所独有的另一种思想形式？

然而，信仰者们却不以为然。他们置身于宗教生活之中，对宗教具有直接而又真切的感受，他们会说，上述看法并不符合他们的日常体验。事实上，他们所感受到的宗教的真实功能，并不是宗教可以使我们去思考问题，可以去丰富我们的知识，也不是在我们所掌握的科学概念之外再添加某些与之起源不同、性质不同的东西。相反，宗教的功能就是促使我们去行动，帮助我们生活下去。通过与神的沟通，信仰者不仅能够看到非信仰者所忽视的新的真实，而且他也更加坚强了。他感到自己更有力，不仅可以经受生活的考验，而且也能够战胜困难。仿佛他已经超脱于尘世的不幸之上，因为他已经超脱了他作为普通人的状况；他相信自己已经从邪恶中获救，而无论他是用什么样的形式来构想邪恶的。在任何信条中，第一条都是要坚信信仰可致获救。然而，人们却很难发现，这种简单的观念为何会产生如此的效力。事实上，观念只是我们自身的一个部分，那么它所赋予给我们的力量怎么能够高于我们天生具有的力量呢？不论观念多么富有感染力，它都不能在我们的天性上增加什么东西；它仅仅能够释放我们内在的动力，既不能增加这些动力，也不能减少这些动力。如果仅仅说某个对象值得我们去热爱、去追求，那么这并不会使我们感到自己更加有力；除非这个对象能将超出我们平时能够控制的能量释放出来，除非我们通过某种方式能够使这些能量进入到我们的身体里，并能同

我们的内心生活结合起来，这种情况才会必然产生。正因为如此，我们仅仅意识到它们还不够，我们还必须进入它们的作用范围之内，使自己处在最能感受到它们的影响的位置；简言之，我们必须有所行动，必须在我们感到需要重新获得这种影响的时候，不断重复这些行动。由此出发，我们就能看到构成膜拜的有规律的重复行动是如何获得重要地位的了。实际上，无论是谁，只要他真正参与了宗教生活，就会很清楚膜拜给他带来的欢乐、内心的平和、安宁和热烈等等印象，对信仰者来说，这些印象便是他的信仰的经验证明。膜拜并非只是能够把信仰向外转达出来的记号系统；而是能够把信仰周期性地生产和再生产出来的手段的集合。不管膜拜在于身体力行，还是在于精神活动，它总是行之有效的。

我们的整个研究都基于这样的假设：在任何时代，信仰者的一致情感都不可能出于纯粹的幻觉。和一位近来的信仰辩护者[1]一样，我们也承认这些宗教信仰是建立在特殊经验之上的，从某个角度来说，这种经验作为证明，其价值丝毫不比科学实验的价值低，虽然两者截然不同。同样，我们也认为"知其果实，便知其木"[2]，叶茂是根深的最好证明。但是，尽管确实存在着"宗教经验"（如果我们选择这种说法的话）这一事实，尽管这种经验也确有其特定基础——顺便提一句，难道会有毫无根据的经验吗?——我们也不能得出这样的结论：作为宗教经验之基础的实在与信仰者的观念在客观上是完全一致的。不同的时代中，人们构想观念的方式有很大的不同，这个事实足以证明任何一个概念都无法把宗教经验充分地表达出来。即使科学家作为一条公理来宣称，我们所感受到的热和光对应于同一个客观原因，他也不会得出结论认为我们所感觉到的东西就是这个样子的。与之相似，即使虔信者所感受到的印象不带任何想象的色彩，那它们也绝对不是什么特异的直觉；我们没有理由相信，印象对其对象性质的说明会比普通感觉对物体及其属性的说明更有道理。为了搞清这个对象究竟是由什么东西构成的，我们必须对它进行考察和推敲，就好像是用科学和概念的世界来代替感觉观念的世界一样。

的确，这就是我们所致力的工作，我们已经看到，这种神话以多种不同形式加以表现的实在，这种构成宗教经验的各种自成一类的感

觉的绝对而永恒的客观原因，其实就是社会。我们业已表明，在信仰者进行膜拜的时候，这个实在是怎样产生道德力，怎样使他觉得自己找到了避难所，受到了庇护者和保护人的支持的。是社会把人提升起来，使他超越了自身；甚言之，是社会造就了人。因为造就了人的乃是由智力财产的总体所构成的文明，而文明则是社会的产品。这就解释了膜拜在所有宗教中都占有着最显要地位的原因，而不论它可能是什么宗教。因为社会只有在发挥作用时才能让人们感受到它的影响，但是，构成社会的个体如果没有聚集起来，没有采取共同行动，社会也就无法发挥作用。只有通过共同行动，社会才能意识到自身的存在，赢得自身的地位，因而至关重要的是一种积极的合作。我们已经确认，正是因为有了这些外部活动，集体观念和集体情感才有可能产生，集体行动正是这种意识和情感的象征。[3] 行动在宗教生活中占有主导地位，只因为社会是宗教的起源。

在为了证明这种观点所举出的所有理由之外，这里，我们再加上最后一条理由，它就是我们整个工作所得出的结论。我们在研究进程中已经确立了这样的事实：思想的基本范畴，因而也包括科学的基本范畴都起源于宗教。同样，我们也已经看到，巫术以及发端于巫术的各种进程也都有着相同的起源。另一方面，我们早就知道，直到相当晚近的时期，随着历史的演进，道德和法律的规范才与各种仪式规定区别开来。总而言之，可以说几乎所有重大的社会制度都起源于宗教。[4] 既然集体生活的这些重要方面都可以被看作是宗教生活的各种不同方面，那么很显然，宗教生活必然是一种卓然出众的形式，它集中表达了整个集体生活。如果说宗教产生了社会所有最本质的方面，那是因为社会的观念正是宗教的灵魂。

因此，宗教力就是人类的力量和道德的力量。确实，集体情感只有把自身与外界对象结合起来，才能意识到自身的存在，它们不可能不汲取其他事物的某些特征；由此，集体情感获得了某种物质性，并以这种方式同物质世界的生活混合起来，认为自己有能力解释物质世界所发生的事情。然而，如果我们仅仅从这种观点或这种作用出发，那么我们就只能看到它们最肤浅的方面。事实上，人们的理解中就已经包含了构成集体情感的基本要素。一般而言，只有当它们被按照人

类的形式加以构想时，才似乎具有人类的特性[5]；然而，即使它们以最非人格的、最匿名的形式出现，也仍然只能是客体化了的情感。

只有从这个角度来观察宗教，才有可能发现宗教的真正意涵。如果我们紧紧盯着表面现象，各种仪式就具有纯粹手工操作的功效，例如涂油、洗刷、就餐之类。要想使某些事物神圣化，就该把这些事物与某些宗教能量之源联系起来，就像我们今天要想使某个东西发热或带电，就应该把它与热源或电源连接起来一样；这两种办法本质上并无不同之处。这样理解，宗教技术似乎变成了某种神秘的机器。然而，这些物质手法仅仅是一件掩盖着精神活动的外衣。这些操作的最终目的，并不是要对盲目的、偶然的和想象的力量施以物质的约束，而是要引导和训诫个体意识。有人说低级宗教是物质主义的，这种说法并不准确。在一定意义上，所有宗教，哪怕是最粗陋的宗教都是精神至上的，因为它们所运用的力量首先是精神力量，它们的主要目的就是对精神生活施加影响。由此可见，任何在宗教名义下的所作所为都不是一无所获的：因为必然是社会使其如此，必然是人类得其果实。

不过，也许有人会问：什么样的社会才能为宗教奠定基础？它就是我们亲眼所见的现实社会吗？就是在历史进程中历尽曲折，通过某种法律和道德组织而形成的社会吗？这种社会可是到处都有千疮百孔的痕迹啊。在这种社会里，邪恶与善良结伴而行，非正义往往占据着上风，真理也往往屈从于谬误。这样粗制滥造的东西，怎么能激发起爱的情感、狂放的热情和克己的精神呢？而所有这些，又是一切宗教对其追随者的要求。神，这种完美的存在，是不可能从如此平庸、有时甚至可以说是卑劣的实在中培养出来的。

另一方面，宗教的基础是人们所想到的完美的社会吗？在这样的社会中，正义和真理将是至高无上的，而形形色色的邪恶将会永远被清除出去。没有人会否认这与宗教感情是密切相关的；因为他们会说，这就是所有宗教力求实现的社会。不过，这种社会既不是经验事实，也不是很明确的、观察得到的东西；它是一种幻想、一个梦，人们可以借它来减轻自己的痛苦，而不是他们亲身经历过的社会。它只

是一种观念，表达了我们对善、美以及理想社会的多少有些朦胧的向往。既然这些向往扎根在我们的心中，孕育在我们的生命深处，那么我们身外的任何东西都无法说明它。而且，这种向往本身就带有宗教的色彩；所以这种理想社会似乎是以宗教为前提的，它根本不可能对宗教做出解释。[6]

但是，如果我们仅仅看到宗教理想性的一面，那就把事情过于简单化了。宗教首先是现实性的。所有肉体或道德上的丑恶现象，所有罪行或恶行，无不具有特定的神明。如偷盗之神、奸诈之神、欲望之神、战争之神，以及疾病和死亡之神，等等。即使对神性具有很高认识的基督教，也不得不在它的神话中允许邪恶的精灵占有一席之地。撒旦是基督教体系中不可或缺的部分，尽管它是不洁的，但也绝对不是凡俗的存在。反神也是神，尽管它们是卑下的和卑微的，但确实是神，它们也同样赋有力量；它们甚至也是仪式的对象，至少是某些消极仪式的对象。由此可见，宗教在其形象中并没有忽视现实社会，也没有做出不切实际的取舍。宗教反映着社会的所有方面，甚至是最卑鄙无耻、最令人生厌的方面，任何东西都可以从宗教中找到。之所以在绝大多数情况下，我们总能看到善良战胜邪恶，生命战胜死亡，光明战胜黑暗，那是因为现实即是如此。如果这两种对抗力量之间的关系倒转过来的话，那么生活就不可能延续下去了；而事实上，生活不但能够维持，而且还有所发展。

然而，如果说我们能够在这些神话和神学中清楚地看到实在的话，那么毫无疑问，它仅仅是以一种放大了的、变了形的、理想化了的形式出现的。就此而言，最原始的宗教与最晚近和最精致的宗教并无区别。例如，我们已经看到，阿兰达人一开始就认为神话社会的组织形式与现存社会的组织形式一模一样；它们包括同样的氏族和胞族，具有同样的婚姻规则，举行同样的仪式。不过，其成员都是些理想化的人物，他们具有普通人无法比拟的力量和品性。他们的本性不但高于人，而且还不同于人，因为他们既是动物，又是人。在那里，邪恶力量也发生了类似的变形，恶本身也被升华和理想化了。那么，问题就在于这种理想化究竟是如何产生的。

有人回答说，人天生具有理想化的能力；也就是说，他能够通过设想一个不同的世界来代替现实世界。不过，这种说法只不过变换了讨论问题的角度，它没有解决问题，甚至也没有把问题向前推进一步。这种系统的理想化过程是宗教的一个基本特征。用天生的理想化能力来解释宗教，只不过是语词的互换而已；这等于说，人们之所以创造了宗教，是因为人们本来就有宗教的天性。动物只知道一个世界，只知道它们从经验中感觉到的世界，无论这些经验是内在的还是外在的。而唯独人才有构建理想的能力，并且能够把理想加于现实。那么，人这种独有的特权究竟是从哪里来的呢？在我们断定它原初就有，或者断定这是一种无法被科学捕捉的神秘品性之前，首先必须得去确认它们不依赖于受经验决定的各种条件。

而正如上文所及，我们对宗教的解释恰好能够解答这个问题。因为我们所定义的神圣，恰恰是某种加之于现实或高出于现实的东西，而理想恰好也符合这个定义，我们不能只解释一个问题而忽视另一个问题。事实上，我们已经看到，集体生活之所以唤起了宗教思想并使它达到了某种强度，是因为它所带来的狂热状态改变了人们心理活动的条件。生命变得过度兴奋，欲望变得更加活跃，感情也变得更加强烈；甚至还有只有在此时此刻才能产生的情绪。人不再认识自己了，他感到自己被改变了，因而他也使周围的环境发生了变形。为了说明他所获得的这种特殊印象，他就会认为自己最直接地接触到的事物具有其未曾拥有的特性，这些特性便是日常经验对象所不具备的不同寻常的力量和品质。简言之，在凡俗生活所经历的现实世界之上，他又设置了另一个世界。从某种意义上说，这个世界只有在思想中才能存在，而且他认为这个世界要比现实世界有一种更高的尊严；因此，从这两个角度来看，它正是一个理想的世界。

因此理想世界的形成并不是脱离科学之外的不可还原的事实；我们通过观察，是可以了解其形成条件的；它是社会生活的自然产物。为了使社会意识到自身的存在，为了使它获得的情感维持在必要的强度上，社会必须将自己聚拢和集中起来。而这种集中所带来的精神生活的提升又体现为一系列的理想概念，这些理想概念反映了由此焕发出来的新生活，对应着某些新的精神力量，为我们挑起日常生存的重

担增添了勇气。社会在创造或再创造自身的过程中，同时必然也创造了理想。对社会来说，这种创造并不是一种额外工作。因为在社会形成以后，这种创造会使社会变得更加完善，使社会得到循序渐进的组建。因此，如果有人说理想社会和现实社会是相互对立的，就像想把我们引往相反方向的两个敌手一样，那么他就是在使抽象作用物质化，也就是在拒斥抽象。理想社会并不存在于现实社会之外；它是现实社会的一部分。在两者之间，并不存在像相互排斥的两极那样的分离关系，我们在把握社会的时候，两者缺一不可。一个社会，并非单纯是由组成它的大量个体、这些个体所占有的土地、所使用的东西以及所采取的行动构成的，最重要的，是社会对自身所形成的观念。当然，毫无疑问，社会对于以何种方式构想自身总是有些犹豫不决，它感到自己受到不同方向的牵引。但是，由此引发的冲突并不是理想与现实之间的冲突，而是两种不同理想之间的冲突，是昨日理想与今日理想的冲突，是传统权威之理想与未来希望之理想的冲突。当然可以去探寻这些理想的起源，但不论我们对这一问题如何做出解答，它仍然还是理想世界的问题。

这样看来，宗教表达出来的集体理想，远不是什么个体天生的模糊力量，相反，它倒像是个集体生活的学校，个体在这里学会了理想化。在吸收消化社会所构筑的理想的过程中，他自己也变得有能力去构想理想了。是社会在其作用范围之内引导个体，使这些个体产生了把自己提升到经验世界之上的需要，同时又赋予了他们构想另一世界的手段。因为社会在构建自身的同时，也构建了这个新世界，当然后者所表达的也正是社会。因此，不论是对个体还是对群体来说，理想化的能力并不是什么神秘的东西。它不是人们可有可无的奢侈品，而是人们赖以生存的条件。如果不具备这种能力，人就不可能成为社会存在，换言之，就不可能成为人。诚然，当集体理想具体体现在个体中时，就会使集体理想本身个体化。每个人都以自己的方式来理解集体理想，并给它们贴上自己的标签；他删除了某些要素，又添加些其他要素。这样，个人理想就从社会理想中分离出来；个体人格越发展，这种分离就越彻底，最终变成自主行动的源泉。但如果我们想要去理解这些以特有的面目出现的、对现实以外的生活的追求，只要把它与它所依赖的社会条件联系起来也就可以了。

因此，我们必须避免把这种宗教理论看成是历史唯物主义的简单重复，那样做会对我们的思想造成极大的误解。我们说宗教本质上是社会的，并不意味着它只限于采用另一种语言来转述社会的物质形式及其迫切需要。的确，我们有理由认定，社会生活不仅是依赖于它的物质基础，而且还带有这种物质基础的标记，就像个体的精神生活依赖于他的神经系统和整个肌体一样。然而，集体意识不仅仅是其形态基础的附带现象，就像个体意识不仅仅是神经系统的简单刺激反应一样。为了使集体意识得以产生，还必须有一种对于各个特殊意识的自成一类的综合作用。这种综合能够从中分离出一个由概念、意象和情感组成的完整世界；这些概念、意象和情感一经形成，就会完全按照自己的规律行事。它们相互吸引或相互排斥，相互联合或相互分离，并且不断得到扩充，而其组合不受任何潜在的现实条件的指挥和操纵。由此产生的生活甚至享有无与伦比的独立性，有时候，它会不带任何企图、不带任何功利地任情放纵自己，而仅仅是为了感受自身存在的快乐。我们已经表明，仪式活动和神话思想通常恰恰就是这种情况。[7]

然而，如果宗教是社会原因的产物，那么我们又如何解释个体膜拜以及某些宗教的普遍特性呢？如果说它产生于外界，那么它又是如何进入个体的内在良知，并且越来越深入内心的呢？如果说它是确定的、个体化的社会所带来的结果，那么它又如何能够从这些社会中分离出来，甚至被设想成人性所共同具有的东西的呢？

在我们的研究过程中，我们已经遇到过个体宗教和宗教世界主义的萌芽，我们也已经看到过它们是怎样形成的了；因此，对于这个两重问题，我们有把握做出更加具有普遍性的回答。

我们已经表明了，宗教力是如何通过在特定意识中使自身具体化，来促动氏族使自身特殊化的。于是，次级的神圣存在也形成了；每个个体都拥有了自己的神圣存在，它来自自己的意象，关联着自己的内心生活，牵连着自己的命运；这就是灵魂，个体的图腾，他的佑护祖先。这种存在正是个体在独自举行的仪式中所膜拜的对象，与任何群体无关；它是个体膜拜的最初形式。当然，这肯定只是非常粗陋

的膜拜，既然个体人还只是初露端倪，个体膜拜的价值还几乎未被认识，那么我们对于表达这种人格的膜拜，还不能期望它获得高度的发展。不过，当个体越来越明显地表现出与别人不同时，个体的价值就增加了，其相应的膜拜在整个宗教生活中也占据了相当重要的位置，与此同时，它也更加全面地与外界影响相隔绝了。

因此，个体膜拜的存在与我们有关宗教的社会学解释并不矛盾，并无关碍；因为个体膜拜所针对的宗教力仅仅是集体力的个体化形式。因此，即使当宗教似乎已经完全变成个体良知的时候，它还是要从社会中寻找滋养自身的生命之源。现在，对于那些把宗教看作是纯粹个体活动的激进的个人主义观点，我们可以进行评价了：这种观点误解了宗教生活的基础条件。如果说纯粹个体的宗教至今仍停留在未曾实现的理论幻想阶段，那是因为它是无法实现的。在人们的沉思默想中，也许可以精心设计出一种哲学，但是并不能创造信仰。因为信仰不是别的，而是温暖，是生命，是热情，是整个精神生活的迸发，是个体对自身的超越。如果不是从外部，那么个体又从何处来补充自己的能量呢？单靠自己的力量，他怎么能够超越自身呢？能够振奋我们精神力量的唯一生命之源，就是由我们的同类构成的社会；能够维持和增加我们自身力量的精神力量，只能是从他人那里获得的。我们甚至可以承认，确有或多或少类似于神话中所说的那种存在，为了使它们能把我们的灵魂引往有用的方向——这是它们存在的原因——人们必须首先相信它们。而只有当许多人都共同持有这种信仰时，这种信仰才能发挥作用。一个人通过纯粹个人的努力，是无法将这种信仰维持很长时间的；这种信仰既不是与生俱来的，也不是可以通过自身努力获得的；甚至可以说，个体根本无法长久地维持他的信仰。事实上，一个具有真正信仰的人，总会感受到一种去传播这种信仰的无法遏制的需要：于是他要抛开与世隔绝的状态，去接近他人并努力说服他人，他所激起的说服他人的热情也使他自己变得更加坚强了。反之，如果他始终孤身独处，那么信仰很快就会受到削弱。

宗教普遍主义也面临着与宗教个体主义相同的情况。它根本不是某些非常伟大的宗教所特有的品质。我们在澳洲宗教体系中已经发现了宗教普遍主义，虽然它确实只见于澳洲宗教的最高阶段而不是基础

阶段。班吉尔、达拉穆伦和贝亚米都不仅仅是部落之神，他们都被好些不同的部落承认。从某种意义来说，这种膜拜是族际性的。因此，这样的概念非常接近于我们在最晚近的神学中所发现的概念。这样，某些作者便觉得自己有责任去否认它的真实性了，哪怕这是无可辩驳的事情。

而我们已经能够表明这样的神究竟是如何形成的了。

具有相似文明的相邻部落之间不可能没有持续的联系。各种环境都为处在萌芽阶段的商业以及婚姻这样的联系提供了机会；在澳洲，族际通婚是很常见的。在这些会面过程中，人们会很自然地意识到能够把他们结合起来的精神联系。他们有相同的社会组织，同样被分成胞族、氏族和姻族；他们举行同样的成年礼或其他完全相似的仪式。双方的租借和协约更加深了这些自发的相似性。与这些明显相同的制度相对应的神，在人们心中也逐渐变得难以区分了。一切都倾向于把这些神混同起来，即使这些神的观念起初是每个部落各自形成的，它们也必然易于相互混淆。况且，这些观念也有可能最早就是在部落联盟中被构想出来的。因为它们主要是成年礼之神，在成年礼仪典中，它们通常代表着各个不同的部落。因此，所形成的神圣存在之所以不只关系到确定地理位置上的社会，不是因为它们具有某种超社会的起源，而是因为在有确切地理位置的社会之上还有其他类型的群体，它们没有固定的疆界，但包含着所有邻近的多少有些联系的部落。由此产生的特定的社会生活，倾向于不受限定地扩展。自然而然，与之相对应的神话人物也就具有了相同的性质，他们的影响范围不受限定，他们的活动也超出了特定的部落及其地域之外。于是他们便成为了伟大的族际神。

这并非是澳洲社会所特有的现象。没有哪个民族、哪个国家不是另一种社会的组成部分，那个社会或多或少是不受限制的，它包纳了与之有过直接或间接接触的所有民族和所有国家；没有哪个民族的生活是不受各个民族之间的集体生活的制约的。我们在历史中越发进步，这种族际群体就越发重要，其范围也越发扩展。由此我们就会明白，在特定的情况下，为什么这种普遍主义的倾向不仅可以影响宗教

体系的更高观念，甚至会发展到影响宗教体系赖以存在的原则的程度。

2

宗教中有某些永恒的东西，注定要比所有宗教思想作为其外壳而相继采用的特定的宗教符号存续得更为长久。任何社会都会感到，它有必要按时定期地强化和确认集体情感和集体意识，只有这种情感和意识才能使社会获得其统一性和人格性。这种精神的重新铸造只有通过聚合、聚集和聚会等手段才能实现，在这些场合个体被紧密地联系起来，进而一道加深他们的共同情感；于是就产生了仪典。无论是在目的、还是在结果、或者是在为取得这些结果而采取的步骤方面，这些仪典与常规的宗教仪典都没有不同之处。当基督教徒集会纪念基督降生的日子的时候，当犹太人集会纪念出埃及或颁布摩西十诫的时候，当公民们集会纪念颁布新的道德或法律体系的时候，或者当人们集会纪念国民生活中的重大事件的时候，它们之间又有什么本质的区别呢?

如果我们今天较难想象将来的这类节日和仪典会包括些什么，那是因为我们正在度过道德平庸的过渡阶段。那些在过去曾经使我们的先辈们欢欣鼓舞的伟大事件，已经无法同样激起我们的热情，这是因为它们已经被用得太平常了，再也引不起我们的关注，同时也因为它们已经无法满足我们的实际愿望；然而到目前为止，却又没有能够代替它们的东西。人们曾经以基督之名劝诫奴隶主要人道地待其奴隶，但这些原则再也激发不起我们的热情了；而且，就另一方面而言，这种人类平等和博爱的观念，在我们今天看来，却为非正义和不平等留下了太多的余地。它对被遗弃者的怜悯，对我们来说显得太柏拉图化了；我们渴望的是另一种更加具有实践价值的宗教；然而目前，我们还不能看清它将会是什么，也不知道它如何会变成事实。总之，过去的神已经变得越来越老朽了，或者说已经寿终正寝了，而其他的神还没有降生。这就是对孔德的报答，孔德真是枉费心机，他试图想人为地挽回这份古老的历史遗存，但是只有生活本身而不是死亡了的过去才有可能产生活生生的膜拜。然而，这种茫然无措、焦躁不安的状态不可能永远持续下去。总有一天，我们的社会将会产生巨大的创造热

情，那时候，新的观念将会涌现出来，人们也将会发现新的程式来引导人性。而当这个时代再次消逝的时候，人们便会自然而然地感到，他们需要在思想中一次又一次地再现这个时代，也就是说，他们需要往复有常地举行庆典，使这个时代的累累硕果永远活在我们的记忆之中。我们已经看到，法国大革命为了坚持使革命永葆青春的原则，创建了一系列假日。这个制度之所以很快就消亡了，是因为人们的革命信仰转瞬即逝，欺诈和消沉随着热情接踵而至。然而，尽管这项事业已经受挫，但它却可以引导我们去设想：倘若在其他条件下，究竟会发生什么样的情况呢？所有一切，都促使我们相信这种情况迟早是要再度发生的。任何信条都不是长生不老的，但我们也没有理由认为人性不再能创造新的信条。至于这种新的信仰会以什么样的符号来表达自己，它们是否会与过去的符号非常接近，它们是否更适于转达现实，所有这些问题，都超出了人类的预见能力，也不属于我们要讨论的基本问题。

然而，节日和仪式，即膜拜，并不是全部宗教。因为宗教不仅是一个仪轨体系，还是一个观念体系，其目的是要解释世界；我们已经看到，即使是最粗陋的宗教，也有它们自己的宇宙观。不论宗教生活这两大要素之间可能会有什么样的联系，它们的差别还是十分明显的。第一种要素面向行动，宗教要求并调整着这些行动；第二种要素则被转换为思想，宗教丰富和组织着这些思想。它们所依赖的条件不同，因此恐怕第二种要素并不必然像第一种要素那样普遍、那样永久。

如果人们认为宗教思想具有特殊性质，如果人们相信宗教思想的功能就是用自己独特的方式来表达现实的某个侧面，而这个方面是普通的知识和科学所不及的，那么人们自然拒绝承认宗教会放弃它的思辨作用。然而，通过分析事实，我们似乎并没有发现宗教具有这种独特的品质。我们所研究的宗教，其符号与理性之间的关系是所有宗教中最唐突的。在那里，一切都是神秘的。那些事物同时属于相互之间差别最大的不同群体，它们不断倍增却又不失为一体，不断分解却又没有减少。乍眼看来，它们都好像属于一个与我们生活的世界完全不同的世界；有人甚至认为，当心灵构想它们的时候，完全忽视了逻辑

准则的存在。也许理性与信仰之间的对立莫过于此。在历史中，如果真的存在过理性与信仰的异质性截然对立的时期的话，那就要数这个时期了。然而，正如我们所指出的那样，与所有表象相反，宗教思辨所针对的实在恰恰也就是后来哲学家们所反思的主题：即自然、人和社会。宗教周围的神秘气氛完全是表面的，只要我们经过长期艰苦的观察，这种气氛就会烟消云散：只要把神话想象给它蒙上的面纱揭开，就足以使它原形毕露。宗教总是试图用理智的语言来转述现实，它在本质上与科学所采用的方式并无不同之处；两者都力图将事物联系起来，建立它们的内部关系，将它们分类，使它们系统化。我们甚至已经看到科学逻辑的基本观念是起源于宗教的。确实，为了使用这些基本观念，科学对它们进行了重新阐释，排除了所有的偶然因素；又以具有普遍意义的方式将批判精神引入其中，而这正是宗教所忽视的因素；而且，科学还在自身周围建立了预防措施，要"避免盲动和偏见"，它摒弃了狂热、偏执和一切主观影响。但是，对方法的不断完善，并不足以使它与宗教泾渭分明。由此看来，宗教和科学所追求的是相同的目的，科学思想仅仅是宗教思想更完善的形式。因此，后者将逐渐让位给前者是十分自然的事情，因为科学思想能够更好地完成任务。

毋庸置疑，在历史进程中，宗教思想的这种退让已经发生了。科学在脱离了宗教以后，便在认识和智识等方面替代了宗教的所有职能。在物质事物中，基督教就已经明确地将这种替代过程神圣化了。宗教在认识到事物的世俗性质之后，就把知识让给了科学，"它把这个世界丢给人们去争论了"（tradiditmundum hominum disputationi）；于是自然科学才能够确立起来，而且没遇到多大困难就使自己的权威得到了承认。但是，对于灵魂世界，宗教是不会这样轻易放弃的，因为基督教的神最关心的就是对灵魂的主宰。长期以来，认为精神生活应该服从科学的观念，始终被人们当作是亵渎神灵的后果；甚至在今天，还有许多人对此感到厌恶，其原因就在于此。当然，实验心理学和比较心理学已经建立起来了，我们今天必须对它们予以重视。但是，宗教生活和道德生活的世界还仍旧是个禁区。绝大多数的人还继续相信，这里，存在着一种除非采取某些非常特别的方式，否则我们的心灵无法进入的事物的秩序。因此，只要有人试图

用科学的方法来处理宗教现象和道德现象，他就会遇到顽强的阻力。不过，尽管有这些对抗，这些尝试还是在持续不断地进行着，这种坚持不懈的精神甚至可以使我们预见，最后的障碍终究会被清除，甚至在宗教为自己保留的领地中，科学也将成为主人。

这就是科学与宗教相互冲突的真实情况。有人说科学在原则上是否定宗教的。然而，宗教仍然存在着；它还是既定的事实体系；简言之，它仍是一种实在。科学如何能够否定这个实在呢？而且，既然宗教是一种行动，是人类得以生存的手段，科学就是无法替代它的。即使科学能够表达生活，它也不能创造生活；科学会很好地去解释信仰，但是这种做法本身就是以信仰为前提的。因此，除了某个有限的方面，科学与宗教之间是不存在冲突的。在宗教原有的两个功能中，有一个功能，而且只有一个功能目前正越来越远离宗教本身：这就是宗教的思维功能。科学并不是不承认宗教存在的权利，而是不承认它教条地决定事物性质的权利，不承认它声称自己具备认识人类和世界的特殊能力的权利。事实上，它连自己都没有认识到。宗教甚至不知道自己是由什么构成的，也不知道自己能满足人们什么需要。宗教本身就是科学研究的题目，如果说它能够为科学制定规则，那就扯得太远了。从另一角度来说，既然在科学反思的实在中已经没有合适的题目留给宗教去思考，那么未来的宗教显然再也不能扮演它过去曾扮演过的角色。

然而，宗教并没有注定要消亡，它只是要改变自己罢了。

我们已经说过，宗教中存在着某些永恒的东西，这就是膜拜和信仰。人们不会毫无理由地举行仪典，也不会在毫无理解的情况下接受信仰。为了发展自身，或者仅仅为了维持自身，宗教必须证实自身，换言之，它必须形成一种理论。无疑，这种理论从存在的那一刻起，就必须以各种不同的科学为基础。首先是各种社会科学，因为宗教信仰起源于社会；其次是心理学，因为社会是人类意识的综合；最后是自然科学，因为人和社会是宇宙的一部分，而且仅仅是人为地从宇宙中抽取出来的部分。然而，不管这些从科学中得到的事实有多么重要，它们始终是很不够的；因为信仰首先是对行动的激发；而科学，

不论它能够把事物推进多远，都无法与信仰相提并论。科学是片段的、不完整的；它虽然在不断进步，却很缓慢，而且永无止境；可是生活却等不及了。因此，注定要用来维持人类的生存和行动的理论总是要超出科学，过早地完成。只要我们模模糊糊地感受到迫切的现实和紧要的生活，便有可能将思维向前推进一步，越过科学所能确定的范围。因而，哪怕是最合理、最世俗的宗教，也不能而且永远不能不以特定的形式进行思考。尽管宗教所思考的主题与科学是相同的，其思维也不可能是真正的科学思维，因为感觉和情感这些模糊的直觉往往会取代逻辑理性。一方面，这种思辨与我们在以往宗教中所遇到的那种思辨相类似；但另一方面，它又不同于过去的思辨。它在声明和实践着超越科学的权利的时候，必定从一开始就认识到了这一点，并受到了它的鼓舞。当科学的权威树立起来后，科学肯定会引起重视；在迫切需求的压力下，人们可以比科学走得更远，但必须从科学那里得到自己的方向。凡是科学否定的，他就不能肯定；凡是科学肯定的，他就不能否定。如果他没有直接或间接地以科学原理为基础，那么他将毫无建树。从此，信仰不再像从前那样对观念体系拥有领导权了，尽管我们可以继续把这个观念体系称之为宗教。在它面前，崛起了一股反抗力量，尽管这种力量来源于宗教，然而后来它却迫使宗教屈从于它的批判和控制。所有情况都使我们可以预见：这种控制将会继续变得更加广泛、更为有效，它对未来的影响不可限量。

3

不过，如果说科学的基本观念起源于宗教，那么宗教怎样才会产生这些观念呢？乍眼看来，人们不会发现宗教与逻辑之间会有什么关系。既然宗教思想所要表达的实在就是社会，那么这个问题或许可以换个说法，以使人们更清楚地看到全部难题：使社会生活成为逻辑生活的如此重要的源泉的究竟是什么呢？好像并没有什么东西非得要求它来发挥这个作用，因为人们联合起来并不是为了满足自己思考问题的需要啊。

也许我们会发现，倘若要解决这么复杂的问题，我们的把握并不大。要用适当的办法来处理这个问题，人们对知识的社会学条件的了解就应该比现在多得多；然而，我们现在却刚刚接触到它的皮毛。不过，这个问题实在是太重要了，我们的上述讨论已经直接涉及了这个问题，所以我们要竭尽全力，以免这一问题总是悬而未决。也许现在，我们有可能提出某些一般原理，至少会对这个问题的解决提供某些帮助。

逻辑思维是由概念构成的。这样一来，有关社会在逻辑思维的形成过程中如何起作用的问题，就可以简化为社会在概念的形成过程中如何起作用的问题了。

如果我们还是像往常那样把概念仅仅当成是一般观念的话，这个问题就很难解决了。个体依靠自己的力量，就能够对他的那些概念和意象进行比较，从中分离出共同的东西，也就是说，概括出共同的东西。那么，我们就很难看出这样的概括工作为何非得在社会中并且通过社会才能进行。但是，首先，如果认为逻辑思维的特征就是构成它的那些概念具有更大的外延，那么这种观点是让人难以接受的。如果特定观念与逻辑无关，那么为什么一般观念就与之不同了呢？一般仅仅存在于特殊之中，它是简化的、枯竭的特殊；后者不具备的性质和特点，前者也不会具备。反过来说，如果概念思维可以适用于纲、种

或亚种，那么即使它会受到限制，它为什么就不可以适用于个体呢？换言之，倘若概念的外延相应地缩小，概念为什么就不能适用于作为概念的极限的个体呢？事实上，有许多概念都仅仅是以个体为对象的。在每种宗教中，神都是互有差异的个体；而它们是被构想出来的，是不能被感觉到的。各个民族用以表现历史英雄或传说英雄的方式都是随着时代的变化而变化的。再者，我们每个人都会对他所接触过的个体产生看法，对他们的性格、外表、特征以及精神和身体的气质形成观念：这些观念也都是真实的概念。确实，一般而言，这些概念都是相当粗糙的；但即使在科学概念中，又有多少概念能够完美表现其对象呢？在这一方面，这些概念与科学概念之间只有程度上的不同。

因此，我们必须借助其他特征来定义概念。而鉴于以下特点，概念又不同于感觉、知觉和意象等各类感觉表现。

感觉表现处在永远的流动中。它们像河流中的波浪滚滚而来，甚至在稍稍滞留的时候，也不能保持原样。每种感觉都只有在产生的瞬间才是完整的。我们从不确信能够再次感觉到最初感觉到的东西；即使被感觉的对象没有发生变化，但我们却不再是原来的自己了。而概念恰好相反，它是存在于时间和变化之外的，它始终处在所有动荡之底层的深处；可以说概念栖身在我们内心中的一个独特之处，那是个更平静、更稳定的地方。在我们的内在的和自发的发展变化中，它从不动摇，拒绝变化。概念是一种思维方式，在每时每刻它都是固定的和结晶化的。[8] 只要它是其所应是，它便一成不变。如果它变了，那可不是出于它的本性，而是因为我们发现它有些不完善的地方，它不得不被修改。在日常生活中，我们借以思维的概念体系都是通过我们母语中的词汇表达出来的；每个词语转达一个概念。而语言是某种固定的东西，即使有所变化也相当缓慢，因之它与它所表达的概念体系是一致的。同样，学者在他所潜心从事的科学中，需要使用专门的术语，以及与这些术语相应的专门的概念图式。确实，他可以创新，但这些创新对已经确立的思维方式来说，总归是一种强行之事。

而且，概念既是相对不变的，同时也是普遍的，或者至少可以成为普遍的。概念不是我的概念；我只能与其他人共同拥有这个概念，或者说，无论如何，我能够与他人进行概念的沟通。对我来说，我不可能把我的感觉从我的意识中传送到别人的意识中去，因为它与我的机体、我的人格紧紧联系在一起，不能分离。我所能做的所有事情，就是请别人像我一样面对同样的对象，然后让他们自己去行动。另一方面，人们之间的交谈和所有知识沟通都是概念的交换。本质而言，概念是一种非个人的表现，人类的智识只能通过概念才能进行沟通。[9]

这样来定义概念的性质，就已经说明了概念的起源。如果对所有人来说都是共同的，那么它就是共同体的作品。既然它不带任何特殊心灵的标记，那它显然就是同一智慧所构筑出来的东西，人们在这里相遇，然后通过某种方式使自身得到滋养。概念之所以比感觉和意象更具稳定性，是因为集体表现要比个体表现更加稳定，因为个体在他所处的环境中可以感觉到细致入微的变化，而要想使一个社会的精神状态受到影响，非得借助重大的事件才行。每时每刻，我们都面对着一种思想或行动的类型[10]， 它们以同样方式作用于特定的意志和智力，这种施加在个体身上的压力，充分说明了集体的介入。而且我们已经说过，我们通常思维所使用的概念就是我们的词汇。而无可争议的是，语言及其所转达的概念体系乃是集体努力的成果。语言所表达的，即是社会作为一个整体借以表现经验事实的方式。因此，形形色色的语言要素所对应的观念就是集体表现。

甚至可以说，语言要素的内容也证明了同样的事实。实际上，在我们所使用的日常语词中，几乎所有语词的意义都或多或少地超出了我们个人经验的范围。我们经常会使用某些术语来表达我们从未感觉到的事情，表达我们从未有过的或从未见证的经验。即使我们能够了解到与之有关的某些对象，但它们也不过是用来说明观念的某些特殊例子，概念绝不可能靠这几个对象就能形成。由此可见，语词中浓缩了大量的知识，但这些知识并不是由我收集来的，它不是个体的知识；这些语词远远超出了我的范围，以至于我甚至完全无法预见到它

们所产生的各种后果。在我们中间，有谁能够知晓他所说的所有语词呢？又有谁能够完全了解每个语词的全部意涵呢？

由此，我们可以确定我们所说的“概念即是集体表现”的含义了。概念是属于整个社会群体的，这不是因为它们代表着相应的个体表现的平均水平；如果是这样，它们在智力内容上就要比个体表现匮乏得多，而事实上，它们所包含的知识却远远超出了个体的平均水平。概念并不是仅仅存在于特殊意识中的实在的抽象，而是具体的表现，是如同个体在他自己的个人环境中所形成的表现一样的具体表现；概念所对应乃是社会这种特殊的存在依据其自身经验来看待事物的方式。事实上，如果概念几乎总是一般的观念，如果它们所表达的是范畴和类别，而不是特定的对象，那是因为社会对事物的特殊性和可变性很少感兴趣；正因为社会的范围非常广，所以只有事物一般的、永久的性质才能对它起作用。故而社会只注意事物的这些侧面，只从大的方面来观察事物，只看到事物普通的方面。但是，这种一般性对概念来说并不是必不可少的，在任何情况下，即使这表现往往带有一般的性质，概念也还是社会的作品，还要靠社会经验加以丰富。

这就是概念思维对我们具有如此重大的价值的原因所在。如果概念仅仅是一般的观念，它们就不会极大地丰富我们的知识。如上所述，在一般之中，不可能包含有超出特殊之外的东西。然而，如果概念首先是集体表现，它们就能够在我们的个人经验所得之上，再增添群体千百年来所累积起来的所有的智慧和科学。借助概念进行思考，不仅能够看到实在中最一般的方面，同时还可以把一束光投射在我们的感觉上，照亮、穿透、改变这些感觉。要理解某种东西，既包括更确切地了解它的基本要素，也包括确定它的位置；因为每一种文明都有其独特的概念组织体系。在这个观念图式面前，个体的处境就像柏拉图的"理性"（νοῦς ）面对理念世界时一样。个体必须吸纳它们，因为他必须掌握这些概念才能与他人相互交往，但是，这种吸纳总是很不完美的。我们每一个人都是以自己的方式来看这些概念的。其中，有些概念根本不为我们所知，或者逃出我们的视野之外；还有一些概念，我们仅仅知道它的某些方面。甚至对大多数概念来说，我们竟然把它们误用了；因为它们的本性是集体的，所以在转化为个体概念的时候，它们不可能不被修正和更换，以致最后被窜改。于是我们的相互理解就存在着极大的麻烦，甚至使我们不自觉地相互欺骗：这是因为，尽管我们都在使用同样的语词，但对这些语词含义的理解却大相径庭。

现在，我们能够明白社会在逻辑思维的形成过程中究竟起到什么样的作用了。只有当人们在感官经验所形成的即兴的概念之上，成功地形成了作为所有智识之共同基础的、整个稳定的观念世界时，逻辑思维才成为可能。事实上，逻辑思维始终都不是个人的思维，在任何时代里，它都是一种"具有固定形式"（sub species œternitatis）的思想。真理的两大特征，就是非个人性和稳定性。那么很明显，逻辑生活的前提就应该是：人们知道，或至少有些模糊地知道，存在着有别于感觉表象的真理之类的东西。然而，人们是怎样产生这种想法的呢？一般而言，我们谈及真理时，好像人们在这个世界上一睁开眼，真理就已经自动地呈现在人们眼前了。然而在切身体验中，并没有什么东西能够证明有真理存在；甚至有些东西与真理是相悖谬的。孩子和动物就不会想到这些问题。历史告诉我们，历经千百年，真理才得以显露和确立。在我们西方世界中，只有通过伟大的古希腊思想家，人们

才能开始清楚地意识到真理的存在和它带来的结果；柏拉图在他的华美语言里已经转达了人们发现真理时的惊喜。既然只有到了这个时代，这种观念才表达为哲学的程式，那么在此之前，它肯定还处在朦朦胧胧的情感阶段。哲学家们曾经企图细致地阐明这种情感，但是他们没有获得成功。他们要想反思它、分析它，首先就必须得到它，努力去了解它的来源，也就是说，要了解究竟从什么样的经验中才能找到它。而这种经验就是集体经验。正是以集体思想的形式，非个人思想首次向人性显露出来；我们不知道这种显露还会采取什么其他方式。社会是存在的，我们仅从这个事实出发，就可以知道整个表现体系不仅超乎于个体的感觉和意象，而且还具有某些奇妙的属性。借助这个体系，人们才能相互理解，智慧才能相互领会。在这个体系中，存在着一种力，或者是道德的支配力，能够对个体心灵产生影响。这样一来，个体至少会模模糊糊地感受到这样一种事实：在私人观念之上，还存在着一个绝对观念的世界，他必须依据这种观念来塑造自己的观念。当他步入整个理智王国的时候，唯能有偶得之见而已，因为他要比这个王国渺小许多。这就是个体对真理领域的最初直觉。从他第一次意识到这些更高级的观念起，他就开始仔细考察它们的性质；他想要搞清楚这些卓越的表现为何会享有特权。只要他认为自己找到了其中的原因，他就会着手使这些原因为自己发挥作用，以便依靠自己的力量来获取这些原因所造成的结果；也就是说，他认为自己有权制造概念了。这样，制造概念的能力就个体化了。不过，要理解这些概念的起源和功能，还必须把它们与其赖以生存的社会条件联系起来。

人们可以反驳说，我们仅仅说明了概念的一个方面，它的独特作用并不是保证心灵之间的协调，在更大程度上，其作用是要保证心灵与事物本质之间的协调。这似乎是说，概念的存在必须以真实性，也就是客观性为条件；它的非个人性似乎仅仅是客观性的结果。无论我们对事物的考虑何等充分，心灵也要进行沟通。但我们没有否认这并不是概念发展的全部方向。我们最初获得的概念肯定是真实的，因为当它从集体的形式变成不再是集体的时候，必须以真实性为条件；我们在相信它之前，要对它验明正身。不过，我们也不能无视这个事实：即使在今天，我们所使用的绝大多数概念也不是条理清晰地构成

的；在我们从语言，即共同经验中获得概念时，并没有让它们经受任何批判。经过科学阐发和批判的概念总是极少的。此外，从科学中获得的概念与完全从集体中获得权威的概念只有程度上的差别。正因为集体表现是集体的，所以它才能保证它的客观性：如果没有充分的理由，它就不可能变得普遍化，也不可能长久地维持下去。如果它不符合事物的性质，就不可能在理智之上扩展并保持其威权。归根结底，科学概念之所以能够受到人们的信任，是因为它在方法上是可以控制的。不过，集体表现也必须受到无限期的核查；因为每个接受它的人，都在根据自己的经验来检验它。因此，集体表现不可能完全不符合它的对象。诚然，概念很有可能会通过不很完善的符号表达出来，但科学符号本身也总是近似的。我们研究宗教现象所采用的方法，也正是以这个原则为基础的。我们作为公理的是：不管宗教信仰表面上如何奇异，其中必然包含着真理，而这真理正是我们应该去揭示的。[11]

另一方面，仅仅因为概念具有客观价值，就认为概念可以获得权威，也是不正确的，即使对那些根据科学法则而确立起来的概念而言，也是如此。只因为它们是真实的，就要让人们相信它，这是不够的。假如它们与其他信仰和观点不一致，也就是说，假如它们与其他大量集体表现不协调，它们就要受到人们的否定；心灵会将它们拒之门外，就像它们根本没有存在过一样。今天，概念只要贴上科学的标签，通常就足以赢得人们特殊的信任，这是因为我们信仰科学。但是，这种信仰与宗教信仰并没有什么本质上的不同。我们之所以认为科学有价值，是因为我们依据它的性质以及它在生活中的作用，集体地形成了这种观念；这就是说，它表达了一种舆论状态。事实上，在所有社会生活中，科学都是以舆论为基础的。毫无疑问，这种舆论既可以作为研究的对象，也被当作是构成科学的基础；原则上讲，社会学就是这样构成的。不过，有关舆论的科学并不会产生舆论；这种科学只是观察舆论，使之更清楚地被意识到。的确，通过这种方式，科学会使舆论产生变化，但就是在科学似乎正欲确立自己法则的时候，科学还得继续依赖舆论。正像我们已经指出的那样，科学作用于舆论的必备力量恰恰是在舆论中获得的。[12]

如果说概念表达了社会用以表现事物的方式，也就等于说概念思维是与人性相伴而生的。我们不认为概念思维是后来文化的产物。一个不用概念进行思想的人，不能算作人，因为他不是社会存在。如果人只剩下个人感觉的话，他与动物就没有什么区别了。如果有人会持有相反的论点，那是因为他们用非本质的特性界定了概念。概念曾经被等同于一般观念[13]，被等同于具有明确界限和阈限的一般概念[14]。在这些条件下，低级社会里就显得好像没有真正称得上是概念的东西；因为那时候概念刚刚开始普遍化的粗陋进程，他们所使用的概念通常都没有完善地界定。但是，我们所使用的绝大多数概念也同样是不确定的；只有经过讨论，或者经过仔细的钻研，我们才会迫使自己给概念下定义。我们已经看到，构想的过程并不是普遍化的过程。用概念进行思考，也不是把某些对象的共同特征简单地加以分解组合，而是要把可变性与永久性、个体与社会联系起来。既然逻辑思维起始于概念，那么可知它是始终存在的。历史上并不存在着人们长期生活在混乱和矛盾中的时期。可以肯定，我们不能过分强调逻辑在不同历史时期所表现出来的不同特征。逻辑也像社会一样在不断发展；然而，不论其差别到底有多大，它们都不会使我们忽略它们的相似之处，因为相似性同样也是本质的。

4

现在，我们要讨论最后一个问题，这个问题其实在“导言”里就已经提出来了。[15] 在本书以下的部分中，我们将设法解释这个问题。我们已经看到，至少有某些范畴是社会性的。然而问题是，这些范畴究竟是在哪儿获得这种性质的。

毫无疑问，我们很容易就能理解，既然范畴本身就是概念，那么它们就是集体的产物。甚至可以说，再也找不出其他概念能够像范畴这样明显地带有集体表现的迹象的了。实际上，它们的稳定性和非个人性很显著，以至于人们总认为它们是普遍的、永恒不变的。而且，范畴表达了心灵达成共识的基本条件，那么它们似乎显然是由社会精心构筑的。

然而，范畴所涉及的问题要复杂得多，因为只是在另一种意义上，或者说在次要方面，它们才是社会的。范畴不仅来自于社会，而且它们所表达事物也具有社会性质。它们不仅是社会建立的，其内容也包括了社会存在的各个不同方面。类别范畴起初与人类群体的概念就没有分别；时间范畴以社会生活的节奏为基础；社会所占据的地域为空间范畴提供了物质基础；而集体力不仅是有效力量的原型，而且也是因果范畴的基本要素。可是，范畴并非专供社会领域使用，它们牵涉到了所有的实在。那么，它们是如何从社会那里得到这些模型，并使自己建立在这些模型之上的呢?

这是因为，范畴是最高的概念，在我们的知识中起着举足轻重的作用。实际上，范畴的功能就是去支配和包容其他所有概念；它们是精神生活的永恒模式。为了能够包纳此类对象，它们必须建立在同样博大的实在之上。

毫无疑问，范畴所表达的关系隐藏在个体意识之中。个体总是生活在时间中，正如我们所说，他会对时间流向产生某种感觉。在空间

中，他始终处在某个确切位置，并能够恰如其分地把持住所有与之相关的特殊感觉。[16] 他会产生相似感：类似的表现被集中起来，通过这种表现的集合形成的新的表现具有某种一般性。从相继出现的现象中，我们还会产生出某种有序感：甚至连动物也有这种能力。但是，对于那些能够认识到这些关系的个体来说，所有这一切都肯定是个人的。于是乎，这种个体获得的观念根本无法超出他自己的狭窄视野。各种相似的意象融合起来，在我们的意识中就会形成通属的意象，但它却只能表达我直接感受到的对象；根本不会使我产生类别的概念，也就是说，不会产生作为某种模式，能将满足相同条件的所有可能的对象"整"体包括进去的那种概念。而且，首先必须要有群体的观念，仅仅对我们内心生活的观察不可能在我们心中引发群体的观念。另外，最重要的是，不管个体经验有多么广泛持久，都不可能猜度到整体类别的存在，这种类别能够包纳所有的单个存在，在它面前，其他类别不过是并行的或次级的种类。"全"这个观念是我们刚刚引述的分类的基础，它不可能来源于个体，在个体与全体的关系中，涉及个体的仅仅是一部分，个体只是实在中微不足道的一小点儿。也许，再也没有比类别范畴更加重要的范畴了；因为范畴的作用就是把所有其他概念包纳进来，这种至上的范畴看来就是总体的概念。知识理论家们通常都认为它源于自身，而实际上，它最大限度地超出了每个个体意识能够单独获得的内容。

同理，我通过感觉所了解到的空间，都是以我为中心的，其中各种事物的分布都与我有关。这种空间不可能是一般意义上的空间，后者包括所有的空间范围，只能用人所共知的标线画出坐标。同样，我通过自己并在自己内心感觉到的具体绵延，并不会向我提供一般的时间观念：前者所表达的仅仅是我个人的生活节奏，而与后者相应的节奏却不是个体特定的生活节奏，而是所有人都参与其中的生活节奏。[17] 最后，根据同样道理，按照我的感觉依次出现的方式，我所能构想的有序状态对我个人来说可能是有价值的；根据我所观察到的两个现象，这种有序状态可以解释为什么我在第一个现象出现以后，会预期第二个现象的出现。但是，这种个人的预期状态绝对不能与前后相续的普遍秩序概念相混淆，后者可以将自身强加在所有心灵和事件之上。

既然整个概念体系所表达的世界就是有关社会的世界，那么唯有社会才能提供表现这个世界的最一般的观念。只有包容了所有单个主体的主体才能领会这样的客体。倘若宇宙不被意识到，它就不可能存在，而且只有社会才能全面意识到宇宙的存在，因此，宇宙存在于社会之中；于是，宇宙就变成了社会内在生活的一部分，社会是一个总体，在此之外任何事物都不存在。总体概念就是社会概念的抽象形式：社会是包容一切的整体，是包容所有其他类别的最高类别。所有原始分类都建立在这个终极原则之上，据此，各个领域的事物都像人一样，按照社会形式被安置和分类。[18] 但是，如果世界存在于社会之内，那么社会所占据的空间就会与一股的空间混同为一。实际上，我们已经看到，各种事物如何被指定在社会空间的各个位置上。这种定位完全是理想的，根本不像是由我们的感觉经验所单独决定的那样；这清楚地表明，社会空间所具有的一般性绝不是我们所能感受到的具体范围可以与之相提并论的。[19] 同样，集体生活的节奏控制并包括了所有各种不同的基本生活节奏，它就来自于这些生活节奏；因而，集体生活所表达的时间也最终控制和包括了所有特定的绵延。这就是一般的时间。长期以来，世界历史仅仅是社会历史的另一面。它们是同时起步的；世界历史的不同阶段取决于社会历史的不同阶段。这种非个人的和总体的绵延是可以测量的，其分解与组合的相关线索，是由社会集中与扩散的过程确定的； 或者进一步说， 是由集体复苏的周期必然性确定的。 这些紧要时刻之所以往往与诸如斗转星移、季节交替等反复出现的物质现象联系起来， 是因为它们本质上是由社会组织起来的，而客观记号必然会使之为全体社会成员所知晓。最后，因果关系也同样如此，从它由群体集体地表达出来之日起，就独立于任何个体意识，凌驾于所有特定的心灵和事件之上。这种规律所具有的价值不取决于任何人。我们已经清楚地表明了它的起源。

此外，还有个理由可以说明为什么范畴的构成要素应该来源于社会生活：这是因为，这些要素所表达的关系只有在社会中并通过社会才能被了解。从某种意义来说，如果它们内在于个体生命，他就没有理由，也没有办法去了解它们、反映它们，或者把它们塑造成为明确的观念。要从个人出发确定自己的空间位置，要知道究竟在什么时候

去满足自己的各种生理需要，他根本没有必要毕其功于一役，去创造时间和空间的概念表现。许多动物都能找到通向它们所熟悉的地方的道路；在恰当的时候，它们就会回到这些地方，它们根本用不着任何范畴，单凭感觉就足以自然而然地引它们上路。如果人类的感觉只需满足个体需要，那么它们对人类来说已经足够了。只要知道我们接触过的事物有些是类似的，我们就根本没有必要去把它们归为一组或一类。相近的意象会彼此启发并结合起来，就足以产生相似感。所以，对我们曾经看到过或体验过的某种事物所产生的印象，并不意味着分类。如果仅仅为了个人方便，那么知道自己想要什么或不想要什么就行了，我们没有必要根据逻辑把这两种结果与它们的原因联系起来。纯粹的经验次序以及具体表现之间的紧固联系，已经足以引导意志了。其实，不仅动物只有感觉，我们人的活动也常常并不依靠其他什么东西。细心的人能够非常清楚地感觉到什么是必须做的，但他通常却不能将其表述为一种一般的规律。

对社会来说，情况就不同了。只有当构成社会的个体和事物都被划分成某些明确的群体，也就是说被分类以后，只有当这些群体按照其相互关系被分类以后，社会才有可能形成。社会要以自我意识的组织为条件，而自我意识的组织恰恰就是分类。这种社会组织自然而然地会在它所处的空间中扩展自身。为了避免发生冲突，社会必须为每个特定群体指定一部分空间：换句话说，就是对一般空间进行划分、区别和安排，而这些划分和安排必须让每个人都知道。另一方面，每次为庆典、狩猎或军事征战而进行的召集，都意味着固定的和被确认的日期；于是，就有了大家都能同样接受和感觉到的共同的时间。最后，很多人要想为同一个目的而合作，就必须就该目的与实现该目的的手段之间所存在的关系达成共识；也就是说，在这项事业中，所有合作者都必须承认同一种因果关系。因此，社会时间、社会空间、社会类别以及因果关系就应该是相应范畴的基础。这并不出乎意外，因为只有冠以社会形式，这些不同的关系才能为人类的智力所清晰地把握。

总之，我们必须指出，社会绝对不是无逻辑的或反逻辑的存在，也不是混乱的和虚幻的存在，尽管人们常常这样认为。恰恰相反，集

体意识是精神生活的最高形式，因为它是各种意识的意识。既然集体意识超然于和凌驾于个体的和局部的偶然性之上，它就会从永恒和本质的方面来看待事物，并将此结晶化为可沟通的观念。与此同时，集体意识既站得高，又看得远；在任何时候，它都包容了所有已知的实在；正因为如此，唯有它才能为心灵提供可以适用于事物总体的模式，并使这些事物具有被理解的可能性。这些模式并不是人为创造出来的，而是从社会本身发现的；社会所做的只是逐渐意识到了它们。这些模式所转达的现实的存在方式见于现实的任何阶段，但只有当现实达到高潮时，它们才表现得最为明显，因为只有当精神生活经历过极度复杂的过程，才会迫切需要意识在更大程度上的发展。我们说逻辑思维起源于社会，并不是想去贬低它、降低它的价值，也不是想把它还原为人为合成的体系；恰恰相反，我们只是把它与它的产生原因自然而然地联系了起来。不过，这并不等于说，借此阐发的观念即刻就能与它们的对象环环相扣。虽然社会对个体来说是普遍的，但其本身也具有个体性，社会有自己独特的面貌和癖性；社会是一个特殊的主体，不论它在想些什么，都会带有特殊的性质。因此，集体表现也包含有主观因素，如果我们想更加接近现实，就必须逐步根除这些主观因素。然而，不论集体表现在刚刚形成的时候有多么粗陋，但事实上，正因为有了集体表现，全新的心态才开始萌发，而单靠个体的力量，无论如何也不可能把自身提高到如此程度：正是借助集体表现，人类才能够开辟出通向稳定的、非个人的和有组织的思想的道路，剩下的事情，就是任这种思想纵横驰骋了。

而且，决定这种发展的原因，似乎与它的原动力并没有什么特别的不同。如果说逻辑思维越来越倾向于摆脱其来源中所具有的主观因素和个别因素，这并不是因为某些超社会的因素的介入，而是因为一种新的社会生活在蓬勃开展。正是这种族际生活使宗教信仰普遍化了。随着这种生活的不断扩大，集体的视野变得日益广阔；社会也不再仅仅呈现为一个唯一的整体，它逐渐变成了规模更大的整体的一部分。这个新的整体没有明确的疆界，它可以永无止境地发展。于是，依据原始分类确立起来的社会模式，无法继续容纳各种事物；事物必须根据它们自己的原则被重新组织起来，从而逻辑组织渐渐与社会组织区别开来，变得更加自主。实事求是地说，人类的思想绝不是原始

的事实；思想是历史的产物，是我们无限趋近却几乎永远不能达到的理想的极限。

因此，人们通常所认为的“科学独霸一方，道德和宗教独霸另一方，两者之间势不两立”的看法是极其荒谬的。实际上，这两种人类活动的方式同出一脉。康德对此颇为清醒，因而把思辨理性和实践理性看成是同一种能力的两个不同侧面。根据他的说法，两者之所以是统一的，是因为两者都是趋向普遍的。理性思维是根据统摄合理存在的法则而形成的思维；道德行为是依据与所有意志不相冲突的准则而从事的活动。换言之，科学与道德都意味着个体有能力超越自身特有的观点，过一种非个人的生活。事实上，这无疑是所有思想和行为之高级形式的共同特点。然而，康德的体系并没有解释人类下述矛盾的起源：为什么人类不得不竭力摆脱个体性而伤害自身呢？反过来说，为什么非个人法则一定要通过具体化为个体而消弭自身呢？这是不是说，我们同时参与到了两个截然对立的世界之中，一个是物质和感性的世界，另一个是纯粹的、非个人的理性的世界呢？但这种回答只不过是在用略有差别的说法来重复问题，因为我们试图发现的正是我们为何要同时过这样两种生活。尽管这两个世界表面上是相互龃龉的，但却从来没有远离对方而存在，为什么它们在彼此对立的同时，却又必须互相渗透呢？对这种独特的必然性，以往只有一种解释，那就是“人类的堕落”。但这个答案却面临着各种难题，在此也无需赘述了。与之相反，如果我们一旦发觉非个人的理性只不过是集体思想的另一个名字，那么这个问题的所有神秘色彩也就荡然无存了。因为只有通过个体所组成的群体，这种理性才成为可能。群体必须以个体为前提，反之，个体也必须以群体为前提，因为个体只有组成群体，才能继续存在下去。唯有通过特殊意志的合作，目的王国和非个人真理才能得以实现。而特殊意志分享目的和非个人真理的理由，也就是它们进行合作的理由。概言之，在我们的心中，存在着某种非个人的因素，因为某种社会的因素内在于我们每一个人。既然社会生活既包括表现又包括实践，那么这种非个人性就自然而然地扩展到了观念和行为上面。

看到我们把最高形式的思想与社会联系了起来，也许有人会感到惊诧：相对于我们通常赋予结果的价值而言，原因显得过于卑贱。感觉和欲望的世界比起理性和道德的世界，实在是相差太远了，后者似乎应该能够通过一种创造性的行为，将其自身加诸前者。不过，我们说社会在人类本性的创生过程中发挥了决定性的作用，也并没有否定上述这种创造；因为社会的创造力是任何其他已知的事物都无法比拟的。事实上，所有创造，只要不是处在科学和知识的范围之外的神秘运作，就是综合的产物。而既然发生在每个个体意识中的各种特殊概念综合起来，就已经能够产生大量的新鲜事物，那么构成社会的全部意识的综合究竟会产生多么大的效力啊！社会是物质力量和精神力量的最强劲的组合，自然已经为我们提供了例证。在社会之外的其他地方，我们怎么能找到如此内容丰富、高度集中的物质啊！那么，从社会中分离出了一种更高的生活，它反作用于产生它的各种要素，使这些要素提高到更高的生存水平并且转变了它们，也就没有什么出乎意料的了。

由此可见，社会学注定要开辟一条通往人的科学的新途径。迄今为止，思想家们都面临着这种两难抉择：如果把人类高超的、特殊的能力与他们卑贱的存在方式联系起来，把理性和感觉联系起来，把精神和物质联系起来，去解释人类的这些能力，那么就等于是否认了人类的绝无仅有的性质；而如果把人类高超的、特殊的能力归结为假定的超验实在，那么又无法通过观察使之得以确立。他们之所以遇到了这样的难题，是因为这些思想家始终把个体看作是终极自然（finis naturœ）；好像除了个体之外就不再有超越其上的存在了，或者至少没有科学能够触及的东西。然而，只要我们认识到在个体之上还有社会，而且社会不是理性创造出来的唯名存在，而是作用力的体系，那么我们就有可能通过一种新的方式来解释人类。我们在保留人类的独特之处时，也不必再将它们置于经验之外。至少，在我们踏上这条不归之路以前，应该好好审视一下：那种存在于个体之中，又超越于个体的存在是否来自于我们能够在社会中经验到的超个体实在。诚然，我们目前尚无法确定这种解释究竟能够达到怎样的程度，也无法肯定它在根本上是否可以解决所有问题。不过，我们同样也不可能预先标

出这种解释所无法逾越的极限。我们的要务，就是要尝试这种假设，尽可能条理清楚地对证事实。这正是我们的探索。

注 释

[1] 威廉·詹姆士：《宗教体验种种》。

[2] 威廉·詹姆士：《宗教体验种种》中的引文，第20页。

[3] 参见纸书，第313页及以下诸页。

[4] 只有一种社会活动与宗教活动没有明显的联系：它就是经济活动。有时候，某些导源于巫术的过程，就其事实本身而言，也只是间接地起源于宗教。但经济价值也是一种力量或效力，而且我们已经了解到力量的观念具有宗教起源。再者，富有可以带来曼纳，因此富有中也包含曼纳。这就说明经济价值的观念和宗教价值的观念是不无联系的。不过，这种联系的性质目前还没有人去研究。

[5] 因此，弗雷泽以至普罗伊斯都将非人格的宗教力排除在宗教之外，或至少认为它们只是处在宗教的入口处，都应该归结为巫术。

[6] 布特鲁：《科学与宗教》，第206—207页。

[7] 参见纸书，第521页及以下诸页。关于同样的问题，还可参阅拙文：《个体表现与集体表现》，载于《形而上学评论》，1898年5月。

[8] 威廉·詹姆士：《心理学原理》，第1卷，第464页。

[9] 不能将概念的普遍性与一般性相混淆，它们是截然不同的事情。我们所说的普遍性，是指概念能够在许多人的心灵中得到沟通的特性；而且在原则上，它能够在所有的心灵中得到沟通。但这种

可沟通性却与其外延的程度毫不相关。如果概念仅仅适用于一个对象，那么它的外延就会因此变得很小，但这对每个人来说都是一样的；有关神祇的概念就是这种情况。

[10] 有人会反对说，思想方式和行动方式，作为反复重复的单纯结果，往往会在个体身上固定和结晶，成为抵制变化的各种习惯。然而，习惯只不过是在同样的情况下自动重复行动或思想的倾向；它绝不意味着，这种行动和思想是通过某种示范类型的形式施加或强加在心灵或意志之上的。只有当这种类型确立之后，即某项规则或标准建立之后，社会行动才能够并将会出现。

[11] 这样，我们会发现，仅仅因为概念来源于社会，就认为概念缺少客观性的观点是完全错误的。

[12] 参见纸书，第289页。

[13] 列维—布吕尔：《低级社会中的精神功能》，第131—138页。

[14] 列维—布吕尔：《低级社会中的精神功能》，第446页。

[15] 参见纸书，第19页。

[16] 威廉·詹姆士：《心理学原理》，第1卷，第134页。

[17] 人们通常在谈到空间和时间的时候，好像它们仅仅是具体的广袤和绵延，就像是个体意识所感受到的那样，只不过由于抽象作用而使其具体性比之个体感受有所弱化罢了。但实际上，它们是与之完全不同的表现，它们是由另外的要素，根据不同的安排，为了不同的目的而产生的。

[18] 归根结底，总体的概念、社会的概念以及神性的概念，都很有可能只是同一观念的不同方面。

[19] 参见拙著：《分类的几种原始形式》，第40页及以下诸页。人名对照表

人名对照表

A

Achelis 阿塞利斯

B

Bachofen 巴霍芬

Barth 巴特

Basedow,H. 巴泽多

Mrs.Bates 贝特斯夫人

Bergainge 贝盖耶

Bishop,J. 毕肖普

Boas 博厄斯

Bogoras,W. 博格拉斯

Bourke 伯克

Boutroux 布特鲁

Bréal,M.Michel 布列尔，米歇尔

Bridgmann 布里奇曼

Brinton 布林顿

Bruno,Alessandro 布鲁诺

Burnouf 伯恩诺夫

C

Cameron,A.L.P. 卡梅伦

Casalis 卡萨利斯

Catlin 卡特林

Charlevoix 夏洛瓦

Cicero 西塞罗

Clement 克雷芒

Clodd 克劳德

Codrington 考德林顿

Collins 柯林斯

Comte 孔德

de Coulanges,Fustel 古朗治

Crawley 克劳利

Culin 库林

Curr 科尔

Cushing 库欣

D

Dall 达尔

Dawson 道森

Dodge 道奇

Dorsey 多尔西

Druijt 德鲁伊特

E

Eylmann 埃尔曼

Eyre 埃尔

F

Fewkes,J.W. 福沃克斯

Fison 菲松

Fletcher,Alice C. 弗莱彻

Frazer 弗雷泽

G

Gallatin,F. 加勒廷

Gason 加松

Gaza 加沙

Gennep 甘奈普

Gillen 吉兰

Grey 格雷

Grimm 格林

Gruppe 格鲁普

H

Hadden 哈登

Hagelstrange 哈格斯特兰格

Hamelin 哈梅林

Hartland,Sydney 哈特兰，西德尼

Hearne,Samuel 赫恩

Heckewelder 海克维尔德

Henderson 汉德森

Hertz 赫兹

Hodge 霍奇

Hoey 霍伊

Howitt 霍维特

Hubert 胡伯特

J

James,William 詹姆士，威廉

Jevons 杰文斯

Jones,Peter 琼斯

K

Kant 康德

Kemp 肯普

Kempe 肯佩

Kern 克恩

Klaatsch 克拉奇

Krauss 克劳斯

Krichauff 克里恰夫

Kruijt 克鲁伊特

Kuhn,Adalbert 库恩，阿达尔伯特

Kuhn,Ernst 库恩，恩斯特

L

Lacassagne 拉卡萨耶

Lafitau 拉菲杜

Lang,Andrew 兰，安德鲁

Liebniz 莱布尼茨

von Leonhardi 莱奥哈蒂

Lévy-Bruhl 列维-布吕尔

Lombroso 隆罗索

Long,J. 朗

M

MacLennan 麦克伦南

Mallery,Garrick 马莱利

Mannhardt 曼哈特

Marillier 马里利埃

Marrett 马瑞特

Mathews,John 马休，约翰

Mathiez,Albert 马蒂兹

Maudsley,H. 莫斯黎

Mauss 莫斯

Meillet 梅耶

Meyer 迈耶尔

Mindeleff 明德莱夫

Morgan,L.H. 摩尔根

Müller,Max 缪勒，马克斯

N

Negrioli 纳格瑞奥利

O

Oldenberg 奥登伯格

Oxley 奥克斯利

P

Palmer 帕尔默

Mrs.K.Langloh Parker 帕克夫人，或帕克

Parkinson 帕金森

Pascal 帕斯卡

Paul ex Fest 菲斯特的保罗

Perdrizet,P. 佩德里亚特

Petitot 贝蒂杜

Petrie 皮特里

Pickler,Julius 皮克勒

Pliny 普林尼

Powell,J.W. 鲍威尔

Preller 普莱勒

Preuss 普罗伊斯

Procopius 普罗科匹厄斯

R

Ratzel 拉策尔

Renan 勒南

Réville,M. 雷维尔

Richard 理查德

Ridley 里德雷

Riggs 里格斯

Rivarol 里瓦罗尔

Rivers,W.H.R. 里弗斯

Roth 罗斯

Rtael 阿提尔

S

Sabatier 萨巴蒂埃

Sagard 萨加德

Samter 萨姆特

Say 萨伊

Schmidt,Father 施密特教父

Schmidt,P.W. 施密特

Schoolcraft 斯库克拉夫特

Schultze 舒尔策

Schürmann 舒尔曼

Schwartz 施瓦茨

Seed 席德

von den Seinen 塞恩

Smith,Erminnie,A. 史密斯

Mrs.James Smith 史密斯夫人

Smith,Robertson 史密斯，罗伯逊

Smith,W.R. 史密斯

Smyth 史米斯

Spencer,B. 斯宾塞，鲍德温

Spencer,H. 斯宾塞，赫伯特

Squire 斯奎尔

Stanbridge,W.E. 斯坦布里奇

Steinen 施泰恩

Steinthal 施泰因沙尔

Mrs.Stevenson 斯蒂文森夫人

Stewart,D.S. 斯图尔特

Stirling 斯特林

Stoll 斯托尔

Strehlow 欺特莱罗

Swan,C. 斯旺

Swanton 斯万顿

Szomolo 佐莫罗

T

Taplin 泰普林

Teit 泰特

Tesa 泰沙

Theal,G.McCall 梯尔

Thévenot 泰弗诺

Thomas,N.W. 托马斯

Threlkeld 特雷基尔德

Tout,Hill 托特，希尔

Tregear,F. 特莱基尔

Turner 特纳

Tylor 泰勒

U

Usener 尤瑟纳尔

V

de Visser,V.W. 维塞

W

Waitz 瓦茨

Warneck 瓦奈克

Westermarck 韦斯特马克

Prinz zu Wied 维德亲王

Wilken 维尔肯

Windelbrand 文德布兰德

Withnal 韦斯纳尔

Wood 伍德

Woods 伍兹

Wundt 冯特

Wyatt 怀亚特民族（部落）译名对照表（含部分胞族）

民族（部落）译名对照表 （含部分胞族）

国家和地区名代号（按音序排列）

澳	澳大利亚
巴西	巴西
加	加拿大
美	美国
缅	缅甸
南非	南非地区
伊里安	伊里安岛
印尼	印度尼西亚
中非	中非地区
太	太平洋地区

A

Algonquin 阿尔衮琴人［美，加]

Anula 阿努拉人［澳]

Arapah（Arapaho） 阿拉帕霍人［美]

Arunda/Aranda 阿兰达人［澳]

Assiniboin 阿西内本人［美]

Atai 阿泰人［太]

B

Bantou（Bantu） 班图人［中非，南非]

Barkinji 巴尔金吉人［澳］新南威尔士

Basouto 巴苏陀人［南非]

Batak 巴塔克人［印尼］苏门答腊

Batta 巴塔人［印尼］苏门答腊

Baundik 班迪克人［澳］新南威尔士

Bechuana 贝专纳人［南非]

Bengal 本加尔人［澳]

Binbinga 宾宾加人［澳］北部

Bororo 博博罗人［巴西]

Buntq-Murra 班克-穆拉人［澳］东南部

Bussel 布塞尔人

C

Choctaw 乔克托人［美]

Creek 克里克人［美]

D

Dakota 达科他人［美］苏人一支

Dallmannhafen 达尔曼哈芬人［太]

Delaware（s） 德拉瓦尔人［美]

Dieri 迪埃里人［澳]

E

Euahlayi 埃瓦拉伊人［澳]

G

Geawe-Gal 格亚维-加尔人［澳]

Gnangi 格南吉人［澳]

Gourmditch 贡迪奇人［澳]

Gourmditch-mara 贡迪奇马拉人［澳］维多利亚

Guanji 关吉人［澳］北部

H

Haida 海达人［加，美]

Hidatsa 希达察人［美]

Hopi 霍皮人［美]

Hupa 乌帕人［美]

Huron 休伦人［美］易洛魁人的一支

I

Iowa 衣阿华人［美］

Iroquois 易洛魁人［美］

K

Kabi 卡比人［澳］昆士兰

Kaiabara 卡亚巴拉人［澳］昆士兰

Kaitish 凯蒂什人［澳］北部

Kamilaroi 卡米拉罗伊人［澳］

Kansas 堪萨斯人［美］

Karaya 卡拉亚人

Karingbool（Karingbal） 卡林巴尔人

Katchin 克钦人［缅］

Kati 卡蒂人［伊里安］

Kindred 金得里人［澳］北部

·Kingilli 金吉利人，瓦拉蒙加人的两个胞族之一

·Kroki 克罗奇，甘比尔（Gambier）山部落的一个胞族

Kuinmurbura 库因穆尔布拉人［澳］昆士兰

Kulin 库林人［澳］

Kumite 库米特，甘比尔（Gambier）山部落的一个胞族

Kuringal 库林加尔人

Kurnai 库尔奈人［澳］维多利亚

Kurnandaburi 库尔南达布里人［澳］昆士兰

Kwakiutl 夸扣特尔人［北美］北部沿海

L

Larakia 拉拉基亚人［澳］

Loritja/Luritcha 洛里查人［澳］

M

Mandan 曼丹人［美］

Mara 马拉人［澳］北部

Milpulko 米尔普尔科人［澳］新南威尔士

Minnitaree 明尼塔里人［美］

Molonga 莫龙加人［澳］昆士兰

Moqui 莫基人［美］

Muruburra 穆鲁布拉人［澳］昆士兰

N

Narrinyeri 纳里涅里人［澳］

Ngarigo 纳里格人［澳］维多利亚

Ngeumba 恩格翁巴人［澳]

Ngrrigo 恩格里格人［澳]

Nimbaldi（Nimbalda） 宁巴尔达人［澳]

Niol-niol 纽尔纽尔人［澳]

Nootka 努特卡人［加]

O

Ojibway 奥杰布韦人［加，美]

Omaha 奥马哈人［美]

Osage 奥塞奇人［美]

P

Parnkalla 潘卡拉人［澳]

Paruinji 帕鲁因吉人［澳］新南威尔士

Pitta-Pitta 皮塔-皮塔人［澳]

Ponka 蓬卡人［美]

Pueblo 普韦布洛人［墨、美]

S

Salish 萨利什人［美，加]

Samoa 萨摩亚人［太］波利尼西亚

Sauk 索克人［美]

Shawnee 沙瓦尼人［美]

Shoshone 肖肖尼人［美]

Shushwap 舒什瓦普人［加，美]

Sioux 苏人［美，加]

Skaulits 斯考里兹人

Statlumh 斯塔鲁姆人［澳]

Stseelis 斯奇里斯人

T

Tamaniu 塔马纽人［太]

Thompson Indians 汤普森印第安人［加]

Tinneh（Tinne） 廷内人［加]

Tjingilli/Chingalee 津吉利人［澳]

Tlinkit 特林基特人［美，加]

Tobabatak 托巴巴塔人［印尼]

Tsimshian 钦西安人［加]

Tusayan 图萨扬人［北美]

U

·Uluuru 乌鲁鲁人［澳］，瓦拉蒙加人的两个胞族之一

Umbaia 翁巴亚人［澳］北部

Umbara 翁巴拉人［澳］

Umbia 翁比亚人［澳］北部

Unmatjera 翁马杰拉人［澳］北部

Urabunna 乌拉本纳人［澳］

W

Wakelbura 瓦克尔布拉人［澳］昆士兰

Walpari 瓦尔帕里人［澳］北部

Warramunga/Wuaramongo 瓦拉蒙加人［澳］北部

Wartwurt 瓦特伍特人［澳］

Wengkgangaru 温克冈加鲁人

Wiimbaio 温巴约人［澳］维多利亚

Winnebago 温内巴戈人［美］

Wiradjuri 维拉朱里人［澳］新南威尔士

Woëworung 沃伊沃龙人［澳］维多利亚

Wogait 沃加特人［澳］

Wolgal 沃尔加尔人［澳］维多利亚

Wombya（Wombaia） 温巴亚人［澳］北部

Wonghibon 温吉邦人［澳］新南威尔士

·Wootaroo 伍塔鲁昆士兰一些部落的两个胞族名中的一个

Worgaia沃尔加亚人［澳］北部

Wotjobaluk 沃乔巴卢克人［澳］维多利亚

Wulmala 伍尔马拉人［澳］北部

Wurunjerri 伍龙杰里人［澳］

Wyandot 怀恩多特人［美］

Y

Yarraikanna 亚莱坎纳人［美］

Yerkla 耶克尔拉人［澳］

Yuin 尤因人［澳］新南威尔士

·Yungaroo 扬加鲁，昆士兰一些部落的两个胞族名中的一个

本书参考文献

Achelis:Die Ekstase,（Berlin,1902）.

Barth:The Religions of India,（tr.by Wood）.

Basedow,H.:"Notes on the West Coastal Tribes of the Northern Territory of S. Australia",Trans.of the Roy.Soc. of S. Aust.,XXXI,1907.

Bergaigne:La religion vedique.

Bishop,J.:"Die Niol-Niol",Anthropos,III.

Boas:"General Report on the Indians of British Columbia",British Association for the Advancement of Science,Fifth Rep.of the Committee on the N.W.Tribes of the Dominion of Canada.

Sixth Rep.,of the Committee on the N.W. Tribes of the Dominion of Canada., B.A.A.S..

The Social Organization and Secret societies of the Kwakiutl Indians.

Bourke:The Snake Dance of the Moquis of Arizona.

Boutroux:Science et Religion.

M.Michel Bréal:Hercule et Cacus.Etude de mythologie comparée.

Les Religions des peuples non civilisés.

Mélanges de mythologie et de linguistique.

Brinton:"Nagualism,a Study in Native American Folkelore and History",

Proceed.of the Am.Philos.Soc.,XXXIII.

The Religions of Primitive Peoples.

Bruno,Alessandro:"Sui fenomeni magico-religiosi della communita primitive",Rivista italiana di Sociologia,XII Year,fasc.IV-V.

Burnouf:Introduction à l'histoire du bouddhisme indien,sec.edit.

Cameron,A.L.P.:"On Two Queensland Tribes",Science of Man,

Australasian Anthropological Journal,1904,VII.

Casalis:Les Basoutos.

Catlin:Manners and Customs,etc.,（London,1876）.

North American Indians.

Charlevoix:Histoire et description de la Nouvelle France.

Clement:"Ethnological Notes on the Western Australian Aborigines",Internationales Archiv.f.Ethnographie,XVI.

Clodd:"Preanimistic Stages of Religion"Transactions of the third

International Congress for the History of Religions,I.

Codrington:The Melanesians.

Collins:An Account of the English Colony in N.S.Wales.

Fustel de Coulanges:The Ancient City.

Crawley:The Mystic Rose.

Culin:"Games of the North American Indians",XXIVth Rep.of the Bureau of Am.Ethnol.

Curr:Australian Race.

Cushing:"Zuñi Creation Myths",13th rep.of the Bureau of Amer.Ethnol.

"Zuñi Fetiches",Annual Report of the Bureau of American ethnology,II.

Dawson:Australian Aborigines.

Dodge:Our Wild Indians.

Dorsey:"A Study of Siouan Cults",XIth Annual Report of the Bureau of American Ethnology

"Omaha Sociology",IIIrd Rep.

"Siouan Sociology",XVth Rep.

Durkheim:"Définition du phénomène religieux",Année Sociol.,II.

Division du Travail social, (3rd ed.) .

Règles de la Méthode sociologique.

"La Prohibition de l'inceste et ses origines",Travaux de l'Année Sociologique,I

Le Suicide, (Paris,F.Alcan) .

"Le Totémisme",Travaux de l'Année Sociologique,Vol.V.

Les classifications primitives.

"L'Organisation matrimoniale des sociétés Australiennes",

Travaux de l'Année Sociologique,III.

“Représentations individuelles et représentations collectives”,

Revue de Métaphysique et de Morale,May,1898.

“Représentations individuelles et représentations collectives”,

Revue de Métaphysique et de Morale,May,1898.

“Sur le totemisme”,Année soc.,V.

Durkheim and Mauss:“De quelques formes primitives de classification”,

Travaux de l’Année Sociologique,VI.

Entwickelungsstufen des Mythus (Abhandl.d.Berl.Akad.,1873).

Eylmann:Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien.

Eyre:Journals of Exped.into Central Aust.

Fewkes,J.W.:“The Group of Tusayan Ceremonials Called Katcinas”,XVth.Rep,1897.

Fison and Howit:kamilaroi and Kurnai,1880.

Fletcher,Alice C.（Miss Fletcher）:“The Import of the Totem,a Study from the Omaha Tribe”,Smithsonian Report for 1897.

Rep.Peabody Museum,III.

Frazer:“On Certain Burial Customs,as Illustrative of the Primitive Theory of the Soul”,J.A.I.,

XV"On Some Ceremonies of the Central Australian Tribes",Australian Association

for the Advancement of Science, (1901).

"South African Totemism",Man,1901,No.111.

"The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines",Fortnightly Review,July,and Sept.,1905.

"The Origin of Totemism",Fortnightly Review,April,and May,1899.

Lectures on the Early History of Kingship.

The Golden Bough, (London,1890.A second edition in three volumes has since appeared (1900) and a thirdin five volumes is already in course of publication).

Totemism and Exogamy (4 vols.,London,1910).

Gallatin:"Synopsis of the Indian Tribes",Archæologia Americana,II.

Gason:The Manners and Customs of the Dieyerie Tribe of Australian

Aborigines,in Curr,II.

Gennep,M.Van:"Totémisme et méthode comparative",Revue de l'

histoire des religions,Vol.LVIII,July,1908.

Tabou et Totemisme à Madagascar.

Grey:Journals of Two Expeditions in North-West and Western Australia.

Gruppe:Die Griechischen Kulte und Mythen.

Haddon:"Address to the Anthropological section", (B.A.A.S.) ,1902. Head Hunters.

Hagelstrange:Süddeutsches Bauernleben im Mittelalter.

Hamelin:Essai sur les éléments principaux de la représentation.

Hartland,Sidney:"Totemism and Some recent Discoveries",Folk-Lore,XI.

"Presidential Address",Folk-Lore,XI.

the Legend of Perseus (3 Vols.,1894-1896) .

Hearne:Journey to the Northern Ocean.

Heckewelder:"An Account of the History, Manners and Customs of the

Indian Nations who once Inhabited Pennsylvania",

Transactions of the Historical and Literary Committee of the

American Philosophical Society,I.

Henderson:Observations on the Colonies of N.S. Wales and Van Diemen's Land.

Hertz:"La préminence de la main droite.Etude de polarité religieuse",Revue Philosophique,Dec.,1909.

"La Représentation collective de la mort",Année Sociol.,X.

Hodge:"Pueblo Indian Clans",American Anthropologist,1st series,Vol.IX.

Howitt:"Further Notes on the Australian Class Systems",J.A.I.,XVIII.

“Legends of the Dieri and Kindred Tribes of Central Australia”,J.A.I.,XXIV.

“Notes on Australian Message-Sticks and Messengers”,J.A.I.,XVIII,1889.

“On Australian Medicine Men”,J.A.I.,XVI.

“On Some Australian beliefs”,J.A.I.,XIII;XIV.

“Orenda and a Definition of Religion”,American Anthropologist,1902.

The Native Tribes of South-Eastern Australia（London,1904）.

Hubert and Mauss:“Essai sur le Sacrifice”,Travaux de l'Année Sociologique.

“Mélanges d'Histoire des Religions”,Travaux de l'Année Sociologique.

“Théorie générale de la Magie”,Année Sociol.,VII.

James,William:Principles of Psychology.

The Varieties of Religious Experience.

Jevons:Introduction to the History of Religions.

Jones,Peter:History of the Ojibway Indians.

Kempe:“Vocabulary of the Tribes Inhabiting Macdonell Ranges”,Tran-sactions of the R.society of Victoria,Vol.XIII.

Kern:Histoire du bouddhisme dans l'Inde.

Klaatsch:“Schlussbericht über meine Reise nach Australien”,Zeitschrift f.Ethnologie,1907.

Krause:Die Tlinkit-Indianer.

Kruijt:Het Animisme in den indischen Archipel.

Kuhn,Adalbert:"Der Schuss des Wilden Jagers auf den Sonnenhirsch",

Zeitschrift f.d.Phil.,I,1869.

The Origin of Fire and the Drink of the Gods（Herakunft des Feuers und Göttertranks,Berlin,1859,a new edition was given by Ernst Kuhn in 1886）.

Lacassagne:Les Tatouages.

Lafitau:Moeurs des Sauvages Amériquains.

Lang,Andrew:"A Theory of Arunta Totemism",Man,1904,No.44. "Conceptional Totemism and Exogamy",Man,1907,No.55.

Magic and Religion.Myth,Ritual and Religions.Social Origins（London,1903）.

"The 'High Gods'of Australia",Folk-Lore,Vol.IX.

The Making of Religion.

The Secret of the Totem（London,1905）.

von Leonhardi:"Ueber einige religiöse unde totemistische Vorstellungen der Aranda und Loritja in Zentral Australien",Globus,XCI.

Lévy-Bruhl:Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures.

Lombroso:L'homme criminel.

Long,J.:Voyages and Travels of an Indian Interpreter.

MacLennan:“The Worship of Animals and Plants”,Fortnightly Review,1869.

“Totems and Totemism”,Fortnightly Review,1870.

Mallery,Garrick:“Picture Writing of the American Indians”,Tenth Report,1893.

Marillier:La survivance de l' âme et l' idée de justice chez les peuples noncivilisés,Rapport de l'Ecole des Hautes Etudes,1893.

Marrett:“Preanimistic Religion”,Folk-Lore,1900.

“The Conception of Mana”,Transactions of the third International Congress for the History of Religions,II.

Mathews,John:“Divisions of some West Australian Tribes”,American Anthropologist,New series,Vol.II.

“Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N.S. Wales and Victoria”,Journal and Proceedings of the Royal Society of N.S.Wales,XXXVIII,1904.

Eaglehawk and Crow,a study of Auxtralian Aborigines.

Two Representative Tribes of Queensland.

“Wombya organization of the Australian Aborigines”,American Anthropologist,New series,Vol.II.

Mathiez,Albert:Les origines des cultes révolutionnaires（1789—1792）.

La Théophilanthropie et la Culte décadaire.

Mauss:“Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos”,Année Sociol.,IX.

Meillet:"Le dieu lranien Mythra",Journal Asiatique, X,No.1,July-August,1907.

Introduction a l'etude comparative des langues indo-europeennes.

Meyer:"Manners and Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribe",in Woods.

Morgan,Lewis H.:Ancient Society.

Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family,1871.

The League of the Iroquois,1851.

Mrs.Bates:"The Marriage Laws and Customs of the West Austalian Aborigines",Victorian Geographical Journal,XXIII-XXIV.

Mrs.James S.Smith:The Baundik Tribes of S.Australian Aborigines.

Müller,Max:Anthropological Religion（1892）.

"Comparative Mythology",Oxford Essays.

Contributions to the Science of Mythology（1897）.

Geschichte der Amerikanischen Urreligionen.

Lectures on the Science of Language.

Natural Religion（1889）.

Physical Religion（1890）.

Theosophy,or Psychological Religion（1893）.

“The Origin and Development of Religion”,Hibbert Lectures（1878）.

The Science of Thought.

Negriole:Dei Genii presso i Romani.

Oldenberg:Buddha（tr.by Hoey）.

Die Religion des Vedas.

Perdriaet,P.:Bulletin de correspondance hellénique（1899）.

Palmer:“Notes on some Australian Tribes”,J.A.I.,XIII.

（Mrs.）Parker,K.Langloh:More Austr.Leg.Tales.

The Euahlayi Tribe.

Paul ex Fest.:Piacularia auspicia appellabant quæ sacrificantibus tristia portendebant（ed.Müller）.

Petitot:Monographie des Dénè-Dindjié.

Petrie:Tom Petrie's Reminiscences of Early Queensland.

Pickler and Szomolo:Der Ursprung des Totemismus.Ein Beitrag zur materialistirchen Geschichtstheorie（Belin,in 8vo）.

Powell,J.W.:“An American View of Totemism”,Man,1902,No.84. “Wyandot Government”,Annual Report of the Bureau of American ethnology,I,1881.

Preller:Romische Mythologie.

Preuss:“Der Ursprung der Religion und Kunst”,Globus,1904,Vol.LXXXVI;1905,Vol.LXXXVII;LXXXVIII.

Prinz zu Wied:Reise in das innere Nord-Amerika.

Procopius of Gaza:Commentarii in Isaiam.

Réville,M.:Prolegomena to the History of Religions (tr.by Squire) .Religion des peuples primitifs.

Ratzel:Politische Geographie.

Renan:Nouvelles études d'histoire religieuse (1884) .

Richard:La Femme dans l'histoire.

Ridley:Kamilaroi.

Riggs and Dorsey:"Dakota Grammar,Texts and Ethnol.",Contributions N.Amer.Ethn.,1893.

"Dakota-English Dictionary",Contrib. N . Amer.Ethnol.,VII.

Riggs:Tah-Koo Wah-Kon.

Rivers,W.H.R.:"Totemism in Polynesia and Melanesia",J.A.I.,XXXIX.

Roth:"Burial Customs and disposal of the Dead",North Queensland Ethnog., Bulletin No.10,in Records of the Australian Museum,Vol.VI,No.5.

Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines.

"North Queensland Ethnography",Bull.9,Records of the Australian Museum,VI,No.5;Bull.10,Records of the Australian Museum,Vol.VII,No.2.

"Superstition,Magic and Medicine",North Queensland Ethnog.,Bulletin No.5.

Sabatier:Outlines of a Philosophy of Religion, based on Psychology and History （tr.by Seed）.

Sagard:Le grand voyage au pays des Hurons.

Samter:“Der Ursprung der Larencultus”,Arhcivf.Religions-wisenschaft,1907.

Say:James's Account of Long's Expedition in the Rocky Mountains.

Schmidt（Father Schmidt）:“The Origin of the Idea of God”,Anthropos,1908,1909.

Schmidt,P.W.:“Die Stellung der Aranda unter der Australischen Stämmen”,Zeitschrift für Ethnologie,1908.

Schürmann:“The Aboriginal Tribes of Port Lincoln”,in Woods.

Schoolcraft:Indian Tribes of the United states.

Schultze:Fetichismus.

“The Aborigines of the Upper and Middle Finke River”,Transactions of the Royal Society of South Australia.Vol,XIV,fasc.2.

Schwartz:The origin of Mythology（Der Ursprung der Mythologie,Belin,1860）.

Smith,Erminnie A.:“The Myths of the Iroquois”,Annual Report of the Bureau of American ethnology,II.

Smith,Robertson:Kinship and Marriage in Early Arabia（Cambridge,1885）.

The Religion of the Semites,（2 edit.）（First edition,1889）.

Smyth,Brough:The Aborigines of Victoria.

Spencer and Gillen:Native Tribes of Central Australia (London,1899) .Northern Tribes of Central Australia (London,1904) ."Some Remarks on Totemism as Applied to Australian tribes",J.A.I.,1899.

Spencer:Ecclesiastical Institutions.

First Principles.

Introduction to the Science of Religions.

Origin and Development of Religion.

Principles of Sociology.

Stanbridge,W.E.:"Trans.Ethnological Society of London",N.S.,Vol,I.

Steinen,K.von den:Unter den Naturvölkern Zentral-Bräsiliens,1894.

Stirling (the first second part) ,Gillen (the second part) :

the Report on the Work of the Horn Scientific Expedition to Central Australia, (1896,Spencer direc.) .

Stoll:Suggestion und Hypnotismus in de Völkerpsychologie (2nd ed.) .

Strehlow,Carl:Dis Aranda-und Loritja-Stämme in Zentral Australien.

Swanton:Contributions to the Ethnology of the Haida.

“Social Condition,Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians”,inXXXVIth Rep.,1905.

“The Development of the Clan System”,Amer.Anthrop.,N.S.VI,1904.

Taplin:Folk-Lore,Customs,Manners,etc.,of the South Australian Aborigines.

“The Narrinyeri Tribe”,in Curr.II.

Teit:The Shuswap.

The Thompson Indians of British Columbia.

Tesa:Studi del Thavenet.

Theal,G.M.:Records of South-Eastern Africa.

Thévenot:Voyage au Levant（Paris,1689）.

Thomas,N.W.:“An American View of Totemism”,Man,1902,No.85.

“Arunta Totemism”,Man,1904,No.68.

“Baiame and Bell-bird-A Note on Australian Religion”,Man,1905,No.28.

“Further Remarks on Mr. Hill Tout's Views on Totemism”,Man,1904.

Kinship and marriage in Australia.

Tout,Hill:“Ethn.Rep. on the Stseelis and Skaulits Tribes”,J.A.I.,XXXIV.

“Roport on the Ethnology of the Statlumh of British Columbia”,J.A.I.,1905,XXXV.

"The Origin of the Totemism of the Aborigines of British Columbia",Proc.and Transact of the Roy.Soc.of Canada,2nd series,VII.

Tregear,F.:The Maori-Polynesian Comparative Dictionary.

Turner:Samoa.

Tylor:"Remarks on Totemism,with especial reference to some modern theories concerning it",J.A.I.,XXVIII,and I,New Series.

"Totem Post of the Haida Village of Masset",J.A.I.,New Series I.

Primitive Culture (Fourth edition,1903).

Usener:Götternamen.

de Visser,V.W.:De Graecorum diis non referentibus speciem humanam.

Waitz:Anthropologie d.Naturrvölker.

Warneck:"Der bataksche Ahnen und Geistercult",Allg.Missionszeitschrift,Berlin,1904.

Westermarck:Origins of Human Marriage.

Wilken:"De Betrekking tusschen Menschen-Dieren en Plantenleven",Indische Gids,1884,1888.

"De Simsonsage",De Gids,1890.

"Ueber das Haaropfer",Revue Coloniale Internationale,1886—1887.

Het Animisme bij den Volken van den indischen Archipel.

Windelbrand:“Die Erkenntnisslehre unter dem Völkerpsychologischen Gesichtspunke”,Zeitsch.f.Völkerpsychologie,viii.

Withnal:“Marriage Rites and Relationship”,Man,1903.

Wundt:Mythus und Religion.

Wyatt:“Adelaide and Encounter Bay Tribes”,in Woods.

***

Encyclopédie des sciences religieuses.

Dictionnaire des Antiquités.

Encyclopoedia Britannica,9th edition.

Handbook of American Indians North of Mexico（Smithsonian Inst.Bur.of Ethnol.）.

Maori Comparative Dictionary.

***

no author:

Lettres édifiantes et curieuses,new edition,VI.

Rep.Peabody Museum.

注1　巴霍芬：1815—1887年，瑞士人类学家，文化史学家。——译注

注2　普韦布洛（pueblo）：指普韦布洛印第安人居住的村落，由梯形多层平顶的城堡式结构组成。——译注

注3　“四圣谛”（Caturaryasatya）,是佛教的基本教义之一，又称“四真谛”、“四谛”，“谛”即是真理。这里，与四个前提对应的“四谛”分别是指“苦谛”（Duhkhasatya）、“集谛”（Samudayasatya）、“灭谛”（Nirodhasatya）和“道谛”（Margasatya）。——译注

注4　这里，三个阶段似乎指的是佛教徒所修持的戒（戒律）、定（禅定）、慧（智慧）“三学”（Triratna）。——译注

注5　Sûtras, 原指修多罗（或契经），十二部经之一，这里似泛指佛经。——译注

注6　即“梵”，意为清净、寂静。婆罗门教中指不生不灭的、常住的、无差别相的、无所不在的最高境界或天神，也用来称呼与该教有关的事物。——译注

注7　住棚节，即犹太教的收割节。——译注

注8　赫卡忒（Hecate）:希腊神话中的月亮、大地和冥界女神，后来被当作是魔法和巫术女神；狄安娜（Diana）：罗马神话中的月亮和狩猎女神。——译注

注9　潘（Pan）：希腊神话中人身羊足、头上有角的畜牧神，爱好音乐；塞利纳斯（Silenus）：酒神狄俄倪索斯的养父和师傅，是长着马尾、马耳及马腿，留着长须的森林之神；福纳斯（Faunus）：罗马神话中的畜牧农林神。——译注

注10　印度最古老的宗教文献和文学作品的总称，梵文Veda的音译，其义为知识，主要指宗教知识。最古老的《吠陀本集》共四部：

《梨俱吠陀》（颂诗）、《娑摩吠陀》（歌曲）、《耶柔吠陀》（祭祀仪式）、《阿闼吠陀》（巫术咒语），编订成集约在公元前十几世纪到公元前6世纪。——译注

注11　很多原始民族在仪式中使用的带有宗教意义的非正式乐器。它一般是由系着一根绳的薄而长的扁木片构成的，绳的另一端可再系上根棍子。牛吼器旋转时发出旋风似的声音，旋转速度不同，音高也不同。有时候也被称为蜂音器、嗡声器或旋转哨。——译注

注12　这里所说的黑人并不是人种学意义上的黑人，而是指皮肤较黑的土著人。——译注

注13　弥诺斯：希腊神话中克里特岛之王，宙斯和欧罗巴所生之子，秉公治国。——译注

注14　刻瑞斯：罗马神话中的谷物和耕作女神。——译注

注15　普罗科匹厄斯（Procopius，490？—562？）：拜占庭历史学家，著有关于拜占庭皇帝查士丁尼一世统治时期的历史，著作分《战争》（八卷本）、《建筑》（六卷本）和《秘史》三部分。——译注

注16　阿多尼斯（Adonis）：希腊神话中爱与美女神阿佛洛狄特（Aphrodite）所恋的美少年。——译注

汉译世界学术名著丛书

法的形而上学原理

—权利的科学

〔德〕康德 著

出版说明

Kant

THE SCIENCE OF RIGHT

From Great Books of the Western World

Encyclopaedia Britannica，Inc.

根据《西方名著大全》第42卷1980年第23版译出

出版说明

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年至1989年先后分五辑印行了名著二百三十种。今后在积累单本著作的基础上将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1991年6月

译者的话

康德法学理论的主要著作是1797年出版的《道德形而上学》上册《法的形而上学原理》。康德在此书中阐述了他的法学思想。他的法学思想的渊源，主要来自罗马法和法国启蒙思想家，特别是卢梭和孟德斯鸠。康德的法学理论有鲜明的代表性，代表了传统的西方法学中的一些重要观点。

西方的法学，自柏拉图起到康德乃至今天，若用粗线条来描述其主流的话，可以说就是从人出发，从人性出发，探讨公民的自由和权利，从而论述法律的实质、作用以及其他属性。康德也是沿着这根轴线来展开他的法学思想的。

康德一生的研究活动，经历了几个阶段。在晚年，尤其是在法国大革命之后，对伦理、美学、社会、法律、政治及和平等问题倾注了极大的注意力。他以其天才的哲学思辨力论述了这一系列的问题。他的法学理论的最重要之点，是为自由主义法学思想提出一套哲学的论证。

康德的法学理论，概括起来就是尊重人。因为只有人才有自由意志，才有与生俱来的天赋权利：自由。由于人是理性的动物，又有选择自己行为准则的能力，所以，人必须对自己所选择的行为负责。人，为了自己的自由，必须尊重他人的自由，务必使得自己的自由与他人的自由能并行不悖。孟德斯鸠对此观点早就有论述，但是，康德由此出发，提出法律就是依照这一最高原则，由立法机关制定一整套明文法规，法律的最终目的是维护公民，也可以说是维护人的自由以及由此而派生的其他一切权利。康德旗帜鲜明地提出，文明社会就是由法律来规范人们外在行为的社会，文明社会是有公民宪法、有法治的共和政体。所以，他反对教权，反对封建贵族特权。

他不但论证一个民族必须建立法治的社会来保证个人的权利，而且从全世界范围来说，各民族也要建立一种法律秩序（他称之为国际法和世界法）来保证各民族的权利，并向人类的永久和平接近。

当然，康德的法学理论也必然有其时代的烙印，有其局限性，比如，他坚决反对公开处死查理一世和路易十六；不许人民怀疑现存最高统治权力从何而来；不许人民武装反抗违背人民利益的现政权等等。

在我国，对康德的法学思想尚缺深入、系统的研究。我们要逐步健全社会主义的法制，也有必要了解西方的文明并吸取他们的长处。所以翻译出版这本书，可以给我国的法学界提供一份具有一定参考价值的资料。

《法的形而上学原理》一书包含着大量的康德的先验哲学思想，各国译者根据自己对此书的领会而译，自然不免有大同小异之处。再者，德语的"Recht"一词有法、权利、正义等含义，所以，一百多年来，就英译本而言，他的《法的形而上学原理》便有几种不同的译法。

1887年，黑斯蒂把此书译为《权利科学》；1965年，拉迪译为《正义的形而上学原理》，还有人译为《法律哲学》等等。

英译本中，以黑斯蒂的译本最受重视。例如，由芝加哥大学最初编纂出版的《西方名著大全》（1980年已出到第23版）其第42册内收集的就是黑斯蒂的译本。1971年，莫里斯编的《伟大的法哲学家》所摘录的也是他的译本。

此中译本，译者曾在1982年按莫里斯的摘录本译出，并已收入《西方法律思想史资料选编》中（北京大学出版社1983年版）。为了对康德的法学原理有较完整的认识，译者在《西方名著大全》中找到此书，又全文译出，并对已收入上述《选编》的译文作了修正。

为了尽可能不失康德原意，译者请国际关系学院德语教师，从联邦德国取得哲学博士学位回国的林荣远先生按德文原著对本译文做了仔细校订。他所用的德文本为Königsberg，bey Friedrich Nicolovius 1798年版，他还把康德为此书写的附录译出。从根据德文原著校订的情况看，黑斯蒂的英译文很准确地表达了原著的内容，此外，黑斯蒂添加了一些小标题，并按内容的连贯性把一些分段的地方连接起来。英译本用斜体字印刷以示重要的地方也少于德文本。

康德的哲学思想比较深奥，加之德语与英语之间有一定差异，有些重要的范畴术语又是多义的，这些都增加了中译本工作的难度。所以，不当之处在所难免，衷心企待读者赐教。

沈　叔　平

1988年8月8日

目　录

汉译世界学术名著丛书出版说明

译者的话

序　言

道德形而上学总导言

权利科学

权利科学导言

一般的定义与分类

一、什么是权利科学？

二、什么是权利？

三、权利的普遍原则

四、权利是与资格相结合的或者与强制的权威相结合的

五、严格的权利也可以表示为这样一种可能性：根据普遍法则，普遍的相互的强制，能够与所有人的自由相协调

六、对那不确定的权利的补充说明

权利科学的分类

一、权利的义务（法律的义务）的一般划分

二、权利的一般划分

三、划分权利科学的顺序

第一部分　私人权利（私法）

那些不需要向外公布的法律的体系　论一般外在的“我的和你的”的原则

第一章　论任何外在物作为自己所有物的方式

1.从权利上看“我的”的涵义

2.实践理性的法律公设

3.占有和所有权

4.外在的“我的和你的”的概念的说明

5.外在的“我的和你的”的概念的定义

6.纯粹地在法律上占有一个外在对象的概念的演绎（占有的本质）

7.外在的“我的和你的”可能性原则在经验对象中的运用

8.要使外在物成为自己的，只有在法律的状态中或文明的社会中，有了公共立法机关制定的法规才可能

9.在自然状态中也可能有外在的“我的和你的”的事实，但只是暂时的

第二章　获得外在物的方式

10.外在获得的一般原则

外在的“我的和你的”获得的主体分类

第一节　物权的原则

11.什么是物权？

12.第一种获得物只能是土地

13.每一部分土地可以原始地被获得，这种获得的可能性的依据，就是全部土地的原始共有性

14.这种原始获得的法律行为是占据

15.只有在一个文明的社会组织中，一物才能够被绝对地获得，而在自然状态中，获得只是暂时的

16.最初获得土地的概念的说明

17.原始的最初获得概念的推论

财 产

第二节　对人权的原则

18.对人权（或人身权）的性质与获得

19.通过契约的获得

20.通过契约获得的是什么

21.接受和交付

第三节　“有物权性质的对人权”的原则

22.“有物权性质的对人权”的性质

23.在家庭中所获得的是什么

作为一个家庭社会的同一户人的权利

第一标题　婚姻的权利（夫与妻）

24.婚姻的自然基础

25.婚姻的理性权利

26.一夫一妻制与婚姻的平等

27.婚姻契约的完成

第二标题　父母的权利（父母与子女）

28.父母与子女的关系

29.父母的权利

第三标题　家庭成员的权利（主人与仆人）

30.一家之主的关系与权利

一切可以由契约获得的权利在体系上的划分

31.契约的分类。货币和书籍的法律概念

用货币和书籍的概念来说明契约的关系

未经授权而出版书籍是违背权利原则的，应该依法禁止

对人权和物权的混淆

插入的一节　意志的外在对象的理想获得

32.理想获得的性质与模式

33.（1）凭时效的获得

34.（2）凭继承的获得

35.（3）一位好名声的人死后继续存在的权利

第三章　由一个公共审判机关判决书中所规定的获得

36.依照公共法庭的原则，什么是主观规定的获得？如何规定？

37，（1）捐赠契约

38.（2）借贷契约

39.（3）再取得失物的权利

40.（4）来自誓言保证的获得

从自然状态的“我的和你的”过渡到一般法律状态的“我的和你的”

41.公共正义（公正）与自然状态及文明状态的关系

42.公共权利的公设

第二部分　公共权利（公法）

那些需要公布的法律的体系　在文明社会中权利的原则

43.公共权利的定义与分类

一、国家的权利和宪法

44.文明联合体和公共权利的起源

45.国家的形式和它的三种权力

46.立法权和国家的成员

47.国家的首脑人物和原始契约

48.三种权力的相互关系和特性

49.三种权力的不同职能。国家的自主权

由文明联合体的性质所产生的宪法和法律的后果

50.公民和他的祖国及和其他国家的法律关系；移居（他国）；侨居；流放；放逐

51.国家的三种形式。一人主政政体；贵族政体；民主政体

52.历史的渊源和变迁。纯粹的共和国。代议制政府

二、民族权利和国际法

53.民族权利的性质和分类

54.民族权利的原理

55.要求本国臣民去进行战争的权利

56.向敌对国家宣战的权利

57.战争期间的权利

58.战后的权利

59.和平的权利

60.反对一个不公正的敌人的权利

61.永久和平与一个永久性的民族联合大会

三、人类的普遍权利（世界法）

62.世界公民权利的性质和条件

结　论

附　录

返回总目录

序　言[1]

为《道德形而上学》上卷“正义的形而上学原理”而写[2]

根据计划，写完《实践理性批判》之后，另写一体系：《道德形而上学》。《道德形而上学》分为两部分：“正义的形而上学原理”和“善德的形而上学原理”。〔也可以把它们看作是已出版的《自然科学的形而上学原理》（1786年）的姐妹篇〕，下面的序言计划叙述并阐明道德形而上学这个体系的形式。[3]

作为道德理论第一部分的“正义的理论”，是我们从理性引申出来的一个体系。这个体系也可以称之为“正义的形而上学”。因为，正义的概念既是一个纯粹的概念，同时又是考虑到实践（就是把这种概念运用到在经验里所遇到的具体事例）而提出的概念，结果是，当把这个词的诸多概念再分成细目时，正义的哲学体系就必然会考虑到经验中事物的多样性和差异性，以便使这些细目达到完整（要求细目划分完整是建立一个理性体系必不可少的条件）。但是，在划分经验（指经验的诸概念）的细目时，完整性却是不可能做到的，每当企图这样做时（或者，哪怕企图去接近这个完整），由于这些概念并不是构成此体系必不可少的组成部分，其结果便变成只是用举例的方式起到注释的作用而已。因此，道德理论第一部分的唯一恰当的名称是“正义的形而上学原理”。[4]如果我们考虑到引用经验的事例，我们能够盼望获得的仅仅是一种近乎体系的东西而不是体系本身。因此，在《自然科学的形而上学原理》中使用过的说明式的论述方法，也将在这里使用。本书的正文将讨论正义（公正）[5]并把它作为这个先验体系的大纲，本书的解释部分将讨论那些来源于经验的、涉及具体事例的权利[6]问题，有时候篇幅很长，如果不采取这种办法，那么，关于哲学原理部分和那些关于法律的经验实践部分，就难以区分清楚。

我们经常受到责备，说我的文章尽是晦涩难懂的道理，我也确实被指责有意故弄玄虚，把文章写得含糊难懂，为的是使别人觉得文章的内容十分深奥。要想预防排除这种指责，没有比接受一位真正的哲

学家哈利·卡夫[7]给所有的哲学作者所规定的、义不容辞的义务有更好的办法了，可是，在接受这种义务时，我把它限定在一定的范围内，即必须根据这门学科的性质来写，并且要使得这门学科能够获得改进和扩展。

上面提到的那位明智的人物，在他的《杂文集》中（第352页等）很正确地要求，任何哲学理论都要写得大众化（即把文章写得能为一般公众所领会），如果一位理论家希望不被指责说他的文章写得晦涩难懂。我很赞同这个要求，但有一个例外，那就是不包括对理性本身能力的批判的体系，以及依据这个体系来决定的一切问题。我的理由是，在我们的认识中，可感觉的和超感觉的知识的区别，仍然受到理性能力影响。这一体系永远不可能被人人所理解。正如形式的形而上学[8]也无法做到大众化一样，虽然可以把它写得比较简明些。可是，想把主题写得大众化（使用大众的语言）是不可想象的；相反，我们却要坚持使用学术性的精确语言（因为这是在学校里使用的语言），尽管这种语言被认为过分烦琐。但是，只有使用这种语言才能把过于草率的道理表达出来，让人能够明白其原意而不至于被认为是一些教条式的专断意见。

可是，当学究们敢于对一般公众（在讲台上或在通俗读物中）使用那些仅仅是在学校里才适用的专门词汇时，一位主张批判性的哲学家所受到的指责，不应该多于一位被一些愚蠢的人指责为是在文字上吹毛求疵的语言学家。应该受讥笑的是他这个人而不是这门学科。

此外，那些尚未放弃古老体系的人，一听到别人用贬低的口吻说“在出现批判哲学之前就不存在哲学”，他们就觉得说这些话的人很傲慢和主观。我们在判断这种显而易见是狂妄专横的推断之前，首先要问：真的有可能存在多种哲学而不只是单一种哲学吗？[9]当然，事实上存在多种的哲学论述方式，以及通过多种方式去追溯最早的理性原则，随之或多或少成功地去建立一个体系的基础。这不仅仅存在过，而且必定有过许多这样的尝试，而每一种尝试都对当代哲学作出过有益的贡献。不过，从客观的角度看，既然只有一种人类的理性，就不会有多种的哲学，这就是说，不论看来如何多种多样，甚至自相矛盾，人们可以各自对同一个命题作哲学的阐述，但是，按照原则建立的哲学体系却只能有一种。所以道德家说得很正确，只有一种善德以及只有一种善德的理论，那就是只有一个体系，它通过一条原则把所

有善德义务都概括起来了。化学家安东伦·罗伦托·劳沃斯尔（1743—1794）说：化学只有一个体系。同样，病理学家勃朗（1735—1788）说：疾病分类的体系只有一个原则。虽然事实上新的体系取代所有其他的体系，但是这并不减损前人（道德家、化学家和病理学家）的功绩，因为，如果没有他们的发现，甚至是他们失败的尝试，我们就无法在一个体系里取得整个哲学的真正原理的统一。

所以，每当某人宣称某个哲学体系是他自己创造的时候，实际上他是说，在他之前不存在任何其他的哲学。因为，如果他承认另有一种而且是真正的哲学，那他必须承认对同样事物存在两种不同的哲学，这就自相矛盾了。因此，当批判的哲学声言：这是一种哲学，在它之前绝对没有什么哲学。这位批判的哲学家所做的事情，与任何一个根据自己的计划去建立一种哲学的人所做的或将要做的，或必须要做的事情没有什么不同。

有人责备这种哲学的主要的和与众不同的部分，并非来自它自身内在的发展，而是从别的哲学（或数学）取得的。这虽然没有多大意思，但也并非毫不重要。例子之一是，我看到"蒂宾根"杂志一位评论员宣称，《纯粹理性批判》的作者把关于哲学的定义作为他本人的、并非无足轻重的贡献，而下这个定义时所用的词语，和许多年以前的豪森[(10)]所说的话，实际上是一样的。[(11)]我让读者自己去判断，"知识界对某一问题的解释"这句话是否表示："在一个先验的直觉中，一个特定概念的表述"的意思，虽然这种哲学与数学有明显的根本区别。我深信豪森本人会拒绝接受别人对他的话所作的这种解释。的确，一个先验的直觉（空间就是这样一种直觉）的可能性（如沃尔夫[(12)]所说），不能和那些在经验直观中，由于对象外表彼此不同而产生的多样性相提尝论。所有这一切，将会使他感到震惊，当他一想到去思考这样的问题时，他就会陷入一个非常广泛的哲学探究之中。所谓"表述，（可以这样说）就是由理解来完成的"。这位聪明的数学家说的这句话，其简单意思就是：（在经验中），按照某一概念划一条线时，我们要注意的仅仅是划线的规则（线条是通过这种规则分析出来的），而不去考虑和撇开那些在划一条完整无缺的线条时不可避免会出现的偏差。他的意思很容易被理解，如果我们联想到在几何学中，按同样规则划出来的形体的结构，它们便会被认为彼此都是相同的。

从批判的哲学观点看，最没有意义的是这种哲学的仿效者所制造的灾难，他们不恰当地使用《纯粹理性批判》中的专门词句。这本书使用的词句是极不容易用其他通行的词句代替的，可是，不应该在这种哲学内容之外，在公众场合中使用这些词句来交流意见。这种灾难确实应该得到纠正。如同尼古拉先生[(13)]所做的那样，虽然他避免声明："这些词句的含义，甚至在它们合适的领域内也可以完全不用"，好像到处使用这些词句，就可以以此来掩盖思想上的贫乏。当然，一个不知名的学究比一个没有批判能力、知识不多的人更加令人觉得可笑。（事实上，一个数学家，如果坚持他自己的体系而不转向批判的体系，就会成为后一种人，虽然他有意不去注意那些他不能容忍的理由，因为它们不是他的旧学说的一部分。）但是，像沙夫茨伯里（Shaftesbury，1671—1713）所说，假如一块专门用来检验一种理论（特别是一种首先涉及到实践的理论）真假的试金石（它是不应被忽视的），它之所以被保存下来是为了让人嘲笑，那么，批判哲学家也会轮到有这么一天，但他将是最后笑的人，而且笑得最好。到那时，他将看见人们长期加以夸大的那些体系，像纸牌搭的房子样，一个接一个倒塌了——这些体系的信徒们将会发现他们误入歧途，这是等待着它们的不可避免的命运。

在这本书的最后部分，我已经写的几节，与前面的比较起来，可能不像人们希望的那么详细。这样写的原因，一部分是由于我认为它们似乎是比较易于从前面的论述中推断出来的问题，另外，后面这部分的主题（涉及到公法）现在正为人们热烈讨论，它又那么重要，所以有充分的理由推迟对它们作任何带结论性的表态。

我希望《善德的形而上学原理》将能很快地写出来。[(14)]

【注释】

(1) 这篇"序言"没有收入《西方名著大全》。现在根据拉迪的译本译出。"The Metaphysical Elements of Justice"，1965年New York，Bobbs-Merill Co.Inc.版，J.拉迪译，有的地方和黑斯蒂的译法有些出入。另外，正义（justice）一词，一般说来，译作公正比较妥当。在这里，按照通常习惯，仍译为正义。——译者

(2) 德文版无此副标题。——译者

(3) 按德文版，后三本书的译名应为：《法的形而上学原理》、《道德的形而上学原理》和《自然科学的形而上学原理》。——译者

(4) 由于德文"Recht（法）"一词有权利和公正的含义，所以，"公正的形而上学原理"也可以译成"法的形而上学"或"法哲学"。——译者

(5) 这就是康德所说的"法"，不过，J.拉迪把它译为"正义"，而康德本人也认为译为"法哲学"最合适。——译者

(6) 也就是康德所谈的"法"。——译者

(7) 哈利·卡夫是德国莱比锡大学的哲学教授（1742—1798）。——英译者J.拉迪注

(8) 自从亚里士多德提出形式和质料两个概念（或范畴）以来，"形式"往往指原则或原理的意思。康德在这里说的"形式的形而上学"，可以理解为纯粹讲哲学原理的哲学。——译者

(9) 在德文版此处有重点符号。——译者

(10) 豪森（C.A.Hausen，1693—1745），莱比锡大学数学教授。在其《数学原理》（1743）的第一部分第86页中写道："此外，在这里要注意的不是真实的结构，因为可以感觉的形体不可能因为有了一条定义就会精确；再说，那种寻求是什么东西产生这个形体形式的知识，可以说是一种智力的表现"。——J.拉迪注

(11) 德文版有一段拉丁文注释和德文译文如下："此外，这里并不追求真实的表达，因为感觉的形象不能按照严格的定义构成，而是在探索一种认识，借以产生那种等于用理智表述的形象。"（C.A.豪森：《数学原理》1743年版第一部分第86页。）——译者

(12) 见沃尔夫（Christian Wolff，1674—1754）著：《本体论》第588节。——J.拉迪注

(13) C.F.尼古拉（Nicolai，1733—1811），是德国的一位作家和书商，属于自称"大众哲学家"那伙的成员。他疯狂地反对康德、歌德等

人的观点。他故意引用康德词句来挖苦康德。——J.拉迪注

(14) 1797年第二版中删去了这一句。《道德形而上学》下卷也在1797年出版。——J.拉迪注

道德形而上学总导言 [1]

道德形而上学总分类

一、一般地作为义务体系的 [2] 道德形而上学分类

（一）一切义务，或者是权利的义务，即法律上的义务；或者是善德的义务，即伦理上的义务。法律义务是指那些由外在立法机关可能规定的义务；伦理义务是上述立法机关所不可能规定的义务。后者为什么不能作为外部立法机关的对象，那是因为它们牵联到一个目的或者最后的目标，这个目的本身同时包含在这些义务之中，于是，对每个个人来说，对此目的负有义务。但是，任何外部立法，无法使得任何人去接受一种特定的意图，或者，能够决定他去追求某种宗旨，因为这种决定或追求取决于一种内在的条件或者他心灵自身的活动。可是，那些导致这种内心条件的外部行为是可以被控制的，但这并不意味着个人必须把这些外部行为作为自己的一个目的。

人们会问，既然义务和权利是彼此对应而存在的，为什么道德的科学，或道德哲学，通常被称为——特别是西塞罗——义务的科学而不称之为权利的科学？其理由是：我们唯有通过道德命令（它是义务的直接指令）才认识我们自己的自由——由于我们是自由的，才产生一切道德法则和因此而来的一切权利和义务；而权利的概念，作为把责任加于其他人的一种根据，则是后来从这种命令发展而来的。

（二）在义务的学说中，一个人可以并应该根据他的自由能力的性质来表述，而这种性质完全是超感觉的。因此，他将要纯粹根据他作为一种人格的人性（人的本质）来表述；这样表述的人，独立于受身体条件限制的人，有别于同一个、然而受那些身体条件限制的那个人（人的现象）。因此，权利和目的的概念，当涉及义务时，根据这种双重性质，可以提出下面的分类：

道德形而上学的分类（根据义务法则的客观关系） [3]

Ⅰ. 法律义务 { 对本人或对他人 { (1)人性的权利在我们自身的(对待自己的法律义务)；(2)人类的权利在他人的(对待他人的法律义务) } 完全的义务

Ⅱ. 伦理义务 { 对本人或对他人 { (3)人性的目的在我们自身的(对待自己的伦理义务)；(4)人类的目的在他人的(对待他人的伦理义务) } 不完全的义务

二、道德形而上学分类（根据责任诸关系）[(4)]

由于主体（他们之间的关系被理解为权利与义务的关系——不论这种关系是否真的存在）容许用彼此间各种法律关系来加以表述，根据这个观点，可以提出另一种分类法：

根据谁提出这个责任，以及谁受此责任约束的主观关系可能作的分类。

（一）对那些既无权利，又无义务的人的法律关系：空缺。

没有这种关系，因为这些人是没有理性的，他们既不能加责任于我们，我们也不受他们提出的责任所约束。

（二）对那些既有权利，又有义务的人的法律关系：有效。有这样一种关系，因为这是人对人的关系。

（三）对那些只有义务而无权利的人的法律关系：空缺。

没有这种关系，若有这种人必然是没有法律人格的人，如同带上镣铐的奴隶。

（四）对一个只有权利而无义务的人的法律关系（上帝）：空缺。

这种关系仅存于哲学中，因为这样一种存在（上帝）是不能由经验认识的对象。

在上述诸例中只有第二类是一种真正 的权利和义务的关系。为什么在第四类找不到这种关系，因为它会构成一种超越经 验的 义务，也就是，找不到一个相应的能够承担并提出责任的客观存在的、有能力的主体。所以，根据理论的观点来看，这种关系，在这里仅仅是理想的 关系。也就是我们为我们自己设想的、一种思想上的对象。但是，这个对象的概念并不是完全没有内容的 。相反，它对我们以及对我们内心的道德准则是一种很有作用的概念，因此，一般说来，它是与实践有关的概念。正是在这种纯属理想的关系中，一切复杂的义务以及对我们说来是行得通的义务才能够成立。

三、道德形而上学分类（一般地作为义务的体系）

根据这个体系组成的原则和方法

（一）原则
- （1）权利的义务
  - ①私人权利
  - ②公共权利①
- （2）善德的义务，等等。还有其他，还包括一切，如果形而上学基本原理的研究，已经彻底地探索出构成那整体的诸普遍原则，这一切不但包括质料，还包括一种科学的道德系统的构建形式。

（二）方法
- （1）教诲式的
- （2）苦行节欲式的

① 康德深受罗马法影响，他所说的私人权利和公共权利又可译为私法和公法。——译者

道德形而上学总导言

一、人类心灵能力与道德法则的关系

人类心灵中活跃的能力（作为愿望的最广义的能力）是一个人具有的，通过他的心理表述出来的能够把外界对象的根据 (5) 和这些表述取得一致的能力。一个人能够按照自己的表述去行动的能力，就构成这个人的生命。

首先，我们观察到，渴望或厌恶通常都与快乐或痛苦相联系，对快乐或痛苦的感受称为感触。可是，反过来却并不总是如此，因为可能有一种快乐和一个渴望的对象并无关系，而仅仅与一种心理的表述有关，不管是否存在和这种表述相应的对象。其次，与渴望对象有联系的快乐或痛苦，并不都是发生在愿望的活动之前；也不能在任何情况下都把它看成根据，它也许不过是这种渴望活动的结果。那种对一种心理表述感受到快乐或痛苦的能力，叫做"感触"，因为快乐或痛苦仅仅包括在我们心理活动的诸关系中主观的 东西。这些关系不包括任何对一个可能提供知识对象本身的关系，它们甚至不能对我们自己的心理状态给以任何知识。因为，甚至诸感觉 (6) ，且不考虑感知者赋予它们的种种修改过的性质（例如，对红和宛这一类性质等等），都是指构成有关对象的认识的因素，尽管快乐或痛苦的感觉与甜或红有关，但与该客观对象本身所表达的内容根本无关，而仅仅与感知者有关而已。根据上述道理，从快乐和感觉本身来考虑，不能获得更为准确的解释。对快乐与痛苦进一步所能做的所有的事情，仅仅是指出在某些关系中，它们可能具有的结果，以便在实践中可以获得对它们的认识。

当那种被渴望的对象的表述影响到感触能力时，那种必须与渴望活动发生联系的快乐，可以称为实践的快乐 ，无论这种快乐是此渴望的原因还是结果，对这个名称都适用。另一方面，如果某种快乐并不是必然地与渴望的一个对象相联系，那么，这就不是一种由于该对象的存在而产生的快乐，而仅仅是附加在心理表述中的一个单独的东西。这种快乐可称为"不活跃的满足"或仅仅是冥想 的快乐 。后一类快乐和感触就称为情趣。因此，在实践哲学体系中，冥想情趣的快乐，不作为一个基本的构成概念加以讨论，而只是偶然地或附带地提到它。至于实践 的快乐，则是另一种情况。因为由渴望的或本能欲望的能力活动，其所作出的决定，必须先有此种快乐作为它的根据，正是这种决定恰当地构成严格意义上的渴望一词。此外，习以为常的渴望，构成爱好 ；当根据理解来判断，即依照普通规则来判断快乐与渴望活动的联系至少对个人是有效时，那么，这种联系就称为兴趣 。因此，在这种情况下，实践的快乐就是个人爱好的一种兴趣。反之，如果这种快乐只能产生于渴望能力的决定之后，它就是一种精神的快乐 ，而对这个对象的兴趣，必须称之为理性的兴趣。假如兴趣是感官方面的，并不仅仅建立在纯粹理性原则的基础之上，那么，感觉就必然

与快乐相结合，从而可能决定渴望的活动。在必然假定有一种完全属于纯粹理性的兴趣的地方，偷偷摸摸地引进一种爱好方面的兴趣，这是不正常的。但是，为了维持术语的普遍性，我们可以允许使用“爱好”一词来表达那个即使仅仅属于“精神”上的快乐的对象之爱好，这指的是产生于纯粹理性兴趣的一种习以为常的渴望。然而，这样的爱好不应该被看作是理性兴趣的根据，而应把它看作是理性兴趣的结果，我们可以称它为非感性的或理性的爱好 。此外，要把欲念 和渴望自身的活动区分开，要把欲念作为决定渴望和活动的一种刺激或激励。欲念经常处于一种敏感的心理状态，这种状态本身还没有明确到使愿望的力量变成行动。

渴望能力的活动，可以从概念开始。由于那种决定渴望去行动的原则，是基于人的内心，而不是基于那渴望的对象，根据喜爱 ，渴望能力的活动便构成行动或不行动的力量 。如果这种活动兼有追求那渴望对象的行动力量的意识，它便构成一种选择 的行动；如果这种意识不与选择行动发生联系，那么，这种意识活动就称为愿望。由于渴望作出决定（作为渴望的喜爱或偏爱的依据）的内在原则存在于主体的理性中，这种渴望的能力便构成意志 。因此，这种意志就是活跃的渴望或欲望的能力，因为，这种意志，与其说它和选择行动有关，倒不如说它和那决定选择行动力量的原则有关。这种意志自身，当然没有什么特殊的作决定的原则，但是，就它可以决定自愿选择的行动而言，它就是实践理性 自身。

一般说来，在这种意志下，可包括有意的选择 行为，也可包括单纯愿望 的行动，这是就理性在它的活动中可以决定渴望的能力而言。那种可以由纯粹理性 决定的选择行为，构成了自由意志的行为。那种仅仅由感官冲动或刺激之类的爱好所决定的行为，可以说是非理性的兽性的选择。可是，人类的选择行为，作为人类，事实上是受这些冲动或刺激的影响 ，但不是由它们来决定的。因此，如果这种选择行为与理性决定的既成习惯无关，那么，它本身便不是纯粹理性决定的，但是，它可以因纯粹意志的决定而采取行动。有意选择行为的自由 ，在于它不受感官冲动或刺激的决定。这就形成自由意志的消极 方面的概念。自由的积极方面的概念，则来自这样的事实：这种意志是纯粹理性实现自己的能力。但是，这只有当各种行为的准则服从一个能够付诸实现的普遍法则的条件下才有可能，如果把纯粹理性运用到选择

行为，而又撇开其选择对象来加以考虑的话，纯粹理性可以视为原则的能力[7]，就此而论，它是实践原则的渊源。因此，可以把纯粹理性看成是一种制定法规的能力。但是，由于它缺乏构成法规的质料，所以它只能成为意志行为准则的形式；如果就它作为一个普遍法则来说，它又是最高法则和意志去作决定的原则[8]。由于这些人类行为的准则或规则来源于主观诸原因，它们自身并非必然地与客观和普遍的原因相一致，因而理性只能规定出这种最高法则，作为禁止做的或必须做的绝对命令。

有别于自然法则的自由法则，是道德的法则。就这些自由法则仅仅涉及外在的行为和这些行为的合法性而论，它们被称为法律的法则。可是，如果它们作为法则，还要求它们本身成为决定我们行为的原则，那么，它们又称为伦理的法则。如果一种行为与法律的法则一致就是它的合法性；如果一种行为与伦理的法则一致就是它的道德性。前一种法则所说的自由，仅仅是外在实践的自由；后一种法则所说的自由，指的却是内在的自由，它和意志活动的外部运用一样，都是为理性的法则所决定的。因此，在理论性的哲学中，据说只有外在感官的对象存在于空间之中，可是，一切内在的和外在的两种感觉的对象，均存在于时间之中；因为两者的表述，都作为表述，在这一点上便同属于内在的感觉。同样地，不论是从外在的或内在的意志行为来观察自由，它的诸法则（一般说来，它们作为纯粹实践的理性法则，用以决定意志的自由活动），必须同时是意志作出决定的内在的原则，虽然这些法则可能不会总是按照这种关系来考虑的。

二、一种道德形而上学的理论[9]和必然性

在《自然科学的形而上学原理》（1716）一书中，我已经说明，必须探究外在可感觉对象的自然科学，一定有一些先验的原则，该书还说，有可能并有必要把这些原则整理成一个体系，称之为"形而上学的自然科学"，并作为自然科学的经验，叫作物理学的一个开端；这种物理学被应用到经验里的具体对象中。可是，后一种科学，如果它小心地做到它的概括不出现谬误的话，便可以接受许多命题作为经验中已得到证明的普遍命题，虽然"普遍"一词如按其狭义去理解，这些命题必须由形而上学的科学从先验原则中引申出来。所以，牛顿接受了为经验所证实的作用与反作用的平衡原理，而且把这个原理推演成一条关于整个物质世界的普遍法则。化学家走得更远，他们把他们关于

物质分子的化合和分解的最普遍的法则，完全建立在实验上。可是，他们深信那些法则的普遍性和必然性，以至他们不去担心建立在实验上的这些命题会被发现有任何谬误，而这些实验又受这些命题所引导。

可是，道德法则 却与自然法则不同。道德法则作为有效的法则，仅仅在于它们能够合乎理性地建立在先验的原则之上并被理解为必然的 。事实上，对于我们自己和我们行动的概念和判断，如果它们的内容仅仅是那些我们可以从经验中学得到的东西，那就没有道德的含义了；如果说，有人错误地想通过经验所得出的任何东西来制定道德 原则的话，他就已经陷入最糟糕、最致命的错误的危险之中了。

如果道德哲学仅仅是一种有关快乐的理论，那么，要为它寻求先验原则的基础就纯属荒谬了。因为，无论用什么花言巧语都可以有理地宣称，理性（甚至说它优先于经验）能够通过使我们可以延长生活中真实快乐的享乐手段去理解它，那么，这个先验的学科的一切教导，如果不是同义词的反复，就是毫无根据的假定。因为只有经验才能告诉我们，什么东西会给我们带来快乐。由于自然冲动导向食物、性本能、休息或活动的意念，以及一些较高的愿望，如荣誉、知识的获得等等（它们都是随着我们的自然能力的发展而发展的），所以，这些自然冲动仅是一种能力，表明在什么地方可以找 到 那些快乐的能力。此外，获得的知识，对每一个人来说仅能通过他自己的办法去获得，这就是说，他能够学到一些手段，并且他一定要通过这种手段去寻求 那些快乐。就此而论，一切似是而非的先验的合理化，归根到底无非是通过归纳法，把经验中的事实加以概括而已。由此而得到的一般性仍然是非常有限的，以至对每个人必须允许有数不清的例外，为的是，他可以按照他特殊的爱好和获得快乐的能力，去选择他的生活方式。最后，个人确实必须变得精明伶俐，而以他本人或邻居的遭难为代价。

道德原则却完全不是这么一回事：它们给每个人颁下命令，而不考虑他特殊的爱好，仅仅因为他是自由的并且有实践的理性。道德法则的训令，并不是以某人自身的观察中或从我们动物本性的观察中得来，也不是来自这个世界什么事情会发生或者人们如何行动这类经历的概念。[(10)] 但是，理性命令我们应当 如何行动，尽管找不到这类行动的榜样，而且，理性也绝不考虑这样行动可能给我们得到什么好

处，这种好处事实上只有经验才能真正告诉我们。因为，虽然理性允许我们可以用任何可能的办法，去追求对我们有利的东西，而且，根据经验证明，理性一般说来，甚至可以允许服从它的命令的人比违反它的命令的人得到较大的好处，特别是那些经过深思熟虑的行为更是如此。可是尽管这样，作为命令 的理性戒律，其权威并不依赖于这样的考虑。当理性在实践判断上，事先要调整某种不公平的对比使之均衡时，便根据纯粹实践理性的先验原则的正当力量，为了保证这种判断的决定，理性只是把这些考虑作为劝戒来使用，并作为一种抵抗力去防止相反因素的诱惑。

形而上学 论证，任何先验的知识体系都包含着一些纯粹的概念。因此，实践哲学——不是把性格，而是把具有意志的自由作为它的对象——必须事先假定并需要道德形而上学 。它甚至要求具有这样的形而上学作为一种义务 ，确实，每一个人在他的心中都具有这种形而上学，只是一般说来，他对此是模糊不自觉的。因为如果没有先验的原则，一个人怎么能够相信在他自身中有一种普遍法则的源泉？正如在自然科学的形而上学中必须有一些原则，规定如何把自然的普遍的最高原则运用到经验中的对象上，所以，在道德形而上学中亦必定有这类原则。我们将不得不经常客观地去讨论，某人的只有从经验中才能认识的特殊性格 ，为的是表明在这个性格中，那些东西是普遍道德原则影响的结果。可是，在具体运用这些原则的过程中，采取这种对待这些原则的方式，决不至于损害它们合理的纯洁性，或者对它们先验的根源产生怀疑。这等于说，道德形而上学不能像关于人的经验科学那样，建立在人类学之上，但却可以应用到人类学中去。

与道德形而上学对立的部分，又属实践哲学的另一个分支，应该是道德人类学 ，作为研究人类道德性质的经验科学。这门科学只应该包括主观的条件。这些主观条件在实践中，加上运用宣传、扩大影响以及加强道德原则（例如通过对青年的教育以及对人民的教导）的手段和利用所有其他建立在经验之上的并与主观条件不可分离的学说与戒律，对那些存在于人性中的普遍道德法则的实现 ，起到阻碍或促进的作用。然而这些主观条件既不能摆在理性原则的形而上学研究之前，也不要和这种研究相混淆。因为这样做十分危险，可能得出虚假的法则，至少也是一些有很大伸缩性的道德法则；而这样做还将会提出一个不可能达到的、不为人所喜爱的法则，那是由于这个法则尚未

为人所理解，尚未表现出它的纯洁性（这个法则的力量正包含在它的纯洁性中）。或者相反，伪造的和混合的动机也许会被用来替代那种本身合乎义务和良好的东西。上述动机，无论对判断的指导，或者在义务的实践中，对心灵的约束都不能提供可靠的道德原则。所以只有通过纯粹理性，义务才能够得到必要的规定。

高一级的哲学上的划分（其划分的根据就如上面所述）是理论哲学和实践哲学。实践哲学正是广义的道德哲学（对此，我已在别的地方加以说明了）。[(11)] 根据自然法则，一切可以实践的并且有可能做到的都是技艺活动的专门学科，它的戒律和规则完全依赖自然的理论。只有那些依据自由法则可以实现的行为，才能具有独立于理论之外的原则，因为任何超越自然所决定的东西，都不存在理论。因此，哲学不能在实践的这一分支中，包含一种技艺性的理论，而只能有一种道德实践的学说。但是，如果与自由法则一致行动却与自然相反的意志的机敏，也可以称之为是一种技艺，那就必定表明有一种技艺，可以使一个自由的体系像自然的体系一样成为可以实现的体系。如果我们能够利用这种技艺完整地认识理性对我们规定的是什么，并把这个意念加以实践，那么，这种技艺将会事实上成为神的技艺。

三、道德形而上学的分类[(12)]

一切立法，不论是涉及内在的或外在的行为，也不论它来自纯粹理性的先验的命令，或者是由于别人意志的规定，都涉及两个因素：第一是法则，它表示该行为出于客观上的必然性，是应该发生的，因而把这种行为变成义务；第二是动机，它把意志对上述行为作出决定的原则，以及内心对上述法则的表述，主观地联系起来，因此，这个法则使得义务成为该行为的动机。通过第一个因素，该行为依照实践法则，与决定意志活动的可能性的单纯理论认识相一致，该行为便体现为一种义务。通过第二个因素，要按此行动的责任，便与意志本身作出决定的原则在主体中联系起来了。因此，一切立法都可以根据它的"动机原则"[(13)] 加以区分。那种使得一种行为成为义务，而这种义务同时又是动机的立法便是伦理的立法；如果这种立法在其法规中没有包括动机的原则，因而容许另一种动机，但不是义务自身的观念，这种立法便是法律的立法。至于后一种立法（很明显，动机与义务的观念有区别），在作出有意识的活动的决定时，它们必定受到爱好或厌恶的主观方面（病理学）的影响，特别是对来自厌恶的影响，因此

这一种立法必须是强制性的，也就是不单纯地是诱导的或劝导的模式。一种行为与法律一致或不一致而不考虑它的动机，就是该行为的合法性；如果一种行为的义务观念产生于法规，而同时又构成该行为的动机，这种行为的特性就是该行为的道德性 。

义务，特别是根据法律立法确定的义务，只能是外在的义务。因为这类立法的方式，不要求义务（它是内在的）的观念，就是那决定意志行动的原则自身，如果这种立法的模式要求有一种动机符合于它的法律性质的动机，那末这种动机只能与此法则的外在的东西发生关系。伦理的立法则相反，它使得内在的行为也成为义务，但是它并不排除外在的东西，因为它拥有一切属于义务性质的东西。正是由于伦理立法在它的法则中包含行为的内在动机，犹如该行为的内在动机被包含在义务的观念之中，这样，伦理的立法含有一种根本无法归入外在立法的特性。因此，伦理立法自身不可能是上述外在的立法，它甚至也不是从神的意志中产生，虽然它可以容纳那些依靠外在立法而存在的义务作为它的义务 ，并在它自己的立法中把这些义务放在动机的位置上。

根据以上所述，显然，所有义务仅仅因为它们是义务，都属于伦理的范围；可是，基于义务所产生的立法，却不能根据这种解释，认为在一切情况下，它都包括在伦理之中，相反，有许多这样的法规存在于伦理之外。因此，伦理命令我必须履行由契约规定的诺言，虽然缔约的另一方不见得能够强迫我这样做。伦理学从法理 学 或权利的科学中，采纳那些适合于它的法则和义务，伦理的许多命令正是通过这种办法建立起来的。因此，守约的原则，不是存在于伦理之中，而是存在于法理学中，即"被制定和被接受的诺言必须要遵守。"据此，伦理特别教导我们，即使不理会外在强制的动机原则（这种强制体现了法律立法与义务的联系），那么，单是义务的观念自身就足够作为动机了。因为，假如不是这样，假如立法本身不是法律，那么，由此而产生的义务就不会专门地是一种权利的义务（有别于道德的义务），而人们在履行义务中所表现出来的忠诚（这些行为可能是人们受到契约条款的约束才这样做的），便会把行为分成慈善的行为和加于他们的责任的行为，这类分类不可能是正确的。遵守诺言，并不必然地是一种道德的义务，而是一种权利的义务，履行这种义务可能是出于外在的强制力。但是，遵守诺言，即使不使用任何强制力来强迫

遵守它，它同时是一种合乎道德的行为，并且是道德的证明。因而，法理学，作为权利的科学，以及伦理学，作为道德的科学，其间的区别并不太着重于它们的不同义务，而更多的是它们的立法不同。不同的立法所产生的不同的法规便与这一类或那一类的动机发生联系。

伦理的立法就是那些不可能 是外在的立法，虽然它所规定的义务可以 是外在的和内在的。法律的立法也可能是外在的立法。因此，遵守契约规定的诺言是一种外在的义务。但是，那种指令人们按它去做的原因，仅仅因为这是一项义务，并不考虑任何其他动机，这种指令便完全属于内在 的立法。为此，一种责任，如果它是一类特殊义务，或者一类对我们行为方式的特殊的约束（它在伦理上和在法理学中，都是一种外在的义务），这种责任便不属于伦理的范围。但是，如果遇到这种情况，即一种内在的立法不能有一位外在的立法者，那么这样的责任便称作属于伦理的；出于同样的理由，慈善性的义务，虽然它们（作为外在行为的责任）都是外在的义务，都算作属于伦理性质的，因为它们只能通过内在的立法责成于人。伦理有它自身的不容置疑的特殊义务——例如怎样对待自己——但是，伦理仍然有一些与法理学共同具有的义务，只是不采纳共同负责的方式而已。简言之，伦理立法的特殊性，就是它责成人们去履行此行为时，仅仅因为它们是义务，并且把义务自身的原则——不管它的原因或理由是什么——作为意志活动的唯一充分的动机。可见，有许多伦理 义务，它们直接地就是动机；内在立法也使得其余的义务全部间接地成为伦理的义务。(14)

一个体系的各个分支的演绎 ，正是对此体系的完整性和连续性的保证。因此，可能存在一种逻辑的过渡，即从一般的划分概念到各个分支的组成部分，并在整个体系和层次中，从头到尾都没有任何安排上的中断或不连贯性。这样一种划分工作是建立一个体系最困难的条件之一。至于什么是最高的概念 ，即首先划分正确 与错误 ，甚至还存在一定的疑问。但是，绝不怀疑一般地存在自由意志活动的概念。同样，本体论的解释者是从某物 和无物 开始的。它们没有考虑到"某物"和"无物"是已经存在的划分好了的各部分，而要做到这一步之前，尚缺乏一个最高的划分事物的概念，最高的划分概念只能是对物 的一般的划分。

四、一般基本概念的定义和解释

自由的概念是一个纯粹理性的概念。因此，对于理论哲学来说自由是超验的。因为这一概念在任何可能存在的经验中，都无法找到或不能提供相应的事例，结果，自由不能被描述成为（对我们是可能存在的）任何理论认识的一个对象。它在任何方面都不是构成性的概念，而仅仅是一种调节性的概念，它可以被思辨的理性所接受。但是，最多只能作为是一种纯消极的原则。可是，在理性的实践方面，自由的现实性也许可以被某些实践原则所证明。这些实践诸原则，作为法则，在决定意志——独立于一切经验的和可感知的条件——活动的过程中，证明都是纯粹理性的一种诱因。这样一来，在我们自身中有一种纯粹意志（作为一切道德概念和法律渊源）的事实就被证实了。

在实践的关系中，建立了基于自由的积极概念上的无条件的实践法则，它们专门构成道德法则 。由于我们是人类，具有一种受到感觉官能影响的意志活动，结果，这种意志的活动可能与纯粹意志不一致，甚至经常与它冲突，这些法则表现为强制 的命令或禁止我们做某些行为，因此，这类法则是绝对的 或无条件的命令 。这种绝对的或无条件的特性使它们有别于技术性的 命令——它们表达技艺性的规定，而且始终是有条件地下达命令。根据这些绝对命令，一些行为允许做的或不允许做的，都是决定于它在道德上是可以做的或不可以做的。这些行为中有的行为，或者与它们对立的那些行为，都是道德上必需的或强制性的。因此，关于这样的行为就出现了义务的概念，谁遵守或违反了义务，就会随之带来特殊的、被称为道德感情上的快乐或痛苦。可是，当我们考虑理性的实践法则时，却不把道德感觉或感情计算在内，因为它们并不是构成理性的实践法则的基础或原则，它们仅仅是一种主观的反应，那是当我们有意识的活动决定于这些法则的时候，产生于心灵中的反应。如果从理性去判断，虽然，这些道德感情既不能增加，也不能减少道德法则的客观效力和影响，但是，这样的感觉可能根据不同的人的体会而有所不同。

下面一些概念对于道德形而上学的两大分支（法理学和伦理学）都是共同的。

责任 是自由行为的必要性，这是从自由行为与理性的绝对命令有联系的角度来看的。一项绝对命令 就是一项实践规则。根据这个规则，一种行为便成为必要的，否则，这种行为自身只是偶然的。绝对

命令不同于实践法则（虽然实践法则同样表示该行为是必要的），当绝对命令涉及行为者的品质时（例如一个圣洁的人），却不考虑这种行为对他说来是不是内在地 必要的，还是出于偶然的（例如我们所见到的一个普通的人），因为，凡是坚持有利是首要条件的地方，事实上不存在绝对命令。因此，一项绝对命令就是一项规则，它不仅指出而且使得 主观上认为是偶然性的行为成为 必须做的。还有，绝对命令因此还表示了主体，作为有道德感的人，必须 根据这种规则去行动。绝对的或无条件的命令是这样的一种命令：它要求做的行为用不着间接地通过 一种目的 的概念，要通过这种行为才能达到这个目的；但是，它用它的绝对命令的形式对心灵表示，这种行为在客观上是必要的，便使该行为成为必要的。这样的命令不能通过任何其它实践学科提出来，只是那种说明责任的学科，即只有道德的学科才能做得到。所有其它的命令，都是技 术性 的，它们全都是有条件的。绝对命令之所以有可能性，是基于这样的事实：它们不是那种可能附带有某种意图的意志的决定，它们仅仅基于意志是自由的 。

任何与责任不相矛盾的行为都被允许 去做，这种自由，由于不被相反的绝对命令所制约，便构成道德的权利，作为该行为的保证或资格。从这点便可以立刻明白，什么行为是不允许 的或不正当的。

义务 是对任何这样一点行为的称呼：这类行为能够使任何人都受到一种责任的约束。因此，义务是一切责任的主要内容。义务，从与某一行为有关的角度看来，可能是一回事，但是，我们却可以根据不同的原因受这种义务所约束。

由于绝对命令表明去做某些行为是一种责任，绝对命令便是道德上的实践法则。但是，由于责任在这样一种法则中所表明的，不仅仅包含实践上的必要性，而且还表明确实的强迫性 ，所以，绝对命令就是法则，或者是命令，或者是禁止；根据要做或不要做一种行为，绝对命令表现为一种义务。如果一种行为既不是命令规定去做的也不是禁止去做的，它便仅仅是允许 去做，因为，没有限制自由的法规，对此行为也没有规定任何义务，这样的行为就可以说与道德无关 。人们可以问哪儿有 这样与道德无关的行为？如果有，是否在戒律性和约束性的法规之外，还需要一种允许性的法规，以便让人们依照自己的意愿，可以在这种情况下自由行动，或者克制自己不去行动。如果事情确是如此，那么，我们所谈论的道德权利，在任何情况下，都不是指

那些本身并不重要的行为；因为根据道德法则来考虑那些行为，不需要任何特殊法则来建立这样的权利。

一种行动之被称为一种行为[15]（或道德行为），那是由于这种行为服从责任的法则，而且，这行为的主体也被看作当他在行使他的意志时，他有选择的自由。那个当事人（作为行为者或道德行为的行动者）通过这种行为，被看作是该行为效果的制造者。这种效果以及这种行为本身，也许是外加于他的，如果他事前知道该道德法则要他承担一种责任的话。

人，是主体，他有能力承担加于他的行为。因此，道德的人格不是别的，它是受道德法则约束的一个有理性的人的自由。道德的人格不同于作为心理上的自由，因为心理上的自由仅是一种能力，通过这种能力，我们可以在不同的情况下，意识到我们自己与我们的存在是一致的。因此，结论是，人最适合于服从他给自己规定的法律——或者是给他单独规定的，或者是给他与别人共同规定的法律。

物，是指那些不可能承担责任主体的东西。它是意志自由活动的对象，它本身没有自由，因而被称之为物。

是或非[16]，一般的含义是指一个行为是否符合于义务或违背义务，不论这个义务的内容或其来源是什么。凡是与义务相违背的行为叫做违犯。

对义务的一种无意违犯，如果要追责他本人，仅能称为过失。一种故意的违犯——指行为者意识到这是一种违犯的行为——则构成犯罪。凡是在法律的含义上与外在法律相符合的事情，称为合乎正义（或公正），凡是在法律的含义上与外在法律不相符合的事情，称为非正义（不公正）。

义务或责任如果彼此冲突，结果便会在它们之间发生这样一种关系：一方完全地或部分地废除另一方。义务和责任都是一些概念，它们表明某些行为在客观实践上的必要性，两种相反的规则不可能在客观上同时是必要的，因为，如果根据一方的规则去行动是一种义务，那么，不但没有义务按照相反的一方的规则去行动，而且，这样去做甚至可能违反了义务，因此，义务和责任的冲突完全是不可思议的。不过，对某一个人来说，加给他的责任，根据他自己所了解的一

条规则，可能有两个理由，可是，没有任何一个理由可以充分地构成真正的责任；在此情况下，其中之一就不是义务。如果构成责任的两个理由确实是彼此冲突的，那么，实践哲学不认为较强的责任 便必然要占上风，而认为那个较强的责任的理由应当保持它的地位。

那些使外在立法成为可能的强制性法律，通常称为外在的法 律 。那些外在的法律即使没有外在立法，其强制性可以为先验理性所认识的话，都称之为自然法 。此外，那些法律，若无真正的外在立法则无强制性时，就叫做实在法 。因此，一种包括纯粹自然法 (17) 的外在立法是可以理解的。可是，在这种情况下，就必须假定先有一条自然法来树立立法者的权威，表明通过他本人的意志行为，他有权（利）使他人服从责任。

使得某种行为成为一种义务的原则，就是实践法则。一行动者依主观的理由，把一规则作为他自己的行动原则，这条规则，就叫做他的（行为）准则 。可见，即使实践法则只有一条并保持不变，行动者的诸准则却可以大不相同。

绝对命令 ，一般仅仅表明什么构成责任。它可以概括为如下公式："依照一个可以同时被承认为普遍法则的准则行事"。因此，行为，必须首先按照它们的主观原则来考虑。但是，这个主观原则是否在客观上也有效，只能通过绝对命令的尺度才能为人们所知道。理性把任何行为的原则或准则加以检验，它要求行为者联系这个原则或准则来想想他自己。理性还同时提出一项普遍法则，并且考虑他的行为是否有足够的资格适合于纳入这样的一项普遍立法之中。

上述普遍法则的单纯性，和那些可以从这条法则引导出来的大量的和多样的后果相比较，再看它的命令所具有的权威和尊严（用不着附加任何明显的动机或约束力），这种单纯性最初出现时肯定要引起人们极大的惊异。我们可能十分奇怪我们的理性力量，它通过一个单纯的意念（使一项准则有资格符合实践法则的普遍性）便能决定意志的活动，特别是当我们被教导：这种实践的道德法则，最初表现为意志的一种特征，即思辨理性，它绝不可能来自先验的原则，或者来自任何经验的东西；即使实践法则已经确定有关事实，但它也绝不能在理论上证明这种事实的可能性。这种实践法则，无论如何，不但发现了意志的特征就是自由 这一事实，而且无可辩驳地确立了这一特征。

因此，你无需惊异地看到道德法则是不可能示范的，但却是明白无疑的，如同数学的公设那样。与此同时，在我们面前展示了实践知识的全部领域，从这里，理性，在它的理论方面，必然发现它自身以及它的思辨的自由观念，连同所有那些超感觉的观念，一般地都被排除在实践知识之外。

一种行为与义务法则相一致构成此行为的合法性；这种行为的准则与义务法则相一致构成此行为的道德性。因此，准则 就是行为的主观 原则，个人把它定为自己的一项规划，作为他实际上决意 怎样去行动。

另一方面，义务的原则，就是理性绝对地、客观地和普遍地以命令的形式，向个人提出，他应该 如何行动。

因此，道德学科的最高原则 是："依照一个能够像一项普遍法则那样有效的法则去行动。"凡是不符合这个条件的准则，就是违背道德。

法则一般地被看作是实践理性产生于意志，准则出现于意志在作出选择过程的活动之中。后者对人来说就构成自由意志。如果意志仅仅指一种单纯的法则，那么，这种意志既不能说是自由的，也不能说是不自由的，因为它与行为没有直接的关系，但它为行为的准则提供一种法则，因此，它就是实践理性自身。所以，这种意志作为一种能力，它本身绝对是必然的，它不服从于任何外在的强制。因此，只有在自己有意识的活动过程中，那种选择 行为才能被称为自由。

意志行动的自由却不能界说为一种不重要的个人任性的自由，[(18)] 后者是作为一种能作出是否遵循或反对上述法则选择的能力。在那种有意识的活动过程中，如果作为一种现象 来看，的确在经验中存在许多选择的事例，于是有一些例子便被界说为自由意志。因为自由第一次通过道德法则而可以被认识的时候，仅仅被认为是在我们自身中一种否定的特性，因为自由并非通过可感知的作出决定的原则，强迫我们去行动这一事实构成的。如果把意志的行动看作一种本体的真实，并把人看作有一种纯粹理性的智慧，那么，意志的行动根本就不能从理论上 加以说明，也不能说它的力量在选择的过程中，如何必定 能够按那种可感知的活动去行动，因而也不能说明自由的肯定特性存在于什么地方之内。我们所能看到和理解的，只有下面一些：人，作

为属于有感觉生物的一种，却显示出——如同在经验中所表明的——有选择的能力，不但可以作出合乎上述法则的选择，也可以作出违背此法则的选择；人，作为属于智能世界中理性的一生物，他的自由不能由仅仅可以被感知的诸表象加以解释。因为可被感知的现象，不能使一个超感知的对象——如自由意志——成为可以理解的，自由也不能依据下面单纯的事实而被认识：人，作为有理性的主体能够作出与他自己立法理性相违背的选择，虽然经验可以证明这种情况经常发生，尽管我们无法知道这样的事情为何可能如此，因为，承认一项基于经验的命题是一回事，而把这个命题作为理解的原则，并把它作为普遍识别自由意志（有别于任意专断的行动）的标志，则又是一回事。因为，经验的命题并不认为任何个别的特性必然地属于某种概念，但是，在解释的过程中却是这样要求的。自由，就它与内在的理性立法的关系而言，只可以恰当地称之为一种力量而已。上面提到的那种产生背离法则的可能性，正是一种没有能力或者缺乏这种力量的表示。那么，怎么可以用后者（没有能力）来说明前者（有能力）呢？要做到这一点，只有通过一个定义，它可以把自由意志加进实践的概念之中，这种情况存在于经验中，但是，这个定义将是一种混合的定义，并可能在一种错误的思路下去说明这个概念。

一项道德的实践法则是一个命题，它包含着绝对命令（戒律）。那位通过法令来下命令的人是制法者或立法者。他是那种责任——伴随着法令而来的责任的作者，但是，他并不始终是这种法令本身的作者。在后一种情况下，这种法令可能是实在性的、偶然性的、任意的。那种由我们自己的理性先验地、无条件地加于我们的法则，也可以表现为出自最高立法者的意志，结果成为只具有权利而没有义务的意志，它仅仅表示一个法人的意念，他的意志对所有的人来说就是命令，用不着理会他是否是这个意志的作者。

从道德含义上看，责难是一种判断，任何人通过这个判断就宣布他是一种行为的作者，或者是一种行为的自由动机的承担者，这个行为于是被认为是他的道德表现或德行，并且受到法则的约束[(19)]。如果这个判断又规定了关于这种道德行为的法律后果，那么，这个判断就是合法的或有效的；否则它便仅仅是一种裁定或宣告而已。一个享有法权的人——单个人或集体——被授权去判定行为是否合法，他就是法官或法庭。

当任何人的行为符合于义务而不是 仅仅迫于此法则才去行动时，这种行为就是值得称赞的 。那种仅仅严格依据此法则去做的行为，便是守本分。如果完成一种行为比此法则所要求的做得少，其结果就是道德上的缺点或者过错。

对一种应该受谴责的有缺点的行动所承受的法律效果或后果便是惩罚 ； 一项值得称赞的行为的后果就是给予奖赏 ， 前提是被此法则所承诺并构成该行为的动机。一种行为如果符合于"守本分"或严格地与"守本分"相一致，那就没有法律上的后果。慈善行为受到的赞扬 与法律 无关。

履行一项有责任去做的行为，因而产生好的或坏的后果，这不能归咎于行为者；同样，履行一项值得称赞的行为，如果失败了，亦不能归咎于行为者。一件值得称赞的行为的良好后果，以及一件错误行为的不良后果，倒可以追究于行为者。

对行为者归咎的程度，取决于行为者必须克服的障碍（或困难）的大小。如果在感知方面的自然障碍较大，而涉及义务的道德障碍较小，这个善良的行为，就越应该受到称赞。这个道理从下面的例子里可以看得很分明：例如某人去拯救一个毫不相识的人于巨大灾难之中，并且要求他作出相当大的牺牲；反之也相同，如果感知上的自然障碍小，而基于义务原因的障碍大，这种不良行为就更加应该受到谴责。可见，当事人或行为者的心理状态不同，根据他是怀着强烈的热情去做或者是冷静地、审慎地去做，对该行为的评价便有所不同。

【注释】

(1) 从这里开始，都是按照W.黑斯蒂的英译文（The Science of Right）译的。——译者

(2) 德文版无"作为义务体系的"这几个字。——译者

(3) 在德文版，此标题为：根据法则与义务的客观关系发展。——译者

(4) 德文版无此标题，仅有序数词"二"。——译者

(5) “根据”，指哲学意义上的，就是一事物存在的根据或原因。——译者

(6) 感觉力，作为感觉的能力，可以根据我们表述的主观性质，一般地给它下个定义。它是一种理解力，首先，它指的是对一个对象的主观表述的能力。只有这种能力，可以运用这些表述手段去思考 任何对象。那么，我们表述的主观性质，可能是这样一个内容，即这些表述能够和客观对象发生联系，从而提供有关对象的知识；或者是有关它们形式的知识；或者有关它们内容（质料）的知识。通过纯粹理解力（或直觉）获得前者的知识；通过恰当的感觉 获得后者的知识，在此情况下，“感觉能力”（作为有接受客观表述的能力）可以恰当地称之为“感觉的理解力 ”。但是，仅仅从心理表述的主观性质看，事实上不能变成客观的知识，因为它仅包括思维的主体与这些表述的关系，而不包括任何可以用来获得一个对象知识的东西。在此情况下，心灵对这种主观表述的接受能力，叫做感触 。这种接受能力，包括这种表述对主体所产生的后果，不论对此主体是感觉方面的或者是心智上的，它属于感觉力，虽然表述本身可以属于理解的或理性的。——康德原注

(7) 指发现与坚持原则的才能。——译者

(8) 这两句中的“法规”、“法则”，在英译本中均为“law”，似无分别但又不得不加分别。——译者

(9) 原文为“Idea”，可以译为“思想”，但就这一节的内容来看，所讲的都是理论问题，比思想更深一层，所以译为“理论”。——译者

(10) 德文中的“道德，Sitten”，与拉丁语中“Mores”的意思是一样的，仅指生活态度和生活方式。——康德原注

(11) 指《判断力的批判》（1790）。——译者

(12) 一个体系分类（划分）的演绎，即既证明分类的完整性，又证明持续稳定性，也就是说，在一系列小的分类中，要不经飞跃，从被分出来的概念过渡到成为分类的一个环节（一项），这种过渡对于一个

体系的建筑师来说是最难完成的条件之一，什么是划分权利（公正）或非权利（不公正）的最高的被分出的概念，也有令人疑虑之处。这是自由的意志选择的行动。正如本体论的教师们从“一些”和“无”开始，直至最高，却没有认识到，这已经就是一种分类的若干环节（项），不过对此仍缺乏被分出来的概念，被分出来的概念无非是一个一般对象的概念。——康德原注

(13) 这种分类的理由是适用的，尽管那种成为义务的行为，可能与另一种行为（从另一个角度看来，这种行为可能是另一种样子）恰好一致。例如，行为在任何情况下，都可以按照它们外在的条件加以分类。——康德原注

(14) 德文版第三节到此为止，缺以下的一大段。——译者

(15) 康德在此所说的“行为”是指一种“完整的行为”，即他所解释的道德行为。——译者

(16) 或译“正确与错误”、“公正与不公正”。——译者

(17) 德文出版者注，此“纯粹自然法”应为“实在法”。这个注颇重要，否则很难理解这里说的自然法是什么。——译者

(18) freedom与liberty，在康德和黑格尔二人的术语中都有一定的区分的，他们想的是把前者指依理性而作出正确选择的“自由”，而后者则指任性的“自由”，褒前者，贬后者。——译者

(19) 这里所说的法则，应该是道德法则。——译者

权利科学

权利科学导言

一般的定义与分类 [(1)]

一、什么是权利科学?

权利科学所研究的对象是：一切可以由外在立法机关公布的法律的原则。如果有一个这样的立法机关，在实际工作中运用这门科学时，立法就成为一个实在 权利和实在 法律的体系。精通这个体系知识的人称为法学家 或法学顾问 。从事实际工作的法学顾问或职业律师就是精通 和熟悉实在的外在法律知识的人，他们能够运用这些法律处理生活中可能发生的案件。这种实在权利和实在法律的实际知识，可以看作属于法理学 （按这个词的原来含义）的范围。可是，关于权利和法律原则的理论知识，不同于实在法和经验的案件，则属于纯粹的权利科学。 [(2)] 所以权利科学研究的是有关自然权利原则的哲学上的并且是有系统的知识。从事实际工作的法学家或立法者必须从这门科学中推演出全部实在立法的不可改变的原则。

二、什么是权利? [(3)]

问一位法学家 “什么是权利？”就像问一位逻辑学家一个众所周知的问题“什么是真理 ？”同样使他感到为难。他的回答很可能是这样，且在回答中极力避免同义语的反复，而仅仅承认这样的事实，即指出某个国家在某个时期的法律认为唯一正确的东西是什么，而不正面解答问者提出来的那个普遍性的问题。对具体的实例指出什么是正确的，这是很容易的，例如指出在一定地方、一定时间的法律是怎样说的 [(4)] 或者可能是怎样说的。但是，要决定那些已经制定出来的法律本身是否正确，并规定出可以被接受的普遍标准以判断是非，弄清什么是公正或不公正的，这就非常困难了。所有这些，对一个做实际工作

的法学家来说，可能还完全不清楚，直到他暂时摈弃他那来自经验的原则，而在纯粹理性中探索上述判断的根源，以便为实际的实在立法奠定真正的基础。在这种探索中，他的经验性的法律，确实可以给他提供十分有用的指导；但是，纯粹经验性的体系[(5)]（对理性的原则是无效的）就像费德拉斯童话中那个木头的脑袋那样，尽管外形很像头，但不幸的是缺少脑子。

权利的概念——就权利所涉及的那相应的责任（它是权利的道德概念）来看——（1）首先，它只涉及一个人对另一个人的外在的和实践的关系，因为通过他们的行为这件事实，他们可能间接地或直接地彼此影响。

（2）其次，权利的概念，并不表示一个人的行为[(6)]对另一个人的愿望或纯粹要求的关系，不问它是仁慈的行为或者不友好的行为，它只表示他的自由行为与别人行为的自由的关系。

（3）最后，在这些有意识行为[(7)]的相互关系中，权利的概念并不考虑意志行动的内容，不考虑任何人可能决定把此内容作为他的目的。换言之，在一个权利问题中不需问人。他为了自己的事情去购买货物时并不去问任何人，是否在这一笔买卖中获得好处的权利，而仅仅考虑这笔交易的形式，考虑彼此意志行为的关系[(8)]。意志行为或者有意识的选择，它们之所以被考虑，只是在于它们是自由的，并考虑二人中一个人的行为，按一条普遍法则，能否与另一人的自由相协调的问题。

因此，可以理解权利为全部条件，根据这些条件，任何人的有意识的行为，按照一条普遍的自由法则，确实能够和其他人的有意识的行为相协调。[(9)]

三、权利的普遍原则

“任何一个行为，如果它本身是正确的，或者它依据的准则是正确的，那么，这个行为根据一条普遍法则，能够在行为上和每一个人的意志自由同时并存。”[(10)]

因此，如果我的行为或者我的状况，根据一条普遍法则，能够和其他任何一个人的自由并存，那么，任何人妨碍我完成这个行为，或者妨碍我保持这种状况，他就是侵犯了我[(11)]，因为根据普遍法则，这种妨碍或阻力不能和自由并存。

由此可以推论出：不能要求，这条概括一切准则的原则本身就是我的准则，也就是说，我把它作为我的行为准则。因为每个人都可以是自由的，尽管他的自由对我的自由完全无关紧要，甚至尽管我心中还想去侵犯他的自由，但我并没有以我的外在行为真去违犯他的自由。然而伦理学（它和法理学不同）加给我的一种责任，是要把权利的实现成为我的行动准则。[(12)]

因此，权利的普遍法则可以表达为："外在地要这样去行动：你的意志的自由行使，根据一条普遍法则，能够和所有其他人的自由并存。"这无疑是把责任加于我的一条法则；但仅就这个责任而言，它根本不能期待我，更不是命令我应该用这些条件来限制我的自由。理性只是说，它在这个方面深受它自己的意见所限制，并很可能实际上也受到别的条件所限制；理性把此普遍法则作为一个不能进一步证明的公设而规定下来。由于此公设的用意不是教人以善德，而是去说明权利是什么，那么，权利的法则，正如上面所说的，不可以也不应该被解释为行为的动机原则。

四、权利是与资格相结合的或者与强制的权威相结合的

反对任何一种效果的障碍，事实上就是扩大这种效果，而且和这种效果的完成相一致。现在根据普遍法则，凡是妨碍自由的事情都是错误的，任何方式的强制或强迫都是对自由的妨碍或抗拒。因此，如果在某种程度上，行使自由的本身就是自由的妨碍，那么，根据普遍法则，这是错误的；反对这种做法的强迫或强制，则是正确的，因为这是对自由的妨碍的制止，并且与那种根据普遍法则而存在的自由相一致。于是，根据矛盾的逻辑原则，所有的权利都伴随着一种不言而喻的资格或权限，对实际上可能侵犯权利的任何人施加强制。

五、严格的权利也可以表示为这样一种可能性：根据普遍法则，普遍的相互的强制，能够与所有人的自由相协调

这个命题的涵义是，权利不能看作是由两个不同的要素组成根据那条普遍法则而来的责任，以及一种权利，即有一方可以通过他自己的自由选择，可以约束并迫使别人去履行某种行为。可是这个命题意味着权利的概念，可以看作直接含有普遍的相互强制的可能性，并与所有人的自由相协调。由于一般的权利所涉及的对象仅仅是外在的行为，因此，严格的权利与伦理没有任何牵连，它只考虑行为外在的方面，而不考虑行为的其他动机，因为它是纯粹的权利，不掺杂任何道德的律令。所以，严格 的权利（按照这个词的狭义含义）就是那种仅仅可以被称为完全外在的 权利。毫无疑问这样的权利是建筑在每个人根据这条普遍法则而来的责任的意识上。但是，如果它确是这样的纯粹，它便既不可能也不应该把这种意识作为动机，并通过这个动机去决定意志的自由行动。为此目标，这个命题便建立在一种外在强制的可能性原则之上，这种强制，根据普遍诸法则 (13) ，可以和每一个人的自由并存。因此，当人们说债权人有权要求债务人偿还他的债务时，这丝毫不是说债权人可以让债务人的心里感觉到那是理性责成他这样做，而是说，债权人能够凭借某种外在强制力迫使任何一个债务人还债。而这种强制，根据一条普遍法则，与所有的人（包括与此债务有关的各方面的人在内）的自由相符合。可见，权利和强制的权限是一回事。

权利的法则，如前面所阐明的那样，是在普遍自由的原则支配下，根据每一个人的自由，必然表示为一种相互的强制。于是，权利的法则，可以说是权力概念的典型结构 ，也就是根据作用与反作 用的平衡 的物理法则，对物体自由活动的可能性进行了类比的研究，然后用一种纯粹先验的直觉来说明它。既然在纯粹数学中，我们无法直接从一个单纯的抽象概念推演出这个学科研究对象的种种属性，我们只能够通过有形结构，或者通过此学科概念的描述去发现这些属性，对权利的原则也适用这种办法。这种办法对纯粹形式上的权利概念 来说，还不算十分重要，可是，对普遍与平等的相互强制的关系，则更为重要，因为相互强制与权利的法则相协调，并且按一般法则加以归

纳，这样一来，便使得对权利法则概念的描述成为可能。正如那些在力学中被提出来的概念，都是建立在纯粹数学的形式上的描述（如同在几何学中所提出的那些概念），所以，理性已经同样注意到用先验的直觉描述，并尽量设法令人能够理解权利概念的结构。在几何学的线条中，正确是相对而言的，例如直线，它是相对曲线和对斜线而言的。[(14)] 在第一种对立中，这里涉及线条的一种内在的特性，即在已知两点间作线，只可 能有一条直线 或者一条正确 的线段。在第二种情况中，如果两条交叉的或相遇的线，它们的位置 同样是这样的性质，即只有一条线 可以被称为垂直线，此线不能偏向于这一边或那一边，并把空间分割成相等的两部分。经过这样的类比，权利科学的目的在于决定每一个人，取得像数学那样准确的他自己 的一份；然而，在善德的伦理学中，却不能企望做到这样，因为它不能不允许一定范围作为例外。但是，不用进入伦理的领域，就存在两种情况，即人所共知的不明确的权利"衡平法"和"紧急避难"[(15)]，它们要求做出法律的决定，可是，找不到什么人能够对它们作出决定。按它们与权利的关系看，可以说是属于伊壁鸠鲁所指的"天体之间"的问题。我们必须一开始就把它们从权利科学的[(16)]（这是我们即将讨论的）具体阐述中除去。现在，我们可以考虑采用补充说明的办法附在这个导言中，这样，它们的那些不确定的条件，就不至于对权利的正确学说的确定原则带来混乱的影响。

六、对那不确定的权利的补充说明[(17)]

从严格的意义来看，每一项权利都和一种强制的权限相结合。但是，还可以设想其他更广义 的权利，它们所具有的强制的权限不能由任何法律来决定。这类真实的或假定的权利有两种：衡平法和紧急避难权。第一种指的是没有强制的权利；第二种则是没有权利的强制。对这种不确定性，没有一个法官能够被派来对它作出判决，可是，它却可以很容易地通过特定的事实：那些令人怀疑的权利案例，为人所知。

（一）衡平法

衡平法，从客观上看来，并不严格地构成一方对另一方提出仁慈的或慈善的道德义务要求的一项理由。但是，谁根据公平的理由坚持要获得任何东西，就等于根据他的权利 提出来的要求。在这种情况下，无论如何，尚缺少法官行使职责的必须具备的条件，使他可以决定用什么，或者以什么方式去满足这种要求。例如一个商业公司，它是按相等的利润条件组织起来的，但是有一位合伙人却比其他成员干得多，结果他的损失也多，按照公平原则，他应该向公司要求得到比其他人员获得的相等的利益额要多一点。可是，根据狭义的权利（法律）——假如我们设想法官如何考虑他的案件——法官提不出任何确实的材料能确定，根据合同他应该多得多少，作为一宗法律诉讼案来看，这种要求会被驳回。又如一个家仆，说好在干活一年之后可以拿到工资，但是，由于这段时期货币贬值，于是，他所得到的工资不可能和他当初订立合约时的价值相等了，如果他拿到的钱数与契约规定的相同，他不能根据法律来要求补偿由于货币贬值所造成的损失。他只能根据公平的——一位哑女神，她不要求听得到权利——理由提出要求，因为在服务契约上对此没有任何规定，一位法官不能按照含糊不清的或不能确定的条件作出判决。

由此而见，一个公平法庭为了去判决这项有争议的权利，会陷入矛盾。只有在关系到一个法官自己的正当权利的地方，以及在他能够作决定的那些事件中，他才可以或应该听取公平的声音。那么，如果国王的法庭接受恳求，对某人的损失，或者在服务中所受的损害给予补偿，国王的法庭便可以负责这样做，虽然根据严格的狭义的权利（或法理）来看，这种要求将会被拒绝，其托辞是缔约双方（或各方）在履行契约过程中，对偶然发生的损失要承担他们各自的风险。

公平的格言 可能是这样："最严格的权利（法律）是最大的错误或不公正"。但是，这种祸害是无法用权利（法律）的形式去消除的虽然这涉及到权利的问题；因为由此产生的不幸，只能提交"良心 的法庭 "，[(18)] 而任何权利的问题必须向民事法庭提出。[(19)]

（二）紧急避难权

所谓紧急避难权是一种假定的权利或权限，就是当我遇到可能丧失自己生命的危险情况时，去剥夺事实上并未伤害我的另一个人的生命的权利。很明显，从权利学说的观点看，这就必定陷入矛盾。因

为，现在的情况并不是有一个不法的侵犯者对我的生命进行不公正 的袭击，于是我便先下手剥夺他的生命。因此，这不是一个纯属温和劝告的问题，即既不属于作为善德学说的伦理学的问题，也不属于作为权利学说的法理学的问题，这是允许使用暴力去对付一个没有对我使用任何暴力的人的问题。

显然，不能客观地了解这种权利的推断，即不能根据法律是怎样规定的，而只能根据主观的了解，也就是根据法庭对这个案件在这种情况下会怎样判决。事实上没有任何刑法 会对下述的这样一个人处以死刑：当一条船沉没了，他正在为了他的生命而推倒另一个人，使后者从木板上掉入水中，而他自己在木板上免于死亡。因为法律惩罚的威吓不可能比此时此刻害怕丧失生命的危险具有更大的力量。这样一条刑法[(20)]，在此时完全失去了它所意图达到的效力。因为一个尚未确定 的威胁——例如法庭判决死刑——不能超过对那种灾祸的恐惧（例如在上述情况下，肯定 会淹死）。但是，这样一种为了自我保存而发生的暴力侵犯行为，不能视为完全不该受到谴责，它只是免于惩罚而已。可是，这种豁免的主观 条件，由于奇怪的概念上的混乱，一直被法学家们视为在客观上 也是合法的同义词。

紧急避难权的格言 可以用这样一句话表达："在紧急状态下没有法律"。但是，不能由于紧急避难而把错误的事情变为合法。

很明显，在审断有关"公平"和"紧急避难权"时，牵涉到的不确 定是产生于客观条件和主观条件的混淆，当人们从理性或从法律条文这两个不同方面去考虑，在引用权利的原则时，肯定所持的理由就不相同。每一方自以为有充分的理由可以去承认这是对的行为，在（正义的）法庭看来，却可能找不到相同的观点；相反，他认为某种行为本身必定是错误的，却可能得到衡平法庭的承认。产生这种情况的原因是，在这两种情况中，人们所持的权利概念不是一个而且也不具有同样的涵义。

权利科学的分类

一、权利的义务（法律的义务）的一般划分

我们要是以一般意义来理解乌尔比安的三个公式的话，那末就可以大概地按他的样子来作划分，只是他自己也没明确地考虑过这种分法，但允许加以发展。下面便是那三个公式：

1.“正直地生活！”法律上的严正或荣誉，在于与别人的关系中维护自己作为一个人的价值。这项义务可以用下面的命题来表示，“不能把你自己仅仅成为供别人使用的手段，对他们说来，你自己同样是一个目的。”这项义务在第二个公式中将被解释为一种责任，它产生于我们自身的人性的权利 。

2.“不侵犯任何人 ”这个公式可以转换成这样的含义，“不侵犯任何人，为了遵守这项义务，必要时停止与别人的一切联系和避免一切社交。”

3.“把各人自己的东西归给他自己”这句话也可以改成另一种说法：“如果侵犯是不可避免的，就和别人一同加入一个社会，在那儿，每个人对他自己所有的东西可以得到保障 ”——如果把这个公式简化为“对每个人给以他自己 的东西，”那么，这种表达可能是荒唐的，因为我们不能把任何人已经有的东西再“给 ”他。如果这句话要有什么明确的含义，它只能是这样，“进入这样一个状态吧，在那儿，每人对他的东西能够得到保证不受他人行为的侵犯”。

上述三个古典公式，同样是法律的义务体系分类的原则，把义务分成：内在的义务 ；外在的义 务；以及那些联合的义务 。第三种义务包含第二种义务，而这又是把第一种义务的原则作为小前提推演出来的。

二、权利的一般划分

（一）自然的权利 和实在法规定 的权利

从科学的理论体系来看，权利的体系分成自然的权利和实在的权利。自然的权利以先验的纯粹理性的原则为根据；实在的或法律的权利是由立法者的意志规定的。

（二）天赋的权利 和获得的权利 [21]

权利的体系又可以被看作是那种不言而喻的力量，即在道德上与他人交往时，可以作为责任去约束他人的一种力量。这就是，在与他人的关系中，提供一种法律上的行动权限。从这个角度看，这个体系可以分为天赋的权利和获得的权利。天赋的权利是每个人根据自然而享有的权利，它不依赖于经验中的一切法律条例。获得的权利是以上述法律条例为根据的权利。

天赋的权利又可称为"内在的我的和你的"；因为外在的权利必然总是后得的。

只有一种天赋的权利，即与生俱来的自由[22]

自由是独立于别人的强制意志，而且根据普遍的法则，它能够和所有人的自由并存，它是每个人由于他的人性而具有的独一无二的、原生的、与生俱来的权利。当然，每个人都享有天赋的平等，这是他不受别人约束的权利，但同时，这种权利并大于人们可以彼此约束的权利。可见，这是每个人生来就有的品质，根据这种品质，通过权利的概念，他应该是他自己的主人。人，有一种公正的品性，自然地作为无可怀疑的权利，因为在他自己依法行事之前，他未曾对任何人作过不公正的事情。此外，每一个人对别人还具有一种天赋的一般行为的权利，所以，他可以对其他人做出那些不侵犯他们权利的事情，或者，不拿走他人的任何东西，除非他们愿意他拿走。例如单纯的思想交流，去叙述任何一件事情或者允许某件事情，不论他是否出于真诚或者毫无诚意，因为这完全看其他人是否会相信或信赖他的话，[23] 但是，所有这些权利或权限，已经全部包括在天赋自由的原则之内，而并没有真的和此自由原则有所不同，即使按照较高的权利类型，把这些权利作为划分了的几部分。

把这样的一种权利划分法引用到自然权利的体系（所有这些权利都看成是天赋权利）之内的理由，不是没有意图的。它的目标是，一旦对后天获得的一种权利发生争辩时，以及出现下列两种情况的问题时，或者对有关事实尚有怀疑，或者事实已经确实，但对有关的权利还有争议时，就能够更加有准备地提出论证。因为，提出否认一项责任的一方（他可能负有责任而提出论据来），能够有条不紊地提出他的天赋自由权利，作为在各种关系中详细的专门化的权利，并能公平地在这些关系之上建立各种不同权利的权限。

在天赋权利的关系中，因而在内在的“我的 和你的 ”的关系中，不存在许多权利 ，仅仅只有一种权利。因此，权利的最高一级划分，即天赋的权利 和获得的权利 （显然，这是两个内容极不相等的部分），恰当地被放在了本书的序言之中。至于权利科学的次一级的分类，可以详细地参阅外在的 “我的 和你的 ”之部分。

三、划分权利科学的顺序

自然权利体系最高一级的分类，不应该（但经常如此）划分为“自然的 权利”和“社会的 权利”，而应该划分为自然的权利和文明的权利。第一种权利构成私人的权利；第二种为公共权利 [(24)] 。因为与“自然状态”相对的是“文明 状态”而不是“社会 状态”。在自然状态中，很可能有某种社会状态，但是，在那里没有一个用公共法律来维护“我的和你的”“文明 ”的社会结构。正是这种自然权利，从自然状态的情况看来，特别称之为私人的权利 。全部的权利原则，将在私人权利和公共权利这两个次一级的分类中加以说明 [(25)] 。

【注释】

(1) 德文本无此标题。——译才

(2) 康德把“法理学”和“法哲学”看成是不同层次的法学研究学科，他在这里说的“纯粹的权利科学”，可以理解为“法哲学”或“法的形而上学”。——译者

(3) 这一节也可以理解为“什么是法律？”。——译者

(4) 德文版为“是曾经怎样说的”。——译者

(5) 据德文本，不是“体系”而是“法学理论”——即权利。——译者

(6) 这一段中的“行为”，在德文本均为“自由意志”。——译者

(7) 这一段的“有意识行为”，在德文版均为“自由意志”。——译者

(8) 在德文本，其文为“……而是在彼此自由意志的关系中，仅仅考虑形式 ”。——译者

(9) 这里所说的权利的定义，也可以理解为康德关于法律的定义之一。——译者

(10) 德文本为：“能够使一个人的意志选择的自由与任何人的自由同时并存，等等。”——译者

(11) 也可译为“他对我是不公正的”。——译者

(12) 德文本为“依法行事成为我们的准则 ，这是伦理对我提出的一项要求。”—译者

(13) 康德在前面都说“一条普遍法则”，这里却使用“诸法则”，很可能是笔误。——译者

(14) 在德文本中直线、曲线和斜线三词有加重符号。——译者

(15) 从我们所用的德文本看没有这段话：“即人所共知的……紧急避难”。——译者

(16) 德文本中，在权利科学之前尚有“原本意义上的”形容词。——译者

(17) 德文本无此数词“六”，标题也不同，德文本是“权利科学序言附录：论不确定的权利”。——译者

(18) 德文本在“良心的法庭”下有加重符号，英文本则无。——译者

(19) 衡平法的原意为公平，所以，在这一节中不能只译为“平衡法”，最后一段中的“权利”，如理解为“法律”则更合逻辑。——译者

(20) 指侵犯他人致死，则要被处死的刑法。——译者

(21) 获得的权利指后天获得的权利。另外，德文本没有（一）（二）这两个小标题。——译者

(22) 德文本无“即与生俱来的自由”这半句话。——译者

(23) 按习惯，所谓一件不真实的事，就是指讲话的人有意地说谎 或去欺骗别人 （虽然这可能是出于他的态度轻率），因为这样做会对他人不利，至少，如果有人信以为真地重复这些假说，也会成为他人的笑柄，认为他过于轻信。但是，从法律的角度看，所谓不真实，仅仅指那些直接侵犯他人权利的谎言，例如为一项已经履行过了的契约作虚假的辩解，这样做，为的是剥夺他人的东西。这些概念的特征，如此接近和类似不是没有根据的，例如某人思想的一次简单表达，它总是可以被别人拿来随心所欲地去摆弄，结果是，他的声望受到影响，会被人看成是一个说话不可信赖的人，差一点要当面羞辱他，称他为说谎者。在此情况下，什么是属于法理学，什么是专门属于伦理学，它们的分界线是不容易被划错的。——康德原注

(24) 康德所说的“私人权利”和“公共权利”也相当于“私法”和“公法”。同一英译者在康德的《永久和平》论文集中，就改译为“私法”和“公法”两词。——译者

(25) 德文本无此部分。——译者

第一部分　私人权利（私法）[1]

【注释】

(1) 一般应译为“私法”。——译者

论一般外在的“我的和你的”的原则

那些不需要向外公布的法律的体系论一般外在的“我的和你的”的原则

第一章　论任何外在物作为自己所有物的方式

1.从权利上看“我的”的涵义 (1)

任何东西根据权利是“我的”，或者公正地是我的，由于它和我的关系如此密切，如果任何他人未曾得到我的同意而使用它，他就是对我的损害或侵犯。使用任何东西的主要条件就是对它的占有。

可是，一个外在物是我的，只有当这个外在物事实上不是在我的占有中，如果别人动用它时，我可以认为这是对我的侵害，至此，这个外在物才是我的。因此，自己占有任何外在物是会自相矛盾的，如果“占有”这个概念不是有两种不同意义的话，即作为感性的占有（可以由感官领悟的占有）和理性的占有（可以由理智来领悟的占有）。同一个事物，对于前者，可以理解为实物的占有；对于后者，则可以理解为对同一对象的纯粹法律的占有。

描述一个作为“外在于我”的对象，可以简单地说它仅仅是“与作为一个主体的我是不同的，并且是有区别的”，或者说，它是“一个在我之外的物，并可以在别的空间或时间中找到它”。以第一种意义而言，占有一词表示理性的占有；以第二种意义来说 (2)，它必然指经验中的占有。理性的或者只能用智力理解的占有，如果这种占有是可能的话，那么，这种占有要看作不同于物质上持有或扣押。

2.实践理性的法律公设

把任何一个属于我的意志选择的外在对象[(3)]作为我的（财产）是可能的。换言之，这个准则，如果要变成一项法则，便要达到下面的效果，即意志所能选择的对象，其本身在客观上必须是没有一位主人的（作为无主物），那么，这个准则和权利是矛盾的。

我的意志选择的一个对象，是我的力量范围内我体力上能够使用之物。现在，有些物，假定根据权利是我的，它们便应绝对不在我们的力量之内，或者换一种说法，依照普遍法则，去动用这些物便会是错误的，或者与所有人的自由不一致。按照这个命题，自由本身就会剥夺了意志选择的作用，因为它把可以使用的对象变成完全不可能使用的了。在实际关系中，就是由于把这些对象变成"无主物"而化为乌有，尽管实际使用这些物时，意志的选择，按普通法则和大家的外在自由，在形式上是协调的。现在，纯粹实践理性仅仅规定形式上的法律，作为调整行使自由意志的原则。而且，这是纯粹实践理性撇开该对象的其他特性，只从意志活动的角度来看它的，即仅仅把此物看作是意志活动的一个对象。因此，对于这样的一个对象，实践理性不能绝对禁止使用它，因为这种禁止会导致外在自由与它自身的矛盾。可是，我的自由意志的一个对象，既然它的用途处于我的力量之内，我便在体力上能使它按照我的意志成为对我有某种用途的东西。这种情况有别于把此对象任由我随意支配，这不仅意味着一种能力，而且也是自由意志的特殊活动。但是，如果仅仅要设想某种物作为我意志的一个对象，只要充分意识到我已把它置于我的力量之内就足够了。因此，把在我意志的自由行使范围内的一切对象，看作客观上可能是"我的或你的"，乃是实践理性的一个先验假设。

这个公设可以称为实践理性的一条"允许法则"，而给了我们一种特殊的权限，一种我们不能够一般地从纯粹的权利概念推演出来的权限。这种权限构成对所有其他人强加一项责任的权利，给他们的不是别的规定，而是规定他们不得使用我们自由选择的某些对象，因为我们早已把它们置于我们的占有之内。理性决意使这个允许法则成为有效的原则，而且此法则作为实践理性而确实生效，这条法则通过这个先验的公设，在实践中便扩大了它的运用范围。

3.占有和所有权 (4)

任何人，如果他想坚持有权利把一个物作为他的（财产），他必须把该物作为一个对象占有它。假如它不是该对象真正的占有者或所有者，那么，当别人未得到他的同意而动用该物时，不算构成对他的侵犯或损害。因为，如果一物对他说来是一件外在物，而且他与该物没有任何权利的关系，那么，如果对该物有什么影响，也不能把他作为主体而影响到他，也不会给他造成任何不公正，除非他与该物有所有权的关系。

4.外在的"我的和你的"的概念的说明

可以作为我的意志选择的外在的对象只有三种：

（1）一种具有形体的外在于我的物；

（2）别人去履行一种特殊行为的自由意志；

（3）别人与我的关系中，他所处的状态 。

它们相当于下列范畴：本体 、因果 、相互关系 。它们根据自由的法则，构成我和外在对象之间的实践上的关系。

A.我不能把一个有形体的物或一个在空间 的对象称为是"我的"，除非我能够断言，我在另一种含义上真正的（非物质的）占有它，虽然我并没有在物质上占有它 。因此，我没有权利把一个苹果称为"我的"，如果我仅仅用手拿住它，或者在物质上占有它，除非我有资格说："我占有它，虽然我已经把它从我手中放开，不管把它放在什么地方。"根据同样的理由，不能由于我躺在一块土地上，便有资格说，这是"我的"。只有当我可以离开那儿，并能够正当地坚持说那块土地仍为我所占有时，它才是我的。因为任何人，在前一种经验占有的情况下，都可能突然地从我手中夺走那个苹果，或者把我从我躺着的地方拖走，当然，这样的行为，便在自由的内在 的"我的"方面侵犯了我，但并不在外在的"我的"方面侵犯了我，除非我能够坚持说我是占有此对象的，纵然在物质上我并没有握住它。假如我不能做到这一点，那么我既不能把那个苹果，也不能把那块土地称为是我的。

B.我不能把另一人的意志行为所做的工作 称为“我的”，假如我只能 说：“这种工作在某人作出许诺的同时 已经为我占有”，除非我能够坚持说：“我占有了别人的意志，以便决定他去做某种特殊行动，虽然做这个行动的时间尚未到来。”在后一种情况下，这个许诺属于那些确实被占有的物的性质，这样的许诺（作为一种积极 的责任 ），我可以把它看作是我的。这种情况的好处在于，我不仅仅已经占有了那个许诺的物（ 如同前一种的情况），而且，即使在事实上我尚未占有它，它也是我的。因此，我们必须能够在思想上认为自己不依赖于那种经验的（即受到时间条件限制的）占有形式，而仍然能够认为占有此对象。

C.我不能把妻子、孩子、家仆或其他什么人一般地称为“我的”，仅仅因为他们是我的家庭成员，当前我可以命令他们，或者因为他们受我的管束，并且在我的强力和占有的范围之中。但是我可以称他们为我的，虽然他们可能已经离开了我的管束，因而在经验上我已经并不占有他们，如果我们仍然能够说：“我以我纯粹的意志占有他们，不论他们在什么时间和空间之中，因为，我对他们的占有是纯粹法律的占有。”只有当我能够断定这是一个权利的问题时，他们在事实上才属于我所有的。

5.外在的“我的和你的”的概念的定义

定义有词语 的或真实 的。[(5)] 一个词语定义，就能够充分地把定义的对象和其他对象区别 开，并对该物的概念提出一种完整和明确的说明 。一个真实的定义要求能够进一步对该定义的概念作出演绎 ，从而提供关于该对象实在的知识。[(6)] 外在的“我的”一词的词语定义可以这样表达：“外在的‘我的’（财产）是指在我自身之外的东西，凡是对我随意使用它的任何妨碍，就是伤害我或对我不公正，就像侵犯我的（按普通法则能与他人自由并存的）自由一样。”这个概念的真实的定义 ，则可以这样表达：“外在的‘我的’（财产）是在我自己之外的东西，因此，谁阻止我去使用它就是一种不公正，我确实把它作为一个对象拥有它，虽然我可能没有 占有它。”如果一个对象被认为是我的 ，我就必须对该外在物具有某种方式的占有；否则，任何人干预这个对象时，不会因此影响我，因而，他不会对我有什么不公正。

这样根据第四节，如果认为公正地存在着一种外在的“我的和你的”，那么，理性的占有 必须假定是可能的。经验中的占有仅仅对该对象在可以感觉到的外表方面的现象 的占有或持有而已，虽然我占有的那个对象 ，在这种实际的关系中，并不被看作是现象自身——根据在《纯粹理性批判中》关于“先验的分析”的说明——而把它看作是一自在之物（或物自体）。在《纯粹理性批判》 中，理性所关心的是事物性质的理论 知识以及理性在这样的知识中能够深入到什么程度。可是在这里，理性必须根据自由 法则去处理意志活动的实践方面的决定，不论这个对象是可以通过感官去认识的，或者只能通过纯粹理解力才能成为可以想像的。我们所考虑的权利，如果从理性和意志（根据自由法则而活动）的关系而言，权利是理性的纯粹实践概念。

因此，人们说对这个或那个对象“占有着”权利，这种说法是不大正确的，因为权利本身就是对一个对象的理性的占有，所以，去“占有一种占有”是一句没有意义的话，应该这样说：这个对象，为一种纯粹的法律 方式占有了。

6.纯粹地在法律上占有一个外在对象的概念的演绎（占有的本质）

“一个外在的 ‘我的和你的 ’如何成为可能呢？”这个问题可以解释为另一个问题：“一个仅仅是法律的 或理性的 占有如何成为可能的？”第二个问题又可解释为第三个问题：“一个关于权利的综 合的 命题 [(7)] 如何先验地成为可能的？”

权利的一切命题——作为法律上的命题——都是先验 的命题，因为它们都是理性的实践法则。但是，在先验的 法律命题中，关于经验的占有 则是分析的 命题，因为它不外乎是说，根据这样的占有概念，通过矛盾的原则会产生什么结果，这就是说，假如我是一物的持有者，以一种物理方式和它联系，若有人未得我同意而干扰它——例如从我手中夺取一个苹果——就影响了和损害了我固有的自由，因此，他的行为的准则是直接和权利的公理矛盾的。因而这个命题表明一种经验中公正地占有的原则，不能超出一个人自身的权利。

另一方面，这个表明占有一个外在于我的物的可能性的命题，经过抽象，即撇开所有经验占有中的时间和空间的条件，因而这个命题越过了这些限制的条件就可以得出“占有的本质 ”的可能性的假设。另外，这个命题坚持一种哪怕是没有实物上持有的（作为外在的“我的和你的”的概念必不可少的）条件，所以，这个命题便是一种综合 的命题。于是，问题变成，理性如何说明这样的命题，当它的范围超出经验的占有的概念时，如何先验地是可能的。

依据这样的理由，以占有一定份额的土地为例，这就是行使私人自由意志的方式，而并非一种横行霸道的 行为。这位占有者是根据共同占有 地球表面的天赋权利的，并建立在先验地符合允许私人占有土地的普遍意志之上的，否则那些闲置的自在之物，将会变成与原来不同的东西，并且通过一种法则，成为不能占用的对象。于是，第一个占有者通过最先的占有而最早获得这个大地上的某一部分土地。根据权利，他反对任何他人来妨碍他私人使用这块土地，虽然当时仍处于“自然状态”，不能运用法律手段来做到这一点，因为在此状态中尚未存在公共的法律。

虽然一小块土地应该被看成是自由的，或者被宣称如此，于是便被所有的人不分彼此公共使用它，但这不能说在没有任何法律行为之前，这块土地在性质上本来 就是自由的。因为如果是这样，那么，在这么一块土地上已经可能存在一种物权的关系，其理由是：事实上，任何个别的个人都不得占有它。由于这块土地的公共自由的属性，就可以禁止每一个个别的人去占有它，这种认为土地是共同占有的假定，如果没有契约就不能生效。一块只能通过契约来使它成为公共自由使用的土地，它必须事实上为联合起来的所有的人共同占有，他们彼此禁止或中止任何别人使用它。

这种共同占有土地和土地上所有物的原始 社会是一种设想，它具有客观的和实践的、法律的现实性。它和那种虚构的最早的 财物共同体社会的设想完全不同，那是一种因为后者必须是以一种社会的形式建立 起来的，而且必须产生于一个契约，根据契约，所有的人都放弃私人占有的权利，以致把每个人所占有的财产合而为一，这就转变成为一种共同占有。如果曾发生过这样的事，那么，历史必然会留下某些证据。把这种过程看作占有的原始方式，并且认为每个个人的特殊占有可以而且应该由此而来，这显然是矛盾的。

占有一块土地，不同于仅仅把它作为居留 地，那种出于有意地一劳永逸地占有一块土地的行为，也不同于作为开拓新居 或作长期居住的土地，这两种情况都属于一种连续的私人占有一块土地，条件是本人在此土地之上。在这里我们不考虑这种户籍的居住权问题，因为这是第二步的法律行为，它可能是随着占有而来的，也许根本不会发生这样的事情。所以，这样的行为与原始的占有无关，它仅仅是第二次的占有，来自他人同意的占有。

简单的物质上的占有或占据土地，已经牵涉到对该物的权利的某种关系，虽然这明显地，还不足使我能把它看作是我的。对别人来说，他们明白，这种简单的物质上的占有，从外表上看是一种先占的占有，和外在自由的法则是协调的；同时，这种占有包含在普遍的原始占有之中，而原始占有先验地包含着私人占有可能性的基本原则。因此，干扰土地的最先占有者或持有者去使用那块土地，是对他的损害或不公正。最先取得占有的人，就因此取得一种权利的资格，这正是原始共同占有的原则。俗话说："谁占有就归谁所有"，因为谁也没有责任对他的占有作出判决。这句俗话就是自然权利的原则，而此原则确定取得占有的法律行为，也作为每个首先占有者可以依赖的获得的根据。

在《纯粹理性批判》中，我已经说明在先验的理论原则中，必须补充一种先验的直觉观念，使它与任何已知的概念相联系。因此，如果这是一个纯粹的理论原则问题，就可能不得不对占有的概念添 加一个（占有）对象，去使这个原则变成真实的。不过，若分析实践 原则，其程序恰好与理论的过程相反，所以，必须抽掉或撇开构成经验占有基础的一切感性条件，为的是把法律占有的概念范围扩大到超出经验领域之外，这也是为了可以运用这个公设，即每一个我意志的自由活动的外在对象（我已经把它置于我的强力之内，虽然我没有实际占有它），可以在法律上被认为是属于我的。

这样的一种占有的可能性，即一种非经验性占有概念的自然推论，是建立在实践理性的法律公设之上的。这个公设是："承认一个外在的和有用的东西可能为某人所占有，或者变成他的财产，在行动上按此原则对待他人是一项法律的义务。"这个公设与下面一个概念的说明有联系，该概念是：那个外在地是某人的东西，不是 建立在物质的占有之上。这样一种占有的可能性纵然能被设想，但却不能被证

明，或者，凭此概念自身便可以被理解，因为可能性是一种理性的 概念，对它不能提供任何经验的感性认识，可是，当这个公设一旦被阐明，它的可能性就会作为一个直接的推论。因为按照这个法律原则行动是必要的，那么，纯粹法律上占有的理性状态或者智力状态，必须同样是可能的。所以，人们用不着惊讶，那些有关外在的“我的和你的”原则的理论 ，在纯粹智力理解中看不到，而且这种理论也不能扩大认识，因为这些原则所依赖的自由概念，并不承认对纯粹法律上占有的可能性的任何理论 推演，自由概念只能从理性的实践法则来推断，作为事实来看，理性的实践法则被称为绝对命令 。

7.外在的“我的和你的”可能性原则在经验对象中的运用

纯粹法律占有的概念不是经验的概念，不依赖空间和时间的条件，它却具有实践的真实性。由于这种概念必须能够被运用到经验的对象中，有关这些概念的认识是独立于空间和时间之外的。通过理性的程序，权利的概念被引进到与这类对象的关系之中，以便构成外在的“我的和你的”的可能性。理性的程序如下：权利的概念，由于它仅仅包含在理性之中，不能直接地 应用到经验的对象之中，故无法因此得出一个经验占有 的概念，但是，它必须直接被应用到一个可以理解为中间性的，一般的占有 概念里。因此，要用另一种概念去取代物质上的持有（作为经验占有的表述），那就是通过心灵可以想像的、撇开一切空间和时间条件的抽象的概念或拥有（having）的思想，只有具备了这样的理解，一个对象才能在我的权力之中并任由我处置。在这种关系中，“外在 ”一词并不表示它是存在于我所在的地方之外的另外一个地方 ，不是表示我的决定和接受是在我得到一提供物的那一瞬间之外的另一个时间，它只是表明一个对象不同 于我自己，或者是在我之外的事物。现在，实践理性通过它的权利原则，决意这样：我将认识到“我的和你的”被应用到诸对象时，不是根据那些感官的条件，而是撇开这些条件以及由这些条件所表示的占有，因为这些条件令人想到意志活动的一些决定，这些决定都是符合自由法则的。因为，只有一种理智上的概念 ，才能概括在理性的权利概念之下。所以，我可以说我占有一块土地，虽然我并不是确实站在它上面，而是站在另一块土地上。现在的问题并不考虑对该对象的一种智力上的关系，而是

我在实践上把该物置于我的力量之中 并任由我处置，这是一种通过上述认识而实现了的并与空间无关的占有概念。它之所以是我的 ，因为我的意志在决定对它作任何特殊利用的时候，不与外在自由法则相抵触。现在，正是由于撇开了实物上的占有（即我自由意志在感性方面的占有），于是，实践理性决定：根据智力上的概念（它们不是经验的，却先验地包含理性占有的诸条件），理性的占有将被人理解。于是，正是在这种事实中，我们发现了这种理性占有概念有效性的根据，并以此作为普遍有效的立法 原则。这种立法被包含和保留在"这个外在的对象是我的 "的表述中，因为这样一来，就把一种与此对象有关的责任 加给其他所有的人，否则，他们不会受到约束而去使用这个对象。

于是，我享有某种外在于我的东西作为我的（财产），这种模式包含着主体的意志与该对象之间的特殊的法律联系；此模式与该对象在时间上和空间上的经验状态无关，却与理性占有的概念一致。地球上某一块土地并不因为我用身体占据它便外在地是我的，因为这件事仅仅涉及我的外在的自由，因此，这种自由只影响到我自身的占有，这并不是外在于我的物，所以，这只是一种内在的权利。可是，如果我有资格继续占有这一小块土地，那么，即使我离开它到了别的地方去，它仍然是我的，只有在这种情况下，我的外在权利才与这块土地发生联系。如果继续占有那一小块土地的条件是我人身对它的占有，那么就必定得出这样的结论：要么声明把任何外在的东西据为己有是根本不可能的，这与第二节中所说的公设相矛盾；要么为了使这种外在占有成为可能，就要求我必须同时身在两个地方。可是，这等于说，我必须在一个地方而同时又不在那里，这是矛盾的和荒谬的。

这种见解也许可以适用于我已经接受了一项许诺的例子。由于我已经拥有和占有那个已经许诺给我的东西，这种拥有和占有变成建立于外在权利的基础之上 (8) 。这种权利并不能由于许诺者曾经说过："此物将是你的"，后来他又说："我现在的意思是，此物将不是你的"而被取消。因为在这种理性的权利关系中，诸条件依然一样，只是许诺者好像作了两次（它们之间没有任何时间上的间断）意志的表白："这个将是你的，"以及"它将不是你的"，很明显，这是自相矛盾的。

同样，理性的占有还支持对人的法律占有的概念，即把人列入"拥有"的对象，不论他是妻子、孩子或者是仆人。那些涉及一个家庭的权

利关系，以及所有家庭成员互相占有的权利关系，都不能由于他们彼此可能在空间上 分离而被取消，因为这是通过法律的 关系，他们彼此联系着。而外在的“我的和你的”，像前面的例子中那样，完全依赖于纯粹理性占有可能性的假设，而不用附加实体上扣押或持有这个现象。

由于用来阐明这种占有形式的那些命题自相矛盾，理性被迫批判它在法律实践上的作用，特别是关于外在的“我的和你的”概念。因为这些命题引起了一个不可避免的辩证关系，在其中，正命题和反命题都提出同样的要求，要求两个相反的条件都有效。理性因此被迫在它的实践作用与权利的关系中（正如在它的理论作用中）去区别：呈现于感官的可感知的现象的占有，以及理性的并只有通过智力才能设想的占有。

正命题 ——在这种情况下，正（命题）是：“有可能 使某个外在物成为我所有，虽然我并没有占有它。”

反命题 ——反（命题）是：“不可能 使任何外在物成为我的，如果我没有占有它。”

解决命题 ——解决（命题）是：“两个命题都是真的”。前一个命题，我指的是经验中的占有；后一个命题，通过同样的条件，我理解是一个纯粹理性的占有 [(9)] 。

但是，一种理性占有的可能性，以及由此而来的一种外在的“我的和你的”的可能性，不能从直接的观察中去认识，它必须从实践理性中推演出来。在这样的关系中，特别值得注意的是，实践理性在没有直觉的感性知识，甚至在没有要求具有诸如一种先验的要素的情况下，能够通过仅仅排除 经验的条件，而扩大 它的范围，并为自由法律所证明是有理的，从而能够建立起先验的综合 命题。这种理解，在实践方面的证明（在后面将会论及），可以在一种分析的方法中推断出来。

8.要使外在物成为自己的，只有在法律的状态中或文明的社会中，有了公共立法机关制定的法规才可能

如果我在言或行中声明我的意志是：某种外在的东西是我的，这等于我宣布，任何他人有责任不得动用我对它行使了意志的那个对象。如果我这一方没有这种法律行为，那么，这种强加于人的责任是不会为他人所接受的。可是，还要假定我做出这样行为的同时，还包含着我必须承诺也不侵犯任何别人占有的、外在地属于他人的东西。因为这里所说的责任，产生于规定外在法律关系的普遍法则，因此，我对他人宣布，那外在地是他人的东西，我没有责任不去动用它，除非其他的人都同样地，根据同样的原则，保证不去动用属于我的东西。这种互不侵犯属于别人的东西的保证，并不需要特别的法律条文来使其生效，而是已经包含在一种权利的外在责任的概念之中，因为这种普遍性以及由此而来的相互间的责任，是从普遍法则产生出来的。一个单方面的意志对一个外在的因而是偶然的占有，不能对所有的人起到强制性法则的作用，因为这可能侵犯了与普遍法则相符合的自由。所以，只有那种公共的、集体的和权威的意志才能约束每一个人，因为它能够为所有人提供安全的保证。当人们生活在一种普遍的、外在的以及公共立法状态之下，而且还存在权威和武力，这样的状态便称为文明状态。可见，只有在文明的社会才可能有一种外在的“我的和你的”。

推论结果 ——作为必然的结果，就是：如果法律上让人有可能去拥有一个外在物作为自己的东西，那么，必须允许这个占有的主体（个人）去强迫 或强使每一个有可能和他在“我的和你的”占有问题上发生争论的人，共同进入文明社会组织的关系之中。

9.在自然状态中也可能有外在的“我的和你的”的事实，但只是暂时的

在文明社会组织中 [(10)] 的自然权利，是指这样一些权利的形式：它们可以从一些先验的原则推演出来，作为这种（文明）社会组织的诸条件。因此，自然权利不会被这样一个社会组织制定的法规所侵犯，同时，下面的法律原则仍然有效，这个原则是：“不管谁依照哪一种准则去行动，如果此准则使我不能 把那个我对一个行使了我的意志的对象作为己有，那么，他就是对我的损害或侵犯。”只有文明的社会组织才是这种法律状态，在此状态下，每个人对属于他的东西才有保

证，这不同于把一件东西特别分配给他和决定分给他的情况。因此，所有的保证，就是假定对每一个人来说，他已经占有的东西（作为他的所有）得到了保证。因此，在文明社会组织之前——或把它排除在外 ——一个外在的“我的和你的”必须被认为是可能的，并且还假设有一种权利去强迫所有可能与我们发生任何来往的人，一起进入一个社会组织，在其中“我的和你的”能够得到保证。这也许正是一种人们盼望的占有，或者为这样一种安全状态作准备，这种占有只能建立在公共意志的法律之上。因此，在文明社会之前的占有，要和这种状态的可能性 相一致，它构成一种暂时 的或临时的法律占有；而这种占有在文明社会状态中将成为实际存在的、绝对的 或有保证的占有。一个人在进入文明状态之前（他是自然地不自觉地为这种状态作好准备），每个人可以公正地反对那些不愿改变自己来适应文明社会组织的人，并且反对那些干扰他取得暂时占有的人。因为，如果除他外，所有人的意志都强加给他一种责任，禁止他去侵犯某种占有，这仍然是单方的或片面 的意志，结果是，这种意志没有什么法律 的资格——这种资格只能正确地建立在普遍意志之上——去争夺一种权利，作为他必须去维护 的权利。不过，他仍然可以在他这一方获得好处，只要他依照要求的条件去传播和创立一个文明社会。总之，那种在自然状态 中可以把任何外在物看作某人自己占有的方式，恰恰是带有权利设想的、有形的占有。这种占有方式，通过把所有人的意志联合起来，在公共立法中被规定为法律 的占有；在这样的盼望中，那种在自然状态中的占有比较地说来 ，是作为一种潜在的法律占有。

这种权利的特权，由于来自经验占有的事实，则与下述公式相符：“现在的占有者好处多。”（或谁占有归谁所有。）上述特权并不和下面的事实相一致：由于事先假定占有者是一位合法的人 ，他就没有必要提出证据，证明他是合法地占有某物的，因为，只有对有争议的权利才提出这种要求。但是，由于这种特权符合于实践理性的公设，每一个人都被授予一种可以把外在物（他已经对此物施加了他的意志）作为他自己所有的能力。其结果是，一切实际的占有是这样的一种状态：他的占有的合法性，是通过一个在此之前的意志行为而建立在此公设之上的。这种行为（如果同一对象不存在更早的占有者，没有人反对这种行为），就可以暂时地证明我有理，而且我有资格按照外在自由的法则，去约束任何拒绝和我共同进入一种存在公共法律的自由状态的人，不让他们用一切借口来使用这样一个对象。这样的

程序之所以需要，因为它与理性的公设相符，于是，我便能正当地使用一外在物，否则，将会实际上被取消此物的一切正当使用。

第二章　获得外在物的方式

10.外在获得的一般原则

当我行动起来获得一物，于是它变成我的。当一外在物最初 变成是我的的时候，甚至用不着附加法律的行动。一个最初的 和原始的获得，是指这种获得不是取得别人已占为己有的东西。

不存在什么原来就属于我的外在物。可是，当一外在物尚未为他人所有时却可以为我原始地获得 。“我的和你的”的共有状态，不可能设想是原来就有的状态。如果外在物成为这样状态，必定是由于一种外在的法律行为，尽管可能存在着一种对外在物原始的和共同的占有[(11)] 。哪怕我们假定有一种状态，在这状态中“我的和你的”原来 就是共有的（就像一种原始共享财产的状态）但它还是必定有别于设想为财物公有的远古 的公社。有时候人们假定这种财物公有是在人们之间初期建立的权利关系，但这种情况不能看作像前一种状态那样是建立在原则之上的，它只是建立在历史之上的。即使在此条件下，历史上的共享，一种假设的远古社会的共享，它也始终要被看作是被取得的和派生的。

外在获得的原则，可以这样表达：“无论是什么东西，只要我根据外在自由法则把该物置于我的强力之下，并把它作为我自由意志活动的对象，我有能力依照实践理性的公设去使用它，而且，我依照可能联合起来的共同意志的观念，决意把一物变成我的，那么，此物就是我的。”

构成原始 获得程序的实践因素是：

（1）掌握住或抓住一个不属于任何人的对象。因为，如果它已经属于某人，那么，根据普遍法则，这种行动可能就与他人的自由冲突。这是我的意志在空间与时间之中自由活动去实现占有 一个对象，

由于我自己参加这种占有活动，从而这种占有便变成可以感觉到的或有形的占有；

（2）我通过正式的表示，宣布我占有某个对象，并用我自由意志的行动，去阻止任何人把它当作他自己的东西来使用；

（3）占为己用，在观念上，作为一种外在立法的共同意志的行为，根据这种行为，所有的人都有责任尊重我的意志并在行动上和我意志的行动相协调。

在获得的过程中，最后一个因素的有效性（例如："这个外在对象是我的"的结论就依据这种有效性），就会使得这种占有（作为纯粹理性的和法律的 占有）生效。它是建立在这样的事实上，由于所有的行动都是法律的 行为，因而它们是从实践理性中产生的，所以，在什么是权利的问题中，占有的经验诸条件可以撇开不管，结论是："这个外在对象是我的"之所以是正确的，那是因为由占有，从可以感觉到的外在事实的占有，变成根据内在权利的理性占有。

原始的最先 获得一个外在的对象（一个意志行为的对象），称之为占领 ，这只能对实物或有形物发生。如今，有个外在对象确实按这种方式被占领了（作为经验占有的条件），那么，这个占领行动就事先假定，它在时间上发生于其他任何人也想去占领它之前。由此产生一条法律的格言："谁在时间上占先 ，在法律上也占先。"这种作为原始的或最先的占有，仍然是单方面 的意志的作用，万一有两个人或两方的意志要求获得它，在这种情况下，占领的问题就要通过双方或更多的人，从彼此订立的契约中推定。这样一来，就要根据他人或其他的人们，把那些已经为他或他们使其成为自己所有的东西作决定。可是，不易弄清楚，这样一种自由意志的行为，在此情况下，如何能够真的形成一个基本原则，可以让每一个人拥有他自己的东西。第一次 获得一物，从这种观点看，无论如何，这和对该物的原始 获得并不完全是一回事。因为，在公共法律状态下（所有人的意志通过普遍的立法而联合为一）的获得，可能是这样的一种原始获得，因为看不出有其他占有方式能够发生在此方式之前，虽然这种获得可以从所有个人的个别意志引申 出来，并后来却成为一切方面的或者全方位的意志，因为正确的最初获 得 ，只能从某一个人的或单方面的意志开始。

【注释】

(1) 德文本无此小标题。——译者

(2) 康德所说的第一种、第二种意义似乎说颠倒了，它们应该指上一段所说的感情的占有和理性的占有。——译者

(3) 康德在此所指的是，根据人的意志可以把任何一个物变成自己的财产。——译者

(4) 德文本仅有“3.”的号码而无文字小标题。——译者

(5) 德文本无此句。——译者

(6) 德文本无此句。——译者

(7) 这里的“综合命题”，应该理解为先天（先验）综合判断的命题，这是康德的哲学用语，表达只有这种命题才能扩充我们的知识，并且有普遍性和必然性。——译者

(8) 德文本无后一句。——译者

(9) 这里所说的“前”“后”，好像颠倒了。——译者

(10) “constitution”一词未译为“宪法”，因为在康德的时代，尚未流行现代宪法的概念，它更多地指社会组织。——译者

(11) 德文本附了一条注（出版人注）：尽管可能存在着一种对外在物原来只能是共同的占有。——译者

外在的“我的和你的”获得的主体[1]分类

（一）关于获得的客体[2]的问题，我获得的或者是一个具体的东西（实体）；或者是另一个人的劳务（因果）；或者是对另一个人（就他所处的状态而论），我有权（在我和此人的相互关系中）去指挥他。

（二）关于获得的方式或形式，它或者是物权；或者是对人权；或者是物权性的对人权，即占有一个人，好像他是一个物，虽然不是把他作为物来使用[3]。

（三）关于获得的权利的根据或者获得的资格（说得准确些，这种权利并非权利分类中的特殊一项，毋宁说它是行使各种权利的方式的组成要素），任何外在物可以通过某种意志的自由行使而被获得，共有三种情况：单方面的，作为单独意志的行为（事实）；或者双方面的，作为两个意志的行为（契约）；或者全方位的，作为整个社会的全体意志的行为（法律）。

第一节　物权的原则

11.什么是物权?

物权的通常定义，或“在一物中的权利”的定义是：“这是一种反对所有占有者占有它的权利[4]。”这是一个正确的词语的定义。但是，对任何一个外在的对象，当任何人可能作为它的占有者出现时，什么东西使我有资格要求占有此对象，并且经过辩护强迫别人让我替代他的地位重新占有它？我的意志所表现的这种外在的法律关系，是不是一种对一个外在物的直接关系？如果是这样，那么，不论是谁，如果他想像他的权利不是直接对人的而是对物的，他就会这样描述，虽然

只能用一种相当模糊的方式作近乎如下的描述：一方有权利，另一方就总是会有相应的义务，于是一个外在物，虽然它不在第一个占有者手中，但通过一种连续性的责任，仍然与他连结起来；因此，它拒绝任何其他的人再成为它的占有者，因为它已经为另一人所约束。这样一来，我的权利，如果把它看作一种附着于一物的良好特性，并保护它不受任何外来的袭击，那么，它（我的权利）就会把一个外来的占有者给我指出来。设想有一种人对物的责任，或者物对人的责任，这是荒唐的，虽然在任何特殊情况下，可以允许通过这样一类可以感觉到的形象，提出这种法律关系，并用这种方式去说明这种法律关系。

可见，物权的真正的定义应该是这样："在一物中的权利就是私人使用一物的权利，该物为我和所有其他的人共同占有——原始的或派生的。"因为只有依照这唯一的条件，我才可能排除其他占有者私人使用该物。因为，除非先假定这样一种共同集体占有，就不可能设想出当我并不真正占有一物时，又如何能够在他人占有并使用它时，便构成对我的损害或侵犯。通过我自己意志的个人行为，我不能迫使其他任何人承担责任不去使用一物，相反，他对此物毫无责任，因此，这样的一种责任，只能产生于大家联合成集体意志的共同占有关系中。否则，我便必然会设想一种在一物之中的权利，好像该物 对我有一种责任，而且这个权利，作为反对任何人占有它的权利，还必须从此物中的责任派生出来，这是一种荒唐的用来说明此问题的方式。

此外，物权 一词的意义，不仅指"在一物中的权利 "，它还是所有与真正"我的和你的"有关的法律的基本原则 。很明显，如果在这个地球上仅仅只有一个人，那么，正确地说，既不可能有，也不可能获得任何外在物作为他自己所有。因为在他（作为一个人）和外在物（作为物质对象）之间，不可能有责任的关系。因此，严格地说，在一物内没有什么直接 的权利，而只有这样一种可以正确地称为"真正"的权利，它作为反对人的权利，属于每一个人，他和所有其他的人一样，在文明的社会状态中，共同占有诸物 [(5)] 。

12.第一种获得物只能是土地

这里所说的土地要理解为所有可以居住的土地。对于土地上一切能够移动的每一件物来说，土地被看作是本体 ；那些可以移动的物的

存在模式被看作是土地的一种固有属性 。从理论所承认的见解看来，这些偶然存在物不能离开它们的本体而存在，所以，在实际关系中，在土地上能够移动的物不能认为属于任何人，除非假定他以前已经在法律上占有那块土地，如果这样，就可以考虑那些东西是属于他的。

先假定土地不属于任何人。那么，我便会有资格从土地上搬走所有可以移动的东西，哪怕土地上所有的东西都消失，为的是占领这块土地，而不至于侵犯任何人的自由，但是必须有个前提，即这块土地根本不存在所有者。每一种可以被毁掉的东西，如树木、房子等等——从它的质料看至少如此——都是可以移动的，如果一物除非毁坏它的形状，否则不能移动，我们称之为不动产 ，在此物中的"我的和你的"不能理解为可以适用于此物的本体，只适用于附属于本体的东西，以及那些主要地不是构成此物自身的东西。

13.每一部分土地可以原始地被获得，这种获得的可能性的依据，就是全部土地的原始共有性

这个命题第一条条款是建筑在实践理性的公设之上（见第二节）；其第二条条款是由下面的论证构成。

所有的人都原始地，在出现自由意志的法律行动之前，都正当地占有了土地。这就是说，不管大自然或偶然机会，不顾人们的意志，把他们置于何处，他们都有权在那里生活。这种占有（它与作为一种有意识的、获得的、永久 占有居留地是有区别的），由于地球上所有地方的人彼此都有接触而变成共同的 占有。如果大地是辽阔无边的大平原，人们就可以分散开，用不着建立必要的彼此交往，社会性的团体也不会必然地在地球上存在。既然这种占有对所有地球上的人都是合适的，并且是在特定的法律行为之前发生的，这种占有便构成一种原始的共同占有 。这种原始的共同占有诸物的概念并非来自经验，亦不受时间条件约束，因为这是在真实历史中远古社会的 一种想像的、无法证明的设想的占有。因此，它是一种理性实践概念，它自身包含唯一的依据就是：人们可以根据权利的法则，使用他们偶然占据的地球表面的那块地方。

14.这种原始获得的法律行为是占据

采取占有的行动，开始于对一个在空间的有形物在物质上的据为己用，并能够和所有人的外在自由的法则一致，唯一的条件是，这个行动在时间上是最早的 。在这种关系中，此行动（作为意志的自由行使）在取得占有的方式中，务必具有第一次行动的特性。这种意志的活动，由于它决定着一物——这里是指在地球的表面上特定的分割出来的地方——应该是我的，又由于它是一种据为己用的行为，在此种情况下，原始获得只能是个人的或单方面 的意志活动。现在，占据是通过个人的意志行为对一外在对象的获得。因此，对这样一个对象（作为有限的一块土地）的原始获得，只能通过一种占据行为来完成。

按照这种方式去获得的可能性，绝不可能直觉地为纯粹理性所领会，也不能由它的原则来建立，它只是从实践理性的公设中推论出的一个直接结果。作为实践理性的意志，无论如何，它无法证明外在的获得是正当的，除非这种意志自身被包含在一种绝对权威的意志之中，并且是有意结合起来的。或者，换句话说，除非它有被包含在所有人的（他们彼此在实践中发生了关系的）意志的联合体中。因为个人的单方面意志——这同样适用于两方面的或其他个别的意志——不可能把一种责任（它自身是偶然的）强加给大家。要做到这一点，就需要一种全体的 或普遍的意志，它不是偶然的而是先验的，因而，它必须是联合起来的和立法的意志。只有根据这样的原则，每个人积极的自由意志才能够和所有人的自由协调一致，这样才能够存在一般的权利，或者，甚至一个外在的“我的和你的”的权利也可能存在。

15.只有在一个文明的社会组织中，一物才能够被绝对地获得，而在自然状态中，获得只是暂时的

建立一个文明的社会组织，作为一种义务，在客观上是必要的，虽然在主观上，它的实现是偶然的。因此，它与真正自然的权利法则相联系，一切外在的获得都受这种法则所制约。

我们已经说明经验获得的资格，[6] 是通过采取实物上的占有而构成的，并且是建立在一个人人对土地都有权利的原始公社之上的。由于可感觉的有形占有必须与权利的理性占有的概念相一致，所以，必须有符合于实物占有行为的、理性占有的模式，这种模式排除了空间上和时间上一切经验性的条件。这种理性的占有形式提出了这样的命题："不论什么东西，当我依照外在自由和意志的法则，我决意把它置于我的强力之下，使它将属于我的，便成为我的。"

因此，理性获得的资格，从根本上说只能存在于所有人的意志不明显地联合起来的观念之中，或者是必须联合起来的，在这里联合是心照不宣的假定，并作为一种必不可少的条件。因为，单方面的意志不能给他人强加一种责任，他们也不会受此责任的约束。但是，如果众人的意志确实地并普遍地联合在一个立法中，那么，这个事实就构成文明的社会状态。因此，只有和文明的社会状态的观念相符合，或者是根据这种观念和这种观念的实现，外在物才有可能被获得。在这种状态实现之前，如果可以从别的地方推演出一种获得，那只能必然地是暂时的。绝对的获得，只能在文明状态中才可以找到。

可是，这样的暂时的获得是真正的获得。因为根据法律上实践理性的公设，不论在什么状态下，人们可能偶然地彼此相邻而居，即使在自然状态中也会如此，获得的可能性就是私人权利（或私法）的一个原则。根据这个原则，任何人可以有理地或有资格去行使一种强制措施。仅仅根据这种强制措施，人们就有可能脱离自然状态而进入一个文明的社会状态，只有在这种状态中，才能把所有的获得物成为绝对的占有。

有一个问题，占有土地的权利可以延伸多远呢？回答：就是他的力量所及的范围，即在他所能保护的范围之内，他愿意占用多少都可以。好像土地在说："如果你不能保卫我，你就不能指挥我。"这样一来，必须解决关于什么是自由海域与封闭海域的争论。那么，在大炮射程内，不允许任何人有权闯入已经属于某一国家的海岸去捕鱼或搜集琥珀或其他类似的东西。进一步还要问，"要获得土地，是否一定需要通过建筑、耕种、排灌等等来经营这块土地？"不需要，因为这些特殊措施的形式，都是偶然的，它们不构成直接占有的对象。这些措施，只能是属于主体（土地）的，因为这些措施的实体（土地）早已被承认是属于他的。当第一次占有一物尚成为问题的时候，通过劳

动去排灌或改变土地原状的措施，除了表示这块土地已经被占有这一事实的外在标志而外，并没有更多的含义，而这种表示可以用很多其他省事的办法去表达。另一个问题："任何人在取得占有的行为 中，如果有两个竞争者，其中每一个人都不能得到优先的权利，因而占有行为中止，那末，这块土地是否可以永远是自由 的而不属于任何人呢？"绝对不能如此 。不允许这样的制止行为发生，因为上述二人中的第二个人，如果他能够这样做，他自己也必然是站在邻近的另一块土地上，在那块土地上，别人也可以按同样的理由制止他去占有，这种无限制的 制止行为，会陷入自相矛盾。可是，有一种情况却与占领的权利很一致的，例如，有一块中间地带，让它闲置不用作为中立 地带，把相邻的两个国家分隔开；可是，即使在这样的条件下，这块土地实际上属于两国共同所有，并非没有一个所有者，正是由于它可以为双方所使用 ，而把两国分开。再一个问题："在一块尚未有人占据它作为己有的土地上，是否有人可以把此土地上的某种物品作为他自己的东西？"可以 。例如在蒙古，任何人都可以在土地上存放他的各种各样行李，或者把他跑散的马拉回来，因为整块土地，一般说来，属于人民（共同所有），因此，土地的使用权属于每个个人。可是，任何人想把在另外一个人土地上的可以移动的东西成为他自己所有，只有通过契约 才有可能。最后一个问题："两个相邻的民族或部落，当一个民族或部落打算强迫另一个民族或部落按某种模式去使用一块特定的土地时，后者是否可以反抗，例如一个狩猎的部落打算让一个放牧的部落也去狩猎，或者一个放牧的部落强迫一个务农的部落去放牧等等？"当然可以反抗 。因为各民族或部落在地球上如何安排 他们自己的生活方式，只要是在他们自己的边界内进行，便仅仅是一个他们自己一方是否乐意和选择的问题。

人们还可以进一步提问：当既非自然的，亦非偶然的，只是由于我们自己的意志而把我们带进与另一个民族为邻的关系中，如果这个民族不答应和我们共同进入一个文明的联合体，那么，我们是否便自认为有资格，在任何情况下可以使用武力去建立这样一个联合体，把这些人，例如野蛮的美国印第安人，西南非洲的霍屯督族人，新荷兰特族人等带进法律的状态中？或者——如果情况不很好——我们是否可以通过骗人的交易等办法去建立殖民地，于是变成他们的土地的所有者，而且一般说来，不考虑他们的第一次占有，只是任意利用我们对他们的优势去达到这个目的？还有，是否可以坚持：自然界自身，

由于厌恶空虚，好像要求这样一个进程，否则，在另外一些大陆上的大部分地方（现在都壮观地住满了人），会是另一个样子，到现在还没有为文明的居民所占有，而且说不定会一直维持那种原来状态，是否这样一来，（上帝）创造（世界）的目的就会遭到挫败？对这些问题，几乎没有回答的必要。因为，所有这些站不住脚的不公正的谎言，都是容易被看清楚的，正如阴险的耶稣会教义所说的，一个善的目的可以把任何手段都变成有理的。因此，这种占有土地的方式应该受到谴责。

外在的可以被获得的那些对象，在量的方面的不确定性，尤如在质的方面一样，使得决定哪一次获得是唯一原始占有外在对象成为非常难于解决的问题。无论如何，必须存在某人首先获得一个外在对象，因为，并非一切获得都是派生的。所以，这个问题不能由于无法解决，或者由于这个问题本身不能存在而不加以考虑。如果这个问题通过原始契约而得到解决，那么，除非这个契约可以扩大到包括整个人类，否则，即使根据原始契约，其获得仍然只是暂时性的。

16.最初获得土地的概念的说明

所有的人原来都是共同集体地占有 整个地球上的土地，他们按自然赋予个人自己的意志去使用它。但是，考虑到一个人的自由意志，和另一人的自由意志在行动上的对立，根据自由意志的本性，这是不可避免的。假如每一个人的意志不同时承认一条法则，一条可以来调整所有人的意志在行动上的关系的法则（根据这条法则，可以规定每一个人在公共土地上的特殊占有 ），那么，对土地的一切使用，就会受到妨碍。这条法则是法律的法规。但是，“我的和你的”的分配法规（可以适用于在这块土地上的每一个人），根据外在自由的公理，只能开始于一种最初 联合起来的先验的 意志（不用事先假定任何法律行为作为这个联合的条件）。这个分配法规，只能在文明的状态中形成，因为只有在这种状态中，联合起来的公共意志才可以决定什么是公正 的，什么是法律上的 ，什么是权利 的宪法。根据文明状态来看，建立和打算建立文明状态之前，对每个人来说，只有一种暂时的义务 去依照那外在获得的法则办事。因此，这是行使意志一方的法律程序，他给每个人规定了责任去承认他占有的和占用的行为，虽然这

仅仅是单方面的意志。所以，暂时获得土地，以及这种获得的一切法律后果，在自然状态中也是可能的。

但是，这样的一种获得，在决定法律上可能占有的界限方面，需要并且也得到许诺法则的赞同 。这种获得开始了法律状态，但这仅仅是这种状态的先导，尚未成为绝对的，另外，这种赞同的时间 ，也不能早于其他 参加者表示同意建立文明状态的日子。万一有人反对他们进入这个文明状态，只要这种反对继续存在，这种赞同便支持一切有保证的法律获得的效果，因为从自然状态发展到文明状态是建立在一项义务之上的。

17.原始的最初获得概念的推论

我们已经在一个有普遍性的原始土地共同体中，根据在空间中一次外在获得的诸条件下，发现了获得的资格 （或权利），并发现获得的模式 包含在经验的取得占有的事实中，并与把一个外在对像作为已有的意志相结合。我们还需要进一步去阐明，从与此（获得）概念有关的纯粹法律上的实践理性的原则去阐明，法律上正当占有一个对象（这就是外在的“我的和你的”）是随着作为理性占有的两个先决条件而产生的。

外在的 “我的和你的”的法律概念，由于它涉及实体 ，不能把“那个对我是外在 的东西”仅仅解释为，这个东西是“在一个 我不在其中的地方，”因为这是理性 的概念。只是智力思辨 (7) 的概念才能够被包括在理性概念之中，根据非经验性占有的意思（也可以说，通过取得占有一个外在物的不断活动），这里所说的外在的“我的和你的”的法律概念只能表示为：“某种与我不同和有别于我的物，”它只涉及把某些东西 置身于我的强力或权力之下 的含义，它说明一个对象和我自己的联系，作为我利用此对象的可能性的主观条件，这就构成一个属于理解上的纯粹智力思辨性的概念。现在，我们可以抛开，或者可以不管占有的感觉诸条件，因为人与对 象 没有责任的关系。这种排除感性因素的做法，正好体现一个人对众人 的理性关系；正是根据这样的关系，他通过他的意志行为能够用一种责任去约束 (8) 所有其他的人不能动用那些对象，因为这种做法与自由的公理 、权利的公设 以及公共意志（它被设想为先验地联合起来的意志）的普遍立法 相一致。因

此，这就是作为通过纯粹权利，对诸物理性的智力思辨的占有，虽然诸物是感官的对象。

很明显，对一定份额土地的第一次耕作、划界或转让，一般地说来，这种活动自身并不能提供一种资格去获得这块土地，因为一次偶然的占有，并不能构成对该实体的法律占有的依据。相反，关于"我的和你的"的推论，必须依据"由承诺而来的财产原则"，从该实体的所有权中概括出来。因此，如果某人在一块尚不属于他的土地上劳动，他会失去他的劳动成果，而为前一位土地所有者所有。这种情况本身是如此明显，以致对持相反的古老见解（虽然它仍流传得很广）亦很难不被看成是一种流行的幻想，它不自觉地导致物体的人格化，好像这些物件，通过花费在它们身上的劳动，便会受到一种责任的约束，似乎它们应该只对花费了劳动的人服务，依据直接的权利，认为这些物为他所有。否则，很可能那个已经讨论过那个自然如此的问题，"在一物之中的权利，怎样才是可能的？"就不会轻轻地被放过不问了。因为，物权，作为反对每一个可能成为一物的占有者的权利，仅仅指一个殊特意志提出使用一个对象的应得权利，只要这个意志可以包括在人人都理解的普遍意志之中，而且还可以被认为和普遍意志的法则相协调。

至于那些被放在已经是我的土地上面的物体，如果它们不属于其他任何人的，那么，它们就属于我，我用不着为了这种占有目的去履行任何特定的法律手续。它们之所以属于我，不是根据事实，而是根据法律。因为可以把它们看作是附属于土地这个实体的偶然的东西，这样一来，它们便属于我的。任何一类物，只要它与我所有的其他任何东西有密切到不可分割的联系，如果要想把它和我的东西分开，除非在实体上改变那事物，那么，它们都是属于我的。例如，在我的某一对象上的那些装饰品，那些与我的其他财物混合在一起的混合物、沉积物、矿床、甚至一条小溪或河流的河床改道了，变成对我有利，结果增加了我的土地，等等。根据同样的原则，还必须规定这种可以获得的土地是否可以扩展到超出现存的土地面积，甚至包括一部分海滩，以及有无权利在我所有的岸边打鱼，采集琥珀等等。就我拥有的机械能力来说，为了保护我的土地不受他们攻击，从我占领的地点起，一直到大炮打得到的地方，所有这些领域都归入我的占有，那里的海面也成为封锁的海面。但是，在大海中没有可以占领的基地

，所以，可能占有的海面不能伸展得太远，于是，辽阔的海洋是自由的。可是，万一有些人或者属于他们的东西，搁浅 在海岸上，由于这种情况并非出于有意，所以，此海岸的所有者不能因此有权去获得这些东西。因为船坏了并不是一种意志的行为，而且也不应该给某人带来损害，那些可能搁浅在他的土地上的东西，仍然是属于某人的。不能把它们当作没有主人的东西或无主物 。另一方面，一条河，就以河岸延伸出来的土地的占有来说，像任何其他的土地那样，在上述的限制条件下，可以由占有河岸两边的人原始地获得它。

【注释】

(1) 原英译文在此分别为Subject和object，但实际上仅指客体。另外，德文本中，此小标题无"主体"一字。——译者

(2) 原英译文在此分别为Subject和object，但实际上仅指客体。另外，德文本中，此小标题无"主体"一字。——译者

(3) 物权和对人权都是康德从罗马法中接受来的概念。他认为还有一种"物权性的对人性"，并自以为这是他个人在法学上的一大发现。——译者

(4) 康德指的是：反对所有其他的人占有该物的权利，此原则来自罗马法"物权"的含义。——译者

(5) 康德所说的物权，与罗马法所说的内容相同，即物主反对任何他人对此物的占有权。——译者

(6) 也可译为"权限"、"权利"。现在译为"资格"，含义的伸缩性大些。——译者

(7) 这是与"经验的"相对的，非经验的，属理智上的获得或占有概念。——译者

(8) 德文本在"责任去约束"下有重点符号。——译者

财 产 (1)

一个外在的对象，如果它的本体能够为某人要求是他的，该对象便是他的财产 。凡是在此对象之中的一切权利，都附属于此对象，犹如一个整体——如同那些偶然附属的东西，生来就属于一个实体——因此，他作为所有者，便可以任意 处理它。不过，据此可以立即推论出，这样的一个对象，只能是一个有形物，人们对它不负什么直接的个人责任。所以，一个人可以是他自己的主人，但并不是他自己的 所有者，他不能任意处理他自己，更不用说对他人有这种关系的可能了，因为他要对在他自身中的人性负责。这一点，由于它是属于人性本身的权利，而不是属于他个人的权利，所以，不准备在这里多加讨论，在这里只是提一下，以便更好地理解刚才说过的问题。人们可以作进一步的观察，对同一物可能存在两个有充分资格的所有者，这并非存在共同的"我的和你的"，而仅仅是共同占有一个只能属于他们中一个人 作为此人自己的 东西。在此情况下，两个所有者之中，一人得到此物的完整所有而不得使用；另一人则得到对该物的充分使用以及对它的占有。前者（作为直接所有者）只能在一个条件上限制后者（作为使用的所有者），即：要求他对该物本身作出某种连续性的成绩，而不限制他对它的使用。

第二节　对人权的原则

18.对人权（或人身权）的性质与获得 (2)

占有另一人积极的自由意志，即通过我的意志，去规定另一个人自由意志去作出某种行为的力量。这种占有根据自由法则，是涉及外在的"我的和你的"的权利的一种形式，并受到另一种因果关系的影响。对同一个人或对不同的一些人，可能取得几种这样的权利。这种

法律体系的原则（根据它，我可以取得这样的占有），这是对人权的原则，并只有一条这样的原则。

对人权的获得，绝对不能是原始的或专断的。因为这样的获得模式不符合我的意志的自由与其他每一个人的自由之间要取得和谐的原则，所以，这样的模式是错误的。他人不能以任何不公正的行为的手段去获得这种权利，因为这样做本身与权利的原则冲突。如果把这样一种错误的事强加在我身上，而我又可以根据权利的法则向他要求补偿的话，那么这样一来，我除了有资格保持我原有的东西而不至于减少以外，别无它获。

通过他人行为的手段而取得的占有（由于这种占有，根据权利的法则我来决定他的意志）始终是从他人自己有什么东西这一情况推论出来的。这种推论，作为法律行为，不能通过单纯消极的 让出 或抛弃 他所有的东西而实现，因为这样一种消极行为只能表示他的权利的终止，并不表示另一方取得一种权利。这仅能通过积极的转让或让予，才获得一种对人权，这只有通过公共意志的办法才能做到；用这种办法，种种对象便进入一人或他人的权力之内。因此，当某人放弃一个按公共权利拥有的个别物件时，此同一个对象如果由于他人的一次主动的意志行动而被接受，那么，此物便成为他的财产。由一个人到另一个人的这种财产 的过渡，称之为转让 。通过两个人联合意志的行为，把属于一个人的东西转移给另一个人，这就构成契约 （合同）。

19.通过契约的获得

每一项契约都包含意志的四个法律行为 ： 其中两个是准备的 行为 ，两个是构成的行为 。两个准备的行为是提供和同意，作为商议这项事务的形式；两个构成的行为是允诺和接受，作为结束该事务的形式。在提供物尚未为被提供人判定此物的确是他这一方想要的 东西之前，这个提供不能构成允诺；允诺必须经过前面两个（提供和同意）声明才能出现。但是，仅有这两个声明，到现在尚不能获得什么东西。

进一步说，既不是由于允诺人的个别 意志，也不是接受人的个别 意志，前者的财产便转到后者手中，这只能是双方结合的 或联合

的意志来实现，并要求双方意志同时或相继作出声明。可是，这种同时声明的行为，在经验中是不可能做到的，这两个声明只能在时间上一个跟着一个，而绝对不能真的同时发生。因为我虽然已经允诺了，但另一方现在仅仅是愿意接受，在真正接受之前的那段时间内，无论它是如何短暂，我都可以撤回我的提供，因为此时我仍然是自由的；同样，在另一方，接受人出于同样理由，也可以在接受行为发生之前，紧接着允诺行为之后，作出相反的声明，同样使自己不受约束。约束一项契约的外在手续形式或庄严仪式——例如握手。折断一根麦秆，双方各持一半——以及各种各样表示肯定双方声明的模式，都是用事实来表明，订约双方以什么方式可以表示他们发表声明时的窘状。这些仪式，作为表示允诺与接受在同一时间一齐发生，一直是成功的，而订约的四个形式却做不到。这四个行为，根据它们的性质，在时间上必须一个跟着另一个，可是，一个行为发生了，另一个行为尚未发生，或者再也不会发生。

只有哲学上先验的推论，通过契约而获得的概念，才能消除所有上述困难。在法律的外在关系中，我取得占有他人的自由意志作为决定他去做某一行动的原因。首先，在经验上，通过我们每个人自由意志及时的声明和相应的声明，作为取得占有的可感知的条件表达出来了，而这两种法律行为在时间上必须必然地被认为是一个跟着另一个发生的。但是由于这种被看作是法律的关系，其自身纯粹是理性的，这种作为制定法律的理性能力的意志（根据自由的概念和撇开种种经验条件），表明这种占有是理智的或理性的占有。既然允诺和接受的两种行为，不能认为在时间上是一个接着一个发生的，但是，把“契约的开始”看作是产生于一个公共意志（它可以用“与此同时”或“一齐发生”等词语来表达），被允诺的对象（在排除了经验的各种条件的情况下），根据纯粹实践理性法则，就表示为已经被获得。

这就是对通过契约获得的观念进行真正的和唯一可能的推论，只要花点力气，这个推论是完全可以证明的，可是，一些法理学的作家——例如摩西·门德尔松写的《耶路撒冷》一书——却白费了很多精力来论证这种获得的理性的可能性。这个问题是这样提出的：“我为什么应该遵守我的诺言？”这种问法就是假定大家都明白：我应该这样做。但无论如何，绝对不可能对所说的绝对命令提出进一步的论据，正如一位几何学家不可能用理性的三段论法去证明：为了画一个三角

形，我们必须用三条线（此为一个分析命题），其中两条线之和必须长于第三条线（一个综合命题），这种证明和上面的问题一样，是属于先验的。这是一个纯粹理性的公设，这是我们应该撇开时间和空间的所有可以感觉的条件，关于权力概念的纯粹理性的公设；这种摆脱上述条件而又不失去占有真实性的可能性理论，正是构成通过契约而获得的概念的先验推论。这里说的和上面一节所说的，作为通过占据外在对象而获得理论极为相似。

20.通过契约获得的是什么

我通过契约获得的那个被称为外在物 是什么？由于它仅仅是他人积极意志的因果关系，要把一些已经允诺的东西给我，可是，我并没有因此马上获得一件外在物，而仅仅获得一个达到这样目的的意志的行动，根据它，一个外在物便置于我的权力之下，于是我可以把它变成我的东西。所以，通过契约，我获得了另一人的允诺，它不同于被允诺的对象；但我却因此而在我拥有和占有的东西之外又加上一点东西。通过取得一种主动的责任，我能够对另一人的自由和能力施加压力，于是，我的占有就变得多了一些。我的这种权利 只不过是一种对人权 ，它的效力只能影响到某个特定的 具体的个人，特别是影响到他意志的因果关系，于是，他必须为我做 一些事情，这不是加于此法人的物权 。物权被认为和所有人 的联合意志 的观念（被看作是先验的）是一致的，仅仅通过它，我能够取得一种有效的权利来反对每一个占有该物的人。因为，正是在这个物权中包含了在一物中 的一切权利。

通过契约把我的东西转让或让与另一个人，这是根据连续性的法则进行的。这就是说，对一物的占有，在转让行动的进行过程中不能中断，因为，如果中断，该物便处于无主物的状态，我就可以在这种状态中获得一个对象，而且这会成为原始的获得，这是和契约的观念相矛盾的。但是，这种连续性所指的不是允诺一方或接受一方的特殊意志，而是他们共同联合的意志，就是这种联合意志把我的东西转让给他人。可见转让的完成并不要求允诺人为了另一方的利益而首先转让他的占有，或者放弃他的权利，而另一方立即占有或立即取得权利或者相反。因为转让是一种行为，该对象在转让行为中暂时同时 属于

双方所有，正如一个抛物体的运动轨迹，当该物体达到它的最高点那一瞬间，可以看作同时 既是升高又是降落，把这概念引用到转让行为上，就是从升高到降落的一瞬间。

21.接受和交付

在一项契约中获得一物，不是通过对允诺的接受而是通过被允诺对象的交付。因为一切允诺都与履行 有关。如果被允诺的是一个物，那么，要履行允诺只有通过一种行动，允诺人让接受人取得对该物的占有，这就是交付。在交付一物和接受一物之前，需要履行的行动尚未发生，该物尚未从一人转到另一人手中，因此，该物尚未为另一人获得。所以，来自契约的权利，仅仅是一种对人权，它只有经过交付才变成物权。

一项规定立刻交付的契约，排除在契约的缔结和它的执行中间有任何时间上的中断，因而，它不要求在未来再有什么特殊行动，通过这种行动，一个人可以把他所有的东西转让给另一人。但是，如果他们之间同意在一段时间之后——有限的或无限的——才履行交付，那么就发生一个问题，在交付时间之前，该物是否由于订立了契约而已经变为接受人的东西，于是接受人的权利就是对此物的物权；或者 需要另订一项特别契约，单独对交付作出必要的规定？可见，单纯由于接受而获得的权利只是一种对人权，它在交付之前不会变成对此物的物权。既然这种关系必须根据后者（接受人）的抉择来决定，那末这种关系得要按下一步将会发生的事情如何才能看清楚。

假如我缔结一项契约，要获得一个我所盼望获得的东西——比如是一匹马——而且我立刻把马拉过来放在我的马厩里，或者采用其他办法使它为我所占有，那么，这匹马便是我的，我的权利就是物权。但是，假如我把马仍然留在卖主的手中，和他又无特殊安排，规定在我取得占有此马之前谁在实际上占有或持有此马，这样一来，在真正改变占有之前，此马尚不是我的。我所获得的权利仅仅是针对某一特殊个人（即卖马人）的权利，即向他提出占有 此对象的权利，并以此作为我可以按照我的意志随意使用此马的主观条件。因此，我的权力仅仅是对人权，即要求卖主履行他的承诺，让我占有此物。如今，如果该契约没有规定即时 交待的条件，因而，在缔造契约和取得占有获

得物之间，有一间断的时间，在这段时间中我不能取得占有，除非通过行使特殊的被称为“占有行为 ”的法律行为，这种行为又构成一项特殊契约。这种行为包括我的声明中称：“我将派人去拉那匹马”，卖主一方必须对此表示同意。如果任何人将取得一物，而此物却被指定归另一人使用，但得由他付钱，由他去承担风险，这并非不证自明的或普遍有理的事情。相反，需要有一个特别契约去安排，根据这个特殊契约，转让该物的人在一段有限 的时间内，继续是它的所有者，并必须对该物可能发生的任何风险负责。即使获得者（接受人）已经推迟他开始占有的日期，即超出他原来同意去接受交付的日期，卖主仍要认为获得的一方是该物的所有者。因此，在占有行为发生之前，通过契约所获得的仅仅是对人权，接受者只有通过交付才能取得一个外在物。

第三节　“有物权性质的对人权”的原则

22.“有物权性质的对人权”的性质

“有物权性质的对人权”是把一外在对象作为一物去占有 ，而这个对象是一个人。这种“我的和你的”的权利，专门指涉及家属和家庭的权利。这里所涉及的关系是一些自由人彼此间真实存在的关系。通过这些关系和影响，彼此都作为人相待，根据外在自由（作为这种关系影响的原因 ）的原则，他们组合成一个社会，它的全部成员在此社会组织中彼此作为人相互对待，这样便组成一个家庭。这种模式（个人在其中获得了这种社会地位）及其作用（那些在此模式中被公认的作用），既不是产生于专横的个人的行为（事实），也不是来自单纯的契约，而是来自法律。这种法律（它不仅仅是权利，而且也构成对人的占有），是一种高于一切单纯 的物权和对人权的权利。这种权利必须实际上构成我们自身中人性的权利。此外，就这一点而论，这种权利以一种自然的允许的法则作为它的推论，依靠这个法则的力量，这样的获得对我们才成为可能。

23.在家庭中所获得的是什么

建立在这个法则之上的获得（作为此获得的对象）有三种。男人得到妻子，丈夫和妻子得到孩子，这构成一个家庭。另外，家庭获得仆人。所有这些对象，既是可以获得的，又都是不能被剥夺的。在这些对象中，占有的权利是一切权利中最严格的私人的 权利 。

【注释】

(1) 德文版无此标题，仅有三个“*”与上文隔开。——译者

(2) 德文版从“18”至“62”均无这些小标题。——译者

作为一个家庭社会的同一户人的权利

第一标题　婚姻的权利（夫与妻）[(1)]

24.婚姻的自然基础

家庭关系由婚姻产生，婚姻由两性间自然交往或自然的联系而产生[(2)]。两性间的自然结合体的产生，或者仅仅依据动物的本性，或者依据法律。后一种就是婚姻，婚姻就是两个不同性别的人，为了终身互相占有对方的性官能而产生的结合体。他们生养和教育孩子的目的可以永久被认为是培植彼此欲望和性爱的自然结果，但是，并不一定要按此来规定婚姻的合理性，即在婚前不能规定务必 生养孩子是他们成为结合体的目的，否则，万一不能生养孩子时，该婚姻便会自动瓦解。

尽管可以认为互相利用性官能的欢乐是婚姻的目的，但是，婚约并不能据此而成为一种专横意志的契约，它是依据人性法则产生其必要性的一种契约。换言之，如果一男一女愿意按照他们的性别特点相互地去享受欢乐，他们必须 结婚，这种必须是依据纯粹理性的法律而规定的。[(3)]

25.婚姻的理性权利

这种自然的性关系——作为两性间互相利用对方的性官能——是一种享受。为此，他们每一方都要委身于对方。在这种关系中，单个的人把自己成为一种“物”，这与他本人的人性权利相矛盾。可是，这种情况只有在一种条件下可以存在，即一个人被另一个人作为“物 ”来获得，而后一个人也同样对等地获得前一个人。这就恢复并重新建立了理性的人格。由于这种结合，获得人身的一部分器官，同时就是获得整个人。因为人是一个整体，这种获得发生在彼此性官能的交出和

接受后；或者，一个性器官与另一性器官发生关系，在结婚的条件下，不仅仅是可以允许的，而且在此条件下，进而是唯一真正可能的。可是，这样获得的对人权，同时又是“物权性质”的。这种权利的特殊性，可以由下述事例来确定：例如：已结婚的双方，如有一方逃跑或为他人所占有，另一方有资格在任何时候，无须争辩地把此人带回到原来的关系中[(4)]，好像这个人是一件物。

26.一夫一妻制与婚姻的平等

根据同样理由，婚姻双方彼此的关系是平等的占有关系，无论在互相占有他们的人身以及他们的财物方面都如此。因此，只有一夫一妻制的婚姻才真正实现这种平等关系，因为在一夫多妻或一妻多夫制中，一夫或一妻委身于对方，而他或她只能获得对方中的一人，即获得当时委身于他（她）的那一个人而已，因此也就变成一种纯粹的物了。至于他们的财物，他们各人都有放弃使用这些财物的任何一部分的权利，虽然这仅仅需要通过一项特殊的契约。

接着是纳妾的问题[(5)]，根据上述原则，纳妾很难被纳入权利的契约之中，因为纳妾是私通契约方式，如同偶然地雇佣了一个人那样，一个女人才成为妾。由于考虑到雇佣关系也可能包括上述关系的契约，所以，人人必须承认，任何一个可能订立了这种契约的人，如果她们盼望脱离这种关系回复原来的身份，就不能合法地要求她们去实现她们的承诺。关于纳妾的契约也可以堕落成为一项肮脏的契约。因为作为雇佣的契约规定身体的一部分为别人所使用，而这一部分又是和整个人不可分割的一部分，谁加入了这样的契约，谁就实际上要像一件物那样屈服于别人的专横意志。因此，任何人如果和别人订了这种契约，订约的任何一方可以废除这样的契约，只要此人愿意，在任何时间都可以这样做；而另一方在此情况下，没有任何理由埋怨别人损害了他的权利。这个原则同样适用于一个身份高的男子想和一个身份低的女子结婚的不相配的婚姻（或者“不自然”的婚姻）。他们的婚姻都是为了通过这种契约，利用双方不平等的社会身份，成为一方对另一方处于优越的社会地位而去控制对方，因而，事实上这样的关系和纳妾没有实质的区别。根据自然权利的原则，这种结合不能构成真正的婚姻。人们会质问，当法律以任何方式对待丈夫与妻子的关系

时，总是说："他将是你的主人"，于是他便代表命令的一方，而她就成为服从的一方，在此情况下，是否违背了婚姻当事人平等的原则？如果这种法律上的优越地位仅仅是基于考虑到丈夫与妻子的能力相比，在有效地完成家业的共同利益方面具有自然优势；此外，如果丈夫的命令权仅仅是根据这种事实来作出的，那么，不能认为这违背了人类结合成双的自然平等的原则。因为这种权利可以从二人结合与平等的义务以及有关的目的 之间的关系推断出来。

27.婚姻契约的完成

婚姻的契约只有夫妻同居才算完成。两个不同性别的人的契约，如果附有秘密谅解，彼此避免同居，或者知道一方或双方没有性功能，这项婚姻契约就是冒充的契约 ，它不能构成婚姻，可以由任何一方决定解除。但是，如果在结婚之后才发生一方缺乏性功能，那么，这项契约的权利不能由于一件在法律上不能加以指摘的偶然事故而被宣告无效或认为没有约束力。

获得一个配偶（或者作为丈夫，或者作为妻子），不能根据二人同居的事实 而不事前缔结婚约，便可以构成；也不能仅仅有了婚姻的契约而没有随后的同居，便可以构成。只有通过法律 才能获得配偶：即作为一项法律上责任的后果。它是由两个人，仅仅根据彼此占有 而结成一个性关系的联合体。这种相互占有，同时又仅仅是通过相互使用性器官，才能成为现实。

第二标题 (6)　父母的权利（父母与子女）

28.父母与子女的关系

从一个人对他自己的义务——就是对待他自身中的人性——于是产生一种对人权，加之于婚姻的一方，即不同性别的一方，作为人通过婚姻，真正地和互相地彼此获得对方。同样，根据这样建立起来的

联合体中繁殖 的事实，随着就产生保护和抚养子女 （这个联合体的产物）的义务。因此，儿童作为人，就同时具有原生的天赋权利——有别于单纯的继承权利——而获得父母的细心抚养，直到他们有能力照顾自己为止。这种抚养责任，直接由法律[(7)]规定他们的义务，不需要任何专门法案对此作出决定。

由于父母生育出的是一个人 ，不能把一个享有天赋自由的人设想成为仅仅是经过一种物质程序产生出来的一个生命[(8)]。因此，在实际关系中 ，把传宗接代的行为看成是未经他本人同意，而把一个人带进了这个人间世界的过程，而且通过别人负有责任的自由意志把他安排在人间，这是很正确的，甚至是一种十分必要的观念。因此，这种行为加给父母一项责任——尽他们力所能及——要满足他们的子女应有的需要。父母不能把他们的子女看成是他们自己的制造物 ，因为不能这样看待一个享有自由权利的生命。同样，他们也无权像对待自己的财产那样可以毁掉孩子，甚至也不能让孩子听天由命，因为他们把一个生命带到了人间，而他事实上将成为此世界的一个公民，即使根据权利固有的概念，他们已经不能对这个生命置之不理，漠不关心。

我们甚至无法理解上帝如何能够创造 自由的生命：如果人们未来的一切行为都为已经为那第一次的行动事先所决定，于是，未来的行为便都包括在合乎自然规律的必然的链条之中，那末，他们不可能是自由的。可是，作为人，我们事实上是自由的，因为，通过道德和实践关系中的绝对命令，这种自由被证明是理性的一种权威的决定。可是，从理论的角度看来，理性当然不能把这种因果关系的可能性变成可以理解的，因为它们两者（自由和绝对命令）都是超感觉的。在这些情况下，理性所能提出的一切要求，将仅仅是去证明，在涉及创造自由生命的概念时，不存在矛盾 。而这种证明也可以通过下述说明达到：当矛盾仅仅产生于时间的条件 加上了因果关系范畴时，就会转化为超感觉的诸事物的关系。时间条件（如果指的是：一种结果的原因必须先于结果以作为它的前提），在考虑到可感觉对象的彼此关系时是不可避免的；还有，如果这种因果关系的概念，假如在理论方面具有客观的现实性，那么，此因果关系的概念不得不被认为是指超感觉方面的。可是，当这个纯粹范畴撇开任何感知条件时，就是从道德和实践的观点来运用时，这个矛盾便逐渐消失！因而，在一种涉及创造概念的非感知关系时，也不存在矛盾。

哲学的法学家不会认为这种研究（当这种研究要追溯到先验哲学终极原则时）在道德形而上学中是一种不必要的微妙问题；或者当他在探索权利原则的最终关系中，考虑到维持公正的困难时，这种研究自身会消失在无目的的黑暗之中。

29.父母的权利

由上面所指出的责任，便必然地进一步得出，父母必须有权去管教与训练他们的子女，因为子女本人尚无恰当地运用他的肌体（作为一个有机体）和心智（作为一种理解力）的能力。这就涉及对子女的抚养和关心子女的教育。一般说来，它包括在实际生活中所形成的和发展的功能，它可以使子女在未来生活中有能力维持自己并成长起来；此外，还有道德修养与发展，凡是忽略了这方面的父母都是有罪的。所有这些训练一直要进行到子女独立成人的时期，即子女自己能够谋生的年龄。到了这个时期，父母才可以实际上放弃他们发布命令的权利，同时也放弃了补偿他们以往的操心和麻烦的一切要求，因为这些操心和麻烦在教养工作结束之后就没有了。父母只能依据感恩的责任，可以向子女提出任何作为（对父母的）道德义务的要求。

从孩子们具有人格这一事实，便可提出：无论如何不能把子女看作是父母的财产，他们仅仅在下述意义上可以看作属于父母的，如同别的东西一样为父母所占有：如果当孩子被他人占有时，父母可以把他们的子女从任何占有者手中要回来，哪怕违反子女本人的意志。可见，父母的权利并非纯粹是物权，它是不能转让的。但是，这也不仅仅是一种对人权，它是一种有物权性质的对人权，这就是一种按物权方式构成的并被执行的对人权。

很明显，在权利的科学中，除物权和对人权两种权利而外，还必须添加上这一项"有物权性质的对人权"，否则，把权利仅仅分为前面两种是不完整的。因为父母对子女的权利，如果仅仅看作是一种物权，如同属于他们家里的一部分东西，那么，当子女逃跑时，父母不但能仅仅根据子女有返回父母身边的义务，把子女要回来，他们还有资格像对物件或者对逃走的畜牲那样，把子女抓回关起来。

第三标题　家庭成员的权利（主人与仆人）[(9)]

30.一家之主的关系与权利[(10)]

一个家庭里的孩子们，他们和他们的父母构成一个家庭。当他们达到成年 确实具备了自主的能力时，就成为自己的主人，即使没有一项契约把他们从原先的不独立的状态中解放出来。这种成年状态的到来，一方面是随着年龄的自然增长达到自然成年状态；另一方面是形体上的成熟，达到与他们的自然素质相符的状态。这样一来，他们仅仅依据法的观念便取得成为自己主人的权利，不用采取任何特殊的法律行为。他们对于父母为他们所进行的教育，不欠任何法律上的债务，正如在父母一方，现在也同样解除了对子女的责任，父母和子女双方于是获得或重新获得他们自然的自由。那个必须依据权利法则而组成的家庭社会也就因此而自然地解体。

可是，双方也可以决定维持这个家庭，但是要在另一种责任形式之下维持。可以假定是这样的一种关系形式：即一家之长的主人与其他成员作为家庭仆人（男的或女的）之间关系的形式；他们之间新的受制约的家庭经济关系 可以由契约规定。家主（真正的或实际的）和子女们（他们已成为自己的主人）订立契约，如果这个家庭没有孩子，就和其他一些自由的、构成这个家庭的成员订立契约，这样，便建立了一种家庭关系，它不是建立在社会平等之上的，而是一个人作为主人发号施令 ，其他人作为仆人服从命令 。

这样，从一家之主看来，家仆或仆人就是属于他的。至于他占有他们的形式 或模式，他们好似根据物权属于他的，因为当任何人逃跑时，他有资格根据单方面的意志，把他们带回来重新置于他的权力之下。但是，就他的权利内容 或者使用 来看，他虽然有资格把这些人作为他的家仆，却没有资格把自己当作他们的所有者或者物主去对待他们，因为他们仅仅根据契约才服从他的权力，而凡是契约，总是有明确的约束条件的。一个契约，如果一方为了另一方的好处，放弃了他的全部自由，因而他不再成为一个人，也就不再有义务去遵守契

约，这种契约便是自相矛盾的，所以它本身是无效的，作废的。至于有人因犯法而失去他的法律人格，因此而对他产生了所有权的关系，在此不作考虑。

这种一家之主和他的家人之间的契约不能是下面这种性质，即不能把合法地照契约使用 他们变成对他们滥用 权力。在这种情况下，什么是正当使用 权力和滥用权力 的判断，不能仅仅听家主一方的话，同样也应该听家仆一方的话，绝对不能把家仆拴起来工作，或者对他们进行人身奴役，像对待奴隶或农奴那样。因此，这样的契约不能以终身作为规定的期限，在任何情况下，只能是在一 段 时期中有效。在这段时期中，一方可以通知另一方有关他们关系的终结期限。孩子们，甚至包括由于犯法已经变成奴隶的人的子女，始终是自由的。因为每个人生来是自由的，一个人生下来时并没有犯过法，甚至到他成年时期的教育费，也不能算作他必须偿还的债务。因为，即使一个奴隶，如果他有能力，一定会教育他的子女，但并没有资格和子女计算教育费用，由于考虑到他没有能力负担这项职责，那么，该奴隶的占有人就要负起此责任，因为他已经使该奴隶本人处于无法去实现这种职责的境地。[(11)]

在这里，如同在前两个“权利”所说的那样，再一次明确地说明，在家主和家仆之间存在一种“有物权性质的对人权”。因为在法律上规定，当任何人占有他的仆人时，他有资格把他们要回来，好像他们是他的外在物。哪怕在可以让他们逃跑的理由面前；哪怕他们的特殊权力在此情况下，已经从法律的角度上加以研究过，主人仍有资格把他们带回家中。

【注释】

(1) 德文版无此“夫与妻”。——译者

(2) “两性关系”或者是自然的，通过这种关系，人类可以产生自己的种类；或者是不自然的，它又可以分为两种，或者是指和对方属于同一性别的，或者是非人的其他种类。不自然的两性关系是违背一切法则的，对这种违反天性的罪犯，真是“无以名之”。他们违犯了作为人的一切人性，不可能通过任何界线与任何例外，把他们从彻底的堕落中挽救出来。——康德原注

(3) 德文版中第一段在英文版中变为注①，文字上也略有出入，意思一样。如，德文版中说："性的结合是相互利用，一个人利用另一个人的性器官和能力，或者是自然的利用，或者是非自然的利用……"。还有，德文版中无此节的第一句。——译者

(4) 德文版为"带回到自己的权力之内"。——译者

(5) 纳妾，也可译为"非法同居"。——译者

(6) 德文版在"第二标题"前有一小标题："家庭社会的权利"。——译者

(7) 这里所说的法律，应理解为道德法则或自然法。——译者

(8) 康德在此加了一个长注，英译本把此注改为正文，即下一段的："我们甚至无法理解上帝……"。——译者

(9) 德文版无"主人与仆人"，这是英译者附加的。——译者

(10) 德文版把此小标题列在"第三标题家庭成员的权利"之下，"30"之后无小标题。——译者

(11) 德文版无"因为他已经使……"这半句。——译者

一切可以由契约获得的权利在体系上的划分

31.契约的分类。货币和书籍的法律概念

有理由要求权利的形而上学科学，应该完整地和明确地决定这门科学的先验概念的合乎逻辑分类的各个分支，以便把它们组成一个真正的体系。另一方面，一切来自经验的 分类仅仅是些片 断的部分 ，它让我们处于不肯定之中，不知道还存在哪些部分内容需要寻找出来，使全部被划分概念的所有各方面达到完善。另有一种分类，它与只凭经验的划分法相反，是依照先验的原则来分类，可以称之为教理的分类。

每一项契约，从客观上 来看，包括两个法律行为：允诺与对它的接受。经由后者而来的获得（除了这是一种"承担的契约"需要交付而外）不是契约的一部分 ；它是此契约法律上的必然结果。请再从主观上考虑 ，或者考虑这种获得（依据理性作为一个必然的结果，它应该发生），在事实上，作为一种物质上 的结果，是否会必然随着发生。显然，我毫无把握 或保证：仅仅根据接受一项允诺，这个获得将会必然发生。因此，需要有某些外在的东西和这种契约的模式联系起来，以便使此契约所规定的获得变得肯定 。这只能通过某种因素去完成和决定这个必须的手段来达到获得，并以此来实现此契约的目的。为了和接受人联系以及为了他的利益，需要有三个人参予：允诺人、接受人和警告人或保证人。保证人的重要性是很明显的，但是，通过他的参予以及他和允诺人的特殊契约，接受人并不能得到什么实物，只是一种强制的手段，让他能得到那些属于他所有的东西。

根据理性的逻辑分类原则，只应该有三种 纯粹而简单的契约 模式 。当然存在无数的混合模式和经验中的模式，再加上法定的和习惯的涉及"我的和你的"原则的形式，这些形式都与理性的法则一致。但是，它们都被划在形而上学的权利科学范畴之外，只有理性的契约模式，才在这里加以说明。

一切契约都是建立在获得的目的之上，它们是：

1）无偿的（单方面受益的）契约，单方面获得；或者

2）负有法律义务的契约，彼此相互获得；或者

3）告诫的契约，没有任何获得，仅仅保证已经获得了的东西。这种契约对某一方来说可能是无偿契约，但同时对另一方来说是负有法律义务的契约。

1）无偿的契约有：

（1）保管，包括受托保管某种有价值的存放物；

（2）借用，借一物给他人使用；

（3）捐赠，一种无偿礼物。

2）负有法律义务的契约，或者是交换的，或者是租雇的契约：

（1）交换的或彼此交换的契约：

① 物物交易或者严格的真正的交换。以货易货；

② 买卖，为了钱而出卖货物；

③ 借钱或借物，指可以用同类物偿还为条件的借用，例如借谷还谷，借钱还钱。

（2）出租或雇用的契约[(1)]：

① 出租一物给他人去使用。如果这个物只能以同类物偿还，此物可能就是一项负有法律责任契约的对象，并考虑到此物的收益；

② 受雇去劳动。让他人按一定价钱使用我的劳力的契约，订此契约的工人是受雇的仆人；

③ 委托。委托契约是代替另一人并以另一人的名义，去执行某件事情的契约。如果这个行为仅仅是代替另一个人去做的，并不同时以另一人的名义，那么，这是用不着委任的行为；但是，如果一个行为要用他人的名义去做，这就构成委托

，它作为代理的契约是一项负有法律义务 的契约。

（3）告诫的契约是：

① 抵押品。以一项动产作抵押品，它被存放起来作为保证；

② 保证人的责任。为了完成另一人的承诺而作出的保证；

③ 人身安全。在履行契约时，对人身安全的保证。

通过上面列出的各种模式，一个人的财产可以转让或过渡给另一个人，包括为了这种转让需要的某些对象或者工具的概念。看起来，这些对象或工具完全是经验的，因此，它们是否可以有资格列入形而上学 的权利科学好像还有疑问。由于在这样的科学中，它的分类必须依照先验的原则，而关于法律关系的内容 （它可能是暂时 的）应该撇开不去考虑，我们只应该去考虑法律关系的形式。

这样的一些概念可以用货币 与所有其他作为商品和货物的可交换物之不同来说明；或者可以用书籍来说明。如果把货币和书籍作为说明的例子来考虑，那么，我们可以看出，货币的概念在商业交易中是所有人类通过物来交往的中介手段中，数量最大 和最 有用 的手段，和书籍在交换思想中作为最巨大的手段一样，这些概念会自己溶化在一些纯粹智力和理性的关系中。很明显，这样的一些概念并不因为和经验的东西混合，而真的减弱了纯粹理性契约的既定体制的纯洁性。

用货币和书籍的概念来说明契约的关系 (2)

（1）什么是货币？

货币是一种物，只能在转让 或交换中才能利用 它。亚亨瓦尔给货币下了一个很好的词语上 的定义，他的定义能充分地把含有这一类意志的对象和其他的对象区别开。但是，这个定义并没有给我们什么

知识，能说明这样的一种物可以作为货币的合理的可能性。可是，我们从这个定义中仍然可以了解不少内容：1）这种转让在人类相互交往中和交换的模式中不是看作赠送礼物，而是意在通过负有法律责任的契约去达到互相 获得的一种模式；2）把它看作是进行商业活动的单纯手段（或媒介物），普遍地为人们接受的东西，但是它自身却没有什么价值，它和作为商品的东西或者货物相反，这些货物具有一种特殊的价值，能在人们中间满足特别的需要[(3)]。所以，货币代表 所有可以交换的物品。

一蒲式耳谷物，作为满足人类的需要，具有最大的直接价值。可以用它来饲养牲畜，牲畜又会有助于我们的营养和交通，甚至还会替我们干活。因此，通过谷物这个手段，人们得到繁殖和维持生命，人们不但能够再生产这种自然物，他们还会通过其他人造物来解决我们一切正当的生活需要。于是人们能够盖房、做衣服，并提供种种巧妙的供人欢乐和享受的东西，这些东西又构成勤劳的产品。相反，货币的价值仅仅是间接的，它本身不能被享用，也不能起到直接被享用的作用。可是，货币是达到这些目的的手段，在所有的外在物中，它具有最高的用途。

根据上述的认识，我们可以暂时找到货币的真正的 定义。它的定义可以是：货币是人们在彼此交换“互换物”中，继续维持人们勤劳的普遍手段。因此，自然界的财富（就它通过货币的手段去获得而言），恰当地说，仅仅是勤劳的总和或者是人们用来彼此补偿的实用劳动，它在人们中间流通时，用货币作为代表。

那个被称为货币的物品，必须花费很大的勤劳才能产生出来，或者甚至把它放在别人的手里，它可以相等于那些用来交换的财物或商品或货物（包括天然的和人造的产品）所需要的勤劳或劳动。如果生产这种称为货币的物质比生产其他为人们需要的货物更容易，那么，在市场上，货币就会比准备出售的货物多。这样一来，卖方在他的货物上化费的劳动就必须比买者所花费的要多，卖者得到货币的速度加快，于是，一般地用在制造货物的劳动和勤劳，以及劳动的生产率（它是公共财富的来源），都会同时缩小或降低。因此，银行的钞票和票据并不能看作是货币，虽然它们在一段时间内可以取代货币地位，因为人们差不多用不着花费多大努力便可以把钞票和票据生产出来。它们的价值仅仅建立在流行的舆论上：它们在未来仍如既往可以

和现款[4]交换。如果一旦发现，无论如何，没有足够的现款可以保证这些钞票或票据方便地兑换，那么，舆论便不再支持它们，贬值就成为不可避免。于是，在秘鲁和墨西哥经营金矿和银矿的人——特别是他们考虑到，去寻找这些贵重金属新矿脉可能是没有结果的努力——很可能比欧洲生产货物的人要付出更大的勤劳。开矿的劳动在这种情况下就会被放弃，上面谈及的国家就会很快陷于贫困，除非是欧洲的勤劳，受到这些金属的刺激，同时均衡地扩大，向矿工提供奢侈的用品，以便经常维持矿工的工作热情。这样做了，勤劳与勤劳之间，产业与产业之间的平衡便始终可以得到维持。

为什么那些最初仅仅是商品或货物的东西，最后有可能变成货币呢？这件事情的发生可能是这样：某个地方的君王是某一特殊物品大量而又有权势的消费者，最初，他为了把这种物品当作装饰品用来装饰他的仆人和宫廷，他便强令他的臣民进贡这一种金属。这类东西可能是金子或银子、铜或者一只美丽的称作"海汎"一类的贝壳；或者，在刚果，却是一种叫作"马库特斯"的席子；或者，在塞内加尔，是一些铁块；或者是黑奴，像在几内亚海岸。当一国的统治者命令进口这些东西时，就不得不调动一些劳力去生产这些东西，并根据当时在市场上或在交换中所形成的某些商品规则，把这些劳动生产品作为支付给这些人的报酬手段。在我看来，仅仅是这样一类特殊的货物，才能被作为法定的手段，在该国臣民彼此交换中维持他们的勤劳的劳动；于是这种特殊的货物便构成这个国家财富的代表物。这种特殊的货物便因此在实际上变成了货币。

货币的理性概念（它也包含了经验的货币概念），就是这样的一种物的概念，它在公共交易的过程中，或者在占有物的交换中，规定一切其他构成产品或物品的价格，在其中甚至还包括科学在内，只要科学不是无偿地教授给别人的。货币的数量在一个民族中构成他们的财富。因为价格就是一件东西的价值的公共判断，在复杂的比例关系中，它成为公共的有代表性的媒介物，并在流通中完成勤劳或劳动生产品的互相交换[5]。这些贵重金属，当它们不是仅仅根据重量，同时也刻上或加上标志表明它们值多少钱，这种金属块便成为法定的货币，并称之为铸币。

亚当·斯密说："在所有的民族中，货币已经变成商业的普遍使用的手段，通过它的介入，所有各种货物都被带进市场销售或者彼此交

换。”这个定义仅仅考虑在负有法律责任的契约中，彼此履行的必须具备的形式，并且撇开交换的具体内容，便把货币经验的概念扩大到它的理性观念上。因而，这个定义和权利的概念在“我的和你的”的交换和交易中，普遍地是一致的。因此，这个定义，和前面所说的先验契约的教义性划分提纲的说明是一致的，因而，一般说来，也和形而上学的权利原则是一致的。

（2）什么是书籍？

书是人们写出来的，它包含某人向公众所作的，通过可以看得见的语言符号来表达的讲话，这和书籍的实际外形无关，不论它是用笔写的或用活字版印刷的，也不论它是写成的或印成几页或许多页的。那个以他自己的名义通过书向公众说话的人是作者；那个把这部写作以作者的名义向公众介绍的人是出版人。当一位出版人得到作者允许或得到该作者的授权去这样做的时候（这种行为是与权利有关的），他是该书的合法出版人；如果他没有得到允许和授权而去这样做（他的行为是违反权利的），该出版人便是一个假冒出版者或非法出版人。一部原始文稿的全部印本或抄本的总数，称为一个出版发行量。

未经授权而出版书籍是违背权利原则的，应该依法禁止

一篇文章不是一种概念的直接了当的表达。例如，不像一位雕刻家所雕刻的一个人像，或者一个胸像，或者一个模型。书是用一种特殊的形式向公众讲的话；也可以说是作者通过他的出版人公开地作演说。同样，出版人通过印刷工人（作为他的工人）的帮助来说话，但不是以他自己的名义，否则他将变成该书的作者，他只是用作者的名义来出版；他是唯一有资格去这样做的人，因为他借助该书作者对他的委托取得这种权利。因此，未经授权的印刷人和出版人，乃是一个假拟的授权用其出版物来说话的，他也确实用了作者的名义，但他这样做却并没有得到作者的委托。因此，这种未经授权的出版物是错误的，是对被授权的和唯一合法的出版者的侵犯，因为，这等于盗窃了后者有资格和有能力去行使他正当权利的权利，并因此而获得了利

益。那些未经授权而印刷和出版书籍的行为，应根据权利的理由加以禁止，因为这是一种冒充的和侵犯版权的行为。

看来，有这样一种印象，存在一种印刷和出版书籍的共同的权利。但是，只要稍微考虑一下，任何人必定认识到这种观点是极大的不公正。其理由可以直接从这个事实来说明：一本书，从一个 角度看，是一种外在（或有形）的工艺产品，它能够为任何一个可以合理地占有一册此书的人所仿制，于是，根据物权 他有仿制此书之权利 (6)。

但是，从另一个 角度来看，一本书并不仅仅是外在物，而且是出版人对公众的进话 ，他受该书作者的委托，是唯一有资格公开这样做的人，这就构成一种对人权 。认为存在上述共同权利的看法的错误，产生于颠倒了和混淆了这两类权利和书的关系。

对人权和物权的混淆 (7)

混淆对人权和物权的情况，也可以同样出现在对另一种租赁契约（见31节（2）之①），也就是对出租契约的不同看法中。问题产生于：如果物主（所有者）已经出售了他尚在出租的一间屋子或一块地，那么，该物主是否要在租借期满之前，必须在出售契约上添加继续租借的条件；或者应该认为“交易中断了租约”？当然要保留一段准备预先通知的时间，这是根据为人使用的那个东西的性质而决定的。按照第一种观点，房子或田地会被看作是负有责任 的 ，并构成承租人对此物（房子）的物权；只要在出租契约上写上一条：万一需要出售出租物时，此租约继续有效或被认可，这个物权问题便可以完满实现。但是，由于这不是一个单纯的租借契约，应该严格地要求和另一契约结合起来，对这种事情，出租人都不大愿意这样做。于是“交易中断了租借”的命题便被认为是一条原则，因为对于作为财产的一个物件的全部权利超过所有的对人权，两种权利是不一致的。但是，承租人依然存在一种行为的权利，根据对人权，他有权要求赔偿由于中断出租契约而产生的任何损失。

插入的一节　意志的外在对象的理想获得

32.理想获得的性质与模式

我之称为理想的 获得的模式，因为它没有时间上的因果关系，它仅仅建立在纯粹理性的观念之上。然而它是实在的 ，并不是一种单纯想象的获得；不称它为真实的 ，是仅仅由于这种获得的行动不是经验上的。这种行动的特点来自这样的特殊性：某人从另外一个人那里要取得获得物，但这另外一个人，或者是尚未存在 ，或者他只能被认为是可能有 的人，或者他刚刚停止 作为这样的人，或者他再也不是 这样的人。因此，这样取得占有的模式只能看作是一种理性的单纯实践观念。

理想的获得有三种模式：

（1）凭时效取得财产权的获得；

（2）凭继承或接替他人的获得；

（3）凭不朽的功绩，或者因为死于好名声而要求的权利[(8)]。

所有这三种获得的模式，事实上只能在有公共法律状态的社会中才能有效。但是，它们并不是仅仅建立在国家的宪法之上，或者建立在人为的法令之上的。它们早已先验地包括在自然状态这个概念之内，因而在它们的经验现象未存在之前必然是可以想象的。在国家的宪法中，关于它们的法律，应该依照理性概念的指示。

33.（1）凭时效的获得

我可以从别人那里取得的财产，仅仅是由于我长期占有 它并使用它。这样的财产不是被取得的，因为我可以合理地假定 ，他的同意使得这种获得有效；也不是因为我可以假定：由于他没有反对我对此物的获得，就表明他已经停 止或放弃把它作为他的东西。我之所以得到它，是由于：即使可能有任何人确实对此财产提出要求，说他是它的真正所有者，我可以根据我长期对该物的占有而拒 绝 他的要求，不

考虑他过去的情况，并继续占有它，好像在我占有的这段时间中，他的存在仅仅是一种抽象的东西，尽管我可能后来已被告知有关他的存在和要求。这种获得的模式，如果称之为由于长期使用而来的获得 是不大正确的，因为拒绝所有他人的要求会被看作仅仅出于时效的结果，而且，获得的过程必须在行使这种拒绝的权利之前完成。这样一种获得模式的理性的可能性，现在已经被证实了。

任何人，如果他对一物不做出持续占有活动 ，去表明他有充分权利被认为该物是他的，那么，他根本就没有作为该物的占有者存在过。只要他没有为自己取得该物占有者的资格，他就无权控诉受到侵害。当另一个人已经占有了该物，即使他后来提出对该物的要求，他只不过说他曾经一度占有过它，而并不是现在仍然占有它；或者他的占有，作为一件法律事实，也并非一直继续从未中断过。因此，只有一种占有的法律过程，此过程一直被保持着未曾中断过，并且通过文件记载的事实可以证明，这样的人在长期停止使用一物之后，仍能够为他自己保证该物为他所有。

因为这里假定，他忽略了去做这种占有活动而又不影响到别人承认他的占有到现在为止是合法的、无可争辩的 、善意的 ，他有无可否认的权利继续占有该物，于是，他可以把该物看作是在他的占有之中，如同被他获得的那样，这样一来，没有什么获得能够变成最后决定的和有保证的了，一切获得将仅仅成为临时的和暂时的。很明显，在人间找不到任何历史记载，证明对一种（占有）资格的探究，必须要追溯到最先的占有者和他的获得行动。那个凭时效而获得赖以建立的假设，不仅仅与作为被允许的和公正的权利 相一致，而且这种获得成为 权利的假设，以及这种获得是想象的假设也和强制的法律相一致。任何人，有一段时期，如果他忽略了把他的占有行动在文书中加以注明，那么，他就已经失去要求继续是占有者的权利；至于他忽略了去这样做的时间有多长（对此不必要作特殊的限制），只要能肯定这种忽略便够了。如果要维持一个到现在尚不为人们所知的人作为所有者，而且他的占有行为至少已经被中断了（不论这是否出于他自己的过错），他仍然能够在任何时间重新获得该物，这便与法律上的实践理性的公设相矛盾，因为，这样一来，就使得一切所有权都成为不肯定的了。

但是，如果他是一个政治共同体的成员或公民联合体的成员的话，这个国家可以代替他保留他的占有权，虽然这种作为私人的占有可能受到中断。在这种情况下，实际的占有者将无法去证明他获得的资格，哪怕是来自最初的占领，或者是根据时效而取得的资格。可是，在自然状态下，时效却普遍地是一种公正持有的根据，虽然作为获得一物的法律模式却是不合适的，但是可以作为一种根据去保持持有者的占有，因为在自然状态下不存在法律的行为，对法律要求的一项解除，通常也称之为获得。占用时间较长久的占有者，由于长期使用而来的获得的资格，则属于自然权利的领域。

34.（2）凭继承的获得

继承的构成，是由某一个将要去世的人，把他的财产或货物转交给一个生存者，并经过双方意志的同意。继承人的获得（他取得遗产）和财产人的放弃（他让出财产），这两项行为便构成"我的和你的"的交换，它们同时发生——立遗嘱人生命停止的时刻。因此，从经验的角度看，不存在什么转让的特定行为。因为经验的转让包括两个相继发生的行为，一个人首先放弃他自己的占有，而另一个人则随之相应地取得这个占有。由两个同时发生的行为构成的继承，是一种获得的理想模式。在自然状态中，如果继承没有遗嘱是不可想象的。但是有个问题，这种获得的模式，是否被认为是一种继承契约，或者是通过遗嘱，构成一个继承人的单方面的行为。这个问题的解决取决于下一个问题，是否和如何在同一时期内，一个临死的人能够把他的财产转移给另一个人。因此，由继承而获得的一种模式如何成为可能的问题，必须独立地考察各种可能的形式，找出一种在实际生活中被采用的，并且是一种只能在共同体中存在的形式。

"通过一项遗嘱规定的转让，被规定或被指定的继承人的获得是可能的。"如果立遗嘱人凯厄斯允诺在他最后的遗嘱中宣布，他死后把他的财产转让给蒂希厄斯（后者对此允诺毫无所知），那末在凯厄斯有生一日，他仍然是该财产的唯一的所有者。可见，仅仅是单方面的意志行动，事实上什么东西也没有转让给他人，因为在允诺一方之外要求再加上接受的一方，此外，在这里尚缺乏两方面同时发生的意志行动。因此，只要凯厄斯活着，蒂希厄斯就不能为了去获得遗产而特意

表示接受，因为凯厄斯只承诺在他死后，财产才能转移，否则，该财产在一段时间内至少是共同占有的，而这并非是立遗嘱人的意志。无论如何，蒂希厄斯心照不宣地获得一项特殊的、对继承物（作为物权）的权利。这种特殊权利是由有资格去接受 该遗产的单独的和排他性的权利所构成，因此，这笔遗产在这个时间被称为“无继承人的遗产”。现在，每一个被指定的继承人，通过遗嘱必定总是有所得而绝不会有所失，他必定会，虽然是心照不宣地接受这样的一种权利，正如蒂希厄斯在凯厄斯死后通过接受那个允诺而成为继承人，于是他便可以获得这笔遗产一样。与此同时，该遗产并不是完全没有所有者，不过，这个所有者仅仅是未定的 或空缺而已，因为他完全有选择的权利去决定是否真的把遗赠的财产变成他的所有，或者不去接受这笔遗产。

因此，根据单纯的自然权利，遗嘱是有效的。这种主张无论如何可以被理解为，当一旦建立了文明状态的时候，立遗嘱可以并值得在文明状态之中加以推行并订为法律。因为，在文明状态中，只有公共意志才能够维持继承的或后裔的占有，尽管这种占有尚有接受和拒绝这种悬而未决的问题，特别是它属于谁亦无固定。

35.（3）一位好名声的人死后继续存在的权利

一个人死了，在法律的角度看，他不再存在的时候，认为他还能够占有任何东西是荒谬的，如果这里所讲的东西是指有形物的话。但是，好名声却是天生的和外在的占有（虽然这仅仅是精神方面的占有），它不可分离地依附在这个人身上。现在，我们可以而且必须撇开一切自然属性，不问这些人是否死后就停止存在或继续存在，因为从他们和其他人的法律关系来考虑，我们看待人仅仅是根据他们的人性以及把他们看作是有理性的生命。因此，任何企图把一个人的声誉或好名声在他死后加以诽谤或诬蔑，始终是可以追究的，纵然一种有充分理由的责备也许可以允许提出来——因为，“不要再说死者的坏话，只说死者的好事，”这句格言，只有在这种情况下是不适用的。因为对一个不在场的人和不能为自己辩护的人散布许多责备，令人看来至少是缺乏宽宏大量的。

可是，由于一个一生无可指责的人，死后也应该受到尊重，那就要承认，这样的一个人可以（消极地）获得一个好名声，并构成某种属于他自己所有的东西，纵然他在人间已不能再作为一个有形的人存在了。还可以进一步认为，他的后代和后继者——不管是他的亲属或不相识的人——都有资格去维护他的好名声，好像维护他自己的权利一样。理由是，这些没有证实的谴责威胁到所有的人，他们死后也会遭到同样对待的危险。既然一个人死了仍然能够获得这样一种权利，即使这是个别事例，但总是一件无法否认的事实，这个事实说明先验的制定法律的理性，把它的命令或禁令扩大到超出现实生命的界限。如果有人对一个死者散布指责，使死者像活着的时候那样遭到不名誉的损失，或者甚至把他说成是卑鄙的人，那么，任何人，如果他能够证明这种谴责是有意诬蔑和伪造的，他就可以公开宣布此人是对死者造成不名誉的中伤者，并转而责备此人为不公正的人。这种观点会不为人们所接受，除非在法律上假定死者虽然已死，却可以由于这种谴责而受到损害；并且还假定，向死者道歉是对死者一种公正的补偿，虽然他早已不在人间。为死者作辩护的人，用不着要求授予这种行为的资格，因为每个人必然地也为他自己提出这样的抗议，这不仅从伦理上看是一种道德义务，而且还是属于他的人性方面的权利。这个辩护人也用不着陈述因为向死者添加污点而对他个人产生的损害，而且这种损害由于他是死者的亲朋还会自然增加，他并非出于上面的理由才有理去指责那些对死者的非难。这样的一种理想的获得模式，甚至当一个人死后也有反对活着的人的权利，确实是有理由的，因此是不容争辩的，虽然这种权利的可能性不能用逻辑推论出来。

有什么根据可以从上述的情况中引导出一些不切实际的推论，用以预测未来的生活，以及对已离开躯体的灵魂作无法为人察觉的联系。由于对这项权利的考虑结果，人们所发现的不是别的，仅仅是纯粹道德的和法律的关系，这种关系存在于人们中间，以至存在于现实生活中有理性的人们中间。抽象就是撇开一切存在于空间和时间的那些有形的具体条件，于是，考虑人时，就逻辑地把他和附属于人体的那些物质因素分开，这并非指他的确实有被解除这些特性时的状态，而仅仅指作为灵魂来看，在这种情况下，他们有可能确实受到中伤者对他们的伤害。正如一百年以后，任何人都可以编造一些假话来污蔑我，像现在中伤我一样。由于在纯粹法律的关系中，我所说的权利完全是理性的和超感觉的，是撇开时间的物质条件的，所以诽谤者应受

惩罚，正如他在我还活着的时候对我侵犯一样，只是这并不按刑事程序来惩罚，而仅仅是由于他失去廉耻而可能引起别人的损失，并且这是通过公共舆论，根据“报复法则”给他的惩罚。甚至对一个已故作家的剽窃，虽然没有玷污死者的名誉，仅仅是盗用了他一部分财富，那也应正确地被认为损害了该作家的人权[(9)]。

第三章　由一个公共审判机关判决书中所规定的获得

36.依照公共法庭的原则，什么是主观规定的获得？如何规定？

自然权利，它被简单地理解为不是法令所规定的，是纯粹先验地被每一个人的理性可以认识的权利，包括分配正义和交换正义。很显然，后一种正义，由于它所构成的正义 其有效性是在二人之间，彼此发生往来的相互关系中，必须属于自然权利。分配正义也是根据同样的理由来论证，由于分配正义能为人的先验所认识，所以也是一种自然权利。有关这方面的决定和判决必须由自然权利的法则来调整。

一个法人，如果他主持有关正义的事宜并加以执行，他就被称为正义的法庭，他从事的公务程序就叫做审判制度，对某一案件所作的判决叫做判词。在这里，根据权利的理性条件，这一切都被看作是先验的，不考虑像这样的一个社会是如何具体地建立和组织起来的。在这方面，还需要有专门的法令以及相应的经验的原则。

因此，从每个人必须通过理性的判断去加以决定的这个意义来看，这个问题不仅仅是“权利自身是什么？”它还是：“在这个案件中引用的是哪种法律？”也就是，“在一个法庭看来，什么是正确的和公正的？”理性的观点和法律的观点由此而区分开。这里有四种情况，在其中，有两种判断形式的观点不一致并且彼此冲突。但是，这两种判断也可以彼此并存，因为它们是从两种不同的观点中（然而各自又都是真实的）推断出来的：一个是从私法的角度；另一个是从公法观念的

角度。四种情况是：（1）捐赠契约；（2）借贷契约；（3）真正重新获得的行为；（4）誓言的保证。

法学家在这里有一个通病，就是陷入一种谬误，用一种默认的假设来处理这个问题。他的做法是，假定法律原则是客观的和绝对的，公共的正义法庭有资格，甚至为了它自己的好处，会必然采纳这种法律原则，并且仅仅从这种主观 的意图出发，法庭认为它有资格去决定和判决所有属于个人的权利 [(10)] 。因此，设法使这种区别为人所理解，并引起人们对它的注意并非小事。

37，（1）捐赠契约

捐赠契约，表示把属于我的一物或权利无偿地 转让。它包括以我作为捐赠人的一方，另一人作为受赠人一方，按照私法原则发生关系。通过这个契约，我的东西便转移到后者之手，他把它作为一种礼物来接受。可是，这不能因此假定我有意约束自己强迫 自己去遵守我的诺言；也不能假定我就此无偿地放弃我的自由，也可以说，竟然达到不顾自己的程度。“没有人会对自己置之不顾 。”根据权利的原则，这种情况倒是可能在文明状态中发生，因为在某种情况下，捐赠这件事中的受赠者能够强迫 我去履行我的允诺。如果这件事出现在法庭上，根据公共权利的条件，就必然会有两种设想的结果，要么捐赠人已经同意这种强制 [(11)] ；要么法庭在判决书中不去考虑他是否有意保留原来的权利而撤销他的允诺，只是仅仅提到已经肯定的事情，即捐赠一方的允诺条件和接受一方的条件。虽然允诺人一方因此认为——这是易于被假定的——他并不必然地在任何情况下都受他自己允诺的约束，如果他在没有实际履行允诺之前“后悔”了，而法庭又假定如果他心中有此想法，他应该明确地 表示他保留了自己的权利。如果他没有作出这种保留的表示，那就被认为他可以被强迫去履行他的允诺。这是法庭所假定的原则，否则，正义的执行职能将受到无穷的阻碍，甚至成为完全不可能。

38.（2）借贷契约

在善意借贷契约中，我让某人无偿地使用 我的东西。如果借用的是一件东西，缔约各方同意，借方将要把原物 归还到借出人权力之下。但是，接受这个借贷的一方，不能同时假定借出该物的物主会自主承担该物的任何损失，或者让它丧失其用途，而且，这些情况可能都是该物已经交给接受人之后发生的。因为这种契约不能自然地被认为该物的物主，除了该物的用途 （他已把此物的用途让与接受人）以及与这种用途有不可分的损耗都不计较而外，他还保证 和担保制止在使用该物的过程中可能发生的一切损害。相反，为了这个目标不得不订立一项特别的附属契约。可见，唯一可能发生的问题是："借出人或借用人，是不是有责任附带说明承担该物可能发生的风险的条件；或者，如果双方都没有这样做，那么，双方中的一方被假定同意 或认可 ，要担保借出的东西最后要归还原物或它的等价物呢？"当然要，但不是借出人一方，因为不能假定他"无偿地同意"的意思会超过使用该物的范围。因此，不能假定他必须承担他的财物的损失。相反，我们可以假定应该由借用人承担此风险，因为他由此所承担和要做的事并没有超出契约所包含的范围。

例如，遇到大雨，我走进一个人家借用一件雨披。可是由于不慎，使它和一些颜料接触，[(12)] 结果这件雨披在我手中这段时间内被弄脏了；或者，当我走进另一个人家时把它放在一边，被人偷了，在此情况下，如果我坚持我对此雨披并无更多责任，只要把弄脏了的雨披归还它的主人便算了事；或者在后一种情况下，我只要说明它被偷了就算了事，那么，谁都会认为这个说法是非常荒谬的。因为这样一来，物主所能得到的，只不过是对他的损失表示几句有礼貌的同情话而已，他不能根据权利和理由提出任何补偿的要求。事实刚好相反，除非是当我借用一物时，由于我很穷，万一此物在我手中遭到什么损坏无力赔偿偶然的损失，我便事先说明要解除自己应承担的一切责任。没有人会认为这种声明是多余的或是荒谬可笑的，除非借方被认为确实是个富有且乐于助人的人，否则，在这种情况下，如果借用一方不能按照万一借用物遭到任何损坏时，便应该爽快地赔偿的这一假定办事，那么，这差不多是一件耻辱。

根据这种契约的性质，对借出物可能遭到的损坏，不能在这种协议中明确地规定。善意契约就是一种不确定的契约，因为对"同意"只能作上面那样的假定。在任何情况下，判断任何偶然的损失必须由谁

来承担的问题，不能从契约自身中的条件来决定，它只能由审判此事的法庭所采用的原则 来判断。法庭也只能考虑在契约中哪些是确定的规定，而唯一能确定的始终是把该物作为财富来占有的事实。那么，在自然状态下 所能通过的判断，和在文明状态中由公正法庭所作的判断会有所不同。从自然权利的角度来判断，将取决于该物内在自然的性质，它会这样来规定："如果损坏来自借出物自身自然增加的原因，则由借用人 承担"；而在文明状态的法庭的判决书中会这样规定："损坏由借出人 承担。"后一个判断不同于前一个作为单纯合理的理性判决，因为公共判断不能建立在双方可能怎么想的假定上。因此，哪一方，如果他未曾通过特别附属的契约免除承担该物的一切损失时，必须承担这种损失。所以，下列两方面的差异是一个重大的问题：一方面是，法庭必须作出的判断；另一方面是，各人通过他个人的理性，都有资格把该物占为己有的形式。在考虑法律判决时不应忽视这种差异。

39.（3）再取得失物的权利

从上面已经说过的就可以清楚地看出，我的一件东西可以继续为我所有，虽然我可能并不持续地占有它。如果我没有放弃或转让行为，该物仍归我所有。此外，很明显此物的权利（物权）最终是属于我的，它反对任何人 占有它，并不仅仅反对某一特定的人占有它。现在的问题是，如果我没有采取任何方式表示放弃 它，虽然该物现在仍为他人所占有，那么，我的所有权是否必须为其他的每 一个人 承认这是财富本身的连续性的权利。

一件东西可能丢失，于是在一种正直的 、作为假定的"发现"方式中落在另一人手里，或者它可以经由当时此物的占有者，通过正式的转让而回到我的手中，此占有人同时还宣称他是此物的所有者，虽然实际上并非如此。以后一种情况为例，问题在于，既然我不能从一位非该物所有人的手中获得此物，是否我就事实上被取消了对此物的一切物权，而只有对人权，反对不正当的占有人？显然是如此，如果对这种获得仅仅从该物的内在的合理根据来判断，并且从自然状态的角度去考虑，而不是根据一个公共法庭的方便去考虑。

任何可以转让的东西必须是能够为任何人所获得的。可是，获得的合法性却完全决定于获得的形式，其过程是，把别人所占有的东西转让给我，并为我所接受。换言之，公正的获得取决于该物的占有者和获得者之间的交往，或者相互交换的法律行为的仪式，用不着去追问占有者为什么要转让。因为这样做的本身就会成为一种侮辱，其理由是：任何质问都要得当 。例如，我买得一物，现在假定发现，这个占有者并非是该物的真正的所有者，我不能认为真正的所有者有资格要求我负直接责任，或者真有资格追究任何可能持有此物的人，因为我本人并没有从他那里取走任何东西。例如，当他的白马在公共市场被标价出售时，我按法律所规定的手续买了它，获得的资格便无可指摘地是属于我的；我作为买者，并没有被规定甚至也没有权利去追究售货人的资格问题。因为这种追究的过程会成为一系列的无穷尽的追究过程。由于这些理由，在这种正常和正式的买卖中，我不应该仅仅被认为是假定 的，而是这匹马的真正 的所有者。

可是，立刻出现下面的法律原则反对这种主张。任何一个来自非该物物主的获得，都是无效的和作废的。我不能从任何另一人手中得到任何多于他自己正当拥有的东西；虽然从获得的形式看，例如当我在市场上买了一匹被偷来的马时，我是依照一切有关法律的条件办事的，可是，还缺少一个真正的资格来保证这个获得，因为这匹马并非真是卖者的财产。结果，在此情况下，我可能是一物的真诚 的占有者，在事实上，我仍然只是一个假定的所有者，因为真正的物主尚有再取得失物 的权利来反对我的获得。

如今，还可以问，从人们彼此交换中——从自然状态的角度看来——根据交换的公正原则，一个外在物的获得，这事本身 有什么权利和公正之处？在这种情况下，人们一定会承认，谁打算要获得一物，就绝对有必要去探究他所想取得的这个物是否并非已经属于他人。即使他认真地遵守要求做的正式手续办事，他可能占有一件可能属于他人的财物，例如在市场上按照通常规定买了一匹马，于是，他至多只能获得对此物的对人权关系 ，因为到此为止，他尚不知道卖者是真正的物主或者有可能不是真正的物主。因此，如果一旦有人出来，并有文件证明对该物有优先的财产权，那么，对这位新的所有者来说，现在他就一无所剩了，到那时，他只能得到作为一位真诚的 所有者应得的好处。现在通常不可能在一系列假定的所有者中，发现谁是该物的

第一个绝对的原始所有者，他们是一个传一个地占有该物。所以，仅仅是外在物的交换，哪怕是非常出色地按公正的正式交换条件办事，也不一定能保证绝对可靠的获得。

在这里，制定法律的理性，带着分配公正 的原则再次出现了。这个原则被采纳为占有的公正的标准，它不是指在自然状态下每个个人的私人意志本身 ，它仅仅是在文明状态中公平法庭 是如何考虑作判决的，此判断是由所有人的联合意志构成的。由于这种关系，完成了获得的正式条件（这只能算确定了对人权）就被假定为满足了必要的要求。这些条件起到了作为物质条件的作用，于是买方从前一个假定的所有者那里恰当地确立了财产的派生物，一直到取得那个仅仅构成对人权的自身 的东西，并在法庭上 取得物权的效果。这样，当我买的那匹马在公开的市场上出售时，根据市民法规定的条件买的，如果在转让中，我依照买卖的一切条件，已经确定地办齐了，那么该马便成为我的财产。但是，始终存在一种保留情况，即真正的物主依然有提出反对那个卖者的权利。理由是，他有优先的未转让的占有权，否则，我的对人权便会因此而转变为物权。根据物权，无论我在什么地方发现这匹马，我可以拉住它并证明它是我的，用不着对卖者曾经如何占有此马的方式负责。

因此，在法庭中，根据作出法律决定所需要的方便，有关此物的权利就不被看作是对人权，而被看作在此物自身中的物权 ，因为这个物权是最容易地 并明确地 被判断的。这种判断就是根据接受和运用的纯粹先验的原则。根据这个原则，便可以制定各种法令。这些法令专门规定一些条件，只要依照这些条件去做，这个获得的模式便是唯一合法的。这样，法官便可以尽可能容易地 和确定地 判定每一个人应有的东西是些什么。因此，俗话说“购买中断了租借”，意味着根据事情的性质，所谓物权——即那个租借——仅仅被当作对人权来使用。而在上面所举的例子中，情况恰恰相反，原来本身只是对人权却取得了物权的效果。之所以会这样，只是因为当事情发生在文明状态之下时，公正的法庭所遵循的指导原则要求在对个人的权利进行判断时，尽一切可能做到谨慎稳妥。

40.（4）来自誓言保证的获得

只有一种理由，而根据这种理由人们可以主张：人们所受到的约束，在法律的关系方面与信仰 和承认存在许多神或者一个上帝有关，这就是他们可能发誓的原因。他们出于害怕那洞察一切的上帝（最高权力）的报复，所以，为了他们自己必须庄严地祈祷，如果他们的供词有假，他们便强迫自己忠于说过的话，并实现自己的诺言。如果仔细观察这种做法的过程，便可以发现人们发誓并不是出于道德的原因，而仅仅出于盲目的迷信。很明显，这意味着在法庭面前，一种单纯庄严 的有关权利的声明，不能企望在这种声明中取得任何确实性。虽然诚实的义务当涉及人们中间最神圣的事情（即人的权利）的时候，必须始终表现为不用证明（自我证明）的义务。于是请求偿还的权利不得不建立在神话或偶然的动机上，以作为想像的保证。所以，在雷简人中间（他们是苏门答腊岛上一个不信伊斯兰教的异教民族），根据马斯顿圣书，他们习惯于对着死去的亲属的骨头发誓，虽然他们并不相信死去的人还活在另一个世界里。例如几内亚的黑人对着他们的偶像 （用鸟的羽毛造成的）来起誓，他们向偶像祈祷，因为相信它会扭断他们的脖子。还有其他的例子。上述这些例子，出于一种看不见的力量——不管它是否有理解能力——通过那些天然具有神奇的力量，誓言就能够实现。这样的信仰——一般称之为宗教 ，但应该叫它是迷 信 ——却是和公正的执行不可分割的。因为，不加上这些做法，人们就不会说真话，公正的法庭就没有适当的手段去查明真相，并去决定权利的问题。所以，规定一项有发誓责任的法令仅仅是出于法律权威的方便。

但是，问题发生在什么样的责任能够建立在这样的基础之上，它能够约束每一个人在公正的法庭面前，都接受他人的誓言作为一种权利，以及相信他说的话是真的，有效的，因而一切争端都告结束。换言之，什么东西能在法律上迫使我相信，另一个人所发的誓言具有任何宗教成分，于是我应该信服他的誓言，或者把我的权利取决于他的誓言？根据同样理由，倒过来，我自己真的能够被约束去发誓吗？很明显，这两个问题都说明它的本身在道德上是错误的。

可是，在与公正法庭的关系上——一般地说，在文明状态中——如果假定在某些情况下，没有比宣誓更好的办法去获得真情，那就必须采用这种办法。至于宗教，假定人人都信仰，它可以作为必需的手段被利用，以便有利于公正法庭的合法程序。法庭利用这种精神强制

形式作为一种手段，那是因为它符合人类迷信的倾向，为的是弄清楚被隐藏的东西，因此，法庭认为它这样做是正当的。可是，立法权力把这种迷信的威力引进司法的权力之中，是一种带根本性的错误，因为，即使在文明状态下，任何强制人们去发誓的做法都是和人类不可剥夺的自由相冲突的。

官吏的誓言（它一般是诺言）是当他开始进入一个政府机关时所作的，目的是促使他真诚用心地去执行职务。这种誓言可以改成宣言式的誓言，在真正任职之后一年或者更长点的时间后举行，让官吏发誓要在任职期间忠于职守。这样的做法，也许会比那种允诺性的誓言在行动上更有诚意，因为那种允诺性的誓言常常为内在的借口留有余地，使发誓人可以用最诚意的姿态表明，那些在执行公务中出现的困难是无法预料的。此外，失职行为，有被未来的监督官去搜集的可能，那时候受到的指责给他带来的不安，将要比把那些失职的事情仅仅一件跟一件地被指出来又被忘掉所带来的不安更多。

由于发誓是涉及信仰的事情，很明显，这样的誓言不能由法庭提出要求来。（1）首先，因为它自身包含着矛盾。这样的信仰，作为意见与知识之间的中间物，人们可以对它打赌而不能发誓；（2）其次，一位法官，为了弄清楚与他自己意图有关的任何事情，或者甚至是与公共福利有关的事情，而强制别人作出一项迷信的誓言，他就犯了大错，因为这是要求发誓人违背了本人的良心去发誓。这样做就涉及两方面：一方面，它助长了人心的轻率[(13)]；另一方面是良心的刺激，这使得一个人必定会感觉到，一个人，今天根据某种观点很重视某件事情，明天又根据另一种观点，很可能发现此事情是很不确实的。所以，任何人，他被迫去作一次这样的发誓，就要准备承受一次损害。

从自然状态的“我的和你的”过渡到一般法律状态的“我的和你的”

41.公共正义（公正）与自然状态及文明状态的关系

法律状态是指人们彼此的关系具有这样的条件：每个人只有在这种状态下方能获及他所应得的权利。按照普遍立法意志的观念来看，能够让人真正分享到 这种权利的可能性的有效原则，就是公共正义。公共正义可以对各种对象（把它们看作是意志活动的对象），依据法律被占有的可能性或真实性，或必要性等等关系来考虑。这样可以把公共正义分类为保护的正义 、交换的正义 和分 配的正义 。在第一种正义的模式中，法律仅仅说明什么样的关系，在形式方面内在地是正确的 ；在第二种 正义的模式中，法律说明什么东西在涉及该对象时，同样是外在地符合法律的，以及什么样的占有是合法的；在第三种 正义的模式中，法律通过法庭，根据现行法律，对任何一个具体案件所作的判决，说明什么是正确的，什么是公正的 以及在什么程度上如此。在后一种关系中，公共法庭被称为该国家的正义 。至于实际上这种公共正义的执行是否真的公正，可以看作是所有法律效益中最重要的问题。

无法律状态是指一种没有分配正义的社会状态，通常称之为自然状态，这不是如亚亨瓦尔所说的社会 状态。因为，这种社会状态可能是一种人为 的状态，不同于"自然的"状态。与自然状态相对立的是文明 状态，因为这种社会是建立在分配正义之上的。在自然状态中，也许甚至还存在法律意义上的社会形式——例如婚姻、父母的权威、家庭等等。可是，这些社会形式，无论如何都还没有任何先验的法则作为一种必须遵守的责任，规定"你必须进入这种状态"；但是，对于法律 的状态，则可以这样说："所有的人，如果他们可能 甚至自愿地和他人彼此处于权利的关系之中，就应该 进入这种状态。"

自然的或无法律的社会状态，可以看作是个人权利（私法 ）的状态，而文明的社会状态可以特别地看作是公共权利（公法 ）的状态。在第二种状态中，人们彼此相互间的义务，并不多于和异于前一种状态下可能设想到的同样性质的义务，个人权利的内容在这两种状态中其实是相同的。因此，文明状态的法律，仅仅取决于依据公共宪法所规定的人们共存的法律形式。在这方面，这些法律必须被看成和被理解为公法。

严格地说，这个文明的联合体不宜称之为社会 。因为在文明的社会组织中，统治者和臣民之间通常是没有社交来往的，他们并不是联合伙伴，在一个社会中彼此平等地联合起来，而是一方听命 于另一

方。[14] 那些可以彼此平等共处的人，必须认为彼此是平等的，因此他们遵守共同的法律。这个文明联合体与其被看作是 一个社会，毋宁把它看作是正在形成 一个社会。

42.公共权利的公设 (15)

根据自然状态中个人权利（私法）的诸条件，就可以得出公共权利（公法）的公设。它可以这样表达："在不可避免的要和他人共处的关系中，你将从自然状态进入一个法律的联合体，这种联合体是按照分配正义的条件组成的。"这个公设的原则，可以从分析外在关系中权利 的概念而加以阐明，它和单纯作为暴力的力量是截然相反的。

一个人没有责任去避免干涉别人的占有，除非别人给他一种互惠的保证，保证同样避免干涉他的占有。鉴于别人的敌对意图，他无需等待生活经验为他证实这种保证的必要性。因此，他没有责任去等到自己付出代价来获得这种实际的精明知识。他可以从自己身上认识到，他也具有那种要当别人的主人的自然倾向，当他们觉得在使用强力或欺诈方面比别人高一等时，就想去指挥别人，从而忽略了别人的权利要求。所以，一个人用不着亲自领略那种真正敌视的令人难受的经验。每个人，从他第一次有资格对那些出于他们的本能已经在威胁他的人，行使合法的强制权时开始，就会得到这样的知识。

只要人们有意继续生活在没有外部法律的、任意自由行动的状态中，就可以说根本没有什么对别人 做错了或不公正的事情，即使他们彼此进行格斗。因为那些对某人合适而应该做的事情，对另一人也会同样有效，好像是经过彼此商定了似的。可是，一般说来，他们如果尚处于并有意地处于没有法律的状态，他们被认为是处于最严重的错误状态之中。[16] 因为，在这种状态下，没有人能够安全地占有他自己的财产，能够抗拒暴力的侵犯。

要区分什么是形式上 的错误以及什么是内容上 的错误和不公正，就常常会发现要运用权利的科学。一个敌人，当他占领一个被围困的要塞，不执行投降条件，虐待从要塞开拔走的士兵或者违反共同协议，如果在另一种场合下，他们也受到同样的对待，那么，他们就不能埋怨受到同样的伤害或不公正。事实上，所有这样的行为，从根

本上说都深深地陷入到最大的错误和最不公正的犯罪之中，因为他们使权利概念的有效性丧失殆尽，放弃了一切，使用野蛮的暴力，如同行使法律自身一样，其结果是普遍地推翻了人的种种权利。

【注释】

(1) 德文版有一注，说这是“应该负有责任的契约”。——译者

(2) 德文版无此标题。——译者

(3) 康德在这里已经意识到货币仅仅代表交换价值，而其他商品各具有其特殊的使用价值。——译者

(4) 应指金银等或铸币。——译者

(5) 商业繁荣的地方，既不用金子，也不用铜作为货币，它们不过是构成货物的东西，因为金子太少，而铜又太多，太容易被带进流通领域，于是有一度把前者分为很小的金块，用来支付特定的货物，而不是用大量的铜去换取很小的商品。所以，银子（多少掺入一些铜）在世界大量贸易中被用来作为货币的真正材料，并用以计算所有价格的尺码；其他金属（还有更多的非金属物质）只有在一种贸易有限的民族中取代银子的地位。——康德原注（而这段注在德文版中是正文。——译者）

(6) 在德文版中，下一段与此相连，并不分为两段。——译者

(7) 德文版无此小标题。——译者

(8) 据德文出版者注，后半句在第二版中是没有的。——译者

(9) 这一段在德文版中是一个长注。——译者

(10) 德文版在这里还指出“法律原则与个人权利有很大的区别”。——译者

(11) 德文版在这里还有“这是荒唐的”一句评语。——译者

(12) 德文版中还指明是“从窗户洒下来的颜料”。——译者

(13) 在这里还有一句话：“这样一来，法官就破坏了自己的意图。”但只在德文第一版中有，而第二版中没有，所以英译本中也没有这句话。——译者

(14) 德文版尚有“并非平起平坐的”一句。——译者

(15) 本书英译者黑斯蒂在1887年的译文中用的是“个人权利”和“公共权利”。1911年美国波士顿出版的康德的《永久和平》中，改为“私法”和“公法”，在许多情况下，后一种译法更为确切些。——译者

(16) 在德文版中，康德这里有一个长注，英译者移作正文，即为下一段。——译者

第二部分　公共权利（公法）

在文明社会中权利的原则

那些需要公布的法律的体系
在文明社会中权利的原则 (1)

43.公共权利的定义与分类

公共权利包括全部需要普遍公布的、为了形成一个法律的社会状态的全部法律。因此，公共权利是这些法律的体系，公共权利对于人民（作为组成一个民族的一批人）或者对于许多民族，在它们的相互关系中都是必须的。人民和各民族，由于他们彼此间的相互影响，需要有一个法律的社会组织，把他们联合起来服从一个意志，他们可以分享什么是权利。就一个民族中每个人的彼此关系而言，在这个社会状态中构成公民的联合体，就此联合体的组织成员作为一个整体关系而言，便组成一个国家。

（1）国家，从它是由所有生活在一个法律联合体中的具有公共利益的人们所组成的，并从它的形式来看，叫做共同体 或称之为共和国（指这个词的广义的含义而言）。有关这方面的权利原则构成公共权利的第一部分：国家权利或者民族权利 (2) 。（2）其次，国家，如果从它和其他人民的关系看，叫做权力，由此产生主权者 的概念。从另一方面来看，如果组成国家的人民的统一体假定是一代一代传下来的，那末，这个国家便构成一个民族 。在那公法的普遍概念下，除了个人状态的权利外，又产生另一部分权利（法律），它构成了“万国权利”（法律或万国公法）或称国际权利。（3）再其次，地球的表面不是无止境的，它被限制为一个整体，民族的权利（法律）和国际的权利必然最终地发展到人类普遍的法律观念之中，这种法律可以称之为世界的权利 （法）。民族的、国际的和世界的权利，彼此关系如此密切，以至在这三种可能的法律关系形式中，如果其中任何一种不能通过法律体现那些应该用来调整外在自由的基本原则，那末，由其

他两种公共权利来建立的立法结构也将同样被破坏，整个体系最终便将瓦解。

一、国家的权利和宪法 (3)

44.文明联合体和公共权利的起源

我们并非从一个外在的权威的立法出现之前的任何经验中，就认识到人们之间的自然侵犯的规律，以及使他们彼此发生争斗的罪恶倾向。在这里也用不着假定，仅仅是由于偶然的历史条件或事实，才造成必须有公共的立法的强制措施。因为权利问题，无论安排得如何得当，或者如何值得称赞，人类可以被认为只考虑他们自己，这个尚未用法律加以调节的社会状态的理性观念，必须作为我们讨论的出发点。这个观念指出，在一个法律的社会状态能够公开建立之前，单独的个人、民族和国家绝不可能是安全的、不受他人暴力侵犯的。这种情况从人们的思路中便可以看得很清楚，每个人根据他自己的意志都自然地按着在他看来好像是好的和正 确的事情 去做，完全不考虑别人的意见。因此，除非决心放弃这个法律的社会组织，否则，人们首先不得不做的事，就是接受一条原则：必须离开自然状态（在这种状态中，每一个人根据他自己的爱好生活），并和所有那些不可避免要互相来往的人组成一个政治共同体，大家共同服从由公共强制性法律所规定的外部限制。人们就这样进入了一个文明的联合体，在这其中，每人根据法律规定，拥有那些被承认为他自己的东西。对他的占有物的保证是通过一个强大的外部力量而不是他个人的力量。对所有的人来说，首要的责任就是进入文明社会状态的关系。

根据这样的理由，人类的自然状态不一定要描述成是绝对不 公正的 状态，好像最初人们相互间的关系不可能是别的，而只能是一切决定于武力。如果自然状态曾经存在过，那么，这种状态必定会被认为不是通过法律来调整的社会状态，一旦发生权利问题的争执，便找不到一个有强制性的法官对该争执作出有权威性的法律裁判。如果任何人必须用武力来抑制别人，那么，从这种没有法律的生活状态进入有法律的文明社会状态就是合情合理的。虽然个人根据这样的权利的观

念 可以由于占领或契约而获得外在物，但是，在自然状态中，这样的获得只是暂时的 ，只要这种获得尚未经公共法律的认可。因为在没有得到这种认可之前，占有的条件不决定于公共分配的公正，也没有为任何执行公共权利的权力所保证。

如果人们在进入文明状态之前，并没有意思去承认任何公正的获得，哪怕是暂时的，那么，这种社会状态本身就不可能产生。因为，仅仅根据理性的概念，去观察在自然状态中那些关于"我的和你的"的法律[(4)]，它们在形式上所包含的东西，正是人们在文明状态中所制定的那些东西。只不过，在文明状态的种种（获得的）形式中，各种（获得）条件才被制定。根据这些条件，那些在自然状态中正式的由于长期使用而获得的权利，符合分配的公正才成为现实。可见，如果在自然状态中甚至连暂时的 外在的"我的和你的"都没有，那么，对人们来说，也不存在任何法律的义务，其结果就不存在任何要从自然状态过渡到进入其他状态的责任。

45.国家的形式和它的三种权力

国家是许多人依据法律组织起来的联合体。这些法律必须要被看成是先验的必然，也就是，它们一般地来自外在权利的概念，并不是单纯地由法令建立的。国家的形式包含在国家的理念 之中，应该从纯粹的权利原则来考虑它。这个理想的形式为每一个真正的联合体提供了规范性的标准，以便把联合体组织成一个共和国。

每个国家包含三种权力，人民的普遍联合意志，在一种政治的"三合体"中人格化。它们就是立法权 、执行权 和司法权 。（1）立法 权力在一个国家中具体化为立法者这个人；（2）执行 权力具体化为执行法律的统治者这个人；（3）司法 权力具体化为法官这个人，他的职务是根据法律为每个人裁决，哪些东西归他所有。这三种权力可以和实践的三段论中的三个命题作对比：那主要的作为大前题，规定意志的普遍法则 ；那次要的根据作为小前题原则的法则，提出可以应用到一次行为的命令 ；而结论包括判决书，或者，在具体案例中正在考虑的权利的判决。

46.立法权和国家的成员

立法权，从它的理性原则来看，只能属于人民的联合意志。因为一切权利都应该从这个权力中产生，它的法律必须对任何人不能有不公正的做法。如果任何一个 个人按照他与别人 相反的观点去决定一切事情，那么，他就可能经常对别人作出不公正的事情。但是，如果由大家 决定，并颁布作为他们自己的法律 ，就绝不会发生这种事情。俗话说："自己不会伤害自己。"可见，只有全体人民联合并集中起来的意志（这就是每一个人为全体决定同一件事，以及全体为每一个人决定同一件事），应该在国家中拥有制定法律的权力。

文明社会的成员，如果为了制定法律的目的而联合起来，并且因此构成一个国家，就称为这个国家的公民 。根据权利，公民有三种不可分离的法律的属性，它们是：（1）宪法规定的自由 ，这是指每一个公民，除了必须服从他表示同意或认可的法律外，不服从任何其他法律；（2）公民的平等 ，这是指一个公民有权不承认在人民当中还有在他之上的人，除非是这样一个人，出于服从他自己的 道德权力所加于他的义务，好像别人有权力把义务加于他；（3）政治上的独立（自主）[(5)]，这个权利使一个公民生活在社会中并继续生活下去，并不是由于别人的专横意志，而是由于他本人的权利以及作为这个共同体成员的权利。因此，一个公民的人格的所有权，除他自己而外，别人是不能代表的。

具有选举权的投票能力，构成一个国家成员的公民政治资格。但是，这种投票能力，却又是先假定这个单独公民在该国人民中，具有自给自足的独立性，也就是说，他不能仅仅是这个共和国的偶然附属部分，而是此共和国的一个成员，和其他的人一起在此社会中行使他自己的意志。这三种性质中的最后一种性质，必然涉及到构成积极 公民身份和消极 公民身份的区别，虽然消极公民身份的概念看来与公民的定义有矛盾，下面的例子也许可以解决这个矛盾。例如，一个商人（或做买卖）的学徒，一个不是国家雇佣的仆人，一个未成年的人，所有妇女以及一般说来任何一个不是凭自己的产业来维持自己生活而由他人（除了国家）安排的人，都没有公民的人格，他们的存在，也可以说，仅仅是附带地包括在该国家之中。如同我在庄园里雇用的伐木人；如同印度的铁匠：带着他的锤子、铁砧、风箱到那些雇用他的人家中干活。他们不同于欧洲的木工或是铁匠，后者能够拿出属于自己的劳动产品作为商品公开出售。还有，驻校助教与校长有区别；在

田里干活的人与农场主有区别等等，这些都是说明两种不同身份的公民有区别的例子。在上述例子中，前一种人和后一种人的区别在于，前者在共和国中的地位只是次要的，不是它的积极的独立成员，因为他们需要别人的指挥和保护，因而他们本人不具有政治上的独立自主。[(6)] 像这样意志上依赖别人以及由之而来的不平等，无论如何，并非和那些构成人民的个人（作为人）的自由和平等对立的。甚至可以这样说，正是由于这些情况，人民才能变成国家，并且进入一个文明的社会组织。但是，并非所有的人，根据该国宪法都具有平等资格去行使选举权，并成为这个国家完全的公民，也不是所有的人都只是受它保护的消极的臣民。尽管消极的公民有资格要求其他所有公民，根据本质是自由与平等的法律去对待他们，可是，作为这个国家的消极组成部分，他们没有权利像共和国的积极成员那样去参预国家事务，他们无权重新组织国家，或者通过提出某些法律的办法而取得这种权利。在这种情况下，他们所能提出的最大的权利就是：不论制订实在法的方式如何，可以要求这些法律必须不违反自然法（它要求所有人民都取得自由以及取得与此相符的平等），因此，必须让他们有可能在他们的国家内提高自己，从消极公民到达积极公民的条件。

47.国家的首脑人物和原始契约

在一个国家中的三种权力，都是高职位的。此外，由于它们的产生必须来自国家的理念，并一般地构成这个国家的政体（或宪法）[(7)] 基础的主要部分，它们便被看作是政治上的高职位。它们包含这样的关系：一方是一个普遍的统治者，作为国家（根据自由的法则，国家只能是联合成一个民族的人民自身）的首脑；另一方是组成这个民族的个人，作为臣民的群众。在这种关系中，前一种人员是统治 的权力，他的职务是治理；后一种成员构成该国的被统 治者 ，他们的任务是服从。

人民根据一项法规，把自己组成一个国家，这项法规叫做原始 契约 。这么称呼它之所以合适，仅仅是因为它能提出一种观念，通过此观念可以使组织这个国家的程序合法化，可以易为人们所理解。根据这种解释，人民中所有人和每个人都放弃他们的外在自由，为的是立刻又获得作为一个共和国成员的自由。从人民联合成为一个国家的角

度看，这个共和国就是人民，但不能说在这个国家中的个人为了 一个特殊的目标，已经牺牲了他与生俱来的一部 分 ——外在的自由。他只是完全抛弃了那种粗野的无法律状态的自由，以此来再次获得他并未减少的全部正当的自由；只是在形式上是一种彼此相依的、受控制的社会秩序，也就是由权利的法律所调整的一种文明状态。这种彼此相依的关系，产生于他自己的那种有调整作用的立法意志。

48.三种权力的相互关系和特性

国家的三种权力，按它们的彼此关系看，就是：（1）彼此协作，如同许多法人那样，一种权力成为另一种权力的补充，并以这样的办法来使得国家的政体趋于完善；（2）它们彼此又是从属关系，这样，其中一种权力不能超越自己的活动范围去篡夺另一方的职能，每一种权力有它自己的原则，并在一个特定的人的手中保持它的权威，但是，要在一位上级长官意志的指导之下；（3）经过上述两种关系的联合，它们分配给国内每个臣民种种他自己的权利。

考虑到三种权力各自的尊严，也可作这样的解释：最高立法者 的意志，就它有权决定什么是构成外在的"我的和你的"而论，它要被认为是不能代表 的；最高统治者 的执行职能要被认为是不能违 抗 的；最高法官 的判决要被认为是不能撤消 的，不能上诉的。

49.三种权力的不同职能。国家的自主权

（1）执行权属于国家的统治者 或摄政者，不管他是以一个法人或一个个人（像国王或君主）的形式出现。这个执行权力，作为国家最高代表，任命官吏并对人民解释规章制度。根据这种解释，各个人可获得任何东西，或者依据法律保持属于他自己的东西；根据执行权力的申请，每个诉讼案件便告成立。这个执行权力，如果作为一个法人来看，便构成政府。政府向人民、官吏以及国家的高级行政长官 制定和颁布的命令是布告或法令，而不是法律。因为他们是针对特定事件的决定，而且作为不可改动的决定来发表的。一个政府，作为一个执行机关去行动，同时又像立法权那样制定和颁布法规，它会成为一个专制 政府，而且必然和爱国 政府截然相反。一个爱国 政府又与父

权 政府不同，后者是所有政府中最专制的，它对待公民仅仅就像对待孩子那样。一个爱国政府却是这样的一个政府，它一方面把臣民当作大家庭中的成员，但同时又把他们作为公民来对待，并且依据法律，承认他们的独立性，每个人占有他自己，不依附于在他之外的或他之上的他人的绝对意志。

（2）立法权力不应该同时又是执行权力或管理者。因为管理者作为一个行政官员，应该处于法律的权威之下，必须受立法者最高的控制。立法权力可以剥夺管理者的权力，罢免他或者改组他的行政机关，但是，不能惩罚他。这就是英国人通常说的"英王，作为最高执行权力，不可能做错事"这句话恰当的和唯一的意义。因为任何惩罚的运用将必然成为这样一种行动：执行权——这个根据法律而产生的最高强制 权力，它自身却要从属于强制，这是自相矛盾的。

（3）不论是立法权或是执行权都不应该行使司法 职务，只有任命法官作为行使此职务的官员。只有人民才可以审判他们自己，即通过那些由人民在自由选择下选举出来的公民，代表他去审判，甚至专门任命他们去处理每一个司法程序或案件。法庭的判决是一种公共分配正义的特殊法令，这种正义是由一个法官或法庭，作为一个符合宪法规定的执行法律的人员，对于作为人民中之一的臣民所作出的判决。这样的一项法令，并不当然就有权力决定并分配给任何人那些是他所有的东西。在人民中间，每一个人由于他和最高权力的关系中只能属于被动一方，执行机关或立法机关在处理有关个人财产的争执时，都可能对他作出不当的决定。这并不是由人民自己作出的决定，或者由某些人对他们的公民伙伴们宣布"罪名"或"无罪"的判决。因为对于一个诉讼案件的争论要作结论，法庭必须引用法律，法官通过执行机关才有权对每一个人分配给他应得的东西。因此，只有人民 才能恰当地对一个案件作出判决——虽然是间接的，即通过他们选举的和授权的代表在陪审法庭上作出判决。宁可由低于国家首脑的人来当法官，因为在审判工作中，他说不定会掺杂自己的得失而作出不当的事情，这样，他就应该接受当事人向上一级申诉的要求。

正是由于三种权力——立法、执行、司法——的合作，这个国家才能实现自己的自主权 。这个自主权包括：依照自由的法则，组织、建立和维持这个国家自身。在三种权力的联合中，国家的福祉得到实现。古话说，"国家的福利高于法律"。可是，这种福利不能仅仅理解

为个人的富裕 和这个国家公民的幸福 ，正如卢梭所断言，也许在自然状态甚至在一个专横的政府统治下，会更愉快地、更称心地达到这个目标。但是，国家的福祉，作为国家最高的善业，它标志着这样一种状态：该国的宪法和权利的原则这两者之间获得最高的和谐。这种状态也就是理性通过绝对命令向我们提出的一项责任，要我们为此而奋斗。

由文明联合体的性质所产生的宪法和法律的后果

（1）最高权力的权利；叛国；废黜；革命；改革 [(8)]

最高权力的来源，对于受它的权力支配的人民说来，实际上是 不可思议的 。换言之，臣民在实际关系中无须 对最高权力的来源加 以深究 ，好像国家最高权力要人民服从它的权利尚有疑问似的。因为，为了取得判断国家最高权力的资格，这时候的人民必须假定他们已经在一个共同的立法意志之下联合起来了，如果要判断的话，只能判断当前的国家最高首脑的意志。问题发生在这里，一次规定服从的真实契约，原来就订立在公民政府成立之前，此事是否属实；或者，是否这个权力产生在先，而法律只是以后才有的，或者可能是这样的顺序。由于人民事实上已经生活在公民的法律之中 [(9)] ，这类问题或许完全是无目的的，或者是对国家充满微妙危险的。因为，如果臣民在探究国家的起源后，起来反对当前进行统治的最高权力，他就会提出：他是一个公民，要根据法律和完整的权力才能对他加以惩罚、毁灭或剥夺公民权。法律是如此神圣和不可违反，它自身就表明必须来自最高的、无可非议的立法者，以致哪怕对它只有一丝怀疑，或对它的执行停止片刻，那实际上 是犯罪。这就是下面一条格言的含义：“一切权力来自上帝”。这个命题并不是说明公民宪法的历史根据 ，只是作为实践理性的一种理想原则。这也可以改为另一种说法：“服从当前立法权力所制定的法律是一种义务，不论它的来源是什么。”结果是，一个国家中的最高权力，对臣民只有权利并无义务。此外，如果作为最高权力机关的统治者或摄政者有违法措施，例如征税、征兵等等，如

果违背了平等法则去分配政治负担，臣民对这种不公正的做法可以提出申诉 和反 对 意见，但不能积极反抗。

在政治性的宪法中，甚至没有一条条文会规定，当万一发生最高权力侵犯了依照宪法制定的法律时，在该国之内有一个权力可以反抗，或者，甚至限制它。因为那个可以限制国家最高权力的人，必须具有更大的权力，至少也要与它要去限制的权力一样大。如果谁有合法权力命令臣民去抵抗，此人也应该有能力去保护 他们，如果他被认为有能力判断每一案件的审判是否正确，那末，他也可以公开命令进行抵抗。但是，这样一个人本来并不是真正的权威，却会因此而成为最高权力者，这是自相矛盾的。这个最高统治的权力，如果由一位长官行使，他同时又是该国的统治者，结果便成为专制者。那种引起人民（他们只能正当地享有立法的影响）去想像的紧急手段，即通过他们的代表去限制统治权的办法，并不能因此就可以掩盖和隐瞒这样一个政府的真正专制主义，即不暴露其行政长官在执行他的职务时所用的办法和手段。当人民在他们的国会中有他们的代表时，人民在此情况下，可能在保证他们的自由和权利的人们当中有这样的一些人：他们对自己的和家庭的利益特别关心，他们期待的是在陆军、海军和公共机关中能给他带来好处的长官。人民与其提出抗拒政府的不恰当的要求（政府的公开声明应该事先取得人民一方的同意，但是，无论如何，抗拒是不可能和平地得到允许的），他们宁愿始终准备去做对政府有利的事情。所谓有限制 的政治性宪法，作为该国国内权利的一部宪法，是一种虚构，与其说它符合权利原则，勿宁说它只是一种权宜的原则。上述宪法的目的，并不是为了在路上设置尽可能多的障碍物，来防止一个强有力的侵犯者通过政府有意的影响，去侵犯人们广泛的权利。这类宪法的目的，更多地是给他自己造成一种幻觉，认为人民享有反对权。

在任何情况下，人民如果抗拒国家最高立法权力，都不是合法的。因为唯有服从普遍的立法意志，才能有一个法律的和有秩序的状态。因此，对人民说来，不存在暴动的权利，更无叛乱 权。最不该的是，当最高权力具体化为一个君主时，借口他滥用权力，把他本人抓起来或夺去他的生命，这还有什么合法性可言呢？哪怕是最轻微地尝试这样做，也是重大的叛逆罪 。这样一个有意推翻他的国家的叛徒应该受到惩罚，作为政治上的叛国罪，甚至可以处以死刑。人民有义务

去忍受最高权力的任意滥用，即使觉得这种滥用是不能忍受的。理由是，对最高立法权的任何反抗，只能说明这与法理相悖，甚至必须把它看作是企图毁灭整个法治的社会组织。为了给这种反抗予以合法的资格，那就需要规定一项公法去允许它。然而这样一来，最高立法就由于这一项法律而不再是最高的，但作为臣民的人民，将会成为统治者去统治他们本来要服从的那个人（机构），这是自相矛盾的。如果问："在人民和统治者为双方的这个争辩中，谁该去当法官？"这个矛盾会变得更为明显。因为人民和最高统治者在宪法上或法律上被认为是两个不同的法人；如果允许人民反抗，对此问题的答复等于是：人民必须成为在他们自己的案件中的法官。[(10)]

废黜 一个国王，也可以被认为是一个王朝自愿地 退位，并放弃他的权力，把权力交还到人民的手中；或者可能是有意的投降，条件是：对国王本人不予任何侵犯，目的在于让这个国王可以离位去过平民的生活。但是，无论如何不能借口紧急避难权 便可以认为，人民这一方使用武力的强迫手段是公正的，更没有丝毫权利以君主过去的劣政为理由去惩罚他。要考虑到以统治者的名义所作的一切必须被认为都是根据必需的权利去做的；还要考虑到作为法律源泉的统治者，他自身是不能做错事的。在一切令人憎恶的事情中，用革命去推翻一个国家，甚至谋杀或暗杀 君主还不是最坏的事情。因为这种事情之所以可能发生，那是因为人民出于害怕，唯恐万一让那君主活着，他还可能夺取政权并惩罚人民。另外，这种事情也可能发生，但它并不是一种惩罚性的正义行为，而仅仅是出于自我保存。公开地正式处死 一个君主，使那些心中充满人权理想的人感到震惊，每当想起查理一世和路易十六结束他们生命的情景时，这种感觉就一次又一次地出现在人们心中。对这种感觉应作如何解释呢？这不是一种单纯审美的感觉，来向想像力的作用；这也不是同情，把我们自己想象为那个受害者。相反，这是一种道德感情，产生于我们关于权利的一切理解全部被否定了。简言之，弑君被认为是一种不容易改变的，并且是永远不能赎罪的罪行，它犹如神学家宣称的那种既不能在人间，也不能在另一个世界得到宽恕的罪恶。对这种现象的解释，在人们心中有来，好像提供了下面的一些见解，这些解释甚至对政治权利的原则提出了一些令人深思的启发。

对法律的每一次违犯，只能并且必须解释为这是产生于犯法者的行为准则，即他把这种错误的做法作为他自己行为的规则。因为，如果不是把他看作是一个自由的生灵的话，就不能把违法行为加在他身上。可是，人们绝对无法说明，为什么任何有理性的个人，会制定这样的准则去反对那些由立法的理性所发出的那种明显的禁令。因为，只有那些仅仅根据自然的机械法则而发生的事件，人们才能够对它们作出解释。现在，一个违法者或一个罪犯，可能违犯了假定是客观地或普遍有效的，对他自己说来也是规定什么是错误的行为规则或准则；或者，他的违法行为仅仅是对这种规则的一次例外，偶然忘记了自己的责任所致。在后一种 情况下，他只是离开 了法律，虽然他是有意这样做的。他可以同时既厌恶他自己的违法行为，又没有正式拒绝服从法律，而仅仅是想回避法律。在前一种 情况下，他抵制了法律的权威，他无论如何都无法在他自己的理性面前否认法律的有效性，即使他把这种反对法律的做法作为他自己的行动准则，所以，他的这种准则不仅是有缺陷的，消极地与法律相抵触的，甚至还是有意违法的，直接与法律抵触，与法律是处于敌对地位的。我们对这种违法行为的认识与理解，从表面上看来，似乎人们不可能干出那些完全邪恶无用的错误和罪行的，可是，在一个道德哲学体系中，对这种极端邪恶的想法是不能忽视的。

这就是每当想到一个国王被他的人民 正式处死时所感到的恐怖。其理由是，任何一种谋杀行为 必须被认为是构成一种行为准则规律的例外 。这样的一种处死 事件，必须被认为是对那些应该用来调整统治者和他的人民之间关系原则的一次彻底的堕落 。本来，人们得以合乎宪法规定的存在，应归功于颁布法律的统治者，现在，由于这种原则的堕落，使得人民成为统治者并去统治原来的统治者。因此，单纯的暴力就这样带着无耻的标志被提高了身价，也可以说，它在原则上高于最神圣的权利。这种堕落，犹如深不可测的深渊吞没了一切而不留下半点痕迹；又好像一个国家对自己进行了一场自杀，进行了一场无法赎罪的恶行。因此，理性假定同意这些处死的决定，并不是真正地建立在假定的权利原则上，它仅仅是出于对报复的恐怖：如果那个被处死的权力一旦在国内复活，就会迫害人民。因此，可以这样认为，提出处死和随之出现的仪式或场面，其目的只能使这些做法看起来好像是一种惩罚，犹如一种法律程序 的伴随物。这种仪式和场面，不能与单纯的谋杀或暗杀同时发生。可是，这种掩盖罪行的做法完全

没有达到它的目标，因为这种托词如果来自人民一方，甚至比谋杀本身更为恶劣，它包含着一项原则：一个国家一旦被推翻，就必定使它不可能再恢复。

有时候，更改有缺陷的国家宪法是很有必要的。但是，一切这样的变更只应该由统治权力以改良 的方式进行，而不能由人民用革命的方式去完成。如果进行更改时，它们只影响于执行权力 ，而不是立法权力 。有一种政治宪法是这样宣称的，人民通过他们在国会的代表，可以合法地抗拒 执行权力和代表它的部长。这种宪法被称为有限制性的宪法 。可是，即使在这种宪法之下，也不存在积极的 抗拒权，例如通过一种随意的人民组合体去迫使政府采取某种积极的程序，因为这种做法就可以假定为：人民自己行使执行权。一切公正地许可做的事，只能是消极的 抗拒，也就是人民的一方采取拒绝 的行动，对执行权力的——可能是出于行政机关的利益而认为必要的——一切措施不予认可。如果这种权力从来就没有行使过，毫无疑问，这是一个明显的标志，说明：那里的人民已被腐蚀，他们的代表接受了贿赂，政府最高首脑变得专横，他们的部长实际上背叛了人民。

再者，当革命成功并在此基础上制定了一部新宪法，只是这部宪法开始时的非法性以及制定它的非法性，并不能免除臣民设法使自己（作为良好的公民）去适应事物的新程序的责任；他们也没有资格拒绝忠诚地服从在此国家中已经取得权力的新统治者。如果一个被废黜的君主在这场革命中活下来了，就不能由于他是前任行政首脑而召他来进行查询，如果他隐退下去过着一种平民的生活，更不能因此而惩罚他，因为他宁愿过安静与和平的生活，而不愿去过被放逐的不安定生活，哪怕他确有冒一切危险妄想恢复他的权力的意图。为此打算，他也可能采用发动秘密的反对革命的办法，或者通过其他国家帮助的办法。如果他倾向于采用后一种办法，他仍然有此权利，因为把他从他的位置上赶走的叛乱本来就是不合法的。可是，问题在于其他国家是否有权，以这样一个被废黜的君主的名义结成同盟，其目的仅仅是使人民所犯的罪行不至于不受报复，或者消灭该国人民，把该国人民作为所有国家的耻辱。此外，他们是否可以因此合法地被请来，用武力恢复该国以前曾经存在过但已经被一场革命 抛弃了的宪法。关于这个问题的讨论，不属于公法这一节的内容，而是属于下一节关于民族权利 [(11)] 的内容。

（2）土地权。世俗的和教会的土地。征税权；财政；警察；检查[12]

统治者，从他作为具体化的立法权力来看，他是否应该被认为是土地的最高所有者，或者仅仅作为通过法律去统治人民的最高统治者？由于土地是最高的条件，只有根据这个条件，才能把外在物变为个人所有，对土地可能的占有和使用，构成最初可能获得外在权利的基础。因此，一切外在权利必须来自作为土地的主人，和土地的至高无上者的统治者；或者，也许可以更恰当地比作土地的最高所有者。构成臣民大众的人民，（作为人民）属于该国的统治者，这不是以物权的意义上说他是人民的所有者，而是从对人权来说，他是他们的最高指挥官或头目。这种最高所有者的身份，只不过是公民宪法的一种观念，根据法律上的概念，被具体化并可以表达为：该国人民所有的私人财产有必要联合起来置于一个公共的普遍的占有者之下。这样来表达这种关系是为了使得它可以成为一种基础，于是其他特殊的有关财产的权利都可以由此决定。它不是开始于单纯是聚集物的原则，即那种经验地从部分到整体的发展，而是根据权利概念去划分土地的必然形式的原则。根据这个原则，最高的普遍所有者，不可能把任何一部分土地作为他自己的私人所有，因为这样一来，他就把自己变成一个私人了。只有人民才能私有土地并且是按分配方式取得而不是按集体方式取得。在此条件下，无论如何，一个游牧民族必须被看作是例外，因为他们在土地方面根本不存在私人财产。因此，最高所有者不应该拥有任何私人产业，无论是为他私人使用或是供应他的朝廷使用。因为，如果他有私人产业的话，他占有多少就全凭他的高兴了，这么一来，该国就会出现危险，因为所有的土地都被拿到政府的手中，所有臣民都将被当作土地的奴隶来对待。这是由于这些所有者所占有的东西，完全是别人的私有财产，那些失去财产的人便可能因此被剥夺一切自由，并被看成是农奴或奴隶。对于土地的最高所有者，可以这样说，他不占有任何东西作为他自己的，除了他自身而外。如果他和其他人一样在国家中也占有资料，就有可能因为那些资财而与他人发生争执或诉讼，但却不会有独立的法官去审判这种案件。然而，也可以这样说，他占有一切，因为他对全体人民拥有最高的统治权利，他把全部外在资财各别地分给人民，这样，由他决定如何分配给每个人，哪些东西应归哪一个所有。

于是，这个国家中不可能有任何社团，也没有任何阶级和等级。因为根据某项确定的法令，土地所有者可以把土地遗留给后代，他永远可以自己独家使用。国家可以随时以补偿幸存者的利益为理由，取消和废除所有这样的法令。构成贵族的骑士 阶层，被看作是唯一的阶层或阶级，他们是有特殊权利的人；还有教士 阶层，称为教 会 ，这两种人都要服从上述措施。他们绝不能根据任何世袭特权，可以取得某种资格去享有什么利益，他们不能取得绝对的土地财产权，可以把土地遗传给他们的后代，他们只能取得这种财产的暂时使用权。如果公共舆论根据其他安排，已经停止迫使国家在保卫土地期间向骑士阶层呼吁他们的军人的忠诚 ，那么，根据这种条件赐给他们的产业便可以收回。同样，教会的土地收入，国家可以毫无顾虑地要求收回，如果公共舆论停止迫使该国成员为了死后的灵魂而保留一大批人：例如为了生者而保留一批作为祈祷的人，并保留了众多的牧师，作为保护他们不受永恒的烈火烧身之苦的手段。可是，在上述两种情况之下，补偿现存者的利益这个条件必须遵守。谁在这个过程中跟不上改革的运动，就没有资格埋怨他们的财产被拿走。因为他们原先占有的根据，仅仅决定于人民的 舆论 ，这种占有的有效性，仅仅看支持这种占有的人民舆论延长到什么时候而定。一旦赞成这种制度的公共舆论逐步消失，或者甚至在下面这样的人的判断中已经废除了上述的两种所有权，他们是通过人所共知的功绩去领导和提出废除它们而拥有最高发言权的人。于是，我们所说的那种假定存在的占有资格就必须停止，好像有人为此向国家提出公诉似的。

最先取得土地的最高所有者的资格，是依靠统治者的权利而来的，他作为该国的普遍的所有者，有权确定 土地的私人所有者，有权征收种种赋税和决定该国人民应得的东西，或者为国家应尽的义务，诸如在战争期间可能需要做的事情。但是，应该这样做的理由，确实是人民向他们自己征收赋税，这是根据权利的法律去行动的唯一的模式。这种做法可以通过代表人民的代表机构这样的中间组织来完成。当国家遇到紧急危机时，允许强制性借款作为授予统治者的一种权利，虽然这种做法可能是对现存法律的一种背离。

根据这个原则而建立起管理国家经济的权利，包括财政和警察的权利。警察要特别关心公共安全 、公共方便 和正派 。关于最后一项（为了公共礼节而需要的感情或消极的感受），最重要的是，不要因

为受了下面一些情况的影响而不注意礼节：乞丐、无秩序的吵闹声、难闻的气味、公开的卖淫或者其他有碍道德感情的东西，因为对人有礼貌非常有利于国家通过法律去管理人民的生活和工作。

为了保卫国家还要有检查权 。这个权利授予公共的统治者去侦查有无秘密社会组织（政治的或宗教的）存在于人民中间，它们能够对公共 福利施加不利的影响。因此，一旦警方提出要求，这样的秘密社会绝不能拒绝公开它的章程。但是，警察查询和搜查私人住宅，只有在必要的情况下才是合法的。在任何特殊情况下，必须由高一级统治机关的授权才能行动。

（3）对穷人的救济。建立慈善收容院。教堂 [(13)]

统治者，作为人民义务的承担者，主要是为了人民自己生存有关的目的而有权向人民征收赋税。特别要指出的是对穷人的救济，建立收容院以及建筑教堂（基督教），否则就要组织慈善 基金会或者善意性 的基金会。

第一，人民已经事实上通过他们的共同意志联合起来成为一个社会，这个社会必须永远保持下去。为此目的，他们就要服从国家对内的权力，以便保存这个社会的成员，甚至当他们无力维持他们生活的时候。根据国家的基本原则，政府有理由并有资格强迫那些富裕的人提供必要的物资，用以维持那些无力获得生活最必须的资料的人的生活。为了这个国家的有资产者的生存，就需要他们服从国家并取得保护，以及由国家向他们提供生存所必须的条件。因此，国家有权对他们加以一种责任，让他们献出财物来维持他们公民伙伴的生存。这件事可以通过向公民的财产或商业资财征收赋税，或者建立基金会从中收取利润来达到。这样做不是为了国家的需要，国家是富足的，这是为了人民的需要。要完成这项任务，还不能仅仅靠志愿 捐助，必须作为对国家的负担去强迫 征收，因为，在这里我们所考虑的仅仅是国家对人民的权利 。在搜集这种捐助的志愿捐款 模式中，抽彩给奖 的方法是不允许的，因为这种办法会增加穷人的数目，并且会危及公共财政。人们可以问，是否应该用当前的捐献 来救济穷人，这样，每一代人都应该支援同时期的穷人；或者是否可以用更好的办法，通过永久性的基金会 和慈善机构来处理，例如建立鳏寡院、慈善收养院等等？如果前一种办法比较好，还可以考虑，必须的生活资料的搜集是否可

以按法定的估计数字去征收，这样比用乞求的方式实质是近乎掠夺的办法较好些。前一种办法实际上必须被认为是唯一符合国家权利的方式，这表明国家不能不关心必须生活下去的每一个人。但是，用法律规定的当前提供供应品的办法，不能成为穷人谋生的职业，不能成为懒汉谋生的手段。因为这样一来，穷人的数目会增加，慈善基金会组织对此不免害怕；采取捐献的办法也不能造成是政府强加于人民的一项不公正或不正当的负担。

第二，国家还有权加给它的人民 一种义务去保护儿童，使他们免于困乏和不知廉耻，否则他们会惨遭杀害。因为国家不允许眼看着它的力量被消灭的危险性有所增加，不管这种措施在某些方面可能不受欢迎。但是，人们会考虑，如果为了保护儿童的目的，向未婚的有资财的两性双方强行征收款项可能是不公正的，好像要他们为了不幸的事情分担责任似的。此外，人们还会考虑，为了上述目标而建立慈善收养院，或者执行其他符合权利的办法是否更好一些。问题是，凡是已经提出的对此难题的解决办法，总不免在某种程度上要触犯权利或道德，因而，此问题迄今尚未能解决。

第三，这里所说的教堂，仅仅指基督教建立的机构，因而必须谨慎地把它和宗教分开。宗教，作为表达人们内心感觉的一种方式，它与国家权力 的行为完全无关。教堂是人民公开做礼拜 的地方，它来自人民的主张或者信仰。教堂的建立，是符合国家的真正需要的。由于人民认为他们还是一个看不见的 最高权力的臣民，他们对此权力表示崇敬，所以他们感到需要教堂。这样做可能经常带来与国家权力的不愉快的冲突。所以，国家对这种关系具有权利。但是，不能认为这是对教堂有什么依据宪法而来的立法权，以致认为国家可以按照对教堂最有利的办法去组织教堂，或者指定和用命令给人民规定信仰和宗教仪式，所有这些都必须全部留给教堂自己选择的教师 (14) 和管理人员去决定。国家在这方面的作用，仅仅有消极的 权利，用以调整这些公众教师 (15) 对于世俗 的政治共同体的影响，使这种影响不至于对公共和平及安宁抱有成见。因此，国家必须采取措施，每当教堂内部发生争执时，或者几个教堂之间彼此发生冲突时，使之不至于危及国内的安定团结，这项权力属于省级的警察机关。如果国家最高权力进行干预，并去决定一个教堂信奉的特殊教义是什么，或者用法令规定要永远遵守某种教义不能变更，教会不能自己进行改革，这都会有损于

国家最高权力的尊严。因为这种做法，会使这个最高权力卷进一场学究式的争论，并和臣民站在平等的立足点上。这样一来，这个君主便把自己变成一个教士，而教会人士则甚至会埋怨最高权力丝毫不懂得教义。这种做法最突出的结果是等于禁止教会从内部作任何改革。凡是作为整体的人民，不能为他们自己作出决定的事情，也不能由立法者代替人民来作出决定。可是，没有任何一个国家的人民能够理智地对他们内心的信仰问题作出较为进步的决定，因而决定绝对不许他们对教会组织进行改革。因为，这将会和人们自身的人性相违背，也和他们的最高权利相违背。所以，最高统治者不要为人民决定和判决这些事情。根据同样理由，关于维持宗教事业的费用问题，决不能从国家的公共财政中开支，而只能由人民中对该教会有特殊信仰的那些人来负担，也就是说，这笔费用只应作为一项负担落在有关教区之上。

（4）在国内委派官吏权和授予荣誉的权利[(16)]

国家最高统治者的权利还包括：

① 委派官吏，对公共的有薪金的公职人员的任命；

② 授与荣誉称号，给无薪金的公职人员以各种等级的荣誉称号。这些称号仅仅基于荣誉，但是在政治地位上却定出了高低不同的等级。低等级的人，虽然他们自身是自由的，可是根据公法规定的责任，要服从高等级的人，因为后者还有发布命令的资格；

③ 除了上述相对来说是慈善性的权利之外，国家最高统治者还被授予执行惩罚的权利。

关于国家官吏，就有这样一个问题：统治者任命某人一官职之后，他是否有权仅仅出于他的高兴便可以免去此人的官职，而任此职位的人并没有犯过任何失职行为。我说："不能。"因为，凡是人民的联合意志对他们的国家官吏绝对不会作出决定的事情，统治者也不能对他们作出决定。人民既然必须担负由于任命一个官吏而需要的费用，毫无疑问，只有人民才希望任何在职的官吏，完全有胜任该职务的能力。可是，这种能力只能经过长期的准备和训练才能获得，而这个过程必然需要时间，时间的长短由不同的职务所要求的才能来决定。随意决定和频繁调动当然会影响（这是一条规律）那些安排到各种职位去工作的人员，没有获得该职务所要求的技能，因为他们的判

断能力未能在实践中锻炼成熟。这一切都和国家的目的相抵触。除此而外，为了人民的利益，要让每个人有可能从较低的职位升到较高的职位，否则后者便会落入能力不大的人手中。对于有充分能力的官吏，一般地应该给予某种终身待遇的保证。

国家荣誉称号，不但包括那些与一个公共机关有关的官员，而且包括那些获得这些荣誉称号而对国家并不负担什么工作的人们，即较高阶级或阶层的成员。这部分人物构成贵族，他们的成员有别于构成人民中大多数的普通公民。贵族阶层由他们的男性后代来继承，这些贵族身份也给予他们的非贵族出身的夫人们。贵族家庭的女性后代却不能把她们的贵族身份传给她们的非贵族出身的丈夫，相反，她们只能把自己降到普通市民的地位。在这样情况下的问题是，统治者是否有权建立一种世袭的贵族阶层和阶级，使他们处于统治者和人民之间？这个问题的重要性不在于建立这样一种组织，从统治者自己和人民的利益来看，是否与统治者的深谋远虑相一致，而在于这样是否与人民的权利相一致，如果竟然有一个阶级在他们之上，该阶级的人和他们一样都是臣民，然而却生来成为向他们发号施令的人，或者至少是有特权的优等人？对此问题的回答，如前面所说，可以从下面的原则推论出来："构成全体臣民大多数的人民，对那些涉及他们自己以及与他们联合的公民也不能作出决定的事情，在宪法上也不能规定由统治者代替人民来决定。"现在，世袭贵族是这样的阶层，他们享受先辈的功德，但没有任何充分的理由，所以这种阶层只是一种想像的没有现实根据的存在物。人们对他们不抱有希望。因为，如果有一位祖先确有功绩，他也无法把它传给他的后代。所以，他的后代必须要为他们自己取得这种功绩。事实上自然界没有这种安排，即那些对国家有功绩的天才和意志都具有遗传性。同时，也不能假定任何个人会放弃他的自由，所以全体人民的公共意志不会同意这种毫无根据的特权，因此，统治者不能使得这种特权生效。但是，也会发生一种异常的情况：有些臣民会比普通公民优越些，因为这些人生活在官宦家庭，我是世袭的教授[(17)]，他们的先辈在古老的年代就已经滑进了政府这个大机器中。在封建体系中，这种机器差不多总是因战争而被设立起来的。在这种情况下，国家对这种谬误（错误地造成的阶层）的处理，不能采取突然中断的办法，只好采用逐步废除的补救手段，即对这种世袭的职位不予填补，让它们只成为空位。这样，国家可以暂时有权让这些荣誉称号继续存在，一直到公共舆论对此问题有成熟的

认识为止。到那时，便可以把人分为统治者、贵族、人民三类的情况变成两种等级，而且是唯一自然的分类，即统治者和人民两种等级。

实际上，在一个国家中，每个个人不会完全没有荣誉的称号，至少他有一个公民称号，除非由于犯罪而被剥夺了公民身份。作为一个犯人，他仍然继续活着，但他已成为别人意志的单纯的工具，不论是国家的或者是某一特定公民的工具。如属后一种，只能通过法律的裁判才能把他置于这种地位。事实上，他已变成了一个奴隶，并且像财产那样属于别人，此人不仅仅是他的主人，而且还是他的所有者。这样的一个所有者，有资格把他作为物去交换或是出让，这位所有者可以按照自己的意志来使用他，但不能出于侮辱的意图；主人可以任意使用这种人的劳力，但不能处置他的生命和他的家属。任何人不会让自己和这样一个不独立的人发生法律关系，因为后者已经停止作为法律上的人（主体），而只有作为法律上的人才能够和他人订立契约。可是，一个人可以把自己和别人用一项雇佣契约联结起来，依此而履行某种服务。订立这类契约是允许的，但是，关于服务的标准和数量以及他是否接受工资或膳宿或保护作为报酬等等，都全部留下另作决定。那么，他只不过成为一个仆人并服从主人的意志，而不是奴隶。但是，这只是一种幻想，因为主人既然有资格随意使用这些臣民的气力，主人便可以用尽仆人的气力——如同黑人在甘蔗岛上已经发生过的情况一样——主人可以折磨他们的仆人直到绝望和死亡。不过，这仅仅适用于那些仆人们实际上已经把自己作为财产交给了他们的主人的情况，如果他们是享有法律权利的人，就不可能发生这样的事情。一个享有法律权利的人，订立契约后只是去做在质和量两方面都有界限的工作；或者作为日工；或者作为供给住宿的下属。在后一种情况中，他参加一项契约，可以租借他主人的田地来使用，规定付给一定的租金，或者交上一部分地里的收成，或者可以订立契约，把他自己作为劳力，到他人的田地上去干活。但是，他并不因此把自己变成奴隶或附属于土地的农奴，因为那样一来，他便放弃了自己的人格。他只能订立暂时性的，顶多是一项可以继承的租约。即使他犯了罪，仅仅是他一个人变成服从于他人的人，而这种服从条件并不能变为继承性的，因为，这只是由于他自己的错误才对自己造成的后果负责。任何人不能因为某人是奴隶所生，便说由于供应费的理由也把这些人变成奴隶，因为这种教养是一项绝对的义务，天然地加上父母身上的义不容辞的义务。一旦父母成为奴隶，这种责任就转移给他们的主人或

所有者，由于他们占有了这样的下属，他们自己便有责任去履行这种义务。

（5）惩罚和赦免的权利

① 惩罚的权利[18]

执行惩罚是统治者的权利。他作为最高权力，对一个臣民，由于他犯了罪而加痛苦于他。但是，国家首脑却不能因此而受到惩罚，只是可以免除他的最高地位。任何人违犯公共法律，做了一个公民不该做的事情，就构成犯罪：或者是简单地犯了私法的罪，或者是犯了公法的罪。私法罪行由民事法庭审理；公法罪行由刑事法庭审理。接受委托做买卖而在金钱或货物上贪污、投机、在贸易或出售货物中弄虚作假，如果这些是当着受害人的面做的话，属于犯了私法罪。另一种情况是，铸造伪币或者伪造交换证券、盗窃、抢劫等等属于犯了公法罪，因为受到危害的不仅仅是一些个别的人，还有共同体。人类罪行分为两种，一是卑鄙性质的，一是暴力性质的。

司法的或法院的惩罚不同于自然的惩罚。在后者，罪即是恶，将受到自身的惩罚，这不在立法者考虑的范围。法院的惩罚绝对不能仅仅作为促进另一种善的手段，不论是对犯罪者本人或者对公民社会。惩罚在任何情况下，必须只是由于一个人已经犯了一种罪行才加刑于他。因为一个人绝对不应该仅仅作为一种手段去达到他人的目的，也不能与物权的对象混淆。[19]一个人生来就有人格权，它保护自己反对这种对待，哪怕他可能被判决失去他的公民的人格。他们必须首先被发现是有罪的和可能受到惩罚的，然后才能考虑为他本人或者为他的公民伙伴们，从他的惩罚中取得什么教训。刑法是一种绝对命令。不能根据法利赛人的格言："一个人的死总比整个民族被毁灭来得好。"于是要求犯罪者爬过功利主义的毒蛇般弯弯曲曲的道路，去发现有些什么有利于他的事，可以使他免受公正的惩罚，甚至免受应得的处分。如果公正和正义沉沦，那么人类就再也不值得在这个世界上生活了。按法利赛人的观点，如何能够让一个已经判处死刑的犯人活下去呢？那就是：事前告诉他，如果他同意在他身上进行某些危险的实验并幸运地通过这些尝试而未死的话，他便可以被允许活下去。有人宣称，医生可以用这种办法去获得新的资料，而这种资料对公共福利是有价值的。对这一类由任何医务机构提出的建议，正义的法庭会

蔑视地加以拒绝。因为，如果正义竟然可以和某种代价交换，那么正义就不成为正义了。

但是，公共的正义可以作为它的原则和标准的惩罚方式与尺度是什么？这只能是平等的原则。根据这个原则，在公正的天平上，指针就不会偏向一边的，换句话说，任何一个人对人民当中的某个个别人所作的恶行，可以看作是他对自己作恶。因此，也可以这样说："如果你诽谤别人，你就是诽谤了自己；如果你偷了别人的东西，你就是偷了你自己的东西；如果你打了别人，你就是打了你自己；如果你杀了别人，你就杀了你自己。"这就是报复的权利。不过，还要清楚地了解，这有别于单纯个人的判断，它是支配公共法庭的唯一原则。根据此原则可以明确地决定在质和量两方面都公正的刑罚。所有其他的标准都是摇摆不定的，出于其他方面考虑的标准，都不包含任何与"纯粹而又严格的公正判决"一致的原则。也可能有这种情况，社会地位不同的人会不同意采用报复的原则，即"以牙还牙"。虽然不能在所有的情况下都严格采用这个原则，但是，作为效果来说，可以在实践中始终是有效的，例如对较高的社会阶层在处理上和情绪方面给以适当的尊敬表示。可是，以言语上的损害来说，可能找不出金钱上的罚款与诽谤的不公正之间有什么直接的比例关系，因为富有者有能力凭着他经济上的优越而放纵自己。荣誉遭到攻击而受害的一方，可以使损害他的人的傲慢受到同等的痛苦，特别是后者，如果法庭判决他不但要当众撤回诽谤和向受害人道歉，而且还要受到某种很不舒服的折磨，例如，要他亲吻受害人的手等等。根据同样理由，如果一个社会地位较高的人粗暴地侮辱了一个社会地位较低的无辜公民，他不但要被判向受害人道歉，而且还会因此受到单独的和痛苦的禁闭，以加重他的难受。这样，冒犯者的虚荣心将会受到沉重的打击，按照他的身份，他所受的这种羞辱便是根据"以牙还牙"的原则构成一种充分的报复。可是，我们如何理解"如果你偷了别人的，你就偷了你自己"这种说法呢？这种说法表明了，无论谁偷了什么东西，便使得所有人的财产都变得不安全，这样，根据报复的权利，他也就剥夺了自己财产的安全。这样的一个人是一无所有的，也不能获得什么东西，但是，他还想生活下去，这只可能由别人来养活他。可是，国家却不能无缘无故地这样做，为了生活下去的目的，他必须放弃他的权力而把它交给国家，由国家处予刑罚性的劳役。于是，他要暂时地或者也可能是一辈子降落到奴隶的境地。但是，谋杀人者必须处死，在这种情况下，没

有什么法律的替换品或代替物能够用它们的增或减来满足正义的原则。没有类似 生命的东西，也不能在生命之间进行比较，不管如何痛苦，只有死。因此，在谋杀罪与谋杀的报复之间没有平等问题，只有依法对犯人执行死刑。处死他，但绝对不能对他有任何虐待，使得别人看了恶心和可厌，有损于人性。甚至假定有一个公民社会，经过它所有成员的同意，决定解散这个社会，并假定这些人是住在一个海岛上，决定彼此分开散居到世界各地，可是，如果监狱里还有最后一个谋杀犯，也应该处死他以后，才执行他们解散的决定。应该这样做的原因是让每一个人都可以认识到自己言行有应得的报应，也认识到不应该把有血债的人留给人民。如果不这样做，他们将被认为是参予了这次谋杀，是对正义的公开违犯。

因此，对罪犯与惩罚之间的平等，只能由法官的认识来决定，根据报复的权利，甚至直到处予死刑。很明显，从事实上看，只有法院的判决才能作为对一切犯人内在邪恶 轻重的宣判。人们从下面一个事例中便可看到，不但因为是谋杀犯必须处死，就是由于政治上的罪行也是足够处予极刑的。根据历史，有一个假设的案例可以说明这个道理。在苏格兰人最后一次叛变中，有各种人参加了（诸如巴尔默里诺和其他人等），他们认为，参加叛乱仅仅是为了撤消他们对斯图亚特王朝的义务。但是，也有一些人出于私人动机和利害的原因。现在，假定最高法院考虑他们的情况后作出这样的判决：每个人有自由选择下面两者之一的惩罚，死刑或终身劳役。从这两种选择中，我认为一个有荣誉感的人会选择死刑，而一个恶棍就会选择劳役。这是他们人性本质所作出的决定。因为，有荣誉感的人认为，他的荣誉价值高于他的生命本身；而一个恶棍所考虑的只是活下去，虽然是羞辱地活着，但是在他的心目中觉得，活着总比死去好[(20)]。无可置疑，前一种人比其他人的罪小，可是，如果对这两种人同样都判决死刑，他们只能相同地都被处死。对前一种人来说，如果从他的高贵的品质来考虑，处死是一种较轻的刑罚；然而对后一种人来说，从他恶劣的品质考虑，这却是一种较重的刑罚。但是，从另一方面来看，如果对这两种人同样都判终身劳役的话，那末，对那些有荣誉感的人来说，这将是过于严厉的惩罚了，而对另一些人来说，根据他们恶劣的本性看，却是过轻的刑罚。遇到要判处一大帮人纠合在一起的阴谋集团，根据公共正义的形式，惩罚和罪行两者最好的平衡点是：都判处死刑。除了上面所说的之外，从未听说过一个因谋杀而被处死刑的犯人竟会报

怨对他的判决超过了权利和公正的原则。如果他说这样判决违反了权利和公正的原则，那末，谁也会用轻蔑的眼光看他的，否则，就必然要承认，虽然根据报复的原则，在法律上并没有对该犯人有什么不公正和错误。但是，立法权却没有资格采用这种惩罚的方式，如果立法权力采取这种决定，那就会自相矛盾了。

可是，可能有许多人曾在一件谋杀案中谋杀过人，或者曾经下令这样干的，或者在行动上促成并参予了谋杀，这些人都应该处死。这是根据建立在理性的普遍法律之上的司法权力的观念，公正决意如此处理。但是，参予一件谋杀案的谋杀犯其数目可能甚多，以至国家考虑处死这些犯人时，感到丧失这么多的臣民会使国家很快处于危险之中。但是，国家不愿意因此而解体，更不愿意回到情况坏得多的自然状态下，在那里连外在的正义也没有。最重要的是，通过刑场上一大堆尸体来展示正义，并不能平息人民的情绪。在这种情况下，往往必须允许统治者运用他的权力，在必要时参予他有责任过问的审判，并作出决定：对那些罪犯不判处死刑而判处其他刑法，从而保存人民中一大批人的生命。放逐的刑罚就与这种处理有关。这样的判决方式，不能依据一项公法来办理，而只能通过一种最高权力的尊严的、带有特权性的权威行动来处理，作为在个别案件中运用赦免权的一次行动。

贝加利亚侯爵反对这些理论，他提出了不同的观点。他出于人类感情的同情心，坚持所有的极刑本身都是不对的和不公正的。他提出了自己的看法：死刑不可能包括在最早的公民契约中，如果有此规定，人民中每一个人就必须同意，当他谋杀任何一个他的公民伙伴时，他就得偿命。可是，贝加利亚认为这种同意是不可能的，因为没有人会这样来处理自己的生命。他的说法完全是诡辩的和对权利的颠倒。没有人忍受刑罚是由于他愿意受刑罚，而是由于他曾经决心肯定一种应受刑罚的行为，因为事实上，任何人愿意去体验的东西绝对不是刑罚，也不可能有什么人愿意去受刑。“如果我谋杀任何人，我将受刑”这句话没有别的含义，它只是说：“我自己和所有其他公民同样遵守法律。”如果在人中间有什么罪犯，他所违反的法律当然也包括刑法。一个人，作为共同立法者之一，制定了刑法，他不一定就是根据这项法律而受到惩罚的同一个人（作为臣民）。因为作为犯人，他不可能被认为在立法机关中有他的一票，立法者在理性上被看作是公正

的和高尚的。如果有人制定一项刑法，把他自己作为罪犯来制裁，必然是那纯粹司法性的立法的理性所决定的，这种理性使他自己把自己也作为一个可能犯罪的人，所以他把自己作为另一个人来看待，他和这个公民联合体的其他人都要遵守这项刑法。换言之，这并不是由于人民单个个别地去判决的，而是由公共的正义法庭（犯人除外）来判处极刑。这不能认为，社会契约包含了每一个人的同意：允许他们自己将要受到惩罚，同意这样处理他们自己和他们的生命。如果惩罚的权利必须基于犯错误的人的允诺，那么，他就要被认为是愿意受到惩罚，而且还有必要让他们认识到他自己应该受到惩罚。这样，这个犯人便成为他自己的法官。这种诡辩的最大谬误在于，认为对犯人的判决必须由他自己的理性去决定，即他有责任去忍受失去自己生命的痛苦，作为一项判决，它必须建立在他决心 结束自己生命的决定上。这样一来，我们所说的权利的执行者，同时也是这个权利的审判者，即这两种人结合成为一个人了。

无论如何，有两个都该处死的犯人，可是人们仍然怀疑，立法是否有权对他们处以极刑。人类的荣誉感导致他们的人格长在。有一种起源于尊重妇女 的荣誉感，另一种是尊重军人 的荣誉感。这两种荣誉感都会对某个人产生一种（作为义务的）真诚、义不容辞的荣誉感情。前一个人犯了母亲杀害婴儿罪；后一个人犯了在决斗中杀死战友罪。立法者不能去掉私生子罪的羞耻，也不能洗净附着在怯懦嫌疑上的污点，如果一个军官不用他自己不怕死的努力去抗议一种带给他令人轻视的举动。因此，在上述情况下，这些个别的人，如果在自然状态下都会被宽恕。在上述两种情况中，他们的行为都必须被称为杀人 而不是谋杀 ，因为后者有邪恶的意图。对这样的行为，毫无疑问都应该给予惩罚，但是不能由最高权力处以死刑。一个不合婚姻法而生出的私生子来到人间，他就不受法律的保护。这样一个婴儿，也可以说，就像一些违禁的货物被带进了国家，由于在这种方式下，他没有法律上存在的权利，因而毁灭它也同样可以被看作无罪。当这个母亲未婚分娩的事情为人所知时，任何法律条文也不能清除她的羞耻。同样，一个下级军官，如果受到一种侮辱，为同伴的舆论所迫，他就非去决斗不可，像在自然状态那样，对侮辱者的惩罚，只能以决斗的结果来论断。在决斗中，他自己的生命也处于危险之中，并不能得到公正法庭法律手段的保护。采用决斗的手段是显示他的勇敢，而勇敢这种品质又是维护他的军人荣誉的最重要的基础，哪怕这样的结果会杀

死他的对手。如果这种情况是公开发生的，并且双方都同意，虽然这样做可能出于无奈，但不应称为谋杀。那末，上述两种情况涉及到罪犯有什么样的公正权利呢？在这里，刑法的公正，事实上常被带进巨大的窘境之中，很明显，要么宣布荣誉的意义，在这里，荣誉肯定并非仅仅是一种玄想，法律对它不能置之不顾；要么从应受的惩罚去衡量这个罪行，而这样做就会变成过于宽容或者残酷。要想解开这个疙瘩就要用下面的办法，依照刑法的绝对命令，凡违犯法律而杀人者必须处死，这个命令依然有效。但是，当立法本身和公民的宪法一般地仍处于野蛮和不完善的情况下，它们是有缺陷的。这就是为什么在人民中间，荣誉的主观动机的原则与一些客观上符合另一种意图的标准不一致的理由。于是，国家颁布的公共公正，相对地说来就变成不公正了，而人民却拥护这种不公正。

② 赦免的权利 [21]

赦免的权利，从它对犯人的关系来看，是一种减刑或完全免除对他的惩罚的权利。从统治者一方来看，它是所有权利中最微妙的权利。因为，由于行使这种权利，可以为他的尊严添加光彩，但也会因为这样做了而犯大错。这种权利的行使，不能用在臣民彼此间侵犯的罪行上，因为这样一来，被免除惩罚的罪行，可能是对臣民做了一件非常不公正的事情。只有对偶然发生的某种有损于统治者本人的叛逆罪，他才应该行使这种权利。如果免除一种惩罚，人民的安全将会受到危害，那么，在这样的情况下，就不应该行使赦免权。这种权利是唯一值得称之为“君主的权利”的。

50.公民和他的祖国及和其他国家的法律关系；移居（他国）；侨居；流放；放逐 [22]

根据政治的宪法，人们不必要依据什么特殊的法律条文，而只要他出生在该国，便是该共和国的公民，他们居住的地方或领土就称为他们的国家 或祖国 。外国 是指这样的一个地方，在那里没有上述条件，但他们可以作为国外 来居住。如果一个国外的国家在本国政府的管辖之下，并构成本国领土的一部分，那么根据罗马人习惯使用的名称，便构成一个省。 [23] 它并不构成帝国的一个组成部分，从而成为

平等的公民伙伴的住地，它仅仅是帝国的占有物，好像一个较低的家族，它必须尊敬对它享有管辖权的作为“母国”的国家。[(24)]

（1）一个臣民（也就是把它看作是公民）有移居出境的权利。因为他所在的国家不能把他看成似乎是它的财产而留住他。但是，他只能带走他的动产，而不能把不动产带走。不过，他有资格出售他的不动产而把售得的金钱带走。

（2）最高权力，作为一国之主，有权批准外国人移居入境，并对外来人和拓殖者给以居留的地方。即使该国的本地居民为此感到不痛快，但是，如果在那居留地内他们的私人财产没有受到妨碍或缩减，统治者的意志便维持不变。

（3）如果有一个臣民犯了罪，影响到他的公民同胞的整个社会组织而对国家不利时，最高权力有权决定把他流放到国外的一个国家去。由于这种驱逐措施，他不享有他被流放到的那个国土上的公民所享有的任何权利。[(25)]

（4）最高权力，一般地还拥有放逐的权利。根据这种措施，一个公民便被送到荒远的“国土之外”的地方。由于最高权威者对这个公民已撤回一切法律的保护，这就等于把他变成一个在他自己国家领土上的“法外人”。

51.国家的三种形式。一人主政政体；贵族政体；民主政体

一个国家的三种权力（一般地包括在公共政府的概念之内），仅仅是人民的联合意志的许多关系，这种意志来源于先验的理性，它还被看作是国家最高首脑的纯粹观念的客观实践的体现。这个最高首脑就是统治者。但他只能被理解为全体人民的代表，这个观念还需要在某个人身上具体化。此人可以表现为该国的最高权力，并积极地使这个观念符合大众的意志。最高权力与人民的关系可以设想有三种不同的形式：或者是一个人在一国中统治全体；或者是一些人，他们按照彼此平等的关系联合起来统治其他所有的人；或者是所有的人共同对每一个人（包括他们自己在内）个别地进行统治。因此，国家的形式或者是一人主政；或者是贵族政体；或者是民主政体。君主制一

词和这里所说的一人主政 的概念不大相同，因为君主是拥有最高 权力的人，而一人主政者，他是拥有一切 权力的人。所以，后者是统治者，而前者则代表统治权（主权）而已。

很明显，一人主政政体是一个国家最简单的政府形式，只有一种关系，即国王一人和人民的关系。因此，只有一个人是立法者。贵族政体，作为一种政府形式却是由两种关系结合起来 的关系：一种是贵族们作为立法者彼此发生关系并因此构成了主权；另一种是统治权力对人民的关系。民主政体是所有国家形式中最复杂的 ，因为它首先要把所有人的意志联合起来组成一国的人民，然后必须委任一个统治者来统治这个共同联合体，而此统治者只能是这个共同体的联合意志本身。至于那些由于暴力的干扰和非法篡夺权力，因而把上述三种政体混杂起来的种种政体形式，例如寡头 政体 和暴民政体 以及所谓混合 政治组织的讨论，这些都是非常重要的问题，在此均不详细论述，以免把问题弄得过于复杂。

至于一个国家中权利的行使 （或执行）机构 ，可以说最简单的模式是最好的。可是，从它对权利本身的影响来看，这种模式对人民来说却又是最危险的，因为考虑到专制主义是很容易产生于行政权力的简单化。毫无疑问，理性有一条准则，那就是在国家这个机器中，追求一种简单化，即把人民在强制性的法律之下联合起来，如果人民全都是听话的，并且只服从统治他们的那一个人，这种情况将是安全可靠的。但是，这种方式却不能使臣民同时又是该国的公民。人们有的时候说，他们应该满意地认为君主政体（把它看作是一人主政的政体）是最优良的政治社会组织，如果君主是 个好人 ，这就是说，如果这个君主的判断是正确的并决意按此去执行，可是，这仅仅是一种遁词，属于聪明动听的同义词的重复。这只是等于说："最好的政体就是由最好的统治者来担任国家的最高行政首脑。"这还等于说，最好的政体就是 最好的。

52.历史的渊源和变迁。纯粹的共和国。代议制政府

对政治机构历史渊源的探究是徒劳的，因为要找到文明社会开始出现的时间是不可能的。野蛮人不可能写下一份文件，记录下他们自己如何遵守法律的。考虑到野蛮人的天性，人们倒可以猜想，他们是

从一种暴力状态中开始的。如果抱着寻找一种借口的意图去探究这个问题，即想用暴力去改变现存的政体，这样的一种探索不亚于犯刑事罪。因为这样一种改变方式，等于是一次革命，这只能由一场人民的造反来达到，而通过合乎宪法的立法方式是达不到的。但是，对一个已经存在的宪法（政体）造反，就是推翻所有文明的和法律的关系，并且一般地是推翻一切权利（法律）。因此，这不仅仅是对公民宪法的更改，而且还要废除它。这就是说，要通过重建的（或再生的）办法过渡到一种较好的政体，而不是仅仅通过逐步改变性质的办法。这就需要一个新的社会契约，原先已被废除的契约对这个新契约不具影响。

可是，统治者必须有改革现存宪法的可能，如果它确实与原始契约的思想不一致。这样做，主要是为了使现存的这个可以恰当地把人民组织在一个国家的政府形式存在下去。这种变化不能由这个国家任意地更改它的政体，把三种政府形式之一种改变成其它两种之一。举例来说，政治上的改变，不能由主政的贵族们联合起来顺从于一个一人治国的统治者，或者贵族都融化到民主政体之中，或者是采取相反的做法。好像这种改变决定于统治者随意的选择以及喜爱什么样的政体，他便可以把无论什么样的宪法加诸于人民。即便统治者决心把现存的政体换成民主政体，他也可能为人民做了件错事，因为，人们也许会认为这种政体是可憎的制度，而觉得其他两种制度之一在当时的情况下对他们更为合适些。

国家的种种形式仅仅是在公民联合体中，由原始宪法的文字表达，这些形式可以一直保持下去，只要这些形式根据老的和悠久的习惯（这只是主观的）被认为对政治宪法的结构有必要。但是，这个原始契约的精神 包含了一种责任，并把这种责任强加于那个建立机构的权力，要它使得政府 的形式能够和它的精神相符合。如果不能立刻做到的话，那么就逐步地、不断地改变它，直到这个政府在它的工作中 与唯一正确的政体和谐一致，这个政体就是纯 粹的共和国 。于是，那些古老经验的和法律规定的形式（它们只对人民的政治服从 产生影响），也将被吸收进原始的和理性的形式之中，只有这些形式才把自由作为它们的原则，甚至把自由作为一切强制和强迫的条件。强制，根据国家的正确概念，事实上对实现一个有法治的政体是必须的，即使根据宪法的文字规定，强制最终将导致这种观念的现实，这就是永

恒的政治政体，因为在此政体中法律本身就是统治者，统治权再也用不着依附于某个特殊的人。这就是一切公共权利的最后目标，在此国家中，每个公民能够绝对地 拥有分配给他的东西。可是，只要国家的形式根据宪法的文字规定，必须由授予最高权力的法人来体现，那末，人民只能享有附带 条件的 固有权利，而不是一个绝对的文明社会的法治国家。

每一个真正的共和国是，并只能由人民代表的系统 构成。这种代表系统是以人民的名义建立起来的，并由已经联合起来的所有的公民组成，为的是通过他们的代理人去维护他们的种种权利。但是，一旦国家首脑——可能是一个国王，或者是一些贵族，或者是在一个民主联合体中人民的整体——也变成了可以代表的，那么，联合起来的人民就不仅仅代表 主权，而且他们本身就是 统治者。最高权力本来就存在于人民之中，因此，每个公民（仅仅作为臣民）的一切权利，特别是作为国家官吏的一切权利，都必须从这个最高权力中派生出来。当人民的主权得以实现之时，也就是共和国成立之日。到那时，就再无必要把对政府的控制权交给那些至今还掌握它的人们，特别考虑到他们也许会再通过他们的专横和绝对意志去破坏一切新的制度。

因此，联想到我们这个时代中，有一种强有力的统治者犯了一个很大的错误，他试图把自己从庞大的公共债务的困境中摆脱出来，便把这个沉重的负担转嫁给人民，由人民去承担，并按他们认为最合适的办法在人民中间分担这个负担。这样一来，很自然地，这不仅涉及向臣民征税的立法权力，就连政府都会掌握在人民的手中。这时，对人民有一个要求，他们务必有能力防止由于铺张浪费或因战争增借新的债务。于是，君主的最高权力便完全消失，这个最高权力不是单纯被中止了，事实上，它已转移到人民的手中，这样，每一个臣民的财产都变成要服从人民的立法意志。这不能说，在此情况下，必须假定国家议会作出了一项默许的，甚至带有强制性的许诺：议会不能把自己变成一个主权者，只是在一段时间内执行统治者的事务，当这项工作完成之后，便再把政府的管理权交回到君主的手中。这样一种假设的契约是不存在的和无效的。在这个共同体中的最高立法权并非是一种可以转让的权利，而是所有权利中最带有对人因素的权利，不管谁掌握它，只能通过人民的联合起来的意志去处理关于人民的事情。因为，联合意志是一切公共契约的最后基础。如果一项契约规定人民要

再次交还他们的权力，那么，人民的地位就不是立法者，甚至可以说，这是约束人民的契约。这项契约，根据"没有一个人能侍候两个主人"的原则来衡量，它是自相矛盾的。

二、民族权利和国际法

53.民族权利的性质和分类

组成一国人民的许多个人，可以被看作是从一个共同祖先那儿自然地流传并发展起来的该国的本土居民，虽然这种看法不见得在细节上都完全真实。此外，也可以从心理状态和法律的关系上去考虑，他们好像都是由一位共同的政治母亲，共和国，所生。因此，他们所组成的国家也可以说是一个公共的大家庭或者民族，它的全部成员，作为该国的公民，彼此发生关系。作为一个国家的成员们，不能把他们自己和那些生活在他们邻近的处于自然状态的人们混合在一起，要认为这样做是可耻的。虽然这些野蛮人由于选择了无法律的自由生活，他们便自以为比文明化的人民优越；他们虽然组成部落，甚至组成种族，但决不是国家。各个国家 在彼此关系中的权利 [(26)] ，就是在"民族权利"的标题下，我们必须加以考虑的内容，不论是什么地方的国家，如果看作是一个法人，他对于其他国家的关系，如果按照自然的自由条件来行动，那末结果就是一种持续的战争状态，因为这种自然的自由权利会导致战争。

民族的权利与战争状态的关系可以分成：（1）开始作战 的权利；（2）在战争期间 的权利；（3）战争之后 的权利。这个权利的目标是彼此强迫各民族从战争状态过渡到去制定一部公共的宪法，以便建立永久和平。在自然状态中，个人的或家庭的彼此关系的权利，以及各民族彼此间的权利，其区别在于：对于民族权利，我们必须考虑的，不仅仅是一个国家对另一个国家（作为一个整体）的关系，而且还要考虑一个国家中的个人与另一个国家中的个人之间的关系，以及此个人与另一个国家（作为一个整体）的关系。可是，在单纯的自然状态中，民族权利与个人权利的区别，需要一些可以很容易从个人权利的概念中推演出来的原理作为依据。

54.民族权利的原理

民族权利诸原理如下：

（1）国家，作为民族来看，它们彼此间的外部关系——同没有法律的野蛮人一样——很自然地处于一种无法律状态。

（2）这种自然状态是一种战争状态，强者的权利占优势。虽然事实上不会老是发生真正的战争和持续不断的敌对行动，虽然也不会对任何人做出真正的不当的事，可是这种状态本身就是极端不当，如果构成国家的民族彼此相邻，就必然会相互摆脱这种战争状态。

（3）民族的联盟[(27)]，依照一项原始社会契约的观念，它是为了保护每个民族免受外力侵犯和进攻所必须的结合，但这并不干涉它们内部的一些困难和争论。

（4）在这个联盟中的彼此关系，必须废除一个有形的统治权力，而在文明的宪法中，必须规定这种权力。这种联盟只能采取联邦的形式，它随时可以解散，因而又必须时时更新。

因此，它有一个权利，是作为另一种原始权利的附加权利而出现的，为的是防止各民族失掉权利，并彼此间陷入真正的战争状态中。这就导致一种"近邻同盟协定"的观念。

55.要求本国臣民去进行战争的权利

我们必须首先考虑，自由国家，好像仍然处于自然状态中，各拥有彼此进行战争的原始权利。但是，行使这种权利是为了创造某种社会的条件，以便走向那种有法律的社会状态。最重要的问题是：国家根据什么权利，在涉及其臣民关系上可以让他们去作战来反对别的国家。国家为此目的动用他们的财产，甚至他们的生命，或者起码把他们置于有害和危险的境地。所有这些措施，都不是取决于他们自己个人的判断，不决定于他们是否愿意走向战场，而是因统治者的最高命令才把他们送上战场的。

这种权利看来很容易就可以确定。它可以建立在这样一种权利上：每个人有权依照他的意志去处理他自己的东西。不论是谁对那些

确实是为他自己而制造的东西，他都有权坚持它们是他的无可争辩的财产。那么，下面的推论仅仅是法学家所能提出的。

在一个国家中有多种自然的产品，从它们存在的数量和质量来看均如此。这些产品必须被认为是通过国家的工作特别地生产的。因为，如果不是在该国宪法的保护下，并且经常受行使管理职能的政府的安排，这个国家就不可能生产出这样多的产品来。如果那些居民仍然生活在自然状态中，也不可能生产出这么多的东西来。如果政府对居民的收入和财产不可能保护的话，那末羊群，其他牲口和鸡——最有用的家禽——猪，等等，要么被我们作为必须的食物吃光；要么被我们居住区域的猛兽抓走，结果它们就会全部消失，或者只剩下可怜的一点点。这种观点也可以用在人口数目上。如果我们有机会看到美国的荒漠，即使在那些地方投下最大的辛劳（但尚未这样做），现在那里也只有稀少的人口。任何国家的居民，如果没有政府的保护，只能稀稀疏疏地分散在这儿和那儿耕种。因为没有政府的保护，他们不可能带着他们的家人居住在一块土地上而不受敌人蹂躏和野兽糟蹋的威胁；还有，现在那么多的人住在一个国家里，如果没有国家保护就无法获得充分的生活资料。我们以种莱为例，例如种土豆，就和饲养家畜一样，丰收的土豆都是人类劳动的产物，它们可以被人使用、销毁或为人所吃，那么，似乎也可以这样说，作为国家最高权力的统治者，他有权带领他的臣民——因为他们多半是他自己的培育物——去作战，好像是去打猎；他甚至可以率领他们在战场上进军，犹如参加一次愉快的旅游。

可以想像得到，这种权利的原则，在那个君主的心中是朦胧不清的。但这项原则对那些可以变成人类财产的低级动物说来，至少可以肯定是真实的。可是，上述原则根本不能引用到人的身上，尤其不能用在作为公民的人的身上，必须把公民看作是该国的成员，有参予立法的权利，不能仅仅作为是别人的工具，他们自身的存在就是目的，要他们去作战就必须通过他们的代表，得到他们自愿的同意，不但在继续进行战争时一般地要这样做，而且每次单独的宣战也要这样办。只有按照这种有限制的条件，国家才有权命令他们承担一项如此充满危险的任务。

因此，我们宁愿从统治者对人民的义务中引申出这项权利，而不是相反。在这种关系中，必须认为人民已经作出了他们的认可。另

外，人民有投票权，虽然从单独的个人的角度来看，他们是被动的，可是，只要他们代表主权本身的时候，他们却是主动的。

56.向敌对国家宣战的权利

从自然状态来看，各民族进行战争 以及采用敌对行动的权利是合法的方式，通过这种办法，他们用自己的力量去行使他们自己的权利，当他们认为自己受到损害时。所以需要这样做，是因为在自然状态中，尚不可能采用法律程序 的方式，虽然这是解决争端的唯一妥当的方式。

战争的威胁 不同于首次侵犯行为的重大伤害，而且也不同于敌对行动的一般爆发。战争威胁或恐吓，可以出于积极的军事 准备，另一方的防卫行动就是建立在这种情况之上了。这种威胁也可以来自另一个国家，即仅仅由于它通过获得领土而可怕地增加 了 它的力量。力量较小的国家所受的损害，可能仅仅是由于出现一个强大的邻国，而不是该大国事先有任何行动。在自然状态中出现了这种情况下的发动进攻会被说是合理的。这样的国际关系就是均衡权利的基础，或者是在那些彼此积极接触的所有国家之间，提出“力量均等”的基础。

开始战争的权利 是由于任何明显的损害行为 而构成。它包括任何随意的反击或报复 行为，当一个民族冒犯了另一个民族，后者不打算通过和平的途径去获得赔偿而采取的报复行为。这样一种反击行动，可以看成是不经事先宣战而爆发的敌对行动。如果在战争状态的时期存在什么权利的话，那必须假定有某种类似契约的东西，它包含宣战的一方和另一方都承认 的内容，这也等于事实上敌对双方都愿意用这种办法去寻求他们的权利。

57.战争期间的权利

要决定什么是构成战争期间的权利，是民族权利和国际法中最困难的问题。即使想去描绘这种权利的概念，或者在没有法律的状态中去设想出一项法律而又不至于自相矛盾，这都是非常困难的。西塞罗说过：“在武器之中，法律是沉默的。”根据某些原则去进行战争的权

利必定是合理的，只要这些原则始终能够使得各个国家在它们彼此的外部关系中，摆脱自然状态进入一个权利的社会。

独立国家之间彼此攻打的战争，不可能公正地是惩罚的战争。因为惩罚仅仅是指一个职位高的人对一个臣民才能发生的关系，这不是国家之间的相互关系。一切国际战争，既不可能是“摧毁性的战争”，甚至也不可能是“征服的战争”。因为这会导致一个国家精神上的灭亡，它的人民或者完全被那征服的国家所融化而成为一个大群体，或者沦为奴隶。这种做法并非获得和平状态的必须手段，它本身和国家的权利相冲突。因为民族权利的观念，仅仅包括一种对抗性的概念，也就是根据外在自由的原则，为了使一个国家可以保持应该属于它的东西，但是，这不是为了获得一种条件，从扩张它的力量中可能变成对其他国家的威胁。

各种抵抗方式和防卫手段，对于一个被迫作战的国家来说都是允许的，除非他们使用的那些手段，会使得执行这些任务的臣民变得不配成为公民。因为这样一来，这个国家便不配被承认为国际社会的一员，即不可能根据民族权利在国际关系中，按照平等权利去参加活动。在那些被禁止使用的手段中，包括指派臣民去当间谍，或者雇用臣民甚至外邦人去当暗杀或放毒者（这类人中可以包括所有所谓狙击手，潜伏在埋伏点去枪杀单身人），或者收买特工去散布伪造的新闻，等等。一句话，禁止使用这些邪恶的和不讲信义的手段，因为这些手段会摧毁那种用来建立今后持久和平的信念。

在战争中，可以允许向被征服的敌人强行征税和纳贡。但是，用强行剥夺个人财产的办法去掠夺人民是不合法的，因为这等于抢劫，不把他们当作被征服的人民，而把他们看作是交战的国家，好像他们在政府的统治下，都变成了进行战争的手段。一切强行征税应该通过固定的征税文告 来进行，并且要给他们收据，以便恢复和平之后，加给这个国家或省的负担可以按比例来承担。

58.战后的权利

战争之后 的权利开始于和平条约生效之时，并且涉及到战争的后果。这种权利包括：战胜者提出条件并同意根据这些条件和战败当局达成和平的结局。条约要写出来，但的确不是根据任何需要他去保护

的、据说是被他的对手侵犯了的权利。这个条约是战胜者自己提出来的，他把决定和约的权利建立在自己的权力之上。因此，战胜者可能不要求赔偿战争费用，因为这样一来，他在这个时候会不得不宣布，他的对手所进行的战争是非正义的。他虽然应该采纳这种论据，但他没有资格去引用它，因为这样一来，他就不得不宣布这次战争是惩罚性的，于是，他回过头来给对方一种损害。战后权利还包括交换俘虏，在交换时不能索取赎金，也不必在人数上要求平等。

被征服的国家和其臣民，都不因国家被征服而丧失他们政治的自由。这样，被征服的国家不会降为殖民地，被征服国的臣民不至于成为奴隶。否则，这场战争便成为执行惩罚性的战争，这是自相矛盾的。一个殖民地 或（海外）省是由当地人民构成，他们有自己的宪法、立法机关和领土。在该地的属于其他国家的人仅仅是外邦人。殖民地和（海外）省却要服从另一个国家的最高执行 权力。这另一个国家叫做"母国 "。殖民地就像儿女一样接受统治，但同时有自己的政府机构，还有单独的国会，而以母国派来的总督为主席。这就是古雅典和许多岛屿的关系，也是当前（1796年）大不列颠和爱尔兰的关系。

更不能因为一个国家的人民在战争中被征服，便可以推断奴 隶制度 是合理的，因为这样一来，便假定这次战争是惩罚性的。在战争中绝对不能找到世袭 奴隶制度的根据，这种制度本来就是荒谬的，因为犯罪不能从他人的罪行中遗传下来。

此外，一次大赦 要包括在和平条约之内，因为这件事已经包含在和平观念之中。

59.和平的权利

和平的权利是：

（1）当邻国发生战争时，有保持和平或保持中立的 权利：

（2）有设法使和平可靠的权利，这样，当缔结和平条约后，和平能维持下去，这就是保证 （和平）的 权利；

几个国家有结成联盟 的权利，这是为了共同保卫 他们自己来反对一切外来的甚至内部的袭击。这种结盟的权利，无论如何，不能扩

大到组成任何集团来进行对外侵略或内部扩张。

60.反对一个不公正的敌人的权利

一个国家反对一个不公正 的敌人的权利是没有限制的，至少在质的方面是如此，不是从量和程度上而论。换言之，受害的国家可以使用（当然不是可以使用任何 手段，但是实际上并非如此）一切被允许的和有理由的手段，只要这个国家力所能及，都会用这些手段来坚持那些属于它的权利。

人们一般认为，在自然状态下，每个国家根据自己的理由，都认为自己是公正的，那么，根据民族的权利，怎样才是一个不公正 的敌人呢？不公正的敌人是这样的一个国家：它公开表示自己的意志，不论它是用语言或行动，但它违背行为准则，如果把这个国家的做法变成一条普遍的法则，那么各民族之间便不可能维持和平状态，并使自然状态必然永远继续下去。这是对公共条约的侵犯，可以把这样的任何侵犯看作是对所有民族自由的威胁，这样一来，各民族就可以联合起来反对这种侵犯，清除可以导致这种侵犯的力量。但是，这不包括瓜分和占据这个国家 的权利，以至把这个国家从地球上消灭掉。因为这是对该国人民的不公正的做法，他们不能失去缔结成一个共同体的原始权利，并据此而采用一部新宪法，从性质上看不会是倾向于战争的宪法。

此外，人们会说，“在自然状态中，一个不公正的敌人”的提法是但 唆重复 的，因为自然状态本身就是不公正的状态。一个公正的敌人可能是这样的一个人，如果我们反对他，就是对他不公正，可是，这样的一个人却不会真是我们的敌人。

61.永久和平与一个永久性的民族联合大会

各民族间的自然状态，正如各个人之间的自然状态一样，是一种人们有义务去摆脱的状态，以便进入法律的状态。[(28)] 因此，在没有发生这种转变之前，各民族的一切权利以及各国通过战争获得与保持的一切物质财产都仅仅是暂时的；这些权利和财产也能够变成永久的，但只有当这些国家联合成一个普遍的联合体的时候，这种联合与一

个民族变成一个国家相似。只有在这种情况下，才可以建立一种真正的和平状态 。可是，这样的国家联合体是如此的庞大，包括辽阔地域内所有的政府，国家联合体对它的每一个成员的保护，最后必然变成是不可能的。于是这个庞大的合作关系就会再次导致战争状态。这样，永久和平 ，这个各民族全部权利的最终目的便成为一个不可能实现的理想。无论如何，为了追求这个目的以及促进各国组成这样的联合体（作为可以促进一个不断接近 永久和平的联合体）的那些政治原则，就不是不实际可行的了。这些原则正如这个不断接近的进程本身一样，是实际可行的。这是涉及义务的一个实践问题，并且是建立在个人和国家的权利之上的。

这样一个为了维护和平的若干国家的联合体 ，可以称之为各民族的永久性联合大会; 每一个邻近的民族都可以自由参加。从各民族要求维护和平的民族权利来看，这样的一个联合体的组织形式，至少在本世纪前半叶已经出现了，它就是海牙的国际大会。在这个大会上，绝大多数的欧洲王朝，甚至连最小的共和国，都提出了他们关于这个国家对另一个国家进行敌对行动的埋怨。于是，整个欧洲好像成为一个单独的联邦式的国家，并为一些民族接受为仲裁人去处理他们之间的分歧。但是，后来代替这个协议的只是书本中保存的民族权利，这个协议便从各国的内阁中消失了，或者说，当武力已经被使用以后，它便被当作理论文献锁在了阴暗的档案柜里。

我们在这里说的联合大会 ，仅仅指各种不同国家的一种自愿结合，它可以随时解散 ，它不像建立在一项政治宪法之上的美利坚合众国，因而是不能解散的。只有通过这样一类大会，各民族公共权利的观念才能实现，它们之间的分歧才能通过文明程序的方式，而不是通过战争这个野蛮手段得到真正的解决。

三、人类的普遍权利（世界法）

62.世界公民权利的性质和条件

一个普遍的、和平的 联合体（如果还不是友好的，它也是地球上可以彼此发生积极关系的一切民族的联合体）的理性观念，是一种法

律 的原则，它不同于博爱的或伦理的原则。自然（凭借各民族居住的地方是个球体）已经把所有各民族都包围在一个固定的范围之内，即由水面和陆地组成的地球 。在地球陆地上的一个居民只要占有土地便可以生活，这种占有只能被看作占有整体的有限部分，因此，作为地球的一部分，每人对它都拥有原始的权利。所以，一切民族最初 都处于一种"土地的共同体"之中，但不是一种法律 的 占有共同体，因而也不是使用土地的或土地所有权的共同体，它仅仅是通过这个共同体使人们的彼此有形的交往 成为可能。换言之，每一个人对其它所有的人都处于一种最广泛的关系，他们可以要求和别人交往 ，并且有权提出要在这方面作一次尝试，而一个国外的民族无权因此而把他们当作敌人来看待。这种权利可以称作"世界公民的权利"，这是就这种权利和所有民族有可能组成一个联合体有关，并涉及到某些普遍地调整他们彼此交往的法律而言。

从表面上看，各个海洋把各民族隔离开，根本不能彼此交往。但是，事实并非如此，因为通过贸易，海洋为他们的交往造成最有利的条件。愈是靠近海洋的地方，以地中海为例，这种交往变得更为密切。于是，和这些沿海地方的来往（特别在那些和母国有联系的居留地，为这些交往提供了机会），让地球上某个地方发生的邪恶和暴力全世界都能听到。这种可能的滥用弊端，无论如何，不能废除一个人作为一个世界公民的权利，他有权要求 和所有其他人的交往，并为此目的去访问 地球上的一切地区，但是，访问并不构成在其他人民的领土上可以定居 的权利，因为去定居需要特殊的契约。

可问题是，如果遇到新发现的土地，一个民族是否可以在另一个民族已经定居的地区附近要求定居，并占有一部分土地的权利，而且不用取得另一个民族的同意。

如果这个新居留地的位置是在远离那个先已在那儿定居的民族，并且既不限制也不损害另一个民族使用他们的领地，那末，这样的一种权利是不容置疑的。可是，如果遇到游牧民族，或饲养牲畜和狩猎的部落（例如西南非洲的霍屯督人、通古斯人以及大部分美洲印第安人），他们的生活来源来自广阔的荒漠地带，对这种地区绝不应该使用武力，只能通过契约去占领。而且，任何这样的契约绝不应该利用当地土著居民的未开化而掠夺他们的土地。可是，有一种流行的议论，认为用武力去占领可能是公正的，因为这会促进整个世界的普遍

的好处。看来，他们好像找到了充分的证明，说他们的暴力行动是合理的，他们的一部分理由，是指那些野蛮民族因此开化了（由于这类借口，连毕声[29]也试图谅解基督教对德意志的血腥入侵）；另一部分理由，是基于把罪犯从本国清除出去的必要性，希望罪犯们或他们的后代在另一个大陆（例如在新西兰）得到改造。可是，所有这些坚称是出于良好动机的言论，也洗不干净那些使用不公正手段去获得殖民地的污点。下面的说法也会遭到反对：如果这种关于用武力来建立一种法律状态的周密论调始终被认可，那么，整个世界就仍然处于一种没有法律的状态。然而，这种反对的论调，取消不了我们所讲的权利的那种条件，正如那种政治革命者的借口也同样办不到一样。这种借口是：当一部宪法已经变质退化的时候，人民就有权用武力去改变它。这种理论，通常是认为一次不合正义的行动，可以一劳永逸地使得正义建立在更加牢固的基础之上，并且让它兴盛起来。

结　论

如果一个人不能证明一事物是 什么，他可以试着去证明它不是什么。如果这两方面都不成功（常有的事），他还可以问他自己是否有兴趣 从理论的或实践的观点假定接受 这个或那个可以取代的看法。换言之，一种假设之可以被接受 ，要么是为了说明某种现象〔例如天文学家解释星体的衰变和"留点"（或静止）现象〕；要么是为了达到某个目的，这又可以分为：要么是实用性的 ，例如那些仅仅属于工艺方面的东西；要么是道德 的，例如那些涉及一种意图，人们有义务把它当作行动准则去采用的意图。现在很清楚，这样一个有目的的可行的假定，虽然仅仅是作为一种理论的和带着探究性的判断提出来，仍然可以为他构成一种义务。我们在这里就是这样看待的。因为，虽然可能不存在去相信这样一个目的的积极的责任，甚至按照这种假定去行动，也不存在任何理论上的可能性，但是，只要这种假设尚未被范例证明其不可能之前，它就依然是一种义务，义不容辞地加在我们身上。

如今，事实上，道德上的实践性从我们内心发出它不可改变的禁令：不能再有战争 。所以，不但你我之间在自然状态下不应该再有战

争，而且，我们作为不同国家的成员之间，也不应该再有战争（虽然一国之内存在法律的状态。可是各国在对外关系上，在它们的彼此关系中，仍是处于一种无法律的状态），因为，任何人都不应该采用战争的办法谋求他的权利。因此，问题不再是：永远和平是真实的东西或者不是真实的东西；也不是当我们采纳前一种看法时，我们会不会欺骗自己的问题。问题是，我们必须根据它是真实的这样一种假定来行动 。我们必须为那个可能实现不了的目的而工作，并建立这种看来是最适宜于实现永久和平的宪法（也许是所有国家共同地并且分别地实行共和主义）。这样，我们也许可以彻底消除战争的罪恶，这是一切国家毫无例外地在内部事务的安排中，具有头等重要利益的事情。虽然这个目标的实现可能始终是一种虔诚的意愿，但是，我们确实没有欺骗我们自己，我们采取这种行动的准则，将会引导我们在工作中不断地接近永久和平。因为按这样去做是一种义务。那种把存在于我们内心中的道德法则当作一种欺人之谈的猜想，就足够激起可怕的念头：宁愿被剥夺一切理性，不愿生活在欺人之谈中。根据那样的原则，甚至宁愿看到自己降低到像低等动物那样，按本能去机械行动的水平。

也可以这样说，从理性范围之内来看，建立普遍的和持久的和平，是构成权利科学的整个的（不仅仅是一部分）最终的意图和目的。因为和平状态是唯一的具有下面条件的状态：在许多人彼此相邻地住在一起时，在人们之间的关系中，“我的和你的”均依据法 律 得到维持和保证。此外，他们结合成一个文明的社会组织，这个社会的规则不是来自单纯的经验，即某些人发现他们的经验对其他人是最好的一种标准的生活指南，可是，一般地说，这个社会的治理规则必然是通过先验的理性，从人们要依据公法去组成法律联合体的理念中获得的。一切特殊事例只能提供说明的例子而非证明，都不可靠；此外，所有的客观事件，都要求有一种形而上学，用它必然的原则去加以论证。这种看法甚至会被那些嘲笑形而上学的人间接地承认，他们常说：“最好的政体，就是在这个政体内，不是人而是法律去行使权力。”有什么东西能比他们这种观念具有更多的形而上学的崇高性呢？这种观念即使按照他们的说法，也具有高度的客观现实性。这种现实性可以容易地通过真实的例子来说明。还有，事实上只有这个观念，才能够得到贯彻，这个观念不是在一次革命中和通过暴力用突然的方式，去推翻现存的有缺陷的政体而被强化的，因为这样一来，整个社

会的法律状态便会在一段时间内暂时消失。但是，如果这个观念通过逐步改革，并根据确定的原则加以贯彻，那么，通过一个不断接近的进程，可以引向最高的政治上的善境，并通向永久和平。

【注释】

(1) 德文版中，此标题为：第一章国家的权利（国家法）。——译者

(2) 这里说的“权利”，如理解为“法律”更为恰当。——译者

(3) 德文版无此标题。——译者

(4) 康德在这里说的有矛盾，他既然认为在自然状态中没有法律，而在这里却又说有法律。德文原文为“Gesetze”，除有“法律”的含义外，又可译为“法则”或“规律”等。所以英译本的“Laws”也应理解为“法则”。——译者

(5) 在德文版中和英译本中，应在哪些词下加重点符号是完全不一致的。德文版内加重点符号的词较多。这里的“自由”、“平等”和“独立”之词均有，而在英文译本中则无。——译者

(6) 德文版中，将以后的部分另排为一段。——译者

(7) 原文为“Konstitution”，通常应指宪法。不过，康德在本书中用此词时，多数是指此词的“政体”方面的含义。另外，他不像当时及后来的思想家那样重视对宪法的研究。此书中就没有对宪法的专门论述。——译者

(8) 德文版无此标题。——译者

(9) 原文为“civil law”，也可译为“民法”，但不大合康德的原意。德文为“bürgerliche Gesetzce”。含义为“公民的法律”，无“民法”之意。——译者

(10) 康德在此有一个长注，英文版则将此改为下面三段正文。——译者

(11) 按德文版，此处是“国际法”的含义。——译者

(12) 德文版无此标题。——译者

(13) 德文无此标题。——译者

(14) 指神甫、主教等神职人员。——译者

(15) 指神甫、主教等神职人员。——译者

(16) 德文版无此标题。——译者

(17) 在当时，德国的教授也是公职人员，属文官范围，有世袭的。——译者

(18) 德文版无此标题。——译者

(19) 指把人当作法律客体或物权的本体。有一英译本把这一词译为“物权的对象”，这更恰当些。——译者

(20) 朱维纳尔在《生物看重荣誉》一书中说过：“宁要生命不要名誉”。——德文版原注

(21) 德文版无此标题。——译者

(22) 德文无后边“移居…；放逐”的标题。——译者

(23) 指古罗马的海外省，其实是藩属国或被征服国。——译者

(24) 德文出版者注“较低的家族”指“一个臣仆的占有物”。“母国”一词即现在说的宗主国。——译者

(25) 德文版在此之后尚有“这就叫做驱逐出境”这句活。——译者

(26) 在德文版中，这里还有一句话：“用德语中各民族的权利或国际法来称呼它，并不完全正确，应该用国家权利或国家法才正确”。——译者

(27) 德文版中特别注明，这不是联盟而是结合。——译者

(28) 康德所说的法律状态，当然是指法治社会。——译者

(29) 毕声：全名为安东·弗里德利希·毕声（1724—1793），德国地理学家。——译者

附　录

关于法（学）[(1)]的形而上学原理的若干说明[(2)]

我所以要作些补充说明，最主要的原因是由于1797年2月18日《哥廷根杂志》第28卷对拙作进行了评论。评论广见卓识、审鉴严厉，同时也关怀并希冀《法的形而上学原理》能对科学有深远的裨益。我想以此评论作为评论拙作的入门，此外，也想把此说明作为这个体系的若干补充。

在本书序论的一开始，我的非常敏锐的评论家就遇到了一个定义——什么是渴望的能力？文章说，它是一种能力，通过它的想象构成这些想象对象的依据——这种解释可以用如下的理由来反驳："一旦人们把渴望结果的外在条件抽象化，它将成为子虚乌有——但是，对唯心主义者来说，渴望的能力确实是某种实在的东西，虽然对唯心主义者来说，外部世界纯系子虚乌有。"回答是：难道有一种热烈的、然而同时又有意识使之成为徒然的渴望吗？（比如说：上帝啊，让那个人还活着吧！）这种渴望虽然在行动上是空洞无物的，然而在后果上并非空洞无物，虽然不能对外在物，但却能对主体（人）的内在本身产生强烈的效果（如使之生病）。一种渴望作为一种追求，通过想象构成依据，尽管主体看到，后者不足以达到预期的效果，但是这种渴望总是因果关系，至少在这个主体的内在方面是如此。——这里产生的误解是：（在上述情况下）由于意识到他的一般的能力，同时也是意识到他对外界的无能为力，因此这个定义不能运用在唯心主义者身上。因此，面对着对象物，在渴望能力的概念中，必然要想到想象的因果关系，因为这里谈的仅仅是（想象的）依据对一般效果（感觉）的关系（依据可能是外在的，也可能是内在的）。

1.对再次大胆提出权利概念的逻辑准备

如果熟谙权利科学的哲学家把自己上升到法的形而上学原理的高度，或者他们竟敢于这样坚持（没有这些原理，他们的整个法理学都将仅仅是一堆法律条文而已），那么，他们不能对保证权利概念分类的完整性漠然置之，否则，这个科学将不是理性的体系，而仅仅是拾

捡而来的材料的堆砌。——就体系的形式而言，原理的细目 必须完整，也就是说，必须指出一个概念所占的位置，按照分类的综合形式，这个位置对于这个概念来说应该是开放性的。人们以后也可以这样表述，即把这样或那样的概念放在这个位置上，本身是矛盾的，是站不住脚的。

迄今为止，法学家占了两个共同的位置：物权 的位置和对人权的位置。人们当然会问：既然还有两个作为先验分类的环节的位置是开放性的，单纯在形式上把两者结合成为一个概念，即建立在人的方式上的物权，正如建立在物的方式上的对人权一样，那么是否允许增加一个新概念？这样做虽然有问题，但是，是否必然会在一个完整的分类图表中碰到这样的概念，后一点是无庸置疑的。因为逻辑的分类（它从认识的内容——客体——抽象出来）总是二分法 ，例如，每一种权利，或者是一种物权，或者是一种非物权。然而，这里谈的分类是形而上学的分类，也可能是四分法，因为除了分类的两个简单的环节（项目）外，还有两种关系，即限制着权利的条件关系，在这种条件下，一种权利结合着另一种权利出现，而出现这种关系的可能性特别需要加以研究。一种建立在人的方式 上的物权概念 是无论如何要排除的，因为不能设想有一种物 会有对人 的权利。现在的问题是：这种关系是否反过来也同样是不可想象的，或者这个概念，即一种建立在物的方式上的对人权 概念，不仅没有内在矛盾，而且本身也是一个必然的概念，（由理性中的先验得出来的）属于"我的和你的"概念中的概念，把人 按照类似于物 的方式加以对待 ，虽然不是指全身的各个部分，但是却占有 他，而且在很多情况下把他当作物来处置。

2.建立在物的方式上的对人权概念的理由

建立在物的方式上的对人权的定义可以简要地概括为："这是一种人的权利，即把一个人 除了人身之外作为物 [(3)] 来占有。"我特意说"一个人"（die Person）；因为另一种意义上的人（der Mensch） [(4)] ，如果他犯罪丧失了人格（成为农奴、卖身奴），是可以把他作为物来占有的，但是这里谈的并不是这种物权。

那么，前一个概念"作为法律天穹上的一种新现象"是一颗奇异的星星（一颗长到最大的星星，一种前所未见的，而后又逐渐消失的，

也许会再次反复的现象），或者仅仅是一颗流星？这个问题现在应该研究。[(5)]

3.例证

拥有外在物 作为自己的东西 就是法律上的占有，然而占有是可能使用的条件。倘若这一条件仅仅是作为物质的条件而设想的，那么占有就是持有 。——仅仅是权利上的持有，虽然不足以把持有对象说成是“我的”，或者使它成为“我的”。不过，不管出自何种原因，如果我有资格，迫切希望持有一个摆脱或挣脱了我的强力的对象，那么，这个权利概念不外是一种迹象而已（如果由原因产生的效果），表明我自认为有资格把它当作“我的 ”，我对它的关系也是理性 的占有，而且也从这样的角度来使用这个对象物。

“他的”（东西）在这里虽然意味着对另一个人人格的所有权〔因为所有者不可能是一个人（der Mensch）对自己的占有，更不可能对另一种意义上的人（die Person）的占有〕，这仅仅指有享用权益是“他的”，即直接使用这个人，把他当作物一样 来使用，使他作为手段为我的目的所用，然而不能损害他的人格。

但是，作为使用的合法性的条件，这个目的必须在道义上是必要的。丈夫（男人）既不能把妻子（女人）作为 物那样享用 而去追求妻子，不能在动物共同属性方面直接感受与妻子寻欢的乐趣，也不能仅让妻子献身于他而没有双方都献出他们自身的人格（即肉欲的或兽性的交媾），也就是说，不能在没有结婚 的条件下发生关系。婚姻作为相互献出他个人又占有对方，必须在此之前 缔结：通过利用对方的身体使自己不丧失人格。

没有这个条件，肉欲的享受对于原则来说（纵然不总是依据效果来看）是野蛮的。粗俗地说，或者女方是否由于怀孕和由此而来的，对她来说是致命的分娩而被搞得疲惫不堪 ，或者男方则是否由于女方经常要求使用男方的性功能而被弄得精疲力竭 ，这只是享受方式上的区别。一方对另一方来说，在这种相互使用性器官方面，确实是一件能够消耗殆尽的东西 。因此，通过一项契约 取得这种能够消耗殆尽的东西，可能是一项违反法则的契约。

同样地，丈夫和妻子可能没有生育孩子——双方粗制滥造的作品，双方都没有对孩子以及相互间承担责任要抚育孩子：这样一种情

况就等于把获得的一个人当作一件物，仅仅在形式上看是如此（即按照纯粹建立在物的方式上的对人权来衡量）。如果孩子脱离父母的强力，父母[(6)]有权反对任何占有孩子的人，同时有权强迫孩子去做一切事情和听从他们的命令。当然，所要做的事情和命令与可能的法律自由不能相悖，因此，这也是一种用来约束孩子的对人权。

最后，当孩子成年、父母抚育孩子的义务终止时，父母还有权利把孩子当作服从他们命令的家庭成员加以利用，以维持其家庭，直至孩子离开父母而独立生活。父母对孩子的义务是从父母权利的天然限制而产生的。直到此时，孩子们虽然是家庭成员，属于这个家庭，但是从现在起，他们就属于家庭里的仆役。因此，他们无非是通过契约，作为训养物增加到家主的财富中去。——同样地，也可以根据一项建立在物的方式上的对人权，把这个家庭之外的仆役变为这个家主的财富，通过契约把他弄来作为帮工。这样一种契约不是一种纯粹雇佣的契约，而是献身给家主占有的契约，租赁的契约。租赁和雇佣的区别在于，租赁时，帮工受托做了规定了的和专门确定的工作，凡是有关家主福利（不是帮工本人的福利）的事，都允许叫帮工去做；相反，受雇做一定工作的雇工（手工工人或短工），并不委身为他人的财富，也不是雇主的家庭成员。——雇工有义务完成一定的劳务，但是在法律上不为他人占有，即使他居住在雇主家中，主人不能把他当作物来控制他，而是必须根据对人权，催促他完成通过法律手段命令他去做应做的、许诺过的劳务。——关于在自然法则学说中，一项陌生的、新增加的权利，就作这么多的解释和辨析，不过，这项权利以前已经一直在悄悄地应用了。

4.关于物权和对人权的混淆

此外，“出售废除租赁”（见31节）这个命题，也被指责为我在自然的私人权利（私法）中提出的异端邪说。

有人出租房子，在房客居住租期届满之前，就向房客宣布解除租约；如果他在不该搬出的时间内这样做，看起来像是对房客食言，初看起来似乎是违背契约所规定的一切权利的。——但是如果能证明：房客在签订租约时就知道或必然会知道：作为财产所有者的出租人对他所作的许诺，自然地（不允许在租约中着重说明），也就是说，默默地与下述条件联系起来：只有在出租人在这个时间内不出售他的房

子时才出租 （或者在破产时不得不把房子交给他的债权人），这样，出租人并未违背他那根据理性的、本身也受制约的诺言，而承租人并不会由于在租期届满之前宣布废约而减少其权利。

因此，租约中所规定的房客的权利是一种对人权 ，某个人依据这项权利必须对另一个人尽些责任，它不是一种针对这个物的任何占有者的物权 。

承租人本来能够保障自己在租约 中规定的权利，可以获得一种对房子的物权：他只可以把租约刻写 在出租人的房子上——作为固定在房子上的东西。这样做了，他就不会在协定届满之前因为财产所有人废约，甚至出租人亡故〔自然的破产或者文明的（法律宣告的）破产〕而被剥夺租权。如果他事先没有这样做，因为他想保持自己的自由的话，可以同别处订立条件更好的租约，或者因为财产所有者不让他在房子上刻写这样的义务，那就可以得出结论：双方中的任何一方在废约问题上（明文规定的期限除外）都意识到，他们达成一项默认的有条件的契约，也可以根据习惯，重新解除契约。通过出售废除租赁来证明这种资格，表现在由这样一种光秃秃的 [(7)] 租约所引起的某些权利（法律）的结论：因为承租人的继承者在承租人死后，并没有义务继续租赁，因为租赁只对某个人有约束，这个人一死，约束也就告终（但是，宣告废约的法定时间总得张榜告示）。同样，没有签订特别的契约时，承租人的权利也不能转移给他的继承人，只要他在双方都在世时没有专门达成协议，赋予他有资格确定一个后承租人，他就不能把这种权利转让给继承人。

5.关于刑法概念讨论的补充

人 在国家宪法的纯粹观念中，已经涉及到惩罚公正性的概念，惩罚公正性隶属于国家的最高权力。现在的问题仅仅在于，惩罚方式对于立法者来说是否无所谓，如果这些方式作为手段是用以消除罪恶（如把占有他人财产视为危害国家安全），或者在作案人的人格方面（即对于同类人来说），必须注意尊重人类，而且，惩罚仅仅是出于权利的原因。因为我认为法律上的反坐法（以牙还牙的惩罚）从形式上作为刑法原则还一直是唯一的、由先验决定的观念 [(8)] （不是出自经验，认为无论用何种灵丹妙药，为了这个意图都是最强有力的手段）——然而要坚持对犯罪的惩罚，而惩罚又不许反驳 ，因为犯罪或者本

身就不可能，或者本身就一般地对人类 犯有该惩罚的罪，例如，强奸罪，鸡奸罪或者兽奸罪。前两种罪用阉割惩罚（用"白阉"，或者用土耳其宫廷的"黑阉"[9] 的刑罚，后一种罪犯则通过永远驱逐出文明社会来惩罚，因为罪犯自己不配呆在人性的社会里——犯什么样的罪，受到什么样的惩罚——上面设想的罪行因此是不合乎自然的，因为它们是对人类本身犯下的罪行。——任意 对它们进行惩罚 是完完全全违背惩罚的正义性 的概念的。只有这样，如果罪犯因自己的罪行自食其恶果，如果以其人之道还治其人之身，把他对别人犯的罪过也在他的身上施行，尽管不是按字义上，而是按照刑法精神这样做的，他才不会控告对他的不公正。

6.论凭时效而获得的权利

"凭时效而获得 的权利应该用自然法来说明。因为，如果不是假设通过诚实的占有来阐述这里所说的理性的获得 ，那就根本无法保障任何获得是绝对的。（但是康德先生本人设想在自然状态中只有暂时的获得，并且因此迫切要求建立文明状态的法律的必要性。——然而我作为诚实的占有者，只能保护自己不受那个不能证明他比我更早成为同一物品的诚实的占有者 ，而且还无意停止作为占有者对我的侵犯。）"——这里谈的不是这个问题，而是我作为财产所有者是否能保住自己的地位，倘若同时有一个人提出，他是那个东西的从前的 真正所有者，而这个人作为占有者的存在和他的占有情况绝对 无法查考。如果后者根本未曾发出对公众来说是有效的、他连续不断占有的信号（不管是否他自己的过错），例如登记注册，或者作为财产所有人在公民大会上表示自己占有该物，又未遭他人反对，就证明是无法调查了。

因为这里的问题是：谁应该证明他的合法获得？不能把这个责任加诸于现在的占有人，因为他占有着那个东西，只要已查明有足够的历史证明材料就可以了。那位据说是从前的物主，由于在一段时间内没有发出对公民来说是有效的、他的所有权的信号，根据权利的原则，他已经完全同随后的占有者分割开来。由于他没有采取为公众所接受的占有行动，他就成为一个无权提出要求的人。（相反，正如在神学方面，这就叫做：保存自身就是不断的创造。）即使有一个人迄今未提出过要求而后又带着找到的文件来提出要求，那么在这个人的身上仍然会引起人们的怀疑：是否还会出现一个年纪更大的人提出同

样的要求，而且他的要求是建立在更早的占有之上的。——想最终达到因时效而占有 一物，重要的关键不是占有时间之长短 。因为，假定由于不义（无权利）的持续很长，不义（无权利）就会变成公正（权利），那是荒唐的，使用 （还要长期使用）是以对一物的权利为前提的；相反，认为权利应该建立在使用之上就大错特错了。因此，通过长期使用一物作为获得的凭时 效的占有 是一个自相矛盾的概念。权利失效 作为保持 的方式也同样是一个自相矛盾的概念，但它是一个与前一个概念不同的概念，它指的是攫为己有的论据，也就是一个消极的理由，即完全没有使 用 他的权利，甚至连表示一下他是占有人这样必要的手续也没有，这就被认为是放弃 该物。权利失效是一种法律行动，也就是对另一个人使用自己的权利，以排除这个人的权益去获得这个人的东西，这本身包含着矛盾。

这也就是说，我在没有证明，没有采取任何法律行动的情况下获得某物，我无需证明，而是通过法律，那该怎么办呢？我不能提出证明，我的权利是建立在不间断的占有之上的，这样，在公众前 面就解除了别人的权益要求 ，即法律上保障我的占有 。然而在自然状态中，一切获得 都只是暂时的，这对占有 已经获得物的安全问题并无影响，这个问题必然发生在获得之前。

7.论继承

关于继承权利，这回评论员先生的敏锐目光并没有击中我的论断的论证神经。——我说的不是："任何人都必然会接受提供给 他的东西 ，如果他接受那个东西只会有所得，不会有所失。"（因为这样的东西根本不存在）而是说，任何人确实总会在这样一个时刻不可避免地和默默地、然而也是有效地接受提供的权利 ：即在事物的本质决定绝对无法撤销立约的时刻——在他死亡的一刻。因为这时候立约人不能撤销他所立的约，而受约人不得采取任何法律行动，在同一时刻成为接受者，他不是允诺的遗物的接受者，而是权利的接受者，即可以接受遗物或拒绝接受遗物的权利的接受者。在这个时刻，当遗嘱启封之时，他发现自己在接受遗产之前就变得比以前富有了，因为他只获得了接受的资格 ，而这种资格就已经是一种财富的状态了——在这里，如果要把一些东西，在自己不在世时变为另一个人的东西 ，其前提条件是文明状态。这种财产的过渡——由死者手中——丝毫没有改变根据自然法的普遍原则去获得（财富）的各种可能性，即使应用这些原

则到前面那个案例中，也必须以一部公民的宪法（文明状态）为基础——我可以自由选择，无条件地接受或拒绝一件东西，这件东西就叫做：许诺之物。如果物主要无偿给我一些东西（答应它应该是我的），比如，我正在搬出的房子里的一件家具，只要他没有撤销承诺（倘若他在这期间亡故就不可能撤回诺言），那么只有我有权利去接受所答应的东西。也就是说，只有我可以接受它或拒绝它，而且随我的便：我获得这种独一无二的选择权利，并不是通过特别的法律行动来声明我应有这个权利，而是没有采取法律行动。——因此，虽然我可以声明，依我意，这个东西不应该属于我的（因为这种接受会给我带来与他人交恶的不快），但是我不能不要这种独一无二的选择——是否应属于我或不应该属于我。因为这个权利（接受或拒绝的权利）不是通过我声明才享有的，而是直接由他人提供而得到的，因为如果我甚至能拒绝享有选择权，那么我会选择：不去进行选择，这是矛盾的。遗赠者死亡的那一刻，这个选择的权利就转让给我了。通过他的遗嘱我虽然还没有获得遗赠者的任何财产，然而却获得对这些财产或部分财产的纯法律的（理性的）占有。此时我可以接受财产再转赠他人，这样，这种占有就没有中断的时刻，而是这种合法继承作为持续不断的延续，通过继承人的接受，由死者过渡到被确定的继承者，因此，这个命题是无庸置疑的：遗嘱属于自然法。

8.论国家为臣民设立永久性基金会的权利

捐助基金会是一种自愿设立的慈善机构，它经国家批准，连续不断地对国家的某些成员进行资助，直至他们死亡。——如果它的规章制度与国家的宪法能保持一致，它就是永久性的（因为国家永远需要有威望）；然而，它的慈善活动的目的或者是为了整个人民，或者是为了按照某些特别的原则达成一致的人民的一部分，一个阶层，一个家庭，为了他们的子孙后代以至无穷。第一种类型，比如说慈善收养院；第二种类型，如教会；第三种类型是勋章（宗教的和世俗的）；第四种类型是长子继承权。

关于这些社团及其权利的继承，人们现在说，它们是不能取消的，因为那是通过遗嘱变成被确立的继承人财产的，而取消这种状态就等于剥夺了某人的财产。

—

为穷人、残疾人和病人而设立的慈善机构是建立在国家财富基础之上的（如捐助基金会和收容院），当然不会被取消。但是，倘若不是按字义，而是捐赠人意志的意义占有优先地位的话，那么也可能出现某些时候，（至少在形式上）取消这种捐助基金会是可取的。——因此，人们发现过，如果给穷人和病人（疯人院除外）以一定数量的钱（依时间的需要按比例分配），把他安排到他乐意去的地方，例如他的亲戚和其他熟人那儿，他可能会受到比在收容院更好、更舒适的照料——例如，比在格列因维希 收容院好一些。此类收容院陈设豪华，然而人们的自由却极受限制，又配备有薪资高昂的人员。——这样做了，人们不会说，国家夺走了那些享受捐助救济的人的东西，而是国家采取更聪明的手段来保护这些人，更加关心他们。

二

僧侣（天主教僧侣）在肉体上不能传宗接代，他们依仗国家的支持，占有一些土地和这些土地上的臣民。他们属于一个精神国家（称为教会），世俗为了医治他们的灵魂，通过馈赠，把他们自己作为财产献给了这个国家，因此，教士作为一个特别的等级，拥有一份财产，这些财产可以一个时代一个时代地继承下去，并通过教皇训谕充分记录在案。——人们可以设想，由于世俗国家的充分权力（这也是一种教士同俗人的关系），恰恰可以夺取教士的利益，这就等于用暴力夺走某人的遗产，犹如法兰西共和国的无信仰者企图做的那样。

这里的问题是：教会是否可以作为财产属于国家，或者国家作为财产属于教会，因为两个最高权力不可能不无龃龉地互相隶属。——只有前一种宪法 本身能长久存在，这本身是清楚的 ：因为整个文明宪法是产生于这个世俗世界的 ，它是地上的（人的）权力，而这种权力连同它的后果都可以在经验中加以记载。信教人的王 国 在天上，在来世 ，只要人们把他们置于世俗的宪法之下，他们就不得不在世人的最高权力下，屈从于这个时代的苦难。——因此，只存在着前一种宪法。

在现象中，宗教作为信仰教会的章程和牧师的权力，作为这样一种宪法治理下的贵族，哪怕这种宪法是君主制的（教皇制的），它既不能强加给人民以任何国家公民的权力，也不能剥夺他们的公民权力，更不能由于宫廷里信仰不同的宗教，而把公民排除在国家的公务

之外，不让他们享有能使自己壮大的益处（如同在大不列颠的爱尔兰民族的情况一样）。

有些正直而虔诚的人，他们为了分享教会许诺给它的信徒们在他们死后的恩惠，设立一个永久性的捐赠基金，在他们身后捐赠的某些土地成为教会的财产，而国家将这一部分或那一部分，或者甚至全部，授予教会对采地者的保护义务，让教会专司此职的仆役（神职人员），通过祈祷、赦罪、忏悔，许愿他们在来世能交好运。如果这样[(10)]，那么这样一种据说是永久性捐赠基金会就根本不可能解释为永久性的，而是国家可以甩掉这种教会强加给它的负担，如果它想这样干的话。——因为教会本身是一个仅仅建立在信仰基础上的机构，而如果由于人民得到启蒙，这种见解所产生的欺骗性消失，那么建立在此基础之上的教士的可怖的权力也将完蛋，而国家完全有权控制教会的非份财产：即通过馈赠捐献给它的土地；迄今生存在这个机构采地上的主人有权要求在他们有生之年不受损失。

即使为穷人设立的慈善基金会或者学校，一旦它们具有由捐赠人按照自己的观念所草拟的安排，也不可能建立在永久的基础上，土地也会因此引起一些麻烦，而国家必须享有自由，可按时代的要求建立它们。——这种观念的全面实现难以持久（例如，赤贫的穷汉不得不通过讨乞卖唱，来补充已经建立的慈善学校基金的不足），这一点谁也不用惊讶。——因为那个助人为乐又令人敬畏地建立一个基金会的人，并不想让另一个人按照自己的概念去改变基金会，而是想让他自己在基金会里永垂不朽。但是这改变不了事情的本来面目和国家的权利，甚至可以说改变不了国家可以改变一切基金会的义务，如果基金会与国家的维持和进步相悖的话。因此这样一种捐赠基金会永远不能被看作是建立在永久的基础之上的。

三

一个国家的贵族，即使不是处在贵族的制度下，而是处在君主的宪法下，可能总还是一个在某一时代是允许的、依情况看是必要的法理概念；但是根本不能认为这个阶层是可以建立在永久的基础之上的，根本不能认为一个国家元首不应有资格彻底废除这个阶层的特权，或者，如果他这样做了，就可以说，他剥夺了他的（贵族）臣民因继承而得到的财产。贵族是一个有时间性的、国家授权的行帮性组

织，它必须适应时代的情况，不许侵害人权——这种人权已被中止很长时间了。——因为国家里的贵族等级不仅依赖宪法本身，而且仅仅是宪法的附属物，只有通过国家的固有本质才能赖以生存（一个贵族只能存在于国家里，不能设想在自然状态中有贵族）。如果国家改变其宪法，那么谁要因此而丧失头衔和特权，不能说他的财产被剥夺，因为他只能在这个国体持续存在的条件下才能把衔头和特权称作"他的"：国家有权改良国体（例如变为共和制度）。——因此，勋章和可以佩带某些徽号的特权，并没有给持有者以永恒的权利。

四

最后，关于长子继承权，由于土地所有者通过确认的继承规定，在一系列继承者中总是由家庭里最亲近的一人成为（以后的）土地的主人（与一个国家的君主世袭制一样，那里继承的是一国之主），因此，不仅在所有父系男性亲属同意下随时可以取消这种权利。这种权利不许建立在永久之上——好像继承权黏附在土地上一样——永世长存，也不能说，这是违反祖先的，即违反设立这种权利的人的权利，和违反他要求履行这种权利的意志，而是在这里，国家也有权利，甚至有义务——尽管它有逐步提出的要改革的种种原因——不让在他的臣民——像总督似的（类似于君主与总督）——中再次出现这样一种邦联式的制度，如果这种制度已经灭亡了。

结　论

最后，评论员先生在《公共权利》（公法）的栏目里提到一些想法，"如他所说，篇幅所限，不容许他对此多发表意见。"他就这些想法作了如下的注释。"就我们所知，还没有任何一位哲学家承认在所有的荒谬命题中这个最荒谬的命题：难道最高统治的纯粹观念，应该迫使我对任何站出来作为我的主人的人，都作为我的主人来听从他，而不问是谁给他这种向我发号施令的权利？人们应该承认最高统治和首脑，人们应该把这个和那个人——其存在甚至不曾先验地存在过——先验地当作他的主人，难道这是一回事？"——那好吧，就算谬论，我希望，进一步观察，至少不能证明是异端邪说；勿宁说，这位有远见卓识的、责人惟宽的和穷根究底的评论家（他不顾重重障碍，基本上认为《法的形而上学原理》是科学的收获），并不后悔，他曾

至少作了一次不配进行第二次鉴定的尝试，力排众议，置那些胆大妄为和浅薄无聊的议论而不顾，挺身保护这个作品。

必须服从那个对人民拥有至高无上的有立法权力的人，而且在法律上是无条件的，哪怕只是对按照他所获得的这种权力进行公开的研究，也就是说，要是对他有所怀疑，在他背后反对他，都该受到惩罚，并认为这是一条绝对的命令：服从当权者（首先是在所有那些不违背内心道义的事情上），他握有统治你们的权力，这是一个令人厌恶的命题，应受到否定。——然而不仅仅是这条把事实（强占）作为权利基础的原则，而且那个统治人民的纯粹的观念，就迫使我这个属于人民的人，在还没有进行研究之前，就得服从这个非份的权利（见《权利科学》第49节），这似乎激怒了这位评论家的理智。

任何事实都是在现象中（感觉）的对象，相反，凡是只能通过纯粹理性才能表述的东西，凡是必然属于观念的东西，都不可能相应地在经验中存在着这类对象。同样，一种完善的权利的宪法（法律状态）只能存在于人当中，这是自在之物。

如果说，有一国通过法律，在当权者统治下有联合起来的人民，那么他们根据整个人民的统一观念，在当权者的最高意志下是作为经验的对象而存在的，诚然，只能在现象之中，这就意味着存在着一个普遍意义上的权利的宪法，虽然它有很大的缺点和严重的错误，还需要一步一步地作重要的改进，但是绝对不容许违反它，一旦违反就受到惩罚。因为如果人民自认为有权可以用暴力反对这个虽然尚有缺点的宪法和最高权威，那么人民就会想入非非，认为有权用暴力来取代那个规定包括最高权利的一切权利的立法，这将表示出一种自我破坏的最高意志。

一般地说，一部国家宪法的观念是神圣的和不可违抗的，它同时对于每一个国家的人民来说，是依据权利（法律）概念所判断的理性的绝对命令。即使国家机构本身犯了错误，国家的下级权力不得以行动反抗具有立法权力的国家元首，他所犯的罪过必须通过国家自身的改革逐步加以消除，不然的话，如果臣民有与之对立的（可以固执地擅自行事）标准，那么一部好宪法只有由于盲目的偶然性才能产生。——“听从拥有统治你们权力的当权者”，这个要求并没有探究当权者是如何获得这种权力的（而后在必要时又把它葬送掉）。因为你们生

活在这种权力之下，现存的权力已经占有立法权，关于立法，你们虽然公开表示是明智的，可是你们不会屈从于一个与自己相违抗的立法者。

在一种主权的 （通过一项法律 把大家联合起来的）意志下，人民的意志（它自身不联合，也就没有法律）的无条件的屈从，是一种只有通过掌握最高权力才能开始的行动 ，而且首先要阐明一个公共的权利 （公法），——如果还可以反抗这种权力的完整性（反抗限制着最高权力），这就叫做自我矛盾；如果那样，那个最高权力（允许反抗的最高权力）就不是立法的最高权力，立法的最高权力是首先确定的，不管它对公众是否正确——这一原则已经先验地存在于一部国家宪法的观念中 ，即在实践理性的一个概念里；虽然在经验中没有什么例子可以相应地从属于这个概念，然而作为准则却也没有任何经验会与它相违背。

【注释】

(1) 正文里也译为“权利科学”。——译者

(2) 这篇说明附录系乙版本的补充，放在法学的第二部分之前。——康德原注

(3) 我在这里说的占有一个人（Person）不是作为我的（用形容词die meinige）家庭成员，而是作为我的东西 （用名词das Meine）。因为我可以说：这位是我的父亲。这只是一般地表示我同他的关系（连带关系）。比如，“我有 一个父亲。”但我不能说：“我把他作为物占有。”然后我可以说：“我的妻子”。这意味着占有者与一个对象（哪怕是一个人）作为物 权关系。但占有（物的占有）是可以控制一个作为物的东西的条件，哪怕这个东西作为物是同等对待的。另一方面，作为人却不是平等对待的。——康德原注

(4) die Person和der Mensch，均可译为“人”。不过前者较强调社会属性方面的人，法律和伦理上的人，后者较多地指自然属性方面的人。——译者

(5) 在此，可以看到康德对他所提出的“有物权性质的对人权”是何等自豪。他自以为这是对罗马法的一大发展。事实上，他的“新发现”既非“一颗奇异的星星”，当然也不是“一颗流星”。——译者

(6) 德语中把年长者（Ältern）一词理解为前辈（Seniores），但是把父母（die Eltern）理解为双亲（Parentes）；这在语言上不能区分，但在意义上却差别很大。——译者

(7) 即没有附款说明或其他可资证明的东西。——译者

(8) 任何惩罚都会（公正地）伤害被告的荣誉感，因为惩罚包含着纯粹单方面的强制，因而在他的身上，在特别的情况下，至少停止了他作为一个公民的尊严：因为他要屈服于一种外在的义务，从他这方面却不许抗拒这种义务。达官贵人和富有者被罚款与其说会感到钱财的损失，不如说会感到他不得不屈服于比他低贱的人的意志的屈辱。因为应受惩罚的论据是道义性的。在这里，惩罚的公正 性必须与惩罚的精明 区别开来，因为后者仅仅是实用性的 ，是建立在什么能最有效防止犯罪的经验之上的，惩罚的公正性在权利的细目表上具有完全不同的位置，不是有利或是不可忍受的位置，在某种意义上，纯粹正义的位置，必须在伦理学中去寻找。——康德原注

(9) 此处“白阉”与“黑阉”（宫刑）系直译，区别何在，如何进行，均未查出。——译者

(10) 这段话应为：“如果有些正直的和虔信的人，通过祈祷、赦罪和忏悔——专司此职的教会的仆役（神职人员）通过这些仪式，许愿他们在来世能交好运——分享教会许诺给信徒们在他们死后的恩惠，设立一个永久性的捐赠基金会，在他们身后把捐赠的某些土地变为教会的财产，而国家对这一部分，或那一部分，或者甚至是全部，授予教会对采地者的保护义务，那么……”——译者

自由主义

〔英〕霍布豪斯　著

商務印書館

目　录

汉译世界学术名著丛书出版说明
出版说明
第一章　在自由主义以前
第二章　自由主义诸要素
　　1．公民自由
　　2．财政自由
　　3．人身自由
　　4．社会自由
　　5．经济自由
　　6．家庭自由
　　7．地方自由、种族自由和民族自由
　　8．国际自由
　　9．政治自由和人民主权
第三章　理论的发展
第四章　自由放任主义
第五章　格莱斯顿和密尔
第六章　自由主义的核心
第七章　国家和个人
第八章　经济自由主义
第九章　自由主义的未来
返回总目录

Home University Library
Of Modern Knowledge
LIBERALISM
By L. T. Hobhouse, M. A.
London
Williams & Norgate
根据伦敦威廉斯和诺加特公司版本译出

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年至1992年先后分六辑印行了名著二百六十种。现继续编印第七辑。到1997年出版至300种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1994年3月

出版说明

本书作者伦纳德·特里劳尼·霍布豪斯［L (eonard) T (relawny) Hobhouse］（1864—1929）是英国社会学家和哲学家。先后在牛津大学（1887—1897）和伦敦大学（1907—1927）任教，一度兼任自由工会书记（1903—1905）并对几起劳资谈判进行仲裁。曾为《曼彻斯特卫报》撰稿并担任《论坛报》政治编辑（1905—1907）。除本书外，还著有《认识论》（1896）、《发展和目的》（1913）和《社会学原理》等。

19世纪在西欧各国中，自由主义在英国发展得最充分、最典型、最具有代表性，几乎成为整个19世纪占统治地位的政治思想。本书就是对这一历史时期内自由主义在英国发展过程进行全面论述的专著。重点在于论述杰里米·边沁、约翰·斯图亚特·密尔、格莱斯顿和理查德·科布登等这些有代表性的自由主义思想家的观点、彼此的内在关系以及在英国的政治和社会生活中所起的作用，也表述了作者本人关于自由主义的见解。

本书认为，把自由主义作为一种理论进行探讨时，其最初的理论就是以洛克、卢梭和潘恩等人为代表的天赋权利论，或者称之为自然秩序理论。其主要论点是：一个人无法孤立地实现自己的自然权利，他只有同他人签订协议，并为此目的建立政府来保护他在社会里的权利。他在订立契约时为服从共同规则不得不放弃一些权利，而得到的是公民的权利。人民是主权者，政府是人民的代表。政府只能按照社会条件的许可保护人的天赋权利，其他什么都不能做。书中提出的第二种自由主义理论就是边沁的"最大快乐原则"。这个原则认为它是一个行为、一个机构或一项社会制度的唯一的和最高的原则。大的愉快胜于小的愉快，不含痛苦的愉快胜于包含痛苦的愉快。痛苦可看作负数量的愉快。因此，它要求每个人必须作为一人来计算受影响的个人的数目。一个人必须毫无偏见地考虑获得的快乐或受到的痛苦的数量，要强调人与人之间的平等或公正。这个原则还认为，自由不是主要的，它是一种达到目的的手段。人民主权不是主要的，因为一切政

府都是一种达到目的的手段。一个人或一个阶级的统治如果比另一人或另一阶级的统治能给更多的人带来更多的快乐，那么统治工作就应该交给这个人或这个阶级去做，任何人不得干涉。本书认为，尽管边沁主义和天赋自由学说的出发点不同，但它们获得的实际结果并无明显不同。这两种势力联合形成一个学派，对英国自由主义产生极其巨大的影响。

在边沁以后，出现了科布登学派。它是天赋权利学说和边沁学说的汇合，主张自由放任主义，认为个人行为不受约束是一切进步的主要动力，人应该自由竞争，最大限度地发挥个人的能力。这个学派的出发点是经济方面的，着重倡导国际自由贸易，认为政府的功能是有限的。从19世纪中期起，英国自由主义史上的两个著名人物是格莱斯顿和密尔。前者信仰科布登原则，支持自由贸易，在他担任自由党领袖和四届首相期间，完成了科布登的财政解放政策，在处理对外关系时主张依靠民族自由和国际公平交易的固有力量，为英国的对外关系开创为人称道的先例。密尔的贡献是将新老自由主义之间的空隙连接起来。作为功利主义者，他对个人权利的看法是，公众的永久利益是同个人权利结合在一起的。社会利益不能与个人利益相矛盾。但是个人利益必须以理性的人的负责任生活为基础。密尔主张代议制政府，而且是比例代表制运动的先驱。他认为对自由的威胁不在于政府，而在于“多数的暴政”。只有居于少数有才智的人的利益和意见得到反映才是真正的民主政体，其出发点是充分实现个人自由。

本书作者认为，自由主义是这样一种信念：社会能够安全地建立在个性的这种自我指导之上，才能建立起一个真正的社会。自由是社会的必需，自由只是社会生活的一个方面。自由与平等紧密结合，社会是仲裁人，其任务是主持公道，防止滥用高压力量。国家的职责是：为头脑和个性创造据以发展的条件，使公民能依靠自身努力获得所需的一切。

以上只是略举本书论点中的荦荦大端，其他仍有值得重视的见解，相信读者会以去伪存真的态度进行分辨。

1994年11月

第一章　在自由主义以前

现代国家是一种独一无二的文化的特殊产物。但是这种产物仍在制造之中，一部分制造过程乃是社会秩序新旧原则之间的斗争。我们的主要目的是了解新原则，但是要了解新原则，就必须先对旧原则作一回顾。我们必须了解旧的社会结构是怎样的，而旧的社会结构，如我将说明的，主要在自由主义思想的鼓舞下，正在缓慢然而稳当地让位给公民国家这一新的组织。旧的结构本身绝对不是原始的。什么叫真正原始是很难确定的。但是有一点十分清楚。无论什么时候，人总是生活在社会里，每一种社会组织都以亲属关系和简单的邻居关系为基础。在最简单的社会里，这些关系——可能被宗教或其他信仰所加强和扩展——也许是唯一有重要意义的关系。血统的经和通婚的纬织成了一张网，从这张网当中产生了许多小而粗糙但却紧密的团体。但是亲属关系和邻居关系只在小范围内才起作用。地方集团、家族或村社往往是朝气蓬勃的生活的中心，较大的部落聚集体却很难达到真正的社会团结和政治团结，除非以军事组织为基础。但是军事组织既可以把一个部落联合起来，同样也可以使其他部落处于屈从地位，从而以原始生活中最宝贵的东西为代价，建立一个更大同时更有秩序的社会。这样一种秩序一旦建立以后，当然并不以赤裸裸的武力为基础。统治者们开始拥有一种神圣不可侵犯的权力。这可能因为他们是神或神的后代，也可能因为他们受到全体祭司的祝福和支持。在无论哪种情况下，他们不仅有权掌握人们的肉体，而且有权掌握人们的精神。他们是上帝任命的，因为各种圣职都由他们授派。这样的政府不一定同百姓水火不相容，也不一定对百姓漠不关心。但它主要是高高在上的政府。就它影响人民生活而言，它按照它自以为明智并对它有利的原则给人民规定义务，例如服兵役、纳贡、服从法令乃至新的法律。某一法理学派认为法律是上级对下级发出的命令，并以惩罚制裁为后盾，这种看法是不正确的。但是，尽管这对一般法律来说是不正确的，用来形容那一特定社会阶段却大致是正确的，这个阶段我们可很方便地称之为权力主义时期。

在世界大部分地方以及在历史上大多数时候，存在着的就只有上面所区分的这两种社会组织。当然，两种社会组织本身在细微处可以有许多变异，但是往这些变异的深处看，就只看到这两种交替出现的类型。一种是小的亲属集团，本身往往非常强劲，但是在采取一致行动方面却软弱无力。另一种是较大的社会，其幅员大小和文明程度从一个小的黑人王国到庞大的中华帝国各不相同，它们以某种军事力量和宗教或准宗教信仰的联合为基础，我们给它取一个中间名字，叫做权力原则。在文明较低阶段，照例只有用这个方法镇压敌对民族的抗争，在共同的敌人前维护边界，或建立外部秩序。不实行权力统治，就只好重新回到野蛮人的相对而言的无政府状态中去。

但是古代也出现了另外一种方法。古希腊和意大利的城邦是一种新型的社会组织。它在几个方面与氏族和村社不同。第一，城邦包含许多氏族和村社，其起源也许在于几个氏族不是在征服而是在比较平等的联盟的基础上合并起来。虽然城邦与一个古代帝国或一个现代国家相比显得很小，但是比一个原始的宗族却大得多。城邦的生活更加复杂多变。它容许个人有更多的自由发挥机会，在它发展的过程中，确实也镇压了一些老的氏族组织，并以新的地理的或其他方面的划分来代替。事实上，城邦不是以亲属关系为基础，而是以公民权利为基础，就是这一点使它不仅有别于公社，而且也有别于东方的君主国。它所承认并赖以生存的法律不是上级政府对下属百姓发布的命令。相反，政府本身也服从法律，法律是城邦的生命，受到全体自由公民的自愿支持。从这种意义上说，城邦是一个自由人的共同体。从集体意义上说，其公民是没有主人的。他们自己统治自己，只服从一些生活中的规章，这些规章是古时候传下来的，由于历代人忠心耿耿地执行而具有力量。在这样一个共同体中，有些最令我们伤脑筋的问题是以一种非常简单的形式提出的。尤其个人与共同体的关系是紧密、直接和自然的。他们的利益显然是结合在一起的。除非每个人都尽到自己的义务，否则城邦就很容易被破坏，人民遭到奴役。除非城邦为人民着想，它就很容易衰亡。更加重要的是，当时没有教会和国家的对立，没有政治生活和宗教生活之间的分歧，没有宗教和非宗教之间的分歧使公民不能尽到效忠义务，使良心的力量反对爱国的义务。要把这样一个共同体形容为人们由于希望生活得好而联合起来，不必借助哲学的想像，只要相当简单和自然地说明事实就行了。我们如今正在

辛辛苦苦满腹狐疑地力求恢复的理想，在古希腊的生活条件下自然而然地就实现了。

另一方面，这个简单的联合有极其严重的局限性，最终导致城邦制崩溃。联合生活的责任特权不是奠基于人类个性的权利，而是奠基于公民身份的权利，而公民身份从来不跟着社会一同扩展。居民中包括奴隶或农奴，在许多城邦中有大批原初被征服的人的后代，他们本身是自由的，但被排斥在统治圈子之外。尽管社会状况相当单纯，城邦却经常被派系纠纷分裂——一部分也许是老的氏族组织遗留下来的影响，一部分也许是财富的增长和新的阶级划分的结果。派系的弊病因城邦处理各城邦间关系问题失当而变本加厉。希腊城邦坚持其自治权，虽然本来可能解决问题的联邦原则最终被采用，但是在希腊历史上为时已晚，挽救不了城邦的命运。

罗马的建设性天才想出了一种不同的方法来应付日益扩大的关系中所包含的政治问题。罗马公民身份被扩大到包括整个意大利，后来又扩大到包括地中海流域的全部自由人。但是这种扩大对于城邦的自治甚至更为致命。意大利人无法在罗马广场或马斯平原集会以选举执政官和通过法律，公民身份扩大得愈广泛，对政治目的也愈无价值。事实上，罗马的历史可以当作一个绝好的例证，它说明，要建立一个大帝国，只能以依靠军事力量的个人独裁为基础，并以有效的官僚机器来维持和平与秩序，除此以外，要在任何其他基础上建立这个帝国，是何等的困难。在这个巨大的机构中，军队是权力的中心，或者不如说，每支驻扎在某个遥远边境基地上的军队都是一个潜在的权力中心。一个早已公开的“帝国的秘密”是：罗马以外的任何一个地方都可以立一个皇帝，虽然当皇帝的人始终有点神圣，法学家也念念不忘皇帝体现人民意志这一理论，事实却是：皇帝是一支强大的军队选中的，由战神批准，只要能够镇压任何敌对的觊觎王位者，就能保持权力。帝国在持续的战争中迅速解体，这倒并不是因为边境内外都存在着野蛮暴虐。为了恢复秩序，中央和地方权力之间的妥协是必不可少的，封建主就成了一地之君，效忠于一位远方的君主，忠诚程度视情况而定。在这同时，由于秩序普遍混乱，西欧大部分人民失去了自由，一来是由于征服，一来是由于在乱世必须找到一个保护者。中世纪的社会结构于是就采取了我们称之为封建制度的等级形式。在这个彻底应用权力原则的过程中，每个人在理论上都有他的主人。农奴听

命于地主，地主听命于大庄园主，大庄园主听命于国王，国王听命于皇帝，皇帝由教皇加冕，教皇听命于圣彼得。从宇宙的统治者到最卑微的农奴，门第的链子算是完成了。[1] 但是在这个体系里，工商业的兴起提出了新的自由中心。人们在城市里重新学习有关联合起来进行共同防御和管理共同利益的课程，这些城市从贵族或国王那里获得了权利特许状，在欧洲大陆甚至成功地建立了完全的独立。英国从1066年被威廉征服起，中央权力最为强大，但即便在英国，城市也由于许多原因变成了自治的共同体。城邦又重新诞生，随之而来的是活动激增，文学艺术复兴，古代学问重新发现，哲学和科学再生。

中世纪的城邦比古代的城邦优越，主要在于奴隶制在其生存中不是一个重要因素。相反，通过欢迎逃亡农奴，为其自由辩护，大大促成了较温和的奴役制的灭亡。但是，和古代的城邦一样，它被内部派系斗争严重地、永久性地削弱，而且和古代城邦一样，其成员的特权不是奠基于人类个性的权利，而是以公民的责任为基础。城市的自由只限于“特许权”，亦即通过特许状获得的公司权利以及从国王或封建主那里争取到的权利，其中包括行会和同业公会的权利，这些权利只有作为这些集体成员的人们才能享受。但是城邦的真正弱点依然是它的孤立。它仅仅是一代又一代变得愈益强大的封建社会边界上（实际上是在边界内）一个相对自由的小岛。随着交通的发达和生活艺术的提高，中央权力（尤其在法国和英国）开始超过封建主。封建主的反抗和骚乱被镇压下去，到15世纪末，庞大的、统一的国家（现代国家的基础）已开始存在。它们的出现意味着社会秩序的扩大，在某些方面更意味着社会秩序的改进。在早期阶段，它赞成公民自治，镇压地方无政府主义和封建特权。但是中央集权的发展最终是和公民独立的精神不相容的，有害于国王及封建主之间早期的斗争为全体人民获得的政治权利。

于是，我们进入了现代时期，这个时期的社会建立在一个绝对权力主义的基础上。国王的权力至高无上，并倾向于专制独裁。在国王以下，从大地主直至干零活的工人，分成许多社会等级。这个时期较诸早期的社会有一点不同。金字塔的底部是一个至少拥有人身自由的阶级。农奴制在英国实际上已经消失，在法国大部分地方不是消亡了，就是削弱成为土地保有权的某些可憎的财产附带权。另一方面，

英国农民开始脱离土地，为这个国家今后将发生的社会问题奠定了基础。

现代国家是从一种权力主义制度的基础开始的，那种制度提出抗议，从宗教、政治、经济、社会以及伦理道德种种方面提出抗议，就是自由主义的历史性开端。因此，自由主义最初是作为一种批判出现的，有时甚至作为一种破坏性的、革命性的批判。在长时期内，它的消极作用是主要的。它的任务似乎是破坏而不是建设，是去除阻碍人类前进的障碍而不是指出积极的努力方向或制造文明的框架。它发现人类受到压迫，立志要使其获得自由。它发现人民在专制统治下呻吟，国家受一个征服种族的蹂躏，工业受社会特权阻挠或被赋税摧残，就提供救济。它到处消除自上而下的压力，砸烂桎梏，清除障碍。等破坏完成以后，它是不是也会致力于必要的重建？自由主义的本质到底是建设性的抑或仅仅是破坏性的？它是否具有永久性的意义？它是否表达了社会生活的某些重大真相，抑或只是西欧特殊环境所造成的暂时现象？它的任务是否已经完成，只消心安理得地把火炬交给一个更新、更加建设性的原理，自己功成告退，或者偶尔寻找一些更落后的地方来进行传教工作？这些都在我们需要回答的问题之列。眼下，我们只消指出，自由主义起源的环境足以解释为什么批判性和破坏性的工作占主要地位，而无需由此推断出缺少最终的重建力。事实上，无论是借助自由主义还是通过人类的保守本能，重建工作始终是和破坏工作同时进行的，而且将会一代比一代更加重要。现代国家，如我将要说明的，大大有助于使自由主义诸要素融会贯通，等我们懂得了这些要素，明白它们在何种程度上已获得实现，我们就能更好地理解自由主义诸要素，并解答其永久性价值的问题。

注释

【1】 这当然只是中世纪理论的一个方面，但是这个方面最接近于事实。在中世纪，在古典传统的影响下，出现了一种相反的观点，认为政府的权力来自被统治者。但是它的主要影响和重要性在于它被当作后来一种思想的起点。关于这整个问题，读者可参阅吉尔克的《中世纪的政治理论》，剑桥大学出版社出版，梅特兰译。

第二章　自由主义诸要素

这里我无法对自由主义运动的历史发展作一全面阐述，而只能扼要介绍它攻击旧秩序的几个要点以及指引自由主义运动前进的几种基本思想。

1．公民自由

从逻辑发展以及历史意义上讲，第一个攻击点是专制统治，第一项要争取的自由是按照法律对待的权利。一个人对另一个人没有合法权利，完全受另一人支配，被那人随意摆布，就是那人的奴隶。他是“无权”，没有权利。如今，在某些野蛮的君主国里，在臣民与君主的关系中，往往实行这种无权制度。在这些国家里，人们虽然彼此间照惯例享有人身权利和财产权利，但是对于国王却根本没有权利，全凭国王个人的好恶来决定一切。欧洲君主或大庄园主从未公认地享有过这种权力，但是欧洲政府在各个时候和各个方面却行使过或要求过原则上专制程度不稍逊的权力。例如，正常的法院是以正常的审判形式对一个人犯下的特定的罪行施加特定的刑罚，专制政府却按照本身的意愿和好恶，采取逮捕、拘留和惩罚等等法律以外的方式。今天的俄国以“行政”手段施加的惩罚就属于这种性质；旧制度下的法国以“密信”【1】实行监禁也属于这种性质；叛乱时期以所谓军法名义实行的一切处决，以及爱尔兰中止执行各种即时和公正的审判，都属于这种性质。这种形式的专制政府是17世纪英国议会的第一批攻击目标之一，人民的这第一种自由得到了《权利请愿书》以及《人身保护法》的确认。值得注意的是，这自由的第一步实际上正是要求法治。“处于政府之下的人们的自由，”洛克在总结整整一章关于17世纪的争论时说，“是要有一个长期有效的规则作为生活的准绳，这种规则由社会所建立的立法机关制定，并为社会的一切成员共同遵守。”

这就是说，普遍自由的第一个条件是一定程度的普遍限制。没有这种限制，有些人可能自由，另一些人却不自由。一个人也许能够照自己的意愿行事，而其余的人除了这个人认为可以容许的意愿以外，却无任何意愿可言。换言之，自由统治的首要条件是：不是由统治者独断独行，而是由明文规定的法律实行统治，统治者本人也必须遵守法律。我们可以从中得出一个重要结论，即自由和法律之间没有根本性的对立。相反，法律对于自由是必不可少的。当然，法律对个人施加限制，因此它在一个特定时候和一个特定方面与个人的自由是对立的。但是，法律同样也限制他人随心所欲地处置个人。法律使个人解除了对恣意侵犯或压迫的恐惧，而这确实是整个社会能够获得自由的唯一方法和唯一意义。

这番道理中有一个先决条件不容忽视。在假定法治保证全社会享有自由时，我们是假定法治是不偏不倚、大公无私的。如果一条法律是对政府的，另一条是对百姓的，一条是对贵族的，另一条是对平民的，一条是财富人的，另一条是对穷人的，那末，法律就不能保证所有的人都享有自由。就这一点来说，自由意味着平等。正因为如此，自由主义才要求有一种能保证公正地实施法律的诉讼程序。才要求司法部门独立，以保证政府及百姓之间处于平等地位。才要求诉讼收费低廉，法院大门敞开。才要求废除阶级特权。[2] 到时候还会要求废除以金钱收买老练的律师的权力。

2．财政自由

与司法自由紧密联系，在日常生活中更普遍感受到的，是财政自由问题。斯图亚特王朝横征暴敛，使英国的事态陷于危机。乔治三世以同样不含糊的方法，使美国的事态陷于危机。法国大革命的直接原因是贵族和教士拒绝承担他们的一份财政义务。但是财政自由比司法自由提出更多尖锐的问题。以一项普遍和公正地实施的法律来规定捐税是不够的，因为捐税按照公共需要而每年都有所不同，其他法律可以无限期地保持稳定不变，捐税却理所当然地必须随时调整。严格地说，这是行政机关的问题，而不是立法机关的问题。因此，百姓在财务方面的自由就意味着对行政机关施加限制，不仅是依靠明文规定的

法律，而且还要依靠更加直接和经常的监督。一句话，这意味着责任政府制，此所以我们更多地听见“无代表，不纳税”的呼声而较少听见“无代表，不立法”的呼声。因此，从17世纪开始，财政自由就包含着所谓的政治自由。

3．人身自由

政治自由放在最后谈较为方便，但是这里要指出，另外还有一条路可以达到而且事实上已经达到政治自由。我们已经知道，法治是走向自由的第一步。一个人被他人控制是不自由的，只有当他被全社会必须服从的原则和规则所控制时才是自由的，因为社会是自由人的真正主人。但这仅仅是问题的开端。可能有法律，也可能不像斯图亚特王朝那样把法律置之不顾，然而，第一，法律的制定和维护可能取决于最高统治者或寡头统治集团的意志，第二，法律的内容对少数人、多数人或除那些制定法律的人以外的所有人可能是不公正的和压制性的。第一点涉及到我们暂缓讨论的政治自由问题，第二点则提出了占有自由主义大部分历史的那些问题，要解决这些问题，我们必须问：哪种类型的法律被认为是特别压制性的，在哪些方面必须不仅通过法律，而且还必须通过废除坏的法律和暴虐统治来争取自由。

第一，存在着一个所谓人身自由领域，这个领域很难说清楚，但它是人类最深沉的感觉和激情的最猛烈的斗争场所。其基础是思想自由——一个人自己头脑里形成的想法不受他人审讯[3]——必须由人自己来统治的内在堡垒。但是，要是没有思想交流的自由，思想自由就没有什么用处，因为思想主要是一种社会性的产物；因此，思想自由必须附带有言论自由、著作自由、出版自由以及和平讨论自由。这些权利并不是不受怀疑、没有困难的。言和行在某一点上很难区别，言论自由可能意味着制造动乱的权利。正当自由的界线无论在理论上还是实践上都不易划定。它们把我们直接引向自由和秩序可能发生冲突的许多点中的一点，而我们要应付的正就是这种冲突。就有关的宗教自由权利而言，冲突的可能性也不小。这种自由决不能认为是绝对的。任何一个现代国家都不会容忍一种以吃人肉、以人为祭品或焚烧巫婆为内容的宗教崇拜。事实上，这类做法——它们是各种最虔诚地

保持着的原始信仰自然而然地产生的——已经被那些负责统治欠发达种族的文明人习惯性地取缔。英国法律承认印度的一夫多妻制，但是我想一个穆斯林或印度人未必能在英国同时娶两个妻子。进行斗争也不是为了这种自由。

那末，宗教自由的主要意义究竟是什么呢？从表面上讲，我认为它包括思想自由和言论自由，另外还有任何一种不伤害他人、不破坏公共秩序的崇拜权利。这个限制似乎还附带着言论应有某种礼节和克制，避免不必要地伤害他人的感情；我认为对这种含义必须予以承认，尽管它为紧张和不公正的应用留有余地。还有，从外在意义说，我们必须注意到，对宗教自由的要求很快就超出单纯信仰自由的范围。任何信仰只要伴随着诸如开除职位或剥夺受教育权利等惩罚，宗教自由就是不充分的。在这一点上，充分自由同样意味着充分平等。从内在意义说，宗教自由的精神基于这样一种认识，即一个人的宗教是同他最内心深处的思想感情并列的。它是他本人对生活、对人类、对世界、对他自己的起源和命运所持的态度的最具体表现。因此，没有一种真正的宗教不是充满个性的；宗教越是被承认为精神的，当任何人企图把一种宗教强加于人时，矛盾就越是突出。严格地说，这种企图并不恶劣，然而是不可能实现的。那些想从外部以机械手段强使人们改变信仰的人，是对真正的宗教犯下弥天大罪。他们自欺欺人，对他们感受最深的东西的性质一无所知。

但是，在这一点上我们又遇到了困难。宗教是个人的事。但宗教不明明也是社会的事吗？对于社会秩序，还有什么比信仰更加重要呢？如果一个人因为偷了一点鸡毛蒜皮的东西就被我们送进监狱，那么，对于那个我们以名誉担保，确信是在毒害人们的心灵，使他们永远堕入地狱的人，我们又该如何处置呢？还有，一些人宣扬的道理，如果被化诸行动，将会使肢刑架和火刑柱死灰复燃，我们又如何以自由的名义来对待这些人呢？这里又一次存在着一个必须仔细研究的定界问题。这里我只指出，我们的实践已获得一个解答，总的来说，迄今这个解答效果不错，而且有原则基础。一个人有宣传托尔克马达[4]的信条或穆罕默德的宗教的自由，但是没有身体力行以致侵犯他人权利或破坏和平的自由。言论和信仰只要是表达个人的虔诚，就都是自由的。一种宗教灌输的仪式如果侵犯他人的自由，或者更广泛地，侵犯他人的权利，这种仪式就不配享有绝对的自由。

4．社会自由

现在我们从生活的精神方面转向实际方面。在这个方面，我们可以观察到，第一，自由主义必须应付社会等级组织对个人实行的那些限制，这类限制把某些职位、某些职业、受教育的权利或至少是受教育的机会保留给某个阶层或阶级的人。就其极端形式来说，这是一个种姓制度，其限制既是社会的，又是宗教的或法律的。在欧洲，它具有不止一种形式。某些职业是由社团垄断的，这在18世纪法国改革家心目中很突出。某些公职和神职是保留给那些“生而有之”的人的。另外还有一种更为流行的阶级精神，对那些能够而且将会高升的人抱敌对态度；这种精神在不具有财产的智能超常的人难以受到教育这一事实里，找到了更实质性的同盟。大家都知道的我就不说了，但是必须再指出两点。第一，争取自由的斗争依然也是争取平等的斗争。选择和从事职业的自由要充分行之有效的话，意味着从事此类职业的机会必须和他人均等。事实上，这是促使自由主义去支持一项全国性的公费教育制度，并沿着这个路线继续前进的许多种理由中的一种。第二，尽管我们可以坚持个人的各项权利，但是团体或准团体（如工会）的社会价值是不容忽视的。经验表明，工业问题上必须有某些集体管理的措施，而在使这些措施同个人自由协调的过程中，会发生严重的原则困难。这些将在下节谈。但是有一点不妨指出。自由主义一个明确的原则是：团体成员身份不应依靠任何继承资格，也不应为获得这种身份设置任何人为困难，“人为”一词指的是任何非该职业本身所固有的，而是为了独占而故意设置的困难。就反对所有此类限制方法而言，自由主义的立场是很明显的。

这里只需再补充一句：性别限制在各方面都和阶级限制相同。有些职业，对妇女来说无疑是不适宜的。但要是这样的话，只要测试一下适宜程度就足可把妇女排斥在外了。“为妇女开辟道路”是“为人才开辟道路”的一个应用，一个非常重要的应用，实现这两者是自由主义的精髓。

5．经济自由

在现代时期的早期，除垄断以外，工业是被各种形式的限制性立法、航行法和关税所束缚的。尤其是，关税不仅是自由企业的阻碍，而且还是造成各行业间不平等的缘由。关税的根本性作用是通过使某些工业对消费者不利，把资本和劳力从在某一地点能最有利地使用的对象转移到较少有利地使用的对象。在这一点上，自由主义运动既攻击阻碍，又攻击不平等。在大多数国家里，这种攻击已成功地摧毁了地方关税，建立了相当大的自由贸易单位。只有在英国，仅仅因为我们早期在制造业方面的优势，才完全成功地克服了保护主义原则，而甚至在英国，要不是因为我们依靠从外国进口食物和工业原料，反动的保护主义者肯定至少已获得了暂时的胜利。自由主义思想最伟大的胜利是最靠不住的胜利。在这同时，自由主义随时准备好重新进行斗争，它在自由主义队伍内部没有引起反击和反向运动。

对工业的安排有序的限制，情况就不同了。旧的规章制度已不适用于当时的条件，在18世纪要求停止实施，要末在工业革命初期被正式废除。在一个时期内，完全不受限制的工业企业仿佛将成为进步的口号，那时发出的回声至今尚不绝于耳。但是，旧的限制还没有正式撤消，新的管理过程又开始了。新工厂制度所产生的状况使公众大为震惊；早在1802年，就开始制订一系列法律，从这一系列法律中产生一部年复一年注视工人生活以及工人同雇主关系的工业法典，并订出更多细则。这个运动的初期阶段被许多自由主义者以怀疑和不信任的目光看待。目的当然是保护弱的一方，但是方法却是干涉契约自由。一个健全的成年人的自由——甚至像科布登这样坚强的个人主义者也承认儿童的情况除外——意味着他有权缔结最符合他本身利益的契约，并且有权利也有义务自己来决定自己的生活方式。由于自由契约和个人责任接近整个自由主义运动的核心，才有那么多自由主义者对于用法律管理工业表示疑虑。尽管如此，随着时间的推移，最坚决的自由主义者也不仅终于接受，而且还积极促进扩大政府对工业领域的控制以及在教育方面，甚至抚养儿童方面、工人住宅方面、老残病弱照顾方面、提供正常就业手段等方面实行集体责任。在这些方面，自由主义似乎在走回头路，我们必须深入探讨这种倒退究竟是原则改变问题，还是用途改变问题。

与契约自由紧密连在一起的是联合自由。如果人们基于共同利益缔结一项协议，只要不损害第三方，他们显然会同意永远以同样条件

对任何一个具有共同利益的目的采取一致行动。也就是说，他们可以组织联合。但是，实际上，联合的力量是一样和各个组成该联合的人的力量大相径庭的东西；只有靠法律条文才能试图按照从个人间的关系中得出并适合这种关系的原则来控制一种联合的行为。一种联合可以强大到形成国内之国，并在绝非不平等的条件下同政府抗争。某些革命团体，某些教会组织，甚至某些美国托拉斯，它们的历史可以援引来说明这种危险并非是凭空想像的。除此以外，一种联合可能压迫其他联合，甚至压迫自己的成员，自由主义的职责与其说是保护联合的权利，反对法律的限制，倒不如说是保护个人，抵制联合的力量。事实上，就这一点来说，自由的原则是两者兼顾，这双重应用见诸于历史。然而，从1824年到1906年这个时期，工会的解放可能还不彻底，主要是一个解放运动，因为工人只有联合起来，才能和雇主处于接近平等的地位，也因为法律事实上是永远也阻止不了雇主暗中联合的。它同样也是一个通过平等争取自由的运动。另一方面，尽管资本的联合可能强大得多，理所当然地受到怀疑，工会的压制力也绝对不可忽视。这里并没有原则的矛盾，而是对真正的环境差异的公正评价。总之，可以这么说，自由主义的职责与其说是维护自由联合的权利，不如说是在各个情况下用这种方式确定权利，以有利于最大限度的真正自由和平等。

6．家庭自由

在国家的一切联合组织中，家庭这一小型社会是最普遍的，具有最强大的独立生命力。专制家庭是专制国家的缩影，其中丈夫在很大程度上是妻子和子女的人身财产的绝对主人。解放运动要争取实现三点：1）使妻子成为一个完全承担责任的人，能够拥有财产，起诉和被起诉，自己经营业务，并对她丈夫享有充分的人身保护；2）尽可能按照法律在一个纯粹契约性的基础上建立婚姻，婚姻的圣礼按照双方宣布的宗教仪式办理；3）为儿童争取肉体、精神和道德上的关怀，办法是让父母担负起一定的责任，若疏忽则予以惩处，同时拟订一项教育和卫生的公共制度。头两点是自由和平等互相依赖的典型例子，第三点则经常被看作是社会主义倾向而非自由主义倾向。事实

上，国家主管教育产生了某些严重的原则问题，至今尚未圆满解决。总的来说，如果教育是一种国家有权强制执行的责任，对于选择教育路线就也有一种对抗的权利，忽视这一点是有害的，而调节的方法无论在理论上或实践上都有待恰当地决定。不过，我坚决主张，国家是高一级父母这一总概念既真正是社会主义的，也真正是自由主义的。它是儿童权利的基础，是保护儿童免遭父母疏忽的基础，是儿童作为未来公民将会要求的机会均等权利的基础，是他受训练以便成年后在社会制度中履行职责的基础。这里，自由又一次包含着控制和限制。

7．地方自由、种族自由和民族自由

现在我们要从最小的社会单位转到最大的社会单位。解放运动有一大部分关系到一大批民族起来反对异族统治、欧洲反抗拿破仑、意大利为自由斗争，关系到土耳其基督徒的命运、黑人的解放、爱尔兰和印度的民族运动。不少这种斗争提出了最简单形式的自由问题。问题曾经是而且经常是为弱的一方争取最起码的权利；不为这种要求所动的人与其说是缺乏逻辑或道德，不如说是缺乏想像力。但是，在民族运动背后，确实冒出许多极其棘手的问题。民族与国家有什么不同？它构成什么样的整体，它的权利是什么？如果爱尔兰是个民族，阿尔斯特是不是民族？如果阿尔斯特是一个英格兰和新教徒民族，阿尔斯特属于天主教的一半又是什么？历史在某些方面已经给了我们切实的回答。例如，历史表明，享有责任制政府的法国人和英国人，尽管历史上存在着一切宗教信仰、语言和社会结构方面的争端和差异，却融合成了加拿大这一民族。历史证明德意志是一个民族这个信念是正确的，并对梅特涅【5】所谓意大利是个地理表现这句表示轻蔑的话加以嘲笑。但是如何预见历史，给一个要求成为一个独立自主单位的民族哪些权利，这些问题就不大容易解决了。毫无疑问，自由主义总的倾向是赞成自治，但是，面对着再分问题以及集团与集团之间的复杂问题，它必须依靠历史的具体教导以及政治家的务实眼光去确定如何为自治划定界线。不过，有一个经验主义的标准似乎是切实可行的。如果一个弱小的民族与一个较大或较强的民族合并后，能够用对联合双方都行得通的普通法律加以统治，并履行自由的所有一般性原

则，那末，这种安排对双方来说就是最好的。但是，如果这个方法失败了，如果政府不得不经常借助非常的立法或使它自己的机构非自由化，那情况就十分紧急了。在这种状况下，最为思想解放的民主也等于在维持一种必然会破坏它本身原则的制度。赫伯特·斯宾塞先生评论说，亚述征服者在半浮雕中被描绘成用一根绳子牵着他的俘虏，实际上自己是被那根绳子捆住的。只要他保持权力，他就失去自由。

关于种族也产生类似的问题，许多人错误地把种族同民族混淆起来了。就有关基本权利而言，自由主义的态度是不容置疑的。但是一考虑到应该保证这些权利的政治力量，问题就产生了。黑人或卡菲尔人在智力上和道德上是否能实行自治或加入一个自治的国家？开普殖民地[6]的经验倾向于作出肯定的回答。我认为，美国关于黑人的经验作出了一个更令人怀疑的回答。强行扩大白人对黑人的权利也许是毁灭黑人的最好方法。通过灌输个人财产、自由转让土地、自由购买酒类等概念来摧毁部族习俗，也许是剥夺者最便利的方法。在与弱小民族的一切关系中，我们是在一种被不老实地唱高调败坏了的气氛中活动的。如果人们说平等，他们指的是被各种法律所压迫。如果他们说保护，他们指的是对喂肥了的鹅的保护。在这种情况下，只要原则和推论有用，最可靠的办法也许是把目光集中在问题的要素上，在世界上任何一个地方支持任何一种方法，只要这种方法能使“有色”人种摆脱人身暴力，摆脱鞭笞，摆脱剥夺、摆脱烈酒，尤其是，摆脱白人本身。直到白人充分学会管理自己的生活为止，他对黑人所能做的最好的事是什么事也不要做。在这方面，更建设性的自由主义尚需借以时日。

8．国际自由

如果不干涉是对于野蛮人最好的东西，那末，许多自由主义者认为它同样也是国际事务中最明智的办法。这个看法以后再谈，这里我只指出三点：1）自由主义的真髓是反对使用武力，武力是一切暴政的基础；2）自由主义的实际需要一是反对武装力量的残暴专横。武装力量不仅可以如同在俄国那样被直接用来侵犯自由，而且如同在西欧那样，军事精神还有更巧妙的办法腐蚀自由制度，侵吞本来可以用

来促进文明的公共资源；3）随着世界的日趋自由，使用武力将变得没有意义。如果不是以这种或那种形式征服一个民族，发动侵略是没有好处的。

9．政治自由和人民主权

在所有这些权利问题后面，是如何争取和保持权利的问题。是靠行政机关和立法机关对全社会履行责任吗？这是一般人的回答，它表明自由的总理论与普选权及人民主权学说之间的联系之一。然而，这个回答并不符合问题的全部可能性。人民作为一个整体可能不重视他们的权利，没有能力行使权利。他们可能受促嗾使去征服他人，剥夺富人，或干出任何一种集体暴行或愚行。从普遍自由和社会发展观点看，有限的选举权反倒可能比扩大了的选举权效果更好。甚至在这个国家里，1884年选举权的扩大在几年内使得自由在各方面停止发展，这种说法是言之有理的。人民主权原则建立在什么理论上，在什么限度内有效？它是否是自由和平等总原则的一部分，抑或还包含着其他概念？这些就是我们所要探讨的问题。

我们已经非常简单扼要地回顾了自由主义运动的各个主要方面。我们已经指出，第一，自由主义运动是和生活共同发展起来的。它关心的是个人、家庭和国家。它涉及工业、法律、宗教和伦理道德。如篇幅允许的话，不难说明一下它对文学艺术的影响，它同习俗、虚假和保护人的斗争，以及它为自我表现、为真实、为艺术家的灵魂进行的斗争。自由主义是现代世界生活结构的一个贯穿一切的要素。第二，自由主义是一支有效的历史力量。它的任务在任何地方都未完成，但它几乎在每一个地方都获得进展。现代国家，如同我们在除俄国以外的欧洲，在英国殖民地，在北美和南美，以及我们开始在俄帝国以及广阔的亚洲大陆看到的，乃是吸收了自由主义原则而或多或少地改变了的旧的专制社会。第三，关于这些原则本身，我们认识到，自由主义在每一要点上都是一项被其名字充分表示的运动——一项解放人民、扫清障碍、为自发性活动开辟道路的运动。第四，我们看到，在许多情况下，从一个方面看是争取自由的运动，从另一个方面看却是争取平等的运动，两者习惯性结合已成定论。最后，我们看到

在无数例子下，自由的精确定义和平等的精确意义依然是模糊不清的，我们的任务就在于对此加以探讨。再者，我们主要是从自由主义的早期和比较消极的方面来看待它的。我们把它看作一种在旧社会里活动的力量，通过松开旧社会的结构加诸于人类活动的桎梏来改变旧社会。我们还要问，按照自由主义原则，能形成什么样建设性的社会组织；就是在这一点上，自由和平等原则具有更充分的意义，并想出办法来应用这些原则。人民主权问题也指出同样的需要。因此，我们余下的工作路线是明确地规定了的。我们必须了解自由主义的基本原理，研究在它们提供的基础上能建立起什么样的组织。要解决这个问题，必须回顾自由主义思想某些明确的历史阶段。我们将了解历代的思想家们如何钻研上面指出的各个问题，局部的解答如何引起更深入的探索。在各种思想的实际运用的指引下，我们将接触自由主义的核心，并将试图把自由主义学说诸要素作为一种建设性的社会理论形成一个概念。然后我们将把这个概念应用于当代更重大的政治问题和经济问题；这将使我们最终能够估计自由主义作为现代世界一支活的力量的目前的地位以及自由主义的理想化为现实的前景。

注释

【1】 密信：法国大革命前国王不通过法律手续下达监禁或放逐某人命令的有封印密信。——译者

【2】 在17世纪的英国，“教士恩典”依然是对不少罪行免除刑罚的良好借口。在那个时候，凡识字的人都可要求恩典，因此是属于有文化阶级的一种特权性质。1705年，识字的规定被取消，但贵族和神职人员仍可向他们的教士求情，这种特权的残余直到19世纪才终于全部肃清。

【3】 参阅法盖著《自由主义》中饶有兴趣的一章，其中指出，所谓“思想是自由的”这句老话是被任何审讯所否定了的，审讯者强迫一个人说出自己的想法，如果这些想法不投审讯者所好，此人便会受到惩罚。

【4】 托尔克马达（1420—1498）：西班牙多明我会修士，西班牙第一任宗教总裁判官，任职期间以火刑处死异端分子约2000人。——译者

【5】 梅特涅（1773—1859）：曾任奥地利首相。——译者

【6】 开普殖民地：1806年在今南非境内建立的英国殖民地。——译者

第三章　理论的发展

巨大的变革不是由观念单独引起的；但是没有观念就不会发生变革。要冲破习俗的冰霜或挣脱权威的锁链，必须激发人们的热情，但是热情本身是盲目的，它的天地是混乱的。要收到效果，人们必须一致行动，而要一致行动的话，必须有一个共同的理解和共同的目的。如果碰到一个重大的变革问题，他们必须不仅清楚地意识到他们自己当前的目的，还必须使其他人改变信念，必须沟通同情，把不信服的人争取过来。总之，他们必须表明他们的目的是可能达到的，它是与现制度相容的，或至少是与某种可行的社会生活方式相容的。事实上，他们是被他们精心制作思想观念并最终制定某种社会哲学的需要驱使的，推动他们前进的哲学产生于人类感情的实际需要。那些由抽象思考形成、与人类饥渴的灵魂无关的哲学自始至终是无用的和学究气的。

英国人在理论领域中的确比较胆小和笨拙，所以自由主义运动在英国往往想办法屏弃各种笼统的原则。在自由主义运动早期，其形式是比较稳健的，它假借宪政的名义来谋求达到它的目的。针对斯图亚特王朝的要求，既有一个哲学的论据，也有一个历史的例证，早期的议会领袖更多地依靠先例而不依靠原则。这个方法体现在辉格党的传统中，一直延续到今天，成为自由主义者制订行动纲领的要素之一。这可以说是自由主义中的保守主义成分，有助于抵抗侵犯，有助于获得持续的发展。事实上，在改变了的环境下维持旧秩序等于引起一场革命。17世纪的情况就是如此。皮姆[1]及其追随者们能够在我们的宪法史中为他们的论点找到正当理由，但是要这样做的话，他们必须对斯图亚特王朝和都铎王朝进行深入的调查研究，而在1640年运用14和15世纪的各项原则，实际上就是发动一场革命。在当代，维护下院的权利，反对上院，从表面上看，是坚持老的宪法权利，但是要在使下院成为整个国家的代表的新环境下这样做，实际上就是破天荒第一次在牢固的基础上建立民主，而这又是实行一场革命。

现在，那些实行一场革命的人必须了解他们是否在领导世界。他们需要有一种社会理论——事实上，比较彻底的运动的鼓吹者总是有这样一种理论；尽管如我们已指出的，理论来自他们感觉到的实际需要，故而容易赋予仅仅有暂时性价值的思想以永恒真理的性质，但并不因此而被当做不太重要而弃之不顾。理论一旦形成，就对其拥护者产生作用，为他们的工作指示方向，加强团结。它反过来又成为一支真正的历史性力量，其凝聚性和恰当性的程度不只是学术上感兴趣的问题，而且也是具有实际意义的问题。再者，理解一场运动的进程，通过了解其思想家和政治家所抱有的一系列观点，要比通过研究各种迂迴曲折的政治事件以及繁复纷纭的党争来了解明白容易得多。观点自然会影响处理问题的方法，无论是纯理论的问题还是实际的问题。对于历史学家来说，观点是一个中心，围绕这个中心，各种不同的甚至互相冲突的思想和政策组合起来，显示出它们内在的相似之处。因此，我们现在要求探讨一下自由主义运动所持的各种主要观点，并且把争取自由的热情力求在其中表达的各种主要理论加以区别

第一种理论我们称之为自然秩序理论。

早期的自由主义必须对付教会和国家的极权统治。它必须为人身自由、公民自由及经济自由辩护，在这样做的时候，它立足于人的权利，同时因为它必须是建设性的，又不得不适当地立足于所谓的自然秩序的和谐。政府要求有超自然的制裁力和神圣的法令。自由主义的理论答称人的权利是以自然法则为基础的，而政府的权利则以人的机构为基础。最古老的“机构”是个人，原始社会是个人在家庭感情影响下并为了互相帮助而形成的自然组合。政治社会是个比较人为的安排，是为了获得更好的秩序和维持共同安全这一特殊目的而达成的协议。洛克认为，政治社会是建立在国王和人民之间的契约上的，如果一方违反条款，契约也就终止。或者，按照卢梭的观点，政治社会主要是人民相互之间的契约，依靠这种安排，可以从许多相冲突的个人意愿中形成一个共同的或普遍的意愿。政府可作为这种意愿的机关予以建立，但它从人民获得权力，当然必须服从人民。人民是主权者，政府是人民的代表。

无论把这些理论分开的观点差别是什么，从洛克到卢梭和潘恩以这种观念从事工作的人都一致把政治社会看成是一种限制，人们为了特定目的而自愿服从限制。政治机构是屈从和不平等的起源。在政治

机构的前面和后面，是自由和平等的个人的集合。但是孤立的个人是没有活动能力的。他享有的权利只被他人的相应权利所限制，但是除非机缘使他占了上风，他无法行使这些权利。因此，他觉得，为了相互尊重权利，最好与他人签订协议；为了这个目的，他建立了一个政府来维护他在社会里的权利，并保护社会免受外来攻击。由此可见，政府的功能是受限制的，可以限定的。这就是：按照社会条件的许可准确地保护人的天赋权利，其他什么都不能做。任何进一步使用国家的强制性力量的行为都是属于违背政府据以建立的协议的性质。一个人在订立契约时放弃了一些权利，这是服从一个共同规则所不得不放弃的——就这么多，不能更多。他放弃他的天赋权利，获得公民权利作为报答，这种权利也许不太完全，但是有集体力量作保证，故而更加有效。因此，你如果想了解人在社会里应该有哪些公民权利，就必须弄清人的天赋权利是什么[2]，它们在什么程度上由于调解人们相互冲突的要求而不可避免地被修改。任何干涉超过这种必要的调解就是压迫。公民权利应尽可能与天赋权利一致，或者，如潘恩所说，公民权利就是被交换了的天赋权利。

这种关于国家与个人关系的概念比自由主义据以建立的理论经久得多。它构成曼彻斯特学派全部学说的基础。它的精华，如我们将在下文看到的，被许多功利主义者所吸收。它在整个19世纪起着作用，尽管力量日益减弱；当代自由主义者如法盖[3]等人紧紧抓住了这个概念，他们公然取消其纯理论的基础，并把他们的论点建立在社会效用之上。事实上，它的力量不在于其逻辑原则，而在于它为一种符合现代社会某些需要的国家功能观念提供坚实性和一致性。只要那些需要高于一切，这个理论就有存在价值。随着这些需要被满足，其他需要又产生，就需要有一个更充分、更健全的原理。

但是天赋理论另有一个方面我们决不可忽视。如果在这个理论中，政府是害人精而权力是压迫和停滞的起源，那末，进步和文明的源泉又在哪里？显然是在个人的行为中。个人自由发挥才能的天地越大，全社会进步的速度也越快。这里包含着一个重要真理的因素，但含义又是什么呢？如果个人是自由的，任何两个各自追求不同目的的自由人在一起就会发生冲突。事实上，我们的理论就是把发生这种冲突的可能性看作社会的起源和基础。人们的自由要有效，就必须承认某些相互的限制。但是，在18世纪，尤其是在经济领域内，出现了一

种观点，认为意愿的冲突是出于误解和无知，其危害被政府镇压所加剧。实际上，各种利益天然是和谐一致的。只要维持外部秩序，制止暴力，保证人们拥有自己的财产，并努力履行契约，其余一切都会自然而然地进行。每个人都受本身利益的指导，但是利益会带领他沿着最高的生产力路线前进。如果一切人为的障碍都被除去，他会找到最适合他的能力的职业，他从事这项职业效益最高，对社会来说也最宝贵。他必须把他的产品卖给一个愿意购买的人，因此他必须致力于生产他人所需要的东西，因而也就是有社会价值的东西。他会优先生产一些他能够获得最高价格的东西，这些东西乃是在一个特殊时间、特殊地点、按照他的特殊能力，所最最需要的东西。还有，他会找一个愿意付给他最高报酬的雇主，对这位雇主他会作出最大的贡献。一句话，个人利益，如果摆脱了偏见和束缚，将会引导他采取与公共利益一致的行动。从这个意义上说，个人和社会之间有一种天然的和谐。的确，这种和谐要起作用的话，可能需要某种程度的教育和启迪。它所不需要的是政府的“干涉”，这种干涉总是会妨碍它顺利和有效地活动。政府必须不介入冲突，让个人自己去把竞赛进行到底。这样，个人天赋权利学说就增添了一种关于个人需要与社会需要和谐一致的学说，两种学说融合在一起，形成一个关于人类社会的概念，这个概念肯定行得通，它事实上包含着重要的真理因素，而且在一个相当长的时期内能满足一大批人的需要以及全社会不少需要。

但是，这个理论受到批评，暴露出一些具有历史意义和理论意义的根本性弱点。我们先来研究一下天赋权利概念。这些权利是什么，它们以什么为基础？关于第一点，人们力求直言不讳。这里我们最好引用1789年《人权宣言》最重要的几条作为例子。[4]

第1条。在权利方面，人生来是而且始终是自由平等的。社会差别只能建立在最大多数的最大幸福之上。

第2条。任何政治结合的目的都在于保护人的天赋和不可侵犯的权利。[5]这些权利就是自由、财产、安全和反抗压迫。

第3条。全部主权主要属于人民……

第4条。自由在于有权做任何不损害他人之事；因此，一切人行使天赋权利只受必须保证社会其他成员享有同样权利的限制。此类限制只能由法律规定。

第6条。法律是普遍意志的表现。全体公民都有权亲自或委托代表参与制定法律。

这一条的剩余部分强调法律的公正以及全体公民都可担任公职。1793年的宣言更强调平等，讲究词藻。第3条称："一切人生来平等，在法律面前人人平等。"

要完全不顾这些条文的精神实质而对它们吹毛求疵，是很容易的。我只请大家注意一、两个原则问题。

1．真正要求的权利究意是什么？"安全"和"反抗压迫"在原则上是没有区别的，而且可以认为已经被自由的定义包括在内了。实质上其意义是："保证其人身和财产自由是每个人的权利。"从这种表述方式可以看出这种权利假定一个有秩序社会的存在，并规定社会的义务是保证其成员的自由。因此，个人的权利不是一样独立于社会以外的东西，而是良好的社会秩序所必须承认的许多原则之一。

2．请注意，平等是被"共同福利"所限制的，自由的领域最终将由"法律"规定。在两种情况下，我们都从个人要末退回到全社会的需要，要末退回到全社会的决定。再者，自由有两个定义。1）自由是一种做不损害他人之事的能力。2）这种权利受他人必须享有同样权利的考虑的限制。必须记住，这两个定义是有很大差异的。如果我把一个人击倒在地的权利只受他把我击倒在地的同样权利的限制，那末，当我们动拳头的时候，法律就不应该干涉。如果，另一方面，我没有权利去损害他人，法律就应该干涉。只要稍稍动一下脑筋，就可以看出这个原则比较合理，尊重他人的同样自由并非是自由的恰当定义。我的通宵达旦弹钢琴使邻人睡不着觉的权利并不被邻人让一条狗在弹钢琴时不住吠叫的权利满意地抵消。一个包工头发"饥饿工资"[6]的权利并不被他的雇工如果能够的话也对另一个人依法炮制的权利满意地限制。总而言之，损害他人或占他人便宜的权利并不被他人如果有能力就实施报复的权利所充分限制。我们没有权利损害他人；如果问什么是损害，我们就又回到了那个否定个人按照自己意愿为所欲为的要求的总原则。

3．人民主权学说基于两个原则。1）主权属于人民。法律是普遍意志的表现。这里"人民"被认为是一个整体，一个单元。2）每个公民都有权利参与制定法律。这就产生了一个有关个人权利的问题。民主

代议制的真正立足点是哪一个，是国民生活的统一，还是有关个人的事应同个人磋商这一个人固有的权利？

还有一个非常严重的问题：最终权力属于谁？属于人民的意志，还是属于个人的权利？如果人民故意制定一些否定个人权利的法律，对此类法律应该以人民主权名义予以服从呢，还是应该以天赋权利名义不服从？这是个真正的问题，不幸在这些方面是无法解决的。

这些困难是导致形成第二种自由主义理论的着眼点，关于自然秩序的和谐可以结合这第二种理论来谈。现在我们就来谈谈这种以“最大快乐原则”著称的理论。

边沁一生大半辈子苦心钻研这项作为社会复兴基础的最大快乐原则，他完全明白我们在天赋权利理论中发现的困难。在他看来，所谓的人的权利是充满了无政府主义的谬误。人的权利不是建立在明确规定的原则上，无法具体说明。“我说我有一种权利。”“我说你没有这种权利”。在两个争论者当中，由谁来裁决，或用什么来裁决？所谓的自然法则是什么？它是什么时候制定的，依靠什么人的权威？我们根据什么理由断言人是自由或平等的？我们按照什么原则，在什么范围内维护或能够维护财产权利？在某些时候，大家一致承认，所有这些权利都得让步。在战时或压倒一切的困难时期，财产权利有什么价值？宣言本身承认必须按照共同利益或法律来规定个人权利的范围。边沁会直率地让一切权利都依靠共同利益，从而使之有可能按照一个总原则来研究一切相冲突的要求。他会用一个共同的标准来衡量它们。一个人有权自由表达他的意见吗？如果按照边沁的方法来回答这个问题，我们必须问，允许自由表达意见是否对社会有益，边沁会说，这是一个可以用一般推理和经验结果来解答的问题。当然，我们必须把好的意见和坏的意见兼收并蓄。如果允许自由表达意见，错误的意见就会发表出来，会使许多人误入岐途。问题是：传播错误意见所包含的失是否和自由讨论所包含的得相抵销？边沁会按照结果来评价。国家应否维护私有财产权利？如果维护这些权利对全社会有益，就应该维护，如果无益就不应该维护。再者，有些财产权利可能是有益的，其他一些是无益的。社会有权自由进行选择。如果社会发现某些财产只对个人有利，而对共同利益不利，那就有正当理由没收这些财产，同时保护其他根据对共同利益的影响来判断是合理的财产。社会不受个人的“不可侵犯”的权利的限制。社会可随心所欲地对待个人，只要

它以集体的利益为出发点。就权利问题而言，边沁主义的原则可被认为是绝对社会主义或甚至极权主义的。它着眼的是（至少作为一种可能性），个人完全服从社会的要求。

但是，边沁主义原则另外还有一个方面，要了解这个方面，我们必须把理论本身的要点作为一种积极的学说加以说明。我们所说起的社会效用究竟是什么？它包含什么？什么是对社会有益，什么是对社会有害？回答是非常简单明白的。一个行为如果倾向于促进尽可能多受该行为影响的人的尽可能大的快乐，就是好的。一个行为如此，一个机构或一项社会制度也无不如此。符合这项原则就是有益的，不符合这项原则就是有害的。符合这个原则就是正确的，不符合这个原则就是错误的。最大的快乐原则就是行为的唯一的和最高的原则。请注意，它给予我们两种考虑。第一是最大的快乐。快乐在积极方面表现为具有愉快，消极方面表现为没有痛苦。大的愉快胜于小的愉快，不含痛苦的愉快胜于包含痛苦的愉快。把痛苦设想为一种负数量的快乐，我们可以说这个原则要求我们永远注重数量和快乐，其他什么都不重要。但是，第二，受影响的个人的数目是最重要的。一种行为可能使一个人快乐，却使两个人痛苦。如果这样，这种行为就是错误的，除非快乐非常大，每个人的痛苦却极小。我们必须考虑到所有受影响的人，使结果平衡。“每个人必须作为一人计算，任何人都不能超过一人计算。”这个说明是原来的公式的一个不可缺少的组成部分。至于他父亲的快乐，他子女的快乐，他自己的快乐，或者一个陌生人的快乐，一个人必须毫无偏见。他必须只考虑获得的快乐或受到的痛苦的数量。

但是，如许多批评者所强调指出的，在这个关于快乐和痛苦的可测定的数量的概念中，有一些不真实的、学究气的东西。我们还将回到这一点上来，但是让我们先来试图了解一下边沁的教导对他本时代的问题以及对自由主义思想随后的发展所产生的影响。为此，我们只来研究他的学说中真实的部分，即使这部分并不总是描述得极其精辟确切。我们要注意的几个特点是：1）对权利的全部考虑都服从于对快乐的考虑；2）数目的重要性；3）作为同一学说的另一方面，强调人与人之间的平等或公正。边沁所考虑的社会效用是许多人所体会的快乐，为了这个缘故，所有这些人都被认为具有同样价值。这是边沁主义学说的激进个人主义，与开头提到的社会主义倾向对立。

在这种个人主义中，平等是主要的。每个人必须作为一人计算，任何人都不能超过一人计算，因为每个人都能感受痛苦和快乐。另一方面，自由不是主要的，它是一种达到目的的手段。人民主权不是主要的，因为一切政府都是一种达到目的的手段。虽然如此，总的来说，边沁学派是自由和民主都赞成的。我们来研究一下他们的态度。

关于人民统治，边沁和詹姆斯·密尔是这样推论的。人，如果听其自然，就是说，如果既不受教育纪律的训练，也不受责任约束，是不会去考虑最大多数人的利益的。他们只考虑自己的利益。一位国王，如果他的权力是不受约束的，就会按照自己的利益来统治。一个阶级，如果其权力是不受约束的，就会按照自己的利益来统治。唯一保证为所有人的幸福着想的方法，是使所有人都享有一份同样的权力。的确，如果发生冲突，多数会占上风，但是这多数中的每一个人会被对自身幸福的考虑所推动，因此多数作为一个整体来说，也被更多人的幸福所推动。个人并没有参与统治的固有权利。在分配快乐的手段时要考虑一个要求，把参与统治工作当作一种实现这个目的的手段。由此可见，如果一个人或一个阶级能够表现得远远比另一个人或另一个阶级聪明和优秀，他或他们的统治比一项人民制度更有助于使更多人获得更多快乐，那末，统治工作就应该交给那个人或那个阶级去做，任何其他人不得干涉。

但是，整个论据包含着一种关于统治问题的不成熟的观点。当然，要撇开其他问题而单独提出一个问题，这个问题涉及700万选民中每一个选民的可测量的利益，这在理论上是做得到的。例如，英国人绝大多数都喝茶，较少人喝酒。要筹集一笔款项的话，是对茶征税呢，还是对酒征税？在这一点上，绝大多数喝茶的人都有一种可测量的利益，每个人性质相同，程度也大致相同；而多数投的票，如果能够单单就这个问题，并单单根据个人利益投票，可能被认为代表许多个人利益的总和。不过，即使在这一点上，请注意，虽然最大多数是考虑到了，最大的快乐都并没有考虑到。因为，要筹集一笔同样数额的款项，由于喝酒的人少，酒税势必比茶税高得多，为了多数喝茶者得到一点点好处，却使少数喝酒者蒙受巨大损失，这算不算公平，边沁主义是不清楚的。事实上，多数人可能专横地行动，为了本身占一点小便宜而硬要少数人吃亏。边沁主义原则绝对没有说这种专横行为是正当的，但是它确实似乎打算以一人的失来掂估另一人的得，这种

平衡方法并不符合我们的正义感。我们可以说，如果真有一种合理的社会秩序的话，这种秩序决不应该把一人的快乐置于另一人的不可避免的痛苦之上，也决不应该把4000万人的快乐置于一人的痛苦之上。这样做暂时也许得计，但是叫一个人为所有人去死，这无论如何是不公正的。

还可以更进一步。上面提到的征税例子，用于现代国家的政治，是不真实的。政治问题不能这样孤立起来。即使我们可以用公民投票方式就某一项税投票表决，选民应该考虑的问题绝不单单是那项税的收入和归宿，另外还要考虑这项税的全部间接社会影响和经济影响，而就上述例子来说，人们会被他们对于喝茶和喝酒的相对作用的看法所支配，而且支配得对。社会生活没有一部分是独立于其他部分的，正如动物身体没有一部分独立于其他部分。在这个意义上，社会生活被正确地认为是有机的，一切公共政策必须从它们影响全部社会生活的角度来考虑。但是我们一把这个观点应用于政治，边沁主义者叙述民主问题的方式就马上看出是不充分的。每个人的利益最终无疑是同整个社会的利益结合在一起的，但是这种关系是极其微妙和间接的。再有，这样做需要时间，今天干下的坏事，其影响也许只有当干坏事的一代人谢世以后才会显示出来。因此，多数人的直接的和可估计的利益绝对不会同全社会的最终利益相一致；假定多数人必须在个人利益基础上为了全社会的利益而实行统治，实际上就是认为，科学家和政治家要尽最大努力去争取的洞察问题的本领，大多数人是生来就有的。最后，所谓人完全被他们的利益所支配是个多方面的错误。人既不是太聪明，也不是太自私。他们受感情和冲动驱使，会既出于善意又出于恶意地热烈支持一项他们作为个人一无所获的公共政策。要了解民主政体的真正价值，我们必须更深入地研究个人与社会的关系。

最后来谈谈自由问题。根据边沁主义的原则，个人这种不可剥夺的权利是完全肯定的。我们已经看到，边沁主义的原则中甚至有彻底的社会主义或专制家长主义的可能。但是这有两大原因。第一个原因是当时的环境。边沁本来是个性格有点保守的人，晚年由于统治阶级漠视或敌视他的改革方案，才被逼进了激进主义。在他看来，政府是属于与一种敌视公共福利的既得利益紧密结合的性质，他的著作是充满对权力的怀疑的。当时历史中有不少重要事情可证明他的态度是正确的。在那时候，很难相信一个普通的官员会把公共福利置于个人利

益或团体利益之上，改革家们自然指望把个人主动精神作为进步的根源。第二（这是一个更富哲理的论点），个人被认为是最了解本身利益的，由于公共利益是个人利益的总和，因此，只要每个人都能够自由地追求本身的利益，最大多数人的利益就会被普遍的选择自由最有效地实现。使个人利益与公共利益相一致存在着困难，这是不容否认的。但是詹姆斯·密尔等人特别致力于研究这个问题，认为这些困难可以用道德教育来克服。一个人从小就受到把他人利益同本身利益结合起来的教育，长大就会像关心自己的幸福一样地关心他人的幸福。因为，归根到底，公共利益是和个人利益一致的。尤其是在自由经济制度下，每个人沿着最大个人利益的道路前进，就会完成对社会有最大利益的任务。懂得这一点，我们就应当有以个人利益自动起作用为基础的真正社会和谐，这种个人利益被知识开导，并被难驾驭的本能的纪律所遏制。

因此，虽然边沁主义者的出发点不同，他们获得的实际结果却同天赋自由学说的结果没有什么显著的不同，总的来说，两种势力联合起来，形成了一个学派，这个学派在改革时期对英国自由主义产生了极其巨大的影响。下面就来谈谈他们的工作。

注释

【1】 皮姆（1583—1643）：英格兰政治家。——译者

【2】 参阅1789年法国国民大会发表的《人权宣言》绪言。国民大会规定"人的天赋的、不可剥夺的和神圣的权利"，以便"立法权力的行为以及行政权力的行为，由于随时能够与每一政治机构的目的相比较，因而能受到更大的尊重。"

【3】 法盖（1847—1916）：法国文学史家，最著名论著为《19世纪的政治家和道德家》、《和平主义》及《女权主义》。——译者

【4】 将1789年国民议会的宣言与1793年大会的宣言作一比较，无论相同还是相异，都是饶有趣味的，但是需要长篇大论。这里我只随便指出一、二点。

【5】 请与1793年宣言第1条对照："社会的目的是共同幸福。建立政府是为了保证人享有他的天赋的和不可侵犯的权利。"

【6】 饥饿工资：资本主义社会中难以维持温饱生活的工资。——译者

第四章　自由放任主义

科布登学派在总的观点上既属于天赋权利学说又属于边沁学说。它和边沁主义者同样具有英国人钟爱的那种彻底的实干态度。它关于天赋权利说法远远不及法国理论家们来得多。另一方面，它满怀信心地认为个人行为不受束缚是一切进步的主要动力。[1] 它的出发点是经济方面的。贸易依然受到重重束缚。最恶劣的老的内部限制确实已经取消了。但是即使在这一点上，科布登也力求把曼彻斯特从领主权利中最终解放出来，这种权利在19世纪是没有地位的。然而，主要的工作是解放对外贸易。谷物法的着眼点是统治阶级的利益，这一点就连我们当代的关税改革者也不否认。统治阶级为了地主的利益悍然对人民大众的食物征税，而随着1760年以来发生的农业革命和工业革命，人民大众在经济上已处于一蹶不振的地位。科布登主义者认为，只要给每个人从最低廉的市场上买进和在最昂贵的市场上卖出的权利，贸易就自然而然会蓬勃发展。商业应向有才能者开放。优秀的工人应要求从他的工作获得充分的金钱酬报，并且应能用这笔钱从世界市场以最低的价格买到食物和衣服。只有这样，工人的工作才能获得充分价值。为了维持政府的运转，税是非收不可的，但是我们如果研究一下政府的开支，就会发现它主要用于军队。我们要军队干什么？首先是因为保护关税制所引起和维持的各国间的对立。各国间的自由贸易往来会产生相互了解，并以无数工商利益的纽带使本来隔离的各国人民团结起来。自由贸易意味着和平，其他国家一旦受到英国繁荣富强范例的教导，就会群起仿效，自由贸易将成为全球性的。国家危机的另外一个根源是干涉。我们挑起使其他国家走上正途的担子。我们怎么可以为其他国家判断呢？武力不是办法。应该让每个国家自己去拯救自己。我们自己处境不妙，应该放手让其他国家把自己的事情处理妥当。要使个人自由臻于完美，必须有国家自由，另外还得有殖民地自由。殖民地不能再按照母国的利益来统治，也不应当有一支由母国维持的常驻军队。殖民地都在遥远的地方，只要我们给它们自由，每个殖民地都有它自己远大的未来，能够自卫，并逐渐自由发展

成为真正的国家。个人自由、殖民地自由、国际自由是一个整体的三个部分。不干涉、和平、军备限制、紧缩经费、减税，这些都是与之相关的实际结果。从浪费的军事支出节省下来的钱不必全部还给纳税者。一部分钱可用于教育——免费、非宗教和普及的教育——这样获得的好处就和把钱用在枪炮和兵舰上产生的害处一样多。因为教育对于提高智力水准是必不可少的，教育能提供至关重要的机会均等，没有机会均等，人民大众就无法利用由于撤消立法限制而获得的自由。这里包含着一个更建设性观点的因素，对此科布登和他的朋友们并不总是获得充分的赞扬。

但是，曼彻斯特学派的理论，无论在内部事务上还是外部事务上，主要都倾向于对政府的功能抱一种有限的观点。政府必须维持和平，制止人们实行暴力和欺骗，保护他们的人身财产不受内外敌人侵犯。人民受损害应给予赔偿，以使人民从播种得到收获，能享受他们的劳动成果，能够为了相互的利益而自由自在地作出各种约定。我们来看看科布登的同时代人以及事实本身是如何对这种观点进行批评的。在整个18世纪，旧的经济体制已经衰退。当反谷物法联盟形成时，工人已彻底同土地分离。绝大多数英国农民是没有土地的工人，每周挣10或12先令的工资，往往比这个数目还要少得多。1760年以来机器工业的兴起破坏了老的家庭制度，使城镇工人沦为雇主手下的一名职工，雇主由于英国在拿破仑战争后两个世代内享有生产垄断权而大发其财。工厂早就一贯在恶劣条件下使用女工和童工，人民群众知道后极为愤怒，从而使问题趋于白热化。就童工而言，就连科布登本人也强调说，自由契约的原则早就被认为是不适用的。为了论证起见，姑且承认成年人能够最好地为自己讲条件，但没有人能说被贫民救济委员送往工厂当学徒的穷苦孩子能对规定他做的工作有发言权或作出判断。儿童必须受到保护，经验表明他们必须受到法律的保护。自由契约并不解决无助的儿童的问题。它听任儿童被雇主为了自身利益加以“剥削”，个人对儿童的健康和幸福的任何关怀只是一个个人行善的问题，而并非是自由制度必要运行所争取到的权利。

但是这种论证还可以大加引伸。如果儿童是无助的，那末，成年男女的处境是否就好得多呢？我们假定，一个雇用了500个工人的工厂老板同一个没有其他谋生手段的工人在讲条件。如果条件没讲成功，老板失去了一个工人，还有499个工人为他的工厂干活。在另一

个工人来到之前，他最多不过有一、两天在一台机器上遇到一点麻烦。而在同一些日子里，那位失业的工人却可能没有饭吃，只好眼睁睁地看他的孩子挨饿。在这种情况下，还谈得到什么有效的自由呢？工人们很快就发现自己根本没有自由，所以从机器工业崛起一开始就力求组织工会来补救。老板当然是不喜欢工会的，信仰自由的人由于工会对个人施加限制也对它深表怀疑。但是工会通过1824年普莱斯和激进分子的行动获得了初步解放，这更多地也许是因为这些人把工会当作工人对一些被真正的竞争自由视为多余的压制性法律的回答，而不是因为他们把任何永久性的社会进步的希望寄托于工会主义本身。事实上，这种批判态度不是没有道理的。工会在精神上可以是保护性的，行动上却可以是压迫性的。尽管如此，工会对工匠阶级保持工艺标准却是必不可少的，因为在缺乏严厉立法保护的情况下，只有工会能够做些事情来纠正雇主与雇工之间的不平等。总的来说，工会给予工人的自由远比它夺去的自由来得多，在这一点上，我们学会了一个具有远为广泛的用途的重要教训。就契约而言，真正的自由要求缔约双方之间大体上平等。如果一方处于优越地位，他就能够强制规定条件。如果另一方处于软弱地位，他就只好接受不利的条件。这就产生了华尔克的一句至理名言，即经济上的损害倾向于使损害本身永存。一个阶级的地位越是被压得低，它在没有援助的情况下再度崛起的困难也越大。在立法方面，国家接受这个观点特别缓慢。就童工而言，直到情况十分严重时，国家才出面干涉。它把“少年”及妇女包括在内——此举受到那些拥护女权的人的批评，把这种保护的扩大视为男性统治的扩大。尽管如此，舆论却相信国家是以一种不寻常的方式出面干涉，以保护一个不够强大得为自己讨价还价的阶级。开头只以成年男子为限；只有到我们今天，作为工会内部进行多年争论的结果，立法才开始担负起控制工厂条件和工作时间的任务，最后并通过在“血汗工业”[2]设立工资委员会控制工人的实际报酬，年龄和性别不加限制。之所以能做到这点，是因为经验明白地告诉人们：自由而无平等，名义上好听，结果却悲惨可怜。

代替科布登学派提倡的个人与个人之间自由协议制度，真正发展起来并正在继续发展的工业制度，是以国家规定的条件为基础，并在那些条件的范围内极大程度地受雇主和雇员的联合组织之间的集体协议支配。法律规定工人的安全以及工作的卫生条件。法律规定妇女和

儿童在工厂和工场的工作时间以及男子在矿山和铁路的工作时间。[3] 将来，法律也许会直接规定男子的工作时间。法律使工资委员会能够为其数目无疑将增加的列入计划的工业规定最低工资。法律规定雇主必须对工人在工作时间内受到的一切伤害负责，禁止任何人正式保证不受该项义务的约束。在这些范围内，法律允许契约自由。但是，在比较高度发达的行业内，这项工作是由自愿协议承担的。工人的联合同雇主的联合对抗，工资、工时以及劳资协议的每一细节都经由联合委员会以集体协议解决，逢到有关全地区甚至全行业的问题，则由联合委员会一位公正的主席或仲裁来解决。我们同各个孤立的个人的自由竞争已十分遥远。

这种发展情况往往被认为是意味着老的自由主义的衰亡。在开始时，工厂立法确实受到保守党的大力支持。工厂法在那个时期与家长式统治的最佳传统一致，被一帮以谢夫茨布莱勋爵为典型的人的宗教信念所接受。但是它确实也受到科布登和布赖特的猛烈反对。另一方面，像卡姆·霍布豪斯那样的激进分子，在早期的立法中起了领导作用，辉格党政府通过了1833年和1847年两项极其重要的法令。事实上，意见的分歧超越一般的党派倾轧。更中肯的是，随着经验的成熟，新的立法的含义变得更清楚，人们开始懂得，通过工业控制，他们并不是在破坏自由，相反是使自由更加坚固。一种新的、更具体的自由观念诞生了，许多老的不实之词都被推翻。

我们来研究一下这些不实之词。我们已经知道，自由放任理论认为国家应不介入冲突。这就是说，国家必须制止暴力和欺骗，保障财产安全，并帮助人们履行契约。自由放任理论认为，根据这些条件，人应该绝对自由地互相竞争，以便他们最好的能力得以发挥，每个人得以感到必须为指引自己的生活负责，并最大限度地发挥他的丈夫气概。但是，可能有人会问，为什么要根据这些条件，唯独这些条件而不是其他条件？国家为什么必须保障人的生命财产？当时的情况是，强者用武力占有他的财产，如果他能占有邻人的财产的话，他同样也要占有。国家为什么要出来为一个人做他的老祖宗为自己做的事？一个在肉体搏斗中惨败的人为什么要向一个公家机关乞求帮助？自己来搏斗岂不男子汉大丈夫得多？为了保障人们的人身和财产安全，不让他们自己出力气，却让一个国家机构在他们头顶上活动，这岂不是存心把他们弄穷吗？真正的个人主义难道不应该把这个机构彻底打倒

吗？“但是，”拥护自由放任主义的人可能会回答，“使用暴力是犯罪的，国家必须制止犯罪行为。”19世纪的人们就是抱这种看法。但是在早些时候他们并不抱这种看法，而是让个人及其亲属靠自己力量为自己受到的伤害报仇雪恨。这个时期岂不是更不受限制的个人自由时期吗？但是，19世纪的人们却正确地把它看作是野蛮时期。我们可以反过来问，罪行的本质是什么？可不可以说，任何一种故意伤害他人的行为都应由一个公家机关依法予以惩处，强迫一个孩子每天干12小时活可不可以说是一种比偷钱包更严重的伤害行为（一个世纪前，一个人偷了钱包是要被绞死的）？那末，界线究竟按什么原则来划分，以详细说明哪些伤害行为应由国家禁止，哪些伤害应听其自然？可以说，Volenti non fit injuria.[4] 一种交易，只要是一个人自愿参与的，就不算对他不公正。也许是这样，尽管也有值得怀疑的例子。但是现在问题是，一方并非自愿。交易是强迫交易。弱者表示同意的方式，就好比一个失足掉进深渊的人同意把他的全部财产送给那个不肯按照其他条件扔一根绳子给他的人。这不是真正的同意。真正的同意是自由的同意，充分的同意自由意味着缔约双方的平等。正如政府通过禁止身体较强壮的人杀害、殴打、掠夺邻人从而为所有人争得初步自由一样，它也通过为了防止一个人利用其有利条件损害他人而实施的每一种限制使所有人获得了更大的自由。

非社会的自由和社会的自由有一个不同。非社会的自由是一个人只顾自己愿望或利益而行使其权力的权利。从理论上说，这样的自由是个人可能实现的。它是与一切公共控制对立的。从理论上说，这样的自由是生活在相互交往条件下的众人不可能实现的。从社会意义讲，它是个矛盾，除非一切人的愿望都自动向社会目的看齐。因此，任何时代的社会自由都以限制为基础。它是一种全体社会成员都能享有的自由，也是一种从那些不伤害他人的活动中进行选择的自由。随着行为的社会效果的经验趋于成熟，由于社会良知被唤醒，伤害的概念扩大了，对伤害原因的看法也加深了。因此限制的范围也扩大了。但是，由于施加的伤害使受害者变成了残废，损害他的健康，影响他的生活，束缚他的力量，因此防止这种伤害就能使他获得自由。限制侵犯者就是给受害者自由，只有对人们相互伤害的行为施加限制，他们作为一个整体才能在一切不会造成社会不和谐的行为中获得自由。

因此，嘲笑当代自由主义反对给工人经济保护而赞成为工人制定保护性立法是自相矛盾，这实在是目光短浅。两者除了都是旨在为某些人的利益服务的限制以外，毫无共同之处。在自由主义者眼里，经济保护是一种有利于某些行业和利益而不利于其他行业和利益的限制，总的来说，是有利于那些已经处于得天独厚地位的人而不利于贫苦阶级。保护性立法则是一种主要为贫苦阶级利益着想的限制，目的在于使他们在工业关系中获得更有效的自由和更接近平等的条件。只有那些认为自由对立于限制的人，才认为这种嘲笑有道理。对于那些懂得全部社会自由都立足于限制，懂得在一个方面对一个人施加限制是其他人在该方面获得自由的条件的人来说，这种嘲笑是毫无意义的。以牺牲他人为代价获得的自由不是好的自由，所有生活在一起的人都能享有的自由才是好的自由，这种自由取决于法律、习俗或他们的感情使他们防止互相伤害的圆满性并用这种圆满性来衡量。

自由主义，如通常所了解的，不仅把警察和法院视为理所当然，而且也认为财产权利是理所当然。但是，财产权利指的是什么？按照一般用法，这个词指的是那种由于长期实行已使我们习以为常的制度。在这种制度下，人可以在法律范围内自由地运用任何生产或交换方法尽他所能获得土地、消费品或资本，他可以随自己意愿将它们处置、销毁、赠送或出售，死后并可任意将它们遗赠给任何一个人。国家可以通过征税取得个人财产的一部分。因为国家是必不可少的，人必须为安全付出一笔代价；但是，按照这种观点，就一切税收而言，国家是从个人那里拿走一点属于“他的”东西，国家这样做只有出于迫切需要才是正当合理的。国家没有“权利”为了达到自己的、并不为公共秩序急需的目的而夺取个人的任何一样东西。这样做是侵犯个人权利，是用暴力强迫一个人去对一些他表示冷淡甚至不喜欢的事情作出贡献。“社会主义”税收是侵犯个人自由，亦即保持并任意处理自己财产的自由。通常的看法似乎就是如此。

但是，一种坚定不移的自由理论不能完全满足于财产赖以保持的实际制度。科布登的信徒们已经强调的第一个攻击点，是自由交换土地的障碍。无地的人要获得土地，过去不容易，现在仍然不容易，科布登及其信徒们以自由契约的名义竭力主张廉价和不受妨碍的转让。但是可以提出一个更严厉的批评。土地的数量是有限的，某些土地更加有限。只要供应有限，垄断就总是有可能，自由竞争原则就是要向

垄断开战。在科布登本人看来，土地自由买卖是商品自由买卖的补充。但是对土地垄断的攻击可以走得更远，可能使热衷于原则的个人主义者同社会主义敌人在并行线上走相当一段距离。事实上，亨利·乔治学派的情况就是如此。这个学派主张竞争，但是只能在一切人真正自由和平等的基础上进行竞争。要获得这个基础，必须把社会制度中的垄断因素全部肃清，其中土地私有制是最重要的。它认为，这个目标只有通过国家吸收垄断价值的一切因素才能实现。只要一样供应有限的对人们有价值的东西落入私人之手，垄断价值就会自然增长。在这种情况下，竞争就失败了。除非需求受到限制，物主是不受约束的。物主可以索取一个与他自己付出的劳力毫不相干的价格。除正常的工资和利润外，他可以从他人的需要中榨取一种剩余，这有一个名称叫经济收益。物主还可以保持他的财产，不让别人使用，直到这样财产充分增值，从而提高他最后获得的利益，使社会蒙受重大损失。

在我国，垄断有三类。第一类是土地垄断。例如，城市房租不仅代表建筑成本，也不仅代表建筑成本加地皮（如果需求的那种地皮的数量不受限制），它在供不应求情况下还代表地皮的价格，就是说，那里存在着一种垄断因素。地皮价值——一幢取决于其位置的房屋或工厂的实际价格——直接因这种垄断的程度而异。主张土地国有化的人认为这种价值不是地主创造的。它是社会创造的。它一部分应归功于国家因人口增加和城市生活兴起而获得的总的发展，一部分应归功于该地区的发展，也有一部分应归功于把纳税人的钱直接用于卫生和其他改善设施使得人们能在该地区居住、工业能在该地区兴旺发达。社会直接地和间接地创造了地皮价值。地主获得了这种价值，并在获得的同时，能够向任何一个愿意付高额租金以求在这块地上居住和兴办工业的人开价。主张土地国有化的人纯粹从个人观点看待财产权利，他们认为这种局面不公正，认为唯一的解决办法是把垄断价值归还给创造这种价值的社会。因此，他们赞成对地皮价值征收最高数额的税。第二类垄断产生于不适用竞争的工业——例如煤气和水的供应、电车服务以及在某些情况下的铁路服务。在这些方面，竞争即使不是绝对不可能，也是浪费的；另外，按照严格个人主义的路线，如果这些工业被允许落入私人手中，老板就能够榨取比竞争性工业的正常利润更高的收入。他们将会依靠牺牲消费者的利益从垄断获得好处，纠正办法是公共管制或公有制。公有制是更完全、更有效的办

法，也是城市社会主义的办法。第三类垄断是国家创造的垄断，例如出售被执照制度限制的酒类。按照竞争观念，用这种方法创造的价值不应落入私人手中，如果垄断是按照社会立场维持的，对有执照场所征收的税就应当这样安排，使垄断价值回归社会。

一直到这一点为止，贯彻始终的个人主义能与社会主义协调一致地工作，事实上，也就是这种局部的同盟为后来的自由党财政确定了方针路线。1909年的大预算案背后有社会主义和个人主义意见联合力量的支持。可以补充说，另外还有第4种会受到同样的双重攻击的垄断，但是在英国比在美国听到得少。这种垄断在容许竞争者达成协议的竞争制度下有可能实现。强的一方可能迫使弱的一方就范，或者若干力量相等的人可能同意一起干。这样竞争可能落空，工业可能逐个变成托拉斯或其他联合，私人利益与公共利益对立。卡尔·马克思预言这些联合是瓦解竞争制度的特定方法，它们在英国一直是被自由贸易抑制的。在保护贸易政策下，它们构成了当代最紧迫的问题。举例说，甚至在英国，铁路也正在迅速向联合制发展，其经济情况是一目了然的，其直接结果是垄断，其肯定结局则是国有化。

因此，个人主义在解决现实问题时，与社会主义相差无几。我们再一次发现，要维持个人自由和平等，就必须扩大社会控制的范围。但是，要贯彻自由主义的真正原则，实现社会自由和权利平等，就必须作更深入的探讨。我们决不可把任何财产权利看作不言自明。我们必须看它们的实际作用，并研究它们如何影响社会生活。我们必须问：如果我们能够废除对有限供应品的一切垄断，是否还应该处理造成社会不公和工业失调的一切原因，是否还应该把从事血汗劳动的工人拯救出来，使每一个人从事一天诚实劳动能获得合理的酬报，并防止一人利用经济上的优势靠牺牲另一人的利益来捞取好处。我们必须问：社会权利与个人权利之间是否已经具备公正划分的基础，从而充分了解国家的恰当目的以及税收的合理基础。这些问题使我们接近基本原理，要从事那一部分讨论，最好进一步简要叙述自由主义在思想和行为方面的历史性发展。

注释

【1】 “如果有人要我用一句话来概括两个学派之间的异同，我会这样说，曼彻斯特学派是亚当·斯密的信徒，而哲学激进派则是边沁和亚当·斯密和边沁的信徒。”（F·W·赫斯特，《曼彻斯特学派》，绪言第11页。）莫利勋爵在其《科布登传》最后一章中指出，科布登学派与边沁学派的不同在于与社会的经济活动有关的“总政策”观点。

【2】 血汗工业：指残酷剥削工人的工业。——译者

【3】 由于成年男子与女工和童工间的相互依赖关系，法律在一个很长时期内始终间接地限制男子在工厂的工作时间。

【4】 拉丁语：对自愿者不构成侵害。——译者

第五章　格莱斯顿[1]和密尔[2]

从19世纪中期起，英国自由主义史上闪耀着两个伟大的名字：行为界的格莱斯顿和思想界的密尔。他们两人有很大不同，但有一点相同。他们都具有使他们的头脑对新的思想观念保持清醒和开放这一莫大优点，而随着年龄的增长，两人最后都进一步对社会生活有更深刻的理解。1846年，格莱斯顿当时还是保守党员，但是他在自由贸易问题上接受庇尔[3]的领导，摆脱了老的传统，在此后许多年内，他最显著的政绩是完成了科布登的财政解放政策。在实行这一项政策的过程中，他同上院发生冲突，1859年—1860年由于他的积极斡旋，才使下院免于屈辱的投降，并使下院的经济优势一直保持到1909年为止。在1860年以后的10年中，他力主扩大选举权，1884年是他的政府把代议制原则扩大到27年后所处的程度。在经济领域里，格莱斯顿总的来说，一直恪守他从中年开始所信奉的科布登原则。对于80年代末出现的"新联合主义"以及半社会主义的思想观念，他并没有好感，事实上，两者对他正在进行的政治工作形成了一股强有力的逆流。然而，在爱尔兰土地法案上，他开始了一项新的政策，在一个双方条件相差悬殊的典型事件中抛弃了契约自由。他不是一个抽象的思想家，对具体的正义富有热情，这就足以使他勇往直前。他疾恶如仇，从多方面对暴政发动无情的战争。

但是，他最有创见的工作是在帝国关系领域内完成的。被恶意诬蔑的马朱巴协议[4]是一个正义行为，但为时过晚，未能永久性地消除祸害。最了不起的是政治家的勇气，他在那个时候能够完全依靠民族自由和国际公平交易的固有力量。在爱尔兰事件中，格莱斯顿又一次依靠同一些原则，但是需要有另一种力量来取得成功，这种力量是任何人都指挥不了的，亦即时间的力量。在国际事务中，格莱斯顿是个开路先锋。他的原则和科布登不尽相同。他不是一个不干涉主义者。他代表希腊采取了行动，也差点代表亚美尼亚人采取行动，他这样做是为了维护国家荣誉，并防止一个可怕的错误。格莱斯顿的原则可以说是与马基雅维里、俾斯麦以及每一个外交部的实践相对立的。

外交部的办事原则是：国家的理由证明一切事情都是正当的，格莱斯顿的办事原则是：除了已经被人类良知证明是正当的事情以外，任何事情都不能被国家的理由证明是正当的。在他看来，政治家不仅要维护他的国家的物质利益，而且还要维护国家的荣誉。政治家是世界的公民，因为他代表他的国家，而国家是世界大家庭的成员之一。他必须承认权利和义务，正如任何其他人类组织的代表必须承认权利和义务一样。从未划定过一条线，越过这条线，人类的责任就告终止。从未有过一个鸿沟，跨过这个鸿沟，人类受苦受难的呼声就听不见，屠杀和酷刑就不再可恶。还有，人应该像爱国者一样承认：一个国家要变得伟大，不仅可以通过把地图绘成红色，或者把其贸易扩大到前所未有的地步，而且也可以通过作为正义的先锋、被压迫者的救星、自由的老根据地，使国家变得伟大。从谴责鸦片战争，揭露那不勒斯监狱黑幕，直到在君士坦丁堡大屠杀次日最后一次露面，这就是格莱斯顿力求传达的信息。他走在时间前面。他并不总是能在他自己的内阁里维持他的原则，他一隐退，世界似乎又回到了老路上。他自己的党在很大程度上向对立观点屈膝投降了。另一方面，细心而不抱偏见的批评家会承认他老年时的主要对手索尔兹伯里勋爵吸收了他思想的某些精华，在其影响下尽力使国家免于帝国主义的极端行为，而他的信徒亨利·坎贝尔·班纳曼爵士则利用其短期执政的权力改变了在南非的种族统治政策，并证明了格莱斯顿对政治自由复原力量的信任的价值。还可以补充说，如果从那时以来，犬儒主义一直在国际政治中守住阵地，这与其说是野心的犬儒主义，不如说是恐怖的犬儒主义。在我们的对外关系中，恐惧已代替想像作为动力；迹象表明，目前恐惧已用尽了力量，终于正在让位给理智。

在其他方面，格莱斯顿与其说是一种知识力量，不如说是一种道德力量。他提高了整个公共生活的水平。通过习惯性地动员人们最优秀的品质，他加强了公共责任感，半无意识地为更充分运用社会良知铺平了道路。密尔也是一种道德力量，他的著作的最持久的影响更多地是一种性格的结果而不是智力的结果。但是，代替格莱斯顿的活力和实干能力，密尔具有一个终身学习者的品质，他独自一人将新老自由主义之间的空隙连接起来。他虽然是喝边沁主义乳汁长大的，但是从未真正放弃他父亲的基本原理[5]。他坚持不懈地使这些原理同新的经验和新的思想结合起来，研究它们如何发挥作用，为了保持它们

内容中真正健康和宝贵的东西应如何把它们加以修正。正因为如此，密尔是世界上最容易被判定为不一致、不完整、缺乏全面系统的人。也正因为如此，许多一致的、完整的、全面的系统都消声匿迹了，他的著作却长存不朽。

作为一个功利主义者，密尔不能求助于任何可使之与公共利益对立的个人权利。他的方法是说明公众的永久利益是同个人权利结合在一起的。当然，在某些情况下，公众的当前利益会通过忽视个人权利来实现。但如果一切都照当前利益来办，那就既不会有权利，也不会有法律。社会生活中将没有固定规则，也没有任何人们可赖以指引其行为的东西。因此，对一个功利主义者来说，权利问题转化为这样一个问题，即哪一种作为原则问题提出的要求值得社会承认？什么是社会兴旺发达的永久性条件？关于自由，密尔的回答对准决定社会生命的道德力量或精神力量。第一，尤其是关于思想和言论自由，社会需要光明。真理具有一种社会价值，我们决不可以自以为已经拥有完全的和决定性的真理。但是真理只能根据经验在思想界和行为界予以追求。在实验过程中，有无穷犯错误的可能，因此自由追求真理必然产生摩擦和浪费。传播错误是有害的，如果纠正错误，这种害处就可避免。但是只能用合理说服的方法来纠正错误，任何其他方法都是通过杀死病人来治病。它麻痹追求真理的自由。不仅如此，诚实的错误还含有一种积极的价值，使它高于勉强接受的真理。就错误是诚实的而言，它产生于心灵在局部的、不完全的经验基础上的自发活动。它是经验的解释，尽管是一种错误的解释，而权威强加于人的信条却根本不是经验的解释。它不包含个人的努力。它的盲目接受说明意志退避三舍，智力黯然失色，变得迟钝。

这番道理并不以人容易犯错误为依据。它以全部力量向那些确信自己拥有决定性的、完全的真理的人呼吁，要求他们认识到，要把这种真理传播给他人，不能借助物质手段，而只能依靠精神手段，如果他们把肉体威胁作为一种威慑力量，或者把名利作为一种劝诱手段，那末，他们不仅毁坏了真理的成果，而且还毁坏了产生于人们内心的真理的根源。但是，当我们考虑到人类信念的实际历史，这个论据就有了更多的力量。一个懂得思想发展过程的正直的人会承认：甚至对他最重要的信条也是一样在许多世代里发展起来的东西，如果他通情达理，他会推断说，由于这样东西是过去所产生的，因此，如果它里

面含有富有生命力的种子，将来就会生根开花。它的外形可能是永久不变的，但是内容却会改变。但是，如果真理本身是一个不断扩大的观念圈子，通过批评并借助修正而获得发展，那末，在任何特定时间构成社会主要观念的对真理的理解，当然就是粗糙和不完善的。集体意志的机关是法律也好，是舆论的压制力量也好，如果限制人们进一步探索，这里面所包含的危险是不言而喻的。

因此，自由在这方面的基础是把思想看作一种依靠精神上的法则而生长的东西，随着各种受经验、思考和感觉引导的观念的运转而欣欣向荣，受到物质考虑的干扰就败坏，一旦被认为是终极性的就死亡。同一个概念扩大到把整个个性观念也包括在内。社会利益不能与个人利益相矛盾。但是个人利益必须以理性的人的负责任生活为基础。男性，密尔还会着重加上女性，是以官能的自动发展为基础的。为感觉、感情、思想、行为等智能找出路，就是寻找自我。其结果并不是混乱。这样找到的自我具有作为其生命中枢的控制力。在生活中输入一些团结，在思想、行为和感情中输入一些和谐，是自我的主要成就，实现自我同他人的关系，从而指引自己的生活，是它的最崇高原则。但是控制的要素是它必须是自我控制。为了实现外部秩序，强迫也许是必要的，但是强迫对于个人作为人的真正存在的内部生命毫无作用，甚至有失去权威和侵犯责任范围的危险。强迫是手段而不是目的，这种手段很容易变成对极其重要的目的的威胁。在自我的指引下，每个人会有很大不同，他们的怪异有些是无用的，有些是浪费的，有些甚至是恼人的，不堪入目。但是，总的来说，人彼此不同是件好事。个性是安乐的一个重要因素，这不仅因为个性是自制的必然结果，而且也是因为在考虑到一切浪费以后，共同生活由于包含着多种多样的类型，变得更加完全和充实，这就有助于扩大集体经验的范围。压制妇女造成的更大弊害并非是构成社会半数的妇女本身的损失，而是整个社会的贫困，是妇女自由发挥智慧能够促进的共同福利的损失。

密尔对代议政体的论述也以同样一些原则为基础。如果男性或女性公民有选举权，这种选举权与其说是公民坚持其对社会的要求的手段，不如说是公民对社会的行为履行自己责任的手段。个性问题是统治问题的决定性因素。如果幸福可以用匙子喂给每一个人，那末，恩赐的专制主义就是理想的制度了。如果人们必须为自己的拯救出一分

力，就必须号召他们参与指引共同生活的工作。密尔把这个原则作进一步的发挥，一般人反对在选民的无知和不负责任的基础上扩大选举权，而他则弄钝了这种反对意见的锋芒。人要学会一件事，就必须实践。如果要他们有责任感，就必须让他们负起更多责任。这个过程中有些危险，但如果把大部分人排斥在公民权利和义务的圈子外面，危险就更大，希望就更少。密尔认为民主政治最大的危险是多数人实行暴政。他恐怕比他以前的任何一个自由主义导师都更强调多数人的意愿与社会的福利之间的差异。他认识到，自由主义者惯常主张的各种权利在实践中可能是彼此难以调和的，他也认识到，如果个人自由是根本性的，它可能受一种给多数人无制压制权力的所谓政治自由的威胁。因此，密尔在许多年内一直苦心钻研如何使少数人享有公正的发言权和代表权，而作为比例代表制运动的先驱，他又力求使议会不仅仅代表一部分人（无论这部分人在数目上占多大优势），而是要代表全体人民。

在社会生活的经济方面，密尔原则上承认，在双方条件不相等情况下订立的契约必须予以控制，但是他对个人责任的强调使他在把这个原则扩大到成人时小心谨慎，而他对妇女解放运动的特殊感情则促使他抵制一种事实上正在使女工获得初步解放的思潮。他从事业一开始就认为提高享受水平是改善工人地位的最好方法，在提高过程中把限制家庭人口作为主要条件。然而，随着年龄的增长，他越来越对这种使人民大众处于靠工资为生的地位，而少数人则靠租金、利润以及投资利息过活的整个制度结构表示不满。他开始盼望社会的一种合作性组织，在这种组织中，一个人学会“为他的国家种地和织布”，而剩余的工业产品则分配给生产者。在中年时，他觉得自愿合作是达到这个目的的最好手段，但是到晚年时，他认识到，他改变观点总的来说使他加入了社会主义者的行列，他在自传中关于社会主义理想的简短陈述恐怕始终是我们所拥有的关于自由社会主义的最佳总结性说明。

注释

【1】 格莱斯顿（1809—1898）：英国政治家，自由党领袖和4届首相，曾多次倡导实行一些改革，如1881年提出爱尔兰土地法案，使爱尔兰农民得到好处，1884年提出使农村选区的选举人数增加一倍的改革法案。——译者

【2】 约翰·斯图尔特·密尔（1806—1873）一译穆勒：英国哲学家、经济学家和逻辑学家，詹姆斯·密尔之子，实证论者和功利主义者。——译者

【3】 庇尔（1788—1850）：英国首相，保守党领袖。——译者

【4】 马朱巴协议：1881年2月27日，英军在南非马朱巴与布尔人交战，大败，遂即签署马朱巴协议，德兰士瓦接受英国统治，英国则承认德兰士瓦独立。——译者

【5】 其父名詹姆士·密尔（1773—1836），一译穆勒，英国哲学家、历史学家和经济学家，功利主义代表人物。——译者

第六章　自由主义的核心

密尔的教导使我们接近了自由主义的核心。我们从密尔那里学会，第一，自由不单纯是法律公式或法律限制。可能会有习惯的暴虐，见解的暴虐，甚至环境的暴虐，就像任何政府的暴虐一样地真实，而且更加险恶。自由也不以个人的自作主张为基础。个人行为中有自由主义和非自由主义的广阔天地。自由也并不与纪律、组织、对正确和公正的坚强信念对立。自由也不能等同于容忍相反的意见。自由主义者并不对他认为错误的意见一笑置之，仿佛它们无关紧要似的。自由主义者公正地对待错误意见，要求认真地听取，仿佛它们和他自己的意见一样重要。他随时准备使他自己的信念接受考验，不是因为他对它们表示怀疑，而是因为他对它们深信不疑。因为，他认为正确的也好，认为错误的也好，他相信它们都适用于一个最后的考验。让错误自由表达会有两种结果。要末在错误的发展过程中随着它的含义和结果变得清楚，它里面会出现某些正确的成份。这些正确的成份会自动分离出来，丰富人类思想的宝库，给他本人错误地当作终极的真理增添内容，并解释错误的根源；因为一般地说，错误本身是一种误解了的真理，只有当它被解释清楚以后，才最终被令人满意地驳倒。要末相反，任何正确的成分也没有。在那种情况下，对错误认识得越充分，越是耐心地研究其错综复杂的含义和影响，错误就越是能彻底地驳倒自己。癌肿是不能用刀子根除的。根总是留在那里，只有自我保护的抗毒药物的进化才能起到彻底治愈的作用。真理的情况也是如此。真理的全部含义表现得越多，探明它可能包含的错误的可能性也越大；反之，如果什么错误也没发现，真理就能被当做全面和颠扑不破的真理树立起来。自由主义不是以满不在乎的态度应用迦玛列[1]的智慧，而是以坚信真理的力量的态度来应用。如果这是一件人的事情，亦即如果它不是扎根于真实，那它就会归于失败。如果那是关于上帝的事，我们就必须小心，千万不要和上帝对抗。

意见的分歧，性格的分歧，行为的分歧，这些都不是无足轻重的问题。它们可能是最严重的问题，不能以自由主义的名义要求任何人

忽视其严重性。例如，某些意见的表白中是生来就有某些不合格的。承认这些不合格并非是反自由主义。一个新教徒为他的儿子挑选一位家庭教师时拒绝聘请一个自称其全部教学工作都以其教会的教义为中心的虔诚的罗马天主教徒，这并非是反自由主义。如果请这同一个天主教徒专门来教数学，由于他不肯利用他的地位进行宗教宣传而拒绝聘请他，这才是反自由主义。对于前者来说，宗教观念的分歧是一个固有的不合格。它否定请教师的目的，即按照父亲信仰的方针对儿子进行全面教育。对于后者来说，信仰并非是一种不合格。这位虔诚的天主教徒懂得乘法表，能够传授他的知识而不提教皇不谬说。拒不聘请他是对他的信仰实施节外生枝的惩罚。一位主编拒绝聘用敌对政党的成员来担任社论作者甚或政治评论员或任何其见解会影响其工作的职务，这不是反自由主义。拒不接受他作为一名排字工人或办事员或任何其见解不会影响其在报社的工作的职务，这才是反自由主义。拒不把一个有信任价值的职务委托给一个其前科记录表明他很可能辜负这种信任的人，这不是反自由主义。对一个在某方面犯了错误的人给予惩罚，不许他担任他完全适宜担任而且担任了就立即能为社会服务，并重新确立他的自尊的有益的社会工作，这才是反自由主义（这一点，“道德家”还必须多多学习）。不过，总有一天，已经被承认为宗教和政治中的一种责任的自由主义，将会在我们的道德观念中占有真正的地位，它将不仅应用于我们认为是传播错误意见的人，而且还将应用于我们认为是罪人的人。

这样理解的自由主义的立场当然不是说一个人的个人意见对社会是无所谓的，也不是说个人道德同他人没有关系。就密尔根据利己行为与利他行为之间的差别来论述而言，他仍然受着较老的个人主义的支配。我们应该坦率地承认，人的生活中没有一个方面是对社会不重要的，因为无论他是什么人，做什么，或想什么，都可能影响他自己的幸福（这是而且应该是大家关心的问题），也可能直接或间接地影响他与之接触的那些人的思想、行为和性格。其基本原理可从两方面来说明。首先，人比他的见解和行为重要得多。卡莱尔[2]和斯特林“除见解不同外”别无区别。对于我们大多数人来说，区别正在于此。卡莱尔注意到，有一样远为深奥的东西，只不过粗粗地论述过，而且通常论述得不恰当，这样东西就是真正的人。真正的人是一样比曾经用人们能理解的语言恰当地陈述过的东西更加含蓄的东西；正如人性

比社会地位、阶级和肤色甚至性别（尽管是在不同意义上）的一切差别隐藏得更深，因此它也深深地处在那些使一个人成为圣人，另一个人成为罪犯的比较外部的事件下面。这种最终一致的意识是平等的真正意义，因为它是社会团结的基础，这种联盟如果真正获得体现，将能抵制一切智力、宗教和伦理道德方面的冲突的破坏力。

但是，另一方面，虽然个人意见和社会制度就像具体化的结果、通过个人或集体努力的明确过程获得的成就，人的个性却是一样生存和成长的东西，它能消灭却不能制造，不能打碎了又重新补好，但能置于使其蓬勃发展的条件之下，或者，个性如果有病，也可以使它处在通过本身的复原力痊愈的条件之下。自由的基础是生长观念。生命是学习，但是无论在理论上还是实践上，一个人真正学到的东西是他所吸收的东西，而他所吸收的东西则依靠他本人对周围环境花的力量。因此，就真正的难题，亦即道德纪律问题而言，通过硬性控制和严厉惩罚使一个人循规蹈矩，不让他成为邻居的眼中钉，这当然是做得到的。这样做也许会使邻人感到舒适，但是作为道德纪律，这在说法上是矛盾的。它对人本身的性格毫无作为。它仅仅压服他，除非他已经死了心，否则一旦自上而下的压力去除，还会故态复萌。要使同一个人学会自己来遵守纪律，虽然要有大得多的技能，也是做得到的，这是培养意志、个性、自制、或者那种使我们能够指引自己生活的协调力量。自由主义是这样一种信念，即社会能够安全地建立在个性的这种自我指引力之上，只有在这个基础上，才能建立起一个真正的社会，这样建立起来的大厦，其基础深厚广阔，其范围无法予以限制。这样，自由与其说是个人的权利，不如说是社会的必需。它不是奠基于甲要求乙不打扰他，而是奠基于乙把甲当作一个理性动物对待的义务。对犯罪置之不理或对错误置之不理是不对的，但是必须把罪犯或犯错误者或无知者当作能够做得对和正确的人，并且引导他们积极向上，而不是仅仅把他们打翻在地。自由的统治正在于运用理性的方法。它是向理智、想像、社会感情的要求敞开大门；除非顺应这种要求，社会就难以进步。

当然，我并不硬说这些原则实行起来是毫无困难的。在许多要点上，它们无论在理论上还是实践上都遇到困难，其中有些困难我将在以后详谈。再者，我也并不硬说自由是一种万灵药，或者真正的社会学只能建立在自由观念的基础上。相反，自由只是社会生活的一个方

面。互相帮助并不比互相克制不重要，集体行动理论并不比个人自由理论不重要。但是，在一项其全部要素都像在社会生活领域中一样紧密结合的调查中，出发点变得几乎无关紧要。无论我们从哪里出发，如果我们是相当坦率和一贯的，我们都将会被引领到从某一个中心点看待整体，而我认为，在研究“自由”这个概念时，就发生了这种情况。因为，从个人权利以及个人自由与社会控制对立开始，我们已被引领到一个地点，在那个地点，我们把自由当作主要是个社会利益问题，当作一样出于在那些成为社会最关心的事情的真理和道德领域内不断进步的需要的东西。在这同时，我们已经开始从树立得比较坚固的社会团结中寻找自由的效果，认为团结只能牢固地建立在这样一个基础上。事实上，我们已经通过自己的途径得出了通常被形容为个人与社会之间关系的有机概念——这个概念是密尔毕生全力以赴的，它同样也是T. H. 格林[3]在伦理学和政治学中的哲学的出发点。

“有机”这个名词经常被使用和滥用，因此这里最好来简单说明一下它的含义。一样被称为有机的东西是由许多部分组成的，这些部分彼此不同，但是一旦脱离了整体就遭到破坏或彻底改变。例如，人体是有机的，因为它的生命依赖于许多器官所履行的功能，而每一种器官又都依赖于人体的生命，如果脱离人体，就毁灭和死亡。社会的有机观点同样也是很简单的。它意思是说，虽然社会的生命只是许多相互作用的个人的生命，个人如果同社会隔离，他的生命也会变得完全不同。他的很大一部分将不复存在。即使他本人能够依靠《鲁宾孙漂流记》中的主人公的运气和本领来维持肉体存在，他的精神和道德面貌如果存在的话，也将和我们所知道的截然不同。依靠语言、训练以及和他人生活在一起，我们每个人都在自己体内吸收进我们周围的社会气氛。尤其在对于自由主义理论至关重要的权利和义务问题上，个人与集体的关系比什么都重要。他的权利和义务都是由集体利益规定的。比方说，我的权利是什么？从表面看，它是我所要求的某样东西。但是单单要求是没有意思的。我可能样样东西都要。如果我要求权利，那是因为在一个公正的观察者看来，这种权利是合理的，有充分根据的。但是一个公正的观察者不会光考虑我一个人的要求。他同样会考虑其他人的相反的要求。他会按照我们彼此间的关系来考虑，也就是说，作为卷入社会关系的许多个人。再有，如果他的决定是合理的，它就必须以某种原则为依据；作为一个理性的人，他主张的任

何原则都必须立足于该原则所服务或体现的良好结果，而作为一个公正的人，他必须把每一个受影响的人的利益都考虑进去。这就是说，他必须根据公共利益来作出判断。因此，个人权利不能同公共利益冲突，任何权利脱离了公共利益就无法存在。

这番道理似乎使个人过分屈从于社会了。但这是忘记了原来的设想的另外一个方面。社会完全由个人组成。它不具有同其成员的人格分离并比它们优越的独特的人格。诚然，社会具有某种集体生活和特性。英国是一个有它自己生命的统一体。但是这个统一体是由某些使全体英国人结合起来的纽带构成的，这些纽带是思想观念、爱国精神、同胞情谊、共同的骄傲以及其他无数种把讲同一种语言、有共同的历史、能相互理解的人结合起来的更精微细致的情感。英国不是一个超越四千多万居民住在一起、遵守共同法律的生灵之上的神秘的实体。它的生命就是他们的生命，它的幸或不幸就是他们的幸或不幸。因此，每一个人的权利所服从的共同利益乃是一种每一个人都能分享的利益。这种分享在于充分发挥他感知和热爱的能力，充分发挥他的精神力量和肉体力量，而在充分发挥这些能力和力量的过程中，他就在社会生活中尽了他的本分，或者用格林的话说，在公共利益中找到了自己的利益。

必须承认，这句话当中包含着某种假定，可被看作有机的社会观点的先决条件。它意味着个性的这种实现或充分发展不只是一个人而是一个社会的全体成员都能切实做到的。必须有一根线，每个人都能沿着这根线和其他人一同和谐地发展。充分意义上的和谐不仅意味着没有冲突，也意味着实际的支持。因此，每个人都必须具有不仅允许而且积极促进他人发展的可能。老一辈的经济学家们假定一种天然的和谐，认为每个人的利益如果被彻底理解，并且不受外界干涉的限制，就必然会引导他做对他人并对整个社会有利的事。我们认为这种假定是过分乐观了。我们现在得到的概念并没有作出这么了不起的假定。我们的概念并不假定实际上存在着一种和谐，只要谨慎和冷静地判断，就可以使它有效地运行。我们只假定可能有一种道德上的和谐，这种和谐通过纪律以及改善生活条件，也许能够实现，社会理想就存在于这种实现之中。要系统地证明这个假定，就进入了重要的哲学原理领域。政治哲学就是在这一点上和道德哲学发生关系。这里只消说一句：正像在思想界努力建立条理清楚的体系是存在于科学和哲

学根基的理性冲动的特征一样，在感觉和行为界建立和谐的冲动——这种和谐必须包括所有那些能思想和感觉的人——也和实践领域里的理性冲动属于同一种性质。向和谐迈进是理性的人持久不变的冲动，即使这个目标永远也达不到。

这些原理似乎十分抽象，远离实际生活，对于具体教导无甚价值。但是这种远离是属于接受基本原理而扔掉把这些原理同经验连接起来的纽带的性质。要找到这些纽带，我们必须再一次捡起老的自由主义原则，并按照有机观点或我们现在可称之为的和谐观点来看它们。首先，我们将看到老的平等观念是有道理的。因为共同利益包括每一个人。它建立在个性上，要求让社会每一成员有充分发展个性的机会。这不仅是法律面前权利平等的基础，而且也是所谓机会均等的基础。它不意味着原始的权力平等，[4]也不一定意味着对所有人一律平等对待。我认为，它确实意味着，在一个良好的社会制度里，在实际待遇、收入、社会地位、职位、报酬等方面无论存在着什么样的不平等，这种不平等的依据不是受到优待的个人的利益，而是共同利益。如果一方面存在着百万富翁，另一方面存在着乞丐是公正的，这必然是因为这种悬殊差别是一种经济制度的结果，这种经济制度总体上为共同利益服务，百万富翁的利益和乞丐的利益都包括在内；也就是说，当我们把一切有关方面的幸和不幸都认真考虑之后，再也找不到一个能更好地为一切人的利益服务的方法。这里我既不是在攻击任何经济制度，也不是在为任何经济制度辨护。我仅仅指出，按照有机或和谐的社会观点，要为财富分配中的严重不均辩护，就只能维持这个局面。的确，就平等而言，说也奇怪，似乎和谐原则能完全接受甚至扩大1789年所系统阐述的各种“人权”中的一种：“社会差别只能建立在最大多数的最大幸福之上”。如果甲在金钱或权力或地位上比乙优越确实是公正的，这仅仅是因为当一切有关方面（其中包括乙）的利益都考虑到以后，这种格局与我们所能设计的其他任何格局相比，能获得一笔纯利。

如果我们从平等转向自由，总的论据方法是已经指明了的，各种困难则必须留待下章详细讨论。这里只需重复一句：按照和谐原则，自由的根本重要性在于“利益”本身的性质，无论我们是考虑社会的利益还是考虑个人的利益。利益是一样由于发展个性的各种基本因素而获得的东西，这种发展是通过扩大观念、激发想像力、发挥感情和激

情、加强和扩大理性控制而进行的。由于在每个人身上发展这些因素使他不虚此生，因此正是这些因素的和谐的相互作用和反应，使得社会成为一个活的整体。我们已经知道，这样解释的自由是不能没有限制的；可是，限制不是目的，而是一种达到目的的手段，那个目的的要素之一便是扩大自由。

但是，社会的集体活动不一定要靠强制或限制来进行。社会越是牢固地建立在自由和自愿同意的基础上，就越是能自由地取得一切成就，在这些成就中，个人是软弱或无能为力的，联合行动则是强有力的。人类的进步，无论从哪方面来考虑，主要表现为社会的进步，是自觉或不自觉的合作的结果。在这个结果中，自愿联合起着越来越大的作用。但是，国家是许多种联合中的一种，其不同在于国家行使强制力，在于国家至高无上，在于国家要求对所有居住在其幅域内的人实行控制。这样一种联合应该具有什么样的职能，我们将结合其他已经提出的问题一同讨论。但是这里必须指出，我们可以正当地把国家当作是人类维护和提高生活的许多种联合中的一种，这是一个总的原则，正是在这一点上，我们和老的自由主义相距最远。但是，我们已经看到不少理由，认为经过认真研究，老的学说能导致一个比表面上看来更扩大的国家行为概念；我们还需要进一步努力，以证明我们已经得出的"积极"的国家概念不仅不与真正的个人自由原则相矛盾，而且对于有效实现这个原则还是必不可少的。

此外，历史上的自由主义还有一个原则是和我们目前的国家概念完全符合的。上面解释过的共同利益概念只有通过共同愿望才能充分实现。当然，一个慈悲为怀的专制君主或慈父般的贵族领导下的好政府，也有若干价值因素。任何一个和平秩序下都有使许多好事情欣欣向荣的余地。但是社会进步的丰硕成果只有这样一个社会才能摘取，在这个社会里，大多数人不仅是消极的接受者，而且是积极的贡献者。因此，使公民的权利和义务变得真实和充满活力，并且在社会条件许可下尽可能把它们扩大，就是有机的社会概念的重要组成部分以及民主原则的正当理由。就民族主义建立在历史的真实解释上来说，这也是民族主义的正当理由。因为，由于真正的社会和谐是建立在感情基础之上，并利用亲属关系、邻居关系、性格和信仰一致以及语言和生活方式一致这一切天然纽带，因此，最好、最健康、最有活力的政治单位就是人们通过自己的感情被强烈吸引的那一种。任何破坏这

种团结的行为，无论是通过暴力的分裂还是强迫引进性质不同的思想感情和法律，都会破坏或至少限制社会生活的自动发展。民族自由和个人自由是从同一个根生长出来的，它们的历史联系不是以意外事件而是以思想概念的最终一致为基础的。

因此，在有机的社会概念中，历史上自由主义的每一种重要概念都起作用。理想的社会被设想为一个整体，它依靠各部分的协调生长而存在并繁荣昌盛，每个部分在按照自己方式和性质发展的过程中也促进其他部分的发展。每一种能够自立的社会生活都带一点这种和谐，因为如果各种相抵触的冲动占上风，社会就会崩溃，当它们确确实实占上风时，社会也确确实实崩溃了。从另一方面说，真正的和谐是个理想，这个理想也许非人们所能实现，但它却指明了前进的方向。但是，承认这点，就等于承认每个人（或者用个更概括的名词：社会秩序每一构成者）的可能的发展是无限的，不固定的。存在着许多可能性，最后达成社会和谐的可能性只有一个，而不和谐和冲突的可能性倒有许多。因此，社会的进步像个人的进步一样，最终取决于选择。这不是一条自然法则是天然的那种意义上的"天然"，亦即从一个阶段自动前进到另一个阶段而永不倒退，永不向左偏或向右偏。它仅仅在下述意义上是天然的，即它是根深蒂固的人性力量的表现，这种力量只有通过极其缓慢和麻烦的相互调整过程才能有所建树。每一种建设性的社会学说都以人类进步概念为基础。自由主义的核心是懂得进步不是一个机械装置问题，而是解放活的精神力量问题。好的机制必须能提供渠道，让这种力量通行无阻，不被它自己丰富的产品阻塞，使社会结构生气勃勃，加强头脑的生命力，并使之崇高尊贵。

注释

【1】 迦玛列：《圣经》使徒保罗之师。——译者

【2】 卡莱尔（1795—1881）：苏格兰散文作家和历史学家，有《论英雄、英雄崇拜和历史上的英雄事迹》等著作。——译者

【3】 T. H. 格林（1836—1882）：英国新康德主义哲学家，教育家和政治理论家。——译者

【4】 一种荒谬的错误想法，抱这种想法的主要是那些出于不可告人的目的而反对平等的人。

第七章　国家和个人

我们已经大致了解了自由主义概念的基本原则及其各种应用，现在必须提出一些考察性的问题。这些不同的应用能彼此相容吗？它们能一起工作来创造那个极容易用抽象词汇来谈的和谐的整体吗？它们本身在理论上和实践上是真正协调一致的吗？比方说，个人发展的范围是与平等观念一致的吗？人民主权是个人自由的切实可行的基础，还是为普通群众的专横跋扈开辟了道路？民族感情能否同和平观念调和一致？热爱自由是否和充分实现共同意愿相容？如果这些理想在理论上是一致的，在实践上会不会冲突？历史上有没有确凿的事件可以证明一个方面的进步意味着另一个方面的倒退？如果是这样的，又怎样来结算得失的平衡？政治进步是否仅仅使我们对各种弊害进行选择，或者我们能否有一定的信心，相信只要解决当前最迫切的问题，最终就能够更好地克服紧接在后的困难？

我将尽本书篇幅的可能来讨论这些问题，首先要谈自由问题以及作为一切事情关键的共同意愿。对于这个题目已经说得相当多了，因此可以缩短讨论。我们已经懂得社会自由是以限制为基础的。一个人只有在他人无法防害和干涉他的情况下才能自由地指引自己的生活。就这一点来说，它没有真正背离个人主义的最严格的原则。的确，我们已经有机会研究过把这个学说一方面应用于契约自由，另一方面应用于联合行动，并且已经懂得，在无论哪种情况下，名义上的自由，也就是说没有法律限制，可能会产生损害真正的自由的结果，也就是说，允许强的一方压迫弱的一方。我们也已经懂得，联合的效果可能是双重的，它既能限制自由，也能扩大自由。在所有这些事情上，我们的论点很简单：我们应该受真正的而不是字面上的理由的指导——我们在每一情况下都应该问：哪一种办法能产生有效的自由——而我们在每一情况下都已经发现自由和平等是紧密结合在一起的。然而，在这些情况下，我们是在处理一个人与另一个人的关系，或者一批人与另一批人的关系，我们可以把社会看作是他们之间的仲裁人，其任务是主持公道，防止滥用高压力量。因此，我们可以把很大一部分现

代社会控制的发展看作是追求更有效自由的愿望所造成的。当我们发现个人的愿望与全社会的愿望相冲突时，情况就不太清楚了。当这种冲突发生时，我们似乎必须对两件事中的一件作好心理准备。要末我们必须承认强迫的合法性，这种强迫公开宣布不是为了自由的利益，而是置自由于不顾，力求促进社会认为良好的其他目的。要末我们必须承认限制，这些限制可能妨害共同意愿的发展，可能证明是对集体进步的一个严重障碍。这种冲突有没有办法避免呢？我们是否必须在任何情况下都让这个问题用利和不利的对比来解决，还是有普遍的理由能帮助我们确定集体行为和个人行为的真正范围？

我们首先要说，正如密尔许久以前就指出的，有许多种集体行为是不涉及强迫的。国家可能提供一些它认为是好的东西，而并不强迫任何人去利用这些东西。例如，国家可以设立医院，尽管任何一个付得起住院费的人仍旧可以自由地请他自己的医生和护士。国家可以推行而且确实正在推行一项大规模的教育制度，同时让每个人自由地开办私人学校或进私人学校就读。国家兴建公园和画廊，但并不强迫人进去游览参观。有市营电车服务，但并不禁止私人开了自备汽车在同一些街上行驶，如此等等。的确，为了维持这些东西，国家强制性收费收税，但是这种强制提出的一系列问题我们将结合别的事情来谈，它们在这儿与我们无关。眼下我们要讨论的只是国家的那些强迫全体公民（或全体有关之人）同意，不许有半点违抗的行为。这种强迫有愈演愈烈之势。其扩展是否一定侵犯自由，集体控制获得的价值因素是否和个人选择获得的价值因素不同，故而在适当范围内可以同时发展？

我们已经拒绝用密尔关于利已行为和利他行为之间的区别来解决问题，首先是因为没有一种行为能够不直接或间接地影响其他行为，其次是因为，即使有这种行为，它们也不会不受到他人的关注。公共利益包括社会每个成员的利益，一个人受到的损害是大家共同关心的，即使对他人并没有造成任何明显的影响。如果我们不强迫一个人去争取他自己的利益，这并不是因为我们不关心他的利益，而是因为无法用强迫手段来促进这种利益。困难在于利益本身的性质，利益在其个人方面取决于感觉的自然流动，这种流动不是受外部限制而是受理性自制的约束和指引。企图用强迫手段来形成个性无异是把它扼杀在摇篮里。个性不是从外部塑造而是从内部成长的，外部秩序的功能

不是创造个性，而是为个性提供最合适的成长条件。因此，对于是否可能用议会的法令使人为善这个问题，回答是：道德是不可能强迫的，因为道德是一个自由人的行为或性格，但是创造一些道德能在其下发展的条件却是可能的，在这些条件中，一个并非最不重要的条件是不受他人强迫。

这个论点认为：强迫不是受漠不关心限制——社会怎么能对其成员的个性漠不关心？——而是受强迫本身无法达到其目的所限制。精神是不能用暴力使其就范的。反之，精神也不能依靠暴力获得胜利。精神可能需要社会的表达。它可能建立一个联合组织，例如一个教会，来实现一些共同的目标，并维持所有志趣相投的人的共同生活。但是这个联合组织必须是自由的，因为从精神上说，一切不是取决于做了一件什么事，而是取决于做这件事的意愿。因此，强迫的价值之所以有限，不是因为它限制了社会目的，而是因为它限制了个人生活条件。没有一种暴力能强迫生长。任何一种依靠感情的一致，依靠对意义的理解，依靠共同的愿望的有社会价值的事情，都必须体现自由。自由在社会和谐中的领域和作用就在于此。

那末，强迫的领域又在哪里，它的价值又何在呢？回答是：强迫只有在外部的一致是有价值的情况下才是有价值的，在一个人的不一致破坏其他人的目的的情况下尤其有价值。我们已经说过，自由只能以限制为基础。例如，严格地说，一个宗教团体是不能自由地在街上列队行进的，除非属于另一个宗教的人受到限制不向队伍扔石块，不对它施加侮辱。我们不许他们捣乱，不是为了教他们学会宗教的真正精神，这个他们在违警法庭上是学不到的，我们的目的是保证另一方的信教权利不受干扰。所实行的限制的价值在于它使行为获得自由。但是我们不仅可以阻止一个人去妨害另一个人——我们做此项工作的程度就是衡量我们所维持的自由的尺度——我们也可以阻上他去妨害集体的意愿；逢到必须用一致性来实现集体意愿所持的目的时，我们就非这样做不可。我们姑且假定，一个行业里的多数雇主愿意采取某些预防措施来保护工人的健康或安全，愿意减少工时或提高工资。但是，只要少数雇主，或甚至只要一个雇主不同意，多数雇主就不能这样做。如果多数雇主情愿负担额外的费用，而那个持异议的雇主却无需负担，那末，这个无需负担额外费用的雇主在竞争中就可以一举将他们击败。在这个事例中，少数人的意愿，可能是一个人的意愿，使

其余所有人的意愿落空。一个人的意愿间接地迫使所有人的意愿服从，就像他是他们的主人一样灵验。如果他们联合起来强迫他服从，这并不违反任何自由原则。这是以强迫对强迫，形式和方法容或不同，原则或精神却并无不同。再者，如果整个集体同情一方而不同情另一方，它可以合理地使法律发挥作用。其目的不是对那些不服从的人进行道德教育，而是取得某些条件，这些条件它认为对其成员的利益是必不可少的，而且只有强迫一致才能获得成功。

因此，这样看来，真正的区别似乎并非在利己行为和利他行为之间，而是在强迫行为和非强迫行为之间。国家强迫行为的作用是要压倒个人的强迫行为，当然也要压倒国家内任何个人联合组织实行的强迫行为。国家就是用这个方法来维护言论自由、人身和财产安全、真正的契约自由、集合和结社权利，最后也维护国家自身实现共同目的，不受个别成员反抗阻挠的权力。毫无疑问，国家既赋予个人和联合以权利，也赋予他们以权力。但是，国家为了公正执法，必须对这些权力进行监督。正如强迫行为在自由领域和精神发展领域内失败一样，自由也在缺少监督性限制、人们得以直接或间接地相互压迫的外部秩序下归于失败。此所以自由和强迫之间没有真正的、不可避免的矛盾，而归根结底是一种相互的需要。强迫的目的是为内在发展和幸福创造最有利的外部条件，只要这些条件依靠联合行动和一致遵守。自由的领域就是生长发展的领域。自由和控制之间没有真正的对立，因为每一种自由都依靠一种相应的控制。真正的对立是在妨害个人生活和精神秩序的控制以及旨在创造使个人生活和精神秩序自由发展的外部物质条件的控制之间。

我并不硬说这样划定的界线能解决一切问题。“内在”的生命总是力图在外部行为中表现自己。一项宗教法令可能命令信徒拒服兵役，或者拒付税款，或者不许对一所房子进行检查。就是在这些外部事务上，个人和国家直接发生冲突，为它们仲裁的上诉法院又在哪里呢？在任何情况下，从对人类幸福的最终影响来看，当然是一方对，或另一方对，或双方都对。但是，如果每一方都认为自己对，不肯放弃自己的观点，有没有一样东西能作为双方的指导呢？首先，国家显然最好是用替换方法来避免这类冲突。对于一个托尔斯泰的信徒，可以让他承担兵役之外的其他义务，只要他愿意充分负起责任，问题也就圆满解决了。再有，少数人的宗教信仰是不能单纯以多数人的方便来衡

量的。某些公益工作放在星期日做可能比较方便，但是仅仅为了方便而强迫犹太人在星期日参加这项工作，理由是不够充足的。宗教和道德信仰必须以宗教和道德信仰来衡量。从道德意义上说，重要的不是数量，而是按照人对共同利益的需要的最好见解获得的信念。但是社会的良知就和个人的良知一样有它的权利。如果我们确信对一个修道院的洗衣房进行检查不仅仅是为了例行公事，而且还是为了正义和人道，那我们就只能坚持这样做。当一切保全个人良知所能做的事都做了以后，关于共同利益的共同信念就必须我行我素。归根到底，外部秩序属于社会，抗议的权利属于个人。

另一方面，个人欠社会的要比一般认识的要多。在现代条件下，一个人极容易把国家为他做的事情看作理所当然，并把国家给予他的人身安全和言论自由当做有利地位，从那个地位他可以无所顾忌地责骂国家的所作所为，否认国家的权威。他认为自己有权愿意加入社会制度就加入，不愿意加入就不加入。他依靠给予他保护的普通法律，而踢开他认为压迫他良知的特殊法律。他忘记或不肯费神想一想，如果人人都像他那样做，社会这台机器就会停止运转。他当然没有弄清楚，在一个社会里，如果每个人只要自以为一项法律是错误的就要求有权对这项法律不予遵守，那末，这个社会如何能维持下去。事实上，一个过于脆弱的人是可能同不充分的社会责任感调和一致的。这种结合是不幸的；我们可以公正地说，如果国家必须对个人给以最周到的考虑，那末个人也相应地欠国家的情。有了这种相互的关怀，随着公民意识的加强，法律和良知之间的矛盾就可以缩小到最低限度，尽管它们的彻底和解将永远是个问题，直到人们对社会和谐的基本条件一致表示同意才能解决。

另一方面，可能有人会问，我们强调个性的自由发展，岂不是把社会对其成员的责任一笔带过了。我们都承认社会对儿童负有责任。但是成人不是同样也需要关怀和照顾吗？白痴、弱智者、低能者或酒鬼怎么办？对于这类人，理性的自主作何解释？他们除非受了坏榜样的影响，一般只会伤害自己而不会伤害别人。但是撇开其他一切考虑不谈，单单考虑到他们本身的利益，我们对他们难道就没有责任吗？我们难道没有权利纯粹从他们本身的利益出发，而不考虑其他一切，来对低能者加以照顾，使酒鬼戒酒吗？如果是这样，我们难道不应该

扩大可允许的强迫的范围，并承认为了一个人自己，不为任何其他目的，可以强迫他做我们认为对的事而不做我们认为错的事吗？

回答是：这番道理正是在它企图概括的一点上是欠缺的。我们不得不把疯子关起来，这是除了他们本身利益外，还出于社会的理由。但是即使没有其他理由，他们本身的利益已是一个足够充分的理由。对于疯子来说，由于他们遭遇的不幸，自由（如同我们从这个字眼所理解的）是无法应用的，因为他们无法进行理智的选择，因此也无法获得使自由显得宝贵的那种发展。低能者的情况同样也如此，如果还没有按照同样原则来对待，那只是因为他们这种人被当作一个典型还是相当晚近的事。但是酒鬼就他是一种他无法控制而只能听其发展的冲动的牺牲者而言，在某种程序上也属于这种情况；至于是否应该把酒鬼作为保护对象，这个问题应该在各种不同情况下看保护性管制期内他所保留的自制能力是削弱还是得到恢复而定。所有这一切里面没有任何东西涉及作为自制能力的价值的自由要素。它只证明一点：只要一个人不具有自制能力，使他免于痛苦就是对的，如果情况允许，可以把他置于冲动最容易恢复正常平衡的条件之下。还可以补充一点：就酒鬼来说——我认为这个论点适用于强烈的冲动易于控制意志的所有事例——一个更明显和重要的责任是去除诱惑的根源，把一切利用人的软弱、不幸和恶行得益的企图看作是最高级的反社会行为。这有点像一项极其不平等的契约。诱惑者在冷酷地谋求利益，受害者被内心一个恶魔所困扰。这里存在着一种强迫，真正的自由精神必定能看出这是它的敌人，另外还存在着一种对别人的伤害，其真实性并不因为它的武器是一种强迫别人同意的冲动而有所减弱。

我下结论说，自由学说中没有任何东西会阻碍普遍意志在其真正有效的领域内活动，一个关于普遍意志的目的和方法的公正概念中没有任何东西会妨害自由来履行其价值所在的社会功能和个人功能。自由和强迫具有相辅相成的功能，而自主的国家既是自主的个人产物，又是自主的个人的条件。

因此，我们不难理解，为什么扩大国家控制会与坚决反对侵犯自由同时进行。这不是一个增加或减少的问题，而是改造和限制的问题。工业立法迅速发展的时期也曾看到对诸如国家建立一个学说性的宗教教义坚决表示反对。[1] 归根结底，是同一个自由概念和同一个

共同意志概念促使人们对工业加以管理以及使宗教信仰和宗教教义脱离国家控制机构。

到目前为止，我们谈的是国家强迫个人做什么。如果我们转向国家为个人做什么，就会产生一个不同然而相似的问题，我们必须注意一种相应的舆论趋势。如果国家为个人做他应该自己来做的事情，这对个人的性格、主动精神和进取心会有什么影响？这其实不是一个关于自由的问题，而是一个关于责任的问题，就是这个问题引起了许多探索，人们对它的看法经历了很大的变化。例如，关于贫穷，老的观点认为第一需要的是自助自救。每个人必须为自己和他的家庭提供生计。当然，如果他彻底失败了，决不能让他和他的家庭挨饿，济贫法机构就出来为他解决问题。但是穷人的每一个真心朋友必须力求使他们脱离济贫法这台机器。1834年前的40年历史告诉我们，随意使用公款对不适当的工资给予补助产生了什么后果。它仅仅意味着工资标准降低了，因为人们能够依靠政府救济来弥补不足，同时，由于穷人和辛勤劳动的工人处于同一地位，独立劳动的刺激也削弱了。总之，如果企图用他人的帮助来代替个人努力，其结果只会逐步损害个人主动精神，最终使工资标准降低。例如，人们感到——这一点是针对有关养老金的建议提出的——如果一个人抱有的目的没有充分开展活动的余地，他结果就会满足于比较低的工资；如果他出了事故雇主给他赔偿，他就不会主动为事故预作安排；如果他的子女靠纳税人养活，他就不会挣钱去养活他们。因此，一方面，人们坚决认为，工资比率会自动适应挣工资者的需要，如果他的需要从其他来源得到满足，他的工资就会降低结果表面的救济大部分将会落空，而最后，鉴于个人努力的刺激减少，劳动生产率将会下降，工业刺激将会减少，全社会将更加贫穷。另一方面，人们认为，无论工人阶级的状况悲惨到什么地步，解救他们的正确方法是相信个人的进取心，而按照某些思想家的看法，可能要相信自愿联合。采取这些方法，劳动效率就会提高，正常的工资酬报也会增加。通过坚决取消一切外来援助，我们应该教育工人自立，在训练过程中吃点苦，将来却大有可为。他们会逐步达到经济独立，那时他们就能面对生活的各种风险，不是依赖国家，而是用他们自己的头脑以及他们自己健全的双臂的力量。

这些见解已不再获得人们的同意。在一切方面，我们发现国家正在积极帮助各穷苦阶级，而决不是只帮助穷人。国家在教育儿童，提

供检疫，以纳税人的钱给贫民发放食物，通过劳工介绍所帮助他们就业，努力组织劳工市场以减轻失业，并为所有其收入低于每周13先令的人发放养老金，而不要求他们作任何贡献。就所有这一切来说，国家难道是在广阔和慷慨然而轻率的慈善道路上盲目前进吗？国家是对或者能对个人主动精神和个人或父母责任的影响漠不关心吗？或者，我们是否可以这样假定：一些比较聪明的人清楚地认识到他们在干什么，已从一切方面对问题进行了研究，而且受着关于国家的义务及个人的责任等合理概念的指导？我们到底是在——因为事实上正是这个问题——谋求慈善还是谋求正义？

上面我们说过国家的职责是为头脑和个性创造能据以发展的条件。现在我们同样可以说，国家的职责是为公民创造条件，使他们能够依靠本身努力获得充分公民效率所需要的一切。国家的义务不是为公民提供食物，给他们房子住或者衣服穿。国家的义务是创造这样一些经济条件，使身心没有缺陷的正常人能通过有用的劳动使他自己和他的家庭有食物吃，有房子住和有衣服穿。“工作权利”和“基本生活工资”权利就和人身权利或财产权利一样地有效。这就是说，它们是一个良好的社会秩序不可或缺的条件。在一个社会里，一个能力正常的老实人无法靠有用的劳动来养活自己，这个人就是受组织不良之害。社会制度肯定出了毛病，经济机器有了故障。但是，个别的工人是无法把机器修好的。在控制市场方面，他最没有发言权。如果他的行业里生产过剩，或者如果引进了一项新的、更便宜的生产技术使得他的那项专门技能——可能是多年应用的成果——成为滞销品，这并非他的过错。他并不指导或管理工业。他并不为工业的兴衰负责，却必须为它们付出代价。正因为如此，他要求的不是慈善，而是公正。可是，要满足这个要求，却困难到了极点。这可能牵涉到深远的经济改革。对涉及的工业问题可能了解太少，以致我们本意是想把事情做得好些，结果反而把它们弄得更糟。所有这一切说明，要想出办法来满足这个对公正的要求是多么困难，但这并不动摇它作为要求公正的立场。权利始终是权利，尽管对获得权利的方法了解得不够；只要这个国家还存在着由于经济组织不良而失业或工资过低的人，这始终不仅是社会慈善的耻辱，而且也是社会公正的耻辱。

如果这个关于国家义务和工人权利的观点正在日趋流行，这一来是因为共同责任感提高了，一来是因为经验的教导。在自由贸易时代

早期，希望自助成为恰当的解决办法，希望随着廉价食物的供应和贸易的不断扩大，普通工人将能通过勤俭节约不仅在好年景自立，而且还能积一点钱供失业和患病及老年应急之用，这种希望是可以理解的。但是事情的实际进程使这些希望多半落了空。在19世纪，英国的生活水平确实在不断提高。特别是，自从废除《谷物法》和通过《10小时工作法》前那个悲惨的时期以来，社会进步的确是真实和显著的。工会和合作社蓬勃发展，工资总的来说是提高了，生活费用降低了，居住和卫生条件改善了，死亡率从大约千分之二十二降低到不到千分之十五。但是，尽管有这一切改善，即使受工会的集体谈判的补充和保护，普通工人要想按照个人竞争路线获得彻底的、终身的经济独立，其前景依然是十分黯淡的。工资的增加和财富的总增长完全不相称。总的生活水平是提高了，教育的普及却带来了新的需求，要满足这些需求，生活水平非继续提高不可。总之，英国的工人阶级，尽管节俭程度不及某些欧洲大陆国家，并不能指责他们对未来掉以轻心。互助会、工会、合作社以及储蓄银行里储蓄的积累表明其增加的幅度是超过工资水平的提高的；但是普通的体力劳动者未必能达到充分独立的目的，亦即为自己和家人解决生活中的一切危机，只有解决了这些危机，才能使竞争制度真正适合文明人的需要。伦敦的布思先生和约克郡的朗特里先生以及其他人在农村地区所作的精心调查表明，相当一部分工人实际上挣不到一份代表一个普通家庭最起码生活的全部费用的工资；虽然大部分工人的处境无疑要比这个好些，这些调查依然表明，即使经济相当富裕的工人在困难时期也趋向于这根一级贫穷线，比方子女还在求学，或主要挣钱的人到了中年体力开始不支。如果只有大约百分之十的人在一个特定时期真正生活在贫穷线上[2]，那末，可以合理地推测，至少有两倍或三倍的人在其生命中某个时期也必然接近这条线。但是，如果我们从普通一个家庭仅仅能够糊口的概念上升到这样一种为文明生活提供真正的最低需要，并应付一切意外事件而无需依靠任何外来救济的工资，那末，朗特里先生的数字还必须追加，这个数字还没有计算出来，但是完全可以有把握地说，只有手艺最高超的工匠才能够挣到可以满足这种需要的钱。但是，如果情况真是这样，那末，工业竞争制度显然不能满足体现在“基本生活工资”之内的道德要求。那种制度不能给人们带来改善的希望，使联合王国大部分人民都能过一种健康和独立的生活，这种生活是一

个自由国家中每一个公民与生俱来的权利。正是这种慢慢渗入公众内心深处的信念最终变成了种种有关社会改造的新思想。我提到的各种改革的要点可能体现在个人不能遗世独立、个人和国家之间有一种相互责任这一原则中。个人对国家的责任是为自己和自己的家庭勤奋工作。他不应该剥削他的幼年子女的劳动，而应该服从社会的要求，为他们的教育、健康、卫生和幸福尽心尽力。社会的责任是为个人提供维持文明生活水准的手段，而单单让个人在市场的讨价还价中尽力挣到工资是不算尽到责任的。

这个关于社会责任的观点对公共责任增加了压力，但是绝对没有忽视个人责任。应用伦理学的一个简单原则是，责任应与权力相称。只要给有足够酬报的工作机会，一个人就有权挣钱谋生。他有权利和义务充分利用他的机会，如果他失败了，他会正当地受到惩罚，被当作一个贫民看待，在极端情况下，甚至被当作一个罪犯对待。但是对于机会本身，他是无法同样自由地掌握的。它只在有限范围内被他抓住。工作机会以及工作报酬是由许多复杂的社会力量决定的，没有一个人，当然也没有一个工人能够自己创造。机会要是能够控制的话，只能由社会的有组织行为来控制，因此只能公正地分配责任，由社会来处理。

但是，可能有人会说，这不是自由主义，而是社会主义。在寻求个人的经济权利时，我们曾设想一种社会主义的工业组织。但是像社会主义这样一个名词有许多含义，可能既有一种反自由的社会主义，也有一种自由的社会主义。因此，我们将不拘泥于名词，力求在经济领域内弄清自由主义的国家观点。我们要试图极笼统地说明实行工业福利的基本条件意味着什么，以及它们如何与财产权利和自由企业的要求协调一致。

注释

【1】 对“非教派主义”最常见的反对是这种主义实际上是一种谋求国家资助的学说性教义。

【2】 我没有把那些生活在朗特里先生所谓的“二级贫穷线”上的人包括在内，因为这个事例中的责任一部分是属于个人的。但是，必须记住，极度的贫穷增加了有效管理的困难。

第八章　经济自由主义

有两种社会主义是同自由主义毫不相干的，我称它们为机械社会主义和官僚社会主义。机械社会主义立足于对历史的错误解释，把社会生活和社会发展现象归于经济因素的单独作用，而合理的社会学的起点是把社会看作一个各部分都在其中相互作用的整体。从单独一点来说，经济因素至少既是科学发明的原因，也是科学发明的结果。如果没有世界范围的相互沟通的需要，就不会有世界范围的电报系统。但是要不是有决定高斯和韦伯[【1】]的实验获得成功的科学兴趣，就压根不会有电报。再者，机械社会主义是奠基于一种错误的经济分析，把一切价值归因于劳动，否定、混淆或歪曲企业的独特指导功能、使用资本所不可避免的报偿、大自然的生产能力以及各种错综复杂的社会力量（这些力量由于确定供需动向实际上决定商品交换的价格。）在政治上，机械社会主义假定一种以实际上并不存在的明确的阶级差别为基础的阶级战争。现代社会绝对没有作出明确和简单的划分，而是显示出各种利益愈益复杂地交错混杂在一起。一位现代革命者在为“劳工”的利益攻击“财产”时，不可能不发现他向之呼吁的“劳工”有一半都直接或间接地对“财产”发生兴趣。至于对于未来，机械社会主义构想出一种由政府控制工业的顺理成章的制度。关于这点，唯一需要说明的是，建立乌托邦并非是社会学的良好方法，这个乌托邦对自由、运动和发展准备不足，另外还要说明的是，社会主义者要把他的理想引进实际讨论领域，就不应该设计一项制度来整个地代替我们目前的种种安排，而是应该精心制定一个原则，借这个原则来指导政治家从事在工业结构中纠正弊病、发扬优点的实际工作。一个这样应用的原则只要含有好的因素就会发展壮大，集体管理工业只要行之有效就会相应发展。乌托邦观点是空想的，因为它的目标是些虚假的念头而不是活生生的事实。书本上的“制度”作为一个原则在能够明智地讨论之前，必须加以改造，使它能实际应用于铁路、矿山、工厂以及办公室。事实上，社会主义作为政治中一支实际力量就是靠这种改造获得进步的，这种改变的目的就是实现唯物主义的乌托邦。

官僚社会主义是一种不同的信条，它由于把自由和竞争混为一谈而轻视自由理想，进而对整个人类也表示轻视。它认为人类总的来说是软弱无助的，它有责任仁爱地对待他们。当然，真正的仁爱必须和坚强相结合，必须为了普通人本身的利益而把他的生活组织起来。他不必知道自己在被组织起来。社会主义组织会在幕后活动，机构里还有机构，或不如说幕后操纵背后还有操纵。表面上，存在着一个精英阶级，一个具有声望和才华的贵族集团，由他们当官，做实际行政工作。在这些人背后，有着许多团结和进步的委员会，由它们来领导工作。在这些委员会后面，又有一个或更多个决策者，由他们想出各种主意来领导世界。民主统治的把戏可以维持一个时期，但是应该实际承担社会生活组织工作的共同意志想法被认为是最幼稚的幻想。决策者暂时可以通过民主形式更容易地工作，因为民主形式已经具备，要消灭它们会引起动乱。但是统治的实质在于控制的方法。名义上的民主领袖是些无知之徒，只要略施小计，就可以使他们走他们应当走的路，群众会像羊群一样跟在后面。统治的技艺在于使人们做你希望做的事而自己并不知道在做些什么，在于带领他们走而不向他们说明走向哪里，等他们最后察觉了要想返回却为时已晚。这样构思的社会主义在本质上是同民主或自由毫不相干的。它是一个自命不凡的超人的一种组织生活的阴谋，这个自命不凡的人为每个人决定应如何工作，如何生活，而且的确还依靠优生学家的帮助，决定他是否应当活或是否有必要生下来。无论如何，如果他根本不应该生下来——就是说，如果他出身于一个其性质未被批准的原种——武士就会设法使他的种族难以繁衍。

一般的自由主义者如果不感到自己仅仅是个极普通的人，可能会对这种生活观表示更大的同情。他确信自己不能为他人管理他们的生活。他觉得要管理自己的生活已经够吃力了。但是不管超人是不是喜欢，他宁可照自己的方式而不是照别人的方式去生活，别人的方式也许聪明得多，但不是他的。他宁可娶他自己看中的女人做妻子，而不要那个肯定能为他生下标准类型孩子的女人。他不愿意被标准化。他不把自己当作主要是人口调查表中的一个项目。他不愿穿标准的衣服，吃标准的食物，他要穿他感到舒服的衣服，吃他喜欢吃的食物。有了这种难移的本性，他内心同样存在着的自由主义恐怕很容易同他达成协议。确实，自由主义嗾使他更胜一筹。它叫他要考虑别人大体

上和他十分相似，也用同样方式看待生活。当自由主义在他心中说起社会义务时，劝告他不要妄想有一种优越地位，这种地位能使他为了他的同胞们的本身利益支配他们，而要指望一种同志情谊，本着这种情谊，他会同他们为了共同的目的而肩并肩地战斗。

因此，如果真有自由社会主义这样一种东西——到底有没有还是一个有待研究的问题——它必须明确地符合两个条件。第一，它必须是民主的。它必须来自下面，而不是来自上面。或者不如说，它必须来自全社会为争取更大的正义以及更好的互助组织所作的努力。它必须进行这种努力，不是服从一小撮超人的真实愿望，而是服从绝大多数人的真实愿望。第二，为了这个理由，它必须重视人。它必须让普通人在他真正关心的个人生活中自由发挥。它必须立足于自由，必须支持个性的发展而不是支持对个性的压制。人们或许会问，这些目的能相容到什么程度呢？在什么程度上能为公共利益组织工业而既不践踏个人的选择自由，也不使主动精神和能力的源泉干涸呢？在什么程度上能免除贫穷，或实现经济平等而不阻碍工业进步呢？提出这个问题，就势必还要提出其他更重要的问题，经济学中的“平等”的真正涵义是什么？比方说，它是不是指一切人都应该享有同样的报酬，或者同样的劳动应获得同样的报酬，或者同样的成就应获得同样的报酬？经济学中的公正的范畴是什么？公正在何处终止，慈善从何处开始？在这一切后面，财产的基础是什么？它的社会功能和价值是什么？对既得利益和时效权利应作何考虑？要在本书有限的篇幅里详尽阐述这些根本性的问题是不可能的。最好的办法是遵循那些来自业已说明的自由主义原则的发展路线并观察它们在什么程度上使我们获得一个解答。

我们知道，国家的职责是为正常健康的公民创造自食其力的条件。履行这个职责可以从两方面着手。一方面是提供获得生产资料的机会，另一方面是保证个人在共同库存中享有一份。事实上，这两个方面正是自由主义立法在做的。一方面，自由主义立法正在竭力（尽管目前还是胆小和收效甚微的）扭转英国农民脱离土地的趋势。当代的调查研究清楚地表明，这种脱离并非是缓慢地起作用的经济力量的不可避免的结果。它是从15世纪开始的把公地圈作私有的政策所造成的，圈地运动从16世纪中叶到18世纪部分地停止，在乔治二世和维多利亚女王在位期间完成。由于这项运动是贵族政治促进的，因此有理

由指望由民主政治成功地扭转，并重新建立一个独立农民阶级作为劳动人民的支柱。但是，这个试验涉及某种公有制。工人只有靠国家资助才能获得土地，自由主义者肯定不认为国家既然收回了土地绝对所有权，还会重新放弃。相反，在农业成果的公平分配中，一切从土地本身的特性或位置，或者从被捐税提高了的价格获得的好处，由于它们不是任何人的劳动所生产的，因此不属于任何人所有，或者（这是同一回事）应该属于每个人所有，亦即属于社会所有。此所以自由主义立法力求创建一个不是由小地主而是由佃户组成的阶级，让这个阶级耕种土地，并让他们获得自己的劳动成果作为报答，仅此而已。剩余产品国家将以地租形式据为己有。尽管让国家佃户获得防止侵犯的充分保证是可取的，但是地租必须定期按价格和成本予以调整。因此，保守党的政策是建立自耕农制度来增强财产的选举力量，自由党的政策则是建立一个国家承租制，全社会将从其兴旺发达获得利益。一种解决办法是个人主义的，另一种办法就其本身而言则近似社会主义理想。

但是，虽然英国的农业可能有一个远大的前程，它在我们的经济生活中却永远不能恢复统治地位，小块租用的农地也不大可能成为普遍的农业形式。工业的主体将愈益掌握在大企业手中，个体工人无论拥有哪些生产工具，都休想与之对抗。因此，对大部分人民来说，保证他们过像样的生活必然就是保证他们继续以基本生活工资就业，或者，作为替换方法，保证他们获得国家援助。但是，如上面已指出的，经验表明，普通工人由竞争规定的工资除了满足一个普通家庭的正常需要之外，还要应付生活中的风风雨雨，应付患病、意外事件、失业和老年是不够的，而且今后也不大可能会够。就意外事件来说，国家已使雇主负起提供救济的责任。就老年来说，我认为，国家本着一个更合理的原则，已自己挑起这个担子。精确地理解《养老金法》所包含的新政策的原则意义，这是十分重要的。《济贫法》总的来说已保证老人和穷人免于饥饿。但是济贫法仅仅在赤贫的情况下才起作用。它未能帮助那些曾经自食其力的人。确实，对不少没有希望储存一笔钱来使他们过比济贫院里更舒适的生活的人来说，济贫法简直没有劝诱他们自助。养老金制度取消了赤贫的考察。它提供一个最低限度，一个基础，在这个基础上，个人只要节约就有希望过温饱的生活。它对于自助，对于朋友的帮助或子女的赡养不是麻醉药而是兴奋

剂，在一定限度内一切人都能做到。它恰恰是自立的条件之一，自愿的努力能利用这个条件，但需要自愿的努力使它充分实现。

作为推翻济贫法运动基础的建议正是这项原则的普遍应用。这就是：我们不应当救济穷人，而应当力求使避免贫穷的方法人人都能做到，尽管在这样做的时候，我们应该要求个人方面也要相应地努力。满足这些条件的一个方法，是为个人提供一个可据以脚踏实地去干的基础，就像在老年方面所做的。另一个方法是国家援助的保险，在这方面，自由党立法者正在进行试验，希望能用它来解决病弱伤残以及一部分失业问题。第三个方法可用少数济贫委员解决守寡或被遗弃的幼童母亲的问题的方法来说明，这个问题目前往往充满悲剧色彩。迄今为止，这类妇女一直被看作赈济的对象，需要乐善好施者帮助她保住她的家，同时一直认为她有义务不惜一切劳力出去工作，免得靠领取公费救济金过活。新的权利和义务概念清楚地见诸于委员们的下述论点：如果我们真正相信我们就母亲的义务和责任所说的一切，我们就应当承认，幼童的母亲留在家里照料她的孩子，要比她出去做打杂工，听任孩子在街上无人看管或交给邻居马马虎虎看管，对社会贡献更大，更值得金钱酬报。我们认识这个论点的力量以后，就会改变对这个事例中公家援助性质的看法，我们不再认为强迫母亲出去做打杂工是可取的，也不再认为她拿公家的钱是丢脸。事实上，我们已不再把公家的钱看作施舍，而是把它当作对一项公民服务的报酬，我们需要的恰恰是她不应该通过挣钱来增加收入，而是应该使她的家值得尊敬，并抚养她的子女，使他们健康和幸福地成长。

在为竞争制度辩护时，有两个论点过去和现在始终很流行。一个论点是以工人阶级的酒瘾为基础的。据说工人把剩余的收入都花在喝酒上，如果他们没有留出点钱来储蓄，那是因为他们把钱都用在酒店里了。这个论点正在迅速受到喝酒恶习的实际改变的冲击。两个世代前革除了英国富有阶级酗酒恶习的戒酒浪潮，目前正迅速席卷所有各个阶级。酒账依然过高，一个普通工人每周工资花在喝酒上的比例依然很大，但是数目正在减少，过去关于增加工资就是增加酒账的担心可能是合理的，但现在已不再能被认为是反对改善工人物质条件的正当理由。在经济繁荣年代，酒赈已不像过去那样大幅度增加。第二个论点遭到了甚至更为决定性的打击。直到今天，人们一直振振有词地说：人民大众物质条件的任何改善都将导致人口出生率的增长，出生

率的增长扩大了劳动力的供应，将自动地使工资降低到原来的水平。将会有更多的人，他们的生活会像从前一样悲惨。出生率的实际下降，无论有什么其他后果，已驳斥了这个论点，使它无立足之地。出生率并不随繁荣增长，反而下降了。不用害怕人口过剩；如果目前存在着危机，这是在别的地方。这两个论点的下场必须被看作我们已经指出的舆论改变中的一个极其重要的因素。

尽管如此，可能还有人会认为我所粗略说明的制度充其量不过是一个大规模的国家慈善组织，作为这种组织，它必然会产生与大规模慈善有关的结果。它必然会使能量的源泉干涸，破坏个人的独立自主精神。关于第一点，我已经提到某种相反观点的有说服力的论据。国家正在做的事情，还有如果设想中的一系列改革全部实现后国家将会做的事情，是绝对满足不了正常人的需要的。他还得花大气力挣钱谋生。但是他将会有一个基础，一个根底，在这个根底上可以建立起真正的充足。他将会有更大的安全，更光明的前途，更充分的自信，相信自己能立于不败之地。生活的经验表明：希望是比恐惧更胜一筹的刺激剂，自信是比惶惶不安更胜一筹的心理环境。绝望有时能驱使人们不顾一切，但这种效果是瞬息即逝的，要使它永远存在的话，需要一个更稳定的环境来培养那种造成正常健康生活的自制和干劲。有人会滥用他们的优势，也有人会滥用每一种社会机构。但是总的来说，当个人责任的合法范围适当划定，亦即个人肩上的担子不是沉重得非常人所能忍受时，个人责任就能更明确地规定，并能更有力地予以强调。

但是，可能有人会说，依赖外来援助是会破坏独立自主精神的。谋求私人慈善援助确实会有这种后果，因为它使一个人依靠另一个人的恩惠。但是，一种能被人当作合法权利的援助就不一定会有这种后果。再者，慈善之所以降低独立努力的价值，是因为它的对象是失败者。它是对不幸的补偿，很容易转化为对怠惰的鼓励。另一方面，权利这样东西是由成功者和失败者同样享受的。它不是在赛跑中让弱者先跑几步，强者慢跑几步，而是在和命运的赛跑中，强弱双方都要跑同样距离。这使我们接触到一个真正的问题：所讨论的这类措施到底应被当作慈善措施还是正义措施，当作集体仁爱的表现还是对一种普遍权利的承认？充分讨论这个问题涉及复杂的、在某些方面崭新的经济概念和社会道德概念，我在本章内无法细谈。但是我将尽力把社会

和经济正义概念大致说明一下，因为它们是现代自由主义运动的基础。

在研究这个问题时，不妨指出：无论法律依据是什么，在实践中，现行英国《济贫法》是承认每个人对最低限度的生活必需品的权利的。穷人可以找政府机关，政府机关必须给他食物和住所。单单根据他是人就有需要这一理由，他对公共资财有留置权。但是，这种留置权只有在他赤贫如洗的时候才起作用，他只有符合政府机关规定的某些条件才能行使这种权利，这在济贫院实行审查后意味着丧失自由。“1834年原则”是贫民的命运必须比独立劳工差。也许我们可以这样来表达当代观念的改变，说按照较新的原则，社会的责任是保证使独立劳工的命运比贫民好。本着这个宗旨，对公共财富的留置权扩大和改革了。行使这种权利，并不产生丧失自由的惩罚性后果，除非个人方面证明有侵犯他人权利行为或玩忽行为。基本论点是，在一个像联合王国那样富裕的国家里，每个公民都应该有充分办法以对社会有用的劳动来获得经验证明过一种健康文明生活所必不可少的物质支援。如果在工业制度的实际运行中，办法供应不足，他就可以不是以慈善而是以权利的名义要求用国家资财来弥补。

财产权是我们大家都承认的。对财产是不是还有一种普遍的权利？一种经济制度，通过继承法和遗赠法使巨大的不平等永久存在，这种经济制度是不是根本就错了？绝大多数人生下来除了他们能靠劳动挣得的东西外一无所有，而少数人生下来却拥有超过无论哪个有功劳的人的社会价值的东西，对于这种情况我们应不应该默认？在一种合理的经济道德方案中，我们应不应该允许社会成员有一种真正的财产权，可以对公共资财提出最低限度的要求？也许有人会说，这个主意不错，但是撇开伦理道德不谈，不大幸运的人又能依靠什么资财呢？英国几乎没有集体财产可供这种用途。英国的岁入靠的是税收，到头来只能为了穷人的利益而对富人征税，人们会说这既不是正义，也不是慈善，而是赤裸裸的掠夺。对此我要回答：公共资财枯竭是严重经济失调的征兆。我要说，财富既有个人基础，也有社会基础。某些财富，例如城市和城市周围的地租，主要是社会创造的，只因过去时候政府处理不当，才落入私人手中。财富的其他巨大来源是金融和投机活动，往往具有明显的反社会倾向，只因为我们的经济组织有缺陷才成为可能。其他原因是我们的酒法以及允许市政服务由私人操纵

的老的做法所造成的部分的垄断。通过继承原则，这样积累起来的财产代代相传，其结果是，一小批人生下来就到手一份文明的物质利益，而为数众多的人可以说“赤条条地来，赤条条地去”。这个制度必须彻底予以修改。人们强调说，这种状况下的财产不再是一项每个人都能据以获得自己劳动成果的制度，而是成了一样工具，工具的主人能按照他一般都能自己规定的条件来支配他人的劳动。这个倾向被认为是不可取的，必须通过一系列协同一致的财政、工业和社会措施来加以纠正，这些措施能增加社会所掌握的共同财富，并如此地使用，让所有那些不因懒惰、伤残或犯罪而丧失有利地位的人在经济上获得独立。早期曾有过形形色色的公社，在这些公社中，每个人生下来都各得其所，每个人都获得一份公地。在消除这项制度的最后残余时，经济个人主义为巨大的物质进步奠定了基础，但却以人民大众失去幸福为巨大代价。经济学的主要问题不是消灭财产，而是使社会的财产概念在适合现代需要的条件下恢复其正确地位。要做到这点，不能用我们在古代史上听见过的那些生硬的重新分配方法，而只能用下述方法：把财富的社会成分同个人成分区别开来，把社会成分的财富上交国库，由社会掌握，以满足社会成员的基本需要。

财产的基础是社会的，这有两种意义。一方面，是社会的有组织力量保护财产所有人，防止偷盗掠夺，从而维护财产所有人的权利。尽管受到许多批评，不少人似乎还是认为财产权是造物主或上帝赐给某些幸运的人的，仿佛这些人有无限权利把国家当作他们的奴仆来指挥，让他们通过自由运用法律机器来尽情享受他们的财产。他们忘记了，要是没有社会的有组织力量，他们的权利连购买一星期的用品也不值。他们没有问问自己，要是没有社会所维持的法官、警察和稳定的秩序，他们将会落得个什么下场。一个春风得意的商人，自以为发财完全靠的自己力量，他没有好好想一想，要不是有安定的社会环境使工商业能够蓬勃发展，要不是有安全的水陆交通，要不是有大批熟练工人，要不是有文明供给他支配的智慧，要不是有总的世界进步所创造的对他生产的东西的需求，要不是有历代科学家和工业组织者集体努力创造出来而被他理所当然地使用的各种发明，那末，他在成功道路上将寸步难行。如果他挖一挖他拥有的财产的根子，他就得承认，既然社会维护并保证他的财富，因此社会也是创造财富的不可或缺的伙伴。

这里就产生了财富是社会的第二种意义。价值有一种社会因素，生产也有一种社会因素。在现代工业中，个人要完全靠自己一人的力量是什么也做不成的。劳动分工极其精细；劳动既然是分工的，就只能是合作的。人们生产商品供出售，其交换率亦即价格，是由供求关系确定的，供求率则由各种复杂的社会力量决定。在生产方法中，每个人都尽量利用一切可利用的文明手段，利用他人的智慧所创造的机器以及文明所赠与的人类机构。因此，社会提供条件或机会，对于这些条件或机会，有些人利用得远远比其他人好，它们的利用就是生产中的个人因素，它是个人索取报酬的基础。维持并刺激这种个人努力是良好经济组织所必不可少的，这里我们无需问到底有没有一种社会主义概念能满足这种需要，但是我们可以有把握地说，没有一种忽视这一点的社会主义能持久地获得成功。另一方面，一种个人主义如果忽视财富的社会因素，就会耗尽国家的资源，使社会失去它在工业成果中应得的一份，结果就是造成财富的单方面的、不公正的分配。经济公正是把不仅应该付给每个人而且应该付给每一种履行有用服务的社会功能或个人功能的东西如数付给，而这种应该付给的东西是按照刺激和维持那种有用功能的有效运用所必需的数额来计算的。功能与生活资料之间的平衡是经济平等的真正含义。

要运用这个原则来调整以社会为一方，财富的生产者或继承者为另一方的要求，就必须把各种并非在一切情况下都容易区别的生产因素予以区别。如果就上文提到的城市土地来说，区别是相当明显的。伦敦一块地皮的价值主要应归功于伦敦而不归功于地主。说得更准确点，价值一部分归功于伦敦，一部分归功于英帝国，再有一部分归功于西方文明。但是，由于这些附属的因素是无法摆脱的，价值的全部增值应归功于这个或那个社会因素是极其明显的，这就说明为什么自由主义观点坚决认为地皮价值按理是社会财产而不是个人财产。特准兼售酒类场所的垄断价值（它是为了控制酒类买卖而制定的法律直接创造的）是另一个适当的例子。社会处理这些事情所遇到的困难是它已经听任这些财富的来源从它手中滑出，这类财产自由地在市场上转手，相信它和任何其他财产一样过去和现在都依靠同样的法律基础。因此，社会不可能坚持它的全部要求。社会要恢复它的全部权利，就只能让个人吃苦头，使工业制度受到震动。社会所能做的是逐步使捐

税从应归功于私人进取心的财富转向依靠本身集体发展的财富，从而逐步收回它自己的集体劳动成果的所有权。

原则上困难得多的是贯穿整个生产过程的更笼统的社会价值因素问题。这里我们是在处理一些在运转中如此错综复杂地交织在一起的因素，只能用间接方法把它们区分开来。要最好地理解这个方法，我们可以设想工业制度有一个努力贯彻上面已粗略说明的酬报原则的彻底中央化组织。我们设想这个中央组织是如此地英明和公正，能为每个人找到合适的地位，给每个人应有的酬报。如果我们的论点是正确的，这个组织会感到必须给每一个生产者（无论他是用手还是用脑工作、无论是领导一个工业部门还是听人指挥）以这样的酬报，这种酬报能够激励他尽最大的努力，并使他保持终身发挥功能所必需的条件。如果我们认为年复一年所产生的财富有一大部分来源于社会是正确的，那末，在支付这个酬报以后，还会有剩余，这个剩余就应该归社会所有，可用于公共宗旨，用于国防、公共工程、教育、慈善以及促进文明生活。

但是，这仅仅是一个想像的描述，我无需问政府是否能达到这种程度的英明，或这种程度的中央集权会不会产生阻碍其他方面进步的后果。这幅图画仅仅用来说明公平分配的原则，国家应根据这个原则来处理财产。它说明了我们的经济公正概念，从而也说明了我们应据以调整税收和改组工业的方针。我可以举两个例子来说明它的意义。

在现代条件下，私人财富的一个重要来源是投机。这是不是也是社会财富的来源？它为社会生产什么东西吗？它是不是履行一种功能，我们的理想的政府认为必须为它付出代价？我以每股110镑的价格买进若干铁路股票。一、两年后，我抓住一个好机会，以每股125镑的价格卖出。这笔多出来的钱是劳动所得还是非劳动所得？单就这宗买卖来说，回答是清楚的，但是可以说，我在这宗买卖中的好运气可能被另一宗买卖中的坏运气所抵销。这是没有疑问的。但是，如果两相抵销的结果，我用这个方法发了一笔财，或赚了一笔钱，这笔财或这笔钱似乎不是靠生产服务获得的。对此可以回答说，股票的买主和卖主是在间接地履行着调整供求从而控制工业的功能。只要他们是老练的商人，对某一个市场有丰富知识，情况可能是这样。如果他们是业余性地涉足市场，希望时来运转捞一把，他们就有点像赌徒。我不敢肯定两种人当中哪一种人居多。我只指出，从表面上看，从这种

特殊来源赚来的钱似乎是属于一种精明或幸运的人能够对生产者征收的税的性质，而不是他们本人对生产作出一定贡献而获得的酬报。对这个观点有两个来自经验的测试方法。其一是，应该设计一种集体组织来缩小投机市场的重要性。我们的原则将会表明逢到有机会时试图这样做是适当的。其二是，对从这个来源获得的收入征一项特别税，经验将会很快地说明这种税是否真会阻碍任何阶段的生产和分配过程。如果不会，那么这种税就证明是正当的。它会证明，个人获得的总收益超过了（至少从税的数额来看）维持该项经济功能所必不可少的报酬。

另外一个例子是遗产。这是当代社会和经济结构中的一个决定性因素。从我们的原则可以清楚地看出，遗产与逐日创造的财富的性质完全不同。它只能用两个理由来辩护。一个理由是因法定期限而获得的权利以及经济秩序的基础难以破坏。如果采取暴力和草率的手段，这个理由是无可辩驳的，但如果实行温和而行动缓慢的经济改革政策，这就根本不成其为理由了。第二个理由是遗产起着好几种间接的作用，抚养子女和建立家庭的愿望是对发奋图强的一个刺激。有闲阶级的存在为独创能力的自由发展提供了机会，并供应无私的男女人们为国家效劳。我要再一次指出：唯一能判明这些论据的价值的测试是以经验为根据的测试。通过继承取得的财产和通过努力获得的财产显然是不一样的，自由主义政策最初将劳动所得和不劳而获加以区别是正确的，唯一失实之处，是从资本或土地获得的收入可能代表个人的储蓄而非他继承的财产。真正的区别是在继承所得与劳动所得之间，虽然对劳动所得的财产征税可能减少工业利润，并消弱工业的原动力，但绝不说明对遗产增税必然会有那个结果，或者必然会严重搅乱任何其他社会功能。再者，它是一个只有经验才能决定的问题，如果经验表明我们能够对遗产征税而不减少资金的有效供应，也不失去任何有价值的服务，那么，其结果将是纯利益。国家决不能是唯一的生产者，因为在生产中，个人因素是极其重要的，但是国家既扩大对自然资源的控制，又扩大对过去积累的遗产的控制，却是不受限制的。

如果自由主义政策不仅致力于将劳动所得和不劳而获区别开来，而且还致力于对从一切来源获得的大宗收入征收附加税，那末，我认为，其基本原则是这样一种怀疑：任何一个人对社会的价值是否真能像某些人所达到的那样大。当然，如果世界的巨大财富落入伟大的天

才之手，这种怀疑就另作别论了。我们无法决定应该给莎士比亚、勃朗宁、牛顿或科布登付多少钱。这是不可能的，但幸而也是不必要的。因为天才是受他本人渴望给予的心理所驱使的，他向社会索取的唯一报答是不要干扰他，让他呼吸宁静和新鲜的空气。实际上，尽管他的贡献很大，他所能索取的也不过是那么一丁点超过思想和创造生活所必不可少的东西，因为他的创造力是对内心冲动的一种反应，这种冲动促使他不顾任何其他人的愿望而一往直前。大工业组织者的情况有所不同，但是只要他们的工作从社会意义来说是正当的，他们同样也是受内心需要驱使胜于受真正的贪财心理驱使。他们获得巨额利润是因为他们的工作达到这样一个等级，如果差额是合理的，那肯定是个大数目，他们无疑会对金钱感兴趣，把金钱既作为他们成功的象征，又作为社会权力增强的基础。但是我相信，金钱的贪欲对这种人的直接影响是被无限夸大了的，我愿举出两点作为证明。第一，这类人当中有不少人愿意接受有可能减少他们的物质利益的措施，个别的人甚至积极促进这类措施；第二，不少有高度经商能力的人在政府机关供职，这些人心里一定非常明白，他们的薪俸同他们在商业竞争中赚得的钱是不可同日而语的。

因此，总而言之，我们可以认为，附加税的原则是基于这样一个认识：一年约5000英镑的收入已接近个人的工业价值的极限[2]。对超过那个数目的收入征收累进所得税未必会挫伤任何具有真正社会价值的服务，倒可能会把对无限财富、对社会权力的反社会狂热压下去，把炫耀自己的虚荣心打掉。

这些例证也许足以具体说明作为社会功能支柱的经济公正概念。它们同样也说明国家的真正资源要比一般人所认为的巨大而丰富得多。税的真正功能是为社会争取财富中来源于社会的部分，或者说得更透彻些，一切不来源于个人努力的东西。当基于这些原则的税被用来为广大人民群众创造健康的生存条件时，可以清楚地看出，这决不是把甲的东西剥夺来送给乙。甲并没有被剥夺。除了交税以外，倒是甲剥夺国家。一项能使国家获得一份社会价值的税，不是从纳税人有无限权利可称为己有的东西中扣除的某种东西，而是把一样应归社会所有的东西偿还给社会。

但是，征得的税为什么偏偏应该给穷人呢？既然甲没有被剥夺，为什么乙应该受惠呢？既然甲也是社会一分子，为什么不可以把征得

的税用在一样对甲和乙都有关系的东西上面呢？毫无疑问，公款唯一的正确处理方法是把它用在有助于促进公益的事情上面，而事实上，公共开支使所有阶级都受益的方方面面确实不少。值得指出的是，甚至有些其直接目的与贫苦阶级有关的重要支出部门，情况也是如此。以公共卫生为例，它不仅对于如果取消公共卫生就首当其冲的贫穷地区有利，即使对于富有地区也同样有利，因为富人虽然能与穷人隔离，却逃避不了传染。在过去时代，法官和陪审员跟囚犯一样，都可能感染监狱里流行的斑疹伤寒而死去。还有，以教育为例，它不仅对工人有经济价值，就是对工人所服务的雇主同样也有经济价值。但是当所有这一切都考虑周全以后，必须承认，我们是打算把一大部分公共开支用来消灭贫穷。这项开支的主要理由是：防止人们因缺少舒适的生活用品而受苦是公益的一个重要组成部分，是一个一切人都必须关心，一切人都有权利来要求和有义务来履行的目标。任何公共生活如果以参加公共生活的人当中哪怕一个人受可以避免的苦为基础，这种公共生活就不是一种和睦的生活，而是一种不和的生活。

但是还可以更进一步。我们一开始就说明过，社会的功能是为全体正常人提供手段，使他们能借助有益工作获得过健康而有效生活的必需品。现在我们可以看出，这是属于经济公正原则的一件事，也是最重大、最意义深远的一件事。经济公正原则规定，每一种社会功能都必须获得足以在每个人的一生中刺激和维持这种功能的酬劳。这种酬劳应该有多少，也许只有通过专门实验才能确定。但是，如果按照我们一直在遵循的思想，假定一切健全的成年男女都应该过文明人的生活，过勤劳的工人、好的父母、奉公守法的公民的生活，那末，社会的经济组织的功能就在于使他们获得过这样一种生活的物质手段，社会的直接义务就是注意这些手段在哪些方面不足，并予以补充。因此，社会效率状况标志着最低限度的工业酬劳，如果国家没有用有意识行为来保证这种状况，那国家就必须用有意识的行为来保证。如果良好经济组织的任务是使功能和生计相平衡，这个原则的最先和最重大的应用就是满足基本需要。它们确定最低限度的酬劳标准，超过这个标准，就需要进行详尽的实验来了解增加了的服务价值需按何种比率使酬劳相应增加。

也许有人会反对，说这种标准是达不到的。可以争辩说，有些人不值而且永远也不值一份最高效率的工资。硬要让他们获得这种酬劳

仅仅意味着净亏损，从而违反经济公正标准。它付给一种功能的酬报势必超过这种功能的实际价值，差距可能大到这种地步，以致使社会崩溃。当然，必须承认，全体人民中有一定比例的人是身体有病、精神有缺陷或道德败坏的。大家都得同意，对这几类人必须按照与经济原则不同的原则来处理。对一类人需要执行惩罚性纪律，另一类人需要终身照顾，还有一类人——精神和道德健全，但身体有缺陷——则不幸必须靠公私慈善机构的救济。这不是一个为工作付报酬的问题，而是给受苦者帮助的问题。按照经济理由和其他更广泛的理由来如此地进行帮助，使受帮助者尽可能自给自立，这当然是合乎理想的。但是，一般而论，所有为这几类人做的事情是用而且必须用剩余物资来偿付。批评者可能提出的真正问题是：相当一部分收入不到最低标准的工人到底能不能挣得那个标准。批评者可能会说，这些工人的实际价值是按照他们在竞争市场上获得的工资来衡量的，如果他们的工资达不到标准，社会只要愿意和能够补足差额就可以补足，但决不可闭眼不看这个事实，即社会在这样做的时候，不是在履行经济正义，而是在行善。对于这个问题可以这样回答：一个没有财产的工人在同拥有财产的雇主谈判时所能索取的价格，绝对不是衡量这个工人实际能增加的财富的尺度。谈判是不平等的，低酬劳本身是低效率的原因，而低效率反过来又对酬劳产生不利影响。相反，生活条件的普遍改善会对劳动生产率产生有利影响。过去半个世纪内，实际工资已有很大提高，但是所得税收入表明商人和专家的财富甚至增加得更快。因此，有一切理由认为工资的普遍提高肯定会增加剩余，无论那种剩余是作为利润归个人所有，还是作为岁入归国家所有。工人阶级物质条件的改善作为社会的一种经济投资，非但不会赔本，还会获得更大的盈利。

如果我们严格地考虑"基本生活工资"原则上应包含哪些消费因素，这个结论就会得到增强。我们认为，一个成年人靠劳动获得的工资应该足够供养一个普通的家庭，并为一切风险预作准备。我们认为，工资不仅应该能够支付妻子和儿女的吃穿费用，而且还应该能够应付疾病、意外事故和失业等风险。它应该提供教育费，另外还储存一笔钱供养老用。如果做不到，我们就认为挣工资者不能自给。一个没有任何遗产的非熟练工人实际增加的财富是否比得上这些项目的总费用，这当然是可以怀疑的。但是，在这一点上，我们的另一个原则

就开始起作用了。他不应该被剥夺任何遗产。作为一个公民，他应该享有社会遗产的一份。这一份遗产当他遭遇无论是经济失调、伤残还是老年造成的灾难、疾病、失业时应该给他支持。他的子女享有的一份遗产则是国家供给的教育。这些份额是由社会的剩余财富负担的。只要财政措施得当，这不会侵害其他人的收入，而一个除了社会遗产中作为公民人人都有的一份以外一无所有的人，能够维持生活费用，是应该被公正地看作自立的。

因此，自由主义经济学的要点是社会股务和报酬相等。这项原则是：每一种具有社会价值的功能都需要有助于刺激和维持有效地履行该功能的酬报；每一个履行这种功能的人，都有权利（按照权利这个词的严格道德意义）获得这种酬报而没有权利获得其他更多酬报；现有财富的剩余应由社会支配，用于各种社会目的。此外，在同样意义上，每一个能够履行某种有益社会功能的人都应当有这样做的机会，他为此而获得的报酬应该是他的财产，也就是说，应该由他自己支配，使他能够按照自己的愿望来处理自己的事务。这些权利是社会成员幸福的条件，一个秩序井然的国家应千方百计予以实现。但这并不是说实现这些权利的道路是平坦的，或者能够通过革命性地改变财产权或工业制度而一蹴即就。它确实意味着国家一般说来对财产拥有某种太上皇的权力，对工业拥有监督权，而这种经济主权原则可与经济公正原则并驾齐驱，成为经济自由主义的一个同样重要的概念。因为这里就像在任何其他地方一样，自由意味着控制。但是国家行使控制权的方式应通过经验来学会，在很大程度上甚至要靠小心谨慎的试验。我们力求确定一个原则来指导其行为，也就是它所要达到的目的。系统的研究方法主要是在经济领域里；历史的教导似乎是：当人们愿意把问题逐个地予以解决，而不是把它们彻底摧毁以建立一项吸引想像力的全面制度，进步就更持久可靠。

很明显，这些概念体现着许多构成社会主义教导体系的思想，虽然它们也强调似乎往往被社会主义忘记的个人权利和个人独立等因素。我要指出的差别在于经济自由主义对工业中的社会因素和个人因素一视同仁，而空想的社会主义则强调一个方面，空想的个人主义则把全部压力都施加在另一个方面。我们把和谐概念作为解决问题的线索，始终如一地按照共同利益来确定个人的权利，并按照构成一个社会的全体个人的利益来考虑共同利益。例如，在经济中，我们避免把

自由与竞争混淆起来，不认为一个人有权占别人便宜是好事。在这同时，我们不把个人主动精神、才智或能力在生产中的作用减少到最低限度，而是让它们自由自在地去争取适当的承认。一个确信其制度的逻辑连贯性和实际适用性的社会主义者，也许会反对这种使各种不同要求协调一致的做法，认为它是半心半意、不合逻辑的妥协。同样，一个认为社会主义本质上在于消费者的工业合作组织，并确信彻底解决工业问题就在于此的社会主义者，当他考虑生产中的心理因素并研究实现他的理想的方法时，可能会发现自己正沿着小路倒退到这样一个地点，在那里他会遇到一些人正在按照这里提出的原则解决当代一些问题，并会发现自己实际上能够在经济自由主义的前列向前迈进。如果情况果真是这样，那末，政治自由主义与工党的日益扩大的合作（它在过去几年中已取代了90年代的对立）就绝非仅仅是政治上的权宜之计，而是深深地扎根于民主政治的需要。

注释

【1】 高斯（1774—1855），德国数学家，韦伯（1804—1891），德国物理学家，两人从1830年开始密切合作研究地磁，并于1833年发明电磁电报机。——译者

【2】 的确，只要一个有相当能力的人一年仍旧能够挣5万英镑，社会就休想以5000英镑获得他的服务。但如果以税和经济改革使情况改观，5000英镑实际上成为能获得的最高限额，连能力最强的人也只有花很大力气才能获得，那就没有理由怀疑人们不肯花那么大的力气。能力所需要的刺激物不是报酬的绝对数，而是报酬按工业或商业的生产量的比例增长。

第九章　自由主义的未来

19世纪可被称为自由主义时代，但是到了这个世纪的末叶，这项伟大运动却大大地衰落了。无论在国内还是国外，那些代表自由主义思想的人都遭到了毁灭性的失败。但是在许多种值得忧虑的事由中，这是最不重要的一种。如果自由主义者是失败了，自由主义的命运却似乎更惨。它正在对自己失去信心。它的使命似乎已经完成。这种信条好像正在僵化失效，变成化石，十分尴尬地夹在块非常积极和有力地活动着的磨石当中——上面一块是财阀帝国主义，下面一块是社会民主主义。这两派人好像在对自由主义说："我们对你了解得十分透彻，我们已经钻进你的身体，从另一头出来。你是可尊敬的陈词滥调，老是科布登和格莱斯顿啊、个人自由啊、民族自由啊、人民当家作主啊，唠叨个没完。你讲的那一套并不是完全不对，但它是不真实的，令人厌烦的。"两派人异口同声地这样说。"你的那一套过时了，"帝国主义者和社会主义官僚最后说。"这不是面包和黄油，"社会民主党人最后说。这两派人在一切事情上都对立，只有在一件事上一致：他们要把未来在他们之间平分。但是，对他们的一致不幸的是，分配很快就看出是不平均的。无论社会民主主义的最终恢复力有多强，至少暂时在自由主义处于瘫痪时，帝国主义反动势力是独揽一切。英国的统治阶级坚持自己的权利。他们要巩固帝国，同时以势把两个碍事的共和国压倒。他们要向国外"新俘虏的、死气沉沉的百姓讲授法律"，要在国内通过学说教育来重建教会。在这同时，统治阶级要确立酒类利益——说到底，这是从上面实行统治的真正强有力的工具。统治阶级要用财政特惠的纽带使殖民地同我们结合在一起，并在保护贸易制的基础上建立巨大的商业利益。他们的政府，如同新学说最优秀的解释者所设想的，决不可对社会良知的人道主义要求漠不关心。他们要制定工厂法，并建立工资委员会。他们要使人民有能力和守纪律。在纪律观念中，军事因素很快就占了更突出的地位。但是在这方面，舆论的演变经历过两个明显的阶段。第一个是乐观和扩张阶段。英国人天生就是世界的统治者。他会向德国人和美国人伸出友谊之

手，把他们看作奉公守法的亲属。居住在世界其余地方的则是些垂死的民族，他们的明显的命运是被有前途的人种掌管，并被他们的商业辛迪加剥削。这种乐观心情没有维持到南非战争。它在科莱索和马格斯丰丹遭到了致命打击，在短短几年内，恐惧已断然取代了作为向国家和帝国团结前进的主要动力的野心。关税改革运动主要是一种对我们的商业地位不安全感所引起的。对德国的带点优越感的友谊迅速首先让位于商业妒忌，继而又让位于对我们国家安全的公开的忧虑。全部社会力量都集中在巨大的海军经费上，并把义务兵役观念强行灌输给不愿听命的人民。受过训练的国民不再需要用来统治世界，而是用来保卫本国的领土。

这里我们不打算多谈现代保守主义的迂回曲折的道路。我们只需要指出一点：现代民主主义面对的不仅仅是传统的惰性。它面对的是一项具有明确而并非没有条理的纲领的反动政策，是一个理想，这个理想就其最佳表现（例如在《晨报》的每日评论中）来说，肯定会对许多心胸宽大的人产生强大的吸引力——效率高、守纪律的国民，一个强大的、自足的、富于战斗性的帝国的统治力。我们所特别关心的是保守主义进程对民主主义的命运所产生的反应。但是，要了解这种反应，要正确估计自由主义的现状和前景，就必须对上一个世代进步思想的活动作一回顾。当格莱斯顿于1880年成立他的第二个政府时，老的政党制度在英国是牢固的。只有圣乔治海峡另一侧的一帮政客不承认伟大效忠的权威。对于英国有政治头脑的人来说，自由主义和保守主义的差别坚守住了阵地，这种分歧还不是一种阶段差别。伟大的辉格党家族保持了地位，出身贵族的他们把赃物分了。但是一种新的潜移默化的影响正在起作用。1872年达到顶点的繁荣正在衰退。工业发展减慢了；尽管从“饥饿的40年代”开始的进展是巨大的，人们正开始理解他们可以从紧缩和自由贸易期望的东西的限度。亨利·乔治先生的著作激发了对贫穷问题的新的兴趣，而威廉·莫里斯[1]的理想主义给了社会主义宣传以新的灵感。在这同时，格林的教导和汤因比[2]的热情把自由主义从一种个人主义的自由概念的桎梏中释放出来，为当代的立法铺平了道路。最后，费边社使社会主义从天上降落下来，并与实际政治和市政府建立了联系。如果英国曾是中太平洋的一个岛，前进运动将会是迅速而不离正道的。实际上，各种新的思想概念都反映在1880—1885年的议会和内阁中，伯明翰的激进主义好容易才

同俱乐部的辉格党原则保持友好关系。重新分配社会力量，使“财产”利益与民主利益混合迫在眉睫，在社会问题上，被1884年农业工人获得选举权而增强的民主坚持要获得胜利。在这个时期，爱尔兰问题达到了紧要关头。格莱斯顿先生表示赞成地方自治，党内的分歧在错误的路线上进行。上层阶级和中产阶级大体上倒向统一主义，但是他们带走了一部分激进分子，而格莱斯顿先生的个人力量使一些人留在自由党方面，这些人对民主政治的需要的洞察力决不是深刻的。政治斗争暂时从社会问题转向地方自治这单独一个引人注意的问题，新的统一党享有了20年几乎未中断的优越地位。另外，如果自治问题单独存在，它也许在1892年就解决了，但是与此同时，在80年代后期，社会问题变得迫切了。社会主义不再仅仅是一种学术力量，而是已开始影响有组织的工人，并且使工人中较有头脑的人下决心去解决不熟练工人问题。从1889年码头工人罢工起，新统一主义成了公共事务中一支战斗力量，工党的概念开始形成。在新的问题上，已经削弱的自由主义又进一步分裂，它在1892年的失败应更多地归咎于这个更大的原因。而不能单纯归咎于巴涅尔[3]闹离婚的戏剧性个人事件。从1892到1895年，执政而没有立法权的自由党徒然进一步失去信誉，而帝国主义的崛起则使公众的兴趣全部转向一个新的方面。工人运动本身瘫痪了，1897年机工们的失败使采取罢工手段来达到社会大改革的希望归于泡影。但是，与此同时，舆论也在悄悄地发生变化。查尔斯·布思[4]先生和他的伙伴们煞费苦心地用科学术语详细阐述了贫穷问题。社会和经济史逐渐作为一个崭新的知识部门而形成。西德尼·韦布夫妇[5]的著述有助于澄清工人的有组织劳动和国家的职责之间的关系。眼光敏锐的观察家能够追踪一种更充分、更具体的社会理论的“有机纤维”。

另一方面，在自由党队伍中，许多最有势力的人在敌对势力的影响下，不知不觉地起了变化。他们在睡梦中变成了帝国主义者，只有当帝国主义的含义变得十分明显时，他们才觉醒过来。直到南非战争爆发，保守党政策的新发展才初次迫使一般自由党人考虑自己的处境。要有一种直率侵权的震动才能使他们猛醒，我们可以把党内正义观念作为有组织力量复活的日子定为1901年夏，这年夏天，亨利·坎贝尔·班纳曼爵士作了反对好战情绪潮流的演说，并以一句经典名言向战争手段挑战。这篇演说当时被认为是无可挽救地断送了他的政治生

涯，但事实是，从演说这天起，这个迄今为止一直受冷遇的党领袖的名字成了政治集会上受欢呼的信号，一个没有突出天才，只有性格以及与性格俱来的洞察追随者心思的本领的人，在他的党内获得了犹如格莱斯顿的地位。这是第一个重大胜利，权利观念在自由主义心中恢复了原来地位。然后，随着保守党的攻势加强，其含义变得十分明显，老自由主义的影响又一个个地复活了。1902年的教育法使非国教徒行动起来。关税改革运动使自由贸易采取守势，教人们懂得自由主义的老的经济学为他们做了些什么。搞实际政治的社会党和工党发现他们绝对少不了科布登的教诲。自由贸易财政将成为社会改革的基础。自由党和工党学会进行合作来抵制关于矫治失业的欺骗性诺言，并维护自由国际交流的权利。与此同时，工党本身也经受了攻击的充分压力。攻击并非来自政治家，而是来自法官们，但是在这个国家里，我们必须懂得法官在很大范围内实际上就是立法者，这些立法者具有某种执著的倾向，只有制定和废除法律的机关随时警惕和不断努力才能予以制止。在破坏工会的老的阵地时，法官们建立了现代工党，并巩固了它同自由党的联盟。在这同时，帝国主义在南非自食其果，保守党的理想破灭为自由主义复活的滚滚潮流打开了闸门。

潮流绝对没有消退。如果它不再像1906年选举中那样汹涌澎湃，现在也是一股涓涓细流，稳稳地向社会改良和民主政治流去。在这个运动中，一切党派都已足够清楚地看出，自由主义的独特概念有一种永久性的作用。例如，社会党人极其清楚地认识到，人民政府不是一个没有意义的口号，而是一个必须用战斗来维护和扩大的现实。他知道要达到自己的目的，就必须应付上院一人多次投票问题。他不再能把这些问题看作是半心半意的自由党人为了使注意力从社会问题转移而设置的障碍。他知道地方自治和权力下放等难题是民主组织的一个组成部分，而且，他照例不仅仅是默认妇女对政治权利的要求，而只是由于自由党迟迟不满足这个要求才同自由党争吵。自由党关于和平与紧缩的老的观点也被社会党人承认，同样也被全体社会改良者承认，认为它对成功地实现他们的目的是必不可少的。如果国家的岁入全部像时兴那样用来建造最昂贵的军舰，那末政府预算就不会减轻人民的疾苦，如果政府的精力被野心或恐惧分散，也就不能专心致志于改善国内条件。另一方面，从格莱斯顿传统出发的自由党人已在很大程度上认识到，如果要保持他的一些老的概念的实质，就必须通过一

个适应和发展的过程。他已经懂得，自由贸易虽然为繁荣奠定了基础，但是并没有使大厦落成。他必须承认自由贸易并没有解决失业、工资过低和居住过度拥挤等等难题。他必须深深研究自由的意义，并重视实际情况对平等的意义所产生的影响。作为和平的使者及扩大军备的反对者，他已经认识到，把社会剩余用于进步工具是把它用于战争工具的真正替换方法。作为一个禁酒者，他正在一方面更多地依靠社会改进的间接影响，一方面依靠消灭垄断利益，而不是依靠绝对禁酒的捉摸不定的机会。

因此，在支撑自由党政府度过1910年危机的各种力量中，具有这样一种能激发和指导真正社会进步的有机观念因素。自由主义已绝处逢生，在与社会主义交换思想的过程中吸取了不止一个教训，也给了不止一个教训。其结果是一场更广泛、更深刻的运动，在这场运动中，头脑比较清醒的人从党的名称的差异后面，不顾某些真正的逆流，认识到了一个真正一致的目的。这场运动的前景如何？它能维持久远吗？它是我们所比拟的涓涓细流呢，还是一个必然逐渐沉入海底的浪头？

提出这个问题等于是问：民主政治是否在形式上和内容上都是一个可能实行的统治方式？要回答这个问题，必须问民主政治的真正意义是什么，为什么它是自由主义概念的必要基础？这个问题已经被附带提出过了，我们有理由认为个人主义者和边沁主义者对人民政体的论据都是不能令人满意的。我们甚至表示过一丝怀疑：在某些条件下，自由和社会正义的某些具体要素会不会在一个优胜阶级或一个秩序井然的专制政府统治下实现得充分，在选举权普遍扩大的情况下反倒实现得不充分？既然如此，可能有人会问，我们的民主概念究竟是建立在什么上面的？是建立在社会学的总原则上呢，还是建立在我国或当代文明的特殊条件上？我们的概念又如何与我们的其他社会秩序观念相联系？我们是否认为民主政治大体上会接受这些观念，或者，如果不接受，我们是否愿意默认它的决定是最后的？我们最终期待的又是什么？民主政治会坚持自己的权利吗？它会找到一个共同的目的，并使它具体化吗？或者还是一错再错，成为恐慌和野心、狂热和沮丧的消极对象，或者成为那些其职业是把它随意捏弄的人手中的呢？

先来谈总原则。民主政治不是单单建立在个人的权利或私人利益上面的。这仅仅是盾牌的一面。民主政治同样也建立在个人作为社会一员的职责上。它把共同利益建立在共同意志上，同时嘱咐每一个聪明的成年人扮演一个角色。一个民族自己不出力，无疑也能获得许多好东西。它可能有好的警察，有公正的私法制度，有教育，有个人自由，有组织有方的工业。它可能从一个外国统治者、一个开明的官僚或一位仁慈的君主那里获得这些好东西。不管是怎样获得的，它们全都是好东西。但是民主政治的理论是：这样获得的东西缺少一个给人活力的要素。一个被这样统治的民族就像这样一个人，他获得了财产、优秀的教师、卫生的环境、张满他的帆的和风这一切外在的礼物，但是他的顺遂的航程他自己并没有出多少力，或根本没有出力。对于这样一个人，我们给他的评价还不及给一个在逆境中奋斗而成就远为逊色的人的评价更高。我们所拥有的东西自有它们的内在价值，但是我们如何把它们弄到手同样也是个重要的问题。社会的情况也是这样。好的政府固然不错，但是好的意愿更胜一筹，甚至不完美的、吞吞吐吐、乱七八糟说出口的共同意愿，也可能有获得更高一级东西的力量，这是再完美的机器也无论如何达不到的。

但是，这个原则作出一个非常广泛的假定。它假定有一个共同意愿的存在。它假定获得公民权的人都能参加共同生活，都能真正对公共事务感兴趣，从而对形成一个共同的决定作出贡献。这个假定落了空，也就无民主政治之可言。在这种情况下，进步并不是完全不可能，但是它必须依靠那些看重具有社会价值的东西、通过艺术发明来增进知识或使生活文明化、或形成一个狭小然而有效的舆论来支持自由和秩序的人的数目。我们还可以更进一步。无论政府具有什么样的形式，进步总是依靠那些如此地思考和生活的人，依靠这些共同利益笼罩他们的生活和思想的程度。但是，全心全意地热中于公共利益是难得的。它不是群众的特性，而是少数人的特性，民主主义者清楚地知道是“残余分子”拯救了人民。他仅仅补充一点：这少数人的努力要能够成功，人民必须愿意被拯救。大多数成天在矿山或工厂为面包辛辛苦苦干活的人，他们的头脑里是不会永远塞满国际政策或工业法规的复杂细节的。指望他们这样做是荒谬的。指望他们响应和赞成那些有助于国家的道德和物质福利的事情则是不过份的，而民主主义者的观点是：“残余分子”对人民进行说服，占领他们的心灵和愿望，要比

把一些法律强加在他们头上，硬要他们服从和接受来得好。在这同时，少数人自身无论多么杰出，也总是有许多东西需要学习。有些人要比其他人优秀和聪明得多，但是经验似乎表明，几乎没有一个人比其他人优秀和聪明到这种地步，以致能永远对他们滥用权力而无所顾忌。相反，最优秀、最聪明的人是这样的，他愿意本着探索的精神深入到最卑微的人中间去，弄清他们需要什么，为什么需要，然后再为他们制定法律。在充分承认领导的必要的同时，必须承认完美的领导艺术在于获得群众的自愿的、心悦诚服的、有识别力的支持。

因此，个人会在极其不同的程度上对社会意愿作出贡献，但是民主政治的论点是：形成这样一个意愿，亦即扩大对一切公共事务的兴趣，本身就是一件好事，更为甚者，是一个证明其他好事合格的条件。但是，兴趣的扩大不是民主政体所创造的，如果兴趣既不存在，也不能使之存在，那末，民主就是一个空的形式，甚至比无用还糟。另一方面，凡是兴趣存在的地方，建立责任政府就是其发展的首要条件。即使如此，它也不是唯一的条件。现代国家是一个巨大而复杂的机体。一个选民感到自己迷失在无数选民之中，他对当代各种复杂重大的的问题一知半解，意识到他投的一票对解决问题的作用是多么微小。他需要的支持和指导是同他的邻居和工友组织起来。例如，他能理解他所隶属的工会的事务，也能理解他的小教堂的事务。它们与他有切身关系。它们影响他，而他感到他也能够影响它们。通过这些兴趣，他接触到一些更大的问题——一项工厂法案或教育法案——在处理这些问题时，他会作为一个组织的一分子进行活动，这个组织的投票表决力量集中起来将是一个不容忽视的数量。他认识到了自己的责任，而认识责任乃是一切政府的难题。社会兴趣的发展——这就是民主政治——不仅依靠成年人的选举权以及当选立法机关的优势，而且还依靠各种使个人同集体联系起来的中间组织。这就是多种理由之一，为什么目前在我国被中央化官僚机构摧毁了的权力下放和地方自治是民主进步的要素。

民主政治的成功取决于选民对给予他们的机会的反应。但是，反过来说，给选民机会必须是为了唤起反应。实行民主政体本身就是一种教育。在考虑给哪个阶级、哪种性别或哪个种族以公民权时，着眼点是该阶级、该性别、该种族对这种责任可能作出的反应。它会有效地参与研究公共生活的问题吗，或者会不会是消极的投票材料，完全

受不负责的政客的摆布？这个问题是正当的，但是人们极容易按照他们在没有公民权的人当中发现或自以为发现的淡漠或无知从比较不利的意义上来回答。他们忘记了，在那个方面，给公民权本身可能正是必须用来的唤起兴趣的刺激物，而当他们为容许无知的、不负责任的、甚至容易被收买的选民在政府中有发言权的危险所打动时，他们就容易忽视使社会上一部分人处在公民责任圈子以外这一起抵消作用的危险。政府的实际工作必然影响它同所有生活在其领域里的人的关系，同时自己也必然受这种关系的影响。要很好地适应的话，它至少必须考虑到全体人民中每一个阶级的特性和境况。如果有一个阶级是没有发言权的，结果政府在那个程度上就是不了解情况的。不仅仅是那个阶级的利益会受到损害，而且甚至就最好的意愿来说，在处理它时也会犯错误，因为它不能为自己说话。非官方的发言人会自命代表它的观点，也许会获得不应有的权威，仅仅因为没有办法对他们进行审查。因此，在我们中间，报纸一贯代表舆论是一回事，投票处的冷酷无情的算术最后宣布舆论结果又是一回事。只有选票才能有效地把沉默的公民从叫喊者和幕后操纵者的暴虐中解救出来。

我断言，存在着迟钝或无知并非是撤销责任政府或限制选举权范围的充分理由。必须有一种有凭有据的观点，认为政治上的无能是如此根深蒂固，以致扩大政治权利只会使能力较强的人当中一部分不大道德的人容易发挥不应有的影响。例如，在有色人中白人农场主实行寡头统治的地方，总是容易使人怀疑有色人普遍享有选举权是否是一种获得正义的可靠方法。可能存在这样一种经济和社会条件，“有色”人只能照他的主子吩咐的那样去投票；如果要让所有的人都享有基本权利的话，一种像我们的某些直辖殖民地所实行的半专制制度倒可能是最好的。另一方面，一个统治阶级或统治种族最害怕的是没有公民权的人吵吵嚷嚷地要求政治权利，而对于一个民主主义者来说，这恰恰是在缺少直接经验情况下相信他们适宜行使公民责任所能有的最有力的理由。民主主义者欢迎没有公民权的人所流露的不满，认为这是觉醒中的对公共事务的兴趣的最好证据。官僚们最害怕社会最终分裂，民主主义者却一点都不怕，因为经验已向他充分证明自由、责任和正义感所具有的愈合力。再者，民主主义者不能是一个单单为自己国家着想的民主主义者。他不能不认识到国与国之间复杂微妙的相互作用，这使得民主政治在每一个地方的成功或失败都影响到其他国

家。近年来，最使西欧自由主义欢欣鼓舞的，莫过于亚洲国家的政治觉醒的迹象。到昨天为止，白种人成为世界其余地方主宰的最终“命运”似乎是不可抗拒的。其结果可能是，无论民主政治在一个西方国家内发展得多么快，它永远会遇到这个国家与其属国关系中的相反原则的对抗，而这个矛盾，凡是悉心研究我国政治体制的人都不难看出，是对国内自由的一个持久威胁。亚洲从君士坦丁堡到北京的觉醒是当代最伟大、最有希望的政治现实，而当英国外交部与其他国家合谋把波斯自由扼杀在摇篮里，为了最无情的暴政利益而粉碎一个白种民族的自由时，英国自由党人却不得不袖手旁观，这对他们来说真是奇耻大辱。

民主主义的事业是与国际主义的事业息息相通的，这种关系是多方面的。今天，民族的骄傲、愤怒或野心席卷公众的头脑，转移了对国内进步的全部兴趣。明天，一种恐慌心理又起了同样的作用。利用公众感情已成为一门艺术，两个大党都不以为耻地加以利用，军事理想占据了人们的头脑，军费把公共资源消耗殆尽。另一方面，其他国家在政治、经济和社会等方面的进步又对我们自己在这些方面的进步产生影响。我们的商业对手在工业立法方面的落后早就成为反对我们自己在这方面继续前进的论据。相反，当它们超过我们时，就像它们现在经常是的那样，我们可以向它们学习。在物质上，世界正在迅速地成为一体，它的统一最终必然在政治制度中反映出来。老的绝对主权学说已经过时。今天一些较大的国家展示一种政府里有政府、权威被权威限制的复杂制度，并非不可能的未来“世界国家”必须奠基于一种自由的民族自主，就像目前英帝国内加拿大或澳大利亚所享有的那样充分和令人满意。民族争胜将较少地表现在扩大领土或计算兵舰大炮总数的欲望上，而更多地表现为努力扩大我国对文明生活的贡献。正和我们在我们的城市生活的新生中发现一种市民爱国精神，对地方大学感兴趣，对地方工业的规模感到自豪，对曾经创下犯罪和贫穷的可耻记录、如今死亡率在全国最低洋洋得意一样，我们作为英国人将较少关心我们的两艘无畏级战舰可能敌不过德国同样一艘战舰的问题，而更多地关心我们在发展科学、教育和工业技术方面是否比不上德国的问题。当我们从目前人为地引起的、极其虚伪的民族自卑心理恢复过来时，我们甚至将学会对我们作为一个国家对统治艺术、对已

经创造出现代文明和正在改造现代文明的思想、文学、艺术和机械发明作出的特殊贡献感到骄傲。

自由主义支持民族自治和国际平等，就势必与通常表现的帝国主义观念发生冲突。但这并不是说自由主义对帝国作为一个整体的利益、对白人中普遍有的统一感情、对四分之一人类承认一面旗子、一个最高领导这一事实所包含的潜在价值漠不关心。就实行自治的殖民地而言，今天的自由党人必须面对科布登以来形势的变化，这种变化和我们在其他方面看到的变化没有什么两样。今天的殖民帝国实质上是老的自由主义所创建的。它建立在自治基础上，而自治是现存统一感情由之产生的根源。我们当代的难题是想出一套办法来更具体生动地表现这种统一感情而不损害它所依赖的自治权利。迄今为止，“帝国主义者”总是按照自己的方式处理问题，并巧妙地利用了有利于母国的阶级优势和反动立法的殖民地舆论或表面的殖民地舆论。但是殖民地当中包括世界上一些最民主的社会。它们天然对之表同情的不是保守党，而是联合王国最进步的党。它们赞成地方自治，它们在社会立法方面起表率作用。因此，那里存在着一种民主联盟的政治条件，英国自由党人应予以重视。自由党人可指望使他的国家成为一批自治的民主社会的中心，其中一个社会作为与其他讲英语民族大国连接的天然纽带。新的统一的基本机构开始在帝国议会中形成，其任务是调节帝国各不同部分之间的利益以及组织共同防卫。这样一种联合对世界和平或自由事业都不是威胁。相反，作为一种共同感情的天然结果，它是朝一种不包含对自治理想进行反击的更大的团结前进的步骤之一。它是“世界国家”的规模宏大的样板。

国际主义为一方，民族自治为另一方，是一种社会心理发展的基本条件，这种心理是与形式相对立的民主的实质。但是关于形式本身，最后还必须说几句。如果形式不合适，意志就无从表达，如果没有适当的表达，意志到头来就会遭到挫折和压制，陷于瘫痪。在形式问题上，民主统治（无论是人民直接统治还是代议政体）的固有困难在于它是由多数人实行的统治，而不是全体同意的统治。它的决定是大部份人民的决定，而不是全体人民的决定。这个缺点是必须作出决定而又不可能获得全体同意的不可避免的结果。政治家试图通过对转变过程使用一种属于制动器性质的东西来纠正这种情况。他们感到，要证明任何一项重要的新政策是正当的，必须有一样不止是勉强多数

的东西。必须要末有巨大的多数，三分之二或四分之三的选民，要末必须克服一种阻力，这种阻力既能考验作新建议后盾的感情的数值，又能考验它的深度和力量。在联合王国，我们有一个正式的制动器——上院，还有几个非正式的制动器——行政部门、法院对民主议案的长期不变的反对、报纸以及我们称为社会的一切。所有这些制动器只朝一个方向开动。对反动没有约束，这种缺少约束的情况随着保守党推行它自己的明确和建设性的政策而变得更加严重。在这种形势下，自由党就开始借助削弱官方制动器的有生力量这一简单方法来对付它，但是，说实话，并没有对它要用来代替的制动器的性质下定决心。对这个问题说几句似乎是适当的。对下院制约的作用是争取重新考虑。保守党领袖们指出构成议会多数的偶然因素是正确的。任何一次大选的纲领总是合成的，比方说，一个选民发现自己不得不从一个其教育观点他赞成的关税改革者与一个其教育政策他反对的自由贸易者之间进行选择。这个缺点可以部分地用比例代表制来纠正，无论违反意愿与否，自由党人发现他们越是坚持下院的真正代表性，就越是朝比例代表制的方向前进。但是，即使比例代表制也不能完全解决选民面临的问题。普通人对他认为最重要、最可能立即提供解决的问题投赞成票。但他总是容易发现自己的期望落空，一届议会实际上是为了一个问题而当选的，却可能着手去处理另一个问题。议会法案提出的纠正办法是搁置两年，认为这样就能进行充分讨论，同时有充分机会让反对意见表达出来。这项提案曾两次提交选民投票表决，并由选民批准，如果有哪一项立法提案曾被批准的话。它应该使下院作为人民的代表能够对国家的永久性体制自由地作出决定。然而，法案本身并不为永久性解决作出规定。因为，让上院的构造保持不变，它就只是单方面的制约，仅仅对一些民主议案起作用，这些议案反正要受常设官员、法官、报纸以及社会的攻击。为了永久性的使用，制约必须是双方面的。其次，搁置的原则恐怕不足以制约一个大而顽固的多数。真正需要的是让人民有机会去重新考虑一项议案。这可以用两个方法中随便哪一个来实现。1）允许上院行使中止否决权，把一项议案推迟到下届议会讨论；2）允许下院以这样的方式提出议案，最后让人民直接投票表决。我个人感到遗憾的是，居然有那么多自由党人把公民表决拒于门外。的确，有许多议案是不适宜进行公民表决的。例如，影响一个特殊阶级或特殊地区的议案都容易落空。这些议案在

那些主要受其影响的人当中可能获得绝大多数票，但是在其他地方只勉强获得同意，也可能人们对需要他们解决的问题缺乏直接知识，结果他们当中的多数人为了其他一些不相干的目的意图而把议案否决掉。还有，公民表决要奏效，只能是关于第一流的议案，而且只有在极其难得的情况下才能向公民请教。就所有两院分歧无法克服的一般事情来说，现政府可以把议案搁置起来，让下一届议会去讨论。但是另外还有一些紧急的议案、意义重大的议案，尤其是，超越政党的一般界线、我们的制度无法应付的议案，对于这些议案，直接诉诸人民就是最恰当的解决方法[6]。

因此，我们所需要的是一个完全从属于下院的公正的上院，它无法接触财政，因而也无法推翻一个内阁，但是能够将一项议案要末提交人民直接投票表决，要末等下次选举的裁决——现政府可两中择一。这样一个院可由人民直接投票选出。但是选举次数太多对民主政治的运转不利，而且难以使一个直接选举产生的院心安理得地处于从属地位。因此，作为替代方法，可以由下院自行按比例选举，其成员保留两届议会的席位。为了弥合这个变化，本届议会上院半数议员可由目前的上院选举，半数议员在本届议会期满时退下来，由下届下院和今后的每一届下院选举。这个上院将以同样比例反映本届和上届下院，各党之间应保持合理平衡[7]。上院有充分权利提出合理的修正，也有充分理由在坚持自己观点时保持克制。如果公众支持议案，就会明白下院将会认真予以处理，无论是通过全民公决，还是在一次大选中重新投信任票。下院则应当表现一种和解的姿态。他们不愿被迫把议案搁起来或诉诸于人民。至于他们选择哪一种方法，他们绝对有权自行决定，如果他们解散议会举行大选，把一系列公共议案搁起来，等以后再批准，他们会公正地感到自己这样做是有充分理由的。

形式问题就到此为止。但是，民主主义的实际未来是寄托在一些更深刻的问题上的。它是同文明的普遍进步结合在一起的。我们已经懂得，社会的有机性质在一种意义上是理想，在另一种意义上却是现实。这就是说，没有一件重要事情在一个方面影响社会生活而不对整个组织产生反应。因此，举例来说，我们不能保持巨大的政治进步而在其他方面不相应地进步。人民如果在工业上处在使他们心力交瘁的条件下，就不能充分发挥他们的政治能力。一个民族如果害怕另一个民族或使另一个民族害怕，就不能在充分意义上说是自由的。社会问

题必须从整体来观察。这里我们就接触到了现代改革运动的一个最大的弱点。专门化已渗入政治和社会活动，人们在越来越大的程度上把全部精力用在专门一件事上，而把其他一切需要考虑的事置之不顾。当今世界进步需要的不是这种帮助，也不是这些辩护。我们倒是要向科布登学派学习一个最深刻的教训。对于他们，政治问题的分支是多方面的，但是其实质却是不可分的。那是一个实现自由的问题。我们有理由认他们的自由概念是太浅薄了，要理解自由的具体内容，必须懂得它是以相互约束为依据，并把它作为互助的基础予以重视。因此，在我们看来，和谐作为一种团结的概念能起到更好的作用。我们还必须以同样中肯的理论，同样切合实际的智谋、同样的激励早期激进分子、给科布登的统计学以灵感，并使布顿特的雄辩增添光彩的推动力来使它贯彻始终。我们需要少一些狂热的宗派主义，多一些团结心理。我们的改革家应该学会少依靠即时成功的宣传价值而多依靠深刻但却不大显眼的实践或感情的变化，应该少想捞选票，多想如何使人信服。我们需要那些真正的民主感情之间的更充分的合作，对改革程序达成更多的协议。眼下，由于许多事业在前进中争夺首位，进步受到了阻碍。在这一点上，权力下放会对我们有所帮助，但是帮助更大的将是更清楚地认识到一切自命和自称民主主义者的人进行合作的必要性，这种合作以理解他们自身意义的宽度和深度为基础。这个忠告似乎使性急的人扫兴，但是他们早晚会发现正义女神以她全部的美点燃了一股激情，它也许暂时不会焚烧成为熊熊大火，但将久久地燃烧着，放出温暖人心的热。

注释

【1】 威廉·莫里斯（1834-1896）：英国作家、工艺美术家和空想社会主义者，主张通过道德和审美教育改造现实社会，建立理想社会。——译者

【2】 阿诺德·汤因比（1852-1883）：英国社会学家，经济学家，是最先着手研究产业革命时期工人状况的学者之一，鼓吹通过发展合作社、工会和政府援助来改善各劳动阶级的生活。——译者

【3】 巴涅尔（1846—1891）：爱尔兰民族主义者，爱尔兰自治派领袖。1879年任爱尔兰农民争取土地改革的土地同盟主席。1882年因领导抵制运动，阻止议会通过有关爱尔兰的土地立法，被捕入狱。在狱中与政府妥协，同意不使用暴力进行斗争。后因婚姻问题受舆论非议，政治影响逐渐削弱。——译者

【4】 查尔斯·布思（1840—1916）：英国社会学家，著有《伦敦人民的生活和劳动》17卷，阐述社会各阶级的生活条件，并分析贫穷原因。——译者

【5】 西德尼·韦布（1859—1947）：英国经济学家，社会史学家，费边社会主义倡导者之一，与其妻合写《工联主义史》、《工业民主主义》等多种著作。——译者

【6】 财政议案绝对不适宜进行全民公决，这是无需饶舌的。财政控制和行政控制是并驾齐驱的，使其中随便哪一项脱离下院多数掌握，这不是改革我们的制度，而是把制度彻底毁掉，立法控制情况就不同了。在许多情况下，政府可以坦然把一项立法议案提交人民投票表决。

【7】 对这些建议的最佳替换方法也许是一个小的、直接选举产生的上院，逢到发生难以克服的争议时举行联席会议，但不得搁置。很明显，这个建议具有获得保守党一定程度支持的优点。

汉译世界学术名著丛书

社会契约论

〔法〕卢梭 著

让雅克·卢梭

译者前言

他[(1)]是法国大革命的先驱。

——罗伯斯庇尔

卢梭的《社会契约论》是一部政治哲学著作。它探讨的是政治权利的原理，它的主旨是为人民民主主权的建立奠定理论基础。它的问世，是时代的需要，是人类社会向前进步的产物；它正确回答了历史进程提出的问题：法国命运的航船驶向何方？

人类是幸运的，人民是伟大的，在历史发展的紧要关头，总有人指引前进的道路，人民总能及时做出正确的抉择。

“在18世纪的法国政治思想领域里，存在着三种改革国家政治制度的学说：孟德斯鸠主张立宪君主制，伏尔泰主张开明的君主制，[(2)]而卢梭主张民主共和制。1789年的法国大革命最终选择了卢梭的主张，实行民主共和制。”[(3)]

一、“我把我的一生献给真理。[(4)]”

笔者在山东人民出版社2001年版《主权在民Vs“朕即国家”——解读卢梭〈社会契约论〉》的引言中，有几段话谈到《社会契约论》对1789年法国大革命产生的影响，现略加修改和删节，引录如下：

> 卢梭在《社会契约论》正文前的“小引”中说他这本书是一篇“简短的论文”，是从一部“内容极为广泛的著作中摘录出来的”。他说：“就这部著作已经写好的文字中可供采择的各部分而言，以这一部分最为重要，因此我认为还不是不值得奉献于公众。”
>
> 他这个话是1762年说的，说得很谦逊。卢梭没有料到的是，时隔二十七年之后，到1789年法国大革命一爆发，他这篇“简短的论文”不仅“可供采择”，而且变得家喻户晓、广为人知，人们一谈到“自由和平等”，一谈到人民是“国家的主权者”，人民的主权“是不可转让的”，就要从他的《社会契约

论》中寻找依据，就要用这本书作为他们推翻君主专制和建立民主制度的理论武器。

《社会契约论》1762年发表时，作者署名为“日内瓦公民让雅克·卢梭著”。有趣的是，恰恰是这位作者热爱的日内瓦共和国[(5)]对这本书谴责得最厉害，说它是“胆大妄为的，可恶的，亵渎宗教的，试图打倒教会和推翻各国政府的”。

在《社会契约论》出版后的第二年，即1763年，有人发表了一篇文章，题名《为宗教雪耻——驳斥亵渎宗教的作者》，指摘卢梭的《社会契约论》是一本“煽动暴乱的书”。有一个名叫贝尔蒂埃的耶稣会教士，在卢梭的《社会契约论》发表后不久，便着手写一本《评让雅克·卢梭的〈社会契约论〉》，几乎逐章逐段地批驳《社会契约论》中的观点，为君权神授说大唱赞歌。然而，等到他的书经过图书审查官的审查，于1789年6月15日批准出版后仅一个月，即1789年7月14日，巴黎人民便攻破了巴士底狱，拉开了法国大革命的帷幕，应验了那些对卢梭的《社会契约论》提出指摘的人的谶语。

卢梭逝世于1778年，1789年的法国大革命当然不是由他和他的《社会契约论》直接发动或煽动起来的；大革命的爆发自有它内在的和外在的原因，但卢梭的《社会契约论》对它的爆发和发展起到了催化和推动作用，则是世所公认的。在当时革命运动的领袖人物发表的文章和演说中，卢梭的《社会契约论》中的论点，比其他任何一个思想家和政论家的言论被引用的次数都多。无论是赞成或反对卢梭的人都承认他这本书在点燃革命烈火方面起到了极其重要的作用。正如梁启超在《论学术之势力左右世界》一文中所说的：卢梭的《民约论》[(6)]在“欧洲学界如旱地起一霹雳，如暗界放一光明，风驰云卷，仅十余年，遂有法国大革命之事。自兹以往，欧洲列国之革命纷纷继起，卒成今日之民权世界。《民约论》，法国大革命之原动力也；法国大革命，十九世纪全世界之原动力也”。[(7)]

卢梭在《社会契约论》的“小引”中所说的那部“内容极为广泛的著作”，指的是他1744年开始思考和着手撰写的《政治制度论》。关于这部书的写作的起因和经过，他在《忏悔录》中是这样说的：

我在威尼斯的那段期间[(8)]，有些事情使我看出那个被人们如此夸赞的政府竟有许多缺陷，因此，在十三或十四年前，我对《政治制度论》这本书的写作就已经有了初步的轮廓。此后，由于我从历史的角度去研究伦理学，我的眼界便大为开阔。我发现，所有一切问题的根子，都出在政治上。不论从什么角度看，没有哪一个国家的人民不是他们的政府的性质使他们成为什么样的人，他们就成为什么样的人。所以我觉得：“怎样才是一个尽可能好的政府”这个大问题，可以归纳成这样一个问题：“什么性质的政府才能培养出最有道德、最贤明和心胸最豁达的人民？”——总而言之一

句话：什么性质的政府才能培养出按“最好”二字最广泛的意义说来足可称为“最好的人民”？我还发现，这个问题与另外一个尽管与它有所不同但是是极其相似的问题，那就是：“什么样的政府才能由于它的本性的驱使，行事处处都合乎法律？”[(9)]

从这段叙述可以看出，他当初写《政治制度论》的主旨，以及他后来在《社会契约论》中反复发挥的理论，都集中在解决一个他比喻为“几何学上的化圆为方问题，[(10)]即如何找到一个能把法律置于一切人之上的政府形式”。[(11)]

政府的形式问题，是《社会契约论》第3卷着重论述的问题。卢梭在该卷第1章特别提请读者注意“本章必须仔细阅读”。后来，他在《山中来信》（1764）第5封信中又对“政府这个词的确切意义”做了解说，词句更加简明，对阅读《社会契约论》大有帮助，因此我们将它一并译出，作为脚注，加在第3卷第1章。

在18世纪的法国，谈论政府的形式问题，是一个必然会触怒当局的问题，因为当时的法国实行的是君主专制制度，政府的形式早已确定。路易十四说“朕即国家”，而卢梭在书中竟然提出政府的形式问题，这难道不是在向国王挑战，要颠覆王国政府吗？路易十五的王国政府1757年4月16日颁布了一道法令，通告全国：“无论何人只要撰写或指使他人撰写和印刷反对宗教和国王权威的文章，都将被处以极刑。”皇皇禁令悬诸国门，晓谕天下，难道卢梭不害怕触犯王国政府的禁令吗？他没有害怕，没有退缩；他继续写他的书，终于在1762年将《社会契约论》“奉献于公众”，实践了他遵循的座右铭“我把我的一生献给真理”。

二、卢梭为揭示真理付出了沉重的代价

《社会契约论》出版于1762年4月，一个月以后，即1762年5月，《爱弥儿》出版。这两本书一问世，便遭到日内瓦和巴黎当局的查禁，书被当众焚毁，作者的人身受到威胁：6月9日，巴黎高等法院发出逮捕令，捉拿卢梭。幸得友人的通风报信，卢梭及时连夜出逃，从此开始他长达八年之久的流亡生活，颠沛流离，居无定所，到处被人

驱赶，直到1778年7月2日他在埃默农维尔逝世时，对他的逮捕令还没有撤销，他的身份依然是一个负案在逃的犯人。

然而，历史是公正的，人民对这位为传播真理而著书立说的作者是怀着钦敬和感激之情的。1794年10月，法国国民公会重置棺木，将卢梭从埃默农维尔移葬首都“供奉不朽的人的殿堂”——巴黎先贤祠邦德翁，供世人永久瞻仰。

三、《社会契约论》的两个稿本

《社会契约论》有两个稿本：一个初稿本，一个定稿本。[(12)] 初稿本现藏日内瓦图书馆，通称“日内瓦稿本”；定稿本藏巴黎法国国家图书馆，通称“巴黎稿本”。坊间所见的《社会契约论》，就是按1761年11月卢梭交给阿姆斯特丹的书商雷伊的定稿本排印的。

这两个稿本没有什么理论陈述上的重大差别，只是在章次的编排上有几处变动：

（1）关于主权问题的论述，在初稿本中原列第1卷第4章，而在定稿本中移到第2卷第1章。

（2）定稿本第4卷第8章《论公民的宗教信仰》，在初稿本中是手写在第2卷第2章《论立法者》第46至51页背面的。从《论立法者》末尾几段涉及宗教问题的文字看，在有关宗教和政治关系的论述中，是不可避免地要接着谈论国家的成员——公民的宗教信仰问题的，可是，在卢梭交给雷伊的定稿本中却把它删去了，只是在已经开机印刷之后，才把这部分材料加以修改，加上标题，寄给雷伊，排列在第4卷第8章。

（3）两个稿本最大的差别是：初稿本第1卷第2章《论人类的普遍社会》，在定稿本中被完全删去。研究家认为，被删去的原因是由于这一章的内容让人们一眼就可看出是为批驳狄德罗1755年发表在《百科全书》第5卷中的《自然权利》[(13)] 而写的。卢梭对狄德罗的观点的批驳，笔调十分辛辣，有些地方甚至近似嘲讽。据卢梭本人后来在《忏悔录》（第9卷）中谈到《社会契约论》的写作经过时说，他在书中“唯一要贯穿始终的，是条分缕析地阐述理论，而不能有任何一

点讥刺和偏激的词句”。因此，在《社会契约论》这样一本政论著作中不宜收入一篇笔调辛辣的文字，再加上这一章中的有些论点在他的《论人与人之间不平等的起因和基础》中已经讲过了，因此决定在定稿本中将它删去。不过，这一章中的有些论点，对了解人类政治社会的起源，还是有用的，因此将它译出，作为附录，供读者参考。

四、《爱弥儿》中的《游历》——《社会契约论》的撮要

在卢梭的《爱弥儿》第5卷中，有一大段可以单独成篇的文字，标题《游历》（Des Voyages）[(14)]。这篇《游历》讲的不是游山玩水，不是去参观什么景区或景点，不是我们今天所说的“旅游”。“游历”与“旅游”虽只一字之差，但概念完全不同；概念不同，目的就迥然两样。

这篇《游历》的主要内容，大部分摘自《社会契约论》，实际上是《社会契约论》的节略本或通俗本；它讲述的是老师带着他的学生爱弥儿去遍游欧洲，考察各国风土人情的差异和政治制度的良窳。老师告诉爱弥儿：“为了观赏一个国家的山川而去游历，和为了研究一个国家的人民而去游历，其间是大有区别的。”卢梭不赞成带着学生“从这个城市跑到那个城市，”他认为，“要真正研究一个民族的天才和风尚，应当到边远的省份，……正如在最大的半径的尖端才能最准确地量出一个弧形的面积一样，我们在边远的省份才最能看出一个政府的好坏。”[(15)]

这篇《游历》的文字十分畅晓，析理简明，用一问一答的形式启发人们对许多艰深的政治问题进行深入的思考，对阅读《社会契约论》原书是很有用的。谨向各位读者简介如上。

李平沤

2009年4月

于北京惠新里

【注释】

(1) 指卢梭。引自罗伯斯庇尔于法国共和历二年花月（1794年5月）19日在国民公会发表的演说。

(2) 伏尔泰虽然是一位自由主义思想家，但他并不主张赶走国王。他认为哲学家可以引导和启迪国王做开明的君主。他这套主张曾经在普鲁士国王腓特烈二世身上做过尝试，但没有取得成功：他到柏林与腓特烈二世相处仅一年多，这位国王就像"扔掉榨干了汁水的橙子皮似地"把他打发走了。

(3) 见拙作《主权在民Vs"朕即国家"——解读卢梭〈社会契约论〉》，山东人民出版社2001年版，第106页。

(4) 这句话是卢梭的座右铭。1759年3月18日他决定以这句话激励自己，并专门刻了一方镌有这句话的图章。

(5) 在18世纪，日内瓦是一个城邦式的共和国。关于这个共和国的描述，请参见达朗贝尔给《百科全书》第7卷写的《日内瓦》（李平沤选编：《法国散文精选》，北岳文艺出版社1999年版，第207页）。

(6) 《民约论》，《社会契约论》的旧译名。

(7) 梁启超：《论学术之势力左右世界》，上海广智书局《饮冰室文集》（上），《学术》第2页。

(8) 指他1743年8月至1744年9月在法国驻威尼斯使馆担任秘书那段期间。

(9) 卢梭：《忏悔录》，第9卷，巴黎《袖珍丛书》1972年版，下册，第122页。

(10) "化圆为方问题"，即：作一个与已知圆的面积相等的正方形问题，这是古希腊几何学上的三大难题之一。

(11) 1767年7月26日卢梭致米拉波侯爵（1715—1789）的信；着重号是原有的。

(12) 另外在瑞士纳沙泰尔市图书馆还收藏了卢梭手写的十几个与《社会契约论》的论述有关的“片断”。

(13) 这一章的原标题尤其引人瞩目：《论自然权利和普遍社会》，这显然是在批驳狄德罗。

(14) 见卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆2007年版，下卷，第690—723页。

(15) 卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆2007年版，下卷，第720页。

目　录

译者前言

一、“我把我的一生献给真理。”

二、卢梭为揭示真理付出了沉重的代价

三、《社会契约论》的两个稿本

四、《爱弥儿》中的《游历》——《社会契约论》的撮要

小　引

第一卷

第一章　第一卷的题旨

第二章　论原始社会

第三章　论最强者的权利

第四章　论奴隶制

第五章　论总需追溯到一个原始的约定

第六章　论社会公约

第七章　论主权者

第八章　论社会状态

第九章　论财产权

第二卷

第一章　论主权是不可转让的

第二章　论主权是不可分割的

第三章　论公意是否会出错误

第四章　论主权权力的界限

第五章　论生死权

第六章　论法律

第七章　论立法者

第八章　论人民

第九章　论人民（续）

第十章　论人民（续）

第十一章　论各种不同的立法体系

第十二章　法律的分类

第三卷

第一章　政府通论

第二章　论不同的政府形式的建制原则

第三章　政府的分类

第四章　论民主制

第五章　论贵族制

第六章　论君主制

第七章　论混合政府

第八章　论没有任何一种政府形式适合于一切国家

第九章　论一个好政府的标志

第十章　论政府的滥用职权及其蜕化的倾向

第十一章　论政治体的死亡

第十二章　怎样保持主权权威

第十三章　怎样保持主权权威（续）

第十四章　怎样保持主权权威（续）

第十五章　论议员或代表

第十六章　论政府的创建绝不是一项契约

第十七章　论政府的创建

第十八章　防止政府篡权的方法

第四卷

第一章　论公意是不可摧毁的

第二章　论投票

第三章　论选举

第四章　论罗马人民大会

第五章　论保民官制

第六章　论独裁制

第七章　论监察官制

第八章　论公民的宗教信仰

第九章　结束语

附录一　社会契约论（初稿本）

　　第一卷第二章　论人类的普遍社会

附录二　《山中来信》第6封信（摘译）

后　记

返回总目录

小　引

这篇简短的论文[(1)]，是从我以前不自量力而着手撰写，但后来又久已停笔不作的[(2)]一部内容极为广泛的著作[(3)]中摘录出来的。就这部著作已经写好的文字中可供采择的各部分而言，以这一部分最为重要，因此，我认为还不是不值得奉献于公众。其余部分，则已不复存在了。

【注释】

(1) 《社会契约论》这本书，卢梭在好几个地方都称它为一篇"论文"，如1761年12月23日他在给友人罗斯丹的信中说："在雷伊④那里有一篇题名《社会契约论》的论文。这篇论文我迄今对谁也没有讲过。"（《卢梭通信集》，第7卷，第7页）——译者

④雷伊，承印《社会契约论》的阿姆斯特丹的书商。——译者

(2) 1762年1月18日，卢梭写信给穆尔杜说："我应当告诉你，我有一本著作送到荷兰去印刷；这本著作的标题是《社会契约论，或政治权利的原理》；它是从一本大部头著作中摘录出来的。这本大部头著作题名《政治制度论》，是我十年前开始写作的，但久已停笔不作了，因为它远远超过了我的能力。"（同上，第63—64页）——译者

(3) 这部"内容极为广泛的著作"指的就是《政治制度论》。这部著作，是1743年卢梭在威尼斯担任法国驻威尼斯共和国使馆秘书时开始思考和撰写的。它的内容的确极为广泛，除《社会契约论》外，"还包括国际法、通商、战争的权利与征服、公法、同盟、谈判和缔结条约，等"涉及各种对外关系的问题。（见卢梭：《社会契约论》，第4卷，第9章）——译者

第一卷

我要根据人类的实际情况和法律可能出现的情况进行探讨，看是否能在社会秩序中找到某种合法的和妥当的政府行为的规则。在这项研究工作中，我将尽可能把权利所许可的和利益所要求的结合起来，以便使正义与功利不至于互相分离。

我不打算从阐明我所研究的问题的重要性论起，我要开门见山，一下笔就直接阐明主题。人们也许会问我是不是一位国君或立法者，因此才著书论述政治问题？我回答说：不是；而且，正是因为我这两者都不是，所以我才要谈论政治。如果我是国君或立法者，我就不会浪费时间谈论应当做些什么事了。该做些什么事，我会去做的，否则，我就什么话也不说。

生为一个自由的国家[(1)]的公民和主权者[(2)]中的一份子，不论我的声音在公共事务中的影响是多么微弱，但只要我对公共事务有投票的权利，这就足以使我有义务详细研究这方面的问题。我感到高兴的是，每当我对各国政府进行研究的时候，我都能在我的研究工作中发现一些新的理由来热爱我国的政府！

【注释】

(1) 自由的国家，指日内瓦共和国。——译者

(2) 主权者，指日内瓦的大议会。日内瓦的大议会由全体公民组成，卢梭是日内瓦的一个公民，因此他说他是“主权者中的一份子”，但实际上，日内瓦的大议会只是名义上的国家的主权者，每年只举行一次会议。真正执掌政权的，是由二百人议会推选出来的二十五人组成的小议会。卢梭称这二十五人是“二十五个暴君”。——译者

第一章　第一卷的题旨

人生来是自由的[1]，但却无处不身戴枷锁。自以为是其他一切的主人的人，反而比其他一切更是奴隶。这个变化是怎样产生的？我不知道。是什么原因使它成为合法的？我相信我能解答这个问题。

如果我只是从强力和由强力产生的后果来考虑问题的话，我认为：当人民被强力迫使服从而服从了，他们做得对；而一当他们能摆脱身上的枷锁便摆脱了，那他们就做得更对。因为他们这样做，是有根有据的：别人根据什么权利剥夺他们的自由，他们也可以运用同样的权利恢复他们的自由，[2]否则，别人当初剥夺他们的自由，就是毫无道理的了。社会秩序是所有其他各种权利赖以保持的神圣权利。然而，这项权利绝不是来自自然，它是建立在许多约定的基础上的，因此，我们应当知道是哪些约定。不过，在论述这一点以前，我要把我所讲的这番话先解说清楚。

【注释】

(1) 这句话的意思，卢梭在本书第四卷第二章中又再次强调重申，他说："每一个人生来都是自由的，是他自己的主人，因此，无论何人都不能以任何借口在未得到他本人的同意的情况下就奴役他。"需要指出的是，在《社会契约论》发表之前，在法国政治思想领域里流行的是君权神授说，博絮埃在他的《从〈圣经〉中摘录的政治理论》中说"人生来都是臣民"。卢梭在这里所说的"人生来是自由的"就是为反驳博絮埃的上述言论而提出的。这一命题，旗帜鲜明，在1789年的法国大革命运动中广为传播，对革命形势的发展起到了很大的宣传鼓动作用。——译者

(2) 卢梭在《论人与人之间不平等的起因和基础》中说："以绞死或废黜暴君为结局的暴乱，同暴君当初之利用暴乱屠杀人民和掠夺财物的行为一样，是合法的。暴君的位子靠暴力维持，而要推翻他，也必须同样靠暴力。一切事物都是按照自然的秩序进行的。不论那些短暂的

和频频发生的革命的结果如何，谁也不能抱怨说他们不公正；要抱怨，就只能抱怨自己的过错和不幸。”（卢梭：《论人与人之间不平等的起因和基础》，李平沤译，商务印书馆2009年版，第117页）——译者

第二章　论原始社会

在所有各种各样的社会中，最古老而又唯一是自然形成的社会，是家庭。孩子只有在他们需要父亲养育他们的时候，才依附他们的父亲，而一旦没有这种需要了，他们之间的自然联系便宣告解体。孩子解除了他们对父亲应有的服从，而父亲也免除了他对孩子应有的关怀，双方都同样进入了独立状态。如果他们还继续联系在一起的话，那就不再是自然的，而是自愿的，这时，家庭本身便只有靠约定来维系。

这种人人都有的自由，产生于人的天性。人的天性的首要法则是保护他自己的生存；他首先关心的，是照护好他自己。一当他到了有理智的年龄，那就只有他本人才能判断应当采用何种方法才最能维护他的存在。从这个时候起，他就成为他自己的主人了。

从以上的叙述来看，我们可以说家庭是政治社会的原始模型。政治社会的首领就好比一个家庭中的父亲，人民好比家中的子女；大家生来都是平等的和自由的，每个人都只有在对自己有利的时候才转让自己的自由。全部区别在于，在家庭中，父亲对子女的爱表现在他对子女的关心，从对子女的关心中得到乐趣；而在国家中，首领对人民没有这种父爱；他所关心的是如何统治人民，他以统治人民为乐。[(1)]

格老秀斯[(2)]否认世上的一切权力都是为有利于被统治者而设立的：他以奴隶制为例。[(3)]他最常用的推理方法是以事实来确立权利。[(4)]即使他采用另外一种更为武断的方法，也不见得于暴君有利。

按照格老秀斯的说法，究竟是全人类属于某一百个人，还是这一百个人属于全人类，就值得怀疑了。从他在他的著作中发表的见解来看，他是倾向于赞成前一种看法的；这也是霍布斯[(5)]的意见。按照这种看法来办的话，整个人类就会被分成一群一群的牛羊，每一群牛羊都有它们的首领。首领之所以保护它们，为的是吃他们。

如同牧羊人的资质高于他那一群羊的资质一样，人民的牧放人，即人民的首领，其资质也高于人民的资质。据费龙[(6)]说，卡里古拉皇

帝[7]就是这样推论的。从这个比喻中得出的结论当然是：国王是神，或者说：人民是牲畜。

卡里古拉的这个推论，如今又被霍布斯和格老秀斯捡起来当作他们的理论。在他们之前，亚里士多德也这样说过：人不是天然平等的，有些人生来就是做奴隶的，而另一些人天生就是来统治的。

亚里士多德说得对，不过，他把因果关系弄颠倒了。所有在奴隶制度下出生的人，生来都是奴隶；这是肯定无疑的。奴隶们在枷锁的束缚下，失去了一切，甚至失去了脱离奴隶状态的愿望。如同尤里西斯[8]的伙伴们喜欢他们浑浑噩噩的状态一样[9]，奴隶们也喜欢他们的奴隶状态。可见，如果真有什么天然的奴隶的话，那是因为先有了违反天然的奴隶。强力造出了早先的奴隶，他们的懦弱使他们永远当奴隶。

到现在为止，我还没有谈到亚当王[10]，也没有提到挪亚皇；这位挪亚皇是那三个三分天下的大君主的父亲。[11]人们认为，从他们的做法就可想见当初萨士林的儿子们是如何行事的。[12]我希望人们感谢我说话这么谦逊，因为，作为这几位君主之一的直系后裔，也许说不定还是嫡长子的后人，如果彻底考证一下我的身份的话，焉知我就不会被发现我是全人类的合法的国王呢？不管怎么说，人们不能不承认亚当曾经是全世界的主权者，因为同鲁滨逊一样，只要鲁滨逊是他那个岛上唯一的居民，他就是那个岛的主人，而且，在他的帝国里还有这样一个好处，那就是：他可以安坐皇位，既不担心发生暴乱，也不担心发生战争或有人搞阴谋。

【注释】

(1) 卢梭早在1755年就批驳了有些学者认为专制政治和整个社会都是由父权派生出来的谬论。他说："我们用不着去引用洛克和席德尼的相反的论点，只需指出这一点就够了：在世界上再也没有什么东西比父权的温柔与专制主义的暴虐更大相径庭了，因为父权的行使，给服从父权的人带来的好处，比行使父权的人得到的好处大得多。按照自然法，父亲只是在他的孩子需要他帮助的时候，他才是孩子的主人，过了这段期间，他们就是平等的，孩子便完全脱离父亲而独立。他们对于父亲只有尊敬的义务，而没有服从的义务，因为报答父母固然是一

种应尽的义务，但不是一种可以强迫索取的权利。我们不仅不能说文明社会是由父权产生的，相反，我们应当说父权的主要力量来源于社会。”（卢梭：《论人与人之间不平等的起因和基础》，李平沤译，商务印书馆2009年版，第106—107页）——译者

(2) 格老秀斯（1583—1645），荷兰法学家，主要著作有《战争与和平法》（1625）。——译者

(3) 卢梭在这里所说的格老秀斯“以奴隶制为例”，见格老秀斯的《战争与和平法》卷1第3章中的这段话：“（有人说）一切权力都是为有利于被统治者而设立的；其实并非全都如此，因为有些权力本身就是为了有利于统治者而设立的，例如奴隶主对奴隶的权力就是一例。”——译者

(4) “许许多多研究公法的巨著，讲的只不过是前人滥用权力的历史。可是人们却偏偏喜欢花许多力气去钻研它们，因此愈研究愈糊涂。”（引自达让松侯爵先生著《论法国与其邻国的利益》）格老秀斯就是这样研究的。——作者

(5) 霍布斯（1588—1679），英国政治著述家，其主要著作有《论公民》（1642）和《利维坦》（1651）——译者

(6) 费龙（约公元前20—45），具有犹太血统的希腊哲学家。——译者

(7) 卡里古拉（12—41），古罗马皇帝（37—41在位），是一个以手段残酷著称的暴君。——译者

(8) 尤里西斯，希腊神话故事特洛伊战争中一位足智多谋的统帅。据荷马史诗《奥德赛》说，在希腊军队攻陷特洛伊后，尤里西斯于回国途中遇到女妖西尔赛用魔法把他的伙伴们变成了猪，成天浑浑噩噩，只有尤里西斯不受她的魔法的影响，是她无法改变的。——译者

(9) 见普鲁塔克的一篇短文：《但愿牲畜能运用理性》。——作者

(10) 亚当，据《圣经·创世记》说，亚当是上帝创造的世界上的第一个人。——译者

(11) 挪亚，据《圣经·创世记》记载：世上的洪水泛滥时，挪亚一家进入他按上帝的旨意预先制造的方舟，因此没有被洪水淹灭。后来，他的三个儿子闪、含和雅弗"各随他们的支派立国，洪水以后，他们在地上分为邦国"。（《创世记》第10章第32节）——译者

(12) 这段话，是针对英国人费尔默而发的。这位英国人写了一本标题为《父权政治，或：国王们的天赋权力》（1680）说国王的绝对权力是继承于亚当主宰一切的权威。——译者

第三章　论最强者的权利

即使是最强者，如果他不把他的强力转化成权利，把服从转化成义务，他就不可能强到足以永远当主人。最强者的权利就是由此产生的。这种权利，表面上看起来十分可笑，但实际上已经形成为一种原则了。不过，这个词的意思，人们难道不该向我们解释一下吗？强力是一种物理力量，我不明白它的作用怎么会使人产生道德观念。向强力屈服，是一种必要的行为，而不是一种意志行为，顶多只能是一种明智的行为，它怎么能变成一种义务呢？

姑且假定有这么一种所谓的权利，但我认为其结果必然会产生一大堆难以解释的荒谬的观念，因为，只要权利要靠强力才能取得，则它的后果就会随原因而改变。凡是战胜了前一种强力的强力，就会接收前一种强力的权利。一旦人们可以不受惩罚地不服从，人们就会正大光明地不再服从。尽管最强者总是有理的，他可以采取他认为最有效的办法使自己成为最强者，然而，这种随强力的停止便会消失的权利，算得上是权利吗？如果要施加强力，人们才服从，那么，人们就不是出于义务而服从的了。只要人们不再被强迫服从，他们就没有服从的必要了。可见“权利”一词并没有给强力增添什么有利的理由。它在这一点上，没有任何意义。

你们要服从权威。如果这句话的意思是说屈服于强力，这条诫命当然是说得对，不过是多余的。我敢保证谁也不会违反它。一切权力都来自上帝[(1)]；这，我承认。但一切疾病也是来自上帝；难道说病了也不许人去请医生吗？如果一个强盗在森林深处截住了我，我不仅因为受他的强力所迫要交出我的钱包，而且，即使我能把钱包藏起来，我也要出于良心的驱使而必须把钱包交给他吗？因为他手中的那把手枪也是一种权威呀。

因此，我们的结论是：强力不构成权利；人们只是对合法的权威才有义务服从。这样一总结，我又回到我开篇提出的那个问题上来了。[(2)]

【注释】

(1) 这句话，是圣保罗说的。他说："在上有权柄的，人人当顺服他，因为没有权柄不是出于上帝的；凡掌权的，都是上帝所命的。"（《圣经·新约全书·罗马书》第13章第1节）卢梭之所以要把这句话提出来加以批驳，是为他在本书第三卷第六章最后一段批评君权神授说的鼓吹者博絮埃作张本。——译者

(2) 指本卷第一章开头所说的："是什么原因使它（权威）成为合法的？"——译者

第四章　论奴隶制[1]

既然任何一个人对他的同胞都不拥有天然的权威，既然任何强力都不可能产生权利，于是，人与人之间就只有用约定来作一切合法权威的基础了。

格老秀斯说，既然一个人能转让自己的自由，使自己成为某个主人的奴隶，为什么一个国家的人民就不能转让他们的自由，使自己成为某个国王的臣民呢？[2]在格老秀斯的这段话中，有几个词的意思含糊不清，需要解释一下。不过，我们在这里只解释"转让"这个词的意思。"转让"这个词的意思是送给或卖给他人。不过，一个做他人奴隶的人并不是把自己奉送给他人，而只不过是为了生计而把自己卖给他人。但是，一个国家的人民为什么要售卖他们自己呢？何况一个国家的国王不仅没有为他的臣民提供他们的生活用品，反倒是他自己要从他的臣民那里取得他自己的生活用品。正如拉伯雷[3]所说的：一个国王如果一无所有的话，他也是无法生活的。难道说，人民在奉送他们的人身时，还要以国王攫取他们的财产为条件吗？我看，如果照这个条件办的话，那他们就会一无所剩了。

有人说，专制主能保证他的臣民共享社会太平。即便是这样，但是，如果由于专制主的野心而使他们遭到了战争，如果由于专制主的无限贪欲和他的官吏们的胡作非为，因而使他们遭到的苦难之多更甚于他们的邻里纠纷的话，那么，他们能从这种社会太平中得到什么呢？如果这种太平本身就是他们遭到的灾难之一，这种太平能给他们带来什么好处？监牢里的生活也很平静，能说在监牢里生活是很幸福的吗？被关在西克洛普[4]的洞穴中的希腊人，生活得也很平静，但他们的结局是：一个一个被吃掉。

说一个人可以无偿地把自己奉送给别人，这种说法是很荒谬的和不可思议的；这样一种奉送行为是不合法的，因而是无效的，因为，单单这一行为的本身就足以表明做这种行为的人的理智出了毛病。说

全国人民都可这样做，那更是无异于说全国人民都疯狂了，然而疯狂的行为是不能构成权利的。

即使每个人可以转让他自己，但他不能转让他的孩子。孩子们生来也是人，并且是自由的；他们的自由属于他们，除他们本人以外，谁也无权处置。[(5)] 在他们达到有理智的年龄以前，他们的父亲为了他们的生存和增进他们的幸福，是可以代表他们订一些条约的，但绝对不可以不可挽回地和无条件地把他们奉送给别人。因为这样一种奉送是同大自然的意愿相违背的，而且超过了做父亲的权利。因此，要使一个专制政府成为合法的政府，就必须让每一代人民做主：是承认它还是否认它。这样一来，这个政府也就不成其为专制的了。

放弃自己的自由，就是放弃自己做人的资格[(6)]，就是放弃做人的权利，甚至就是放弃自己的义务[(7)]。对于一个放弃一切的人来说，是无须给予什么补偿的。这样一种放弃，是同人的天性不相容的。剥夺了一个人行使自己意志的自由，就等于是剥夺了他的行为的道德性；规定一方享有绝对的权威，而另一方无限地服从，这种条约本身就是无效的和自相矛盾的。很显然，对我们有权要求他做一切事的人来说，是无须承担什么义务的。这样一种既不等价又无交换的条件，难道不表明它本身是无效的吗？因为，既然我的奴隶所有的一切都属于我，既然他的权利就是我的权利，他还有什么权利反对我？这样一种我自己反对我自己的权利，岂不是一句毫无意义的空话吗？

格老秀斯和其他一些人说什么战争是这种所谓的奴役权的产生的另一个根源。据他们说，战胜者有处死被战胜者的权利，但被战胜者可以用自己的自由为代价去赎取自己的生命。据说，这种约定不仅对双方都有利，而且更合法得多。

很显然，这种所谓的处死被战胜者的权利，无论从哪方面说，都不是战争状态的结果。因为，生活在原始的独立状态中的人，在他们之间根本没有任何一种关系能持久到足以构成和平状态或战争状态，所以他们绝对不可能成为天然的敌人。酿成战争的，是物的关系，而不是人的关系。既然战争状态不可能产生于单纯的人与人的关系，而只能产于实物的关系，那么，无论是在无任何固定财产的自然状态中，还是在一切都受法律管辖的社会状态中，都不可能发生私人战争或个人对个人的战争。

至于私人之间的斗殴、决斗或冲突，这类行为根本不可能构成什么状态[8]；而由法兰西国王路易第九[9]的诏令允许的，后来又由“上帝的和平通谕”[10]禁止的私人战争，那是由于封建政府的滥用职权造成的。这种荒谬的制度，虽曾一度实行，但那是违反自然权利的原则和良好的政治制度的。

可见战争绝对不是个人与个人的关系，而是国家与国家的关系。在战争中，个人与个人之间也只是偶然成为敌人，而且不是以个人的身份成为敌人，更不是以公民的身份成为敌人，而是以士兵的身份成为敌人[11]；不是作为国家的成员而是作为国家的保卫者而成为敌人。总之，每个国家都只能以另一个国家为敌，而不能以人为敌，因为在不同性质的事物之间，是不能确定任何真正的关系的。

这条原则，同每个时代确立的准则和一切文明民族惯常的做法是相符合的。向某个国家宣战，不仅只是向该国的君主发出通知，而更重要的是告知该国的臣民。凡是外国人，不论他是国王还是普通人或整个民族，如果未向某个国家的君主宣战便抢劫、杀害或关押该国的臣民，那他就不是敌人，而是强盗；即使在战事进行的时候，一个行事公正的君主也只是攫取敌国属于公共的财产，而对于个人的人身和属于个人的财产还是十分尊重的；他尊重他的权利所依据的那些权利。战争的目的是摧毁敌国，因此战胜国有权处死那个国家的保卫者，只要他们手执武器抵抗。但是，一但他们放下武器投降，不再当敌人或敌人的工具了，他们便重新成为一般的人了，人们就没有权利伤害他们的生命。有时候人们可以消灭一个国家的政权，但不消灭那个国家的任何一个成员。由此可见，战争不能产生与它的目的无关的权利。格老秀斯不承认这些原则。这些原则不是建立在诗人的权威的基础上的[12]，而是从事物的性质推导出来的，是建立在理性的基础上的。

至于征服权，它所根据的纯粹是最强者的法则。既然战争并未赋予战胜者屠杀战败国人民的权利，则他所不具有的这种权利就不能构成他奴役那个国家的人民的权利的基础。人们只是在无法使敌人成为奴隶的时候，才有权杀死敌人；可见，把敌人转变成奴隶的权利并不来自杀死敌人的权利。既然没有剥夺他人生命的权利，则强要他人以他的自由为代价赎买他的生命，就是一种极不公平的交易。根据奴役

权来确定生杀权，又根据生杀权来确定奴役权，这样做法，难道不显然是陷入一种恶性循环吗？

即使征服者有这种可以任意屠杀的可怕的权利，但我也认为一个由战争造成的奴隶或一个被征服的民族，除了被强迫服从以外，对其主人便无其他的义务。征服者既然取得了奴隶的生命的等价物，这就意味着征服者并没有对奴隶给予任何恩惠：他只不过是不在无利可图的时候杀死奴隶，而要等到有好处可得的时候才杀之。可见，除了强力以外，征服者对奴隶并没有更多的权威，他们之间的战争状态依然像从前那样存在；他们之间的关系就是这种状态的结果。战争权的使用，就意味着他们之间不存在和平条约。有人说他们之间有一个约定；我认为，即使有，但这个约定不但不表明战争状态已经消除，反而表明战争状态还继续存在。

由此可见，无论从哪方面来观察这个问题，都可看出奴役权是根本不存在的。这不仅是因为它不合法，而且是因为它是荒谬的和毫无道理的。“奴役”和“权利”这两个词的意思是互相矛盾的和互相排斥的。无论是一个人对另一个人还是一个人对一个国家的人民，以下这种说法都是很荒唐的：“我同你订一个一切义务全由你承担，而一切好处全归我所有的约定，我高兴遵守才遵守；而在我高兴的时候，你便必须遵守。”[(13)]

【注释】

(1) 在本卷中，以这一章（第四章）最为重要。从某种程度上看，可以说它是第二卷第二章（《论主权是不可转让的》）的前导。这两章互为补充；两章的中心思想是着重阐明：自由是一种不可转让的权利；一个人不能转让他的自由，同样，一个国家的人民不能转让他们的主权。——译者

(2) 格老秀斯的这段话是这样说的：“既然按照古希伯来的法律和古罗马的法律，允许一个人愿意当谁的奴隶就当谁的奴隶，那么，为什么一个国家的人民就不能臣服于一个或几个人，把统治自己的权利毫无保留地转让给他们呢？”（格老秀斯：《战争与和平法》，第1卷，第3章）——译者

(3) 拉伯雷（1494—1553），法国作家，主要作品有《巨人传》等。——译者

(4) 西克洛普，希腊神话故事中的独眼巨人。——译者

(5) “自由是孩子们作为人而得自上天的礼物，所以他们的父母无权剥夺。可见奴隶制的建立是有伤天性的；只有改变了人的天性，才能使奴隶制长久存在。法学家们口口声声说什么奴隶的孩子生下来就是奴隶，其实，他们真正的意思是说人生下来就不是人。”（卢梭：《论人与人之间不平等的起因和基础》，李平沤译，商务印书馆2009年版，第109页）——译者

(6) 1755年卢梭在《论人与人之间不平等的起因和基础》中就忠告过人们：“既然自由是人的财富中最宝贵的财富，那么，为了取媚于一个残暴的或疯狂的主人，就毫无保留地抛弃他们得自上天最宝贵的恩赐，甚至屈从主人的旨意去犯造物主禁止我们去犯的种种罪恶，这岂不是在使人类的天性堕落，把自己完全置于那些受本能支配的禽兽的水平吗？”（卢梭：《论人与人之间不平等的起因和基础》，李平沤译，商务印书馆2009年版，第108页）——译者

(7) 这句话，是对普芬道夫的批评。普芬道夫说：既然一个人可以通过协议或契约把他的财产转让给另一个人，那么，他也可以为了别人的利益把他的自由转让给别人。卢梭认为普芬道夫的这种推论“是大错特错的。因为，第一，我的财产一经转让之后，就变成与我无关的东西，别人如何滥用，与我没有关系，然而，如果别人滥用我的自由，那就与我有关系了，因为我很有可能成为别人犯罪的工具，去干一些使我不能不成为罪人的坏事。此外，财产权是人们协定和制度的产物；一个人可以任意处置他拥有的东西，然而上天给我们的主要礼物，就不能让别人任意处理了，例如生命和自由就是如此。”（同上）——译者

(8) “状态”，指战争状态。——译者

(9) 路易第九（1214—1270），法国国王（1226—1270在位）。——译者

(10) 上帝的和平通谕，是指在中世纪反对封建领主的斗争中，教会为保护非战斗人员而发布的通谕（1616）：无论战争多么激烈，都不得伤害教士、商人、朝圣者和农夫，违者将被逐出教会。——译者

(11) 罗马人比世界上的任何其他民族都更懂得和更尊重战争的权利；在这一点上，他们是一丝不苟地执行的：任何一个公民，在未明确表明反抗敌人而且指名反抗某个敌人之前，是不允许志愿参军的。小卡图起初在波比里乌斯帐下的一个团队服役，后来那个团队被改编了，因此，老卡图就写信给波比里乌斯说，如果他同意他的儿子继续在他的帐前效力的话，就必须让他的儿子重新履行军人宣誓，因为他上一次的宣誓已经失去效力，他就没有资格拿起武器与敌人作战。老卡图还写信告诉他的儿子：在未做新的宣誓以前，切莫去参加战斗。我知道，人们也许会以克鲁修姆围城战和其他的个别事例来反驳我，但我是根据法律和惯例提出这个看法的。罗马人是最不违反他们的法律的，只有他们才有如此美好的法律。——作者

（这条脚注，是1782年版本根据从纳沙泰尔图书馆收藏的片断增补的。——译者）

(12) 卢梭有时候把格老秀斯和霍布斯相比较；他在《爱弥儿》中说："我认为，根据大家一方面把格老秀斯捧上了天，另一方面把霍布斯骂得狗血喷头的情况看，正好证明根本就没有几个明理的人读过了或理解了这两个人的著作。事实是，他们两个人的理论完全是一模一样的，只不过两人使用的词句不同罢了。他们论述的方法也是有所不同的。霍布斯是采取诡辩的方法，而格老秀斯则采取诗人的方法，其他的一切，就完全是一样的了。"（卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆2007年版，第703—704页）——译者

(13) 着重号是原有的。早在1755年卢梭就曾经这样说过："如果我们继续这样根据权利来论证事实，我们就会发现：所谓专制制度的建立是出于人民的自愿，这种说法是缺乏坚实的理由的，也是不符合实际情况的。如果一项契约只约束一方，一切义务由一方负担，而另一方毫无义务，从而使负担义务的一方完全处于不利的地位，那么，要论证这样一项契约的有效性，也是很困难的。"（卢梭：《论人与人之间不平等的起因和基础》，李平沤译，商务印书馆2009年版，第107页）——译者

第五章　论总需追溯到一个原始的约定

即使我对我在前面批驳的那些观点完全表示赞同，君主专制论的鼓吹者们也不可能从中捞到什么救命稻草。压制一群人和治理一个社会，其间是有巨大的差别的。分散的人们即使一个又一个地受某一个人奴役。不论他们的人数是多少，我也只把他们看作是一个主人和一群奴隶，而不把他们看作是一个国家的人民和他们的首领。我认为他们只不过是聚合在一起，而不是结合在一起[(1)]；他们之间没有共同的利益，也不构成一个政治体。这个人即使奴役了半个世界的人，他也仍然是一个普通人，他的利益同其他人的利益毫无关系，因此只能是他个人的利益。如果这个人死了，他的帝国在他死后便分崩离析，立刻瓦解，同一棵被人放火烧了的橡树化成一堆灰烬一样。

格老秀斯说：人民可以把自己奉献给一位国王[(2)]。照格老秀斯的这个说法来看，人民在把自己奉献给国王之前就已经是一个国家的人民了。这种奉献，其本身是一种政治行为，它包含有一种公众的意愿，因此，在分析人民在选举国王方面所做的这种行为之前，最好是先研究一下人民是采用何种行为而使自己成为人民的，因为只有这种必须先于另一行为的行为才能构成社会的真正基础。

事实上，如果没有事先约定的话，除非选举的结果是全体一致的，否则，少数人何以必须服从多数人的选择呢？那一百个选某人为首领的人凭什么权利替那十个不选那位首领的人投票呢？少数服从多数这个法则，其本身就是一种约定，表明至少有一次是全体一致的。

【注释】

(1) “把人聚合在一起的方法有千百种，但把人结合在一起的方法却只有一种。因此，我在本书中只提出一种方法作为构成政治社会的方法。尽管现今以这种名称存在的团体有许许多多，但没有任何两个团体是按同样的方法形成的，也没有任何一个团体是按我说的方法结合

的。”（卢梭：《社会契约论》初稿本（1760），第1卷，第5章）——译者

(2) 参见本书第10页脚注③——译者

第六章　论社会公约

我认为人类曾经达到过这样一种境地：在自然状态下危及他们的生存的障碍之大，已经超过了每一个人为了在这种状态下继续生存所能运用的力量，因此，这种原始状态已不可能再继续存在。人类如果不改变其生存方式，就会灭亡。

然而，由于人类不可能产生新的力量，而只能联起手来使用现有的力量，因此，除了把大家的力量集合起来形成一股力量，在一个动机的推动下，一致行动，才能战胜阻力，否则，人类就不可能继续存在。

这股大力量，只有靠许多人的共同协作才能形成。但是，由于每个人的力量和自由是他保持自己的生存的主要手段，因此，要怎样做，才能既把它们投入众人集合的大力量而又不损害自己而且不忽视对自己应有的关怀呢？对于这一难题，根据我在本书阐述的原理，我的解决办法可以用下面这段话来表述：

“创建一种能以全部共同的力量来维护和保障每个结合者的人身和财产的结合形式，使每一个在这种结合形式下与全体相联合的人所服从的只不过是他本人，而且同以往一样的自由。”社会契约所要解决的，就是这个根本问题。

这个契约的条款，由于它本身的性质，是规定得如此明确，所以，只要稍微有一点儿改变，就会使它变为一纸空文，不起作用。尽管这些条款从未被人正式公布过，但它们在所有地方都是一样的，在所有地方都为人所默认和公认。社会公约一旦被破坏，每个人便立刻恢复了他原来的权利；只要一失去约定的自由，他就可以收回他早先为了得到约定的自由而放弃的天然的自由。

这些明白无误的条款，可以归结为这么一句话：每个结合者以及他所有的一切权利已全都转让给整个集体了。因为，首先，既然每个人都把自己奉献给集体，可见这个条件对大家都是同等的。既然条件对大家都是同等的，那么，就不会有人愿意使它不利于别人。

其次，由于转让是毫无保留的，因此联合体就必然是尽可能完美的；每一个结合者就不会有什么额外的要求，否则，如果个人还保留有某些权利，如果在个人与公众之间没有一个能做出裁决的共同上级，如果每个人在某些事情上由他自己裁判。那他很快就会事事都由自己作主，这样一来，自然状态就会继续存在，而结合就一定会变成暴虐的或空有其名的。

最后，由于每个人都是把自己奉献给全体而不是奉献给任何一个个人，由于每个人都能从其他结合者那里得到与他转让的权利相同的权利，所以每个人都得到了他失去的东西的等价物，并获得了更多的保护其所有物的力量。

这样一来，如果我们把社会公约中非本质的东西都排除掉，社会公约就可简化成如下的词句：我们每一个人都把我们自身和我们的全部力量置于公意的最高指导之下，而且把共同体中的每个成员都接纳为全体不可分割的一部分。[(1)]

按照上面的词句来看，每个缔约者立刻就不再是单个的个人了；这一结合行为立刻就产生了一个在全体会议上有多少成员就有多少张票的有道德的共同体。通过这一行为，这个有道德的共同体便有了它的统一性，并形成了共同的“我”，有它自己的生命和意志。这样一个由全体个人联合起来形成的公共人格，以前称为“城邦”[(2)]，现在称为“共和国”或“政治体”。当它是被动时，它的成员称它为“国家”；当它是主动时，则称它为“主权者”；把它和它的同类相比较时，则称它为“政权”；至于结合者，总起来就称为“人民”；作为主权的参与者，则每个人都称为“公民”；作为国家的法律的服从者，则称为“臣民”。不过，这几个名词经常混淆，互相通用，只要我们严格按照它们的意义使用，知道加以区分就行了。

【注释】

(1) 着重号是原有的。——译者

(2) 这个词的真正意思，在现代人中几乎已完全消失；大多数人都把一个城市看作一个城邦，把一个市民看作公民。他们不知道城市是由家庭构成的，而城邦是由公民构成的。这一错误，曾经使迦太基人付

出了很大的代价。我在任何一本书中都没有看到有谁把“公民”这个称号给予任何一个君主的臣民，即使是从前的马其顿人和今天的英国人都没有用过这个称号，尽管他们比所有其他国家的人都享有更多的自由。只有法国人随便乱用“公民”这个词，因为，从他们的字典中就可看出，他们根本就不明白这个词的真正意思。要是他们真的知道这个词的意思而使用这个词的话，他们就会犯大逆不道的谋叛君主罪。在法国人那里，这个词的意思是表示一种德行而不是一种权利。

博丹②在论述我们的公民和市民时，就把这个词当作另一个词来使用，因而犯了一个大错误。达朗贝尔先生就没有犯这个错误；他在他写的《日内瓦》这个词条里就非常清楚地区分了我们城市中的四等人（如果把普通的外国人也包括在内的话，是五等人），而构成那个共和国的，只是其中的两等人。就我所知，还没有另外一个法国作家了解“公民”这个词的真正的意思。——作者

② 博丹（1530—1596），法国政治著述家，著有《六论共和国》（1576），对绝对君主专制制度大唱赞歌。——译者

第七章　论主权者

从前面那段表述[1]就可看出：结合的行为包含有一个公众与个人之间的相互约定；每一个个人在可以说是与他自己订约时，便有了双重身份，即：对个人来说，他是主权者的一个成员；而对于主权者来说，他又是国家的一个成员。但在这里却不适用民法中的这条准则，即任何人都可以不遵守他与他自己订的规约，因为个人同他自己订约，与个人同全体（个人只不过是全体中的一部分）订约，其间是有很大的区别的。

还需指出的是，尽管公众的决定可以使所有的人服从主权者，但由于每个人都要受两个不同的关系的制约，所以不能以相反的理由要求主权者约束其自身。因为，要求主权者给自己制定一条他不能违背的法律，那是违背政治体的本性的。既然只能按照唯一的同一种关系来考虑自己，可见每个个人都是在同他自己订约，因此，没有而且也不可能有任何一种约束人民共同体的基本法律，即使是社会契约，也不能。这并不是说，这个共同体在不损害这一契约的条件下不能与外人订约，因为对外人而言，它是一个单一体，一个个体。

不过，由于政治体即主权者完全是凭借契约的神圣性而存在的，所以自己便绝对不能做任何有损于这一原始契约的事，即使对外人，也不能做，例如转让他自己的某一部分或者受制于另一个主权者。破坏了他赖以存在的契约，就等于是消灭他自己；自己不存在了，那就什么事情也不能做了。

人们一旦结合成了一个共同体，则侵犯其中的任何一个成员，就不能不伤害整个共同体；而且，只要稍微对政治体有一点侵犯，就更不能不使它的成员感到这一侵犯行为对他们的影响。因此，义务和利益使缔约的双方都要互相帮助，要想方设法在这种双重关系下把所有一切从这种关系中产生的利益结合在一起。

而且，主权者既然是由构成主权者的各个人组成的，所以主权者就没有而且也不可能有与他们的利益相反的利益，因此主权权力没有必要向其臣民提供什么保证，因为政治体存心伤害其成员的情况是不

可能发生的，我们在后面还要谈到它也不可能伤害任何一个个人。主权者正是由于他是主权者，所以他该怎样行事，他便会永远都那样行事。

不过，臣民对于主权者就不是这样了。尽管有共同的利益，但是，如果主权者没有确保其获得臣民的忠诚的办法，那他也就没有办法能使臣民保证履行他们的承诺。

事实上，作为个人来说，每一个人都有一种与他作为公民的公意相反的或不相同的个别意志。他的个人利益对他的行为产生的影响与共同利益对他的行为产生的影响完全不同。他那绝对的和天然独立的存在，将使他把他对于共同事业所做的一切都看作是一种无偿的贡献；不做这种贡献而给别人造成的损失将少于因做这种贡献而给他自己造成的负担。他将把那种构成国家的道德人格，因为它不是一个个人，便只把它看作是一个理性的存在；因此，他就只想享受公民的权利而不愿意尽臣民的义务。这种不公正的做法长此下去，必将使政治共同体遭到毁灭。

为了使这项社会契约不致成为一纸空文，它就不言而喻地包含有这样一个约定，即：只有它才能使其他约定具有效力；谁拒不服从公意，整个共同体就要强迫他服从公意，这就是说人们要迫使他自由[(2)]，因为这是保证每个公民只依附于祖国而不依附其他人的条件[(3)]。有了这个条件，才能使政治机器有力地运作起来；只有这个条件才能使社会约定成为合法的。没有这一条件，任何社会约定都将是荒谬的，暴政的，而且会遭到严重的滥用。

【注释】

(1) 指第六章中对社会公约的那段表述。——译者

(2) “人们要迫使他自由”，意为迫使他服从法律。因为，正如卢梭在本卷第八章所说的：“服从人们为自己所制定的法律，才能自由。”——译者

(3) 卢梭在《社会契约论》中要达到的目的之一，就是要保障每个公民不受人身依附之苦，不让一个人受另一个人的意志的支配，不论另

一个人是什么英明如神的伟大人物。因为，正如他在《论人与人之间不平等的起因和基础》中所说的："在人与人的关系中，最糟糕不过的是让自己听任别人的任意摆布。"卢梭希望的是：一切人都只服从法律而不服从任何个人。关于这一点，他在1762年《社会契约论》问世的同时出版的《爱弥儿》中有如下一段精辟的论述："有两种隶属：物的隶属，这是属于自然的；人的隶属，这是属于社会的。物的隶属不含有善恶的因素，因此不损害自由，不产生罪恶，而人的隶属则非常紊乱，因此罪恶丛生。正是由于这种隶属，才使主人和奴隶都互相败坏了。如果说有什么方法可以医治社会中的这个弊病的话，那就是要用法律来代替人，要用那高于任何个别意志行动的真正力量来武装公意。如果国家的法律也像自然规律那样不稍变易，不为任何人的力量所左右，则人的隶属又可以变成物的隶属，我们在国家中就可以把所有的自然状态和社会状态的好处统一起来，就可把使人免于罪恶的自由和培养节操的道德结合在一起。"（卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆2007年版，上卷，第82—83页）——译者

第八章　论社会状态

人类从自然状态一进入社会状态，他们便发生了一种巨大的变化：在他们的行为中，正义代替了本能，从而使他们的行为具有了他们此前所没有的道德性；只是在义务的呼声代替了生理的冲动和权利代替了贪欲的时候，此前只关心他自己的人才发现他今后不能不按照其他的原则行事，即：在听从他的天性驱使前先要问一问他的理性。尽管在这种状态中他失去了他从自然界中得到的一些好处，但他也得到了许多巨大的收获：他的能力得到了锻炼和发展，他的眼界开阔了，他的感情高尚了，他的整个心灵提升到了如此之高的程度，以致，如果不是由于滥用这种新的状态，因而使他往往堕落到比他原先的状态还糟的地步的话，他将无限感激使他进入社会状态的那一幸福的时刻的，因为正是从这个时刻起，他从一个愚昧的和能力有限的动物变成了一个聪明的生物，变成了一个人。

现在让我们把人类的收获和损失中的容易比较的东西例举如下，看一看他们的所得和所失。人类由于社会契约而损失的，是他们的天然的自由和他们企图取得和能够取得的一切东西的无限权利；而他们得到的，是社会的自由和他们对他们拥有的一切东西的所有权。为了不至于对以上开列的收支项目发生误解，就必须把以个人体力为界限的天然的自由和受公意限制的社会的自由加以区别，把依靠个人强力或最先占有权而拥有的财产权和根据正式的身份而拥有的财产权加以区别。

除以上所说的以外，还应当在收获中加上得自社会状态的道德的自由；只有这种自由才能使人真正成为他自己的主人，因为，单有贪欲的冲动，那是奴隶的表现，服从人们为自己所制定的法律，才能自由。不过，在这一点上，我已经讲得太多了，何况“自由”这个词的哲学意思，在这里不属于本书讨论的范围。

第九章　论财产权[1]

共同体的每一个成员，在共同体形成的那一刹那间便把他当时所有的一切——他本人和他所有的力量（他的财产是其中的一部分）——都交给共同体了。不过，这并不是说，由于这一行为，在转手的时候所有权便改变了性质而成为主权者手中的财产了。但是，由于城邦的力量无可比拟地大于个人的力量，所以公共的所有权虽然不是更合法（至少对外邦人来说是如此）但实际上比个人的所有权更强大和更不可变更，因为，根据社会契约（在一个国家中，它是一切权利的基础）对一个国家的成员来说，国家是他们的一切财产的主人；但对于其他国家而言，国家便只能根据它得自个人的最先占有权，才能成为财富的主人。

最先占有者的权利，虽然比最强者的权利更为真实，但也只能在财产权确立之后才能成为一种真正的权利。每一个人都天然有权获得为他所需要的一切东西；但是，这一使他成为某些财富的主人的积极行为，便排除了他成为其他财富的主人的权利。他一旦取得了他所需要的那一份，他就要以此为限，就不应当对共同体要求更多的权利。这就是为什么最先占有者的权利在自然状态下是那样的脆弱，但却为处于社会状态中的人所尊重的原因。在行使这一权利时，人们对属于他人所有的东西的尊重程度，是不如对不属于自己所有的东西的尊重的。

一般地说，要认可最先占有者占有某块土地的权利，就必须符合这样几个条件：首先，这块土地尚无人居住；其次，他只能占有为了维持他的生活所需要的数量；第三，对于这块土地的占有，不能单凭某种表面的仪式，而要凭他的劳作与耕耘——在缺乏法律观念的情况下，这两项是财产权受到他人尊重的唯一标志。

事实上，把最先占有权按需要和劳动而给予，这难道不意味着将把它尽可能扩大吗？难道不能对这种权利加以限制吗？只要把脚一踏上某块公有的土地上，就能宣称自己是那块土地的主人吗？难道凭强力把别人从一块土地上一时赶走，就永远剥夺了别人回来的权利吗？

一个人或一个民族如果不是用该受惩罚的篡夺手段夺取了大自然给予其他人的居住地和食物，又怎能占有人类的一大块土地呢？努涅斯·巴尔博亚[(2)]以卡斯提国王的名义站在海边上一宣布占有了南太平洋和整个南美洲，就能剥夺那里所有居民的土地，并把世界上其他国家的君主都排斥在外吗？这种毫无法律效力的仪式，如果越来越多地进行的话，那位信奉天主教的国王[(3)]坐在他的宝座上只要一挥手，就可以占领整个世界，尽管在他的帝国的版图中有些地方以前是早已由其他君主占领了的。

人们可以想象得到个人所有的一块一块联结在一起的土地是怎样变成公共的土地的，可以想象得到主权权利的行使只要从臣民本身扩展到他们所占有的土地，就会变成既是对物的又是对人的权利，从而使土地的占有者陷入更加依附的地位，并使他们的力量本身转变成使他们效忠的保证。这种便宜，古代的君主们似乎并未充分觉察到，因此，他们只把自己称为波斯人的王、塞族人的王或马其顿人的王，只把自己看作是人的首领而不看作是国土的主人。今天的君主们就很聪明了，他们把自己称为法兰西国王、西班牙国王、英格兰国王，等等。这样，他们既占有了土地，而且还更加可靠地把土地上的居民变为他们的臣民。

在这一转让行为中，奇特之处在于：共同体在接受个人的财富时，不仅没有真正剥夺个人的财富，反而保证了个人对财富的合法拥有，把占有转化为一种真正的权利，把对财富的享用转化为对财富的所有权。这时候，财富的拥有者将被看作是公共财富的保管者，他们的权利将受到国家所有成员的尊重，以国家的全部力量保证它不受外邦人的侵犯。这种转让对公众有利，对他们自己更为有利，可以说他们得到了他们所献出的一切。这是一个“悖论”，但只要明白了主权者和所有者对同一块土地的权利是有区别的，这个悖论就不难理解了。这一点，我们在后文还要谈到[(4)]。

也可能出现这种情形：人们在未占有任何土地之前就开始结合，然后去占有一块足以供大家之用的土地，大家共同享有，或者同等地平分，或者按主权者规定的比例来分。这种占有，不论是用什么方式取得的，每一个个人对他的土地的权利都应从属于共同体对大家的土地的权利。没有这一条，社会联系就不可能巩固，主权的运用就没有真正的力量。

现在让我用这样一句足以构成一切社会制度的基础的话来结束本章和本卷："基本公约不仅没有摧毁自然的平等，反而以道德的和法律的平等来代替自然所造成人与人之间的身体上的不平等[(5)]，因而，虽然人与人之间在体力和智力上不相等，但由于公约和权利的保证，他们人人都是平等的。[(6)]"

【注释】

(1) 人类进入社会状态后，财产观念必将产生，这是人类思想发展过程中必然出现的问题。卢梭在他的《爱弥儿》中主张，应当使孩子从小就获得这个观念。用什么办法使孩子获得这种观念呢？是直接灌输，教他长大以后如何聚敛钱财吗？不是，恰恰相反，卢梭采取的办法是从"追溯财产的起源开始，"使孩子通过劳动，对财产，特别是对土地占有权有一个正确的认识。书中关于种蚕豆的对话很有趣，用天真平凡的语言阐明了复杂的经济学问题。（参见卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆2007年版，上卷，第104—106页）——译者

(2) 努涅斯·巴尔博亚（1475—1517），西班牙航海家，1513年发现南美洲和南太平洋，即宣布它们为西班牙的领土和领海。——译者

(3) 指前面所说的卡斯提国王。——译者

(4) 见第二卷第四章。——译者

(5) "我认为人类当中存在着两种不平等，其中一种，我称之为自然的或生理上的不平等，因为它是由自然确定的，是由于年龄、健康状况、体力、智力或心灵的素质的差异而产生的。另外一种，可以称为精神上的或政治上的不平等，因为它的产生有赖于某种习俗，是经过人们的同意或至少是经过人们的认可而产生的。这种不平等，表现在某些人必须损害他人才能享受到的种种特权，例如比他人更富有，更尊荣，更有权势，或者至少能让他人服从自己。"（卢梭：《论人与人之间不平等的起因和基础》，李平沤译，商务印书馆2009年版，第45页）——译者

(6) 在坏政府治理下，这种平等只是表面的和徒具形式的，只能使穷人永远陷于贫困，使富人不断夺取财富。事实上，法律总是有利于拥有财富的人而不利于一无所有的人②。由此可见，只有在人人都有一些东西，而又没有任何一个人拥有太多的东西的时候，社会状态才对大家有利。——作者

② 卢梭在他的《爱弥儿》中也表述了同样的见解。他说："所有一切国家的法律的普遍精神，都是袒护强者，欺凌弱者；袒护富人，欺凌穷人。这个缺点是不可避免的，而且是没有例外的。"（卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆2009年版，上卷，第328页）"这个缺点是不可避免的，"这个话说得多么沉痛！连神圣的法律都如此无奈，这难道不是可悲的吗？当今世界各国的议会和司法界与学术界的人们能不能特别关注一下这个问题，找到一个解决的办法呢？——译者

第二卷

第一章　论主权是不可转让的

从前面确立的原则所产生的第一个也是最重要的一个结果是：只有公意才能按照国家成立的目的即共同的福祉来指导国家的各种力量，因为，虽说由于个人利益的冲突使社会的建立成为必需，但只有靠这些个人的利益达成一致，才使社会的建立成为可能。正是由于这些不同的利益有共同的地方，所以社会联系才得以形成；如果不同的利益不在某一点上达成一致的话；任何社会都不可能存在。因此，社会应当独一无二地按照这个共同的利益来治理。

因此我认为：既然主权是公意的运用，那它就永远是不可转让的；主权者既然是一个集体的存在，那就只有它自己能代表它自己。权力可以委托他人行使，但意志不能听任他人支配。

事实上，虽说个别意志在某一点上与公意相一致并不是不可能的，但这种一致至少是不能持久的和不能经常的，因为个别意志由于其本性而总是倾向于偏私，而公意总是倾向于平等。若想使这种一致有保证，那就更不可能了；即使可能，那也不是由于人的安排，而是偶然产生的结果。主权者可以说："我的意图正是某某人的意图或至少也是他说他希望如此。"但主权者不能说："这个人明天想做的事，我也想做。"因为，要求意志为了未来而约束自己，那是很荒谬的；不能靠他人的意志许诺不做与某人的幸福相冲突的事。因此，如果人民只一味诺诺连声地服从，人民本身就会由于这一行为而解体，从而丧失其人民的品质[(1)]；只要主权者之上出现了一个主人，主权者就不再存在，这个政治体就被完全摧毁了。

这并不是说首领的号令在主权者可以自由地反对而没有反对的情况下，也不能被看作是公意。在这种情况下，普遍的沉默，就可以被看作是人民同意了。这一点，我们以后将详加解释。

【注释】

(1) 读到这里，使人回想起卢梭在第一卷第四章中所说的“放弃自己的自由，就是放弃自己做人的资格”。——译者

第二章　论主权是不可分割的

主权既然是不可转让的，同理，主权也是不可分割的，因为意志要么是公意[(1)]，要么不是；它要么是整个人民的意志，要么只是一部分人的意志。在前一种情况下，这种意志的宣告是一种主权行为，可以形成法律；在后一种情况下，它只不过是一种个别意志或者是一种行政部门的行为，顶多只能算作一种命令。

然而，我们的政论家们由于他们不能在理论上分割主权，就在主权的行使方面分割主权。他们把它分成强力和意志，分成立法权和行政权，分成税收权、司法权、战争权、内政权和外交权。他们有时候把这些权力混为一谈，有时候又把它们区分开；他们把主权者弄成一个由许多碎块拼凑而成的怪物，如同把几个人的肢体拼凑成一个人似的：把其中一个人的眼睛，另一个人的胳臂和另一个人的脚拼凑起来就行了。据说，日本的江湖艺人能当着观众的面把一个小孩剁成碎块，然后把碎块抛到空中，接着又从空中掉下一个完整的活生生的孩子。我们的政论家玩的就是这套把戏，用只能在乡村集市上玩的把戏把一个社会共同体加以肢解，然后不知他们又用什么办法把它们拼凑起来。

这个错误的产生，是由于对“主权”一词的含义缺乏正确的理解，是由于把主权派生的东西理解为主权的组成部分，因此，举例来说，就是把宣战权与媾和权说成是主权行为。其实不是；因为这两种行为中，没有一种是法律，而只是法律的运用，是确定法律事件的行为。这一点，只要我们把“法律”一词的意思解释清楚了，就可以看出来。

同样，在其他的分类方面，我们发现，每当人们认为主权是分立的，他们就会犯错误。他们认为是主权各个部分的那些权利，其实是隶属于主权的，永远受至高无上的意志的支配；那些权利，只不过是最高意志的行使而已。

由于对这些概念缺乏确切的了解，有一些研究政治权利的作家在判断国王和人民的权利时便按照他们陈述的理论含糊其辞地下论断，大家从格老秀斯的著作[(2)]第1卷第3章和第4章中就可看出这位大学问

家和他的译者巴贝拉克简直是在胡乱推理，一个劲儿地诡辩。他们时而担心把话说得太多，时而又担心把话说得太少，生怕损害了他们想加以调和的利益。格老秀斯不满意自己的祖国，逃亡到法国，一心想讨好路易十三；他的书就是献给路易十三的。他千方百计剥夺人民的权利，一心想把人民的一切权利都奉献给国王。他的做法正合巴贝拉克的心意：巴贝拉克把自己的译本献给英王乔治一世，然而不幸的是雅克二世[(3)]被赶下了台（他称之为"逊位"），因此，他不得不小心，不得不含糊其辞把话说得模棱两可，以免把威廉说成是一个篡位者。如果这两位作家都采用了正确的原则，一切难题便都迎刃而解，他们就会旗帜鲜明地表述他们的论断了。然而，要是他们真的说出真理，讨好人民，他们可就要大倒其霉了，因为真理是不会使他们走运的，人民是无权派谁去当大使或当教授或领一份年金的。

【注释】

(1) 一种意志要成为公意，并不总是需要全体一致，但对所有的票数都要加以计算，把任何一票排斥在外，就会破坏它的概括性。——作者

(2) 雅克二世，即英王詹姆士二世（1685—1688年在位），因改宗天主教并过分地亲近法王路易十四，遭到英国人民和英国国会的不满，被国会废黜，逃到法国；1688年英国国会迎其女婿——信奉新教的威廉第三为英国国王。——译者

(3) 指格老秀斯的《战争与和平法》。——译者

第三章　论公意是否会出错误

从以上的叙述可以看出公意始终是公正的，永远以公共的福祉为宗旨，但不能因此就得出结论说人民的意见也永远是公正的。每个人都希望得到幸福，但总是不知道如何得到幸福。人民永远不会被败坏，但人民往往会受欺骗。正是由于这个缘故，人民看起来才好像是愿意把不好的东西当作好的东西来接受。

众意和公意之间往往是有很大的差别的；公意只考虑共同的利益，而众意考虑的则是个人的利益；它是个别意志的总和。但是，从众意中除去互相抵消的最多数和最少数以后[(1)]，则剩下的差数仍然是公意。

当人民在充分了解情况的前提下进行讨论时，公民之间就不会互相勾结，即使有许许多多小分歧，那也会产生公意的，而且讨论的结果也总是好的。但是，如果有人玩弄阴谋，形成了牺牲大众利益的小集团，则每一个这种集团的意志对其成员来说就成了公意，而对国家来说就成了个别意志，这时候，我们可以说，就不再是有多少人就投多少票，而只能是有多少小集团就投多少票了。分歧固然是减少了，但结果却不是公意了。而且，只要这些小集团中有一个是强大到胜过所有的其他小集团，则你所得到的结果就不是小分歧的总和，而是一个唯一的分歧；这样一来，公意没有了，占上风的意见，是个别意见。

因此，为了使公意能更好地得到表达，就不能允许国家之中存在小集团，并让每个公民按照他自己的想法表达他自己的意见[(2)]。伟大的莱格古士[(3)]的独特的和良好的办法就是如此。如果已经出现了小集团，那就使小集团的数目得到增加，以防止他们之间不平等；梭伦[(4)]、努玛[(5)]和塞尔维乌斯[(6)]就是这样做的。这些防范的措施，是使公意能够永远充分展示并使人民不犯错误的唯一好办法。

【注释】

(1) 达让松侯爵说："每一种利益都有不同的原则；两种个别利益的一致，是由于与第三种利益相对立而形成的。"达让松还说：大家的利益的一致，是由于与每个人的利益相对立而形成的。如果完全不存在不同利益的话，也就很难感觉到那种毫无任何障碍的共同的利益了。要是这样的话，一切都将自动进行。而政治也就不成其为一种艺术了。——作者

(2) 马基雅维里说："事实上，既有对共和国有害的人群，也有对共和国有利的人群。有害于共和国的，是那些拉帮结派的人群；有利于共和国的，是那些不结成帮派的人群。虽然共和国的缔造者不能避免国中出现纷争，但他至少应当明令禁止人们朋比为奸占山头。"（《佛罗伦萨史》，第7卷）——作者

(3) 莱格古士，传说中的斯巴达国王；他采取土地均分的办法来消除财富的不平等。——译者

(4) 梭伦（约公元前640—前558），古希腊的立法者；他把公民按他们的财富的多寡，分成四个等级。——译者

(5) 努玛，传说中的罗马国王；他按公民各自的职业将他们分成许多小团体。——译者

(6) 塞尔维乌斯，传说中的罗马国王；他把罗马城中的居民编成许许多多"百人团"。——译者

第四章　论主权权力的界限

既然国家或城邦只不过是一个道德人格，它的生命在于它的成员的结合，而它最重要的关怀是它自己的存在，那么，它就需要有一种普遍的强制力，以便按照最有利于全体的方式来推动和支配各个部分。如同大自然使每一个人都对他的四肢拥有绝对地运用的权力一样，社会公约也使政治体对自己的成员拥有一种绝对的支配的权力。正如我已经说过的，这种权力，当它受公意的指导时，便称为"主权"。

除了公共人格之外，我们还要注意到那些组成公共人格的个人：每个人的生命和自由是天然独立于公共人格之外的。因此，必须对公民和主权者各自的权利有一个明确的区分[(1)]，对前者以臣民的资格应尽的义务和以人的资格应享有的自然权利有一个明确的区分。

大家应当知道，由于社会公约，每个人从他的权利、财富和自由中转让出来的，只是其用途对共同体是至关重要的那一部分；因此，大家同样应当知道的是：只有主权者能判断哪些事情是至关重要的。

一个公民能对国家提供的各种服务，只要主权者一提出要求，他就应当立刻照办；但主权者绝对不能对臣民施加对共同体没有用处的约束，它甚至连想都不敢想，因为按理性的法则，没有理由的事，就不能做；按照自然的法则，同样是不能做的。

把我们与社会体联系在一起的那些约定之所以是必须履行的，完全是由于它们是相互关联的，是由它们的性质所决定的：一个人在履行这种约定时，就不可能不是在为他人效力的同时也是在为自己效力。如果不是因为大家都把"每个人"这个词理解为他自己，都想到为大家投票也就是在为自己投票，公意又怎么会总是公正的，而且大家又怎么会都希望他们当中的每一个人都幸福呢？这就证明权利平等和它们所产生的正义观念是由于每个人的偏私所产生的，因而也是由于人的天性所产生的；这也证明了公意要真正成为公意，就应当在它的目的和本质上是公正的：它必须来自全体，才能适用于全体。如果它倾向于某个个别的和特定的目的的话，它就会失去它天然的公正性，

因为这时候我们是根据一些与我们无关的事情来进行判断的，因而便没有真正的公平原则来指导我们。

事实上，一项个别的事情或个别的权利，只要在某一点上未被事先的公约所规定，就会引起争议。在这场争议里，有关的个人为一方，而公众则为另一方，但我在这里既不知道它应当遵循什么法律，也不知道该由哪位法官来判决。这时候，如果把它提交给公意去表决的话，那是很可笑的，因为公意只能是一方的结论；这种结论，对另一方来说则是一种外来的和个别的意志，因而将造成不公平，而且容易犯错误。另外，正如个别意志不能代表公意一样，公意一有了个别目的，它就会改变它的性质，就不能再作为公意对某个人或某件事情做出判决。例如，当雅典的人民任命或罢免他们的首领，或者对某人授予荣誉或对另一人进行惩罚，如果他们不加区别地用许许多多个别的法令来做应该由政府来做的事，这时候，人民就不再有真正意义的公意；他们就不是作为主权者行事，而是作为行政官行事了。这似乎与一般人的看法相反，不过，请允许我留待以后来陈述我的看法。

人们由此可以想象得到：公意之所以能成为公意，不在于它所得的票数，而在于其间有使人们结合起来的共同的利益。因为，在这种制度下，每个人都必然会服从他要求别人遵守的条件；这种利益和正义二者之间的可赞美的一致性，使公众的讨论具有一种任何其他个别事情所没有的公正性。在个别事情的讨论中，由于没有能把法官的准则和当事人的准则联系起来形成一致的共同利益，因此这种公正性便消失了。

无论从哪方面探讨这个原则，我们都会得出同样的结论，即：社会公约在公民之间将奠定这样一种平等，使他们每个人都遵守同样的条件，从而享受同样的权利。可见，由于公约的性质，主权的一切行为，也就是说真正出于公意的一切行为，都将同等地约束或关心所有的公民，因而主权者只认国家共同体而不区别对待组成这个国家中的任何一个个人。然则，主权行为严格说来究竟是一种什么行为呢？它不是上级与下级之间的约定，而是共同体同它的每个成员之间的约定。这个约定是合法的，因为它是建立在社会契约的基础上的；是公平的，因为它对所有的人都是一样的；是有益的，因为它除了大家的幸福以外，便没有其他的目的；是巩固的，因为它有共同的力量和最高权力做保证。只要臣民们都只服从这样一个约定，他们就不是在服

从任何一个个人，而是在服从他们自己的意志。如果问主权者和公民各自的权利会扩大到何种程度，那就等于是问公民们将自己约束自己——每个人对全体和全体对他们当中的每一个人——到何种程度。

由此可见，主权权力无论是多么绝对、多么神圣和多么不可侵犯，都不会超过而且也不可能超过公共约定的界限，而且每个人都可自由处置这种约定所留给他的财产和自由；可见主权者无权使某个臣民比另一个臣民承受更多的负担，因为，如果他这样做的话，事情就变成个别的了，主权者的权力就不再有效了。

如果这些论点能得到大家的认同的话，那么，就不应当再荒谬可笑地说什么按照社会契约行事，个人就不会不受到一些真正的损失；因为，由于社会契约的结果，个人的处境的确比以前的处境好得多。他们这样做，并不是真的转让了什么，而是一种有利的交易：以一种不稳定的和不可靠的生活方式去换取一种更美好的和更可靠的生活方式，以天然的独立去换取社会的自由，以放弃损害他人的强力去换取自身的安全，以自己可被他人战胜的力量去换取由于社会的结合而拥有的不可侵犯的权利。何况他们奉献给国家的生命也在继续不断地得到国家的保护；即使为了保卫国家而有丧失生命的危险，这不也是把得自国家的东西还给国家吗？现在，即使他们将不可避免地要进行战斗，要冒着牺牲生命的危险去保护他们生存必需的东西，但在自然状态下，他们进行的战斗不是比现在更频繁，他们冒的危险不是比现在还大吗？是的，每个人在必要时都要为祖国去战斗，但从此以后，为自己而战斗的事就不会发生了。为了我们的安全，而只是去冒一旦失去了安全我们自己就必须去冒的危险中的一部分，这难道不是收益吗？

【注释】

(1) 各位细心的读者，请你们不要急于责备我在这里自相矛盾。由于语言的贫乏，我在用词方面未能避免这个矛盾。请稍等待。——作者

第五章　论生死权 (1)

有人问，既然个人没有处置自己生命的权利，他怎么能把他本来就没有的权利转让给主权者呢？这个问题之所以显得难以解答，是由于它的提法不对。每个人为了保护自己的生命都有权去冒牺牲自己生命的危险。我们能说一个人为了逃避火灾而从窗子跳下楼去，是犯了自杀罪吗？我们能责怪那个在风浪里被淹死的人在上船的时候怎么不知道有翻船的危险吗？

社会契约的目的是旨在保全缔约者。谁要达到目的，谁就需要有达到目的的手段，而手段是同某些风险分不开的，甚至同某些牺牲分不开的。谁要依靠他人来保全自己的生命，谁也应当为了保全他人而在必要时牺牲自己的生命。当法律要求公民去冒危险时，公民就不应当问法律要求他去冒的危险是大还是小。如果君主对他说："为了国家的利益，需要你去效死，"他就应当去死，因为，他正是按照这个条件才一直平平安安地生活到现在；他的生命不单纯是自然的恩赐，而且也是国家的一种有条件的馈赠。

对犯人处以死刑的问题，大体上也可以按照这个观点来解释。正是为了不至于成为凶手的牺牲品，所以人们才同意，如果自己成了凶手，自己也得死。在社会契约下，人们考虑的不是如何了结自己的生命，而是如何保障自己的生命。不能设想缔约者中有谁事先就想到自己会被处以绞刑。

凡是侵犯社会权利的歹徒，便由于他的恶行而成为危害祖国的叛逆；他破坏了祖国的法律，因而也就不再是祖国的一个成员了，甚至可以说他是在向祖国宣战。这时候，祖国的存在与他的存在是不相容的，这两者之中必然有一个被消灭。其实，处死罪犯，所处死的是敌人，而不是公民；起诉书和判决书就是他破坏了社会公约的证明和宣告，因此他就不再是国家的一分子。如果他以居住在祖国为理由而把他自己看作是祖国的一个成员的话，就应当把他作为公约的破坏者而流放国外，或者把他作为公众的敌人而处死，因为这样一个敌人已经

不再是一个道德人，而是一个个人；这时候就可以用战争的权利处死被征服者。

人们也许认为对罪犯进行惩罚是一种个别行为。我同意这种看法；不过，这种惩罚不应由主权者去实施；这是他应当委派别人去行使的权利。我的看法是前后一致的，但我无法把它们全都放在一处陈述。

刑罚的频繁，表明政府的软弱和无能。没有任何一个坏人是我们无法使之在任何一件事情上都不能做出善行的。我们没有权利擅用死刑，不能借口杀一儆百而杀罪犯，只有在保存他就不可能不给人们带来危险的情况下，我们才能处死他。

至于对一个已经由法律或法官宣布判刑的罪犯行使赦免或减刑的权利，那是属于超乎法官和法律之上的人的，这就是说属于主权者的。不过，主权者在这方面的权利还不太明确，而且行使的时候也非常稀少。在一个治理得很好的国家中，刑罚是很少的；这倒不是因为赦免多，而是因为犯罪的人少。只有在国家日趋衰亡，犯罪的人日益增多的情况下，罪犯才有免遭惩办的可能。在罗马共和国，无论是元老院还是执政官都不曾想过要赦免罪犯；就连人民也不这样做，尽管有时候也撤销他自己所做的判决。频繁的赦免表明罪犯不久就不需要赦免了。如果出现这种情况的话，后果如何，那是人人都可看得出来的。我已经感到我的心在颤抖，使我不得不把笔放下，把这些问题留给那些从未犯过错误和自己不需要赦免的正直的人们去讨论。

【注释】

(1) 本章是第四章《论主权权力的界限》的继续，论述在何种情况下国家有权要求一个人去冒牺牲他的生命的危险，在何种情况下国家有权处死一个罪犯。——译者

第六章　论法律

有了社会公约，我们便使政治共同体得以存在并有了生命；现在要做的事情是，通过法律使它运作起来并表达其意志[(1)]，因为使政治共同体得以形成和巩固的这一原始行为，还不能决定它为了保存自己应当做些什么事情。

事物之所以美好和符合秩序，是由于它们的性质使然，而不是由于人类的约定。一切正义都来自上帝，只有上帝才是正义的源泉。不过，如果我们都能按照这种来自上天的正义行事的话，那我们就既不需要政府，也不需要法律了。毫无疑问，世上是存在着一种完全出自理性的普遍正义的；但是，这一正义要在我们之间得到认同，就应当是相互的。从人类的角度来考察事物，如果没有自然的制裁，正义的法则在人间就会成为一句空话。如果一个正直的人对大家都遵守正义的法则，而别人对他却不遵守，则正义的法则就只有利于坏人而不利于正直的人。因此，为了把权利和义务结合起来，使正义达到它的目的，就需要有约定和法律。在自然状态中，一切都是公共的；我对我不曾答应过什么的人，是没有任何义务的。我只认为那些对我没有用处的东西是属于他人的；而在社会状态中，事情就不是这样了，一切权利都是有法律规定的。

然则，究竟什么是法律呢？如果人们只从这个词的形而上学的意义来探讨的话[(2)]，便会愈探讨愈弄不明白；即使能解释自然法是什么，但也未必能因此就可更好地解释国家法是什么。

我已经说过，公意是绝不针对个别的对象考虑问题的，无论这个个别的对象是在国家之内还是在国家之外。如果是在国家之外，则这一外来意志对他而言就不是公意；如果这个对象是在国家之内，则他是国家的一部分，这时候，在全体与他的这一部分之间便形成了一种两个分开存在的对比关系，使他们成为：部分是一个存在，少去这一部分的全体是另一个存在。但是，全体少去了这一部分就不是全体了。只要这种关系继续存在，就没有全体，就只有两个不相等的部分，因此，这一部分的意志对另一部分而言就不是公意。

当全体人民对全体人民作出规定时，他们考虑的是他们自己，这时，虽然形成了一种对比关系，那也只是从某个观点来看的整个对象对从另一个观点来看的整个对象之间的关系，全体并未因之而分裂。这时，由于作出规定的行为者是公意，它所规定的事情就是带普遍性的。正是这种带普遍性的规定，我称之为法律。

我说法律的对象永远是普遍的，我的意思是说法律所考虑的是全体臣民和抽象的行为，而绝不考虑某个个人或某个个别的行为。法律可以规定某些特权，但它绝不明确规定把这些特权给予哪一个人；法律可以把公民分成几个等级，甚至规定取得各个等级的权利的资格，但它绝不指明某人可列入某个等级。它可以确立一个王国的政府，并规定某种继承的顺序，但它并不指定某人为国王，也不指定谁是王室家族中的人。总而言之一句话，任何一种以个别对象为目的的职能，都不属于立法权的范围。

根据以上的陈述，我们马上就可看出：我们用不着问应当由谁来制定法律，因为法律是公意的行为；也用不着问君主是不是高于法律，因为君主也是国家的一个成员；更用不着问法律是否公正，因为谁也不会对自己不公正；也用不着问人既然是自由的，为什么又要服从法律，因为法律是我们自己的意志的记载。

我们还可以看出：既然法律结合了意志的普遍性和对象的普遍性，那么，任何人，不论他是谁，擅自发号施令都绝对不能成为法律；即使是主权者对某一个别的对象发出的号令，也不能成为法律，而只能是一道命令；不是主权行为，而是行政行为。

因此，凡是按法律治理的国家，不论它的政府是什么形式的政府，我都称它为“共和国”，因为只有这样才是按公众的利益来治理国家，公共的事物才受到重视。一切合法的政府都是共和制的[(3)]；我在后面[(4)]将阐明政府是什么。

确切地说，法律完全是社会结合的条件。服从法律的人民，应当是法律的制定者；规定社会条件的，应当是结合成社会的人们。但是，他们怎样进行规定呢？他们灵机一动就能达成一致吗？政治共同体有一个表达自己意志的机构吗？是谁给政治共同体必要的远见以事先把这些意志形成条文并加以公布呢？或者，怎样在必要的时候宣布这些条文？由于不知道什么是好的事物因而往往不知道自己需要什么

的盲目的群众，怎样来担负这一如此艰巨的一系列立法工作呢？人民总是希望自己幸福，但他们总是不知道如何才能得到幸福。公意永远是正确的，但引导公意的判断力并不总是明智的。因此，必须使它不仅要看到对象当前的真实情况，有时候还要使它看到对象呈现的假象，必须向它指出它应当走的道路，使它不受个别意志的诱惑，使它看准时间和地点，要看到未来的隐患而放弃眼前表面上似乎是有利可图的好处。个人知道什么是幸福，但往往把幸福轻易失去；公众希望幸福，但却看不到幸福在哪里。这两者都需要有人去指导：告诉前者如何使他们的意志服从他们的理性，告诉后者如何了解自己需要什么。这样，公众的智慧就能使理性与意志在社会体中结合起来，从而使各部分能完美地通力合作，使全体的力量得到最大的发挥。要达到这些目的，就需要有一个立法者。

【注释】

(1) 卢梭在《日内瓦稿本》第1卷第7章《论人为法的必要性》中说："法律是政治共同体唯一的动力；政治共同体只能是由于法律而行动并为人所感知。没有法律，人们所建立的国家就只不过是一个没有灵魂的躯壳，它虽然存在，但不能行动。因为每个人都服从公意，这还不够；为了遵循公意，就必须认识公意。于是就产生了法律的必要性。"——译者

(2) 这句话是针对孟德斯鸠说的。孟德斯鸠对"法"这个词下的定义是："从最广泛的意义来说，法是由事物的性质产生出来的必然关系。"（孟德斯鸠：《论法的精神》，张雁深译，商务印书馆1982年版，上册，第1卷，第1章，第1页）——译者

(3) 我认为这个词的意思不仅仅是指贵族制或民主制，而且还普遍指一切按公意即法律治理的政府。政府要成为合法的，就不能和主权者混为一谈，它只能是主权者的意志的贯彻者。这样，君主制本身也是共和制。这一点，我将在下一卷中加以阐明。——作者

(4) 指本书第三卷第一章。——译者

第七章　论立法者

为了能发现适合一个民族的最好的社会规则，就需要有一个能通达人类的种种感情而自己又不受任何一种感情影响的最高的智慧。它虽与我们的天性没有任何关系，但它又深深了解我们的天性；它的幸福与我们无关，但它又十分关心我们的幸福。随着时间的推移，它着眼的是未来的光荣：在这个世纪工作，在下一个世纪享受[(1)]。要为人类制定法律，简直是需要神明。

卡里古拉根据事实来推论[(2)]，他这个方法到了柏拉图的手里就变成根据权利来推论了。柏拉图在他的书中[(3)]从权利的角度来描述他所寻求的统治国家的政治人物或做人君的人物是什么样子。不过，就算一个伟大的君王是一个罕见的人物，那么，一个伟大的立法者又是何等人物呢？前者是按照后者制定的模式行事的；后者是发明机器的工程师，而前者只不过是安装和开动机器的工人。孟德斯鸠说："在社会诞生的时候，是共和国的首领在制定制度，而此后，就是制度来塑造共和国的首领了。"[(4)]

敢为一国人民立法的人，可以说他是自信有能力改变人的天性的。他能把每一个本身是完整的和孤立的个人转变为一个更大的整体中的一部分，使他按一定的方式从这个更大的整体中获得他的生命和存在，并改变和增强其素质，以作为整体的一部分的有道德的存在去取代我们得自自然的个人身体的独立的存在[(5)]。一句话，立法者必须剥夺人原有的力量，而给他以外部的、没有外人的帮助就无法运用的力量。这种天然的力量剥夺得愈多，则社会获得的力量便愈大和愈持久，制度便愈巩固和愈完善。从而每个公民如果没有别人的帮助，就会等于零，就什么事情也做不成。如果整体获得的力量等于或大于所有个人的天然力量的总和，这时候，我们可以说立法工作就达到了它能达到的最完美的程度。

无论从哪方面看，立法者在国家中都是一个非凡的人物：不仅由于他的天才是这样，而且从他的工作来看也是这样。他从事的，不是行政工作，也不是行使主权。他缔造了共和国，但他的工作并不属于

共和国的任何一个部门。他的工作是独特的和超然的，与人世间的任何其他工作都没有共同之处，因为，如果说主管人的人就不应当去管法律，那么，主管法律的人也不应当去管人，否则，他的法律就会受他的感情的影响，因而就不可避免地将使他个人的观点败坏他的事业的神圣性[(6)]。

莱格古士为他的国家立法时，是先逊位然后才开始立法的。大部分希腊城邦都有这样一个习惯的做法：把制定法律的工作委托外邦人去做；现今的意大利共和国也往往仿照这种做法，日内瓦共和国也是如此，而且觉得这种做法很好[(7)]。罗马在最兴盛的时候，就已经发现，由于把立法权和主权都集中在几个人的手里，国内便出现了许多暴政的罪行，使国家必将陷于灭亡。

不过，十人会议[(8)]本身从来没有妄图拥有单凭他们的权威就能制定法律的权利。他们对人民说："我们向你们提出的任何建议，没有你们的同意，就不能成为法律。罗马人啊，给你们带来幸福的法律，只能由你们自己来制定。"

可见，起草法律的人是没有而且也不应当有任何立法的权利的；而人民本身即使是愿意，也是不能自己剥夺自己的这个不可转让的权利的。因为，按照基本公约，只有公意才能约束个人，而个别意志是否符合公意，是只有在人民举行的自由投票之后才能被确定。这一点，我在前面已经说过，不过，在这里重说一次，也不是没有用处。

这样，在立法工作中同时存在着两种似乎是互不相容的情形：它既是一项超出人的力量的事业，而在执行方面它又是一个无形的权威。

另外还有一个困难值得我们注意。这个困难是：立法者在向一般的普通人讲说法律的时候，如果不用一般老百姓的语言而用智者的语言，那么，一般人是听不懂的。可是，有许许多多的法律概念是无法翻译成人民的语言的。太笼统的观念和太遥远的目标，是超出人民的理解力的。对于政府的各种计划，每一个个人是只对与他自己的切身利益有关的计划才感兴趣，因此他们很难理解那些要求他们一再做出牺牲的良好的法律会给他们带来怎样的好处。要使一个新生的民族能领会健全的政治准则，并按照符合国家利益的基本规律行事，就需要倒果为因，就需要使本该是制度的产物的社会精神转而超越在制度之

上，使人民在法律出现之前就成为他们在有了法律之后才能成为的那种样子。因此，立法者既不能用强力也不能用说理的方法，而必须采用另外一种不用暴力也能约束人，不讲一番大道理也能说服人的权威。

各个时代的国家的缔造者们之所以不得不求助于上天的干预，并把他们的智慧说成是神的智慧，其目的，就是使人民像服从自然的规律那样服从国家的法律，并认识到在人群的结合和城邦的形成方面都是由于同样的权威，从而能够自由地服从，并驯顺地承受公共的福祉强加在他们身上的桎梏。

立法者利用这种超出一般人的理解力的崇高的说教，把他的决定说成是来自神灵，利用神的权威来约束那些靠人的智慧不能感动的人[(9)]。但是，并不是每个人都能让神发言的，也不是他一自称他是传达神意的使者就有人相信的。只有立法者的伟大的灵魂才能证明他的使命的真正奇迹。每个人都能伪造碑文，或者贿买一道神谕，或者假托某个神灵，或者训练一只小鸟对着人的耳朵叫出几下好像是人的语言的声音，或者用其他更等而下之的办法欺骗人民，但是，只会玩弄这些花招的人虽然也能一时纠集一群无知的人，但他绝对不能缔造一个国家。他所做的那些荒唐事，不久就会和他一起烟消云散、化为乌有的。虚假的威望只能维持短暂的联系；要使联系持久和巩固，必须靠智慧。迄今依然存在的犹太法律[(10)]，以及至今统治半个世界已十个世纪之久的以实玛利的儿子制定的法律[(11)]，今天还显示着那些制定这两种法律的人的伟大。当骄傲的哲学[(12)]和盲目的宗派思想[(13)]说他们只不过是一时得逞的骗子时，真正的政治家却发现他们创立的制度中存在着一种使他们的勋业得以长存的伟大而高超的天才。

不过，我们不能根据以上所述就得出同华伯登[(14)]一样的结论说政治同宗教在人世间有一个共同的目的；而应当说：在国家始建之时，宗教是用来达到政治目的的工具。

【注释】

(1) 一个国家的人民只有在他们的立法工作开始衰败的时候才出名。谁也不知道莱格古士建立的制度已经使斯巴达人享受了多少个世纪的

幸福之后，希腊其他地方的人民才开始注意斯巴达人的情形。——作者

(2) 见本书第一卷第二章。——译者

(3) 指柏拉图的《政治篇》。——译者

(4) 见孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，婉玲译，商务印书馆1997年版，第1章。——译者

(5) 这段话的意思，卢梭在《爱弥儿》中也有相同的表述。他说："好的社会制度是这样的制度：它知道如何才能够最好地使人改变他的天性，如何才能够剥夺他的绝对的存在，而给他以相对的存在，并且把"我"转移到共同体中去，以便使各个人不再把自己看作一个独立的人，而只看作共同体的一部分。"（卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆2009年版，上卷，第10页）——译者

(6) 这段话的意思，卢梭在本书第三卷第四章中又再次表述。他说："由制定法律的人去执行法律，这是不好的；而人民共同体把他们的注意力从带普遍性的事物转向个别事物，这也是不好的。再没有什么事情比个人的利益在公共事务中发生影响更危险的了。"——译者

(7) 有些人把加尔文只看作一个神学家，而没有发现他的天才的伟大。对于我们的明智的法令的制定，他是付出了许多辛劳的，因而同他的《原理》②一样，使他获得了巨大的荣誉。尽管随着时间的推移，在我们的宗教信仰中发生了许多巨大的变化，但是，只要对祖国和自由的爱不在我们心中熄灭，我们就永远不会忘记这个伟人给我们带来的恩泽。——作者

②指加尔文的《基督教原理》（1536）。——译者

(8) 指罗马十人会议——译者

(9) 马基雅弗维说："事实上，为了使人们能接受新的法律，没有任何一个立法者不求助于神的干预，而且，必须承认，由于这些法律的性质决定了，不用这个办法，它们就不会被人们接受。有许许多多好的法理，虽然其重要性已被聪明的立法者所认识，但它们本身却不具有

使人们信服的明显的证据。”（《李维论》，第1卷，第11章）——作者

(10) 犹太法律，指摩西制定的法律。——译者

(11) 以实玛利的儿子制定的法律，指穆罕默德制定的法律。——译者

(12) 骄傲的哲学，指伏尔泰的悲剧《穆罕默德》中发表的言论；伏尔泰在剧中称穆罕默德为“骗子”。——译者

(13) 盲目的宗派思想，指罗马的天主教会的思想。——译者

(14) 华伯登（1698—1779），英国神学家，著有专门讨论宗教与国家的关系的《宗教与国家的联盟》（1736）。——译者

第八章　论人民

建筑师在修建一座大厦之前，要勘测和探查一下此地的土质，看它是否能承载大厦的重量，同样，明智的立法者也不先从制定良好的法律本身入手，而要先研究他要为之立法的人民是否能接受他制定的法律。正是由于这个缘故，柏拉图才拒绝为阿加狄亚人和昔兰尼人制定法律，因为他发现这两个民族的人民都很富有，是不容许平等的。也正是由于这个缘故，在克里特虽有良好的法律，但却出现了许多坏人，因为米诺王统治的人民有着一身的坏毛病。

地球上有许许多多民族都曾经在没有良好的法律的情况下繁荣昌盛过；也有许许多多民族虽有良好的法律，但在他们国家存在的岁月中，也只是在一个很短暂的时期里遵守他们的法律。民族和人一样，只是在他们青年时期是温驯的，到年岁稍长，便变得难以驾驭了。习惯一旦形成，偏见一旦扎根，若想把它们加以革除，那是很危险的而且是徒劳的，如同愚蠢的和缺乏勇气的病人一看见医生就发抖一样，人民甚至不愿意你为了消灭他们的缺点而和他们谈一下他们的缺点。

如同某些疾病能搞乱人的头脑，使人失去对过去的记忆一样，在国家整个存在期间，有时候也不可能不出现一些动荡的时期，这时候，如同疾病给人造成危害一样，大动乱也将给人民造成大灾难，因而使人们对过去不是遗忘而是感到恐惧。这时，经历了内战的战火荼毒的国家可以说是从灰烬中得到了新生，脱离了死神的怀抱，又重新恢复了青春的活力。莱格古士时代的斯巴达就是如此，塔尔干王朝后的罗马也是如此；在我们这个时代，把暴君驱逐之后的荷兰和瑞士也是如此。

不过，这种事例是罕见的，是例外；造成这种例外的原因，是可以在这些例外的国家的特殊体制中找到的。这种例外，在同一个民族中不可能出现两次，因为，他们必须尚处于野蛮状态，才能重新获得自由，而一旦他们的政治活力衰竭之后，他们就不可能如此了。这时候，忧患将摧毁他们，而革命也不可能使他们重新振奋起来：他们身上的枷锁一被打碎，他们就四分五散，不再成为一个民族了。今后，

他们需要的是主人，而不是解放者。自由的人民啊，请你们记住这句箴言：我们能争取自由，但我们永远不能恢复自由。

如同人一样，每个民族也是有一个成熟期的；只有等她到了这个时期，才能使之服从法律[(1)]。不过，一个国家的人民什么时候才到成熟期，那是很不容易识别的。如果想把它提早的话，那是一定会遭到失败的。有些民族生来就是可以用法律加以约束的，而另外有些民族即使等上十个世纪也是不可能用纪律约束他们的。俄罗斯人永远不可能成为真正开化的民族，因为他们开化的时间太早了。彼得[(2)]有模仿的天才，但他没有真正的天才；真正的天才是创造性的，是白手起家、从无到有的。在他所做的事情中，虽说有些是好的，但大多数都不合时宜。他知道他的人民是野蛮的，但他没有发现他的人民尚未成熟到可以开化的程度。在需要把他的人民磨砺成吃苦耐劳的民族时，他却想把他们培养成文质彬彬的人；在需要把他的人民培养成俄国人的时候，他却想先把他们培养成德国人或英国人。由于他试图使他的臣民相信他们已经达到了他们尚未达到的那种样子，反而妨碍了他们达到可能达到的样子。有一个法国教师就是这样培养他的学生的：他想使他的学生在孩童时候就显得聪明过人，结果反而使他一事无成。俄罗斯帝国企图使全欧洲对它拱手称臣，但结果很可能是它自己被欧洲所降伏。它的附庸即那些和它比邻而居的鞑靼人将成为它的主人和我们的主人。我觉得这场巨变是必定会发生的；欧洲各国的君主都在共同努力使之加速到来。

【注释】

(1) 这段话，1782年的版本作："青年不是童年。如同人一样，每个民族都有一个青年时期，或者说，都有一个成熟时期，只有等她到了这个时期，才能使之服从法律。"——原编者注

(2) 彼得，指俄皇彼得大帝（1672—1725），1782—1725在位。——译者

第九章　论人民（续）

大自然为了使一个人的身材长得很匀称，便给它定了一个限度，超过了这个限度，他不是长成一个巨人就是成为一个侏儒。同样，对于一个体制良好的国家，它的幅员也是有界限的：既不使它过大，以致难于治理；也不使它过小，以致不能养活它的人民。任何一个政治体都有一个它不能超过的力量的极限。然而，由于不断扩张，它往往会离开这个极限。社会的纽带愈扩大，便愈松弛。一般地说，符合比例的小国是比一个大国治理得更好的。

有千百种理由证明这条准则。首先，如同杠杆愈长则悬在其末端的物体便变得愈重一样，距离愈遥远，行政便愈困难。随着层次的增多，行政的负担便愈沉重，因为每个乡镇都有它的行政机关，其费用要由人民来负担；每个县也有由人民负担其费用的机关；县之上有知州和知府，再往上还有巡抚和总督。愈往上，人民的负担便愈增多，而且负担这些费用的，都是穷苦的人民。最后，还有那个把全体人民压垮的最高政府。这么多超重的负担必将耗尽臣民的钱财。由这么多不同层次的政府治理，不仅没有治理得更好，反而比在他们头上只有一个政府治理得更糟。这时候，如果出现非常情况的话，人民简直就没有余力来负担了。国家一告急，往往就濒临灭亡的前夕了。

不仅如此，更严重的是：政府还更加缺乏能力和果断的措施去执行法律，去防止官吏骚扰百姓与滥用职权，去消弭边远地区发生的动乱。此外，人民对他们根本见不着面的首领，对他们看起来如同异域的祖国，对大部分是他们不相认识的同胞，也更加缺乏感情。要使那么多风俗习惯和自然条件迥然不同的省份都遵守同一种法律，接受同一种治理方式，那是不可能的。然而，如果对生活在同样的首领之下的人民实行不同的法律的话，那就必然会引起纠纷和混乱，再加上他们彼此不断的交往，互相通婚，采取别人的风俗习惯，因而也就不知道他们祖先的遗风对他们是好还是不好了。在这样一种由一个至高无上的行政权威聚集在一起而彼此又互不认识的人群里，人们的才智必然会被埋没，他们的美德无人知晓，他们的恶行也不会受到惩罚。首领们公务繁忙，不可能事事躬亲，结果，实际统治国家的，是那些小

吏；而为了维护公共权威（对于公共权威，那些远离其监督的官员们总是想方设法规避或窃取的）而采取的措施，必将耗尽政府的精力，使政府没有余力来关心人民的幸福，甚至在紧要关头几乎连用来保卫它自己的力量也没有了。就这样，一个躯体过于庞大的共同体就会在它自身的重压下遭到削弱和毁灭。

另外，国家为了自身的巩固，为了经受得住难以避免的动乱和为了保护自己而不得不做出一些努力，就需要有一个可靠的基础，因为，无论哪个国家的人民都有一种离心力，像笛卡儿所说的漩涡[(1)]那样使他们不断地互相发生影响，都想牺牲邻人来扩大自己，因而弱者不久就有被吞灭的危险，而且，除非大家都处于某种平衡状态，使压力处处都差不多相等，否则，谁也保不住自己。

由此可见，既有需要扩张的理由，也有需要收缩的理由。能在这两者之间找到最有利于国家生存的比例，那不是一项只有微小的政治才能就能做到的。我们可以这样一般地说：前者是对外的和相对的，因而应当从属于后者，因为后者是对内的和绝对的。一个健康有力的体制，是我们应当办好的第一件事情；我们对一个良好的政府产生的活力的重视，应当大于对一个广大的国土提供的资源。

此外，我们还发现：有些国家由于其体制的本身而需要侵占他国的领土，而且，为了维持它们自己的存在，便不得不无休止地对外扩张。也许它们自以为有这种需要是一件好事，殊不知这恰恰预示着随着它们版图扩大到了极限，它们不可避免的灭亡的时刻也就到来了。

【注释】

(1) 笛卡儿在他的《哲学原理》（1644）中说宇宙是由物质和运动这两个要素构成的：物质在运动的不断推动下，分裂成许多小块；而推动物质的运动，其本身也在不断分化，形成许多涡流。——译者

第十章　论人民（续）

我们可以用两种事物来衡量一个政治共同体。这两种事物，一个是它的领土的大小，另一个是它的人口的多寡。在这两种事物之间存在着一个使国家真正伟大的适当的比例。构成国家的，是人民；而供养人民的，是土地。因此，这个关系在于使国家的土地足以养活其居民，而居民的人数恰好是土地能供养的那么多。一定数目的人民的最大限度的力量就来自这个比例。因为，如果土地太多，则对土地的保卫就是一项沉重的负担，耕种土地的人力就不足，物产就会过剩：这是出现防卫战争的近因。如果土地不足，则国家就会觊觎邻国的土地来补充自己的土地：这就是引起进攻战争的近因。一个民族，如果由于其所处的位置而只能在通商和战争之间选择其一的话，那它本身就是很脆弱的：它要依靠它的四邻，要受局势发展的影响，因而便只能有一个风雨飘摇的短暂的存在。它要么征服他人以改变其处境，否则，就只好被他人征服而灭亡；它只能依靠它的渺小或伟大，才能保有它的自由。

要计算出国土面积和人口数目之间互相适合的确切的比例，那是不可能的，因为，不仅土地的质量、肥沃的程度、产物的性质和气候的影响有许多差异，而且还由于居住在这块土地上的居民的体质也不同；再加上居住在肥沃之地的人消耗少，而居住在贫瘠之地的人的消耗多。另外还要考虑到妇女生育能力的强弱不同，考虑到国家的政策是否有利于人口的繁衍，还要看一个立法者打算用他所立的法使这块土地上能承受多少人口。在这一点上，一个立法者不能根据他所看到的情况而要根据他所预见到的情况来做判断；不能根据人口现在的情况而要根据人口天然地可以达到的情况来判断。另外，由于各个地方有许多特殊的原因，迫使人们或允许人们拥有比他们实际的需要更多的土地。例如山地的人们就可以扩张他们的土地，因为山地的自然产物，即树木和牧草，花费的劳动少；而经验也告诉我们：山地的妇女们的生育能力比平原地的妇女强，而且一大块坡地上只有一小块可以耕种的平地。反之，在濒海之地，即使是在几乎寸草不长的岩石和沙滩上，人们也可以集中聚居，因为捕鱼可以代替大部分土地的产物，

而且必须集中居住才能打退海盗；此外，他们还可以用殖民的办法来分散过多的居民。

要奠定一个国家，除了上述条件以外，还要另外再加上一个条件。这个条件不能代替其他条件，但是，如果没有这个条件，则其他条件便全都不起作用。我说的这个条件是：人民必须享有富足与和平，因为在国家初建之时，就如同一支军队组编之时一样，是共同体最缺乏抵抗力和最容易被摧毁的时刻。人们的抵抗力即使是在绝对没有秩序时也比酝酿时大；因为在酝酿时，每个人都只顾他自己的地位而不顾危险。在这关键时刻，如果突然发生战争、饥荒或暴乱的话，国家就必然会被倾覆。

我的意思并不是说在这些风暴时期不能建立政府；事实上，有许多政府就是在这种时期建立的。我的意思是说，使国家遭到毁灭的，正是这些政府本身。篡权者往往要制造混乱或选择在混乱的时期，利用公众的恐惧心理通过人民在头脑冷静的时候绝不采纳的各种危害人民的法律。建立政府的时机的选择，是人们据以区别它是由立法者建立的还是由暴君建立的最可靠的标志之一。

然则，什么样的人民适合于立法呢？适合于立法的，是这样一种人民：他们虽然已经由某种起源、利益或约定联系在一起，但他们还不曾受过法律的真正束缚；他们没有根深蒂固的习惯或迷信思想；他们既不怕遭到外敌的突然入侵，也不参与邻国的纠纷，而且可以单独抵抗它们当中的任何一个，或者和一个联合起来击退另一个；他们的每一个成员都为其他成员所认识；他们绝不强迫一个人担负超过其能力的重担；他们没有其他民族的帮助也能过活，而其他民族没有他们也能过活[(1)]；他们既不富也不穷，可以自己满足自己；最后，他们可以把古老民族的坚韧性和一个新兴民族的温顺性结合起来。立法工作之难，不难在它必须建立的东西，而更多的是难在它必须摧毁的东西。成功的事例之所以如此稀少，是由于很难找到能与社会的需要相结合的自然的淳朴民风。的确，这些条件是很难全都齐备的，所以体制良好的国家为数不多。

在欧洲有一个可以为之立法的国家；这个国家是科西嘉岛。这个勇敢的民族在恢复和保卫他们的自由方面所表现的坚韧不拔的气概，

值得一个智者去教导他们如何保持他们的自由。我有某种预感：终有一天，这个小岛将震撼全欧洲。[(2)]

【注释】

(1) 在两个相邻的国家中，如果一个没有另一个就不能过活的话，则对前一个国家来说，这种局面就很难堪，而对后一个国家来说就很危险。在这种情况下，任何一个明智的国家都将努力迅速摆脱这种对另一个国家的依赖。被包围在墨西哥帝国领土中的斯拉斯加拉共和国宁肯不吃盐，也不花钱从墨西哥人手中买盐吃，更不愿意接受墨西哥人免费白送的盐。斯拉斯加拉人看出了隐藏在这种慷慨大方背后的陷阱，因此他们保住了他们的自由。这个被包围在一个大帝国中的小国，最后终于成了使那个大帝国覆亡的工具。——作者

(2) 在历史上，科西嘉岛屡遭外来势力的侵凌，先后受到罗马教廷和比萨人的统治，到14世纪又落入了热那亚人的手里。1762年卢梭的《社会契约论》发表的时候，这个小小的岛国依然是热那亚的属地②，没有获得独立。

1764年，有一个名叫布达富科的军官读了卢梭在《社会契约论》中对科西嘉人民所说的这段赞扬的话以后，深受感动，便写信给卢梭，要求他对科西嘉的政治制度，特别是贵族特权问题，发表看法。布达富科在信中说："科西嘉差不多就处于你所说的可以进行立法的情况。它迄今还不曾负荷过法律的真正束缚，它不怕被突然的侵略所摧毁，它不需要其他民族的帮助也能过活，它既不富也不穷，完全能够自给自足。"卢梭把布达富科寄给他的材料看了以后，欣然答应了布达富科的要求，为科西嘉人写了一部《科西嘉制宪意见书》。他在《意见书》的序言中说："科西嘉人民正处于可以使一部良好的宪法得到实施的理想状态。"——译者

②到1768年并入法国。——译者

第十一章　论各种不同的立法体系

如果我们努力探索全体人民的最大幸福——这是一切立法体系的最终目的——究竟是什么，那么，我们将发现它可以归结为两个主要的目标，即自由 与与平等 [(1)] 。为什么要自由？这是因为一个人如果依附于他人了，则国家共同体就会少去这个人的力量。为什么要平等？这是因为没有平等，自由就不可能存在。

什么是政治自由，我在前面已经说过了 [(2)] ，至于平等，我们不能从这个词的字面意思理解为是指一切人的权力和财富是绝对相等的。它的意思是指：任何人的权力都不能成为暴力，而必须按等级和法律行使；在财富方面，任何一个公民都不能富到足以用金钱去购买他人，也不能穷到不得不出卖自身。这就要求大人物必须节制财富和权势，小人物必须克服贪欲与妄求。 [(3)]

有人说，这种平等是凭空想象的，实际上并不存在。不过，虽然滥用权力和财富的事情是不可避免的，难道因此就可以认为一点都不去纠正吗？正是因为事物的力量总是倾向于摧毁平等，所以才需要立法的力量倾向于维持平等。

不过，所有一切良好的体制的这些普遍的目的，在每个国家中都应当根据当地的情况和居民的特点这两者所产生的关系而加以调整；每一个民族都应当根据这种关系制定一个特殊的制度体系。这样制定的体系尽管它本身并不是最好的，但对采用它的国家来说则是最好的。例如土壤是很贫瘠的吗？或者对居民来说国家的土地是太狭小了吗？那么，你们就发展工艺制造业，用工艺品去换取你们所缺少的食品。反之，你们占有的是富庶的平原和肥美的丘陵地吗？在你们美好的土地上缺人居住吗？那你们就大力发展能使人口迅速增长的农业并关闭工艺作坊，因为工艺作坊把国家本来就为数很少的居民都聚集在几个地点，结果使国家的人口日益减少？ [(4)] 你们占有的是广阔而舒适的沿海地区吗？那你们就大量制造海船，发展通商与航海事业；你们的生活将很美好，时光会很快流逝。你们临海的那一面是难以攀缘的岩石吗？那你们就安下心来做以鱼为主要食品的野蛮人，你们的生活

也将过得很平静，很舒适，而且肯定会更幸福。总而言之一句话，除了大家都遵循的准则以外，每个民族都有某些原因使他们以特定的方式按一定的秩序生活，使他们的立法只适合于他们自己。正因为如此，过去的希伯来人和近代的阿拉伯人便以宗教为主要目的；雅典人以文学为主要目的，迦太基人和梯尔人以商业为主要目的，罗德岛人以航海为主要目的，斯巴达人以战争为主要目的，罗马人以美德为主要目的。《论法的精神》的作者以许许多多事例来论证了立法者是以何种巧妙的方法把制度引向每一个这样的目的的。[(5)]

要使一个国家的体制能真正稳固和持久，就必须严格按照实际情况行事，使自然关系和法律永远在每一点上都协同一致，而且可以这样说：法律只不过是在保障、伴随和矫正自然关系。但是，如果立法者在目的上犯了错误，因而采取了与事物的性质所产生的原则完全不同的方针，以致一个倾向于奴役，一个倾向于自由；一个倾向于致富，一个倾向于繁衍人口；一个倾向于和平，一个倾向于战争，那么，法律将不知不觉地被削弱，体制将被改变，国家将动荡不宁，最后，不是被毁灭就是会变质，于是不可战胜的自然便将重新恢复它巨大的影响力。

【注释】

(1) 着重号是原有的。——译者

(2) 见本书第一卷第八章。——译者

(3) 您想使国家巩固吗？你就尽可能使两极接近，使国中既没有豪富，也没有赤贫。这两个等级是天然不可分开的，对公共的幸福是大有危害的：前者将产生暴政的拥护者，后者将产生暴君；他们之间一直是拿公众的自由做交易，一个买，一个卖。——作者

(4) 达让松侯爵说："对于一个国家来说，任何一种对外贸易带来的好处都是虚假的。它能使某些人甚至某些城市发财致富，但整个国家却得不到任何利益，人民也不能生活得更好。"—— 作者

(5) 孟德斯鸠在《论法的精神》卷2第11章第5节说："虽然一般地说，一切国家都有一个相同的目的，就是自保，但是每一个国家又各自有

其独特的目的。扩张是罗马的目的；战争是拉栖代孟的目的；宗教是犹太法律的目的；贸易是马赛的目的；太平是中国法律的目的；航海是罗德人的法律的目的；天然的自由是野蛮人施政的目的；君主的欢乐，一般说来，是专制国家的目的；君主和国家的光荣，是君主国家的目的；每个个人的独立性是波兰法律的目的，而其结果则是对一切人的压迫。”（孟德斯鸠：《论法的精神》，张雁深译，商务印书馆1982年版，上册，第155页）——译者

第十二章　法律的分类

为了使一切都纳入秩序，或者说使公共的事物有一个尽可能好的形式，是有许多不同的关系需要考虑的。首先要考虑整个共同体对其自身所起的作用，也就是说全体对全体的比率或主权者对国家的比率。这个比率，是由比例的中项构成的；这一点，我们在后面即将谈到。

确定这种比率的法律，称为政治法。如果这种法律是明智的，我们也可以称它们为根本法，因为，如果说每个国家只能有一种良好的规划秩序的好方法的话，人民一发现它，就一定会坚决采用这种方法的；但是，如果已经建立的秩序是很坏的，人民为什么要把有碍于他们建立良好秩序的法律当作根本法呢？何况，不管怎么说，人民始终是有权改变他们的法律的，即使是最好的法律，他们也有权改变，因为，如果他们愿意自己损害自己，谁又有权阻止他们呢？

第二种关系是成员们之间或者说成员与整个共同体之间的关系。这个比率，对前者而言应当尽可能小，对后者而言应当尽可能大，以便每一个公民完全不依附任何其他人，而只依附于城邦。这一点，始终是用同样的方法实现的，因为只有国家的力量才能使它的成员们自由。从这第二个比率里就产生了民法。

人同法律之间还有第三种关系，即不服从与惩罚的关系。为了实行惩罚，就需要制定刑法；实际上，刑法与其说是一种特别的法律，还不如说是对所有其他各种法律的认可。

除了这三种法律之外，还应当加上第四种法律。这是各种法律之中最重要的一种。这种法律既不镌刻在大理石上，也不镌刻在铜表上，而是铭刻在公民们的心里。只有它是国家真正的宪法。它每天都将获得新的力量；在其他法律行将衰亡失效的时候，它可以使它们获得新生或者取代它们。它能使一个国家的人民保持他们的创制精神，用习惯的力量不知不觉地去取代权威的力量。我说的这种法律是风俗和习惯，尤其是舆论。这一点，尚不为我们的政治家们所认识，但其他的法律是否能有效地实施，却完全取决于它。伟大的立法者无不为

实现这一点而不声不响地悄悄工作着。它看起来好像只不过是一些个别的规章，但实际上，个别的规章只不过是穹隆的支架，而唯有慢慢形成的风俗才是最后构成穹隆顶上的不可动摇的拱顶石。

在这几种法律中，只有规定政府形式的政治法才与我要阐述的主题有关。

第三卷

在论述政府的各种形式之前，我们应当弄清楚“政府”这个词的确切意义。它的含义，至今尚未被人很好地解释过。

第一章　政府通论

各位读者请注意：本章必须仔细阅读。对于不仔细阅读的读者，我是无法讲解清楚的。[(1)]

一切自由的行为，都是由两个原因相结合而产生的。这两个原因，一个是精神的，即决定这种行为的意志；另一个是物理的，即实施这种行为的力量。当我向一个目标走去的时候，首先必须是我心里想走到那里去，其次是我的腿能使我走到那里去。一个瘫痪的人想跑，一个身子灵活的人不想跑，这两个人都将停止在原地不动。政治体也有这种动力；我们可以同样把它们区分为力量与意志，把后者称为立法权力，把前者称为行政权力。没有这两者的结合，政治体便不能或者不应当做任何事情。

我们已经说过，立法的权力是属于人民的，而且只能属于人民，反之，从前面阐述的原则，我们就可以很容易地看出：行政权力是不像立法权力或主权权力那样具有普遍性，因为它涉及的只是个别行为；这种个别行为不属于立法行为，因此也不属于主权行为，因为主权者的一切行为都只能是法律。

因此，公共的力量就需要有一个适当的代理其行动的人，在公意的指导下发挥作用；他将充当国家和主权者之间的联系；他对公共人格发挥的作用，就有点儿像把灵魂和身体联合起来对人发挥作用一样。国家之所以需要政府，其理由就在于此。人们往往把政府和主权者混为一谈，实际上，政府只不过是主权者的执行人。

然则，什么是政府呢？政府是介于臣民和主权者之间使这两者互相沟通的中间体。它的任务是执行法律和维护自由，既维护社会的自由，也维护政治的自由。

这种中间体的成员称为行政官或“国王”，也就是说他们是执政者，而整个中间体则称为“君主”。[(2)] [(3)] 由此可见，有些人认为使人民服从首领的行为绝不是一项契约行为，这是很有道理的：因为这只不过是一种委派，一种任用；他们只不过是主权者任命的官吏，是以主

权者的名义行使主权者托付给他们的权力的。主权者在高兴的时候，可以对托付给他们的权力加以限制、修改或收回。如果把这样一种权力转让给他人，那是同社会共同体的性质不相容的，是同结合的目的相违背的。

因此，我把行政权力的合法行使称为政府或最高行政；把负责这种行政的个人或团体称为君主或行政官。

正是在政府之中，存在着中间力量；中间力量的比率，就是全体对全体的比率，也就是主权者对国家的比率。我们可以用一个连比的两外项来表示主权者对国家的比率，而连比的中项就是政府。政府从主权者那里收到命令，然后向人民发布；而要使国家处于良好的平衡状态，就需要全都保持平衡，使政府自乘的乘积或幂与一方面既是主权者另一方面又是臣民的公民的乘积或幂相等。[(4)]

需要注意的是，只要我们改变这三项中的任何一项，就必然会立刻破坏这个比例。如果主权者想行使政府的职权，或者行政官想制定法律，或者臣民拒绝服从，则混乱就会代替规则，力量和意志就不再协调一致，国家就会解体，不是陷入专制主义，就是陷入无政府状态。总之，正如每一个连比中只有一个中项一样，一个国家之中也只能有一个可能的好政府。但是，由于千百种事件将改变一个民族的这些比率，所以，不仅不同的政府对不同的民族都可能是好政府，而且，不同的政府在不同的时代对同一个民族也可能是好政府。

为了使人们对于在两个外项之间起关键作用的比率有一个概念，我可以举一个最容易解释的比率即以人口的数目为例来说明这个问题。

假定一个国家是由一万公民组成的；主权者是被集体地当作一个整体，而作为臣民的每一个个人则被看作是个体。这样，主权者对臣民就是一万比一，也就是说，每一个国家的成员的那一部分权力便只有主权权威的一万分之一，尽管他是完全服从主权。假如人民的数目是十万人，臣民的情况依然不变，这时候，虽然每个人都同等地担负着制定法律的职责，但他的表决权便缩小到只有十万分之一，对法律的制定的影响力便缩减到只有原来的十分之一。这时候，臣民依然还是一，而主权者的比率便随着公民人数的增加而增大。由此可见，国家愈扩大，自由便愈缩小。

我所说的比率增大，意思是说它将愈来愈不相等了。因此，在数学家看来比率是变大了，而在一般人看来比率却变小了，因为前者是根据数量来考虑比率的，是以商数来衡量的，而后者则是按相同性来考虑比率的，是以相似性来衡量的。

因此，个别意志对公意的比率愈小，也就是说风尚对法律的比率愈小，则控制力便应当加大；政府若要成为好政府，便应当随着人民人数的增多而相应地加强其力量。

另一方面，由于国家的扩大将使公共权力的受托者有更多的企图和方法滥用他们的权力，因此，当政府拥有更多的约束人民的力量的时候，主权者也应当拥有更多的力量约束政府。我在这里说的，不是绝对的力量，而是国家各部分的相对的力量。

从这一复比例中就可以看出：主权者、君主和人民之间的连比例，绝不是一种臆造的概念，而是政治共同体的性质必然产生的结果。另外，由于两个外项之一，即作为臣民的人民，是固定不变地为“一”，因此，每当这种复比增大或缩小的时候，单比也同样地增大或缩小，中项也就随之改变。由此可见，唯一的和绝对的政府体制是不存在的；有多少个大小不同的国家，便有多少种不同性质的政府。

如果有人嘲笑这种衡量方法，说什么要找到这种比例的中项和组成政府共同体，按照我在这里所说的，就只需求出人口数字的平方根就行了。如果这样来取笑我的话，我将回答说，我在这里只不过是以人口的数目作一个例子，而且我所说的比率，不仅是用人口数目来衡量，而且还一般地要用由许多原因造成的作用量来衡量。虽然我为了少用文字来解释我的意思，因而暂时借用了数学上的术语，但我并不是不知道数学的精确性在精神的数量中是不存在的。

政府是那个包括它在内的大政治体中的小政治体；它是一个具有一定能力的精神人格，既像主权者那样是主动的，又像国家那样是被动的，而且，我们还可以把它分解成其他相似的比率，从而产生新的比率，并按政府的等级产生另外的比例，这样一步一步地一直分解到一个不能再分的中项为止，也就是说，直到一个唯一的首领或最高行政官为止。这个首领或最高的行政官可以被看作是这个序列中分数级数和整数级数之间的“一”。

其实，我们用不着费脑筋去琢磨那么一大堆数学用语，只需把政府看作是国家中的一个新的政治体就行了：它与人民和主权者是截然有别的，它是这两者之间的中间体。

在这两个政治体之间有这样一个主要的区别，即：国家是以它自身而存在，而政府则是由主权者而存在，因此，君主的统治意志只能是而且也应当是执行公意或法律；他的力量只不过是集中在他身上的公共的力量而已。一当他想自行采取某种绝对的和独立的行为，则总体的联系便开始松弛，最后，如果君主具有了某种比主权者的意志更为活跃的个别意志，并使他手中掌握的公共力量服从他的个别意志，这时，可以说就会出现两个主权者：一个是权利上的主权者，一个是事实上的主权者。这样一来，社会的结合马上就会消失，政治共同体就会立即瓦解。

不过，为了使政府共同体有一个真实的存在，有一个使它与国家共同体截然有别的真正的生命；为了使它的全体成员都能协调一致，奔向它为之建立的目的，它就必须有一个单独的"我"，有一个为它的成员共有的意志，有一种力量，有一种为维护其存在的特有的意志。这种单独的存在，指的是它有权召开大会，召开行政会议，并有审议问题和解决问题的权力，有某些权利和头衔以及君主独有的特权，使行政官的地位随着他肩负的责任愈重大便愈显得尊荣。困难在于如何安排整体之中的这个下属，使它在建立它自己的体制的时候不至于改变总的体制，使它始终要明确区分用来保护它自己的存在的个别力量和用来保护国家的存在的公共力量。总之，它必须时时准备为了人民而牺牲政府，而不能为了政府而牺牲人民。

尽管政府是由另外一个人为的政治共同体所产生的人为的政治共同体，它在某种程度上只有一种假借的和从属的生命，但这并不妨碍它以或多或少的活力与明快的方式行事，并且可以说是享有一种或多或少的充沛精力的健康；总之，只要它不直接背离它建制的目的，它就可以根据组建的方式而或多或少地偏离这个目的。

政府对国家共同体应有的各种比率，正是从这些区别中按照国家本身会因之改变的种种偶然的和个别的比率而产生的。因为，如果这些比率按照它所从属的政治共同体的缺陷而改变的话，一个本身是最好的政府也往往会变成最坏的政府。

【注释】

(1) 后来，卢梭在他的《山中来信》（1764）第5封信中又再次提请读者在阅读《社会契约论》第三卷第一和第二章时，务必细心。他在第5封信中关于政府形式的几段话，对我们阅读本卷大有帮助，特摘译如下：

“在‘政府’这个名词中，包含有一些含混不清的意思，必须多说几句加以解释。‘政府’一词的含义，并不是在所有的国家中都是相同的，推究其原因，是由于各国的宪法并不完全一样。在君主国，行政权和主权的行使是结合在一起的，政府就是君主本人；他通过他的大臣、资政和各种绝对顺从他的意志的团体，行使他的权力。而在共和国，尤其是在民主制国家中，主权者从来不直接亲自行使政权；这一点，与君主国完全不同。在民主制国家中，政府只不过是行使行政权的机构，而行政权与主权是截然有别的。这个区别是非常重要的。为了弄清楚这一点，人们在阅读《社会契约论》第三卷第一和第二两章时务必留心。我已尽力在这两章把它们确切的意思解说清楚了，而不像有些人那样故意含糊其辞，以便按照他们的需要随心所欲地加以解释。”（卢梭：《山中来信》第5封信，见《卢梭全集》第3卷，伽里玛出版社1964年版，第770—771页）——译者

(2) 所以，在威尼斯，即使大公不出席的时候，人们也仍然称大议会为“尊贵的君主”。——作者

(3) 法文的“国王”（roi）来自拉丁文的rex，意为“执政者”。卢梭在此处用“国王”这个词的目的，是提醒人们注意“执政者”与“主权者”的区别。用“君主”（prince）这个词指行政官的总体，则是卢梭特有的用法。——译者

(4) 这段话的意思，概括起来是：两外项（一方面既是主权者另一方面又是臣民的公民）的乘积等于两中项（政府）的乘积，即：主权者/政府 = 政府/臣民，也就是：政府×政府 = 主权者×臣民。——译者

第二章　论不同的政府形式的建制原则

为了阐述这些区别的一般原因，在这里就需要像我在前面解释国家与主权者之间的区别那样，把君主和政府的区别详加解释。

行政官共同体可以由或多或少的成员组成。我们已经说过，人民的人数愈多，主权者对臣民的比率便愈大；根据同样明显的理由，我们也可以说政府对行政官的比率也是如此。

既然政府的全部力量始终是国家的力量，是不变的，那么，我们便可以得出结论说：它愈把这种力量消耗在它自己的成员身上，它剩下来用于全体人民的力量便愈少。

由此可见，行政官的人数愈多，政府便愈弱。由于这条准则是带根本性的，所以让我们多花些力气详细解释一下。

在行政官个人的身上，我们发现有三种本质不同的意志。首先是他个人固有的意志；这种意志倾向于维护他个人的利益。其次是行政官集体的意志；这种意志唯一无二地只关心君主的利益，我们可以称它为团体的意志；就其对政府的关系而言，是公共的；就其对国家（政府是国家的一部分）的关系而言，则是个别的。第三是人民的意志亦即主权者的意志；这种意志无论是对被看作是全体的国家而言，还是对被看作是全体的一部分的政府而言，都是公意。

在一个完善的立法体系里，个别意志或个人的意志等于零，是不起任何作用的；政府本身的意志完全是从属的，因此只有公意即主权者的意志始终占主导地位，是其他各种意志应当遵循的唯一标准。

然而，按照自然的秩序，情况却恰恰相反：在这些不同的意志中，哪个愈是能集中，哪个便愈趋活跃。因此，公意总是最弱的，团体的意志居第二位，个别的意志则占居这几种意志的首位，结果，政府的每个成员首先是他自己，然后是行政官，再往后才是公民，这和社会秩序要求的顺序正好完全相反。

把这一点说明之后，现在假定政府完全掌握在单独一个人的手里，这时，个别意志和团体意志便完全结合起来了，从而团体意志便达到了它可能达到的最大强度。由于力量的运用要取决于意志的强度，而政府的绝对权力又是永远不变的，因此，最活跃的政府是单独一个人执掌的政府。

反之，如果把政府和立法权合在一起，使主权者成为君主，有多少公民就有多少行政官，这时，和公意混合在一起的团体意志，不仅不会有比公意更多的活跃性，反而会让个别意志保留其全部力量，其结果，尽管政府仍然有它的绝对力量，但它相对的力量或活跃性，便处于最低程度。

这些比率是无可辩驳的，而且，从其他方面观察，也可证明这一点。例如，每一个行政官在行政官的集体里，总是比每个公民在公民的集体里更活跃的，因此，个别意志对政府行为的影响力总是比主权者的影响力大的。因为，每一个行政官几乎都在政府里担任某种职务，而每一个公民，个别地说，并不具有主权的任何职能，何况国家愈大，它的实际力量便愈增加，尽管不是按国家幅员的比例增加。但是，如果国家依然是原来那样大，行政官的人数即使增加的话，那也没有用，政府并不因此便获得更多的实际力量。因为这种实际力量就是国家的力量，这两者的大小永远是相等的，所以，政府的相对力量或活跃程度便趋于减少，而它的绝对力量或实际力量并不因此而增加。

还可以肯定的是，随着经手人员的增多，公务的处理反而愈慢。由于过分审慎，便不大重视时机，就会坐失良机；翻来覆去地考虑，往往会失去考虑的结果。

我已经论证了随着行政官人数的增多，政府的行动反而愈松弛。我在前面还论证了人民的数目愈多，抑制力便应愈加大。由此可见，行政官对政府的比率，应当与臣民对主权者的比率成反比，这就是说，国家愈大，政府便应愈紧缩，首领的数目应当随着人民人数的增加而按比例减少。

不过，我在这里论述的，只是政府的相对力量，而没有涉及它的正当性。因为，反过来说，行政官的人数愈多，则团体的意志便愈接近公意；而如果只有一个唯一的行政官的话，则团体的意志便必然是

我在前面所说的个别意志。这样，人们一方面有所失，在另一方面便有所得。立法者的高明之处就在于如何使永远互成反比的政府的力量与政府的意志结合成一个最有利于国家的比率。

第三章　政府的分类

我们在前一章已经讲到了为什么政府的类别或形式是按组成政府的成员的人数来区分的，现在在本章，让我们来谈怎样对政府进行分类。

首先，主权者可以把政府的职权交给全体人民或交给大部分人民，从而使担任行政官的公民的人数比个别的单纯的公民的人数多；这种形式的政府称为“民主制”。

主权者也可以把政府只交给一小部分人掌管，从而使单纯的公民的人数比行政官多；这种形式的政府称为“贵族制”。

最后，主权者也可以把整个政府交给唯一无二的一个行政官手里，而所有的其他行政官都从他那里获取权力。这第三种形式是最常见的，称为“君主制”或王国政府。

应当指出，所有这几种形式，至少前两种形式，是可以或多或少地变动的，甚至还有相当大的变动幅度。因为民主制的行政官可以包括全体人民，或者缩小到半数人民；贵族制的行政官也可以从半数人民缩小到人数不定的极少数人；就连王位也可以按某种形式划分，斯巴达根据其宪法一直有两位国王，罗马帝国甚至同时有八个皇帝，人们也不因此就说罗马帝国分裂了。每一种政府形式和另一种政府形式总会在某一点上相混同，因此，名称虽然只有这三种，但实际上，国家有多少公民，政府就可能有多少种不同的形式。

另外，由于同一个政府在某些方面可以再细分为若干部分，这一部分按一种方式施政，另一部分按另一种方式施政，因此从这三种形式的结合中可以产生出许多混合形式，其中的每一种形式都可由这些简单的形式衍生出来。

每个时代的人们都在争论什么样的政府形式是最好的，而没有看到每一种形式在某种情况下都是最好的，而在另一种情况下又是最坏的。

如果说在不同的国家里，最高行政官的人数应当与公民的人数成反比，那么，一般地说，民主制适合于小国，贵族制适合于中等国家，而君主制则适合于大国。这条法则是立刻就可以从原则中得出来的。然而，面对那些可以产生许多例外的情况，又该怎么办呢？

第四章　论民主制

制定法律的人比谁都更清楚应当怎样执行和解释法律，因此就显得似乎是只有把行政权和立法权能够结合在一起的体制才可能是最好的体制。然而，正是这种情况使这个政府在某些方面感到能力不够，无法胜任其工作，因为应当加以区别的事物没有被区别开，君主和主权者是同一个人，因而可以说必然形成一种没有政府的政府。

由制定法律的人去执行法律，这是不好的；而人民共同体把他们的注意力从带普遍性的事物转向个别事物，这也是不好的。再没有什么事情比个人的利益在公共事务中发生影响更危险的了。而政府的滥用法律，与立法者的判断错误带来的危害相比，是小得多的，而判断错误又是个人的看法难以避免的后果。这时候，由于国家在本质上起了变化，因而一切改革都无法实施了。从来不钻政府行政缺陷的空子的人民，是不会滥用他们的独立自主的；一直是治理得很好的人民，是不需要被人统治的。

按照“民主制”这个词的严格意义来看，真正的民主制从来就没有过，而且将来也不会有。多数人统治而少数人被统治，这是违反自然秩序的；让人民经常不断地集合起来处理公共事务，这也是不可想象的，而且，我们很容易就可看出，如果因此而设立许多机构，其结果就不可能不改变行政的形式。

因此，我认为这是一条定则，即：如果政府的职权是分掌在许多人的手里的话，那么，少数人迟早会独揽大权的，因为，仅仅是为了处理事务方便起见，他们自然而然地就会这样做的。

何况这种政府还要具备许多难于全都齐备的条件啊！首先要有一个很小的国家[(1)]，让人民很容易集合，使每个公民都能很容易地认识所有的公民；其次要有一种很纯朴的风尚，以免产生许多麻烦事和吵闹不休的争端；第三，在社会地位和财富方面大家都相当平等，没有这方面的平等，权利和权力的平等就不能持久。最后，还很少有甚至根本没有奢侈，[(2)]因为奢侈是财富过多的结果，或者说，正是由于它，人们才去追求财富，因此，它既败坏了富人，也败坏了穷人：以

占有欲败坏前者，以贪婪心败坏后者，使国家变得软弱和爱好虚荣，从而丧失它的全体公民，让一些人奴役另一些人，并使他们最后全都成为舆论的奴隶。

有一位著名的著述家之所以认为美德是共和国的原则，其道理就在于此[(3)]。因为，没有美德，所有的上述条件就不可能长久存在。不过，由于他没有做出这些必要的区分，这位伟大的天才往往立论不够确切，有时候还缺乏明晰，没有看到主权权威既然到处都是相同的，那么，一切体制美好的国家都将有同样的原则。当然，这或多或少地要随政府的形式而定。

此外，还需指出的是，没有任何一种政府是像民主制政府或人民的政府这样容易发生内战和内乱的了，因为，没有任何一种政府是像它那样强烈地倾向于不断改变形式，需要更多的警觉性和勇气来保持它自己的形式。在这种体制下，公民们尤其应当以勇气和力量来武装自己，在他们一生中天天都要在心里牢牢记住一位德高望重的侯爵[(4)]在波兰议会所说的这句话："我甘冒危险也要自由，绝不愿为了安宁而受奴役。"

如果真有一种神的子民的话，他们是会按民主制来治理的，但是，这么完美的政府是不适合于人类的。[(5)]

【注释】

(1) 在卢梭的心目中，最符合这一条件的，是城邦式的日内瓦共和国。——译者

(2) 在18世纪的法国，人们崇尚奢侈，甚至有不少政论家和文学家在这方面著书立说，加以鼓吹，其中尤以麦隆的《论商业》（1734）和伏尔泰的《世俗人》（1736）为当时的人们广为传诵。卢梭与他的同时代人相反，对奢侈之风屡加抨击，甚至在这里把力戒奢侈作为民主制度要求的条件之一。卢梭是一位政治哲学家和道德学家，他撰写《政治制度论》就是从道德伦理方面入手的。了解这一点，对深入探讨卢梭的政治思想的形成和发展是大有必要的。——译者

(3) 句中“著名的著述家”指孟德斯鸠。孟德斯鸠在《论法的精神》第3卷第3章中说：“在人民的国家里，还需要另外一种动力，那就是美德。”——译者

(4) 指波兰国王的父亲，即后来的洛林公爵斯坦尼斯拉斯·勒辛斯基（1677—1766）。——译者

(5) 有些人根据这段话，就认为卢梭不赞成民主制。这种看法，是一种误解。因为卢梭在本章的论述，只是从民主制“这个词的严格意义”来说的。民主制作为一种政府形式是难于实现的，但这并不意味着作为一种政治制度也是不能实现的。恰恰相反，在卢梭的心目中，唯有民主制才是唯一合法的政治制度，因为它完全是建立在公意的基础之上的。请参见本卷第12章和第15章卢梭关于古罗马人和古希腊人直接参加国家政务的叙述。——译者

第五章　论贵族制[1]

我们在这里有两种完全不同的精神人格，即政府与主权者，因此也有两种公意，一种是对全体公民而言，一种只是对政府的成员而言。尽管政府可以随它自己的意思制定其内部的政策，但它除非是以主权者的名义，也就是说除非以人民本身的名义，否则，是绝不能对人民发号施令的。这一点，它应当永远不要忘记。

最初的社会是按贵族制的方式来治理的，由各个家族的首领们来讨论公共事务，年轻人毫无怨言地服从有经验的人的权威，因此才有长老、老者、元老和尊长这些名称。北美洲的野蛮人直到今天还是这样来治理他们自己，而且治理得很好。

但是，随着制度所造成的不平等打破了自然的不平等，财富和权势[2]比年龄更受到尊重，因此贵族制便改为由选举产生；最后，由于权势随着财产可以由父亲传给儿子，因而便形成了世家，从而使政府成为世袭的，以致有些人年仅二十岁就当上“元老”了。

因此有三种贵族制，即：自然形成的、选举产生的和世袭的。第一种只适合于最纯朴的民族，第三种是所有一切政府之中最坏的，第二种是最好的，是按严格意义说来的贵族制。

第二种贵族制，除了可以区分两种权力这一优点以外，它还有可以选择其成员这个优点；因为在人民的政府中，所有的公民生来就是行政官。而在这种贵族制中，行政官只有一小部分人，而且是由选举产生的[3]；通过这个办法，就可选出行端品正、有见识、有经验和有其他为公众敬重的才能的人，因为这几项优点是治理好国家的新的保证。

还有，集会更方便，对事务的讨论更详细，办事更快捷和有条理；受人尊敬的元老们比一群不为人知或受人轻视的人对外更有威信。

总之，最好的和最自然的秩序是由最贤明的人来治理群众，只要能确定他们治理群众的目的是为了群众的利益而不是为了他们自己的利益。切不可徒劳无益地增加办事机构，也不可用两万人去做只需一百个经过挑选的人就能做得更好的事情。不过，应当指出：共同体[(4)]由于其利益攸关，在这里便开始更少地按照公意的要求去指导公共的力量了，而且，另外有一个不可避免的倾向又会夺走法律的一部分执行力量。

还需指出的是，一个国家的幅员不能太小，人民不能太率直和单纯，以致法律的执行可以像好的民主制国家那样直接由公意决定。不过，国家也不能太大，以致首领们必须分散到各地去治理，从而让每个首领都把主权者的权力带一部分到他那个地区去，以致逐渐逐渐地开始自行其是，最后变成了主人。

在德行方面，虽说贵族制的要求不像民主制那么多，但它也需要一些它理应具备的德行，例如富人要节制，穷人要知足，因为绝对的平等在这里似乎是不适宜的，甚至在斯巴达也没有做到绝对平等。

此外，虽说在这种形式下会出现某些按财富的多寡来选人的现象，但一般地说，那也只是为了把公共事务的处理交给那些能把自己的时间用来更好地办理公务的人，而不是像亚里士多德说的富人总是占优势。反之，更重要的是，用对比的方法选择人，有时候会使人领悟到：在人的选择方面，应当侧重于他的才德而不要侧重于他的财富。

【注释】

(1) “贵族制”是政治学上关于国家政治体制分类的一个用语。卢梭在《社会契约论》中也使用这个词，但词中的“贵族”二字没有人们通常所说的公爵、侯爵和皇家或王室成员的意思。——译者

(2) 很显然，古人所说的Optimates，并不是指“最好的”，而是指“最有权势的”——作者

(3) 非常重要的是，必须用法律规定选举行政官的办法，因为，如果把这件事情完全听凭君主的意志办理的话，就不可避免地要陷入世袭贵族制：威尼斯和伯尔尼这两个共和国就是这样重蹈覆辙的。威尼斯

共和国早就成了一个解体的国家了，而伯尔尼共和国由于其元老院极其明智，所以才得以保存下来。这一例外，是很光荣的，但也是很危险的。——作者

(4) 指政府共同体。——译者

第六章　论君主制[1]

在此以前，我们一直是把君主看作是一个由法律的力量结合而成的精神的和集体的人格，是国家权力的受托者。现在让我们来研究这种权力是怎样集中在一个自然人——一个真实的人——的手里的。有权按照法律来行使这种权力的人，只有他一个；这个人，人们称之为君主或国王。

在其他形式的政府里，是由一个集体人格来代表一个个人，而这种政府却与之相反，是由一个人来代表一个集体人格，从而使构成君主的那种精神上的统一，同时也是身体上的统一，把法律在其他政府里要花许多力气才能集中的职能自然而然地都集中起来了。

这样，人民的意志、君主的意志、国家的公共力量和政府的个别力量，全都受这同一个动力的支配，机器的全部发条全都由同一个人的手操作，全都奔向同一个目标，没有互相抵消的对立的运动。人们不可能想象出还有什么机制是像它这样以一点儿力量就能产生最大的作用了。阿基米得[2]安安详详地坐在海边，轻松自如地引领着一条行驶在海上的大船，在我看来，阿基米得的形象正好是一个手腕高强的君主的写照：君主坐在他的宫中治理着他那庞大的国家：他指挥一切，而他自己却好像是安然不动似的。

如果说没有任何其他形式的政府比君主制政府有更多的活力的话，我们同样可以说没有任何一种个别意志是比君主的意志具有更强大的控制力和更容易推动其他力量奔向同一个目标。的确是这样的；不过，这个目标不是公众的福祉，而且，政府的这种力量的运用反而是一直不停地在损害着国家。

各国的君主都想成为绝对的，而人们远远地大声告诉他们：要做一个绝对的国王，最好的办法是使自己受到人民的爱戴。这条法则很好，而且在某些方面是很有道理的。然而，不幸的是，它在各国的王宫中却受到嘲笑。来自人民的爱戴的力量无疑是比其他力量大的，但它是不稳定的，而且是有条件的；从来没有任何一个君主对之感到过

满足，就连最好的国王都想大施淫威，永远做人民的主人。政治说教者枉自对国王们说什么人民的力量就是他们的力量，国王的最大利益是人民繁荣昌盛和力量强大；然而国王们非常清楚：这不是真的。因为，国王的个人利益，首先在于把人民弄得很软弱，很贫穷，永远不能抗拒国王。我承认，假定人民永远是完全服从的，这时候，国王的利益是要使人民强大，使人民的力量成为国王的力量，使国王能威镇四方；但是，由于这种利益是次要的和从属的，而且这两个假定是互不相容的，因此自然而然地君主就会遵循最有利于他们自己的原则了。撒母耳对希伯来人一再强调的，就是这一点；[(3)] 这也是马基雅维里非常清楚地证实了的。马基雅维里表面上好像是在给国王上课，但实际上他是在对人民上大课：他的《君主论》是共和党人的教科书。[(4)]

我们从一般的比率就可看出，君主制只适合于大国，而且，从君主制本身来看，也可证明这一点。公共行政机关的人数愈多，君主对臣民的比率便愈小，而且愈接近于相等，因而在民主制中这个比率为“1”或者说完全相等，但随着政府的收缩，这个比率便加大。当政府是掌握在单独一个人手里时，这个比率就达到了它的极限。这时候，我们发现君主与人民的距离太大，以致国家缺乏联系。为了建立联系，就需要经过许多层次，就需要王公、大臣和贵族来充实这些层次。然而这一切都不适合于一个小国。这么多层层叠叠的官员会把一个小国压垮的。

要把一个大国治理好，那是很困难的；尤其是由单独一个人来治理，那就更难了。如果由国王派代理人去治理，其后果如何，这是大家都知道的。

有一个不可避免的根本缺点，使君主制政府始终不如共和制政府。这个缺点是：在共和制政府中，公众推举到重要岗位的，几乎都是精明能干的人，这些人都能很光荣地履行他们的职责，而在君主制政府中，窃据高位的，往往是一群摇唇鼓舌的卑鄙小人和卑鄙的骗子与阴谋家。他们凭他们的那点小聪明而位列朝臣，而一登上了要津，便暴露出他们原本是无能之辈。在官员的选择方面，人民是比君主少犯错误的。在君主制中，有真才实学的人担任大臣的事例为数之少，就如同在共和制中把一个傻瓜选为政府首脑那样十分罕见。所以，如果由于某种机缘而使一个天生的治国人物[(5)] 在一个被一群徒有虚名的

官员搞得几乎百孔千疮的王国里执掌国政的话，他治国的办法之多，将使人们大为吃惊：他将为这个国家开辟一个新时代。[(6)]

一个君主制国家若想治理得很好，它的大小或者说它的幅员就要随统治这个国家的人的才能而定。征服一个国家，是比治理一个国家容易得多的。有一根足够长的杠杆，就只需用一个手指头就能动摇整个地球，而要把它扛起来，那就需要赫居里士[(7)]的肩膀了。一个国家即使很小，但拿一个君主和它相比，君主总还是很渺小的。反之，如果真有一个国家在它的首领看来是太小了，不够他的才能的施展，但是，就算他有天大的本事（这是很少见的），他也治理不好这个国家，因为，总想开疆辟土和大展鸿图的首领，往往忘记人民的利益。由于把他过多的才能滥加使用，其结果，他使人民遭的殃，并不比一个才具有限的首领使人民遭的殃少。因此我们可以这样说：一个王国每换一个新王，都应当按当朝国王本领的大小而扩大或收缩。反之，一个元老院的本领是比较固定的，国家的疆界也是稳定的，所以政府的施政就不会变得太坏。

个人专制的政府的最大的不利之处，是缺少其他两种形式的政府所具有的那种连续不断的继承性。一个国王逝世了，就需要有另外一个国王；若举行选举的话，选举期间就会出现危险的政务中断，会引起大风暴。除非公民们都大公无私，团结一致（这是这种政府难以指望的），否则，就一定会有人乘机搞阴谋和徇私舞弊。要求一个贿买国家官职的人不倒手出卖这个国家，不从弱者身上捞回强者向他勒索的钱财，那是很难的。在这样一个政府里，一切事情或迟或早都会变成金钱交易。在国王治下享受的和平，会变得比王位空缺时候的混乱还糟糕得多。

在防止这种弊病方面，人们采取过什么措施呢？人们把王位固定由某几个家族世袭，并规定了一种继承的顺序，以免在老国王驾崩之后发生争议，这就是说，以一人暂时摄政的种种不便来代替选举的不便，宁要表面的平静而不要贤明的行政，甘冒把一个小孩或一个恶魔或一个白痴捧上王座的风险，而不愿在选举好国王的事情上发生争论。人们没有考虑到在冒这种二者取一的风险的时候，几乎使一切都不利于自己了。当老丹尼斯谴责小丹尼斯做了不光彩的事情时说："我给你做过这种榜样吗？"小丹尼斯回答说："啊！可是你的父亲不是国王呀。"小丹尼斯的这句话是说得很有道理的。

当一个人上升到指挥他人的地位时，一切都来竞相剥夺他的正义感和理性。据说，人们花了许多力气想把治国的艺术教给年轻的君主，然而，这种教育似乎没有使他们获得什么教益。其实，应当首先教给他们的是服从的艺术。历史上著名的伟大的国君都不曾受过什么如何进行统治的教育。统治是这样一门学问：学得太多，反而掌握得愈少，反倒是在服从他人的过程中比在指挥他人的过程中学到的东西更多。“辨别好与坏的最可靠的办法是问你自己：如果当国王的是别人而不是你，你愿意要什么或不要什么。”[(8)]

这样一种缺乏连贯性的一个后果是：王国政府的政策很不稳定；它将随着掌管这个政府的君主或者替他掌管这个政府的人的性格而变化，有时实行这种办法，有时又实行另一种办法，没有一个长远的目标，也没有一个一贯的行为方式，变来变去，结果使国家动荡不定，朝令夕改，今天的政策，明天就变了样。而在其他形式的政府里，君主始终是同一的，所以这种变化就不会发生。我们可以这样一般地说：宫廷里玩弄阴谋诡计的人多，元老院里才智出众的人多，而在共和国，由于人们的观点比较稳定，而且大家都遵循这种观点，所以总是向着自己的目标前进。反之，王国政府的内阁每发生一次大变动，就会在国内引起一场大动荡，因为所有的大臣以及几乎所有的国王都奉行这样一个法则：在任何事情上都要采取与前任相反的政策。

从这种不连贯性中还可以看出，那些拥护君主制的政论家们的诡辩是何等荒谬：他们不但把国政比作家政，把君主比作家长（这种错误的比法，我们已经批驳过了[(9)]），而且还任意美化这位行政官，说他具有他所需要的种种才能，说君主真的是他应当的那个样子。按照他们的这种说法，王国政府显然比任何其他形式的政府更为可取，因为它无可辩驳地是最强有力的政府，而且，如果不是因为它缺少一个更符合公意的团体意志的话，它还是最好的政府呢。

柏拉图说，天资过人的国王是一个极其稀罕的人物。[(10)] 如果柏拉图的这种说法能成立的话，那我们就要问：天资和机遇要多么巧合才能给他戴上王冠呢？还有，既然王室的教育必然会败坏接受这种教育的人，那么，我们对这种为统治他人而受教育的人，还能指望他们做好事吗？可见柏拉图的说法是故意把王国政府和一个好国王的政府混为一谈。为了看清楚这种政府的本身，只需看它们在昏庸无道的君

主统治下的所作所为就够了，因为他们在即位时就是昏庸无道的；即使他们本来不昏庸无道，王位也会使他们变得昏庸无道。

这些难题并没有逃过我们的著述家们[(11)]的眼睛。但他们并不感到这有什么难解决的。他们说，解决的办法是：毫无怨言地服从[(12)]；上帝之所以给我们派来坏国王，是因为上帝震怒了，因此我们应当把这看作是上天的惩罚而忍受。这种说法当然能感化世人，但我不知道是否把它拿到神坛上去讲比在一本政治书上讲更合适。如果一位医生一再夸口能起死回生，但其医术只不过是让病人耐心等待，对于这样的医生，我们应怎样评说呢？我当然知道，遇上了坏政府，我们只好忍受，但问题在于要如何才能找到一个好政府。

【注释】

(1) 在这里，我们要重温一下卢梭在本书第二卷第六章中对"一切合法的政府都是共和制"这句话所加的脚注。在这个脚注里，卢梭指的是理论上的君主制，即"不和主权者混为一谈的"君主制，而本章论述的则是事实上的君主制，例如法国的君主制。在卢梭看来，法国的君主制是压迫人民的专制政府。——译者

(2) 阿基米得（公元前287—前212），古希腊科学家，杠杆定律的发现者。他说："给我一个支点，我就可以撬起整个地球。"——译者

(3) 见《圣经·旧约全书·撒母耳记（上）》第8章。——译者

(4) 马基雅维里无疑是一个很诚实的人，是一个好公民，但由于他依附于梅狄奇家族①，所以不得不在他的国家遭受压迫的情况下，把他对自由的爱伪装起来。他以那样一个可诅咒的人②作他书中的主人翁，这就十分清楚地表明了他的秘密意图；而他在《君主论》中的论点与他在《李维论》和《佛罗伦萨史》中的论点相矛盾，也表明这位深刻的政论家的读者们至今都是一些浅薄的或头脑昏庸的人。罗马的宫廷之所以下令严禁他这本书，我认为，是因为他书中详细描写的是罗马宫廷。——作者

①梅狄奇家族，从15到18世纪一直左右佛罗伦萨政局的大家族。——译者

②指瓦棱廷公爵凯撒·波尔加（1475—1507），他诡计多端，曾试图在意大利中部建立一个大公国。——译者

(5) 在卢梭的心目中，这个“人物”是先后担任过外交大臣、陆军大臣和海军大臣的舒瓦瑟尔公爵（1719—1785）。——译者

(6) 这段话，本来是称赞舒瓦瑟尔的，但因为没有明确指明是称赞谁，故而遭到舒瓦瑟尔的误解，以为卢梭是以吹捧他人的手法暗中讥讽他，从此便对卢梭抱有很大的敌意。关于这段故事，请参见卢梭《忏悔录》第11卷中的详细记述。——译者

(7) 赫居里士，希腊神话故事中的大力神。——译者

(8) 塔西佗：《历史》，第1卷。——作者

(9) 见本书第一卷第二章。——译者

(10) 见柏拉图：《政治篇》。——作者

(11) 指格老秀斯、霍布斯和博絮埃等拥护君主专制的理论家。——译者

(12) 博絮埃在他的《从〈圣经〉中摘录的政治理论》中说：“对于君主的暴政，臣民们只能虔敬地呈献谏书而不能反抗或口出怨言。”——译者

第七章　论混合政府

严格说来，从来就没有过单一的政府。一个独一无二的首领也必须有下级行政官，而人民政府也必须有一个首领。可见，在行政权力的划分上，总是有从数目较多到数目较少的级差的。不同的是：有时候是多数依附于少数，有时候是少数依附于多数。

有时候这种划分是平等的，推究其原因。或者是由于组成政府的各个部分是互相依赖的，例如英国政府那样；或者是由于每一部分的权力是独立的但是是不完备的，例如波兰就是这样。这后一种形式很糟糕，因为政府内部没有统一性，因而使国家缺乏联系。

哪一种政府形式是最好的呢？是单一的政府最好呢，还是混合的政府最好？这个问题在政治学界争论得很厉害。对于这个问题，我的回答同我在前面论述各种不同形式的政府时是一样的。[(1)]

单一的政府本身是最好的，它之所以好，就好在它是单一的。但是，当行政权力对立法权力的依附不是很大的时候，也就是说，当君主对主权者的比率大于人民对君主的比率时，就需要对政府进行划分，才能弥补这种比例上的失调，因为这时候，政府的各个部分对臣民的权威虽没有减少，但它们的划分即使合在一起也不如主权者强大。

人们还可以设置一些中层行政官，以防止这种不便；这种行政官并不损害政府的完整，而只是用来平衡两种权力和保持他们相应的权利。在这种情况下，政府就不是混合的，而是有节制的。

我们可以用类似的方法来防止与此相反的不便：当政府太松弛的时候，就设立专门的机构使之集中化；所有的人民政府都是这样做的。在前一种情况下，人们划分政府的目的是使之削弱，而后一种情况则是使之加强。因为强力的极限 与软弱的极限[(2)] 在单一政府中都存在，而在混合政府中则有一种适中的力量。

【注释】

(1) 见本卷第三章。——译者

(2) 着重号是原有的。——译者

第八章　论没有任何一种政府形式适合于一切国家

“自由”并不是任何一种地带的气候都能结出的果实，因此，它也不是所有各国的人民都能得到的。我们愈是思考孟德斯鸠的这个看法[(1)]，愈感到他的看法是对的；愈反驳它，反而愈能找到新的证据证明它。

在世界各国的政府中，官府里的人都只消费而不生产。他们消费的东西是从哪里来的？来自国家成员们的劳动。正是个人的剩余，提供了官府的所需。由此可见，只有在人们的劳动收获超过他们自身需要的时候，政治状态才能存在。

然而，并不是每个国家的剩余都是相同的。有些国家的剩余相当多，另一些国家的剩余则微不足道，还有一些国家一点也没有，甚至在有些国家还是负数。这一比率，取决于气候的好坏、土地要求的劳动的种类、物产的性质、居民的力量和他们自己的消费量的多少，以及这一比率所赖以构成的许多其他类似的比率。

另一方面，各种政府的性质也不一样，它们的胃口有大也有小，其间的差别是由另外一条法则决定的，即：公众所交纳的税距离它们的来源愈远，则负担便愈重。衡量这种负担的尺度，不是看交税的数量，而是看所交的税返回到原纳税人手里所必须经过的路程，如果这一流转的过程又便捷又规定得好，则纳税多一点或少一点都没有关系，人民总是富足的，财政也总是良好的。反之，即使交的税很少，但如果这一点点税永远也回不到他们手里，则一交再交，人民不久就会身无分文的，这样，国家既不能富起来，人民也将永远一贫如洗。

由此可见，人民与政府的距离愈大，则赋税的负担便愈重：在民主制下，人民的负担最轻；在贵族制下，负担就比较大了；而在君主制下，人民的负担是最重的。因此，君主制只适合于富国，贵族制适合于在财富和版图方面都适中的国家，而民主制则适合于又小又穷的国家。

的确，我们愈是思考这个问题，便愈是发现这就是自由的国家与君主制国家之间的差别。在前一种国家中，取之于众也用之于众；而在后一种国家中，公共的力量与个人的力量是互为消长的：一个总想削弱另一个来扩大自己。所以，专制的目的不是为了使人民幸福而统治臣民，而是为了使他们贫穷困苦才便于统治。

在每一种气候条件下，我们都可以根据自然因素来确定气候的力量迫使人们采取的政府形式，甚至还可以确定它应当有什么样的居民。土地贫瘠不毛之地的出产抵不上花费的劳动，这样的土地就应当听其荒废，不加耕种，或者让野人去居住。在人们劳动的收获恰好够居民之所需的土地，就由野蛮民族去居住；在这种地方，想按政治的法则去治理，是不可能的。而劳动收获的剩余不多的地方，则适宜于自由的民族去居住。土地肥沃只需少量劳动就能收获大量产品的地方，则可采用君主制来治理，让君主们的奢侈去消耗臣民过多的剩余产品，因为，让政府去吸收这种剩余，是比让个人浪费为好的。我知道也有例外的情形，但是，这些例外情形的本身就证实了这条法则，因为它们或迟或早都将引起革命，从而使事物又回到自然的秩序。

我们应当经常把一般规律与个别的原因加以区别，因为个别的原因只能影响一般规律的结果。即使南方都是共和国，而北方全是专制国，这也不能因此就说这条规律不是真理，即：由于气候的作用，专制制度适宜于气候炎热的国家，野蛮的办法适合于气候寒冷的地区，良好的政治管理方法适合于温带地区。我发现，有些人虽赞同这条规律，但在这条规律的应用方面持有异议。他们说，在寒冷的地方也有良田，在南方也有不毛之地。但是，这种情况只是对那些不从事物的各种关系去观察事物的人才是难题，因为，正如我在前面已经说过的，还必须计算一下劳动、力量与消费等的比率。

现在假定两块土地的面积一般大，其中一块土地的产量为5，另一块为10。如果前一块土地的居民的消费量为4，后一块土地的居民的消费量为9，则前一块土地产品的剩余为1/5，而后一块土地产品的剩余则为1/10。由于这两者剩余产品的数量与生产数量的比率为反比，因此，产量为5的那块土地的剩余量就比产量为10的剩余量多出一倍。

不过，这并不只是一个产量多一倍的问题，我也不相信有人会把寒冷地方的肥沃程度与热带地方的肥沃程度全都看作是相等的。而且，就算是完全相等，如果人们愿意的话，就让我们拿英国同西西里比一比，拿波兰同埃及比一比；再往南就是非洲与印度群岛，再往北就什么也没有了。只看这种产量上的相等，难道就不观察一下耕作方法的不同吗？在西西里，人们只需松松土就可以了，而在英国，却要花多大的力气精耕细作啊！在需要更多的劳动力才能获得同等产量的地方，它剩余的产品必然是更少的。

此外，还需考虑到在炎热地区同等数量的人的消耗量是较少的。气候使他们必须饮食有节才能保持健康。欧洲人到了热带地方，如果也像在他们自己国家那样生活的话，那是一定会死于痢疾和消化不良的。沙尔丹[(2)]说："同亚洲人相比，我们简直是肉食动物，是狼。有些人说波斯人之所以节制饮食，是由于他们的土地耕作不足。而我的看法却相反；我认为，他们国家的粮食之所以不那么多，是因为居民们对粮食的需要比较少。"沙尔丹还说："如果他们的节食是由于土地歉收的话，那就只有穷人才吃得少，而不会大家都吃得少。而且，每个省的人是吃得多还是吃得少，就应当按照土地的肥沃程度而定，而不会全王国的人都同样那么节制饮食。波斯人对他们的生活方式感到骄傲。他们说：只需看他们脸上的气色就知道他们的生活方式比基督徒的生活方式好得多。的确，波斯人的面色一直是很匀净的，皮肤也很美，又细嫩又光滑；反之，他们的属民，那些按照欧洲人的生活方式生活的亚美尼亚人的面孔就很粗糙，且多粉刺，身躯又十分臃肿。"

愈接近赤道，人们吃得便愈少；他们几乎不吃肉，他们常吃的食品是：大米、玉米、高粱、黍和木薯。在东印度群岛，有许许多多人每天在饮食方面花的钱不到一个苏。就是在欧洲，我们发现，南方人和北方人的食量的差别也很大，一个德国人的一顿晚餐，足够一个西班牙人吃一个星期。在人们贪吃的国家里，他们的筵宴也很奢侈：在英国，满桌子都是肉食，而在意大利，主人用来款待客人的，大多是甜食和鲜花。

衣着上的奢侈，也有类似的差别。在季节的变化又快又猛烈的地区，人们穿得就更好和更简单。在穿衣只是为了装饰的地方，衣服就讲究鲜艳而不重实用。在这些地方，衣服本身就是一种奢侈品。在那不勒斯，你天天都可见到在波西里普山上闲逛的人上身穿的都是花花

绿绿的衣服，但脚上却不穿袜子。在住房方面也是这样。当人们不担心气候的变化会伤害人的身体时，就讲究住房要气派、要漂亮。在巴黎，在伦敦，人们的房屋讲究温暖和舒适；在马德里，人们的客厅固然漂亮，但房间的窗子却没有一扇是可以关得严严实实的；他们睡觉的地方，简直就像耗子窝。

在气候炎热的国家，食物的营养丰富，味道鲜美。这是第三个差别，而且这一差别还对第二个差别产生一定的影响。在意大利，人们为什么爱吃蔬菜？因为意大利的蔬菜营养丰富，味道鲜美；而在法国是用水浇灌蔬菜的，因此蔬菜没有多少营养，在饭桌上几乎没有人吃，但种蔬菜的土地并不少，种菜的力气也没有少花。这是事实：巴巴里一带的小麦虽然不如法国好，但磨出的面粉却比法国小麦多；而法国的小麦磨出的粉又比北方的小麦多。我们因此可以推断：从赤道到北极，一般都存在着这种依次递减的情况。产量相等而粮食却较少，这难道不是一个显而易见的不利之处吗？

除了这几种差别以外，我再补充一个差别。这个差别是从以上几个差别中推导出来的，而且还反过来加强了以上的差别。气候炎热的国家所需要的居民比气候寒冷的国家少，而能养活的居民却比气候寒冷的国家多。这就使专制制度国家能获得加倍的剩余产品。同等数量的居民占据的土地的面积愈大，想发动叛乱便愈困难，因为企图暴乱的人们不可能那么迅速和那么秘密地集中行动，政府很容易发现他们的阴谋，切断他们的交通；而人口多的国家的人民愈聚集在一起，政府就愈不能侵犯主权者的权利。首领们[(3)]在他们的密室中策划，同君主们在内阁商讨是一样的安全。群众在广场汇集之迅速，同军队在军营中集合是一样的，而在这方面暴君的政府所占的便宜是能远距离行动。由于它有许多补给点，所以它的军队的力量可以像杠杆的力量那样随长度而增强[(4)]。反之，人民的力量只有集中起来才能行动；一分散开，就会被消灭，同火药散落在地上只能星星点点地着火是一样的。因此，人口愈稀疏的国家，便愈适合于暴君的统治：猛兽只能在荒野中称雄。

【注释】

(1) 孟德斯鸠在他的《论法的精神》中整整用了四章（第14至17章）来讨论法律和气候的关系。卢梭在这里所说的这段话的意思，见第17章《政治奴役的法律和气侯的性质的关系》。（见孟德斯鸠：《论法的精神》，张雁深译，商务印书馆1982年版，第273页）——译者

(2) 沙尔丹（1643—1713），法国旅行家；他的《波斯和东印度群岛游记》（1711）在欧洲享有盛名，孟德斯鸠和伏尔泰都常引用这部著作。——译者

(3) 指试图发动暴乱的人民的首领。——译者

(4) 这同我在前面第二卷第九章对大国的不利条件的论述并不矛盾。因为我在那里讲的是政府对它的成员的权威，而在这里讲的是它的军队镇压臣民的力量。它那些分散在各地的成员是它可以用做远距离镇压臣民的补给站，但它想对这些成员本身直接采取行动，就没有这种支撑点了。因此，在一种情况下杠杆过长将成为政府的弱点，而在另一种情况下则将加大政府的力量。——作者

第九章　论一个好政府的标志

如果有人一定要问我哪一种政府是最好的政府，那他提出的这个问题就是无法解答的，而且意思也是不明确的。不过，我们可以这样说：人民在绝对的和相对的地位中有多少种可能结合的形式，这个问题就有多少种好的答案。

但是，如果人们问我根据什么标志就能判断某个国家的人民是治理得好还是治理得不好，这就是另一回事情了。这是一个事实问题，这个事实问题是可以解决的。

不过，这个问题也很难解决，因为每个人都想按自己的方式解决。臣民们希望公众平安，公民们则要求个人自由；一个宁愿财产有保障，而另一个则宁愿人身有保障；一个认为最好的政府是最严厉的政府，而另一个则认为是最温和的政府；一个主张惩罚犯罪，而另一个则主张预防犯罪；一个认为为邻国所畏惧是好事，而另一个则喜欢最好是不为人知；一个巴不得日进斗金，而另一个最大的愿望是有饭吃。即使对这几点或其他类似之点，大家的看法都一致了，是不是因此就解决了问题呢？何况精神的数量是没有精确的衡量尺度的；即使在标志的问题上能达成一致，而在精神的数量的估计方面，又如何达成一致呢？

至于我，我很吃惊，有那么一个简单的标志为什么一直没有人看出来，或者说，人们为什么一直怀疑而不赞同。政治结合的目的是什么？政治结合的目的是为了保护其成员，并使他们繁荣昌盛；而他们的生活不但得到了保护而且很幸福的最可靠的标志是什么呢？是他们人口的数目，因此，不要到别处去寻找这个争论不休的标志了。假定所有其他条件都是相等的，一个政府，如果人民生活在其治理之下，不靠外来移民，不靠归化，不靠殖民，而能人丁兴旺，人数大增，那么，这个政府就是最好的政府；反之，如果在它的治理之下人口减少而衰败，那么，这个政府就是最坏的政府。统计学家们，现在是你们的事情了：你们去计算、衡量和比较吧。[(1)]

【注释】

(1) 就人类的繁荣昌盛而论，我们也应当根据这同一个原则来判断哪些时代是最值得我们称道的时代。有些人太夸赞文学和艺术繁荣的时代，而不深入研究文学和艺术繁荣的秘密目的，不考虑它们带来的灾难性后果。“只有傻瓜才把奴役的开始看作是在发展文化”①，大家须知：那些书中的嘉言隽语是卑鄙的个人利益促使作者们说的。这一点，人们怎么看不出来呢？不，不管他们怎么说，一个国家不论它多么繁荣，只要它的人口一天天减少，它就不会真的是一切都好。即使一位诗人的年收入有十万利弗尔，那也不能说明他所处的时代是古往今来的最好的时代。要少看表面的安适，少看领袖们的从容，而应当多注意观察整个民族的福祉。尤其是在那些人口最多的国家里，冰雹虽然摧毁几个州县，但它很少造成饥馑；暴乱和内战虽吓坏了首领们，但不会给人民带来真正的痛苦，它们甚至可以使人民松一口气，要过一段时间之后他们才知道往后又由谁来实施暴政。只有人们的经常状态才会产生真正的繁荣或真正的灾难。当一切都被枷锁压垮的时候，大家全都会走向灭亡。这时候，首领们就可以大施淫威，肆意荼毒人民了。“他们把哪里弄成一片废墟，他们就说哪里是一片宁静。”②当大人物们的纷争震荡着法兰西王国的时候，当巴黎的副主教怀揣匕首去出席国会的时候，这也未曾妨碍法国人民在自由安适的环境中人口繁衍，生活得很幸福。昔日的希腊正是在残酷的战争年代里日趋繁荣的，那时，尽管到处血流成河，但全国还是人口众多。马基雅维里说：“看来，我们的共和国③正是在烧杀、流放和内战中强大起来的。”④公民们的美德，他们的风尚和独立性，在增强国力方面所起的作用，比一切争端在削弱国力方面所起的作用大得多。只需一点儿震荡就能拨动心灵的心弦：真正能使人民繁荣昌盛的，不是和平，而是自由。——作者

① 见塔西佗：《历史·阿格里科拉传》，第21章。——译者

② 同前，第31章。——译者。

③ 指佛罗伦萨。——译者

④ 见马基雅维里：《佛罗伦萨史·序言》。——译者

第十章　论政府的滥用职权及其蜕化的倾向

由于个别意志总是不断地违反公意，所以政府一直是在不断地努力对主权进行抵制，这种努力愈加强，则体制的改变就愈多。由于这里没有任何团体意志能与君主的意志相抗衡，因此迟早总有一天君主会对主权者进行压制，并破坏社会公约。这一不可避免的固有的弊病，从政治共同体诞生之时起，就一直不停地趋向于摧毁政治体，同衰老和死亡终将摧毁人的身体是一样的。

一个政府的蜕化，通常有两个途径，即：政府的收缩，或者国家的解体。

当政府由许多成员过渡到很少的成员的时候，也就是说，由民主制过渡到贵族制、由贵族制过渡到国王当政的时候，政府便会收缩；这是政府的自然倾向。[(1)] 如果它由少数倒退到多数，我们就可以说它是松弛了。不过，这种逆转的情形是不可能发生的。

实际上，一个政府是只有在它的活力已经用尽，已经衰弱到不能再维持其形式的时候，才改变其形式。但是，如果政府在已经松弛的情况下还要扩充的话，它的力量便会立刻化为乌有，它的存在便更难于维持；这时，就需要按照它的力量消失的程度加以补充和紧缩，否则，它所治理的国家就会土崩瓦解。

国家解体的情况，可以通过两种方式出现。

第一种是君主不再按照法律治理国家，而且篡夺了主权者的权力。这时就产生了这样一个重大的变化：不是政府在收缩，而是国家在收缩。我的意思是说：大国解体了，而在大国之中形成了另外一个纯粹是由政府成员组成的国家。这个国家，对于人民来说，就是他们的主人，他们的暴君。因此，从政府篡夺了主权之时起，社会公约便被破坏了，全体普通公民便当然地又恢复了他们天然的自由。这时候，他们之所以还服从政府，是迫不得已，而不是因为有服从的义务。

当政府的成员分别篡夺了他们只能集体行使的权力时，也会出现这种情况；这也是一种违法行为，而且还会造成更大的混乱。这时候，我们可以说，有多少行政官，就有多少君主，而国家的分裂也不亚于政府；它不是走向灭亡，就是改变形式。

当国家解体的时候，政府的滥用职权（无论是以什么方式滥用职权）都通称为无政府状态；与此不同的是，民主制就蜕化为群氓制，贵族制就蜕化为寡头制。我还要补充一点，那就是：王政就蜕化为暴君制。[(2)] 不过，最后这个词的意思模糊不清，需要加以解释。

在通常的意义上，一个用暴力进行统治并蔑视正义与法律的国王，称为暴君；而在严格的意义上，“暴君”一词是指一个本身没有权利行使王权但窃取了王权的人。希腊人对“暴君”一词的理解就是这样的。一个君主，不论他是好是坏，只要他的权力是不合法的，希腊人都称之为暴君[(3)]；“暴君”和“篡权者”是两个意思完全相同的同义语。

为了使不同的事物有不同的名称，我把篡夺王权的人称为“暴君”，把篡夺主权权力的人称为“专制主”。暴君是一个虽干预法律但是是按法律进行统治的人，而专制主则是把自己置于法律本身之上的人。可见，暴君不一定是专制主，而专制主则必然是暴君。

【注释】

(1) 威尼斯共和国在海湾中缓慢的形成过程和发展，就是这种过程的显著的例子；而令人吃惊的是，时间已经过去了一千二百年，威尼斯人似乎还停留在1198年大议会关闭之后开始的第二阶段。至于人们所斥责的古代的大公，无论《威尼斯自由论》①是怎么说的，大公都不是他们的主权者。这一点，已经是有人确证了的。

不免有人会反驳我说，罗马共和国经历的过程却恰恰相反，他们是由君主制过渡到贵族制，并由贵族制过渡到民主制。我却不这么认为。

罗慕洛斯起初创立的是一个混合政府，但不久就蜕变为专制政府。由于好几个特殊的原因，国家过早地灭亡了，如同一个新生的孩子还没有长大成人就死了。塔尔干王朝被逐之后，才真正开始了共和国的诞生。但它在开始的时候并没有一个稳定的形式，因为它没有废除贵族阶级，所以只完成了事业的一半。由于采取了这种方式，所以

世袭的贵族制（这是合法的政府制度中最坏的一种制度）便经常与民主制发生冲突，因而政府的形式一直摇摆不定，正如马基雅维里所论证的，一直到设立了保民官的时候，政府的形式才固定下来。只是在这个时候才有一个真正的政府和一个真正的民主制。的确，那时候的人民不仅仅是主权者，而且还担任行政官和法官，而元老院只不过是他们下属的一个行政机构，用以缓冲或加强政府的施政；至于执政官，他们本身虽然都是贵族，虽然都是首席行政官，虽然在战时是绝对的统帅，但在罗马却只不过是替人民主管某个部门的官员而已。

然而自此以后，罗马政府便循着它自然的倾向而加速走向贵族制。贵族阶级好像是自动消灭了，贵族制已不再像在威尼斯和热那亚那样存在于贵族共同体之内，而是存在于由贵族和平民组成的元老院共同体内，甚至在保民官开始篡夺主权的时候，还存在于保民官共同体之内。其实，当政的人被称作什么，是无所谓的；当人民有了为他们治理国事的首领时，不论这些首领被称作什么，都是贵族制。

由于贵族制的滥用权力，于是便产生了一系列内战和三头政治②，苏拉、尤里乌斯·恺撒和奥古斯都③三人已经事实上成了真正的国君；最后在提贝留乌斯④的专制统治下，国家解体了。可见，罗马的历史不但没有证明我讲的原则不对，反而肯定了我讲的原则是正确的。——作者

① 《威尼斯自由论》是1612年出版的一本未署作者名字的小册子，书中鼓吹罗马帝国的皇帝对威尼斯共和国拥有统治权。——译者

② 在罗马共和国后期，出现了两次由三人分掌政权的“三头政治”。第一次大约在公元前60年，由庞培、恺撒和克拉苏斯三人分掌政权，史称“前三头政治”；第二次约在公元前43年，由奥古斯都、安东尼和李必达三人分掌政权，史称“后三头政治”。——译者

③ 苏拉（公元前138—前78），罗马政治家和将军；尤里乌斯·恺撒（公元前100—前44），罗马“前三头政治”中野心最大的人物，后来成了罗马的独裁者；奥古斯都（公元前63—前14），罗马“后三头政治”中最有谋略的政治家，后来大权独揽，成了罗马帝国的第一个皇帝。——译者

④ 提贝留乌斯（公元前14—公元37），罗马帝国第二个皇帝，竭力推行奥古斯都制定的专制制度。——译者

(2) 句中的这四个词的着重号是原有的。——译者

(3) “凡是在一个自由的城邦里终身掌权的人，就称为‘暴君’。”（科·尼波斯②：《米提阿底斯传》，第8章）是的，亚里士多德说“暴君”与“国王”是有区别的：前者是为自己的利益而统治，而后者纯粹是为了臣民的利益而统治（见《尼各马可伦理学》，卷8，第10章）。不过，所有希腊的著述家都按照另外一种意义来使用这个词，尤其是色诺芬③的《希罗》就是这样的。根据亚里士多德所做的区别来看，我们可以说，自从开天辟地以来，世界上就没有出现过一个国王。——作者

② 尼波斯（公元前99—前24），罗马史学家。——译者

③ 色诺芬（公元前430—前355），希腊史学家，他的《希罗》是一本记述古叙拉古暴君希罗第一与一位哲学家对话的史学著作。——译者

第十一章　论政治体的死亡

即使是体制最好的政府，也有此自然的和不可避免的结局。连斯巴达和罗马[(1)]都灭亡了，还有哪个国家能永世长存呢？虽然我们想建立一个持久的制度，但切不可妄想使它永远存在。想把事情做成功，这是可以的，但绝不可试图做根本不可能的事，也不要以为能使人的作品具有人间的事物所不可能达到的坚固性。

政治体同人的身体一样，从它诞生之时起就开始走向灭亡，而且它本身就存在摧毁它自己的原因。不过，这两者都具有一种或多或少的健康因素，足以使它们能存在一个或长或短的时期。人的肌体是大自然的作品，而国家则是人工做的产品。人的寿命长短，不由人决定，但国家的寿命则可由人给它一个尽可能好的建制，使它能存在一个尽可能长的时期。体制最好的国家也是要灭亡的，但是，只要没有什么意外的事件使它夭折，它是可以比别的国家多存在一些时间的。

政治体的生命的原动力，存在于主权权威；立法权是国家的心脏，行政权是国家的大脑，大脑指挥各部分的活动。大脑可能瘫痪，但人可依然活着。一个人尽管是白痴，但他总是活着的。然而，心脏一旦停止跳动，任何动物都会死的。

国家的生存，绝不是靠法律，而是靠立法权。过去的法律虽不能约束现在，但我们可以把沉默看作是默认；把主权者未废除的法律看作是主权者依然认定它是有效的，可以继续行使的。凡是主权者想做的事，一经他公开宣布，只要他没有撤销，就表明他想把事情圆满办成。

人们为什么那么尊重古老的法律，就是为的这个缘故。人们认为，古老的法律之所以能保持如此长久，正是由于古代人的一切想法都是很好的。如果当时的主权者不继续不断地承认那些法律是良好的，他们早就把它们废除了。在一个体制良好的国家里，法律之所以没有衰弱，而且反而不断地获得新的力量，其原因就在于此。古代的判例，使那些法律日益受人尊重，反之，哪里的法律因历时已久而削弱，便表明哪里不再有立法权威，国家已不再有生命力了。

【注释】

(1) 卢梭大约在1751—1753年之间写了一篇《斯巴达和罗马这两个共和国的比较》（见《卢梭散文选》，李平沤译，百花文艺出版社1995年版，第265—272页）对这两个共和国作了很有趣的分析和描述。他在这篇短文的结语中说："把这两个共和国放在一起研究的好处是：我们可以看到，尽管它们都没有达到它们本可达到的十全十美的境地，但它们的缺点并不相同，互相都具有对方所没有的优点。把它们的坏处一加比较，就可找到补救的良方。因此，根据事实而作的这一番比较，使我们看到了最好的政府的形象，看到了前所未有的大智大勇的人民。"——译者

第十二章　怎样保持主权权威

主权者只有立法权而无其他的权力，因此只能依靠法律来行动；而法律又只不过是公意的明确体现，所以，只有在人民全都集合起来的时候，主权者才能行动。人们也许会说：把人民全都集合起来！这简直是在说梦话！这在今天虽然是办不到的梦呓，可是两千年前却不是办不到的。难道说人的天性改变了吗？

精神事物中的可能性的界限，是不像人们想象的那么狭隘的。是我们的弱点、我们的恶习和我们的偏见把它束缚住了。心灵卑鄙的人是不相信伟大的人物的；卑贱的奴隶露出一副讥讽的样子嘲笑"自由"这个词儿。

现在让我们用已经有过的事情来论证我们可能做到的事情。我不谈古希腊共和国；在我看来罗马共和国是一个伟大的国家，罗马是一个伟大的城市。最后一次人口统计数字表明罗马城中武装的公民有四十万；最后一次人口普查表明这个泱泱大国的公民人数超过了四百万，还不包括属民、外邦人、妇女、儿童和奴隶在内。

不难想象，要把首都及其周围的那么多人经常集合在一起，这是多么困难啊！然而事实是：罗马的人民很少有一连几个星期不集会的，甚至还多次集会。他们不仅行使主权，而且还行使政府的一部分权利。他们处理事务，审理某些案件，聚集在广场上的全体人民几乎既是行政官同时又是公民。

只要回顾一下各民族的早期的历史，我们就可发现，大部分古代的政府，甚至像马其顿人和法兰克人那样的君主制政府，也有类似的会议。不管怎么说，单单这一无可辩驳的事实就足以用来回答一切难题了。根据曾经有过的事情来推论可能办到的事情，我认为这个办法很好。

第十三章　怎样保持主权权威（续）

虽然集会在一起的人民批准了一套法律，从而规定了国家的体制，但这还不够。他们建立了一个永久性的政府或者一劳永逸地把行政官都选举出来了，这也不够。除了因意外的情况而举行的特别会议以外，他们还需要举行绝对不能取消或延期的固定的和按期举行的集会，以便人民在规定的日子可以按照法律合法地举行会议，而不需要经过任何其他的召集手续。

除了这些按照规定的日期举行的法定的集会以外，一切其他不是由负有这种责任的行政官按照规定的程序召集的人民集会都是不合法的；在这种集会上决定的一切，都是无效的，因为召集会议的命令，其本身就应当是按照法律发出的。

至于合法集会的次数的多少，这要根据许多因素来考虑。这一点，是无法明确规定的。我们只能这样一般地说：政府愈有力量，则主权者便愈应经常集会表示自己的意见。

也许有人会说，这些办法对只有单独一个城市的国家来说是好的，但是，如果一个国家是由几个城市构成的，那怎么办呢？是划分主权好呢，还是把主权集中由一个城市单独行使，而让其他城市都听它的？

我的回答是：既不用前一个办法，也不用后一个办法。首先，主权权威只有一个，如果划分它，就不能不摧毁它。其次，一个城市同一个国家一样，是绝不可由法律规定听命于另一个城市，因为政治的实质就在于服从与自由两者的协调一致；而“臣民”与“主权者”这两个词是互相关联的同义语[(1)]，这两者的意思结合成单独一个词，称为“公民”。

我还认为，把几个城市集合成一个单独的城市，这总归是一件坏事。而且，在试图把它们集合的时候，切不可自以为可以避免许多天然的不利之处；绝不可以用大国的滥用权力为例子来反对那些主张国家要小的人。然而，要怎样才能使小国有足够的力量抵抗大国呢？[(2)]

按照从前的希腊城市抵抗大王[3]的办法，就行了；按照晚近的荷兰与瑞士抵抗奥地利王朝的做法办，就行了。

如果不能把一个国家缩小到适当的疆界以内，那么，我们还有另外一个办法，那就是：率性不要“首都”，让政府轮流在每一个城市办公，轮流在每个城市召集全国会议。

让人民均匀地分布在全国各地，让他们在全国各地都能享受同样的权利和富足的生活。这样做，国家就可发展得最强盛并治理得尽可能好。人们始终要记住：各个城市的围墙全都是由破破烂烂的乡村房屋构成的。每当我在首都看见修建一座宫殿时，我就认为人们终将把整个国家变成一片废墟。

【注释】

(1) 参见本书第二卷第一和第二章。——译者

(2) 对这个问题的解答，参见本卷第十五章末尾一段及卢梭对这段话所加的脚注。——译者

(3) 指波希战争时期的波斯国王大流士一世（公元前522—前486在位）。——译者

第十四章　怎样保持主权权威（续）

当人民合法地集会而成为集体的主权者时，政府的一切权能便完全中止，行政权也停止行使；最渺小的公民的身份也和首席执政官的身份是同样的神圣不可侵犯的，因为在被代表的人出现的地方就不能再有代表了。[(1)] 罗马的人民大会里发生的骚乱，大部分都是由于不知道或者忽视了这一法则引起的。这时候的执政官只不过是替人民主管某一部门的官员，保民官只不过是普通的议长[(2)]，而元老院则什么也不是。

在中断期间，君主要承认而且必须承认他有一个实际的上级。对他来说，这是很可怕的。人民的这些集会，是保护政治共同体和约束政府的一种方法，因此在任何时候都使首领们感到恐惧。他们总是挖空心思千方百计地进行阻挠，力图使人民无法集会。这时候，如果公民们舍不得花时间和力气，懒懒散散，宁要安适而不爱自由，他们就不可能长期抵抗政府的这种图谋。于是，政府的抵制力便不停地增加，而主权权威最终必将丧失：大部分城邦就是这样过早地覆亡的。

不过，在主权权威与专断的政府之间有时候会出现一种中间力量；这一点，应当详细讲一讲。

【注释】

(1) 人们也许对卢梭的这段话感到惊诧，但实际上，他在这里的论点与前面几章的论点是一致的。他在这里所说的“被代表的人”，指的是“主权者”；而“代表”一词则是指政府。请参见卢梭在下一章（第十五章）中的这段论述：“法律所表达的是公意，因此很显然，人民的立法权的行使是不能由他人代表的，而行政权就可以，而且也应当由他人行使，因为行政权只不过是按法律运用的力量而已。”——译者

(2) 这个词的意思，同英国议会中使用这个词的意思差不多。由于职能上的相似，因此使执政官与保民官经常发生冲突，尽管两者的权能此时已经中止。——作者

第十五章　论议员或代表

一旦为公众服务不再成为公民心目中的主要事情，一旦他们宁肯花钱雇人而不愿自己亲自花力气去服务，则国家便接近于毁灭了。要去打仗吗？他们可以出钱雇兵，而自己待在家里。要去开会吗？他们可以推选议员，而自己待在家里。由于懒惰和金钱的缘故，结果是：他们养兵来奴役祖国，养代表来使祖国大受其害。

由于商业和工艺搅得人心浮躁，由于人们唯利是图、疏懒和贪图安逸，因而使人的亲手服务变成了用金钱雇人替自己去服务。人们宁肯花钱，为的是使自己能轻轻松松地去挣更多的钱。殊不知花钱的结果是：不久就会使自己受到奴役。“钱财”这个词是奴隶的用语；在城邦里是没有这个词的。在一个真正自由的国家里，公民们做任何事情都是亲手做，没有任何一件事情是要花钱的。他们不仅不用金钱去免除自己的义务，反而是既花钱又还要亲手去尽自己的义务。我对一般人的看法实在不赞成，不过，我认为劳役比赋税更不违反自由。

国家的体制愈好，公众的事情在公民们的心里便愈重于私人的事情；私人的事情甚至是很少的，因为公众共同的幸福在很大的程度上就包括了每个人的个人幸福，因此他不需要再去寻求什么特殊的关照了。在一个治理得很好的城邦里，大家都争先恐后地去参加集会，而在坏政府的治理下，谁也不愿意挪动身子去参加。因为会上的事情，谁也不关心；人们早就料到公意在会上是不会占优势的，与其去参加这种会，还不如关心自己家里的事为好。从良好的法律中会产生更好的法律，从坏法律中必然会产生更坏的法律。一旦当人们一提到国家的事情就说：“这与我有什么关系？”我们就可断定国家即将灭亡了。

爱国心的淡薄，个人利益的膨胀，国家的庞大，对邻国的征战和政府的滥用职权，这一切，不言而喻，就是导致国家的议会里之所以有议员或代表的原因。在某些国家里，人们竟公然称他们为“第三等级”。这样，就把其他两个等级的个人利益放在了第一位和第二位，而公众利益就只能占第三位。

同主权是不可转让的道理一样，主权也是不能由他人代表的。主权实质上就是公意，而意志是绝对不能由他人代表的。它要么是自己的意志，否则就是别人的意志，中间的意志是没有的。人民的议员不是而且也不可能是人民的代表；他们只不过是人民的办事员罢了，在任何事情上都没有最后决定之权。任何法律，不经过人民的亲自批准，都是无效的，都不能成为一项法律。英国的人民以为他们是自由的；他们简直是大错特错了。实际上，他们只是在选举议员期间才是自由的；议员一选出，英国的人民就成奴隶了，就什么也不是了。在他们短暂的自由的时间里，他们对自由的使用办法，正适足以使他们失去自由。

“代表”这个词儿是近代才有的；它来自封建政府，来自那种使人类受到屈辱并使“人”这个名称丧失其尊严的既罪恶又荒谬的政府制度。[(1)] 在古代的共和国里，甚至在古代的君主国里，人民从来没有过代表，他们根本就没有这个词儿。非常奇怪的是，在罗马，保民官尽管是那么神圣，但人们从来没有想象过他们会篡夺人民的权能，而他们在那么广大的人群中也从未想过对他们的首领地位进行一次全民投票。从格拉古[(2)] 时代发生的事情就可看出，人数太多有时候会造成很大的麻烦：当时有一部分公民不得不到屋顶上去投票。

在权利和自由受到普遍尊重的地方，不方便是不算一回事情的；明智的人民会以适当的办法来处理一切：他们可以让他们的随从去做保民官不敢做的事，他们不担心他们派遣的随从会以他们的代表自居。

为了说明保民官有时候怎样代表人民，只需想象一下政府是怎样代表主权者就够了。法律所表达的是公意，因此很显然，人民的立法权的行使，是不能由他人代表的，而行政权就可以，而且也应当由他人行使，因为行政权只不过是按法律运用的力量而已。由此可见，如果仔细研究一下的话，我们就可看出，真正按法律行事的国家是很少的。不管怎么说，可以肯定的是，保民官既然没有任何行政权力，他就不能以他担负的职务赋予他的权利而代表罗马人民，除非他篡夺了元老院的权力。

在希腊人那里，凡是人民应当做的事，他们会主动去做的。他们经常在广场上集会。他们居住之地的气候很温和，他们没有贪心，奴

隶们为他们劳动；他们关心的大事是保持自由。没有这些便利的条件，怎能保有同样的权利呢？你们住的地方气候比较严酷。因而有更多的生活需要；[3] 一年当中有六个月无法让你们在广场上集会；你们闷声闷气讲的话，在露天是很难让人听懂的。你们关心你们的收入更胜于关心你们的自由；你们怕贫穷而不怕受人奴役。

什么！难道自由要靠奴隶制来维持吗？也许是的；是两个极端会合在一起了。一切不是出自自然的事物，都有其不便之处，而文明社会比其他事物就更有其不便之处。的确有这样糟糕的情况：不牺牲他人的自由，就不能保持自己的自由；不使奴隶们彻底做奴隶，公民们就不可能完全自由。斯巴达的情况就是如此。至于你们这些现代的人，你们虽然没有奴隶，但你们自己就是奴隶。你们以你们的自由去偿付他们的自由。你们别再吹嘘你们的这种做法了。我发现你们的这种做法是源于你们的怯懦而不是因为你们有仁厚之心。

我这番话的意思绝不是说人们非有奴隶不可，更不是说奴隶制是合法的；我在前面已经论证了恰好与此相反。我的意思只不过是在阐明为什么自以为自由的现代人要有代表而古代人却不需要有代表的原因。总之，一个国家的人民只要一选出了代表，他们就不再自由了，他们就无足轻重了。

从方方面面仔细研究之后，我认为，只要城邦不是非常之小，主权者今后在我们中间就不可能保持他们权利的行使。不过，如果城邦真的是非常之小的话，它岂不会被人征服吗？不会的。我将在以后[4]阐明怎样把一个大国人民的对外力量与一个小国的良好政策和良好秩序结合在一起。

【注释】

(1) 法文的homme（人）一词，在法国封建时代有时候做“家臣”或“手下人”解，因此卢梭在这里说“罪恶而又荒谬的政府制度”使“人”这个名称丧失了尊严。——译者

(2) 格拉古（公元前162—前133），罗马共和国保民官。——译者

(3) 在气候寒冷的国家，如果像东方人那样奢移和懒散的话，这无异于给自己带上枷锁。我们比东方人更易于染上这两种毛病。——作者

(4) 这是我打算在本书的后续部分谈论的问题，因为我在探讨对外关系时，必然会探讨联邦①，这是一个崭新的问题，它的原则还有待于确定。——作者

① 卢梭在他的《爱弥儿》第5卷中插入一篇《社会契约论》的撮要；关于联邦和联盟这个“崭新的问题”，他说：“我们要研究：要医治这些弊病，是不是可以采取联盟和联邦的办法，让每一个国家对内自主，对外以武装去抵抗一切强暴的侵略。我们要研究怎样才能建立一个良好的联盟，怎样才能使这种联盟维持久远，怎样才能使联盟的权利尽量扩大而又不损害各国的主权。”（卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆2007年版，第717页）——译者

第十六章　论政府的创建绝不是一项契约[1]

立法权一旦确立之后，就应当随之确定行政权，因为行政权只能以个别的行为来运用。行政权不属于立法权的本质，因此同立法权是天然地分离的。如果主权者被认为既然是主权者，因而便具有行政权力的话，就会使权力和事实混淆不清，以致人们很难分别哪些是法律，哪些不是法律。于是，这种变了质的政治体不久就会成为暴力的猎获物，虽然它建立的目的就为的是反对暴力。

按照社会契约，全体公民都是平等的，所以，凡是大家都应当做的事，就应由大家来规定；没有任何人有权要别人去做他自己不愿做的事。主权者在创立政府的时候，授予君主的就是这种为了使政治体能够存在与行动而不可或缺的权利。

有些人认为，[2]创立政府的行为是人民与他们自己给自己加在头上的首领之间的一项契约，说什么正是按照这种契约，才得以规定双方应当遵守的条件，即一方有权发号施令，而另一方必须服从。但我认为，这样一种订约的方式，真是太奇怪了！现在让我们来看他们的见解是否站得住脚。

首先，最高权威是不能转让的，也是不能改动的。如果限制它，那就必然会摧毁它。说主权者给自己头上加上一个上级，这个话是很荒谬的，也是矛盾的；自己使自己有服从一个主人的义务，这就使自己恢复了完全的自由。[3]

其次，很显然，人民同这个人或那个人订的契约，是一种个别行为，因此这种契约不能成为法律，也不是一种主权行为，因此是不合法的。

我们还可以看出：订约的双方都是处于唯一的自然法之下的，对他们互相承担的义务是没有任何保证的。这无论怎么说，都是与政治状态相违背的。由于手中有权的人始终是执行契约的主人，因此，这

样一种缔约行为，就等于是硬要一个人对另一个人说“我把我所有的一切都给你，条件是：你愿意还给我多少就还给我多少。”

一个国家只能有一个契约，那就是结合的契约。有了这个契约，就不能再有任何其他的契约。我们无法想象任何另外一个公共契约不会破坏最初的契约。

【注释】

(1) 第十六、十七和十八章自成一个单元，论述政府的建立。人们也许会感到奇怪，不知道卢梭为什么把有关这个问题的论述放在第三卷的末尾，因为从叙述的顺序上看，这个问题似乎应该在前面论述了各种政府形式的建制原则和分类以后就紧接着叙述的。但是，一细心阅读就可看出，卢梭之所以直到本卷结束时才谈到这个问题，是有他的目的的，他的目的是，在论述了政府的建立（第十六和十七章）之后，马上就把问题的要害转移到如何防止政府篡夺主权权力（第十八章）。这一点，是本卷的中心思想；把它放在卷末作为全卷的结论，意在提请人们特别注意。——译者

(2) 卢梭的《社会契约论》问世以前的著述家，尤其是中世纪的政论家，几乎全都把社会公约界说为一项“服从的公约”，即臣民服从君主，君主按照公共的福祉治理国家。这种看法到18世纪已成为“普遍的意见”，为大家所接受。但卢梭不这么认为。1753年他在《论人与人之间不平等的起因和基础》中说：“关于一切政府的基本契约的性质，是尚待探讨的问题，因此我今天暂不谈它。”（卢梭：《论人与人之间不平等的起因和基础》，李平沤译，商务印书馆2007年版，第109页）九年以后，即1762年，他在《社会契约论》出版时，便向公众宣告：他1753年暂不谈论的问题已经有了明确的结论，那就是他在本章的标题所说的：“政府的创建绝不是一项契约”行为。——译者

(3) “完全的自由”即在自然状态下的自由。——译者

第十七章　论政府的创建

我们应当按照什么思路来设想创建政府的行为呢？我首先要指出：这一行为是一种复合行为，或者说，是由其他两种行为构成的，即：法律的制定与法律的执行。

前一种行为是：由主权者规定按照这样或那样的形式[(1)]建立一个政府共同体。很显然，这种行为是一项法律。

后一种行为是：人民任命掌管所建立的政府的首领。不过，这一任命是一种个别行为，所以不是另一项法律，而仅仅是前一项法律的结果，是政府的一种职能。

困难在于如何理解在政府成立之前人民怎么能够有一种政府行为；而人民既然只能是主权者或臣民，他们何以能在某种情况下成为君主或行政官。

正是在这一点上显示了政治体能调和表面上互相矛盾的活动的令人惊异的功能之一。这个功能是由主权猝然转化成民主制而完成的，其间没有任何明显的变化，只不过是由于另外一种全体对全体的新的关系，公民就变成了行政官，从而就可以由采取普遍的行为过渡到采取个别的行为，由制定法律过渡到执行法律。

这种关系上的转变，绝不是没有实际例证的主观推论。在英国的国会里天天都有这种情形：下议院在某些情况下为了更好地讨论事务便转变成全院委员会。前一瞬间还是主权的议院，一下子就变成了一个普通的委员会，而且还接着就向下议院即向它自己提出它在全院委员会上所议定的方案，并在另一种名义下重新讨论它所决定的事情。

通过一次简单的公意行为就可在事实上建立政府，这是民主政府固有的便利。此后，这个临时的政府，或者是继续执政（如果这就是它决定采取的形式的话），或者是以主权者的名义建立一个符合法律规定的政府；这一切都是按规则行事的。此外，就不可能有任何其他合法的方式可以建立政府，而又不违背前面确定的原则。

【注释】

(1) 这里的“形式”指政府的形式，即：或者按民主制，或者按贵族制，或者按君主制或混合的政府形式。——译者

第十八章　防止政府篡权的方法

从以上的阐述中，我们就可得出与第十六章的阐述完全一致的结论，即：创建政府的行为，绝不是一项契约，而是一项法律。行政权力的受托者不是人民的主人，而是人民任命的官吏；只要人民愿意，人民既可以委任他们，也可以撤换他们。对官吏们来说，不是什么订约的问题，而是服从的问题。在承担国家交给他们的职务时，他们只不过是在尽自己作为公民的义务，而没有以任何方式谈论条件的权利。

即使人民建立的是一个世袭政府，无论是由一个家族世袭的君主制政府，还是由某个等级的公民世袭的贵族制政府，都不是一种协定，而只是人民赋予政府的一种临时的形式，在人民下令更换另一种形式时，这种临时的形式便告终止。

是的，这样的改变是很危险的，因此，除非到了政府已经变得和公众的利益不相容的时候，就千万别去触动已经确立的政府。不过，这种慎重的考虑，是一种政治法则，而不是一种权利的规定。国家不能把政治权威全都交给它的首领，其理由，同不能把军权全都交给将军是一样的。

同样真实的是，在相似的情况下，人们是不可能非常细心地按照各种必要的程序区别哪些是正常的和合法的行为，哪些是叛乱者的骚动；哪些是全体人民的意志，哪些是派系的叫嚣，尤其是在这时候人民又不能拒绝把严格按照权利的规定应当给予的东西给予那个居心叵测的人，因此，正是由于人民有这种义务，君主才占了很大的便宜，可以不顾人民的反对而依然保持其权力，人民还不能说他是篡权。因为君主可以假行使自己的权利之名，行扩大自己权利之实，并以公众的安宁为借口，禁止那些旨在重建良好秩序的集会，甚至钳制舆论，弄得全国万马齐喑，而且还故意挑起事端，却反过来说那些被吓得噤若寒蝉的人是拥护他，并对那些敢于讲话的人进行惩罚。罗马的十人会议就是这样干的：他们当选的任期原来只有一年，后来又延长一年，最后干脆不允许人民大会集会，试图永远掌握权力。世界各国的

政府一旦被授予了公共权力，便或迟或早都将采用这种简便的方法篡夺主权权威。

我在前面说的那种定期集会，正可用来防止或推迟这种弊端，尤其是在人民不需要有正式召开大会手续的时候。因为在这个时候，如果君主加以阻止的话，就不能不表明他是在公开破坏法律，是国家的公敌。

以维护社会公约为目的集会，一开始就应当提出两个绝对不能取消，并且必须分别投票表决的提案。

第一个提案是：主权者是否同意保持现在的政府形式 。

第二个提案是：人民是否赞成让现在主政的人继续当政 。[(1)]

我在这里有一个假设，即：我已经阐明了在国家中没有任何一种基本法是不能被废除的，甚至社会公约也可以废除，因为，如果全体公民集会，一致同意废除这个公约的话，这个公约就无疑是应当依法废除的。格老秀斯甚至认为每个人都可以退出他是其中一分子的国家，从而恢复他天然的自由，并在离开那个国家的时候带走他的财产[(2)]。可见，如果集合在一起的全体公民不能做他们每个人都能分别做的事，那就太荒谬了。

【注释】

(1) 这两段话中的着重号是原有的。——译者

(2) 很显然，每个人都不能为了逃避他的义务而离开他的国家；都不能在祖国需要他服务的时候而不为祖国服务。这样逃避，是有罪的，是应受惩罚的。这不是退出，而是背叛。——作者

第四卷

第一章　论公意是不可摧毁的[1]

只要若干人集合成一个整体，他们在维护共同的生存和公共的幸福方面，就只能有一个意志。这时候，国家的一切活力都是很强劲的。它的宗旨是明确的，没有任何利益是互相冲突的，到处洋溢着欢乐的气氛。只要稍加留心就可看出人们是很幸福的。和平、团结和平等是与政治上的尔虞我诈不相容的。正直和朴实的人们正是由于他们的单纯，反而不容易受欺骗。诱惑和花言巧语休想引他们上钩，他们甚至精明到还不足以当傻瓜呢。当我们在人民最幸福的国家里看见一群群的农民聚集在橡树下非常明智地讨论国事时，我们对其他国家中的那种故弄玄虚的做法能不感到可笑吗？他们装模作样，把一切都弄得很神秘，结果使他们自己声名狼藉，苦不堪言。

一个治理得很好的国家，是只需要很少的法律的，而在有必要颁布新的法律时，这种必要性早已普遍为人们看出来了。第一个提出那些法律的人，只不过是说出了其他人已经感到的情况罢了。只要他确信别人也会像他那样做，这时候，把每个人都已决定要做的事形成法律，是不需玩弄手腕和多费唇舌就能使法律得到通过的。

有些理论家的错误在于：他们看到一个国家在诞生之时治理得很坏，便很痛苦地认为，要想在这个国家也这样做，是根本不可能的。他们一相情愿地以为让一个手段高明的骗子或一个能说会道的说客到巴黎或伦敦就能说服人民相信他们的那套谬论。他们既不知道克伦威尔若是到了伯尔尼，就立刻会被人民关进铃铛牢；[2]他们也不知道波佛公爵若是到了日内瓦，就立刻会被收进教养院严加管教。[3]

当社会的纽带开始松弛和国家开始衰弱的时候，当个人的利益开始占上风和小社会开始影响大社会的时候，公共的利益就会发生变化，就会遇到与之对立的利益，人民的声音就不能形成一致，公意就不是全体的意志，于是就会出现矛盾，人们就会聚讼纷纭，争吵不休，最好的意见不经过一番争论，也是得不到采纳的。

最后，当国家濒于崩溃，只能以一种残破不堪的形式苟存的时候，当社会的纽带在所有人的心中都断裂的时候，当卑鄙的私利厚颜无耻地披上神圣的公共福利的外衣的时候，公意就沉默了。每一个人都在心中打他自己的小算盘，谁也不像公民那样发表意见了，好像国家从来就没有存在过似的。不仅如此，而且，有些人还假冒法律的名义来通过种种不公正的规章，以取得个人的私利。

公意是不是因此就消失或败坏了呢？不，没有。公意始终是牢固的，不可败坏的；它永远是纯洁的，只不过屈居于另外一些现在比它更强烈的意志之下罢了。实际上，尽管每个人都想使他个人的利益脱离共同的利益，但他发现，他根本不能把它们彻底分开，何况与他终将获得的独有的好处相比，他所分担的那一部分公共的负担，就算不得什么了。除了这种独有的好处以外，从他个人的利益出发，他同其他人一样，也是非常希望大家都幸福的。即使为了金钱而出卖了他那一投票，他也没有使他心中的公意完全消失；他只是回避了公意而已。他的错误在于改变了问题的状态。对于别人向他提出的问题，他所答非所问，以致他投票的时候心中所考虑的不是"这对国家有利"，而是希望"通过某个意见，以便对某个个人或某个党派有利。"于是，集会中的公共秩序的法则就不是在会上维护公意，而是使公意遭到质疑，并由它来做出回答。

我本想在这里详细谈一下主权行为中的投票权。这个权利，是谁也不能从公民手中夺走的。此外，我还想谈一谈发言权、提案权、分议权和讨论权等：这些权利，政府总是想让它自己的成员享有。但是，这些重要的问题，是需要另外写一篇文章来讨论的，所以我无法把它们全都安排在这里讲。

【注释】

(1) 关于"公意"，卢梭在第二卷第一至四章中已经论述过了。他之所以在本卷的开头再次谈论这个问题，是为了在第三卷和第四卷之间有一段承前启后的文字，把第三卷第十七章（《论政府的创建》）和第十八章（《防止政府篡权的方法》）与本卷第二至七章的论述衔接起来，前后呼应，更好地阐发本卷所要阐发的主题：如何充分地表达和体现公意，以保证国家的政治秩序得到维系。——译者

(2) 克伦威尔（1599—1658），英国政治家，一个大独裁者，1653年自封为“护国公”。伯尔尼的苦役监狱，老百姓称它为“铃铛牢”，因为被判处苦役的犯人被带到牢外做苦役时，脖子上系几个小铃铛，以引起人们的注意。——译者

(3) 波佛公爵（1616—1669），法王昂利四世之孙，1648—1653年法国投石党暴乱时的首领之一。日内瓦的“教养院”是专门为收留不听管教的孩子而设立的。——译者

第二章　论投票

我们从上一章就可看出：对公共事务的态度，是显示道德风尚的实际情况和政治体的好坏的一个相当可靠的标志。集会上的气氛愈是和谐，也就是说大家的意见愈趋于一致，则公意便愈占上风；反之，长时间的争论不休，意见分歧，甚至吵吵嚷嚷，便表明个人的利益在大肆活动，国家在走下坡路。

当国家的体制中有两个或更多等级的时候，则上面所说的情形就不十分明显，例如罗马共和国中的贵族和平民，虽然他们的争吵即便是在共和国最美好的时期，也经常把人民大会搅得乱成一团。不过，这一例外的情形是表面的而不是真实的，因为这时候由于政治体固有的这一缺陷，可以说是在一国之内出现了两个国家。这一点，虽说把两者合起来看是不真确的，但把它们分开来看就是真确的了。实际上，即使是在最动荡的时候，只要元老院不干预，人民的投票总是非常安静地进行的，而且总是按多数票表决的。公民只有一种利益，人民只有一个意志。

循环到了另一端，也会出现全体一致。这时候，沦落到了奴隶状态的公民既没有自由也没有意志了：恐惧和吹捧把投票变成了一片喧嚣；人们不再讨论，会场上不是歌功颂德就是乱骂一气。元老院在皇帝统治下就是用这种可耻的方式发表意见的。有时候，这种做法竟谨慎到了十分可笑的地步。塔西佗说：在奥东[(1)]统治下的元老们在大骂维梯留斯[(2)]的同时，故意闹闹嚷嚷，乱吼乱叫，为的是使维梯留斯在万一成了主子的时候无法知道他们当中的每一个人说了些什么。

从以上所说，就可推导出这样一个法则，那就是：应当根据判断公意的难易程度和国家盛衰的情况来决定计算票数和分析意见的方法。

只有一种法律由于其性质而必须全体一致同意才能通过；这个法律是：社会公约，因为政治结合是世界上最自愿的行为。每一个人生来都是自由的，是他自己的主人，因此，无论何人都不能以任何借口

在未得到他本人同意的情况下就奴役他。说一个奴隶的儿子生来就是奴隶，这等于是说他生来就不是人。

即使在订立社会公约时有人表示反对，他们的反对也不能使公约无效，顶多只是把这些人不包括在内罢了；他们是公民中的外邦人。而在国家建立以后，居留在国内就表示同意，住在国家的领土上，就表示服从主权。[(3)]

除了这个原始契约以外，投票的大多数就可以约束所有其他的人。这是契约本身产生的结果。也许有人会问：一个人既然是自由的，怎么又不得不服从不属于他的意志呢？反对者既然是屈从于他不同意的法律，又怎么能说他是自由的呢？

我的回答是：这个问题的提法不妥。因为一个人既然是公民，这就表明他是同意所有一切法律的，甚至对那些不顾他的意愿而订的法律和他如果破坏其中任何一条就要对他实行惩罚的法律也是同意的。国家全体成员的经常意志就是公意。正是有了这个公意，所以他才成为公民，而且是自由的。[(4)] 当有人在人民的集会上提议一项法律时，他不问在场的人是同意还是否定这项法律，而是问这项法律是否符合公意，于是大家用投票的方法来表达他们对这项法律的意见，最后以票数计算的结果宣告公意。因此，如果与我的意见相反的意见占了上风，这并不说明其他的问题，而只是说明我的意见错了，说明我认为是公意的事项不是公意。如果我个人的意见竟然胜过了公意，那我就做了一件恰恰不是我想做的事，这时候，我就不是自由的了。

当然，以上的阐述是基于这样一个假定，即：公意的一切特征始终存在于多数之中。如果不是这样的话，那么，无论你站在哪一边，都是没有自由可言的。

我在前面论述人们在公共事务的讨论中是怎样用个别意志去代替公意时，已详细提出了防止这种弊端的切实可行的办法[(5)]；这一点，我以后还要再次谈到。[(6)] 至于宣告这种意志所需要的投票的比例数，我也提出了如何决定的原则。只要有一票之差，就可以破坏双方的相等；只要有一个人反对，就不是全体一致。不过，在全体一致和双方相等之间，有好几种不相等的分配，人们可以按照政治体的情况和需要来确定每一种的票数。

有两个一般的法则可以用来确定这种比率。这两个法则，第一个是：讨论的问题愈重大，则应采纳愈是接近全体一致的意见；第二个是：事情愈是需要迅速解决，则规定的双方票数之差就愈应缩小；在必须立刻做出决定的讨论中，只需超过一票就可以了。第一个法则似乎更适合于表决法律的制定，第二个法则更适合于重大事情的处理。不过，不管怎样，都必须把两者结合起来，才能确定宣布其为多数的最好的比率。

【注释】

(1) 奥东（32—69），罗马皇帝，因与维梯留斯争夺权力，被维梯留斯击败后，旋即自杀。——译者

(2) 维梯留斯（15—69），罗马将军，击败奥东后，被所部拥戴为皇帝，并于公元69年4月得到元老院的承认，但同年10月就被罗马人民推翻，他本人也被乱兵所杀。——译者

(3) 这当然指的是在一个自由的国家内，因为由于家庭、财产、没有安居的住处、生活的需要和暴力这些因素也可以强把一个人留在国内，所以单凭他的居住，还不能断定他是同意公约还是破坏公约。——作者

(4) 在热那亚，在监狱的大门上和苦役犯的锁链上都刻有“自由”二字；这个办法又好又正确。的确，在各个国家，只有坏人才阻挠公民的自由。在一个把这种人全都罚去做苦役的国家里，人们充分享受着自由。——作者

(5) 见本书第二卷第三章和第三卷第十八章——译者

(6) 见本卷第三和第四章。——译者

第三章　论选举

关于君主和行政官的选举，我已经说过了，是一种复合行为。在这方面，可以采取两种办法，即：选定和抽签。这两种方法在不同的共和国中都采用过，甚至现在在威尼斯选举大公时，还是按照这两种方法非常复杂的混合形式进行的。

孟德斯鸠说："用抽签的办法进行选举，是符合民主制的性质的；"这，我同意。不过，为什么是这样的呢？孟德斯鸠说："抽签是一种不使任何人感到苦恼的选举方法，它使每一个公民都能有一个为祖国服务的合理希望。"[(1)] 这就说得不对了。

人们如果注意到选举首领是政府的职能而不是主权的职能的话，就可看出，抽签的办法之所以符合民主制的性质，是因为在民主制里，行政机构的行为愈少，则行政机构就愈好。

在一切真正的民主制度下，担任行政官不仅无任何好处，反而是一项沉重的负担。人们无法公平地把这项职务强加给这个人，而不强加给另一个人，只有法律能把它加给那个中签的人。因为在抽签时，大家的条件都是相等的，何况选择是不由任何人的意志来决定的，所以这当中没有任何能改变法律的普遍性的人的因素在起作用。

在贵族制下，是由君主来选择君主的，由政府来保存它自己。在这种制度下，用投票选举的方法是很合适的。

以威尼斯大公的选举为例，它不但没有否定反而证明确有这种区别。这种混合的形式正适合于混合政府，因为人们本来就不应当把威尼斯政府看作是真正的贵族制。如果说威尼斯人民在政府中从来就没有过一席之地的话，威尼斯的贵族也同人民完全是一样的，一大批穷巴拉波特[(2)] 从来就没有担任过任何官职，只拥有"阁下"这个空头衔和参加大议会的权利而已；那个大议会的人数，同我们日内瓦的大议会的人数是一样的多，其中有些人虽然是很显赫的，但他们的特权并不比我们的普通公民多。除了这两个共和国的极端差异以外，我们发现，日内瓦的市民恰好相当于威尼斯的贵族，我们的土著和居民就相

当于威尼斯的市民和人民，我们的农民就相当于威尼斯大陆的臣民。总之，无论从哪个角度看这个共和国，除了它的地域比我们大以外，它的政府并不比我们的政府更像贵族制。全部差别在于：我们没有一个终身的首领，所以不需要抽签。

在真正的民主制下，用抽签的办法选举，并没有什么不便之处，因为大家无论在品德和才能方面，还是在地位和财富方面，都是平等的，所以无论选谁，都没有多大关系。不过，我已经说过了：真正的民主制是从来就没有过的。

如果选举和抽签这两种办法都同时采用的话，则前者可用来挑选需要有专门才能方可担任职务的人，如军事指挥官；而在选用只需有健全的头脑和公正廉洁的名声就可担任职务的人时，例如审判官，就可采用后一种办法，因为在一个体制良好的国家里，这些品质是所有的公民都具有的。

在君主制政府中，抽签和选举这两个办法都用不上，因为国王是当然的唯一无二的国君和行政官；选用其下属的权利，唯一无二地是属于他的。当圣皮埃尔神甫建议扩充法兰西国王的行政机构，并用选举的办法选用其成员时，他没有意识到他这个建议是在改变政府的形式。[(3)]

我本想在这里谈一下人民大会上的投票和计票方法，然而罗马政治制度史在这方面已经把我准备要讲的原则全都阐述得很清楚了。博闻强识的读者若再详细观察一下在一个二十万人的大会上是如何处理公共的和个别的事务，那对他或许是不无益处的。

【注释】

(1) 见孟德斯鸠：《论法的精神》，第1卷，第2章。——译者

(2) 巴拉波特，聚居在威尼斯圣·巴拉贝贫民区的穷贵族。——译者

(3) 圣皮埃尔神甫（1658—1743），是巴黎贵妇人杜宾夫人家的常客。1743年神甫逝世后，杜宾夫人出于对神甫的爱戴之情，要求当时在她家担任秘书的卢梭对神甫尚未发表的各种著作加以整理、摘录和评注。句中所说的圣皮埃尔神甫的“建议”，指神甫的《部长联席会议

制》。卢梭在整理这部著作时发现：神甫太大胆了，竟公然“主张废除由国王任命大臣管理国事的制度，而代之以凭才能当选的官员组成的行政会议主持国政。这个办法等于是公开剥夺国王的王权，把国王改变成行政会议的主席。卢梭认为这个意见必将引起轩然大波。”②因此没有把他所撰写的《评圣皮埃尔神甫的〈部长联席会议制〉》交给杜宾夫人发表。——译者

② 见特鲁松：《卢梭传》，李平沤、何三雅译，商务印书馆1998年版，第189页。——译者

第四章　论罗马人民大会

我们没有有关罗马早期历史的可靠的资料；人们所讲的那些有关罗马的事，看来大部分都是传说。[1] 一般地讲，各民族的编年史中最有教益的部分，即他们当初建国的那段历史，是我们最缺少的。经验每天都在告诉我们，各个帝国的革命是由于什么原因发生的。可是现在已经不再有新的民族在形成了，所以我们只能凭推测来论述他们是如何形成的。

我们所发现的种种既成习惯，至少能表明那些习惯有一个起源。凡是能追溯到起源的传说，凡是经过最大的权威证实并有许多强有力的理由肯定的传说，都应当被认为是可靠的。我在追寻世界上这个最自由和最有力量的民族在怎样行使他们的最高权力方面，所遵循的就是这个原则。

罗马建国之后，新生的共和国，即由阿尔班人、萨宾人和外邦人所组成的那支军队，分成三种人。由于这种区分，所以称之为部族。每一个部族再分为十个库里亚；每一个库里亚又再分为若干德库里亚；每一个库里亚和德库里亚都有一个首领，分别称为库里昂和德库里昂。

此外，还从每个部族抽调一百个骑兵或骑士编为团队，称为“百人团”。由此可见，当初在一个城里没有必要的这种划分，纯粹是军事性的。不过，在我看来，使这个小小的罗马城之所以能预先就给自己建立了这么一个适合于这个作为全世界的首都的政体，似乎是出自一种伟大的本能。

从这第一次划分之后，不久就出现了一种糟糕的局面：阿尔班人的部族（Ramnenses）和萨宾人的部族（Tacienses）始终是原来那个样子，而外邦人的部族（Luceres），由于外邦人的不断涌入便不断地增加，以致不久就超过了前两个部族。针对这种危险的状况，塞尔维乌斯的补救办法是：废除按种族来划分，而代之以按部族在城中所居住的地区来划分，把原来的三个部族分为四个，每一个部族占据罗马的一座小山，并以山名为部族名。这样，既解决了眼前的不平等，又

防止了未来的不平等。这种划分法，不但划分了地区，而且还划分了人：禁止这个地区的人转移到另一个地区，从而防止了各个种族的互相混合。

塞尔维乌斯还把原来的三个百人骑兵团增加了一倍，而且还另外增加了十二个，不过，名称不变，还是原来的名称。这个办法又简单又方便，一举就把骑士团与人民团体分开了，使人民毫无怨言。

在这四个城市部族之外，塞尔维乌斯又增加了另外十五个部族，名称为"乡村部族"，因为他们是由分居在十五个乡区的居民组成的，后来又新增了十五个。这样，罗马人便一共分成三十五个部族，从此一直到共和国终了都一直是这个数目。

从城市部族和乡村部族这种划分法，产生了一种值得一谈的结果，因为以前还从未有过这样的先例，而且罗马的风尚之得以保存和帝国之得以扩大，都归功于此。有些人认为城市部族不久就窃取了权势和尊荣，而且败坏了乡村部族。情况恰恰相反，大家都知道，早期的罗马人是喜爱乡村生活的。这种爱好，来自那位贤明的建国人[(2)]，他把农事和军事与自由结合在一起，而且可以说是把那帮从事工艺的人、搞阴谋的人、贪恋财富和畜养奴隶的人，全都赶进城里去了。

因此，罗马所有的有名人物全都生活在农村，并且耕种土地。当国家需要治国的干才时，人们总是到农村去寻访。这种情况，正是那些最受人尊敬的贵族们的状况，因此受到人们普遍的赞赏。他们宁过乡村简朴而勤劳的生活，而不愿意过罗马城里的人的那种懒懒散散的生活。一个在城里一直穷愁潦倒的无产者，一到农村劳动，就会变为受人尊敬的公民。瓦戎[(3)]说：我们古代的先贤之所以要把农村建设成为一个培养英勇的人的大营地，不是没有道理的。只有在这样的营地培养出来的人才能在战时保卫他们，在和平时期能供养他们。普林尼[(4)]非常明确地指出：乡村部族之所以受人尊敬，是因为组成这种部族的成员都是受人尊敬的人。反之，为了羞辱游手好闲的人，就把他们打发到城市的部族去。萨宾人阿皮乌斯·克劳狄乌斯回到罗马时备受尊荣，被编入了一个乡村部族，这个部族后来就以他的姓氏命名。而那些被释放的奴隶全都被编入城市部族，没有一个被编入乡村部族。在整个共和国时期，从来没有一个被释放的奴隶担任过公职，尽管他们已经成为公民。

这种做法本来是很好的，但太做过了头，以致终于产生了一种变化，在制度上形成了一种弊端。

首先，监察官长期掌握了可以把公民从一个部族转到另一个部族的权利以后，便任意行使，竟允许大部分人喜欢加入哪个部族就加入哪个部族。这样做，不但一点好处也没有，而且还使监察权失去了它最大的作用之一。此外，由于有实力和有地位的人全都编入乡村部族，而被释放的奴隶成为公民之后便一直同民众在一起，留在城市部族，因此，一般地说，部族就不再是按地方和地区来划分，以致全都混杂不清，除了根据名册以外，便没有办法分辨各部族的成员。“部族”这个词的意思，便从按实物[(5)]来划分转变为按人身来划分，或者更确切地说，这个名词几乎已经变得空有其名了。

还有，城市部族由于更易于集合，所以在人民大会里总是比其他部族人多势重，把国家出卖给那些向部族中的无耻之徒贿买选票的人。

至于库里亚，由于当初建国的人[(6)]规定每个部族有十个库里亚，因此那时候住在罗马城中的全体罗马人就有三十个库里亚。每个库里亚都有它自己的庙宇、神祇、官吏、祭司和称为“大路节”的节日；这种节日，和后来乡村部族中的乡村节差不多。

按照塞尔维乌斯的新的划分法，这三十个库里亚根本不可能平均分配在四个部族里，因此他也不想触动它们。这样一来，部族中那些相对独立的库里亚便形成了罗马居民中的另外一种划分方式。不过，不论是在乡村部族中，还是在构成乡村部族的人民中，都不发生库里亚问题，因为部族已经变成了一种纯粹的民事组织，并采用了另外一种部队征集的制度。罗慕洛斯原先那种军事性质的划分法，已经没有用了。因此，尽管所有的公民都登记在部族的名册里，但在一个库里亚内根本找不到几个公民。

塞尔维乌斯后来又做了第三种划分法。这第三种划分法与前面两种划分法毫无关系，但后来由于它的作用竟变成了最重要的一种。他把所有的罗马人分为六个等级，既不按地方划分，也不按人身划分，而是按财富划分。前面两级全是富人，最后两级全是穷人，中间两级是财产不多也不少的人。这六个等级的人又分编成一百九十三个团队，称为“百人团”。这些团队又是这样分配的：第一等级的人独占其

中的半数以上，最末一级只构成其中的一个团。这样一来，人数最少的那一级竟然成了团数最多的那一级，而整个最末一级只不过是一个次级的划分单位，尽管他们的人数占罗马居民的过半数。

为了使人民不至于看出这后一种形式的后果，塞尔维乌斯便设法使它看起来好像是军事性的组织。他在第二级中组建了两个甲胄士百人团，在第四级中组建了四个军械士百人团。除了最后一级以外，其他各级的人又分青年和老年，这就是说，分成有服兵役义务的人和因年老按法律免服兵役的人。这种划分法，比按财产划分的办法更需要经常重新进行人口普查和统计，所以他决定人民大会在马尔斯广场举行，所有达到服兵役年龄的人都需带着武器参加。

塞尔维乌斯之所以不在最末一级区分青年和老年，是因为他不愿意让这一级的人享有为祖国服兵役的荣誉，因为，必须是先有殷实的家庭，然后才有保卫家庭的权利。像今天在各国国王的军队中那一大帮吊儿郎当的乞丐队伍，要是出现在当年罗马的步兵队里的话，也许没有一个不被人们轻蔑地撵出去，因为那时的士兵乃是自由的保卫者。

在最末一级中，还分成"无产者"和"按人头计数的人"。前者并不是完全一无所有，他们至少还在向国家提供公民，甚至有时候在紧要关头还向国家提供士兵。至于那些全然一无所有、除了按人头便无法计数的人，根本就不被人看在眼里，只是到马留乌斯时代才开始征募他们入伍。

这第三种计数方法本身是好是坏，我在这里不作结论，但我要着重指出的是：这种方法之能够实行，完全靠的是早期罗马人的淳朴的风尚、他们的大公无私、他们对农耕的喜爱和对商业与贪财之心的鄙夷。如今在现代的各个国家，人们各个贪得无厌，人心浮躁不安，尔虞我诈，人口不断流动，贫富穷通变化无常，人们能让这样一种做法持续二十年不扰乱国家吗？还需指出的是，正是罗马人民有这种比制度更强有力的风尚和舆论，才纠正了制度中存在的种种弊病。在罗马，富人如果太显示自己的富有的话，是会被贬到穷人的等级去的。

从以上的叙述就可明显地看出：为什么一般人都说只有五个等级，而实际上有六个等级，其原因就在于此。第六级既不提供带武器

的士兵，也没有在马尔斯校场[7]投票的权利，在共和国里几乎没有任何用处，很少被人看在眼里。

以上是罗马人民的几种不同的划分。现在来看这些划分在大会中产生的效果。这种合法召开的大会，称为人民大会，通常都是在罗马公共会场或马尔斯校场举行；分为库里亚大会、百人团大会和部族大会三种：这要根据它们是按三种形式中的哪一种形式召开而定。库里亚大会是罗慕洛斯创立的，百人团大会是塞尔维乌斯创立的，部族大会是人民的保民官创立的。任何一项法律的批准和任何一位行政官的选用，都必须在人民大会上通过。由于每一个公民不是编在某一个库里亚里，就是编在某一个百人团或某一个部族里，因此没有任何一个公民没有投票权。罗马人民无论在法律上和事实上都是真正的主权者。

为了使这些大会能合法地召开，并使大会上通过的事项具有法律效力，就定下了三条规定：第一，召开这种大会的机构或行政官，必须具有召开这种大会的权力；第二，这种大会必须在法定的日子召开；第三，占卜的结果必须是大吉大利的。

第一条规定的理由，是用不着解释的；第二条是一种行政措施：在节日或集市的日子是不允许举行大会的，因为乡村中的人到罗马来有许多事情要办，没有时间整天待在会场上。由于有第三条规定，元老院便可以约束一大群骄傲而又急躁的人，并及时缓解试图闹事的保民官的狂热；不过，保民官也有他们摆脱这一约束的办法。

法律的制定与首领的选举，并不是提交人民大会解决的唯一事项。罗马人民还夺取了政府的多种职能。我们可以说：欧洲的命运是在这些大会上决定的。开会的目的的多样性，可以使大会根据所要处理的事项而决定开会的不同形式。

要评判这几种形式，只需把它们加以比较就可以了。罗慕洛斯创立库里亚的目的，是旨在以人民来制约元老院，以元老院制约人民，而他自己对这两者都可以加以控制。他通过这种形式，使人民在人数上占优势，以平衡他让贵族们在权势和财富上的优势。不过，按照君主制的精神，他还是让贵族们占了更多的优势，因为那些受贵族们保护的人必将偏向贵族，使贵族在票数上占多数。这样一种值得称道的保护者与受保护者的制度，是政治的与人道的一种杰作；没有这种制

度，与共和国的精神相违背的贵族制便无法存在。只有罗马才能在全世界创造这么一个良好的榜样：它从未产过什么弊端，不过，后来也没有人仿效。

由于库里亚这种形式从王政时期一直保持到塞尔维乌斯时代，而最后一个塔尔干王朝的统治又被认为是不合法的，所以通常都把王政时期的法律称为“库里亚法”。

在共和国时期，库里亚只限于四个城市部族，而且只包括罗马的民众，因此既不能与作为贵族之首的元老院相抗衡，也不能与作为富裕公民之首的保民官相匹敌，尽管这些保民官也是平民。因此，它们威信扫地，竟沦落到如此地步：它们的三十个小吏集合起来就能做库里亚大会能做的全部事情。

百人团的建制是如此之有利于贵族制，以致在刚开始的时候，人们不知道元老院为什么在以百人团命名的大会上总不占优势，不知道元老院为什么在执政官、监察官和其他象牙行政官[(8)]都是由百人团选出的百人团大会上总落下风。其实，这是因为构成罗马全体人民的六个等级的一百九十三个百人团，第一级就占了九十八个，何况按百人团的团数来计票，第一级一个级的票数就超过了其他各级的总和。当所有的百人团都一致同意的时候，人们就用不着再统计票数，最少数的人通过的事就成为大多数人的决定了。因此我们可以说，在百人团大会上，是按财富的多少而不是按票数的多少来决定事情的。

不过，对于这种极端的权威，可以用两个办法来缓和。首先，保民官通常是而且大多数都是平民；他们也是属于富人的等级的，所以他们在第一级里可以与贵族们的势力相抗衡。

第二个办法是：鉴于投票总是从第一级开始的，因此不让百人团在开始的时候就按他们的级别投票，而用抽签的办法抽出一个百人团，让这个百人团[(9)]单独进行选举，然后在另外一天，按等级召集所有的百人团进行这同一项选举，其结果通常是一致的。这样，按级别示范的带头作用，便按照民主制的原则让位给抽签了。

这个办法还有另外一个好处，那就是：在两次选举之间，乡村的公民有时间去了解临时被提名为候选人的才能，以便把票投给他们所

了解的人。不过，往往由于借口要迅速完成投票，这个办法便被废除了，改为两次选举同一天进行。

严格说来，部族大会才是罗马人民的议会。部族大会只能由保民官召开，在会上选举保民官和通过平民制定的法律。元老院不但对它没有影响力，甚至根本就无权参加，而且还必须服从他们无权参加的大会通过的法律。在这一点上，元老们还不如最卑微的公民自由。不过，这种不公平的做法被人误解了，因而使一个不是全体成员都参加的公共团体制定的法令全都失效。当所有的贵族按照他们作为公民应有的权利而参加这种大会时，他们就成为普普通通的个人，他们便无法影响按人头计票的表决形式，因为在这种会上，最卑微的无产者同元老院的首席元老完全是平起平坐的。

除了由于一个如此众多的人民在投票方面按不同的分配方式产生的秩序之外，这些分配方式的本身也不是无关紧要的；其中的每一种，对人们之所以愿意采取这种形式的原因，都起着相对的作用。

我们不必多谈细节，仅从以上的叙述就可看出部族大会是最有利于人民的政府的，而百人团大会最有利于贵族制。至于库里亚大会（罗马的民众只有在这种大会上才占多数）由于它们只有利于暴君制和心怀阴谋的人，所以一再遭到人们的指摘，就连那些喜欢玩弄诡计的人也都不采用这种易于使他们的诡计过分暴露的办法。的确，罗马人民的尊严只有在百人团大会上才能显示出来，只有这种大会才是各个部族都包括在内的；而库里亚大会便不包括乡村部族，部族大会就不包括元老院和贵族。

至于计票的方法，在早期的罗马人中，也像他们的风尚那样简单，虽然还不像斯巴达人那样简单。每个人都高声表示他投谁的票，由一个记票员依次把每个人的票记下来。每个部族的多数票便决定该部族表决的结果；而部族之间的多数票，便决定了人民表决的结果。库里亚大会和百人团大会的计票方法，也是如此。只要公民们都很诚实，每个人都羞于公开把票投给一个不正确的意见或一个无德无才的人，这个办法当然是很好的。然而在人民已经腐败而且有人贿买选票的时候，那就以采用秘密投票的方式为好，因为只有这样，才可防止那些有贿买选票之嫌的人捣鬼，才能使那帮无赖的宵小不至于变成出卖公众利益的蟊贼。

我知道西塞罗曾谴责过这种变化，并把共和国的覆亡的一部分原因归咎于它。不过，尽管我觉得西塞罗的评论颇有道理，但我并不赞同。我认为，恰恰相反，正是由于没有进行足够的类似的变革，才加速了国家的灭亡。如同健康人的那套饮食方法不适合于病人一样，我们切不可拿适合于好民族的那套法律去治理一个腐败的民族。再没有什么能比威尼斯共和国存在的时间之长更能证明这条法则是正确的了。威尼斯共和国徒有其名的空架子之所以迄今还依然存在[(10)]，唯一的原因就是由于它的那些法律适合于坏人。

每个公民都领到一张票；他们在所投的票上表示的意见，不让任何人知道。在投票、计票和比较票数等方面，人们也规定了一些新的程序，但这也未能防止担负这项工作[(11)]的官员们的忠诚不受人怀疑。最后，为了防止舞弊和贿买选票的行为，还发布了许多禁令，而禁令的数目之多，正足以表明它们是没有用处的。

到了共和国末期，罗马人不得不临时采取一些特别的办法来补救法律之不足。有时候他们假托神灵；但这个办法只能欺骗人民，而不能欺骗统治人民的官员。有时候他们趁候选人还来不及玩弄手段之前，突然召集一次大会。有时候当他们发现被人收买的人准备投票给坏人时，他们在会上便东拉西扯瞎发言，把开会的时间消耗掉。不过，抱有野心的人也有他们应付的方法。而令人难以置信的是，面对如此之多的弊端，为数众多的罗马人民靠他们原先那套旧的规章，竟从未停止过选举行政官、制定法律、审理案件和处理大小公事，而且进行得非常顺利，同元老院亲自办理几乎是一样的。

【注释】

(1) “罗马”这个词，有人说来自罗慕洛斯（Romulus），其实它是希腊文，意思是“强力”；“努马”（Numa）一词也是希腊文，意为“法律”。罗马城中最初两个国王难道不是预先就给自己起好了表明他们事业的名字吗？——作者

(2) 指罗慕洛斯。——译者

(3) 瓦戎（公元前116—前27），罗马哲学家和史学家。——译者

(4) 普林尼（23—79），指罗马史学家老普林尼。——译者

(5) “实物”指土地，指部族成员居住的地方。——译者

(6) 指罗慕洛斯。——译者

(7) 我之所以要指明是在马尔斯校场，是因为百人团的大会是在这里举行的。至于其他两种形式，人民则是在公共会场或其他地方举行。这时候，“按人头计数的人”也有同最高级的公民同样的影响力和权威。——作者

(8) 象牙行政官，有资格坐象牙椅的高级行政官。——译者

(9) 人们让这个用抽签抽出来的百人团第一个投票，因此称它为“优先团”；优先团这个名词就是由此而来的。——作者

(10) 威尼斯共和国成立于公元5世纪，一直存在到1797年，即卢梭的《社会契约论》发表之后三十五年，才在拿破仑领军远征意大利时被废除；1866年威尼斯被并入意大利王国。——译者

(11) 这项工作包括选票的监制、分发和查询。——作者

第五章　论保民官制

当人们不能在国家的各个组成部分之间确定一个准确的比例时，或者，当一些不可消除的原因不断改变着它们的比率时，人们便成立一个特别的行政机构。这个行政机构，在组织上同其他机构没有联系；它能使比例的每个项都恢复正确的比率，而且在君主与人民之间或者在君主与主权者之间，甚至在必要的时候同时在这两者之间形成一种联系，或者说是形成比例的中项。

这个机构，我称它为保民官制；它是法律和立法权的保护者。它的作用有时候像从前罗马人民的保民官那样保护主权者以对抗政府；有时候又像现在的威尼斯十人会议那样支持政府以对抗人民；有时候又像斯巴达的监察委员会那样保持一方与另一方之间的平衡。

保民官制不是城邦的一个组成部分，它没有任何一点立法权或行政权，然而，正是由于这个缘故，它的权力才是最大的，因为，它虽然不能做任何事情，但它能禁止一切事情。作为法律的保护者，它比执行法律的君主和制定法律的主权者更为神圣和更受尊敬。我们在罗马可以很清楚地看出：那些骄傲的贵族是一贯看不起人民的，但他们在一个既无占卜权又无司法权的平凡的人民的官员面前不得不低下头来。

保民官制如果运用得好，它将是一个良好的体制的最强有力的支柱，而它的力量只要稍微过多地用一点点，它就会推翻一切。至于软弱，这不是它的性质。只要在它的权限范围内，它是不会不做它该做的事情的。

保民官是行政权力的调节者。如果他篡夺行政权并直接行使他只能对之加以保护的法律的话，则保民官制就会变成暴君制。当斯巴达还保持其淳朴的风尚时，监察委员会的庞大权力虽未造成什么危害，但它加快了已经开始的风气败坏的进程。被这些暴君杀害了的阿基斯由他的继承者替他报了仇；监察委员会的罪行和它受到的惩罚，加快了共和国的覆亡，在克里奥门尼斯之后，斯巴达的国势就一落千丈了。[(1)] 罗马也是经过同样的历程而覆亡的。被保民官一点一点地篡夺

的过多的权力，终于把本来是为保护自由而制定的法律变成了皇帝[2]的盾牌，使他得以摧毁自由。至于威尼斯的十人委员会，那简直是一个血腥的法庭，无论贵族或人民都对之感到十分害怕。它不但不努力保护法律，反而在它蜕化之后加紧在暗中一再破坏法律。

同政府一样，保民官制由于其成员的增加反而会削弱它的活力。罗马人民的保民官开始时只有两人，后来增加为五人，而且还想增加一倍。元老院也由他们去增加，认为可以靠一些人去约束另一些人，让他们彼此牵制；后来还真的发生了这种情形。

为了防止这一可怕的机构篡夺权力，最好的办法（这个办法迄今尚未被任何一个政府发现）是不让它成为一种常设机构，并规定它必须有各种停止其职权的间歇期。不过，这种间歇期不宜过长，以免使其他官员趁此期间滥用职权。因此，可以制定法律加以规定，以便在必要时由一个特别委员会加以缩短。

这种方法，在我看来并没有什么不便之处，因为，正如我已经说过的，保民官制不是国家体制固有的部分，所以，即使取消它，也不会使国家的体制受到损害，所以我觉得这个办法是切实可行的。因为，一个新上任的行政官所接掌的不是他的前任的权力，而是法律赋予他的权力。

【注释】

(1) 阿基斯和克里奥门尼斯，公元前3世纪斯巴达的最后两位国王。——译者

(2) 指恺撒，尤其是指奥古斯都（即屋大维）——译者

第六章　论独裁制[1]

法律的硬性规定，往往会妨碍法律可根据事情的实际情况而加以变通，因此在某些情况下，反而使法律成为有害的，使国家在危急关头遭到毁灭。办事的程序和迟缓，都需要花许多时间；这有时候是局势所不允许的。有千百种情况是立法者不可能事先全都预见到的，因此，我们最需要的，就是对我们缺乏这种不可能事事都能预见的本事要有自知之明。

所以，切不可使政治制度僵硬到使自己缺少那种让法律暂时停止行使的权力。就连斯巴达也曾经使它的法律休眠过。

然而，只有在最危急的关头，才可以冒这种变更公共秩序的危险。除了在国家存亡难定的时候，其他任何时候都是不允许终止法律的神圣权力的行使的。在这种罕有的关键时刻，为了公众的安全，可以通过一项特别的程序，把保卫公众安全的重任交付给一个最值得信任的人。这一交付，可按危险的种类以两种方式进行。

如果是为了公众的安全，只需加强政府的职能就够了的话，就可以把政府的职能集中交给一个或两个成员就可以了。这个办法，并未改变法律的权威，而只是改变了法律的行使形式。如果危险的程度已经达到使法律的行使反而成了维护法律的障碍，这时候，就需要任命一个最高首领，让他有权使一切法律都停止行使，并使主权权威也暂时停止。在这种情况下，公意是无可怀疑的，而且很显然，人民首先要求的是国家不至于灭亡。采用这种方式，立法权虽暂时停止，但未被废除。这位行政官虽有权暂时停止立法权，但他不能行使立法权；他可以控制它，但不能代表它。他什么事情都可以做，唯独不能立法。

第一种方法，罗马元老院曾采用过；它颁发一道正式文书，把保卫共和国的安全的责任交给执政官。第二种方法，是由两个执政官之一任命一个独裁者[2]。这种做法是阿尔比在罗马首开先例的。

在罗马共和国建国之初，曾经常采用独裁制，因为那时候，国家还未稳固到单靠它的宪法的力量便足以自保的程度。那时候，由于罗马人民的风尚使那些在其他时候十分需要的防范措施已经成为多余，所以人们既不担心独裁者会滥用他的权威，也不怕他在规定的任期之后还试图继续保有其权力。恰恰相反，这么大的一种权威，在那个被授予这种权威的人看来似乎是一个负担，还巴不得早日摆脱为好，好像站在取代法律的地位上是一件非常辛苦又危险的工作似的。

因此，那时候，危险不在于滥用权力，而在于贬低权力。这一点，不能不使人认为早期的罗马人对这种最高的行政制度的使用是不够审慎的，因为，当他们把这种制度滥用于选举、祭祀和纯属形式的事务的时候，就不能不令人担心它在必要的时候不那么令人对它感到敬畏，而且会使人们把那个只是在仪式上行使这种权威的人的头衔看作是空头衔。

在快到共和国末期的时候，罗马人民变得比较慎重了。以前，稍微有一点理由就让人行使独裁权，而现在是：稍微有一点理由就不允许行使这种权力。我们很容易看出，他们的戒心是没有根据的，因为当时首都的力量很薄弱，这反倒使它在其内部的行政官面前有了安全。一个独裁者在某些情况下能够保卫公众的自由，但他永远不能侵犯公众的自由。罗马的枷锁不是在罗马城中打造的，而是在它的军队中打造的：马留乌斯对苏拉，庞培对恺撒，都没有进行什么抵抗。这就很清楚地表明：用内部的权威去抵抗外来的武力，是靠不住的。

这些谬误，使罗马人民犯了一个大错误，例如在卡提里那[(3)]案件中，他们就没有任命一个独裁者，因为这件事情只事关罗马城的内部，顶多也只是涉及意大利的某个省，只要使用法律授予独裁者无限权力，就可以很容易消除阴谋，而这场阴谋最后之被阻止，乃是由于几种幸运的意外事件的偶合；这种侥幸的偶合，是我们的审慎心永远不应当期待的。

元老院不但没有这样做，反而把它的全部权力交给执政官，结果，西塞罗为了能有效地行动，便在一个重大的问题上超越了他的权限。不过，虽说开头那一阵喜悦使人们赞同了他所做的事情，但后来人们要他对公民们违反法律的流血事件负责，那也是应当的，而对于一位独裁者，人们就不能提出这种指摘了。然而，这位执政官的辩才

战胜了一切；他本人尽管是罗马人，但他爱他的荣誉更胜于爱他的祖国，因此，他不千方百计地去寻求最合法而又最可靠的办法去拯救国家，而是想方设法把处理这件事情的荣誉全都归于自己[(4)]。所以，人们称赞他为罗马的解放者，是有道理的；而同时又指摘他为法律的破坏者，也是有根据的。无论对他的判决的撤销是多么光彩，但可以肯定的是，那实际上是一种赦免。

还需指出的是，无论这一重大的权力是以什么方式授予的，都必须给它规定一个很短的期限，绝不能延长。在需要行使独裁权的危急关头，国家不是很快被摧毁，便是得到挽救，因此，当需要实行独裁的危急时刻一过去，独裁者不是变成暴君，就是变成一个无事可做的人。在罗马，独裁者的任期只有六个月；大多数的独裁者都是在任期未满之前就卸任的。如果任期规定得长的话，他们说不定还想再延长，例如十人会议就想把任期延长为一年。独裁者的时间只能用来应付需要选他当独裁者的那种紧急情况，而不能用来试图做其他的事情。

【注释】

(1) 一提到"独裁制"，经过第二次世界大战的人们无不深恶痛绝。不过，卢梭在本章论述的独裁制，与希特勒和墨索里尼之流的法西斯独裁完全不同。卢梭所说的独裁制，只是在国家危急时期任命一位独裁者，负责维护国家的安全。独裁者的任期很短，而且无制定法律的权力。危急时期一过，他的任务便告终止，应立即退任。——译者

(2) 这种做法是在夜里秘密进行的，好像是因为羞于让人知道他把一个人置于法律之上似的。——作者

(3) 卡提里那（公元前108—前62），罗马贵族，因支持苏拉，试图暗杀执政官西塞罗，事情败露后，被西塞罗派兵追杀于波士托里乌姆。——译者

(4) 在提名谁当独裁者这件事情上，他是没有十足的把握的，因为，一方面他不敢自己提自己的名，另一方面他也无法肯定他的同僚一定会提他。——作者

第七章　论监察官制[1]

公意的表达是通过法律来实现的，而公众的判断的表达，则是由监察官制来体现的。公众的意见也形同法律，而监察官则是这种法律的执行者；不过，他只能按照君主的例子，把这种法律应用于个别的事件。

因此，监察官的法庭远远不是人民的意见的仲裁者；它只是人民意见的表达者。一当它背离了人民的意见，它的决定就是没有根据的、无效的。

没有必要把一个民族的风尚同他们尊崇的事物加以区别，因为两者都来自同一个本原，因此必然是混在一起的。在世界各国的民族中，决定他们的爱憎的，不是天性，而是舆论；只要善于引导舆论，他们的风尚就会自行纯正。人们总是喜欢美好的事物，或者说，他们总是喜欢他们认为是美好的事物，然而，正是在判断什么是美好的事物方面，人们的看法往往犯错误，因此对他们的看法需要加以引导。评论风尚的人，首先就要知道怎样行为才是光荣的；在评判什么事情是光荣的时候，就必须以公众的舆论作为他的法则。

人民的意见是从他们的体制中产生的。法律虽然不能规范风尚，但立法可以使风尚得以形成。立法工作一薄弱，则风尚必然败坏。这时候，监察官的判断也就不能起法律的力量所不能起的作用了。

由此可见，监察官制在维系风尚方面是有用的，但它不能树立风尚。在法律的力量鼎盛的时候可以设立监察官，而一旦法律失去了它的力量，一切全都没有希望了：当法律不再有力量的时候，即使是合法的事情也是行不通的。

监察官在维护风尚方面采取的办法是：防止公众的舆论向坏的方向发展，以贤明的措施保障舆论的正确性，甚至有时候在它们尚不明朗之前就把它们发展的方向确定下来。决斗时带副手，这早已成为习惯，在法兰西王国十分风行；然而这一习惯，国王在一道诏书中只短短说了一句“至于那些怯懦到需要带副手的人，”就把它废除了。这道

诏书抢在公众的意见尚不明朗之前发布，所以一下就决定了公众的意见。然而，当同样是国王发布的诏书说决斗也是一种怯懦的行为时，虽然说得很正确，但违反了一般人的意见，因此受到大家的嘲笑，因为他们对这件事情早已有了他们的看法了。

我曾经在别处说过，[(2)] 公众的舆论是不能压服的，所以在为代表公众的舆论而设立的监察官制中，不能采取任何一丁点儿压制的办法。监察官制（在现代国家中早已消失了）在罗马运用之妙，人们无论怎么称赞都不为过，而在拉西第蒙人[(3)]那里，还运用得更好呢。

有一个品行不端的人向斯巴达的议会提了一个好建议，但监察官们对他置之不理，并转而把他的建议交给一个品行良好的公民提出来。这对后者是多么大的荣誉，对前者是多么大的羞辱啊！尽管监察官对这两个人中的任何一个人都既不称赞也不谴责。在萨摩岛，有几个醉汉[(4)]到监察官的办公室去胡闹了一阵，第二天监察官就发布公告允许萨摩岛人都可当无赖。像这样不惩罚他们，反而比真正惩罚他们还严厉呢。斯巴达是指名道姓地宣布某人诚实或不诚实，而希腊人是不赞成他们这种做法的。

【注释】

(1) 卢梭在本章立论的角度，与前面三章大不相同。在第四、五、六章，他是从历史的角度来论述罗马的人民大会、保民官制和独裁制的。而在本章，则是从道德风尚的角度来论述监察官制。卢梭对一个国家的道德风尚特别重视；他在第二卷第十二章曾批评"我们的政论家"对风尚、习俗，尤其是舆论，在政治生活中所起的作用缺乏认识。现在在本章借论述监察官制的机会，再次谈论这个问题。——译者

(2) 我在本章中只略略提到我在《致达朗贝尔先生的信》中谈得更详细的论点。——作者

(3) 拉西第蒙人，即斯巴达人。——译者

(4) 在1782年版的本子中加了这样一段话："这几个醉汉是另外一个岛（席奥岛）的人。由于我们的语言的细腻，所以在这里不便把它的名字说出来。"——译者

第八章　论公民的宗教信仰[1]

人类起初是没有任何国王而只有神的；他们没有什么政府，而只信奉神的权威[2]。他们采纳了卡里古拉的推论[3]，因此他们那时候的做法是正确的。需要经过很长时间的感情和思想上的变化之后，人们才最后决定推选一个人做他们的主人，而且还深自庆幸找到了这么一个人。

每一个政治社会都供奉有一个神，因此，有多少个民族，就有多少个神。两个彼此不同而且几乎经常互相敌对的民族，是不可能长时间尊奉同一个主人的；两支互相攻打的军队，也是不可能服从同一个首领的。这样，从民族的区分中便产生了多神的现象，并从而产生了神学上和政治上的不宽容。其实这两种不宽容是完全相同的；这一点，我们以后还要谈到。

希腊人有一种很奇怪的做法：他们总是到野蛮民族中去寻找他们自己的神；他们之所以这样做，是由于他们把自己看作是那些野蛮民族的天然的主人。可是在我们今天，却有人引经据典地说什么各个不同的民族的神原本是同一个神，认为莫洛克、萨土林和克罗诺[4]是同一个神；认为腓尼基人的巴尔、希腊人的宙斯和拉丁人的朱庇特也是同一个神：似乎这些虚幻的神明，虽然名字不同，但有某些共同之处。如果硬是这么说的话，那就太可笑了。

如果有人问我：在每个国家都有它自己的宗教信仰和神祇的异教时代[5]，为什么没有发生过宗教战争呢？我的回答是：正是由于每个国家都有它的宗教信仰和它的政府，所以它才不把它的神和法律区分开。其实，政治战争就是宗教战争；神的殿堂可以说是由国家的疆界确定的，一个民族的神没有权利去管其他民族。异教徒的神并不是彼此嫉妒的神，他们在他们之间划分了世界：摩西本人和希伯来人有时候在谈到以色列的神时，都有这种看法。是的，他们认为迦南人的神是虚无的；被流放的迦南人是注定要灭亡的，迦南人的土地必将由他们去占领。但是，请看他们在谈到他们绝不去攻打的邻国的神的时

候，却是这么说的："一切属于你们的神基抹所有的，"耶弗他对亚扪人说道："难道不是合法地属于你们吗？我们也有同样的资格占领我们的神所征服的土地。"[(6)] 我认为，这表明他们完全承认基抹神的权利和以色列的神的权利是平等的。

但是，犹太人（他们先臣服于巴比伦的国王，后来又臣服于叙利亚的国王）却一直只承认他们自己的神而坚决不承认其他民族的神。这种抗拒态度，被认为是在反叛征服者，因而遭到了他们史书中所记载的种种迫害。他们遭到的迫害，在基督教出现之前，还从来没有见过。[(7)]

由于每一种宗教都唯一无二地依附于信奉这种宗教的国家所颁布的法律，因此，除了把一个民族降为奴隶以外，便没有其他办法使之皈依；除了征服者以外，便没有其他的传教士。由于改变宗教信仰是被征服者必须按照法律履行的义务，所以，在谈到改变宗教信仰以前，就必须先征服他们。可见，不是人在为神而作战，反倒是像荷马所说的，是神为人而作战。交战的每一方都向自己的神祈求胜利；得胜之后便为神修建新的祭坛。罗马人在攻占一个地方之前，先要勒令该地的神退位。他们之所以把塔伦土姆人的愤怒的神留给塔伦土姆人，是因为他们认为塔伦土姆人的神已经臣服于罗马人的神了，并向罗马人的神行过臣服礼了。罗马人把自己的神留给被征服者，就同他们把自己的法律留给被征服者是一样的。他们索取的唯一贡品，通常只是向罗马的卡皮托利山[(8)]上的朱庇特奉献一顶神冠。

终于，罗马人在扩张他们帝国的同时，也把他们的宗教信仰和他们的神扩散到了其他民族。此外，他们还往往采用被征服者的宗教崇拜仪式和敬拜被征服者的神，并对这两者都给予城邦的权利。这样，这个庞大的帝国的人民在不知不觉中便有了多种宗教信仰和多种神，而且几乎到处都是一样的。这就是为什么在当时已知的世界中到处都是各种宗教并存的原因。

正是在这种情况下，耶稣来到地上建立了一个精神王国，从而把神学制度和政治制度区分开，使国家不再是一元的，在国家的内部造成使基督教人民一直动荡不宁的分裂。不过，这样一种关于另外一个世界的新的观念，从来没有被异教徒在思想上接受；他们一直把基督徒看作是真正的叛逆者，认为他们表面上顺从，实际上总是在寻找时

机谋求独立，使自己当主人，并巧妙地篡夺他们假装温顺地敬重的权威；这就是基督徒一再遭受迫害的原因。

异教徒所害怕的事情终于发生了。这时候，一切都改变了面貌：谦卑的基督徒改变了他们的语言。人们很快就发现：这个所谓的另一个世界的王国，在一个可以看得见的首领[(9)]的统治下，变成了这个世界上最凶暴的专制主义。[(10)]

然而，由于一个国家只能有一个君主和一种国家的法律，因此，从这种双重权威[(11)]下便产生了一种法理上的永恒的冲突，从而使基督教国家不可能有良好的政体，使人们弄不清楚究竟是应当服从主人还是服从教士。

有好几个国家的人民，甚至就是欧洲和邻近欧洲的国家的人民，都曾经想保存或恢复他们古代的制度，但没有成功。基督教的精神到处占上风；神圣的宗教崇拜从此一直是，或者说又变成了一种不听命于主权者的活动，并且和国家政治体没有任何必要的联系。穆罕默德的眼光看得很深远：他把他的政治体系组织得很好，而且，当他的政府形式在他的历次继承者哈里发统治下继续存在的时候，这个政府一直是一元的。它之所以好，就好在这一点。然而，阿拉伯人后来变得兴旺了，开化了，文明了，怯懦了，结果被野蛮人所征服。这时候，两种权力之间又重新开始分裂，尽管这种分裂在回教徒中间不如在基督徒中间那么明显，但一直是存在的，尤其是在阿里那一派里，而且在某些国家里，例如在波斯，至今还可以很明显地被人们看出来。

在我们欧洲，英国的国王已经自封为教会的领袖，沙皇也照此办理了。不过，一采用了这个头衔，他们与教会的关系就会变得与其说是教会的主人，还不如说是教会的大臣；他们所得到的，与其说是改革教会的权利，还不如说是维护教会的权力。他们不是教会的立法者，而只不过是教会的君主。凡是在教士形成一个共同体的地方，[(12)]则教士就会成为自己的教区的主人和立法者。因此，在英国和俄国，也同其他地方一样，有两种权力和两个主权者。

在所有基督教的著述家中，只有哲学家霍布斯很清楚地看出了这一弊端，并提出了补救的办法。[(13)]他很大胆地建议把鹰的两个头[(14)]合并在一起，重新建立政治的统一，因为没有政治的统一，则无论是国家还是政府都不可能很好地组建。不过，他也应当看到，基督教的

主导精神是与他提出的办法不相容的；教士的利益始终高于国家的利益。在霍布斯的政治理论中，使他遭到人们憎恨的，不是他那些可怕的错误论点，而是其中正确的和真实的见解。[(15)]

我认为，根据以上陈述的历史事实，我们就可以很容易地驳斥贝尔[(16)]和华伯登二人互相对立的看法：前者说没有任何一个宗教对政治体是有用的，反之，后者说基督教是政治体的最强有力的支持。对于前者，我要反驳说：没有任何一个国家的建立不是以宗教为基础的；对后者，我要告诉他：基督教的法律归根结底对于一个国家的良好体制是有害而无益的。为了使人们了解我的观点，只需对那些与我的主题有关的含糊不清的宗教观念稍加说明就够了。

宗教，从它与社会的关系来看，无论是从它与普遍的社会还是从它与特殊的社会[(17)]的关系来看，可以分为两种，即人类的宗教和公民的宗教。前一种宗教没有庙宇，没有祭坛，没有敬拜仪式，只有对最高的上帝的纯洁的内心崇拜和履行道德的永恒的义务；这种宗教，是《福音书》中所说的纯洁而朴素的宗教，是真正的有神论，我们可以称它为自然的神圣权利。后一种宗教，是某一个国家明文规定的宗教。这种宗教有它的神，有它特殊的守护神，有它的教条、礼仪和由法律规定的外在的敬拜形式；除了信奉这种宗教的国家以外，其他一切国家，在它看来都是不敬神的，都是化外的和野蛮的。它把它的义务和权利只限于它的祭坛的范围；早期的各国民族的宗教就是如此。我们可以称它为公民的或积极的神圣权利。

还有很奇怪的第三种宗教。这种宗教给人以两种立法、两个首领、两个祖国，使人们负有几种互相矛盾的义务，不允许人可以同时既做虔诚的信徒又做公民。喇嘛教就是如此，日本人的宗教就是如此，罗马的基督教也是如此。我们可以称这种宗教为僧侣的宗教；由此便产生了一种无以名之的混合的和反社会的权利。

从政治上来观察这三种宗教，这三种宗教都各有其缺点。第三种宗教是如此之坏，以致，若对它加以论述的话，那简直是浪费时间。一切破坏社会统一的，都是不值一谈的；凡是使人陷入自相矛盾的制度，都是不屑一顾的。

第二种宗教的好处，在于它把对神的崇拜和对法律的尊重结合在一起，从而把祖国变成公民们热爱的对象。它教导公民：效忠国家，

就是效忠于国家的守护神。这是一种神权政体。在这种政体下，有了君主，就不需要有教主；有了行政官，就不需要任何教士。为祖国而死，就是为殉教而死；破坏法律，就是亵渎神明。把一个有罪的人交给公众去诅咒，就是交给神去惩罚；让他去受地狱的神的惩罚。

第二种宗教的坏处在于，它是建立在谬误与谎言的基础上的，因此它要愚弄人民，使人变得轻信、迷信，把对神灵的真心敬拜变成一种空有其名的仪式。更糟糕的是，当它变成排他的和行事专横的时候，它使一个国家的人民各个都变成嗜血的和不容异己的，动不动就大肆屠杀，甚至把屠杀那些不信它的神的人说成是什么神圣行为。这种做法，就使一个国家的人民经常处于对其他民族的天然的战争状态；这对它自身的安全也是有害的。

于是，剩下来的就只有人类的宗教，也就是基督教了。不过，不是今天的基督教，而是《福音书》上所说的基督教，它和今天的基督教是完全不同的。由于有了这种神圣的、崇高的和真正的宗教，作为同一个上帝的儿女的人类才互相认为是弟兄；把人类结合在一起的这个社会才至死也不会解体。

不过，这种宗教和政治体没有任何特殊的关系，因此它只能让法律依靠其本身的力量，而不能给法律增加任何其他的力量，因此，特殊的社会的大纽带之一[(18)]便无法发挥它的作用。不仅如此，它不但不使公民们心向国家，反而使公民们的心像远离世上的一切事物那样远离国家。我认为，再也没有什么比这更违背社会精神了。

有人告诉我们说，一个真正的基督教民族可以构成人们可能想象的那种最完美的社会。我认为这个假设很难成立，因为，既然是真正的基督教社会，那就不成其为人类的社会了。

我甚至可以说，这个假想的社会尽管是十全十美的，但它却没有强大的力量，也不可能持久。由于它是十全十美的，所以它缺乏联系力；它那毁灭性的缺陷，就存在在它的十全十美之中。

每一个人都恪尽自己的职责，人人都服从法律，首领们各个都公正和谦逊；官员们全都很清廉，士兵们不怕死，全社会没有虚荣和奢侈之风；这一切都很好，不过，请把眼光往深处看吧。

基督教是一种纯精神的宗教，它唯一关心的是天上的事物：基督徒的祖国不在这个世界上。是的，基督徒是恪尽职责的，但他在尽职责的时候，却从来不考虑他做的事情是否会成功。只要他觉得自己是无可指摘的，则世上的事情是好还是坏，都与他无关。即使国家繁荣了，他也不怎么敢分享公众的幸福，他甚至怕自己会因国家的兴盛而骄傲；如果国家衰弱了，他也会祝福上帝那只压在他的同胞身上的手。

为了使社会能保持安宁与和谐，就必须所有的公民无一例外的都是善良的基督徒。不过，万一不幸在他们当中出现了一个野心家，出现了一个伪君子，例如一个卡提里那或克伦威尔，则这个人肯定会在他的虔诚的同胞中大耍花招。基督教的仁爱心是不允许对邻人抱有什么坏的看法的。结果让这个人钻了空子，找到了欺骗世人的办法，并夺取了一部分公共权力，俨然成了一个尊贵的人；可见这是上帝要求人们尊敬他。如果他行使权威，这是因为上帝要求人们服从他。万一这个权力的受托者滥用权力呢？那他就是上帝用来抽打自己儿女的鞭子。如果人们要驱逐这个篡权者，那就会扰乱公众的安宁。如果用暴力，那就会伤人性命。这一切都是不符合基督徒的温良之心的。总之，在这个充满了苦难的深渊里，是自由还是受奴役，这有什么关系呢？重要的是上升到天国，而听天由命只不过是达到这个目的的另一种方法而已。

如果发生了对外战争呢？公民们都将毫不迟疑地去打仗，谁也不会逃跑。他们尽他们的职责，但对于是否能取得胜利，却缺乏热情。他们关心的是如何战死沙场，而不是如何战胜敌人。他们认为，是战胜者还是战败者，这有什么关系呢？他们应当做些什么事，上天不是比他们更清楚吗？请大家想一想，一个骄傲而又凶暴和充满斗志的敌人，将从基督徒的这种斯多葛主义[(19)]中得到多么大的好处啊！如果基督徒与那些热爱荣誉与祖国的民族发生冲突，如果你们的基督教的共和国与斯巴达或罗马发生战争，也许虔诚的基督徒还没有来得及弄清楚自己所处的方位，就已经被对方打得落花流水，一败涂地了；即使有可能得到保全，那也是由于他们的敌人认为他们不堪一击而饶了他们。我认为，法比乌斯[(20)]手下的士兵们的誓言是一个很豪迈的誓言：他们不誓言战死沙场或一定要打败敌人，而是誓言一定要凯旋而

归；他们真的实现了他们的誓言。基督徒就从来没有发过这样的誓言；他们也许以为这样发誓是在试探上帝。[21]

其实，我说“基督教的共和国”，这个话是说得不对的，因为“基督教”与“共和国”这两个词是互相排斥的。基督教只宣扬奴役与依附，它的精神太有利于暴君制了，所以不可能不让暴君加以利用。真正的基督徒生来就是奴隶；这一点，他们自己虽然知道，但却无动于衷。人的短暂的生命，在他们看来是没有什么价值的。

有些人说：基督教的军队是很出色的。这一点，我不赞同；请告诉我，他们在什么地方表现得很出色？至于我，我从来就没有见到过什么基督教的军队。人们以十字军为例。我对十字军的英勇表现不发表什么不同的意见，但我要指出：十字军并不是基督教的军队，他们乃是教士的士兵，是教会的公民，他们是在为他们的精神王国作战。不过，这个精神王国，不知道他们怎么一下子就把它变成世俗国家了。请注意：他们实际上是在为异教作战，因为《福音书》从来就没有建立过什么国家的宗教，所以，一切“圣战”都不可能在基督徒中进行。

在异教皇帝[22]的率领下，基督徒士兵是很勇敢的；所有的基督教作家都证实了这一点。这，我也相信。不过，他们的表现只不过是为了与异教的士兵争荣誉而已。在皇帝成为基督徒[23]以后，这种竞争心就没有了。十字架把鹰赶走以后[24]，罗马人的英勇气概全都消失了。

现在让我们把政治问题放在一边不谈，回过头来谈权利问题；让我们把有关这个问题的道理阐述清楚。社会公约赋予主权者统治其臣民的权利，正如我已经说过的，[25]是不能超过公众利益的界限的。[26]臣民只有在他们的意见涉及共同体的时候，他们才应当遵从主权者。然而，对国家来说，重要的是，必须每个公民都信奉一种宗教，才能使他热爱他的天职。不过，这种宗教的信条只是在它们涉及道德和涉及信奉该宗教的人必须尽他对他人的义务时，才与国家和国家的成员有关。除此以外，每个人喜欢抱什么看法，就可以抱什么看法，主权者无须过问，因为主权者没有主管另一个世界的职责，所以，只要臣民们今生是好公民，他们来生的命运如何，这就不是他应该管的事情了。

因此，应当颁布一个纯属公民信仰的宣言，由主权者规定其条款，不过，这种条款不可规定得像宗教的教条，而要着重表述社会性的感情，因为没有这种感情，就既不可能做好公民，也不可能做忠实的臣民。[27] 国家虽然不能强迫任何人信奉宣言中的条款，但它可以把不信奉它们的人驱逐出境。驱逐的理由不是因为他不相信宗教，而是因为他是反社会的，是不真心爱法律和正义的，是不可能在必要时为尽他的义务而牺牲自己的生命的。如果一个人在公开承认这些条款之后，在为人处事方面又表现得好像不相信的话，就应当把他处死，因为他犯了一切罪恶之中的最大的罪恶：他在法律面前撒了谎。

公民应当遵奉的宗教信仰的条款必须简单，条数要少，措辞要精确，而且不加任何解说和注释。全能的、睿智的、仁慈的、先知而又圣明的上帝是存在的，每个人都有来生，正义的人得福，恶人必受惩罚，社会契约和法律是神圣的。正面的条款就是这么几条；至于反面的条款，我认为只应当有这么一条，那就是：不宽容；这一条，早已列入我们所驳斥的那些宗教信条里了。

有些人[28] 说政治上的不宽容和宗教上的不宽容是有区别的。我认为他们的这种说法是错误的，因为这两种不宽容是分不开的。想同我们认为应当下地狱的人和平共处，那是不可能的；爱他们，就等于是恨那个对他们施加惩罚的上帝。必须绝对地要么挽救他们，否则就惩罚他们。哪里容许神学上的不宽容，它就不能不在政治上产生影响。[29] 它一产生了影响，则主权者就不再是主权者，甚至在任何世俗事务方面都不能行使主权了；从此，教士就成了真正的主人，而国王只不过是他们的官员而已。

现在已经没有而且也不可能有排他性的国家宗教了，因此，我们应当宽容所有那些宽容其他宗教的宗教。只要它们的教义与公民的义务不相违背。现在，无论何人，只要他敢说："除加入本教以外，便别无得救之路。"[30] 就应当把这个人逐出国外，除非国家就是教会，君主就是教主。这样一种教义，只有在神权政府之下才是好的，而在其他政府之下，便是有害的。昂利四世信奉罗马教的那种理由，将使一切正直的人们脱离罗马教，尤其是善于推理的君主。[31]

【注释】

(1) 卢梭在第二卷第七章《论立法者》的末尾谈到了宗教问题。他的看法是："在国家始建之时，宗教是用来达到政治目的的工具。"宗教信仰问题，在卢梭所处的时代是一件大事，无论男女老幼和贫富贵贱都会遇到。婴儿呱呱坠地之后，要由教士给他施洗礼；人去世了，要由教士行完宗教仪式之后，才能入土安葬。虔诚的人们相信：人的一生要经历两个世界，即地上的物质世界和天上的精神世界。前者虽美好，但充满了苦难，纷纷扰扰，鲜有宁日，而后者是纯洁的，只有进入天国才能获得永生。这样一个关系到人的一生和来世的命运问题，卢梭在他的《社会契约论》中不能不涉及。关于卢梭的宗教观和神学见解，请参见他在他的《爱弥儿》中插入的那一大段可以独立成篇的文字：《一个萨瓦省的牧师的信仰自白》。（卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆2007年版，下卷，第377—457页）——译者

(2) 即：超自然的力量。——译者

(3) 见本书第一卷第二章。——译者

(4) 莫洛克，古迦太基人的神；萨土林，古罗马人的农神；克罗诺，古希腊人的农神。——译者

(5) 异教时代，指基督教以前的多神教时代。——译者

(6) 拉丁文《圣经》的原文是：Nonne ea quae possidet Chamos deus tuus tibi jure debentur？嘉里埃神甫把这句话译作："你们难道不认为你们有权利占有属于你们的神基抹所有的东西吗？"我不知道希伯来文原文的语气如何，但我认为，按拉丁文《圣经》的原文看，耶弗他是正式承认了基抹神的权利的；但是，法文的译者却使用了"在你们看来"（selon vous）五个字，这就减弱了"承认"二字的语气；而"在你们看来"五个字，在拉丁文原文中是没有的。——作者

(7) 很显然，那场福西人的战争虽然被称为"圣战"，但它绝不是宗教战争，因为那场战争的目的是惩罚那些亵渎神灵的人，而不是镇压不信教者。——作者

(8) 卡皮托利山，古罗马城西郊的一座小山，天神朱庇特的神殿所在地。——译者

(9) 指教皇。——译者

(10) 在这一点上，卢梭的看法和孟德斯鸠的看法是一致的。孟德斯鸠说："两个世纪以前，当基督教不幸分裂为天主教和新教的时候，北方的民族皈依了新教，而南方的民族则仍然信奉天主教。这种分化的产生，是由于北方的民族现在具有而且将永远具有一种独立和自由的精神，这种精神是南方的民族没有的。可见，一个没有可以看得见的首领的宗教，比有一个可以看得见的首领的宗教，更适合于产生在那种风土上的独立精神。"（孟德斯鸠：《论法的精神》，第5卷，第24章）——译者

(11) 双重权威，指政权和教权。——译者

(12) 必须着重指出，把教士们结合成一个共同体的，不是像在法国的那种形式上的集合，而是教会的领圣餐。领圣餐和被逐出教会，就是教士们的社会公约。有了这个公约，教士便永远是人民和国家的主人。所有在一起领圣餐的教士都是同胞公民，即使他们是来自地球上的两极。这一发明是政治上的一项杰作。在异教徒的教士们那里没有类似这样的做法，所以他们不能形成一个教士共同体。——作者

(13) 参见霍布斯在《利维坦》第3卷中对红衣主教贝拉曼在《论教皇对世俗事务的权威》（1610）中提出的论点所作的批评。霍布斯认为：国家的首领皈依基督教以后，便应掌握宗教权威。——译者

(14) 鹰的两个头，鹰是古罗马军队的军旗上的旗徽；此处"鹰的两个头"指政权和教权。——译者

(15) 从格老秀斯1643年4月11日给他兄弟写的一封信中就可看出这位学者对《公民论》中的哪些论点表示赞成和对哪些论点表示谴责了。的确，格老秀斯很有气度，他好像是因为赞成霍布斯的错误的论点，才假装原谅了霍布斯的正确见解。但并不是所有的人都是像他那样宽厚的。——作者

(16) 贝尔（1646—1703），法国哲学家，著有《历史与批评词典》（1697）。——译者

(17) 句中的“普遍的社会”，即卢梭在他的《社会契约论》初稿第一卷第二章标题所说的“人类的普遍社会”；“特殊的社会”，即“政治社会”。——译者

(18) “特殊的社会”指政治社会；“大纽带之一”指宗教。——译者

(19) 斯多葛主义，曾一度流行于古希腊的宣扬苦行和宿命的哲学思想。——译者

(20) 法比乌斯（公元前275—前203），古罗马政治家和军事家，曾领兵击退迦太基名将汉尼拔向罗马的进攻。——译者

(21) “试探上帝”，基督教的教义认为，试探上帝，是一大罪恶：“你们不可试探耶和华你们的上帝。”（《圣约·旧约全书·申命记》，第6章，第16节）“经上说，不可试探主你的上帝。”（《圣经·新约全书·路加福音》，第4章，第12节）——译者

(22) 指罗马帝国的皇帝。——译者

(23) 指罗马皇帝康士坦丁大帝（306—337）皈依基督教。——译者

(24) “十字架”是基督教的标志，“鹰”是罗马军队军旗上的旗徽；“十字架把鹰赶走”意即基督教取代其他宗教成为罗马帝国的国教。——译者

(25) 见本书第二卷第四章。——译者

(26) 达让松侯爵说：“在共和国里，每个人只要行事不损害他人，就是完全自由的。”这句话阐明了一条不可改变的界限。谁也不能比这句话表达得更确切了。尽管达让松的著作不大为公众所知，但我还是有时候喜欢引用他书中的话，以表示对这个可敬的著名人物的敬意。他在担任大臣期间始终保持着一个真正的公民的心，并时时对他的国家的政府发表正确的见解。——作者

(27) 恺撒在为卡提里那辩护时，曾力图确立一种灵魂终将灭亡的信条。卡图和西塞罗为了驳斥恺撒，根本就不同他讲什么哲理，而是直截了当地指出：恺撒是一个坏公民才发表这番言论和有害国家的主张。的确，卡提里那的问题应当由罗马元老院来裁定，因为它不是一个神学问题。——作者

(28) 指狄德罗。狄德罗在《百科全书》中写了一条《不宽容》，认为："不宽容有两种：教士的不宽容和公民的不宽容，这两种不宽容是有区别的。"——译者

(29) 以婚姻为例。婚姻是一项公民的契约行为，是具有政治效力的；没有这种效力，社会就不可能继续存在。如果一个教士把认可这一行为的权利抓在他一个人的手里（在一切不宽容的宗教里，教士是必然会篡取这一权利的），很显然，他就会在这件事情上利用教会的权威使君主的权威徒具虚名。教士愿意让君主有多少臣民，君主才能有多少臣民。是允许一个人结婚或不允许一个人结婚，全由教士作主；由他根据那个人信不信这样或那样的教义，看他是采取或不采取这样或那样的仪式，看他对教士是不是虔诚，看他是不是行事谨慎和信仰坚定，然后才裁定他是否能结婚。这样一来，教士岂不是把人们的财产继承、子女的养育和公民的人身，甚至国家本身，全都掌握在他一个人手里了吗？一个国家若全是一些唯教士之命是从的人，这个国家还能继续存在吗？有人说，这只能算作是教士们滥用权利，我们可以中止或停止甚至取消他们的世俗权力。说得多么容易啊！一个教士只要稍微有一点头脑（我的意思不是说他只要稍微有一点勇气），他就会不管人家怎么说，而依然自行其是的；他毫不在乎人们说什么中止、停止或取消他的权力，因为到头来终归还是由他做主人。我觉得，当教士们确信他们最终能掌握一切的时候，即使现在放弃一部分权力，也算不上是什么重大的牺牲。②——作者

② 这条脚注，在《社会契约论》1762年开始印刷时，卢梭曾通知书商雷伊删去。——译者

(30) 这句话，是天主教神甫泰尔居里安（155—222）说的，充分反映了罗马天主教的不宽容。——译者

(31) 据说，法王昂利四世（1553—1610）有一次召集基督教新旧两方的神职人员在一起开会，会上，一个新教的教士说：信奉旧教也可以得救，而旧教的教士则坚持认为只有信奉旧教才可以得救。于是昂利四世便对那位新教的教士说：按照你的说法，无论是信奉新教或旧教都可以得救，而按照他的说法是只有信奉旧教才能得救，信奉你们新教就不能得救，既然如此，为稳妥起见，我只好信奉他的宗教了。于是，1593年昂利四世便正式弃绝新教，改宗罗马天主教。——译者

第九章　结束语

把政治权利的真正原理详加阐明，并力图使国家建立在它的基础之上以后，本该继续阐述如何通过它的对外关系来支持它；这就包括国际法、通商、战争的权利和征服、公法、结盟、谈判与缔结条约，等等。不过，这一切都属于另外一个范围过于广泛的新的课题，是我有限的能力难以探讨的；我要始终把我所探讨的问题限制在我的能力之所及。

附录一　社会契约论（初稿本）

第一卷第二章　论人类的普遍社会[1]

让我们首先探讨政治制度的必要性是何以产生的。

人的力量，与他的自然需要和他的原始状态是如此地恰成比例，以致只要这种状态稍有变化，只要他的自然需要稍有增加，他就需要他的同类来帮助他，而当他的欲望最后发展到企图拥有整个大自然的时候，即使全人类都来合力帮助他，那也很难满足他的欲望。正是那些使我们成为恶人的原因，也使我们成了奴隶，使我们愈来愈堕落、愈来愈邪恶。我们之所以感到自己的力量微弱，其原因，更多地是来自我们的贪心，而不是来自我们的天性。我们的需要使我们彼此互相接近，而我们的贪欲却使我们互相分离；我们愈是成为我们同类的敌人，反而使我们更加觉得不能没有我们的同类。普遍社会的原始纽带就是如此；它是普遍的仁爱之心的基础。然而，尽管大家都认识到了这种仁爱之心的必要性，而这一必要性却反而扼杀了我们的感情。大家都希望得到仁爱之心结的果实，可是每一个人都不愿意去培育它：天性的一致性[2]，在这一点上其作用为零，因为，对人类来说，这既是引起他们争吵的原因，同时也是使他们相结合的原因；既使他们经常彼此竞争和互相嫉妒，同时也使他们互相理解和互相协作。

从事物的这个新秩序中产生了许许多多既难以估量又没有规则而且也不稳定的关系。人们经常在不断地破坏和改变这些关系；想破坏它们的人有一百个，而想固定它们的人却只有一个。由于一个人在自然状态下的相对的存在有赖于许多变化莫测的其他关系，因此，这个人不可能保证他在一生当中有两个时刻是完全相同的。对他来说，宁静和幸福都只不过是弹指即过的事；除了从这一切变化无常的境况中产生的苦难是永恒的以外，其他一切都不可能永久常存。即使他的感情和思想能上升到爱秩序和爱美德的程度，他也不可能在无法分辨善与恶和好人与坏人的状况下准确可靠地运用他的为人的原则。

所以，像我们这种由于互相需要而产生的普遍社会，对苦难的人们是根本不可能提供有效的援助的；它只能对那些已经有过多力量的人增添新的力量。而遭到忽视和欺压的广大弱者，既找不到安身之处，也没有谁对他们伸出援手，最后只好沦为他们以为可以从中得到幸福的虚假的结合[(3)]的牺牲品。

[如果人们在那些使人与人之间通过自愿的联系而结合的动机中发现没有任何东西是与团结有关的，不仅没有一个共同幸福的目标，使每一个人从中得到他的幸福，反而是一个人得福就会使另一个人受苦；如果人们发现大家之所以互相接近，并不是为了共同的福祉，而是貌合神离，各存异心；那么人们就会感到，即使这样一种状态能继续存在，那它也只能成为人类罪恶与苦难的渊薮：每个人都只顾他自己的利益，都只按他自己的想法行事，都只为满足他自己的欲望而奔波。][(4)]

因此，天性柔和的声音已不再是我们永不出错的向导；我们得自大自然的独立不羁的生活，也不再是我们一心向往的状态。宁静和天真，在我们还没有领略到它们的美好之前就永远离我们而去。对于黄金时代的幸福生活，远古时期的愚昧的人们感觉不到，而后来的开化的人们又错过了它；因此，这种生活，对人类来说，永远是一个陌生的状态：在人类本可尽情享受的时候，不认识它，而在能认识的时候，却失去了它。

情况还不仅如此。这种完全的独立状态和这种无羁无绊的自由，尽管同远古的天真状态依然联系在一起，但最终竟成了一大坏事，不利于我们优秀才能的发展，不可能构成整体各部分之间的联系。尽管地球上到处都有人，但在他们之间几乎没有任何交往。我们在某些点上互相接触，但在任何一点上都不互相结合，每个人在人群中依然是孤立的。每个人都只想到他自己，我们的智慧得不到发展；我们活着，但领略不到生活的乐趣：我们还没有真正生活过就离开了人间。只要我们对我们的苦难麻木不仁，毫不知晓，就算是幸福了。我们的心中没有善，我们的行为中没有道德。我们永远认识不到，心灵的美就美在对道德的热爱。

[的确，“人类”这个词，在人们的头脑里，只不过指的是一个群体，而不意味着组成这个群体的个人与个人之间有任何真正的结合。

如果我们愿意的话，我们还可以补充这样一个假设：让我们把人类想象成一个具有共同生存意识的道德人格，从而赋予它独有的特征，使之成为一个整体，并拥有无所不能的动力，使每一个部件都为了与全体有关的目的而运转起来。假定这个共同的意识就是人所共有的感情，自然的法则就是这部机器的活动原理，那么让我们来观察人和他的同类所处的这种体制所产生的结果。我们发现，实际的情况与我们的想象完全相反：社会的进步助长了个人的利益，从而窒息了人的同情心；自然的法则（最好是称之为理性的法则）的观念只有在欲望事先的发展使它的原则全都无用的时候才开始逐渐形成。由此可见，由大自然所制定的这种所谓的社会条约，是一个十足的徒有其名的东西，因为它的条件是人类永远无法了解和实现的，因此必然会遭到人们的漠视或抵制。

如果普遍的社会存在于他处，而不存在于哲学家的理论中，那么，正如我曾经说过的，它将是一个有道德的实体，具有它与那些构成它的个别成员的品质迥然不同的特殊品质；这有点儿像化学中的化合物：它的特性与那些构成它的混合物中的任何一种混合物的特性都毫不相同。很可能有一种由大自然教给人们通用的语言，作为他们互相交往的第一个工具；也很可能有一种使所有各部分得以互相沟通的共同的神经中枢。公众的幸福或苦难，并不是个人的幸福或苦难简单地加在一起的总和；它存在于把人们结合在一起的纽带中，它大于这个总和；不仅不是公众的福祉建立在个人的幸福上，反而是公众的福祉才能成为个人幸福的源泉。] [(5)]

有些人认为：在独立状态中，为了我们自己的利益，理性将使我们齐心协力为共同的幸福而努力；这种看法是错误的。因为，个人的利益不仅不能与大家的利益相结合，而且，在事物的自然秩序中，它们反而是互相排斥的。社会的法规是一种枷锁，每个人都想把这副枷锁加之于别人，而不加之于自己。被贤者所蒙蔽的独立人说："我感到我在人类当中老是担惊受怕和惶惶不安。所以，要么就是我遭遇不幸，否则就是我使别人不幸。谁也不如我自己爱我自己。"[(6)] 他还可以补充说："即使我愿意把我的利益和别人的利益协调起来，那也是枉然的。关于社会法规的好处，你对我讲的那番话是讲得很好的，但必须是：在我规规矩矩地遵守社会法规的时候，别人对我也严格遵守社会的法规。然而，在这一点上，你能给我什么保证呢？面对强者对我

施加的危害，而我又不敢去从弱者身上取得补偿，我的境况岂不是更糟糕吗？你要么就给我不受一切不公正对待的保证，否则，就别怪我不自我克制了。你别对我说什么背离自然的法则加在我身上的义务，我也就同时失去了它给予我的权利；别对我说什么如果我使用暴力，别人对我就有权使用暴力。真的，我愈琢磨便愈弄不明白：我行事克制，怎么就能保证别人不会对我施加暴行。何况与强者一起分享从弱者身上掠夺的财富，这是使强者对我有利的事，这比正义更有利于我的利益和安宁。”明智而独立的人之所以如此推论，是基于一切主权社会都是如此推论的：它们的一切行为都是只顾它们自己的。

对于这样的言论，如果不用宗教信仰来加强道德观念，不用上帝的旨意来加强人类社会的联系，我们能做出其他有力的回答吗？然而，贤哲们对上帝的崇高观念，是广大的群众不明白的；上帝要求我们遵循的宽厚的博爱法则，群众是不理解的；纯洁的灵魂遵循的道德（这是上帝要求我们遵循的真正信仰）是群众难以企及的。贤哲们向群众讲述的，都是和他们同样冥顽不灵的神，让他们向这种神供献一些零零碎碎的物品，然后以神的名义尽情放纵千百种可怕的暴烈欲望。如果哲学和法律不能约束狂热的荒谬行为，如果人的声音不能胜过那些冥顽不灵的神的声音，那么，整个地球就会遍地血流成河，人类不久就会完全毁灭。

的确，既然有关伟大的上帝和自然法则的观念是人们心中固有的，那么，大肆宣扬这两者，就是多余的事了，就等于是拿我们已经知道的东西来教我们了；人们在这方面采取的做法，反而会使人忘掉它们。如果它们不是人们心中固有的，那么，凡是上帝不曾赋予过这两者的人，就用不着知道它们。如果为了让人们知道它们便需要施行一些特殊的教育，那么，每个民族都有他们唯一适合他们自己的良好的教育，然而由此产生的结果是彼此相残，而不是和谐与安宁。

因此，让我们把各种宗教的教条都抛到一边，因为，虽说运用那些教条可以使人少犯罪行，但因滥用它们而造成的罪行，也同样的多。现在，让哲学家去研究这个被神学家们总是往不利于人类的方面解说的问题吧。

可是，哲学家却推三推四，让我们去请教唯一能在这方面发表决定性意见的人类本身，因为全体的最大幸福是人类唯一的追求。他告

诉我：个人应当去请教于公意，才能确切知道如何做人、如何做公民、如何做臣民、如何为人父和如何为人子以及什么时候该生与什么时候该死。“我当然知道这是我应当请教的法则，”我们的独立人说道：“可是我还没有看出我必须服从这条法则的理由。问题不在于教我什么是正义，而在于向我指出为人公正有什么好处。”的确，如果公意在每一个人的心中都是一种完全合乎理性的法则，能在人的欲望沉寂的时候推知他向他的同类可以要求些什么以及他的同类可以向他要求些什么，那就好了，那就谁也没有异议了。不过，到哪里去找这么一个能这样摆脱他自身利益的人呢？既然关心他自己的生存是天性的第一条准则，那么，我们怎能强迫他这样对待他的同类，从而承担那些与他个人的生存毫无关系的义务呢？前面提到的那些反对的理由不是依然存在吗？他不是依然不明白他个人的利益何以会要求他服从公意吗？

还有，虽说按照这个思路来概括自己的观念的思想方法，是人类的理解力最感困难和迟迟不见功效的方法之一，难道一般的平民百姓就永远不能从这种推理方法中推导出他们的行为准则吗？当一个用心良好的人就某一个个别行为去求教公意时，尽管他在准则的理解和运用上已经犯了许多错误，他不也依然认为他是在服从法律而实际是在按照他自己的想法行事吗？他应当怎样做，才能保证他不犯错误呢？听从他内心的声音吗？然而人们说内心的声音只不过是他在社会生活中养成的推理习惯和感觉习惯所形成的，而且还有它自己的法则，所以不能用它来确定一个人的行为准则，何况在他的心中根本就不可能产生任何一种高于良知的激情来维护他微弱的声音，从而使哲学家们不再认为这种声音是不存在的。让他去查考成文法的条文和各民族的社会行为与人类的敌人默许的习惯做法吗？这样，我们便又回到了最初的难题。可见，只有从在我们之间已经建立的社会秩序中才能推导出我们向往的社会秩序。我们应当根据我们的特殊社会来设想我们的普遍社会；根据小共和国的建立来设想大共和国。只有在成为公民之后，我们才真正开始成为人。根据这个道理，我们对那些所谓的以全球为家的人应当抱怎样的看法，就很清楚了。他们自称爱人类就是爱祖国；他们吹嘘他们爱所有的人，而实际上他们对谁也不爱。

我们在这方面提出的论点，是有确切的事实证明的。只要稍许追溯一下远古的年代，就可很容易地发现有关自然权利的正确观念和所

有一切人都共有的博爱观念，是很晚才开始传播的；它们在世界上的进展是如此之缓慢，以致，只是在基督教出现之后，才大为普及。我们还发现，按照查士丁尼[7]制定的法律，古代的暴力行为在许多方面都是被允许的，不仅对已经被宣布为敌人的人可以行使暴力，而且对一切不是帝国的臣民也可行使暴力；可见罗马人的人道主义并未在他们所统辖的地区之外施行。

的确，正如格老秀斯所说的，长期以来人们一直认为偷盗、抢劫、虐待外邦人，尤其是虐待野蛮人，甚至把他们降为奴隶，都是被允许的。那时候，见到一个不相识的人，即使你直截了当地问他是不是匪徒或海盗，他也不认为你冒犯了他，因为那时候当匪徒或海盗，不仅不丢人，反而是一种很体面的营生。远古时候的英雄，如赫居里士和德修斯[8]，尽管曾剿除强盗，但他们自己也在干强盗的勾当。希腊人往往把不处于交战状态的人民之间订立的条约称为“和平条约”。在有几个古代民族中，“陌生人”与“敌人”是同义语；甚至在拉丁人中也是如此，西塞罗说：“我们过去所说的陌生人，现在被称为异邦人了。”由此可见，霍布斯的错误，不在于他认为独立的和已经变得可聚群而居的人与人之间的经常状态是战争状态，而在于他认为这是人类的自然状态；他认为这种状态是罪恶的原因，而实际上它是罪恶的结果。

不过，尽管人与人之间没有自然的和普遍的社会，尽管人在变得可聚群而居的同时也变得不幸和邪恶，尽管正义与平等的法则在那些在自然状态中享受着自由而在社会状态中受制于各种需要的人看来已成空话，但我们绝不可因此便认为我们既没有道德也没有幸福了，绝不可认为上天已经使我们坠入无可救药的人类堕落的深渊了；我们应当努力从苦难的本身中找到能挽救我们的良方。让我们，如果可能的话，用新的社会形式去匡正普遍社会的缺点。愿那位言辞激烈的提问人[9]去亲眼看看这样做的效果。让我们用完善的办法向他展示如何补救当初的办法给天性造成的创伤，并向他指出他所说的幸福的状态是不幸福的，他认为是无懈可击的理论是错误的。但愿他在事物的美好组合中领悟到良好行为的价值，领悟到坏行为将受惩罚，领悟到正义和幸福是相辅相成的。让我们用新的光辉开启他的理智，用新的感情温暖他的心；愿他在与他的同胞分享宁静和幸福的过程中更加宁静和幸福。如果我这番热忱在这件事情上没有使我盲目行事的话，我们就

绝不要怀疑这个人类的敌人有一颗坚强的心和一副正确的头脑，最终一定会抛弃他的仇恨和错误，使他误入歧途的理智最终回到人道主义上来。愿他宁要真正的利益而不要表面的利益；愿他为人善良，厉行美德和心地仁慈；总而言之一句话，愿他从一个凶恶的强盗变成一个秩序良好的社会的最坚强的支柱。

【注释】

(1) 参见本书译者前言第三部分。——译者

(2) 卢梭在《爱弥儿》第4卷中说："人之所以合群，是由于他的身体柔弱；我们之所以心爱人类，是由于我们有共同的苦难。如果我们不是人，我们对人类就没有任何责任了。对人的依赖，就是力量不足的表征；如果每一个人都不需要别人的帮助，我们根本就不想同别人联合了。……

由此可见，我们之所以爱我们的同类，与其说是由于我们感到了他们的快乐，不如说是由于我们感到了他们的痛苦，因为在痛苦中，我们才能更好地看出我们天性的一致，看出他们对我们的爱的保证。如果我们共同的需要能通过利益把我们联系在一起，则我们的共同的苦难可通过感情把我们联系在一起。"（卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆2007年版，上卷，第303页）——译者

(3) 指政治结合即社会。——译者

(4) 方括号中的这段话，在手稿中被删去。——译者

(5) 方括号中的这两段话，在原稿中被删去了。——译者

(6) 这段话，引自狄德罗的《自然权利》第三节。——译者

(7) 查士丁尼（482—565），东罗马帝国皇帝（527—565在位）。——译者

(8) 赫居里士是希腊神话故事中的半人半神的大力士；德修斯是希腊神话故事中的雅典国王。——译者

(9) “言辞激烈的提问人”指狄德罗。狄德罗在《自然权利》第五节开头一句提的问题“我们应当怎样回答那位言辞激烈的推理人，才能把他说得哑口无言呢？”中使用了“言辞激烈的”五个字，故卢梭在这里也以“言辞激烈的”一语回敬之。——译者

附录二　《山中来信》第6封信（摘译）

卢梭的《社会契约论》和《爱弥儿》一出版，就遭到日内瓦和巴黎当局的查禁。书被当众焚毁，政教两界和各种各样的知名人士批评这两本书的文章，像飞蝗似的向卢梭袭来。在众多围攻卢梭的文章中，以日内瓦检察长特农香匿名发表的《乡间来信》的论点组织得最为严密，其"文笔之巧妙，堪称上乘，不愧是作者罕见的才能的不朽之作。"[(1)] 为了反击特农香的《乡间来信》，卢梭写了一本《山中来信》。他说："首先，我要在文章的标题上与他唱对台戏；我针锋相对地用《山中来信》做我的文章的标题。"[(2)] 全书共九封信，其中第六封信是专门为《社会契约论》进行辩护的。信中首先对《社会契约论》的主要论点做了一个概述，文字简约，对《社会契约论》的内容概括得最为精练。现摘译如下，供读者参考。

我的两本书[(3)]遭到了同样的指摘，并同时被当众焚毁。可是在这两本书中，只有一本是论述政治权利和政府的运作。虽说那一本书[(4)]也谈论这两个问题。但通篇也只不过是这一本书[(5)]的一个摘要。[(6)]因此我推断，你们所指摘的是这一本书。既然你们对其中的一些说法进行指摘，你们就应当把它们向公众全文引录，或者，至少也要像你们针对我有关宗教的论述那样摘录其中几个说得对或说得不对的观点。

既然你们说我阐述的那一套理论是旨在破坏政府，那么，就让我把那一套理论陈述出来或者对全书做一个分析。如果在我的分析中显然看不出什么破坏性的言论，那我们就按照作者的陈述到书中去寻找，看是不是有。

不过，先生们，我所做的分析是很短的；尽管你们从我的分析中可以得出某些结论，但你们千万别匆忙行事。现在就让我们来一起研究，等研究完了以后，你们再回过头来下结论，如果你们愿意的话。

是什么使国家成为一个整体的？是它的成员的结合。[(7)]它的成员何以会结合在一起？是由于有把他们联系在一起的义务。这一点，大家迄今是完全同意的。

不过，请问这种义务的基础是什么呢？在这个问题上，学者们的意见是有分歧的。有些人[8]说是强力，另外一些人[9]又说是父权，还有一些人[10]又说是神的旨意。每个人都可以对自己提出的观点讲出一番道理，并批评别人的观点是错误的。我本人也一样，我将像那些在这个问题上发表过有益的意见的人那样，提出我自己的看法。我的看法是：政治共同体的基础，是它的成员们的公约。对于一切与我的看法不同的论点，我已经进行过驳斥了。

且不说我的看法是多么地符合事实，单拿其依据的可靠性来说，就已经胜过其他人的观点了。因为，在人与人之间，除了承担义务的人的自由的约定以外，还有什么其他更可靠的基础使他们承担义务呢？对于其他人的观点可以进行争论，而对于我的观点，是没有什么可争论的。

正是由于必需要有"自由"这个条件（这个条件就包含了其他条件），所以，一切没有这个条件的约定都是无效的，即使拿到人类的法庭上去裁判，也是无效的。因此，为了明确这个约定的内容，我们就需要阐明它的性质，指出它的用途和目的，并证明它是适合于人的，而且与自然法毫不抵触。我们不许可以社会契约来违反自然法，不许可以个别的契约来违反人为法：正是由于有了法律，自由才能存在，从而使公约具有力量。

根据以上所说，我的结论是：社会契约是一种特殊的公约。由于有了这个公约，每一个人对所有的人都承担了义务；反过来，所有的人也对每一个人承担了义务。这就是成员们结合的直接目的。

我之所以说这种公约是一种特殊的公约，是由于它是绝对的、无条件的、无保留的，因此它不可能是不公正的，也不可能遭到滥用。因为，只要整个集体都为大家着想，共同体是不会自己伤害自己的。

我之所以说这种公约是一种特殊的公约，另一个原因是：它虽把参加公约的人都结合在一起，但它不使他们受任何一个个人的奴役；[11]尽管它把他们唯一的意志作为法规加之于全体订约者，但它能使每一个个人同以往一样的自由。[12]

由此可见，全体的意志就是秩序，就是最高的法规。这个普遍的和人格化的法规，我称之为主权者。

因此，主权是不可分割的、不可转让的，[(13)] 它实质上存在于共同体的全体成员。

不过，这个抽象的集体如何行动呢？它通过法律而行动；除此以外，它就没有其他的行动办法。

什么叫法律？法律是公意对一个涉及共同利益的事物的庄严的公开宣告。

我说的是“涉及共同利益的事物”，因为，如果该事物不是与所有的成员都有关系，则法律将失去它的力量，而且是不合理的。

从性质上说，法律是不能针对个别的对象而订立的，但它却可以应用于个别的对象。

立法权应掌握在主权者手里，但它所立的法却需要另外一个权威来执行，也就是说，该权威可以把法律订成个别的法令。这个执行法律的权威的存在，其目的就是在执行法律，而且只能是执行法律。为此，就需要建立一个政府。

什么叫政府？政府是在属民与主权者之间建立的一个中间体，它的目的是使这两者互相适应，并负责法律的执行和保障公民与政治的自由。

作为政治共同体的一个组成部分，政府应表达组建它的公意；但就政府本身来说，它也有它自己的意志。这两种意志有时候是协调一致的，有时候又是互相冲突的。正是在这既协调一致又互相冲突的关系中，整个机器才能运作。

不同形式的政府的组建原则，取决于组成政府的人员的数目。人数愈少，政府便愈有力量；人数愈多，则政府便愈弱。由于主权总倾向于愈来愈松弛，所以政府的势力将愈来愈加强，其结果，行政机构将逐渐逐渐地凌驾于立法机构之上，最后，到法律听命于人的时候，就只剩下奴隶和主人了，而国家也就被摧毁了。

在国家被摧毁以前，政府将自然而然地改变其形式；组成政府的人数将逐步由多变少。

就政府可能采取的形式而言，主要有三种。把这三种形式的政府的优缺点加以比较以后，我倾向于选择介于两个极端之间的那一种，

即贵族制政府。[14] 必须记住的是：国家的组成和政府的组建，是两种截然不同的事物，我从来没有把它们混为一谈过。在三种政府当中，最好的形式是贵族制政府，但就主权而言，最糟糕不过的是由贵族掌握主权。

根据这些论点，人们就可以推导出我在政府蜕化的方式上以及延缓政治共同体的毁灭的方法上将发表些什么意见了。

最后，在《社会契约论》的最后一卷，我以历史上曾经存在过的最好的政府即罗马的政府为例，论述了最有利于建立国家良好体制的方法；接着，在卷末和全书的结尾部分指出宗教不仅能够而且应当作为一个合法的组成部分纳入政治共同体。

各位先生，你们读了我对《社会契约论》所做的这个简短而忠实的分析以后，有何感想？你们的感想，我是猜得出来的。你们将众口一词地说："卢梭讲述的，就是日内瓦政府的情形嘛。"其实，这个话，凡是了解你们政治制度的读者，读了《社会契约论》以后，都这么说过了。[15]

【注释】

(1) 卢梭：《忏悔录》，第12卷，巴黎《袖珍丛书》1972年版，下卷，第411页。——译者

(2) 同前。——译者

(3) 指《社会契约论》和《爱弥儿》。——译者

(4) 指《爱弥儿》。——译者

(5) 指《社会契约论》。——译者

(6) 这个"摘要"见卢梭《爱弥儿》中的那篇《游历》。这篇《游历》的大部分内容是经过简写的《社会契约论》的撮要，不仅文字畅晓，以简明的词句阐述了《社会契约论》中的一些艰深的义理，而更重要的是，他针对书中陈述的原理，用提问的方式启发人们对许多政治问题

进行深入的思考。（见卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆2007年版，下卷，第690—723页）——译者

(7) “国家或城邦只不过是一个道德人格，它的生命在于它的成员的结合。”（《社会契约论》，第2卷，第4章）——译者

(8) 参见《社会契约论》，第一卷，第三章。——译者

(9) 参见《社会契约论》，第一卷，第二章。——译者

(10) 指博絮埃等人。——译者

(11) “每个人都是把自己奉献给全体，而不是奉献给任何一个个人。”（见《社会契约论》，第一卷，第六章，第20页）——译者

(12) “每一个在这种结合形式下与全体相联合的人所服从的，只不过是他本人，而且同以往一样的自由。”（见《社会契约论》，第一卷，第六章，第19页）——译者

(13) 这句话，正好是《社会契约论》第二卷第一和第二章的标题。——译者

(14) 在政府的形式方面，卢梭是倾向于选举而又不世袭的贵族制政府的。（参见《社会契约论》，第三卷，第五章）——译者

(15) 1762年6月15日，有一个名叫穆尔杜的人写信告诉卢梭：“我们城中（指日内瓦。——引者注）的有产者说《社会契约论》是他们获得自由的武器。虽然一小部分人把它烧了，但大多数人却扬扬得意。”（参见雷蒙·特鲁松：《卢梭传》，李平沤、何三雅译，商务印书馆1998年版，第295页）——译者

后　记

《社会契约论》这本书，最初译作《民约通义》，后来译作《民约论》。自1898年（清光绪二十四年）传入我国，至今已百有余年矣。此次，商务印书馆约我重译此书，这个工作是很艰巨的。原书义理深邃，译者学力有限，虽努力从事，译文亦难期尽善。不妥之处，深望广大读者不吝指正。

此次译这本书，采用的是巴黎嘉尼埃弗拉玛尼翁（Garnier-Flammarion）出版社1966年的版本。在翻译过程中，参照巴黎勒内·伊尔絮姆（René Hilsum）出版社1933年出的本子和伽里玛（Gallimard）出版社1964年版《卢梭全集》第3卷中的《社会契约论》，改正了嘉尼埃弗拉玛尼翁本中个别排印上的错误。

《社会契约论》是世界政治思想史上的经典著作之一，书中涉及的范围甚广，因此，在有些地方做了必要的注释。这些注释，有的采自上述法文原本，有的采自拙作《主权在民Vs"朕即国家"——解读卢梭〈社会契约论〉》（山东人民出版社2001年版），个别地方则随译文的进展，视需要而增加，以期有助于阅读原书。

译者在工作中，得到了许多友人的帮助，江裕佩和洛克桑·阿萨纳（Roxane Ah-Sane）对我的工作的进展尤为关心和支持。在此全书译文告竣之际，谨志一言，对两位女士和所有帮助我的友人表示衷心的谢意。

李平沤

2009年4月

于北京对外经济贸易大学惠新里宿舍

一个孤独的散步者的梦

〔法〕卢梭 著

商 务 印 书 馆

目　录

译者前言
[一] 事情要从《忏悔录》说起
（1）听众的沉默是不祥的征兆
（2）圣母院的祭坛被关闭，这难道是上天的旨意？
[二] 1770—1776年：他以替人抄写乐谱谋生
[三] 最后一线希望一破灭，《梦》的写作便开始
[四] 对十篇《散步》的浅析
（1）《第一次散步》
（2）《第二次散步》
（3）《第三次散步》
（4）《第四次散步》
（5）《第五次散步》
（6）《第六次散步》
（7）《第七次散步》
（8）《第八次散步》
（9）《第九次散步》
（10）《第十次散步》
一个孤独的散步者的梦
第一次散步

第二次散步
第三次散步
第四次散步
第五次散步
第六次散步
第七次散步
第八次散步
第九次散步
第十次散步
附录
《梦》的草稿
嘲笑者
随感
我的画像
致马尔泽尔布总监先生的四封信
一
二
三
四
《忏悔录》草稿
在朗读《忏悔录》前发表的谈话
社会各阶层人士对我的态度
日内瓦公民让—雅克·卢梭的遗嘱
享受人生的方法及其他

后记

返回总目录

卢梭像

Jean-Jacques Rousseau

Les Rêveries du Promeneur Solitaire

Oeuvres Complètes de J. -J. Rousseau
Volume I, Pleïade, Gallimard
1959

译者前言

我要写一本蒙台涅写的那种书，但我的目的与他的目的相反，因为他的《论文集》完全是写给别人看的，而我逐日撰写的文章则是写给我自己看的。[1]

卢梭

各位读者，这是一本一字一句皆出自真诚的书。你把书打开一看，就会发现，书中所言，除家庭和个人之事以外，便无别的。[2]

蒙台涅

卢梭的《一个孤独的散步者的梦》开始写作于1776年秋季。1778年5月20日他离开巴黎，搬迁到吉拉尔丹侯爵向他提供的埃默农维尔山庄的新居。在新居仅住了一个多月，7月2日上午在山庄散步回家后，突感不适，病情急剧恶化，来不及抢救，于11时与世长辞。从1776年秋到1778年7月这一年多"孑然一身，没有兄弟，没有邻人，没有朋友，没有可与之交往的人"的日子里，卢梭为什么要记述他散步中的"梦"呢？读者在展卷阅读本书之前想必要提出这个问题。这个问题提得好，先弄清楚这个问题，对于了解卢梭写作此书的因由和思路的展开与笔调变化的掌握，是有帮助的。以下，译者谨就管见所及，与读者一起对这个问题进行初步的探讨。

[一] 事情要从《忏悔录》说起

（1）听众的沉默是不祥的征兆

1764年末，卢梭在莫蒂埃[3]开始写作《忏悔录》。1766年3月至1767年5月流亡英国期间写完了前几卷，而最后1卷（第12卷）大约

于1770年杀青。他满怀希望，以为用这部“披肝沥胆地暴露自己”的书可以证明自己的无辜，消除人们对他的误解，终止官方和教会从他的《爱弥儿》1762年被判为禁书之后对他的迫害，并揭露敌人对他的诽谤和施展的种种阴谋。而要达到这个目的，他必须敢于结束1767年5月从英国潜回法国之后居无定所的逃亡生活，回到巴黎。多亏孔迪亲王从中帮助和多方疏通，巴黎当局才默许他回到首都，只要他不随便发表文章，大家就不管他。于是，1770年6月24日他又回到了他从前居住的普拉特里埃街（今让—雅克·卢梭街）的圣灵公寓；经历了8年苦难的流浪生活到此终于告一段落。

他始终记住他此次回到巴黎的目的。尽管他“不随便发表文章”，但他要另想办法“公布事情的真相，他几次邀请公众来听他朗读他的书[4]。第一次是12月在佩泽侯爵家，第二次是12月末在多拉家，第三次是1771年2月念给瑞典王子听，还有一次是5月在埃格蒙伯爵夫人家”[5]。在埃格蒙伯爵夫人家读完第12卷[6]后，他表情严肃地发表了如下一段声明：

> 我讲的都是事实。如果有人说他所知道的情况与我所讲的情况相反，即使他说的情况是经过千百次验证的，他心里也明白，那全是谎言和诬蔑不实之词。如果他不去深入调查，并在我活着的时候给我把事情弄清楚，那他就是一个不公平正直和不尊重事实的人。至于我，我要在这里毫无畏惧地公开声明：将来无论什么人，即使他没有读过我的书，只要他亲自对我的天性、我的人品、我平日的作风、志趣、爱好与习惯进行一番观察之后，还硬说我为人不诚实的话，那他自己就是一个理应被绞死的人。[7]

他讲完这段话以后，满以为可以得到热烈的响应，然而听众却报以死一般的沉寂，一个个全都默不作声。这样的气氛，不仅令人尴尬，而且是一个不祥的征兆。果然，1771年5月10日，巴黎警察总局局长应埃皮奈夫人的请求，下令禁止卢梭向公众朗读他的书；法官也召见他，告诫他要“安分守己”，否则就会导致法院对他的旧案重提。这一下，他被封住了嘴。

敌人胜利了，让—雅克·卢梭再一次遭到失败。

（2）圣母院的祭坛被关闭，这难道是上天的旨意？

卢梭失败了，但他并不认输。禁止他向公众朗读《忏悔录》这一做法的本身，难道不是正好证明他的敌人心里有愧，证明他的敌人还在继续玩弄阴谋，而他更加有为自己辩护的必要吗？现在，摆在他面前的问题，不是要不要继续为自己辩护，而是如何辩护；这时，他忽发奇想：写一本与《忏悔录》在形式和笔调上完全不同的书；在这本书中，他将不像在《忏悔录》中那样详细陈述事实和内心的感情，而要自己对自己作一次客观的分析和评判。他把自己一分为二：把"让—雅克·卢梭"分为"让—雅克"和"卢梭"，另外还设想了一个法国人，通过他和这个法国人的对话，阐明他一生行事的是和非。从1772年到1775年底，他极其秘密地以《卢梭评让—雅克》为题写了三篇《对话录》。文字有时明快，有时晦涩，拐弯抹角，故布疑阵。被一分为二的卢梭和一个法国人谈论那个人人都在评说，但谁也不真正了解的让—雅克。卢梭读过让—雅克的著作，并且十分赞赏，而那个法国人没有读过让—雅克的书，却没完没了地重复让—雅克的敌人散布的流言飞语和捕风捉影之词，说什么作品是好的，但作者是一个十恶不赦的坏人！作品的"好"与作者的"坏"是矛盾的，如何解决这个矛盾？如何论证让—雅克是一个好人？如何论证这个热爱真理和热爱人类的让—雅克与他的作品之间的统一性？是卢梭这部《对话录》全书的主题。

第一篇《对话录》主要是回顾他的敌人对他策划的一系列阴谋，并坦率承认他的过错，后悔他不该抛弃他的孩子，他说他良心上的责备使他感到如同身在囹圄。在第二篇《对话录》中，卢梭说他经过调查，查明让—雅克并非人们所说的是一个坏人；人们之所以迫害他，是因为他敢说真话，他说："让—雅克人如其文；他言行一致，他的生活与他奉行的立身处世的原则是一致的。"第三篇《对话录》主要是让那位法国人讲他的看法；他说他在读了让—雅克的著作之后才恍然大悟这些著作的作者并不是一个坏人，还说他将和卢梭一起去收集能够证明让—雅克为人正直的证据，以便让后世的人们终有一天明白他是一个好人。

《对话录》大约完稿于1775年末；写好后，他并不公开发表，而是想悄悄把它藏在巴黎圣母院的祭坛上，托付给上帝替他保存。1776年2月24日他走进圣母院时，突然发现祭坛被人用栅栏围起来，栅栏的门被锁上了。他在巴黎生活了三十余年，从未见过祭坛周围的通道被关闭过，今天突然关闭，难道说上帝也要把他拒之门外吗？既然如

此，以后就听天由命好了。于是他决心从此以后永远放弃为自己申辩的打算，因为他深信“不管人们怎样做，上帝自有安排，……我把该做的事情都做了，人们就休想折磨我，就休想使我死时心里不得安宁。”[8] 他告诉人们“休想按照他们的模式塑造一个让一雅克；卢梭将永远是原来那个卢梭”[9]。看来，他在说这个话的时候，就已经产生了用另外的方式和笔调写一部表述自己是何许样人的新作品；1776年九、十月间，《一个孤独的散步者的梦》的构思已大体上在他心中形成。

［二］1770—1776年：他以替人抄写乐谱谋生

有些人根据《对话录》中某些情节的描述十分荒诞，便认为卢梭写作此书时神志已经错乱，他晚年的头脑已不清晰。其实不然；我们从第一篇《对话录》中就可看出，书中的叙述是按照一定的顺序铺叙的，尽管有些谵言妄语，但事情的发展是合乎逻辑的。是的，卢梭晚年的脾气有些乖张，有时甚至反常，但他的思维一直是正常和健全的；1770—1776年这段时间，他的写作活动从来没有停止过。他应波兰米谢尔·韦罗尔斯基伯爵的请求，替波兰王国写了一本《关于波兰政府的思考》（1771—1772）；他为他的芭蕾舞剧《乡村巫师》增写了6首新的曲子，另外还写了许多短歌、抒情曲和二重唱，加起来大约一百首，在他去世后汇成一个集子，题为《我贫困生活中的慰藉》；在天气晴朗的日子里，他就到巴黎郊外去采集植物标本，而且，“为了讨得德莱塞尔夫人及其女儿小玛德隆的欢心，他还写了8封《关于植物学的信》。他说写这些信的目的，是使孩子们养成‘认真观察，特别是养成正确推理的习惯。’”[10] 除了这些活动以外，他还结识了一些新的朋友：《离恨天》的作者森彼得[11]就是其中之一。卢梭一生穷困，晚年靠替人抄写乐谱谋生；据他的账簿记载，这7年里替人抄写的乐谱有12000余页之多，“许多知名人士，如里涅亲王、加里齐纳、达尔贝公爵、德·克罗伊公爵、克伊翁伯爵，都曾气喘吁吁地爬几层楼

梯到他的陋室来看望这个工作认真的小人物，只见他一刻不停地抄写，笔尖在纸上发出沙沙的声音。”[12] 他这样勤奋工作，直到辞世前一年——1777年8月才完全停止。

［三］最后一线希望一破灭，《梦》[13]的写作便开始

在《忏悔录》和《对话录》这两次为自己辩护的努力失败后，卢梭并没有气馁；他还依然抢着有朝一日为自己洗刷冤屈的希望。然而，正如俗语所说的：万事都有一个“料不到”，他的希望再次落空；他在《第一次散步》中写道：

> 我心中恢复往日的平静的时间，到今天还不到两个月。尽管我早就什么都不怕了，而且满怀希望，但这个希望时而浮现在我眼前，时而又离我而去，搞得我心绪不宁，时忧时喜。突然，一件从未料到的令人伤心的事情把我心中的一线希望全都扫除干净，使我感到我的命运今生将万劫不复，再也无法挽回。从这个时候起，我决定一切都听天由命；如此决定之后，我的心才又重获安宁。[14]

这段话中所说的令人伤心的事情，是1776年8月2日孔迪亲王突然病逝。1762年卢梭虽逃脱缧绁，未身陷囹圄，[15] 但他心里一直想现身公堂，当众为自己申辩，得到一个公正的判决，恢复自己的名声，而唯一能帮助他达到这一目的的人，只有这位亲王；亲王一死，他的最后一线希望便随之破灭。万念俱灰的卢梭只好接受命运的安排，今后不再做任何徒劳的努力。他说：“我要把我一生最后的时光用来研究我自己；我要及早准备我应当为我自己作出的总结。现在让我们全身心地投入与我的心灵进行的亲切的对话。”[16] 他的《一个孤独的散步者的梦》就是在这种情况下产生的。

[四] 对十篇《散步》的浅析

卢梭的《一个孤独的散步者的梦》是他在世最后两年的作品。1776年秋写《第一次散步》，10月24日在梅尼尔蒙丹被一条狂奔的巨犬猛撞，晕倒在地，没过几天巴黎街头便谣传他已死去，于是他便以这次事件为主写《第二次散步》。1777年春夏写第三次至第六次《散步》；8月，因视力不济，不得不完全停止替人抄写乐谱的工作，把他的时间用来研究植物学，到巴黎郊外去采集植物标本（《第七次散步》）。1778年初写第八次和第九次《散步》。最后一次《散步》——《第十次散步》开始写于1778年4月12日星期天圣主枝日，没有写完，5月便接受吉拉尔丹伯爵的邀请，迁居到伯爵在埃默农维尔仿照《新爱洛伊丝》中描述的"爱丽舍"的样式修建的庄园，仅住了一个多月，就于7月2日猝然病逝。

这十次《散步》所记述的文字，乍看起来好像是没有一定的次序，但仔细阅读便可看出，它们是按照作者预定的安排写的。这个预定的安排，见本书第144页《〈梦〉的草稿》第二十七段及对该段所作的译注。纵观全书，全书的整体布局是按照这个安排进行的，篇章之间内在的联系不仅行文自然，而且脉络清晰，例如《第二次散步》的头三段讲的就是《第一次散步》中陈述的作者的写作计划；《第二次散步》的结尾说"上帝是公正的……他知道我是清白无辜的"【17】。紧接着在《第三次散步》中，卢梭便追述他坚持宗教信仰的勇气和他与《百科全书》派无神论哲学家之间的分歧。从全书的内容来说，《梦》有两大主题。这两大主题，一个是写人，特别是剖析和评述作者本人；另一个主题是写自然，写自然的美和人与自然的心灵沟通。现在，让我们按照书中十次《散步》的顺序，对它们作一个简要的分析。

（1）《第一次散步》

这篇文字实际上是全书的“引言”，文中说明作者写作此书的原因，指出他如今孤独的处境是他的敌人长期策划的阴谋造成的；他说他发现敌人对他“布置的网罗是如此之大”，所以他从此将永远放弃在他“生前把公众重新争取到”他这一边的希望；他今后将不求助于任何人，而要反过来求诸自己，他说：“只有在我自身才能找到几许安慰、希望和宁静。”他庆幸自己的“心在逆境的洗涤下已得到净化”；他傲视他的敌人，他说：“尽管他们对我受到的屈辱拍手称快，尽管他们无所不用其极，但他们无法阻止我享受我的天真，安详地度过我的余生。”

（2）《第二次散步》

在这次《散步》的开头，卢梭着重说明了它将如何执行他在《第一次散步》中拟定的写作计划；他说他将忠实地记下他孤独一人散步时的思想“随着它们的倾向的发展而做的梦”，因为只有在他孤独一人散步时思考，他才“心无旁骛，毫无阻碍”。真正成了大自然希望他成为的那种人。

不幸的是，10月24日正当他在梅尼尔蒙丹一边领略那片风景如画之地给他的愉快，一边回顾他“从青年时期到成年之后的心灵活动”时，被一条狂奔的巨犬撞晕在地，许久才在路人的救助下苏醒过来；他在书中记述了苏醒过来那一瞬间所见到的情景：

> 天色越来越黑。我看了一下天空，看见几颗星星，看见我周围是一片草地。这刹那间的第一个感觉，真是美妙极了。正是通过对这一景色的感觉，我才恢复了知觉；在这短暂的一瞬间我好像又诞生了一次似的。我觉得我所看到的这些东西充实了我微弱的生命。

然而，在他回忆当时的美妙感觉还余味未尽时，他头脑中挥之不去的疑虑又浮现在他眼前：他又想起了他的敌人对他玩弄的阴谋，因为巴黎街头盛传他已死去，甚至有人刊登了一则广告，说是要出版在他“家中发现的文稿”。于是，他不仅担心他的生命受到威胁，名声受到玷污，而更担心的是他的作品将被人篡改。可是，面对这一切，他又无可奈何，无计可施，只好求上帝为他作证；他说他相信“上帝是公

正的，尽管他要我遭受苦难，但他知道我是清白无辜的。这是我的信心之所以得以产生的根源”。

（3）《第三次散步》

卢梭在这次《散步》中记述的是他对道德的追求和树立宗教信仰的艰苦历程。他在这两方面努力寻求的结果，都归纳在篇末最后一句对自己勉励和期望的话；他说：“如果由于我自身的进步，我能够做到在临终之时比我在生之日虽不更好一些，但却更有可述的德行，我就引以为荣了。”

在文章的写法上，他用梭伦晚年常咏诵的一个诗句作全篇文字的出发点。不过，尽管他想像梭伦那样“活到老，学到老”，但“这么晚而又这么痛苦地从我的命运和他人摆布我的命运所采用的手法中获得的知识，对我有什么用处呢？”“我们一生下来就进入了一个竞技场，直到死亡的时候才能离开。现在，我们已经到了赛程的终点，还有什么意义去学习如何更好地驾驭马车呢？”于是，他回顾他一生的经历，回顾他的童年，回顾他和华伦夫人的相识以及他在文坛的成功给他带来的厄运；他“严格检验”了他的内心和他与《百科全书》派无神论哲学家之间的分歧。对于他在《爱弥儿》中写的那篇《一个萨瓦者的牧师的信仰自白》，他依然深具信心，他说：“这部作品尽管遭到了现今这一代人的恶毒攻击和亵渎，但是，良知和信仰一旦复活，它终有一天会在人们的心中引发一场革命。”

（4）《第四次散步》

这次《散步》记述的仍然是关于道德问题的思考。

卢梭有几件深感内疚、悔恨一生的事情；他在《忏悔录》第二卷中所讲的“玛丽蓉丝带事件”就是其中之一。在一个富人家当仆人的少年卢梭偷了主人的一条丝带，被发现后，却满口谎言，说是女佣玛丽蓉偷来送给他的，致使这个小姑娘受到了伤害。诬陷他人，这是有损道德的事情；他不仅在《忏悔录》中坦率承认了他的过错，而且在晚年撰写这篇《散步》时又从回顾此事入手，剖析他的内心，检验他是

否忠实执行了他的座右铭“我把我的一生奉献给真理”，并再一次告诫自己“在任何情况下都应当有为人真诚的勇气和力量，不仅口不能讲任何子虚乌有之事，尤其是专门用来记述真理的笔更不能写虚假不实之词。”谎言是有害的；在判断谎言的动机和后果方面，他认为最好的办法是听从“良心的启示”，按照道德的本能行事。他说他已经养成了这种本能，在那次“伤害了可怜的玛丽蓉的罪恶的谎言”之后，在一生中就再也没有为自己的利益撒过这种谎，更没说过任何可能涉及他人利益和荣誉的谎言。

（5）《第五次散步》

这篇《散步》记述的是卢梭在碧茵纳湖中的圣皮埃尔岛度过的短短四十余天的快乐时光。他对这个“地貌变化万千，什么样的风景都有”的小岛抱有极其甜蜜的怀念之情。他说：

> 在莫蒂埃遭到一顿石头袭击之后，我就来到这个岛上避难。我感到在这个岛上居住是如此地令人心旷神怡，岛上的生活是如此地适合我的性情，以致使我下定决心，要在这个岛上度过我的余生。……忘记岛外的人们，也让岛外的人们忘记我。

读到这里，读者将发现，卢梭在文字的布局上有些变化。前四篇《散步》之间有一条主线联系；这条主线是他对往事的不断回忆，他从不同的事例出发，追述他的敌人对他的迫害和他对艰难处境所抱的态度及采取的应对方法，而到了这篇《散步》，这条主线突然中断，文中描述的是作者沉浸在一个孤岛上的美丽的自然景色中的愉悦心情。这种心情，卢梭在《忏悔录》第12卷中讲过，现在重温旧事，那种人与自然融为一体，泛舟湖上，随波荡漾，心醉神迷的感觉又重新涌现在他的心头。

在这种感觉中，时间观念完全消失：既忘记了过去，也不希冀将来，心中只想到“现在”，只想到自己的存在，“对自己的存在感到可贵和可爱。”在这种状态中，他像做梦似地沉思，海阔天空般地想象，从而得到了“无论是命运或任何人都无法剥夺的乐趣”。

写这篇《散步》时，尽管作者已离开圣皮埃尔岛整整十二年，但回忆起来，仍觉得身在岛上，心情同那时一样快乐。

（6）《第六次散步》

这篇《散步》记述的是卢梭在篇首所讲的一段小故事引起的思考：他每天从丹弗尔豁口外面的一条大街到郊外散步时，总会在大街的拐角处见到一个瘸腿小孩，并给这个小孩几个小铜钱。可是有一天他避而不从那里经过；这是为什么呢？他对这一行动上的改变做了一番心理分析，想找出其中的原因。他说："任何一个不自觉的动作，只要我们善于寻找，就不可能在我们心中找不到它的原因。"

这篇《散步》是第一次至第四次《散步》关于道德问题的论述的继续：回顾过去，审视自己的内心是全篇的主题。他说："我的大部分行动的真正的第一动机，只有经过长时间的思考，才能把它弄清楚。"

向人布施，给那个瘸腿小孩几个小铜钱，这是善行。"行善事，是人的心所能获得的最大的快乐，"然而，如果这类事情变成了一种习惯，成了惯例，"变成了一种像功课似地非做不可的事情，"就会成为一种负担，感到厌烦，"心中的快乐便完全消失。"并感到它影响了自己行动的自由。他回顾他成名之后所吃的苦头，他说：自从他成为一个"人物"以后，他的家便门庭若市，"一切受苦受难的人或自称是受苦受难的人都来找我，四处打秋风的骗子和那些假装尊敬我而实际是想方设法整我的人都上门来见我。"好像欠他们的债，理应为他们效劳似的，这种情况使他感到苦不堪言。他说："一系列痛苦的经验改变了我的性情。"因此，他从经验中得出的结论是，当"善意有可能助长他人的恶意时，切莫盲目按自己的性情行事"。

（7）《第七次散步》

这次《散步》讲述的是卢梭对植物学产生浓厚兴趣的经过和他晚年专心研究这门学问的原因。

他在书中一边回忆他在四处流浪的青年时期采集植物标本的乐趣，一边又问自己：如今已年纪衰迈，为什么又重新对植物学燃起这股热情？他说他一想到这个问题便"开怀大笑"；对于这个问题的回答又再次引发了他对道德和敌情的思考；他思考的结果是：在当前众敌围困的情况下做他"高兴做的事"，这是最明智的选择，而且是很有勇

气的选择，是避免仇恨的种子在他心中发芽滋长的最好办法。这个办法，不仅可以用来培养他“了无半点仇恨之心的善良天性”，而且还可以用来报复那些迫害他的人。他说：“为了要惩罚他们，最残酷的办法莫过于让我痛痛快快地活着，而不去理睬他们。”

他在书中歌颂“树木和花草是大地的衣裳和装饰品”；他认为“鲜艳的花碧绿的草枝叶繁茂的森林，流水潺潺的小溪，幽静的树丛和牧场”能净化他的心灵。他说：“对植物学进行研究，可以使我回想起我的童年时期，回想起我当年无忧无虑的快乐时光，使我再次享受到它们的乐趣，使我能在他人从未有过的悲惨命运中仍然生活得很幸福。”

（8）《第八次散步》

这篇《散步》讲述的是卢梭身处逆境，而仍能快乐生活的原因。他深入检查了他天生的性情，他说他的性情一方面“变化不定”，稍有什么风吹草动，他就心绪不宁，激动不已；另一方面他又疏懒成性，因此，面对错综复杂的世事和敌人的阴谋，他可以做到“不闻不问，心静如水”；他这种疏懒的性情使他克服了许多险情和困难，等风波平息，他又“重新恢复大自然所希望的那个样子”。

对于敌人和困难，他是如此的轻蔑；对于命运给他带来的不幸，他又如何处置呢？他说他不在乎命运对他的折磨；他在《第五次散步》中曾描述他既忘记了过去，也不希冀将来，而只想到“现在”的心境，他只注重“今天”，他说：“我从来不为明天如何而着急，只要我今天平平安安不受苦，就行了。”他对他的命运很满意，他说：“不是我自夸，尽管我处于这样可悲的境地，但我也不愿意和他们当中最幸福的人交换我的地位和我的命运；我固然是很穷，但我宁可依然故我，也不愿意为了家财万贯而成为他们那样的人。”他靠自己的劳动谋生，他说他的“力气是永远也用不完的”。

需要指出的是，这次《散步》的结束语，和《第一次散步》的结束语是遥相呼应的，读者阅读时，不妨把《第一次散步》最后那段话重读一下。

（9）《第九次散步》

这篇《散步》的开头两段话，是卢梭写好正文之后添加的。关于这两段话的最初的表述，请参见《〈梦〉的草稿》第3段。（本书第134—135页）

我们在前面（第9页）曾经说过，卢梭的这部《一个孤独的散步者的梦》表面上看起来，十篇文章好像是各自成篇，互无联系；然而一仔细阅读，就会发现，有些重要的论点，他往往要重复发挥：在这篇《散步》中讲了，又在另一篇《散步》中再次加以阐述，比如他在这两段话中表述的对"幸福"的看法，就是一例。他在这次《散步》中说：

幸福是一种永恒的状态；世上之呈现这种状态，看来，似乎不是为人类而安排的。在这个世界上，一切都在继续不断地运动，是不允许任何事物保持一个固定的形态的。我们周围的一切都在变化，我们自己也在变化。谁也不敢保证他明天还依然喜欢他今天喜欢的东西。

我们稍加回忆，便可看出这段话是卢梭为了再次阐发他在《第五次散步》中所陈述的如下一段意思：

世间的一切事物都处在持续不断的变动之中，没有任何东西能保持一种永久不变的形态。我们对外界事物的感受，也同事物本身一样，经常在变动。……世上没有任何一种能使我们永远寄托的固定不变的东西，因此，我们在世上所能享受到的，只不过是一些瞬间即逝的快乐。至于永恒的幸福，我怀疑世上是否真正有过。

我们把这段话和上一段话加以比较，就会发现：意思虽然相同，但措辞和写法有了变化，便不乏新意。这种写法，在卢梭的理论著作和文学作品中都有。读卢梭的书，这一点，请多留意。

现在，让我们回过头来谈这次《散步》的正文。

正文从第114页"三天前，P先生来看我"起以下，让我们对这篇文章做一个简要的分析。

这篇《散步》的话题，是由达朗贝尔为热奥芙兰夫人写的一篇悼词引起的。达朗贝尔在悼词中对热奥芙兰夫人喜爱孩子说了许多赞美的话，然而笔锋一转就说凡是不喜欢孩子的人就是天性败坏的人。卢梭认为，达朗贝尔的这个武断的结论是针对他说的，是指摘他不该把自己的孩子送进育婴堂而不亲自抚养；他说：即使达朗贝尔的话全

对，也不该写在悼词里，不该用这种指桑骂槐的笔法，用坏人的形象来“糟践他们对一个可敬的妇女的悼词”。

通观全文，这篇《散步》是描写心理活动的文章。从卢梭讲述的几个小故事看，文中表述的是他看见别人幸福和快乐他也感到幸福和快乐的满意心情。但是，正如他字里行间透露的，这种满意的心情往往最终被他病态似的心理完全破坏，变得疑虑重重，觉得到处都是对他抱有恶意的人，因此他哀叹：“如果我还有机会享受来自一颗心的爱，哪怕是一个穿开裆裤的儿童的心的爱；如果我还能像以前那样常常看到一个人的眼睛流露出与我同在一起的（或者至少是由我引起的）快乐与满意，……我也就用不着到动物中间去寻找我今后在人类当中再也见不到的善意的目光了。”

（10）《第十次散步》

这次《散步》，是卢梭为纪念1728年他和华伦夫人的第一次见面而写的：

> 今天是圣主枝日；正好是五十年前的今天，我第一次见到华伦夫人。……这第一次相见的刹那之间，竟决定了我的一生，使我在今后的一生中要遭遇到一系列不可避免的事情。

他怀着既愉快而又伤感的心情回忆他和华伦夫人相处在一起的美好时光；他说他“这一生中只有在这短短的日子里，才不仅活得充实而无杂念，无牵无挂，能够真正说得上是在享受人生”。

他在书中明确表明他的一生都是华伦夫人给他的，是她塑造了他；他说，如果没有和她相处的“这短短的一段珍贵的时间，我也许连我自己也不知道我将伊于胡底，”不知道他将成为怎样一个人。

这篇《散步》开始写于1778年4月12日，接着在5月就忙于搬家，离开巴黎，迁居到埃默农维尔；在埃默农维尔刚安顿不久，7月2日便离开人间，致使这篇怀念昔日情人的文章没有终篇，给人们留下许多悬想。他还有哪些想说的话没有说？人们无法揣测，也许他将把尚未在这里说完的话，带到另一个世界去告诉他临终前念念不忘的华伦夫人。

这十篇《散步》，文字清丽，无论写人写景或叙事析理，均娓娓道来，引人入胜。不过，笔墨的流畅只不过是这部作品成功的原因之一，因为文字只不过是载体，是传递思想的工具，而真正感动人的，是作者的真诚；只有真诚才能引起读者内心的共鸣。

这部《一个孤独的散步者的梦》和其他十篇自传类短文，译自法国伽里玛出版社"七星丛书"《卢梭全集》第1卷；在翻译过程中，曾参考该书编者所作的引言和注释。

李平沤
2006年2月
于北京

注　释

【1】　卢梭：《一个孤独的散步者的梦·第一次散步》。

【2】　蒙台涅：《论文集·致读者》，《法国散文精选》，李平沤选编，北岳文艺出版社1999年版，第1页。

【3】　卢梭想写一部表述自己一生清白的《忏悔录》，酝酿了很久，但始终没有动笔；因为写这样一本书，必然要涉及别人。1764年12月，伏尔泰的《公民们的看法》这本恶语伤人的小册子传到莫蒂埃后，卢梭便抛开一切顾虑，着手写这部书。

【4】　指他的《忏悔录》。

【5】　见雷蒙·特鲁松：《卢梭传》，李平沤、何三雅译，商务印书馆1998年版，第386页。

【6】　他每次朗读，都只朗读《忏悔录》第7至12卷，而没有朗读第1至6卷，因为"这6卷的内容不适合于读给女士们听"。

【7】　卢梭：《忏悔录》，巴黎"袖珍丛书"1972年版，下册，第476页。

【8】　见卢梭：《前一部著作（指《对话录》——引者）写作的始末》，伽里玛出版社"七星丛书"，《卢梭全集》，第1卷，1959年版，第989页。

【9】　同上，第985页。

【10】　雷蒙·特鲁松：《卢梭传》，商务印书馆1998年版，第390页。

【11】　森彼得（今译圣皮埃尔，1737—1814）：法国作家，他的《离恨天》收入商务印书馆1981年版"林（纾）译小说丛书"此书今译作《保尔和维吉妮》。

【12】　特鲁松：《卢梭传》，第392页。

【13】 《梦》，《一个孤独的散步者的梦》的简称，此后，为行文的方便，有时用简称，有时用全称。

【14】 见本书正文第5页。

【15】 1762年卢梭之能逃脱巴黎高等法院的逮捕，全靠孔迪亲王事前的通风报信；关于此事的经过，请参见本书正文第5页脚注①。

【16】 见本书正文第7页。

【17】 见本书第21页。

一个孤独的散步者的梦 [1]

第一次散步

我如今在这个世界上已孤零零地孑然一身，除我自己以外，既无兄弟，又无亲友，也没有可与之交往的人。人类当中最愿与人交往和最有爱人之心的人，却被人们串通一气，排挤在千里之外。他们怀着刻骨的仇恨心，想方设法要用最恶毒的方法折磨我多愁善感的心灵，并粗暴地断绝了与我的一切联系。不过，尽管他们这样对我，我也还是爱他们的。他们只有违背良知，才能躲避我爱他们的心。现在，他们既然不愿意我爱他们，他们在我心目中就是陌生人了，就是不相识和不相干的人了。但是，就我来说，尽管摆脱了它们，摆脱了一切，我自己又成了什么样的人呢？如今，我要探索的，就是这个问题。不幸的是，在探索这个问题之前，还须对我现在的处境做一个简短的回顾。只有经过这番回顾之后，我才能由谈他们转而谈到我。

十五年来 [2]，甚或更多的时间以来，我一直处于一种奇怪的状况；在我看来，整个事情好像是一场梦 [3]。我总觉得我患了消化不良症，使我深受其苦；我的睡眠不好，迷迷糊糊，似睡非睡，因此，巴不得赶快醒来，去会会朋友，以减轻我的痛苦。是的，毫无疑问，我那时一定是不知不觉中从清醒陷入沉睡，从生奔向死。我不知道是怎样被排除在事物的正常秩序之外的；然而我发现，在离开那个秩序之后，我立刻又跌入了一个难以言状的混乱状态中：我什么也看不清楚，我愈是思考我当前的处境，我愈不明白我身在何处。

唉！我那时怎么能预见到我未来的命运呢？我哪里想象得到我今天会落到如此地步呢？我善良的心怎么能料到：同是过去的我和今天的我，会被人们一口咬定是魔鬼，是投毒犯、杀人犯和人类的灾星呢？我怎么能料到我会成为坏蛋捉弄的对象和来往的行人用吐唾沫的

方式向我打招呼呢？我怎么能料到整整一代人个个都巴不得把我活埋才好呢？当这种奇怪的巨烈变化发生的时候，我毫无准备，因此我开始被弄得惊惶不已。我心情的激动和恼怒，使我陷入了精神错乱的状态，直到十年[4]以后才逐渐恢复平静。在这段期间，我行事一错再错，一误再误，干了一桩又一桩的蠢事；由于我的考虑不周，举措失宜，我给我的命运的主宰者们[5]提供了许许多多口实，让他们巧妙地用来使我从此沉沦，永无翻身之日。

我曾经做过短时间的斗争，然而，尽管我拼命挣扎，但毫无成效。我既不懂斗争的技巧，又缺乏斗争的策略；既无心计，又欠谨慎，而且直来直去，匆匆忙忙急躁行事，因此，我愈是斗争，反而愈陷入困境，让他们一而再地不断抓住新的把柄，不放过任何一次打击我的机会。当我最后感到我的一切努力终归徒劳，白白使自己连遭损失的时候，我发现，我最后能采取的唯一办法是：一切听从我的命运，再也不要和必然之事抗争。我发现，这种听从命运安排的办法，使我得到了宁静，从而能补偿我遭受的种种痛苦，而且又可避免又艰难又毫无效果的继续斗争。

另外还有一件事情有助于我心灵的宁静。在他们无所不用其极地仇恨我时，那些迫害我的人因急功近利，反而忽略了一个办法，没有使用。这个办法是：他们应当巧妙安排，使他们取得的成功一点一点地逐渐发挥作用，从而使我无时无刻都感到接连不断地遭到新的打击和受到新的创伤。如果他们善于策划，使我有一线希望的错觉，他们反而会使我受他们的掌握，收发由心。他们可以制造某些假象，把我玩弄于股掌之中，而我也将每每因希望落空，心里备受煎熬。可是，他们一下子把他们的手段全都使完了，在使我毫无招架之力的同时，他们也黔驴技穷了。他们对我的诬蔑、贬损、嘲笑和羞辱，虽不能有所缓和，但也没有什么新花样了；我们双方都失去了战斗力：他们再也没有什么办法增加我的痛苦，而我也没有办法逃脱他们的网罗。他们是如此之迫不及待地巴不得一下子使我的苦难达到极点，以致把人间的一切力量和地狱的一切诡计都使用净尽，便再也找不到什么更恶毒的办法了。身体上的创伤不但没有增加我的痛苦，反而分散了我心灵受到的压抑。他们虽然把我弄得大声喊叫，但却使我免于暗暗呻吟；我的身体受到了摧残，但却免去了我的心受摧残。

事已至此，我还有什么可怕他们的？他们既然没有什么办法使我的处境更加恶化，他们也就没有办法使我感到更加恐慌。不安和畏惧，这两种痛苦的心理我已完全摆脱，因此，我从此将永远感到轻松。现实的痛苦，对我的影响不大：对于我眼下的痛苦，我可以很容易地找到办法加以克服；但是，对我所担心的未来的痛苦，我就无能为力了。我这像脱缰的野马似的想象力把它们综合起来，反复琢磨，由此及彼地多方设想。等待痛苦，比真正受到痛苦给我的折磨更难受一百倍；威胁要打击，以打击本身更可怕得多，因为，在真正受到打击之后，就可对它们的程度作出正确的评估，而不必胡思乱想，担惊受怕地妄加揣测。

我心中恢复往日平静的时间，到今天还不到两个月。尽管我早就什么都不怕了，而且还满怀希望，但这个希望时而浮现在我眼前，时而又离我而去，搞得我心绪不宁，时忧时喜。突然，一件从未料到的令人伤心的事情[6]把我心中的一线希望全都扫除干净，使我看到我的命运今生将万劫不复，再也无法挽回。从这个时候起，我决定一切都听天由命；如此决定之后，我的心才又重获安宁。

当我发现他们布置的网罗是如此之大以后，我便永远放弃了在我生前把公众重新争取到我这边的念头；即使公众的态度反过来倾向我，那对我也没有什么用处。他们枉自转向我这边，因为他们再也找不到我了。由于他们的行为使我感到轻蔑，因此我和他们交往已没有什么意义，甚至是一种负担：我孤单一个人，比和他们在一起，更愉快一百倍。他们把我心中对与人交往的乐趣，已消除干净；在我这个年龄，他们再也不可能使我的这种乐趣重新萌生；现在已为时太晚了。不论他们今后对我是好还是坏，我都毫不在乎；不论他们做什么，对我来说，我的同时代的人都永远与我无关了。

但是，我对未来还是抱有希望的：我希望更优秀的一代人将仔细检验这一代人对我的评判和他们对我的所作所为，从而充分揭露他们的行径，并彻底看清楚我是怎样一个人。正是因为我抱有这个希望，所以我才写我的《对话录》[7]，并使我想尽种种办法，试图把这部作品留诸后世。这个希望尽管很渺茫，但它使我的心跟我想在这个时代寻找一颗正直的心的愿望是同样的激动。我把希望寄托于未来，孰料此事也同样使我成了今天的人们的笑柄。在《对话录》中，我已经讲了我是根据什么理由产生这一期待的。我的估计完全错了。幸亏我

及时觉察到了这一点，所以在我最后的时刻到来之前还能找到一段非常安宁和绝对闲适的时间；这段时间开始于我现在所谈的那个时期[8]；我有理由相信它将再也不会被中断。

刚刚在几天前，我又重新思考了一下，结果发现，我对公众之会回过头来倾向于我的估计，是大错特错了，甚至是下一个世纪的公众，也不会倾向于我，因为他们都是按照那帮引导他们的人的眼光看我的；而引导他们的那些人，是一拨又一拨地不断从那个憎恨我的群体中产生的：个人虽然死了，但群体没有死，他们原来的那些看法还依然存在，他们像魔鬼附身似的仇恨心还照样在活动。即使我的敌人作为个人全都死光了，但医生和奥拉托利会会员总还有活着的。即使迫害我的只是这两个群体，我估计，在我死后，他们也不会让我得到安宁，他们也会像我在生之时那样对我。也许，由于时代的变迁，我真正得罪过的医生们会平静下来，不再恨我；但我曾经爱过、尊敬过和信任过而从未冒犯过的奥拉托利会会员，这些基督教的教徒和半僧侣似的人，是绝不会手下留情、就此罢休的。由于他们自己的不公正而造成的我的罪过，他们反而自以为是，不原谅我，因此，被他们千方百计加以笼络和煽动起来的公众，也将同他们一样，是不会偃旗息鼓、就此收兵的[9]。

对我来说，在这个世界上，一切都结束了。人们从此既不能对我有所助益，也不可能对我有所不利。在这个地球上，我既不希望什么，也不害怕什么：我在地狱的最深处，反而最宁静；虽然成了一个可怜的倒霉鬼，但却和上帝一样，对世上的万事万物都无动于衷。

从此以后，对我身外的事物，我都毫不过问。我在这个世界上既无亲友，又无兄弟。我虽居住在这块土地上，但却好像是从另外一个星球上掉下来的人。虽说我周围有一些我熟悉的事物，但它们无非是一些令我伤心和痛断肝肠的东西。我不想看我周围的一切，因为它们没有一样不是使我感到鄙弃，便是使我感到痛苦。因此，应当马上把这一切使我感到难过而又无益的令人心酸的事从我心中彻底排除，既然我只有在我自身才能找到几许安慰、希望和宁静，我便应当独自一人安度余生，只依靠我自己和关心我自己。正是在这种心情下，我才又接续写我的《忏悔录》，真诚和严格地审视我自己。我要把我一生最后的时光用来研究我自己；我要及早准备我应当向我自己作出的总结。现在，让我们全身心地投入与我的心灵进行的亲切的对话，因

为，只有与我的心灵的对话，是任何人都无法阻挡我进行的。我要对我内心的活动进行缜密的分析，把它们清理出一个很好的头绪，改正其中尚存在的缺点。我这样潜心思考，不至于完全没有用处；尽管我在这个世界上已不可能再作出什么贡献，但我绝不会浪掷我余下的时光。我每天散步的闲暇心情，往往充满了令人神往的对往事的回忆；遗憾的是，我把它们差不多都忘记了，因此，我要用笔赶快把我还能想起的事情都记录下来，以便今后拿出来重新阅读时，能从中得到快乐的享受。我要把我过去的不幸、我的迫害者和我受到的屈辱通通忘记，只回忆我的心配享受的奖励。

这些记录，严格说来，只不过是我的梦的不完整的日记。其中有许多地方是谈我自己，因为一个孤身进行思考的人，必然是大部分时间都思考他自己的。不过，在我散步的过程中，在我的头脑里一闪而过的一些不相干的事情，也将在我的记录中有一席之地。我认为事情是怎样经过的，我就怎样陈述，而且，事情与事情之间，没有多少联系，同昨天的看法与明天的看法通常无多大联系是一样的。不过，通过我的头脑在我所处的奇特环境中每天得到的感受和想法的影响，我必然会对我的天性和性格产生一种新的认识。因此，可以把这些记录看作是我的《忏悔录》的附录，不过，我并不给它们冠以这样的标题，也不觉得还有什么值得用这样标题的话要说。我的心在逆境的洗涤下，已得到净化；即使细心观察，也很难发现在我心中还残存有什么应当受到指摘的倾向。既然我在尘世的爱已完全从我心中消除，我还有什么要忏悔的呢？我既没有什么可称赞的，也没有什么可谴责的；今后，我在人类当中已形同虚无；既然我和他们没有什么真正的关系，又没有真正可与之交往的人，所以我只能是这个样子。既然我做的好事没有一件不变成坏事，我的每一个行动不是使他人，便是使自己受到伤害，那么，彻底抽身便成了我唯一的选择；我要尽力按我的这个选择去做。不过，我的身虽闲，但我的心还在活动：它还在产生情感和思想。它内在的生命力，似乎由于我在世上的一切利害关系已经断绝，反而有所增长。对我来说，我的肉体完全成了一个累赘、一个障碍，我要及早尽我的所能摆脱它。

如此奇特的一种处境，当然是值得加以研究和描写的。我将把我今后的闲暇时间用来做这项研究工作。为了把这项工作做好，就需要有条不紊地按部就班地进行。然而这是我力所不能的事情，而且我愈

是这样做，反而愈是偏离我的目标，因为我的目标是：要把我心灵的变化和一个接一个的变化过程向我自己作一个详细的描述。我将像物理学家逐日记录每天的天气变化那样，在我自己身上从几个方面进行这项工作。我要把气压表放在我的心上，这样有针对性地长时间反复进行这项工作，必将使我获得与物理学家同样精确的结果。但是，我并不把我的工作做得那样细，我只满足于对它逐日作个记录，而不条分缕细地归纳成什么系统。我要写一本蒙台涅写的那种书，但我的目的却与他的目的相反，因为他的《论文集》完全是写给别人看的【10】，而我逐日撰写的文章则是写给我自己看的。如果我在接近辞世的垂暮之年还能怀着我现在的心情读我记述的文字，必将使我回想起当初写作时的无穷兴味，从而使我过去的时光重又出现在我的眼前，可以说，这样就等于是让我再次经历我的一生。尽管有人对我进行排斥，但我依然知道如何领略社会生活的乐趣；因为，虽然衰老之年的我和另一个时代的我在一起，但也如同和一个年龄比我小的朋友一起聊天。

我以前写《忏悔录》和《对话录》时，是始终怀有无限忧虑的，因此千方百计地加以隐瞒，以期使之不至于落入我的迫害者的贪婪的手，而能传诸后世。但现在写这部作品时，我已经没有这种折磨我的不安的心情了，因为忧虑不安是没有用的；何况使它们广为人知的愿望在我心中也早已熄灭，所以，对我的作品和我的清白的诸多见证将遭到何种命运，我都泰然处之，抱无所谓的态度；也许，对我的清白的见证，早已被他们清除干净了。目前，尽管有人在窥探我的行动，对我所写的这些文字深感不安，想方设法要夺取，要扣压，要篡改；这一切，我毫不在乎；我既不隐藏它们，也不出示它们。即使有人在我在生之时把它们夺走了，但他们不可能夺走我写作的乐趣和我对作品内容的记忆；他们尤其不能夺走我孤单一人潜心思考的能力：我这部作品，就是我潜心思考的结果，而潜心思考的源泉是只有随着我的才情的枯竭才枯竭的。现在想来，如果从我早先的灾难开始发生之初，我就懂得不和我的命运抗争，采取我今天采取的办法，那么，他们这些人的种种努力和布置的机关，就不会对我发生什么作用了，就不会像他们后来那样处处取得成功，玩弄种种伎俩扰乱我的安宁。不过，尽管他们对我受到的屈辱拍手称快，尽管他们无所不用其极，但他们无法阻止我享受我的天真，安详地度过我的余生。

第二次散步

我如今处在任何一个人都从未遇到过的奇特的处境中；对于我的心灵在这种处境中的状态拟好了写作计划之后，我发现，执行这个计划的最简单而又最可靠的办法是：忠实地记下我孤独一人散步的经过，记下我在散步过程中让我的头脑完全自由地思考、让我的思想毫无阻碍地随着它们的倾向的发展而做的梦。我只有在这一天当中孤独沉思的时候，才能够充分表现我自己和属于我自己；我独自一人思考，心无旁骛，毫无阻碍，敢于说我真正成了大自然希望我成为的那种人。

我不久就感到，我执行这个计划的时间已经太晚了。我的想象力已不如从前活跃；已不像从前奔放，一看见引起它注意的事物就集中精力思考。梦境中的狂热，已不再令我感到陶醉。今后，在梦境中产生的，属于回忆性的东西多，属于创造性的东西少；淡泊一切的倦意使我所有的官能几乎陷于麻痹，生命的火花已逐渐在我身上熄灭，我的心灵已很难冲出它的窠臼；对于我认为我有权利达到的境界，已毫无达到的可能了：今后，我只有在回忆往事中感到我还依然存在。因此，在暮年到来之前，为了审视我自己，就需要至少追溯到我在世上的希望完全落空、我的心在这个大地上再也找不到什么精神食粮之前的几年时光[【11】]：从那个时候起，我已逐渐习惯于以它自己来滋养它自己，在我的身内寻找养料。

这个来源，尽管我发现得太晚了，但它是如此的丰富，以致足以满足我的所需。由于我已养成了反观自己的习惯，因而使我忘掉了我对我的苦难的感受和记忆。我从我自身的经验中发现：真正的幸福的源泉在我们自身；一个人只要自己善于追求幸福，别人是无法使他落到真正悲惨的境地的[【12】]。这四五年来，我经常领略到我温柔仁慈的心在我沉思默想之时所感到的快乐。在我孤身一人散步的过程中，我之所以有时候是那样的心醉神迷，这要归功于那些迫害我的人；没有他们，我也许既不能发现也不能认识我自身所拥有的这一财富。对于这一如此丰富的宝藏，我应如何忠实地把它们一一记录下来呢？然而，在我回忆我在梦境中得到的那么多乐趣时，我不仅顾不上描述它

们，反而愈来愈沉醉在其中。这种状态，是在我进行回顾之时造成的，因此，对它的感受一旦停止，我也就走出这个状态了。

在我决定按照计划继续写我的《忏悔录》之后，我在散步中，尤其是在我即将谈到的那次散步中，我对这种感受深有体会；在那次散步过程中，一次没有料到的意外事故打断了我的思路，使我的思路在有一段时间朝别的方向发展了。

1776年10月24日星期四，我顺着林荫大道一直走到绿茵街；从这条街登上梅尼尔蒙丹，从那里的葡萄园和草地中的小路走到夹在两个村庄中的风景如画的夏洛纳；接着，我便回过头来想经过这块草地，从另外一条路回家。我一边走一边领略这些风景如画之地给我的愉快，有时候又停下来观赏绿叶丛中的花草。我发现两种在巴黎周边少见但在这一带却非常之多的植物。这两植物，一种是菊科的黄菊，另一种是伞形科的柴胡。这一发现使我欢喜不已，而且接着又发现了一种在高山之地更为稀少的植物——水生小鸡草。尽管当天发生了那次事故，我后来还是在我那天随身携带的书中找到了它，并把它收藏在我的植物标本册里。

接着，我又仔细观察了另外几种尚在开花的植物；尽管它们的花和叶子及分类我都很熟悉，但我对它们还是很感兴趣。随后，我逐渐停止了这些细小的观察，集中精力尽情回味这一片美丽的景色使我产生的愉快而又动人的感觉。收获葡萄的日子已结束好几天了；城里来的游客已渐次稀少；农夫们已离开田野，一直要等到冬忙才重新到地里干活。尽管农村依然是绿油油的，但有些树木已开始掉叶，呈现出荒凉的景象：到处静悄悄的，冬天已经临近了。大地的景象既甜蜜又令人悲伤，与我的年龄和命运极其相似，使我不能不触景生情，别有一番感受。我发现，我清白而又不幸的一生，已到了暮年。尽管我的心还充满了强烈的感情，灵魂还装点着几个花朵，但它们已经由于悲伤而枯萎了，由于忧虑而凋零了。孑然一身，被世人抛弃的我，已感到初冬的寒意即将来临；我一天比一天枯竭的想象力，已经不能按照我的心意想象有人来陪伴我度过这孤寂的余生。我慨然长叹，我问我自己：我在这世上究竟做了些什么？我是为了过人的生活，才诞生在这世上的，然而我却没有经历过真正说得上生活的日子便死了。无论怎么说，这都不是我的过错，因此，我向我的生命的创造者奉献的礼物，虽然不是什么美好的作品（人们不让我做出这样的作品）但至少

是美好的愿望（尽管它屡遭挫折）和健康的思想（虽然它们没有产生什么成果）与受人嘲弄而不稍动摇的耐心。我怀着无限的温情这样思考，认真回顾我从青年时期到成年之后的心灵活动，尤其对我被排除出人类社会以后和我准备了此余生的长期的隐居生活中的心灵活动，我回顾得更加详细。我怀着喜悦的心情回忆我心中的感情，回忆那亲切而又盲目的眷恋之心，回忆这些年来我头脑中所产生的令人安慰多于令人悲伤的思想。我决心要把它们召回在我的眼前，以便怀着我当初沉湎于它们之时的快乐心情将它们记录下来。那天下午，我就是这样在宁静的沉思中度过的。然而，正当我庆幸我这一天没有虚度，准备回家时，下面叙述的意外事故使我脱离了梦境。

大约在6点钟左右，我走下梅尼尔蒙丹，差不多快到"风流的园丁"小酒馆对角时，我发现走在我前面的行人突然向两边闪开；只见一辆四轮马车前边有一只高大的丹麦狗向我这个方向跑来。当它看见我时，它已来不及刹住脚或掉转方向。于是，一下子就扑在我身上。我当时认为，要想不被它冲倒在地，唯一的办法是向旁边腾空一跳，让它在尚未落地之前，从我下边跑过去。可惜，我的这一想法刚一闪现，还来不及细想和实施，就发生了那次事故。当时，我既不知道是怎样被撞的，也不知道是怎样倒在地上的，更不知道我苏醒以前发生了些什么事情。

当我苏醒过来的时候，天已经快黑了。我发现，我躺在三四个年轻人的怀里；他们把经过的情况告诉了我。他们说，那只丹麦狗因为没有刹住脚，撞在了我的两腿上。它高大的身躯和奔跑的速度，一下子就把我撞得头朝前方，身子摔倒在地。承受着我全身重量的上颌碰在一条高低不平的石板路上。这是一条下坡路，所以摔得特别猛；我的头比我的脚伤势还重。

那只狗的主人的四轮马车紧跟着便冲了过来。要不是车夫及时勒住缰绳，也许车子就从我身上压过去了。我从那些把我扶起来并在我苏醒之后还一直抱着我的人的口中知道的情况，就是这些。我苏醒时见到的情景特别奇特，不能不在这里描述一下。

天色越来越黑。我看了一下天空，看见几颗星星，看见我周围是一片草地。这刹那间的第一个感觉，真是美妙极了。正是通过对这一景色的感受，我才恢复了知觉。在这短暂的一瞬间，我好像又诞生了一次似的；我觉得，我所看见的这些东西充实了我微弱的生命。我当

时只注意到眼前的情景，别的什么都不知道，对自己的状况也没有清楚的意识，更不知道究竟发生了什么事情；我既不知道我是谁，也不知道我在什么地方；我既不感到疼，也不感到害怕和不安；我像观看小溪的流水那样，看着我的血往外流，而意识不到那流淌的血是我自己的血。我心中有一种非常安详平静的美妙感觉，此后，我每次再回顾当时的情景，就再也没有获得可与之相比的快乐，尽管我也领略到了别人领略过的乐趣[【13】]。

人们问我家住哪里；我回答不上来。我问他们我在什么地方，他们告诉我说在上波纳街，可是我听起来好像是在阿特拉斯山。[【14】]于是我依次问在阿特拉斯山脉的哪个国家、哪个城市和哪个街区。一连问了这几个问题之后，结果还是搞不清楚我究竟在什么地方；及至顺着这个方向一直走到那条林荫道，我才想起我的住处和我的名字。有一位素不相识的先生陪我走了一段时间；当他知道我住得那么远以后，便建议我在圣殿街雇一辆马车送我回家。我走路走得很好，很轻快，既不感到疼，又不觉得受了伤，尽管我一直在咳嗽，而且咳出了许多血。我感到身上很冷，冻得我残缺的牙齿格格作响，很不舒服。到了圣殿街，我心里想，既然我走路没有问题，那最好就仍然一路步行，以免坐在马车上受冻。我就这样走完了从圣殿街到普拉特里街的半法里路[【15】]。沿途一路无事，躲闪障碍和来往车辆，都没有问题；辨认道路也很清楚，和我身体健康之时一个样。我走到了家，打开临街的门上的暗锁，摸黑走上楼梯，最后走进了我的房门：别的意外没有发生，只是最后摔倒在地；至于我是怎么摔倒的，摔倒之后发生了什么事情，我一点都不知道。

我的妻子看见我时，发出了一声尖叫，这才使我发现我的伤势比我想象的严重。当天夜里我没有怎么感到疼痛；我是第二天才感到疼痛难忍的。我的上嘴唇里边的皮肉已经破裂，一直裂到鼻子；嘴唇外边幸亏有皮肤保护，才没有裂成两半；有四颗牙齿被撞得陷进了上腭，因此这半边脸肿得特别大。我的右拇指挫伤了，肿得很粗大，左拇指也严重受伤；左臂挫伤，左膝也肿得很厉害，而且有一处挫伤疼得我不能弯身。不过，尽管受了这么多伤，但没有断胳臂断腿，连牙齿也没有掉一个，这真是奇迹，不幸中的大幸。

以上是我对那次事故的忠实记录。可是，没过几天，这件事情就传遍了巴黎，而且愈传愈离奇，竟添枝加叶地篡改得和事情的真相完

全两样了。这样的篡改，虽不出我之所料，但没有想到其中竟掺杂了那么多古怪的传闻和含沙射影、欲言又止的话：人们在和我谈起这件事情时，都面带一种如此可笑而又神秘的样子，以致使我深感不安。我对黑暗历来是深恶痛绝的【16】，因此自然而然地对这些年来有增无减地在我身边暗中捣鬼的事情十分憎恨。在这段期间众多稀奇古怪的讹传中，我只讲其中的一个，因为，仅此一个，就足以使人们判断其他了。

我和警察局长勒鲁瓦先生从来没有任何联系，可是他却派他的秘书来打听我的消息，而且说可以马上提供一些帮助。他的这一表示，在当时的情况下，对减轻我的痛苦毫无用处。那位秘书急着要我对是否接受帮助表明态度，甚至说，如果我不信任他，可以直接写信告诉勒鲁瓦先生。这么殷勤和诚恳的样子，反倒让我看出这当中必定有什么阴谋。这次事故已经使我够烦的了，加之又发高烧，因此，稍有一点儿异样的情况就使我惶惑不安。我怀着忧虑的心情翻来覆去地琢磨，对我周围的风言风语更是闻之心惊。这种心态，完全是一个高烧病人的精神紊乱，而不是一个与世无争的人的冷静。

另外还有一件事情把我搞得心绪不宁。陶穆瓦夫人这几年来一直想结交我；其中的原因，我始终没有猜透。她经常给我送一些针对我的爱好的小礼品，有时又无缘无故地登门拜访，索然无味地和我闲聊。这些情况，相当清楚地表明她一定有什么不可告人的目的。她对我说过，她想写本小说作为礼物献给皇后。我把我对女作家的看法告诉了她。后来我终于明白，她的这一行动的目的是要重振家业，并求得皇后的庇护。对此，我没有什么话可说。她告诉我，由于她没有接近皇后的机会，所以她要把她的书公开发表。对于这种做法，我不便提什么建议，因为，一方面她没有要求我提什么建议，另一方面我发现，即使我提了，她也不会照办。她说她要先把书稿给我看；我求她别这么做，因此她也就没有给我送来。

有一天，正当我静心养伤的时候，我收到了她那本已经印刷并装订成册的书。我在该书的序言中发现她对我说了好些恭维话，但语言却非常粗俗，而且笔调矫揉做作，使我感到很不愉快。一看她的文章，就知道她是在胡乱吹捧，而不是出自真正的善意：我的心是不会上这种当的。

过了几天，陶穆瓦夫人带着她的女儿来看我。她告诉我说，她的书由于其中的一条注释闹得满城风雨，给她招来了麻烦。我先前在匆匆阅读她那本小说时，对那条注释没有怎么注意。在陶穆瓦夫人走了以后，我拿起书来重新阅读。我仔细研究她的写法，这时我才恍然大悟，明白她以前屡屡来拜访以及她在序言中吹捧我的动机。我发现，这一切的目的无他，全是为了使公众认为那条注释是我写的，把公众对那条注释的指摘引到我头上【17】。

我没有办法平息人们的议论和消除它可能产生的影响。我唯一能做到的事情是：从此不再接待陶穆瓦夫人和她的女儿虚情假意的来访。为此，我给陶穆瓦夫人写了一封便函如下：

“卢梭不在家中接待任何作家。对陶穆瓦夫人的好意谨敬谢不敏，请夫人此后勿再光临寒舍。”

她给我写了一封回信，形式上倒还客气，但语气却跟别人在这种情况下给我写信一样，用词造句都很尖酸。我给她敏感的心上猛地捅了一刀，因此我从她信中的笔调可以看出：她对我的感情是那么的强烈和真实，而我却对她宣布断绝往来，她一定会气死的。在这个世界上，无论做什么事情，只要老老实实坦率行事，反而会造成可怕的罪恶：我在我的同时代人的眼中，只因为我不和他们同流合污，不跟他们一样虚伪和奸诈，他们反而把我看成是坏人和恶人。

我已经走出家门闲逛了好几次，甚至还常常到杜伊勒利宫去散步；在散步过程中，我从我遇见的那些人的吃惊的表情可以看出，他们对我还有一些我不知道的新的传闻。我后来得知，原来是公众以为我因那次摔倒的伤势过重而亡。这个传闻传得如此之快和如此之添油加醋，以致两个星期之后有人告诉我说：国王和王后在谈起我时竟信以为真。好心的朋友写信告诉我说，《阿维尼翁信使报》在刊登这一桩消息【18】时竟提前登载了一篇准备以悼词的形式发表的谩骂和羞辱我的文章。

这一消息还伴随了一个更加奇怪的情况：这个情况，我是偶尔得知，但不甚详细。据说，有人刊登了一则征订广告，说是要出版在我家中发现的文稿。于是，我明白，原来是有人准备把我的文章收集起来，加以篡改之后出一个集子，以便把集子中的文章说成是我的遗作。如果人们以为他们会把那些在我家中找到的文章一字不改的忠实

付印的话，那就太傻了；这是任何一个有头脑的人都可想象得到的；十五年来的经验已经充分向我证明了这一点。

所有这些一个接一个地纷至沓来的传闻，再加上许多令人吃惊的现象，又重新把我原以为已经死亡的想象力激活起来了；人们不断在我周围暗中捣鬼的伎俩，使我自然而然地产生了一种恐惧心理。我努力对这一切作了一个又一个的分析，想尽量把这一切莫名其妙的神秘的事情弄个一清二楚。从这么多谜团的猜测中得出的唯一结果，更加肯定地证实了我以前的结论，即：我个人的命运和我的名声，已经被现今这一代人确定了，而且，无论做出多么大的努力，我都无法逃脱，因为，在这个时代，我没有办法使我的作品不经任何一个想扼杀它的人之手传诸后世。

不过，这一次，我通前彻后想得更多。那么多意料不到的情况；我的那些残酷的敌人由于时运亨通而步步高升：所有那些执掌国政和指导公众舆论的人，所有那些身居要津的人，所有那些从暗中恨我的人当中挑选出对我施展阴谋的家伙，他们之间的沆瀣一气是如此的异乎寻常，所以不可能纯属偶然。然而，只要其中有一个人拒绝成为他们的同伙，只要有一件事情朝着与他们的阴谋相反的方向发展，只要有意外的情况成为他们实施阴谋的障碍，他们的阴谋就会彻底失败的。可是，无论是上天的意志还是命运的安排或事态的演变，都有助于那些人的阴谋的实施；他们奇迹般的步调一致的协同作战，不能不使我认为他们的成功已经是记录在永恒的神谕上了。无论是过去还是现在所看到的诸多事实，都使我如此明确地认识到：从今以后，我必须把我迄今认为是人性的恶造成的结果看作是非人的理性所能识透的上天的秘密之一。

这一看法，不仅不使我感到难过和心酸，反而使我感到安慰，心里平静，有助于我拿定听天由命的主意。然而我并不像圣奥古斯丁【19】走得那么远，没有像他那样认为：如果上天要他遭受苦难的话，他就一定要想方设法受到苦难，才感到心安。我的听天由命的想法，虽然不是那么毫无私心，但却完全出自真诚，而且十分纯洁，无愧于我所敬拜的完美的上帝。上帝是公正的，尽管他要我遭受苦难，但他知道我是清白无辜的。这是我的信心之所以得以产生的根源；我的心和我的理性告诉我：我的信心是不会欺骗我的。因此，那些人和我的命运想怎么折磨我，就让他们怎么折磨我；我要学会毫无怨言地忍

受；一切都终将回到正常的秩序，因此，或早或晚轮到我的那一天，必将到来。

第三次散步

我要活到老，学到老。

梭伦[20]晚年经常吟诵这句诗。他晚年时候的看法，可以说，我晚年时候也有；不过，这20年来[21]的经验教给我的知识，是很可悲的，因此，还不如没有这些知识为好。人生的逆境无疑是一个伟大的教师，不过，对它的教导是要付出高昂的代价的，而且，从它的教导中得到的教益，往往抵不上所交的学费。此外，从它开始得太晚的教导中得到的知识，还来不及应用，时光就匆匆过去了。青年是培育才德的时期，而老年是付之实行的时期。我承认，经验对我们的教育始终是有用的，但它发挥效用的时间是在我们往后的日子里。难道说，要到临死之前才是我们学习如何生活的时间吗？

唉！这么晚而又这么痛苦地从我的命运和他人摆布我的命运所采用的手法中获得的知识，对我有什么用处呢？我必须学会更好地认识人，才能更好地感知他们使我遭受的苦难；不过，即使靠这些知识可以发现他们设置的每个陷阱，但也不能使我躲过其中的任何一个。但愿我永远处于那种虽愚昧但却很甜蜜的信任感中，因为，尽管这种信任感使我这么多年来成了那些大吹大擂的朋友们的猎获物和捉弄的对象，但我却对他们给我布下的重重网罗没有产生过一点疑心！我成了他们欺骗的对象和牺牲品，而我却还以为他们非常爱我；我的心还一直在想：他们给我多少友谊，我也要用多少友谊回报他们。现在，这一切甜蜜的幻想都烟消云散了。时间和理性向我揭示了可悲的事实真相，使我认识到了我的苦难的根由，使我认识到这一切已无法挽回；我唯一能采取的办法是：逆来顺受，听之任之。我这些年来所获得的

经验，对我现在所处的境况来说，既无眼前的用处，又无将来的意义。

我们一生下来就进入了一个竞技场，直到死亡的时候才能离开。现在，我们已经到了赛程的终点，还有什么意义去学习如何更好地驾驭马车呢？如今，唯一要做的事情是：想办法如何离此而去。一个老年人如果还有什么要学习的话，那就是学习如何死亡。这一点，恰恰是人们在我这个年龄考虑得最少的：人们什么都想到了，唯独这一点没有想到。所有的老年人都比小孩子更留恋生命，比年轻人更舍不得现在的生活，因为他们所有的一切努力都为的是今生，只是在生命结束的时候他们才发现：他们的一切辛劳都是白费劲。他们的种种经营，他们的一切财产以及他们日以继夜地工作的成果，在他们离开这个世界的时候，都得舍弃。他们没有认识到，他们生前所获得的东西，他们死时一样也带不走。

想到这一切，我心中豁然开朗，顿有所悟，而我之所以没有从我的思考中找到更好的解决办法，这倒不是因为我觉醒得不及时和没有更好地加以分析。从童年时候起，我就被投入到社会的旋涡之中，因而很早就从经验中知道我生来就不适合于在这个社会中生活。在这个社会里，我将永远无法达到我的心所向往的境地。因此，试图在世人当中寻求我明知寻求不到的幸福，这个念头我早已放弃；我强烈的想象力已经飞越了我刚刚开始的生命拓展的空间，仿佛到了一块陌生的土地，想找一个可以安安稳稳休息的宁静之地。

我之所以有这种想法，是我童年时候所受的教育养成的，现在，经过一生的坎坷，我的这种想法是更加强烈了，可以说它贯穿了我的一生，使我时时都比别人更有兴趣和更细致地研究我的天性和我人生的目的。我发现，有许多人比我更善于条分缕析地进行哲学思辨，但是，他们的那一套哲学可以说与他们自己毫无关系。他们每个人都想显示自己比别人高明，因此，他们像观察某种稀奇的机器似地去研究，想了解宇宙是怎样安排的。他们也研究人的天性，其目的，是为了将其作为夸夸其谈的谈资，而不是为了对人的天性获得真知；他们高谈阔论，为的是教训别人，而不是为了吐露他们的心声。他们当中有几个人一心想写一本书——不论什么样的书，只要有人拍手叫好就行，而在书写好和印刷以后，他们就对书的内容不再关心；如果不是为了让别人夸他们的书，或者在别人批评时为自己的书进行辩护，他

们便对书的命运不再过问：既不从他人的批评中吸取教训，也不对书中的内容是对还是错担负责任，只要不遭到驳斥就算完事[22]。至于我，我研究的目的，是为了认识我自己，而不是为了教训别人。我始终认为，在教育他人之前，必须首先对自己有一个充分的认识；我这一生在人们当中进行的种种研究，几乎没有一种是不能像我今天这样准备把我的余生孤孤单单地幽禁在一个荒岛上进行的。一个人应该做的事情，其成功与否，在很大程度上取决于他的信心；在一切不涉及自然的第一需要的事物中，我们的舆论是我们行为的准则。根据这个原则（我始终遵循这个原则）我花了很长时间研究如何把我的一生用来探讨它的真正的目的；我不久就感到庆幸的是，尽管我的天资不高，但它巧妙地指导了我在这个社会中的行动，使我发现：我本来就不该在这个世界上追求这个目的。

我出生在一个崇尚美德和笃信宗教的家庭，后来在一个既聪慧又虔诚的牧师的家中健康地成长。我在童稚之年就受到了许多宗教教义和嘉言隽语的熏陶；尽管有些人说它们是偏见，但我至今仍铭记在心，从未忘怀。当我还是一个孩子的时候，我就由着我的性子行事[23]；后来，在他人的善言诱导下[24]，在虚荣心的唆使、幻想的诱骗和生活的逼迫下，我改宗了天主教，然而我心里始终是一个基督教教徒。此后，由于久而久之的习惯，我的心对新的宗教还真的产生了诚挚的感情。华伦夫人对我的教导和示范作用，使我的这种感情愈来愈巩固。我如花似锦的少年时期是在乡村的宁静环境中度过的；乡村的宁静和我贪读好书的癖好，加强了我对真挚感情的天然倾向，使我变得几乎像费讷龙[25]一样虔诚。在寂静的环境中的思考，对大自然的研究和对宇宙的观察，这一切，使一个孤独的人不断向造物主祈求引导，并怀着不安的心情探索他看到的一切事物的结局和他所感受到的种种心情的起因。在我的命运再次把我投入社会的激流以后[26]，我就没有发现过任何一样能使我的心感到片刻欣喜的事情。我对往昔悠闲度日的乐趣，一直眷恋不已，因而对一切能获得财富和荣誉的事情都不感兴趣，甚至感到厌烦。然而，由于我对我追求的是什么，连我自己也不清楚，因此我心中的奢望不多，而感到有所得的时候，那就更少了。甚至在我的命运微露曙光之时，我也感到：即使在得到了我所追求的东西的时候，我也没有发现我一心向往但又无明确目的的幸福。因此，早在那些使我成为这个社会的另类人物的不幸事件到来

之前，这一切已经让我心灰意冷，对这个社会日益疏远了。在我年满四十岁以前[【27】]，我一直漂荡在贫穷和富有、正道和歧途之间；不过，尽管我有许多恶习，但却无半点邪念；我随遇而安，在生活中并不奉行什么从我的理性中产生的原则。对于我应尽的本分，我虽不抱轻视的态度，但并不十分关心，而更多的时候对它们缺乏正确的认识。

在我还是一个青年人的时候，我就把年满四十这一年定为终点；到了这个终点，我为了跻身上流社会而做的种种努力以及为实现胸中的抱负而具有的一切理想，都通通宣告结束。决心一下，我便从年届四旬之时起，无论我身处何种境地，我都不再为了走出那种境地而斗争，我要把我的余年用来悠闲度日，绝不为未来如何而操心。我等待的时机终于到来，于是，我便毫不犹豫地开始执行我的计划，尽管那时候我的命运似乎还有更上一层楼的样子，但我还是决心放弃，不仅无怨无悔，而且打心眼里还十分高兴。在摆脱了种种诱惑和幻想之后，我成天懒懒散散，无忧无虑，心灵十分宁静——这是我最喜欢的乐趣，它最适合我一生的天性。我离开了这个社会与它的一切喧嚣和浮华，我抛弃了一切装饰品，我不戴佩剑，不戴时表，不穿白色长袜，不戴镀金饰物，不戴头饰，只戴一顶简简单单的假发，穿一件宽大的粗呢衣服，而且，更重要的是，我把一切贪图名利的思想从我心中通通驱除，（这是我离开社会之后的一大成就）我放弃了根本就不适合于我担当的职位[【28】]，开始替人抄写乐谱，按页数收费谋生：这个工作，我干得津津有味，乐此不疲。

我不仅仅只改革我生活中的外在事物。我认为，这种改革的本身就要求我还需要进行另外一种更艰辛的但却是必要的改革，即思想改革。这两种改革，我决定不分成两次进行，因此，我对我的内心作了一番更严格的检验，以便加以调整，使我在我今后余下的日子里，能成为我临终时希望看到的那种人。

我内心发生的这场大革命和展现在我眼前的另外一个精神世界，世人的胡乱评说（我当时并未预料到会深受其害，直到今天我才开始觉察到它们是何等的荒谬）和我倾心追求的另外一种与文坛的名气[【29】]迥然不同的荣誉（文坛的名气刚一吹拂到我身上，我就感到十分厌烦）与我要为我的余生开拓一条不像我前半生所走过的道路那么坎坷的道路的愿望：这四者迫使我加紧进行我感到有必要进行的大检

验。这项检验，我现在已开始做了；为了完成这项工作，一切可以由我做到的事情，我一样也不忽略。

我完全脱离社会和从此矢志不渝地喜欢孤独，就是从这个时期开始的。我撰写的那篇文字[30]，只有在我绝对隐居的情况下才能写出：它需要我长时间的和痛苦地潜心思考，不能受到纷扰的社会活动的干扰；它使我在有一个时期养成的生活方式，我后来发现它是如此之好，以致从那个时候起，我只有在迫不得已的情况下才短时间中断，而且，一有可能，我便马上又满心欢喜地恢复这种生活方式，而不觉得有什么不便。后来，人们硬把我孤立起来；然而我发现，他们为了使我落到可怜的地步而采取的包围手段，反而使我获得了我自己无法获得的幸福。

我全身心地投入我的作品的写作：情绪稳定，快慢适中，视内容的重要程度和我感到的需要而按部就班地进行。那时候，我与几位和古代的哲学家大不相同的现代哲学家[31]过从甚密；然而，他们不但没有消除我心中的疑团和犹豫不决的态度，反而动摇了我对我认为已经了解的某些问题的信心。他们是狂热的无神论的传播者，行事极其武断和专横，不论在什么问题上，他们都不能容忍他人敢于发表与他们不同的看法。由于我不喜欢与人争论，而且又缺乏争论的才能，所以我往往只是轻描淡写地稍稍辩护一番，不过，我是从来没有采纳过他们的那些令人难过的论点的。与这些不容异己并固执己见的人的意见相左，也成了使他们对我心怀仇恨的诸多原因之一。

他们不仅没有说服我，反而使我感到不安。他们的论点虽使我产生了动摇，但并未使我心悦诚服。我总觉得他们的论点中有可反驳之处，但我又找不到用什么话来反驳他们：这不是我的过错，而是由于我的头脑迟顿。我的心对他们的论点大不以为然，然而我的头脑却说不出一个所以然。

最后，我问我自己：难道我就永远让那些能说会道的人的诡辩弄得左右为难，摇摆不定吗？其实，我根本就不相信他们宣讲的、并硬要别人采纳的论点是他们自己也奉行的。从主导他们的论点的那种感情与硬要别人相信这个和那个的急切表现来看，是根本捉摸不透他们到底想说些什么的。我们能在宗派的首领们的身上去寻找真正的信仰吗？他们的哲学是对别人宣扬的，而我需要的是为我自己的哲学。趁现在为时尚不太晚之际，我要尽一切努力去寻找这种哲学，以便获得

一个能指导我今后的行为的准则。现在，我已到了成熟的年龄，有充分的理解能力。我已接近晚年，如果再蹉跎岁月的话，那么，在我为时已晚的沉思中，我就没有使用我的全部力量的时间了。我的智能也许已经失去了它的活力，所以，即使我今天尽我的最大努力，其收效也不见得能那么好了。让我们抓住现在的有利时机：现在，既是从外部和物质方面进行改革的时候，同时也是在精神和道德方面进行改革的大好时机。一旦拿定了我的主意，确定了我奉行的原则，我今后就终身要成为我经过深思熟虑之后应当成为的那种人。

我执行这个计划的速度尽管很慢，而且有几次反复，但我是尽了全力并最认真地执行的。我深深感到：我今后余下的日子是否能得到安宁，我整个命运是否顺达，全取决于此。我首先发现，我进入了一个充满障碍的迷宫，到处是困难，到处有人反对，道路曲曲折折，沿途一片黑暗。我曾许多次准备放弃我的全部计划，不再做这毫无希望的寻求，只按一般谨慎行事的规则进行思考，而不去探索那些我难以理解的原理。然而，这个谨慎行事的规则，对我来说，是如此的格格不入，以致我觉得，如果用它来作我的向导的话，那无异于在暴风骤雨的大海中驾着一条既无舵又无罗盘的船向一个几乎无法接近的灯塔驶去，因而不可能找到进入港口的航道。

我坚决按原计划继续进行：这是我有生以来第一次鼓起勇气做事，而我之能顶住那早已把我团团围困而我却丝毫没有觉察的厄运的压力，就靠的是这股勇气。在我进行了从无他人进行过的最真诚和最专心的探索之后，我终于制定了我这一生应当奉行的准则；如果奉行的结果出现了差错的话，我相信，人们至少是不会把我的错误看作是罪行，因为我已经尽了我的全力防止我犯任何罪行。是的，我毫不怀疑我童年时候形成的思想和我内心的秘密愿望已经使我的心感到事情在向着最令人愉快的方向发展。硬要人们不相信他们一心向往的事物，那是很难的；谁也不会怀疑：大多数人对他们所希望的或害怕的事物的看法，都取决于他们对来生的审判是相信还是不相信。我承认，所有这一切都将对我的判断产生巨大的影响，但它们不能改变我的信仰：在任何事情上我都不愿意自己欺骗我自己。既然问题的关键是如何使用这个生命，那么，我就应当知道如何更好地使用它，以便在为时不太晚的时候，让那些操之在我的东西充分发挥它们的作用，而不受到他人的欺蒙。不过，在这个世界上，我最担心的事情是：生

怕我的灵魂的永恒的生命沉溺于享受世上的种种浮华，因为，在我看来，它们并不是什么值得欣慕的东西。

我还要承认，我并未完全满意地解决所有那些使我感到困惑的难题，尽管我们的哲学家经常絮絮叨叨地在我耳边讲说那些难题。既然我决定要在人类的智慧理解得如此之少的事物方面做出自己的判断，并到处发现了难以识透的谜和无法解答的反对意见，我就要在每个问题上采取我认为是最有直接根据、而且本身就最值得相信的观点，而不去理会那些我无法解决的反对意见，因为它们自会遭到与它们对立的思想体系的强烈驳斥。在这些问题上，说话武断的人，必定是骗子；至于我们，我们应当有一种对自己负责的精神，尽可能经过深思熟虑之后才发表我们的意见。万一我们这样做了之后还是犯了错误，我们也问心无愧，因为我们不是故意犯罪。我心安理得，凡事处之泰然的态度，就是建立在这个不可动摇的原则的基础上的。

我这番苦心孤诣地探索的结果，差不多全都写进了《一个萨瓦省的牧师的信仰自白》[32]；这部作品，尽管遭到了现今这一代人的恶毒攻击和亵渎，但是，一旦良知和信仰复活，它终有一天会在人们的心中引发一场革命。

自此以后，我便安下心来按照我经过如此长的时间和反复思考之后制定的原则行事；我确定了指导我的行为和信仰的永不更正的准则，便再也不为那些我解决不了的疑难和没有遇到的新出现的问题而操心了。尽管它们有时候使我感到不安，但它们不可能动摇我的信念。我经常对我自己说：所有这一切，都无非是一些夸夸其谈的诡辩和形而上学的烦琐哲学，对我经过理智思考而采取的基本原则丝毫不能产生什么影响，因为我衷心奉行的原则，都打上了我的心在情绪宁静之时认同的印记。在人类的智力难以解答的诸多深奥的问题中，是不是只要有一个我不能解答的反对意见，就完全推翻我有坚实的事实依据并经过潜心思考的一整套理论呢？难道与我的理性、感情和整个人生都有密切联系、并得到我对其他理论都未曾有过的衷心赞同的理论，就将如此轻易地被它所推翻吗？不会；因为毫无根据的论断永远不能破坏我在我永恒的天性与这个世界的结构与自然的秩序之间所发现的完美的契合。在这完美的契合中，我发现了与自然的秩序相对应的精神的秩序——这是我进行的探索所取得的成果；它正是我忍受人生的苦难所需要的支持。在任何其他的秩序中，我将无法生存，在绝

望中死去，成为人类当中最不幸的人。让我们紧紧依靠这个秩序，因为只有它才能使我不受命运和他人的摆布，生活得很幸福。

这番思考和我从中得出的结论，难道不像是在上天的指引下进行的和取得的吗？难道不是他为了让我对即将遭遇的命运做好准备去接受它的磨炼吗？如果找不到一个躲避那些凶恶的迫害者的避难所，如果找不到任何办法洗雪他们使我在这个世界上蒙受的屈辱，如果没有得到我应当得到的公正对待的希望，并一直遭受这个世界上从未有人受过的可怕的命运的折磨，那么，我当初在那么令人苦恼的状况中，在有生之年被逼迫得处于如此令人难以置信的境地中，我将成为什么样子？我后来又可能成为什么样子？当我以为安安静静、清清白白地生活就可受到人们的敬重和亲切对待时，当我向我的至亲好友敞开心扉无话不谈时，那些背信弃义的人却悄悄把我投入地狱的深渊。一颗高尚的心突然遭到那前所未料的可怕的苦难的袭击：不知道被谁、也不知道为什么被推进这污浊的环境，跌入一个耻辱的深谷，周围一片黑暗，充满了阴森可怖的东西。乍一坠入这令人吃惊的环境，简直把我吓得目瞪口呆；如果我事先没有积蓄足够的力量从跌倒的地方站起来，我就永远不能从这前所未有的沮丧状态中恢复清醒。

正是在经历了多年的心灵动荡之后，我的精神才又振作起来，开始恢复我的常态，并感受到了我为应付逆境而积蓄的力量的巨大价值。我下定决心要对一切我应当作出判断的事物整理出一个正确的看法，因此，当我把我奉行的准则和我所处的环境进行比较时，我发现，我把别人的错误论调和这短暂的一生中的琐碎事情看得太重，太耿耿于怀了。既然这短促的一生是一场连续不断的考验，那么，这场考验将采取什么形式就无关紧要了，只要它能达到预期的效果就行了，因此，考验的规模愈大、愈激烈、愈多种多样，则知道如何去经受它们，就愈有好处了。无论多么剧烈的痛苦，只要我们深信能从中找到办法对它加以巨大的和可靠的补偿，我们就不觉得它有什么了不起；我对这种补偿之所以有这样的信心，是我从前面所说的沉思中获得的主要成果。

是的，在我遭受各方面对我施加的不计其数的伤害和无所不用其极的羞辱的过程中，我有时候也感到不安和怀疑，从而动摇了我对希望的信心，并扰乱了我的安宁。我的能力以前无法解答的重大疑难，恰恰在我承受着命运的打击时，又出现在我心中，把我搞得心灰意

冷，几乎丧失了勇气。在从前曾一度使我大伤脑筋的论点的支持下，新的论点又时时浮现在我的心里。在我的心紧张得几乎使我窒息的时候，我问我自己：唉！在我屡遭厄运的打击时，如果理性使我感到的安慰只不过是一些幻象，那么，又有谁来保证我陷入绝望的境地呢？如果它要这样摧毁它自己的业绩，打破它在我身处逆境之时使我产生的希望和信心，我将如何是好呢？不过，回过头来一想，在这个世界上，那些只能欺骗我一个人的幻象，有什么用呢？现今这一代人把我独自一人特有的看法都视为谬误和偏见；他们认为，只有在与我的理论体系相反的体系中才能发现真理和真正的论据；他们甚至不相信我的理论体系的产生是出自真诚，而且，在我毫无偏见地形成这一理论体系的过程中，我又发现了我无法克服的困难，不过，尽管我无法克服它们，但它们不能阻止我坚持我的理论。这样说来，在众人当中，是不是只有我一个人是智者和头脑清楚的人呢？是不是只要事物适合我的心意，就可以相信它们是真的呢？如果我的心不支持我的理性，我也要把那些在他人看来已毫无根据而且在我本人看来亦纯属虚妄的表面现象看作是真的吗？在我自己的幻象屡遭他们的破坏而我又无力抵抗他们的破坏的情况下，要想与我的迫害者【33】作斗争，最好的办法难道不是采用与他们对等的武器和论点吗？我自以为我明智，而实际上我却陷入了一个荒谬的错误的圈套，成了它的牺牲品和殉葬品。

在这样的怀疑和动摇期间，我有许多次几乎完全陷入绝望的境地。这种情况，只要有一次持续一个月，我这一生就完了，我本人将不再在人间。这种危机，尽管以前曾一再发生，但为时都很短暂；而现在，虽然我没有完全摆脱它们，但它们发生的次数已如此稀少，而且转瞬即过，所以它们已无力扰乱我的安宁。我只稍稍感到一点儿不安：如同掉进河中的一片羽毛之不能改变水的流向一样，这一点点儿不安，根本不能影响我的心灵。我认为，如果要我对以前决定了的看法重新加以审视，这就意味着我得到了什么新的启示，或者对我所探索的真理有更确切的判断或更大的热情。可是，这些情况我都没有，因此，没有充分的理由使我宁可自己陷于绝望之时徒增我的苦难的那些论调，而不要我青春正旺和思想成熟的时候经过严格分析之后采取的观点；因为它们是在我心灵最宁静，除了寻求真理便别无他念之时所形成的看法。今天，我的心十分焦虑，我的灵魂已被烦恼折磨得极其疲惫，我的想象力已陷入毫无头绪的境地，我的头脑被我周围的许

许多多可怕的疑团搞得昏昏沉沉，再加上我的各部分官能因我的年事已高和心中的忧伤而大大衰弱，失去了它们的活力，在这种情况下，难道要我自己剥夺自己积蓄的精神力量，去相信必将使我再遭不幸的一天比一天衰退的理性，而不相信能补偿我不该遭受的苦难的充满活力的理性吗？不。尽管我并不比当初在这些重大问题上作出决断之时更明智、更有见识和更有信仰，但我对今天使我感到困惑的疑难并非完全没有认识，因此，它们没有能够阻挡我前进；如果还有什么我没有预料到的难题的话，那就是形而上学的胡乱的诡辩了；不过，它们若想推翻古往今来的贤哲都承认的、世界各民族都信奉的、用永不磨灭的大字镌刻在人们心中的永恒的真理，那完全是徒劳的。在我思考这些问题时，我发现，人类的理解如果只通过感官去认识它们的话，那是不可能把它们全都认识清楚的。因此，我只限于研究我的能力所能研究的问题，而不去探索那些超过我的能力的问题。我过去就是这样做的，而且矢志不渝，从不更改。今天，有这么多强有力的理由要我坚持这样做，我凭什么不这样做呢？按照这个路子走下去，有什么危害？不走这个路子，又有什么好处？如果采纳我的那些迫害者的学说，是不是也要同时采纳他们的道德观呢？他们那种既没有根又不结果的道德观念，尽管在书中大肆吹嘘或者在舞台上大演特演，但永远打动不了人们的心，也影响不了人们的理性，不过，他们可以用它作幌子，暗中用卑鄙的手段向人们灌输他们那一伙人内部奉行的学说：他们在行为中唯一遵循的，以及十分巧妙地用来对付我的，就是这种学说。这种学说纯粹是进攻性的，而不能用来防御，只可用来侵犯他人。在我处于他们迫使我身处的境地中，它对我有什么用处呢？在苦难中，只有靠我清白的心支持我。如果我失去了这个唯一的但是更强有力的手段，用邪恶的手段代替它，我遭受的痛苦不知道还要大多少倍！？我能用害人的伎俩来害他们吗？即使用害人的伎俩能使我获得胜利，我使他们遭受的痛苦能减轻我自己的痛苦吗？如果我这样做了，就失去了我自己的尊严，而且到头来将一无所获。

我就是这样对我自己讲说道理的，因此没有被那些夸夸其谈的说法和无法解决的矛盾以及非我本人甚至整个人类的思想能力所能解决的难题动摇我奉行的原则。我自己的思想是建立在我为它营造的坚固基础上的，所以是如此安然地得到我的良心的庇护，以致任何旧的或新的奇怪的学说都无法干扰它，都无法片刻扰乱我的安宁。尽管在我

心情忧伤和苦闷之时，我甚至忘记了我赖以建立我的信仰和行为准则的论点，但我始终没有忘记我本着良心和理性从中得出并一直坚持的结论。让所有的哲学家们都来说三道四，挑它的缺点；我敢断言，他们将枉自花费他们的时间和精力。今后，在我的晚年，无论在什么事情上，我都将坚持我当初能正确判断时所选定的方针。

在我这样心情宁静之时，我高兴地发现了在我现今所处的境遇中所需要的希望和安慰。而在我如此长久而忧伤的极端孤独的时期中，面临现今一代人的强烈的敌意和他们使我一再遭到的屈辱，我不可能不有时候感到颓丧。我渺茫的希望和令人心灰意冷的疑虑，又时不时地来扰乱我的心，使我感到忧伤。由于我的头脑已无力进行必要的思考，不知道如何使我恢复信心，因此，我需要回顾我以前的决定，需要回顾我为了作出我的决定而花费的心力和奉献的真诚，才能恢复我的信心，把所有一切新的想法都通通抛弃，把它们视为巨大的错误：它们虚假的外表将徒然扰乱我的安宁。

正是由于我囿于我以前的知识的狭隘的圈子，所以我没有梭伦那样在年纪老迈之时仍每天学习、日益精进的雄心[【34】]，因此，我要防止我有害的虚荣心去学习那些我今后已无力学会的东西。如果在获取有用的知识方面希望甚微的话，在养成适合于我的处境的道德方面，我还是有许多重要的事情可做的。现在，正是用新的成就来充实和装点我的灵魂的大好时机，让它摆脱这个使它闭目塞听的臭皮囊，揭开遮挡着真理的帷幕，识破我们的伪学者们如此吹嘘的那些知识的虚妄；我这一生中竟浪费了那么多时间去寻求这种知识，这不能不说是一大憾事。只有耐心、温情、听天由命的态度、正直和公正才是一个人自身可以不断充实的财富，是任何别人都抢夺不走的，甚至死亡也不会使它失去其价值：我要把我的晚年全都用来进行这唯一有用的探索。如果由于我自身的进步，我能够做到在临终之时比我在生之日虽不更好一些，但却更有可述的德行，那我就引以为荣了。

第四次散步

在我现今还偶尔阅读的少数几本书中，普鲁塔克[35]的作品是我最喜欢的和受益最多的书。它是我童年时候阅读的第一本书，也是我晚年阅读的最后一本书；可以说只有这位作者的书，我没有一次阅读是没有收获的。前天我还阅读了他的《道德篇》中的一篇论文：《如何使敌人为我所用》。也是在前天，我在整理几位作者寄给我的小册子时，我突然看到洛西埃教士[36]送我的一本学报，在这本学报的扉页上，他题写了这么一句话："赠给那位把一生献给真理的人"我对这些先生们的刀笔之厉害，是太了解了，所以，不会不明白这句话的含义。我知道：他是想用这种客气的语气说我一句刻薄的反话。不过，他根据什么说这句话呢？为什么要这样挖苦我呢？我有什么把柄被他抓住了呢？为了实地运用善良的普鲁塔克的教导，我决定第二天散步时就谎言问题严格检查一下我自己；检查的结果使我认识到人家的话是对的，德尔福神庙的格言："你对你自己要有所认识"并不像我在《忏悔录》中所说的那么容易做到。

第二天，我一边散步，一边按我的计划做。我开头想到的第一件事，是我在少年时候说过一次坏良心的谎话[37]。在我这一生中，我一想到此事就深感不安，一直到我的晚年，它还在以各种各样的方式折磨着我已经受了伤害的心。这次谎言，它本身就是一个大罪过；从它产生的后果看，罪过就更大了；尽管它产生的后果我始终不知道，但我的后悔之心使我从各方面都能想象得到它是多么严重。不过，我当时只不过是灵机一动而撒谎的。这次谎言，是由于错误的害羞的心理造成的，绝不是我存心伤害那个姑娘。我敢对天发誓：就在不可克服的害羞的心理使我撒谎的那一瞬间，我真愿意用我全身的血去换取谎言的后果全都落在我一个人的身上。对于这件事情，我只能按我现在的认识来解释，那就是：在当时的那一刹那间，我天生的害羞的心压倒了我心中所有的其他想法，所以才说了那一番胡言乱语。

这一不光彩的行为，以及它在我心中留下的永不磨灭的歉疚，使我对谎言十分厌恶，从而保证了我的心今生今世再也不做此罪恶之事。当我选定我的座右铭[38]时，我感到我就是为实践这个座右铭而生的。我毫不怀疑，当我按洛西埃教士的话开始严格检验我自己的时候，我是无愧于他那句话的勉励之意的。

一深入地严格检查我自己，我发现，正是当我自夸热爱真理，并自以为在人类当中再也找不到另外一个人像我这样为了真理宁愿牺牲

自己的安全、利益和生命的时候，竟凭空编造，把不是真实的事说成是真实的，而且，编造的事情之多，就我能回想起来的件数来说，就够我大吃一惊了。

最使我吃惊的是，在我回忆这些凭空编造的事情时，我没有任何真正的后悔之意。我这个对谎言深恶痛绝，心中容不下半句谎言的人，我这个敢面对苦刑，宁挨一顿鞭打也不撒谎的人，为什么会那么奇怪，竟心口不一，心血来潮就撒谎呢？因撒了一次谎而心中不断地内疚了五十年的我，在既无必要，又无好处的情况下，是什么不可思议的矛盾的动机使我撒了谎也毫不后悔呢？对于我的错误，我是从来不抱听之任之的态度的；道德的本能始终引导着我走正确的道路，我的良心尽管为了我个人的利益也可能变坏，但它迄今还像当初那样纯洁。在欲望的驱使下，只要良心端正，它就至少能正视自己的缺点。然而，为什么单单在不能自圆其说的无关紧要的事情上良心摆不端正呢？我认为，在这一点上是否能正确判断自己，全看我是否能解答这个问题。经过仔细思考以后，我终于用以下的方式把这个问题解答了。

我记得有一本哲学书上讲过：所谓撒谎，就是一个人掩盖他应当公之于众的事实。从这个定义可以看出：一个人对于没有义务非讲不可的事情保持沉默，是不能算作撒谎的。不过，如果一个人不满足于对一个事实闭口不讲，而说了相反的话，我们是算他撒谎呢还是不算他撒谎？按照那本哲学书上的定义来看，是不能说那个人撒谎的，因为，如果他把一枚假钱币给了一个他分文不欠的人，他当然是欺骗了那个人，但他并没有捞取那个人的好处。

这里有两个问题需要加以研究；两个问题都很重要。第一个问题：既然并非时时都该把事实告诉别人不可，那么，在什么时候和以什么方式把一个事实告诉别人才好呢？第二个问题：是否可以无恶意地欺骗别人？这第二个问题，我知道，要求的回答必须是一语道明的。书上的回答说不行，因为书的作者讲严格的道德规范是一个钱也不花的；相反，社会大众却回答说可以，因为，在他们看来，书上讲的道德全是不能实践的废话。让我们把这些互相矛盾的看法放在一边不谈，尽量用我自己的理论，为我自己解答这些问题。

普遍的和抽象的真理，是所有一切美好的事物中的最珍贵的事物。没有它，人就会成为瞎子；它是理智的眼睛。有了它，人们才知

道应如何立身，如何为人，如何做该做的事和达到该达到的目的。特殊的和个别的真理，并不一定总是好的，它有时候甚至是坏的，更多的时候是用不上的。一个人必须知道的与他的幸福密切相关的事情，是不会太多的，但是，不论是多是少，都是属于他的财富；他无论在哪里，他都有权获得。谁要是不允许他获得，谁就会犯最不公平的盗窃罪，因为它是属于大家公有的财富，归大家公用，谁也不能不允许一个把自己的一份财富交归公有的人享受他应该享受的那一部分。

至于那些没有任何用处的真理，既不能教化人，又无实践意义，我们怎么能说它们是真实的财富呢？它们说不上是财富，因为，财富的最终目的是供人使用，没有用处的东西，就不是财富。我们可以要求得到一块土地，哪怕是一块不毛之地，但它至少可以供人居住。然而，一件毫无用处的事情，一件无论从哪方面看都可有可无、对谁都无足轻重的事情，不管它是真是假，都与任何人没有关系。对人的精神无益的事物，对人的身体也将是无益的。一无用处的东西，就没有价值。一个事物要有价值，就一定要有用处或能够排得上用处，因此，只有合乎公正的原理的真理，才是有价值的真理。如果把没有用处的事物也称为真理，那简直是在亵渎真理的神圣的名称，因为，它们的存在与谁都没有关系，即使掌握了有关它们的知识，那也是没有用的。真理如果失去了它的可用之处，就不再成为有价值的东西了；无论是闭口不谈它或是渲染它，都不算是撒谎。

到底有没有毫无意义的和没有任何一点儿用处的真理呢？这是另外一个问题，我以后会回过头来谈它们的。目前要讨论的，是第二个问题。

闭口不说真话与说假话，这根本是两码事儿。不过，这两件不同的事儿会产生同样的后果，因为，只要两者的后果都是零，则所产生的效果就是相同的。在真理不为人重视的地方，它的反面——谬误——也不会为人所重视。在这种情况下，一个说与事实相反的话的人，也不会比另外一个明知事实而不说的人更有伤公正，因为他们两个都同样是在骗人。既然是没有用处的事情，把它理解错了，也并不比不知道它糟糕到哪儿去。我认为海底的沙子是白色或是红色，这与我根本不知道它究竟是什么颜色一样，对我的关系都不大。既然不公正的后果是伤害他人，那么，怎么能说一个不伤害他人的人是不公正的呢？

我把这些问题简单明了地提出来了，但是，如果不预先做许多必要的解释，阐明如何在可能出现的种种情况下准确地应用它们，我们也是不可能恰到好处地应用的，因为，如果说真话的义务纯粹是以真话的实际用处为基础的话，要怎样把它们的实际用处判断准确呢？往往出现这样的情况：对一方有利，对另一方就有弊；个人的利益几乎总是和公众的利益相矛盾的，在这种情况下，该怎么办呢？要不要把不在场的人的利益奉献给与你当面谈话的人呢？对一方有利而对他方有害的真话，到底是说还是不说？我们把该说的话是拿到独一无二的公众利益的天平上去衡量，还是拿到公平分配的天平上去衡量？我敢不敢肯定说我把事情的一切关系都搞清楚了，以致不需要参考我所掌握的情况，单单按公平的法则行事就可以了？此外，一个人在检查了他应该如何对待别人的同时，是否也充分检查了他应该如何对待他自己和如何对待真理？尽管我欺骗了别人，但我对他没有造成任何损害，能不能因此就说我对我自己也没有造成任何损害呢？只要一个人从未做过不公正的事，就能说他是一贯清白的吗？

伤脑筋的问题虽然这么多，但只要你自己拿定主意："不论冒多大的危险，我都要说真话"，这些问题就容易解决了。公正的本身存在于事情的真实中。谎言总是有伤道德的，谬误终将使人误入歧途的。一个人只要把不合常情的事原封不动的告诉他人说是该做的或该信的事，不论他的话将来的后果如何，他都该受到指摘，因为他没有把自己明知此事不合常情的话说出来。

谈到这里，问题虽然都清楚了，但还没有解决，因为，问题不在于弄清永远说真话是不是好，而在于弄清是不是应该（按我在前面引述的那个定义说是：不应该）区别对待，是不是应当区分：在哪些情况下是绝对该说真话，而在另外一些情况下，只要不有失公正，便可避而不谈，或者在不撒谎的条件下，改变一下说法。我发现，这些情况实际上是存在的；问题在于我们应当找到一个可靠的法则去识别它们。

不过，到哪里去找这么一个法则，并如何证明它是万无一失的绝对可靠的呢？……在诸如此类的困难的道德问题上，我总觉得用我的良心的启示，比用我的理智的光辉来解决好。[39] 道德的本能从来没有骗过我；一直到现在，它在我心中还保持着它的纯洁，我可以信任它。尽管它有时候对我的行为的欲念保持沉默，但在我事后回忆时，

仍能对我加以引导。我就是这样自己审判我自己，而且，审判之严格，和我死后由最权威的法官审判是一样的。

对于人们的言论，如果用他们的言论产生的后果去检验的话，往往检验得很不准确的，推其原因，除了由于它们产生的后果并不总是那么明显的和容易识别的以外，还由于它们产生的后果，如同言论所针对的事情一样，是变化无穷的。唯独用发表言论的人的意图去检验他的言论，不仅可以作出正确的评价，而且还可断定他的言论好到什么程度或坏到什么程度。只有在故意骗人的情况下说假话，才能算作撒谎。故意骗人之心，它本身并不总是和害人之心联系在一起的，它有时候的目的还恰恰相反呢。不过，为了使一句谎言无害于人，单单无害人之心是不够的，还需要有确切的把握，使听谎言的人即使把事情搞错了，也不会受到任何损害。一个人是很难有这种把握的，同样，要使一个谎言百分之百的无害，那也是很难的。为自己的利益而撒谎，那是故意蒙骗人；为他人的利益而撒谎，那是弄虚作假。为害人而撒谎，那是故意中伤，这是谎言之中最坏的谎言。既无图利之心，又不损害自己和他人，即使说了谎言，也不算撒谎。这不能算撒谎，而只能算作瞎说一气。

为了宣扬一种道德而编写的故事，叫作寓言或神话。由于它们的目的只能是或应当是包含有一些以令人喜闻乐见的形式表达的有用的真理，所以就用不着掩盖谎言，因为它只不过是真理的外衣；至于为编写寓言而编写寓言的人，我们无论从哪方面看，都不能说他撒谎。

还有一些编写的故事，纯粹是无益的，如大部分短篇故事和小说，就属于这类作品。它们没有任何真正的教育意义，完全是为了供人消遣而作。对于这类毫无道德意义的作品，只能根据作者的意图来评价它们。当一位作者煞有介事地洋洋洒洒写书的时候，我们很难说他写的东西是假的，有谁对他的谎言起过疑心，认认真真地琢磨过呢？有谁对写这类作品的人严肃地批评过呢？举例来说，《尼多斯神庙》[40]这本书如果是为教化世人而作，它的目的也被书中绘声绘色描写的豪华场面和荒淫行为糟踏得一干二净了。作者为什么要用一层朴素无华的油彩来掩盖这一切呢？他谎称他这本书是一部译作，原稿是用希腊文写的；他编造了一套发现这部原稿的经过；编造得合情合理，以致读者们把他说的话信以为真。如果这不算地地道道的谎言，

请问，要怎样才算是谎言呢？问题是：有没有人敢说这位作者犯了撒谎罪？有没有人根据这本书就说作者是骗子？

人们休想说什么那本书上讲的，只不过是让人读了觉得好玩而已；说作者已经讲了，他不指望有什么人把书中讲的故事当真事，实际上，他也的确没有使谁真相信了他的故事，公众也从不怀疑他本人就是这部所谓的希腊作品的作者，尽管他说他只是译者。我的回答是：这样一种毫无道德目的而只图读了好玩的作品，实在是一种非常愚蠢而又幼稚的书。尽管他说他不指望别人相信他讲的故事，他也难辞撒谎之咎。我认为，应当把有知识的读者和广大的普通读者加以区分，因为后者往往是作者怎么讲，他们就怎么信的。对于这样的读者，由一个装出一副善良样子的严肃的作者讲的故事，是很有权威性的；他们会毫不怀疑地把作者用古代的酒杯盛的毒酒一饮而尽的。这杯毒酒，如果作者用现代的杯子盛，读者至少会有点戒心，提高警惕的。

不论书中有没有这种区别，至少在一切善良的人的心中是有这种区别的，因为他不愿意受他的良心的谴责。为了自己的利益而说假话，其骗人的性质，与为了损害他人而说假话是一样的，虽然撒谎的罪过不那么大。如果把利益给予一个不该得这份利益的人，那就会打乱秩序和有损公正。把一个错误归给自己或归与他人，其结果，不是受到称赞就会遭到谴责；不遭别人指摘，就会有人出来替他辩护，所以，这种做法是不正确的。凡是与真实的情况相反的话，都将以某种方式损害公正，因此，应当视为谎言。这是一条准确的界线。不过，一切与真实的情况相反的话，只要不以某种方式涉及公正问题，就只能被看作是瞎编的故事。现在我宣布：无论何人，只要把他纯粹是瞎编的故事斥责为谎言，我就承认他的良心比我的良心好。

冠冕堂皇的谎言，是真正的谎言。因为，无论是把谎言得来的好处归给别人或归给自己，都同样是不公正的，有害于人的。无论何人夸不该夸的事或骂不该骂的事，只要涉及一个人，他就是撒了谎；如果涉及的是一个虚构的人，他爱怎么说就怎么说，说了也不算撒谎。但是，如果他从道德的角度评论他编造的事实，而且不实事求是地硬说他是对的，人们就可以说他是在撒谎，因为，他虽没有谎言事实，但他的话有违道德，而道德是比事实可敬一百倍的。

我曾经看见过一些人们称之为上流社会中的诚实人；他们的诚实表现在无所事事的闲聊上。他们在列举地方、朝代和人物的时候，的确是很忠实的：他们不瞎编任何事，不胡乱渲染任何情景，也不说什么夸张的言辞。在一切与他们的利益无关的事情上，他们谈起话来的确是百分之百的忠实。然而，一谈到与他们有关的事，一提起与他们有牵连的问题，那就什么花招都用上了，一切都拣好的说，从对他们最有利的方面说。如果谎言于他们有利的话，他们自己不说，而想方设法让人家去说，结果是：谁也不知道别人的话是出自他们的口授。这就叫老谋深算；让诚实见鬼去吧。

至于我所说的诚实人【41】，他的做法却恰恰相反。对于鸡毛蒜皮的事，别人闹翻了天，而他却无动于衷。他可以信口编造一些瞎话去取悦他的同伴，只要他编造的瞎话无论对死人或活人都不会产生不公正的或褒或贬的结论。任何一句话，只要对某人有利或有害，只要含有对某人尊敬或轻视之意，只要违背公正和真理的表扬或谴责，他就会认为是一句谎言，他心里就不会想，嘴上也不会说，笔下也不会写。即使有损他个人的利益，他也会毫不动摇地诚诚实实地【42】做人。在无关紧要的谈话中，他倒也不句句都追求诚实。他的诚实【43】表现在他从不骗人。无论是指摘他的话或夸奖他的话，他都以同样的忠于真理的态度听取；他从来不为了自己的利益或者为了损害他的敌人而干骗人之事。我所说的诚实人与另外一种诚实人之间的区别是：上流社会的诚实人，在一切不需要他付出代价的事情上，他是非常之诚实的，但不能超过这个界线；而我所说的诚实人，在需要为真理牺牲自己的生命时，他必定会极其忠实地为真理而献身。

也许有人会问：既然一个人也有信口瞎编、说话没遮拦的时候，这与我所称赞的对真理的热爱怎么能调和得起来呢？既然对真理的爱掺杂了那些东西，那它岂不成了假的了吗？不，它是真实的和纯洁的，是对正义的爱的真诚流露。尽管他的做法有时候令人难以理解，但他绝不虚伪。正义和真理，在他心中是两个可以毫无差别地互相替用的同义词。他心中热爱的神圣的真理，不是什么鸡毛蒜皮的事情和没有用的空名，而是把每一个人应该得到的真正属于他的东西原封不动地给他，无论那个东西是好还是坏，是荣誉还是恶名，是赞扬还是非难。他对人绝不虚情假意和故意害人，因为他的正义感不允许他这样做。他绝不损人而利己，因为他的良心不允许他这样做；他绝不把

不属于他的东西据为己有。他非常珍惜他的自尊心，这是他一丝一毫也不割让的财富；如果为了赢得别人的尊重便牺牲这个财富，他认为那是毫无一得的真损失。他有时候在一些无关紧要的事情上也口没遮拦地说假话，但他的假话，无论对别人或对他自己，都既无损害，也不带来好处，所以不能说他撒了谎。然而，一旦涉及历史的真实，涉及人的品行、正义、人与人的关系和有用的学识时，他就会尽力保证他自己和别人都不出差错。不属于这种情况的谎言，在他看来算不上谎言。如果《尼多斯神庙》是一部有益的书，则有关希腊原稿的那段故事就只能算作一个无害的虚构；如果这本书是一部有害人心的坏书，则作者的那段虚构，就是一个该受惩罚的谎言。

这就是我评判谎言和真话的良心的法则；在我从理智上采用这些法则以前，我的心已经不知不觉地按照这些法则行事，并在运用这些法则方面养成一种道德本能了。我那次伤害了可怜的玛丽蓉的罪恶的谎言，给我留下了不可磨灭的悔恨，从而使我在以后的一生中不仅没有再撒这种谎，而且没有撒过可能涉及他人的利益和荣誉的谎。既然我什么谎都不撒，所以我就用不着斤斤衡量撒谎的利和害，用不着在害人的谎言和出于好意而编造的谎言之间划什么确切的界线。我把这两种谎言都看作是有罪的，所以这两种谎言我都不说。

在这个问题上，和在其他问题上一样，我的气质对我为人的准则，或者说得更确切一点，对我的生活习惯，有很大的影响。我做事是很少按部就班地做的；无论在什么事情上，我除了按我的天性的驱使去做以外，是很少按其他的准则去做的。预先打定主意撒谎的事，我从来没有干过，我也从来没有为我个人的利益撒过谎。我撒谎，往往是因为我害羞，是为了在一些无关紧要的或顶多只涉及我一个人的事情上摆脱一时的窘境，例如，在与别人谈话时，当我的头脑反应慢或者找不到话说的时候，我才会编造一些话来说。当我必须说话而又一时想不起有趣的话说时，我就会瞎说一气，以免待在那里像哑巴。不过，在我瞎编瞎说的时候，我也尽量小心使我编造的话算不上谎言，也就是说，它们既不有亏道义，也不伤害真理，全是一些对别人和我都是无关紧要的事情。我希望，我至少要做到：我讲的话，虽不确有其事，但在道德上是说得过去的，也就是说，要向别人的心展示天性的爱，是或多或少有益于人的。总而言之，我说的话要有道德意义，要有寓言的意味。不过，要做到这一点，我的才思还嫌不够，我

的口才还不足以使我讲得杂乱无章的话句句都起到教育人的作用。当我与别人谈话时，谈话的进展往往比我头脑的反应快，因此常常逼得我来不及思考就说，说一些傻话和莫名其妙的话，及至说出了口，我的理智才觉得不对，我的心也不赞成，然而它们已经在我仔细掂量之前说了，已无法收回来重新另说了。

也是由于我的气质的不可抗拒的原动力的驱使，往往在意料不到的刹那间，我害羞和胆怯的心理又使我说一些违心的假话。它们之所以不经过心中的思考就脱口而出地说了出来，完全是一时的形势的需要。那次伤害可怜的玛丽蓉的谎言，给我留下了深刻的印象，一想起此事，就使我不敢再撒这类损害他人的谎。不过，这并未阻止我为了摆脱困难而说只涉及我一个人的假话；这种假话，在违背我的良心和我立身处世的原则方面，与损害他人命运的谎言是一样的。

我请上天作证：如果我能收回我为了摆脱困境而说的谎言，并说出于我不利的真话，而又不因为我收回前言便蒙受新的羞辱，我是真心愿意收回那些谎言的。不过，由于我不好意思由我自己来暴露我的错误，所以我到现在还没有这么做。对于我的错误，我是真心悔恨的，尽管我没有胆量去纠正它们。有一个例子可以说明我这番话的意思，并说明我撒谎既不是为了谋取利益；也不是出于维护我的自尊，更不是由于我有什么企图或坏心，而唯一无二地是由于一时的尴尬和我错误的害羞的心理。我有时候非常清楚：谎言就是谎言，对我是一点用处也没有的。

不久前，福尔基耶先生硬要我破例带着我的妻子，和他及他的朋友贝鲁瓦，到瓦加森太太开的饭馆去吃什么野餐。这位老板娘和她的两个女儿也与我们一起吃，吃到半中间，那位大女儿（她已结婚并有了身孕）突然问我，硬要我告诉她：我是不是曾经有过孩子。我的脸刷地一下羞得一直红到耳根；我脱口回答说："我还没有这个福气"。她露出诡秘的微笑，环视了一下在一起用餐的人。这个动作的意思是很清楚的，连我在内，大家都明白的。

我的回答显然不是出自我的本心，尽管我是有意骗她。我抬头看那个提此问题的女人，我看出：我否定的回答并未改变她对这个问题的看法。她是早已料到我会否认的，甚至可以说她是故意激我撒谎，好拿我开心的，这一点，我还不至于蠢到觉察不出来。两分钟以后，我该回答的话自动就出现在我的脑子里了，我应该这样告诉她："一个

年轻的女人向一个老头儿提这个问题是不甚妥当的 。”[44] 这样措辞，既没有撒谎，也用不着因为说了什么肯定的话而脸红，不仅稳住了那些看我笑话的人，而且也使那个女人受到一次小小的教训，自然而然地使她不敢再那么放肆地盘问我。可是我没有这么做，没有说我该说的话，相反，我说了不该说的毫无用处的话。可以肯定的是，我的回答既未经过我的思考，也不是出自我的本心，而是由于我一时窘迫的结果。在这个问题上，我以前未曾这么尴尬过。我承认我的错误，而且承认时的语气是坦率多于羞愧，因为，我毫不怀疑的是，人们是看得出我弥补过失之意和深感内疚之心的。而这一次，人们狡黠的目光使我感到难堪，使我手足无措，不知如何是好，结果，使我更加窘迫，更加胆怯。可见，我之所以撒谎，完全是因为我害羞的缘故。

我从来没有像我在写《忏悔录》时那样明显地感到我对谎言有一种天生的厌恶。因为，在这个时候，只要我的天性稍稍往撒谎方面倾斜一点儿，撒谎的念头就会一而再、再而三地强烈引诱我撒谎。然而，我决定：我要无话不说；我该受谴责的事，一件也不隐瞒。由于一种我难以解释的和不愿意模仿他人的心理作用，我反倒觉得最好是从相反的方向撒谎，这就是说：对我自己的指摘，宁可有过之而无不及；对我自己的辩解，要轻描淡写到等于没有辩解。这样，我的良心就保证了我将来不会像我自己这样严厉地受别人的评判。是的，我是怀着高尚的心灵这样说和这样感觉的。在写《忏悔录》的时候，我的心地之善良、真诚和坦率，我敢自信，和任何另外一个人是一样的，甚至还远远过之。我既感到我心中的善胜过恶，我什么话都说，这对我是有好处的，因此，我把我要说的话，全都说了。

我该说的话，不但没有少说，而且有时候还多说。不过，不是多说了事实，而是对当时的环境讲得过多。这类谎言，是想象力奔放的结果，而不是存心说的。实际上，我是不该把这一类话称为谎言的，因为，我多说的话没有一句是假的。我写《忏悔录》的时候，我已经老了[45]，对于我浅尝辄止的生活中的乐趣，已经感到厌倦了，觉得它们都是毫无意义的了。全书是凭回忆写的；有些情况我回忆不起来，或者回忆得不完全，于是，只好用想象来代替回忆，想象出一些细节来填补空白。不过，我想象的细节，其情况绝不和当时的情况相反。我喜欢把我一生中的美好时刻讲得详细一些，有时候还情不自禁

地添枝加叶把它们美化一番。对于我已经忘记的事，我就想当然地说一个可能是如何如何的情形。我有时候用天花乱坠的词句来描写事实，但我绝不用撒谎的办法来文过饰非，搪塞我的罪恶，也不硬说我有什么这样那样的美德。

在描写我的画像时，虽然我有时候由于不自觉地一时冲动而不假思索地掩饰了我不好看的一面，但这种略而不谈的做法，得到了另外一种更加奇怪的略而不谈的做法的补偿，那就是：为了做到闭口不谈我做的好事，我花的心思，比我为了闭口不谈我做的坏事所花的心思多。这是我的天性中的一个奇特之处。有些人不相信这一点，是大可原谅的；尽管是不可相信的，但是是完全真实的。在谈到我的恶行时，我就要把恶行的种种卑鄙龌龊之处抖搂个一干二净；而在谈到我的善行时，我不但很少把善行的可贵之处通通都摆出来，而且还经常是只字不提，因为它们将使我获得太多的荣誉。再说，如果我一字不漏地全讲的话，我就有自我吹嘘之嫌。我在描写我青年时期的事情时，我就没有夸我心中的优良品质；对于有些可充分证明我优秀品质的事，我干脆就略而不提。在这里，我回想起我童年时候的两件事；这两件事，我写《忏悔录》时也想起了的，但我都略而不提；唯一的理由，就是我刚才讲的那几点。

我几乎每个星期日都到帕基去，在法齐先生家待一天。法齐先生娶了我的一个姑姑，在帕基开了一家织印花布的作坊。有一天，我在轧光机房里一边晾花布，一边观看轧光机的生铁轧辊。轧辊的光泽很好看，我用手指去摸，觉得很好玩。这时，小法齐在大转轮那里，他把转轮稍稍动了一下，真是巧得很，正好转过来压着我的两根长手指的指头，把两根指头的指甲压掉了，我尖叫一声，小法齐立即把转轮倒回去，于是两个指甲都卷走了。我的两根手指鲜血直流；小法齐也吓得大叫一声，跑过来抱着我，求我别叫喊，说我再叫喊，他就完了。我尽管疼得很厉害，但看到他那难过的样子，我的心就软了。我什么话也不说；我们两人到水槽那里去，他帮我把手指洗干净，用碎棉纱团给我把血止住。他哭着求我别去告他。我答应不去告他。我说话算数，严格遵守我的诺言，直到二十多年过去了，也没有人知道是什么事故给我这两根手指留下伤疤的。这两个伤疤至今还在。我在床上躺了三个多星期，有两个多月我几乎不能活动，有人问我时，我总回答说是一块大石头掉下来把手指砸伤的。

这出自侠肝义胆的谎言啊！
它岂不比任何真话都美吗？【46】

从当时的情况看，这次事故对我的影响是很大的；因为那时我们正在搞训练，想把城里的人都组织起来。我原来是和三个与我同年龄的孩子编为一个班，要穿着军装和区里的连队一起出操的。可是这时，我却卧床不起。听到连队敲着鼓，和我的三个伙伴一起从我窗下经过，我心里是很难过的。

在我年龄稍大时，还发生过一件类似这样的事。

我和一个名叫普兰士的伙伴在普兰宫玩槌球，我们玩着玩着竟吵了起来，最后还动手打架。他用槌球棍在我没有戴帽子的头上打了一下，这一下打得那么准，如果再稍微重一点儿的话，就会把我打得脑浆迸裂的。我立刻倒在地上；这个可怜的男孩看见我满头是血，吓得慌乱无比。他当时心情激动慌乱的样子，我一生中还从来没有见过。他以为把我打死了，他扑过来把我抱着，紧紧地抱着我，放声大哭，还不时发出令人心碎的叫声。我也使劲抱着他，也像他那样激动得直哭。当时的激动是含有某种温暖的情谊的。他帮我止血，可是我的血还继续流。他眼见我的两块手巾不够止血用了，就把我搀扶到他妈妈家里。他妈妈的屋旁边有一个花园。这位善良的太太看见我这个样子，差一点晕了过去。她尽力给我包扎伤口：她用一盆清水把伤口洗干净后，又给我敷上用白酒浸泡过的百合花。这是我们家乡很好的敷伤口的药，很管用的。这母子两人的眼泪是如此之深深地打动了我的心，竟使我在一个很长的时期里，把她看作我的母亲，把她的儿子看作我的兄弟，一直到我不再见到他们以后，我才逐渐逐渐地把他们忘记。

同上次事故一样，我对这件事情也严守秘密。类似这样的事情，在我这一生中何止发生过一百次，但我在《忏悔录》中都不曾提；不提的原因，一则是由于我不知道如何才能把它们写得有意义，再则是由于我的性格使然。有时候我也讲了一些与我所知道的事实不符合的话，但那只是一些无关紧要的事情，或者是由于叙述的杂乱，或者是由于一时的兴之所至，下笔行文才有欠考虑，而绝不是为了我个人的私利，更不是为了有利于或有损于别人。将来，无论何人读我的《忏

悔录》，只要他平心静气，不偏不倚，他就会感到：我在书中对我所做的事情的评述，远比我评述罪恶之事的用词更令人羞愧和令人难过；其实，要真是做了什么罪恶之事，尽管其性质十分严重，那也没有什么不好意思说的，而我之所以没有谈，完全是因为我没有做过罪恶之事。

从以上所讲的话就可看出，我所说的诚实，它的基础建立在思想的正直和公允上者多，建立在事情的真实上者少。我立身行事，遵循的是良心的指导，而不是抽象的真或假的概念。我有时候生编一些故事来讲，但我很少说假话。按照这些原则去做，尽管我让人家抓住我许多辫子，但我没有损害过任何别人，也没有把不该我得的好处捞给我自己。我觉得，只有这样做，讲真话才是一种美德。从其他方面看，对我们来说，它只不过是一种既无益又无害的纯抽象的事情。

然而，对于这样的区分，我心中并不十分满意，因此，不能认为我没有任何可非议之处。在仔细思量我对别人歉疚之事时，我是否也仔细检查过我对我自己也有歉疚的地方呢？如果说对别人要公正的话，对自己就应当真实，这是诚实的人对自己的尊严应有的尊重。在我和别人谈话的时候，因一时找不到适当的话题便迫不得已地编造一些无害的话说，这我当然是做错了，因为我不应当为了取悦别人而自己降低自己；在写作时，如果只图写得痛快，便给所讲的真事添枝加叶地描写，那就更是错上加错了，因为，用虚构的情景来美化真实的事实，实际上是在歪曲事实。

自从我选用了那个座右铭以后，我就更加不能要求人们对我多加原谅了。那个座右铭迫使我比所有其他的人都更应密切地接近真理。为了真理，单单牺牲我个人的利益和改变我的爱好，是不够的，还须同时改掉我的弱点和天生的害羞之心，在任何情况下都应当有为人真诚的勇气和力量，不仅口不能讲任何子虚乌有之事，尤其是专门用来记述真理的笔更不能写虚假不实之词。这些话，我在选定那个庄严的座右铭时，就已熟记在心，只要我继续奉行这个座右铭，我就要不断地时时重温。我说假话，绝不是由于我为人虚伪，而完全是由于我的心灵软弱，但我不能以这一点来为我辩解。因为，软弱的心灵顶多只能保证人不做坏事，而要敢于宣扬伟大的德行，就需要有自负和勇敢的心。

若不是洛西埃教士提醒我，我的头脑里是不可能产生这些看法的，当然，要应用这些看法，已为时很晚，但还不是太晚，因为，它们至少可以改正我的错误，重新把我的意志纳入正轨，自此以后，一切都要看我自己怎么做了。在这件事情上，以及在其他类似的事情上，梭伦的教导是任何年龄的人都可以应用的，因此，甚至向敌人学习聪明、真实和谦逊，学习如何少一点儿自以为了不起的心，学习这些，我们任何时候都不能说为时太晚。

第五次散步

在所有我曾经居住过的地方中（有几处是很迷人的），没有一个地方是像碧茵纳湖中心的圣皮埃尔岛那样使我真正感到十分快活，并使我对它产生极其甜蜜的怀念之情。这个小岛，纳沙泰尔人称它为拉莫特岛；即使是在瑞士，知道这个小岛的人也不多。就我所知，还没有任何一个旅行家曾经谈起过它，然而，它却非常之美，对一个喜欢自己把自己幽禁起来的人来说，它的位置简直是好得出奇。尽管在这个世界上我也许是唯一一个命中注定要自己把自己幽禁起来的人，但我不相信有这种天生的爱好的人只有我一个，虽然迄今为止，有此种乐趣的人我还没有发现过。

碧茵纳湖的湖岸比日内瓦湖的湖岸虽显得更荒芜，但却更别致。由于湖边的岩石和树木更临近湖水，所以湖岸之美，并不逊于日内瓦湖。虽说沿湖一带的农田和葡萄园比较少，市镇和住户也不多，但它依然到处是郁郁葱葱，一派天然的美景；到处是草地和树荫遮盖的幽静处。地势起起伏伏，互相映衬的景色，比比皆是。由于这宁静的湖滨没有可通车马的大路，所以很少有人到此一游，然而，对喜欢孤独和沉思的人来说，这里正是好地方，因为他喜欢陶醉于大自然的妩媚，喜欢在这除偶尔有几声鹰啼和小鸟的鸣啭与从山巅奔腾直泻的哗哗水声以外，便别无其他声音打扰他在寂静环境中的潜心沉思。在这近似正圆形的美丽的湖泊中央，有两个小岛，其中一个方圆约半法

里，岛上有人居住，种有庄稼；另一个小一些，无人居住，十分荒凉，岛上的泥土不断被人们搬去修补大岛上被波涛和暴风雨冲毁的地方，看来，这个岛终有一天将荡然无存。弱者的血肉就是这样被用去增补强者的身躯。

岛上只有一幢房子。这幢房子很大，很漂亮，也很舒适；它和这个岛都属于伯尔尼医院所有。房子里住着一位税务官和他的家人与仆役。屋旁有一个养有许多家禽的饲养场、一个鸟栏和几块鱼塘。岛子虽小，但地势和地貌变化万千，因此，什么样的风景都有，什么样的作物都可以种植。有庄稼地，有葡萄园，有树林，有未开垦的处女地，有树荫掩映的大牧场，周遭有各种各样的灌木林，它们靠近湖边的水，长得很茂盛；另外，在一个高高的台地上种有两行树，在台地的中央建有一个大厅，在收葡萄的季节里，每逢星期天，湖边的居民就到大厅来聚会和跳舞。

在莫蒂埃遭到一顿石头袭击[【47】]之后，我就来到这个岛上避难。我感到在这个岛上居住是如此地令人心旷神怡，岛上的生活是如此地适合我的性情，以致使我下定决心，要在这个岛上度过我的余生。我唯一担心的，是怕人家不让我执行这个计划，硬要把我送到英国去，此事的酝酿，我早已觉察[【48】]。我心中惴惴不安，真巴不得人们把我这个安身的地方建成一个永久的监狱，把我在这里关一辈子，剥夺我的一切权利，断绝我走出这个监狱的念头，切断我与陆地的联系，使我对外界发生的事情一无所知，忘记岛外的人们，也让岛外的人们忘记我。

人们让我在这个岛上居住的时间连两个月都不到[【49】]，而我倒是真想在岛上住两年，住两个世纪，甚至永远住下去也不会感到片刻的厌腻。我和我的伴侣[【50】]在岛上只和那位税务官与他的太太及仆役接触，此外就没有任何其他来往的人。这税务官一家的确是好人，仅此而已，而我需要的也恰恰是这种人。我把这两个月看作是我一生中最幸福的一段时间。这段时间是如此的幸福，以致，要是我能终生过此生活，我就心满意足，再也不会三心二意想去过其他的生活了。

不过，究竟是什么样的幸福呢？它有哪些东西让我享受呢？我让本世纪的人根据我对我在岛上的生活的描写去猜。首先是我无事可做[【51】]，这是最珍贵难得的享受，是我得到的种种享受中最主要的享

受，现在回想起来还觉得其味无穷。我在岛上居住期间，我所做的，只不过是一个懒散成性的人喜欢做的和必须做的事情而已。

有些人巴不得让我在这个孤岛上自己把自己幽禁起来，如果没有他人的帮助，我就不可能逃离此地，而要逃离，那一定会被人发现的。此外，如果没有我周围的人的通力合作，我就无法和外界联系和通消息。他们的这些想法，倒使我产生了另外一个想法，那就是：我要比以往任何时候都更平平静静地在岛上度过我的晚年。由于我想到我有充分的时间安排我的生活。所以在开始的时候，我一点准备工作也没有做。我仓促之间被人们送到这个岛上，单独一个人，什么东西也没有带，只好把我的女管家【52】接到岛上，然后又陆陆续续把我的书和我的那一点儿行李运来。可是我懒得打开看，箱笼之物运到时放在哪里，就让它们放在哪里。我住在我打算度过一生的屋子里，就好像住旅店第二天就要离开似的，一切都原封不动，这样挺好；若要整理，反而会弄得一团糟。最使我高兴的事情之一是，我的书放在箱子里一本也没有动，甚至连纸、笔和墨水也一样也没有取出来。当有些伤脑筋的信非要我拿起笔来写回信不可时，我只好满腹牢骚地到税务官家去借，用完以后马上就归还，盼望从此不再去借第二次。我的房间里不但没有讨厌的文具，反而摆满了各种各样的花和草，因为那时候我已开始爱上了植物学。这是迪维尔努瓦博士引导我产生这一爱好的，而且，不久就使我入了迷。我既然不愿意看书和写作，就得有一件既能使我感到好玩，又不让我这个懒人花多大力气的事情来填补这个空缺。我打算写一本《圣皮埃尔岛植物志》，描述岛上的一草一木，一个也不遗漏，而且要写得尽量详细，好以此来打发我的时光。听说有一个德国人为了一块柠檬皮就写了一本书，而我则要对草地上的每一种禾本植物和树林中的每一种苔藓以及岩石上的每一种地衣，都要一千一个地写一本书；总之，无论是一株小草也好，一粒种子也好，我都要详细研究，一个也不放过。按照这个美好的计划，我每天早晨吃完早饭后，便一手拿着一个放大镜，一只胳臂下夹着一本《自然分类法》【53】，信步走到岛上的一个地方去调查。为了做好这个工作，我还特意把这个小岛划分成好几个小区，以便在每个季节里一个一个地去研究一番。那时，我对植物的组织和结构，对它们的性器官在开花结实过程中所起的作用，一无所知，因此，每当我在观察中有什么发现时，我欢喜若狂的心情，简直是无法形容。从前，我对各种

植物的生殖特性的差异，毫无概念，因此，我特别喜欢在常见的几种植物身上检验这种差异，以期从中发现更鲜为人知的现象。当我第一次看到夏枯草的两根长长的雄蕊上的分叉，看到荨麻和墙草的雄蕊的弹动，看到凤仙花的果实和黄扬壳的爆裂，看到开花结实过程中的数不清的微小现象时，我真是高兴到极点了。拉封登问人家是否读过《哈巴谷书》[54]，而我倒要问人们是否见过夏枯草的角。两三个小时以后，我满载而归地回家；下午若老天下雨，我就不愁在家没事儿干了。上午如有空闲，我就和税务官与他的太太及黛莱丝一起去看他的雇工们干活；我们也经常动手和他们一起劳动。常常有伯尔尼人来看我，他们曾多次发现我爬在一株大树上，腰间挎一个口袋，等装满了我采摘的果子，我就用一根绳子把口袋吊放到地上。上午的这些活动以及与活动分不开的愉快心情，使我的午饭吃得很香，吃的时间也长。但是，如果遇到天好的话，我不等午饭吃完就离席，乘别人还在桌上用餐之时，独自一人溜出屋去，跳上一条小船，把船划到湖中心；湖上波平浪静，我躺在船上仰望天空，听任小船随风漂荡，爱漂到哪里，就漂到哪里。有时候，我在船上一躺就躺好几个小时；我沉思默想，千奇百怪的景象想得很多，乱是乱一点，但都挺有趣。尽管没有固定的目标，而且对任何一件事情都不是一想就想到底，然而，正是由于随我的兴之所至，所以我觉得它们比人们所谓的生活的乐趣还美妙一百倍。我经常是看到夕阳西下，才发现我该回家，然而这时，我已经离岛很远了，只好使出全身的力气拼命划船，赶到天黑以前回到岛上。有几次，我不是把船划到湖中心，而是沿着绿茵茵的岛岸一桨一桨地向前划去。这儿的湖水清澈见底，岸边的树荫又浓密得使我禁不住自己跳入水中游泳。不过，我划船常去的地方之一，是从大岛到小岛。我午饭后，把船划到小岛，弃舟登陆，在那里度过一个下午，在稚柳、泻鼠李、春要和各种各样的灌木丛中散步，有时候我躺在长满细草、欧百里香、野花甚至还有岩黄芪和苜蓿的沙丘上休息。看来，苜蓿是人们从前种的。有苜蓿之地最适合于野兔居住，它们可以在那里平平安安地生活，既不担心人家伤害它们，它们也不伤害别人。我把这个想法对税务官讲了，于是，他让人从纳沙泰尔买来几只公野兔和几只母野兔；在我离开圣皮埃尔岛回陆地之前，它们就已经开始生小兔了。如果它们能熬过严酷的冬天的话，它们一定会在岛上昌盛繁衍的。这个小小的殖民地建立那一天，真是热闹得很。我

比“阿耳戈”号船上的司令官[55]还神气，率领我们这支队伍，把野兔从大岛护送到小岛。最使我感到得意的是，那个怕水怕得要命并老晕船的税务官太太登上我的船，在我的率领下，信心十足地到了小岛，一路上一点畏惧的样子也没有。

当湖上波涛汹涌不能行船时，我下午就在岛上到处去采集植物。有时候又坐在一个风景宜人的僻静处像做梦似的沉思，海阔天空地想象，有时候又站在高坡或高地上极目眺望美妙的湖景；湖岸一边临山，一边是土地肥沃的大平原，地势辽阔，一直延伸到远处淡蓝色的群山。

暮色降临时，我从岛上的高岗走到湖边，坐在一个僻静的湖滩上。在那里，波涛声和汹涌的水声集中了我的思想，驱走了翻腾在我心中的烦恼，使我的心能够长时间地沉醉在美妙的梦境里，直到天已大黑，我还没有发现时间已到夜晚。波涛起伏，水声不停，不时还夹杂着一声轰鸣；这一切，不断传到我的耳里，吸引着我的眼睛，时时唤醒我在沉思中停息了的内心的激动，使我无需思考，就能充分感到我的存在。我有时又短暂地和淡淡地思考时事的沧桑，变化无常，宛如这湖面的涟漪。不过，这短暂的想象不久就消逝在永恒的和平稳的心灵运动中，使我得到慰藉。尽管我的心没有主动让我长久处于这种状态，我也是如此之沉湎于兹，以至到了钟点和约好的信号叫我，我才费了很大的劲摆脱这种状态，回到家里。

晚饭后，如果天好的话，我们便一起到高地上去散步，呼吸湖上送来的清新的空气。我们在一个亭子里休息，笑呀，聊呀，唱几首比现今怪声怪调的歌好听得多的老歌，然后怀着对一天的生活过得很惬意的心情回家去睡觉，筹划如何在明天也像今天这样快快活活地过一天。

除有时候接待一些不速之客以外，我在这个岛上居住期间，天天都是这样度过的。现在请人们告诉我：究竟是什么原因使我入了迷，使我对圣皮埃尔岛如此恋恋不忘地亲切怀念，以致时隔十五年[56]之后，每一想到在岛上居住的那段甜蜜的时光，便好像我又再次登上该岛，置身于我原来居住的地方。

在坎坷不平的漫长的一生中，我发现，最使我得到甜蜜的享受和舒心的快乐的时期，并不是最常引起我回忆和使我感触最深的时期。那令人迷醉和牵动感情的短暂时刻，不论它是多么的活跃，但正是由

于它的活跃，所以在生命的长河中只不过是几个明亮的小点。这种明亮的小点为数太少，而且移动得也太快，所以不能形成一种持久的状态。我心目中的幸福，绝不是转眼即逝的瞬间，而是一种平平常常的持久的状态，它本身没有任何令人激动的地方，但它持续的时间愈长，便愈令人陶醉，从而最终使人达到完美的幸福的境地。

世间的一切事物都处在持续不断的变动之中，没有任何东西能保持一种永久不变的形态。我们对外界事物的感受，也同事物本身一样，经常在变动。它们不是走在我们的前头，就是落在我们的后头；或者使我们回想一去不复返的过去，或者使我们憧憬往往难成现实的未来。世上没有任何一种能使我们的心永远寄托的固定不变的东西，因此，我们在世上所能享受到的，只不过是一些转瞬即逝的快乐。至于永恒的幸福，我怀疑世上是否真正有过。即使在我们尽情享受的时候，也很难有一个瞬间真能使我们的心对我们说："我愿这一瞬间长此持续"。因此，我们怎么能把那使我们忐忑不安、心中一片空虚、患得患失的转瞬即逝的状态称为幸福呢？

如果世间真有这么一种状态：心灵十分充实和宁静，既不怀恋过去也不奢望将来，放任光阴的流逝而紧紧掌握现在，不论它持续的长短都不留下前后接续的痕迹，无匮乏之感也无享受之感，不快乐也不忧愁，既无所求也无所惧，而只感受到自己的存在，单单这一感受就足以充实我们整个的心灵；只要这种状态继续存在，处于这种状态的人就可以说自己得到了幸福——不是残缺的、贫乏的和相对的幸福，而是圆满的、充实的、使心灵无空虚欠缺之感的幸福。我在圣皮埃尔岛上就经常处于这种状态。我或者躺在随风漂荡的船中，或者坐在波涛汹涌的湖边，或者站在一条美丽的小河旁或流水冲激砾石潺潺作响的溪边，孤独一人，静静沉思。

在这种状况下，得到的是什么乐趣呢？在这种情况下得到的乐趣，不在任何身外之物，而在我们自身，在我们自己的存在，只要这种状态继续存在，一个人就可像上帝那样自己满足自己。排除一切其他欲念而只感到自身的存在，这本身就是一种非常珍贵的满足感和宁静感。单单这种感受就足以使一个人对自己的存在感到可贵和可爱，并知道如何消除一切不断来分散我们的心力和干扰我们在世上的乐趣的肉欲和尘世杂念。不过，大多数人都被一个接一个的情欲搅得心绪不宁，感受不到这种状态的魅力。他们只是在很难得的短暂时刻隐隐

约约进入这种佳境，因此，对这种境界只有一个模糊不清的概念，不足以使他们领略到它的美。然而，从目前的客观环境来看，如果一味贪恋这种令人如醉如痴的境界，未必是一件好事，因为它将使人对社会生活感到厌腻，而社会生活中不断增长的种种需要，是要求人们承担一定的义务的。但是，一个被逐出人类社会、在这个世界上无论对人或对己都不能做出什么有意义的事情的人，却在这种状态中可找到无论是命运或任何人都无法剥夺的乐趣，以补偿他失去的人间幸福。

是的，这种补偿，并不是每个人，也不是在任何情况下都能感受到的。必须心境宁静，没有任何欲念来打扰。进入这种境界的人要有发自内心的感触，另外还需要有周围的事物的谐和。内心不能绝对静止，也不能过分激动；内心的活动必须缓慢而均匀，既不时而过快，也不时而间歇。没有运动的生命必将麻木；如果运动不均匀，或者过于猛烈，就会一惊而醒。只要我们对周围的事物一动心念，就会破坏我们沉思的佳境，失去内心的平衡，从而又再次戴上命运和人世间的枷锁，回忆过去的苦难。绝对的宁静将使人感到哀戚，使人有死之将至的感觉，因此，这时候就需要借助于欢乐的想象来驱散心中的凄凉。凡是具有上天赐予的想象力的人，是一定会自然而然地频频想到许多欢乐的景象的。这时，内心的活动将取代外界的刺激，轻松而愉快的想象将微微拂动心灵的表面而不触及它的深处。心中的宁静感虽然微小，但却非常的甜蜜，这就足以使人把握自我，忘记他所受的苦难。无论你身在何处，只要你能静下心来，便可领略这种沉思的乐趣。我经常在想：即使我身陷巴士底狱，或者被关在一间伸手不见五指的牢房里，我也能非常愉快地这样静思。

应当承认，这一切，必须在一个树木繁茂的孤立的岛上做起来效果才更加美好。这个岛由于自然条件的限制，与陆地完全隔绝。岛上的景色赏心悦目，非常宜人；没有一样东西会勾起你对过去的痛苦的回忆。和少数居民的交往亲密无间，但关系又不密切到没完没了地来打扰你。这样，我每天可无拘无束地想做什么就做什么，没有什么事情要我操心；我可以懒懒散散，安闲度日。对一个置身在许许多多令人不快的事物中也能想象出使人愉快的景象的沉思人来说，这样的环境是非常好的。他可以随他的心意尽情幻想，使各种各样能真正打动他的感官的东西都听从他的安排。当我从长时间的幻想回到现实中来时，看到我周围浓密的树木和各种各样的花和小鸟，极目远眺，观看

那围绕在辽阔的和明净的湖水四周的湖岸，我还以为这些美好的景色是出自我的幻想。直到我一步一步地恢复自我，回到周围的现实事物中，我也不知道应当把虚幻的景象与现实事物的分界线划在何处。所有这一切，使我在这个美丽的小岛居住期间所过的孤独宁静的生活十分惬意。这样的生活，难道就不能再过一次吗？但愿我能再次到那个可爱的岛上居住，在那里度过我的余年，永远也不离开，从此不再见到任何一个陆地上的居民，以免使我回想起他们这些年来千方百计地使我遭到的苦难！尽管我事过不久就把他们通通忘记了，但他们却永远也不会忘记我。不过，这有什么要紧呢？因为他们没有办法到岛上来打扰我嘛。摆脱了喧嚣的社会生活中产生的种种尘世的欲念，我的心就可超出尘世，提前和天上的神灵交往，希望不久就成为他们当中的一员。我完全知道，有些人不愿意把这样一个安静的避难处还给我，他们早已打定主意不让我留居该岛了。然而，他们无法禁止我每天给我的想象力插上翅膀，让我飞到该岛，像我身居该岛那样，在几个小时中再次领略我从前在岛上沉思时的乐趣。有一件事情我还要做得更好，那就是：我要在该岛幻想，我就要随心所欲，爱怎么想，就怎么想。我既然要想象我现在就在岛上，我岂能还像从前那样幻想吗？我要添枝加叶，给虚幻的和单调的梦境增添一些可以使它富有生气的美妙形象。从前，它们往往在我心醉神迷的时候逃避我的眼睛，而现在，我愈深入沉思，它们就愈在我面前活跃；与我当初身在岛上的情况相比，我现在更觉得我是身在其中，比那时的心情更快乐。可惜的是，随着想象力的衰退，想象起来就更加困难，而且也不能持久。唉！当一个人开始离开他的躯壳时，他的躯壳反而阻碍他的想象力。

第六次散步

任何一个不自觉的动作，只要我们善于去寻找，就不可能在我们心中找不到它的原因。昨天，我从新林荫大道到比埃弗河，沿着让蒂

耶一侧河岸去采集植物标本，在走近当弗尔豁口时，我向右绕了一个弯，穿过一片田野，经过枫丹白露街，登上这条小河上的一块高地。这一绕弯，它本身没有什么奇特之处。但是，当我一想起我曾多次到了那里就不由自主地绕这个弯，我便在心中琢磨这究竟是为什么。在我最后找到其中的原因时，我不禁哑然失笑。

在走出当弗尔豁口的一条大街的一个拐角处，在夏日里，有一个女人每天都在那里卖水果、饮料和小面包。这个女人有一个小男孩，很可爱，但是个瘸子，夹着两根拐杖一瘸一拐地向过往行人乞讨。我和小人儿打过一次交道；此后，每当我经过那里时，他都要来向我问好，而我也总要给他几个铜子儿。开头几次我很高兴，后来又有几次我还是满心欢喜地给他点东西，而且故意问他几个问题，听他回答一些天真烂漫的话，觉得很有趣。此事逐渐成了习惯，不知不觉变成了一种像功课似的非做不可的事情。于是，我开始感到厌烦，尤其是每次都必须听他一段开场白：他一张口就称我为"卢梭先生"，表示他和我是老相识；其实，恰恰相反，我发现，他跟那些教他的人一样，对我根本就不了解。从此以后，我就不大愿意从那里经过，而且不知不觉地变成了习惯：一走到那里便绕一个弯。

我在思考这件事情时，所发现的情况就是如此；这些情况，此前从未在我的脑海里清清楚楚地呈现过。这件事情，以及它后来使我回想起的其他许多事情，都向我证明：我的大部分行动的真正的第一动机，只有经过长时间的思考，才能把它弄清楚，我深深知道，行善事是人的心所能获得的最大的快乐；然而这一乐趣，我已经很长时间无缘问津了。处在我这样悲惨的境地中，要想由自己选择并有成果地做一件好事，那是不可能的。那些操纵我的命运的人的最大心愿是：让我看到的一切都是骗人的假象；而任何合乎道德的动机，都是他们向我展示的诱饵，诱我掉进他们为我设下的陷阱。这一点，我现在已完全明白了；我发现，今后，我的能力所能做的唯一一件好事是：切莫轻举妄动，以免在无意中或者在不知情的情况下做了坏事。

不过，我从前也曾经有过快乐的时候，因为那时候只要我按照我的心意的指导，我有时候也能做出令他人满意的事情。这一点，我可以大胆为我自己作证：那时，每当我感受到这种快乐时，我发现它比任何其他快乐都更沁人心脾。这种感受非常的强烈和纯真，在我的内心深处从来没有觉得它有什么不妥当的地方。然而，由于我做的好事

随之产生了一系列必须尽的义务，从而变成了一种沉重的负担，这时，我心中的快乐便完全消失。这样的事情开头固然使人感到高兴，但没完没了地继续做，便索然无味，麻烦得令人难以忍受了。在我短暂的走运的日子里，有许多人来求我帮助，我都尽力而为，从来没有拒绝过他们当中的任何一个人。但是，我当初实心实意所做的好事，却给我一个又一个地招来许多我没有料到的必须包办到底的事情，使我后来一直没有办法摆脱它们的束缚。我对他人做的好事，他们却把它看作是我应当做的事情；有些不幸的人受了我的恩惠以后，就缠住我不放，一再要我为他们效劳，以致使我自由自愿做的好事变成了尽不完的义务，一有需要就来找我为他们出力，即使我的力量不够，也无法推辞。就这样，原本非常甜蜜的快乐变成了不堪承受的重负。

这副沉重的担子，在我默默无闻时我倒不觉得它怎么重。然而，当我的著作一夜之间使我出了名，成了一个人物（这显然是个严重的错误，使我吃了不少的苦头），我就变成了"总务处"：我的家门庭若市，一切受苦受难的人和自称是受苦受难的人都来找我；四处打秋风的骗子以及那些假装尊敬我，实际是想方设法整我的人，都找上门来见我。因此，我有理由断定，一切天然的倾向（包括行善事的倾向）如果不加小心和不加选择地用到社会上，就会变质，而且，它们原本是多么有益，后来也将变得多么有害。一系列痛苦的经验逐渐改变了我的性情，或者说得更确切一点，把它限制在适当的范围以内。经验告诉我：当我的善意有可能助长他人的恶意时，切莫盲目按自己的性情行事。

不过，对于我那些痛苦的经验，我并不感到后悔，因为，经过思考之后，我发现，它们无论在我认识我自己方面，还是在认识我在千百种抱有幻想的情况下行事的真正的动机方面，都给予了我新的启示。我认为：要高高兴兴去做一件好事，我就需要有行动的自由，不受任何约束。要使一件好事失去它的乐趣，只须将它变成一种我必须履行的义务就够了；因为义务的压力将把甜蜜的乐趣变成一个沉重的包袱。我记得我在《爱弥儿》中说过[【57】]，我在土耳其人中间不可能成为一个好丈夫，因为，当有人在大街上叫喊男人尽他们做男人的义务时，我是不会听他的话的。

以上所说，大大改变了我保持了很久的对我自己刚毅性格的看法，因为，按照自己的天性行事，这不能算作刚毅的性格；在天性的

驱使下，从行善事中寻求快乐，这也不是刚毅的性格。刚毅的性格表现在：当义务要求我行某事时，我能战胜天性的驱使，去做义务要求我做的事情；在这一点上，我做得比上流社会的人差得多。我生性善良，易动感情；我的怜悯心甚至发展成了我的弱点；凡是对人慷慨的事，我都满心欢喜地去做；我为人厚道，爱行好事，乐于助人；只要别人能打动我的心，我就回报他以真情；如果我是人类当中最有势力的人，我就会是最仁慈的好人；即使我有报仇的能力，我也能克制自己，不会产生报仇的念头。对于我自己的利益，我能一秉大公，该牺牲时就毫不犹豫地牺牲；然而对于我所喜爱的人的利益，我就难下决心这么做了。当我的义务与我的心发生矛盾时，只要我不采取行动，则前者往往不能战胜后者：在这种情况下，我表现得最坚强；要违背我的天性行事，那是不可能的。只要我的心不许可，无论任何人、任何义务甚至生活的需要，都不能命令我做任何事情；我的意志是不听从任何人摆布的，我是不会服从任何人的命令的。当我发现灾祸将要降临到我头上时，我宁可让它降临，也不去想办法加以防止。我做事有时候开头很起劲，但这股劲头不久就逐渐松弛，甚至消失得一点也没有了。在任何一种可以想到的事情上，只要我做起来没有兴趣，不久我就无心再做了。

还有，别人的约束即使与我的愿望相符合，而且约束的程度也不大，那也会打消我的愿望，使我感到厌烦，甚至恶心。即使是好事，只要是别人强迫我去做的，我做起来就感到难过：好事只能由我主动去做，而不能由他人强迫我做。纯粹无偿的好事，我当然是愿意做的，但是，如果受惠的人因此就以为他有权利要求我继续不断地做，永远当施恩者，否则，他就会恨我，那么，我就会感到厌烦，完全失去当初做那件好事时的乐趣；如果我迁就对方，勉强地做了，那就是出于软弱或不好意思拒绝的害羞心理：不是真心诚意地做，我不仅不高兴，而且还要在心里责备我自己不该违心地做那件事情。

我当然知道，在施恩者与受惠者之间存在着某种契约，甚至是契约之中最神圣的契约。他们彼此之间形成了一种社会，其间的关系比把一般人都包括在内的社会更紧密得多，因此，只要受惠者有无言的感谢的表示，施恩者也应对他报以同样的情谊；只要他没有成为一个不配受惠的人，施恩者就应当继续以好心相待，对他的要求尽可能予以满足。不过，这些都不是明文规定的条件，而是他们之间所建立的

关系的自然结果。在第一次向他人要求无偿的帮助时若遭到拒绝，那是谁也无权抱怨那个拒绝的人的；但是，谁要是在他曾经施恩的人再次要求无偿帮助时表示拒绝的话，谁就会令那个人原本以为可再次得到满足的希望遭到破灭，使他的期待落空，而这种期待乃是由施恩者让对方产生的，因此对方将感到受到了不公正的对待，比当初第一次若遭到拒绝更令人难堪；不过，这种拒绝毕竟是我们喜欢独立行事的一种表现，是不能轻易放弃的。偿还欠人家的债款，是我应尽的本分；而给人以赠品，乃是为了使我自己高兴的事情。不过，尽本分的乐趣，是只有那些养成了实践美德的人才能领略的；那些全凭天性行事的人还达不到这个高度。

有了这么多痛苦的经验以后，我学会了及早料到凭一时冲动而行事的后果，因此，我后来经常是袖手旁观，不去做我本来想做而且有能力做的好事，生怕由于考虑不周，贸然行事，会被它纠缠得脱不开身。我并非一贯是如此担惊受怕的，相反，在我青年时期，我曾经常以我美好的行为去帮助别人，而且发现，我所帮助的人后来之所以对我那么亲近，是出于感谢之情而不是由于利害关系。但是，从我的倒霉之日一开始，这方面的情况就立刻起了变化。我从此生活在新的一代人中间，他们与前一代人大不相同；我对他们的感情，同他们对我的感情一样，都发生了变化。我发现，尽管人还是那些人，然而，原本那么不同的先后两代人，如今可以说是互相同化了。例如夏梅特伯爵就是这样；我原来是很尊敬他的，而他也很喜欢我，可是他为了让他的亲戚能当上主教，竟不惜自己去投靠舒瓦瑟尔【58】，充当他的打手。又如曾受过我的恩惠的巴勒神甫，他本来是一个好人，是我的朋友，在青年时期是一个很诚实的小伙子，可如今在法国一有了点名气，就使劲出卖我。比尼斯神甫也是如此；此人在我任法国驻威尼斯使馆秘书期间，曾当过我的副手，因此，我的所作所为自然赢得了他的爱戴和尊敬，可是后来为了大发横财，一言一行都全不顾良心和真理。穆尔杜本人也由白变成了黑【59】。当初，他们为人都很坦率和真诚，如今却竟然变成了这个样子，行事和别人完全一样。世道变了，人也跟着世道一起变。唉！那些当初以他们的人品赢得我的敬重的人，如今行事与当年判若两人，我怎么还能对他们抱同样的感情呢？！我不恨他们，因为我根本就不懂得什么叫恨；然而我不能不轻

视他们，因为他们理应受到轻视：我对他们不能不明确表示我的这种态度。

也许我本人也有巨大的变化，只不过我自己没有看出来罢了。什么样的天性能顶住类似我所处的这种情况而不发生变化呢？这二十年的经历【60】使我深深明了，大自然赋予我心中的良好资质，都被我的命运和那些主宰我的命运的人败坏了，既损害了我，也伤害了别人；我把别人让我做的任何一件好事都看作是他们给我设置的陷阱，其中藏有害人的机关。我知道，不论我的事情的结果如何，我的好心都是没有好报的。不错，回报总是有的，但它内在的喜悦已完全失去了。一旦没有了激励这种心情的因素，我对一切便淡漠了，心中一片冰凉，只觉得，非但不是在做什么好事，而是在受人愚弄；这既有悖于我的自尊心，也违背我的理智，因此只能使我感到厌恶与反对；然而同是这种事情，如果是在自然状态中，我一定会满腔热情地去做的。

有些逆境有助于升华和增强我们的心灵，然而也有一些逆境使人的心灵陷于沮丧，甚至遭到扼杀：我所处的就是这后一种逆境。只要我的心中稍微有一点邪恶的种子，我所处的逆境就会使它急剧增长，使我行事疯狂，成为一个无用之人。既然不能为我自己也不能为他人做好事，我就索性什么事也不做；我是被迫处于这种状态的，因而是无罪的；不仅如此，我发现，这种状态还给我一种温暖的感觉，使我能充分宽慰自己，而不必责备我自然的天性。当然，我在这方面做得有点过头，因为我每每想方设法逃避有所作为的机会，甚至在我发现它只有好处而无坏处的时候，我也逃避。我深深知道，人们是不会让我了解事情的真相的，所以我不会只凭他们让我看到的表面现象就下结论，因此，不论人们用什么样的借口来掩盖他们行为的动机，我都能看出他们的动机是在迷惑世人。

我的命运似乎在我童年的时候就给我设置了一个陷阱，使我后来往往轻易就掉进了其他的陷阱。我生来就是众人当中最信任他人的人；在整整四十年【61】中，我的这种信任他人之心一次也没有用错过。后来，由于突然进入了另外一种人和另外事物的行列，我便中了千百次圈套，而从来没有事先觉察过一次，而二十年的经验也仅仅使我对我的命运开始有所明了。当我发现人们对我装模作样的种种表示全是假的和骗人的以后，我又走到了另外一个极端，因为一个人一旦不按他的天性行事，就不会受任何界线的限制了。从此以后，我对所

有的人都感到讨厌：我的意志与他们的意志发生撞击，我要远远地离开他们，因为我厌恶他们这些人，比厌恶他们对我玩弄的诡计更有甚之。

不论他们的花样多么翻新，我对他们的厌恶都不会发展成憎恨之心。一想到他们千方百计硬要我依赖他们，仰他们的鼻息，结果反倒让我把他们搞得事事受我支配；他们真可怜得很啊。我固然不幸，他们自己也不幸嘛。当我的头脑恢复清醒时，我总觉得他们十分可悲。在我的这种看法中也许掺杂有骄傲的成分，因为我认为我比他们高尚得多，所以不屑于去恨他们；他们顶多只能让我对他们嗤之以鼻，而绝不可能引起我对他们怒目圆睁。我太爱我自己了，所以我不对任何人抱仇恨之心，因为，一仇恨他人，就要压缩我自己的生活范围，而我追求的是，把我的生活范围扩大到整个宇宙。

我宁可躲开他们，而不去恨他们。他们的面貌引起我的反感，他们冷酷无情的目光使我感到心寒。只要引起这些感觉的东西一消失，我不愉快的心情也随之不复存在。在他们出现在我眼前时，我虽不得不与他们周旋，但他们一走，我就不再去想他们。在我看不见他们的时候，我觉得他们就等于零，好像世界上根本就没有他们这些人。

只有在与我有关的事情上，我才对他们漠然视之；而在他们之间的相互关系中，我将把他们看作是我在舞台上所看到的人物，依然对他们感兴趣，对他们表示关心。除非我的道德观完全泯灭，我才不过问事情是公正还是不公正。不公正和邪恶的事情，我一看见便怒从心头起；而实践美德，既不张扬又不矜夸的事情，我每次看到都满心欢喜，甚至感动得流下眼泪，不过，必须要我亲眼见到和作出判断以后才行，因为，在我经历了那么多事情以后，除非我是疯子，我是不会以别人的看法为看法的，我是不会别人说什么我都信以为真的。

如果我的面貌和特征也像我的性格和天性那样不为世人所知的话，我在他们当中生活起来也许还没有什么困难。只要他们把我当作陌生人，说不定我还很喜欢他们的那种生活。只要让我无拘无束地按照我自然的天性行事，只要他们不来干扰我，我还是很喜欢他们的。我对他们将竭诚相待，而不存半点私心，但是绝不能形成什么特殊的关系，不受任何义务的约束，我将自由地和主动地为他们做他们碍于自尊心和他们的规矩而不好意思求我为他们做的事情。

如果我一直是自由的、默默无闻的和离群索居的（就我的天性而言，我最好是处于这种状态）我也许能做许多好事，因为我心中毫无半点害人的念头。如果我像上帝那样无所不能和谁也看不见，我也许会成为像他那样善良和广行善事的人。要成为杰出的人，必须要有能力和行动的自由；软弱无能和唯唯诺诺，必然把人变成坏人。如果我有吉热斯[62]的那枚戒指，它就会把我从依赖于人的状态中解放出来，让我反过来把别人置于我这种状态。我经常在心中琢磨如何使用这枚戒指，而且想的全是如何滥用这枚戒指。如果我有满足我的欲望的能力，想做什么就做什么，而又不被别人欺骗，那么，我将有什么要求呢？我只有一个要求：看见所有的人都心满意足，皆大欢喜。只有公众的至福才能永远打动我的心；我永不改变的热情是：要为实现公众的至福贡献自己的力量。只要我为人始终正直而无偏心，善良但不软弱，我对人就不会有盲目的怀疑心和冤冤不解的仇恨；因为，只要实事求是地看待他人和了解他们的心，就会发现，好到值得我衷心爱戴的人不多，而坏到值得我恨之入骨的人也为数极少，甚至他们的恶行也有使我对他们感到可怜的地方，因为他们在伤害他人的同时，也伤害了他们自己。也许，在我高兴的时候，我的童心复萌，有时候也能做出一番产生奇迹的事情，但那绝不是为我自己，而是遵循我的天性行事，一秉大公，按照宽厚和公平的原则办理。作为上帝的使者和他的律法的执行者，我将尽我的全力完成一系列比《圣徒传》[63]上所记载的和圣梅达公墓出现的奇迹[64]更有益于世人的伟大事业。

只有在这一点上，我的这种可以游走四方而不会被人发现的隐身之术可能会使我产生难以抗拒的邪念；而一旦走上了歧途，我就不知道我将被它引到什么地方。如果我自以为没有被它误导，或者以为我的理性阻止了我走上这条致命的下坡路，那就意味着我对人的天性和我自己认识不足。在其他事情上我都很自信，唯独在这件事情上我失败了。凡是能力超群的人，就应当克服人的弱点，否则，能力的过度滥用，便只会使他落他人的下风，甚至不如他从前的自己，因此还不如与他人势均力敌为好。

经过多方考虑之后，我觉得，最好是把那个有魔力的戒指扔掉算了，以免被它弄得去干傻事。如果人们硬要说现在的我不是从前的我，一见我的面就感到讨厌，我就躲开他们，不让他们看见我，然而这不是说我在他们当中从此就湮没无闻，失去了光彩。事实上，应当

躲藏起来不让我看见的是他们；他们应当把他们的阴谋诡计掩盖起来，躲避光明，像鼹鼠那样藏在地洞里。对我来说，只要他们能看见我[65]，就让他们看好了；那好得很嘛；可惜的是，他们根本没有办法看见我；他们所看见的，纯粹是他们在想象中按他们的心愿塑造出来加以仇恨的让一雅克。因此，如果因为他们那样看我，我就感到难过，那我就错了：他们如何看我，我毫不在乎，因为他们所看到的，并不是真实的我。

我从这些思考中得出的结论是：我的确不适合这个文明社会；在这个社会中，到处都是羁绊，都有应尽的和必须履行的职责，加之我特立独行的天性不允许我忍受为了和他人在一起生活而必须忍受的束缚。只要我能自由行动，我就是好人，做的全是好事，而一旦感到身上有了枷锁，无论它们是来自生活的需要还是来自他人的干预，我都要反抗，或者说得更确切一点，我就会成为脾气倔强的人，一个一无用处的人。不过，要我违背我的意志行事，我无论如何是不干的；甚至连我的意志想做的事，我也因为感到力量薄弱而不去做。我无所作为，什么事也不做：我的软弱表现在行动上，我的力量往往反而起消极作用，我的一切罪过都是由于我的疏忽造成的[66]，而不是由于我做了什么该做的事情而产生的。我从来不认为人的自由是在于他想干什么就干什么；恰恰相反，我认为人的自由是在于他可以不干他不想干的事：我所追求的和想保有的自由，是后一种自由。然而正是因为我想保有这种自由，我遭到了与我同时代的人的责难。他们这些人成天东奔西走，到处活动，四方钻营；他们不愿意看到别人有行动的自由，也不想为别人争取这种自由；只要他们能为所欲为，或者说得更确切一点，只要能把他们的意志强加于人，他们便一生都甘愿干连他们自己也感到讨厌的事情，不惜采用一切卑鄙的手段去愚弄他人。他们的错误不在于把我看作一个无用之人而排除在社会之外；他们的错误在于把我看作一个危险分子对我倍加敌视：我承认，我做的好事不多，然而为恶的念头在我这一生中却从来没有在心中产生过；因此，我敢说，在这个世界上没有任何一个人干的坏事比我少。

第七次散步

我刚刚才开始描写我在这个集子中所做的长长的梦[67]，我就觉得好像是快要写完了似的。因为另外一件有趣的事情取代了它，吸引了我的全部注意力，甚至使我忙得不可开交，没有时间做梦。我当时是如此疯狂地全身心投入到这件事情中，以致后来一想起它来，我便开怀大笑。我做这件事情，从来不惜力气，因为在我这样的处境中，除了无拘无束地完全按照我的天性行事以外，便无其他的法则可遵循。对于我的命运，我无能为力，所以做事只能顺从我天真无邪的性情；对于他人的议论，我听之任之，根本不过问。此时，最明智的办法是，就我的能力所及，无论是在公众面前还是单身独处，我想做什么就做什么，全凭我的兴之所致；除了受我的力量的限制以外，除了受我的力量的限制以外，便不受其他的约束。我就是这样以干面包充饥，把全部精力和时间都用来研究植物的。在我已经成为老人的时候，我才开始在瑞士的伊维尔努瓦博士那里学了一点点儿基本知识；值得高兴的是，当初在我四处流浪期间，我已采集到了相当多的植物标本，对植物学这个领域有了一定的了解。现在，我已年过六旬，又蛰居巴黎，我已无力去大量采集标本了；此外，我又忙于为别人抄写乐谱，没有时间做别的事情，所以只好放弃这项无暇再做的有趣的工作了。我把采集的标本都送给别人了，有关的图书也全卖掉了，只有时候到巴黎郊区散步时观赏一下一般的植物。在这段期间，我所知道的那一点点儿知识，全都从我脑海中消失了：它们消失的速度，比我当初下死功夫记它们的时候快得多。

我转眼之间就年过六十五岁[68]；如今，我本来就不好的记忆力已完全消失，到野外工作的力气也没有了；既没有人指导，又缺乏参考的图书，也没有种植植物的园地和贴植物标本用的本子：在这种情况下，我之所以重新对植物学又产生了浓厚的兴趣，靠的还是我当初的那股热情。我又按照适当的计划认真重温穆赫[69]的《植物界》，细心研究地上生长的各种植物。由于我没有钱去买书，我就把别人借给我的书抄写下来，并决心要比第一次采集更多的标本；我要把水中和高山上长的花草以及印度的各种树木的标本都收集齐全；我首先采集不花钱就能采集到的海绿、细叶芹、琉璃苣和千里光草；我非常细心地采摘生长在我的鸟笼子上的小草；每当我发现一种过去没有见过的植物，我心里便乐开了花，禁不住大叫一声：“又发现了一个新品种。”

我用不着为我自己随兴之所致而作出的这个决定辩解；我认为它是合乎情理的。我深深相信，处在我当前的情况下，做我高兴做的事，这是很明智的选择，甚至是很有勇气的选择：这是避免仇恨的种子在我心中发芽滋长的最好办法。像我这样命苦的人，要想得到某种乐趣，就需要具有一种了无半点仇恨之心的善良的天性。我要按照我的方式报复那些迫害我的人；我发现，为了要惩罚他们，最残酷的办法莫过于让我痛痛快快地活着，而不去理睬他们。

是的，我的理性允许我，甚至是规定我要按照这个吸引我、而且是无论什么力量都无法阻止我顺从的倾向行事。但是，我的理性并没有告诉我这个倾向为什么会吸引我；现在，我年事已高，说话颠三倒四，身体衰败，行动不便，记性又不好，这项无利可图的研究工作为什么会使我又做我青年时候做的事情和一个小学生做的作业呢？它的魅力何在？这当中的奥妙，我一定要自个儿琢磨，把它弄个明白。我觉得，把这一点弄清楚之后，也许可以给我以新的启示，使我能更好地认识我自己：我把晚年的余暇用在这一点上，真是用得十分恰当。

我有时候想得很深；但想的时候，很少是高高兴兴的，相反，差不多总是不大情愿的，总像是被迫的：做梦使我感到很轻松，很有趣；凝神沉思，使我感到很累，很愁苦。动脑筋思考，对我来说，始终是一件苦事，一点乐趣都没有。有时候我的梦以陷入沉思结束，而更多的时候是，我的沉思以做梦告终。在这神游在沉思和梦境的过程中，我的心灵张开想象的翅膀，在宇宙中四处翱翔，这时，我心旷神怡的感受，比任何其他的享受都美得多。

只要我能领略到这种纯真的乐趣，一切其他的乐事，在我看来都索然无味了。不幸的是，自从我由于一时的冲动走上这条文学道路之后，我便感到脑力劳动的确是一件苦差事，所博得的那一点点名声反倒成了我的一大累赘，同时，我还感到我甜蜜的梦开始淡化，了无生气。不久以后，由于我不得不忙于应付我不幸的处境，结果，在我五十年的人生过程中被我看作财富和光荣的心旷神怡的感受以及除了时间以外，我不花一分钱便能在闲散度日的生活中成为世人中最幸福的人的美妙情怀，便很少出现在我心中了。

我在梦中甚至担心我失控的想象力会由于我的不幸而改变它活动的方向，担心持续不断的痛苦会逐步使我的心愈来愈紧张，使它承受着痛苦的沉重负担。在这种情况下，多亏我有一种逃避那些使人伤感

的思想的本能，迫使我的想象力停止活动，并把我的注意力转向我周围的事物，使我第一次详细观赏我以前只走马观花似地看个大概的自然风光。

树木和花草是大地的衣裳和装饰品。再也没有什么比寸草不生的光秃秃的田野更难看的东西了：到处是乱石、滥泥和沙子的土地是十分难看的。但是，只要大自然使它重获生机，在河水的灌溉和鸟儿的歌声中披上新装，它就会向人们展现一幅动物、植物和矿物三界和谐，充满生气和魅力无穷的景象：在这个世界上，只有这种景象才能使人的眼睛百看不厌，萦系于心。

观赏此景的人的心愈敏感，他就愈会被这种和谐陷入沉醉。深深的甜蜜梦境将迷住他的感官，使他如醉如痴地漫游在美丽的大自然的辽阔的原野，使他感到他自身已与这美丽的景色融为一体：他对个别的事物视而不见；他只看到而且只感觉到这一巨大的整体，这时候，就需要有一种特殊的情况来引导他的思想和限制他的想象力，他才能一部分又一部分地观察这个他想包容在心的宇宙。

当我因忧郁而痛苦的心为了保存在我逐步沉沦的景况下即将散失的那一点点余热，而不得不集中思考它周围的事物时，这种情况便自然而然地产生。我没精打采地在林中和山间徘徊，不敢动脑筋去想，怕的是加深我的痛苦。我不去想那些令人伤感的事情；我把全部注意力都集中起来观察我周围令人感到轻松和愉快的事物。我的眼睛看了这个，又看那个：在多种多样的事物中，要它们长时间停留在某些事物上，那是不可能的。

我非常欣赏这种用眼睛观察事物的乐趣，因为，在我百无聊赖闲着没事干的时候，它可以使我感到快乐，分散我的心，清除我的痛苦。事物的自然的美，大有助于这种乐趣，甚至使人着迷：浓郁的芳香，绚丽的颜色和优美的形状，它们似乎在竞相争夺我的注意力。要想尽情享受这种美妙的感觉，只须有一颗喜欢快乐之心就行了。在那些面对此种情景而无动于衷的人中，有的是因为缺乏天然的敏感，而大多数人则是因为心有旁骛，对出现在他们眼前的景物一瞥而过，不加留意的缘故。

另外还有一件事情使有学问的人对植物的研究有偏差：他们完全是从药物学的角度去研究植物。只有提奥夫拉斯特【70】不是这样；我们可以说这位哲学家是古代唯一的植物学家，然而他几乎不为我们所

知；后来，由于一个名叫狄奥科里德[71]的偏方收集家和他的著作的评注者的提倡，医药学界就如此痴迷地把一切植物都看作是有医学用途的药草，想从植物中提取他们过去没有见到过的东西，硬说它们有这样或那样的药性。他们没有意识到植物本身的机理才是值得我们研究的。那些把毕生的精力都用来收集贝壳的人嘲笑植物学，说什么如果研究植物而不研究它们的功用，则植物学便没有用处，这就是说，如果不放弃对大自然的观察，不全盘按照权威人士的意见去做，则植物学就会成为一门一无用处的学问，然而就我们所知，大自然从未欺骗过我们，它也没有说那样的话；相反，欺骗我们的是那些权威人士，他们在许多事情上硬要我们相信他们的话，其实，他们的话也往往是照搬另外一个权威人士的话。当你在一个到处鲜花盛开的草地上一个又一个地研究那些花朵时，有些人就会把你当作一个采药人，向你讨要草药去治他们孩子身上的痱子、大人身上的癣疥和骡马的鼻疽。这种有害的偏见，在其他国家，尤其是在英国，由于林内的著作的广泛传播，已大大消除；林内把植物学从各派药物学的狭小的范围中解放出来，使之成了博物学中的一个门类，让人们从经济的角度去研究植物的用途。可是在法国，人们对它们的研究并不深入，还停留在如此之低的水平，以致有一位巴黎上流社会中人在伦敦看见一个专门种植稀有花草和树木的花园，竟大声赞曰："这个药剂师的花园真美呀！"按照他这种说法，第一个药剂师应该是亚当，因为很难想象哪个花园比伊甸园[72]的花草树木搭配得更完美。

从医学的角度来研究植物学，当然会使它淡而无味了：它不会欣赏草儿的鲜嫩、花朵的绚丽、树林的清新、田野的绿茵和浓密的枝叶。那些想把这一切都放进研钵中去研磨的人，对这一切美妙的景物是不感兴趣的；他们是不会到调制灌肠剂的花草中去为牧羊女寻找编织花冠用的花和草的。

尽管有这种专门从医药学的角度去研究植物的情形，但它丝毫不影响田野和山林在我心目中的形象；再也没有什么东西比汤药和膏药更令我讨厌的了。每当我一仔细观察田野、果园和树林以及生活在它们当中的众多生灵时，我便禁不住认为它们的确是大自然赐予人类和动物的粮仓。我脑子里从来没有想过要到它们那里去寻找作药用的植物。在大自然的各种各样产品中，我就没有发现它标明哪种植物有这种用途；如果有这种用途的话，它就会引导我们像挑选可供食用的植

物那样去挑选供药用的植物。我甚至感觉到：如果在林中漫游之时，突然一下想起诸如头疼脑热、腹内长结石、关节痛风和发癫痫之类的人间的疾病，我漫游的乐趣就会遭到败坏。我不是否认植物有人们所说的那些奇特的功效，我只是说：只要你一向病人谈起它们的功效，就必然会使病人的病痛的感觉继续延长，因为人的疾病是人自己造成的，在人的诸多疾病中，没有任何一种是这样或那样的草药能彻底治好的。

我从来就没有产生过凡事都要与物质利益联系起来的想法；我也不到处去寻求什么利益或治病的药物，更不会在身体健康之时便对大自然漠不关心。在这方面，我和其他的人完全相反的：一切与我的生活需要有关的事物，都会使我感到烦恼或不快；只有在我眼不见那些刺激我的肉体的东西时，我的心灵才能感受到真正的快乐是其乐无穷。因此，即使我相信医学，即使药物确有好处，但是，如果让我去研究它们的话，我也不会从其中得到我在了无牵挂的静思中所感到的那种欣喜的心境；只要我的心灵还受到肉体的束缚，它就不可能展开翅膀，飞翔在大自然的上空。不过，尽管我不甚相信医学，但是，我对我所敬爱的医生还是曾经非常相信的，并曾把我这把老骨头交给他们全权处理。十五年的经验【73】使我付出了很大的代价，教育了我；现在，我完全按照自然的法则生活，从而又恢复了我的健康。即使医生们没有在其他事情上使我感到不快，单单凭这一点，谁能怪我对他们一肚子怨气呢？他们的医术之虚妄和他们的医疗之无效，我本人就是活生生的例证。

只有没有任何涉及人际关系的东西，也没有任何与我的身体有利害关系的东西，才能真正占据我的心。只有在我不动脑筋思考的时候，只有在我完全处于忘我状态的时候，我的梦才最甜蜜，我才心醉神迷，有一种难以描述的愉快感觉，可以说，它们简直使我融入了天地万物的统一体系，使我和整个大自然结合成一体了。只要人们以兄弟之情待我，我就会制定一个享受地上的幸福的计划。这个计划始终是把所有的人都包括在内的：只有大家都幸福的时候，我才会感到幸福；只有在看见我的弟兄们一心要在我的痛苦中寻求他们的快乐，对我抱幸灾乐祸的态度的时候，我才会产生寻求个人幸福的念头。因此，为了不去恨他们，最好的办法是躲避他们，躲到我们共同的母亲【74】那里：只有在她的怀抱中，我才能免遭她的孩子们的伤害。于

是，我变成了一个孤独的人，或者像他们所说的，我变成了一个不与任何人来往的厌世者；的确如此，因为我宁可生活在蛮荒之地，也不愿意生活在坏人的社会里：他们心里想的，全是如何出卖朋友和仇恨他人。

尽管我不得不停止动脑筋思考，怕的是我会不由自主地回想起我的种种不幸；尽管我不得不控制我虽尚活跃但已日渐枯竭的想象力，以免它被许多令人忧伤的事情刺激得陷入胡思乱想的境地；尽管我不得不忘掉那些曾经诋毁和羞辱过我的人，以免愤怒之心使我与他们作对，然而，我不能因此就一心只考虑我自己，因为我感情外露的性格要把它的感情和思想推己及人，不过，我不会像从前那样鲁莽行事，一头就扎进大自然辽阔的海洋，因为我的能力已经衰败，再也找不到我力所能及的相当明确的事物，使我能把我的力量全都用在它身上：我已经没有力量在我从前纷至沓来的美妙幻想中像鱼入大海似地到处漫游了。我已经差不多没有思想而只有感觉了；我的智力活动的范围不超过紧紧围绕在我身边的事物。

我躲避世人，寻求孤独，不再漫无边际地遐思，尤其不再深入考虑什么问题；然而我生性活泼，因此，不会对一切都麻木不仁，抱视而不见和听而不闻的态度。我开始把注意力放在我周围的事物上；而且，由于自然的本能的驱使，我更偏重于观察赏心悦目的东西。矿物本身没有什么好看的和吸引人的特色，而它之所以把丰富的宝藏埋在地下，好像是为了躲避人的贪欲，才远远地离开人们的视线。这埋藏在地下的巨大财富，是准备有朝一日在人心败坏到对他们容易到手的东西失去兴趣时，才让他们去拿取。而要拿到这笔财富，就需要有精巧的技艺和付出艰辛的劳动，吃许多苦头。他们挖掘到大地的深处，冒着丧失生命和健康的危险去寻找他们想象中的宝物，认为它比大地向他们提供的真正财富更值得花力气去寻求。他们躲避阳光和白昼，把自己等于是活生生地埋在地里，而不痛痛快快地生活在灿烂的阳光中。田间耕作的美好图象消失了，取而代之的是矿坑、矿井、熔炉、锻炉、铁砧、铁锤、弥漫的煤烟和熊熊的炉火。可怜矿工们被有毒的气体折磨得面如纸色，而铁匠们则一脸黢黑；如今，再也见不到花草、树木和蓝天，再也见不到谈情说爱的牧羊人和牧羊女，再也见不到身体强壮的农夫。

要装出一副博物学家的样子，那是很容易的：去收集一些沙子和石头，放进布袋，摆在工作室里就行了；热衷于搞这类收藏的人，多半都是无知的富人；他们的目的是，摆出来显示他们自己。若想从矿物学的研究中有所收获，就必须要成为化学家和物理学家；必须进行艰苦的和花费许多精力的实验，要在实验室仔细研究，花许多金钱和时间，成天与煤炭、坩埚、锻炉和蒸馏罐打交道，在令人窒息的煤烟和蒸汽中劳动，而且常常有牺牲生命和损害健康的危险。从这些单调的和艰苦的工作中所获得的真正的知识，往往比乱吹一气的所谓成果少得多；偶然发现某些小小的化合物便自吹识透了大自然活动的奥秘的平庸的化学家，不是到处都有吗？

动物是我们随时随地都可找到的，而且是更值得我们仔细研究的。然而对动物的研究，不是也有许多困难、麻烦而且令人厌烦和十分辛苦吗？对一个离群索居的人来说，更是如此，因为在他的冒险的工作中得不到任何人的帮助。怎样去观察、解剖、研究和识别空中的飞鸟、水中的游鱼和跑起来比风还轻快的走兽？走兽往往比人的力气大，它们既不自己走上门来让我研究，而我也没有力气去追赶它们，让它们配合我的工作。所以，我只求其次，捉一些蜗牛、虫子和苍蝇来研究；我这一生只好气喘吁吁地去追蝴蝶，去捉可怜的小昆虫；捉住老鼠，我就解剖老鼠；或者，碰巧发现一个死去的动物的尸体，我就解剖这个死去的动物的尸体。研究动物，如果不进行解剖，那就什么也研究不出来；只有通过解剖学的研究，才能对它们进行分类，区别它们属于什么纲、什么目；如果从它们的习性和特点去研究它们，就需要设置鸟笼、兽栏和鱼塘，就需要用某种方法强使它们待在我身边，可是我没有任何兴趣也没有任何手段像对待俘虏那样对待它们；如果让它们自由的话，我的身子又没有那么灵活，跟着它们跑来跑去的。因此，只有在它们死了以后，我才能对它们进行研究：把它们分割成几段，剔出它们的骨头，一点一点地掏出它们血淋淋的五脏六腑！解剖室的情景是多么可怕啊！腐烂的尸体、满是血污的肌肉、一团一团的血、肮脏的肠子、肝和肚子、吓人的骨骼架子，再加上恶臭的气味！说句心里话，我让一雅克是不愿到这些东西中去寻找乐趣的。

鲜艳的花，碧绿的草，枝叶繁茂的森林，流水潺潺的小溪，幽静的树丛和牧场，你们快来净化我这被纷纷扰扰的事物搞得麻木不仁、

形同死灰的心灵吧；只有欢快的事物才能使它受到打动。如今，我只有感觉了，只有通过感觉才能感知人间的苦与乐。我周围美好的事物吸引我，我就细心观察和研究它们，把它们加以比较，并终于学会了如何对它们进行分类。我就是这样成为植物学家的；我纯粹是一个为了不断寻找热爱大自然的理由而去研究大自然的植物学家。

我并不想积累多少知识；现在谈什么积累知识，已为时太晚，何况我发现，许许多多科学知识并没有给人们的幸福带来多大好处。所以，我只搞一些既有趣而又容易做的研究工作，既不太累，又能分散我心中的苦闷；我既不花钱，又不费力气，观察了这株草又去观察那株草，研究了这种树又去研究另一种树，把它们的特点加以比较，搞清楚它们之间的关系和差异，研究它们的结构，观察这些鲜活的机器的运作。我有时还成功地找出了它们生活的普遍规律和它们之所以有不同结构的原因和目的：这样来研究，我不能不惊诧于天工造物的神奇，并感谢它给予我这么美妙的享受。

同天上的星星一样，植物之所以那样大量地生长在地球上，好像是为了以它们令人愉快的美和奇异吸引人们去研究大自然。星星离我们太远，必须要先有一些基本的知识、仪器、机械和长长的梯子，才能到达它们那里，对它们进行研究。可是植物就生长在地上，生长在我们脚边，可以说一伸手就可以把它们拿在手里。虽说它们的主要部分太小，有时候会被我们的眼睛所忽略，但仪器可以帮助我们去观察它们：观察植物用的仪器操作起来，比观察天象用的仪器容易得多。植物学是一门最适合于疏懒成性的孤独的人研究的学问。他需要的器材，一根针和一个放大镜就够了。他优哉优哉地漫步在田野，看了这种植物又看那种植物；他怀着浓厚的兴趣和好奇心反复观察每一种花。一旦发现了它们机理的规律，他就会获得不用花多少力气就能尝到的乐趣，与花许多力气才能尝到的乐趣是同样的甘美。这种悠闲的研究工作的乐趣，只有在心境平静的情况下，才领略得到；是的，单单有这种乐趣，就足以使人感到生活是多么的幸福和甜蜜了。然而，只要这项研究工作掺杂了功利和虚荣的动机，是为了谋求职位或是著书、教书，采集植物标本的目的是为了当作家或者当教授，这甜美的乐趣就会烟消云散，就会把植物当作满足欲望的工具；在这种情况下，这项研究工作就没有真正的乐趣可言，就不会想到如何增长知识，而只会想到如何炫耀自己；尽管他在树林中转来转去，但其目

的，就同登台演戏的目的一样，是为了展示自己，博得他人的赞许。有些人只在实验室里研究植物，或者，顶多也只是到花园中去研究，而不到大自然中去研究；而且总是按照某些学说或方法去研究，结果，争论不休。他们从未发现过任何新的植物，也未对博物学和植物学提出过什么有真正见解的看法；他们互相敌视，彼此嫉妒；植物学著作的著述家之间争名夺利的现象，跟其他科学家完全一样，甚至还有过之。他们改变了这项很有意义的研究工作的性质，把它拿到什么学院或城市里去研究，结果，就像我们的植物园中从外国移来的品种一样，其特性和形状全都改变了。

由于我的情趣与他人大不相同，因此，对我来说，这项研究工作已经成了一种欲罢不能的激情，填补了我心中因其他激情的消失而留下的真空。为了尽可能不与世人接触和不受坏人的伤害，我宁可去爬高山，攀悬崖，深入幽谷和森林。我觉得，我一躲进了林中的树荫之下，别人就见不到我了；这时，我自由自在，心中一片宁静，好像从来就没有过什么敌人，或者说，林中的枝叶可以抵挡他们对我的伤害；好像他们已经从我的记忆中消失，我甚至认为：既然我不想他们，他们也不会想我。我在这种幻觉中得到了极大的宽慰，以致，只要我的处境、我柔弱的身体和生活条件许可，我就愿意成天沉溺于这种状态。我愈离群索居，便愈感到应当用某种东西来填补这个真空。我不愿意想象或回忆的事物已离我而去，取而代之的是尚未遭人践踏过的土地陈列在我眼前的大自然的产品。到荒无人烟之地去寻找新的植物，其乐趣远远胜过因摆脱了那些迫害我的人而得到的宽慰：到了人迹罕至之地，我就可以自由自在地呼吸，宛如到了一个可以躲开他们的仇恨的避难所。

我一生也不会忘记我有一天到陪审官克列克在罗贝拉山上的林场去采集标本的情形。我是单独一个人去的；我在崎岖不平的山坡上，从这座林子走到那座林子，从这块乱石嶙峋之地走到那块乱石嶙峋之地，最后走到一个那么僻静的去处，见到了我一生中从未见过的壮观景象：在一片黑松林中生长着许多高高的山毛榉，其中有几棵因枯死而倒在地上，横七竖八地堆成一个难以跨越的路障；从这阴森可怕的地方的几个空缺之处望过去，只见到一些凌空壁立的岩石和我只有趴在地上才敢俯览的悬崖。雕鸮、猫头鹰和白尾鹫不时从山中传来它们的叫声，多亏有几只常见的小鸟的鸣啭才缓和了这寂静的恐怖气氛。

在这里，我发现七叶石芹、小圆叶花、鸟窠花和几种翅果属植物及其他几种花草：我欣喜若狂了好长一段时间。这些景物给我的印象是如此的强烈，以致我不知不觉中竟忘记了我此行的目的是来采集标本和观察植物的。我坐在石松和苔藓上开始做起梦来，梦见我到了一个不为人知的地方，再也不会遭到任何人的迫害了。我在梦境中忽然产生了一种骄傲心；我把我自己和那些发现一个荒岛的大旅行家作了一番比较，怀着喜悦的心情对自己说：毫无疑问，我是第一个穿过崇山峻岭来到此地的人：我几乎把我自己看作是第二个哥伦布了。正当我沉浸在美妙的幻想时，我听见离我不远处有某种我所熟悉的卡嗒卡嗒声。我仔细一听：卡嗒声反复不停，而且越来越多。由于感到吃惊和好奇，我站起身来，通过一处树丛，往声音传来的方向一看，我发现：在离我刚才还以为是第一个来客的地方仅二三十步之远的峡谷里有一家制袜厂。

我很难描述我当时对这一发现所感到的既感动又矛盾的心情。我开头的第一个感觉是高兴，因为我刚才还以为此地只有我单独一个人，而现在却发现我身边有许多人。然而这一快乐的感觉转瞬之间就像闪电似地从我心中消失了，随之而来的是挥之不去的难过心情，感觉到在这深山老林的山洞中也难以逃脱那些迫害我的人的魔掌。我敢断定：在这家制袜厂里说不定就至少有两三个人参与了蒙莫兰牧师迫害我的阴谋，被这位牧师事先派在这里等我。不过，我很快就打消了这个想法，心中暗自好笑，感觉到我这种想法也未免太幼稚可笑了，何况事实上我过去也的确曾吃过这种想法的苦头。

不过，谁能料到在这山间的峡谷中会有一个制袜厂呢！？在世界上，只有瑞士人能把这蛮荒的大自然和人的工艺结合在一起。整个瑞士可以说是一个大城市；它那比巴黎圣安托万街还宽还长的街往往被几座山分成好几段，街的两旁都种有树木，街上零零星星的房屋之间还夹杂有英国式的花园。谈到这里，我又想起不久前迪佩鲁、德舍尼、庇里上校、克列克陪审官和我一起到沙斯龙山去采集标本的情形。我们站在山顶上可以一眼就看到七个湖；有人告诉我们说，在这山上只有一户人家；要是那人不说那家人是开书店的，而且在这一带很有名气，生意不错，我们怎么也猜不出来他是干这种职业的。我觉得，在这类事情中，只要举出一件为例，就比旅行家对瑞士的描写更能帮助我们了解这个国家。

另外还有一件类似的事情可以帮助我们了解这个与其他民族大不相同的瑞士人民。我在格勒诺布尔那段期间[【75】]，常常和圣波维埃律师到城外去采集植物标本；其实，他并不懂得也不怎么喜欢植物学，他之所以跟我一起去，是因为他自告奋勇当我的贴身保镖。有一天，我们沿着伊塞尔河走着走着便到了一块有许多刺柳树的地方；我发现树上的果子有些已经成熟。我出于好奇之心，想尝一尝它们的味道。我发现它们有一点可口的酸甜味，于是就大吃起来，而圣波维埃先生站在我身边，既不像我这样大吃果子，也不说一句话。这时，他的一个朋友突然出现，看见我在吃果子，便问我："喂！先生，你在干什么？你难道不知道这种果子是有毒的吗？"我一听这话便惊叫道："这种果子是有毒的！""是呀！"他继续说道："大家都知道，所以谁也不吃它。"我两只眼睛盯着圣波维埃先生问道："你为什么不告诉我？"他用很恭敬的语气回答道："唉！先生，我可不敢这么冒冒失失扫你的兴。"对于他这种多菲内省人特有的谦逊，我只好付之一笑，不再继续吃刺柳果了。我过去认为，现在依然认为，凡是吃起来可口的大自然的产品，都无害于身体，只要吃得不过多，就没有多大妨碍。不过，我承认，那天我吃了那种果子之后，的确有点儿担心我的健康，好在我没有害怕中毒的心情：我照样吃得很好，睡得很香，尽管头天吃了一二十个那种可怕的果子，第二天我仍然健健康康地按时起床；后来我听格勒诺布尔城里的人说，这种果子只要吃一点点，就会把人毒倒。这件事情，我感到是如此之有趣，以致我后来每一想起，便不禁对圣波维埃律师那种奇怪的谨慎态度感到好笑。

我每次去采集植物标本的经过，所有那些引起我注意的花草所在的地方的不同特点以及它们使我产生的想法和其间穿插的许多趣事：这一切，每当我一看到在那些地方采集的标本时，便油然出现在我心中。所有那些美丽的景色，那些森林和树丛，那些湖泊、悬崖和山峦：所有这些曾经深深打动我的心的东西，我是再也见不到了。不过，我虽然不能够再到那些风光明媚的地方去，但是，只要一打开我的标本册，我便兴高采烈，喜在心头。我所采集的一花一叶都足以使我回想起那些迷人的景致。对我来说，这些标本册就是我采集标本的逐日记录：它以新的魅力使我回味当时采集的情形；像幻灯机一样，以绚丽无比的色彩把它们重新呈现在我眼前。

正是这一切，使我迷恋于植物学。它使我的想象力又重新想起那些使它心驰神往的事物：草原、河川、山林、原野的寂静，尤其是我从这些事物中得到的心境的安宁，又不断重新出现在我的脑际。它使我忘记了人们对我的迫害、仇恨、轻蔑和侮辱；我以真诚的爱对他们，而他们对我却以怨报德，无所不用其极。现在，由于我专心从事植物的研究，我才又平平安安地重新生活在那些朴实和善良的人们中间。对植物进行研究，可以使我回想起我的青年时期，回想起我当年无忧无虑的快乐时光，使我再次享受到它们的乐趣，使我能在他人从未有过的悲惨命运中仍然生活得很幸福。

第八次散步

当我深入思考我的心灵在我一生经历的不同处境中的活动情况时，我极其吃惊地发现：在我的命运的种种变化和我对它使我遭受到的苦与乐的平素的感受之间，存在着极不一致的情形。我那几次名噪一时的短暂的走运时期，几乎没有给我留下什么值得永久铭记的美好回忆；反之，在我背时倒霉的苦难时期，我总感觉到心中充满了温馨和动人的甜蜜感情，给我心中的创伤抹上香膏，把痛苦变成了快乐的享受：只要一想到这一点，我就把我遭受到的种种磨难全都忘记了。我觉得，只要由于命运的捉弄而聚集在我心中的不愉快的感觉不散发到人类珍视的事物上，我在此生所享受到的甜蜜乐趣，便远远超过了我这几十年的希冀；如今的人们，就他们本身来说，他们已不配享受这种乐趣，尽管那些自以为幸福的人在一心追求。

当我周围的一切都处于正常状态时，当我对我周围的事物和我所生活的环境都感到满意时，我就把我深厚的爱心倾注在这环境之中。我外向的性格将把我心中的感情用之于其他的事物；当我不断被千百种我喜爱的事物和萦绕在我心中的依恋之情所吸引时，我可以说是忘记了我自身的存在，全神贯注于身外之物，在继续不断的心灵波动中，深深感到沧海桑田、人事变化的无常。这动荡不安的生活，既不

能使我得到内心的宁静，又不能与世人相安无事。尽管外表上看起来很幸福，但我没有任何一种思想活动能经受得起我内心反思的考验，可以使我从中得到快乐。无论是对别人还是对我自己，我都从来没有完全满意过。世事的纷扰使我感到茫然，孤独使我感到忧伤；我需要不断变换环境，然而换来换去，没有任何一个地方能使我心里踏实，感到安然。然而，值得庆幸的是，到处都有人欢迎我、接纳我和安慰我。人们都竞相为我效劳，我也经常找机会为他们效力；我既无恒产，又无地位和后台老板，更没有多大的才能和了不起的名声，但恰恰是因为如此，我反而享受到许多好处，所以我认为，没有哪一个阶层的哪一个人的命运比我的命运更令人羡慕。既然这样，我当初还需补充什么，才能生活得很幸福呢？这，我不知道，而我知道的是，我那时并不是一个幸福的人。

今天，还需要做点什么，才能使我成为世间最不幸的人呢？为了使我成为最不幸的人，有些人花了许多心思和力气，但都没有起到什么作用。哧！不是我自夸，尽管我处于这样可悲的境地，但我也不愿意和他们当中最幸福的人交换我的地位和我的命运；我固然是很穷，但我宁可依然故我，也不愿意为了家财万贯而成为他们那样的人。如今，我已败落到孑然一身，全靠自己的劳动谋生：我的力气是永远也用不完的；尽管我可以说是一贫如洗，尽管我的想象力已经枯竭，我的思想再也不能向我的心提供什么营养，但我完全能自给自足，不依靠任何人。不过，由于我各部分的器官已经衰败，严重影响了我的思维，使它一天比一天更加迟钝，再加上来自各方面的沉重压力，因此它已经没有精力像从前那样冲出束缚它的藩篱了。

厄运迫使我们不能不这样反思我们自己；也许正是要反躬自问，所以大多数人才感到不幸的命运是难以承受的。至于我这个只责怪自己过错的人，我不怨别的，只怨我自己软弱无能，因而得以自己安慰自己，因为，蓄意为恶之心，我是从来没有产生过的。

除非是傻子，否则怎么能面对我的处境而不觉察它已经按照他们[76]的心意变得十分可怕，怎么能不伤心绝望而一蹶不振呢？然而我绝不会这样；尽管我是一个易动感情的人，但我不会因此便如此消沉；我静静地观察它，而丝毫不受它的影响：我既不和他们斗争，也不折磨我自己；对他人无不望而生畏的这种境遇，我漠然视之，毫不理会。

我是怎么做到这一点的呢？当我第一次对他们早就策划而我毫无觉察的阴谋感到怀疑时，我并不是心平气和地对待的。对这一新的发现，我大吃一惊。他们卑鄙的手段和背叛友人的行径，一下子把我弄得手足无措。哪一个心地单纯的人会对这样一种痛苦早有思想准备呢？只有那些罪有应得的人才能预料及此。我掉进他们在我脚下挖掘的一个又一个的陷阱，因此，我对他们愤怒之极，鄙视之极，然而也把我自己搞得心乱如麻。我头脑昏沉，迷失了前进的方向；在他们使我陷入的可怕的黑暗中，我找不到一丝指引我的微光，抓不住任何一种可以支撑我的东西：我愈挣扎，便愈陷入绝境。

在这么可怕的处境中，怎么能生活得又快乐又心里很踏实呢？尽管我现在还依然处于这种境地，而且比以往陷得更深，但我还是安然无事，心中十分宁静。我感到好笑的是：那些迫害我的人没完没了地自寻烦恼，自找苦吃，而我却怡然自得，忙于种植花草，忙于精挑细选地整理我的标本和其他一些好玩的事情：我根本就没有时间去想他们。

这一转变是怎样产生的呢？当然是不知不觉地产生的。第一次遭到的打击是很可怕的。我自信我是值得人们敬重和爱戴的人，我得到了我应得的荣誉和赞扬，然而突然在转眼之间就被人们看作是世上从未有过的可怕的魔鬼。我发现整整一代人都迷惑于这种奇怪的论调；他们不向我作任何解释，还恬不知耻地乱说一气。我左思右想，怎么也搞不清楚这一突然的奇怪变化的原因。我拼命辩解，但反而愈辩解就愈使自己陷入难堪的境地。我想用强迫的手段逼那些迫害我的人向我说个明白，但他们三缄其口，置之不理。经过一段毫无成效的努力之后，我不得不停下来歇一口气，进行休整。我一直抱着这样的希望：心想，如此荒唐的偏见，如此愚蠢的胡言乱语，是不会赢得全人类的赞同的。总有一些有头脑的人不会轻信他们的谎言，总有一些公正的人对他们的这种伎俩和背叛行径嗤之以鼻。只要我去寻找，我也许终究能找到这样一个人：如果我终于找到了这样一个人，我就会把他们搞得哑口无言，狼狈不堪。然而，我枉自寻找了一阵，无论怎么找，也找不到这样一个人。所有的人都是他们的同伙，无一例外，而且一旦听信了他们的话，便死不回头，因此，我认为，在未揭穿这个谜以前，我也许早就被他们孤立和排斥我的手段折磨死了。

正是处在这么可怕的境地中，经过很长一段忧伤和苦闷的时期之后，我不仅没有产生似乎是不可避免的绝望情绪，反而重新恢复了我头脑的清醒、心灵的安宁和幸福的感觉，因为我生活中的每一天都使我愉快地回想起头一天的乐趣：我不希望别的，我希望每一个明天都是如此。

这前后判若两人的原因何在？只有一个原因，那就是：我学会了毫无怨言地忍受这必然的枷锁。正是由于我过去力图依靠的千百种事物都相继化为乌有，弄得我孤零零地孑然一身，我才重新恢复了我正常的状态。尽管我受到来自四面八方的压力，但我依然能保持平衡，因为我不依靠任何其他的东西，我只依靠我自己。

当我拍案而起，奋力与人们的种种议论进行抗争时，我依然是戴着他们给我的枷锁而不自知的。一个人总是想赢得他所喜欢的人的敬重的；我一向对人们抱有好感，或者，至少是对他们当中的有些人抱有好感，因此，他们对我的评论不能不引起我的注意。我经常发现，公众的舆论是公正的，不过我没有觉察到这种公正是偶然产生的结果，因为他们的看法是来自他们的激情或偏见，而他们的激情或偏见的本身，又是他们的看法的产物。因此，即使他们的看法是正确的，他们的正确看法也往往是立足于一个错误的原则上的，比如，他们在某件事情上表扬一个人的功绩，但他们的表扬不是出自公正的评价，而是为了装出一副没有片面性的样子，以便在别的事情上大肆攻击这同一个人。

经过长时间的毫无结果的探索之后，我才发现他们无一例外地个个都参与了这个只有地狱的魔鬼才能策划出来的极不公正的恶毒阴谋。自从我发现他们在对我的态度上既毫不讲道理又极不公正之后，再加上我看到疯狂的一代人全都盲目地跟着他们的领导人对一个从来没有对谁做过坏事，而且也不想做坏事的不幸的人狂吠不已，而且经过十年的寻找始终没有找到一个正直的人：经过这一切之后，我认为，现在是到了吹灭我手中的灯笼、大叫一声“世上再也没有公正的人”的时候了。现在，我发现我在这个世界上是孤单的；发现我同时代的人都是机器人，是需要外力的推动才能行动的；对于他们的行动，我只有按照机械运动的法则来计算。我一再推测他们心中的意图和感情，但始终没有找出任何一个我能理解的促使他们如此对我的原因。

就这样，我干脆把他们对我的看法束之高阁，不当一回事：因为在他们对我的看法中缺乏道德观念嘛。

在我们遭到的种种伤害中，我们偏重于它们的动机的时候多于它们造成的后果。从房上掉下来的一片瓦固然会使我们受很重的伤，但它不如一个存心使坏的人故意向我们投掷的一块石头更让我们心里难受。打人一拳有时候打不中，但存心使坏，却无有不达到目的的。在命运的打击中，肉体感到的痛苦是很少的；当不幸的人们不知道他们的痛苦是何人造成的时候，他们就抱怨他们的命运，说它是有意折磨他们。一个因输得精光而气恼的赌徒，尽管心里不痛快，却不知道应该对谁发泄，于是便以为是运气在故意跟他捣乱，把一肚子怨气全都发泄在这个他自己想象的敌人身上。而深明事理的人则认为他遭受的痛苦全都是盲目的必然性造成的，因此他不会没头没脑地大发脾气。尽管他痛苦时也叫喊，但他不会火冒三丈，见人就生气。他认为他遭受的痛苦只不过是肉体上的：他受到的打击虽然伤害了他的身体，但伤害不了他的心。

能做到这一步，虽然已经是很不错了，但这还不是问题的全部。如果到此就停了下来，那就是斩草而未除根。这个根，不在我们身外之物上：它在我们自身，因此，必须在我们自身下工夫，才能完全把它拔除。在我的头脑恢复清醒以后，感受最深的，就是这一点。我的理智让我看出了我对我遭遇的一切事情所做的解释，都是荒唐可笑的，因此，尽管他们干这些事情所采用的手段与经过的过程我还没有弄清楚，但对我来说，它们已无关紧要了。我应当把我的命运的坎坷看作是纯属必然的遭遇，因此，我无须去琢磨它们来自何方、抱有什么意图和由于什么心理上的原因。我只能屈服，用不着去推测其中的道理或进行什么抗争。我在这个世界上能做的事情只有一件，那就是，把我看作是一个纯粹被动的人：我切不可把我应当用来承受命运的力量用去与它作徒劳的抗争。我对我自己说的这些话，尽管我的理智和我的心已经赞同，但我仍然感到我心中还有许多牢骚。这牢骚从何而来？我努力寻找，终于发现它来自我孤芳自赏的自负心理：有了这种心理，我对他们固然感到愤慨，就是对我自己的理智也有些愤愤不平。

这一发现的取得，并不像人们想象的那样容易，因为一个无端遭受迫害的人，始终是把他小小的个人自尊自重的心理看作是对正义的

爱。这一真正的源泉一旦被我们找到，它就容易枯竭，或者，至少会改变它的流向。自尊自重之心，是有自豪感的人心理活动的最大动机，而富于幻想的自负心经过乔装打扮以后，便往往被人们看作是这种自尊心，但是，当伪装一被揭穿，自负之心无法躲藏的时候，它就没有什么可怕的了：我们虽然难以把它完全消除，但至少容易对它加以控制。

我向来就不自视甚高；然而，这种矫揉造作的表现，在我混迹上流社会的时候，也曾在我身上出现过；尤其在我成为作家以后，这种表现更是严重。我的自负之心也许不如别人强烈，但也是够大的了。好在我受到的惨痛教训很快就把它阻挡在第一道界线以内；它以对不公正之事表示反抗开始，而以对它们表示轻蔑而告终。我反躬自问，并切断了使自负之心愈来愈严重的外界联系，不和他人攀比，而只无愧于我自己就行了：我的自负心又重新变成了自爱心，又回到了自然的秩序，使我摆脱了舆论的枷锁。

从此以后，我又恢复了心灵的平静，甚至感到几乎达到了至福的境界。我们之所以无论处在什么地位都感到不平，正是由于我们的自负心在作怪。只要我们的自负之心一收敛，理性就会开始活动：它将安慰我们，使我们不至于对难以避免的不幸事件老是耿耿于怀。只要我们遇到的不幸事件不当场使我们感到痛苦，我们的理性就会使我们把它们淡忘于无形；因为，只要我们不把它们当一回事，就不会感到它们对我们的伤害有多么了不起：只要我们不去理会它们，它们的作用就等于零。只要我们把遭受的伤害仅仅看作是伤害而不去追问他人的动机，只要我们自尊自重而不去理会他人对自己的毁誉，则他人对我们的冒犯、报复、亏待、侮辱和不公平，就不会对我们产生什么影响了。不论他们怎么看待我，都不会改变我的为人；不论他们的权势有多大，也不论他们的阴谋是多么隐蔽，我都我行我素，不把他们放在心里。是的，他们对我玩弄的阴谋影响了我的处境；他们在他们与我之间设置的障碍，使我在年老体衰之时失去了生活来源和他人的援助。有了这种障碍，即使人们给予我金钱，那也无济于事，因为金钱不能代替我所需要的帮助。他们与我之间已再无往来，更不互相帮助和互相沟通了。我在他们中间是孤立的；我唯一的依靠是我自己，然而，就我的年龄与处境而言，这个依靠也是不大靠得住的。困难是很多的，好在自从我知道如何毫无怨言地忍受以后，它们对我就毫无影

响了。真正感到有所需求的时候是不多的。我们的需求之所以繁多，是由于我们过于远虑而胡思乱想造成的。正是由于人们没完没了地想得太多，所以才感到自己不幸。至于我，我从来不为明天如何而着急，只要我今天平平安安不受苦就行了。我从来不为我想象中的苦难而忧虑；只有我当前遭受到的痛苦才能影响我的心情，但是，真正能影响我心情的事情是不多的。现在，我孑然一身，行将死于贫穷和饥寒而无人过问，但是，如果我自己不把这一切当一回事，如果我也像别人那样对我的命运如何毫不在意，这一切，又有什么大了不起呢？尤其是到了我这样早已把生老病死、富贵贫贱和荣辱兴衰完全看透的年纪，这一切，还能对我起什么作用？其他的老年人无不忧心忡忡，愁眉不展，而我却什么也不担心；不管发生了什么事，我都漠然视之。这种漠然视之的态度，不来源于我的聪慧，而是我的敌人造成的。我把这一好处看作是对他们给我造成的伤害的一种补偿：只要我对他们给我造成的厄运等闲视之，毫不在乎，则他们给我带来的好处，便反而多于他们给我造成的伤害。若不是和厄运有过一番较量，我总是怕它，而一旦我降服了它，我就对它不再畏惧了。

这种心态，使我走出了我一生中所遇到的各种逆境，顺着我天生的大大咧咧、一切听其自然的秉性行事，从而使我生活得几乎同我走运之时同样充实。只有在看到曾经使我痛苦的事物时，我才有短暂的不安，除此以外，我的天性要干什么，我就干什么。我的心充满了它生来就适合的感情，我要和我想象中的人一起分享，因为，正是他们使我产生了这种感情，所以他们也将像真实存在的人那样，和我一起共同享受。尽管他们是我想象中的人，但我觉得他们的确是存在的；我既不怕他们背叛我，也不怕他们抛弃我。我的痛苦存在一天，他们也存在一天，只要他们能使我忘记我的痛苦就行了。

这一切，使我又回到了我生来就应当享受的幸福生活之中。在我一生中，有四分之三的时间都是这样度过的：或者，做有教育意义的甚至是我非常喜欢做的有趣的事情；或者和我按照我的心意想象出来的孩子们在一起，分享他们的童趣；或者我单独一个人自得其乐，享受我认为我应当享受的幸福。在这样的生活中，一切都听从自爱心的支配，而不听从自负之心的指挥。这样，我在他们当中就再也不可怜巴巴的受他们虚情假意的愚弄和花言巧语的欺骗，更不会受他们险恶用心的毒害。当然，不论我怎么注意，自负之心还是要产生它的影响

的。当我透过他们拙劣的伪装看出了他们的仇恨和敌意而感到心碎时，又加上被当作是这么一个傻子，因而在心碎之外又增加一分幼稚的气恼：这幼稚的气恼便是愚蠢的自负之心的产物；尽管我知道它是愚蠢的，但无法加以克服。为了和人们向我投来的侮辱和嘲笑的目光相抗衡，我所做的努力是巨大的：我曾成百次故意漫步在公共场所和人潮拥挤的街区，唯一的目的就是在锻炼自己要经受得起那些冷嘲热讽的考验。但是，我不仅没有达到目的，没有取得什么效果，反而被我这一番白费劲的努力弄得与从前一样容易激动、伤心和愤怒。

不论做什么事情，我这个人都容易受我的感官的支配，使我难以抵抗它们对我的影响。任何一件事物一旦对我的感官产生了作用，就会不断影响我的心。不过，这种转瞬即逝的短暂感受，是只有在引起这种感受的事物存在的时候才会产生。一个怒气冲冲的人出现在我面前，当然会使我受到强烈的震动；但是，只要他一走开，这种感觉就消失了：我不看见他，我就不再去想他；我既不考虑他将对我怎么样，也不考虑我该怎样对他。凡是我目前没有感觉到的痛苦，都不可能以任何方式影响我；任何一个迫害我的人，只要我没有看见他，他在我心中就等于零。我已觉察到我这种想法会使那些迫害我的人得到许多好处。让他们想怎么支配我的命运，就怎么支配吧。我宁可不加抵抗地让他们折磨我，也不愿意为了不受他们的打击而让他们在我心中占一席之地。

我的感官对我的心所产生的这种作用，是造成我一生苦难的唯一原因。在我不见任何人的日子里，我就不会考虑我的命运的结局，我就不去想它，也不感觉到什么痛苦；我不分心，不遇到什么麻烦，因此我感到非常快乐，十分满意。不过，我还是很难逃脱某些明显的故意刺激：即使我尽量克制，但是，只要看见一道恶毒的目光，听到一句风言风语的话，遇见一个心存恶意的人，还是会使我激动不已的。在这种情况下，我唯一能采取的办法是：赶快把它忘掉，赶快逃走。我心中不快的感觉将随着引起这种感觉的事物的消失而消失。只要是我单独一个人，我便立刻恢复了心灵的宁静。如果说还有什么事情使我不安的话，那就是害怕在我经过的路上又遇见什么令人难过的事情。我感到为难的，就是这一点，然而，恰恰是这一点严重影响了我快乐的心情。我住在巴黎市中心；我一出家门就巴不得身处乡村和僻静之地，然而我要走那么远的路才能舒舒服服地呼吸新鲜空气，因

此，可想而知，我在路上必然会遇见许许多多令人不痛快的事情：在找到我所寻求的掩蔽所之前，有半天时间就是在这种难过的心情中过去了。如果我能平平安安地走完到城外去的这段路，那就是万幸了。在逃脱了那帮坏人的跟踪之后，我心里的感受真是痛快极了：我一到了绿树成荫的地方，就感到仿佛是进入了人间天堂，一下子就觉得我是人类当中最幸福的人。

我记得很清楚，在我短暂的得意时期，今天使我感到如此美妙的孤身一人的散步，在当时却使我觉得索然无味，十分无聊。那时，我住在一位友人的乡村别墅里，在我需要到户外活动和呼吸新鲜空气时，我往往是像小偷似地、一个人悄悄出去，到公园和田间散步，从未领略过今天这样沁人心脾的宁静。我那时候满脑子都是在沙龙里产生的幻想，搅得我心里不得安宁；虚妄的自负之心和上流社会的喧嚣紧紧地跟随着我，使出现在我眼前的小树林的清新变成一片萧索的景象，扰乱了我隐遁生活中的安宁。尽管我逃进了树林深处，也是枉然；到处都有一群不速之客来纠缠我，使我无法接近大自然。只是后来在完全摆脱了试图在上流社会中厮混的欲望和他们令我生厌的频频纠缠之后，我才又享受到大自然的美。

由于我认识到：要想控制这不由自主的天性的冲动是不可能的，我便不再花力气去阻遏它们。每受到一次他们对我的伤害，我便让我的血液沸腾，怒形于色：我听其自然，让这种非我的力量所能阻止和延缓的冲动完全爆发出来；我只是尽可能不让它们继续发展，以免产生什么不良的后果。愤怒的目光、恼恨的脸色、四肢的颤抖和心跳气喘，这一切都只不过是生理冲动的现象，而不是理性推理的结果。听其自然，让天性冲动之后，我们是可以恢复头脑的清醒，自己控制自己的情绪的。我曾经花许多时间，试图朝这个方面努力，但都没有成功，只是到了现在，才稍见成效。我再也不白费力气去抵抗，我等待着克服它们的时机的到来；那时候，让我的理性发挥作用，因为，它是只有在能为人听从的时候才说话的。唉，我怎么能这样说呢！？等我的理性发话？如果我把这一胜利算作是它的功劳，那就大错特错了，因为它不曾发挥过什么作用嘛。实际上，这一切都来自于我变化不定的性情：稍有什么风吹草动，它就心绪不宁，激动不已；等风一吹过，它又恢复了平静。使我火冒三丈，心乱如麻的，是我易冲动的性情；而使我不闻不问，心静如水的，是我一贯疏懒的性情。我行事

完全听从一时的冲动的驱使；任何一种冲动都会引起我强烈而短暂的反应：冲动一停止，我的反应也随之停止；无论何种感受，都不会在我心中永久停留。无论命运怎么变化，也不论人们玩弄什么阴谋，对于这样一种性情的人都是起不到多大作用的。如果想使我痛苦的心情持续长久，就必须时时改变它使我产生的感受：只要这当中一有间断，无论间断的时间是多么短暂，它都足以使我恢复头脑的清醒。只要他们能影响我的感官，我就会成为他们所希望的那种人；反之，只要他们对我的感官稍有瞬间的松弛，我就又重新恢复大自然所希望的那个样子：这才是我永恒不变的常态；无论人们对我做些什么，也不论命运如何变化，我都能享受到我生来就应当享受的幸福。这种状态，我已经在另一篇记述我散步的情形的文字【77】中描写过了；对我来说，这种状态是如此之适合我的心意，以致使我别无所求，只希望它能永久持续，不要受任何事物的干扰。人们过去对我造成的伤害，对我是不会产生什么重大的影响的，然而，对于他们今后可能对我造成的伤害，我还是很担忧的。不过，可以肯定的是，他们今后再也没有什么新的手段可以长期影响我的心情了。对于他们布置的圈套，我心中暗自好笑；我自得其乐，根本就不理睬他们。【78】

第九次散步

幸福是一种永恒的状态；世上之呈现这种状态，看来，似乎不是为人类而安排的。在这个世界上，一切都在持续不断地运动，是不允许任何事物保持一个固定的形态的。我们周围的一切都在变化。我们自己也在变化。谁也不敢保证他明天还依然喜欢他今天喜欢的东西。所以，我们为今生制定幸福计划，那是白制定的。我们要尽情享受心灵的满足；我们要当心，切莫由于我们的过错，放走了这种满足而不享受。我们不可做什么计划想把它拴住，因为这种计划纯粹是一厢情愿的。幸福的人，我见得不多，也可能一个也没有见到过。不过，我

倒是常常见到一些心满意足的人。在所有一切打动我心的事情中，这是最使我满意的事情。

我认为，这是感知力对我内心的情感自然产生的结果。幸福没有挂在外部的标志，要认识它，就需要仔细观察幸福的人的心。一个人的心满意足的心情，是可以从他的眼神、举止、声调和步态上看出来的，似乎是能够传递给看到这些表情的人的。还有什么享受比观看一个国家的人民欢度节日的情景更令人陶醉的呢？人们喜气洋洋地沉浸在快乐的气氛里，尽管这快乐的心情转瞬就消逝在生活的迷雾中。

三天前，P先生[79]来看我。他特别热心，硬要把达朗贝尔先生为热奥芙兰夫人写的悼词念给我听。还未开念，P先生就放声大笑，对悼词中的可笑的新词儿和风趣的句子笑了好长一阵时间。接着，他开始朗读，边读边笑。我一本正经地听，想用这种表情使他恢复镇静。他见我始终不跟他一起笑，只好收住了笑声。悼词中文字最长和用词最雕琢的段落，是讲热奥芙兰夫人如何喜欢看孩子们玩和如何与孩子们谈话。悼词的作者说得不错，他说这种心情是天性善良的明证。但他并没有到此为止。他硬说所有一切不这样喜欢孩子的人的天性都是坏的，说这种人的心眼儿是坏的，甚至公然说：如果人们去问那些被处以绞刑或车裂刑的人，问他们爱不爱孩子，他们个个都将回答说他们从来没有爱过孩子。这么武断的说法出现在悼词里，其用意就很奇怪了。就假定他的话全对，那也不应当在这种场合说，这岂不是在用犯人和坏人的形象来糟践他们对一个可敬的妇女的悼词吗？我当然一听就明白作者采用这种卑鄙的指桑骂槐的手法的动机的。因此，等P先生一念完，把悼词中我觉得写得好的地方打上记号以后，我说：作者在写这篇东西的时候，他心中的友谊是不如仇恨多的。

第二天，尽管天气冷，但相当晴朗。我出门去散步，一直走到军官学校，打算在那里采集长得正茂盛的苔藓。我一边走一边回忆P先生昨天的来访和达朗贝尔写的悼词。我认为，文中东拉西扯地硬插进这么一段文字，不是没有目的的。过去，他们是什么都不告诉我的，而现在假惺惺地特意把那篇东西送给我，单单从这一点就可看出他们是什么目的了。我把我的孩子都送进了育婴堂，这就足以让他们把我看作是一个天性败坏的父亲。他们抓住此事大作文章，一步一步地引申，最后的结论显而易见是说我憎恨孩子。按照这个线索去分析，我总算逐渐明白了他们的目的。我真佩服人类竟有这么大的颠倒黑白的

本领。我从不相信有任何人比我更爱看孩子们在一起嬉戏玩耍了，我常常在街上或散步途中停下来看他们淘气和做小游戏，我的兴趣之浓，是无人可及的。就在P先生来访那一天，在他到我家之前一小时，就有两个小男孩来看我。他们是我的房东苏士瓦的孩子，大的大约有七岁。他们非常亲热地拥抱我，我也很高兴地亲他们。尽管我们之间的年龄相差很多，但从他们的表情就可看出，他们是真的喜欢和我一起玩的；我看到他们不讨厌我这张老脸，我心里也是乐开了花的。小的那个似乎还想到我这里来玩，这一下，简直把我乐得比他们更像小孩子了。我特别喜欢这个孩子，我看见他们离去，心中是那么地舍不得，就好像他们是我的亲儿子似的。

我非常清楚，对我把我的孩子送进育婴堂一事的谴责：只要稍微笔锋一转，就能轻而易举地把我斥责为一个没有亲情的父亲，说我是一个恨孩子的人。然而，事实是，我之所以决定把他们送进育婴堂，完全是由于我担心比育婴堂还糟糕一千倍，而且用任何其他办法都不能阻止的不可避免的命运会降临到他们头上。对于他们将来会变成什么样的人，如果我采取漠不关心的态度和不亲自抚养的话，那么，从我当时的处境来看，我就得把他们交给他们的母亲去抚养，她就会把他们宠坏的，由她娘家的人带，会把他们变成大坏蛋的。一想到这里，我现在还不寒而栗。如果把穆罕默德让赛义德【80】去干的事和人们可能让我的孩子们去干的事相比，那真算不得什么，对我就更不该那么苛求了。从人们后来在这件事情上为我设下的陷阱就可看出，他们的计划是早就想好了的。老实说，我当时一点也没有料到他们会对我搞那么恶毒的阴谋。当时我只知道，对我的孩子们来说，育婴堂的教育反倒是害处最少的，所以我就把他们送到育婴堂去了。如果再出现这种事情的话，我也会毫不犹豫，照样这样办的。没有任何一个当父亲的人是比我更心疼孩子的，这一点，我自己心里有数，因此，只要这样处置能稍补我未尽天职之咎，我就一定这样做的。

如果说我对人的心灵的了解有某种程度的进步的话，这进一步的了解，应当归功于我在观看和研究孩子们玩耍时的快乐心情。然而，同是这种心情，在我的青年时期却有碍于我的研究，因为我和孩子们玩得那么痛快，那么开心，以致使我忘记去研究他们了。到我年老的时候，我发观，我满是皱纹的脸让他们看见会感到不愉快，所以我就不再去非要他们和我一起玩不可了。我宁可不享受此种乐趣，也不去

打扰他们的欢乐，我只在一旁观看他们玩游戏和做点儿淘气的事情就满足了。我发现，我在观察他们玩耍时，我的心灵在研究天性的原始的和真正的运动方面所取得的知识，就足以弥补我的损失。恰恰是对于人的天性，我们所有的学者都是一无所知的。我在我的几部著作中对我在这方面的研究是讲得那么详细，哪能说我在观察孩子时我的心情不快乐呢？如果有人说《爱洛伊丝》[81]和《爱弥儿》是一个不喜欢孩子的人写的，那肯定是无人相信的。

我既缺乏机智，也缺乏口才。自从我倒霉以后，我的舌头就更是愈来愈笨了，头脑也愈来愈迟钝了。在情况需要的时候，我总想不起什么好招，说不出什么恰当的话。然而，再也没有什么事情比对孩子们说话更需要斟酌词句和挑选说法的了。更使我诚惶诚恐的是，听我讲话的人是那么的专心；他们对出自一个专门为儿童写过书的人之口的话，是那么的相信和那么的重视，以致在他们心目中把这个人对他们讲的话全都看作是上帝的神谕。我这种极其尴尬和无能的心情，真使我伤透了脑筋。我觉得，说不定面对亚洲的一位国君，也比面对一个非要我与之唧唧喳喳闲聊不可的娃娃还自在得多。

我还有另外一个难处，使我目前更需要远离孩子们。自从我遭遇不幸以后，尽管我看见他们时我心中还依然是那么高兴，但我和他们再也不那么亲昵了。孩子们是不喜欢老年人的，他们认为身体衰败的样子是很难看的。我看见他们讨厌我的样子，我心里就难过；我宁可不去爱抚他们，也不愿意让他们感到为难或厌烦。这种想法，只有真正有爱心的人才有，而我们的那些男博士和女博士是一个也没有的。热奥芙兰夫人就不在乎孩子们是否愿意和她在一起，只要她愿意和他们在一起就行了。对我来说，这种乐趣比没有还糟糕，因为，只要孩子们不和我一起分享，这种乐趣就会产生相反的作用。就我的境况和年龄来说，我再也没有机会看到一个儿童小小的心和我的心一起欢乐了。如果这种机会还有的话，这愈来愈少有的乐趣，将使我感到比以往更加欢乐。那天上午，我高高兴兴地抚摸苏士瓦的两个小男孩时，就有这种感受，推究其原因，不是由于那个领他们来的保姆没有让我十分为难，也不是由于我没有感到必须当着她的面和孩子们聊天，而是由于那两个孩子在我这里一直是那么的欢欢喜喜，对我没有露出半点不高兴和讨厌我的样子。

唉！如果我还有机会享受来自一颗心的爱，哪怕是一个穿开裆裤的儿童的心的爱；如果我还能像以前那样常常看到一个人的眼睛流露出与我同在一起的（或至少是由我引起的）快乐与满意，那么，这短暂而甜蜜的快乐和满意将减轻我心中多少忧伤和痛苦？唉！我也就用不着到动物中间去寻找我今后在人类当中再也见不到的亲善的目光了。这一点，我根据为数虽少但在我记忆中很珍贵的事例就可看出来。我现在就举一个例子；这个例子，要是谈别的事情，我也许会想不起来的。它在我心中留下的印象，正好可用来衬托我的苦难。两年前，我有一次到"新法西咖啡馆"附近去散步。我走了很远很远，然后往左拐，想绕着蒙马特山转一圈。于是我穿过克里尼扬古村。我心不在焉地一边走一边沉思，没有注意我周围的情形。突然，我觉得有人抱着我的两个膝盖。我定睛一看，原来是一个年仅五六岁的小孩。他使劲抱住我的膝盖，两只眼睛望着我；他的目光之亲切，简直是深深打动了我的心，我不禁自言自语地说：要是我亲生的孩子这样看我就好了。我把那个孩子抱在怀里，我心里快活极了，接连把他亲吻了好几下，然后，我把他放下，继续往前走。我一边走一边觉得我似乎有什么事情还没有做。一想到这一点，我便往回走。我后悔不该那么匆匆忙忙就离开了那个孩子，我觉得在他那原因不明的动作中似乎有一种不可忽视的愿望。于是，我按原路往回跑，跑到那个孩子跟前，再次抱起他。此时，正好有一个小贩从那里经过，我便给小孩几个铜子，让他去买几块夹肉面包，接着，我想方设法逗他说话。我问他的父亲在哪里，他用手指着一个正在箍桶的人。当我正要放下孩子，去和那个桶匠谈话时，我发现一个面貌难看的人抢步走到我的前面，看来他是人们派来跟踪我的密探之一。当那个人对着孩子的耳朵说话时，我发现那个桶匠的目光死死地盯着我，眼睛里没有一点儿友好的表示。这一下，我的心立刻紧张起来，赶快离开那个桶匠和他的儿子。我走得比我回来时的速度快得多。我的心情全变了，慌慌张张，心里很不好受。

此后，这种感觉又常常在我心中重复出现。我又到克里尼扬古去过几次，想再见到那个小孩，但始终没有见到，没有见到他，也没有见到他的父亲，因此，那次见面和其他偶尔打动我心的事情一样，只给我留下一个既高兴又难过的回忆。

凡事皆有所失必有所得。虽说我的欢乐是很少的和短暂的，但只要欢乐到来了，我就尽情享受，而且享受得非常亲切和非常甜蜜。我经常把它们加以回味，也就是说，把我心中的记忆加以反刍，细细咀嚼。不论它们是多么稀少，只要它们是纯洁的，没有掺杂其他的东西，我就觉得比我在诸事顺遂命运亨通时候享受的欢乐更甘美。一个人在极度穷困时，只要稍为有一点儿钱就满足了：一个叫花子只要得到一个大铜子儿，他高兴的劲儿远远胜过一个富翁得到一袋子黄金。人们也许认为，我把那次在慌慌张张生怕人家跟踪的情况下得到的一点点儿欢乐还记在心里，是很可笑的。类似的事情在四五年前又遇到过一次，每一回忆，无不十分高兴，感到自己从中得到了极大的裨益。

有一个星期天，我和我的妻子到马约门去吃饭，吃完饭后，我们穿过布洛涅森林，一直走到穆耶特，我们坐在一块有树荫的草地上，打算等太阳下去后，从帕西街慢慢走回家。这时，有二十多个小女孩子，由一个修女模样的人领着走过来，有的坐下，有的就在离我们相当近的地方玩耍。正在她们玩的时候，一个沿街叫卖蛋糕的人手里拿着小鼓和一个转盘【82】经过这里。我看见女孩子们眼睛都直盯盯地瞧着蛋糕；其中两三个女孩子好像身上带有几文钱，她们要求领队的人允许她们去玩转盘。在那个领队的人犹豫不决并和女孩子们嚷嚷的时候，我把卖蛋糕的人叫过来，我对他说："你让这些女孩子每人玩一次，钱由我付"。我这句话马上在女孩子中传开了。单单看她们的高兴的样子，就是把我钱包里的钱都花光了也值得。

我看见她们争先恐后，秩序有点乱，便征得带队人的同意，让女孩子们排好队站在一边，然后从另一边一个接一个地去玩，一直玩到最后一个人。我不想让谁转到最大的数字，但要保证每个人至少要得一个蛋糕，不让任何一个女孩子空着手回来，不让任何一个人不高兴。为了使大家都玩得很高兴，我悄悄让那个卖蛋糕的人改变平常的做法，把转盘上的机关的窍门往相反的方向挪一下，尽量让女孩子们转到大数字，多得蛋糕，全部由我付钱。用这个办法，尽管每个女孩子都只玩一次，但总共得了一百来个蛋糕，分给大家。这条规则，我执行得很严格，一点也不通融，既不多让谁玩，也不偏袒任何人，以免引起大家的不满。我的妻子还暗示那些手气好的女孩子告诉她们的

伙伴如何转动转盘，用这个办法使大家得的蛋糕都差不多，最后是大家都皆大欢喜。

我也请那位修女玩。我担心她不愿意接受，但她高高兴兴地接受了，并毫不客气地把她得到的蛋糕拿走了。我对她说了许多感谢的话，我认为用这种办法表示礼貌是很好的，比装腔作势的虚假的礼貌好得多。在玩的过程中，也发生了一些争执，要我来做裁判。女孩子们一个接一个地来诉说她们的委屈，这就使我有机会仔细端详她们：尽管她们没有一个说得上美，但有几个女孩子的举止之文雅，倒真使人忘记了她们的丑。

我们最后分手的时候，大家都很高兴。那天下午的事，是我一生中回忆起来最为满意的事情之一。大家兴高采烈地玩了一下午，所花的钱不多，不会把我搞穷，顶多只花了三十个苏。像这样令人高兴的事，你就是花一百个埃居也是买不到的。真正的快乐，是不能以花钱的多少来衡量的。这话真是说得一点也不错。用小铜币换来的欢乐，的确是比用金路易买来的欢乐够味得多。后来，我又按照那天下午的钟点到那个地方去了好几次，希望能再次见到那一群小女孩，可是我没有见到。

此事使我想起另外一件性质相同的有趣的事。不过，这件事情使我感到的快乐不如前几件事情多。在我和富人与文人厮混的倒霉的日子里，我有时候也不得不和他们玩一些毫无意义的消遣事儿。在舍弗雷特，我在城堡主人家里过节【83】，许多人欢聚，共庆节日。有各种各样好玩的东西和好玩的事情：游戏、演节目、放烟火，吃的喝的应有尽有，玩得大家连歇口气的工夫都没有；其实大家晕头转向，是在瞎闹一气，而不是在娱乐。宴会结束后，大家都到大道上去呼吸新鲜空气。路边上有一个集市，人们在跳舞，先生们放下架子，和女农民跳，可是夫人小姐们却硬要保持她们的身份，不和男农民跳。集市边上有一个卖香草面包的小贩；我们的同伴中，有一个年轻人想出了一个馊主意，他买了好些面包，一个接一个地向人群中间抛去，看见那些乡下人争先恐后去抢面包，你争我夺，闹得人仰马翻，真是好玩极了。于是，大家都学那个年轻人的样子，买面包来向人群中乱抛乱扔。面包扔到东，男孩子和女孩子就一窝蜂地跑到东；面包扔到西，他们就跑到西，吵吵闹闹，乱成一锅粥。这样玩法，好像使大家都挺开心。尽管我心里没有别人那样开心，但我爱面子，怕人家说我不会

玩，因此，也跟大家一样，买面包来乱扔一气。但转眼之间我就觉得不应当这样花钱去买乐，把人家搞得精疲力尽。于是，我离开同伴，独自一人到集市上去转游。集市上的东西，种类繁多，我看了好久也没有看完，我看得很高兴。我看见有五六个萨瓦人围着一个小姑娘；小姑娘的货摊上还剩下十几个干瘪瘪的苹果，想赶快卖完就算了。那几个萨瓦人也想一起都买下，可是他们几个人身上一共只有两三个里亚尔，不够买苹果用。此时此刻，这个货摊，对他们来说，就是赫斯珀里得斯的果园[【84】]，那个小姑娘就是看守果园的龙。这个像喜剧似的场面，我看了很久，最后，我决定由我来收场：我把钱付给小姑娘，并让她把苹果分给那几个年轻人。这时，我真正看到了一幕能打动人心的最好看的戏，它把快乐和青年人的天真结合在一起了。集市上的人看了也很高兴；而我，只花了那么一点儿钱就买到了这份快乐的我，比他们更高兴，因为这幕戏是由我导演的。

把这次玩的情况和我前面讲的几次情况一加比较，我很满意地感觉到：键康的娱乐和天然的乐趣，与用大把大把金钱换来的乐趣，大有差别。后者是在拿别人开心，看不起别人，是排斥他人而自己独自享受的快乐。因为，看到一群生活穷困的人为了争夺几块已经被人踩碎、沾满了尘土的香草面包，竟你推我搡，乱成一团，这算哪一门乐趣呢？

当我对我在各种情况下领略到的快乐进行思考时，我发现，这种快乐的产生，来源于自己所做的善行少，而更多的是因为我看到了许多高高兴兴的面孔。对我来说，这种状态有一股魅力。不过，尽管这种魅力深入了我的心，但在我看来，它似乎唯一无二地是来自于感官的感受；如果我感觉不到令人满足的欢乐感，我认为，我对欢乐的享受就不完全。在我看来，娱乐之事是无私的，我本人是否参与其事，没多大关系。在人民大众过节时，哪里有欢乐的面孔可看，我就到哪里去。然而，这种情况在法国往往看不到。自以为很快乐的法国人，在玩的时候很少有这种快乐的表情。从前，我常到城郊的小酒馆去看那些普通老百姓跳舞。他们的舞跳得死气沉沉，十分单调；姿势也很呆板，显得很笨。我走出酒馆的时候，不但不快乐，反而感到很不舒服。然而在日内瓦，在瑞士，跳舞的人笑声始终不断，甚至笑得前俯后仰，好像发了疯，一切都像过节那样满意，那样快乐，既看不到忧郁的面孔，也看不到奢侈豪华的排场，大家的心里都充满了幸福、团

结与祥和的感情。在天真无邪的欢乐中，素不相识的人也互相攀谈、互相拥抱、互相邀请一起去参加节日音乐会。至于我本人，为了领略节日的快乐，我倒不必去和他们一起跳舞或听音乐，我只须看他们玩就行了；我在旁边看，也分享到了他们的快乐。在那么多笑容满面的人中，我敢肯定：没有一个人的心比我的心更高兴。

上面讲的，尽管只是感官感觉的快乐，但它当然也包含有道德的因素在内。以我为例，就可以说明这一点：如果我发现满脸笑容的人是坏人时，我就明白，他们的笑容是表明他们的坏心得到了满足，因此，我看了非但不快乐，反而不高兴，感到难过和厌恶。只有天真无邪的快乐，才是唯一能打动我心的快乐，而折磨他人或拿他人开心的快乐，我对之是十分厌恶和痛心的，即使事情与我毫无关系，我也恨之入骨，因为这种快乐的出发点，与前一种快乐的出发点截然不同；尽管两者同样是快乐，但它们对别人和对我的内心产生的影响是完全两样的。

我对他人的痛苦和忧愁的感受是如此之敏锐，以至一见到这种情形，就不能不感同身受，心情之激动，非言语所能形容。我的想象力使我把自己想象成为那个受痛苦的人，而且，我难过的程度往往还超过他本人。一看到他人不满意的表情，我就受不了，尤其是当我感觉到他人不满之事与我有关时，我就更难受了。从前，我曾糊里糊涂地到有钱人家去串门。这些富人家中的仆人总要让我为他们主人对我的款待付出高昂的代价，因为，他们虽在侍候我，但又做出不愿意的样子。看见他们满腹牢骚愁眉苦脸的样子，我只好赏他们几个埃居；前前后后我一共赏了他们多少钱，连我自己也说不清。对于敏感的事情，我极易冲动；尤其是对于欢乐或痛苦，对于善意或恶意，更易冲动。我被这些形之于外的现象左右得无法可施的时候，就只好逃之夭夭。一个陌生人只要做一个表情、一个姿势或使一个眼色，就足以扰乱我快乐的情绪或安慰我的痛苦。只有在我单独一人的时候，我才属于我。除此以外，我就会被我周围的人随便愚弄，被他们玩弄于股掌之中。

从前，我在这个世界上活得很快活，我在人们的眼睛中看到的全是善意，最坏也只不过是不认识我的人不理睬我而已。可是如今，人们既不惜力气硬要把我的脸指给大家看，又不怕花工夫硬要给我的天性披上伪装。我一走到街上，看到的尽是些令人心酸的事情，因此，

我只好赶快跑到乡下。我一看到碧绿的田野，我就大口大口地呼吸新鲜空气。所以，如果说我爱孤独的话，这有什么奇怪的呢？我在人们的面孔上看到的全是敌意，而大自然对我却始终是笑脸相迎。

不过，我还是得承认，和人们一起生活是有乐趣的，只要我的脸不被他们认出来。然而，这一点点乐趣，人们也是很少让我享受的。几年以前，我喜欢到乡村去，看农夫们一早起来修理农具，看农妇们和她们的孩子一起在家门口玩。这种情景，有一种我难以描述的打动我的心的力量。我有时候伫立观看那些忠厚的人们做这种活儿，不由得感动得叹息，但我自己也不知道为什么要叹息。我不知道他们是不是看出我对这种事情感兴趣，也不知道他们是不是愿意让我看。不过，在我经过他们面前时，我一看到他们的脸色有变，看到他们注视我的神情，我就明白他们是在想办法要把我这个来意不明的人赶走。这种事情，我在巴黎残废军人院还遇见过一次，而且对方表现的不悦之色更为明显。这座宏伟的建筑物，我一直非常喜欢；我每次看见那些善良的老军人，心情都非常激动，对他们表示敬意，认为他们个个都可以像斯巴达的老军人那样说：

> 想当年我们是何等的
> 　　年轻、英勇和无所畏惧[【85】]。

我喜欢在陆军士官学校[【86】]周围散步；当我在那里碰到那些还依然遵守军人礼节的老军人时，心里非常高兴。他们路过我身旁时，都向我行礼。他们对我行一次礼，我心里就向他们回一百次礼。我心里非常希望能常常见到他们。由于我从不隐瞒我心中的感受，所以我经常和人家谈到这些年老的军人，谈到他们使我深受感动的行礼的样子。可是，好景不常；不久以后，我发现他们不再把我当生人看待了，或者说得更确切一点，我成了他们不认识的人了，因为他们看到我的时候，他们的眼神和其他人的眼神完全一样，再也不行礼，再也不打招呼了，完全是一副拒人于千里之外的样子，目露凶光，再也不像原先那样彬彬有礼了。军人的坦率不允许他们像别人那样表面上笑骨子里却恨，表面上尊敬暗中却整你，因此，他们就公开对我表示粗暴的憎恨。我感到最难办的是：我要如何才能判断出哪些人对我的成见最少，对我不那么掩饰他们的愤怒。

自此以后，我在残废军人院附近散步的兴趣就不如从前浓了。不过，由于我的感情不取决于他们对我的感情，因此，我见到那些曾经为保卫祖国立过战功的老军人，仍依然对他们表示敬意，心中照样很快乐。当然，看见他们竟那么恶劣地回报我对他们的尊敬，心里还是十分难过的。我有一次偶然碰见一个老军人，他也许还未受过他人的教唆，或者是不认识我是谁，因此，不但对我没有厌恶的表情，并且还诚诚恳恳地对我打招呼。单单这一个人的这一点表示，就足以抵消别人对我的可憎的态度了。当时，我把别的人都忘记了，一心专注于这个老军人，我觉得，他的心灵和我的心灵一样，是不让仇恨的种子进入其中的。去年，我有一次乘渡船到天鹅岛去散步，又碰上过这类令人兴奋的事。有一个可怜的老军人在船上等人一起乘船过渡。我上船后就让船夫开船。那时正是涨水季节，过河的时间要长一些，可我不敢找那个老军人谈话，怕像以往那样遭到粗暴的对待和拒绝。不过，他诚恳的态度使我放下了心，开始和他攀谈。我觉得他是一个有感情和道德的人。他谈话的声调之和蔼和直率使我吃惊，感到很好听。我很少见到过有人这样喜欢我。当我得知他是刚从外省来到这里的时候，才恍然明白他为什么对我那么好。我知道人们尚未告诉他我是谁，还没有教唆他。我便利用他还不知道我姓什么名叫什么的机会和他谈了一会儿话。我们谈得很好。这原本是极其普通的快乐事儿，但在我是因为难得一遇，所以觉得很有价值。下船的时候，我见他手里只拿着两个可怜巴巴的小铜钱，我便替他付了船钱，并请他把那两个小铜钱放回他的衣兜里。不过，我还是怕他生气。幸好，他没有生气，并对我给他的照顾很感激。我见他年纪比我大，便搀扶他下船，这一举动尤其使他感谢不已；而我，谁相信我当时是那么的孩子气，竟激动得流下了眼泪呢？我真想把一枚二十四个苏的小银币塞进他的手里，送他去买烟抽，但是我不敢。这害羞的心理使我连一些可让我得到极大快乐的好事也不敢做；而在做笨事的时候，我这害羞的心理却全没有了。这一次，在我和那个老军人分手以后，尽管我感到宽慰，但我还是意识到，我这样做，可以说是违背了我自己的原则，因为我在好事当中掺杂了金钱的作用，损害了好事的高尚意义，玷污了它的无私的精神。我们固然应当积极帮助那些需要金钱的人，但在日常的生活交往中，必须让自然的善意和礼貌各自发挥它们的作用，切莫让贪财好利之徒接近这如此纯洁的泉源，以免使它受到腐蚀和败

坏。据说，在荷兰，你要给人家的钱，人家才会告诉你现在是几点钟，才会给你指路。一个拿人类最简便易行的义务做交易的人，必定是一个被人看不起的人。

我发现，只有在欧洲，留宿客人是要收钱的，而在亚洲各国，留客人住是分文不取的。在亚洲当然是找不到那么多舒适的设备的，但是，只要一想到：我是一个人，我受到人家的接待，人家留我住，是出于纯洁的感情，这不就心情舒畅，无话可说了吗？只要心灵受到的对待比身体受到的对待好，小小的不舒适的感觉是可以毫无困难地忍受的。

第十次散步

今天是圣枝主日【87】；正好是五十年前的今天，我第一次见到华伦夫人【88】。她和本世纪【89】同龄，那年正好是二十八岁，而我还不到十七岁【90】。哪知我正在成长而尚未定型的性格竟在此刻给我天生就充满活力的心增添了一种新的热情。如果说她对一个举止温文尔雅、态度谦逊、面貌又长得不错的生气勃勃的年轻人抱有好感并不奇怪的话，那么，一个头脑聪明、一举一动很有风度的漂亮女人使我因感激而产生连我自己也无法说清的温情，就更不奇怪了。然而，大不寻常的是，这第一次相见的刹那之间，竟决定了我的一生，使我在今后的一生中要遭遇一系列不可避免的事情。那时，我的各部分器官尚未使我的心灵中的最宝贵的才能得到充实，我的心灵尚未定型，它焦急地等待着使它定型的时刻早日到来。这一时刻尽管因和华伦夫人的邂逅而加速了，但也并非说到就到的。我受的教育使我在很长一个时期都心地十分单纯，因此迟迟不能进入那爱情和天真同在一个心中的甜蜜而又转瞬即逝的状态。我们见面不久，她就把我打发到别的地方去了【91】，然而我时时都在想念她，我又回到了她的身边【92】。这次回来，我的命运就决定了。在我占有她以前的一个很长的时期，我都把我的生活看作是她的生活，我就是为她而生的。我有了她便感到

心满意足，唉！要是我能使她有了我也感到心满意足就好了！我们在一起生活的时光将多么宁静和甜蜜啊！这样的时光，我们曾经有过，但是很短暂，很快就过去了，接踵而来的命运是多么辛酸啊！我无时无刻不怀着快乐和温暖的心情回忆我这一生中只有在这短短的日子里，才不仅活得充实而无杂念，无牵无挂，能够真正说得上是在享受人生。我的情况，有点儿像那位失宠于韦斯帕西安【93】的大法官到乡下宁宁静静地安度晚年时说的："我在世上活了七十年，但真正说得上生活的，只有七年。"【94】如果没有这短短的一段珍贵的时间，我也许连我自己也不知道我将伊于胡底，因为在我以后的岁月里，我一直是那样懦弱，对一切都逆来顺受，被别人的欲望搅得如此之心绪不宁，左右为难，进退维谷，以致在我这么坎坷的一生中完全处于被动状态。在严酷的生活需要不断落在我肩上时，竟使我无法分清在我的行为中哪些是我心甘情愿做的。在这短短的几年里，我得到了一个温柔多情的女人的眷顾，我愿意做什么就做什么，想怎样就怎样。我充分利用我的余暇，在她的教诲和榜样指引下，我知道如何使我单纯幼稚的心灵处于一个最适合于它的状态；这个状态，我的心灵一直保持到如今。我心中产生了爱孤独和沉思的习性。我的心需要奔放的和温柔的情感的滋养，而喧嚣和纷争之声将压抑和消灭这种情感，只有安宁和平静能使它们复苏和活跃起来。我要集中心思一心一意地爱。我让妈妈【95】到乡下去住；山坡上有一座孤独的房子，那就是我们躲避喧嚣和纷争的地方。在那里，我在五六年的时间中享受到了一个世纪的生活和纯洁美满的幸福。这种幸福的美，可掩盖我现今生活中的一切丑恶。我的心需要一个女友，我占有了这个女友；我向往乡村，我到了乡村；我不能忍受奴役，我享受到了完全的自由，甚至比自由还自由，因为我只受制于我自己的爱心；我心中想做什么，我才做什么。我的生活成天都充满了爱的眷顾，成天都有做不完的乡间的农活。我希望这么美好的状况永远继续下去，除此以外，我便别无他求。我唯一的担心，是怕这种状况不能长久。从我们当时的景况看，我的担心不是没有根据的。后来，我尽量以娱乐之事来分散我的不安之心，想方设法防止它产生不良的后果。我认为，掌握一门技艺，是防止穷困的最可靠的办法。我决心用我的余暇学一门手艺，以便，如果可能的话，有朝一日能报答这位最好的女人对我的帮助。【96】

注　释

【1】　《一个孤独的散步者的梦》是卢梭在世的最后两年的作品，开始写作于1776年秋，到1778年4月写到《第十次散步》，未终篇即于是年7月2日猝然长逝。在卢梭的作品中，这是抒情意味最浓的作品之一。卢梭爱“孤独”，他在1762年1月4日致马尔泽尔布的信中说：“我生来就对孤独和寂寞有一种天然的爱。”卢梭爱“散步”，他的几部主要著作都是在散步时构思和写作的；他在《我的画像》片断35中说：“我只有在散步的时候才能写作，在其他时间，我是一个字也写不出来的。”这部作品有一个零零星星写在27张扑克牌上的写作提纲。他在第一张扑克牌上写道：“要真正按这个集子的标题写，我应当在六十年前就开始写了，因为我整个的一生，只不过是一个长长的梦；这个梦，由我每天散步时分章分段地做。”（本题解中的三处着重号是译者加的）——译者

【2】　指1762年他的《爱弥儿》发表以后的十五年来；该书出版后，不仅遭到查禁和当众焚毁，而且卢梭的人身安全也受到威胁：听到巴黎高等法院发出逮捕令的消息后，卢梭连夜出逃，开始长达8年的流浪生活，直到1770年才返回巴黎。——译者

【3】　卢梭在《第七次散步》开头第一句话中说道：“我刚刚才开始描写我这长长的梦，我就觉得好像是快要写完了似的。”把这两句话中的“梦”加以比较，就可看出，它们表述的心情各有不同；一加细读，令人玩味。——译者

【4】　指十年前，即1766年，卢梭在英国伍顿居住期间，与休谟发生争吵；卢梭怀疑休谟与巴黎的法国《百科全书》派哲学家勾结起来陷害他。——译者

【5】　指埃皮奈夫人、格里姆与霍尔巴赫等人。卢梭用这样的措辞指他们，在他的自传性著作中曾多次出现，例如在《忏悔录》第10卷中说“支配我的命运的那些人”。——译者

【6】　指1776年8月2日孔迪亲王的猝然死亡。亲王与卢梭的私交甚笃：1762年《爱弥儿》出版后，巴黎高等法院发出逮捕卢梭的命令，这一消息就是亲王透露给卢梭，使他得以及时出走，逃脱厄运。孔迪虽身为贵族，但有共和主义思想，在卢梭遭遇困难时，曾多次给他以庇护，因此卢梭把恢复名声的希望，完全寄托于亲王的帮助。——译者

【7】　“对话录”是副题，这部作品的全称是《卢梭评让—雅克——对话录》，是卢梭用对话体写的一部自传性著作。——译者

【8】　指开始于孔迪亲王死后的时期。亲王死后，卢梭想恢复名声的希望完全破灭；正是由于这一希望的破灭，他反而心境灵静，不抱任何幻想，完全听天由命。参见本书正文第5页译注①。——译者

【9】　法国的奥拉托利会创办于1611年。卢梭在蒙莫朗西居住期间，与该会会员多有来往，如《忏悔录》第11卷中提到的阿拉曼尼与芒达尔就是“奥拉托尼会的先生”。1762年5月，卢梭送了一本《爱弥儿》给他们，这些“先生们”就开始与他疏远，于是卢梭便怀疑他们站到他的敌人那边去了。——译者

【10】 卢梭对蒙台涅说的这个话，有失偏颇，因为蒙台涅在他的《论文集·致读者》中说，他的这部作品“主要是奉献给我的亲友”，而不是“为了讨好公众而作此书的”。（参见《法国散文精选》，李平沤选编，北岳文艺出版社1999年版，第3页）——译者

【11】 指从《爱弥儿》（1762年6月）出版到他开始流亡生活的那几年。——译者

【12】 这个话，卢梭在十多年前就说过了。1762年1月26日，他在致马尔泽尔布的信中说：“我的幸福是我自己创造的。……我心里想怎么快活，我就能做到怎么快活。我从来不到遥远的地方去寻求幸福，我就在我身边寻找，而且真找到了。”——译者

【13】 这里的“别人”，指蒙台涅；蒙台涅有一次从马上跌下，从昏迷中苏醒过来浑身无力时，反而感到这一跤跌得很有趣。（见蒙台涅：《论文集》，第2卷，第6章，巴黎费尔曼—迪多版，第390页）——译者

【14】 阿特拉斯山：位于北非，绵亘于摩洛哥和突尼斯之间。——译者

【15】 本书中的法里指古法里，一古法里约等于4公里；半法里约等于2公里。——译者

【16】 “我生来就害怕黑暗；我害怕并憎恨黑暗的那种阴森可怖的样子。”（卢梭：《忏悔录》，第11卷，巴黎“袖珍丛书”1972年版，下册，第348页）——译者

【17】 卢梭在他的《对话录》第二次对话的一条脚注中说：“那些迫害我的人惯用的手法是：拿我作牺牲，来满足他们发泄仇恨的心；让他们的仆从去干坏事。最后把责任推在我身上。他们用这种手法，先后把《自然的体系》（霍尔巴赫著——引者注）和《自然哲学》（德·萨勒著——引者注）以及陶穆瓦夫人小说中的那条注释说成是我作的。”（卢梭：《对话录》，弗拉玛尼翁1999年版，第316页）——译者

【18】 指在公众中讹传的卢梭的“死讯”。——译者

【19】 圣奥古斯丁（公元354—430）：基督教神学家。——译者

【20】 梭伦（公元前640—前558）：古希腊政治家，雅典的立法者，雅典民主政治的奠基人。——译者

【21】 指1757年12月卢梭与埃皮奈夫人、格里姆等人发生龃龉，忿而搬出退隐庐后，到他撰写这篇《散步》之时的20年。——译者

【22】 在《爱弥儿》中，卢梭有一段话讲得很精辟，与此处的这段文字异曲同工：“即使哲学家们有发现真理的能力，但他们当中哪一个人对真理又感到过兴趣呢？每一个人都知道他那一套说法并不比别人的说法更有依据，但是每一个人都硬说他的说法是对的，因为那是他自己的。在看出真伪之后，就抛弃自己的荒谬的论点而采纳别人所说的真理，这样的人在他们当中是一个也没有的。哪里找得到一个哲学家能够为了自己的荣誉而不欺骗人类呢？哪里去找在内心深处没有显扬名声的打算的哲学家呢？只要能出人头地，只要能胜过同他相争论的人，他哪里管你真理

不真理！最重要的是要跟别人的看法不同。在信仰宗教的人当中，他是无神论者，而在无神论者当中，他又是信仰宗教的人。

经过这样的思考之后，我得到的第一个收获是了解到：要把我探讨的对象限制在同我有直接关系的东西，而对其他的一切则应当不闻不问；除了必须知道的事物以外，即使对有些事物有所怀疑，也用不着操我的心。”（卢梭：《爱弥儿》，商务印书馆2002年版，下卷，第381页）——译者

【23】 指1728年3月14日傍晚他决定离开日内瓦，独自一人开始流浪生活。这一年，卢梭只有16岁。——译者

【24】 指孔菲涅翁的朋维尔劝导他信奉天主教。“这位神父是个专家，善于把脱离基督教的人转变为天主教的教徒。”（特鲁松：《卢梭传》，李平沤、何三雅译，商务印书馆1998年版，第25页）——译者

【25】 费讷龙（1651—1715）：曾任康布雷主教和法王路易十四的孙子布尔戈涅公爵的师傅。——译者

【26】 指1740年初他怀着忧伤的心情辞别华伦夫人，离开夏梅特后，再次混迹社会，先到里昂，后来又到巴黎。——译者

【27】 指1750—1755年卢梭相继以两篇论文（《论科学与艺术》和《论不平等》）登上文坛以前。——译者

【28】 指在他的朋友杜宾·弗兰克耶主管的梅斯和阿尔萨斯财政区税务局出纳处担任的职员工作。——译者

【29】 指他的两篇论文，尤其是第一篇论文（《论科学与艺术》）发表之后，原本默默无闻的卢梭，一夜之间便声名鹊起，但接着又给他招来许多麻烦，与包括前波兰国王斯·勒辛斯基在内的知名人士进行了一场激烈的论战。——译者

【30】 指1762年发表在《爱弥儿》第4卷中的《一个萨瓦省的牧师的信仰自白》这篇被伏尔泰视为“可以单独用软羊皮装订起来”的文字，详细陈述了卢梭的全部宗教思想和宇宙观。——译者

【31】 指百科全书派的狄德罗、格里姆及霍尔巴赫等人。——译者

【32】 卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆2002年版，上卷，第369—376页；下卷，第377—457页。——译者

【33】 指他的《爱弥儿》出版后，那些撰文批驳和动用法律手段迫害他的人，如巴黎大主教、巴黎高等法院和他从前的朋友——百科全书派的哲学家。——译者

【34】 指篇首所引梭伦晚年常吟诵的那句诗：“我活到老，要学到老。”——译者

【35】 普鲁塔克（约公元50—125）：古希腊史学家。——译者

【36】 洛西埃教士，卢梭于1768年与他相识于里昂。洛西埃是里昂王家科学院院士，自1771年起，担任《物理学和博物学学报》主编。——译者

【37】 卢梭偷了朋达尔小姐一条丝带，被发现后，竟一口咬定说是女厨玛丽蓉偷来送给他的，使这位姑娘有口难辩，成了他的谎言的牺牲品。此事对卢梭性格

的影响极大，使他终生受到良心的谴责。请参见卢梭：《忏悔录》，第2卷。——译者

【38】 卢梭信奉的格言："我把我的一生奉献给真理。"1759年3月18日卢梭决定以这句话作为自己的座右铭，并专门刻了一方镌有这句话的图章。——译者

【39】 关于良心比理智更能导人于善，卢梭在他的《爱弥儿》中有一段著名的话："良心呀，良心！你是圣洁的本能，永不消逝的天国的声音。是你在妥妥当当地引导一个虽然是蒙昧无知然而是聪明和自由的人，是你在不差不错地判断善恶，使人形同上帝！是你使人的天性善良和行为合乎道德。没有你，我就感觉不到我身上有优于禽兽的地方；没有你，我就只能按我没有条理的见解和没有准绳的理智可悲地做了一桩错事又做一桩错事。"参见卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆2002年版，第4卷，第417页。——译者

【40】 《尼多斯神庙》是孟德斯鸠1725年发表的一部作品，书中有许多渲染色情的描写，遭到当时的人们的批评。——译者

【41】 着重号是原有的。——译者

【42】【43】 着重号是原有的。——译者

【44】 着重号是原有的。——译者

【45】 1764年卢梭开始写他的《忏悔录》时，年五十二岁。——译者

【46】 引自意大利诗人塔索：《解放了的耶路撒冷》，第二章，第22段。原诗咏的是少女索福洛尼娅为了救基督徒，毅然把别人犯的罪说是她犯的。——译者

【47】 1765年9月6日夜，莫蒂埃部分居民扔石头袭击卢梭的住所。关于此事的经过，请参见卢梭：《忏悔录》，第12卷。——译者

【48】 石头袭击事件发生后，卢梭的朋友们催促他接受英国哲学家休谟的邀请，到英国居住。1766年1月4日，卢梭由休谟与德吕兹伴随离开巴黎，于1月13日到达伦敦。——译者

【49】 卢梭于1765年9月12日到圣皮埃尔岛，同年10月25日离开，只在该岛住了六个星期。——译者

【50】 指黛莱丝·勒瓦赛尔。——译者

【51】 着重号是原有的。——译者

【52】 此处的"女管家"，即前文的"伴侣"黛莱丝·勒瓦赛尔。——译者

【53】 《自然分类法》，瑞典博物学家林内（1707—1778）的一部主要著作。——译者

【54】 拉封登（1621—1695）：法国诗人、寓言故事作家；《哈巴谷书》为《圣经·旧约全书》中的一书。这里卢梭有误，据路易·拉辛（《让·拉辛评传》）说，拉封登最欣赏的是先知巴录的《巴录书》。——译者

【55】 指希腊神话故事中率领"阿耳戈"号船上的勇士去寻找金羊毛的伊阿宋。——译者

【56】 卢梭1765年到圣皮埃尔岛，至1777年夏写作本文，其间只相隔十二年。——译者

【57】　在这里，卢梭记错了；不是在《爱弥儿》中，而是在《忏悔录》第5卷中："在任何事情上，我都是不能容忍他人的约束和强迫的；即使是令人快乐的事，若硬要强迫我去做，我也是不愿意的。据说，在穆斯林那里，天刚亮，就有一个人在大街上吆喝，叫男人尽自己对妻子的义务。我可不是那么听话的土耳其人：我不会听他的命令在这个时候干那种事。"（卢梭：《忏悔录》，巴黎"袖珍丛书"1972年版，上册，第293页）——译者

【58】　舒瓦瑟尔（1719—1785）：法国政治家，曾担任路易十五的外交大臣和陆军大臣。——译者

【59】　卢梭晚年在写作《一个孤独的散步者的梦》这段期间，尽管生活和心理方面已相对稳定，下笔为文，条理清晰，但他的思维，尤其是在对人（包括他的少数几个挚友）的看法上，仍未完全摆脱过于偏执的状态，他对穆尔杜的看法就是一例。穆尔杜始终是他的一个值得信赖的忠实朋友。在卢梭离世前不久——1778年3月15日，穆尔杜还带着他的儿子皮埃尔去他家看他；他把他的《忏悔录》和《对话录》的稿子交给穆尔杜，并要年轻的皮埃尔允诺：如果他的父亲没有完成交办的任务就去世，他要替他的父亲继续完成。（见特鲁松：《卢梭传》，李平沤、何三雅译，商务印书馆1998年版，第405页）——译者

【60】　指1757年12月他离开退隐庐以来的二十年。——译者

【61】　严格说来是三十八年，因为卢梭1712年出生到1750年他的第一篇论文（《论科学与艺术》）发表时，刚三十八岁出头。——译者

【62】　吉热斯：公元前7世纪理迪国国王，据说，他有一枚神奇的金戒指，戴在手上就能隐身，不被他人看见。——译者

【63】　《圣徒传》，13世纪热那亚圣多明我会的修士雅克·沃拉吉纳作，是一本在当时广为流传的宣扬圣徒布道和行奇迹的故事的书。——译者

【64】　圣梅达公墓出现的奇迹，圣梅达公墓在巴黎。据说，1727—1732年间，狂热的冉森派教徒一到该公墓中的帕里修士的墓室前，就"全身痉挛"，能看到许多奇迹。——译者

【65】　这里的"我"，指真实的我。——译者

【66】　这句自责的话，卢梭在《忏悔录》第10卷中也说过："我最严重的错误是由于我的疏忽造成的；我很少做不应该做的事，但不幸的是，我更少做我应该做的事。"（卢梭：《忏悔录》，巴黎"袖珍丛书"1972年版，下册，第269页）——译者

【67】　参见本书正文第1页注①："我整个的一生，只不过是一个长长的梦；这个梦，由我每天散步时分章分段地写。"——译者

【68】　1777年6月28日，卢梭年满65周岁。——译者

【69】　穆赫：瑞典植物学家，是植物学家林内的《自然分类法》一书的出版人；他为该书写了一篇序言，题为《植物界》。——译者

【70】　提奥夫拉斯特（？—公元前287）：古希腊哲学家，著有《关于植物的研究》。——译者

【71】　狄奥科里德：公元1世纪人，著有《论药物》一书。——译者

【72】 伊甸园，据《圣经》上说："耶和华上帝在东方的伊甸立了一个园子，把他所造的人（指亚当——引者注）安置在那里。耶和华上帝使各样的树从地里长出来，可以悦人的眼目。"（《圣经·旧约全书·创世记》，第2章，第8—9节）——译者

【73】 指1747年卢梭从威尼斯回巴黎后，到1762年一个名叫科姆的斐扬派修士成功地给他做了导尿手术，并告诉他说："痛苦是有的，但他的寿命将活得很长。"（参见特鲁松：《卢梭传》，李平沤、何三雅译，商务印书馆1998年版，第272页；关于卢梭泌尿系统的病症，请参见本书第237页《日内瓦公民让—雅克·卢梭的遗嘱》——译者

【74】 指大自然。——译者

【75】 1768年7月到8月，卢梭在格勒诺布尔住了几个星期。——译者

【76】 指百科全书派哲学家、教会和巴黎高等法院法官等人。——译者

【77】 指《第五次散步》——译者

【78】 这段结束语，和《第一次散步》的结束语是遥相呼应、互相阐发的。——译者

【79】 P先生，据信是指日内瓦人皮埃尔·普雷福。他在卢梭在世的最后一年多时间里，常去看望卢梭。——译者

【80】 赛义德是伏尔泰的戏剧《穆罕默德》中的人物，是穆罕默德的忠实奴仆，一个宗教狂热者。——译者

【81】 《爱洛伊丝》，即卢梭的《新爱洛伊丝》。——译者

【82】 转盘，一种游戏用的转盘，盘上刻有数字，有一根指针，花一个铜子儿玩一次。转动转盘，指针指着什么数字，就得几个蛋糕。——译者

【83】 这里的"城堡主人"，指丹尼·约瑟夫·拉里弗；"过节"指1757年10月9日圣丹尼节。——译者

【84】 据希腊神话故事说，赫斯珀里得斯的果园由夜神的三个女儿看守，园中产金苹果，吃了可以长生。——译者

【85】 引自普鲁塔克：《里居尔格传》，据说，斯巴达人有一种节日表演，先是老年人唱这两句歌词，接着是中年人唱："现今我们同样豪迈有胆量。"最后是少年人唱："将来我们也一样，而且一代要比一代强。"——译者

【86】 陆军士官学校是法王路易十五时代建立的一所培养陆军下级军官的学校。该校有一个由一百二十名年老退休军人组成的连队担任警卫。文中所说的"老军人"，指的就是这个连队的年老退休军人。——译者

【87】 圣枝主日，宗教节日，在每年复活节前的一个礼拜天。文中的"今天"，指1778年4月12日，是日为1778年的圣枝主日。——译者

【88】 卢梭第一次见到华伦夫人，是1728年的圣枝主日。关于卢梭第一次在安讷西见到华伦夫人的记述，参见他的《忏悔录》卷2。——译者

【89】 此处的"本世纪"，指18世纪。——译者

【90】 这里，卢梭把自己的年龄搞错了。1728年3月卢梭第一次见到华伦夫人时，还差三个月才满十六岁。——译者

【91】　卢梭和华伦夫人1728年3月见面后不久，华伦夫人就把他送到都灵的一个天主教办的教养院。——译者

【92】　卢梭在都灵只住了一年多，于1729年6月又回到华伦夫人的身边。——译者

【93】　韦斯帕西安（9—79）：古罗马国王（69—79）。——译者

【94】　这句话，卢梭在1726年1月26日致马尔泽尔布的信中引用过，但在那封信中的引文是："我在世上活了七十六年，但真正说得上生活的，只有七年。"（参见本书第179页）另外，在那封信中说是"特纳让的宠臣"，而此处说是"失宠于韦斯帕西安"，实则两处都有误，说这句话的西米里斯是亚德里安治下的一位行政长官。——译者

【95】　妈妈，卢梭对华伦夫人的昵称。——译者

【96】　这个心愿，卢梭早就有了。他在1735年底写给他父亲的一封信中说："我打算求华伦夫人允许我伴她一生，让我尽我的全部力量为她效劳，直到我的生命结束。"参见《卢梭通信全集》，第1卷，第33页。——译者

附　录

《梦》的草稿[1]

一

要真正按照这个集子的标题写，我应当在六十多年前就开始写了，因为我整个一生只不过是一个长长的梦[2]；这个梦，由我每天散步时分章分段地做。

尽管为时已晚，但我依然决定从今天就开始撰写，因为我在这个世界上已经没有其他更好的事情可做了。

我感觉到我的想象力已经僵化，我各部分器官的官能已经衰退；我担心我的梦将一天天变得枯燥无味，以致最后感到厌倦，使我失去继续写下去的勇气，所以，即使我继续写，我这个集子也将因我临近生命的终点而自然而然地结束。

二

的确，最沉着镇定的人也会通过他们的身体和感官对苦与乐有所感受，受到它们的影响；不过，这种纯粹是身体上的影响，其本身只不过是一种感觉，它只能使人产生某些心情；虽说它有时候也会使人产生道德行为，但推究它使人产生道德行为的原因，有的是由于影响太深和持续的时间太长，以致深入心灵，在感觉消失以后，影响还依然存在；有的是由于人的意志在其他动机的推动下，能抵制欢乐的引

诱或对他人的痛苦怀抱同情，而且这种意志在人的行为中始终处于主导地位，因为，如果感觉变得更强烈，最终使人愿意享受安乐，则抵抗的勇气便会完全消失，人的行为的本身和它产生的后果，就会变得与完全耽于安乐的人的行为一个样子。这一法则是十分严酷的，然而，正是由于它的严酷性，道德才获得如此崇高的美名。如果胜利的得来不花费任何代价，它值得人们歌颂吗？

三

幸福是一种极其稳定的状态；而人则是一种极易变化的生物，因此，两者都难以互相适合。

梭伦认为克里苏斯【3】是少数几个幸福的人当中的典范；他这样看法的理由，不是根据他们生活的幸福程度；而是根据他们死亡的时候谁的脸色最为安然，不过，在克里苏斯还活着的时候，梭伦从来没有说过他是幸福的人。事实证明梭伦的看法是正确的。对这件事情，我再补充一点：如果在地球上真有什么人是真正幸福的话，人们是绝对不会以他作例子的，因为谁也不比他更清楚他到底是不是幸福。

我所看到的那种持续不断的运动，使我感到了我的存在，因为，千真万确的是，我此刻仅有的一种快乐，是对一阵阵单调而均匀的轻轻的声音的微弱的感觉。我现在享受什么呢？我现在只能自我陶醉，享受我自己【4】。

四

是的，我在这个世界上一事无成，而且，即使我今后不受我这个躯壳之累，我也不会有什么建树的；然而，我能成为一个很优秀的人，我内心的感情和生活情趣，比那些成天东奔西走、忙个不停的人充实得多。

五

有一个现代的学者以自己的区区成就而藐视古人；而我，我则要因自己的学识之不足而向古人学习。

六

举例来说，还有什么事情比不掌握识别假朋友这门艺术更糟糕的？尽管这门艺术要经过一番努力才能掌握，那也要学，因为，只有这样，才能让我们看出我们本以为是真朋友的人，原来是假朋友。

七

这几位先生像一群小偷似地紧紧缠住一个可怜的西班牙人，装出一副善意的样子，用斯多葛派哲学家的言论向他证明：遭受痛苦，并不是一件坏事。

八

不过，我既不把我的地址告诉她，也不向她要她的地址，因为我深信：只要我一转身走开，那几位先生马上就会去盘问她，并采用他们熟练的手法，从人人皆知的我的想法中挑毛病，把它夸大到掩盖我想做的好事。

九

即使我的清白最终被人们承认，并使那些迫害我的人都心悦诚服；即使事实的真相在大家看来已昭然若揭，比太阳的光还明显，公众也不会因此就平息他们的愤怒；不仅不平息，反而恨我恨得更厉害。他们之所以恨我，大部分原因是由于他们自己做了不公正的事，

只有一小部分原因是他们今天硬说我做了恶事，因而对我怀恨在心。他们绝对不会原谅他们强加在我头上的那些不光彩的事。他们将把那些不光彩的事说成是我不可饶恕的大罪过。

十

应该我做的事，我一定要做，因为这是我应尽的本分，不过，我并不抱任何成功的希望，因为我知道今后已不可能取得成功了。

十一

我在我心中想象：这一代如此高傲、如此之自以为有了不起的大学问、并公然认为对我的看法是有充分道理的人，在事实真相大白的时候，将多么吃惊。

十二

在他们和我之间，既不再有亲情，也不再有友情了。他们否认我是他们的兄弟，而我，我则要以他们做我的兄弟为荣。如果今后我还能为他们做点合乎情谊之事的话，我是一定会做的；不过，在做的时候，不是把他们当作我的同类，而是把他们当作需要我帮助的受苦受难的人和懂得感情的人。我甚至对一条遭受苦难的狗也是会倾情帮助的，因为一条狗也比这一代人当中的任何一个人对我都更亲近：它既不背叛我，也不欺骗我，更不会虚情假意地安慰我。

十三

即使是国君本人，他也只是在罪犯经过各种程序的审判和定罪之后，才有权赦免罪犯。否则的话，就等于是在尚未使罪犯服罪以前，

就先给他打上有罪的烙印；在一切不公正的事情当中，要数这种做法最令人害怕。[5]

他们之所以给我面包吃，是为了让我蒙羞。他们对我的施舍，不是嘉惠于我，而是在侮辱我，糟践我；这纯粹是他们试图降低我的人格的一种手段。毫无疑问，他们都希望我死，不过，他们认为最好还是让我丢尽脸面，活受罪。

十　四

在接受他们的施舍后，我也对他们表示感谢，不过，我表示感谢时的心情，与一个被强盗抢了钱包的旅客，在强盗从钱包中拿出一小部分钱还给他，让他能继续旅行，他对强盗此举表示感谢时的心情是一样的。不过，这当中有这样一点区别：强盗把一小部分钱还给旅客，其目的，不是侮辱旅客，而纯粹是为了宽慰旅客。

在这个世界上，只有我一个人在每天起床时敢百分之百地肯定：在这一天的白天不会遭遇什么新的痛苦，晚上睡觉时也不会感到心情忧郁。

十　五

对来生的期待，可缓解今生的一切烦恼，而且，几乎可以使人人都不害怕死亡；不过，在这个世界上，希望总是与忧虑相伴，因此，只有顺其自然，听天由命，才是寻求心情真正平静的上策。

十　六

正如枢机主教马扎兰所说的，人们很可能遇到这样一种事物：它既没有少增加，也没有变得更需要；没有它，固然可笑，而有了它反而更加可笑。

谁行事把利益看得比正义更重要，谁就会亲近替他的利益说话的人，而不亲近替正义讲话的人。

十　七

梦

我由此得出结论：这种状态是生活中的痛苦暂时停止，而不是真正的快乐，因此，对我来说，是很惬意的。

由于我不能通过我的身体和我的感官去领会纯精神的事物，因此我没有办法去判断它们真正的存在方式。

我要如何才能尽可能残酷地对他们进行报复呢？要达到这个目的，我必须成天生活得快快乐乐，十分满意：这是一个使他们陷于尴尬境地的可靠办法。

由于他们想使我陷于可怜的境地，因此，他们的命运如何，要以我为转移。

十　八

我反复思考之后发现：有智慧的和自由的生物的存在，是上帝的存在的必然延续，因此我认为，上帝的快乐，除了他的全能以外，或者说得更确切一点，能使他的快乐更完美的，是他能引导心地正直的人。

十　九

他们在他们与我之间挖了一条谁也无法填平或逾越的大鸿沟；今后，我将像死人和活人阴阳两界那样，永远与他们分离。

因此我认为，在那些大谈良心的安宁的人当中，凭自己的真知和自己的感受谈论这个问题的人不多。

今后，如果有某种机会能改变事物的现状的话（我不相信有这种机会），可以肯定的是，这种机会必有利于我，因为，比现今更糟糕的状况已经不可能出现了嘛[【6】]。

二十

有些人巴不得见到我，一见到我就高兴得流出了眼泪，使劲亲我，使劲拥抱我，甚至热泪盈眶，哭了起来；而另一些人却一见到我就怒目圆睁，愤懑之情溢于言表；还有一些人不是往我身上就是往我身边直吐唾沫，那副装模作样的表情，我一瞧就知道他们想干什么。他们对我的表现尽管是如此之不同，但都是出自同一种看法，这一点，我是不会看不出来的。他们迥然不同的表现是出自什么看法呢？我认为是出自我的同时代人对我的看法，然而，究竟是什么看法，我也不清楚。

二十一

知道羞耻，就知道如何保持自己的纯真，而存心作恶，那是早就抛弃了害羞之心的。

我非常天真地表现我的感情，并说出自己对事物的看法，不论它们是多么的奇怪和荒诞，我都要说；我不和人争论，也不想证明什么原理，因为我不想说服什么人，我的文章是写给我自己看的。

二十二

所有一切人的力量今后都无法伤害我。如果我心中产生了什么强烈的欲望，我也能轻而易举地加以满足，既不怕众人知道，也不怕受人的批评。因为，事情很明显：他们害怕说明事情的真相，比害怕死

亡还怕得厉害，所以他们要不惜一切代价避而不作任何说明。他们能把我怎么样呢？把我抓起来？这我还求之不得呢。他们很可能另想办法折磨我，变换方式让我受其他类型的痛苦。不过，他们的花招已经用尽，再也没有什么招数可使了；难道他们想把我整死？啊，但愿他们当心：他们这样做，反倒让我把我的一切痛苦都结束了。现在，包括地上的君王在内，我周围的人都要听从我的摆布，我想怎样对待他们就怎样对待他们，而他们却拿我一点办法也没有。

二十三

不过，当这些先生们使我落到这种境地的时候，他们是知道我不会对他们怀恨在心的，也不会对他们进行报复的；如果不知道这一点，他们就不会冒此风险整我了。

二十四

我无求于人，所以我精神抖擞，强而有力。我对那些坏人疯狂的愚蠢行为感到好笑，因为他们花了三十年时间挖空心思整我，结果却反而使我完全超过了他们。

二十五

只要他们说出他们是怎样知道这些事情的，说出他们为了知道这些事情，他们干了些什么，如果他们忠实地执行这一条，我就答应不再对他们提出的指摘进行反驳。

二十六

我从种种迹象看出，而且深深相信，上帝是不会以任何方式介入人们说长道短的谈论和涉及个人名声的事情的；他把一个人死后留在世上的一切都交给命运去安排，交给世人去评说。

二十七

1．你对你自己要有所认识。
2．枯燥无味和令人忧伤的梦。
3．有感情的人的道德。
我应如何与我同时代的人交往。
论谎言。
健康状况不佳。
痛苦的记忆永难忘怀
有感情的人的道德。[7]

二十八

千万不要有那么一个有学问的人到这里来恶言恶语地乱说一气，以致引起人们谈论我，直接或直接在现今的各种书中，用尖酸刻薄的话，或指桑骂槐，或生拉硬扯地把我和他人加以比较，或胡乱引用他人的话，含含糊糊、模棱两可地说三道四而不直接把话说明：所有这一切，其目的都是心怀叵测地有意误导读者。

二十九

他们为了让我写作而给予了我这一点儿安宁；他们不可能赶走我而又不失去他们搞阴谋所取得的果实。他们想方设法毒化这一点儿安宁的气氛，使它变得让一个爱荣誉的人难以忍受。由于他们找不到什么光明正大的办法，便事先猜测我的办法，以便想好对策，掩盖他们因见到我的状况良好而感受到的羞涩。

三　十

当死神慢慢走来，并告诉我岁月在一天天流逝的时候，我看到，并隐隐感到他的阴影已经降临……

嘲　笑　者[8]

有人告诉我，有很多负责审查新作品的作家，都由于种种意想不到的原因而先后辞去了这个工作。自从听了这话以后，我的脑子里便产生了这样的念头：我很可以接替他们担任这项工作；由于我没有在公众面前故作谦虚的糟糕的虚荣心，所以我的确认为我非常胜任；我真地认为，一个人只要确信自己没有上人家的当，就不应该对自己有另外的说法。如果我是个著名作家，我可能会装模作样地说一番听起来好像是于我不利的坏话，以便很巧妙地把我非承认不可的缺点也塞进这一类假话里。不过，这套做法如今太危险，因为早有准备的读者会一字一句地按我所说的话的表面意思来理解。所以，我要请教我亲爱的同行：这种做法，对一个说自己坏话的作家有何好处？

我很清楚，只要我本人认为自己拥有巨大能力，这是完全不够的，另外还需要公众也确信我有这份能力：对我来说，不难指出，我采取这种看法，可以说是完全对我有利的。因为，我请您注意，即使公众没有任何证据说明我具备写作的必要才能，但也不能说出与此相反的话。这一点，对我而言，与大部分竞争者相比，已经是很大的优势了；对他们来说，我确实比他们在后面所走的路，领先了一段距离。

现在我将从一个有利的角度出发，陈述下列理由来永远打消人们对我不利的各种疑虑。

（1）这些年来，人们已经在世界各国用各种文字出版了无数的报章杂志和各种期刊，但我极其谨慎，一份也不看。我由此得出的结论是，头脑里没有那些报章杂志上的胡言乱语，我反而可以写出许多更好的文章，虽然数量也许不多。这个理由对公众来说是好的，但是我不得不为我的书商作一番解释，告诉他：只要头脑里少装点那些东西，凭我的思考是可以写出更多的作品来的，是不怕找不到题材的。

（2）几乎是出于相同的原因，我也没有理由浪费很多时间去研究科学和古代作者。系统物理学早就被抛弃到罗曼人那里了；而实验物理学在我看来只不过是摆弄漂亮小玩艺儿* 的艺术，数学不过是……

---

* 请去参观罗勒神父的工作室我请你【9】填上这里的空白，而且要认真地填，不许推三推四。

至于如何看待古人，我似乎觉得在我的评论里，立论要公正，不能欺骗我的读者，不能像往昔我们的学者们那样偷偷用亚里士多德或者西塞罗的话来代替他们以为我要发表的看法，多亏我们现代人很聪明，早就不干这种丑事了，而我，我也要小心谨慎不干这种费力不讨好的事情。我把功夫都花在查辞书上，收获非常大，在不到三个月内我就像学习了两年似的，就可以满有把握和准确地解决一切问题。我还有个收获，在一本拉丁诗集里，我找到许多可以用来修饰我的文章的词儿；我要合理使用这些词儿，使它们发挥的作用能保持长久。我已经在本文的开头使用了其中的一个词儿；我当然知道拉丁文诗句只要用得恰当，必然会使哲学家的文章显得很生动；出于同样的原因，在我撰写有关诗歌的论文时，我也要用哲学术语和哲学词句来修饰我的诗学论文。我很清楚，谁想得到一个名作家的美誉，谁就必须对任何学科的事情都能滔滔不绝地谈论一番，只有他自己从事的那门科学除外。

我丝毫不认为一定要很博学才能评判现在交给我们的书。切不可说什么非要读过佩托神甫、蒙福孔等人的书，而且要在数学等方面有很高的造诣，才能阅读《坦扎伊》、《格里格里》、《安哥巴》、《米萨普夫》和本世纪的其他深奥的著作。

（3）我的最后一个理由，而且是我内心深处唯一需要担任这个工作的理由，是从我的目的中归纳出来的。我给自己确定的工作目标，是对即将出版的所有新作品进行分析，并在分析中融入我的看法，将我的分析和我的看法都告诉读者；然而，做这些工作，我没有发现任何必须成为学者的必要；公正无私地正确判断，善于写作，掌握自己的语言；在我看来，这三样才是必要的知识：就这些知识来说，谁敢自夸比我更高明、比我更精通？实际上，尽管我无法证明事实与我说的完全一致，但正因为如此，我反而更加确信：我对于我想

说服别人的事情是太了解了，因此，我要成为第一个由于自己认为自己是很能干的人，所以也要使公众认为他们是很能干的人。如果我终于做到能使公众在与我有关的事情上都相信这样的说法，不论这种说法是不是有充分的根据，只要与这里所说的情况差不多，他们都会相信我的。

因此人们不能否认我有充分理由充当新作品的严厉的批评家和威严的法官，我想夸赞就夸赞，想批评就批评，没有任何人有权指责我鲁莽行事，不过，所有的人个个都有权对我进行报复，这个权利是我真心诚意给他们的，只是希望他们在说我坏话的时候，也采取我说他们好话的那种方式。

我宣布：我要秉公办事，我根本不认识任何一个可能成为对手的人，本刊将永不刊登一切人身攻击和发泄私愤的文章：我要评论的是书，在我看来，作者的文字就是书籍本身的精髓，它绝不会超出这个界限，我严正声明，我永远不会把它用于其他地方；即使哪天我情绪欠佳，有时候说：这是个傻瓜，一个语言荒诞的作家，我的意思也只是说作品本身荒诞和愚蠢，而不是说作者就不是一个一流的天才，就不是一个称职的法兰西学院院士。如果人们领略不到我刚才所说的文章里的文字的乐趣，我有什么办法！但是人们将首先看到我不会因此就不是一个颇有才能的人。

即使直至目前为止我所说的话显得有些模糊，再加上我又没有进行一些补充，以便更清晰地陈述我的计划以及我想采取的做法，我也会预先告知读者我性格中的某些特点，使他们大致了解他们将在我的文章中读到些什么内容。

布瓦洛[【10】]曾经说过：人往往是一时一个样子。他这短短一句话便把我这个人勾画得惟妙惟肖；如果他给它再加点其他颜色，衬托其间的细微差别，那就描绘得更为准确了。再没有谁比我自己更不像我的了，这就是为什么除了用“奇异多变”这四个字来形容我以外，用其他的词儿来形容我都不行的原因。这四个字在我的精神世界里，时常会影响我的情感。有时候我是一个性情孤僻的厌世者；有时候，我又对社会的魅力和爱情的甜蜜喜欢得入了迷。我时而严肃而虔诚，而且为了增益我的灵魂，我曾尽最大努力使这种高尚的心情保持稳定；但为时不久我又变成了一个十足不信教的人。由于我运用感官的时候多于运用我的理智，所以我总是避免在这种时候写作：这一点，最好是

让我的读者预先充分地了解，以免他们指望着在我的文章里寻找他们永远也读不到的东西。一句话，任何一个反复无常的人、一个随风转舵的人、一个女人，都没有我这么变化无常。应该一开始就让好奇者丢掉在某一天识破我的性格的想法：他们认为我老是某个特殊的样子，其实那个样子只不过是在那个特殊时候的样子罢了；他们是看不出我身上的这些变化的，因为我身上的变化没有固定的时间，有时候说变就变，顷刻之间就会发生；有时候我又接连几个月不变，一直是那个样子。正是这种不规则变化的本身，构成了我的性格的主要特征。还有，同样的事物再出现，往往会重新唤起我当初第一次看见它们时的那种心情。这就是为什么我总是以同样的心境对待同样的人的原因。因此，如果让那些认识我的人各人发表各人的看法的话，他们都会说再没有谁的性格是比我的性格更少变化的了；但是，如果进一步要求他们把话说具体一点，这时候，有人会说我爱开玩笑，另一个人又会说我很严肃；这个人把我看得无知，那个人又认为我非常博学。一句话，有多少人就有多少种看法。在这件事情上我的心情也很奇怪：我设想，如果某天同时遇见两个人，与其中一人经常是一见面就高兴到发疯的程度，而对另一人又往往是一脸愁容，比赫拉克里特[11]的样子还忧愁；同时面对这两个人，我的心情必将如此地波动，以致不得不马上离开他们，以免我这两种迥然不同的心情的反差会使我晕倒在地。

所有这一切，经过自我反省，我总算看出了我自己身上某些占主导地位的情绪和一些几乎是周期性的心情的变化的再次出现；这种状况只有极为细心的观察者才能注意到。实话实说吧，这个观察者不是别人，他就是我自己：正如天空的风云多么变化无常，也难不倒海上的水手和乡下的农夫预测某些常年的天气状况和现象，并总结出规律，大致预报某个季节的天气。可以说我是具有两种性情的人，这两种性情每星期轮换一次，我称它们为“我这个星期的性情”和“我那个星期的性情”；当我是“这个星期的性情”时，我表现得疯狂中带理智；而在我是“那个星期的性情”时，我又表现得理智中带疯狂。不过，不论是在这种或那种情况下，只要疯狂占了理智的上风，它就会在我自称为“智者”的那个星期中占明显的优势，因为在这时候，所有我评论的文章的内容不论它们本身是多么有道理，它们都会被我用毫无疑义的和极其荒诞的词句巧妙地加以掩饰，从而把它们一笔抹杀。至于我的

疯狂的性情，它比这明智得多，因为，尽管它总是从它自身寻找论述的题材，但它在理论的陈述和论据的罗列方面是花了那么多心思、那么多工夫和那么多力气的，以致经过如此这般伪装之后的疯狂几乎和理智没有什么差别。关于这些我保证无误或大致无误的想法，我有一个小问题要问我的读者，请他们判断：在这两种性情中，我是按照哪种性情写这篇文章的。

贝尔热拉的著作中描写的 [【12】]

人们不要以为在这里刊登的全是正经八百的论说文；这种文章当然有，但本刊也将登载一些杂七杂八的小品文。不过，在对深奥的玄学谈得正起劲的时候，我绝对不敢保证我不忽发奇想，开个玩笑，把我的读者装进一个飞行器，一下子把他送上月球去。我要向他推荐柏拉图 [【13】] 、洛克 [【14】] 和马勒布朗什 [【15】] 的著作，让他像读阿里奥斯特 [【16】] 的诗歌和飞行怪兽 [【17】] 的故事那样读这三个人的书。

所有的书刊都归我审查，我要把我的审查权延伸到一切从印刷厂印出的东西；如果必要的话，我甚至对我的同事们写的评论也有权加以修改，我不仅要把法国所有的印刷厂都置于我的管辖范围之内，我还打算时不时地走出这个王国，到国外畅游一番，让意大利、荷兰甚至英国一个一个地都依靠我旅游归来所写的报道向他们提供最真实的情况。

最后，我要向我可能错误地严厉批评过的作者表示歉意，并请公众因为我可能不正确地赞扬过别人给公众看的作品而原谅我。如果我犯了这样的错误，那绝对不是故意的；我知道一个办刊物的人持论公正是只会为他招来敌人的：每一个作者都觉得你说他的好话不够多，说他的同行的坏话不够多。因此我愿意始终默默无闻，我最大的犟脾气是只听从理智的声音、只说真话：因此，人们根据我发表的言论和精神倾向，有时候说我是一个爱开玩笑和戏谑的批评家，有时候又说我是一个严肃和粗暴的审查官，不过，既不是一个出语尖酸刻薄爱冷嘲热讽的人，也不是一个说话傻头傻脑的马屁精。评判可能有错，但评判者永远不会不公正。

尽管读者对我在这里对他们讲述的有关我和我的性格的详细情况不甚重视，但我还是决定对他们一句话也不少说。我这样做，既是为他们好，也是为了我要说就说个痛快。我以自我嘲笑开始之后，接着就要一个劲儿地嘲笑别人：我要睁开眼睛，看见什么就写什么；人们将发现我对我的任务是完成得很好的。

我请求您，我亲爱的，仔细看一下这篇文章，而且在给那几位先生看之前修改一下。

张文英　译

随　感[18]

在我所写的令人赞赏的文章中，我发现我的偏见、谬误与缺点何其多啊！这个发现既让我痛苦也让我鼓起了勇气，我觉得此事使我受到的激励，比自尊心给我的激励大得多，因此，我现在拿起笔，决心忘记自己，我要把我笔下的作品都用来宣扬真理和美德。

这个决心似乎启迪了我的才能并给予了我一个崭新的灵魂。这种让我提笔写作的强烈信念赋予我的才能和灵魂的热情有时足以弥补我的推理能力之不足；由于我论述的事情是很高雅的，因而使我的心灵可以说是提升到了超越我本人的修养，使我宛如那些其名声比口才还好的辩护士，人们把这样的辩护士称为演说家，因为他们所辩护的是崇高的事业；或者说得更确切一点，我就像那些宣讲福音书的布道士：他们的宣讲虽缺乏技巧，但却能打动人心，因为他们自己就被福音书中的真理所打动了。当代大部分书籍之所以虽然花了那么多心思写，但读起来都淡而无味，其原因就是由于连作者自己都不相信自己所说的话，更不在乎别人相信或不相信。他们追求的是大出风头，而不是说服别人；他们只有一个目标，就是出名，如果他们发现有一种与他们的看法相反的论点更能保证他们出名，他们便各个都会毫不犹豫地改变自己的看法。然而，在说话方面，心中是怎么想的就怎么说，这乃是一大优点。只要语言真诚，就用不着怎么修饰词句；只要为人诚实，那就可以弥补个人才能之不足，再也没有什么比一个怀有坚定信念的人的话更雄辩的了。

我受到来自各方面的攻击，我怎么可能不受到攻击呢？因为我在社会上取得了些许成功，并严厉批评过一些学者嘛。另外，人们总习惯于把智慧和知识混为一谈，看见他们欣赏已久的事物受到谴责便大吃一惊。出于对美德的热爱，人们让可怕的执掌裁判权的人之一撰文攻击我，而我也同样是出于对美德的热爱撰文回应。有一位伟大的国王[19]公然以哲学家的口吻批评我，而我则要斗胆地以自由人士的口

气对他进行反批评；这样做，风险不大，何乐而不为？虽说国王们不花多大代价就能听到真话，但对国王们说真话，那就要付出代价了。

现在，在公众中的争论愈来愈激烈；而我的对手也越来越多。我虽遭到许多人的驳斥，却没有一个人把我驳倒过。因为真理是驳不倒的。人们没有想到的是，有那么一帮作者竟轻率到拿两三句学院式的陈词滥调反复炒作，然而，在他们的文章里既看不到什么理论，也看不到什么新的观点，他们自以为是团结起来反对我，实际上是在彼此拆台，我可以用其中一个人的论点来反驳另一个人，我只需要把他们的论点加以对比就足以打倒他们。只有一个人[【20】]值得另眼看待。他懂得如何思考和写作，他加入了论战。他发表的文章，不像别人那样攻击我这个人，而是反驳我的观点，他那两篇文章充满智慧和见地，读起来很愉快，但有一点是肯定的，他写这些文章只不过是为了炫耀自己建立在偏见上的学识，为一般人的谬见涂脂抹粉而已。

面对心存恶意的人，我要怀着对真理的热爱和对我们自己的言论的负责精神，向他们指出：是他们的私利促使他们说了一些违心的话。我真佩服：他们怎么能如此不掌握分寸和不动脑筋思考，就发表文章谈论我几乎研究了一生也未十分清楚地阐明的问题；令我吃惊的是，在我的论敌的文章中，我就没有发现任何一个反对的意见是我以前没有见过的，没有一个是我不曾把它当作不值一驳的论点批评过的。我在我的答辩中有意让人们看出我对他们的轻蔑；我在捍卫真理时有意表现了一种与如此崇高的事业不相配称的愤慨心情；不过，我绝不像他们那样为人，绝不会他们怎样破口骂我，我就怎样破口骂他们；我只限于指出他们的理论是错误的。然而，我枉自使我的论点紧扣主题，我始终没有把他们引导到我的主题上来。他们总以为攻击我的人身或者说一通与主题无关的空话比批驳我的理论更容易，因此，争论了半天我还是没有使他们当中的任何一个人明白问题的关键在哪里。

那帮才子和艺术家毫无根据地对这场争论的结果感到不安，以为有钱的人和懒闲的人今后就不再雇用他们了，似乎在一个如此世风日下的时代只需整饬风俗就行了；而那些从来不认为真正的天才会停止发光的哲学家们却在悄悄琢磨这些新问题；当这两种人各怀心事的时候，我却加紧努力，深入研究这些问题，并追溯到那个可以用来解决这些问题的唯一的基本原理。我从人的本身来研究人，我在他身上发

现了，或者说我认为发现了真正的自然体系；人们难免不认为这是我设想的体系，其实，为了说明这个体系，我只不过是从人的身上消除了我认为是人自己造成的东西。[21]不过我并不急于发表这些新的看法；我要以我的论敌的事例为戒，那就是：必须首先对问题进行深思熟虑的思考，然后才发表自己的见解；我始终认为：一个作家必须对自己要向公众讲述的话进行一番思考之后才说，是作者对公众应有的一种尊重。正是由于这个原因，在过去的两三年里[22]，看见他们给我早已悄悄砍断其树根的那棵树的叶子不停地浇水，我在一旁觉得真是好笑。

……再有，能与这位高尚的哲学家[23]对话，是我一生的荣耀和幸福，在这位哲学家的著作中，他将友谊列为永恒不朽的美德[24]。对于这位令人惊羡的、渊博的也可能是唯一的天才，他的时代还未认识到他的价值，但是后世的人们却很难将他只视为一个普通人……

[我们应该忘记这个谬误层出不穷的时代，切不可把某几个疯子的胡言乱语看作是一个对人殷勤和正直的民族的意见。至于我本人，我怎么能懊悔没有怀着比谈论科学、哲学、伟人甚至君主更深的敬意来谈论法国音乐呢？怎么能懊悔没有抛弃大自然赋予我的坦诚和真实的声调，改而采用巴黎歌剧院的常客的声调来谈论？还有，以我对法国人民怀抱的敬意，我怎么能想象他们愿意和一群注定要被所有的外国人和他们四分之三的法国同胞视为注定要贻笑万年的丑角站在一条线上呢？一个如此聪慧的民族，一个有如此之多的可敬之士并为欧洲写了那么多不朽著作的民族，一个在我看来其社会远比其他国家的社会良好的民族，我怎么能相信他们会认为他们的荣誉与一种连那些尊重法国语言的人都难容忍的音乐想独霸乐坛的企图有关系呢？怎么能相信他们的荣誉与一个才子的狂妄野心有关系呢？因为他的作品不仅与他本国人民的语言、理智、天性和耳朵格格不入，甚至世界各国人民都一致认为不能接受嘛。

我当然知道法国人的荣誉与丑角及歌剧演员卑劣的利益是有区别的，与那些自以为善于演唱滑稽歌曲的女人和青年人的虚荣心是有区

别的。尽管法国人的高雅风度一再被人遗忘，但是我从来不认为他们会一直对我态度生硬……] 【25】

[差不多也是在这个时候，我不幸被卷入了一场争论，其结果，对我身心的安宁产生了相当严重的影响，而且，正是由于这是一件不值一提的小事，其后果反而给我带来更大的危害。争吵的是一件关于音乐的事情；这件事情在那些夸夸其谈而不深研理论的人看来，比全部哲学问题还重要。至于我，我肯定是要被卷入的，因为，我很羞愧地承认，我这一生都在研究这适合于一个贤者从事的音乐；这门以声音传达感情的艺术，经常使我产生一种应当用一点儿多愁善感的心情加以减低和克制的激情。我从童年时候起就热爱法国的音乐；它是我唯一能听到的音乐。后来，我到意大利听到了意大利音乐；它使我非常喜欢，不过，我并不因为喜欢它就讨厌法国的音乐；我之所以喜欢意大利音乐，是因为我新近才听到它。只是有一天在同一个剧院同时听过这两种音乐之后，我的看法才有了改变，而且感到人的习惯能把人的天性迷惑到如此程度，以致使我们把坏的东西当作好的东西，把可怕的事物看作美好的事物。我这个话的意思是说：每一种语言都有它和谐悦耳之音、铿锵高昂之音和它特有的音乐。音乐是最贤明的人的语言；可是在别人看来，只有法国的音乐才是可以接受的。然而，令人非常吃惊的是，在意大利的音乐中，就听不到法国式的曲调。莫里哀笔下的那个富人【26】认为：凡是他听不懂的语言，其全部奥秘就在于说的全是毫无意义的废话；大多数人的看法，和这位富人的看法是相同的。] 【27】

我知道，要保证自己不受心中的幻想的迷惑，不受那些促使我们行动的动机的欺骗，是很困难的。因此，我只是简单地陈述我心中真实的感想，而不敢肯定其中没有由于虚荣心作怪而说了些不当的话；不过，我始终认为：一切促使我们做诚实之事的动机，促使我们乐于做纯洁的意图也将促使我们采取行动的动机，是不会给我们带来多大危害的。

在巴黎随处可见的那帮懒人，他们成天无所事事，反而自封为美好事物的评判人，其实，他们对美好的事物是一窍不通的。他们天天都在搞音乐，但又不真正喜爱音乐；他们天天画画，但又不真正懂得绘画的要领，他们把爱听人吹捧、爱在傻子面前炫耀看作是对艺术的爱好。

差不多也是在这个时候【28]，我不幸被卷入了一场争论，其结果，不仅对我身心的安宁产生了严重的影响，而且，正是由于这是一件不值一提的小事，它反而给我带来更大的危害。有一门艺术，我非常喜欢，而且下工夫研究过它，并自信对它已有几分造诣；出于对这门艺术的喜爱，我曾撰文像谈论科学、学者、各国政府和国王那样无所顾忌地谈论音乐和歌剧院的各类小丑。然而，不久之后我就发现，不仅是我的安宁、我的性命和我的自由受到危害，而且有时候在某些地方谈到这些微不足道的小事时，人们竟表现得比谈正经八百的大事还小心谨慎，而且往往对坏言论所表现的不宽容态度比对伪宗教的不宽容态度有过之而无不及。我们应当忘记这个谬误层出不穷的时代，切不可把几个疯子的胡言乱语看作是一个对人殷勤和正直的民族的意见。我当然知道法国人的荣誉与丑角及歌剧演员卑劣的利益是有区别的，与那些自以为善于演唱滑稽歌曲的女人和青年人的虚荣心是有区别的，尽管有时候法国人对我不再是那样文雅，但我从来不认为一个性情如此温和的民族，一个如此聪慧，拥有那么多可敬之士并给欧洲写了那么多不朽著作，而且在我看来，其社会远比其他国家的社会良好的民族，会认为他们的荣誉与一种令任何一个没有成见的人的耳朵都难以卒听的音乐想独霸乐坛的企图有关系，与一个才子的野心有关系，因为他的作品不仅与他本国人民的语言、理智、天性、耳朵格格不入，甚至世界各国人民都一致认为不能接受嘛。

《论法国音乐的信》发表之后，在公众中就立即出现了许许多多新的论战类文章。我很快就发现，这一类论战文章与前一次的论战【29]文章之间存在着差异，文学界人士的笔调与音乐界人士的笔调的确不同。我很小心，不参加这么一种什么都涉及就唯独不涉及音乐的

争论，何况，在我看来，争吵的双方采用诡辩的时候多，采用说理的时候少。的确，他们怎么能证明我不是一个傻子，不是一个自命不凡的人，不是一个粗人和无知的人呢？所有这些，就连我自己想给自己证明也很困难嘛。

在这些诽谤性的小册子中，据一位著名的音乐家[30]的敌人大胆推测：有几本是这位音乐家写的，那本有一些真实内容标题为《关于音乐的错误叙述》[31]的小册子就是其中之一。这位作者（无疑是一个爱搞恶作剧的人）用相当刻薄的笔调批评那位大音乐家的作品非常晦涩。他把我使人听懂的音乐说成是犯罪，以此证明我是一个对音乐无知的人，证明拉摩先生的学问十分渊博；据作者说，他那些艰深的理论，能看懂的人愈少愈好。由此可见，这位公然宣传如此巧妙地隐藏在拉摩著作中的那一套说法的哲学家[32]在他关于音乐要素方面表现出的无知，并不比我为《百科全书》撰写的词条表现的无知少。按照这一点，我们可以说，这本小册子的作者，在学识方面超过了拉摩先生；在写作技巧方面超过了拉伯雷[33]，因为他文章中的那些艰深难懂的话，是任何一个头脑荒诞的人也说不出来的。他在小册子中时不时地提出一些很有趣的问题，例如："美妙的曲调是否产生了和声？"又如："伴奏是否应当表现发声体？"这些经过精心思考之后提出的问题，似乎表明作者有许多话要说，而我也准备在我的《音乐词典》中加以探讨。

千真万确的是，拉摩先生在这本小册子的那些讽刺人的话中是扮演了角色的；小册子的作者为了嘲笑他，便先不断让他自己吹捧自己。关于我，这本小册子提到的是我的《风流的缪斯》；这已经是一件过去的往事了[34]；看来，他也不愿多谈这件事情。我不知道他是不是因为相当谦逊才觉得他本人不便多谈，而我知道的是：这部作品和证人至今还在。至于我，我把一切全都忘记了。

关于歌曲的话说得太多了，现在让我们回过头来谈更重要的事情。无休止的争论使我产生了许多感想，那就是：我们最好是多做实事，尽管做得晚了，但终归是有效果的。在那些像冰雹似地向我袭来的小册子中，究竟是些什么东西呢？全是些骂人的话和站不住脚的狡辩之词。文学家们说国家需要文学的支持，法国音乐家需要文学的支持。他们还说：再也没有什么事物是像法国音乐这么美好的，再也没有什么人是像法国的歌剧作者那么棒的，法国的歌剧是人类心灵的杰

作。在他们的文章中还恬不知耻地从他们的利益和仇恨心出发，竟公然把假话当真话，硬要公众接受。我发现，在文学界的争吵中，关键不在于谁有道理，而在于谁有权威；不在于谁说的是事实，而在于谁最后胜利；连他们的对手都不屑一顾的那个蹩脚作家也居然加入争吵的行列，看来，其目的不是为了战斗，而是为了登场亮相，出一阵风头。

张文英　译

我的画像[35]

一

各位读者，我常常在思考我自己究竟是怎样一个人。因此，我心里是怎么想的，我就怎么说；如果你们不喜欢我谈我自己，就请别看这篇序言

二

我已经接近生命的终点，然而，我在世上尚未做过任何一件有意义的事情。我有许多美好的愿望，但一个人想顺顺当当地实现他的愿望，并不是那么容易的。现在，我打算为世人做一件前人未曾做过的事：把他们当中的一个人的真实面貌展现给他们看，以便使他们也学会如何自己认识自己。

三

我是一个观察家，而不是一个道学家。我是一个植物学家，能描述花草生长的样子；至于断定它们有什么用处，那是医生的事情。

四

我很穷，当我快要没钱买面包的时候，除了靠我自己的劳动[36]挣钱以外，我就没有其他更诚实的谋生办法。

单凭我刚才讲的这一点，就足以使许多读者不愿意继续往下看我的书。他们认为，一个连面包都没得吃的人，是不值得他们去了解的。因此我申明：我的书不是为这样的读者写的。

五

认识我的人相当多，所以，人们可以很容易检验我说的话是不是真的；如果我撒了谎，我的书就会反过来拆我的台。

六

我发现，与我生活最密切的人并不真正了解我。他们或者是出于善意，或者是出于恶意，把我的大部分活动都归之于另外的动机，而没有弄清楚我从事那些活动的真正意图。这就使我认为，人们在历史学家的著作中所看到的对人物性格和外貌的描写，大部分都是虚构的，是史学家凭自己的文思把它们说得好像真是那个样子。他们把一个人的主要的活动，像画家任意挪动一个假想的人物肖像的五官那样，爱怎么描写，就怎么描写。

七

一个人如果一刻不停地老是在社会上到处活动，一再对别人伪装自己，那么，他对他本人也不会不来点儿虚伪，而且，当他有时间观察自己的时候，很可能连他自己也不认识自己。

八

历史学家对君主们的描绘，差不多都是千篇一律的，其原因，正如人们所说的，不是因为君主们的地位很突出，容易被人们看出来，而是因为第一个历史学家对他们怎样描绘的，其他的历史学家就照着抄。利维的儿子与塔西佗[【37】]笔下的提比略[【38】]连外貌也不太像；正是因为这样，我们大家才爱看塔西佗笔下的提比略。大家都喜欢看漂亮的画像；但如果画得真像本人了，大家反倒不喜欢看了。

九

同一个原件的各个抄本，彼此都差不多是一样的，然而，同一个人的面孔让不同的画家去画，他们画出来的样子，彼此就很难有什么完全相同的地方了。它们是不是都画得很好？哪一幅画得逼真？我们看画像，要看它是不是画出了心灵。

十

他们说，我之所以谈我自己，是由于我有自命不凡之意。唉，如果我有此意的话，我为什么要隐瞒它呢？难道说我是由于自命不凡而向众人表白我有自负之心吗？也许，我在谦逊的人面前能够得到他们的宽恕；其实，自以为了不起的人，倒是那些挑我有自命不凡之心的读者。

十一

只要我有一分钟不按规矩行事，我往后就会把规矩抛到九霄云外。只要我一开始动用我费了那么多心血才积攒起来的钱，我转眼之间就会把它全部花光。

十二

说这些话的目的何在呢？目的在于使我其他的话能引起人们的注意，使我所讲的话前言能合后语。一个人的面孔上的特征，只有它们在面孔上一个不漏地全都表现出来，才有价值；如果少了其中的任何一个，则面孔就会变样。当我写书的时候，我一点也不考虑全书的整体如何，我注意的只是：我知道什么才说什么，说完以后，它们自然会形成一个整体。这样的整体，才符合它的原型。

十　三

我认为，对世人来说，重要的是：人们要认真读我这本书。事实上，我知道人们对本书的作者是很难做到十分公正的。不过，对于那些开诚布公谈自己看法的人，请不必去纠正他们。我所要求的公正，做起来并不难。只要人们不到我面前来谈论我这本书，我就满足了。这并不妨碍每一个人对公众发表自己的意见，因为他们发表的文章，我是一个字也不看的。我深信，我能自己克制自己，做到这一点；这是不需要人家教我就会的。

十　四

我不在乎有人在注意我；人们注意我，即使是用某种有点儿特殊的方式注意我，我也不生气。我宁肯让全人类都忘记我，也不愿意被人家看作是一个平平常常的人。

十　五

我以上这番话，并不是有意拿话回敬什么人，大家都熟知我在世上为人处事的方式；拿这种方式使我得到的好处，与我以本来的面目对人使我受到的损失相比，好处就太少了。然而，我还是宁肯自尊自重照老样子行事。我被人家视为一个如此奇怪的人，以致每一个人都

喜欢夸大其词地说我。在这种情况下，我只好听凭公论。公众的意见，比我自吹自擂的话管用得多。因此，从我的利益出发，人家爱怎么议论我，就让人家怎么议论我，这反而比我自己表白自己更策略得多。不过，也许是出于某种自爱之心的驱使，我觉得：人家多议论我几句，这倒不妨，而夸我的话，最好是少说为佳。公众谈论我的话已经很多了；我让他们爱说多少就说多少。不过，话又得说回来，我很担心，用不了多久，他们就再也不会提起我了【39】。

十　六

我不打算对别人比对我自己有更多的宽恕，因为，在我如实地描绘我自己的时候，也不能不描绘别人。所以，无论是为了别人，还是为了我，我都要像虔诚的天主教徒那样坦白，对我的言行做一番忏悔。

十　七

此外，我还要不遗余力地表明我的心是真诚的：如果在我的著作中看不出我的真诚，在书中没有什么话可以证明它，那就表明我书中的话不是出自真心【40】。

十　八

我生来就是为了做他人绝无仅有的知心朋友的，然而，知我之心的人还没有到来。现在我已经到了我的心扉已开始关闭、不再向新的友谊打开的年龄了。我梦寐以求的甜蜜的感情，永别了；现在已为时太晚，不可能过幸福快乐的生活了【41】。

十　九

我对社交场合的风气，对人们在社交场合谈论的话题和谈论的方式，已略有所知。在社交场合，最能消磨时间，可以无所事事地闲聊，议论风生地说什么赞成这个和反对那个，而且还要在思想上搞什么怀疑论，结果使人们管它什么善与恶，一概束之高阁，漠不关心；这么惬意的场合，你能在别处找到吗[【42】]？

二十

恶人最感到痛苦的事情，莫过于落到他自己一个人单独生活；然而，这种生活正好是善人的至福。对善人来说，再也没有什么更好的境地胜过他自己的良心了。

二十一

有人见我单独一个人生活还生活得那么自在，便硬说其中的原因：不是我的自爱心没有别人多，就是我另有一套自爱的方式。不管他们怎么说，我认为：他们之所以想方设法去见别人，其目的，只不过是为了让人家赏识他们。一个人之所以那么拼命去寻求别人的赏识，其动机是一目了然的。他们常常挖空心思用美好的言辞掩饰他们那么起劲活动的目的，例如说：是为了社会呀，是为他人尽义务呀，是实行人道主义呀。其实，一个离群索居的人[【43】]，才是对别人最无妨害的人；如果与他交往的人太多，他反而感到别扭。我觉得，要证明这两点，那是很容易的。

二十二

爱社交的人希望别人对他感到满意，而落落寡合的人只求自己对自己感到满意，否则，他的生活就无法忍受。后一种人不得不性格刚毅，而前一种人必然是一个伪君子；也许他是被迫成为一个伪君子

的，因为，假装道德比实践道德更能使他取悦别人，在别人当中找到一条门路。那些想对这个说法提出异议的人可以看一下柏拉图的《理想国》卷二……[44]所说的话。苏格拉底是怎样驳斥他那段话的呢？他勾画了一个理想的共和国，他详细论证了在这个共和国里每个人都可受到他应当受到的尊重，而且，最公正的人必将是最幸福的人。爱社交的人最好是到柏拉图描写的共和国去生活；所有那些喜欢和坏人生活在一起的人，请不要自以为是好人。

二十三

我深信：凡是在品德上有可称道之处的人，是不会想方设法硬要去寻求他人的赏识的。“他人是否赏识我，我不在乎。”我承认，这句话说起来很容易，不过，话一说出口，就不仅是要听其言，而更重要的是，要观其行。

二十四

我这番话，不是针对我说的，因为，我之所以离群索居，只是因为我病了，而且生性疏懒。不过，几乎可以肯定的是，如果我身体健康，又爱活动，我也会像别人那样做的。

二十五

这座房子里也许有一个生来就是为了做我的朋友的人。一个值得我尊敬的人也许每天都会在这个花园里散步。

二十六

在金钱和生活方面，他们一直是很乐意帮助我的，我拒绝也拒绝不了；尽管我有时候在接受他们的帮助时说话不甚得体，他们也从不因此就减少对我的帮助，仍继续不断地问我还需要什么。这种热情，简直弄得我受不了。我不需用的东西太多，而我最喜欢的东西，他们却拒绝给我。他们还没有和我交心，还没有对我吐露过真情。我看：他们之所以对我不惜花费大量的金钱和时间，就是为了省得拿出他们的心。

二十七

由于他们对我绝口不谈他们自己，我只好对他们谈我，尽管我已经谈了许多。

二十八

有那么多其他的关系把他们拴在一起，有那么多人安慰他们说不要担心我，所以我走了他们也没有发现。他们之所以对此感到不满，其原因，不是由于他们因为没有我便感到难过，而是由于【45】他们知道我本人并未因为没有他们而感到痛苦；他们没有料到【46】我在乡下因为没有他们而感到的苦恼，比我在城里【47】因为有了他们而感到的苦恼少得多。

二十九

我认为，真正的善行只能是那些对我的幸福有所增进的事情；只有这种善行，我才对之深表感谢。馈赠金钱和礼物，是无助于我的幸福的。我之所以对人家百般纠缠硬要送我的某种馈赠终于接收，是因为我急于想得到休息，而不是因为我想得到某种好处。不管别人送的礼物值多少钱，也不论送礼物的人费了多少心，由于我接受礼物之后付出的代价比他还多，所以，我只能感谢那些值得感谢的人，而他们

也不应当忘记我对他们的情谊，这就是说，我的贫穷无碍于我的为人。我绝不到处去寻找施恩的人和施舍的恩惠。我常常向人郑重申明这些观点，我的做法是对的。至于真正的友谊，那是另外一回事。两个朋友，一个给点财物，另一个收下对方给的财物，这没有什么关系；共同的财物从这个人的手里转到另一个人的手里，这不要紧，只要双方都牢记彼此的友情就行了，其他一切，可以通通忘记。我认为，如果一个人很穷，而他的朋友却很富，他们之间也可以按这样的原则行事。不过，在对待有钱的朋友和没有钱的朋友方面，我的做法是不同的：我让有钱的朋友登门来拜访我；而没有钱的朋友，则由我去登门拜访他。有钱的朋友应当使我忘记他的富有。一个朋友只要能想方设法使我不把他的富有当一回事，我又何必因为他富有而躲避他呢？

三 十

我甚至不喜欢向人打听我去办事的街道在哪里，因为，去向人家问路，就得靠人家的指点。我宁肯瞎转游，走两个小时的冤枉路，也不去问人。我随身带一张巴黎的地图，依靠这张地图和一个小望远镜，我终归可以找到的。尽管我被弄得满身尘土，精疲力尽，而且，走到那条街的时候，又迟到了，我还是很高兴的，因为，我没有欠任何人的情。

三十一

过去的痛苦，一过去我就把它忘记，而过去的欢乐，我至今想起来仍觉得其味无穷。我把我现在的苦难全都归之于我自己的过错，而把我过去的著作看得如此之与我无关，以致当我领取著作的报酬时，我觉得是在享受另一个人的成果。在这方面，奇怪的是：当某一个人窃取我的心血的结晶时，我的自爱之心就会觉醒起来。我觉得，尽管由于他人的窃取我变穷了，但我手中拥有的东西还是很多的，如果他还给我留下点东西的话。他这样做，除了我个人的过错以外，又使我

增添了一分对一切不公正的做法的愤怒；趁我正在生气的时候对我采取这种做法，这简直比不公正还不公正。

三十二

我毫无贪婪之心，但我对我占有的东西却抓得很紧；我不汲汲于获得，但我绝不愿意失去。我对友谊和钱财都是这么做的。

三十三

有一些心理状态，不仅与我一生经历的重大事件有关，而且与我在那些事件中最熟悉的人物有关。因此，在我回想那些心理状态中的某一个状态时，我不能不同时按我的感官在那个状态下的活动方式改正我的幻想。

三十四

我病中阅读的书，在我病好以后读起来就觉得没有趣味了。回忆这一阶段读书的情况，是不愉快的，因为，我在回忆书中的论点的同时，也回想起我在读书时候受到的痛苦。在我患尿结石期间，我曾阅读过蒙台涅【48]的书，但在我病势稍轻以后，我就没有兴趣再读它了；它对我的想象力的冲击，远远胜过它对我的心灵的宽慰。我读他这本书，使我变得如此之谨小慎微，以致为了怕失去一个安慰我的人，我就干脆连一个知心的人也不要，而且，在我以后生病的时候，我再也不敢看我喜欢看的书了。

三十五

我只有在散步的时候才能写作，在其他时间，我是一个字也写不出来的。田野就是我的工作间；一看到桌子、文件和书，我就厌烦；有了书案，我反而没有写作的勇气。如果让我坐下来写，我是不知道写什么好的。为了开动文思，我就不敢坐下来写。我把我零零星星、杂乱无章的思想匆匆写在一些破破烂烂的纸上，然后把它们马马虎虎地组合起来，就成了一本书。你们瞧，这是多好的书呀！我喜欢沉思、研究和创新；我不喜欢什么事情都按部就班，讲什么次序。说明我推理的能力不如我信笔而写的文思好的证据是：要我循序渐进，由浅而深地写，那是很难的。我的思想在我的头脑中酝酿好了，就用不着那样写嘛。此外，我天生的固执性情也使我偏要和这种困难作斗争。我也曾经想把我所有的著作都写得层次分明，一气呵成；我分章写的第一部著作【49】，就是如此。

三十六

我记得，我这一生当中曾目睹过宰杀一只雄鹿的情景。我记得在看到这一壮观的情景时，狗（它天生是鹿的敌人）欢喜得发疯的狂吠使我受到的惊吓，远不如那几个拼命学狗狂吠的人使我受到的刺激深。至于我，听到那只可怜的鹿最后的几声哀鸣，看到它使人伤感的眼泪，我就感到人的天性是何等的平庸；我暗中下定决心：我今后再也不看这种狂欢的场面。

三十七

一个作家成为一个伟大的人物，这不是不可能的，他要成为这样的人物，不能靠著书，也不能靠写诗或写散文。

三十八

尽管荷马和维吉尔都是大诗人，但从来没有人说他们是伟大的人物。不管哪个作家，若硬要在我活着的时候把诗人卢梭称为伟大的卢梭，那他是在自找苦吃。我死以后，诗人卢梭也许会成为一个大诗人，但他不会成为伟大的卢梭，因为，一个作家要成为伟大的人物，虽然不是不可能的，但他不是靠著书、写诗或写散文就能成为那样的人的。

致马尔泽尔布总监先生[50]的四封信[51]

信中如实叙述我的性格和我的一切行动的真正动机

一

致马尔泽尔布先生

1762年1月4日于蒙莫朗西

先生，如果我稍微勤奋一点，能及时对你上封信中给我带来的慰藉表示感谢，我就不会迟到现在才回你的信了。你对我的慰勉，使我想到我有许多话该写信告诉你，不过，考虑到你的公务太多，我不能再拿我的事情来打扰你，所以我才决定晚几天写这封信。尽管我对最近发生的事情不无感伤，但我高兴的是：你已尽悉其中的原委，而且没有因此而稍减你对我的看重；即使你不相信我实际上比我的表现还好，你对我的嘉许，也已经超过我应得的奖赏了。

我此次行动的动机，你认为：人们早在看出我在社会上有点儿名气以后就打好了这个主意。的确，这个主意真给我带来了荣誉，而且，荣誉之大，虽远远超过了我应得的程度，但比文人雅士们给我的荣誉实在得多。文人雅士们个个都看重名气，他们也以他们之心度我之腹了。我心中喜欢做的事情太多，哪有工夫去理会他们的议论。我对我的爱好和独立的地位十分珍惜，所以我不会像他们所想象成为虚荣的奴隶。一个从来不为了争钱财和飞黄腾达的机会就不赴朋友的约会或欢乐的晚餐的人，当然是不会为了得到人家的称道就牺牲自己的幸福的。说一个自信有一定的才能、而且直到行年四十才为人所知的人[52]，仅仅为了获得一个“厌世者”这个虚名，竟愚蠢到跑到一个穷

乡僻壤之地，去百无聊赖地度过他的余生，这是绝对令人难以相信的。

不过，先生，尽管我恨透了不公正的事和恶劣的行为，但单单这一点，还不足以使我下定决心：即使离开社会就要遭受重大的损失，我也要离群索居，不与人交往。不，我的动机没有这么高尚，但它切合我的性格。我生来就对孤独和寂寞有一种天然的爱。随着我对世人的了解愈来愈多，我对孤独和寂寞的爱也愈来愈深。我觉得，和我聚合在周围的想象中的人在一起，比和我在社交场合看到的人在一起更自在。我退隐到乡下后，再同想原先在社交场合看到的情形，就使我对我离开的那些人厌恶透了。你以为我的生活忧忧郁郁，很不愉快。啊！先生，你大错特错了！我在巴黎的时候，倒真是很不愉快，苦闷极了；使我伤心的事情都发生在巴黎；它们给我带来的苦恼，我在巴黎发表的文章中随处都可看到。先生，把我在巴黎写的文章与我离群索居后写的文章一加比较，你就会发现，我在乡下写的文章，除非我的笔下有误，否则，它们会处处流露出一种心灵的宁静的。这种宁静，不是装出来的；人们是可以根据这种宁静的状态准确无误地看出作者的内心世界的。我最近的心情的极度激动，竟使你也对之产生了与我相反的看法。显而易见，我心情的激动，与我现在的境况无关；它是我方寸大乱的结果，它使我对一切都感到愤慨，凡事都走极端。接连几次取得的成功，使我对荣誉非常珍惜。凡是心灵高尚而又有个性的人，一想到他死后别人将在一本有损他的名声并祸害世人的坏书上写上他的名字，偷天换日地取代他的好书，是不能不感到灰心丧气的。我病情的加速恶化，很可能就是这种烦心之事造成的。即使说我在巴黎就有了这种狂躁的现象，那也不能肯定说是我自己的意志没有随着事情的发展保护好我的天性。

很久以来，在我与他人的交往中，我总感到一种难以克服的厌烦；其中的原因，连我本人也搞错了，我把它归咎于我担心与他人谈话的时候没有足够的应变机智，因此，其影响所及，竟使我觉得我在社会上没有占有我应当占有的地位。在我发表了几部著作以后，我发现：我虽说了些蠢话，但人家没有把我当傻子。人们对我表示的关注和尊敬，虽远远超过了可笑的虚荣心所希冀的程度，但我的厌烦的心情反而有增无减。到这时候我才认识到，我这种心情的产生，是另有原因的；我得到的这些东西，都不是我所需要的。

究竟是什么原因呢？这原因不是别的，而是不可改变的对自由的热爱；这是任何外界的因素都不能战胜的。与自由相比，什么荣誉、财产和名声，在我看来都不值一提。当然，我对自由的热爱，产生于骄傲的成分少，产生于懒惰的成分多。我懒惰的程度是令人难以置信的；谁要我做什么事情，我就生气。在社交生活中，任何一丁点儿应尽的义务，我都受不了。说一句话，写一封信，做一次登门拜访，只要是人家让我去说，去写，去做，我就认为是在让我去受苦刑。这就是我为什么不喜欢一般的交往的原因；但亲密的友谊，我还是很珍视的，因为它不要求人非做什么事情不可，只要我按我的良心去做，一切都会做得很好的。这也是我为什么害怕人家恩赐的又一个原因。任何一种恩赐，受者必须对之表示感谢；一想到这一点，我的心就不愿意了。我所需要的惬意的幸福生活，指的不是我能尽量做我愿意做的事，而是我可以尽量不做我不愿意做的事。积极活动的社交生活，对我来说，没有任何吸引力。我已经说过一百次：我宁可什么事情也不做，也不愿违背我的心意去做任何一件事情。我曾反复想过一百次：即使我被关在巴士底狱，只要是光把我关在那里而不要我做什么事情，我也不会觉得狱中的生活太苦。

不过，我在青年时期也曾为了上进而勤奋过的；可是，我勤奋的目的，只是为了在我到老的时候能领取退休金，过安逸的生活，因此，也像任何一个懒鬼一样，三天打鱼两天晒网，一事无成，如果我得了病，这正好成为一个美妙的借口，可以让我尽情按我的心意行事。我觉得：为老之将至（也许我还活不到老）而筹谋，而折磨自己，这简直是荒唐；一想到此，我马上停下，啥也不干，赶快去痛痛快快地玩。先生，我向你保证，我退隐的真正原因，就是如此，而我们的文人雅士却说我是在故意做作。这就意味着我有耐性，或者说得更确切一点，我很顽固，硬要坚持做我必须付出许多代价才能办到的事；这种说法，与我天生的性格是完全相反的。

先生，你也许认为我所说的这种懒散性格与我这十年来发表的著作的论调不太符合，而且和我对荣誉的追求大相径庭，而我之所以能出版那么多书，正是由于我的荣誉感的激发的缘故。对你这个看法，必须加以反驳，因此，不能不把信写得长一点，不能不把话说完。先生，如果你不介意我信中高傲的语调的话，我就要再回头来谈一谈这个问题，因为，既然要打开心扉吐露肺腑之言，我就不能采用另外一

种笔调。我描绘我自己，既不涂脂抹粉，也不故意谦逊。我认为我是怎样一个人，我就向你展示怎样一个人；我现在是什么样子，我就向你描绘什么样子，因为，既然我自己要回顾我这一生，我就要自己观察自己，我就要观察个清清楚楚，而且要采用那些自以为了解我的人的方式来观察和解释他们根本就不了解的我的行动和我的为人。在这个世界上，除我自己以外，还没有任何一个人真正了解我。等我把话说完以后，请你评判我说得对不对。

先生，我给你写的信，不必寄回。把它们烧了就是了，用不着保存；不过，把它们付之一炬的目的，不是为了我。保存在杜什纳手中的信，我求求你，千万别去收回。如果要把我在世上所做的蠢事的痕迹全都抹掉的话，那需要收回的信就太多了。在这件事情上，我是一分钟的时间也不愿意花的。无论是骂我也好，还是替我辩解也好，我一概不过问。我这个人是不怕人家议论的。我知道我有什么缺点，也完全明白我有哪些恶习；尽管这样，我仍然能满怀希望地死在最高的神的怀抱里。我深深相信，在我一生认识的人当中，没有任何一个人比我更好。

二

致马尔泽尔布先生

1762年1月12日于蒙莫朗西

先生，既然我已经开始向你谈我自己，我就接着继续对你讲述我这个人，因为，就我来说，最糟糕不过的是，人们对我只是一知半解。你没有因为我有过错就看不起我，因此我想。你也不会因为我坦诚相告就不尊重我。

一颗什么事情都不愿意做的懒人的心，一个极易伤感、对一切与自己有关的事情都抱极端态度的暴躁脾气，是很难在一个人的身上并存的，然而，这两个截然相反的性格在我身上都有。尽管我不能在理论上解释这两种相反的性格为什么同时在我身上存在，但它们的确存在。这一点，我很清楚，再清楚不过了，我可以列举事实，像写史书似的按时间顺序编成一本可供大家研究这个问题的书。我童年时候非常爱活动，但活动的内容与其他小孩子不同。后来，我对一切都感到

厌烦的性格使我很早就养成了爱读书的习惯。我六岁就开始读普鲁塔克的书[53]，八岁就能背诵；在我还没有到能看小说的年龄，我就什么小说都看；小说中的故事往往使我伤心得泪如雨下。从读普鲁塔克的书开始，我就产生了对英雄和浪漫人物的爱；这种爱，直到现在还有增无减，使我除了那些符合我奇异想法的事情以外，对其他事情都一律不感兴趣。在青年时代，我以为在世界上可以找到我在书中读到的那种人物；无论是谁，只要他能瞎说一番使我折服的话，我就毫无保留地信服他，虽然他那些话往往使我受他的骗。我好动，我很顽皮。当我逐渐觉醒以后，我就改变了我的兴趣、我的倾向和我的追求。这种改变，是花了我许多心血和时间的，因为我寻求的，全都是一些根本不存在的东西。后来，我的经验多了，我也就渐渐放弃了追求那些东西的希望，最后连追求那些东西的兴趣也没有了。由于我对我受到的不公正对待和亲眼看到的不公正事情感到痛心，由于我对那些迫使我照着别人的榜样做的乱七八糟的事情感到忧虑，我便对我这个世纪以及和我同世纪的人感到轻蔑。我觉得，在他们当中是根本找不到能使我的心感到高兴的环境的。于是，我开始逐渐脱离人类社会，并在我的想象中创造了另外一个社会，我觉得，我不用费多大力气，也不冒什么风险，就能使这个社会日益文明，非常安适，而且正合我的心意，所以我非常珍爱它。

在我这一生中度过了既对我自己又对他人都不满意的四十年之后，我发现，我想割断我和我很不喜欢的社会之间的一切联系，纯属徒劳。由于生活的需要（我指的是自然的需要而不是由社会舆论造成的需要）我不能不做许多我不喜欢做的事情。然而，一件偶然的事情突然使我豁然开朗，使我明白我对我自己应当做些什么事情，明白我对我的同胞应当持什么态度：对于我的同胞，我心中一再产生许多互相矛盾的看法，我爱他们，但同时也有许多理由恨他们。先生，我愿意对你描述一下在我一生中使我进入一个如此之奇特的时期的那一刹那之间的情形；只要我还活着，一想起那一刹那之间，当时的情形便如同刚刚在眼前发生。

我去探望当时被关押在万森纳监狱中的狄德罗。我把一份《法兰西信使报》放在衣兜里，以便在路上有时间就看看。我突然看到了第戎科学院提出的那个问题，我的第一篇论文[54]就由这个问题引起的。如果有什么东西能使人产生突然的灵感的话，那就是我在看到那

个问题的时候心中产生的震动：我突然感到心中闪现着千百道光芒，许许多多新奇的思想一起涌上心头，既美妙又头绪纷繁，竟使我进入了一种难以解释的思绪万千的混乱状态。我觉得我的头昏昏沉沉，像喝醉了酒似的；我的心怦怦直跳，连呼吸都感到困难，甚至边走边呼吸的力气也没有了，只好倒在路边的一棵树下。我在那里躺了半个小时，心情是那么的激动，及至我站起来以后，才发现我曾不知不觉地哭了一场，眼泪把我衣服的前襟全湿透了。唉，先生，如果我把我在那棵树下所看到的和感觉到的情形能好好地描述出四分之一的话，我就能多么清楚地向人们展现我们社会制度的种种矛盾，多么有力地揭示我们制度的一切弊端，多么简要地阐明人生来是善良的，他之所以变坏，完全是由社会制度造成的。我在那棵树下一刻钟内悟出的许许多多真理，我能记得的，都零零星星分散地写进了我的三部主要著作，即第一篇论文【55】和关于不平等的论文【56】以及关于教育的论文【57】。这三部著作是不可分开的；三部著作应合起来成为一部完整的著作。至于在那棵树下的其他感受，我全忘记了，而当时写下的几句话，则是用法布里西乌斯那种气势磅礴、掷地有声的笔调写的。我就是这样在压根儿不想当著述家的时候不由自主地当上著述家的。不难想象我是如何被第一次成功的诱惑力【58】和那些胡说八道的人的批评【59】逼上写作这条道路的。我有没有从事写作的真正才能呢？这，我不知道。不过，我的文章一贯是重在以理服人，而不是夸夸其谈、徒逞口辩。当我还没有完全弄明真理的时候，我的文章总是软弱无力，写得很糟糕的。看来，有一种自爱之心在暗中鞭策，要我慎于选择，真正按我信奉的格言行事，衷心服从真理和我认为是符合真理的事物。如果我是为写作而写作的话，我认为，人们是不会看我的书的。

当我在他人荒谬的言论中发现了他们的坏事和恶毒的用心之后，我认为，我的不幸，完全是他们的那些言论造成的。我的缺点和我的恶习，由我所处的环境造成的多，由我本人的过错造成的少。在此期间，我得了一种病（我童年时候就得过这种病），许多江湖郎中都说能治，后来经医生诊断说，根本无法治；自此以后，我就不再受任何郎中的骗了。我认为，要做到言必行，行必果，把压在我身上的舆论的枷锁一股脑儿全都摆脱，我就一分钟的时间也不能浪费。我鼓足勇气，一下子就制定了我的计划，而且相当坚定地一直把它坚持到今

天。我为此付出的代价，只有我一个人知道，因为，只有我一个人才知道我过去曾经遇到过哪些障碍，今后还需要克服哪些障碍，才能不断地顶住向我袭来的浪潮。我知道得很清楚，这十年来我走了一些弯路，但是，只要我还能再活四年，人们将看到：我第二次摆脱我身上的枷锁之后，我至少能恢复到我原先的水平，不会继续往下堕落，因为，各种严峻的考验我都度过去了；我从以往的经验中发现：要想过美好幸福的生活，只有保持我目前的状态才行，只有这样我才能对谁也不依靠，才不至于为了自己的利益，就必须去损害他人。

我承认，我的著作给我带来的名气，大大有利于执行我的计划。我有信心：一个有名气的作家即使抄乐谱抄得不好，也不会挨人家骂的，是不会找不到这方面的工作的。如果没有这个头衔，人家就不会相信我能抄乐谱，果真如此的话，那就要了我的命，因为，人家的嘲笑，我可以不在乎，但是，如果人家轻视我，那我可受不了。不过，虽说我的名气使我在这方面得到了一点儿好处，但只要我不愿意做奴隶，而一心想单独一个人过独立的生活，则我受到的那点儿好处，就会被我的名气给我带来的麻烦通通抵消。我之所以被人家逐出巴黎，一部分原因就是由于有了这种麻烦。我躲进了避难处，这种麻烦还在追赶我，而且可以肯定的是：尽管我的健康状况日益恶化，它还是要继续把我驱逐到更远的地方。我在这个大城市遇到的祸害中，有一个祸害是：那一帮所谓的朋友，他们抓住我不放，以他们之心度我之腹，硬要我过他们过的那种快乐生活，而不允许我过我自己的快乐生活。他们对我退出他们的圈子感到失望，因此还在继续追逐我，想要我改变主意。我只有把一切关系都通通割断，我才能坚持过退隐的生活，才能从此获得真正的自由。

自由！不，我现在还没有自由。我最近的著作还没有出版，我可怜的身体状况现在是如此之糟，看来我是活不到我所有的著作汇成集子出版之日了。如果我能出乎意料地活到那一天，并向公众说一声再见，先生，请相信：自此以后，我将自由自在，活得比任何一个人都自由。啊，但愿如此！唉，无比幸福的日子！我是看不到它的来临了。

先生，我的话还没有说完；你至少还要收到一封信。好在你不必非看它不可，因为看了你会感到难过的。如果要我马上把连篇累牍的废话全都说完，我只好说，但事实是，我现在没有这个勇气了。我当

然乐于写，不过，我需要休息一下，我目前的状况不允许我一口气把信写得很长。

三

致马尔泽尔布先生

1762年1月26日于蒙莫朗西

先生，把我此次行动的动机向你阐明以后，我现在要向你讲一讲我退隐以后的精神状态了。不过，我觉得我讲得太晚了；我混乱的心灵还依附在我身上。我可怜的身体虽已衰败，但我的灵魂却一天比一天更紧紧地依附于它，而且要一直依附到它最后突然脱离，才能了结。我现在想对你谈的，是我的幸福，不过，在我生病的时候谈幸福，是谈不好的。

我的病是天生的，而我的幸福则是我自己创造的。不管人们怎么说，我从前是很聪明的，我心里想怎么快活，我就能做到怎么快活。我从来不到遥远的地方去寻求幸福，我就在我身边寻找，而且真找到了。斯巴提安说，特纳让的宠臣西米里斯对自己被逐出宫廷一事，没有任何不满之处。他为了到乡下去过悠闲的生活，什么事情都愿意做；他要后人在他的墓碑上镌刻这么一句话："我在世上活了七十六年，但真正说得上生活的，只有七年。"我在某些方面也可以这么说，尽管我的牺牲比他少。我是从1756年4月9日那一天【60】才开始真正生活的。

先生，当我听见你说我是男人当中最不幸的男人时，我心里受到的震动之大，真不知如何向你描述才好。公众大概也会像你这样看我，因此使我心里更加痛苦。但愿我的命运为世人所知，愿每个人都希望自己的命运也像我的命运，愿世上到处都出现和平，人们再也不互相伤害；只要当坏人没有好处，世上就不会有坏人。不过，当我单独一个人的时候，我拿什么东西来享受呢？拿我自己，拿整个宇宙，拿现在存在的一切事物，拿将来可能有的事物，拿可以感知的一切美好的事物，拿精神世界可以想象的事物：我要把所有一切能使我的心感到高兴的事物全都聚集在我的周围；我的欲望就是衡量我的快乐的

尺度。这样的乐趣，就连最会享受的人也从未享受过。我从我幻想的种种事物中得到的乐趣，比它们真的变成现实给我的乐趣强一百倍。

当我的病痛使我感到漫长的黑夜难熬的时候，当我发烧到一刻也不能入睡的时候，我就喜欢分析我当前的情况，回忆我一生中经历的各种事情：无论是令人后悔的事情，还是令人愉快的事情或抱歉的事情，以及使人感到温暖的事情，全都一起涌上心头，使我暂时忘记我的痛苦。先生，你是否知道我在梦幻似的回想中想得最多和最感快乐的是我一生中的哪一个时期吗？我想得最多的，不是天真的少年时期，我少年时期得到的快乐太少，而且还掺杂有苦味，我对它们早已淡忘了。我想得最入迷的，是我退隐以后得到的种种乐趣和我孤独一人的田间漫步，是我单独一人过得很快但很甜蜜的时光，此外，还有我那位善良纯朴的女管家，我那条可爱的狗和那只老猫，田间的鸟儿和林中的小鹿，以及整个大自然与不可思议的大自然的创造者。我在日出以前就起床，到我的花园去观赏日出；当我看到晴朗的一天开始的时候，我的第一个愿望就是：千万不要有人来投书送信或登门拜访，以免扰乱这令人陶醉的美景。有些事情尽管我可以挪到另外的时间去做，我也高高兴兴地利用早晨的时间把它们做完，之后，我就赶快去吃早饭，以免一会儿有不速之客来打扰我。中午以后，我休息的时间较长一些。在下午一点，即使是大热天，我也要顶着烈日，带着我那条忠实的狗阿沙特，出门去转悠。我们加快步伐走，以免碰见什么人来不及躲避，被他纠缠不休。当我转弯抹角快步走到一个僻静处时，尽管累得心儿直跳，我也高兴得手舞足蹈，开始畅畅快快地呼吸，庆幸自己得救，终于成了我自己的主人，可以由我支配当天余下的时间了！于是，我放慢脚步，在林中找一块野草丛生之地，或者找一块从未被人使用过或占有过的荒凉的地方，或者找一个僻静幽深之处，而且此处的地形地貌必须使我能自信是第一个置身其中的人，不会有冒失的第三者跑来插足在大自然和我之间。只有在这样的地方，大自然才能向我展现它永远清新美妙的景色。染料树的金色和欧石南的大红色是那样的华丽，简直是深深地打动了我的心；挺拔的树木把它们的影子投在我身上；我周围的灌木和我脚下的各种花草，既赏心悦目，又能引起我细细研究的兴趣。那么多美好的事物使我目不暇接，看了这个又看那个，真是心醉神迷，好像进入了梦幻之乡，我一

再禁不住自言自语地说：啊，所罗门在极其荣华的时候也不如它们当中的任何一个穿得这么美[61]。

我心中的幻想不能让装点得如此之美的大地长期荒凉，因此，我心中想到什么就马上把它们摆设在这块土地上。我把人们的议论、偏见和穷奢极欲的贪心通通从这里驱逐出去，让那些配住在天然的幽静处的人全都搬到这里来。我在想象中把他们组成一个令人陶醉的社会，只有这样的社会，我才不会有不适应的感觉。我按照我美妙的幻想设计了一个黄金时代；我把我这一生中见到的给我留下了美好回忆的各种场面以及我心中盼望看到的情景，都拿到这个时代来重演一遍。我对人类所能享受到的这种真正的幸福，竟激动得流下了眼泪，尽管那么甜蜜和那么纯洁的真正幸福离人类是那么的遥远。哼，要是此刻有什么发生在巴黎的事，或发生在我们这个时代的事，或与我作家的小小的虚荣有关的事，浮现在我心里，打乱我的梦幻，我一定要十分憎恶地把它都通通赶走，以便让我能毫不分心地尽情陶醉在这充满我的灵魂的美妙感受！不过，我也承认，当我对这一切陶醉得入神之际，我空幻的梦想有时候也会突然使我感到忧伤。即使我所说的这些梦想全都变成现实，那也不够；我还要幻想和追求。我发现我身上有一种难以解释的和无法填补的空虚感；我心中的激情推动着我去追求另外一种乐趣，尽管我对这种乐趣现在还一点概念也没有，但我觉得它是我必须得到的东西。唉，先生，我产生的这种心理状态，它本身就是一种乐趣，因为，我既十分激动，同时也感到一种我不能不有的忧伤。

我把我的心立刻从地面的景象延伸到大自然中一切有生命的东西，延伸到宇宙万物；我想到了那不可思议的主宰一切的神。这时候，我的心在广袤的宇宙中漫游；我不再动脑筋思考，不再分析，不再推究哲理。我感觉到了一种得自宇宙的快乐，我尽情享受万物纷呈的美，陶醉在茫茫的幻想之中。我觉得我周围的事物阻挡着我的心，使我感到我幻想的范围太狭窄，感到我在这个世界上太沉闷；我要奔向无边无际的太空。我觉得，要是我真地揭开了大自然的一切奥秘，也许我还领略不到这如醉如痴的尽情沉湎的感受。我此刻心花怒放地快乐得不知道如何是好，以致，除有时候大声喊叫："啊！伟大的神，伟大的神呀！"就再也没有什么话可说，再也没有什么事情可思考了。

一个人一天之中最美好的时光就是这样在如醉如痴的状态中流过的；当落日的余晖提醒我该回家的时候，我惊奇发现时间是过得如此之快。我认为，我对我一天的时光还没有享受够，我希望我能再更多地领略它的美：我决心明天再来。

我缓缓回家，尽管有点儿累，但心里是很高兴的。我一到家就舒舒服服地休息，回味所看到的情景，但我不用心去思考，也不进一步去想象，除尽情享受我心灵的宁静和幸福以外，其他一切全不考虑。我发现我的餐具已经摆好，我在小厨房里吃晚饭吃得很香。我们家里的成员在一起时，谁也不侍候谁，谁也不依赖谁。我这只狗也自己知道它是我的朋友，而不是我的奴仆；我们的心尽管是一致的，但它从来不按我的话办。我整个晚上都很快活，这表明我这一天是单独一个人过的。看到乡间景色的时候，我的心境是一番滋味，而回到家里就不同了，我对一切都不满意，甚至对我自己也很少有满意的时候。我的女管家说我天黑以后就沉默寡言，稍不如意就大声嚷嚷。自从她对我说了这个话以后，我就经常反躬自问，觉得她的话说得对。一天的事情完毕以后，我就到花园去散步，或者弹着埃比耐琴唱几首歌，之后，我就上床休息，这时候，我的身子和我的心感到的舒适，比真正睡着了还强一百倍。

这样度过的时光，给我的生活带来了真正的幸福，没有忧虑、烦恼和悔恨，而且，我还有意识地把这种幸福限制在我的生活范围之内。是的，先生，我真心希望我一生都能享受这样的时光，除此以外，我就别无他求。在这使人入迷的沉思中，我觉得，我得到的快乐并不亚于天上的神灵。不过，一个多病之躯，必将使精神失去自由。今后，我不再是单独一个人了；我有一个使我感到心烦的主人，我必须摆脱他，才能做到我属于我，我由我自己支配。我这些美妙的感受，是一种实验，其目的，只是为了使我在等待美好时刻来临的过程中，少一些恐惧，能不分心地领略其中的甘美。

现在，我已经快写满两张信纸了。看来还需要一张才够，索性就另外写一封信，以后就不写了。先生，尽管我很喜欢谈我自己，但我并不是对每一个人都讲；我要有了机会，而且觉得机会很好，我才讲。这是我的错，我做得不对的地方，请你多多包涵。

四

致马尔泽尔布先生

1762年1月28日于蒙莫朗西

先生，关于我隐居乡下和停止一切活动的真正动机，我已经把密藏在我心里的话全都对你说了。当然，我的动机并不如你想象的那么高雅，但我自己却引以为荣，因为他使我感到了一个行为端正的人的心灵的骄傲和做这种人的勇气。此事是由我做的主，目的不在于表明我的气质和性格与别人不同，而是因为这样做，既对我有利，也不伤害别人。先生，我这样说，就完全清楚了，别人对此事的说法，是不会讲得这么透彻的。我对你什么也不隐瞒；尽管我有许多过失，但我对我自己的评价还是很高的。

你身边的几位文人学士胡说什么一个孤独的人对谁都没有用处，说他无法尽他的社会义务[【62】]。而我，我则认为蒙莫朗西的农民是社会最有用的成员，他们比这帮吃着人民的饭而什么实事也不干的人有用得多；这帮人每星期到一个什么学院去六次，只会在那里东拉西扯地闲聊一通。我觉得，我和我的穷邻居聊天，也比和这帮爱搞阴谋的人凑在一起痛快得多。这种人，在巴黎到处都有，他们都拼命出头露面，独霸一方。为了公众的利益，也为了他们自身的利益，应当把这帮人通通都赶到各省去种地。这样做，大有好处，可以为人们树立一个应当如何生活的榜样。当一个人体力衰弱到不能劳动的时候还能从他隐居之地向世人讲述真理，这是好样的。我提醒世人不要上那些坑害他们的人的言论的当，是为世人做了一件好事。我还做了一件好事，那就是：我曾尽了一份力量阻止（起码是推迟了）达朗贝尔为了讨好伏尔泰，竟主张在我的家乡花我们的钱修一座毒害人们的剧院[【63】]。如果我住在日内瓦，我就不能在《论不平等》这本书中加写那篇"献词"[【64】]，也不能用那种语气发表反对修建喜剧院的文章。如果我和我的同胞生活在一起，那肯定比我现在这样隐居还无用得多。只要在我该活动的时候活动，住在什么地方不可以呢？再说，蒙莫朗西的居民也不像巴黎人那么世故。如果我劝说一个人不要把他的孩子送到城里去学坏，我的功德就不如劝说一个孩子回到他父母的家吗？我家道清贫，单单这一点，就岂能使我像那些大言不惭的人所说的什么事情都不干吗？由于我只能挣多少钱才能买多少面包，我岂能不为了

我的生计和向社会偿还我得之于它的东西而劳动吗？是的，我谢绝了你为我安排的工作，原因是：那项工作不适合于我[65]。我既然觉得自己没有做你为我安排的工作的才干，还硬要接受那份工作的话，就等于是侵占了一个比我更穷但比我更能胜任那个工作的人的钱财。你以为我能抄抄写写，就向我提供那份工作，想把我的心思用去搞那些与我无关的文章，这办不到。我很可能使你失望，因为我一动起笔来，就不会按我答应你的话办，以致辜负你的好心。如果我把我答应的事情办坏了，那是绝对不能原谅的。到时，我自己不满意，你也不满意，我也不能像现在这样领略到给你写信的乐趣了。将来，如果我的精力许可，我还是要在为我自己工作的同时，为社会贡献一份力量。虽说我对社会的贡献很微小，但我向社会索取的东西也不多。我认为，只有像我现在这样生活，我与社会的关系才能拉平。在我完全退休，只为我一个人生活的时候，我也将这么做。我下定决心，再也不理会任何人的闲言碎语了。将来，即使我还能活一百岁，我也一篇文章不写了。我认为，只有当我完全被人忘记以后，我才能真正重新开始生活。

我承认：我差点儿又再次卷入社会的旋涡，差点儿放弃过孤独生活的初衷（其原因，倒不是我不喜欢这种生活，而是由于我差点儿在孤独生活与社会生活之间做出宁要后者的选择）。先生，你首先要了解我所有的朋友是如何背离我和鄙弃我的，要了解当他们使我的心灵遭到巨大痛苦时，卢森堡先生[66]和他的夫人是多么希望结识我的，然后才能看出卢森堡先生和他的夫人主动对我的亲切关怀在我受到创伤的心中产生了多么大的影响。那时，我几乎死去；没有他们，我肯定会忧郁而死。他们给了我第二次生命，我理应把我的生命用来做他们喜欢的事情。

我有一颗非常爱他人的心，但我这颗心也很自爱。我太爱他人了，以致我从未对我所爱的人有过什么选择。我对所有的人都爱；正是因为我爱他们，所以我要憎恨一切不公正的事情。正是因为我爱他们，所以我才逃避他们；我没有看见他们的坏处，我所感到的难过心情才有所减轻。我对人类的爱，就足以滋润我的心；我不需要任何特殊的朋友，然而，一旦我有了，我就不能失去。他们离我而去，这的确是撕碎了我的心。他们那样做，是大错特错了，因为我要求于他们的，只是友谊。他们爱我，我知道这一点就行了，没有必要非常常见

到他们不可。在感情的问题上，他们一心想让公众知道他们如何关心我和帮助我，要我把他们对我的关心和帮助铭记在心。我真心爱他们，而他们一直是在表面上爱我；对我这个在任何事情上都不喜欢表面的人来说，我对他们的做法是很不以为然的。我发现，他们对我所做的一切，全是这样，因此，我只能把他们对我的关心和帮助，看作是为了向公众宣扬而为的。正是由于他们不表示不爱我，我才发现他们对我的爱并不真心。

我突然发现我的心自由自在，这在我还是平生第一次。单独一个人隐居，尽管疾病缠身，我今天也是这样独自一人。正是在这种情况下，我的心才开始转移到新的目标；这个目标填补了我一切其他的损失，它是任何其他的东西都无法代替的。我希望：我的生命能活多久，这个目标就存在多久；不论将来发生什么情况，我都将把它当作是我一生最后的目标。先生，我不能对你隐瞒我对所有那些地位高居他人之上的人的强烈的厌恶之心。这句话，我本来是不该对你说的，因为你是世家子弟，是法兰西王宫大臣的儿子，你本人又担任总监之职。先生，我对你说这句话，的确是错了，因为，你虽不甚了解我，但对我做了无数件好事。尽管我天生一副不记他人恩情的性格，但对你我是要说一声感谢的话的。我憎恨大人物，我憎恨他们的社会等级、他们的铁石心肠、他们的偏见、他们的狭隘心胸和他们的种种罪过。我不是轻视他们，而是恨他们恨之入骨。我怀着这样的心情，像是被强拉硬拽似的到了蒙莫朗西城堡。我见到了城堡的主人，他们爱我，而我，先生，我也爱他们，而且，在我有生之年我也将衷心爱他们；我要为他们作出奉献，甚至愿意牺牲我的生命。目前，我的才能已经衰退，我愿抛弃我在我的同时代人当中享有的名声；我从来不把我得到的名声看在眼里。我将奉献于他们的，是我倾心追求的光荣，是我留待后世的人们给我的荣誉；后世的人们将给我以应得的荣誉，后世的人们是公正的。我绝不会半心半意地爱卢森堡先生和他的夫人，我爱他们就要毫无保留地爱，这一点，我现在不后悔，将来也不后悔，因为已经没有可能改变我说过的话了。他们使我的心感到如此的温暖，以致有好几次几乎开口求他们在他们的府第里给我一个住处，使我能在他们身边安度我的余年。从他们对我的态度看，他们肯定会给我的。这个计划，当然是我考虑很久并巴不得实现的计划之一。然而，最后我还是觉得这个办法不好，因为，我只估计到了主人

对我的爱，而没有考虑到中间有人会疏远我们的感情，何况我自己有许多毛病，因而在行动上将感到诸多不便。因此，这个计划从感情上说是可以的，但实际上行不通。再说，在他们府第中应当采取的生活方式，肯定会和我追求的乐趣和我的习惯直接发生矛盾，住不到三个月，我就会受不了的。所以，尽管我们住近了，那也枉然，两个社会地位之间的距离依然如旧。一个小集体中洋溢的亲切感，在我们这样的小集体中是不会产生的。我既不能做卢森堡元帅的朋友，又不能做他的仆人，我只能做他的客人；一感到我住的地方不合我的身份，我就会千方百计地想办法回到我原先的住处的。其实，与我所爱的人保持一个距离而又时时怀着想接近他们的心，远比我住得近但又不愿接近他们好一百倍。如果接近他们的程度再多一点，也许就会使我的生活发生大变革。我曾经无数次像做梦似的想象：要是卢森堡先生不是公爵，而只是法兰西元帅，一个开明的乡村绅士，住的是一个古老的旧城堡，而让一雅克·卢梭不是作家，不是著书立说的人，才气平平常常，肚子里的知识也不多，自我引见地去见城堡的主人，去见他的夫人。主人和夫人都很高兴；我觉得与他们在一起很幸福，也使他们感到幸福。为了使我的想象更美好，如果你允许的话，就让我使劲一推，把蒙莫朗西那座城堡推到离这里只半里之地。先生，我觉得，要是能这样长久想象下去的话，我真不愿意从我的梦想中醒过来。

现在，一切都完了，我长长的梦也该结束了，今后，再做什么梦都不对了。我在蒙莫朗西城堡度过的美好时光，如果能再过上几个小时的话，那就太好了。不管怎样，我心中的感受是这样，我就这样说；如果我还值得你评论的话，你就根据我这番杂乱无章的话评论好了。我不知道如何才能把我的话讲得更有条理，我也没有勇气把这封信重新写过。如果我的话说得太直率，因而使我失去你对我的眷顾，我就不再希冀任何不该我得到的恩宠了。如果我还能继续得到你的眷顾，你对我的眷顾之情将更加珍贵，更有益于我。

《忏悔录》草稿

一

让—雅克·卢梭的《忏悔录》叙述他一生经历的重大事件和他在各种环境中深藏在内心的情感[67]

我曾经多次说过，即使在那些大夸自己善于看人的人当中，如果有谁真敢自诩把自己的为人看清楚了的话，他对自己的了解也充其量只是了解个皮毛，因为，一个人光看自己如何如何，而不和别人比较，他怎能断定自己究竟如何呢？然而，竟有人把这样一种对自己的不完全了解用来做评判他人的标准。有人想用它做衡量一切的尺度。正是在这个问题上，我们发现人们对自爱之心有两种错误的看法：要么，硬说我们所评判的那些人也具有与我们相同的动机，似乎那些人虽处在他们的地位，也会像我们一样行动似的；要么，根据这种假设，我们把我们自己的动机也弄错了，而不知道应当把我们从现在的环境转移到另外的环境来看待我们的行为。

我这番话，是针对我自己的情况而言的，因此，我在评判他人时，没有犯这个错误。我自己认为我属于另外一种类型的人；他人在评判我的时候，往往弄错了。人们对我的行为的解释，几乎没有一个说得对，而且，愈是才学高的人，反而比普通人更容易误解我的行为。他们的标准使用的范围愈广，他们愈容易弄错，得出的结论愈不符合他们所评判的人。

说明了我的见解以后，我下定决心：要求各位读者在了解世人方面必须进一步去了解。如果可能的话，把他们拉到你们这边来衡量，而不要采用那些总以自己之心去揣度他人之心的人对谁都使用的错误的尺度；相反，在衡量你们自己的心时，倒是要先从观察他人之心开始的。为了学习如何自己评判自己，我希望你们最好有一个可供比较

的对象，以便每一个人在评判自己的同时，也评判了那个对象。那个对象不是别人，就是我。

是的，是我，只能是我。因为，迄今为止，我还没有看见过任何一个人敢像我这么做。有人抱出一大堆大大小小的人物传记和人物肖像与特写！这算什么东西呢？它们只不过是用生花之笔编写的小说而已，是根据形之于外的某些举止言谈和作者为了表现自己的才华而不顾事实的添枝加叶的猜测而写的东西；抓住一个人的某些特征，生拉硬扯地加以编排，只要最后能凑成一个人的模样，就算完事了，至于是不是真像某一个人，谁又去管它呢？这样去评判人，是评判不好的。

为了真正了解一个有特色的人，就需要把他先天的性格和后天的习染加以区别，就要看他是如何成长的，是什么机遇使他有所发展的，要看他内心深处有什么千丝万缕的情结使他变成如此这般一个人，看他发生了什么变化，以致在某些时候竟做出了极其矛盾和根本预料不到的事情。我们肉眼所看到的，只不过是极微小的部分；这是外表，而其中的原因是深藏在他内心的，而且，往往是很复杂的。我们只能根据他行为的方式来猜测他的内心，根据他兴之所至的行为来描绘他是怎样一个人。他不怕人们把画像和原型加以对照。他体内的原型是什么样子，我们完全不知道；如果描绘他内心的人看不见他体内的原型，而对自己体内的原型一清二楚的他又不愿意把它给描绘的人看，在这种情况下，我们怎么能真正了解呢？

一个人的传记，除他本人以外，其他任何人都写不好。他的内心，他真正的为人，只有他自己知道；在撰写他一生的经历时，他将给他自己披上伪装，名义上是在写传记，实际上是在为自己唱赞歌。他希望人家把他看作是什么人，他就写得像什么人；他让人家看的，根本不是真面目。即使是最老实的人，也只是口头上似乎是在讲真话，而实际上他们吞吞吐吐，瞒天过海，全是谎言。有些事情他们避而不谈，这就把他们表面上讲得好像煞有介事的话打了个大折扣，结果是，尽管讲了一部分真话，实际上却什么也没有讲。我把蒙台涅排在那帮采用轻描淡写的手法骗人的假老实人之首；他们说他们有许多不足之处，但讲给人家听的，全是可爱之处，更没有一个人有可憎之处。蒙台涅对自己的描绘好像很逼真，但实际上画的只是一个侧面，谁知道他是不是对我们隐瞒了他脸上的某一处有个伤疤，或者有一只

眼睛是斜视，谁知道他是不是原封不动地画的是他的真面貌。有一个比蒙台涅更狂妄但更诚实的人，名叫卡尔丹[68]；可惜此人是如此之夸夸其谈，以致人们从他梦呓似的话中得不到多少教益，再说，谁愿意像大海捞针似的为了寻求一点点知识就去读他那十卷特大开本的书？

我敢肯定，如果我按我说的话去做，我将写出一部举世无双的好书。也许有人不以为然，说我只不过是一介平民，没有什么值得读者阅读的东西可写。这话说得不错，就我一生经历的事情来说，的确如此。不过，我本来就不打算在事情本身的叙述上多下工夫，我主要是随着事情的铺叙，着重描写我的内心。我对我的内心的描写，是大书特书，还是一带而过，这就要看我的思想是高尚还是不高尚，我思考的事情是纷繁还是不纷繁；书中所叙的事情，只不过是触发我的心情的偶然的原因。尽管我一生默默无闻，也无论我思考的事情比国王思考的事情是多还是少，我相信，我对我的内心活动的描述，一定比他们的有趣得多。

还有，从经验和对世事的思考来说，我在这方面所处的地位比任何人都有利。我本人没有什么社会地位，但我了解所有一切有社会地位的人。除了没坐过国王的宝座以外，我在最底层社会和最高层社会都待过。大人物只了解大人物，小人物只了解小人物；小人物看大人物，只从后者的地位看，因此遭到后者不公正的轻视。关系隔得太远，双方共同的地方必然不多，人的样子彼此都看不清楚。至于我，我一定要揭开一个人的假面具，看他的全貌。我要把他们各自的兴趣、爱好、偏见和行事的准则加以分析和比较。作为一个没有野心和无任何身份的人，我和谁都可以接近，因此，我可以怎么方便就怎么观察他们。当他们互相都脱去伪装的时候，我可以把这个人和另一个人加以比较，用这个社会地位的人去对照另一个社会地位的人。我是一个无名小卒，对谁都无所希求，因此，我不妨碍任何人，也不打扰任何人。我到处都可以去，对任何东西都不会恋恋不舍；我有时上午与王子同桌用餐，而晚上又到农民家去吃晚饭。

尽管我的社会地位和家庭出身都不显赫，但我有另外一种只有我这个人才愿意花那么大的代价买到的名声：我以多灾多难出了名。我的事情纷纷扬扬，传遍了欧洲；贤明的人听了为之咋舌，善良的人听了感到痛心。最后，大家终于明白：我比他们都更了解这个以知识和

哲学著称的时代。我发现，他们以为已消灭干净的盲目崇拜，只不过改头换面，换了个样子，然而，它还来不及扔下假面具，我就揭穿了它[69]。我也没有料到，搞得它非扔下假面具不可的人是我。这些事情的来龙去脉，虽然最好是让塔西佗去写，但由我写出来也不无趣味。事情是公开的，每一个人都可以去调查，不过，问题的关键是要弄清其中的秘密的原因。当然，没有任何一个人比我更清楚到底是怎么一回事情；表述这些事情，就等于是表述了我一生的历史。

事情愈传愈走了样，我对此感到十分恼火。我见过各种各样的人，也经历过各种各样的社会阶层；在五十年中，如果我善于利用了我的时光的话，我就可以说我等于是活了好几个世纪。就事情的件数和种类来说，满可以使我的叙述写得非常有趣，尽管有些叙述也不一定写得真的有趣。不过，这不能怪内容不好，而只能怪作者不会写。一个人在一生极其光辉的时候，也是有他的缺点的。

如果说我做的这件事情很奇特的话，促使我做这件事情的环境也是很奇特的。在我的同时代人当中，没有任何人是像我这样名满全欧，而我本人是何许样人，却无人知晓。我的书传遍了各个城市，而书的作者转来转去，都局限在几处小小的树林中。大家都看我的书，大家都批评我和谈论我，但都不是当着我的面批评和谈论我的。我离得远远的，既听不见他们说的话，也看不见他们的人，他们究竟说了些什么，我一点也不知道。每个人都在胡乱描述我这个人，都不怕我会去说他描述得不对。在世人心目中有一个卢梭，而在这偏僻的隐居之地又有另外一个卢梭，他和世人心目中的卢梭根本不一样。

所以，我对大家谈论我的话是大有意见的[70]。尽管他们毫不留情地把我批评得体无完肤，但他们也常常把我恭维得五体投地。这全看他们在谈论我时的心情而定，无论是说我好还是说我坏，都没有一个标准。如果单凭我的著作来评判我这个人，则读者必然会根据自己的爱好或兴趣的不同，把我勾画成一个想象中的怪人，因此，我每发表一部著作，我的面貌就会被人们修改一次。在我与某些人结了仇以后，他们就根据他们的观点编一套言论，先把我捧得高高的，然后才把我打翻在地。为了不露出他们干这种卑鄙勾当的痕迹，他们一点也不指责我有或真或假的坏事，或者，即使指责的话，他们也说那是由于我的头脑有毛病。这样一来，老实人反倒认为他们上了我的当，拿我的心作牺牲，去歌颂他们的心。当他们假装原谅我的时候，他们就

拿我的原话反过来诬蔑我，表面上好像是在偏袒我，但实际上是从不同的角度暴露我。

他们装出很厚道的样子，给我的脸上抹了黑，还说他们是出自一片好心。他们口口声声说我是他们的朋友，但心目中却把我看作一个可恨的敌人。他们貌似怜悯我，但实际上是在诋毁我。他们就是这样不顾事实地对我的性格乱加评论，用称赞我的手法，达到丑化我的目的。他们对我的描绘，不仅没有给我增色，反而把我画成了另外一个人：再也找不到什么比他们对我的画像更不像我本人的了。他们无论是对我说好还是说坏，都没有说得恰如其分；我本来没有的美德，他们硬说我有，结果把我说成了一个坏人；反之，他们把谁也没有说我干过的坏事硬栽到我头上，这倒使我感到挺舒服。要是我受到他们的好评的话，那肯定是我做过什么与庸俗之辈同流合污的事；不过，这样一来，我反倒可以跻身于贤士之列。其实，我是从来不希望贤士们投我的票的。

以上所说，不仅阐明了促使我写这本书的动机，而且也是我忠实执行计划的保证。既然我的姓名要长留人间，我就不愿意背上一个别人给我捏造的名声，也不愿意人家给我硬加上什么我根本没有的优点或缺点，更不愿意人家给我画上几道不像我的线条。如果我真想活在后世的人们的心中的话，我就凭我真真实实的事迹，而不凭我的虚名。我宁可让世人从我的缺点方面认识我和了解我，而不愿意人家给我加上几个我根本没有的优点来显示我。

比我更拙于处事的人是不多的，而像我这样谈论自己的人，可以说是一个也没有。要一个人承认他性格上的缺点，那是比较容易的，而要他承认干过肮脏的和卑鄙的事，那就难了。可以肯定：一个敢承认自己干过这类事的人，是什么都敢如实地坦白的。我是否真能做到有啥说啥，实话实说，就要拿这一点来认真考验我。我既然要说真话，就要毫无保留地说，什么都说；无论好的或坏的，我全都说。我要严格做到名副其实；对于良心的检验，即使是最虔诚的女教徒，也不会比我检验得更认真。她向听她忏悔的神甫透露她心中的隐秘，绝没有我向公众透露我的秘密这么和盘托出，一丝一毫也不保留。请各位一开始看我的书，就检验我说的话，你用不着看多少页就会发现：我说话是算数的。

为了铺叙我要说的话，就需要创造一种和我的计划同样新颖的语言。我的思想感情是如此之头绪纷繁，既多且杂，前后不一，而且，有时候是那样的卑鄙，有时候又是那样的高尚，以致搅得我心潮起伏，无有宁时。要理顺这样的思想感情，条分缕析地加以铺叙，请问：该采取什么笔调？该采用什么文体？哪些无足轻重和穷愁潦倒的事是用不着讲的？对于有些令人恶心的、不干不净的、幼稚的和可笑的事情，其细节我该讲到什么程度，才能顺着我心中秘密的思路把它们讲清楚？应如何行文才能把每一种在我心中刻下痕迹的事情第一次进入我心的情形描述得明明白白？当我讲到那些我一提起来就脸红的事情时，我知道，心狠的人一定会把我对厚颜无耻的事情的叙述看作是丢尽了脸，是经过了痛苦的思虑才迫不得已承认的。其实，我是该承认的，就一定承认，否则，我就会乔装打扮，给自己披上伪装，因为，如果我对某些事情避而不谈，人们就无所依据来了解我。要揭开我的真面目，就一切要有根有据，就要全面叙述我的性格，使之成为一个整体；我这一生恰恰是需要经过各种各样的环境，才能把我铸造成一个这么奇特的人。

如果我也像别人那样细心推敲，字斟句酌地写这本书，我就不会自己揭露自己，而要涂脂抹粉，美化自己。我这个话指的是我的画像，而不是我的书。我将在一个幽暗的房间里工作，不需要什么其他的技巧，只严格按照我的线条画就行了。我画什么东西，就采用什么风格，我绝不勉强非要前后的笔调一致不可。我兴头来了，高兴用什么笔调就用什么笔调；只要心情一变，我就毫不迟疑地改换笔调。我对一件事情是怎样感觉就怎样讲，有什么看法就说什么看法，既不搜索枯肠，也不羞于启齿，更不怕人家说我杂七杂八什么话都讲。我既回忆过去的往事，也同时谈我目前的感想，这样着手，就等于是把我的内心描画了两次，也就是说，既叙述了事情发生时的情形，又道出了我写作时的心境。我行文不讲究匀称，完全听其自然，有时候紧凑，有时候松散；有时候措辞斟酌，有时候措辞又欠考虑；有时严肃，有时诙谐。此种写法，正是我一生历史的反映。总之，不论此书用什么手法写，它本身的目的就决定了它是哲学家们难得的一本好书；我再说一遍：它是人们研究人心时的一本参考书，而且是当今唯一的一本参考书。

关于我将本着什么样的精神描述我这一生，以及读者应本着什么样的精神看我的书和用我的书，我要说的话就是这些。有几个人，由于我与他们有密切的关系，所以在谈到他们时，我不得不像谈我自己一样地敞开心扉谈。不这样做，就无法使人们更好地认识我，也无法更好地认识他们。有些事情，谁也不能指望我会避而不谈；如果我保持缄默的话，就会损害我应当讲述的真情，所以谁也休想我会避而不谈它们。对于别人，我也许会笔下留情，少写几句，但对于我自己，我绝不姑息，一定要讲个一清二楚。我之所以决定在我活着的时候不出版这本书，是出于我对我的敌人的尊敬，而不是因为我的计划出了什么问题。我还采取了可靠的措施，以便只有在书中所讲的事情，由于时间的流逝而变得与谁也没有关系的时候才发表。我将把这本书交给最可靠的人保存，不让任何人随便加以利用。就我来说，此书如果在我活着的时候出版的话，我也许会吃点儿苦头。本来是尊敬我的人如果看了我的书以后就瞧不起我的话，我也不在乎。我将在书中讲述我的一些丑事；对于这些丑事，我恨都恨不完，所以我不会加以辩解。我要讲我心中的秘密，我要极其真诚地向人们忏悔。为了保护我的名誉而吃点苦，那也是应该的。至于公众将怎么说，人们将如何严厉地评论我，我早有思想准备；无论人们说什么，我都认了。现在，让每一个读者都仿照我这样做，也像我这样反省，在自己的灵魂深处扪心自问，看他敢不敢说："我比这个人好。"

二

朗贝尔西埃小姐像母亲那样照料我们，因此，她也行使母亲的权威。她凭借这一点，有时候就像惩罚孩子那样惩罚我们。开头，我怕她的惩罚，比怕死还怕得厉害，及至挨她几次打以后，就觉得并不像我想象的那么可怕。尽管我从来不故意惹她打我或骂我，但我不但不怕，反而巴不得被她打一顿才好。温柔的朗贝尔西埃小姐后来发现了她对我们的惩罚没有达到她的目的，便宣布再也不打我们了；她说她打我们，实在太累，所以再也不打了。我看见她说话算数，反而感到有点儿遗憾，虽然我不知道为什么遗憾。

一个三十岁的未婚女子为什么这样做，其原因只有她自己知道，不过，在我看来是值得注意的。另外还有一点也值得注意，那就是此事发生的时间。此事发生在1721年，那时我还不到九岁。

我不知道我为什么会有这么早熟的色欲；也许是因为看小说加速了我的性欲成熟的缘故。我非常清楚，此事影响了我的一生，影响了我的爱好、我的脾气和我的行为。我认为这是贯穿全书的一条线索；顺着这条线索叙述，是有好处的，不过，要如何才能做到既在字里行间显示这条线索而又不玷污笔墨呢？

这感官的第一次冲动，在我的记忆中是如此的印象深刻，以致几年以后它就开始刺激我的想象力：我一见到漂亮的女孩子的面孔，我就感到不安，就要动心，就觉得当年的情况再次重现，就觉得她们个个都是朗贝尔西埃小姐。

她们的形象屡屡浮现在我的心中，使我的血液沸腾，一举一动都显得狂躁，巴不得我见到的形象都成为现实。这种情形出现在我身上，不能不说是非常奇怪的。我受的是很严格的教育，满脑子都是为人要诚实的思想，对浪荡的行为简直是深恶痛绝到了极点。所有一切涉及淫秽的事都使我十分反感、厌恶和痛恨。男女性结合的事，不用说别的，只要动一动这方面的念头，我就觉得如此之可耻，以致我活跃的想象力便逐渐呆滞，怎么也活跃不起来。

有了这样一种奇怪的矛盾思想，使我对某些性质相近的事情采取了截然不同的做法，因而产生的效果也是很奇特的。有一些很可能毁灭我的事情，反倒救了我。在青春时期，我所从事的事情分散了我的心力，因而没有去做那些令我害怕的事情。一种思想代替了另外一种思想，使我奋发振作，没有堕落下去。我心中的骚动虽没有产生任何恶果，但的确使我受到了很大的折磨，不过，我并不因此就羞于见人，只不过在一个很长的时期内老保持着孩子气，这一点，说来倒真是有点儿不好意思。我这仅有的一点儿理智，确使我的那些荒唐事儿做得颇有分寸。我觉得，我那些荒唐事儿只能说是幼稚的，不能说是浪荡的。一个腼腆的人是不会去干淫荡的事情的。

正是这种心力分散的奇怪现象，使我心中虽燃烧着爱的火焰，而且，几乎从童年时候起血液里就沸腾着性欲，但我终于没有过早地走入使大多数青年人耗尽精力并最后陷于毁灭的迷途。后来，我的伙伴们的可耻的事例，不仅没有消除反而增加了我对这种事情的反感。我

怀着憎恨的心情去观察那些卖淫的女人。感谢那些贤明的人对我的教育和关怀，使我的自然的本能在我荒唐的时候也深深隐藏，因而在我游历了那么多地方，并在各种人物当中厮混了那么多年之后，直到十九岁我才开始觉得我有性的需要。

尽管我在这方面懂得的事情愈来愈多，但我在妇女们面前依然保持着我当初的那种谨慎样子。爱情曾使我走入歧途，但我并未变成纵欲无度的人。我的感官始终受我的良心的指导；我原有的羞耻心依然如旧；只要我稍稍触动深藏在我心中的情欲，这种羞耻心即将发挥它的作用，使情欲受到我的天性的制约。如果我想得到的快乐，只能让我得到一半的话，我又何必为了这一点点儿快乐就厚着脸皮去追逐女人呢？我不敢讲说的快乐事，可以给其他的事情增添乐趣，但只有与他人分享的乐趣才是值得称道的；只男人高兴而女人受害的可笑的事情，难道不是不值一谈的吗？

这样说来，我之所以行端品正，只是因为我有另外一些稀奇古怪的癖好吗？这个结论不公平，也很武断。我生来就很害羞，心地善良，并富有浪漫的想象力；这些性格，使我一方面有爱女人的心和言行谨慎的表现，另一方面又有种种追求：为人要正直，举止要端庄，对寡廉鲜耻和荒淫凶暴之事要恨之入骨。所有这些，都是高尚的和贤明的教育对我熏陶的结果。尽管我受的教育有时候也掺杂了其他的成分，而且时断时续，不是一以贯之，但一个性格善良和重廉耻的人，有了那么多的追求，就没有剩余的精力去追求其他了。由于我看人首先是重人品而不管他们的性别，加之我生怕得罪人，所以我对对方凡事都很顺从和迁就，我表现得既像一个苦苦追求的情人，又像一个害怕受老师惩罚的学生，我发现，这是从侧面接近我想得到的女人的好办法。就我来说，依偎在一个泼辣的情妇的怀里，是得到女人宠爱的最甜蜜的享受。我觉得，这样一种求爱的方式，进展的速度虽不会太快，但不会使被追求的女人的品德冒太大的危险。

要不是我怕细枝末节的事讲得太多，使读者读起来太累；我哪能不举出童年时候的许多事情来作有力的例证，以阐明人类性格的大特征呢。我敢说，在我的性格中，最突出的特征是对不公正的事情的极端憎恨。见到一桩不公平的事，即使与我个人毫无利害关系，我也是非常之憎恨，无论是多么有权势和地位的人都不能阻止我把愤恨的话说出来。我再斗胆说一句：我对不公平的事情的愤恨，不仅是一秉大

公，而且是非常的高尚；在我受到不公平的对待时，我的愤怒之情远不如我看到他人受到不公平的对待时那么大。产生这一不可更改的正义感的根由，乃起因于一把被弄坏了的梳子【71】，这谁相信呢？

三

我们对人的了解，真是太少了。迄今为止，就连自己对自己有了解的人，我们也举不出一个。万一有谁说他对自己十分了解的话，我们可以说，他的那一点点儿了解，用来说明他在人们心目中是哪一种人和哪一种地位的人，也不够。除了自己以外，一个人至少还要了解另外一个与他相似的人，才能在他自己的心中分清哪些现象是他那种人都有的，哪些现象是某一个人独有的。是的，有许多人自以为了解他人，其实他们根本不了解。从别人对我的评论来看，我有充分的理由这么说，因为，对我的各种评论，尽管都是出自有学问的人之口，但却没有一个是正确的和符合实际的。

四

在我这一生中，我曾不止一次地说过，在那些自以为对人最有了解的人中，每一个人都只是了解他自己，几乎每个人都是用自己的心去忖度他人的心。我希望他们至少要有一个与之作比较的对象，并希望他们既了解自己，也了解另一个人；这另一个人，就是我。

如果不根据自己去评判别人，那就要根据别人来评判自己；切莫停留在表面现象上，而要像自己扪心自问那样去深入探讨他人的心。然而，正是在这个问题上，我们发现人们对自爱之心有两种错误的看法：要么，硬说我们所评判的那些人也有与我们相同的动机，似乎他们虽处在他们的地位，也会像我们一样行动似的；要么，根据这种假设，我们把我们自己的动机也弄错了。因此，为了做到自己真正了解自己，应当采取的法则或检验的标准是：认真地了解另外一个人；不认真地了解另外一个人，就不可能保证不出差错。

每一个人都自以为了解自己，而实际上，他本人乃是他了解得最差的人。有人说，如果我处在那个人的地位上，我的说法将有所不同。这种看法错了。万一我处在那个人的地位上，我也照样如是说的。

五

我撰写的，是一个已经不在人间的人的一生事迹。我对此人十分了解；此人活着的时候，只认识我，而我也值得他认识。此人非他，就是我。各位读者，请仔细阅读本书，因为，不论它是写得好还是写得不好，它目前是【72】同类书中独具一格的作品。这本书之所以能写成这个样子，原因是……【73】

六

我使母亲当中最好的母亲丧了命【74】。我的出生是我的第一个不幸。

七

我在我周围看到的那个圆圆的天空，使我把地球想象成一个空圆球，人生活在圆球的中心。为了使我明白我的看法是错误的，我的父亲就在一个用硅藻土做的泥球上插了许多大头针，让我开动脑筋把它们想象成站在地球上的人。父亲给我讲解什么叫对蹠人。泥球上的那些头朝下的人，他们的头怎么会正对着我们的头，这我怎么也弄不明白。哥白尼的学说使我以为太阳在地球的上方；我始终不明白我们在夜里怎么会不掉进天空里。我的父亲用一个浑天仪给我讲太阳的运行，可是他白讲一阵，而我也白听一阵，我怎么思考也搞不清楚是怎么一回事。那个浑天仪反倒使我愈思考愈糊涂。我发现所有的小孩子都跟我一个样；他们记住了大人告诉他们浑天仪上的几个圆圈的名

称，也记住了那些圆圈的用途，然后，就到此为止。他们对太阳的运行以及太阳与地球相对的位置，根本没有得到任何真正的概念。我认为浑天仪这玩意儿设计得并不好，那几个凭空想象的圆圈搞乱了孩子们的思想，使他们以为真有浑天仪上的那种圆圈。如果你告诉他们那些圆圈根本不存在，他们就更不明白他们所看到的东西是怎么一回事了。为了使孩子们对浑天仪的错误理解少一点，就要使它各部分的比例和它所显示的比例正好相反，也就是说，球形大，圆圈小。总起来说，我所学的宇宙学的第一课，是一个钟表匠[75]用硅藻土做的泥球，上插一些大头针，给我上的；这一课上得顶好。

我是多么贪婪地学这门学问，真是无法形容。

八

要是我的父亲再多活四年，他就可以看到他儿子的名字传遍全欧洲！啊，要是他听到这个消息，他会乐死的！幸运的是，他也没有看到我短暂的光荣竟有一天使他不幸的儿子付出了昂贵的代价。

九

当我正在心中胡思乱想地想她和看她[76]的时候，没有注意到那里有一面镜子，她此时也在镜子里看我。她转过身来，极其兴奋地猛然抓住我。这个举动，使我倒吸了一口气，不由自主地伸出两只胳臂去抱她。当我发现她当场抓住我偷看她时，我简直吓得心惊肉跳。我当时的样子，谁也想象不出来：我的脸色煞白，全身战栗，几乎晕了过去。可是她，却用十分温柔的目光看着我，用手指着她脚边的凳子。读者可以想象得到：我没有等她开口，就坐了过去。到此刻为止，一切都比较正常，但紧接在这个小动作以后的情形就挺奇怪了：双方的一举一动似乎都明白无误地宣布我们之间已无藩篱，已无可顾忌，可以像两个公开的情人那样亲昵了。其实不然。是的，我坐在她身边的那一会儿我的确是很快乐，但也是我有生以来最感拘谨的时刻。我不敢出大气儿，也不敢抬头看她。尽管我有几次大着胆子把手

放在她的膝盖上，那也是放得那么轻，她似乎根本就没有感觉到。她专心做她的针线活儿，既不对我说话，也不看我。我们什么动作也没有；我们之间静悄悄地一句话也没有说。不过，我们心里是明白的，是有所感触的！读者也许觉得这种情形似乎很平淡，但我有理由相信，它不会使年轻的女人感到不快的。就我来说，我愿终生都如此，只要我能一辈子坐在她身边，我就别无他求了。

十

她很腼腆，很害羞。她爱美德，她把诚实的品德看得比生命还重要。我不知道如何叙述，才能说清她的一举一动在我看来是多么的动人。

十一

我的心在她【77】面前很平静，什么也不想。

十二

我的上帝呀，当时，要是一个人一厢情愿地说一声："我爱你。"那是一定会遭到对方的冷淡对待的。是的，在那种情况下，如果一方向对方表白说："我爱你，"对方一定会立刻回答："请你别爱我。"【78】

其实，在这种场合，只要我们的眼睛互相对视一下，就行了，她就算是失身了。当我们单独在一起的时候，如果彼此都极力避开对方的目光，那就最好是赶快混入人群，溜之大吉。从我们的眼睛中射出的目光就可看出，此番幽会的结果将多么糟糕。

十三

我觉得，她[79]对我一本正经，反而比对我宠爱有加更甜蜜一百倍。

我认为，她似乎是把我看作是一件属于她所有的东西，把我收作她的财产，把我占为己有[80]。

“爱情”这个词儿，我们之间还没有用过，但是，要我不相信我曾经为她热爱过，那是不可能的。

她不再对我说“请”字；她要我做什么，竟直截了当地下命令了。

她要我念书，我就念书。我念得不好，她就要我念两次或三次，然后就硬要我停止。我很受感动，我要求她允许我继续念下去。她答应了，我才敢继续念。在我这一生中，我从来没有这样认真地念过书。

有一回，唉！在我这一生中也只有这一回，我的嘴接触到了她的嘴。现在回忆起来，那是多么甜蜜啊！即使我进了坟墓，我能忘记此事吗？

好色的人呀，你们吹嘘那些粗俗的快感使你们多么舒服，然而我敢说，你们谁也没有享受过我在那六个月中心醉神迷地享受的乐趣。

十　四

在此次旅行中，她好像是更加爱我了。

在她对我的关怀中，我发现有某种非常亲切的和温柔的迹象。我可怜的心极其敏感，一直在盼望得到她的友谊的明确表示。她果然对我说：“我觉得我们成了好朋友。”“是的，”我回答她说：“我们是好朋友，而且还可成为更好的朋友。啊，我是怎样对你产生了爱的呢？要爱你，就需要五个条件，而其中最容易的条件是不可能有的，而没有这个条件，此事就连想都不用想了。”她听了吃惊得目瞪口呆，一句话也说不出来。这是很自然的，而不自然的是，她眼珠子一转就默不作声了。这一表情，我一辈子也忘不了。这一令人摸不透她的心意的动作，一下子就把我的心冷下来了。

她的嘴唇虽不拒绝我的嘴唇，但她的口却躲避我给她的亲吻。

十　五

当我写到这里的时候，我没想到有人怀疑或者说有人敢怀疑我是不是忠实叙述我所经历的事情。那位保持沉默的先生以及我今天提到的那些人，终于使我看清此事并未逃脱他们的算计。我本该预料到弗兰格耶（由于那几位先生的拉拢，他已经成为那个集团的走卒之一）是不会尊重事实的。不过，此事早已众所周知，而且他本人也曾经公开讲过，所以我认为他与别人合伙搞阴谋的痕迹是不会全部抹掉，一个也不剩的。

我毫不怀疑，弗兰格耶和他的同伙今后对事情的说法会大变样。然而，总有几个诚实的人不会忘记他当初是怎样说的，不会忘记他是在加入别人的阴谋集团以后，才改口乱说的。

十　六
关于我的人生观

有一天，一个在基延纳学神学的青年学生来看我。和别人一样，他也非要我讲一讲《牧师的信仰自白》[81]不可。我发现他对基督救世说有一定的看法，不过，尽管他在其他问题上也有一套颇合哲理的见解，但他未能找到使他本人也满意的办法来解决我的疑难。

后来，我听说他到内阁去大放厥词，但没有人听。他渴望人家送他一个殉道士的光荣头衔。

十　七

我一看《公民们的看法》[82]这本小册子，就知道它是出自凡尔纳先生的手笔。我等一会儿就谈我得出这个结论的依据是什么。针对这本诽谤性的小书，我断定：只有一个能保护我受侮辱的荣誉的办法。我把它送到巴黎去，让人立刻印出来，拿到我曾经居住过的地方

去广为散发，才好让人们评判他在日内瓦对我提出的指摘。在第一次情绪冲动之下，我公开对作者进行的唯一报复是，我指名道姓地斥责他。当然，我这样报复法，手段是狠了一点。不过，尽管我点了他的名，并阐明了我的观点，但我用来支持我的观点的理论是软弱无力的，是根据他的话来发表意见的。现在，别人还没有硬说那本小册子是他写的，因此，他是否加以否认，我由他去决定。

十　八

人们对我的迫害，反倒升华了我的灵魂。我认为，我之所以珍惜我对真理的热爱，是由于它使我付出了代价。开始，这种爱只不过是一时的，而现在，它已经成了我心中占主导地位的情感了。这是人类心灵中所能产生的最高尚的情操。我敢断言：它是专门为了我的心而产生的。

《爱弥儿》第一卷第46页[【83】]。

每一个读者都将有此感觉。我敢肯定：一个人如果对自己的错误毫无歉疚之心，或者企图对公众隐瞒，他是不会说这番话的。

十　九

随着剧情[【84】]的进展，观众的兴趣和注意力愈来愈增加。有人在窃窃私语，打破了沉静，但没有中断演出的进行。热烈的掌声（有国王在场观赏，本来是不许人们鼓掌的）也没有淹没最精彩的段落的演唱。掌声一停止，人们紧接着是一阵狂喜和百般夸奖的赞扬。我听见每个包厢里都有人在低声说："真感人，好极了。"我很清楚地看见，在国王的包厢里有一阵显然不是恶兆的骚动。最后，在两个情人相会那一段，音乐的旋律虽简单，但却有一种连我也弄不清楚的打动人心的美。我发现整个剧场的人都陷入了如醉如痴的境界。这一情景，连我的头脑也支持不住了。

在朗读《忏悔录》前发表的谈话[85]

我认为，我一生经历的事情的详细情况，应当让一个热爱正义和真理的人知道。此人的年纪要轻，在我死之后，他还享其天年，活在人间。经过长期的犹豫之后，我决定把我心中的秘密向少数几个经过挑选的正直的人倾诉。我要向他们坦述真情，并请他们把我讲述的事情记在心里，其目的无他，只是供他们在我活着的时候用来检验我对他们所讲的话是否真实，并在我死后不偏不倚地对我一生的所作所为作出正确的评论。

我十年前就决定：我要用极其确切的词句写我的《忏悔录》，在这个计划进行了相当长的时间以后，我发现，我必须放弃，或者，至少要暂时停止。不过，已经写出来的部分，已足够人们据以评判我以及与我有关系的人，因为，我感到为难的是，在做我的忏悔的同时，我还不能不为他人做忏悔，否则，人们就不明白我忏悔的事情的原委。由于这个缘故，我采取了一些措施，使我的书在我死以后，并等那些对此书感兴趣的人去世以后，再过很长一段时间，才让公众看到。不过，我遇到了许多困难，我采取的措施又远远不够，所以，我别无他法，只好把我一生的事情存放在有道德的和真诚的人的心里，让他们牢记在心，永久保存。

为了正确评判我的行为，就需要充分认识到我的气质、我的天禀和我的性格生来就很奇特，与别人完全不同。有些人硬要用别人的动机来比附我的动机，所以他们对我的行为的解释没有一个是对的。不过，如果这些情况都要详详细细地讲的话，那就要从童年时候讲起，这样一来，要讲的话就太多，一天的时间就不够用。因此，我只能讲非讲不可的主要事情。这样，即使以后在朗读方面遇到阻力[86]，这次朗读的事情也不会被人遗忘。因此，各位先生，我今天只给你们朗读一些主要的事情，讲一讲从我来到法国之日，直到对我下逮捕令，逼得我离开蒙莫朗西之时的内心的感受。如果各位先生听起来不觉得

太啰唆的话，我在朗读过程中还将穿插着补充一些我原来打算略而不提的事情。

先生们，现在就请你们仔细听。我之所以要请各位仔细听的原因，倒不是因为我讲的事情特别重要，而是由于我要冒昧交给各位先生一项任务——世间最光荣的一项任务。这项任务之完成得好或坏，将决定我身后是流芳百世还是遗臭万年。有些人采取了许多令人惊奇的办法，想永远不让我知道是哪些卑鄙的人在指摘我，不让我知道他们暗中散布了哪些流言飞语和诽谤不实之词，只等我一死，他们便公之于众。尽管我已经感觉到了他们暗中对我的伤害，但却没有发现他们的工具和操纵工具的手。我既不知道是谁在指摘我，也不知道指摘我些什么，我有什么办法来保护我自己呢？只有一个办法，把我这一生中所做的好事和坏事以及事情的始末和原委，通通都讲出来，让大家来比较和评说。诸位是第一个，而且也可能是唯一能听我讲述我一生事情的人。我把我好坏两方面的事情都讲给你们听，所以也只有你们是唯一有资格担当评判是非的法官的人。

我请光临此地来听我朗读的各位女士们注意：你们既然承担了听我忏悔的工作，就不可能不听到一些与这项工作分不开的丑话，因此，在进行这项十分高尚和严肃的工作时，只好用你们的心去净化你们的耳朵。至于我，我已做好忠实执行计划的准备：不仅要做到始终忠实讲述事实，而且还要克服自己的害羞之心，要为了真理而敢于牺牲自己的面子。

社会各阶层人士对我的态度

国王和大人物是不会把他们心中的看法说出来的；他们对我历来是很宽厚的。

真正高尚的人是爱荣誉的，他们也知道我了解荣誉的价值，因此，他们尊敬我，三缄其口，什么话也不说。

法官们恨我，原因是他们对我的做法错了。

哲学家们被我揭露了，因此想不惜一切代价毁灭我，看来，他们很可能成功。

主教们虽对他们自己的出身和等级感到骄傲，但他们看得起我，也不怕我；他们在尊重我的同时，也尊重了他们自己。

教士们已经卖身投靠哲学家；为了讨好哲学家，他们对我狂吠不已。

才子们感觉到我的确比他们高明，因此对我百般诋毁，以解他们心头之恨。

人民大众乃是我心中的偶像，可是，他们只知道我是一个戴一副乱假发的人，一个被法院下令通缉的人。

女士们被两个对她们抱轻蔑态度的冷面人所蒙蔽，竟出卖我这个最值得她们尊敬的人。

瑞士人给我造成了不少的痛苦，然而，他们反倒永远不原谅我。

那位日内瓦法官已经觉察到他自己错了；他知道我会原谅他对我的伤害，如果他有勇气弥补他对我的伤害，他早晚会弥补的。

人民大众的领袖们站在我的肩上，想把我遮挡得严严实实的，使别人只看见他们而看不见我。

作家们剽窃了我的文章之后，还骂我；坏蛋们尽说我的坏话，流氓们对我喝倒彩。

好心的人们——如果现今还有这样的人的话——也只能悄悄为我的命运叹息。我祝福他们，愿他们将来有一天能教化世人。

伏尔泰已被我搞得睡不好觉，因此，他将模仿这几段文字的写法，兜售他的俏皮话。其实，他对我的粗暴的侮辱，反倒成了对我的恭维，尽管他不愿意。

日内瓦公民
让—雅克·卢梭的遗嘱[87]

以下是我——日内瓦公民让—雅克·卢梭亲笔立下的遗嘱。

我希望我死之时和我在生之日一样贫穷。我的全部遗产，实际上只有几件破旧的衣服和一点儿钱。这一点儿东西，值不得立什么遗嘱，何况这一点儿东西还不是我的。然而，我还是应当按照我的承诺和法律的要求作出安排。如果在我弥留之际说的话中，由于我的无知而有不够周到的地方，我希望人们鉴于我的目的正确而加以原宥。现在，我指定我的女管家黛莱丝·勒瓦赛尔为唯一的继承人和全部遗赠财产的承受人：我把一切属于我的东西和能够以任何一种形式及在任何一个地方转让的东西，甚至连我的书籍、文稿与我的著作给我带来的收益，都像属于我本人这样交给她支配。我深感愧疚的是，我对她二十年[88]的辛劳和她对我的照料与爱恋不能给予更多的报答。我谨声明：在这二十年中，她从我手中连一分钱的工钱也没有得过。

我所有的亲属，不管他们是几等亲，我都不允许他们染指我的遗产；对我那两个最亲的亲属，即我的姑妈苏珊娜·贡赛茹·卢梭和我的堂弟加布里尔·卢梭，我将给以特别的照顾，每人给五个索尔[89]。我这样做，毫无轻视和嘲笑他们之意，而纯全是按照我居住的这个国家的法律规定办的。

有几位至亲好友，我没有对他们在此表达我心中想表达的敬意，我深感遗憾；再说，我也担心：为了执行我的遗嘱，就需要办一系列的手续，就要花费我能留下的这一点儿钱，并给我的继承人带来许多麻烦，因此，我不能让任何财产的遗赠问题使本遗嘱不能简便执行。

我得的这个怪病，已折磨了我许多年；从种种现象看，它终将结束我的生命。它和其他同一类型的病是那么的不同，我认为，可以打开病灶检查一下到底是什么病。这样作，对公众是有好处的。

这就是我为什么希望我的身体将来交给手术高明的人加以解剖的原因。我在此附上一份叙述我的病情的便笺，以便指导手术的进行。做这项手术所需用的钱，可以从我的遗产中支取，钱数不限，任何人不得扣压或阻挠。我并不把此事作为我遗嘱中必须执行的主要事项；我这段话的意思不是说非要人们这么做不可，而是表明：为了公众的利益，只要做起来方便，而且有人自愿来做这项工作，就照我的话办好了。

公元1763年1月29日于莫蒂埃—特拉维尔。

让—雅克·卢梭

二十年前我患了尿滞留症，深为此病所苦。这个病，我从童年时候就有了。起初，我还以为是因尿道里有结石的缘故。摩兰先生是一个医道不高的外科医生，始终未查准我的病因；他的结论，我一直感到怀疑。直到后来科姆修士用一根极细的探条插入尿道，才查明里边没有结石。

我的尿滞留症，病根不在尿道上，和别人的尿滞留症不一样。别人的尿滞症是由结石引起的，因此，尿道时而畅通，时而又一点尿也排不出来。我的病状很平稳：尿道既不畅通，但又不是一点尿也排不出来，只不过排尿总有或多或少的困难，从来不一尿就尿个干净，因此，我很苦恼，老想撒，而又从来没有一次撒个痛快。后来，我注意到尿量愈来愈不均匀，尿水一年比一年细；我觉得，早晚总有一天我一滴尿也撒不出来。

我的尿道有毛病，达朗先生用催脓的探条插入尿道，有时候的确使我的痛苦有所减轻，但长期使用，不仅无效，反而有害，而且，探条的插入每天都很困难，以致所用的探条一天比一天细，只好中间停好长时间之后再用，探条的插入，困难才少一点。

我感觉到，探条的插入不但困难，而且插入的深度愈来愈接近膀胱。所用的探条一年比一年长，到最后再也买不到长度足够的探条，只好自己想办法把它拉长。

多沐浴，多用利尿剂，通常是能够减轻这种病的痛苦的，但对我却不然，反而使我的痛苦有所增加，甚至用放血疗法也未奏效。内科大夫和外科医生对我的病的诊断，一直是含糊其辞，他们笼笼统统的话，只能安慰我，而不能使我明白到底是什么病因。他们没有办法治好我的身体，便想办法医治我的精神。他们的那番苦心，对他们自己和我都无用处；自从我不再找他们诊断以后，我反而活得更安然。

科姆修士说他发现我的前列腺很大又很硬，像一个硬块似的。他的诊断是值得注意的。病因肯定是在前列腺上，或者在膀胱颈上，或者在尿道上，或者，很可能三处都有病。看来，检查一下这三个地方，也许可找到病因。

说我这种病是因为过去得过什么性病引起的，这种看法是错误的。现在我宣布：我过去根本没有得过性病。我曾经对看过我的病的那些大夫讲过，我发现当中有几个人不相信我的话。难怪他们的诊断是错的。

我幸而未得性病，是我的运气，但不能给我带来任何荣誉。不论人们是相信还是不相信我说的话，我都应当在此明确宣布我讲的全是事实，以免人们在我的病上寻找根本就不存在的病因。

享受人生的方法及其他

一

享受人生的方法

我被一种不治之症害得形销骨立，一步一步地慢慢向坟墓走去。我屡屡回过头去，用恋恋不舍的目光看我这一生走过的路程。我不仅不因为我即将到达人生的终点而哀声叹息，反而巴不得重新开始，再过此生。然而，在值得我留恋的这一生中，为什么有悲有喜，如此坎坷？先是寄人篱下，然后是屡犯错误，怀抱的希望全落空；既一贫如洗，又百病缠身；欢乐的时间短，受难的日子长；受到的痛苦是真的，而获得的好处一会儿便烟消云散，成为泡影。不错，生活是美好的，尽管这不幸的一生给我留下了许多遗憾。

不过，我天天都听见幸运的人们说什么……【90】

二

在恬静的孤独生活中，我仍然快快乐乐地享受我这多灾多难的余生。四周是没有树木的空地，没有水的沼泽，矮小的槭树、芦苇和凄凉的灌木林。所有这些像死一般的东西，尽管不能对我说话，也不能听我讲话，但看起来却有一种神秘的美，把我引入这寂静的荒僻之地。这神秘的美，它不属于这些没有感知和宛如死去的东西，它不可能存在在它们的身上，它存在在我的心里。我的心要把所知道的事情全告诉它。人与人的复杂关系，使我离开了我最亲爱的人；只有隐居在这荒僻之地，我才能心境宁静，静观自己。

三

各位请看，这里有一个健康逐渐恢复的人。他胃口大开，狼吞虎咽，硬要把桌上的东西全吃进肚子里，而且贪心不已；嘴里吃着这一个，心里还想着另一个。他吃得津津有味，对每一样菜品尝的时间，比人家吃一顿饭的时间还长。他吃的东西比你们少一半，但他享受的乐趣却比你们多一倍。

四

我们不要在这世上寻求什么真快乐了，因为世上根本就没有；也不要在世上寻求我们的心灵所追求的安闲。在这世上寻找我们的心灵需要的东西，是找不到的，因为世上本来就没有。我们有一种暗暗感知福已到头的本能，它的作用就在于让我们知道：我们的幸福原本是一场空。

五

我对我自己说：我曾经享受人生，我现在还在享受它。

六

我相信我看见过纯洁的神灵，这些来自上天的使者按照万物在大自然中的声音安排万物。大智大慧的人们好像都来到了我的周围，想让我看他们使这个有感知的世界活动起来，充满生机。

七

他们很怕死，但又觉得活得很乏味。

他们心里怕死，但又禁不住自己老在口头上抱怨生活没有意义。他们虽绝口不说苦，但从他们对一切使生活美好的事物都感到厌倦的情况看，他们是确有痛苦的。

八

在谈到一件染成红色的象牙饰品时，荷马【91】说：给它着色，反倒把它弄脏了。

九

至于我，我的看法却相反。我认为，正是由于我喜欢单独生活，我才是真正合群的，因为，为了对别人不产生恨，就必须站在远处看他们，只有这样，我才不求他们对我有什么偏爱，何况他们的偏爱不是出自真心。

十

我内心的感受，用三段论法是把它理不清楚的；它比理智的推理更具有说服力。

十一

我有许多证据，我能举出明显的事实。

十二

只要他们说得有理，我就认输；只要他们敢说公道话，那我一定会成为赢家。

十　三

他认为：从他出名之日起，便开始倒霉；他命中注定要遭受的一切灾难，都是少数几个人经过长期秘密准备而策划的阴谋造成的；这少数几个人想方设法，陆陆续续把所有的大人物和所有的才子拉进……[【92】]

十　四

法国人并不恨我；我心中很清楚：法国人恨我的事情是不会发生的。我不会把某几位作家对我的侮辱归罪于法国；法国的公正舆论已谴责此种行为。法国乃讲究礼貌之国，是不会赞成那些人的做法的。真正的法国人是不会用那种笔调写文章的，尤其是针对不幸的人；他们当然是错误地对待了我，但他们是抱着遗憾的心情那么做的。他们对我的凌辱使我遭到的损害，远不如他们为了弥补此事而采取的措施给我增添的光彩多。

十　五

很有可能，他们对我所讲的话已作出反应，但是，他们肯定没有回答我提出的问题。即使他们详细地批驳了我的文章，他们也无非是说我讲的话没有人相信；至于我的思想，他们是一点也没有驳倒的。如果真有人愿意花一番力气，从我讲得杂乱无章的话中探究我真正的思想，他很可能发现我的思想是有错误的，然而，如果他根据我的对手所讲的话去探究，他肯定是找不到我的错误的，因为我的对手所讲的话，没有一句击中我的要害。

十　六

当我开始从事这项危险的事业，贸然踏上这条道路的时候，我不是不知道这条道路周围都是陷阱。我想用我的笔阐述真理，可是，我预感到……我老远就看到那些令我提心吊胆的灾难。不过，尽管我的胆子大，敢冲敢闯，但我也毫不麻痹，不敢掉以轻心……

十　七

1768年秋，在决定再次去英国之前，我又把我的书稿和文件重新检查了一遍，准备把其中的大部分都烧掉，以免带在身边成为一个累赘。我的检查工作就是从这部集子【93】开始的。当我粗粗略略地翻看的时候，偶然发现有一处被挖去几段文字的空白。要是在以前，这不会引起我的注意的，但此时此刻，有许多情况使我想到了它的重要性。搞这种手脚的人使我对陷害我的阴谋有了一个初步的认识。于是我决定：不仅不烧掉这部集子，反而要把它好好地保存起来。不管此事的内幕如何，而且看起来对我不利，我认为，它早晚会提供足够的线索，使公正的和细心的人了解真相。也就是在这同一个时候，我收到了舒瓦塞尔先生给我的护照，然而，我决定放弃离开法国的计划，决心以我的清白为唯一的武器，一步一步地揭穿那个陷害我的阴谋。我在有几封信的末尾加了几个简短的注释，以便那些能看到这部集子的人能顺藤摸瓜，弄清事实。如果他们热爱正义的话，他们就会按照其中的提示，去做必要的调查，以便有朝一日把清白还给这个最不幸的人，并使那些迫害他的人对他的诬陷得到昭雪。

十　八

我过去认为，现在仍然认为：共和国是唯一值得人们向往的国家。我经常庄严地公开表明：一个有刚毅之心的人必然是行端品正的。我毫不怀疑德莱尔内心的想法是和我一样的，但他却喜欢惹我生

气，逼得我只好和他争论，用轻蔑的语调谈论什么庶民的国家。如果这是热爱共和的人的罪过的话，我承认，我的罪过可大了。我笔下是怎么写的，口头就怎么讲，大声地讲，公开地讲，而且我往往控制不住自己，愈讲愈兴奋，我要把话讲完，讲个痛快。无论是谁，只要他来攻击我，我就要回敬他。不过，即使这样，我也不能原谅德莱尔信中冷嘲热讽的语气；他用这种语气的动机何在，只有他能解释。他的寿命将比我活得长，我也希望他活得长，所以请各位去向他打听他给我写这种信的原因是什么。我可以把话说在前头，你们将发现：始作俑者（有人已经告诉我了）乃狄德罗和霍尔巴赫。

十　九

我于1768年9月11日[【94】]在勃古安娶黛莱丝·勒瓦赛尔为妻，证婚人为勃古安市市长尚帕涅尔先生和炮兵军官罗西耶尔先生。

注　释

【1】　这份草稿，原来是零零星星写在27张扑克牌上的提纲式的片断；是卢梭逝世后，由他的居停主人吉拉尔丹侯爵在他的一大堆稿纸中发现的，原件现藏纳沙泰尔图书馆。这27个片断，在19世纪曾由几家出版社出版，但手民误植和脱漏之处甚多，直到1948年始由J. -S. 斯平克和马·雷蒙二人详细校勘，整理出一个完善的稿样，并冠以《一个孤独的散步者的梦》这个标题，先后在巴黎和日内瓦出版。最后3个片断，就内容看，与《忏悔录》有关，由贝尔纳·加涅班和马塞尔·雷蒙校勘后，与前27段合在一起出版。——译者

【2】　参见《第七次散步》的第一句话："我刚刚才开始描写我在这个集子中所做的长长的梦，我就觉得好像是快要写完了似的。"——译者

【3】　克里苏斯（约公元前561—前546在位）：古小亚细亚吕底亚国最后一位国王，因国中的帕克多尔河盛产金沙，所以克里苏斯富甲天下。——译者

【4】　这段话所描述的内心感受，在《一个孤独的散步者的梦·第五次散步》中又加以发挥："在那里（在碧茵纳湖边——引者注），波涛声和汹涌的水声集中了我的思想……波涛起伏，水声不停，不时还夹杂着一声轰鸣；这一切，不断传到我的耳里，吸引着我的眼睛，时时唤醒我在沉思中停息了的内心的激动，使我无需思考，就能充分感到我的存在。"——译者

【5】　卢梭这段话的意思是：他要求于人的，不是饶恕，而是公平对待。——译者

【6】　这段话的意思，卢梭在《第一次散步》中是这样表述的："事已至此，我还有什么可怕他们的？他们既然没有什么办法使我的处境更加恶化，他们也就没有办法使我感到更加恐慌。"——译者

【7】　这一段所列的题目，在《一个孤独的散步者的梦》中都有所阐述。例如"1．你对你自己要有所认识"见《第四次散步》；又如"2．枯燥无味和令人忧伤的梦"在《第二次散步》中是这样说的："……梦境中的狂热，已不再令我感到陶醉。今后，在梦境中产生的，属于回忆的东西多，属于创造性的东西少。淡泊一切的倦意使我所有的官能几乎陷于麻痹，我的生命的火花已逐渐在我的身上熄灭，我的心灵已很难冲出它的旧窠臼。"最后一行"有感情的人的道德"是"3．有感情的人的道德"的重复；其所以再次重提，意在表明这是作者时时刻刻追求的精神目标。这个目标，从他与狄德罗和孔迪亚克筹办《嘲笑者》这个刊物之时起就已经确定了，是和他的人生经历与寻求心灵平衡的愿望密切联系在一起的。——译者

【8】　这是卢梭为他与狄德罗和孔迪亚克拟创办的刊物《嘲笑者》写的发刊词；原件现存纳沙泰尔图书馆，写作时间大约是在1749年。关于这篇文章的由来，卢梭在《忏悔录》里是这样说的："由于我们三个人（狄德罗、孔迪亚克和卢梭——译者）住的地方彼此都相距甚远，所以我们约定每星期在王宫花园聚会一次，并一起到'花篮餐馆'去吃午饭。狄德罗挺喜欢这种每周一次的便餐会：他这个每约必爽的人，对这种约会却从来没有一次不到的。经过几次磋商之后，我拟定了一个创办一份期刊的计划；期刊取名为《嘲笑者》，由狄德罗和我轮流主编；创刊号的发刊词由我执笔。……然而，由于种种事先没有料到的原因，这份刊物最后胎死腹中，没有出版。"（卢梭：《忏悔录》，第7卷，巴黎"袖珍丛书"1972年版，下册，第40—41页）——译者

【9】　这里的"你"，很可能是指狄德罗。——译者

【10】　布瓦洛（1636—1711）：法国诗人，其主要作品有《讽刺诗集》和《诗艺》等。——译者

【11】　赫拉克里特（公元前540—前480）：古希腊哲学家。——译者

【12】　指贝尔热拉的《太阳系诸王国趣史》中描写的一种形如箱子的飞行器。——译者

【13】　柏拉图（约公元前428—前327）：古希腊哲学家。——译者

【14】　洛克（1632—1704）：英国哲学家。——译者

【15】　马勒布朗什（1638—1715）：法国哲学家和神学家。——译者

【16】　阿里奥斯特（1474—1533）：意大利诗人。——译者

【17】　飞行怪兽，阿里奥斯特的《疯狂的罗兰》第四章中描写的一种长有翅膀的怪兽，头和两只前脚似其父，其他肢体似其母。——译者

【18】　这篇文章原来是几个尚未铺叙成文的片断，由斯特林森—穆尔杜整理编次于1861年首次发表。原件现存纳沙泰尔图书馆；从内容上看，大约写作于1755—1756年春，是对他的《论科学与艺术》（1750年）和《论法国音乐的信》（1753年）引起的论战以及拉摩的小册子《〈百科全书〉中对音乐的错误叙述》（1755年8月）对他的攻击的一些感想。——译者

【19】 指波兰国王斯坦尼斯拉斯一奥古斯特。斯坦尼斯拉斯一奥古斯特曾撰文对卢梭的《论科学与艺术》提出批评。——译者

【20】 指夏尔·波尔德。此人是卢梭在里昂结识的朋友。关于这个人，卢梭在《忏悔录》中说："在我的《论科学与艺术》发表后，波尔德曾攻击我，不过，攻击的方式还是就事论事的，而我也就事论事地回答他，……但他后来成了我的一个死敌，往往趁我倒霉的时候便写文章诽谤我，而且为了找到伤害我的材料，还特意去了一趟伦敦。"（卢梭：《忏悔录》，卷8，巴黎"袖珍丛书"1972年版，下册，第68页）——译者

【21】 指人自己造成的痛苦。卢梭认为，人的痛苦是人自己造成的，不能责怪大自然。这一点，他后来在《忏悔录》里又大声疾呼地提醒人们："你们这些冥顽不灵的糊涂人啊，你们一再抱怨大自然，其实，你们要知道：你们的种种痛苦都是你们自己造成的。"（卢梭：《忏悔录》，第8卷，巴黎"袖珍丛书"1972年版，下册，第99页）——译者

【22】 指他的《论人与人之间不平等的起因和基础》1755年发表之前的两三年。在这两三年里，许多人发表文章夸赞人类社会，而卢梭却在深深思索，准备撰文揭露当今社会是建立在违反自然的原则之上的。——译者

【23】 指狄德罗。——译者

【24】 狄德罗在1746年发表的一篇文章中曾称赞友谊是杜会美德中的第一美德。——译者

【25】 方括号中的这两段话，在手稿中被划去。——译者

【26】 指法国戏剧家莫里哀（1622—1673）的喜剧《欲跻身雅士之列的富人》中的那个富商之子。——译者

【27】 方括号中的这段话，在卢梭的手稿中被划去，另外重写。——译者

【28】 这段话，是前面方括号中的那段话和其他几个段落的重写。在重写的文字中，有几句话照录前面说过的话的原样，未加改动或只改动一两个词，例如这头一句话就是其中之一。——译者

【29】 指卢梭的《论科学与艺术》1750年发表之后引起的论战。——译者

【30】 指拉摩。——译者

【31】 全题是《〈百科全书〉中关于音乐的错误叙述》，是拉摩为攻击卢梭而匿名写的小册子。从这里的文字看，还很难肯定卢梭在撰写这段话的时候已怀疑这本小册子是拉摩所作。——译者

【32】 指达朗贝尔；达朗贝尔发表了一篇文章，标题为《按照拉摩先生的理论归纳出来的音乐要素》，对拉摩说了许多赞美的话。——译者

【33】 拉伯雷（1494—1553）：法国小说家。——译者

【34】 这件事发生在1745年。那时，卢梭还是一个无名小卒，在一位友人家把他写的歌剧《风流的缪斯》给拉摩看，请他指点。但心胸狭窄的拉摩大拿架子，拒绝看卢梭的谱子；经过主人的一番说服，拉摩同意让人演奏其中的几段给他听，但演奏刚开始不久，他便大声指责卢梭作的曲子只能算小学生的习作，而且有几段

曲调是剽窃他人的。这种指责显然是不公正的。关于这件往事的详细叙述，请见卢梭：《忏悔录》，第7卷。——译者

【35】 《我的画像》是卢梭1778年去世后发现的。原件现存纳沙泰尔图书馆，是用大小不等、颜色各异的纸写的。关于此文，有两种说法，一种是：卢梭生前曾打算应书商雷伊之约，写一本自己的传记，把《我的画像》放在传记的正文前面作为序言，但这个计划后来未曾实现。另一种是：卢梭计划在将来出他的全集时，以《我的画像》为全集的序言。——译者

【36】 指替人抄写乐谱。卢梭穷困的时候，以为人抄写乐谱谋生。——译者

【37】 塔西佗（55—120）：罗马历史学家。——译者

【38】 提比略（公元前42—公元37）原是利维的儿子，后为罗马皇帝奥古斯都收为义子，并继承奥古斯都为罗马皇帝（公元14—37）。——译者

【39】 这种情况很可能出现，不过，在目前我还没有明显地觉察出来。——作者

【40】 参看本书《我的画像》第5节。——译者

【41】 1757年10月1日卢梭在致乌德托夫人的信中说："像我这样懂得爱、并真心爱我的人，到现在还没有出生，而我，我已经快要死了。"第18节这段话，显然是在与狄德罗闹翻之后和1759年春天结识卢森堡元帅夫妇之前写的。——译者

【42】 关于巴黎社交场合的情形，请参见卢梭：《新爱洛伊丝》，第2卷，书信十四，李平沤、何三雅译，译林出版杜1994年版，第223页。——译者

【43】 指作者本人。——译者

【44】 此处，卢梭空了几个字。空去的字是：阿德曼托斯。——译者

【45】 （a）他们没有想到我能单独一个人生活，而且生活得很好。

（b）他们不知道我有办法补偿。

（c）他们总以他们之心度我之腹，所以没有料到我并未因为没有他们而感到痛苦。——作者

【46】 或没有想到。——作者

【47】 在城里因为不能享受他们对我的友谊而感到的苦恼少得多。——作者

【48】 蒙台涅（1533—1592）：法国作家和道德学家。——译者

【49】 指作者的《社会契约论》。——译注

【50】 马尔泽尔布（1721—1794）：法国政治家，在法王路易十五时代，曾任宫内大臣和图书总监。——译者

【51】 关于写这四封信的起因，卢梭在他的《忏悔录》第11卷中说："我已经说过，自我住进退隐庐以后，他们（指卢梭所说的"那帮哲学家"——引者注）就放出风声，说我在那里住不长久。及至看见我要坚持住下去，他们又说这是由于我生性固执、骄傲，不好意思反悔，还说我实际上在退隐庐闷得要死，生活得很糟糕。马尔泽尔布先生信了他们的话，并写信把他们的话告诉我。看到我那么尊敬的人也有这种错误的看法，我十分痛心，便接连给他写了四封信，向他阐明我此举的真正动机，并向他如实地讲述了我的爱好、我的习性、我的性格和我心中的一切想法。"（卢梭：《忏悔录》，巴黎"袖珍丛书"1972年版，下册，第353页）。——译者

【52】 卢梭生于1712年，到1750他三十八岁那年才以一篇获奖论文（《论科学与艺术的复兴是否有助于敦风化俗》）（简称《论科学与艺术》）跻身文坛，“为人所知”。——译者

【53】 指普鲁塔克的《名人传》。——译者

【54】 指《论科学与艺术》，关于这篇论文的写作经过，参见卢梭：《忏悔录》，第8卷。——译者

【55】 《论科学与艺术》（1749）。——译者

【56】 《论人与人之间不平等的起因和基础》（1755）。——译者

【57】 《爱弥儿》（1762）。——译者

【58】 卢梭的第一篇论文（《论科学和艺术的复兴是否有助于敦风化俗》）获奖和出版后，立即在法国文坛引起轰动，使原本默默无闻的卢梭一夜之间出了名。——译者

【59】 卢梭的这篇论文出版后不久，就引起了一场大争论；在一个时期，攻击作者和批评论文的文章几乎天天都有，连波兰国王也匿名撰文加入批评卢梭的行列。——译者

【60】 卢梭于那天搬进退隐庐。——译者

【61】 参见圣经《旧约全书·路加福音》，第12章，第27节。——译者

【62】 1757年，狄德罗把他出版的《私生子》送了一本给卢梭。狄德罗在书中用大段文字论证一个人孤独生活的坏处，并特意总结性地加了一句话：“只有恶人才是孤独的。”卢梭撰文反驳，针对卢梭的反驳，狄德罗说：“算了吧，公民，一个隐士还说自己是公民，这样的公民也太奇怪了。”关于此事的争论，参见卢梭：《忏悔录》，第9卷。——译者

【63】 此句中的“我的家乡”，指日内瓦。达朗贝尔在《大百科全书》第7卷“日内瓦”条中提出：在日内瓦修建一座剧院，上演伏尔泰的喜剧。1758年，卢梭发表他的《就戏剧问题致达朗贝尔先生的信》反对此举。——译者

【64】 《论不平等》即《论人与人之间不平等的起因和基础》，卢梭在这篇论文的正文前面加写了一篇长达十余页的献词：《献给日内瓦共和国》。献词行文的语气，作者说：因心情激动“有点儿放肆”。——译者

【65】 1759年11月15日，马尔泽尔布曾示意马尔让西在《学者报》为卢梭安排一个工作，在该报担任撰稿人，每月只须写两本书的提要就算完成任务。卢梭认为这是一个因人设事的“闲差”而没有接受这项工作。——译者

【66】 卢森堡先生，即后文所说的卢森堡元帅。卢梭和卢森堡夫妇初次相识的时间大约在1759年复活节前后。关于他和卢森堡的关系以及元帅夫妇对他的一生的影响，参见卢梭：《忏悔录》，第10卷。——译者

【67】 这个小标题是后来加在纳沙泰尔手稿第1页上的。——译者

【68】 卡尔丹（1501—1576）：意大利数学家和哲学家。——译者

【69】 参见我在1750年发表的第一篇论文[2]的序言。——作者

【70】 此话是1764年我五十二岁时说的，那时我一点也预料不到我这把年纪会落到什么样的命运。现在，这篇文章中需要改写的地方太多，但我决定一句也不

改。——作者

【71】 有一次，朗贝尔西埃小姐发现她的一把梳子的齿被弄坏了，便认为是卢梭干的。实际不是，朗贝尔西埃小姐错怪了卢梭。因此，任凭怎么惩罚，卢梭“宁可死去”也不承认。童年时候的这件事情，对卢梭性格的形成，影响极大，以致后来在写《忏悔录》时，也把这件事情叙了进去。参见卢梭：《忏悔录》，第1卷。——译者

【72】 （a）只要……将来也很可能是。（b）永远是。（c）人类能存在多长时间，它就能在多长时间里是。——作者

【73】 此处原文是省略号。——译者

【74】 卢梭于1712年6月28日出生；出生后十天，母亲因产后失调，于7月7日逝世。——译者

【75】 指他的父亲。卢梭的父亲是一个钟表匠。——译者

【76】 指巴西尔夫人，参见卢梭：《忏悔录》，第2卷。——译者

【77】 这里的“她”指华伦夫人。卢梭在他的《忏悔录》卷3中说：“我在她（指华伦夫人。——引者注）身边既不特别兴奋，也不有所奢望；我处在一种令人迷醉的宁静状态中。”参见卢梭：《忏悔录》，第3卷，巴黎“袖珍丛书”1972年版，上册，第162页。——译者

【78】 这段话指的是谁，不太清楚，有人说指的是《忏悔录》第7卷中提到的塞尔小姐。——译者

【79】 这个“她”指的是乌德托夫人。——译者

【80】 1757年10月15日卢梭在写给乌德托夫人的信中说：“我岂不是成了你的财产了吗？你岂不是把这个财产占为己有了吗？这一点，你想否认也是否认不了的……”——译者

【81】 《牧师的信仰自白》即《一个萨瓦省的牧师的信仰自白》，见卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆1978年版，第4卷，第377页。——译者

【82】 1764年12月31日卢梭在莫蒂埃收到一本专门攻击他的小册子：《公民们的看法》，小册子的作者没有署名。卢梭当时认为是一位名叫凡尔纳的日内瓦牧师写的。实际上这本小册子是伏尔泰写的。关于此事的经过，见卢梭：《忏悔录》，第12卷。——译者

【83】 这个页码，指的是1762年阿姆斯特丹版《爱弥儿》的页码。——译者

【84】 指卢梭的歌剧《乡村巫师》的剧情。1752年10月18日该剧在枫丹白露宫首次演出，获得巨大成功。——译者

【85】 在1770年底和1771年5月之间，卢梭曾先后在佩泽侯爵和埃格蒙伯爵等人家朗读他的《忏悔录》。这是他在一次朗读前发表的谈话。——译者

【86】 卢梭在朗读他的《忏悔录》之前，预感到有人来阻止，不许他公开朗读。后来，果然不出卢梭的预料，埃皮奈夫人向警察局告发卢梭，警察局遂下令禁止卢梭公开朗读他的《忏悔录》。——译者

【87】 1767年5月卢梭在离开伍顿时，曾把他写的一本内计三十首歌词的音乐手稿交给达文波尔小姐保存；这份遗嘱是附在这本音乐手稿中的。——译者

【88】　卢梭与洗衣女工黛莱丝·勒瓦赛尔于1745年认识后不久，即开始同居。卢梭立此遗嘱时，他们实际上已同居二十一年多。——译者

【89】　索尔，当时的一种小铜辅币。——译者

【90】　此处原文是省略号。——译者

【91】　荷马，古希腊诗人，史诗《伊利亚特》和《奥德赛》的作者。——译者

【92】　此处原文是省略号。——译者

【93】　指一本书信集。——译者

【94】　这里，卢梭把日期记错了；他和黛莱丝·勒瓦赛尔举行世俗婚礼的日期是1768年8月30日。——译者

后　记

一

在法国的传记文学中，卢梭留下了三部永传后世的作品：《忏悔录》、《对话录》和《一个孤独的散步者的梦》；三部著作，三种体裁，三种笔调；如果说《忏悔录》是一部编年史，《对话录》是一部心理分析小说，那么，最后这部《梦》便是一部散文诗。写这部作品时，卢梭已到垂暮之年，已完全放弃了与敌人周旋和与命运斗争的徒劳的努力，一切听天由命，因此心境恬适，十分悠闲，落笔为文宛如信步咏哦，把十篇《散步》写成了十篇优美的散文诗。就性质来说，这十篇文章是文学作品，但就内容来说，它们又是研究卢梭一生行事和思想发展轨迹的不可不读的著作。受这部著作的影响的人甚多，特别是法国19世纪上半叶的浪漫主义文学家，例如写《九泉回忆生前事》的夏多布里昂就是其中之一；他说："我首先要承认，在我的青年时期，……《一个孤独的散步者的梦》与我的思想非常近似；我毫不隐瞒，毫不掩饰我喜欢阅读的这几部作品使我产生的愉快心情。"【1】

二

"文不加点"这个话，说的是一个人的文章不仅写得快，而且写得好。在本书选译的作品中，《致马尔泽尔布总监先生的四封信》，可以用这句话来形容，因为卢梭写这四封信，"没有打草稿，拿起笔就奋笔疾书，写好后甚至连重看一遍都没有看"就发出去了；他说，这也许是他"一生之中唯一信笔写来，立马而就的作品"【2】。

三

《嘲笑者》是卢梭早期的作品，写于1749年；那时候的卢梭还不是写《论不平等》和《社会契约论》时的卢梭，因此行文随意挥洒，放达不羁，在文中叙述了他和狄德罗的办刊计划后，便用幽默的笔调给自己画像，结果发现："再没有谁比我自己更不像我的了。"看起来好像是嘲弄自己，而实际是在嘲弄别人。类似这种用布瓦洛讽刺诗的笔调写的作品，在卢梭的著作中并不多，在研究尚未与《百科全书》派的朋友分道扬镳的卢梭时，这篇文章值得一读。

这篇文章和另一篇《随感》，由张文英同志翻译。

四

《我的画像》及其后的6篇短文，是译者1993年旅居巴黎和在尼斯的好友勒内·玛蒂尼约尔（René Martignelles）先生家做客时译的；此次重读这几篇译文，对这位友人是年在解析文中难点方面给予的帮助，谨志一言，表示感谢。

李平沤

2006年3月于北京惠新里

注　释

【1】　夏多布里昂：《九泉回忆生前事》（Chateaubriand: Mémoires d'Outre-Tombe），巴黎"袖珍丛书"1973年版，第1卷，第479页；在这段话中提到的作品还有《奥西恩》、《维特》和《对大自然的研究》。

【2】　卢梭：《忏悔录》，第11卷，巴黎"袖珍丛书"1972年版，下册，第353页。

罗马盛衰原因论

（法）孟德斯鸠 著

婉玲 译

商务印书馆

版本说明

本书的翻译是根据加尔涅名著丛书（Classiques Garnier）中的原文本（Montesquieu：De La Grandeur des Romains et de leur Décadence），并参考了俄译本《孟德斯鸠选集》（苏联国家政治书籍出版社1955年版）。正文内所加的注释都采自俄译本。

出 版 说 明

孟德斯鸠（1689—1755）是十八世纪法国启蒙运动的杰出思想家，是法国资产阶级革命的思想先驱之一。他的著述很多，最主要的有《波斯人信札》（1721年）、《罗马盛衰原因论》（1734年）和《论法的精神》（1748年）。《波斯人信札》已由罗大冈译出，由人民文学出版社于1958年出版；《论法的精神》原有严复的旧译本，书名《法意》。严复是据英译本转译的，最近已由张雁深据法文本重新译出，由我馆出版（新译本分上下两册，上册已出版）。这样，在《罗马盛衰原因论》相继译出后，孟德斯鸠的主要著作在我国就基本上都有了译本。

《论法的精神》是孟德斯鸠一生辛勤研究的最后成果和理论总结；而本书则可视为该著的前奏或绪论部分。在思想内容上，两者是紧密联系的。因此，我们与其把《罗马盛衰原因论》看作一本历史著作，毋宁把它看作一本政治论著更为切合该书的性质和作者的原意。作者不过是利用罗马的有关史料来阐发他的政治主张，来论证政治制度、法律制度的重要性，来为共和国制度提出历史的、理论的辩护，用以反对当时的专制暴政。

孟德斯鸠的历史观在当时具有鲜明的进步意义。他提出：社会的发展是遵循着一定的规律，而非人的意志所能完全控制的。但是由于历史条件的限制，他并没有能揭示真实的社会发展规律。他所得出的具体结论却是：罗马的兴盛是由于设立共和制度、法律开明、统治者贤智、人民风俗朴质、品德良善等等；而罗马的衰亡则是由于施行君主政体的统治和对外的掠夺政策以及民风败坏等等。归根结底，孟德斯鸠是把政治、法律制度看作决定社会发展的根本动力。十八世纪法国许多杰出的启蒙思想家都和孟德斯鸠一样，在历史领域内，他们都是唯心主义者，一方面承认人的意识是由环境决定的；另方面又认为人们的意见（或思想）支配着世界。他们始终陷在这个迷宫里。

关于本书的版本，据查考，本书自1734年出版以来，曾有过多种版本。此次本馆所据以翻译的是巴黎卡尔涅兄弟出版社《古典著作丛

刊》内的新版本，它是依据最好的原本、经过慎重的校订，应是比较完备和可靠的。这个版本在《罗马盛衰原因论》正文之外，还附有孟德斯鸠的《论罗马人的宗教政策》（1716年）、《苏拉和欧克拉底的谈话》（1722年）和《论趣味》（详题应为《论自然和艺术的趣味》，写于何年不详。首次发表于1892年）三篇文章以及圣爱瓦尔蒙（Saint Evremont）《论罗马共和国各时期罗马人民的各种特长》一文。本译本只选译了《论趣味》一文，附在正文之后。

为了帮助读者更好地了解本书，本译本采用了苏联国家政治书籍出版局出版的《孟德斯鸠选集》内的有关注文；还将该选集卷首苏联学者巴士金所写的《沙利·路易·孟德斯鸠》一文译出，收在附录内。此外，在《论法的精神》中译本卷首刊有该书译者张雁深所写《孟德斯鸠和他的著作》一文和所编《孟德斯鸠生平大事年表》、《孟德斯鸠论著举要》，对于读者全面地了解和研究孟德斯鸠，都是有帮助的，可一并参考。

商务印书馆编辑部

1962年4月

目　录

版本说明

出版说明

罗马盛衰原因论

第一章　罗马的起源——它的战争

第二章　论罗马人的战术

第三章　罗马人如何能够强大起来

第四章　论高卢人——论庇鲁斯——迦太基与罗马的平行地位——对汉尼拔的战争

第五章　论迦太基失败后希腊、马其顿、叙利亚和埃及的情况

第六章　论罗马人用以征服一切民族的行动

第七章　米特利达特为什么能抵抗罗马人

第八章　在城里经常存在的倾轧

第九章　罗马灭亡的两个原因

第十章　论罗马人的腐化堕落

第十一章　论苏拉，论庞培和恺撒

第十二章　论恺撒死后罗马的情况

第十三章　奥古斯都

第十四章　提贝留司

第十五章　论从盖约·卡里古拉到安托尼诺斯的诸帝

第十六章　论从安托尼诺斯到普洛布司时期帝国的情况

第十七章　国内的变革

第十八章　罗马人采取的新方针

第十九章　阿提拉的伟大——蛮族定居的原因——西方帝国首先被击溃的理由

第二十章　论查士丁尼的征服——论他的统治

第二十一章　东方帝国的混乱

第二十二章　东方帝国的软弱

第二十三章　东方帝国持久的原因——它的灭亡

论　趣　味

论我们精神的快乐

论一般的智力

论好奇心

秩序的快乐

多样化的快乐

对称的快乐

论　对　比

惊讶的快乐

可以产生感觉的各种不同的原因

论某些思想的偶然联系

精神在事物中间确立的联系的另一个后果

论　精　巧

论不可名状

惊异的增长

美是精神的某种错乱的结果

论　规　则

以理性为基础的快乐

关于更有利的地位的考察

游戏、终场、对比所引起的快乐

附录一　沙利·路易·孟德斯鸠

附录二　译名对照表

返回总目录

罗马盛衰原因论

第一章　罗马的起源——它的战争

在考虑到罗马城的起源时，不应当把我们今天看到的城市拿来和它相比；能和它相比的只有克里米亚的那些城市，因为它们是为了收藏战利品、牲畜和粮食而修建的。罗马的主要地点的古老名称都是由于这样的习俗得来的。

这座城市甚至是没有街道（rucs）的，如果人们不用这个名称来称呼一直接续到这里的、以这里为终点的道路的话。房屋是毫无秩序地分散在各处，而且非常之小，因为男子总是在外面工作或是在广场上，他们根本就不是待在家里的。

可是从罗马的建筑物上面，立刻就能看出它的伟大来。这些营造物不仅在过去，就是在今天，依然也能使人对于它的强大产生一种最为崇高的念头，它们都是在国王执政的时期修建的。那时人们已经开始建造这座永久之都了。

为了争夺公民、妇女和土地，罗慕露斯和他的继承者几乎永远是和他们的邻人作战的。他们每次回城都要带着从被征服的民族那里得来的战利品；这就是捆成一束束的麦子和畜群，这些战利品会给城市居民带来巨大的欢乐。这就是凯旋的起源：凯旋在后来也正是这座城市所以变得伟大的主要原因。

罗马由于和萨比尼人结合到一起，他们的力量大大地增强了，萨比尼人是像拉栖代孟人那样的严峻而又好战的民族，而他们的祖先就是拉栖代孟人。罗慕露斯采用了他们的大楯，来代替他以前一直使用着的阿尔哥斯的小楯。而且，我们应当指出，最足以使罗马人成为世界霸主的一种情况，就是在他们经常不断对一切民族作战的时候，他们只要是看到比自己更好的习惯，他们立刻就放弃了自己原有的习惯。

在意大利的各共和国里，当时人们认为，他们和一个国王缔结的条约对于他的继承人是没有任何约束力的：这对它们来说已经成了一种国际法。因此，凡是被罗马的一个国王所征服的人，到另一个国王即位时，便自认为不再受约束了。结果就产生了连续不断的战争。

努玛的长期的和和平的统治恰恰足以使罗马维持住一种小康的局面。如果在当时他的领土更大一些，他的国力更强一些，那么他的命运就很可能永久被确定了。

罗马繁盛的原因之一是：它的国王都是伟大的人物。在历史上，除此之外，我们再也看不到不间断的一连串这样杰出的政治家和统帅。

在社会制度刚刚产生出来时，共和国的首脑们就缔造了共和国的制度，而后来则是共和国的制度造成了共和国的首脑。

塔尔奎纽斯[1]未经元老院，也未经人民的选举就取得了王冠。从此政权变成了世袭的：他并且把它变成了专制的政权。在这两个革命之后紧接着又来了第三个革命。

他的儿子塞克司图斯奸污了路克列奇娅，这样就做了一件几乎永远会使暴君从他们所统治的城市被放逐出来的事情：因为这样一种行为很容易使人民感到自己的被奴役的地位，所以他们毫不犹豫地采取了极端的措施。

当新的税收加到人民身上的时候，人民是容易忍受下来的；他们并不知道在使用从他们身上取得的金钱时，他们是不是因此得到一些益处。可是，当他们受到侮辱的时候，他们就只会感到自己的不幸，而且他们还要把他们可能受到的一切灾难都想到了。

路克列奇娅的死亡不过是业已到来的革命的一个诱因而已，这一点可以说是千真万确不容怀疑的。因为一个自尊心强、有事业心、勇敢大胆并且被关闭在城墙之内的民族，必然或者是挣脱身上的枷锁，或者是把情绪镇静下来。

两种情况当中必然会发生一种：或者是罗马改变它的政府，或者是它仍然保持着自己那小而贫穷的王国的地位。

现代的历史提供给我们一个可以说明当时罗马发生的事情的例子；这实在是一种值得人们十分注意的事情：因为不论任何时代，人们的感情总是相同的，引起巨大变革的诱因虽然不同，但原因却永远是一样的。

就和英国国王亨利第七加强下院的权力以低贬上院一样，塞尔维乌斯·图留斯[2]却在他之前扩大了人民的权利以削弱元老院。可是人民后来变得更加大胆起来，他们把两个王国全都推翻了。

塔尔奎纽斯的形象在后人的心目中是十分不妙的。在攻击暴政的任何一位演说家口中，都不会漏掉他的名字。但是在人们看到他自己预见到的不幸临头之前他的行为，他对于被征服各族人民的温和，他对于士兵的宽厚，他能够使许多人归向他那一方面的本领，他所营造的公共建筑物，他在战争时的勇敢，他在遭到不幸时的坚忍，他在既无王国又无财产的情况下对罗马人民所进行的或是激使别人进行的二十年的战争，为进行战争他取得的源源不绝的资源，这一切都使人看得很清楚，这个人是一位了不起的人物。

后人对他的估价，和对其他一切事物一样，好或者是坏都会受到命运的任意摆布。任何一个国王如果他为后来占了统治地位的党派所战胜，或是他想消除掉留在他身上的偏见的话，那他的名誉总是要遭受损害的！

罗马把国王赶跑之后，就建立了每年选举执政官的制度。这一点也是使它变得极其强大的原因。每个国王在他的一生里都有野心勃勃的时期，但在这之后就会是纵情于其他享乐，甚至是懒散的时期了。然而共和国的领袖是年年更换的，他们总是想在他们的任职期间成就赫赫的功业以便重新当选，因此他们每时每刻都不放松表现自己的雄心；他们劝说元老院建议人民发动战争，他们每天都向人民指出新的敌人。

元老院本身也是很愿意进行战争的。因为它经常不断地被人民的声诉和请求所苦，因此为了使自己摆脱人民的困扰，它就设法把人民的精力放到对外事务上去。

原来对人民来说，战争几乎永远是一件快意的事，因为战利品的合理分配是使人们获得利益的一种手段。

罗马这个城市没有商业，又几乎没有工业。每个人要是想发财致富，除了打劫之外，没有其他的办法。

正是由于打劫的缘故，人们却受到了一种训练，人们在打劫时所遵守的纪律几乎和我们今天在小鞑靼人中间所看到的情况一模一样。

战利品是公有的，它们在士兵中间分配：什么都遗失不了，因为在出发作战之前，每个人都要发誓绝不私吞任何东西。而且罗马人是世界上对誓约最虔诚的民族，誓约永远是维护他们的军纪的动力。

最后，留在城里的公民也享有胜利的果实。被征服民族的土地一部分被没收，没收的部分又被分成两部分：一部分由公家出售，另一部分在贫苦的公民中间分配，条件是要向共和国交纳租金。

只有在征服了什么地方或是取得了胜利的时候，执政官才能得到凯旋的荣誉，因此他们把战争进行得极其猛烈；他们作战时是一直冲向敌人，而决定战争胜负的首先是实力。

罗马因此永远是处于战争状态，而且这些战争又永远是激烈的战争：原来，一个永远在进行战争的民族，一个以战争为政府统治原则的民族，必然会或是自己毁灭，或是战胜所有其他的民族，因为那些民族不论是在战时还是在平时，都是既不适于进攻又没有防守的准备的。

因此罗马人对于战术便有了深刻的认识。在那些为时短暂的战争里，大部分的范例都失传了：和平往往使人们想到另一方面去，人们不仅忘掉他们自己的错误，甚至忘掉自己的功业。

不断战争的原则的另一个后果是：罗马人不战胜绝不缔结和约。老实讲，和一个民族缔结可耻的和约以便再去进攻另一个民族，那还有什么意思呢？

既然有了这样的想法，他们就总是按照他们失败的程度扩大自己的要求；因此他们就使战胜他们的人感到胆战心惊，他们并且下决心要自己非取得胜利绝不罢休。

由于随时有遭到最残酷报复的危险，坚忍和勇气对他们说来就成为必不可缺的了。而这些美德在他们身上就和对他们自己、对他们的

家人、对他们的祖国以及对人类的一切最珍贵的东西的爱不能区分开来了。

意大利的各族人民完全不知道使用攻城器械。而且由于士兵根本不领饷银，这就不能使他们长期驻守在一个地方；因此，在他们的战争中，决战非常之少。他们作战不过是为了劫掠敌人的营地或是敌人的土地；在这以后，战胜者和战败者便各自返回自己的城市。这种情况造成了意大利各族人民的抵抗，同时也造成了罗马人想制服这些民族的顽强意志；这种情况使罗马人取得的是这样一些胜利，这些胜利绝不会使他们腐化堕落，却使他们依旧过着贫困的生活。

如果他们迅速地征服了所有邻接的城市，那么在庇鲁斯、高卢人和汉尼拔 [3] 来攻的时候，他们会早已处于衰微的境地了；就像是世界上几乎所有国家遭到的命运一样，他们是会过于迅速地从贫穷走向富足，再从富足走向腐化堕落的。

但罗马永远是自强不息并且永远是遇到障碍的，它虽然不能把自己的威力扩张出来，却总是使其他的民族感到这种威力。在一个很小的圈圈之内，他们施行了必然会对整个世界发生宿命作用的美德。

意大利的一切民族并不是同样好战的：托斯卡尼人由于他们的财富和奢侈而变得柔弱了；塔林顿人、卡普阿人、坎佩尼亚和大希腊的几乎所有城市都是在闲散和嬉戏中委靡下去；但是拉丁人、埃尔尼克人、萨比尼人、埃克人和沃尔斯克人则酷爱战争；他们都住在罗马的四周，对罗马进行着极为酷烈的抵抗，这样他们就成了把顽强精神教给了罗马人的老师。

拉丁的城市是阿尔巴的殖民地，这些殖民地是拉丁努司·西尔维乌斯建立起来的。这些城市的居民除了血统和罗马人相同之外，他们的仪节也都一样。塞尔维乌斯·图留斯劝他们在罗马修建一座神殿，以便作为两个民族相结合的中心。拉丁人在列吉拉湖附近的一次大战中失败以后，便不得不和罗马人结成联盟并和罗马人缔结一项军事条约。

人们可以清楚地看到，在十人执政官专制统治的短暂的时期里，罗马的扩张依赖于它的自由达到了何等地步。国家仿佛失去了使它活动起来的灵魂。

在城里不过只有两类人：一类人是受奴役的人，另一类人则是为了他们私人的利益而想法奴役人民的。元老们像离开一个外国城市那样地离开了罗马：相邻的民族并没有遭到任何抵抗。

在元老院设法给士兵发了军饷以后，就进行了威伊城的围攻：这次围攻持续了十年之久。人们看到罗马人使用了新的技巧，罗马人有了另一种作战方法；他们的成就更加辉煌了；他们的胜利得到的好处更多了，他们进行了更大规模的征服，开辟了更多的殖民地，最后，威伊的攻克则成为一种革命了。

然而要做的事情并不是更容易些。如果说他们沉重地打击了托斯卡尼人、埃克人和沃尔斯克人的话，这一点却造成了这样的一些后果：罗马的同盟者，同罗马人有着同样武器和同样军纪的拉丁人和埃尔尼克人却离开了他们；托斯卡尼人自己组成了同盟；意大利的一切民族当中最好战的撒姆尼特人则对他们展开了酷烈的战争。

自从建立了军饷制度以后，元老院便不再把被征服民族的土地在士兵中间分配了。不过元老院却规定了另一些条件：例如说，它要这些民族在一定的时期内供应军队以饷银，供应他们以粮食和衣服。

高卢人的攻占罗马丝毫没有削弱它的实力：与其说是被征服毋宁说是被分散开来的军队几乎是不损一兵一卒地撤退到了威伊。人民也都逃避到相邻的城市去；城市的火灾只不过是烧掉了牧人的几间小屋而已。

第二章　论罗马人的战术

罗马人注定和战争结下了不解之缘，他们把它看成是唯一的艺术，他们把自己的全部才智和全部思想都用来使这种艺术趋于完善。维吉秀说，毫无疑问，他们是在受了一位神的启示之后才组成了军团的。

他们认为，应该给军团的士兵以比任何其他民族的武器都要有力、都要沉重的进攻的和防御的武器。

但是由于在战争中有些事情是重武装的士兵所不能做的，因此他们就使军团内部有一支轻武装兵，为的是使这支队伍能够出去作战，而在有这个必要的时候，它还可以退回来。他们使军团还拥有骑兵、弓兵、弩兵，为的是追击逃敌和保证胜利。他们使军团装备着各种各类的战争器械，这些器械都是随着军团行动的。正像维吉秀所说，每当军团定驻在一个地方的时候，它就是一种设防的营地。

罗马人为了能够使用比其他人的武器更重的武器，他们就得受更多的锻炼：他们做到这一点，是由于他们不断地努力劳动以增强自己的体力，他们还通过各种练习以取得动作的灵巧，而这种灵巧不外是正确地分配自己的力量而已。

目前我们看到，我们的军队由于士兵的过度的劳动而发生大量的死亡。但正是由于大量的劳动，罗马军队才把自己保存下来。我想，这理由是：罗马军队经常是劳苦的，反之我们的军队在连续一段时期极度的劳动之后，却又整天闲下来什么都不做：这在世界上最足以造成大批死亡的情况。

在这里我以为有必要谈一谈作家们笔下罗马士兵所受训练的情况。他们要习惯于按照军队的步伐行进，这就是说，要在五小时内行军二十哩，有时是二十四哩。在行军的时候，他们得背负六十里弗的重量。他们要学习习惯于全副武装地奔驰和跳跃。他们在操练的时候要带着剑、标枪、箭，它们比起普通的武器来要重一倍。而且这样的操练又是经常不断地举行的。

人们不仅仅在营地里受到军事训练：在城市里也有一块可供市民操演的地方（这就是战神广场）。在操演之后，他们就跳入梯伯河，这一方面是为了练习游泳的技巧，一方面是为了洗掉身上的尘土和汗垢。

对于体力的锻炼，我们在目前并没有一个正确的认识：我们蔑视过多地从事体力锻炼的人，理由是这些锻炼的大部分，它们的目的不外是娱乐而已。可是对古人来说，一切体力锻炼，直到舞蹈，都是战术的一部分。

在我们中间甚至存在着这样的看法，即过分巧妙地使用我们在战争中所用的武器，竟然成了一件可笑的事情，因为自从单个对单个的

战斗之风流行以后，剑术就被看成是爱吵架的人或胆小鬼才学的东西了。

有些人批评荷马[4]，说他总是称赞他的英雄的气力、灵巧或是体格的匀称，这样的人一定会觉得撒路斯特也很可笑，因为他称赞庞培，原因是“庞培能够和跟他同时的人们比赛跑、比跳跃、比负重”。

每当罗马人遇到危险或当罗马人想弥补某一损失的时候，他们就必定利用这个机会来加强军事纪律。在他们不得不同像他们自己一样好战的拉丁人作战时，曼利乌司想要加强统帅部的力量，结果竟然把自己的儿子处死了，因为他的儿子不遵守他的命令而战胜了敌人。他们在努曼齐亚战败以后，斯奇比奥·埃米里亚努斯马上就没收了士兵身上一切会使他们委靡下去的东西。罗马军团在努米地亚从轭下走过，麦铁路斯便由于恢复古老的纪律而洗雪了这一耻辱。为了战胜西布利人和条顿人，马利乌斯[5]一开头就使河流改道。苏拉则使自己的那些害怕对米特利达特作战的士兵劳苦到这样的程度，以致他们为了结束自己的劳苦，竟然要求去作战了。

普布里乌斯·纳西卡毫无必要地迫使士兵修造一支舰队，因为人们害怕懒惰，甚于害怕敌人。

奥路斯·盖留斯对于罗马人给犯了过失的士兵放血的习惯没有说出什么道理来；而真正的意图却是，力量既然是士兵的主要美德，所以削弱他的身体，也就是贬损他了。

受到这样严格锻炼的人们通常都是健康的。在古人的著作中，我们看不到在多种多样的气候条件下作战的罗马军队会由于疾病而发生大量的死亡；相反的，在今天却几乎不断发生这样的情况，根本没有作战过的军队，在一次战役中就可以说融化掉了。

在我们这里，开小差的事情是很多很多的，因为士兵都是每一个民族的最卑劣的那一部分。结果是没有任何一个民族在这一点上比其他民族有什么高明之处，也没有任何一个民族这样认为过。在罗马人中间，开小差的事情就比较少：士兵们是从一个自尊心这样强、这样骄傲、这样深信应该统治别人的民族中间吸收来的，他们绝不会想到把自己鄙视到这样程度，甚至不要再做一个罗马人。

由于罗马的军队人数不多，要维持这支军队的给养并不困难；统帅可以更好地了解自己的士兵，可以更容易看到士兵的过错和破坏纪律的情况。

由于他们的锻炼而取得的力量和他们所修筑的极其良好的道路，使他们能够进行长途的、快速的行军。他们的出其不意的出现可以使敌人丧胆：特别是他们偏偏在战败之后举行进攻，而这却正是他们的敌人因胜利而疏于防备的时候。

在我们今天的战斗中，个别的士兵不集合成大群是没有信心作战的；但是比自己的敌人更要强壮和更加受过战争训练的每个罗马人永远是凭着自己的本领作战的：他生来就有勇气，这就是说，他具有能够认识到他自己的力量的那种美德。

罗马的军队的纪律永远是十分严明的。因此即使在最不利的战斗中他们也不会不集结在某一个地区，或者在敌人的队伍中也不会不发生任何混乱。因此在历史上，我们总是不断地看到，尽管在开始的时候，他们由于敌人的数量大或是斗志强而被战胜，但最后他们总是从敌人的手中夺得了胜利。

他们的主要注意力是考察在什么上面他们的敌人能够胜过他们，从而他们首先就在这上面进行整顿。他们从伊特鲁里亚人那里学会了举行剑术比赛，他们看惯了在进行这种比赛时所造成的流血和负伤。

高卢人的锋利的剑，庇鲁斯的大象，只不过使他们吃惊一次。为了弥补他们的骑兵的弱点，他们首先取消马匹的缰绳，以便使他们的骑兵向前冲锋时所向无敌，接着他们又把轻武装兵（velites）配合到骑兵里面去。当他们知道了西班牙式的剑以后，他们就不再使用自己的剑了。由于发明了波利比乌斯[6]给我们记述下来的一种器械，他们又掌握了对付舵手技术的办法。最后，正如约瑟夫所说，战争对他们来说是一种深思熟虑的机会，而平时则是他们进行操练的机会。

如果某一个民族由于本性或是由于自己的制度而有某种特殊的优点的话，他们立刻就把它学习过来；他们绝不会忘记要有努米地亚的马、克里特的弓手、巴列亚尔的弩手、罗德斯的船只。

最后，没有任何一个民族在准备战争时能够像罗马人这样小心谨慎，在作战时能够像罗马人这样毫无畏惧。

第三章　罗马人如何能够强大起来

由于今天欧洲各民族有着几乎相同的战术、相同的武器、相同的军纪和相同的作战方法，所以罗马人的令人惊异的命运在我们看来就是不可理解的了。而且目前各国的实力又是这样不均衡，以致一个小国根本无法用自己的力量摆脱神意为它们所安排的那个卑屈的地位。

这一点值得人们很好地思索一下，否则的话，我们对于看到的事件，就会无法理解。而且，如果我们不能很好地领会罗马人和近代人在处境方面的区别，那么在读古代历史的时候，我们就会以为我们看到的是和我们不同的另一种人了。

长时期的经验使欧洲的人们认识到，拥有百万臣民的国王，要使自己的国家不致毁灭，就不能保有一万以上的士兵：因此只有大国才能有军队。

在古代的共和国里，情况却不是这样。因为在今天，士兵是其他居民的百分之一的这个比例，在那里很容易提高到八分之一。

古代共和国的缔造者是把土地平均分配的：只有这一点才能使人民强大起来，这就是说，造成一个井井有条的社会。这一点还能造成一支精良的军队，他们每个人都能同样充分地关心保卫自己的祖国。

当人们不能严格遵守法律的时候，事情就会发展到我们今天这样的情况：某一些人的贪欲和另一些人的浪费使土地转到少数人的手里去；而很快地为了贫富的相互需要又产生了手工业。这种情况使公民和士兵几乎不再存在；因为在先前土地是用来维持士兵的，现在却用来维持奴隶和手工业者了，奴隶和手工业者都是新占有者的奢侈工具：然而如果没有士兵的话，那尽管秩序混乱却又必须维持下去的国家就要灭亡了。在风俗败坏之前，国家最初的收入是在士兵中间分配的，这就是说，在农民中间分配：当共和国的风俗败坏之后，土地立刻就转到富人手里去，富人又把土地交给奴隶和手工业者，再向他们抽取土地的一部分收入作为租税，用来维持士兵。

不过这样的人却完全不适于作战的：他们都是胆小鬼，他们都已被城市的奢侈生活，甚至往往被自己的技艺所腐蚀。此外，既然他们

根本没有自己的祖国，而且他们到处可以凭自己的本领吃饭，因此他们就没有什么会丢失或是要保存的东西了。

在国王被驱逐之后不久罗马所进行的人口调查，以及在法列拉的狄米特留斯在雅典所进行的调查中，我们看到两个城市居民的数目几乎是相等的：罗马的居民是四十四万人，雅典的居民是四十三万一千人。不过罗马的进行人口调查正是在它的全盛时代，而雅典进行人口调查的时候，它已经完全腐化了。我们看到，罗马的成年公民是它的居民人数的四分之一，而在雅典，成年公民只占二十分之一弱；因此，在不同的时期中间，罗马的实力比起雅典的实力来几乎是四分之一比二十分之一，也就是说罗马比雅典要强到五倍。

在莱喀古士时期[7]，斯巴达公民的人数是九千，可是斯巴达到国王阿吉斯和克列欧美尼的时候却只不过有七百人了，而且其中有土地的最多不过一百人，其他的人都只是胆小的贱民而已；他们因而恢复了过去的法律，斯巴达也就重新取得了昔日的强大，成了对全体希腊人的严重威胁。

正是土地的平分使罗马能够摆脱当初的卑微地位，而这一点在罗马已经腐化堕落的时候，就使人们特别明显地感觉到。

当拉丁人拒绝承担提供罗马以军事援助的义务时，罗马不过是一个小小的共和国；然而罗马却在自己的城内一下子拿出十个军团的兵力来。李维[8]说："如果今天敌人突然出现在罗马城下的话，则全世界都容纳不下的罗马也未必能再做出同样的事情了；这一点很确切地表明，我们根本没有强大起来，而我们所做的，不过是增加使我们一天比一天糟下去的奢侈和财富而已。"

提贝留司·格拉古[9]对显贵们说："告诉我，哪一个更珍贵些：一个公民或是一个终身的奴隶，一个士兵或是一个不能作战的人？难道你们为了要比别的公民多几阿尔旁的土地，就愿意放弃征服世界其他地方的希望，或是愿意遭到敌人夺走你们拒绝给予我们的这些土地的危险吗？"

第四章　论高卢人——论庇鲁斯——迦太基与罗马的平行地位——对汉尼拔的战争

罗马人对高卢人曾进行过多次的战争。爱荣誉，不怕死，有顽强的胜利意志，这是这两个民族的共同的特点，但他们的武器却不相同。高卢人的楯是小的，他们的剑也不行：因此罗马人对他们的看法几乎和后世西班牙人对墨西哥人的看法一样。而使得人们感到惊讶的是，这些几乎在一切地方和一切时代里被罗马人所征服过的民族，虽然接连遭到毁灭的命运，却根本不去认识，也不去设法防止它们的不幸的原因。

庇鲁斯和罗马人作战的时候，正是罗马人能够抵抗他，并且从他的胜利吸取经验教训的时候：他教给罗马人修筑防地的方法，教给他们如何选择营地和扎营，他使他们习惯于应付大象，训练他们适应更大规模的战争。

庇鲁斯的伟大地方仅仅在于他个人的一些优秀品质。普卢塔克[10]告诉我们，他之所以不得不进行马其顿战争，是因为他无法维持他的八千步兵和五百骑兵。在死后便不再被人们所提起的这个小国的国王乃是个冒险家，他不断进行征伐，因为不这样做，他便无法存在下去。

和他联盟的塔林顿比起他的祖先拉栖代孟人的制度来已大大地蜕化了。他和撒姆尼特人在一起，本来是可以做出大事情来的，可是罗马人把他们几乎全都消灭了。

比罗马更早地富有起来的迦太基腐化堕落得也比罗马早；因为，正当在罗马只能由于美德方才可以取得公职，而公职除了能给人以荣誉和执行职务时的优遇以外，并不给人以利益时，公家所能给予个人的一切在迦太基却是出售的，而私人所担任的一切公职也都是由公家付给报酬的。

对于国家来说，一个国王的暴政的害处比起不关心公共利益对一个共和国的害处还要小些。一个自由的国家的优点是它的收入分配得比较好，但如果分配得较差的时候，则自由的国家的优点是它根本没

有宠臣；但是当事情不是如此，不是使国王的朋友和双亲发财，而是使参加政府的一切人的朋友和双亲发财的时候，那么一切便都垮台了；这样的违法乱纪比一个国王的违法乱纪要更加危险，因为作为一国公民之首的国王，他照例是最关心守法这件事情的。

古老的风俗习惯，一种安于贫穷生活的作风，使罗马人的财富相互间几乎是没有多大出入的；但是在迦太基，私人的财富却可以同帝王相埒。

在迦太基得势的有两派，一派总是希望和平，另一派则总是希望战争；结果迦太基便把自己弄得既不能享有和平，又不能很好地进行战争。

在罗马，战争从一开始便会把全体的利益结合成为一体；但在迦太基，战争却只会更加扩大个人之间的利害冲突。

在由一个国王所统治的国家里，争端容易调处，因为国王手里有强制的权力，足以使两派言归于好。但是在一个共和国里，争端反而更加旷日持久，因为毒害通常总是向可以纠正它的权力本身进攻的。

在法律统治之下的罗马，人民容许元老院领导国家大事；迦太基则是营私舞弊的人们的天下，因此人民对于任何事都愿意自己做才放心。

迦太基凭借自己的财富对罗马的贫穷作战，但正因为如此，却有它不利的一面：金银有一天是会用完的，至于德行、坚忍、力量和贫困却永远是取之不尽、用之不竭的。

罗马人由于骄傲而野心勃勃，迦太基人则由于贪欲而野心勃勃。罗马人是想统治别人，迦太基人则企图获致利益；不断计算收益和支出的迦太基人在作战的时候，心里照例是不喜爱战争的。

失利的战争，居民的减少，商业的衰落，国库的耗竭，相邻各民族的骚动，只会迫使迦太基接受最为苛酷的讲和条件；但罗马在行动时是不考虑得失的，他们一切决定于他们的荣誉感。既然它相信它不可能不统治别人而存在下去，因此绝不会有任何希望或是恐惧，足以迫使它缔结一项不是按照它的意思拟订的和约。

在像罗马和拉栖代孟这样的共和国里，人们遵守法律并不是由于恐惧或由于理智，而是由于热爱法律；因此不可能有比这样的共和国更加强大有力的了，因为那时除了一个好政府的贤明之外，还要加上一个派别所能拥有的全部力量。

迦太基人使用外国雇佣军，罗马人则使用他们自己的军队。由于罗马人总是把被征服的人们看成是取得未来的胜利的工具，因而他们就把他们所征服的一切民族变成士兵；在征服别的民族时他们付出的力量越大，他们也就越发认为这个民族值得并入自己的共和国。因此我们就看到，经过二十四次胜利之后才被征服的撒姆尼特人就为罗马提供了辅助的军队；而在第二次布匿战争之前不久的时候，他们从他们自己和他们的同盟者中间，也就是从绝不比教皇领地或那波里王国来得大的一块地方，征集了七十万步兵和七万骑兵来对抗高卢人。

当第二次布匿战争正在打得难分难解的时候，罗马手里经常准备着二十二个到二十四个军团；但是根据李维的报道，当时罗马的全部公民人数只不过有十三万七千人左右罢了。

迦太基把它大部分的军队用来进攻；罗马则用来防守。正如我们刚才提到的，罗马武装了很大的一支军队去对付向它进攻的高卢人和汉尼拔，但它只派出两个军团去对付那些最大的国王：这一点就使它的兵力永远不会枯竭。

迦太基在非洲所处的地位比之罗马在意大利所处的地位是不够巩固的：罗马的四周有三十个殖民地，这些殖民地对罗马来说仿佛是它的壁垒。在坎奈一役之前没有一个同盟者背弃过罗马：这是因为撒姆尼特人和意大利的其他民族已习惯于服从罗马的统治了。

非洲的大多数城市防守得很差，不管是谁的军队，只要是开到它们的城市跟前，它们就立刻会投降的；因此在那里登陆的任何人，阿伽托克利斯也好，列古鲁斯也好，斯奇比奥也好，他们都立刻会使迦太基处于绝望的境地。

在头一个斯奇比奥对迦太基作战的全部期间，迦太基人所遭遇的一切只能由一个坏政府负责：他们的城市和甚至他们的军队挨饥受饿，但同时罗马人却任何东西都十分丰足。

迦太基的军队在战败时就变得更加横暴；他们往往把他们的将领钉死在十字架上，他们是由于本身的胆怯而惩治他们的将领的。在罗马人那里，执政官则把临阵脱逃的军队的十分之一处死，然后再率领其余的人去杀敌。

迦太基人的统治是十分苛酷的：他们把西班牙的各族人民折磨到这样的地步，以致在罗马人一到那里的时候，这些人立刻把他们看成是解放者。如果我们注意一下迦太基人在进行一次不成功的战争时他们所花费的巨大款项的话，那我们就可以清楚地看到，不义之财是保不住的，不公正的作风甚至不会达到自己的目的。

亚历山大里亚的建设大大地削弱了迦太基的商业。在最早的时候，迷信以某种方式把外国人驱出埃及；当波斯人征服了埃及时，他们所想的只不过是如何削弱自己的新臣民而已；但是在希腊国王的统治之下，世界上的全部商业几乎都由埃及包办，而迦太基的商业则开始衰落了。

由于商业而建立起来的国家如果谦虚自守的话是可以长久维持下去的；但是它们变成大国之后却无法长久维持下去了。它们是一点一点地在他人没有察觉的情况之下兴旺起来的；因为它们并没有任何突出的行动足以动人听闻，或者足以显示它们的威力；可是当事情发展到它的实力不能不引起别人的注意时，人们就都从这个国家夺取可以说是用欺骗的手段得来的权益了。

迦太基的骑兵优于罗马的骑兵是由于下述两个原因：一个原因是努米地亚的和西班牙的马比意大利的马品种要好；另一个原因是罗马骑兵的武装差。从波利比乌斯的著作中我们知道，直到罗马人在希腊作战的时候，罗马人才改变了自己的作战方法。

在第一次布匿战争中，自从迦太基人选择平原地带用骑兵作战之后，列古鲁斯就被打败了；在第二次布匿战争中，汉尼拔也是由于他手下的努米地亚人才取得了他的那些主要胜利的。

斯奇比奥在征服了西班牙并和玛西尼撒缔结了联盟之后，便使迦太基人失掉了这个优势。正是努米地亚的骑兵在扎玛之役中取得胜利并结束了战争的。

迦太基人在海上有较多的经验，他们在海战方面也比罗马人精明；但是我以为对当时来说，这一长处所起的作用并不像今天这样大。

古人因为没有罗盘，所以只能沿着海岸航行；因此他们所用的不过是用桡划行的船只，这种船是一种平底的小船；几乎所有的停泊地点对他们来说都是港口；掌舵的技术十分有限，而他们对船只的操纵意义也并不大；因而亚里士多德[11]就说，专门搞一批水手在那里是没有用处的，农夫就足够做这些事情了。

航海的技术是如此不完善，以致当时人们用一千只桡所得到的效果不过等于今天一百只桡所得到的效果。

就下面一点说来，大船是不方便的：桡手要它们移动很困难，因此它们无法进行必要的转动。安东尼在阿克求姆有这方面的一个十分惨痛的经验：他的船只不能转动，于是奥古斯都的那些较为轻便的船只这时就从四面八方向它们进行攻击。

古代的船只都是用桡划行的，较轻便的船很容易把较大的船只的桡打断。于是这些大船就成了无法转动的庞然大物，就和今天的帆樯折断了的船只一样。

自从罗盘发明以后，人们的做法就改变了；人们不再使用桡来划船，船只远离了海岸，人们开始修造大船；机械变得更加复杂，而船只的操纵方法也更加完善了。

火药的发明引起了这样一种人们不会怀疑的后果：这就是海军的力量比过去任何时期都更加有赖于航海术；因为，为了能够经得住发炮时的猛力和不遭受优势炮火的轰击，就必须修造大船。然而随着船只的加大，操纵船只的技术也一定要不断地相应改进。

从前，小船突然地相接到一处，于是双方的士兵便展开了战斗；全部陆军都配置在一支舰队上面。在列古鲁斯和他的同僚取得胜利的一次海战当中，是十三万罗马人对十五万迦太基人作战。对当时来说，重要的是士兵，水手则居次要的地位；但是在今天，士兵根本无关重要或者不很重要，而水手却占了重要的地位。

执政官杜伊里乌斯的胜利就使我们深深地感到这样的一个区别。罗马人根本不懂得航海术；迦太基的一只舰船在他们的海岸上搁浅

了，于是他们便模仿着这只船修造了一只新船：在三个月的时期里，他们的水手受到了训练，他们的舰队被修造和装备起来并且被放到海里去，这支舰队遇到了迦太基的海军后，便把它击败了。

在今天，一个国王恐怕用一辈子的时间也未必能建立一支能够和已经称霸海上的国家相抗衡的舰队：这可能是单用金钱所不能做到的仅有的一件事。如果在今天，一位伟大的国王能立刻做到这样一点的话，那么别人身上的经验却会使我们看到，这是一个只能加以赞许却不宜于模仿的例子。

第二次布匿战争是如此著名，以致世界上没有一个人不知道它。当我们仔细考察一下汉尼拔所遇到的重重障碍，而这位了不起的人物又克服了一切困难的时候，我们也就看到了古代提供给我们的一幅最辉煌的画面。

罗马表现了令人吃惊的坚忍精神。在铁新、在特列比司、在特拉西孟等战役失败之后，在更加悲惨的坎奈一役战败之后，虽然意大利几乎所有的民族都背离了罗马，罗马却始终没有求和。元老院始终不渝地遵守着那些古老的金言：它对付汉尼拔的办法就同过去对付庇鲁斯的办法一样，过去只要是庇鲁斯留在意大利，元老院便拒绝同他和解；而在哈里卡尔拿苏斯的狄奥尼西乌斯[12]的著作中我发现，在和科利奥兰奴斯谈判的时候，元老院宣布说，它绝不愿破坏罗马人的古老的习惯，这便是当敌人留在他们土地上时，罗马人民是不愿讲和的；可是，如果沃尔斯克人撤退的话，罗马却可以满足他们的一切正当要求。

罗马的得救是由于它的制度的力量。在坎奈之役以后，它甚至不允许妇女们流泪。元老院拒绝把战俘赎回，并且把军队中剩下的那些可怜的人们送到西西里去作战；在汉尼拔被赶出意大利之前，不对任何人给予奖赏，不颁发任何军事荣誉。

另一方面，执政官铁伦求斯·瓦罗却可耻地一直逃到威努西亚。这个出身极其卑微的人所以当选为执政官只是为了使贵族感到难堪而已。但是元老院并不愿意利用这一不幸的凯旋；它看到在这样的情况之下，它是多么需要取得人民的信任；它迎接了瓦罗并且对他表示感谢，因为他并没有对共和国的命运感到绝望。

一般对国家十分不利的并不是在战役中所遭到的实际损失（这就是说损失了几千个人），而是想象中的损失和士气的沮丧，这种士气的沮丧使国家失去了甚至是命运留给它的那些力量。

有这样一些事情，所有的人所以都谈论这些事情，就是因为过去有人谈过它们。人们都认为汉尼拔在坎奈之役以后不包围罗马是他的一个错误。诚然，在开头的时候，城里的人们是恐慌万状的；但一个好战的民族的沮丧几乎总是会转变成为勇气的，因而这种沮丧同只感到自己弱点的劣等贱民的那种沮丧是不一样的。有一件事情可以证明即使汉尼拔围攻罗马也不会成功，这就是：罗马人这时还有力量向各处输送援军。

人们还说，汉尼拔把自己的军队率领到卡普阿去，而这支军队就在那里变得疲弱不振，这是汉尼拔的一个大错。但是他们却根本没有想到他们并没有找到根本的原因。在这样多次的胜利之后而富裕起来的这支军队的士兵，他们岂不是到处都能找到像卡普阿这样的地方吗？率领着自己臣民的亚历山大[13]在同样的情况下却使用了一个率领着雇佣军的汉尼拔所无法采用的办法：他下令烧掉他的士兵的辎重，这样就把他的士兵的以及他自己的财产搞个一干二净。人们还告诉我们说，库力汗在征服了印度人之后，留给他的每个士兵的钱只有一百卢比。

正是汉尼拔的胜利本身开始改变了这一次战争的命运。他不是迦太基的长官们派到意大利来的；他得到的支援太少了，这或者是由于一派的嫉妒，或者是由于另一派的过分的信任。只要是他和他的军队留在一起，他就能击败罗马人，但是当他不得不把卫戍部队留在各个城市的时候，当他要保卫他的同盟者的时候，当他要围攻要塞或者当他使自己的要塞不受罗马人围攻的时候，他的兵力就太少了；而他的一部分军队就是这样零敲碎打地消耗掉的。历次出征之所以容易取胜，是因为在出征时都是全力以赴的；出征成果之所以难于保持，是因为要保持它们时只能使用自己一部分的兵力。

第五章　论迦太基失败后希腊、马其顿、叙利亚和埃及的情况

我以为汉尼拔讲的机警话十分少，而那种有利于法比乌司和玛尔开路司，而不利于他自己的机警话尤其少。我遗憾地看到，李维给古代的那些巨人添花添彩：而我所希望看到的，毋宁说是他应该像荷马那样，不是给他们涂脂抹粉，而是深知怎样使他们行动。

无论如何应当使汉尼拔所说过的那些话是理智的。如果在听到他的弟弟失败的消息时，他竟会承认他因而预见到迦太基的毁灭的话，那我就不知道什么更合适的东西足以使信赖他的各民族对他感到绝望，使指望在战后取得巨大奖赏的一支军队更加灰心丧气的了。

由于迦太基人在西班牙、在西西里、在萨地尼亚没有一次战争不是失利的，而敌人却在不断加强起来，因此汉尼拔不得不转入防御的战争。这一点使罗马人想到要把战争转到非洲去；于是斯奇比奥就在那里登陆了。他在那里取得的胜利使迦太基人不得不把汉尼拔从意大利召回来，而汉尼拔在被迫把他多次征服的土地让给罗马人的时候，他痛心得哭起来了。

为了拯救自己的祖国，汉尼拔做了一位伟大的政治家和伟大的统帅所能做的一切；由于不能使斯奇比奥和他缔结和约，他就进行了一次战争；在这次战争中，命运好像故意跟他的才能、他的经验和他的清醒的理智过不去似的。

迦太基不是从敌人而是从主人那里接受了和约的；它不得不在五十年当中付出一万塔兰特的赔款，交出人质，交出自己的船只和象，并且非得到罗马人的允许不得对任何人作战；而为了永远使迦太基感到屈辱，罗马加强了迦太基的宿敌玛西尼撒的力量。

在迦太基失势之后，罗马几乎只不过进行小规模的战争了，但是它取得的胜利却是巨大的；恰恰相反，先前它进行了大规模的战争，所取得的胜利却是很小的。

在那时，仿佛存在着两个各不相关的世界：在一个世界里是迦太基人和罗马人作战；在另一个世界里则是亚历山大死后一直未停的混乱：那里的人根本没有想到西方发生的什么事情；因为，虽然马其顿的国王菲利普和汉尼拔缔结了条约，但是这个条约几乎不起任何作用；对迦太基人只提供了很少援助的这个国王，对罗马人只不过表示了一种无用的恶意。

当人们看到两个伟大的民族相互间进行长期的和顽强的战争时，那个只想在旁边作一个安静的旁观者的人常常是一个很不高明的政治家；因为在两大民族中间，胜利的一方会立刻再发动新的战争，而一个全国皆兵的国家又会和只有公民的那些民族开战的。

在当时，这样的一点表现得十分清楚；由于罗马人刚刚制服了迦太基人，他们便进而向一些新的民族进攻，这样，他们便出现于各个地方以便把它们一一占有。

在东方能够和罗马人相抗衡的国家只有四个：希腊、马其顿王国、叙利亚和埃及。我们应该先来看一下头两个国家的情况如何，因为罗马最初征服的正是这两个国家。

在希腊，当时有三个大民族：埃托利亚人、阿凯安人和贝奥西亚人；这都是自由城市的联盟，它们都有人民大会，有公推的长官。埃托利亚人是好战的、勇敢的、鲁莽的、贪欲的，他们说的话、他们起的誓永远是不算数的，最后，他们在陆地上作战，就和海盗在海上打劫的行径一模一样。阿凯安人则经常受到相邻民族或行动乖戾的防御者的烦扰。贝奥西亚人在所有希腊人当中是最迟钝的，他们极少参加公共的事务：他们单单为了一时的善恶之感而行动，却缺乏足够的理智，让演说家能够很容易地就把他们激动起来。而使人感到异乎寻常的却是，他们的共和国竟然保持在一种无政府状态之中。

拉栖代孟人保存了自己的威力，这就是说，保存了使他们拥有莱喀古士的制度的那种好战的精神。帖撒利亚人就某种方式来说，是被马其顿人所奴役了的。伊里利亚的国王们已经被罗马人打得稀烂了。阿卡奈人和阿塔玛尼人则时而被马其顿的军队、时而被埃托利亚的军队所蹂躏。雅典人自己没有兵力，也没有同盟者，他们使世人吃惊的不过是他们对国王的谄媚态度而已；人们到德谟斯提尼斯 [14] 发过言的那个讲坛上，不过是建议最卑劣和最可耻的法令而已。

而且希腊由于自己的地位、自己的力量，由于它那众多的城市、士兵的数量，还由于它的政治制度、它的风俗习惯、它的法律，而成为一支绝对不能小看的力量；它爱好战争，精通战术：假如它结合成为一体，那它将是无敌的。

希腊曾严重地为第一个菲利普、亚历山大和安提帕特尔的行动所震撼，但是它并未被征服；而未能决意放弃自己的要求和希望的马其

顿国王们却始终拼命想奴役它。

马其顿的四周几乎都是无法穿越的山。那里的民族十分适于作战，他们是勇敢的、服从的、勤劳的、永远不知疲倦的；应当承认他们是从气候取得这些品质的，因为即使在今天，这些地方的居民仍然是土耳其人的帝国的最好的士兵。

希腊是仰仗着某种均势而维持着的：拉栖代孟人一般是埃托利亚人的同盟者，而马其顿人则是阿凯安人的同盟者。但是在罗马人来到之后，这样的全部均势就被破坏了。

既然马其顿的国王们无法维持一支庞大的军队，因此最小的挫败对他们都会产生重大的后果；而且他们很难强大起来，因为他们的计划永远是隐瞒不住的，人们永远是睁大着眼睛望着他们的一举一动的。如果他们在由他们的同盟者发动的战争中取得胜利的话，则同盟者本身就会把这种胜利看成是应当立刻挽回的灾难。

但是马其顿的国王通常都是机警的国王。有一些国家，它们的政策方针从一开始就确定下来而以后也一直不变，不过马其顿王国并不是这一类的国家。他们不断地接受各种军事危险和外交事务方面的教训，不断地牵连到希腊的一切纠纷里去，这样他们就必须争取各城市的领导人物，向各族人民夸耀自己，把利益分开或是结合起来；最后，他们还经常不得不冒着生命的危险。

在菲利普开始统治的时候，由于他的中和稳健而赢得了希腊人的爱戴和信任，但是他突然改变了；正当他由于政策和野心的理由而必须表现得公正的时候，他却变成了一个残酷的暴君。尽管相隔得很远，他却看到了迦太基人和罗马人，因为他们的力量是强大的；他在有利于他的同盟者的情况下结束了战争，并和埃托利亚人取得和解。因此，他想把整个希腊和他自己结合起来以便阻止外国人到希腊来取得立足点，这是十分自然的事情：可是相反的，他却用小规模的侵略激使它反对自己；在涉及自己的存在问题时，他总是喜欢纠缠在琐屑的利益上面，结果他就因为三四次不好的行动，而使全体希腊人痛恨他、憎恶他。

埃托利亚人对他最有反感；而罗马人便利用了埃托利亚人痛恨他的机会，或毋宁说利用了他们的狂热，同他们结成同盟，开入希腊，并把它武装起来反对菲利普。

这个国王在奇诺赛法里一役中被战败了；这次的胜利一部分原因是由于埃托利亚人的勇敢。菲利普惊惶失措到这样的程度，以致他竟然答应缔结这样一项条约，这项条约与其说给他以和平，毋宁说要他放弃自己的兵力：他要把他的卫戍部队从整个希腊撤出，要交出他的船只，还必须在十年当中付出一千塔兰特。

波利比乌斯以他惯常具有的清醒头脑把罗马人的战阵同亚历山大之后一切国王所承受下来的马其顿人的战阵作了比较。他使我们看到了枪兵方阵和军团的优点和缺点；他认为罗马的战阵是比较好的。如果从当时发生的许多事件来判断的话，则波利比乌斯的说法显然是有道理的。

有一种情况大大地促使罗马人在第二次布匿战争中处于危急的地位，这就是，汉尼拔从一开头的时候就把他自己的士兵按照罗马人的方式武装起来；但是希腊人既未改变他们的武器，也未改变他们的作战方法；他们根本没有想到要放弃他们曾用来取得十分巨大的战果的那些习惯。

罗马人在对付菲利普时所取得的成功是他们所进行的全面征服的一切步骤中最大的一个。为了确保希腊，他们用尽一切办法来降低帮助他们取得了胜利的埃托利亚人的地位。而且他们更下命令，要属于菲利普或是其他国王的每一个希腊城市，今后都依照它们自己的法律来治理。

大家可以看得很清楚，这些小共和国不可能是独立的。希腊人心里傻欢喜了一番并相信他们实际上是自由了，因为罗马人已经宣布他们自由了。

想象自己已经成了希腊的主人的埃托利亚人，一旦看到什么事都要听任主子的摆布，就陷于绝望的境地了；既然他们总是欢喜采取极端的决定，于是他们便想用一些狂乱的行径来纠正另一些狂乱的行径，他们把叙利亚的国王安条库斯召到希腊来，就同当初他们把罗马人召来一样。

叙利亚的国王们在亚历山大的继承者当中是最强大的；因为他们拥有大流士的几乎全部领土，只有埃及不算在内；但是却发生了一些事情，这些事情大大地削弱了他们的实力。

奠立了叙利亚帝国的塞琉古在他晚年的时候摧毁了李西玛克的王国。在这种混乱的时期里，许多省里发生了叛乱：形成了培尔伽姆、卡帕多齐亚和比提尼亚等王国。但是这些胆怯的小国家总是认为它们先前的主子所受的屈辱对它们自己来说是一种幸运。

由于叙利亚的国王们总是以极其嫉妒的眼光来看待埃及王国的幸福，因此他们总是考虑到如何征服它的问题。这一点所引起的后果是：既然忽视了东方，他们在那里便失去了许多省份，并使另一些省份对他们也很不服从。

最后，叙利亚的国王们领有上亚细亚和下亚细亚；但是过去的经验使人们看到，在这种情况之下，当首都和主要的兵力是在下亚细亚诸省的时候，那么上亚细亚各省就保不住；而当帝国的重心是在上亚细亚各省的时候，则下亚细亚各省又无法加以固守了。波斯帝国和叙利亚帝国最强大的时期正是帕尔提亚帝国的时期，但帕尔提亚帝国拥有的省份，不过是前两个帝国的省份的一部分。如果居鲁士不去征服吕底亚王国，如果塞琉古留在巴比伦而把沿海各省留给安提冈的继承者们，那么波斯帝国对希腊人来说就是不可战胜的，而塞琉古帝国对罗马人来说也是不可战胜的了。为了控制人类的野心，大自然给各国定出了某种界限。当罗马人越过了这种界限的时候，帕尔提亚人几乎总是能够把他们歼灭掉，而当帕尔提亚人胆敢踏过这个界限时，结果是他们不得不仍然退回；而在今天，当土耳其人超越了这样的界限时，他们也是不得不退回去的。

叙利亚和埃及国王的治下有两类臣民：一类是征服别人的各民族，一类是被征服的各民族。第一类民族还念念不忘他们的出身，因而他们是很难统治的；他们完全没有那种使人们产生摆脱桎梏的愿望的独立精神，但是他们却有一种不能忍耐的情绪，这种情绪会使人们产生改换主人的愿望。

不过叙利亚王国的主要弱点却来自宫廷，因为在那里统治着的是大流士的继承者，而不是亚历山大的继承者。在宫廷里，到处看到的是奢华、虚荣和柔弱，这些坏风气从来也没有离开过亚细亚的宫廷。坏风气也传染到了人民和士兵的身上，甚至传染到了罗马人的身上，因为他们对安条库斯作战时，已是他们腐化堕落的时代了。

当取得了巨大功业的安条库斯发动反对罗马人的战争时，叙利亚王国的情况就是如此。但在行动的时候，他甚至没有人们在处理一般事物时所具有的那种正常的判断力。汉尼拔希望重新发动意大利的战争，因此他的意思是把菲利普争取到自己的方面来，或是使他保守中立。但是安条库斯对这样的事情一件也没有做：他只率领他的一小部分兵力来到希腊；他只是沉湎在享乐之中，仿佛他只想旁观战争，却不想参加战争似的。他被打败之后就逃到了亚细亚，他与其说是被战胜，毋宁说是被吓倒了。

在这一次战争中，被罗马人像洪流那样冲跑的，菲利普竭尽全力为罗马人服务，成了罗马人取得胜利的工具。想对埃托利亚进行报复和蹂躏的迫切愿望，被答应让他减少贡物和给他留几个城市的诺言，他对安条库斯的嫉妒，以及最后若干小的动机，都使他要这样做。既然他不敢有摆脱桎梏的想法，因此他就只能设法不使这种桎梏过于无法忍受罢了。

安条库斯对局势竟然作出了这样不明智的判断，他以为罗马人会使他在亚细亚平安无事。但是罗马人还是跟踪而来了：他再一次被打败，并且惶恐万状地同意缔结一项最为可耻的条约，这是任何一个伟大的国王都未曾干过的事情。

我从来不知道有任何事物比在今天统治着的国王所作的决定更有气度了，原来他宁可把自己埋葬在他自己宝座的碎片之下，也不愿意接受有失一位国王的尊严的建议：他的自尊心太强了，因此他不能处于比不幸给予他的遭遇更加不堪的地位；而且他知道得十分清楚，勇气可以巩固王冠的地位，但可耻的行动却根本做不到这一点。

能够作战的国王，这样的人物是常见的。然而知道如何进行战争，既善于利用命运又善于等待命运，具有在作战前反复地考虑，但在一旦开战之后便能毫无畏惧这种识见的国王，那就十分稀少了。

在安条库斯失势以后，剩下的就只有小国了，但这里并没有把埃及计算在内，而埃及由于本身的地位，本身土壤的肥沃，本身的商业、居民人数，本身海上和陆上的兵力，却仍然会是一种可怕的力量。但是埃及国王的残酷，他们的胆怯，他们的贪欲，他们的低能，他们那种骇人听闻的纵欲行为，使他们受到自己的臣民的深恶痛绝，

以致在大部分的时期中，如果不是有罗马人给他们撑腰，他们早就垮台了。

从某种意义来说，这乃是关于埃及王位的一项基本法律，即姊妹和兄弟可以同样地继承王位，而为了维持统治时的统一，兄弟一般是可以同姊妹结婚的。因此在政治方面，很难想象有什么比这样的王位继承制度更加危险的事物了：因为任何家庭小纠纷都会变成全国范围的骚动，二者中间一方稍感不满，立刻会发动起亚历山大里亚的居民来反对另一方，人数众多的贱民总是准备着归附想首先闹事的那一个国王的。此外，奇列涅和塞浦路斯王国通常是在这一王朝的、对一切具有同样权利的其他国王的手里，结果就几乎总是有正在统治着的国王和企图取得王位的人，因此这些在位国王的地位就总是不稳固的，而且他们在国内的地位既然不稳固，在对外方面自然也不会有力量了。

埃及国王的实力，和亚细亚其他国王的实力一样，在于他们的希腊的辅助军队。希腊人是具有爱自由、爱荣誉、爱光荣的精神的，在这种精神之外，他们还不断从事各种各样的体育运动：他们在他们的主要城市里举行比赛，比赛的优胜者当着全希腊的面接受花冠；因此这便引起了普遍的竞争。不过既然在那个时代人们是用武器作战，而成功有赖于使用武器的人们的气力和技艺，因而人们便不能怀疑，受过这样的训练的人们比起那不分青红皂白地集合起来并不加选择地被率领去参加战争的蛮族大群来具有巨大的优点，大流士的军队正是这种蛮族大群的一个好例子。

罗马人为了剥夺国王们的这样的军队，从而不声不响地取消他们的主要力量，结果做了这样两件事情：首先，他们一点一点地在希腊城市中制订这样一个惯例，即不经罗马人的同意，希腊人不得缔结任何联盟，不得援助任何人或对任何人开战。其次，在罗马人和国王们缔结的条约中，罗马人禁止国王们在罗马人的同盟者中间征兵。这一点便使他们只能保有本民族的军队了。

第六章　论罗马人用以征服一切民族的行动

在一切都十分顺利的时候，人们一般容易粗心大意，但元老院却永远是踏踏实实地处理事务的；当军队打败了一切敌人的时候，它便使那些已被击溃的敌人俯首听命。

它还是审判一切民族的法庭：在每一次战争结束时，它便确定每个民族应受到的惩罚或是奖赏。它从被征服民族的领土上拿走一部分土地用以分配给它的同盟者；结果它就做到了两件事情：它使对它没有什么危险但能给它不少好处的那些国王依附于罗马，同时它还使对它没有任何好处但是又十分可怕的那些国王的力量削弱下去。

人们利用同盟者，是为了对敌人作战的；然而，很快地破坏者也要被击溃。菲利普是借着埃托利亚人的帮助而被征服的，但埃托利亚人由于和安条库斯联合而自己不久也被歼灭了。安条库斯又是由于罗德斯人的援助而被战胜的，但是，在他们取得十分丰厚的报酬之后，却在他们要求和佩尔赛缔结和约的借口之下，永久地被消灭了。

当罗马人身旁有许多敌人的时候，他们就和那比较软弱的敌人缔结一项停战协定，而这个敌人也就因为自己能够缔结这样一项协定而感到庆幸，它指望这样可以延缓一下自己被毁灭的命运。

当他们在进行一场大规模的战争的时候，元老院便把各种侮辱都承受下来，一声不响地等待着报复时刻的到来；如果某个民族把罪犯交给它，它却不惩罚他们，而宁愿宣布整个民族都是有罪的，这样便能给自己保留一种有利的报复。

当他们使他们的敌人遭到极大灾难的时候，也绝不会组成反对他们的联盟，因为离开危险最远的人，是不愿意挨近危险的。

因而别人很少向他们宣战，但是他们却总是在最适当的时候，以最适当的方式，对他们最有利于进攻的那个民族宣战。在他们所进攻的许多民族中，为了求得同他们相安无事，很少不遭受他们的各种各样的侮辱。

他们永远是习惯于以主人的口吻讲话的，因而他们派到还完全不晓得他们的威力的那些民族那里去的使者肯定会受到不好的款待：这一点就成了他们发动一次新战争的可靠的借口。

既然他们从没有真心诚意地缔结过和约，而是想侵占一切，因而老实说，他们的条约不过是战争的暂时的中止而已，他们总是把会使

接受这些条约的国家陷于毁灭的各项条件加到条约里面去。他们迫使卫戍部队撤出要塞，或是限制陆军的人数，或是要对方献纳马匹或象。而如果这个民族是个海上的强国，他们就强迫它烧掉自己的船只，有时甚至强迫它离开海岸，到更加深入内地的地区去居住。

在消灭了一个国王的军队之后，他们便用极为苛酷的税收或一种贡物来搞垮他的财政，借口是要他支付战费：这是一种新的暴政，这种暴政使他不得不去迫害自己的臣民，从而失去了臣民对自己的爱戴。

当他们和某一国王缔结和约的时候，他们便从这个国王的兄弟或是儿子当中要一个人作为人质：这便使他们可以为所欲为地在他的国家内制造骚乱。既然在他们手中有了最亲近的王位继承人，那他们便可以恐吓王位上的人；如果在他们手中的不过是国王的一个远亲，那他们便利用这个人在各民族中间制造骚乱。

当某一个国王或某一个民族拒绝服从自己的主人的时候，他们便立刻给他以罗马人民的同盟者的头衔；这样他们就使他成为神圣不可侵犯的了：结果就没有一个国王，不拘他是多么伟大的人物，能够一时一刻对他自己的臣民，甚至对他自己的家人放心了。

尽管罗马人的同盟者这个头衔是一种奴役，但人们对这个头衔仍旧是十分向往的；因为这样人们就可以确信，他们今后只受罗马人的侮辱了，而且他们也就有理由指望这种侮辱不会是很严厉的。因此，各民族和国王便不惜提供各种服务，不惜做出各种低三下四的事情，以便取得这一头衔。

罗马人有各种各样的同盟者。对于一些同盟者，他们是用给予特权和分享胜利成果的办法加以维系的，如拉丁人和埃尔尼克人等便是这样的同盟者；另外一些，例如他们的各殖民地，它们从建立时起就具有同盟者的身份；还有一些是由于帮了罗马人的忙而成了罗马人的同盟者的，如玛西尼撒、优美涅司和阿塔路斯便是这样的同盟者，这些人从罗马人那里得到了自己的国家或因罗马人而大大伸张了自己的势力；再有一些是由于自愿缔结的条约而成为罗马的同盟者的，不过当这种条约缔结得日子久了以后，这些同盟者就逐渐成了罗马的臣民，例如埃及、比提尼亚、卡帕多齐亚的国王和大多数的希腊城市便是这样的同盟者；最后，许多是由于罗马人强加的条约，由于必须屈

从于罗马人的权力之下而成为罗马的同盟者，例如菲利普和安条库斯便是这样的同盟者：因为他们从来不和不同意成为他们的同盟者的敌人缔结和约，而这就等于说，他们所征服的每一个民族都要被他们利用来制服另外的一些民族的。

当他们把自由给予某些城市的时候，他们很快地就在那里制造两个派别：一派维护本地法律和自由，另一派则承认只有罗马人的意志才是他们的法律。既然后面的一派总是比对方要强得多，因此我们就可以清楚地看到，这种自由不过是一个虚名罢了。

有时他们在继承的借口之下成为一个地方的主人：他们依照阿塔路斯、尼科美德和阿庇昂的遗嘱进入了亚细亚、比提尼亚、利比亚；而埃及则是根据奇列涅国王的遗嘱而被制服的。

为了使那些大君主永远无法强大起来，罗马人不愿意使他们和那些已和罗马结盟的国家结成联盟。由于他们从不拒绝和强大国王的任何一个邻国结成同盟，结果和约中的这一条款便使他失去了一切同盟者。

此外，当他们征服了某一个大国国王的时候，他们就在条约中载明，在他和罗马的同盟者（通常就是指他的全部邻人）发生争端时，不得诉诸战争而是要请求罗马的仲裁：这就使他在今后再也不能使用军事力量。

而且，为了自己保存宣战的全权，他们剥夺了甚至是他们的同盟者的这一项权利：只要同盟者一发生什么纠纷，他们就派使节去迫使他们缔结和约。我们只要看一看他们如何中止阿塔路斯和普鲁西亚司之间的战争就可以明白了。

当某一个国王取得一次常常是耗尽了本身力量的胜利的时候，罗马的使节就立刻出现在他那里，把胜利从他的手里夺走。在成千的例子当中，我们可以回想一下，罗马人怎样一句话就把安条库斯从埃及赶走了[15]。

罗马人既然知道欧洲各族人民是何等适于战争，他们便通过一项法律，根据这项法律，亚细亚的国王谁都不许进入欧洲和征服那里的随便哪一个民族。他们对米特利达特宣战所提出的主要理由，就是他破坏了这个禁例，他征服了欧洲的几个蛮族。

如果罗马人看到两个民族相互作战，而他们和其中任何一方都不是同盟者，同时和其中任何一方也没有纠葛的时候，他们仍然不放过出场的机会；同我们今天那些流浪的骑士一样，他们总是参加到较弱的一方面去。哈里卡尔拿苏斯的狄奥尼西乌斯说，这是罗马人的一个古老的习惯：永远帮助那请求帮助的人。

马人的这些习惯绝不是偶一为之的个别行动。这永远是他们经常不变的原则；这一点是很容易看到的：因为他们对最大的国家所使用的规则正是在罗马建国初期他们对他们周围的那些小城市所使用的规则。

他们利用优美涅司和玛西尼撒征服菲利普和安条库斯，正同当年他们利用拉丁人和埃尔尼克人征服沃尔斯克人和托斯卡尼人一样；他们要迦太基和亚细亚的国王们交出海军，也正同他们要安求姆交出平底船一样；他们取消了马其顿四个部分之间的政治上的和公民的各种联系，也正同他们当初破坏了拉丁小城市的联盟一样。

然而特别应当指出，他们一贯使用的规则是分散各民族的力量。阿凯安共和国是由自由城市的联盟构成的；但元老院却宣布说，今后每一个城市都要依照自己的法律来治理，不必依赖一个共同的政权。

贝奥西亚人的共和国同样是许多城市的一个联盟；但是，既然在反对佩尔赛的战争当中，联盟中一些城市支持佩尔赛，而另一些城市支持罗马人，后者于是得到了罗马人的优遇，这样就使这个共同的联盟解体了。

如果在今天统治着的一位伟大的国王在他看到邻国的一个国王被赶下王位时而奉行这些规则的话，那他就要用自己的全力来支持这个国王，并且把他的政权局限在仍旧对他忠诚的那个岛上面；在分散唯一会抵制他的计划的国家的力量时，他会从甚至是自己同盟者的不幸中取得巨大的利益[16]。

当某一个国家里发生了某种争论时，他们立刻就来进行审判；结果，他们便确信，只有被他们宣告有罪的一方面才会起来反对他们。如果争夺王位的人们是属于血统相同的国王，他们便往往宣布两个人都是国王，如果其中的一个人年纪较轻的话，他们在解决问题时便偏袒这个年纪较轻的人，并以全世界的保卫者的身份担任他的监护人。他们已经把事情弄到这样的地步，即各民族和国王们甚至不确实知道

到底根据什么法律他们会成为罗马人的臣民。原来罗马人自己竟认为，只要他们一听到人们谈到罗马人，那就足以使他们成为罗马人治下的臣民了。

在他们出发作战的时候，他们一定要事先保证在他们进攻的敌人近旁取得某一个同盟者，为的是从这个同盟者那里可以得到支援的队伍；而且，既然罗马的军队从来就不是人数众多的，因而他们总是注意到在离敌人最近的行省里，配置第二支罗马军队。第三支军队则配置在罗马，这支军队随时都准备着出征。这样看来，他们不过是把他们军队的很小一部分派出来，可是他们的敌人却把他们的全部军队都拿出来碰运气。

有时他们滥用他们语言中名词意义上的细微区别。他们毁掉了迦太基，说他们曾答应保存的只是国家，而不是城市。大家还知道，相信罗马人的忠诚的埃托利亚人是如何受了骗的：罗马人认为，相信一个敌人的忠诚，这话的意思就是使自己丧失各种各样的物品、人物、土地、城市、庙宇，甚至坟墓。

他们甚至能够对一个条约作出任意的解释：这样一来，当他们要低贬罗德斯人的时候，他们就说，过去他们把吕奇亚给罗德斯人的时候，不是作为一种礼物，而是作为罗马人的朋友和同盟者的。

当罗马人的一位将领为了拯救他那势必覆灭的军队而缔结和约的时候，根本不会批准和约的元老院就会用这一和约来找便宜并把战争继续下去。例如说，当优古儿塔包围了一支罗马军队，但是在同罗马人缔结条约的保证之下把他们放走的时候，罗马人偏偏用优古儿塔放走的那些军队来对抗他。而当努曼齐亚人迫使快要饿死的两万罗马人请求缔结和约的时候，这个救了这样多罗马公民生命的和约却在罗马被撕毁了，而且他们为了逃避舆论的指责，竟把签订和约的执政官交给了努曼齐亚人。

有时他们是在公正的条件下同一个国王缔结和约的；可是当履行这些条件时，他们就把会迫使对方重新发动战争的这样一些条件加上去。例如说，当他们要优古儿塔向他们交出他的象、他的马、他的宝库，交出投降到他那一面去的人们时，他们就要求他把自己也交出来。这对一个国王来说是一件最大的不幸，因而它是绝不能成为缔结和约的一个条件的。

最后，罗马人还由于国王们的个人的错误和罪过而审判他们。他们听取了所有和菲利普有某些纠葛的人们的诉苦；他们把使节派出去以保障菲利普的反对者的安全；他们要佩尔赛向他们控诉说，菲利普杀死过同罗马缔盟的城市的某些公民，又同它们的某些公民发生过争端。

既然人们在判断一位将领的荣誉时，要看他在凯旋时带回金银的数量，因此被征服的敌人便会被搞得一干二净。罗马总是会弄到大批的钱，因此每一次战争都使它能够发动另一次战争。

和罗马友好或是同盟的各民族，为了取悦于罗马人或是取得罗马人的更大的欢心而把巨量的礼物送给罗马人，但这种做法却使他们自己破产了。为了这个目的而送给罗马人的钱，只要其中的一半就足以把他们打败。

作为世界的主人，他们把它的全部财富收归自己的手里：在他们进行比较公正的掠夺时，与其说是作为立法者，毋宁说是作为征服者。他们知道塞浦路斯的国王托勒密拥有巨量的财富，因此他们便在一位保民官的建议下通过一项法律，根据这项法律，他们可以从一个还活着的人那里取得遗产，这样就没收了和他们结成同盟的一个国王的财产。

从国家的贪婪的手中漏出来的一切，很快地就落入了私欲无穷的个人的腰包。长官和统治者在和国王们打交道时贪赃枉法。争执的双方都自寻毁灭地拼命花钱贿买那永远是令人怀疑的关照，以便战胜尚未把自己最后耗尽的对方；因为在这里甚至连强盗中间的那种公道都没有，而甚至强盗在犯罪的时候也不是完全不留情面的。最后，国王们不用金钱就无法保持合法的或是非法夺取来的权利，而为了保持这种权利，他们就掠夺庙宇，没收最有钱的公民的财产：为了把全世界的财产交给罗马人，人们犯了无数的罪恶。

但是使罗马受益最大的，莫过于罗马使世界各国对它产生的尊敬了。很快地它就使国王们沉默下去，好像使他们失去了知觉。现在的问题已不在于他们的权力有多么大；老实说，连他们本身都已受到了侵害。敢于发动战争，这就等于说要冒着被俘、丧失生命或是在凯旋时受辱的危险。因此过着奢华而又安逸的生活的国王们便不敢正眼来

看罗马人民；他们既然丧失了勇气，便只能指望仰仗他们的耐心和他们的低声下气来稍稍延缓逼临到他们头上的灾难。

我请你注意一下罗马人的行动。在安条库斯战败之后，几乎自己没有占领城市，他们便成了非洲、亚细亚和希腊的主人。仿佛他们进行征服，只是为了给予；但他们仍然是不折不扣的主人，以致当他们对某一个国王宣战的时候，他们竟可以说是把全世界的力量都压到对方的身上了。

夺占所有被征服的土地还不是时候。如果他们自己保有从菲利普手中夺过来的城市，那就会引起希腊人的密切注意；如果在第二次布匿战争或反安条库斯的战争之后，他们夺取非洲或是亚细亚的土地的话，那他们就不能保有尚未最后确定下来的胜利果实了。

在像指挥臣民那样地指挥各民族之前，还应当等待一下，即必须等到他们以自由人或同盟者的身份习惯于服从的时候，等到他们一点一点地融化在罗马共和国的时候。

看一看在列吉拉湖之役的胜利以后，他们和拉丁人缔结的条约吧：它是罗马人的威力的主要基础之一。在那里人们找不到一个词会使人怀疑他们有取得统治权的野心。

这乃是一种逐步进行的征服。在征服某一个民族的时候，他们把这个民族削弱就满足了。他们向它提出了这样一些会不知不觉地把它削弱下去的条件。如果它重新振作起来，他们就更进一步地低贬它；这个民族成了罗马的臣民，可是它自己也说不出到底它是在什么时候落到这种从属地位的。

因此，老实说，罗马既不是一个王国，也不是一个共和国，而是由世界各民族组成的躯体的脑袋。

如果西班牙人在征服墨西哥和秘鲁之后施行同样计划的话，他们就不至于为保存一切而必须毁掉一切了。

如果征服者想把自己的法律和风俗习惯强加于一切民族，这是一件愚蠢的事情。这样做一点好处都没有；因为在各种形式的统治之下，人们都是能够服从的。

但是罗马并不强行规定任何共同的法律，因此各民族之间便根本不会有任何危险的联系了。他们只有在共同服从的条件下才能组成一个整体；他们虽不是同国人，却都是罗马人。

也许有人会反驳说，建立在封建法律之上的罗马帝国从来也不是巩固的，从来也不是强大的。然而世界上却再也没有比罗马人的制度和蛮族的制度更加矛盾的东西了；一句话，可以说前者是实力的结果，后者则是软弱的结果；在一种情况下是极度的从属，在另一种情况下，则又是极度的独立。在日耳曼诸民族所征服的各国里，权力是掌握在家臣的手里，只有法律是掌握在国王的手里：但在罗马人那里，情况完全相反。

第七章　米特利达特为什么能抵抗罗马人

在罗马人所进攻的一切国王当中，只有米特利达特进行了英勇的反抗，并使罗马人陷于危险的境地。

他的国家所处的地位是十分适合于对罗马人作战的。他的国家邻接高加索的不易进攻的地区，在那个地区里到处都是他可以利用的好勇斗狠的民族。从这里他的领土又向南伸入黑海：米特利达特的大量船只就在黑海上游弋。他还继续不断地从西徐亚人那里收买新军队；他随时可以进攻亚细亚；他是富有的，因为他在黑海沿岸地带的那些城市对工业较不发达的民族进行着有利的贸易。

这时开始实施的放逐的习惯使许多罗马人不得不离开自己的祖国。米特利达特十分热情地接待了他们；他组织了军团，并使罗马人参加这些军团，成为他的最好的军队。

从另一方面来说，为国内纠纷所困扰的罗马，又忙于应付更加迫切的不幸事件，因此它不能把亚细亚的事件放在重要地位，一任米特利达特接二连三地取得胜利，或是在失败之后再恢复过来。

使大部分国王遭到毁灭命运的，莫过于他们所表示的想缔结和约这种明显愿望了。因此，他们就使所有其他民族不想和他们一同共危险，而这种危险又正是他们自己所渴望能够避免的。然而，米特利达

特从一开头便要全世界的人们看到，他是罗马人的敌人，今后也永远是罗马人的敌人。

最后，希腊和亚细亚的城市看到罗马人加到他们身上的枷锁一天比一天沉重，于是便把期望寄托在号召他们争取自由的这位蛮族国王的身上了。

这种情况引起了三次大规模的战争：这三次大规模的战争形成了罗马历史上精彩的篇幅；因为人们在这里看到的并不是为享乐和傲慢所制服的国王如安条库斯和提格拉涅斯，或是为畏惧所制服的国王如菲利普、佩尔赛和优古儿塔，而是一位豁达大度的国王。这个国王在他处于逆境的时候，行动却和狮子一样：他看到了自己的伤口，只会使他比先前更加激怒。

他们的战争是很特别的，因为在战争的进程中不断发生变故，而且又总是预想不到的变故；原来，如果说米特利达特能够容易地补偿所损失的军队的话，却也发生这样的情况，这便是在不利的情况下，也就是人们最需要服从和纪律的时候，他的蛮族军队却叛离了他。如果说他有办法唤起各民族，并有办法在各城市中引起骚动的话，他自己却又饱尝他的将领、他的妻子孩儿对他的背信行为的痛苦。最后，如果说他所对付的都是罗马的那些无能的将领的话，那么在不同的时期，罗马人却也把苏拉、路库鲁司和庞培派去和他对抗的。

在击败罗马的将领并征服了亚细亚、马其顿和希腊以后，这个国王却败在苏拉的手下，而根据和苏拉缔结的条约，他只好退回到自己原来的领土上面去。在他对罗马将领苦战时，他再一次战胜了他们，征服了亚细亚。可是在他给路库鲁司所逐并一直被追到本国的时候，他就不得不躲到提格拉涅斯那里去了。看到自己在失败之后已没有任何办法而且能够指望的只有他自己时，他就回到自己的国里去重整旗鼓。

继路库鲁司之后来了庞培，米特利达特又败在他手里了：他逃离了自己的国家，而在穿过阿拉克斯之后，就九死一生地在拉吉人的土地上行进了；在途中他从蛮族方面集结了军队之后，出现在博斯波鲁斯他那同罗马人缔结了和约的儿子玛卡列司的面前。

处于绝望深渊的米特利达特拟订了一个计划：把战争转移到意大利去，并且和几世纪之后才征服了罗马人的同样的那些蛮族一道，沿

着后来那些蛮族所走的同样的道路进军罗马。

米特利达特被他的另一个儿子法尔那克和军队所出卖而悲壮地死去了。他的计划的宏大规模和他在执行这些计划时会遭到的种种危险把军队吓倒了。

由于迅速取得的胜利，在庞培手里就完成了罗马这一伟大而壮丽的工程。他把广阔无垠的土地收入自己帝国的疆域：但这与其说增强了罗马的实际力量，毋宁说是给罗马帝国添上了一层庄严的气象。而且，尽管在他凯旋时的牌子上写着说，他给国库增加了三分之一以上的收入，但国家的实力并未增强，而人民的自由也受到了空前的威胁。

第八章　在城里经常存在的倾轧

正是在罗马征服全世界的时候，在它自己的城里却发生了一场隐蔽的战争：这就同火山的火焰一样，每当什么物质能够加强它的沸腾程度时，它立刻就会爆发出来。

在国王被驱逐以后，统治权便落到贵族手里了：贵族家族包办了一切高官显职，因而也就包办了一切军事方面的和民政方面的荣誉。

为了不让国王回来，贵族就设法扩大人民中间的激动情绪；但是他们所做的比他们自己所期望的不免过火了。贵族既然要他们憎恨国王，就使他们对自由产生了无限的期望。在国王的政权完全转到执政官的手里去以后，人民就感到他们并没有得到人们要他们深深热爱的自由；因此他们就设法削弱执政官的权力，设法设置平民的高级官吏职位，并且要同贵族一起取得能够坐圈椅的高级官吏的资格。贵族不得不满足他们的一切要求，因为在贫穷被认为是公众的美德，而作为取得政权的秘密手段的财富受到蔑视的城市里，出身和显贵并不能给人们很大的好处。权力应该归于大多数的人民，贵族的国家就一点一点地变成了民主的国家。

服从一个国王的人们比起生活在世袭的贵族制度下的人们来，他们所受到的嫉妒的痛苦要少些。国王离开自己的臣民很远，以致他们几乎看不到他；他是这样有力地君临在他们之上，以致他们竟然不能

想象在他们之间会产生什么不愉快的关系；但是占统治地位的贵族却是大家都能看到的；他们并不是这样高高地在其他公民的上面，因此公民们便总是能够做出不愉快的比较。因此在过去任何时候以及在现在，人民总是憎恨元老的。在出身并不提供参加政府的任何权利的共和国，在这方面是最幸运的，因为人民可以不怎样嫉妒他们给予他们所选择的那个人，并且可以任意取回政权。

对贵族感到不满的人民跑到圣山上去：安慰他们的使节被派到他们那里去；但是由于所有的人都保证当贵族不履行答应给他们的诺言的时候，必须相互帮助（这一点永远会引起骚动，并且会阻止高级官吏执行自己的全部正当职权），因此人们认为最好是创设一个高级官吏职位，以便防止对平民做出不公道的事情。但是由于人类的一个由来已久的缺点，取得保民官职位以便自卫的平民却被他们利用来进攻；他们一点一点地取消了贵族的全部特权。这就引起了接连不断的纠纷。保民官支持，或毋宁说鼓动人民，元老院则袒护贵族，因为元老院几乎全部是由贵族组成的，它比较倾向于遵守古老的规则，并且害怕贱民会把某一个保民官变成暴君。

人民利用了他们自己的力量：他们在选举中的优势，他们拒绝参加战争的行动，他们的离开的威胁，他们单独作出决定的权利，最后，他们对于过分顽强地反抗他们的人们的弹劾。元老院用它自己的智慧、它的公正和它激起的对祖国的爱，用它的善行和共和国的财富的一种合理的分配，用人民对于主要家族的光荣和伟大人物的美德的尊敬，甚至用宗教，用古老的制度，用在预兆不吉利的借口下废除集会的日子，用门客，用一个保民官来对抗另一个保民官的办法，用任命独裁官，用进行新战争或把所有人的利益结合到一起的不幸事件，来进行自卫。最后，元老院用来进行自卫的手段还有：它向人民表示出一种父亲般的谦逊以满足人民所提出的一部分要求，为的是使他们放弃其他的一些要求，它还使用这样一个常用的规则，那就是不拘任何阶层或是任何高级官职的特权都不如保存共和国这件事重要。

后来，也就是当平民把贵族贬低到这样的程度，以致家族的这种区别已变得毫无意义，而且二者都没有区别地可以取得荣誉的时候，新的纷争又发生了；纷争的一方是普通的人民，他们是受着他们自己的保民官的鼓励的；另一方是贵族和平民的主要家族，即人们现在所说的新贵：站在他们一方的是元老院，而元老院便是由他们组成的。

但是，既然古昔的朴素风气不复存在，个人拥有了巨大的财富，而这样巨大的财富又不可能不产生权力，因此新贵就势必进行远比先前的贵族更加猛烈的反抗：这也就是格拉古兄弟和力图实现他们的计划的许多人致死的原因。

现在我应当再来谈一谈那大大地有助于加强罗马政府的力量的一个高级官吏职位：这就是监察官的职位。监察官主持人口调查；此外，既然共和国的力量在于纪律，在于风尚的严峻和经常不断地遵守某些习惯，他们的职责便是矫正法律所不曾防止的弊端，或是过问其他官吏所不能惩处的罪行。有一些比犯罪还要坏的例子：因破坏风尚而毁灭的国家多于因破坏法律而毁灭的国家。在罗马，任何会输入危险的新鲜事物的行动都要受到监察官的制裁，因为这些新鲜事物会改变公民的情绪或精神，并损害罗马的永久性，如果我可以使用这个名词的话。监察官也可以调处家庭的或公共的纷争：他们可以看情况把任何人赶出元老院，可以取消一个骑士所乘用的、由公家负担费用的马匹，可以把一个公民转入另一个特里布，甚至可以使他变成向城市纳税但是没有其他公民享有的特权的那一类人。

李维甚至指责了人民；在三十五个特里布中，他把三十四个特里布都放到根本不享有城市公民特权的那一类里去。他说："因为在你们判了我的罪之后，你们又要我担任执政官和监察官。因此，你们一定是做了一次违法渎职的事，因为你们处罚了我；或者是做了两次违法渎职的事，因为你们又使我担任执政官，而后是监察官的职务。"

人民的保民官杜洛纽司被监察官逐出元老院，是因为他在任的时候，他废止了限制宴会方面的开支的那项法律。

这是一个十分贤明的制度。他们不能撤销任何人的高级官吏职位，因为这样一来就会妨害国家权力的正常行使；但是他们能够贬低人们的称号和等级，因此可以说，他们能够剥夺一个公民的个人的显贵地位。

塞尔维乌斯·图留斯依照百人团来区分公民的办法是著名的，李维和狄奥尼西乌斯把这件事对我们作了很好的解释。他们把一百九十三个百人团分成六个阶级，并把全部普通人民编入最后一个百人团，使他们单独组成第六个阶级。我们看到，这样的分法不是从法律上而是在事实上剥夺了普通人民的选举权。后来人们又规定，除去在某些

个别情况以外，选举是要按照特里布的划分来进行的。有三十五个特里布，它们的每个特里布都有一票，在它们当中城市的特里布有四个，乡村的特里布有三十一个。主要的公民都是农民，他们自然是属于农村特里布的了；普通人民则只能参加城市特里布，他们对国事的影响极小：正是这一点被视为拯救了共和国。而当法比乌司把普通人民列入城市的四个特里布（阿庇乌斯·格老狄乌斯却把他们分配到一切特里布中去）的时候，他便因而获得了"最伟大的"这样一个称号。监察官每五年都要检查一下共和国当时的实际情况，这样就把人民分配到不同的特里布里面去，以便使保民官和野心家不能操纵选举，使甚至人民自己也不能滥用自己的权力。

罗马的政府是十分完善的，因为自从它产生以来，它的制度就足以使或是人民的精神，或是元老院的力量，或是某些高级官吏的威望永远能够制裁任何滥用权力的事件。

迦太基亡国的原因是：正是应该消除滥用职权的行为的时候，它竟不容忍甚至是汉尼拔这样做。雅典的垮台是因为，他们的过失在他们自己看来是这样地无关重要，以致他们竟不想纠正这些错误。在我们今天，意大利的以本国政府的稳定持久而感到骄傲的那些共和国，它们所能骄傲的，不过是世世代代中间无穷无尽的贪赃枉法行为而已；因此，比起在十人执政官时期的罗马来，它们的自由并不更加多一些。

英国的政府所以比较高明，是因为有一个机构经常不断地检查政府和检查它本身。结果它的错误便绝不会是持久的，而由于这些错误引起了全国的注意，它们又常常是有用的。

一句话，一个自由的政府，也就是说经常动荡的政府，如果它自己没有法律来纠正自己的错误，它是无法维持下去的。

第九章　罗马灭亡的两个原因

当罗马的统治局限在意大利的时候，共和国是容易维持下去的。所有的士兵同时也就是公民；每个执政官都征集军队；其他公民则在下一任执政官的统率下去作战。军队的人数既然不是太多，人们就注

意到只把关心保存城市的有相当财产的人吸收到军队里来。最后，元老院还密切注视将领们的一举一动，它根本不使他们想到要做出违反自己本分的事情。

但是当军团越过了阿尔卑斯山和大海的时候，战士们在许多战役中就不得不留驻在他们所征服的地方，这样他们就逐渐地丧失了公民们应有的精神，而在手中掌握着军队和王国的将领们感到自己的力量很大，就不想再听命于别人了。

于是士兵们这时就开始只承认自己的将领了，他们把自己的一切希望都寄托在将领的身上，而且和罗马的关系也越发疏远了。他们已经不是共和国的士兵，而是苏拉、马利乌斯、庞培、恺撒 [17] 的士兵了。罗马再也无法知道，在行省中率领着军队的人物到底是它的将领还是它的敌人了。

正当罗马人民被他们的保民官引入歧途的时候（他们正是把他们自己的权力委托给保民官的），元老院却易于进行自卫，因为它的行动是坚持不懈的，可是贱民却不断地从激昂狂暴的一个极端走向软弱无能的另一个极端。但是当人民能够使他们所拥戴的人们在国外取得一个极大的权力时，元老院的全部智慧就变得无用，而共和国也就垮台了。

自由的国家中有一些国家所以维持得不如另一些国家长久，这是因为它们所遭遇到的不幸和成功几乎总是使它们失掉了自由。但另一方面，人民受到统治的一个国家的成功或不幸却总是确定了他们的奴役。一个贤明的共和国绝不应当冒险使国家一任命运的摆布：它应当追求的唯一的幸福，就是它的国家的巩固持久。

如果说帝国的伟大毁掉了共和国，则城市的伟大足以毁掉共和国的程度并不更差一些。

罗马在意大利各民族的支援下征服了全世界，它在不同的时期把不同的特权给予了这些民族。这些民族的大部分从一开头就不很关心取得罗马人的公民权；有一些民族毋宁说更愿意保存自己过去的习惯。但是，当这个权利变成代表世界主权的权利，如果一个人不是罗马的公民就什么都不是，而且有了这个头衔就等于有了一切的时候，意大利各民族就决定，要是不能成为罗马公民，就毋宁死掉；在不能用阴谋或是用请求达到目的的时候，他们就诉诸武力；面临伊奥尼亚

海的全部地区的居民发动了起义；其他的同盟者也想学他们的样。罗马不得不对说起来正是他们征服全世界时的左右手作战，因此罗马的处境便十分危险了。它眼看就要退回自己的城里去：它同意把人们如此期望取得的这种权利给予还没有中止对它表示忠诚的同盟者。此后罗马就逐步把这种权利给了所有的人。

从那个时候开始，罗马就不再是像过去那样的一个城市：在过去的罗马城里，人民是被一种同样的精神，对自由的一种同样的爱，对暴政的一种同样的憎恨所鼓舞的；过去在那里，对于元老院的权力和显贵的特权的嫉妒总是和尊敬混合在一起的，这种嫉妒不过是对平等的一种爱罢了。意大利各民族成为罗马的公民以后，每一个城市便表现了它自己的特色，表现了它所关心的特殊利益，表现了它对某一个强大的保护者的依赖。一个居民分散开来的城市再也不能形成一个统一的整体；而且既然人们不过是由于一种特殊的法律上的规定才成为罗马公民的，人们便不再有同样的高级官吏、同样的城墙、同样的神、同样的庙宇、同样的坟墓，因此人们就不再用和先前相同的眼光看待罗马，人们也不再像以前那样地爱自己的祖国，对罗马的依恋之情也不复存在了。

野心家们把别的城市的居民和整个整个的民族引入了罗马，为的是在选举时制造混乱或是操纵选举；集会成了不折不扣的阴谋；人们把几个暴徒组成的集团称为科米凯司（comices）；人民的权威，人民的法律，人民本身都成了空中楼阁；而无政府状态到了这样的程度，以致人们竟无法再知道人民是通过了某一个决定还是根本没有通过什么决定。

在作家们所写的作品里，人们只听到他们谈到把罗马引向灭亡的纠纷；但是他们却没有看到，这些纠纷是必要的，它们一直都存在着，而且应当永远存在下去。引起灾难并且把人民的骚动变为内战的，完全是由于共和国的庞大。在罗马是必然要发生纠纷的：它的战士们在国外既然是这样傲慢、这样勇敢、这样可怕，那么他们在国内也就不可能是十分温和的。在一个自由的国家里，要求人们在战争中大胆而在和平时期中胆怯，这无疑是要求不可能的事情：可以说有这样一个普遍的惯例，这便是每当人们在一个自称为共和国的国家里看到，所有的人都安静无事的时候，那就可以肯定，在那里是没有自由的。

在一个政治组织中人们称为联盟的东西，乃是一种十分暧昧费解的东西；真正的联盟是和谐的联盟，这种联盟使我们看来不管是多么矛盾的一切组成部分都能协力促进整个社会的幸福，就好像音乐中的不谐和音有助于全体的和谐一样。在人们认为是存在着混乱的一个国家里，仍然可以有联盟存在，这就是说，存在着一种和谐，从这种和谐中产生出构成真正和平的幸福。在那里就同这个宇宙的各个部分一样，它们永远是借着一些部分的作用和另一些部分的反作用相互联系在一起的。

但是，在亚细亚的专制制度中，这就是说，在一切并非温和的政府的和谐中，却总是有一种真正的纠纷。农民、士兵、商人、官吏、贵族等人所以结合到一起，不外是由于一些人压迫另一些人而没有遇到另一些人的反抗罢了。如果人们在那里也看到有联盟存在的话，那么它并不是团结一致的公民，它只不过是一些挨着另一些埋葬下去的尸体而已。

罗马的法律后来已无力统治共和国，这是千真万确的事情；但下述的情况却是一件人们永远会看到的事情，这就是使一个小共和国变成大国的好法律，在这个国家扩大的时候，对它就不方便起来了：因为这些法律的自然作用是造成一个伟大的民族，却不是统治这个伟大的民族的。

在好法律和适用的法律之间是大有区别的；好法律是要使一个民族成为其他民族的主人，而适用的法律则是要维持一个民族所取得的权力。

目前世界上有一个共和国，这个共和国几乎无人知道，却偷偷地和默不作声地每天都在加强自己的力量。千真万确的事情是，如果它在什么时候扩大到它的智慧所注定的那种规模，它是必然会改变自己的法律的；这绝不会是一个立法者的事情，而是它的腐化堕落本身所产生的后果。

罗马的建立就是为了扩大的，对于这一点来说，罗马的法律非常出色。因此，不论罗马过去是怎样的一种统治，国王的统治也好，贵族政体或民主政体也好，它都从来没有停止进行要求实际活动的壮举并且获得了成功。它并不是在一天里，而是永远比世界上的所有其他国家明智；不管它是小国、中等国，还是个大国，它都会同样治理得

很出色；任何幸运，它都能从中得到利益，任何不幸，它都能从中获取教训。

罗马失去自己的自由，是因为它把自己的事业完成得太早了。

第十章　论罗马人的腐化堕落

我以为在共和国末期传入罗马的伊壁鸠鲁[18]学派大大地有助于腐蚀罗马人的心灵和精神。在他们之前，希腊早已受到了这个学派的侵蚀：因而他们腐化堕落得更早些。波利比乌斯告诉我们说，在他那个时候，希腊人发的誓是没有人相信的，反之罗马人却可以说是受着誓约的约束的。

在西塞罗[19]写给阿蒂库斯的信里，有一件事实可以告诉我们，从波利比乌斯的时期以来，罗马人在这方面发生了多么大的变化。

他说："美米乌斯刚刚通知元老院他的竞争者和他同执政官们缔结的条约，根据这个条约，执政官必须协助他们竞选下年度的执政官，而从他们这方面来说，如果他们不能给执政官提供三个占卜师和两个前执政官的话，他们必须支付给执政官四十万谢司特尔求司：原来这样做是要占卜师声明说，当人民通过库里亚法的时候，他们全都在场，虽然根本就没有这样的事情；至于前执政官，则是要他们硬说，在签署整顿他们的行省的事务的元老院命令时他们是在场的，但这件事也是完全不存在的。"在这一个条约里就可以看到有多少无耻的人物！

宗教永远是人们可以用来维系人心的最好保证，但除去这一点之外，在罗马人当中还有这样一个特点，这便是在他们对祖国的爱上面，他们还掺入了一些宗教的情感。这座城市在初建的时候，朕兆是极好的。他们的国王和他们的神罗慕露斯，同城市一样永恒的这座卡庇托留姆山，同建城者一样永恒的这座城市，在过去什么时候曾在罗马人的心灵中造成一种他们想永远保存下去的印象。

国家的伟大给个人也带来了巨大的财富。然而既然丰裕是在于善良的风俗，而不是在于豪富，所以罗马人的那种无限多的财富就引起了一种空前的奢华和浪费。最初由于自己的财富而堕落下去的人，后

来却由于自己的贫穷而堕落了。如果有了超出个人所需的过多的财富，那他就难于做一个好公民。念念不忘过去豪富的日子并惋惜浪费掉的巨大财产的人，是什么坏事都干得出来的。正像撒路斯特所说，人们看到了这样一代的人，他们自己不能有财产，却又不能容忍别人有财产。

可是，不管罗马的腐化堕落达到什么程度，罗马却没有招来一般会产生的一切灾难。因为它的制度的力量是如此巨大，以致在财富、在柔弱和纵欲当中，它仍然保存了英雄的勇气，保存了它的全部战斗能力。我认为这一点是世界上任何国家都做不到的。

罗马的公民认为商业和手工业是奴隶们才干的行业：他们是绝不做这类营生的。如果有几个例外的话，那不过是一些被释放的奴隶继续干他们先前的行业而已。但是，一般说来，罗马人只知道战术，这是他们取得高级官吏职位和荣誉的唯一道路。因此，在把所有其他的美德全部丧失以后，军事方面的美德在他们身上仍旧保留着。

第十一章　论苏拉，论庞培和恺撒

我请大家允许我不来讲马利乌斯和苏拉的战争中的那些恐怖事件：大家可以在阿庇安 [20] 的著作中看到关于这些战争的令人感到战栗的故事。除去两个领袖的嫉妒、野心和酷行之外，每个罗马人也都疯狂了；新的公民和老的公民相互间不再看成是属于同一个共和国的成员，他们进行的是这样一个战争，一个特殊的战争，它既是内战，又是对外的战争。

苏拉制定了一些法律，这些法律十分便于消除当时罗马人所看到的混乱的原因：它们加强了元老院的权威，压制了人民的权力，又调整了保民官的权力。使苏拉放弃独裁官的权力的奇想仿佛使共和国重新有了生命。然而正当他们陶醉在接二连三的胜利之中时，他却施行了这样一些使罗马再也不能保存本身的自由的措施。

在远征亚细亚的时候，他取消了一切军事纪律；他使他的军队习惯于抢劫，并使他的军队产生了他们过去从来没有过的需要；他既然使士兵们腐化，士兵们后来也就腐化了他们的将领。

他是借着军队的力量进入罗马的，他教给罗马的将领们，要他们破坏自由的托庇之所。

他把公民的土地分给士兵，他使他们毫无止境地贪婪下去；因为，从这个时候起，任何一个军人只要一有机会，就会把他同一国家的公民的财产弄到自己手里来的。

他发明了放逐制度，并且给那些不属于他的一派的人们的脑袋定出了价钱。从那个时候起，人们就更加不可能表示对共和国的忠诚了，因为在两个有野心的并相互争夺胜利的人中间，保持中立并拥护自由派的人们是一定会被双方中取得胜利的任何一方列入被放逐的名单之内的。因此参加他们中间的一方面才是慎重的做法。

西塞罗说，在苏拉之后出现了这样一个人，这个人做出了伤天害理的事情，并取得了更加可耻的胜利；他不仅把私人的财产充公，他还使所有的行省都遭到同样的灾祸。

苏拉在放弃了独裁官的权力之后，作出一种姿态，好像他只愿意生活在他自己所制定的法律的保护之下。但是表现出如此温和的这一行动，它本身却是他的残暴行径的结果。他把土地分给驻在意大利各个地区的四十七个军团。阿庇安说，这些人认为他们的财产和他的生命是关联着的，因而他们总是十分注意他的安全，准备随时帮助他或是为他报仇。

共和国是注定要灭亡的了，问题不过是要知道它如何被推翻，为谁所推翻罢了。

两个同样是野心很大的人，他们不同的地方只是其中的一个人并不像另一个人那样如此露骨地想达到自己的目的；这两个人由于他们的声誉、由于他们的功勋、由于他们的美德而压倒了所有其他的公民。庞培首先出现，紧接着恺撒也就登场。

为了取得人民的好感，庞培取消了苏拉的那些限制人民权力的法律；当他为了自己的野心而牺牲了他的祖国的那些最为有益的法律时，他就取得了他所希望的一切，而人民也就对他表现了无限的轻率。

罗马的法律贤明地把国家的权力分配给许多高级官吏，这些官吏相互之间起支持、制止和限制的作用。既然他们每个人的权力都是有

限的，因而每一个公民都可以取得这样的职位。而人民看到许多人一个挨着一个地担任同一个职务，但对他们之中的任何一个人都不习惯。但正是在这个时候，共和国的制度改变了：最有势力的公民们使人民把一些非常的任务付托给他们。这样的做法就消灭了人民和高级官吏的权力，并使得一个人或几个人能够把全部国家大事掌握到自己手里。

由于必须对赛尔托留斯作战，人们把这个任务委托给庞培。还应当对米特利达特作战，于是大家又都叫着庞培的名字。当人们需要把粮食运到罗马的时候，如果不把这件事交给庞培去做，人民就认为事情弄坏了。人们不是想把海盗消灭吗，这只有庞培才办得到。而且当发生了恺撒要攻入意大利的危险的时候，元老院就把庞培召了来，把一切希望寄托在他身上。

马尔库斯对人民说："我知道得很清楚，显贵们所期待的庞培宁愿保证你们的自由，而不愿保证显贵们的统治。但过去却有这样一个时期，在那个时候，你们当中的每个人都是在许多人的保护之下，而不是所有的人在一个人的保护之下，此外，在那个时候，一个人要是能够给予或是拿走这类的东西，这是前所未闻的事情。"

在为了扩大疆域而创立起来的罗马，必须在同样一些人的身上把荣誉和权力结合起来；而在混乱的时期里，这就使人们能够把人民的瞩望集中到一个公民的身上。

当人们给予荣誉的时候，他们确实知道他们给的是什么东西。但是，当人们把权力也加到他身上去的时候，人们便无法说出，这权力究竟会大到什么程度了。

在一个共和国里，对一个公民所表示的过分的偏爱永远会产生必然的后果：或者是引起人民对他的嫉妒，或者是产生对他的过度的爱戴。

在返回罗马的时候，庞培两次都有力量取消共和国，但他是有节制的，他在进入罗马之前，就把自己的军队解散了：他是以一个普通公民的姿态出现于罗马的。使他得到极大光荣的这些行动使得后来不管他做出什么违法乱纪的事情，元老院总是袒护他的。

庞培的野心比起恺撒的野心来，较有节制，较为温和。恺撒和苏拉一样，他手中掌握了军队，就想取得最高的权力。但庞培却根本不喜欢用这样的强制办法：他是在得到了人民的同意之后才想取得独裁政权的；他不能同意篡夺政权，但是他却希望人们把这样的权力交到他手里。

既然人民的好感并不是永久不变的，于是终于到来了一个时期，庞培的威信开始衰退下去了；使他最感到伤心的事情是：他所瞧不起的人民增加了他们自己的力量，并用这个力量来对付他了。

这一点就使他做出了三件同样是对自己十分不利的事情：他用金钱来腐化人民，在选举的时候，对每一个投票的公民他都用一笔钱来收买。

此外，他又利用一批最坏的贱民来阻挠高级官吏正常地执行自己的任务。他这样做是指望那些已倦于生活在无政府状态之中的明智之士，由于绝望的心情而拥戴他为独裁者。

最后，他把自己的利益同恺撒和克拉苏的利益结合起来。加图说，使共和国毁灭的并不是他们之间的敌视，而是他们之间的联盟。实际上，罗马是处于这样不幸的一个局面，以致和平带给它的烦恼大于内战带给它的烦恼。原来把几个巨头的目的和利益结合到一处的和平，最后只能造成暴政了。

庞培本来并未存心用自己的威望来帮助恺撒。但是他却不知不觉地为恺撒牺牲了它。恺撒立刻不仅用庞培给他的军队来反对庞培，而且使用他的计策来反对他。他利用自己的密使去煽动全城的人民，这样就控制了选举的结果：执政官、行政长官、保民官都用他们自己所规定的价钱被收买了。

清楚地看到恺撒的意图的元老院向庞培求助了；它请求庞培出来保卫共和国，如果还可以用这个名称来称呼这种需要一个公民来保护的统治制度的话。

我以为，搞垮了庞培的是一种羞辱感，因为在他想到过去他把恺撒捧起来，正是由于他没有远见的时候，他是会产生这种羞辱感的。在长久的时期中间，他都不能习惯于这样的一个想法；他不承认他使自己处于危险的地位，因而他根本没有采取自卫的措施；他要元老院

相信，恺撒不敢发动战争；由于这样的话他说了好多次，他就不得不老是这样说了。

看起来好像有一种情况使恺撒什么都敢做出来：这就是由于名称不幸的一致，人们把山北高卢和他所统治的山南高卢合并起来了。

政治上的理由绝不允许在罗马的附近有军队；但是它却不容许在整个意大利完全没有军队：这一点就使人们能够把大批的军队留驻在山南高卢，这就是说，在鲁比康河的那一面直到阿尔卑斯山的地方，鲁比康河则是洛玛尼亚的一条小河。但是，为了保证罗马不受这些军队的侵犯，元老院公布了一项著名的命令，这项命令人们现在还可以看到，它刻在从里米尼到谢桑纳途中的石头上。这一命令向地下诸神奉献牺牲，并且把率领着一支军队、一个军团或一个中队渡过鲁比康河的任何人宣布为渎神者和祖国的叛徒。

除去管理可以威胁罗马本城的如此重要的这一地区以外，人们又加上了另一个更加重要的地区，这就是包括法国南部地区在内的山北高卢。这一地区给恺撒以在许多年中间对他所愿意征服的任何民族作战的机会，结果他的士兵就成了他的老兵，而他对老兵的心的征服丝毫不次于对蛮族的土地的征服。如果恺撒根本没有统治山北高卢的话，他就不会使他的士兵腐化堕落，也就不会使他的名字因这样多的胜利而受到崇敬了。如果他不统治山南高卢，庞培就可以阻止他通过阿尔卑斯山。这样一来，从战争一开始，他就非得离开意大利不可：这就会使在内战中成为主力的他的一派的声誉一扫而光了。

恺撒在渡过鲁比康河时使罗马感到的恐怖正同当初汉尼拔在坎奈一役以后使罗马感到的恐怖一样。在战争开始的时候，惊惶失措的庞培，只有到他自己感到已走投无路的情况下，才决定采取什么对策：除去让步和逃跑以外，没有别的办法；他离开了罗马，把国库留在那里；他没有任何办法阻止胜利者；他放弃了自己的一部分军队和整个意大利，渡海到别处去了。

关于恺撒的幸运，人们谈得很多了；但是这个非凡的人物有这样一些伟大的优良品质，却没有什么缺点，以致尽管在德行上他也有很多不够的地方，然而不管他统率什么军队，他永远都会是胜利者；不管他生在哪个共和国里，他永远都会是统治者。

恺撒在打败了庞培在西班牙的太守们之后，便到希腊找庞培本人去了。统治着海岸地带并拥有优势兵力的庞培，眼看着就可以把处于困难境地并为饥饿所苦的恺撒军队歼灭掉。但是，既然他的最大弱点是想取得人们的赞同，因而他就不能不去倾听他手下的人们的空论，而这些人又总是爱揶揄他或是责怪他的。一个人说，他想永远担任统帅，要像阿伽美农那样地成为众王之王。另一个人说，我告诉你们，今年我们将不再吃图司库路姆的无花果。庞培所取得的某些个别的胜利冲昏了这一群元老的头脑。因此，为了避免谴责，他却做了一件永远会受到后人责难的事情，这就是他牺牲了自己的一切有利条件，率领着新军队去对抗曾经取得过这样多次胜利的军队。

当在法尔撒勒被击溃的军队的残部退入非洲时，统帅军队的斯奇比奥根本不愿意听从加图的意见，那就是把战争拖延下去：由于几次胜利而得意起来，他便拿一切来冒险，因而也就毁掉了一切。当布鲁图斯和卡西乌斯把自己方面的局势重新整顿起来的时候，他们的同样的这种仓促从事却又第三次毁坏了共和国。

你们可以看到，在这些长期持续下去的内战中，罗马的外部威力是在不断增强的。在马利乌斯、苏拉、庞培、恺撒、安东尼、奥古斯都的治下，越来越变得可怕的罗马结果把残存的一切国王都打垮了。

对其他国家产生最强烈的征服威胁的国家，莫过于本身经历过十分残酷的内战的国家了。在那里所有的人，贵族、市民、手工业者、农民都成了士兵；当由于缔结了和约而它的兵力被集合到一处的时候，这个国家比起那些只有公民的国家来是有着巨大优点的。此外，在内战当中，又常常会出现伟大的人物，因为在混乱之中，有功勋的人会出人头地，他们每人都会因此而取得应有的职位。可是在没有内战的时候，人们的职位都是被安排好了的，情况就往往是适得其反了。我们可以不用罗马人，而用时代较近的另一些人来做例子：法国人对其他民族最可怕的时候，是在布尔戈涅家和奥尔良家之争以后的时候，是在天主教同盟之乱以后的时候，是在路易十三和路易十四幼年时内战以后的时候。英国受到最大的崇敬，是在克伦威尔当政的时候，是在长期议会时发生的战争以后的时候。德国人只有在德国内战以后才取得了对土耳其人的优势。菲利普五世治下的西班牙人在争夺王位的内战以后，立刻就把使欧洲为之震动的一支军队派到西西里

去。而现在我们又看到，波斯从内战的灰烬中得到再生并且把土耳其人打败了。

最后，共和国还是被消灭了；而在这一点上，不应该责怪某些个别人物的野心，应该责怪的是人：他越是有权力，就越是拼命想取得权力；正是因为他已经有了许多，所以要求占有一切。

如果恺撒和庞培像加图那样地思想，其他的人也就会像恺撒和庞培那样地思想；而注定要灭亡的共和国就会经别人的手而被拖入深渊了。

恺撒赦免了所有的人；但是在我看来，在人们夺取了一切之后所表现的温和是不值得受到很大的称赞的。

不管人们如何谈到法尔撒勒一役后恺撒的敏捷，西塞罗却完全有理由责备他的迟缓。他对卡西乌斯说，他们从来不认为庞培派会这样快地在西班牙和非洲把旗鼓重新整顿起来，而且如果他们能够预见到恺撒会在亚历山大里亚战争耽误时间的话，他们就不会同恺撒缔结和约，而是要跟着斯奇比奥和加图退到非洲去了。

因此一种狂热的爱迫使恺撒进行了四次战争；既然没有办法避免后面的两次战争，他就使他在法尔撒勒一役所得的战果发生了问题。

在开始的时候，恺撒是在高级官吏的名义下进行统治的，因为只有头衔对人们才最起作用。而且就同亚细亚的各民族憎恨执政官和副执政官的头衔一样，欧罗巴各民族是讨厌国王的头衔的：结果在那个时候，这些名称竟造成了人们的幸福或是绝望。恺撒并不反对人们把冕旒加到他头上的意图；可是，看到人民停止喝彩的时候，他就拒绝这样做了。他还作了另外的一些尝试。我不能理解，他怎么能够认为：仅仅是忍受暴君统治的罗马人竟因此会喜爱暴政，或者是他们认为他们所做的事情是出自本意的。

有一天元老院把某些荣誉授给他，他却连站都不屑站起来；而从这个时候起，那些最重要的元老就忍耐不下去了。

使人们感到最受侮辱的事情，莫过于他们的仪节和习惯受到破坏了。设法去压迫他们，这有时反而证明你对他们的尊敬；如果破坏他们的风俗习惯，这却永远是一种蔑视他们的标志。

一直是元老院的对头的恺撒不能掩饰自己对于这一机构的蔑视，而元老院在失去权力之后，几乎变得可笑了：因此甚至恺撒的宽大都成为侮辱性的了；人们认为他是不宽恕人的，但是他又不屑惩罚。

他把元老院竟然蔑视到他自己作出元老院决定的程度；他想到哪些元老，他就用哪些元老的名字来签署这种决定。西塞罗说："我常常听说，据说是由于我的建议而通过的元老院决定，实际上是在我根本不知道任何这样的决定以前就送到了叙利亚和阿尔明尼亚的。许多国王写信感谢我，因为我曾提出自己的意见要人们称他们为国王，可是不但我不知道他们是国王，甚至不知道世界上有他们这些人存在。"

这个时代的一些大人物的书信被人们编到了西塞罗的名下，因为这些书信的较大部分是出自他的笔下的。从这些信中人们可以看到共和国的主要领导人由于这一突如其来的革命而感到的忧郁和绝望，因为这一革命使他们失掉了荣誉，甚至使他们无事可做；元老院既然不再行使自己的职权，他们也就不再享有过去在所有人们中间所享有的威信，因此也就只能把希望寄托在一个人的统治上面了；这一点在这些书信中比在历史家的论述中看得更清楚。这些书信是为共同的痛苦所结合起来的人们的朴直的杰作，又是这样一个时代的杰作，在这个时代里，虚伪的礼节还没有使说谎成为一种普遍的习惯。最后，并不像我们今天大部分的书信那样，我们在这些书信中根本看不出人们想互相欺骗，而是不幸的朋友们相互倾诉自己心底的一切。

恺撒要想保卫自己的生命是非常困难的：大部分的阴谋者都是他的同党或是受了他很多恩惠的人。阴谋产生的原因是十分自然的。他们在恺撒的胜利中得到了巨大的好处；可是，他们的处境越好，他们也就开始越发强烈地感到一种共同的不幸；原来，在一个一无所有的人看来，从某些方面来说，他生活在什么形式的统治之下都是无所谓的。

其次，还有一种在希腊和意大利的一切共和国中确定下来的国际法，一种意见：它把杀死篡夺国家最高权力的人的行动看成是一种美德。在罗马，特别是在赶跑了国王以后，明确地制定了这一类的法律，这也都是有例可循的：共和国把武器交给每一个公民，为此授他以高级官吏的权力并承认他是自身的保卫者。

布鲁图斯竟敢向他的朋友们说，即使是他的父亲重新回到地上来，他仍然是会把他杀死的。尽管由于接连不断的暴政，这种自由的精神渐渐趋于泯灭，但是在奥古斯都统治开始的时候，阴谋事件却一直不曾停止过。

这是对祖国的一种主导的爱，这种爱脱出了罪恶和美德的常规，它所服从的只是它自己，它是不管什么公民、朋友、好人、父亲的：美德正仿佛是为了超越自己才把自己忘掉的；在开始的时候，人们由于它残酷而不能赞许的行动，美德却使它被人们称颂为神圣的。

老实说，生活在自由政府治下的恺撒，他的罪恶不是只有用暗杀的办法才能加以惩处吗？而要问人们为什么不公开用武力或根据法律来追究他，这岂不就等于要求他说明犯罪的理由吗？

第十二章　论恺撒死后罗马的情况

要把共和国恢复起来已经不可能了，因此人们先前从来没有看见过的事情发生了；再也没有暴君，可是自由也没有了，因为使共和国毁灭掉的那些原因一直都存在着。

阴谋者所拟订的计划不过是一般的阴谋计划，可是他们却根本没有去考虑如何应付阴谋实现后所引起的后果。

在做出了暗杀行动以后，他们就退到卡庇托留姆山去了：元老院没有召集会议；第二天，企图制造混乱的列庇都斯率领着武装的人们占领了罗马的广场。

害怕人们向他们追索他们已经取得的巨额赏赐的老兵们开进了罗马：这一行动使元老院同意了恺撒的一切法案，而为了用一切办法防止有极端的行动发生，元老院又宣布赦免阴谋者。于是就形成了一种虚假的和平。

恺撒在他死以前准备出征帕尔提亚人的时候，曾指定了此后多年间担任高级官吏的人选，为的是当他不在的时候，他可以有一些人维持国内的安宁：因此在他死后，他的一派在长时期中间感到有后备力量的保证。

由于元老院毫无限制地同意了恺撒的一切法案，并且把这些法案交付给执政官去执行，因此当时担任执政官的安东尼便取得了恺撒的记事册，把恺撒的秘书也收买过来，这样他就把他所想做的事情都记载到这本记事册里面去了：这样一来，独裁者在恺撒死后比他生前统治得更加横暴了；恺撒从来没有做的事情，安东尼都做了；恺撒从来没有散发的钱，安东尼也散发了。所有对共和国不怀善意的人都突然在恺撒的记事册里找到了补偿。

不幸的事还不止于此，恺撒曾把他保存在欧普斯神殿的巨额款项收集起来作为出征的费用：但是安东尼却借着恺撒的记事册随心所欲地把它处理掉了。

阴谋者起初决定把恺撒的尸体投到梯伯河里去：他们在这件事上不会遇到任何阻碍；因为，在随着一个出其不意的行动而到来的惊惶失措的时期，凡是人们敢做的一切，他们是都易于做到的。可是这件事并没有做到，原因是这样：

元老院认为它必须允许人们给恺撒举行葬礼；而且老实说，他既然没有被宣布为暴君，元老院就不能拒绝给他举行葬仪。然而，罗马人有一个被波利比乌斯十分称赞的风俗，那就是在下葬时带着祖先的像，随后又给死者作墓前的演说。做了这样的演说的安东尼把恺撒的血袍给人们看，向他们宣读了恺撒把大量的赠赐给予人民的遗嘱，并且把人民激怒到这样的程度，以致他们竟烧掉了阴谋者的房屋。

我们有在这一事件发生时统治着元老院的西塞罗所作的招供，他说应当行动得更加激烈些，乃至不惜冒生命的危险，他还说绝不会有人丧命的；但他又辩解说，当元老院集合的时候，时间已经来不及了。而知道在有人民作为主要力量参加的事件里一瞬间有多么重要的价值的人们，对这一点是不会感到惊讶的。

这里还发生了另一件事情：当人们为纪念恺撒而举行比赛的时候，一个长尾的彗星在天上出现了七天：人民以为上天把恺撒的灵魂接引去了。

希腊和亚细亚的各族人民有一种给国王们修建神殿的习惯，他们甚至有给治理他们的副执政官修建神殿的习惯。人们允许他们做这样的事情，因为这可以最有力地证明他们的受到奴役的地位。罗马人在

家祠里或私人的神殿里也可以奉祀自己的祖先；可是我并没有看到，从罗慕露斯到恺撒，任何罗马人被当成全国的神。

马其顿的治理是委托给安东尼的；然而他想得到的却是两个高卢：大家对于什么是他这样做的动机知道得很清楚。当治理山南高卢的戴奇谟斯·布鲁图斯拒绝把这个地方交给他的时候，他就想把布鲁图斯赶掉。这就引起了一场内战，在内战中，元老院宣布安东尼为祖国的敌人。

西塞罗为了搞垮他的私敌安东尼，就不怀好意地设法促使屋大维上台；可是，他非但没有使人民忘掉恺撒，却反而使他们老是想到他。

屋大维对西塞罗是用了手腕的：屋大维讨好他，赞扬他，遇事同他商量，凡是可以增加虚荣心的一切权术，对他都用上了。

几乎所有的事情都坏在下述的情况上面：那就是通常做这些事的人们除了主要的目的之外，还追求那些迎合自己的虚荣心和使他们自我满足起来的个人的某些微小成就。

我以为，如果给共和国保留着加图的话，事态发展的方向就会完全不同了。西塞罗做第二流角色是很有办法的，但是他并没有能力做第一流角色。他有着了不起的才能，可是论人品却往往是平凡的。在西塞罗身上，品德是次要的；在加图身上，品德却是一种荣誉了。西塞罗总是先想到自己，加图却总是忘掉自己。加图想挽救共和国是为了共和国本身，西塞罗则是为了自己的虚荣心。

我可以把这种平行的对比继续加以引申：我可以说加图有预见的能力，但西塞罗却是心怀畏惧的；加图有所期望，但西塞罗则是信任；前者看事情的时候经常保持冷静，后者则受到成百种琐细热情的干扰。

安东尼在莫迭那被打败了：两位执政官希尔求司和庞撒死掉了。自认为控制了局势的元老院想把屋大维压下去，屋大维从自己的一方面来说，则停止了对安东尼的反对行动，他率领军队来到罗马，使自己被宣布为执政官。

西塞罗自己夸耀说，他的外袍摧毁了安东尼的军队，然而这里却也就看出，他怎样使共和国遇到一个更加危险的敌人，因为这个人的

名字在人们心中更加亲切，而他的权利从外部来看也更加合法。

失败的安东尼亡命到山北高卢去，列庇都斯在那里接待了他。这两个人和屋大维结合起来，他们相互同意牺牲他们一些人的朋友和他们另一些人的敌人的性命。列庇都斯留在罗马，其他两个人则去寻找布鲁图斯和卡西乌斯，并且在人们三次争夺世界霸权的那些地方碰上了他们。

布鲁图斯和卡西乌斯由于一种不可饶恕的轻率而自杀了。读到他们一生中的这个阶段，人们不能不为这样就放弃的共和国感到惋惜。在悲剧结束的时候，加图也自杀了。这两个人的死就好像是开始了这个悲剧似的。

在罗马人中间自杀的习惯之所以如此普遍，人们可以举出许多原因来：鼓励这样做的斯多噶学派的传播；凯旋和奴隶制度的确立，它们使许多大人物认为自己是不应在失败之后苟且偷生的；受到控诉的人在自杀时所得的利益，因为用这样的办法，他可以避免受到可耻的和财产充公的宣判；对荣誉的一种特殊的理解，也许这比之今天迫使我们因为一个手势或一句话而杀死自己的朋友的情况是要明智些的；最后，这是表现英雄气概的一个极其方便的办法，因为任何人都可以在他所愿意的地点，结束他在世界上所表演的那一出戏。

人们还可以加上使自杀变成轻而易举的事情的一个原因：完全为它自己打算做的事情所占据的精神，为决定行动的动机、为它所要躲避的危险所占据的精神，老实说，根本没有看到死亡，因为激情只使他感觉，却完全没有去看。

自尊心，对自我保存的爱，是以这样多的方式出现，并且依照这样相互矛盾的原则发生作用，以致它竟然使我们为了爱自己的存在而牺牲自己的存在；我们竟然这样尊重自己，那就是我们由于一种自然的和朦胧的本能而同意结束自己的生命，这种本能使我们爱自己甚于爱自己的生命。

第十三章　奥古斯都

塞克司图斯·庞培领有西西里和萨地尼亚；他是海上的主人，而且他身边还有很多不惜为自己最后的期望而战斗的亡命者和流放者。屋大维对他进行了两次十分艰苦的战争，在一些惨重的失败以后，才依靠阿格里帕的高妙战术战胜了他。

几乎所有的阴谋者都是死得很悲惨的；在下手无情的战争中领导着总是被打败的党派的那些人，他们之遭受横死本是十分自然的事情。然而从这里人们却得出惩罚刺杀恺撒的凶手和将他们判罪的按照天意报复的结论来。

屋大维把列庇都斯的士兵拉到自己的一面来并且剥夺了他的三头的权力。屋大维甚至不许他隐居韬晦，而是强迫他以一个私人的身份参加人民大会。

看到列庇都斯所受的屈辱，我们感到很满意。这是共和国中的最糟糕的一个公民：总是他第一个闹乱子，不断地出坏主意，而在实行这些坏主意的时候，他就不得不同比他还要狡猾的人们勾结起来了。现代有一位作家却愿意称颂列庇都斯，他引用了安东尼的话，安东尼在自己的一封信里称他是一个诚实的人；然而安东尼眼中的诚实的人，在别的人眼里，却完全不一定也是这个样子。

据我看来，在所有罗马的将领中间，只有屋大维才能获得士兵们的爱戴，因为他不断地在他们面前表现出一种天然的胆怯。在这个时候，士兵们重视将领的慷慨大度，胜过将领的勇敢。也许正是由于没有这种勇气（这种品质可以使人取得统治权），这一点反而成了屋大维的幸运，甚至使屋大维取得他的地位：他是最不使人害怕的。如果说他做的最见不得人的事情反而给他带来了最大的好处，这也不是不可能的。如果从一开始他就表现出伟大的气魄，大家就会对他怀有戒心了。如果他勇敢的话，那他就不会使安东尼有时间来做那些把自己断送掉的事了。

准备对屋大维作战的安东尼向他的士兵发誓说，在他取得胜利后两个月，他就要重新把共和制度建立起来。这一点使我们清楚地看到，尽管军队是世界上最盲目乱动的，从而不断地摧毁自由，然而甚至士兵也还是渴望祖国的自由的。

在阿克求姆展开了一场战斗；克列奥帕特拉逃掉，并且带走了安东尼。毫无疑问，她后来出卖了他。可能，她竟然想用妇女的这种极

大的魅力使世界上的第三个统治者拜倒在自己的脚下。

安东尼为之而牺牲了整个世界的那个妇女竟然把安东尼出卖了；他所提拔的或是他一手造成的许多将领和国王都躲开了他。正是好像慷慨大度和奴役是联系着的，一队剑斗士却对他保持了英勇的忠诚。如果把恩惠大量地给予一个人，那么你使他产生的第一个念头，就是想办法保存它们：因为你使他有了一些应当保卫的新的利益。

在这些战争中有着令人吃惊的东西，这就是：一次战斗几乎永远是决定全局的，而一次失败又是不可弥补的。

老实讲，罗马的士兵根本就不懂得自己应当属于一个什么派别。他们不是为了某一件事情作战，他们是为了某一个人作战的。他们只知道自己的领袖，这个领袖因为许给他们许许多多的东西而把他们吸引到自己的方面来。战败的领袖既然不再能实现自己的诺言，于是士兵们便投到另一面去。各个行省不再认真参与争端，因为元老院或人民哪一方面战胜，这对他们已经无关紧要了。结果，领袖当中的一个人一经失败，他们立刻投到另一个领袖那里去，因为每一个城市都想在胜利者面前为自己洗刷，而胜利者当然就要以罪名最重的地方为牺牲，去满足他给予士兵们的大量许诺了。

在法国我们看到两种内战：一种内战是以宗教为借口，这种内战是持久的，因为引起战争的动机在胜利之后还存在着；另一类内战老实讲没有任何动机，它们是由于某些大人物的轻率或野心而引起的，因而它们从一开头就被镇压下去。

奥古斯都（这是谄媚之徒给予屋大维的称号）恢复了秩序，这就是说，一种持久的奴役，因为在人们刚刚篡夺了统治权的自由国家里，凡是可以建立起一个人的无限威信的东西都被称为秩序。凡是可以支持臣民的正直的自由的东西都被称为骚动、倾轧和不良的统治。

所有那些怀有野心打算的人们都想在共和国里造成一种无政府状态。庞培、克拉苏和恺撒在这一方面都取得了惊人的成功。他们规定一切叛国罪都不受惩罚。他们取消了一切可以防止风俗败坏的东西，取消了一切可以建立良好的社会秩序的东西；就好像好的立法者总是设法使他们的公民变成最好的公民一样，这些人却拼命要把他们的公民变得尽可能地坏：他们学来了一种用金钱贿买人民的习惯，如果有人被指控进行什么阴谋，那他们就连法官一齐贿赂。他们使用各种强

暴行动在选举时制造混乱，而当有谁受到控告的时候，他们就对法官进行恐吓；甚至连人民的权力都被取消了：伽比纽司就可以拿来作证明，他违反了人民的意志在用武力重新扶植了托勒密以后，竟然厚颜无耻地要求举行凯旋仪式。

共和国的那些首要人物设法使人民讨厌自己的权力，他们设法使自己成为必不可缺的人物，办法是把共和国的统治方式弄得极不方便；但是一到奥古斯都成了主人，政治方面的考虑就使他必须努力把秩序重新建立起来，以便使人们感觉到一个人的统治的好处。

当奥古斯都手里有了军队的时候，他就害怕士兵的哗变，而不害怕公民的阴谋了；正是为了这个原因，他宽待士兵，对公民却非常残酷。可是一到和平时期，他就害怕阴谋了。既然恺撒的遭遇总是摆在自己的眼前，为了避免这样的命运，他就想采取另外的一种做法。这就足以说明奥古斯都一生的关键了。在元老院里，他袍子下面罩着铠甲；他拒绝采用独裁官的名义。恺撒曾傲慢地说过共和国根本不算什么玩意儿，而他的言语就是法律；但奥古斯都却不这样做，他总是讲元老院如何如何好，而他又如何如何尊敬共和国。因此他想把最能讨人民欢心的政府建立起来，同时这个政府又不会触犯他本人的利益。在民政方面，他建立了一个贵族政府，在军事方面，他建立了一个君主制度的政府。一个政府如果没有自己的武力，那它只有在得到君主欢心的时候才能维持住，而它就是一个不稳定的政府。这个政府结果也就完全是一个君主制度的政府了。

人们会怀疑奥古斯都是不是真的打算放弃大权。然而谁看不出来，如果他愿意这样做的话，他不是能做到这一点吗？整整十年奥古斯都要求从身上卸下这个担子，可是实际上他又总是不放下来。从这一点来看，也可以知道这不过故作姿态罢了。他使用若干小手腕，这些小手腕使他获得了他认为还抓得不够的那些权力。我是从奥古斯都一生的经历得出这样的结论的。尽管人们都非常任性，但他们仍然很少在什么时候放弃他们在一生中经过周密考虑的东西。奥古斯都的一切行动，他的一切命令，显而易见目的是在于建立君主制度。苏拉放弃了独裁的大权；然而，在苏拉的一生中，甚至在他的残暴行为中，人们都看得到一种共和的精神。他的一切命令，尽管是执行得十分残暴不仁，结果总是在于保持某种形式的共和。急躁的苏拉用暴烈的办法把罗马人引向自由；奥古斯都这个狡猾的暴君却用温和的办法把他

们引向奴役。在苏拉的统治之下，共和国恢复了自己的力量，但是大家却都呼叫着暴政；在奥古斯都的统治之下，暴政加强了，但是人们谈论的却只是自由。

使罗马增加了如此雄伟气象的凯旋的习俗在奥古斯都当政的时候消失了，或者毋宁说这种荣誉成了最高政权的一种特权。在帝国治下所产生的事物的大部分，都可以在共和国中找到它们的根源，而且是应当使它们相互接近的；在共和国，只有掌握战争的最高统帅权的人才有权要求凯旋：而现在既然皇帝是一切军队的首脑，那么便只有在他的庇护下，才能举行凯旋了。

在共和国时期，人们的原则是不断地进行战争，但是在皇帝们的统治下面，维持和平却成了行动的准则：人们认为胜利只会使军队找他们的麻烦，因为军队会由于胜利而要求过高的价钱的。

手里有一些军权的人们害怕做太大的事情，因此应当把自己的荣誉缩减到这样的程度，那就是：事情只能引起君主的注意，却又不使他嫉妒，还应当不在他面前过分显露光芒，使他不致因此目眩。

在给予罗马公民权的时候，奥古斯都是十分吝啬的。他制定法律，以限制人们释放过多的奴隶；在他的遗嘱里，他建议遵守这两条规则，并建议不用发动新战争的办法来扩充自己的领土。

这三件事相互间是有密切联系的：既然不再有战争，那么就不再需要新的公民和被释放的奴隶了。

当罗马不断进行战争的时候，它需要不断地补充自己的人力资源。在开始的时候，是从被征服的城市，把一部分的居民迁移过来；后来，比邻城市的许多公民也到这里来行使他们的选举权了。他们迁住到那里去的人数是如此之多，以致由于联盟者的申诉，常常不得不把这些人送回去；最后，从各行省也有大批大批的人前来。法律的规定对结婚很有利，甚至使结婚成为必需的事情。在一切战争中，罗马都获得极多的奴隶；而当罗马的公民们财富过多的时候，他们就到处购买奴隶，但是也大量地释放奴隶，这样做有的人是由于慷慨大度，有的人是由于贪婪，有的人则是由于心软：一些人是想报偿对自己忠实的奴隶；另一些人是想借着奴隶的名义取得共和国在贫苦的公民中间分配的粮食；最后，还有一些人则希望有许多戴着花冠的人参加他们的葬仪。人民几乎都是由被释放的奴隶构成的：因此，全世界的这

些主人不仅是在开始的时候，就是在全部时期，大部分都是奴隶出身的。

在几乎都是由被释放的奴隶或他们的子孙构成的小民人数变成一种累赘的时候，人们便去开辟殖民地，这样他们就保持了行省对他们的忠诚。全世界的居民这样就进行了一次交流。罗马把奴隶接收进来，却把罗马人送了出去。

以选举时期所发生的某些骚动为借口，奥古斯都在城里设置一名市长和一支卫戍部队。他组织了不朽军团的队伍，把他们配置在帝国的边界，又专门拨出一笔钱来维持他们。最后他又规定老兵们取得的报酬是金钱，而不是土地。

在苏拉之后所进行的这种土地分配产生了不少恶劣的后果。公民的财产失去了保证。如果不把一个中队的士兵派驻到同一个地方去，他们就不喜欢移驻，结果土地没有人耕种，而士兵也就成了危险的公民：但如果士兵是按照军团分配的话，则野心分子在任何时期就都可以找到反对共和国的军队。

奥古斯都建立了常备的海军组织。在他之前，罗马人根本没有常备的陆军部队；与此相似，他们也没有常备的海军。奥古斯都的海军的主要目标是保证商业运输的安全和帝国各个部分之间的交通；因为从那时起，罗马人已经成了整个地中海的主人：在那个时候，人们也只有在这个海上来来往往，而且罗马人也没有任何可以害怕的敌人了。

狄奥尼西乌斯对下面这一点说得很好，那就是：自从皇帝们当政的时候起，历史就更加难写了：因为一切都变成秘密的了；行省的一切公文信件都送到皇帝的办公厅；人们能够知道的，只有暴君们的愚蠢和大胆所不愿隐藏的东西，或是历史家们所能猜想到的东西而已。

第十四章　提贝留司

就好像一条河流缓缓地、无声地冲刷着堤岸，而终于在一瞬间把它冲垮并把它所防护的田地遮盖住一样，奥古斯都时代的主权是不知不觉地起着作用的，但在提贝留司时代，它却猛烈地打乱了一切。

在罗马有一种尊严法（loi de majesté），这种法律是针对着想危害罗马人民的人们的。提贝留司利用了这个法律，不过他不是用这个法律来对付原来规定的对象，而是用来对付他所憎恶的或不信任的一切人。受这个法律所管束的不单单是行动，而且有言语、表情甚至思想，因为在两个朋友之间相互倾诉的由衷之言是只能被视为思想的。在宴会上面于是不再有自由，亲戚之间也不再相互信任，奴隶中间也不再存在着忠诚。君主的伪善和阴郁感染了所有的人。友谊被看成是一种危险的暗礁；讲真心话被认作冒失的行为，美德则只不过是可以在人们心中引起回忆往日幸福的一种矫揉造作的表现罢了。

没有比在法律的借口之下和装出公正的姿态时所做出的事情更加残酷的暴政了，因为在这样的情况之下，可以说，不幸的人们正是在他们自己得救的跳板上被溺死的。

任何一个暴君都从来不缺少施行残暴统治的工具，提贝留司身边就总是有一批准备把他所怀疑的一切人判罪的法官。从共和国时候起，元老院这样一个机构从来不审理私人的事务，但它却由于人民的委托，审理联盟者受控的案件。提贝留司则要它审判一切他认为对他所犯下的大逆罪。这一机构因而犯下了难以形容的罪行：元老们争先恐后地作奴颜婢膝的表示；在谢雅努司的庇护之下，最显贵的元老就干着告密人的勾当。

我觉得我有好几个理由可以说明当时在元老院中如此盛行的这种奴才作风。在恺撒打败共和派之后，他在元老院中的朋友和敌人就同样地拼命取消法律对他的权力的一切限制，并且把过分的荣誉加到他的头上：一些人是力图取得他的好感，另一些人则想使他受到嫉妒。狄奥尼西乌斯告诉我们说，有几个人甚至建议他可以占有他所喜欢的任何妇女。这一点就使他丝毫不怀疑元老院，结果他自己也就被杀死在那里了。可是这一点还产生了另一种后果，那就是：在后来的皇帝的统治时期，从来没有一种没有前例的和可以引起愤慨的谄媚。

在罗马为一个人所统治的时期以前，罗马的首要人物拥有巨额的财富，他们为了取得这些财富而使用了各种各样的办法。但是在皇帝们的统治时期，他们几乎完全失去了这些财富：元老们不再拥有把大量的财富毫不吝惜地送给他们的那些大门客。当任命各个行省的副执政官（大约相当于我们今天的太守）的时候，他们的一切收入都要交

给皇帝。尽管失去了取得财富的来源，一切开销却还保持着；生活方式没有改变，但是要有足够的钱来维持这种生活方式，就只有靠皇帝的恩典了。

奥古斯都取消了人民的公布法律和审判叛国罪的权力；但是他把选举高级官吏的权力给了人民，至少他作出了这样的姿态。提贝留司害怕这样多的人民的集会，因此他又把这样一项特权取消，而把它交给元老院，这就是说，交给他自己。但是人们很不容易相信，人民的权力的这种失坠把担任高级官吏的人们贬低到何等程度。当人民处理重要的职位时，拼命追求高级职位的高级官吏们不惜使用各种各样的卑劣手腕；不过这一切都被一种壮丽的外表掩盖着，因为他们为人民举行娱乐或宴会，或是把金钱和粮食分赠给他们：尽管动机是卑劣的，但是手段却总还有一些高贵之处，因为大人物总是应当用慷慨的赠与来取得人民的好感的。但是当人民不再有任何东西可给，而君主以元老院的名义掌握了一切职位的时候，人们就使用不正当的手段来请求和取得它们了：取得它们的必不可缺的手段是谄媚、卑鄙行径、犯罪。

然而，还看不出提贝留司有贬低元老院的意思：对于元老院这个机构的奴颜婢膝的倾向他是不满意的；在他一生中，他都不断地表示出对于这种情况的厌恶；但是他和大多数的人一样，他想把矛盾的事物融合到一起；他的总的政策和他个人的嗜欲根本是不一致的。他希望有一个自由的元老院，这个元老院要能够尊重他的统治；但是他又希望有这样一个元老院，这个元老院要能够在任何时候都使他的恐惧、他的嫉妒、他的憎恨得到满意的解决：归根到底，是一个政治家接连不断地向一个普通人让步。

我们已经说过，在过去，人民曾从贵族手里争得从自己人当中任命高级官吏的权力，这些高级官吏当然会保护人民，使他们不受人们会加到他们身上的欺凌和不正当的侵害。为了使他们能够行使这一权力，他们被宣布为神圣的和不可侵犯的。而且还规定，如果任何人用行动或是用言语侮辱了保民官，这个人立刻就要被处死刑。但皇帝们既被授以保民官的权力，这样他们也就得到了保民官的特权；而以此为根据，许许多多人就被处死了，那些告密者也就可以安安稳稳地干他们的勾当了。普利尼 [21] 说过，凡是不能加上其他罪名的人都可被控以大逆罪，因而任何人也就都可以被加上这样的罪名了。

不过我以为，在控告大逆罪的事件中，有一些并不是像我们今天所看到的那样荒谬可笑。我还不能够想象提贝留司把大逆罪加到一个人的头上，就因为这个人把皇帝的像和自己的房子一同卖掉；我也不能想象多米先下令处死一个妇女，就因为这个妇女在他的像前脱衣服；或者他下令处死一个公民，就因为这个公民在自己屋子里的墙上描绘了全部土地，如果这些行动在罗马人的心中引起同在今天人们心目中相同概念的话。我以为所以有这样的事情发生，部分是由于罗马政府的变化，在我们今天看到的无足轻重的事情在当时看来却是重大的。我是从下述的一点作出了这样的判断的：在今天我们看到这样的国家，尽管那里规定禁止为某一个人的健康而干杯，大家都不会把这样的国家看成是一种暴政。

我不应当放过任何可以使我们认识罗马人民的精神的东西。罗马人民是如此习惯于服从，如此习惯于认为他们的幸福完全有赖于他们的统治者，乃至在盖尔玛尼科司死后，他们表示出这样强烈的哀悼、悔恨和失望的情绪，而今天在我们这里是不再会达到这种程度的。从历史学家的记述中我们看到，在这样的情况下人们感到如此强烈、持久和不可抑制的悲哀，而这种感情绝不是造作的，因为全体人民是不会装模作样，不会谄媚，不会欺骗的。

罗马人民几乎是清一色地由被释放的奴隶或是由不从事手艺而仰仗着国家的钱养活的人所构成的，他们不再参加国事的管理，因而只能感到自己的无能了。他们感到很大的烦恼，就和感到自己的软弱而灰心丧气的儿童和妇女一样。他们的情况很糟糕，他们把自己的恐惧和期望都放到盖尔玛尼科司一个人身上；既然这个人被除掉了，他们当然就会感到绝望了。

对这些不幸感到最害怕的却是这样的一些人，这些人由于自己的贫困处境本应心中毫无牵挂，本应和安多洛玛克一道喊出："愿上帝使我害怕吧"（Plût a Dieu que je craignisse！）。今天在那波里有五万人，这些人只是以野菜为食并且穿着褴褛的衣服。可是世界上这些最不幸的人们，却因为维苏威火山冒了很少的一点烟便吓得失魂丧魄：他们竟糊涂到害怕自己成为不幸的人呢。

第十五章　论从盖约·卡里古拉到安托尼诺斯的诸帝

继承提贝留司的是卡里古拉。在提到这个皇帝的时候，人们说，再也找不到一个更好的奴隶和更坏的主人了：这两种东西是紧密地联系在一起的。因为使人们在无限强大的统治权面前感到很大震动的心情，同样地使人们在自己得到这种权力时，也感到同样强烈的震动。

卡里古拉恢复了提贝留司所取消的民会，他还取消了提贝留司任凭一己的好恶而颁布的有关大逆罪的法令；从这里我们可以看到，坏的君主的统治的开始常常和好的君主的统治的结尾一样，因为对于在他前面的统治者的行为，他抱着一种矛盾的心情，因此他们所能做的都是别人出于美德才做的事情，正是由于这种矛盾的心情，我们受惠不浅，却也大遭其殃。

人们是不是得到了好处呢？卡里古拉取消了对大逆罪的控告。可是他却用军事手段把所有那些他不喜欢的人杀死了；受到这样待遇的不仅仅是皇帝所不高兴的几个元老而已；他的宝剑就悬在元老院的上面，说不定在什么时候把整个元老院一网打尽。

皇帝的这种恐怖的暴政是从罗马人的一般的精神状态当中产生出来的。由于他们突然受到了一个独裁政府的统治，而且他们在统治和被奴役中间又几乎找不到一种中间的东西，以致他们没有温和的风尚作为接受这一改变的准备：他们的气质仍旧是严峻的。罗马人所受到的待遇就和他们本身对待被征服的敌人一样，他们受到同样方式的统治。苏拉进入罗马的时候，和他进入雅典的时候是完完全全一样的：他使用了同样的国际法。在国家不知不觉地受到奴役的时候，即使没有法律，它们也还受到风俗习惯的统治呢。

剑斗士比赛接连不断地举行，这一点就使罗马人变得极其残酷：人们可以看到，由于格老狄乌斯常常亲自出席这样的比赛，他就越发变得喜欢流血的事件了。格老狄乌斯本是一个秉性温和的人，但他仍然做出了这么许多残暴不仁的事情，从这个例子我们可以看出，那个时代的教育和我们的时代是不一样的。

罗马人习惯于像对自己的孩子和奴隶那样地处理人类的本性，因而他们根本不能认识到我们称为人道的那种美德。如果不是习惯于对人类中这一部分可怜的人经常加以惩罚的话，那么我们的殖民地居民的那种残酷又是从什么地方来的呢？如果人们在平时的状态之下都是残酷的话，又如何能向他们期望温和和自然的正义呢？

在翻阅皇帝们的历史时，人们感到难以卒读的是：竟有无数的人被处死，就是为了要没收这些人的财产。在近代的历史中，我们就根本找不到类似的例子。就像我们刚刚谈过的那样，这当然是由于他们的性情比较温和，也是由于一种较有抑制作用的宗教；此外，现在也不再有那些搜刮了全世界的财富的元老家族可供剥夺。我们的为数不多的财富使我们得到这样一种好处，即我们的这一些财富比较有了保障：原来我们的这些财富是不值得使人们费那么大的气力来剥夺的。

人们称为平民 （plebs）的罗马人民甚至不憎恨那些最坏的皇帝。自从他们失去大权并且不再从事征战的那个时候起，他们就变成了天下一切民族中最可恶的一个民族。他们认为只有奴隶才经营手工业和商业，而他们所领到的配给的粮食又使他们忽视土地的耕种：他们所习惯的是各种比赛和观览。当他们不再有保民官可以听从，不再有他们应当选出的高级官吏的时候，这些空洞乏味的东西对他们就成了不可缺少的，而闲散无所事事又增加了他们对这些东西的爱好。因此，正是由于卡里古拉、尼禄、孔莫都斯、卡拉卡拉的疯狂，这才使人民对他们的死亡感到惋惜。因为凡是人民所喜欢的，他们也都十分喜欢，他们用一切办法使人民从这些娱乐中得到满足，他们甚至参加这些娱乐；他们不惜把整个帝国的财富花在这样的事情上。当这些财富被耗尽的时候，人民便毫无惋惜之意地看着所有豪族的财富被剥夺，他们享受暴政的果实；他们单纯地在这上面得到享受，因为由于自己的卑贱，他们感到安全。不用说，这样的统治者是憎恨有财产的人的。他们知道，有财产的人是不会赞同他们的行为的；他们因循规蹈矩的公民的公开反对或沉默而感到愤怒，他们又在贱民们的喝彩声中陶醉起来，结果他们就以为社会的繁荣要归功于他们的统治，只有别有用心的人才会挑剔这种社会的缺点。

卡里古拉在自己的残酷行为方面，是一个不折不扣的诡辩者；由于他同样地传了安东尼和奥古斯都的衣钵，他就说如果执政官们为纪念阿克求姆之役的胜利而庆祝的时候，他就要惩罚他们；如果他们不

庆祝这一天的话，他还是要惩罚他们；在德路西拉死的时候，他命令把德路西拉奉祀为神明，但以哭泣为一种犯罪行为，因为她已经是一个神了，不过不哭泣也是一种犯罪的行为，因为她是元首的姊妹。

在这里应当提一提人间万事万物的流转无常。在罗马史上，人们看到这样多次的征战，看到这样多的流血，看到这样多被毁灭的民族，看到这样多伟大的事业，看到这样多次的凯旋，这样多英明、谨慎、坚决、勇敢的政策，征服全世界的计划是考虑得这样周密，执行得这样顺利，结束得又是这样圆满，可是结果又如何呢？结果不过是供五六个魔鬼用来过好日子罢了！怎么着！难道元老院消灭了这样多的国王，最后就是为着在以后受本国最混蛋的几个公民的最可耻的奴役？难道就是为了使自己所作的决定把自己毁掉！人们提高自己的权力难道就是为了更快地被推翻！人们拼命加强自己的权力，只不过是为了在后来看到一些侥幸的人物把它利用来反对自己罢了！

卡里古拉被杀死之后，元老院便集会想建立一种统治形式。正当元老院考虑这个问题的时候，有一些士兵进入宫殿企图进行劫掠。他们在偏僻的角落里找到了一个吓得发抖的人，这个人就是格老狄乌斯，他们就向他欢呼，把他拥戴为皇帝了。

格老狄乌斯最后消灭了旧秩序：原来他把审判权给予自己的官吏。马利乌斯和苏拉所进行的战争，其主要的目的不外是想解决这样一个问题：这一权力要属于谁，是属于元老还是属于骑士？可是低能的家伙一高兴就把二者的这种权力全给取消了：使全世界燃起了战火的一个争论就是以这样奇怪的方式收场了！

在共和国之后进行统治的君主，没有人比他的权力更加专制了：因为他拥有人民的全部权力，而人民则是不能限制自己的。在今天我们还可以看到，欧洲的君主当中，丹麦的国王要算是最专制的。

人民被贬低的程度并不次于元老院和骑士。我们已经看到，直到皇帝的统治时期，人民是如此的好战，以致在城里征集起来的军队刚刚列成战阵，就一直冲向敌人那里去了。在维蒂利乌斯和维司巴西安的内战里，成为野心家的掠夺品并且充满了怯懦的公民的罗马，是在迫近那里的第一批士兵的面前战抖的。

皇帝们所处的地位也并不更好一些：既然并不是只有一支军队才有权敢于拥戴一位皇帝，只要是一支军队选出某一个人来当皇帝，那

么这个人就会和其他被推出来的人发生冲突，而那些人也立刻就会把他看成是一个竞争者。

这样看来，正如共和国疆域的广大对共和国政府成为致命因素一样，帝国疆域的广大又成了皇帝们生命的致命因素。如果他们需要保卫的只是一小块土地的话，那他们只要有一支主力军便够了，而且这支军队既然把他推戴出来，那他们是会尊重他们亲手造成的结果的。

士兵是依附于恺撒一家的，因为他保证了他们因革命而取得的一切权益。终于到了这样一个时候，在这个时候，罗马的显贵家族全部被恺撒的家族所消灭，而恺撒的家族本身也灭亡了（在尼禄身上）。人们曾不断推翻的民政权没有能力和军权保持均衡：每一支军队都想推戴自己的皇帝。

这里我们且拿各个时代作个比较。当提贝留司开始统治的时候，他岂不是从元老院得到很多好处吗？他知道，伊里利亚和日耳曼尼亚的军队发生了哗变；他于是满足了他们的某些要求；他认为元老院是可以处理其他的要求的，于是他把元老院的代表派到他们那里去。那些不再害怕权力的人，他们仍然是可以尊敬权威的。当人们告诉士兵们说，皇帝的孩子和元老院的代表在罗马的军队中要冒着何等的生命危险的时候，他们便后悔起来，甚至对自己加以惩罚。但是当元老院完全被贬低下去的时候，它的事例便不能感动任何人了。奥托在对士兵们发表的演说中谈到元老院的崇高时并不发生效力；维蒂利乌斯把最显贵的元老派出去和维司巴西安缔结和约也无济于事。把早已被剥夺的那种尊敬立刻都还给国家的各个阶层是根本不可能了。军队把这些使节看成不过是他们已经抛弃的一个主人的最卑劣的奴隶罢了。

在罗马人中间有这样一个古老的习惯，这就是凯旋者应当给每一个士兵几个狄那留。这本来是不算什么的。在内战的时候，人们增加了赏赐。还有一个时候，是把从敌人那里夺来的钱分给士兵；然而在这种悲惨的时期里，就把从公民身上拿来的钱分配了。即使是在没有军事胜利品的时候，士兵仍然要求分东西。这种分配只是在战争之后进行的。尼禄在平时也进行这种分配。士兵们也习惯于这样的做法了。因此他们对伽尔巴就颇有怨言，因为伽尔巴对他们说过，他只知道选择士兵，却不知道收买士兵。

伽尔巴、奥托、维蒂利乌斯一转眼就过去了。维司巴西安和他们一样，也是由士兵推选出来的。在他的全部统治时期里，他所想的只是如何把帝国重新建立起来：这个帝国曾连续为六个同样残酷的暴君所统治，他们几乎都是凶恶的，常常又都是低能的，除此之外，他们又都是浪费到不可理喻的地步。

继他之后统治的提吐司使罗马人民松了一口气。多米先却又是一个比他以前的一切统治者更加残酷或至少更加无情的新怪物；他所以这样，是因为他更加卑怯。

他最亲近的被释放的奴隶，而根据某些人的说法，甚至他的妻子，看到不管是在他表示的友谊中还是憎恨中他都同样使人觉得可怕，而且他的怀疑和他的加罪于人的行为又是没有止境的，于是他们就同他疏远了。在对他施行打击之前，他们想物色一个继承者，于是就选择了一个可敬的老人涅尔瓦。

涅尔瓦又认图拉真为义子，在历史上这可以说是最好的一个君主了。生在他所治理的国家里可以说是一种幸福。对罗马人民来说，没有更加幸运和更加光荣的人物了。这是一个伟大的政治家、伟大的统帅，他所有的是一颗使他做好事的善良的心，使他看到最好的事物的有见识的头脑，崇高、伟大、美好的灵魂；他的所有这一切美德，相互之间并没有不协调的情况：他又是最能尊崇人类的本性和表现神性的一个人。

他实现了恺撒的计划并且胜利地进行了对帕尔提亚人的战争。任何其他的人都会在这一征伐面前屈服的，因为在这一征伐中，危险永远是明显地摆在眼前，而后备的资源又是遥远的；在这一征伐中，必须取得绝对的胜利，而且即使在胜利之后，也无法保证本身的安全。

困难是在于两个帝国的地位和两个民族的作战的方法。本来可以穿过阿尔明尼亚开向底格里斯河和幼发拉底河的发源处。但那里是一片多山的和难以通行的地区，辎重也无法运到那里去；结果军队还没有到美地亚就有一半被歼灭了。本来可以穿过尼西比司，向南方更低的地区行进。但是那里有一片把两个帝国分割开来的可怕的沙漠。人们还可以走更低的地方，穿过美索布达米亚地区进行：但那就只得使军队穿过部分未经耕种、部分为水所淹没的地区了。由于在那里底格

里斯河和幼发拉底河是从北向南流的，因而如果不离开这两条河流，就不可能深入内地，而在离开河流之后，又得冒着生命的危险。

至于这两个民族的作战方法，则罗马人的力量在于他们的步兵，他们的步兵是世界上最强的、最能坚持的，又是最有纪律的。

帕尔提亚人根本没有步兵，但是他们有一支精良的骑兵。他们离得远远地作战，不叫罗马人的武器挨上。投枪很难刺中他们，他们的武器是弓和可怕的箭。他们与其说是对陆军作战，毋宁说是围攻陆军。要想追击他们是徒劳无益的，因为对他们来说，逃跑也就是作战，他们是按照敌人接近自己的程度而退却的，而他们只把卫戍部队留在他们要防守的地方。当人们攻取这些防守的地方的时候，就非得把它们摧毁不可。他们故意把敌军附近的全部地方放起火来，为的是连草也不留给对方。最后，他们的作战方式几乎和今天同样地方的人们的作战方式一样。

其次，被率领去参加这一战争的伊里利亚的和日耳曼尼亚的军团却不适于进行这一战争：在自己的国家里习惯吃很多东西的士兵，几乎都死掉了。

因此，摆脱罗马人的桎梏这样一种任何其他民族都做不到的事情，帕尔提亚人却做到了。他们所以能做到这一点，并不是因为他们是不可战胜的，而是因为他们是不可接近的。

阿德里安放弃了图拉真所征服的土地，他把自己的领土限制在幼发拉底河这个界限。令人惊叹的是：在这样多次的战争之后，罗马人不过只失掉了他们不想要的东西；这就和海洋一样，海洋只有在自己后退的时候，才缩小自己的面积。

阿德里安的行为引起了很大的不满。人们在罗马人的圣书中读到，当塔尔奎纽斯想修建卡庇托留姆的时候，他发现最适当的地方已经被许多其他神的神像占去了：他于是自行占卜，看它们是不是愿意把地盘让给朱庇特。它们全都同意了，例外的只有玛尔斯神、青春神和边界神特尔姆。于是便有了宗教上的三种意见：玛尔斯的人民不把他们所占领的地方让给任何人；罗马的青春永远是不可战胜的；最后，罗马人的边界神永远不会后退：然而在阿德里安当政的时期，却还是发生了这样的事情。

第十六章　论从安托尼诺斯到普洛布司时期帝国的情况

在这个时候，斯多噶学派在帝国传播开来并获得了很大的影响。看来仿佛人类的本性曾努力从本身当中产生出这一令人惊异的学派，而这一学派又正好像是大地在日光从来照不到的地方产生出来的植物一样。

罗马人之所以有他们的一些最好的皇帝，这一点是要归功于这一学派的。任何人都不可能忘记第一个安托尼诺斯，特别是他的义子玛尔库司·奥列留司。人们谈到这个皇帝的时候，心中暗地里感到欢喜。人们在阅读他的传记的时候，是不能不受到感动的：传记使人产生这样一种印象，即由于人们对别人有最好的见解，因而对自己也就有了最好的见解。

涅尔瓦的智慧、图拉真的光荣、阿德里安的英勇、两个安托尼诺斯的美德都引起了士兵们的尊敬。但是当新的魔王们代替了他们的地位的时候，滥用军事统治权的行为就发展到不可收拾的地步；出卖了帝国的士兵杀死皇帝以便获得新的报酬。

人们说，有一个君主力图在十五年当中在他的国内消灭民政的管理，以便代之以军事的管理。对于这个意图，我不想作无益的论述：我所要说的只是，按照事物的本性而论，二百名卫士就能保卫君主生命的安全，并不需要八万人；更不必说，迫害武装的人民比之迫害没有武装的人民是更要危险的。

孔莫都斯继承了他的父亲玛尔库司·奥列留司。这个人是一个恶棍，他不仅放纵情欲，而且放任他的大臣和廷臣们为所欲为。使世人摆脱了这个家伙的人们把佩尔提纳克司安置到他的位子上面，佩尔提纳克司是一个可敬的老人，但是不久他就给近卫军士兵杀死了。

他们把帝国拿来拍卖了；狄迪乌司·茹利安得到了它，因为他对士兵作了慷慨的许诺：这就引起了世人的反感，原来，尽管帝国常常受到收买，然而却没有任何人拿它来做买卖。佩斯肯纽司·尼格尔、塞维洛司和阿尔比诺司被拥立为皇帝，而茹利安付不出他许诺下的巨额款项，结果就被他的士兵们抛弃了。

塞维洛司打垮了尼格尔和阿尔比诺司：他有一些伟大的品质；但是君主的首要的美德即温和，他却没有。

皇帝们的权力比我们今天的君主的权力更容易表现为暴君的权力。既然他们的地位是一切罗马高级官吏职位的总和，而他们是以皇帝为名的独裁官、保民官、副执政官、监察官、大僧正，并且在他们愿意的时候，又是执政官，因而他们常常主持赏罚事宜。这一点使人很容易怀疑他们所判刑的人们是受了他们的迫害，因为人民通常是依照权力的大小来判断滥用权力的行为的；可是，欧洲的国王是立法者，却不是法律的执行者，他们是君主，却不是法官，他们并没有会使他们遭到嫉恨的那一部分权力；他们把赦免权保留在自己手里，而把惩罚的权力委托给一些特殊的官吏去执行。

像提贝留司和塞维洛司这样拼命保持自己权力的皇帝太少了：但是他们却是以最可耻的方式被统治着：前者被谢雅努司，后者被普劳提安。

苏拉所实施的悲惨的放逐习惯在皇帝当政的时期还继续发生作用。如果要放弃这种做法，君主就必须是有一些道德的人；因为他的大臣和宠臣首先注意到的就是没收公民们的财产，于是他们就向他提起惩办的必要和仁慈的危险。

塞维洛司的放逐使尼格尔的许多士兵到帕尔提亚人那里去了；他们教给帕尔提亚人改善自己的战术，那就是不仅仅使用罗马的武器，而且还要制造这些武器。结果是使那些本来一般只满足于防守地位的民族，在这之后几乎永远是采取攻势了。

值得指出的是在这一连串不断发生的内战中，统率欧罗巴军团的人几乎总是打败统率亚细亚军团的人。在塞维洛司的历史里我们看到，他在阿拉伯不能攻克阿特拉市，由于欧罗巴军团的哗变，他不得不利用叙利亚的军团。

自从人们实施了在行省征兵的时候起，他们就感到这一差别了；军团之间的差别就同民族之间的差别一样，民族由于本性和教养的不同，他们作战的能力是并不完全一样的。

在行省实施的征兵还产生了另一种后果：通常是从军人当中选出的皇帝几乎都是外国人，有时还是蛮族；罗马不再是全世界的主人，

但是它却必须接受万民的法律。

每一个皇帝都从自己的国家带来一些东西。它们或是关于品行的，或是关于风尚的，或是关于统治制度的，或是关于祭仪的：而海里欧伽巴尔甚至想把罗马的全部祭仪消灭掉，他想把罗马神殿中所有的神搬出来，以便把他自己的神放进去。

姑且不说神所选择的而又只有他自己才知道的秘密手段，单是这样一点就很足以促成基督教的确立了。因为对罗马帝国的居民来说不再有什么外来的东西，一切事物只要是皇帝愿意介绍过来，他们是完全能够接受的。

大家都知道，罗马人曾经把外国的神接受到自己的城市里来。他们是作为胜利者把它们带来的：他们在凯旋的时候把它们放在其他战利品里面。可是当外国人自己想把这些仪式介绍过来的时候，他们就立刻加以迫害了。大家还知道，罗马人有一种把自己的神的名字给予同它最相近的外国神的习惯。但是当外国的祭司们想要罗马人奉祀他们那些带着原来的名字的神的时候，他们就又不能容忍了。这一点就是基督教传播的巨大障碍。

人们应该称卡拉卡拉为人类的毁灭者，而不应该称他为暴君。卡里古拉、尼禄和多米先只限于在罗马为非作歹；但卡拉卡拉却使整个世界陷到水深火热之中了。

为了累积自己的极大的财富，塞维洛司在他长时期的统治期间横征暴敛，并且放逐了反对党的人们。

卡拉卡拉在刚刚统治的时候，他就亲手杀死了自己的兄弟盖塔，他花费了大量的金钱来在士兵面前遮盖自己的罪过，因为这些士兵是爱戴盖塔的，他们说他们是向塞维洛司的两个儿子而不是对一个儿子宣誓的。

君主们所搜刮的这些财富最后的结果几乎永远是十分悲惨的。为这笔财产所眩惑的继承者于是就腐化堕落了；如果它们不毁坏他们的心术的话，它们也要毁坏他们的智慧。他立刻想利用自己的权力大搞一通，不过他的这种权力是靠机会的，是不能长久维持的；这种权力是不自然的，它与其说是自然增强的，毋宁说是人为地吹嘘起来的。

卡拉卡拉增加了士兵的饷银。玛克里努司写信给元老院说，增加的这笔钱多到七千万德拉克玛。显而易见，玛克里努司所列举的数字是夸大了。我们拿我们士兵的饷银同其他全国性的开支比较一下，如果我们也是按照罗马人的同样比例的话，那我们将会看到，这个数目是很大的。

应当看一看罗马士兵所得到的报酬是什么。我们从欧洛修司的著作看到，多米先把士兵的饷银增加了四分之一。从塔西佗 [22] 著作中一个士兵的话里我们看到，到奥古斯都死的时候，饷银是十两铜。在苏埃多尼乌斯的著作里我们看到，恺撒把他当时的饷银增加了一倍。普利尼说，在第二次布匿战争的时候，饷银减少了五分之一。这样看来，在第一次布匿战争的时候，饷银大概就是六两铜了。在第二次布匿战争的时候是五两铜，在恺撒时期是十两，在多米先时期是十三两又三分之一。在这里我还打算再谈一谈。

当罗马共和国的家业还不大，每年作战而每年又取得战利品的时候，它是很容易应付军饷的开支的。但是在第一次布匿战争中，当它已经把手伸到意大利的境外，而且不得不进行旷日持久的战争和维持一支巨大军队的时候，它不举债就无法应付军饷了。

在第二次布匿战争中，饷银又减到五两铜；在这样一个时候减低并不会有什么危险，因为这时大部分公民都以接受饷银为耻，他们是愿意自费服务的。

佩尔赛的财库和不断送到罗马来的其他许多国王的财库使罗马停止了租税的征收。在公家和个人都很富足的时候，却一点也不增加每月五两铜的饷银，这种做法是很高明的。

尽管这份饷银有一部分是用粮食、衣服、武器来计算的，但它仍然是够用的，因为只有有财产的公民才服军役。

马利乌斯把没有任何财产的人编入了军队，后来的人也追随了他的榜样，结果恺撒就不得不增加士兵的饷银了。

在恺撒死后，这样的增加还在继续着，因而在希尔求司和庞撒担任执政官的时候，就不得不把租税恢复起来了。

多米先把饷银增加了四分之一，他这种软弱的表现给国家带来了巨大的损失。对国家来说，不幸的地方并不是在于产生了奢华的风

气，而是在于人们因此超出了他们按常理所应有的最低生活要求。最后，卡拉卡拉又作了新的增加，结果帝国竟至陷入这样的一种地步，它没有士兵就无法维持，但是有了士兵仍然无法维持。

卡拉卡拉为了冲淡由于他杀死自己的兄弟而造成的恐怖感，就把他的被杀死的兄弟列入诸神的行列。使人感到惊异的是：玛克里努司对卡拉卡拉的做法也完全一样；玛克里努司把卡拉卡拉杀死之后，为了缓和近卫军士兵的情绪（原来卡拉卡拉对近卫军士兵非常慷慨，因此他的死亡使他们感到绝望），就给卡拉卡拉修建一座神殿，并且为了奉祀他而设置祭司（flaminlum）。

这种做法就使人们后来对他没有很大的恶感，使元老院不敢非难他，而他也就没有像孔莫都斯那样被当作暴君。其实，孔莫都斯在这一点上也并不比卡拉卡拉更应当受到这种待遇。

阿德里安和塞维洛司这两个伟大的皇帝，一个树立了军纪，另一个却使军纪松弛了。效果对原因的反应是十分灵敏的。在阿德里安之后统治的人们是幸福和平静的；但在塞维洛司之后，却是一片恐怖了。

卡拉卡拉对士兵十分慷慨大度。他很好地遵从了他父亲在临死时给他的忠告，那就是使士兵们富足起来，别的人则可以不管。

不过这一政策只不过对一个人的统治有利。因为他的继承者既然不能维持同样大规模的开支，很快地就会被军队所杀死：因此人们总是看到贤明的皇帝被士兵杀死，而邪恶的皇帝则死于阴谋，或者死于元老院的决定。

当一个完全依靠士兵的暴君一任他治下的公民遭受士兵的欺凌和掠夺的时候，这种情况是不会延续到他下一代去的。因为士兵们在民间胡作非为，他们甚至会使自己失掉自己的饷银。因此就需要考虑到重新建立军纪的问题，不过想这样做的人总是要以付出他的生命作为代价的。

当卡拉卡拉由于玛克里努司的阴谋而被杀死的时候，由于丧失了极度慷慨的国王而感到绝望的士兵们就推选了海里欧伽巴尔为皇帝。当海里欧伽巴尔只是耽于淫乐，完全不管他们，一任他们为所欲为的

时候，他们就不再容忍他而把他杀死了。同样地他们又杀死了亚历山大，因为亚历山大想恢复军纪并说要惩罚他们。

这样看来，一个暴君与其说想保证自己生命的安全，毋宁说想取得犯任何罪行的权力，因此他死的时候就有一个不幸的优点，那就是他的继承者想做得好一些，可是仍旧是这样地在他之后死掉了。

在亚历山大之后，玛克西米努司当选为皇帝，这是第一个蛮族出身的皇帝。这个人以身材高大和体力强壮闻名。

他和他的儿子都是被他们的士兵杀死的。前两个戈尔地亚努司死在非洲。玛克西姆司、巴尔比诺司和第三个戈尔地亚努司是被杀死的。杀死了年轻的戈尔地亚努司的菲利普自己和他的儿子也被杀死了。代替他当选为皇帝的戴求司又由于伽路司的叛变而丧命了。

在这个世纪里人们称为罗马帝国的东西不过是一种不正规的共和国罢了。这种共和国有点像阿尔及尔的贵族政体，因为在那里拥有统治大权的军队决定立废人们称为戴伊（dey）的长官。可能这是一个相当普遍的规则，即军事统治在某些方面与其说是君主制的，毋宁说是共和制的。

人们不要认为士兵只是用他们的不服从和哗变来参与管理；皇帝们对士兵所作的演说在性质上归根到底岂不是同当日执政官和保民官对人民所作的演说一样吗？尽管军队没有一个专门集会的地点，尽管他们不是按照一定的方式行事，尽管他们并非总是冷静的，而是考虑的少行动的多，但他们岂不是全权掌握了国家的命运吗？一个皇帝如果不是一个残暴的、为了士兵的特殊利益而选出来的政府的大臣，那他又是什么呢？

当军队选第三个戈尔地亚努司的近卫军长官菲利普参加治理的时候，第三个戈尔地亚努司就要求把充分的权力授给他，但是他却没有得到这个权力；他向士兵发表演说，要他们两个人有同等的权力，可是他也没有做到这一点；他恳求把恺撒的头衔送给他，这一点也被拒绝了。他想担任近卫军长官，这个请求也遭到了驳斥；最后他请求保全自己的生命。军队利用自己的最高大权，作出了这些不同的决定。

罗马人起初所不知道的蛮族后来竟成了罗马人的累赘，他们终于在罗马人眼中成为可怕的人物。由于极不平常的情况，罗马竟如此彻

底地消灭了一切民族，以致在它本身被征服的时候，仿佛土地为了摧毁它而产生出新人物来。

大国的统治者一般是很少有邻国可以作为他们的野心目标的：如果他们有这样的邻居，他们也早就用武力把它们吞并了。因此，这种国家的疆界就是海洋、山岳和大片的沙漠，而这些地方的贫困竟保证了它们的不受威胁。因此罗马人就让日耳曼人留在他们的森林里，让北方各民族留在他们的冰天雪地里；于是在那里保存下来，甚至又形成了一些民族，这些民族最后却把罗马人自己都征服了。

在伽路司的统治时期，后来变得更加著名的许许多多的民族蹂躏了欧洲。波斯人在侵略了叙利亚之后却离开了他们征服的领土，他们这样做只不过是为了保存他们的掳获物。

过去从北方来的蛮族大群现在不再出现了。罗马人的暴力使南方各民族退到北方去了。当抵御他们的力量能够维持住的时候，他们就留在那里不动，而当这支力量削弱的时候，他们就四面八方地扩散开来了。在几个世纪之后，又发生了同样的事情。查理大帝的征服和他的暴政使南方的各个民族再一次退到北方去：但是这个帝国一经削弱，他们就再一次从北方迁居到南方。如果在今天一个君主对欧洲进行了同样蹂躏的话，则被击退到北方并且寄居在世界边缘地带的各民族也就会坚持地留在那里，直到他们第三次泛滥欧洲并把它征服的时候。

当帝国后来在瓦列里安统治末期和他的儿子伽利安统治时期所发生的可怕的混乱到达极点的时候，人们可以看到三十个不同的争夺王位的人，他们大部分是相互残杀而死的，他们每个人的统治时期都十分短暂，而且他们都是被称为暴君的。

在瓦列里安被波斯人俘虏之后，他的儿子伽利安并不关心国家大事，而是任凭蛮族到处流窜；结果帝国处在同大约一百年后的西方相同的情况。如果不是幸而有一些使它免于覆亡的情况凑合到一处，那时它早就垮台了。

罗马人的同盟者帕尔米拉的国王欧迪那托司把侵略了几乎整个亚细亚的波斯人赶跑了。罗马城从它的公民当中集合了一支军队，这支军队打退了想劫掠它的蛮族。乘着六千只船渡海前来的一支人数极多的西徐亚的军队由于海上的船祸、穷困、饥饿和本身的庞大而毁灭

了。在伽利安被杀死之后统治的是格老狄乌斯、奥列里安、塔西佗和普洛布司，这四个人十分幸运，他们竟然依次统治下去，并且把行将灭亡的帝国挽救了过来。

第十七章　国内的变革

为了预防士兵们不断的叛变行动，皇帝们于是同他们所信任的人结合起来共同统治。戴克利先借口国事繁重，因而他规定永远应当有两个皇帝和两个恺撒来统治。他认为，既然有四支主要的军队归治理帝国的人们统率，它们就会相互畏惧；而其他的军队既然没有足够的力量企图使它们的领袖成为皇帝，它们就逐渐地不习惯于选举他了。最后，恺撒这一职位既然永远处于从属的地位，则四人分掌以便保证国家的安全的政权只有在两个人而不是在四个人的手里时才可以充分行使。

但是对士兵们起更大抑制作用的还有这样的一种情况，那就是私人的和公家的财富都减少了，因而皇帝们不能再给他们以慷慨的赠赐。结果赠赐便不再适应选举新皇帝时所产生的危险。

此外，近卫军长官（就他们的权力和职位而论同我们今天的宰相差不多，他们可以任意杀死皇帝以便自己来代替他）的权力被君士坦丁大大地削弱了。君士坦丁使他们只担任民政的职务，而且把他们的人数从两个增加到四个。

皇帝们的生命开始更有保障了；他们可以死在自己的床上，而这一点好像使他们的性情缓和一些，他们也不再这样凶恶地喜欢流血了。但是，既然这一巨大的权力总要在什么地方超越自己的界限，于是人们就会看到另外一种暴政，不过这种暴政是比较隐蔽些罢了：这不再是杀戮，而是不公正的审判。这样的审判方式看来不过是为了使人们忍辱偷生而不致丧命而已。宫廷被统治和统治别人的办法是更加狡猾了，更加有办法了，也更加沉默了。最后，人们不再是大胆地计划一件罪行，不再是急于干出这一罪行，人们只是看到那些懦弱的人们所干的坏事和反复思考后才干下的罪行。

一种新的堕落行为出现了。最初的一些皇帝爱好享乐，这些享乐表现为一种柔弱的风气；他们不大同军人往来；他们比较闲散，比较听廷臣们的话，比较愿意待在宫廷里，比较不愿意管帝国的事务。

随着宫廷日益脱离帝国的事务，它的毒害也就越来越大了。人们什么都不讲了，要是讲也都只是用暗示的办法来表示一切；有巨大声名的人们毫无例外地受到了迫害，大臣和军官竟不得不总是按照这样一类的人们的意思去行事，这些人对国家并不能起什么作用，却又不许别人忠心耿耿地为国家服务。

最后，起初几个皇帝的这种平易近人的作风是唯一能使他们熟悉国事的因素，但是这种作风也彻底消失了。君主仅凭几名亲信的报告办事，而这几名亲信永远是狼狈为奸的，往往甚至在他们的意见好像有分歧的时候，他们实际上不过是在他面前干一个人的事情罢了。

许多皇帝之驻留在亚细亚和他们之一贯同波斯国王处于敌对状态，都使得他们想使自己受到同波斯国王所受到的一样的尊崇。戴克利先，别的人说还有伽列留司，就发出了敕令，要人们这样对待他们。

这种豪奢和亚细亚式的巨大排场一旦出现，不久它们就被人们所习惯了。而当茹利安打算在行动上表现得朴素和谦逊的时候，人们竟然把这种令人回想到古风的做法称为忘却身份。

尽管在玛尔库斯·奥列留司以后有几个皇帝统治着，但帝国仍然是完整的；在行省，人们既然承认他们所有的人的权威，这就是由许多人行使的一个统一的政权了。

然而伽列留司和康士坦司·克洛路司意见不合，他们实际上就把帝国分割开来了；由于后来被君士坦丁所追随的这个榜样（君士坦丁采用了伽列留司，而不是戴克里先的计划），结果就形成了这样一个习惯，这个习惯与其说是一种革命，毋宁说是一种变革。

而且，由于君士坦丁很想建立一座新的城市，由于他有这样一种想用自己的名字来给这座城市命名的虚荣，这种情况就使他决定把帝国的中心迁移到东方去。虽然罗马的城郭远不是像今天那样大，但它的四郊却是很广阔的。到处都是别墅的意大利，老实说，不过是罗马的一个花园罢了；在西西里、在非洲、在埃及的是农民，但是在意大

利的却是园丁：土地几乎都是由罗马公民的奴隶来耕种的。但是当帝国的中心迁移到东方去的时候，罗马几乎就完全迁到这里来，高官们把自己的奴隶，也就是把几乎全体人民迁了过来；而意大利也就失去了自己的居民。

为了使新城市在任何方面都不比旧城市差，君士坦丁就想使这里也进行粮食的分配，于是他下令把埃及的粮食运到君士坦丁堡来，而把非洲的粮食运往罗马：不过在我看来，这样的做法并不是十分明智的。

在共和国时期，所有其他民族的主人罗马人民当然是要分到贡物的：这一点就使得元老院在开始的时候用低价把粮食卖给他们，后来就无偿地把粮食分配给他们了。当政府变成了君主政府的时候，这种办法虽然和君主制度的原则相抵触却仍然保持着：由于取消这种坏习惯会产生若干不便，于是人们就宁愿保留着它们而不加改变了。不过君士坦丁在建立一座新城的时候，是没有任何充分的理由来实施这种办法的。

当奥古斯都征服了埃及的时候，他就把托勒密的财库带到罗马来：这一点所引起的革命几乎等于后来印度（实际上是美洲——译者）的发现在欧洲引起的革命和某些制度在今天引起的革命。金钱的价格在罗马下跌了一半；既然罗马不断把亚历山大里亚（亚历山大里亚本身的财富又是从非洲和东方来的）的财富吸收到自己这里来，因而金银在欧洲成了最常见的东西；从而这种情况使得各族人民能够用硬币来缴纳巨量的税款。

但是当帝国被分裂的时候，这些财富就都到君士坦丁堡来了。而且大家知道，那时英国的矿山还没有被发现；在意大利和高卢，矿山也非常之少；而且在迦太基人以后，西班牙的矿山就没有开采过，或至少并不像先前那样十分丰富。意大利有的不过是被废弃的花园，因此它用任何办法也不能把金钱从东方吸引过来了。可是西方为了取得商品，却是要把金钱送到那里去的。于是黄金和白银在欧洲又成了极其稀罕的东西。但是皇帝们却想索取同样的那些贡物，结果就使一切都垮台了。

当政府有一种长久以来确定的形式，而事情还保有某种秩序的时候，则我们把一切保持原状几乎总是明智的，因为造成既成局面的常

常是复杂而又无法知道的那些原因到现在会起作用；可是，当整个制度发生改变的时候，人们便只能防止表现在理论上面的困难，对于只能在实际中才表现出来的困难，却不去触动它了。

因此，尽管帝国的疆域已经十分广大，它的分裂却引起了它的灭亡，因为这一巨大躯体的很久以来便在一起的所有各个部分，都可以说，它们是相互适应得可以维持本身的存在并相互依赖着的。

君士坦丁在削弱了首都之后，又打击了边界的地区；原来他撤去了驻守在各大河流沿岸的那些军团，却把它们分布到各行省去了；这种做法有两种恶果：一种恶果是把阻挡了这样的多民族的栅栏拆除了；另一种恶果是习惯于看赛马和看戏的士兵变得懦弱了。

当君士坦丁把茹利安派到高卢人那里去的时候，茹利安发现莱茵河一带的五十座城市已经为蛮族所占领；行省受到劫掠；而留在那里的只不过是一支罗马军队的影子，原来罗马军队一听到敌人的名字就逃之夭夭了。

这个君主由于他的智慧，他的坚持，他的俭约，他的行为，他的勇敢和接连不断的英勇行动而把蛮族赶跑了。因他的名字而引起的恐怖，使他们在他活着的时候不敢轻举妄动。

统治时期的短暂，不同的政治派别，不同的宗教，这些宗教的一些特殊的宗派，使得我们对于这些皇帝的性格有一种极端不正确的概念。我想就这一点只举两个例子。在希罗狄安统治时期非常怯懦的这个亚历山大，在拉姆普里狄乌斯统治时期却是十分勇敢的。正统派如此称颂的格拉蒂安，却被披洛斯托尔戈拿来同尼禄相比。

瓦连提尼安比任何人都更懂得实施过去的计划的必要性；他毕生致力于防守莱茵河两岸地带，在那里征募军队，修建堡垒，配置军队并设法维持它。但是在世界上却发生了这样一件事情，这件事情使他的兄弟瓦连图斯不得不开放多瑙河，从而引起了十分可怕的后果。

在亚速海、高加索山和里海之间的地区，居住着许多民族，这些民族大部分是匈奴人或阿兰人；他们的土地极其肥沃，他们喜爱战争和打劫；他们几乎永远是生活在马上，或是生活在他们的马车上，并且在他们不能越出的土地上游浪；对于波斯和阿尔明尼亚的边境，他们确实是作了几次劫掠；但是里海的大门人们却很容易防守，要想从

别的道路进入波斯那是不容易的。既然他们从来不认为他们能够越过亚速海，因而他们也就不知道有罗马人了；而当其他的蛮族蹂躏帝国的时候，他们却留在由于他们的无知而给自己划下的界限里。

有些人说，塔纳伊司河（今天的顿河——译者）带来的泥土在奇姆美利亚的博斯波鲁斯形成了一层外壳，而他们就从这层外壳走了过去；另有一些人说，两个年轻的西徐亚人追赶一只鹿，这只鹿越过了海峡，他们也就跟着过来了。看到了一个新的世界时他们是十分吃惊的；而在回到自己的国土之后，他们就把他们看到的新的国土告诉了本国的人们。而如果我们可以这样说的话，这正如他们发现了印度诸岛一样。

无数群的匈奴人立刻出动了；他们在自己的面前首先遇到了哥特人，于是他们就把哥特人赶跑了。看来这些民族就仿佛是一些紧跟着另一些涌了出来似的，因此压到欧洲身上的亚细亚就显得越发沉重了。

受惊的哥特人跑到多瑙河河岸的地方来，哀求允许他们避难。谄媚瓦连图斯的人们就抓住了这个机会，硬说这件事使他幸运地征服了一个新的民族，而这个民族将会保卫帝国和使帝国富足起来。

瓦连图斯下令要他们不带武器地过来。但是由于官吏受了贿，他们过来时是愿意带什么就带什么的。他下令把土地分配给他们。但是哥特人和匈奴人不同，他们根本是不耕种土地的。人们甚至连答应给他们的粮食也不给他们了，他们眼看就要饿死了。然而他们却是处于一个富庶的国土中；他们手里有武器，却受到不公正的待遇。他们把从多瑙河直到博斯波鲁斯地区都蹂躏了，他们消灭了瓦连图斯和他的军队，然后又回到多瑙河的自己的一面来，这不过是为了放弃被他们蹂躏得精光的土地而已。

第十八章　罗马人采取的新方针

好多次是皇帝们的怯懦，也常常是帝国的软弱，使得人们设法要用金钱来安抚有侵略危险的各族人民。然而和平是不能用金钱购买的，特别因为出卖和平的人是会迫使购买和平的人买第二次的。

与其用金钱来购买和平，那倒不如冒险进行一次不幸的战争反而好些；如果人们知道一个君主只有在长期的反抗之后才能被征服的话，那么人们是永远会尊敬这个君主的。

而且，这类金钱的赏赐变成了贡物；在先前它们是自愿的，但后来就变成强制的了：这种金钱的赏赐被看成是一种既得的权益。当一个皇帝拒绝把这种金钱的赏赐给予某些民族，或是减少它们的数目时，这些民族就会成为他的死敌。在成千的例子中只举几个：茹利安率领去迎击波斯人的军队在撤退时受到了阿拉伯人的进攻，因为他拒绝把已成为惯例的赏赐送给他们；在这之后不久，即瓦连提尼安当政的时候，由于送给阿拉曼尼人的礼物不像通常那样贵重，他们就恼火起来了；而懂得什么叫做荣誉感的北方民族就用一场残酷的战争来报复这种实际上根本不存在的侮辱。

在欧洲和亚洲包围了帝国的所有这些民族一点一点地把罗马人的全部财富耗尽了。过去所有国王的金银都被带到罗马人这里来，因此罗马人就强大了，同样地，当他们的金银被送到别人手里去的时候，他们就削弱下去了。

政治家们自己所犯的错误并不总是出于本意的。这些错误往往是由于人们所处地位而引起的无可避免的后果；一些困难产生了另一些困难。

大家已经看到，军队成了国家的一项沉重的负担。士兵们取得三种好处：一般的饷银，服兵役之后的赏赐和偶然的赠与，这种偶然的赠与对于手里把持着人民和君主的人们来说，常常就成了一种权利。

由于人们无法维持这样大的军队，这一点就使人们不得不设法征募一支开支较小的军队。罗马人和蛮族缔结了条约，因为蛮族不像罗马士兵那样奢侈，没有罗马人那样的气质，也没有罗马人那样的要求。

在这之外还有另外一种好处：由于蛮族是出其不意地进攻一个地方的，他们在作了出发的决定之后并不做任何准备工作，因而要想及时地在行省征兵是一件困难的事情。所以人们就得征募另外一支永远准备接受金钱、打劫和作战的蛮族队伍来对付敌人。他们就正是在这样的时候供人利用的；但是在后来，要安抚这样一支队伍，所费的气力并不比征服敌人小一些。

罗马人在先前绝不想使他们军队中的辅助队伍多于罗马自己的队伍。尽管他们的同盟者老实说都是他们的臣民，然而他们却根本不愿意使比他们自己更加好战的民族来做他们的臣民。

但是在后来，不仅他们不再遵守辅助军队的这种比例，他们甚至用蛮族士兵来补充自己的军队了。

这样一来，他们就形成了一种完全同使他们称霸世界的惯例相反的惯例。在先前，罗马人一贯的政策是保持战术并且不使他的一切邻人懂得战术，可是现在罗马人自己不学习战术，却要其他的民族学习战术了。

总而言之，这里就是罗马史的关键所在了：罗马人由于本身遵守的原则征服了所有的民族；可是当他们的目的一旦实现的时候，他们的共和国反而无法维持了。应当改变他们的统治制度，而在这新政府中所应用的、和先前的原则相矛盾的原则却把罗马的伟大搞垮了。

支配着全世界的并不是命运。这一点从罗马人身上可以看出来：当罗马人根据一种办法来治理的时候，他们一连串的事情都是成功的，可是当罗马人根据另一种办法来行动的时候，他们就遭到了一连串的失败。有一些一般的原因，它们或者是道德方面的，或者是生理方面的。这些原因在每一个王国里都发生作用，它们使这个王国兴起，保持住它，或者是使它覆灭。一切偶发事件都是受制于这些原因的；如果偶然一次战败，这就是说一次特殊的原因摧毁了一个国家，那就必然还有个一般的原因，使得这个国家会在一次战斗中灭亡。总之，一个总的基础是会把所有特殊的事件带动起来的。

我们看到，在差不多两个世纪里面，丹麦的陆军同瑞典的陆军作战时差不多总是吃败仗的。姑且不谈两个民族的勇气和军队的遭遇，在丹麦的军事或民政的管理当中必定有一种内在的缺点使它招致到这样的后果。我以为这种缺点是不难揭示出来的。

最后，罗马人又丧失了他们的军事纪律。他们甚至放弃了他们自己的武器。维吉秀说，士兵们认为这种武器太重了。他们得到皇帝格拉蒂安的允许不穿铠甲，后来索性连头盔都不戴了。这样一来，他们既然没有办法防御敌人的打击，结果他们只有逃跑这一条出路了。

他又说，他们失掉了在营地设防的习惯，由于这一个疏忽，他们的军队就成了蛮族骑兵的进攻对象。

在起初，罗马军队的骑兵是不多的：骑兵只不过是军团的十一分之一，常常更少于这个比例。使我们觉得惊讶的是，他们的骑兵比我们的骑兵要少得多，而我们却要围攻这样多的几乎用不上骑兵的城市。当罗马人衰落下去的时候，他们就几乎只有骑兵了。在我看来，一个民族越是精于战术，他们就越是利用他们的步兵，而他们越是不精于战术，他们就越是扩大他们的骑兵：因为，如果没有军纪的话，重武装或轻武装的步兵是什么事也不顶用的；可是骑兵甚至在混乱中也有用处。骑兵的作用更多的是在于它的敏捷和某种冲击；而步兵的作用则在于它的抵抗和某种稳定：这与其说是一种作用，毋宁说是一种反作用。最后，骑兵的力量是瞬间的，步兵的作用则是比较持久的；但是要它能够行动得持久，那就需要纪律。

罗马人所以能够号令一切民族，不仅仅是由于他们的战术，同时也是由于他们的审慎、他们的贤明、他们的坚持、他们对荣誉和祖国的热爱。当在皇帝的统治之下所有这些美德他们都没有的时候，他们还能保持着他们的战术，而正是仰仗着这种战术，尽管他们的君主懦弱而又残暴，他们仍能把他们已经征服的领土保持住；但是当军队本身都开始腐化的时候，他们自身就成了一切民族的瓜分对象了。

由军队建立起来的帝国需要军队来维持。当一个国家发生困难的时候，人们不能想象它如何能摆脱这种困难，同样，当一个国家安宁无事而它的威力受到人们敬畏的时候，人们也根本不会想到这种情况竟然会有所改变；因此一个国家如果根本无所求于军队并且十分害怕军队，则它就会忽略军队，甚至往往会设法削弱军队。

早期的罗马人把下面所说的情况看成是一项颠扑不破的真理，即任何人只要他在战斗中离开自己的地位或是丢弃自己的武器，那么这个人就要受到死刑的惩罚。茹利安和瓦连提尼安在这方面恢复了过去的惩罚。但是为罗马人所雇用的蛮族则习惯于今日鞑靼人的作战方法，这就是他们逃跑，以便再度作战，他们通常与其说是为了荣誉，毋宁说是为了掳获物而战，因此他们是不能受制于这样的一种纪律的。

在起初，罗马人的纪律严格到这样程度，以致人们可以看到，他们的将领竟把自己那违背命令而取得了胜利的孩子处死。但是，当他们和蛮族混到一起的时候，他们就染上了一种构成这些民族的性格的独立精神；如果我们读一下贝利撒留对哥特人作战的历史，我们就可以看到，军官们几乎永远是不听从一位将领的话的。

苏拉和赛尔托留斯在极其残酷的内战中宁可死掉，也不愿意做那些会使米特利达特得到好处的事；但是到后来，当一个大臣或是某一个大人物觉得把蛮族放进帝国内部来时对他的贪欲、他的复仇、他的野心并非无益的时候，他立刻就把帝国交给他们，任凭他们掠夺了。

国家越是衰弱，它也就越发需要税收；因此，人们越是无法负担租税，租税也就越是要加重：结果罗马行省的租税很快地就变得无法忍受了。

在撒尔维安的著作里，我们会看到各族人民所受到的各种极其残暴的勒索。受到包税人的迫害的公民除了逃到蛮族那里去以外别无他法。否则他就得把自由交给任何一个愿意接受它的人。

在我们法国的历史上，这一点可以用来解释，为什么高卢人有这样的耐性来容忍这样一种会在贵族和平民之间建立难堪的区别的革命。蛮族在把这样多的公民变为农奴的时候，也就是说，把他们固定在土地上的时候，他们使用的办法，没有一个不是在他们之前的人们曾更加残酷地使用过的。

第十九章　阿提拉的伟大——蛮族定居的原因——西方帝国首先被击溃的理由

由于在帝国衰落下去的时期里基督教已大大传播开来，基督教徒于是就谴责异教徒，说这种衰落是他们的过错，但异教徒则把这种过错推到基督教身上。基督教徒说，戴克里先把帝国分给三个人和他一起统治，这样就毁坏了帝国，因为每一个皇帝都想维持奢侈的生活，都想拥有一支强大的军队，仿佛统治者只有他一个人一样。并且说由于收税的人数超过了交税的人数，负担变得如此沉重，以致农民放弃了土地，而土地也就变成了丛林。相反的，异教徒则一直不停地反对

直到当时为止从未听说过的新宗教；就同过去在罗马的全盛时代，人们把梯伯河的泛滥、把其他的天灾都归之于诸神的愤怒一样，现在在垂死的罗马，人们也把这一切不幸归之于这种新宗教和古老祭坛的倾覆。

城市守卫官希玛柯在给皇帝们的一封信里谈到胜利祭坛的事情时，他引用一些人人都懂得的理由来反对基督教，这些理由对人们是有很大说服力的。

他说："除去使我们过去取得繁荣的经验之外，还有什么能使我们更好地认识诸神呢？从过去许多世纪的情况来看，我们应当对他们忠诚并且追随我们的祖宗，因为我们的祖宗就是追随他们的祖宗而得到了幸福繁荣的。想想罗马对你讲的什么话，它这样对你说：伟大的君主们，祖国的父亲们，尊敬我的那些年代吧，因为在那些年代里，我是始终遵守我的祖先的仪节的：这种祭仪使得整个世界服从我的法律；正是由于这种祭仪，汉尼拔被打出我的城壁，而高卢人被逐出卡庇托留姆。为了祖国的神我们才要求和平；为了当地的神我们才要求和平。我们绝不会进行那种只适于懒散人物的争论。我们要祈祷，可是我们不要求战争。"

三个著名的作家回答了希玛柯。欧洛修司编写他的历史就是为了证明，在世界上总是有一些巨大的灾难，会使当时的异教徒抱怨的。撒尔维安写了一部书，在这部书里他认为基督教的堕落，乃是招致蛮族的蹂躏的原因。而圣奥古斯丁[23]则要人们看到，天上的城和地上的城是有所不同的。在地上的城里，古代的罗马人由于某些人类的美德，取得了同这些美德本身一样虚幻的报偿。

我们已经说过，在开始的时候，罗马人的政策就在于把挡在他们前进道路上的一切强国分割开来；到后来他们却做不到这样一点了。对于阿提拉之征服北方的一切部落，他们不得不采取容忍的态度。阿提拉的势力从多瑙河一直扩张到莱茵河，他摧毁了人们在这些河流沿岸上所修筑的一切堡垒和工事，并且使两个帝国向他纳贡。

他蛮横无礼地说："提奥多西乌斯同我一样，他也是一个十分高贵的父亲的儿子。但是他一旦向我纳贡，他便失去了自己的高贵，变成我的奴隶了。因此他不应当像一个狡猾的奴隶那样地陷害他的主人。"

在另一个地方又说："皇帝不应当是一个说谎的人。他曾经答应我的一个臣民把撒图尔尼洛司的女儿嫁给他。如果他不实践自己的诺言，我就对他宣战；如果他不能做到这一点，而人们竟敢于不服从他的命令，我就去帮助他。"

不应当认为，阿提拉留着罗马人是由于自己有节制。他是按照本民族的风俗习惯行事的，这就是，他要各民族从属自己，向自己纳贡，却不去并吞他们。住在普里司库斯给我们描写过的木头房子里的这个君主，是一切蛮族部落的领袖，在某种意义上又几乎是一切文明民族的领袖，他是历史上所提到过的伟大君主之一。

在他的宫廷里，人们看到东方罗马人和西方罗马人的使节，这些使节是前来接受他的法律或是请求他的宽大的。有的时候他要求人们把投敌的匈奴人或是逃跑的罗马奴隶送还给他。有的时候他希望人们把皇帝的某一个大臣交出来。他要东方帝国向他交纳两千一百斤黄金。他接受罗马陆军将领的薪俸。凡是他想给予报偿的人们，他就把他们派到君士坦丁堡去，为的是使这些人可以发财致富，他这样做对自己是有利的，这会使罗马人对自己经常保持着一种畏惧的心情。

他的臣民害怕他，但他们好像并不憎恨他。他特别高傲，同时却又是狡猾的；他发起怒来很凶，但是为了本身的利益也善于宽恕别人，或是延缓对他的惩罚；当和平能给予他足够多的利益时，他是绝不宣战的。而那些依靠他的国王是忠诚地为他服务的。只有他自己一个人保留了匈奴人的风尚的古代的纯朴。不过，在孩子们听到父亲们战勋的故事就激动起来，而父亲们由于自己不能模仿孩子们而流泪的地方，那里人民领袖的勇敢是难于赞赏的。

在他死亡以后，一切蛮族再度分化了。但是罗马人却衰弱到这种程度，以致最小的一个民族都能加害于他们了。

使帝国灭亡的并不是某一次的进攻，而是所有各次的进攻。在伽路司当政时期的全面进攻以后，罗马仿佛又恢复起来，因为它并没有丧失自己的领土；但是它却一点一点地从衰微走向覆灭，直到在阿加底乌斯和火诺利乌留斯时期，它就突然垮台了。

人们想把蛮族赶回他们自己的国土，但是没有成功。他们是自己回去的，为的是保全他们的掳获物。人们并没有能够把他们消灭掉。城市都被劫掠了，乡村都被烧掉了，家人都被杀死或是驱散了。

当一个行省被洗劫的时候，继之而来的蛮族看到里面再没有什么东西，就到另一个行省里去了。在开始的时候，受到劫掠的不过是色雷斯、米西亚、潘诺尼亚。当这些地方被蹂躏了以后，接着马其顿、帖撒利亚和希腊也都遭了殃。从那里又进入了诺立克人的国土。帝国，也就是有人居住的地区，是一天比一天地缩小了。意大利变成边界的国土了。

在伽路司和伽利安的时期，蛮族所以不移居到帝国里面来的原因就在于他们还有可以打劫的东西。

这样看来，当很像是帝国的征服者的诺曼人在几个世纪当中蹂躏了法国，而在那里再也找不到可以掠夺的东西时，他们就占领了一个完全荒废的行省并且把它瓜分了。

在这个时候西徐亚已经几乎全部荒废了，以致那里的民族常常受到饥馑之苦。他们所以能够维持生存，部分是由于同罗马人做买卖，因为罗马人从多瑙河沿岸的相邻各行省给他们带来了食物。蛮族用来交换的是他们劫掠来的东西、他们的俘虏、他们因同意和平而取得的金银。但是当人们给他们的贡物不够他们维持生活时，他们就不得不移居到帝国里面来了。

西方的帝国先垮台了：垮台的理由有如下述。

蛮族在渡过了多瑙河之后，在他们左面的是博斯波鲁斯、君士坦丁堡和阻止他们前进的东部帝国的全部兵力；因而他们就向右面，向着伊里利亚方面移转，并向着西方推进了。从那方面有一些民族像是退潮一样地迁移过来。进入亚洲的通路把守得比较牢固，于是他们就全部退回了欧洲。在伽路司当政之际第一次进攻的时候，蛮族的兵力就被分割开来了。

帝国既然在实际上被分割开来了，则同蛮族缔结了联盟的东方的皇帝就不愿意破坏联盟来帮助西方的皇帝了。普里司库斯说，行政管理方面的这种划分对西方的事务是十分有害的。因此，东方的罗马人就拒绝把一支海军给予西方的罗马人，因为他们同汪达尔人缔结了联盟。西哥特人同阿加底乌斯缔结了联盟之后就进入西方，而火诺利乌斯就不得不逃到拉温那去。最后，齐诺为了摆脱掉提奥多里，竟劝说他去进攻已经被阿拉里克所蹂躏的意大利。

在阿提拉同汪达尔人的国王根赛里克之间有一个十分密切的联盟。根赛里克害怕哥特人，他为他的儿子娶了哥特人国王的女儿，而后来却割掉他的儿媳的鼻子，把她送回去了。于是他就同阿提拉缔结了联盟。好像被这两个国王结合到一处的两个帝国不敢相互援助。西方的帝国的处境特别惨：它根本没有海军；海军都在东方的帝国、在埃及、在塞浦路斯、在腓尼基、在伊奥尼亚、在希腊这些地方。只有这些地方当时是从事商业的。汪达尔人和其他民族到处进攻西方帝国的海岸。普里司库斯说，意大利曾派遣一个使团到君士坦丁堡去，为了要他们晓得，如果不同汪达尔人取得妥协的话，他们是不可能维持住自己的。

治理西方的人们在政治上不是没有办法的。他们认识到，意大利是必须拯救的，因为从某种意义来说，它是帝国的头、帝国的心脏。蛮族被引入帝国的世界之后，就在那里受到了安置。计划想得很好，执行得也很好。这些民族不过是寻求给养来的，于是就把平原地带送给他们；但是山地、河流的渡口、峡谷、大河沿岸的要塞却仍旧保留在自己的手里；他们也并没有放弃国家的主权。而且看起来，这些民族竟然不得不变成罗马人。这些破坏者他们自身也很容易地被法兰克人、希腊人和玛乌列斯人所歼灭，从这件事情来看，也可以证明这个想法是正确的。这全部制度被一次比任何其他革命都更有宿命作用的革命推翻了。由外国人组成的意大利军队要求给予外国民族的那些东西也同样地给他们。在奥多亚克时期，它组成了一种贵族政体，这种贵族政体把持了意大利的三分之一的土地。而这就是对于这个帝国的一次致命的打击。

在这样多的不幸当中，人们以一种阴郁的好奇心探求着罗马城的命运。可以说，它是没有防卫的。它可以很容易地被陷入饥饿的境地。它的城墙很长，这一点就使他们很难防守它。既然罗马城是在平原上面，人们是很容易对它进行突击的。想在人民中间寻求后备力量是不可能的，因为人民的数目极度地减少了。皇帝们不得不退居到拉温那去，因为这座城在当时同今天的威尼斯一样，有海洋保护着。

几乎总是被自己的统治者所放弃的罗马人民开始自己做主了，他们为了保存自己而缔结了一些条约。这是取得统治权的一个最合法的办法。因此，阿尔莫利克和不列颠便开始依照自己的法律生活了。

西方帝国的结果就是这样的。罗马的兴起是由于它只能不停地作战，原来，仗着一种难以相信的幸运，它总是在征服了一个民族之后，另一个民族才对它开始战争。罗马之遭到毁灭是因为所有的民族一齐向它进攻，并且从四面八方侵入了它的土地。

第二十章　论查士丁尼[24]的征服——论他的统治

既然所有这些民族是乱七八糟地进入帝国的，他们相互间就干扰起来。而当时全部政策就在于使他们相互发生冲突：这一点是容易做到的，因为他们是凶恶而又贪欲的。在他们能够立定脚跟之前，就大部分相互残杀致死了。东方帝国所以还能多维持一个时期，其理由即在于此。

而且北方本身受到了相当的消耗，人们看到它再也不能像先前那样提供大量的军队了，因为自从西哥特人和匈奴人的最初的几次进攻以来，特别是在阿提拉死亡以后，这些民族以及跟从他们之后而来的民族就进攻得不像先前那样有力量了。

当把兵力集中起来的这些部落分散为不同民族的时候，他们就大大地削弱了。他们分散在他们所征服的各个国土上面，这样他们自己就受到了攻击。

在查士丁尼想重新征服非洲和意大利，在他做了和我们法国人同样幸运地对西哥特人、布艮第人、伦巴底人和萨拉森人所做的一样的事情时，情况就是这样的。

当基督教也传布到蛮族中间去的时候，就某种意义来说，是阿利安教派在帝国占着统治地位。瓦连图斯把阿利安教派的教士派到蛮族那里去，这些教士就是他们的最早的一批使徒。然而，在他们的改宗和他们的定居帝国之间的这段时期里，这一教派就某种意义来说，在罗马人当中被消灭了：信奉阿利安教派的蛮族发现当地的全体居民都是正统派信徒，因此不能取得他们的好感；而皇帝们要想扰乱他们是很容易的。

而且，这些蛮族既不懂得攻城术，也没有攻城的才能，更没有办法守城，因此他们就无意于修整倾圮的城墙了。普洛科匹在他的著作中告诉我们，贝利撒留看到的意大利的城就是这个样子的。根赛里克破坏了非洲的城，而在西班牙后来也被维提撒弄成这个样子，他认为这样可以制服它的居民。

定居到南方各地来的这些北方民族，大部分不久就变得柔弱，不再经受得住战争的劳苦了。汪达尔人耽溺在享乐里；美味的菜肴、轻软的衣服、沐浴、音乐、舞蹈、花园、戏剧成了他们生活中不可缺少的东西。

玛尔柯斯说，从他们不再维持根赛里克经常在准备着的军队（根赛里克就是借着这些军队预防敌人的进攻并以进军的神速使世人惊叹的）的时候起，他们就不再使罗马人感到不安了。

罗马骑兵的射术是十分精湛的；但是哥特人和汪达尔人的骑兵却只能使用短剑和投枪，并且不能从远距离的地方作战。贝利撒留的成功，一部分就是由于这种区别。

罗马人，特别是在查士丁尼统治的时候，从匈奴人那里得到很多好处；帕尔提亚人也是匈奴人出身，作战方式也同他们一样。自从他们因阿提拉的失败和他的许多孩子分割他的领土而失去自己的强大力量以后，他们就成了罗马人的辅助军队，罗马军队中最精锐的骑兵就是由他们组成的。

所有这些蛮族他们相互之间是因自己的特殊作战方法和武器而互有区别的。哥特人和汪达尔人持剑作战时是可怕的力量；匈奴人则精于射术；苏汇维人是优良的步兵；阿兰人是重步兵；埃路勒人是轻步兵。罗马人从所有这些民族当中吸收适合于他们的需要的不同队伍，他们在对一个民族作战的时候，却有着所有其他民族的优点。

令人觉得惊奇的是，最弱的民族却是分布得最广泛的民族。如果我们从他们的征服这一点来判断他们的力量，那就大错特错了。在进行这些入侵的长时期中间，各蛮族或者毋宁说从他们中间分出来的大群人马摧毁了一切或是他们本身受到摧毁。这一切都要看具体情况而定；当一个大的民族被击溃或是被阻止住的时候，发现了未设防的土地的一群冒险家就会在那里进行可怕的蹂躏。哥特人由于武器差而在许多民族的面前吃亏，但是他们在意大利、高卢和西班牙定居下来

了；由于自己的软弱而离开了西班牙的汪达尔人渡海进入非洲，在那里建立了一个伟大的帝国。

查士丁尼只能装备五十只船来对付汪达尔人。当贝利撒留登陆的时候，他只有五千名士兵。这是一次十分大胆的出征。过去列昂为了对付西哥特人，曾派出了一支由全部在东方征集的船只组成的舰队，舰队上的人员多达十万，但是他并没有征服非洲，却几乎断送了自己的帝国。

这些强大的舰队同庞大的陆军一样，它们从来没有胜利过。如果出征旷日持久的话，它们一般会把国家搞垮的，而如果它们遇到什么不幸，那它们既不能得到援助也无法得到恢复。如果它们的一部分受到损失的话，则剩下的部分就根本没有用了，因为为了使舰队作为一个整体来行动，战船、运输船、骑兵、步兵、军需品、最后不同的各部分都是必不可缺的。出征的迟缓总会使敌人能够做好相应的准备，此外出征很少能在适当的时候进行，它往往是在暴风雨的时候，因为这样多的事情几乎总是要比最初预定的时期迟好几个月才能准备好的。

贝利撒留入侵非洲；对他十分有利的一个条件是他从西西里取得了大量的给养，因为他同哥特人的女王阿玛拉松特缔结了一项条约。当他被派出去进攻意大利的时候，看到哥特人是从西西里取得给养的，于是他就从征服西西里开始了；他使他的敌人陷于饥馑，但他自己却一切东西都十分丰足。

贝利撒留攻克了迦太基、罗马和拉温那，并且把他所俘虏的哥特人和汪达尔人的国王送到君士坦丁堡去，人们经过非常长久的时期以后，看到古代的凯旋式又在那里恢复起来了。

在这个大人物的品格中，人们可以找到使他获得成功的主要原因。在按照早期罗马人的准则行事的这样一位将领的领导之下，组成了同古代罗马的军队并无两样的一支军队。

伟大的品德通常是隐蔽或是消失在奴役当中的；但是查士丁尼的残暴统治却不能压制这一精神的伟大和这一天才的卓越。

阉人纳尔塞斯也有助于增加这一统治的伟大。他既然是在宫廷中教养起来的，因而他就得到皇帝的更大的信任。原来君主们总是把他

们的廷臣看成是他们最忠诚的臣民的。

但是查士丁尼的恶劣行径，他的浪费，他的迫害，他的掠夺，他的建设、改革、变革的狂热，他的计划的易变，由于长期的衰年而变得更加使人感到不快的、严酷而无能的统治——所有这些，都是同那些徒劳无益的成功和虚幻的光荣混合在一处的真正的不幸。

不是以增强帝国的实力为目的，而只是为了某些局部利益的这些征服，把一切都毁坏了。正当人们从事征战的时候，那些新的民族渡过了多瑙河、蹂躏了伊里利亚、马其顿和希腊；而波斯人在四次进攻当中，使东方受到了无可挽救的创伤。

这些征服越是进行得迅速，它们也越是不稳定：意大利和非洲刚刚被征服，就不得不再来征服它们一次。

查士丁尼娶了一个唱戏的女人，这个女人在长期的唱戏生涯中已放荡惯了：她把他制服到这样一种程度，以致在历史上找不到第二个例子。她不断地用妇女的癖好和任性干预事务，这样就糟蹋了最幸运的胜利和成功。

在东方，人们总是要娶许多妻子，为的是取消她们在我们这样气候的国家中对我们所具有的极大势力。但是在君士坦丁堡，只许有一个妻子的法律却给妇女以巨大的权力：这样的情况往往使统治变成软弱无力。

君士坦丁堡的人民永远是分成两派的："蓝派"和"绿派"。这两派是从观众在剧场中对某些优伶的不同程度的捧场而产生出来的。在跑马场里，穿着绿衣的驭者和穿着蓝衣的驭者争夺赏金。观众每个人都是热狂地参加到一派里面去的。

帝国的每一个城市都有这两派，它们按照城市的大小，这就是说，按照一大部分人民的闲散程度，相互间进行着不同激烈程度的斗争。

但是为了维护共和国的统治而永远需要的纠纷，对于皇帝的统治来说却只会有很大的害处，因为这种纷争只会使统治者易人，却不能使法律确立起来，不能制止滥用职权的行为。

袒护蓝派 、对绿派 却十分不公正的查士丁尼，刺激这两派之间的斗争，结果就加强了这两派。

它们甚至消灭了长官们的权力。蓝派 根本不怕法律，因为皇帝保护他们不受法律的侵犯。绿派 却不再尊重法律，因为法律不再能保卫他们。

友谊、亲属、义务、感谢的一切联系都被取消了；家庭与家庭相互火并起来；任何想犯罪的罪犯都加入蓝派，任何被劫的或被杀的人则属于绿派 。

这样没有理智的统治还是最残酷的：皇帝不满足于一般不公正地对待自己的臣民，即用极重的租税折磨他们，他还在他们的私事方面用各种各样的暴行糟蹋他们。

不用说，我是不相信普洛科匹在他的《秘史》中告诉给我们的一切的，因为在他的其他著作中对这个君主所作的冠冕堂皇的颂词削弱了他在上述著作中提供的证明，因为在这部著作中，他给我们把查士丁尼描写成一个最愚蠢、最残酷的暴君。

但是我承认，这两种情况使我比较倾向于相信《秘史》：第一种情况，这就在于它同这个帝国在查士丁尼统治的末期和他的继承者的统治时期所处的那种惊人的软弱情况更加适合。

另一种情况则是今天还保存在我们中间的一种纪念物。这就是这个皇帝的法律，在这些法律中，人们看到在几年当中法学里面所发生的变化，多于我们的王国近三百年来所发生的变化。

这些变化所关涉到的大部分都是非常无关重要的小事情，以致我们看不出有任何理由会使一个立法者作出这样的改变，如果不是《秘史》向我们解释了这些理由的话；而从《秘史》我们知道这个君主同样地出卖他的判决和他的法律。

但是对政府的政治情况最有害的是这样一个计划，他想出这样一个计划，原是打算在使他的宗教热诚完全不能冷静下来的情况之下，使所有的人在宗教的问题上意见趋于一致。

古代的罗马人由于容许各种各样祭仪存在，从而加强了自己的帝国。但是在后来，由于把那些并非主要的教派一个接着一个地取消

了，而帝国也就变得什么都不是了。

这些教派是包括了整个的民族的。这些民族当中，有一些在他们被罗马人征服之后，却保存了他们旧时的宗教。撒玛利亚人和犹太人的情况就是这样。另一些民族则只是散布在一个地方：普里吉亚地方蒙丹的教派信徒就是这样；玛尼凯人、撒巴提安人、阿利安人则散布到其他行省中去。此外，还有一大部分农民还是信奉偶像的，他们顽固地信奉一种同他们本身一样粗陋的宗教。

查士丁尼用剑或是用法律摧毁了这些教派，因而使他们大为不满，结果查士丁尼竟然不得不把它们加以根绝，使许多行省变为荒地。他的本意在于增加正统派信徒的数目，结果他却只会使居民的人数减少了。

普洛科匹告诉我们说，由于摧残撒玛利亚人，巴勒斯坦变成了一片荒地。使人们感到惊讶的是这样一件事情，这就是由于宗教的过分热心，帝国的一部分削弱下去了，而正是通过这一部分地区，在几代的统治之后，阿拉伯人进来把它摧毁了。

特别引起了混乱的是这样一种情况，这就是皇帝对宗教的态度既然如此褊狭，可是他在最重要的一些事情上自己又同皇后不一致。他遵从卡尔西敦宗教会议的决定，皇后则庇护反对这一宗教会议的人们。埃瓦格尔说，他们这样做不知道他们是否真是这样想，还是有意欺骗。

当我们在普洛科匹的著作中，看他谈到查士丁尼的建设并看到他在各处修筑的卫戍地和要塞的时候，我们总会想到这是一个繁荣的国家，虽然这个想法是大错特错的。

在开始的时候，罗马并没有卫戍地。他们把他们的全部信任放在他们沿河驻扎的军队身上；在那里，每在一定间隔的地方都筑有塔楼以供士兵居住。

但是当人们只有坏军队的时候（常常甚至没有任何军队留下来），边界不再能保卫内地，它就需要设防了。于是设防的地点比较多，但兵力却比较少了；逃避的地点比较多，但安全反而比较少了。田野如果没有要塞从四面保卫着也不再是安全的了，因而人们就到处

修筑要塞。帝国所处的情况就同诺曼人时期法国的情况一样，那时的所有法国农村都给城壁包围着，因而它也就比任何时候都衰弱了。

这样看来，查士丁尼所修建的要塞的这全部名单（它们占了普洛科匹的著作的许多篇幅），只不过是表明帝国衰弱的纪念物罢了。

第二十一章　东方帝国的混乱

在这个时候，波斯人的处境比罗马人要好。他们不大害怕北方的民族（指匈奴人——译者），因为有一部分的陶洛司山把他们截开了（这段陶洛司山位于里海和黑海之间）；他们不大害怕北方的民族，还因为他们守卫着由一个入口（指里海的入口——译者）所封闭的一条十分狭窄的通路，这是骑兵可以通行的唯一的地点。在所有其他的地方，这些蛮族则不得不下到深谷里去而放弃构成他们全部力量的骑兵；但是阿拉克斯河又挡住了他们的进路，这是一条从西向东流的深深的河流，要想保卫这条河不使敌人渡过来并不是一件困难的事情。

除此之外，波斯人的东面是受不到任何威胁的。在南方，他们面临着海洋。他们很容易使阿拉伯的王公之间保持一种纠纷的关系，因为这些王公相互间只是想劫掠对方。这样看来，老实说，只有罗马人才算是波斯人的敌人了。荷尔米司达斯的一个使节说："我们知道罗马人曾进行过许多次战争并曾几乎必须对一切民族作战；但是相反的，他们知道，我们却只能对他们作战。"

波斯人怎样设法改善战术，罗马人却就怎样忽视战术。贝利撒留对自己的士兵说："波斯人在勇气方面绝不会超过你们，但是他们比起你们来却有一个严守纪律的优点。"

在谈判当中他们也有和在战争中相同的优点。借口他们在里海入口的地方有一支卫戍部队，他们要求罗马人纳贡；就好像每一个民族都不应当守卫他们的边疆似的。他们为了和约、为了休战协定、为了停止军事行动、为了用于谈判的时间、为了在作战时所花费的时间，一律索取代价。

阿瓦里人渡过多瑙河之后，在大部分的时间里根本没有军队来对抗他们的罗马人正在对付波斯人，虽然，在这一时期他们是应当对付

阿瓦里人的；而在他们到了应当对付波斯人的时候，他们却又不得不对付阿瓦里人了。结果他们又不得不纳贡。这样罗马的威严就在所有的民族的面前扫地以尽了。

查士丁尼、提贝留司和玛乌列斯竭力保卫帝国。后者有若干美德，但是这些美德却给一个伟大的君主几乎是不应当有的贪欲所玷污了。

阿瓦里人的国王向玛乌列斯建议赎回他们的战俘，代价是每人半块银饼；在遭到拒绝的时候，他便下令把这些战俘全部杀死。大为愤慨的罗马军队哗变了，就在这时候，绿派 也发动了骚乱。一个叫做波卡司的百人团长被拥上了皇帝的宝座，波卡司下令杀死了玛乌列斯和他的子女。

希腊帝国的历史（以后我们就是这样称呼罗马帝国的）不外是一连串的叛变、骚乱和背信弃义的行为而已。臣民没有任何忠君的概念，而这种概念却是人们对君主所应当有的；皇帝们的继承竟然常常中断到这样的程度，以致"正统的"（porphyrogénète）这个头衔，也就是说诞生在皇后的分娩室中的婴儿成了一种突出的头衔，而各个皇族中只有很少的一些君主才能享有它。

为了取得帝国的统治权，什么办法都不惜使用：人们借着士兵、僧侣、元老院、农民、君士坦丁堡的人民、其他城市的人民而取得了皇帝的地位。

在基督教成了帝国的主要宗教以后，又相继产生了许多应当受到斥责的异端。阿里乌斯否认神的言语的神圣性，马其顿人否认圣灵的神圣性，聂斯托留斯否认耶稣基督的位（三位一体的位——译者）的统一，优蒂希斯否认他的两个本性，基督二性一意论者则否认他的两个意志。于是必须召开宗教会议驳斥这些异端的谬误：但是宗教会议的决定很快地就不能得到普遍的承认，于是许多受惑的皇帝又回到可诅咒的错误道路上面去了。而且既然没有一个民族像希腊人那样地对异教徒怀着这样强烈的憎恨（希腊人如果同一个异教徒谈话或是居住，他们就认为自己受到了玷污），结果许多皇帝失去了臣民对自己的拥戴；而各族人民也就习惯于认为，君主们既然这样频繁地违反神的意旨，因此上天是不会选择他们作为统治者的。

从不应当使基督教徒流血这样一个概念产生的意见随着伊斯兰教徒的出现而越来越普遍了。这种意见使得不是直接关系到宗教的那些罪行只得到轻微的惩罚：对于那些犯了反叛罪或是谋刺君主本人的罪过的人们，人们只不过是满足于用挖眼睛、割鼻子或头发，或是用什么其他方法把他们弄残废而已。结果做出这样事情的人可以不会遇到什么危险，甚至可以不需要什么勇气。

对于皇帝的豪华服饰的某种尊敬使得人们对那些敢于穿戴皇帝服饰的人们另眼相待。穿紫衣服或是家里藏有紫衣服的行为被认为是一种罪恶；然而一个人一旦穿上了紫色衣服，他立刻就有人追随，因为人们尊敬衣服，是甚于尊敬人的。

当时的一种奇怪的狂癖也刺激了这种野心，几乎没有一个大人物手里没有一个说他将会统治帝国的什么预言作为根据。

精神上的疾病是无法医治的，于是占星术和从器皿中的水里现出的形象来进行占卜的法术在基督教徒当中代替了随着异教而一同消灭的、用牺牲内脏和鸟飞占卜的方法。毫不负责的诺言成了个人的大部分轻举妄动的行动的动因，这种诺言就仿佛是经过君主的咨议院的慎重讨论之后才作出的那样。

帝国的灾难越来越深重了，于是人们很自然地倾向于把战争中的失利、把可耻和约的缔结归罪于统治者的恶劣行径。

革命本身产生了革命，而效果本身成了原因。希腊人看到这样多的不同家族相继坐在王位之上，所以他们并不拥护任何人；而既然命运把各种各样的人都变成了皇帝，因此任何出身卑贱的人，任何功劳微小的人都可以期望取得皇帝的地位了。

从人民当中产生的许多例子形成了他们的一般性格并且造成了风气，这种风气的统治力量是同法律同样大的。

在我们今天，要想实现伟大的事业是比古人更困难了。人们根本不能隐瞒这些计划，因为今天的交通在各民族之间是这样地频繁，每一个国王在每个国家的宫廷中都有自己的使节，而在每一个内阁中，都可以有自己的间谍。

邮政的创设使得新闻飞快传播出去，又从四面八方飞来。

伟大的事业没有钱就无法实现，而在发明了汇票之后，这些大事情又不得不完全依赖于商人，结果商人的业务常常就同国家的机密联系在一起；而他们也不惜用一切办法参与到这些事情里面来。

汇票行情的原因不明的变化使得许多人去探求它，并终于找到了原因。

印刷术的发明使所有的人都能够使用书籍了；版画的发明使地图变成了十分易得的东西；最后，报纸的创设使得每一个人都能洞晓公共利益之所在，从而能够更容易地弄清楚那些秘密事件的意义。

在邮政发明之后，公家可以控制一切私人的秘密，所以国内的阴谋事件就难于发动了。

君主们可以迅速行动，因为他们手里有国家的力量。阴谋者的行动必然是迟缓的，因为他们什么都不足。但是现在，一切事情却可以更加容易和迅速地被发觉，因而就在人们刚刚进行策划的短短时期里，阴谋就被发觉了。

第二十二章　东方帝国的软弱

在这种混乱的情况之下，波卡司是很不稳定的，海拉克留斯从非洲来，就把他处死了；他发现行省都遭到侵略，军团也被摧毁了。

他刚刚稍为纠正了这些灾难，阿拉伯人就从他们的国土出来传播穆罕默德一手创立的宗教，并且扩大了穆罕默德一手造成的帝国。

人们从来没有看到过这样迅速的成功：他们首先征服了叙利亚、巴勒斯坦、埃及、非洲并且侵略了波斯。

上帝允许使自己的宗教在许多地方不再是占主导地位的宗教，这并不是说他放弃了这个宗教，而是因为宗教不论是在荣誉里，还是在表面的屈辱里，它总是同样地可以发挥它那使人们圣化的天然作用的。

宗教的繁荣和帝国的繁荣是不同的。一位著名的作家 [25] 说，他是很愿意生病的，因为病是基督徒的真实状况。同样地，人们还可以

说，教会的屈辱，对教会的迫害，教堂的摧毁，殉道者的受难，都正是它享受荣誉的时期。但是在世人的眼里，它取得胜利的时期，一般却是它的衰微时期了。

为了解释阿拉伯人征服了这样多的土地这件著名的事件，不应当把它只归因于他们的热情。在罗马和波斯的辅助军队里，萨拉森人长久以来是以勇武著名的。欧斯洛伊尼安人和他们乃是全世界的最精良的弓手。亚历山大·塞维洛司和玛克西米努司尽可能多地征募了他们，并且利用他们对日耳曼人取得了巨大的胜利，因为他们从远处就把日耳曼人打垮了。在瓦连图斯时代，哥特人经受不住他们的进攻；最后，在当时他们又是世界上最精锐的骑兵。

我们已经说过，在罗马人当中，欧洲军团比亚洲军团要精锐。但是在骑兵方面，情况却恰恰相反。我所说的是帕尔提亚人、欧斯洛伊尼安人和萨拉森人的骑兵。他们挡住了罗马人的进攻，因为在安条库斯之后，一个新的鞑靼民族占有了上亚细亚，他们的骑兵是世界上最精锐的。

这一支骑兵是重武装的。欧洲的骑兵则是轻武装的。今天我们看到的情况则完全相反。荷兰和弗利斯兰可以说根本还没有造成；德意志到处都是森林、湖泊和沼地，在那里骑兵是无法施展的。

自从人们疏浚了大河的河道和疏干了这些沼泽地带，德意志的面貌就改变了。瓦连提尼安在涅卡尔河上修筑的工事同罗马人在莱茵河上修筑的工事有了很大的改变。在商业确立起来以后，在那些先前根本不产马的地方，人们开始养马并且利用它们了。

在海拉克留斯的儿子君士坦丁被毒死，而他的儿子君士坦又在西西里被杀之后，君士坦的长子留有胡须的君士坦丁继承了王位。东方行省的大官们集会；他们打算使他的两个兄弟也做国王；他们说，既然在天上是三位一体，那么有三个皇帝也是合理的。

希腊历史上有许多这样的特色。既然精神的贫弱成了整个民族的特色，那么在事业中也就不再有智慧了。人们看到了没有理由的骚乱和没有动机的革命。

一种普遍的迂腐迷信之风消灭了人们的勇气并且使整个帝国麻痹了。老实说，君士坦丁堡是东方以基督教为主要宗教的唯一地方。然

而，亚洲各民族的这种卑怯、这种懒惰、这种委靡不振却是和虔敬本身混合在一起的。在成千的例子当中，我所要指出的只是，玛乌列斯的将领菲力披柯在做好了战斗准备的时候却哭了起来，因为他想到了在战斗中将有大量的人阵亡。

阿拉伯人流的眼泪却完全是另外一回事了，他们哭泣是由于一种精神上的苦恼：原来他们的将领缔结了一项休战协定，这个协定使他们不能肆意地杀戮基督教徒。

一支狂热的军队和一支迂腐的军队之间的区别是非常大的。在我们今天的一次著名的革命当中，我们也看得到这样的情形：克伦威尔的军队好像是阿拉伯的军队，而爱尔兰和苏格兰的军队则好像是希腊的军队。

一种粗陋的迷信怎样程度地贬低智力，也就怎样程度地提高了宗教，这种迷信把人们的全部美德和全部期待放到对于偶像的无知崇拜上面。因此为了取得遗骨，人们看到一些将领竟撤除包围并失掉了城池。

在希腊帝国的统治之下，基督教衰落到这样的程度，就好像近来它在彼得大帝的改革前莫斯科人中间的情况一样：彼得一世使这个民族复活了，并且在国内进行了这样多的改革，这些改革比征服者在他们所征服的国家内进行的改革还要多。

人们会很容易认为希腊人沾染上了一种圣像崇拜。人们并不怀疑那时的意大利人和德意志人不注意遵守外部的仪节；正当希腊的历史家们谈到上述的民族对于遗体和圣像的蔑视时，人们却认为这里所说的是我们的那些激烈反对喀尔文的教论家。当德意志人到圣地去而经过阿尔明尼亚的时候，尼塞达斯说阿尔明尼亚人是把他们当作朋友来接待的，因为他们并不崇拜圣像。但是，如果像希腊人所想的那样，意大利人和德意志人对圣像崇拜得不够，那么他们的圣像崇拜又到什么程度呢？

在东方可以说发生了几乎同大约二百年前在西方发生的革命相类似的革命，在那个时候，由于学术的复兴，人们开始注意到那种滥用职权和混乱的情况，而所有的人也都在寻求制止坏事的办法，于是大胆的和不驯服的人物就不是要改革教会，而是要搞垮教会了。

以扫里安人列昂、君士坦丁·科普洛尼姆和他的儿子列昂对圣像展开了战争。在皇后伊列娜恢复了圣像崇拜以后，阿尔明尼亚人列昂、口吃者米凯尔和提奥庇洛又把它废除了。这些君主以为只有消灭圣像崇拜才能够制止它。他们对于有害于国家的僧侣进行了毫不容情的斗争。他们做任何事情永远是采取极端的办法，因而他们就想用剑来根绝它们，而不是设法限制它们。

被具有新主张的人们斥责为圣像崇拜的僧侣们对他们进行了回击，斥责他们在玩弄魔术。他们向人民指出没有圣像、以至没有任何引起他们的崇拜的对象的教会时，总是力图要他们相信，这些教会的用意不外是要使他们成为恶魔的牺牲品而已。

正是下述情况使得关于圣像的争论变得如此激烈，并使得后来那些明智的人们竟不能设法提出一种温和的崇拜来，这一种情况产生的原因是，这一争论和需要慎重处理的事情联系着：这是一个权力问题；僧侣们在取得了权力之后，除非不断地使表面的仪节（他们本身是这种仪节的一部分）日趋繁缛外，是不能扩大或是维持它的。这一点就说明为什么反对圣像的战争永远是反对他们本身的战争，而圣像破坏者做到这一点的时候，他们的权力就不再有边际了。

于是就发生了同人们在几世纪以后看到的争论一样的事情；而几世纪后的这一争论就是巴尔兰和阿金杜涅对僧侣的争论，它动摇了这个帝国，终至把它毁灭了。人们所争论的是：在塔波尔山上耶稣基督身边的光是创造出来的还是非创造出来的。其实僧侣根本就不关心二者到底是哪一种的问题，然而既然巴尔兰对他们直接进行攻击，这光必然就是非创造的了。

反对圣像崇拜的皇帝们对僧侣宣布的战争使得人们稍稍回到过去的统治原则上去，这便是人们把国家的收入用到社会上去，而国家后来也就摆脱了压在它身上的桎梏。

当我想到希腊僧侣使俗人陷入那种深深的无知状态的时候，我不由得要把他们拿来同西徐亚人相比较。根据希罗多德 [26] 的说法，他们挖掉了自己的奴隶的眼睛，为的是使奴隶专心工作，使奴隶在挤奶时不受任何阻碍。

皇后提奥多拉把圣像重新建立起来，可是僧侣又开始滥用人民的宗教虔诚了；他们竟然开始迫害甚至是俗家的僧侣了；他们占有了一

切重要的地位，并一点点地使所有的神职人员都不能担任主教职位了。所有这一切都使僧侣受到憎恨。而如果人们把它拿来同拉丁的僧侣相比较，如果人们把教皇的行为同君士坦丁堡大主教的行为相比较的话，那么一方面是多么贤明，另一方面也就多么愚蠢。

这里就是人类精神上的一种奇怪的矛盾。早期罗马人中间的神职人员并没有从公民社会中被排除出来，而且可以在其中担任职务，但他们却不关心它的事务。当基督教确立起来的时候，同世俗事务更加隔离的神职人员，就稍稍地干预世俗的事务了；但是，当帝国陷于衰颓，只有僧侣才是神职人员的时候，这些由于一种特殊的誓愿而必须逃避和害怕世俗事务的人们，却利用一切机会来干预这些事务了。他们到处不停地激起喧骚并且扰乱他们已经离开的俗世。

任何国家大事，任何和约，任何战争，任何休战协定，任何谈判，任何婚姻，如果没有僧侣参加，就都不能进行。君主会议为他们所充斥，而人民大会也几乎都是由他们组成的。

人们很难想象这一切会产生什么样的恶果。他们削弱了君主的精神，使君主们甚至在做好事的时候都是很不谨慎的。正当巴吉尔要他的海军士兵给圣米凯尔修建教堂的时候，他却让萨拉森人掠夺了西西里并攻取了西拉库赛；而当他的继承者列昂把他的舰队用于同一目的的时候，结果又使萨拉森人占领了陶洛美尼亚和列姆诺斯岛。

安多洛尼克·帕列欧洛格放弃了海军，因为人们要他相信，上帝对于他争取教会和平的热心深感满意，以致他的敌人都不敢向他进攻。他害怕上帝会要他报告他用来治理国家的时间，而这段时间他是可以用于宗教事务方面的。

希腊人中伟大的演说家、伟大的辩士、生来的诡辩学家是一直不断地用各种矛盾来同宗教为难的。既然僧侣在宫廷有很大的势力（宫廷越是腐化，也就越是削弱），僧侣和宫廷就相互使对方腐化，结果双方全都变坏了：这件事所引起的后果是，皇帝们的全部注意力往往只是用来调解，但又常常激起神学上的争论，以致人们永远会看到，这些争论越是热烈，也就越是鸡毛蒜皮，毫无意义。

在米凯尔·帕列欧洛格统治时期发生过好多次宗教方面的争论。米凯尔·帕列欧洛格看到土耳其人在亚洲的可怕的蹂躏行为，就叹息着说，在斥责他的行为时发动他的臣民起来反对他的某些人的轻率的

宗教热忱，使得他不得不尽一切努力来保存自己，不得不忽视那些遭受蹂躏的行省。他说："把这些遥远的行省交给它们的统治者去处理，我就感到满足了。他们不把那里的困苦情况告诉我，这或者是因为他们受了贿，或者是他们害怕受罚。"

君士坦丁堡的大主教权限很大。既然在人民骚动的时候，皇帝和国家的首要人物都躲到教堂里去，大主教可以依照自己的意愿使用权力，把他们交出去或是不交出去，因而他永远会在国家大事上起举足轻重的作用，尽管这种作用是间接的。

当年老的安多洛尼克要人告诉大主教，要他管教会的事务，而把国事的管理交给自己的时候，大主教回答他说："这就仿佛是身体向灵魂说：'我不想和你共有任何东西，我不需要你的帮助来执行我的职能。'"

君主们不能容忍大主教提出的那些无理的要求，因此他们常常把大主教废黜掉。但是在一个迷信的民族那里，这种情况会引起不断的分裂：因为这个民族对于他们认为是没有资格的大主教所执行的全部宗教职能是抱着憎恶态度的；任何大主教，老的、新的、最新的，都会有自己的信徒的。

这类的争执比人们在教条方面的争执要糟糕得多，因为每当有新的废黜大主教的事件发生时，就一定会有这样的争执出现，就像是难以根绝的九头蛇一样。

争辩的热忱对于希腊人是这样一件自然的事情，以致当坎塔库吉攻占了君士坦丁堡的时候，他竟发现皇帝若望和皇后安娜正在一次宗教会议上对僧侣的一些敌人进行论辩；而当穆罕默德二世围攻君士坦丁堡的时候，他都不能停止在神学方面的敌对关系。在那里，人们忙于佛罗伦萨的宗教会议甚于对付土耳其的军队。

在一般的争论中，既然每个人都觉得他可能会犯错误，因此顽强和固执还不是过分的。但是在我们的关于宗教的争论中，既然按照物质的本性每个人都认为自己的意见是完全正确的，因而当我们遇到那些不但不变更自己的意见、反而坚持要我们改变意见的人，就感到十分愤怒了。

在读到帕希米拉的历史时，人们可以看出神学家们从来不能、将来也不能以自己的力量调解他们的争论。在那里我们看到一个皇帝什么事都不做，只是召集僧侣，听他们的发言，调解他们的争执。在另一方面，人们又看到总是不断发生着毫无止境的争端。而我们知道，如果用同样的方法、同样的耐性、同样的期望、同样的愿望来结束争执，用同样的淳朴去对付他们的阴谋诡计，用同样的敬意对付他们的憎恨，那么就是到了世界的末日，它们也是不会得到调解的。

这里是一个很值得注意的例子。由于皇帝的请求，大主教阿尔赛纽斯的拥护者和大主教约瑟夫的拥护者缔结了一项条约，条约载明，双方都把他们的主张各自写在一张纸上，然后把这两张纸投到火钵里去。如果二者当中有一张仍然完整无缺的话，那么这种意见就要奉行了。如果二者都烧掉了的话，那么他们就得放弃他们的争论。火把两张纸都烧掉了：结果双方合并了，不过和平只维持了一天；在第二天，他们说他们的转变应当决定于内心的信念，而不应决定于机会。结果战争重新开始，而且比先前更加激烈了。

人们应当对神学上的争论给以巨大的注意；但是人们应当尽可能地把这种注意掩盖起来，因为人们如果过分表示要努力调解他们的争执，就永远会抬高他们的身价，使他们觉得，他们的思想方式竟然这样重要，以致会决定国家的安定和君主的安全。

人们不能用处理细微区别的办法来结束他们的争执，就仿佛人们用建立起学校来仔细研究荣誉问题的办法并不能消灭决斗一样。

希腊的皇帝们都是这样鲁莽的人们，以致当争执平息下去的时候，他们偏偏又发疯地把它们重新激动起来。阿那斯塔西乌斯、查士丁尼、海拉克留斯、玛努埃尔·康姆尼努向他们的僧侣和他们的人民建议研究宗教信仰方面的争论问题。不过即使他们说出了真理，僧侣和人民也不会承认皇帝们的意见是对的。因此，既然皇帝们在形式上永远犯错误而在本质上又往往犯错误，既然他们想要人们看到在人们委托给他们的其他许多事情上他们这样明显地表现出来的洞察力，因而他们就引起有关神的本质的空虚争论：学者们由于本身的骄傲，他们是无法探索到神的本质的，而且对于世上的大人物来说，它也并不是更容易被看到的。

如果认为世界上存在着在各方面都能为所欲为的人间权力，那是一个错误的想法。这样的人间权力从来不曾有过，将来也绝不会有。最大的权力在某一方面永远是会受到限制的。当大君把一项新税加到君士坦丁堡头上的时候，到处发出的呼喊声立刻使他发现他先前不曾看到的界限。波斯的一个国王可以容易地迫使一个儿子杀死自己的父亲，或是迫使一个父亲杀死自己的儿子；但是要迫使他的臣民饮酒，这一点却办不到了。每一个民族都有一种总的精神，而权力本身就是建立在这一精神之上的：当这个民族侵害这一精神的时候，它自己就受到了侵害，结果必然就停顿不前了。

希腊人一切灾难的最有害的根源就在于，他们从来不知道教会权力和世俗权力的本质和界限：这种情况就使得人们从这一方面和从另一方面都不断地陷入迷误的境地。

作为人民的安定的基础的这一伟大区别不仅仅是建立在宗教上面，而且还建立在理性和自然上面。而理性和自然则要求，实际上分开而且只有分开才能够存在的事物是永远不能混在一处的。

尽管在古代罗马人中间，僧侣并不是一个单独的集团，但是同我们这里一样，人们对这一区别也是知道得很清楚的。格老狄乌斯把西塞罗的住宅奉献给自由，但西塞罗在从流放中返回时，要求收回自己的住宅：僧正们决定，如果这所住宅不是根据人民的确实的命令而奉献的，那么这就没有亵渎宗教，可以把它还给原主。西塞罗说："他们宣布说，他们只考虑奉献是否合法，却不考虑人民的立法。他们以僧正的身份考虑第一点，却以元老的身份考虑第二点。"

第二十三章　东方帝国持久的原因——它的灭亡

在我刚才谈到的有关希腊帝国的一切之后，人们自然会问，它怎么能够维持得这样长久。我想我是可以为它举出若干理由来的。

阿拉伯人在进攻帝国并且征服了某些行省之后，他们的领袖却在哈里发（califat）的问题上相互争吵起来了；于是他们宗教热忱的最初的火焰就只能变成内部的混乱了。

同样是那些阿拉伯人在征服波斯之后，就陷于分裂或是削弱下去了，因此希腊人就没有必要使他们的帝国的主力驻扎在幼发拉底河上了。

一个从叙利亚来到君士坦丁堡的名叫卡里尼柯的建筑师发现了人们用管子喷射的一种火焰的成分，对于这种火、水和所有其他一般用来灭火的东西都只会加强它的火焰：而利用这种火的希腊人则在许多世纪当中能够烧掉他们敌人的全部舰船，特别是阿拉伯人的舰船；因为阿拉伯人曾从非洲或叙利亚前来进攻希腊人，直到君士坦丁堡地方。

这火被认为是国家的秘密；而正统的君士坦丁在他写给他的儿子罗曼的一部有关治理帝国的事情的著作里警告他的儿子说，当蛮族向他要求希腊火 的时候，他应当回答他们说，是父亲不允许他把希腊火给他们的，因为把火带给皇帝君士坦丁的天使不许他把它送给其他民族，而敢于这样做的人们在他们进入教堂的时候是会给天火烧死的。

正当一方面的哥特人诸民族和另一方面的阿拉伯人在所有其他地区摧毁了商业和工业的时候，君士坦丁堡却掌握了世界上最大规模的和几乎是唯一的商业。丝织业从波斯迁移到那里去了；而自从阿拉伯人进攻以来，在波斯本土丝织业已无人问津了；而且希腊人还掌握了海洋。这一点使国家获得了巨大的财富，从而也就获得了巨大的资源；帝国刚刚得到了一些喘息，人们立刻就看到国家又繁荣起来了。

这里是一个很显著的例子。年老的安多洛尼克·康姆尼努是希腊人的尼禄；但是，尽管他有种种的缺点，他却有一种可羡慕的不屈不挠的精神来防止大官们的不正当的行为和勒索行为，因此人们看到，在他统治的三年当中，许多行省又得到了恢复。

最后，居住在多瑙河沿岸一带的蛮族定居下来之后，他们变得不那么可怕了，而且还成了阻挡其他蛮族的一道栅栏。

因此，在帝国由于治理得不好而趋衰弱的时候，却有一些特殊的理由使它不致灭亡。这就好像我们今天看到欧洲的某些民族尽管衰弱却能由于印度（指美洲——译者）的财库而得以维持住一样；教皇的世俗领地的得以维持，是因为人们对于君主的尊敬；而巴巴里的海贼船的得以维持，是因为他们妨害了小国的商业，但是使大国得到了好处。

土耳其帝国今天的衰弱情况几乎同过去希腊人的帝国的衰弱情况一样，尽管如此，它还是会长久维持下去的：原来，如果有某一位君主在进行征服，从而使这个帝国遭到危险的时候，欧洲的三个商业强国对本身的利益是知道得十分清楚的，因而它们就会立刻起来保卫它。

上帝允许世界上的一些民族不得到任何利益地领有巨大的帝国，这正是这些民族的幸福。

在正统的巴吉尔统治的时候，阿拉伯人的实力在波斯被摧毁了。在那里统治的撒姆布拉埃尔的儿子穆罕默德从北方召集了三千名土耳其人前来增援。由于他们引起的某种不满情绪，他派出一支军队去对付他们；但是他们却把这支军队驱散了。对自己的士兵感到愤怒的穆罕默德于是下令要他们穿着妇人的服装来见自己。但是他们却同土耳其人勾结起来，土耳其人立刻向守卫着阿拉克斯河河上桥梁的卫戍部队进攻，给他们那为数极多的本国人打开了一条通路。

在征服了波斯之后，他们就在帝国的土地上从东方向西方扩张。试图阻挡他们前进的罗曼·狄奥根尼被他们俘获了。他们征服了希腊人在亚洲的几乎全部领土，直到博斯波鲁斯地方。

过了一些时候，在亚列克赛·康姆尼努的统治时期，拉丁人又进攻东方了。很长的一个时期，一种不幸的分裂使这信仰两种仪节的民族中间存在着难以和解的仇恨。如果意大利人不是较多地考虑抵抗他们所害怕的日耳曼皇帝，较少地考虑他们只是憎恨的希腊皇帝的话，则它是会爆发得更快些的。

在这样的一些情况之下，突然在欧洲普遍流行着这样一种宗教意见，即耶稣基督诞生和受难的地方已被不信教的人们所玷污，而洗刷罪恶的办法就是拿起武器来把他们从那里赶走。在欧洲到处都是喜欢作战的人们。这些人有许多罪过要赎偿。人们向这些人建议依照自己的主导的热情来赎罪：于是所有的人就拿起了十字架和武器。

十字军来到东方就包围了尼凯亚并把它攻占下来了。他们把这个地方还给了希腊人。正在异教徒惊惶失措的时候，亚列克赛和若望·康姆尼努把土耳其人一直赶到幼发拉底河地方。

但是希腊人从十字军东征中无论能够取得多大的利益，却没有一个皇帝在看到他的领土上有这样勇猛的英雄和这样大量的军队相继通过时是不因危险而感到战栗的。

于是他们就设法使欧洲讨厌这样的出征。十字军到处发现有出卖和叛变的行为以及一切可以期待于一个胆怯的敌人的事情。

应当承认，开始了许多次出征的法国人丝毫不想使自己成为受欢迎的人物。通过安多洛尼克·康姆尼努对我们的嘲骂，我们看到实际上在一个外国民族中间我们是毫不拘束的，而我们当时的缺点也正是人们今天谴责我们的那些缺点。

一个法国的伯爵想自己登上皇帝的宝座；但是包杜安伯爵抓住了他的胳膊，对他说："您应当知道，人们在什么地方，就应当随着什么地方的风俗。"他回答说："这是一个真正的好汉子，他坐在这里，却有这样多的将领站着！"

随后到来的德意志人是世界上最优秀的民族，他们由于我们的轻率鲁莽而吃了很大的苦头，他们到处都遇到了我们所挑唆起来的反感。

终于这种憎恨达到了最高峰。对威尼斯商人的某些侮辱性的待遇、野心、贪欲、虚伪的宗教热情促使法国人和威尼斯人对希腊人发动了十字军远征。

他们发现希腊人衰弱到这样的程度，就同鞑靼人今天发现中国人所处的情况一样。法国人嘲笑希腊人的纤丽的衣服：他们穿着染得很华美的衣服走在君士坦丁堡的大街上。他们手里拿着墨水瓶和纸张，用来嘲笑这个不再从事军事演习的民族。在战争之后，他们拒绝把任何希腊人接受到自己的军队里面来。

他们占领了西方的全部地区并且选举佛兰德尔的伯爵为皇帝，他的领地的遥远使他无法给意大利人惹什么麻烦。希腊人有山把自己同土耳其人隔离开来，又有海把自己同拉丁人隔离开来，这样他们就在东方维持住了。

拉丁人在进行征服的时候并没有遇到任何阻碍，可是在他们想据有已经征服的土地时却遇到了无数的困难；希腊人从亚洲重新进入欧洲，他们重占了君士坦丁堡以及几乎整个西方。

但是这个新的帝国不过是先前的帝国的幻影罢了。它没有可以使国家复兴的任何资源；也没有任何力量。

在亚洲，它只拥有位于美安德尔河和桑伽里河这一面的行省。欧洲的行省大部分都被分成了小块的领土。

而且，在拉丁人占有君士坦丁堡的那六十年当中，被征服的人们分散到各地去，可是征服者又从事征战，结果商业全部转到意大利各城市手里，而君士坦丁堡也就丧失了它的财富。

甚至内部的商业都是由拉丁人来经营的。重新恢复起来并且见了什么都害怕的希腊人想同热那亚人妥协，他们把免税贸易的自由给予热那亚人；根本不愿意缔结和约，但是愿意缔结一些休战协定的威尼斯人，仗着希腊人不愿向他们惹是生非，也就什么税都不纳了。

尽管在君士坦丁堡陷落以前玛努埃尔·康姆尼努使海军衰败下去了，可是既然商业还维持着，人们就可以容易地把它重新建立起来；但是，当在新的帝国里人们完全放弃了海军的时候，这个缺陷就没有办法弥补了，因为帝国越来越无能为力了。

治理着许多岛屿、被海所分割并且在许多方面被海所围绕的这个国家，根本没有舰队航行全国各地。各个行省之间无法来往；各族人民不得不更深入地逃到内地去，以躲避海贼的侵扰；而当他们这样做的时候，人们却又命令他们躲到堡垒里面去，以免遭到土耳其人的毒手。

土耳其人当时对希腊人进行了一场十分奇特的战争。老实讲，他们是来捉人的；为了进行劫掠，他们往往要穿行二百哩路程。既然他们是由许多苏丹分别统治着，人们就不能用赠送礼物的办法同他们所有的人缔结和约，而同他们中间的一些人缔结和约是无济于事的。他们都是穆罕默德的信徒，宗教的热情特别有力地促使他们蹂躏了基督教徒的土地。此外，他们是世界上最丑恶的民族，他们的妇女也同他们一样地可怕；自从他们看见了希腊的妇女以后，就再也不能容忍其他的妇女了。这一点就使他们不断地诱拐希腊妇女。最后，他们总是热中于劫掠的。这是过去曾给罗马帝国造成了很大损害的同样的那些匈奴人。

土耳其人占领了希腊帝国在亚洲的全部土地之后，凡是能避开他们的居民就一直逃到博斯波鲁斯地方；那些能够找到船只的人们就逃到帝国的欧洲部分去了：这就使西部的居民大大增加。但是人数很快地大为缩小了。在他们那里发生了十分激烈的内战，以致双方都把土耳其的不同的苏丹召来了，条件同蛮族的条件一样过分，即他们可以把从对方得到的俘虏卖为奴隶，而每一方面为了想消灭敌人，就拼命竞相残杀人民。

在巴雅吉特征服了所有其他的苏丹之后，如果土耳其人自己不是遇到有被鞑靼人消灭的危险的话，他们在当时就会完成后来在穆罕默德二世才能完成的事情的。

我没有勇气谈到后来的灾难了。我只是说，在最后的皇帝们统治的时期，领土只限于君士坦丁堡近郊的帝国就像莱茵河一样地结束了：原来当着莱茵河在消失于大洋当中的时候，它不过是一条小河罢了。

【注释】

[1] 塔尔奎纽斯（统治时期为纪元前534—前509年），他是罗马帝国的所谓王政时期的第七个，也就是最后的一个国王。他的政策引起了氏族贵族的不满。反对塔尔奎纽斯的起义结果是把他赶跑，搞垮了国王的政权，建立了共和国。

[2] 塞尔维乌斯·图留斯（纪元前578—前535年）是罗马帝国王政时期的第六个国王。罗马的新宪法即和他的名字有关。恩格斯认为这一新宪法是“以希腊的范例，特别是以梭伦为依据的”。凡是能够拿起武器的居民都根据财产资格被分为六个阶级。由于塞尔维乌斯·图留斯的改革，罗马的政权集中在最富裕的那部分居民的手里，它不仅是反对奴隶的，也是反对罗马的无产者的。孟德斯鸠在这里试图揭露塞尔维乌斯·图留斯的改革的阶级性质。

[3] 汉尼拔（约在纪元前247—前183年），著名的迦太基统帅，以反对罗马人的军事行动而知名。汉尼拔在第二次布匿战争中表现得特别突出。孟德斯鸠认为汉尼拔是一位政治家和统帅而对他感到兴趣。

[4] 荷马，古希腊的半传说的诗人，著有《伊利亚特》和《奥德赛》两大史诗。孟德斯鸠多次把荷马的史诗认为是古代创作的杰出文献。

[5] 盖约·马利乌斯（约纪元前156—前86年），罗马统帅和政治家、执政官。他是"骑士"阶层利益的代表；他改革了罗马军队，用雇佣的常备军代替了民兵。

[6] 波利比乌斯（纪元前约201—前约120），古希腊历史家。他积极地参加了希腊的政治生活。在《通史》一书中，波利比乌斯阐述了个别国家的政治史。他主张这样的一种统治方式，即君主的、贵族的和民主的原则三者相结合的方式。他认为罗马的国家制度就是这样的一种理想的政治制度。孟德斯鸠吸收了波利比乌斯的折衷思想。

[7] 莱喀古士（约纪元前8世纪），传说他是草创斯巴达国家制度的人物。他本人和归到他身上的那些改革都是不可信的。根据这些改革，全部土地平分为九千或一万块，归斯巴达居民所有。这一改革反映了从原始公社制度向阶级的奴隶制社会的过渡。

[8] 狄特·李维（纪元前59年至纪元17年），罗马历史家，他记述了古代罗马人的日常生活和风俗习惯。李维同情共和国，却又不反对帝国的政治制度。孟德斯鸠把李维的著作利用来作为古代的史料。

[9] 提贝留司·格拉古（纪元前163—前132年）和盖约·格拉古（纪元前153—前121年），古代罗马政治家。他们的改革的目的是复兴自由农民和加强罗马军队。担任保民官的提贝留司提出了把土地给予罗马贫苦公民的法案。这一改革是反对大土地占有制的。提贝留司·格拉古被反对他的元老所杀。

盖约·格拉古继续实施土地法并施行了其他许多民主改革（在罗马廉价出售粮食，减轻军役，为贫苦公民开辟殖民地）。他提出方案，要把罗马公民权给予联盟者。这一切改革引起了贵族的激烈反对并且未能彻底实施。盖约·格拉古也是死于自己的敌人的迫害的。

[10] 普卢塔克（约46—126年），古代世界的作家。他的作品涉及伦理学、宗教、历史方面的问题和希腊罗马活动家的传记。在这些作品

里，他表现为一位说教的哲学家、拥护君主制度者和罗马帝国的崇拜者。孟德斯鸠很尊敬普卢塔克，认为他是古代的一位杰出的思想家。

[11] 亚里士多德（纪元前384—前322年），古代希腊的杰出思想家。他在自己的著作中，探讨了哲学、逻辑、自然科学、心理学、历史、政治、伦理学、美学等等方面的问题。

亚里士多德拥护奴隶制度，他的这种主张是以生物学为借口的。他还很注意国家与法的问题。亚里士多德的哲学观点动摇在唯物主义与唯心主义之间。亚里士多德和柏拉图不同，他承认自然的客观存在。每一物体都是由物质与形式构成。形式是本源，这种本源组成死的物质并赋予它以灵魂。物质与形式结合，产生了新的物体。列宁指出了亚里士多德的辩证法要素。

孟德斯鸠对亚里士多德感到兴趣，因为他把亚里士多德看成是一位国家和法的理论家以及杰出的历史学家。但是他批评亚里士多德给奴隶制度所作的辩护。

[12] 哈里卡尔拿苏斯的狄奥尼西乌斯（纪元前1世纪至纪元1世纪），古希腊历史家。在论述罗马远古时期的著作《罗马稽古录》中，狄奥尼西乌斯的目的是要证明罗马法的明智并表现罗马的勇敢，在他看来，这必然会使希腊人容忍罗马的统治。

[13] 马其顿的亚历山大（纪元前356—前323年），马其顿的国王，杰出的统帅和政治家，以军事远征闻名。由于军事远征，马其顿这样一个小国竟拥有极为广大的领土。他征服了希腊，占领了波斯王国和埃及。亚历山大的军队在中亚细亚占领了巴克妥利亚和索格底安纳。他还打算出征西部印度。在马其顿的亚历山大死后不久，他的国家便分裂了。马其顿的亚历山大的出征对于商业的发展具有重大的意义。

[14] 德谟斯提尼斯（纪元前384—前322年），杰出的雅典演说家和政治家，他领导了雅典的反马其顿派，他力图保持奴隶民主制和雅典对菲利普二世统治下的马其顿的独立。他大约有四十篇演说保存下来。

[15] 孟德斯鸠这里指的是罗马总督波庇留的事情。波庇留在安条库斯的四周画了一个圈，对他说："在走出这个圈之前，要回答我可以传达

给元老院的话。”安条库斯在稍稍犹豫之后就回答说：“我执行元老院所要求的一切。”

[16] 孟德斯鸠这里指的是路易十五和英国国王詹姆士二世的关系，后者在1688年的革命中被废。

[17] 盖约·尤里乌斯·恺撒（约纪元前100—前44年），古罗马政治家，杰出的统帅。恺撒为了取得独裁大权，曾不择手段地夺取政权。他憎恨贵族政治和民主制度，虽然就出身而论，他是一个贵族并曾为煽动的目的而组织了被苏拉所摧毁的民主派。恺撒虽是罗马国家的最高祭司，但他是藐视宗教的。他力图推翻元老院的政权，因而他就利用罗马民主派来压制元老院。

“恺撒主义”这一概念后来就被用来表示周旋在各社会集团之间的军事专制政权。恺撒死于元老集团的阴谋。

孟德斯鸠在记述日耳曼各族人民的法律时，利用了恺撒的名著《高卢战记》（De bello Gallico）。

[18] 伊壁鸠鲁（纪元前约341—前约270年），杰出的古希腊唯物主义哲学家，他是哲学中“德谟克利特路线”的继承者。伊壁鸠鲁根据在德谟克利特之后积累的经验，进一步发展了德谟克利特的原子论。

在伊壁鸠鲁的学说中，表现了对物质运动的内部源泉的推测。他承认物质的运动是永恒的，他试图用重量来解释运动的原因。在认识论方面，伊壁鸠鲁是一个感觉论者。伊壁鸠鲁还作为一个国家的理论家而使我们感到兴趣。在他的著作中，我们第一次看到关于国家是建立在社会契约之上的概念。

[19] 马尔库斯·图留斯·西塞罗（纪元前106—前43年），罗马政治家，同斯多噶派接近的折衷主义哲学家。政治和哲学题材的许多作品的作者。在《论共和》一文中，他阐述了关于国家制度的最好的形式的问题。西塞罗认为罗马共和国的宪法是民主制度、贵族政治和君主制度的成功的结合。在《论法律》一文中，他认为罗马的法律是一切法律的典范。孟德斯鸠对西塞罗的著作很感兴趣。

[20] 阿庇安（一世纪末至二世纪），古罗马历史家，他记述了罗马帝国个别地区的历史（从它们开始对罗马人进行斗争到罗马征服这些地

区）。阿庇安拥护君主制度。他的著作的意义就在于他多少注意到了阶级斗争的作用。马克思对他的著作估价很高，马克思指出说，他力图“发现内战的……物质基础”。

[21] 老普利尼（公元23—79年），著名罗马学者和作家，《自然史》的著者，该书分三十六卷，这是一部有关生物学、植物学、宇宙起源论、地理学、人种志和其他科学的文集。

[22] 科尔涅留司（普布留司）·塔西佗（约55—约120年），帝国早期的著名罗马历史家。塔西佗同情罗马的贵族政治，因而他反对罗马皇帝的专制主义，但同时他并不拥护共和制度。恩格斯称他为古代罗马贵族思想方式的最后代表者。他的著作《日耳曼尼亚志》有重大的意义，在这里记述了古日耳曼人的风尚和生活。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》中曾利用过这一著作。

[23] 奥古斯丁（354—430年），主教，早期基督教神学家之一，新柏拉图主义的拥护者。他热烈拥护奴隶制度、私有制和社会的不平等。奥古斯丁宣传教会的世界统治。根据奥古斯丁的看法，历史是拥护基督教教会的人们和拥护“撒旦”的人们之间的斗争。

[24] 查士丁尼（483—565年），拜占庭的皇帝。查士丁尼力图建立强有力的独裁政权，因而他对有势力的元老阶层进行斗争并试图限制大土地占有制的发展。官僚上层是皇帝政权的支柱。在查士丁尼时代，编纂了一部《国法大全》（Corpus juris civilis）。这是罗马法律的汇编。用恩格斯的话来说，它是建立在私有制之上的最完备的法律形式。

[25] 孟德斯鸠这里指的是法国著名数学家和物理学家巴斯喀（1623—1662年）。

[26] 希罗多德（约当纪元前484—前425年），古希腊历史学家，《希腊波斯战争史》的作者，他拥护雅典的奴隶制民主。如果对他的著作中的史料加以严格的批判，则这一著作是可以提供很多可信的民俗学材料的。

论　趣　味

在我们当前的存在方式之下，我们的精神感受到三种快乐：一种是从它存在的本身取得的；另一种是由于它和身体相结合而取得的；最后，第三种则是建立在某些制度、某些风俗、某些习惯在它身上所引起的癖好和偏见上面的。

构成趣味的对象的，也正是我们的精神所感到的这些不同的快乐，比如美丽的、优秀的、愉快的、天真的、精致的、纤细的、优美的、不可名状的、高尚的、伟大的、崇高的、宏壮的等等。比方说，当我们看到一件事物对我们有用而感到快乐的时候，我们就说它是好的。当我们看到一件事物时感到快乐，却没有发现它在当前有什么用处时，我们就说它是美的。

在古代，人们并不完全清楚这一点。我们的精神的一切相对的品质当时都被看成是肯定的。这就使得柏拉图使苏格拉底用来进行议论的对话，古人十分喜爱的对话，在今天就经受不住批判，因为它们是建立在虚伪的哲学之上的。关于优秀的、美丽的、完善的、智慧的、荒谬的、坚硬的、柔软的、干燥的、潮湿的等等肯定的概念的所有这些议论现在都失去了任何内容[1]。

因此，美丽的、优秀的、愉快的等等的根源就都存在于我们本身，而要寻求它的理由，这就是说，要寻求我们的精神所以感到快乐的原因。

让我们检查一下我们的精神，研究一下它的各种表现和欲望，并在快乐中，也就是说在它表现得最明显的地方寻索它。诗歌、绘画、雕刻、建筑、音乐、舞蹈、各种游戏，最后是自然和艺术的创作都可以使我们得到快乐。让我们来看一下，为什么、怎样以及在什么时候它们使我们可以得到快乐；我们要对我们的感觉有一个清楚的认识。这一点可以有助于形成我们的趣味，而这不外是一种能够精细地和迅速地发现每一事物应该给予人们的快乐的尺度的能力而已。

论我们精神的快乐

除去来自感官的那些快乐以外，精神本身还有它自己固有的快乐，这些快乐是不依赖于感官的。引起这类快乐的是好奇心；对于本身的伟大和完美的认识；对本身存在的认识（这是和虚无的感觉相对立的）；能用一个总的思想概括一切事物，能看到大量事物等等而感到的快乐，比较、综合和分析思想时的快乐。这些快乐在于精神的本质，并不依赖于感官，因为它们属于一切会思索的人物。在这里，研究我们的精神，是作为同身体有联系的存在还是作为同身体分开的存在才有这样的一些快乐，这一点是完全无关紧要的，因为它们是精神从来就有的，而且是趣味的对象：因此我们在这里不再分别从精神本质产生的快乐和由于身体相结合而产生的快乐。我们把所有这些快乐称为自然的快乐，而把它们和得来的快乐又分开来：得来的快乐是精神本身在同自然的快乐发生了某些联系之后创造出来的。因此，由于同样的原因，我们就把自然的趣味和得来的趣味区分开来了。

认识一下快乐的源泉（趣味就是快乐的标准）是大有裨益的：认识自然的快乐和得来的快乐，这可以使我们提高我们的自然的趣味和我们得来的趣味。应当从我们本身的存在出发并认识一下我们本身所特有的快乐是什么，这样才能够测度这些快乐，有时甚至能感觉到这些快乐。

如果我们的精神根本同身体不统一，那它就更易于认识；但是看来很可能它是会爱它所认识的事物的：目前，我们却几乎总是只爱我们所不认识的事物。

我们的存在方式完全是偶然的。我们可以被同我们一样的或是其他的事物所创造。可是，如果我们是被采用别的方式创造出来的，那我们的看法也就不同了。如果我们的机体多一个或是少一个器官，那我们的雄辩，我们的诗就不是这个样子了。如果我们器官的结构不是今天这个样子，那诗也就不是今天的样子了。比如说，如果我们器官的结构能使我们在更长的时间内集中注意力，那么依照我们注意力的情况来处理主题的一切规则就不再存在了。如果我们能够有更大的洞察力的话，那么以我们当前的洞察力的情况为基础的一切规则也就没

有用处了。最后，如果我们机体不是今天这个样子，那么以今天的样子为根据的一切法律也就势必不一样了。

如果我们的视觉是更加微弱和不清楚的话，那么在建筑的各个部分中，就需要较少的装饰和较多的统一了。如果我们的视力更加敏锐而我们的精神可以同时包容更多事物的话，那么在建筑中就应当有更多的装饰了；如果我们的听觉和某些动物的听觉相同的话，那我们的许多乐器就非得大大改变不可。我知道得很清楚，在事物和事物之间是会保存着一定的关系的。但是事物和我们保持着的关系一旦改变了，则在目前的情况之下，对我们产生某种影响的那些事物就不再会产生什么影响了；而既然艺术的完美是要这样把事物呈现给我们，那就是它们要能给我们尽可能多的快乐，从而各种艺术也就必须要有所改变，因为最能使我们感到快乐的方式已经改变了。

人们起初认为，认识我们的快乐的各种不同的根源能够获得趣味，而在人们读了哲学在这方面所谈到的一切之后，也可以获得趣味，在这之后人们就可以大胆地评论艺术作品，这样做也就可以了。然而自然的趣味并不是一种理论的认识；这是对于人们所不知道的规律的一种迅速的和精巧的应用。不一定要知道，我们认为美丽的某一对象所给予我们的快乐是从惊讶产生出来的；我们只需知道；对象使我们惊讶，它按着应有的程度使我们惊讶，不多也不少。

这样看来，不管我们在这里讲些什么，为了培养趣味不管我们定出了什么规则，这些规则只能是涉及取得的趣味，这就是说，只能直接地涉及取得的趣味，尽管它们也间接地涉及自然的趣味；因为取得的趣味影响、改变、增加和减少自然的趣味，同样自然的趣味也影响、改变、增加和减少取得的趣味。

趣味的最普遍的一个定义，且不去考虑它是好的还是坏的，正当的还是不正当的，趣味就是通过感觉而使我们注意到某一事物的那种东西。不过这不应使我们认为，它不能应用于精神方面的事物：认识精神方面的事物使人的精神感到很大的快乐，这是某些哲学家所能理解的、唯一的幸福。精神借助于思想和感觉而有所认识；尽管我们把思想和感觉对立起来，但是当精神看到一个事物的时候，它就会感觉到它，而根本就不会有这样的精神方面的事物是精神所看不到或不想看到的，从而也就不会有它感觉不到的事物。

论一般的智力

智力分成几类：天分、健全的意识（常识——译者）、见识、正直、才能和趣味。

智力在于使它相应地用于各个事物的器官保有健全的结构。如果这一事物是极端特殊的，它就叫做才能。如果它较多涉及人们的某种精致的快乐，这就叫做趣味。如果这特殊的事物是一个民族所独有的，才能就称为精神，比如罗马的战术和农业、蛮族的狩猎等等。

论好奇心

我们的精神被创造出来是为了思索的，这就是说，是为了观察的；因此，这样一种东西是应当有好奇心的；原来，既然一切事物都被一根线索贯穿着，或者说每一个思想是从前一个产生，又产生了后一个，因此人们就不能只愿意看到一个事物，而不想看到另一个事物；如果我们对这个东西没有更多的期待，则我们在另一个东西上面也就不会感到快乐。这样说来，当人们只把图画的一部分显示给我们看的时候，我们总是想看人们掩盖起来不给我们看的那一部分，而且我们看到的那一部分给予我们的快乐越多，我们也就越是想看还没有看到的那一部分。

因此，一件事物给予我们的快乐，会使我们注意到另外一件事物；而正是因为这个缘故，精神就总是寻求新事物，绝不会静止在那里不动的。

这样看来，当我们看到许多事物，或是看到比自己所期望的更多的事物的时候，我们的精神必定是十分愉快的。

这样，我们就可以解释，为什么当我们看到一个布置得很好的花园的时候，当我们看到一片未经人工整顿的田野的时候，我们同样会感到愉快。引起这种效果的，是同一个原因。既然我们喜欢看到许许多多的事物，我们就愿意扩大我们的眼界，愿意到许多地方去，愿意看到尽可能多的空间，最后，我们的精神逃避界限，它总是想，如果

可以这样讲的话，扩大它自己所在的范围：因此，把精神的眼界伸展到远方，这对精神来说乃是一大乐事。可是如何能做到这一点呢？在城市里，我们的眼界为房屋所限制；在农村，也有成千的阻碍物遮住了眼界；我们最多也不过只能同时看到三四棵树。艺术来帮助我们了，于是我们发现了把自己隐藏起来的自然界。我们喜欢艺术，我们喜欢艺术甚于自然本身，这就是说，我们看不到的自然；但是当我们找到了景色很美的地方，当我们的目光可以自由自在地欣赏远方的草原、小溪、小山和可以说是特意创造出来的那些景物的时候，这比之我们看到勒诺特的那些花园，会感到更大的欢乐；因为自然是不会重复的，可是艺术相互间却总是相似的。也正是为了这个缘故，我们喜欢绘画中的风景，胜过了世界上布置得最美丽的花园；绘画所吸取的只是自然中美丽的那一部分，是自然中人们可以看得远又看得十分全面的部分，是自然中变化多而又足以赏心悦目的部分。

通常我们提到一个伟大的思想时，就是说，当人们提到一件事物时，会使我们又认识到许多其他的事物；这是说，它使我们一下子懂得许多道理，而这些道理原是需要读很多书之后才能理解的。

佛洛露斯[2]只用寥寥数语就把汉尼拔的全部过错说尽了；他说："当他可以利用胜利的时候，他却宁愿享受胜利的果实（cum victoria posset uti，frruiu maluit）。"

他下面的话使我们得到关于全部马其顿战争的一个概念："进入马其顿，这就等于胜利了（introisse victoria fuit）。"

当他谈到斯奇比奥的青年时代时，他就使我们看到了斯奇比奥一生的面貌："斯奇比奥在这里成长起来，就是为了摧毁阿非利加的（hic erit Scipio qui in exitium Africae crescit）。"这样，你就觉得是在看到一个婴儿怎样成长并且被抚养成一个巨人。

最后，他使我们看到汉尼拔的高尚的品格，看到世界的形势以及罗马人民的全部伟大；他说："被赶出阿非利加的汉尼拔在整个世界为罗马人民寻找敌人（qui，profugusex Africa，hostem populo romano toto orbe quaerebat）。"

秩序的快乐

精神只看到大量的事物是不够的，还必须使这些事物有秩序；原来，当我们回想到我们看到的一切时，我们就开始想象我们将会看到的东西；我们的精神由于本身的广度和深度而感到幸福；但是，当我们看到一部毫无秩序可言的作品时，我们就每时每刻都觉得我们想放到那里面去的秩序受到破坏。作者所创造的首尾一贯性同我们自己的首尾一贯性发生了冲突；我们的精神什么都记不住，什么都预见不到。由于思想的混乱，由于最后产生的空虚，我们的精神受到了屈辱。我们的精神受到无用的折磨，并且得不到任何快乐。正是为了这个缘故，当我们的目的不是在于表现或指出混乱的时候，我们总是要使甚至混乱成为有秩序的。这样，画家就把他们所描绘的人物分成了类，描绘战争的人们也就把他们想突出的人物安放到引人注目的前面的地方，而把混乱的场面放在画面的深处和远处。

多样化的快乐

然而事物既然需要有秩序，也就需要多样化：如果不这样的话，我们的精神就感到烦躁了。因为相似的事物在它看来都是一样的；如果我们所看到的画面的一部分和我们过去看到的另一部分相似的话，则它就显得不新鲜，不能使我们感到任何快乐了。而且，既然同自然创造物的美相似的艺术作品的美仅仅是在于它们给予我们的快乐，那么就应当尽量使这些快乐多样化；应当使精神看到它没有看到的事物；应当使精神的感觉不同于它刚刚体会到的感觉。

正是因为这个缘故，故事由于它的多种多样的题材而使我们感到满足，小说由于多种多样的怪事而使我们感到满足，戏曲则由于多种多样的热情而使我们感到满足；凡是善于教导别人的人，总是尽可能地使他们的教训不流于单调无味的。

如果长时期的单调无味继续下去，这就会使一切都变成不可容忍的了；在演说时长时期一段一段地总是同样的结构，这就会使人受不住；在一首长诗里，同样的格和同样的韵脚也会使人感到厌烦。如果有人真的在莫斯科和彼得堡中间修筑这样一条著名的两旁植树的道路的话，那么在两排树木中间走着的旅行者一定会腻死了。可是长时期

在阿尔卑斯山旅行的人，在他进入山谷的时候，却可以饱赏最美丽的风光和最诱人的景色。

精神是喜欢多样化的；但是我们已经说过，它喜欢多样化只是因为它被创造出来，就是为了认识和看的。因此，它必须能看，而多样化也允许它这样做。这就是说，一件事物应当单纯到易于被认识，还应当多样化到能够被愉快地认识。

有一些事物从表面看起来是多样化的，但实际上却并非如此。另有一些事物从表面看起来是单调的，但实际上却是十分多种多样的。

哥特式的建筑看来是十分多样化的，但是它的装饰琐碎得令人厌烦。这就使我们无法把其中任何一个装饰从另一个装饰分辨出来，而装饰数目之多又使我们无从注意到其中的任何一个：结果，这种建筑恰恰在目的是打算使人欣赏的那些地方反而使人感到不快。

哥特式的建筑对于看它的眼睛来说是一种谜，在看到这种建筑的时候，精神上感到难受，就如同要它读一首晦涩难解的长诗那样。

恰恰相反，希腊的建筑看起来是单调的，但由于应有的各个部分它都有了，应有的数量也都有了，因此我们正是可以看到我们能够看了不会感到厌烦和无聊的那些东西。这种建筑有这样一种多样性，这种多样性使人们看起来感到愉快。

大的事物必须是由大的组成部分构成的。人的身材高，胳膊就长，高大树木的树枝也粗，巨大的山脉是由其他一些高低不同的山峰构成的：这就是使它这样的事物本性。

希腊建筑的组成部分不多，但各部分却都是大的。这种建筑是模仿伟大的事物的；我们的精神感到在这里到处洋溢着一种伟大的气魄。

因此，绘画就把画面上所表现的人物分成一群一群的，每群有三个人或四个人。它是模仿自然的，一大群人总是分成小群的；也正因为是如此，绘画就把明亮的部分和阴暗的部分分成一些大块。

对称的快乐

我说过，精神喜爱多样化；可是在大多数的情况之下，它是喜欢一种对称的。这里好像有一种矛盾。现在我就来解释这一点。

当我们的精神看事物的时候，它感到愉快的主要原因之一，就是我们看到它们时所感到的轻快；对称所以使精神感到愉快，其理由是节省我们的气力，对我们有所帮助，也可以说是使我们节省了一半的气力。

从这里就产生了一个一般的规则：任何地方只要对称对精神有益处并且可以帮助精神的机能来感受它，那么这种对称就是令人愉快的。但是，任何地方如果对称是无益的，它就变得淡而无味，因为它把多样化取消了。因此，我们依次看到的事物应当是多种多样的，因为我们的精神看到它们时是没有任何困难的。相反的，我们一眼能看得到的事物，却应当是对称的。因此，当我们一眼望见一个建筑物的正面，一座花坛、一座神庙的时候，那里面的对称由于一种轻快而使我们觉得愉快，这是对称在我们感受整个事物时使我们感到的轻快。

既然人们一眼看得到的事物应当是单纯的，那它还应当是统一的，而且各个部分也要同主要的部分相调和。正是为了这个原因，我们也喜欢对称：它造成一个统一的整体。

在事物的本性里，完整的事物给人以完善的印象，而在我们看到完整的事物时，我们绝不愿意在其中看到不完美的部分。还有一个原因说明人为什么喜欢对称：它会给人一种均衡或平衡之感。只有一个侧面的建筑，或一个侧面短于另一个侧面的建筑是这样地不完美，就好像没有胳膊的躯体或一只胳膊比另一只胳膊短得多的躯体一样。

论　对　比

精神喜欢对称，但是它也喜欢对比。这一点需要好好地解释。

比方说，如果自然要求画家和雕刻家在他们所创造的人物中有对称的话，则相反地，它还要他们在人物的姿势方面有对比。一只脚摆得同另一只脚一样，身体的一部分摆的同另一部分一样，这是不能忍受的；原因是，这种对称使得姿势几乎永远是相同的，就好像人们在哥特式的人物的身上看到的情况一样，在那里一切人物都是相同的。

这样，艺术作品便不再有多样化了。而且，自然并不是把我们都规定成一个样子；而既然它把动作给我们，它就不会在我们的动作和举止方面，像固定的泥娃娃那样地固定我们。如果说拘谨和不自然的人物是不能容忍的话，那么对于这一类的艺术作品人们又会怎样说呢？

这样看来，人物的姿势必须是有对比的，特别是在雕刻作品上面，因为雕刻的样子就其本质而论是冷的，可是却能通过对比和姿势的力量把热情表现出来。

但是，正如我们已经说过的，人们试图放入哥特式艺术中去的多样化反而使它单调了。常常还有这样的事情，人们试图以对比的办法所取得的多样化却变成了一种对称和一种令人讨厌的单调。

这种情况不仅见之于个别的雕刻和绘画作品中，而且还见之于某些作家的文体中，他们所写的每一句话总是用连续不断的对句的办法，把开头拿来同结尾对比。属于这类的作家有圣·奥古斯丁和其他那些用蹩脚拉丁文写作的作家，还有我们当代的一些人，比如说，圣·埃弗勒芒。永远是相同的、永远是一个样子的说法是特别使人厌烦的。经常不断的对比变成了对称，而永远故意追求的这种对照变成了单调。智力在这里发现这样少的变化，以致当你念了这句话的一部分的时候，你已经能猜出另一部分了；你看到相互对照的词，但这都是用同一种办法对照起来的；你看到一种句法，但它们却永远是一样的。

许多画家犯了错误，因为他们到处和不加选择地使用对比；结果当我们看到一个人物时，我们立刻知道他旁边的人物的姿态如何。这种接连不断的多样性反而变成了一种相似的事物。而且，把事物胡乱地放到一起的自然界并不故意表现出一种经常对比的样子，更不用说它没有使所有的身体都动起来，没有使它们做出强迫的动作。它比这样做要复杂多了，它使一些人在那里休息，使另一些人在那里做各种不同的运动。

如果精神中能够认识的部分喜欢多样化的话，则能够感觉的这一部分也是同样地追求它，因为精神不能长期忍受同样的状态：它同躯体有联系，而躯体也是不能忍受同样的状态的。为了使我们的精神受到激动，则在神经里应当有神经质流动着，这样就产生了两件事物：

神经中的疲劳和神经质流动的停止，或是它从它所流过的那些地方消失。

结果，一切终于使我们感到厌倦，特别是那些巨大的欢乐：人们放弃这些欢乐时所感到的满足总是同人们得到这些欢乐时所感到的满足一样，因为感受欢乐的精神纤维这样一种器官是需要休息的；必须利用另一些更适于为我们服务的，也可以说，能够分配工作的精神纤维。

我们的精神在感觉方面疲倦了，但是，不感觉就是说，陷入一种对精神起压迫作用的无感觉状态里面去。要想补救这一切，就得使各种感觉多样化：精神在感觉，但是并不感到疲倦。

惊讶的快乐

精神永远追求不同事物的这一倾向，使得它可以享受到从惊讶产生出来的一切快乐。这种感觉之所以使我们的精神觉得愉快，乃是由于场面变换的迅速：因为我们看到或是感觉到我们完全没有料到的东西，或者说，我们感受的方式本身也是出其不意的。

一件事物可以作为一个奇迹使我们感到惊讶，但是也可以作为一件新事物，还可以作为一件料想不到的事物而使我们感到惊讶。在新事物和料想不到的事物的情况下，主要的感觉还同一种附属的感觉联系着，而这附属的感觉之产生就因为事物是新的或是料想不到的。

正是由于这个原因，赌博就对我们有很大的吸引力。它会使我们看到一连串不断的突如其来的事件。也正是由于这个原因，社交的游戏使我们感到兴趣，因为在这里面也有一连串不可预见的事物，引起这些不可预见的事物的原因是同机会结合到一起的灵巧。

戏剧使我们感到愉快也是由于相同的原因：剧本的情节逐步得到发展，它们把事件一直隐藏到爆发的时候，它们总是要我们遇到突如其来的新事件，并常常使我们觉得不舒服，因为它们显示给我们的事件，本是我们应当预见到的。

最后，通常我们读文学作品，不外是因为它们使我们看到许多愉快的突如其来的事件，并且还弥补了谈话的枯燥无味，因为谈话几乎永远是衰弱无力的并且根本不能产生这样的效果。

惊讶可以由事物本身引起，或者由看待事物的方式所引起；因为我们看一件事物要比它的实际大一些或小一些，或者和它的实际有所不同；我们有时看到事物的本来面貌，但是却有一种使我们感到惊讶的附属的思想。在一件事物里属于这类附属思想的有：关于制作这一事物时的困难，关于制作这一事物的人，关于制作这一事物时所费的时间，关于制作这一事物的方式，或是关于同这一事物有关的某种其他情况的思想。

苏埃多尼乌斯在给我们描述尼禄的罪行时，冷酷到使我们吃惊的程度，他几乎使我们相信，他在他所描述的事实面前，是一点不觉得恐怖的。他突然改变了调子说："世界把这个怪物容忍了十四年，终于把它抛弃了（tale monstrum per quatuordecim annos perpessus terrarum orbis，tandem destituit）。"这一切在我们的智力中引起了不同种类的惊讶。作者的体裁的改变，他的另一种思想方式的发现，他那用寥寥数语描述历史上的一次伟大转折的本领：这都使我们感到惊讶。这样看来，我们的精神有许多不同的感觉，这些感觉都能震动我们的精神，使我们的精神感到一种快乐。

可以产生感觉的各种不同的原因

应当着重指出的一点是，我们的精神中的一种感觉通常不会只有一个原因。如果我可以用这种说法的话，感觉的力量和多样性是来自原因的某种配合。智力是在于能够同时作用于多种感官；而如果我们调查一下不同作家的话，我们就可能看到，最好的和我们最喜爱的作家就是那些能在我们的精神中同时激起尽可能多的感觉的作家。

我请你看一看原因的多种多样性吧。我们喜欢看一个布置得很好的花园甚于一丛杂乱的树木；这是因为：（一）我们的目光不能受到事物的限制；（二）每一条两旁种树的道路都是统一的并且构成一个巨大的事物，但是如果把树木混到一处，每一棵树就是一件事物，而且是一件小事物了；（三）我们看到了我们不习惯看到的配列方式；

（四）我们感谢花费在这上面的劳动；（五）我们赞赏人们不断对自然作斗争的努力，而自然由于人们对之不需要的干预，试图把一切都搞乱。最后这一点完全是有根据的说法，因为一座没有人管理的花园，在我们看来是不能容忍的。有时，写一个作品时所感到的困难使我们感到愉快，有时是它的轻易使我们感到愉快。一方面，在看到一座豪奢的庭园时，我们会赞赏主人的豪迈和阔气，可是另一方面，我们有时还愉快地看到，人们花费很少的金钱和劳动也能有办法使我们高兴。我们喜欢赌博是因为它满足我们的贪欲，这就是说，想取得更多东西的希望。它取悦于我们的虚荣心，因为它使我们想到，命运对我们特别照顾，而四周的人对我们的好运也都加以注意。它把一种令人开心的东西显示给我们，从而满足了我们的好奇心；最后，它又把惊讶的不同的快乐给予我们。

舞蹈使我们感到愉快是由于它的轻盈，由于某种优雅，由于姿势的美妙和多种多样的变化，由于它同音乐的联系，因为这时跳舞的人就像是一个伴奏的乐器；但是，特别是它由于我们头脑中的一种素质而使我们感到欢喜，这种素质在暗中把关于这一切动作的思想归之于某些动作，把这些姿势的大部分归之于某些姿势。

论某些思想的偶然联系

事物几乎永远是从不同的角度使我们感到愉快或是不愉快的。比方说，意大利的那种去势的歌手就必然使我们感到不愉快，原因是：（一）像他们那种样子，他们唱得好，这是没有什么可以奇怪的。他们好像是一种乐器，工匠从其中取走一部分木头，就是为了使它发出更好的声音。（二）他们所表现出来的感情很难使人相信是真实的。（三）表演者本人不属于我们所喜爱的任何一性，不属于我们所尊敬的任何一性。但从另一方面来说，他们又可以使我们感到愉快，因为他们在长时期里保存了年轻的外貌，此外，他们还有灵活的嗓音，而且也只有他们才有这种嗓音。这样看来，每种事物都给予我们一种由其他许多感觉所构成的感觉，这些感觉相互削弱，有时还相互冲突。

我们的精神本身常常会创造出一些快乐的理由，特别是在它把一些事物联系起来的时候，就更可以做到这一点。这样看来，我们继续

喜欢我们喜欢过的事物，其唯一的理由是，我们喜欢过它，因为我们把先前的印象同新的印象联系起来了。比方说，一位在舞台上使我们倾倒的女优，在房屋里仍然使我们感到愉快；她的声音，她的抑扬顿挫的台词，再想到她受欢迎的情况，我得怎么讲才好呢？想到她表演的女皇再想到她本人，所有这种种都造成一种感觉的混合，而这种混合就形成并产生一种愉快。

我们有许许多多附加的概念，享有盛名但是也有小缺点的妇女，有时反而可以从这一缺点得到好处，从而使人们把它看成是一种特别讨人喜欢的东西。我们所喜爱的妇女大多数都只是沾了她们的出身或是财富的光，沾了某些人对她们表示的崇敬或尊敬的光。

精神在事物中间确立的联系的另一个后果

在叙述全部神话时的这种快乐气氛，我们应归功于人类在远古时所度过的自然生活，我们应归功于自然生活的这些成功的描写，天真的事件，善良的神灵，还有过去呈现的一种气象，这种气象同我们今天的差别大到使我们不容易想象，可是相隔又没有远到使我们认为它不是真实的，最后还有热情和安静的这种混合。我们很喜欢想象狄亚娜、潘恩、阿波罗、仙女们、森林、草原、泉水。如果远古的人们和我们今天一样，是生活在城市里的话，那么诗人描写给我们的，只不过是我们每天带着烦躁的心情所看到的，和带着嫌恶的心情所感到的东西罢了：到处是贪欲、野心和使人痛苦的激情。

为我们描写了自然生活的诗人向我们谈到了他们所怀念的黄金时代，也就是更加幸福和宁静的一个时代。

论　精　巧

精巧的人物是这样的一些人，他们的每一个思想或每一个趣味都同许多附属的思想或趣味相联系着。原始人只有一种感觉；他们的精神既不能综合，也不能分析。自然给予他们的东西，他们什么也不能增加，什么也不能减少。相反的，精巧的人物在爱里面却创造了爱的

大多数的欢乐。波利克赛努和阿披修在饭桌上有那些庸俗的饕餮之徒所无法体会到的欢乐感觉。善于吟味智慧的作品的人们，他们体会到并且创造着他人所没有的无数感觉。

论不可名状

在人或事物当中，常常有一种看不见的魅力，一种自然的优美，人们对于这种东西无法给予定义，而只得称它为不可名状。我以为，这是一种主要建筑在惊讶之上的效果。我们觉得惊讶的是：我们喜欢的女人对我们总是产生应有程度以上的魅力。我们愉快地感到惊讶的是，她克服了一些缺点；我们的眼睛尽管看到这些缺点，但是心里不相信它们。这就说明为什么丑女人常常有诱人的地方，漂亮的女人反而几乎没有。原来一个漂亮的女人通常总是同我们对她的期望相反：于是她就不这样对我们有魅力了。最初是她的优点使我们感到惊讶，随后就是她的缺点使我们感到惊讶了。不过好的印象是旧的，坏的印象却是新的，因此漂亮的女人很少能够引起热烈的爱情，可是这种爱情又几乎只属于具有魅力的人物；而所说的魅力这就是我们没有想到，而且又没有理由期待一种愉快。豪华的装饰很少产生什么魅力，而牧人的服装却常常是有魅力的。我们赞赏保罗·维罗涅兹[3]的衣饰的豪华，但是我们更为拉斐尔的单纯和柯尔列奇奥的纯净所感动。保罗·维罗涅兹答应了许多东西，而且凡是他答应的他都兑现了。拉斐尔和柯尔列奇奥答应的很少，但给的很多，而这就使我们越发欢喜了。

魅力通常是在智慧之中，而不是在容貌之中，因为美丽的容貌一下子就显示出来，并且几乎隐藏不住任何东西。可是智慧只是在人愿意这样做的时候和在他所希望的程度上才一点一点地显示出来。智慧把自己隐藏起来是为了在后来显示自己，并且产生一种造成魅力的惊讶。

魅力较少发现于面貌的特征，而较多发现于言谈举止；因为言谈举止时时刻刻发生变化，并且能够在任何时候创造使人惊讶的事物。一句话，一个女人只有通过一种方式才能是美丽的（belle），但是她可以通过十万种方式使自己变得可爱（jolie）。

在文明的和野蛮的民族中间，有关两性的法律都规定，男子是要求的一方面，而女子则仅仅是适应要求的一方面：因此魅力毋宁说是专属于女人的东西。既然她们要保卫一切，她们也就非得隐藏一切不可。片言只语，一举一动，在无损于她们的基本德行的情况下所有一切表示出来，所有一切自由表现出来的东西都成为一种魅力。这乃是大自然的智慧，就是说：如果没有有关羞耻心的法律就没有任何意义这件事，自从这一幸福的法律成为人类的幸福那时起，就变成无限珍贵的了。

既然牵强和造作不能欺骗我们，则在牵强的和造作的举止里是不会有魅力的，魅力是在某种自由里，或是在处于两个极端中间的从容自在里。在看到人们躲开了两块暗礁的时候，我们的精神是愉快地感到惊讶的。看起来，自然的举止应当是最自如的了，但这样的情况又不是这个样子：因为对我们有拘束作用的教育总是会使我们失去自然的气质，从而我们看到它出现时，却又感到它是有魅力的。

在服装方面使我们感到最不愉快的是这样一种情况：服装看起来是随便的或者甚至是杂乱的，不过在这后面却隐藏着一种不是为了整洁，而只是为了虚荣而作出的努力；而人们也只有在讲话中自然流露，而不是矫揉造作的时候，才能够说在他们的智慧里是有魅力的。

当你说了你用过脑子以后才说出来的话时，你可以很清楚地使人们看到你的智慧，却不是智慧中的魅力。为了要表现魅力，你自己首先必须不要去注意它；其他的人本来没有想到从你那看来是天真和纯朴的事物中取得什么东西，但他们却会在发现这一点时愉快地感到惊讶。

这样看来，魅力绝不是取得的东西。要取得魅力，首先得天真。然而人们又怎样才能做到天真呢？

荷马的最美丽的假想之一，就是关于维纳斯的腰带的传说，这条腰带使维纳斯有办法取得人们的欢喜。没有一件事物比它更适于使人们感到魔法和魅力的力量了，魅力正仿佛是由于一个看不见的力量给予一个人的，并且甚至是和美丽本身无关的。而且，这条带子也只能是给予维纳斯的。它配不上朱诺的美丽，因为庄严需要一定的凝重，这就是说，一种同魅力的朴直相对的拘谨。它也配不上帕拉司的高傲

的美丽，因为高傲是同魅力的温和相对立的，而且常常又会被怀疑为做作。

惊异的增长

造成伟大的美丽的情况是这样：一件事物在开始的时候引起的惊异是平常的，但是这种惊异却保持、增长，而最后竟使我们惊叹不已。拉斐尔的作品在刚刚一看的时候，并不特别引人注目；他描绘自然描绘得这样好，以致人们在看到他的绘画时，犹如看到实物，而并不觉得吃惊，因为实物是不会引起任何惊讶的。但是较差的一个画家的一种特殊表现方式，一种较强烈的色调，一种怪诞的姿势在刚刚看到的时候却能抓住我们的注意力，因为我们在日常生活中是不习惯于看到这类事物的。我们可以拿拉斐尔同味吉尔相比，可以拿威尼斯的画家以及他们习惯的那种造作的姿态同鲁坎相比：味吉尔比较自然，在开始的时候并不给人以特别深刻的印象，但后来印象却反而越来越深了。鲁坎在开始给人以深刻的印象，但这一印象往后却日趋淡漠了。

圣彼得大伽蓝这一著名建筑物的适切比例也可以说明问题。在刚刚看到它的时候，它并不像它实际那样地大，因为我们一时不知道以什么为根据来判断它的大小。如果它窄一些，我们就会因它的高度而吃惊，如果它低一些，我们又会因它的宽度而吃惊了。我们越是细看，就越是觉得它大，于是我们就增加了惊讶的程度。我们还可以拿圣保罗大伽蓝同比利牛斯山相比，在我们想测量一下比利牛斯山时，会发现山外有山，因而总是会更加感到茫然自失的。

常常有这样的情况：当我们的精神本身不能识别自己的一种感觉，并且在我们看到一种同我们所想象的截然不同的事物时，我们感到愉快；这会产生一种我们无法摆脱的惊讶的感觉。这里有一个例子。圣彼得大伽蓝的圆顶是巨大的。大家知道，当米凯兰哲罗在看到罗马最大的神殿——万神殿的时候，他说他也要修建这样大的一座神殿，而且他想把它放到空气里去。于是根据这个样式，他建造了圣彼得大伽蓝的圆顶。但是他使下面的柱子这样的粗重，以致圆顶虽然像一座山那样地耸立在人们头上，看起来却仍然好像是很轻似的。我们

于是在我们的精神所看到的和所知道的中间犹豫不定了，而在看到如此巨大同时又如此轻快的建筑物的时候，我们的精神感到惊讶了。

美是精神的某种错乱的结果

当我们不能把我们当前看到的和已经看到的事物协调起来的时候，我们常常会感到惊讶。在意大利，有一个叫做玛教列的大湖（il lago Maggiore）；这是一个小型的海，它的沿岸都是荒芜的。从湖岸向中心走十五哩的地方有两个岛，四周大约有四分之一哩长，人们称它们为波尔罗美岛（les Borromées）。这两个岛在我看来，是世界上最适合诗人住居的场所了。对于这种传奇性的对比，我们感到惊讶，我们还带着愉快的心情回想起小说中令人感到惊讶的事件，在那里，人们在经历了岩石和不毛之地以后，却来到了像仙境一样美丽的地方。

一切对比之所以特别引人注目，是因为对立的两件事物，每一件都能表现得更为突出：比方说，如果一个高个子旁边站着一个小矮子，小矮子就把高个子衬托得更高，反之高个子也把小矮子衬托得更矮了。

我们在一切对立的美丽中，在一切对照和这一类的比喻中所找到的愉快，是由这类的惊讶所造成的。当佛洛露斯说："索勒和阿尔吉德（谁会想到它？）在我们看来是森严可怕的城寨；撒特里克和科尼库勒是行省；我们害怕波里利安人和维儒里安人，然而我们还是打败了他们；最后，梯伯河是我们的市郊；普列涅斯特（在那里有我们的别墅）则是我们要送到卡庇托留姆去的誓言的原因"的时候，我说，这位作者就在同时向我们指出罗马的伟大和它初起时的微小，而这两个事实都引起了我们的惊讶。

在这里我们可以看到，思想的对照和言语的对照之间有着多么大的区别。言语的对照不是隐蔽的，思想的对照却是这样：一个是永远保持同样的外形，另一个却是随心所欲地改变；一个是多种多样的，另一个则否。

还是那个佛洛露斯在提到撒姆尼特人的时候说，他们的城市被摧毁到这样的程度，以致在目前已难于找到二十四次胜利的痕迹了。而且，用同样的话，作者指出了这一民族的毁灭，又使人们看到他们是何等的英勇和坚持。

当我们想忍住而不笑的时候，由于我们所处的情况和我们应处的情况之间的对比，我们却更加要笑起来。同样，当我们在某人的脸上看到一个巨大的缺点，比方说，一个十分巨大的鼻子，我们就会笑起来，因为我们看到，它同脸上其他部分的对比不应当是这样的。这样看来，对比是缺点又是优点的原因。当我们看到对比得没有道理，看到对比反而突出或是指明另一个缺点的时候，它们就更大地增加了丑态。而当我们突然看到丑态的时候，它会引起我们精神上的一种愉快并使我们发笑。如果我们把它看成是人的一种不幸的话，它就会引起我们的怜悯 。如果我们看到它的时候，有一种它可能会伤害我们的想法，或是想到把它拿来同那通常会使我们感到激动或激起我们的愿望的事物相比的话，这时我们对它就会有一种嫌恶 之感。

同样，我们的思想如果其中包含着不合于常情的对立，如果这种对立是平凡的和容易发现的，那它们就不会使人感到愉快并且是一个缺点，因为它们根本不能引起惊讶；相反的，如果是过分的穿凿，它们也会是这样的。应当使人们在一个作品中感到对立，因为对立本来是存在的，而不是因为作者想把它表现出来；在后面的一种情况下，使人们感到惊讶的只不过是作者的愚蠢罢了。

使我们最感愉快的事物之一就是天真，但是要取得这种风格却绝非易事。理由是它恰好在崇高和鄙俗之间，并且又同鄙俗如此的相近，以致在经常同鄙俗接近的时候而又不成为鄙俗，那真是难乎其难了。

音乐家们都承认，最容易演唱的音乐是最难创作的：这一点可以确切地证明，我们的快乐和我们引起快乐的办法都是受制于一定的限度的。

读一读柯乃意的如此壮丽的诗句和拉辛的如此不事雕饰的诗句，我们就难于推想得到，柯乃意是轻易地创作的，而拉辛是艰苦地创作的。

通俗的事物在人民看来是崇高的事物，人民喜欢为他们创作并且是他们所理解的事物。

很有教养和很有智慧的人物所发表的思想或者是天真的，或者是高贵的，或者是崇高的。

当我们看到一件事物的周围有环境衬托着，或者有一些使它格外突出的附属物在它旁边，则这一事物在我们看来就觉得高贵；这一点在比较当中特别可以感觉到，因为在比较的时候，智慧必然是永远得到胜利而绝不会失算的；原来比较必然永远会加上一些东西，使人把事物看得更伟大或者（如果谈到不是伟大的问题的话）使人觉得它更雅致、更精美。然而必须注意防止作任何低级的比较，因为精神要是发现了这种情况的话，它还是会把它隐蔽起来的。

在谈到文艺的时候，我们都比较喜欢用一种手法和一种手法比较，用一种行动和一种行动比较，却不大喜欢用一种事物和一种事物比较。一般的，把一个勇敢的男人比做一只狮子，把一个女人比做一颗星，把一个活泼的人比做一只鹿这是容易的。但是拉封登在他的一篇寓言里开头是这样的话：

仓促离穴的老鼠，

落到了狮子的爪下。

众兽之王这时为了显示自己的身份，

饶了老鼠的生命。

这时拉封登是把众兽之王的精神动机同一个真正国王的精神动机相比较了。

米凯兰哲罗有巨大的才能使他所创造的一切主题具有高贵的气象。在他的著名的酒神像中，他同佛兰德尔的艺术家们所创造的酒神像完全不同，佛兰德尔的艺术家们表现给我们的是一种正在撞到什么上面，也可以说是一种正要跌下去的形象：这是同一位神的尊严不相称的。米凯兰哲罗画的酒神是稳稳站在那里的；但是他使酒神具有一种醉时的欢乐气氛，使酒神看到自己倒在杯里的酒时喜气洋洋，因而没有比它更出色的作品了。

在《基督的受难》这幅画里（现保存在佛罗伦萨画廊），他描绘着圣母没有痛苦、没有怜悯、没有悔恨、没有眼泪地站在那里望着遭受磔刑的儿子。作者认为圣母洞悉这一伟大的秘密，因而使她能以庄严伟大的心情对待这一死亡的场面。

在米凯兰哲罗的任何一个作品里都可以找到高贵的东西；甚至在他的草稿里，人们都可以找到伟大的东西。就好像味吉尔的那些未完成的诗篇一样。

在芒都地方由玉尔·罗曼[4]作画的巨人厅里，描绘着用雷电打击巨人们的朱庇特和惊惶失措的诸神：但朱诺就在朱庇特的身旁；她以一种有把握的神气把一个应当受到雷击的巨人指给朱庇特；这样他就给这个神以一种其他诸神所没有的伟大气氛：他们越是接近朱庇特，他们也就越是镇静；而这是理所当然的事情，因为在一次战斗当中，恐惧是不会接近占优势的一方的。

论　规　则

一切艺术作品都有一般的规则，这些规则有指导的作用，是任何时候都不应当忘记的。但是，既然法律在一般的情况下才永远是公正的，而在实际运用时又几乎永远是不公正的，则规则也是这样，它们在理论上永远是正确的，可是在用到假说上去时却又是谬误的了。画家和雕刻家确定了人体上应当遵循的比例，并且以头部的长度作为测量的单位；可是他们又不得不时时刻刻破坏这种比例，因为他们所要表现的人体姿态是不同的：比方说，伸开的胳膊比没有伸开的要长得多。任何人在任何时候都不能比米凯兰哲罗更通晓艺术了；也没有人能像他这样自由地运用艺术。从他留下的很少的一些建筑物看来，比例是十分准确地被遵守着的；可是，他虽然精通一切可以使人愉快的事物，看来在创造每一个作品时他还另有一种专门的办法。

尽管每一种效果都有赖于一个总的原因，但在这总的原因上又掺杂了这样多其他的特殊原因，以致每一后果就某种意义而论都有一个个别的原因。这样看来，艺术产生规则，而趣味产生例外；趣味告诉

给我们，在什么样的情况下艺术应当服从，在什么样的情况下应当服从艺术。

以理性为基础的快乐

我常常说，使我们感到快乐的作品应当是建筑在理性上面的；有的作品在某些方面不是这样，而其他方面却仍然使我们感到快乐，那它必然是尽可能不违背理性的。

我不知道为什么会发生这样的情况：艺术家的显而易见的愚蠢使得我们不再能欣赏他的作品。因为，在趣味的作品中，为了使它们能给人以快乐，就必须对艺术家有某种信任，不过在我们刚刚一看到他犯了违反常识的过错的时候，这种信任立刻就垮台了。

因此，当我在披萨的时候，我丝毫感觉不到快乐，因为在这里我看到人们把阿尔诺河和它的滚滚河水画到天上去。在热那亚我看到天上受难的那些圣者时，我也感觉不到任何愉快。这些作品粗糙非常，简直使人看不下去。

当我们在塞内加的《提埃斯特》（Thyeste）第二幕中听到，阿尔哥斯的老人们怎样像塞内加时代罗马公民那样谈到帕尔提亚人和奎里特人，怎样把元老和平民区分开来，怎样瞧不起利比亚的小麦、封锁了里海的撒尔玛特人和征服了达奇人的国王们的时候，一部题材严肃的作品里的这种无知是会引人发笑的。这就好像是人们要马利乌斯出现在伦敦的舞台上，并且要他说，正是由于下院的好意，他才不怕上院对他的敌视，或者要他说，他喜爱德行甚于罗马显贵家族从波托兹带来的全部财富。

如果事物在某些方面同理性相矛盾，却在另一些方面给我们以快乐，则我们的快乐的习惯，甚至利益也使得我们把它看成是合理的，譬如我们的歌剧，我们应当做到使它尽可能地不同理性相违背。在意大利，看到加图和恺撒在舞台上唱小调的那种样子，我实在是忍受不住；从历史上采取歌剧题材的意大利人，论趣味是不如我们的，因为我们的歌剧题材都来自神话或小说。由于有了奇妙的事物，唱起来就不会那么不自然，因为非常的事物看来是更适于用比较不自然的方式

表现出来的。而且，大家认为，在魔法和诸神的交往中，歌唱可以有一种言语所没有的力量。因此，它在这里就比较合理，而我们也正好在这里运用它。

关于更有利的地位的考察

在大多数有趣的游戏中，我们的快乐的最普通的源泉来自这样一种情况，即由于某些小的意外事件，我们看到某一个人，但不是我们在发窘，比方说，这个人跌了跤，他不能逃脱，他追不上等等……喜剧里的情况也是这样，我们看到一个人犯了我们没有犯的错误，因而感到高兴。

当我们看到一个人跌跤的时候，我们相信他会吓一跳到超过应有的程度，因而我们觉得有意思。同样，在喜剧里，看到一个人发慌得超过了应有的程度，我们是会觉得有趣的。当一个严肃的人做一件可笑的事情，或是处于一种我们觉得同他的严肃不相协调的地位，我们也觉得高兴。在喜剧里的情况也是这样。当一个老年人受骗的时候，我们觉得有意思，因为他的慎重和他的经验成了他的爱着和他的吝啬的牺牲品。

但是，当一个婴儿跌倒的时候，我们不但不笑，反而可怜他，因为老实说这不是他的过错，而是由于他的软弱。同样，当一个年轻人由于盲目的恋爱，鲁莽地同他所爱的一个女孩子结婚并因此而受到他父亲的惩罚的时候，我们因他的不幸遭遇感到痛苦，因为他不过是追随了自然的倾向并且屈从于人世间的一般弱点罢了。

最后，当一个女人跌倒的时候，使她增加慌乱情绪的一切情况只会使我们觉得更加有趣。同样地，在喜剧里，凡是能增加某些登场人物的慌乱情绪的事物都会使我们感到愉快。

所有这一切的快乐，或是建立在我们生来的幸灾乐祸的心理上，或是建立在我们由于对另一些人的好感而引起的对某些人的反感上。

因此，喜剧的伟大手法就在于善于调度这种同情和这种反感，从而使我们在一出戏里不应有相互矛盾的感觉，而我们也不应当有憎恶或悔恨的心情去爱或是憎。因为人们根本不能容忍一个可恶的角色会

成为引人的人物，除非在这个角色本身里具有这样的理由，或者所涉及的是一件使我们吃惊并可以帮助促成全剧的最后结束的行动。

游戏、终场、对比所引起的快乐

在一种纸牌游戏（piquet）里，我们用我们所知道的去猜我们所不知道的东西，从而得到快乐；而这种游戏的有趣之处就在于，看起来我们都清楚了，但实际上我们不知道的还有很多，这就激起了我们的好奇心。在戏剧方面也是这样。我们的精神所以受到好奇心的刺激，是因为我们在戏剧中看到一些东西，却又有其他的东西隐藏起来不给我们看。我们看到剧情的发展同我们原来所设想的不一样，因而知道我们所作的预测错了，这一点也会引起我们的惊讶。

骨牌游戏给人的快乐在于一种因为不可预知的三种结果而产生的好奇心，这三种结果是胜、和、负。在戏剧中情况也是这样。这时，我们的心情是这样地紧张和不安定，因为我们无法知道它的结局是什么样子；而且我们又有这样的想象力，那就是如果戏是好戏的话，即使我们看一千遍，我们的紧张和我们对于剧情的无知（如果我可以这样说的话）仍然存在；因为在那时，我们为当时我们听到的一切感动到这样的程度，以致我们只感觉到人们在台上讲着的东西，只感觉到按剧情发展应当感觉到的一切；至于我们已经知道的东西，则只是保存在我们的记忆里，它们对我们已不再能造成任何印象了。

【注释】

[1] 这里是根据俄译本增加的。——译者

[2] 佛洛露斯（一至二世纪），罗马作家，写过关于罗马战争的历史。

[3] 维罗涅兹（1528—1588），著名的意大利画家。

[4] 玉尔·罗曼（1499—1546），著名意大利艺术家，拉斐尔的门徒。

附录一　沙利·路易·孟德斯鸠

巴士金

孟德斯鸠是杰出的法国活动家。他是十八世纪法国早期启蒙哲学的代表人物之一，是在思想上准备了法国资产阶级革命的先驱者。在法国文学史上，孟德斯鸠也占有了一个牢固的地位。他的名作《波斯人信札》是散文艺术的光辉典范，几乎可以同方斯华·拉伯雷不朽的讽刺性的长篇小说《卡冈都亚和庞大固埃》这样的文学杰作并驾齐驱。孟德斯鸠在社会学方面起了非常巨大的作用。他虽然像所有的资产阶级启蒙学派一样也是唯心主义历史观的拥护者，但是他比其他许多启蒙学派更深刻地提出了社会发展的规律性和动力的问题。孟德斯鸠曾经坚决地进行了保卫和平，主张民族合作的斗争。直到现在，世界各国的民主力量在争取和平与民主的斗争中还经常引证他在这方面的卓越的言论。根据世界和平理事会的决定，1955年广泛地开展了纪念孟德斯鸠逝世两百周年的活动。

孟德斯鸠是一个真正的百科全书式的人物。他在许多哲学问题上以渊博的学识著称；他是屈指可数的历史学、政治经济学和法律学的专家。孟德斯鸠深刻地研究了当代的自然科学，他在这方面的著作有《论重力》、《论海水的来潮和退潮》、《论相对运动》等等。因此，把恩格斯评论文艺复兴时代活动家的话放在孟德斯鸠这位有全面修养的典型思想家身上是毫不夸大的。恩格斯说："给近代资产阶级统治打下基础的人物，什么人都有，惟没有受资产阶级局限的人。"[1]

沙利·路易·孟德斯鸠诞生在1689年1月18日，即在法国资产阶级革命开始前的一百年。他死在1755年。孟德斯鸠的家庭出身是地方上的贵族。他的父亲在波尔多附近有一笔地产；波尔多是法国西南部吉伦特省的主要城市。他的伯父是一个富有的贵族，承袭了波尔多法院院长职务。作为唯一的继承人，孟德斯鸠后来自己也得到了这个主要从事审判活动的职位。但是他更加注意科学活动，曾经当选过波尔多科学院的院士。

孟德斯鸠虽然属于特权等级，但他在早年就发表过对国王政权的不满言论。这些言论部分地说明了地方贵族反对中央集权的君主专制制度的传统斗争。孟德斯鸠的家庭一向就是王朝当局的反对派。但是沙利·孟德斯鸠懂得：不应该从仅仅热中于地方分权的国家制度的贵族立场同专制制度进行斗争，而应该在当时更加先进的阶级的旗帜下，即在年轻的法国资产阶级的旗帜下同专制制度进行斗争。

十八世纪末期资产阶级革命前夜的法国共有二千四百万人口，其中僧侣和贵族这两个特权等级的人数不过四十五万。孟德斯鸠坚决不参加对法国人民实行血腥统治的微不足道的一小帮人的阵营，宁愿站在无权的第三等级这一边。他成了一位年轻的法国资产阶级利益的早期捍卫者。

孟德斯鸠时代的法国已经有很大的手工工场企业。仅里昂一个丝织厂就有一万三千台纺织机。在铁制品、铜器、镜子、花边以及其他许多奢侈品生产方面也有相当可观的手工工场。国内贸易和国际贸易急剧地发展起来了。西印度贸易公司、东印度贸易公司、东方贸易公司、北方贸易公司以及其他贸易公司都成立了，法国资产阶级就通过这些贸易公司在北美、西印度、马达加斯加以及其他国家站稳了脚跟。资产阶级的经济力量壮大了，开始同占统治地位的政治制度产生了矛盾。封建专制制度阻碍了生产和贸易的发展，窒息了自由竞争，对资产阶级征收高额的赋税。法国国王路易十四的内阁权臣科尔伯虽然公开支持过资本主义企业，但是处处限制商人和工业家的活动。他曾经命令政府官吏“对商人严加管制：这些人绝对不会为公共利益奔走，他们只是追求个人的蝇头小利”。

当时有个著名的法国工程师沃班向路易十四呈递了一份“诚惶诚恐的”报告书，清楚地反映了法国资产阶级对国王政府的赋税政策的不满情绪。在这份报告书中他直接指出：由于不均等的赋税，法国全体居民中有十分之一都成了赤贫者；其余的十分之九中，有一半人的生活非常贫困，仅可饱腹、糊口，他们连施舍乞丐的钱也没有，有十分之三的人债务累累，只有十分之一的贵族、官僚、金融资本家和包税人才享受到幸福美满的生活。

资本主义经济要最后取得胜利，不可能没有国内市场；但是当时国内市场的进一步繁荣受到了法国广大人民群众低下的购买力的限

制。有一个法国主教对当时农民的生活状况是这样描写的，他说：

“我国农村人民的生活极端贫困，家徒四壁，没有床铺和桌子；大多数人的唯一食物都是稞麦粉和燕麦，甚至有半年吃不饱肚子的；为了纳税，他们不得不省吃俭用，甚至连孩子也不得温饱。我国海岛上的黑奴也比他们幸运，因为只要肯干活，他们和家属都能丰衣足食，但是我们全国最辛勤的农民呢，尽管劳动异常繁重，却无糊口之资……。”

号称自由的农民继续向自己的领主缴纳租赋，维持封建主的司法机构，捐助修桥筑路的各种费用。法律规定法国农民应当把谷物送到领主的磨坊里去磨，应当在地主的面包房里烘烤面包，这也是要缴一大笔使用费的。此外，法国还有一种佃农，他们从地主那里租到土地，因此得缴出大部分的收成。

手工业者、工人、城市贫民的处境是困苦的。他们受到了年轻的资产阶级和封建专制政权的双重压迫。

国王政府不顾法国人民的根本利益进行了许多次的冒险战争，给法国经济造成了空前的损失。著名的奥国王位继承战争（1740—1748年）和七年战争（1756—1763年）所得到的战果是，法国把自己在美洲和印度的一大片属地让给了英国，法国的海外贸易一落千丈。英国商品甚至在法国内地也排挤了法国商品。在路易十五时期，法国经历了严重的财政危机，在这次危机中许多有影响的贸易公司和金融公司都破产了。资产阶级公开地散布对现存社会秩序的不满情绪。他们要求取消等级特权，降低工业税和商业税，改革司法工作。

孟德斯鸠主张资产阶级和贵族妥协，他力图在自己的作品中反映这些要求。他虽没有正面号召用强力推翻腐败透顶的封建专制制度，然而他那些卓越的著作对于后来这种制度的垮台是曾经起过推动作用的。

吉伦特省，这个孟德斯鸠度过他的幼年时代的地方，在中世纪时期，特别是在1548年和1650年，乃是人民起义的一个中心地区；这两次起义在整个法国历史上发生了巨大的影响。直到十八世纪吉伦特省的老百姓对这些起义都还记忆犹新。孟德斯鸠故乡的革命传统在他的著作中是有反映的，不过这种传统并未得到应有的发挥。

孟德斯鸠在他的作品《波斯人信札》中之所以无情地批判专制的法国，首要原因是法国的农民和手工业者生活得很坏。孟德斯鸠痛恨统治阶级的寄生生活。他声称："巴黎也许是世上最重嗜欲的城市，那里人们最考究享乐；然而这也许同时是生活最艰苦的城市。为了一个人生活得十分舒服，必须有一百人为他不停地劳动。"[2]

孟德斯鸠的这些思想是十七世纪平民运动的口号的再现。但是他本人并没有从自己对封建制度的批评中直接做出革命的结论。他和其他的法国资产阶级启蒙运动者一样，一点也不承认人民群众在历史上的决定作用。他认为只要限制一下国王的权力，按照英国的榜样在法国建立君主立宪政体，就可以解决问题。但是孟德斯鸠这些观点的历史局限性并不妨碍他成为一位最早的争取在法国实现资产阶级民主制度的思想战士。引证他的著作的不仅有吉伦特党人，而且也有以马拉和罗伯斯庇尔为首的雅各宾党人。马拉谈到《波斯人信札》中的一封信时写道："多么深邃的思想……，在这里，孟德斯鸠好像附带规定出一些伟大的原则，这个世界的不稳固的繁荣应当建立在这些原则的基础上。他阐明的真理是无知的人想不到的，也是当代的哲学家所忘记的。"

并不是所有孟德斯鸠的著作都对革命的法国发生过同样大的影响。不过他的三部主要作品却享有盛名，这三部著作是：《波斯人信札》（1721年）、《罗马盛衰原因论》（1734年）和《论法的精神》（1748年）。

《波斯人信札》是用清晰的形式写成的。在这部机智焕发的作品中，孟德斯鸠假借一个漫游欧洲的波斯人的名义来批评法国的生活，这个波斯人虽然过惯了东方专制政体的生活方式，却在法国看到了更加专制的制度。

孟德斯鸠的《波斯人信札》是资产阶级和贵族的沙龙中的读物，也是小书摊上的读物，甚至在巴黎的街头也有人在读它。这部书是第三等级的代表们在建立新制度、破坏封建习俗和封建传统、反对君主政体和国王个人的斗争中的一柄锐利的思想武器。不过孟德斯鸠本人并没有在他的著作中力图把自己表现为一个革命的斗士，而是力求成为一个温和的改革者。

孟德斯鸠的著作《罗马盛衰原因论》具有极大的进步意义。在这部书里，作者企图根据罗马的史实证明只有在公民得到自由和独立的地方，在共和的风俗习惯盛行的地方，社会才能顺利地发展。凡是公民没有自由思想并且受人奴役的国家，就一定会衰落下去，最后，终于会在内外敌人的夹攻下一败涂地。从孟德斯鸠论罗马的著作中可以直接得出一条政治结论：如果法国人民十分热爱自己的祖国，他们就应当彻底消灭国王的专制统治和封建的等级关系。虽然孟德斯鸠并没有直接做出过这样的结论，但是充满着革命的情绪的读者看过他的著作以后正是这样思考的。孟德斯鸠的《罗马盛衰原因论》一书是法国资产阶级革命的思想泉源之一。

在《谈谈欣赏自然作品和艺术作品的经验》一书中，孟德斯鸠分析了美学、认识论和心理学的各种问题。他承认实物世界在概念形成过程中的决定作用，他力图证明，自然界给我们的享受比任何艺术作品都要大得多，不过他的论证是模糊的和矛盾的。由此可见，孟德斯鸠是唯心主义艺术观的反对者。在唯心主义艺术观看来，艺术是同物质现实界对立的一种美的观念世界。特别值得注意的是孟德斯鸠存在着一切艺术家必须共同遵守的客观的艺术规律的思想。《谈谈欣赏自然作品和艺术作品的经验》是十八世纪一篇光辉的哲学著作和美学著作。

孟德斯鸠的全部科学活动和文学活动的最高成就是《论法的精神》。他在这上面花了二十年的劳动。在这部著作里，他把自己的哲学、社会学、法学、经济学和历史学的观点总结成了一个体系。在这里，孟德斯鸠用早期资产阶级启蒙运动的精神来批评对社会及其规律性的封建宗教观点，揭露封建等级制的君主政体，反对各种反动的王朝战争。

法国的启蒙哲学对于无神论的发展作出了很大的贡献。列宁在《论战斗唯物主义的意义》一文中鲜明地指出过十八世纪老无神论者所写的那些笔调遒劲生动，天才独到，诙谐而公开攻击流行僧侣主义的作品。孟德斯鸠既不是唯物主义者，也不是无神论者，但是他对天主教所作的批评，和后来发展成对一般宗教的批评，有时同霍尔巴赫最好的无神论小册子并无轩轾。

孟德斯鸠关于国家与法的理论的言论具有重要的意义。他主张议会制度，主张资产阶级式的法制。他的思想尽管有阶级局限性，不彻底，也不急进，但是当帝国主义资产阶级抛弃了资产阶级的民主自由的时候，这些思想对我们今天就有了新的积极的意义。

孟德斯鸠是大革命以前法国杰出的儿子。他从理论上概括了年轻的法国资产阶级阶级斗争的经验，他广泛地钻研了古代、中世纪和近代许多哲学家和历史学家的著作，并且在这个基础上总结了自己的思想。孟德斯鸠早在中学读书的时代，就研究了古代的典籍。后来他的成就使他有权算作古代哲学和历史编纂学的优秀的专家。他特别精通柏拉图和亚里士多德的著作以及有关这两位作家的全部文献。但是孟德斯鸠主要是一个社会学家，所以他特别注意于亚里士多德的《政治学》。同中世纪的传统相反，他不是把亚里士多德看作"基督在自然事务中的最初代言人"，而是看作同神学完全无关的世俗思想家。他从资产阶级启蒙学派的立场批评亚里士多德，特别是驳斥亚里士多德关于奴隶制度的合理性的原理。孟德斯鸠根据资产阶级民主主义者人们生来都是平等的论点，证明了亚里士多德的《政治学》关于自然本身仿佛使一些人成为奴隶，而使另一些人成为自由人的根本原理是站不住脚的。在《论法的精神》一书中，孟德斯鸠直接宣称：亚里士多德虽然主张奴隶制度是合理的，不过他提不出任何稍微有说服力的理由。孟德斯鸠引证普卢塔克时说，事实上，曾经有一个时候社会上并没有奴隶主和奴隶，但是在奴隶占有制时期起作用的那些自然规律在这个社会里仍然存在。

最受孟德斯鸠赏识的罗马社会活动家是西塞罗。他对西塞罗积极参加政治生活估价很高。

孟德斯鸠详细地研究了培尔的各种著作，包括他的处处仇视中世纪经院哲学的《历史批判辞典》在内。孟德斯鸠完全同意培尔对天主教会的信条采取怀疑的态度。他支持培尔关于规定信仰自由的要求。孟德斯鸠一方面批评培尔对基督教的指责过于激烈，并且表面上不同意他的意见，说他是一切宗教的"诬蔑者"，但是他同时又公开称培尔是一个"伟大的人"，应当受到高度的尊敬。

孟德斯鸠对霍布斯的唯物主义哲学表现了同样大的兴趣。他把主要注意力放在霍布斯关于人的自然状态以及关于国家起源的学说上。

他坚决地驳斥了霍布斯所谓一切人反对一切人的战争似乎是原始公社制度的特征的原理。在一般哲学问题上孟德斯鸠大大落后于霍布斯，但是对于许多社会学问题的提法和解决却比霍布斯高明些。

孟德斯鸠很熟悉意大利早期资产阶级思想家马基雅维里的著作。他对马基雅维里批评教会、试图理解历史的客观规律估价很高。同时孟德斯鸠根本上反对马基雅维里主义，因为这种主义奉行支持诸侯和国王的专制政体、不讲原则、不顾信义的政策。

孟德斯鸠也像所有其他的法国启蒙学派一样。不仅研究了哲学、社会学和历史学，而且对艺术理论和艺术史也有热烈的兴趣。1726年，他辞去了国家的官职，开始浏览自己祖国的全部卓越的古代艺术作品；1728年，他启程游历欧洲，以便仔细地研究英国、德国、意大利、荷兰以及其他各国的文化。

孟德斯鸠敌视封建教权主义的文化，为了批判专制制度，他力图彻底掌握各种科学知识，运用这些知识来揭穿这种过时的制度。就文采和机智来说，孟德斯鸠比不上伏尔泰，其次，他也和他的这位伟大的同胞不同，孟德斯鸠的保守性更大一些，妥协性更强一些；然而在学识的渊博以及批判过时的封建专制制度时所引用的论据的高度的严谨性和逻辑性方面，孟德斯鸠对伏尔泰是毫无逊色的。从这个意义讲，我们可以把孟德斯鸠同伏尔泰放在一起，算做法国启蒙运动的主要代表人物之一。

*　　*　　*

按孟德斯鸠的哲学世界观来说，他既不是唯物主义者，也不是无神论者。他是法国早期自然神论的代表之一；这种学说虽然认为上帝是宇宙的创造者，但同时又肯定上帝并不干涉自然界的事务。这些自然神论者都保卫了启蒙运动，否定了教会对奇迹的信仰。不少卓越的法国启蒙运动的代表，像伏尔泰和卢梭这样一些人，就采取了自然神论的立场。

马克思写道："自然神论——至少对唯物主义者来说——不过是摆脱宗教的一种简便易行的方法罢了。"[3] 在孟德斯鸠看来，自然神论就是同经院哲学作斗争的简便的方法，是宣传自由思想和先进科学知识的一种手段。他在《论法的精神》中，一开头就宣布上帝是自然界的创造者和保养者，同时坚决强调：上帝是依据客观的、永恒的，而

且不能任意改变的必然规律进行活动的。孟德斯鸠的这种表述几乎完全符合荷兰唯物主义哲学家斯宾诺莎的意见。斯宾诺莎在他的《伦理学》第4部分序言中写道："……我们称之为上帝或自然的那个永恒而无限的实体，依照它据以存在的那个必然性进行活动……"[4]。

孟德斯鸠断然反对神学关于"奇迹"的概念，认为"奇迹"是对事物的自然过程的破坏。他认为，即使上帝愿意，它也不可能撇开世界所固有的客观规律而统制世界。孟德斯鸠推论说，虽则自然界是上帝所创造的，但是现在上帝就是用强力也不能把它消灭掉。他说到世界的存在没有终点，并且不仅批评认为实在物体是上帝理性的表现的神学家，而且也批评把上帝同自然界混为一谈，把自然界看作上帝的体现的泛神论者。孟德斯鸠坚定不移地宣称，世界没有理性，并根据这点驳斥托马斯·阿奎那的神学，因为在阿奎那看来，现实的物质世界中每一个对象和现象都是上帝自觉活动的结果。孟德斯鸠的上帝和大多数自然神论者的上帝一样，很像立宪君主：他虽进行统治，但并不管理。

孟德斯鸠的自然神论同伏尔泰和卢梭的自然神论一样，说明这一部分启蒙学派的哲学世界观落后于杰出的法国唯物主义代表们的世界观。

尽管孟德斯鸠没有否定上帝的存在，但是他大大地推动了对宗教的批判，特别是推动了对天主教的批判。孟德斯鸠在这方面的主要功绩就是：他没有停止在反教权主义的宣传工作上面，这就是说，不限于批判僧侣和教会组织，更进一步企图从根本上批判宗教世界观。孟德斯鸠证明，宗教问题同科学是毫不相干的事情。从这里他作出结论说，科学不应当成为宗教的婢女，因为宗教只能相信上帝和教会的信条。在这位伟大的法国启蒙思想家看来，理性应当帮助人认识客观的物质世界，使人的生活得到改善。孟德斯鸠把宗教仅仅看作管理国家的手段。他跟伏尔泰一样，认为如果没有上帝，也得想出一个，因为对上帝的信仰有助于资产阶级制度的建立。

从孟德斯鸠的观点看来，主要问题是宗教限制了和减轻了专制统治，改善了臣民及其统治者的道德。孟德斯鸠也有在当时一般异教徒所共有的思想：每种宗教都同一定的地理条件和社会条件相适应，因此不应当采取强迫命令的办法去干涉人们的信教。如果我们懂得，在

天主教会独占统治的国家里，在对一切异教徒，尤其是对无神论者实行暴力镇压，同时实际上继续进行宗教裁判的国家里，这种鼓吹信教自由、主张一切宗教平等的言论是受到禁止的，那就很容易了解孟德斯鸠论宗教的意见的进步作用。

在《波斯人信札》中，孟德斯鸠贯串着这样一种思想：伊斯兰教是最适合东方国家的宗教。他认为天主教是法国和其他一些西欧国家的真正的宗教。孟德斯鸠的推论过程大致是这样的：宗教自身不可能使人产生正确的世界观；先进人士不要面向宗教，而要面向科学；但是，为了资产阶级的利益，不要消灭宗教，而要用资产阶级的宗教来代替封建的宗教；宗教应当为第三等级服务，而不要为封建社会的两个特权等级服务。

孟德斯鸠勇敢地驳斥宗教信条，他宣称，最真实最神圣的信条归根到底会产生极端恶劣的后果。孟德斯鸠特别坚决地反对宗教关于灵魂不死的学说。在他看来，相信灵魂不死会给社会造成巨大的损害，因为这种信仰使人们失掉履行公民义务的兴趣。人们都只想到灵魂住到"来世"去，毫不关心他们的现实生活，也不考虑对社会制度进行改革。

孟德斯鸠在《论法的精神》第24章第14节中表示怀疑宗教所谓地狱和天堂的学说。他所注意的只是这种学说的政治意义。孟德斯鸠认为，信仰来世受惩罚，对于犯罪分子是一种抑制性的刺激物。因此，凡是宗教承认天堂和地狱的地方就可以减轻刑事立法。在占统治地位的宗教不应允正直的人来世享受天堂的幸福，也不约定作恶的和犯罪的人要受到地狱的苦难的那些国家里，情形就不同了。孟德斯鸠认为，在后一种场合下，没有抑制人的情欲的最严峻的专制法律是不行的。

在同一节中，孟德斯鸠通过对伊斯兰教的批判批评了奥古斯丁的定命论；根据这种学说的说法，上帝早就注定了谁应当是正直的人，谁应当是作恶的人。孟德斯鸠作了一个深刻的评语说：定命论使人们消极无为，它是"灵魂懒惰"的产物。

在"论灵魂转世"的一节中，这位法国启蒙运动者把灵魂不死的基督教信条同印度人关于灵魂转世的学说作了一番比较。孟德斯鸠对待基督教的宗教信条和印度人的宗教信条，本质上都是毫无区别的。这

两种宗教的信条都没有经过理性法庭的任何批判。在回答两种信条中哪一种对国家比较有利的问题时，他得出结论说，印度人的观点有许多胜过基督教的地方。

孟德斯鸠不承认宗教世界观是客观真理，他作出结论说，在宗教问题上绝对不准许强迫命令的作风。他教导说，人类的法律以理智为基础，所以法律在逻辑上应当是可靠的，并且带有强制性。宗教制定的法律就不一样。那些法律不是以理性为根据，而是以心灵为根据，因此它们只起训诫和劝告的作用。

孟德斯鸠同主张宗教和道德不能并存的法国唯物主义者不同，他承认宗教在社会发展中的道德意义。但是他在这个问题上有一点保留：并不是任何宗教都会产生道德。这位法国启蒙运动者肯定地认为，宗教信条甚至能够鼓励像淫荡这样的不道德行为。

孟德斯鸠在《论法的精神》第24章第12节要求基督徒的苦行同劳动的思想结合起来，而反对同怠惰的思想相结合。他得出一个深刻的结论：基督教宣布彼岸生活比尘世生活重要，这就等于否定任何劳动活动的意义，这种活动即所谓纯粹的世俗关系。在"节日"一节中，孟德斯鸠公开地抗议教会节日的层出不穷，这种情况是天主教和其他宗教的特色。这位法国启蒙运动者针对着宗教要求停止工作的命令，指出宗教应当考虑人们的需要，而不要替它所尊敬的存在物讲排场。孟德斯鸠在引证古代雅典的历史经验的时候断言，雅典宗教节日的数目太多，妨碍了雅典人民妥善地处理自己的政治事务。在孟德斯鸠看来，甚至各个基督教国家星期天的休假也不应当妨碍紧张的农业劳动。

孟德斯鸠很注意宗教的起源问题。他和一切资产阶级启蒙运动者一样根据唯心主义的历史观断言说，宗教的产生归根到底是由于立法者的活动的影响，宗教直接依赖于这种或那种政治制度。孟德斯鸠深信，天主教最适合于君主政体，新教最适合于共和政体。至于伊斯兰教，他认为那是专制政体的直接结果。孟德斯鸠根据这点推论说，教会没有权利觊觎世俗政权。如果宗教不违犯国家法律，不妨碍公民履行自己的社会义务，一切宗教都可以容许存在。每一个人都有权按照自己的方式信仰上帝，有权否定任何宗教信条，国家政权不应当因为

人们的世界观而惩罚他们。在这个问题上，孟德斯鸠表现出他是法国资产阶级革命的思想先驱，是要求信教自由的启蒙运动者。

孟德斯鸠在“宗教自由”一节中申明说，他不是以神学家的身份，而是以政治家的身份要求信教自由。孟德斯鸠不愿意同天主教彻底破裂，甚至情愿承认原则上的优先地位是属于天主教的。但是他又常常强调：即使天主教是“真正的宗教”，也不应当用火和剑来巩固它。孟德斯鸠教导说，强迫命令和暴力威胁最后只会造成损失，绝不会使任何人信服什么。他在《波斯人信札》中写道：狂信的波斯伊斯兰教徒对拜火教徒进行迫害，使他们不得不成群结队地离开波斯，结果波斯国丧失了许多热爱劳动的农民。由此可见，宗教狂信使国家受到了巨大的损害。孟德斯鸠叙述说：波斯王手下的某些大臣企图强迫波斯境内所有的亚美尼亚人或者信奉伊斯兰教，或者离开波斯。如果这个野蛮的决定被接受了，那么按照《波斯人信札》作者的意见，波斯的伟大就会被断送。

天主教徒的狂信给人民造成了巨大的损害。它使得某些天主教国家把许多最富于进取精神和最有劳动能力的公民驱逐出境。孟德斯鸠暗示说，某些信奉路德主义的国家之所以强大，是因为它们收容了从宗教裁判的魔掌下逃脱出来的那些流亡分子。他正是在这个意义上来谈论这些国家的独立精神和自由精神的。

在《论法的精神》第25章中，孟德斯鸠愤怒地谴责宗教法庭在里斯本烧死一个不信基督的十八岁的姑娘。孟德斯鸠向宗教法庭的法官们声称，你们生活的世纪是启蒙运动和先进哲学的光芒已经照亮了人们的心智的世纪。你们死抱着陈腐丑恶的偏见，这只能说明你们野蛮残暴，愚昧无知，毫无道德。宗教法庭力图拿死刑强迫人们接受天主教，这只是证明它的软弱无力。孟德斯鸠英勇地宣告，宗教法庭的活动使欧洲蒙受了耻辱。

值得注意的是孟德斯鸠反对教会干涉家庭和婚姻问题的专门议论。他论证说，基督教一方面谈论婚姻的神圣性，另一方面又把独身生活标榜为至高无上的美德，因此它就抬举了天主教神甫和僧侣那些伪善的洁白君子。于是，教会视为神圣的不幸的婚姻数目不断增加，儿童出生率不断下降，形成着一大帮一大帮把独身生活当作谋生之道的集团。

孟德斯鸠通过伊斯兰教徒的口批评了基督教徒，他说：

“我觉得他们的神学博士，显然自相矛盾：他们说婚姻是神圣的，而与此相对立的独身，更其神圣，且不说按照教条和教则，好的事情必定是绝对地好。”

“故意实行独身生活的人，为数奇多。往昔父亲们将子女从摇篮时代起就断送于独身生活；今天，子女们自己从十四岁起，献身此道；其结果几乎一样。”

“这禁欲的职业，摧残了许多人，即使瘟疫和最惨烈的战争，也从来不至于如此。”[5]

孟德斯鸠把不容许有独身的僧侣的新教同天主教对立起来，他断言，在这个意义上，同天主教徒比较起来，新教给予新教徒一个极大的优点。孟德斯鸠不像伏尔泰那样对待盛行于法国的天主教教会，他没有提出像“消灭败类”之类的口号，但是他同样令人信服地论证了梵蒂冈崩溃的历史必然性。不过作为一个批判一切宗教迷信的真正的启蒙运动者，孟德斯鸠绝对没有奉承新教。他认为，新教徒们可以顺利地进行贸易，发展手工业，然而他们的教义也同天主教一样地违反科学和启蒙的利益。

孟德斯鸠把宗教留给“心灵”，留给“道德”，使它同科学对立起来，并且认为科学是正确认识世界的强大工具。他像机械唯物主义者霍布斯一样，把按照机械规律运动着的物质宣布为真正科学的对象。孟德斯鸠有时也说运动是变化，但是他所谓的变化永远是逐渐地、没有飞跃地、永远是在某种质的范围内发生的。

孟德斯鸠写道：“……世界绝不是万古长存的，就连天体本身，亦非永远不坏。天体变化，天文学家是目睹的证人；而这些变化，是宇宙中物质运动之极自然的结果。”

“地球和其他行星一样，受运动规律支配……‘自然’的作用，总是很缓慢的，并且可以说是很节约的。‘自然’的动作从不是暴烈的；甚至在生产方面，‘自然’要求节制；它总是按照规矩和分寸行事的；人如强迫‘自然’，使它加速进行，它不久就会落入衰弱不振的境地；它用全部剩余的力量保全自己，同时完全丧失了它的生产机能和生殖力量。”[6]

孟德斯鸠认为科学的基本任务在于研究物质现实界的客观因果联系。他承认经验的巨大作用，同时也证明了，没有理性，没有对感性知识的理性改造，就不可能认识现实界。他批评经院哲学家，责备他们主要有两个基本缺点：轻视经验和轻视健全的思想。

谈到当代诗人的时候，孟德斯鸠用讽刺的口吻称呼他们，说他们的职业在于阻碍健全的思想，以及用各式各样的装饰来压制理性，就像当年人们将妇女掩埋在各式各样的浓妆重饰之下一样。

孟德斯鸠特别坚决地反对把神学也叫做科学。任何学者都清楚地了解他所研究的对象。神学家研究上帝，但对上帝毫无所知，他所研究的不过是强加在上帝身上的人类自己固有的特性罢了。

孟德斯鸠写道："最明达的哲人，关于上帝的性质加以思考之后，说上帝是至高无上地完善；但是他们极度滥用了这一意念，因为他们列举人间一切可能的和意想得到的完善之点，加在'神'这个观念上，却没有想到这些特点，常常互相抵触，并且它们不能存在于同一对象上而不互相破坏。"[7]

从这里显然可以得出一条结论：科学不可能也不应该研究任何"超自然的东西"；所谓认识只是客观上存在着的物质世界在人类头脑中的反映。

但是孟德斯鸠不可能把唯物主义的认识论彻底加以发挥。他同洛克一样认为认识有两种来源，一种来自外部世界，一种来自人的内心活动。在他的著作《谈谈欣赏自然作品和艺术作品的经验》中，孟德斯鸠的基本思想是心灵有双重的能力：既可以反映在人以外存在的对象，又可以反映仅仅在人类"大我"本身中存在的观念。孟德斯鸠不懂得唯物主义的根本原理，这就是说，他不懂得：自然界、物质世界是第一性的，意识是第二性的；意识是存在的反映；因此人的精神活动没有两个来源，而只有一个 来源，即物质的来源。

孟德斯鸠有时也对宗教表示尊敬，还提出精神活动的第三种来源是上帝的说法。他在《论法的精神》一书中附和着传统的经院哲学的意见，硬说上帝经常通过宗教戒令使人们想到自己。作者的进步性就在于，他并不认为必须论证这种思想，他自己实际上就不承认这种思想，因为他证明了宗教信条是以地理环境和政治制度为转移的。一般哲学观点上的不彻底性不只是孟德斯鸠的特色，就连卢梭和伏尔泰那

样的启蒙巨匠一方面批判宗教和经院哲学，另一方面又有一套反动的计划，妄图建立精巧的新式宗教，即伏尔泰所谓的理性宗教和卢梭所谓的情感宗教。这样看来，孟德斯鸠甚至有一定的高明之处：他同伏尔泰和卢梭不同，绝对没有讨论过“真正宗教”的问题。孟德斯鸠的主要意图是证明当时两大宗教即以天主教为首的基督教和伊斯兰教是虚妄的。同时在批判宗教的时候，他的基本路线不是同神甫们进行斗争，而是对这两种神学本身进行批判。

同卢梭一样，孟德斯鸠只是附带地探讨了认识论问题。他的主要精力都花在社会学问题上面。他首先是作为一个杰出的社会学家载入史册的。在这方面，孟德斯鸠同法国唯物主义的典型代表——拉美特利、霍尔巴赫、爱尔维修和狄德罗——有很大的差别；法国唯物主义者在分析认识论方面揭开了新的一页。

*　　*　　*

作为一个社会学家，孟德斯鸠力图从世俗的观点来看社会。他坚决地驳斥了奥古斯丁认为历史是两种原则的斗争即世俗的原则和宗教的原则的斗争的看法。孟德斯鸠同样坚决地反对托马斯·阿奎那从“神的意志”中引申出国王的权力，反对他硬说社会生活归根到底由“神的法律”来决定。孟德斯鸠本着自然神论的精神承认上帝是万物的第一推动力，但是认为在社会现象中去寻找神的定命是毫无根据的。因此这位法国启蒙运动者注重现实的关系，根据许许多多的历史事实对社会进行分析。

孟德斯鸠比十八世纪先进社会思想的其他代表高明的地方，是他具有博大的历史眼光。他的《罗马盛衰原因论》和《论法的精神》包含着有关民事史、国家和法的历史、生活方式和家庭关系史等方面的丰富知识。

社会学家孟德斯鸠的主要功绩之一是他对经济问题的专门研究。孟德斯鸠保卫重商主义的某些原理。按照马克思的说法，这种经济理论是对资本主义生产方式的第一次理论分析。像重商主义者一样，孟德斯鸠把主要的注意力放在商业问题上，放在流通问题上，而不是放在生产问题上。在孟德斯鸠看来，资本主义的利润不是从剥削无产阶级得来的，而是由于商品的出售价格较高。因此孟德斯鸠很重视对外贸易的飞跃发展和对外贸易的顺差。孟德斯鸠发挥了关于商业的决定

作用的原理，并且根据这种原理得出了一条结论说：如果法国卖出的商品比买进的商品多，它就会变成一个最富庶的资本主义国家。孟德斯鸠在研究了罗马帝国的历史以后得出结论说，过去强大的罗马衰亡的最悲惨的结果就是国内贸易和国际贸易的破坏。在贸易中只看到掠夺的对象的野蛮人，这使人类远远落后了。孟德斯鸠同样完全从商业利益的观点出发来考察美洲的发现，因此他批评西班牙人，说他们把新大陆只看作是侵占的对象。他提出这样一个论点：攫取殖民地的目的不应当是为了得到这些或那些政治特权，攫取殖民地主要是为了扩大贸易。

特别值得注意的是《论法的精神》中专门讨论了货币问题的第22章。在这一章中货币被确定为一种表示一切商品的价格的符号。孟德斯鸠企图在货币问题上超过重商主义的观点。他是所谓货币数量说的创始人之一，由这种理论看来，货币价值的大小决定于它们在流通领域内的数量。马克思在《资本论》中批判货币数量说的时候写道，这种理论是根据一个荒谬的前提的，这个前提是："在加入流通过程之际，商品是没有价格，货币也没有价值；然后在流通过程之内，商品总和一个整除的部分，会与贵金属总和一个整除的部分相交换。"[8] 孟德斯鸠的货币数量说虽然犯了许多错误，但是比重商主义者把黄金看作财富的唯一体现者的传统观点是有一定的进步的。

尤其值得注意的是孟德斯鸠试图阐明货币流通的历史。他特别指出，古代雅典人并没有使用金属货币，他们当作货币的是公牛，而罗马人则用绵羊作货币。孟德斯鸠认为文明化的主要任务之一就是不断地增加黄金和白银的数量。因此他赞扬英国的贸易精神，并且指出，英国的全部政策最后是由它的对外贸易的利益决定的。孟德斯鸠说过，英国人比其他民族更加会做生意，它因此获得了大量的财富。

孟德斯鸠在鼓吹对外贸易的作用的时候，认为这种贸易是联系各个民族的最强大的因素。这位法国启蒙运动者宣称，贸易往来自然而然使人们向往和平，因为两个民族互相进行贸易就会产生相互的依赖性、共同的利害关系和友谊。

孟德斯鸠像其他所有的资产阶级经济学者一样把商品货币关系奉为神圣，并且进而得出一个错误的论断："要是有钱人不挥霍的话，穷人便要饿死。"[9] 孟德斯鸠就用这种道理替统治阶级的寄生生活辩

护。马克思认为，这种观点不仅说明这位法国启蒙运动者站在资产阶级立场上，同时还说明他接受了中世纪贵族的观点的影响。

在承认商业作用的同时，孟德斯鸠也非常重视工业的发展。他对许多能够提高劳动生产率的技术发明都有兴趣。他在《论法的精神》一书中专门写了一章来论述奖励工业的方式。他建议把奖金发给有出色的劳动成绩的农民和手工业者。孟德斯鸠认为这些措施适合于任何国家。

通过对土地占有者的收入和工业家的收入的比较，孟德斯鸠力图证明工业有一些特殊的优点。他写道："你必须十分注意工业的收入能有多大。一笔资金每年只能给它的主人产生原数二十分之一的利息；可是，用一个比斯多尔的颜色，画家画一幅图画，可以值五十比斯多尔。金银首饰匠、毛织工匠、丝织工匠以及各种各类的手工艺匠人，可以说情况都与此相同。"[10] 但是，为了表示尊敬重商主义，孟德斯鸠错误地认定商业比工业重要。

不论孟德斯鸠的经济学观点多么褊狭，这些观点毕竟打击了封建的闭关自守思想，它们的目的在于发展工商业。

在他的社会学著作中，孟德斯鸠把主要注意力放在法律学问题上。他的著作《论法的精神》是独具一格的法学百科全书。在这本书里，孟德斯鸠表现出启蒙学派的特征，即相信进步法制的万能。爱尔维修当时曾写道："法律创造一切。"[11] 像爱尔维修及其他资产阶级启蒙学派领袖一样，孟德斯鸠充满了对法律的迷信。他错误地认为经济基础依赖于国家制度。但是那种以为理想的法律能够改变整个历史进程的思想，在十八世纪则是十分进步的，它具有反封建的意义。当时的情况是要废除封建的国家和法律，而代之以资产阶级的国家和法律。

为了论证年轻的法国资产阶级的政治要求，孟德斯鸠认为必须全面地考察国家制度的各种形式，说明各种立法制度和司法制度的历史。在这方面，他的《论法的精神》一书在十七、十八世纪的全部文献中是无可伦比的。

孟德斯鸠跟霍布斯不同，霍布斯主要是根据不顾历史事实的逻辑前提建立起自己的国家学说的，孟德斯鸠则企图走另一条比较正确的

道路：他力求根据那些历史事实作出理论性的结论和概括。尽管孟德斯鸠的概括往往总不正确，但是希望从本质上分析法律问题，研究过去的和现在的事实真相，而不是根据抽象的理论家的空洞纲领研究应该是什么，这样一种意图本身，就揭开了先进社会学思想发展史上新的一页。

孟德斯鸠作为一个社会学家，很快就得到了全世界的公认，他的思想成了进步的资产阶级反对中世纪宗教社会理论和国家理论的斗争的一面旗帜。

孟德斯鸠在他的社会学和历史学著作中提出了哪些一般理论问题呢？

首先使他感到兴趣的问题是：人类社会是不是上帝所创造的，历史是不是一团混乱的、偶然的个别事件，换句话说，人类社会中有没有既不以上帝为转移，也不以人为转移的客观规律的作用。

这位法国启蒙运动者的主要功绩就在于肯定了社会生活是一个有规律的过程，同时社会规律不是从外部强迫社会接受的，而是作为许多个别社会现象的内在本质存在于社会自身中。

在《论法的精神》一书中，孟德斯鸠深刻地阐明了作为事物本性固有的必然关系的规律的客观基础。但是，同其他的启蒙运动者一样，孟德斯鸠也认为社会规律是立法者任意活动的产物。他把作为法律学范畴的法规同不以人的意志和意识为转移的社会规律混为一谈。因此，在他的著作中有不少主观唯心主义的、唯意志论的关于规律的说法。比方在《论法的精神》第1章第3节中，孟德斯鸠就断言：法规是支配世界上一切民族的人类理性的，而政治法规和民事法规则应该只是适合这种人类理性的个别情况的。在《论法的精神》第19章第19节中，对规律的主观主义解释表现得更加突出。在那里，孟德斯鸠把规律说成是经过立法者详细制定的特殊的规章制度。在《波斯人信札》中，他认为社会上的一切灾祸的原因是："大半的立法者，均系见解狭窄的人，由于偶然的原因，他们位居众人之上，他们所参考的，只是他们的成见和幻想。"[12]

由此可见，虽然孟德斯鸠提出了社会的客观规律问题，但是他同马克思以前的社会学者一样，不能始终一贯地坚持自己的立场。社会

规律在他看来时而是客观的，时而是主观的，并且一到考察具体事件的时候，主观主义是照例压倒客观主义的。

孟德斯鸠在强调社会发展若干根本规律的客观性的时候，实质上是把这些规律看作经常在社会中起作用的自然规律。他是社会发展的地理论的一位主要代表人物，也就是说，在他看来，地理环境是产生和存在不同形式的国家政权和法制的根本原因。

在《论法的精神》一书中以"人怎样因气候的差异而不同"为题的一节专论中，孟德斯鸠企图根据一些事例来证明："人民的精神"是许多自然因素所派生的，因之任何明智的立法者的活动归根到底是和周围的自然环境一致的。孟德斯鸠说，炎热国家的人民，就像老头子一样怯懦；寒冷国家的人民，则像青年人一样勇敢。在寒带的气候里，人们比较坚强些，有道德些，沉着些。热带各国的那些民族都偏重感性；他们追求尽情的享受。在热带的气候里，人体觉得受到压抑，从而产生一种沮丧的心理。因此南方人对一切都漠不关心，他们没有好奇心，既不能做出怎样高尚的举动，也不会有什么宽大的胸怀。他的一切性情都具有消极的性质。南方的居民宁愿忍受惩罚，而不能强制自己从事心灵的活动，同时在他们看来，奴隶制度比自治所必需的心智的勤劳更加方便些。孟德斯鸠深信，气候温和的各国情形是根本不同的。孟德斯鸠千方百计地把英国君主政体理想化，他根据不列颠群岛的气候来说明它有许多优点。

但是孟德斯鸠的观点和现代资产阶级社会学者的所谓"理论"截然是两回事；这些社会学者根据种族主义的精神硬说生活在南方各国的民族似乎没有能力发展文化。

孟德斯鸠绝没有想证明一些民族比另一些民族优越。他引证气候在人类成长过程中的决定作用只是想要证明历史进程并不依赖于上帝的意志，而是依赖于纯粹自然的原因，因此不是宗教而是科学才可能揭示社会生活的规律性。所以，不应当把孟德斯鸠的地理理论同帝国主义时代反动的地理说混为一谈。

但是，不能不指出孟德斯鸠关于气候是决定社会发展的原因的论断是根本错误的。事实上，气候、土壤、地形，总之，一切属于地理环境的东西虽然也是社会物质生活的必要条件，虽然也影响到社会的生活，却不能成为社会发展的主要原因。要知道，在相同的气候条件

下可以存在着极不相同的社会形式和政治形式。地理环境的发展比社会生活的发展慢得多。我们知道，国民党统治下的中国事实上是帝国主义强盗们的半殖民地，而现在人民民主的中国则永远摆脱了帝国主义者的压迫。气候条件相同，但是中华人民共和国的社会制度和政治制度同国民党中国的社会制度和政治制度则是根本对立的。气候没有变化，然而取得胜利的人民革命使中国变成了一个人民民主的国家。通过具有革命意义的土地改革以及大工业和银行的国有化，中国的经济发生了根本变化。

由此可见，事实显然说明孟德斯鸠的地理说是错误的。然而甚至从错误地引证地理环境中，孟德斯鸠力图作出在当时是进步的结论。例如他肯定说，在许多国家里，共和制度是必然的产物，因此谁也没有权利怀疑共和制度的合法性。

孟德斯鸠几乎对世界上所有的民族都充满着人道主义的感情，他的这些值得赞同的言论今天还严重地打击着企图玷污一切民族的现代资产阶级种族主义社会学者的言行。

孟德斯鸠把地理环境当作社会发展的根本动力，他企图回答人类社会的产生和国家起源的各种具体原因的问题。在这里，他完全根据自然权利理论的精神（荷兰的格劳修斯和斯宾诺莎，英国的霍布斯和洛克）证明，人们最初生活在没有国家的自然状态中，只是随着时间的推移才出现了组织国家政权的必要性。孟德斯鸠是这样一派自然权利的拥护者之一，他不像霍布斯那样认为过着原始生活的人群是普遍敌对的和互相屠杀的，在他看来，原始生活是一种友好和和平的状态。把原始人理想化对孟德斯鸠说来是批评当代封建文化的一种形式。

孟德斯鸠证明说，原始人群没有互相攻夺的必要。相反，他们同和平共处是休戚相关的。他们也不可能产生统治另一群人的愿望，因为这种愿望是由比较复杂的社会关系所引起的。因此，孟德斯鸠断定，要和平不要战争，这就是人类的第一条自然规律。孟德斯鸠的这个论断打中了主张发动帝国主义战争，硬说战争是人的本性所固有的属性的现代思想家们的要害。

这位法国启蒙运动者宣称，求食的意愿是人的第二条自然规律。唯心主义的社会观点使孟德斯鸠不可能根据这个原理得出物质财富的

生产方式决定社会发展的正确的结论。他只是把生产看作影响社会生活的许多因素之一。孟德斯鸠认为，人们的经济活动是人体的生理现象所派生的。这就是说，他用生物学的观点 来说明社会过程。孟德斯鸠断言，产生社会的原因之一是每一个动物机体都有一种纯粹的生物本能和同种动物的接近。他把这种本能叫做人的第三条自然规律。

孟德斯鸠用社会契约论的精神从第三条自然规律中引申出第四条规律，这条规律就是：人认识到必须建立社会和国家。他在《论法的精神》一书中议论说，希望过社会生活是由于人们能够理智地进行思考和作出决定。

孟德斯鸠关于在原始社会中没有私有制的天才猜测具有特别巨大的吸引力。在《论法的精神》一书中，孟德斯鸠宣称：人们放弃了自然的独立性，在国家法的控制下生活，然后他们放弃了自然的财产公有制，在民事法的控制下生活。由此可见，他认为私有制是在历史发展的后期产生的。不过孟德斯鸠是一个资产阶级思想家和唯心主义者，他从这个事实中做出了错误的结论。在他看来，私有制似乎是社会契约的产物，这就是说，是以法律规范为转移的。在他看来，似乎私有制是文明的最高表现。孟德斯鸠力图证明，即使承认公有财产比私有财产先进，任何人也没有权利剥夺个人的财产，哪怕是微不足道的一部分。他宣称，如果国家政权想要在私有土地上建造公共房屋或者修筑新路，在这种情况下，他也一定要充分考虑到私有者的利益，并且赔偿业主的损失。

大家知道，孟德斯鸠崇拜私有财产权并不是特殊的情况。这种崇拜是革命以前那个时期大多数法国启蒙运动者所共有的。

孟德斯鸠认为国家政权和私有制是社会“正常”生活的必要条件。他规定国家政权有三种基本形式。按照他的意见，这些形式都能在某种程度上实现有益的社会职能。这三种形式是：共和制度、君主制度和专制制度。孟德斯鸠所理解的共和制度是指最高权力全部或部分操在人民手中的一种政体。他把君主制度说成是通过固定的法律来实现的寡头政权。至于专制制度，它是完全由一个人专横独断、藐视任何法律的一种国家制度。

孟德斯鸠教导说，每一种国家制度都取决于一定的客观原因，如气候、土壤、领土的大小等等。孟德斯鸠就是用这些论点来驳斥基督

教所谓一切权力都来自上帝的著名论断。他论证说，一种政治制度代替另一种政治制度在原则上是可能的。

孟德斯鸠关于共和国的合理性并不比君主政体差的思想具有极大的进步意义。虽然他本人同情开明的君主政体，但是他在世界通史中发现许多事实证明共和制度比君主制度有一定的优越性。在《波斯人信札》中，孟德斯鸠驳斥了那些不重视共和政体的封建的历史编纂学者。为了说明这个问题，他不仅以古希腊、古罗马或迦太基的历史为根据，并且指出，无论在意大利、西班牙或者德意志的一定历史发展阶段上都存在过共和政体。他把古希腊史看作是希腊居民逐渐摆脱君主制政权而获得解放的历史。孟德斯鸠总结说，只有在共和国中，希腊人民才得到了真正的自由，大大地发展了经济和文化事业。

虽然孟德斯鸠反对通过革命来推翻法国的君主制度，但是他毕竟不能不承认革命斗争在古代世界中的作用。他不得不断定，古代的共和制度是通过同君主政体的拥护者进行无情斗争的道路才实现的。

虽然孟德斯鸠本人并没有把这些原理推广运用于法国，甚至主张同国王政权妥协，但是法国资产阶级革命的活动家却用另一种眼光对待他的言论。他们引证孟德斯鸠的著作论证法国必须建立共和制度。

在孟德斯鸠的《波斯人信札》中包含着关于共和制度在经济上的优越性的卓越思想。孟德斯鸠公开宣称，公民平等促进居民的福利，而专制政体却使受压迫的人民大众贫穷困苦。在共和国中，国家的财富引起人口的增长。孟德斯鸠写道：

“政府温和，可以非常有效地帮助人口蕃衍，所有的共和国，即为经常的例证。其中尤其是瑞士与荷兰，如果从它们的土地性质考虑，可以说都属于欧洲最坏的地区，但是人口最为旺盛。”

“最吸引外国人的，莫过于自由与富裕；富裕永远随自由而来；自由本身，为人所追求，而我们则为需要所引导到那些富裕的国度中去。”

“在这样的地方，人口可以倍增。在这里，物产丰富，足供孩子们的需要，同时毫不减少对父亲们的供应。”

“从公民间的平等，通常可以产生财产的平等，并且将富庶和生命带到政治机体的各部分，从而散播到全国。”

“在那些屈服于专制政权之下的国家，情形就和这不同。那里君主、廷臣以及若干个别人士，占有全部财富，同时别的人却全体呻吟在极度贫困中。”

“假若有人，生活并不舒适，而且自己觉得他生了儿女一定会比他更贫苦，他就不结婚了；或则他虽结婚，却怕有为数过多的儿女，他们可能把他的财产整个打乱，他们的生活处境，可能比他们父亲更为下降。”[13]

孟德斯鸠的这些话打中了现代马尔萨斯主义者的要害，那些人硬说在各个资本主义国家里，劳动人民的贫困是由于他们繁殖过度引起的。孟德斯鸠早已懂得贫穷的原因根本不在这里。他弄不明白的只是这样一点，即无论在封建制度下或者在资本主义制度下的广大劳动群众都不可能得到幸福。

孟德斯鸠反对法国专制制度的思想斗争具有很大的意义。他在《波斯人信札》中发挥了一种思想：法国国王的那种残害人民群众的利益的反动政权，却胜过东方的苏丹和巴迪沙赫的暴政。孟德斯鸠深信，如果波斯人绝对服从他们的君主，这是因为他们没有经过思索。法国人甚至使自己的思想也服从于国王政权。他们自觉地替专制者服务，这就是说，他们是国王的死心塌地的奴仆。但是，按照孟德斯鸠的意见，人民群众对待自己的君主本质上是没有区别的。无论“好”君主和“坏”君主同样都是第三等级所不需要的。“即使有十个国王，一个接一个，先后互相杀死，人民只知道他们的名字，所以对于他们生死，并不感觉任何区别，就像先后统治过人民的只是一些鬼魂。”[14]

孟德斯鸠在《波斯人信札》中议论说，法国国王是欧洲最强大的君主。他并不同西班牙国王一样拥有金矿，但是他比其他所有的国王更加富裕得多。因为他丧尽天良地剥削自己的臣民，进行掠夺其他民族的非正义战争，采取欺骗性的财政措施。他讽刺地写道，法国国王用同样的天才治理他的家庭和国家。他赏赐那些替法国服务的人，也赏赐那些最会向他拍马奉承的人，不过他认为后者比前者还要好些。

如果说在《波斯人信札》中，孟德斯鸠援引古代和当代的具体历史事实并特例批评专制制度，那么在《论法的精神》一书中，他就力求从理论上揭露专制制度是腐败透顶的恶劣的制度，至于某个专制君主的个人品质的好坏则是不关重要的。他宣称，所有的专制国家都无

所谓法律。这些国家同样也无所谓保障法律的制度。至高无上的君主总是把政权转托给阿谀者和坏蛋，这些人所想的不是祖国的幸福，而是个人如何发财致富。至于专制君主本人，则习惯于阿谀、奉承和愚昧无知，以致丧失一切高尚的品质，变成一个卑鄙无耻的、为兽欲所推动的人。孟德斯鸠宣称，在专制国家中，人的五官经常告诉他说，他就是一切，而其他的人则是微不足道的，在这种情形下，人自然会好吃懒做和愚昧无知。这位法国启蒙运动者证明说，专制制度是一种恐怖的制度，它所奉行的唯一政策就是对公民进行威胁。因此孟德斯鸠得出结论说专制制度是不巩固的。

孟德斯鸠在《论法的精神》第5章第13节中拿专制政体同路易斯安纳的野蛮人的习惯相提并论。路易斯安纳的野蛮人想从树上摘下果子，竟把树干连根砍倒。专制政体的行为正好比自己砍倒支持它的统治的树干一样。

孟德斯鸠把君主立宪制度或共和制度同封建专制制度对立起来。他像洛克一样发挥一种立法、行政和司法三权分立的妥协理论。孟德斯鸠深信，如果君主不干涉司法事务，立法机关只颁布法律，不管理国家，那么封建社会的一切主要等级都会满意，特别是资产阶级就不再是贵族的敌人了。和洛克一样，孟德斯鸠在这个问题上的理想是英国1688年的所谓光荣革命，这次革命的基础是资产阶级和封建贵族政权之间的阶级妥协。孟德斯鸠幻想在法国实行同样的妥协。

孟德斯鸠企图从原则上划分君主制度和专制制度，这也是一种保守的和妥协的看法。孟德斯鸠坚信，共和国中盛行的原则是德行，君主政体的原则是荣誉，而专制制度的特殊原则就是恐怖。马克思在《德法年鉴》的一篇通讯中尖锐地批评了孟德斯鸠的这种论法。马克思写道："君主政体的原则总的说来就是轻视人，蔑视人，使人不成其为人；而孟德斯鸠认为君主政体的原则是荣誉，他完全错了。他竭力在君主政体、专制制度和暴政三者之间找区别，力图逃出困境；但是这一切都是同一个概念的不同说法，它们至多只能指出在同一原则下习惯上有所不同罢了。哪里君主制的原则占优势，哪里的人就占少数；哪里君主制的原则是天经地义的，哪里就根本没有人了。"[15]

孟德斯鸠保卫君主制原则的时候和卢梭不同，他是从资产阶级上层的利益出发的。他自己在《论法的精神》一书中就公开写道，如果

没有少数特权分子，没有富商和大企业主，没有世袭贵族，就无法设想君主政体的存在。但是，即使孟德斯鸠有许多阶级局限性，在这个问题上毕竟比现代资产阶级思想家高出万万倍。他主张资产阶级的民主自由，并且要求君主政权以应有的尊敬对待人民。孟德斯鸠断言，只要国家的重要职位被不受人民尊敬的大臣们所窃占，只要卑鄙的小人认为向国王效忠高于向自己的祖国效忠，君主制的原则就会瓦解。君主制度应当保证每个公民都享有最低限度的政治自由。君主没有权利使自己的臣民受到侮辱，没有权利破坏法律。如果君主把自己放在法律之上，他就要变成暴君。

孟德斯鸠在叙述对政治自由问题的各种不同观点的时候指出，有些人所理解的自由，是指可以推翻他们曾授以暴政的那个人和有权选举他们应该服从的那些人。法国资产阶级革命的活动家们从孟德斯鸠的这些话里找到了推翻法国国王的暴政的思想基础。

孟德斯鸠的国家学说是同他关于战争的学说密切相关的。在这里，这位法国启蒙运动者的主要功绩就在于他认为战争是一种社会现象。虽然孟德斯鸠喜欢用生物学的观点说明历史，但是他同那些认为战争是一种"自然规律"的社会学者不同。在这方面，孟德斯鸠无疑要比霍布斯强。在孟德斯鸠看来，只是在有了国家的存在以后才产生了战争。战争的根本原因是一些国家想征服另一些国家。在孟德斯鸠的著作中包含着这样一种合理的思想，即战争的性质取决于各个交战国家存在着什么样的政治制度。他特别有力地揭露专制国家的侵略性，并且强调指出，敌视本国人民的专制者不可能用人道主义的精神对待别国的人民。

孟德斯鸠生活和活动的年代正是大大小小的封建主彼此进行连绵不断的战争的年代，这些战争带来了灾害，而首当其冲的则是广大的人民群众。由于非正义的封建战争，热中于国际贸易，亟亟于寻求自己商品的国外销售市场的资产阶级也受到了损失。所以，孟德斯鸠坚决地进行了保卫和平和争取民族合作的斗争。

在《波斯人信札》中，孟德斯鸠详细地说明了各种战争的具体原因，并且表示出对那样一些战争的愤慨情绪：这些战争的目的在于掠夺别国的财富，霸占他人的领土，奴役被征服的民族等等。有时，君主们由于个人的争吵而开启战端。孟德斯鸠愤怒地宣称：如果这样，

这些君主就应当处以死刑。他写道："只有两类战争是正义的战争：一类是为了抗拒敌人的侵袭而进行的战争；另一类，为了援救被侵袭的同盟者。"[16]

孟德斯鸠详细地谈到战胜者对战败者的态度。他公开地宣称，凡是杀害战败者或者把他们变为奴隶的人，自己最后也会落得一个失败的下场。孟德斯鸠根据历史经验指出，由于法国人粗暴地对待妇女，曾经几次被赶出意大利。他写道，被傲慢的胜利者所压迫的人民，不可能忍受他们恣意放纵和暴虐无耻的行为，不可能忍受他们的无穷的侮辱。孟德斯鸠证明了人民群众憎恨干涉者的爱国主义感情是一支能够创造奇迹的伟大力量。他具有关于爱好和平的"穴居者"的原始民族的有趣空想，这种民族尽管没有军事经验，却善于沉重地打击侵犯他们的掠夺者。"穴居者"的力量在于热烈的爱国主义精神，在于保卫自己的祖国和妻室不受残暴的敌人的侵害的坚强决心。孟德斯鸠把"穴居者"同掠夺者的战争称做善良和非正义之间的战争。

由此可见，孟德斯鸠在保卫和平思想的时候，绝没有站到和平主义的道路上。这位伟大的法国启蒙运动者教导说，捍卫自己的自由和独立的人民应当受到高度的赞扬。

孟德斯鸠在自己的许多著作中非常重视军事技术问题。他称赞火药的发现，认为这是使人不受强盗们攻击的有力的防卫工具；同时他也指出，火药的使用本身也包藏着严重的危险。在发明火药以后，就不再有非正义和暴力攻克不下的防身洞了。因此必须设法不让火药落在罪犯手里。孟德斯鸠问道，如果人们发明出更加残酷的杀人工具，结果会怎样呢？这样的发明不会给人们造成不可弥补的灾难吗？他立刻声明说："不然。这样万恶的发明一朝出现，它将迅速遭受人权的禁止，由于全国一致同意，这发明将被埋葬。"[17]

这位十八世纪先进的法国思想家的这个声明在我们今天具有特别的意义。以苏联和中华人民共和国为首的和平、民主和社会主义阵营进行着争取普遍裁减军备和禁止原子武器的斗争。资本主义各国的广大人民群众，不分民族属性和政治信念，正在联合起来进行反对准备新战争的犯罪政策的斗争。对于从思想上揭露帝国主义侵略者说来，孟德斯鸠的进步观点，正如过去许多其他先进活动家的观点一样，具有重大的意义。

必须特别注意孟德斯鸠试图揭露形形色色的觊觎世界霸权的人。他特别谈到瑞典国王查理十二的远征，并且指出，这些远征照例带有冒险的性质，因为它们违反了历史的客观规律。瑞典人对俄罗斯国家的进攻是特别轻率的，因为俄国的潜力比瑞典国王的力量大得不可比拟。孟德斯鸠否认查理的失败是由于偶然的情况。他肯定说：不是波尔塔瓦断送了查理，瑞典统帅必然要败亡，如果不在这里，就会在另一个地方。命运的偶然性可以改变，这不困难，但是不可能保证使自己避开事物的内在本性经常引起的事件。与其说卡尔的主要敌人是自然条件或时运不济，不如说是他自己。孟德斯鸠证明，人们不应当凭一时之念来指导自己的行动，而要使自己的活动符合事物的现状。

唯心主义的历史观妨碍了孟德斯鸠正确地理解像"事物的本性"、"事物的现状"这样的概念。但是关于统帅们的活动不能改变历史事件的方向和进程的这一思想则是有卓著成果的，它严重地打击了社会学和历史编纂学中的主观主义和唯意志论。孟德斯鸠是那些硬说上帝创造历史的人的死敌，他也是那些认为国王或天才统帅的侵略活动可以决定社会生活的人的死敌。他对封建制度的教会辩护者和世俗辩护者也抱着同样的敌视态度。

为了同封建思想体系进行斗争，孟德斯鸠非常注意文化问题。他的启蒙主义思想在这些问题上表现得最为明显。孟德斯鸠把文化理解为人们的风尚、他们的家庭关系、他们对公民义务的履行以及科学和技术成就的利用。孟德斯鸠断言，人们的风尚一方面决定于地理环境，另一方面依赖于现存的政治制度。在这两种场合下，他都驳斥了宗教的定命论。人们的风尚归根到底是从周围的自然界和社会环境中产生的。社会环境的概念在他那里等于政治制度的概念和占统治地位的法制概念。

孟德斯鸠在断定风尚的区别决定于地理条件和社会条件的区别时忽视了阶级的区别。不了解当时社会的阶级结构是孟德斯鸠的社会学的一个最大的弱点。在这方面，这位法国启蒙运动者远远落后于像英国经济学家亚当·斯密和大卫·李嘉图这样一些企图揭示社会划分为阶级的经济基础的资产阶级学者；另一方面也远远落后于像法国的梯也里、米涅和基佐这样一些企图根据阶级斗争的观点分析十八世纪法国资产阶级革命的历史学家和社会学家。孟德斯鸠用政治原则的斗争代替了社会阶级的斗争。他宁愿说明贵族制度原则 的崩溃，而不是说

明贵族制度的崩溃，他宁愿批判专制制度的思想，而不是批判专制制度。但是就是在这里，孟德斯鸠也不能不承认，在“思想”和“原则”的斗争后面隐藏着实在的社会力量的斗争。在指出民主制的原则不同于贵族政体的原则以后，他立即提出了问题：民主制的原则以人民为后盾，贵族政体的原则以一小撮奴役人民的人为后盾。

在孟德斯鸠《论法的精神》一书中有一节叫做“贵族如何倾向于拥护王室”。这一节里面包含着一种深刻的思想：即王权可以得到贵族的支持；英国贵族和查理一世共同被埋葬在王室的废墟下。

由此可见，孟德斯鸠虽然和所有的唯心主义者一样把支配社会的现实关系和阶级斗争归结为思想斗争，但是同时在若干场合下，他天才地猜测到生活本身必然产生出思想。他承认，在各种思想背后隐藏着特定等级的利益，把这种猜测运用于法国，孟德斯鸠理解到，这就是说无权的第三等级进行反对封建社会两个特权等级——即贵族和僧侣的斗争。

在阐明社会风尚和习惯的时候，孟德斯鸠在个别地方把农民、手工业者和资产阶级同贵族对立起来。他表扬第三等级的代表对劳动的热爱，而批评世俗的和教会的封建主的寄生生活。在《波斯人信札》中，孟德斯鸠驳斥了这样一种武断：好像法国人是轻浮的、懒惰的人民，他们只想到吃喝玩乐。实际上绝大多数的法国人都在忠诚地和热情地劳动着。孟德斯鸠写道，法国人民生来就有工作热忱，没有劳动就不会有法国的文化、不会有法国的城市和乡村、不会有古代的建筑和手工工厂，没有劳动就不会有巴黎。

但是，作为资产阶级思想家，孟德斯鸠不可能揭露第三等级自身所固有的阶级对抗。他无法理解劳动人民和资本家之间、手工工厂的工人和厂主之间的根本区别。孟德斯鸠把普通法国人的劳动活动同商人和工业家的追求财富混为一谈。他深信，“这种发财的狂热，从这一社会阶层发展到另一阶层，从手艺工匠直到大人先生。”[18]

孟德斯鸠衷心地相信，只有法国国王及其近臣才过着寄生的生活方式，只有他们才有无穷的财富。他完全承认罗马教皇本人和他的大主教们都是些寄生虫。这位法国启蒙运动者把封建贵族和教会贵族上层特权人物的寄生生活，把他们的风尚和习惯，批判得体无完肤。在《波斯人信札》中，孟德斯鸠再三再四地宣称，国王的部长和他们周

围的人都是些极不道德的人，这些人所考虑的不是法国的幸福，而是卑鄙的低级趣味。孟德斯鸠用讽刺的口吻写道："所谓大贵人，乃是一个能见到王上的人，他可以和大臣们说话，他有显贵的祖先，有债权与年俸。如果他能借此用忙碌的神气，或假装寻欢作乐，来掩饰闲散的生活，他就认为自己是世上最幸福的人。"[19]

孟德斯鸠悲痛地承认，盛行于封建社会上层的非道德主义对第三等级的代表也发生着有害的影响。他谈到工业家和银行家、商人和手工业者的道德堕落的情形。

孟德斯鸠提议用什么方法同这一切罪恶作斗争呢？

孟德斯鸠不敢从自己对封建文化的批评中直接作出革命的结论，就用资产阶级启蒙运动的精神将重点放到对年青一代的正当教育上。他认为自己时代的主要任务是宣传合理的道德。在《波斯人信札》中，孟德斯鸠拿人同植物来比较：如果植物得不到很好的照料，它绝不会顺利地生长。因此法国人需要能够同时成为教育学家和立法者的、灵巧的园丁。在《论法的精神》第7章第8节中，孟德斯鸠写道，最好的立法者不仅善于从共和国中除去不道德的行为，甚至能够把同不道德行为相近的东西也除掉。孟德斯鸠认为法国人的根本任务在于培养忠于自己，忠于家庭，而主要是忠于祖国的真诚正直和谦逊朴素的人。孟德斯鸠教导说，先进的、道德高尚的人都愿意使自己的祖国得到荣誉，同时"在各国，对于光荣的追求，和人民的自由同增，亦与之同减；光荣绝不是奴役的伴侣，这是可以立为格言的"。[20]

孟德斯鸠宣布了爱国主义的原则，并把这些原则同资产阶级的民主自由联系起来，同时他也反对唆使一些民族侵犯另一些民族的反动行为。孟德斯鸠指出中国人、印度人、非洲各个民族的功绩，对他们的评价并不低于对英国人、法国人和西欧其他国家的人民。孟德斯鸠教导说，任何一个人，无论他的社会出身怎样，都应当受到重视和尊敬。

孟德斯鸠是资产阶级人道主义思想家之一。他的人道主义尽管有许多阶级局限性，却是一封反对主要把人看作剥削对象的帝国主义资产阶级的起诉书。过着寄生生活的现代资产阶级对待劳动人民并不是采取仁慈的态度的。它的唯一的生活动力就是追逐最大限度的资本主义利润。

作为刚要建立政权的年轻阶级利益的代表，孟德斯鸠忠诚地相信他所保卫的是全体法国人民的利益。弗·依·列宁关于当时的法国资产阶级写道："法国1789年的问题是推翻专制制度和贵族的问题。资产阶级在当时经济和政治的发展阶段上，相信它的利益同农民的利益协调一致，不担心自己统治的巩固性，而同农民结成了联盟。这个联盟保证了革命的彻底胜利。"[21]

在腐朽的资本主义时期，资产阶级采取了相反的立场。帝国主义者执行着反人民和反民族的政策。他们打着世界主义的旗帜，把民族主权的原则宣布为过时的东西。

孟德斯鸠的社会学是他的社会政治纲领的理论导言，这个纲领主张用资产阶级民主制度来代替封建专制制度。

《论法的精神》的第15章是专门批评奴隶制度的，不过孟德斯鸠的奴隶制的概念也包括农奴制关系。这位法国启蒙运动者把民事奴隶制规定为一个人对另一个人的生命财产的绝对统治；除了民事奴隶制以外，孟德斯鸠还谈到政治奴隶制，即公民在国家面前的无权地位。

由此可见，孟德斯鸠反对奴隶制的言论就是反对封建农奴制度及其经济基础和政治基础的言论。

孟德斯鸠断言，民事奴隶制按其本性是不道德的。它给整个社会造成损害，它不仅摧残奴隶，而且也不利于奴隶主。政治奴隶制剥夺人民基本的人权。孟德斯鸠反对允许欠债的人卖身为奴隶的罗马民法。孟德斯鸠从形式的法律观点出发，机智地指出：好像自由人可以卖身的看法是不正确的。出卖以支付为前提。但是既然被购买的奴隶连同自己的财产一起变成自己主人的所有物，那就是说，主人没有付出任何东西，奴隶没有得到任何东西。

孟德斯鸠同样坚决地反对父亲有权把自己的子女出卖为奴隶。他宣称，如果一个人无权出卖自己，他就更加不能把自己的后代出卖为奴隶。

保卫奴隶制和农奴制的人们是这样证明这些制度的"慈善"性质的：奴隶主或封建主有义务养活靠他为生的人们。孟德斯鸠批评这个论据，并且机智地宣称：如果这样，奴隶制或农奴制就只能适用于没

有劳动力的人。但是，无论奴隶主和农奴主都只关心有劳动力的奴隶。由此可见，替奴隶制作辩护的论据是站不住脚的。

孟德斯鸠驳斥那些从经济学的观点支持奴隶制关系和农奴制关系的谬论，这些谬论的根本内容是自由人绝不会去完成某些特别繁重的工作。孟德斯鸠引证历史，并且回忆只有奴隶或罪犯在矿山工作的时代。他宣称，在我们今天，自由的公民自愿在矿山工作，他们甚至热爱自己的职业。孟德斯鸠不仅表示了他对农奴制度的否定态度，而且也阐述了自己的、使剥削者和被剥削者形式上平等的积极纲领。他把靠出卖自己劳动力给资本家以维持生活的自由人同奴隶和农奴对立起来。

此外，孟德斯鸠提出另一个更加可信的理由来反对强迫劳动。他断言，没有哪一种繁重的工作不能用机器来代替。只要人操纵着完善的生产工具，全体人民就会得到愉快的、幸福的和富裕的生活。

作为资产阶级思想家的孟德斯鸠没有根据这个论点作出激进的结论。他停留在一般的思想上面，这种思想是：技术和科学应当替历史的进步服务，并且帮助人类从最繁重的体力劳动中解放出来。但是，甚至在这个有限的意义上，孟德斯鸠的卓越思想也起过巨大的积极作用。

在《论法的精神》第19章第27节中，孟德斯鸠阐明了他认为是最完善的政治制度的各种基本原则。在自由的国家中，每一个公民应当具有自己的意志，应当是独立的人。全体公民都有权对法律的明文规定没有禁止的一切东西用口头或书面发表意见。大臣们必须在人民大会上报告自己的工作。这种国家的领导人物在对外关系上，要保持正直的态度和坦率的精神。人们都有信仰的自由。在这种国家里，任何宗教派别都是允许的。孟德斯鸠用一种比较谨慎的说法同意无神论者应得到合法的存在。教会要和国家分离，它不可能强迫命令，而力求通过说服进行活动。孟德斯鸠用资产阶级同贵族妥协的精神肯定说，贵族人士所继承的优点不仅要保存下来，而且还要巩固下去。但同时，贵族将比从前更加接近人民得多。孟德斯鸠在影射专制的法国的时候断言，在他所理想的国家里，治理国家的人们所喜欢的不会是阿谀谄媚和拍马奉承的人，而是老老实实和真正有用的助手。最后，孟德斯鸠宣称，在真正的国家里，人们尊敬公民不是因为他们有华而不

实的才能和特性，而是由于他们的真正的品质，他所谓真正的品质是指财产和个人的特长。

由此可见，孟德斯鸠的政治理想没有越出资本主义的范围，没有越出生产资料私有制的范围。在思想上准备资产阶级革命的时期，孟德斯鸠的著作有助于彻底破坏封建旧制度的威信。孟德斯鸠的历史功绩使他有权在法国文化的发展和世界文化的发展中占据显著的地位。

*　　*　　*

如果不专门考察一下孟德斯鸠关于俄国的言论，就不可能充分地了解他的思想。孟德斯鸠同伏尔泰、狄德罗和其他许多法国启蒙派一样，对俄国人民和俄罗斯文化始终是特别同情的。因此，俄国的进步活动家们也高度地评价了孟德斯鸠的著作。孟德斯鸠同那些千方百计对俄国的一切大肆诬蔑的法国反动分子不同，他详细地研究了俄国的历史，广泛地考察了沙皇政府的经济政策，对于俄国人民的未来发表了极端乐观的见解。

在《波斯人信札》中，孟德斯鸠通过一个捏造的、驻莫斯科的波斯使臣的口谈到俄国。沙皇俄国的政治制度没有得到这位法国启蒙运动者的同情。他把俄国君主描写成自己臣民的生命财产的绝对主人。他写道：甚至是波斯的统治者，“众先知的全权大臣，众王之王，他以天为梯阶，而对权力的执行，情况并不比这更可怕。”[22]

但是孟德斯鸠并没有把沙皇专制制度同俄国人民混为一谈。在《论法的精神》一书中，孟德斯鸠强调指出，俄国人民在同瑞典人作战时表现了爱国主义的感情、坚忍顽强的精神，他们在失败的时候绝不垂头丧气，而且善于争取最后的胜利。

孟德斯鸠赋予气候条件以巨大的意义，并且认为俄国寒冷的气候和广阔的幅员是产生沙皇专制制度的一个主要原因，但是他同时指出，地理环境并不能防止俄国人同自己的君主们进行政治斗争。

特别值得指出孟德斯鸠关于沙皇俄国的专制制度和俄国经济向前发展的利益之间存在着深刻的矛盾的论断。他说，俄国首先需要贸易，而稳固的贸易则必须有金钱交易。但是这些交易同禁止与外国建立金钱关系的专制法律发生冲突。孟德斯鸠感慨地说，俄国人民由两种人组成，一种人是农奴，他们实际上是奴隶，另一种人是教会人士

和贵族人士，他们是俄国皇帝的政治奴隶。俄国最突出的现象是没有手工业者和商人，这就是说，没有第三等级。

由此可见，孟德斯鸠通过一种谨慎而且婉转的说法，主张必须要根本改造俄国的经济制度和政治制度，取消农奴制度，废除不公正的法律和鼓励第三等级的活动。他的俄国社会政治纲领在许多关键问题上是同改革法国政治的纲领一致的。

孟德斯鸠在谈到最重要的俄国历史事件的时候，特别仔细地分析了彼得大帝的活动，并且说明了彼得改革的重大意义。在他看来，彼得大帝是一位杰出的政治活动家，他的大胆的措施遭到了俄国最反动的社会力量的抵抗。

孟德斯鸠宣称："俄罗斯人绝不能离开国境，即使为了旅行。因此，由于本国的法律使他们与别的国家隔绝，所以他们保存了古旧的风俗习惯；尤其因为他们不信有其他风俗习惯之可能，所以对自己的风俗更坚持。"

"然而当朝君主，却想要把一切都加以改变。关于胡须问题，他和国人曾经大起纠纷；教会与僧侣为了坚持他们的无知，进行斗争也不比别人少。"

"这君主一意设法使工艺昌盛，并且不遗余力，欲令本国的荣誉，远扬于欧亚二洲；直到目前，那是一个被遗忘的国度，知道它的，几乎仅仅是它自己。"

"君主心神不宁，并且经常坐立不安；他在他的辽阔的领域之内彷徨，到处留下他的天性严厉的烙印。"

"他离别自己的国土，仿佛国内容不下他，而到欧洲去寻求别的行省，新的王国。"[23]

孟德斯鸠在《论法的精神》一书中评述了彼得大帝颁布的一些法律，并且着重赞扬了在这位法国启蒙运动者看来或多或少可以改善农奴的地位的那些法律。他写道，彼得大帝下了一道目前仍在俄国执行的极端明智的命令：贵族向农民征收捐税，然后缴纳给沙皇。如果农民人数减少，他得照旧支付。如果农民的人数加多，贵族仍然只支付同样的数额。孟德斯鸠推论说，这样一来，就有一种经济利益使得农奴主不排挤他的农民。

然而孟德斯鸠不是一味地赞扬彼得。他也批评彼得过分专制的表现，批评他在许多场合下忽视了人民的习惯和传统。他引证培里1717年在巴黎出版的《大俄罗斯的现状》一书来批评彼得的一项命令，这项命令规定，他的臣民只有在他们预先把两份以上的申诉书递给他的官吏以后，才能把申诉书呈交沙皇。孟德斯鸠说，从那时起，谁也不敢向俄国沙皇呈递申诉书。孟德斯鸠委婉地责备俄国沙皇不愿意同人民群众建立比较紧密的联盟。同时他力图证明，可能有一种民主主义的君主制度：它的基础是一切阶级和社会集团，包括农民、手工业者和资产阶级在内。

孟德斯鸠对俄国的友善态度、他所发挥的思想，在俄国不同的社会阶层中间引起了不同的反应。占统治地位的贵族思想体系的代表们，包括女皇叶卡捷琳娜第二在内，力图利用孟德斯鸠的不彻底性、他的君主主义思想，以进一步巩固农奴制国家。俄国人民的进步活动家，从拉吉舍夫、普希金和十二月党人到伟大的革命民主主义者别林斯基、赫尔岑、车尔尼雪夫斯基和杜勃罗留波夫，则保卫了孟德斯鸠的先进的启蒙思想、他反对专制制度的英勇斗争以及他对教会经院哲学世界观的批评。在对待孟德斯鸠的著作遗产的态度问题上展开了斗争。这一斗争的结果，反动派想歪曲这位卓越的法国启蒙运动者进步活动的真正意义的企图遭受了破产。在俄国读者的心目中，孟德斯鸠是一个封建农奴制度的天才揭发者，是一个深刻的思想家，是一个在社会学思想史上揭开了新篇章的杰出学者。

孟德斯鸠的主要著作，早在十八世纪和十九世纪初期就译成了俄文在俄国出版。比如《罗马盛衰原因论》是1769年译成俄文的。《波斯人信札》是在1789年法国资产阶级革命爆发的头一年在俄国出版的。至于孟德斯鸠的基本著作《论法的精神》，则于1809—1814年在俄国刊行。

叶卡捷琳娜第二追求开明女皇的荣誉，因此保持着同像伏尔泰和狄德罗这样一些法国大思想家的通信往来。她大声地宣布自己是孟德斯鸠的崇拜者。1767年，叶卡捷琳娜第二向俄罗斯国家新法典起草委员会委员们发布了一个《指示》，这个《指示》直接地援引孟德斯鸠的地理主义，特别是孟德斯鸠关于辽阔的幅员似乎宜于建立专制制度的主张。叶卡捷琳娜第二在《指示》中宣称，专制政权在俄国是完全自然的，因为“任何其他的政权在这样的国土上都无法动作，那些政权

不仅有害，而且还直接使公民遭到惨重的损失”。同时，为了达到收买民心的目的，叶卡捷琳娜在自己的《指示》中叙述了孟德斯鸠关于支持工业和商业、关于宽容异教以及关于发展教育的积极的启蒙思想。

非常明显：叶卡捷琳娜绝不会想实现反映在她的《指示》中的孟德斯鸠的进步思想。并且，她曾授意她的元老院颁布1767年9月24日的特别命令；这个命令甚至禁止沙皇官吏阅读《指示》，并以57份来限制它的流传。

赫尔岑在1852年出版的名著《俄国人民和社会主义》中十分恰当地刻画出叶卡捷琳娜第二对待孟德斯鸠和其他启蒙运动者的态度。赫尔岑写道：“1789年以前，女皇的宝座得意洋洋地披上启蒙运动和哲学的庄丽的饰物。人们曾经用纸扎的农舍和彩色木板做的宫殿来哄骗叶卡捷琳娜第二，这是理所应得的……谁也不会像她一样善于用豪华的布景迷惑住观众。在爱尔米塔什，一片谈论伏尔泰、孟德斯鸠和培卡里的声音。诸位，你们知道，实际情况完全相反。”[24]

赫尔岑公开地谴责了叶卡捷琳娜第二对孟德斯鸠的阳奉阴违的态度。他懂得：要拥护孟德斯鸠就不能同时迫害拉吉舍夫和俄国人民其他先进的儿子。

叶卡捷琳娜第二的拥护者之一波尔金比较忠诚、比较公正地对待孟德斯鸠；作为一个历史学家和社会学家，他肯定地评价了孟德斯鸠在社会发展中寻找客观规律性的意图。波尔金通过温和慎重的方式支持了孟德斯鸠和其他法国启蒙运动者的理性主义以及他们对经院哲学的蒙昧主义的否定态度。

拉吉舍夫对孟德斯鸠的态度就不一样。他一开始就认为这位法国启蒙运动者是反对可恶的专制制度的斗士。拉吉舍夫在自己卓越的革命著作《从彼得堡到莫斯科旅行记》中引证了孟德斯鸠的言论。

孟德斯鸠从普希金那里得到了真正的推崇。在自己未完成的关于维克多·雨果的论文中，他把孟德斯鸠和蒙台涅、伏尔泰、卢梭等人同等地看成是法国最好的作家，是机智而且优秀的法国人民的最光荣的代表。普希金深刻地研究了孟德斯鸠的著作，他特别赞赏《波斯人信札》和《论法的精神》。在《洛巴诺夫对外国和祖国民间文学的精神的见解》一文中，普希金称孟德斯鸠是法兰西民族的骄傲。在同一时期（1836年）所写的关于伏尔泰的论文中，普希金谈到这位天才的

法国启蒙运动者时写道："这位伟大作家的每一行字都将成为后世的珍品。"[25]

十二月党人很好地理解了孟德斯鸠作为一个反对专制制度的斗士和杰出的社会学家的意义。除了卢梭、霍尔巴赫和爱尔维修的著作以外，伯斯特尔还研究了孟德斯鸠的著作《论法的精神》。

革命民主主义者别林斯基、赫尔岑、车尔尼雪夫斯基、杜勃罗留波夫和皮萨列夫指出了孟德斯鸠的巨大的进步作用。在《自然研究通信》中，赫尔岑把孟德斯鸠的《波斯人信札》称做特别勇敢的书籍，并且拿它同好像霍尔巴赫的《自然体系》这样卓越的法国唯物主义著作相提并论。赫尔岑在自己的《日记》中谈到伏尔泰、卢梭和孟德斯鸠的时候写道："十八世纪的哲学建立了多么巍峨的建筑物……"[26]。

革命民主主义者们对孟德斯鸠采取了批判的态度。他们公正地驳斥了他的观点中的不彻底性，驳斥了他对君主制度的妥协态度。在《亨利·海涅》一文中，皮萨列夫尖锐地批评了孟德斯鸠和其他法国启蒙运动者所谓立法者万能的信条。

皮萨列夫写道："十八世纪先进的思想家们深信：好人政府能够在最短期间使任何人民跃升到最文明最幸福的阶段。他们认为，英明的立法者和黄金时代是好像原因和结果一样互相衔接的两个概念。人类的任务用最粗浅的说法来讲就是：推翻暴君，让贤人主持国务院，然后乐享太平。假使你想永远增进自己的幸福，那只要监督这些贤人不干蠢事和不耍狡猾。一旦发觉失职或作弊的行为，就马上撤换贤人的职务，用另一个正人君子来代替他，并且要深信，你的幸福是无法估量的。信仰宪法是万应灵药的那些人正是这样议论的，因为一切可能的立宪保证和平衡措施都只能归结为：把已经腐朽无能的贤人免职，并且遴选另一些贤人来继承他们的职位。"[27]

同其他的革命民主主义者一样，皮萨列夫也反对孟德斯鸠所谓"立宪保证"和资产阶级改革的信条；他深信，只有人民群众自下而上的革命斗争才能真正沉重地打击旧制度。

1900年出版了孟德斯鸠《论法的精神》一书的新译本。著名的俄国资产阶级社会学家柯瓦列夫斯基替这个译本写了一篇洋洋大观的序言。从对孟德斯鸠观点的总的估价方面来看，柯瓦列夫斯基的研究还

赶不上革命民主主义者们对这位法国启蒙运动者所作的评价。柯瓦列夫斯基在自己活动的初期阶段写了一些有价值的著作，曾经得到马克思肯定的评价。但是后来，他就变成了一个平庸的自由主义者。列宁曾经称他为革命无产阶级的敌人。在《论法的精神》一书新版序言中，柯瓦列夫斯基从孟德斯鸠社会学思想中阉割掉一切可以利用来进行反对俄国沙皇制度的革命斗争的东西。但是如果从材料方面着眼，柯瓦列夫斯基的著作却有很大的用处。特别是其中引用了许多事实证明孟德斯鸠对于像伏尔泰、爱尔维修和狄德罗这样的活动家的影响。柯瓦列夫斯基关于孟德斯鸠影响过法国资产阶级革命的各派政治活动家的论断同样也是非常有用的。

由此可见，在评价孟德斯鸠的社会学方面，革命民主主义者们和资产阶级自由派所持的立场是截然相反的，而且客观真理完全落在革命民主主义者这一边。

马克思列宁主义对孟德斯鸠的社会学观点作了经典式的阐述。在马克思的著作《剩余价值学说史》、《法兰西内战》中，在恩格斯的著作《反杜林论》中，在马克思和恩格斯的通信中以及在其他许多论著中，孟德斯鸠都被看成是一位杰出的启蒙运动者、一位反对中世纪经院哲学的斗士。

同时马克思列宁主义经典作家们也再三指出了孟德斯鸠的观点的历史局限性。他们进行了两条战线的斗争，既反对替孟德斯鸠搽脂抹粉的做法，又反对缩小他在历史上的进步作用。尽管孟德斯鸠有不少的缺点，他仍然是自己时代的进步思想家。正因为这样，抛弃人类思想史上一切进步东西的现代反动的资产阶级科学也抛弃了孟德斯鸠的启蒙主义思想。

苏联人民怀着真诚的敬意对待孟德斯鸠的卓越的著作遗产。1936年，孟德斯鸠的《波斯人信札》在苏联重新再版以后，立即受到苏联读者的热烈欢迎。这一版的孟德斯鸠著作选集收进了他的最重要的三部著作，即《论法的精神》、《罗马盛衰原因论》、《欣赏自然作品和艺术作品的经验》。这些著作全面地叙述了这位法国思想家的哲学、社会学和政治学的观点。

（王承植译）

【注释】

[1] 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社1957年版，第5页。

[2] 参阅孟德斯鸠：《波斯人信札》，人民文学出版社1958年版，第182页。

[3] 《马克思恩格斯全集》，人民出版社1957年版，第2卷，第165页。

[4] 斯宾诺莎：《伦理学》，参看《斯宾诺莎著作选集》上卷，1957年莫斯科俄文版，第522页。

[5] 孟德斯鸠：《波斯人信札》，人民文学出版社1958年版，第201页。

[6] 孟德斯鸠：《波斯人信札》，人民文学出版社1958年版，第193、196页。

[7] 孟德斯鸠：《波斯人信札》，人民文学出版社1958年版，第123页。

[8] 马克思：《资本论》第1卷，人民出版社1953年版，第118页。

[9] 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，商务印书馆1961年版，第99页。

[10] 孟德斯鸠：《波斯人信札》，人民文学出版社1958年版，第183页。

[11] 爱尔维修：《论人及其智力和教育》，苏联国家社会经济书籍出版社，1938年莫斯科俄文版，第355—356页。

[12] 孟德斯鸠：《波斯人信札》，人民文学出版社1958年版，第220—221页。

[13] 孟德斯鸠：《波斯人信札》，人民文学出版社1958年版，第210页。

[14] 孟德斯鸠：《波斯人信札》，人民文学出版社1958年版，第176页。

[15] 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第411页。

[16] 孟德斯鸠：《波斯人信札》，人民文学出版社1958年版，第162页。

[17] 孟德斯鸠：《波斯人信札》，人民文学出版社1958年版，第181页。

[18] 孟德斯鸠：《波斯人信札》，人民文学出版社1958年版，第182页。

[19] 孟德斯鸠：《波斯人信札》，人民文学出版社1958年版，第153页。

[20] 孟德斯鸠：《波斯人信札》，人民文学出版社1958年版，第154页。

[21] 列宁：《论革命的两条路线》，载《列宁全集》第21卷，人民出版社1959年版，第395页。

[22] 孟德斯鸠：《波斯人信札》，人民文学出版社1958年版，第84页。

[23] 孟德斯鸠：《波斯人信札》，人民文学出版社1958年版，第86页。

[24] 赫尔岑：《著作和通信全集》（莱姆克编辑）第6卷，彼得格勒1919年版，第455页。

[25] 《普希金全集》第12卷，苏联科学院出版社1949年版，第75页。

[26] 《赫尔岑全集》（30卷本）第2卷，苏联科学院出版社1954年版，第208页。

[27] 皮萨列夫：《哲学和社会政治论文选集》，苏联国家政治书籍出版社1949年版，第602—603页。

附录二　译名对照表

本表按第一字的画数和起笔次序（、一丨　丿）排列，先画数，后起笔。其中部作二画，廾、之（辶）作三画。

三　画

大流士　Darius

四　画

火诺利乌斯　Honorius

扎玛　Zama

比提尼亚　Bithynie

戈尔地亚努司　Gordien

瓦罗，铁伦求斯　Varron，Térentius

瓦列里安　Valérien

瓦连图斯　Valens

瓦连提尼安　Valentinien

不列颠　Bretagne

巴比伦　Babylone

巴巴里　Barbarie

巴尔兰　Barlaam

巴吉尔　Basile

巴列亚尔　Baléares

巴勒斯坦　Palestine

巴雅吉特　Bajazet

巴尔比诺司　Balbin

孔莫都斯　Commode

以扫里安人　Isaurien

比利牛斯山　Pyrénées

五　画

汉尼拔　Annibal

圣山　Mont-Sacre

圣·埃弗勒芒　Saint-Évremond

汉尼拔　Annibal

圣山　Mont-Sacre

布艮第人　Bourguignons

布鲁图斯，戴奇谟斯　Brutus，Décimus

布尔戈涅家　Bourgogne

弗利斯兰　Frise

尼禄　Néron

尼格尔，佩斯肯纽司　Niger，Pescennius

尼凯亚　Nicée

尼西比司　Nisibe

尼科美德　Nicoméde

尼塞达斯　Nicétas

加图　Caton

卡普阿　Capoue

卡尔西敦　Chalcédoine

卡西乌斯　Cassius

卡里古拉，盖约　Caligula，Caïus

卡里尼柯　Callinique

卡拉卡拉　Caracalla

卡普阿人　Capouans

卡庇托留姆　Capitole

卡帕多齐亚　Cappadoce

包杜安　Baudouin

幼发拉底河　Euphrate

六　画

安娜　Anne

安东尼　Antoine

安求姆　Antium

安提冈　Antigone

安条库斯　Antiochus

安托尼诺斯　Antonin

安多洛尼克　Andronic

安多洛玛克　Andromaque

安提帕特尔　Antipater

齐诺　Zeno

米西亚　Mysie

米凯尔，圣　Michel，Saint

米凯尔，口吃者　Michel-le-Bègue

米特利达特　Mithridate

米凯兰哲罗　Michel-Ange

西西里　Sicile

西塞罗，马尔库斯·图留斯　Cicéron，Marcus Tullius

西徐亚　Scythie

西徐亚人　Scythes

西布利人　Cimbres

西拉库赛　Syracuse

西哥特人　Wisigoths

芒都　Mantoue

亚速海　Palus-Méotides

亚历山大　Alexandre

亚历山大·塞维洛司　Alexandre-Sévère

亚历山大里亚　Alexandrie

亚列克赛　Alexis

亚里士多德　Aristote

托勒密　Ptolomée

托斯卡尼人　Toscans

列昂　Léon

列昂，以扫里安　Léon l'Isaurien

列昂，阿尔明尼亚人　Léon l'Arm-énien

列吉拉　Régille

列古鲁斯　Régulus

列庇都斯　Lépidus

列姆诺斯　Lemnos

达奇人　Daces

那波里　Naples
朱诺　Junon
朱庇特　Jupiter
多米先　Domitien
多瑙河　Danube
色雷斯　Thrace
匈奴人　Huns
优古儿塔　Jugurtha
优美涅司　Euménès
优蒂希斯　Eutichès
伊列娜　Irène
伊里利亚　Illyrie
伊奥尼亚　Ionie
伊奥尼亚海　Ionienne
伊壁鸠鲁　Épicure
伊特鲁里亚人　Étrusques
约瑟夫　Josèph

七　画

汪达尔人　Vandales
沃尔斯克人　Volsques
亨利第七　Henri VII
庇鲁斯　Pyrrbus
玛教列　Maggiore
玛尼凯人　Manichéens

玛卡列司　Maccharès
玛尔斯神　Mars
玛尔柯斯　Malchus
玛尔库司·奥列留司　Marc-Aurèle
玛西尼撒　Massinisse
玛乌列斯　Maures
玛尔开路司　Marcellus
玛克西姆司　Maxime
玛克里努司　Macrin
玛克西米努司　Maximin
麦铁路斯　Métellus
苏拉　Sylla
苏汇维人　Suèves
苏格拉底　Sokrates
苏埃多尼乌斯　Suétone
坎奈　Cannes
坎佩尼亚　Campanie
坎塔库吉　Cantacuzene
克里特　Crétois
克拉苏　Crassus
克里米亚　Crimée
克洛路司，康士坦司　Chlore，Constance
克伦威尔　Cromwell
克列欧美尼　Cléomènes

克列奥帕特拉　Cléopatre
杜洛纽司　Duronius，M.
杜伊里乌斯　Duillius
李维，狄特　Live，Tite
李西玛克　Lysimaque
君士坦　Constant
君士坦丁　Constantin
君士坦丁·科普洛尼姆　Constantine，Copronyme
君士坦丁，留有胡须的　Constantinle-Barbu
君士坦丁堡　Constantinople
阿兰人　Alain
阿尔巴　Albe
阿尔诺　Arno
阿吉斯　Agis
阿庇安　Appian
阿庇昂　Appion
阿波罗　Apollon
阿拉里　Alaric
阿披修　Apicius
阿特拉　Atra
阿提拉　Attila
阿凯安　Achaïe
阿瓦里人　Avares
阿卡奈人　Acarnaniens

阿尔及尔　Alger
阿尔吉德　Algide
阿尔哥斯　Argos
阿克求姆　Actium
阿里乌斯　Arius
阿利安人　Ariens
阿伽美农　Agamemnon
阿拉克斯　Araxe
阿金杜涅　Acindyne
阿格里帕　Agrippa
阿塔路斯　Attalus
阿蒂库斯　Atticus
阿德里安　Adrien
阿凯安人　Achaïens
阿加底乌斯　Arcadius
阿尔比诺司　Albin
阿尔明尼亚　Arménie
阿尔卑斯山　Alpes
阿尔莫利克　Armorique
阿尔赛纽斯　Arsène
阿利安教派　Arienne
阿拉曼尼人　Allemands
阿塔玛尼人　Athamanes
阿玛拉松特　Amalasonte

阿伽托克利斯　Agathocles
阿那斯塔西乌斯　Anastase
吕底亚　Lydie
贝利撒留　Bélisaire
贝奥西亚人　Béotiens
里海　Caspienne
里米尼　Rimini
希玛柯　Symmaque
希尔求司　Hirtus
希罗多德　Hérodote
希罗狄安　Hérodien
利比亚　Libye
条顿人　Teutons
佛兰德尔　Flandre
佛罗伦萨　Florence
佛洛露斯　Florus
伽尔巴　Galba
伽利安　Gallien
伽路司　Gallus
伽比纽司　Gabinius
伽列留司　Galère
狄亚娜　Diane
狄奥根尼，罗曼　Diogène，Romain
狄米特留斯　Démétrius

努玛　Numa

努米地亚　Numidie

努曼齐亚　Numance

努曼齐亚人　Numantins

纳尔塞斯　Narsès

八　画

法列拉　Phalère

法兰克人　Francs

法尔那克　Pharnace

法尔撒勒　Pharsale

法比乌司　Fabius

波卡司　Phocas

波托兹　Potose

波尔罗美岛　Borromées

波里利安人　Boriliens

波利比乌斯　Polybe

波利克赛努　Polixène

底格里斯河　Tigre

青春神　Jeunesse

若望　Jean

拉辛　Racine

拉吉人　Laziens

拉封登　La Fontaine

拉温那　Ravenne

拉斐尔　Raphaël
拉丁努司·西尔维乌斯　Latinus Sylvius
拉栖代孟　Lacédémone
拉栖代孟人　Lacédémoniens
拉姆普里狄乌斯　Lampridius
披萨　Pise
披洛斯托尔戈　Philostorgue
奇列涅　Cyrène
奇姆美利亚　Cimmérien
奇诺赛法里　Cynocéphales
居鲁士　Cyrus
欧普斯　Ops
欧洛修司　Oroze
欧迪那托司　Odenat
欧斯洛伊尼安人　Osroéniens
味吉尔　Virgile
图拉真　Trajan
图司库路姆　Tusculum
帖撒利亚　Thessalie
帖撒利亚人　Thessaliens
帕拉司　Pallas
帕尔米拉　Palmyre
帕希米拉　Pachymère
帕尔提亚人　Parthes

帕列欧洛格，米凯尔　Paléologue，Michel

帕列欧洛格，安多洛尼克　Poléologue，Andronic

罗曼　Romain

罗曼，玉尔　Romain，Jules

罗慕露斯　Romulus

罗德斯人　Rhodiens

迦太基　Carthage

迦太基人　Carthaginois

佩尔赛　Persée

佩尔提纳克司　Pertinax

庞培，塞克司图斯　Pompée Sextus

庞撒　Pansa

九　画

洛玛尼亚　Romagne

美地亚　Medie

美米乌斯　Memmius

美安德尔河　Méandre

美索布达米亚　Mesopotamie

茹利安，狄迪乌司　Julien，Didius

柯乃意　Corneille

柯尔列奇奥　Corrège

柏拉图　Platon

查士丁尼　Justinien

查理大帝　Charlemagne

奎里特人　Quirites

屋大维　Octave

恺撒，盖约·尤里乌斯　César，Gairs Julius

哈里卡尔拿苏斯的狄奥尼西乌斯　Denys d'Halicarnasse

叙利亚　Syrie

威尼斯　Venise

威伊城　Véies

威努西亚　Venouse

科尼库勒　Cornicule

科利奥兰奴斯　Coriolan

十　画

涅尔瓦　Nerva

涅卡尔河　Necker

海拉克留斯　Heraclius

海里欧伽巴尔　Héliogabale

诺曼人　Normands

诺立克人　Noriques

高卢　Gaule

高卢人　Gaulois

高加索　Caucase

库力汗　Koulikan

聂斯托留斯　Nestorius

马其顿　Macédoine

马其顿人　Macédoniens

马利乌斯　Marius
埃克人　Èques
埃瓦格尔　Évagre
埃托利亚　Étolie
埃托利亚人　Étoliens
埃路勒人　Hérules
埃尔尼克人　Herniques
索勒　Sore
热那亚　Génois
荷马　Homère
荷尔米司达斯　Hormisdas
莫迭那　Modène
哥特人　Goths
根赛里克　Gensèric
格拉古，提贝留司　Gracchus，Tibérius
格拉古，盖约　Gracchus，Gaius
格拉古兄弟　Gracches
格拉蒂安　Gratien
格老狄乌斯，阿庇乌斯　Claudius，Appius
桑伽里河　Sangare
陶洛司　Taurus
陶洛美尼亚　Tauroménie
特尔姆　Terme
特列比司　Trébies

特拉西孟　Trasimene

铁新　Tésin

伦巴底人　Lombards

十一画

谢桑纳　Césène

谢雅努司　Séjan

萨比尼人　Sabins

萨地尼亚　Sardaigne

萨拉森人　Sarrasins

康姆尼努，若望　Comnène，Jean

康姆尼努，亚列克赛　Comnène，Alexis

康姆尼努，玛努埃尔　Comnène，Manuel

康姆尼努，安多洛尼克　Comnène，Andronic

盖塔　Géta

盖尔玛尼科司　Germanicus

培尔伽姆　Pergame

菲利普　Philippe

菲利普五世　Philippe V

菲力披柯　Philippicus

莱茵河　Rhin

莱喀古士　Lycurgue

勒诺特　Le Nostre

梯伯河　Tibre

梭伦　Solon

曼利乌司　Manlius
维吉秀　Végèce
维苏威　Vésuve
维纳斯　Vénus
维提撒　Vitisa
维罗涅兹，保罗　Véronèse，Paul
维司巴西安　Vespasien
维蒂利乌斯　Vitellius
维儒里安人　Véruliens

十二画

普利尼　Pline
普卢塔克　Plutarque
普劳提安　Plautien
普里吉亚　Phrygie
普洛布司　Probus
普洛科匹　Procope
布里乌斯·纳西卡　Publius Nasica
普列涅斯特　Préneste
普里司库斯　Priscus
普鲁西亚司　Prusias
博斯波鲁斯　Bosphore
塔西佗，科尔涅留司　Tacite，Cornelius
塔林顿　Tarente
塔林顿人　Tarentins

塔波尔山　Thabor
塔尔奎纽斯　Tarquin
塔纳伊司河　Tanaïs
提吐司　Tite
提埃斯特　Thyeste
贝留司　Tibère
提奥多里　Théodoric
提奥多拉　Théodora
提奥庇洛　Théophile
提格拉涅斯　Tigrane
奥多西乌斯　Théodose
斯巴达　Sparte
斯多噶派　Stoïque
奇比奥·埃米里亚努斯　Scipion Émilien
黑海　Pont-Eusin
喀尔文　Calvin
腓尼基　Phénicie

十三画

塞内加　Sénèque
塞琉古　Séleucus
塞浦路斯　Chypre
塞维洛司　Sévère
塞尔维乌斯·图留斯　Servius Tullius
蒙丹　Montan

路易十三　Louis XIII

路易十四　Louis XIV

路易十五　Louis XV

路库鲁司　Lucullus

路克列奇娅　Lucrèce

奥托　Othon

奥路斯·盖留斯　Aulu-Gelle

奥古斯丁　Augustin

奥古斯都　Auguste

奥尔良家　Orléans

奥列里安　Aurélien

奥多亚克　Odoacer

詹姆士二世　James II

十四画

赛尔托留斯　Sertorius

十五画

潘恩　Pan

潘诺尼亚　Pannonie

撒尔维安　Salvien

撒特里克　Satrique

撒路斯特　Salluste

撒巴提安人　Sabatiens

撒尔玛特人　Sarmates

撒姆尼特人　Samnites

撒玛利亚人　Samaritains

撒姆布拉埃尔　Sambraël

撒图尔尼洛司　Saturnilus

鞑靼人　Tartares

鲁坎　Lucain

鲁比康河　Rubicon

德路西拉　Drusille

德谟克利特　Demokritos

德谟斯提尼斯　Démosthène

十六画

穆罕默德　Mahomet

穆罕默德二世　Mahomet II

十七画

戴求司　Dèce

戴克里先　Dioclétien

汉译世界学术名著丛书

代议制政府

〔英〕J. S. 密尔 著

John Stuart Mill

CONSIDERATIONS ON REPRESENTATIVE GOVERNMENT

London J. M. Dent & Sons Ltd

本书根据英国伦敦登特父子有限公司1925年版本译出

汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行。限于目前印制能力，每年刊行五十种。今后在积累单本著作的基础上将陆续汇印。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1983年5月

译 者 前 言

密尔（John Stuart Mill, 1806-1873）是十九世纪英国杰出的政治思想家，他的名著《代议制政府》（Considerations on Representative Government）发表于1861年，是西方学者公认为有关议会民主制的一部经典著作，对英国以及欧美各国的政治制度有较大影响。

密尔自幼受其父老密尔（James Mill）的严格教育，并受业于边沁和奥斯汀门下，继承了功利主义学说传统，继边沁和老密尔之后成为该学派的领袖。密尔在英国政府的印度部任职多年，1858年退休。1865年被选为威斯特敏斯特的议员，在英国下院任职两年。

密尔的著作较多，在政治著作方面，除本书外，主要有《论自由》（发表于1859年，此书在我国已有译本，商务印书馆出版）、《功利主义》（发表于1861年）和《妇女的从属地位》（发表于1869年）。其他方面的主要著作有《政治经济学》（两卷，发表于1848年）和《逻辑学体系》（发表于1843年，此书在解放前就早已有译本，名为《穆勒名学》，为我国知识界所熟悉）。此外，密尔还在老密尔主办的作为功利主义学派机关刊物的《威斯特敏斯特评论》和后来他自己主编的《伦敦评论》上发表过大量重要文章，成为当时最有影响的思想家之一。

密尔所处的时代正是英国资本主义蓬勃发展的时期。十九世纪上半期英国完成工业革命以后，工业生产迅速发展，占世界第一位，英国成了当时世界工业的中心。随着工业革命出现了工业资产阶级和工业无产阶级。工业资产阶级要求改革经济以利于资本主义的发展。但要实现经济改革，必须先进行议会改革，必须争取议会中的领导权。作为新兴工业资产阶级在政治上的代表的资产阶级激进派和辉格党

（自由党的前身），都极力主张扩大选举权，改革选举制度。议会改革成为当时政治的主要问题，其实质就是工业资本向土地贵族争夺权力。1832年的议会改革标志着工业资产阶级开始在议会中同土地贵族和商业金融资产阶级分享统治权。

工业无产阶级经过从三十年代到1848年的宪章运动，也开始成为一支独立的政治力量，为争取自身的权利而进行斗争。除进行经济斗争外，在政治方面的主要目标就是争取普选权。在宪章运动的初期，工业无产阶级是和资产阶级激进派联系在一起的，后来运动发展成为世界历史上第一次广泛的、真正群众性的无产阶级革命运动。宪章运动虽然归于失败，但无产阶级的利益和要求是新兴的工业资产阶级所不能完全忽视的。从十九世纪五十年代起代表工业资产阶级的自由党开始长期执政，为了缓和阶级矛盾，采取了一系列自由主义政策，1867年议会改革法案就是一次体现自由主义政策的重大改革。自由主义政策本质上是为了巩固资产阶级统治，进一步发展资本主义，但扩大选举权、保证基本自由以及其他政治改革，对工人阶级也是有利的，也是工人阶级和广大劳动群众积极斗争的结果。

密尔在政治上属于资产阶级激进派，长期致力于议会改革，特别是对宪章运动抱有一定的同情，他在1866至1868年任下院议员期间，以始终坚持照顾劳动阶级的利益、妇女参政权（英国直至1918年才开始承认妇女有选举权）和爱尔兰土地改革（当时爱尔兰处在英国暴力统治之下）著称，并对1867年的议会改革起了促进的作用。密尔的上述活动，在当时的历史条件下，无疑是具有一定的进步意义的。

《代议制政府》一书的特点不在于论述政治理论的抽象原则，而在于论证了有关代议制政府的各种问题，这给该书以重要意义。直到现在，西方国家把这本书看作研究议会制政府的必读书，对于我们研究资产阶级民主制度也是一种重要的参考书。这本书的根本观点当然是资产阶级的，其中许多论点不是我们所能接受的，但也有不少精辟

的议论，对于我国当前健全社会主义民主和改革政治制度，不无参考甚至借鉴的价值。

1981年10月

目　　次

汉译世界学术名著丛书
译　者　前　言
前　言
第一章　政府的形式在多大程度上是个选择问题
第二章　好的政府形式的标准
第三章　理想上最好的政府形式是代议制政府
第四章　在何种社会条件下不能采用代议制政府
第五章　代议团体的应有职能
第六章　代议制政府容易有的弊病和危险
第七章　真正的和虚假的民主制；代表全体和仅仅代表多数
第八章　扩大选举权
第九章　应有两个选举阶段吗？
第十章　关于投票方法
第十一章　议会的期限
第十二章　应当要求议会议员作出保证吗？
第十三章　关于第二院
第十四章　代议制政府中的行政
第十五章　地方代表机关
第十六章　和代议制政府有关的民族问题
第十七章　联邦的代议制政府
第十八章　自由国家对附属国的统治
附录：译名对照表
返回总目录

前　　言

承蒙读过我以前著作的人，也许从目前这本书中得不到任何强烈的新奇印象；因为其中所叙述的原则是在我大半生中逐渐形成的，而所提出的实际建议则大多经别人或我自己先前提到过。然而，新奇之处在于我把它们汇集一处，并在它们的彼此联系上将它们展示出来；而且，我相信，还在于为支持它们而提出的很多论据。若干意见，如果不是新的，无论如何也宛如新的意见那样目前不大象会得到普遍的承认。

然而，从种种迹象以及仅仅从近日关于议会改革的辩论看来，保守党人和自由党人（如果我可以继续按照他们仍然自称的那样来称呼他们的话）都似乎对他们名义上表白的政治信条丧失了信心，而另一方面任何一方看来都没有在为自己提供更好的政治信条方面取得任何进展。但是，这样一种更好的学说无疑是可能的；不是一种单纯的妥协，将双方的分歧加以折中，而是一种比双方的信条更为广泛的东西，这种学说，由于极为全面，无论是自由党人或是保守党人都可加以采用，而不致放弃他们自己的信条中真正认为有价值的东西。在很多人模模糊糊地感到需要这样一种学说，而甚至自以为已掌握这种学说的人又极少的时候，每个人都可以不揣冒昧地把能有助于形成这种学说的他自己的思想和他所了解的别人的最好的思想提供出来。

第一章　政府的形式在多大程度上是个选择问题

一切有关政府形式的理论，都带有有关政治制度的两种互相冲突学说或多或少互相排斥的特征，或者，更确切地说，带有关于什么是政治制度的互相冲突的概念的特征。

在有些人看来，政府严格地说是一种实际的艺术，除手段和目的问题外不发生其他问题。政府的形式和达到人类目的的其他手段一样，它被完全看做是一种发明创造的事情。既然是人制作成的，当然人就有权选择是否制作，以及怎样制作或按照什么模式去制作。按照这种看法，政府是一个问题，应和任何其他事务问题一样加以处理。第一步是明确政府所须促进的目的。第二步，是研究什么样的政府形式最适于实现这些目的。在作到了这两点并确定了将最大好处和最小害处结合起来的政府形式之后，剩下的就是争取国人或所由设立该制度的人们同意我们私下得出的意见。发现最好的政府形式，劝说别人相信它是最好的，然后鼓动他们坚持要这种制度，就是采取这种政治哲学观点的人们心中的一系列想法。他们就象看待一部汽犁或一部打谷机那样（可能程度上有所不同）来看待一个政体的。

和这些人相反，另一种政治理论家则远远不是把政府形式等同机器，而是把它看成一种自然产物，把政治科学看成（好比说）自然史的一个分支。照他们看来，政府的形式不是一个选择问题。大体上我们必须按照它们的现实情况加以接受。政府不能靠预先的设计来建立。它们“不是做成的，而是长成的”。我们对于它们，就和对于宇宙中的其他事实一样，所能做的就是熟悉它们的自然特性并使我们自己适应它们。在这学派看来，一国人民的根本的政治制度是从该国人民的特性和生活成长起来的一种有机的产物，是他们的习惯、本能和无

意识的需要和愿望的产物，而决不是故意的目的的产物。除了用权宜的设计应付一时的需要以外，他们的意志在这问题上不起作用。这种设计如果充分符合民族的感情和性格，通常是持久的，经过连续不断的凝聚，就构成适合该国人民的政体，但是一国人民的特性和情况未自发地产生这种设计，要企图将它强加于他们则是徒然的。

假如我们可以假定这两种学说是互相排斥的学说，要决定两者中哪一种是最不合理的就是困难的。但是人们在任何争论问题上所表白的原则通常是他们真正持有的意见的极不完全的代表。没有人会以为每一国人民能够实行每一种制度。不管我们愿意怎样运用机械装置的类比，人们连选择一个木和铁制的工具也不会仅仅因为它本身是最好的。他考虑到他是否具有为使这种工具的使用变得有利而必须同时具备的其他条件，特别是使用该工具的人是否具有管理工具所必要的知识和技能。另一方面，把制度说成好象是活的有机体的人们，也并不真正是他们自称的政治宿命论者。他们并不妄称人类对于他们将生活在它下面的政府绝无选择的余地，或者妄称对由不同政体形式产生的后果的考虑全然不是决定选择哪种形式的一个因素。然而尽管每一方为了反对另一方都大大夸大了自己的学说，而且没有人抱有不对两种学说都作些修正的意见，但是这两种学说是符合两种思想方法之间根深蒂固的分歧的。尽管两者中任何一个显然都不是完全正确，但两者中任何一个显然也不是完全错误，我们必须努力认真考虑两者的根本立足点，并利用两者中含有的全部真理。

我们首先要记住，政治制度（不管这个命题是怎样有时被忽视）是人的劳作；它们的根源和全部存在均有赖于人的意志。人们并不曾在一个夏天的清晨醒来发现它们已经长成了。它们也不象树木那样，一旦种下去就“永远成长”，而人们却“在睡大觉”。在它们存在的每一阶段，它们的存在都是人的意志力作用的结果。所以，它们象一切由人做成的东西那样，或者做得好，或者做得不好。在它们的制作过程中，可能运用了判断和技能，也可能情况相反。又，如果一国人民出

于疏忽而未能，或者由于外来压力而无权，通过试验性方法——即当邪恶发生时，或当受害者有力量反抗时，对每一种邪恶进行矫正的方法——为他们自己发展出一种政体，这种政治进步方面的阻滞对他们说来无疑是巨大的不利，但不因此证明对别国人民是好的东西对他们就不会也是好的，以及当他们认为适于采用时仍然不是好的。

另一方面，还须记住政治机器并不自行运转。正如它最初是由人制成的，同样还须由人，甚至由普通的人去操作。它需要的不是人们单纯的默从，而是人们积极的参加；并须使之适应现有人们的能力和特点。这包含着三个条件。为人民而设的政府形式必须为人民所乐意接受，或至少不是不乐意到对其建立设置不可逾越的障碍；他们必须愿意并能够做为使它持续下去所必要的事情；以及他们必须愿意并能够做为使它能实现其目的而需要他们做的事情。“做”这个字应理解为既包括作为也包括不作为。他们必须能满足行为的条件和自我克制的条件，这些条件不论是对保持既定的政体存在，还是对使它能达到目的都是必要的。政体有助于这些目的就是这个政体的长处。

这些条件中任何一个条件不具备，就使政府的形式变得不适合于特定情况，不管它显得多么有希望。

第一个障碍，即人民不愿要特定的政府形式，不需作太多的说明，因为这在理论上是决不能被忽略掉的。这种情况是不断发生的。只有外来的暴力才能劝使一个北美印第安人部落服从正规的文明政府的限制。对蹂躏罗马帝国的野蛮人也可以这么说，尽管不那么绝对。要把他们训练得经常服从即使是他们自己的领袖（当他们不是实际服役于该领袖的旗帜下的时候），需要有几个世纪的时间和整个情况的变化。有些民族除服从某些家族的政府外不愿服从任何政府，这些家族从远古时候起就享有为他们提供头领的特权。有些民族，除了靠外国征服，不能使之容忍君主制；另外一些民族则同样不喜欢共和制。这种障碍常常达到一时无法克服的地步。

但是还有这样一些场合，一国人民虽不反对——甚至可能想望——一种政府形式，但不愿意或不能够满足该政府形式所须具备的条件。他们可能连保持政府名义上的存在所必要的条件也无力满足。比方说，一国人民可能情愿要自由政府，但是如果由于懒惰，或是不关心，或是怯懦，或是缺乏公共精神，他们和保持这种制度所必要的努力不相称；如果当该项制度遭到直接攻击时他们不为它而斗争；如果他们能被阴谋诡计所骗脱离这种制度；如果由于一时的沮丧，或是暂时的惊慌失措，或是对某个人的一时狂热，他们能被诱使将自己的自由奉献于即使是一个伟大人物的脚下，或者托付给他以足够破坏他们的制度的权力；在所有这些场合，他们多少是和自由不相适合的。即使在短期内有了这种制度也可能对他们是有好处的，但他们未必能长期享有这种制度。此外，一国人民可能不愿意或不能够履行特定的政府形式所要求于他们的义务。一个未开化的民族，尽管在某种程度上感觉到文明社会的好处，也许不能实行它所要求的克制：他们也许太容易动感情，或者他们的个人自尊心太强，而不能放弃私斗，把对事实上的或者所认为的不法行为的报复留给法律去解决。在这种场合，一个文明政府要对他们真正有利，将必须是在相当程度上专制的，即必须是一个他们自己无法实行控制，却对他们的行动加以大量强制的政府。又，一国人民如不愿积极地和法律及公共当局合作镇压作恶的人，就应被看作仅仅适于有限制的自由。更有意庇护罪犯而无意逮捕罪犯的人民；象印度人那样，他们宁愿用伪证来庇护曾抢劫过他们的人，而不愿不怕麻烦或挺身而出进行报复，提出犯罪人的罪证；象直到近日为止的某些欧洲民族那样，若有人在大街上捅死另一个人，他们袖手走过，因为这是警察的事情，事不关己以不干预为妙；对执行死刑有反感但对暗杀却不感到震惊的人民，需要公共当局握有比别的地方严厉得多的镇压权力，因为文明生活的首要条件除此以外别无可依靠。民心的这种可悲状态，在刚脱离野蛮生活的民族，无疑通常是以前的坏政府的恶果，教给他们把法律看做是为了其他的目的而不是

为了他们的利益制定的，以及法律的执行者是比公然违反法律的人更坏的敌人。但是，尽管对养成这种心理习惯的人们不能多所责备，尽管这种习惯最终可以由较好的政府克服，然而当这些习惯存在时，一个有这种倾向的民族，就不能象对法律具有同情并愿积极协助其贯彻施行的民族那样，受到那么少的权力统治。此外，当大多数选民对选举自己的政府缺乏足够的关心，或虽去投票，却不把选举权用于公共的理由，而是为金钱而出卖选票，或者按照控制着自己的人或出于私人原因希望谋求其好感的人的意思投票时，代议制度就没有多大价值，并可能成为苛政或阴谋的单纯工具。这样实行的普选，不是防止苛政的保证，而是为虎添翼。除这些精神上的窒碍以外，技术上的困难也常常是政府形式不可克服的障碍。在古代世界，尽管可能有，也常常有过伟大的个人自主或地方自主，但不可能有超越单个城市社会界限的有秩序的平民政府之类的东西。因为除了在可以被召集到同一广场来讨论公共事务的人们之间，不存在形成和传播舆论的物质条件。一般认为经过采用了代议制度这一障碍就不复存在了。但是要完全克服这个障碍，就需要有出版物，甚至新闻报纸，这是和古雅典及古罗马集会的广场真正同等的东西，虽则不是在一切方面都适合的同等物。有过这样的社会情况：甚至一个具有较大领土的君主国也不能继续维持其存在，而不可避免地分裂为几个小公国，或是彼此独立，或是由一种象封建关系那样的松散的纽带维系在一起，因为权力机器尚未完善到足够把命令从统治者本人传递到很远的地方。甚至其军队的服从统治者也主要依靠自愿的效忠，同时也不存在向人民征收足够税款的手段以便维持在整个幅员广大的领土内强迫服从所必要的军队。在这些以及一切类似的场合，不用说障碍是有大有小的。障碍可以大到使政府形式运转得很坏，还不致达到完全排除其存在或使之还不如可能有的其他形式的地步。这最后的问题主要视我们尚未谈到的一种考虑——不同的政府形式促进进步的倾向——为转移。

我们刚才已经考察了政府形式适应于受它统治的人民的三个根本条件。如果可以称之为自然主义政治学说的支持者们的意思只是要坚持这三个条件的必要性，如果他们的意思只是说，凡不能满足第一和第二条件，以及在相当程度上满足第三个条件的政府，不能永久存在，则他们的学说，经这样限定以后，就是无可争辩的。超出这个范围，在我看来就是站不住脚的。一切关于制度必须有历史的基础，制度必须和民族惯例和性格和谐一致，以及如此等等的说法，要不就是指这一点说的，要不就是不得要领的。与这些类似语句相联系的超出它们所包含的合理涵义的纯粹感情用事是大量存在的。但是，从实际上考虑，这些所谓的政治制度的必要条件，不过是实现上述三个条件的诸多便利罢了。当一项制度，或一套制度，具有民族的舆论、爱好和习惯为它铺平的道路时，人民就不仅更易于接受，而且更容易学会，并从一开始就更倾向于去做需要他们做的事情，以维护这种制度，和把它付诸实施，俾能产生最好的结果。任何一个立法者在考虑措施时不利用这种可供利用的现存的习惯和感情，将是一个重大的错误。另一方面，把这些单纯的帮助和便利上升为必要的条件则是一种夸大。人民更容易被诱导去做并且更容易做他们已经习惯的事情；但是人民也学会做对他们说来是新的事情。熟悉是一大帮助；但是一种观点，即使起初是陌生的，如果多想想，也会对它熟悉起来。全体人民热中于未经试过的新事物的例子是很多的。一国人民做新事情和适应新情况的能力大小本身是这问题的重要因素。这种特质使不同的民族在不同的文明阶段彼此有很大差别。不能用一条总括的法则来判定特定民族满足特定政府形式的条件的能力。特定民族的知识水平，和一般的实际判断力和才智，无疑可以作为指导。还有不应忽略的另一种考虑。一国人民也许对好的制度缺乏思想准备，但为他们点燃一种希望就是这种准备的一个必要部分。推荐和拥护特定的制度或政府形式，并把它的优点突出出来，就是不仅为了使人民接受或要求这个制度，而且为了实行这个制度而对民族进行思想教育的方法之一，并往

往是能够采取的唯一方法。在上一代和这一代中，意大利的爱国者们为了给意大利人民作自由统一的准备，除了煽起他们去要求自由统一外还有什么方法呢？然而，担负这样一种任务的人们，不仅要适当记住这制度或政体的好处，而且要记住为实行这制度所需要的道德上的、智力上的和积极行动的能力。还须记住要尽可能避免煽起超出这种能力的过高要求。

以上所论的结果是，在反复提到的三个条件所规定的界限内，制度和政府形式是个选择问题。抽象地（如人们所说的）研究最好的政府形式，不是空想，而是对科学智能的高度的实际运用；而把最好的制度引进一个国家，是实际努力所能专心致志的最合理的目标之一，只要在这个国家的现有状况下这种制度能够在相当程度上满足这些条件。凡可以作为贬低人的意志和目的在政府问题上的效能说的话，也可能在其应用的其他方面这样说。在一切事情上人的力量是有很严格的限界的。它只有靠掌握某个或更多的自然力量才能起作用。所以，可以应用于所希望的用途的力量无疑是存在的；这种力量将仅仅按照它本身的法则起作用。我们不能使河水倒流；但我们并不因此就说水车"不是做成的而是长成的"。在政治学上，和在机械学上一样，发动引擎的力量必须于机器以外求之；如果找不到，或是不足以克服可以合理地预期的障碍，则发明就告失败。这不是政治艺术的什么特殊之处；这只等于说政治艺术服从和其他一切技艺同样的限制和条件。

在这里我们碰到另一种异议，或者在不同形式上的同一种异议。他们争论说，大的政治现象所依赖的力量并不听从政治家或哲学家的指挥。他们断言，一国的政府，在一切实质性方面，是由这个国家关于社会力量成份的分布状况预先确定和决定的。社会中最强大的力量将取得统治的权力；并且，除非先有或伴随有在社会本身中的权力分配上的变化，政治结构中的变动是不能持久的。因此，一个国家不能选择它的政府形式。它可以选择的只不过是细节和实际的组织；但整体的实质，最高权力的中心，是由社会情况为它决定的。

这个学说中有部分的真理，这点我可以马上承认；但要使它变为有用，就必须使它成为一种明确的说法并给以适当的限度。当它说社会中的最强大力量将变成政府中的最强大力量时，力量指什么而言呢？不是指体力；否则纯粹的民主政治就会是唯一能够存在的政体形式了。在单纯的膂力以外加上两个其他因素即财产和智慧，我们就更接近真理，但还远未达到真理。不仅多数常常受到少数的压制，而且多数也许在财产上占优势，在个人的智慧方面也占优势，但仍然可以被在这两方面都不如它的少数用强迫的或其他的方法加以压服。要使这些不同的力量因素在政治上有影响，就必须把它们组织起来；而掌握政府的那些人必然在组织方面居于有利地位。当政府的权力被抛入天平盘时，在其他一切力量因素方面弱得多的一方可能大大占优势；并可能仅仅由于这一点而长期保持优势，尽管政府无疑是处在机械学上叫做不稳定的平衡状态中，象用较小的一头倒立着的东西那样，一旦被干扰，就失去平衡，越来越离开以前的状态，而不是恢复到以前的状态。

但是对于通常所说的这一政府学说还存在更强烈的异议。倾向于转变成政治力量的社会力量，不是静止的力量，不是纯粹消极的力量，而是积极的力量；换言之，是实际上发挥出来的力量；也就是说，所有现存力量的一个很小的部分。从政治上说，所有力量的一大部分在于意志。因此，如果我们在估计中忽略掉任何按照意志行动的东西，我们又怎样可能估计政治力量的因素呢？认为由于在社会中掌握权力的人到头来也掌握政府的权力，因此企图靠影响社会舆论来影响政府的构成方式是徒然的这种看法，就是忘记了舆论本身就是一种最大的积极社会力量。一个有信仰的人和九十九个仅仅有利益的人是同等的社会力量。凡能成功地形成这样一种普遍信念即认为某种政府形式，或任何一种社会事实，值得选择的人，就朝着纠集社会力量到它一边迈出了可能采取的几乎是最重要的一步。当第一个殉教者[(1)]在耶路撒冷被人用石头打死，而后来成为基督的使徒的那个人[(2)]却

站在“同意他的死”一方的那一天，有谁会认为被打死的那个人的一派彼时彼地是社会中最强大的力量呢？后来的事件不是已经证明他们是那样吗？因为他们的信仰是当时存在的最强有力的信仰。同样的因素使威顿伯格（Wittenberg）的一名僧人[(3)]在沃尔姆斯会议（the Diet of Worms）的议席上变成比查理五世皇帝（Emperor Charles the Fifth），以及在那里集会的所有君主更为强大的社会力量。但这些，也许可以说，是涉及宗教的事例，而宗教信仰在其力量方面是有些特殊的。那末让我们举一个纯粹政治的例子，在这例子中，就宗教说它主要处于不利的一方。如果还有人不相信纯理论的思想是社会力量的主要因素之一的话，让他回想一下那个时代吧，那时欧洲几乎高踞宝座上的不是自由主义的和主张改革的国王，就是自由主义的和主张改革的皇帝，更奇怪的是，还有自由主义的和主张改革的教皇；弗雷德里克大帝（Frederic the Great）年代，凯瑟琳二世（Catherine the Second）年代，约瑟夫二世（Joseph the Second）年代，彼得·利奥波德（Peter Leopold）年代，本尼迪克特十四世（Benedict XIV）年代，甘加内里（Ganganelli）、庞巴尔（Pombal）、阿兰达（Aranda）年代；当时那不勒斯的波旁（Bourbons of Naples）王室本身是自由派和改革者，而法国贵族中的所有积极活动的人士都充满着后来不久就要使他们付出极高昂代价的观点。这的确是关于单纯体力和经济力量远远不是社会力量的全部的一个带结论性的例子。黑人奴隶制在英帝国和其他地方的宣告结束，靠的不是物质利益分配上的任何变化，而是道德信念的传播。俄国农奴的获得解放，如果不是有赖于一种责任感，至少也得感谢逐渐形成的有关国家真正利益的更为开明的舆论。这就是人们认为决定他们怎样行动的东西。尽管普通人的信仰和信念在很大程度上决定于他们的个人地位而不是决定于理性，但具有不同的个人地位的人们的信仰和信念，以及受有教育的人们联合起来的权威，对普通人施加的影响是不小的。所以，当受有教育的人们能一般地被导致承认一种社会安排，或者一种政治制度或其

他的制度是好的，而另一种是坏的，前者是值得想望的，后者则是应受谴责的时候，那就已经朝着把足以使之存在下去的社会力量的优势给予前者，或者不给予后者方面作了不少工作了。一国政府决定于现存社会力量的这个原理只有在下述意义上是正确的：它有利于而不是不利于试图对现存社会条件下一切可行的政府形式进行合理的选择。

---

(1) 指基督教的最初的殉教者斯蒂芬。——译者

(2) 指基督的使徒保罗，当时他是犹太教徒，并参与迫害耶稣最初的追随者，目睹斯蒂芬被用石头打死，但后来不久改宗基督教成为基督的使徒。——译者

(3) 指德国宗教改革家马丁·路德（Martin Luther, 1483-1546），他在1521年沃尔姆斯会议上被判定为持异端者。——译者

第二章　好的政府形式的标准

既然适于特定国家的政府形式是（在一定条件下）服从选择的，现在需要考虑的是根据什么标准来指导这种选择；什么是最适于促进特定社会利益的政府形式的突出特点。

在开始研究这个问题以前，似乎有必要确定什么是政府的固有职能。因为政府整个说来只是一个手段，手段的适当性必须依赖于它的合目的性。但是对问题的这种说法对研究问题的帮助不如可能设想的那么大，甚至看不到问题的全部。因为，首先，政府的固有职能不是一成不变的东西，在不同的社会状态而有所不同，在落后的社会状态比在先进的社会状态要广泛得多。其次，当我们把注意力限定在政府职能的合法范围的时候，我们就不能对一个政府或一套政治制度的性质作出充分的估计。因为尽管一个政府的好处必然局限在那个范围以内，但它的坏处却不幸地并不是。人类能受到的任何种类和任何程度的害恶都可能被他们的政府加在他们身上；而社会存在所能有的好处，则不能超出政府的构成与这种好处的获得相一致或留有余地的范围而得到进一步的实现。间接的影响不用说，公共当局的直接干预除人类的生存以外无任何必然的限界；而政府对社会福利的影响简直可以按照整个人类利益来考虑或估价。

既然我们因此不得不把社会利益的总和这样一个复杂的对象作为检验政府好坏的标准，我们就乐于试图对这些利益作某种的分类。这种分类既使我们想起它们的类别，就可能表明政府形式适于分别促进各种利益的性质。如果我们能说社会的利益是由如此这般的因素组成，那将会是很方便的；这些因素之一要求这样的条件，另一因素要求另外的条件，那末，在最大程度上把所有这些条件结合在一起的政

府就必定是最好的政府了。这样就会从构成一个好的社会状态的各种因素的各别原理上建立起政府的学说。

不幸的是，将社会福利的组成部分加以列举和分类，以便形成这种原理，却不是轻而易举的事。在上一世代或本世代中比较全面地从事研究政治哲学的人，大多都感到这样一种分类的重要性，但是朝着这方面的尝试，据我所知，还只是走出了仅有的一步。分类从开始到终了只是将社会的急需按"秩序"和"进步"（用法国思想家的说法）两个项目加以区分，用科尔里奇[(1)]的话来说就是永久性和进步性。从两个项目之间的显然明确的对立来说，以及从两者所投合的感情的显著不同来说，这个划分好象是有道理的和吸引人的。但是根据我的理解（不管在普通谈话中怎样可以允许），用"秩序"或永久性和进步性之间的区别来说明政府必须具备的性质是不科学的和不正确的。

因为，首先，什么是"秩序"和"进步"呢？就"进步"来说不存在什么困难，或者不存在乍看起来明显的困难。当"进步"被说成是人类社会的一种需要时，可以认为它意味着改进。那是相当不同的概念。但什么是"秩序"呢？它的涵义时宽时窄，但从不曾意味着人类社会除改进以外的全部需要。

就其最狭的意义说，"秩序"意味着服从。如果一个政府成功地使它自己得到人民的服从，就说它保有"秩序"。但是有各种不同程度的服从，而且不是每一种程度的服从都是值得赞美的。只有绝对专制的政府要求每个公民无条件服从当权者的每一道命令。我们至少必须将这种命令的涵义限定为一般的、以慎重的法律形式公布的命令。这样理解的"秩序"无疑表示着政府的一种不可缺少的属性。凡是不能使人民遵守他的法令的人，就不能说是在统治着人民。但是这虽然是一个必要的条件，却不是政府的目的。政府应得到人民的服从，这是必要的条件，以便能完成某个其他的目的。我们仍然必须寻求这个其他的目的，即抽象地从改进的观念出发政府应当完成的目的，也就是在每一个社会，不论是停滞的或进步的社会，必须完成的目的。

在稍为扩大一些的意义上，“秩序”意味着通过停止私人暴力来保持和平。一国人民通常不以私人强力解决他们之间的争吵，并且养成了将对他们的争议和损害赔偿的决定提交给公共当局的习惯，在这种地方，就说是有“秩序”。但是在这个较广的意义上，和在前面的狭义意义上一样，“秩序”所表示的毋宁是政府的条件而不是它的目的或政府好坏的标准。因为服从政府并将一切争议事项提交政府当局的习惯可能已经确立起来，但政府处理争议事项以及其他有关事项的方式，还可能由于区分开最好和最坏政府之间的整个间隔而有不同。

如果我们想把社会要求于它的政府而又不包含在“进步”概念中的一切都包括在“秩序”概念之内，我们就必须把“秩序”界说为保持已经存在的一切种类和数量的好处，并把“进步”界说为增进这些好处。这一区别的确把能够要求政府加以促进的一切东西都包括在这个或那个部分之内。但是，这样理解以后，它就不给政府的哲学提供任何基础了。我们不能说，在构成一个政体时，某些规定应当有利于“秩序”，而另外一些规定应当有利于“进步”，因为“秩序”的条件，在现在表明的意义上，和“进步”的条件，不是对立的而是同一的。倾向于保持已有的社会优点的力量，就是有助于增进这种优点的同一力量，反之亦然。唯一的不同点是，为了后一目的较之前一目的需要程度较大的力量。

例如，什么是各个公民最有助于保持住社会已有的全部良好行为、良好的经营管理、成功和繁荣的品质呢？大家将会同意，那就是勤勉、正直、公正和谨慎。但是所有这些品质不是最有助于改进吗？社会本身的美德的任何发展不是最大的改进吗？如果是这样的话，凡是政府中增进勤勉、正直、公正和谨慎的特性，就同样有助于永久性和进步性，只是较之仅仅保持永久将更需要这些特性来使社会变得显然是进步的罢了。

又，什么是和“进步”特别有关而又不直接联系到“秩序”和“保存”观念的人类的特殊属性呢？它们主要是智力活动、进取心和勇气等特

性。但所有这些特性，对保存我们已有的幸福来说，不是和增进幸福同样十分需要吗？人类事务中有一点是确定无疑的，那就是：凡是已经得到的有价值的东西只有继续用取得它的同样的精力才能加以保持。事物如任其自流就不可避免地会衰退。凡是因成功而松懈其小心谨慎和思虑周到的习惯和不愿遇见不如意事的人，很少能使他的好运长期保持在顶峰。似乎专属于"进步"并且是导致"进步"的各种倾向的集中表现的智力属性是"创造力"或"发明才能"。但是这对永久性是同样必要的。因为，在不可免的人事变迁中，新的不便和危险不断产生，必须临之以新的智谋和办法，以便使事情继续下去，哪怕仅仅象过去那样好也罢。因此，凡是政府中倾向于鼓励活动力、能力、勇气、创造性的性质，和对"进步"一样，对"永久性"也是必需的。只是对后一目的来说，较之对前一目的，这些性质的程度只要稍为低一些一般也就够了。

现在从社会的精神条件转到社会的外部条件和客观条件。要指出任何仅仅有助于"秩序"、或仅仅有助于"进步"的政治上的设计或社会事务的安排是不可能的。对两者之一有帮助的都同时促进两者。试举普通的警察制度作为例子来说吧。"秩序"似乎是和这部分社会组织的效能最直接有关的目的。但是，如果它对促进"秩序"是有效的，就是说，如果它镇压犯罪，并使每个人能感到人身和财产的安全，能有任何事态比这更有助于"进步"吗？财产的更大安全是促进更大生产的主要条件和原因之一，而更大的生产就是"进步"的最平常和通俗的方面。镇压犯罪搞得较好，就压制犯罪的倾向，而这就是在多少较高意义上的进步。使个人从不完善的保护状态下的焦虑和不安中解放出来，就解放了他的能力以便用来为改善自己和他人的状况作出新的努力。另一方面，同一奋斗目标使他热爱社会存在，不再在自己的同胞中看到当前的或未来的敌人，从而培育起对待他人的亲切感和友谊，以及对社会普遍福利的关心，所有这些都是社会进步十分重要的部分。

再举人们所熟悉的好的税收和财政制度的事例来说吧。人们一般地把它归入属于“秩序”领域的一类。但是什么能比它更有助于“进步”呢？一个促进前者的财政制度，由于恰恰同样的优点，也就有助于后者。比方说，经济既保存现有的国家财富也有利于创造更多的财富。负担的公平分配给每一个公民展示出具体运用于困难的调整工作上的道德和良心的范例，以及最高当局高度评价这种工作的证明。这样的负担分配，无论就定额来说或就区别对待来说，都大大地培养了社会的道德感情。这样一种不妨害公民的勤勉也非不必要地干涉其自由的征税方法，不仅有助于保存国家财富，而且有助于增加国家财富，并鼓励个人能力更积极地发挥出来。反过来说，一切有碍于增进人民财富和道德的财政和税收上的错误，如果达到足够严重的程度，肯定也可能使人民贫困化和道德败坏。总而言之，普遍有效的是，当我们在最广的意义上理解“秩序”和“永久性”时，为了巩固现存的利益，“进步”所要求的不过是“秩序”在较大程度上的要求，“永久性”所要求的不过是“进步”在较小程度上的要求。

在支持那种认为“秩序”本质上不同于“进步”，以及现有美好事物的保存和另外的美好事物的取得在提供根本分类的基础方面有区别的立场时，我们也许应该记住“进步”可能以“秩序”为牺牲；当我们正在取得或力求取得某种美好事物时，我们可能在别的方面正在退步。例如，我们可能在财富上有所增长，另一方面在美德上则有所退化。在承认这一点的情况下，它所证明的不是“进步”在种属上与“永久性”有何不同，而是财富与美德有所不同。“进步”就是“永久性”再加上点东西；而且，说在一件事情上的“进步”不意味着一切事情上的“永久性”，并不是对这一点的回答。同样，在一件事情上的“进步”也不意味着在一切事情上的“进步”。任何一种“进步”包含同一种事情上的“永久性”；每当“永久性”为某种特定“进步”作牺牲时，其他“进步”为之作更大的牺牲；而如果它不值得那种牺牲，那就不仅仅是“永久性”的利益被忽视了，而且普遍的“进步”利益也被弄错了。

如果在给好政府观念以具有科学准确性的最初开端的尝试中竟必须使用这些不适当地加以对比的概念的话，在好政府的定义中略去“秩序”一语而说好政府就是最有助于“进步”的政府，从哲学上说就更正确些。因为“进步”包括“秩序”，但“秩序”不包括“进步”。“进步”是一件事情的较大程度，“秩序”则是其较小程度。在任何其他意义上，“秩序”仅仅代表好政府的必要条件的一部分，而不代表好政府的概念和本质。“秩序”会在“进步”的条件当中找到更为适合的位置，因为，如果我们要增加美好事物总和的话，最要紧的莫过于照看好我们已有的东西。如果我们竭力要获得更多的财富，首先第一条应该是不要无益地浪费掉我们现有的财富。如此看来，“秩序”不是应和“进步”调和一致的另外的目的，而是“进步”本身的一部分和手段。如果在一个方面的所得是用同一方面或其他方面的超过等价的损失换来的，就不存在“进步”。这样理解的“进步”的增进包括政府的全部优越性。

但是，这一关于好政府标准的定义虽然抽象地是言之有理的，却是不恰切的，因为尽管它包含着全部真理，但它让人想起的只是一部分。“进步”一语所暗示的是前进的意思，而它在这里的意思却差不多同样是防止倒退。同样的社会原因——同样的信仰、感情、制度和实践——对产生进一步的发展一样，对防止社会倒退是同样必要的。假使没有什么改进可以指望，生活会同样是为反对倒退而作无休止的斗争，象甚至现在这样。古代人所想的政治就完全是这样。人们和他们的工作的自然倾向是退化。然而，得到良好管理的好制度可能在不确定的长时间内阻止这种倾向。尽管我们已经不再抱有这种意见，尽管现时代的多数人表白相反的信条，他们相信事物的倾向整个说来是朝向进步的，但是我们不应当忘记存在着人类事务趋向更加恶化的一股长流不息的潮流，构成这股潮流的是人类的一切愚蠢、一切邪恶、一切疏忽、懒惰和苟安。这种倾向，仅仅由于某些人经常地，以及其他的人凭一时高兴地，向着美好而有价值的目标作出的努力，才被控制住，不致泛滥成灾。认为他们的主要价值在于用他们的手段实现的实

际上的进步，这种努力一旦停止，其后果将仅仅是使我们保持现状，乃是对为改进和提高人类本性和人类生活所作努力的重要性的严重估计不足。稍许减少这种努力，就不仅会停止进步，而且会使事物的总的趋势转向倒退。这种倒退一旦开始，就会加速度地进行下去，变得越来越难以阻止，一直达到历史上可以常常看到的那种状态，在这种状态中甚至今天还有很大部分的人类匍匐于其中。这时，除了超人的力量就很难扭转这种趋势，和重新开始向上的运动。

这些理由使得"进步"这个词和"秩序"及"永久性"等词一样不适于当作对政府形式必要条件的分类的基础。这些词所表达的根本对立，并不象存在于符合这些词的人的性格类型中那样存在于事物本身之中。我们知道，有些人以谨慎小心为主，而另一些人则勇敢大胆占优势。有些人，避免危及既得利益的愿望比改进已有的并取得新的利益的愿望更为强烈。另一方面也有其他一些人则倾向相反，比留意当前利益更热中于未来利益。走向这两种人的目的的道路是一样的，但他们容易在相反的方向上离开这条道路。这种考虑对组织任何政治团体的班子是具有重要性的：两种典型的人都应当被包括进去，以便在每一种人的倾向趋于极端时可以由适当比例的其他倾向的人加以调节。不需要有明文规定来保证这一目的，只要注意不要有不符合该目的之处就行。一般地，老年人和青年人，已经有了地位和声望的人和尚无地位和声望的人自然地和自发地混合在一起，就足可达到这个目的，只要这自然的平衡不被人为的规定所干扰。

既然最通常地用来作社会事务分类的区别并不具有所需要的性质，我们就必须寻求更适于该项目的的某个其他的主要区别。这样一种区别将由我现在要进行的考虑加以表明。

如果我们试行自问，好政府在其所有的意义——从最低微的到最高尚的意义——上究竟依靠什么原因和条件，我们就发现其中主要的、超越其他一切的是组成作为统治对象的社会的那些人的品质。

我们可以举司法作为第一个例子来说。这样做是更恰当的，因为没有哪一部分公共事务其单纯的机构、规则和工作细节的设计是具有如此重大后果的。但甚至这些，较之所雇用人员的品质，在重要性上也大有逊色。如果人民的道德情况坏到证人普遍说谎、法官和其下属受贿的地步，程序规则在保证审判目的上又有什么效用呢？又，如果人民对市行政漠不关心，不能诱使忠实而有才能的人出来管理，把职务交给那些为谋取私利的人去担任，制度又怎能提供一个好的市行政呢？如果选民不关心选择最好的议会成员，而是选择为了当选而愿花最多的钱的人，最广泛普及的代议制度又有什么用处呢？如果一个议会的成员可以被收买，或者如果他们性情暴躁，得不到公共纪律的矫正或个人的自我克制，使他们不能作冷静的考虑，并且在下院议席上动手打人或互相开枪射击，这样的代议制议会又怎能为人民的利益而工作呢？还有，如果人民是那样爱嫉妒，只要有个人可能获得成功，那些本应当和他合作的人却形成默契，联合起来使他归于失败，这样的人民怎样能以相当健康的方式进行政府管理或任何共同的事业呢？每当人民普遍倾向于只注意个人的私利而不考虑或关心他在总的利益中的一份时，在这样的事态下好的政府是不可能的。知识的缺乏对好政府所有要素方面的不利影响是不需要作任何说明的。政府管理是由人们的行为组成的，如果行为者，或选择行为者的人们，或行为者须对之负责的人们，或其意见应当影响和制约所有这些人的旁观者们，都只是无知的、愚蠢的和具有可悲的偏见的群众，则任何政府管理都将搞不好。反过来，按照人们高出于这个水平的比例，政府的性质也将有所改进——直达到卓越的程度（这是可能达到的但没有一个地方已经达到），那里的政府官员，其本身就是具有卓越的美德和智慧的人，而围绕着他们的是有道德的和开明的公众舆论的气氛。

好政府的第一要素既然是组成社会的人们的美德和智慧，所以任何政府形式所能具有的最重要的优点就是促进人民本身的美德和智慧。对任何政治制度来说，首要问题就是在任何程度上它们有助于培

养社会成员的各种可想望的品质——道德的和智力的，或者可以说（按照边沁（Bentham）更完善的分类），道德的、智力的和积极的品质。在这方面做得最好的政府，就很可能在其他一切方面是最好的，因为政府的实际工作中一切可能的优点正是有赖于这些品质（就它们存在于人民中来说）。

因此，我们可以把政府在增加被统治者（集体地和各个地）的好品质的总和方面所能达到的程度，看作区别政府好坏的一个标准。因为，除了被统治者的福利是政府的唯一目的以外，被统治者的好品质为开动政府机器提供动力。这样，政府机器本身的性质就成了政府优点的另一构成要素了。政府机器本身的性质就是它适于利用每个时候存在的全部好性质来帮助实现正当目的的程度。让我们再举司法这个题目作为例子来说明吧。司法制度一旦确定，执法上的优点就和组成法庭的人员的价值以及影响或控制他们的舆论的价值成比例。但是好的司法制度和坏的司法制度之间的全部差别，在于为了使存在于社会中的全部道德的和智力的价值对执法施加影响，并使它对执法的结果充分起作用而采用的各种办法。为使法官的挑选能得到最高水平的美德和智慧而作的安排，有益的诉讼程序的程式，允许对任何差错进行公开的评论和批评，通过报刊进行讨论和指责的自由，按照是否适于引出真相的采证方式，接近法庭的便利（不管有多少），侦查犯罪和逮捕罪犯的办法，——所有这些都不是动力，不过是使动力排除障碍的手段。手段自己不能活动，但没有它，不管动力有多大，也将被浪费掉而无效果。在政府的行政部门的构成中存在同样的特点。行政部门所拥有的手段是好的：规定了对官员资格的适当考查，对官员升级的适当规则；事务被适当地分配给办理事务的人，为事务的处理建立起便利的和有条不紊的秩序，在事务处理之后保留正确而明了的记录；每个人都知道自己所负的责任，并让别人知道他的责任所在；对行政部门中的疏忽、徇私或假公济私行为规定精心设计出来的控制办法。但是政治控制不能自己活动，正如徒有马笼头而无驭马者不能指

挥马一样。如果进行控制的官员和他们所要控制的官员一样腐败或玩忽职守，如果作为整个控制机器的大发条的公众太无知，太消极，或太不经心和不注意尽自己的本分，那么即使有最好的行政机构也不会得到多大好处。虽然这样，好的机构总是比坏的机构更为可取的。它能使现有的不充分的动力或控制力量发挥尽致；没有它，不管多大的动力或控制力量都会是不充分的。例如，如果公众对所作的事漠不关心的话，公开的办法，就既不阻止坏事也不是鼓励好事。但是，如果不公开，公众又怎能对不允许他们看到的事情加以制止或鼓励呢？公共机关的最理想的完善构成，就是其中官员的利益和他的职务完全一致。单靠制度是做不到这样的，但若没有为这一目的适当设计出来的制度就更做不到这样。

我们就具体的政府管理的各项安排所说的话，对政府的一般构成来说显然更是适用的。一切旨在成为好政府的政府，都是由存在于社会各个成员中的一部分好的品质为管理集体事务而组成的。代议制政体就是这样一种手段，它使社会中现有的一般水平的智力和诚实，以及社会中最有智慧的成员的个人的才智和美德，更直接地对政府施加影响，并赋予他们以在政府中较之在任何其他组织形式下一般具有的更大的影响。虽然在任何组织形式下，他们所具有的影响都是政府中一切好事物的根源和阻止一切坏事物的条件。一个国家的制度所能组织的这种好品质越多，组织形式越好，政府也就越好。

这样，我们现在已经得到对任何一套政治制度所能具有的优点的双重区分的基础。这种基础一部分由政治制度促进社会普遍的精神上的进步的程度所构成，包括在才智、美德，以及实际活动和效率方面的进步；一部分由它将现有道德的、智力的和积极的价值组织起来，以便对公共事务发挥最大效果所达到的完善程度构成。评价一个政府的好坏，应该根据它对人们的行动，根据它对事情所采取的行动，根据它怎样训练公民，以及如何对待公民，根据它倾向于促使人民进步或是使人民堕落，以及它为人民和依靠人民所做工作的好坏。政府既

是对人类精神起作用的巨大力量，又是为了公共事务的一套有组织的安排。在前一种职能上，它的有益的行动主要是间接的，但并不因此是较不重要的，而它的有害的行动则可以是直接的。

政府这两种职能之间的不同，不是象“秩序”与“进步”之间的区别那样仅仅是程度上的不同，而是性质上的不同。然而，我们不应认为它们之间没有密切的联系。保证在现有的文化状态下实际可行的最好的公共事务管理的制度，单凭这一点就可能进-步改进那种状态。一国人民具有和他们在道德和智力的进步上已达到的阶段相一致的最好的法律，最纯洁和最有效率的司法，最开明的行政管理，最公平和最不繁重的财政制度，就有希望迅速地进入到更高的阶段。政治机构除克尽厥职而外也无其他方式能更有效地促进人民的进步。相反地，如果政府机器构造得不好，以致不能克尽厥职，就会处处感到它降低人民的道德和压抑人民的才智和能动性的后果。但是这种差别是真实存在的，因为这只是政治制度用来改善或是败坏人类精神的手段之一，至于那种有益的或是有害的影响的原因和方式则仍然是有待研究的另外的和广泛得多的课题。

就一种政府形式或一套政治制度影响社会福利的两种工作方式——它作为国民教育机关的工作和它在现有教育情况下管理社会公共事务的安排——而论，因国家和文明状态的不同而发生的变化，后者显然比前者要少得多。它和政府的根本构成的联系也少得多。在自由政体下最好的管理政府实际事务的方式，在君主专制政体下一般地也是最好的，只是君主专制政体不大象会实行它罢了。比方说，财产法规，证据原则和审判程序，税收和财政制度，在不同的政府形式都不必一定不同。这些事项中的每一项都有它自己的原理和规则，都是各别研究的科目。一般法学，民事和刑事立法，财政和商业政策，本身都是科学，或者可以说，广泛的科学或管理艺术的各别部分。有关所有这些科目的最开明的原则，尽管不是在一切政府形式下都能同样地被理解或照着做，但是如果被理解了和照着做的话，在所有的政府形

式下一般地都会是同样有益的。诚然，这些原则不能毫不加修改地适用于一切社会状态和人类精神状态，但是大多数原则只需要作细节上的修改，以适应任何充分发展到拥有能理解它们的统治者的社会状态。它们完全不适合的那种政府，一定是那种本身很坏，或不合舆情，以致不能靠诚实手段维持其本身的存在的政府。

否则它就是和涉及到人民本身的较好或较坏训练的那部分社会利益有关。考虑到制度有助于人民本身的训练，按照已经达到的发展阶段，所需要的制度必须显著不同。对这一真理的承认，尽管多半是经验上的而不是哲学上的承认，可以被看做是当代政治学说超乎过去时代政治学说的主要优越之点。在过去时代，通常主张在英国或法国实行代议民主制所依据的论点将同样会证明这制度是对阿拉伯人或马来人唯一适合的政府形式。就文化和发展来说，不同的社会状态的下限可达到仅仅稍高于高等动物的那种状况。上限也是相当大的，而将来的可能扩展则更大得多。一个社会只能根据各种影响的汇合从这些状态之一发展到更高的状态，在这些影响中，主要的就是它们所从属的政府。在一切迄今已经达到的人类进步的状态中，对个人行使的权威的性质和程度，权力的分配，以及命令和服从情况，是除宗教信仰外最强有力的影响，这些影响使他们变成现在这样，并使他们能成为什么样就成为什么样。由于他们的政府和特定发展阶段不相适应，他们的进步可以随时停止下来。政府的一个必不可少的优点（为了这个优点可以原谅几乎任何程度的其他不与进步相矛盾的缺点）就是，它对人民的影响有利于，或者不是不利于，他们为了把自己提高到更高的水平所必须采取的下一个步骤。

因此（重复前举的一个例子来说），处在蒙昧未开化的独立状态的人民，每个人为他自己活着，除偶尔一时高兴外不受任何外部的控制，这样的人民在学会服从以前实际上是不可能取得任何文明方面的进步的。因此，在这样一种人民之上确立起来的政府的必不可少的美德，就是它使它本身得到服从。为了做到这点，政府的体制必须是近

乎或完全专制的。有赖于社会各种成员自愿放弃他们个人的行动自由的任何程度的平民政体，将不能贯彻实行位于这种发展阶段上的初学文明的人民所需要的第一课。因而，这种部落的文明，如果不是由于和其他已经开化的部落杂处一起的结果，就几乎总是一个专制统治者的业绩，他的权力或者来自宗教，或者来自军事上的勇武；很常常是来自外国的武力。

又，未开化的种族（最勇敢、最富有精力的种族尤其如此）不喜好继续不断的毫不令人兴奋的劳动。然而一切真正的文明就是以此为代价的；没有这种劳动，人既养不成文明社会所需要的习惯，物质世界也不准备接受他。这里需要有一种罕见的各种情况的巧合，为此常常要经过很长的时间，才能使这种人民和勤勉协调起来，除非他们在一段时间内被迫这样做。所以甚至人身的奴隶制，由于它给勤勉生活一个开端并把这种生活强制规定为社会中人数最多的那部分人的专属职业，较之好斗和掠夺生活更可能加速向更好的自由的过渡。不用说，奴隶制的这一辩解只是在很早期的社会状态下才是有效的。文明民族有很多其他方法将文明给予在它影响下的人们，而且奴隶制在其一切细节上都和法治抵触，而法治却是一切现代生活的基础，并且对奴隶主阶级来说，当它一旦受到文明的影响时，奴隶主又是富有腐化作用的，所以现代社会中在任何情况下采用奴隶制，就是回到比野蛮更坏的状态。

然而在某个历史时期，几乎每一个现在是文明的民族，都是多数由奴隶构成的。处在那种状况的民族为了摆脱那种状况要求一种和野蛮民族极不相同的政体。如果他们生来精力旺盛，特别是如果在同一社会内有一个既非奴隶又非奴隶主的勤劳的阶级和他们联合在一起（如希腊的情况），他们大概只要使自己自由就能保证他们的情况的改善。当获得自由以后，他们往往象古罗马的自由民那样适于立即取得完全的公民权。然而这不是奴隶制的正常情况，一般地这是奴隶制即将过时的征兆。本来所谓的奴隶是一个尚未学会自助的人。他比野

蛮人无疑是前进了一步。他没有上过他尚待取得的政治社会的第一课。他学会了服从。但他所服从的只是直接的命令。生来的奴隶的特点就是不能使自己的行为符合规则或法律。他们只能做被命令去做的事情，而且只是当他们被命令去做那事情的时候。如果有个他们畏惧的人监视并用刑罚威胁着他们，他们就服从；但是当这个人背过脸去的时候，工作依然未做。决定着他们的动机不应求之于他们的利益，而应求之于他们的本能、直接的希望或直接的恐怖。专制政治可能驯服野蛮人，但是就专制政治来说，就只能使得奴隶更加无能力。然而在他们自己控制下的政府将是完全难以由他们管理的。他们的进步不能来自他们自己，而必须从外部引起。他们必须采取的步骤，以及改进的唯一途径，就是从意志的统治提高到法律的统治。必须教会他们自治，而在最初阶段这意味着按照一般的指示行动的能力。他们所需要的不是强力的统治而是指导性的管理。然而，由于他们处在很低级的状态以致除了他们尊为掌握强力的人以外不服从任何人的指导，所以最适于他们的那种政府就是握有强力但很少加以使用的政府，也就是类似圣•西蒙式社会主义（St. Simonian form of Socialism）的父亲式专制政治或贵族政治。这样的政府对社会的全部活动保持着一般的监督，俾使每个人感觉到现时存在一种足以强迫他服从既定规则的强力，但是这个政府由于不可能着手规定有关勤勉和生活的一切细节，必然听任并诱导人们自行去做许多事情。这个可称之为引带[(2)]政府的政府，看来是为使这样的民族最迅速地通过社会进步方面必要的下一步所需要的。秘鲁英卡斯（Incas）政府的想法似乎就是这样；巴拉圭耶稣会教士的想法就是这样。不用说，仅仅作为逐步训练人民独自走路的一种手段，引带才是可允许的。

再作进一步的说明将是不适当的。试图研究哪种政府适合于每一种已知的社会状态，将不是写一篇有关代议制政府的论文，而是有关一般政治学的论文。为了我们较有限的目的我们仅借用政治哲学的一般原理。要确定最适合于某个特定民族的政府形式，我们就必须能够

在属于该民族的缺点和短处中辨别出成为他们进步的直接障碍的东西，发现（比方说）拦路虎是什么。对他们说来最好的政府就是最能给与他们那种如缺少了他们就不能前进或只能跛行地和歪歪斜斜地前进的东西的政府。但是我们不可忘记一切以改进或进步作为其目的的事物中必然含有的保留；那就是，在寻求所需要的好处时，不损害或尽可能少损害已经有的好处。应该教会野蛮民族服从，但不是用把他们转变为奴隶的方式。而且（为了给立论以更高的概括）对于使人民渡过进步的下一阶段说来最有效的政府形式，如果它这样做所用的方式妨碍或者肯定地使他们不适于往前更进一步，将仍然是对他们极不适当的。这样的事例是常有的，而且是属于历史上最可悲的事件。埃及的等级制度，中国的父亲式专制政治，对于把这些民族提高到它们已达到的文明程度来说都是很合适的工具。但是一经达到那种程度以后，由于缺乏精神自由和个性，它们就永远停止下来了。把它们带到目前状况的制度使它们完全无能力取得进步所需的这些条件；并由于该项制度并未崩溃和让位于别的制度，进一步的改进就停止了。和这些民族相比，让我们来考虑由另一个比较不重要的东方民族——犹太人提供的性质相反的例子。他们也有过绝对君主制和等级制度，并且他们所创立的制度具有和印度人一样明显的祭司制渊源。这些制度为他们做了其他东方民族的制度为各自民族所做的事情——使他们变得勤勉和服从秩序，并给他们以民族的生活。但是无论是他们的君主或是祭司教士，都不曾象在其他那些国家那样，独占对他们性格的塑造。他们的宗教使具有天才和高度宗教虔诚的人们能被看做，也使他们能把自己看做是受到天启，这种宗教产生了一种无可估量地宝贵的并非由人建立的制度——先知教团（如果可以这样称呼它的话）。在他们神圣地位的一般虽非经常有效的保护下，先知们是民族中的一种力量，往往不止是君主和祭司的对手，并在地球的那个小角落里保持着势力的对抗，而这种势力的对抗是不断进步的唯一真正的保证。在那里宗教因而就不象在其他许多地方那样，将一切已经确立的事物神

圣化和成为反对进一步改进的障碍。著名犹太人M.萨尔瓦多（M.Salvador）所说先知们在教会和国家具有和近代的出版自由同等的价值这番话，为犹太生活中这一伟大因素在民族以及全人类的历史中所发挥的作用提出了一个正当的虽然不是足够的概念。因此之故，天启的教义从来不是完全的，在才智和道德感情方面最杰出的人们不仅能够以上帝的直接权威对任何他们认为值得如此对待的事情进行公然抨击和表示异议，而且能够提出对民族宗教的更好的和更高的解释，这些解释以后就成为宗教的一部分。因而，凡是能放弃把圣经当做唯一无二的一本书那样读的习惯的人——这种习惯直到最近在基督徒中和不信仰基督教的人中同样是根深蒂固的——看到在摩西五书或甚至历史著作（无疑是犹太祭司阶层保守分子的作品）中的道德和宗教同预言书中的道德和宗教之间的巨大差异而不胜惊叹。这种差距和预言书同福音书之间的差距一样大。比这更有利于"进步"的情况是难得有的，因此犹太人不是象其他亚洲人那样静止不动，而是仅次于希腊人的古代最进取的民族，并和希腊人一道，是现代文化的出发点和主要推动力。

因此，不仅要考虑到下一步骤，而且要考虑到社会有待采取的所有步骤，否则不可能理解政府形式适合社会状态的问题。既要考虑到能够预见到的，也要考虑到目前还看不到的远为广泛的不确定范围。由此可以得出结论说，要判断各种政府形式的优点，就必须建立一种实质上最合格的理想的政府形式，就是说，如果存在实现其有益倾向的必要条件，它将比任何其他形式更有利于促进不仅是某项改进，而是一切形式和程度的改进。做到这一点之后，我们必须考虑为使这个政府能实现其倾向所必要的各种精神条件是什么，而使一个民族不能受益的各项缺点又是什么。这样，我们就可能建立起一条关于在什么情况下可以明智地采用该政府形式的原理，同时，在最好不采用该政府形式的场合，也可能判断哪种较次的政府形式将最有助于那些社会在其变得适于最好的政府形式以前渡过它们必须通过的中间阶段。

上述第二点与本书所讨论的无关；但第一点则是我们论题的主要部分。我们可以毫不轻率地立即宣布一项命题，即这一理想上最好的政府形式可以在这种或那种代议制中看到。有关这一命题的证明和解说将出现在以下各页中。

---

(1) 科尔里奇（Samuel Taylor Coleridge, 1772-1834）英国形而上学者和诗人。——译者

(2) 指用来教幼儿走路的牵引绳带。——译者

第三章　理想上最好的政府形式是代议制政府

长期以来（也许在英国人争取自由的整个期间）有句谚语说，假使能保证有一个好的专制君主，君主专制政体就会是最好的政府形式。我看这是关于什么是好政府的一种极端的也是最有害的误解。这种误解如不加以清除，就将严重地损害我们关于政府的一切推理。

这个谚语的假设是，在杰出人物手中的绝对权力将保证完善而明智地执行政府的一切义务。好的法律将被创设并施行，坏的法律将得到改革；最优秀的人将被放在一切负责的位置上；在这个国家的情况和它的知识和道德教化程度允许的条件下，司法将得到很好的实施，公共负担将规定得很轻而且很适宜，每个行政部门将得到廉洁而明智的管理。为了辩论起见，我愿意承认这一切；但是我必须指出这种让步是多么大；甚至要产生和这一切相接近的结果也要求有比好的专制君主这个简单词汇所具有的意义多得多的东西。实现这些结果事实上将意味着不仅仅一个好的君主，而且一个洞察一切的君主。他必须在任何时候都相当详细地正确了解国家每个地区每个行政部门的行为和工作，必须能够在给予他的全部时间即和给予一个最低微的劳动者一样的一天二十四小时里有效地注意和监督这广阔领域的一切部分；或者他必须至少能从他的臣民群众中不仅辨别和选出一大批适于在监督和控制下管理每个公共行政部门的忠实而有能力的人，而且辨别和选出少数具有杰出美德和才能的人，这些人不仅可以被信任在没有监督的情况下工作，而且对别人实行监督。差强人意地完成这项任务就需要有非凡的才能和精力，因此我们所假设的好的专制君主很难想象会同意承担这项任务，除非为了逃避不可忍受的祸患和对未来的事情作过渡的准备。但即使没有上面开列的大项目，论点也能成立。假设困

难消失了，那时情形怎样呢？一个具有超人的精神活力的人管理着精神上消极被动的人民的全部事务。他们的消极被动暗含在绝对权力这个观念本身中。整个民族，以及组成民族的每个人，对他们自己的命运没有任何潜在的发言权。关于他们的集体利益他们不运用自己的意志。一切都由并非他们自己意志的意志为他们作决定，违反这种意志对他们说来是法律上的犯罪。在这种制度下能造成什么样的人呢？他们的思想或活动能力在这种制度下能得到什么发展呢？他们或许能被允许考虑纯理论的问题，只要他们的考虑或者不涉及政治，或者同实践毫无联系。在实际事务上，他们最多只能被容许提建议；而即使在最温和的专制君主的情况，也只有被认为优秀或以优秀出名的人才能指望他们的建议能被负责管理事务的人们知道，至于重视就更说不上了。一个人当他的思想不会有什么实际效果而仍要不怕麻烦地去思想，或者使自己适合于他并无指望被允许去担任的职务，这个人对智力活动本身一定具有极不平常的爱好。对智力活动的唯一充分的诱因（这在一个世代中不过是少数几个人的情况），是智力活动的结果有被实际采用的希望。并不由此得出结论说这个民族整个地缺乏智力。通常生活上的事务，这是必然要由每个人或每个家庭自己处理的，将唤起某种程度的才智和实际能力（在这些概念的一定的狭窄范围内）。可能有第一流的大科学家，他们为了科学的实际利用或是为了研究上的乐趣而钻研科学。将会有一群官僚，以及被训练作官僚的人，他们将被教会至少某些政府管理和公共行政的经验原则。可能有也常常有过由国家的最好的智力在某个特殊方面（通常是军事方面）组成的系统，俾增进专制君主的威严。但一般公众依然无知无识并对一切较大的实际问题不感兴趣；或者，如果他们对这些问题有任何了解的话，那也不过是一知半解，就象从未拿起过工具的人所具有的机械知识那样。他们受到妨害的不仅是在知识方面；他们的道德能力也同样受到妨碍。凡是人们的行动范围受到人为的限制的地方，他们的感情也就相应地变得狭隘和不健全。感情的食粮是行动；甚至家庭的

感情也有赖于自愿的照顾。使一个人不能为他的国家做任何事情，他也就不关心他的国家。古来有一句谚语说，在专制国家最多只有一个爱国者，就是专制君主自己。这个谚语是以正确理解绝对服从——哪怕是对善良而贤明的统治者的服从——的后果为依据的。还有宗教；也许可以认为，宗教至少是一种可以依靠来提高人们的眼光和思想的力量。但是即使假定宗教不为了专制政治的目的而受到歪曲，它在这些情况下也不再是一种社会关心的事，而缩小为个人和上帝之间的个人私事，涉及的只是他个人的拯救问题。这种形式的宗教和最自私最狭隘的利己主义是完全适合的，和肉欲本身一样不能使信仰者在感情上和其同类一致起来。

好的专制政治意味着这样一个政府：在这个政府里，就依靠专制君主来说，不存在国家官吏的实际压迫，但人民的一切集体利益由政府代他们进行管理，有关集体利益的一切考虑由政府替他们去作，他们的思想形成于并同意于这种对他们自己的能力的放弃。一切事听任政府，就象听任上帝一样，意味着对一切事毫不关心，并把它们的结果，如不合自己的意思，当作上天的惩罚加以接受。所以，除对思维本身有智力上的兴趣的少数好学的人以外，整个人民的才智和感情让位给物质的利益，并且当有了物质利益时让位给私生活的娱乐和装饰。但这样说的意思是，如果全部历史的见证还有价值的话，民族衰落的时代已经到来，就是说，如果这个民族曾经达到某种文明的话。如果它未超出东方民族的状况，在那种情况下，它就继续停滞。但如果象希腊或罗马那样，由于活动力、爱国主义和心胸宽广——这些民族性格完全是自由的结果——它曾达到较高的文明，它就在几个世代内退到东方的状态。而那种状态并不意味着呆滞不动，保证不再变坏；它往往意味着遭到更强大的专制君主或是保持着粗野和自由活力的邻近野蛮民族的侵略、征服，并被降为国内的奴隶。

这不仅是专制政府的自然倾向，而且是它的内在的必然性。这是无法逃避的，除非专制政府同意不成其为专制政府，被设想为好的专

制君主的人不行使他的权力，并且，尽管保留着该项权力，允许政府的一般事务进行得就象是人民真正自己管理自己那样。不管这是怎样很少可能，我们可以想象一个遵守着立宪政府的很多规则和限制的专制君主。他可能允许使舆论得以形成并对国家事务表示意见的出版和言论自由。他可能容许地方的利益在不受政府干涉的情况下由人民自己管理。他甚至可能在自己周围设置一个或数个由全体或部分人民自由选出的政府委员会，而在自己手中保留着征税权和最高的立法以及行政权力。假使他这样做并一直放弃作为专制君主的权力，他将除掉专制政府特有的一大部分害处。对公共事务的政治能动性和能力将不再受到阻碍地在人民内部发展起来，而一种不单纯是政府应声虫的舆论将形成起来。然而这样的改进将是新的困难的开始。这个不受君主支配的舆论必定是要不支持他的，要不就是反对他的；非此即彼。一切的政府必定会使许多人不高兴，而这些人现在有了正规的机关，并能够表达他们的感情，因此反对政府措施的意见也会常常表达出来。当这些不利意见碰巧是多数意见时，君主该怎么办呢？他将改变他的方针吗？他将听从人民吗？如果是这样，他就不再是专制君主而是立宪君主了。后者作为人民的机关或第一公仆不同的只是不能罢免罢了。如果不是这样，他就必须或者用他的专制权力将反对意见压制下去，或者就将产生人民和独夫之间的持久的对抗，其结局只能有一个。即使是消极服从的宗教原则和"神权"也不会长期防止这种局面的自然后果。君主将不得不屈服并遵从立宪君主的条件，或者让位给愿意这样做的人。这样一来君主专制就主要是名义上的，它将不具有被认为属于绝对君主制的很多优点。另一方面，它将在极不完全的程度上实现一个自由政府的优点。因为不管公民实际享有的自由可能有多大，他们决不会忘记他们是勉强被容许保有这种自由的，并且是靠了一种在国家的现有政体下随时可能被收回的让步保有这种自由的。不能忘记他们在法律上是奴隶，尽管是一个明智的，或者是宽容的君主的奴隶。

如果由于人民的无知、冷漠、倔强、刚愎自用，以及由于用自由制度所提供的强有力的武器武装起来的自私的个人利益的腐败结合对最有益的公共进步设置了种种障碍，而呻吟于这些障碍下的失去耐心的或感到失望的改革家们，有时竟渴望一个铁腕人物来摧毁所有这些障碍并迫使难以驾驭的人民接受较好的管理，是毫不足怪的。但是（除开这一事实不说：有一个时常改革弊政的专制君主，就有九十九个只知制造弊政的专制君主）朝着这方向寻求实现他们的希望的人们，从好政府的观念中漏掉了其主要的成分，即人民本身的改进。自由制度的好处之一，就是在这制度下统治者不能放过人民的意愿不管，为他们改善事务而不改善他们。如果不管人民怎样也能将他们管理好的话，他们的好政府就不会比一个未经自己提供合作由外国武力解放的人民的自由维持得更长久。诚然，专制君主可能教育其人民；而真正这样做，将是对他的专制的最好的辩解。但是任何旨在造就人而不是制造机器的教育，到头来都会使他们提出支配他们自己的行动的要求。十八世纪法国哲学的先驱们就是耶稣会会员教育出来的。甚至耶稣会的教育看来也足够真正唤起对自由的渴望。凡是增强人的能力的，不管是在多么小的程度上，都会创造对无阻碍地运用这种能力的更大愿望；普及教育如果不是为了肯定将诱导人民去想望，并很可能会提出要求的那种状态而教育人民，就是一种失败。

我决非谴责在极端危急的情况下以暂时的独裁形式掌握绝对的权力。自由的民族在古时候曾经根据他们自己的选择赋予这种权力，作为对国家用较温和手段所无法消除的弊病的一剂必要的猛药。但是对这种权力的接受，即使是在严格限制的时间内，也只有当独裁者，象梭伦或毕达古斯[(1)]那样，用他所掌握的全部权力来消除妨害民族享有自由的障碍时才是可以原谅的。好的专制政治完全是一种虚假的理想，它实际上（除了作为某种暂时目的的手段）是最无意义和最危险的奇异想法。以毒攻毒，在一个文明有所发展的国度，好的专制政治比坏的专制政治更为有害，因为它更加松懈和消磨人民的思想、感情

和精力。奥古斯都[(2)]的专制政治使罗马人为提比略[(3)]作好准备。假使罗马人性格的整个风格最初没有遭到近两个世代的温和奴隶制的磨损，他们可能会留下足够勇气反抗更可恶的奴隶制吧。

不难表明，理想上最好的政府形式就是主权或作为最后手段的最高支配权力属于社会整个集体的那种政府；每个公民不仅对该最终的主权的行使有发言权，而且，至少是有时，被要求实际上参加政府，亲自担任某种地方的或一般的公共职务。

为检验这个命题，就必须联系到上一章所指出的为便于对政府长处的研究而划分出的两个部分加以考察，即：政府通过社会各种成员现有道德的、智力的和积极的能力促进社会事务的良好管理到何种程度，以及它在改善或败坏这些能力方面的效果如何。

不用说，理想上最好的政府形式，并不是指在一切文明状态都是实际可行的或适当的政府形式说的，而是指这样一种政府形式，在它是实际可行和适当的情况下，它伴随有最大数量有益后果，直接的和将来的。完全的平民政府是能够主张具有这种性质的唯一政体。它在政体表现其优越性的两个部分都是卓越的。它比任何其他政体既更有利于提供良好的管理，又促进较好的和较高形式的民族性格的发展。

它有关当前福利的优越性建立在两个原则之上，这两个原则具有和关于人类事务所能规定的任何一般命题同样普遍的真理性和适用性。第一个原则是，每个人或任何一个人的权利和利益，只有当有关的人本人能够并习惯于捍卫它们时，才可免于被忽视。第二个原则是，从事于促进普遍繁荣的个人能力愈大，愈是富于多样性，普遍繁荣就愈达到高度，愈是广泛普及。

试将这两个命题具体化到当前场合。人们愈具有自保 的力量并进行自保 ，他们就愈能免遭他人的祸害；只有他们愈是自助 ，依靠他们自己各别的或共同的行动而不仰赖他人，才愈能在同自然的斗争中取得高度的成功。

前一命题——每个人是他自己的权利和利益的唯一可靠保卫者——是深谋远虑的基本准则之一，每个能够处理自己事务的人在涉及到他自己时总是暗含地按照它行动的。的确，许多人对它作为政治学说感到极大厌恶，并且爱把它公然诬蔑为普遍自私的学说。对此我们可以回答说，人通常总是爱自己胜于爱别人，爱和自己接近的人胜于爱较疏远的人，当这一点不复是真理的时候，从那时起，共产主义就一定不仅是实际可行的，而且是唯一可以辩护的社会形式了。而且，到那时候，共产主义将肯定会得到实行。就我自己来说，既不相信普遍的自私，我不难承认甚至现在共产主义在人类的精华中就会是可行的，在其他人中也可能变成可行的。但是由于这一意见就是不受那些不满于私利占有普遍优势的学说的现制度的维护者们欢迎，我倒以为他们实际上确是相信大多数人考虑自己先于别人的。然而，为了支持一切人参加行使主权的主张，甚至不必要作这种断言。我们不需要假设说，当权力存在于一个排他的阶级手中时，该阶级将明知和有意地为自己而牺牲其他阶级的利益。这样说就够了：在没有天然的保卫者的情况下，被排除的阶级的利益总是处在被忽视的危险中。而且，即使看到了，也是用和直接有关的人们不同的眼光去看的。举例来说，在我们国家，被叫做工人阶级的那个阶级可以认为就是被排除在对政府的一切直接参加之外的。我不以为参加政府的各阶级一般地有为自己而牺牲工人阶级的任何意图。他们曾经有过那种意图；看看那些长期以来用法律压低工资的坚持不懈的尝试吧。但是今天他们通常的意向恰恰相反，他们愿意为了工人阶级的利益作出相当大的牺牲，特别是金钱上的牺牲，而且可以说失之过分慷慨和不分青红皂白的慈善。我也不认为在历史上任何统治者曾有过如此真诚的对自己的贫苦同胞尽义务的愿望。然而议会，或者组成议会的几乎所有成员，曾有过一瞬间用工人的眼光去看问题吗？当涉及工人本身利益的问题发生时，不是仅仅从雇主的观点去加以考虑吗？我并不是说工人对这种问题的看法一般地比其他人的看法更接近真理；但它有时是完全同样接近真

理的。无论如何应当恭敬地听取他们的意见，而不应当象现在这样不仅不予尊重而且加以忽视。比方说，在罢工问题上，我怀疑在上院或下院的主要成员中是否有哪怕是一个人不坚决相信事情的理由无条件地在雇主这边，而受雇人的意见简直是荒唐可笑的。研究过这个问题的人都清楚地知道情形远远不是这样；如果举行罢工的阶级能够让议会听到自己的意见，问题将会以完全不同的、远远不是那么肤浅的方式进行讨论的。

和人类事态密切相连的一种情况是，任何保护他人利益的意图，不管多么真诚，都不能使束缚他们双手的事变得安全或有益。更加显然正确的是，只有靠他们自己的双手才能作出对他们的生活情况的任何积极的和持久的改善。通过这两个原则的连带影响，一切自由社会，比之任何其他社会，或者比自由社会在丧失自由以后，既更能免除社会的不公正和犯罪，又可达到更辉煌的繁荣。试将世界上的自由国家（在继续保持其自由的期间）和同时代的君主专制或寡头专制国家的人民作一对比：将古希腊城市同古波斯帝国的州对比；将意大利的共和国和佛兰德[(4)]及德意志的自由城市同欧洲的封建君主国对比；将瑞士、荷兰和英国同奥地利或革命前的法国对比一下吧。自由国家的较高的繁荣明显得无法否认。这种繁荣证明它们在良好的政府和社会关系方面的优越性，此外在历史的每一页中也是明显的。如果我们不是将一个时代同另一时代作比较，而是将存在于同一时代的不同政府作比较，则任何夸大其词硬说存在于自由国家的开诚布公中的混乱也一刻不能同渗透在君主制国家整个生活中的对人民群众的轻蔑的践踏相比，不能同在他们称之为财政安排的掠夺制度下，以及在他们的可怕的法院秘密中，每日每时发生的令人憎恶的个人暴政相比。

必须承认，自由的好处，就它迄今被享有的情况而论，是通过将自由的特权扩及于社会仅仅一部分人而取得的；而将这种特权公平地扩及于全体人民的政府则仍然是有待实现的迫切要求。但是尽管向这一点接近每一步都具有独立的价值，并且在普遍进步的现有状态下比

接近更进一步的事情在许多场合也无法做到，然而全体人民共同享有自由的好处则是理想上完善的自由政府概念。不管是谁只要有人被排除在自由以外，被排除者的利益也就得不到其余的人所得到的保证，并且他们在为他们自己以及社会的福祉发挥能力方面所具有的活动余地和所得到的鼓励就比未排除在外要少了，而国家的普遍繁荣总是和这种能力的发挥情况相适应的。

有关当前福利即有关当代事务的良好管理的情形就是这样。如果我们现在转到政府形式对人的性格的影响问题，我们将看到平民政府之优越于其他政府形式，就更是确定无疑的了。

这个问题其实是以另一个更根本的问题为转移的，这个问题就是：为了人类的普遍利益，在两种普通的性格类型中以哪一种占优势为好——积极的性格类型还是消极的性格类型；是同邪恶作斗争的性格类型还是忍受邪恶的性格类型；是适应环境的性格类型还是努力使环境适应自己的性格类型。

从道学家的观点和人类的一般好恶说来，是赞成消极的性格类型的。富有活力的性格也许值得赞美，但是默从的和恭顺的性格则是多数人个人所喜欢的。我们邻人的消极无为增加我们的安金感，有利于我们的任性的举动。消极性格的人，如果不是碰巧需要他们活动的话，似乎是我们自己道路上的较小障碍。一个满足的人不是一个危险的对手。但是可以肯定地说，人类事务的一切改进都是不满足的人努力的结果；况且，积极的人学会忍耐比消极的人变得充满活力要容易得多。

在三种精神上的优点即智力上的、实践上的和道德上的优点中，就前两者来说哪一种性格更有利是毋庸置疑的。一切智力上的优越都是积极努力的结果。事业心，为我们自己或他人的利益不断前进和不断地尝试和完成新事物的愿望，甚至是思辨的才能，尤其是实践的才能之母。适合于另一性格类型的智力修养则是属于只凭一时高兴或只作简单思维的人那种软弱无力和模糊不清的东西。检验真正而有力的

思维即探究真理而不是徒事空想的思维的标准，就是思维能成功地应用于实践。假如不存在这种目的，给思想以确实性、准确性和可以理解的意义，思想就不会产生比毕达哥拉斯学派（Pythagoreans）神秘的形而上学或是古代印度的吠陀经更好的东西。涉及到实际的改进，事情就更加明显。改进人类生活的性格是同自然力和自然倾向作斗争的性格，而不是屈服于自然力和自然倾向的性格。一切为自己谋利益的性格也都属于积极的和有力的性格，因为促进社会每个成员的利益的习惯和行为无疑至少是到头来最有助于整个社会进步的习惯和行为的一部分。

但是就道德上是否更可取这点来说，乍看起来似乎是有怀疑的余地。我所说的不是普遍存在的赞成消极性格的宗教感情，它把这种性格看成更符合对神意的顺从。基督教和其他宗教一样培养了这种感情；但是能够抛弃这一反常情况以及其他许多反常情况的唯有基督教。抽象地从宗教上的考虑说，消极的性格屈服于障碍而不是力求克服障碍，的确不论对自己或他人可能都不是很有益处的，但至少可以指望它是无害的。知足总是被算做道德上的一种美德。但是，认为知足必然地或自然地附随于消极性格则是完全的错误；而且这种看法是没有好处的，其道德上的后果是有害的。当人们希望得到自己所没有的利益时，凡不能靠自己的力量取得该项利益的人就容易对能这样做的人投以怨恨和恶意的眼光。而满怀希望为改善自己的情况而奋发努力的人，对从事同一工作或在该工作中取得成功的人却抱着善意。在多数人都这样从事工作时，那些达不到目的的人有了国家的一般习惯给他们的感情所定下的调子，于是把他们的失败归之于缺乏努力或机会，或者归之于他们个人的坏运气。但那些显然希望得到别人有的东西，却并不努力去争取的人，不是不停地抱怨命运未替他们做他们自己不试图做的事情，就是对那些拥有他们想要有的东西的人充满嫉妒和恶意。

生活中的成功愈被看做或相信是命运或偶然事件的结果而不是努力的结果，嫉妒就愈发展成为民族性格的一种特征。全人类中最嫉妒的是东方人。在东方的道学家中，在东方的故事中，嫉妒的人是异常突出的。在现实生活中，他对一切拥有任何可以想望的东西的人来说是一种恐怖，不管是一座宫殿也好，一个长得漂亮的孩子也好，或甚至好的健康和精神也好，他只要看一眼就有充满迷信的邪恶眼光的效果。在嫉妒上，和在活动上一样，仅次于东方人的是某些南欧人。西班牙人用嫉妒纠缠着他们的所有伟大人物，使他们的生活变得难堪，并一般地做到使他们的成功过早地结束[(5)]。至于法国人，他们本质上是南方民族，尽管性情容易冲动，但专制政治和罗马天主教教义的双重教育使顺从和忍耐变成这民族的共同性格，变成他们一致接受的智慧和优秀的概念。如果说法国人彼此之间的嫉妒，以及对一切卓越事物的嫉妒，不比现实情况更厉害，这种情形应该归功于法国人性格中的许多可贵的起抵消作用的因素，特别是法国人的优异的个人能力。这种个人能力虽然不如自助的和奋斗的盎格鲁撒克逊人那样百折不挠和较少间歇，但是仍然在他们制度的实施上有利于这种能力的差不多每一个方面显示了出来。

毫无疑问，在一切国家都存在真正知足的人，他们不仅不寻求，而且不想望他们所没有的东西，这些人自然对显然有较好运气的人不怀恶意。但是大部分表面上的知足则是和懒惰或放纵结合一起的真正的不满足。这种不满足的人不采取提高自己的合法手段，却喜欢把别人降低到他自己的水平。如果我们仔细考虑一下甚至是无害的知足的情况，我们就会看到，只有当他们的漠不关心仅仅是对改善外部环境而言，而且努力在求取精神价值上的永久进步，或至少有裨益他人的无私热情时，知足的情况才赢得我们的赞许。一个毫无抱负，不想使任何别人幸福，不想促进自己国家或邻人的福利，或是改进自己精神上的美德的知足的人，或是知足的家庭，既不会引起我们的赞美，也不会得到我们的赞同。我们理所当然地把这种知足归于单纯的懦弱和

无志气。我们所赞同的满足，是在没有不可能得到的东西的情况下愉快地工作的能力，是对不同的想望对象的相对价值作出的正确评价，以及当二者不可得兼时舍小取大的意愿。然而这些对积极从事改进自己或他人命运的人说来是自然具有的优点。不断地对照着困难衡量自己能力的人，懂得什么困难是他所不能克服的，懂得什么困难他虽然可能克服但是得不偿失。其全部思想和活动为实际可行而且有益的事业所需要并习惯地将它们运用于这种事业的人，就是比所有其他的人最少可能让自己的思想在不值得得到或是对他来说不值得得到的东西上滋长不满情绪的人。因此，积极的、自助的性格不仅是本质上最好的，而且是最有可能得到相反的性格中一切真正好的或可想望的东西。

英国人和美国人的奋斗的、进取的性格，只是由于它通常把精力消耗在极为次要的对象上而受到批评指责。本质上它是人类普遍进步的最好希望的基础。人们敏锐地观察到，每当事情发生差错时，法国人的习惯冲动是说"不要着急"，英国人则说"多么丢脸"。当事情出错而认为是丢脸——急忙作出结论说坏事本来能够并应当避免的人，归根到底是为了使世界变得更好尽最大努力的人。如果愿望摆得较低，不超出物质享受和夸示财富，则精力发挥的直接结果将不外是把人力不断用于物质对象。但即使是这种情况，也为智力上和社会上的最大成就创造机会和准备好机械设备。有了旺盛的精力，有人将应用它，并越来越多地用来不仅仅完善外部环境，而且也用来完善人的内在本性。不活动、无志向、无愿望，对改进说来是比用错精力更为致命的障碍。当这种情况存在于群众中时，少数强有力的人的极可怕的错误领导才成为可能。使人类大多数人停留在野蛮或半野蛮状态的主要就是这种情况。

原来，不容怀疑的是，消极被动的性格类型是独夫的统治或少数几个人的统治所喜爱的，而积极自助的性格类型则是多数人的统治所喜爱的。不负责任的统治者们需要的是被统治者的默从而不是除了他

们所能强迫去做的以外的任何活动。服从命令是一切政府对完全不参加政府的人们当做自然法则谆谆教诲的。上级的意志，以及作为上级意志的法律，是必须服从的。但在其余行动中具有意志或气魄或内心活动的动力的人们，决不是统治者手中单纯工具或材料。在他们显示这些特质时，不是得到专制君主的鼓励，而是必须为之求得专制君主的宽恕。即使当不负责任的统治者尚未足够意识到来自臣民的精神活动的危险想要加以压制时，统治者的地位本身就是一种压制。人们的努力因它本身的显然软弱无力而受到限制比任何积极的阻碍对它的限制更大。在服从他人意志和自助及自治的美德之间，存在着自然的对立。对立的程度视束缚大小而定。统治者们控制其臣民的自由机构的程度，或代之以替臣民管理其事务的程度各有不同。但这种不同只是程度上的不同，不是原则上的不同；最好的专制君主往往趋于将其臣民的自由机构束缚起来的极端。坏的专制君主，当他的个人纵欲得到满足的时候，有时可能愿意让人民自行其事；不过好的专制君主坚持为臣民做好事，使臣民按照比他们自己所知道的更好的方式各尽其职。将法国制造业一切主要部门限制在固定工序的规则就是伟大的科贝尔[(6)]作出的。

如果个人感到他自己除自然法则或他参与规定的社会授权外不受任何其他的外部限制，而且如果他认为这种授权是错误的，他可以公开表示异议，并积极努力谋取将它改变，在这种地方人的能力的状态是很不同的。当然，在一个多少是得人心的政府下，即使是不享有充分公民权的人也可行使这种自由。但是当任何一个人都立足于平等的基础上，不须感到他的成功有赖于他在自己并非其中之一的一群人的感情和气质上所能造成的印象时，这对他的自助和自己依靠自己来说，就是一种巨大的格外鼓励。被排除在政体之外，不得不从门外向自己命运的主宰者恳求，而不是到里面去进行商谈，对个人来说是很令人沮丧的，对一个阶级来说是尤其会感到沮丧的。自由对性格的最大鼓舞效果，只有当受到影响的人成为，或者指望着成为和别人一样

享有充分权利的公民时才能得到。甚至比这个感情问题更为重要的是从有时要求公民在一段时间内轮流行使某种社会职务所能得到的性格上的实际锻炼。人们未充分考虑到，在多数人的日常生活中，无论是对他们的想法或是对他们的感情所给予的伟大感是多么少呵。他们做的是日常工作；他们的劳动不是出于热爱，而是出于最基本的个人利益即满足每天的需要；无论是所作的事，或是做这事的方法，都不会把他们的精神引导到超出个人以外的思想或感情；若是能得到有教益的书，也没有促使他去读的因素；并且在多数情形下个人接触不到在教养上超过自己的人。给他们一些有益公众的事情做，就多少可以弥补所有这些缺陷。如果情况允许分派给他相当多的公共义务，就会使他成为有教养的人。尽管古代的社会制度和道德观念存在着缺点，但是古雅典的陪审员和公民会议的实践将普通雅典公民的智力水平提高到远远超过古代或现代任何其他群众曾有过的事例。这一点的证据在我们伟大的希腊历史家的记载中是显而易见的；但我们只要看看他们的伟大演说家们认为最适于有效地影响他们的理解力和意志的那些杰出的演说就够了。中等阶级较低阶层的英国人，由于他们负有担任陪审员和教区职务的责任，于是产生了性质与此相同的好处，尽管在程度上远逊于古雅典人。这种好处虽然不能和每个雅典公民从雅典的民主制度得到的公共教育相比，享受这种好处的人不那么多，也不是那样连续不断，也不引导他们达到那么多样性的高尚想法，但仍然使他们在思想的广度和能力的发展上变成同那些一生中只是拿笔杆子或站柜台售货的人们完全不同的人。更为有益的是普通公民参加公共职务（即使这种情况不多）所得到的道德方面的教育。当从事这种工作时，要求他衡量的不是他自己的利益；遇有相冲突的权利要求，应以和他个人偏爱不同的原则为指导；到处适用以共同福利为其存在理由的原则和准则；并且他常看到在同一工作中和他共事的人们比他更熟悉这些观念和实际运用，他们的研究将帮助他明白道理，并鼓舞他对普遍利益的感情。使他感到自己是公众的一分子，凡是为公众的利益

的事情也是为了他的利益。没有这种培养公共精神的学校，几乎就不会感到，不处在显赫社会地位的普通人，除了遵守法律和服从政府以外，还对社会负有义务。不会有和公众同一化的无私的感情。每种思想或感情，无论是关于利益还是关于责任，都被吸收到个人和家庭之中。个人从不想到任何集体的利益，不想到和别人共同寻求的任何目的，而只是和别人竞争，并在某种程度上以邻为壑。邻人既不是同盟者或同事，因为他从来没有为共同利益从事任何共同事业，所以只是一个敌手。因此甚至私人道德也受损害，而公共道德实际上已不存在。假若这就是普遍和唯一可能的事态的话，立法者或道德家的最大愿望也就只能是使社会中大多数人成为一群无害地并排在一起啃着青草的羊罢了。

经过上述各种考虑，显然能够充分满足社会所有要求的唯一政府是全体人民参加的政府；任何参加，即使是参加最小的公共职务也是有益的；这种参加的范围大小应到处和社会一般进步程度所允许的范围一样；只有容许所有的人在国家主权中都有一份才是终究可以想望的。但是既然在面积和人口超过一个小市镇的社会里除公共事务的某些极次要的部分外所有的人亲自参加公共事务是不可能的，从而就可得出结论说，一个完善政府的理想类型一定是代议制政府了。

---

(1) 梭伦（Solon，约公元前639—559）、毕达古斯（Pittacus，约公元前651—569）均古希腊政治家。——译者

(2) 奥古斯都（Augustus，公元前63—公元14）是古罗马帝国第一代皇帝（公元前27—公元14）。——译者

(3) 提比略（Tiberius，公元前42—公元37）是古罗马帝国第二代皇帝（公元14—37）。——译者

(4) 佛兰德（Flanders）是中世纪欧洲国家，包括现今比利时的东佛兰德省和西佛兰德省以及法国北部部分地区。——译者

(5) 我将我的表述限于过去时期，因为我不愿说任何有损一个伟大的、现在终于是自由的民族的话，这个民族正以有希望迅速挽回失去的信誉的那种旺盛精力投

入普遍的欧洲进步运动。无人能怀疑西班牙人的智慧和能力所能做到的事；而他们作为一个民族的缺点主要是那些需要用自由和工业上的热心这剂真正的特效药来克服的。

(6) 科贝尔（Jean Baptiste Colbert, 1619—1683）是法国政治家和财政家。——译者

第四章　在何种社会条件下不能采用代议制政府

我们已经在代议制政府中看到最完善政体的理想类型，因此就人类的任何一部分来说，其一般进步程度愈高，就愈适于采用这种类型。他们的发展程度越低，一般说来，这种政府形式对他们就越不适合。尽管这一点并不是普遍地正确的，因为一国人民对代议制政府的适应性，与其说决定于他们在人类的一般尺度上所占的位置，不如说决定于他们具备某些特殊的必要的条件的程度。然而，这些必要的条件和他们一般进步程度如此密切相关，两者之间的任何不一致是例外而不是法则。让我们考察一下在下降的系列中到达哪一点上代议制政府就完全是不可容许的，或者由于它本身不适合，或者由于某种另外的制度特别适合。

首先，代议制政府和任何其他政府一样，在它不能持久存在的场合，即它完不成第一章中列举的三个基本条件的场合，都一定是不适合的。这些条件是：（1）人民必须愿意接受它；（2）他们必须愿意并能够做为保存它所必要的事情；（3）他们必须愿意并能够履行它加给他们的义务和职能。

人民接受代议制政府的意愿，只有当一个开明的统治者，或是取得了统治这个国家权力的一个或数个外国，打算作为恩赐提供这种制度时，才成为一个实际的问题。对各个改革家们来说这个问题几乎是不相干的，因为，如果除了说这个国家的舆论还不在他们一边以外对他们的事业提不出其他的反对意见的话，他们就可以立即和恰当地回答说把舆论拉到他们一边正是他们所要达到的目的。当舆论真正与之相反时，舆论所反对的通常是变化，而不是代议制政府本身。相反的例子的确不是不曾有过的。宗教上对限制特定家族的统治者的权力表

示反感的事是有过的。但是，一般说来，消极服从的原则仅仅意味着服从现有权力的意志，不管是君主的还是人民的。在毕竟可能作出引进代议制政府的尝试的情况下，对之漠不关心，不能理解它的方法和要求，而不是断然的反对，则是可以料想到的障碍。然而这些障碍和实际的反对是同样严重的，并且可能是同样不容易消除的。在多数情况下，改变积极的感情的方向，较之在原来消极的状态中形成积极的感情更容易些。当一国人民对代议制政体缺乏足够的估价和爱慕时，他们就几乎没有希望保持住这种政体。在每一个国家，行政是政府行使直接权力的部门，并且是直接和公众打交道的；个人的希望和恐惧主要地是指向它的，政府的好处，以及政府的恐怖和威信，也都是主要通过它表现在公众眼里的。所以，除非负责制约行政的各政府机关得到这个国家的有效的舆论和感情的支持，行政总是有办法把它们撇在一边，或者迫使它们屈服，并且有把握可以获得对它的这种行为的支持。代议制度的永久性必然有赖于人民在它遭到危险时随时准备为它而斗争。如果过低估计这一点，代议制就根本难于站住脚，即使能站住，一旦政府首脑或任何能集合力量搞一次突然袭击的政党领袖愿意为取得绝对权力冒些微风险的话，也几乎肯定会被推翻。

以上这些考虑是有关代议制政府遭到失败的头两个原因的。第三个原因是，人民缺乏履行代议制政体中属于他们的职责的意志或能力。当没有人或只有一小部分人对国家一般事务感到为形成公共舆论所必要的那种程度的兴趣时，选民将很少不把选举权用来为他们的个人利益，或他们所在地区的利益，或是某个和他们有关系的人——他们所依附或依赖的人——的利益服务。在这样一种公共感情的状态下，控制着代议团体的一群人多半就会完全用它作为为自己谋出路的手段。如果行政的力量弱，国家就会因单纯的争夺职位而趋于混乱；如果行政的力量强，它就用分赃来安抚代表或其中能制造麻烦的人的便宜代价使自己变成专制政府；而全国代表制所产生的唯一结果就是，除真正进行统治的那些人以外，多了一个由公众供养的议会，而

且凡牵涉到议会一部分人的弊端就根本得不到消除。然而如果弊病到此为止，为了作为代表制，即使是名义上的代表制的自然的、虽则不是确定不变的伴随物的公开和自由讨论，这种代价是值得付出的。例如[(1)]，在近代希腊王国，无可怀疑，构成代议制议会主要部分的猎取官职的人们，尽管他们对好的政府很少或没有直接贡献，甚至也没有怎么缓和行政的专横权力，但是却保持住民权观念，并大大有助于存在于那个国家的真正的出版自由。不过，这种好处完全有赖于和这个人民团体同时存在的一个世袭君主。如果不是竞相博得主要统治者的欢心，而是由这些自私而贪鄙的派系去角逐那个主要职位，它们就肯定会象西班牙属美洲那样使国家处于长期的革命和内战状态之中。一个接一个的政治冒险家将交替着实行甚至不是合法的而是属于非法暴力的专制政治，而代表制的名称和形式除阻止专制政治取得稳定和安全外没有其他效果。然而这种稳定和安全是惟独能减轻代表制的弊病或是实现它的不多的好处的。

以上是代议制政府不能长久存在的一些情况。另外还有一些情况：代议制政府也许能存在，但某种其他的政府形式却是更可取。这种情况主要是，人民为了取得文明上的进步，有些事情须要学会，有些习惯尚未养成，而对于这些习惯的养成代议制政府可能是一种障碍。

这些情况中最明显的一种情况就是前面已经提到的，即人民还须要学会文明的第一课，即服从的一课。一个在同自然和邻近种族的斗争中一直受到膂力和勇气方面的锻炼，但还没有安定下来永久服从一个共同首领的种族，很少可能在他们自己的团体的集体管理下养成服从的习惯。从他们之中产生出来的代表制议会将仅仅反映着他们自身的好乱不驯。这个议会将拒绝授权给对他们的野蛮的独立性加以旨在改进的限制的一切做法。这样的部族逐渐变得服从文明社会的首要条件的方式通常是通过战争的需要以及军事指挥所不可缺少的专断权力。军事领袖是他们愿意服从的唯一上级，除了有时还有某个被认为

上通神意的先知，或被认为具有不可思议的力量的魔法师以外。后述的两种人可能握有暂时的权势，但由于那只是属于个人的，所以很少引起人民一般习惯上的变化，除非先知，象穆罕默德[(2)]那样，同时也是军事首脑，并被宣布为新宗教的武装传道者；或者除非军事首脑们同他的势力联合在一起，并把后者变成他们自己统治的支柱。

具有和上述缺点相反的缺点即极端的消极被动和随时准备屈服于暴虐的人民，同样不适合于代议制政府。假如这样屈从于人物和环境的人民能够得到代议制度，他们将不可避免地选择暴虐者作为他们的代表，他们身上的枷锁将会因为这个表面上可能指望将它减轻的新办法而变得更为沉重。相反地，许多民族借助于中央权力已经逐渐摆脱这种状况。中央权力所处的地位使它成为地方专制主的敌手，并以成为地方专制主的征服者而告终，而最重要的是这种中央权力仅仅是一个人。法国的历史，从休·卡佩特[(3)]到黎塞留[(4)]和路易十四[(5)]是这一进程的连续的例子。甚至当国王还没有他的许多主要诸侯那样强大时，他从只有一个人这一事实得到的大好处是法国历史家所公认的。一切 在地方上受压迫的人们的眼光都朝向他；他是整个王国希望和信赖的对象；而每个地方上的统治者只是在多少是有限的区域内具有力量。全国各地反对一个接着一个直接压迫者的人们都在他手下寻求避难和保护。他之进而占上风是缓慢的，但那是相继利用仅仅提供给他的机会的结果。所以，那是可靠的；并且，随着这一过程的完成，社会中受压迫的那部分人屈服于压迫的习惯也就消除了。国王的利益在于鼓励各地农奴从领主控制下解放出来的一切分散的努力，并把他们置于直接从属于他本人的地位。在他保护下形成了为数众多的只服从国王的社会。同邻近的城堡中的领主的统治比较起来，服从远处的君主，本身就是自由，因为君主长期以来出于其所处地位的需要不得不作为他曾帮助实现其解放的那些阶级的同盟者，而不是统治者，运用他的权威。就这样，一个原则上专制的但在实践上一般是很有限的中央权力，成了帮助人民通过必要的进步阶段的主要手段，而真正的代

议制政府就很可能妨碍他们进入这个阶段。俄罗斯帝国农奴的解放只有不折不扣的专制统治或是一场全国范围的屠杀才能实现得了。

历史的同一篇章有力地说明无限制的君主制克服文明进步上的障碍的另一种方式，而代议制政府肯定会使这些障碍严重化。对直到相当高级阶段的进步说来最大的障碍之一是根深蒂固的地方观念。有些部分的人类在其他许多方面有能力享有自由并为自由作好准备，但可能不适于合并成甚至最小的国家。不仅嫉妒和嫌恶可能使他们互相排斥，并妨碍一切可能的自愿联合，而且他们可能还没有培养起使联合成为名副其实的感情或习惯，即使假定在名义上已经具有这种联合。他们可能象古代社会或亚洲村社的公民那样，在村或镇的利益范围内运用他们的能力方面已具有相当的实践经验，并在那限定的规模上甚至已实现了相当有效的平民政府，仍然可能对任何更进一步的事情很少同情，并且不具有处理许多这样的社会所共通的利益的习惯或能力。我不知道在历史上有过任何事例，其中许多这种政治原子或粒子结合成一个团体，并学会感到自己是一个民族，除非是以前曾从属于所有的人所共同的中央权力[(6)]。正是通过服从那种权力的习惯，参与其计划并为其目的服务，我们所设想的民族才能在他们的思想上接受在相当大的地理范围内共同的大的利益的概念。与此相反，在中央统治者的思想中，这种利益必然是主要的考虑；而通过他同地方逐渐建立起来的多少是密切的联系，这种利益就成为一般人所熟悉的了。能作出在进步方面的这一步骤的各种情况的最有利的凑合就是在没有代议制政府的情况下建立起代议制度；从地方产生的一个或数个代表团体成为中央权力的辅助和工具，但很少企图推翻或控制中央权力。人民既这样，比方说，参加议事，尽管并不分享最高权力，中央权力所实施的政治教育就比用其他方法更有效地贯彻到地方领袖和一般地贯彻到居民；而与此同时坚持着基于共同同意的政府这一传统，或至少是对没有共同同意的政府不给予传统的认可。当这种共同同意被习惯神圣化时，它往往给好的开端以坏的结局，并且是招致多数国家在

很早阶段停止进步的那种可悲命运的最常有的原因之一，因为在某个时期的工作完成得阻碍了以后许多时代所需要的工作。另一方面，可以把这一点定为一条政治上的真理：与其说是通过代议制政府不如说是通过不负责任的君主制政体，许多无足轻重的政治单位能够结合成一个民族，具有共同的凝聚感，有足够保护自己反对征服或外国侵略的力量，并有值得从事及适合居民社会政治智慧的发展的多种多样的和大量的事务。

由于这些缘故，不受代表制度的控制（虽然也许因得到它的支持而加强）的王权政府，是任何社会的早期阶段最适合的政体形式，包括象古希腊城市那样的城市社会。正是因为这样，在古代希腊，国王的政府在公众的舆论的某种真正的而不是表面的或宪法的控制下，在历史上的确先于一切自由制度很长一段期间，并经过相当长的时间后最后让位于少数几个家族的寡头政治。

也许可能指出一个民族的一百个其他的弱点或缺点，并因此使这个民族不能很好地利用代议制政府；但是关于这些缺点，一人的统治或几个人的统治将会矫正或减轻弊病则非同样明显的。各种强烈的偏见，墨守旧习，民族性格上的实际缺陷，或单纯的愚昧无知，以及精神修养的欠缺，如果盛行于一个民族，一般说来将如实地反映在他们的代议制议会中。假如碰巧行政管理，公共事务的直接管理，掌握在相对说来没有这些缺点的人们手中，他们常常会作出更多好事，如果不因为必须取得议会的自愿同意而受到妨碍的话。但是在这些场合，不象我们已经考察过的其他场合那样，单纯统治者的地位并不自然而然地使他倾向于向有益方向发展。一人的统治者和他的顾问们，或者少数几个人的统治者，不象会常常避免该民族或该文明状态的一般弱点，除非他们是属于高级民族或更先进的社会状态的外国人。在那种情况下，统治者的确可以在几乎任何程度上免除上述弱点；他们比他们所统治的人们更文明；而服从这样一种外国政府，尽管有它不可避免的害处，对一个民族说来常常是极为有利的，使他们迅速通过若干

进步阶段，并扫清进步上的障碍，这些障碍可能无限期地继续存在下去，如果从属的居民得不到帮助地任凭其原有的倾向和机会发展的话。在不受外国人统治的国度里，能够产生同样好处的唯一原因，是具有非凡天才的君主这种少有的偶然事件。在历史上有过少数几个这样的例子，可为人类庆幸的是，他们统治得足够长久，从而能通过将他们的一些改革交到在他们影响下成长起来的一代人手中而把这些改革永久保持下去。查理曼大帝[(7)]可以举作一个例子；彼得大帝[(8)]是另一个例子。然而这种例子是那么不常有，所以只能算是一种巧事，这类巧事常常在危急关头决定某个主要民族是应该作一次突然起跑，还是退回到野蛮状态中去。波斯人入侵时恰好有特米斯托克里[(9)]，或是威廉一世或威廉三世[(10)]的偶然存在都属于这类巧事。仅仅为了利用这种可能性而建立制度将会是荒唐可笑的；特别是象具有如此才能的人，在任何显要地位上都不需要借助专制权力来发挥巨大影响，如最后提到的三个人所证明的。关于制度所最需要考虑的是并非太不寻常的情况，这种情况是，一小部分但却是主要部分的居民，由于种族的不同，更文明的身世，或其他的特殊情况，在文明和一般性格上显然优于其他居民。在这种情况下，由群众的代表进行统治就有可能使他们失去从优秀阶层的更高文明得来的很多好处；另一方面，由那些优秀阶层的代表进行统治大概会进一步降低群众的地位，并使他们毫无希望得到适当的待遇，除非去掉未来进步的一种最有价值的因素。对这样组成的民族说来，进步的最大希望在于，统治阶级的主要统治者有一种在宪法上无限制的，或至少在实际上压倒一切的权力。由于他所处的地位，只有他关心和改进他不会对之感到嫉妒的群众的处境，作为对他会对之感到嫉妒的他的同事的一种平衡。如果幸好在他身边有一个不是作为支配者而是作为部属的代表着优秀等级的团体，这个团体通过提出反对和质询以及偶尔的发怒，将集体反抗的习惯保持下来，并且有可能迟早逐渐扩大为真正的全国代表制（这实质

上就是英国议会的历史），那么这个民族就有处在这种情况下和这样构成起来的社会所能有的最有利的发展前途。

在那些不绝对地使一国人民不适于代议制政体，却严重地使他们不能得到这种政体的充分好处的倾向中，有一个倾向值得特别注意。存在有两种性格，它们本质上很不相同，但它们有某种共同点，由于这种共同点，它们在影响个人和民族的努力方面常常一致。其一是希望对别人行使权力；另一是不喜欢别人对自己行使权力。人类的不同部分之间在这两种性格的相对强度上的差别，是它们的历史的最重要的因素之一。有的民族，统治别人的热望比个人独立的愿望强烈得多；以致为了前者的仅仅一点朦胧希望，他们就准备牺牲整个后者。他们中的每一个人，象军队中的士兵那样，愿意把他个人的行动自由让给他的将军，只要这个军队打胜仗和取得胜利，他能自夸是征服者之一就行，尽管他自认为在对被征服者实行的统治中有自己一份的想法是一个幻想。一个政府在其权力和职权上受严格限制，被要求不作过多的干涉，让大多数的事情在没有它担任监护人或指导者角色的情况下进行，这种政府是不合这样一个民族的口味的。在他们眼里，掌权者承担责任是不会过多的，只要权力本身允许普遍的竞争就行。他们中的普通人，宁愿选择对同胞行使一份权力的偶然机会，不管这种机会是多么遥远和不大可能，而不要无人对他们行使不必要的权力这种对自己和别人来说都是确实可靠的事情。这些人就是职位猎取者民族的成员；政治的进程在他们主要决定于职位的猎取；在那里关心的只是平等而不是自由；在那里政党之间的角逐不过是决定干涉一切事务的权力应属于这个阶级还是另一个阶级，或许仅仅是属于这一群社会活动家或另一群社会活动家的斗争；在那里民主观念仅仅是把职位向一切人而不是少数人的竞争开放；在那里制度越带有民主性，所设置的职位就越多，而一切人对每个人，以及行政部门对一切人所实行的过分干涉就越可怕。把这种情况或与此相接近的情况当作法国人民的不夸大的图景，是既不宽厚也不公正的。但是他们具有这种性格的

程度使得由一个有限的阶级掌握的代议制政府因过度腐败而崩溃，并且使得建立全部男性居民的代议制政府的尝试以授权一人将其余不管多少人不经审判送往兰贝沙（Lambessa）或卡晏（Cayenne）而告结束，只要他让所有的人认为他们自己有可能分享他的恩惠就行。使我们国家的人民最适合于代议制政府的性格问题就是他们几乎普遍地具有相反的特征。他们对于未经长期习惯和他们自己的正当观念的认可而企图对他们行使权力，是非常敏感的；但他们一般说来很少想对别人行使权力。他们对热望统治的人很少同情，所以尽管他们对追求职位的个人利益动机甚为熟悉，但他们宁愿由那种由于社会地位的结果未经追求而得到那职位的人去履行职务。如果外国人了解了这一点，他们就会理解英国人的政治感情上的某些表面上的矛盾；他们毫不犹豫地愿意让较高的阶级统治自己，同时却很少个人的卑躬屈节，没有一个民族那么喜欢反抗权威，如果它越出某种规定的限界，或者那么坚决地使他们的统治者永远记住他们将只接受按照他们自己最喜爱的方式的统治。因此，追求职位是野心的一种形式，英国人，从整个民族来说，对它几乎是陌生的。如果我们将直接处于容易得到官方雇用的少数家族或社会关系除外，英国人对发迹采取完全不同的看法，即指在事业上或在职业上的成功。他们对政党或个人单纯角逐职位抱有最强烈的厌恶，很少有什么事情比公职人员的成倍增加更使他们反感的。与这相反，这件事在大陆上官僚政治泛滥的国家总是得人心的，他们宁可缴纳较高的租税，也不愿减少一点他们自己或他们亲属谋取职位的机会，而他们之中要求节约的呼声决不意味着裁撤职位，而只是减少普通公民没有机会得到任命的那些高职位的薪金。

---

(1) 写于富有裨益的1862年革命之前，这次革命由人民对腐败统治制度的憎恶和政客的普遍道德败坏所引起，为迅速进步的人民创造了真正立宪政府的新的富有希望的机会。

(2) 穆罕默德（Mahomet, 570？—632），伊斯兰教创始人。——译者

(3) 休·卡佩特（Hugh Capet, 940—996），法国国王（987—996）。——译者

(4) 黎塞留（Richelieu, 1585—1642），法国红衣主教和政治家。——译者

(5) 路易十四（Louis XIV, 1638—1715），法国国王（1643—1715）。——译者

(6) 意大利是唯一可举作例外的例子，但也只是有关它的转变的最后阶段是如此。其以前更为困难的进步——从佛罗伦萨、比萨或米兰的城市孤立到塔斯加尼或伦巴第省的统一，则是照通常的方式发生的。

(7) 查理曼大帝（Charlemagne, 742—814），即查理一世，法兰克王（768—814）和西罗马帝国皇帝（800—814）。——译者

(8) 彼得大帝（Peter the Great, 1672—1725），即彼得一世，俄国沙皇（1682—1725）。——译者

(9) 特米斯托克里（Themistocles，公元前527？—460？），古雅典的将军和政治家。——译者

(10) 威廉一世（William I, 1027—1087），英国国王（1066—1087）；威廉三世（William III, 1650—1702），英国国王（1689—1702）。——译者

第五章　代议团体的应有职能

在讨论代议制政体时，首先必须看到它的概念或本质和特定形式之间的区别，在该项形式中偶然的历史发展或某个特定时期流行的观念将概念掩盖着。

代议制政体就是，全体人民或一大部分人民通过由他们定期选出的代表行使最后的控制权，这种权力在每一种政体都必定存在于某个地方。他们必须完全握有这个最后的权力。无论什么时候只要他们高兴，他们就是支配政府一切行动的主人。不需要由宪法本身给他们以这种控制权。英国宪法没有这么做。但它实际上所给予的等于这样。在一个混合的和平衡的政府这种最后控制权实质上也是单一的，和在纯粹的君主制或民主制政府一样。这是由我们时代的伟大权威重新恢复了的古代人思想中的那部分真理，即平衡的政体是不可能的。平衡几乎总是有的，但天平的两端决不保持绝对平衡。哪一个占优势在政治制度的表面上并不总是明显的。在英国宪法中，主权的三个地位同等的构成部分都有停止整个政府机器的权力，如果充分行使各该权力的话。所以，名义上每一构成部分都有挫败和阻挠其他各部分的同等权力，并且如果三者中之一能指望通过行使该项权力来改善它的地位，则按照人类事务的常理就肯定会行使该项权力。毫无问题，每个构成部分如感到自己受到其他一个或两个部分的攻击就会运用其全部权力进行防御。那么又怎能防止这同一权力被用来进行攻击呢？我们必须依靠不成文的宪法准则，即这个国家的实际的政治道德，如果我们要知道宪法中真正的最高权力属于哪一部分的话。

依照宪法，英国国王对议会的任何决议能够拒绝同意，并能够不顾议会的反对任命和继续任用内阁阁员。但是这个国家的宪政道德使这些权力归于无效，使它们从未得到行使；此外，由于行政首脑永远

应实际上由下院任命，就使下院成为国家的真正主权者。然而，这些限制行使合法权力的不成文规则，只有在和真正政治力量的实际分配相一致的条件下，才是有效的，并维持它们的存在。在每一个政体中都有一个最强大的力量，这就是说，假如宪法赖以习惯地进行工作的妥协办法一旦停止，而出现了力量的考验时，那个力量将取得胜利。宪法的准则将得到遵守，并且实际上也起作用，只要它们把宪法上的优势给予在宪法外具有现实力量优势的那个力量。这在英国就是民众的力量。因此，如果英国宪法的法律规定，连同事实上调整着各个政治权威的行为的不成文准则，未给予宪法中民众的因素以符合于它在国家中的真正力量的、高于各个政府部门的实质上的最高地位，宪法将不具有作为其特点的稳定性；不是法律就是不成文准则将很快不得不改变。英国政府因此是在该用语的正确意义上的代议制政府：它留在不直接对人民负责的人手中的权力只能被认为是统治权力愿意对它自己的错误采取的预防办法。这种预防办法在一切完好的民主制都是有过的。雅典宪法有过许多这种规定；美国宪法亦然。

但是尽管国家中的实际最高权应归于人民的代表这一点对代议制政府是根本必要的，但是代议团体应直接并亲自承担何种实际职能，在政府机器中起何种明确作用，则是个未解决的问题。在这方面的多种多样性是和代议制政体的本质不矛盾的，只要该项职能为代议团体保证对一切事情的最后的控制。

对政府事务的控制和实际去做这些事务，其间有根本的区别。同一个人或同一团体可能控制一切事情，但不可能做一切事情；而且在很多情况下它企图亲自去做的事情愈少，它对一切事情的控制就愈完全。军队指挥官如果亲自在行伍中参加战斗或率领队伍去袭击，就不能有效地指挥军队的行动。就人组成的团体来说情形也是一样。有些事情只能由团体去做；另外一些事情团体则做不好。所以，人民议会应该控制什么是一回事，而它应该自己做什么则是另一回事。我们已经说过，它应该控制政府的一切行动。但为了确定通过什么渠道最便

于实行这种一般的控制，以及哪部分政府事务代议制议会应该掌握在自己手中，就有必要考虑哪种工作是一个人数众多的团体能够适当地完成的。只有它能做好的工作它才应当自己承担起来。至于其他的工作，它的正当职责不是去做该项工作，而是设法让别人把该项工作做好。

例如，被认为特别应该属于代表人民的议会的职务是表决税收。然而，在任何国家代议团体都不自行提出或由它委派的官员提出预算书。尽管国库支出只能由下院表决，尽管公共费用的各个项目的支出预算也须有下院的认可，但宪法的准则和一贯的惯例是，只有根据国王建议才能拨款。人们无疑觉得，只有当行政部门（支出须经过它的手）对作为支出的根据的计划和计算负责的时候，才能期望数量上适当和对经费使用的细节有必要的关心和作出正确的判断。因此，不期望甚至不允许议会直接发起税收或支出，要求于它的只是表示同意，它所具有的唯一权力就是拒绝同意。

这一宪政理论中所包含和承认的各个原则，就其目前情形说，如果得到遵循，就是限制和界说代表制议会职能的指导。首先，承认在代议制实际上被视为当然的一切国家里，人数众多的代议团体不应当管理国家事务。这项原理不仅是以好政府的最根本原则为基础，而且是以有关各种事务的良好管理的原则为基础。任何一个团体，除非组织起来并有人统率，是不适于严格意义上的行动的。甚至由少数成员组成的特别委员会，并且这些人是特别熟悉所从事的业务的，也总是赶不上在一个人统率下那样好，如果可能从他们之中找出一个人，使他成为首脑，其他的人从属于他，这个委员会的性质将会有所改进。一个团体能比任何个人做得好的是对问题的考虑。当听取或考虑许多相冲突的意见成为必要的或重要的事情时，一个进行审议的团体就是不可缺少的。因此，即使对行政事务说来这种团体也常常是有用的，不过一般说来只是作为咨询机构；通常这种事务最好由一个人负责进行。甚至一个股份公司也总是在实际上——如果不是在理论上的话

——有一个总经理；管理的好坏主要有赖于某个人的各方面的条件，至于其余的理事，如果有用的话，是由于他们对他提出建议，或者由于他们具有对他监督、限制或在他犯错误时予以免职的权力。至于他们表面上和他同等分担事务的管理则不是什么优点，而是在相当程度上抵消了他们能发挥的长处，因为这极大地削弱了在他自己和其他人的心目中那种他应挺身而出负起完全责任的个人责任感。

但是人民议会更不适于管理行政，或者事无巨细对负责行政管理的人发号施令。即使是好心好意的，干涉几乎总是有害的。每一个公共行政部门都是一种技术性业务，它有它自己的特殊原则和传统的规则，其中许多东西除了在某个时候参与过该业务的人以外甚至实际上无人知道，而且实际上不熟悉该部门的人对它们是不大可能予以适当重视的。我并不是说公共事务的处理是什么行家的秘传，只有经过传授才能理解。它的原则全都是任何具有良知的人所能理解的，只要他心中对所要处理的情况和条件有个真实的图景；但要做到这点他必须知道那些情况和条件，而这种知识不能凭直觉得到。在每一个公共事务部门（象在每一个私人职业一样）都有许多极为重要的规则，初接触到这个问题的人既不知道其原因，或者甚至怀疑其存在，因为这些规则是用来应付他从未想到过的危险或不便的。我知道一些超过通常禀赋的官员（部长们），当他们初进到一个他们所不熟悉的业务部门，把初接触到这业务的人大致会有的、过一些时候也就会明白过来予以放弃的最初想法，当作迄今被忽视并由他们自己揭示出来的真理予以宣布时的那种神气，使他们的下属感到发笑。的确，伟大的政治家是这样一个人，他既知道什么时候遵从传统，也知道什么时候越出传统。但是以为他因为对这些传统无知就能更好地越出传统，则是很大的错误。凡是不彻底了解通常经验所认可的行动方式的人，就不能对需要越出那些通常行动方式的情况作出判断。要对依靠公共部门采取行动的利益和管理这个部门的特定方式可能引起的后果作出衡量和估价，就需要一种知识和特别经过训练的判断，而这些在未受过有关

的教育的人中，正如改革法律的能力在未专门研习过法律的人中一样，是很少看到的。所有这些困难肯定会被企图对行政的专业性行动作出决定的议会所忽视。最好也不过是由无经验裁判有经验，由无知裁判有知。无知从不怀疑它所不知道的事情的存在，既漫不经心又傲慢自大，轻视（如果不是憎恶的话）一切说有比它的见解更值得听取的见解的主张。当不牵涉到利害动机时情形就是如此。但是当牵涉到利害动机时，其结果就是徇私舞弊，比在公开的政府下的一个政府机关所能发生的最坏的贪污腐化还要更无耻和大胆。这种出于个人利害的偏私不必一定扩及到议会的多数人。在任何具体场合它涉及到两三个成员往往就够了。这两三个人在使该团体犯错误方面将比任何其他成员在纠正错误方面的兴趣更大。议会的大多数人可能手脚是干净的，但他们不能保持警惕或在他们一无所知的问题上辨明是非。一个懒惰的多数，和一个懒惰的人一样，总是属于那个为争取它而煞费苦心的人。部长的不适当的措施或不适当的任命，可以由议会加以制约；部长们关心的是辩护，反对党的人关心的是攻击，这就保证了相当平等的讨论：但是谁来看这看守人呢？谁将制约议会呢？一个部长，一个机关的首脑，感到自己负有某种责任。议会在这种场合根本不感到负有任何责任，因为任何议会成员何时曾因为他在行政管理的细节上的投票而失去他的议席呢？对一个部长或一个机关首脑说来，他所采取的行动在若干时期以后人们将怎样看待，比之当时人们怎样看待，尤为重要。但是议会则只要当时的舆论是支持它的，不管这种舆论是怎样仓促形成的或是人为地煽起的，它自己会以为，每个人也会认为，不管后果怎样严重，它是完全可以辩解的。而且，议会决不会亲自体验到它的不适当措施的不便，直到这种不便达到全国性祸害的程度。部长和行政官员看到即将发生不便，就必须不厌其烦地力求避免。

议会关于行政事项的本来职责，不是要用它自己的表决来做出决定，而是要注意使那些必须做出决定的人是能胜任的人。甚至这一点

它也不能通过个人的提名而方便地做到。没有任何行为比任命的提名更迫切需要具有强烈的个人责任感的。所有精通公共事务的人的经验都证明，几乎没有一种行为普通人的良心对之是这样不敏感的；几乎没有一种场合对条件考虑得这样少的，部分地是由于人们对被提名的人的情况一无所知，部分地是由于他们不关心这一个人和另一个人之间条件的不同。当一个部长要做一项正直的任命时，也就是说当他实际上不是为他个人的亲友或他的政党营私舞弊时，一个不知底细的人可能以为他会任命最有资格的人。没有这么回事。通常的部长如果任用一个有长处的人，或是任用在公众中有不论什么样的声誉的人，他就认为自己是好得不得了，尽管这种声誉或长处也许和所要具备的正好相反。一位舞蹈家需要的是一台计拍器，这只不过是费加罗[(1)]时代的讽刺话；至于部长，只要他所任命的人耍得还可以，他就一定会认为自己不仅无可指摘，而且是知人善任。此外，适合于专门业务的专门人员的条件只能得到了解这些人的人的承认，或者只能得到其职务就是从他们的行动，或从处于作判断的地位的人提供的证据，对他们进行考察和判断的人的承认。当这些出发于良心的责任极少得到应对任命负责的大官们重视的时候，不能负责的议会又应该怎样呢？甚至目前，最坏的任命就是为了在议会中得到支持或消除反对而作出的。如果这种任命是议会本身作出的，我们又能指望什么呢？包含许多人的团体根本不重视专门资格。除非一个人该上绞架，否则他就被认为和别人一样适于做一切他能申请为候选人的事情。当公共团体作出的任命不是象几乎经常情况那样由党派关系或个人的假公济私行为所决定的时候，一个人的被任用或者是因为他享有一般能力方面的声誉（这往往是很不相称的），或者常常只是因为他个人有名气。

由议会本身提名内阁成员的事从来被认为是不可取的。它实际上决定内阁总理或者决定应从中挑选内阁总理的那两三个人就够了。在这样做的时候，它不过是承认某个人是议会支持其一般政策的那个政党的候选人。实际上，议会所决定的仅仅是两个或至多三个政党中哪

一个应组成政府。至于该政党的成员中谁最适于担任政府首脑则由该政党自行决定。按照英国宪法的目前做法，这些事似乎是有很好的依据的。议会并不提名任何阁员，而是由国王按照议会所表明的一般愿望和意向任命内阁首脑，其他阁员由内阁首脑推荐任命。另一方面，每个阁员有连带的道义责任任命适当人员担任非常任的政府机关职务。在共和国的情形下可能须作某种其他的安排，但是它愈是在实际做法上接近英国长期以来的做法，就愈能进行得顺利。或者，象在美利坚共和国那样，行政首脑必须由某个完全独立于代议团体的机构选出；或者，代议团体必须满足于提名内阁总理，并使他负责挑选他的同僚和部属。就所有这些考虑来说，至少在理论上，我完全可以预料会得到普遍同意的；尽管在实际上，由于谁掌握最强大力量谁就越来越想滥用权力这一普遍法则，议会越来越干涉行政的具体事务的倾向是很强烈的。这就是代议制政府将来要面临的实际危险之一。

但是同样真实的是（虽则直到最近才慢慢得到承认），人数众多的议会既不适于直接的行政事务，也不适于直接的立法事务。几乎没有任何脑力工作象立法工作那样，需要不仅是有经验和受过训练，而且通过长期而辛勤的研究训练有素的人去做。这就是为什么立法工作只有由极少数人组成的委员会才能做得好的充分理由，即使没有其他理由的话。一个具有同样决定意义的理由是，法律的每个条款，必须在准确而富有远见地洞察到它对所有其他条款的效果的情况下制定，凡制定的法律必须能和以前存在的法律构成首尾一贯的整体。当法律在五方杂处的议会里逐条逐项交付表决时，要在任何程度上满足这些要求是不可能的。这种立法方式中存在的不一致情形将给所有的人以深刻印象，假如不是因为我们的法律已经在形式和结构上是如此紊乱，以致再增加一些混乱似乎也不能使混乱和矛盾变得更大的话。但即使在目前，我们的立法机器完全不适合于它的目的的情况，实际上年复一年越来越被人们所感觉到。单是使法案获得通过所需要的时间，就使得议会除一些孤立而狭窄的条款外越来越不能通过任何法

律。如果准备好一个法案，试图处理一整个问题（不考虑到整体而对局部进行适当立法是不可能的），就将仅仅由于找不到时间去处理而被一次会议又一次会议地挂起来。尽管该项法案可能是由最有资格而且具有各种设备和手段的权威审慎起草的，或者由精通该问题的人们组成的、多年从事于考虑和钻研特定措施的特别委员会起草的，也都毫不相干。法案不能得到通过，因为下院不愿意放弃用他们的笨拙的手加以修修补补的宝贵特权。近来在某种程度上采用了这样一个惯例，即当法案的原则经二读确认后，将法案交付一特别委员会做详细审议，但并未看出这一做法在往后法案通过整个下院的委员会时能少花多少时间，因为被知识所驳斥了的那些意见或个人奇想总是坚持要得到在无知的法庭上的第二次机会。其实，这一做法本身主要是上院采用的，上院议员比之下院议员不那么喜欢插一手，也不那么珍视他们个人的发言权。然而当具有许多条款的法案当真经过详细讨论通过委员会时又是一种什么样的情景啊！有些条款，对其余条款的实施是不可少的，被省略掉了；为了安抚某种私人利益，或某个威胁着要延搁法案的想入非非的议员，有些不一贯的条款被插进去了；在某个单纯假充内行的一知半解的人的动议下一些条款被插进去了，导致提出该法案的议员或支持该法案的议员当时未预见到的后果，而不得不在下次会议作出修正案以纠正其坏影响。目前处理这些事情的方式存在一项弊病，即对法案以及对它的各种条款的说明和辩护，几乎从来不是由最初设想出该法案的人来进行的，他大概在议会中没有席位。法案和条款全靠并未参与制定它们的某个阁员或议会议员来为之辩护，他对所有论点除极端明显的以外都是靠临时抱佛脚地死记硬背下来的，他不知道他所持立场的全部分量，也不知道用以支持其立场的最好理由，从而完全不能应付未预见到的反对意见。这项弊病，就政府法案而言，是可以补救的，并且在某些代议制政体中已经作了补救，办法是允许政府派所信任的人代表出席两院，有权发言但无权表决。

如果下院中从来不愿意作修正案动议或发言的多数人（至今还是相当大的多数）不再把整个的事务调整委交那些愿提动议或发言的人，如果他们想到，对立法说来还有比流利的口才和得到选民选举的能力更好的条件，并且如果去找就能找到的话，那么他们很快就会认识到和行政事务一样，在立法事务上代议制议会所能胜任的唯一任务不是做工作而是使人把工作做好，决定应委派谁或什么样的人去做，以及当工作完成时是否给予国民的认可。任何适于高级文明状态的政府，将会有一个作为政府重要成分的小团体，在人数上不超过内阁成员，作为立法委员会负责制定法律。如果我国的法律能得到修改并纳入连贯的形式（肯定不久将会这样），实现这一任务的法典编纂委员会应继续作为一项永久制度来监督这项工作，防止其退化，随时作进一步的改进。谁也不会希望这个团体有权自行制定 法律，因为委员会将仅仅体现创设法律方面的智慧因素，议会将代表意志因素。任何法案在未经议会明白认可以前不成为法律，而议会，或两院之一将不仅具有否决法案的权力，而且有将法案送回委员会重新考虑或加以改进的权力。两院都可以采取主动，把问题提交委员会，指示它准备一项法律。当然，委员会无权拒绝发挥它作为国家所需立法的手段的作用。起草一项实现特定目的的法案的指令，经两院一致同意后，对委员会的委员有强制力，除非他们宁愿辞职。然而，法案一旦作成，议会无权加以改变，只能通过或加以否决；或者，如果部分地不同意，将它发回委员会重新考虑。委员会的委员由国王任命，但应任职一定期间，比方说五年，除非经议会两院提议免职，其理由或者是个人的失职（象法官的情形那样），或者是拒不按照议会的要求起草法案。五年届满，其成员即不再任职，除非经再次任命，以便提供一种方便的方法以摆脱那些和职务不相称的人，并给该团体注入新鲜而年轻的血液。

甚至在雅典民主制中也感到有与这相当的某种规定的必要性，在那里，在民主制的全盛时期，公民会议（Ecclesia）能通过法令

（Psephisms）（大多是有关单个的政策事项的法令），但所谓法律（Laws）则只能由另外一个人数较少的、称为立法团（Nomothetæ）的逐年更新的团体制定或变更，这个团体也负责修改全部法律，使之保持彼此一贯。在英国宪法上，采用任何在形式和实质上的新安排有很大困难，但对于使现有形式和传统适于达到新的目的则比较上不感到多大反感。在我看来，可能想出办法通过上院的机构用这一巨大改进来丰富宪法。一个准备法案的委员会在宪法上比起恤贫法管理局或圈地委员会来本质上不是更大的创新。如果考虑到这种委托的极大重要性和尊严，规定每个被任命为立法委员会成员的人，除非经议会提议免职，照例应为上院终身贵族议员的话，那么把司法职能完全委之于上院执掌司法的议员的那种良知和经验就很可能会把立法事务（除涉及政治原则和利益的问题外）委交给职业的立法者了。由上院发起的法案就会总是由他们起草了。政府就会委托他们制订它的所有法案了。而且下院中非阁员的议员如果不把法案直接提交下院，而是被允许向下院提出来并由下院把它交给立法委员会，他们就会逐渐感到方便，并可能有利于使他们的法案在两院获得通过。因为不用说下院不仅可以把问题交该团体考虑，而且可以把特别建议甚至法案全文的草案（如果任何议员认为自己能够准备这样一个该当会通过的法案的话）交该团体考虑。下院无疑会把每个这样的草案交该委员会，即使仅仅作为材料或为了其中可能包含的建议也好，正如下院同样会把议员在一次议案离开委员会之手以后可能提出的书面的修正案或反对意见提交委员会。这样一来，由整个议会的委员会修改法案的做法虽非正式废止但会废而不用。该项权力不是被放弃了，而是同国王否决权、扣发国库开支权以及其他的政治斗争的古老手段一起放在武库中闲置起来。没有人希望看到它们被使用，但也没有人愿意跟它们分手，担心有朝一日在非常紧急时刻会感到仍然需要它们。经过这样一些安排，立法就会取得作为技术性劳动和需要特殊研究和经验的工作的恰当地位；另一方面，国民最重要的自由，即只受他们选出的代表

所同意的法律统治的自由，将会完全保持着，并由于摆脱了目前在无知和欠考虑的立法形式上带有的严重但决非不可避免的缺点而变得更有价值。

代议制议会的适当职能不是管理——这是它完全不适合的——而是监督和控制政府：把政府的行为公开出来，迫使其对人们认为有问题的一切行为作出充分的说明和辩解；谴责那些该受责备的行为，并且，如果组成政府的人员滥用职权，或者履行责任的方式同国民的明显舆论相冲突，就将他们撤职，并明白地或事实上任命其后继人。这的确是广泛的权力，是对国民自由的足够保证。此外，议会还有一项职能，其重要性不亚于上述职能：既是国民的诉苦委员会，又是他们表达意见的大会。它是这样一个舞台，在这舞台上不仅国民的一般意见，而且每一部分国民的意见，以及尽可能做到国民中每个杰出个人的意见，都能充分表达出来并要求讨论。在那里，这个国家的每个人都可以指望有某个人把他想要说的话说出来，和他自己说得一样好或者比他自己说得更好——不是专对朋友和同党的人说，而是当着反对者的面经受相反争论的考验。在那里，自己意见被别人压倒的那些人会感到满足，因为把意见说出来了，其被撇在一旁不是由于单纯任意的行为，而是由于被认为是更好的意见得到大多数国民代表同意。在那里，每个政党或每种意见都能检阅自己的力量，也都能矫正有关它的追随者的人数或力量的任何错觉。在那里，国民中占优势的意见明白显示它的优势，并在政府面前集合队伍，从而就使政府能够并被迫在它仅仅显示力量而不必实际运用力量的情况下向它让步。在那里，政治家可以远比依据任何其他信号更可靠地弄明白何种意见和力量成分正在发展，何者正在衰退，从而能够在制订措施时不仅注意当前急务而且注意发展中的倾向。代议制议会常常被它的敌人讥笑为纯粹清谈和空谈 的场所。很少有比这更大的误会。当谈论的问题关系到国家巨大公共利益的时候，我不知道代议制议会怎样能比在谈论中工作得更好，而谈论中的每一句话，不是代表着某个重要团体的意见，就是

代表着某个重要团体所信赖的个人的意见。在这个场所，这个国家的每一种利益和每一种意见都能在政府面前以及其他一切利益和意见面前对自身的理由进行甚至热烈的辩护，能强迫它们听取，或者同意，或者明白说明不同意的理由，这样一个场所本质上就是——如果它不符合其他目的的话——任何地方所能有的最重要的一种政治制度和自由政府的头等好处之一。这种"谈论"，如不致妨碍"行动"，就决不应该予以轻视。谈论决不会妨碍行动，如果议会了解到并承认谈论和讨论是它的本分，而作为讨论结果的行动 则不是一个五方杂处的团体的任务，而是特别经过所需训练的人们的任务；了解并承认议会的适当职能是设法使那些人被诚实地和明智地选出来，并不再干涉他们，除了通过广泛范围的建议和批评，以及给予或不给予国民同意的最后批准以外。正是因为缺乏这种可贵的保留，以致人民议会试图做它不可能做好的事情——行政管理和立法——并除了它自己的机构外不为之规定其他机构，这时当然在谈论中花费的时间就是不做实际工作的时间了。但正是使这种团体最不适合作为立法会议的这一事实，却使它们更适于它们的另一种职能——即，它们不是这个国家最伟大的政治人物的拔萃（关于国民的意见很少能从这种人物的意见中可靠地推论出来），而是（当适当地组成时）毕竟有资格在公共事务上发言的、人民中各种程度的智力的一个相当好的标本。它们的作用就是表明各种需要，成为反映人民要求的机关和有关大小公共事务的所有意见进行争论的场所。还有就是通过批评，最终是通过不给予支持，对真正管理公共事务的高级官员或任命他们的高级官员进行制约。只有把代议团体的职能限制在这些合理的界限内，人民实行控制的好处才能同同等重要（随着人类事务在规模和复杂性上的增大而越来越重要）的对熟练的立法和行政的要求一同得到。要把这些好处结合起来，除了把保证前者的职能从要求后者的职能分开别无其他办法。通过把控制和批评的职能从事务的实际管理分开，并把前者交给多数人的代表，

同时为后者保证在对国民的严格责任下得到经特别训练又有经验的少数人所具有的知识和老练的智慧。

以上关于应当赋予国家有主权的代议制议会的职能所作的讨论，将要求紧接着对适当地赋予较次要的代议制团体的职能作一番研究，这些团体应当仅仅为有关地方的目的而存在。这种研究构成这本论著的一个不可缺少的部分；但是由于许多原因必须把这种研究推迟到我们研究了作为主权者对立法和国家行政进行控制的大代议制团体的最适当的组成以后。

---

(1) 费加罗（Figaro）是十八世纪法国著名歌剧《费加罗的婚礼》中的主人公。——译者

第六章　代议制政府容易有的弊病和危险

政府形式的缺陷可以是消极的也可以是积极的。如果它不把执行必要的政府职务的足够权力集中于政府当局的手中，或者如果它不依靠发挥每个公民的积极能力和社会感情以求得充分发展，它的缺陷就是消极的。对这两点，在目前研究的这个阶段上都不必要作很多阐述。

政府中缺乏适于维持秩序和容许人民进步的一定权力，往往是粗野的和未开化的社会状态一般地容易有的现象，而不是特定的政治联合的形式容易有的现象。当人民太迷恋于野蛮时代的独立自主而不能容忍为了他们的利益他们所必须服从的一定权力时，那种社会状态（如前所述）对实行代议制政府来说是尚未成熟的。当实行那种政府的时刻到来时，为了达到所有必要目的的充分权力肯定会归于最高权力的议会；如果议会没有把足够的权力交给行政，这只能是由于议会对行政的嫉妒心，这种情形除了在议会罢免行政官员的宪法权力尚未确立起来的地方外，是不大会有的。在该项宪法权利原则上得到承认并在实际上得到充分实行的地方，不用担心议会不愿意授与它自己的部长们的真正值得想望的权力。相反地，危险倒是在于议会的授权不免过于慷慨，范围太不确定，因为部长的权力就是使他具有并保持那种权力的那个团体的权力。然而，很可能有这种情况，而这是进行控制的议会的危险之一，就是它在授与权力上是慷慨的，但后来又干涉这些权力的行使；它整批地给予权力，但又通过对行政事务的很多单个干涉行为逐一将它收回。这种实行实际的管理以代替批评和制约管理人员的做法所引起的害处，已经在前一章中作了充分的论述。要防

止这种不适当的干涉，除对其有害性有强烈而普遍的信念外，在道理上是不可能有任何妥善办法的。

存在于政府中的另一消极的缺陷，即不能使人民的个人能力——道德的、智力的和积极的能力——得到充分发挥的缺陷，在说明专制制度的显著弊端时一般地已经揭示过了。就一种人民政府的形式和另一种形式作比较来说，这方面的优点属于将公共职能的行使加以最广泛地分散的政府；它一方面把最少的人排除于选举权以外；另一方面，在符合其他同等重要的目的的范围内，允许所有各阶级的人最广泛地参加具体的司法和行政事务；如通过陪审制，允许人民参加市行政职务，尤其是通过最大可能的公开自由讨论，借以不仅使少数个人相继参加政府，而是使整个公众都在某种程度上参加政府管理，并分享从政府管理中得到的教育和锻炼。对这些好处，以及指望得到这些好处所受的限制，最好等到我们说到行政的细节时再作进一步说明。

和其他政府形式一样，代议制政府的积极的 缺陷和危险可以概括为两条：第一，议会中的普遍无知和无能，或者说得温和一点，智力条件不充分；第二，有受到和社会普遍福利不同的利益影响的危险。

前一种缺陷，即高级智力条件的不足，一般认为是平民政府比任何其他政府更容易有的缺陷。君主的旺盛精力，贵族政体的果断和审慎，被认为是远远胜过甚至合格的民主政体的优柔寡断和眼光短浅的最大优点。然而这些提法决不象他们在初看之下显得那样有根据。

和简单的君主制相比，代议制政府在这些方面并非处于不利地位。除在未开化时代外，真正的而不是伪装的贵族制的世袭君主制，在被认为是民主制特点的无能方面远远超过民主制。我说除未开化时代外，因为在真正未开化的社会状态里，君主的智力的和积极的能力是有相当保证的。他的个人意志经常遭到其臣民和臣民中强有力人物的蓄意阻碍。社会状况并不为单纯豪奢的纵欲提供多大诱惑；心身的活动，特别是政治和军事活动，是他的主要兴奋剂；他在强横的头头们和无法无天的追从者当中权威不高，并且甚至很少能长期保住他的

王位，除非他具有相当高度的个人勇敢、敏捷和精力。我们历史上各个亨利（Henry）和爱德华（Edward）的平均才能之所以那么高，其原因可以在爱德华二世和理查德（Richard）二世的悲惨命运，以及约翰（John）及其无能的继承人统治时期的内战和动乱中找到。宗教改革的动乱时期也产生了几个杰出的世袭君主——伊丽莎白（Elizabeth）、亨利·夸特（Henri Quatre）、古斯塔夫斯·阿道弗斯（Gustavus Adolphus）；但是他们大多长成于患难之中，由于较近继承人的意外失败而继承王位的，或者不得不同他们的统治开始时的巨大困难作斗争。因为欧洲生活取得了安定的局面，所以世袭国王的任何超出常人之处都变得极为罕见，而其一般平均水平甚至低于常人，无论是在才能方面或是在魄力方面。宪法上绝对的君主制现在只能靠常设的官僚机构的智力条件维持其本身的存在（除有时掌握在某个有积极精神的篡夺者手中以外）。俄国和奥国政府，以及甚至在正常情况下的法国政府，都是官吏的寡头政治，国家元首只不过是选择官吏的头儿们。我说的是这些政府行政的例行行动；因为掌权者的意志当然决定政府的很多特殊行动。

历史上凡是在管理事务中以持续的智力和魄力著称的政府一般都是贵族制。但是它们毫无例外地都是官吏的贵族政治。统治集团是那样狭小，以致集团的每个成员，或至少是每个有影响的成员，能够也确已把公共事务变成一项积极的专门业务和一生中的主要职业。通过许多世代显示出高度统治才能，并按照确定的政策原则行动的贵族政体，只有罗马和威尼斯的贵族政体。但是在威尼斯，尽管特权等级是为数众多的，但实际的事务管理严格地集中于一个小小的寡头政体中的寡头政体，这些人终生献身于国家事务的研究和管理。罗马政府更带有我们自己的开放的贵族政体的特点。但是真正的统治团体——元老院，一般说来专由这样的一些人组成，他们曾服过公务，或者已经担任，或者等待着担任国家的更高的职务，冒着万一无能或失败时承担严重责任的危险。一旦成为元老院成员，他们的一生就矢志于公共

事务的领导；甚至不准他们离开意大利，除非是为执行某项公务；除非因为不名誉的品质或行为被监察官逐出元老院，他们保持其权力和责任直到生命的终了。在如此构成的贵族政体中，每个成员感到他个人的重要性完全和他所管理的国家的尊严和威望，以及和他在国家的各种会议中所能起的作用密切相关。国家的尊严和威望是和一般公民团体的繁荣或幸福完全不同的事情，并往往是和它完全不相容的。但是它们和国家对外的成功和扩张密切地联系在一起。因此，在几乎专为追求该项目的的情况下，不论是罗马贵族政体还是威尼斯贵族政体，都显示了一贯明智的集体政策和对政府管理的巨大的个人才能，为此历史给了它们以应得的荣誉。

因此看来情形是这样，凡是并非例外地具有高度政治技巧和能力但又不是代议制的政府，不论是在君主制形式下还是在贵族制形式下，主要是官僚政治。管理工作掌握在职业官员的手中，这就是官僚政治的本质和意义。究竟是因为他们受了那种训练才让他们做那工作，还是因为该让他们做那工作他们才受那种训练，虽然在许多方面有很大不同，但是就这规律的根本性质来说则毫无不同。另一方面，象英国这样的贵族政体，掌权阶级的权力单纯来自他们的社会地位，既非经特别训练，也非专门献身于那种工作（所以在这种政体里权力不是直接行使的，而是通过按寡头政治的原则组成的代表机关行使的），这样的贵族政体在有关智力禀赋方面和民主政体大体相同。那就是说，它们只是在伟大而深孚众望的才能和显著地位结合在一起，使某个人处于暂时的支配地位的时候，才在较大程度上显示出上述这种性质。特米斯托克里和伯利克里[(1)]，华盛顿（Washington）和杰斐逊（Jefferson），在他们各自的民主政体中，不是比英国代议制贵族政体的查塔姆[(2)]和皮尔[(3)]一类的人，或甚至法国贵族制君主政体的萨利[(4)]和科贝尔（Colberts）一类的人更十足的例外，却无疑是更为杰出得多的例外。在现代欧洲的贵族制政府中，一个伟大的大臣几乎是和一个伟大的国王一样罕有的现象。

因此，就政府的智力属性而论，必须在代议制民主政体和官僚政治之间作比较；所有其他政体可以不加考虑。必须承认的是，官僚政治的政府在某些重要方面处于大大有利的地位。它积累经验，经过反复试验和充分考虑而获得传统准则，以及为实际管理事务的人们准备适当的实际知识。但对个人的精神活力来说则并非同样有利。官僚政治的政府深受其苦的弊病，以及通常招致其衰亡的弊病是例行公事。它们因它们准则的不可改变性而致衰亡；尤其因这样一个普遍法则而致衰亡：凡是变成例行公事的东西都丧失生命力，不再具有在其内部起作用的精神，只是继续机械地运转，而要做的工作却依然未做。官僚政治总是倾向于变成腐儒政治。当官僚政治是真正的政府时，集团的精神（象耶稣会的情形那样）压倒集团中较卓越成员的个性。在行政管理这项职业中，和在其他职业中一样，多数人的唯一想法就是别人教他怎么做他就怎么做；所以需要平民政府使具有独创天才的人的意见能战胜受过训练的庸人的阻力。只有在平民政府（撇开高度明智的专制君主这种偶然事件不说），罗兰·希尔爵士[(5)]才能战胜邮政局。平民政府使他在邮政局任职，并使该机构不由自主地遵从这个将专门知识同个人的魄力和创造性结合于一身的人所给予它的推动。罗马贵族政治避免了官僚政治特有的这一弊病显然是由于它的人民的因素。一切特殊职位——给予元老院席位的职位和元老们谋求的职位——都经过普选授与。俄国政府，无论就官僚政治好的方面或是坏的方面说，都是一个特有的例子：以罗马人的不屈不挠的精神指向世世代代坚持追求的同样目的的那些确定的原则；一般地追求那些目的所用的惊人手腕；可怕的内部贪污腐化，以及对来自外部的改良措施的组织起来的永恒的敌意，这是连一个有魄力的皇帝的专制权力也很少或决不足以克服的；官僚集团的不变的阻力终归胜过一个人的无常的精力。中国政府——满清的官僚政治，就我们所知，是具有同样性质和缺点的另一个明显例子。

在一切人类事务中，互相冲突的影响甚至为了保持其本身的适当效用而必须互相保持其存在和有效；专追求一个好目的，不管应伴随它的某些其他目的，结果不是前者过多和后者不足，而是连所追求的目的也达不到。由受过训练的官员治理的政府不能为国家做到自由政府所能做的事情；但它可能被认为能做到自由政府所不能自行做到的某些事情。然而我们看到，要使自由能有效地和持久地发挥作用，自由的某种外部因素是完全必要的。同样地，除非能找到把自由同训练有素的和熟练的行政结合起来的手段，自由就不能产生它的最好效果，并且往往完全失败。在代议制政府（在时机已经成熟到实行这种制度的人民当中）和可以想象得到的最完善的官僚政治之间进行选择的话，是会毫不踌躇地选择前者的。但与此同时，获致后者尽可能多的符合前者的好形质，却是政治制度的最重要的目的之一；只要能做到不矛盾，在属于代表全体人民的团体并由它认真实行的一般监督的好处之外，取得由受过专业训练的熟练的人员管理事务的巨大好处。承认在前一章中讨论过的划分界线，即区别只有在经过特别训练后才能做好的本来意义上的管理工作和选择、监督以及必要时控制官员的工作之间的界线，就很有利于达到这一目的。后一种工作，和在其他场合一样，在这种场合不是由做管理工作的人负责，而是由享受工作利益的人负责。除非民主制愿意让需要技术的工作由有技术的人去做，要迈向熟练的民主制是办不到的。民主制在为其本身提供做它本分工作——监督和制约——所必要的智力条件方面有足够的事情要做。

如何得到和保证这种智力条件，是在评价代议制团体的特有构成时必须考虑到的问题之一。它的构成愈不能保证这种智力条件，它就愈将用特别决议侵犯行政的职权范围；它将撵走一个好阁员或提升和支持一个坏阁员；它将对他们的滥用职权加以纵容或姑息，将被他们的虚伪借口所蒙骗，或对那些忠心耿耿地努力尽其职责的人不予支持；它将赞助或者强加一种自私的、任性的和感情冲动的、眼光短浅

的、无知的和有偏见的对内对外的一般政策；它将废除好的法律，或制订坏的法律，导入新的弊端，或固执地墨守旧的弊端；也许，在发自它本身或其选民的一时的或持久的使人误解的冲动下，当公平审判不会得到公众感情的同意时，它甚至将容忍或纵容将法律完全撇开不管的做法。如此种种就是从代表的构成不保证议会中适当的才智和知识而产生的代议制政府的危险。

其次我们进而讨论从代议制团体中由有害的利益（用边沁的有裨益的话来说），也就是同社会的普遍福利多少冲突的利益，所决定的行动方式的流行而引起的弊端。

人们普遍承认，君主制和贵族制易有的弊端中很大一部分是从这个原因产生的。君主的利益，或贵族政体的利益，不论是集体的或其各个成员的利益，因和社会普遍利益所要求的行动相反而得到增进，或者他们自己认为将得到增进。例如，政府的利益是加重征税，而社会的利益则是征收良好管理的必要费用所允许的尽可能少的税。国王以及进行统治的贵族政体的利益，是掌握并行使对人民的无限制的权力；强制人民完全服从统治者的意志和爱好。人民的利益是政府在任何方面对他们实行的支配以符合于达到政府的合法目的为限。君主或贵族政体的利益，或其表面上和想象上的利益，是不允许对他们进行任何谴责，至少是不得进行他们认为威胁他们的权力或严重干涉他们的自由行动的任何谴责。人民的利益则是应该有谴责任何官员以及任何公共行为或措施的充分自由。统治阶级的利益，不论是贵族制或是贵族制的君主制，是为了他们自己取得无数的各种不正当特权，有时损害人民利益以饱私囊，有时单纯抬高自己，或者说，贬低别人。如果人民对政府不满——在这种政府下他们很可能会是这样——君主或贵族政体的利益就是把他们保持在智力和教育的低水平上，煽起他们之间的不和，甚至不让他们的日子过得太好，以免他们"盛而骄"；蛮合乎黎塞留红衣主教在他有名的《政治遗书》中的准则。所有这些事

情都是适合于君主或贵族政体在纯粹自私观点上的利益的，除非由于害怕激起人民的反抗因而形成一种足够强大的相反的利益。在他们的权力足以把他们提到高于社会其余人的意见的地方，国王和贵族政体的有害的利益就产生所有这些弊端，其中有许多现在仍然在产生着。由于这样一种地位，要期望任何其他的行为也是不合理的。

这些事情在君主制或贵族制的场合是太明显了；但人们有时宁愿毫无理由地设想，同样的有害影响在民主制中并不起作用。按照通常看法看一看民主制吧，作为多数人的统治，统治的权力受到地方或阶级利益的支配，不按照对全体人民利益的无私关怀所要求的原则行事，是完全可能的。假定多数是白人，少数是黑人，或者反过来也是一样：多数可能会让少数得到公平审判吗？假定多数是天主教徒，少数是新教徒，或者反过来：不会有同样危险吗？或者假定多数是英格兰人，少数是爱尔兰人，或者相反：没有同样弊病的很大可能吗？在一切国家，穷人都是多数，相比之下可以称为富人的则是少数。在这两个阶级之间，在许多问题上，显而易见的利益是完全相反的。我们假定这个多数足够明智地知道削弱财产的安全对他们不利，也知道任何任意的掠夺行为都会削弱这种安全。但是他们把租税负担的不公平份额或甚至其全部强加在所谓既得财产所有人和较大收入之上；并在这样做以后毫无顾忌地增加数额，以认为有利于劳动阶级的方式花费这些款项没有相当大的危险吗？再假定熟练工人的少数和不熟练工人的多数：许多工会的经验证明（除非它们受到极大诬蔑），担心平等的收入可能成为强加的义务，计件、计时工资以及一切使高度勤勉或具有较高能力的人能得到较高报酬的办法可能被禁止，是完全有道理的。在提高工资，限制劳动力市场的竞争，对机器课税或加限制，以及可能节约现有劳力的一切改进——或许甚至保护本国制造者以抵制外国工业——等方面的立法尝试，是进行统治的体力劳动者多数的阶级利益感所产生的极为自然的（我不敢说是否是可能的）结果。

有人会说，所有这些事情都不符合人数最多的阶级的真正 利益。对此我回答说，如果人类行为仅仅根据他们的“真正”利益的考虑来决定的话，则无论君主制也好，或是寡头政治也好，都不会是现在那样的坏政府。因为毫无疑问，强有力的论据可以被用来，事实上也常常被用来表明，无论是国王或是进行统治的议会，当他们对积极、富裕、开明和高尚的人民进行着公正而时刻警惕的统治时，他们所处的地位就是最值得羡慕的。但是国王只是时而采取，而寡头制政府则从未采取过对他们的私利的这种高尚的看法，我们为什么应该期待劳动阶级有一种更高尚的思想方法呢？作为对他们的行为的重要考虑的，不是什么是他们的利益，而是他们认为什么是他们的利益。假定人数上的多数会习以为常地做任何其他掌权者从未做过，除在极例外的情况下也未被期待去做的事情——即和他们眼前的、显而易见的利益相反，按照他们的真正的根本利益指导他们的行动，无疑是违反任何政府学说的。的确，没有人能怀疑，以上列举的许多有害措施，以及其他许多同样坏的措施，是符合一般非熟练劳动群众的眼前利益的。很可能它们是为了这个阶级整个这一代人的自私的利益。勤勉程度下降和活动的松懈，以及作为其最后结果的储蓄刺激的减少，也许在仅仅一生的时间内可能很少被非熟练劳动者阶级感觉到。人事中某些最重大的变化，就其较明显的直接效果而论，曾经是有益的。罗马皇帝专制政府的建立，对当时整个一代人来说，曾经有过很大的好处。它终止了内战，减少了执政官和地方总督的大量贪污和虐政；它助长了许多生活上的美德和一切非政治部门的知识修养；它产生了使肤浅的历史读者为之眼花缭乱的天才学者的不朽作品，这些读者不会想到使奥古斯都的专制（以及洛伦佐·德·梅迪奇[(6)]和路易十四的专制）放出异彩的人们全都是在前一代形成的。多少世纪的自由所产生的累积起来的财富、智识能力及智力活动，仍然有益于第一代的奴隶。但这是一种制度的开始，由于它的逐渐施行，曾经不知不觉地得到的一切文明消失了，直到曾征服并囊括世界的那个帝国彻底地丧失了甚至它的军

事能力，致使通常有三四个军团就足以压倒的入侵者竟能蹂躏和占领它的几乎全部辽阔领土。基督教提供的新的刺激的出现及时地挽救了文学艺术于危亡，并使人类免于沉沦到或许是无底的深渊。

当我们说到一群人或甚至一个人的利益是决定他们的行动的原则时，在一个没有偏见的观察家看来什么是他们的利益这个问题，是整个问题的一个最不重要的部分。如科尔里奇所指出，动机是人产生的，而不是动机产生人。人们做一件事或不做一件事的利益，不决定于任何外部情况，而决定于他是什么样的人。如果你想要知道一个人的利益实际上是什么，你就必须了解他惯常的思想感情的特点。每个人都有两种利益，他关心的利益和他不关心的利益。每个人都有自私的利益和不自私的利益，而自私的人培养起的习惯是关心前者，而不关心后者。每个人都有眼前的和长远的利益，而没有远见的人就是热衷于眼前利益而不关心长远利益的人。如果一个人的思想习惯导致他把思想和愿望专注于前者的话，那么依据正确的计算后者可能更大则是无关紧要的。试图劝一个殴打妻子和虐待子女的人说，如果他和她们相亲相爱地生活，他将会更幸福，那是毫无益处的。假如他是能够那样生活的那种人，他将会更幸福；但他不是那种人，而且他要成为那种人大概已经太晚。他既然是这样一个人，满足于喜好作威作福，耽溺于他的凶暴的性情，照他的想法他能从他家属的欢乐和爱情得到的幸福是不足惜的。他不以她们之乐为乐，也不在乎她们的爱情。他的邻人，和家属亲爱相处的人，或许是比他更幸福的人；但是能使他相信这一点吗，这种劝说很可能只是更进一步增强他的恶习或他的易怒的性格。通常，一个关心他人，关心他的国家，或者关心人类的人是比不这样的人更为幸福的人；但是对一个只关心他自己的欢乐，或他自己的钱袋的人，进行这种说教又有什么用处呢？即使他愿意他也不可能关心其他的人。这如同对在地上爬行的蛆虫说假使他是个鹰对他要好得多一样。

再说，人们普遍地看到，议论中的这两种坏倾向——宁愿要一个人的自私的利益而不要他和其他人分享的利益和宁愿要眼前的和直接的利益而不要间接的和长远的利益的倾向——是权力的占有特别容易引起和助长的特点。一个人或一个阶级的人，一发现他们手中有权力，这个人的个人利益或这个阶级的独有的利益就在他们的心目中具有更大的重要性。发现他们自己被别人崇拜，他们就变成他们自己的崇拜者，认为自己应当身价百倍；另一方面，他们所得到的为所欲为、不考虑后果的便利，不知不觉地削弱了那种使人期待后果，甚至是影响到他们自己的后果的习惯。这就是建立在普遍经验之上的、人们被权力所败坏的普遍规律。人人都知道，以一个人处于普通人的地位的行事来推论他处于专制君主地位将同样行事，那会是何等可笑。处于后一种地位时，他的人性中的坏的部分，不是受到他的生活状况和周围的人的限制和压制，而是受到所有的人的阿谀奉承，并且一切情况都对他有利。就一个阶级来说，如抱同样期待也将会是完全一样可笑的；平民阶级或任何其他阶级都一样。即使在他们之上有更强大力量时他们是非常谦虚和通情达理的，但当他们自己成为最强大力量时，我们就可以料想到这方面的全然变化。

必须按照人类的现实情况或能迅速形成的情况组织政府。在人类或一个阶级迄今达到的或不久可能达到的文化状态下，如果他们想到的只是私利，则引导他们的利益几乎只有一眼就看清楚的利益和对他们的当前情况起作用的利益。只有对他人的无私的关怀，特别是对他们身后事情的关怀，对子孙后代、国家或人类的关怀，不论是基于同情或基于正直感，才能把阶级或团体的思想和目的引向长远的或不明显的利益。应该说，任何形式的政府，把这些高尚的行动原则成为一般人行为中主导动机这一点作为条件来要求是不合理的。在实行代议制政府已经成熟的社会，很可以指望其公民有一定程度的公德心和无私的公共精神。但是要指望这种公德心和公共精神达到这样一种程度，并有这样一种辨别力，可作为证明来反对把他们的阶级利益说成

似乎是合乎正义和普遍福利的似是而非的谬论，将是十分可笑的。我们大家都知道为了给想象上的大众利益迄今所提议的每一项不公正行为作辩护，什么样的似是而非的谬论都可能有人振振有词地提出来的。我们知道有多少人，在其他方面也不是蠢人或坏人，认为拒付国债是正当的。我们知道有多少人，并非缺乏能力，也具有相当的群众影响，却认为把税收的全部负担压在被称为既得财产的储蓄上，让那些其祖先和他们自己将收入全部花光的人完全不交税，作为对这种堪作模范的行为的一种奖赏，是公平合理的。我们知道哪些强有力论点——由于它们具有部分道理就更加危险——可能被提出来反对一切继承，反对遗赠权，反对一个人有任何胜过别人之处。我们知道几乎每一门知识都可能轻易地被证明为无用，以完全满足那些并不具有那种知识的人。有多少人，并不是完全的蠢人，却认为语言的科学研究无用，认为古代文学无用，一切学识无用，逻辑学和形而上学无用，诗学和美学既无用又无意义，政治经济学纯粹有害呢？甚至历史也被有才能的人宣告为无用和有害。由经验而得来的对外部自然的知识，只有在它直接为生产生存必需品或适合于感官的东西服务，它的有用性才会得到承认，假如很少人鼓励人民加以怀疑的话。认为即使比多数人有高得多的修养的人，将具有那么美好的公德心，对违反他们自己的明显利益的事物有那么正确的评价，以致他们将拒绝这些以及其他无数的谬论，是合乎情理的吗？这种种谬论当他们一掌握权力就从各方面来影响他们，诱使他们按照他们自己的自私倾向和关于他们自己利益的短见浅识行事，违反正义，以所有其他的阶级和子孙后代为牺牲。

因此，民主制，和所有其他的政府形式一样，最大危险之一在于掌权者的有害的利益，这就是阶级立法的危险；就是意图实现（不管是否真正实现）统治阶级的眼前利益，永远损害全体的那种统治的危险。在决定代议制政府的最好构成时需要考虑的最重要问题之一，就是如何提供防止这种害处的有效保证。

如果从政治上说，我们把阶级看作是具有同一有害利益的任何数量的人——就是说，他们的直接而明显的利益指向同一种坏措施，那么值得想望的目标就是：任何阶级，或是任何可能联合起来的阶级的联合，都不应该在政府中发挥压倒一切的影响。未因种族、语言或民族的强烈恶感而造成内部分裂的现代社会，大体上可分为两个部分，这两个部分，尽管有局部的变动，大致相当于明显利益的两个相反的方向。让我们（用简单的一般名词）把他们的一方叫做劳动者，另一方叫做劳动力的雇主，然而包括在雇主这边的不仅有退休的资本家和遗产所有人，还有一切高薪的劳动者（如各种专业人员），他们所受的教育和生活方式使他们变成同富人一样，他们的希望和抱负就是要把他们自己提高到那个阶级。另一方面，和劳动者列在一起的可能有小雇主，他们由于利益、习惯和所受教育的影响，在愿望、爱好和目的方面变得和劳动阶级相同；还包括一大部分小商人。在这样构成的社会状态下，如果代议制度能做到理想上完善，又如果可能把它保持在那种社会状态中，它的组织就必须是这样：这两个阶级——体力劳动者及其同类为一方，雇主及其同类为另一方——在代表制度的安排上保持平衡，每一方左右着议会内大致相同的票数。因为，假定每一阶级的多数在他们之间的分歧中主要受他们的阶级利益的支配，在每一阶级中就会有一个少数，它的考虑服从于理性、正义和全体的福利；而任一阶级的这个少数和另一阶级的全体结合在一起，就会使天平倒向他们一边来反对他们自己阶级中多数的那些不应当得逞的要求。在任何组织得相当好的社会，正义和普遍利益大多终究得以实现的原因，就在于人类的各别的和自私的利益几乎总是分裂的；有些人和错误的东西有利害关系，但有些人也在正确的东西方面有着个人的利益，因此受更高的考虑支配的那些人，尽管人数少、力量弱不能胜过全部其他的人，但通常在经过充分讨论和鼓动以后，能变得强大到足够使天平转向有利于和他们同在一方的那些个人利益。代议制度应当组织得能保持这一事态：它不应当容许任何一种地方利益强大到能

够压倒真理和正义以及所有其他的地方利益的总和。永远应当在各种个人利益之间保持着这样一种平衡，使任何一种个人利益要获得成功必须有赖于得到至少一大部分按照更高动机和更全面更长远的观点行动的人们的支持。

---

(1) 伯利克里（Pericles，公元前495？—429），古雅典政治家。——译者

(2) 查塔姆（Chathams）即查塔姆伯爵，指威廉·皮特（William Pitt，1708—1778），英国政治家。——译者

(3) 罗伯特·皮尔（Robert Peel，1788—1850），英国政治家。——译者

(4) 萨利（de Sully，1560—1641），法国政治家。——译者

(5) 罗兰·希尔爵士（Sir Rowland Hill，1795—1879），是英国邮政改革家。——译者

(6) 梅迪奇（Lorenzo de’ Medici，1449—1492），佛罗伦萨君主。——译者

第七章　真正的和虚假的民主制；代表全体和仅仅代表多数

我们已经讲到，代议制民主容易产生的危险有两种：代议团体以及控制该团体的民意在智力上偏低的危险；由同一阶级的人构成的多数实行阶级立法的危险。我们现在必须进一步考虑的是，在实际上不妨害民主政体所特有的好处的情况下，如何组织民主制，俾能在人类设计可能达到的最大程度上除去这两大害处，或至少加以减轻。

试图达到这一目的的通常方法就是通过或多或少有限制的选举权来限制代表制的民主性质。必须充分注意到一种事先的考虑，以便适当地限定必须作这种限制的情况。在由单个阶级构成人数上的多数的国家里，完全平等的民主制不能消除某些害处；但是，由于现有的各民主政体不是平等的，而惯常是不平等的，有利于占优势的阶级，因而这些害处就更严重了。两个极不相同的观念在民主制的各义下常常混淆在一起。纯粹的民主制观念，照它的定义来说，是有平等的代表权的全体人民治理的全民政府。通常所认为的，也是迄今所实行的民主制，则是独占代表权的人民的简单多数所治理的全民的政府。前者和一切公民的平等同一意义；后者——奇怪地和前者混淆在一起——则是特权的政府，有利于人数上的多数，实际上只有这个多数在国家有发言权。这是目前采取的选举方法的不可避免的结果，完全剥夺了少数的选举权。

在这里两种观念极为混淆，但是由于很容易加以澄清，所以人们认为稍加指明就足以给具有一般智力水平的人把问题摆清楚。情况会是这样，如果没有习惯势力的话。由于习惯势力，最简单的观念，如果不熟悉，就会和复杂得多的观念一样难于理解。少数必须服从多数，较少数的人服从较多数的人，这是大家都熟悉的观念；从而人们

就以为不必要再多动脑筋，他们也就想不到在允许少数同多数一样强有力，和根本抹煞少数之间有什么中间的办法。在实际上进行审议问题的代表团体里，少数当然应该被多数压倒；在一个平等的民主政体（因为选民的意见，如果加以坚持，当然决定着代表团体的意见），人民的多数通过他们的代表将得到较多票数和战胜少数及其代表。但能否由此得出结论说少数根本不应该有代表呢？因为多数应当胜过少数，多数是否就应该有全部票数，少数则一票也没有呢？少数的意见甚至不必要听取吗？只有习惯和旧的联系能使一个有理性的人同意这种不必要的不公正。在一个真正的民主制国家里，每个部分或任何部分的人都会有其代表，当然不是不按比例的，而是按比例的。选举人的多数总会有多数的代表；但选举人的少数也总会有少数的代表。就人对人来说，少数和多数一样将得到充分的代表权。要不是这样，就不是平等的政府，而是不平等和特权的政府，即人民的一部分统治其余部分，就会有一部分人被剥夺他们在代表制中公平而平等的一份影响。这违反一切公正的政府，但首先是违反民主制原则，民主制是声言以平等作为它的根柢和基础的。

这种不公正和对原则的违反，并不因为受害的是少数罪恶就小一些，因为在社会上每个人如不和其他人同等重要就不存在平等的选举权。然而受害的并不仅仅是少数。这样构成的民主制甚至达不到它的表面目的，即在一切情况下将统治权力交给多数人这一目的。它所做的是完全不同的事情：它将这种权力交给这种多数中的多数，而这种多数可能并往往不过是全体中的少数。一切原则都是通过极端的例子才得到最有效的检验。因此假定在一个由平等和普遍的选举权统治的国家，每一选区都存在竞选，而每一选举当选的都是小小的多数。这样召集起来的议会所代表的不过是勉勉强强过半数的人民。这个议会又依靠它本身的勉勉强强的过半数进行立法和采取重要措施。有什么保证说这些措施符合于多数人民的愿望呢？差不多一半的选民就在选举当中被击败了，对议会的决定根本不会有什么影响；这些选民的全

体可能反对，他们的多数大致会反对这些措施，因为他们曾投票反对通过这些措施的人。在其余的选民里面，根据假定，有近一半人选择了投票反对该项措施的代表。因此，完全可能，占优势的意见仅仅为国民的少数所同意，尽管它是国家制度提升为统治阶级的那部分国民的多数。如果民主制意味着多数的确定优势，则除了让每个人在意见的总结中平等地表述自己的意见外，别无其他办法可以保证这种优势。被忽视掉的任何少数，不管是故意忽视掉的还是由于机构的作用而被忽视掉的，不是把力量给与多数，而是给与整个平衡的某个其他部分中的少数。

对上述推论可能作出的唯一回答是，由于不同的意见在不同的地区占优势，在某些地方居于少数的意见在另一些地方居多数，从整个说来在选民中存在的每一种意见都在代表制中得到公正的一份发言权。在选民的目前情况来说这是大致正确的；不然的话，议会和国家的舆情之间的不协调就会很快变得明显起来。但是如果把目前的选民大大扩大，它就不再是正确的了；如果把选民扩大到全部人口，它就更不正确了；因为在那种情况下每一地区的多数将由体力劳动者构成；当有尚待决定的任何问题时，这些阶级若和社会其余的人不一致，则任何其他阶级在任何地方都不能获选。甚至现在，在每届议会都有人数很多的一部分选民虽然愿意并迫切希望选出他们的代表，但在议会中并没有他们所选的议员，这不是一件大大不平的事吗？马里立本[(1)]的每个选民不得不由教区的两名被提名人来代表，芬斯伯里[(2)]或兰贝斯[(3)]的每个选民不得不由旅店或酒馆老板提名的人来代表（一般是这样认为的），是公正的吗？这个国家大部分有高度教养和热心公益的人们所属的选区，那些大市镇选区，现在大部分不是没有代表就是得不到适当代表。在党派政治中凡不站在地方多数一边的选民就没有代表。在那些站在同一边的人们当中一大部分是得不到适当代表的；他们不得不接受在他们的政党中有最多支持者的那个人，尽管那个人的意见可能在所有其他方面和他们的意见不一致。在某些方

面，事态甚至比根本不让少数投票更坏；因为那样一来在多数中至少可能有人会代表他们自己的最好的意见。而现在，为了必须保持政党的团结，防止反对党的人当选，所有的人或者选举带着本党标志的第一个站出来竞选的人，或者选举他们的地方领袖所提出的人。这些地方领袖，如果我们说句恭维的话（他们很少值得这种恭维），假定他们的选择不是出于偏私，但为了确有把握纠合全部力量，也不得不提出一个该党中谁也不会强烈反对的候选人——也就是一个没有任何显著特点，除了该党的陈词滥调以外没有任何为人所知的见解的人。这种情况在美国有其突出的例子。在美国总统选举中，最大的政党从不敢提出它的最强有力的人，因为这种人，从他们长期为公众所注意这一单纯事实，就使他自己遭到政党的说不定哪个部分的反对，因此在纠合选票方面，比起直到被提出为候选人以前公众根本未听说过的人来，就不是那么可靠的一张牌。这样，甚至最大政党选出的人所代表的或许仅仅是该政党在数量上胜过其他政党的微小差数的真正愿望。任何一个部分，如果它的支持对竞选的成功是不可少的，就对候选人有否决权。任何部分，如果比其余部分坚持得更坚决，就能迫使所有其他部分采纳它所提名的人；而不幸的是这种超级的决心更可能在不是为公共利益而是为他们自己的利益坚持主张的人们中看到。因此多数所作出的选择很可能是由那部分最拘谨、最心胸狭窄和最有偏见的人们，或者由最顽固地死抱住专属的阶级利益的人们决定的。在这种情况下，少数的选举权，虽则对于所以投票的目的说来是无用的，只起到强迫多数接受他们中最恶劣的那部分人所提出的候选人的作用。

许多人虽然承认这些弊病，可是认为它们是为自由政府付出的必要代价，这是并不奇怪的。这是直到最近时期为止所有自由的朋友们的意见。但是把它们作为难以改正的弊病而轻轻放过的习惯已经变得如此根深蒂固，以致许多人似乎已经丧失了把它们当作如果能改正就愿意改正的事情加以考虑的能力。对医治的失望往往离否认有病只相差一步；而且接着而来的是不愿意有人建议补救办法，好象建议的人

是在引起一种毛病，而不是建议改正一种毛病似的。人民受惯了这些弊病，以致感到好象抱怨这些弊病是不合理的，如果不说是错误的话。但是，不管这些毛病能否避免，在他心上毛病无足轻重的人一定是自由的半心半意的情人；他不会因为发现毛病可以避免而高兴。话又说回来，最确定不过的是，事实上抹煞少数不是自由的必然的或自然的结果；它同民主制毫不相干，同民主制的第一原理——按人数比例的代表制是正相反对的。少数应有适当的代表，这是民主制的一个不可缺少的部分。没有它就不可能是真正的民主制，只不过是民主制的虚伪装潢罢了。

多少理解到和感觉到以上考虑的意义的人提出了各种的权宜办法以便这种弊病或多或少可以得到减轻。约翰·拉塞尔勋爵[(4)]在他的一项改革法案中提出了一个条款规定某些选区应选举三名议员，在这些选区每个选民只允许投两个人的票。迪斯雷利先生[(5)]在最近的辩论中为此谴责拉塞尔时使我们想起了这件事。显然迪斯雷利先生的意见是，一个保守党政治家应当只注重手段，并轻蔑地否认对任何哪怕只有一次显露出想到目的的人有任何同情。[(6)]其他的人则建议每个选民只允许投一个人的票。按照这些方案中任何一个方案，等于或超过地方选民三分之一的少数将能够——如果它并不企图达到更多结果的话——选出三个议员中的一个。如果，象詹姆斯·马歇尔（J．G．Marshall）先生所写的一本有才华的小册子中建议的那样，选民保留他的三票，但可以自由地将三票投给同一个候选人，就可能更好地达到同样的结果。这些方案，尽管比根本没有要好得多，但还只是权宜办法，并且远远不能完全达到目的。因为所有各地方不足三分之一选民的少数，和从若干个选区组成的少数，不管人数怎样多，就仍然没有代表。然而极为可叹的是，这些方案中没有一个被付诸实施，因为它们全都会承认正确的原则并为其更完全的适用铺平道路。但是，除非达到选区平均人数的任何一批选民，不问他们住在这国家什么地方，有权彼此联合起来选出代表，否则真正的代表权的平等是达不到

的。这样完善的代表制，直到托马斯·黑尔（Thomas Hare）先生起草了一个实行该制度的方案，证明它是可能做到的以前，好象是不可能做到的。黑尔先生是一个具有大才的人，既善于提出大的一般见解，又擅长作具体细节上的设计。他的这项方案包含在一个议会决议草案中。这项方案在有关我们考虑的特殊目的方面以接近理想完善的方式贯彻政府的大原则上具有无可比拟的优点，同时它还附带地达到其他一些并非不重要的目的。

按照这个方案，代表单位，即有资格选出一名议员的选民定额，系用通常平均的方法确定，选民人数除以下院席位数。得到该定额的每个候选人都会当选，不管这定额是从多少个地方选区聚集起来的。象目前一样，在地方进行投票，但是任何选民可自由投全国任何地方的候选人的票。因此，那些不愿意选举地方候选人的选民可以用他们的选票帮助选出在全国各地竞选的人中他们所最喜欢的人。这样一来，就会使那些实际上被剥夺选举权的少数人得以实现其选举权利。但重要的是，不仅那些拒绝选举地方候选人的人，而且还有那些选举了其中一人但失败了的人，都能在其他地方找到他们不能在他们自己的地区得到的代表。因此该方案还作了这样的规定：选举人可以提交一份选举纸，其中除了他首先选择的人名以外还包括其他人名。他的选票只为一个候选人计算；但如果他的第一个选择对象由于未得到选民定额而未能当选，他的第二个选择对象也许可能因此当选。他可以将名单按照选择的顺序扩充到较大数目，以便列在名单靠前的人名如未能凑足定额或者不用他的选票也能凑足定额，选票仍然可帮助另外的人当选。为了得到完成下院选举所需要的足数的议员，以及为了防止极有名望的候选人占去几乎所有选票，有必要规定，候选人不管得到多少选票，计算他的当选票数时不应超过定额。其余投给他的选票将为选民各自名单上需要选票并能依靠这选票的帮助完成定额的下一个候选人计算。为决定一个候选人的选票哪些应被用于他的当选，哪些可以让别人用，提出了若干方法，在这里我们将不予详论。他当然

将保留所有那些若不为选他就不投票的人的选票；至于其余的选票，在没有更好办法时，抽签将是一种无可非议的权宜办法。选举纸将被送到一个中央办公室，在那里计算选票，确定每一候选人所得的第一、第二、第三及其他选票的数目，将定额分给每一个能凑足定额的人，直到下院的人数完全满了为止。第一选票优先于第二选票，第二选票优先于第三选票，如此等等。选举纸和一切计算的原材料均存于公共保管所，供一切有关的人查阅，如有人得到定额却未正式当选，他就有权容易地得以查实。

这个方案的主要规定就是这些。为了对它很简单的结构作更详细的了解，我必须提到黑尔先生所著《论代表的选举》（发表于1859年的一个小本子）[(7)]，并提到亨利·福西特先生[(8)]（现为剑桥大学政治经济学教授）所写的一本1860年出版名为《对黑尔先生改革法案的简化和说明》的小册子。后者是对这方案的极简要的说明，简化为最简单的原理，略去了一些黑尔先生原有的规定，这些规定虽然本质上是有益的，但被认为增加的实际用处不如丧失的简明性多。对这些著作研究得越多，我敢预言，我们对这方案的完全实际可行，以及它的卓越优点，就会有越强烈的印象。这些优点是如此卓越和如此之多，我相信它们使黑尔先生的方案成为政府理论和实践方面迄今作出的最伟大的改进之一。

首先，它保证给选举团体的每个部分以按人数比例的代表，即不仅仅保证两大政党，或许再加上个别地区的几个大的地方性的少数，而且还保证全国范围内为数众多的每一个少数都有权在平等公正的原则上选出代表。其次，每个有选举权的人不会象现在这样名义上是代表他的，而并非是他所挑选的人。下院的每个议员都会是意见一致的选民的代表。随着定额的规定，他将代表着一千个或两千个或五千个或一万个选民，其中每一个人不仅是投了他的票，而且是从全国选择了他，而不是仅仅从作为当地市场提供给他的作为唯一选择的两三个或许是烂桔子的品种里选出来的。在这样一种关系上选民和代表之间

的联系就会具有一种力量和价值，关于这一点我们现在还没有经验。每一个选民本人都和他的代表一致，而代表也和他的选民一致。每个投他的票的选民之所以投他的票，或者因为在一定数量的选民所了解的所有议会候选人中他是最能表达该投票者个人意见的那个人，或者因为他是该投票者对其能力和品质极为尊重并最愿意委托作为代表的那些人当中的一个。议员代表的将是人们，而不是仅仅市镇的灰泥和砖块——代表的是选举人自己，而不是仅仅少数几个教区委员或教区显贵。尽管这样，在地区代表制中的一切值得保存的都将被保存下来。虽然全国议会应当尽可能少和纯地方性事务发生关系，但是它和地方事务发生关系的时候，就应当有议员被特别委派去照顾每个重要地区的利益；而这种利益还是会有的。在它本身范围内能凑足定额的每一个地区，多数方面一般地情愿要他们自己的人来代表；即由一个了解当地情况并居住在该地区的人来代表，如果在候选人中能找到这样一个人他在其他方面又很适于作他们的代表的话。问题主要在少数方面，他们不能选举当地的议员，将指望别的地方有个除他们自己的选票外大概还会得到其他选票的候选人。

在可能组织全国选举的所有方法中，这个方法为代表的值得想望的智力条件提供了最好的保证。目前，由于人人都可进入议会，仅仅具有才能和品德的人要进入下院就变得越来越困难了。能够当选的人只是那些在地方上有影响，或者靠大量花钱发迹的人，或者是经三四个商人或业务代理人邀请由两大政党之一从他们在伦敦的俱乐部派下去的人，对他们的选票该政党在任何情况下都是有把握的。按照黑尔先生的体系，不喜欢地方候选人或未能使他们选择的地方候选人当选的人们，将有权从候选人名单上具有全国声誉的人中选择具有他们所赞同的一般政治原则的人填入选举纸。因此几乎每一个多少具有好名声的人，尽管缺乏地方影响，也并未宣誓效忠于任何政党，都会有很好的机会凑足当选所需的定额；而且有了这种支持，可以期望这样的人以迄今未梦想过的数目涌现出来。许许多多具有独立思想的有才能

的人，他们根本没有可能由任何现有选区的多数选出，通过他们的著作或在某个公益领域所作的努力使自己为王国几乎每个地区的一些人所了解和赞同，如果每个地区投他们的每一张票都能算到他们的选举上的话，他们也许能完成定额票数。没有任何其他可能设想的方法使议会确可包括国家的精华的了。

这项选举制度将会提高下院的智力水平并不仅仅限于通过少数的投票。多数也将不得不寻求具有更大才干的人。当构成多数的人们不再处于霍布森的选择[(9)]这种地位，即不再处于要么投地方领袖提出的人的票要么根本不投票的地位的时候，当被领袖们提名的人所不得不面对的不仅仅是少数方面的候选人的竞争，而且是全国所有有声望而愿意服务的人的竞争的时候，要把首先出现的那种嘴里喊着政党的口号、口袋里放着三四千金镑的人硬塞给选民就不再可能了。多数方面将坚持要有一个值得选上的候选人，否则他们将把选票送往别处，这样一来少数就将取胜。多数被极小部分人奴役的状态将告结束，最好和最有能力的地方知名人士将经过选择后提出来，如果可能的话，就选择在当地以外也稍有名声，他们在当地的力量有可能得到他处意外选票支持的人。各个选区的选民将为最好的候选人而进行竞争，并将竞相从熟悉地方情况并有地方关系的人中选择在其他各方面最有名的人。

现代文明的代议制政府，其自然趋势是朝向集体的平庸，这种趋势由于选举权的不断下降和扩大而增强，其结果就是将主要权力置于越来越低于最高社会教养水平的阶级手中。但是有高度智力和优良品质的人虽然在数量上必然是少的，但他们的意见是否被听取则情况有很大不同。在虚假的民主制，不是给一切人以代表权而是仅仅给予地方的多数方面，受过教育的少数在代议制团体中可能根本没有发言人。公认的事实是，建立在这种有缺点的模式之上的美国民主制中，有高度教养的社会成员，除了愿意牺牲自己的意见和看问题的方法，成为在知识上低于自己的人们的卑躬屈节的发言人的以外，甚至很少

参加国会或州议会的竞选，因此他们很少有当选的可能。假使象黑尔先生的这样的方案有幸曾浮现在这个美洲共和国的开明而爱国的创立者们的心中，联邦和州议会就会包含有许多卓越人物，民主制就会免受最大的谴责，也不会有最致命的弊病了。对这个弊病，黑尔先生所创议的个人代表制度几乎是一剂特效药。散处在各地方选区的有教养人们的少数，将按照人数的比例选出一定数目的这个国家的最有能力的人。他们将在最强烈的诱导下选择这样的人，因为他们没有其他方法能使他们的小小的人数对任何重要的事情发生影响。多数的代表，除了他们自己由于实行这制度在质的方面将有所改进外，将不再独占整个舞台。他们的确将在人数上胜过其他代表，正如一个阶级的选民在人数上胜过另一阶级的选民，他们总是能够在票数上胜过其他代表，但他们将在其他代表的面前发言和表决，并受到其他代表的批评。当发生争议时，他们将不得不用至少表面上同样有说服力的理由去应付有教养的少数人的论点；既然他们不能象对意见已经一致的人们说话那样简单地假定他们是对的，他们有时碰巧也会承认他们是错了。由于他们一般地是善意的（这一点总可以期待于适当选出的全国代表），他们的思想会不知不觉地在和他们接触或甚至冲突的思想影响下得到提高。拥护不得人心的主张的人，不会仅仅在他们自己一边的人所阅读的书刊中提出他们的论点，对立双方的人们将面对面、手挨手地碰到一起，这样在全国人面前对他们的智力就会作适当的比较。那时就会发现，根据计算票数占优势的意见，如果不仅计算票数而且掂掂它的分量的话是否也会占优势。当一个有才能的人具有在公正的场所显示其能力的手段时，群众往往确实有识别他的本能。如果这样的人的起码的分量也未得到承认，那是因为制度或惯例使他不被人们所看到。在古代的民主制是没有办法使有才能的人不被人们看到的，讲坛对他是开放着的；他不需要任何人的同意就能成为公众的顾问。在代议制政府则不是这样；如特米斯托克里或者德莫西尼[(10)]，虽则他们的意见可能挽救了他们的国家，竟终生没有获得一个议席，

这是代议民主制的最好的朋友也不能不感到不安的。但是如果代议制议会能保证在这个国家里哪怕有这么几个第一流的人物，尽管其余的人仅由具有一般智力的人构成，这些领导人物肯定会在审议问题时发挥明显的影响，即使他们在许多方面是以违反舆情出名的。我想不到有任何方法象黑尔先生所创议的那样确实保证有这样人物的了。

议会的这一部分人也是一项伟大社会职能的适当机关，对于这项社会职能任何现有民主制均未作规定，但任何政府如果长期不实现该项职能就势必走向衰退。可以把这项职能称为对抗的职能。在每一个政府中都存在着一种比其余更强大的力量，这种最强大的力量总是倾向于变成唯一的力量。它有意无意地总是力求使其他的一切屈从于自己。当还有某种经常和它对抗的东西，和它的精神不一致的势力存在的时候，它是不满足的。但是，如果它成功地把一切对抗势力压下去，按照它自己的模子铸造一切，那么，这个国家的进步就会终结，而衰退就此开始。人类的进步是许多因素的产物，人类中迄今有过的力量都不能包括全部因素，甚至最施仁政的力量也只包含某些善的要素，而其余的要素——如果要继续进步的话——必须来源于某些其他的方面。只是当社会最强大力量和某个对抗力量之间，精神权威和世俗权威之间，军人阶级或地主阶级和劳动阶级之间，国王和人民之间，正统教会和宗教改革者之间进行着斗争的时候，社会才有过长期继续的进步。当任何一方取得结束争斗的完全胜利，又未发生其他冲突时，最初的停滞就跟着发生了，然后就是衰退。由人数上的多数掌权比其他的人掌权较为公正也较少危害，但它伴随着同样性质的危险，甚至更为确定的危险。因为当政府掌握在一个人或几个人手中时，民众总是作为一种对抗力量而存在着，他们可能不足以强大到控制前者，但他们的意见和感情对于一切由于信念或利益的矛盾而反对统治者的做法的人是一种道义的甚至是一种社会的支持。但是当民主制是至高无上的时候，就没有一个人或几个人强大到可供不同意见和受损害或受威胁的利益来倚靠了。到目前为止民主制政府的一项巨大

困难似乎是如何在一个民主社会里为个人抵抗统治权力提供一种社会支持，即一种支点。这种社会支持是迄今保持先进的一切社会情况所提供过的。它是为受到占优势的公众舆论轻视的那些意见和利益提供的一种保护，一种集合点。因为缺乏这样一种支点，较古老的社会，以及除少数几个以外的所有现代社会，通过只有享受社会和精神福利的那部分人的独揽大权，或者逐渐解体，或者变得停滞（也就是缓慢地退化）。

话又说回来，个人代表制以现代社会的情况所允许的最完善的方式满足了这一巨大需要。只有在有教养的少数这部分人中才能够给民主制的多数的本能倾向找到一种补充或使之臻于完善的矫正物。但是在构成民主制政府的通常方式上，这个少数没有发言机关，黑尔先生的体系提供了一个机关。靠集合少数而选到议会的代表提供了一个最完善的机关。至于有教养的阶级另行组织起来，即使是可行的，也会招人猜忌，只有完全没有影响才能免于触犯别人。但是如果这些阶级的精华构成议会的一部分，依靠和其他议员同样的名义——代表着同样数目的公民，同样大的一部分国民意志——那么他们的存在就不会使任何人不愉快，另一方面，他们无论是在一切重要问题上提出自己的意见，或是在积极参加公共事务方面都处于最为有利的地位。他们的才能也许会吸引比他们的人数更多的一份实际政府行政工作；正如古雅典人不曾委派克勒昂（Cleon）或海帕波拉斯（Hyperbo1us）以负责的公职（使用克勒昂于派洛斯和安菲波利斯则纯属例外），但尼西阿斯（Nicias）、狄拉米尼斯（Theramenes）和阿尔西巴德（Alcibiades）则经常从事于国内外工作，尽管人们都知道他们更同情的是寡头制而不是民主制。有教养的少数在实际表决时只能按照他们的人数计算，但是由于他们的知识，并由于这种知识使他们具有的对其余人的影响，他们作为一种道义力量就重要得多。将民众意见保持在理性和正义范围内，并使之不受那些袭击民主制的薄弱方面的各种腐化势力影响，人类智慧很难设想出比这更合适的安排。这样，民主

政体的人民将得到在任何其他情况下几乎肯定得不到的东西——比自己在智慧和品质方面更高级的领导人。现代民主制会偶尔出现它的伯利克里，并经常出现一批优秀的和起指导作用的人。

在这一系列有关这问题的、具有最根本性质的正面理由之外，是否有什么反对方面的理由呢？当人们一旦对一个新事物进行真正的考察时，是没有什么事情经得起考察的。的确，以平等公正为借口，目的只是要用穷人的阶级优势取代富人的阶级优势的人们——如果有这样的人的话——当然不会同意把双方放在同等地位上的方案的。但是我不认为在我们国家的工人阶级中目前存在着任何这种愿望，虽则对于机会和蛊惑人心的手段今后在煽起这种愿望方面可能产生的后果我不愿提供保证。在美国，人数上的多数长期以来完全保持着集体的专制，他们大概会和一个专制君主或由少数人统治的贵族政体一样不愿把它丢开。但我相信英国的民主政体还是会满足于防止他人的阶级立法，同时也不要求他们自己实行阶级立法的权力。

在表面上反对黑尔先生方案的人中，有些人声明他们认为这个计划是不能实行的；但是我们将看到，这些人一般地是几乎没有听到过该方案的人，或者是对它仅仅作了极肤浅和草率的考察的人。其他的人则是不甘心失去他们称之为代表权的地方性质的人。在他们看来，国家似乎不是由人构成的，而是由地理和统计产生的拟制的单位构成的。议会所代表的必须是市镇和郡，而不是人。但是并没有人要消灭市镇和郡。可以认为，当住在市镇和郡里的人被代表了，市镇和郡也就被代表了。如果没有人感觉到地方感情，地方感情是不能存在的；如果没有人关心地方利益，地方利益也是不能存在的。如果具有这种感情和利益的人有了他们适当的代表，这种感情和利益就和这些人的所有其他感情和利益一样得到代表了。我不能理解，为什么把人按地区安排的感情和利益应该是唯一值得代表的感情和利益；或者说，为什么具有其他的感情和利益的人，他们对这些感情和利益的评价高于对地理上的感情和利益，倒应该限于以后一种感情和利益作为他们政

治划分的唯一原则。认为约克郡（Yorkshire）和米德尔塞克斯郡（Middlesex）有不同于其居民的权利的权利，或认为利物浦市（Liverpool）和埃克塞特市（Exeter）是有别于当地居民的、为立法者所关心的适当对象，这种观念是由言语产生的错觉的一个奇怪的例子。

然而，一般说来反对者把问题简单地说成英国人民决不会同意这样的制度。对英国人民的理解力和判断力下这样简单的判断，认为在断言英国人民肯定反对该制度以前不必要考虑该制度是否正确，对这样的一些人，英国人民会怎样想，我不打算说什么。就我自己来说，我认为不经过试验就诬称英国人民对能证明对他们自己或对别人都是有利的事情抱有难以克服的偏见，是不应当的。我还觉得当偏见坚持不改的时候，过错与其说在别人，不如说在那些宣称偏见不可克服，从而为他们从不参加改正偏见的尝试寻找借口的人。不论是什么偏见，如果不怀偏见的人们自己谄媚它，吹捧它，把它看作一种自然法则的话，将是难以克服的。然而我相信在这种情况下，在那些尚未听说过这一建议的人们当中，一般说来，由于未经充分讨论把问题的所有赞成和反对的理由弄清楚，所以，他们对一切新事物表示自然而健康的不信任，除此之外，并不存在其他的敌对。唯一严重的障碍是不熟悉。这的确是难以轻视的障碍，因为人的想象力更容易接受在实质方面的重大改变，而不容易接受在名称和形式方面的极小的改变。但是，当一种想法具有真正价值的时候，不熟悉只是需要时间去消除的一种不便。经过近日来的讨论，以及对改进的兴趣的普遍增长，以前需要几个世纪才能做的事情往往只需要几年。

本文初次发表以来，人们对黑尔先生的方案作了若干批评，这些批评至少说明对该方案作了仔细的考察，和作了比以前更为明智的考虑。这是对一切伟大改进的讨论必然导致的结果。这类改进最初遇到的是盲目的偏见，和只有盲目的偏见才可能重视的论点。随着偏见的变弱，其所用论点在一段时间内却有所增强；因为，方案既经较多地

理解，它的不可避免的不便，以及妨碍它立即产生它本来能产生的一切好处的各种情况，都和它的优点一道显露出来了。但是，凡是我所注意到的貌似合理的一切反对意见，没有一个不是该方案的支持者曾预见到、考虑到和讨论过并发现不是不真实就是可以容易地克服的。

对外表上看来最严重的反对意见却可以作最简单的回答；这种意见就是认为有关选举的中央办公室的工作不可能防止舞弊或舞弊嫌疑。公开讨论和在选举后查阅选举纸的完全自由，就是为此提供的保证；但是他们说，这些是不中用的，因为要查对选举结果，选举人就必须把办事职员所做过的全部工作核阅一遍。这是一个颇有分量的反对意见，如果选举结果有必要由每个选举人各自进行查对的话。在查对方面所能期望一个普通选举人去做的不外是检查一下他自己的选举纸是怎样被使用的；为了这一目的，每张选举纸经过适当时间后都将退回原处。至于他所做不到的事情将由落选的候选人及其代理人替他去做。在落选的人当中那些认为自己应当当选的人，将单独地或数人一起任用一个代理机构去核查全部选举过程。如果他们发现有重大错误，文件将被送交下院的一个委员会，后者将对全国整个选举工作进行检查核实，所花费的时间和金钱仅及现行制度下选举委员会对每个议员选举进行彻查所需的十分之一。

有些人虽假定这方案是可行的，但断言在两种情况下它的好处将无从发挥，反而产生有害的结果。首先，据说将会把不适当的权力给派系，宗派性联合，特殊目的的社团（如象缅因法同盟[(11)]、国教废除促进会（Ballot or Liberation Society）），或由阶级利益或共通的宗教信仰联合起来的团体。其次，他们认为这项制度有可能被党派目的所利用。每一个政党的中央机关将会把它的六百五十八名候选人名单送往全国，由它在每个选区的全体支持者投票选举。他们的票数将远远超过任何独立的候选人所能得到的票数。这些人争论说，“候选人名单”制度，象在美国那样，将唯独有利于组织起来了的大党，它们的候选人名单将被盲目地接受并原封不动地投票赞同；并且除有时被宗

派团体或由共同的奇怪想法结合在一起的一派人（前面已经说到）在票数上超过外，几乎不会在票数上被超过。

对这一点的回答看来是确定无疑的。没有人硬说按照黑尔先生或任何其他的方案，组织将不再是一个有利条件。同有组织的团体比起来，分散的成分总是处于不利的地位。黑尔先生的方案既然改变不了事物的性质，一切有组织的政党或派系，不论大小，将极力利用组织以加强它们的影响，则是当然的事。但在现有制度下，那些影响就是一切，分散的成分完全等于零。既不属于大党又不属于小派系的选民没有办法使他们的投票变得有用。黑尔先生的方案给他们以这种办法。他们在使用这种办法时的巧妙程度可能有大有小。他们可能得到他们的一份影响，也可能比他们应得的一份要小得多。但是不管他们实际得到多少，将是明显的获利。当人们认为每个小小利益，或为了小小目的的联合，都将可以组织起来的时候，为什么我们应该认为国民的智力和品质这种巨大利益唯独不应该组织起来呢？如果可以有禁酒会候选人名单和贫民教养所候选人名单以及诸如此类的名单，选区中一个热心公益的人为什么没有资格提出一个"个人优点"候选人名单并在整个邻近地区散发呢？少数热心公益的人不可以集会于伦敦，从候选人名单中挑选出最有名望的一些人，不考虑他们意见的严重分歧，花少许费用在所有的选区内予以公布吗？要知道，在现行的选举方法下，两大政党的影响是无限的；而按照黑尔先生的方案，这种影响是巨大的，但有一定限度。不管是它们也好，或是任何较小的派别也好，都不能选出超过它们的追随者的相对数目比例的议员。在美国，候选人名单制度在与这相反的情况下进行。在美国，选民投政党候选人名单的票，因为选举是按简单多数进行的，对肯定得不到多数的人投的票就被浪费掉。但是按照黑尔先生的制度，给众所周知的杰出人物投的票，几乎有和给政党候选人投的票同样多的机会以达到其目的。因此就可以指望每一个自由党人或保守党人，每一个不单纯是自由党人或保守党人的人，即在他的政党的选择之外有他自己的某种

选择的人，从政党候选人名单中删掉比较不出名的和不重要的人，写进某些对国家是一种光荣的人来替代。这一事实成为可能，就强烈地诱使那些负责拟定政党候选人名单的人不以宣誓效忠的党人为限，也把那些比较同情他们一方的社会名流包括在他们各自的候选人名单中了。

真正的困难是——对存在的困难是不应佯作不知的——独立的选民，那些愿意投票选举无后台的优秀人物的人，往往写下了几个这样的人的姓名，而将名单其余部分则填上政党候选人，这样一来不免有助于增大了不利于他们所愿选择的那些人的人数。对这一点有个容易的补救办法，如果有必要采取的话，那就是，对第二位的或非必要的投票数加以限制。任何选民对六百五十八个候选人，或甚至对一百个候选人，不大可能有基于个人了解的独立选择。他不会反对被限制在二十，五十，或者他将有可能实行自己的选择——他将作为一个人而不是仅仅作为一个政党的普通成员进行投票——的任何数目。但即使没有这种限制，当这制度一得到充分理解，这种害处可能自行消灭。抵制这种害处将成为所有在力量方面受到极大限制的派系的最高目标。这些派系本身都是小小的少数，它们将发出这样的指示："只投你们的特别 候选人的票；或者至少把他们的姓名放在最前面，以便在你们人数可保证的情况下给他们以通过第一选票获得当选定额的充分机会，或者不致得票过少。"不属于任何派系的选民将从这一指示中获得教益。

各个小集团将具有恰恰是它们应当有的那么大的力量。它们所能发挥的影响恰恰是它们的选民人数使它们有资格具有的影响；一点不多；另一方面，甚至为了保证这一点，它们将着意提出具有其他特长的候选人，作为它们的特殊宗旨的代表将能得到该派以外的选民投的票。说来奇怪，为现行制度辩护的流行的论点随着对该制度的攻击的性质而改变。不多年以前，支持当时代表制的得意论点是说，在那种制度下一切"利益"或"阶级"都得到了代表。毫无疑问，一切多少是重

要的利益或阶级应当得到代表，就是说，应当在议会有它们的发言人或辩护人。但从那时以后又说，这种制度应当得到支持，因为这种制度不仅给予部分的利益以辩护人而且给它以议会讲坛。请注意这种改变吧。黑尔先生的制度使部分的利益不可能支配议会讲坛，但它却保证这种利益有辩护人，而甚至这一点也受到谴责。由于它把阶级代表制和人数代表制的优点结合起来，就同时受到来自两方面的攻击。

但是这样一些反对还不是使人们接受这项制度的真正困难；真正的困难是关于它的复杂性所抱有的夸张想法，以及从而产生的对是否能付诸实行的怀疑。对这一反对的唯一圆满回答将是实际的试验。当这个方案的优点更普遍地为人们所知道，并在公正的思想家中得到了更广泛的支持的时候，就应该作出努力求得在一定的领域内，如在某大城市的市选举中加以试行。当做出决定将约克郡的西赖定（West Riding）划分开以便给它四名议员，而不是保留该选区不分出，以便试行新原则，允许候选人不论是在第一或第二位选票中取得投票总数四分之一就能当选，这时就失去了对这方案作试验的一次机会。这种试验虽说是对这方案的价值的极不完全的检验，但它将为这种方案的具体做法提供一个例子，它将使人民确信这个方案不是不能实行的，它将使人民熟悉这方案的结构，并提供某些资料来判断那些被认为是严重的困难究竟是真实的抑或仅是想象的。我相信，这种局部试验得到议会批准之日，将开始一个议会改革的新纪元。它注定将给代议制政府以适合于其成熟和胜利时期的形式，这时代议制政府应该已经度过了战斗的阶段，这个阶段是世人迄今所看到的[(12)]。

---

(1) 马里立本（Marylebone），大主教区市镇，在英国中伦敦西部。——译者
(2) 芬斯伯里（Finsbury），大主教区市镇，在英国中伦敦东部。——译者
(3) 兰贝斯（Lambeth），南部大伦敦市的市镇。——译者
(4) 拉塞尔（Lord John Russell，1792—1878），英国政治家。——译者

(5) 迪斯雷利（Benjamin Disraeli，1804—1881），英国政治家和作家，两任英国首相（1868；1874—80）。——译者

(6) 迪斯雷利先生的这一大错（大大归功于他，约翰·帕金顿爵士（Sir John Pakington）在其后不久利用机会使自己摆脱了这种错误）是口头上讲的许多事例中的一个，说明保守党领袖们对保守党的原则理解得多么少。不敢要求政党具有了解并知道何时去应用对手的原则那样的长处和辨别力，但我们还是可以说，如果每个政党理解它自己的原则并按照它行事，就将是一大进步了。如果保守党党员投票赞成一切保守主义的事情，自由党党员投票赞成一切自由主义的事情，对英国就会是很好。那样，我们就不必为了那些显然既是后者又是前者，如象当前和其他许多重大措施那样的事情去等待很长时间了。保守党由于按其生存法则是最愚蠢的政党，对很多这种最大的罪过要负责；而可悲的事实是，假使在任何问题上有人建议一项措施，确确实实是，多半是，并从长远看是保守的，即使自由党人愿意投赞成票，保守党的大多数人就会盲目地插进来阻止该措施的通过。

(7) 在最近出版的第二版中，黑尔先生在某些细节规定上作了重要改进。

(8) 亨利·福西特（Henry Fawcett，1833-1884），英国政治经济学家和政治家。——译者

(9) 霍布森的选择（Hobsen's choice）。相传剑桥有一马房，其主人叫做托马斯·霍布森，租出马匹时不许人选择而由最靠近门口者顺次出租。霍布森的选择比喻为不准选择的意思。——译者

(10) 德莫西尼（Demosthenes，公元前384？-322），古雅典雄辩家。——译者

(11) 缅因法同盟（Maine Law League）1851年美国缅因州首先制定禁酒法，缅因法后转为泛指禁酒法。——译者

(12) 在本书前一版和本版的间隔期间，现在获悉此处所建议的试验实际上已经在比市或省更大的规模上进行了，并且若干年来一直在试验过程中。在丹麦宪法（不是丹麦本土的宪法，而是为整个丹麦王国制定的宪法）中，少数的平等代表制规定在和黑尔先生的方案几乎完全一样的方案里，这就给许多事例中增添了另一个例子，它说明了要使从人类思想或人类社会一般情况所产生的困难得到解决的那种想法，是怎样在没有联系的情况下，同时出现在若干有教养的人士心中。丹麦选举法的这一特色由罗伯特·李顿（Robert Lytton）先生写的一篇有才华的文章充分而明了地带给了英国公众。这篇文章是根据下院命令于1864年出版的公使馆秘书所写的重要报告之一。黑尔先生的方案——现在也可以称之为安德里（Andræ）先生的方案——因此就从单纯的规划上升为实现了的政治事实。

尽管丹麦还是个人代表制成为一种制度的唯一的国家，但在思想家当中这个想法进展得非常迅速。在许多国家里普遍选举权现在被认为是必需的了，几乎在所有的这些国家里，这个方案正在迅速取得进展：在民主制的朋友们那里，成为他们的原则的逻辑的结果；在与其说选择不如说接受民主政府的人们那里，成为对民主政府的各种不便的一种不可少的补救办法。瑞士的政治思想家们领先开路。法国的政治思想家们紧跟在后面。不说别人，在最近时期内在法国的两位最有影响和权威的政治作家就对这方案表示公开的赞同。这两位作家一位属于温和的自由派，另一位属于极端的民主派。该方案的德国追随者当中有德国的一个最有名的政治思想家，他也是巴登大公（Grand Duke of Baden）的自由党内阁的著名成员。这是有助于美洲共和国［指美国——译者］的重要思想觉醒的问题之一，美洲共和国就已经是尚有待分晓的争取人类自由的伟大斗争的一个成果。在我们澳洲殖民地的两个主要殖民地中，黑尔先生的方案已经在各该立法机构的考虑之中，虽然尚未被采用，但已经有一个大党给予支持；同时，一般政治的保守派方面和急进派方面的多数发言人所显示的对该方案的原则的明白而完全的了解，充分表明说它是复杂得无法理解和采用是毫无根据的。没有必要使这方案及其优点对所有的人都是完全可以理解的，除非到了他们认为值得不厌其烦地真正注意它的时候。

第八章　扩大选举权

刚才描述过的这样一种代议制民主政体，是代表一切人而不是仅仅代表多数的民主政体。在这种政体里，各种有才智的人的利益和意见虽然居于少数但仍然会被听到，并会有机会依靠品质的分量和论点的有力得到照他们的人数说来得不到的影响。这种民主政体，它是唯一平等的、唯一公正的、唯一由一切人治理的一切人的政府、唯一真正的民主政体。它将避免现在流行的被虚假地称谓的民主政体的最大害处。现时关于民主政体的观念完全是从当前流行的民主政体产生的。然而，即使在上述民主政体内，绝对权力（如果他们想要行使这种权力的话）将归于人数上的多数；并且这些人将完全由一个具有同样偏见、先入之见和一般思想方法的阶级组成，而这个阶级——别的且不说——将不是最有教养的阶级。因此这个政体仍然容易产生阶级统治所特有的害处，尽管比之现在僭取着民主制之名的一个阶级的排他统治肯定在程度上要小得多，但是仍然并无任何有效的限制，除了在该阶级本身的良知、节制和克己中可能有的限制以外。如果这种的制约是足够的话，那么关于立宪政体的哲学也就不过是一桩严肃的小事罢了。宪法中的一切委托，是以它可以提供受托人不能滥用权力，而不是他们不愿滥用权力的保证为根据的。除非民主政体的这一脆弱方面能得到加强，除非它能组织得使任何一个阶级，即使是人数最多的阶级，也不能把除它自己以外的一切人贬低到政治上无足轻重的地位，按照它排他的阶级利益指导立法和行政的进程，民主政体就不是理想上最好的政府形式。问题在于找到防止这种权力滥用而又不损害平民政府所特有的长处的那种办法。

这种双重的要求不能通过限制选举权，包括强制排除一部分公民于选举权之外的权宜办法来达到。自由政府的主要好处之一就是，当

人民被要求参加直接关系到国家巨大利益的行动时，就会对人民的最底层进行知识和思想感情的教育。我已经着重地谈过这一论题，因此我回到这论题只是因为很少人给人民制度的这种效能以它应有的一切重要性。人们认为，从似乎微不足道的事情去期待那么大的效果——从体力劳动者行使参政权看出精神进步的有力工具，是不可思议的。但是，除非人民群众中实质上的精神教养就一定是单纯的幻想，这就是必须走的道路。如果有人认为这条路不行，我就请德·托克维尔先生[(1)]的伟大著作的全部内容来作证；特别是他对美国人的评价。几乎所有到美国旅行过的人都强烈地感到，每个美国人在某种意义上既是一个爱国者又是一个有教养的人。德·托克维尔先生表明，这些特质和他们的民主制度是密切联系在一起的。受过教育的人们的思想、爱好和感情如此广泛普及从未在别处看到过，或者甚至从未被认为是可能达到的[(2)]。但这对我们所可能指望的在其非排他性上同样民主，而在其他重要点上则组织得更好的政府来说却算不了什么。因为在美国政治生活诚然是最有价值的学校，但它是将最有才能的教师排除在外的学校；这个国家的第一流的人物被关在全国选举以及一般地被关在公共职务的大门之外，好象他们被正式取消了资格。在美国，民众也是权力的唯一的来源，这个国家的一切自私自利的野心都被吸引到它那方面，正如在专制国家被吸到君主那方面一样。和专制君主一样，民众受到阿谀奉承的包围，权力的腐化作用同它的改善和提高作用是完全不相上下的。如果，甚至在好坏作用参半情况下，民主制度在美国的最下层的阶级中，和英国及其他地方的相应的阶级比较起来，产生如此显著的智力发展上的优越，那么，假如能保留好的作用而又没有坏的作用则又将是怎样呢？这在某种程度上是可以做到的；但不是靠排除那部分人民，他们除了因为可能被诱导给予政治事务的注意而产生对远大而复杂的利益的极可贵的关心以外是很少其他智力上的刺激的。只有通过政治讨论，一个从事日常工作、其生活方式又使他接触不到各种意见、情况或想法的体力劳动者，才懂得甚至很远的原因和

发生在很远地方的事件，对他的个人利益都有极明显的影响。只有通过政治讨论和集体的政治行动，一个被日常职业将兴趣局限在他周围的小圈子的人，才学会同情他的同胞，和他们有同感，并自觉地变成伟大社会的一个成员。但是政治讨论对那些没有投票权，也不力求获得投票权的人们说来是毫不相干的。他们的地位，比之选民，就同法庭上的听众比之陪审席上的十二名陪审员一样。需要的不是他们的投票，力求加以影响的不是他们的意见。提出的控诉，陈述的论点，都是针对别人而不是针对他们。没有什么事情依赖于他们可能作出的决定，对他们说来既无必要也很少诱因作任何决定。在一个就其他方面说是人民的政府里，谁要是没有投票权，也无希望获得投票权，谁就要么永远是一个不满分子，要么是感到社会一般事务与己无关的人。对他说来，那些事务是要由别人去管理的。他"除了遵守法律以外法律与他无关"，除了作为旁观者以外公共利益和公共事务也与他无关。他从这种地位对它们了解或关心到什么程度，可以部分地用一个中等阶级的普通妇女对政治的了解和关心的程度（和她的丈夫或兄弟相比较）来衡量。

姑且撇开所有这些考虑不说，对于任何一个人，除非为了防止更大害处，在他和别人同样关心的事务的处理上不给他发表意见的通常特权，是对他个人的不公平。如果他不得不交税，如果他可能不得不当兵打仗，如果他必须无保留地服从，他在法律上就应该有权知道为什么，有权要求征求他的同意，要求按照其价值（尽管不是超过其价值）对待他的意见。在一个充分发达和文明的国家里，不应当有贱民，不应当有被取消了资格的人，除非由于他自己的过错。无论哪个人，当别人不征询他的意见，擅自掌握限制他的命运的无限权力的时候，他的地位就降低了，不管他知道不知道。即使在人类思想不曾达到过的进步得多的国家里，遭到这种处置的人也不会受到和有投票权的人同样的公平对待。统治者和统治阶级不得不考虑有选举权的人的利益和愿望；但是对于没有选举权的人的利益和愿望，考虑与否他们

有选择的自由，而且，不管是怎样禀性诚实，他们一般说来太忙于他们必须 注意的事，以致没有多少余地去考虑那些他们可以泰然加以忽视的事情。因此，凡是专横地排除任何人或任何阶级的选举权的做法，都不能长久地令人满意；按照这种做法，选举的特权不是对一切愿意取得该特权的成年人开放的。

然而，作某些排除是有肯定的理由的，它们和这一原则并不矛盾，尽管它们本身是种缺陷，但只有当要求作这种排除的事态消失才能摆脱这种措施。我认为任何不会读、写以及——我再加上——不会作普通的算术运算的人参加选举是完全不能允许的。为了保持公正——即使在选举权并不以此为转移的时候——达到这些基本要求的手段应该提供给每一个人，或者是免费的，或者是不超过自谋生计的最穷的人所付得起的费用。如果真是这种情形，人们就不会想到要把选举权给一个不会读的人，正如不会想到要把选举权给一个不会说话的孩子一样；排除他的也就不是社会，而是他自己的懒惰。当社会还没有履行它的义务，使每个人都能受到这种程度的教育，在这情形下是有些难堪之处，然而这是应当忍受的。如果社会未能履行两项重大义务，则两者中较重要和较根本的必须首先履行，因此普及教育必须先于普及选举。只有常识受到一种先验的理论压制的人会坚持说，支配他人，支配整个社会的权力应该给与那些不具备为了照顾他们自己所必要的最普通、最根本的条件的人，给予不具备为了明智地追求他们自己的利益以及和他们最密切地结合在一起的人们的利益所必要的最普通、最根本的条件的人。毫无疑问，还可以把上述论点推进一步，使它说明更多的问题。特别值得想望的是，除读、写和算术以外，其他事项也能作为选举权的必要条件；对地球的构造、它的自然区分和政治区分，对通史以及本国历史和制度的初步知识能作为要求于一切选民的条件。但是这类的知识，不管对明智地行使选举权是怎样不可缺少，在我们国家不是，除美国以外在任何国家大概也不是全体人民都可得到的；同时也没有考查是否已经取得这种知识的确实可靠的办

法。目前，试图这样做将会导致不公平、瞒骗和各种欺诈行为。不加分别地给与选举权，或甚至不加分别地不给与选举权，比由一个公务员去任意决定给这个人或不给那个人，要更好一些。然而，关于读、写和计算，就不一定有什么困难。要求每一个来进行选民登记的人当着登记员面从英语书上抄一句，并按比例的运算法则算一道题是不难的；通过确定的规则和绝对的开诚布公，保证如此十分简单的测验诚实地进行也是容易的。因此普及选举在一切场合应附有这一条件；经过几年以后，选举所排除的只是那些对这种特权极不关心的人，他们如果投票，其选票一般说来并不表明任何真正的政治见解。

同样重要的是，表决全国或地方税的议会，应专由对所加的税作某些支付的人选出。不交税的人，通过他们的投票处置他人的财产，就很有可能造成浪费而不会想到节省。就财产问题而论，他们保有任何投票权都是违反自由政府的根本原则的；这是将控制权力同权力的有益的行使方面的利害关系截然分开的做法。这等于允许他们为了他们认为适合于称之为公共目的的任何目的而把他们的手伸进他人的口袋。这在美国的一些大城市据了解已经产生空前繁重的地方税率，而且完全由富有阶级负担。代表权的范围应与纳税的范围相同，无过无不及，是符合于英国制度的理论的。但是为了使作为代表制的这一附带条件和普遍性一致，向最贫穷阶级征收看得见的税，正如在其他许多考虑上是值得想望的一样，就是必要的。在我国，以及在大多数其他国家，大概没有一个工人家庭不是通过购买茶、咖啡、白糖，更不必说麻醉剂或酒类，而对间接税作出贡献的。但对公共费用的这种方式的支付几乎不被感觉到，支付者除非是个有教养和深思的人，不会象直接要求他付款支持公共开支那样密切地把他的利益同较低的公共开支等同起来。而且即使假定他能这样，不管通过他的投票硬派给政府的开支怎样浪费，他无疑也会注意使这种开支不会由对他自己所消费的物品上的附加税来支付。最好是以人头税的简单形式对社会的每个成年人课以直接税；或者每个成年人成为选民须额外纳一笔税；或

者要求每个登记的选民每年付一小笔随国家总费用而增减的费；这样每个人可能感觉到他投票表决的款额部分地就是他自己的钱，因而他关心将金额压低。

不管怎样，我认为领取教区救济应绝对取消选举权资格是基本原则所要求的。不能靠自己劳动维持生活的人无权要求随意取用他人金钱的特权。依靠社会其他成员维持生活，这人就放弃了在其他方面和他们具有同等权利的要求。他赖以维持生活的那些人可以正当地要求专由他们管理那些共同关心的事，对这些事他无所贡献，或贡献不如他取走的多。作为选举权的一项条件，应当规定一个期限，比方说登记前五年之内，申请登记者的姓名不作为领取救济者载入教区救济名册。未经证明有偿付能力的破产者，或得到过破产法好处的人，应取消选举资格，直到他偿付了他的债务，或至少证明他现在不是，并且在一段长时间内已不是依靠救济维持生活。长期不交税，以致不可能是出于疏忽时，在继续不交税期间应取消选举资格。这些排除在其性质上并不是永久的。它们要求的只是一切人——如果他们愿意的话——都能够或都应当能够履行的条件。它们让所有处在通常情况下的人都可得到选举权。如果有什么人必须放弃选举权的话，他不是不够关心去做为了选举权必须做的事情，就是处在一般的消沉和落魄的状况，在这种状况下，再增加一点点对别人的安全说来是必要的限制，将不会被他感觉到，而在他摆脱这种状况后，这一低人一等的标志将随同消失。

因此归根到底（假定除我们适才讨论过的以外不存在其他限制），我们可以指望，除了那个不断减少（希望如此）的阶级即领取教区救济者以外，所有的人都有选举权，以便做到除很少例外以外选举权是普遍的。选举权象这样的广泛普及，如我们所了解的，对一个扩大和提高了的好政府的概念是绝对必要的。但是在这一事态下，在多数国家，特别是在我国，大多数的选民将是体力劳动者；而双重的危险，即政治知识水平太低的危险和阶级立法的危险，都将在很可怕

的程度上仍然存在。至于是否有任何能避免这些祸害的方法，则仍有待分晓。

它们是可以避免的，如果人们真正希望避免的话；不是靠任何人为的办法，而是靠实现人类生活的自然秩序，这在并无利害关系或与之相反的习惯看法的事情上是每个人都喜欢的。在一切人类事务中，每个有直接利害关系而又不是在别人保护下的人，都有公认的发言权，并且不能正当地加以排除，如果他对发言权的行使并不违反全体的安全的话。但是，尽管每个人应当有发言权，然而每个人应当有同等的发言权则是完全不同的命题。当对一件事有共同利害关系的两个人意见不同时，要保持公正是否要求两种意见都被看作具有完全同等的价值呢？如果，道德价值相同，在知识和才智上不相同，或者在才智上相同，在道德价值上不相同，那么具有较高道德和才智的人的意见和判断，就比道德和才智较低的人的意见和判断有更多的价值。如果这个国家的制度实际上主张这两种人的意见有同样价值，这种主张就不是实事求是的。两者中之一，作为较聪明或较有道德的人，有权主张其意见具有较大的分量。困难在于不易确定何者是比较聪明或比较有道德的人。这事在个人之间是不可能解决的，但是如把人们当作集团和人群来看，则能够做到接近准确。并没有人要求把这个原则适用于任何可以有理由认为属于个人和私人权利的场合。在仅仅涉及两人中之一的事情，那个人有权遵循他自己的意见，尽管另一个人可能比他聪明得多。但我们所说的是同样涉及他们两人的事情；在这场合，如果较无知的人不服从较聪明的人的指导，较聪明的人就势必听从较无知的人。在这两种克服困难的方式中哪一种对双方最有利并最符合事物的一般情理呢？如果认为一方必须退让是不公平的，那么哪一种不公平是最大的呢？是较好的意见应该让路给较坏的意见，还是较坏的意见让路给较好的意见呢？

原来，国家事务正是这种共同关心的事情，不同之点是无人需要完全牺牲他自己的意见。意见总是可以被计算进去，按某种数字计

算，对于其意见具有较大分量的人的投票则派给较高的数字。在这样的安排下，并没有什么事必然会引起那些被派给较低程度影响的人们的恶感。完全排除对共同事务的发言权是一回事，根据其对共同利益的管理的较大能力让别人有较大分量的发言权则是另一回事。这两件事不仅仅是不同的，它们是不能比较的。每个人对被人看作无足轻重并打上毫无价值的印记都有权感到受侮辱。除傻瓜，而且只有特种的傻瓜以外，没有一个人会因为承认有些人的意见，或甚至他们的愿望，有资格比他的意见或愿望得到更多的考虑而感到生气。对自己事情的那部分无发言权，乃是任何人都不愿接受的事情；但是当部分地是他的事情同时又部分地是另一个人的事情时，而且他觉得那个人比他更了解这个问题，因此那个人的意见应该比他自己的意见得到重视，就符合于他的希望，并且符合于在所有其他的生活事务中他惯于默认的事态。唯一必要的是，给与这种较大的影响应该根据他能理解的理由，并且能认识到这种理由是公正的。

我要赶忙说，给与财产以优越影响，除非作为一时的权宜手段，是完全不能允许的。我不否认财产是一种检验标准；在多数国家中，教育尽管决不是按照财富的比例，但平均起来社会中富有的人比穷苦的人受到更好的教育。但是这个标准是有很大缺点的；使人们发迹的更多地是偶然事情而不是某种优点；任何人也不可能靠得到一定的教育就有把握在职位上得到相应的提升，因此把财产作为选举权的基础总是，并且将继续是令人极为讨厌的。把复数票的原则和金钱上的条件联系起来，不仅是本质上该反对的，而且是贬损该原则的可靠方法，使该原则无法长久地保持下去。民主政治，至少在我们国家，目前并不妒忌个人的优越，但它自然地也是正当地一定妒忌基于单纯金钱情况的优越。唯一能证明把一个人的意见计算为不止一个是正当的做法的事情，乃是个人的智力上的优越性；而所缺少的是某种大致确定它的手段。如果存在有真正的国民教育或可信赖的普通考试制度，也许可以直接对教育进行检验。在缺乏这些的情况下，个人职业的性

质是某种检验标准。雇主一般说来比工人更有才能；因为他必须用脑劳动，而不仅仅用手。工头一般说来比普通工人有能力，技术性行业的工人比非技术性行业的工人有能力。银行家、商人或制造业者多半比小商人更有才能，因为他要经营管理更大和更复杂的行业。在这些情况下，检验其合格条件的不是单纯担任高级职务，而是成功地执行其职务。为了这个原故，也为了防止人们为选票而在名义上从事一项职业，要求坚持该项职业达一段时间（比方说三年）是恰当的。在满足了这些条件的情况下，可以允许执行这类高级职务的每一个人有两票或两票以上的投票权。自由职业，当真正而不是名义上从事这种职业时，当然意味着比这更高的教育程度。当一项职业要求经过严格考试，或具备重要的教育条件始能从事时，其成员可立即被给予复数投票权。同一规则可以适用于大学毕业生；甚至可以适用于持有讲授各种较高级学科的学校（在适当保证这种讲授是真实的而不是仅仅装门面的情况下）的合格证件的人，他们已经通过了该类学校所要求的学习课程。牛津和剑桥大学至堪嘉许地和热心公益地设立的授予准校友学位的"地方"或"中等"考试，以及其他有资格的团体（只要他们是对一切人开放的）设立的类似的考试，提供了可以很方便地给与那些通过了这种考试的人以复数投票权的根据。所有这些建议在细节上将引起很多讨论，并容易受到毋须加以预测的反对。给予这种方案以实际可行的形式的时间尚未到来，我也不愿为我所提出的这些具体建议而受到约束。但在我看来明显的是，这一方向是代议制政府的真正理想，通过可能找到的最好的实际办法向这方向做去，就是真正的政治进步的道路。

如果有人问，这项原则可以进行到什么程度，或者说，根据优越的条件可以给一个人以多少投票权，我回答说，这一点本质上不是很重要的，重要的是区别和等级不是任意作出的，而是一般的良心和理解力所能理解和接受的。但是绝对必要的是不超出在前一章中作为代议制度构成上的优越性条件规定下来的基本原则所设的界限。复数投

票权决不应进行到那种地步以致那些因而享有特权的人们，或他们主要所属的阶级（如果有的话），将利用它来压倒社会中所有其余的人。根据教育所作的区别本质上是正确的，由于它保护受过教育的人不受没有受教育的人的阶级立法的压制就更为可取；但这种区别必须不致使他们能为他们自己利益实行阶级立法。让我补充一句，我认为对复数投票方案说来绝对必要的一点是，这项特权应向社会中的最穷苦的人开放，只要他能证明，虽然有一切困难和障碍，但在知识这方面他有资格享有这种特权。应当有自愿的考试，不管什么人都可参加这种考试，可以证明他达到了所规定的足够的知识和能力标准，从而被允许给以复数投票权。一项特权，如不拒绝给与任何能表明已实现了它在理论和原则上所根据的条件的人，就不一定会触犯人们的正义感，但是如果给与特权仅凭一般推测，难保有时错误，又得不到直接证明，它肯定会触犯人们的正义感。

尽管复数投票实行于教区选举和济贫法监护人的选举，在议会选举中则尚未为人所知悉，因此不大可能很快采用或愿意采用。但是由于必须在这种选举和平等的普选之间作出唯一选择的时候肯定要到来，凡是不喜欢后者的人开始同意前者总不会为时过早吧。另一方面，尽管这项建议在目前可能不是实际可行的，但它将有助于指出什么是原则上最好的，并使我们能够对那些可能以不很完善的方式促进同一目的的、现有的或可被采用的间接手段之是否适当作出判断。一个人可能按照在同一选举场所投两票以外的办法投双票；他可能在两个不同的选区各投一票。尽管目前这种例外特权毋宁是属于财产上的优越而不属于智力上的优越，但我不主张废除现有的这种办法，因为在采用更好的教育标准以前，废除由金钱状况提供的哪怕是极不完善的标准也是不明智的。也许可以找到进一步扩大这项特权的方法以更直接的方式把它同高级的教育联系起来。在任何大大降低选举权的财产条件的未来改革法案中，规定允许所有大学毕业生、所有中学的优秀毕业生、所有的自由职业者，以及或许还有某些其他的人，以这些

资格进行特别登记，并在他们愿意进行登记的选区按照这类资格给与选票，另外保留他们作为普通公民在其居住地区的选票，可能是明智的。

在某种可能给教育本身以其应有的优越影响，并足够平衡受教育最少的阶级的数量优势的复数投票的方式被想出以前，并由舆论欣然接受以前，在我看来，完全的普选的好处不能不同时带来比它更大的害处。的确，很可能出现这种情况（而这也许是我们向真正好的代议制发展时必须经历的过渡之一）：限制选举权的各种障碍在某些个别选区完全被扫除，从而他们的议员主要由体力劳动者选出，而在其他地方则保持着现有的选举资格，或者对该选举资格的任何改变都伴随着为防止劳动阶级在议会中占优势的那种选区的组合。依照这样的一种妥协办法，代表选举中的反常状态不仅将保留下来，而且增大了。然而这不是一项带决定性的反对意见，因为如果国家不愿通过直接导致正确目的的正规制度去实现这种目的，它就必须满足于一项不正规的权宜手段，作为较之虽无不规则性但却常适合于错误目的，或忽视了其他一些同等必要的目的的制度远为可取的办法。严重得多的反对意见是，这种调整办法和黑尔先生的方案所要求的地方选区的互通有无不相一致；在这种安排下，每个选民依然被禁锢在他登记了姓名的一个或一个以上的选区之内，除非愿意选举那些地区的候选人之一当他的代表，否则就会根本选不出代表。

我十分重视已经获得投票权的人们的解放，然而他们的投票是无用的，因为总是在数量上被超过；我对真理和理性的自然影响寄与很大希望，只要真理和理性能保证被听到并得到适当辩护就好了。因此，即使实行平等而普遍的选举我也将不感到失望，假如根据黑尔先生的原则一切少数的比例代表制使这种选举名副其实的话。但是如果在这问题上所能有的最好的希望只是完全可以肯定的事情，则我仍将主张复数投票的原则。我提出复数投票不是作为一件本质上不值得想望的事情，不是象排除社会的一部分于选举之外那样，为了必须防止

更大害处，这种事情可以暂时容忍。我并不把平等的投票看做属于那种只要能避免不便就是本质上好的事情。我把它看做仅仅是相对说来是好的事情。它比根据不相干的或偶然的情况产生的特权的不平等要好些，但它在原则上是错误的，因为它承认一项错误标准，并在投票者心中产生坏影响。国家的宪法宣布无知有资格享有和有知一样多的政治权力，不是有益而是有害的。国家制度应该把一切有关的事情都摆在公民的心中，关心这些事情是为了他的利益。因为每个公民认识到每个人都应有某种影响，而较有德和较明智的人应有更大影响，是符合他的利益的，所以国家明白宣布这一信念，并在国家制度中把它加以具体化就是很重要的。这些事情是一国制度的精神所在，但是制度的这种力量却是一般思想家，特别是英国思想家最少关心的，虽则在每个实际上并未受到巨大压迫的国家，制度的精神所产生的效果比制度的任何直接规定要大，因为正是由它形成国民性格的。美国的制度把这样一个信条深深铭记在美国人的心里：任何一个人（有白色皮肤的）和任何别的人一样好；人们感觉到，这一错误信条是和美国人性格中的某些更为不利之点密切联系着的。一个国家的宪法竟承认这种信条，不是一件小祸害；因为相信这种信条，不论是明示的还是默示的，对道德和智力上优越性的影响几乎和大多数政府形式所能产生的影响一样有害。

或许有人会说，规定最有教养的人和最没有教养的人具有同等影响（就一个人对一个人来说）的宪法仍然有助于进步，因为向较少教养的阶级不断地作出的呼吁，他们的智力所受到的锻炼，以及较有教养的人为了启发他们的判断和使他们免除错误和偏见不得不作出的努力，都是对他们智力发展的有力刺激。至于这种最可想望的效果真正会使较少教养的阶级有资格取得某些权力，甚至取得一大部分权力，我是承认的，并且已经极力主张了。但是理论和经验都证明，当他们拥有一切权力的时候就会发生一股逆流。凌驾一切的人们，不管他们是一人还是少数几个人或是多数人，就不再需要理性的武器了，因为

他们能使他们的单纯意志占优势。无人能反抗的这些人，通常总是过分满意于他们自己的意见，以致不愿改变它们，或者不耐心地听别人告诉他们说他们错了。给予智力增长以强大刺激的是正在崛起的地位，而不是已经掌握权力的地位；而在上升的道路上的所有阶段中，不管是暂时的还是永久的，发展最好和最高品质的是这样一种人的地位，他们强大到足够使理性占优势，但又不是强大到胜过理性。按照我们所主张的原则，这就是在实际可行的范围内富人和穷人，受教育多的和受教育少的人，以及将社会划分开的所有其他的阶级和派系等，他们所应处的地位。把这一原则和允许智力上的优越具有分量上的优越的另一正当原则结合起来，政治组织就会实现唯一符合于人类事务的复杂性质的那种相对的完善了。

在前述对普遍的但分等级的选举权的论证中，我未考虑性的差别。我认为性的差别和身高或头发颜色的差别一样同政治权利是毫不相干的。所有的人对好政府具有同样的关心；所有人的福利都同样受到它的影响，他们都同样需要在政府中的发言权以保证他们的一份利益。如果说有什么不同，那就是妇女比男子更需要好政府，因为她们身体较弱，更仰赖法律和社会的保护。人类很久以来已经抛弃支持那种认为妇女不应当有选举权的结论的唯一前提。现在没有人认为妇女应该处于个人奴役的地位，认为她们不应该有思想、愿望或职业，而只是丈夫、父亲或兄弟的家庭苦役。允许未婚妇女——和许给已婚妇女的差不多——和男子一样保有财产，以及保有金钱的和商业的利益。妇女应该思想、写作和做教师被认为是合适的和正当的。这些事情一被承认，政治上的取消资格就无可资依据的原则了。现代世界的整个思想方法是越来越强调反对社会有权决定个人适合做什么和不适合做什么，以及允许他们做什么和不允许他们做什么。如果说现代政治学和政治经济学的原则是有用的话，那就是证明这些问题只能由人们自己作出正确判断，并证明在完全自由选择的情况下，在存在着实

际上资质差别的地方，多数的人将从事他们一般说来最适合做的事情，只有个别的人才会采取异常的行动。要么现代社会改良的整个趋势是错误的，要么它应当贯彻到废除一切排斥个人或使其无能力得到诚实服务机会的做法。

为了证明妇女应有选举权，甚至不必要提出这么多的论证。即使说她们应该是从属的阶级，只限于从事家务并服从家长是正确的，这和这样说是错误的一样，她们将同样需要选举权的保护，以保证不致遭到家长权力的滥用。男子和妇女一样，需要政治权利不是为了可以进行统治，而是为了不致受到暴虐的统治。男性的大多数，并且在他们的整个一生中，不外是麦田或工厂里的劳动者；但是这并不使得选举权对他们来说就不那么值得想望，或者就可以反对他们对选举权的要求，如果他们不大可能滥用选举权的话。没有人硬说妇女会滥用选举权。据说最坏的情况是，她们会作为单纯的从属者按照男性亲属的命令投票。如果事情是这样，就让它这样吧。如果她们为自己着想，那就是大好事，如果她们不为自己着想，那也无关大局。去掉人们的脚镣对他们来说就是件好事，即使他们不希望走路也罢。在涉及人类最重要的事情上，不再被法律宣布为无能力表示意见和无资格作出选择，这对妇女的道德地位就已经是一大改进了。有某些她们的男性亲属不能强要但又希望有的东西可以给与，对她们个人来说会有某种好处。丈夫必然要和他的妻子讨论这事情，而投票不是专属于他的事情而是共同关心的事情，这也会是一大好处。人们并未充分考虑到，她能够离开男子而独立地对外部世界作某种行动这一事实，如何明显地提高她在一个普通人眼里的尊严和价值，并使她成为尊敬的对象，这种尊敬，对于完全仰赖男子维持其社会存在的一个妇女来说，不是任何个人品质曾经得到过的。投票本身也会在质的方面有所改进。男子往往不得不为他的投票找到正当的理由，以便能诱导一个比较正直和公正的人和他一起为同一主张服务。妻子的影响常使他忠于他自己的真实的意见。诚然，这种影响有时不用在公共原则方面，而会用在个

人利益或家庭的世俗虚荣方面。但是，凡是妻子的影响具有这种倾向的地方，这种影响早已在那种错误方向上被发挥尽致了。确实如此，因为在当前的法律和习惯下，一般说来她对政治是完全陌生的，不认识政治包含有能让她认识到的原则即政治中有荣誉问题，多数人当自己的荣誉不被放在同一件事情上时，对别人的荣誉问题是很少有同情的，正如他们对不同宗教的人们所具有的宗教感情很少有同情一样。给妇女以投票权，她就会受到政治上荣誉问题的影响。她学会把政治看做是一件她被允许对之有意见，而且如果有意见就应当采取行动的事情。她对这事情有了一种责任感，不再象现在这样感到不管她施加多大的坏影响，只要男子能被说服，就万事大吉，他的责任掩盖一切。只有靠她自己被鼓励去形成一项意见，并对应当和良心一起战胜个人或家庭利益的诱惑的那些理由有了明智的理解，她才能不再对男子的政治良心起妨碍作用。她的间接力量只有靠把它变换成直接力量才能防止它在政治上有害。

我曾经设想选举权以个人的条件为根据，在好的事态下它会是那样的。在它以财产条件为根据的地方，如在我们国家和其他多数国家，矛盾就更为突出。当妇女能提出要求于男性选民的一切保证时，却规定独立的处境、户主和一家之长的地位、纳税以及其他等等条件，且不说基于财产的代表制原则和制度本身，以及单为排除妇女而设的格外的个人资格，这种情况已经超出通常的不合理了。如果进一步指出，在这样做了的国家里，一个妇女现在统治着，这个国家曾有过的最辉煌的统治者是个妇女，则无理性的图景，以及难以掩盖的不公平，就是完全的了。我们希望，随着将垄断和暴政的铸模结构的残余一个又一个地摧毁的工作的不断进展，这一个将不是最后一个消失的；希望边沁、塞缪尔·贝利（Samuel Bailey）先生、黑尔先生以及我们时代和我们国家的其他许多最有力量的政治思想家们（且不说其他的人）的意见，将深入那些未因自私或根深蒂固的偏见变得十分顽固的人们的心里；还希望，在另一代消逝以前，性别这种偶然事件，将

和肤色这个偶然事件一样，不被认为是剥夺公民同等保护和正当权利的一项充足理由。

---

(1) 德·托克维尔（de Tocqueville，1805-1859），法国政治家和作家。——译者

(2) 下述"英国派驻纽约博览会专员的报告摘要"——引自凯里（Carey）先生的《社会科学原理》——至少为正文中的一部分主张提供明显的证据：

"我们有少数了不起的工程师和技工以及一大群聪明的工人；但是美国人似乎要变成整个国家都是这样的人。他们的河流已经挤满了轮船；他们的山谷正变得到处都是工厂；他们的市镇是现在表现市镇人口特色的所有一切技术之乡，胜过除比利时、荷兰和英国以外的欧洲每一个国家；简直没有一种在欧洲的技艺不在美国以和欧洲同等的技术或比欧洲更好的技术进行着，尽管在欧洲它经过多少年代的培育和改进。可以预期整个国家都是富兰克林、斯蒂芬森和瓦特，这在别的国家看来是不可思议的事情。和欧洲大多数人比较无生气和无知相比（不管其少数受过很好的教育和有天才的人是怎样优越），整个美国人民的伟大智慧则是最值得大家注意的情况。"

第九章　应有两个选举阶段吗？

在有些代议制政体，采取了用双重方法选择代议团体成员的办法，最初的选举人只选举另一些选举人，后者则选举议会议员。这个办法大概是要给民众感情的冲击设置一个小小的障碍。给予多数人以选举权，连同完全的最后权力，但迫使他们通过比较少数的代表行使这种权力，后者被认为不会象民众那样容易为民情的激发所动。由于这种选举人已经是挑选出来的一群人，可以指望在智力和品质上超过选民的一般水平，他们作出的选择较之群众自己的选举，被认为可能是更慎重和更开明的，无论如何是以较大的责任感作出的。这种通过一个中间团体把民众的选举权加以所谓过滤的方案，有着一个像煞有理的辩解；因为人们可以表面上颇有理性似的说，判断我们的邻居中谁能最可靠地受托去选择议会议员，较之判断谁本人最适合于当议会议员，所需要求的智力和教育要少得多。

然而，首先，如果说民众权力易有的危险可以在某种程度上被这种间接的安排减少的话，民众权力的好处就也会减少；而且后一效果比前一效果要肯定得多。要使制度能照所希望的进行，就必须按照设计它的精神付诸实施。选举人必须按照该理论设想的方式行使选举权，就是说，每个选举人不应问谁应该是议会议员，而仅仅问他最愿意让谁替他选择议员。显然，间接选举被认为胜过直接选举的优点，要求选举人具有这样一种心情，而且只有靠他认真地接受那样的原则才能实现，那就是，他唯一的事情是选择选举人，而不是选择议员本人。由此产生的推论就一定是，他将不把政治见解和措施或者政治人物放在心里，而是依照他自己对某个人的尊敬而给这个人以代理人的广泛权力替他行事。那么如果最初的选举人采取对他们的地位的这种看法，给他们以选举权的主要目的之一就达不到了。因为要求于他们

的政治职能未能发展公共精神和政治才能，未能把公共事务变成他们感情上的关心对象和锻炼他们能力的机会。而且，这种推论包含着互相矛盾的情况；因为，如果选举人对最后结果不感到关心，又怎能或何以能指望他关心导致最后结果的过程呢？希望有个特定的人作为他在议会的代表，对一个具有中等程度的道德和知识水平的人是可以做到的，而他自然也就会希望选择一个将选举那个人的选举人。但是对于一个并不在乎谁被选上，或者感到不得不把那种考虑搁置一边的人来说，要对仅仅提名一个最有价值的人让他按照他自己的判断去选举另一个人表示任何关心，就意味着对理论上正确的事情，对为尽义务而尽义务的习惯原则，具有一种热诚，这就只有具备不如说是高度教养的人们才能做到。这样的人们，由于具有高度教养，就表明他们可以也该当被委托以更直接方式的政治权力了。在所有可能赋予社会中较贫苦成员的公共职能中，这肯定是最不适于激发他们的感情，并且是最引不起对它的任何关心的，除了有利于激发人们诚实履行一切应尽义务的善良决心以外。如果选民群众很关心政治事务，对如此有限的参加政务也予以重视的话，他们就不大可能会满足于没有广泛得多的对政治事务的参加了。

其次，即使承认一个人由于文化不高，不能对一个议会候选人的合格条件作出很好的判断，而对于他可能委托去为他选择议会议员的某个人则能充分判断其诚实和一般能力，对此我可以说，如果选举人承认对他的能力的这种评价，并真正希望他所信赖的人为他作出选择，也没有必要在宪法上作这种规定；因为，他只须在私下问问他所信赖的这个人他最好投哪个候选人的票就行了。在这情形下，两种选举方法的结果完全一致，直接选举就得到间接选举的所有优点了。如果我们假定选举人在代表的选择上宁愿自行判断，只是由于法律上不允许他采取更为直接的行动方式才让另外一个人替他选择，则两种制度就只是在做法上有所不同。但是，假如这是他的心理状态，假如他的意志不接受法律所加的限制，而希望作直接的选择的话，尽管有法

律限制他仍然那么做。他只须选择一个大家所知道的和要选的候选人同党的人作为选举人，或者选择某个保证投该候选人的票的人作为选举人就行了。两阶段选举实行起来的自然结果多半就是这样，因此，除了对政治完全不关心的情况外，很难指望它不是这样。美国总统的选举实际上就是这样进行的。名义上选举是间接的：一般居民不投票选举总统，他们投票选举那些选择总统的选举人。但是选举人总是在明白约定投特定总统候选人的票的情况下被选出的；公民投选举人的票也从不因为他对那个人有何偏爱，他投的是林肯（Lincoln）候选人名单，或者布雷肯里奇[(1)]候选人名单的票。必须记住，选举人被选出来不是为了让他们可以寻遍全国并找到最适于当总统或议会议员的人。假如情形果真是这样，这种做法犹有可说，但实际情形并不是这样；将来也永远不会是这样，除非到了人们一般说来都同意柏拉图（Plato）的意见的时候，那就是说适于委托以权力的人是最不愿接受权力的人。选举人预定要在作为候选人出现的人当中选择一个人，而选择选举人的人们早已知道这些候选人是谁了。如果在这个国家里有某项政治活动，所有毕竟愿意投票的选民就已经作出愿意要哪个候选人的决定了；并将在投票时作那唯一的考虑。每个候选人的同党的人将准备好他们的选举人名单，这些选举人都保证投那一个人的票；而事实上要求最初选举人回答的唯一问题将是他在这些名单中支持哪一个。

两阶段选举在实际上比较可行的情况是，选举人不仅仅当作选举人被选出来，而是有其他重要职能要执行，在这情况下，他们就不是仅仅作为投特定的票的代表而被选出来的了。这一情况可以再举另一个美国制度即美国参议院作为例子。国会的那个院，类似我们的上院，被认为不是直接代表人民，而是代表各州的，并且是各州未转让的那部分主权的监护者。由于每个州的内部主权根据平等联盟的性质是同等神圣不可侵犯的，每个州选同样数目的议员（两人）到参议院，不论是小特拉华（Delaware）还是纽约“帝国州”。这些议员不是

由居民选出，而是由各州议会选出，[(2)]州议会本身则由各州人民选举产生；但是由于一个立法议会的整个通常业务——内部立法和对行政的监督——都归这些团体负责，它们就是着眼于这些目的而不是其他目的选举出来的；而在提名两个人去联邦参议院代表该州的工作中，它们多半运用自己的判断力，仅仅一般地参考公众舆论，这是一个民主制政府的一切行为中所必要的。这样进行的选举已经证明突出地成功，并且显然是美国所有的选举中最好的，参议院总是由在公共生活中已相当出名的人们当中最杰出的人组成的。因为有这样一个例子，就不能说间接的民众选举是决无好处的。在一定条件下，它是所能采用的最好的制度。但是这种条件实际上几乎是得不到的，除了在象美国那样的联邦政府，在那里选举能委托给地方团体，因为它们的其他职能扩及到了最重要的国家事务。在我国现有的或可能有的处于类似地位的唯一团体就是市政府，或为了同样的地方目的已经或可能创设的其他的委员会。然而，如果伦敦市的议会议员由市参议员和市会选出，而马里立本自治市的议会议员公开宣布（事实上已经是）由各教区的教区委员会选出，很少有人会认为这是在我们议会结构上的一种改进。即使这些团体仅仅作为地方委员会考虑远远不象实际上那样值得非议，但是使它们适于市或教区营造司的有限和特殊职务的性质，并不保证特别适于对议会席位的候选人的相当资格作出判断。它们大概不会比居民直接投票更好地完成这一任务；而另一方面，如果在选任教区委员会或市镇会人选时须考虑适合选举议会议员这一点，许多最适于那种较有限的职务的人就会不可避免地被排除在外，因为那就有必要选择那些在一般政治上其感情和选举他们的选民的感情相一致的人。市镇会的仅仅间接的政治影响，由于把市选举变成了一种政党政治，就已经导致市选举大大偏离了原来所要达到的目的。假如一个人雇用的帐房先生或管家还须负责为他挑选医生，他大概就得不到比他亲自挑选医生更好的医务护理，另一方面，他在选择管家或帐

房先生时又会受到限制，即须挑选在不十分危及他的健康的情况下可以委托以其他职务的人。

因此，看来间接选举所能得到的好处在直接选举下都能得到；直接选举下得不到的好处同样不能在间接选举下得到；另一方面后者还有它本身特有的相当大的缺点。单就它是多此一举这一点来说就不是什么小缺点。它在作为培养公共精神和政治才能的手段方面的明显缺陷已经详细讨论过。如果它毕竟有一点有效作用的话——就是说，如果最初选举人在某种程度上让他们所提名的人选择他们的议会代表的话——选民也将无法使他的议会议员知道自己，因而议员对他的选民的责任感就会小得多。除了这一切以外，相对说来少数人最后掌握着议会议员选举，就势必为阴谋诡计以及符合选举人身份的各种形式的舞弊大开方便之门。就便于进行贿赂这一点说，目前选区普遍地降低到小小的市（镇）级。要有把握当选只要拉拢到少数的人就够了。假若有人说选举人将会对选举他们的人负责，则回答是明摆着的：选举人既无任何常任职位，在公众的眼中又无地位，他就不会因为投一张受贿的票而冒什么风险，除了不再被指定为选举人以外，而这一点他们是不会在乎的。作为主要依靠的仍然必须是对贿赂行为的惩罚，而在小的选区这种依靠的无济于事已由经验使之成为举世皆知的了。弊端的大小和给予被选出的选举人的自由裁量权适成比例。他们唯一不敢利用他们的投票来谋取个人利益的场合大概就是：他们在被选出时作明确保证仅仅作为好比说把选民的投票运到议员选举场所去的代表。两阶段的选举一开始有效果，也就会开始有坏的效果。我们将看到这就是间接选举原则不管怎样适用都将发生的实际情况，除了类似美国参议员选举的情况以外。

最多能够说，在尊重舆论的某些国家里，为了给每个社会成员某种的选举权，而又不致使单纯人数上的多数在议会中占优势，这种选举办法可能是比复数投票的办法更为实际可行的权宜办法：比方说，就象在目前我们国家的选民中增加一部分由劳动阶级选出的为数虽多

但是精选出来的选民的情形那样。情况可能使得这样一种方案成为暂时妥协的方便办法，但它并不足够彻底地贯彻任何原则，俾能成为任何阶级的思想家将认为可取的一项永久性安排。

---

(1) 约翰·卡·布雷肯里奇（John C. Breckenridge, 1821—1875），曾任美国副总统（1857—1861），1860年美国大选中作为民主党总统候选人和共和党候选人林肯进行竞选。——译者

(2) 美国宪法的此项规定由于产生种种弊病业经1913年宪法修正案第十七条改为由各州人民选举产生。——译者

第十章　关于投票方法

关于投票方法的最重要的问题就是秘密或公开的问题。我们将立即开始讨论这个问题。

把这种讨论归之于人们的躲躲闪闪或胆小怕事的心情是一大错误。秘密在许多场合下是有道理的，在有些场合下是必须的，而且，谋求不受到本可避免的邪恶的侵犯，并不是胆小。也没有理由认为，秘密投票在任何场合都不比公开投票可取。但是我们必须坚持说，在政治性质的事务上，这些场合是例外而不是常规。

如我已经有机会说到的，在许多事例中，制度的精神，它在公民心里造成的印象，是该制度所起作用的一个最重要部分，目前所要讲的就是这种事例之一。无记名投票制度的精神——选举人心中对它可能作的解释——是，选举权是他自己享有的权利；是为了他的特定用场和利益，而不是作为对公众的一种责任。因为如果它真是一种责任，如果公众对他的投票享有某种权利，他们岂不是就有权利知道他的投票吗？这种错误而有害的印象，可能已深深印入多数人心中，因为近年来以拥护无记名投票著称的多数人都有了这种印象。这个学说的早期鼓吹者们并不是这样理解的；但是一种学说在人心中产生的效果，不是在创造该学说的人中，而是在信奉该学说的人中显示得最为明显。布赖特先生[(1)]和他的民主主义学派对主张选举权是他们所称谓的一种权利而不是一种责任，感到十分关切。目前这一扎根于一般人心中的观念所造成的道德上的危害超过了无记名投票哪怕是在最高的估计上所能产生的一切好处。不管我们怎样来界说或理解这个权利观念，任何人都不能享有一种支配他人权力的权利（除了在纯粹法律的意义上），因此，他被允许拥有的任何这样的权力，在该用语的最充分的含义上，也都是在道义上的一种责任。但是行使任何政治职

能，不论是作为选举人或是作为代表，都是支配他人的权力。说选举权不是责任而是权利的人们决不会接受他们的学说所导致的这种结论吧。如果它是权利，如果它是为了选民自己而属于选民的话，根据什么理由我们能责怪他将选票卖掉，或者利用它来博得他的利益所系的人的欢心呢？不指望一个人在使用他的住宅，或者他的百分之三的股票，或者他真正享有权利的任何其他东西时专去考虑公众的利益。选举权的确是他应当有的，除其他理由外，作为保护自己的一种手段，但仅仅是为了使他不受到那样的待遇，即在依靠行使选举权的范围内他同样有义务使他的同胞不受到的那种待遇。他的投票不是一件他可以任意选择的事情；他的投票和陪审员的裁决一样和他的个人愿望无关。投票严格地说是个责任问题；他有责任按照他对公共利益的最好的和出自良心的意见投票。凡是有别的想法的人都不适于有选举权；对这种人来说，选举权不是把他的思想变好而是变坏。不是启发他的高尚的爱国心和对公职的责任，而是煽起和滋长他为自己的利益、享乐或任性而利用公共职能的倾向；这与驱使着专制君主和压迫者的感情和意志是同样的东西（在较低的等级上）。本来，居于某种公共职位，或者负责某种社会职能的普通公民对这种职能所加给他的责任的想法，肯定和社会赋予这种职能时的想法是完全一样的。社会对他的期望构成一个标准，他可能达不到这个标准但很少会高出于这个标准。他几乎肯定会对秘密投票作这样的解释：他没有义务按照那些不被允许知道他怎样投票的人的意思投票，而是可以完全按照自己的意思投票。

这就是上述论点所以不能对俱乐部及私人团体中使用无记名投票和议会选举中采用无记名投票都一律适用的决定性原因。俱乐部的成员的确是和选举人错误地设想的那样，没有考虑他人的愿望和利益的义务。他通过投票宣布的不过是他愿意或不愿意在较密切的方式上和某个特定的人发生关系。这是一件普遍公认他有权根据自己的希望或意向加以决定的事情。而且让他能这样作出决定而不引起争吵，是对

每一个人，包括他所反对的人在内，都有好处的。无记名投票在这些场合不致引起人们反对的另一个理由是，它不是必然或自然会导致说谎。有关的这些人的阶级和地位相同，由其中一人强迫另一人回答有关他投票情况的问题，将被认为是不适当的。议会选举的情形就完全不一样，而且只要产生需要无记名投票的社会关系存在，只要一个人比另一个人的地位高到足够使他认为自己有权指挥另一个人的投票，这种情形很可能将继续下去。在这种情况下，沉默或含糊其词的回答肯定要被解释为未按照所希望的那样投票的证明。

在任何政治选举中，甚至按照普遍选举制（在有限制选举制的场合就尤其明显），选民有绝对的道义上责任考虑公众的利益，而不是他的个人利益，根据他所能作出的最好的判断进行投票，恰如在只有他一个选举人并完全由他决定选举的情况下所要做的那样。承认这一点之后，显而易见的结果至少是，投票的义务，和任何其他的公共职务一样，必须在公众的眼皮底下履行并接受公众的批评；公众的每一个人不仅对这种义务的履行有利害关系，而且，如果没有诚实而用心周到地履行这种义务，他有正当的权利认为自己受到了损害。当然，无论是这个准则或是任何其他的政治道德准则都不是绝对不可违背的；它可以被更强有力的考虑驳倒。但是这项准则具有如此的重要性，以致凡容许偏离该准则的场合都必须被看做是显然的例外。

毫无疑问，事实上，如果我们试图按照公开的原则使选举人的投票对公众负责，他实际上将变成对某个强有力的个人负责，这个人的利益较之在秘密原则的掩护下完全解除责任时选举人自己的利益更加不符合社会的普遍利益。如果这种情况在很大程度上是一大部分选民的情况，无记名投票就可能是较小的祸害。如果选举人是奴隶，能使他们摆脱枷锁的任何事情是可以容忍的了。在少数支配多数的有害权力正在增长的时候，无记名投票最具有说服力。在罗马共和国的衰落时期，支持无记名投票的理由是不可抗拒的。少数寡头年复一年地变得越来越富、越来越暴虐，人民则变得越来越穷、越来越失去独立

性，就有必要设置越来越强大的障碍以抵制把选举愈益变成肆无忌惮的重要人物手中的单纯工具的滥用。同样无可怀疑的是，就无记名投票曾经存在过的情形来说，它在雅典的政体中曾起过有益的作用。甚至在最稳定的希腊共和国里，自由可能一时被一次用不正当手段所获得的民众选举破坏掉。雅典的选民虽未沦于习惯地被强制的地步，但他可能被收买，或者受到一伙人的非法暴行的威胁，如即使在雅典的有钱有势的青年人中也并不罕见的那种人。在这些情况下，无记名投票是秩序的重要手段，并有助于雅典人借以在古代共和国中出名的那个司秩序的女神。

但是在现代欧洲比较先进的国家里，特别是在我们国家里，强制选举人的权力已经减弱和正在减弱；现在对不正当投票的担心不是来自选举人受到别人的影响，而是来自选举人（个人或作为阶级成员）自己的有害的利益和可耻的感情。为了保证选举人不受别人影响而以解除对选举人的有害利益和可耻感情的一切限制为代价，就会是因小失大，得不偿失。关于这个题目，以及一般地关于这个问题，对当前英国的适用方面，我在论议会改革的一本小册子[(2)]中已经表示了我的意见，其中的说法我感到不能有所改进，因此冒昧地将它抄录于下。

“在议会议员的选举中应该防止的主要弊病，即地主、雇主和主顾施加的强制，是无记名投票要加以排除的，在三十年前这样认为仍然是对的。而现在，我认为产生弊病的一个大得多的根源是选举人本身的自私自利或利己的偏心。我确信，卑鄙而有害的投票现在更常常起因于个人利益，或者是阶级利益，或者是选举人自己心中某种卑劣的感情，而不是由于害怕受他人摆布，而对于这些影响无记名投票使他能完全屈从，而没有任何羞耻或责任感。

“在不久以前的时代，上等阶级和富有阶级完全掌握着政府。它们的权力是这个国家的主要不平。按照雇主或地主的命令投票的习惯已经如此牢固地确立，以致除了只有在正义事业中才会有的强大的群众

热情外，几乎没有什么东西能够动摇它。反对这种影响投的票，因此一般说来就是正直的、热心公益的票；但无论如何，也不论出于什么样的动机，它几乎肯定是好的投票，因为它是反对寡头政府的统治势力这一巨大祸害而投的票。假使那时选举人能在保证自己安全的情况下自由地行使他的特权，即使既不正直也不明智，也会是改革上的一大进步，因为它将打破当时的国家统治权力的羁绊，这种权力是造成并保持国家制度和行政中一切坏事的权力，也就是地主和市镇商人的权力。

“无记名投票未被采用；不过情况的发展在这方面已经并正在越来越多地做着无记名投票的工作。无论是国家的政治状态还是社会状态，由于它们影响着这个问题，已经大大地改变了，并且每日每时都在改变着。上等阶级现在已不是国家的主人。如果一个人竟以为中等阶级还象四分之一世纪以前那样对上等阶级卑躬屈节，或者劳动阶级还象以前那样依赖于上等和中等阶级，那么他一定是看不到时代的一切信号。那四分之一世纪中发生的种种事件不仅教会每个阶级了解它自己的集体力量，而且使地位较低的阶级的人处在对地位较高的人显示出远为大胆的态度的地位。在多数场合下，选举人的投票，不论是违反还是符合其上级的愿望，现在不是强制的结果（已不再有实行强制的手段了），而是选举人自己个人的或政治上的偏爱的表现。当前选举制度的弊病本身证明了这一点。引起群情愤懑的贿赂公行，而且蔓延到原先并无此恶习的地方，证明地方势力已不复是至高无上的；证明选举人现在投票是凭自己的高兴，而不是讨好别人。诚然，在郡和小市镇里，仍然存在着大量奴役性的依赖关系；但是时代的趋势是和这相反的，而且时常发生的事件正不断地有助于减少这种关系。一个诚实的佃户现在能感到他和他的地主一样有价值，正和他的地主和他一样有价值一样；一个买卖兴隆的小商人足可以感到不依赖于任何特定主顾。每次选举中投的票越来越是选举人自己的票。现在需要解放的远远不是选举人的个人情况，而是他们的思想。他们已经不再是

别人意志的消极工具——将权力转入处于支配地位的寡头政府手中的单纯工具。选举人自己正在变成寡头政府。

“选举人的投票愈是根据他自己的意志而不是根据他的主人的意志决定，他的地位就愈是和议会议员的地位相类似，因而就必须是公开的。只要社会的某一部分没有代表，宪章运动派[(3)]反对和有限制的选举权相联系的无记名投票的论点就是无懈可击的。目前的选举人，以及任何可能提出的改革法案所要增加的选举人中的大多数，是中产阶级，他们和地主或大工厂主一样，有着不同于工人阶级的阶级利益。假使选举权扩及到所有的技术工人，甚至这些人也仍然将具有或可能具有不同于非技术工人的阶级利益。假定选举权扩及到所有的男子——假定以前被误称为普遍选举权而现在用成年男子选举权这一可笑名称称谓的东西成为法律，选举人仍然会有不同于妇女的阶级利益。假定在议会中有特特别涉及到妇女的问题，如：妇女是否应被允许在大学毕业，对天天把妻子几乎打得要死的恶棍所加的温和的刑罚是否应改为某种更有效的刑罚；或者假定有人在英国议会建议实行美国各州一个接一个地不是用单纯的法律，而是用州宪法的修正条款正在制定的决定——已婚妇女应有权享有她们自己的财产。难道一个人的妻子和女儿无权知道这个人究竟是投票赞成还是投票反对支持这些建议的候选人吗？

“当然有人会反对说，这些论点所具有的力量来自选举权的不公平状态这种假设；还说，如果非选举人的意见可能使选举人的投票比随他自己去投票更公正、更有益，这些非选举人就比他更适于当选举人；凡是适于影响选举人的人就是适于当选举人的人；选举人应当对其负责的那些人，他们本人应该是选举人；以及作为选举人就应该受到无记名投票的保护以免受到他们不应当对之负责的强有力的个人或阶级的不当影响。

“这一论点好象是有道理的，我还曾一度认为它是无争论余地的。但现在我看来它是错误的。凡适于影响选举人的人并不因此他们自己

就适于当选举人。后一种权力比之前一种要大得多，而那些还不能可靠地委托以高级政治职能的人们，对低级政治职能也许是胜任的。最穷苦和最粗野的劳动阶级的意见和愿望，作为对选举人以及议会意见的一种影响来说，可能是很有益的；但是在他们目前的道德和智识状态下，让他们充分行使选举权，从而给他们以压倒一切的影响，就可能是极端有害的。恰恰是没有选举权的人对有选举权的人的这种间接的影响，通过逐渐的发展，使得向每一次新的扩大选举权的过渡变得比较容易，并且，当时机成熟时，成为和平地实现这种扩大的手段。但是存在着在政治思辨中决不能不考虑到的另外一种而且是更深入一层的考虑。下述想法本身是没有根据的：除非公众有能力作出正确的判断，开诚布公和对公众的责任感都是没有用的。认为公众舆论只有当它能强求一致时才是有效的，这是对公众舆论的效用的极肤浅的看法。必须当着别人的面为自己作辩护，这对那些行动违反别人意见的人来说是再重要不过的，因为这使他们必须具有他们自己的可靠理由。任何事情都不象顶着压力做事具有那样坚定的力量。要不是在一时的感情冲动的情况下，任何人将不做他估计会受到很大非难的事情，除非是出于他事先考虑好的和确定不变的目的；这种目的经常是一种不轻率的、深思熟虑性格的证明，并且，除了在极坏的人的情况外，一般地产生于真诚的和强烈的个人信念。甚至单单是必须对他们的行为作出说明这一事实，就是遵从至少能提出某种适当理由的行为的强有力的诱因。如果有人认为单纯保持适当的责任对权力的滥用不是多大的限制，他是根本没有注意过那些不感到有必要遵守那种限制的人的行为。甚至当公开性只不过是防止不可能作出似乎有理的辩护的事情，即只不过是使人不得不考虑，使每个人在他行动之前不得不决定如被要求说明其行为他将说些什么时，公开性是不值得重视的。

“但是，也许有人会说，如果不是现在，至少在将来，当所有的人都适于有投票权，并且当所有的男子和妇女由于他们（或她们）适合于有投票权而被允许投票的时候，那时 就不再存在阶级立法的危险

了；那时选民是全民族，也就不会有不同于普遍利益的任何利益了；因为即使个人仍然按照个人的或阶级的动机投票，大多数人将没有这种动机；并且由于那时不存在他们必须对之负责的非选民，无记名投票排除的只是不正当的影响，其效果将是完全有益的。

“甚至在这一点上我也不同意。我不能认为，即使人民已适于并得到普遍选举权，无记名投票就会是值得想望的。首先，因为在这种情况下它不能被认为是需要的。我们试想一想这种假设所包含的事态吧：人民普遍受到教育，每个成年人都有投票权。如果，甚至当只有一小部分是选民，居民的大多数几乎是未受教育的时候，公众舆论象每个人现在所看到的那样，就已经是作为最后手段的统治力量，假定在一个所有的人都能阅读并都有投票权的社会，地主和有钱的人能违反人们毕竟难以抛弃的倾向行使权力，真是奇谈怪论了。但是尽管这样一来不需要秘密性作保护，但公开性则仍旧是需要的。如果说，作为社会的一员，并且不处在与一般公众利益显然相反地位这一单纯事实，就足以保证在没有来自公众舆论的鼓励或限制的情况下履行公共职务，则我们对人类的普遍观察就一直是极为谬误的了。即使一个人可能没有私人利益把他引向相反的方向，他在公共利益中的特定的一份通常是不足以使他在没有其他外部诱因的情况下履行他对公众的义务的。同样不能承认，即使所有的人都有选举权，他们在秘密的情况下会和在公开的情况下一样公正地投票。当选民组成社会全体时他们在选举中就不会有和社会的利益相反的利益这种说法，经过考察是听起来响亮其实是无甚意义的。尽管社会作为一个整体不能有（如该语所暗含的）社会的集体利益以外的利益，但社会中的任何一个人或每一个人则可以有其他的利益。一个人的利益由他对之 有兴趣的一切事物构成。每一个人有许多不同的兴趣，正如他有许多不同的感情一样；有各种的爱好或厌恶，不论是出自私心的还是比较不坏的。不能说任何一种兴趣单独构成‘他的利益’；他是一个好人还是一个坏人是按照他选择这一类兴趣还是那一类兴趣决定的。在家里是暴君的人往往

同情暴政（当不是对他本人实行的时候），因此他几乎肯定不会同情反抗暴政。一个嫉妒的人将投票反对阿里斯蒂德斯[(4)]，因为他被称为正直的人。一个自私的人情愿要甚至是微小的个人利益，而不要他的国家会从好的法律得来的他那一份好处；因为他本人特有的利益是他的思想习惯使他恋恋不忘也最能作出估价的利益。很多的选民有两套选择，其一是根据个人理由的选择，另一是根据公共理由的选择。只有后者是选民愿意直认不讳的。人们急于想显示的是他们性格的最好的方面，哪怕是对不比他们自己更好的人显示也好。人们在秘密的情况下将比在公开的情况下更容易由于贪欲、恶意、呕气、个人的对抗，甚至由于阶级或党派的利益或偏见，作不公正的或不正当的投票。存在这样的情况——这种情况可能变得更为常见——就是：对坏人的多数所能有的几乎唯一的限制是他们对正直的少数的意见的不自觉的尊重。在象拒付债务的美国一些州的情形，在正视正直人所感到的羞耻中难道不存在对蛮横无理的选民的某种节制吗？由于所有这一切好处都将被无记名投票葬送，所以即使在对它最有利的情况下，也需要有比现在所能提出的强有力得多的事例（而这种事例正不断变得愈加软弱无力）来使无记名投票的采用成为值得想望的。”[(5)]

关于和投票方法有关的其他可讨论之点，不须多费笔墨。按照黑尔先生所创的个人代表制，必须使用选举纸。但是在我看来要紧的是，选举人应在公共投票处，或者，如近处无这种方便场所，则在某个任何人均可进出的办公署，并在一个负责公务员在场的情况下在选举纸上签名。有人提出允许选举纸在选举人自己的住所填写，并由邮寄送，或由公务员收取的建议，我不能不认为是致命的。这样，一切将在缺乏有益影响并面对一切有害影响的情况下进行。行贿者可以在秘密性的掩盖下亲眼看到他的交易得手，威胁者能够看到强迫下的服从当场变成无法改变；而另一方面，熟悉选举人的真实感情的人们的在场所能产生的有益的反影响，以及他的同党人或舆论的同情所具有的鼓舞作用，就都被拒之门外了。[(6)]

应多设投票处，以便每个选民就近投票；不容许在任何借口下向候选人索取交通费。体弱有病的，经医生证明，应有权要求适当的车费，由国家或地方负担。议会议员竞选场、投票处书记，以及所有必要的选举机构，均应由公费开支。不仅不应要求，而且不能允许候选人负担除有限的少数选举费用以外的任何费用。黑尔先生认为合意的做法是要求每一个把自己的名字放上候选人名单的人交纳五十镑金额，以防无成功希望、也并非真正有意要取得成功的人成为恶作剧的候选人或仅仅是爱好出名，从而或许夺去比较严肃认真的志愿者的当选所需要的少数选票。有一项费用是候选人或其支持者不能不负担的，也是难以期望公众会为想提出要求的人支付的，就是用广告、招贴和传单让选民知悉候选人的主张所需费用。为了所有这类必要的费用，黑尔先生所提议的五十镑，如果允许为这些目的开支的话（必要时可定为一百镑），应当是足够的。如果候选人的同情者想为委员会和游说花钱，无法加以阻止；但是从候选人自己口袋里拿出这种费用，或者超出五十镑（或一百镑）押金的任何费用，都是非法的并应该处罚的。如果出现舆论不允许虚报费用的情况，每个议员在就职时就须宣誓保证他没有也不会为了他的选举的目的直接间接花费超过五十镑钱或相当的价值；如果所言证明是虚妄的或者保证已被违反，他就要受到伪证罪的处罚。很可能，由于这些惩罚表明议会是认真的，它们将使舆论转向同一方向，使它不致象迄今那样把这一最严重的反社会罪行看作一种轻罪。一旦产生这种效果时，宣誓将毫无疑问地被认为是有拘束力的。[(7)]“只有当舆论已经容忍被否认的事情时，它才容忍作虚伪的否认的人。”这就是臭名远扬的有关选举舞弊的情况。在政界人士当中，还没有作出过任何真正的和认真的防止行贿的努力，因为一直还没有希望选举不花费太大的真诚愿望。选举花费大对花得起这费用的人们是有好处的，可以排除为数众多的竞争者；任何事情，不管是怎样有害，只要把进入议会局限于有钱的人，就被当作有保守倾向而受到珍视。这是我们两党的立法者们的一种根深蒂固的感

情，并且几乎是我认为他们真正蓄意不良的唯一之点。他们相对说来很少关心谁投票，只要他们感到有把握惟有他们自己阶级的人能得到选票。他们知道，他们能依靠他们阶级的人相互的同情，而正叩着这个阶级之门的新富们的卑躬屈节则更是一种有把握的依靠。他们还知道，只要能阻止民主主义者们被选入议会，就不需要害怕在最民主的选举制下有什么和富有阶级的利益或感情极相敌对的事情。但是，即使从他们自己的观点看，这种以恶制恶而不是相与为善是一种恶劣的做法。目标应该是，在将会导致他们撇开阶级偏爱的条件下，把两个阶级的最好的议员集合在一起，共同遵循共同的利益所探索出来的道路；而不是允许多数的阶级感情，在必须通过受少数的阶级感情影响的人去行动这种限制下，在选民中尽情发挥。

政治制度在道德上最为有害——通过它们的精神产生最大害恶——的方式，是把政治职能看作一种恩赐，受委托人必须作为自己所想望的东西去寻求这种职能，甚至为之付出代价，好象它是有利于他的金钱利益的东西。人们不喜欢为了许可他去做劳累的工作而花大笔钱。柏拉图对好政府的条件有个颇为正确的看法，他说，应该赋予政治权力的人是那些自己最不喜欢政治权力的人，还说，可据以劝使最适当的人承担起治理国家的劳累的唯一动机是害怕由更坏的人治理国家。当一个选民看到三四个先生们以前从未对无私的慈善事业慷慨解囊，现在却争着花钱以便能在他们的名字后面写上议会议员，这个选民将作何想法呢？他可能设想他们是为了他的 利益而蒙受如许牺牲吗？如果他对他们的作用作出颇不恭维的评价，他又可能感到他自己有什么道德责任呢？政客们爱把认为选举团体永远是不腐化的这一看法当作是热心家的梦想，在政客们自己愿意变成不腐化以前，情况的确是这样。因为选民的道德风格肯定将受候选人的影响。只要被选议员在任何形式或任何方式上为他的席位付钱，一切努力都将无法使选举事务不变成彻头彻尾利己的交易。“只要候选人自己，以及世人的习俗，不把议会议员的职能看成一种应尽的责任，而看成一种应谋求的

个人利益，则任何努力都将无助于在一个普通选民中树立这样一种感觉，那就是：选举议会议员也是一种责任问题，他除了考虑候选人是否适当以外不能根据任何其他的考虑自由地投票。”

在被选人这方面既不应要求也不应容许有为选举目的作任何金钱支付的同一原则，产生另一个表面上相反但实际上指向同一目标的结论。它否定了常常被建议作为使议会能为各阶级和各种不同情况的人们所接近的手段——议会议员的报酬。如果，象在我们有些殖民地那样，几乎没有任何适当的人能有力量从事无报酬的职业，那么报酬就应该是对时间或金钱损失的一种补偿，而不是薪金。以为薪金会提供较大范围的选择，是一种错觉。人们能想到的给予这职位的任何报酬，都不会吸引那些抱着成功的希望认真从事于其他赚钱职业的人。因此，议会议员的职务本质上将成为一种职业，和其他职业一样，从事它的人主要着眼于金钱上的获利，而且受到一种本质上不稳定的职业的令人沮丧的影响。它将成为低等阶级的冒险家们所想望的目标；六百五十八人占有着议会席位，另外十倍或二十倍的人在期待着这种席位，依靠着对选民作一切许诺，诚实的或不诚实的，可能的或不可能的，并彼此争着煽动最下流的那部分群众的最卑劣的感情和最无知的偏见，就会不断地喊出高价来吸引或保住选民的选票。阿里斯托芬尼[(8)]所描写的克里昂和腊肠卖者之间的拍卖是经常会发生的情况的一幅蛮好的讽刺漫画。这样一个制度将是适用于人性的最坏部分的永恒腐蚀剂。它等于为他的同胞中一群最善于溜须拍马的人，最巧妙的骗子手，提供六百五十八个奖金。在任何专制政府下不曾有过这样一种生产大量邪恶谄媚的有组织的耕作方法。[(9)]当一个完全缺乏不论来自资产或来自职业的独立收入的人由于具有杰出的条件（这种情况随时都可以碰巧会有的），应该被选进议会以便提供其他能进议会的人所不能提供的服务的时候，存在有公众捐款的办法；当他在议会时可以象安德鲁·马维尔[(10)]那样，得到他的选民捐款的支持。这种方式是不该反对的，因为决不会给单纯的阿谀奉承以这种荣誉。人们并不

那么关心这个和那个谄媚者之间的区别，因此不会操心到他的生活费用，以便得到这个人的奉承。上述的支持只是在考虑到突出的和感人的个人品质时才给予的，这种品质尽管不是绝对适合做全国代表的证明，但却是这种情况的假定，至少是具有独立见解和意志的保证。

---

(1) 约翰·布赖特（John Bright, 1811—1889）英国演说家和政治家。——译者

(2) 指1859年出版的《关于议会改革的意见》。——译者

(3) 宪章运动是1836至1848年英国工人阶级第一次独立的政治运动，以争取工人和劳动群众自身权利为目标，普及选举权是其主要纲领之一。——译者

(4) 阿里斯蒂德斯（Aristides，公元前530？—468？），被称为"正直的人"，古雅典的政治家和将军。——译者

(5) 《关于议会改革的意见》，第二版，第三十二至三十六页。

(6) "这一权宜办法之被推荐出来，既是为了节省费用，又是为了得到许多否则就不会投票的选举人的票，而这些人是该方案的拥护者们所认为特别值得想望的一类选民。这个方案实施于济贫法监护人的选举，在这情况下取得的成功被用来支持在更重要的议会议员的选举中采用它。但是在我看来这两种情况在作为该权宜办法的好处所依据的要点上是不相同的。在为了特种行政事务的地方选举中，这种行政事务主要就是分配公共基金，目的之一就是防止人选完全落入对它表示积极关心的那些人手中；因为和这种选举有关的公共利益种类有限，而且在多数情形下为数也不很多，往往只有希望为他们自己的私人利益而活动的人才愿意忙于这种事情；也许他人的干涉对他们说来越少麻烦越好，只要达到排除这些私人利益的目的就好了。但是当目前的问题是一国政府的大事的时候，凡是关心自己以外的事情的人，或甚至有理智地关心自己事情的人，都一定会对之感兴趣的，这时的目的毋宁是防止对这问题漠不关心的人投票，而不是用唤醒他们沉睡的思想以外的方法诱使他们投票。对选举关心的程度还不够使他去投票处的选民，就正是那种如果能在省掉那小小的麻烦的情况下投票，就会把选票给与最先问他要选票的人，或者因最微不足道的诱因而给与他的选票的人。对投票与否不关心的人大概不会很关心用什么方法投票的；处在这种心理状态的人根本没有投票的道德权利；因为，如果他投票，这张并不表达信念的选票，却在决定选举结果方面，和代表着一个人的思想和目的的选票一样算数，一样起作用。"——《关于议会改革的意见》，第二版，第三十九页。

(7) 1860年实施贪污行为防止法时出席下院委员会作证的人中的若干人，有些是对选举事项具有很多实际经验的，他们赞同（绝对地或者作为最后的手段）要求议会议员宣誓的原则；并且认为如设有处罚规定，它将在很大程度上是有效的。（《证据》，第四十六页，第五十四至五十七页，第六十七页，第一百二十三页，第一百九十八页至二百零二页，第二百零八页。）韦克菲尔德调查（Wakefield Inquiry）的主任委员说（肯定是就另一建议说的），“如果他们知道议会在这问题上是认真的，这办法就会有效。……我敢肯定说，假如某种个人污名适用贿赂的定罪，公众舆论的趋向就会改变”（第二十六和第三十二页）。上述委员会（也是现内阁）的一个卓越成员似乎认为，对不同于肯定誓言的单纯保证誓言附加伪证罪的惩罚是很不应该的；但是他不要忘记，证人在法庭上作的誓言就是保证誓言；而且提出的反驳（说证人的保证涉及立即要做的行为，而议员的保证则是对将来的）不过是这样一种意思：宣誓者可能忘记他曾承诺的义务，或者可能在不知不觉之间违反了这种义务。但在现在这种场合，意外的事是完全不可能的。

更为实质性的困难是，选举费用最常采取的形式之一是对地方慈善事业或其他地方事业的捐款；而规定议员不得在选出他的地区内提供慈善款项将是一种强有力的措施。如果这种捐款是诚实的，从此产生的声望是巨额财富几乎一定会得到的一种好处。但是最大的害处则在于，这样捐赠的款项事实上是在保持该议员的利益的美名下用于贿赂。为防止这一点，议员应作出这样的保证誓言：他在当地，或为了和当地或当地居民有关的目的所花的全部金额（或许除他自己的旅馆费用以外），应经过选举审计员之手，并由他（而不是由议员本人或他的支持者）用于公然宣布的目的。

使一切合法的选举费用由地方而不是由候选人负担的原则，得到两位最好的证人的支持（第二十页，第六十五至七十页，第二百七十七页）。

(8) 阿里斯托芬尼（Aristophanes，公元前448？—380？），希腊喜剧诗人。——译者

(9) “如洛里默（Lorimer）先生所指出，给最低等阶级的人从事公务设置金钱的诱惑，蛊惑家就正式开业了。最值得反对的莫过于把极力主张走向自然恶化的政府形式变成许多积极活动的人们的私人利益这件事了。从不管是群众或是个人所表明的情况看，单凭他们自己的弱点，就只能模糊认识到这些弱点被一千个溜须拍马的人利用时会成为怎样的情况。假如取得六百五十八个有确定报酬（尽管是中等报酬）的位置要靠说服群众拥护无知和有知一样好，甚至更好的话，他们很可能相信并照之行事的。”（《弗雷泽杂志》1859年4月号中的论文，标题为“近时有关改革的作家。”）

(10) 安德鲁·马维尔（Andrew Marvel, 1621—1678）英国诗人和讽刺作家。——译者

第十一章　议会的期限

议会议员应在多长任期以后改选呢？这里涉及的原则是颇为明显的，困难在于原则的实际运用。一方面，议员不应有太长的任期致使他忘记他的责任，对他的职务漫不经心，执行起职务来完全为他个人的利益，或者忽视同他的选民进行自由而公开的商谈，这种商谈，不问他是否同意他们的意见，是代议制政府的好处之一。另一方面，他应期待有一个足使人们能根据他的行动过程而不是根据他的单个行为对他作出判断的任期。重要的是，他应该有和自由政府不可缺少的群众监督不相矛盾的最大幅度的个人见解和自由裁量。为此目的，这种监督的行使，象这种监督行使得最好的任何情形那样，就有必要给他以充分的时间以便显示他所具有的全部品质，并证明除了作为单纯顺从的投票者和选民意见的拥护者以外还有某种其他方法他能使自己在选民眼中成为值得想望和可以信任的代表。

要根据某个普遍法则来确定这些原则的界限是不可能的。凡是政体中的民主力量薄弱或过于消极需要加以激励的地方，凡是代表在离开他的选民后立即进入朝廷或贵族的环境，这种环境的影响全倾向于使他偏离人民的方向，冲淡他原有的民主感情，并使他忘记曾经选举他的人们的愿望并对他们的利益变得冷漠的地方——经常由选民负起责任更新对他的委托，对把他的气质和品格保持在正确标准上就是完全必要的。在这种情形下，甚至三年的期间也几乎是太长了；而任何更长的期间是绝对不能允许的。反之，凡是民主力量占优势并有增长趋势，要求对它的运用加以缓和而不是加以鼓励以致达到不正常的活跃状态的地方，凡是无限制的公开性以及日常的报刊保证代表的每一个行动都将立即被他的选民所知悉、讨论和判断，并且在他们的评价中他的地位始终不是提高就是降低，同时通过同样的方法民情的力

量，以及所有其他民主势力，都经常在他心中起作用的地方——少于五年的期间就不足以防止胆小怕事的唯唯诺诺。英国政治中发生的有关这一切特征的变化说明，为什么四十年前居于先进改革家纲领中的显要地位的一年一度的议会，现在很少人关心也很少人谈到。值得考虑的是，不管任期长短，在任期的最后一年，议员所处的地位和在年度议会的情况相同，因此如果任期过短，在大部分时间里实际上就是年度议会。按照现在的情况，七年的期限尽管是不必要地长，也不值得为可能产生的什么好处而加以改变；特别是因为随时可能提前解散议会，这就把博得选民的好评这种动机经常保持在议员的心中。

不管就委托的存续说来多长的任期最合适，各个议员在从他选举之日起的任期届满后应空出他的席位，以及不应有整个下院的普遍更新，似乎是很自然的。假如有任何实际的目的需要推荐这项制度，要说的话可能是很多的。但是它遭到非难的理由比支持它的理由更有力得多。其一是，将没有办法迅速摆脱奉行着不得人心的方针的多数。在有限的，往往也是接近届满的，期限以后举行普选，以及随时可能因为阁员为了他自己而希望举行普选或者以为普选会使他在全国出名而举行普选，都趋向于防止议会和选民之间在感情上的重大分歧。如果下院的多数总是还有几年任期的话——如果下院的多数一点一点地接受新的补充的话，新补充进去的人可能取得其余多数的人的特质而不是改变他们的特质，这时上述分歧就可能无限期地继续下去。下院的一般意见必须大致和国民的舆论一致，这和杰出人物必须能自由表达其最不受欢迎的意见而不致失去席位，是同样根本必要的。还有另外一个反对逐步和部分更新代表制议会的颇为重要的理由。对相反对的力量有一个定期的普遍检阅是有益的，以便探测国民精神的状况，并无可争议地确定不同政党和见解的相对力量。任何部分的更新都无法确实做到这一点，即使在象某些法国宪法那样，一大部分议员，五分之一或三分之一议员同时出缺的情况下也是如此。

关于允许行政有解散议会权的理由，将在后面涉及代议制政府中行政的组织和职权的一章中予以考虑。

第十二章　应当要求议会议员作出保证吗？

议会议员应该受选民对他的指示约束吗？他应该是表达选民意见的机关呢，还是表达他自己意见的机关呢？应该是选民派往议会的使节呢，还是他们的专职代表，即不仅有权代替他们行动，而且有权代他们判断该做的事情呢？有关代议制政府中立法者职责的这两种学说都各有其支持者，而且每一种学说都是某些代议制政府所承认的学说。在荷兰联邦，国会议员是单纯的代表；这学说被贯彻到这样的程度，即当选民训谕中所未规定的重要问题产生时，他们必须把它交回到他们的选民，恰和外交使节对派遣他的政府所做的一样。在我国和具有代议政体的其他多数国家，法律和习惯承认议会议员可以按照他认为正当的意见投票，不管他的意见和选民的意见有何不同。但是存在着一种不十分确定的相反的看法，这种看法对许多人，甚至议会议员，有相当大的实际作用，往往使他们感到——这和他们希望出名或者关心再次当选无关——在良心上有义务在选民具有确定意见的问题上使自己的行为表达选民的意见而不是表达他们自己的意见。抽象地从实定法和任何特定民族的历史传统来看，关于代表职责的这些看法究竟哪一个是对的呢？

不同于我们迄今所讨论的问题，这不是个宪法上的立法问题，而是可以更恰当地称之为宪法上的道德问题——代议制政府的伦理学问题。它和制度的关系不大，而是和选民在完成任务上所应当带有的精神气质有关，就选民的道德义务来说和应占主要地位的想法有关，因为，不管代表制是什么，只要选民愿意，就可以把它转变为单纯的代表团。只要选民有不投票和随意投票的自由，就不能防止他们的投票不建立在他们认为适于附加的某种条件之上。他们通过拒绝选举那些

不保证遵从他们的意见，或甚至在表决未预见到的任何重要问题以前不同他们商量的人，就能把他们的代表降为单纯的传声筒，或者当他不愿以那种资格行动时在道义上不得不放弃他的议员席位。既然他们有权这样做，宪法的学说就应当假定他们想这样做；因为立宪政府的原则本身就假定保有政治权力的人将滥用权力来促进他自己的特定目的。不是因为事情总是这样，而是因为这就是事物的自然倾向，防止这种倾向是自由制度的特殊效用。因此，不管我们可能认为选民将他们的议员变为代表是怎样错误，或怎样愚蠢，选举特权的这种滥用既然是自然的而不是不会发生的，就应该按照好象它肯定会发生那样采取预防措施。我们可以希望选民不这样行使选举权；但是代议制政府必须组织得即使他们那样做，也不让他们做出任何团体都不应当做的事情——为他们自己利益的阶级立法。

如果有人说这个问题只是一个政治道德问题，那也并不减少它的重要性。有关宪政道德的问题，其实际重要性并不亚于有关宪法本身的问题。某些政府的存在本身，以及使其他政府能持久存在的一切，都有赖于对宪政道德原则的实际遵守。某些当局所信守的传统观念，限制着它们行使其权力。在不平衡的政府——纯粹君主制、纯粹贵族制、纯粹民主制——这样一些准则是防止政府在其特有的倾向方面趋于极端的唯一障碍。在不完全平衡的政府，虽在对最强大力量的冲动设置宪法上的界限方面作了某些努力，但这种力量强大到至少能暂时不受惩罚地越过这种界限，只有靠得到舆论公认和支持的宪政道德的原则，才多少保持住对宪法中设立的制约和限制的尊重。在保持平衡的政府中，最高权力是分散的，每个掌握权力的部门在唯一可能的方式上——即用其他权力部门能用于攻击的同样强大的武器武装起来进行防御——不被其他权力部门篡夺权力。这样的政府只有在所有各方除了受到他方同样极端行为的挑衅外都自行克制不行使极端的权力，才能继续维持下去；在这种情形下，我们可以说，只有靠对宪政道德原则的尊重，宪法才真正能保持其存在。保证的问题不是和代议制政

府的存在有重大关系的一件事情，但对代议制政府的有益作用说来是颇为重要的。法律不能为选民规定他们应根据什么原则来进行选择；但是选民认为他们应当根据什么原则来指导他们的选择，则在实际上是有很大不同的。整个重大问题归结到一点，就是：他们是否应该把议员遵守选民为他规定的某些意见作为一项条件。

本文的读者一定很清楚，在这件事情上，本文所表明的一般原则将导致什么样的结论。我们从一开始就确认，并且一直记住政府的两大条件的同等重要性，就是：对于人们即政治权力应当并经常声言为其利益服务的人们的责任，并与此相关联，为了履行政府职能在最大程度上获得高超智力的好处，必须经过长期的深思熟虑和对该特殊业务的实际锻炼的训练。如果这第二个目的是值得达到的，它就值得付出必要的代价。高超的智力和深邃的研究如果不是有时引导一个人达到不同于缺乏研究的普通智力所作出的结论，它们就无用处了；如果目的是要选出在任何智识方面高于普通选民的代表，就应期待代表有时在意见上和选民的多数有所不同，而且他的意见往往是正确的。由此可以得出这样的结论：如果选民坚持以绝对符合他们的意见作为代表保持其席位的条件，他们这样做是不明智的。

讲到这里为止，这个原则是明显的；但是在原则的适用上则存在有真正的困难。我们将开始来叙述这种困难的充分含义。如果选民应当选择比他们自己更有教养的人充当代表这一点是重要的话，这个较有智慧的人应当对选民负责就是同样必要的了。换句话说，选民是对他履行委托的方式的裁判者。然而除了按照他们自己意见这个标准外，他们又应该怎样裁判呢？除了按照这同一标准外他们应该怎样甚至在最初选择他呢？按照单纯的才气——炫耀才能的本领去选择是不行的。普通人所能据以预先判断一个人的单纯能力的那些检验标准是极不完全的。这种检验标准几乎只是有关表达的艺术，而很少是或完全不是有关所表达的事物的价值。不能从前者推论出后者；如果选民须把他们自己的意见搁在一边，那他们还有什么可用以判断治国能力

的标准呢？即使他们能有把握确定最有能力的人，他们也不应当让他代替他们作判断而完全不考虑他们自己的意见。最有能力的候选人也许是一个保守党员，而选民是自由党员；或者候选人是个自由党员而他们也许是保守党员。当前的政治问题也许是个教会问题，候选人也许是个高教会派或信奉唯理派教义的人，而他们也许是不信奉国教的或低教会派；反过来也是一样。在这些情况下，他的能力也许只不过是使他能在他们真心相信是错误的道路上走得更远或行动得更有效。选民由于自己的真诚信念也许不得不认为更重要的是使他们的代表在这些点上遵守他们认为是责任所在的事情，而不是应当由一个高于一般能力的人作代表。他们还可能不仅必须考虑到怎样才能由最有能力的人作代表，而且须考虑到怎样才能在议会中有人代表他们的特定的道德立场和内心信仰。每一种为多数人所共有的思想方法都应当在议会中得到反映。既然假定宪法对其他的和互相冲突的思想方法应同样有人代表作了相应的规定，那么为他们自己的思想方法取得适当的代表就可能是选民在特定场合必须留意的最重要的事情了。在有些情况下，代表束缚住自己的手脚，以便能忠实于选民的利益，或者不如说忠实于选民所认为的公共利益，可能也是必要的。在保证选民能随意选择诚实而公正的候选人的政治制度下，这会是不必要的；但是在现行制度下，由于选举费用和社会的一般情况，选民几乎总是不得不从地位和他们极不相同，阶级利益也不相同的人们中选择他们的代表，在这种情形下，谁敢肯定说他们应当听任代表去自由决断呢？我们怎能责怪一个只能在两三个富人中选择一个代表的贫苦阶级的选民要求他所投票赞成的代表对他认为是试图摆脱了富人的阶级利益的那些措施提供保证呢？而且经常发生的情况是，选举团体的某些成员不得不接受他们自己一方的多数所选择的代表。尽管他们自己选择的候选人没有被选上的可能，但他们的选票也许对多数为他们选择的那个候选人的成功是必要的；因而他们对那个候选人今后的行为发挥他们的一份影响的唯一办法，也许就是要他保证遵守某些条件才给他以支持。

以上两方面的考虑是彼此紧密地交织在一起的。选民应该选择比他们自己更有智慧的人作他们的代表，并且应该同意按照那个较高智慧来统治自己，这是很重要的；而另一方面，在他们对谁具有这种智慧，以及对假定具有这种智慧的人用他的行为证实这种假定到如何程度作出判断时，又不可能不多半要考虑到和他们自己的意见（当他们有意见时）是否一致。为选民规定任何绝对的义务规则看来是很不实际的；结果将是根据有关尊重智力上的优越性这一重要条件方面的选民团体的一般思想状态来决定，而不是根据任何严格规定或权威性的政治道德原则来决定。对卓越智慧的价值感觉敏锐的人们和民族，只要这种智慧存在，就可能认出来，不是根据和他们想的完全一样，而是根据其它的迹象，即使在意见上有很大不同也在所不计。而且当他们认出它时，他们将不惜任何代价地极希望得到它，因而不会动辄把他们自己的意见当作一项法律强加给他们尊之为比他们更有智慧的人们。但另一方面，存在着一种不尊敬任何人的品性；有这种品性的人认为任何人的意见也不会比他自己的好多少，或者和象他自己那样的一百个或一千个人的意见差不多一样好。当一个地方的选民具有这种性格时，他们将不选择任何不是或至少不表白是和他们自己的思想感情一模一样的人，并且只有当他在行动中反映那些思想感情时才继续选他。这样一来，一切企求政治荣誉的人，如柏拉图在《高尔吉亚》中所说的，将努力按照民众的样式去做，越象越好。不能否认，完全的民主政治倾向于把选民的思想感情塑造成这种样子。民主政治对尊敬的精神是不利的。它打破对单纯社会地位的尊敬应该算是它的影响的好的方面而不是坏的方面；虽则这样一来它关闭了社会中培养尊敬精神的主要学校 （仅就人类关系而言）。此外，民主政治在其本质上极力坚持的是一切人有权被看作是平等的那些事情，而不是一个人有权得到比别人更多考虑的那些事情，甚至对个人优越性的尊重也似乎是不够标准的。正是由于这个原故，除其他理由外，我认为国家的制度把受过较多教育的人们的意见看作比受教育较少的人们的意见有较

大的分量就是很重要的。因而我将仍然坚决主张给予经过鉴定证明的较高程度的教育以复数选票，即使只是为把这种论调提交公众舆情，而不问有无任何直接的政治后果也罢。

当选举团体确实恰当地意识到人和人之间在价值上存在着极大差别的时候，他们将会从种种迹象判别出对他们的目的说来具有最大价值的人们。实际的公共服务自然是主要迹象：担任重要职位，并在任职中做了重要工作，这些工作的结果证明了这种智慧；创议了一些方案，从其效果来看是经过明智的拟定的；作了一些预言经后来的事件证明往往是正确的，很少或从未证明是不正确的；提出过意见，采纳以后产生好的结果，不采纳就产生了坏的结果。在这些智慧的迹象中无疑存在很大部分的不确定性；但是我们寻求的是可由具有通常辨别力的人运用的迹象。他们将最好不过分依靠任何一种迹象，除非经其他迹象所证实；并且在他们估价任何实际努力的成功或优点时会重视熟悉问题的公正人士的一般意见。我所说的这些检验方法只适用于经过考验的人，其中包括虽未经实际考验但在理论上受过考验的人，他们在公开演说或出版物中讨论过公共事务，证明他们对公共事务作过认真的研究。这些人，以其单纯政治思想家的地位，可能显示出相当有资格得到和在实际政治家的地位上受过考验的人同样的信任。当有必要挑选完全未经考验的人时，最好的标准是他在知道他的人们当中以其才能闻名，以及已经受到尊敬的人们对他的信任和推荐。靠着这样一些检验标准，足够重视并热心寻求智识能力的选民，一般地是能得到超出常人水平的人的，他往往能得到信任并按照他自己的不受拘束的判断以进行公共事务；对他来说，要求他按照在知识上不如他的人的命令放弃他自己的判断，将会是一种侮辱。如果真正找不到这样的人，那么选民的确有理由采取其他预防办法；因为不能指望他们把自己的特定意见放在一边，除非为了让比他们有更多知识的人可以为他们服务。的确，甚至在那时他们最好记住，当代表一旦被选出后，如果他是献身于他的职务的，就应有更多机会纠正原来的错误判断，

而不由他的多数选民事先决定他应该怎么做。这种考虑一般说来当能使选民不致要求代表作出不改变他的意见，或者如果改变就辞职的保证（除非是这种情况，即选民由于必要而不得不选择一个他们并不充分信任其公正无私的人）。但是当一个不出名的人在未经某个大权威的明确保证的情况下第一次被选出当代表时，就不能指望选民不把和他自己的意见一致作为首要的条件。只要他不把后来用坦率说明的理由改变那些经诚实声明过的意见看作是一种断然撤回信任的理由就够了。

甚至在假定代表具有久经考验的才能和公认的卓越品质时也不应把选民的个人意见完全撇开不管。尊重智力上的优越不须达到自我否定即否认任何个人意见的程度。但是当分歧不是涉及到政治原则的时候，不论选民在他自己的意见上是怎样坚定，他应当考虑到一个有能力的人和他意见不同，至少有很大可能他自己是错了，即使不然，为了得到有能力的人在他自己不适于作判断的许多事情上为他服务这种不可估量的好处，也值得在非绝对根本性问题上放弃他自己的意见。在这种情况下，他常常用来调和这两种愿望的办法是，劝使有能力的人在分歧之点上牺牲他自己意见。但是，对有能力的人说来，致力于这种妥协乃是对他的特殊职责的背叛，是放弃智力的优越所负有的特殊责任，其中最为神圣的就是不在舆论叫嚣反对的情况下放弃正当的主张，不使那些最需要用来服务的他的意见得不到服务的机会。一个有良心和公认有才能的人应该坚持按照他根据自己的判断认为是最好的那样去行动的充分自由，而不应该同意按照任何其他条件服务。但是选民有权知道他打算怎样做，在所有关系到他的公职的事情上他打算用什么意见指导他的行动。如果有些意见是他们所不能接受的，他就要使他们确信他仍然值得当他们的代表。如果他们是明智的话，他们将为了他的一般价值而不去计较他和他们的意见之间许多巨大分歧。然而有些分歧他们是不能忽视的。凡是对他的国家裨益于自由人的那种治理感到很关心的人，都具有对国家事务的某些象他的鲜血一

样珍贵的信念。他强烈地相信这些信念是真理，认为它们十分重要，因而不可能作任何妥协，或把它们摆在次于任何人的意见的地位，不管这个人比他地位高多少。当这样的信念存在于一个民族或民族的相当大部分中的时候，它们靠着本身的单纯存在，而不仅仅是由于它们可能建立在真理之上，就足够发挥影响。一个民族不能在违反他们主要的权利观念的情况下得到很好的治理，即使这些观念在某些点上也许是错误的。如果对统治者与被统治者之间应有的关系作出正确的评价，就不会要求选民同意由一个打算在违反他们的根本信念的情况下统治他们的人来作他们的代表。如果他们利用他在其他方面提供有益服务的能力是在他同他们之间的重大分歧之点不大可能被提出讨论的时候，他们就有理由在包含这些分歧之点的问题开始产生，而且在这问题上就他们认为正确的意见来说，还没有形成肯定的多数足使该特定个人的不同意见变成不足取的时候起就将他免职。例如（我提到人名来说明我的意思，而不是对哪个人有所褒贬）被认为是科布登先生[(1)]和布赖特先生关于抵抗外国侵略的意见在克里米亚战争（Crimean war）期间就可能被忽略掉，当时存在着与之相反的压倒一切的民族感情，并且在和中国的争吵（尽管其本身是更可怀疑的问题）中这种意见还可能理所当然地导致选民对他们的排斥，当时他们对这问题的看法是否就不占优势还是个有争论的问题。

作为以上所述的一般结论，我们可以肯定说：除非由于不利的社会情况或不完善的制度，选民的选择范围被缩小到不得不选择一个假定是受敌视他们的利益的偏见所影响的人，就不应该要求作实际的保证；他们有权充分了解候选人的政治见解和感情，并且不仅有权而且往往有责任拒绝一个在作为他们政治信仰的基础的少数信条上和他们意见分歧的人；他们越是欣赏候选人智力上的优越，他们就越是应当容忍候选人在他们的根本信条以外的不论多少事情上表达不同于他们的意见和采取相应的行动；他们应当努力不懈地寻求具有才干能被委托以充分权力照他自己的判断行事的代表；他们应该把尽一切努力将

具有这种品质的人送进议会看作是他们对同胞所负的责任；由这样的人作代表较之由声言在许多问题上和他们意见一致的人作代表对他们来说是有着大得多的意义的，因为他的才能所带来的好处是确实可靠的，而在分歧之点上假定他是错的而他们是对的则是很可怀疑的事情。

我是在这样一个假定下讨论了这个问题的：选举制度在一切以实体制度为依据的问题上符合以上各章所述的原则。即使在这个假设下，认为代表是使节的学说在我看来也是错误的，其实际运用是有害的，尽管在那种情况下危害会被局限在一定的范围以内。但是，如果我努力用来卫护代议制原则的保证得不到宪法的承认，如果对少数的代表权不作规定，也不容许按照选民的教育程度在选票数量上有任何差别，在那种情况下让代表有自由裁量权的原则其重要性就不管怎样强调也不为过，因为那样一来将是在普遍选举制下让多数的意见以外的任何意见能在议会表达出来的唯一机会了。在那虚假地称为民主实则是起实际作用的阶级进行独占统治的制度下，所有其他的人既无代表也得不到表达意见的机会，逃避最狭隘的阶级立法和最危险的政治无知的唯一可能将存在于这样一种倾向之中，即：无教养的人可能必须选择有教养的人当代表并尊重他们的意见。也许可以合理地指望有这样做的某种意愿，但一切取决于把这种意愿培养到最高度。但是，如果实际起作用的阶级在一旦取得政治上的无限权力之后，自愿地同意以这样或那样的方式对他们自己的见解和意志加以相当大的限制的话，他们将证明自己比在专权的腐败影响下出现过的，或者我们可以冒昧地说，可能出现的任何握有绝对权力的阶级都更聪明。

---

(1) 理查德·科布登（Richard Cobden, 1804-1865），英国政治家和经济学家。——译者

第十三章　关于第二院

在关于代议制政府理论的所有论题中，特别是在欧洲大陆上，没有比通常叫做两院问题的这个论题讨论得更多的了。它比许多较它重要十倍的问题还更引起思想家们的注意，并且被看做是区别主张有限制的民主和主张无限制的民主的人的一种试金石。就我自己来说，我不很重视第二院所能加于否则就是无限制的民主的任何限制。我倒以为，如果所有其他的宪法问题都正确地解决了，则议会究竟由两院组成还是仅仅由一院组成就只是个次要的问题了。

如果存在两个院，它们的组成或者相同或者不相同。如果组成相同，两者将服从同一势力，凡是在其中一院占有多数的，在另一院也大致会占有多数。的确，任何议案的通过必须取得两院的同意这一点常会成为改革的重大障碍，因为假定两院都是代议制，代表数目相同，则稍稍超过全部代表的四分之一就可以阻止法案的通过；与此相反，如果只有一院，有了勉勉强强的过半数法案就保证可以通过。但假设的这种情况与其说在实际上会发生，不如说抽象地说来是可能的。这样的情况是不常发生的：同样组成的两院中，一院几乎全体一致，而另一院差不多分为相等的两半。实际情况是，如果其中一院否决了一项议案，在另一院一般说来将有很大的少数不同意该议案。因此，能被这样地加以阻止的改革议案，在几乎所有的情况下将不会有比整个议会的简单多数更多的票，随之而来的最坏的结果可能是，把议案的通过推迟一个短时期，或者重新诉诸选民以确定议会中的小小多数是否和国家中的有效的多数一致。推迟的不便和诉诸选民的好处在这情况下可能被看作是大致相等的。

我不很看重最常常被提出来支持两院制的这样的论点：为了防止轻率，并迫使作第二次考虑。因为它所建立的工作方式不要求大大多

于两次的考虑，一定是一个很不完善的代议制议会。在我看来，有利于两院制的最有效的理由（而这一点我的确认为是有点重要的）是由于意识到只有他们自己可商量因而在掌权者（不论是个人还是一个议会）心中产生坏的效果。重要的是，任何一伙人都不应该在重大事情上能够，即使是暂时地，使他们自己的意见占优势，而不征求任何别人的同意。在只有一院的议会中的多数，当它取得永久性质的时候——当它由习惯地在一起工作的同样一些人组成，并始终保证在他们自己的议院中的胜利的时候——很容易变得专横和目空一切，如果不必要考虑它的行动是否将得到另一法定权威的一致同意的话。导致古罗马人设置两个执政官的同一理由使得保有两院成为值得想望的：其中任何一个都不致受到专权的腐败影响，即使在仅仅一年的时间内。在实际领导政治，特别是在管理自由制度方面最不可缺少的条件之一就是和解，即妥协的意愿。也就是愿意对反对者作出某些让步，并作成好的方案以便尽可能少触怒持反对意见的人。两院之间的互让（如人们所说的）是这一有益习惯的永久的学校。作为这样一种学校甚至现在还是有用的，在一个构成得更为民主的议会或许会更加感觉到它的效用。

但是两院不需要同样组成；它们可以作为对彼此的一种牵制。其一假定是民主的，另一的组成将自然地以作为对民主的某种限制为目的。但它在这方面的有效性完全以它能在议院外博得的社会支持为转移。一个不建立在国内某种巨大力量基础之上的议院，对一个建立在这种基础之上的议院是发挥不了有效作用的。一个贵族制议院只是在贵族制的社会状态中才是强有力的。上院曾一度是我们政体中最强大的力量，而下院仅仅是一个牵制团体；但这是在贵族几乎是社会上唯一力量的时候。我不相信，在真正民主的社会状态中上院作为民主政治的调节器会有任何实际价值。当一方的兵力比另一方弱的时候，使它发生效能的方法不是把双方列起队来，在战场上互相对垒一决胜负。这种战术势必造成较弱一方的彻底败北。较弱一方的唯一有利的

做法是不要把自己和群众分隔开来，迫使每个人作支持它或反对它的表态，而是采取一种站在群众之中而不是和群众相反对的立场，把在任何一点上最能和自己联合的人吸引到自己方面，丝毫不表现为对抗团体以免挑起普遍的反对，而是作为混合在一起的群众中的一分子进行活动，注入它的酵素，通过增加它的势力使它的作用转弱为强。民主政体中的真正调节力量必须在民主议院中并通过民主议院行动。

在每一种政体里应该有一个反抗宪法上优势力量的中心——从而在民主政体中应该有一个反抗民主的核心——这一点我已经主张过了；而且我把它看作是政府管理的一个根本原理。如果具有民主代表制的人民，由于他们历史经历更愿意容忍第二院或上院这种形式的反抗中心，而不是其他形式，这就形成一种强有力的理由使反抗中心具有该种形式。但在我看来它本质上并不是最好的形式，就它的目的来说也决不是最有效的。如果存在两院，其一被认为代表人民，另一只是代表一个阶级，或者根本不是代表性的，我认为在民主政治是社会统治力量的地方，第二院不会有甚至在第一院偏离正轨时加以抵制的真正能力。它可能作为对习惯和同僚关系的尊重而被容许存在，而不是作为一种有效的牵制。如果它发挥独立的意志，它就须按照和另一院同样的总的精神去做；必须和后者同等地民主，并满足于纠正议会更带民众性的那个部门的一些偶然失错，或者在符合民众要求的议案方面和它进行比赛。

对多数的揽权实行任何真正牵制的实际可能性今后将取决于统治机构中最具民众性的那个部门内部的力量分配；我也已经根据我的判断说明最便于建立起力量平衡的那种方式。我还曾指出，即使允许人数上的多数依靠在议会中的相应的多数占有完全的优越地位，但如果少数也被允许按照严格的民主原则理应享有的按人数比例选出代表的同等权利，这一规定就将保证这个国家许许多多的第一流的有识之士和其他议员一样以人民的名义永远出席议会。我还说，这部分国民代表，在未结成独自的帮派也不具有任何惹人恶感的特权的情况下，将

有比按照人数比例大得多的个人分量，并将以最有效的方式提供所需要的道义上的反抗中心。所以，并不需要为此目的设立第二院，而且设立第二院也无助于达到这一目的，反而可能在某些可以想象得到的情况下甚至妨碍达到这一目的。然而，如果为了我已说过的其他的理由，决定设立第二院，就希望它由这样一些人组成，他们由于不牵连到和多数相反的任何阶级利益，就使它易于反对多数的阶级利益，并有资格对多数的错误和缺点作有力的发言。这些条件在按照我们的上院这种形式组成的团体中显然是找不到的。民主政治一不再被世袭地位和个人财富所吓倒，上院就变得无意义了。

在可能借以建立一个缓和和调节民主优势的明智的保守团体的原则中，最好的原则似乎是古罗马的元老院这一事例中所具有的原则。元老院是管理公共事务方面曾有过的最为始终如一地慎重而贤明的团体。代表公众的民主议会的缺点就是公众本身的缺点，即缺乏特殊训练和知识。适当的补救办法就是使它和一个以特殊训练和知识为其特点的团体联合在一起。如果一个议院代表舆情，另一个就应代表经过实际公共服务的检验和保证并经实际经验加强的个人美德。如果一个是人民的议院，另一个就应该是政治家的议院，即由通过了重要政治职位或雇用的一切活着的政治活动家组成的委员会。这样的议院将远远不止是适于作为一个单纯的调节团体。它将不仅仅是一种牵制，而且是一种推进力量。它手中掌握的抑制人民的权力将被赋予于那些最有能力，并且一般说来最愿意领导人民沿着正确道路前进的人。被付托以矫正人民错误的任务的这个委员会，不会代表着被认为和人民利益相反的阶级，而是由人民自己在发展道路上的天然领袖们组成。任何一种构成方式在有效地发挥他们作为调节者的职能方面，都达不到这样。把经常站在促进改革的最前列的团体贬斥为单纯妨碍性团体是不行的，不管这样做可能防止多少害处。

假使这样一个上院在英国尚付阙如的话（我不需要说这仅仅是个假设），它可以由以下这样一些人组成。所有现任或曾任前面的一章

中所说过的立法委员会委员的人，我认为这是一个组织得好的人民政府的不可缺少的成分。所有现任或曾任高等法院或衡平法院院长的人。所有曾任陪席法官达五年的人。所有曾任内阁职务达两年的人，但这些人也应有资格被选为下院议员，而如果当选为下院议员，他们的贵族爵位或上院议员的职务应暂时停止。为了防止仅仅为了给他们以上院席位而将他们提名为内阁阁员，时间条件是需要的；并且作了两年期间的建议，这样，取得年金资格的同一期限可能使他们有资格取得上院议员职位。所有曾担任总司令职务的人；以及所有指挥过一个军队或一个舰队并受到议会对其军事成功表示感谢的人。所有在十年期间担任过一等外交职务的人。所有曾任印度或英属美洲的总督的人，以及所有曾任任何殖民地总督达十年的人。常任文官也应得到代表；所有在十年期间担任过财政副大臣、常任副国务大臣等重要职务或任何其他同等高级负责职务的人都应该是上院议员。如果除这些因公共事务行政中的实际经验而取得上院议员资格的人们以外，还须包括一些理论家的代表——这事本身是值得想望的——那么就值得考虑一下某些国立大学中的某些教授，在若干年的任期之后，是否可以给与上院中的议席。单纯科学上和文学上的杰出就太不确定和有争议，因为这些包含着选择能力问题，而其他条件则是不言而喻的；如果获得声名的著作与政治无关，它们就不是所要求的特殊能力的证明，另一方面，如果是政治的著作，它们就会使逐届内阁能用党派斗争的工具充斥议会。

从英国历史上的先例来说几乎可以肯定，除非在以暴力推翻现行宪法这种不大可能的情况下，任何可能存在的第二院将一定是建立在上院的基础之上。实际上想废除该院，代之以我所描述的上院，或任何其他的上院，是完全办不到的；但是把刚才说过的各阶级或各类的人，以终身贵族的资格集合到现有团体中去，可能不存在那样不可克服的困难。将来要采取的，也许在这一假设上必须采取的步骤可能是，世袭贵族将由他们的代表而不是由他们自己出席议会。这是已在

苏格兰和爱尔兰贵族中确立的惯例，而且随着这种情况的人逐渐增加，这一惯例大概迟早将变成不可避免。对黑尔先生的方案稍作修改就会防止贵族议员专代表贵族中占多数的政党。例如，如果允许每十个贵族有一名代表，任何十个贵族可以挑选一名代表，贵族就可自由地为这一目的随意组合。选举将这样进行：所有作为代表他们地位的候选人的贵族，必须明白宣布并将姓名记入名单。在指定的日期和地点，希望投票的贵族应亲自出席，或者按照通常议会规定的方式由他们的代表出席。开始举行投票，每个贵族只投一个人的票。每个具有十票的候选人应被宣布当选。如果有人票数超过十票，除十票外其余的票可以允许撤回，或者抽签选定其中十票。这十人构成该当选人的选民，而其余的投票人可以自由地重新对另外的人投票。这一程序反复进行直到（尽可能）每个亲自或派代表出席的贵族都选出他的代表为止。当剩下的不足十人时，如果达到五人就仍然允许他们一致同意选一名代表；如果不足五人，他们的选票就只好作废，或者允许他们将选票记入某个已被选出的人的名下。除这些小例外，每个贵族议员将代表着十个贵族，所有这十个人不仅投了他的票，而且在所有可供选择的人当中选择他作为他们最希望由他来代表的那个人。作为对未被选作代表的那些贵族的一种补偿，他们应有资格被选进下院；这种公正待遇现在苏格兰贵族得不到，爱尔兰贵族在他们自己的地区也得不到，而另一方面，除了贵族中人数最多的政党外，两者都同样得不到在上院中的代表权。

此处所提倡的组成上院的方式，看来不仅实质上是最好的，而且是能够在最大程度上得到历史上的先例和实际上的辉煌成功的支持的。然而它不是可能提出的唯一可行的方案。组成第二院的另一可能的方式就是由第一院选出，其限制条件是他们不得提名他们自己的成员。这样一个议院，和美国上院一样根源于人民的选择，仅仅是隔了一层，将不会被认为和民主制度相抵触，并且大概会取得相当大的群众影响。鉴于它的提名方式，它将特别不致引起人民议院的嫉妒，或

同它发生敌对的冲突。此外（由于对少数的代表权作了适当规定），它几乎肯定会组织得很好，并包括有许多有高度能力的人，这些人或者出于偶然，或者由于缺乏炫耀的能力，一直不愿寻求，或者不能得到选民大众的选票。

第二院的最好的组成应该是包括最大数目的不受多数的阶级利益和偏见束缚而他们自己又毫不冒犯民主感情的人。但是，我再说一次，调节多数的优势不能主要地依靠一个第二院，不管是哪一种的。代议制政府的性质决定于人民议院的组成。和这一点比较起来，所有有关政府形式的其他问题都是不重要的。

第十四章　代议制政府中的行政

在本文中讨论政府行政事务最好分成哪些部门的问题是不适当的。在这方面不同政府的要求是不同的；当人们愿意从起初开始，就不使自己受到象我们这个古老政府里产生了现行的公共事务划分的那一系列事件的拘束的时候，在职务的划分上就很少可能会犯大的错误。这样说也许就够了：职务的划分应和问题的划分一致，不应该有若干个彼此独立的部门来掌管构成同一自然整体的各个部分，象直到最近，以及在较小程度上甚至现在，我们的军事行政那样。如果要达到的是单一的目的（如目的是要有一个有效的军队），委派去照管这一目的的政府部门应该同样是单一的。为一项目的提供的全部手段都应由同一部门控制和负责。如果这些手段分散在各独立的部门之间，就每个部门来说手段就变成目的，除了政府首脑（他对各部门工作是没有适当的经验的）以外，照管真正的目的就不关任何人的事了。这时不同种类的手段就不在任何主导思想的指导下结合起来并互相配合。当每一个部门坚持它自己的要求而不顾其他部门要求的时候，就将为了工作本身而永远牺牲工作的目的了。

通常，每一种行政职务，不论高低，应该是委派给某个特定个人的职责。这对凡是做过工作并由于过错而未完成某些工作的人说来应该是明显的。当任何人都不知道谁应负责的时候责任就等于零。甚至当责任真正存在时，如加以分割也不能不被削弱。要保持高度的责任，就必须有一个人承担全部的毁誉褒贬。然而分担责任的方式有二：其一只是使责任削弱，另一则使责任遭到完全破坏。当要求两个以上的负责官员对同一行为表示同意时，责任就削弱了。他们中的每个人仍然有真正的责任；如果做了错事，谁也不能说与他无关。他是和犯罪中的共犯那样的共同参加者，如果存在有法律上的犯罪，他们

全可以受到法律上的惩罚，并且他们所受到的惩罚不必一定比仅牵涉到一个人的时候轻。但是对意见的赏罚则不是这样，这种赏罚总是因共同分担责任而减轻。在没有确定的法律上犯罪，没有贪污或渎职，只有过错或疏忽，或者可以被看作是过错或疏忽的情形下，每个参加者都由于别人和他连带负责而得到对自己和对世人的辩解。人们对几乎任何事情，甚至是金钱上的欺诈，都将感到自己差不多是免除责任的，如果有责任的人未加抵制和劝阻的话，如果他们给予了正式的同意就更是这样了。

然而在这种情形下，尽管责任是被削弱了，但仍然是有责任的，因为每个有牵连的人都以他个人的资格同意并参加了该项行为。当这种行为本身只是出于多数的行为时事情就更糟了——关起门来考虑问题的委员会，无人知道，或者除非在某种极端情况下可能知道，究竟个别成员在表决时是赞成还是反对了该项行为。在这种情况下的责任就不过徒有其名而已。边沁恰当地说过，“委员会是一种屏幕”。“委员会”所做的事不是任何人的行为；任何人也不能对它负责。委员会甚至在声誉上受到的损害只是在它的集体的名声方面；每个成员对此所感觉到的不外是导致他把自己的意见看作是该团体的意见的倾向——当这个团体是个永久性团体，他和它命运与共地结合在一起的时候，这种感情往往是很强烈的。但是鉴于现代官员经历的动荡不定对这样一种团体精神说来就没有形成的时间了。这种精神如果竟存在的话，也只是存在于地位卑微的常任下属人员之中。因此，委员会不是处理行政事务的适宜的工具；只有在由于其他原因，把全部自由裁量权交给一个大臣会更坏的时候才是允许的。

在另一方面，人多出智慧也是一条经验法则；当一个人习惯地除他自己的或某一个顾问的知识外不利用任何人的知识的时候，他甚至在他自己的事情上也很少作出正确的判断，在公众的事情上就更少作出正确的判断了。这一原则和前一原则之间并不存在必然的矛盾。可

以把有效权力和完全的责任交给一个人，为他提供必要的顾问，每个顾问仅对他自己提出的意见负责。

一般说来，一个政府部门的首脑不过是个搞政治的人。他可能是一个好的政治家和一个有品德的人；除非情况通常是这样，否则这个政府部门就是坏的。但是他除具有一般能力和他应当具有的关于国家一般利益的知识外，除非由于偶然机会，将不会同时具备要求他主持的那个部门的适当的、所谓专业性的知识。所以应该为他提供专业顾问。如果有足够的经验和造诣，如果有经过很好选择出来的一个人具有专业顾问所应具备的能力（例如一位次长的情形），有这样一个为了一般目的的人，加上提供具体知识的幕僚就满足这种情况下的各种要求了。但是，大臣仅和某个有能力的人商量，当他本人不熟悉该问题时，无保留地按照那个人的意见行事往往是不够的。他往往必须不仅有时而是惯常听取各种意见，并经顾问们讨论后再作出判断。这一点，比方说，在陆军和海军事务中就特别必要。因此，应该为陆军大臣和海军大臣，或许还有其他一些人，但至少在这两个部内，设置一个由有能力和经验的专家组成的委员会。为了在每一次政府变动的情况下都能得到合于这一目的的有才能的人，这些人应当是常任的。我的意思是说，他们不应当象海军各大臣那样随同任命他们的内阁进退。但是所有根据选择而不是根据通常的晋升办法出任高级职务的人，除经再度任命，仅在一定期间内保有他们的职位则是一项好的规定，象目前适用于任命英国陆军参谋部人员的规定那样。这项规定使任命多少减少假公济私的弊病，任命既不是终身的，同时又提供一种手段，可以在不触怒任何人的情况下，摆脱那些最不值得保留的人，并吸收极有能力的年资较浅的人，对这些人来说如果等待死亡空缺或自愿辞职可能永远没有机会。

最后决定权应完全归于大臣本人，在这一意义上，委员会应该只不过是谘询性质的。但是既不应该把他们看作不重要的人，他们也不应该把自己看作不重要的人，或者看作大臣本人可以随意加以贬低的

人。隶属于一个强有力的并且多半是任性的人下面的顾问们，应当以这样的情况为条件，即：对他们来说为了保持信誉不能不表示意见，而对那个人来说则不能不听取并考虑他们的意见，不管他采纳与否。印度总督和各个省长[(1)]的委员会的组成正符合此处所说的首脑和顾问之间的关系。这些委员会由具有对印度事务的专门知识的人们组成，这种知识是总督和地方长官通常欠缺的，并且也不希望要求他们具有的。通常，委员会的每个成员须提出意见，当然这常常并非出于明白规定。但如果存在意见上的分歧，每个成员可以任意决定——这是一向的惯例——把他所持的理由记录下来，总督，或地方长官，也同样这样做。在通常情况下，决定是按照多数的意见作出的，因此委员会在政府中起着重要的作用。但是，如果总督或地方长官认为合适的话，他甚至可以把委员会全体一致的意见撇开不管，而将他的理由记录下来。其结果是，首脑个人而且是有效地对政府的每一项行为负责。委员会成员仅负顾问的责任；但从所能提出的文件，以及在议会或舆论的要求下经常提出的文件中，大家总是知道每个人所提出的意见，以及对他的意见所提出的理由。同时，由于他们的颇为显要的地位，并且在名义上参加了一切政府行为，他们几乎具有好象整个责任担在他们肩上那样强烈的动机去专心致志于公共事务，并形成和表达对每项公共事务经过仔细考虑的意见。

进行最高级行政事务的这种方式，是政治史上使手段适应目的要求的最成功的事例之一。这种方式是从丰富了政治艺术的东印度公司的统治经验中得来的；然而，象给我们国家保存住印度的多数其他聪明的设计，以及所产生的从当时情况和物质条件看来真正是不可思议的好政府那样，大概注定要在印度政府的传统似乎无法逃避的普遍大破坏中毁灭，因为这些传统遭到公众的无知和政治人物的傲慢的虚荣心的践踏。现在就已经有废除委员会的叫喊，把它看作是系在政府车轮上的多余的和费钱的障碍物；另一方面，废除职业文官的呼声早已

甚嚣尘上，并日益得到最上层人物的支持。文官制度培养着组成委员会所需要的人员，而且它的存在是委员会具有价值的唯一保证。

人民政体中的好政府的一个最重要的原则是，任何行政官员都不应根据人民的选举来任命，即既不根据人民的投票也不根据他们的代表的投票来任命。政府的全部工作都是要专门技术的职务；完成这种职务需要具备特殊的专业性的条件，只有多少具备这些条件或者具有这方面的经验的人才能对这种条件作出适当的评价。发现最适于担任公共职务的人是一项很繁重的工作，不仅要在提出申请的人中选择最好的，而且要留意察看他是否真正最好的，还要注意所接触到的一切适当的人，以便必要时能用上他们，这种工作要求有细致的以及高度正直的判别力。由于一般说来任何公共职务都不是执行得太坏的，所以也就没有什么需要象对一些部门中的高级官员强加以特殊职责那样为它规定极大的个人责任。凡是不经过某种公开竞争的方式任命的下级公务人员，应由各大臣直接负责的情况下选用。各大臣，除为首的大臣外，自然均由为首的大臣选任；而为首的大臣本人，尽管实际上由议会指定，但在一个王国政府则应正式地由国王任命。有任命权的官员应该是唯一有权将应予免职的下级官员免职的人。绝大多数的官员，除由于个人行为不端以外不应当被免职。因为，如果那些负责处理公共事务的全部细节，其所具备的各项条件对公众说来一般地比大臣本人要重要得多的人们，可以容易地并非由于他们自己的过错而随时被免职，大臣可以任命另外的人以满足自己的要求或促进自己的政治上的利益，那么要期望这些人们献身于他们的职业并获得大臣往往必须依靠的那种知识和技能，就将是徒然的。

对于不应根据人民的选举来任命行政官员这个原则来说，共和政府中的行政首脑是否应当是一个例外呢？美国宪法规定四年一度由全体人民选举总统，是不是一个好的制度呢？回答这个问题不是没有困难的。在象美国这样不需要害怕政变的国家里，使行政首脑在宪法上独立于立法机关，从而使政府的这两大部门，在它们的起源和职责方

面同等地得人心，同时又彼此进行有效的牵制，毫无疑问是有某种好处的。这一办法旨在设法避免大量权力集中于同一人手中，它是美国联邦宪法的一个显著特点。但是，在这种情况下，好处是用高于对它的价值的任何合理估计的代价换来的。在共和国中的行政首脑公然由立法机关任命，就象君主立宪国家的行政首脑实际上由立法机关任命的那样，似乎要好得多。首先，这样任命的人肯定是一个更卓越的人。议会中掌握着多数的政党通常将任命它自己的领袖；他始终是政治生活中站在最前面的人之一，并常常就是那个站在最前面的人。与这相反，美国的总统，自从共和国创建者的最后残存者从舞台消失以来，几乎始终或者是不出名的人，或者是在政治以外的某个领域具有声望的人。而这一点，如我以前所讲到的，并不是什么偶然的事情，而是这种情势的自然结果。一个政党的著名人物，在遍及全国的选举当中，从来不是该政党最有希望当选的候选人。所有著名人物都结下了个人的政敌，或者做过某些事，或至少表白过某种见解，引起社会某个地区或别的重要部分的不满，可能对选票数目产生致命的效果；而一个无甚经历的人，除声言信奉党的纲领外对他毫无所知，就容易得到该党全体的投票。另外一个重要的考虑就是不间断地为选举而奔走所造成的巨大害处。当国家的最高职位要由每数年一度的普选来决定时，两次选举之间的整个时间将实际上消耗在竞选运动当中。总统、各部部长、政党领袖和他们的追随者全都是进行竞选运动的人：整个社会的注意力只集中在政治人物，每个公共的问题的讨论和决定考虑的不是问题本身的优缺点，而是它对总统选举所预期的影响。假如要设计出一种制度使党派精神成为一切公共事务中行动的支配原则，并诱使人们不仅把每一个问题弄成党派问题，而且为了给政党提供根据而提出问题，那就很难想出比这更适合于这一目的的手段了。

我不想肯定说，行政首脑象英国的首相那样完全由议会中的投票决定在任何时间和地点都是值得想望的，并且毫无不便之处。假如人们认为最好避免这一点，那么行政首脑，尽管仍由议会任命，但可以

不依赖议会的投票表决而在确定的期间内任职，这样一来，它就将成为美国的制度，但减去普选和它的害处。还有另一种方式可以给予行政首脑对议会的很大独立性而不致和自由政府的各要素相矛盾。假如他象英国首相实际上享有的那样，具有解散议会和诉诸人民的权力，他就决不致不恰当地依赖于议会的表决。要不被敌对的表决赶下台，他就只能辞职或解散议会。解散议会的权力在我看来是他应该具有的权力，即使对他在确定期间内的任期有保障的制度下也是如此。不应当有在总统和议会之间爆发一场争吵后发生政治僵局的任何可能性，在长达数年的时期内任何一方都没有去掉对方的法律手段。要走过这样一段时期而任何一方或者双方都不策划政变，就要求有很少国家曾表明能够做到的那种对自由的热爱和自我克制的习惯。即使撇开这种极端情况不说，要期望这两个权力机关不使彼此的行动陷于瘫痪，就等于假定这个国家的政治生活将始终渗透着相互忍耐和妥协的精神，保持镇定不为最尖锐的党派斗争的激情所动。这样的精神也许是存在的，但甚至在存在这种精神的地方，对它的考验也失之轻率。

还有其他的理由使我们希望国家中的某个权力（它只能是行政）应当具有在任何时候任意决定召集新议会的自由。当争执的双方究竟哪一方拥有更多的支持者真正有疑问时，重要的是应该有一种宪政手段立即加以检验并使纷争止息。在这一点未确定以前，就没有可能对其他的政治问题加以适当的注意。在这段时间内就立法或行政方面的改革来说多半就是一种空白，因为任何一方对自己的力量都缺乏足够的信心去作那些可能招致对目前斗争有直接间接影响的人们反对的事情。

我还没有考虑这样一种情况，那就是：大权集中在行政首脑手中，而人民群众对自由制度又不够热爱，这样他就有可能在破坏宪法和篡夺最高权力的尝试中获得成功。在存在这种危险时，就不容许有议会不能通过一次表决将他贬为平民的行政首脑了。在给这种最为大

胆放肆的对委托的破坏提供任何鼓励的事态下，甚至这一切宪法上的依赖关系也只不过是一种软弱无力的保障罢了。

在所有政府官员中，最不应该由人民选举产生的是司法官员。尽管对一切官员的特殊的和专业的条件群众都一样适于作出评价，但是却没有任何官员在绝对公正和不同政客或各派政客发生联系方面象司法官这样重要的。有些思想家，其中包括边沁先生的意见是，尽管法官最好不由人民选举产生，但是他们所属地区的人民，在具有足够经验后，应当有权将他们免职。不能否认，对受有重托的官员不能免职，这事本身就是有害的。人们极不希望看到，一个坏法官或无能力的法官，除了由于他自己应对刑事法院负责的行为不端外，就无法将他免职，以及一个关系重大的官员应该感到除了受舆论和他自己的良心的约束外就不负任何责任。然而问题是，从法官的特殊地位看来，假定采取了一切实际可行的办法保证对他的公正任命，那么仅使他对自己和公众的良心负责，是否整个说来比对政府或公民投票负责更可能保持他的行为端正呢？关于对行政部门负责这一点，经验早已作了肯定的回答；就对选民投票负责来说，情况亦复相同。在选民的良好品质当中，并未把特别要求于法官的那些品质即冷静和公正计算在内。幸而，在作为自由所不可缺少的民众选举中，这些也不是必须具备的品质。甚至公正的品质，尽管对一切人，从而也对一切选民是必要的，但不是决定民众选举的因素。选举一个议会议员正如人们之间的任何交易一样，不需要公正不偏。选民不须对任何候选人有权得到的东西作出裁决，也不须对竞选人的一般优点作出判断，所要做的只是宣布谁最得到他个人的信任，或者谁最能代表他的政治信念。法官有义务完全象对待其他的人一样来对待他的政友或他所最了解的人；但是如果一个选民这样做，那就会是没有尽到责任和愚蠢可笑了。舆论对法官的道义裁判所产生的有益的影响，和其他一切官员的情形一样，不能作为任何论点的根据，因为甚至在这方面，真正对法官（当他胜任司法职务时）的审判程序实行有效控制的，不是（除有时在政

治案件的情形外）社会一般的舆论，而仅仅是能对他的行为和资格作适当评价的那部分公众——他自己法庭上的有关人们。我的意思不是说一般公众参加司法是不重要的；那是极重要的，但是以什么方式呢？应该是以陪审员身分实际履行一部分司法职务。这是政治上少有的情况之一，即人民直接地和亲自行动比假手于他们的代表更好；这几乎是行使权力的人可能犯的错误比使他对错误负责所产生的后果更可忍受的唯一的一种情况。如果法官可以由民众投票免职，则凡是希望取而代之的人将为此目的利用法官所作的一切判决；只要他认为可行，就将不按规定程序把所有的判决摆在完全无能力的公众面前，因为公众没有审理过案件，或者由于缺乏审案所必要的警惕或公正；他将利用民众可能有的感情和偏见，或者尽一切力量煽起这种感情和偏见。在这方面，如果案情引起人们的兴趣，而他又不辞劳苦，他确实会取得成功，除非这个法官或他的朋友起而应战，从另一方对民众作出同等有力的呼吁。法官们到头来将感到他们在能引起普遍兴趣的案件上所作的每一个判决都将使他们冒丢失职位的危险，并且感到对他们说来最要紧的不是考虑什么样的判决是公正的，而是考虑什么样的判决最能得到公众的赞许，或者最没有作恶意曲解的余地。美国某些新的或修正的州宪法所采取的定期由人民重新选举司法官员的做法，我担心将是民主政治所犯的最危险的错误之一。如果不是美国人民从未完全抛弃的实际良知据说正产生一种反作用可能不久会导致消除这种错误，就可能有理由认为它是现代民主制的衰败中的大倒退的第一步了。[(2)]

至于构成公共服务常备力量的那一大部分重要人员，那些不随政治的变动而变动的人员，则留下来用他们的经验和传统来协助每一任部长，向他提供他们的业务知识，并在他的一般监督下从事具体业务。要而言之，构成职业公务员这一阶层的人，和别人一样在年轻时就开始就业，希望随着年龄的增长逐步升到较高的等级。除非证明他

们确有重大的行为不端，显然不应允许把这些人轻易地免职，并剥夺他们以前服务的整个好处。当然，这不限于这种应依法处理的失职行为，也包括故意玩忽职守，或者就其所受委托的目的来说是不堪信任的行为。因此，既然除非出于个人罪责就无法去掉他们（除作为领取年金者交给社会外），那么在最初任命他们时应慎重行事就是十分重要的了。用什么样的方式加以任命才能最好地达到这一目的则仍然必须加以考虑。

在作最初的任命时，要担心的不是选任者缺少特殊的技能和知识，而是他们的偏心，以及个人或政治上的利害。既然通常是在成年开始时就接受任命，不是作为已熟悉该职业的人，而是为了他们可以学习该职业，因而可据以判别最好的志愿者唯一的一件事就是是否精通文科教育的学业；而这一点是不难确定的，只要委派去进行考核的人不辞劳苦和具有必要的公正。然而在道理上这些都不能要求于一个部长。他必须完全依靠推荐，不管他的个人愿望是怎样无私，也决不能证明他能抵制那些对他的选举有影响力，或其政治上的归属对他所属的内阁关系重大的人们的请求。所有这些考虑导致采取对最初任命的志愿者举行公开考试的做法，由不从事于政治并具有和主持大学优等生考试的人同样级别和能力的人来进行。这大概是在任何制度下的最好办法；而在我们的议会政府下，它是且不说是诚实的任命，但甚至为制止显然极端恶劣的违法乱纪的任命提供机会的唯一办法。

此外绝对必要的是，考试应该是竞争性的，任命的应该是考试成绩最好的人。单纯的考试及格，毕竟只能排除绝对低能的人。当主考人心中问题是介于毁掉一个人的前途和忽视对公众的一项责任（这在特定情况下似乎很少具有头等重要性）两者之间时，当他做前者肯定要受到严厉的谴责而做后者则一般说来将无人知道或介意时，除非他是个具有不寻常性格的人，就将倾向于做个老好人。对一个人放松，就会招致其他人提出这样的要求，每重复一次就使得更难以抗拒这种要求；接连发生的每一件事都将变成更多类似事情的先例，直到精通

学业的标准逐渐下降到几乎遭到轻视的地步。两个主要大学的学位考试一般说来在他们的要求方面一直是很严的，正如优等生的考试是严厉认真的一样。如果不存在超过某种最低限度的诱因，那么最低限度就会变成最高限度；因为不指望达到更高标准就会成为一般习惯，正如在一切事情上都有一些人达不到他们指望达到的标准，所以不管标准定得怎样低，总会有若干人达不到这标准的。相反地，当任命的是为数众多的志愿者中最杰出的人，并且把成功的竞争者按优点的顺序分别等级时，则不仅鼓励每个人尽力而为，而且在全国实行文科教育的地方都会感受到这种影响。提供在这种竞争中名列前茅的学生就成了每个教师的雄心勃勃的目标和成功之道；并且几乎没有任何其他方法国家能这样大大提高全国教育机关的质量的了。尽管在任用公职人员方面的这种竞争考试的原则在我国是新近才采用的，而且实行得还很不完善，至今只有在印度服务的文官是实行这项原则比较完善的几乎唯一的例子，但已经开始对中等教育机关产生明显的效果。尽管由于这个国家的低得可耻的教育状态，该项原则遇到种种困难，这些考试本身已将这些困难充分暴露出来了。在得到部长的提名因而有权成为志愿者的青年人当中，学识标准被如此轻视，以致这些志愿者之间的竞争所产生的结果几乎比单纯的考试及格更差；因为没有人会想到把考试及格的条件订得那样低，实际上使一个青年人能胜过其他志愿者就行。因此，据说连续几年的情况表明整个说来学识是下降的，不如以前努力了，因为以前考试的结果证明不需要作过去那样的努力就足够达到目的了。部分地由于降低了努力，部分地因为——甚至在不要求事先提名的考试——自己意识到的无知把竞争者减少到极小的数目，结果尽管总有少数几个学识精通的人，但录取的志愿者大部分就仅仅代表着中等程度的学识水平。考试委员们曾说过，几乎所有不及格的人，其失败不是由于对较高学科的无知，而是由于对最起码的基础知识——拼写法和算术的无知。

某些舆论机关继续反对这种考试的叫嚷，我很遗憾地说，不仅就攻击者的良知来说而且就他的诚实信用来说往往都是不值得称道的。他们的做法部分地靠歪曲事实上导致考试失败的无知的性质。他们着重举出显然是曾经问过的最难解的问题[(3)]，并把它们说成好象对所有这些问题的圆满答案被作为成功的必须条件。但是业经再三重复说过的是，提出这些问题并不期待每个人都回答得出来，而是为了使能够回答的人有办法证明并利用他的那部分知识。它不是刷掉志愿者的理由，而给予这种机会是作为成功的补充手段。于是有人会问我们，假定在这个或别的问题上应有的知识，在志愿者达到目的以后究竟指望对他有什么用。关于什么知识有用这一点，人们意见有很大分歧。天下竟有这样一些人，而已故的一位外交大臣就是其中之一，认为英语拼写法对外交随员或对政府机关的书记员是一种毫无用处的技能。反对者们在一点上看来是一致的，即认为对这些职业说来，不管别的什么也许有用，一般的智力修养是没有用的。然而（我敢冒昧地说），如果这种智力修养是有用的，或者说如果任何教育毕竟有点用处，那就必须由最有可能表明志愿者具有这种教养的检验方法来加以检验。为了确定他是受过很好的教育，就必须问他一些如果他受过很好教育就可能知道的事情，即使并不直接和他要被任命去做的工作有关。在通常教的只是古典文学和数学这样一个国家里，反对对他提这方面问题的那些人可否告诉我们究竟他们要问他哪方面的问题呢？然而看来是，他们既反对在这些方面对他进行考试，同样也反对在除 这些以外 的任何方面对他进行考试。如果考试委员——由于迫切希望接纳未读完常规中学，或者以在其他方面的较多的知识来弥补在那里被教授的些少知识的人——允许精通于其他任何有实际效用的科目的人得分的话，他们也会因此受到责备。除了让完全无知的人自由入选以外将无法满足反对者。

他们洋洋得意地对我们说，无论是克莱夫[(4)]或是韦林顿[(5)]都无法通过为陆军学校工程兵的志愿者所规定的测验。因为克莱夫和韦林

顿不曾做并未要求他们做的事情，假如要求他们做好象他们就做不了似的。如果他们的意思只是要告诉我们，没有这些知识也可能成为一个伟大的将军，同样没有其他许多对伟大的将军说来很有用的知识，也可能成为伟大的将军。亚历山大大帝（Alexander the Great）从未听说过沃班[(6)]的法则，朱利叶斯•凯撒（Julius Caesar）也不会说法语。其次他们又告诉我们说，书呆子——这似乎被认为是适用于哪怕有一丁点儿相信书本知识色彩的人的一个名词——可能做不好操练，或者可能没有绅士习惯。这是有地位的笨伯们极通常的评语；但是不管笨伯们怎样想，并不是只有他们才有绅士习惯或身体活动。在需要具备这些条件的地方，不妨加以考查并另作规定，但不是排除智力条件，而是附加于智力条件。同时，我由可靠方面获悉，在伍力奇市（Woolwich）陆军军官学校中，经过竞争考试的学员在这些方面和在所有其他方面一样也优于按照老的提名办法招收的学员；甚至在操练方面也学得更快。的确可以指望是这样，因为聪明的人学什么都比愚蠢的人要快。此外还了解到，在一般操行上，他们比以前的学员更好，以致学校当局急于盼望这一天的到来，那时老办法的最后残余将完全消失。如果真是这样，而要弄清楚是否这样并不困难，我们希望不久将不再听到人们说无知对军队来说是比知识更好的条件，更何况对任何其他职业来说了；或者说任何一个好的品质，不管表面上和文科教育的联系怎样少，都完全可能在没有文科教育的情况下养成了。

尽管最初的政府录用由竞争考试决定，以后的提升则在多数情况下不可能也这样决定，因为这种提升，象目前通常所做的那样，按资历和选拔的混合制度进行看来是适当的。担任日常职务的人应根据年资提升到该项职务能使他达到的最高点；而承担特殊任务并要求有特殊能力的人，则由机关首脑从工作人员中选拔。如果最初的任用系依据公开竞争，则机关首脑一般说来将会恰当地作出这种选拔，因为在这种制度下他的工作人员一般地将由除工作关系外是他所陌生的人组成。如果他或他的政友和支持者对他们当中的某个人有兴趣，那不过

是偶尔的，而且这时除这种工作关系外还至少具有经过最初的考试检验的同等的真正优点。此外，除存在有对这种任用的极强烈的营私舞弊动机的时候以外，始终存在着一种任用最适当的人的强烈动机；这个人就是给他的首长以最有用的帮助，省去他很多的麻烦，以及最有助于确立他在公务管理上的好声誉的人，这种声誉必然地也是正当地将归于部长，尽管直接造成这种声誉的品质很多是他部属的品质。

---

(1) 旧英属印度分为马德拉斯、孟买、孟加拉三个省即三大管区。——译者

(2) 然而，我听说在民选法官的各州中，并非真正由人民进行选择，而是由各政党领袖进行选择；选民从未想到要选政党候选人以外的什么人；其结果是，被选的人实际上通常就是总统或州长所要任命的人。这样，一个坏的做法限制和纠正着另一个坏的做法；对一个政党旗帜下的人整个地投票的习惯，虽在选举职能正当地属于人民的一切场合下害处很多，却有助于减轻在所选官员不应当由人民选择而应当 为人民而选择的场合下的更大的害处。

(3) 然而并不总是最难解的；因为最近在下院中的一个攻击竞争考试的人天真地提出了一套在代数、历史和地理方面的几乎是基础的问题，作为主考人毫无道理地要求达到的高级科学造诣的过分要求的证明。

(4) 罗伯特•克莱夫（Robert Clive，1725—1774），英国将军和政治家。——译者

(5) 阿瑟•韦尔斯利•韦林顿（Arthur Wellesley Wellington，1769—1852），英国将军。——译者

(6) 沃班（Vauban，1633—1707），法国军事工程学家和元帅。——译者

第十五章　地方代表机关

中央政府能做好，或者有把握计划去做的只不过是国家事务的一小部分；甚至在我们这个在欧洲来说最少中央集权的政府里，至少作为统治集团的立法部门是过多地忙于地方事务，运用国家的最高权力快刀斩乱麻似地去解决那些本应有其他更好手段加以解决的小难题。大量的私人事务占去了议会的时间，议会各个议员的思想从国家的伟大会议的本来工作岔开，对此所有的思想家和观察家都感到是一种严重的弊病，并且更坏的是，是一种日益增大的弊病。

要详细讨论政府行动的恰当界限这个并非代议制政府所特有的大问题，就本文的有限计划来说是不适当的。我在别处[(1)]已经说过我认为有关应据以决定政府行动范围的那些原则的最根本的东西。但是从多数欧洲政府执行的职务中抽掉那些根本不应当由政府当局去做的事情以后，仍然还留下大量的各种职务，如果仅仅按照分工原则，就必须把它们分属于中央和地方当局。不仅要有另外的行政官员负责纯属地方的事务（这种划分在一切政府都是存在的），而且对这些官员的人民监督只有通过另外的机关才能有利地进行。对他们的最初的任用，对他们进行监察和制约的职能，为他们的工作提供必要经费的责任，或扣留这种经费的自由决定权，都不应属于全国的议会或中央行政，而应属于当地的人民。在美国的某些新英格兰州，这些职能仍然直接由集会在一起的人民行使；据说其结果比预期还要好；而那些有高度教养的社会阶层对这种原始的地方政府管理方法感到如此满意，以致不想把它改换成他们所熟悉的唯一的代议制度，按照该制度一切少数派都被剥夺了选举权。然而，正是这种特殊情况要求把这一安排搞得实际上可以容忍，这样就必须依靠制订那种管理地方事务的下一级代表制议会的方案。这种议会在英国是存在的，但很不完全，带有

很大的不规则性和缺乏制度。在其他一些更少平民统治的国家，它们的宪法却合理得多。在英国始终有较多的自由但较坏的组织，而在其他国家却有较好的组织但较少的自由。因此，必须在全国代表制之外有市和省的代表制。仍然有待解决的两个问题是，地方代表机关应如何组成，以及它们的职权范围如何。

在考虑这些问题时，有两点要求我们予以同等程度的注意：一是如何能把地方事务本身做得最好；二是地方事务的处理如何能对培养公共精神和发展才智起最大作用。在本书前面一个部分中我曾以强有力的语言——几乎没有什么语言足够强有力来表达我的信念的强度——论述了可以称之为公民的公共教育的自由制度的那部分作用的重要性。原来，地方行政制度就是实现这一作用的主要手段。除了可能作为司法方面的陪审员所起的作用外，居民大众很少有机会亲自参加一般社会事务的管理。阅读报纸，或许还给报刊写信，公共集会，以及对行政当局提出各种要求，是普通公民在两届议会选举之间的间隔期间参加一般政治的范围。尽管作为自由的保证和一般教养手段的这种种自由的重要性怎么强调也不过分，但这些自由所提供的实践更多地是在思想方面而不是在行动方面，并且是在没有行动责任的思想方面；这就大多数人来说比消极地接受某个别人的思想好不了多少。但在地方团体情况则不同，许多公民除选举职能外，还有依次被选的机会，还有许多人，或者通过选拔，或者通过轮流办法，担任许多地方行政职务中的这个或那个职务。他们在这些职位上必须为公共利益而行动，更不用说思考和说话了，而且这种思考不能全由代表去做。还可以补充说，这些地方职位既然一般说来不为地位较高的人所觊觎，它们就作为一种媒介把重要的政治教育带给社会中地位低得多的阶层了。因此，智力训练既是地方事务中比在一般国家事务中更重要的特色，同时在地方事务中行政能力的大小又关系不大，因而就可能给予智力训练以更多的考虑，而对行政能力的考虑，在这里比在一般立法和帝国事务管理等事项上往往可以被放在次于智力训练的地位。

关于地方代表机关的适当组成并不存在多大困难。它所适用的原则和适用于全国代表制的原则并无任何不同。和在更重要职能的情形下一样，这种机关应由选举产生；并且也有同样的但更为有力的理由给这种机关以广泛的民主基础，即危险较少，就普通教育和教养来说在某些方面好处甚至更大。由于地方代表机关的主要职责在于地方税的征收和支出，选举权应给予所有对地方捐税做出贡献的人，而不给予未做出贡献的人。我假定不存在任何间接税，不存在入市税，或者如果有，它们也只是附加的；负担这类税的人仍须被课以直接的地方税。和在全国性议会的情形一样，应规定少数的代表权，并且存在实行复数投票的同样强有力的理由。只是在低级的代表机关，不象在高级代表机关那样决然反对复数投票以单纯的金钱条件为依据（象在我国的某些地方选举的情形那样）。因为诚实而节俭地管理财政构成地方代议制团体比起全国性团体来要大得多的一部分业务，因此允许那些具有较大的金钱利益关系的人们有较大比例的影响，是更符合策略也是更公道的。

在新近设立的地方代表机关贫民救济委员会中，地区的治安法官当然和选出的成员坐在一起，但在人数上则依法不超过总数的三分之一。在英国社会的特殊组成中，我不怀疑这一规定有其有益的作用。它保证在这些机构中有比用其他实际可行的方法所能吸引到的更为有教养的阶级；同时这些当然成员在人数上所受的限制，又使他们不能因单纯的人数而取得优势。他们作为另一阶级的事实上的代表，有时具有不同于其余人的利益，对构成被选救济委员的大多数的小农场主或小店主的阶级利益是一种制约。我们现有的唯一的地方委员会，即仅由治安法官组成的每季开审的地方法庭，则不具有这样的优点。这些法庭除司法职务外，还有某些极重要的国家行政事务须由它们来完成。这些机构的组成方式是极不正规的，它们既不是通过选举产生，也不是通过在任何本来意义上的提名，而是和他们所继承的封建贵族那样，事实上是根据他们对土地的权利而保有重要职位的。对他们的

任命权属于英国国王（或者实际上是属于他们自己当中的一个，即地方的民政长官），这种任命被用来仅仅作为排除被认为会玷辱该机构的人，或者有时在政治上站在错误方面的人的一种手段。这项机构是英国现在遗留下来的原则上最贵族式的机构；远甚于英国上议院，因为它不是会同人民议会，而是单独地决定拨款和处置重要的公共利益。这种制度由贵族阶级相当固执地坚持着，但它显然和作为代议制政府的基础的一切原则相矛盾。在郡委员会，也没有和在贫民救济委员会同样的理由实行哪怕是当然成员和被选成员的混合。因为一个郡的事务在相当大的程度上是地方绅士所关心和被吸引的对象，他们要被选入郡委员会不会比作为郡的议员被选入议会更困难。

关于选举地方代表机关的选民的适当范围，那个对议会代表制说来不适于当作唯一的和不妥协的规则加以适用的原则，即地方利益相通的原则，在此处则是唯一公正和可适用的原则。地方代表权的目的本身就是为了使那些具有和一般同胞的利益不同的共同利益的人们可以自行安排共同的利益，如果地方代表权的分配不按照共同利益的组合而按照任何其他的规则，就和这目的背道而驰了。每个市，不论大小，都有其特殊的利益，为其全部居民所共有。因此，每个市，不分大小，都应当有市议会。同样明显，每个市应当只有一个市议会。同一个市的各个区很少或根本没有地方利益上的重大分歧；它们都要求做同样的事情，负担同样的费用；并且，除有关它们的教会最好是让教区去管理以外，它们要求作同样的安排来为所有的人服务。铺路、照明、供水、排水、港口和市场规则，同一个市的各区不能各搞一套，否则就会引起极大的浪费和不便。伦敦市分为六、七个独立的区，对地方事务都有各自的安排（其中有几个区甚至在其本区内也缺乏行政的统一），致使不可能对共同目的进行连续的或井井有条的合作，也排除了履行地方职责方面的任何划一的原则，使通常的政府不得不承担起假如有一个权力达到全市的地方政府就最好由地方政府去

做的那些事情，并且除了保持那个作为现代的营私舞弊和旧时的浮华习气的结合的奇异装饰——伦敦市自治体以外达不到任何目的。

另一个同等重要的原则是，在每一地方界区内，应只有一个被选出的机关来处理一切地方事务，而不是由不同的机关处理该地区不同部分的事务。劳动分工并不意味着把每件事情分成细小的部分；它意味着把适于由同一个人做的事情合起来由同一个人去做，而把能由不同的人做得更好的事情分开来由不同的人去做。地方的行政职务的确要求分属于不同的部门，其理由和国家的行政职务相同；因为它们属于多种多样的性质，每种职务要求特殊的知识，并且为了使职务得到适当的执行就需要由特别有资格的官员专心去执行职务。但是适用于行政职务的详细划分的理由并不适用于监督职务。选举产生的机关其职务不是做工作，而是设法使工作做好，不留下应做而未做的事情。对所有的部门这项监督职务能够由同一个监督机关执行；并且依据集体的和广泛的见解比依据细小的和微观的见解要好得多。在公共事务中，和在私人事务中一样，每个工人都由一个监工加以监督是可笑的。英王政府由许多部门组成，并且有许多大臣去领导，但那些大臣并不是各有一个议会监督他们执行职务的。地方议会，和全国的议会一样，它的本来职务是把地方利益作为一个整体加以考虑，这个整体由各个部分组成，所有的部分必须彼此配合，并按照它们的重要性的次序和比例加以组合。把对一个地方的全部事务的监督归于一个机关，还存在另一重要理由。平民的地方机关的最大缺陷，以及它们经常遭到失败的主要原因，就是负责这些机关的几乎总是缺少才干的人。他们应该是多方面的人，这一点的确是该机关的有用之处；正是主要由于这种情况才使它成为政治能力和一般智力的学校。但是一个学校就应假定既有学生又有老师；教育的效用大大有赖于它使文化低的人和文化高的人发生接触，这样的接触在通常的生活过程中是完全不常有的，而缺乏这种接触就比别的任何事情更易把大多数人保持在心安理得的无知的水平上。此外，如果由于缺乏适当的监督，缺少在

它本身内的较高级人物的存在，这个学校就是毫无价值的，而且是一个邪恶而不是善良的学校，其行动就可能也往往会堕落到追求其成员的私利那种既无耻又愚蠢的地步。再说，要劝使无论是在社会地位上或是在智力上属于上等阶层的人参加地方行政，在一个角落里做些零碎工作，象铺路委员会或排水委员会委员那样，则是完全无指望的。市的整个地方事务才是一项足够目标来劝使志在全国事务或其所具的知识使之有资格担当全国事务的人们成为单纯地方机关的成员，并为之献出时间和学问，以便使他们的存在不仅仅是在他们的责任掩盖下营私舞弊任用低劣人员的烟幕。单纯一个市政工程局，尽管它包括全伦敦市，肯定要由组成伦敦教区的教区会那样的人员组成；不要这种人构成多数是不实际的，或者甚至是不值得想望的。但是重要的是，对地方机关旨在服务的每项目的来说，不论它是对这些机关的特殊职务的开明而诚实的执行也好，或者它是民族的政治智能的培养也好，每个机关都应包含有一部分该地区最好的人。这些人就这样和较低级的人们发生极为有益的经常的接触，从后者接受他们所能给予的有关地方和职业的知识，并反过来用自己的更开扩的思想和更高、更开明的目的来启发他们。

单纯的村不能要求市的代表权。我说的村是指这样一个地方，它的居民同附近农村居民并无在职业或社会关系方面的显著区别，而对周围地区所作的安排就足以满足当地需要了。这样的小地方很少会有足够的公众来组成一个象样的市议会。如果这种地方有什么可承担公共事务的才能或知识，就往往集中于某一个人，因而这个人就成为这个地方的统治者。这种地方以并入较大地区较好。农村地区的地方代表权将自然地由地理情况决定，适当地注意有助于人类协同行动的共同感情，这种感情部分沿着历史的疆界，如郡或省的疆界而形成，部分地产生于共同的利益和职业，如在农业、海运、工业或矿业地区。不同种类的地方事务可能要求不同范围的代表权。教区协会被确定为监督救济贫穷的代表机构的最适当的基础；另一方面，对公路、监狱

或公安的适当管理，就需要有象一个普通的郡那样大的范围。因此，在这些大地区，任何地方组成的依选举产生的机构应有管理该地方共通的一切地方事务的权力这一原则，需要由另一原则以及对取得最高资格的人来履行地方职责的重要性的考虑，来加以修正。举例来说，如果对济贫法的适当管理说来征税范围有必要（我认为是如此）不超过多数现有教区协会的范围的话，这一原则就要求给每个协会设一个贫民救济委员会——但是，由于郡委员会可能得到比组成一般贫民救济委员会的成员资格高得多的人，根据这种理由，为郡委员会保留某些较高一类的地方事务也许是适宜的，这些事务否则就可能由各个协会方便地加以处理。

在负责监督的议会，或地方下级议会以外，地方事务有其行政部门。关于这个部门，产生和关于国家行政部门同样的问题；对于这些问题，大部分可作同样的回答。适用于一切国民委托的原则实质上是一样的。首先，每个行政官员应该是单一的，并单独地对委托给他的整个职务负责。其次，行政官员应通过提名而不是通过选举任用。每个检验员，或卫生官员，或甚至收税员都由普选任命是极可笑的。民众的选择通常以能对少数地方领袖产生影响为转移，这些地方领袖，由于他们并未作这种任命，对这种任命是不负责的；或者以对同情的呼吁为转移，这种呼吁所根据的是有十二个子女，以及在这教区当了三十年的纳税人。如果在这种情况下民众的选举是一种滑稽剧的话，地方代表机关作出任命也同样是该反对的。这样的机关永远存在着变成推行其各种成员私人营利事业的合股公司的倾向。任命应由该机关的主席个人负责作出，把他叫做市长，地方法庭庭长，或无论什么别的名称都行。他在当地所占的地位类似首相在国家中的地位，在组织得很好的制度下，地方官员的任命和监督是他的最重要的一部分职责。他本人由郡议会从其成员中任命，每年改选一次，或者经郡议会议决免职。

我现在从地方机关的组成转到它们的正当职权这个同等重要并且是更为困难的问题。这个问题分为两个部分：什么是它们的职责，以及它们是否应在那些职责的范围内享有充分的权力，或者应否受到中央政府的任何干涉和什么样的干涉。

首先，很明显，一切纯属地方的事务——一切仅涉及一个地区的事务——应归地方当局负责。铺路、照明和一个市的街道清洁工作，以及在通常情况下房屋的排水，除其居民外对任何人均无甚影响。一般国家对这些事感兴趣不过是出于它对一切公民的个人福利的关心。但是，在属于地方的业务，或由地方官员执行的业务中，有许多业务可以同样恰当地被称为国家的业务，它们是公共行政某些部门属于地方的那部分，其效率如何是全体国民所同样关心的。例如监狱，我国大多数的监狱由郡管理；地方警察；地方司法，特别是在自治城市，很多是由地方选出的官员执行，从地方专款中支付薪金。这些无一可说是只具有地方重要性的事项，而不是具有全国重要性的事项。如果由于某地方的治安搞得不好，这地方成了盗贼的巢穴或道德败坏的中心，对国家的其余的人来说就不是一件与个人无关的事情。或者，如果由于监狱的不良管理，法院对监禁在其中的罪犯（他们可能来自其他地区或在其他地区犯罪）判的刑，加重一倍或减轻到实际不受惩罚的地步，情形亦复相同。而且，构成这些事项的良好管理的要点到处都是一样的。没有理由在王国的这一部分和另一部分，在公安、监狱或司法的管理上应该有所不同。同时，危险的是，在如此重要的事情上，适于由国家最有教养的人来做的事情，却只能指靠能力较低的人来为地方服务，就可能犯下成为国家一般行政上的严重污点的重大错误。人身和财产的安全，以及个人之间的公平审判，是社会的头等需要，也是政府的首要目的。因此，如果这些事情能交给不是最高的负责机关，那么除战争和条约外，就没有什么事情需要一个全国性的政府了。凡是保证这些首要目的的最好的安排都应该全是强制性的，并且，为了保证它们的贯彻施行，都应该置于中央监督之下。由于各地

区缺少代表全国性政府的官员，把中央当局所规定的职务的执行委托给该地区为地方的目的任命的官员，往往是有助益的，就我国制度来说甚至是必要的。但是经验正在天天迫使公众相信必须至少有全国性政府任命的监察官来设法使地方官员尽到他们的职守。如果监狱由地方管理，中央政府任命监狱的监察官要注意遵守议会所制定的规则，如监狱的状况表明有必要可建议其他的规则，就象工厂督察，和学校督学，监视着议会有关工厂的法令的遵守，和国家对学校给予资助的条件的履行。

但是，如果司法，包括公安和监狱，既是如此普遍关心的事情，又是独立于地方特点的一般科学问题，那么可以也应当在全国范围内作划一规定，并由比纯属地方当局的人更有训练和更熟练的人贯彻施行有关规定；另一方面也有一些事务，如济贫法、卫生规则等等的管理，尽管它们真正是全国所关心的，但不能在符合地方行政的目的的情况下，用地方管理以外的方法管理。关于这样一些任务产生这样的问题：地方当局应当被授予自由决定权，不受国家监督或控制到什么程度。

要决定这个问题，有必要考虑中央当局和地方当局在有关做这工作的能力以及防止玩忽职守或滥用职权方面所处的相对的地位。首先，地方代表机关及其官员几乎肯定在才能和知识程度上比不上议会和中央行政部门。其次，除了他们自己条件较差外，监督他们的，以及他们应对之负责的舆论也较差。监督他们行动和对他们提出批评的公众，同环绕并告诫着首都的最高当局的公众比起来，范围较小而且一般说来要不开明得多。同时所涉及的比较狭小的利益甚至使那较低级的公众把思想针对问题不那么认真也不那么热切。报刊和公开讨论所进行的干预就更少得多了，而所进行的干预在地方当局的行动中比在中央当局的行动中可能遭到更加泰然的忽视。以上所说，似乎好处完全在由中央政府管理这方面。但是，当我们更加仔细地看一看的时候，就发觉这些选择的动机被其他一些完全同样重要的动机抵消了。

如果说地方当局和地方的公众在行政管理原则方面的知识不如中央的当局和公众，他们却有对结果的直接得多的利害关系这一可补偿的好处。一个人的邻居或他的房主人也许比他本人聪明得多，并对他的走运也不是没有间接的利益，但尽管如此，他的利益在他自己的管理下比在他们的管理下将照料得更好。此外还须记住，即使假定中央政府通过它自己的官员进行管理，它的官员并不在中央行动，而是在地方上行动，不管地方的公众比中央的公众怎样差，有机会监督这些官员的只是地方的公众，只有地方的舆论或者活动直接影响他们的行为，或者引起政府注意作必要的纠正。只是在极端的情况下，国家的一般舆论才会针对地方行政的细节，至于这种舆论有办法以对事情的公正判断来决定这种细节就更加少见了。再说，地方舆论必然更有力地影响纯属地方的行政官员。按照事情的自然状态，这些官员是永久的居民，不指望在他们不再行使权力时从这地方引退；并且他们的权力本身，按照假定，是以当地公众的意志为转移的。我不必详细论述中央当局缺乏对地方上的人和事的具体了解，以及它的时间和思想过多地被其他事情所占据，以致甚至为对申诉作出决定和强使为数众多的地方代理人负起责任所必要的一定数量和质量的地方知识也无法得到。因此，在管理的细节方面地方机关一般说来是有优越性的；但是在对甚至纯属地方管理的原则的理解方面，中央政府，如组织得好，优越性应当是很大的：不仅由于组成中央政府的人具有或许很大的个人优越性，以及经常从事于促使他们注意有益意见的许多思想家和著述家，而且由于任何地方当局的知识和经验不过是地方的知识和经验，局限于他们自己的那部分地区和它的管理方式，而中央政府则有办法获知应该从整个王国的联合经验中学习到的一切东西，加上容易接近外国的经验。

从这些前提不难引出实际的结论。最熟悉原则的当局在原则问题上应该是最高的，而在具体问题上最有能力的当局应该负责处理具体问题。中央当局的主要职务应该是发指示，地方当局的主要职务应该

是把指示应用到具体问题。权力可以地方化，但最有用的知识必须集中；必须在某个地方有集中一切散乱光线的焦点，以便在别处的不完整和有色的光线可以在那里找到使它们变得完整和净化所必要的东西。对影响到一般利益的每个地方行政部门，应该有一个相应的中央机构，一个部长或在他下面的经特别任命的某个官员；即使这个官员所做的不过是从各地收集情报，并把从一地区取得的经验交给需要这经验的另一地区也好。但是除这以外中央当局还有一些事要做。它应当保持经常和地方自由交流情况：收集各地的经验并把自己的经验通知各地；当被询问时立即提供意见，当看到有这种要求时就主动提供意见；要求将诉讼程序公开并作成记录，强制服从立法机关就地方管理问题制定的每一项普遍通行的法律。很少人会否认应当规定一些这样的法律。各地对其本身的利益处理失当是可以允许的，但不允许损害别的地区的利益，也不允许违反国家有义务严格遵守的那些人与人之间的公平原则。如果地区的多数派企图压迫少数派，或者一个阶级压迫另一个阶级，国家就非干预不可。例如，一切地方税都应当专由地方代表机关表决；但是这个机关，尽管完全由纳税人选出，可能用这样一些税来增加收入，或用这样的方法来征税，使得穷人，富人，或某个特定阶级负担不公平的份额。因此，尽管让地方机关自由决定地方税的单纯数量，立法机关有义务强制规定只允许地方使用的征税方式和估定税额的规则。又，在公共慈善事业的管理方面，整个劳动居民的勤勉和道德品质在极大程度上视坚持给与救济的某些确定的原则的情况而定。尽管按照那些原则决定谁有资格得到救济实际上是地方官员的事，但全国议会是规定那些原则的恰当的权威；如果它在这一全国严重关心的事情上不规定强制性规则，并作出不应背离这些规则的有效规定，它就疏忽了最重要的一部分职责。至于为了法律的适当实施它有必要保留什么样的实际干涉地方行政官员的权力，则是一个毋庸论及的细节问题。法律本身不用说将规定惩罚，并确定其施行方法。为应付极端的情况，中央当局有权解散地方议会，或将地方行

政长官免职，可能是必要的，但无权作出新的任命，或停止地方机关的工作。在议会未进行干涉的地方，任何行政部门也不应当有权干涉，而是作为一个顾问和批评者，一个法律执行者，以及向议会或地方选民揭发它所认为应该谴责的行为，行政的这些职能具有极大的价值。

有些人可能认为，不管中央当局在管理原则的了解上怎样胜过地方当局，人们经常坚持的一项伟大目的，即公民的社会政治教育，要求让他们按照他们自己的见解管理这些事情，不管他们的见解是怎样不完全。对这一点可以回答说，公民的教育并不是应该考虑的唯一的事情；政府和行政并不是仅仅为它而存在的，尽管它是很重要的。但是这种反对意见表明对平民机关作为政治教育的手段的这种职能缺乏完全的理解。将无知者和无知者放在一起，如果他们想要知识，就让他们在毫无帮助的情况下摸索前进，如果他们不想要知识，就只好让他们没有知识，这不过是一种贫乏的教育。所需要的是如何使无知者自己意识到无知，并能从知识得到好处；使只知道例行公事的人习惯于按照原则行动，并感觉到原则的价值；教他们比较不同的行动方式，并学会运用他们的理性区别出什么是最好的。当我们希望有一个好学校时，我们不排除教师。老话说，“有什么样的老师，就有什么样的学校”，对青年的学校教育是如此，对成年人的公共事务教育也是如此。企图作一切事情的政府被查尔斯·德·瑞穆沙（Charles de Rémusat）先生恰当地比之为替学生做全部作业的老师；他在他们那里可能很得人心，但他教给他们的东西却很少。另一方面，凡是可能由别人做的事它都不做，也不教给别人应该怎样做的政府，就象一所没有老师的学校，有的只是从未有人教过的学生老师。

---

(1) 《论自由》，结尾一章；更详细一点的是在《政治经济学原理》的最后一章。

第十六章　和代议制政府有关的民族问题

如果人类的一部分由共同感情连结在一起，这种感情不是他们和任何别人之间共同存在的，这部分人类就可以说构成一个民族——这种共同感情使他们比之和其他人民更愿意彼此合作，希望处在同一个政府之下，并希望这个政府完全由他们或他们中的一部分人治理。这种民族的感情可能产生于种种原因。有时它是同一种族和血统的结果。共同的语言和共同的宗教大大有助于民族感情的形成。地理界限是其原因之一。但最重要的原因是共同的政治经历；具有民族的历史，以及从而产生的共同的回忆；和过去发生的事件联系着的集体的骄傲和耻辱，快乐和悔恨。然而所有这些情况单独地都既不是必不可少的，也不是一定足够的。瑞士有强烈的民族感情，尽管它的各州属于不同种族，不同语言和不同宗教。西西里（Sicily）在整个历史上感到本身和那不勒斯（Naples）属不同民族，尽管有共同宗教，差不多共同的语言，以及相当多的共同历史经历。比利时的弗勒米希省（Flemish）和沃隆省（Walloon），尽管种族和语言不同，却较之前者同荷兰，或后者同法国，有大得多的共同民族感情。但是一般说来民族感情因不具备有助于其形成的原因之一而相对地削弱。共同的语言、文学，以及在某种程度上共同的种族和回忆，在日耳曼族的各个部分中相当强烈地保持着民族感情，尽管它们从来没有真正联合在同一政府下面；不过这种感情从未达到使各个州愿意放弃它们的自治的程度。在意大利人中，远非完全的共同语言和文学，连同以明显的界线把他们同其他国家分隔开来的地理位置，以及，或许最重要的是，分享同一名称的人所共有的称号[(1)]——它给他们造成在艺术、武力、政治、教皇权力、科学和文学等昔日的业绩中的一切荣誉——在人民

中引起了虽然仍不完全却足够产生我们现在看到的那些伟大事件的民族感情，尽管有种族上的大混杂，尽管他们不论是在古代或近代历史上从来没有处在同一个政府之下，除了当那个政府[(2)]曾经扩张到或进行扩张到当时已知世界的大部分地区的时候。

凡是民族感情有效存在的地方，似乎就证明有把该民族的所有成员联合在同一政府，并且是他们自己的各别政府之下的根据。这不外是说政府的问题应当由被统治者来决定。人们几乎无法知道任何一部分人应自由地做些什么，如果不先确定在各种的人类集体组织中他们愿意参加哪一种集体组织的话。但是，当一个国家的人民实行自由制度的时机成熟的时候，则还有更为重要的考虑。在一个由不同的民族构成的国家，自由制度简直是不可能的。在一个缺乏共同感情，特别是语言不同的人民中，不可能存在实行代议制政府所必要的统一的舆论。构成舆论和决定政治行为的势力在这个国家的各个地区是不相同的。得到国家这一地区的信任的领导班子和得到另一地区的信任的领导班子截然不同。同样的书籍、报纸、小册子、讲话到不了这些地区。这一地区不知道另一地区正在流行着什么样的意见，或什么样的宣传鼓动。同一事件，同一行为，同一政府制度，对它们的影响是不同的。每个民族害怕其他民族加给它以损害更甚于害怕共同的主宰者，即国家所加的损害。它们之间的相互交恶一般说来比对政府的猜忌要强烈得多。任何一个民族对共同统治者的政策感到不满就足以决定另一民族支持该项政策。即使全都感到不满，也没有人会感到他们能信赖别人会忠实地采取共同抵抗的行动，每个民族的力量都不足以单独地进行抵抗，每个民族可能不无道理地认为最有利于自己的办法就是争取政府的好感来反对其他民族。最重要的是，作为防止专制政府的最后手段的主要和唯一有效的保证在那种情况下是不存在的，那就是军队对人民的同情。在每一个社会中，按照事情的性质来说，军队是具有在同胞和外国人之间最深刻、最明显区别的那部分人。对其余的人民来说，外国人只不过是陌生人；对士兵来说，外国人是他可

能经一周的事先通知被召集来对之进行生死搏斗的人。对他来说，这种差别是朋友和敌人之间的差别——我们几乎可以说是同胞和另一种动物之间的差别。因为关于敌人，唯一的法律就是暴力，并且唯一的缓和就是和对其他动物的情形一样——单纯的人道。士兵如果感到同一政府下的一半或四分之三的人民是外国人，他们将会象对公然的敌人要做的那样，毫不迟疑地把他们摧毁，并且不想问个为什么。由各种民族组成的军队除忠于所属的司令旗以外没有任何爱国心。这样的军队在整个近代历史中一直是绞杀自由的刽子手。把他们维系在一起的唯一纽带是他们的军官和他们所效力的政府；他们对公共义务的唯一看法，如果他们有任何看法的话，就是服从命令。得到这种军队支持的政府，依靠保持它的匈牙利军团于意大利和保持它的意大利军团于匈牙利，就能用外国征服者的铁鞭长期继续统治这两个地方。

如果有人说，对待同胞和对待单纯的人类之间的如此明显的差别是野蛮人的做法而不是文明人的做法，应当全力加以反对的话，没有人比我更强烈地主张这种意见了。但是这个目标——这是人类最有价值的努力方向之一——在现今的文明状态下，决不能靠保持在同一政府下各民族力量相等的办法来达到。在未开化的社会状态下，情况有时是不同的。那时政府可能关心于缓和种族之间的交恶，以便和平得以保持，国家更易于统治。但是当存在自由制度或对自由制度的愿望时，在任何人为地结合在一起的人民中，政府的利害恰恰在相反的方面。这时政府的利害在于保持并恶化他们之间的交恶，以便能防止他们联合，并能利用其中的某些人作为奴役其余的人的工具。奥地利朝廷现在在整整一代中把这些策略作为它统治的主要手段；在维也纳叛乱和匈牙利争斗中这些策略取得何等重要的成功是全世界都十分清楚的。幸运的是，现在有迹象表明，进步已经发展到不允许这一政策再取得成功的地步。

由于上述理由，一般说来，自由制度的一个必要条件是，政府的范围应大致和民族的范围一致。但是在实践上某些考虑容易同这个一

般原则相冲突。首先，这一原则的适用常常受到地理障碍的限制。甚至在欧洲也有一些地区由于不同的民族杂居在一起，要把它们置于各别政府之下实际上是办不到的。匈牙利的居民由马扎尔人（Magyars）、斯洛伐克人（Slovacks）、克罗地亚人（Croats）、塞尔维亚人（Serbs）、罗马尼亚人（Roumans）、以及某些地区的日耳曼人组成，混杂得无法从地区上分开；除了把不得不如此当成一种好事，并在平等权利和法律下面安心地生活在一起以外别无其他办法。自从1849年匈牙利丧失独立时起才形成的他们所受奴役方面的共同性，似乎正在成熟到使他们倾向于这种平等的联合。日耳曼人聚居地东普鲁士被古波兰的一部分地区从德国隔开，并且由于太弱而不能维持单独的独立性，如果要保持地理上的连接的话，就必须或者是被置于非日耳曼政府之下，或者是夹在当中的波兰领土必须被置于日耳曼政府之下。另一块相当大的地区，其中日耳曼人是居民主要成分，即库尔兰（Courland）、爱沙尼亚（Esthonia）和里佛尼亚（Livonia）诸省，由于当地的局势而被判定为斯拉夫国家的一部分。在东部德国本身，存在着为数众多的斯拉夫人：波希米亚（Bohemia）主要是斯拉夫人，西利西亚（Silesia）和其他地区部分地是斯拉夫人。欧洲最统一的国家法国远远不是清一色的：姑且不说在其极边远地区居住着零星的外族，如语言和历史所表明的，它由两部分构成，一部分几乎是高卢罗马人（Gallo-Roman），而在另一部分则是法兰克人（Frankish）、勃艮第人（Burgundian），以及其他条顿族人（Teutonic）构成相当大的成分。

当对地理上的情况作了适当考虑以后，就出现另一种更纯粹是道德的和社会的考虑。经验证明，一个民族合并和被吸收到另一民族是可能的，并且当它原来是一个低等的和较落后种族的时候，这种吸收对它就大大有利。没有人能认为，对一个布列塔尼人（Breton），或者法属那瓦的巴斯克人（Basque）说来，被带进一个高度文明和有教养民族的思想感情的洪流——成为法国民族的一个成员，在平等条件

下取得法国公民的一切特权，分享法国保护的好处以及法国国力的尊严和威望——比之愁对自己的困难处境，过去时代的半野蛮的遗迹，在自己狭小的精神生活轨道里活动，既不参加也不关心世界的一般活动，不是更为有益。同样意见也适用于威尔士人（Welshman）或苏格兰高地的人（Scottish Highlander）成为英国民族成员的情形。

凡倾向于民族的混合，以及在共同联合中调和它们的属性和特性的，都有裨益于人类。不是靠消灭不同的类型——这种例子在混合的情况下肯定仍然是不少的——而是靠缓和它们的极端的形式，并缩小它们之间的差距。联合的人民，象异种繁殖的动物（不过是在更大程度上，因为起作用的影响既是肉体的也是道德的），继承其一切祖先的特质和优点，混合的结果这些特质和优点不致趋于极端而变成缺点。但是要使这种的混合成为可能，就必须有特殊的条件。发生并影响到结果的各种情况的结合是各种各样的。

同一政府下的各民族，在人数和力量上可以是大致相等的，也可以是很不相等的。如果不相等，两个民族中人数最少的在文化上可以是较高的，也可以是较低的。假定它是较高的，它由于文化上的优越也许能占上风，或者被暴力所压服并降到从属地位。后一情况对人类说来是纯粹的灾难，文明人类应一致起来用武力加以防止。希腊被马其顿（Macedonia）吞并是世界上曾经发生过的最大的不幸，任何欧洲的主要国家被俄国吞并也将是同样的不幸。

如果更先进的较小民族能够征服较大的民族，象马其顿人在希腊人支援下征服了亚洲，和英国人征服印度那样，常常有利于增进文明，但征服者和被征服者在这种情况下不能在同一自由制度下生活在一起。征服者被吸收到较不发达的人民中将会是一种祸害，因为这些人民必须作为臣民被统治着，而这种事态是有益还是不幸，须视被征服者是否已达到不实行自由政府就有害的状态，以及征服者是否利用他们的优越性来使被征服者适于更高的发展阶段而定。这一问题将在下一章中特别加以讨论。

当战胜其他民族的民族既在人数上最多而又最先进的时候，特别是如果被征服民族是个小民族，无希望恢复其独立的话，那时，如果统治还比较公正，而强大民族的成员未因被赋予独有的特权而变得可恨的话，较小的民族就会逐渐顺应它所处的地位，和较大的民族混合在一起。任何巴斯—布列塔尼人，甚至任何阿尔萨斯人（Alsatian），今天都没有丝毫意愿要从法国分离出去。如果说爱尔兰人在对待英国的态度方面尚未达到这同样的意向，那部分地是因为他们有足够多的人数能够自行构成一个可尊敬的民族，但主要地则是因为，直到近年，他们受到极残暴的统治，以致他们所有的良好感情都和恶劣感情结合起来煽起对撒克逊统治的强烈憎恨。对英国说来的这种丢脸，以及对整个帝国说来的这种祸患，可以实实在在说在最近大约一世代中完全消失了。现在每个爱尔兰人和盎格鲁—撒克逊人一样自由，他所享有的每一种利益的份额，无论对他的国家或对他的个人财产来说，都和他假使是出生在英国版图的任何其他部分时一样。爱尔兰人唯一遗留下来的真正不满，即对国教会的不满，是较大岛屿[(3)]的一半或近乎一半人民和他们所共有的。现在除了对过去的记忆，以及占统治的宗教有所不同以外，几乎没有什么把两个民族分开，也许是世界上互相配搭得最好的两个民族了。自觉到终于在待遇上不仅受到同等公平而且受到同等考虑的这种意识，在爱尔兰民族中正在迅速地消除一切不利的感情，使他们能觉察到，人数较少、较不富裕的民族，从作为不仅是他们的近邻，而且是最富有的，并且是地球上最自由的，以及最文明和最强大的民族之一的民族的同胞，而不是外国人，所必然带来的好处。

在民族的混合上存在最大实际障碍的情况就是当这些结合在一起的民族在人数以及其他力量因素方面差不多相等的时候。在这种情况下，每个民族信赖它自己的力量，感到它自己能够保持和任何别的民族同样的努力，不愿意被融合到别的民族中去。因此，每个民族以党派的固执性培养它自己的独特的特性；陈旧的习惯，以及甚至淘汰中

的语言，都被恢复起来以加深这种分离；每个民族对别族官员在它内部行使权力都认为是对它的压迫；给予相冲突的民族之一以任何东西都被认为是取之于所有其余的民族。当这种彼此分离的民族同处在一个专制政府之下，这个专制政府对它们全是陌生的，或者尽管出自其中的一个民族，但对它本身的权力比对民族感情感到有更大兴趣，不给任何一民族以特权，并且不加分别地从所有这些民族中挑选它的傀儡时，经过几个世代，由于地位相同常常产生感情上的和谐，各个民族逐渐感到彼此是同胞，特别是如果他们散居在同一地区的话。但是如果渴望自由政府的时代在这种融合完成以前到来的话，完成这种融合的机会就一去不复返了。从那时起，如果不调和一致的各民族在地理上是分开的，特别是如果它们在当地的地位不是自然地适合或便于处在同一政府之下的话（如一个意大利的省在法国或德国支配下的情形），那么完全打破这种联系，就不仅是显然恰当的，而且，如果想要有自由或和谐的话，是必要的了。可能有这样的情况：各省在分开之后，用联邦的纽带仍然联合在一起可能是有益的。但是通常的情况是，如果它们愿意放弃完全的独立，成为联邦的成员的话，它们中每一个都有其他相邻地区愿意与之联合在一起，具有更多的共同感情，如果不是也具有更大的共同利益的话。

---

(1) 按指罗马人这个称号。——译者

(2) 指古代罗马帝国政府。——译者

(3) 指大不列颠岛。——译者

第十七章　联邦的代议制政府

不适于或不愿意在同一国内政府下生活的几部分人，在对外关系上组成联邦往往是有好处的，既防止他们自己之间的战争，也为了更有效地防卫强国的侵略。

联盟要成为可取，须具备几个条件。第一个条件是，在居民之中应有足够多的相互同情。联盟使他们受到拘束要永远站在同一方面战斗；如果他们彼此间抱有的感情，或对待其邻人方面抱有的不同感情，是一般地宁愿站在相反方面战斗，那么联盟的纽带既不会维持长久，在其存续期间也不会很好遵守。在这意义上的同情就是基于种族、语言、宗教，特别是政治制度方面的同情，它最有助于政治利益的共同感。当几个自由国家，各自均不足以自卫，四面八方被军事的或封建的君主所包围，而这些君主又憎恨和蔑视甚至邻国的自由时，这些国家除结成联盟外不可能保持自由及其幸福。从这种原因产生的共同利益，几个世纪以来在瑞士被认为适于有效地保持联盟，尽管不仅存在着宗教上的不同，宗教当时是整个欧洲不可调和的政治冲突的主要根源，而且联盟本身的构成上也存在着重大的弱点。在美国，那里在最大程度上存在着维持联盟的一切条件，唯一的缺点是在单独一个但却最为重要的奴隶条款方面的制度上的分歧，这一分歧在离间联盟的两个部分彼此之间的感情上走得这么远，以致对双方都有极大价值的纽带是继续保持还是决裂要由一场顽强的内战来决定。

联邦政府稳定性的第二个条件是，各别的国家不是强大到能依靠它们单独的力量防御外来侵略。否则它们就很容易认为它们从同别的国家联合之所得不能抵偿它们在牺牲行动自由方面之所失；从而，每当联邦在其有权管辖的事情上的政策不同于任何一个成员各自推行的

政策时，内部的和地区的不和，由于缺乏对保持联邦的充分渴望，就有发展到解散联邦的危险。

其重要性不亚于前两个条件的第三个条件是，在缔约各国中没有特别突出的力量上的不平等。当然，它们在资源上不可能绝对平等，在一切联邦中各邦之间的力量总是不一样的；有些邦人口较多，较富，也较文明。纽约州和罗得岛州（Rhode Island）之间在财富和人口方面是悬殊的；伯尔尼州（Bern）和楚格州（Zug）或格拉利斯州（Glaris）[(1)]之间的情况亦同。最主要的是，不应有任何一个邦比其余各邦强大到能有力量对抗许多个邦联合在一起的力量。假如有这样一个邦，而且是唯一的一个，它坚持要控制共同的讨论；假如有两个这样的邦，在它们意见一致时那将是无法抵抗的；而一旦它们意见不一致，一切将决定于它们之间的权力斗争。仅仅这一原因就足够把德意志联邦降到几乎等于零，且不说它的糟透了的内部构成。它丝毫未实现联邦的真正目的。它从未给德意志以划一的关税制度，也未定下统一的币制；仅仅有助于授予奥地利和普鲁士以合法权力把它们的军队派去帮助各地方的君主强迫其臣民服从专制制度。另一方面，在对外关系上，联邦将把全德意志变成普鲁士（假如没有奥地利的话）和奥地利（假如没有普鲁士的话）的属国。这时候，每个小君主除了附和这国或那国，或和外国政府勾结起来反对两者以外，很少有其他的选择。

联邦的组成有两种不同的方式。联邦当局只代表各个政府，它的行为只对作为政府的各邦政府有拘束力；或者它有权制定和发布直接对各个公民有拘束力的法律和命令。前者是德意志所谓联邦的方案，以及1847年以前瑞士宪法的方案。在美国紧接独立战争后的几年也试行过这种方案。另一原则是美国现行宪法的原则，并且在最近十二年中被瑞士联邦采用。美国联邦的联邦国会是每一个州政府的实体部分。在它的职权范围内，它制定每个公民自应遵守的法律，由它自己的官员执行，并由它自己的法院强制施行该项法律。这是人们业经发

现或确曾有可能产生有效的联邦政府的唯一原则。仅仅政府之间的联合不过是一种联盟，而且容易受到使联盟变得不稳定的一切意外事件的影响。如果美国总统和国会的法令只对纽约、弗吉尼亚（Virginia）或宾夕法尼亚（Pennsylvania）各州的政府有约束力，并只能通过那些政府给各自所任命的官员发布的命令加以施行，只对它们各自的法院负责，那么联邦政府的任何命令如果得不到多数州的同意就无法执行了。向州政府发出的征发物品的命令除战争以外也就没有其他制裁或强制手段了。这样一来，联邦军队将不得不经常准备着对冥顽不驯的州强制施行联邦的法令。还有这种可能：其他的州，同情于抗拒不服的州，也许在争议的某一点上对它有同感，不派出它们的军队，如果不是派出军队去和不服从的州的军队一起作战的话。这样的联邦更象是诱发内战的原因，而不是预防内战的办法。如果说这不是瑞士联邦直到1847年前几年发生的事件以前的情况，那不过是因为联邦政府感到本身很弱，以致几乎不曾试图行使任何真正权力的结果。在美国，按照这原则的联邦的试验，在其存在的最初几年里就失败了；幸而当时具有丰富知识和既得权势的人们——共和国的独立是他们奠定的——仍然活着来引导共和国度过困难的过渡期。《联邦主义者》这本由三个主要联邦主义者所写文章的汇集，是在新的联邦宪法尚待全民加以认可的时候为了对该宪法作说明和辩护而写的，至今仍为我们关于联邦政府所具有的最富教育意义的论文。[(2)]在德意志，这个更为不完善的联邦，如大家所知道的，甚至未符合维持同盟的目的。它在任何一次欧洲战争中都未防止联邦的单个成员和外国联合起来反对其他成员。尽管这样，它似乎是君主国家间唯一可能的联盟。一个根据继承而不是根据委托握有权力的国王，在既不能剥夺他的权力，又不能使他就权力的行使对任何人负责的情况下，是不可能放弃掌握独立的军队，或者容忍任何国家不通过他而直接对他的臣民行使主权的。要使两个以上的君主政府的国家联合在一个有效的联盟之内，看来是必须在同一国王统治之下。英格兰和苏格兰在国王的联合和议会

的联合之间的约一世纪期间内就是这样一种联盟。甚至这种联盟之有效，也不是由于联邦制度，因为根本不存在这种制度，而是由于在两国宪法中的王权在大部分那段时间内都差不多是绝对的，致使两国的对外政策能按照一个意志形成。

在更完善的联邦形式下，每个特定邦的公民须服从两个政府，他自己的邦政府和联邦的政府，不仅每个政府的宪法上的权限须作明确规定，而且在发生争议时决定权不应属于任何一个政府，也不应属于各该政府的任何官员，而应属于独立于两者之外的仲裁者。应该有一个最高法院和在各邦内的下属法院系统，有关争议问题将送交这些法院，它们对争议作出的终审判决将是最后的。联邦的每个邦，以及联邦政府本身，和联邦及各邦政府的每个官员一样，在超越它们的权限，或者未履行其联邦义务时，都应受到在这些法院中的控诉，并一般说来不得不利用这些法院作为贯彻它们的联邦权利的工具。这牵涉到实际上出现在美国的那种惊人的后果，即作为联邦最高法庭的法院位于各州及联邦政府之上；有权宣布它们所制定的法律或其所为超出联邦宪法赋与它们的权限，因而无法律效力。在经过考验以前，对于这样的规定会起怎样的作用，法庭是否会有勇气行使其宪法权力，如果有的话，它是否会明智地行使这种权力，以及各政府是否会同意和平地服从它的判决，人们自然会感到强烈的怀疑。在美国宪法最后通过以前关于这一规定的讨论证明人们强烈地感到这种种自然会有的担心；但是现在完全放心了，因为从那以后所经过的六十多年里，没有发生足以证实这种种担心的事情，尽管有时有过关于联邦和州政府权限的相当激烈的争论，并且这种争论成了政党的标志。这样一项单个的规定所以具有突出的有益的作用，照德•托克维尔先生的意见，在很大程度上可归之于法院作为一个法院所固有的特性——即它不以其名义和抽象地宣布法律，而是等到人和人之间涉及争议问题的案件在司法上系属于法院之后：从这里产生的可喜结果是，它的宣布不是争议一开始就作出，在其以前通常先有很多群众性的讨论，法院在听取双

方有声望的律师就争议问题充分辩论之后作出判决，每一次仅就案件所要求的问题作判决，而且它的判决不是为了政治上的目的自愿作出的，而是出于它应对原被告双方实行公平审判这一不能拒绝履行的义务。甚至这些信任的理由也不足以产生所有政府当局对最高法院关于宪法解释所作决定的那种恭敬的服从，如果不是因为它们不仅对组成这个高贵法庭的法官们的杰出才能，而且对他们完全优于个人的或地区的偏见有完全的信赖的话。这种信赖证明大体上是正当的；但是美国人民感到最有重大关系的莫过于小心谨慎地防止一切哪怕是稍微倾向于在这一伟大的国家制度的性质上产生退化变质的事情了。作为联邦制度稳定性的基础的信任第一次受到损害是由于这样一个判决，它宣称奴隶制属于公民权利，因而在尚未成为州的地区内是合法的，即使是违反该地区多数居民的意志。这一著名判决或许比任何别的事情更使地方性的分裂达到产生内战结果的危机。美国宪法的主要支柱的确没有强大到足够承受得住更多这样的打击。

作为联邦政府和州政府之间的仲裁者的法庭，自然也对两个州之间，或这一州的公民和另一州的政府之间的一切争议进行判决。国家之间的通常救济手段，即战争和外交，既被联邦的结合所排除，就有必要代之以司法救济。联邦的最高法院执行着国际法，从而是现今作为文明社会最突出的需要之一的一个真正的国际法庭的第一个伟大范例。

联邦政府的权力自然不仅扩及到战争与和平，以及这个国家和外国政府之间产生的一切问题，而且扩及到按照各州的意见为享有联合的充分好处必须作出的任何其他的安排。例如，它们之间的贸易自由，不受过境税和海关的阻碍，对它们是一大便利。但是如果每一个州有权确定该州和外国之间商品交换的税率，这种国内的自由是不可能存在的，因为由一个州放进来的每种外国产品都将进入所有其他的州。因此，在美国一切关税和贸易规则均专由联邦政府制定或废除。此外，仅有一种币制，一种度量衡制度，对各州也是一大便利。而这

只有当这些事项被托付给联邦政府时才能得到保证。如果一封信须通过很多套隶属于不同的最高当局的公共机关的话，邮政通讯的准确和迅速就会受到妨碍，其费用也会增加，因此所有的邮局被置于联邦政府管理之下是很方便的。但是在这种问题上不同的社会容易有不同的感受。美国一个州，在自从《联邦主义者》的作家们以来在美国政治上出现过的最富于理论的政治家[(3)]的指导下，主张每个州对联邦国会的税法有否决权，并且这位政治家在一本由南卡罗来纳州（South Carolina）议会出版和广泛发行的具有伟大才华的遗著中，根据限制多数的虐政和允许少数实际上参加政权来保护少数这个一般原则，论证了这一要求。在本世纪初年美国政治中一个最有争议的论题是，联邦政府的权力是否应当扩及到，以及根据美国宪法是否已经扩及到，由联邦负担费用修筑公路和运河。只是在同外国打交道方面联邦政府的权力才必定是完全的。在其他所有问题上，则须视人民一般说来希望把联邦的纽带拉得多紧而定；须视为更充分地享有作为一个国家的好处他们愿意放弃他们地方的行动自由到何种程度而定。

关于一个联邦政府在其本身以内的适当构成不必须作很多论述。不用说，它由一个立法部门和一个行政部门组成，而每一部门的构成又依照和一般代议制政府原则相同的原则。至于将这些原则适用于联邦政府的方式，美国宪法的规定似乎是非常有卓见的：国会由两院组成，尽管其中一院按人口组成，每个州有权按照其居民的人数比例选出代表，另一院则不代表公民，而是代表州政府，并且每个州，不论大小，应在其中有同样数目的代表。这一规定排除了较强大的州对其余各州行使任何不适当的权力，并防止——在代表方式所能防止的范围内——任何议案在国会通过，除非它不仅得到公民多数的同意而且得到多数的州的同意，以保证各州政府所保留的权利。我在前面曾说到还有提高两院之一的资格水平的额外的附带好处。既然由各个州议会提名选出，它们的选择，象已经指出的那样，比任何普通选举更可能选择著名人物——它们不仅有选择这种人物的权力，而且有强烈的

动机这样做，因为各州在全体会议讨论中所发挥的影响无疑和州代表的个人的分量和能力很有关系；这样选出的美国参议院经常包括全国几乎所有的具有公认的高度声望的政治人物。而另一方面，国会的众议院，根据有资格的观察家的意见，则和参议院相反，一般说来其特点是缺乏突出的个人美德。

当形成有效而持久的联邦的条件存在时，这种联邦数目的增加对世界说来总是有利的。它具有和任何其他扩大合作的做法一样的有益效果，通过这种合作，弱者依靠联合就能和强者立于平等地位。依靠减少那些不能自卫的小国的数目，它就削弱了对侵略政策的诱惑，不管这种政策是直接靠武力实行还是通过强大力量的威势。不用说，它终止了组成联邦的各国之间的战争和外交争吵，并且通常也结束了它们之间的贸易限制；而在有关邻国方面，因联盟而增加的军事力量，其性质几乎完全是用于防御的目的的，而绝少用于侵略的目的。联邦政府不具有有效地进行任何战争的足够集中的权力，除非是一场自卫战争，在这种战争中它能够依靠每一个公民的自愿的合作。而通过一场胜利的战争所取得的不是归顺的臣民，甚至也不是同辈的公民，而只是新的，也许是麻烦的，独立的联邦成员，这对民族的虚荣或抱负来讲也没有什么值得很高兴的。美国人在墨西哥的好战的做法纯粹是例外，主要是由促使各个美国人占据无主土地的那种移住倾向影响下的志愿兵进行的；如果说这场战争有任何公开的动机的话，那也不是民族扩张的动机，而是受到纯粹地区性的扩大奴隶制的目的的鼓励。很少迹象表明，在美国人的做法中，不论就全国来说还是就个人来说，为他们的国家本身取得领土的愿望对他们有什么大的力量。他们对古巴的垂涎同样仅仅是地区性的，而反对奴隶制的北方各州从来未加以支持。

可能出现这样一个问题（如在目前意大利的暴乱中那样）：决定联合起来的国家究竟应该组成一个完全的联邦还是组成一个仅仅的联邦。这问题有时势必由联合的整体的单纯领土大小来决定。能够从一

个中心加以有利的统治，或甚至对其政府便于进行监督的国家的范围，存在一种限度。有一些幅员辽阔的国家是这样治理的；但是它们，或者至少它们的边远省份，一般说来是管理得极坏的，而且只有当它们的居民几乎是野蛮人的情况下，他们才不能各自把自己的事情安排得更好一些。在意大利并不存在这种障碍，它并没有过去和现在若干治理得很好的单一国家那么大。因此问题是，这个国家的各个部分是否要求按照根本不同的方式来治理，以致同一议会和同一政府或行政部门不可能满足它们全体的需要。除非情况是这样，而这是个事实问题，它们最好完全联合起来。完全不同的法律制度，以及极不相同的行政制度都可以存在于国家的两个部分而不致妨碍立法的统一，这一点已由英格兰和苏格兰的情况得到证明。然而，在一个统一的、为国家的两个部分制定不同法律以适应以前分歧的议会下存在着的两种法律制度的这种不受干扰的共存，或许在其立法者更醉心于划一的国家里（如在欧洲大陆上容易有的情形），可能不会保持得那么好，或者对保持共存缺乏同样的信任。对任何反常情况（只要有利害关系的人们不感到受压迫）都能容忍（这是我国的特点）的我国人民，为试行这一困难的实验提供了一个特别有利的场所。在多数国家中，如果目的在于保留不同的法律制度，就很可能有必要保留各别的议会作为这些制度的保护者；这和一个既有全国议会又有国王，或一个没有国王的全国议会，在所有成员的对外关系上高于一切，是完全不矛盾的。

每当人们认为不必要在不同的省份永久保持不同的法律制度以及基于不同原则的根本制度时，使次要的分歧同维持政府的统一不相矛盾总是可以办得到的。唯一需要的是给地方当局以足够大的行动范围。在同一个中央政府下面可以有各省省长和为地方目的服务的省议会。可能发生这样的情况，比如说，各省的人民可能愿意选择不同的征税方法。如果不能指靠全国议会在每个省的议员指导下来修改总的税收制度以适合各该省，宪法不妨规定：凡可变为地方开支的政府开

支都应按各省议会规定的地方税率付税，而必须是全国性的开支，如维持陆军和海军的费用，应在当年的预算中按照各省资源的总的估计分派给各省，分派给每省的数额由地方议会按当地最能接受的原则征收，一总交给国库。就国家的各个省来说，甚至旧时法国君主国存在过和这相接近的做法；其中每一个省一旦同意或者被要求提供一定的金额，就被允许通过它自己的官员向居民进行征税，从而避免皇室监督官及其代表的苛敛；而这一特权经常被说成是主要有助于使它们成为——有些省也确曾成为——法国最繁荣省份的好处之一。

保有同一个中央政府和保有不同程度的集权，包括在行政方面和甚至立法方面的集权，是并不矛盾的。一国人民可能希望并有能力保有一个比单纯联合更密切的联邦，但另一方面他们的地方特殊性和经历又使得在政府管理的细节上保持相当大的差异成为值得想望的。但是，如果各方都有使这种实验成功的真正愿望，则不仅在保持这种差异方面，而且在给这种差异以宪法规定的保证，以防止任何同化的企图（除非有关的人们自愿这样做）方面，就不一定有任何困难了。

---

(1) 此三州均瑞士州名。——译者

(2) 弗里曼（Freeman）先生的《联邦政府史》一书已经是对这方面文献的添加，就其进步的原则和对历史细节的掌握说是同样有价值的，此书现仅出了第一卷。

(3) 卡尔霍恩先生。（按指John C. Calhoun 1782—1850，美国政治家。——译者）

第十八章　自由国家对附属国的统治

自由国家，和所有其他国家一样，可以保有因征服或殖民而取得的属地属国；我们自己的属国就是近代史上这类事例中最主要的事例。应当怎样统治这种属国是一个最重要的问题。

没有必要去讨论象直布罗陀（Gibraltar），亚丁（Aden）或赫尔戈兰（Heligoland）仅仅当作陆军或海军基地的小块地方的情况。在这情况下陆军或海军的军事目的是最高的，因此居民不能被允许统治该地方；虽则他们应被允许享有和这项限制相符合情况下的一切自由和特权，包括自由管理市区的事务；而且作为一种对当地为统治国的便利所作牺牲的补偿，应被允许在帝国的所有其他地区享有和当地臣民同等的权利。

远离本国、地域较大、人口较多的领土被作为属国，它们或多或少须服从有主权的国家的主权行为而在其议会中却并无同等的代表权（如果有代表权的话），这种领土可以分为两类。有些是由具有和统治国家同样的文明的人民组成的，能够并具备条件实行代议制政府，如英国在美洲和澳洲的领地。另一类，象印度那样，则和那种状态仍相距甚远。

就前一类属国说，我国终于罕见地完全实现了政府的真正原则。英国始终感到有某种程度的责任给予这种属于它自己的血统和语言的远离的人民，以及某些不属同一血统和语言的人民，以仿照它自己的制度而形成的代议制度。但是直到这一代为止，就它允许他们通过它所给与的代议制度实行的自治的程度来说，它一直处于和其他国家同样的低水平。它甚至要求作他们的纯粹内部事务的最高主宰，不是按照他们的意见，而是按照它自己的意见决定这些事务应该如何管理。

这种做法是从殖民主义政策的错误理论产生的必然结果。这种理论一度普遍行于欧洲，至今还没有一个国家完全加以抛弃。这种理论认为殖民地的价值在于为我们的商品提供市场，那些市场可以专为我们所用。我们高度珍视这项特权，以致认为值得允许殖民地产品在我们市场上享有我们的商品在它们市场上所享有的同样的垄断权来换取这项特权。这种通过使每一方向另一方支付巨大金额，并把一大部分丢失在半道上，来使它们和我们自己富裕的有名方案已经放弃了一些时候了。但是在我们放弃了靠它牟利的想法时，插手殖民地内部管理的坏习惯却没有立即停止。我们继续折磨着它们，不是为了我们自己的什么利益，而是为了殖民者中一部分人或一派人的利益，而这种坚持对殖民地专权的做法，在我们有了放弃它的可喜想法以前，让我们付出了加拿大叛乱这一代价。英国象一个缺乏教养的兄长，他仅仅为了习惯坚持虐待弟弟们，直到其中的一个用勇敢的反抗，尽管力量悬殊，以警告他停止那样做。我们还算聪明不需要第二次警告。德拉姆勋爵（Lord Durham）的报告开始了各国殖民政策的新时代；这是那个贵族的勇气、爱国心和开明的宽宏大度，以及该报告的共同作者——韦克菲尔德（Wakefield）先生和已故的查尔斯• 布勒（Charles Buller）先生——的才智和实际工作上的机敏的不可磨灭的纪念碑。[(1)]

大不列颠目前在理论上公然宣布并在实践上忠实遵守的政策的一项确定的原则是，它的属于欧洲种族的殖民地和母国同等地享有最充分的内部自治。这些殖民地被允许对我们所给予它们的已经是很得人心的宪法作任何它们认为适当的修改，借以制定它们自己的自由的代议制宪法。每个殖民地由按照高度民主原则组成的它们自己的立法机关和行政机关进行统治。英国国王和议会的否决权，尽管名义上保留，实际上仅仅对关系到帝国而不唯独关系到该殖民地的问题才行使（而且很少行使）。对帝国问题和殖民地问题的区别所作的宽大的解释可以由这一事实看出：在我们的美洲和澳洲殖民地后方的整个地带的未经占用的土地都任凭各该殖民地作自由处置；尽管这些土地若保

持在帝国政府手中，为帝国各地区的未来移民的最大利益加以管理，也并无不公正之处。每个殖民地因此对它本身的事务具有甚至作为最松散的联邦成员所能具有的充分权力；并且比在美国宪法下享有的权力充分得多，它们甚至可以自由地对从母国进口的商品随意抽税。它们同大不列颠的结合是最松散的一种联邦；但不是一种严格地平等的联邦，母国保留着联邦政府的权力，尽管这些权力实际上减少到极有限的程度。当然，这种不平等，就目前情形来说，对附属国是不利的，后者在对外政策方面无发言权，却受母国所作决定的约束。它们不得不在对参战事未同他们进行任何事先磋商的情况下参加英国作战。

那些认为社会须保持公正，正如个人须保持公正那样，以及认为凡不应为自己利益而施之于人的事也不应为自己国家的利益而施之于别的国家的人们（幸而这种人现在并非少数）感到，甚至在殖民地方面的这种有限的宪法上的从属关系也是违反原则的，并常常致力于寻求可以避免这种从属的方法。有鉴于此，有些人建议殖民地应选出代表参加英国议会；另外一些人则建议，我们自己的权力应和殖民地的议会一样，限于对内政策，应该有另一个负责对外事务和帝国事务的代议机关，在这个代议机关里附属国应和大不列颠本身一样，按照同样方式，具有同样充分的代表权。按照这种制度，在母国和它的殖民地之间就将存在一种完全平等的联合，那时也就不再是附属国了。

这些建议所从而产生的公平心和公共道德观念是值得赞美的，但是这些建议本身和合理的政治原则是如此不相符合，以致是否会有任何通情达理的思想家当真认为它们是可能做到的事情，是可怀疑的。相隔着半个地球的国家，不具备受一个政府统治或甚至作为一个联邦的成员的自然条件。如果说它们有足够的相同的利益，它们没有也决不能有在一起进行充分协商的习惯。这些国家的人民不属于同一人民；他们不是在同一活动舞台上，而是各别地讨论和考虑问题，对彼此心中所想的事情只有极不充分的了解。他们既不知道彼此的目的，

对彼此的行为原则也缺乏信任。任何一个英国人可以试问他自己是否愿意让他的命运由这样一个议会来决定：其中三分之一是英属美洲人，另外三分之一是南非人和澳大利亚人。但是假如存在任何象公平的或平等的代表权之类的话，结果就必然是这样。每个人难道会不感到加拿大和澳大利亚的代表们甚至在属于帝国性质的问题上对英国人、爱尔兰人和苏格兰人的利益、意见或愿望无法理解或不够关心吗？即使严格就联邦来说，也不具备我们所说过的联邦所必不可少的条件。英国没有殖民地也足以保卫它自己；并且，如果同殖民地分开，就会比降低为美洲、非洲和澳大利亚联邦的一个单纯成员处于既更为尊严也强大得多的地位。英国在分开后同样会有的贸易方面，从属地得到的好处，除了在威信方面以外，是不多的。它所得到的一点点好处远远抵不过它为它们花的费用，而且一旦发生战争或有战争真实危险的情况下英国的陆海军力量不得不为它们作的布防就达到仅为保卫本土所需要的两倍或三倍。

但是尽管大不列颠没有它的殖民地也完全能行，尽管按照任何道义和公正原则它应当同意它们的分离，但一旦等到经过最好的联盟形式的充分试验之后它们审慎地表示希望分离的时候，却又有强有力的理由，在不引起任何一方的反感的情况下，来保持现时这种在联系上的轻微约束。就目前情形说，它是走向国家间普遍和平和全面友好合作的一步。它使得战争在一大批否则就是独立的社会之间成为不可能；而且它还防止其中任何一个被一个外国吸收，成为某个更专制或者更邻近的敌对国家额外的侵略力量的源泉，这个国家可能不总是象大不列颠那样没有野心或爱好和平。它至少使这些国家的市场保持对彼此开放，并防止彼此树立敌对的关税壁垒，这种关税，除英国外，还没有一个伟大的人类共同体完全摆脱掉。就英国的领地说，它有一种好处（在目前特别有价值）即增加这个强国在世界会议中的道义上的影响和分量。这个国家在所有的国家中是最理解自由的，并且不管它过去有过什么错误，在对待外国人方面，所达到的良心和道德原则

超出任何其他大国认为可能或承认是值得想望的程度。因此，既然当这个联邦实际上继续存在的时候，它只有在一种不平等的联邦的基础上才能继续存在，那么考虑一下用什么方法可以使这些少的不平等不致使处在较低地位的社会感到麻烦或屈辱，则是十分重要的。

在这种情况下必然会有的唯一不平等就是，在和平与战争问题上母国为它的殖民地和它自己作出决定。作为回报，殖民地得到的是母国击退直接针对它们的侵略的义务。但是，除非处于次等地位的社会弱到必需强国给以保护，作为交换的义务和不给予在审议问题上的发言权并不完全相等。因此，在一切战争中，除了那些象加夫里（Caffre）或新西兰战争那样为了特定的殖民地而引起的战争外，不得要求殖民地人民（在他们未自动要求的情况下）对战争费用作出任何贡献，除为了防御他们自己的海港、海岸和疆界不受侵略这种特殊的当地需要以外。此外，由于母国主张有权自行决定采取或奉行可能使殖民地受到攻击的措施或政策，因此它应该甚至在和平时期负担殖民地军事防御费用的相当大的部分，若是常备军的费用则负担其全部，是完全正当的。

但是有一种比这些方法更为有效的方法，依靠这种方法，一般说来只有依靠这种方法，较小的社会才能得到和把它作为国家间实体力量的个性溶化到一个广泛而强大的帝国的较大个性中去完全相对等的东西。这是一个必不可少的同时也是十分方便的方法，它既满足公正的要求也符合日益增长的政策上的需要。这就是将政府所有一切部门的服务，并且是在帝国的每一部分，都在完全平等的条件下向殖民地居民开放。何以人们从未听到在英吉利海峡中的岛屿有丝毫不忠诚的声音呢？论种族、宗教和地理位置它们更应归属法国而不是英国。但是，一方面它们象加拿大和新南威尔士[(2)]那样享有对内政和税收的完全控制，另一方面英王授与的每一职位或荣誉都自由地向革恩西或泽西[(3)]的居民开放。联合王国的将军、海军将官、上院贵族有的出自这些无足轻重的岛屿，并且也无任何事情妨碍首相出自这些岛屿。

一般地有关殖民地的这一制度开始于死得过早的开明的殖民大臣威廉•莫尔斯沃思爵士（Sir William Molesworth），当时他任命了一位主要的加拿大政治家欣克斯（Hinckes）先生到一个西印度政府。因为实际受益的人不很多就认为这种事情不重要，是对社会中政治行动的活力的一种极为肤浅的看法。那有限的人数会恰恰是由那些对其余的人具有最大的道德力量的人们组成，而且人们不会如此缺乏集体的自卑感以致不感到由于他们共有的一种情况，而不给予哪怕是其中一个人以好处，是对他们全体的侮辱。如果我们不让一个社会的领导人物出现于世界舞台作为该社会的领袖和在人类全体会议中的代表，我们就对他们的合法的功名心，以及对该社会的正当的自尊心负有义务给予回报，让他们在一个具有更大力量和重要性的国家中占有同样显贵位置的同等机会。

以上讲的是其人民达到适于代议制政府的属地的情形。但有另外一些并未达到那种状态的属地，如果要加以掌握的话，就必须由支配国家去统治，或由该国为此目的委派的人统治。这种统治方式同任何其他方式一样是合法的，如果它是在该附属人民的现有文明状态下最便于他们向进步的更高阶段过渡的统治方式的话。如前所述，在有些社会状况下，强有力的专制政治本身就是在为使人民适于较高文明所特别欠缺的方面对他们加以训练的最好的统治方式。也有一些社会，单纯专制政治的确不具有任何有益的效果，专制政治所起的教育作用早已发挥过了，但其人民本身却不存在自发的进步动力，这时进步的几乎唯一的希望依赖于有一个好的专制君主。在本地的专制政治下，好的专制君主是一件罕见的和稍纵即逝的偶然事件，但当该地人民受到一个更文明的国家统治时，则该国应当能够继续不断地提供这种好的专制君主。统治国家应当能为其臣民做接连不断的专制君主所能做的一切事情，这样提供的专制君主由于具有不可抗拒的力量就能避免野蛮的专制政治所带来的不稳定性，由于他们的才能就能期望他们具有先进国家的一切经验。这就是自由的人民对野蛮的或半野蛮的人民

的理想的统治。我们不必指望这种理想一定实现；但是除非做到在某种程度上接近于这种理想，统治者就犯有对一个国家所能负有的最崇高的道德委托失职的罪行。如果统治者甚至不以这种理想为目标，他们就是自私的篡夺者，就是和世世代代以来其野心和贪婪以人类大众的命运为儿戏的人们犯同等的罪。

落后的人民直接隶属于较先进的人民或者处于后者的完全的政治支配之下已经是通常的情况，并将迅速成为普遍的情况，因此在现时很少有什么问题比如何组织这种统治更为重要，俾使这种统治成为对从属人民的好的统治而不是坏的统治，提供给他们以可能达到的最好的政府和最有利于未来持久发展的条件。但是使政府适合于这一目的的方式，决不象能够自治的人民的好政府所需具备的条件那样为人们所充分了解。我们甚至可以说根本不了解。

在肤浅的观察家看来，事情好象是毫无难处的。如果印度（比方说）不适于治理自己，在他们看来所要做的不外是要有一个大臣去统治它，这个大臣和所有其他英国大臣一样须对英国议会负责。不幸的是，尽管这是试图统治一个属国的最简单的方式，却几乎是最坏的方式。这种想法恰恰表明其拥护者完全缺乏对好政府的条件的理解。对一个国家人民负责的情况下统治那个国家和对另一国人民负责的情况下统治一个国家，是极不相同的两件事情。对前一种情况来说特点是自由胜于专制，但在后一种情况则特点是 实行专制。唯一的选择是不同的专制政治的选择。两千万人的专制是否一定优于少数人或一个人的专制，是不肯定的；但可以肯定的是，对其臣民不闻、不见、一无所知的人们所实行的专制很可能比对其臣民有所了解的人们所实行的专制更坏。人们通常并不认为，权威的直接代理人由于是以一个并不在场的主子，并且是以一个有着无数更为迫切的利益要照顾的主子的名义进行统治，就统治得更好。主子可以责成这些代理人负严格的责任，临之以重刑，但处罚是否往往恰当则是很可怀疑的。

一个国家由外国人统治总是有很大困难的，也是很不完善的，即使在统治者和被统治者之间不存在习惯和思想方面的极端不一致。外国人不会和人民有同感。他们不能按照一件事情浮现在他们自己心中的情况，或按照这件事情影响他们感情的情况，来判断这件事情将怎样影响从属人民的感情或将怎样浮现在这些人民的心中。这个国家的具有一般实际能力的本地人仿佛本能地知道的事情，他们就必须通过学习和经验慢慢地，并且终究是不完全地学会。他们必须对之进行立法的法律、习惯、社会关系，对他们来说不是从幼年时期起就熟悉的东西，而全是陌生的。有关这些详尽的知识他们必须依靠本地人的介绍，困难的是不知去信赖谁。当地人民害怕他们，猜疑他们，也可能憎恶他们，除为了本身的利害很少来找他们，于是他们很容易认为那些卑躬屈节的人是可以信赖的。他们的危险在于看不起本地人；本地人的危险则在于不相信外国人所作的任何事情能够是为了他们的利益。这些不过是真心想统治好一个国家的外国统治者必须克服的困难的一部分。要在任何程度上克服这些困难，将始终是一项须付出大量劳动的工作，要求主要行政官员有极高度的能力以及其部属有较高的水平。要把这样的政府组织好，就必须保证该项劳动，发展该项能力，并把这种能力的最高典范放在最大信任的位置上。对丝毫未从事这种劳动，丝毫未具有这种能力，甚至多半不知道这种劳动或能力在任何特殊程度上是必要的这样一个权威负责，不能认为是达到这些目的的很有效的方法。

一国人民单独地进行治理，是有意义和真实性的事情；但是一国人民由另一国人民进行治理，则是并不存在也不能存在的事情。一国人民可能把另一国人民当作自用的养兔场或鱼塘，一个可以赚钱的地方，一个为它自己居民的利益而经营的人畜农场。但是如果被统治者的利益是一个政府的本来业务，那么由一国人民直接去照料就是绝对不可能的。他们所能做的至多是委派某些最优秀的人去加以照料；对这些人来说，他们本国的意见既不能是他们履行其职责的指导，也不

能是对履行该项职责的方式的合格的裁判者。不妨想一想，如果英国人对他们自己的事务象他们对印度人的事务那样无所知和漠不关心的话他们自己将怎样进行治理。甚至这种比较也不赋予这一事态以恰当的概念，因为一国人民完全不关心政治也许只是默从和对政府听之任之，而在印度的情形，象英国人这样在政治上积极的人民在习惯的默从之中却时时进行几乎总是不适当的干涉。决定印度人是繁荣还是不幸，是进步还是退步的真正原因远远超出他们的视界以外。他们缺少怀疑这些原因存在所必要的知识，至于判断这些原因所起的作用他们的知识就更少了。这个国家的最根本的利益可以在未经他们同意的情况下管理得很好，或者不管管理得怎样不好也不致引起他们的注意。主要诱使他们去干涉和控制他们代表的行动的目的有两种。一种是强迫当地人接受英国人的观念，比方说，通过改宗措施或有意无意地触犯当地人民宗教感情的行为。统治国家中的舆论的这种错误指导，在目前普遍存在于英国的、在公立学校中根据学生或其父母的意愿讲授圣经的要求中看到有启发性的例子（特别是因为除正义和公平，以及能期待于真正确信的人们的那种公正无私以外没有别的意思）。从欧洲的观点看来，没有什么事情比这更显得公平或更不致因为宗教自由而遭到反对的了。但从亚洲的观点来看则完全是另一回事。任何亚洲民族从不相信一个政府会不为达到某个目的而调动其领薪金的官员和开动官方机构；当为达到一项目的的时候，任何亚洲人也不相信除软弱的和不足齿的政府外任何政府会不达目的半途而废。如果公立学校和教师教授基督教，则不论提出什么保证说只对自愿学习的人进行教授，也无法说服学生的父母相信不会使用不适当的手段使他们的儿童变为基督徒或至少是被印度教所排斥的人。如果到头来他们相信了不是这样，那也只能是由于这样办的学校完全失败，未产生任何改宗者。如果教授圣经在促进其目的方面有了一些效果，它就不仅会损害政府教育的效用以至其存在，而且或许会危及政府本身的安全。一个英国新教徒不会轻易地受那些否认诱使改宗的人们劝诱而将他的子女

放进罗马天主教学校，爱尔兰天主教徒不会把他们的子女送进可能把他们变成新教徒的学校，而我们竟期望，认为印度教的特权可以因仅仅一项外界行为而被废弃的印度人会让他们的子女去冒被变成基督教徒的危险！

这就是统治国家的舆论可能有害于而不是有利于作为其所委托的总督的行动的方式之一。在其他方面，统治国家可能在为了英国殖民者的某种利益而提出的坚决要求下常常进行干涉。英国殖民者在国内有朋友，有舆论机关，可以接近公众。他们和他们的同胞有着共同的语言和思想，英国人的任何申诉都可以博得更大同情，即使不存在有意的偏爱。如果说有一件经过所有的经验证明的事实的话，那就是：当一个国家使另一国家从属于自己的时候，统治国家的那些去到该从属国家寻求发财致富的人们就是最需要加以有效限制的人。他们始终是该地政府的主要困难之一。他们依靠着征服国家的威望，充满着无礼的傲慢，抱着绝对权力所激起的感情，却毫无责任感。象在印度这样的人民中，公共当局所作的最大努力不足以为弱者抵御强者提供有效的保护；在一切强者中欧洲殖民者是最强的。凡是这种令人沮丧的局面没有在最显著的程度上被个人本身的品质加以纠正的地方，这些殖民者就认为殖民地人民不过是他们脚下的泥土。因此在他们看来，当地人民的任何权利要是妨碍他们的哪怕是一点点要求的话也是荒谬可笑的。凡是违反他们认为有利于他们的商业目的的权力行动而采取的保护当地居民的最简单的行为，他们都斥之为，并真心认为是，损害他们的利益的行为。在象他们的这种情况下，这种感情状态是很自然的，以致虽经统治当局的阻止，这种情绪或多或少不可能不经常爆发出来。政府本身虽然没有这种情绪，但即使对它自己的年轻不懂事的文职和军事官员也从不能制止这种情绪，而对这些人较之对独立的侨民，政府的控制是要大得多的。和英国人在印度一样，根据可靠证据，法国人在阿尔及尔的情形也是如此；美国人在从墨西哥夺取来的地方也是如此；在中国的欧洲人看来也是如此，甚至在日本也已经是

这样。没有必要回忆西班牙人过去在南美洲是怎样的情况。在所有这些场合，这些私人冒险家所属的政府都比他们要好，它们尽其所能保护土著居民不受他们的侵害。甚至西班牙政府也诚恳地和热心地这样做了，尽管无甚效果，这是每一个读过赫尔普斯（Helps）先生所写的有教育意义的历史的人都知道的。假如西班牙政府曾直接对西班牙的舆论负责，它会不会作这种努力就是可怀疑的，因为毫无疑问，西班牙人会袒护他们的基督教亲友而不袒护异教徒。本国公众听取的是殖民者的意见而不是土著居民的意见；他们的陈述很可能被看做是真实的，因为只有他们才既有手段也有动机不屈不挠地迫使漫不经心和漠不关心的公众舆论接受他们的陈述。英国人比任何其他国家人民更习惯于用来审查其国家对外国人行为的不信任的批评，通常被用来对待当局的行动。在所有政府和个人之间的问题上，每个英国人的心中总是假定错误在政府方面。当英国居民将英国人政治行动的火力对准为保护土著以防他们侵犯而设置的防御工事时，行政部门虽有把事情办得更好一些的真正的但是模糊的意愿，但一般说来总是觉得放弃争议立场比捍卫这种立场对其议会利益更为保险，至少是更少麻烦。

更加糟糕的是，当舆论以公正和博爱的名义为了从属社会或民族的利益发动起来的时候（因为英国精神是以容易被发动而著称的），同样可能认错目标。原因是，在从属社会中也存在着压迫者和被压迫者，存在着强有力的个人或阶级和匍匐在他们面前的奴隶，正是前者而不是后者握有接近英国公众的手段。由于滥用权力而被剥夺了权力的荒淫无道的压制者不是受到惩罚，而是得到和他曾经享有的同样巨大财富和显赫名声的支持。这是一群有特权的地主们，他们不是要求国家把对他们土地上的地租所保留的权利让给他们，就是对国家为保护群众不受他们横征暴敛的任何努力深恶痛绝斥之为错误。他们不难得到英国议会和报刊中有利害关系的或慷慨激昂的支持。无数沉默的人则得不到任何支持。

以上所论可以作为例子来说明这样一个原则——这可以说是一项显而易见的原则，假如不是几乎没有人注意到它的话——即：尽管对被统治者负责是好政府的最大保证，但是对别的某个人负责就不仅没有这种趋势，而且既可能有利也可能有害。英国的印度统治者对英国负责主要地是有益的，因为当政府的任何行为遭到非难的时候，它保证公开讨论。它的效用并不要求一般公众都理解争论中的问题，只要公众中有一些人理解就行。因为这不过是一种道义上的责任，不是对集体的人民的责任，而是对他们中作成判断的每个单独的人的责任，各种意见既按数量计算，也按分量计算，一个人赞成或不赞成的意见如果把问题表达得出色就可能胜过数以千计的对问题毫无所知的人的意见。它无疑是对直接统治者的一种有用的限制，可以把他放在被告席上，陪审团中的一两个人将就他的行为提出有价值的意见，尽管其余人的意见在不同程度上比没有更坏。情况就是这样，这也就是从英国议会和人民对印度政府行使的控制得来的对印度的那部分好处。

英国人民履行他们对印度的责任，靠的不是直接统治那个国家，而是靠给它以好的统治者。他们给它的不会次于一个英国内阁大臣，他想的是英国的政治而不是印度的政治。他的任期很少长到能使他养成对如此复杂问题的明智的关心。在议会中起来对付他的是由两三个善于言辞的人构成的人为的舆论，好象是真正的舆论那样有力量；另一方面他却不会受到那种使他能够形成他自己的正直意见的训练和职位的影响。一个自由国家试图通过它自己行政部门的一个分支统治一个遥远的、居住着不同人民的属国，几乎不可避免地要失败的。唯一可能取得相当成功的方式就是通过一个经授权的比较有永久性的机关进行统治，只给可能变更的国家行政部门以视察权和否决权。这样的机关确曾在印度存在过；我担心无论是印度还是英国都将为废除了这一中间的统治手段的眼光短浅的政策而受到严重的惩罚。

不需要说，这种代表机关不能具有好政府的一切条件；首先，它就不能具有和被统治者在利益上的完全和永远起作用的一致性。这种

利益的一致甚至在被统治人民在某种程度上有能力照料他们自己的事务的地方也是难以得到的。真正的好政府是不适合这里所说的事情的各种情况的。只能在不完全中作选择。问题是，统治机关应这样组成，俾使它能在所处的困难情况下尽可能多对好政府感兴趣和尽可能少对坏政府感兴趣。一个中间机关最具备这些条件。经授权的行政机关总是比一个直接的行政机关具有这种好处，无论如何它除对被统治者履行责任外没有其他责任。它除考虑他们的利益外，不考虑其他的利益。它从施行恶政中捞取利益的权力可以被减到——在东印度公司的最近的组织法中这项权力已经被减到——极小数量，而且它能完全摆脱任何别人的个人利益或阶级利益所产生的偏见。当本国的政府和议会在行使作为最后手段保留给它们的权力中受到不公正的势力影响时，中间机关在帝国法庭前是该属国的确定无疑的拥护者和辩护人。此外，随着事物的自然进程，中间机关主要由具有对他们国家所关心的这部分事情的专门知识的人们组成，他们是在当地为此目的训练成的，并把当地的行政管理作为他们终身的主要职业。在具备了这些条件，并不致因国内政治的偶然事件而失去职位的情况下，他们就把自己的声望和考虑同他们的特殊责任一致起来，他们对其行政管理的成功，以及对其所管理的国家的繁荣，所具有的关心要比代议制政体下的内阁成员对除他所服务的国家以外任何国家的好政府所可能具有的关心持久得多。只要选择在当地进行管理的人员的工作归这个机关负责，对这些人员的任用就不致卷入政党和议会营私舞弊的旋涡，也不致受到为了酬谢追随者而滥用任命权或者为了收买反对者的动机等的影响。这种动机对只有一般诚实的政治家来说，总是比任用最适当的人这种出自良心的责任感更强有力的。把这一类任命尽可能放在安全的地方，较之可能发生在国家中所有其他职位的最坏情况，要更为重要。因为在任何其他部门，如果官员不合格，社会舆论在某种程度上会指导他去做，但处在附属国行政官的地位，那里的人民不适于把控

制权掌握在自己的手中，政府的声望就完全以各个官员的道德和智力条件为转移。

须要再三重复说的是，在象印度这样的国家，一切都有赖于政府代理人的个人品质和能力。这一真理是印度行政的主要原则。当人们认为从方便出发任命负责岗位的人员的做法（在英国已经是一种犯罪）可以泰然地实行于印度的那一天，就将是我们在那里的帝国衰落的开始。即使有选择适当志愿者的真诚意图，依靠偶然机会提供适当人员是不行的。制度必须适于培养这种人员。迄今一直是这样做的；并且正因为这样做了，我们在印度的统治一直持久不衰，并且是在繁荣和好政府方面不断地，如果不是很快地，取得进步的统治。现在这项制度遭到激烈反对，人们热中于要推翻它，好象教育和训练政府官员以适应他们的工作是一件完全不合理和不可原谅的事情，是对无知者和无经验者的不正当的干涉。在那些想为国内的亲友猎取印度高级职位的人和那些已经在印度要求从靛青工厂或律师事务所得到晋升的人之间存在着一种默契共谋来执行法律或确定千百万人民应向政府缴纳的款额。遭到如此猛烈攻击的文官的"垄断"，和律师业垄断司法职位是一样的；而要废除这种制度就等于将英国国会议事厅中的法官席位给予第一个进来并经其友人证明曾时常翻阅布莱克斯通[(4)]的书的人。假如采取从这个国家送人出去，或鼓励他们出去的方针，让他们不经过较低的职位学会业务就占据高级职位，就是把最重要的职位扔给了远亲和冒险家们，他们和那个国家或工作毫无职业上的感情联系，也缺乏事先的了解，只是热中于赶紧捞一把然后回家。那个国家的安全在于：治理它的人在年轻时被送出去，只是作为候选人，从阶梯的底端开始，经过一段适当时间，按照他们的能力逐步晋升。东印度公司制度上的缺点是，尽管仔细寻求最优秀的人担任最重要的职务，但是如果一个官员继续任职，尽管可能会迟延一些，到头来最没有能力的人会和最有能力的人一样通过这种或那种形式得到晋升。须知在这样一个官员集团中，即使是条件差的人也是为他们的职务培养

起来的，并在上级的监督下至少是工作了许多年并未丢脸。但是尽管这种情况减轻了弊病，但弊病仍然是相当大的。只适于担任助手职务的人就应该一生中仍然担任助手，比他级别低的人应被提升到他上面去。除了这一例外情形，我不知道在印度旧的任用制度中有任何真正的缺点。它已经得到它所能有的最大一项改进，即通过竞争考试选择最初的志愿者。这种考试除可以招收较高程度的勤勉和有能力的人这一优点外，还有一项长处，即在这制度下，除非出于偶然，在职位的志愿者和有权授与职位的人之间不存在任何个人的联系。

规定经这样挑选和训练出来的公务人员是唯一适于担任特别需要具备有关印度的知识和经验的职务，决无不公正之处。如果通向高级职位的门，在不经过较低级的门的情况下，即使是为偶尔的用途开放，那么就会有有势力的人们不断地叩门以致不可能把门关上。唯一的例外应该是最高级的人的任命。英印总督应该是从所有英国人中根据他的超乎寻常的一般统治能力选出来的人。如果他有这种能力，他将能在其他的人中鉴别出他本人不曾有机会取得的对地方事务的特殊知识和判断力，并转为他自己所用。总督（除例外情况）所以不应是从事一般公务的人员，是有充分理由的。任何业务都或多或少有它的职业上的偏见，而最高统治者应当不带有这种偏见。长期生活在亚洲的人，不管有怎样的能力和经验，也不大可能具有一般治国之才所具有的最先进的欧洲思想。主要统治者应该贯彻这种思想，并和印度经验的成果交融在一起。而且由于他属于不同的阶级，特别是如果选任他的是不同的权力机关的话，他将很少有任何个人偏爱来影响他对官员的任命。这种对进行诚实任命的巨大保证在英王和东印度公司的混合政府下达到罕见的完美状态。职位的最高分配者，即总督和地方长官，事实上尽管不是形式上是由英王任命的，就是说，是由全国政府任命的，不是由中间机关任命的。一位英王的大官员大概不会在地方官员中有任何个人或政治联系，而代表机关的多数人本人就在那个国家服务，就有和很可能有这种联系。如果政府的文职官员，即使是在

年轻时作为单纯的志愿者被送出去的，结果在很大比例上由提供总督和地方长官的那个社会阶级提供，则对公正无私的这一保证就会受到很大损害。甚至起初的竞争考试也会是不充分的保证。这项考试排除的只是无知和无能力；它将迫使高门第的年轻人以和其他人民同等程度的教育和能力进行竞赛；最愚蠢的子弟不能象他们能进入圣职那样担任印度官职；但是无法防止在此以后的不适当的偏爱。已经不再是所有的人对他们的命运的主宰者来说都同样是不知道和未听说过了，一部分官员会和他有密切的个人联系，还有更大一部分则和他有政治上的密切联系。某些家族的成员和一般地属于上等阶级和有势力的亲戚的成员，会比他们的竞争者提升得更快，往往被放在他们不适于担任的职位上，或放在别人更为适合的职位上。这些势力也会在影响军队中的晋升中起作用。只有那些相信（如果竟有如此不可思议的天真的话）这些晋升是公正的人，才会期望在印度的晋升中有公正。我担心这种弊病是在现行制度下所能采取的任何一般措施所无法纠正的。没有什么办法可提供能与曾一度自发地出现于所谓双重政府的保证相比的那种程度的保证。

英国政府制度在国内的情况下被认为是如此巨大的一个长处在印度却成为这项制度的不幸。英国政府制度是自然地发展起来的，不是根据事先想好的设计，而是通过接连不断的权宜手段，通过改造原先为不同的目的创设的机构而发展起来的。由于须保持该项制度的印度不是该制度根据其需要发展起来的那个国家，因此它就感觉不到该制度的实际好处，就需要有理论上的介绍以便它能接受。不幸的是，缺少的恰恰是这种理论上的介绍。毫无疑问，关于政府的一般理论并没有提供所需要的东西，因为这些理论是为那些具有在一切最重要特征上和当前事例不同情况的国家设想出来的。但是在政府，和在人类机构的其他部门一样，几乎一切有持久性的原则都是根据对某个特定事例的观察首先被提出来的，在这事例中一般自然法则在某种新的或以前未注意到的情况的结合中起作用。英国的制度，以及美国的制度，

都以提出了很多政府理论而著称，这些理论，经历了好运和厄运，在几代之后，现正在唤醒着欧洲各国中的政治生活。东印度公司政府的命运是，提出由一个文明国家统治一个半野蛮的属国的真正理论，并在做了这件事之后结束自己的生命。[5]这将是一笔了不起的财富，即使经过两三代之后，这一理论成果是我们在印度的统治所剩下的唯一果实；即使后人会说我们，在偶然发见了比我们的智慧所曾设想的更好的办法之后，我们的觉醒了的理性又第一次被用来破坏这种办法，并由于我们对美好事物所赖以建立的那些原则完全无知，而让美好事物在实现过程中遭到失败和失去。如何改进：如果对英国以及对文明如此丢脸的命运是可以避免的话，那就必须是通过形成比单纯英国或欧洲的实践所能提供的更广泛得多的政治概念，和通过对印度的经验以及对印度政府的情况，进行比英国政治家或给英国公众提供意见的人们迄今所愿进行的更深刻得多的研究。

---

(1) 我在这里说的是这一改进了的政策的采用，当然不是它的最初的建议。作为这项政策的最早的拥护者的荣誉毫无问题属于罗巴克（Roebuck）先生。

(2) 新南威尔士（New South Wales），现为澳大利亚东南部的州，其首府为悉尼。——译者

(3) 革恩西（Guernsey）和泽西（Jersey），均为英吉利海峡中的岛屿。——译者

(4) 布莱克斯通（Sir William Blackstone，1723—1780）是英国法学家。——译者

(5) 东印度公司于1857年被解散，印度被置于英王直接统治（由总督代表）之下。——译者

附录：

译名对照表

本表汉译名均按汉语拼音字母顺序排列。

A

阿尔萨斯人　Alsatian
阿尔西巴德　Alcibiades
阿兰达　Aranda
阿里斯蒂德斯　Aristides
阿里斯托芬尼　Aristophanes
爱德华　Edward
埃克塞特市　Exeter
爱沙尼亚　Esthonia
安德里　Andræ
安德鲁·马维尔　Andrew Marvel
奥古斯都　Augustus

B

巴本　Bourbons
巴登大公　Grand Duke of Baden
巴斯克人　Basque

本尼迪克特第十四　Benedict XIV
毕达哥拉斯学派　Pythagoreans
毕达古斯　Pittacus
彼得大帝　Peter the Great
彼得·利奥波德　Peter Leopold
边沁　Bentham
宾夕法尼亚　Pensylvania
伯尔尼州　Bern
勃艮第人　Burgundian
柏拉图　Plato
伯利克里　Pericles
波希米亚　Bohemia
布莱克斯通　William Blackstone
布雷肯里奇　John C. Breckenridge
布列塔尼人　Breton

C

查尔斯·德·瑞穆沙　Charles de Rémusat
查尔斯·布勒　Charles Buller
查理第五　Emperor Charles V
查理曼大帝　Charlemagne
查塔姆　Chathams
楚格州　Zug

D

德拉姆勋爵　Lord Durham
德莫西尼　Demosthenes

狄拉米尼斯　Theramenes
迪斯雷利　Disraeli

F

法兰克人　Frankish
费加罗　Figaro
芬斯伯里　Finsbury
弗吉尼亚　Virginia
佛兰德　Flanders
富兰克林　Franklin
弗勒米希省　Flemish
弗雷德里克大帝　Frederic the Great
弗里曼　Freeman

G

甘加内里　Ganganelli
高卢罗马人　Gallo-Roman
革恩西　Guernsey
格拉利斯州　Glaris
公民会议　Ecclesia
古斯塔夫斯·阿道弗斯　Gustavus Adolphus
国教废除促进会　Ballot or Liberation Society

H

海帕波拉斯　Hyperbolus
赫尔戈兰　Heligoland

赫尔普斯　Helps
亨利　Henry
亨利·福西特　Henry Fawcett
亨利·夸特　Henri Quatre
华盛顿　Washington
霍布森　Hobsen

J

加夫里　Caffre
杰斐逊　Jefferson

K

卡尔霍恩　John C. Calhoun
卡晏　Cayenne
凯里　Carey
凯瑟琳第二　Catherine II
科贝尔　Jean Baptiste Colbert
科尔里奇　Coleridge
克莱夫　Robert Clive
克勒昂　Cleon
克里米亚战争　Crimean war
克罗地亚人　Croats
库尔兰　Courland

L

兰贝沙　Lambessa

兰贝斯　Lambeth
理查德　Richard
理查德·科布登　Richard Cobden
立法团　Nomothetæ
里佛尼亚　Livonia
黎塞留　Richelieu
利物浦市　Liverpool
路易十四　Louis XIV
罗巴克　Roebuck
罗伯特·李顿　Robert Lytton
罗伯特·皮尔　Robert Peel
罗得岛州　Rhode Island
罗兰·希尔　Rowland Hill
洛里默　Lorimer
洛伦佐·德·梅迪奇　Lorenzo de' Medici

M

马里立本　Marylebone
马其顿　Macedonia
马扎尔人　Magyars
米德尔塞克斯郡　Middlesex
缅因法同盟　Maine Law League
穆罕默德　Mahomet

N

南卡罗来纳　South Carolina
尼西阿斯　Nicias

P

庞巴尔　Pambal

S

萨尔瓦多　M. Salvador
萨利　Sully
塞尔维亚人　Serbs
塞缪尔·贝利　Samuel Bailey
圣·西蒙式社会主义　St. Simonian form of Socialism
斯洛伐克人　Slovacks
斯蒂芬森　Stephenson
苏格兰高地的人　Scottish Highlander
梭伦　Solon

T

特拉华　Delaware
特米斯托克里　Themistocles
提比略　Tiberius
条顿族人　Teutonic
托克维尔　Tocqueville
托马斯·黑尔　Thomas Hare

W

瓦特　Watt
威顿伯格　Wittenberg

威尔士　Welshman
韦克菲尔德调查　Wakefield Inquiry
威廉·莫尔斯沃思　William Molesworth
威廉·皮特　William Pitt
威廉一世，威廉三世　William I, William III
韦林顿　Arthur Wellesley Wellington
沃班　Vauban
沃尔姆斯会议　the Diet of Worms
沃隆省　Walloon
伍力奇市　Woolwich

X

西赖定　West Riding
西利西亚　Silesia
西西里　Sicily
欣克斯　Hinckes
新南威尔士　New South Wales
休·卡佩特　Hugh Capet

Y

亚丁　Aden
亚历山大大帝　Alexander the Great
伊丽莎白　Elizabeth
英卡斯　Incas
约克郡　Yorkshire
约翰·布赖特　John Bright
约翰·拉塞尔勋爵　Lord John Russell

约翰·帕金顿　John Pakington
约瑟夫第二　Joseph II

Z

泽西　Jersey
詹姆斯·马歇尔　J.G.Marshall
直布罗陀　Gibraltar
朱利叶斯·凯撒　Julius Cæsar

汉译世界学术名著丛书

法国革命论

〔英〕柏克 著

Edmund Burke

REFLECTIONS ON THE REVOLUTION IN FRANCE

Penguin Books Ltd，1979

根据企鹅出版公司.1979年版译出

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年至1998年先后分八辑印行了名著三百四十种。现继续编印第九辑。到2000年底出版至三百七十种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

2000年6月

译者序言

一

柏克（Edmund Burke，1729—1797年）是18世纪下半叶英国最享盛名的政治理论家，《法国革命论》则是他最享盛名的一部作品。这本书写成于法国大革命爆发之次岁，它和大革命前两年英国作家扬（Arthur Young）所写的《法国旅行记》同为研究法国大革命的当时英国两部最重要的第一手历史文献。

柏克生于爱尔兰首府都柏林的一个中产阶级家庭，他的父亲是英国国教徒，母亲是天主教徒；他本人也是英国国教徒，但自幼受的是贵格会（Quakers）的教育。这种宗教信仰的背景或许有助于解说为什么他毕生要主张宗教宽容。他先在都柏林就读于三一学院，21岁时去英格兰学法律，后又改学政治和文学。1756年他写成《自然社会的论证》一书，书中讥讽了流行一时的博林布鲁克（Bolingbroke）的理论，而且还冒名是博林布鲁克本人的作品。博林布鲁克曾认为，文明社会的出现必然要伴随着贫困和苦难，并且还认为基督教可以归结为当时流行的自然神教（Deism）。柏克则辩论说，如果是这样的话，一切政治社会就都会成为一片混乱和无秩序了。次年（1757年）他写成了一部美学著作《对崇高观念和优美观念之起源的哲学研究》；此书不但奠定了他的学术地位，而且在美学史上也已成为一部经典性的著作。它标志着18世纪早期古典形式主义的审美理论朝向浪漫主义思潮的过渡。古典主义认为美的本质在于它的合规则性和明确性。此书则相反地提出了，最伟大和最崇高的事物都是无穷的和无限的，所以不可能是有规则的和明确的；最能激发人们想像的，并非是我们可以明白加以表述的东西；激发了我们的敬畏之情的，乃是我们对于事物

的无知。正是我们的敬畏才构成为崇高感的内容。这一论点在尔后的美学史上有着重大的影响。1759年，他开始主编《年鉴》（Annual Register）杂志，名噪一时。同年他担任国会议员汉密尔顿（W. G. Hamilton）的秘书，1761年参与主管爱尔兰事务；他在返回爱尔兰时目睹了爱尔兰的种种腐败，因之极力主张改革。1765年他担任辉格党领袖罗金厄姆（Rockingham）侯爵的私人秘书，不久任国会议员，政治思想也趋于成熟。1769年《对国家当前状况的考察》和1770年《论当前不满的原因》，都是针对当时英国的现实政治而写的。柏克为人博学善辩，坚持光荣革命的原则和宗教热诚，主张清明政治，反对政治压迫（最有名的是他反对英国对北美殖民地政策的演说），从而使得他在下院声誉鹊起。直迄1790年为止，他始终是辉格党主要的政策发言人。

1789年爆发的法国大革命，是世界历史上划时代的大事。它颇有似于20世纪初俄国的十月革命，几乎迫使当时的每一个知识分子都要站在它面前表明自己的态度。第二年柏克晚年的压卷大作《法国革命论》随即问世，书中以充满了激情而又酣畅淋漓的文笔，猛烈地攻击了法国大革命的原则。他甚至于把法国大革命看成是人类罪恶的渊薮，是骄傲、野心、贪婪和阴谋诡计之集大成的表现。这种态度和他的友人们的以及和他的辉格党的态度都大有不同，甚至于使得他和他们中间的许多人决裂。但也正是由于这部书，使得他成为了西方思想界反对法国革命的保守派首席代表人物。他的声名为后世所知，主要地也是由于他写了这样一部书。当然，毫无疑问，人世间总是会有着各种各样的丑恶现象的；不过在一个安居乐业、秩序井然的太平盛世，这些丑恶现象一般地不致于大量涌现，可以看作只是不正常的状态；但是一到剧烈动荡的时代，一切丑恶就不免有机会大量冒出头来。这原是十分自然的事，是完全不足为怪的。大抵上，凡是处在这样的时代，守旧者就一般地诉之于传统的美德来反对激烈的变革。柏克的思想，基本上可以归入这一范畴。但是具体到18世纪末叶法国大

革命对于英、法两国思想的冲击，则除此而外，它还另有其特定的历史内涵和意义。

二

当时英国两党中的辉格党比较强调自由，而托利党则比较强调秩序。柏克的立场无宁说是要在思想上综合这两个方面，他认为秩序乃是自由的条件。有秩序，才可能有自由；没有秩序就谈不到自由，而只能是一片强暴和混乱。秩序有助于自由，自由则有赖于秩序。自然界是上帝的安排，社会是自然界的一部分，所以社会秩序也是自然秩序的一部分。服从社会秩序也就是服从自然秩序，也就是服从上帝的秩序或天意。这种服从就构成为道德的真正基础，所以也可以说，社会的基础乃是宗教信仰。国家在历史上和地理上乃是一个民族的载体，它体现了人的社会功能，并且它是世代沿袭的。这样就形成为一种值得人们尊敬的传统，其中包含着人类世世代代智慧的结晶。这种传统也就是人们所谓的文明。所以人们对于传统只能是满怀敬意地加以珍惜，小心翼翼地加以维护，而决不可动辄轻举妄动地加以否定，乃至砸烂。现实生活中的丑恶是必不可免的，唯一的补救之道就只能是求之于经历了漫长的时间考验的传统智慧。传统作为人类悠久的智慧结晶，是不应该彻底砸烂的，而且也是不可能彻底砸烂的。相反地，它是人类最可宝贵的财富，是人类健全的进步和发展的唯一保证。但法国大革命的暴力则恰好是反其道而行之，它把一切美好的传统都摧毁了；它以蛊惑人心的口号摧残了人的权利和法制的秩序，使得各种不同的利益再也无法互相调和并且各得其所。柏克的基本立论大体如此，而且它是在他反对法国大革命的思想活动之中形成的。

在他看来，法国大革命从根本上冲击了并且动摇了社会秩序和自由的基础，以及在漫长的历史过程中所形成的一切美好的事物和人类文明的瑰宝。他预言这种毁灭性的破坏终将导致一种新的专制主义强权的出现，唯有它才能够维持社会免于全面的混乱和崩溃。而且这种专制主义还必然会蔓延到法国境外的整个欧洲。不久以后，拿破仑之

登上舞台及其所建立的欧洲政治霸权，似乎是完全证实了他的预言。这是历史学史上最罕见的准确预言之一。另外，他观察历史的那种广阔的世界眼光，也为当时一般视野狭隘的历史学家所望尘莫及。他抨击了当时英国对北美殖民地和对爱尔兰的高压政策，他抨击了英国驻印度总督黑斯廷斯（Warren Hastings）和东印度公司对印度的残暴的掠夺；并且论断说，这些不但给北美、爱尔兰和印度造成了灾难，同时也反过来腐蚀了英国本身的政治。这种态度，似乎使我们不宜简单地把一顶"顽固"或"反动"的帽子戴在他的头上。他之反对法国大革命，虽然夹杂有不少感情用事的成分在内（其实那有一部分是属于18世纪末浪漫主义思潮的波澜），但仍然有其坚强的理论和理想上的依据。他并不反对一切革命，这一点只要对比一下他对英国革命（光荣革命）的拥护态度和赞美，就不难看出。因为他的理论不是从某一种哲学体系的观念出发的，而是从现实生活出发的；故而他所反对的并不是一般革命，而只是法国大革命那样的暴力。

现实世界有它的种种问题，而且不可避免地有它的种种弊病；所以现实世界必定总是好与坏、善与恶相互掺杂并交织在一起的。如果人们一味追求纯之又纯的完美，其结果反而只能成为导入歧途的欺人之谈并且产生专制和腐化。因而革命就有可能完全成为以暴易暴，假纯而又纯之名，以行其专制与腐化之实；这在历史上是屡见不鲜的。所以人们的责任就应该是怎样尽力防止世界变得更坏，因此以暴易暴式的革命就是最应该反对的。而这种智慧并不存在于什么别的地方，它就存在于传统之中。传统既然是人类智慧的积累，所以它本身也并不是一成不变的；它不断在成长、在演变、在调节它自己以适应于新的环境和新的情况并解决新的问题。一个社会在任何时候都会有各种不同的利益互相矛盾着、纠缠着和制衡着；所以良好的政策就必须能够最大限度地照顾到整个的社会和其中的每一个人。根据这一观点，他极力反对英国政府对北美殖民地加税，尤其是反对进行武力镇压，——而后来的历史事实也表明，正是强行加税终于直接引爆了美国革

命和独立战争。他反对英国对爱尔兰加以强制性的贸易限制，尤其指责英国镇压爱尔兰的天主教徒是粗暴侵犯了公民权。他警告说，英国政府对北美洲和爱尔兰的政策必将会带来灾难性的后果。这个预言也被尔后的历史所证实。这些预言的准确性似乎可以说明他的思想中饱含着正确的部分。要维护秩序就必须尊重传统，包括尊重自己的和别人的（例如北美殖民地的）传统。尊重自己的宗教信仰也包括要尊重别人的（例如爱尔兰天主教的）宗教信仰。尊重社会秩序就包括尊重这个秩序的自我调节，尤其是应该充分容许社会下层的聪明才智能够有充分上升的余地。这样一种社会秩序在经济上就必然要求自由，这种自由的实质亦即类似亚当·斯密那种自由贸易和自由竞争所形成的自然秩序。在法国革命派看来，抽象的人权乃是自然法的当然结论；而在柏克看来，具体的传统才是自然法的当然结论。

柏克赞同美国革命，是因为美国革命乃是以英国传统的自由观念为其基础的。柏克反对法国大革命，是因为法国大革命乃是以抽象的理性（或者说形而上学）观念为其基础的。归根到底，指导政治的理论应该是以现实生活为依据，而不是以空想的或哲理的概念为依据。其实，这一诘难卢梭也早已预见到了。卢梭预见到了一定会有人攻击他的理论是毫无事实根据的，所以他预先就声明他只是要探讨权利而并不要争论事实。而柏克所要争论的，则恰恰是任何权利都必须依据于事实，权利就是由事实之中长成出来的。所以我们就决不可撇开现实而凿空立论。我们的权利是谁给的？卢梭的答案是天赋的；柏克的答案是人赋的，是历代人们智慧的结晶所赋予的，是由传统所形成的。下面我们将看到，这一分歧就揭开了下一个世纪法理学派和历史学派之争，即人权究竟是天赋的抑或是人赋的？

柏克认为英、美的革命是以维护和发扬传统中的美好的价值为目的的，而法国大革命则是以破坏传统为目的的；这就是他拥护英、美革命而反对法国革命的原因。柏克的理论每每被反对者讥之为逻辑混乱、自相矛盾、不能一贯。例如，就在这个维护与破坏传统的问题

上，柏克就颇有不能自圆其说之处。传统毕竟也是由人创造的，而且是在不断发展和变化着的；为什么法国人就无权或没有能力创造出一种以“自由、平等、博爱”为其旗帜的传统来呢？他的答案看来似乎是这样的：法国大革命所标榜的“自由”乃是一种形而上学的抽象概念，那只能是造成灾难。真正的自由乃是现实生活中的具体的自由，也就是符合自然秩序的自由。凡是不符合自然的，都是不能成立的。按，自然一词原文为nature，凡是由自然而来的东西都是自然的（natural, naturel）；人是自然的一部分，所以人的权利就是自然的。本世纪初当这种学说传入中国时，我们把“自然权利”译作“天赋人权”，而天赋一词却平添了一道神圣的色彩，并且天赋还似乎是相对于人赋而言。其实，无论是卢梭的（以及尔后被法典化为美国革命的《独立宣言》和法国革命的《人权宣言：》的）天赋人权，还是柏克的（以及尔后发展为历史学派的）人赋人权，都强调自己乃是自然的。只不过天赋人权强调其天然（nature即天性，也即是自然或人性）的成分，人赋人权则强调其传统（它也是由自然形成的）的成分。双方在强调其自然的根源这一点上是共同的。不同的则在于天赋人权论强调权利的先天方面（天赋的），而人赋人权论则强调权利在社会上约定俗成的方面（人赋的），尽管无论先天的还是后天的（约定俗成的）都是自然的。于此，我们也可以体会到中文的措辞之妙，它可以突显出西文原文中表面上看来是圆融无碍的推论之中的种种扞格难通之处。因为“天赋”与“自然”两词在中文的语义上并不是等值的。

天赋人权论强调自由和平等是天然的——按，《牡丹亭》中杜丽娘有云：“可知我一生儿爱好是天然”，此处的“天然”作“天性所使然”解，似正可作为天赋人权论或自然权利论中的天然或自然一词的注解——而人赋人权论则强调自由必须受到特定条件的制约以及社会的不平等也是天然的；不平等乃是每个人的德行、才能和气质以及环境的自然反映，并且是在传统这个构架中反映出来或表现出来的，这也是自然的。但是这一点加以制度化之后，就自然会成为一种贵族制或者

等级制（有似于孙中山所谓的平头的平等和平脚的平等；亦即每个人能够各如其分，即是平等。或者说，一个人的能力有大小，各尽所能就是平等；平等决不是说每个人的成就和地位都是同样的）。这种贵族制的优点是，贵族是把自己的荣誉与公共的利益和幸福结合在一起的。它不是指一种形式上的或血缘上的贵族制，而是指一种基于自然才能基础之上的贵族制（或者我们不用贵族制一词而换另一个名词，如"各尽所能"或"人尽其才"之类，也未尝不可）。这样形成的、为历代所尊敬的传统智慧，乃是人间最可宝贵的，是决不容许以暴力手段加以摧毁的。这就是柏克反对法国大革命的暴力之最坚强有力的论据。

但是柏克却没有能够充分正视如下这样一个带根本性的问题，即暴力的出现也是不以人的意志为转移的，固然它表面上看来乃是由人的意志所主动作出的，但在深层上它却是由于种种历史趋势相激荡的结果所使然，当其达到了一个临界值的关头，它就引爆了。无论如何，这一点应该归咎于他缺乏某种必要的历史洞见，而未能看到历史中更深一层的东西，于是就把对历史的解释仅只停留在个人的品质或德行的层次上。世界上并没有魔法师，千百万人的行动不是少数魔法师所能挑动起来并加以操纵的。历史最终的确是要通过个人的品质和德行、思想和心理表现出来的，但它所表现的却不仅仅是个人的品质和德行、思想和心理而已。启蒙运动的哲学家（philosophe）们基本上都是理性主义者，他们深深相信，一切都可以而且应该以理性为依归、由理性来做出最后的判断；站在相反立场上的柏克则坚持传统的德行，以为只有它才能最后解决一切，才是一切事物的最后依归。也许双方都不免失之于片面。决定历史的，也许最后既不是人类的理性，也不是人类的德行。归根到底，人是一个复杂的动物，他（或他们）的行动（也就是历史）既不是单凭理性，也不是单凭德行（当然，也不单凭感情或野心或任何其他的因素）。历史的行程代表着各种复杂因素的合力，每一种因素都在其中起作用。因此决不是某一个

个人的思想因素就决定了它的航程和面貌的。正如同理，我们也不好用某一个概念就来概括一个人的全部思想和面貌一样。对于柏克，我们也应该具体分析。在摒弃他那些过了时的、浪漫夸张而感情用事的谬误论点的同时，我们也应该考虑他还有哪些见解是值得我们今天认真加以对待的。谈到传统，则一切正面的和反面的、正确的和错误的，毕竟都参与构成了我们所无法与之割断关系的历史传统。就柏克所做出了贡献的那份传统而言，即使是反对他的人，大概也不会把他对美国、印度和爱尔兰的那种在当时是难能可贵的开明态度一笔抹杀的。

三

法国大革命的情况和英国光荣革命的情况不同，而柏克之谴责于法国大革命的，其实质在很大程度上无非就是在谴责法国并没有按照英国的模式在进行。在柏克看来，英国的人民享有人身保护权（habeas corpus）、财产权、言论自由和信仰自由；这些英国最可宝贵的传统，也应该成为世界上一切民族所应尊重的宝贵传统。但是法国大革命却彻底摧毁了这些宝贵的传统。

或许不妨说，人类历史上的进步大抵不外是通过两条途径，即革命（以暴力的方式）和改良（以和平的方式）。近代法国所走的道路以革命的方式为主，而近代英国所走的道路则以改良的方式为主。法国大革命已经过去两个多世纪了，而对其是非功过的评价至今仍然聚讼纷纭，从没有一致的结论。无论如何，我们应该承认法国大革命所揭示的原则乃是人类历史上最为重大的事件；但是许多的英国学者却历来习惯于嘲笑法国的革命，他们嘲笑法国人浅薄，喜欢大吹大擂、夸张作态的表演，而英国人则在同时默默无声地和平演进，而其成绩却不比法国人为差。看来对这场法国大革命的评说只好留待给千秋万世了；历史大概是永远也不会有结论的，其原因就在于过去的历史并没有死去，它也永远不会死去。它永远都活在现在之中，我们为历史定案只能是根据它所产生的后果和影响。但是历史却是没有终结的，一切历史事件的后果和影响也是没有终结的，所以就永远也不会有一幕“最后的审判”。“最后的审判”只能是出现在世界的末日。孔夫子离我们已经两千多年了，对他的评论至今也还没有定论，而且将来也不会有定论；因为他将来结论如何，也还要看他在将来历史上所起的作用和影响而定，而这却是我们所无法预见的。

法国当然不是英国，也不可能是英国，这是无可奈何的事。柏克无视于这一历史事实，硬要把英国传统所形成的价值观强加在法国的

头上，于是其理论的结局便只好是把法国大革命的一切灾难都归咎于人性的丑恶和个人的阴谋。柏克也像某些历史学家一样，喜欢从个人品质的因素去观察和解释问题。但事实上，不管历史上的伟人是多么重要，他终究不是魔法师，历史的乾坤终究不是由个人的品质和思想所能扭转的。观察历史总须深入一步看到其表象之下的底层。所以柏克同时代的论敌潘恩（Thomas Paine）就曾批评他说，他只顾怜惜羽毛，却忘记了那只垂死的鸟。这个批评不失为一种有深度的见解。

柏克理所当然地不会喜欢卢梭。（而康德则是极喜欢卢梭的，这可以反映当时西方思想界几种不同的思潮。）但他至少在一个根本之点上却又和卢梭是相同的，那就是两个人都不是严谨的理论体系的构造者。从气质上说，两个人都是属于性情中人，是由感情在支配着理智的。柏克对法国旧制度（ancien régime）的看法，其实是带有浓厚的浪漫色彩而在加以美化的。这里的秘密就在于：他是一个宗教信徒却又生活在一个理性的时代。这一点又和卢梭一样；卢梭是一个感情的信徒而生活在一个理智的时代。于是就导致了柏克的（还有卢梭的）世界观本身之中的某些内在的、无可调和的矛盾。他的基本思想倾向是要追求自由与秩序二者的结合，或者说，是与秩序相结合的自由或是与自由相结合的秩序。他以为这就是光荣革命以来英国制度的精神，也是他所极力要维护的理想。但是这个理想在法国大革命的现实面前却碰了壁，被撞得粉碎。这个理想乃是英国和平演进的精神的见证，却在法国大革命一幕又一幕的血腥的暴力面前被践踏得体无完肤、奄奄一息。他不禁要质问：这个（法国大革命的）权力是谁给的？

这就涉及政治思想史上的一个核心问题：我们的权力是谁给的？当然，权力授受之际是不可能真正出现一幕尧舜禅让的喜剧表演的。孟子的“天子受命于天”或者胡克（Hooker）的神授王权论或者教皇的圣彼得使徒继承说（theory of apostolic succession），究竟在什么时候、什么地点又有谁曾经目睹过它的演出呢？所有这些法统或道统的

神话虚构，说穿了无非都是自封的而已。为了解决这个宗传的问题，近代的理论家们从霍布斯到洛克到卢梭就设计出了种种“自然的”、“天赋的”或“契约的”之类的假说，但究其实质都只不过是想当然耳，都是从抽象的观念立论的，诸如人是生来自由平等的，人是生来就享有生命权、自由权和追求幸福之权的，国家是统治者和被统治者之间的一项契约的关系，当统治者违约而侵犯了人权的时候，人民就有权起来推翻统治者夺回自己的自由，如此等等。这些都是就“当然”（Sollen）方面立论，它们根据假设（ex hypothesi）就“应该”是如此，是理所当然、不言自明的真理。（《独立宣言》不是开宗明义就肯定“我们认为这些真理是自明的”吗？）柏克的思想方式则一反其道，他的观点独辟蹊径，是从“实然”（Sein）方面着眼的，是从社会现实的效益或利害着眼的；他不喜欢抽象的思辨论证，而是另行标榜由慎思熟虑而得出的现实可行性作为唯一的尺度。现实生活是复杂的、多姿多彩的、形形色色的，而且决不会是完美的；我们无法把它们强行纳入某一种严谨的逻辑理论体系之内。这里的关键在于：不是现实要服从原则，而是原则要服从现实。成其为政治理论的基础的，乃是现实生活中的各种利害关系乃至于社会的体制、人们的感情和愿望等等，而不是什么（如天赋人权论者所宣扬的）抽象的原则。就这一点而言，柏克可以说是开了19世纪历史学派思维方式的先河。人权究竟是天赋的（或自然的），抑或是人赋的（或人为的）？对这个问题，历史学派着眼于史实，而启蒙运动的哲学家则着眼于法理。也许双方各自有其道理，各得大道之一端。不过，这里特别应该明确的一点是：事实既不能取代法理，法理也不能取代事实；实然不能论证当然，当然也并不说明实然。理论有理论的价值，事实有事实的价值。理论不就是事实，事实也不就是理论。理论与事实相结合，正是以理论与事实相分离为其前提的，否则就无所谓相结合了。我们应该同时看到这两个方面。事实上，自由与平等是从来也不曾存在过的东西，人与人的关系从来就是强制和压迫的关系；但是这一事实并不能论证人类就应该是不自由

和不平等的。反之，人类应该自由平等也并不就意味着人类曾经有过任何时候在实际上是自由平等的。法理是一回事，事实又是另一回事。我们不能以法理否定事实，正犹如我们不能以事实否定法理。再举一桩简单不过的事例。古今中外的婚姻从来没有不讲条件的，纯粹无条件的爱情大概是古今中外都不曾有过的；但是婚姻法上却不能不规定婚姻必须是无条件地纯粹以爱情为基础。所以历史学派并没有能驳倒自然法学派提出的理论，正如同自然法学派并不能否定历史学派提出的事实。

四

从他的社会背景来说，柏克既代表着英国传统的地主贵族的观点，又代表着新兴的、但已强大并且当了权的工商业资产阶级的利益。两者都对法国大革命的风暴满怀恐惧。当时英国虽有国王，然而立法权已转移到国会手中，而国会的成员则是由选民选出的，尽管选举权还有着很大的局限性。而法国的王权却仍然是封建等级制的最高权威的综合，所以大革命的狂飙一起来，首先就是直接针对王权的。这场几乎是史无前例的人伦巨变，震撼了整个欧洲。柏克所受刺激尤其深刻，他念念不忘他多年前曾怎样地目睹过这位法国王后的高贵的风采，这使他对革命的评论夹杂了个人的感情用事；尽管他也还没有预料到，随后不久法国国王路易十六和他的美丽的王后Marie Antoinette就被送上了断头台。他写这部书时，美国已经独立，美国的根本大法是规定没有王和王权、没有贵族、没有国教，总之是没有大部分柏克所认为理应受到历代尊敬的那一切传统的宝藏的。但是他并没有因此而同样地去抨击美国革命。

总体上说——说来颇有点讽刺意味——凡是柏克所评论的具体事件和所作出的具体判断，今天看来大都已经过时了；这使得他的这部洋洋大著只不过成为了见证一个历史时代的一份重要的历史文献而已。但是恰好是在他所不屑于着力的理论观点上却仍然闪耀着的光辉，是永远值得后代深思的。其中最重要的似乎可以归结为如下的两个问题。其一是，作为人类历代智慧结晶的文化传统是最值得我们珍重的。文化是一场漫长而悠久的积累过程。没有前人的劳动创造，不认真学习前人的传统，我们就达不到今天的高度。轻率地去抛弃传统，只能是使自己安于愚昧；而要彻底砸烂旧传统，也许人类就只好倒退到老祖宗的原始社会里去了。传统不能简单地等同于政权；一个政权可以推翻，但是传统却一定要保存，并且只有保存好了才能继续

发扬光大，这是人类进步的必要条件。其二是，人类的进步是不是一定要通过暴力的方式？凡是在改良行得通的地方，是否应该考虑尽可能地优先采用和平的方式而避免暴力的手段？这一点，在柏克的思想里面可能有着他对光荣革命的一种感情上的眷恋。但光荣革命以来迄今300年的世界历史已经表明了，和平的革命过渡（或反革命过渡）并非是什么极其罕见的例外。而这又应该根据什么原则、在什么条件之下如何进行，——对此柏克也已提示了一些初步的答案。现实生活和现实政治是活生生的东西，所需要的是审慎的态度和灵活的艺术；而一切思辨的推论和空洞的说教在这里都是无所用其伎俩的。生搬硬套一种理论体系，不管它是多么完美，只能是窒息并扼杀活跃的生命力。问题不是怎样使现实符合理论，而是怎样使理论能适应现实；这里需要的是向传统的智慧学习，而不是寻求抽象的原则或理论的推导。

过分地推崇传统，使得柏克的思想带有一种宗教虔诚的倾向，这一点对于一个像中国（或至少是汉族）这样一个非宗教的民族来说，显得是很难理解的。对于一种宗教信仰来说，则现实必定是不完美的（否则就不需要有宗教了）；因而当时启蒙运动的哲学家们对于理性的完美性抱有无限的信心，就是错误的。理性并不能把人们带到一个完美的天城；然则，人类又向哪里去寻找出路呢？柏克认为完美在现实之中是不可能存在的，人们不应该沉溺于哲学家的理性的梦想，人们应该清醒地看到现实政治的任务只在于使人们怎样可以避免或者纠正现实世界中的弊端。而传统的智慧则是我们所能倚恃的唯一武库。不善于运用这种武器，人类就永远没有改进的希望。或许，这也就是历史学的价值之所在。国家肌体需要不断地改善它的体制，以适应于不断发展的局势。但是过激的变革却总是危险的，它有可能毁灭美好的传统，使人类的长期智慧的结晶毁于一旦。这个人类文化所赖以生存和进步的基础，必须要精心地、无微不至地加以保护。这种虔敬——其实，也就是宗教信仰——乃是社会得以安定和稳固的基础。假

如我们把这里的“宗教信仰”一词换成为“团结一个社会的思想凝聚力”（如共同的目标或理想之类），那么似乎可以承认柏克的观点不失为有其普遍的有效性，或者可以说，他思想中有某些成分是有其普遍意义的。一个社会在精神上总需要有一种思想的凝聚力来加以维系。

卢梭的天赋人权论曾经是我国民主革命的一个极重要的思想来源，这个法国大革命的先驱理论在20世纪初期曾在我国得到大力的宣扬。相形之下，对于法国大革命持反对态度的保守派理论（例如柏克和他的《法国革命论》）却不大为人所重视，很少有人加以介绍和研究。这可以说明思想文化的移植也是有选择性的，是要适合于本国的气候和土壤的。但是作为学术研究来说，不认真考虑正反两方面的意见，而只偏听一面之词，终究未免是一种欠缺、一种损失，有失客观的科学性。把卢梭、孔多塞（Condorcet）等人的作品和柏克、迈斯特尔（J. de Maistre）等人的著作加以比较研究，才可以更全面地显现出这一幕历史的真正面貌；这同时也会有助于我们自己思想认识的进一步深化。如果不是认真总结各种不同的思想文化的历史遗产，我们又怎么可能希望超越前人呢？

柏克的著作最流行的单行本是他的这部《法国革命论》和他的《对美洲和解演说集》（各有多种版本）；此外历来经学者们整理成集的有如下三种，即F. Lawrence和W. King编《柏克全集》（16卷，伦敦，1803—1827年），F. Fitzwilliam和R. Bourke编《柏克书信集》（4卷，伦敦，1844年）以及T. W. Copeland编《柏克书信集》（8卷，芝加哥，1958年）。另外，1948年在英国约克郡（Yorkshire）的设菲尔德（Sheffield）图书馆里发现了一份手稿（即所谓Wentworth Woodhouse手稿）是此前所未见的柏克最完整的手稿。近年来学者们对这份手稿的研究，似乎更加提高了柏克作为一个理论家的历史地位。有关柏克生平的研究已有多种著作行世，其中莫利（John Morley）的《柏克传》一书虽然已是100年前的著作，但迄今仍被认为是一部权威性的著作。

柏克这部《法国革命论》渗透着一种宗教的情操，他的行文又独具一种雄辩动人的风格，本文深恐未能很好地理解并表达作者原文的意旨。这里所谈只能说是个人的初步感受。文中的错误和不妥之处，尚希读者教正。

目　录

汉译世界学术名著丛书　出版说明
译者序言
法国革命论
返回总目录

法国革命论

兼论伦敦某些团体有关该事件的行动，一封原意系致巴黎一位先生的信

可能不是没有必要告知读者，本论文的缘起是作者本人与巴黎一位很年轻的先生之间的通信[(1)]，这位先生使得作者有幸被咨询对于在当时以及此后是如此之牵动了所有的人那么多注意力的那件大事[(2)]的意见。复信写于1789年10月份内的某个时候；但此信由于慎重考虑的缘故而被搁置了下来。[(3)]在以下开头的几页中就引述了那封信。随后，那封信送给了收信人。延迟发信的原因，在致那位先生的一封短札中也提到了。这使他产生一种新的迫切了解作者看法的要求。

作者于是便开始对这一题目进行更充分的第二次讨论。作者曾经想在刚刚过去的春季的早些时候[(4)]把它刊印出来；但是一碰到这个问题，他就发现他所承担的不仅远远超过了一封信的分量，而且其重要性也需要他付出比当时所能付出的更多的闲暇时间来进行更为详尽的思索。然而，由于他已经把自己最初的思想写成了一封书信的形式，而且当他坐下来写作时，他确实已想要把它写成一封私人的信件；因此他发现很难再改变写作的形式了，尽管他的观点已经发展到更大的范围并且获得了另一种方向。他很清楚，另一种不同的方式可能会更有利于他那题材的适宜的划分和安排。

阁下：

您高兴地再度怀着诚挚之情来征询我对法国最近事态的想法。我将不会让您有理由想像，我认为我的看法具有可以希望我自己会因为它们而被征询的价值。它们是太无关紧要了，不值得急迫地加以传播或者去制止。正是出于对您、而且仅仅是对您的关切，当您最初想要获知它们的时候，我还犹豫不决。在我有幸写给您并且终于发出了的第一封信中，我并不是为了某一类人也不是站在某一类人的角度而写的；在这封信中，我仍将不是。我的错误，如果有的话，都是我本人的。只有我的名誉对它们负责。

阁下，您在我寄给您的那封长信中看到了，我的确是极其衷心地希望法国会因一种理性的自由精神而增添活力，而且我认为你们有义务以完全公正的政策来提供一种永久的团体，使那种精神得以寓于其中，并提供一种有效的机构，使之得以发挥作用；但是在你们最近的一些事项中，我却不幸对某些实质问题抱有很大的疑问。

您上次写道，您想像我或许可能被看作法国某些行动的拥护者，其根据是伦敦的两个绅士俱乐部——被称作"宪法协会"(5)和"革命协会"(6)的——对这些行动已发表的庄严的公开支持的保证。

我当然有幸属于不止于一个俱乐部，在那里面本王国的宪法以及光荣革命的原则(7)是受到高度尊重的；而且我认为自己在维护宪法和这些原则的极度纯洁性和生气勃勃的热忱方面是属于最前列的。那是因为我这样做，在我看来是必要的，而且不会有错。那些精心维护我们革命的名声的人们以及那些追随本王国宪法的人们，将会很好地考虑怎样同那些在对革命和宪法的热忱的借口之下太频繁地脱离了自己真正的原则，并在一切场合都准备脱离产生了革命和存在于宪法之中的那种坚定的、审慎的而又深思熟虑的精神的人们打交道。在我回答您信中的更具体的特殊问题之前，我请求先离题告诉您一些我曾有可能获得的有关这两个俱乐部的信息——它们认为自己作为团体，是

应该干预法国的事务的；首先我要向您保证，我不是，并且从来都不是这两个团体中任何一个的成员。

第一个团体自称为“宪法协会”或“宪法情报协会”或某种这类的名字，我相信它已成立七八年了。这个协会的体制看来是属于慈善性的，并且其性质一直是值得称道的；它的宗旨是由会员出资促进许多书籍的流通，那是些很少会有人花钱购买的书；于是它们就会滞留在书商的手里而为一个有益的人群团体带来巨大损失。究竟这些慈善性流通的书籍是不是也同样慈善地为人所阅读呢，[(8)]我就不得而知了。很可能其中有一些是被输入到了法国；而且就像是这里所不需要的货物那样，在你们那里却可以找到市场。我听说许多有关知识的谈论就是从这里送出去的书籍中获取的。它们的文章都有些什么促进作用（正如据说有些酒漂过洋就变醇了那样），我说不上；但是我从未听说过一个有着正常判断力的或有着最低限度的知识的人，说过一句话是称赞该协会所流通的大部分这些出版物的；而且他们的活动也从未曾被人当作具有任何严肃的意义而被人称引过，除非是被他们自己中间的某些人。

你们的国民议会[(9)]似乎抱有我对这个可怜的慈善俱乐部的大致相同的意见。作为一个民族，你们对“革命协会”保留有你们所储存的全部溢于言表的感激之忱；当时他们在“宪法协会”的同伙们公平地享有某种同样的地位。既然你们已经选择了“革命协会”作为你们民族感激与颂扬的伟大目标，你们将会认为，我以它最近的行为作为我的观察的主题便情有可原。法国的国民议会已经由于采纳这些先生们而赋予他们以重要的意义；他们也就以一个在英国传播国民议会的原则的委员会而行动，来回报这种好意。从此以后，我们就必须把他们看作是一种特权人物，当作是在外交团体中并非无足轻重的成员。这就是赋给了默默无闻以荣耀并赋给了人所未识的优点以显赫声名的那些革命之一。直到最近，我还想不起我曾听人说过这个俱乐部。我十分肯定，它从未片刻占据过我的思想；并且我相信，它也不曾占据过他们

行列中的任何人。我经过调查，发现在1688年革命周年纪念日，有一伙不顺从国教者——但我不知道是属于哪个教派的——长期都有在他们的一个教堂里听布道的习惯，然后就像别的俱乐部一样在酒馆里兴高采烈地度过这一天。但是我从没有听说过有任何公共措施或政治体制，更不用说任何外国宪法的优点，曾经是他们节日正式日程的主题；直到出乎我无法表达的意外，我发现他们以一种公共的资格通过祝贺的词句而赋予了法国国民议会以一种权威性的认可。

在这个俱乐部的古老的原则和行为中，至少就其所宣称的而论，我看不出有任何我可以认为是例外的东西。我认为非常有可能的是，为了某种目的，新的成员已经进入到他们中间来了；而且某些真正的基督教政治家——这些人喜欢分配救济金，却小心翼翼地隐蔽起那只正在分配救济金的手来——可能已经使他们成为了这些人的宗教计划的工具。无论我可以有什么样的理由怀疑有什么秘密的做法，我所要谈的都不是作为一种确凿性的东西，而只是公开的东西。

有一件事，我应该很抱歉被人认为是直接或间接与他们的行动有关。我肯定地要承担我的全部责任，与其余的世人一道，以我个人和私人的资格，思考在社会舞台上已经发生或正在发生的事情：在古代或近代的任何地方，在罗马的共和国或巴黎的共和国；但是我既没有一般的使徒式的使命而只不过是某一个国家中的一个公民，并且在一定程度上又不得不受该国的公共意志所左右；因此我应该认为，要公布与一个外国的现行政府的一份正式的公开通信而并没有得到我所生活于其下的那个政府的正式授权，那对于我至少是不适当的和不正常的。

我应该更加不情愿以任何有似于一种模棱两可的叙述来参与那种通信，那对于许多不熟悉我们习惯做法的人来说，可能使得我所参加的这种言论看来像是某些人以集体的资格采取的一项行动，他们被本王国的法律所承认并且得到授权可以谈论其中某些部分的意义。有鉴于一般未经授权的叙述的模糊性与不确定性，并且有鉴于在它们之下

（而非根据单纯的正式程序）所可能进行的欺骗，下院就要以署名的方式拒绝对最琐碎的对象的那种最鬼祟的请求，而你们却对那种署名方式敞开了你们厅堂的关闭着的大门，你们曾以那么多的礼节和仪式并且以那样的大声欢呼把它迎进了你们的国民议会，就仿佛你们是受到了整个英格兰国家的整个代议制的威严的访问。假如这个社会认为适宜于送出去的东西乃是一份论证，那么它是谁的论证就意义不大了。它不会由于它是来自何方，就更加令人信服或更加令人不信服。但这却仅只是一纸投票和决议。它全然依据于权威；而在这种情况下它就单纯是某些个人的权威，但个人则并不出现。他们的署名，在我看来，就应该被合并于他们的文件之中。那时候，世界就会有办法知道他们是多少人，他们都是谁，而且根据他们个人的能力、他们的知识、他们的经验或他们在这个国家中的领导和权威而知道他们的意见可能有什么价值。对于我——一个只不过是平凡的人——来说，这个行动看来是有点太精致和太巧妙了；它有着太多的政治谋略的味道，是用来在一种唱高调的名称之下以便赋予这个俱乐部的公开宣言以一种重要意义，而当人们仔细检查这个问题时，它并非完全值得人们去这样做。它是夹杂着太多的阴谋诡计的一种谋略。

我要自诩我爱一种高尚的、有道德、有规矩的自由，正如我爱那个社会里的任何一位先生，不管他是谁；而且或许我在自己全部的公共生涯中，对我自己之忠诚于那项事业已经做出了很好的证明。我认为我也像他们一样几乎不妒忌任何别的国家的自由。但是我不能站出来颂扬或者谴责任何关系到人类行为和人类牵挂的事情，单纯就事论事，把它看作是被剥掉了一切联系，完全处于形而上学的抽象作用那种赤裸裸的孤立状态之中。各种形势（有些先生是把它们不当作一回事的）事实上都在赋予每一种政治原则以其突出的色彩和独特的效应。各种形势都使得每一项社会的和政治的规划成为对人类有益或有害的东西。抽象地说，政府——也和自由一样——是好东西；然而，在常识上，我十年前能够祝贺法国享有一个政府（因为她当时是有一

个政府）而不去问那个政府的性质是什么，或者它治理得怎么样吗？我现在能够庆祝同一个法国享有着自由吗？是不是因为抽象的自由可以列为人类的福祉，我就可以认真地对一个疯子逃出了他那监禁室的防护性的约束和保护性的黑暗，而祝贺他恢复了享受光明和自由呢？我是不是要庆祝一个逃出了监狱的强盗和杀人犯恢复了他的天赋权利呢？这就会重行演出被罚作船奴的罪犯们以及他们那位英雄的解放者（那位面容忧伤的形而上学的骑士）的场面了。[(10)]

当我看到自由精神在行动时，我就看到有一种强烈的原则在起作用，而这一点暂时就是我所可能知道有关它的一切。这种狂野的瓦斯、这种固定的气体[(11)]干脆都被释放了出来：但是我们却应该停止我们的判断直到最初的激荡略微平静下来，等到溶液澄清，直到我们看到了某种要比表面浑浊的泡沫动荡更深一层的东西。在我斗胆公开祝贺别人的幸福，认为他们真正得到了幸福之前，我必须有说得过去的把握。阿谀奉承既腐蚀了听话的人，也腐蚀了说话的人；而逢迎谄媚对于人民比起对于国王来，也没有更多的用处。因此，我应该中止我对于法国的新的自由的祝贺，直到我获悉了它是怎样与政府相结合在一起的，与公共力量、与军队的纪律和服从、与一种有效的而分配良好的征税制度、与道德和宗教、与财产的稳定、与和平的秩序、与政治和社会的风尚相结合在一起的。所有这些（以它们的方式）也都是好东西；而且没有它们，就是有了自由，也不是什么好事，并且大概是不会长久的。自由对个人的作用是，他们可以去做他们高兴做的事；但在我们冒险去祝贺以前，我们却应该看看究竟什么是他们高兴要做的，否则祝贺可能马上就转化为抱怨。就分散的、隔绝的私人而言，审慎就可以决定这一点了；但是当人们集体行动时，则自由便是权力 。深思熟虑的人们在表明自己的态度之前，将要观察权力 是怎样加以运用的；而尤其是要考察新 人手中的新 权力这样一种东西，对于这些新人的原则、脾气和好恶，他们还很少或者根本没有什么经

验；此外还有种种形势——而其中显得最能激动人心的那些人，很可能并不是真正的推动者。

然而，所有这些考虑都不在“革命协会”那种超验的尊严的眼里。虽然我一直是在这个国家里——我有幸从这里写信给您——我对他们的议事录也只有一种不完备的观念。我一到城里来，就要了一份他们的会议记录，那是由他们的当局出版发行的，包括普赖斯博士的一篇讲道并附有罗什富科公爵和艾克斯大主教的信件和其他几份文件。[(12)] 全部的那份出版物及其要把法国的事物与英国的事物联系起来的明显意图、要引导我们去模仿国民议会的做法，给了我很大程度的不安。那种做法对于法国的权力、信誉、繁荣和安宁的效应，已变得日益明显了。要加以确定的宪法形式，对于其未来的政策，已变得更加清楚了。我们现在的状况，就是要以说得过去的确切性来识别被抬出来要我们去模仿的那种对象的真正的性质。假如说保留审慎和得体的态度，要求人们在某些境遇之下缄默；那么在另一些境遇之下，更高一级的审慎就有理由使我们要谈出自己的思想。在我们英国这里，混乱的苗头在目前还是十分微弱的；但是在你们那里，我们却已经看到了它的襁褓状态，尽管还很微弱，却时时刻刻都在增强其力量而成为崇山峻岭并且要向天公本身作战。无论什么时候，只要我们邻居的住宅起了火，救火车把水多少洒到我们自己的住宅上就不会有错。由于过分警惕而遭受轻蔑，要比过分信赖一种安全感而被毁灭好得多。

我主要是担心我自己的国家的和平，并且决不是不关怀你们的国家；我更多地是希望交谈首先只是使您私人感到满意的事物。我将仍然注视着你们的事情，并继续亲自给您写信。我自己沉浸于书信往还的自由之中，请允许我发泄我的思想，表达我的感情，就正如它们在我心中所呈现的那样，而并不顾及正式的方法。我从评论“革命协会”的那些行动出发，但我将不限于它们。我这样做是可能的吗？在我看来，仿佛是我陷入了一场危机，不只是在有关法国的事情上，而且是在有关全欧洲，或者不仅是全欧洲的事情上。把一切境况都合在一

起，法国革命乃是世界上迄今所曾发生过的最为惊人的事件。最可惊异的事件，在许多事例中都以最荒谬和最荒唐的手段并以最为荒唐的方式发生了，而且显然地是用了最为可鄙的办法。在这场轻率而又残暴的奇异的混乱中，一切事物似乎都脱离了自然，各式各样的罪行和各式各样的愚蠢都搅在了一起。在观察这场邪恶的悲喜剧的场面时，极其相反的各种感情必然地一一相继而来，并且有时候是在心灵之中互相搀和在一起；它们交替呈现为鄙夷和愤怒，交替呈现为欢笑和眼泪，交替呈现为蔑视和恐惧。

然而，无可否认的是，这种奇怪的场面对某些人却全然呈现为另一种观点。那对他们所激起的情操不是别的，而只是兴高采烈、大喜过望。在法国的所做所为之中，他们只看到了一种对自由的坚定而稳健的运用：那在整体上是与道德、与虔诚如此之融合一致，乃至使它不仅应该得到那些大胆的马基雅维里[(13)]式的政客们的世俗性的欢呼，而且也使之成为了适宜于抒发宗教雄辩的虔敬之情的主题。

在上一个11月4日的上午，理查德·普赖斯博士这位赫赫有名的非国教牧师在老犹太（Old Jewry）的非国教聚会堂里向他的俱乐部或者说社团做了一篇异常之驳杂的讲道；其中有一些良好道德与宗教的观点，讲得还是不错的，搀和在一种各式各样政治见解和思考的稀粥里；不过法国革命则是那口大锅里的主要配料。我认为由“革命协会”通过斯坦厄普伯爵转交给国民议会的那篇演说，就出自这次讲道的原则并且是从其中所得出的推论。它被那篇演说的宣讲者所提出。它被浑身散发着这次讲道的气味，而又不加以任何公开的或暗含的责难或者制约的那些人所通过。然而，假如这些先生们中有任何一位想要把这次讲道和这项决议分开，那么他们就懂得怎样承认其中的一个而否定其中的另一个。他们可以做到这一点，而我却不能。

就我而言，我把那篇讲道看作是一个与文学界的阴谋家和诡计多端的哲学家、与国内外的政客神学家和神学政客紧密勾结的人的公开宣言。我懂得他们要把他树立为一位传神谕者；因为他怀有世界上最

良好的意愿，自然而然地要腓力普化[14]，与他们的谋划紧密配合而唱出他那首预言式的歌曲。

那篇讲道我相信是本王国自1648年以来得到宽容或受到鼓励的任何一个神坛上所从来没有听到过的一种调子。那一年普赖斯博士的一位先驱休·彼得斯牧师[15]以圣徒的荣誉和特权，在圣詹姆斯广场建造了那位国王[16]自己的教堂的穹隆，那些圣徒们"他们口中称赞神为高，手里有两刃的刀，为要报复列邦，刑罚万民，要用链子捆他们的君王，用铁镣锁他们的大臣。"[17]除了在你们的法国联盟的日子[18]或我们的英国庄严联盟和盟约的日子[19]而外，很少有什么神坛上发出来的夸夸其谈，比起这篇老犹太聚会堂的演说是更少带有节制精神的味道的了。然而，假设在这篇政治的讲道中可以看到有某种像是节制之类的东西的话，政治和神坛仍然是毫无一致之处的两个词。在教堂里除了基督仁爱的救苦救难的声调而外，就不应该听到有任何别的声音。由于这种对责任的混淆，公民自由和公民政府的事业就和宗教事业一样地毫无所获。脱离了自己本然的性质去认定并不属于自己的东西的那些人，绝大部分都对他们所离弃的本性和他们所认定的本性茫然无知。他们完全不认识他们所那么喜欢加以干预的世界，他们对其中的一切事物都毫无经验，却以那么大的信心在论断它们；他们一点都没有政治，而只有他们所激起的感情。确实，如果对人类的纷争和敌对应该容许有休战一天的地方，那就是教堂了。

这种布道坛的风格，在如此漫长的中断期之后又复活了起来，对我来说就有着一种新颖的气氛——那却是一种并非全然没有危险的新颖性。我并不把这种危险性同等地都归咎于这篇论文的每一部分。对一位高贵可敬的在俗神职人员——他被认为在我们的一所大学里担任要职[20]——和其他"有地位、有文化"的在俗神职人员所做的这一提示，可能是恰当的而又及时的，尽管是有点新奇。如果高贵的"寻求派们"[21]在国家教堂的旧货堆中或者在不同教派的宗教聚会的各类井井有条的货仓里找不到有什么东西可以满足他们虔诚的幻想，那么普赖

斯博士就建议他们去改善非国教；并且他们之中的每一派都要根据自己的特殊原则建立起一个单独的聚会所。[22]多少引人瞩目的是，这位可敬的神职人员竟然如此之真诚地要建立一些新的教堂，并且对于在那里面可以教导的学说竟是如此之全然漠不关心。他的热忱有着一种奇特的性质。它不是为了要传播他本人的见解，而是要传播任何一种见解。它不是为了要传布真理，而是为了要散布矛盾。只要能让高贵的教师们互持异议，不管是谁发出的或者是为了什么都无关紧要。这一重要之点一旦确立，他们的宗教就理所当然地是合理的和高尚的。我怀疑宗教究竟会不会收获到那位锱铢必较的神职人员[23]根据这种"伟大的布道者的伟大团体"所计算出来的一切好处。对于目前正在美化非国教的hortus siccus［植物标本］的已知各个阶级和各色人等的充裕的收集来说，它肯定会是一种难于归类的而又有价值的补充。一位高贵的公爵，或一位高贵的侯爵，或一位高贵的伯爵或勇敢的男爵的一篇讲道，肯定会增加这个城市的娱乐并使之多样化的，它已开始变得对它那各种乏味消遣的千篇一律感到餍足了。我应该只规定，这些穿长袍、戴头冠的新"牧约翰们"（Mess-Johns）[24]应该在人们所期望于他们那些被授权的布道坛上的民主和平等的原则之内保持某种限度。我敢说，这种新的传教意志是令期待着他们的人们失望的。他们在实际上以及在象征上，都将不会成为进行论辩的神职人员，也无意于这样来培训他们的会众，从而他们可以像在以往美好的时代[25]里那样，向龙骑兵队和步兵与炮兵团宣讲他们的学说。这类安排，无论对强制性的世俗的和宗教的自由事业是多么有利，对国家的安宁却不会是同样有益的。我希望这些很少的限制不会成其为不宽容的某些巨大延伸，也不会成其为专制主义的某些非常狂暴的运用。

但是我可以说我们的宣道者，"Utinam nugis tota illa dedisset tempora saevitiae"［但愿他把用于暴力的时间，都花在烦琐无聊的事情上］[26]——他这种大喊大叫的荒唐言论里面的一切东西并不都是属于那么无害的一种倾向的。他的学说影响了我们宪法中最关重要的

部分。他在这篇政治讲道中告诉“革命协会”说，他的陛下“几乎是世界上唯一合法的国王，因为他是唯一 由于自己人民的选择 而取得王冠的”。[27] 至于世界上 的一切国王，他们（除了一个以外）便都被这位人权 的大祭司以12世纪的教皇[28] 那种日丽中天、炙手可热的废黜大权而淋漓尽致地并且过分勇敢地扣上了一句足以横扫一切的破门与诅咒的词句而在全球的经度与纬度的范围之内宣布为篡位者；他们应该考虑的是，他们怎么会容许这些使徒传教士们到他们的领土上来向他们的臣民宣告他们并不是合法的国王。这是他们所关注的。而作为一种暂时的国内关怀，我们的关注则是要认真考虑这项唯一 原则的有效性，根据这项原则这些先生们承认大不列颠的国王有资格得到他们的效忠。

这一学说应用到现今英国在位的君主身上，不是毫无意义（因此就既不真也不假），就是肯定了一种最没有根据的、最危险的、最非法的和最违宪的立场。按照这种政治上的精神科医生的说法，假如国王陛下的王冠并非出于人民的选择，他就不是合法的国王 。而现在，没有什么要比说这个王国的王冠乃是国王陛下所这样地在保持着的，更加不真实的了。因此，假如你追随他们的准则，那么大不列颠的国王——他肯定并不是由于任何形式的人民选举而得到他的高位的——就不论在哪方面都不比其余那帮篡位者更好——那帮篡位者统治着（或者不如说掠夺着）我们整个这个可怜的世界的表面而并没有任何一种权利或资格得到自己人民的效忠。这种普遍学说的政策，这样加以定性之后，就再也明白不过了。这种政治福音的宣扬者们希望他们的抽象原则——他们的原则是：人民的选举对于主权者的政权的合法存在乃是必要的——将会为人所忽视，而大不列颠的国王则是不受它的影响的。同时，他们会众的那许多双耳朵会逐渐习惯于此，就仿佛它是毫无争议而为人所公认的一条根本原则似的。在目前，它只是作为一种理论在运作，以布道坛上的防腐汁加以腌制而保存起来以待未来之用。Condo et compono quae mox depromere possim [我在收集

和积累，从而我可以使用它们]（29）。由于这种政策，当我们的政府为了偏爱自己的（而自己又并不要求的）一种保留而感到慰藉时，它和所有的政府所共有的那种安全（就舆论就是安全而论）便被取消了。

于是，当这些政治家的学说不大为人注意时，他们就继续前进；但是当他们的话的真实意义以及他们学说的直接倾向受到人们检验时，那时候就出现了含混其词和捉摸不定的语言结构。当他们说国王的王冠得自人民的选择，因而便是世界上唯一合法的主权者时，他们或许是在告诉我们，他们的意思只不过是在说，国王的某些前人是由于某种选择而应召登基的；因此其王冠就是得自人民的选择。于是，他们就以一种可悲的借口而希望由于使他们的命题变得繁琐无味而得以安然无恙。他们若是在他们所寻找的庇护所里去进行攻击是会受到欢迎的，因为他们是躲在自己的愚蠢之中。因为，假如你承认这种解释的话，他们的选举观念和我们的继承观念又怎样相区别呢？从詹姆斯一世传下来的不伦瑞克（30）这一支的王位继承（而非任何邻国的那种），又是怎样使我们的君主国合法化的呢？的确是有某一个或另一个时候，各个王朝的创立者们都是被召请他们来进行统治的那些人所选出来的。这种见解是有充分理由的，即所有欧洲的王国在某个遥远的时期都是选举制的，对选择对象则有或多或少不同的限制。但是不管在这里或那里，一千年以前的国王可能是怎样的，不管英国的或法国的统治王朝可能是以怎样的方式开始的；但是今天大不列颠的国王却是按照自己国家的法律、根据固定的继承法则而成为国王的；并且当他履行了主权合同的法定条件时（正如它们确实被履行了的那样），他就拥有他的王冠，并对“革命协会”的选择不屑于一顾，“革命协会”无论是个人还是集体都对他们的国王没有投过任何一票；尽管我并不怀疑，他们不久就会成立一个选举团体的，假如事情成熟得能使他们的要求得以实现的话。国王陛下的后裔和继承者们将一一顺序地

按时继承王冠，而对于他们的选择则不屑于一顾，正如国王陛下对于继承他所佩戴的各种东西一样。

不管在回避解说事实 的严重错误方面——即假设国王陛下的王冠（尽管他拥有它，是符合人们愿望的）是得自人民的选择——他们可以是怎样地成功，却丝毫不能回避他们对人民有选择之权这一原理的充分明确的宣言；这一权利是直截了当地受人拥护并得到支持的。有关选举的全部转弯抹角的影射都奠基于这一命题，并可以归结于这一命题。为了使国王独一无二的合法资格的基础不致于被当作那种阿谀奉承的自由的一番空话，政治神学家就要武断地声称，[(31)]根据革命的原则，英国人民已经获得了三项基本权利，他认为这三项构成一个体系，并可以一言以蔽之，即我们获得了：

1、“选择我们自己的统治者”；

2、“因其行为不端而废黜他们”；

3、“为我们自己建立一个政府”

的权利。这种新的、闻所未闻的权利法案尽管是以全体人民的名义发表的，却仅只属于这些先生和他们的派别。英国人的整体，并没有参与其中。他们根本不承认它。他们要以他们的身家性命来反抗对它的实际肯定。他们是由于他们国家的法律而不得不这样做的，而那法律又正是在那个滥用革命名义的团体所声称为维护那种虚构的权利而求助于那场革命的时期所制订的。

这些“老犹太”的先生们在他们对1688年革命的全部推论中，有着一场大约40年前在英国发生的革命和这场新近发生的法国革命，那些是如此之呈现在他们的眼前，以致于他们经常把所有以上这三者混为一谈。我们有必要把他们所混淆了的东西区分开来。我们必须记得他们对于我们所尊敬的革命行动 的错误幻念，以便发现它那真正的原则是什么。如果1688年革命的原则可以在什么地方找到的话，那就是在被称作“权利宣言”的条文之中。在那份由伟大的法律家和伟大的政治家们——而不是由热情而没有经验的狂热者们——所制订的最睿智

的、最严肃的而又最深思熟虑的宣言之中，并没有说过一个字，也没有提出过一项建议是有关"选择我们自己的统治者；因其行为不端而废黜他们；为我们自己建立一个 政府"的普遍权利的。

《权利宣言》（威廉和玛丽的第一项法案，会议集2，第2章）[32]是我们宪法的奠基石，它已经得到了巩固、解释和改进，并且在它那基本原则之上永远地被确定了下来。它被称为是"一项宣布臣民的权利与自由和确定 王位继承 的法案"。您可以看到，这些权利和这种继承是合为一体而加以宣布的，并且是不可分割地联系在一起的。

这个时期过后几年，又有第二次机会来肯定对于王位选举的权利。鉴于国王威廉和那位公主（随后是安女王[33]）的后嗣有着全盘失败的前景，对于王位安排的考虑和对人民自由的更进一步保证的考虑，又呈现在立法机关的面前。他们在这第二次是不是制订了任何办法，使得王位在"老犹太"的假革命原则之上合法化了呢？没有。他们遵循《权利宣言》中通行的原则而更加确切地指明了要继位的新教嗣子都是谁。这项法案也以同一个政策结合了我们的自由和同一法案中的世袭继承。它们并不是一种选择我们自己的统治者的权利，而是宣布那种按世系（即从詹姆斯一世[34]以下的新教世系）"的继承 对于本国的和平、安宁和安全"乃是绝对必要的，而且对他们同样迫切的乃是"由此维持一种继位的确凿性，使臣民可以可靠地诉之于他们的保护"。从这两份法案之中所听到的，都是革命政策之准确无误的、毫不含混的宣示，而不是作出什么"有权选择我们的统治者"那类妄诞的吉普赛式的预言[35]；它们证实了这个民族的智慧是怎样全然相反地把一种必然性的情况转化为一种法治的。

毫无疑问，在这次革命中国王威廉个人暂时有点偏离了正常世袭继承的严格顺序；但要从一个特例和有关一个个人所制订的法律中得出一种原则来，却是违反了法理学的一切真正的原则的。Privilegium non transit in exemplum［个例不能成为普遍准则］。假如曾有过什么时候是有利于确立这一原则的，即一个民选的国王才是唯一合法的

国王，毫无疑义那就是在革命的时候。它之并没有在那个时候出现，就证明了全民族都认为在任何时候都不应该那样做。没有人对我们的历史是如此之全然无知，竟至于不知道国会中两党[36]的大多数都是十分不情愿有任何类似于那种原则的事情的，以致于他们最初决定要把空缺的王冠不是置之于奥兰治亲王[37]的头上，而是置之于他的妻子即詹姆斯国王之女玛丽的头上，玛丽是那位国王所生的最长者，他们承认她无疑是他的所出。要请你们回忆的所有这些情况，会像是复述一个陈词滥调的故事；不过这些情况却说明了，他们之接受国王威廉确切地说并非是一种选择，而是对所有不希望事实上再回到国王詹姆斯或是把他们的国家投入血泊之中以及再把他们的宗教、法律和自由带回到他们刚刚逃出的那种危险之中的人们来说，在那得以获得必要性的最严格的道德意义上乃是一桩必要性 的法案。

就在这一法案之中——国会在这一法案中，暂时地在一个特例中，违背了继承的严格顺序而赞成一位虽非最近、却是很近的王公贵族来继承王位——令人惊奇的是我们观察到，萨默斯勋爵[38]（他起草了被人们称为《权利宣言》的法案）在那种微妙的局势里是怎样表现自己的。令人惊奇的是我们观察到，这种对连续性的暂时摆脱办法是多么巧妙地避开了人们的耳目；而在这一必要性的法案中所能被找来支持世袭继承观念的一切东西都被提出来讨论，被培育起来，并由于这位伟大的人物和那追随着他的立法机构而成了最重要的东西。他撇开了国会法案那种枯燥的、命令式的风格而使上院和下院的议员们都卷入一场虔诚的立法鸣放之中，他宣称，他们认为"要保持被称作陛下的天潢贵胄 在他们祖先的宝座上 最幸福地君临着我们，乃是一种神奇的天意，是上帝对这个民族的仁慈与善意，为此他们从内心深处报之以他们最谦卑的感激和赞美。"——立法机构显然在自己心目之中有着认可女王伊丽莎白一世（第三章）和詹姆斯一世（第一章）的法案，这两个法案都强烈宣告了王冠的继承性质；并且在很多部分他们

几乎是以逐字逐句的精确性在追随着从这些古老的宣言条文中可以发现的那种感恩的辞句乃至形式。

在威廉国王的法案中，两院并不感谢上帝说他们已经找到了一个良好的机会可以肯定他们有选择自己的统治者之权，更不用说使选举成为获得王位的唯一合法的 资格了。他们已经处于一种尽可能地要避免它的出现的状态——这一点被他们看作是一种天赐的逃避。他们对每一种倾向于削弱这些权利的局势，都加上一层精心织就的政治幕幔，那是他们想要以改良了的继承顺序加以延续的；否则的话，那就可以为任何未来背离他们当时所已经永远确定下来了的东西提供一个先例了。从而他们就可以不必松弛他们君主制的神经，并且他们就可以与他们祖先的办法保持着紧密的一致，正如在玛丽女王[(39)]和伊丽莎白女王[(40)]所公告的法令中所显示出来的那样，在第二句话里他们被公认授予他们的陛下以国王全部的 合法特权，宣称"这些特权在他们身上是最完全地 、正当地并完整地 被授与、被体现、被结合与被占有的。"在随后的字句中，为了防止以任何号称具有王位资格为借口而发生问题，他们就宣称（在这里也遵守着传统的语言以及本国的传统政策，并且仿佛从标题[(41)]起复述了此前伊丽莎白和詹姆斯法案的文字）："这个国家的统一、和平和安宁，在上帝之下，完全有赖于"保存"其王位继承的确定性 "。

他们知道，可疑的继承权只会是太有似于一场选举了；而一场选举就会彻底毁灭"这个国家的统一、和平和安宁"，而那被他们认为是一桩重大的考虑。为了符合这些目标，并因此为了排除"老犹太"的"选择我们自己的统治者之权"的学说，他们就遵循摘自此前伊丽莎白女王法案中的一句话，其中包含有一项最庄重的宣誓，那是拥护世袭继承制所曾有过的或可能有的一项最庄重的宣誓，是拒绝这个社会所可能归罪于他们的那些原则的一项最庄重的声明书。"精神和世俗两界的贵族们以及平民们[(42)]，以上述全体人民的名义，永远使他们自己 、他们的子孙后代 最谦卑地和忠诚地委身于，并且忠诚地允诺他们将尽他

们最大的力量拥护、支持并保卫他们所称的陛下，以及此处所规定和包括的对国王的限制”[43]等等，等等。

我们由于革命而获得了选举我们国王的权利，这种说法是如此之远非真实，以致于倘若说我们过去曾经享有过它的话，那么英格兰国民在当时就必定会为他们自己、也为子孙万代而极其郑重地永远谴责它并放弃它了。这些先生们根据他们的辉格原则，可以随意地无论怎样评价他们自己；但是我决不想被人认为是一个比萨默斯勋爵[44]更好的辉格党人；或者被人认为对革命原则要比那些使革命原则得以实现的人理解得更好；或者能在《权利宣言》中读出为那些人——他们曾把那部不朽的法律的文字和精神铭刻在我们的法令中和我们的心灵里——所不知道的任何奥秘。

确实，这个国家凭借武力和机缘而来的权力，当时在某种意义上是可以自由地采取它所愿意的任何途径来填补王位的；但却只能是根据他们也可以全然废除君主制和他们宪法其他每一部分的这同一个理由而自由地这样做。然而，在他们的权限之内，他们并不想做出如此之勇敢的变更。要对最高权力（例如当时国会所行使的权力）的纯抽象的权能加以限制，的确是很困难的，或许是不可能的；但是要对道德的权能[45]加以限制，哪怕是在最无可争辩的君主的权威之下，使偶发的意志服从于永恒的理性并服从于信仰、正义和既定的基本政策，则是完全可以理解的，并且完全可以约束一个国家中以任何名义、任何资格而行使任何权威的那些人。例如，上院确实没有资格解散下院；不能，甚至于也不能解散它自身，也不能（假如它愿意的话）放弃它在英王国立法体制内的那一部分。尽管一个国王可以为了他本人而逊位，但他却不能为了君主制而逊位。根据同样有说服力或者是更有说服力的理由，下院就不能放弃它所应享的权威。社会的缔约或者说公约——那通常就名之为宪法——是禁止这种侵权和这种弃权的。一个国家的各个组成部分，有义务彼此以及与所有在他们的约定之下得到了任何重大好处的人们互相坚持他们的公共信念，正有如

国家整体有责任要对每个个别的团体守信一样。否则的话，权能（competence）和权力（power）很快地就会被混为一谈，于是剩下来的就不会是法律而只是一种占上风的力量的意志而已。根据这一原则，王位继承始终都是它现在那样，亦即是一种法定的世袭继承制：只是在旧的系列里它是一种依据习惯法的继承，而在新的系列里则是依据成文法，它仍然是根据习惯法的原则在运作，实质不变，只不过是规定了它那方式并说明了是由什么人而已。这两种法律的规定具有同样的力量，并且都来自一个同等的权威，都源于国家的共同协定和原始约定（original compact），即communi sponsione reipublicae［国家全体的同意］，并以此而同样地在约束着国王和人民，只要这些条款得到遵守并且他们继续是一个政治体。

假如我们不使自己纠缠在形而上学诡辩的迷宫里面，那么运用一种固定的规则与偶然的偏离这二者就远远不是不可调和的；还有，我们政府继承的世袭原则的神圣性与在极端紧急情况下有能力改变其应用，这两者也是如此。即使是在那种极端的情况下（假如我们以我们在革命中对我们权利的运用作为衡量我们权利的尺度的话），这种改变也仅限于违规的那部分、限于造成了必要偏离的那部分；而且即使那时候，它也要进行得不致于引起整个公民群体和政治群体的解体，其目的是要从社会的原始因素之中衍生出一种新的公民秩序来。

一个国家没有某种改变的办法，也就没有保全它自身的办法。没有这类办法，它甚至会有冒着丧失它所极为虔敬地想要加以保存的那部分宪法的危险。保存与纠正是两条原则，都在“复辟”与“革命”[(46)]这两个关键时期强烈地起过作用，当时英格兰发现它自己已没有国王。在这两个时期，英格兰国民丧失了团结他们那座古代大厦的联系；然而他们并没有拆散整个的组织。相反地，在这种情况下他们都通过没有受到损害的那些部分而再造了老宪法的缺陷部分。他们保持那些老的部分恰如它们的原状，从而使修复的部分可以适合于它们。他们是根据古代组成的等级[(47)]而以其古老的组织形态在行动，而不

是根据一个解体的民族的有机的moleculae［分子］[48]在行动。也许，主权的立法机构在任何时候都不如在这次革命时期对于英国宪法政策的那种基本原则表现出更为亲切的关怀，当时它背离了世袭继承的直系。王冠多少是脱离了它以前在其中所转移的那个世系，但是新世系也是源出于同一个家族。它仍然是一个世袭苗裔的世系，仍然是同一个血统的世袭苗裔，尽管是加上了新教这一条件限制的世袭苗裔。当立法机构虽然变更了方向，但仍然在遵守这项原则时，他们就表明，他们维护了它没有被破坏。

根据这一原则，世袭法已经承认了过去时代的某些修改了，并且是早在"革命"时代之前。在征服[49]以后的时候，就出现了世袭苗裔的合法原则的大问题。究竟是per capita［以人计］的后裔还是per stirpes［以支计］的后裔来继承，[50]就成为了一个疑问；但是无论是当采用per stirpes［以支计］的苗裔法时，per capita［以人计］的苗裔就退了位，还是人们愿意要新教的苗裔时，天主教的苗裔就退了位；世袭原则却以一种永远的不朽性经历了一切轮回而生存了下来——multusque per annos stat fortuna domus et avi numerantur avorum［许多年来这家的幸运巍然不动，他们先人的先人的家谱延续不断］。[51]这就是我们宪法的精神，它不仅存在于它那规定了的历程中，而且也存在于它那全部的革命中。无论是谁出场或者是怎样出场的，也无论他是由法律还是由武力获得王冠的，世袭的继承制不是继续了下去便是被人们所采纳。

"革命协会"的先生们在1688年的革命中就只看到对宪法的背离；而他们却把这一对原则的背离当成是原则。他们根本没有顾及他们那学说的显然后果，尽管他们必定看到了它很少在这个国家的成文体制上留下了什么成文的权威。当这样一种毫无凭据的准则——即王位只有选举的才是合法的——一旦被确定时，在这种虚构的选举以前的君主们的行为，就没有一桩可能是有效的了。这些理论家是不是有意模仿他们的前辈，硬要把我们古代君王的遗骸从他们安静的坟墓里面拖

出来呢？他们是不是有意想回过头去剥夺所有在革命以前御位的国王们，使之无效，并且从而把英格兰的王位涂上一层连续不断的篡位的污点呢？他们是不是就我们国王全部世系的资格在有意否定、否决或质疑我们法令的整体呢？——那些全都是由他们所认为的篡夺者通过的。是不是想废除对我们的自由有着无可估量的价值的那些法律呢？——那些法律至少是与革命时期之中或革命时期以来所通过的任何法律有着同样伟大的价值。假如自己的王冠不是得自人民的选择的那些国王，就没有资格制订法律，那么de tallagio non concedendo［未经同意，不得摊派］法将会变成为什么呢？《权利请愿》将会变成什么呢？habeas corpus［人身］法案又会变成什么呢？(52)是不是这些人权的新医生们擅自就肯定，国王詹姆斯二世按照当时一条非正式的继承规则系以旁系血亲即位，所以在他做出任何行为足以正当地被认作是他的逊位以前，他在任何内涵上和意义上就都不是英格兰的一位合法的国王了呢？假如他不是的，那么这些先生们所怀念的那个时期的国会里面的大量麻烦倒是可以免除了。但是詹姆斯国王是一个具有好名分 的坏国王，而不是一个篡位者。凡按照国会的法令——它把王冠置于选帝侯夫人索菲娅(53)和她后裔的头上，他们是新教徒——即位的君主，就都像詹姆斯国王那样有着世袭的资格登基。詹姆斯国王是依法登基的，那在他取得王冠时就是合法的，而不伦瑞克家族(54)的君主们的继位则不是由于选举而是由于法律，像是他们的新教后裔几次继位的情形那样——正如我希望我已经充分表明了的。

特别规定了这个王族继位的那项法律，是威廉王的第十二和第十三项法案。这一法案的条文约束着"我们和我们的子孙以及我们的后代服从他们、他们的子孙 和他们的后代 "直到时间的尽头，那和《权利宣言》约束着我们服从威廉王和玛丽王后所用的文字是一样的。因此，它就保证了世袭的王位和世袭的效忠这两个方面。除非是宪法政策形成了一种体制来保证那种永远要排除人民的选择的继承制，否则立法机构又能根据什么理由来苛刻地摒弃我们国家向他们提出的那种

公道而又充裕的选择，而要到异域去找一位外国的公主呢？——我们未来统治者的世系就要从她的腹内得出他们在一系列的世代中统治千百万人的资格的。

索菲娅公主之在威廉王的第十二号和第十三号继位法案中被提到，乃是由于她是承袭 我们国王的苗裔 ，而不是由于她当时作为行使权力的女执政者的才干，她可能、并且事实上也的确从来没有亲自行使过权力。她被通过乃是由于一个原因，并且仅仅是由于一个原因，因为（据该法案说）“汉诺威选帝侯公爵遗孀索菲娅公主殿下，乃是我们永志不忘的大行君主詹姆斯一世之女公子 前波希米亚王后伊丽莎白公主殿下的女公子 ，并以此而被宣布为新教世系的下一个继承人”，等等，等等；“并且王冠将继续留给她亲生的后裔，但必须是新教徒。”这一限定是由国会做出的，即一个出自索菲娅公主的世袭世系不仅要在将来继续下去，而且（他们想得是非常具体的）它还要通过她而联系到国王詹姆斯一世那个古老的世袭支脉，从而使得这个君主国可以保持万世一系，并可以以被后裔所赞同的古老方式保持下去（但对我们的宗教必须是安全的）；在这种方式中如果我们的各种自由一旦受到威胁，它们就往往经历种种优先权与特权的风暴和斗争而得以保存下来。他们做得很不错。没有任何经验曾教导过我们，除了一种世袭的王位 之外，还有任何其他的渠道或方法能够使我们的自由得以经常地延续下去，并作为我们世袭的权利 而保持其神圣性。一种不定的、痉挛的运动，对排除一种不定的、痉挛的疾病可能是必需的。但是继承的程序，却是英国宪法的健全有益的习惯。是不是立法机构在把王冠限定于出自詹姆斯一世的女性后裔汉诺威这一系的这个法案中，对英国王位有着两个或三个或可能更多的外国人来继承的种种不便之处，便要求人们具有一种应有的意识呢？不是的！——他们对这种可能由外国人统治而发生的祸害，已经有一种应有的意识了，而且对它们还不止于是一种应有的意识。

但是关于英国民族的全盘信念——即革命的原则并没有授权他们去随意选举国王或者毫不顾及我们英国政府古来的基本原则——人们不可能给出比如下这一点更有决定性的证明了：他们继续采用一项古老世系的新教世袭继承法，而它作为一个外国世系所具有的一切危险和一切不便之处正充分展示在他们眼前，并且以极强的力量作用于他们的心灵之上。

几年以前，我应该是耻于以当时并不必要的任何论证的支持来过分增加如此之足以支持它自身的一个问题的负担的；但是这一煽动性的违宪学说，现在却已公开地被人讲授、公开宣扬和印行了。我对革命——它那信号往往都是从布道坛上发出的——感到厌恶；改革的精神已经传到了国外；对一切古老制度——当其被置之于与当前的方便感或与当前的倾向相对立时——的全盘鄙弃，正在你们那里风行，并且可能也要在我们这里风行：所有以上的考虑在我看来，就使得唤起我们对自己国内法律的真正原则的关注成为了并非是不可取的事；而您，我的法国朋友，也应该开始知道这些，并且我们应该继续珍视这些原则。我们在海水的两岸(55)不应该让自己被某些人的假货所欺骗，他们以加倍的狡猾、以非法的船只(56)向你们输出假货，当作是英国生产的原装商品（尽管与我们本土全不相干），为的是按最近巴黎改良了的自由的款式加工以后，再把它们私运回到这个国家来。

英格兰的人民并不要模仿他们所从未试验过的款式，也不会回到他们经过试验而发现是灾难性的款式。他们把他们王位的合法世袭继承制，看作是他们的正确而不是他们的错误，是一种利而不是一种弊，是他们自由的一种保证而不是受奴役的一个标志。他们把他们国家目前所存在的那样的结构，看作是具有无可估量的价值的；并且他们把不受干扰的王位继承制设想为是对我们宪法所有其余组成部分的稳定性与持久性的一种保证。

在我谈下去以前，我要请求容许我注意一下某些不足挂齿的阴谋诡计，那是以选举作为王位的唯一合法资格的煽动者们所准备采用

的，为的是把对我们宪法的公正原则的支持变成一桩令人反感的事业。这些诡辩家们偷偷塞进了一种虚构的理想和一些伪造的人物；只要是你保卫王位的世袭性质，他们就认为你是在维护这种理想和这些人物。通常他们都要争辩，就仿佛他们是与奴隶制的那些暴烈的狂热者[(57)]发生了冲突似的，那些狂热者们曾坚持（我认为现在不会再有人坚持了）“王位是由神授的、世袭的和不可取消的权利在维系着的。”——这些在把老一辈狂热者们对个人为所欲为的权力加以教条化，仿佛世袭的王权乃是世界上唯一合法的政府，就像我们那些盲信人民群众为所欲为的权力的新一代的狂热者们在坚持，一场人民选举乃是权威唯一的合法来源。老一辈的特权信仰者们，确实是思考得很愚蠢，或许也很不虔诚，就仿佛君主制要比任何其他的政府形式有着更多的神权的认可，仿佛一种世袭的统治权利就在每个应该顺序继承王位的人的身上，而且在每一种（不可能成为任何公民的或政治的权利的）情况下，都是严格地不可废除 的。但是有关国王世袭权利的一种荒谬见解，并未能损害一种合理的、基于法律与政策的坚实原则之上的见解。假如法学家和神学家们所有各种荒谬的理论都会污染他们所精通的种种对象的话，那末我们在世界上就应该没有法律、也没有宗教保留下来了。但是对一个问题在一方面的荒谬理论，并不构成在另一方面就肯定一种虚假的事实或是颁布各种灾难性的准则的理由。

“革命协会”的第二项要求就是“有因统治者其行为不端而废黜他们的权利”。或许是我们祖先的担心导致了“因行为不端而被废黜”的先例。这种担心是形成这一公告的原因[(58)]，它暗示了詹姆斯国王的逊位。这种担心，如果说是有什么过错的话，还不如说是过于小心，过于谨慎罢了。但是，所有这些防范措施以及积累起来的各种情况，都表现了在人们被压迫所激怒和为胜利而激昂的情况下，国民会议中已居主导地位的小心谨慎的意识。这种防范和情况，使他们自己不易于犯错并使过程极端化：它表明了在使革命成为安定之母而非未来革命

的哺育者的那种伟大的事件中，影响着国事处理的那些伟大人物们的焦灼之情。

如果一个政府可以被如此之轻松而又不明确的东西——诸如“行为不端”的这种看法——所颠覆的话，那么就没有一个政府能够片刻维持下去了。领导这场革命的人们决不是把国王詹姆斯的实际逊位置之于这一角度和不确定的原则之上的。他们宣告他的罪状恰好是被大量公然的非法行为所证实了的、有计划地要颠覆新教教会和国家以及他们基本的、无可置疑的法律和自由；他们宣布他的罪状是破坏了国王与人民之间的原始公约。这就不止于是行为不端了。一种严重的、对在上者予以否定的必要性，就迫使他们采取了他们所采取的步骤，并且是极为勉强地这样做的，正如在一切法律中那种最为严峻的情况那样。他们对未来能保全宪法的信心，并不在于未来的革命。他们全部那项规划宏伟的政策，就是要使任何未来的当政者几乎无法做到再去强迫王国的各个等级诉之于这类激烈的补救办法。他们把王位留在——在法律的眼中和法律的评估中——它过去的那种状态，即根本不负任何责任。为了更进一步减轻王位的分量，他们就加重了国家大臣们的责任。根据国王威廉的第一号法令、议会记录第二，亦即那个被称之为“宣布臣民的权利和自由与规定王位继承法令”的，他们宣布大臣们应该按这一宣言的条件为国王服务。不久以后，他们又成功地使国会频繁集会，从而整个的政府就被置于王国的人民代表和显贵们的经常的检查和主动的控制之下了。在下一项伟大的宪法法案[(59)]中，即国王威廉的第十二号和第十三号法令中，为了进一步限制王权和更好地保障人民的权利和自由，他们就提出“在英格兰伟大的封玺之下，国会下院对提出的弹劾不得请求赦免。”他们认为《权利宣言》中为政府所奠定的规则，即国会经常不断的检察和实际的弹劾权，要比保留像“废黜他们的统治者”这样一种实行起来是那么困难、问题是那么难以确定而后果又往往是那么灾难深重的权利来，不仅对于他们的宪法自由，而且对反对行政的罪恶，都是更加好得无比的一种保障。

普赖斯博士在他的讲道中[(60)]，很确切地谴责了对国王使用粗俗谄媚的言词。代替这种令人作呕的风格，他建议国王陛下应该被告知，在庆贺的场合"他要把自己更确切地看作是人民的仆人而不是人民的主人。"[(61)]作为一种致贺来说，这种新形式的说法似乎并不使人很舒服。在名义上以及在实际上都是仆人的人们，并不喜欢人家说出他们的地位、他们的责任和他们的义务。在古老的戏剧中，奴隶告诉他的主人说"Haec commemoratio est quasi exprobratio"［这种提示就带有责备的味道］。[(62)]作为一种祝贺，它是不愉快的；作为一种教导，它是不健全的。毕竟，假如国王要使自己回应这种新的说法，要实施它的条文，甚至于要采用"人民的仆人"这一称谓作为自己王家的风范的话；那么无论是他还是我们由此会得到什么样的改善，我是无法想像的。我曾见过一些非常自负的函件，署名为您的最驯服、最卑微的仆人。大地之上所曾出现过的最骄傲的职称，却采用了一个比自由的使徒们现在向君主所提出的更为谦卑得多的头衔。多少国王和多少国家却被一个自称是"仆人的仆人"的人践踏在脚下；而废黜君主的授权却被盖上了一个"渔夫"的印记。

我应该把这一切都当作只不过是一种空洞无聊的闲谈，在那里就像在一种没有味道的气氛中一样，有人受着自由精神的蒸发之苦（假如并不是简单地拥护这种思想的话）以及"因其行为不端而废黜国王"这种规划的一部分之苦。从这个角度上看，它是值得考察的。

国王在一种意义上无疑是人民的仆人，因为他们的权力除了以普遍的利益为目的而外，就没有任何其他合理的目的；但是要说他们的哪一点在通常的意义上（至少就我们的宪法而言）就像是仆人一样，那就不真确了；仆人处境的实质就是要服从别人的命令，并且可以随意被人解雇。但是大不列颠的国王并不服从任何别人，而所有其他的人，个别地以及集体地，却都在他的下面，对他有合法服从的义务。法律是既不懂得奉承，也不懂得侮辱的；而法律并不像这位谦卑的神学家所称呼的那样，称呼这位最高长官为我们的仆人，而是称为"我们

的君主国王殿下”；而在我们这方面，我们也学会了只讲法律的原始语言，而不讲他们巴比伦[63]神坛上那种混乱的行话。

既然他并不要服从我们，而且既然我们要服从他的法律；所以我们的宪法就并没有做出任何规定，要使他在任何负责的程度上成为一个仆人。我们的宪法一点儿都不知道有什么像是阿拉贡的执法官[64]那样的长官，也不知道有任何依法任命的法庭或任何法定的程序使国王要承担那属于所有仆人的责任。在这一点上，他与下院和上院没有区别；他们在他们的若干公共职能方面，绝不奉命要陈述他们的行为，尽管“革命协会”直接与我们宪法中最明智而最美好的那部分相对立，一味在声称“国王无非就是第一公仆，是由他们所设立的并且对他们负责”。

假如我们的祖先们对自己的自由找不到任何保障，只好使自己的政府运作无力、任职不稳，假如他们除了让国内混乱而外，就想不出任何防止滥用权力的更好办法；那么他们在革命时就配不上明智这一声誉了。就请这些先生们说明，他们所肯定国王作为仆人要对之负责的那种代议的 公众究竟是谁吧。那时候，我就足以向他们提供可以肯定他并非是如此的那种成文法了。

这些先生们任意高谈阔论的那种撤销国王的仪式居然可以不用武力来完成，即使有的话，也是极为罕见的。那时候，它就成为一场战争的、而不是一项宪法的个案了。法律在武力之下就得俯首听命并保持沉默；审判官也就随着他们那无法再维护的和平而一齐倒台。1688年的革命是由一场正义的战争而取得的，那是任何一场可能是正义战争的、尤其是一场内战的唯一个案。“Justa bella quibus necessaria［战争当其不可避免时，就是正义的］。”[65]废立的问题，或者假如用这些先生们更喜欢的词句，是“废黜国王”，就将永远是——正如它曾一直是——国家的一个特殊问题，并且是完全超乎法律之外的；正像所有其他国家问题一样，这是一个如何处置的问题，是一个采取什么手段的问题，是一个可能有什么后果的问题，而不是一个有关成文

权利的问题。正如它不是通常人可以滥用的，同样地它也不是通常的头脑就可以激发出来的。究竟在什么地方服从应该告终而抵抗必须开始，这条思想上的分界线是微妙的、模糊的、很不容易界定的。决定它的，并不是单独的一项行动或单独的一桩事件。在想到它以前，政府确实必须是已经滥用职权并且乱了套；而未来的前景又必须是像以往的经验一样糟糕。当事物陷入了那种可悲的状态时，这种病症的性质就要向那些大自然已使他们有能力以极端的方式对一个失调的国家行使这种急需的、可疑的苦药的人们指明补救之道何在了。各种时间和局势和挑战，都将讲授它们自己的课程。聪明人将根据情势的严重性做出决定；而激怒的人将根据对压迫的敏感；思想高尚的人将根据对不称职的人们滥用权力的鄙视和愤怒；勇敢大胆的人则根据在一桩慷慨的事业中对有荣誉的危险的热爱：但是，无论是有还是没有权利，一场革命都将是有思想的和善良的人们的最后不得已的办法。

“老犹太”神坛所声称的第三项权利，即“为我们自己建立一个政府的权利”，则革命所做的任何事情，无论在先例上或在原则上，至少也是像他们的前两个要求一样地缺乏依据的。进行革命乃是要维护我们古老的 无可争辩的法律和自由，以及那种成为我们对法律和自由的唯一保障的古老的 政府体制。如果您渴望知道我们宪法的精神，以及保障了它直到今天的那个伟大时期的主导政策，就请您在我们的历史中、在我们的国会法案中和国会记录中，而不是在“老犹太人”的讲道中以及在“革命协会”晚宴的祝酒词中去寻求它们吧。在前者之中，您将发现别的思想和另一种语言。那样的一种说法之并不适用于我们的气质和愿望，正有如它之并没有任何方面的权威的支持。组成一个新政府这一观念本身，就足以使我们充满了厌恶和恐惧了。我们在革命时期曾希望过——我们今天还在希望着——推导出来我们所拥有的一切，作为是一份得自我们祖先的遗产 。对于那份丰厚的遗产，我们已经小心翼翼地不去进行违反原来作物本性的任何幼芽接枝。我们迄今所进行的一切改革都是根据对于古代的尊崇这一原则在进行的；而且

我希望——不，我坚信不疑——今后所可能进行的一切改革，都将根据类似的前例、权威和典范而小心翼翼地来形成。

我们最古老的改革就是“大宪章”（Magna Charta）[66]那场改革。您将看到，从我们法律的那位伟大的先驱者爱德华·柯克爵士[67]（以及确实继他之后的所有伟大的人物）下迄布莱克斯通[68]，[69]都在孜孜以求地要证明我们自由的渊源。他们力图证明约翰王的大宪章这份古老的宪章是与另一份出自亨利一世[70]的成文宪章有联系的，而且这两份文件都只不过是重申这个王国更加古老的现成法律而已。就事实而论，这些作家看来大部分都是对的，虽说或许并非总是对的；但是假如说法学家们在某些具体问题上错了的话，那就更加强而有力地证明了我的立场；因为它指明了我们的全体法学家们和立法者们以及他们所希望影响的全体人民，一直都充满着对于往古那种极其强烈的关怀的心灵，还有这个王国把他们最神圣的权利和公民权当作是一种遗产 的那种稳定的政策。

在查理一世的被称之为《权利请愿书》第三编的著名的法律中，国会向国王说，“您的臣民已经承袭了这种自由，”声称他们的公民权并不是基于“作为人的权利”的抽象原则，而是作为英国人的权利，并且是作为得自他们先人的祖产。塞尔登[71]和其他学识渊博的人一样，在起草这份《权利请愿书》时，至少也如同我们的讲道坛上或你们的论坛上的任何人一样地熟悉有关“人权”的各种普遍理论，熟悉得正有如普赖斯博士和西哀士神父[72]一样地充分。但是出于与那种取代了他们的理论科学的实践智慧相称的原因，他们就宁愿要这种成文的、有记录可查的、世袭的 资格，而不愿要对人和对公民可能是很珍贵的一切东西，不愿要那种暧昧的思辨的权利——那权利把他们确凿的遗产暴露在争权夺利之下，并且被各式各样穷凶极恶、争论不休的精神撕裂得体无完肤。

同一种政策也渗透在从此以后就被制订出来用以维护我们自由的所有各种法律之中。在威廉和玛丽的第一编叫作《权利宣言》的有名

的法令中，国会两院关于“有权利组成他们自己的政府”并没有说过一个字。您可以看到，他们全部的关怀都是要确保他们长期以来所具有的、而后来却受到了威胁的那种宗教、法律和自由。“他们极其严肃地考虑[(73)]建立这样的一种机构的最好的办法，从而使他们的宗教、法律和自由可以不再有被损坏的危险”；他们一开始他们的程序就首先声明某些这类最好的办法，“首先”就要做到“他们的祖先在类似的情况中通常所做过的那样，为了维护他们古老的权利和自由而宣告”；——于是他们就祈求国王和王后，“应该加以宣告和实施的乃是，被肯定了和宣告了的全部的和个别的权利和自由，都是本王国人民真正古老的和无可置疑的权利和自由”。

您可以看出，从《大宪章》到《权利宣言》，我们宪法的一贯政策都是要申明并肯定，我们的自由乃是我们得自我们祖辈的一项遗产，而且是要传给我们的后代的，那是一项专属本王国人民的产业，不管任何其他更普遍或更优先的权利都是些什么。我们的宪法就以这种办法而在其各个部分之如此巨大的分歧性之中保持了一种统一性。我们有一个世袭的王位；一种世袭的贵族制；以及从一个漫长的祖先系列那里继承特权、公民权和自由权的下院和人民。

这种政策在我看来乃是深思熟虑的结果；或者不如说是顺其自然的幸福结果——自然乃是不假思索而又超乎思索之上的智慧。[(74)]创新的精神一般都是一种自私的气质和局限的眼光的结果。凡是从不向后回顾自己祖先的人，也不会向前瞻望子孙后代。此外，英格兰的人民很懂得世袭的观念提供了一条确凿的保守原则和一条确凿的传递原则，而又一点也不排除一条改进的原则。它不管获得，但是它却保障所获得的东西。一个国家按照这些准则行事，无论会得到什么好处，都会像是在一种家庭协议中那样地牢靠，像是在一种永久产业中那样地有把握。根据一项按照自然的模式而运作的宪法政策，我们就接受了，我们就掌握了，我们就传递了我们的政府和我们的特权，其方式正如我们享受并传递我们的财产和我们的生命一样。制定政策的基本

原则、财富、上天的赐与，都被留下给了我们，并且由我们以同样的历程和秩序留传下去。我们的政治体系是被置于与世界秩序、并与一个由各个短暂部分组成的永恒体所注定的生存方式恰好相符合并且相对称的状态；在这里，由于一种巨大智慧的安排，人类的伟大神秘的结合一旦铸成为一个整体，它便永远既无老年，也无中年或青年，而是处于一种不变的永恒状态，经历着永远的衰落、沦亡、新生与进步的不同进程而在前进着。因而，在国家的行为中，在我们所改进的事物中，由于保持着自然的方法，我们就永远都不是全新的；在我们所保存的事物之中，我们永远也不会过时。由于坚持这种态度和我们祖先们的这些原则，引导我们的就不是崇古的迷信而是一种哲学类比的精神。在这种对遗产的选择中，我们就赋给了我们的政策结构以一种血缘的形象，用我们最亲密的家庭纽带约束我国的宪法，把我们的基本法律纳入我们家庭亲情的怀抱之中，保持我们的国家、我们的家室、我们的茔墓和我们的祭坛，使之不可分离，并受到它们相互结合并相互作用的仁爱的鼓舞。

通过我们人为的制度中与自然相符合一致的同样规划，并且由于召唤了自然之永不错误的和强大有力的本能的帮助来加强我们理性之易于失误而又软弱的策划，于是我们便从一种遗产的角度来考虑我们的自由而得到了其他某些不小的好处。自由的精神其本身虽则导致误用和过分，却经常仿佛是在圣徒化了的祖先们的面前以一种令人畏惧的严厉方式而在受到锻炼。自由的后裔这一观念，就以一种习惯性的、天然的尊严鼓舞了我们，它防止了那些最先获得任何名气的人们几乎是不可避免地会带有的那种使人丢脸的暴发户式的倨傲。就靠了这种办法，我们的自由就成为了一种高贵的自由。它带有一种堂皇动人的面貌。它有一部家谱和显赫的祖先们。它有它的支柱以及它的徽符。它有它的肖像画廊、它的纪念铭文、它的记载、物证和勋衔。我们是根据自然在教导我们要尊敬个人这一原则而学习到对我们的公民基本原则的尊敬的，而且是着眼于它们的时代并着眼于把它们遗传了

下来的那些人们的。我们选择了我们的天性而不是我们的思辨、我们的胸襟而不是我们的发明，来作为我们的权利和特权的伟大培养室和贮存库；所有你们的辩士们都做不出任何东西能比我们所采取的途径更好地适应于维护一种合理的而有气概的自由。

假如你们高兴，你们也可以受益于我们的先例，并赋给你们所恢复了的自由以一种相应的尊严。你们的特权虽则中断了，但并没有被忘怀。你们的宪法，在你们并未能享有的时候，确实是遭到了浪费和败坏；但是你们却享有一个高贵而又可敬的堡垒的部分墙壁和整体基础。你们可能已经修复了这些墙壁；你们可能已经在这些古老的基础之上重新进行了修建。你们的宪法在它得以完成之前就被中断了，但是你们已经有了一部宪法，其成分已经非常之接近于所能够希望的那样美好。在你们古老的三级会议里，你们有着各个部分，与你们的社会有幸所由以组成的各个行业相对应；你们有过一切的那种结合和一切的那种利益对立，你们有着那种作用和反作用——它们在自然的和政治的世界里，从各种不调和的权力的相互斗争中，得出了宇宙的和谐。这些互相对立和互相冲突的各种利益，是你们认为在你们的旧宪法和在我们目前的宪法之中成为了如此之巨大的污点的，却对一切鲁莽的决策设置下了一道有益的障碍。它们使得深思熟虑成为不是一种选择，而是一种必然；它们使得一切变化都成为一种妥协的课题，那自然而然就会得出节制；它们形成了种种气质可以防止粗暴的、鲁莽的、无法无天的改革，并可以使得少数人或者许多人的所有的为所欲为、不顾一切地运用权力永远成为行不通的事。通过各个成员与各种利益的那种分歧性，普遍自由所具有的安全性就正如几个不同等级中所有的各种不同观点是一样之多；而由于一个真正的君主的分量压倒了全体，各个部分就会受到阻碍而不会歪曲，并且会从它们所规定的地位出发。

你们在你们古老的等级中已经有了所有的这些优点；但是你们选择的行为却仿佛你们从不曾被纳入过公民社会，而一切都得重新开

始。你们开始得很糟糕，因为你们是以鄙视属于你们的一切事物而开始的。你们是在做着没有本钱的生意。如果你们国家的最近几代人在你们的眼里显得没有多少光彩的话，你们可以把他们忽略过去并且从更早的祖先群那里得到你们的要求。在对这些祖先们的一种虔诚的爱戴之下，你们的想像力就会在他们的身上体现为超乎当前的流俗做法之上的一种道德的和智慧的标准；你们就会随着你们所热望仿效的范例而升高。尊敬你们的前人，你们也就学会了尊敬你们自己。你们就不会认定法国人是一个昨天的民族，是一个天生低贱、奴颜卑膝的可怜虫的民族，直到1789年的解放为止。为了以你们的荣誉为代价而为你们的某些穷凶极恶行为的辩护士们提供一个借口，你们就不会满足于被说成是一伙逃亡黑奴[(75)]，突然之间从囚牢里跑了出来；因此就要宽恕你们滥用（你们所并不熟悉而又很不适应的）自由。我的可敬的朋友们，把你们想成——我就是一个总在这样想你们的——是一个节亮慷慨的民族，却长期被你们对忠实、荣誉和忠诚的高尚而浪漫的情操错误地导向了你们的不幸；事态已经不利于你们了，但是你们并没有被任何不自由的或奴性的气质所奴役；你们在最热诚的驯服之中是被一种公共精神的原则所驱使的；在你们国王的身上，你们所崇拜的是你们自己的国家——这样想岂不是更为明智吗？你们是不是已经使人了解到，在这种可爱的错误的幻觉之中，你们已经比你们聪明的祖先们走得更远，你们已经决心恢复你们古老的特权，同时你们却保留着你们古老的和你们最近时代的忠诚和荣誉的精神；或者说假如你们缺乏自信，不能清晰地分辨你们祖先的几乎已经被忘却了的宪法，你们却观看到了你们在这个国土[(76)]上的邻人，他们还活生生地保留着欧洲古习惯法的古老原则和典范，只是加以改善以适应于现在的状态而已——你们遵循着明智的范例，就会向全世界做出新的智慧的范例的。你们就会使得自由的事业在每一个民族的每一个可尊敬的心目之中成为尊贵的东西。由于表明了自由不仅能与法律相调协，而且当其规范得良好时还是有助于法律的，你们就会耻于大地之上的专制主

义了。你们就会享有一种非压迫性的、而是一种生产性的税收。你们就会享有一种繁荣的商业来培育它。你们就会享有一部自由的宪法；有一个强大的君主制；有一支训练有素的军队；有一个改革了的和受人敬重的教士阶级；有一种心平气和而精力充沛的贵族来领导（而不是来扼杀）你们的德行；你们就会有一个自由的平民阶层来竞相模仿并充实那种贵族；你们就会有一族受到保护的、心满意足的、勤劳而驯服的人民，他们被教导着去寻求并且承认德行在一切条件之下所能发现的幸福；人类真正的道德平等就在于此，而不在于那种怪诞的神话，那种神话向注定了要跋涉艰苦生涯的、捉摸不定的旅程的人们，激发了种种虚假的观念和空洞的希望，而其作用只不过是加重了和恶化了现实的不平等，这种不平等是永远不能消除的；而且，公民生活的秩序之所以要确立这一点，是为了它使之必须留在卑贱状态之中的那些人的利益，正如也是为了它能够使之上升到一种更光彩的（但并非更幸福的）地位的那些人的利益一样。你们有一桩顺利而轻松的福祉与光荣的事业在向你们敞开着，那是超乎世界历史上所曾记载过的任何东西的；但是你们也已经表明了，困难对于人类乃是有益的。

计算一下你们的收获吧：看一看引导你们的领袖们去鄙视所有他们的前人和所有他们的同时代人以及甚至于鄙视他们自己（直迄他们变得真正可鄙的那个时刻为止）的那些妄自尊大的思维得出的是什么东西。由于追随这些虚伪的光明，法兰西竟以比任何民族所曾购买过的最确凿无疑的赐福都更为高昂的代价，买下来的是不折不扣的灾难！法兰西用罪行买来了贫困！法兰西并没有为了自己的利益而牺牲自己的德行，而是她放弃了自己的利益以便她可以出卖自己的德行。所有其他的民族都是以从根本上创立、或者是以更大的严谨性在推行宗教的这些或那些仪式而开始组建新政府或改造旧政府。所有其他的民族都已经以更严肃的风尚奠定了公民自由的基础以及一种更严峻、更有阳刚之气的道德体系。法兰西，当其放松了王权权威时，却对风尚的放纵恣睢和对意见与实践的肆无忌惮的亵渎神明加倍地予以纵

容；并且那漫延到了各色人等，就仿佛她正向通常成其为财富和权力的疾病的一切不幸的腐败现象接通某种特权或暴露某种隐蔽的利益似的。这就是法兰西的新的平等原则之一。

法兰西，由于领袖们的背叛，已经全然玷污了王公们内阁里的宽厚的会议声调，并且解除了它那最强劲的论据的武装。她已经神化了暴政那种缺乏信心的黑暗而又可疑的准则，并且教导了国王们在道德政治家们之（今后人们将称为）虚妄的花言巧语面前发抖。君主们要考虑一下这些人，他们劝告君主们要对于作为自己王位的颠覆者、作为意图推翻自己的叛逆者的人寄予无限的信心，办法是在华而不实的借口之下引导他们轻易善良的天性，容许把勇敢而不忠的人们结合进来参预自己的权力。仅仅这一点（假如再没有其他的话），就对你们并对全人类是一种无法弥补的灾难了。请记住，你们在巴黎的国会告诉了你们的国王，在召集三级会议时，除了他们十分慷慨地过度热衷于向王位提供支持而外，他用不着有什么可害怕的。确实，这些人应该把头藏起来。确实，在他们的劝告引致了他们的君主和他们的国家的倾覆之际，他们应该承担他们自己的那一份。如此之乐观的宣言就有助于对权威进行催眠；鼓励它鲁莽地对未经考验的政策进行危险的冒险；忽视使仁爱有别于愚蠢的那些做法、安排和防范措施；而没有这些，也就没有人能对政府、对自由的任何抽象计划的有益作用负责。因为缺少了这些，他们就看到了对国家的良药会腐化变质成为对国家的毒药。他们看到了法国对于一位温和的合法的君主造反，那要比人们所曾知道有过任何民族起来反抗最非法的篡权者或最血腥的暴君，都带有更多的激愤、狂暴和侮辱。他们的抗拒是针对着忍让的；他们的反叛是由于保护而来的，他们打击的是一只提供了恩惠、爱护和保护的手。

这一点是不自然的。其余的则都秩序井然。他们在自己的成功之中发现了对自己的惩罚。法律被推翻了，法庭被颠覆了，工业毫无生机，商业奄奄待毙；已经不纳税，但是人民却贫困了；教堂遭到洗

劫，国家得不到休息；政治的和军事的无政府状态成了王国中的宪法；一切人间的和神明的事物都为着公共声誉这个偶像而被牺牲了，其后果则是国家破产；而一切之中登峰造极的则是新的、不稳定的、摇摇欲坠的权力这份纸债券，即那种穷极无聊的欺诈和乞丐式的掠夺之信誉扫地的纸债券，那是为了支撑一个帝国而发行的通货，以代替两大公认的通货[(77)]——而那两大公认的通货是代表人类持久的、传统的信贷的。但是当财产的原则——它们就是它的产儿和代表——有系统地被颠覆时，它们就从它们所来自的那个大地之上消失了并隐匿了起来。

这一切可憎恨的事情都是必要的吗？它们真是坚定不移的爱国者们，被迫不得不涉历鲜血和混乱以抵达平安和繁荣的、自由宁静的彼岸而进行殊死斗争之无可避免的结果吗？不是的，一点都不是那样！法兰西的新鲜的废墟只要我们放眼望去，就会震撼我们的感情的，它们决不是内战的蹂躏；它们乃是深远的和平时期的粗暴无知的谋划之可悲的但却富有教育意义的一个纪念碑。它们是轻率而狂妄的——因为没有人抗拒而且也不可抗拒——权威的表演。那些在这样以自己的罪行挥霍掉了宝贵的财富的人们、那些造就了公共灾祸（那份为国家的最终得救而保留的最后赌注[(78)]）的这群肆无忌惮的奢侈浪费的人们，在他们的前进之中竟没有遇到什么——或者不如说就根本没有遇到任何——反对。他们的整个进程比一场战争的进程更像是一次凯旋。他们的先驱者们[(79)]已经走在了他们的前面，摧毁了一切，把一切都拉平在他们的脚下。他们为了被他们所毁灭的国家，不曾流过自己的 一滴血。除了他们的鞋带子而外，他们对他们更伟大的结果的各种计划并不曾做出过任何牺牲，而他们却囚禁他们的国王，杀害他们的同胞公民，把千千万万可尊敬的人和可尊敬的家庭投入穷愁悲苦之中，以泪洗面。他们的残酷甚至于不是恐惧心的怯懦的结果。那乃是他们在他们饱受折磨的大地上因批准了叛国、抢劫、强奸、暗杀、屠

戮和焚烧而享有十足的安全感的结果。但是，这一切的原因从一开始就都是明显的。

这种不受约束的抉择、这种对罪恶的多情选择，假如我们不考虑到国民议会的组成的话，看起来就是无法交代的；我不是指它的正式体制（那就其现状而言，是十分例外的），而是指它在很大程度上所由以构成的材料，那比全世界上所有的手续都要有着上万倍更为重大的后果。如果我们除了根据它的名称和职能而外，就对这个议会一无所知的话，那么就没有任何色彩可以向我们描绘出任何更为可敬的东西了。就这方面来看，一个研究者的头脑当其被好像是整个民族的德行与智慧都集中到一个焦点之上的那样一种可畏的形象所屈服时，就会停顿下来的，哪怕是对事物最恶劣的方面也会迟疑不决而不敢加以谴责。它们看来倒不是可谴责的，而只是神秘莫测的。但是不管是什么名义、权力、职能、人为的制度，都不能把任何权威体系所由以组成的那些人们，造就成为并不是上帝和自然和教育和他们的生活习惯所造就成他们的那种样子。人民并没有超出这些之外的能力。德行和智慧可以是他们选择的目标；但是他们的选择既没有把德行也没有把智慧赋予他们所选定的那些人们。对于任何这类的权力，他们都没有任何自然方面的保证[(80)]，他们也没有任何宗教启示方面的许诺。

在我读过了被选入Tiers État［第三等级］[(81)]的人的名单和介绍时，他们随后的所做所为，并没有任何事情看起来是可以令人诧异的。确实，在他们中间我看到了某些有名望的人、某些才华耀目的人；但是在国家的任何实际经验方面，却找不出一个人来。最优秀的人也只不过是谈理论的人。但是不管这些出色的少数人可能怎么样，构成其特性并且最后必然决定其方向的，却是整体的素质和质量。在所有的团体之中，凡是将实行领导的人，必定也在很大的程度上要跟随在后面。他们必须使他们的种种提议符合他们所希望加以指导的那些人们的趣味、才能和心性；因此假如一个议会有很大一部分组成得很邪恶而又很脆弱，那么除非是世上能有那样一种极其罕见的——并

且因此之故就是不能加以指望的——至高无上的德行，否则的话就没有任何东西能够防止有才能的人会通过它而散布开来并且变成为各种荒谬计划的专门工具！代替非凡高度的德行的，事情倒更有可能是：他们会被邪恶的野心、被对庸俗的光荣的欲念所驱使，如果这样，那时候议会的这一脆弱的部分——他们最初是与之保持一致的——就轮到自己变成为他们阴谋诡计的愚弄品和工具了。在这场政治交易中，领袖们将不得不向他们的追随者们的愚昧低头，而他们的追随者们则将不得不屈从于他们领袖们的极其恶劣的阴谋诡计。

在任何公共的集会中，领袖们所提出的建议要获得任何程度的郑重性，他们就应该尊敬——在某种程度上或许是惧怕——他们所指导的那些人。要不被人盲目地领导，追随者们就必须有资格如其不是作为行动者，至少也是作为审判官；他们必须也是有着天然的分量与权威的审判官。并没有任何东西能够保证这类集会中的稳定与温和的行为，但是他们这个团体应该是令人尊敬地——就生活的现状而论——由有恒产的、受过教育的人和有着诸如扩展与解放理解力这样的习惯的人们所组成的。

在召集法国的三级会议时，使我震惊的第一件事就是它大大脱离了古老的渠道。我发现第三等级的代表是由六百人所组成。他们等于其余两级代表的总人数。[(82)] 如果各个等级分别活动，则人数无需费力去思索，便会是无关紧要的。但是当三个等级合为一体时，那么这一多数的代表的政策和必然作用就是明显不过的了。另两个等级任何一个中有非常之小的背叛，就必定要把这两者的权力都置于第三等级之手。事实上，这个等级的全部权力不久就归并到了那个团体之内。[(83)] 因此，它的正式组成就具有无限重要的意义。

阁下，当我发现该议会的很大一部分比例（我相信是出席的成员的大部分）是由法律的开业者们所构成的，就请您判断一下我的惊异吧。[(84)] 它并不是由显赫的行政官员（他们曾宣誓以自己的知识、审慎和品格效忠于国家），并不是由居领导地位的律师（他们是法庭的

光荣），也不是由有名的大学教授所组成的；而是绝大部分（正如这样的一种数目所必然地）都由下等的、无知无识的、机器般的、纯属各行各业的驯服工具的那些成员们所组成的。也有显著的例外；但是一般成分则是默默无闻的地方律师、小地方司法机关的管事人、乡村的法律代理人、公证人和一大串市镇诉讼的有司、农村纠纷的琐屑争执的挑拨者和调解人。从我读到这份名单的那一刹那，我就清楚地看到了——而且几乎正像它所发生的那样——一切随后发生的事。

任何一种行业被认为所应有的估价水准，都成了从业者们对他们自己的估价的标准。不管许多律师的个人优点可能是什么，而且那在许多人的身上无疑是很可观的；但是在那个军事王国里这个行业的任何一部分都不曾受到人的重视，除了其中地位最高的那些人——他们往往把自己的职位结合于伟大的家族荣誉并被授予巨大的权力和权威。这些人肯定都是受人高度尊敬的，并且甚至于对他们怀有很大程度的畏惧之情。但是再下的一级就不大为人重视了；那机械的部分其声誉程度是很低的。

不管什么时候，只要是至高无上的权威被赋给了这样组成的一个团体，那么它就必定会明显昭著地产生要把至高无上的权威置之于习惯上并没有受过教育要尊重自己的那种人之手的后果；他们此前并没有幸运在品格上受到过威胁，他们也不能被人期待着有什么节制或者是谨慎行事，他们自身必定会比任何别人都更加惊异于发现自己手中的权力。谁能够自诩，这些人突然之间并且仿佛是魔术般地从最低微的屈从阶层之中被推了出来，是不会陶醉于自己意料不到的伟大之中的呢？谁能够设想，习惯上总是好管闲事、冒险、机巧、活跃、秉性好斗而又不甘寂寞的人们，会轻易地就回到他们那种古老而又含糊不清的争论和艰辛的、低级的、无利可图的诡辩里面去呢？谁又能怀疑，唯有必须是由国家来负担（这一点是他们一无所知的），他们才能够追求他们个人的私利（这是他们太了解的了）呢？这并不是一桩取决于机遇或偶然的事。它是不可避免的；它是必然的；它是植根于

事物的本性之中的。他们必定要参与 ——假如他们的能力不容许他们领导的话——任何一种可能为他们获得一部聚讼纷纭的宪法 的计划，那就能够为他们打开数不清的有利可图的工作的大门，那些工作会随着国家一连串种种巨大的痉挛和革命（特别是一切巨大的和激烈的财产变动）而到来的。难道能够期待着他们会照顾财产的稳定性吗？——他们的存在，总是有赖于一切使得财产成为有问题的、暧昧不明的和不可靠的东西的。他们的目标会随着他们地位的提高而扩大，但是他们的心性和习惯以及完成他们计划的方式，却必定是始终如一的。

好！可是这些人却受到其他类型有更冷静的头脑和更广阔的理解的人的影响和约束。他们那时候是不是也被一小撮乡下老粗们的超级显赫的权威和可怕的尊严所震慑呢？这些乡下佬在那个议会里有席位，其中有些人据说还不能阅读和书写。还有数目差不多的商人，他们尽管多受了点儿教育，社会地位也更显赫一些，却是除了他们账房里的事情而外从来就不知道有任何别的。不！这两类人只是更加容易变成被律师们的阴谋诡计所压倒和左右，而不是成为对他们的制约。具有这样一种危险的比例失调，(85) 全体就必定要被他们所统治。与法律界相联合的，还有一个相当可观的医学界的比例。医学界在法国并不比法律界更享有其公正的评价。因此，它的从业者就必须具有那些并不习惯于尊严的情操的人们的品质。但是假设他们是置身于他们所应有的地位，而且他们确实也是那样的话（就像在我们这里一样），那么病榻之旁却并不是造就政治家和立法者的学院。然后出现的是股票和基金的交易商，他们必定不惜任何代价渴望着把自己理想中的纸面财富转化为更为牢靠的土地资源。在这些人之外，还参与有其他各色人等，从他们那里并不能够期待有什么对一个伟大国家的利益的知识或关注，以及对任何制度的稳定性有什么关怀；人们都被造就为工具而不是控制者。一般说来，国民议会中Tiers État［第三等

级］的构成就是如此，其中简直看不到我们所称之为对国家的天然的乡土之情的丝毫痕迹。

我们知道英国下院[(86)]并不向任何阶级的任何人才关起它的大门，它由于各种适当原因的确实运作，就在地位上、在出身上、在世袭的和后天的财富上、在有教养的才能上、在军事的民事的海事的和政治的卓异上充满了这个国家所能提供的一切辉煌的东西。但是假设——这是很难以假设的情况——［英国］下院是以法国Tiers État［第三等级］的同样方式而组成的，那么这种骗局的统治能被人忍受吗？或者甚至于能被人想像而不感到恐怖吗？上帝禁止我去含沙射影地说任何有损于那种行业的话，因为它是另一种祭司，在行使着神圣的正义的权利。但是当我尊敬人们行使属于他们的职能，并且尽力做到像一个人所能做到的那样，防止他们被排除于任何职能之外时，我却不能为了奉承他们而向自然撒谎。他们在这个组织中是良好的和有用的；但是假如他们占有优势以致于事实上变成了全体，那么他们就必定会成为灾难了。他们在自己特殊职能方面的优越性，很可能远远超过了别人的条件。但是这一点是逃不过人们的观察的，即当人们过分局限于职业的和专业的习惯时，而且当其在那种狭隘的圈子里反复加以应用而变得根深蒂固时，他们与其说是有资格，倒不如说是没有能力去做有赖于人类的知识、有赖于复杂事务的经验、有赖于关于各种复杂的内外利益（它们，都参与形成那个被人称之为国家的五花八门的东西）的有广泛联系的观点的任何事情。

归根结底，倘若下院就是一个全然职业性和专业性的组织，下院既然是被法律、习惯、理论与实践的成文规则之不可动摇的屏障所限定和封闭，被上院所制衡，而且它的存在又时时刻刻都要依靠王权的规定来决定延续、中止或解散我们；那么下院的权力又是什么呢？下院的权力——直接的或间接的——的确很大，并且但愿它能长期充分保持其伟大以及属于真正伟大性的精神；并且只要它能使在印度的法律破坏者[(87)]不致成为英格兰法律的制订者，它就能做到这一点。然

而，［英国］下院的权力即使一点儿都没有减小，比起你们［法国］国民议会中稳定的多数身上所掌握的权力来，也只是沧海中的一粟而已。那个［国民］议会自从推翻了秩序以后，就没有根本法，没有严格的惯例，没有受人尊敬的习俗来限制它。他们发现自己不是有义务要遵守一部固定的宪法，反而是自己有权力制订一部能符合自己想法的宪法。普天之下，没有任何东西可以用来控制他们。又应该是什么样的头脑、心灵和气质才有资格或者才敢于不只是在一部固定的宪法之下制订法律，而且还一举而对一个伟大的王国——对其中的每一部分，从在位的君主直到一个教区的小教堂——抛出一部崭新的宪法来呢？但是，——“笨蛋闯进了天使不敢落脚的地方。”在这样一种对未经界定和不可能界定的目的之不加限制的权力状态之中，一个对职务在道德上而且几乎在体力上是不能胜任的人，其灾难必定会是我们所可能想像发生在处理人事上的最大的灾难。

考虑过了第三等级在其原来所处的结构中的成分之后，我来看一下教士的代表们。在那里似乎也是，在他们的选举原则中根本就没有顾及到对于财产的普遍保障或者他们公共目标的代理人的才能。选举是这样设计的，以便把很大一个比例的单纯的乡村有酬牧师[(88)]派来从事这项伟大而艰巨的从新塑造国家的工作；只不过在图片上看见过国家的人并且在偏僻的乡村边界以外就对于世界一无所知的人，这些人沉沦在绝望的贫困之中，除了以嫉妒的眼光而外就不会看待任何财产，无论是世俗的、还是教会的财产；他们中间必然会有很多人，怀着能够分到掠夺来的最微小的一份这最小的希望，就轻而易举地参与图谋那份看来很难说是他也有份的财产，除非那是一场大争夺。这些代理牧师们不是在制衡其他在议会里活跃着的骗子们的权力，而是必然地成为那些人的积极的助手，或者最好也只是消极的工具，他们习惯地被那些人引到他们琐屑的乡村事务里去。他们也很难成为他们那类人中最真心实意的人，那类人利用自己那种不中用的悟性，却能策划出一种信任来，把他们从他们与他们那伙人的自然关系中以及从他

们自然的行动范围中导向担当起复兴王国的事业来。这种占压倒优势的分量，再加上Tiers État［第三等级］骗子集团的力量，就形成了那种愚昧、粗暴、狂妄和掠夺欲的冲击力，那是任何东西都阻挡不住的。

对于细心观察的人来说，从一开头看来就必定是第三等级的大多数与我所描述过的这样一个来自教士的代表团相联合，而当其力图推翻贵族时，就会不可避免地屈从于那个阶级中某些个人的最恶劣的诡计。这些个人玷污了并侮辱了他们自己的等级，他们掌握着一笔可靠的资金来偿付他们的新追随者。大肆挥霍种种可以使得他们同伙们开心的东西，对于他们来说一点儿都算不得什么牺牲。冲动而又心怀不满的有身分的人们，与他们之被个人的骄傲和狂妄所激动成比例，一般地都是鄙视自己的等级的。他们那种自私且具灾难性的野心所呈现的最初征兆之一，就是他们对与别人所共享的尊严不屑于一顾。依附于自己的同类、热爱我们在社会中所属的那个小集团——这是公共感情的第一条原则（仿佛就是它的胚胎）。这是我们所由以走向热爱自己国家和热爱人类那条锁链的最初一环。对那一部分社会的安排感兴趣，就成为对于组成了它的所有那些人手的信任；而且既然除了坏人以外绝没有任何人会对它滥加论证，所以除了卖国贼而外就绝不会有人为了自身的利益而出卖它。

在我们英格兰的内乱时期（我不知道在你们法国的议会有没有过任何这样的时期），曾有过几位人物，比如当时的荷兰伯爵[(89)]，他们自己或他们的家庭由于挥霍王室赏给他们的恩赐而使得王室臭名远扬，他们后来又参加了由于人们不满而掀起的反叛，而他们本身就是那些不满的起因；他们协助颠覆了王位，而他们又有赖于王位，对有些人来说，是其生存，对其余的人来说，则是那种他们所用来推翻他们恩主的全部权力。假如对于那种人的贪得无厌的要求规定了界限的话，或者是也容许别人来分享他们所霸占的东西的话，那么报复和嫉妒很快就填补起他们的贪婪所留下来的贪得无厌的空虚。他们的理性

被复杂失调的情绪所搅乱，已经是一片颠倒；他们的眼光变得庞大又惶惑；那对别人是莫名其妙的，对他们自己则是捉摸不定的。他们发现，他们在任何固定的事物秩序中的无原则的野心在各个方面都是有界限的。但是在一片混乱的迷雾和朦胧之中，一切就都被扩大了，并且看起来像是没有任何限度似的。

当有地位的人们为着一种没有明确目标的野心而牺牲了尊严的一切观念，并且是以低级的手段、为着低级的目的而工作时，整个气质就都是低级而可鄙的了。难道某些类似这样的东西，现在不是正出现在法国吗？难道它不是产生了某些不名誉的和不光彩的事情吗？在所有的现行政策中，难道不全都有着一种卑鄙吗？在一切的所做所为中，难道不都有一种倾向要随着个人一道而降低国家的一切尊严和重要性吗？进行其他革命的人们，在他们企图进行或者是实际上造成了国家的变革时，全都是由于推进了人民——人民的和平是被他们搅乱了的——的尊严而使自己的野心得以圣洁化的。他们有长远的眼光。他们以治理好国家而不是以毁灭国家为目的。他们是具有伟大的政治天才和伟大的军事天才的人，如果说他们也是他们时代的恐怖和装饰品的话。他们不像犹太人的掮客那样，竞相争执谁最能够以骗人的通货和贬值的纸币来弥补由他们那些堕落的会议给他们的国家所造成的悲惨和残破。这种老式的伟大的坏人中有一位（克伦威尔[(90)]）得到了他自己的同胞、一位当时受人爱戴的诗人[(91)]的称颂，它表明了他所提出的都是些什么，他在自己野心的成功之中在很大程度上确实都成就了些什么：

“正如您 静静地升起，国家 也升华了，
“当它由您 加以改变时，并不是一片混乱；
“就像世界伟大的场景在改变，无声无息，
“升起的太阳摧毁了黑夜的庸俗 之光。”

这些捣乱者不大像篡权者那样地要肯定自己在社会中的自然位置。他们的升起，是来照亮和美化这个世界的。他们之征服自己的对手，是以自己的光芒盖过了自己的对手的。那只像一个毁灭的天使在

打击这个国家的手，同时也把国家所忍受的力量和能量传递给了它。我并不说（上帝不许那样说），我并不说这些人的德行可以看作是对他们罪行的一种平衡；但是它们却是对他们罪行的效果的某种矫正。正如我说过的，我们的克伦威尔就是这样。你们［法国］的吉斯、孔代和科利尼整整那几族人[(92)]也是这样。黎塞留家族[(93)]也是这样，他们在较为平静的时期，却以内战的精神在行事。像这样人品较好、从事的事业较少可疑之点的，还有你们的亨利四世和你们的苏利[(94)]，尽管他们是在内乱之中养育起来的，并不是全然没有自己的某些污点。这是一件发人深省的事，应该看一下法国当她有了一个喘息的时刻时，是多么快地就从任何国家所曾有过的最漫长和最可怕的内战之中恢复并站立了起来。为什么？就因为在所有他们的屠杀之中，他们并不曾害死他们国家的心灵 。一种自觉的尊严、一种高贵的骄傲、一种强烈的荣誉和竞争意识，并没有被消灭。相反地，它却被点燃了并且在燃烧着。国家的各个器官，不管是多么破碎，依然存在着。所有对荣誉和德行的奖励、所有的报偿、所有的区别，都还依旧。但是你们当前的混乱就像是一场瘫痪，已经打击了生命泉源的本身。在需要以一种荣誉的原则来推动的局势之中，你们国家的每一个人却都在含垢忍辱，除非是在一种委屈而羞辱的愤怒之中，就不可能享有生命的感觉。但是这一代人将很快地就成为过去的。下一代的贵族将有似于阴谋家和小丑，有似于钱商、高利贷者和犹太人，这些人会永远都是他们的同伙，有时候还是他们的主子。阁下，请相信我，凡是企图使人平均的人，绝不会使人平等。在由各色公民所组成的一切社会里，某类公民必定是在最上层。因此，平均派只不过是改变和颠倒了事物的自然秩序而已；他们使社会的大厦不堪重负，因为他们把结构的坚固性所需要放在地上的东西置之于空中。裁缝们和木匠们的联合——（例如，巴黎的）共和国就是由他们组成的——是不能应付你们以最恶劣的篡夺，即一种对自然特权的篡夺而企图迫使他们进入的那种局势的。

在三级会议开幕时，法国的财政大臣以一番辞令华美的语调说道，一切职业都是荣誉的。假如他的意思是说，没有哪种正当的雇员是不光彩的，那么他就并没有超出真理。但是我们在肯定任何事情都是荣誉时，却包含有对其垂青程度的区别。一个理发匠或一个蜡烛商的职业，对任何人都不会是一桩荣誉——更不用说许多其他伺候人的雇工了。这类行业的人，不应当受到国家的压迫；但是如果允许像他们那样的人个别地或集体地来进行统治的话，国家可就要遭受压迫了。在这一点上，你们认为自己是在向偏见进行斗争，但是你们却是在向自然开战。[(95)]

亲爱的阁下，我并不设想您是属于那种诡辩的、强词夺理的人，或者是属于那种极不坦率的迟钝的人，竟至于对每一种普遍的看法或观点都要求对各种纠正和例外加以明确详尽的说明，那本是理性假定会包含在一切出自有理性的人的普遍命题之中的。您并不会想像，我希望把权力、权威和荣誉，仅仅限定于血统、名分和头衔。不会的，阁下。除了实际的或设想中的德行和智慧而外，政府并没有任何资格的限制。只要是实际上发现了有它们的地方，它们无论在哪个国家，无论在什么地位、职业或行业，都有上天的通行证通向人世上的地位和荣誉的。一个国家疯狂地和邪恶地排斥政治的、军事的或宗教的才干与德行的服务（那些才干与德行之赋予人们正是为它增光和服务的），并且把一切造就出来是要围绕着国家放射出光辉和光荣来的东西都贬斥到默默无闻的地步——这样的国家就有祸了。走到相反的极端，把一种低水平的教育、对事物的一种庸俗狭隘的眼光、一种污秽的雇佣职业，当作是一种值得博取的资格——这样的国家也有祸了。一切事情都应该开放，但却并不是对每一个人都毫无区别。没有哪种轮换制、没有哪种以抽签任命的办法、没有哪种以抽签制或轮换制[(96)]的精神而进行的选举方式，在一个涉及到广泛目标的政府之中可能是普遍良好的。因为他们并没有直接或间接的意图，要着眼于责任而选择人或者是使之彼此适应。我要毫不迟疑地说，从默默无闻的状

况通向荣名显赫的道路不应该弄得太容易，也不应该过于是一桩理所当然的事。假如说罕见的才能是一切罕见的事物之中最为罕见的，那么它就应该经过某种验证。荣誉的殿堂应该是坐落在卓越性之上的。假如它是经过德行而被打开的，那么也应该记得，德行是只有由某种困难和某种斗争才能得到考验的。

凡是不能代表一个国家的能力以及它的财产的东西，就不能成为一个国家的恰当的和适宜的代表。但是既然能力是一项生气蓬勃的积极原则，并且既然财产是呆滞的、迟钝的和畏怯的，所以它就永远不可能不受到能力的侵犯，除非是它脱离了一切的比例而在这种代表之中占有主导地位。它也必须表现为大量的积累，否则它就得不到正当的保护。财产由于其获得了与储存相结合的原则所形成的特性，就会是不平等的。因此，激发了嫉妒和诱发了贪婪的那些大量财富，就必须把危险的可能性置之于度外。然后，它们就以其全部的级差而对财产较少的人形成了一道自然的壁垒。同样数量的财产，由于事物的自然历程而被许多人所分享，就不会起同样的作用。随着它的被分散，它的防卫力量也就越发地被削弱。在这一分散的过程之中，每个人的那部分都要少于他渴望可以自诩由于消耗别人的积累而获得的东西。掠夺少数人，确实只不过会对多数人的分配额给予一个不可思议之小的份额而已。但是多数人却并未能做出这种计算，而那些领导他们去掠夺的人，却从来都无意于做出这种分配。

在我们家庭中延续我们财产的这种权力，就是属于其中最有价值和最有趣味的情况之一，并且是最倾向于延续社会自身的那种东西。它使得我们的弱点屈服于我们的德行；它甚至于把仁爱移植到贪财上面来。家庭财富的、以及伴随着世袭占有而来的（与之最为有关的）显赫名望的享有者，就是这种传递过程的天然保安人员。在我们［英国］这里，贵族院（House of Peers）就是依据这一原则而形成的。它完全是由世袭财产和世袭名望所构成的；并且因此就成为立法机构的第三位；而且终于成为了对一切财产进行一切再分配之唯一的审判

官。下议院尽管不是必然地、却在事实上而且在远为更大的部分上，也总是这样构成的。让那些大财主们去成为他们所愿望的东西吧，他们也有机会跻身于最优秀者之林的，他们在最坏的情况下也会成为国家这艘船的压舱石。因为尽管世袭财富以及与之相伴而来的地位被那些匍匐在地上的谄媚者们和对权力的盲目而卑鄙的崇拜者们过分地偶像化了，它们却也在哲学之任性的、僭越的而短视的不肖子弟们的浅薄的思辨中被粗鲁地忽视了。某些体面的、规矩的卓越地位，某些对出身的偏重（而非排他性的占有），既不是不自然的，也不是不公正的或不恰当的。

据说，2400万人应该压倒20万人。[(97)]确实是的；假如一个王国的宪法就是一个算术问题的话。这种说法很可以把街头上的灯杆[(98)]作为它的下一步；但是对于能够平心静气推理的人，这是可笑的。多数人的意志和他们的利益必然往往是有分歧的；而当他们做出一种坏的抉择的时候，分歧就会很大。一个由500名乡村律师代理人和名不见经传的代理牧师组成的政府，对于2400万人来说并不是件好事，虽说它是由840万人选出来的；而它由已经出卖了对自己的信托以便博取权力的一打有身分的人来引导也并不就更好。目前，你们似乎是在一切事情上都已经偏离了自然的大道。法国的财产并没有在驾驭它。当然，财产是被捣毁了，而合理的自由却并不存在。你们目前所得到的一切，乃是一纸空文和一部玩股票的宪法；至于未来，你们认真想过法国的领土在83个独立行政区（更不要说组成它们的各个部分）的共和体系之上居然能够作为一个整体而加以治理，或者是由于一个人头脑的冲动而居然能够开动起来吗？当国民议会完成了它的工作时，它也就完成了它的垮台。这些共和国不会长久忍受一种对巴黎共和国的屈服状态的。他们将不会忍受这个团体来垄断对国王的俘虏和对自称为“国民”的那个议会的统治。每一方都将给自己保留自己的那一份教会赃物；它不会容忍那份赃物或者他们更为正当的勤劳果实或者他们土地上的天然产品，被送给巴黎的机制去膨胀它那骄横暴戾，或者

是去纵容它那骄奢淫逸的。在这里面，他们将看不到任何的那种平等——在那种平等的借口之下，他们被诱导抛弃了他们对君主的效忠以及他们国家古代的宪法。在这样一部像他们近来所制订的宪法中，不可能有一个首都城市。他们已经忘记了，在他们建构民主政府的时候，他们事实上已经肢解了他们的国家。他们所坚持称之为国王的那个人，连把这些共和国的整体足以结合在一起的权力的百分之一都没有保留下来。这个巴黎共和国确实是企图完成军队的堕落并且非法地延续议会（而不求助于它的选民），作为延续它那专制主义的手段。它由于变成为漫无节制的纸币流通的中心，而将努力把一切都吸引到它自己那里来，但这是枉然。全部这种政策到头来所呈现的脆弱，将正有如它目前的狂暴一样。

假如与你们仿佛是奉了上帝的和人的声音的号召那种形势相对照，这就是你们的实际形势的话，那么我在自己的内心里就无法找到它而可以祝贺你们所做出的抉择或者是伴随着你们的企图而来的成功。我也很难向任何别的民族推荐一种基于这样的原则和产生这样效果的行为。这件事我只好留待给对你们的事务比我能看得更远并且最能懂得你们的行动在多大程度上有利于他们的设计的那些人了。革命协会的先生们的祝贺来得那么早，看来是强烈地认为有关这个国家是有着某种政治规划的，而你们的经历可能在某种方式上在其中是很有用的。因为你们的普赖斯博士似乎是以很大程度的热情把自己投入了这个题目，他以如下引人瞩目的话向他的听众们演说道："我不能在做结论时，不特别 请你们回想到我曾不止一次提到过 的那种思考，而且你们的思想或许一直在预期 着它；这种思考在我的心灵中的感受要比我所能表达 的更多。我指的是有关目前时期之利于自由事业的一切努力 的那种思考。"

很显然，这位政治宣道师 的心灵这时是被某种非凡的计划所膨胀起来的；而且很可能是他的听众——他们要比我更理解他——都在他以前就经历过他的想法以及它所引致的整个一连串的后果。

在我读到这篇讲道之前，我确实认为我曾经在一个自由的国度里[(99)]生活过；而我所珍视的却是一个错误，因为它使我更喜欢我所生活于其中的这个国家[(100)]。当时我的确觉察到，一种警惕的、永远在觉醒着的灵敏感，对于保卫我们的自由这一财富——不仅是防范侵略，而且是防范败坏和腐化——乃是我们最佳的智慧和我们最大的责任。然而，我认为那种财富不如说是一种要加以保障的享有权，而不是一种要去竞争的奖品。我并没有看出目前时期会怎样地非常之有利于对自由事业的一切努力 。目前时期与其他的时期之不同，仅只在于法国所做出的事情的那种状况。如果那个国家的例子对这个国家会有影响的话，那么我很容易设想何以他们某些进程有着不愉快的方面而且与人道、宽宏、善意和正义不太调和，却又能以对于行为者有着如此之多的柔顺的温情和对于受难者有着如此之多的英勇的毅力而得以缓解。要是不信任我们有意去追随的那种样板的权威性，那肯定是很不慎重的。但是承认了这一点，我们便被导向一个自然而然的问题，即，那种自由的事业是什么，而且为了它所进行的努力——其中法国的例子是如此突出地显著——又是什么？是不是要消灭我们的君主制，以及这个王国［英国］的一切法律、一切审判法庭以及一切古来的组织？是不是为了拥护一部几何学式的和算学式的宪法，这个国家的一切路标就都要被撤销？是不是上院就要被投票表决为无用？是不是教区制就要被取消？是不是教会的土地就要出售给犹太人和经纪人，或是用之于贿赂新发明的各个城市共和国而沦为一场参与盗窃圣物的行为？是不是所有的捐税就都被表决为冤案，而税收就要转化为一种爱国的捐献或一种爱国的赠礼呢？是不是为了支持这个王国［英国］的海军力量，银鞋扣就要替代土地税和麦芽税呢？[(101)]是不是所有的品级、身分和区别都要打乱，从而从普遍的无政府状态之中（再加上国家的破产），三四千个民主政府就应该形成为83个，而它们又由于某种人所不知的吸引力就会组成为一个了呢？为了这一伟大的目标，军队是不是就要被引诱脱离它的纪律和它的忠诚呢？——首先是

以各式各样的堕落，然后则是以增加捐款这种可怕的先例。是不是教区牧师要被引诱脱离他们的主教呢？——向主教们提出一种虚幻的希望以便得到他们自己等级的一份赃物。是不是伦敦的公民们要以他们自己同胞的钱来养活自己从而脱离自己的效忠呢？是不是这个王国合法的硬币，要被一种强制性的纸币所取代呢？是不是所掠夺来的公共税收的剩余部分，要用之于维持两支军队的互相监视和互相讨伐这一野心的规划呢？假如说这些就是革命协会的目的和手段的话，那么我承认它们配合得很不错，而且法国以这些先例就可以向他们供应这两者。

我知道，你们的先例之被提了出来是要羞辱我们的。我知道我们被认为是一个愚笨的、迟钝的民族，由于认为我们的局面是可以忍受的而变得消极顺从了；由于有了一点点自由而永远无法获得充分完美的自由了。你们法国的领袖们一开始是倾向于羡慕——几乎是崇拜——英国的宪法的；但是随着他们的前进，他们就开始以一种主宰者的轻蔑态度在鄙夷它了。你们国民议会在我们这里的朋友们，对于以前被认为是自己国家的光荣的东西，充分怀有同样卑鄙的一种见解。革命协会已经发现了英国这个国家是不自由的。他们深信不疑的是，我们代议制中的不平等乃是"我们宪法中的如此粗暴和显著 的缺点，以致于它主要地是在形式上 和理论上 才显得优异。"(102) 一个王国立法体系中的代议制，不仅是其中全部宪法自由的基础，而且也是"一切合法政府 "的基础；"而没有这一点，一个政府 就只不过是一种篡夺 行为而已；"——"当代议制只是局部 的，则这个王国就只是局部地 享有自由，而且如果是极其局部的，它就只得出一种貌似 ；假如不仅是极其局部的，而且还是贿选的，它就成了一种麻烦 。"普赖斯博士认为代议制的这种不合宜性乃是我们的根本大患 ；而且虽说关于代议制有这种相似性的腐败现象，他却期待着那还不曾到达其充分完整的腐朽，但是他深恐"为我们所获得这种根本的赐福，将会一事无成，直到某种巨大的滥用权力 再度激发我们的憎恨，或某种巨大的灾难 再度

惊醒了我们的恐惧心的时候为止，或者是直到别的国家 获得了一种纯粹而平等 的代议制，但我们却被人嘲笑只不过是影子 的时候为止，这时候别人的获得才会燃起我们的羞耻心。”对于这一点，他又增添了如下这样一些字样：“这样一种代议制主要是由财富和人民中少数 千把个渣滓 所选举出来的，他们的选票一般都是被收买的。”

这里您会嘲笑这些民主派的一贯性；当他们没有警惕的时候，他们就以极其鄙夷的态度对待社会中较低贱的那部分人，而同时他们又佯装要把那部分人当成是一切权力的贮藏所。向你们指出潜伏在“不适当的代议制”这个词句的普遍性和不确定性之下的许多谬误，将会需要很长的论证。对那种老式的宪法——在它下面我们曾长期昌盛过——要做到公正，我这里只需说，我们的代议制已经被发现是十足地适合于人民所能期望或设计的一种代议制的全部目的的。我蔑视我们宪法的敌人，他们不能证明相反的东西。要详尽说明我们发现它能非常之好地促进它的目的的种种细节，需要有一部论述我们实际的宪法的专著了。我这里陈述革命派的学说，只是为了让您和别人可以看出这些先生们对他们国家的宪法抱有怎样的一种见解，以及何以他们似乎在想：某种巨大的滥用权力或某种巨大的灾难对一部符合他们观念的宪法乃是一次赐福的机会，它会大大缓解他们的情绪；您会看到他们何以 是如此之醉心于你们那种公正而平等的代议制，一旦拥有了它，同样的效果就可以随之而来。您会看到他们把我们的下院认为仅仅是一种“貌似”、“形式”、“理论”、“影子”、“笑柄”，或许还是一种“麻烦”。

这些先生们估价他们自己是有体系的，而且还是有道理的。因此他们必须把代议制的这种粗暴而显著的缺点、这种精神的痛苦（他们是这样称它的），视为不仅其本身是一种罪恶的东西，而且还使得我们整个政府都成为了绝对非法的 ，一点儿都不比一场直截了当的谋篡更好些。为了驱除这种非法的和被篡夺的政府，另一场革命当然就是完全有理由的了——假如不是绝对必要的话。如果您仔细考察一下他们的原则的话，它确实要比改变一下下院的选举走得更远得多；因为

假如人民代议制或选举对于一切政府的合法性 都是必要的话，那么上院一下子就变成私生子和血统不纯的了。上院根本不是代表人民的，哪怕是“貌似或者在形式上”。王位的情形也整个是同样地糟糕。国王可以枉然努力要以根据革命所确立的权威来向这些先生们掩饰他自己。为了要有一个名义而诉诸的那场大革命，其本身在他们体系里也需要有一个名义。依照他们的理论，大革命乃是建立在一个并不比我们目前的形式手续更为坚实的基础之上的——像是由一个上院以及由一个恰好像目前的下院（也就是说，像他们所称为的）是由一个纯属“影子和笑柄”的代议制所构成的那样。

有些东西是他们必须摧毁的，否则他们的存在对于自己就似乎没有目的了。一种是要通过教权来摧毁政权；另一种则是要通过政权来消灭教权。他们觉察到在完成对教会与国家的这场双重的毁灭之中，可能给公众带来最恶劣的后果；但是他们是如此之热衷于自己的理论，以致于他们不止于是在提示说，这场毁灭以其必然导致的和伴随而来的全部灾难——而且这在他们看来是十分肯定的——对于他们并非是不可接受的，或者是远离他们的愿望的。他们中间有一位极有权威、并且肯定是极有才干的人(103)，在谈到教会与国家之间的一场假想的联盟时说道：“或许我们必须等待政权的灭亡，然后这种最不自然的联盟才会崩溃。那个时候无疑地将是灾难性的。但是假如说政治世界的痉挛会伴随有如此之可愿望的一种效果的话，那么它又有什么可悲泣的呢？”您看，这些先生们是准备以怎样一种坚定的眼光在观看可能降临到他们国家头上最重大的灾难的！

因此不足为奇的是，由于对他们国内的宪法和政府中的一切事物都怀有这类观念——无论是教会的还是国家的，无论是作为非法的与被篡夺来的，还是最好也只是作为一种枉然的笑柄——他们便以一种渴望而炽烈的热情在观看着国外。当他们被这些观念所支配时，要向他们谈他们祖先们的实践、他们国家的根本法律、一部宪法的固定形式——它的种种优点是被长期经验的坚实考验并且是被不断增长的公

共力量和国家繁荣所证实了的——就是枉然的了。他们把经验鄙夷为文盲的智慧，至于其他东西，则他们已经在地下埋好了地雷，它将在轰然一声的爆炸中粉碎一切古老的规范、一切先例、宪章和议会的法案。他们有"人权"(104)。不可能有任何规定是反对这些权利的；没有任何协定对这些权利是有约束力的；这些权利是不承认任何节制和任何妥协的；任何扼制他们的充分要求的东西，都充满了大量的狡诈和不正义。他们的人权是不容许任何政府以其延续的悠久性或以其行政措施的正义性和宽大性来寻求安全而反对这些权利的。这些思辨家的反对意见——假如它的形式和他们的理论不一致的话——在反对这样一种古老的和仁慈的政府时，是和反对最凶残的暴政或最积极活动的篡夺同样地有效。他们总是与政府在争论，不是在滥用权力的问题上，而是在资格的问题上、在名义的问题上。我对他们那种政治形而上学的尴尬的微妙性，不想说什么。让他们成为他们学校里的趣闻吧。——"Illa se jactet in aula-Aeolus, et clauso ventorum carcere regnet."["在那座殿堂里，让伊奥鲁斯去咆哮吧，当他对大风关闭了地牢时，就让他在那里面统治吧。"] (105)——但是别让他们捣毁监狱像是一场黎凡特风(106)那样地爆发，以它们的飓风横扫大地并爆出深处的泉水而把我们淹没。

我远远不是在理论上要否定（完全有如我内心里远远不是要在实践上阻止——假如我有能力去做或者去阻止的话）真正的 人权。在否定他们虚假的权利要求时，我并不想要损害那些真正的权利，那些是他们所号称的权利要全盘加以摧毁的。假如说公民社会是为了人类的好处而建立的，那么它所为之而建立的那一切好处就成为了人的权利。它是一种慈爱的制度；而法律本身则是唯一按规矩实行的慈爱。人们有权按照那种规矩而生活；他们有权行事公正，正如在他们的同胞中间那样，无论他们的同胞是担任公职还是从事平凡的行业。他们有权得到他们的劳动果实，有权得到使他们的劳动果实丰硕的各种手段。他们有权得到他们父辈的所有，有权哺育和改进他们的后裔，有

权生时受到教育、死时得享安慰。凡是每一个人不侵犯他人而能独立做到的事，他就有权为自己做出；而且他还有权公正地得到全体中间的一部分，那是社会以其技术和力量的全部结合可以为他的利益而做到的。在这种伙伴关系中，一切人都有平等的权利，但并不是都获得同等的东西。一个在合伙中只有五先令的人对它所享有的权利，正如一个有五百磅的人对他那更大的股份所享有的权利一样。但是他在合股的收益之中，却无权享有同样之多的股息；至于每一个个人在管理国家事务上所应享有的权力、权威和方针的份额，则我决不承认它是人在公民社会中的直接的原始权利；因为我考虑的是公民社会的人，而不是别的什么。那是一桩要由约定来加以安排的东西。

如果公民社会是约定的产儿，那种约定就必须是它的法律。那种约定就必须限制和规范所有的宪法条文——它们全都是在那种约定之下形成的。每种立法的、司法的或行政的权力，都是它的产物。在任何其他的事物状态之下，它们都是不可能存在的；任何一个人怎么可能在公民社会的种种约定之下，声称享有甚至还并没有设定其存在的那些权利呢？享有那些与之绝不相容的权利呢？公民社会的原始主旨（first motive）之一——而且那还成为了它的基本规则之一——就是：没有人应该是其自身案件的审判官 。由于这一点，每个人立刻就剥夺了自己作为一个未经订约的人的原始的基本权利——那就是，他可以审判自己并判定自己的案件。他放弃了要作自己的统治者的一切权利。他在很大程度上断然放弃了自我辩护的权利，那是自然界的第一条法律。人们不可能同时既享有一个非公民国家的权利，又享受一个公民国家的权利。为了能够获得正义，他就放弃了他那可以决定对自己最为根本之点的东西都是些什么的权利。为了能够获得某种自由，他就以信赖它那全体而做出了投降。

政府并不是由于天然权利[(107)]而建立的，天然权利可以，而且确实是完全独立于它而存在的；并且是以更大得多的明晰性和以更大得多的程度上的抽象完美性而存在的；但是它们的抽象完美性却是它们

实际上的缺点。由于对一切事物都有权利，它们就需要有一切事物。政府乃是人类的智慧为了人类的需求而提供的一种设计。人们有权使这些需求应该由这种智慧来提供。那种出自公民社会的、对他们的情感加以充分约束的需求也应计入这些需求之中。社会不仅仅要求个人的情感应该受到控制，而且即使是在群众和团体之中以及在个人中间，人们的意愿也应该经常受到抵制，他们的意志应该受到控制，他们的情感应该加以驯服。这一点只有由于一种出自他们自身之外的力量[(108)]才能够做到；而且，在发挥这种力量的功能时不能屈服于那种意志和（它的任务本来就是要加以操纵和克服的）那些感情。在这种意义上，对人们的约束以及对他们的自由的约束，就要被算作是他们的权利。但是既然自由和限制是随着时间和情况而变化的，容许有无限之多的变易，所以它们就不可能被固定在任何抽象的规则上；没有什么东西是如此之愚蠢，乃致于要根据那项原则来加以探讨。

一旦你从人的充分权利中取消了任何东西，使每个人都来统治他自己并且忍受对这些权利的任何人为的和主动的限制；从这一瞬间起，政府的全部机构就变成了一项权宜之计。正是这一点才造就了国家的宪法及其权力的适当分配这一技术上最微妙而又最复杂的问题。它要求对人性和人的需要、对促进或阻碍公民体制的机制所要追求的各种目的，具有一种深刻的认识。国家需要有其力量的后备军和对其混乱的补救之道。高谈一个人对食物和药品的抽象权利又有什么用呢？问题在于怎样取得和支配它们的方法。从这方面考虑，我总是劝人去请求农夫和医生的、而不是形而上学教授的援助。

建设一个国家或者复兴它或者改革它的那种科学，就像其他的每一种社会科学一样，并不是à priori［先天地］就可以教给人们的。它也不是一次简短的实验，在那种实用科学里就能教会我们的；因为道德动机的实际效果并不总是直接的；而第一次就出现了偏颇的例子，有可能在其更遥远的作用中却是卓越的；而且它那卓越性甚至于可能来自它一开头所产生的种种不良的效果之中。也会出现相反的情形：

各种很可称道的计划，有着令人欣慰的开端，却往往有着可耻的和可悲的结局。每个国家中往往都有某些看不清楚的和几乎是潜伏的原因、许多乍看起来是无关重要的事情，却有可能是它们的兴旺与逆境在根本上所最需依赖的东西。因此，政府这门科学既然其本身是如此之实际，并且是着意于如此之实用的目的，所以就是一个需要有丰富经验的问题，甚至于比任何一个人在整个一生中所能获得的都要更多的经验（而不管可能是多么地明智而又细心）；任何一个人就应该以无限的审慎去冒险推翻一座大厦（这座大厦曾在漫长的时代中、在某种过得去的程度上适应了社会的共同目的），或是去冒险重新建立起它来，而在自己的眼前却并没有什么经过考验的有效用的模型和样版。

这些形而上学的权利进入到日常生活中来，就像光线穿透到一种稠密的介质之中一样，它们由于自然的规律，是会脱离它们的直线而折射的。的确，在人类的感情与关怀的全部复杂的总体之中，人们的原始权利经历着如此之多的折射和反射，以致于如果谈论它们，就仿佛它们始终是处于它们原始取向的简单状态之中一样，那就变得荒谬了。人性是错综复杂的；社会的目标也有着最大可能的复杂性；因此之故权力就没有一种单纯的意图或取向是能够适合于人性或者人事的性质的。当我听说有任何新的政治体制在寻求并且炫耀自己设计的简捷性的时候，我就毫不怀疑可以断定设计者们对自己的行当是全然无知，或者根本就不懂得自己的责任。各种单纯的政府从根本上说都是有缺陷的，还不用把它们说得更糟糕了。假如您单从一种观点来考虑社会，那么所有这些单纯的政体方式都是无限迷人的。事实上，每一种方式都要比更复杂的那些方式之能够达到它们复杂的目标，更加完美得多地适应它那单纯的目的。但是整体得到的适应之不完美和不规则，比起某些部分以极大的精确性加以安排而其余的部分则由于对备受爱护的某一成分的过分照顾而可能全然被忽视，或许是实质上受到损伤，要更好得多。

这些理论家们所号称的权利，全都走上了极端；并且与他们在形而上学上的真确成比例，他们在政治上和道德上也都是虚假的。人权是一种中间的、不可能界定的东西，但并不是不可能加以分辨的。人在政府中的权利乃是它们的优势所在；而这些往往是各种不同的善之间的平衡；有时候则是善与恶之间，有时候又是恶与恶之间的妥协。政治理性乃是一种计算原则，是在道德上而不是在形而上学上或数学上对真正的道德因素作加、减、乘、除的运算。

人民的权利几乎总是被这些理论家们诡辩地和人民的权力混为一谈。社会的主体只要是当其能够采取行动时，就不可能遇到任何有效的抵抗；但是只有到了权力和权利合而为一的时候，他们的整体才无权不与德行，以及一切德行中的第一件事即深思熟虑，相一致。人们对于一切不合理的东西和一切对自己没有好处的东西都是无权的；尽管有一位开心的作家说过，Liceat perire poetis［让诗人们有权去毁灭吧］。据说当时是他们中间有一个冷血的人跳进了一场火山爆发的烈焰之中，Ardentem frigidus Aetnam insiluit［他[(109)]是冷血跳进了燃烧着的埃特那火山的］。[(110)]我认为这样一桩玩笑不如说是一种无法解释的诗的破格，而并非一种帕尔纳索斯山的公民权[(111)]；而且选择了行使这种权利的，无论他是诗人，或神职人员[(112)]，或政治家，我以为更明智的——因为是更仁慈的——思想会促使我去拯救这个人，而不是留下他那声音刺耳的拖鞋作为他那愚蠢的纪念品。

我所写的大部分都涉及那些周年纪念[(113)]的种种说教。假如人们在纪念这件事实时，不以他们目前的进程为耻的话，这种说教将会骗得许多人脱离原则并且使他们丧失他们所纪念的那场革命带来的好处。阁下，我向您承认，我从来不喜欢这种滔滔不绝地谈论着抵抗和革命，或者是使对宪法的极端药剂成为了它每天的面包的做法。它使社会的习惯变成无病呻吟，庸人自扰：它在周期性地服用升汞剂，并为了我们对自由的爱而反复吞服着斑蝥刺激物。

这种病态地使用补药成为了习惯之后，就会由于庸俗的滥用而瓦解了并消耗了本来要在伟大的场合加以施展的那种精神的资源。弑暴君的主题就是在罗马奴役最富忍耐力的时期而成为了学校儿童们的日常作业的——cum perimit saevos classis numerosa tyrannos.［在拥挤的课堂上就把残酷的专制君主消灭了］。[(114)]在通常的事物状态中，它在像我们这样的国家里就产生了最恶劣的作用；即使是对于那种自由的事业，它也以一种夸诞的漫无节制的思辨而加以滥用。几乎所有我们这个时代高度有教养的共和派[(115)]，在一段短时期之后，都变成了最坚决的、步伐最彻底的廷臣；他们很快地便把那种恼人的、温和的而又实际的抵抗事业留下来给我们中间的那些人，那些人在他们自己理论的傲慢与沉醉之中受到他们的轻视，那些人也并不比托利党人[(116)]高明多少。当然，虚伪是最喜爱崇高的思辨的；因为它从不想走出思辨之外，所以并不要花费什么就可以使得自己辉煌。但是哪怕在被这些狂言臆语的思辨想像为是轻率更有甚于欺诈的情况中，问题也始终大致是同样的。那些发现了自己极端的原则并不适用于仅仅需要有条件的——或者，我可以说，公民的和法制的——抵抗的那类情况的教授们，在那类情况中就一点都不采取抵抗了。那在他们乃是一场战争或一场革命，否则就什么也不是。他们发现自己的政治规划并不适用于自己所生活于其中的世界状态，于是往往就轻易地想到全体的公共原则，并且在他们那方面就为了非常之微小的利益而准备着抛弃他们认为是只具有非常之微小的价值的东西。的确，有的人有着更稳定和更坚忍的性格，但是这些都是置身于国会之外的热切的政治家，他们并没有什么可以诱使他们放弃自己心爱的计划。他们的眼中经常有着教会的或国家的或这两者的某些改变。当情形是这样时，他们就总是坏公民并且是十足靠不住的团体。因为他们以为自己的思辨设计有着无限的价值而国家的实际安排则不屑一顾，所以至多他们也只是对它漠不关心而已。他们在对公共事务的良好治理之中看不到有什么优点，在对公共事务的罪恶治理中也看不到有什么缺点；他们倒不如

说是高兴后者，以为那更有利于革命。他们在任何人、任何行为或任何政治原则中，除非是可以促进或延缓他们的那种变革计划而外，就看不到有任何的优点或缺点；因此他们在某一天会采取最强暴而滥用的君权，而另一个时候又采取对自由的最放肆的民主观念，他们从这一个原则过渡到另一个，丝毫也不顾及到什么原因、人物或党派。

在法国，你们现在正处于一场革命的危机之中，正处于从一种政府形式到另一种政府形式的转变之中——你们却看不到人性也恰好是处于我们在这个国家［英国］所看到它处于的那种同样的局势之中。在我们，它是战斗的，在你们则它是凯旋的；而且当它的权力与它的意志相称的时候，你们也知道它能够怎样地行动。不要设想我把这些观察仅限于任何一类人，或者是以之理解各行各业的一切人——不，绝不是如此。我不可能是那么不公正，正如我不可能和那些宣扬极端性的原则的人友好相处一样，他们在宗教的名义之下所宣扬的只不过是凶残而危险的政治主张而已。这些革命的政治主张中最糟糕的就是：他们锻炼情感并使之变得冷酷，为的是准备在极端的情况之下有时候要采用那些不顾生死的出击。但是由于这类情况可能永远也不会出现，所以心灵就受到了一种无偿的玷污；而当堕落并不是为任何政治目的服务时，道德情操就会大蒙其害了。这种人对自己的人权理论是如此之感兴趣，以致于他们已经全然忘记了人性。他们对于人的理解力并没有开辟一条新的途径，反而是成功地堵塞了通向人心的那些途径。他们已经颠倒了他们自身心中以及和他们在一起的那些人心中全部安置得十分良好的人类情感中的同情心。

老犹太的这篇著名的说教，在其通篇的政治部分中除了这种精神而外就什么也没有提到。阴谋、屠杀、行刺，对某些人来说乃是获得一场革命的微不足道的代价。一场廉价的、不流血的改良，一种无辜的自由，对于他们的嗜好来说，显得是太平淡乏味了。必须来一场伟大的场面变化，必须有一种宏伟的舞台效果，必须有一片宏伟的景观来激发人们的想像力，——因为它已经由于不断地、了无生气地享受

了60年的安全[117]（以及公共繁荣的那种永远毫无生气的安宁）而变得麻木不仁了。说教者发现它们全都在法国大革命之中。这便通过说教者整个的编造而激起了一种青春的热情。随着他在前进，他的热情就燃烧了起来；而当他达到了他那夸夸其谈的结论时，那就成为一场熊熊烈火了。然后他就从他那神龛的毗斯迦山[118]上观看法国的自由、道德、幸福、昌盛和光荣的状态，就像是面对着一片被允诺的土地上的一派鸟瞰景色，于是他迸发出了如下的狂欢：

“这是怎样的一个多事之秋啊！我感激我竟然活过了它；我几乎可以说：主啊，现在请您让您的仆人平安地离去吧，因为我已亲眼看到了您的救赎。我已经活着看到了知识的传布，它摧毁了迷信和谬误。我已经活着看到了人权空前地更加为人所理解，以及那些似乎已经遗忘了自由的观念而在渴望着自由的国家。——我已经活着看到了三千万人民[119]，他们激愤而坚定，唾弃奴隶制而以一种不可抗拒的声音在要求自由。他们的国王被押在凯旋的行列之中，一个为所欲为的君主亲身向他的臣民们投降了。”[120]

在我继续讲下去之前，我必须谈到：普赖斯博士似乎是有点过高地估计了他在这个时代所获得和所传布的那种伟大的知识财富。对我来说，上一个世纪看来也是完全同样地启蒙了的。尽管它是在不同的地方，却有着和普赖斯博士的胜利同样值得纪念的胜利；那个时期的某些伟大的说教者之参与其中，也正像普赖斯博士在法国的胜利中所做到的是同样地热烈。在审判休·彼得斯牧师[121]的叛国罪时已经证实了，当国王查理被遣返伦敦受审时，这位“自由的使徒”当天正在指挥着凯旋的队伍。证人说道：“我看到国王陛下在六驾马车里，彼得斯在国王前面骑着马凯旋。”普赖斯博士当谈到仿佛是他做出了一桩大发现时，只不过是在追随着一个先例而已；因为在对国王的审判开始之后，就是这位彼得斯博士结束他在白厅（他是非常之凯旋式地选择了他的地点的）皇家礼拜堂的长篇祷词时说道：“我已经祈祷并讲道20年了；现在我可以和老西米恩（Simeon）一起说：主啊！现在请

您让您的仆人平安地离去吧，因为我已亲眼看到了您的救赎。”[122] 彼得斯并没有得到他那祈祷的果实；因为他既没有像他所希望的那么快离去，而且也不平安。他本人成为了（我衷心希望他在这个国家里的后继者们没有一个会成为那样）他作为大祭司所领导的那场胜利的牺牲品。或许他们在“复辟时代”[123] 对待这个可怜的老好人是太严酷了。但我们正是有负于对他的追忆和他的受难，才知道他也正像任何一个在我们这个时代里追随着他并重复着他的人一样，是有着同样之多的光明和同样之多的热忱的，并且曾同样有效地推翻了一切可能妨碍他所致力的伟大事业的迷信和谬误——那就会认定它自身对人权的知识以及那种知识的全部光荣后果是唯一具有资格的。

随着老犹太说教者的这段俏皮话——它只有地点和时间的不同，但是与1648年[124] 狂欢的精神和文字是完全一致的——“革命协会”这些政府的缔造者、这支君主的废除者的英雄队伍、统治者的选举人和在凯旋行列里押着国王的领导人，就以一种传布知识的骄傲心理——其中的每一个成员都获得了如此巨大的一份赠礼——在昂首阔步，他们忙于进行一场慷慨的知识传布，这种知识是他们如此之无偿地接受来的。为了进行这种慷慨大度的传播，他们就从老犹太的教堂转移到了伦敦的酒店；在那里这同一位普赖斯博士——在他身上，他那讲坛鼎炉里的烟雾尚未完全消散——就推动了并执行了这个决议或者说致贺词，并由斯坦厄普勋爵传递给了法国的国民议会。

我发现有一位福音书的传道者玷污了神殿中在我们救世主第一次出现时所发出的美妙的先知呼声（通常叫作nunc dimittis［这就结束了］），并把它以一种不人道而又不自然的狂欢用之于或许是向人类的恻隐与愤怒所曾展现过的最可怖、最恶毒和最令人痛苦的场面。这种“带头凯旋”——其最好的形式也只是毫无气魄的和亵渎宗教的，却使得我们的说教者充满了如此之邪恶的狂喜——我相信必定会使得每一个高尚的心灵都感到震惊的。有几个英国人便被那场凯旋式惊呆了。它倒更像是（除非我们是出奇地受了骗）一场美洲野人进入奥农

达加[125]的游行场面——他们在他们所谓的胜利那一阵屠杀之后，就把他们的俘虏（已经被像他们自己一样凶恶的妇女们的嘲弄和殴打给吓坏了）带进了四围挂着带发人头皮的茅草棚里去——而不大像是一个文明的尚武民族的凯旋盛典；如果是一个文明的民族，或任何具有慷慨感的人们，就能对败亡的被害者有一种个人切身的胜利感。

亲爱的阁下，这不是法国的胜利。我不得不相信，它作为一个国家已经用耻辱和恐怖把您压倒了。我不得不相信国民议会发现他们自己是处于一种无力惩罚这种凯旋的作者们或者其中的演员们的最大的屈辱状态之中；而且他们所处的局势是，他们对这个题目所可能进行的任何探讨，都必定会缺乏哪怕是一种自由或大公无私的面貌。那个议会的辩护辞可以在他们的局势之中找到；但是当我们赞同他们所必定带有的东西时，我们自己身上也就有了一个腐化了的心灵的堕落选择。

他们是带着一种被强迫的自愿面貌，在一种严格的必然性的统治之下进行投票的。他们就仿佛是坐在一个外国共和国的心脏里：他们居住在一座城市里，而这座城市的宪法既不是出自他们国王的宪章，也不是出自他们的立法权力。他们在那里是被一支既不是由国王的权威、也不是由他们自己的命令所组建的军队[126]包围着；而这支军队，如果他们居然下令解散的话，就立刻会把他们解散的。在一伙刺客们已经驱除了好几百名成员之后，他们还坐在那里；而那些以更大的忍耐力或更美好的希望而抱有同样温和的原则的人们，则每天都继续面临着狂暴的侮辱和被谋害的威胁。在那里有一个多数——有时是真正的，有时则是号称的——其本身也是俘虏，却强迫一个被俘虏的国王以第三只手来颁布他们最无法无天的和最轻佻放荡的咖啡馆里的肮脏的胡说八道，作为王家的敕令。令人作呕的是，他们全部的措施都是在加以辩论之前就决定好了的。无庸置疑，在刺刀和路灯杆和对他们住宅放火的恐怖之下，他们就不得不采纳各个俱乐部所提出的一切粗暴的和肆无忌惮的措施了，这些俱乐部是由各种各样的情况、语

言和民族的一种荒谬绝伦的混杂体组成的。在这些俱乐部中可以发现一些人，和这些人比较起来，喀提林[(127)]就会被人认为是审慎的，而西提古斯[(128)]则是一个温和而克制的人了。公共措施之变形成为怪物，也不仅仅是在这些俱乐部里面。它们在学院里就经历过了一番事先的歪曲，那正是这些俱乐部要有如此之多的讲习会的用意所在，这些俱乐部是在所有的公共地点都建立了的。在所有的各种聚会中，每项建议都与它的大胆和狂激和出卖别人而成比例地被当作是天才卓越的标志。人道和恻隐之心被讥之为迷信和愚昧的结果。对个人的温情被认为是对公众的背叛。随着财产之沦于不可靠，自由却总是被估价为完美无缺的。他们就在已经干下了的或是正在筹划之中的行刺、屠杀和抄家中间，形成了对未来社会的良好秩序的种种计划。怀抱卑鄙的罪犯们的尸体并以他们犯罪的名义提升他们的亲属，[(129)]这样他们就驱使着数以百计的有德行的人去达到同样的目的，办法是迫使他们靠行乞或是犯罪活下来。

他们的这个议会机构就在他们的面前既不自由又不体面地扮演了一出深思熟虑的滑稽剧。他们表演得就像是市场上一群骚乱的观众面前的喜剧演员；他们在一群不顾羞耻的穷凶极恶的男人们和女人们的混乱喊叫声中进行表演，而这些人则按照他们目空一切的幻想，指挥、控制他们，向他们喝彩或喊倒好；有时候还混杂在他们的座位中间，以一种下贱的发作和傲慢而妄自尊大的权威这二者的奇特的混合而对他们颐指气使。既然他们已经颠倒了一切事物的秩序，看台也就代替了议会厅。这个推翻了国王和王国的议会，甚至于并不具有一个严肃的立法团体的面貌和形象——nec color imperii, nec frons ulla senatus［既无皇帝的姿态，又无任何元老的风度］。[(130)]他们被赋予一种威力，就像那种邪恶原则的威力一样，在进行颠覆和毁灭，却没有任何进行建设的力量，除了是建造那类可以适用于进行更多的颠覆和更多的毁灭的机器。

赞美并衷心依附国民代表议会的又有谁呢？又有谁不是必然地怀着恐惧与厌恶的心情在躲避这样一场亵渎神明的闹剧和对那个神圣机构之令人反感的颠倒错乱呢？爱君主制的人和爱共和国的人，都必定同样地憎恶它。你们议会的成员们也必定是在那种暴政之下呻吟——他们蒙受它的全部耻辱，对它没有任何指导权，也没有得到什么利益。我敢肯定有许多成员——他们甚至于构成那个团体的大多数——必定是和我有同感的，尽管是在欢呼着"革命协会"。可悲的国王！可悲的议会！那个议会必然是怎样沉默地在对那些成员感到愤怒，他们竟可以把有如遮蔽了天空上的太阳的那一天称之为"Un beau jour［一个美好的日子］！"。(131)他们内心里必定会是何等之愤怒，听到了别人认为应该向他们宣称，"国家这艘船(132)会在它的航道上以前所未有的速度朝向复兴飞速前进"，而它却正在冒着我们的说教者的凯旋之前到来的那场叛卖与谋杀的罡风！当他们怀着外表的忍耐和内心的愤怒听说无辜的人们在自己的家里被杀害，而"流出的血并不是最纯洁的"(133)时候，他们的感受又必定会是什么样子！当他们被诉苦者所包围，诉说着动摇了他们国家的基础的种种混乱，他们却被迫必须冷漠无情地告诉这些诉苦者说，人们是受到法律保护的，他们会呼吁国王（那位被俘虏的国王）要强制执行法律来保护人们时；当那位被俘虏的国王的那些备受奴役的大臣们已经正式通知他们说，现在既没有法律，也没有权威，也没有留下任何权力可以保护人们时，他们必定会作何感想？他们不得不作为当前的新年祝贺(134)而请求他们被俘虏的国王忘掉去年的风暴时期，并且着眼于他 很可能为他的人民所成就的伟大的好事；正是为了完全成就那种好事他们才中止了他们实际上的效忠表示的；他们向他保证他们的忠顺，只要他不再享有任何发号施令的权威，这时候他们必定又会作何感想？

确实，这种说法乃是以非常之良好的用意和感情提出来的。但是在法国的历次革命中却必须计及他们风尚观念上的一场很大的革命。我们在英格兰据说是从海水的你们那一边转手学到礼貌的，据说我们

是在法国的二手旧衣店里整饬我们的举止的。果真如此，那么我们就仍然是老样子，一直远不能和巴黎有着良好教养的新方式保持一致，以致于竟要认为十分应该以最优美的微妙的致意（无论是悼念还是祝贺）语调向在大地上爬行的那位最屈辱的生物[(135)]说，伟大的公共利益竟是来自对他的仆人们的杀害、对他本人和他妻子图谋行刺以及他本人亲自经受的屈卑、羞耻和侮辱。这是一个安慰人的题目，我们纽盖特（Newgate）的死囚忏悔牧师大概是太人道了，而不肯向一个绞刑架脚下的罪犯使用它。我倒会认为，巴黎绞架的行刑人既然是被国民议会的投票所解放，被容许在人权的先驱队伍中有他的那支队伍和武器，所以就会是一个十分慷慨、十分豪侠的人，十分之充满着他那种新的尊严感而不会对任何一个（被leze nation［叛国罪］可能置之于他的执行权力 的运用之下的）人去采用那种断头的安慰办法的。

当一个人这样地受到奉承时，他就确实是被瓦解了。健忘这付镇痛剂这样服用过后，就很可以指望着保持一种恼人的警觉性并以一种腐蚀性的记忆在助长着活生生的溃疡。于是，使用大赦这种麻醉剂再加上轻蔑与鄙视的全部成分，就是要向他的嘴举起满得要溢出来的人间悲苦的酒杯并迫使他喝尽最后的一滴，而并不是什么对“受创心灵的芳香剂”。

向这些理由——它们至少也像新年贺词中所如此之精妙地被强调着的理由那么强烈有力——屈服之后，于是法国国王便或许会企图忘掉这些事情和那篇贺词。但是历史对我们全部的行为都保存着持久的纪录，并且对于各种各样的所有统治者的举动都要运用它那令人敬畏的裁判；它将既不会忘记那些事情，也不会忘记人类交往之中的这个美好的自由时代的。历史将记录下来，在1789年10月6日的早晨，法国国王和王后在一整天的混乱、惊愕、沮丧和屠杀之后，在公众的忠诚所保证的安全之下，躺下来在几小时的喘息和烦愁忧郁的休憩之中浸沉在大自然里。王后首先被她门前卫士的声音从这场睡眠中惊起，这个卫士向她大喊赶快逃命——这是他可能做出的效忠的最后证据

——他们捉住了他，于是他就死掉了。[(136)]他马上就被斩首。一伙残忍的暴徒和刺客，身上染着他的血，闯入王后的室内，用刺刀和匕首把床捅了几百下；这位被追捕的女人刚刚及时几乎是赤身裸体地逃出这里，并且通过凶手们所不知道的途径逃到了一个国王兼丈夫的脚下，而他本人的生命却一刻也不安全。

这位国王——无需再说他了——和这位王后以及他们幼小的孩子们（他们一度曾经应该是一个伟大而慷慨的民族的骄傲），这时就被迫舍弃了全世界最华丽的宫殿[(137)]的庇护，他们在血泊里离开，宫殿被屠杀所污染，断肢和残骸四处可见。他们从这里被带到他们王国的首都。在针对组成国王贴身卫队的那些出身高贵的侍从们的这场无缘无故、没受到任何抵抗、不分清红皂白的屠杀中，有两个侍从被挑了出来。这两个侍卫[(138)]就以执行司法的全部仪式，残酷地而又公开地被拖到铁砧上面，在王宫的广场上被砍了头。他们的头被插在长矛上，领着游行队伍，同时王室的俘虏们则排队走在后面，慢慢地向前移动，周围尽是可怕的呻吟和尖厉的叫声与激动的颤抖和下流的谩骂以及以最下贱的女人撒泼的姿态像魔鬼发疯般地展现的种种难以言表的恶行。在他们那种一点一点的、更有甚于死亡的痛苦之后，在行程12英里、延续了6个小时的漫长折磨而使人心满意足之后，他们就被引导着他们进行这次有名的游行的那些兵士们所组成的卫队安置在巴黎的一所旧皇宫[(139)]里——这时它已被改成了国王的巴士底狱。

这是一场应该奉献给神坛的胜利吗？应该满怀感恩地举行纪念吗？应该以热情的祈祷和热烈的欢呼供献给神圣的人道吗？——我向您保证，这些在法国举行的、只受到老犹太喝彩的底比斯和色雷斯的狂欢节[(140)]，在这个王国［英国］里只能点燃极少数人心灵中的预言热情；尽管一个圣人和使徒——他可以有他自己的启示，而且他已经如此完全地消灭了自己内心中所有卑鄙的迷信——可以倾向于认为，在一座圣殿里由一位可尊敬的圣人来宣布（并且不久之前曾被天使的

声音向牧羊人们的安谧的无辜同样地加以宣告过）把它比作“和平的君主”之降临于世界，乃是一件虔诚的和得体的事。

最初，我对叙述这场未曾防范的激荡的爆发，完全不知所措。我的确知道，君主们的受苦受难给某种人的口腹准备了一道精致的美味。有些反思可能有助于把这种食欲保持在某些有节制的限度之内。但是当我把一种局面纳入我的考虑之中时，我就不得不承认应该向社会做出大量的承诺，而且这种诱惑对于通常的斟酌来说是太强大了；我的意思是指，这种胜利的艾奥·培安[(141)]式的情况、这种蛊惑人心的喊叫声：“把所有的主教 都吊死在路灯杆上”，[(142)]很可能对这幸福的一天之可以预见得到的后果，造成一场热情的迸发。我容许有如此之大量的热情，多少是有点偏离了审慎之道。我容许这位先知在看来就像是千年福王国（或是在一切教堂建筑的废墟之上的那个设想中的第五王国[(143)]）的先兆这样一桩事情上，引吭高唱着欢乐和感恩的颂歌。然而，在这种欢乐之中却有着（正如在所有的人世事务中都会有的）某种东西在锻炼这些可敬的先生们的忍耐心并考验他们信心的长期忍受力。这个“美好的日子 ”的其他吉利的局势，还需要在实际上杀害国王和王后和他们的孩子。也还需要对主教们实际上进行杀戮，尽管已经有那么多的叫喊声在召唤着了。有一些弑君和亵渎神明的屠杀，确实是已经被勇敢地策划出来，但只是策划出来了而已。在这次屠杀无辜者的伟大历史场面中，它却不幸始终没有完成。在这个人权学派里，究竟有哪位大师的如椽大笔可以完成它，今后就要拭目以待了。这个时代还不曾享有那种已经摧毁了迷信与错误的知识的传播的全部好处；而考虑到由于法国国王本人的受难以及一个启蒙时代的种种爱国主义的罪行所会产生的一切好处，法国国王也还需要有另一两桩事情再付与湮没无闻。[(144)]

尽管有关我们的新眼光和新知识的这项工作，并没有彻底完成在所有可能的方面它所意图它应该做到的事，然而我却要认为这样来对待任何一个人是必定要使任何人都感到震骇的，除了那些生来就为的

是干革命的人们而外。但是我不能在这里止步。由于被我天生来的感情所影响，而且丝毫没有受到任何一丝这种新出现的近代光明的启发，阁下，我必须要向您坦白：这些受难的人们的崇高地位，而尤其是那么多国王和皇帝的后裔的性别、美丽和可爱的品质，王室儿童们的幼小年纪——他们只是由于幼稚无辜而感受不到他们父母们所经受的那种残酷虐待（而不是一种可以得意的事）——大大地加重了我对那种最忧伤的境遇的感受。

我听说这位庄重的人(145)——他是我们的说教者们的凯旋的主要目标——尽管自己也挺过来了，却对那种羞辱的境遇感受至深。作为一个人，他会要感念他的妻子和他的孩子以及他本人的忠诚的卫士们，他们在他身边遭到冷血般的屠杀；作为一个君主，他要感念他那些文明的臣民们的出奇可怕的转变，他对他们感到的忧伤更有甚于对他自己的关怀。这并没有减少他的勇气，却无比地增加了他那人道性的荣誉。我要非常抱歉，确实是非常抱歉地说，这种人物所处的地位乃是我们不宜于加以赞扬的那种伟人的德行的地位。

我听说，我欢欣鼓舞地听说，那位伟大的夫人(146)和这场凯旋的其他目标也都挺过了那一天（人们会很高兴看到为受难而生的人们是会很好地受难的），而且她忍受了所有继之而来的日子，她以一种穆肃的忍耐、以一种适合于她的身分和门第(147)并与一位以其虔诚和勇气而闻名的君主的苗裔相称的态度而忍受了她丈夫的被囚禁和她本人的被俘虏、她的朋友们的流亡、那些祝词中的侮辱性的奉承话；而且像她母亲一样，她具有崇高的情操，她的感情带有一位罗马女主人的尊严；而且万不得已时她也将挽救她自己不受最后的羞辱；而且假如她一定会失败的话，她也不会以什么不光彩的手段而失败的。

我见到这位法国王后至今已是十六七年了，(148)当时她在凡尔赛宫中是太子的王妃，而且在这个宝球(149)上——她似乎简直没有触摸过这个宝球——她确实从来不曾焕发过更为光彩的仪表。我看到她正在远处点缀着并欢欣地招呼着她刚刚开始步入的那座高耸的圆顶建筑

——她闪耀得像是启明星，充满了生气、光辉和欢愉。啊！是什么样的革命！我必须要有怎样的一颗心，才能不动感情地观照那场升起和那场没落！我简直没有梦想过，当她对那些地位悬殊的、充满着热诚而又尊崇爱戴之情的人们授予可敬的头衔时，她却竟然要不得不对隐藏在他们胸中的那种羞耻带上一副强烈的解毒剂；我简直没有梦想过，我竟然活着看到了在一个充满了豪侠之士的国度里、在一个充满了荣誉的人们和骑士的国度里，会有这样的灾难落在她的身上。我以为哪怕是一个对她带有侮辱性的眼光，都必定会有一万支宝剑拔出鞘来复仇的。但是骑士的时代已经成为过去了。继之而来的是诡辩家、经济家和计算家的时代；欧洲的光荣是永远消失了。我们永远、永远再也看不到那种对上级和对女性的慷慨的效忠、那种骄傲的驯服、那种庄严的服从、那种衷心的部曲关系——它们哪怕是在卑顺本身之中，也活生生地保持着一种崇高的自由精神。那种买不到的生命的优美、那种不计代价的保卫国家、那种对英勇的情操和英雄事业的培育，都已经消逝了！那种对原则的敏感、那种对荣誉的纯洁感——它感到任何一种玷污都是一种创伤，它激励着人们的英勇却平息了残暴；它把它所触及的一切东西都高贵化了，而且邪恶本身在它之下也由于失去了其全部的粗暴而失去了其自身的一半罪过——这一切都成为过去了。

见解与情操二者的这种混合体系，在古代的骑士风格中有着它的根源；而那种原则尽管由于人世事务变化多端的状态而在其表现上姿态万千，却始终持续并影响着各个世代的漫长序列，直到我们所生活的这个时代。假如它竟然全部被绝灭了的话，那损失恐怕就太重大了。正是这一点才赋予了近代欧洲以它的特点。正是这一点才在它那些各式各样的政府形式之下突出了它自身，突出了它对于亚洲各国——并且很可能也对古代世界最辉煌的时期里繁荣昌盛过的那些国家——的优势。正是这一点才造成了一种高贵的平等而又不混淆各种等级，并通过社会生活的全部级差而把它传了下来。正是这种见解，才

把国王调和到群体中间来并把私人提高到国王的伙伴。它不用武力或反抗就克服了骄傲和权力的凶猛性；它迫使君主们屈服于社会的尊重那条柔软的项圈之内，强使顽固的权威要顺从于优雅的风度，并且以风范来驯服一个号令着各种法律的征服者。

但是现在，这一切是都被改变了。一切令人欣慰的幻念——它们使得权力是温和的并使得服从是自由的，它们调和了各种不同的生活差异，而且它们以一种轻而易举的消化作用把美化了和驯化了私人社会的种种情操都合并到政治里来——现在都被这场光明与理性的新的征服者的帝国给瓦解了。生活中所有美妙的帷幕全都被粗鲁地撕掉了。所有由道德的想像库中所提供的种种附加的观念——那乃是内心所享有、被认识所裁可作为遮蔽我们赤裸裸的、颤抖着的天性的种种缺陷并在我们自己的估价中把它们提高到尊严的地位之所必需——都被作为一种荒唐可笑而又过了时的款式而被戳穿了。

在事物的这种格局里，一个国王只不过是一个男人，一个王后只不过是一个女人；一个女人只不过是一个动物，而且是一个并非最高级的动物。对于女性一般所表示的这类并不带有特殊眼光的敬意，都被看作是传奇和蠢事。弑君、弑父和亵渎神明只不过是迷信杜撰的故事，这些都由于破坏了法理的纯朴性而败坏了法理。杀害一个国王或一个王后或一个主教或一个父亲，只不过是通常的家内残杀；而且假如人民由于任何机缘或者以任何方式而成为它的赢家，那么一番家庭残杀就更加是极为可宽恕的了，我们对它不必进行过分严厉的探究。

这种野蛮的哲学乃是冷酷的心灵和理解混乱的产儿，并且它缺少坚实的智慧，正有如它缺乏一切的鉴赏力和优雅感；根据它那方案，各种法律就只有靠它们自身的恐怖以及靠每个个人根据自己个人的计较在其中所可能找到的、或者是从自己私人利益中所可能付与它们的关切来加以支撑了。在他们 学园的丛林中[(150)]，在每一排的尽头，你看到的只有绞刑架。没有留下来任何东西是致力于共和国的深情厚爱的。根据这种机械主义哲学的原则，我们的体制就永远都不可能体

现在具体的人的身上（假如我可以使用这种说法的话），从而能在我们的身上创造出爱、敬、仰慕或执着。但是排斥了深情厚爱的那种理性，是无法填补它们的地位的。这种公众的深情厚爱与风尚相结合，有时候是需要用以作为某些补充的，有时候是作为某些纠正措施的，并且总是作为对法律的助手的。有一位聪明人而且是一位伟大的批评家对于诗的结构所提出的那句箴言，对于国家也同样是真确的：Non satis est pulchra esse poemata, dulcia sunto. ［诗歌只有美是不够的，还得有深情。］ (151) 每个国家都应该有一套风尚的体系，使一个教养良好的心灵愿意去享受它。要使我们爱我们的国家，我们的国家就应该是可爱的。

但是风尚和舆论在打击之下消失了，而这种或那种权力却将存留下来；而且它会找到其他更恶劣的手段来作为自己的支撑。为了要颠覆古来的体制，谋篡已经摧毁了古来的原则，它将以类似于它用来获得权力的那些方法来保持权力。当古老的封建的与骑士的效忠 精神——它使国王摆脱了恐惧从而使国王和臣民都摆脱了对暴君制的警惕——将会在人们的心灵中熄灭时，由于有先发制人的谋杀和先发制人的抄没财产，所以预料得到将会有种种阴谋和暗杀，以及一长串的阴森的和血腥的准则，它们构成为一切权利的政治法典，但并不是根据它自己的荣誉和那些要服从它的人们的荣誉。

当古老的生活见解和规则被取消时，那种损失是无法加以估计的。从那个时刻起，我们就没有指南来驾驭我们了，我们也不可能明确知道我们在驶向哪一个港口。就整体而论，欧洲在你们革命完成之日，无疑地是处于一种繁盛的状态。那种繁荣的状态有多少是由于我们古老的风尚和舆论，是不大好说的；但是既然这些原因不可能与它们的运作毫不相干，所以我们就必须假定它们的运作在整体上乃是有益的。

我们过于轻易地以我们所发现的事物状态来考虑它们，而并未能充分留意到产生它们的、以及可能维持它们的各种原因。最确凿不过

的莫过于：我们的风尚、我们的文明以及与风尚和文明相联系的一切美好的东西，在我们的这个欧洲世界里，多少世代以来都有赖于两项原则，(152)而且确实还是这两者结合的结果。我指的是绅士的精神和宗教的精神。贵族和教士，一个是以职业，一个是以恩宠，保存了学术的生命，哪怕是在干戈扰攘之中，而且哪怕当时的政府就是干戈扰攘的原因而并非是由之所形成的结果。学术报答了它从贵族和牧师那里所接受来的东西，并且由于开阔了他们的思想和丰富了他们的头脑而偿付了高利贷。假如他们都能继续懂得他们那种不可分解的联合以及他们应有的位置，那会是多么幸福啊！假如学术不曾被野心所败坏而是始终满足于只是作一个教导者而不想作主人，那会是多么幸福啊！但学术将要随着它的天然保护者和保卫者一道被投进泥淖之中，遭到一群猪一样的粗鄙之徒的践踏。(153) (154)

假如像我所怀疑的那样，近代文学之有负于古代风尚的，更有甚于它们往往所愿意承认的；那么我们要像它们所应分的那样来充分评价其他的趣味，其情形也会是如此。甚至于商业和贸易和制造业这些我们经济的政治家们的神明，它们本身恐怕也只是被创造物；它们本身只不过是结果，而我们却挑出它们来当作是最初的原因而加以崇拜。它们肯定地是在使学术得以繁荣那种同样的荫庇之下成长起来的。它们也可以随着它们天然的保护原则一起衰落。至少目前在你们那里，它们有全部消失的危险。当一个民族需要贸易和制造业，而高贵性的和宗教的精神又依然存在时，情操就提供了——而且还并非总是供应得很不好——它们的地位；但是当商业和工艺在一场考验一个国家不要这些古老的基本原则还能屹立得如何的实验之中竟然失败了的时候，一个粗暴的、愚蠢的、凶恶的而同时又是贫穷而悲惨的、野蛮的、缺乏宗教、荣誉和雄壮的骄傲的国家，目前一无所有，今后也毫无希望，又必然会是一种什么样子的东西呢？

我希望你们可以不会很快地就采取最短的捷径走向那种可怖而又可厌的局势。在国民议会和所有他们的教导者的进程里，已经出现了

一种构思上的贫困、一种粗糙和庸俗。他们的自由是并不自由的。他们的科学乃是自高自大的无知。他们的人道乃是野蛮和粗暴。

还不大清楚，我们在英国是不是从你们那里学会了这些宏伟的和彬彬有礼的原则和风尚的——其中有相当的痕迹还保留着——或者你们是不是从我们这里学到了它们的。但是我以为，我们最好是追踪它们到你们那里。在我看来，你们似乎是——gentislncunabula nostrae［我们这个种族的摇篮］。(155)法国始终是或多或少地影响着英国的风尚；而当你们的泉水被阻塞和受了污染的时候，泉水在我们这里——或者也许在任何国家里——就不会流得很长远或流得很清澈。照我看来，这就只会使得全欧洲极其密切而息息相关地注视着在法国所做出的一切事。因此，就请原谅我，假如我是过分冗长地谈到了1789年10月6日的残暴场面，或者是对一切革命之中最重要的场合——它可以从那一天算起，我指的是一场情操的、风尚的和道德见解的革命——在我的心目中所出现的反思给予了过多的篇幅的话。既然事情目前的状况是，一切可尊敬的事物都在我们身外被毁掉了，而且还在企图摧残我们身上的每一项可尊敬的原则，所以人们就几乎是被迫要为着保存人们的共同感情而辩解。

我和普赖斯牧师博士以及他那些世俗的群众们（他们将选择是否采取他的讲演的那种情操），何以感受是如此之不同？——就因为这一条简单的理由——因为我应该这样做乃是很自然的，因为我们天生来就会在这类场面中对现世繁荣之不稳定的情况以及人类伟大性的巨大不确定性，受到忧郁情操的感染；因为在这类事件中，我们的感情就教导了我们的理性；因为当国王们被这场伟大戏剧的“最高导演”撵下了他们的宝座，变成了卑贱者侮辱的对象，变成了善良者怜悯的对象时，我们在事物的道德秩序中所看到的这类灾难，就正如我们在事物的物理秩序的一场奇迹中所看到的灾难一样。我们被震惊得陷入了沉思，我们的心灵（正像是长久以来被人所观察到的(156)）乃是被恐惧和怜悯所净化了，我们软弱的、未经思考的骄傲在一种神秘智慧的

支配之下谦卑了起来。假如这样一种景象展现在舞台上，就可能引得我流下眼泪。我真正应该为在自己身上发现对描写中的不幸有着那种浅薄的戏剧感而感到羞愧，而我在现实生活中却能够对它感到欢欣。怀有这样一种颠倒的心灵，我就永远不敢在一场悲剧面前表现出我的面貌。人们就会想，以前加里克和不久之后的西登斯[(157)]从我身上所索取的眼泪，都是虚伪的眼泪；我应该知道它们都是愚蠢的眼泪。

的确，剧院比起教堂来是一个更好的道德情操的学校，在那里人道的感情就这样地被激扬起来。诗人们必须对付一群在人权学校里尚未毕业的读众，并必须致力于内心的道德素质，因而就不敢炮制出一幕像是一场狂欢那样的胜利。凡是在人们追随自己的天然冲动的地方，他们就不会忍受那类马基雅维里的政策之令人厌恶的准则，不管是用来获得君主制的还是民主制的暴政。他们在现代的舞台上会摒弃它们的，正如他们一度在古代的舞台上所做的那样；在古代舞台上他们甚至于不能忍受一个扮演暴君的演员口中说出这类罪恶的虚拟语句，哪怕是适合于他所扮演的角色。在雅典，剧场观众在这一凯旋日的真实悲剧之中没有一个是会忍受为人所曾忍受过的东西的；一个主要演员，就仿佛是在一个出售恐惧的商店里所悬挂的天平上面，他在衡量着有多少真实的罪行，又有多少偶然的好处；在加减权衡之后，便宣布天平是在有好处的那一边的。他们忍受不了居然看到在一本总账目中开列着新的民主制的罪行和旧的专制主义的罪行的对照，而政治会计师竟发现民主制依然负着债，却又一点都不能或不愿付款以求得平衡。在剧院中，最初直觉的一瞥，不需要有任何细致的推理过程就会表明，这种政治计算的方法会证明任何程度的罪行都是有道理的。他们会看到，根据这些原则，即使在没有做出最恶劣的行动本身的地方，那也勿宁说是由于阴谋者的侥幸，而不是由于他们吝惜付出背叛和流血的代价。他们很快地就会看到，罪恶的手段一旦得到宽容，很快就为人们所乐于采用。比起通过伦理道德的这条大路来，它们提供了一条更短的捷径。由于论证了叛卖和谋杀对公共利益是正当

的，于是公共利益很快地就变成了借口，而叛卖和谋杀则变成了目的；终于巧取豪夺、心怀恶意、报复以及比报复更可怕的恐怖，就能满足他们那些永不满足的嗜欲。在人权的这些胜利的光辉之中，丧失了一切天然的是非感的后果就必定会如此的。

但是这位可敬的牧师却在这场“领导着凯旋”之中欢欣鼓舞，因为路易十六真是一个“为所欲为的君主”；换句话说，那不多不少恰好因为他是路易十六，而且因为他不幸生而为法国国王，有着一个悠长系列的祖先和人民悠久的默认（而他本人并没有任何布置）所使他享有的各种特权。那确实变成了一场不幸，即他生而为法国国王。但是不幸并不是罪行，而行为失检也并非总是最大的罪过。我永远都不认为一位君主，他全部御位期间的各种行为乃是对他臣民的一系列让步，他愿意放松他的权威，减少他的特权，号召他的人民享受他们的祖先所不知道的、或许是所不曾愿望过的自由；(158)这样一位君主，尽管他屈服于人们和君主们所赋有的共同弱点，尽管他曾一度认为有必要用武力来对付公开反对他本人以及他那残余权威的某些亡命策划，尽管这一切都应考虑在内，我仍将很难被导致认为，他就配得上巴黎和普赖斯博士的那种残酷而侮辱性的凯旋。从这样一个对于国王的例子，我要为自由这桩事业而战栗。在对人类犯下的罪大恶极而未受惩罚的暴行之中，我要为人道这一事业而战栗。但是有一些属于那种低级的和堕落了的心灵方式的人们，他们却以一种沾沾自喜的敬畏之情在仰望着国王，他们懂得怎样保住自己的禄位，严厉掌握着自己的臣民，肯定自己的特权并且以一种严酷的专制主义之觉醒了的警惕性来防范着自由到来的第一步。针对着诸如此类的东西，他们永远也不提高他们的声调。背叛了原则的人们，被幸运所选中，他们在受难的德行中永远看不到任何好东西，在成功的篡夺中也永远看不到任何罪行。

假如能够向我说明，法国国王和王后（我是指在那凯旋之前就是国王和王后的人）乃是顽固而残酷的暴君，他们已经炮制了有意的计

划要屠杀国民议会（我想我曾在某些印刷品中看见过某些暗示着诸如此类的东西），那么我应该认为囚禁他们是正当的。假如这一点是真的，那就应该做出更多的事，但我的意见是那应该以另一种方式做出来。对真正暴君的惩罚乃是正义的一桩高贵可畏的举动，并且它曾经很真确地被人说成是对人类心灵的慰藉。但是假如我要惩罚一个罪恶多端的国王，我应该顾及对这种罪行进行复仇时的尊严。正义乃是庄严的和郑重的，它执行惩罚更多地是服从于必要，而不是进行选择。假若尼禄，或阿格丽品娜，或路易十一，或查理九世都是臣民；假若瑞典的查理十二在杀害了帕特库尔之后，或是他的前驱者克里斯蒂娜女王在杀害了莫纳尔代斯基之后，(159)落入到您阁下之手，或者是落入我的手里，我肯定我们的措施就会是不同的。

假如法国国王，或者法国人的国王（或者无论在你们宪法的新词汇里是以什么名义称呼他），他本人以及他的王后本人确实应该受到那些未公开承认但也未受到报复的谋杀企图，以及那些随之出现的比谋杀更为残忍的侮辱的惩罚，那么这样一个人就甚至于很不应该得到那种（我所理解是加之于他的）下级的行政委托了；他也就不宜于被称为一国之主——他已经蹂躏了和压迫了那个国家。在一个新国家里是不可能选择出比一个被废黜的暴君的职位更坏的一种职位的。但是先把一个人作为最坏的罪犯加以贬斥和侮辱，随后又在你们最高的关怀之中信任他是一个忠心的、诚实的和热忱的仆人，这和理性思维是不一致的，在策略上是不慎重的，在实践上是不可靠的。能够做出这样一种委托的那些人，必定要比他们可能对人民所犯下的任何罪行，更加犯有肆无忌惮地破坏信任的罪。既然这就是领导你们的政治家们前后矛盾所可能做出的唯一罪行，那么我的结论就是，这些骇人听闻的含沙射影，是没有任何根据的。我认为其他的一切造谣诽谤也并不更好。

在英格兰，我们对他们不寄予任何信任。我们是慷慨的敌人；我们是忠实的盟友。我们满怀鄙夷和愤怒在摒弃那些人的无耻谰言，他

们以自己肩上的百合花形纹章[160]为证据给我们带来了种种轶闻逸事。我们最近也有过乔治·戈登勋爵在纽盖特的事；[161]而且无论他是成为一个公开的改宗犹太教者，还是他在热忱地反对天主教神甫和各种各样的教士时曾鼓动过一群暴民（请原谅我用这个字样，它在这里还是可用的）拆毁我们所有的监狱，都是给他自己保留了一份自由，但他却并未以一种有德的使用自由而使自己配得上那种自由。我们重建了纽盖特监狱，并租赁了那幢建筑。对于那些敢于诽谤法国王后的人，我们有着几乎像巴士底狱一样坚固的监狱。在这座精神的隐蔽所里，就让高贵的诽谤者呆下去。让他在这里面默念他的塔尔穆德经，[162]直到他学会了和他的出身与身分更为相称的举止而不致再那么玷污他所宣称已经改宗的那种古老的宗教，或者是直到你们海水那边的某些人为了讨好你们新的希伯来的兄弟们而赎出他为止。那时候他可以有能力用犹太会堂的老地方和30个银币的长期复利的一小部分款项（普赖斯博士已经向我们表明，[163]在1790年之中复利将会成就什么样的奇迹）购买下最近才被人发现是被高卢教会[164]所篡夺了的土地。请派遣给我们你们教皇的巴黎大主教吧，我们也将派遣给你们我们的新教拉比。[165]我们将这样对待你们交换派来给我们的人，就像他是一个绅士和忠实的人那样；但是请让他随身带来他的待客、奖赏和施舍的基金并依靠它；我们决不会没收那项荣誉而虔诚的基金之中的一个先令，并且也不会想到要靠掠夺教堂济贫募捐箱来充实国库的。

我亲爱的阁下，老实向您说，我认为我们国家的荣誉多少是涉及这个老犹太会和伦敦酒店的行为的反对者的。我没有任何人的委托书。当我反对的时候，我只代表我自己发言，正如我以全部可能的诚挚、以和那场胜利的演员们及其崇拜者们的全部交流所做出的那样。当我论述任何其他与英格兰人民有关的事物时，我是根据观察而不是根据权威发言的；但是我发言根据的是与这个王国的各色人等十分广泛而多样的交往以及我从早年开始并持续了将近40年的长期仔细的观

察而得到的经验。考虑到我们和你们只不过是小小24英里的一水[166]之隔，而且这两个国家之间的相互交往最近是非常之多的，所以我往往要惊讶，看来你们懂得我们是何其之少。我怀疑这是由于你们是从某些出版物上形成了对这个国家的判断的，它们确实是极其错误地——假如说毕竟是——表现了在英格兰普遍流行的各种见解和心性。几个小小的阴谋家企图在喧嚣吵闹、大吹大擂和彼此相互喊价之中掩饰起他们全部重大的要求，他们的虚荣、不安和阴谋诡计的精神，就使得你们猜想，我们之轻蔑地忽视了他们的能力，就是普遍地默认他们的意见的一个标志。我向您保证，事情绝不是这样。因为虽有半打蚱蜢在蕨类植物里面以它们扰人的声音形成了一个野生圈，但几千头大牲畜却在英国橡树的绿荫底下休息，悄然无声地在反刍；就请你们不要猜想，发出喧哗的那些东西就是田野上唯一的居留者；当然，他们的数目是很多的，而且他们毕竟也不同于小小的、枯干的、细微的、跳跃着的——虽则是高声叫喊的而又讨厌的——生命短促的昆虫。

我几乎胆敢肯定，我们一百个人当中也没有一个参与了"革命协会"的"凯旋"。如果法国国王、王后和他们的孩子由于战争的机缘落到了我们手中，那么即使是在最浓厚的仇恨下（但愿这种假设的事件不会发生，但愿没有这种仇恨），他们也会受到另一种凯旋进入伦敦的对待。从前在这种情况下，我们也曾有过一位法国国王；[167]你们看到了战场上的胜利者是如何对待他的；他以后又是以何种方式在英国受到接待的。四百年过去了，但我相信自从那时候以来我们并没有实质性的改变。多亏了我们对变革的坚韧抗拒，多亏了我们冷峻持重的国民性，我们还保留着我们祖先的特征。我认为，我们并没有丢掉十四世纪思想的大度和尊严，也没有把我们自己变成野蛮人。我们不是卢梭的信徒，也不是伏尔泰的门生；[168]爱尔维修[169]在我们中间也无所作为。无神论者不是我们的传道师；狂人也不能成为我们的立法者。我们知道我们 没有发明什么；我们也不认为在道德方面有什么

东西可以被发明出来。许多关于政府的伟大原则、许多关于自由的思想，在我们出生之前很久就已经为人所理解了；而这一切，在墓地埋葬了我们的妄自尊大之后，在沉默的坟墓将它的法则强加到我们粗暴的饶舌上以后，也都不能有任何发现。在英国，我们还没有完全抛弃我们天赋的心肠；我们在内心中还能体验到、并且我们珍视与培育那些人类与生俱来的情操，那是我们的责任感的最可靠的保卫者，最活跃的监视者，也是一切自由的、男子汉的精神的真正支柱。我们并没有被挖空，被在里面塞上些毫无价值的关于人权的肮脏的废纸，就像博物馆里填充了谷壳和破布的那些鸟类标本一样。我们保留着我们所有的、仍然是原来的和完整的、没有被夸夸其谈和对上帝的不敬所炮制成的情感。我们的胸膛里跳动着有血有肉的真正的心。我们敬畏上帝；我们满怀畏惧地仰望着国王；满怀深情地仰望着议会；满怀责任感地仰望着行政官；我们满怀尊崇地仰望着教士；我们满怀敬意地仰望着贵族。(170)为什么？因为当这些观念出现在我们心目之前时，我们自然而然地 会喜爱它们；因为其他的情感都是虚假的、欺骗的，企图腐蚀我们的思想，败坏我们原始的道德，使我4们无法适合理性的自由；它们通过向我们灌输奴性而又放肆无节制的傲慢而使我们得意忘形于一时，使我们终生适合于只作理所当然的奴隶。

先生，您看，在这个启蒙的时代我十足敢于宣称，我们总的来说乃是具有天然的情感的人们；我们不是抛弃我们所有的那些旧的成见，而是在很大程度上珍视它们；而且大言不惭地说，因为它们是成见，所以我们珍视它们；它们存在的时间越长，它们流行的范围越广，我们便越发珍视它们。我们怕的是每个人单只是依靠自己个人的理性储存而生活与交流，因为我们认为这种每个个人的储存是微少的，如果他们能够利用各个民族和各个时代的总的库存和资产的话，他们就会做得更好。我们的许多思想家不是去破除那些普遍的偏见，而是运用他们的智巧要发现贯彻其中的潜存的智慧。如果他们找到了他们所寻求的东西（事实上他们也很少失败），他们就会认为最聪明

的办法还是让这些偏见以及其中所包含的理性一起留传下去，而不是抛掉偏见的外衣而只留下赤裸裸的理性；因为偏见及其理性有一种使那种理性运行起来的动力和使之持续下去的热情。偏见可以在紧急情况下迅速得以运用，(171)它事先就把我们的思想纳入一种智慧和道德的稳定行程之中而不让人在决定的关头犹豫不决、困惑、疑虑以及茫然失措。偏见使一个人的美德成为习惯，而不致成为一系列毫无联系的行为。正是通过偏见，一个人的责任才成为他天性的一部分。

你们的那些文人和政客，以及我们之中所有那些摆脱了偏见的人们，在这些方面是与我们根本不同的。他们不尊重别人的智慧；他们以对自己的过分自信取代了这种尊重。对于他们，一种事物的规格只要是旧的，就有足够的理由被毁掉。至于匆促建立起来的新规格，他们也丝毫不关心它的持续；因为对那些很少或者根本就不考虑以前时代所做过的一切的人，对那些把全部希望都寄托于新发现上的人们，持续性并不是他们的目标。他们颇有体系地相信，一切具有永久性的东西都是祸害，因此他们与一切既有的成就都处于不可调和的战争状态。他们认为政府可以像服装的式样似地经常变换而不会有什么恶果；他们认为除非着眼于目前的方便而外，就无须坚持任何一种国家的组织原则。他们讲起话来总是似乎以为在他们与执政者之间有着一种独特的约定；这一约定只是约束执政者一方，双方并没有任何相互的关系；人民的威权，只要它愿意，无须任何理由便有权解除这一约定。他们对自己国家的依附，仅仅是在国家赞同他们某些流变不定的规划时方才存在；那是随着政治体制之符合他们暂时的见解而告开始和终结的。

这些学说，或者不如说这些情绪，似乎在你们那些新政治家们当中很流行。但它们与我们在这个国家［英国］中所一直奉行的是完全不同的。

我听说在法国有人提出，你们那里所做的事情是仿效英国的榜样的。请允许我申明，几乎你们那里所做的每一件事都不是来源于我们

英国人的实践中的或占主导地位的见解，无论是在法案中还是在行动的精神中。请允许我补充说，正像我们不想从法国那里学习这些东西一样，我们也肯定从没有教给那个国家这些东西。我们这里和你们进行联系的阴谋分子至今还只是一小撮人。如果说不幸由于他们的诡计、他们的煽动、他们的出版物以及由于一种源于一个期待中得到法国的建议和力量的联盟的自信，他们就可以吸引相当一部分人参加他们的派系的话，并且因此他们认真要在这里试图模仿一些你们所作所为的任何事情的话，那么我就胆敢预言，情形将是：他们随着给自己的国家带来一些麻烦，很快地就会自取灭亡的。这个民族在遥远的过去时代没有由于对教皇的一贯正确无误的尊重而改变自己的法律；[(172)]而他们现在也不会出于对哲学家们的教义的内心虔敬的信心而改变它；尽管前者以革除教门和十字军为武器，而后者则以诽谤和路灯杆来行事。

以前，你们的事情只关系着你们自己。我们只是作为人感受到它们；但我们毕竟是置身于它们之外，因为我们不是法国公民。但当我们看到有人向我们提出以法国为榜样时，我们就必须作为英国人来感受，并且还感到我们必须是英国人。不管我们怎样，你们的事务已形成了我们的利益的一部分；至少在回避你们的万灵药方或者你们的瘟疫时是如此。如果它是万灵药方，我们也不想要它。我们知道那种不必要的药方的种种效果。如果它是一场瘟疫，那么它就是我们要做出最严格的检疫加以预防的一场瘟疫。

我从各方面都听说有一个自称是哲学家[(173)]的阴谋集团，在最近法国发生的许多事件中博得了荣誉；他们的见解和体系成为所有这些事件的真正的指导精神。我没有听说过英国在任何时代有任何党派团体，不论是文学的还是政治的，是以这种名声而著称的。在你们那里，它难道不是由这些人组成的吗？不是由这些以其粗鄙流气的风格通常被人称为是无神论者或不敬神者的庸俗人们所组成的吗？如果是这样的话，我要承认，在过去我们也有过这种类型的作家，他们也都

在当时喧嚣过一阵。但现在他们已永远默默无闻了。在最近40年内出生的人，有谁读过柯林斯、托兰德、廷德尔、查布、摩尔根以及所有那些自称是自由思想家们的一个字呢？现在有谁还看博林布鲁克的东西呢？有谁通读过他的作品呢？请问问伦敦的书商们，所有这些世界之光的名人现在都怎样了？(174)用不了几年，他们少数的后继者也将走入“全体凯普莱特家人”的家族墓穴中去的。(175)但是在我们这里，不论他们过去和现在是怎样，他们过去和现在都是些完全不相关联的个人。在我们这里，他们保持着他们同类的共性，却从不合群。他们从不以团体的形式进行活动，从不在国家中以一个派别著称，他们从不以一个派别的名义或资格，或者为了这个派别自己的目的而试图影响我们的任何公共事务。至于他们是否应该这样存在，是否应该被允许这样活动，则是另一个问题了。正因为这样的阴谋团体从未曾在英国存在过，因此他们的精神也就既不曾对我们宪法的原始结构的确立、也不曾对我们宪法所经历的几次修订和改善中的任何一次产生过任何影响。这一切都是在宗教和信仰的指导之下完成，并且是由宗教的法令所认可的。这一切都来自我们民族特点的纯朴性，都来自悟性之一种天生的坦诚和直率。它长期以来一直是我们历代当权者的特性。这种品性现在仍然被保持着，至少是在人民的伟大主体之中。

我们知道，而且更妙的是，我们在内心中感觉到宗教乃是公民社会的基础，是一切的善和一切慰藉的源泉。(176)在英国我们对此是如此之坚信不疑，以致于在岁月的长河中不论是迷信的锈蚀，还是人类心灵中所积聚起来的谬误都无法遮掩它，以致于英国99％的人都不肯选择对上帝的不虔敬。我们决不会愚蠢到要招请一个敌人来除去任何一种制度中的腐败，去纠正它的缺点或去完善它的结构。如果我们宗教的教诫曾经需要做进一步的阐释的话，我们也决不会邀请无神论者来解释他们。我们不会以那种亵渎神明的火光来照亮我们的神庙，它将以其他的光辉来照亮。这里氤氲着的将是其他的香料，而不是那些伪劣的形而上学的贩子们所贩运的有害的废料。如果我们教会的收入

需要调整，那么不论于公于私，我们都不会以贪得无厌的态度去处理宗教献祭收入的审计、收取及其使用。我们并不激烈地谴责希腊的教会，也不谴责亚美尼亚的教会[(177)]，甚至当我们的激情平静下来之后，我们也不会再谴责罗马的宗教体系，但我们选择了新教；并非因为我们认为其中更少有基督教，而是因为按我们的判断，它有着更多的基督教。我们不是出于冷漠，而是出于热忱，才成为了新教徒的。

我们知道，人在本质上是一种宗教动物，能知道这一点乃是我们的骄傲；我们知道无神论不仅违反我们的理性，而且也违反我们的本能；因而就不可能长久流传。但是如果在一个动乱的时刻，在由地狱的蒸馏器——它在法国现在正如此剧烈地沸腾着——所产生的热酒精而导致的迷醉狂乱之中，我们抛弃了这迄今为止一直成为我们的自豪和安慰、成为我们的文明以及其他许多国家文明的伟大源泉的基督教，从而赤裸裸暴露了自己，那么我们就要担心（由于充分觉察到人的心灵是无法承受真空的）某种粗鄙的、有害的、堕落的迷信将会取代它的地位。

为了这个原因，在我们剥夺我们现存的体制赖以维持他人尊敬的自然的、人文的手段，并使它为人轻蔑（正如你们所做的、并且为此理应受到惩罚的那样）之前，我们希望能向我们提出一些其他的东西来代替它。这样，我们就可以形成自己的判断了。

根据这些思想，我们就不像有些人那样来与现存的社会体制进行争论——这些人对这些体制的敌意已经形成了他们的一种哲学和一种宗教——而是对它们甚为依恋。我们决心要维护一个现有的教会、一种现有的君主制、一种现有的贵族制和一种现有的民主制，每一种都处于它现有的阶段而并不再多。我马上就要向你们表明，我们拥有的其中每一种各有多少。

这个时代的不幸（而不是像那些绅士们认为的那样是一种光荣）就是，每件事情都要加以讨论，就好像我们国家的体制一直都更是一个有争议的、而并非一种共享欢欣的题材。由于这个原因，并为了满

足你们之中希望看到其例子的那些人（如果你们之中有这样的人的话），我不揣冒昧地用一点有关每一种这类体制的想法来打搅你们。我并不认为古罗马时代的人是不明智的；当他们想要创新他们的法制时，便派出使节去考察他们所能抵达的那种组织得最好的共和国。(178)

首先，请允许我谈谈我们的教会体制，它是我们偏见的第一种，但并不是一种缺少理性的偏见，而是其中包含着深沉而广泛的智慧。我先来谈它。它在我们的心灵中是开头，是末尾，而且是贯彻始终的。因为奠基于我们现在仍然拥有的这种宗教体系，我们一直是按照我们早就接受的、而且一贯延续下来了的人性观念在行事的。这种观念不仅仅像是一个聪明的建筑师一样建造起来了一座庄严的国家结构，而且还像一个有远见的业主一样要维护这座建筑免于毁坏崩坍，使之像一座圣殿一样清除了一切欺诈、暴力、不公正和专制等等杂质，它庄严地、永远地献身于国家以及其中的一切公务。做出这种奉献是要使所有那些在人世的政府中代表着上帝本人的领导人应该对他们的职责及目的具有高尚可敬的思想；他们的愿望应该充满不朽性；他们不应该注意眼前微不足道的钱财或者庸人们的过眼烟云的称赞，而是应该注意他们天性中的永恒部分之坚定的、永恒的运用，注意在他们作为一份留给全世界的丰富遗产的范例中那种永久的声望和光荣。

这些崇高的原则应该注入到那些身居高位的人们的头脑中去；而教会组织则提供了使它们可以不断地保持活力和得到强化的力量。有助于使人的理解和情感与上帝相联系的理性的和自然的纽带之每种道德的、民事的或政治的体制，在增强那种美妙的结构物——人——上，都是必不可少的。人的特权就是，在很大程度上他乃是他自己的创造物；(179)而且当他像他所应该的那样被创造出来之后，就注定了要在这一创造中占有一个非同小可的地位。但是，因为更优秀的性质

永远都应该是主导，所以只要一个人被置于别人之上时，他在那种情况下就特别应该尽可能地使自己接近于自我的完善。

通过一种国教体制而献身于国家，这对于以一种健全的敬畏之情来推动自由的公民们，也是必不可少的；因为为了保障他们的自由，他们就必须享有某一定部分的权力。因而在这样的社会中，一种与国家以及与公民对国家的责任感联系在一起的宗教，就要比在被屈服的条件之下人民只限于私人情感和自己家庭事务的那些社会中更为必要了。所有拥有任何一部分权力的人，都应该强烈地而又充满敬畏地烙上这样一种观念：他们只是受委托而行事的；他们必须就自己的那种委托来向一个伟大的主人、社会的创造者和奠基者[(180)]陈述自己的作为。

与那些单独的君主相比，构成为集体主权的那些人们甚至于应该更深切地把这项原则铭刻在自己的心灵中。缺乏了手段，这些单独的君主们就什么也做不成。然而凡是寻求帮助而运用手段的人，同时也会发现有各种阻碍。他们的权力因而就决不是完整的，他们也无法安然地滥加运用。这样的人，不管是怎样地在阿谀、骄横和自以为是之中被培养起来的，必定应该觉察到不管是否有人为法的保护，他们都须以这种或那种方式为他们滥用这种委托而负责。如果他们不被人民的起义砍掉脑袋的话，也会被那些用于保卫他们安全以防人民起义的御林军们给吊死的。因此我们就看到法国国王被他的士兵们为了增加薪饷给出卖了。但是凡在人民权威成为绝对不受限制的地方，人民便会对自己的权力产生一种无穷大的自信——因为它远为更有根据。在很大的程度上，他们自身便是自己的手段。他们更接近于自己的目的。此外，他们对世上最大的控制力之一，即名誉感和尊崇感，也更不负什么责任。在公共活动中，很可能分摊到每个个人身上的臭名确实也很小；舆论的作用是与滥用权力的人数成反比的。他们对自己所作所为的自我赞赏，使得公共评判在表面上看来是赞成他们的。因此完美的民主制就是世界上最无耻的东西。因为它是最无耻的，所以它

也就是最肆无忌惮的。没有人以他那种身分会害怕自己可能要受惩罚。人民整体肯定是决不用害怕的：因为所有的惩罚都是着眼于保护人民整体而作出的范例，人民整体永远也不能成为任何人手下的惩罚对象。(181)因此，无比重要的就是，不应该容许他们想像他们的意愿要比国王的更应该成为是非的标准。应该说服他们，他们全然没有权利，更没有资格为了自己的安全而运用任何不论什么样的武断的权力；因此，他们不应当在自由的假象之下来行使一种实际上是不自然的、颠倒了的统治权，不应专横地要求那些国家的执政者去卑躬屈膝地服从他们变幻无常的意愿，而不是无保留地献身于他们的利益（而那才是他们的权利），从而消灭了所有为他们服务的人们身上的一切道德准则、一切尊严感、一切判断力的运用以及一切始终一贯的性格；而就在这一过程中，他们也使自己委身而成了庸俗的阿谀奉承者或宫廷的谄媚者们那种奴颜卑膝的野心之恰当的、适宜的但也是最可鄙的俘虏。

没有宗教就全然不可能使人民清除自己对私欲的种种迷恋；当他们意识到自己是在行使（并且是在更高一级的委托方式上行使）权力时，而那种权力要成为合法的就必须是按照那种永恒不变的、而意愿和理性在其中乃是合而为一的法律，(182)那时候他们便会更加留心他们是怎样把权力交到了那些卑劣无能的人的手中的。在他们委任官员行使权力时，他们将不是在委派一项可怜的工作，而是一项神圣的职能；那并不是根据他们可鄙的私利，也不是根据他们的恣意任性，更不是根据他们的专断意志；他们将只把权力（进行委托或接受委托的任何人都会感到战栗的权力）委托给那些人——那些人是他们可以辨识出具有把积极的道德和智慧集于一身的主导比例并适宜于担负起责任的人，这样的人是要从具有人类缺陷和弱点的大量不可避免地混杂在一起的人群中间加以发现的。

当他们习惯地确信，对一个品质优良的人，任何邪恶，无论是现有的还是潜在的，都是不可接受的时候，他们便能更好地将一切带有

狂妄的和无法无天的统治痕迹的东西从所有文职、神职和军职官员们的头脑中清除掉。

但是国家和法律所要为之而奉献的首要的、最重要的原则之一，便是提防它的那些临时的所有者和终生的租用者不去考虑什么是他们从自己的先人所得到的东西或是什么应该是留给后代的东西，而是要像十足的主人一样地行事；他们不会认为随心所欲地摧毁他们社会整个的原来的结构，从而割断永业、损坏遗产是他们的权利；但他们冒险留下给他们之后而来的人的乃是一片废墟，而不是一幢住宅——并且教导他们的后代不尊重他们的设计，就像他们自己不尊重他们前人的制度一样。由于经常大量地和多方地任凭心血来潮的异想天开和赶浪潮而在毫无原则地轻易改变国家，整个国家的链锁和延续性就遭到了破坏。一个世代就不能与另一个世代相衔接了。人类就会变得不会比夏天的苍蝇好多少。

首先，人们将不会再学习法理学这一人类理智的骄傲了，认为它只不过是一堆陈旧的被驳倒了的错误；然而它连同它的种种缺欠、冗杂和错误一起，却是历代理智的综合，它把原始正义的原则和人类所关注的问题的多样性结合在了一起。于是，个人的自以为是和狂妄自大——这是所有那些从来未见识过高于自己的智慧的人的必然产物——将会窃据法庭。当然，并没有什么确凿的法律可以建立起希望和畏惧的牢固不易的基础，能把人们的行动纳入一定的轨道或是指引他们走向一定的目标。在财产的占有方式和职权的运作方式中并没有什么固定的东西可以形成一种坚实的基础，使所有的父母都可以据之而为他们的下一代的教育或者将来在世上选择自己未来的事业进行考虑。没有什么原则是可以在早年就被铸成为习惯的。一个最能干的教师一旦完成了他那艰苦的教学任务之后，却会发现一切都变了；他并没有能带出来一个完成了一门有德的学业、在社会的地位上适合于赢得重视和尊敬的学生，而是他制造出来了一个可怜虫：受到世人的轻蔑和嘲笑，对于什么是受到尊敬的真正基础茫然无知。在其货币标准

不断变化的一个国家中，当没有人知道什么是检验荣誉的标准时，谁还能保有几乎是随着心灵的最初冲动而在跳动的那种娇柔细致的荣誉感呢？生命中没有任何一部分会保留下来它那收获的。对于科学和文学的蒙昧、对于艺术和工艺制造的缺乏技术，必不可免地会随着缺乏稳定的教育和固定的原则继之而来；这样，用不了几代人，国家本身就会瓦解，分崩离析为个体性的尘埃，最后随着天上的风而消逝。

因此，为了避免反复无常和前后不一的恶果——那要比固执和最盲目的偏见还坏上一千倍——我们才把国家尊为神圣，以致于不以恰当的小心翼翼，就没有人可以去挑剔它的缺点或腐败；以致于一个人就决不可梦想通过颠覆而发动一场改革；以致于他应该接触国家的错误，就仿佛是满怀虔诚的畏惧和战栗的态度去接触父亲的创伤一样。这种聪明的偏见教导我们要满怀恐惧地看待他们国家的那些儿女。他们不顾一切，鲁莽地把自己年迈的父亲砍成碎块，(183)放进巫师的釜里，希望用他们那些有毒的草药和疯狂的咒语就可以使父亲的机体复活，使他们的老父得以重生。

社会确实是一项契约。对于那些单纯以偶然的利益为目标的各种附属性的契约，是可以随意解除的，但是国家却不可被认为只不过是一种为了一些诸如胡椒或咖啡、布匹或烟草的生意，或某些其他不关重要的暂时利益而缔结的合伙协定，可以由缔结者的心血来潮而加以解除的。我们应当怀着另一种崇敬之情来看待国家，因为它并不是以单只服从属于暂时性的、过眼烟云的赤裸裸的动物生存那类事物为目的的一种合伙关系。它乃是一切科学的一种合伙关系，一切艺术的一种合伙关系，一切道德的和一切完美性的一种合伙关系。由于这样一种合伙关系的目的无法在许多代人中间达到，所以国家就变成了不仅仅是活着的人之间的合伙关系，而且也是在活着的人、已经死了的人和将会出世的人们之间的一种合伙关系。每一个特定国家的每一项契约，都只是永恒社会的伟大初始契约中的一款，它联系着低等的自然界和高等的自然界，连接着可见的世界与不可见的世界，遵循着约束

一切物理界和一切道德界各安其位的那项不可违背的誓言所裁定的固定了的约定。这种法律并不屈服于某些人的意志——这些人由于来自对上的、无限高于他们的义务，不得不使自己的意志屈从于那种法律。那个大一统王国的各个市政团体在道义上并不可以随心任性为所欲为，根据自己有一种偶然改进的想法就整个拆散自己属下社团的联系，使之分解为若干基本原则之非社会的、不文明的、不相连属的混乱状态。只有最初的和至高无上的那种必要性，即那种不是被选择而是要做出选择的必要性，那种高于一切思考之上、不容讨论也无需证据的必要性，才有权证明诉之于无政府状态的正当性。这种必要性并非是对于准则的例外；因为这种必要性的本身也就是人们所必须自愿或被迫遵守的那种事物的道德的和物理的性质的一部分；但是假如把这仅仅是对必要性的屈服当作选择目标的话，那么法律就被破坏了，自然状态就会得不到遵守，反叛就会被宣布为不合法，就会从这个理性、秩序、和平、德行和成效显著的忏悔的世界被驱除、被放逐到那个疯狂、无序、邪恶、动乱、徒劳无益的忧伤的敌对世界里去。

亲爱的先生，我以为这些现在是、过去是并且长期将是这个［英国］王国里那部分并非最无知和不肯思考的人们的情操。那些属于这类人的人们，他们是根据人们应该形成自己的见解这一理由而形成自己的见解的。但那些不大肯探索的人，则从权威那里接受了它们，而天意注定了要依靠信任别人而生活的那些人不需要因依靠别人而感到羞愧。这两种人都朝着同一个方向在行进，尽管处于不同地位。他们都随着宇宙的秩序在行动。他们都认识到或感觉到这一古代的伟大真理："Quod illi principi et praepotenti Deo qui omnem hunc mundum regit, nihil eorum quae quidem fiant in terris acceptius quam concilia et caetus hominum jure sociati quae civitates appellantur."（"对于创造了宇宙的最高神来说，人世间最可以接受的莫过于这种叫做国家的有组织的人类社会和人类结合了。"）[(184)]他们之接收这条头脑和心灵的准则，并非是由于它带有作者的大名，也不是由于这项准则的更

伟大的出处，[185]而仅只在于有了它才能给每一种真知灼见（即人类的共同性质和共同关系）以真正的分量和认可。他们确信做一切事情都得有所参照，一切都须参照到那指引着一切的参照点，所以他们就认为自己作为个人，在心灵的圣殿中，或以个人身分聚合在一起时，有责任不仅仅要怀念自己那高贵的出身和地位，而且还在于他们以其集体的资格应该向公民社会的缔造者、创立者和保护者表达他们全民族的敬意。如果没有这个公民社会，人类就绝无任何可能达到他那天性所许可的完美，甚至于也不可能遥遥地、微微地接近于这种完美。他们认为那位赋给了我们那由于我们的德行而可臻于完善的天性的造物主，同时也希望看到为达到它那完善所必需的手段。——因此他要求有国家。——他要求它有与一切完美的源泉和根本原型之间的联系。凡是相信造物主这种意志的人（那意志乃是万法之法、万王之王），绝不会非难我们集体的这种忠诚和敬意，绝不会非难我们之承认最高的主人；我甚至还要说，这种对国家本身的奉献，作为一种获得普遍赞颂的祭坛上的值得称道的奉献是应该以全部公共的、庄严的仪式来进行的，在建筑上、在音乐上、在装饰上、在言论上、在人品的尊严上，都应符合人类的天性所教导于他们的那些习惯；也就是说，要出之以适度的华贵和真诚的形式，要出之以温和的庄严和肃穆的场面。他们认为，为了这类目的而花费国家一部分财富，就正如用它来刺激个人的奢侈是同样地有用。它是公共的装饰。它是对公众的慰藉。它培育了公众的希望。最穷苦的人也在其中发现了自己的重要性和尊严；而个人的财富和傲慢却每时每刻都使那些地位卑贱和穷困的人感到自己的卑贱，并贬低和诋毁自己的身分。它是为了生活卑微的人们的，它要培植他们的性情，使他们心目中有一个国家，在那里财富的特权将告中止，那时候他们将天然是平等的，而且由于德行还可能更加不只是平等而已，他们的国家的这一部分公共财富是被花费了并且是被圣洁化了。

我向您保证我并不想标新立异。我告诉您的乃是从古至今在我们这里为人所接受的见解，它持续受到普遍的赞同；而且它们确实是如此之影响到我的思想深处，以致我甚至无法辨别哪些是我从别人那里所学到的，哪些又是我自己思考的结果。

正是根据某些这类原则，大多数英格兰的人民非但不认为一个全国性的宗教组织是非法的，而且很难想像没有它会是合法的。在法国，如果你们不相信我们热爱这个组织胜于一切，并且甚于其他一切国家，那么你们就完全错了；而且当这个民族由于偏爱它而做出了一些不明智、不正当的举动时（在某些情况下，他们肯定曾这样做过），您至少可以在他们的错误本身之中发现他们的热忱。

这一原则贯穿着他们全部的政治体制。他们认为他们的教会对他们的国家不是一种方便，而是一种本质；认为它不是一种异己的、可分离的东西，不是为了某种方便可附加的东西，不是某种根据暂时的便利而可以保留或抛开的东西。他们认为它是他们整个宪法的基础，借助于宪法和宪法的每一个部分，它支撑着一个牢不可破的联盟。在他们的心目中，教会和国家乃是不可分割的概念，很少只提到其中的一个而不同时提到另一个的。

我们教育的形成方式，也是要肯定并加固这种印象。我们的教育在某种方式上，从幼儿到成年的所有阶段里都是完全掌握在教士手中的。即使是我们的青年，在他们离开中学和大学，进入人生中最重要的时期，即开始把社会经验和学习联系起来的时候，当他们带着这种观点访问别的国家时，不是我们所见过的其他各地来的老家仆去当贵人们的管家，随着我们的年轻的贵族或绅士出国的人有3/4都是教士；不是作为严肃的牧师，也不是作为单纯的随从，而是作为性格严谨的朋友和伴侣，他们中不少人和贵族本人一样是良家子弟。有着这种关系，他们之间通常会终生保持一种密切的联系。我们认为，由于有这种联系，我们就可以使我们的绅士们依附于教会；同时我们又由于与国家领袖人物之间的交往而使教会不受官方控制。

我们是如此之坚持我们古老的教会方式和体制，以致于它们自从十四或十五世纪以来就很少有什么改变。在这一点上，正如在其他一切事物中一样，我们都坚持我们那古老的、已经确立的信条，即永远也不要完全地、突然地脱离我们的古代传统。我们发现这些古老的体制，从总体上来说，是有利于道德和纪律的；而且我们认为它们可以加以修正，而同时并不改变其基础。我们认为它们是可以接受和改善的，并且首先是可以保存科学和文学的各种遗产，正如天意的秩序所应该一一相继地产生出它们来那样。毕竟是具有这种哥特式的和僧侣式的教育（因为它那根本结构就是如此），我们才有权声称我们与欧洲其他任何国家一样，对科学、艺术和文学的进步——它们曾照亮了并装扮出近代的世界——做出过同样丰硕和同样古老的一份贡献；我们认为这种进步的一个主要原因就是我们并没有蔑视我们的先人所留给我们的知识财富。

正是由于我们对教会的依附，英国这个国家才认为把全体的伟大根本利益(186)委诸于他们根本就不信赖的民事或军事的公共机构的任何部分，也就是说委诸于个人的捉摸不定的贡献，乃是不明智之举。他们要走得更远。他们确实从来不曾容忍，也永远不会容忍把教会的不动产转化为一种依赖于国库的财政补贴，那可以由于财政困难加以推迟或停付，或者也许是取消；这些困难有时候借口是政治的目的，其实却经常是由政客们的挥霍、疏忽和贪婪所造成的。英国人民认为他们既有宗教上的理由，也有宪法上的理由反对任何要把他们的独立的教士转变成国家的宗教受补贴者的计划。当教士的影响力依赖于王权时，他们就为自己的自由而战栗；而当教士沦于依附王权之外的任何其他人的时候，其内部就必然会分裂、混乱，他们就会因公共的安宁受到教士派系之争而战栗。因此，他们才使自己的教会，就像他们的国王和他们的贵族一样成为独立的。

出于对宗教和宪法体制的综合考虑，出于他们认为以可靠的方式确保对弱者提供安慰和对愚者提供教育乃是一种责任这一见解，他们

就把教会的地产合并于并且认同于人民的私有财产；国家无论就使用而言还是就拥有而言，都不是所有者，而只是他们的护卫者和调节者而已。他们宣告，提供了这种规定就可以像脚底下的大地那样的稳固，而不会随资金或活动的幼里普斯的潮流[187]而波动。

英国人——我是指那些有知识、具有开放和率直的智慧（如果他们有的话）的英国领导人物——会耻于像一桩愚蠢的诡计那样，在口头上宣扬一种宗教而在行动上却表现为蔑视它。如果他们以自己的行动（这是唯一很少会撒谎的语言）似乎在把道德界和自然界的伟大指导原则只看作一种使卑贱者俯首帖耳的办法，那么用这样一种行为他们恐怕就会挫伤自己心目之中的政治目标了。他们会发现，要使别人相信一种连他们自己也明显地毫不信任的制度是很困难的。这个国家的基督教政治家们确实首先是要满足群众；而这正因为他们是群众；并且因此（作为群众）就是教会体制的首要目标，也是一切体制的首要目标。他们被教导说，向穷人宣讲福音的情况乃是它那真正使命的一次巨大考验。因此，他们就认为，那些不关心给穷人宣讲福音的人，也就并不相信它。但是因为他们知道爱不仅仅是限于某种行业，而是应该运用于所有需要它的人的身上，所以他们也就并没有丧失对那些可怜的大人物的痛苦所应有的焦灼怜悯之情。他们在自己的傲慢和狂妄的恶臭之中，由于过分的细致，也并不排斥关心医疗自己心灵的脓疮和周身疼痛。他们很清楚，宗教教导的后果对于他们要比对任何其他人都来得更大；因为他们面临着巨大的诱惑，因为他们的失误会带来重大的后果，因为他们的坏榜样会传染，因为有必要在节制和德行的羁轭面前低下自己那傲慢和野心的强颈来，因为考虑到与人们最需要知道的东西相关的那种可怕的愚蠢和赤裸裸的无知已经支配了法院、军队首领、参议院，与在厂房里和田野里是同样之甚。

英国人民感到满意的是，对于大人物，宗教的安慰也像它那教导一样是必要的。他们也在不幸的人们中间。他们也感受到个人的痛苦和家庭的烦恼。在这些方面，他们并不享有特权；对于道德所征收的

赋税，他们也得付出自己全部的费用。在那些摧心裂肺的烦忧之下，他们需要那种至上的慰藉，那些烦忧和动物生活的有限需求很不相同，它们的范围是无限的，并且在想像的狂乱无垠的领域里以无限的组合而呈现出多样化。这些人，我们这些往往是十分不幸的兄弟们，需要有某些仁慈的慰藉，以便填补那占据了那些在世界上没有什么可以盼望或恐惧的人的头脑里阴暗的空虚；需要有某些东西来缓解那些无所事事的人们的那种致命的消沉和担负过重的怠惰；需要有某些东西来激起他们在那种随着可以买到一切享乐而来的令人乏味的餍足之中能够继续生活下去的欲望，在那里天性不是留下来给它自己的进程，在那里甚至于愿望都可以事先计划好，因而成果也就被预谋好了的对欢乐的策划和设计所摧毁了；而在希望和成就之间也并没有穿插任何障碍或间歇。

英国人民知道，宗教导师们对于地位悠久的有钱有势者所可能起的影响会是多么地微不足道，而对新出现的暴发户的影响又是多么地微小，假如他们不是以一种与他们必须与之打交道的那些人相匹配的姿态出现的话，何况在某些情况下他们还必须对那些人行使某种似于权威的东西。假如他们把那个导师团体看得在各方面都不如他们的家内仆人的地位，他们又会怎样看待那个导师团体呢？如果贫穷是自愿的，那么就可能有所不同了。自我否定的强大范例对我们的心灵起着强大的作用；一个没有欲望的人会得到巨大的自由和坚定乃至尊严的。但是既然任何行业的人的大多数也都是人，而他们的贫穷不可能是自愿的，所以随伴着一切世俗的贫穷而来的那种不受尊敬在宗教界也是难免的。因此我们的富有远见的制度才注意使那些要教导傲慢无知者的人，那些要成为对肆无忌惮的邪恶(188)的监察者的人，既不致于引起他们的蔑视，也不依赖他们的施舍过活，而且它也不会诱使富人忽视对自己心灵的真正治疗。由于这些原因，在我们首先以一种慈父般的关切照顾穷人时，我们并没有把宗教贬斥到偏僻的市镇和乡村里去（像是某种我们羞于向人表明的事情那样）。不！我们愿意使它

在宫廷和议会中昂起它那戴着主教冠的头。我们要使它和生活中所有的人相混合，和社会上的所有阶级都融汇在一起。英国人民愿意向全世界高傲的权势者和他们能言善道的诡辩家们表明，一个自由的、慷慨的、有知识的民族是尊重它那教会的高级神职人员的。它不会以财富和头衔或是以任何其他形式而狂妄自大，满怀轻蔑地去鄙视他们所尊崇的一切，或是擅自侮辱那种凭自己努力而博得的个人的高贵，他们希望那永远都是（而且那也往往是）知识、虔诚与德行的结果，而不是报酬。（因为又有什么东西才能成为报酬呢？）他们可以看到一个主教走在一个公爵的前面，而不会感到难过或不快。他们可以看到一位达勒姆（Durham）的主教或一位温切斯特（Winchester）的主教每年拥有一万英镑；但是他们不能设想，为什么这笔资财比起等量的地产之在这位伯爵或那位乡绅的手里来，就是在更坏的人的手里，尽管很可能事实是前者并不会养那么多狗和马，不会拿本应是喂养儿童的食物去喂它们。的确，教会的全部收入并非每一个先令总是用在慈善事业上的，或许也未必应该如此；但是总有一部分通常是这样使用的。我们最好是珍视德行和人道，把大多数事情留给人们的自由意志，哪怕对它的目标有所损失，而不要企图把人变成某种政治仁慈的简单机器或工具。总的说来，世界是只有靠自由才能获得的，没有自由，德行也就不能存在。

一旦国家确认了教会对地产的所有权，它就会始终一贯地听不到人们评论其多寡。过多或过少都是对所有权的背离。当至高无上的权威对这种所有权，正如对一切所有权那样，有着充分的、权威的监督以防止任何的滥用时，并且在它明显地背离了的时候，就会引导它趋向适合于自己建制时的目的，那么，不管在什么人的手里有多少数量，又能有什么恶果会产生呢？

在英国，我们大多数都认为那些使人对差别、荣誉和收入（它不是取之于别人的，与德行毫不相干）加以白眼的，并不是对古代教会的克己和禁欲的热爱，而是对那些往往是自己财富的创业者的人的嫉

妒和恶意。英国人民的耳朵是灵敏的。他们广泛听到这些人的谈论。这些人的言谈暴露了自己。他们的语言是骗子的行话，是伪善的黑话和空话。当这些空谈家力图把教士们带回到那种原始的福音书式的贫穷时，英国人民就必定要这样想。那种原始的福音书式的贫穷，在精神上应当是永远存在于他们身上的，（并且也应该存在于我们身上，不管我们是否喜欢它，）但在事实上却必定是各式各样的——当那个团体对国家的关系起了变化，当人们的风尚，当生活方式，当人类事务的整个秩序确实都已经经历了一场全盘的革命时。当我们看到这些改革者把自己的财物交给公众，并把自己的全身献给早期教会的严格纪律时，我们就会相信他们是真诚的宗教狂热者，而不会像现在这样认为他们是撒谎者和骗子。

由于这些想法在大不列颠下院议员的头脑中已经根深蒂固，所以他们在国家危机之中就决不会通过没收教会和穷人的地产来寻求财源。亵渎神圣和放逐并不是我们供应委员会的方法和手段。(189) 交易巷（Change Alley）里的犹太人还没有敢流露出来希望以属于坎特伯雷大主教教区的收入作抵押。当我向您确认下述事实时，我不怕受到非难：在［英国］这个王国中，没有一个您希望引征的公共人物、没有一个 任何政党或行业的人是不会谴责［法国］国民议会被迫做出的那种不诚实的、背信弃义的、残酷的没收那些财产的决定的，而保护这种财产权乃是他们的首要责任。

我要带一点民族自豪的得意感告诉您，我们这里那些曾希望举起他们那令人厌恶的酒杯向巴黎的各种社团祝贺的人们已经失望了。你们对教会的掠夺已经成了我们教会财产安全的保障。它唤醒了人民。他们满怀恐怖和惊讶看着这种横暴而无耻的剥夺行径。它打开了并且将越来越打开他们的眼睛看清这些阴险的人们的私欲的扩张及其情操的那种狭隘的慷慨——它从隐秘的虚伪和狡诈开始，而以公开的暴力和抢劫告终。在我们国内，我们已经看到了类似的开端。我们警惕着在防范类似的结局。

我希望我们永远不会如此之完全丧失社会结合的规则所加诸于我们的一切责任感，竟致于在任何公共利益的借口之下要没收一个单独无辜的公民的财产。除非是一个暴君（这个名词代表可以使人性腐化和堕落的一切东西），有谁能设想整个行业成千上万的人全部被没收了财产，不经起诉，不经听证，也不经审判？只要还没有丧失人性的一切痕迹，有谁能够想到要打倒那品位崇高而职责神圣的人们，其中有些人的年纪是立刻会唤起人们的尊敬和同情的，有谁能想到把他们从国家的最高位置上拉下来（而他们在国内本来是靠自己的地产维持生活的），使其沦于一种贫困、卑贱和受人鄙视的状态？

那些掠夺者在如此粗暴地把受害者从他们自己的餐桌旁赶走之后，在这个餐桌如此美妙地展现在贪婪的觊觎者的面前之后，确实会赏赐受害者一些餐桌上的残羹剩饭。但是，把人从独立地位驱逐到靠施舍为生，这本身就是一种极度残暴的行为。在某一种生活状态中有可能成为人们可容忍的条件、但不适应于其他事物的东西，当一切环境全都发生变化后，就可能成为一场可怕的革命；成为使一颗有德的心灵，除非要求置罪犯于死地而外，对惩罚任何罪行都会感到苦恼的那样一场革命。对许多心灵来说，这种罢黜 和丧失公权 的惩罚要比死更坏。毫无疑问，那是这种残酷的苦难的一种无限的加剧：那些由于教育以及由于其在履行职务中所处的地位这双重偏爱而被教导要拥护宗教的人们，要从掠夺了他们全部所有的那些人亵渎的、不虔敬的手中领取他们自己过去财富的残余作为施舍；要从那些众所周知而又直认不讳的无神论的傲慢而脆弱的手中领取（如果他们终究领取了的话）而不是从信徒的仁慈捐献的手中领取宗教的维持费。而无神论者的这笔施舍（那是按它所持有的蔑视的标准发放的），其目的只在于使接受施舍的人在世人眼中变得卑鄙和一文不值。

但是这种攫取财产的行为，看起来却好像是一种依法判决，而不是没收。他们似乎从王宫的各科学院和雅各宾派[(190)]那里发现了有些人对他们依法拥有、使用既符合法庭的裁决，又符合千百年来积累的

规定的财产，并不享有任何权利。他们说，教士只有一种虚构的人格，那是国家的创造物，是他们随意可以摧毁的，并且当然在每一方面都可加以限制或改造。他们说，教士所拥有的财富确切地说并不是自己的，而是属于创造出这个神话来的国家的。因而我们就不必由于我们对他们这种结构性格的所作所为，而担心他们的天然情感或天然人格是否会受苦受难。你们是以何种名义去伤害人们，去剥夺他们自己职业的正当报酬，又有什么关系呢？——而他们所从事的职业不仅曾是国家所许可的，而且还是它所鼓励的；在这个被认为是可靠的报酬的基础上，他们规划了自己的生活，缔结了债务，并使大量的人完全依靠他们为生。

先生，您不要想像我是在做一份冗长的讨论，在祝贺这种对人与人的可悲的划分。论证暴君制是可鄙的，正有如它那力量是可畏的。你们那些掠夺者不是从他们早期的罪行中获得了一种权力，使他们得以免除为尔后所曾、以及将来所可能犯下的罪行而遭受惩罚吗？这并不是逻辑学家的三段论，而是刽子手的鞭子，那可以驳斥成为抢劫和谋害的帮凶的一种诡辩。巴黎能言善辩的暴君们高声谴责了那些在以往时代里扰乱了世界的、已经下了台的王朝的暴君。他们是如此之勇敢，因为他们是不会被关到自己旧主人的监牢和铁笼里去的。(191) 当我们看到我们当代的暴君们在我们眼前制造着更恶劣的悲剧时，我们是不是对他们会更温和一些呢？当我们能够以同样的安全行使自由时，难道我们不会像他们所做的那样来行使我们的自由吗？当讲出诚实的真理只不过需要鄙视我们憎恶其行为的那些人的意见而已的时候？

这种对一切所有权的侵犯行为，最初是根据他们行事的体系，用一种最令人吃惊的借口进行掩饰的——即尊重民族的信念。这些所有权的敌人们，起初是装作对恪守国王与公共债权人之间缔约有着最敏感、最细心、最认真的关切。这些人权的宣扬者们是如此之忙于教导别人，以致他们自己竟没有时间学点什么东西；否则的话，他们就会

知道，公民社会所要信守的首先的、原始的信念乃是针对公民的所有权，而不是针对国家的债权人的要求。公民的要求在时间上是最先的，在资格上是最高的，在衡平上是最优越的。个人的财富，不管是自己挣得的，是遗产还是以拥有某些集体财物的资格，都不成为债权人安全保证的一部分——无论是公开的还是蕴涵着的。他们在做交易时，头脑里并没有那些东西。他很知道，公众无论是由一个国王还是由一个立法机构来代表，除了公共财产而外并不保证任何别的东西，而且除非来自对全体公民的正当的和按比例的征收而外，它就不可能有任何公共财产。对于公众债权人而言，这一点是约定好了的，此外就不可能有任何约定。没有人能够抵押自己的不公正作为自己正直性的担保。

我们不可能回避要对由这种关于新的公共信念的极端严厉和极端疏忽之间所造成的矛盾做出某些观察，它影响着这种交易，而且它不是根据义务的性质，而是按与它缔约的各色人等在起影响的。在法国历代国王旧政府的一切法案中，国民议会除了有关现金的合同而外，全都不承认有效；一切其他法案其合法性都是极其含混可疑的。那个王朝政府所有的其他法案都被他们以一种如此可憎的眼光来看待，以致在它的权威之下拥有某种权利便被看作是一种罪行。作为为国家服务而获得的报酬津贴，肯定是所有权的一种良好的基础，正有如任何一笔向国家奉献的钱财是一样的安全可靠。它甚至于更好，因为为了得到那种服务，国家已经花了钱，而且花了很多钱。然而我们从不曾在法国看到有大量这类的人，他们在最为所欲为的时代、在最为所欲为的大臣手下都从未曾被剥夺过自己的收入，却遭到这个人权的议会无情的洗劫。当他们要求自己以血汗挣来的面包时，他们却被告知说，他们的服务并不是为现存的这个国家做出的。

公共信义的这种解体不仅是限于这些不幸的人们。［国民］议会以其所必须具备的完整的一贯连续性致力于一场可敬的思考：它在多大程度上应受前政府与外国签订的条约的约束，而他们的委员会则要

报告其中哪些是他们应该批准的，哪些不是的。以这种办法，他们就把这个处女国家的对外信用也置于其对内信用的相等地位上了。

很难设想，依据什么样的理性原则，王室政府在这二者之中就不应具有报偿人们的服务以及以自己的特权签订协议的权力，而只是具有向债权人担保国家现有的和可能收入的权力。国家财富在一切事物中都是法国国王的特权或欧洲任何国王的特权所最少染指的。而抵押公共的收入却蕴涵着王权在最完全的意义上支配了公众的钱口袋。这远远超出了甚至征收一种暂时的或偶然的赋税的委托权。然而这种危险的权力（它是一种无限的专制主义的明确标志）制订的法案却被看作是唯一神圣的。一个民主的议会对于其资格得自君主权威之中最可非议和最可憎恶的运用而来的这套资产所表现的偏爱，又是从何产生的呢？理性并不能提供什么来协调这种不一致；对于衡平原则也不能指靠偏好来加以说明。但是这种矛盾和偏私，尽管不能有论证，却并非没有恰当的原因；而这种原因，我认为并不难发现。

由于法国的庞大国债，一种巨大的金融利益就不知不觉成长起来了，并且随之就有了巨大的权力。而由于这个王国中所流行的传统习惯，财产的一般流通，特别是由土地到货币和由货币到土地的双向转化，始终是件十分困难的事。比在英国更为普遍而且更为严格的家族规定、jus retractus［回复权］、(192)王室所拥有的而且被法国法律准则认为是不可转让的大量地产，以及宗教团体的大宗不动产——所有这一切都使得法国的金钱和地产这两种利益比起在这个国家［英国］来更加彼此分离，不易混合；这两种显然不同财产的拥有者彼此之间也不像在我们这里那样互有好感。

长期以来，人民以一种颇为邪恶的眼光来看待金融资产。他们把它看作是与苦难相联系的，并加剧了这些苦难。它同样使那些古老的地产利益者感到妒忌，部分地是由于它使得人民感到厌恶的同样原因，但更是因为它以一种炫耀的奢华的光彩使一些并无家谱世系、只有空头衔的贵族们黯然失色。甚至于当代表更恒定的土地利益的贵族

与其他行业联姻时（这有时会发生），那种挽救了整个家族免于破产的财富，仍被认为是玷污和亵渎了它。因而甚至于通常种种可使不和得到平息、使争端转化为友谊的手段，也会加剧双方之间的敌意和仇恨。同时，那些不是贵族或新封贵族的富人，却随其事业而越发骄傲。他们满怀愤怒地感到了自己地位的卑下，拒不承认这种地位卑下的基础。为了报复这类对手的傲慢的侮辱，为了把自己的财富提高到他们认为是其天然的地位和评价，没有任何手段是他们所不乐于采用的。他们通过王权和教会来攻击贵族。他们特别攻击的是他们认为其中最脆弱的一方面，即教会的财产，那通常是由国王恩赐给了贵族的。主教职位和被委任的大修道院的圣职，(193)除少数的例外，都是由贵族阶级担任的。

在旧有的贵族土地利益与新兴的金融利益之间这场真正的、尽管并不总是为人所察觉的战争中，最大的（因为是最可加以运用的）力量乃是掌握在后者手中。金融利益在本性上更易于进行一切冒险；而它的拥有者也更倾向于经营任何一种新的企业。它是近期的积累，因此很自然地适合于一切新事物。所以它就成为一切希望变革的人们所追求的那种财富。

与这种金融利益一道，一种新型的人成长起来了，那种利益随着这些人很快地就结成了一种紧密的、引人注目的联盟；我指的是那些政治文人。这些文人喜欢突出自己，是很少反对创新的。自从路易十四(194)的生命和伟大衰颓之后，他们就不那么能得到他本人或摄政或王位继承人的栽培了；他们也不像在那种铺张但并非不高明的辉煌时代那么系统地靠恩宠和赏赐而效力于宫廷了。因此他们尽力想结成一种自身的团体来弥补他们在旧日宫廷的保护下所失去的东西；在这方面，法国的两个学院(195)以及其后由这些绅士们的一个组织所推进的《百科全书》这桩伟业(196)做出了不小的贡献。

文学家阴谋集团在几年之前就制订了某种摧毁基督教的正式计划之类的东西。他们狂热地在追逐这个目标，那种狂热程度迄今为止我

们还只在某些虔诚体系的布道者身上看到过。他们沉醉于一种极其狂幻的、要使人改宗的精神；由此很容易地就会执著于按他们的办法迫害异己的精神。[197]那些以直接的或即刻的行为未达到他们伟大目标的事，可以在较长的过程中通过舆论的媒介来实现。要左右那种舆论，第一步便是建立起对那些指导舆论的人的控制。他们处心积虑地以极高的手法和坚韧使自己掌握一切通往文学荣耀的道路。他们之中的许多人也确实在文学和科学上占有很高的地位。世界对他们是很公正的；并由于垂青一般的才干而原谅了他们特殊原则中的邪恶倾向。这是一种真正的慷慨大度，而他们所回报的则是力图将富有见识、学问和情趣的声誉全都归于自己和他们的追随者。我胆敢肯定，这种狭隘的、排他性的精神有害于文学和情趣，不亚于它有害于道德和真正的哲学。这些无神论的教士们有一种他们自己的偏执，他们学会了以僧侣的精神来抨击僧侣。但是在某些事务上，他们却又是世俗的人。阴谋诡计也被用来补充论据和才智的不足。在这种文化垄断的体系之上，还加上了不断积极地用一切方式、一切手段去诽谤和诋毁那些不肯参与他们一党的人。对那些已经观察到了他们行为的精神的人，事情早已很清楚了：除了能把语言上和笔头上的不宽容转化为一场打击所有权、自由和生命的迫害的那种权力而外，并不需要任何别的东西了。

对他们所加以的零散的、微弱的迫害，更多地乃是形式上和表面上的姿态，而不是出自严肃认真的痛恨，[198]那既没有削弱他们的力量，也没有减缓他们的努力。整个的问题乃是，不管他们是遇到反对还是取得成功，一种世界上前所未知的强暴而恶意的狂热完全支配了他们的心灵，使得他们本该是有趣的和富于教益的言论变成了十足令人厌恶的。[199]一种团伙的、阴谋的和叛教的精神浸透了他们的全部思想、言论和行动。而且，由于争论的热衷很快就把思想转变为武力，他们就开始与外国的君主们通信勾搭，希望通过起初他们是要去奉承的那些权威，就可以实现自己心目中的变革。对于他们来说，这

些变革无论是通过专制主义的雷霆，还是通过群众骚乱的震荡来实现，全都无关紧要。这个团伙和前普鲁士国王[(200)]之间的通信就向我们揭示了许多他们全部行径的精神。[(201)]出于与这些君主相勾结的同样目的，他们以一种突出的方式培植着法国的金融势力；并且部分地通过那些身居要职而有着最广泛、最可靠的交际手段的人所提供的便利，他们精心地把持了一切舆论的渠道。

作家们，特别是当他们结成团体而行动并有着一种方向时，对公共的精神就起着巨大的影响；因此这些作家们和金融利益的联盟[(202)]在消除人民对这种类型的财富的仇恨和嫉妒方面起了不小的作用。这些作家们，像所有鼓吹新鲜事物的人一样，装出对穷人和卑贱者的极大热情，同时他们用种种讽刺极力夸大宫廷、贵族和教士的错误，使之令人憎恶。他们变成了一批蛊惑者。他们为了偏袒一个目标，就成为了连结令人憎恶的财富和激动不安的、绝望的贫穷二者之间的一条纽带。[(203)]

因为这两种人[(204)]看起来在所有最近发生的事件中都像是主要领导人，所以他们的联合和他们的政策就可以解释——不是根据任何法律的或政策的原则，而只是作为一种原因——那种普遍的狂暴，由于它，一切宗教团体的土地财产都遭到了冲击；还可以解释那种与他们所借口的原则相反的、对来源于王权权威的金融利益所采取的精心照顾。一切对财富和权力的嫉妒，都被人为地导向反对其他阶层的富人去了。除了我所论证过的这些而外，我们又能根据什么其他原则来解释像教会的财产这样的一种看来是如此之奇特而又不自然的表象呢？——它经受了长期岁月的更替和无数国内暴乱的震撼的考验，既受到正义、又受到偏见的保护，而它现在正被用于偿债，一种相对晚近的、不光彩的而且是由一个受到诋毁和被颠覆了的政府所欠下的债。

公共产业是公共债务的一种充分的抵押品吗？假如它不是，并且还肯定会造成某一方面的损失，当这种唯一合法享有的产业——那是缔约双方在进行交易时都已计算过了的——被发现不够抵债时，那么

按照自然的和合法的衡平原则，谁又该成为受害者呢？肯定地说，它应该不是赊售的一方，就是说服他赊售的一方，或者是这双方；而不应是与这一交易毫无关系的第三方。在资不抵债的任何情况下，不是应该由那些软弱得根据不可靠的担保而贷款的人来承担，就是由那些欺诈地提供了无效担保的人来承担。法律不知道有其他的裁决准则。但是按照新的人权体制，那些依照衡平应当承担损失的唯一的人，却正是那些将无恙地得到补偿的人；而那些要去偿还债务的人，既非借方又非贷方，既非抵押人又非受押人。

对这些交易，教士阶级都做了些什么呢？对任何超过了他们自己债务范围的公共缔约，他们该怎么办呢？对于这一点，确实是把他们最后的一亩地产都投进去了。没有什么别的比对他们处理教士阶级债务的做法的关注更能导致［国民］议会的真精神，那种精神以其新的公平和新的道德，更适合于公开的没收。这个抄没者集团——他们忠实于金融利益，为此而对其他每一个人无忠实可言——发现教士阶级是足以忍受一种合法的债务的。当然，他们宣布教士们合法地拥有财产——而那是他们的借贷权和抵押地产之权所暗含了的；这就承认了这些被迫害的公民的权利，而正是在这一行动中他们的权利是如此粗暴地遭到了蹂躏。

如果像我说过的那样，除了公众的整体而外，还有什么人是要向国家债权人做出补偿的话，他们就应该是那些办理这种协定的人了。那么，为什么不没收所有那些财政监督官们的地产呢？[(205)]为什么不是那一长串的部长、财政官和银行家们被没收呢？——当国家由于他们的办法和建议而沦于贫困之际，他们却发了财。被没收的为什么不是拉博德先生（Laborde）[(206)]的地产而是巴黎大主教呢？[(207)]他可是与公共债务的设立和承包没有任何瓜葛。或者，如果你们为了金融家的利益而必须没收旧有的地产，为什么这种惩罚只限于一个阶层呢？我不知道舒瓦瑟尔公爵[(208)]的挥霍是否从他所得自他的主人的无限赏赐中还剩下了点什么，而那个朝廷曾以各式各样在战争与和平中

的挥霍浪费而大大加重了法国今天的债务。如果还剩下有这类东西的话，为什么不把它没收充公？我记得我在法国旧政府的期间曾经到过巴黎。我在那里时正好是艾吉永公爵[209]被专制君主的保护之手刚从断头台上抢救了下来（正如一般所认为的那样）。[210]他是一位大臣，与这段挥霍浪费时期的各种事件不无关系。为什么我没有看到把他的地产交给他所在的市镇呢？诺阿耶世家[211]长期以来都是法国王室的仆人（我承认是很出色的仆人），当然也就得到了一定份额的赏赐。为什么我一点都没有听说用他们的地产来偿还公共债务呢？为什么罗什富科公爵[212]的产业就比罗什富科红衣主教[213]的更为神圣呢？我并不怀疑前者是一位可敬的人物，他也很好地使用了自己的收入（如果我们谈论其使用会影响到对财富的资格并不是一种玷污的话）；但是我下面的说法并非是对他的不敬，即可靠的消息足以保证我说，他的兄弟[214]鲁昂红衣大主教对他自己的同样有效的财富的运用要远为值得赞许并且远为更富于公共精神。当一个人听到对这类人士的放逐以及没收他们的产业时，能不感到气愤和厌恶吗？如果谁在这种情况下不产生这种情绪，他就不是一个人了。一个不能表达这种情绪的人，就不配享有自由人这个名称。

几乎没有一个野蛮的征服者曾在财产权方面制造过一场如此之可怕的革命。没有哪个罗马派系的头子，在所有他们拍卖自己的掠夺品的场合竖起了“crudelem illam hastam”[215]时，曾对被征服的公民的财物进行过如此之巨额的出售。人们不得不偏袒那些古代的暴君们说，他们所做的事很难说是在冷血中做出来的。充满了复仇的情绪，充满了血腥和掠夺的无数最新的你争我夺和反击，他们的激情被点燃了，他们的脾气暴戾了，他们的理智混乱了。他们由于害怕随着归还财产而把权力归还给那些被他们伤害得已绝无宽恕的希望的家族，以致于被逼得超越了一切节制的限度。

这些罗马的掠夺者还仅仅是暴君的初步，还没有受过有关人权的教导，以致在没有遇到挑衅的情况下就相互施加一切的残酷手段；他

们认为有必要为这些不义的行为涂上一层保护色。他们认为被征服的一方全都是些叛徒，是拿起武器或以其他充满敌意的行为在反对国家。他们认为这些人是因为他们犯了罪才被剥夺财产的。而在你们那里，在你们那里人类精神有了进步的状态中，却不拘这些形式。你们没收了500万英镑的岁租，把四五万人赶出了家门，仅仅是因为“你们高兴这样做”。英国的暴君亨利八世因为并不比罗马的马里乌斯们和苏拉们[(216)]更有教养，也没有在你们的新学校中学习过，所以并不知道在那个进攻性的大武器库中可以找到多么有效的一种专制主义工具，叫做人权的。当他决心要掠夺修道院之前——就像雅各宾俱乐部掠夺了一切教会财产一样——他还着手设立了一个委员会来审查这些团体所犯的罪行和滥用职权的情况。正如可以预料的，他这个委员会报告的事实，有夸大，也有谎言。但不管真假，这个委员会报告了种种渎职和侵权。然而，因为渎职可以纠正；因为个人的罪行并不意味着要没收团体的财产；因为在那个黑暗的时代，财产还没有被发现是偏见的产物，所以这一切渎职（肯定有足够之多）还很难被认为是这样一场（像他有意进行的）没收财产的充分根据。所以，他设法获得在形式上是献出这些产业。所有这一切冗繁的手续乃是由一个在历史长河中最确凿无疑的暴君之一所采用的，他在冒险向国会要求通过一项法案肯定他那邪恶的办法之前，作为必要的前奏，他要以分一部分赃物来贿赂他那奴颜卑膝的两院成员，并向他们许诺永久免税权。假如命运把他保留下来到我们这个时代，只要有4个专用名词就会完成他的工作，省掉了他这一切的麻烦；他不需要别的，只消一句短短的咒语——“哲学、光明、大度、人权。”

我绝不能说什么来称颂暴君制的那些行为。迄今为止，在任何虚假的保护色之下也还不曾有哪个声音称颂过他们；然而这些虚假的保护色也表明专制主义对正义的一种致敬。位于一切恐惧和一切悔恨之上的权力，却并没有放置于一切羞驰之上。而当羞耻之心还保持着警

惕时，道德感就还没有在暴君们的内心中完全熄灭，节制也就还没有最后从他们的头脑中被驱逐出去。

我相信在这种情况下，每一个正直的人在他的思考中都会表同情于我们的政治诗人，并且只要这种贪得无厌的专制主义的行为出现在他的眼前或在他的想像中，就要祈祷摆脱这种预兆：

——但愿没有风暴
降临到我们的时代，在那里毁灭也要得到改造。
告诉我，我的缪斯，
是什么可怕的悲惨过错、
是什么罪行可能激发一个基督徒的国王
如此大发雷霆？
是奢侈还是贪婪？
难道是他如此之节制、贞洁和正直？
这些是他们的罪行吗？还是更是他自己的，
对没有钱的他，钱财就足以构成罪行了。[(217)]

同样是这种财富——它在所有的时代、所有的政体之下对于贫穷和贪婪的专制政权都是大逆和lese nation［叛国］——诱使你们一举而破坏了所有权、法律和宗教。但是法兰西这个国家是否已到了如此之悲惨无告的地步，以致于除了抢劫而外就没有别的来源维持其生存？在这一点上，我希望能得到一些信息。当三级会议召开时，法国的财政状况是否已经到如此地步，以致于各个部门在按公平和宽容的原则做出节约后，也没有由各个等级公平地分担支出的任何办法，使之可能得以恢复？如果只需这样一种公平分担的话，你们很懂得那是很容易做到的。内克先生[(218)]在他向凡尔赛举行的三级会议提出的财政预算中，曾详细地阐述了法国的状况。[(219)]

如果我们信得过他，那么就没有必要为了使法国的收支维持平衡再征收任何新的赋税。他说明各种名目的经常开支（包括一笔4亿新贷款的利息）为5.31444亿里弗[(220)]，而固定收入为4.75294亿里弗，则赤字为5.615亿里弗，或不到220万英镑。但是为了平衡它，他提出了节约开支和增加收入的计划（认为定能完全落实），其总额比

赤字的数目还多些。他以下面这些着重的言词结论说（报告的第39页）："Quel pays, Messieurs, que celui, où, sans impôts et avec de simples objets inapperçus, on peut faire disparaître un déficit qui a fait tant de bruit en Europe."["先生们，除了我国，还有哪一个国家在不增加税收的情况下并以一种不为人注意的简单目标，就能消除一笔在欧洲引起了如此大的反响的赤字？"] 至于内克先生的报告中指出的还账、减少负债和其他有关公债的伟大目标以及政治安排，毫无疑问是可以接受的，但须对公民们一视同仁地有一种很温和的、按比例的评估，使他们所有的人都得以最充分满足他们的需要。

如果内克先生的这种说法是假的，那么国民议会强迫国王接受他为大臣，就要受到最高程度的谴责了，并且国王是由于任用了一个人担任他们的 大臣而被废黜的——此人曾有能力在一个极其重要的关键时刻并在直接属于他的特定职责的事情上，竟如此之臭名昭著地滥用了他的主人的和他们自己的信任。但是，如果这种说法是确切的（就像您一样，我一直对内克先生怀有高度的敬意，所以我不怀疑那是确切的），那么又能够说什么来赞同那些人呢？他们不去征收温和的、合理的和普遍的赋税，而是没有任何必要地像冷血动物一样，求助于一种偏颇的而残酷的没收行为。

教会方面或贵族方面可曾以特权为借口拒绝这种赋税呢？不，肯定并没有。对于教士们，他们甚至跑在第三等级所希望的前面。在三级会议召开之前，他们已经向他们的代表们发出了明确的指示，要放弃一切使他们的立足点不同于其他法国臣民情况的豁免权。在放弃特权这一点上，教士阶级做得甚至比贵族更为明显。

但是让我们假定就像内克先生最初所陈述的那样，赤字保持在5600万（或220万英镑）。让我们承认他弥补这项赤字的一切财源都是厚颜无耻、毫无根据的捏造，而且国民议会（或者他们的雅各宾派文件老爷们[(221)]）因之就理应把这种赤字的全部负担都加到教士阶级的身上——即使我们承认这一切，需要220万英镑也无法解释要没收

500万英镑之多。把这220万英镑单方面加在教士阶级的头上是迫害性的和不公正的，但它还不足以毁灭那些被强加以这种负担的人；因此就还不能满足经营者们的真正目的。

不熟悉法国情况的人，在听到教士和贵族们在纳税方面享有特权时，可能会想像在法国革命之前这两个阶级对国家丝毫没有担负。这是一个大错误。他们在纳税方面彼此并不平等，而他们每一方又与平民不平等。然而，他们是缴纳了大量捐税的。不管是贵族还是教士，都未享受过任何对消费税或海关税或任何名目繁多的间接 税的豁免，它们在法国以及在［英国］这里，都构成为所有公共缴纳中很大的一部分。贵族要交纳人头税。他们还要交纳被称为第二十个便士的一种土地税，有时高达每英镑3先令，有时4先令；这两种直接 税并不轻，其作用也绝非微不足道。由征服而被兼并于法国的各省中（它们在面积上大约构成全国的1/8，但在财政上构成更大得多的比例），教士们也要缴纳与贵族们税率相同的人头税和第二十个便士税。在原有省份的教士不缴人头税，但他们是用一笔大约2400万［里弗］，即100万多一点的英镑为代价赎买了他们自己的。他们被免除了第二十个便士税，但当时他们做出了无偿的捐赠，他们为国家借了债，他们承担一些其他的开销，而这一切约计为他们纯收入的1/13。他们还须每年再缴纳4万多英镑，使自己与贵族的贡纳持平。

当这种巨大剥夺的恐怖悬在教士阶级的头上时，他们又通过艾克斯（Aix）的大主教做出了另一项捐献；[(222)]而这项捐献却由于太过分了而不应加以接受。但对于国家债权人来说，它十分明显地要比没收所能合理地带来的任何东西都更为有利。它为什么未被接受呢？原因是很明白的：人们并不想要教会来为国家服务。为国家服务被当成是摧毁教会的一个借口。而在摧毁教会的过程中，他们也会毫不犹豫地摧毁自己的国家；而且他们也已经摧毁了它。如果以敲诈勒索的计划来代替没收的方案，那么设计中的一个伟大的目的就会遭到失败。一个与新共和国相联系着的、并为了自身的生存而与之相联系着的新

的土地利益集团就不可能产生出来。这就是为什么巨额的赎金不被接受的原因之一。

根据一开始所准备推行的没收计划，其疯狂性很快就变得昭然若揭。把这种数量庞大的地产，这种由于没收王室的全部广阔的领地而扩大了的地产，一下子投放到市场，很明显地会由于这种没收，由于这些土地（而且事实上由于全法国地产）的贬值，而使所期望的利润落空。这样突然间把它全部的流动资金由贸易转到土地上面来，就必然成为另一场灾难。人们又采取了什么步骤呢？国民议会在感受到了他们那种计划中的土地出售的种种不可避免的恶果之后，是不是再回到教士们的捐赠上来呢？没有任何的苦痛可以迫使他们走上一条为正义的任何表现所认为不光彩的道路。在放弃了这种大量立即出售的一切希望之后，另一项计划似乎已继之而来。他们提出以股份来交换教会的地产。这项计划中的大难题产生于如何均摊被交易的对象。此外还出现了其他的障碍，这些又把他们推回到了某种出售计划上面来。许多市镇都发出了警报。他们不愿意听说把王国的全部掠夺物都转移到巴黎的公债执有者手中。许多这些市镇都已经系统地沦于最可悲的贫困状态。哪里都看不到钱。他们因此被弄到了热烈地渴望的地步。他们盼望着任何一种通货可以振兴他们濒危的工业。于是这些市镇就被允许分一份赃，那显然地使最初的计划（如果人们确实严肃地接受过的话）变得完全行不通了。公共开支的急需对各方面都形成压力。财政大臣以一种最迫切、焦虑和预警的声音，重申他要求支援的呼吁。因此在各方面的压力下，于是代替了把他们的银行家转化为大主教和修道院院长的最初计划，代替了清偿旧债务，他们发行了一种利息为3%的新债，设计了建立在最终出售教会地产的基础之上的一种新纸币。[(223)]他们发行这种纸币，首先主要地是为了满足贴现银行[(224)]对他们提出的要求，这个银行乃是他们虚幻的财富的一架大机器，或造纸厂。

现在对教会的掠获变成了他们一切财政运作的唯一来源；变成了他们全部政策的活命原则；变成了他们权力存在的唯一保障。要把每一个人都降到同样的底层并使全国都以一种罪恶的利益来支持这种行动及其推行者那些人的权威，就有必要采取一切哪怕是最暴烈的手段。为了迫使那些最不情愿的人也来参与他们的掠夺，他们就强使在一切支付中都使用他们的纸币。凡是考虑到这个目标乃是他们一切计划总趋势的中心、乃是他们后来一切措施所由以出发的中心的人们，便不会认为我太冗长地讨论国民议会的这一部分行动了。

为了切断王权和司法机关之间的联系的一切表象，为了把全体都置于对巴黎独裁者的默默服从之下，最高法院[(225)]古老的司法独立及其全部的优缺点被全盘废除了。当最高法院存在的时候，人民显然可以不时地求助于它，并团结在它们古老法律的规范之下。然而我们应当考虑的问题是，在这些现在已被废除了的法庭中的各种官吏都是用高价买得他们的职位的，对此以及对于他们所履行的责任，他们却只收到了很低的利润回报。简单的没收仅仅是对教士阶级的一种恩惠；——对于律师们也看到了某些公正性的表象；他们会收到一笔巨额补偿。他们的补偿成为国债的一部分，而为了清偿这笔债务，便有一笔用之不尽的基金。律师们会得到新的教会证券作为对他们的补偿，这种证券是随着司法及立法的新原则一起前进的。被遣散的官员只能或是分担教士们的苦难，或是像所有其他人一样以这样一种方式并从这样一种基金中收回自己的财产；而所有那些曾经被古老的司法原则所哺育并且曾经是所有权的坚定卫士的人，一定是会满怀憎恶来加以看待的。即使是教士阶级，也要从这种带有不可磨灭的亵渎神明的烙印和他们自身毁灭的征象的贬值证券中，得到一份可怜的补贴，否则他们就只好挨饿。这样一种强制性的纸币对于信贷、所有权和自由的如此之粗暴的伤害，是任何时代、任何国家的暴政与背信弃义的联盟所很少展现过的。

在这一切活动过程中，终于出现了那个伟大的arcanum［奥妙］，即事实上（就他们的行动中可以推测出来的任何确定的事而言），教会的地产在任何公正的意义上都并没有被出售。根据国民议会最近的决议，它们确实是被交付给了那些最肯出价的人。但是应该注意到的是，这场交易的钱仅仅付出了一部分。剩下的那部分将在为期12年之内付清。因此那些哲学式的购买者在缴出某种押金之后，便可以立即拥有地产。它们在某些方面就变成了送给他们的一份礼物，是封建占有制在向新制度输诚。这种规划显然是对一批没有钱的买主敞开了大门。其后果将是，这些买主或不如说是受惠者，不只是用他们所积累的地租（那是国家也同样可以收到的）来偿还，而且也用建筑材料的赃物，用滥伐森林，或用他们那习惯于高利盘剥的手从可怜的农民那里所能榨取的不管什么样的钱来偿还。农民则被委之于这些唯利是图而又恣睢专横的人们的决断之下，这些人由于对一个新的政治体制之不稳定地据有一块地产的不断增长的收益有着不断增长的需求，而刺激了他们各式各样的敲诈勒索。

当这一切狡诈、欺骗、暴力、抢劫、焚烧、谋杀、没收、强制性的纸币以及形形色色的暴政和残酷都被用来实现与支持这场革命而产生了它们的自然效果，亦即冲击了一切有德的和严肃的心灵的道德情操时，这种哲学体制的煽动家们便立刻扯起喉咙，声明反对法国旧的君主政府。当把那个已被废黜的政权抹够了黑之后，他们就进而论证说，仿佛是凡不赞成他们这种新的滥用权力的人，便当然必定是旧的滥用权力的人的同党；而那些谴责他们残暴的自由计划的人，就应当被当作是奴役制的辩护士。我承认，是他们的需要驱使他们得出了这种卑鄙可耻的谎言的。使人们能认可他们的作为和计划的就只是这一假设：在他们与历史的纪录或诗人的创造所能提供的某些最令人作呕的暴君制二者之间并没有第三种选择。他们的这种谰言很难配得上诡辩这个名称。它不是别的，只不外是纯属厚颜无耻而已。难道这些先生们在整个理论界和实践界的圈子里从未听说过在君主专制主义和群

众专制主义二者之间有任何别的东西吗？他们难道从未听说过有一种法制的君主制吗？那是被一个国家的伟大的世袭财富和尊严[226]所支配和制衡的；这两者又一般地都受到理性和人民的感情以一种适宜的和永恒的机构所启动的明智的制约所支配的。然则难道我们就不可能发现一个人没有罪恶的不良企图或可悲的荒谬，会宁愿有这样一种混合的和有节制的政府而不愿有这两种极端的任何一种；而且他可以声称一个缺少一切智慧和一切道德的国家轻易地选择了这个政府（或者不如说当实际上已经拥有了这样一个政府之后就肯定了它）的时候，就认为理所当然可以犯下一千种罪行并使国家陷于一千种邪恶之中，为的就是避免它吗？纯粹的民主制乃人类社会可以投身的唯一可容忍的形式，而任何人都不得迟疑于它的优点，否则就被怀疑是暴君制的朋友，也就是人类之敌——难道这真是一条如此之普遍被认可的真理吗？

我不知道把目前法国的统治政权归入哪一类。它扬言是一种纯粹的民主制，但我认为它正在沿着一条笔直的道路迅速地变成一种有害而不光彩的寡头政治。[227]不过目前我承认它的性质和效果还是它自己所自称的那种设计。我并不仅仅根据抽象的原则而谴责任何的政府形式。可能会有某些情势使纯粹民主的形式变成为必要的。[228]另有些情势（很少有并且是有一种很特殊的背景）它会明确地为人所期待着。我不认为这是法国的或任何其他大国的情况。直到目前为止，我们还没有看到过大规模民主制的前例。古代人对民主制比我们更为熟稔。对于那些曾观察过大多数这类宪法并且最理解它们的作者们，我还不是全然没有阅读过，我禁不住要赞同他们的意见：一种绝对的民主制，就像是绝对的君主制一样，都不能算作是政府的合法形式。他们认为那与其说是一种健康的共和政体，还不如说是它的腐化和堕落。如果我没有记错的话，亚里士多德就说过民主制和暴君制有许多惊人的相似之点。[229]关于这一点，我能肯定的是每当一个民主制的政体出现像它所往往必定要出现的严重的分歧时，公民中的多数便能

够对少数施加最残酷的压迫；这种对少数人的压迫会扩大到远为更多的人的身上，而且几乎会比我们所能畏惧的单一的王权统治更加残暴得多。在这样一种群众的迫害之下，每个受害者就处于一种比在其他任何的迫害下都更为可悲的境地。在一个残暴的君主统治下，他们可以得到人们的慰藉和同情以减缓他们创伤的刺痛；他们可以得到人们的称赞，在他们的苦难中激励他们高洁的恒心。但是那些在群众之下遭受到伤害的人却被剥夺了一切外界的安慰。他们似乎是被人类所遗弃，在他们整个物种的共谋之下被压垮了。

让我们假定民主制并不具有像我所认为它会具有的那种派系暴政的不可避免的趋势，并且假定它的本身的纯粹形式就具有如此之多的优点，正如我敢肯定它是只有在与其他的形式相混合时才会具有的那样；可是君主制在它那方面难道就完全不包含任何值得称道的东西了吗？我并不常常引用博林布鲁克。(230) 一般地说，他的著作也没有在我的头脑中留下什么长久的印象。他是一个傲慢而浅薄的作者。但他曾有过一个说法，在我看来却不乏深度和分量。他说他欣赏君主制有甚于其他政体，因为你可以更好地把任何一种共和制移植到君主制上面，而不能把君主制的任何东西移植到共和政体的形式之上。我认为他是完全有道理的。历史事实就是这样，那与他的思考十分吻合。

我知道谈论已成为过去的伟大政权的错误是何等之容易的一个题目。通过国家的一场革命，昨天摇尾乞怜的谄媚者就会转变为今天的严厉的批判者。但是那些有着坚定的、独立的精神的人，当他们思索的对象是政体这样一个对人类是如此严肃的事务时，将会不屑于扮演一个讽刺家和演说家的角色。他们会像判断人类的性格那样地判断人类的制度。他们将会区分混杂在不免一死的制度之中的（正如在不免一死的人们之中的）好与坏。

你们法国的政府，尽管通常——而且我以为是公正地——有着无规格的或规格很差的君主制中最好的政府的名声，但仍然是充斥着对权力的滥用的。这种滥用在时间的长河中积累起来，就像它们在一切

不受人民代表经常监督的君主制之下所必定会积累的那样。我对这个被推翻了的法国政府的缺点和错误并不陌生；而且我认为我在天性上或政见上并不倾向于颂扬任何一种正当而自然的遭人责难的对象。但现在的问题并不在于那个君主制的弊病，而在于它的生存权。法国旧政府是不是真的无法改造或不值得改造，以致于绝对需要立刻把整个的组织推翻，并为取代它而建立一座理论的和实验的大厦扫清地盘？全法国在1789年年初是有着另一种见解的。这个王国每一个地区给它们三级会议的代表们的指示，都充满了改革那个政府的种种方案，而丝毫没有涉及一点点想要摧毁它的计划。如果这样一种计划哪怕是暗示了出来，我相信就只会有一种声音，即以轻蔑和厌恶而加以摒斥的那种声音了。人们有时是逐步地被引导向前，也有时会急急忙忙地冲向某些事物，这些事物如果他们能全部看到的话，他们是根本就不会允许丝毫去接近的。当发出那些指示时，除了存在着滥用权力以及他们要求改革而外，并没有其他问题；就在今天也没有。但是在那些指示发出与革命爆发的间隙期，事情改变了形态；这种变化的结果就是，今天真正的问题乃是：那些进行改造的人和那些进行摧毁的人，究竟谁是对的？

听起有些人谈到法国的前王朝，你会以为他们说的是波斯在达赫玛斯·库里·汗[(231)]的凶暴的刀剑之下在流血，或至少描述的是土耳其那种野蛮无序的专制主义，在那里一个有着世界上最宜人气候的最美好的国家却被和平所蹂躏更甚于其他国家被战争所困扰；那里的人们不知道有艺术，那里的制造业奄奄一息，那里的科学荡然无存，那里的农业衰颓，那里的人种自身也在观察者的眼前泯没而消逝。这是法国的情形吗？我没有别的方法来决定这个问题，唯有参照事实。事实并不支持这种比拟。君主制本身带有许多弊端，也有一些好的东西；法国的君主制毕竟曾从宗教中、从法律中、从习俗中、从舆论中得到过对自己祸害的某些改正，这就使得它成为一个不如说是表面上的、

而非实质上的专制政体（尽管它绝非是一个自由的、因而也绝非是一个良好的政体）。

在衡量一种政体对任何一个国家的作用的标准中，我必须认为该国的人口状况是一个十分确定的标准。一个国家如果人口繁盛并持续在改善，就不会有一个作恶多端 的政府。大约60年以前，法国各财政区的监督[(232)]曾经做过（和其他问题一道）一项有关各自管区内的人口状况报告。我手头没有这些卷帙浩繁的文件，我也不知道哪里能找到它们（我只好凭记忆来谈，因而是不太肯定的）；但我想根据他们的说法，即使是在那个时期，法国的人口也估计在2200万人。在上个世纪末，人们一般估计为1800万。根据这两种估计的任何一种，法国的人口状况都不坏。内克先生是自己时代的一个权威，至少不亚于那些监督们过去的时代，他在1780年根据显然是可靠的原则推断法国人口为2467万。但这是不是旧政权之下可能达到的最后数字？普赖斯博士的意见是，那一年法国的人口增长绝没有达到顶峰 。在这些估计上，我当然承认他的权威要远远超过我承认他在一般的政治方面的。这位绅士根据内克先生的数据完全相信，自从那位大臣的计算之后，法国的人口有了迅速的增长；它增长得那么迅速，以致于他不同意在1789年这个王国的人口数字会低于3000万。在大大降低普赖斯博士的乐观估计之后（我也很以为应该降低），我仍不怀疑法国的人口在最近这段时期内有了可观的增加。但假设它的增长不过是从2467万到2500万，这仍在不断增长的2500万人口分布在大约2.7万平方里格[(233)]的土地上，仍是为数庞大的。例如，它远远高于我们这个岛国，甚至也远高于英格兰这个联合王国中人口最稠密的部分。

说法国是一个土地肥沃的国家，这种说法一般地并不确实。它有相当一部分是荒芜不毛之地[(234)]，其他自然条件也有许多不便之处。但就我所能发现的而言，在这片领土上最为得天独厚的部分内，人口数目是与大自然的恩惠相符合的。[(235)]面积为404.5平方里格的利勒（Lisle）财政区（我认为这是一个最有力的例证），约在10年前有73

万人，即每平方里格为1772人。法国其他地区的中间值在同样面积内约为900人。

我并不把这种人口状况归功于那个被推翻了的政府；因为我并不喜欢把在很大程度上是由于天意的恩惠的东西归功于人们的设计。但是这个被人谴责的政府并没有能阻碍、反而极可能是有助于那些因素发挥作用（不管那些因素是什么）——不管是属于土地的性质还是人民的勤劳传统，它们在整个王国中造成了如此巨大的人口数目，并在某些个别地方展示了那样的人口奇迹。而我从不愿设想，一个根据经验被发现是包含着有利于人口增长的原则（哪怕不那么明显）的那种国家组织，会是一切政治体制中最坏的一种。

国家的财富是另一项不可忽视的标准，根据它我们就可以判断，某一个政府在整体上看是保护人民的还是摧残人民的。法国在其人口的众多上远远超过了英国；但我觉察到她在财富的对比上却远逊于我们；他们那里的财富不如我们这里分配得平均，财富的流通也不那么方便。我相信英法两国政府形式的差别乃是英国方面占优势的原因之一。这里我说的是英格兰，而不是全部英国的领地。[(236)]如果以英国全部领地和法国的相比，则会在某种程度上削弱我们方面的财富的相对比值。但是，法国的财富虽然比不上英国的，却仍然构成一种很值得尊敬的富裕程度。在内克先生于1785年出版的书中，[(237)]包括有大量的有关公共经济及政治算术的精确而有趣的事例；而他对于这个题目的思考总地说来是自由而开明的。在这部书里他给出有关法国状况的观念远不是这样一副形象，即在这个国家里，政府乃是一种十足的灾难、一种绝对的祸害，除了通过一场全盘革命这样一种暴力的而且说不准的药方之外就没有救药了。他证实从1726年到1784年，法国铸币厂所铸造的金银货币总量约达1亿英镑。[(238)]

内克先生不可能会弄错铸币厂所铸的金条总量。它是一项有官方记录的事项。这位干练的财政家关于在他1785年写书时，即法国国王被废黜和被囚禁的大约4年之前，社会上流通的金银总量的推算没有

官方记录那么准确；但他们显然是建立在如此之坚实的基础之上的，以致我们很难在很大程度上拒绝同意他的计算。他计算的numeraire［硬币］或我们所称的specie［硬币］，法国当时拥有的约相当于8800万英镑。这对于一个国家是多大的一笔财富积累——即使是像那样的一个大国！在他1785年写书时，内克先生远不认为这种财富的汇聚会要停止，以致于他当时预计在他进行推算的期间流入法国的货币量将每年增长2%。

些适宜的原因把铸币厂铸造出来的所有钱币从一开始就引入那个王国；某些起作用的原因必定使得内克先生所计算留在国内流通的这样一笔巨大财富洪流保持在国内或者重回到它的怀抱。假设对内克先生的计算作出一些合理的削减，剩下来的仍是一笔庞大的数目。如此之强大的获得与保留财富的原因，不可能出现在一个衰落的工业、一种没有安全保障的所有制和一个专事破坏的政府之下的。确实，当我考虑法兰西王国的面貌时，我会想到她那许多富庶的城市、她那些宽阔的大路和桥梁之壮观与实用[(239)]、她那些在一个如此幅员辽阔的大陆上为水上交通提供了便利的人工运河和水道[(240)]；当我转过来看她的港口和海湾的宏伟工程和她那全部军用和商业的船队时；当我眼前看到她那众多的以如此大胆而巧妙的技术建造的防御工事，那在建造和维护上都所费不赀，以及对她各个方面的敌人都设置了一道武装的防线和不可渗透的障碍的防御工事时；当我想到在那片广阔的土地上只有多么小的一部分是没有耕作的，那高度完美的农艺给法国带来了多少大地上最美好的产品时；当我想到它那优异的制造业与纺织业（除了我们而外不次于任何人，而且在某些个别领域也不逊于我们）时；当我思索着那些公共的以及私人的伟大的慈善基金会时；当我品览使得生活美化和精致的一切艺术的状态时；当我历数她所培养出来的那些在战争中使她扬名的人们、她的能干的政治家们、她那大量高深的法学家和神学家、她那些哲学家、批评家、历史学家、古物收藏家，她的诗人和她的宗教的和世俗的演说家时，我在这一切之中看到

了某些令人敬畏、使人们浮想连翩的东西，这些东西把人们的心灵扼止在轻率的和不分青红皂白的苛责的边缘，要求我们应该很严肃地检查一下，究竟潜伏的祸害是什么和有多么大，才使得我们有权一下子就把如此之宏伟的结构夷为平地。以这样的观点看问题，我看不出有土耳其的专制主义。我也没有辨认出这个政府有这样的特征，即它在整体上是如此地压迫人或如此之腐化或如此之不负责任，以致于根本不能适用任何改革 。我必须认为这样一个政府很配得上发扬自己的优点，改正自己的错误，并有改进为英国体制的能力。

不论是谁，仔细考查过这个被推翻的政府前几年的作为，就不会看不到它在宫廷的自然而然的浮沉变幻之中有一种朝着国家的繁荣和进步的真诚努力；他必须承认这个政府长期以来一直致力于在某些情况下是要彻底清除、在许多情况下是要大力纠正这个国家中过去所流行的各种滥用权力的作法和习惯的；甚至于对于他的臣民人身的无限权力——那无疑地是与法治和自由不相容的——在运用中也已一天天地越来越缓和了。政府本身远没有拒绝改革，而是以易受指责的便利程度向有关这方面的各种提案和提议者开放着。倒不如说它过多地被赋予了革新精神的面貌，而那又很快地转过来反对那些曾支持过它的人们，并以他们的灭亡而告结束。如果说很多年来那个垮了台的君主政体倒不是受到缺乏勤勉和公益心，而是受到在它一些计划上的轻率和缺少判断的打击，那么这种说法对它只是一种冷静而毫无吹捧的公正。把这最后15或16年的法国政府拿来和这段时期的（或任何其他时期的）最明智和体制良好的政府相比较的话，这种办法是不公道的。但如果是在挥霍浪费方面，或是在权力的雷厉风行方面以之与此前的任何统治相比，我相信真诚的判断是几乎不会去信赖某些人的善良愿望的——这些人不断地纠缠于路易十六统治时期的对宠爱者的赏赐或宫廷的靡费以及巴士底狱的恐怖。(241)

在旧君主制的废墟之上建立起来的这个新体制（如果它配得上有这个名称的话），究竟能否更好地发挥它所加以照料的这个国家的人

口和财富的作用，还是一桩十分可疑的事。我体会到这场变革不是带来了改进，而是需要一段漫长的年代才能多少弥补这场哲学式的革命的后果，才能使国家回到它原先的立足点上来。几年之后，如果普赖斯博士认为适宜于惠赐我们一份对法国人口的估计的话，他将很难得出他于1789年所算出的3000万人那个总数了——或者是同年国民议会所算出的2600万人，甚或内克先生1780年的2500万人。我听说法国现在有大批的向外移民，而且有那么多人离开了宜人的气候和那西尔斯女巫[(242)]般迷人的自由，逃难到加拿大冰天雪地的地区并且是在英国专制主义下。

现在法国的硬币已经消失了，没有人能认为这与现任财政大臣曾可以找到8000万英镑硬通货的那个法国是同一个国家。而从它一般的现状来看，人们会推论说，一段时间以来它曾经是受勒普泰（Laputa）和巴尔尼巴比（Balnibarbi）那些博学的院士们的专门指导的。[(243)]巴黎的人口已经大大减少了，以致于内克先生向国民议会报告说，维持其生存只需不到以前所必不可少的生活供应品的4/5就够了。[(244)]我听说（我从未听到过相反的说法），这座城市现有10万人失业，尽管它成了被囚禁的朝廷和国民议会的所在地。而据我得到的可靠消息，在这座都城中没有别的景象表现得比行乞更为令人震惊和厌恶了。确实，国民议会中的投票也使人对这一事实深信不疑。他们近来任命了一个处理行乞的常设委员会。为此他们立刻配备了强大的警力，并第一次征收了济贫税；为了解救目前的贫困，那一年公共支出的帐面上已出现了大笔数目。[(245)]与此同时，那些立法俱乐部或咖啡馆的领袖们却陶醉于对他们自身明智和才能的赞颂之中。他们以至高无上的权威在鄙视着其余的世界。他们安抚这些被他们弄得褴褛不堪的人民说，他们乃是一个哲学家的民族。他们时而用各式各样骗人的游行、表演、骚动和叫嚣的手法，时而用阴谋和入侵的警报企图淹没发自贫困者的呼声，转移旁观者对这个国家残破和苦难的视线。一个勇敢的民族肯定是宁可选择一种与有德的贫穷相伴随的自由，而不

会要一种富裕而腐化的奴役状态的。但是，在付出安乐而富裕的代价之前，人们应该十分确定所购买的乃是真正的自由，那是没有别的代价所能购买的。然而，我总是认为，一种不伴随着智慧和正义的自由看起来是可疑的，而且其后果也不会导致繁荣和富足。

这场革命的辩护士们不满足于夸大他们的旧政体的弊病，他们还把几乎所有可以吸引外国人注意的东西（我指的是他们的贵族和教士）都作为恐怖的东西用以打击他们自己国家的声誉。如果这只是一种诽谤，那它并不很严重。但它有着实际的后果。假如构成为你们地产所有者的大多数的贵族和绅士以及你们全体军官就像德国的一样——那时候汉萨各城市[(246)]为了保卫自己的财产而被迫联合起来反抗贵族；假如他们也像那些经常从自己的城堡中出击去抢劫商旅的意大利奥尔西尼（Orsini）和维泰利（Vitelli）[(247)]那样；假如他们也像埃及的马穆鲁克（Mamalukes）或是马拉巴尔海岸的奈瑞斯（Nayres）[(248)]那样，那么我就确实承认，过分吹毛求疵地探索将这个世界从这种烦恼之中解放出来的手段也许是不可取的。公正和仁慈的伟大雕像[(249)]可以被暂时遮盖起来。道德为了自己的原则而屈从于暂停自己的规则，被这样可怕的紧急状态弄得惊惶失措的那些最敏感的心灵，在那些因残害人性而使人性蒙羞的、自命为贵族的人被诡计和暴力所摧毁的时候，可能会转过头去。而那些最憎恶流血、背叛和专横的没收的人们，则可能在这场两种邪恶之间的内战面前，始终是沉默的旁观者。

但是在1789年按国王的敕令在凡尔赛集会的那些享有特权的贵族们或他们的代表，难道配得上被看作是当代的奈瑞斯或马穆鲁克，或者看作是古代的奥尔西尼及维泰利吗？如果我在当时提出这个问题，我会被看作是一个疯子的。但是此后他们到底做了些什么，以致于他们要被逐流亡，他们个人要遭到追捕、殴打和刑讯，他们的家庭离散，他们的住宅被夷为灰烬，他们这个等级要被取消，如果可能的话，还要消除人们对这个等级的记忆，办法是强迫他们改变他们通常

为人所知的真实姓名。请阅读一下他们发给他们的代表们的指示吧。他们也如任何其他等级一样热情地呼吸着自由的精神，同样强烈地称赞着改革。他们自愿放弃了自己在赋税方面的特权；正如国王从一开始就放弃了自己对征税权的一切要求一样。对于一部自由的宪法这个问题，全法国都只有一种意见。绝对君主制已经结束了。它没有呻吟、没有挣扎、没有痉挛地呼吸了最后的一口气。有关偏爱一个专制的民主制而不采取一种互相制约的政府的一切斗争和一切分歧，都是在这之后发生的。而那个胜利一方的凯旋则是对英国政体的原则的胜利。

我注意到，很多年以来在巴黎流行着一种对你们的亨利四世[(250)]的偶像崇拜情绪，甚至是到了完全幼稚的程度。如果有什么东西可以使一个人对这种对王者气象的美化感到无聊的话，那就是这种恶毒吹捧的过分姿态了。而使用这部机器最起劲的人，正是那些以推翻他的继承者和后裔的王座而结束了他们的吹捧的人。这个人[(251)]至少也像亨利四世一样的天性善良，完全同样地热爱自己的人民，并且比那位伟大的君主做出更加无限的努力在纠正国家历来的弊端（我们甚至肯定亨利四世从来就没有想过这么做）。对他的那些谄媚者来说，幸好他们不是要对付亨利四世。因为纳瓦拉的亨利[(252)]是一个坚定的、积极的、精明的君主。他确实具有人道主义和温良的性情；但那是一种绝不会妨碍他的利益的人道主义和温良的性情。他从不在把自己首先置于被人敬畏的地位之前就去寻求人们的爱戴。他使用温和的语言，而伴以坚决的行动。他在整体上确定并维持自己的权威，而只在细节问题上做出一些让步。他慷慨地花费他那君权的收入，但他小心翼翼地不去损害这笔资财。他一刻也不放弃他在基本法中所规定的任何要求，也不惜让那些反对他的人流血——一般是在战场上，有时也在绞刑架上。因为他懂得怎样使那些忘恩负义之徒尊敬他的功德，所以他博得了这些人的称赞；这些人如果是生在他的时代，他就会把他们关

进巴士底狱，并会在他以饥饿迫使巴黎投降之后把他们与那些弑君者一道绞死的。(253)

如果这些谄媚者对亨利四世的倾慕是真诚的话，那么他们必须记得他们不可能对他的评价比他对法国贵族的评价更高；法国贵族的德行、荣誉、勇气、爱国心和忠诚乃是他经常称颂的主题。

但是法国的贵族自从亨利四世时代以来就退化了。这是可能的。然而它有甚于我可能在任何程度上信以为真的东西。我并不自命像其他某些人那么准确地了解法国；但我曾终生致力于使自己了解人性；否则我就不配担负起为人类服务的那份卑微的差事了。在这种研究中，如果人性中有很大一部分在一个仅距这个岛国［英国］24英里的国家［法国］中出现了改变的话，我是不可能注意不到的。根据我所能观察到的，并以之与我所能进行的探讨加以比较，我发现你们［法国］贵族中的大部分人是有着高尚的精神并有着精细的荣誉感的，不管是就他们个人自身而论，还是就他们的整体而论，超乎其他国家一般情况的是，他们对自己的整体保持着监督的眼光。他们的教养相当不错；心地善良(254)有人情味，热情好客；他们的谈话坦诚而开放，有一种军人的调子；颇带文学意味，尤其喜好他们自己母语的作家。许多人是怀着远高于这类描述的抱负。我所谈的都是我们一般所遇到的人。

至于他们对待地位较低下的阶级的举止，在我看来是温良和善的；相对于在我们这里普遍存在的上等人和下等人之间的交往而言，他们就带有更多的近于家常味的成分。殴打任何一个人，哪怕是一个地位最低下的人，都是闻所未闻的事，而且会被认为是极不光彩的。其他形式的欺压社会下层人民的例子也很少见；至于对平民的财产或个人自由加以侵犯，我从未听说他们有哪一个干过；而且在旧政权之下，法律也严格不允许在国王的臣民中有这种残暴行为。作为拥有地产的人们，我觉得他们的行为是无可指摘的；尽管在许多旧的土地占有制度中有很多可指摘的、并有很多可改进之处。凡是他们出租自己

土地的地方，我没有发现过他们与他们农民的订约是压迫性的；而当他们与农民合伙经营[(255)]时（这是常见的情况），我也没有听说过他们要强占那最大的份额。那种比例看来似乎不是不公平的。可能会有例外，但那肯定只是例外而已。我没有理由相信法国土地贵族在这些方面比我国的土地士绅更为恶劣；在各方面他们肯定也不比他们本国的其他非贵族地产主更好惹事生非。在城市里，贵族并没有权势可言；在农村也很少有。阁下，您知道，大部分文职政府的管理权和最基本的治安管理权并不在这些我们首先加以考虑的贵族的手里。[(256)]国家的税收体制及税赋征收，这个法国政府中问题最为严重的部分，并不是由佩剑的人来掌管的，他们也不对它的原则错误和在执行中可能出现的任何偏差承担责任。

我很有理由否认法国贵族在压迫人民方面有着很大的一份责任，即使是在确实有压迫的情况下；但我也准备承认他们不是没有犯下相当严重的过失和错误。愚蠢地模仿英国方式中最坏的那部分，已经损害了他们天然的性格，却又没有代之以他们或许有意仿效的东西，这肯定使得他们还不如他们以前的样子。在他们中间比在我们这里更为常见的是，他们在一生之中可加以原谅的阶段过后，仍然在继续着习惯性的放荡生活方式；尽管是被更多的外在礼貌所掩盖而可能不那么有害，但它也更根深蒂固而难以救药。他们过分纵容了那种放肆的哲学，而那种哲学却有助于给他们带来毁灭。但他们还有一个更致命的失误，即那些在财富上已经接近或超过了许多贵族的平民，并没有完全被承认财富在任何一个国家中出于理性和良好的政策应该赋予的那种身分和地位——尽管我认为他们并不与其他贵族的身分和地位相等。这两种贵族被过分小心地彼此分开了；然而，还赶不上在德国或其他一些国家的那种程度。

正如我已冒昧地向您提示过的，我认为这种隔绝是造成旧贵族毁灭的一个主要原因。特别是军职被过分排他性地保留给了世族。但这毕竟只是属于一种见解上的错误，可以被另一种相反的见解加以纠

正。平民在其中享有自己那部分权力的一个常设议会，可以很快地清除这种区别中的过分令人反感的和侮辱性的东西；甚至于贵族道德上的错误，也很可能由于一种各等级的组成所会造成的更大的职业和行业的多样化而得以纠正。

我把这一切反对贵族的狂喊乱叫认为都只是一种做作。被我国多少世代所产生的法律、舆论和长期形成的习惯所赋予的荣耀乃至特权，绝没有可以激起任何人的恐惧和愤怒的东西。即使人们过分地坚持这些特权，也绝不是一种罪行。每一个人为了保持他认为是属于自己的所有以及使自己不同于众的东西而进行的激烈斗争，乃是植根于我们天性中要求安全感、反对不正义和专制主义之中的一种。它就像是一种要保障所有权以及要维护一个稳定的国家中的团体的本能在起作用。这有什么可以让人吃惊的呢？贵族是社会秩序中一件优美的装饰品。它就是一个优雅社会的科林多式建筑的雕花柱顶。Omnes boni nobilitati semper favemus.［所有我们的好公民总是爱戴贵族的。］(257) 这是一位聪明善良的人说的话。这种对贵族带有几分偏爱的倾向，确实是一颗开明仁慈的心灵的一个标志。只有在自己的心里毫无能使自己高尚的原则的人，才希望摧毁一切人们用于给社会舆论建立一个团体，使短暂的尊敬得以化为永恒的那些制度。只有一种乖戾的、恶意的、嫉妒的心性而毫无对现实或对道德的形象和表现的爱好的人，才会高兴看到那曾长期在光辉和荣誉之中繁荣过的制度夭折。我不愿看到任何东西被毁坏，不愿看到社会中产生任何空白，不愿看到大地上有任何废墟。我的研究和观察并没有向我展示法国贵族有任何不可救药的过错，或任何除了彻底清除就无法通过改革来加以清除的弊端；因此我既不感到失望，也没有感到不满。你们的贵族并不应该受到惩罚；但贬黜就是一种惩罚。

我怀着同样的满意发现，我对你们国家的教士阶级的研究结论也并无不同。听说人类中那些伟大的团体已经无可救药地腐化了，这对于我来说决不是一个令人慰藉的消息。当人们谈论将要被他们掠夺的

那些人的罪行的时候，我对他们任何人都是不很相信的。我毋宁要疑心这些坏事都是捏造的或是夸大了的，因为有人在觊觎从对他们的惩罚中获利。敌人决不是一个好证人，强盗则是更坏的证人。在这个阶级中无疑地有各种祸害和弊病，这是必然的。它是一个古老的组织，并没有得到经常的修正。但我没有看到有人犯有值得被没收他们财产的罪行，也没有看到值得遭受那些残酷的侮辱和贬黜以及那种违反自然的迫害的罪行，而这种迫害却用来代替了改良的途径。

如果这种新的宗教迫害确实有什么正当理由的话，那些扮演煽动群氓去进行抢劫的号手角色的无神论诽谤者们，是不会爱护任何团体而不去洋洋得意地追究现存教士阶级的过错的。他们没有做到这一点。他们发现自己只好是翻阅过去时代的历史去寻找（他们是以一种恶意的、任性的辛勤去寻找的）教士团体所制造的或对教士们有利的每一桩镇压和迫害的例子，以便按照一种非常不公正的（因为是非常不合逻辑的报复原则）来证明他们自己的迫害和他们自己的残酷的合理性。他们在废除了其他所有的谱牒和家世的区分之后，却发明了一种罪行的谱系。为了某些人生身祖先的罪过而惩罚这些人，是很不公正的；但是以虚构在历史上有着共同集体继承的祖先渊源作为是惩罚那些与过去的罪过（除了是在名字上和一般特性上而外）毫无关系的人的理由，那就是属于这个启蒙时代的哲学的一种不公正的精致化了。国民议会所惩罚的人，有许多人——如果不是大多数的话——与他们现在的压迫者们所可能做的那样，是同样之憎恨过去时代里教士阶级的暴力行为的；如果他们不是很好地觉察到了目前运用一切言论的真正目的的话，他们也会同样高声地、同样强烈地表达自己的那种感受的。

社会团体之所以长久存在，乃是为了它的成员的利益，而不是为了对他们的惩罚。国家本身就是这样的团体。我们在英国完全有理由认为，发动对所有法国人的不可和解的战争，就是为了在我们相互敌对的若干期间，他们曾给我们带来过的灾难。而在你们方面，你们也

可以认为，由于我们的亨利们和爱德华们的不义侵略带给了法国人民无比的苦难而攻击所有的英国人是有道理的。确实，我们彼此进行这种灭绝性的战争，应该双方都是有道理的，完全有如你们由于过去时代里一些同名字的人的作为而对你们现在的同胞进行毫无道理的迫害一样。

我们没有像我们可以做到的那样，从历史中汲取道德的教训。反之，一不小心，它也可以用来败坏我们的心灵，毁掉我们的幸福。历史是一部打开了来教诲我们的大书，可以从人类过去的错误和苦痛中汲取未来智慧的材料。它被颠倒过来，也可以成为为教会中和国家中的各方提供进攻性和防御性武器的一座弹药库，供应挑起并复活争端和敌对的工具，向内乱火上加油。历史——就其大部分而言——包括由傲慢、野心、贪婪、报复、欲念、叛乱、虚伪、失控的狂热和一大串无序的欲望给世界带来的苦难，这一切震撼着公众的，具有同样的

为患巨大的风暴，它在冲击着

个人的状态，使得生活不幸。(258)

正是这些恶行才成为这种风暴的原因，而宗教、道德、法律、优先、特权、自由、人权等等都是借口罢了。从一种现实利益的某种似是而非的外观中总可以找到这些借口。你不想从人们的头脑中根除骗人的借口所应用的那些原则，从而使人们免于暴政和动乱吗？但如果你这样做了，你就会把人心中一切有价值的东西都根除了。正像这些都是借口，巨大的公众灾难的制造者或工具通常都是国王、教士、官吏、元老院、最高法院、国民议会、法官和军官。你不会由于宣布了决议，今后不得再有君主、国务大臣、宣教师，不得再有法律的解释者、高级军官、公共议会等等，就能救治这些灾难的。你可以改变名称。但事情必定会以某种其他的形式继续存在。在社会中必定总是存在着一定量的权力——它处于某些人的手中并有某种名称。聪明的人是把他们的疗法应用于祸害，而不是应用于其名称，要治愈的是这些祸害的长期原因，而不是这些原因偶然应用的机构或临时借用的形式。否则的话，你可能在历史上很聪明，而在实践上则是个蠢才。很

少有两个时代有着同样形式的借口，或同样的灾难形态。恶是有一点创新精神的。当你还在议论它的形态时，它那形态早就成为过去了。同一个祸害本身会采取新的形体。精神是在轮回的；但它远不是由于改变了自己的面貌就丧失了自己的生命原则，它在自己新的躯体中以一种青春活力的新鲜生机而新生了。当你以为你在鞭挞它的死尸或在铲平它的坟墓的时候，它却走了出来，继续肆虐。当你还为这些幽灵和幻影而感到恐怖时，你的家已经成了盗贼们的老窝。因此，凡是那些仅仅接触到历史的表象或外壳的人，就认为他们正在向不宽容、傲慢和残酷进行作战；但在憎恨古来的党派的不良原则的迷彩之下，他们却批准了并哺育着不同派别的同样丑恶的祸害，或许还更丑恶。

你们的巴黎公民以前在对加尔文派教徒的臭名昭著的圣巴托罗缪节[(259)]的大屠杀中，曾使自己充当了现成的工具。对那些可能想要为了当时的丑行和恐怖而报复今天巴黎人的人，我们又应该说什么呢？他们确实是被引导去憎恨那场 屠杀的。尽管他们很凶恶，但要使他们憎恶它却并不难；因为政客们和赶时髦的教师们对于恰好以同样的方向来发泄自己的感情毫不感兴趣。然而他们发觉使这种同样的心性保持活跃乃是自己的利益所在。只消到了另一天，他们还是要搬演这同一场屠杀来取悦当年进行屠杀的那些人的后裔的。[(260)]在这场悲剧式的闹剧中，他们塑造了洛林红衣主教，穿着道袍，下达大屠杀的命令。这种场面是意图使巴黎人憎恨迫害和厌恶流血吗？——不，它是在教导他们迫害自己的牧师；是通过煽起对教士的厌恶和恐惧来刺激他们欣然去摧毁这个阶级；而这个阶级如果终究应该存在的话，就应该不仅是安全地存在，还应该备受尊重地存在。那是在用花样和调料来刺激他们吃人肉的欲望（人们会认为他们那种食欲已经是足够大的了），促使他们随时准备着新的谋害和屠杀，如果它适合于今天的吉斯（Guise）[(261)]们的愿望的话。一个有大量的牧师和高级教士在座的议会则被迫要忍受这种找上门来的侮辱。作者并没有被送去当船奴，演员们也没有被送进感化院。在这次演出以后不久，这些演员们

还跑到国民议会去要求进行这个他们胆敢加以揭露的宗教的种种仪式，并在元老院中表现出他们那种当婊子的面孔；而巴黎大主教——人们只是由祈祷和祝福而知道他的职务，由他的布施而知道他的财富——却被迫放弃了他的府邸，逃离他的信众（就像逃离开一群饿狼一样）；确实仅只因为在16世纪时，洛林红衣主教是一个叛逆者和一个杀人犯。[(262)]

这就是那些人歪曲历史的结果，他们为了同样阴险的目的把人类知识的其他一切方面都歪曲了。但是那些愿意站在理性高度上的人——这种高度把多少世纪都置于我们的眼下并把事物带到真正比较的观点之前；它把一些小名字隐去，把一些小派别的色彩抹掉，除了精神和人类活动的道德品质而外，没有别的东西能上升到它那高度——将会对王宫[(263)]里的教师们说："洛林红衣主教是16 世纪的谋杀犯，而你们将享有成为18世纪的谋杀犯的光荣，而这就是你们双方之间的唯一区别。"但我相信，到了19世纪，当历史被人更好地理解、更好地运用之后，它将会教导我们文明的后代同样地憎恶这两个野蛮时代的恶行。它将教导未来的教士和官吏们，不要为了由现在现实中那种可悲的谬见的狂信者和暴烈的狂热者们所犯下的巨大罪过而去报复未来的那些仅只思考而并无行动的无神论者——那种谬见在其平静的状态中一旦为人接受后就不只是受到惩罚了。它会教导我们的后代，不要为了宗教或哲学的伪君子们的胡作非为而向宗教和哲学开战；宗教和哲学是在一切事物中显著地在体恤和保护全人类的那位无所不在的主的仁慈所赐给我们的两种最有价值的恩典。

如果你们的教士、或任何国家的教士，犯下了超出人类的弱点所能允许的合理界限之外的罪过，或犯下了很难与职业德行分开来的职业过错，那么尽管他们的罪过决配不上实行镇压，但我确实承认，这会很自然地产生一种效果，使我们对那些超过限度和正义而惩罚他们的暴君们的愤恨感大为降低了。我可以容许所有各派教士们都有某种对自己见解的固执、某种宣传自己见解的过分的热情、某种对自己的

地位和职务的偏爱、某种对自己团体利益的依附、某种对那些驯顺地聆听自己教义的人和那些蔑视并嘲弄自己的人二者之间的厚此薄彼。我容许这一切，因为我是一个必须与别人打交道的人，是一个不愿意由于摧残宽容而成为最不肯宽容的人。我必须容忍这一切弱点，直到它们溃烂成罪行为止。

毫无疑问，人类情感由脆弱向罪过的自然进程是应该由警觉的眼睛和坚定的手来加以防止的。但难道你们的教士阶级是真的超过了正当的可容许的界限了么？从你们那里各种新近出版物的普遍风格中，人们会被引导着相信你们法国的教士是一种怪物，是一个迷信、愚昧、懒惰、欺诈、贪婪和暴虐的可怕的大杂烩。但这是真的吗？难道真的是时间的推移、利益冲突的停止、由党派仇恨所造成的灾难给人的惨痛教训，对他们毫无影响，不能使他们的心灵得到逐渐的改善吗？难道真的是他们每天都在重新侵犯着政治权力，危害着他们国家的国内安宁，并使政府的行动变得软弱无力了吗？难道真的是我们这个时代的教士们在以铁腕压制着世俗阶层，并且到处去点燃那种野蛮的迫害之火吗？他们是不是用各种欺骗手段力图增加自己的产业？他们是不是利用属于他们自己的地产已超过了正当的要求？或者他们是不是强行颠倒黑白，把合法的要求转化成一种恼人的勒索？当他们并不拥有权力时，他们是不是充满了那些企求权力的人的同样的邪恶？他们是不是被一种凶猛好斗的论战精神烧昏了头？受着对精神统治权野心的驱使，他们是不是准备在一切行政权的面前飞扬跋扈，烧毁教堂，屠杀其他教派的牧师，推翻他们的祭坛，在被颠覆的政府的废墟之上开辟出通向一个教条帝国的道路——有时候是奉承，有时候是强迫人们的意识脱离公共体制的裁判而屈服于他们个人的权威，以要求自由开始而以滥用权力告终呢？

这些或其中的某些，便是人们并非全无理由地在指责的过去时代某些教会人士们的罪过；这些教会人士分别属于当时分裂了和扰乱了欧洲的两大派别。(264)

如果在法国，就像在其他国家明显可见的那样，这些罪过是大大地减少而不是增多，那么就不应是以别人的罪行、以别的时代的坏品行来指责今天的教士，应该按照普遍的公正赞扬、鼓励和支持他们，因为他们抛弃了使他们的前人蒙羞的那种精神，并已采纳了一种在心灵上和作风上更适合于他们神圣职责的一种品格。

在上一个国王[(265)]御位的末期，当我有机会去法国时，教士阶级以其各种形式引起了我很大的好奇心。与某些出版物使我有理由期待着的相反，我并没有发现针对这个阶级有什么不满和怨言（除了有一批人，当时为数不多，但很活跃），我也很少或根本就没有看到由于他们的缘故而引起公私生活的不安。我继续考察，就发现这些教士一般都是有着温和的头脑和举止得宜的人，其中包括男女两性的僧俗两界[(266)]。我未能有幸结识很多教区教士；但一般说来，我得到了有关他们的品德和他们对责任的专注的很完备的记述。我和一些高级教士有着个人的联系；而关于这个阶级其余的人，我也有很好的信息渠道。这些人几乎全都是出身高贵的人士。他们很像他们自己这个等级的其他的人；而如果有任何不同的话，那也总是他们会更好些。他们要比军事贵族受过更好的教育，所以决不会在行使自己的权威上因为无知或不当而玷污了自己的职业。在我看来，他们除了教士的品质而外，还有着自由而开放的精神，有着绅士般的胸襟，是有荣誉感的人；他们的举止和行为不亢不卑。在我看来，他们毋宁是一个优异的阶级；是一个你在其中不会为发现有着费奈隆[(267)]式人物而感到惊奇的集团。我在巴黎的教士中间见到许多博学而正直的人（其中有许多是在别的地方遇不到的）；而且我也有理由相信，这种描述并不只限于巴黎。我在法国其他地方所发现的，我知道只是偶然，所以只是当作一个很好的例子。我曾在法国外省的一个城市[(268)]中住过几天，那里的主教不在，我和他的三位主教代理人一起过夜，他们都是可以为任何教堂增光的人物。他们都是知识丰富的人，其中两位是深刻的、广泛的，精通古和今、东方和西方，特别是有关他们自己的专业方

面。他们对我们英国神学家的广博知识，超出了我的预料；而且他们以一种批评性的精确探讨了那些作家的天才。他们其中的一位，即毛朗吉神父（Abbé Morangis）后来去世了。我在这里毫不犹豫地向这位高贵、可敬、博学而杰出的人物表示我的敬意；我也以同样的欣慰之情向其他那两位的才华表示同样的敬意，我相信他们还活着，如果我不怕伤害这些我无法去帮助的人们的话。

法国的高级教士中有些人在一切方面都是值得受到普遍尊敬的人。他们值得受到我和许多英国人的感谢。如果这封信居然能到了他们的手里，我希望他们能够相信，在我们国家中有人是怀着不平凡的感触在同情他们不公正地被推翻，和他们的财产被残酷地加以没收。就一个微弱的声音所能传达的而言，我所说的话乃是我向真理所应做出的一项证词。无论什么时候，只要涉及到这种违反自然的迫害，我都准备付出这种代价。没人能够阻止我要为人公正并且感恩。现在那些值得受到我们和全人类尊重的人正在群众的辱骂和暴虐权力的迫害之下挣扎，这就特别宜于由我们负责表示我们的正义和感激之情，现在是时候了。

你们在你们的革命之前，大约有120位主教[(269)]。其中少数人是具有突出的圣洁和无限的仁慈的人。但当我们谈到英雄人物时，我们谈的当然是罕见的德行。我相信他们中间突出腐化的例子可能也像那些超绝的善良的人是同样之少见。贪婪和放荡的例子是可以拈出来的，我不否认这一点；那些乐于调查的人总会得出这种发现的。一个像我这种年纪的人是不会惊讶，在哪一行哪一界中都有几个人在财富或享乐方面并非过的是那种自我克制的完美的生活——对财富或享乐，人人都向往，有些人是期待着，但那些最激烈地要求它的人，却正是那些最关切自己的利益、最沉溺于自己的情欲之中的人。当我在法国的时候，我敢肯定坏教士是为数不多的。他们中某些个别的人以生活不规矩著称，但他们却具有自由的精神并赋有能使自己对教会和对国家很有用的品质，这就多少弥补了他们所缺乏的严肃德行。我听

说，除了少数的例外，路易十六在提升高级教职时对他们的品德要比他的前一任[270]更注意得多；而且我相信这可能是真的（因为在他整个御位期间，一些改革的思想正在流行）。但现在的这个统治权已经表明了一心只是想要掠夺教会。它惩罚了所有 的教士，这就是在偏袒坏教士，至少是在名誉方面。它建立起一种有辱人格的受雇制度，这使得没有一个有自由思想或自由的生活条件的人会把自己的孩子交付给它。它必然要降到最下层的人们中间去。而由于你们的低级教士人数太少，不足以完成他们的责任；由于这些责任无可估量地繁琐而又辛苦并且不受人尊重；由于你们不让中层教士能有安逸，所以将来的法国天主教会[271]中，一切科学或学问都不会存在。为了使这个方案完整，你们的国民议会还完全不顾有圣职授与权的人的权利而规划了未来的教职选举制；这种安排只会把所有严肃的人、所有在自己的职责和自己的行为上准备保持独立性的人驱逐出教士的行业，它将把对公共精神的全部指导权投入到那些放肆的、粗野的、狡诈的、宗派主义的、谄媚的坏人手中，他们的那种状况和习惯，足以使他们那种可鄙的薪俸成为卑劣下流的阴谋的目标（与这种薪俸相比较，一个英国间接税税务官的收入要更丰富和更体面一些）。至于那些仍被他们称为主教的神职人员，被选了出来，收入也是比较可怜的，他们是通过同样的办法（即拉选票的办法），由那些人所共知或可以被炮制出来的各种教义派别选出来的。这些新的立法者在有关这种高级神职所要求的资格方面，无论是教理方面还是道德方面，都没有任何规定；他们也没有对下级教士做过任何规定；看来就只是无论上级或下级都可以随心所欲地宣传和实践他们所高兴的任何形式的宗教或反宗教了。我还没有看到主教对自己下级的管辖权是什么，或者他们究竟是不是有这种管辖权。

阁下，简单地说，在我看来这种新的教会机构只准备是临时性的，是预备彻底废除基督宗教及其任何形式的；一旦使教会的高级教职受到普遍蔑视的这种计划得以完成，人们在思想上反对基督教的这

最后一击就准备好了。那些不肯相信指导着这些事情的哲学的狂徒们长期以来就在筹划着这样一种计划的人，是全然不了解他们的性格和行为的。这些狂热分子毫不犹豫地承认自己的意见，即一个国家没有任何宗教要比有一个宗教可以生存得更好；而且他们可以用一份他们自己的纲领来取代宗教中任何可能有益的东西——亦即，他们想像以一种建立在对人的生理需求的知识基础之上的教育，逐步地把人带到一种开明的自利，[(272)]据他们说，当很好地了解到了这一点之后，它就会与一种更广泛的公共利益合而为一。这种教育的纲领是早已为人所知的。而最近他们则美其名曰公民教育 （就仿佛他们搞出了一个全新的专门名词似的）。

我希望他们的英国同党（对他们，我更认为不如说是行为严重不当，而不是想达到这种可恶的纲领的最终目标）既不能掠夺教士，也无法把这种民选的原则引入我国的主教和教区牧师职位。这一点在当今世界的条件下，将是教会最后的腐化，是对教士品格的彻底毁灭，是国家由于对宗教的一项错误安排所曾遭受的最危险的打击。我完全知道，在王室和领主贵族的荫庇之下（就像现在在英国和前不久曾在法国那样），主教和牧师的职位有时是以卑劣的手段获得的；但另一种竞选教士的方式却会使他们无限地更加肯定和更为普遍地屈服于卑鄙野心的一切邪恶手段，当这些邪恶手段作用于大多数人并通过他们起作用时，就将相应地造成灾祸。

你们那些掠夺过教士的人们，以为很容易使自己的行为与所有新教国家相调和，因为那些被他们这样掠夺、罢黜并付之与嘲笑和轻蔑的教士们都是属于罗马天主教的，也就是属于他们自己 所宣称的主张的。我毫不怀疑，在我们这里正如在其他地方，我们总能找到一些可怜的心怀偏见的人，他们仇恨与他们自己不同的教派和党派，远甚于他们对宗教本质的热爱；他们对那些在其具体的计划和体系上与自己不同的人的愤怒，远甚于对那些攻击我们共同希望的基础的人。这些人写作和谈论问题时的态度，可以想见是依据自己的情绪和性格的。

伯内特[273]说，当他1683年在法国时，“要赢得最美好的那部分人赞同罗马天主教教义的办法是这样的：使他们自己怀疑整个的基督教。一旦做到了这一步，他们对表面上自己是在哪一边或采取哪种形式就无所谓了。”如果这是法国当时的宗教政策，那就是她现在有太多的理由所要为之后悔的了。他们宁愿要无神论，也不要一种不投合他们观念的宗教形式。他们成功地摧毁了那种形式；而无神论又成功地摧毁了他们。我可以很容易支持伯内特的说法；因为我在我们自己人［英国人］中间已经观察到了太多的与之相类似的精神（因为它有一点点便已经是“太多太多”了）。然而，这种精神却并不普遍。

改革了我们英国宗教的导师们，与你们目前在巴黎进行改革的医生们毫无相似之处。或许他们（也像他们所反对的那些人一样），不如说是受到了比所可能愿望的更多得多的党派精神的影响；但他们却是更真诚的信徒，是具有极为热烈和崇高的虔诚的人；为了捍卫自己特殊的基督教理想，他们随时准备像真正的英雄一样地效死（他们有些人确实是死去了）；他们会以同样的坚定并更欣然地为了普遍真理的那座宝库，为了他们自己的以血相争的那些宗派而效死。这些人会满怀厌恶地否认那些声称与他们有交情的卑鄙的人们，理由只不过是那些人掠夺了与自己有争执的人的财产，以及那些人曾鄙视公共的宗教——而他们为了这种宗教的纯洁性曾热忱地奋斗过，这种热忱毫不含混地表明他们对于自己所希望加以改革的那个体系的本质的最高的敬意。他们有许多后裔都保留着同样的热忱，但却有着更多的节制（正如更少地从事于斗争）。他们没有忘记正义和仁慈是宗教的实质部分。不虔敬的人绝不会以不义和残酷而使自己与自己任何一类同胞有什么交流。

我们听到这些新导师们在不断地夸耀自己的宽容精神。至于说那些认为没有什么东西是值得尊重的人，也会宽容一切见解——这一点实在是没有多大意义的。同等加以忽视并不是一视同仁。那种出自轻蔑的仁慈，也并不是真正的仁爱。在英国有很多人是以真正的宽容精

神在宽容的。他们认为宗教的各种教义，尽管程度不同，都是重要的；而在它们之中，正如在一切有价值的事物之中一样，都有一种正当的偏爱理由。因此他们既偏爱，而又宽容。’他们宽容不是因为他们蔑视各种意见，而是因为他们尊重正义。他们会虔敬而深情地保护一切宗教，因为他们热爱并尊重他们大家所一致同意的伟大原则以及他们大家所一致追寻的伟大目标。他们越来越清楚地认识到，我们全都有着一种共同的事业，在反对着一个共同的敌人[(274)]。他们不会被宗派精神所误导，以致于分不清做哪些事是对自己的这一小部分有利的，又有哪些是敌对的行动，是通过某一类具体的人而以他们自己在另一种名目之下也被包括在内的整体为目的的。我不可能说我们［英国］各色人等的品性都是怎样的。但我说的是他们中的大部分；而且我必须告诉您，就他们而论，亵渎神圣绝不是他们有关善举的学说的一部分；他们非但不以这样的资格称你们为同志，而且如果你们的教授们被接纳到他们的圈子里的话，他们就必须仔细地把自己那种有关剥夺无辜者的合法性的理论隐蔽起来，而且他们必须归还他们所偷窃的一切财物。在此以前，他们并不是我们的人。

你们可能认为，我们反对你们没收主教、教长、牧师和教区教士们从自己土地的独立地产中所获得的收入，是因为我们英国有着同样的制度。你们会说，这种反对的论点并不适用于没收修道士和修女的财物和废除他们这个阶层。的确，你们的普遍没收财产这种特殊办法作为一个先例，并没有影响到英国；然而这个道理却适用，而且起着很大的作用。长期国会[(275)]曾经没收了英国的教长们和牧师们的土地，它所依据的观念和你们的国民议会发售修道院土地所依据的是一样的。但是危险就在于它根据的是不正义的原则，而不在于是哪一类人首先受到它的危害。我看到的是，在一个离我们很近的国家里，人们正在遵行一项置正义与人类的共同关切于不顾的政策。在法国国民议会看来，所有权是一文不值的，法律和惯例也是一文不值的。我看到国民议会公开谴责习惯法学说；而法国自己最伟大的法学家之一

[(276)] 却非常真确地告诉我们，惯例乃是自然法的一部分。他告诉我们说，明确肯定它的界限并保证它不受侵犯乃是建立公民社会的原因之一。一旦这些惯例被动摇了，则任何一种所有权都不会有保障——当它大得足以引起一个贫穷政权的贪心时。我看到的做法，是与他们对自然法的这一伟大的基本部分的蔑视完全符合的。我看到这些财产的掠夺者们先从主教、教长和修道士们下手，但我没有看到他们到此为止。我看到那些世袭王公们根据这个王国最古老的惯例法所拥有的大批地产（几乎未经辩论的仪式）便被剥夺了自己的所有权；他们不再有自己稳定而独立的财产，而沦为寄希望于国民议会随意的、慈善性的津贴，而这个国民议会在它蔑视合法所有者的权利的时候，当然会任意地毫不顾及领取津贴者的权利。这些人被他们最初的不光彩的胜利的那种骄横冲昏了头脑，又受到他们对肮脏钱财的贪欲所造成的窘境的压力，虽然失望却没有泄气，终于妄图全盘颠覆一个伟大王国的范围之内所有各类人等的一切财产。他们强迫所有的人在所有的商业活动中、在土地处置中、在民事中、在生活的全部交往中，都要接受他们的一种证券作为完全兑现的、良好的、合法的支付手段，而那是他们对自己计划出售劫掠品的投机活动的象征。他们还留下什么自由或财产权的痕迹呢？在我们的议会里，对一块菜园的租赁权、对一间茅舍一年的利润、对一座小酒馆或面包店的信用、对侵犯所有权的最微不足道的迹象，都比你们那里对属于那些最可尊敬的人物的最古老、最有价值的地产、或对你们国家整个商业金融界的处理要更郑重得多。我们对立法权的权威怀有高度的尊重，但我们从未梦想过议会可以有任何权利去侵犯财产权，去压倒惯例法，或强行使用他们自己捏造的一种通货来代替真正的、为各国法律所承认的货币。而你们是从拒绝服从最温和的限制开始，而以建立起一种闻所未闻的专制主义而告结束。我发现你们那些掠夺者行事的理由是这样的，即他们的行动确实不会受到一种正义法庭的支持；但一切惯例法的规则都不能束缚一个立法议会。[(277)] 因此一个自由国家的这个立法议会的召开并不

是要保障财产权，而是要摧毁它，而且不仅是财产权，还包括每一条可以使它稳定的规则和准则以及一切使它得以运转的手段。

当16世纪的明斯特（Münster）地方再洗礼派教徒们[278]以他们平均主义的制度和关于财产权的蛮横见解使整个德国陷于混乱时，他们这场风暴的蔓延对欧洲哪一个国家没有提供拉响警报的正当原因呢？在一切事物中，智慧所最害怕的便是这种瘟疫性的狂热，因为在一切的敌人中，这是它最难以提供什么力量加以反对的了。我们不能对无神论的狂热精神无动于衷；这种精神受到了大量文章的鼓励，以一种难以置信的勤奋和花费而传播开来，在巴黎所有的街头和公共场所都有种种说教在鼓吹着。这些文章和说教向群众灌输一种黑暗野蛮的残暴精神，取代了人们心中一切自然的共同感情以及一切道德的和宗教的情操；竟致于诱使这些可怜的人们以麻木的忍耐力在承担着由财产权方面所造成的剧烈痉挛和变动所带给他们的难以忍受的苦难。[279]这种狂热的精神又伴随着改宗的精神。他们有各种团体在国内外进行阴谋联系，宣传他们的信条。伯尔尼共和国，这个世界上最幸福、最繁荣、治理得最好的国家之一，便是他们准备摧毁的重大目标之一。我听说在某种程度上，他们成功地在那里播下了不满的种子。他们在整个德国也在忙碌着。在西班牙和意大利也并非没有尝试过。他们那恶意的仁爱之无所不包的计划，也没有漏掉英国；而在英国，我们看到有些人向他们伸出了双臂，这些人不止在一个讲坛上推荐他们的范例，不止在一个定期集会中公开呼应他们，向他们欢呼，把他们吹捧成我们效仿的对象；这些人从他们那里接受过来在他们的仪式和神秘活动中间所供奉的团体标志和旗帜；[280]这些人就在我们的宪法已授予政府以全权维护这个王国的能力而政府也认为该向他们作战的时候，还在建议与他们结成永久友好的联盟。

我所担心的并非是我们教会的财产也会根据法国的先例被没收，尽管我认为那是一大罪过。我最大的关怀是，有朝一日在英国也会把为寻求财源而没收任何财物看成是一项国策；或者公民中的任何一个

阶层会被引向把其他阶层看作是自己当然的猎物。[281]各个国家都越来越深地涉足于无边无际的债务海洋之中。公债在一开始是对政府的一种安全保障，因为它使大多数人关心国家的安宁；但在它过度了之后，也很容易变成政府倾覆的原因。政府如果通过征收重税来偿还这些债务，就会变得受人民憎恶而垮台。如果它不去偿还这些债务，它将会在所有党派中最危险的那一个的努力之下而被推翻——我指的是虽受到伤害但未被摧毁的、广泛不满的金融利益。构成为这种利益的人们首先是向政府的忠诚尽职来寻求自己的安全，其次则指望政府的权力。如果他们发现旧政府软弱无能、精疲力尽、缺乏活力，从而没有足够的生气可以满足他们的目的，他们就会寻求一个具有更充沛的精力的新政府；而这种精力并不是来自获得新的力量，而是来自对正义的鄙视。革命是偏袒没收财产的，而我们也不可能知道以后的没收会以什么可憎的名义得到批准。我肯定在法国占统治地位的那些原则会蔓延到所有国家的很多的人、许多阶层的人——这些人把自己无害的怠惰认为就是自己的安全。产业主的这种幼稚可以说成是无用，而无用又可以说成是不适于保护自己的地产。目前欧洲的许多地方都处于公开的混乱。在其他许多地方的地下已发出了隐隐的呻吟；一场动荡已经为人感到了，它在预示着政治界的一场大地震。在有些国家中正在形成一些性质极其反常的联盟和联系。[282]在这种情况下，我们就应该警惕。在一切大变动中（如果这些大变动必将来临的话），最能够削磨它们的灾难的锋芒的并促进其中可能具有的美好的东西的条件，便是我们在这些大变动中具有对正义的坚韧不拔的精神和对财产权的照顾。

但有些人可能争辩说，法国这种大规模的没收，不应使其他国家惊恐。他们说那不是由于野蛮的贪婪而产生的；那是一项有关国家政策的重大措施，采用它是要铲除一种广泛的、根深蒂固的、迷信的祸害。我要把政策与正义分开来是极其困难的。正义本身便是公民社会

的重大的、经常性的政策；在任何情况下对正义的任何背离，都会使人怀疑根本就没有政策。

当人们受到现行法律的鼓励而接受某种生活方式，并在那种方式中像在一种合法的职业中受到保护时；当他们已经使自己全部的思想和全部的习惯都适应了这种生活方式时；当法律长时期以来已经使得他们之遵守这种方式的规则成为了一种荣誉的理由，而背离它们则是一种耻辱、甚至于是受惩罚的理由时——这时我敢肯定地说，一种通过专横的条款使人们的思想和感情遭受突然的粗暴行动的立法就是非正义的；这种用暴力贬低他们的地位和条件，用丑行和羞耻来诬蔑他们已往认为是自己的幸福与荣誉所系的性格和习惯的立法就是非正义的。如果在这上面再加上把人们从自己的住宅驱逐出去，并且没收他们一切的财物，那么我实在不够聪明，看不出这种由人们的感情、良心、偏见和财产权所制造的专制游戏与最恶毒的暴君政治怎么能够区别开来。

如果说在法国目前所遵循的方针，其非正义性是显而易见的，那么有关这项措施的政策，即人们期望由此获得公共福祉的政策，至少应该是同样明显并至少是同样重要的。对于一个其行动不受任何情绪影响而且他在计划中没有别的念头只有公共利益的人，下面这两种政策之间的巨大差别马上就会打动他的：一种是这些体制的最初设立所要求的政策；另一种则是彻底废除它们的问题所要求的政策。它们都早已广泛而深入地扎下了根，由于长期的习惯，其中许多比它们自身更有价值的东西都已经如此之适应了它们而呈现为与它们交织在一起的形态，以致于人们很难摧毁其中的一个而不明显地损害到另一个。假如情形真的像那些诡辩者们在他们的辩论中以其猥琐的风格所说的那样，那么这个人就会感到很为难了。但是在这件事上，就像在大多数国家问题上一样，总有一条中间道路的。在绝对毁灭与不加改造而存在这种单纯的二者必居其一的选择外，也还有其他的某种东西。Spartam nactus es; hanc exorna.［你的命运在斯巴达注定了，好好

信任它吧。] [283] 在我看来，这是意味深长的一个准则，应该永远为一个诚实的改革家牢记在心。我无法想像一个人怎么会使自己狂妄到那种不分黑白的程度，把自己的国家视若无物，只不过当一张他可以在那上面任意涂抹的carte blanche［白纸］。一个富于热情与思考的好心人，可能希望他那社会并不像他所看到的那样子组织起来的；但是一个好的爱国者和一个真正的政治家则总是在思考他将怎样才能最好地利用他的国家的现实物质状况。保护现存事物的意向再加上改进它的能力，这就是我对一个政治家提出的标准。此外的一切，在理论上都是庸俗的，在实践上都是危险的。

在国家的命运中有些时刻有某些特殊的人物会受到召唤，要以巨大的精神努力来做出改善。在这些时刻，尽管他们看起来得到了他们的君王和国家的信任，并被授予全权，他们却并不是总有合适的工具。一个在做大事业的政治家，就要寻求一种权力，即工匠们称之为滑轮和杠杆 （purchase）的东西；如果他在政治中也像在机械中一样，得到了这种权力，他运用起来就会得心应手。我以为在修道院的体制中就可以发现有一种体现政治仁爱的机制的伟大权力 。那里有一种受社会监督的财政收入；那里有很多人全身心致力于公共的目的并且除了公共的联系和公共的原则而外再没有其他的联系和原则，这些人不可能把集体的财产转化为私人的财富；这些人摒弃了个人利益，他们的贪心都是为了集体的；这些人的个人的贫穷乃是一种荣誉，而绝对的服从则代替了自由的地位。人们指望在需要这些东西的时候就把它们制造出来的这种可能性是枉然的。风随着意思吹。[284] 这些体制是热心肠的产物，它们是智慧的工具。智慧本身并不能创造出物质的东西；这些东西是自然或运气给我们的礼物；智慧的骄傲就在于能加以使用。这些团体及其财富的长年存在对于一个有远见的人、对于思考着各种需要时间去形成、并且在实现了之后就可以持久维持的计划的人来说，是特别适宜的东西。如果一个人获得了对诸如存在于这种团体（像那些被你们粗暴地摧毁了的团体）的财富、纪律和习惯之

中的力量的支配权和指导权，却无法把它转化为自己国家的伟大而长远的利益，那他就不配有很高的地位，或者说甚至不配在伟大的政治家的行列中被人提到。一个富有创造精神的人看到了这种力量，就会想到有千百种用途。在道德世界中要摧残由人类精神的旺盛的创造力之中所蓬勃生长起来的任何力量，就几乎等于在物质世界中摧毁人体中显然是最积极的品质一样。[(285)]这就好像是试图摧毁（假如我们有能力摧毁的话）硝石之中不挥发气体的膨胀力，或者是摧毁蒸汽、电和磁的力量一样。这些能量在自然界中是永存的，它们也总是可以辨识的。但它们似乎有些是无法利用的，有些是有害的，有些只能供儿童玩耍用；直到有一天，思想的能力加上实践的技术驯服了它们的野性，使它们听用，并使它们立刻成为听命于人类的伟大目标和规划的最强有力和最驯服的工具。难道你们可以指挥其脑力和体力的那五万人和那既无懒惰又无迷信色彩的每年好几十万的收入，看来好像是太大，使你们无法加以使用了吗？难道你们除了把教士转变为受国家津贴者之外，就没有别的办法使用这些人了吗？难道你们除了只顾眼前挥霍浪费的拍卖而外，就没有别的办法使岁入带来利益了吗？如果你们的智力竟是如此之贫乏，那么事情就只好是任其自然了。你们的政治家并不懂得自己的行业，因而他们就把自己的工具都卖掉了。

但是他们原则的本身就带有迷信的味道，而它们也在通过永远不断的影响在培育着这种迷信。这一点我并不想进行争辩；但是这一点不应该妨碍你们从迷信本身之中汲取可以提供公共利益的任何资源。在道德的眼光下，人心中有许多品性和情绪是带有和迷信本身同样可疑的色彩的，你们却从中汲取了好处。你们的任务是纠正和缓解这种情绪中一切有害的东西，正如在一切情绪中一样。但是迷信是不是一切可能的罪过之中最大的一种呢？在它有可能过度的时候，我以为它就变成了一桩大罪过。然而这是一个道德的题材，当然也就可以容许有各种不同的程度和各种不同的表现。迷信是精神脆弱的人的宗教；你得宽容他们是处于一种迷信的大杂烩之中，有些是琐碎的、有些是

狂热的形式或其他形式，否则你就将剥夺这些弱者心灵的一种对最强者来说也是必要的力量了。肯定地说，一切真正宗教的主体都在于服从世界主宰者的意愿；信仰他的教诲和仿效他的完美。其余的事，就都是我们自己的了。它们可能对伟大的目的有损害，也可以对它有裨益。明智的人之作为明智的人，并不是崇拜者 （至少不是Munera Terrae［大地的礼物］[286]的崇拜者），他对这些事物既不狂烈地执著，也不狂烈地憎恨。智慧并不是愚蠢的最严厉的改正者。只有那些彼此相争的蠢人，才会互相发动一场如此无情的战争，才会对自己的优势加以如此残酷的运用，以致于在他们的争执中竟把毫无节制的粗鄙都投到了这一边或那一边。审慎会是中立的；但假如我们处于一场对一些其性质本不值得如此之大动肝火的事物一方坚决拥护、另一方激烈反对的争端之中时，一个谨慎的人也要被迫做出选择，究竟哪种错误和狂热过度是他应该谴责的或应该容忍的；这时他或许会认为建设性的迷信要比破坏性的迷信更加可以容忍：那种美化一个国家的要比那种丑化它的，那种赐与的要比那种掠夺的，那种有利于错误的善行的要比那种激励真正的不义的，那种引导一个人摒绝自己安全合法的享乐的要比抢夺别人自我禁欲的那很可怜一点的生活资料的，都更加可以容忍。我以为，这样就很接近于我们的问题——亦即在修士们的迷信的远古创立者和今天自命为哲学家的人的迷信这二者之间的那个问题——的状况了。

目前我对人们之扬言出售［教产］是为了公共利益这一点暂不作任何考虑，尽管我认为那纯粹是欺骗。我这里仅仅把它看作是财产权的一种转移。就这种转移政策，我要谈一些看法打搅您。

在一切繁荣的社会中，生产者所生产的东西总是比维持他当前生活之所需的更多。这剩余的部分就构成了土地资本家的收入。它将被一个并不从事劳动的地产主所花费。但是这种闲逸的本身乃是劳动的发条，这里面有着对生产的鞭促。国家唯一的关怀就是，由地租所取得的资本应该重新回到它所来自的生产中去，以及这种花费应该尽可

能地不损害花费它的那些人的道德以及作为它所返还的对象的那些人。

一个严肃的立法者，总会就收入、支出和个人职务的全盘观点来对人们向他提出驱逐一个所有者并建议以另一个陌生者取而代之的两个人之间仔细进行比较的。通过大规模的没收而进行的所有权的一切剧烈的革命，必定 会导致种种困难；在此之前，我们就应该有合理的保证，使购买被没收的产业的人比起旧的所有者来——无论叫这些所有者是主教、司铎、受奖方丈或僧侣或者无论你高兴叫什么——在很大程度上将更勤奋、更有德、更严谨、更不想从劳动者的收获中榨取不合理的一份，或者是他们自身要耗费超出比一个个人正常所需的更多的份额；他们应该有资格以一种更稳定和更平等的方式支配剩余部分，从而符合政治消费的目的。僧侣们是懒惰的。假如是这样。假设他们除了在唱诗班中歌唱之外就没别的用处。他们至少也和那些既不歌唱又不说话的人是同样地有用。甚至于和那些在舞台上歌唱的人是同样地有用。他们的有用体现在似乎他们从早到晚都在从事那无数的奴隶般的、堕落的、不体面的、不人道的、往往是最不健康的、疫疠般的职业——由于社会经济的缘故许多可怜的人无可避免地沦于其中。如果打乱事物的自然过程，或在任何程度上妨碍由这些不幸的人被奇怪地加以指导的劳动在推动着的巨大的流转之轮的运动，一般说来并不是有害的话，那么我就更加无限地大力倾向于把他们从他们那可悲的劳顿之中解救出来，而不是去粗暴地打扰修道院中宁静的安谧。人道精神，也许还有政策，可能会在这方面而不是在另一方面更好地证明我的正确。这是一个我经常思考的题目，而每次思考都从不能对它不带感情。我确信在一个治理良好的国家里，没有任何一种考虑可以论证应该容忍这类职业和用人的正当性，除非是有必要屈从于奢侈的枷锁之下或者是荒唐的专制主义之下——那他们就会按其自身的专横方式去分配土地的剩余产品了。但是，就这种分配的目的而

言，在我看来，僧侣们的无用的消费和世俗的懒汉们的无用的消费，其导向是完全同样的好。

如果那种所有制的优点和人们的计划的优点是相等的话，那么就没有理由要去变动了。但在目前的例子中，二者并不相等：其间的差异是有利于那种所有制的。在我看来，你们要加以驱逐的那些人，其花费事实上并不是采取一条比你们现正闯入他们家门的那些宠儿们的花费更直接、更普遍地通向腐化、堕落并使他们所践踏的人变得更可悲的道路。一个大地产的消费是对土地剩余产品的一种分散，当它采取的途径是积蓄起来大量书籍（那是人类精神的力量和弱点的历史），是大量收集古代的记录、奖章和钱币（它们印证和解释了法律和习俗），是绘画和雕塑（它们由于模仿自然，仿佛是延伸了造化的极限），是为死者建造的宏伟纪念碑（它超越坟墓而继续在关怀着和联系着生命），是收集自然界的标本（它成为世界上一切品类和种属的代表团，那由于人们的嗜好而促进了、并由于我们的好奇心而开辟了通往科学的大道）——为什么这对你们或对我就是不可容忍的呢？如果所有这些花销的对象在巨大的常设机构中得到了更好的保证，使之可以免于不稳定的个人任性或个人挥霍浪费的胡作非为，难道它们比起这些同样的情趣之风行于分散的个人之间就更糟了吗？难道瓦匠们和木匠们在劳作中分担农民们的汗水，在建造和维修庄严宏伟的宗教建筑时流下的汗水，不正像他们在建造和维修那些邪恶而奢侈的画阁和肮脏的暖室时流下的汗水是同样的愉快而健康吗？他们在修复那些因年代久远变得破败了的神圣作品时流下的汗水，不正像他们在建造满足一时的淫乐的那些临时的厅堂所流下的汗水是同样的光荣、同样的有益的吗？在歌剧院和在妓院和在赌场和在俱乐部或马尔斯大道[(287)]的尖顶纪念碑，不都是同样的吗？橄榄和葡萄的剩余产品用来维持那些由于虔诚想像的神话而上升到为上帝服务的尊贵地位的人们的那种节俭生活的必需品，难道要比供养那大批数不胜数的、因为屈服于人类的骄横而沦为无用的家奴的人就更糟了吗？难道装饰寺院比起

勋章绶带、饰带、帽徽、小别墅[288]、精致的夜宵[289]和其他一切耗尽财富的数不清的纨绔行为和蠢事来，就更加配不上一个聪明智慧的人了吗？

我们即使宽容了这些，也不是因为喜欢它们，而是因为担心更糟的东西。我们宽容它们，因为财产和自由在某种程度上要求有这种宽容。但是为什么要禁止那另一种而且在各个方面看来肯定都是更加值得称道的对地产的使用呢？为什么要通过对一切财产的破坏和对每一项自由原则的侵犯，强行把它们从较好的推向更坏的呢？

这种对新的分散的个人和旧的集体的比较，是建立在后者不可能进行任何改革这种假设之上的。但是在改革问题上，我一向认为无论一个单独的还是包含有许多个的团体，在其财产的使用方面以及在对其成员的生活方式和习惯的管理方面，都比分散的公民个人所能做到或也许所应该做到的，要更容易受到国家权力的公共指导；而且在我看来，这一点对于那些从事任何可以称之为政治事业的人而言，都是一种相当现实的考虑。对修道院的产业，已经谈得够多了。

至于主教、司铎和受奖方丈的产业，我不能发现为了什么理由，除了继承而外他们就不能以其他的方式拥有某些地产。对于拥有一部分、而且还是很大一部分地产——这些地产是由一些人继承下来的，他们对地产的头衔永远在理论上、并且往往也在事实上，乃是他们在虔诚、道德和知识等方面的出类拔萃的程度——有哪一个哲学的掠夺者[290]能够论证它是一件绝对的或相对的坏事？这种以所有者的优点为根据的财产权，反过来以其鹄的给了最高贵的家族以新生和支持，也给了最卑贱者以尊严和提高的手段。这种财产权的取得是以履行某些责任为前提的（不管你们可以选择何种价值加之于那种责任），并要求所有者的人品至少外表上有礼貌和举止庄重；他们要体现出既慷慨又有节制的好客精神；他收入的一部分要被当作慈善基金。他们即使是辜负了对自己的信任，即使他们滑到了自己的品格之外而蜕化为一个单纯普通的世俗贵族或绅士，但在任何方面与那些要接收他们被

剥夺了的财产的人相比较，难道就会更坏吗？难道地产由那些毫无责任感的人所拥有，就比由那些有责任感的人所拥有更好一些吗？由那些在其财富的用度上，除了自己的意愿和嗜欲之外就没有任何规则和方向可循的人所拥有，就比由那些在品格和生活目标方面都趋向于德行的人所拥有，更好一些吗？何况［教会的］地产整个说来也并不具备人们认定的永久性产权[(291)]本身所应具备的一切特征和弊病。他们的转手流通要比任何其他的都快得多。任何过分都不是件好事；因此过大的一份地产尽管可以是终身正式拥有，然而如果存在某些不是只要事先交钱而是以另外的办法也可以获得的产业，我觉得似乎也不会对任何国家构成实质性的损害。

这封信写得太长了，[(292)]虽说就这个题目的无限内涵而言，它确实是很短的。有许多其他的附带问题时时从这个题目涌进我的脑海。我把我的闲暇时间用于观察，在国民议会的措施中我能否找出可以改变或修正我某些最初感想的理由——对此我并不感到遗憾。一切事情都更加强有力地证实了我最初的见解。我原来的目的本是要观察国民议会对重大根本机构的原则，以及在你们用以代替你们所摧毁的旧东西的全部新东西与我们英国体制中的某些成分双方之间做一个比较。但现在这个计划的范围比我最初估计的要大得多；而我又发现您不大想要听取什么事例。目前我必须使自己满足于对你们的体制做一些评论，而留待另外的时间再讨论有关我们英国实际上所存在的君主制、贵族制和民主制的精神。

我已经观察了法国现政权所做的一切。我肯定是自由地在谈论它的。那些其原则在于蔑视人类古老的、永久的观念，并把对社会的规划建立在新原则之上的人，肯定会认为，我们这些认为全人类的判断更优越于他们的判断的人，会认为他们这些人以及他们的设计都要经过检验。他们必定会认为理所当然的是，我们更愿意倾听他们的理由，而一点也不是倾听他们的权威。对人类有巨大影II向的偏见中，

没有一个是对他们有利的。他们宣称自己敌视公众舆论。他们当然决不能指望得到这种影响以及其他一切从其审判的座位上被他们所推翻了的权威的任何支持。

我从不认为这个［国民］议会除了是一个利用时势攫取了国家权力的人们的一种自愿联合而外，还能是什么别的。他们并不具有他们最初集会时的那种资格和权威。他们已经具备了另一种极其不同的性质；他们已经完全改变了和颠倒了他们原来所处于其中的全部关系。他们并不具备他们在任何国家的宪法之下所可以运用的权威。他们已经背离了派遣出他们的人民的指示；而当［国民］议会不再依任何古老的惯例和成文法行事时，这些指示乃是他们权威的唯一来源。他们最重要的议案都不是由绝大多数所通过的；在这种只能代表整体的推定权威的微弱多数中，局外人就要考虑其原因及其决议了。

如果这些人建立起来这个新的实验性的政府，是作为被驱除了的暴政的一种必要的替代品，那么人类就会预期这种处理的时间会通过长期的惯例影响而成熟成为合法性的政府，虽则在其开始时，这种政府是暴力的。凡是具有要维护社会秩序的感情的人，都会承认这种由那些无可争辩的便利原则所诞生的社会秩序的合法性——即使它还在摇篮里；而一切正当的政府即产生于它，并根据它来论证它们自身延续的正当性。但是一个政权若不是由法律和必要性而诞生的，而是来源于往往是扰乱、有时候是毁灭社会的结合的那些邪恶和有害的做法，那么他们对这个政权的运作就会迟迟不肯给予任何一种支持。这个［国民］议会几乎为期还不到一年。我们听到他们自己声称他们已经进行了一场革命。进行一场革命是一件prima fronte［表面上］需要有一种辩解的事。进行一场革命就是要颠覆我们国家的古老状态；任何普通的理由都无法拿来论证如此之暴烈的一场行动的正当性。人类的情理就授权我们要考查获得新政权的方式并批评由它所形成的运作，而不像通常对一个已成定局的并被公认的权威那样地带有敬畏之情。

这个［国民］议会夺取政权和维持政权的行动所依据的原则，与看来似乎在指导他们运用这种权力的原则是极其相反的。对这种差别的观察，使我们能深入到他们行动的真正精神里面去。他们为夺取和保持政权所做的或继续在做的一切，都用的是最普通的手法。他们的所做所为恰如他们野心勃勃的祖先在他们之前所做过的一样。追踪一下他们全部的阴谋、欺骗和暴力，你就可以发现其中没有任何一点新东西。他们以一个讼棍那种一丝不差的精确性在仿效着他们的前人及前例。他们从未有半点偏离暴政和篡权的真正公式。但在一切有关公益的管理方面，他们的精神则正好反其道而行之。在这里，他们把一切都委之于那些未经检验的思辨脚下；他们把公众最可贵的利益委诸于那些信口开河的理论——而他们之中没有一个人会决定把自己最微不足道的私人利益交付给这些理论的。他们造成了这种差别，是因为他们夺取政权和维持政权的愿望彻头彻尾都是认真的；所以他们在这里就要在前人铺好的路上前进了。至于公众利益，因为他们对那些并不真心关心，所以就完全委之于运气；我说是运气，因为他们的计划在经验中没有任何东西来证实他们的意愿良好。

对那些在涉及人类幸福的问题上自己感到畏缩和犹豫的人所犯的错误，我们必须永远以带有几分尊重的怜悯加以看待。但是在［国民议会］那些先生的身上，一丝一毫也没有那种惟恐为了作实验而伤害婴儿的慈父般的焦虑。在他们漫无边际的许诺和他们的预言之狂妄这方面，他们远远超过了任何江湖医生的海口。他们那种大言不惭的霸道，就以某种方式激发并挑起了我们要去调研一下他们的根据。

我深信，在国民议会中受人欢迎的领袖中是颇有一些人才的。其中有些人在他们的演说和写作中显示出辩才。而这不可能是没有出色的和有教养的才华的。但也有可能只有雄辩，却没有相应的智慧程度。所以当我谈到能力的时候，我必须进行区分。他们对支持自己的制度所做的一切事，就显示出他们是非凡的人。这个制度的本身，被当作一个创立起来是为了保障公民的繁荣和安全并促进国家的强大的

共和国的蓝图，我承认自己无法从中找到任何东西——哪怕只有一个例子——可以表现出是那种有理解力的并有决断力的头脑的作品，或者甚至是那种具有庸俗的谨慎的头脑的作品。他们的目的看来始终是要躲避和绕开困难 。在一切艺术中，大师们的光荣就是要面对困难并克服困难；他们克服了第一个困难之后，还要把它转化为重新攻克新困难的一个工具；从而使他们得以扩展他们科学的领域；甚至把人类智力本身的界标推向前去，超越自己原有思想的范围。困难乃是比我们自己更了解我们、比我们自己更爱我们的慈父般的保卫者和立法者[(293)]所加之于我们的一位严厉的教师。Pater ipse colendi haud facilem esse viam voluit.［伟大的父本人不愿意使耕作的路是一条轻易的路。］[(294)]与我们在进行较量的人强化了我们的神经，磨练了我们的技能。我们的对手也就是我们的助手。对困难进行这种可爱的斗争，就要求我们更好地认识我们的目标，并迫使我们考虑它的全部关系。这就不能允许我们可以成为浅薄的人。正是对这样一桩事业缺乏了智性的神经，正是因为堕落性的好走捷径和喜欢虚假的便利，才在世界上那么多的地方都建立了享有专制权力的政府。他们建立了前法国专制君主制。他们建立了巴黎的专制共和国。对于他们，智慧不够，就由充裕的暴力来补充。他们这样做，却什么也没有得到。他们靠偷懒的原则开始自己的工作，他们得到的是懒人共同的结局。那些与其说是他们避免了不如说是躲过了的困难，在他们的道路上还会重新与他们相遇；它们对他们会越来越多，越来越重；他们通过细节上一团混乱的一座迷宫而陷入了一场没有止境、又没有方向的忙碌之中，并且终于是使他们的全部成果都变得脆弱、有害而又不可靠。

正是因为没有能力与困难进行角力，法国专横的［国民］议会才被迫以废除并以全部消灭的办法来开始自己的改革规划。[(295)]但是难道才能是要在摧毁和推翻之中表现出来的吗？这一点你们的暴民们至少能做得和你们的议会同样的好。最浅薄的理智、最粗笨的双手，便可以完成这项任务而绰绰有余。暴怒和疯狂在半小时之内可以毁掉的

东西，要比审慎、深思熟虑和远见在100年之中才能建立起来的东西还多得多。旧制度的缺点和错误是看得见、摸得着的。并不需要有什么才能，便可以指出它们来；而有了绝对的权力，只消一句话就可以整个扫除这些弊病和制度。当你们的政治家们要做一点事来填补被他们所摧毁的那些东西的地位时，就是这种同样既懒惰又浮躁的情绪、这种喜欢偷懒又讨厌安宁的情绪在支配着他们的。把他们所见到的一切事物都颠倒过来，这完全和破坏是一样的容易。在从来不曾尝试过的事情中，是不会发生任何困难的。批判精神对于发现过去所从不曾存在过的事物的缺点，几乎无能为力；而热烈的激情和骗人的希望却有着想像力的全部辽阔的领域，它们的议论可以在其中畅通无阻。

同时既要保存又要改革，那就完全是另外一回事了。当要保留下来旧的机构中有用的部分，并使加上去的东西适合于被保留下来的东西时，就需要我们运用富于朝气的心灵、坚定不移的注意力、各种进行比较与组合的能力以及在灵活性方面富有成果的理解力；它们是运用于在与各种相反的恶的联合力量之不断的冲突中、在与拒绝一切改进的顽固性之不断的冲突和对它所拥有的一切事物感到怠惰与厌倦的那种轻浮与草率的不断冲突中。但是你们会反对说："这样一种进程是缓慢的。它不适于一个以几个月之内就要完成若干时代的工作为荣的议会。这样的一种改革方式可能要花费许多年。"毫无疑问它会的，而且它也应该如此。这是时间在其中可以成为助手、运作缓慢而且在某些情形下几乎是无法觉察的那种方法的优越性之一。如果说当我们是对无生命的物体进行工作时，周密与审慎乃是智慧的一部分的话，那么当我们所要拆除和建造的主体并非是砖石木材，而是有知觉的生物时——由于他们的处境、条件和习惯的突然改变，大批的人就可能沦于悲惨的境地——周密和审慎就确乎成为了责任的一部分。但是看来在巴黎流行的意见是，冷酷无情的心和顽固不化的信念乃是一个完美的立法者的唯一资格。我对那种崇高职位的观念是大为不同的。真正的立法者应该拥有一颗富于敏感的心。他应该热爱和尊重他的同类而

戒惧他自己。他的资质可以使他凭直觉的一瞥就把握住他最终的目标；但是他对这一目标的行动则应该是慎思熟虑的。政治安排作为是为了社会性目标的一桩工作时，只能是以社会性的手段来铸就的。在那里，心灵必须同心灵协同合作。要产生那样一种心灵的结合——单凭它就可以产生我们所追求的全部好处——是需要时间的。我们的耐心将会比我们的力量成就得更多。如果我能够冒昧地诉之于如此之不合乎巴黎时尚的东西的话（我指的是诉之于经验），那么我就应该告诉您，在我的经历中我曾经认识过伟人，并且还曾经与某些伟人共事过；而我从未曾看到过有任何计划是不曾被那些其理解力要比领导他们事业的人低得多的人们的观察所加以修正的。经历一个缓慢而维持得良好的过程，每一个步骤的效果就都被人注意到了；第一步的成败就照亮着第二步；这样，我们就在整个的系列中安全地被引导着，从光明走向光明。我们就看到，各个部分或整个体系并没有发生冲突。在最有希望的设计中所潜藏着的邪恶，当它们一露出头来，人们就已有了准备。一种好处会尽可能地不为别的好处而被牺牲。我们是在补偿，在调和，在平衡。于是我们便可以有能力把人类心灵和人类事务中所发现的各种特例和互相冲突的原则统一为一个一致的整体。由此而产生的，并非是一种单纯性的[(296)]优异，而是一种远为高级的在组成成分上的[(297)]优异。凡是在漫长的世代延续与人类的重大利益攸关的地方，那种延续就应该被容许参与到如此之深刻地影响了他们的那些协商会议里来。如果说正义需要如此，那么这种工作本身也要求有不仅只是一个时代的心灵所能提供的帮助。正是从这样一种对于事物的观点来看，最好的立法者就往往满足于在政府中建立某些确定的、稳固的主导原则；那种力量就像有的哲学家[(298)]称之为的可塑性；而原则既经确立之后，他们就任其自身去发挥作用了。

以这样的方式来行事，也就是以一种主导的原则并以富有成效的精力来行事，对于我来说，这是一种深沉智慧的标准。你们的政客们之认为是坚韧勇敢的天才的标志的，只不过是一种可悲的无能为力的

证明而已。由于他们暴烈的急躁和他们不顾自然的进程。他们就被盲目地交付给了每一位计划家和冒险家、每一位炼金术士和江湖郎中。他们对转而分析任何属于平常的事物都感到失望。在他们的治疗体系中，日常饮食是没有一席之地的。最糟糕的是，他们这种对以一般的方法治疗平常的病症之感到绝望，并不只是出于理解力上的缺陷，我恐怕它是出于某些性情上的邪恶。你们的立法者们似乎是从讽刺作家们的高调和插科打诨中得出他们有关所有的职业、社会地位和职务的见解的；而这些讽刺作家如果被带到他们自己作品的文字面前时，他们自己也会感到吃惊的。由于仅仅听信这些，你们的领袖们就只从事物邪恶和错误的方面来看待所有的事物，并把那些邪恶和错误加以各种色彩的夸张。虽然看起来好像是自相矛盾，但这无疑地是真实的；而那些习惯于以寻找和指出错误为业的人们，大体上说，并不适合于改革的工作，因为在他们的心灵中不仅不具备良善公正的模式，而且他们习惯上也对于思考那些事物毫无兴趣。由于过于憎恨邪恶，他们就变得太不热爱人类了。因而毫不奇怪，他们并不准备，也没有能力去为人类服务。由此就出现了你们某些领导者们要砸烂一切的那种习性。在这场心怀恶意的游戏中，他们表现出了他们四只手[(299)]的全部活动力，至于其他，则雄辩的作家们的悖论，纯粹作为一种想像的游戏被提了出来，只是用以试验他们的才智，引起人们注意，激起人们的惊奇；而它们被这些先生们捡起来，却并不是以原作者的精神来作为培养他们的趣味、改进他们的风格的手段的。这些悖论对他们来说成为了严肃认真的行动基础，他们就在这个基础上管理着国家最重要的事务。西塞罗曾荒唐可笑地说，加图[(300)]力图在斯多葛哲学的低年级学生们用于锻炼智力的校园悖论的基础上进行国事活动。如果这对于加图来说是真的，那么这些先生们就是以生活在他那时代的某些人的方式来模仿他了——pede nudo Catonem.［光着脚，就成了加图。］[(301)]休谟[(302)]先生告诉我，他从卢梭本人那里得知了他的写作原则的秘密。那位虽然古怪却很敏锐的观察家已经觉察到，要打动

和吸引公众，就必须创造出奇迹；异教神话的奇迹早就失效了；继之而来的巨人、巫师、仙女和浪漫的英雄们也已耗尽了属于他们那个时代的那份信心；现在对于作家们来说，除了那种还可能制造出来的并有着和过去同样巨大的效果（尽管是以另一种方式）的奇迹而外，就再没有什么东西了；而那就是，在生活上、在风尚上、在特征上和在特殊局势下制造出来的、导致新的、前所未见的政治上和道德上的冲击的奇迹。我相信，如果卢梭还活在人世，在他某个清醒的片刻，他是会对他的学生们的实践的狂热感到震惊的——他们在他们的悖论中乃是奴性十足的效颦者；并且即使是在他们的毫无信心之中也会发现有一种隐然的信仰。

担当重大事务的人，即使是在常规的方式中，也应该让我们有依据可以推断其才干。而医国的医生——他不满足于治疗病症，而是在承担重建国家体制——则应该表现出非常的能力来。在那些既不诉诸实践又不抄袭样板的那些人的设计中，外表上就应该表现出来某些非同寻常的智慧形象。有没有这类东西曾经显示出来过呢？我就来观察一下（这对于这一主题将会是非常短暂的）这个［国民］议会所做的事情。首先涉及的是立法机构的组成；其次，是行政权力的组成；然后是司法机构的组成；再则是军队的模式，并以财政体制作为结束。看一看我们是否能在他们的规划的任何一部分中发现有惊人的才能，可以证实这些大胆的承担者们具有着他们所自命的那种超乎人类的优越性。

正是在这个新共和国的统治集团和领导组成部分的模式中，我们可以期望看到他们辉煌的表演。在这里，他们要证明对自己的傲慢要求所应有的名义。对于这一整个计划本身以及对于它所依据的理由，我所参考的是［国民］议会1789年9月29日的公报，以及随后对该计划所做的任何改动的记录。就这件事多少有些混乱而言，我却看出这个体制在实质上是像它起初所形成的那样地保存了下来。我的些许评

论将着眼于它的精神、它的趋向以及它对建立一个人民共和国的适应性——他们声称他们的共和国是一个人民共和国——是否适合于任何共和国，尤其是这样一个共和国所建立的目的。同时，我要考虑它与它自身、与它自己的原则的一致性。

旧的机构是由它们的效果来检验的。倘若人民幸福、团结、富有而强大，我们就可以推想其余的一切了。好处来自哪里，我们就可以断定哪里会是好的。在旧的机构中，对于它们理论上的偏差已经找到了各种各样的修正办法。它们的确是各种各样的必要性和便利性的产物。它们通常并不是依据任何理论而建立的，毋宁说理论是从它们那里得来的。在它们里面，我们往往看到，在手段似乎并不完全协调于我们所能想像是原来的规划的地方，目的却得以最好地达成。由经验所教导的手段也许比起那些原来的计划中所设计的手段，能够更好地适合于政治目的。它们又反作用于原始的体制，并且有时还改进它们似乎已经偏离了的那种设计本身。我认为所有这些都可能很奇特地体现在不列颠的宪法之中。在最坏的情形下的每一种估计中的错误和偏差都被发现和估计到了，而航船却继续沿着她的航线前进。这就是老的机构的情况；但是在一个新的纯属理论性的体系中，每一种设计都被期待着在表面上看来能适应它的目的，尤其是在那些设计者们全然不必烦心去努力使新的建筑适应于旧的建筑物的地方——无论是在墙壁上还是在地基上。

法国的建设者们，把他们所发现的一切东西都当作是垃圾给清除掉了，并且像他们精于装饰的园丁一样地把一切事物都纳入一个精确的水平上。他们提出要把全部地方的和全国的立法机构建立在三个不同种类的三个基础之上：一个是几何学的，一个是算学的，第三个是财政的；其中的第一个他们称之为地域的基础；第二个为人口的基础；第三个为赋税 的基础。为了实现这些目标中的第一个，他们就把他们国家的领土划分为83个规则的正方形，各为18里格（league）乘18里格。这些大的分区被称为省 （Department），而这些他们又继续

以正方形的量度分成为1720个地区，称之为公社 （Commune）。他们又继续再往下划分，以正方形的计量方法来进行，分为更小的地区，称之为区 （canton），总数为6400个。

乍看起来，他们的这种几何学基础并没有很多值得赞颂或责难之处。它并不需要有伟大的立法才能。对于这样的一个计划而言，除了有一个精细的土地勘测员和他的测链、瞄准器和经纬仪之外，就不再需要别的什么了。这个国家旧有的区划是由不同时期的不同偶然事件、各种财产权和司法权的起落浮沉确定了它们的疆界的。毫无疑问，这些疆界并不是根据任何一种固定的体系来规定的。它们要服从于某些不便利；但这些不便利已经在运用中找到了补救办法，并且习俗已经提供了适应性和耐性。在并不是根据任何的政治原则、而是根据恩培多克勒[(303)]和布丰[(304)]式体系的方块套方块的这种新铺砌法以及这种组织和半组织之中，要使人们所不习惯的无数地方性的种种不便利必定不会出现，乃是不可能的事。但这些问题我将要跳过去，因为这需要对这个国家有确切的知识来说明它们，而这是我并不具备的。

当这些国家的总监们前来考察他们的测量工作时，他们很快就发现，在政治上的一切事物之中，最谬误的莫过于几何学的证明了。他们于是就求援于另外一种基础（或者毋宁说是一种支撑物）来支持起在那种谬误的地基之上摇摇欲坠的那座建筑物。显然，土壤的肥瘠、人民的数目、他们的财富以及他们缴纳税赋的多少，在方块与方块之间造成了如此无限的差异，以致使得测量法成为了衡量共同体中的力量的一种荒谬的标准，并且使得几何学上的平等成为了衡量人们分配的一切尺度之中最不平等的一个尺度。然而，他们又不能放弃它。但是由于把政治的与公民的代表制分为三个部分，他们就把这些部分中的一个部分归之于方形的度量，而并没有任何一件事实或一种计算能肯定这一地域性的比例代表制是分派得公正的，而且依据某一原则说应该是1/3。可是我设想，既然从那门崇高的科学的赠礼中给予了几何

学以这种比例（她的亡夫遗产的1/3[305]），所以他们就留下了其余两份来让其他两部分（人口与赋税）混战一团。

但当他们要供养人口时，他们就不能像在他们几何学的领域里所做到的那样进展如此之顺利了。在这里他们的算学就背上了他们法学形而上学的负担。假如他们坚持他们的形而上学原则的话，这种算学的办法确实是很简单的。人们对于他们来说是严格平等的，并且在他们自己的政府中享有平等的权利。在这个体系中，每一个人头都会有其一票，而且每一个人都会直接投在立法机构中会代表他的那个人的票。“但只轻轻地——逐步地，却还不够。”[306]法律、风俗、习惯、政策、理性都要服从的这种形而上学的原则，却还得使自己服从于他们的意愿。代表要与他的选民能够发生接触之前，其间必定有许多的等级和若干阶段。事实上，正如我们马上将会看到的，这样的两个人互相之间是不会有任何形式的交流的。首先，对组成为他们所称的初级议会 的区 的投票人，有一种资格限制 。说什么！对于不可剥夺的人权有资格限制？是的，但那是一种小小的资格限制。我们的不公正不会是有什么压迫性的；只不过是要交付给公众当地3天劳动的所值而已。无论怎么说，我都愿意承认，除却彻底推翻你们那使人平等的原则而外，这对于任何东西来说都不算多。作为一种资格限制，很可以不要去管它；因为它并不适应确立任何一种资格限制时的任何一种目的；并且，根据你们的意见，它从所有别人之中排除了那个人的投票权，而他的天然平等权却是最需要得到保护和防卫的——我指的是除了他的天然平等权而外别无其他可以保障自己的那个人。你们命令他去购买权利——而这是你们以前告诉他，在他一出生时大自然就无偿地给了他的，而且大地上没有任何权威可以合法地剥夺于他的。至于不能到你们市场来的人，则一种反对他的暴虐的贵族制，就被你们这些假装是与它势不两立的敌人在刚入口的那个地方建立起来了。

这种分级制继续在进行着。这些区 的初级议会选出代表到公社来；每200名有资格的居民选出一人。这是初级的选民与代表制立法

者之间的第一道中介；而且这儿又设立了一道新的关卡以第二种资格限制来向人权征税：因为凡是不能缴纳10个劳动日的所值的人，就不能被选入公社 。这并没有完，还有另外的一项分级。[307] 由区 选到公社 ，再选到省 ，省 的代表们又再选出他们的代表进入国民议会 。这里是一种毫无意义的资格限制的第三个障碍。每一个进入国民议会的代表，必须交纳价值一马克 [308] 银币的直接税。对于所有这些资格限制的障碍，我们只能是同样地认为，它们是无力保障独立的，只对于摧残人权是有力的。

在全部这一过程中——那在它的基本成分上，倾向于基于自然权利的原则而只考虑人口 ——有着一种对于财产 的明显关注；而这一点无论在其它规划中是如何之公正合理，在他们的规划中却是完全站不住脚的。

当他们来到他们的第三个基础，即赋税 的基础时，我们就发现他们更加整个地忽视了他们的人权。这一最后的基础完全 是基于财产的。这一原则完全不同于人类的平等并且是与之全然不可调和的，从而却得到了承认；但是这一原则刚一被承认，就（正如通常那样）被推翻了；而且它之被推翻（正如我们马上就要看到的）并不是要使财富的不平等趋近于自然的水平。在代表制的第三个部分（这部分专门保留给更高级的纳税）所增添的份额，仅仅是规定给区、而不是给其中纳税的个人的。不难看出，在他们的推理过程中，他们是怎样地被他们的人权与富人特权两者之间的矛盾观念所困扰。宪制委员会几乎要承认它们是完全不可调和的。“当问题在于个人与个人之间政治权利的平衡时——没有这一点，个人间的平等将被摧毁 ，而一种富人的贵族政体 就会建立起来——这种有关纳税的关系，无疑地（他们说）是无价值的 。但是当纳税的比例关系仅仅从大量的人群 、并且单纯从省与省之间加以考虑时，这种不便就完全消失了；在那种情况下，它仅只是在城市之间形成一种公正的相互比例，而并不影响到公民的个人权利。”

在这里，纳税 原则就人与人之间而言，被指责为无价值的 ，并且是破坏平等的；它还是有害的，因为它导致了一种富人的贵族政体(309) 的建立。然而却又决不能抛弃它。摆脱困难的办法就是在省与省之间建立不平等，而使每个人在每个省中都处于确实的同等地位。请注意，这种个人之间的平等在以前各省内确定资格限制时就已经被破坏了；而人们的平等无论是集群地还是个别地受到损害，看来都无关重要。一个个人处于由少数人所代表的人群中与处于由很多人来代表的人群中，并不具有同等的重要性。要告诉一个珍惜自己的平等地位的人说，有的选举人投票选出3个人和他投票选出10个人是有着同样的选举权的，那就太过分了。

现在，从另一种观点来看它，并且让我们假设他们按照纳税（也就是依据财富）的代表制原则设想得很好，而且对于他们的共和国是一种必要的基础。在他们的这一第三基础上，他们设想财富是应该受到尊重的，而且正义和政策都要求他们在公共事务的管理中以这样或那样的方式给予富人以更大的份额；现在就可以看到，议会是怎样通过赋予他们的地区——而不是赋予他们个人——凭借他们的财富而来的更大限度的权力，从而为富人们提供了优越性乃至安全感的。我很愿意承认（我的确把它奠定为一条根本的原则），在一个有着民主基础的共和制政府中，富人们的确需要有着比他们在君主制下所必需的额外的安全保障。他们遭到嫉妒，又由嫉妒而遭致压迫。在目前的规划中，没有可能推想他们会从贵族式的优先性中——群众的不平等的代表制就是以它为基础的——得到了什么好处。无论是作为对尊严的支持还是作为对财富的保障，富人们都感觉不到它，因为贵族式的群众是从纯粹民主制的原则产生的；而且普遍代表制所赋予它的那种普遍性，丝毫也没有照顾到或者联系到群体的这种优越性乃是建立在他们的财产之上的那些人们。如果这个规划的设计者们想要因为他们的纳税而对富人们有所加恩的话，他们就应该是或者把恩典赋予富人个人，或者是赋予由富人所组成的某种阶级（像是历史学家们所描述塞

尔维乌斯·图利乌斯[310]在罗马早期体制中所做的那样）；因为富人与穷人之间的较量并不是群体与群体之间的斗争，而是人与人之间的一种较量；不是各个地区之间的，而是不同类别之间的竞争。如果这个规划被颠倒过来的话，会更好地适应于它的目标；亦即使得各群体之间的投票权都是平等的，每一群体之中的投票权还是与财产成比例。

让我们设想（这是个很容易的设想），在某一地区中，一个人的纳税和他的100个邻居是一样地多。而他只有1票反对这些人。如果在这个群体中只有一名代表的话，他那些贫穷的邻居们在选举那一名代表时，就会以100比1的票数胜过他。这实在太糟糕了。但是由于他而作了某些修改。怎么修改的呢？这个地区凭借他的财富选出（比如说）10名而不是1名代表：也就是说，由于交付了很大的一笔税，他就有幸要被穷人在选出10名代表时以100比1的票数胜过他，而不是被穷人在选出仅只1名代表时以恰好同样的比例胜过他。事实上，富人要遇到更多的困难，而并没有得益于这种代表制在数量上的优越性。在他的省份内代表的增长多达9人——以及民主制候选人可能会远远不只9人——是为了进行密谋策划，并且以牺牲他为代价而讨好人民并压制他。除了居住在巴黎的乐趣和参与了王国政府而外，下层的人民大众还由于这种办法而得到了另一种利益，即每天得到18个里弗的薪金（这对于他们是一个很大的目标了）。野心的目标增加得越多和变得越民主化，富人们也就随之以那种比例越受到威胁。

因此这必然是那个被认为是具有贵族性的省份里穷人和富人之间所发生的情形；但在其内部关系上则情形恰好与那种特征[311]相反。在它的外部关系中，也就是在它与其他省份的关系中，我看不出那种按财富而给予群体的不平等的代表制是怎样成为了保障共和国的均衡和安宁的手段的。因为如果它的目标之一是要保障弱者不受强者的欺压（像在所有社会都无疑会有的那样）的话，那么这些群体中更贫穷弱小的人又如何可以免于富有者的暴政呢？是靠给予富有者更进一步

增加有系统的压迫手段吗？当我们涉及团体之间代表制的平衡时，它们之间就非常容易像是在个人之间一样地出现地方性的利益、争执和妒忌；而且它们的分歧就很容易产生一种更热烈的分裂精神，以及某种导致更近于一场战争的东西。

我知道，这些贵族性的群体是建立在所谓的直接纳税的原则之上的。没有什么会是比这更加是不平等的一种标准了。由消费税而产生的间接税，实际上是一种更好的标准，而且要比这种直接纳税更为自然地在追随着和发现着财富。要根据对这一种或另一种或这两种税赋来确定地方受重视程度的一个标准，的确是困难的；因为某些省份可能由于并非其内在（而是产生于它们有某些地区因其显著的税额而博得了偏爱）的原因，而在某一种或在两种税赋方面都交纳得更多。如果各种群体乃是独立的主权体，它们要以显著的份额供给联邦国库，而且税务局并没有（像它往常那样）对于全体课以很多的税；它们只是个别地而非集体地影响到人们，并且由于它们的性质而混淆了所有的地域界限，那么我们就可以谈谈基于群众的纳税基础了。但是在所有的事物之中，这一根据纳税而确定的代表制是一个国家中最难于确定公平原则的事物了，因为一个国家要把它的各个地区都视为一个整体中的成员。因为一个大城市，例如布尔多或巴黎，看来似乎交纳了几乎与所有指派给其他地方的份额不成比例的一笔巨大的税额，并据此对它的群众加以考虑。但是这些城市是按照那种比例的真正纳税者吗？不是的。遍及全法国的商品消费者们都来到布尔多，支付了布尔多的进口税。吉耶讷（Guienne）和朗格多克（Languedoc）的葡萄酒生产，给这个城市提供了从出口贸易中所增长起来的税收的手段。把产业消耗在巴黎，因而就是巴黎这座城市的创造者的地产主们，是从他们的地租所由以产生的各省而为巴黎纳了税的。非常近似的同样论点，也可以用之于根据直接 纳税而分配的代表份额，因为直接纳税必须根据实际的或认定的财富加以评定；而那种地方的财富其本身却并

非出于本地的原因，而且因此就公平而言就不应该造成一种地方性的偏向。

非常令人瞩目的是，在这种确定依据直接纳税的群体代表制的根本规划之中，他们并没有确定直接纳税将要怎样规定以及如何分派。或许在这种奇怪的程序中有着某种潜在的政策趋向于延续当前的［国民］议会。无论如何，只有完成了这件事，他们才有可能有明确的宪法。它最终必然依赖于税收体制，并且必定随着该体制的每一变动而变动。当他们设计各种事物时，他们的税制之有赖于他们的宪法，远不如他们的宪法之有赖于他们的税制。这一定会在各群体之间引起巨大的混乱；正像地区对于投票的资格变化的限制必然会造成无穷无尽的内部纷争——只要是进行真正竞争的选举的话。

把这三个基础放在一起——不是就它们政治上的原因、而是就［国民］议会赖以工作的那些观念而言——进行比较，并且检验一下它与它自身的一致性，那么我们就不可避免地发觉，被委员会称之为人口 基础的那项原则，并不是与其他两项具有贵族性质的所谓地域的和纳税的 基础，都从同一个出发点开始运作的。结果便是，在所有三项原则都一起开始运作的地方，前一项原则就对后两项原则产生了最为荒谬的不平等。每个区有4平方里格，据估计平均有4000名居民，或者说在初级议会 中有680名选民（这一数字要随着该区的人口而变化），而每200个选民要选出一名代表 到公社 。9个区 组成一个公社 。

现在让我们来看一个区 ，包括有一个海港商业城 或一个大制造业的城镇 。我们假设这个区的人口是12700个居民，或2193个选民，构成3个初级议会 ，并向公社 派出10名代表 。

相对于这一个 区的是同一个公社其余8个区中的其他2个 。我们可以假设其中每一个的一般人口数为4000个居民和680名选民，或者说二者一共是8000个居民和1360名选民。这些将仅仅构成2个初级议会 ，并且仅仅派出6名 代表到公社 。

当公社 的议会根据那个议会中被承认首先要起作用的原则，即地域的基础 ，而来进行选举时，那个只有其他2个区 的地域之半 的单一的区 ，将依据明确的区域代表制的理由在选出3名代表 进入省议会的选举中，具有10比6 的投票权。倘若我们正如我们很有理由地那样来设想，公社 中的其他几个 区在比例上少于平均人口（正像是主要的区 超过了它那样），这种不平等尽管是惊人的，还会大大地加重。

现在，再看也被承认为在公社 的议会中起首要作用的一项原则的纳税基础 。让我们再来看看上面所说过的那样一个 区。如果大商业或大制造业城镇所交纳的全部直接税平均分派给居民们，那么每个人都会发现所交纳的要远远多于一个农村居民依据同等平均数所交纳的。前者的居民所交纳的总额会比后者的居民所交纳的总额更多——我们可以公允地假定要多1/30那么这个区的12700个居民或2193个选民就要和其他区 的19050个居民或3289个选民——这近于其他5个 区的居民和选民的估计比例数——交纳得一样多。而这2193个选民，正如我前面说过的，只派出10名 代表参加议会；那3289个选民则要派出16个 。这样，就整个公社 的纳税 中的同等的 份额而论，在依据代表整个公社 的总税额的原则选举代表时，却会出现16 票对10 票的差异。

用同样的计算方式，我们会发现其他 区的15875个居民或2741个选民只交纳不到 整个公社纳税的1/6，却比那一个 区的12700个居民或2193个选民还要多3 票。

在这一由地域 和纳税 而产生的代表制之奇特的权利再分配中，群体与群体之间的怪诞的和不公正的不平等便是如此。这一切所加的资格限制事实上都是消极的资格限制，它所赋予的权利与他们的财产成反比。

无论你愿意从什么角度来考虑，在整个这三种基础的设计中，我并没有看到把各种目标协调为一个一致的整体，而是有好几种互相矛

盾的原则被你们的哲学家们勉强地而又无法调和地拼凑到一起，就像是被关在笼子里的那些野兽要互相撕咬直到它们互相毁灭为止。

我恐怕对他们考虑制订一部宪法的方式已经说得太多了。他们有着大量的但是很坏的形而上学；有着大量的但是很坏的几何学；有着大量的但是很坏的比例算学；然而假如它完全像形而上学、几何学和算学所应该的那样精确，而且假如他们的规划在它们的所有各部分都是完全一致的话，那么它也只不过是造成了一幅更美妙好看的幻景而已。值得注意的是，在一种对人类的伟大安排中，居然对任何道德事物或对任何政治事物找不到任何一种参照系，找不到有任何东西是关系到人们的关注、行动、情感和利益的。Hominem non sapiunt. [他们并不认识人。] (312)

您看，我仅仅是从选举上考察这部宪法，一步一步地直到国民议会。我并没有深入研究各省内的政府，以及它们经历的公社和区的谱系学。在原来的计划中，这些地方政府是尽可能地要以选举议会的同样原则和同样方式来组成的。它们每一个的自身都是十分紧密而完整的。

您只能是看到在这一规划中，有一种直接而当下的趋势要把法国分解为一大堆共和国，并使得它们彼此之间全然独立，除了它们默认来自各个独立共和国的使节们的全体大会所决定的东西而外，就没有凝聚、结合或从属关系上的任何直接的宪法手段了。事实上，国民议会就是如此，而且这样的政府我承认在世界上确实是存在的，(313) 尽管在形式上要无比地更加适合于它们人民的地域上和习惯上的境况。但是这种联合（而不是政治体）一般都是必然性的而非选择的结果；并且我相信，当前法国的政权正是那第一个在获得了随意处置他们的国家的充分权威之后就已经选择了要以这种野蛮的方式来肢解它的公民体。

不可能看不到，这些号称的公民们就以这种几何学的分配和算学的安排的精神在对待法国，就像是对一个被征服的国家那样。他们像

征服者一样地行动，他们模仿那种粗野种族的最为粗野的政策。这些蔑视被征服的民族并凌辱他们情感的野蛮胜利者的政策，永远是要尽其全力摧毁这个古老的国家在宗教上、在政体上、在法律上以及在风尚上的一切遗迹；混淆所有的地域界限；制造一场普遍的贫困；拍卖他们的财产；砸烂他们的君主、贵族和主教；贬低一切昂首于水平线之上或是可以用来在老见解的旗帜之下联合和团结在艰难困苦之中被瓦解了的人民的一切东西。他们这些人类权利的真挚朋友以罗马人解放希腊、马其顿和其他民族的那种方式[(314)]已经使得法国自由了。他们在向他们的每个城市都提供独立性的幌子之下摧毁了他们联合的纽带。

当组成为这些区、公社和省的新团体（这是用混乱的办法蓄意制造的安排）的成员们开始行动时，他们将发现他们自己在很大程度上彼此是陌生人。遍及各地而尤其是农村各区 的选举人和被选举人，往往都没有任何公民的习惯或联系或任何成其为一个真正的共和国的灵魂的那种自然的行为准则。现在，地方长官和征税人与他们的辖区，主教们与他们的牧区，牧师们与他们的教区已不

再相识了。这些人权的新殖民地与塔西佗[(315)]所描述的罗马衰亡期的政策中那种军事殖民地有着强烈的相像之处。在更好和更明智的时期（无论他们对外族采取什么路线），他们都小心翼翼地把一种有条不紊的从属与殖民关系的各种成分放在同一个期间；而且甚至于把公民行为准则的基础奠定在军事的基础之上。[(316)]但是，当所有这些美好的艺术品已经沦亡时，他们就正如你们的［国民］议会所做的那样，向着人类的平等继续前进，而且同样地几乎不去判断、不去顾及使得一个共和国成其为可以容忍和可以持久的那些东西。但是在这一点上，正如在几乎每个实例里一样，你们的新共和国是在那些标志着堕落与衰朽的共和国的种种腐化之中诞生的、繁殖的和养育的。你们的孩子是带着死亡的征兆来到世上的；facies Hippocratica［希波克拉底的面孔］[(317)]成了他的容貌的特征和他的命运的预兆。

那些缔造古代共和国的立法者们懂得他们的事业是太艰辛了，以致不能靠并不比一个本科大学生的形而上学和一个税务官的数学和算学更好的工具来完成。他们必须与人打交道，他们就不得不去研究人性。他们必须和公民们打交道，他们就不得不研究那些与公民生活环境相联系的习惯的影响。他们深切地感到，这种第二天性对第一天性的作用产生了一种新的混合；并且因而在人们中间便出现了许多分歧，因他们的出身、他们的教育、他们的职业、他们生活的时期、他们居住在城镇还是乡村、他们取得和保有财产的各种方式以及因财产本身的性质而异，所有这些都使得他们有如不同的动物品种一样地繁多。因此他们认为他们自己不得不把他们的公民们安置到这样不同的阶级里去，放置到国家中这样不同的位置上去：那里是他们的特殊习惯使他们有资格去填充的；并且分派给他们这样不同的适当的特权：以此确保他们特殊的境况所需要的东西，并且对每一种人都可以提供这样的力量，从而能在由所有复杂的社会中所必定存在而且必定相互争斗的各种利益分歧所引起的冲突之中保护他们。因为那位立法者应该感到羞愧的是：连粗野的老农都应该很清楚如何分派和使用他的羊、马和牛，并应该有足够的常识不把它们抽象化，都等同于动物，而不给每一种动物以恰当的饲料、照顾和使用；而他，这位自己同类的管理者、安排者和保护者，却把自己高升为一种空洞的形而上学家，决意对自己所带领的那群人一无所知而只看成是普遍的人而已。正是由于这个原因，孟德斯鸠[(318)]就非常正当地指出了，古代伟大的立法者是在他们对公民的分类中最大限度地显示出他们的力量，并且甚至于超越了他们自己。正是在这里，你们现代的立法者却深深地陷入了反面的行列，并且甚而沉沦到他们自身的一文不值之下。前一种立法者们关注的是公民的不同种类，并把他们结合到一个共和国里去，而另外那些形而上学的和炼金术的立法者们却采取了截然相反的途径。他们企图尽力把所有各种公民都混为一个均一的群体，然后又把他们的这种混合物分成为许多不相连贯的共和国。他们把人们贬低

为仅仅为单纯记数用的零散的筹码，而不是其力量产生于它们在那张表上的位置的数字。他们自己的形而上学的要素应该更好地教会了他们。他们的范畴表的口诀应该告诉过他们除了实体 和数量 之外在思想的世界里还有着一些别的东西。他们应该从形而上学的问答手册中学到，在每种复杂的思考中都还有八个要点[319]——这是他们所从未想过的，尽管在全部的10条之中，这8条是人类的技能到处都能加以运用的题材。

他们非但没有某些古代共和国的立法者们那么能干的心性——它以一种精心的准确性关注着人们的道德状况和倾向——反而夷平了并彻底砸烂了他们所发现的哪怕是君主制的粗糙的并非人为安排下的一切等级，而那种方式的政府对公民的区分并不具有在一个共和国中那么大的重要性。然而，这倒是真的，即每一种这样的分类如果恰当地加以排列的话，则在所有的政府形式中都会是美好的；并会构成反对专制主义暴行的强大阻力，同时又是使一个共和国有效而持久的必要手段。缺少了这样的一些东西，如果目前对共和国的规划一旦失败，那么对一种有节制的自由的一切保障也就会随之而失败；所有能缓冲专制主义的间接限制也就都被排除了；就君主制如果在法国在这个或任何别的王朝之下重掌全部权势[320]而言，如果不是从一开始就由明智而有德的君主顾问们有意地加以抑止的话，那么它将很可能是大地之上所曾出现过的最为完整的专断权力。这将是上演一场最绝望的赌博。

他们甚至于宣称，伴随所有这些进程的一片混乱，就是他们的目标之一，并且他们希望以人们对伴随着他们制造出它的那些罪恶会卷土重来的恐惧而保障他们的宪法。他们说："由于这一点，对于不全盘使整个国家解体就不能将它打碎的权威而言，它的毁灭会变得困难了。"他们设想，如果这一权威居然达到了他们所已经获得的同等程度的权力，它就会更加节制和更加严厉地来运用它，而且会对他们肢解

国家所使用的那种野蛮方式满怀虔诚地战栗不止。他们希望，由于恢复专制主义的德行，他们普遍邪恶的产物会享有安全。

阁下，我期望您和我的读者们能仔细地研究一下德·卡洛纳先生关于这一题目的著作。它确实不仅是一份雄辩的而且是一份有力的和有教益的杰作。我把自己只限于他谈到的与新国家宪法和国家岁入情况有关的部分。至于这位大臣和他的对手们的争论，我并不想对他们的事情发言。我也同样无意冒昧地对于他要把他的国家从它目前受奴役、混乱无序、破产和乞怜的可耻可悲的处境解救出来的那些财政的或政治的方式和方法发表任何意见。我也不能像他那样非常乐观地去推想：他是一个法国人，比我对那些目标有着更密切的责任，并对判断它们有着更好的方法。我希望他所提到的那份由［国民］议会的主要领导人之一所作的正式宣言——即关于他们规划把法国不仅是从君主制变为共和国，而且是从共和国变为一个单纯的邦联（confederacy）的倾向——会受到特别的注意。它给我的观察增添了新的力量，并且德·卡洛纳先生的著作确实在这封信的大部分主题上都以许多引人注目的新论据弥补了我的不足。(321)

正是这一要把他们的国家分裂成若干单独的共和国的决议，才把他们驱入了他们最大的困难和矛盾之中。如果不是由于这一点，那么所有从未能加以解决的个人权利、人口和纳税的精确平等和那些平衡的问题，就会全都毫无用处了。代表制虽然溯源于各个部分，却应该有责任同等地注视着全体。每一个进入［国民］议会的代表，都应该是法国的，而且是她各色人等的代表——是多数人的和少数人的，是富人的和穷人的，是大地区的和小地区的代表。所有这些地区本身都要服从于某个独立于它们而存在的永久权威——从这个权威产生了他们的代表制和一切从属于它的东西，并且代表制就是指向它的。这个永久的、不可变动的、基本的政府，就会使得——而且这也是它唯一能够做的事——那片领土成为一个真正的和严格的整体。在我们［英国］这里，当我们选举人民代表时，我们派他们到一个议会里去，在

那里每一个人个别地都是一个臣民，并服从于一个政府全部完整的日常的职能。在你们，选举产生的［国民］议会就是主权者，而且是唯一的主权者，因而所有的成员就都是这个唯一主权者的构成部分。但是在我们这里，那就完全不同了。在我们这里，代表脱离了其他部分就不能有任何的行动和任何的存在。政府乃是我们的代表制的个别成员和地区进行咨议的所在。这就是我们团结的中心。这个咨议的政府乃是全体的 而非各部分的托管者。我们公共议会的其他机构——我指的是上议院——也是如此。在我们这里，国王和贵族乃是对每一个地区、每一个郡、每一个城市之间的平等的、个别的和共同的保障。您什么时候听说过在大不列颠有的地方遭受过其代表制不平等之苦，有哪个地方根本就没有代表制？不仅是我们的君主制和我们的贵族制保障着为我们的团结所依赖的平等，而且它就是下议院本身的精神。这种受人如此之愚蠢地抱怨的代表制的不平等，也许就正是阻碍了我们像各地方的成员那样来思考和行事的那种东西。康沃尔（Cornwall）和整个苏格兰选举了同样之多的成员，但是康沃尔就比苏格兰得到更好的照顾吗？你们得自某些轻佻的俱乐部的任何根据，几乎没有促使他们动过脑筋。大多数那些根据任何动听的理由而希望做出任何改变的人，都是依据不同的想法在要求改变的。

你们的新宪法在其原则上与我们的正好相反；而且我很吃惊，有些人怎么会梦想把它里面所成就的任何东西拿出来作为大不列颠的样板。在你们那里，最后的代表与最初的选民之间并没有什么联系，或者不如说根本就没有联系。进入国民议会的成员并不是由人民选择的，也不对他们述职。在他当选之前，还有三次选举；介于他与初级议会之间的有两套行政机构，从而使得他（正如我所说过的）成为一个国家的大使而并非是一个国家内部人民的代表。由于这一点，整个选举的精神就改变了，而你们的宪法贩子们所设计的任何修正，都不可能使他成为别的除其现状以外的什么东西。这样做的企图正好会不可避免地引致混乱，如果可能的话，要比目前还更加可怕。除非是通

过迂回的办法，使得候选人从一开始就求助于初级的选民们，以便这些初级选民可以通过他们权威性的指示（也许还有某些更多的东西）迫使随后的两个选民团体作出符合他们愿望的选择，舍此别无办法在最初的选民和代表之间产生一种联系。但是这显然会颠覆整个的规划。它又会把使他们陷入人民选举的那种嘈杂与混乱之中——而这正是他们想要用他们插进来的分级选举加以避免的——最终是冒险把整个国家的命运都交给了那些对它最没有知识又对它最没有兴趣的人。这是一种永恒的两难困境，他们被他们所选择的邪恶、软弱而又互相矛盾的原则抛入其中。除非人民打破并铲平这种分级，否则他们显然在实质上根本就没有对［国民］议会的选举权；事实上他们在外表上和在实际上一样几乎没有选举过。

在一场选举中，我们大家所寻求的是什么呢？要达到它的真正目的，你们首先必须具有了解你们的人适合与否的办法，而后你们就必须通过个人的义务或依附性而保持对他的某种控制。这些初级选民们在选择中是为了什么目的而受到恭维，或者不如说是受到嘲讽的？他们永远也不可能知道有关将要为他们服务的人们的品质的任何东西，而且这些人对他们也没有任何一种义务，不管是哪一种义务。在所有不适合由那些掌握着任何实际的判决权的人所委任的权力之中，最特别不适合的就是与一种个人的选择相关的东西了。在滥用权力的情形下，初级选民的团体永远也不能让代表来汇报自己的行为。在代表制的链条中，他和他们脱离得太远了。倘若他到了两年任期结束时行为不端，那也不会牵涉到他再连任两年。由于这部新的法国宪法，最优秀的和最明智的代表们就和最坏的代表们同样地进入了这座Limbus Patrum［炼狱］(322)。可以认为他们的根基是污秽的，必须驶进船坞去重新改装。每个在议会中服务过的人，都没有资格续任两年。这些长官们开始学习他们的行当时，也正像烟囱清洗工(323)一样，是没有资格来操作的。浮浅、新鲜、粗糙的学识，以及片断的、支离破碎的病态的记忆力，会是你们将来一切执政者注定了的特色。你们的宪

法有着太多令人艳羡的东西了，以致在其中不会含有多少意义的。你们把代表会违背信赖的问题看得如此重要，以致于你们一点都不顾及他是否适合于执行它。

这个赎罪的间隔期，对于一个毫无信义的代表——他可能是一个好的拉票人，正如他是一个坏执政者一样——并非是不利的。这时他会策划使自己优居于最有智慧和最有德行的人之上。因为到最后这一选举宪制的所有成员也都同样地消散了，他们仅仅是为了选举才存在的，他们可能不再是同样的那些选举出他来的人们了——而当他要提出请求重新接受委托时，他是要对选举出他的人们负责的。要求公社的所有二级选民（对此）作出解释，那是荒唐可笑、行不通而又不公正的；他们本身在自己的选择中就可能已经受了蒙骗，就像第三级的选民即那些省 的选民在他们的选择中所受到的那样。在你们的选举中，责任是不可能存在的。

我在法国的这几个新共和国的性质和宪法中，找不出有任何一种彼此一致的原则，于是我就思考那些立法者从任何的外来的材料中为它们提供了什么粘合剂。他们的联合、他们的场面 ，他们的公民宴会和他们的热情，我并不关心；它们都只不过是些花样而已；但是通过他们的行动而追踪他们的政策，我认为我能辨识出来他们准备把这些共和国联系在一起的种种安排。第一种就是没收 ，以及附着于它的强制性的纸币；第二种则是巴黎城至高无上的权力；第三种是国家的全部军队。对于这最后一种，我将保留我所要说的话，直到我要把军队本身作为单独一个题目来考虑的时候。

至于仅仅作为粘合剂的第一种（即没收与纸币）的作用，我不能否认这些相互依赖的东西会在某些时间构成某种粘合剂，如果他们的疯狂和愚蠢在管理中以及在把各个部分调剂到一起时从一开头并未引起抗拒的话。但是即便承认了这个规划有某种凝聚性和某种延续性，在我看来，如果不久之后，这种没收并未被发现足以支撑起纸币（正如我从道义上就肯定它是不会的那样），那么它就不是粘合，而是给

这些邦联共和国（在它们彼此之间以及它们内部各个部分之间）都将无穷地增添分裂、颠倒和混乱。但是假如这种没收到目前为止还能成功地回笼纸币的话，这种粘合剂却要随着流通而消失了。同时它那约束力也会是很不确定的，而且它将随着纸币信用的每一次变化而或松或紧。

在这个规划中惟有一点是肯定的——它貌似一种间接的、但在那些指导这桩事务的人们的心中（我对此毫无疑问）却有一种直接的效应，那就是，它在每一个共和国中都造成一种寡头制 的效应。一种并不是建立在任何实际的贮存或保证之上的纸币流通，数额已达到4400万的英国货币，而且这种通货强行取代了这个王国硬币的地位，因而成为了它的国库的实质，以及所有它那商业和民事的交易媒介；它必定要把所有的不管是什么权力、权威和影响——无论那可能采取什么形式——都交到这种流通的管理者和指导者的手中。

在英国，我们感受到了银行的影响，虽然它仅仅是一种自愿交易的中心。确实不懂得金钱对于人类的影响的人，看不到掌管金钱事务的力量——那取决于管理者的程度，要比我们的任何东西都更加广泛得多，而且在其性质上也更加深刻得多。但是这并不单单是一种金钱的事。在这个体系中还有另一个成员是不可分割地与这种金钱管理连结在一起的。它存在于随意抽取被没收土地的各个部分用于出售，以及进行一场把纸币变为土地、土地变为纸币的不断转换的过程。当我们跟随这一过程到达它的结果，我们就可以觉察到有关这一体系运作所必须运用的力量的强度的某种东西了。通过这种手段，金钱盈利和投机的、精神就进入了大量的土地本身之中，并与之合为一体。由于这一运作，那种财产就（仿佛是）变得挥发了；它采取了一种不自然的而又古怪的活动，从而把所有的金钱的代替品以及或许全法国所有土地的足足1/10都投进了若干主要的和从属的、巴黎的和外省的管理者的手中；它现在已经得到了纸币流通的恶果中最糟糕而又最有害的部分，即它那价值的最大可能的不稳定性。他们把拉托娜对于德洛斯

的地产的善意颠倒过来了。[324]他们让他们的地产随风飘走，就像是破船中轻巧的碎片一样，oras et littora circum［绕着海岸和海滨］。[325]

这些新的交易者们都是些积习成性的冒险家，他们没有任何固定的习惯或地方的偏爱，一旦纸币的、金钱的或土地的市场显得有利可图，他们就会再去追逐盈利。虽然有一位神圣的主教[326]认为农业将从要购买教会被没收产业的那些"启蒙了的"高利贷者那里得到巨大的好处，但是我——不是个好农夫，却是个老农夫——要以极大的谦恭恳请让我去告诉他后来的主人，高利贷并不是农业的导师；而且如果"启蒙了的"这个词是按照新词典来理解的话——就像它一直在你们的新学派那里那样——我不能想像一个人之不信仰上帝怎么能教给他任何多一点点的耕种土地的技术或促进措施。"Diis immortalibus sero"［我为永恒的上帝而播种］，[327]有一个罗马老人当他手执犁的一端而死神执着另一端时，曾这样说过。尽管你们要委派两个学院的所有领导人都参与Caisse d'Escompte［贴现银行］的领导，但一个富有经验的老农就抵得上他们的全体。在和一位卡尔都西派[328]修士的简短谈话中，我得到了比从我曾交谈过的所有的银行领导人那里得到的更多的有关耕作的奇异有趣的知识。然而，并没由理由要害怕金钱交易者们介入农村经济。这些先生们在金钱繁殖上是太精明了。起初，或许他们多愁善感的想像力会迷恋着纯朴的和无利可图的田园生活的乐趣；但是不久之后他们就发现农业是一桩更为艰辛的行业，而且比起他们所脱离的交易是获利太少了。在对它唱过了赞歌之后，他们就会像他们伟大的先驱者和典型人物一样背转过身去。——他们也会像他一样，开始时是唱着"Beatus ille"［幸福的人］[329]——但是结尾又是什么呢？

Hœc ubi locutus foenerator Alphius,
Jam jam futurus rusticus
Omnem relegit idibus pecuniam,

Quœrit calendis ponere.

[高利贷者阿尔弗乌斯这样说，

他总是想成为一个农人，

这个月的中旬收回了所有的钱，

是为了下个月一开始再把它放出去。] (330)

在这位主教的神圣预告之下，他们就培养出了Caisse d'Eglise［教会银行］，那比它的葡萄园或它的谷地都获利更多。他们将会按他们的习惯和他们的利益来运用他们的才智的。当能够掌管财政和统治各地方时，他们是不会去扶犁的。

你们的立法家在一切事情上都是崭新的，他们是第一个把共和国建在赌博之上的，并把这种精神注入其中，如同它那性命攸关的呼吸一样。这些政治的宏伟目标就是要使法国变形，从一个伟大的王国变为一个大赌场；把它的居民变为一个赌徒的民族；使投机像生活一样地广泛；把它掺进它所关注的所有事务；并且把这个民族全部的希望和恐惧都从它们正常的渠道上转入那些靠投机为生者的种种冲动、激情和迷信之中。他们高声宣扬他们的见解：他们目前的这个共和国体系没有这种赌博基金就无法存在下去；而且它的一线生机就是从这些投机的纤维中抽取出来的。古老的基金赌博无疑地是够害人的，但它还仅仅是对个人如此。即使当它在密西西比和南海(331)有着最大的涉及面时，相比较而言也只是影响到少数人；在它扩展得更远时，如像在发行彩票时，这种精神也只有一个单一的目标。但是在法律——法律在大多数情形下禁止并且从不鼓励赌博——本身误入歧途，从而违反了它的本性和政策，并把赌博的精神和象征带入最细微的事情里去，使每个人在每件事情上都置身其中，公然强迫臣民们走向这种毁灭性的赌桌；这时候一种更为可怕的、还从未在世界上出现过的传染性的病症就蔓延开来。在你们那里，一个人不投机，就既不能挣得、也不能买到他的正餐。他早上所得到的，在晚上就不再有同样的价值了。他所被迫要偿还一笔旧债的那种东西，将不会被认为与他所要偿

还他自己缔结一份债务时所要支付的是同样一笔钱而为人接受；当他要根本避免缔结债务而立即偿还时，那也不会是同样的一笔钱了。工业必定要凋萎，经济必定要从你们的国家被驱除出去。小心谨慎的深谋远虑将不再存在。不知道自己工资的数目，谁还会去劳动？谁还会去研究增进那些没有人能够预测的东西？在不知道自己储蓄的价值时，谁还会去积蓄？如果你把它从它在赌博的运用中抽出来，用于积累你们纸面的财富，那就不会是一个人的远见，而只是一只寒鸦的病态的本能。

这种系统地造就一个赌徒民族的政策中真正可悲的部分就在于，虽然所有人都被迫参与，却很少有人能懂得这场赌博；而有条件为他们自己利用这种知识的人就更少了。大多数人必定成为控制这类投机机器的少数人的蒙骗对象。它对农村必定会造成什么后果是显而易见的。城里人可以日复一日地算计着，农村居民却不能如此。当农民第一次将他的谷物带到市场，城里的官员就强迫他按票面价值接受指券；当他用他的这种钱去到商店时，他发现它贬值了7%。这个市场他是再也不愿去了。城里的人将会发火；他们要强制农村的人拿出他们的谷物。于是抵抗就会开始，巴黎和圣德尼的谋杀者们将会重新遍布法国。(332)

赋给农村的份额或许比在你们代表制的理论中的更多，但这种空头馈赠又有什么意思呢？你们把金钱和土地的流通中的真正权力置于什么地位？你们把提升或贬低每个人的不动产的价值的手段放在哪里？其操纵可以使得法国每个人的财产减少或增加10%的那些人，必定成为每一个法国人的主宰者。由这场革命而来的全部权力都将落入城里的市民以及那些左右他们的金融领导人的手中。那些有地产的绅士、自耕农和农民中没有任何人有此习惯或倾向和经验，能使他们对法国现存的权力和影响的唯一来源有所分享。正是乡村生活的本性，正是地产的本性，在它们所提供的所有职业和所有乐趣中使得那种方式的联合和安排（那是唯一取得和发挥影响的方法）在乡村人民中间

成为不可能的事。尽管用你们所能用的一切办法和全部的勤勉把他们联合起来，他们总是又分解为个体。任何团结性的东西在他们之间几乎总是行不通的。希望、恐惧、惊慌、艳羡，一天当中讲完就成过去的过眼烟云的故事，所有这些东西——它们是领导者用以控制和驱使随从者们的脑筋的缰绳和马刺——在分散开来的人民中是很不容易或者是几乎不可能加以运用的。他们集合，他们武装，他们行动，都是极其困难的，并要付出最大的代价。他的努力，如果居然能够开始的话，也不可能持久。他们不可能有系统地行事。倘若乡村的绅士们试图通过他们单纯的财产收入来施加影响，这对于那些有着10倍于他们的收入可以出售，而又可以把他们的赃物带到市场上较量而毁灭他们的财产的人又算得了什么呢？如果有地产的人想要抵押，他就贬低了他的土地的价值而抬高了指券的价值，他就以他必须要采用来与他的敌人进行斗争的那种手段本身而增加了他的敌人的力量。因此乡绅、海陆官员、有着自由的观点和习性而不附属于任何行业的人，就会完全被排除于自己国家的政府之外，就仿佛他是合法地被排斥在外似的。显然，在城镇中所有密谋来对付乡绅的东西都联合起来而有利于金融管理者和领导人了。在城镇中，联合是自然的。市民们的习惯、他们的职业、他们的消遣、他们的工作、他们的怠惰都不断地把他们引向相互接触。他们的德行和他们的邪恶都是交流着的；他们总是在戒备之中；所以他们已经组编并有所训练地被掌握在那些意图组织他们采取政治或军事行动的人们之手了。

所有这些考虑使我毫无疑问：倘若这一宪法的怪物能够延续下去的话，法国将完全被社团中的煽动家，被指券的管理人和出售教会土地的托管人、代理人、经纪人、金融骗子、投机家和冒险家——他们构成了一种建立在王权、教会、贵族和人民的废墟之上的卑劣的寡头制——所组成的各种城镇中的团体所统治。在这里，所有的平等和人权的骗人的梦想和憧憬都结束了。在这个卑鄙的寡头制的“塞波尼斯大沼泽”[(333)]中，它们全都被吞没了、沉沦了并永远消失了。

虽然人们的眼睛无法追踪它们，但人们禁不住要想，法国的某些重大过失一定会向上苍哭告的，上苍曾认为以屈服于邪恶卑劣的统治来惩罚它是适宜的；在这种统治中，找不到任何甚至在其他那些暴政下所显示的虚假荣光中的抚慰和补偿，使得人们即使终身受压迫，也并不感觉自己有失尊严。我必须承认，对于少数人的作为我深感忧伤并夹带着某种愤怒；他们一度身居高位，并且仍然有着伟大的品格，他们被华而不实的虚名所惑，他们在致力于一桩事业时走得太远而超出了自己的理解力所能测度的界限之外，他们把自己的美誉和他们声名赫赫的权威借给了那些他们不可能熟悉的人的诡计，并且从而就把他们的德行本身用之于毁灭他们的国家。

关于第一种粘合的原则，就谈到这里。

他们新共和国的第二种粘合物便是巴黎城的优越地位；[(334)]这一点我承认是与纸币流通和没收财产的那另一种粘合的原则有着牢固的联系的。正是在这个规划的这一部分里，我们必须寻找各省和各管辖区域（教会的和世俗的）一切古老的界限消灭的原因，以及事物之间一切古老的结合的瓦解和这样许多彼此并无联系的小共和国形成的原因。巴黎城的权力显然是他们所有政治的一个巨大的泉源。正是通过现已成为投机的中心和焦点的巴黎的权力，这个派系的领袖们就在指导着，或者不如说是在号令着整个立法和整个行政部门。因此凡是能够加强那个城市对其他共和国的权威的事情，都必须要做到。巴黎是坚实的；她有着与任何方块形的共和国的力量完全不成比例的巨大力量；而且这一力量是被汇集和凝聚到一个狭小的范围之内的。巴黎各个部分之间有着自然而轻易的联系，那不会受到任何几何式宪法图式的影响，它在代表制中的比例或多或少对它也无关紧要，因为在它的鱼网里有着整网的鱼。但这个王国的其他区划却被撕割成了碎片，并且脱离了它们全部的习惯办法，甚至于统一的原则，所以至少在相当时间内，无法联合起来对抗她。在所有从属于她的成员中，除了软弱、疏离和混乱而外，就没有被留下任何别的东西了。为了加强计划

的这一部分，［国民］议会近来已经决定，他们的共和国不得有两个是有同一个主管长官的。

对于一个纵观全局的人来说，这样所形成的巴黎的强大，将会出现一种普遍衰弱的体制。他们夸耀说，采用了这种几何学的政策，所有的地方观念就会消失，于是人民就不再会是加斯科涅人（Gascons）、皮卡德人（Picards）、布列塔尼人（Bretons）、诺曼人（Normans），而是法国人；只有一个国家、一个中心和一个议会。但是，更大的可能倒是，那个地区的居民很快就会没有国家，而并不是都成了法国人。从来就没有人由于一种骄傲、偏爱和真正的亲切感而依附于一种方格形划分的归属的。他绝不会因为属于第71号方格或任何其他号码而感到光荣的。我们是在我们的家庭里开始我们的公共感情的。没有任何一种冷漠的关系意味着一个热诚的公民的。我们进而扩展到邻里情谊和我们惯常的地方性的种种联系。这些都是客栈和休息地。我们国家的这种区划乃是由习惯而不是由权威突如其来的举动所形成的，它们是这个伟大国家的许许多多的小化身，而心灵则在其中找到了某些自己可以去充实的东西。对于整体的热爱并不会由于这种低一级的偏爱而消失。或许，它是对那些更高级和更宏大的关怀的一种基本训练——正是由于这一点，人们才会像对他自己的事业一样地倾心于像法兰西那样一个如此广阔的王国的繁荣。公民们由于古老的偏见和非理性的习惯——而不是由于它那外形上的几何学的特性——才对它那全部领土的本身深感兴趣，就像是对各个地方的古老的名称一样。只要它能延续下去，巴黎的权力和显赫地位肯定会压服这些共和国并把它们拢在一起的。但是，由于我已经告诉了你们的那些理由，我认为它是不可能持续太久的。

从这个宪法的政治创造和政治结合的原则过渡到国民议会——它是作为主权者而出现和行动的——我们就看到有一个实体：在它的宪法中有着一切可能的权力而没有任何可能的外部控制。我们看到了一个实体：没有根本法、没有确定的准则、没有受人尊重的行事规则，

没有任何东西能使它坚持任何一种体制。他们的权力观念总是从立法权限的最大程度的扩张中取得的，并且他们总是从最紧急的必要的种种例外情况取得他们通常的样板的。未来在大多数方面将会像是当前的［国民］议会一样；但是，由于新的选举方式和新的流通趋势，它将清除掉那少量存在于本来是从各种不同利益中选出来的少数人中的、并保存他们精神里某些东西的内部控制。如果可能的话，下一届［国民］议会必定会比目前的更糟糕。目前这个议会由于摧毁了和改变了一切事物，显然不会留给他们的后继者们有什么受人欢迎的事情可做。他们将被好胜心和先例所唤起而去做那些最鲁莽而又最荒谬的事情。要设想这样一个［国民］议会开会时能保持完全的安宁，那将是荒唐可笑的。

你们无所不备的立法者们在急于立即做出一切事情时，却忘记了看来是带根本性的一件事，而我相信那在理论上和实践上从来都不曾为任何共和国的规划者所忽略过。他们忘记了创立一个参议院，或者具有那种性质和特征的某种东西。在此之前，从未听说过由一个立法的和主动的议会所组成的政治体，而它的行政官却没有这样一个咨询会议；却没有某种外国可以使自己本身与之相联系的机构；却没有某种在政府的通常事务中人民可以指望着的机构；却没有某种在国家事务中带来倾向性和稳定性，并保持某种类似一致性的东西的机构。国王们一般总是有这样一种团体作为一个咨询会议的。一个君主制可以没有它而存在，但它看来却是一个共和制政府的实质所在。它占有一种介乎由人民所行使的或由他们所直接委派的最高权力与单纯的行政权二者之间的中间位置。这在你们的宪法中没有丝毫迹象；而由于没有提供任何这类的东西，你们的梭伦们和努玛们[(335)]就像是在别的任何事情上一样地发现了一种主权的无能。

现在让我们把目光转移到他们在构造一种行政权力上所做的事。为此他们选择了一位被贬黜了的国王。这位他们的首席行政官，将是

一部机器，在他职能的任何一种活动中都没有任何一种深思熟虑的决定权。他最多也只是一个向国民议会传达可以让那个机构知道的那些事情的渠道而已。如果他是被当作独一无二的渠道的话，这种权力也并非没有其重要性；尽管对于那些选择了要运用它的人是无比危险的。可是公共消息和事实通报也可以由任何其他的传递方式以同样的精确性传到［国民］议会。因此，就通过一个被授权的报道者的陈述而对措施给予指导的方法而言，这种信息机构就是形同虚设了。

现在就从民事的和政治的两个自然分支上来考察法国对一个行政官的规划——在前者中必须注意到，根据新宪法，司法权的最高部分无论在它的哪一条线上，都不属于国王。法国国王并不是司法的源泉。法官们——无论是初级法院的，还是高等法院的——都不是由他任命的。他既不能提出候选人，也对人选没有否决权。他甚至于连检查官都不是。他只是作为公证人来认证若干地区对于法官的选择。他得由他的官员们执行他们的判决。当我们深入考察他的权威的真实性质时，他看来只不过是个捕役、执杖警官、法警、狱吏和绞刑吏们的头领罢了。不可能把任何被称为王权的东西，置之于更有辱人格的观点之下了。像他那样被剥夺了一切可尊敬的东西和在那个职位上一切可慰藉的东西，没有发起任何审判的权力，没有悬置权、减刑权和赦免权，如果他和司法行政根本就毫无关系的话，对于这位不幸的君主的尊严来说，倒还要好上一千倍。司法中的一切卑鄙可憎的事体都丢给了他。当他们决心把那位最近还是他们的国王的人放到仅仅比刽子手高一级的地位上而且差不多是同样性质的一个职位上时，［国民］议会如此煞费苦心地要抹掉某些职务的污点，并非是一无所图。像法国国王被安放在现在的位置上，使他无法尊重自己，也无法得到别人的尊重，这并不是自然的事。

再从他的政治能力这方面来观察这位新的行政官，因为他是依国民议会的指令在行事的。执行法律乃是一个君主的职责；而执行命令就不是一个国王了。然而一项政治上的行政职能，尽管不过如此，也

还是一项重大的托付。它确实是一项托付，它非常之有赖于主持它的人和所有他的下属们双方的忠诚而勤勉的表现。履行这一职责的手段应该由法令赋予；并且对它的意向应该由伴随这一托付的环境所鼓舞。它应该与尊严、权威和慎思熟虑相伴随，并且它应该导向光荣。行政的职务是一种费力的职务。并不是由于无能为力，我们才期待着由权力来工作。一个国王要指挥行政机构而又没有任何办法来酬报它，那算是一种什么样的人呢？没有一份长久的职务，没有一笔土地的赏赐，不，没有一笔50镑的年俸，没有一个最空洞和最卑微的头衔。在法国，国王不再是荣誉的源泉，正如他不再是司法的源泉一样。所有的报偿、所有的奖赏都在别人的手里。那些对国王效劳的人们不是被天然的动力而是被恐惧所驱使的；是被一种对于除了他们的主人而外的一切事物的恐惧所驱使的。他那对内的强制职能和他在司法部门所行使的职能是同样地可憎。如果要给予任何自治市以救济，那要由［国民］议会来给予。如果要派部队来，使之服从［国民］议会，那要由国王来执行这一命令；而且他在每种场合都溅上了他的人民的血渍。他没有否决权，然而他的名义和权威却被用来增强每一项粗暴的法令。不仅如此，他还必须赞同屠杀那些要试图把他从监禁中解救出来，或者是对他个人或他那古老的权威表示最轻微依恋的人。

行政官职应该以这样一种方式来组成，使得那些组成它的人应该倾心爱戴和尊重那些他们必须要服从的人。一种蓄意的忽视，或者更坏的是，一种字面上的但却是颠倒而恶意的服从，必定只能是毁灭最有智慧的建议。法律企图预见和追踪这种精心的忽视和狡滑的用心都会是枉然。要使人们热情地行动起来，并不是法律所能胜任的。国王们，即使是那些真正的国王们，可以而且也应该容忍臣民们的那些对于国王们来说是令人讨厌的自由。他们也可以在不贬损自己的情况下甚至容忍这样一些人的权威，只要它能促进他们的服务。路易十三对黎塞留主教恨得要命，但他对于那位大臣反对其敌手的支持，却是他的统治的全部光荣的来源和他王位本身的坚实基础。路易十四登基时

并不喜欢马萨林主教[336]，但为了他本人的利益却保持住马萨林当权。老年时他厌恶卢伏瓦[337]，但在许多年内当他忠实地效劳于他的伟业时，他容忍了这个人。当乔治二世让肯定并不讨他喜欢的皮特先生[338]进入他的御前会议时，他并没有做玷污了一个明智君主的任何事情。但这些是因事务而不是因亲悻而选出的大臣们，是以国王的名义并受了国王的托付而行事的；而不是作为他们所公开承认的、宪法上的和表面上的主人。我想，任何国王，当他从他最初的恐怖之中恢复过来时，都不可能热诚地把生机和活力注入到他知道是由他一定会信服地认为是对他本人最不怀好意的那些人们所制定的措施的。又有哪一个仅仅是以得体的貌似尊重而效劳于这样一个国王（或者，不管他是叫什么）的大臣会热诚地服从那些在另一天就会以自己的名义把他们投入巴士底狱里去的人的命令呢？他们会服从那些人的命令吗？那些人在行使专制的裁判时还自以为是在以宽恕待人，还自以为是给进了监牢的人提供了一个庇护所呢。如果你们期望在你们其他的创新和改造中有这种顺从的话，你们就应该在自然界制造一场革命，并为人心提供一种新的组成。否则，你们的至高无上的政府就不会和它的执行体系相和谐。在有些情况下，我们是不能采用名称和抽象化的。你们可以把我们有理由恐惧和憎恨的半打领袖人物称为民族。这无非是使我们更加恐惧和憎恨他们而已。倘若由这些人以这些手段来制造这样一场革命——就像你们制造了你们的革命那样——被认为是有理由且有利的，那么完成10月5日和6日的任务[339]就会是更明智的了。这位新的行政官就会把他的处境归功于那些既是他的主人又是他的创造者的人们；而且他不得不在利益上、在犯罪社团上并且在感激之情上（如果在罪行中也可能有德行的话）服务于那些把他提升到一个有着大笔的钱财和大量的感官享受的地位的人们；还有更多的东西：因为他必定从那些人那里收到了更多的东西——那些人在造就了一个屈服的对手之后，当然不会去限制这个被夸大了的人的。

一个国王处在目前的这种境遇，如果不是完全被他的不幸击晕了头脑，以致于认为吃和睡并不是生活的必需，而是生活的奖赏和特权，并且还毫不顾及光荣的话，是绝不可能适合于这一职位的。如果他的感受也像人们通常感受的一样，他一定会感觉到一种处于这种境况之下的职位并不是一种他能从中得到声名和荣誉的职位。他没有浓厚的兴趣可以激励他去行动。他的行事最多也只是消极的和防卫性的。对于下层人民，这样一种职位也许是一件荣耀的事。但是被提升到这种职位和被降低到这种职位，却是完全不同的两回事，并且会引起不同的感情。他是真正在任命大臣吗？那么他们将会对他怀有同情。他们是被强加于他的吗？那么他们和这个名义上的国王之间的全部事情，就将只有相互的抵触。在所有别的国家中，国务大臣的职位都享有最高的尊严。在法国那却是充满了险恶而不可能有任何光荣。尽管他们微不足道，但只要是世界上还存在有浅薄的野心，或者对一点可怜的薪金的向往就成为对目光短浅的贪婪者的一种刺激时，他们就会有对手的。这些大臣的竞争者们有能力依据你们的宪法而在他们的最致命的方面攻击他们，而他们除却犯罪者的落魄特征而外并没有任何驳斥别人对他们的指控的办法。法国的国务大臣们是那个国家里仅有的不能够参与国家会议的人。什么大臣！什么会议！什么样的一个民族啊！——但是他们是负有责任的。那是一种由责任而来的可怜的服务。由于恐惧而得到的心灵的提高，是绝不会使一个民族光荣的。责任防止了罪行。它使得所有反对法律的企图都有危险。但是就一种积极而热诚的服务原则而言，除非白痴而外是没有人会想到它的。难道指挥一场战争要托付给一个憎恨战争原则的人吗？他在采取可能使战争成功的每一个步骤时，都在加强着那些压迫他的人的权力。外国会认真地对待他这个并没有掌握战争或和平的大权的人吗？没有，无论是他或他的大臣们，或者他可能影响的任何人，连一票的权利都没有。一个可鄙的国家是一个配不上有一位君主的国家，最好是干脆不要君主。

我知道有人会说，宫廷和执政的政府中的这些滑稽事只会在这一代人之中继续；而且国王已经被引导宣布了王太子将会受到与他的地位相符合的教育。如果他真要被塑造得符合他的地位的话，那他根本就不会有任何教育了。他那训练甚至于要比对一个专横的君主的训练更坏。如果他读书的话——不管他读不读书，总会有好的或坏的才子们会告诉他，他的祖先是国王。自此而后，他的目标便是肯定他自己并为他的父母报仇雪耻。你们会说这不是他的义务。也许是这样，但这就是本性；而且如果你们挑起本性来和你们作对，你们就是很不明智地在信赖义务了。在这个徒劳的政体规划中，国家就在自己的胸膛里给目前培育了软弱、混乱、逆反、无效和衰败的根源；而且还为它最终的毁灭准备了手段。总之，在这一行政力量（我不能称之为权威）中，我看不到任何东西有着即使是外表上的生机，或者有着在最小程度上与它目前所有的，或者是为将来的政府所规划的最高权力的对应或相称，或者是友好的关系。

由于经济和政治一样地误入了歧途，你们已经建立了两套[(340)]政府建制；一套是真实的，一套是虚拟的。二者都以巨大的费用来维持；但是我以为虚拟的那套花费最大。像后者这样一种机器根本不值得它那轮子上的润滑油。费用过大，而它的外表和用处却都抵不上花销的1/100啊！但我并没有对这些立法者的才能有所不公。正如我所应该做的那样，我并不承认有其必要性。他们对于行政力量的规划并非出于他们的选择。这种装饰是必须保持的。人民不会同意和它分手的。对，我懂得你们。你们知道——尽管你们有着可以使天地为之低首的煌煌理论——你们确实知道怎样使你们自己与事物的本性和环境相适应。但是当你们不得不走得这么远来适应环境时，你们应该是使你们的顺从走得更远，并把你们所不得不采取的东西做成有利于它的目的的合适的工具。那是在你们权能之内的。例如，在许多别的权能之中，给你们的国王保留战争与和平之权，就是在你们权能之内的。什么！把所有特权中最危险的那种保留给行政官？我不知道还有什么

更危险的事，也不知道有任何比它更有必要如此加以托付的事了。我并不是说这一特权就应该托付给你们的国王，除非是他享有他现在并不掌握的与之相伴的其他从属性的托付。但是，如果他的确拥有它们，它们固然无疑是冒险的，但从这样一种宪法中却会带来足以补偿这一风险的更大的好处。没有别的办法可以防止一些欧洲列强公然地和私下地与你们［国民］议会的成员相勾结，干预你们所有的事务和在你们国家的心脏中煽动最有危害的派系——那些为了外国的利益并受外国指挥的派系。感谢上帝，我们还没有这种最坏的罪过。你们的技术——如果你们有的话——应该是用来找出对这种危险的托付的各种间接的修正和控制。如果你们不喜欢在英国我们所选择的那些办法，那么你们的领袖们就应该竭尽全力去设计出更好的来。如果有必要对你们那样的行政机构在管理重大的事务上的后果举出例证的话，我应该向你们指出德·蒙莫兰[(341)]先生近日向国民议会所作的报告，以及所有其他有关大不列颠和西班牙之间的分歧的讨论。但要向你们指出这些，未免对你们的理解力是太不尊重了。

我听说那些被称为大臣的人们，表示了要辞去他们职位的意图。使我吃惊的倒是，他们并没有早就辞职。无论怎样，我都不会容忍他们在这最近的12个月里所处的境况的。我以为理所当然的是，他们对革命 有着良好的愿望。无论这一事实是怎样的，既然他们置身于显要地位（尽管是一种充满了屈辱的显要地位），他们就只能是第一批集体地看到了并且每个人都在自己的部门里感受到了那场革命所制造的种种罪恶。在他们所采取或所避免采取的每一步骤中，他们都必定感受到了他们的国家的那种堕落局势，以及他们全然无能为力为它服务。他们处于一种附庸的奴役状态，这在他们以前还没有人见过。从他们的君主（他们是被强加给他的）那里，或者是从把他们强加于他的那个［国民］议会那里他们都得不到信任，他们的官职的全部崇高的职能都被［国民］议会的各个委员会在行使着，丝毫也不顾及他们个人的或他们官方的权威。他们没有权力，却还要执行；没有自由决

定权，却还要负责任；没有选择，却还要深思熟虑。处于他们这种为难的局面——在两个统治者之下，对哪一个他们都毫无影响力——他们就必须以这样的方式来行事了（事实上不管他们可能意图着什么），即有时出卖一个，有时出卖另一个，而且总是要出卖他们自己。这就是他们的处境；这也必定是他们的后继者们的处境。我对内克先生十分尊敬并抱有良好意愿。我感激他的关照。我以为当他的敌人们把他从凡尔赛驱逐出去时，他的被逐乃是最值得郑重庆贺的一件事——Sed multoe urbes et publica vota vicerunt.［但是一大批城市和它们的公共祈祷者占了上风。］[(342)]他现在正坐在国家财源和法国君主制的废墟之上。

对于这个新政府的执行部分的怪异组织还有很多可以考察的，但是疲倦却一定要限制我们对于那些其本身几乎是没有界限的主题的讨论的。

在国民议会所形成的司法规划中，我没能看出有什么显露聪明才智的地方。根据他们不可变易的程序，你们宪法的缔造者们是从彻底废除最高法院[(343)]而开始的。这些可敬的机构和旧政府的其余部分一样，需要改革，尽管在君主制中不应做任何改变。它们需要几种更多的变动以使它们能适应于一部自由宪法的体制。但是它们在它们的宪法中有其特点，其中不少是值得明智之士嘉许的。它们有一个根本的优点：它们是独立的。伴随着它们的职位的最可疑的情况——亦即它是可买卖的——却是有助于这种性格上的独立。他们终身任职。实际上他们可以说是由继承而任职的。他们是由君主任命的，所以他们被认为几乎是从君主的权力而产生的。反对他们的那种权威之最坚定的努力，恰好表明了他们具有极端的独立性。他们组成了若干永久的政治体，组成得足以抵制任意妄为的创新；而且从那种团体的构造以及它们大多数的形式而论，它们是被计算好了足以向法律提供确定性和稳定性的。它们在一切情绪和见解的革命中，都曾成为保障这些法律的一个安全的避难所。它们在专制妄为的君主的统治和专制妄为的派

系斗争期间，曾经为这个国家挽救了她那神圣的储存。它们活生生地保持着对宪法的记忆和记录。它们是私有财产的巨大保障——可以说，（当个人自由已经荡然无存时）私有财产事实上在法国和在任何其他国家一样是得到了很好的保护的。在一个国家中无论至高无上者是什么，都应该尽可能地使其司法权威要这样来构成，从而使之不仅是不依赖于它，而且在某些方面还可以平衡它。它应该赋予它的司法权以一种可靠性来反对它自己的权力。它应该使得它的司法机构就仿佛是某种外在于国家的东西那样。

这些最高法院提供了（肯定不是最好的，却是某些颇为可观的）对于君主制的放纵和恶行的矫正。当一种民主制成为了国家的绝对权力时，这样一种独立的司法机构就更是10倍地必要。在那种宪法中，像你们所设计的那种由选举产生的、短期的地方法官，在一个狭小的社会中行使他们依赖性的职能，这肯定是所有法庭中最坏的一种。在他们那里，要寻找对于异乡人，对于易受打击的富人，对于失败了的少数党派的人，对于所有那些在选举中支持了未成功的候选者的人们的任何公正的表现，将是徒劳的。要使新的法庭清除最坏的派系精神也是不可能的。我们根据经验知道，所有用投票的办法来防止出现某些倾向，都是徒劳的而且是幼稚的。在它们可以最好地适宜于掩盖某些目的的地方，它们也适宜于制造猜疑；而这是造成偏颇性的一个更有害的原因。

如果最高法院得以保留，而不是在这样一场对国家是如此具有毁灭性的变动中被解散的话，它们在这个新的共和国中就可以服务于也许并不是确切（我不是指精确的平行），但却近似于阿雷奥帕古斯[(344)]的法庭和元老院的在雅典所致力的同样的目的，亦即作为对于一个轻浮而不公正的民主制的罪恶的一种平衡和矫正。人人都知道，这种法庭曾是那个国家的伟大支柱；人人都知道它曾是怎样被精心地加以维护的，又被奉献了何等之宗教性的敬畏。我承认，最高法院不可能完全免除派系；但是这种罪恶是外在的和偶然的，而不是在它们的

构成本身中就有那么多的邪恶，像是你们6年一次选举产生的司法机构的那种新发明中必定会有的那样。有些英国人对取消旧法庭的行动表示赞许，认为它们是由贿赂和腐败来决定一切事情的。但是它们却经受住了君主制的和共和制的审查的考验。当它们在1771年被解散(345)时，审判庭很想要证明那些机构的腐化。那些再次解散它们的人，如果能够的话，会做出同样的事情的；但是两次审讯都已失败了，所以我得出结论：在它们中间，重大的金钱上的腐化是颇为罕见的。

和这些最高法院一起保留下它们对国民议会所有法令进行登记和至少是抗辩的古老权力的做法会是审慎的，正如它们在君主制时代对所通过的那些法令所做过的那样。它将是使一种民主制的偶然的法令符合于某些普遍的法理原则的一种手段。古代民主制的弊病和它们崩溃的一个原因就是，它们像你们的做法一样，是以偶然的法令，即psephismata［决议］，来进行统治的。这种做法很快就打断了法律的进程和一致性，减少了人民对它们的尊重，而且最终是整个地摧毁了它们。

你们把在君主制时代存在于巴黎最高法院的抗辩权委之于你们主要的行政官（尽管在通常意义上，你们仍然称他为国王），这是极端荒谬的。你们绝不应该使抗辩权在要去执行它的那个人的手里遭殃。这就是既不理解会议也不理解执行，既不理解权威也不理解服从了。你们所称为国王的那个人，应该是没有这种权力，否则就应该有更多的权力。

你们目前的安排是严格的司法性的。你们的目标不是要模仿你们的君主制并把你们的法官置于独立的位置上，而是要把他们降低到最盲目的服从。既然你们已经改变了所有的事物，你们就已经发明了新的秩序原则。你们起初指派了法官——我设想他们是要依据法律作出决定的——而后你们就让他们懂得，在这样或那样的时候，你们有意要给他们某些他们所要据以作出决断的法律。他们所做的任何研究

（如果他们曾做过任何研究的话），对于他们都毫无用处。但是为了提供这些研究，他们就要发誓服从他们不时从国民议会所接受的一切规则、命令和训令。这些如果他们屈从了的话，他们对问题就没有留有任何法律的根据了。他们就变成了统治权——它在诉讼中或在其前景上，是可以完全改变决定的权威——手中完全的和最危险的工具。如果国民议会 的这些命令违反了在地方上选出他们的法官的那些人民的意愿，就一定会发生令人一想就会感到恐惧的混乱。因为法官们的地位得之于地方的权威；而他们所发誓要服从的各种命令又来自于与他们的任命完全无关的那些人。与此同时，他们在行使他们的职能时又有着沙特莱法庭[346]的先例在鼓励着和指引着他们。那个法庭审讯由国民议会送来的或由别的指控途径带到它前面来的罪犯们。他们坐在一个卫士的身下以保护自己的性命。他们不知道依据什么法律进行审判，也不知道他们在什么权威之下行动，还不知道他们有什么样的任期。人们认为，他们有时不得不冒着危险埋怨自己的生活。这一点或许并不确实，也无法可以肯定；但是当他们离去时，我们知道他们已经看到了，他们完全免于处罚而加以释放的人们，却被吊死在他们法庭的大门前。

这个［国民］议会的确允诺他们将制定一套法律，那将是简短的、简单的、明白的，等等。那也就是依照他们简短的法律，他们将留给法官许多自主权；而他们却已经破坏了可以使司法的自主权（在最好的情况下这也是件危险的事情）配得上一种健全的 自主权的称号的所有学术权威。

如果观察一下行政机构小心翼翼地回避这些新法庭的裁决，那会是非常奇怪的。那就是，那些应该最完全地服从法律的人们却不受法律权力的约束。那些执掌公共金融信托的人们是所有的人中最应该严格地坚守他们的职责的。人们会认为，如果你们不是意图使那些行政机构成为真正的、主权的、独立国家的话，那么在你们最初的考虑中，就必定是要组成一个类似于你们以前的最高法院，或者类似于我

们的王家法院的那种令人生畏的法庭；在那里，所有公共官员在合法行使他们的职能时都得到保护，而逾越了他们的法定职责时就会遭到强制。但是这种豁免的理由很简单。这些行政机构乃是目前的领袖们在他们从民主制到寡头制的进程中的重大工具。因此它们必定要被置之于法律之上。有人要说，你们所创立的法庭并不适宜于强制他们。它们无疑是如此。它们不适宜于任何合理的目的。也有人要说，这些行政机构要对那个立法机构负责。我猜想这是未曾很好地思考一下那个议会或那些机构的性质的一种说法。无论如何，服从那个议会的意思，并不就是服从法律，不管为的是保护还是约束。

这种法官的建制，还需要某些东西来完成。它要由一个新的法庭来加冕。这是一个宏伟的国家司法机构；而且它是要审判犯下了反对国家的、也就是说反对国民议会的权力的罪行的。看来就仿佛是在他们的观点之中，他们有着属于英国在大篡位时期[(347)]建立的高等法院的性质的某种东西。既然他们尚未完成这部分规划，所以还无法对它做出一种正确的判断。无论如何，如果不是极端谨慎地以一种与指导他们进行对国事犯的诉讼截然不同的精神来构成它的话，这个屈服于他们的审讯的法庭，即调查委员会[(348)]，就会扑灭法国最后一点自由的火花，并建立起在任何国家闻所未闻的最恐怖和专断的暴政。如果他们希望给予这个法庭以任何一种自由和公正的外表，他们就一定不可随意从它那里调来或转给它与他们自己成员有关的案件。他们还必须把那个法庭的位置移出巴黎的共和国。[(349)]

在你们军队的构成中是不是表现了比在你们对司法机构的规划中所能发现的更多的智慧呢？对于这一部分加以能干的安排就更困难了，而且需要有更大的技巧和关注。不仅由于它本身事关重大，而且由于它是你们所称之为法国民族的那个新共和体的第三项粘合的原则。那支军队最终会成为什么样子，的确不易猜测。你们已经投票赞成有一支很大的军队，而且待遇优厚，至少是完全等于你们公开的支

付方式的。但是什么是它那纪律的原则呢？或者说，它要服从谁呢？你们已经抓住了狼的耳朵，而我希望你们为你们已经选择了安顿你们自己的幸运的位置而高兴，在那个位置上你们可以很好地有条件自由地思考有关那支军队的或者是有关别的什么事情。

军事部门的国务大臣和秘书，是德·拉·杜尔·杜班先生。(350) 这位先生和他在政府中的同僚们一样，是革命的最热诚的维护者和在那场事件中所产生的新宪法的诚挚崇拜者。他对于有关法国军事的事实的陈述是重要的，不仅由于他的官方的和个人的权威，而且还在于它非常清晰地展现了法国军队的实际情况，以及它表明了［国民］议会在管理这一关键机构时所依循的原则。它可以使我们对于在这个国家（英国）中仿效法国的军事政策会在多大程度上是有利的，形成某些判断。

德·拉·杜尔·杜班先生在最近的6月4日，就国民议会主持下的他那个部门的状况作了一个报告。没有人能了解得如此之充分，没有人能表达得更好了。在向国民议会讲演时，他说道："陛下今天 派我来向你们报告那种复杂的混乱状况，他每天 都得到有关它的极其令人不安的消息。军队（le corps militaire）有陷入最狂乱的无政府状态的危险。整团整团都敢于当即冒犯对于法律、对于国王、对于由你们的法令所建立的秩序以及对于他们以最令人敬畏的庄严态度而作出的誓言所应有的尊重。我的责任迫使我通报你们这些过度的行为，当我考虑到那些干下这些事的人都是什么人的时候，我的心在流血。那些人——制止对他们的最令人忧伤的控告并不在我的权能之内——正是直至今天还是充满着荣誉和忠诚、而且是五十年来我作为同志和朋友一样与他们生活在一起的那些军人中的一部分。

"是什么不可思议的狂幻和迷乱的精神把他们突然之间就引入了歧途？当你们不知疲倦地要使帝国达成一律，并把全体铸成一个一贯而一致的整体时；当法国人被你们同时教导着法律对人权所应有的尊敬以及公民对于法律所应有的尊敬时，军队管理却只呈现出一片骚动和

混乱。我在不只一个军团中看到纪律的约束松弛了或者是被破坏了：公然直接地和毫无遮掩地提出了最闻所未闻的种种要求；条令没有效力了；长官没有权威了；军用的箱箧和旗帜被拿走了；国王本人的权威［risum teneatis（你能忍住不笑吗）］遭到狂妄的挑衅；军官们被鄙视、被贬斥、受威胁和被驱逐，他们中的一些人成为他们军团里的囚犯，胸中满怀着厌恶和屈辱在苟延残喘。为了使所有这些恐怖更加充实，各地的指挥官们就在他们自己士兵的眼底下，甚或是在他们的怀抱里被割断了喉咙。

“这些罪恶是巨大的；但它们还不是这类军事暴乱所能产生的最坏结果。迟早它们会危及国家自身的。事物的本性就要求，军队只能是作为一种工具而行动。一旦它使自己成为一个决策机构，它就会根据它自身的决定而行动，而政府，不管它可能是什么政府，就马上会蜕变为一种军事民主制，一种总是以吞噬那些创造出它来的人们而告结束的政治怪物。

“出现了这一切之后，谁还会不害怕有些团队中由普通士兵和未受任命的军官所组成的非常规的协会和骚动的委员会呢？他们不知道有上级甚而蔑视他们上级的权威，尽管那些上级的出席和同意并不能赋予这些怪物式的民主会议［comices[(351)]］以任何权威。”

对于这幅完备的图像没有必要再增添多少东西了：就它的画面所容许的而言，已经很完备了；但我担心它并没有容纳这种军事民主制的混乱状况的性质和复杂程度的全部；而它正如那位军事大臣所真切而睿智地指出的，无论是存在于哪里、以什么正式的名称而通行，都必然会成为国家的真正宪法。因为，尽管他报告［国民］议会说，军队中更大的部分并没有抛弃他们的服从性，而是依然坚持着他们的职责；然而那些看到了表现得最好的军团的旅行者们所观察到的与其说是存在着纪律，不如说是还没有发生兵变。

我禁不住要在这里暂停一下，来反思这位大臣在涉及他所谈到的过度行为时所流露的惊恐之情。对于他来说，部队脱离了他们古老的

忠诚和荣誉的原则，似乎是非常之难以想像的。当然，那些听他报告的人们对它的原因是知道得太清楚了。他们知道他们所鼓吹过的学说、他们所通过的法令、他们所支持的实践。士兵们记得10月6日。他们回想到那些法国卫队。他们没有忘记攻占国王在巴黎和马赛的城堡。两处总管的被害都未受到处罚，(352)这是并未在他们的心灵中消逝的事实。他们并没有放弃被如此招摇而费力地制订的人类平等的原则。他们不能闭上眼睛，看不见全部法国贵族之遭受贬斥和对绅士观念本身的压制。全盘废除头衔和差别，也并没有漏掉他们。但是当［国民］议会的医生们与此同时在教导他们对法律应有的尊重时，杜班先生却诧异于他们的不忠。很容易断定，手里拿着武器的人在这两种课程中会愿意去学哪一种。至于国王的权威（如果对于这一题目的任何论证不是太浮浅的话），我们就可以从这位大臣本人那里看到，它对于这些部队来说并不比对于其他任何一个团体来说更受到重视。他说："国王曾经再三地重复他的命令，制止这些过度行为；你们的［（国民）议会的］同意对于防止危及国家的罪恶已经成为必不可少的了。是你们 把更为重要的舆论的力量 结合到立法权力的力量上来。"确实，军队对于国王的权力或权威不可能有任何见解。或许士兵到这时候已经懂得了，［国民］议会本身并不比那位王室人物享有更大得多的程度的自由。

现在就来看看，在一个国家中所可能发生的这个最为重大的危机关头，都曾提出过什么建议。这位大臣请求［国民］议会拿出它的恐怖手段，并唤起它的全部威严。他希望由他们宣告的庄重而严肃的原则，会给国王的文告注入生气。在此之后，我们还应该求助于民事的和军事的法庭；解散一些军团，撤销其余的大部分，以及采用在这种情形下必须采用的一切可怕的手段来制止所有罪恶中最可怕的罪恶的进展；特别是人们会期望对指挥官在他们的士兵眼前被害进行严肃的追查。对于所有这些以及任何类似的事情，却没有一字提及。在他们被告知军方践踏了由国王颁布的［国民］议会的法令后，［国民］议

会就通过新的法令；并且他们授权国王发出新的公告。在这位军事部长陈述了团队无视于prêtés avec la plus imposante solemnité［他们做出了最庄重的］宣誓后——他们又提出了什么呢？只是更多的誓词。他们更新了法令和公告——当他们感到了它们的不足时他们加倍地要求宣誓，那与他们削弱人心中的宗教制裁适成比例。我希望伏尔泰、达朗贝尔、狄德罗和爱尔维修(353)关于灵魂不朽，关于有一个在进行特别监督的天意以及关于有一个未来的赏罚国度的精彩布道，能有一种袖珍的缩写本，与他们的公民誓词一道，被送给这些士兵们。对此我毫不怀疑；因为我理解，某一类别的读物对于他们的军事训练并非只是无关紧要的一部分，而且他们也像补充弹药一样地被充分补充了宣传小册子的军火。

为了防止由士兵们的密谋、不合法的磋商、煽动叛乱的委员会和怪异的民主议会［"comitia, comices"］而产生的各种灾难，以及由怠惰、奢侈、放荡和不服从而产生的一切动乱，我相信，在人类所曾有过的、甚至在这个多产的时代里所有发明中最骇人听闻的办法都已经采用过了。它竟是这样的：——国王在通告中向所有的团队宣布了他的直接的权威和鼓励：若干团队应该亲身加入若干城市的俱乐部和联盟，并参加他们的宴会和公民娱乐！这种令人愉快的纪律，似乎是要缓和他们心灵中的狂暴，使他们与其他行业的酒伴互相融合，并把个别的阴谋溶入更广泛的社团之中。(354)我很原意相信，正像德·拉·杜尔·杜班先生所描述的，这种补救办法对于士兵们来说会是很开心的；而且无论在其他方面是怎样地反叛，他们都恪尽职守地服从这些 王室的通告。但是我要问，是否所有这种公民的宣誓、聚会和庆祝，会使得他们比目前更愿意服从他们的长官呢？或者会更好地教导他们去遵守军事纪律的严厉规定呢？它会使他们成为法国式的令人钦佩的公民，而不大会成为任何类型的良好的士兵。人们很可以发生一个疑问，是否这些美好的桌边谈话会使得他们更好得多地适合于作一个单

纯的工具 这种性质呢？——这位资深的军官和政治家正确地指出了，事物的本性总是要求一支军队要作为单纯的工具。

关于由士兵们和城市中的庆祝组织的自由交流——它就这样由王室的权威和认可而得到了官方的鼓励——而来的这种增进纪律的可能性，我们可以从这位军事大臣在这份报告中向我们所提供的那些城市本身的状况来判断。对于恢复目前 某些素质良好的团队的秩序，他对自己的努力的成功怀有良好的愿望；但是他发现未来却有某些阴暗的东西。至于防止混乱的卷土重来，“对此，”他说，“政府不能对你们负责，只要他们看到城市攫取了你们的体制所全部保留给君主的对于军队的权威。你们规定了军事权威和市政权威的界限。你们限制了你们所许可的后者对于前者的征用权的行动；但是你们法令的文字和精神从来都没有授权给这些城市的平民们来制服军官们，审讯他们，向士兵们下达命令，把他们驱逐出委派给他们的卫戍岗位，阻止他们在国王的命令下进军，或者简而言之，就是使部队听命于他们所要经过的每个城市、甚或每个集市的异想天开。”

这就是要改造士兵们，使他们回到军事服从的真正原则上面来，并且使他们成为国家最高权力手里的机器的那种都市社会的特征和意图！这就是法国部队的症结！这就是对他们的治疗！陆军如此，海军也是如此。城市取代了［国民］议会的命令，而海员们又反过来取代了城市的命令。我从内心里可怜像这位军事大臣那样的一位可敬的公仆的处境，在他老年时还不得不在他们的公民酒杯中吁请［国民］议会，并且以鬓发斑白的头钻进这些青年政客们的各种各样的奇思怪想之中。这样的方案不像是出自一个在人世上饱经磨难50年的人的建议。它们看起来似乎更应该被认为是出自那些政治上自负的跳班生[(355)]（他们缩短了通向他们在国家中的学位的途径）；并且对于一切事情都有一种内心狂热的信心和解说；关于信誉，他们有一位医生曾以极大的赞同和更大的成功认为应该告诫［国民］议会不要理睬老人或者任何把自己的价值置于自己的经验基础之上的人。我猜想所有的

国务大臣都必须通过和接受这种考验并完全摒斥经验和观察的种种错误和邪说。每个人都有他自己的爱好。但是我想，如果我不能达到智慧，至少我会保持某种老年的不屈不挠的绝对尊严。这些先生们经营的是更新；但是任何代价都难以使我的顽强性格屈从于被他们所更新；我也不会在自己的大关口上[(356)]开始用他们的新腔调大嚷大叫或者是在我的第二次摇篮里结结巴巴地发着他们那种野蛮的形而上学的原始发音。[(357)]Si isti mihi largiantur ut repueriscam, et in eorum cunis vagiam, valde recusem！［但是如果有哪位神灵要让我重新年轻并在摇篮里哭叫，我就会断然拒绝！］[(358)]

他们称之为宪法的这种幼稚而迂腐的体制中的任何部分的无能，若未经发现与它发生接触的、或者与它有着任何最遥远的关系的每一个其他部分的彻底不足和危害，就不可能被暴露出来。不显示［国民］议会的虚弱，你们就无法对于王权的无能提出一种补救办法。不揭露出武装城市的更糟糕的混乱，你们就无法考虑国家军队的骚动。军事的暴露了民政的，而民政的又泄露了军事的无政府状态。我希望每个人都仔细阅读德·拉·杜尔·杜班先生的那篇雄辩的讲话（它确实是雄辩的）。他把对城市的拯救寄希望于某些部队的良好表现。这些部队是要保存那些城市中的用意良好的那部分人（那被承认是最弱的部分）免于遭受用心最恶劣的那部分人（那是最强的部分）的掠夺。但是这些城市却要装出是一种主权并且要指挥那些对于保护它们乃是必不可少的部队。的确它们必须是指挥他们，或者是讨好他们。城市由于它们处境的必要性以及它们所获得的共和权力，在对部队的关系上，必须是主人，或者是仆从，或者是盟友，或者相继地是其中的每一种；或者依据局势，它们必须成为所有这些的一个杂货店。除却城市又有什么政府来抑制军队，或者，除却军队又有什么政府来抑制城市呢？为了在权威消逝了的地方维持和谐，［国民］议会不顾一切后果试图以疾病本身来医治疾病，他们还希望通过在城市中给予它一种堕落的利益而使他们自己免于一种纯粹的军事民主制。

如果士兵们一旦在任何时候参与了城市的俱乐部、阴谋集团和联盟，一种选择性的吸引力就会把他们引向最低级和最不可救药的方面去。随这些而来的，则是他们的习惯、情感和同情。用公民同盟来加以避免的军事阴谋，由于向它们提供了引诱那些用以维持它们秩序的国家军队的手段而得以驯服的那些反叛的城市；所有这些由一种古怪而不祥的政策所造成的怪物，必定都要加剧它们所由之而产生的种种混乱。必然会有流血。在他们所有各种力量的结构中和他们所有各种民政和司法的权威中所表现出来的缺乏共同的判断，将会使得血流成河。骚乱无序可以在一时一地平静下来。它们又会在其他的地点和时间爆发；因为这种罪恶是激烈的和内在的。所有这些把反叛的士兵和暴动的农民混合起来的方案，必然还会越来越多地削弱士兵和他们长官之间的军事联系，并且还给狂暴的设计者和农民增添了军事的和反叛的胆量。要确保一支真正的军队，长官应该是士兵眼中的第一个人和最后一个人；是他们所关注、追随和敬重的第一个人和最后一个人！似乎所需要的军官，其主要的资格必须是冷静和耐性。他们要以竞选活动的艺术来掌管他们的部队。他们必须把自己看成是候选人而不是司令官。但是由于用这样的办法，权力可能有时候是在他们手中，所以他们赖以得到提名的那种权威就具有高度的重要性了。

你们最终都可以做什么，现在还没有呈现出来；而且它也无关紧要，只要你们的军队与你们的共和国的所有部分之间的奇特而矛盾的关系以及那些部分彼此之间的和它们与整体之间的令人困惑的关系始终保持现状。你们最初似乎是给了国王临时的军官提名权，而由国民议会保留了批准权。有兴趣追索下去的人，会极其精明地发现真正的权力之所在。他们必定很快就察觉，那些可以无限否决的人，事实上是在委派。因此军官们必定会把他们在那个［国民］议会里的阴谋诡计看作是唯一可靠的升迁途径。再有，依照你们的宪法，他们必须是从宫廷开始提出他们的申请。在我看来，这种对于军阶的双重谈判，乃是一种适宜于在［国民］议会本身中加剧和这个庞大的军事荫庇制

相关的派系之争的设计，就仿佛它并不是为了什么别的目的而研究出来的；并且随后就以其性质对于政府（不管它可能是置之于任何基础之上）的安全来说乃是更加危险的、而且最终会摧毁军队本身效能的各种派系倾轧而毒害了军官团。那些丧失了王权为他们谋划的晋升机会的军官，必定会成为曾拒绝了他们的要求的那个［国民］议会的反对派，并且必定会在军队的内心里培养起针对着统治权力的不满。另一方面，那些把自己的利益系于［国民］议会的军官们则感到他们自己在王权的善意中最多也不过是次要的，尽管在［国民］议会的善意中乃是首要的，所以他们必定会轻视一个既不会推进，又不能延迟他们的晋升机会的权威。要避免这些弊害，如果除了资历而外你们就没有别的任用的或晋升的规则的话，那么你们就会有一支形式上的军队；同时它会变得更加独立，并且更加是一个军事共和国。并不是他们而是国王，才成为了机器。一个国王是不能够部分地加以废黜的。如果在指挥一支军队时他不是一切的话，那么他就什么都不是。个人的权力在名义上被置于军队之首，而他又不是军队感恩和惧畏的对象，那结果会是什么呢？这样一个无足轻重的人是不适于掌管一切事物中最微妙的一种对象，即对军人的最高指挥权的。他们［军人］必须被一个真正的、生气勃勃的、有效的、决断的个人权威所节制（并且他们的趋向会把他们引导到他们的必需所要求的东西）。［国民］议会的权威本身由于通过了他们所选择的这样一个虚弱的渠道而受到损害。军队将不会长期指望一个通过虚假的表演和明显的欺骗而行动的议会。他们不会认真地服从于一个囚徒。他们将或则是蔑视一件装饰品，或则是怜悯一个被俘的国王。如果我没有犯太大的错误的话，你们的军队对于王权的这种关系将会成为你们政治中严重的两难局面。

此外还要考虑的是，像你们的这样一个议会，即使假定它拥有另一种可以传达它的命令的机构，是否就适于增进一支军队的服从和纪律呢？人们都知道，军队迄今为止对任何参议院或人民的权威都只有

一种非常不稳定的而又不可靠的服从；而且他们尤其不会屈从于一个任期只有两年的议会。军官们必定会全然失去军人的特性的，如果他们以十足的屈服和应有的崇敬来看待乞求者们的管辖权的话，尤其是当他们发现他们得重新谄媚那一长串无数的乞求者的时候——那些人的军事政策和指挥天才（如果他们有任何一点的话）必定和他们的任期之短暂是同样地不确定。在一种权威软弱而一切权威又都在变动不已之时，一支军队的军官们在一段时期内会始终是反叛的和充满派系倾轧的，直到某一个懂得安抚军人的艺术并具有指挥的真正精神的受人拥戴的将领，把所有人的眼光都吸引到自己的身上来为止。军队将由于他个人的原因而服从他。在这种事态中，要保证军队的服从就别无其他途径。但是那种事件一旦发生时，真正指挥着军队的人就成了你们的主人；成了你们国王的主人（这个主人还是小的），你们议会的主人，你们整个共和国的主人。(359)

［国民］议会以他们现有的权力会对军队怎么样呢？可以肯定，主要地是使士兵们不效忠于他们的长官。他们已经从一种最可怕的措施而开始了。他们已经触动了组成军队的各个分子围绕着它得以安宁的那个中心点。他们在军官和士兵之间的最重大、最根本和最为紧要的联系中破坏了服从原则——那正是军事服从的链条所开始的地方，全部的那个体系都有赖于此。士兵被告诉说，他是一个公民，享有人和公民的权利。他被告诉说，一个人的权利在于成为他自己的主宰，并且只被那些委派他到自己的政府的人所统治。很自然的是，他应该认为，他应首先做出自己的选择，他要向哪里付出他最大程度的服从。因此他很可能有系统地做出他在目前只是偶尔做出的事；那就是，他至少会在对他的长官的选择上行使一种否决权。目前，人们都知道军官们最多也只是被容忍而已，而且是根据他们良好的作为。事实上，现在已经有了许多他们被自己的队伍革职的事例。这里还有对于选择国王的第二种否决权：那至少也是和［国民］议会的别的否决权一样有效的一种否决权。士兵们已经知道这是在国民议会中顺利通

过的一个问题：他们难道不应该直接选择他们的长官或者是其中的某一部分人吗？当这样的事情被考虑时，他们将倾向于最有利于他们的要求的那种见解，就不会是过分的猜想了。他们不会容忍被人认为是一个被囚禁的国王的军队，而同一国家中的另一支军队[(360)]——他们也得与之联欢和结盟——却被视为是一部自由宪法的自由的军队。他们将把他们的目光投向另一支更持久的军队：我指的是市镇的军队。他们清楚地知道，那支军队确实是选出自己的长官的。他们也许不能够弄清楚他们之不去选出一位他们自己的拉斐特侯爵[(361)]（或者他所叫的新名字），是基于什么样的差别基础？如果这种对司令官的选举是人权的一部分的话，为什么就不是他们的呢？他们看到了选出来的保安官、选出来的法官、选出来的牧师、选出来的主教、选出来的市政机构和选出来的巴黎军队的指挥官。为什么单单要把他们排除在外？难道英勇的法国军队是那个民族中唯一不能成为对于一个司令官乃是必要的军事才干和各种资格的合适的裁判者吗？是不是他们由国家支付报酬，就因此丧失了人权？他们自身就是那个民族的一部分，并且是为那份报酬做出了贡献的。而且难道国王不是，国民议会不是，以及所有选举出国民议会的人不是都同样地得到了报酬吗？他们看到了在所有这些情形下，对那些权利的行使都被付给了一份薪水，而不是看到所有这些人都由于得到一份薪水而丧失了所有这些权利。你们所有的决议、你们所有的文件、你们所有的辩论、你们在宗教和政治方面的医生的全部工作，都被辛苦地置于他们的手中；而你们却期望着他们将只在符合于你们意愿的程度上把你们的学说和范例运用到他们自己的事情上。

在你们的这样一个政府中，一切都依赖于军队；因为你们已经辛辛苦苦地摧毁了全部见解和偏见，以及你们身上所具有的支持政府的全部本能。因此，一旦在你们的国民议会和国家的任何一部分之间出现了任何分歧，你们就必定得求助于强力。你们没有别的东西；或者不如说你们没有给自己留下任何别的东西。你们从你们的军事大臣的

报告中看到，军队的分布在很大程度上是着眼于对内的强制的。(362) 你们必须用一支军队来统治；而且你们已经向你们用于统治的那支军队以及国家的整个肌体，灌输了那些在一段时期之后必然会使得你们在决心使用它时会使你们感到无能为力的原则。当世人被告知军队不应该向公民们开火，而且这种说法仍旧在我们的耳中回响的时候，国王却要召集军队行动起来反对他的人民。殖民地向他们自己肯定了独立的宪法和自由贸易。对他们必须用部队来加以制止。在你们人权法典的哪一章里，他们能够读到，使他们的商业为了别人的利益而受到垄断和限制乃是人权的一部分？正如殖民者起而反抗你们，黑奴们就起而反抗他们一样。再度使用部队——屠杀、酷刑、绞刑！这些就是你们的人权！这些就是胡编乱造出来却又可耻地被收回了的形而上学宣言的结果！只不过在几天以前，你们某个省的农夫曾拒绝向土地的主人交纳某几种地租。其结果是，你们命令农村居民要交纳所有的地租和应付的款项，除了那些已被你们作为弊政而废除了的以外；而且如果他们拒绝，你们就命令国王调遣军队去对付他们。你们制订了带有普遍效果的形而上学命题，然后你们又试图以专制主义来限制逻辑。当前体制的领袖们告诉他们说，作为人，他们有权利攻取要塞、杀害卫兵、在毫无权威（甚至是来自［国民］议会的权威）显现的情况下就去捕捉国王；而作为最高立法机构，那个［国民］议会却以国家的名义在开会——然而这些领袖们却擅自派遣正是在这些混乱中行动过的军队，去强制那些依照被他们亲自批准所保证过的那些原则和范例而作出判断并遵循着的人们。

这些领袖们教导人民要把一切封建性都作为暴政的野蛮主义去憎恨和排斥，而后来又告诉他们要以耐心来容忍那种野蛮的暴政到什么地步。由于他们对于苦处大肆渲染，所以人民发现他们对于矫治却是极其吝惜的。他们知道，不只是你们准许他们赎取（但却没有提供任何用于赎取的钱）的某些免役税和个人税，对于那些你们根本就未作规定的负担来说是无足轻重的。他们知道，几乎地产的整个体系在其

起源上都是封建性的；它是由一个野蛮的征服者把原来的所有者的财产分配给他的野蛮的工具们；而且这种征服的最苦难的后果就是，每一种地租毫无疑问地仍然像它们原来的那样。

农民们极有可能是这些古代的产权所有者古罗马人或高卢人的后代。但是倘若他们以根据古文物学家和律师的原则而确定的资格在任何程度上遭到了失败，他们就退回到人权的堡垒里去。在那里他们发现人是平等的；而大地这位所有人的仁慈而平等的母亲，不应当被垄断而助长任何人的傲慢和奢侈——这些人的天性并不优于他们自己，并且如果他们不为他们的面包而劳动的话，还要更糟。他们发现，依照自然的法则，土地的占有者和开垦者才是真正的所有者；并不存在有任何违反自然的规定；而且在奴隶制时代与地主所达成的协定（在有任何这种协定的地方），都只是胁迫和强制的结果；并且当人们重新进入人权领域时，那些协定就和别的在旧的封建制和贵族制暴政盛行之下所确立的一切东西一样化为乌有了。他们将告诉你们，他们看不出一个戴着帽子和国民徽章的懒汉与一个戴着头布穿着法衣的懒汉之间有什么不同。[(363)]如果你们把收取地租的资格置于继承和由长期占有而获得的权益的基础之上，他们就会告诉你们，根据国民议会为了使他们了解信息而出版的加缪先生[(364)]的讲演，开端恶劣的事物是不能享有因长期占有而获得的权益的；这些领主的资格在其根源上是邪恶的；而且那种强力至少和欺骗是一样的恶劣。至于由继承而来的资格，他们会告诉你们，是那些耕种土地的人的继承，而不是破烂的羊皮纸文件和愚蠢的替代品，才是财产的真正来源；那些领主们已经享用他们的僭取太久了；而且如果他们允许给这些世俗的僧侣们任何慈善性的年金的话，那么他们就应该对真正的所有者（对于对他的物品的假冒的要求者，他是如此之慷慨大度）的施与感激不已。

当农民们把刻有你们的肖像和铭文那种诡辩理性的硬币还给你们时，你们当作伪币而拒收它，还告诉他们说，你们在将来会向法国自卫军和龙骑兵、轻骑兵付出代价的。为惩罚他们，你们抬出国王的第

二手权威，而国王只是用于破坏的工具，并没有任何保护人民或者他自身的力量。经过他，似乎你们会使自己服从。他们会回答说，你们教导过我们不存在什么绅士；你们的原则中有哪一条教导我们要向并非是我们选出来的国王低头呢？无需你们的教导我们就知道，授与那些土地是为了维护封建尊严，封建头衔和封建官职的。当你们把这种原因视为弊端而取消的时候，为什么还要保留更加有害的后果呢？既然现在已经不存在世袭的荣耀和显赫的家族，为什么我们还要纳税来维持你们告诉我们是不应当存在的东西呢？你们取消了我们的旧贵族地主，他们再没有别的特点和别的头衔，只不过是你们权威之下的收租者而已。你们曾努力要使你们的这些收租人受到我们的尊敬了吗？没有。你们派他们到我们这里来，他们的武器被扭折了，他们的盾牌被打碎了，他们的徽章被损坏了；而且是如此之铩羽落魄和变了形，成为那样一种两条腿而无毛的东西[(365)]，以至于我们不再认识他们了。他们对我们来说是陌生人。他们甚至于不以我们古老的领主的名义行事。从肉体上说，他们可能是同样的人；虽则按照你们关于人的身分的新哲学来说，我们对此并不能太确定。在所有其他方面，他们是完全改变了。我们看不出，为什么我们就不能像你们具有取消他们的一切荣誉、头衔和优遇那样，也有权拒绝向他们缴纳地租。这一点我们从没有授权你们去做，而且这确实是你们冒用未经委托的权力的许多事例中的一个。我们看到巴黎的市民们，通过他们的俱乐部，他们的暴民和他们的国民自卫队，随意地在指挥你们，并且作为法律给了你们那些在你们的权威之下作为法律而传达给了我们的东西。通过你们，这些市民们支配了我们所有的人的生命和财产。为什么你们就不应该像关怀这些横暴的市民们涉及荣誉的优待和头衔（这些对他们和对我们都全无关系）的要求那样，来关怀涉及我们地租（它会以最严重的方式影响我们）的劳苦农民的愿望呢？但是我们发现，你们对他们的幻想比对我们的必需更加关切。向与自己平等的人交纳贡赋，难道这属于人权吗？在你们的这种措施面前，我们可以认为我们并不

是完全地平等的。我们可能会怀有某些旧的、习惯性的、无意义的偏袒那些领主的先入为主的成见，但是我们不能设想除非是摧毁对他们的全部尊敬而外，你们能以什么观点来制订贬斥他们的法律。你们曾禁止我们以任何旧有的尊敬礼节来对待他们，而现在你们又派部队用军刀和刺刀逼着我们屈服于恐惧和强力——你们不让我们屈从于温和的舆论权威。

对于所有理性的耳朵来说，这些论据中的某些项，其理由是可怕而荒谬的；但是对于那些开办了诡辩学校并确立了无政府状态的形而上学的政客来说，这一点却是确凿的。明显的是，如果单纯考虑权利，［国民］议会的领袖们对于把地租与头衔和家族徽帜一并废除，是不会有丝毫犹豫的。那只不过是贯彻他们推理的原则和完成他们行动的类推而已。但是他们自己新近拥有了一大笔没收来的地产。他们把这种商品放到市场；而且假如他们允许农民以他们如此自由地使自己陶醉过的那些想法进行叛乱的话，市场就会全部毁灭了。任何一种财产所享有的唯一保障，乃是出自他们对于别的某种东西的贪婪的兴趣。他们没有别的什么，仅凭自己恣意任性来决定什么样的财产权要受到保护，什么样的财产权要被推翻。

他们也没有保留任何原则可以使他们的任何市镇不得不服从；或者甚而是在良心上有义务不从整体中分离出去而闹独立，或者是使自己与某个别的国家相联合。似乎里昂的人民近来已经拒绝纳税。他们为什么不呢？还保留有什么合法的权威来向他们征收呢？国王征收了它们中的一些。由各等级所程式化了的旧三级会议确定了更为古老的税种。他们可以对［国民］议会说，你们既不是我们的国王，又不是我们所选出来的三级会议，也不是根据我们所据以选举你们的原则而开会的，你们是谁呢？当我们看到你们所曾命令要交纳的［盐税］被完全拒绝，当我们看到不服从的行为随后却被你们自己认可时，我们又是谁呢？我们不去判断我们应不应该交纳哪种税，而且不去使我们自己运用你们在其他事情上赞同其有效性的那种同样的权力，我们又

是谁呢？对这一点的回答就是，“我们”要派军队。国王们的最后一条理由，永远是你们［国民］议会的第一条。当增加报酬的印象还保留着，而且在所有争端中充当仲裁者的那种虚荣受到奉承时，这种军事上的援助会起一时的作用。但是，不忠于那只利用它的手的这种武器将会突然折断的。［国民］议会在开办一个学校，在那里他们系统地以不懈的毅力在教授着原理并订立种种规划，那对于民事的和军事的一切服从精神都是破坏性的——于是他们就期望他们能以一支无政府状态的军队去使一种无政府状态的人民保持服从。

市镇的军队——它依照他们的新政策，乃是要平衡这支国家军队的——如果仅仅从其自身来考虑，那组织就要简单得多，而且在每一方面都更少有什么例外之处。它是一个单纯的民主的团体，与王权或王国并无联系；由各军团所分别隶属的地区随意加以装备、培训和指派军官；而且构成它的每个个人的服务，或者是代替私人服务的罚款，都是由同一权威所指导的。(366)没有什么东西是更整齐划一的了。然而，如果从它对于王权、对于国民议会、对于公共论坛或者对于其他军队的任何关系上加以考察，或者从它各个部分之间的任何凝聚力或联系这一角度加以考察，它看来就是一个怪物，而且几乎一定会在某场巨大的国家灾难中终止它那混乱的运动。比起克里特同盟(367)，或者波兰联盟(368)，或者任何别的在由一个结构很糟糕的政府体系所产生的必要性之下所曾想像出来的设计得很糟糕的矫正办法来，它是一部普遍宪法的一种更坏的保护品。

在结束了我对于最高权力、行政、司法、军队的结构以及所有这些建制之间的相互关系的这些评论之后，关于你们的立法者在国家岁入方面所表现出来的能力我也要说一些话。

在他们有关这个对象的行动中，如果可能，更少有什么迹象表现出了政治的判断力或财政上的才能。当三级会议召开时，看起来重大的目标是要改善岁入体系、扩大它的征收、清除对它的压迫和干扰并把它建立在最稳固的基础之上。整个欧洲都对那个项目抱有很大的希

望。法国的存亡就系于这一宏伟的安排，而且这就成为了（在我看来是非常恰当的）那些主宰着［国民］议会的人们的技能和爱国心所要经受的一场考验。国家的岁入也就是国家。事实上，无论是为了支持还是为了改革，全都有赖于它。每种职业的尊严都完全有赖于其中所发挥的美德的质和量。既然在公众中发挥作用的（而并非仅仅是忍受苦难的或消极的）有才智者的一切伟大品质，都需要靠力量来展示它们，我几乎就要说，为了它们那无庸置疑的存在，作为一切权力的源泉的岁入在其管理中就成为了每一种积极美德的领域。公共美德的性质是宏伟而光辉的，是为了伟大的事物而树立的，并且与伟大的关注相通，它需要广阔的领域和范围，而不能在束缚之下和在窄小的、狭隘而污秽的环境之中发展和成长。单只是通过岁入，政治体就能够以其真正的天才和性格而行动，并且因此它将展现出正像它拥有一项公正的岁入一样之多的它那集体的美德，以及可以体现那些推动它而且仿佛就是它的生命和指导原则的那些人的特征的美德。由此，不仅是慷慨、大度、仁慈、刚毅和远见以及对一切美好的艺术的监护获得了它们的养料和它们器官的成长，而且节制、克制、勤勉、戒慎和俭省以及无论别的什么东西，凡是心灵在其中表现得超于嗜欲之上的，都没有比在公共财富的供应和分配中还有着更多的恰当成分的了。因此，这门理论上和实践上的财政科学——它必须得到很多辅助性学术分支的协助——得到了不仅是一般人的，而且是最睿智和最优秀的人的高度推崇，就不是没有道理的了。而且由于这门科学随着其研究对象的进展而成长，国家的繁荣和改善就总是随着其岁入的增长而增长；而且只要留下来加强个人努力的部分与征用于国家的共同努力的部分二者之间的平衡，有一种彼此适宜的相互比例，并保持一种紧密的对应与联系，它们两者就都会持续地成长和兴旺。并且，或许是由于岁入的庞大和由于国家的紧迫需要，财政体制上的旧有弊端被人发现了，而它们的真实性质和合理的理论也更为完整地为人所理解；就此而言，一笔较小的岁入在一个时期内可能比一笔大得多的岁入在另

一个时期内更令人苦恼，而成比例的财富甚至是保持不变的。在这种事态之下，法国［国民］议会就发现，在废止和变更的同时，还要保持、维护和明智地管理岁入中的某些东西。尽管他们的傲慢自负可能证明最严峻的检验是有道理的，然而在检验他们在财政事务方面的能力时，我还是只考虑什么是一个普通财政大臣的简单明白的责任，并且根据这一点而不是根据理想的完美模式来检验他们。

这样，一个财政家的目标就是要保障一份充足的岁入，以明断和平等来征收它，节约地使用它，而且当必需迫使他利用信贷时，要以他行事的清白和正直，他算计的精确性和他基金的稳固性在那种情况下（并且永远地）保证它的基础。在这些问题上，我们可以简明地看一下国民议会中那些让自己承担了这一艰巨事业的人们的长处和能力。我根据财政委员会的韦尼耶先生[(369)] 8月2日的报告发现，他们手中的国家岁入额非但不是有了什么增加，比起大革命以前它的出息来，年岁入总额减少了2亿，亦即800万英镑，远多于总额的1/3！

倘若这就是伟大才能的结果，那就确实绝不会有什么才能会以更卓越的方式表现出来或者能带来如此之强有力的后果了。通常的愚蠢、平庸的无能、日常公务上的疏忽，甚至官方的罪行、腐败、盗用公款，几乎我们在近代世界中所见的任何直接的敌对行动，都无法在如此短促的时期之内如此完全地摧毁了财政以及与之相伴的一个伟大王国的力量。——Cedo quî vestram rempublicam tantam amisistis tam cito？［请问你们是怎样丧失了你们那样伟大的国家的？］[(370)]

［国民］议会刚一召开，那些诡辩家和演说家们就开始责难旧体制岁入的许多最根本的部分，比如公家对盐的专卖。他们真实地而又同样不明智地指控它是设计拙劣的、压迫性的和有偏向的。这一表述他们还不满足于只用在先于某些改革计划的演说中；他们以一种庄严的决心或公共的裁决来宣布它，好像它是被合法通过了的；而且他们把它传播到全国。在他们通过这一法令的时候，他们又同样郑重地下令这同一种荒唐的、压迫性的和偏袒性的税必须要交纳，直到他们能

够找到另一种岁入来取代它。后果是无可避免的。一向被免除了这种盐的专卖的省份——它们之中有些被课以其他（或许是相等）的赋税——完全不愿意承担这种（由于平均分配而抵偿了其他税种的）负担的任何部分。至于［国民］议会，因为它正忙于宣布和破坏人权以及他们对普遍混乱的部署，所以既没有工夫也没有能力来设计，也没有权威来推行任何种类的任何计划来取代那种赋税，或者是平衡它，或者是补偿那些省份，或者是引导它们的心智转向与别的要被减免的地区相调和的任何方案。

产盐省份的人民，不能忍受掌管他们交款的这种权威所责成的税款，很快就发现他们的耐心被耗尽了。他们认为自己在破坏方面和［国民］议会所能做到的是一样地内行。他们推翻了全部的负担而解救了自己。受到这一样板的鼓舞，每个地区，或者一个地区的每个部分就都根据自己的感受来判断自己的苦难，都以自己的意见来判断其解救办法，对其他的赋税也都随意而为。

我们下一步就来看他们怎样引导自己去设计平等的课税——与公民们的财富成比例，而又很不可能去倚重公共财富所必然由之而来的那种私有财富世代所运用的活跃的资本。通过损害若干地区和每个地区中的一些人，一种最富压迫性的新的不平等、而不是更好的平等原则就被引用来判定旧的岁入里面他们可以保持哪些部分。金额是由意向所调节的。这个王国中最驯服的、最守秩序的或对这个共同体最感亲密的那部分，就担负了国家的全部负担。没有什么东西会变得像一个软弱的政府那样具有压迫性而又不公正的了。要补充旧税的全部不足和预期之中的每一种新的不足，一个丧失了权威的国家还能有什么办法呢？国民议会呼吁一种自愿的捐赠；根据那些交纳者的荣誉来估计，大约为全部公民的收入的1/4。他们得到了比可以合理地计算出来的更多的东西，但又的确远不能解决他们的实际需要而且大大少于他们的渴望。有理性的人不大能对他们这种在捐赠掩饰下的赋税有什么期望的；这是一种虚弱无效而又不平等的税；这种税掩盖了奢侈、贪

婪和自私，把负担抛给了生产性的资本、正直、慷慨和为公的精神——这是一种管制德行的税。终于这张面具要被抛掉了，他们现在正试图（却很少成功）使用强力来征收他们的捐赠。

这种捐赠，这种虚弱的软骨病的产物，得依靠另一种力量来支持，那是同一种百般无能的孪生兄弟。爱国的捐献是要补偿爱国的贡税的失败的。约翰·多伊成了理查德·罗伊[371]的担保。通过这种方案，他们从赠予者那里取走了价值很多的东西，而对于接受者而言，则价值相对地很小；他们破坏了若干贸易；他们掠夺了王家的华饰、教会的捐款盘和人民的个人装饰品。自由的这些稚嫩的乔装者们的这种发明，事实上只不过是对于老朽的专制主义的最贫乏的策略之一种奴性的模仿罢了。他们从路易十四的过了时的装饰品的衣橱里取出了一件陈旧而庞大的宽底假发，用来遮盖国民议会那过早的秃顶。他们制造了这种老式的纯形式的愚蠢，假如对于明理的人它还需要有什么论据来指明其危害和不足的话，《圣西门公爵[372]回忆录》早就已经极其充分地揭露了它。同类的诡计我记得路易十五也曾尝试过，但它从来没有奏过效。无论如何，毁灭性的战争所需乃是无可救药的规划的某种借口。对于灾难的考虑极少是明智的，但这正是做出安排和筹备的一个时机。而正是在一个深远的和平的时期——当时已享有5年之久，而且有希望更长地延续——他们却去求助于这种不可救药的轻率之举。在他们严峻的处境下，玩弄这些充斥于他们流水帐的半数内容的财政上的玩偶和玩具，他们就一定会比由他们所提供的可怜的暂时供应所可能补偿的，丧失更多的名誉。看来似乎那些采取了这样一些规划的人完全昧然于他们的境况，或者是完全不胜任他们的需要。无论在这些设计中可能有着什么美德，明显的是再也不能求助于无论是爱国的馈赠还是爱国的捐献了。这种公共的愚蠢，其资源很快就告枯竭。他们的岁入方案的全部，的确是要用一切诡计，以造成库藏充足的一种假象；而与此同时，他们却割断了长年补充的泉水和活生生的源头。内克先生不久以前提出的报告，毫无疑问还意在表明前途有

望。他对度过这一年度的办法，给出了一种诱人的看法；但是他表示了（正如很自然的是他所应该的那样）对于继之而来的事情的某些忧虑。由于这次最后的预言，内克先生受到了［国民］议会议长友好的责备，因为他没有以一种适宜的远见去深入探讨这一忧惧的基础，从而防止已有预兆的祸害。

至于其他的税收方案，就无法确定地对它们说些什么了，因为它们还没有运作起来；但是没有人会如此乐观，以至于设想他们能填补他们的无能在他们的岁入中所造成的巨大缺口的任何显然可见的一部分。目前他们的库存在现金上一天比一天下降，而在虚假的代替物[(373)]上则膨胀得越来越多。当现在发现里里外外除了纸币——纸币不是财富的代表而是缺匮的代表，不是信用而是权力的产物——就没有什么东西的时候，他们就想像我们英国的繁荣状况要归因于那种银行的票据，而不是银行票据要归因于我们商业的繁荣状况，归因于我们的信用的牢固以及归因于在交易的任何方面都完全排除了一切权力观念。他们忘记了，在英国没有任何一种1先令的纸币不是由人们的选择所接受的。全部纸币都在实际储存的现金中有着它的根源，而且它可以随意立刻兑换成现金而不受最微小的损失。我们的纸币之在商业上有价值，是因为它在法律上毫无价值。它在交易所中是有力量的，是因为它在威斯敏斯特厅里是无能为力的。[(374)]在偿还一笔20先令的债务时，债主可能拒绝英国银行所有的纸币。而且在我们中间也没有一种由权威所强加的不管是哪种品质或性质的独一无二的公共担保。实际上可以很容易地说明，我们的纸面财富并不是减少了真正的货币而是有着一种增加它的趋势。它不是金钱的一种替代品，而只是便利了它的出入和流通；那是繁荣的象征而不是困扰的标志。在这个国家［英国］从来没有过对于现金缺乏而纸币充斥这个问题的抱怨。

好！但是对于挥霍性开支的削减以及由有德而睿智的［国民］议会所引进的节约措施，补偿了岁入清单中所蒙受的损失。至少他们在这一点上已经履行了一个财政家的责任。那些说这话的人，看过国民

议会本身的开销没有？看过各市镇的、巴黎城的开销没有？看过给两支军队增长的开支没有？看过新的司法机构的开支没有？甚而他们仔细比较过目前的和原来的年金表吗？这些政客们是冷酷的，但不是节俭的。以原来那个挥霍无度的政府的开支以及它与当时岁入的关系来与和它的新国库状况相对立的这种新体制的开支做一个比较，我相信将会发现，目前的这种是超乎所有的比较之上更应该受到指责的。(375)

剩下来的就只是要考虑法国目前的管理者们在他们要以信贷增加财源时所表现出来的财政才能的证据了。在这里我要停顿一下，因为确切地说，他们是毫无信用的。旧政府的信用的确不是最好的；但是他们总能够在某些条件下，不仅在国内，而且从积累了剩余资本的大部分欧洲国家那里弄到钱，而且那个政府的信用还在逐日增进。一种自由体制的建立当然会被认为能够给予它以新的力量；而且它会确实做到这样，倘若一套自由的体制已经被确立了的话。他们自称是自由的政府，为了用他们的纸币做交易，从荷兰，从汉堡，从瑞士，从日内瓦，从英国都得到了什么供应呢？为什么这些商业和经济的国家要与这样一个企图颠倒事物本性的民族进行任何金钱交易呢？——他们在这个民族中间看到债务人用刺刀尖作为他偿还债权人的手段，以一项财务上的义务解除他的另一项财务上的义务，把他本身的穷困变为他的力量，并以他的破纸来偿付他的利息。

他们对于掠夺教产是万能的那种狂热信心，导致了这些哲学家忽略一切对公共财产的爱护，正如对于哲人石(376)的梦想诱使受骗者们在更动听的炼金术的蒙蔽下就忽视了一切可以增进自己财富的合理手段一样。在这些哲学家式的财政家们看来，这种由教会的木乃伊(377)制成的普遍药剂，是会治愈国家所有的病症的。这些先生们或许不相信许多虔诚的奇迹，但是毫无疑问，他们对亵渎神明的神奇性却有着无庸置疑的信念。不是有一笔债务压在他们身上吗？——发行指券 。——对那些在自己的职位上被他们掠去了自己的财产或者是从他们的

工作岗位上遭到驱逐的人，要进行补偿或者发给生活维持费吗？——指券 。要装备好一支舰队吗？——指券 。如果这些强加于人民的1600万英镑的指券，使得国家的需要还和以前一样紧迫的话——有人就说，发它3000万英镑的指券——另外有人就说，发它8000万的指券。他们在财政上争吵的唯一分歧就在于强加于公众苦难之上的指券数量的多少。他们全都是指券教授。即使是那些没有被哲学抹杀自己天生良知和商业知识的人们提出了反对这种妄想的决定性的论据，在结束他们的论证时，也还是建议发行指券。我猜想他们一定要谈指券，因为没有别的语言能为人理解。他们的无效能的全部经验，却丝毫没有使他们气馁。不是旧的指券在市场上贬值了吗？怎么补救呢？发行新的指券 。——Mais si maladia, opiniatria, non vult se garire, quid illi facere? assignare — postea assignare; ensuita assignare.［病成这样，想想看，不要治疗吗？怎么办？assignare；然后，assignare；随后，assignare。］ (378) 这里的文字轻微地变动了一下。你们目前的医生的拉丁文也许比你们的老喜剧中的要好；他们的智慧以及他们策略的变化却是同样的。他们歌声中的音符并不比布谷鸟更多；尽管他们的声音非但不像那夏天和丰收的预告者的声音那么柔和，反而有如乌鸦一样地刺耳而不祥。

除了哲学上和财政上最无可救药的冒险家们之外，有谁竟然能想到要摧毁国家的固定岁入这一公共信用的唯一保障，而寄希望于以没收来的财产为原料来重建它呢？如果说对于国家的过度热忱会使得一个虔诚而可敬的主教 (379) （按教会的一位神父的预言 (380) ）打劫他自己的教派，而且为了教会和人民的好处使自己登上掌管没收财产的大财政家和亵渎神明的主计长的位置的话，那么在我看来，他和他的助手们一定会以他们随后的作为表现出来他们是知道他们所担负的职务的某些东西的。当他们已经决定要把被他们征服的国度 (381) 的地产的某一部分拨给国库时，怎样使得他们的银行有一笔真正的信用基金（就这样一家银行能够变得如此而言），就是他们的事情了。

在无论任何情况下，要在任何地产银行 的基础上建立一套通用的流动信贷，迄今已证明了至少也是困难的。这种尝试往往以破产而告终。但是当［国民］议会被引导从蔑视道德原则走到不顾经济原则时，人们至少可以期望着他们不会在自己这方面取消可以减少这种困难、防止这种破产的任何恶化的东西。还可以期待着，为了使你们的地产银行 可以为人忍受，在抵押报告中一切可以表明公开和公正的手段都将被采用，一切有助于恢复需求的东西都将被采用。从最有利于它们的观点来看待事物，你们的处境就是一个人拥有一大笔地产，他为了偿还一笔债务和供应某些用项，就希望卖掉它。既不能马上出售，你们就希望抵押。一个有着良好用心和普通的清醒的理智的人，在这种情况下会怎么办呢？难道他不应该是首先确定这笔地产的总值、它的管理和安置的费用、各种影响它的永久的或暂时的负担，然后得出一个净余数，用以计算这份抵押品的正确价值吗？当那个余数（这对债权人来说是仅有的担保）被明确地确定了下来而且是确切地置于受托人之手的时候，于是他就标明这片土地要出卖，以及出卖的时间和条件。此后，如果他愿意的话，他就会容许公共的债权人把他的股本划入这种新的基金，或者他也可以从那些要预付钱款购买这种抵押品的人们那里接受某些关于指券的建议。

这就会是像商人那样井然而合理地行事了，并且根据的是公私信贷中所存在的唯一原则。交易者这时就会准确地知道他所买的东西，而可能挂在他心上的唯一疑虑就是对这笔赃物重新被收回的恐惧——由于在他们无辜的同胞公民的拍卖会上可能成为买主的那些可恶的家伙们的亵渎神明的抱怨，这种事在某一天是可能发生的（也许还要加上惩罚）。

对于尽可能多地抹掉迄今烙在每一种地产银行上的烙印而言，一份关于财产的明确价值和出售的时间、环境以及地点的公开而确切的声明乃是最为必要的。根据另一项原则，它也成了必要的，那就是，由于信守先前对于那件事的誓言的缘故，所以他们将来对一件不稳当

的事务上的忠实，可以由他们对于他们的第一个约定的信守而确立。当他们最终决定了国家的财源来自掠夺教会的赃物时，他们于1790年4月14日对此事达成了一项庄严的决议。他们向他们的国家保证"在每年公共开支的咨文中，均需规定一笔款项足以支付罗马天主教会的开销、对教坛牧师的支持、对穷人的救济和僧俗两界、男女两性的神职人员的年俸，以便使由国家支配的财产和物品得以付清所有的开支，以及由代表们或立法机构用之于国家的重大的和最为紧迫的危急关头。"他们在同一天进而允诺要毫不延迟地决定1791年所必需的总额。

在这一决议中，他们承认他们的责任是要清楚地表明上述项目的费用，这在他们以前所做的其他决议中应该是处于筹款次序的首位。他们承认，他们应该清楚地说明已经清偿了所有债务的净财产，而且应该立即说明。这一点他们立即做到了吗？还是在任何时候做到了呢？他们提出过一份不动产的地租帐目，或者公布过一份他们所没收作为他们的指券的动产清单了吗？既然未确定财产的价值或支出的数量，他们能以什么方式履行他们要给公共服务"一笔清偿了所有债务的财产"这一允诺呢？这一点我留给他们的英国崇拜者们去解释。他们马上根据这一保证而事先并没有任何可以使之成功的步骤，就在如此之漂亮的一纸宣言的信用之上而发行了他们价值1600万英镑的纸币。这倒是很有气魄的。在这一杰出的举措过后，谁还能怀疑他们在财政上的才干？——可是，在另外发行任何这些财政赎罪券 以前，他们至少要小心谨慎地兑现他们起初的诺言！——倘若曾做出过这样的关于财产价值的或关于债务数量的估算的话，我并没有看到过。我从没有听说过。

终于他们直说了，而且他们全盘揭露了他们把教会土地作为不管是什么样的债务或用项的抵押这一卑鄙的骗局。他们掠夺只是能使他们进行蒙骗，但是在很短时期内，由于开列了其他用途——那吹胀了他们的武力和欺骗的整个机器——的帐目，他们的掠夺和欺骗的目的就都失败了。我要感激德·卡洛纳先生，为了他提到的文件之证明了这

一特别的事实；那由于某种方式未能为我所注意到。至于对1790年4月14日宣言的背信，的确没有必要来做出我的论断。他们委员会的一份报告现已表明，维持已减缩了的教会机构的费用和其他有关宗教的和维持男女教士（维持生计或发给年金）的开销以及其他随之而来的同样性质的开销——那是他们由于这场财产痉挛所带给他们自己的——超出了由它获得的地产收入每年总额达200万英镑之巨；此外，还有一笔700万以上的债务。这些就是蒙骗术的计算能力！这就是哲学的财政学！这就是促使一个悲惨的民族投身于造反、谋杀和亵渎神明并使他们成为毁灭自己国家的迅猛而热忱的工具的全部骗局的结果！从来没有一个国家在任何情形下，是以没收公民的财富而致富的。这场新试验也步了所有其余试验的后尘。每一颗诚恳的心灵、每一个自由与人道的真正热爱者必定会欢欣地发现，不正义并非总是好政策，而抢劫也不是通往富裕的大道。我很高兴在注释中附上德·卡洛纳先生对这个问题的精辟而生动的观察。(382)

为了使世人信服没收教会而来的滚滚不断的财源，［国民］议会对那些享有公职的社会等级采取了其他的没收行动；而不由这一对地产的大举没收来加以补偿的话，它们就无法以任何通常的姿态来完成。他们抛给这笔已偿清了所有债务之后尚有余额的基金以一笔新的费用；亦即，补偿全部被解散了的整个司法机构以及一切被废除的职务和等级；这笔费用我无法确定，但毫无疑问会达到为数好几百万的法国货币。新费用中的另一种是每天都要支付首批指券的利息，一年要支出（如果他们愿意守信的话）48万英镑。他们麻烦过自己要坦诚地公布在市政当局手中管理教会土地的费用了吗？——他们选定了要把对被没收地产的管理托付给他们的以及他们手下一大批无名人员的谨慎、技能和勤勉，而其后果也已经为南锡主教(383)如此精辟地指了出来。

但是没有必要逗留在这些明显的负担项目上。他们对所有的巨大负担做过任何的清理吗？——我指的是一切种类的全国的和市政的机

构的全部，他们拿它和岁入的惯常收入作过比较吗？在债权人还没能够在教产的哪一块田地上种下自己的卷心菜以前，这些机构中的每一笔亏短的金额都要成为被没收地产的一笔费用。除了这笔没收外，没有别的支柱能够保持整个国家不致于坍塌。在这种局面下，他们有意地用一层浓雾掩盖起来了他们本应孜孜不倦地清理出来的一切东西。而后，就像他们驱赶公牛要遮住它们的眼睛一样地也蒙起他们自己的眼睛来，这时候他们用刺刀尖来驱赶他们的奴隶们（确实并不比他们的主子们被蒙蔽得更糟），把他们的虚构当做钞票，而且一剂药里就要吞下去3400万英镑的纸药丸。然后，在他们过去所有的偿付约定都没有兑现并且在剩余的地产甚至永远也抵偿不了他们的首批抵押——我指的是那4亿（或1600万英镑）的指券——已经是很清楚的时候（如果在这样一桩事情中有任何东西可以弄清楚的话），他们就傲慢地提出声明，要求一笔未来的信贷。在整个过程中，我既看不出坚牢的公平交易感，也看不出巧妙骗局的精巧灵敏性。［国民］议会内部对于拉开这场骗局的洪水泛滥的闸门的反对意见，没有得到回应，但是它们却遭到了10万名街头财政家们的彻底反驳。这些就是形而上学的算学家们用来做出计算的数目。这些就是法国哲学的公共信用所建立于其上的那种辉煌运算。他们不能够增加供给但是他们可以增加暴民。让他们在邓迪俱乐部[(384)]的喝彩声中去欢欣鼓舞吧——为了他们的智慧和爱国主义能这样地把掠夺公民的所得用于服务国家。我没有听到英格兰银行的管理者们对于这件事的评论，尽管他们的赞同在信用的天平上要比邓迪俱乐部的分量要多一小点 。但是，要对这个俱乐部做到公平，我相信那些组成它的先生们要比他们所表现的更聪明，他们对待他们的金钱并不如对待他们的演说那么慷慨，而且他们是不会用他们折皱破烂的苏格兰纸币的一个折角去换20张你们最漂亮的指券的。

今年[(385)]早些时候，［国民］议会发行纸币的数额为1600万英镑：如此巨大的一笔供应所支付的救济居然几乎难以被人觉察，然而

［国民］议会把你们的事情必定是弄到了怎样的一种地步呢？这种纸币几乎马上就贬值了5％，随即又到了7％。这些指券对于岁入清单的影响是引人注目的。内克先生发现岁入的征收者们接受的是硬币，交纳国库的是指券。由于这样在收取货币而用贬值的纸币入帐，征收者就赚取了7％。不难预见，这一点必定是不可避免的。然而它并不就更少使人窘迫。内克先生被迫为了铸币而购买金银（我相信很大的一部分是在伦敦市场上），数额约超过所获商品的价值1.2万镑。这位大臣认为，不管滋养着他们的隐秘的德行可能是什么，这个国家都不能仅赖指券 为生；一些真正的银币是必需的，特别是为了满足那些人——他们手持武器，当他们察觉到以真正的钱币给他们增加报酬却又被狡诈地以贬值的纸币而被收回去的时候，他们是不愿意使自己以忍耐而闻名的。那位大臣在这种非常自然的困厄之下就向［国民］议会提出请求，他们应该命令征收的人们收到的是硬币，就要用硬币上缴。这一点一定逃不过他的注意：如果国库为使用一种现钞支付3％，而它回笼时会比这位大臣发行它时贬值7％，这样一种交易是不大能使公众致富的。［国民］议会没有注意他的劝告。他们处于这种困境——如果他们继续接受指券，现金就一定会成为他们的国库里的异己分子；而如果国库拒绝那些纸币护身符 或者在任何程度上不支持它们的话，他们又必定会摧毁对他们唯一财源的信用。这时，他们就似乎做出了他们的选择；并且由于他们自己采纳了它而给予他们的纸币以某种信用；在他们演讲的同时，他们发出了一种吹牛的宣言，我宁可认为那是超出了立法权能的某种东西；那就是，在金属货币和他们的指券之间并没有价值上的差别。这是由这一哲学式的宗教会议中那些可敬的神父们，在一种诅咒之下所宣布的一种良好而坚定的信心的证明。谁愿意相信，谁就去Credat［相信］吧——Judoeus Apella［犹太人阿培拉］肯定是不会的。(386)

当听到说他们的财政表中的神灯竟被比作劳先生的欺骗性表演(387)时，你们的群众领袖们的心灵中涌起了一种高尚的愤慨。他们无

法容忍听到劳先生那密西西比河的沙子竟拿来和他们建立自己的体系于其上的那种教会的岩石相比。请让他们抑制一下这种光荣的精神吧，直到他们向世人表明了他们的指券（他们没有用其他的债务占用过这个名字）有着一种什么样的坚实基础为止。他们拿那作为原型的伟大骗局和他们堕落了的仿制品相比较，就是对于前者不公正了。劳先生并不是真的仅以密西西比河的投资为基础。他还添上了东印度的贸易；他还添上了非洲贸易；他还添上了法国所有的包税权的岁入。所有这些都加起来，无疑地并不能够支持公众的热情（而不是他）所选择要建立在这些基础之上的那种结构。但是这些，无论如何，相比较而言还是大方的欺骗。他们设想而且他们的目的也在于法国商业的增长。他们向它敞开了两个半球的全部领域。他们并不想用法国自身的资产来喂养法国。宏伟的想像力会发现，在这种商业的飞翔中有些东西是要捕捉的。它是眩惑鹰的眼睛的钱财。它不是用来引诱鼹鼠的嗅觉的——鼹鼠把鼻子插进土里并把自己埋在大地母亲的怀抱中，就像你们那样。那时候人们并没有由于一种堕落而卑鄙的哲学而从他们自然的维度上收缩得太多，并去迎合庸俗下流的欺骗。最要紧的是要记得，在打动人们的想像时，那时候那种体系的经营者们对人的自由还怀有着敬意。在他们的骗局中没有渗进暴力。这就被保留给我们的时代来扑灭理性的这点，可以打破这个启蒙时代的深重黑暗的微弱的闪光。

回想起来，我并没有谈到有关财政规划的任何东西，这种规划可以强调是有利于证明这些先生们的财政才能的，并且还是在国民议会里极为轰动地被提了出来，尽管终于还是没有被采纳。它随着有助于纸币流通的信用的某些稳固的东西而来；而且关于它的效用和它的优点人们已经说得很多了。我指的是把被管制的教堂里的钟拿来铸成货币的计划。这是他们的炼金术。这里有着某些愚蠢扰乱了人们的论证，它们不只是滑稽可笑，而且在我们中间除了憎恶而外激不起任何情感，因此关于它我不再多谈。

同样不值得去进一步评论他们的一切规划与再规划、他们为推延毁灭之日临头而采用的那种纸币流通、国库与Caisse d'Escompte［贴现库］之间的游戏以及所有这些现在已被提升为国家政策的破了产的古老商业骗局的诡计。岁入是不能掉之以轻心的。对于人权的唠叨也不会被人接受当作是对一块饼干或一磅弹药的付款。于是在这里形而上学家们就从他们虚无飘渺的思辨中走了出来，并且忠实地追寻着先例。什么先例呢？破产的先例。但是当他们的生机、他们的力量、他们的发明、他们的幻想都抛弃了他们，使他们遭受挫败、阻碍和耻辱的时候，他们的信心依旧巍然不动。在他们的才能明显地失败了时，他们就把信贷当作是他们的仁政。当岁入在他们手中不见了的时候，在他们最近的一些行动中他们还自命是给了人民救济而高度评价他们自己。他们并没有救济人民。如果他们怀有这样的意图的话，为什么他们要下令交纳那些令人可憎的赋税呢？是人民救济了他们自己而不是［国民］议会。

但是撇开一切可能声称有这种虚假救济功劳的党派的言论之后，事实上对人民有没有过任何形式的任何救济呢？贝利先生是一位纸币流通的大经纪人，他可以引你深入到这种救济的实质。他在国民议会的讲演中，包含有对巴黎居民承受艰难困苦的毅力和不可动摇的决心的极高度的赞扬。好一幅公共福祉的绝妙图景！什么！承受利益和支持补偿的巨大勇气和不可征服的心灵的坚定性？从这位博学的市长大人的讲演中人们会想到，巴黎人民在过去的12个月里曾经遭受了某些可怕的封锁的困境，亨利四世切断过他们的供应大道，苏利在巴黎城门高声宣布过他的命令。但事实上，他们不是被别的敌人而是被他们自己的疯狂和愚蠢、他们自己的轻信和顽固所围困。可是贝利先生将比恢复巴黎中心供热更快地融化他那大西洋地区的长年的冰——当巴黎仍旧受到一种虚假和无感情的哲学的“冰冷干硬的化石锤子的敲打”[(388)]的时候。在这一讲演过后的某些时候，也就是刚刚过去的8月13日，这同一位长官在同一个［国民］议会的讲台上就他的政府作了一

个报告，他表白自己如下："在1789年的7月（永远值得纪念的一段日子），巴黎城的财政还是状况良好的；收支相抵，而且她那时在银行中有100万（4万英镑）。在革命之后，她被迫承担的支出达到250万里弗。由于这些支出和免税品的生产的巨大下降，就出现了对于货币的不仅是暂时的而且是通盘的缺匮。"这就是巴黎，为了供养她，在去年以来从法国全国各地的生机中汲取了那么巨大的金额都花费掉了。只要巴黎还处于古罗马的地位，她就永远要由属下的各省来维持。这是伴随着主权民主共和国的统治的一种不可避免的弊害。在它发生于罗马时，它还可以比那个产生了它的共和统治活得长。在那种情形下，专制主义本身必定会屈服于群众性所具有的种种祸害。罗马在她的那些皇帝之下，结合了这两种体制的弊害；而且这种不自然的结合乃是她的灭亡的一个重大原因。

如果告诉人民说，他们是由于他们的公共地产的解体而得到了解救的，那就是一种残酷而霸道的谎言了。政治家们在以破坏他们的岁入来给予人民救济而高度评价他们自己之前，首先应该细心地关注这个问题的解决：——对于人民，是让他们付出许多而又成比例地获得更有益呢，还是免除所有的贡赋但获得很少或毫无所获更有益呢？我内心是决意要拥护第一种主张的。我有经验，而且我相信也有最好的见解。在臣民方面取得权力与在国家方面他要承担的需求两者之间保持平衡，乃是一个真正的政治家的技巧的根本部分。获取的手段在时间和安排上是要优先的。良好的秩序乃是一切良好的事物的基础。为了能够取得，人民必须驯服和顺从，但不是奴性十足。官吏必须有威严，法律必须有权威。人民大众不得从自己的头脑里炮制出来的办法去寻找自然的从属原则。他们必须尊重那些他们不能分享的财产。他们必须以劳动去获得依靠劳动可以获得的东西，而且当他们发现（正如他们通常会发现的）成功与努力不成比例时，他们必须被教导在永恒正义的最终的平衡中得到慰藉。谁剥夺了他们这一慰藉，就扼杀了他们的勤劳并打击一切获得与一切保全的根基。干这种事的人乃是残

忍的压迫者、穷人和可怜的人们的不仁的敌人；同时他也就以他邪恶的论点把成功的勤劳成果和财富的累积暴露给无知者、失意者和没落者去掠夺。

有太多的职业理财家很容易在岁入中除了银行、流通、生活年金和通蒂式养老保险金[389]、长年租金以及店铺的全部小商品而外，就看不到任何东西。在国家稳定的秩序之下，这些东西是不可加以轻视的，它们中的技巧也不能被认为不值得重视。它们是美好的，并且仅仅在它们是那种稳定秩序的结果并被建立在它之上时才是美好的。但是当人们认为这些并不高明的把戏，可以为由破坏公共秩序的基础以及使财产原则遭到或蒙受破坏而造成的灾祸提供一种力量时，它们在国家的毁灭中就会留下对荒谬政治的后果以及对肆无忌惮的、目光短浅的、心胸狭隘的智慧的一座阴暗而持久的纪念碑了。

由共和国的所有伟大成员中的这些大众领袖们表现出来的无能的后果，都被自由的"全面补偿的名义"所掩盖了。在某些人民中，我确实看到了伟大的自由；但在许多——如果不是在大多数——人民中，我却看到一种受压迫的卑贱的奴役状态。可是既没有智慧又没有美德，自由又是什么呢？它就是一切可能的罪恶中最大的罪恶了，因为它是缺乏教养和节制的愚蠢、邪恶和疯狂。凡是懂得有德行的自由是什么的人，都不能容忍它被无能的头脑凭着嘴里大唱高调而受尽侮辱。对于自由的伟大而逐渐增强的情感，我确信我并不鄙视。它们温暖人心，它们使我们的心灵宏大开阔，它们在斗争的时候激发我们的勇气。像我现在这样老，我依然欣悦地阅读卢卡和高乃依[390]的美妙销魂的著作。我也并不完全谴责大众性的小艺术和小玩艺。它们促进了许多重要观点的流传，它们保持人民的一致，它们滋润着心灵的努力，而且它们在道德自由的严峻的额头不时散布了欢愉。每个政治家都应该献身于宽仁，并且将顺从与理性相结合起来。但是像在法国发生的这样一场事件中，所有这些辅助性的情感和技巧全都归于无用。

要建立一个政府并不需要有什么很多的审慎。安排好权力的座位，教导人民服从，工作便完成了。给人以自由则更加容易，这无需指导，只要放开缰绳就行了。但是，要形成一个自由的政府，也就是要把自由和限制这两种相反的因素调和到一个融贯的作品中去，则需要有深思熟虑和一颗睿智、坚强而兼容并包的心灵。这一点我在那些在国民议会中担任领导的人的身上并没有发现。或许他们并不像他们所表现得那样可怜地有着缺陷，我宁愿相信是这样的。那就把他们置于人类理解力的通常水准之下了。但是当领袖人物决心使自己成为群众性拍卖场上的投标者时，他们建设国家的才智便毫无用处了。他们就变成为谄媚者而不是立法者了，变成为人民的工具而不是人民的指导者了。如果他们当中有什么人恰好提出了一种要以恰当的标准严格加以限制和界定的有关自由的规划的话，那么他会被那些能炮制出更加漂亮动人的货色的竞争者们马上给压倒的。他对事业的忠诚会受到怀疑。温和被污蔑为是懦夫的德行，而妥协则是变节者的审慎；直至为了保持他能在某些场合起到调和与缓解作用的信用，群众领袖才不得不主动鼓吹某些学说、确立某些权力——而这些在以后却会挫败他最终所要达到的任何严肃的目标。

但是，我是如此之不理智，以致于在这个［国民］议会的不知疲倦的辛劳中居然一点也看不到任何值得赞扬的东西吗？我不否认在无数的暴力和愚蠢的行动中，也可能做出过一些好事。他们摧毁了一切，肯定也消除了一些积弊。那些创新一切事物的人，也有机会可以建树一些有益的东西。但要对他们利用他们所窃取的权威而做的事情给予信任，或者对他们赖以获得权威的那些罪行加以原谅的话，那就必须是不制造这样一场革命，同样的事情就无法完成。它们极其肯定地是可以完成的，因为几乎他们所制订的每一项并不十分含糊的法令，都或者是包含在三级会议自愿规定的国王的让权中，或者是包含在对各等级的一致同意的指示中。一些陈规以正当的理由被废除了；但是它们却是这样一些规矩：如果像它们过去那样永久地存在的话，

它们也不会减损国家的任何幸福和繁荣。国民议会的改进乃是表面上的，他们的错误则是根本性的。

无论他们是什么，我希望我的国人不如向我们的邻居推荐英国宪法的样板，而不是为了我们自己的改进而从他们那里拿过来模型。从前者之中，他们得到了一种无价之宝。我以为，他们并不是没有某些忧惧和抱怨的理由的；但是这些他们不应归咎于他们的宪法，而应归咎于他们自己的行为。我以为我们的幸福境遇要归功于我们的宪法，但要归功于它的全体而不是任何单独的一部分，在很大程度上要归功于那些在我们若干次的修正和改革中所保存下来的东西以及那些我们加以改变或增添的东西。我们的人民在捍卫自己的所有免遭暴力侵犯时，会充分运用一种真正爱国的、自由的和独立的精神。我也并不排斥变动，但即使当我改变的话，那也是为了有所保存。我应该是被巨大的苦难引向我的补救之道。在我的所作所为中，我应该追随我们祖先的先例。我会尽可能地在原建筑物的风格之内进行修补。在我们祖先最关紧要的行动中，政治上的审慎、顾虑、周详、道义上而非表面上的小心乃是其中主导性的原则。没有被那些法国的先生们告诉我们他们已经如此丰富地享有的那种光明所照亮，他们就在人类的无知和易于犯错误的强烈影响之下而行动。那位使得他们如此之易于犯错误的上帝，会为他们按他们的本性行事而报偿他们的。如果我们希望能配得上他们的财富，或者保存他们的遗产，就让我们仿效他们的谨慎吧。如果我们乐意，让我们也有所增多，但是让我们保存他们遗留下来的东西吧！并且，立足于英国宪法的坚实基础之上，让我们满足于赞美而不要试图在他们不可救药的飞翔之中去追随那些法国的飞艇航行家吧。

我已经坦诚地向您诉说了我的情感。我想它们不大可能改变您的情感。我不知道它们是否应该。您还年轻，您不能指导，却必须追随您的国家的命运。但是今后在你们的共和国所可能采取的将来的某种形式中，它们或许会对您有某些用处。目前它(391)还几乎无法保持不

变，但是在它最终确立以前，它或许不得不像我们的一位诗人[(392)]所说的那样“要经过未经检验过的存在之各式各样的形态”，并且在它的全部轮回中被火与血所净化。

除了长期的观察和富有公正无私的精神而外，我没有什么可以推荐我的见解的。它们出自一个不曾充当过权力的工具或伟大性的谄媚者的人；而且是一个在他最后的行动中不希望辜负他自己一生的宗旨的人。它们出自这样一个人，几乎他在社会上所作的全部努力都是一场为了别人的自由的斗争；出自这样一个人，在他的心胸中除了他所认为的暴政而外，从不曾点燃过任何持久的愤怒和激情；并且在他一涉足于你们的事务时，就从被好人们用于怀疑富人压迫的各种努力中也攫取了自己应有的一份，而且在这样做的时候他使自己相信，他并没有脱离他通常的职守。它们出自这样一个人，他也渴望着荣誉、声名和酬报，但所望甚少，而且他根本就不期待着它们；他并不鄙视名声，也不怕责骂；虽然他要冒一种见解上的风险，但他并不躲避辩论；它们出自这样一个人，他期望着保持一贯，但是要通过变换他能确保他的目的的一致性的手段来保持一贯；而且，当他航行的船只的平衡可能由于一边超载而有危险的时候，他愿意把他的理性的轻微重量移到可以维持船的平衡的那一边来。

---

(1) “巴黎一位很年轻的先生”，此人为法国人杜邦（Mons. de Dupont），曾访问过英国并与作者相识，后来他把作者的此书译成法文。——译注

(2) “那件大事”指1789年爆发的法国大革命。——译注

(3) 作者此信写得虽然很审慎，但仍深恐受到检查于杜邦不利而并未发出。可参看柏克《书信集》（T. W. Copeland编，剑桥大学版）卷3第102页。——译注

(4) 指1790年2月，当时《伦敦纪事报》已刊出本书的广告。本书最终于同年11月出版。——译注

(5) “宪法协会”（Constitutional Society）于1780年由海军军官卡特赖特（John Cartwright，1740—1824）创立，参加者多为辉格党贵族，他们宣扬前人的和当代的自由学说，反对奴隶制与民族压迫。——译注

(6) “革命协会”（Revolution Society）由非国教徒于1788年以纪念1688年光荣革命一百周年的名义创立。该会主席斯坦厄普（Charles Stanhope，1753—1816）曾写有一篇对柏克《法国革命论》的答复。——译注

(7) “光荣革命”，指1688年英国推翻国王詹姆斯二世的革命，因未流血，故称“光荣革命”；光荣革命的原则见于次岁公布的《权利法案》。——译注

(8) 此处意谓它们是不是真正值得阅读。——译注

(9) 国民议会（National Assembly）亦称制宪议会（Constituent Assembly），为法国革命的第一个议会（1789—1791），后为立法议会（Legislative Assembly）所取代。——译注

(10) “形而上学的骑士”指唐·吉诃德，他曾解放罪犯，所根据的理由是人人都享有自由权这一形而上学的原则。——译注

(11) 苏格兰化学家布莱克（Joseph Black，1728—1799）称碳酸气为固定的气体，因为它很容易固定于许多物体之中。——译注

(12) 普赖斯（Richard Price，1723—1791）为英国非国教牧师，此处所称的讲道指他的《爱国论：》。该文出版时附有“革命协会”的报告及法国国民议会的《人权宣言》。罗什富科（Rochefaucault）公爵的信为致普赖斯的私人信件，艾克斯（Aix）大主教（国民议会议长）的信为致斯坦厄普（Stanhope）勋爵的公函。——译注

(13) 马基雅维里（Niccolò Machiavelli，1469—1527），意大利政治思想家，以宣扬政治权术不受道德约束著称。——译注

(14) “腓力普化”原文为斜体字philippizes，指参与腓力普的一方。古希腊马其顿王腓力普二世欲与雅典结盟，受到雅典的狄摩西尼（Demosthenes）的反对，遂借助于德尔斐神谕来赞同自己。——译注

(15) 休·彼得斯牧师（Rev. Hugh Peters，1598—1660）为英国独立派牧师，曾参与克伦威尔革命军，后在王政复辟时期因被指控策划杀死国王查理一世而被处死。——译注

(16) 指英王查理一世（1600—1649），1649年1月30日被处死。——译注

(17) 《旧约·诗篇》第149篇，第6—8节（按，作者此处原文中"列邦"作"不信教者"（heathen），引文中的重点号是作者加的。——译注）。——原注

(18) "你们的法国联盟"指1576年由吉斯（Guise）公爵所组成的天主教派的神圣联盟，以镇压新教为目的。——译注

(19) "我们的英国庄严联盟和盟约"指1643年英国国会与苏格兰代表所签协定，苏格兰保证协助英国国会反抗英王查理一世、英国保证维护苏格兰长老会的国家盟约。——译注

(20) 理查德·普赖斯博士著《爱国论》，1789年11月4日，第三版，第17页和第18页（按，此处一位"在俗神职人员"指格拉夫顿（Grafton）公爵，时任剑桥大学名誉校长。——译注）。——原注

(21) "寻求派们"（Seekers）指对真理的寻求者，原为17世纪独立派教徒中的一派。——译注

(22) "不喜欢公共权威所规定的那种宗教崇拜方式的人们，假如从他们所赞成的教堂中找不到什么宗教崇拜的话，就应该为自己建立一套单独的宗教崇拜；并且这样一来，由于提出了一种理性的和高尚的宗教崇拜，有地位、有文化的要人们就可以对社会、对世界做出最大的服务了。"普赖斯博士讲道词，第18页。——原注

(23) "那位锱铢必较的神职人员"指普赖斯，他曾写过许多有关财政的著作。——译注

(24) 按，"牧约翰"为苏格兰对牧师的称呼，Mess由magister一词而来。——译注

(25) "已往美好的时代"指17世纪英国革命时期。——译注

(26) 原文为罗马诗人朱文纳尔（Juvenal，55/60—约127）的诗句，语出《讽刺诗》卷4第150节。——译注

(27) 按，普赖斯重复了卢梭主权在民的理论，认为国家的根据乃是一项原始契约，作者不同意这一理论。——译注

(28) 指教皇英诺森三世（Innocent III，1160/1161—1216），他曾把英国国王约翰和德国皇帝奥托革除教门。——译注

(29) 语出罗马诗人贺拉斯（Horace，公元前65—前8）《书翰集·上》卷1第12。——译注

(30) 按，英国国王詹姆斯一世（1566—1625）为斯图亚特王朝的首位国王，他的曾孙英国国王乔治一世（1660—1727），娶德国不伦瑞克公爵之女为王后。——译注

(31) 普赖斯博士《爱国论》，第34页。——原注

(32) "权利宣言"通称"权利法案"系1689年2月呈交英王威廉与玛丽。——译注

(33) 按，此处国王威廉指威廉三世（1650—1702），公主指玛丽二世（1662—1694，曾与其夫威廉共享英格兰王位），威廉死后由安（1665—1714）即位。——译注

(34) 詹姆斯一世（1566—1625），英国国王（斯图亚特王朝），1603—1625年在位。——译注

(35) 吉普赛为欧洲的流浪民族，常为人预卜休咎；此处"吉普赛式的预言"指信口开河，想入非非。——译注

(36) "两党"指骑士党（Cavaliers）与圆头党（Roundheads）。——译注

(37) 按，英王威廉三世原为荷兰奥兰治（Orange）亲王，因与英王詹姆斯二世之女玛丽联姻而继承了英国王位。——译注

(38) 萨默斯勋爵（Lord Somers，1651—1716），辉格党人，他于1689年认定詹姆斯二世事实上逊位，起草了《权利宣言》，1697年任大法官（上院议长），对威廉三世影响甚大。——译注

(39) 玛丽一世（1516—1558，1553—1558在位。——译注）《会议集》第3卷第1章。——原注

(40) 伊丽莎白女王（1533—1603），1558—1603在位。——译注

(41) 按，标题通常印成红色，作为崇敬的象征，故泛指任何已经明白确定了的事物。——译注

(42) “贵族们以及平民们”指国会上院及下院的议员们。——译注

(43) “对国王的限制”指英国国王仅限于是英国国教徒，而不得是天主教徒。——译注

(44) 按，此处作者对萨默斯的理解并不确切，因为萨默斯有一部专著《对全体王国和国家的评判》，书中扉页即标有“英国人民与国会有权反抗并剥夺他们国王的坏政府。”——译注

(45) 按，此处抽象权能与道德权能之分，作者也曾用之于考察美国革命。“抽象”一词带有贬义，因为政治家所要处理的乃是在实际上可行的，而不是在理想上完美无瑕的。——译注

(46) 革命时期指1642—1660年的清教革命，复辟时期指1660—1688年斯图亚特王朝的复辟。——译注

(47) “古代组成的等级”原文为ancient organized states，此处states系指estates，即国会。——译注

(48) “有机的分子”指国家的各个组成部分：国王、贵族、绅士、教士、商人、官吏等等。——译注

(49) “征服”指1066年诺曼人征服英格兰。——译注

(50) 作者此处系借用罗马法的术语。按罗马法，继承可以按人计（per capita），即由所有的后裔按人头均等地继承先人的财产，也可以按支计（per stirpes），即由各支（或各房）各继承一部分。——译注

(51) 语出古罗马诗人维吉尔（Virgil，公元前70—前19年）《农事诗》（Georgics），第4卷，第208（论蜜蜂）。——译注

(52) 按，“摊派”（tallagio，即tallage）为国王向城镇与领地的征税，《权利请愿》书为英王查理一世于1628年所同意，《人身法案》（主要系针对非法逮捕与囚

禁）由英王查理二世1679年认可。——译注

(53) 按，索菲娅（Sophia，1630—1714）为詹姆斯一世之外孙女，即詹姆斯一世之子查理一世的姐姐伊丽莎白之女，与德国汉诺威选帝侯联姻。——译注

(54) 汉诺威选 帝侯属不伦瑞克（Brunswick）家族。——译注

(55) 指英法两国隔英吉利海峡相望。——译注

(56) “非法的船只”（illicit bottoms）：英国于1651年通过“航海法案”，规定英国商品限用英国船只运输。——译注

(57) “奴隶制的那些暴烈的狂热者”指君主专制的拥护者。——译注

(58) “国王詹姆斯二世曾企图以破坏国王与人民之间的原始挈约而损毁 ［英］王国的宪法，并由于耶稣会士和其他坏人的策划而破坏了根本 法律并把他自身撤出了［英］王国，从而就已经退出了 政府，因此王位就是空缺的 。”——原注

(59) “下一项伟大的宪法法案”，指1701年的王位继承法案。——译注

(60) 第22—24页。——原注

(61) 按，此处系指卢梭的论点。参见卢梭《社会契约论》有关人民主权与主权之不可转让的论点。——译注

(62) 语出古罗马剧作家戴伦斯（Terence，公元前186/185—前161）《安德里亚》（Andria）第1幕，第1场。——译注

(63) 巴比伦（Babylonian），此处指巴别（Babel）式的，即《圣经》中记述的造通天塔的幻想，见《创世纪》第11章。——译注

(64) “阿拉贡的执法官”（Justica of Arragon），按，阿拉贡为西班牙中世纪的一个独立国，执法官的地位有似英国的大法官，由国会（Cortes）授权，中世纪阿拉贡国王须将其与贵族的分歧交给执法官仲裁。——译注

(65) 语出罗马历史学家李维（Livy，公元前64/前59—公元17），《罗马史》第9卷第1章。——译注

(66) “大宪章”（Magna Charta或Magna Carta），1215年英国失土王约翰（John Lackland，1167—1216，1199—1216在位）与贵族所签订的文件，在税收、人身自由等方面对王权有所限制。——译注

(67) 爱德华·柯克爵士（Sir Edward Coke，1552—1634）曾任英国大法官，在国王特权问题上与詹姆斯一世有争执而被免职。作为国会中反对派的领袖之一，他曾参与起草1628年的《权利请愿书》。——译注

(68) 布莱克斯通爵士（Sir William Blackstone，1723—1780），英国最高法院出庭律师，以《英格兰法律诠释》一书闻名。——译注

(69) 参见布莱克斯通的《大宪章》，牛津版，1759年。——原注

(70) 亨利一世（1069—1135，1100—1135在位），诺曼王朝英国国王。——译注

(71) 约翰·塞尔登（John Selden，1584—1654）英国法学家，在政治上拥护国会。——译注

(72) 西哀士神父（Abbé Sieyès，1748—1836），法国大革命时期的理论家，以其《什么是第三等级？》一书而闻名。——译注

(73) 威廉与玛丽，第一编。——原注

(74) 罗马诗人朱文纳尔：“绝不会自然是这样说，而智慧却又那样说。”《讽刺诗》，XIV，321。——译注

(75) “逃亡黑奴”原文为Maroon slaves，原指17—18世纪居住在西印度群岛及荷属圭亚那的逃亡奴隶。——译注

(76) “你们”指法国人，“这个国土”指英国。——译注

(77) “两大公认的通货”指金和银；法国大革命初期，金银大部分被窖藏起来。——译注

(78) 指流血革命。——译注

(79) 指启蒙时代宣传革命思想的作家们。——译注

(80) 指基督教会的使徒继承说（theory of apostolic succession）。——译注

(81) “第三等级”为“三级会议”中市民或平民的代表，作者认为其中缺乏真正的政治家。——译注

(82) 1789年5月5日法国三级会议于巴黎郊区凡尔赛宫召开，出席者中有贵族代表300人，教会代表300人，平民代表（第三等级）600人。——译注

(83) 1789年6月17日第三等级代表团并入国民议会。——译注

(84) 按，律师的算法各有不同，但在三级会议中并非大多数。当时第三等级的主席为来自布雷顿（Breton）的勒·沙培利埃（Le Chapelier）。——译注

(85) 按，三级会议中，农民约有七八十人，商人数目大致相同，医生数目并非如下文所说的“相当可观”，而是仅有16人。——译注

(86) 按，在1832年“改革法案”以前，英国下院的民选成分是非常有限的。——译注

(87) “印度的法律破坏者”，指当时东印度公司商人本菲尔德（Paul Benfield），他的行为曾引起作者的强烈谴责，其后他以投机失败于1810年死于巴黎。——译注

(88) 按，在三级会议中，教士等级有主教48人，主持及教士38人，教区牧师208人。——译注

(89) “当时的荷兰伯爵”为里奇（Henry Rich，1590—1649）。里奇曾任国会议员，清教革命前依附于王权，革命时期其立场曾多次反复，后终以王党而被杀。——译注

(90) 克伦威尔（Oliver Cromwell，1599—1658），英国清教革命的领袖，革命后任护国公。——译注

(91) 指当时英国诗人沃勒（Edmund Waller，1606—1687），以下所引诗句见其所著《护国公颂》。——译注

(92) 按，以上三家均为法国历史上有名的贵族。第一代吉斯（Guise）公爵（Claude，1496—1550）服务于法国国王弗兰西斯一世，其女嫁苏格兰王詹姆斯五

世，生英国史上有名的苏格兰女王玛丽。第二代吉斯公爵（Francois，1519—1563）与其弟洛林大主教（Charles，1527—1574）共同以反新教闻名。其子（Henri，1550—1588）参与了反新教徒的圣巴托罗缪（Bartholomew）大屠杀。其重孙（Henri II，1614—1664）为路易十四的财政大臣。孔代（Condé）为法国波旁王朝的一支。孔代亲王（（Louis II，1530—1569）为反吉斯家族的新教军事领袖，其后裔Louis-Joseph Condé（1736—1818）在大革命期间以保王派著称。科利尼（Coligny，1519—1572）为法国海军上将，力主宽容新教徒，在圣巴托罗缪大屠杀中首先被害。——译注

(93) 黎塞留主教（Cardinal Richelieu，1585—1642），路易十三时期的法国首相。——译注

(94) 亨利四世即纳瓦拉（Navarra）的亨利，为法国波旁王朝第一代国王（1569—1610在位）。苏利公爵（Sully，1560—1641）为法国大臣。——译注

(95) 《传道书》，第38章，第24—25节："一个有学问的人的智慧来自有闲的机会；没有什么事情要做的人，就会变得有智慧。"——"一个扶着犁，因手持赶牛棒而洋洋得意的人，一个赶着牛忙于活计并且谈论着牛的人，怎么能变得有智慧呢？"

第27节："所以每一个日夜劳动不息的木匠和工匠"，等等。

第33节："在公共讨论之中将不会去征询他们，他们也不会高坐在会议席上；他们将不会坐在审判官的席上，也不会理解判决书；他们不能宣布审判和判决，并且在讲道的地方也找不到他们。"

第34节："但是他们将维持世界的现状。"

我无法确定这部书是经书（像是天主教会直到最近所认为的那样），还是伪经（像它在这里所引的那样）。但我肯定它包含有大量的意义和真理在内。——原注

[按，以上引文出自希腊文本《旧约》，而不见于希伯来文本，通常认为是伪经（Apocrypha）；其中大部分文字见于拉丁文本圣经（Vulgate）。——译注]

(96) 按，抽签制与轮换制的政府，系指哈林顿（James Harrington，1611—1677）和詹宁斯（Soame Jenyns，1704—1757）的设计。——译注

(97) 按，当时英国人口为2400万，贵族为20万。——译注

(98) 法国大革命时，常常把被杀害者的尸骸挂在街头的灯杆上示众。——译注

(99) “一个自由的国度”，指法国。——译注

(100) “我所生活于其中的这个国家”，指英国。——译注

(101) 按，土地税和麦芽税年征税款约为250万镑，约相当于海军军费的岁出。——译注

(102) 《爱国论》，第3版39页。——原注

(103) 按，此人系普里斯特利博士（Dr. Joseph Priestley，1733—1804），以下引文见他的《基督教腐化史》（*History of the Corruptions of Christianity*，1782）一书的结论。——译注

(104) 洛克认为某些权利是天生属于一切人的，而这些权利一直为英国人所享有。——译注

(105) 按，语出罗马诗人维吉尔《依奈德》，I.140。——译注

(106) “黎凡特风”（Levanter），指由黎凡特（Levant）刮来的强劲东风，黎凡特为日出之地，泛指地中海的东岸地带。——译注

(107) “天然权利”（natural right）或译“自然权利”、“天赋人权”，为18世纪革命的主要理论。——译注

(108) “一种出自他们自身之外的力量”，此处原文为a power out of themselves，指并非是出身他们自身之中（from themselves）而是来自他们自身之外（outside themselves）的力量，即永恒的天道。——译注

(109) 指古希腊哲学家恩培多克勒（Empedocles，约公元前490—前430）。——译注

(110) 语出古罗马作家贺拉斯（Horace，公元前65—前8）《诗艺》（Arte Poetica），465，466。——译注

(111) 帕尔纳索斯山（Parnassus）为希腊神话中阿波罗与缪斯女神的圣山，“帕尔纳索斯山的公民权”指诗人的自由和特权。——译注

(112) 指普赖斯博士，作者的意思是，普赖斯也像是传说中的恩培多克勒一样，由于戏剧性的愚蠢而不相信哲学。——译注

(113) 作者本文写于法国大革命一周年纪念之际。——译注

(114) 语出古罗马诗人朱文纳尔（Juvenal，55/60—约127），《讽刺诗》（*Satires*），第7卷，151。——译注

(115) 按，当时许多高度有教养的共和派都先后依附于朝廷。——译注

(116) 托利党为英国王党。——译注

(117) 按，自18世纪初西班牙王位继承战争至18世纪末大革命时期，法国始终未曾受强大外敌的威胁。——译注

(118) 毗斯迦（Pisgah）山，摩西曾在此处眺望迦南，事见《旧约》《申命记》第34章，第1节。——译注

(119) 按，法国大革命时，全国人口总数在两千万至三千万之间。——译注

(120) 这些可敬的先生们有另一位是目睹了巴黎最近所展现的某些景象的，他本人是这样说的："一位国王被他那征服者的臣民们押进了低头认罪的凯旋行列之中，那是人世事务的场景中罕见的宏伟景象之一，而且终我的有生之年我都将以惊奇和感激之情想到它。"这些先生们在他们的感情上是出奇地一致的。——原注

(121) 见第14页译注。——译注

(122) 《国事审判汇编》，卷2360，363页。——原注

(123) 指英国清教革命后，斯图亚特王朝复辟时代。——译注

(124) 1648年英国国会决定将国王查理一世（1625—1649在位）交付法庭审判。——译注

(125) 奥农达加（Onondaga）为北美印第安人的一个部落，属易洛魁族（Iroquois），位于纽约州西北部。——译注

(126) "一支军队"，指1789年7月初仓促组成的国民警卫队。——译注

(127) 喀提林（Catiline，约公元前108—前62），罗马政治活动家，以野心闻名，曾阴谋叛国，终于失败。——译注

(128) 西提古斯（Cethegus，指Gaius Cornelius Cethegus）为喀提林的同党。——译注

(129) 1790年1月法国阿加斯（Agasse）两兄弟因制造伪币被判刑，但他们的兄弟及亲属则被任命在国民警卫队中任职，公开受到表扬。——译注

(130) 语出古罗马诗人卢坎（Lucan，39—65）史诗《内战记》（Pharsalia）第9章，207。——译注

(131) 1789年10月6日。——原注（按，这一天巴黎民众进军凡尔赛，王室被迫返回巴黎。——译注）

(132) “国家这艘船”等为法国革命领袖之一米拉波（Mirabeau，1749—1791）语。——译注

(133) 为法国革命绞死无辜者Foullon和Berthier时，法国革命演说家巴纳夫（Barnave，1761—1793）语。——译注

(134) 1790年1月3日法国国民议会致国王和王后的新年贺信中表示了如是的愿望。——译注

(135) “那位最屈辱的生物”指当时被囚的法国国王路易十六。——译注

(136) 按，此卫士的名字是de Miomandre，他没有死，只是受了伤，后来康复了。——译注

(137) 指凡尔赛宫，在巴黎西南远郊。——译注

(138) 这两个人是Huttes和Varicourt。——译注

(139) 指杜伊勒利（Tuileries）宫。——译注

(140) 底比斯（Thebes）为古希腊一个城邦，与传说中俄底浦斯悲剧有关；色雷斯（Thrace）在古希腊是个野蛮的国家。——译注

(141) 艾奥·培安（Io Paean）为希腊神话中的少女、宙斯的情人，经历过许多挫折，曾四处游荡。——译注

(142) Tous les Evêques à la lanterne.“把所有的主教都吊死在路灯杆上。”——原注

(143) “第五王国”（Fifth Monarchy）。英国革命末期，某些宗教狂曾宣扬将有一个以基督为首的普世王国的来临，后遭克伦威尔镇压。——译注

(144) 这里应该提到一位目击者有关这个问题所写的一封信。这位目击者是国民议会中一位最诚实、最睿智和最有口才的成员，是国家的最积极和最热心的改革者之一。他不得不退出议会；而且后来有鉴于这场虔诚的胜利的种种恐怖以及从种种罪行中获得了利益（假如不是造成了这些罪行的话）而掌握了公共事务的领导权的那些人们的品质，他就成了一个自愿的流亡者。

拉利·托伦达先生（M. de Lally Tollendal）致一位友人的第二封信摘录：

“Parlons du parti que j'ai pris; il est bien justifié dans ma conscience. — Ni cette ville coupable, ni cette assemblée plus coupable encore, ne meritoient que je me justifie; mais j'ai à coeur que vous, et les personnes qui pensent comme vous, ne me condamnent pas. — Ma santé, je vous jure, me rendoit mes fonctions impossibles; mais meme en les mettant de côté il a été au-dessus de mes forces de supporter plus long-tems l'horreur que me causoit ce sang,—ces têtes — cette reine *presque égorgeé* , —ce roi, — amené *esclave* , —entrant à Paris, au milieu de ses assassins, et précédé des tetes des ses malheureux gardes — ces perfides janissaires, ces assassms, ces femmes cannibales, ce cri de TOUS LES ÉVÊQUES À LA LANTERNE, dans le moment où le roi entre sa capitale avec deux évêques de son conseil dans sa voiture — un *coup de fusil* , que j'ai vu tirer dans un *des carosses de la reine* . M. Bailly appellant cela *un beau jour* , L'assemblée ayant déclaré froidement le matin, qu'il n'étoit pas de sa dignité d'aller toute entière environner le roi. M. Mirabeau disant impunément dans cette assemblée, que le valsseau de l'état, loins d'être arrêté dans sa course.s' élanceroit avec plus de rapidité que jamais vers sa régénération. M. Barnave, riant avec lui, quand des flots de sang coulaient autour de nous, Le vertueux Mounier* échappant par miracle à vingt assassins, qui avoient voulu faire de sa tête un trophée de plus: 'Voilà ce qui me fit jurer de ne plus mettre le pied *dans cette caverne*

d'Anthropophages ［the National Assembly］ où je n'avois plus de force d'élever la voix, où depuis six semalnes je l'avois élevée en valn. Moi, Mounier, et tous les honnêtes gens, ont le demier effort à faire pour le bien étoit d'en sortir. Aucune idée de crainte ne s'est approchée de moi. Je rougirois de m'en défendre. J'avois encore reçû sur la route de la part de ce peuple, moins coupable que ceux qui I'orit enivré de fureur, des acclamations, et des applaudissements, dont d'autres auroient été flattes, et qui m'ont fait fremir. C'est à l'indignation, c'est à l'horreur, c'est aux convulsions physiques, que se seul aspect du sang me fait éprouver que j'ai cédé. On brave une seule mort; on la brave plusieurs fois, quand elle peut être utile. Mais aucune puissance sous le Ciel, mais aucune opinion publique ou privée n'ont le droit de me condamner à souffrir inutilement mille supplices par minute, et à perir de désespoir, de rage, au milieu des *triomphes* , du crime que je n'ai pu arreter. Ils me proscriront, ils confisqueront mes biens. Je labourerai la tere, et je ne les verrai plus. Voila ma justification. Vous pourez la lire, la montrer, la laisser copier; tant pis pour ceux qui ne la comprendront pas; ce ne sera alors moi qui auroit eu tort de la leur donner."

["谈一谈我们所参加的党派吧，这在我的良心上是有道理的。——并不是那座罪恶的城市，也不是那个更加罪恶的议会，配使我有道理；而是我有心让您以及与您思想相同的人们不致于谴责我。我向您断言，我的健康使我不可能去尽我的职责了；然而即使撇开这些不谈，要再长期支持这种恐怖也是超出我的力量之外的，这种恐怖对于我来说造成了那些鲜血、那些头颅、那位几乎被绞死 的王后、那位沦为奴隶 的国王在他们的凶手中间进入了巴黎，而领头在前面的则是他那些不幸的各级官吏、那些倒戈的禁卫军、那些凶手、那些吃人的女人们、那种叫喊："把所有的主教都吊死在路灯杆上"，正是这个时刻国王和他的两位顾问主教在他的车里进入他的首都；还打了一枪，那枪是我看到从王后的一辆车里 掏出来的。贝利（Bailly）先生称它是一个美好的日子 ，——那天早晨议会已经冷酷地宣布，全体都去拥在国王的周围乃是与自己的尊严不相称的。米拉波先生在那个议会里不负责任地说，国家这艘船远不是在它的航线上被扼阻了，而是以前所未有的更快速度朝着自己的复兴在跃进。巴纳夫先生和他一起在笑着，这时候血正从我们的身边淌过。那位德行高尚的穆尼埃（Mounier）*奇迹般地逃过了20次暗杀，他愿意再次使自己的头颅成为战利品：这就是我决心不再涉足于那个吃人者的窠穴 ［国民议会——原注］之中 的原因，我在那里面已经不再有发言的力量，我在那里面曾经枉然发过六个星期的言。

“我，穆尼埃和所有正直的人都想到，为了做好事而做的最后努力是一去不复返了。任何恐惧的观念都不会临近我了。我要为自己辩护是会脸红的。我在路上还接触过那部分人，他们要比因愤怒、因叫喊、因欢呼——别人会对这些感到得意的，但那却使我战慄——而陶醉的人更为无辜。正是由于愤怒，正是由于恐惧，正是由于肉体的痉挛，才使得我感受到了唯有流血的景象是我要与之诀别的。人们只冒唯一的一次死亡，而人们却可以冒上它许多次，当它可能有用的时候。但是天下的任何威力，但是任何公众的或私人的意见，都无权谴责我枉然无益地每分钟都受着上千次的折磨，无权谴责我在我所不能阻止的那些凯旋 、那些罪行中死于绝望和剧痛。他们剥夺我，他们没收我的财产。我曾在大地上劳动过，我却不会再劳动了。——这就是我的辩护词。您可以阅读它，出示它，传抄它；这对那些不懂得它的人可真坏透了；但把它交给他们却并不是我的过错。”]

这位军人并没有老犹太那些安详的先生们那么好的神经。——见穆里埃先生对这些书信往来的叙述，他也是一个荣誉的、有德行的、有才干的人，因而也是一个逃亡者。

*请注意。穆尼埃先生当时是国民议会的议长。他此后不得不度流亡的生活，尽管他是对自由的最坚定的支持者之一。——原注

(145) 指法国国王路易十六。——译注

(146) 指路易十六的王后玛丽·安托瓦妮特（Marie Antoinette，1755—1793）。——译注

(147) 按，玛丽为奥国女主玛丽·特利莎（Maria Theresa，1717—1780，1740—1780在位）之女。——译注

(148) 作者曾于1774年见过这位王后。——译注

(149) 宝球（orb），象征王权的宝球，球顶上有一个十字架。——译注

(150) 按，古希腊哲学家往往是在学园的丛林中漫步谈论哲学的。——译注

(151) 语出古罗马诗人贺拉斯《诗艺》第99。——译注

(152) “两项原则”指荣誉和宗教。——译注

(153) 《新约》，《马太福音》第7章，第6节："不要把圣物给狗，也不要把你们的珍珠丢在猪前，恐怕它践踏了珍珠，转过来咬你们。"——译注

(154) 可参考贝利和孔多塞两个人的命运，此处特别想要提及他们。请把审讯的情况及前者的被处决与这一预言比较一下。——原注［按，贝利（Bailly，1736—1793）和孔多塞（Condorcet，1743—1794）两人均为法国科学家与大革命的政治活动家，后均遭革命政权的迫害而死。——译注］

(155) 语出古罗马诗人维吉尔《伊奈德（Aeneid）》，第3章，105。——译注

(156) 指亚里士多德《诗学》（第6章）为悲剧所下的定义乃是用眼泪净化人们的灵魂。——译注

(157) 加里克（David Garrick，1717—1779）为英国著名的戏剧表演家，系作者友人。西登斯夫人（Sarah Siddons，1755—1831）为英国著名戏剧表演家，有"悲剧女王"之誉。——译注

(158) 作者此处可能是指建立各地方的议会。——译注

(159) 尼禄（Nero，37—68），罗马皇帝（54—68在位），为有名的暴君；阿格丽品娜（Agrippina，15—59）是尼禄的母亲，曾教唆尼禄犯下种种罪行，后被尼禄杀害；路易十一（1423—1483），法国国王（1461—1483在位），以残酷和狡诈闻名；查理九世（1550—1574），法国国王（1560—1574在位），发动了圣巴托罗缪的大屠杀，迫害新教徒；帕特库尔（Patkul，1660—1707）为波罗的海地区德意志外交家，因反对瑞典国王查理十二（1682—1718，1697—1718在位）而促使北方大战的爆发，后被瑞典军队杀害；克里斯蒂娜（Christina，1626—1689），为瑞典女王（1632—1654在位），后逊位去罗马从事科学与艺术研究，莫纳尔代斯基（Monaldeschi）原系她的宠信，后因公布了她的阴谋而被杀害。——译注

(160) 指当时法国一些朝臣佩带着百合花形纹章（flower-de-luce，fleur-de-lis）的王家标志逃亡到英国，曾大谈王后的丑闻。——译注

(161) 乔治·戈登勋爵（George Gordon，1751—1793）于1787年6月以诽谤法国王后罪被判刑，潜逃至欧陆，不久返英国，声称自己已改宗犹太教。12月他以藐视法庭罪被捕入纽盖特（Newgate）监狱。他曾于1780年涉及煽动暴民事件。——译注

(162) 塔尔穆德经（Thalmud，或Talmud）为犹太教的经解和经说。——译注

(163) 指普赖斯博士的一篇数理经济的论文。按，30个银币为犹大出卖耶稣基督的代价。——译注

(164) 高卢教会即法国天主教会。法国地方古称高卢。——译注

(165) 按，拉比（Rabbin，或Rabbi）为犹太教教士。——译注

(166) 指英吉利海峡，由英国多佛（Dover）至法国加来（Galais）距离24英里。——译注

(167) 1356年9月19日英国"黑王子"在普瓦捷（Poitiers）战役中俘虏了法国国王约翰二世。——译注

(168) 可参见柏克的另一段话："有其师必有其徒。谁曾渴望伏尔泰和卢梭成为立法者？前者有写美文的天分；没有人能如此和谐地将渎神和诲淫结合在一起。至于后者，我几乎敢肯定他有很严重的智力障碍。但他用大胆的和非常规的眼光来观察事物，而且十分雄辩。"柏克致无名氏，1790.1，《书信集》第6卷78—81页。又见《致国民议会一成员的信》，17910——译注

(169) 爱尔维修（Claude-Adrien Helvétius，1715—1771），法国哲学家。他的著作《论精神》（1758）曾受到教皇的猛烈攻击，但产生了广泛的影响。——译注

(170) 我认为，英国人的形象被一位被认为是不信奉国教的牧师绅士在一封发表在报纸上的信里所歪曲了。在他给普赖斯博士的信中，谈到在巴黎流行的精神时，他说："在这里，人民的精神已经清除了国王 和贵族 所强加于他们的心灵上的那一切妄自尊大的等级 观念。不管他们谈论国王 、贵族 还是教士 ，他们所用的全部语言都是英国人的最开明 、最自由的那些 语言。"如果这位绅士想要用开明 和自由 这些词来形容某一类英国人，那可能是真的。但就一般情况而言，却并非如此。

(171) 按，此处的思想亦见切斯特菲尔德（Lord Chesterfield，1694—1773）《文集》（1756年），本书作者是熟悉他的作品的。——译注

(172) 英国国会曾否决英王对教皇的屈服，并宣布罗马教廷无权任命英国主教。——译注

(173) “自称是哲学家”此处系指自由思想者，即反对传统基督教教义的人，他们在18世纪属于“自然神教”，主张以理性的态度对待基督教。其中的代表人物见本段下文列出的名单。——译注

(174) 柯林斯（Anthony CoUins，1676—1729），洛克的朋友，《关于自由思想的讲话》（1713）的作者。托兰德（John Toland，1670—1722），《基督教并不神秘》（1696）的作者，掀起了英国自然神论者和宗教正统派之间论战。廷德尔（Matthew Tindal，1657—1733），《受到保护的基督教会的权利》（1706）的作者，该书曾被下院下令焚毁。查布（Thomas Chubb，1679—1747），自然神论者，油烛商，他的名字成为粗俗风格的代名词。摩尔根（Thomas Morgan，？—1743），参加了自然神论者的论战。博林布鲁克（Henry Saint John, Viscount Bolingbroke，1678—1751），托利党政治家，《一个爱国君主的思想》（1738）的作者。——译注

(175) 凯普莱特（Capulet）家族为莎士比亚《罗密欧与朱丽叶》一剧中两大世仇家族中的一方。此处意指这些后继者将会与自己的前辈一样为人遗忘。——译注

(176) Sit igitur hoc ab initio persuasum civibus, dominos esse ommum rerum ac moderatores, deos; eaque, quae gerantur, eorum geri vi, ditione, ac numine; eosdemque optime de genere hominum mereri; et qualis quisque sit, quid agat, quid in se admittat, qua mente, qua pietate colat religiones intueri: piorum et impiorum habere rationem. His emm rebus imbutae mentes haud sane abhorrebunt ab utili et a vera sententia.［因此在一开始我们必须说服我们的公民相信，神是我们的主人和万物的尺度，现存的一切都是神的意志和权威的产物；他们又是人类的大恩人，并关注着每一个人的品格，看他做了些什么事，犯了什么错误，是否虔诚地履行了自己的宗教义务；记下来哪些人敬神，哪些人不敬神。浸沉于这些思想中的人，自然会形成自己的真确而有用的观念的。］——原注（按，语出西塞罗《法律篇》，I，2。——译注）

(177) 按，亚美尼亚教会，通常被认为是东正教（即希腊教）的一支。——译注

(178) 按，古罗马十人会议（Decemvirate）创立时，曾遣使考察正值黄金时代，即德里克里斯时代的雅典。——译注

(179) 可参见《新辉格党人对老辉格党人白呼吁》（1791），柏克《全集》第3卷，第86页。——译注

(180) 按，原文此处的"主人"、"创造者"和"奠基者"三个词均为大写，指上帝。——译注

(181) Quicquid multis peccatur inultum［法不责众］。——原注（见古罗马哲学家、诗人吕卡（Lucan，39—65）《内战记》第5卷第260页。——译注）

(182) 按中世纪经院神学的说法，在神明的心灵中理性和意志是同一的。——译注

(183) 据古希腊传说，德撒里国王珀里阿斯（Pelias）的女儿们听从美狄亚的教导，以这种办法惩处了她们的父亲。霍布斯（Hobbes）和考利（Cowley）曾引用过同样的传说。——译注

(184) 见西塞罗《共和国》第6卷。——译注

(185) 按，原文是古罗马政治家与将领西庇阿（Scipio Africanus，公元前237—183年）的话，出处见于古罗马作家西塞罗的《共和国》。——译注

(186) 指教会和教会的财产。——译注

(187) 按，幼里普斯（Euripus）为优波岛（Euboea）和希腊本土间的海峡，以水流的湍急和方向多变而著称。——译注

(188) 意指那些因财富而傲慢、无知、狂妄和堕落的人。——译注

(189) 法国大革命时期，许多教会的财产均被国家没收，高级教士被放逐到国外。——译注

(190) 王宫（Palais Royale）是奥尔良公爵（平民菲力普）的府邸，其庭园在法国大革命初期是革命者的活动中心。雅各宾（Jacobin）为著名的政治俱乐部，坐落在圣誉街的多明我派雅各宾修道院。"雅各宾派"一词最初是对该俱乐部成员的嘲讽，直到1792年他们才正式接受它（"雅各宾协会，自由与平等之友"）。——译注

(191) 按，监牢和铁笼是法国国王路易十一（1423—1483，1461—1483在位）经常采用的办法。铁笼系凡尔登主教所创设的，他本人也是第一个受害者。——译

注

(192) 按照法国旧法律，贵族可以随时强制性地重新收买他已经出让的自己某一部分采邑。贵族的后代也同样可以重新收买他祖先出让的任何一部分地产。在法国，有各式各样的这类回复权（droit de retrait）。——译注

(193) 在中世纪，一些修道院在教皇的特许下，享有自己产业的使用权。——译注

(194) 路易十四（1638—1715），法国国王（1643—1715在位），是法国历史上有名的"太阳王"。——译注

(195) 当时法国实际上有5个"学院"：法兰西学院，1634年由黎塞留创办；美术学院，1648年由马萨林创办；文学院（1663）；自然科学院（1666），以及皇家音乐学院（1671）。其中前4个现在包括在现今的法兰西学院中。此处所谓两个学院系指法兰西学院和文学院。——译注

(196) 《百科全书》于1746年由狄德罗和达朗贝尔着手组织，1780年完成，共35卷，对法国大革命起了重要的影响。——译注

(197) 这句话（直到下一段话的第一句末为止）以及其他地方的一些句子是我去世的儿子在阅读我的原稿时加上的。——原注

(198) 指当时贵族与教会的反抗均软弱无力，冉森派和耶稣会不能合作，巴黎议会的监督机构也无能为力。——译注

(199) 作者于1773年1—2月访问了巴黎，并与当地的知识界有过接触（德芳夫人，莫尔莱神父及其他人）。不幸的是现在保存下来的他的信件中，没有涉及他对他们的印象。关于这些人对他的印象，见他的《书信集》卷2，425页。——译注

(200) 即"腓德烈大帝"（1712—1786，1740—1786在位）。——译注

(201) 我不想引用他们任何粗俗、卑鄙、不敬的话来震惊有德行的读者们的感情。——原注

(202) 他们与杜尔哥和几乎所有金融界人士都有联系。——原注

（杜尔哥（Turgot，1727—1781），1774—1776年任改革派金融总监，《对财富的形成和分配的思考》一书的作者。他是启蒙思想家的同道，为伏尔泰所推崇，为《百科全书》的编纂做出过贡献。在经济学方面，他被认为是李嘉图的前辈。——译注）

(203) 此处系指启蒙思想家把资产阶级和穷人在反对国王、贵族和教会的旗帜下结合在一起。——译注

(204) 即资产阶级和启蒙思想家。——译注

(205) 后来轮到他们也都被没收了。——原注

(206) 19世纪的编辑们认为作者此处所指的是让一约瑟夫·达尔（1724—1794），他是富有的银行家，被路易十五封为拉博德侯爵。然而还有另一位富有的当代人拉博德，即弗朗索瓦一路易一约瑟夫，拉博德·梅雷维尔侯爵（死于1801年），为前者之子，是财政官和政治家，王室财产总管。他后来成为制宪议会的活跃分子，并在1790年成为那些负责收取教会的银器作为爱国奉献的委员之一。有可能就艾吉永和罗什富科们而言，（见后文注解）作者所指的不是叫这名字的某一个人。——译注

(207) 国民议会在1789年11月没收了全部的教会地产。当时的巴黎大主教是安托尼一埃莱奥诺尔一莱昂·勒克莱尔·德·朱涅（1728—1811），他曾以慷慨输捐而著称。大约此时，他放弃了自己的职务并自我流放。——译注

(208) 艾蒂安一弗朗索瓦，舒瓦瑟尔公爵（1719—1785），路易十五的大臣。他去世时身负重债。本书作者后来为此处的引证而感到遗憾；他应舒瓦瑟尔遗孀的要求，同意就此点对本书的法文版做了修改。（见《书信集》第2卷234—237页，285页，337页。）——译注

(209) 埃马纽埃尔一阿尔芒，艾吉永公爵（1720—1788），为上阿尔萨斯总督，1770年曾犯有滥用职权之罪，此案在路易十五的命令下被强行了结。他是法国最富有的贵族，但在国民议会中拥护革命。参见下一条注。——译注

(210) 艾吉永公爵是被路易十五的情妇杜巴蕾夫人所挽救的。——译注

(211) 路易一马里，诺阿耶子爵（1756—1804）于1789年8月4日在国民议会提议废除一切封建特权。这项提案得到了阿尔芒一德西雷，艾吉永公爵（1761—

1800）的支持，后来被通过。这个艾吉永公爵即前面提到过的那个艾吉永公爵的儿子。——译注

(212) 作者对于法国革命初期倾向革命的贵族及其在英国的同党所采取的批判态度，见《给一个贵族的信：（1796）。佩恩（E. J. Payne）认为此处系指弗朗索瓦·亚历山大·弗雷德里克，罗什富科—利扬库尔公爵（1747—1827）。此人是经济改革家和英国哲学的崇拜者，路易十六的朋友，1789年国民议会主席，后来被迫流亡国外，后又重返法国，并在拿破仑时代积极参与了公共生活。——译注

(213) 多米尼克·德·拉·罗什富科（1713—1800），鲁昂大主教、红衣主教。他从一开始就声明反对大革命的原则，并在波旁王朝被推翻后（1792年8月10日）流亡国外。他出身于罗什富科家族的穷困而偏远的一支。——译注

(214) 实际上不是他的兄弟，与他没有很近的血缘关系。但是这个错误并不影响这一论据。——原注

(215) crudelem illam hastam："残酷的矛头"。按古罗马习惯，系以长矛戳在地上表示在进行公开拍卖。这句话大概是西塞罗说的，指对被没收的苏拉的财产进行拍卖。——译注

(216) 马里乌斯（Marius）和苏拉（Sulla）为公元前1世纪的罗马将领，曾进行过多年的内战与屠杀。——译注

(217) 这段诗的其余部分是这样的：

耗尽了他那王位的财富，

却谴责别人的奢华以满足自己。

而这种想粉饰亵渎神明的可耻行动，

又必得装上虔诚的名义。

没有一种罪行是如此大胆，

除非是被理解为真正的或至少也是表面的善行；

有谁不怕做坏事，却又害怕那个名声，

虽然不管良心，却仍是声誉的奴隶。

这样他就保护了甚至纵容了教会；

但君主们的刀剑要比他们的风度更尖锐。

因而他就改造了以往的时代，

摧毁了他们的仁慈，保卫了他们的信仰。

于是宗教就停留在一个怠惰的斗室里，

在一种空洞的沉思中。

像是躺在一块岩石上一动也不动，

但我们又像一只过分活跃的白鹳在吞噬着。

难道不知道有什么温和的区域，

界乎他们冰冷的和我们炽热的区域之间？

难道我们不能从那场昏睡的梦中醒来，

而只有在一场更坏的极端之中烦躁不安？

对那种昏睡不醒却无法可医，

而只好任其中暑？

难道知识就没有界限，而必须走得那么远，

竟致使我们希望愚昧？

或是宁可在黑暗中摸索自己的路，

而不要由一个虚假的向导引路，在白天犯了错误？

有谁看见了这一片狼藉而不问，

是哪个野蛮的入侵者洗劫了大地？

但当他听到了不是哥特人，也不是土耳其人，

而是一个基督教的国王

带来了这片荒芜；

当我们最美好的和他们最恶劣的行动之间，

都带上热诚的名称时，

当我们的虔诚是这样一种结果时，

他会认为我们的堕落可以被宽恕吗？

《库珀之山》——约翰·德纳姆爵士。——原注

（按，本诗作者约翰·德纳姆爵士（1615—1669）是查理一世的朋友，英国著名诗人。——译注）

(218) 雅克·内克（1732—1804），日内瓦银行家。他继杜尔哥之后被路易十六任命为财政总监，并在1776—1781，1788—1789，1789—1790期间连续担任此职务。他的正直和道德勇气被广泛承认，但他的治国才能却常受人批评。他是斯塔尔夫人（de Staël）的父亲。——译注

(219) 见财政总监先生的报告。该报告是由国王命令在1789年5月5日做出的。——原注

(220) 里弗（livre），法国旧时流通的货币名，当时价值相当于1磅白银。——译注

(221) 在斯图亚特王朝统治下的苏格兰宪法中，有一个委员会负责准备法律草案；不经它的事先批准，就没有一项法案能够被通过。这个委员会因此被称为文件老爷。——原注

(222) 系指当时教士阶级被允许保留教会土地，但放弃什一税。——译注

(223) 指assignats（指券），为法国大革命期间在被国家没收的教会和王室土地基础上发行的纸币。正如作者所预见的，这种体制使投机者发了财。——译注

(224) 贴现银行（Bank of discount），即Caisse d'Escompte，为杜尔哥任财政总监时所创立。——译注

(225) 最高法院（parliament，法文为parlement）为兼有行政与调节职能的司法机构，在大革命中被废除了。——译注

(226) 指贵族阶级。——译注

(227) 其后1795—1799年法国的执政府（Directoire）似乎证实了作者此处的论断。——译注

(228) 指当时还存在有热内亚共和国、威尼斯共和国与瑞士联邦。——译注

(229) 当我写下我凭记忆引征的这段话时，已经离开我读亚里士多德的那段话有很多年了。有一位博学的朋友找到了这段话，原文如下："Τὸ ἦθος τὸ αὐτὸ, καὶ ἀμφω δεσποτικὰ τῶν βελτίστων, καὶ τὰ ψηφίσματα, ὥσπερ ἐκεὶ τὰ ἐπιτάγματα· καὶ ὁ δημαγωγὸς καὶ ὁ κόλαξ, οἱ αὐτοὶ καὶ ἀνάλογοι καὶ μάλιστα ἑκατέροι παρ' ἑκατέροις ἰσχύουσιν, οἱ μὲν κόλακες παρὰ τυράννοις, οἱ δὲ δημαγωγοὶ παρὰ τοῖς δήμοις ποῖς τοιούτοις ."［"二者伦理的特性是相同的，都对公民中最优秀的阶级实行专制主义；一个是用法规，而另一个是用命令和arrêts（裁决）。煽动家和宫廷佞幸往往是同一样的人，经常是十分相像的；这些人在他们各自的政体形式内拥有主要的权力：佞幸是和专制君主一起，而煽动家是和我所描述的那种人民一起。"］亚里士多德，《政治学》第四卷第四章。——原注

(230) 博林布鲁克（Bolingbroke，1678—1751）子爵，安（Anne）女王在位时曾任托利党的首相，亦以作家和修辞学家闻名。——译注

(231) 达赫玛斯·库里·汗（Taehmas Kouli Khân，亦即Tahmasp Quli Khan），后被称为纳迪尔·沙阿 Nadir Shah）（1688—1747），伊朗的统治者和征服者（1736—1747在位），原为土匪头子。——译注

(232) 财政区是法国旧制度下管理财政的地方单位。每个财政区设有一个监督。——译注

(233) 里格：league［英］，lieue［法］，旧时长度单位，约为3英里或4.8公里。——译注

(234) 按法国面积为1.23亿英亩（acre），其中有1700万英亩为不毛之地。——译注

(235) 参见《论法国的财政管理》，内克著，第1卷第288页。——原注

(236) 指联合王国，即大不列颠及爱尔兰。——译注

(237) 《论法国的财政管理》，内克著。——原注

(238) 《论法国的财政管理》第3卷，第8、9两章。——原注

(239) 此处所说的大路大多为路易十四与路易十五时建造。——译注

(240) 法国第一条运河为十七世纪所建造的沟通塞纳河与罗瓦河的运河，沟通大西洋与地中海的运河系路易十四时建造。——译注

(241) 世人应该感谢卡洛纳（Calonne）先生做出的努力，他反驳了对王室花费的荒唐夸大，揭露了各种补贴的虚假数字——其邪恶的目的都是要煽动群众犯下各式各样的罪行。——原注

（夏尔-亚历山大·卡洛纳（1734—1802）曾任路易十六的大臣。他的《法国》一书于1790年在伦敦出版。反对法国革命的共同政见使他与柏克很快有了密切的接触。——译注）

(242) 西尔斯（Circe）为希腊史诗《奥德赛》中的女巫，她迷住了奥德修斯的同伴，把他们变成了猪。——译注

(243) 关于由哲学家统治国家的观念，见《格列佛游记》。——原注

(244) 卡洛纳先生说，巴黎人口的下降要大得多，而且自从内克先生的计算以来，很可能是如此。——原注

(245)

	里弗赫	英镑	先令	便士
在巴黎和外省为补助失业的慈善工程款	3866920	折合 161121	13	4
清除流浪及行乞现象款	1671417	69642	7	6
进口谷物津贴	5671907	236329	9	2
扣除已追回欠款部分的维持生活必需品的支出	39871790	1661324	11	8
总计	51082034	折合2128418	1	8

当我将此书付印时，我对上表中最后一项的性质和范围是有怀疑的，它只有总项而没有任何细目。那时以后我看到了卡洛纳先生的著作。我必须认为，我没有条件早些读到此文是我的一大损失。卡洛纳先生认为这项支出是由于生活必需品的缘故，但是因为他无法理解何以谷物的价格与销售之间竟会维持高达1661000英镑的差额，他似乎就把这笔巨额支出归为革命的秘密花费。对这个问题我无从正面地说些什么。读者们自可根据这巨额支出的总量来判断法国目前的状况和形势，以及这个国家所采用的国家经济制度。这一切支出项目在国民议会中并没有引起任何质询和讨论。——原注

(246) 德国西北部各城市于1241年结成汉萨同盟（Hanseatic League），反抗海盗及诸侯的侵犯；极盛时曾有24个城市加盟。——译注

(247) 奥尔西尼为12至15世纪意大利归尔甫派（Guelph）贵族，因其与吉伯林派（Ghibelline）科隆纳家族的世仇争斗而著称。维泰利为15世纪意大利雇佣军首领。——译注

(248) 马穆鲁克为13至16世纪统治着埃及和叙利亚的军人集团，原为奴隶。奈瑞斯为印度西部马拉巴尔（Malabar）沿海地区的军事贵族。——译注

(249) 古罗马的女神雕像中有公正和仁慈两座。——译注

(250) 亨利四世（1553—1610），法国及纳瓦拉国王。在他一生中，他为法国王权的加强和威望的提高、为促进国家统一与发展做出了很大的努力，被认为是法国最有威望的国王之一。——译注

(251) 指路易十六。——译注

(252) 指亨利四世。——译注

(253) 1790年10月1日，此书的法文版译者杜邦给作者去信，希望他能将这段话作些修改，因为他不认为亨利四世是如此强悍。次日柏克回信，仍坚持自己的意见。信中说："你们从小就只听到对这位君主的温仁的颂扬。有人使你们忘记了他性格中警惕和强硬的一面。而如没有这一面，他就不配称为伟人。""如果今天支配着法国的那些人是他的臣民的话，他无疑会行使自己的权力惩罚他们的。"

如果柏克对亨利四世的描述是正确的话，那么路易十六显然要软弱得多。1789年6月他曾对卢森堡大公说："我决定牺牲一切，我不愿看到哪怕有一个人为了有关

我的争辩而丧生。”——译注

(254) 此处“心地善良”（officious）作“乐于助人”解。——译注

(255) 与农民合伙经营的体制称为métayage。——译注

(256) 按，此权已收归中央政府。——译注

(257) 语出西塞罗《为塞斯提乌斯辩护》第9卷第21页。——译注

(258) 语出英国诗人斯宾塞（Spenser, Edmund，1552—1599）《仙后》第2卷。——译注

(259) 圣巴托罗缪为耶稣的十二门徒之一。8月24日为圣巴托罗缪节。1572年8月23日夜至24日凌晨，国王命令天主教徒对新教徒进行大屠杀，巴黎死者达2000余人，史称“圣巴托罗缪之夜”。——译注

(260) 按，此处系指一个剧本，名为《查理九世》，作者是马里—约瑟夫，德·谢尼埃（Marie-Joseph de Chénier，1764—1811），他是法国著名诗人、启蒙思想家安德烈·德·谢尼埃（André de Chénier，1762—1794）的兄弟。此剧在1787年曾被禁演，但在1789年11月又风行一时。——译注

(261) 吉斯家族是洛林家族中年幼的一支，有三代人在法国政治中起过显著的作用。上面提到的洛林红衣主教路易·德·吉斯（Louis de Guise，1555—1588），就是这个家族中有名的第三人。这个家族的名字是和圣巴托罗缪大屠杀联系在一起的。——译注

(262) 我们假设这故事是真的，但当时他并不在法国。一个名字也同样可以使用另一个。——原注

(263) 王宫（Palais Royal）当时是革命派的活动中心。——译注

(264) “两大派别”指宗教改革后的新教与旧教。——译注

(265) 指法国国王路易十五（1715—1774年在位）。——译注

(266) 僧俗两界指修道院的修士与一般教会中的教士。——译注

(267) 费奈隆（François de la Mothe-Fénelon，1651—1715），康布雷的大主教，以虔诚、博学、优雅和仁慈著称。——译注

(268) 即欧塞尔（Auxerre，在巴黎东南90英里处），见柏克《书信集》第2卷，第421—422页。那里的主教让一巴蒂斯特一马里·尚皮翁·德·西塞（Jean-Baptiste-Marie Champion de Cicé，1725—1806）后来被迫流亡国外，并得到过柏克家族的帮助。这位主教是西塞子爵（Visconte de Cicé，1745—1815）的兄弟。西塞子爵与柏克有书信往来。（见柏克《书信集》第6卷，第206—208页。）——译注

(269) 按，当时的大主教和主教共有131人，后缩减为83人，即每省1人。这131人中有48人在国民议会中占有席位。——译注

(270) 按路易十六的"前一任"系指他父亲路易十五。——译注

(271) 按此处原文为the Gallican Church，系指法国（高卢）天主教会，即"独立于罗马的天主教会"。——译注

(272) "开明的自利"指爱尔维修《论精神》一书末尾论公民教育的话。——译注

(273) 吉尔伯特·伯内特（Gilbert Bumet，1643—1715），威廉三世时索尔兹伯里的主教。此处所引出自他的《他当代的历史》。——译注

(274) 此处"共同的敌人"指不信教或无神论。——译注

(275) 长期国会指1640—1660年的英国国会。它初期与英王查理一世对立，1648年后为克伦威尔所控制。——译注

(276) 指让·多马（Jean Domat，1625—1696），《自然状态中的民法》（1689）一书作者。——译注

(277) 加缪先生的讲话，由国民议会下令出版。——原注（加缪［Armand Gaston Camus，1740—1804］为詹森派法学家，制宪议会的成员，有关教士阶级法案的起草者。——译注）

(278) 按，再洗礼派起源于瑞士，后以德国萨克逊州的明斯特为中心，此派宣扬平均主义与基督教千年福王国学说。——译注

(279) 我不知道下面的描述是否严格真确，但它是被出版者当作是真的东西，以便刺激读者。在他们的文件中刊出的一封来自图勒（Toul）的信中，下引的这段话是关于这个地区的人民的情况的："Dans la Révolution actuelle, ils ont résisté à toutes les *seductions du bigotisme* , a*ux persécutions et aux tracasseries* des Ennemis de la Révolution. *Obliant leurs plus grands intérêts* pour rendre hommage aux vues d'ordre général qui ont déterminé l'Assemblée Nationale, ils voient, *sans se plaindre* , supprimer cette foule d'établissements ecclésiastiques par lesquels *ils subsistoient* , et meme, en perdant leur siège épiscopal, la seule de toutes ces ressources qui pouvoit, ou plutôt *qui devoit* , *en toute équité* , leur être conservée; condamnés *à la plus effrayante misère* , sans avoir *été ni pu être entendus* , *ils ne murmurent point* , ils restent fideles aux principes du plus pur patriotisme; ils sont encore prêts à *verser leur sang* pour le maintien de la Constitution, qui va réduire leur ville *à la plus déplorable nullité* ." ["在当前的这场革命中，他们抵御了一切宗教偏执的诱惑，抵御了革命敌人的干扰和迫害。为了向支配着国民议会的普通等级的意见效忠，他们忘掉了自己的最大利益，他们看到自己赖以生存的大批宗教机构受到压迫而毫无怨言；甚至按一切公正的原则都可以（或者不如说应该）给他们保留下来的他们所能有的唯一力量，即主教的席位也被取消了。他们遭受最可怕的苦难而不能为人倾听，但他们绝不尤怨，他们始终忠于最纯洁的爱国主义的原则，尽管宪法使他们的城市沦于最可悲的空虚，他们仍然准备流自己的鲜血来捍卫它。"] 无法设想这些人民是在争自由的斗争中忍受这些苦痛和不义的，因为在这同一封信中很真确地说到这些人民从来就是自由的。他们所忍受的贫穷和毁灭，他们未加抗议地忍受最明目张胆的和直认不讳的不义，如果确是真的，就不会是什么别的东西，而只能是这种可怕的狂热主义的后果。而现在整个法国有大量的人群生活在同样的条件下，有着同样的精神状态。——原注

(280) 见南特（Nantz）同盟的活动。——原注（南特的"爱国者协会"是"革命协会"的联系成员；伦敦革命会接受过南特爱国者协会所赠的旗帜，旗帜上有两国国旗与"大联盟"［Pacte Universel］字样。——译注）

(281) "Si plures sunt ii quibus improbe datum est, quam illi quibus injuste adeptum est, idcirco plus etiam valent? Non enim numero hæc judicantur sed pondere. Quam autem habet æquitatem, ut agrum multis anms, aut etiam sæculis ante possessum, qui nullum habuit habeat; qui autem habuit amittat? Ac, propter hoc injuriæ genus, Lacedæmonii Lysandrum Ephorum expulerunt: Agin regem（quod numquam antea apud eos acciderat） necaverunt: exque eo tempore

tantæ discordiæ secutæ sunt, ut et tyranni exsisterint, et optimates exterminareutur, er preclarissime constituta respublica dilaberetur. Nec vero solum ipsa cecidit, sed etiam reliquam Græciam evertit contagionibus malorum, quæ a Lacadæmoniis profectae manarunt latius.”［即使那些得到不义之财的人在数目上超过了财产受到损害的人，前者也决不因此而更加有力；因为在这类事件中，力量不是由数目而是由其社会影响决定的。如果一个一文不名的人可以将属于别人已有若干年、甚至若干代的地产据为已有，而以前的所有者却必须失去它，那还有什么公正可言？现在正是根据这种不义的原则，斯巴达人放逐了他们的监察官李桑得，并处死了他们的国王阿吉——这是斯巴达历史上前所未有的事件。从这时起，由于这种原因，严重的内部不和便使暴君得以出现，贵族被放逐，令人赞叹地建立起来的国家瓦解了。而且这不仅仅是斯巴达的崩溃，这种传染性极强的邪恶从这里开始越来越广泛地蔓延，终于将希腊的其余部分也夷为废墟。］——在描述了真正爱国者的模范、西锡安的亚拉图（Aratus of Sicyon）那具有完全不同的精神的行为之后，西塞罗就说道：“Sic par est agere cum civibus; non ut bis jam vidimus, hastam in foro ponere et bona civium voci subjicere pnieconis. At ille Grvecus（id quod fuit sapientis et praestantis viri） omnibus consulendum esse putavit: eaque est summa ratio et sapientia boni civis, commoda civium non divellere, sed omnes eadem aequitate contmere.”［这是与我们的同胞进行交易的正确方式，而不是像我们已经两次看到的那样，将矛插在台上，将他人的财产放到拍卖人的槌下。这位明智而高尚的希腊人认为他必须关心所有人的福祉。一个具有高超的政治家才干和十分明智的头脑的好公民所应做的，不是把公民们之间的利益对立起来，而是把这些人的利益在平等公正的原则基础上统一起来。”］——西塞罗：《论责任》第1卷第2页。——原注

(282) 参见两本书，书名为“Einige Originalschriften des Illuminatenordens”和“System und Folgen des Illuminatenordens。”慕尼黑，1787年。——原注（这两部德文书的标题为：《关于光明会白若干原始文件》和《光明会的体系与后果》。光明会为德国无政府主义的异端团体，主张摧毁一切现存国家，消灭私有制，建立新的大同国家。——译注）

(283) 这是希腊悲剧家幼里庇底的《德勒福斯》一剧中，阿迦美浓向麦尼劳讲的话。——译注

(284) 《新约》，《约翰福音》第3章，第8节：“风随着意思吹，你听见风的响声，却不晓得从哪里来，往哪里去。凡从圣灵生的，也是如此。”——译注

(285) 可参见柏克《新辉格党人对旧辉格党人的呼吁》（1791）一书中关于"真正的、自然的贵族"的一段话（《柏克选集》第3卷，第85—87页）。——译注

(286) 按，"大地的礼物"指物质事物而言，是会消失的；系与上天的永恒礼物相对而言。语出贺拉斯（Horace，公元前65—前8）《歌集》第2卷，第14节。——译注

(287) 马尔斯大道：举行革命的纪念性集会的场地。——译注

(288) 小别墅（petits maisons）：法国革命前，上层社会的时尚之一是在巴黎郊区拥有一幢小别墅以供私人享乐。——译注

(289) 夜宵，即"小晚餐"（petit soupers），当时往往极为昂贵。——译注

(290) 指法国百科全书派的理论家。——译注

(291) 永久性产权（mortmain），即由一个团体所拥有的不可让渡的所有权。——译注

(292) 按，本书第一部分写完后，作者曾有几个月的时间参与国会活动，其后又开始第二部分的写作。——译注

(293) "保卫者和立法者"此处指上帝。——译注

(294) 语出古罗马诗人维吉尔《农事诗》第1卷。——译注

(295) ［国民］议会的一位领导成员，即德·圣艾蒂安先生（M. Rabaud de St. Etienne）②，曾经再清楚不过地解释了他们一切行动的原则："*Tous les établissements en France couronnent le malheur du peuple: pour le rendre heureux il faut le renouveler; changer ses idées; changer ses loix; changer ses moertrs; … changer les hommes; changer les choses; changer les mots… tout détruire; oui, tout détruire; puisque tout est à recreer.*"［"法国的一切现存制度都加剧了人民的苦难。要使人民幸福，就必须改革这些制度：改变其思想；改变其法律；改变其道德；……改造人；改造事物；改造文字；……摧毁一切；对，摧毁一切，因为一切都要重新创造。"］选出这位先生做主席的议会，并不坐落在三百号或小房子里，③它是由那些貌似有理性的人组成的；但是他的思想、语言和行

动都与那些在［国民］议会内外管理着目前正在法国运转的那架机器的人们的讲演、见解和行动毫无二致。——原注

②让一保罗·拉博·圣艾蒂安（Jean-Paul Rabaud St. Etienne，1743—1793），新教牧师，后为吉伦特党的一员。1793年被送上断头台。——译注

③“三百号”是巴黎一座古老的盲人医院，“小房子”是一座疯人院，坐落在塞夫勒街。——译注

(296) 指个别地考察事物。——译注

(297) 指整体地考察事物。——译注

(298) 指中世纪的经院哲学家。——译注

(299) 原文为quadrimanous（quadrumanous），意谓猴子似的。——译注

(300) 加图（Marcus Porcius Cato，公元前95—前46），罗马政治家及斯多葛派哲学家。——译注

(301) 语出贺拉斯《书札》I，xix.12—14。原诗意谓，如果有人外形凶猛，赤足褴衫，四处游荡，以使自己与加图相像，他就真的有了加图的仁义和德行吗？——译注

(302) 休谟（David Hume，1711—1776），英国哲学家、历史学家。卢梭于1766—1767年在英国时，曾得到休谟的帮助，后二人发生争吵。——译注

(303) 恩培多克勒（Empedocles，约公元前490—前430），古希腊哲学家，认为世界上一切事物都由四种最基本的元素（地、火、水、空气）以不同比例构成，受爱与恨两大动力的作用而轮流作主，循环不已。——译注

(304) 布丰（Buffon，1707—1788），法国博物学家，对动物界按种、属进行了归类。——译注

(305) 旧时，寡妇在法律上应得到其丈夫所遗地产的1/3。——译注

(306) 语出蒲柏（Alexander Pope，1688—1744年，英国诗人）《道德论》，IV.1290——译注

(307) 议会在执行他们委员会的计划时，作了某些改动。他们从这些分级之中剔除了一项，这就消除了一部分反对意见。但是主要的反对意见——即初级的选民投票者和代表制立法者之间并没有任何联系——仍然保持着其全部的力量。还有其他的变动，有些可能是更好，有些则肯定会更坏。但是对于作者来说，在规划本身根本就是邪恶荒诞的地方，这些微小变动的得失看来都是无足轻重的。——原注

(308) 马克（Mark），欧洲旧时称量金、银的重量单位，约合8盎司。——译注

(309) 即古希腊政治学家所说的寡头制或富豪政体。——译注

(310) 塞尔维乌斯·图利乌斯（Servius Tullius，公元前578—前534）为古罗马的第6个王，他把罗马划为30个族，把人民由贫至富分为5个阶级；出身低贱者富有之后也可在国家中享有权力。——译注

(311) 指贵族性。——译注

(312) 语出古罗马铭辞作家马提雅尔（Martial，约38/41—104）《格言集》。——译注

(313) 如当时的美国、瑞士和荷兰。但这几国的政府都是在反抗外来的专制暴政之中建立的。——译注

(314) 公元前196年罗马征服希腊各邦后，宣布它们是自由的，后于公元前148年将它们并入罗马的马其顿省。——译注

(315) 塔西佗（Tacitus，约56—约120），古罗马历史学家。——译注

(316) Non, ut olim, univeræ legiones deducebantur cum tribunis, et centurionibus, et Sui cujusque ordinis militibus, ut consensu et caritate rempublicam afficerent, sed ignoti inter se, diversis manipulis, sine rectore, sine affectibus mutuis, quasi ex alio genere mortalium, repente in unum collecti, numerus magis quam colonia.［整个军团——护民官、百夫长、士兵都在他们所属的百人队内——被移来以他们的一致同意和他们的同志关系创建一个小共同体的时期已经过去了。定居者们现在成了陌生人中的陌生人，成了来自不同步兵中队的人，群龙无首，互相淡漠；突然间，似乎他们在这个世界上除了成为群体地在一个地方组成一个聚合体而非殖民地的战士之外，便什么都不是。］塔西佗《编年

史》，I，14，第270所有这些会更加适合于这一荒谬无稽的宪法中的毫无联系、循环更迭、两年一度的国民议会。——原注

(317) 希波克拉底（Hippocrates），公元前5世纪时的希腊名医，他对濒死者的面容特征作过经典性的描述。——译注

(318) 孟德斯鸠（Montesquieu，1689—1755年），法国启蒙思想家。——译注

(319) Qualitas［质量］、Relatio［关系］、Actio［主动］、Passio［被动］、Ubi［姿态］、Quando［时间］、Situs［地点］、Habitus［具有］。——原注（以上8个范畴以及"实体"和"数量"两个范畴都是亚里士多德提出的。——译注）

(320) 有人认为作者在这里预见了后来拿破仑的专制。——译注

(321) 见《论法兰西国家》，第363页。——原注

(322) 炼狱，英语为limbo，介于地狱与天堂之间，为未受洗而死亡的婴儿或耶稣降临以前的善良人们的栖身之处。——译注

(323) 此处系指那些还没有把长刷子伸进烟囱、自己就先爬进去清洗的孩子们。显然这样是无法进行清洗的。——译注

(324) 按，德洛斯（Delos）为古希腊传说中一个漂浮的岛屿，宙斯将其固定下来以便拉托娜（Latona，即勒托Leto）在此分娩她的两个子女（即阿波罗和阿耳忒弥斯）。——译注

(325) 语出维吉尔《埃涅伊特》，III，75。作者此处意谓法国国民议会不仅未使地产稳定下来，反而使它处于流转变动之中。——译注

(326) 指塔列朗（Talleyrand，1754—1838），当时法国欧坦（Autun）的地方主教，他拥护革命，被教皇革除教门，后成为法国著名的外交家。——译注

(327) 语出西塞罗《论老年》，VIII，25。——译注

(328) 卡尔都西派（Carthusy）为圣布鲁诺（St. Bruno）于1084年在法国加尔都西山谷所创立的一个教派，故名。隶属于本笃会，以纪律严明、生活艰苦闻名。——译注

(329) 为古罗马诗人贺拉斯语，他写一个高利贷者称颂田园生活的美好，但不久就发现自己更爱钱而非爱田园生活。——译注

(330) 语出贺拉斯《诗集》，III。——译注

(331) 分别指法国和英国在18世纪早期发生的财政破产事件。——译注

(332) 按，圣德尼（St. Denise）为巴黎的一区。正如柏克所预料的，1792年以后巴黎陷入了供应储备不足的危机。其征兆是他在此处指出的：1789年8月3日圣德尼区助理区长被暗杀，同年10月21日在巴黎对面包商的屠杀；这一切均与饥民不满有关。——译注

(333) 塞波尼斯大沼泽（Serbonian bog），位于古埃及北部，传说曾吞没过大军。见弥尔顿《失乐园》第2部，第592—594行。——译注

(334) 正如同时代的许多学者一样，柏克在这里将中央集权及巴黎在法国社会各方面的支配地位当成了大革命的产物。但事实上，这一进程在旧制度下已经基本完成。在大革命之前，巴黎已经是法国真正的"中心"了，大革命只是加剧了这一倾向而已。参见托克维尔（1805—1859年）的《旧制度与大革命》。——译注

(335) 梭伦（Solon，约公元前630—前560），古希腊时雅典著名的立法家。努玛（Numa，活动期约公元前700），古罗马的第二个王，被认为是古罗马国家的创制者。——译注

(336) 马萨林（Mazarin，1602—1661），路易十四时期的权臣。——译注

(337) 卢伏瓦（Louvois，1641—1691），路易十四的陆军大臣。——译注

(338) 皮特（William Pitt，1708—1778），英国政治家，演说家，为柏克写作此书时任英国首相的小皮特之父。——译注

(339) 1789年10月5日和6日，巴黎妇女进军凡尔赛宫，强迫王室迁至巴黎。——译注

(340) 把地方的共和建制计算在内，事实上是3套。——原注

(341) 德·蒙莫兰（de Montmorin，1745—1792年），曾任法国外交大臣。——译注

(342) 语出朱文纳尔《讽刺诗》，X，284。此处意味内克正因其受到普遍拥戴而遭难。——译注

(343) 此处"最高法院"原文为parliament，法文为parlement，系指法国大革命前兼具行政与管理职能的司法机构。——译注

(344) 阿雷奥帕古斯（Areopagus），古希腊雅典城边的一座山，为元老院的聚会地。——译注。

(345) 路易十四的大法官莫普（Maupéou，1714—1792）于1771年解散了最高法院。——译注

(346) 沙特莱（Châtelet）法庭：攻占巴士底狱后，国民议会决定将某些王权主义者由巴黎的沙特莱法庭以叛国罪进行审判。——译注

(347) 大篡位（theGreat Usurpation）时期，指17世纪英国革命后克伦威尔统治的共和国时期。——译注

(348) 调查委员会（theCommittee of Research），法国国民议会中专司调查叛国阴谋的委员会。——译注

(349) 对于所有这些司法机构和调查委员会的论题的进一步说明，请参看德·卡洛纳先生的著作。——原注

(350) 杜班（M. de la Tour du Pin，1727—1794），当时主管国民议会的军事委员会。1794年被送上断头台。——译注

(351) conuces一词源于拉丁文的comitia。comitia为古罗马选举官员和通过法律的会议。——译注

(352) 1789年巴士底狱被攻占时，监狱长洛奈（Launey）被民众杀害，1790年4月马赛要塞被国民自卫军攻占时，要塞长官博赛（Bausset）被害。——译注

(353) 伏尔泰（Voltaire，1694—1778）、达朗贝尔（d'Alembert，1717—1783）、狄德罗（Diderot，1713—1784）和爱尔维修（Helvetius，1715—1771），均为18世纪法国启蒙运动的重要思想家。——译注

(354) Comme sa Majesté y a reconnu, non une systême d'associations particulières, mais une réumon de volontés de tous les François pour la liberté et la prosperité communes, ainsi pour le maintien de l'ordre publique; il a pensé qu'il convenoit que cbaque regiment prit part à ces fêtes civiques pour multiplier les rapports, et reserrer les liens d'union entre les citoyens et les troupes. [既然国王陛下这里所承认的并不是一套特殊的组织，而是所有法国人为了共同的自由和繁荣以及为了维持公共秩序的一种志愿的结合，所以他认为每一个团队都应参与这些公民的节日庆祝，以便在公民和部队之间增进和加强这种团结的联系。] ——我引了批准部队与民间组织共享盛宴的这些话，否则我就不会被人信任了。——原注

(355) 跳班生，原文为compounder，指英国大学中在某些情形下可以不通过正常的程序而获得学位的人。——译注

(356) 大关口，原文为grand climacteric，指63岁，旧时通常被认为是一个很关键的年龄。——译注

(357) 这位军事大臣至此就退了学并辞了职。——原注

(358) 语出西塞罗《论老年》，XXIII，83。——译注

(359) 这段话常被认为是对后来拿破仑崛起的预言。——译注

(360) 指国民自卫队。——译注

(361) 拉斐特（Marquis de Lafayette 1757—1834），法国革命中著名的政治家，曾参加美国的独立战争，时任法国国民自卫队司令。——译注

(362) Courier FranCois [《法国通讯》]，1790年7月30日。Assemblée Nationale [《国民议会》]，第210期。

(363) 指法国革命时的革命派与中世纪天主教的主教和修道士的不同。——译注

(364) 加缪（Camus，1740—1804），制宪议会成员，曾起草"教士公民法"。——译注

(365) 按柏拉图的定义，人是有两条腿而无毛的动物。——译注

(366) 从内克先生的报告中我看到，巴黎的国民自卫军得到了公共财政中的大约14.5万英镑——超出在他们自己本城中所征收的金额。这究竟是他们9个月的存在的实际开支，还是他们年度费用的估计数，我没有看明白。这一点无关紧要，因为他们肯定可以随意支取而无论多少。——原注

(367) 原文为Systasis of Crete，系古希腊克里特各城邦所组成的防御同盟。——译注

(368) 波兰在历史上长期是许多独立、半独立的封建诸侯的松散联盟。——译注

(369) 韦尼耶（M. Vernier，1731—1818），是当时国民议会中主要的财政专家。——译注

(370) 语出西塞罗《论老年》，VI.20。——译注

(371) 约翰·多伊（John Doe）与理查德·罗伊（Richard Roe）在司法中常用以代表原告和被告双方的名字。——译注

(372) 圣西门公爵（Duke of St. Simon, Louis de Rouvoy 1675—1755），路易十四时期的廷臣和外交家，为后来法国空想社会主义者圣西门的伯祖父，其《回忆录》中大量描述了当时的宫廷生活。——译注

(373) 指指券。——译注

(374) 交易所（Change）指伦敦股票交易所，威斯敏斯特厅（Westminster Hall）为当时英国最高法庭。——译注

(375) 读者将注意到，我只是稍微触及到（我的计划并不需要更多的东西）与对它们的需求有关的法国财政状况而已。如果我另有所图，我手头的材料对于这样一桩任务并不十分完备。对于这一论题，我请读者参看德·卡洛纳先生的著作以及他对于由无知与无能的胆大妄为的良好意图在公共财产和法国一切事务中造成的灾难和毁灭所做的大量展示。那些原因总会造成这样的结果的。以相当严格的眼光并且或许是过于严厉地来看待那份报告，删除可以置之于一个退职的财政家——他的敌人可能认为他渴望最大程度地成就他的事业——的报告中的一切东西；我相信将会发现，针对革新家们的大胆精神，有一种比由法国的代价所提供的更为有益的有关审慎的教训，那是在任何时候都未曾向人类提供过的。——原注

(376) “哲人石”（philosopher's stone）为中世纪炼丹术家所追求的能点石成金的石头。——译注

(377) 此处“木乃伊”系取其药物学的意义。——译注

(378) 此段文字系模仿莫里哀的喜剧《幻想病》（La Malade Imaginaire），剧中一个学生在被问及如何治疗不同病症时，都回答以同样的答案“先灌肠，后放血，最后吃泻药”。柏克以此讽刺法国国民议会以指券来应付一切危局的做法。该处拉丁文系不合文法的蹩脚拉丁文（dog-latin）。assignare影射指券。——译注

(379) 此处系对塔列朗（见前注）的嘲讽。——译注

(380) 波舒哀笔下的拉布吕耶尔（La Bruyère of Bossuet）。——原注

拉布吕耶尔（Jean de la Bruyère，1645—1696），法国杂文和格言作家。波舒哀（Jacques-Bénigue Bossuet，1627—1704），法国莫（Meaux）地方的主教、作家、政论家。——译注

(381) 此处“被他们征服的国度”系指教会。——译注

(382) "Ce n'est point à l'assemblée entière que je m'adresse ici; je ne parle qu'à ceux qui l'égarent, en lui cachant sous des gazes séduisantes le but où ils l'entrainent. C'est à eux que je dis: votre objet, vous n'en disconviendrez pas, c'est d'ô ter tout espoir au clergé, et de consommer sa ruine; c'est-là, en ne vous soupConnant d'aucune combinaison de cupidité, d'aucun regard sur le jeu des effets publics, c'est-là ce qu'on doit croire que vous avez en vue dans la terrible opération que vous proposez; c'est ce qui doit en être le fruit. Mais le peuple que vous y intéressez, quel avantage peut-il y trouver? En vous servant sans cesse de lui, que faites vous pour lui? Rien, absolument rien; et, au contraire, vous faites ce qui ne conduit qu'à l'accabler de nouvelles charges. Vous avez rejeté, à son préjudice, une offre de 400 millions, dont l'acceptation pouvoit devenir un moyen de soulagement en sa faveur; et à cette ressource, aussi profitable que légitime, vous avez substitué une injustice rulneuse. qui, de votre propre aveu. charge le trésor public, et par conséquent le peuple, d'un surcroît de dépense annuelle de 50 millions au moins et d'un remboursement de 150 millions.

"Malheureux peuple! voilà ce que vous vaut en dernier résultat l'expropriation de l'Eglise, et la dureté des décrets taxateurs du traitement des ministres d'une religion bienfaisante; et désormais ils seront à votre charge: leurs charités soulageoient les pauvres; et vous allez être imposés pour subvenir à leur entretien!"

［在这里，我决不是向整个议会发难，我只是想对那样一些人讲话，他们把议会引入歧途，向议会伪装掩饰自己想要达到的目的。我要向这些人说：你们并不讳言你们的目的就是要剥夺教士的一切希望，造成他们的毁灭；正是在这里，人们应该相信你们提出的可怕的办法中所具有的东西，而无需猜测其中任何的贪婪成分以及哗众取宠的手法；这就是它所应有的结果。但是你们所关怀的人民，他们从中得到了什么好处呢？你们不断地利用他们，你们为他们都做了些什么呢？什么也没有做，绝对什么也没有做；相反地，你们的所作所为只是加重了他们的负担。你们出于对他们的偏见而拒绝了一笔4亿的捐款，而接受它的话是可以有助于他们的喘息的；你们用一种毁灭性的不公正取代了那种合法又有利的财源。它正如你们自己所承认的，会给国库、因而也就是给人民增加每年至少5000万的支出以及1亿5000万需要偿还的债务。

“可怜的人民！这就是对教会的掠夺以及对待这样一个仁慈宗教的神职人员的征税法令的残酷性所给你们带来的最终结果了；从此，他们的一切就都要由你们来负担了：他们的仁慈抚慰了穷人们；而你们却为了维持他们而承当了负担！”］——《论法国的国家》，第81页。又见第92页及以下。——原注

(383) 此时南锡（Nancy）主教为亨利·德·拉法尔（Henri de la Fare，1752—1829）。——译注

(384) 指邓迪（Dundee，为英国城市，位于苏格兰东部的一个海港）的“自由之友”（Friends of Liberty）俱乐部。——译注

(385) 指1790年。——译注

(386) 此句系由贺拉斯《讽刺诗集》I.v.100中“让犹太人阿培拉去相信吧，我才不会呢”一句转化而来，此处意谓犹太人是不会相信现金与指券是等值的。——译注

(387) 劳（John Law，1671—1729）系密西西比投机破产事件中主事的法国财政官员。——译注

(388) 语出弥尔顿《失乐园》X.293。化石锤子（petrific mace）为死神所用的工具，可将动植物化为石头。——译注

(389) 通蒂式养老保险金（tontine），由意大利银行家通蒂（Lorenzo Tonti，1630？—1695？）所首倡的一种保险制度，参加者共享一笔或多笔养老金，死者所享份额由生者分享。——译注

(390) 卢卡（Marcus Annaeus Lucanus，39—65），古罗马诗人；高乃依（Pierre Cornedle，1606—1684），法国剧作家。——译注

(391) 此处"它"指上文中"将来的某种形式"。——译注

(392) 指艾迪生（Joseph Addison，1672—1719），英国诗人，散文作家。引文出自他的悲剧《卡图》第5场，第1幕。——译注

汉译世界学术名著丛书

托克维尔回忆录

〔法〕托克维尔 著

目　录

编者导言
第一部分
第一章　[《回忆录》的由来和性质——1848年革命之前时期的概况——这次革命的前兆]
第二章　[宴会运动——政府的安全——反对派首领关心的事情——他们对大臣们的指控]
第三章　[2月22日动乱——23日的会议——新内阁——迪福尔先生和博蒙先生的感想]
第四章　[2月24日——内阁的反抗计划——国民自卫军——贝多将军]
第五章　[议会开会——奥尔良公爵夫人——临时政府]
第二部分
第一章　我对2月24日的原因的判断及对由此产生的事态的看法
第二章　2月24日次日的巴黎以及以后几天的情况——新革命的社会主义特点
第三章　旧国会议员在作决定时态度暧昧——我对自己的所作所为的反思和我的决心
第四章　我在芒什省竞选——地方的情况——大选
第五章　制宪议会第一次会议——这个议会的场面

第六章　我与拉马丁的关系——拉马丁的犹豫不定
第七章　1848年5月15日
第八章　协和的庆典和走向六月事件的道路
第九章　六月事件
第十章　六月事件（续）
第十一章　宪法委员会
第三部分
第一章　归国——内阁成立
第二章　内阁的面貌——至6月13日造反失败内阁的初期行动
第三章　国内政治——内阁的内部纷争——内阁面对多数派和总统困难重重
第四章　外交问题
附　　录
一　古·德·博蒙谈2月24日
二　与巴罗的谈话（1850年10月10日）巴罗谈2月24日
三　1848年2月24日纪要迪福尔先生和他的朋友为阻止二月革命所做的努力——梯也尔先生使这些努力不起作用应负的责任
四　为1848年6月至1849年6月的《回忆录》所写的笔记（1851年4月）
五　关于我将要写的《回忆录》部分内容的提要（1851年4月，在归国途中）

六　1851年5月15日我与共和国总统的谈话（我从意大利回国后与他首次见面）
七　修改宪法——1851年6月21日应我之邀来我家会晤中贝里耶与我的谈话。我们二人都是宪法修改委员会委员
人名索引
返回总目录

Alexis de Tocqueville

SOUVENIRS

Editions Gallimard

根据法国加利马尔出版社1964年版译出

汉译世界学术名著丛书出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从20世纪50年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行，至2004年已先后分十辑印行名著400余种。现继续编印第十一辑。到2010年底出版至460种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出得更好。

商务印书馆编辑部

2009年10月

译者前言

1848年法国二月革命，是法国推翻七月王朝、建立第二共和国的资产阶级民主革命，对欧洲各国的革命进程具有重大影响。现代的历史学家研究这段历史时，经常引用马克思的《1848年至1850年的法兰西阶级斗争》、路易·勃朗的《一八四八年革命史》和达尼埃尔·斯特恩的《一八四八年革命史》（共3卷）等书。对于二月革命的回忆和见闻，主要有维克多·雨果的《见闻偶记》、当时奥地利驻法大使馆馆员鲁道夫·阿波尼的日记，以及当时任巴黎督察总监的山岳派科西迪埃尔的《回忆》。现在译出的《托克维尔回忆录》，在这类回忆录中占有尤其重要的地位。关于此书的介绍，请读者阅读本书的《编者导言》，我在这里就不赘述了。

作为历史学家，托克维尔有他自成一家的看法，但作为政治家，他又不免受到出身和阶级地位的限制。读者只应仁者见仁，智者见智。

本书对于当时许多人物（比如路易·菲力浦、路易·拿破仑、阿道夫·梯也尔、路易·勃朗、奥迪隆·巴罗、阿尔方斯·拉马丁、阿尔芒·马拉斯特、弗朗索瓦·维维安，等等）的评述十分尖锐，用语刻薄。我认为可能由于这个原因，本书在他死后34年（1893年）才首次刊印出版。这时，上述的人物都已去世了。

《回忆录》涉及的时间，如作者自己所说，仅限于二月革命，而且只到他辞去外长职务为止，为时只有1年零8个月，但实际上也谈到路易·拿破仑政变（1851年12月2日）。作为回忆录来说，时间似乎短了一些，但我认为它对于研究这位世界文化名人的思想和活动仍是十分重要的资料。

译文依据的原本是梅耶编《托克维尔全集》的第12卷（1964年版）。本卷的编者吕克·莫尼埃对《回忆录》的出版经过和特点作了详细的介绍，省去译者在序言里再啰唆了。

限于译者的水平，错译和误解之处在所难免，惟望读者指正。

董果良　于北京寓所
2003年3月

编者导言

阿列克西·德·托克维尔的《回忆录》具有双重意义：它是一位既是一出重大历史剧的观众又是其演员的人关于这出历史剧的证言。还没有人像他这样非常动人地描写过法国的1848年革命，也没有人像他这样对这一事件作过十分精湛的评述。因此，《回忆录》使它的作者一举名列19世纪的伟大回忆录作者之中。但是，《回忆录》还有另一个理由引起我们重视：这部著作也是托克维尔人格的最明显的表现。《论美国的民主》和《旧制度与大革命》的一向严肃的作者，在这里却表现得非常不同，即《回忆录》反映了他一生中尚不太为人所知的一面：政治生涯。

托克维尔当了将近12年的政治家，并把他的最充沛精力都用于公务。公务甚至使他没有时间从事写作。他的公务活动始于1839年。这年，他在故乡诺曼底省参加众议员竞选，在该省的瓦洛涅区当选。当时他只有34岁。但他只担任了一届议员。4年前，即1835年，他的《论美国的民主》上卷问世。七月革命不久，他同友人古斯塔夫·德·博蒙去了美国，在那里对这个国家的制度和民情进行了广泛的调查研究。1830年的七月革命，加强了他认为社会必须走向民主的信念。因此，他决定去这个似乎已将民主提出的政治和社会问题解决了的伟大国家去亲眼看一看。托克维尔考察平等给新大陆带来的成果时并没有忘记欧洲，因为汇报其旅行观感的那部书的唯一目的，是叫他的同时代人对这场伟大的民主革命做好思想准备。这部名为《论美国的民主》的著作，取得了公认的辉煌成就，曾多次再版。《论美国的民主》为他在1838年进入人文和政治科学院打开了大门，也使他在1841年成为法兰西学院的院士。于是，他的个人声誉得到同胞的赞同。另一方面，他的名字也可能被一些人诋毁。托克维尔出身于贵族家庭，这个家族的历史在几个世纪中同诺曼底的历史有密切的联系：他的一位祖先曾跟随征服者纪尧姆跨过英吉利海峡征服英格兰，所以这个家庭在诺曼底地方影响很大，因而可以认为是贵族家庭。在法国大革命期间，托尔维克的父亲差一点儿上了断头台，是热月9日政变救了

他。热月9日复辟期间，他的父亲当过一任省长和一届贵族院议员。因此，在查理十世时当上凡尔赛最高行政法院初审法官的托克维尔，就被认为是贵族，并有正统主义派观点。但是，说他在七月王朝下依靠选民的拥护而获得各种头衔并不完全正确。托克维尔在1837年首次参选失败。2年多之后，他反败为胜。从此以后，瓦洛涅区一直支持他。他一再连续当选，而且票数一直增加，总是领先，直到12月2日政变退出公共生活。

夏尔·德·雷米萨写道："此人个子不高，也不魁梧，为人和蔼，规规矩矩，但面带病容，只有他那稠密弯曲的棕色头发，能给人以年轻的感觉；他沉默的忧郁表情，在谈话时显得最为清楚。他的面色苍白，使人立即觉得他身体有病，猜测他容易发火和被人嫉妒以及由此引发的一切。但他绝非如此。他只是容易被人怀疑，为此经常感到痛苦，但总是能自己消解。因此，他不太爱与人交谈，绝不无缘无故地反对一切自由主义。在他看来，自由主义绝不是搞阴谋诡计或表示革命愤懑的思想。他没有主动去讨好梯也尔和基佐，而这二人认为这是出于他的嫉妒心理。他们也没有去争取他。他给他们留下的印象是：在众议院的表现卓越而且态度冷静，只是对议长鲁瓦耶—科拉尔阻止他伸张正义大发其火。他几乎不在心中记仇，所以也不生恨。他想得很多，说得不多，从不打听我们都写了什么和做了什么。因此，他与同行之间的关系长期冷淡，在评价他时这一点特别值得注意。这种冷淡自然也使他与我之间几乎完全断绝往来。我们最后只是彼此心照不宣，谁也没有为此大吵大闹……他的为人处世简单和缺乏热情，使人觉得他好像生活在与他所在的世界不同的另一个世界里。但是，他的完全不需求助和缺乏情感，只会损害他的发言效果；他在讲坛上发言的时候总是冷静的；他从不大言不惭，从不恶语伤人。"【1】

亨利希·海涅谈到托克维尔时不无奚落地说："此人头脑不易冲动，所以他的言辞像是一块有棱有角的冰，发射着某种冷光。但是，他的友人博蒙先生却没有给人以这种感觉，此人感情丰富。尽管如此，我们却经常看到这两位密不可分的友人在旅行、出版著作和众议院中始终合作，给人以相得益彰的印象。一个是严肃的思想家，一个是热情奔放人士，好像是醋瓶与油瓶并排摆放在一起。"【2】

政治给托克维尔带来的失意，大于他从中得到的满意。他在众议院没有取得他想要获得的地位，没有能够发挥他想要发挥的作用，没

有取得他拟议的成功。但他却积极工作。他参与辩论和在会上发言，有些发言后来成为名文。他是一些重要法案的报告人，但他未能立即适应议会工作，或总是感到这项工作不是随心所欲。他很快就指出这一点，揭发有人在这项工作中搞阴谋诡计。对于有人把政治看成出风头的一般手段，公务人员是出于个人利益和依靠自吹而轻易实现其原则，他是绝对不能容忍的。这样的行为有悖他的道德，当然也有悖他的绅士自尊。终于有一天他写道："我们看到的几乎所有卑鄙行径，不是从事政治活动的人由于时运不济，害怕失去职位而遭到惨败时所为，就是他们把野心和激情集中于追求权力，不愿意失去权力时所为。他们有一种害怕心理，使他们对权力产生错误的理解，以至为了现在而牺牲未来，为了职位而不顾荣誉。"[3] 托克维尔绝不以委曲求全（即使是轻微的）来获得成功。有人强迫他采取这种态度。这便给他带来痛苦，因为这使他辞谢了一切暧昧的好意，远离一切轻而易得的亲近。托克维尔非常清楚，停于不应停止之处问心有愧。他认为附庸他人是可耻的。他不会奉承恭维。他写道："不管我遇到什么人，只要他的精神或感情中没有什么罕见的东西打动我，都可以说我没有见过这个人。我向来认为，不管是平凡的人还是才能出众之士，都有一个鼻子、一张嘴、两只眼睛，但我又记不住他们每个人的容貌特征。我不断询问这些每天见面但又叫不出名字的人士的姓名，而后又不断把他们的姓名忘掉；我绝不是轻视他们，而是不常同他们见面，见面时也只是说些客套话。他们在领导大众，所以我尊敬他们，但他们又使我感到非常厌烦。"[4] 另一方面，这位信心坚定的人又令人十分感动地、不知疲倦地献身于议会工作。他认为政治是不可缺少的，所以他便竭尽一切力量去从事这一工作。在辩论中，他积极讨论政治问题。他在《回忆录》中写道："讨论我不感兴趣的问题时我讨厌；讨论我认为重要的问题时我痛心。我认为真理非常金贵和十分罕见，但我一旦发现它，并不爱随便拿来讨论。"[5] 因此，他登上讲台时总是忐忑不安。他确实没有口才，他的朋友古斯塔夫·德·博蒙向我们透露说：当他受到一种活跃而深刻的感情控制时，这种感情就会推动他、影响他和控制他。托克维尔不是一位卓越的演说家。他的声音很弱，没有抑扬顿挫。尤其是他不能放弃他的文人习惯。有一天纳索·西尼尔问他："你知道你说话时你那作家的态度造成的后果吗？"托克维尔回答说："是可怕的。我进入众议院后，就试图去掉作家的形象，但没有

成功；我知道在这方面做得完美的只有一个人，他就是基佐。”[6] 其中有一篇谈话还提到因托克维尔的体力不支而经常中断谈话。托克维尔继续以其需要关心照料的虚弱身体忙碌于官场。在通信中他曾多次表示自己不得不放弃政治生活，感到自己没有继续从事这项工作所需的体力。

在进入众议院后，托克维尔本想深入到极其广泛的政治生活的中心。他发现自己进入了一个同国家并无实际联系的死气沉沉的封闭的世界，每天都感觉不到有留在这里的必要。

议会上的辩论并不高尚。在辩论中，一些原则性问题经常带有庸俗的私见，而热火朝天的争论都是事先安排的，所以他很快对这种辩论失去兴趣。而在不是因学说的对立而是因个人的好恶而分成的党派之间他是怎样行事的呢？托克维尔心中决定，对于自己必须做的并认为不会有错误的事情绝不动摇不定。他在一次回忆中提到他在路易·菲力浦统治的最后十几年中的政治生活的苦恼。对七月王朝的最严厉指责，使他确实失去关于这个王朝伟大的思想，希望法国人也放弃这种想法和不再怀有无谓的激情，在继续追求物质财富时爱护他们的自尊心，以便更好地提高自己的道德涵养和健全自己的斗志。

但这里有一个问题。托克维尔信守的是什么政治原则呢？他属于哪个党派呢？1837年3月22日他写信给英国友人里夫说：“人们都殷切地希望我成为一个有党派的人，而我绝不这样。人们叫我振奋激情，而我则只认为，与其振奋激情，不如爱自由和珍惜人的自尊。在我看来，各式各样的统治形式，只能是比较完善地满足人的这种神圣而合法的激情。”[7]

这段思想表白，可以视为《旧制度与大革命》的作者的政治和道德抱负的总结。托克维尔为了自由而热爱人的本性。关于他因为没有自由而未能使国家真正伟大、使人真正自尊的想法，并没有被任何人接受。他只要谈到自由就一定提到人的自尊，认为前者必须求助于后者。自由，人的自尊，是评价人有理由存在的最高标准。他在年轻时期目睹的事件，只能加强他对自由的这种根深蒂固的看法。1825年，托克维尔已经20岁。他11岁时，看到了拿破仑帝国已经崩溃。波旁王朝的复辟，使法国重新得到安全与和平。复辟使法国有了一个代议制的政府，承认了反对派的权利。法国首次学习实行君主立宪政体。不难看出，当时的法国青年也像托克维尔一样热烈地欢迎新的制度，满

怀激情地跟着这个试验的发展前进。这几年给他留下的印象极为深刻，以至很久以后在1848年革命后他还在怀念这几年。他在《回忆录》中写道："我年轻时期，在一个恢复了自由的重新走向繁荣和伟大的社会环境里度过极为美好的岁月；我在这个社会里产生了关于中庸适度的、受到信仰、道德和法律支配的自由的思想。我被这种自由的魅力所征服，它后来成为贯穿我一生的激情。"【8】

在这样的条件下，正如人们所知，凡是走向民主的事件，一直受到托克维尔的关心。这种以不同速度在世界上加速前进的革命，是托克维尔最严重关注的对象。他考察了民主在美国的作用，从中精心联系了民主在欧洲的进展。他知道，民主既能发生良好的作用，又能发生不良的作用；民主既能提供安全，又能带来危险。他向他的同时代人指出了这种危险的苗头：社会在向下拉平了身份的平等；身份的平等正使传统的精英部分逐渐消失并破坏社会的良好风尚；个人在权力更加集中和更加强大的政权面前更加孤立、更加软弱无力和更加麻木不仁；公民养成凡事依靠国家的习惯，不知不觉地丧失独立思考和行动的能力；在民主制度下生活的人民必然消失的政治激情，只能被另一种激情所取代，而这另一种激情又随着另一种激情，即对安定生活和物质福利的热爱的逐渐消沉而加强起来；这些人民为了得到这种福利每天都急于把自己的一些权利让给国家，而国家也鼓励这种使独立的人更加软弱无力的趋势。一个失去了自尊心的社会还能有爱好自由的兴趣吗？因此，托克维尔对于未来的几代人中间能否出现不使进步停止的民主深表忧虑。民主不是在破坏使人应当尊严地生活的一切，叫人忘记其本质的东西而歌颂人的奴性吗？但是，怎样才能立即摆脱这种厄运呢？怎样才能防止社会在走向民主的时候无意之中扼杀人的自尊心和光荣感呢？托克维尔认为只有一种救治办法：那就是提倡公民精神。

他认为公民精神是人对自由的天生热爱。这是一种家庭的遗产，一种不仅由男人而且也由女人传下来的传统。实际上，这是托克维尔在赞扬他的祖母——他经常提到她。他在嘱咐他的过继儿子要在个人生活中尽到自己的一切义务后，总是不忘附带说："还有，我的孩子！千万不要忘记一个人应对祖国应尽的义务；不对祖国尽义务，就不能为国献身；不能对祖国的命运漠不关心；上帝要求人随时准备贡献一切，用自己的时间、财产甚至生命去为国家和国王服务。"【9】

对托克维尔说来，从政是一种义务，一种道义责任。他没有忘记自己是属于曾经统治过法国的那个贵族阶级的。在这个贵族阶级中，依然存在着旧的领导阶级的责任感。他就是以这种心情投入七月王朝下的公务的，在投入时不仅怀有个人的工作热情和抱负，而且怀有尽义务的精神。

1848年2月24日，当七月王朝垮台的时候，托克维尔并未为此而惋惜。这不是因为他已经预想到这场革命的结果，也不是因为他已经认识到自由更有惊人的活力，而是因为他看到法国从长期的沉睡中猛醒过来。法国好像又看到自己的前途。不错，法国是在踉踉跄跄中走向未知的未来。许许多多丑恶的势力在使法国消沉，但也有一股伟大的精神在激励法国。尽管局势有些混乱，但并未妨碍托克维尔尝到获得解放的感觉。他看到了这个一直使他感到局促的貌似彬彬有礼的世界无疾而终。他呼吸到更加清新的空气。特别是在困难重重之中，清晰地看到前进的道路。当然，这条道路上满布荆棘，艰难险阻。但却步不前已不可能。曾多年困扰他的迟疑一去不复返了。斗争在召唤他。他比以往任何时候都认为值得勇敢地面向斗争。如果生活失去其存在的理由而变为赌博，则没有任何价值，因为自由和人的自尊受到了威胁。托克维尔要满腔热情地去保卫自由和人的自尊。“这里在拯救祖国，而那里在毁灭它。”他以从未有过的热情投入了激烈的斗争，危险没有把他吓倒，反而激起他的斗志。很快，失望接二连三出现。但是，他的政治责任感从来没有停止增强。

共和国在领导阶级的忙乱之中宣布成立，但3天之后领导阶级又突然失去权力。托克维尔毫不迟疑地归服于新政府。这不是因为他相信共和国政府很好地适应了法兰西的需要。但他认为，这是当时唯一可能存在的政府。他只想要一个保守主义的和自由主义的共和国。但是，革命的社会主义特点，却直接摆在他的面前。他对此并没有特别惊异。工人阶级长期以来进行的地下活动，已使他看到这方面的许多征兆。他曾多次向议员们发出警告信号：“你们没有看到他们的激情正从政治激情变为社会激情了吗？你们没有看到他们当中逐渐散布的观点和思想不仅要推翻现有的法律、内阁和政府本身，而且要推翻社会，动摇社会今天赖以存在的基础吗？”这些话是在七月王朝垮台前一个月，于其有名的1848年1月27日讲演中说的。

但是，托克维尔在阐述促使巴黎工人采取起义行动的原则时对情况的不甚了了，使我们发现这位先生的观察力并不敏锐。他认为，工人阶级起义的原因不是饥饿，而是贪婪而盲目的愿望和错误的思想：喜欢物质享乐，既羡慕民主，又鼓吹那种叫人民相信人类贫困是现行统治的结果而非天意的结果，认为贫困是可以通过改变基础社会而消除的。他在《回忆录》中谈到六月事件时说："贪婪的欲望和错误理论的结合，使这次动乱在发生之后变得如此可怕。有人叫这些穷人相信，富人的财富在某种程度上可以说是偷窃的产物。他们还叫穷人相信，财产的不平等既违反自然，又有悖于道德与社会。在贫困和激情的促使下，许多人相信了这些宣传。"【10】

1848年4月10日，他在致纳索·西尼尔的信中又发挥了这一思想："这不是出于贫困，而是出于导致这次大动乱的那些思想：即关于工人阶级和资产阶级相对地位的空想思想，关于社会权力可以在劳资关系中发挥一切作用的夸张性理论，最终要使绝大多数人相信国家不仅能使他们摆脱贫困，而且能为他们提供富裕生活和福利的极端中央集权化学说。"【11】

《回忆录》中关于巴黎工人的论述，今日可能使我们有些反感，觉得他说得太简单了，不合人情和不公正。托克维尔把六月起义评价为"悲惨的"，但又是"必然的"。他甚至没有向我们隐瞒他不希望法国的革命运动按部就班地、和平地进展的观点，也就是说，他为巴黎开始的一场大战把社会主义阻止了而高兴，并曾"祝愿战士们抓住开战的最初机会"。不错，这个观点不只是托克维尔个人所独有，正如夏尔·德·雷米萨在他的回忆录中所说的，他的大部分政治友人也同样持有。【12】还需要论证他不理解工人问题吗？需要用我们所主张的社会主义观点来指责托克维尔也像他同时代的有产阶级的大部分人那样认为贫困是使人丧失部分尊严的命运所注定，而不认为社会应负责任吗？这样的要求是正确的吗？如果这样断言，不是对他有失公正吗？

托克维尔非常清楚，主张正义不是为反对现存的而且已被他看到的那些弊端。他十分了解社会问题的复杂性和这方面已经存在的而特别是将来还会出现的严重问题的复杂性。他先在美国，后来又在英国研究了这种复杂性，而且比当时的其他人研究得更充分。在同多年研究救济法的英国1835年济贫法创始人之一纳索·西尼尔讨论救济法当中就有这方面的例证，并在撰写他的《回忆录》时也提到这种事例。

毫无疑问，他对工人问题完全没有1848年时全法国已对这个问题所表示的那种同情。他是以感到法国伟大的爱国者的观点，从为了发展小规模的地主所有制而要保证社会十分安定的乡绅的立场出发，来看待工人问题的。在他看来，农村的劳动阶级要想在本省取得像城市的工人阶级那样的地位，就得离开农村。[13] 他自己就看到了这种情况。他与乔治桑在六月起义前夕进行的谈话（在《回忆录》中也曾提到），是对这个问题的表白。他说，这是他第一次同一位曾在工人中间生活过的人谈论这个问题。他当时感到各政党和人民之间的隔阂是深邃的。

显而易见，托克维尔关心社会问题不是出于内心的冲动，而是出于理智的思考，因为他认为根治贫困要比将来医治社会动乱少受痛苦。一些人坚决反对社会主义是出于他们的阶级本性。这种反对毫不迟疑，又不示弱。他们的反抗不是出于害怕或失望。反抗最强烈的，是资产阶级和农民：前者是无论如何要保卫既得的利益，而后者的反抗则是出于仇恨城市的人口集中和农村缺乏劳动力。托克维尔之所以反对社会主义，那是因为社会主义会使个人自由受到最严重的威胁。但是在各种大动乱之后，谁能断言所有权不是未来的主战场呢？托克维尔忧心忡忡地提出这个问题。“社会主义今后还要在1848年的社会主义者遭到的那种合理的嘲笑中被埋葬吗？我对这个问题不作回答。我毫不怀疑，我们当代社会的各项立法在长期之内不会发生重大变化，它们的许多主要部分已经存在很久，但就不能加以破坏或取而代之吗？我认为这是很难办到的。随着我深入研究世界的古代情况，更加细致观察我们今天的世界，我不能对未来再说什么。当我看到不仅法律的内部，而且它们的原则内部都存在极大的多样性，看到已经存在很久而且至今仍然存在的所谓土地所有权的各种不同形式的时候，我不能不认为我们所说的必要制度，向来只是我们所习惯的制度，而社会组织可能具有的形式要比生活在每个社会的人所想象的广泛得多。”[14]

托克维尔对1848年的社会主义者的这种嘲笑，卡尔·马克思也在他的《路易·波拿巴的雾月十八日》[15] 中说过。这两位立场完全相反而且未曾谋面的人，对第二共和国的事件和人物做出了惊人一致的论断。[16] 只是马克思认为其中的一部分人的行为还是可取的，而1848年不过是历史上的一个阶段。但托克维尔与此相反，他坚信正直

人士的责任应当是捍卫他们认定的唯一的社会形式，甚至为了使它成为最好的形式而应当牺牲自己。

当工人运动在血腥的六月里被镇压下去的时候，它造成的动荡不安并未立即消失。尽管付出很大代价，但建立秩序的胜利还是被出卖了！在这个时期，托克维尔已从并不看好的远景中看到未来。对社会主义的恐惧没有使资产阶级厌恶自由主义的制度吗？资产阶级没有进行更加危险的反抗吗？托克维尔在这方面没有犯错误。六月起义标志着第二共和国的历史发生了决定性的转变。它在全国掀起一场把法国推上专制道路的反革命运动。

一年以后，当托克维尔出任当时被选为共和国总统的路易·波拿巴亲王的外交部长时，他的处境就困难了。政府的任务，是在忠实于新宪法的同时确保统治维持下去。但是如何治理这个再没有人想要的共和国呢？如何使共和国存在下去，反对只想推翻共和国的君主派议会多数，反对一心要把共和国据为己有的总统呢？尤其是如何防止自由不毁于这种冲突呢？政府在这两难的处境下不久便支持不住了。托克维尔不再对共和国未来不被推翻的命运抱有幻想。共和国直接走向专制，这样的局势使托克维尔深感痛苦。

在法国60多年来经过几次革命之后，托克维尔认为共和国是显示建立明智而公正的自由的最后机会。他曾毫无私心地为此而服务，也曾竭尽一切力量在自由受到威胁当中去巩固自由。他的努力没有成果，但失望也没有使他停止努力。他为了克服一些阻碍他的愿望实现的困难进行了盲目的努力而累得疲惫不堪，对一些重大的问题表示过迟疑，但却多次不承认对事件的发展无能为力！《回忆录》中叙述负责制定新宪法的委员会的工作的一章，向我们展示了这方面的范例。但这次斗争累垮了他，他的健康遭到破坏。他曾多次不得不暂时请假休息。后来他到国外去休养：先到德国的莱茵地区，后到意大利的索伦托。

托克维尔应当承认，全力投入政治生活已经失败。政治生活没有给他带来一点个人乐趣。他发现政治生活对他实现首要的任务是最大的障碍。政治生活只给他带来失望、烦恼、忧伤和痛苦。政治生活迫使他同大部分是他看不起的和长期阻碍他勇往直前的人接触。政治生活也使他在谈论他自己的主张时不能完全自主。他说："我希望在思想

和行动上都表现得很好，而如果我想要为这个世界留下点儿什么，那主要是我在回忆我所做的事情时写下的东西。”[【17】]

托克维尔并没有错误地走下去。事情的发展使他发现自己的政治生活该结束了。他已经计划把自己的精力放在一项需要长期努力的工作上去。历史使他重振精神；他投身于写作。

在这决定性的时刻和开始新生活之前，他想最后回顾一下他曾长期生活的一段时期，但这一时期已经完全不属于他，因为它已经成为他的过去。他要以最后的看法观察这一时期。他试图说明能够解释最近几年发生的事件的原由的所有变迁。他要评论自己和同时代人在这场革命中的行为，分析促使他们行动的激情，确定每个人应负的责任。因此，他要写《回忆录》。“使《回忆录》成为我的精神消遣，而不是成为文学作品……智力的消遣胜于体力的消遣……”但是，当他的“这个想法”没有满足他的智力活动的要求时，也把十分紧张的精力用于轻微的体力活动。

在重新研究这段历史的主要情节时，他再次确认所犯的一切错误。在回顾刚刚逝去的这段过去的过程中，托克维尔再也控制不住自己的悔恨情绪。这种愤恨自己的心情，使他产生把内心的最隐秘活动完全暴露出来的冷静清醒。于是，他情不自禁地批判人们的虚荣心，揭露人们的卑躬屈膝和藏在最严肃态度后面的伪善。这种刺伤同时代人的报复性揶揄，可能使人感到惊讶。但它没有违背受伤的心灵吗？不再怀有雄心壮志的托克维尔，在预见一种与他格格不入的文明出现的时候，便把他在从事政治活动的年代逐渐积累起来的辛酸，完全洒在他的《回忆录》里了。既然政变粉碎了他寄托于共和国的最后希望，就不能要求他不放弃他的希望。如果相信他在信中向纳索·西尼尔所说的，则于他同自己的同事一起被困在外交部的大房子里的12月12日夜，巴黎第10区的区长并没有给他留下太坏的记忆。他在信里对纳索·西尼尔说：“我从来没有像那天在外交部里那样感到满意。教育、贵族出身、天才以及特别是社会精神方面的法国精英，都被关在这间大房子里了。我们勇敢地参加的长时间的战斗结束了，我们完成了我们的任务，我们遭到一些失败，但我们也从中看到另外一些东西。我们都处于面对危险而不害怕的兴奋状态。在扣押我们两个多小时的庭院中，布罗伊公爵和我撕碎或咬碎文件后，被转入一个类似长廊式建在大厦上层的仓库中，这个地方是在较好的房间住满人时供人住的。

我们这些受尽折磨的人住进供士兵居住的铺有草垫的房间。我懒得整理床铺，和衣躺在铺位上。我们无法入睡，整夜从这个铺位转到另一铺位，互讲轶闻和笑话或胡吹一阵。整夜热热闹闹，妙语连篇。”[18]真是一段很有意思的奇遇！他对自己身负重大责任而陷入这样的危险境地并没有一点儿惊慌，反而立即清除一切烦恼，觉得这一事件早已在酝酿之中，而现在终于发生了。

12月2日政变使托克维尔重新回到书斋，着手去写《旧制度与大革命》。很有可能，《回忆录》是为构思这部著作做某些准备的。毫无疑问，托克维尔在写《回忆录》的时候经常在想这个问题。但是，《回忆录》或许未能帮助他决心写《旧制度与大革命》。因为如他自己所说，法国不需要反复多次的革命，只有一次革命就可以解决众多任务。这次革命还没有结束，而1848年的二月革命只是它的一个阶段。托克维尔想探究他目睹的这场可怕的悲剧的深远原因，但他未能做到。由此可见，既然1848年的事件没有自然而然地导致1789年革命的结果，而他又想查找第二共和国的产生原因，所以他没有动手写作《旧制度与大革命》。这部著作是他一生的最后著作，与这位历史家的声誉密切相关，因为他的全部政治经验都写在里面了。

※　※　※

关于托克维尔的公务生涯，我们有两项资料可以用来说明和补充《回忆录》：第一是“通信”，但“通信”的正式出版还有待一些时日；第二是他与纳索·西尼尔的“谈话”，我们引用了已经多数出版的部分[19]。纳索·西尼尔是牛津大学的政治经济学教授，英国自由派的著名代表人物之一。他有一个习惯，从1848年5月起，凡与托克维尔在巴黎、在伦敦相遇，或与托克维尔在诺曼底、在索伦托编写《回忆录》期间，都要把他们每天的谈话记录下来。西尼尔把他做好的谈话记录交给他的朋友，托克维尔有时对记录加上注释，以使自己的思想表达得更为准确。在1848年和以后几年间，当时的政治和托克维尔在《回忆录》记述的事件，是他们谈话的主要题目。这位英国经济学教授的记录，往往经托克维尔的精选而再现于《回忆录》。但是，他的朋友送来记录叫他看时，他便同他的朋友一起在记录上做某些修改，并且好像没有向西尼尔说明而把一些讽刺的字句保留在《回忆录》里。

西尼尔的笔下留下了托克维尔的一些真心话。托克维尔的所有朋友都一致认为，托克维尔没有政治家的气派。而且没有人发现托克维尔自己意识到这一点。他的脾气和精神烦躁的问题，同健康情况一样，日益变坏。1850年8月21日里韦就指出，托克维尔的学识连同他的性格、勇气和才华，似乎可以使他成为以迪福尔、博蒙、朗瑞奈为主要成员的一派的首领。“但是，首先他体力不支，妨碍他在议会的辩论中能够经常以党首的身份出现。其次他也不愿意附庸随和。他不想阿谀奉迎，也不迎合或听取在议会占多数的庸俗分子的意见。他几乎叫不出这些人的姓名。”[20] 博蒙也有同样的评述。他对西尼尔追述托克维尔在七月王朝时期的政治活动时，说托克维尔生前数年曾经有过主掌政权的雄心，但他未能说服托克维尔要对特别反对他的议员们表示彬彬有礼。“在他再次规劝他之后，由于他对人家的意见表示冷漠，他才握了一下（迪朗·德·）罗莫兰坦的手，然后表示他同意我的看法。但我怀疑他今后是否还会保持这样。”博蒙接着补充说，托克维尔的这种轻薄态度，绝不是想平息今后将与他在几乎所有的委员会里共事的同僚的愤怒。[21]

这本《回忆录》分三次写成。托克维尔于1850年6—7月间在诺曼底的宅邸开始写作；1850—1851年冬在那不勒斯湾的索伦托疗养时继续写作；1851年9月，他利用立法议会休息期间又拿起笔来续写。当时他住在凡尔赛郊区，是从6月初搬到这里的。从意大利回来后，他要住在离巴黎较近的地方，以便参加立法议会的工作。但为了不受运动的影响和避开城市的夏季炎热，他在乡间租了他朋友里韦的房屋居住。

在《回忆录》的最初几行，托克维尔就把他的设想告诉了我们：既不追忆1848年革命以前的事情，又不谈他在1849年10月31日辞去外长以后的事情。可惜这个计划并未完全按照他的设想实现。托克维尔没有写完《回忆录》的全部。对1848年六月起义期间他担任外交部长的活动，只是一年以后在索伦托写了一个提纲。这就是关于这一期间的全部回忆。人们可能更加惋惜的是：他只想对德国的政治局势作极其简要的叙述，比如他对1849年春去法兰克福和波恩旅行时的所见所闻，就说得十分简单。关于外交工作的最后一章，也是写得不够完整。使人感到吃惊的是：托克维尔对他入阁的暂短期间所处理的重大问题，比如罗马问题，事实上几乎没有谈及。这样的空白是不应当有

的。在瑞士问题、皮埃蒙特问题和匈牙利难民问题之后，罗马问题始终是托克维尔需要处理的问题，并把它放在《回忆录》的最后一章加以略述，因为这个问题是使内阁垮台的主要原因，所以把它作为《回忆录》的结尾了。国民议会的复会，毫无疑问占去了他的时间。议会在反复讨论修改托克维尔所报告的宪法草案之后，一直开到1851年8月初。11月4日议会复会工作。而在这一天，托克维尔已经离开凡尔赛去了巴黎。1个月以后，政变剥夺他的职务，而这次终于使他下了决心，开始写《回忆录》。他的生活也从此揭开新的篇章。

托克维尔的这部《回忆录》完全是为自己写的，而且写得断断续续。“这部作品将是一面自我消遣地从中观看我的同时代人和我自己的镜子，而不是准备公之于众的画像。我的最好的朋友们也不知道我在写《回忆录》，因为我要保持既不想炫耀自己又不想取悦于他们的写作自由。”[22] 他在1850年12月15日从索伦托致友人路易·德·凯尔戈莱的信中，也有同样的表示：“……我无须对你说1848年的回忆不能公布于众……我对于公众以及我的同时代人和我本身所作的自由判断，使这种公布是不可能的，甚至在我以某种文学形式适合公众口味表述自己的时候，这也肯定是不可能的。”[23]

因此，托克维尔从来也未曾想写一部适合公众口味的文学作品。“这是一个当人们能够愿意怎么做就怎么做的时候，才能对工作带来兴趣的问题。他曾向博蒙透露过：他只想为自己高兴而写作，不想为给观众看而写作。这个决定将来可否发表的观点，完全损害了智力作品所能提供的乐趣。”[24] 因此，他从不想减弱其感情的冲动力量，从不想缓和他对人对事所做的往往是冷酷无情的论断的口气。他的思想对一切反对的意见全然不顾，完全自由地以直截了当的尖刻形式表现出来。若干年以后，他向他的朋友里韦意味深长地承认并告诉他说，基佐将开始发表他的回忆录：“我对这方面感到遗憾，他不让他的后人在他身后发表他的回忆录。我倒是特别喜欢作者身后出版的回忆录。当一个人再没有什么希求又没有什么恐惧的时候，应当在他死后叫人们尽兴地去琢磨他生前所负责的事情。”[25]

这表明他在授权他的好友在他死后发表《回忆录》，但绝不要在他活着的时候发表而使他看到。托克维尔在他的遗嘱中明确地作了这样的嘱咐。托克维尔不希望他的《回忆录》给生前与他关系好的人带来烦恼——虽然他知道自己对这些人的评论是十分严厉的。他也担心

自己的这部作品不够全面。文中只是对公众认为值得尊重的人物的评论作了某些必需的小小删节。

他的这些生前安排，受到他的侄孙克里斯蒂昂·德·托克维尔伯爵的审慎尊重，伯爵十分仔细地审阅了初版文本。初版在1893年由卡尔蒙—莱苇出版社出版，这时已是托克维尔死后34年了。在初版中，原稿有许多页被剔除没有付印。其中一部分涉及一些人的人格的地方较多。但大部分与托克维尔描述的政治家有关，而且对一些大人物还写得特别尖刻，这些地方只有让读者将来去看了。这样做是符合托克维尔原来就曾删节的想法的。1893年，还离第二共和国的存在时期不远。慎重是必要的。

另一方面，我们又对全文进行了简单的整理。这可以从原稿中找出托克维尔绝不愿意留在发表后的文本中的疏漏和笔误。因此，对这些地方做了更正或修改。为了避免同一个词在一行中重复出现，还由另一个词来代替。

1942年，在第二次世界大战期间，本《回忆录》由加利马尔出版社列入《为了现在而回顾过去》丛书再版。我们这次对第一版的文本几乎做了全面修订。修订的地方涉及一页、两页，甚至更多页。有时只修订几行、几个词，甚至是一个因过于尖刻而被删去的形容词。在第一版没有排入的最重要部分中，我们恢复了对路易·菲力浦的原来只是零星谈到的精彩评论，以及托克维尔自述他在七月王朝时的政治生活的段落。这些段落好像向我们解释他为何被议会的同事批评和由此产生的误解。除了这些增补和更改，再没有对初版的文本做任何修改。阿列克西·德·托克维尔的家属也这样嘱咐过我们。这样，我们就尊重了为这一版规定的宗旨和它具有的特点。

今天，《回忆录》一书已被收进梅耶编的这套《托克维尔全集》。和本全集的其他各卷一样，它也应当满足历史科学的要求。我们欢迎必要的批评。这次新版也完全忠实于原稿。经过修复的文本，恢复了托克维尔留有疏漏的初始底稿的原貌，改正了笔误。原稿的个别页中留下的可能忘记涂掉的段落，也被注释出来。异文全部收在本书的卷末。[【26】] 异文多半属于单词和动词时态变位。

不管怎么说，托克维尔是关心他的著作有不完善之处的。边注或栏外旁注显示，他要对他感到无用或冗长的段落进行修改。但他通常只用笔将他拟删改的部分圈起来。这样的段落大部分仍保留在1893年

版和1942年版中。细心的读者可能感到奇怪，这些地方怎么又出现在新版上了。不错，我们这次又把它们保留下来，但不是在正文里，而是在注释中。

还有一点应当说明，即《回忆录》的第一部分是托克维尔没有间断一气呵成写出的。各部分自第一版起就分成章的。这应当感谢克里斯蒂昂·德·托克维尔伯爵，他对每章作了简明的提要。第二部分和第三部分的章次是由托克维尔自己分的。这是不是保存了原稿的原样呢？要不要变更这样的分章和每章前面的提要呢？我们认为没有这个必要。原来的章次是十分合理的。它使整个作品保持了良好的平衡，而如果让第一部分只由长长的一章构成，则将破坏这一平衡而读起来不舒服。

在写作《回忆录》的时候，托克维尔并未全凭他的记忆，而是请教过同时代人和利用了他收到的私人信件。其中拉莫里西埃的来信，就在关于外交问题的一章中利用过。也使用过官方文件。可以发现他在文中从《总汇导报》或制宪委员会的辩论记录上摘下的文句。许多不明情况的人可能认为，经作者多次涂改或修正的手稿不是他们所认为的初稿。但既然一开始就有许多涂改和修正，则不是托克维尔自己所为又是谁呢？手稿中涉及某些人的词句，有的被涂掉，有的字迹难以辨认。人们可以看到，托克维尔还从原稿中把他所批评的某些人删掉。那么，是谁叫他这样做的呢？可能存在这个问题。大概是博蒙或托克维尔夫人吧！

为把这部著作整理好付梓，一些没有料到的情况使我们的任务变得非常困难。全集的这一卷的出版，令人不快地一拖再拖。但是，我们得到J. P. 梅耶先生和以皮埃尔·勒努万先生为主席的《托克维尔全集》出版工作委员会的理解，这对我们是一种安慰和宝贵鼓舞。在这里请他们接受我们的由衷感谢。我们还对负责复校工作的保罗·巴斯蒂先生和让·蓬米埃先生给我们的帮助表示谢忱。安德烈·雅尔丹先生给予我们的热诚协助，对我们来说是宝贵的，甚至是不可或缺的。无论怎样加倍地感谢他，对我们来说也不是多余的。从备查资料里和托克维尔文件里找到的一些未刊的文稿，都是由他帮助我们找到的。我们也完全明白，我们应当加重报答他的援助。

吕克·莫尼埃

注　释

【1】　夏尔·德·雷米萨：《我一生的回忆》，由夏尔·H. 普塔斯推荐和注释，第4卷，巴黎，普隆出版社，1962年，第45页。

【2】　亨利希·海涅：《德国人与法国人》，巴黎，1868年，第313页。

【3】　《1841年11月30日致斯托费尔的信》，载《未曾发表的作品与通信集》，第1卷，第446页。

【4】　《回忆录》，见本书第二部分，第3章，第103页（指原书页码，即本书边码，下同。——译者）。

【5】　《回忆录》，见本书第二部分，第3章，第103页。

【6】　《1834年至1859年阿列克西·德·托克维尔与纳索·威廉·西尼尔的通信和谈话》，辛普森出版社，共两卷，伦敦，1872年。第1卷，第68页。

【7】　梅耶编：《托克维尔全集》，第4卷，《英国通信》第一部分，第37页。

【8】　《回忆录》，见本书第二部分，第1章，第86页。

【9】　《1856年9月10日致斯威琴夫人的信》，载《未曾发表的作品与通信集》，第2卷，第340页。

【10】　《回忆录》，见本书第二部分，第9章，第151—152页。

【11】　《未曾发表的作品与通信集》，第2卷，第136页。

【12】　同上书，第4卷，第325页。

【13】　关于这个问题，请参看杰克·莱夫里：《托克维尔的社会思想与道德思想》，牛津，1962年。

【14】　《回忆录》，见本书第二部分，第2章，第96—97页。

【15】　路易·波拿巴的原名为路易·拿破仑·波拿巴，雾月十八日政变称帝后改称拿破仑三世，所以这本书亦被译为《拿破仑第三政变记》。法文中都用路易·拿破仑称他，而不用路易·波拿巴。——译者

【16】　参看雷蒙·阿伦：《工业社会十八讲》，加利马尔出版社，1962年，第33页和以下各页。

【17】　《1850年12月15日在索伦托致路易·德·凯尔戈莱的信》，载博蒙编：《托克维尔全集》，第7卷，《新通信》，第258页。

【18】　《1834年至1859年阿列克西·德·托克维尔与纳索·威廉·西尼尔的通信和谈话》，辛普森出版社，伦敦，1872年，第2卷，第9页。

【19】　J. P. 梅耶又再版了纳索与托克维尔的"谈话"，数量比以前增加很多。参看梅耶在我们已在前面引论过的《英国通信》关于纳索的注释（第1章，第72页）。我们顺便指出，纳索在《英国通信》的其他几卷与大陆的一些知名人士的通信中，也谈到托克维尔问题。

【20】　见上述《托克维尔与纳索·西尼尔的通信和谈话》，第1卷，第124页。

【21】 见上引书第2卷，第264页。托克维尔的这种不得人心的做法，是他只能在朋友面前暴露的单纯心理问题。关于博蒙的这次谈话，请见J. P. 梅耶《阿列克西·德·托克维尔》（加利马尔出版社，1948年）。作者在此书《托克维尔对待批评》一章中，提到人们并不太熟悉的德国历史学家卡尔·希尔布兰德的著作《从路易·菲力浦登基到拿破仑三世垮台的法国史》（戈塔，1879年），并在第163页抄录关于托克维尔特点的一段："他的同时代人并未给予他以足够的重视，或没有完全理解他：他们总是指责他希望保持已经死去的过去的思想，有喜欢建立还没有成熟的新秩序的愿望；说托克维尔既不关心君主制和共和国，又不关心否决权和政府责任，等等。他在以某种方式寻找一种可以自行治理而不致退化为专制的民主制度，认为这种制度可以在历史中自然产生。因此，保守分子和自由主义者都把他看成美好的统一和法国在1789年革命创造的秩序的敌人……甚至有教养的公民都不太喜欢他……"

【22】 《回忆录》，见本书第一部分，第1章，第29页。

【23】 见前引的这封信。

【24】 1851年1月5日发自索伦托，载《未曾发表的作品和通信集》，第2卷，第169页。

【25】 《英国通信》，第1卷，第217页。

【26】 中译本将其改放在各页的下方，注码用〔1〕、〔2〕、〔3〕……标示。但因两种语言的特点，异文并未全译。——译者

第一部分

托克维尔写于1850年7月。

第一章
[《回忆录》的由来和性质——1848年革命之前时期的概况——这次革命的前兆[1]]

我暂时离开公务的舞台，并且由于健康状况时好时坏而不能进行任何连续不断的研究工作，便在孤独之中略微回顾一下自己的事情，或者说以自己为中心回忆一下自己曾经参加或目睹的同时代的事件。我认为，能够最好地利用我的休闲时间的办法是：回溯这些事件，描绘我亲眼看到的涉足这些事件的人物；如有可能，则把我们时代的扑朔迷离的[2]局面呈现的混乱容貌，记述和刻画于我的《回忆录》中。

我下定这个决心时，还附带下定另一个也同样要坚守的决心，即要使这部《回忆录》成为我的精神消遣，而不成为文学作品。它只是为我一个人写的。这部作品将是一面自我消遣地从中观看我的同时代人和我自己的镜子，而不是准备公之于众的画像[3]。我的最好的朋友们也不知我在写《回忆录》，因为我要保持既不想炫耀自己又不想取悦于他们的写作自由[4]。我要如实地披露[5]是哪些隐秘的[6]动机促使我们、即我的朋友和我以及他人如此的，并理解和叙说这些动机。简而言之，我要把《回忆录》写得真实，所以必须完全保密[7]。

我的设想是：既不追溯1848年革命以前的事情，又不谈（及）我在1849年10月30[8]日辞去外长以后的事情。但在这一期间，我要叙述的事件却具有某些重要意义，或者说从我的立场可以很好地观察它们。

尽管不久以前我还生活在七月王朝最后几年的议员中间，然而要让我清清楚楚地叙述这么近的时期发生的但已记忆模糊的事件，还是相当吃力的[9]。在回忆的时候，我的思绪一直盘旋在由一些小事情、无关紧要的思想、细微的激情、个人的看法、互相矛盾的设想构

成的迷宫之中，而当时的社会活动家的生命就是在这样的迷宫中耗竭的。我现在只能把精力用于回顾这一时期的一般情况。为此，我经常是怀着带有恐怖成分的好奇心去观察它，并要清晰地辨认可以说明它的特点的特殊情况。

我国从1789年到1830年的历史，无论是从长期来看，还是从整体来看，我都觉得它就像是旧制度，它的传统、它的回忆、它的希望、贵族阶级的代表与中产阶级所领导的新法兰西之间在41年中展开的激烈斗争的画卷【10】。我认为，1830年好像结束了我们的诸种革命（不，应该说是我们的革命）的初始阶段，因为我们的革命虽然有不同的机遇和激情，但始终只是一种革命，我们的父辈目睹了它的兴起，但根据它的一切表现，我们是看不到它的完成的。旧制度留下的一切已被永远破坏。1830年，中产阶级取得决定性的胜利，而且胜利得十分全面，使一切政治权力、一切豁免好处、一切特权、政府的一切管理权，统统落在这个资产阶级【11】的狭小的圈子里，在那里堆积如山。在权利方面，比它高的阶级全被排除在外，比它低的阶级事实上也被排除。资产阶级不仅是社会的惟一主管，而且可以说是社会的大农场主。他们占据了所有的官职，使官职数大大增加，而且几乎全靠国库生活并把国库视为自己的产业。

1830年的七月事变刚一完成，各种政治激情便得到极大的缓和，出现各种事件普遍化小、社会财富迅速增加之类的现象。中产阶级的固有精神成为政府的全体精神，不仅支配了内政，还支配了外交。这种精神是积极的，进取的，但往往是不诚实的，从整体来说是坚定的，有时在虚荣心和利己心的驱使下有点鲁莽，气质内向，处事中庸，表现平凡，但在追求物质财富时除外。这种精神与人民和贵族的精神混在一起，可以做出非凡的事情，但它只能创造出无德和没有伟业的政府。妄想领导一切的中产阶级，像以前担当过领导和将要担当领导的贵族一样，要成为统治阶级，沉湎于他们所夺取的权力当中，而且马上便受利己心的驱使，对政府进行私人企业式的管理；他们当中的每个人，都把国事按照私事处理，在一些小的福利方面又把人民群众忘得一干二净【12】。

只看到明显的犯罪而对小的罪恶一般不留意的后代人，对于当时的政府到底采取了什么办法使自己变成一切业务均按分红的原则办理，而让股东可以收回投资的工业公司的情况，恐怕一无所知。这些

罪恶来源于统治阶级的天性、它的绝对权力、当时政府的无能和腐败本身[13]。路易·菲力浦国王对于这些罪恶的增强做出重大贡献。他成了引发死亡灾难的意外之事。[14]

尽管这位君主出身于欧洲的最高贵的[15]家族，灵魂深处有着这一家族遗传下来的傲慢，且自己确信他人没有这种东西，但他也有社会下层所特有的大部分品质和缺点。他有正常的风俗，并希望周围的人也是如此。他行为规矩，习尚简朴，节制自己的嗜好。当然，他爱护法律，反对胡作非为，态度和蔼，而不强求人家服从；他既不多情善感，又不暴戾乖张，而有人情味；他没有火暴的激情，没有可以导致毁灭的弱点，没有一眼就可以看到的缺德行为，而有王者应有的勇气。他过分客气，但不择对象和有失尊严，这种客气与其说是符合君主的身份，不如说是符合商人的身份。他绝不爱好艺术和文学，但热爱产业。他的记忆力超群，特别能牢记事情的微小细节。他的谈话冗长啰唆，漫无边际，古怪而陈腐，夹杂着轶事逸闻，不乏鸡毛蒜皮的小事情，尖刻而有分寸，完全没有细致而高尚的描述，但有在知识的享乐中可以见到的一切情趣。他的智力卓越，但因他的精神的高度和广度不够而受到限制和拘束。这样的智力聪慧、灵活、柔韧而坚强，只注重有用的事情，为了真实而轻视其他一切，他的知识深受怀疑主义的影响，因而对德行十分怀疑，他不仅无视真实和诚实所常表现的美，而且对真实和诚实一向拥有的功效不予理解。他对人有深刻的了解，但只是通过人的缺陷理解的。他对宗教问题，像18世纪的人那样持怀疑态度，对政治问题，也像19世纪的人那样持怀疑态度。他本人没有信念，对他人的信念也不相信。既然他实际上是为就王位而生的，所以自然爱权力，爱他的那些并不忠诚的[16]宫内人。他的野心因慎重而受到限制，但绝没有收敛，而且总是针对着现世。

多数的君主也具有他这样的面孔，但路易·菲力浦所特有的东西表现他的缺陷与时代的缺陷之间有近似性，或者应当说有一种亲缘关系或近亲繁殖关系。这就使他的同时代人特别是掌权的阶级觉得，一个魅力十足的君主特别危险和最容易腐败堕落。他成为贵族的首领之后，可能对这个阶级发生良好影响。而成为资产阶级的头目之后，他就把这个阶级推上一个越往下滑越陡的斜坡。贵族阶级与资产阶级的结合，使两者的缺陷家族化而融合起来。这种结合关系，最初是使一方得势，另一方失权，而最后是使两者交恶而俱败。

尽管我没有参加他的顾问班子，但我同他接触的机会还是相当多的。我同他的最后一次见面，是在二月灾难前不久。当时我是法兰西学院的总裁，有一件与学院有关的事情要与国王交谈。当所谈的问题谈完后我即将退出的时候，国王坐回自己的座位，让我坐在另一张椅子上，对我亲切地说道："托克维尔先生，既然来到这里，就多谈一会儿吧！我想请您谈一谈美国。"我非常清楚他想让我谈些美国的一些什么东西。实际上他先开口，对美国的事情谈得十分细致，用的时间也很长，以致我无法插嘴，甚至连一句话也不想说了，因为他的话真把我迷住了。他说得头头是道，就像亲眼所见；他提到40年前在美国会见的著名人物时，就像昨天才同他们离别似的。他提到这些人的名字和别名，说出他们当时的年龄，把他们的经历、家史和后代描述得十分准确，而且细致得并不令人感到厌烦。没有歇一口气，话题就由美国转到欧洲，用难以置信的没有顾虑的语言向我全面叙述法国的外交和内政，可我并不完全相信他的话。他对我说，俄国皇帝太坏，称他为尼古拉先生，而不称他为皇帝。随后谈到英国首相帕麦斯顿勋爵，说他是无赖，最后用很长时间谈到刚刚与西班牙王室实现的联姻，以及英国方面对此事的阻挠。【17】他说："西班牙女王对我抱有很大期望，提出一些苛求。"他接着说："但不管怎么样，这些抱怨未能阻止我驾着我的马车前进。"尽管这句成语出自旧制度时代，但我认为，路易十四在承认西班牙王位继承之后是否说过这句话是值得怀疑的，而且我觉得，他把路易十四的话用错了，因为同西班牙王室的联姻，对颠覆他的马车起了巨大作用。

谈了45分钟，国王站起来，感谢我们的谈话（我一句话也没有说）给他带来愉快，并以在愉快的谈话之后一般都会感到非常高兴的样子把我送走。这是我跟他最后一次谈话。

这位君主确是在最危急的时刻就国家的重大问题作了即席谈话。在这种环境中，他的谈话甚至内容丰富，但缺乏幸福感和文采。通常，这样的谈话是谈话者摇头晃脑滔滔不绝地大谈人所共知的事情，尽最大的努力去表达他的巨大胸怀。他往往语无伦次，因为他有时生拉硬拽，牵强附会，也可以说，他喜欢长长的句子，而不能事先决定句子的长短，也不知到何处终止，最后不顾事情的正常发展而强行停止，这既破坏了句子的意思，又不知整个句子之所云。一般说来，在庄重的场合，他的文体使人想起18世纪末的感伤的晦涩语言，随随便

便地、非常不正确地大量重复被19世纪的一位厨师（学究）修改了的卢梭的感伤的用词。这使我想起某一天发生的事情。这一天，下议院议员集合在杜伊勒里宫听国王讲话，我站在队伍的最前面，什么都看得一清二楚，我差点笑出来，闹出笑话，因为我的法兰西学院同事和参议院同僚雷米萨，在国王讲话时凑近我的耳边，以庄重而忧伤的语调，对我说了下述的引人深思的妙语，使我忍俊不禁："在这时刻，善良的公民一定大为感动，但院士却无动于衷。"【18】

在这样构成的和这样运作的政界，所最缺少的东西，特别是在七月王朝的末期，就是政治生活本身。在宪法规定的合法范围内，既不能产生政治生活，又不能维持政治生活。旧的贵族已被打败，无权参与政治生活，而人民也被排除在外。因为一切政治活动都由一个阶级的成员把持，按照他们的利益和观点【19】处理，所以不能出现由几个大政党参战的战场。在被基佐先生称为"pays legal"【20】的观点的影响下出现的立场和利益的奇妙的同质性，便在议会的讨论中压制所有的真实激情而把所有的独创性和所有的现实性剥夺。我同一些非常伟大的人物共处十来年，他们焦急不已，但总也兴奋不起来；他们用尽自己的洞察力去寻找严重分歧【21】的所在，但总是找不到。

另一方面，［路易·菲力浦国王］在敌人的错误，特别是他们的失策的帮助下在工作中所占有的优势，使他在不使成功【22】离开自己太远的同时又不随便放弃君主的思想，结果使各政党的微小差异变得甚小，把斗争变成打嘴仗。我不知道过去的哪个议会（也包括制宪议会，实际上我说的是1789年的制宪议会）收揽的多彩而卓越的人才，有七月王朝末期我们的议会这么多。但我可以断言，这一大帮说客只会不厌其烦地互相争执，而最糟糕的是，全体国民都懒于听他们的说辞。国民已经习惯于暗中观察议会斗争中的才能的表演，而不是严肃的讨论；在不同党派——多数派、左翼中心、王朝反对派的对立中，观察它们如何像同一家族的子女在分配共同遗产中互相欺骗的内讧。偶然曝光的腐败的一些明显事实【23】，使国民觉得腐败到处存在，认为【24】整个统治阶级已经腐败透顶，心中对它轻视，表面上对它的统治表示屈从。

于是，全国分成两个部分，应当说是两个不均等的圈子：在可以进行国民的一切政治生活的上层圈子里，人们毫无生气，无能为力，

死水一潭，无聊至极；在下层圈子里，情况相反，开始出现微弱的还不能成为气候的政治生活征象，精心的观察家可以看出这种征象。

我就是这样的观察者之一。虽然我不认为激变即将发生，也不一定可怕，但我内心产生一种不安，并不知不觉地在增强，而且一种我们是不是正在走向新的革命的思想，也逐渐在我的心中生根。这表明我的思想发生重大变化，因为继七月革命出现的平静和普遍衰退，使我很长一段时间在想：我今后的生活一定要在没有生气和平静的[25]社会里度过。实际上只注视政府机构内部的人，也许会采纳我的这个看法。在这里，为了在自由造成的局势下制造甚至可以达到专制的无限王权，似乎什么都具备了。于是，通过国家机器的正规的平稳运作，就毫不费力把这一切[26]制造出来。结果，对这个灵活机制的作用感到非常满意的路易·菲力浦确信，他不必像路易十八那样亲手操作这个美妙的机构，而是让它按照他规定的办法运作，就可避免发生一切危险。他只注意这个机构保持完整，按他自己的观点去利用它[27]，而忘记这个机构赖以存在的社会本身。他就像一个人把家门的钥匙放在自己的口袋里以后，就认为家里不会失火了。我不会有这样的兴趣和这样的关心，这也不能使我去考察机构的运作机制和日常的大量小事情，以断定国人的情绪和舆论的状态[28]。于是，我清晰地看到通常是预告革命即将来临的信号大量出现，并开始下定决心，在1830年我只参加那出戏的开幕，而没有参加全剧的演出[29]。

我当时写了一篇没有付印的小文，以及我在1848年初发表的一篇讲演，都在证明我当时想要做些什么。

我在议会中的一些朋友，为讨论下次例会在何时举行，曾在1847年10月开过一次会议。会议决定发表一篇宣言性的纲领性文件，并委托我去完成这项任务。后来，决定不发表了，但我已经写出初稿。现在我从文件中把它找出来，从中摘出几段于此[30]。我指出议会的怠惰无为之后，接着写道[31]：

“……全国又将处于两大政党分割的时代。法国大革命废止了所有的特权，破坏了排他性的专属权，但只把财产所有权保留下来。不要让财产所有者因自己立场的强大而抱有幻想，更不要让他们因直到现在财产所有权没有被侵犯而以为财产所有权是一个不可侵犯的堡垒，因为我们的时代已经不同于其他任何时代。当财产所有权只是其他大多数权利的起源和基础的时候，它不难自卫，或者应当说，它受不到

攻击。它像保卫社会的围墙，其他一切权利是它的前哨阵地，打击到不了它跟前，人们也不会同它真正拼命。但在今天，财产所有权只是被打倒的贵族的最后残余，当它已经孤立无援地存在于平等化的社会之中，藏在也受到敌视和憎恨的其他许多权利背后的时候，它的危机就很大了[32]。而在今天，每天受到民主舆论的直接的、不断的攻击的，也只是财产所有权了……

“……不久[33]，将是有权者和无权者之间的政治斗争。大战场将是所有权，而各种主要的政治问题将围绕以多大的深刻程度改变财产所有权展开争论。于是，我们又将看到社会的大动荡和出现一些大政党。

“这个未来的一些前兆怎么能不惊动人的耳目呢？人们看到各方面提出自己特有的学说，虽然用的名称各异，但都是以否定、缩小和弱化财产权为主要特点。人们会以为这是偶然的或人类精神的暂时疯狂的结果吗？谁不认为这是旧民主主义在危机可能就要来临时代的最后病征呢？”

我在1848年1月29日于众议院所做的、大家可以在30日的《总汇导报》上读到的演说，说得更加明确和最为恳切。[34]

主要部分如下：

“……有人说没有危险，因为没有发生骚乱；又有人说具体的动乱并未显现于社会的表面，所以革命离我们还远着呢。

“诸位先生，恕我说你们错了。不错，动乱尚未成为事实，但已深入人心。请大家看一看工人阶级当中发生的事情。我承认他们今天还没有行动起来。诚然，他们还没有像以前骚动那样，被所谓真正的政治激情鼓动起来骚动。但大家没有看到他们的政治激情已经是社会性的了吗？你们没有看到这种情形正逐渐在他们的观点和思想中扩散，他们要推翻现行的统治、内阁和政府，而且要推翻社会，使社会今天所赖以建立的基础发生动摇吗？你们没有听到他们每天所说的一切吗？你们没有听到人们正在反复论证骑在他们头上的人已经没有能力和资格统治他们，他们的财富分配是现今世界上最不公平的，财产所有权是建立在最不公正的基础上的吗？最后，你们不认为当这些观点已经扎根的时候，当它们已经以极其普遍的方式扩散的时候，当它们已深入到群众中的时候，我虽然不知道它们什么时候和怎样引起最可怕的革命，但它们迟早要引起这种革命！

“诸位先生，现在我把我深信不疑的事情告诉大家：我们正睡在活火山上。我对此深信不疑……

“……我方才对大家说了，这个弊端早晚要引起革命，但我不知道怎样引起，也不知道从哪里发生，但迟早将引起这个国家的最严重革命。请大家相信这一点。

“当我在不同的时代、不同的时期和不同的国家寻找是什么有效的原因导致统治阶级的垮台时，我清楚地看到导致这样结果的某一事件、某一人物、某一偶然的或表面的原因。但请大家相信，使他们失去权力的真正原因或有效原因，是他们不配掌权了。

“诸位先生，请大家回忆一下旧的王朝。它比你们的王朝强大，而且一开始就强大；它比你们更多地受到旧的习惯、古来的习尚和古老的信仰支持。它虽比你们强大，但最后还是分崩离析了。那么，它是为什么衰败的呢？你们认为是由于某一特别的偶然事件吗？你们相信这是某个人物、赤字、网球场誓言、拉法耶特、米拉波所使然吗？不是的，诸位先生。这另有原因：即当时的统治阶级，因自己的懒惰、自私和错误而失去统治者的能力和资格。

“这才是真正的原因。

“啊！诸位先生，如果说把祖国放在心里在任何时候都是正当的，那么现在这样做，无论怎么说，都是更加正当的吗？你们没有以本能的直觉感到欧洲的大地又在颤动吗？难道你们没有感觉到……叫我怎么说呢？……一股革命风暴正在欧洲刮起吗？人们不知道这股风暴起于何处，刮往何处，也不知道它会将谁刮走。但在这样的时候，你们却看着世风日下而安然坐在议席上一言不发，是语言太没有力量了吗！

“我的话没有挖苦的意思，我向大家说话的时候甚至连党派的精神都没有。我攻击了一些人，不是因为我愤恨他们，而是因为我必须向国家表白我自己深信不疑的信念。不错，是我要表达深信不疑的信念。就是说，我认为世风日下，而这将在很短时间内或许就在眼前，把你们带入新的革命。而在这时，国王的生命所系的绳子就比其他人生命所系的绳子牢固和难折吗？从我们今天的现状来看，你们能够确信明天将是什么样子吗？你们能够知道从现在起一年之后、一个月之后或许一天之后法国将要发生什么吗？你们不知道，但你们知道暴风雨即在前方，正向你们刮来。你们就听任它袭来吗？

“诸位先生，我恳求你们不要无所作为；我不是要求你们，而是在恳求你们。我甘愿给大家下跪，因为我相信危险就在眼前，而且十分严峻，知道危险的信号不会以无用的花言巧语形式出现。是呀！危险太大了。还有时间把危险驱走，要用有力的手段避免灾难，不要打击灾难的征象，而要打击灾难本身。

“有人提到立法制度的改革。我非常相信，这种改革不仅是有益的，而且是必要的。因此，我认为选举制度的改革是有益的，议会的改革是迫切的；但是，诸位先生，我还没有糊涂到不知道这不是法律本身安排人民的命运的地步。诸位先生，造成大事变的不是法律的机制，而是政府的精神本身。如果你们愿意，就去保留法律吧！尽管我认为你们这样做是大错特错的，但你们愿意保留就去保留吧！如果你们喜欢，甚至可以去保护那些大人物。至于我，不会对此制造任何障碍。但看在神的面子上，还是请你们改革政府的精神吧！因为我已经反复说过，使你们落入深渊的正是政府的精神。”[35]

这些使人不快的预言，遭到会场上多数派的耻笑。反对派不断起哄鼓掌，但这主要是出于党派精神，而不是出于他们对我的讲话的看法。实际上，尽管垮台近在眼前，可是没有一个人把我讲的危机真正放在心上。所有的政治家在长年演出的这种国会喜剧中养成的以过分夸张的形式表达感情和夸夸其谈思想的积习，使他们都不能判断[36]现实和真理了。几年来，多数派天天在说反对派使社会陷入了危机，而反对派则不断重复大臣们毁坏了王朝。他们双方总是各说各的，并且完全相信自己说的是对的，而在双方对事件的发生都有责任时，又不承认自己说过的话了。我的一些好友私下认为，我的讲话有少量的华丽辞藻[37]。

迪福尔[38]在我走下讲坛时把我叫去，拉到他跟前，以使其成为独特天才的议会议员的预言对我说：“你成功了。但是，如果你不在大会上那样感情激动，不用那样大的恐怖吓唬我们，你还会得到更大的成功。”现在，我独自面对自己认真地回忆当时的演说，问我自己当时我实际上是不是似乎也有畏惧的表现。我认为没有。我可以毫不费力地指出，事件的发展比我预见的还快，并完全证明我是正确的。[39]说实在的，我没有预见到这场革命将如何在我们面前发生。谁能作这样的预见呢？我能比他人更清晰地找到或看出导致七月王朝垮台的一

般原因[40]。也没有看到一下子就把革命激发起来的偶然事件。但是，还没有接近我们的灾难很快就降临了。

第二章
[宴会运动——政府的安全——反对派首领关心的事情——他们对大臣们的指控]

我不想参加宴会运动的活动，我有大大小小的理由不出席各处举行的宴会。我所说的小理由，尽管从私事方面来说应当受到尊重和是出于善意的，但我依然要说它们是坏理由。这种小理由是：操办宴会的人士的性格和做法使我反感和厌恶，他们给人们的特殊感觉，使我觉得他们在政治上有不良动机。

当时，梯也尔先生和巴罗先生【41】结成亲密的联盟，并出现了在我们议会里通称为左翼中心和王朝左翼的两大反对派的真正联合。王朝左翼内部存在的人数众多的顽固而不听话的人士，差不多都在梯也尔先生许诺将来做高官的约束下，逐渐温和下来，不再顶撞，表示服从了。我甚至认为，最初巴罗先生不仅确实利用【42】了这种许诺，而且还被许诺愚弄了【43】。于是，在反对派的两大头目之间，不管他们出于什么原因反对政府，结成了最全面的亲密关系；而故意在自己的弱点【44】和美德方面稍带一点傻气的巴罗先生，则为了盟友获胜，甚至不顾自己的损失，而竭尽了一切努力。梯也尔先生听任巴罗先生在宴会运动中自行其是。我甚至认为，梯也尔不亲自参与宴会运动，只希望享受运动的成果，而回避对这个危险运动的责任。梯也尔在几个亲密朋友包围下悄悄地住在巴黎一动不动，而巴罗一个人三个月之中跑遍全国，每到一个城市都发表长篇演说。在我看来，他的样子就像猎户追到猎物时大声喊叫，而捕获猎物似的。我没有兴趣参与这样的狩猎活动。但我不参加的主要的、真正的原因如下，当时我经常对想拉我参加这种政治集会的人详细说明这个原因。

我说："18年来，你们首次向人民呼吁，向中产阶级以外寻找支持者，如果你们不鼓动人民，我以为最有可能的结果将是：无论是统治者，还是大多数仍在支持统治者的中产阶级，都会认为你们比现在更为可恨，说你们要加强你们想要打倒的政府。反之，如果你们去鼓动人民，则你们比我还不能预见这样的鼓动会把你们带到何处去。"

随着宴会运动的深入持久，这个最后的预言，与我的期待相反，变得越来越有可能成为现实。一种不安[45]开始出现在鼓动者本人身上。不错，这是一种偶尔掠过他们心头而不固定的模模糊糊的不安。我从当时是他们的主要成员之一的博蒙[46]处获悉，宴会运动在全国掀起的鼓动的规模不仅超过发动者的所期，而且超过他们的所想。他们现在不是去扩大鼓动，而是去减弱鼓动。他们的计划是不再在巴黎举行宴会，而且在议会开会后也不再在其他任何地方举行宴会。实际上他们只有一条路能从他们深陷其中的危险道路上走出来。不错，作出不再举行宴会的决定，并非出于他们的自愿，虽然他们本来都是在强迫、驱使，特别是在危险的虚荣心的推动下参加宴会运动的。政府自身则以激将法把反对派推向危险的道路，并自信由此可使反对派崩溃。反对派勇敢地走上这条危险的道路，没有表示后退。双方彼此挑战，互相刺激，一齐走向同一深渊；他们双方虽已接近这个深渊，但就是看不到它。[47]

我想起二月革命前两天，我去参加土耳其大使举办的大型舞会，在那里遇见迪韦吉耶·多兰内[48]。我对他很尊重，也有很好的友情[49]。尽管他具有党派精神可能产生的几乎一切缺点，但他至少还有反映真正激情的一种大公无私和诚实，这两点在我们这个除了自私之外再无其他感情的时代是罕见的。我以我们之间的关系可以允许的无拘无束的口气对他说："我亲爱的朋友，拿出勇气来，你在扮演一个危险的角色呀！"他没有表现一点害怕的样子认真地回答说："请相信我，一切都会很好地进行下去，但也要冒一些风险。而且，没有经受不了这种考验的自由政府。"这个回答充分表现了这位果断的、有时又很有才智的人的性格。他的才智在清楚地、一览无余地观察他的视野中出现的[50]一切时，从来不想视野可以改变。他博学、清廉、热情，易暴躁，爱报复，属于学者和有党派性的人物。他仿效外国人的办法和依靠模糊的历史回忆从事政治活动，把自己的思想限制在一个理念之中，在这种理念中奋发图强和盲目行动。

政府还不像反对派那样对事态的发展表示担心。在这次谈话的前几天，我同内政部长迪沙泰尔[51]有过一次谈话。尽管8年来我同迪沙泰尔也是其中一位主要人物的内阁一直进行非常激烈的交锋（关于外交政策，我承认交锋是非常激烈的），但我同这位大臣还是保持着良好的关系。我甚至知道这场交锋使他认为我是有作为的，因为我深

信他的内心深处对于攻击他的主管外事的同僚基佐先生的人是相当同情的。数年前我和迪沙泰尔先生为改革监狱制度而携手进行的斗争，使我们开始接近，还建立了某种联系。他一点也不像我上面说过的基佐：他身体健康[52]，举止文雅，而基佐虚弱瘦削，说话生硬，有时尖酸刻薄[53]。对方的信念越炽烈，基佐的怀疑心越重；对方越能积极活动，他越能以柔性的冷静[54]对待，他的强大身躯包含着非常柔韧、非常细致、非常精密的精神，使他能够令人钦佩地理解政治事务，可以在谈论问题时表现出优势，清楚地看到人的不良欲念，特别是他的党的不良欲念的要害，并善于及时地除掉这个要害。他没有偏见和私仇，态度和蔼令人容易接近，当他的利益没有受到损害时他随时准备承担义务。对自己的同行不卑不亢，友好亲切。总之，他是一位既不能不尊重又不能不憎恶的人物。

于是，在灾难发生的前几天，我把迪沙泰尔先生拉到会议室的一角，提醒他说：政府和反对派好像要一起努力把事态推向最后很有可能使全体人民受害的极端。我劝他：何不想出某种摆脱如此危险的境地的可靠出路，也就是使双方都能有退路的某种光荣的妥协办法。我又接着说，我的朋友们和我都将为能够达成妥协而高兴，并将尽一切努力说服反对派的同僚接受妥协。他全神贯注地听了我的建议，〔使我确信〕他理解了我的想法。但我也清楚地看出，他并不想采纳。他说："事态已经发展到使我无法再找到解决办法的地步。政府依然掌权，它不会让步。如果反对派坚持走自己的道路，结果可能到街上进行战斗，而这样的战斗是很早以来就预想到了的。如果政府被反对派对它表示的不良激情所激怒，政府将会迎战而不怕它。当然，政府一定胜利。"随后，他得意地向我叙述了已经采取的一切军事部署的细节，诸如军需的储备、兵力、弹药的数量……我离开他的时候就已经明白，政府对即将发生的动乱没有正确的认识，也不怕动乱；而依然认为自己会胜利的内阁，则把正在酝酿之中的事变，看成是重新集结它的已经四散的朋友，最后使它的敌人无能为力的唯一手段。我告诉他，我像他一样相信他的话；他的信心十足的样子，并非装腔作势让我相信他的话。

这时候，在巴黎，激进党的领袖们，相当接近人民的人士，以及革命党的人士，为了查明这方面发生的一切，总是忙得不可开交[55]。我有理由相信，他们这些人的大部分，正在担惊受怕地看着事变的

即将爆发。尽管他们所保有的是他们的昔日激情的传统而不是激情本身，尽管他们开始习惯于他们曾经多次嫌恶而后仍然要置身于其中的事态，尽管他们对能否成功还有怀疑，尽管他们处于能够看清和很好了解自己支持者的位置，但在将要完成他们的义务的胜利的关键时刻还是恐惧不安的。就在事变发生的前夕，拉马丁夫人【56】前来访问托克维尔夫人【57】，表现出非常不安的样子，以激动得几乎混乱的情绪说出她的不祥想法。这种想法感动了托克维尔夫人，在当天夜里也感染了我。

有人说，这场奇异的革命并不反常，其特点之一是：引发革命的事件，系由革命中要失去权力的那些人所为，甚至所望，而行将获胜的那些人并没有预见到，甚至害怕其发生。当然，这种说法并不正确。

在这里，我有必要稍微梳理一下历史的链条【58】，以使我能够顺着这个链条写我的回忆。

人们可以想起在1848年议会例会的开幕式上，路易·菲力浦国王在他的讲话中，批评了宴会的主办人是受盲目的或怀有敌意的激情所驱使。这是把议会的100多名议员视为王权的直接敌对者。这样的侮辱给早已心乱了的大多数人的各种奢望火上浇油，使他们失去理智。预计会出现一场激烈的辩论，但最初并没有发生这样的辩论。一开始讨论国王的讲话时，大家都默不作声，一贯疯狂的多数派和反对派，像害怕在这种场合说错话和做错事似的，在辩论中保持自制。

但是，群情终于激昂起来，而且出现不寻常的暴力行动。辩论的激烈火焰，使人觉得像是不久即将引发革命的内战之火。

稳健的反对派雄辩家们卷进火热的斗争之中，努力证明参加宴会的权利是他们的最无可置疑的和最必要的权利之一【59】，指出否认这项权利就是践踏自由本身和侵犯1814年宪章，不顾他们的行动就断言他们的呼吁不是要求对话而是诉诸武力。政府方面的迪沙泰尔先生通常是老成持重的，可在这种情况下却被搞得手忙脚乱【60】。他绝不承认人民有参加一切宴会的权利，但他又不明确表示，政府已经决定今后禁止举行类似的示威活动。相反，他好像在诱使反对派去搞一次新的冒险，以使法院可以抓住把柄。他的同僚司法大臣埃贝尔【61】比他还手忙脚乱，但这已是他的习惯。我一直认为，司法官员不应成为政治家，而像埃贝尔先生这样的例子，我还从来没有见过。他虽然当了

大臣，但骨子里还是总检察长时期那一套。他有干这种职业的性格和容貌。你可以想象出这种人的面孔：一张小脸又瘦又狭又歪，两鬓下凹，额头下面是尖鼻子和尖下巴颏，两只眼睛干瘪但很有神，紧闭着薄薄的嘴唇；你还可以丰富一下你的想象：嘴上一般横叼着一支长羽翎笔，好像猫的竖着的胡子；你可以给这样的人画出一幅我从来没有见过的食肉动物那样的肖像。但是，他既不笨，又不傻，而是性格顽固，不柔和，不知道迁就和随机应变，终因不会以不同的方法处世而情不自愿地陷入无力自拔的地步。基佐先生为了不让妥协使和解拴住自己，是需要在这种环境下把这样的说客雄辩家派到议会的讲坛上去的。这位先生在会上的发言过于大言不惭和具有挑衅性，以致巴罗几乎不知不觉地大叫起来，用多半是杀气腾腾的口气，怒不可遏地大骂，查理十世的大臣波利尼亚克和佩罗内【62】都不敢这样狂言。现在我回想起，当我提到这位性格稳健，一贯忠于王朝，但当时已经忍无可忍的人，屡次唤起人们对1830年革命的可怕回忆，并以此作为某种先例，迫不得已地叫人记住它的时候，尽管此事与我无关，我还是坐在议席上颤抖起来。

大家知道，这场势如烈火的争论的结果，是政府和反对派之间达成一种协议，也就是双方同意到法庭上见面。双方达成默契：反对派在巴黎召开最后一次宴会，而政权当局不加阻止，但追究首谋者的责任，交由法庭治罪。

根据我的清晰记忆，对于敕令的答辩在2月12日终了。也正是从这个时候起，革命运动加速起来。主张立宪的反对派，数个月以来一直在激进派的推动下前进，并从这一天起开始领导和推动着革命。而真正领导和推动革命的，并不是激进派在众议院拥有席位的人（他们大部分已经失去活力，在议会活动中表现死气沉沉），而是一些很年轻、很大胆、还没有成器的人，他们常在煽动性的报刊上发表文章。稳健的反对派这样从属于革命派，是两派长期共同行动后的必然结果。我曾经指出，在以政治为目的的共同活动中，长期下去，手段和目的兼顾的一方，总要成为只顾其中的一方的主人。这样的从属特别表现在对事变产生决定性影响的两大事件：宴会运动的纲领和对大臣的不信任案 的制定【63】上面。

2月20日，以下次宴会的纲领为名的正式宣言，出现在反对派的几乎所有的报刊上。这个宣言号召全体人民组织大规模的政治示威，

鼓动学生参加，呼吁国民自卫军列队参加宴会的开幕式[64]。人们已在传说，临时政府要发布的法令，3天以后即将公布。曾被自己的支持者指责默认宴会运动的内阁，从此认为自己有权取消以前的约束。于是它正式通知，它要禁止宴会运动和以武力阻止之。

政权当局的这项宣告，为斗争提供了战场。尽管难以置信，但我可以断言，由此使宴会宣言立即变成暴动的纲领，是在仍然相信自己还在领导本身所发动的运动的议员们没有参加和全然不知的情况下拟定、通过和公布的。这个纲领是在新闻记者与激进分子的一次夜间会议上匆匆忙忙作成的，而王朝反对派的领袖们，是在第二天起床后读到报纸上公布的消息才知道的。

请看，人间的事情是通过什么样的反响推进的！同其他人一样非难过这个纲领的巴罗先生，因害怕伤害至今与自己一起前进的人而未敢否定纲领。后来，对这个文件的公布表示愤怒的政府禁止宴会运动时，巴罗先生面对内战即将发生而后退了。他本人摈弃了这种危险的运动；但他在对稳健的意见让步的同时，又对极端的意见让步而提出对大臣的不信任案。他一方面谴责那些禁止宴会运动的人是违宪，一方面又为以政府违宪为由而欲诉诸武力的人辩解。

于是，认为革命的时机尚未成熟，而且也不想革命的激进派的主要领导人，认为自己有责任在宴会上为表明自己与亲王朝的反对派的同盟者不同而发表极为革命的演说，为激起暴动的热情而煽风点火。而已经不再对宴会运动抱有希望的亲王朝的反对派，则全力以赴地奔向这条罪恶的道路，以表示自己在政权当局的挑战面前绝不让步。最后，本来认为必须作出最大让步并欲这样做的大多数保守派，在对立者的暴力和自己的某几个领导人的激情的推动下，甚至发展到否认私人有举行宴会的权利和拒不接受国人提出某种改革的愿望的地步。[65]

为了理解人们不顾自己的愿望而互相把自己和他人推到何处，以及理解这个世界的命运如何受到现实的制约，特别是主宰这个命运的人们的愿望如何像风筝一样受到风和风筝线的互相制约，就必须长期生活在党派和它们所掀起的旋涡之中。

第三章
[2月22日动乱——23日的会议——新内阁——迪福尔先生和博蒙先生的感想]

我觉得，2月22日这一天，没有使人可以感到严重不安。群众已经拥满街头，但我认为他们的主要成员是看热闹的和爱打抱不平的，而不是一心想要暴乱的人。士兵和资产阶级见面时总是开玩笑，我听到群众发出的声音，主要是冷嘲热讽，而不是大声责骂。我知道，不要相信这种表面现象。通常，参加暴乱的都是巴黎的流浪汉，一般说来，他们就像放假的学生，高高兴兴地参加这种活动。

我回到议会，发现这里表面上极为平静，但通过这种平静你会感到，这里面正有无数被抑制的激情在翻滚。从早晨开始，在巴黎，只有在议会这一个地方，我没有听到整个法国这时正在高喊的那种不安的声音。在这里，人们正在无精打采地讨论在波尔多设立一个银行的问题。但实际上对这个问题发言的，只有在讲坛上发问的人和应当对此答辩的人。迪沙泰尔先生对我说，一切都会很好地进行下去。他说话的时候信心十足且兴奋不已，但我对此表示怀疑。我看见他摇头晃脑，耸了耸肩膀。他的这个已经成了习惯的毛病，比往常表现得尤为明显和频仍。我现在还能想起，这个小小的观察给我留下无比深刻的印象。

其实，我知道，市内的许多地方，虽然我没有去看过，但那些地方确有严重的骚乱发生。有些人被打死或打伤。人们对这样的事件，已经不像数年前看到时那样或像几个月后将要看到时那样，无动于衷和习以为常了。他们的情绪十分激动。正好在这一天，我应邀到我的一位众议院同僚，属于政府反对派的卡尔瓦多斯省众议员保罗米埃[66]先生家去参加晚宴。我费了点劲才穿过还在街上警戒的部队进入他的宅邸。我见到东道主的家内十分紊乱：怀孕中的保罗米埃夫人，被自宅窗外发生的小冲突吓得已经睡下。晚餐十分丰盛，但席间冷落。被邀者有20多人，但只来了5人。其他人由于遭到路障，或因当日太忙脱不了身而没有来。我们几个出席者，心情十分沉重地在没有

派上用场的丰盛宴席上坐下[67]。当时我在沉思，我们正生活在一个奇妙的时代，谁也不敢保证一场革命不会在我们执著开筵或吃饭的瞬间突然发生。在来宾当中，有一位萨兰德鲁兹[68]先生，他从祖上继承了一处同名的大商行，以制造地毯发了大财。萨兰德鲁兹先生是一位年轻的保守派，他被人器重主要不是由于名声，而是由于财富；有时他表现自己是反对派主要是通过大发牢骚，而不是依靠他在反对派的微弱影响。我认为，他大发牢骚主要是显示他的重要性。他在讨论国王讲话的最后一次会议上提出一项修正案[69]，如果这项提案被通过，内阁就会垮台。在许多人特别关心这件事情期间，一天晚上他应邀出席杜伊勒里宫的招待会。他以为，这次他在这么多人当中不会遭到冷遇。果然，路易·菲力浦国王一见到他，就热情地迎上前去，亲切地把他一个人拉到一旁坐下，立即非常兴奋和热烈地同这位年轻的众议员谈起给后者带来财富的产业。萨兰德鲁兹认为，这位善于笼络人心的君主先谈个人的小事，然后马上就会转入重大问题的讨论，所以一开始他并未感到奇怪。但他想错了，因为谈了15分钟，国王还没有改变话题，而是继续"灌米汤"，让他觉得自己在羊毛和地毯业中是陛下的人而神魂颠倒。他还没有明白这是国王摆的迷魂阵，但已开始非常害怕将要遭到严重的报复。他向我们说，前天晚上，埃米尔·吉拉丹[70]先生对他说："两天之内，七月王朝就将不复存在。"我们都认为，这不是新闻记者的夸张，而实际上也许就是夸张。但事件的发展，证明吉拉丹是预言家。

2月23日早晨，我醒来后得知，巴黎的暴乱已代替平静而扩大。我用一个小时赶到议会。议会大厦的周围一片平静，步兵部队把守着大厦，把附近封锁起来，而胸甲骑兵则沿着大厦的围墙排列在那里。在大厦内部，已处于激动状态，但还不知道应当支持什么。

议会照例在规定的时间开会。但议会已经没有勇气演出昨天那样的议会喜剧，停止了工作。议会收到市内发生的事件的情报，等待着事态的发展，在焦急不安之中无所事事地消磨着时间。在这种状态下，有一段时间听到外面响起军号的高昂声音。人们很快就知道，这是胸甲骑兵在自我消遣，消磨时间和听一听军号声。军号的得意扬扬的欢乐声音，与议会里人们的心中想法形成十分可怕的对照，于是赶快叫人通知外面停止这个使人发烦和使每个人自身难以忍耐的音乐。

最后决定大家都大声发言，以改变几个小时以来轻声细语的场面。巴黎的众议员瓦万[71]先生就巴黎的市内状况开始质问内阁，质问和答辩3个小时，这时基佐先生出现在会场的入口处。他以十分坚定的步伐，无比高傲地走进会场；然后静静地穿过通道登上讲坛。这时，他害怕人们看见他低头，而一直向后仰头。他简单地说道，国王即将召见莫莱先生，请他组成新的内阁。我从来没有见过这样的剧情突变。

反对派坐在议席上没有动，他们当中的多数人以为自己获得胜利，满足了复仇心而欢呼起来；只有他们的领袖们又恢复了平静，一心研究如何利用他们获得的胜利，早点防备不要侮辱可能对他们有用的多数派。多数派遭到没有想到的打击，就像左右摇摆不定的集团不知道应当投到哪一方面而忽然感到不安；接着，多数派的成员们乱糟糟地走下半圆形阶梯式会场的台阶，有些人上来把大臣们包围起来，要求大臣们作出解释，或对他们作最后的告别，而大部分人是义愤填膺地提出抗议。他们说："放弃内阁，在这种情况丢开政治友人，简直是罕见的卑鄙。"还有些人大喊大叫，要去杜伊勒里宫，迫使国王取消如此令人沮丧的决定。如果想到这些人的绝大多数不仅在政治观点上，而且在最敏感的私人利益上受到打击，则对这种绝望的表现就毫不惊讶了。导致内阁垮台的事件，对于他们这些人来说，是丧失全部财产；对于另一些人来说，是使自己的女儿的嫁妆没有了着落；对于其他人来说，是使自己的儿子官运受挫。他们将因此几乎全部不再趾高气扬。他们的大部分人不仅是依靠阿谀奉迎[72]爬上去的，而且有人会说，他们也是如此生活的；他们还要这样生活下去，也最希望能继续这样生活下去，因为内阁存在了8年，他们已经习惯了依靠存在至今的内阁。他们是以在生活中养成的心安理得的讨好态度依靠内阁的[73]。我从自己的座位上看到周围的人走来走去，看到他们在没有满足愿望之前表现出来的惊讶、怒气、恐惧、贪婪的样子，以及惊慌的脸上出现的各种表情。我在心里暗自把这一大帮立法议会议员比作一群猎犬，看着他们把猎物的一半叼在嘴里，可就要被猎户抢去。

此外，还应当指出，反对派的大多数成员之所以闹出这样的丑剧，是因为他们还没有这方面的经验。如果说大多数保守派之所以要保护内阁，只是因为要保护他们的好处和地位，而反对派的多数人之所以要攻击内阁，我要说他们好像只是为了获得好处和地位。真实情

况、而且是可悲的真实情况是：追求公职和希望依靠国家的税收生活，在我国已不是一个党派特有的病症，而是我们公民社会民主长期存在的重大弱点，即我们公民社会的民主集中和我们政府权力的过度集中的重大弱点。也可以说是已经腐蚀所有的旧政权和又将同样腐蚀所有的新政权的隐而不现的疾病[74]。

骚乱开始平息下来，事件的性质也弄清楚了：终了明白，国民自卫军第5团的一个营倾向叛乱分子，以及这个营的几名高级军官直接去向国王报告，是这个事件的起因。

知道出了事的路易·菲力浦国王（他是很少改变自己的想法，但又是我一生见到的人中最喜欢改变行动的人）立即下了决心[75]，而对他服从了8年的内阁，未经任何仪式，也没有听到他的讲话，就被他只用两分钟解散了。

议会立即散会，谁也没有去想内阁的接替问题，同时也把革命忘掉了。

我和迪福尔先生一起离开议会；我立即注意到，这个人不仅心事重重，而且尽力不表现出来；我又马上理解到，这位行将出任大臣的反对派领袖正面临一个含有危机的复杂局势；他在认为自己的朋友有用之前，必须先想一想他们提出的要求可能给他带来的麻烦。

迪福尔先生具有使他自愿地接受这种思想的稍微阴险的打算，以及一种不允许他将这种思想藏掖起来的掺有诚实心理的天生野性。他也非常直率，比在这时有机会出任大臣的所有人都善良得多。他完全相信自己能够取得权力，并想以比曾经在战斗中使用过的秘而不宣的激情还强烈的[76]激情去达到目的。在他看来，莫莱先生使人觉得非常自私，而且忘恩负义。但是，他还是很容易开诚相见的和非常可爱的。

我与他分手后，立即前往博蒙先生的家里。我发现在他这里的人都兴致勃勃。我没有这样的兴致，但我觉得同这些人相聚，应当对我可以无话不说的人说出我没有兴致的理由。我说："巴黎的国民自卫军刚把内阁打倒。因此，新内阁将根据国民自卫军的好恶办理政务。你们为内阁被打倒而兴高采烈，但你们知道被打倒的是实在的权力本身吗？"博蒙对这样可悲的政治体会不深。[77]他对我说："你总是对一切表示悲观，我们还是首先为我们的胜利而高兴吧！我们也要关注今后发生的事情。"

在谈话中，博蒙夫人[78]参加进来。我看她本人也被其丈夫的热情所感染，但一点没有党派精神的不可抗拒的冲动。这位优雅而有魅力的妇女的心中，自然不怀有利害和仇恨的念头。她是我一生中见到的最贞洁的妇女之一，把动人而可爱的德性表现得淋漓尽致。[79]

我始终坚持我的意见而反对他的看法，认为最终出现的偶发事件是不幸的，或者说，与其认为它是偶发事件，不如把它看成是行将改变一切事物的面貌的重大事件。说真的，我已经为自己能够发表这样的言论感到非常满足，因为我没有被我的朋友迪福尔的幻想所迷惑。给政治机器打上烙印的运动非常激烈，所以权力不会落在我所在的中间派的手里。而且，我也曾预言，权力虽被至今敌视我的党派丢掉，但马上就会落到几乎同样敌视我的党派手里。

我又被另一位朋友朗瑞内先生[80]请去参加晚餐会。以后，我将多次谈到此人。参加宴会的人很多，而在政治上又杂七杂八。有几位来宾对当天发生的事情的结果表示欢迎，另一些来宾表示担心。所有的来宾都认为，反叛的运动虽然将会自行停止，但不久以后一有机会，就将以另一种形式重新爆发。从市内传到我们这里的一切消息，好像都在证实大家的这个看法。战斗的叫喊声终于被欢喜的呼叫声代替。我们中间有一位波塔利斯[81]先生，他几天后出任巴黎的总检察长，他不是最高法院首席法官的儿子，而是他的侄子。这位波塔利斯既没有出众的智慧[82]和模范的品行，又没有他叔父那样稳重的平凡。他的粗野、暴躁、蛮干的性格，使他形成了各种各样的错误思想和我们时代的各种各样的极端观点。尽管他与革命以来被人称为1848年革命的制造者和领导者的大部分人有联系，但我可以肯定，他并没有比今天晚上我们这些人更期待革命的到来。我相信，人们可以说在这最重要时刻，他的大部分朋友与他一样。研究这种事件是由哪些密谋[83]发动的，那是浪费时间。依靠人民的激情实现的革命，一般说来是人们渴望的事情，而不是事先计划好的事情。吹嘘事先有密谋[84]，那只是想由此得到好处。革命是由人们精神的一种通病自发地产生的，这种通病突然在谁也不能预料的意外状况下把事态引向危机；至于所谓的这些革命策划者或指导者，实际上什么也没有策划，什么也没有指导。他们的唯一功劳，是发现了大部分未知陆地的冒险家的那种功劳。也就是说，风推你前进多少，你才敢于前进多少。

我早早地离开朗瑞内的宅邸，随后即回家就寝休息。尽管我住的地方离外交部很近[【85】]，但我并没有听到对后来事态的动向产生很大影响的枪声。这一夜我睡得很香，不知道我已经面临七月王朝的末日。

第四章
2月24日——内阁的反抗计划——国民自卫军——贝多将军]

第二天，2月24日，我一走出卧室，就碰见由街上回来的厨娘。这位善良的妇女完全失了常态，声泪俱下地向我说了一大套混乱难懂的话，我从中除了知道政府屠杀了穷人之外，什么也没有听明白。我立即走出去，还没有踏上大街，就马上第一次充分感到【86】这样的革命景象：街中心空无一人，商店没有一个开门，既没有马车又没有步行的人，听不到流动商贩常有的叫卖声；在一些住户的门前，邻居们集成堆，露出惊恐的面色，互相小声交谈；人人的面孔由于不安和愤怒而失色。我同一个国民自卫军士兵擦肩而过【87】，他像演悲剧似地急急忙忙前进。我上前跟他搭讪，除了知道政府屠杀了人民，什么也没有打听到。（可是他又补充说，国民自卫军会处理好这件事情的。）说来说去总是这一套。其实，这种说明等于什么也没有说明。我十分清楚，七月王朝政府的这些罪恶，只能说明它的骇人听闻的残忍。我坚信这个政府是最腐败的政府之一，但又是至今存在的不太嗜血成性的政府之一。我作这样的报道，只是要揭示依靠谣言惑众的办法进行革命的行径。

我直接奔向位于相邻一条街【88】上的博蒙先生的家，在这里我听说昨天夜里国王曾召见过他。我随后到雷米萨家时也听到这个消息，最后见到的科尔塞勒【89】先生，他向我叙述了见到的事情的经过，但说得更为混乱，因为一个闹革命的城市，就像一个战场，每个人都愿意把目睹的偶然事件看成是当日发生的事变。我从科尔塞勒处得知卡皮辛内大街发生的枪杀平民事件，暴乱的发展和这种无益的暴力成为莫莱先生拒绝在这种情况下组阁的原因或借口，以及梯也尔先生、巴罗先生和他们的最后同意入阁的朋友们被召进宫。这些事情已是尽人皆知，所以我没有必要再叙说。我问科尔塞勒先生，大臣们为了稳定人心将要如何行动。他回答我说："我听雷米萨先生说，计划从巴黎撤出所有的部队，只让国民自卫军全部留在市内。"这是他自己的想

法。我曾多次指出，人们之所以往往在政治上失败，是因为对过去过于留恋。

这时出面阻止1848年革命的这些人，正是当年实行1830年革命的那些人。他们回想起1830年革命时，他们对军队进行抵制，才得以继续前进，而现在却完全相反，被查理十世轻易地解散了的国民自卫军的重新出现，则可能成为他们的重大障碍，妨碍他们获得成功。他们采取与查理十世政府的政策完全相反的政策，但将产生与其相同的结果。可以这样说：人性总是一样的，而群众的情绪和历史的事件则完全不同[【90】]，它们是不断变化的。一个时代与另一个时代从来不可能相同。旧的图画，即使你硬把它放在新框里，它仍被人看成是旧的。

就危险的政治局势聊了不多时间之后，我和科尔塞勒先生就去朗瑞内先生的家里，随后，我们三人又一起去当时住在勒佩尔蒂埃大街的迪福尔先生家。我们步行的林荫大道，呈现一派奇异的景象：虽然就要到9点，可几乎没有人影，也没有听到人的语声；但这条宽阔大街两侧的一些小商亭已摇摇欲坠，有的正在坍塌而不时地传来巨大的破裂声，而人行道旁的大树，则好像人为地倒在路上了。这种破坏行为是一些人独自所为，他们偷偷地、不惜费力地[【91】]把树弄倒在地，为即将起义的他人准备构筑街垒的材料。我从来没有像现在这样认为，这似乎是在做一种作业的训练，而对这些人的大部分来说，实际上这是喜欢闹事的本能驱使他们体会和尝试一下这种行动先于理论的暴动的一种训练。我今天见到的所有奇怪现象，没有一种比这种寂静更为印象深刻[【92】]。在这种寂静中，可以说看到了人们的最坏激情比他们的良好激情更起作用。我也喜欢在这些地方看到疯狂的群众。我记得，我当时一边让朗瑞内先生看倒塌在地上的柱子和树木，一边把长期放在嘴边而未说出的话初次向他说了出来："请你相信，这次已经不是暴动，而是革命了。"

迪福尔先生向我们叙述了昨天傍晚和夜里发生的只与他有关的事情[【93】]。莫莱先生最初请他出来协助组织新的内阁，但局势的逐渐严重，使他们马上明白，他们俩无论谁出来参与组阁，都已过了时机。过了几分钟，莫莱当晚就向国王禀报了他们的意见，国王随即派人去找梯也尔先生，后者提出：如果没有巴罗先生协助，他本人绝不想出来掌权。除此之外，迪福尔知道的事情并不比我们多。我们无法判断

以后如何发展，也没有作出其他决定，就离开了迪福尔先生的家，而直奔已在开会的议会。

迪福尔先生终于没有出来组阁，但到底为了什么，我也不详其细节。不是由于胆小怕事，倒是确实的，因为从那以后，我看他一直非常冷静，在危机十分严重的局势下却非常坚定自如。我认为，他为了家庭的安全，才想把家秘密地搬出巴黎。他既有私德又有公德，而且两者都很坚定，但两者不能同时并进，一般都是私德压过公德，我们也将不止一次看到他如此。一个人具有各式各样的德行是相当稀少的，不能依靠他对自己的同类和同僚持有什么德行来说三道四。

我们在迪福尔家停留时，暴动者在我们来时走过的大道上筑起大量的街垒，在我们由这条道路回来时，他们正对街垒进行最后的加工。还看到有少数人在精心构筑。他们劳动得非常勤勉，不像因害怕再犯现行罪而努力劳动的在押犯人，而像想把自己的工作尽快做好的善良劳动者。群众安然地看着他们，既不出来反对，也不前去帮助。我在1830年时曾见过巴黎全市有过那种沸沸腾腾的场面，而这回我在什么地方都没看到那种全面沸腾的场面。这次，人们不是要颠覆政府，而是要把它彻底摧毁。

我回来的时候，在林荫大道上遇到一队向圣马德莱娜教堂方向撤退的步兵，没有一个人同他们说话，而是把他们的撤退视为溃败。队伍离离拉拉，士兵走得杂乱无章，低着头，表现出既感到羞辱又有些害怕的样子。如果有一个士兵掉队，一时跟不上大队，立刻就被包围擒住，缴械，然后放走。这一切都是在转瞬之间完成的。

我回到家的时候，正好我哥哥爱德华[94]携着妻子和孩子进屋。他们的家在郊区蒙马特尔。他们家的周围，一夜枪声不断，被不堪这种噪声骚扰的他们，决定等到天亮就离开家。他们是绕过一个一个的街垒徒步走到我家的。随他们来的我的表姐，因遭不幸而一直头脑混乱。她亲眼看到丈夫之死和女儿被强暴。我的姐夫是一个非常坚强的人，只知道埋头工作，但他本人已不复存在。现在我才无比清楚地意识到，一个勇敢的女伴虽然在革命时期可以大力支持你，但如果她是一个胆小怕事的母鸡，即使有一颗鸽子的心，也是一个令人头痛的累赘。使我特别不耐烦的是：我的表姐只哀叹自己的悲惨命运，而一点也不涉及国事。她是一位感情容易外露，但没有深度和广度的女人。总的说来，她是一位非常善良而又心灵也很纯洁的人，但她的精神有

点狭隘，她的心有点冷漠，并把这样的精神和心，紧紧地压在[95]一种并不害人的个人主义之中。这种个人主义使她只为善良的神、善良的丈夫、自己的儿女，特别是自己的健康而生活，对其他一切毫不关心。她是一个可能遇到的最善良的女人和最不好的公民。

我想赶快使她从当前的状态中摆脱出来，也使自己从她给我造成的困境中解放出来。我向她提议，把她送到离我家并不太远的凡尔赛铁路乘车离开巴黎。她很怕留在巴黎，但也很害怕离开巴黎，继续叙述她的忧虑而下不了决心，使我也一筹莫展。最后，我几乎是强制地把她及其家属安安全全地带到火车站的站台，把他们留在那里就返回市里了。

在我回来的路上经过阿弗尔广场时，初次见到当时大概已布满巴黎的国民自卫军的一个营。这些士兵精神不振，以迟疑不决的步伐前进，一些流浪汉在道路两旁跟着他们，高喊"改革万岁！"。士兵们也以同样的呼声回答他们，但声音沙哑[96]，有点不是情愿。这个营是由我们街区的人组成的，其中的大部分人都认识我，可我对他们连一个人的名字也叫不出来。他们把我围上，争先恐后地打听消息。我告诉他们：我们要做到他们渴望得到的一切，内阁已经换了，大家所非难的一切弊端将会得到改革，目前存在的唯一危险是人们任凭现状长期拖下去[97]，而阻止这样下去才是国民的义务。我非常清楚，他们听不进去这种劝告。他们对我说："先生，你说的也许对。既然政府因自己的错误而陷入困境，那就让它尽其所能摆脱这个困境吧！……"我对他们说："这不好！你们不认为现在应当采取行动的不是政府，而首先是你们本身吗？[98]如果巴黎陷入无政府状态，全王国就都混乱了，你们认为只有国王受不了吗？"我谁也未能说服，只引出如下的令人惊讶的愚蠢话语：错误是政府犯的，危难也由它自己去受。我们不想为把事态弄到如此险恶地步的人去进行屠杀。但是，这完全是18年来一直怀有各种贪婪愿望的中产阶级的观点。舆论的主流终于通过这个阶级本身的表现而形成，谴责这个阶级受到政府的厚爱，以致宠得它敌对起政府来了。

这时，我产生一个以后一直萦绕在我的脑际的感慨：在法国，历届政府总是犯有把支撑点放在一个阶级的排他利益和利己心上的错误。这种情况只有在人人都特别关心国家，而虚荣心少于我们的国家，才能获得成功。在我国，当政府已经不得人心的时候，那个使它

失去人心的阶级[99]的成员，就宁可选择在特权问题上同全体大众一道诋毁政府，而不是保护自己的特权的道路，并因此而高兴。比我们现在的中产阶级高明得多，也有十分强大的团结精神的法国旧贵族阶级，早已提供这样的例证。他们最后以令人称快的态度谴责自己的优越地位，怒斥自己所维护的弊端。因此我认为，从各方面来看，在我国今后为保存政府而可以采取的最有效办法，是实行良好的治理，特别是按全体人民的利益进行统治。我还要指出，即使现在采取这个办法，国家也一定能长治久安。

随后，虽然还没有接到开会时间的通知，我想大概是11点开会，便立即赶奔议会大厦。我发现，查理十五世广场还没有群众，但已被几个享有特权的骑兵团占据。当我看到这支部队人数如此众多，队列如此整齐的时候，我就确信他们所以撤离大街，是人数众多的部队包围杜伊勒里宫和议会大厦并保卫它们。在方尖碑形的纪念塔下，由一位陆军少将率领他的全体参谋人员一起骑马布阵在那里。我走近一看，这位将军原来是贝多[100]，他由于运气不佳不久以前由非洲调回，后来参加颠覆七月王朝的活动。在这前一年，我在君士坦丁与他有过数日的交往。结果，从那以后我们之间有了一段友谊。贝多很快就认出了我，立即从马上跳下来，跑到我跟前，以马上就让我知道他的激动心情的样子伸出手来同我握手。他的话更使我觉得他的心情十分激动。我对此并不吃惊，因为我一直认为，军人在革命的日子里最容易头脑发热，一般也最容易暴露出弱点。[101]他们习惯于同组织精良的兵力对峙，手中握有被动的[102]兵力；面对手无寸铁从而不会伤人的公民制造的群众暴乱危机[103]，看到自己的士兵执行命令犹豫和串通起义者时，最容易狼狈不堪。毋庸置疑，贝多就狼狈不堪了。谁也不知道这种狼狈状态的结果会是什么样子，议会大厦是怎样被一大群人在可能被守卫议会的骑兵以手枪击中的条件下侵入的，随后又怎样宣布废黜国王和选举临时政府的。贝多在这必然要来的一天所起的作用，对他来说是不幸的，然而却具有重大的影响。因此，我要先用几句话来谈一谈他的为人及其行为的原因[104]。在这个事件之前和之后，我们都曾不断来往，所以我能以知情人的身份来谈他。不错，有人给他下达过不许战斗的命令，但他为什么执行了一个非常的、根据情况也可以不执行的命令呢？

贝多绝不是胆小怕事的人，甚至可以说不是优柔寡断的人，因为他一旦作出决定，就会非常坚定地、冷静地、勇往直前地奔向目标。但他也有慢条斯理、不相信自己、不敢冒险和难以想象的怠惰[105]的毛病。他总是在做一项工作的时候从所有方面考虑如何行动，先从［所想到的］最难处开始，以致把宝贵的时间浪费在左思右想、不快速行动和空放议论方面。此外，他还是一个正直、稳健、慷慨、仁慈的人，这对在非洲打了18年战争的人来说，是难能可贵的；他为人谦逊，品行端正，诚实，甚至心软慈悲，是军人中间和其他地方极为罕见的好人。他当然不乏见义勇为之心，因为他的勇气经过各种考验。他更不会有受不良动机驱使的背叛。因为他与奥尔良家族没有关系，所以他不可能像他的最好朋友们那样，甚至更不可能像这一族的一些创始人那样背叛这一族的王公。他的唯一不幸，是他卷进了一场规模巨大的事件，要处理好这一事件要有天才，尤其是特有的革命天才，而他只有一般的才能。这种天才主要是随着情况的变化采取行动和能够适时地改变行动。有关二月革命的一些回忆录，对于贝多将军的生平进行了恶毒的攻击，使他的内心受了重伤，而且通过人们一再谈论和叙述这一时期的事件，这个伤更加重疼痛。

在他正向我说明他的困惑，表示反对派应当成批地走向街头，以自己的演说平息人民的激愤的时候，一大帮群众穿过香榭丽舍大街的街道树丛，沿着大道向我们这边走来[106]。贝多一看这些人走来，便拉着我冲着他们走去，步行到离他的骑兵部队100多步的地方停下，开始向他们发表演说，我从未见过一个腰上挎着军刀的人[107]发表这样的演说。

在他继续演说的时候[108]，我发现听众正形成一个大圈慢慢地靠近我们，很快把我们包围起来。我的视线穿过前面的第一排人墙，非常清楚地看到后面的人开始骚动，而且突然听到群众当中低声喊着“这小子就是比若”的危险口号。于是，我把身子靠向将军的耳旁，小声向他说：“我对于群众运动比你有经验。请你听我的，赶快回到你的马所在的地方；若是再停在这里，不到5分钟你就会被杀或被擒。”他听了我的话，并巧妙地采取了行动。方才还准备接受他的说教的这群人，在他离开后立即开始捣毁香榭丽舍大街的哨所。我自己费了一番周章才从他们当中脱身。他们当中的一个像似属于工业的中产阶层的又矮又胖的人问我去哪里，我回答说去议会。为了表示我是反对派，

又补充说：“改革万岁！您不知道基佐内阁已被推翻了吗？”他一边指着杜伊勒里宫，一边用逗我的口吻回答说：“先生，我知道，可我们想得到的比这个要多。”

第五章
[议会开会——奥尔良公爵夫人——临时政府]

我回到议会，议会根本没有开会。议员们像一群失魂落魄的人在走廊里走来走去，交谈着谣言，没有可靠的消息。这哪像议会，倒像群众赶集，因为没有人领导它了。

多数派和反对派的主要领导人都没有来。旧的大臣们已经躲避起来。新的大臣还没有产生。有人大声喊着要求开会，这不是出于预先安排的计划，而是出于盲目的行动需要。议长拒绝了这项要求。他已养成没有命令就什么也不做的习惯，从早晨之后没有人下达命令，他只能叫大家散会。有人叫我去找议长，让他决定主持会议开会。我去找了议长。如果是不太重要的小问题，他一般会马上行动起来；但像现在这样的问题，可以想象他会无动于衷。我找到这位优秀的人物（尽管他经常玩些小花招【109】，说些没有恶意的谎言，犯些无伤大雅的错误，具有被心细的人和性格坚定的人一般认为一个善人不应该有的一切小毛病，但他还是优秀的人物），见到他一个人在自宅的大房间里踱来踱去，情绪十分激动。大家知道，这位索泽先生形貌富态，像神殿卫士那样严肃，身材高大而且肥胖，但双臂短小。他在不安和慌乱的时候（他几乎经常如此），就疯狂地挥动双臂，像一个溺水求救的人在头上摇晃。在我们交谈的时候，他坐立不安得出奇，往前走了几步又停下，然后把一只脚垫在大屁股下坐下，这是他在情绪十分激动时候的习惯。过一会儿，又起来，又坐下，但什么结论也没有作出来。由这样一个笨蛋在如此危机的日子在议会里坐镇，对奥尔良家族来说真是一大不幸：一个不知廉耻的大无赖即将发挥他的最坏作用【110】。

索泽先生向我说了很多不能开会的理由。只有一个理由可以说服我，但他没有说。我看他没有方针，甚至连一个方针也提不出来，于是我断定，由他来领导议员只能助长议员们混乱。因此我告别他，认

为设法保卫议会比召集议员开会更为必要，而最后决定去找内政部求援。

我刚要穿过波旁宫广场，看到两个大声欢呼的人领着一大帮乱糟糟的群众，并很快就认出这两个人是巴罗和博蒙。他们二人把帽子戴得低低的，压到了眼眉，上衣沾满尘土，面色憔悴，目光无神，真像是前所未闻的把胜利者押往断头台的样子。我跑到博蒙跟前，问他发生了什么事情。他靠近我的耳边说：国王在他们面前宣布退位了，这位君主已经逃亡；根据各种情况来判断，拉莫里西埃[【111】]在去向叛乱者报告国王退位的消息时可能被杀害（一位副官回来说，他确实从远处看到拉莫里西埃从马上掉下来）；大家都乱套了[【112】]，不知所措；而他——博蒙和巴罗要去内政部，想把那里作为活动的基地，并设法在什么地方设立一个处于国家权力和抵抗力量之间的中心。我说："那么，议会呢！你们采取什么措施来保卫议会？"博蒙觉得我的意见可笑，好像我在向他要求保卫自家的房屋。他粗暴地回答我说："谁还考虑议会？它或许还有用处，在这种情况下谁还会去损害它？"我认为他这样想是错误的，他也确实错了。不错，议会这时处于一种奇特的无力状态，议会的多数派被人蔑视，少数派被当时的舆论抬高。但是，博蒙先生忘记了，特别是在革命时期，少数的权力机关，此外还有外部事件本身，是可以在人心中唤起法律观念的，具有重要的意义，因为主要是在这种无政府状态和这种全面动荡当中，人们才感到必须暂时借助传统仅存的空架子或权威的残破部分[【113】]来拯救已被破坏一半的宪法的残余，或把宪法废除。如果议员们可以宣布实行摄政期，尽管他们的做法不得人心，摄政期也许会受到欢迎；另一方面，也不能否认，在人民代表长期活动的议会议事堂里制造出一个临时政府，并不一定是意外。

我跟随我的朋友奔赴内政部，群众也跟着去了。跟着我们的一群人也进了内政部。不，应该说他们吵吵嚷嚷地挤进了内政部，跟着我们一直走到刚把迪沙泰尔先生撵走的狭窄的大臣办公室。巴罗立即想把这帮乱糟糟的人撵走以便脱身，但他未能成功。

当时我发现，这些人持有两种互相严重对立的意见，他们一部分是共和派，另一部分是立宪派。他们同我们或他们之间，就应当采取的方针进行激烈的讨论。由于大家都挤在这个很小的空间里，所以闷热、灰尘、吵嚷和混乱很快就变得令人难忍。巴罗一向在最危急的时

候都能照常口若悬河，滔滔不绝，在最滑稽的场面也能保持严肃的和几乎是神秘莫测的态度，依然高谈阔论。他的话虽然能暂时镇住吵嚷，但未能停止吵嚷。我对如此混乱和如此可笑的情景十分失望和反感，于是离开这个几乎可以随时改变讨论的题目和可能动手打起来的地方，而返回议会。

在我看到一群人一边跑，一边高喊奥尔良公爵夫人、巴黎伯爵和内穆尔公爵来了【114】，在还以为里面出了什么事的时候，已经来到议会的大门口。看到这种情景，我三步变作两步登上门前的台阶，急急忙忙走进会场。

我清楚地看到，在讲坛下面有三个人背对着讲坛，他们正是我方才听到人们喊的那三位王子。奥尔良公爵夫人坐在那里，身着丧服，脸色苍白【115】而平静。我看到她很兴奋，但我觉得这种激情是一种能使勇气转变为英雄主义而不能转变为恐惧的激情【116】。

巴黎伯爵年龄太小，还不像王子的样子。在他们两人旁边站着的内穆尔公爵，穿着他的制服，给人以直率生硬、冷漠寡言的印象，少将的架式十足。在我看来，这一天真正有危险的只有他一个人。在我观察他的整个时间里，总觉得他有一种顽固的、不爱显示的、不会产生好效果的和不能生辉的勇气，这是一种与其说能使敌人丧胆，不如说可使自己与朋友泄气和衰弱，即使情况来临【117】，也只能使他体面地死去。

在这些可怜的王子的周围，聚集着同他们一起进来的国民自卫军士兵，以及议员和少数的群众。主席台上没有人，台下除新闻记者外，还挤进来一帮虽然没有手持武器但已在吵闹的群众。我从这个场面得到的最深刻印象，是这帮群众不断发出的叫喊声。

这是50年来第一次出现这样的场面。从国民公会时代以来，旁听席上一直是鸦雀无声的，这种安静已成为我国议会的常态。目前，大家感到议会的活动受到压抑，但还没有把议会压死；聚来的议员相当多，但各派的主要领导人照例缺席。我听到会场到处在问：梯也尔先生和巴罗先生在哪里。我不知道梯也尔先生什么态度，但知道巴罗先生会采取行动。我出去找我的一个朋友急速去见他，把这里发生的一切告诉他。他便匆匆忙忙赶来，由此我可以向大家宣布，我的朋友没有任何害怕的表现。

我环顾了一下这次非常会议的会场之后，急速回到设在高处中部左侧我的惯用席位坐下。我一直把在危机的时候不仅要出席我应当参加的会议，而且要坐在一贯所坐的地方，作为守则。

一场混乱而喧闹的讨论开始了。后来成为我在内阁的同僚的拉克罗斯先生[118]，在吵吵嚷嚷之中喊叫："请迪潘先生[119]发言！"迪潘立即反驳："不！不！我不想发言。"各处又在高喊："没关系，说！说！"在这样的鼓励之下，迪潘先生登上讲台，直截了当地要求回到1842年的法律上去，宣布奥尔良公爵夫人为摄政。于是，会场上一片掌声，旁听席上欢叫起来，走廊里吵吵嚷嚷。走廊里原来没有多少人，现在开始涌进许多人，使人产生不安的感觉。群众至此还没有大量地涌入会场，而现在已经开始少量地、一个接着一个进来了，而且还不断地出现新的面孔。真像越涨越高的潮水。新进来的人，大部分属于下层阶级，其中有些人手执武器。

我从远处看到进来的人越来越多，感到随之而来的危险迅速增加。我环顾整个会场，想找出一个能够马上挡住狂潮的人。我认为，拥有能够阻止这一狂潮的正确立场和必要能力的，只有拉马丁先生。我想起，1842年时只有他一个人提议奥尔良公爵夫人担任摄政[120]。另一方面，他最近的演说，尤其是他最近的文章，博得了人心。他的工作能力也受到人民的赞赏[121]。我向他的座位处望了望。然后离开座位，拨开挡路的人，走到他跟前，急急忙忙低声对他说："我们都不行。在这最重要的时刻，只有你的话有说服力，请上台发言。"我在写这几句话的时候，好像又看到他就在我的身旁，想起他那深深地打动我的形象：他那瘦长的身体直立在那里，他的眼睛盯着半圆形的阶梯式议席台，他那呆滞的但全神贯注的目光，与其说是在看周围发生的一切，不如说是在凝思内心的冥想。听到我让他发言后，他并没有把头转向我，而只是手指王子们坐立的地方，以表示他的思想而不是回答提问的样子说："只要这位妇女和她的孩子们在那里，我什么也不说。"我再没有请他发言，我已完全明白他的意思。我回到我的席位[122]，在我经过也坐在议席中央右侧的朗瑞内和比约[123]身旁时，对他们说："你们没有考虑过我们可以做的事情吗？"他们以忧伤的样子表示没有。我接着往自己的座位走去。

在这期间，一大帮群众拥上阶梯式议席台，把王子们都要挤碎和喘不过气来了。

议长想叫群众退出大厅，但是没有用。没有办法，他只好恳求奥尔良公爵夫人离开，但这位勇敢的公爵夫人拒绝他的请求。于是，议长的朋友们费了很大劲儿才把公爵夫人从围着她的人群中拉出来，把她扶到议席中央左侧的最上端的座位上，同她的两个孩子和内穆尔公爵坐在一起。

在玛丽和克勒米厄[124]于持反对意见的议员的沉默和群众的欢呼声中站起来提议成立临时政府时，巴罗终于出现了。他气喘吁吁，但没有吃惊的样子。他急忙登上讲台宣布说："我们应当做的工作已经确定下来，七月王朝的王冠交给一位男孩和一位妇女。"议员们好像又恢复了勇气，表示欢迎和不断高呼。而群众则保持沉默。公爵夫人从席位上站起来，好像要发言，但在听到不要发言的劝告后，又很快坐下。她的最后亮相的幸运也就由此结束。巴罗的讲话不再有开始讲话时的效果[125]，于是终止他的讲话。但议会却稍微安定下来，而群众却骚动起来。

这时，挤满在半圆形阶梯式议席台上的群众，被从门外涌进来的一批群众挤向已经没有多少人的议席中央，在这里挤来挤去，人数越来越多。还坐在自己席位上的议员们，有的躲开溜出大厅，有的从这一席位移到另一席位逐渐后退，就像被涨上来的潮水涌起来的溺水者随着潮落从这一块岩石打到另一块岩石上后退。这一骚动是由两伙人掀起的，他们大部分携带武器，各由一名国民自卫军军官带头，举着旗帜闯进走廊。在持旗的两名军官中，一名面目凶恶的，后来有人告诉我，是退役上校迪穆兰[126]。他像演员登台演戏似地登上讲坛，在台上摇晃着手中的军旗，一蹦一跳地以演情节剧的夸张动作[127]说一些我没有听懂的革命言辞。议长宣布休会，并照例想尽快离开会场。他像有在最狼狈的状况下制造笑料的才能似的，慌慌忙忙地将一位秘书的帽子戴在自己的头上，把帽檐儿拉得低低的，靠近了眼眉。

可以想象，这样的休会并未产生休会的效果，议长的这个办法反而扩大了混乱。

从此以后，除了有几次短暂的安静之外，骚乱一直在继续；发言人只能成伙地一起往讲坛上挤。克勒米厄、赖德律—洛兰[128]和拉马丁最后不得不同时冲上讲坛。赖德律—洛兰把克勒米厄推下讲坛，用两只大手摁住讲桌，而拉马丁既没有从讲坛上下来，又没有同赖德律—洛兰争抢，就等待这位同僚发言。赖德律—洛兰开始发言。他东

拉西扯，说不到点子上，时时被其不耐烦的好友打断。贝里耶[129]向他高喊："说结论！说结论！"贝里耶非常老练，他对王政的仇恨和对共和政体的热爱，是任何人也比不上的。赖德律—洛兰最后要求直接任命临时政府，随后走下讲坛。

现在轮到拉马丁。他使会场安静下来，开始以华丽的言辞称赞奥尔良公爵夫人的勇敢，而对空洞的大话里隐藏的温情并非没有感觉的群众，也拍起手来表示欢迎。议员们感到了宽慰。我对相邻的人说："你等着瞧吧，这只是序曲。"拉马丁也真就立即转换方向，直接向赖德律—洛兰刚刚指出的目标前进。

一直到这个时候，正如我已经说过的，除新闻记者占据的旁听席外，其余的旁听席都空着无人，并被封锁起来；但在拉马丁发言的时候，旁听席的一个入口处有一大群人在吵嚷，随后门被用力推开，敞开了进入议席的道路。旁听席很快就被一伙手执武器的吵吵嚷嚷的群众占据，其余的议席也坐满了群众。其中一个人登上侧厢，把枪口对着议长和正在发言的人。另一些人好像要把枪对准大厅。一些好心的人把奥尔良公爵夫人和他的孩子带出大厅。进入里面的走廊。议长嘟哝了几句，好像在宣布散会。他走下或者不如说飘下他的席位所在的台子，他从我眼前经过时好像一个无形的物体飘过去。我从来没有想到，恐怖会制造出这样的速度，或者不如说能突然把一个巨大的固体变成一种流体[130]。一直留在会场的保守派议员也四散了。原来站立的群众，现在干脆躺在席位上[131]，口里喊着："占据无耻者们的席位！"

在我方才叙述的会场大混乱中，我坐在席位上一直未动，仔细地观察眼前的一切，但不太感动。现在，要问我为什么面对必然对法国和我自己的命运发生重大影响的事件没有在感情上非常激动，我认为是这个重大事件所表现的形式大大减弱它对我应当产生的效果。

我在二月革命当中还亲眼看见过两三次也很壮观的场面（将来有机会叙述它们），但它们的壮观远远不如现在，因为它们没有反映真实情况[132]。我们法国人，特别是在巴黎，总是喜欢以极其严肃认真的语言，把自己的回忆掺进文学和戏剧当中。结果，往往使人觉得这种语言所表达的感情是虚伪的，只是经过笨拙的修饰而已。在这里，模仿得真是惟妙惟肖，把事实掩盖起来[133]。在这个想象力被涂上五颜六色的时代，拉马丁正在他的《吉伦特派史》中发挥其想象

力。第一次大革命时期的人物还活在人们的心中，他们的言行仍留在人们的记忆中。我今天目睹的一切，就带来这种记忆的鲜明烙印。我总觉得现在人们所做的一切不是在继续进行法国大革命，而是另起炉灶重新进行这一革命。

尽管看到刀出鞘，枪上了刺刀，我也没有感到不仅我，还有其他人在这一时刻面临死的危险。我的真实感觉是，谁也觉得不会真有这种危险。造成流血的仇恨，只在很久以后才表面化，现在还不是表面化的时候。可以使二月革命具有特色的独特精神还没有出现。人们在寻找，在等待，在重温我们父辈的激情，但没有找到这种精神。他们模仿在戏剧中看到的父辈的行为举止，但模仿不了他们的激情或体验不到他们的狂热。由此形成后来的暴力行为的传统，但由于寒心而对这种暴力行为并未十分了解。尽管我看清这一幕的结尾将是可怕的，但我未能十分认真地研究演员们的行动。我感到这一切就像乡间的江湖艺人演出的粗劣的悲剧。

我承认，这一天只有一件事确实打动了我。那就是看到这位妇女和她的孩子们负担起他们没有犯的错误的责任的样子。我一直怀着同情心在捉摸这位出生在外国而卷进我们的国内纠纷的公爵夫人；在她从议会逃出去的时候，想起她在这很长的议会会议期间[134]那种移来移去的忧郁的、柔和的但又坚定的目光，又活跃起我的回忆；我产生怜悯心，觉得她出去后会遇到危险。于是，我立即离开席位，去找我根据自己熟悉的建筑物布置而断定她和她的孩子们可能去藏身的地方。我立即挤过挡路的人群，穿过会议大厅，到更衣室换了衣服，登上从勃艮第大街边门通往议会大厦屋顶的暗梯。我在行进中遇到的一个门卫告诉我，我走的路线正是王族成员方才走过的，实际上我听到他说有几个人慌慌忙忙地走向暗梯的上方。我又继续往前走，来到暗梯的一个平台，前面走的人的脚步声刚刚消失。我走到一扇关着的门前，敲了敲门，没有人来开。我停在那里，没有感到羞耻，但惊异自己怎么会来到这里，因为我毕竟没有任何理由来如此关心这一家人的命运。我没有受过她的恩惠，甚至连信赖的表示也没有见到过。我遗憾地看着她领着孩子来就王位；即使我诚心帮助她保住王位，也是出于公众的利益，而不是因为爱护她。我对她的好感，只是因为怜悯她的巨大不幸而产生的。如果他们能像神那样明白我的心意，并把我的心意作为行动来接受，他们就应该对我今天所做的一切表示满意。但

他们将不会如此，因为谁也没有看见我来，我也没有向任何人说过此事。

我又回到议会大厅，在自己的席位坐下。几乎所有的议员都离开了，空着的席位都被群众占据。拉马丁一直站在两面旗帜之间的讲桌后面对群众发表演说。不，应该说是与群众交谈，因为我看到在场的人都能站起来演说。会场极为混乱，在稍微安静的片刻，拉马丁宣读一份名单，其中列有不知道要怎样宣告成立的临时政府安排的不知道谁提出的各界人士的名字。这些名字的大部分受到热烈欢迎，有一些遭到怨声的拒绝，另一些以开玩笑的形式被接受，因为群众在这种场合下，很像在莎士比亚的戏剧中那样，喜欢把滑稽可笑的动作与恐惧和嘲讽结合在一起，因而也有时混进革命的狂热。名单中提到加尼耶—帕热斯【135】的名字时，我听到有人叫喊："拉马丁，你搞错了，那是已死的好加尼耶—帕热斯。"大家知道，加尼耶—帕热斯有一个有名的弟兄。我认为，拉马丁先生已开始为自己搞错而感到非常尴尬，因为在混乱当中也像在小说里一样，最难的是如何构想结尾。于是，在有人提议说："去市政厅大厦"的时候，拉马丁便回答说："对，去市政厅大厦。"然后，几乎是在答完话的同时，便率领一半群众出发了。赖德律—洛兰和另一半群众留下来，我推测，他要担任第一角色，认为自己也应当再演一次选举的闹剧。在演完闹剧之后，他也去市政厅大厦了。在这里，又演出同样的选举闹剧。关于这次演出，我不能不介绍一下数个月以后马拉斯特【136】先生给我讲的一段趣闻。这当然要中断一下我的叙述，但它可以浮雕出在这时扮演重要角色的两名奇才男人的形象，显示出他们的情感差异，如果做不到这一点，至少也可显示出他们的教养和品行的不同。据马拉斯特说，人们急急忙忙提出临时政府成员候选人名单，但由谁向民众宣布名单成了问题。马拉斯特把名单交给拉马丁，请他站在台阶的最高处大声宣读名单。拉马丁回答说："我已知道名单中没有我的名字，所以我不能遵命。"于是，马拉斯特又把名单交给克勒米厄，叫他宣读。克勒米厄看完名单后说："你在耍弄我，让我向民众宣读上面没有我的名字的名单！"

我看到赖德律—洛兰走出大厅，大厅里除了参加起义的纯下层居民以外再无其他人时，觉得留在这里再也没有什么事可做了，于是也走出大厅。但我不愿意混在吵吵嚷嚷的人群里走向市政厅大厦，所以走了一条与这群人的走向相反的道路。沿着一条好像是地下室的阶梯

似的又直又陡的、通往议会大厦内院的楼梯下去。这时，遇到一队国民自卫军沿着楼梯上来。他们的枪都上了刺刀，由两个便装的男人领着，声嘶力竭地喊着“奥尔良公爵夫人和女摄政万岁！”在这些军人中我认识两个人，一个是乌迪诺[137]将军，另一个是安德烈安纳[138]。后者曾在施皮尔堡蹲过监狱，并仿效西尔维奥·佩利科[139]的回忆录写了一部回忆录。我在这里再也没有见到其他人，而且也没有人作证。任你说得天花乱坠，也难以叫人相信在革命的动乱中发生的各种事件是真实的。我知道比若元帅写过一篇文章，说他集合了第10国民自卫军团的几个连，鼓励他们支持奥尔良公爵夫人，领着他们跑步从波旁宫的后院来到已经空无一人的议会大厅的门前。他写的确有其事，但其中没有这位元帅。如果他真在其中，我肯定会看到他。我再说一遍，我只见到乌迪诺将军和安德烈安纳先生。安德烈安纳看见我站在那里不动和一言不发，便走上前来十分激动地握住我的手，大声说：“先生，你应该同我们合在一起去救出奥尔良公爵夫人和挽救王政。”我回答他说：“先生，你的意图是好的，但为时已晚：公爵夫人已经走了，议会也四散了。”在这样的黑夜，哪里有这样狂热的王政拥护者！比起革命的历史中常见的那种朝三暮四的可鄙行为，他的这种行动是值得大书特书的。他后来在赖德律一洛兰的办公室以内政部秘书长的身份为共和国工作。

再来谈他率领的部队。尽管我对这个部队的努力不抱任何希望，我还是同它合在一起了。一直机械地服从被人强加于身上的运动的这支部队，走到议会的大门前。在这里，部队的士兵们开始考虑眼前发生的一切；他们踌躇了一会儿，然后就四散了。这一小队国民自卫军如果在半小时以前到来，也许能像在后来的5月15日那样，改变法兰西的命运。我目送这些新的群众离去，一个人心情沉重地踏上回家的道路，并未忘了对现已空无一人和鸦雀无声的议会大厅作了最后一瞥，因为我毕竟在这里工作了9年，发表过那么多动听但没有生效的言论。

在我之前不久通过勃艮第大街的边门离开议会的比约先生，后来告诉我他在这条大街上遇见巴罗先生。他对我说：“他没有发觉自己头上忘了戴帽子，慌慌忙忙地往前走。他那通常两鬓梳得整整齐齐的斑白头发耷拉在头的两侧，乱糟糟地飞舞在肩头。他的样子失去常态。”这个人在这一天的全天，都以其英雄般的努力，在一个斜坡上维护王

政。这个斜坡是他自己制造的[【140】]，但最后随着王政的垮台，他滚下斜坡而摔伤。据这一天始终没有离开巴罗的博蒙说，这一天早晨，巴罗先生前往20多个街垒逐个进行说服。他没有携带武器，有时受到侮辱，常常冒着枪击的危险，但终于苦口婆心地说服守护街垒的人而掌握了街垒。

他的苦口婆心的话，真对许多人发生强大的影响。他在当时的条件下具有煽动人心所需要的东西：响亮的嗓门，口若悬河的辩才，大无畏的精神。

就在巴罗先生慌慌张张离开议会的时候，感到一切都完了的梯也尔先生还游荡在巴黎的周围，而没有敢回自己的家里。在奥尔良公爵夫人来到议会之前，还有人看到他出现在议会里片刻，不久以后他见到其他人有离开会场的样子，便立即从会场上消失了。第二天，我从帮助他出逃的塔拉博[【141】]先生处，听到他出逃的详情。我与塔拉博先生结识，是因为我们在党派的关系上相当亲密，而我了解梯也尔先生，是因为我们以前在事务上经常往来。塔拉博先生是一位精力充沛而有判断力的人，最适于在这样的情况下帮助人。现在，把他对我讲的写在下面，我对此既没有一点儿遗漏，又没有添枝加叶。他对我说："梯也尔先生在穿过路易十五广场时遭到一些群众的辱骂和威胁；在我看到他来到议会大厅时，表情十分恐惧和特别紧张。他走到我跟前，握着我的手[【142】]对我说，如果你不帮助我逃走，我就要被流氓杀死；我立即挽上他的胳臂，叫他不要害怕跟着我走。梯也尔先生不愿意从路易十六桥走，害怕遇上大批群众。于是，我们向老残军人疗养院桥走去，但到达桥头后，他认为会在河的对岸遇到一群民众，所以又没有过桥。我们来到无人看守的耶拿桥，顺利地过了桥。到达对岸后，梯也尔先生看到预定改建为罗马王宫半圆形剧场的台阶上有几个流浪汉在大声喊叫，便立即转入奥蒂伊街，钻进布洛涅树林。在这里，我们有幸遇见一辆有篷马车，车夫同意由外环路把我们送到克里西门附近。从这里，绕过几条偏僻的小街，我们便到了他的家。（塔拉博先生补充说）在这一整个行程中，尤其是在最初阶段，我看梯也尔先生几乎丧失理性；他搓手顿足，痛哭流涕，说一些不着边际的话；谈论他亲眼看到的大动乱、国家的未来和他自身遇到的危险，说了一大套胡言乱语，在这套胡言乱语中，看到他的思想在这一期间的活动和错乱。"

这样，对引发2月24日事变有巨大影响的4个人：路易·菲力浦、基佐、梯也尔和巴罗先生中，前两人在这一天终了时被流放，而后两人则几乎成为半个疯子。

注　释

【1】　第一部分共分五章，各章的提要（放在括号内的）不是托克维尔自己写的。参看《编者导言》（见本书第25页）。

【2】　动荡不定的、骚乱不已的

【3】　栏外旁注：这样的回忆不可能是不反映缺点的镜子。

我在回忆中对某些人的缺点没有原谅（？），我也向他们坦诚地暴露了我的缺点。但愿这些人不要阅读我的这些回忆，可他们能够如此吗？

凡是当朋友的面对他所作的描述或当众为自己所作的描述都是虚伪的。

只有不是为让他人观看而自制的肖像才是真实的。

【4】　独立地、以真实的色调描述自己和他们的写作自由。

【5】　探索

【6】　不同的

【7】　我在写作时为自己规定的唯一目的，是让自己独享写作时产生的快乐。这种快乐来自深入了解人的所作所为的真实情况，来自观察人在现实中的善恶和人性，来自理解和判断人。写这段异文的初衷是：叫人在实现愿望时感到痛苦。

【8】　内阁的总辞职实际上是在10月31日。

【9】　栏外旁注：我承认，我的正直是出于坚持真理，而不是来自天性。但我一向认为天性是非常有益的，它总是使我觉得，当我要无聊地生活下去的时候，新发现这样生活下去是非常困难的。

【10】　不要以为这是形象的比喻

【11】　这个唯一的阶级

【12】　中产阶级掌握政府以后，就把政府看成自己的私产。它埋头于保护它的权力，不久以后就满足于它的利己心。它的每个成员想私事的时候大大多于想公事，想自己的享乐的时候大大多于想国家的伟大。

【13】　以及政府的性质和素质

【14】　下面的一段，在1893年版和1942年版里都被收入，但在全集中被删掉。在原稿中，托克维尔用笔把这一段圈起来，预定删除。这段文字是："此人是奇妙的混合物。要更长期地与他更近地接触，我才能详细描写这位君主，但只从远处注意观察或从他身边走过，就可以看出他的主要特点。"

【15】　最古老的

【16】　"并不忠诚的"原为"平凡的、浅薄的、庸俗的"，这些词后来被他圈了起来，预定删掉。

【17】 西班牙女王伊莎贝尔与路易·菲力浦的侄子加的斯公爵唐·弗朗索瓦·达西斯结婚，女王的妹子路易丝公主与路易·菲力浦国王的儿子蒙拜西埃公爵结婚（均在1846年成婚）。遭到英国女王政府反对的这两桩婚事，还引起英法两国之间的严重外交冲突，以致撕毁两国间的友好协定。

【18】 夏尔·德·雷米萨（1797—1875），拿破仑一世侍从武官雷米萨伯爵与约瑟芬皇后的女官让娜·格拉维尔·德·韦尔热纳之子，在七月王朝期间积极参加政治活动，著有关于回忆宫廷的名著。1830年开始成为上加龙省的众议员，是梯也尔的朋友与合作者，属于梯也尔派的左翼中心，梯也尔1840年组阁时出任内务部长，随后担任制宪议会和立法议会的议员。拿破仑政变使他退出政界，直到第一帝国垮台。1871年代朱尔·法夫尔出任外交部长。他的文学和哲学著作，使他在1846年进入法兰西学院取代鲁瓦耶·科拉尔。夏尔·H. 普达斯编辑出版的雷米萨回忆录目前正在出版（已经出版4卷，普隆出版社，1958—1962）。第4卷含纳的时期为1841年至1851年，读者可以拿它与托克维尔的回忆录对照阅读。

【19】 精神

【20】 按字面译为"合法地区"，实际是指这个地区享有政治权利的人。——译者

【21】 争论

【22】 权力

【23】 行为

【24】 相信

【25】 安定的

【26】 比专制还厉害的王权

【27】 使用它……让它发生作用

【28】 事实的总状况

【29】 栏外旁注：下面，我简述一下当时刚刚出现的一些征候。

【30】 这篇宣言后来以《关于中产阶级和人民》为题编入博蒙编的全集，见其中的第9卷《经济、政治和文学方面的论著》。

【31】 栏外旁注：除了摘录之外，数月后又将这篇大块文章全文发表。

【32】 它已不再像从前那样安全了

【33】 可能从这里开始。

【34】 这篇讲演的实际日期不是1848年1月29日，而是1月27日；讲演的内容也由向国王祝词改为关于王国内政问题的答辩。后来登在1848年1月28日的《总汇导报》上。以附录的形式第一次收在《论美国的民主》第13版的下卷（帕尼尔版，1850年），第二次收在前引的博蒙编的全集第11卷。参看这版全集第2卷第363页。

【35】 以上的摘录不是摘自手稿。托克维尔在手稿中只用笔把这些地方圈了起来。我们的摘录选自第一版的编者所做的审定稿。我们在摘录的时候既没有增补又没有删减。

【36】 辨别

【37】 在这句话之前，“……认为，”之后，原来有一句“我没有击中靶子”，后来用笔勾掉了。

【38】 朱尔·迪福尔（1798—1881），波尔多的律师，1834年当选为他的原籍省份下夏朗德省的众议员，一直连选到1849年，在七月王朝期间积极参加政治活动。他努力工作，朴实无华，但往往表现出多疑的性格；在议会中以精神独立、善于处理政务和权利问题以及议会工作，辩论才能强而著称。曾任苏尔特内阁（1839年5月12日—1840年3月1日）的公共工程大臣，1845年出任众议院副议长。他与托克维尔、科尔塞勒、朗瑞内、里韦等人组成一个属于奥迪隆·巴罗的王朝左翼和梯也尔左翼中心的政治团体。他不搞改良主义者的鼓动宣传，指责他们是和违反宪法者一样的团伙。二月革命后，迪福尔又坚决地归顺革命。他当选为制宪议会和立法议会的代表后，又进入众议院，出任卡芬雅克将军内阁（1848年10月13日—12月20日）的内政部长，支持卡芬雅克竞选共和国总统。后来，又同托克维尔、朗瑞内一起参加巴罗的第二次内阁（1849年6月2日—10月31日）。路易·波拿巴政变后退出政界，又在巴黎重执律师业务，到帝国的末期才复出政界。1871年被下夏朗德省选入国民议会，很快得到梯也尔的信任，由麦克马洪指派去领导司法界，在1875年和1877年任司法委员会主任。迪福尔的妻子是法兰西学院教授东方学者阿梅代·若贝尔的女儿。（参看乔治·皮科，《迪福尔：他的生平和演说》，巴黎，1883年）

【39】 ［有时候可能产生另一些比我的预见未来更有权威的政治预言］：这段话在原稿中用笔圈起来，预定删掉。

【40】 酝酿事变的原因，但是……

【41】 奥迪隆·巴罗（1791—1873），律师出身，1830年事件的积极参与者，七月王朝时期的众议员，王朝左翼的首领。他向路易·拿破仑承诺，在后者发动斯特拉斯堡叛乱（1836）失败后保护后者，但他的保护对象后来出走。取得王位的路易·菲力浦的政府把路易·拿破仑用船押运到美国流亡去了。1847年他参加宴会运动，历访全法国，发表大量讲演。2月24日，他应邀参加梯也尔没有组成的内阁，所以几个小时以后他就放弃了邀请。路易·菲力浦任命他为司法委员会主席。在这期间，他白费了很大劲去拯救王朝和使人承认奥尔良公爵夫人摄政。在第二共和国时期，他先后出任制宪议会和立法议会的代表，在选举总统时他支持路易·拿破仑为候选人。路易·拿破仑责成他组成他的第一届内阁，兼任司法部部长。后来，他又改组两次内阁（1848年12月20日，1849年10月31日）。路易·拿破仑发动政变后他退出政界。死后出版他的《遗著回忆录》（1875—1876），此书颇有史料价值。

【42】 得到和相信了

【43】 确信了许诺

【44】 邪恶

【45】 苦恼

【46】 古斯塔夫·德·博蒙（1802—1866），托克维尔的至交，1839年起为萨尔特省众议员，属议会里的王朝反对派。2月24日被召进杜伊勒里宫，在这里他遇到不久以后同他一起拯救王朝的大部分朋友。他曾先后出任制宪议会和立法议会的议员，被卡芬雅克将军指派为法国驻伦敦的部长级全权代表（1848年8月7日）。在路

易·拿破仑被选为共和国总统后，他辞去这项职务，但在1849年9月，在托克维尔的劝说下，又出任法国驻维也纳公使。在巴罗请他入阁后辞去此项职务，又出任立法议会的议员，在路易·拿破仑发动政变时被捕。他退出政界后回到自己的故乡萨尔特省博蒙拉沙特尔隐居。

【47】 栏外旁注：这里对政府和反对派同时发动的竞相走向深渊的运动有较为详细的叙述，谈到他们双方互相挑战，互相推动。参看《总汇导报》。

【48】 普罗斯佩·迪韦吉耶·多兰内（1798—1881），作家和七月王朝时期的政治家和议员，著有《代议制政府的原理及其应用》（1838）。这部著名的小册子发展了"王治与王不治"的准则。1848年以前，他曾是改革运动和宴会运动的主角之一。担任制宪议会和立法议会的议员时，他投票支持右翼保守派。还著有大部头的《1814—1848年间法国代议制政府的历史》（共10卷，1867—1871）。

【49】 我与他建立了一种友谊

【50】 发生的

【51】 夏尔—玛丽·塔内吉—迪沙泰尔（1802—1867），屡次出任七月王朝的大臣，1840年至1848年间为内政大臣。他坚决支持托克维尔提出的关于改革监狱的一般管理制度的提案。

【52】 完美

【53】 讽刺挖苦

【54】 满不在乎的态度

【55】 焦急不安

【56】 拉马丁夫人（1790—1863），英国人，姓名为玛丽安娜·伊丽莎·伯奇，其父是在印度军队服役的少校。1820年5月25日在尚贝里同拉马丁结婚。她原是新教徒，在结婚前数周宣誓放弃新教。

【57】 1835年10月，托克维尔与一位没有财产的英国女人玛丽·莫特蕾结婚。他们7年前在凡尔赛相识，当时莫特蕾同抚养她的姨妈贝拉姆一起住在凡尔赛。关于她的家庭情况，我们知道的不多。她的双亲定居在英国。她有兄弟数人，其中两人在托克维尔与里夫的通信中简单地提过。最小的弟弟在1843年死于马耳他；另一位是海军少校，后来依靠托克维尔与英国海军大臣查理·伍德勋爵的友谊，而在1857年升为港务监督长。参看《英国通信》，收在梅耶编全集第6卷，见第1分册第66页和第229页。莫特蕾为同托克维尔结婚宣誓放弃新教，而成为一位虔诚的天主教信徒。她生于1799年，1864年12月22日死于瓦洛涅的自宅，葬于托克维尔的墓旁。参看安托万·勒迪耶：《托克维尔先生如是说……》（巴黎，佩兰出版社，1925年）。

【58】 脉络

【59】 迪韦吉耶·多兰内1848年2月7日在会上的发言。

【60】 大臣对莱昂·德·马尔维尔的提问作了回答。他援引1790年和1791年的法律，说他在公众集会显然要对公共秩序有危害的时候有权制止公众集会，并引述有关此事的前例声称，政府在执行自己的公务时不会向集会示威让步，而且不管是

什么集会示威。他在讲话的末尾又提到“盲目的或怀有敌意的激情”，并为自己的说法极力辩护。

【61】 米歇尔·埃贝尔（1799—1887），律师出身，1834年出任众议员。在司法界红得发紫，1847年3月14日被任命为司法大臣。

【62】 朱尔·波利尼亚克（1780—1847）亲王和夏尔·伊尼亚斯·佩罗内（1778—1854）伯爵，是挑起1830年革命的几道七月敕令的副署人。

【63】 栏外旁注：这项权利得到承认。

【64】 栏外旁注：（日期？）关于这一切，请参看当时的报刊。

【65】 栏外旁注：在这一自然段的开头，似乎可以再加上一些东西。

【66】 夏尔·保罗米埃（1811—1887），律师出身，1846年当选为卡尔瓦多斯省众议员，他也是立法议会议员。

【67】 我们在吃饭的时候，心情沉重，十分伤感，相当悲怆。

【68】 夏尔·萨兰德鲁兹（1808—1867），工业企业家，奥布松地毯厂总经理，七月王朝时期的众议员，制宪议会议员。

【69】 萨兰德鲁兹为了缓和“盲目的或怀有敌意的激情”这句话的影响，曾在这个提案中加上如下的词句：“陛下的政府将从各种各样的示威中识别国民的明智而合法的愿望。我们希望政府主动采纳舆论提出的明智而稳健的改革；在这些改革当中，应当首先落实议会改革。在君主立宪的政体中，全国各种巨大权力的联合，就能没有危险地采取进步的和可以满足全国的精神利益和物质利益的政策。”

【70】 埃米尔·德·吉拉丹（1806—1881），《新闻》周刊的创办人，七月王朝时期的众议员，立法议会议员。

【71】 阿列克西·瓦万（1792—1863），巴黎选出的众议员，属于自由主义的反对派，先后出任制宪议会和立法议会的议员。

【72】 卑躬屈膝

【73】 他们把依靠内阁看成是家常便饭

【74】 栏外旁注：……它像一种内在的疾病已经不可救药……在内部，它控制不住它的外在形式，直到它不再（原文如此）向外表现。

【75】 他马上作出决定

【76】 还活跃的

【77】 在《回忆录》的第一版中，在这下面有“仇恨和雄心在控制着他”的文句。这句话在手稿里没有，但栏外旁注有两行字被勾销而看不清楚。

【78】 古斯塔夫·德·博蒙于1836年6月与克莱芒蒂娜·德·拉法耶特结婚，她是拉法耶特将军的孙女。

【79】 [拉法耶特的心灵美，还表现在一种完美的、细致的、善良的、正义的精神上面]：这句话在原稿中笔圈起来，预定删掉。对于博蒙夫人的这样描写，还有几个地方在手稿中被勾掉。

【80】 维克托·朗瑞内（1802—1869），一位国民公会议员之子，律师出身，七月王朝时期下卢瓦省的众议员，自1838年起一直连续当选。托克维尔的朋友，两人同属于迪福尔的小组。先后出任制宪议会和立法议会的议员，当过巴罗内

阁的农业部长（1849年6月2日—10月31日）。1863年政变后退隐，自由主义的反对派后来请他参加立法议会。

【81】 巴隆·奥古斯特·波塔利斯（1801—1855），律师出身，七月王朝时期的众议员，1848年出任巴黎的总检察长，是制宪议会议员。

【82】 出众的精神

【83】 诡计

【84】 策划

【85】 马德莱娜大街。

【86】 我第一次充分感到

【87】 我看见

【88】 安茹·圣—奥诺雷大街48号。

【89】 弗朗西斯·德·科尔塞勒（1802—1892），奥恩省的众议员，1839年以后连续当选数届，同托克维尔同属于迪福尔派，前后出任制宪议会和立法议会议员。曾两次出使罗马（1848年和1849年），第二次出使时得到他的好友托克维尔的支持。12月2日政变后离开政界，皇帝垮台后又复出。

【90】 历史的事件是各不相同的，而过去对现在也只有一点点价值……

【91】 一丝不苟地

【92】 我不知道这一天是怎么熬过来的，而只是在穿过这一寂静的空间时觉得十分激动。

【93】栏外旁注：

主要重述与迪福尔有关的事情。

对博蒙亦然，

有许多小的细节，我几乎都能按与他们见面谈话时那样回忆出来。

【94】 爱德华·德·托克维尔（1800—1874），曾任查理十世的侍卫，1830年离开军界。1829年，与法国的显贵、法兰西银行董事、荣誉勋位获得者奥古斯特·亚历山大·奥利维埃的次女亚历山大丽娜·德尼兹·奥利维埃结婚。

【95】 封闭在

【96】 嘶哑而含混不清

【97】 这样长期下去

【98】 我愿意向你们建议，你们自己现在已先于政府行动起来。我认为，“如果巴黎陷入无政府状态……”

【99】 它所宠爱的阶级

【100】 阿方斯·贝多（1804—1863），1836年以营长军衔派往非洲，一直待了10年，其间参加过多次战役，军阶迅速提升。1844年9月被任命为师长，后来担任君士坦丁省的驻军司令。他同拉莫里西埃合写了一部关于移民的报告，于1847年印制成册，其中一卷的书名为：《奥兰省和君士坦丁省的移民方案》，受到参议院的重视。托克维尔在1846年旅游阿尔及利亚期间结识贝多。他曾暂时代理阿尔及利亚总督，1847年9月奥马尔公爵接任总督后，他回到法国。被比若元帅派去镇压2月24日起义，他在查理十五世广场对待起义者的态度，后来使他受到严厉指控。他

被临时政府任命为巴黎的城防司令，4月接受阿尔卑斯军第1步兵师的师长任命。在六月事变期间负伤，先后出任制宪议会和立法议会的议员，会上投票赞成右翼共和派。他在政变中被捕，1852年1月被放逐，流亡在比利时，1859年大赦后回到法国，居住在布列塔尼，依靠全额的养老金生活，直到去世。

【101】 栏外旁注：我要求贝多详述对这些事情的看法。

【102】 听从指挥的

【103】 喧闹多变的危机

【104】 动机

【105】 和不作即兴发挥的事情

【106】 向我们这边的查理十五世广场走来

【107】 一个人把军刀推向身后

【108】 栏外旁注的简要异文：既爱行动又爱［讲话］的人……说话能力的最大意义

【109】 做些背信弃义的事情

【110】 让·皮埃尔，亦名保罗·索泽（1800—1876），律师出身，七月王朝的众议员和大臣，1848年2月事变时为众议院议长。

【111】 路易·朱肖·德·拉莫里西埃（1806—1865），在非洲立过功，1840年升为将军，1846年当选为王朝反对派的众议员，1848年2月24日负伤。他对六月起义进行镇压，出任卡芬雅克将军内阁的军事部长（1848年6月28日—12月20日）。先后担任制宪议会和立法议会的议员。他1828年就认识托克维尔。由于托克维尔与路易·德·凯尔加莱的友谊，他在1849年7月被托克维尔任命为驻俄国宫廷的特别使节。巴罗内阁垮台后，根据他自己的要求被召回国。

【112】 溃散

【113】 求助传统和权威的一些空架子

【114】 奥尔良公爵夫人（1814—1858），姓名为埃莱娜·麦克伦堡·施维琳，1837年与路易·菲力浦的长子奥尔良公爵结婚。奥尔良公爵1842年死于车祸，她为他生了两个孩子：巴黎伯爵（1838—1894）和夏特尔公爵（1840—1910）。内穆尔公爵（1814—1896）是路易·菲力浦的次子。

【115】 面无血色

【116】 栏外旁注的备选异文：眼睛闪现笑意，嘴唇微动，抑制着激情，但是……嘴唇表示微笑，眼神不安而激动，抑制着激情……

嘴唇紧闭和表示微笑，眼神不安……

【117】 这种危险已达到极点

【118】 贝特朗·德·拉克罗斯（1796—1865）男爵，七月王朝的王朝左派众议员（1848年和1849年），两次巴罗内阁的公共工程部部长（1848年12月29日—1849年10月31日）和1851年10月26日内阁的公共工程部部长。政变后出任参议员。

【119】 安德烈·迪潘（1783—1865），即大迪潘，驻最高法院的总检察长，七月王朝的众议员、不管部大臣（1830年8月11日—11月2日）。连续8年任众议院

议长（1832—1840），先后任制宪议会和立法议会的议员，并任立法议会议长。

【120】 路易·菲力浦在奥尔良公爵死后不久，就忙于建立摄政制。我想让议会通过一项关于国王在未达到18岁成年之前，由血统最近的一位男性王族成员担任摄政的法案。这样，就使奥尔良公爵夫人失去出任摄政的机会，而使内穆尔公爵占上便宜。这项法案被议会投票通过，梯也尔也在他朋友的帮助下表示支持国王的意见。巴罗，尤其是拉马丁反对，他们支持奥尔良公爵夫人出任摄政。

【121】 [我不知道30分钟前，他在新闻记者与激进派议员于议会办公厅举行的集会上，曾声称支持共和政体。]：这段话用笔圈起来，预定删除。

【122】 座位

【123】 阿道夫·比约（1805—1863），1837年当选为众议员，属于中间派左翼，一直领导着反对基佐的活动。制宪议会议员，出任过帝国的大臣。

【124】 亚历山大·玛丽·德·圣—乔治（1795—1870），即玛丽，七月王朝时期自由主义反对派的众议员，临时政府成员，任公共工程部部长，随后参加行政委员会。后来，担任卡芬雅克将军政府的司法部部长，制宪议会中的巴黎代表，投票赞成右翼共和派。在选举立法议会议员时落选。

阿道夫·克勒米厄（1796—1880），律师出身，七月王朝时期自由主义反对派的众议员，参加临时政府，担任司法部部长至1848年6月7日。先后出任制宪议会和立法议会的议员。

【125】 开始讲话时的效果越来越小

【126】 迪穆兰，担任过拿破仑的副官，以革命面目出现的阴谋家，在七月革命时曾决定发表一份吹捧罗马国王的人民宣言。

【127】 使尽全身力量

【128】 亚历山大·奥古斯特·赖德律—洛兰（1807—1874），七月王朝时期的共和派的领袖之一，创办过《改革报》，众议员，临时政府成员，任内政部部长，后为执行委员会成员，六月起义时与同僚一起退出权力机关。山岳派的共和国总统候选人，而只得到37万张选票。先后为制宪议会和立法议会的议员。在立法议会中属于极左派。1849年6月13日事变后流亡伦敦，因为他是这一事件的组织者之一。

【129】 皮埃尔·安托万·贝里耶（1790—1868），正统派的领袖，七月王朝君主政体时期的众议员，先后为制宪议会和立法议会的议员。他也是保守派多数的领袖之一。

【130】 我从来没有想到，恐怖能把一个坚固的东西变成或压成……或者不如说能马上把一个巨大的固体变成一种气体。

栏外旁注：同这种坚固的东西一起……以难以置信的速度。

【131】 现在坐在席位上

【132】 栏外旁注：在玛丽看来，这一切表现有点勉强和造作；思想实际上没有表现得十分清楚。一切都是由显然的模仿和由此产生的冷漠开始的。

【133】 模糊起来

【134】 在她的末日

【135】 路易·安托万·加尼耶—帕热斯（1803—1878），七月王朝时期共和派众议员，临时政府成员，巴黎市长，1848年3月5日出任财政部部长。被选为出席制宪议会的代表，被任命为执行委员会的委员，六月事变后随执行委员会垮台而下野。他的哥哥艾蒂安—约瑟夫—路易死于1841年，是路易·菲力浦时期共和派的领袖之一。

【136】 阿尔芒·马拉斯特（1801—1852），七月王朝时期共和派的创始人之一，《国民报》的主编，临时政府成员，后任巴黎市长。被选为制宪议会的议员并出任议长。

【137】 维克多·乌迪诺（1791—1863），1849年任反对罗马共和国的派遣军司令。

【138】 亚历山大·菲力浦·安德烈安纳（1797—1863），法国烧炭党人，因在施皮尔堡蹲过监狱而出名。著有《一个国事犯的回忆录》（巴黎，1837）。

【139】 西尔维奥·佩利科（1789—1854），意大利文学家，因烧炭党事件被判徒刑，在施皮尔堡监狱关了9年，在监狱里写了回忆录《我的狱中生活》。

【140】 他被人推上了这个斜坡

【141】 莱昂·塔拉博，巴黎工业大学毕业，上维埃纳省选出的众议员。

【142】 站在那里

第二部分

这册笔记本所记的（即从第一章至第十一章）一切，都是1850年11月、12月，1851年1月、2月，断断续续在索伦托写的。

第一章
我对2月24日的原因的判断及对由此产生的事态的看法

七月王朝就这样与其说没有经过斗争，不如说在胜利者的打击下垮台了。像败北者对自己的败北表示惊讶一样，胜利者对自己的胜利也感到吃惊。二月革命以后，我屡次听人说：基佐先生，还有莫莱先生和梯也尔先生，都称只能把这一事件归因于突然，认为它纯系偶然事件和顺利得手的奇袭，其他什么都不是。我一直像莫里哀的《愤世嫉俗》的主人公对奥隆特说的，“这么说来，你们也有你们的理由了”那样，琢磨他们的答案，因为这三个人都在路易·菲力浦统治法国的18年间管理过国务，他们很难接受这位君主的坏政府准备了使他丢失王位的灾难。

可以设想，我这个根本不相信这些理由的人，是完全不会有那种见解的。这并不是说，我认为偶然因素对二月革命没有起任何作用；完全相反，我认为偶然因素起了很大作用，但偶然因素没有决定一切。

我常与一些没有参加政治活动、以写历史为主的文人交往，也认识一些专搞政治事件而不想写它们的政治家。我从中经常发现，前者总是到处寻找一般原因；而后者则总是喜欢认为，一切事物都应有其特殊的偶然原因，而被他们视为不断发生作用的小小动因，则跟推动世界前进的那些动因完全一样。当然，他们双方都是错误的。

对我来说，我嫌恶这种把一切历史事件都归因于重要的初始原因的绝对系统，因为这种系统用一个宿命的锁链把历史事件互相联结起来，从而可以说使人类历史上的人从历史舞台上消失。我发现，在他们自以为重要的系统中有偏执之处，在他们炫耀自己像数学真理的时候也有错误。尽管为了满足自己的自尊心和便于自己的工作而发明了这种崇高理论的文人可能不高兴，但我依然认为，大多数重大历史事件虽然只能用偶然出现的情况来说明，但仍有大多数重大历史事件无法说明；结果，偶然因素或者可以说是我们知识不够而不能梳理的一

大堆次要原因，便大量进入我们在世界的舞台上所见到的所有事件当中。但我坚信，偶然因素如果不是事先就已成熟，那就发生不了什么作用。先前的事实，制度的性质，人心的向背，习俗的状况等，都是使我们感到惊奇和害怕的即兴表演的素材。

二月革命，也和其他这类重大事件一样，是由大量的一般原因造成的，也可以说有一些偶然因素在起作用。无论是完全归于初始原因，还是单独强调次要原因，都是表面的看法。

产业革命至今30年来，使巴黎成为法国的第一制造业城市，把一批新的劳动群众吸收到城市里来，另一批暂时没有工作的农民群众也参加到城垣建筑的劳动中来；对物质享受的热望，在政府的鼓励下，使这些群众本身的规模越来越庞大，因羡慕而产生的民主主义的不满，也在无形之中影响这些群众；各种经济和政治学说开始在群众中生根，想方设法叫群众相信人的贫困不是天意使然，而是法律造成的结果，只有改变现存的社会才能消除贫穷；对没落的统治阶级特别是对过去的头面人物的轻视，已经广泛而深入地使保护政权比推翻政权对自己更有利的一些人也失去抵抗能力；引起革命行动的中央集权，使巴黎成为指挥革命的中心，把权力都集中在看来很完整的政府这个机器手中；最后，一切事物经常变动，比如，动荡社会中的各种制度、思想和民风，都至少在60年间由于7次重大革命，还不算许多小的社会动荡，而发生动摇。——上述这一切，就是没有它们就不会发生二月革命的一般原因。而导致二月革命的主要的偶然因素则是：王朝反对派的弄巧成拙的激情，本想改革选举制度，但却促成叛乱；对这一叛乱的镇压最初是过火，后来又被放弃；旧大臣们的突然消失，立即打乱政权的机制，而新上台的大臣们，在慌乱之中既未能掌握政权片刻，又未能革新政权；这些大臣的失策和思想混乱，使他们想恢复他们曾经奋力打倒的东西都不可能了；将军们犹豫不决，没有深得民心而精力充沛的王族，特别是路易·菲力浦国王年老昏庸，及其令人难以想象的软弱无能，等等。他的软弱无能在已被事变证明之后，依然是几乎令人难以置信的。

我有时寻思，什么东西能使国王的精神产生这种意外的和前所未有的意志消沉。路易·菲力浦有过在革命环境中生活的经历，所以他的意志消沉肯定不是因缺乏经验，也不是没有勇气和精力而造成的，但在这一天这些东西却完全不见了。我认为，他的软弱无力来自他的过

度惊惶；在没有把事情弄清楚之前，他就吓得亡魂丧胆。二月革命，对于任何人来说，都是一种意外，而对路易·菲力浦来说，尤比别人觉得是意外。任何外来的建言，他都不准备采纳，因为多少年来他的精神都处于一种傲慢的孤独状态。在这种状态下，他几乎总是依靠长期幸福的亲王们的才智度日。这些亲王认为幸福来自天才，不愿意听任何建议，因为他们认为不必向任何人学习。路易·菲力浦还犯了一个错误，那就是像我已经指出的，他的大臣们也犯过这个错误：在拿过去的历史事实比照现在的事实时，并没有真正从中汲取教训。这些事情虽然不尽相同，但我们仍然可以排出相继发生的这些事情的独特的一览表。比如，英国的查理一世，知道父亲的德政，但看到反对派势力作出的种种进步后，却走上专横和暴力的道路；又如我国的路易十六，知道查理一世是因为什么都不能忍耐而被送上断头台的，所以决定采取容忍一切的态度；再如查理十世，看到路易十六的软弱无能，而自己却引起革命烧身；最后，是洞察力极强的路易·菲力浦，他本以为，要想保住王位，不破坏法制和守法就可以了，只要自己不违背1814年宪章，全国人民也不会违背。收买人民而不顶撞他们，偏离宪法的精神而不修改它的条文，以恶制恶，把革命的热情慢慢地溺死于物质享乐的爱好之中。这就是他的终生理念。这个理念不仅逐渐变成他的第一理念，而且成为他的唯一理念。他把自己封闭在这个理念当中，依靠它来生活。在他突然感到这个理念有误的时候，就像一个人在夜间被地震惊醒，在黑暗中房屋倒塌，觉得大地从他的脚下下沉，在这没有预想到的全面崩溃当中感到一切都完了。

今天，我是在轻松地论述造成2月24日事件的原因，但在那一天的午后，我的心情是十分沉重的。当时，我一再寻思这一事件的来龙去脉，除找出这一事件的原因外，还要考察它将来如何发展。[1]

这是我17年来亲眼看到的和经历的第二次革命。

这两次革命都使我感到悲伤，但后者对我造成的悲痛又是多么深重！对于查理十世，直到最后，我都保留着由家族传下来的敬爱。但这位国王之所以垮台，是因为他践踏了我最敬重的各项权利，所以我仍希望我国的自由不要随国王的倒台而消失，而应当由此更生[2]。今天，我觉得这项自由已经死亡；这些王族的逃亡与否，对我来说是无所谓的，但我觉得自己对自由的希望却完全落空了。

我年轻时期，在一个恢复了自由的重新走向繁荣和伟大的社会环境里度过极为美好的岁月；我在这个社会里产生了关于中庸适度的、受到信仰、道德和法律支配的自由的思想。我被这种自由的魅力所征服，它后来成为贯穿我一生的激情。我曾立志不能心甘情愿地放弃这种自由，可现在我却不得不亲眼看着它消失。

我已有丰富的人生经验，所以不想再说一些废话来安慰自己。我已经明白，即使一场伟大的革命能在一个国家建立起自由，而其后在这个国家发生的一些革命，也未必能长期保持一切正常的自由。

我还不知道由此会发生什么，但我已确信绝不会发生使我们满意的事情。我可以预见，不管我们的子孙会是什么命运，我们这一代人将在交替使用宽容和压迫的反动统治中消磨悲惨的一生。

我在心里回顾我们最近60年的历史，看到人们在这一长长的革命时期的每个阶段的末尾都抱着美好的幻想，看到制造这些幻想的理论，看到我们的历史学家描绘的高明的梦想，看到那么多有创造性的然而是错的思想体系，看到人们试图依靠这些东西来解释尚了解得不清楚的现在和完全不了解的未来。每逢这些时候，我都不禁苦笑。

接替旧制度的是立宪王朝，接替立宪王朝的是共和国，而在共和国之后是帝国，帝国之后是王朝复辟，后来就到了七月王朝。在这相继出现的政权转移的每一次之后，新的掌权者在接近完成自诩为自己的事业的时候，都宣称法国革命完成了。可悲！我自己在王朝复辟时期也曾希望如此，而在王朝政府垮台不久也还这样希望。这是又重新开始的法国大革命，因为人们向来是这样看的。我们越往前进越远离目标，越感到前途暗淡。我们能像其他的预言家或许也如他们的先行者煞费苦心所保证的那样，达到我们的祖先都没见到和想到的那种十分全面而深刻的社会变革吗？或者只能进入到间歇发生的无政府状态和染上老百姓熟知的不治之症吗？至于我，我既回答不了这个问题，又不知道何时能够结束这一长期的旅程。我已为多次迎接总是迟迟不来的轮船的到岸而累得疲惫不堪。我经常自问：我们长期以来寻找的安定的土地是不是真正存在！或者我们的命运是不是永远要在大海上飘荡！

这一天的其余时间，我是同我的科学院同事、我的一位最好的朋友安培[3]一起度过的。他来看我在这场骚乱中遇到什么危险，然后让我准备晚餐。最初，我想同他谈一谈我的苦恼，以减轻自己的思想

压力，但我很快发现他的感受与我完全不同，他是用另一种眼光来看待正在进行的这场革命的。安培是一位很有风趣的人，更难能可贵的是，他心地善良，为人温柔诚实。他待人宽宏，赢得人们的喜爱。他喜欢与人进行丰富多彩的、富有智慧的、妙趣横生的、嘲讽时事的谈话，在这种谈话中时而加上一些小小的挖苦话（其中每一句都不是大声说的，但是）[4]，都能使人听来不太刺耳。遗憾的是，他总是一贯把沙龙精神加入文学当中，把文学精神移入政治当中。我所说的把文学精神移入政治，就是重视新奇的东西而轻视实在的东西，偏爱有兴趣的描写而不太爱实用，喜欢琢磨演员的演技和漂亮的台词而不太注意全剧的效果，最后是主要根据印象而不是依靠论据作判断。我没有必要说其他院士也有这样的怪僻。其实，各国人民都多少有这种怪僻，而法国人则是大多数最常像文人那样对政治进行判断。安培为人宽宏，但从未因为他领导下的同事软弱而结成终生的小圈子。他非常轻视已被革命打倒的政府，而这个政府最近曾支持瑞士的教皇绝对权力主义者[5]，使他强烈愤慨。他对教皇绝对权力主义者的憎恶，特别是他对他们的法国友人的憎恶，当时是绝无仅有的。他对自暴自弃的人恨得要死，但他的内心并不是伪君子的那种嫌恶。实际上，伪君子对他恨之入骨，残酷中伤，而他当然不跟他们一般见识，也没有必要以他也是一位基督教徒燃起反对他们的盲目的排斥异己的烈火来证实他们这样做是错误的。我称安培是一位基督教徒，不是根据他的信仰，而是根据他的人生目的、爱好，而且也敢说是根据他的气质。安培看到曾为伪君子们[6]殷勤服务的政权倒台，心中感到轻松慰快。他在来我家的途中，从起义者身上看到大公无私，甚至宽宏大量和勇敢的精神：他被人民群众的激情征服了。

我看到他的情感不仅不与我的情感一致，而且完全相反。这种看法一产生，我便一股脑儿地把当天早晨开始就积压在心中的一切义愤、苦恼、激怒的情感倾注在安培身上。我当时说话的口气很粗暴，后来想起时有些后悔，但他与我有这样的诚挚的友谊，也只能原谅我了。我当时对他说："你对事情的经过一点也不了解，你是用巴黎街上看热闹的人和诗人的眼光判断发生的事情。你把这称为自由的胜利，但这是自由的最后败北。告诉你，被你如此天真地赏识的民众，正向人们显示他们既无能力又无资格享受自由生活。你说说，经验教给了民众一些什么？经验向他们提供了一些什么新的美德？这种美德又清

除了一些什么旧的恶行？我告诉你，什么也没有，一切照旧。还是像他们父辈那样没有耐性，那样不动脑筋，那样轻视法律，那样固步自封，那样冒险蛮干。时间前进了，但民众并没有什么改变，仍然在重大的事件当中悠闲自在。他们仍像以前那样忙于琐事。”经过长时间的争论之后，最后两个人都同意等待将来的高明而正确的判断。可悲，到那时候什么都晚了！

第二章
2月24日次日的巴黎以及以后几天的情况——新革命的社会主义特点

1850年10月续写于索伦托

这天夜里，没有发生重大事件，平安无事地过去了，只是街上的喊叫声和枪声一直继续到天亮，但这是胜利的欢呼，而不是战斗的声讨。天亮以后，我去观察街上的情景，去看我的两个小侄子[7]的处境。他们当时在小修院寄宿，学校的设施不适于学生在我们今天这样的革命时代的生活，在发生革命时也没有安全的保障。小修院位于卢森堡宫后面的女士街，所以我必须穿过巴黎的大部分街区才能到达那里。

街上异常安静，几乎见不到人影，并像往常一样，巴黎在星期日的早晨，富人还在睡觉，穷人也没有起来。可以不时地看到昨夜的胜利者蹒跚于墙边，但是[8]，大部分时间是找路回家，无暇观看过往行人。在仍然开业的少数商店里，可以见到一些恐惧害怕的、但主要是吃惊的资产阶级，他们就像看完一出剧后尚在玩味剧情的真谛的观众[9]。在这些几乎已经没有行人的街路上，见到最多的是士兵，他们有的单独行动，有的结成一小群，都没有武器，像在寻路往家里走。这些人昨夜遭到的失败，给他们的心中留下十分强烈的和根深蒂固的受辱与激怒的感受。以后人们将会清楚地看到这一点，但现在好像什么也没有发生。得到解放的喜悦，呈现在这些年轻人的脸上，把他们的其他感受都掩盖了。他们就像放了假的学生，无忧无虑地迈着轻松的步子前进。

小修院安全无事，既未遭到枪击，又未受到辱骂。但是，我的两个侄子已经不在那里。前天晚上，他们已被送到姥姥家里。于是，我返回来往家里走，但在经过巴克街时，因为拉莫里西埃的家就在这条街，便顺便到那里看看，以证实他是否真正被害[10]。原来，他的副官前天夜里告诉我，他亲眼看到拉莫里西埃从马上跌下来。他的管家

们知道我的来意后告诉我，他们的主人正在家里休息，并同意领我去见他。

他是一位性格奇特的人，关于他，我以后还要谈到。我见到他时，他正躺在床上，现出一副无所谓的样子，这跟他的性格和习性可以说完全相反。他的头部一半受伤，两臂被刺刀刺伤，全身多处受伤而不能自由行动。但是，他精神照旧焕发，意志依然刚强[【11】]。

他向我叙述了昨天夜里发生的事情，以及他意想不到地脱离的上千次危险。我极力劝他好好休息，直至痊愈，以后也要长期地不到今后可能出现的暴乱中去拿自己的身体和名誉作无谓的冒险。对于拉莫里西埃这样的人进行忠告无疑是应当的，因为他极爱行动，行动已成为他的习惯，以致在做完必要的工作和有益的事情之后，他总是宁肯去参加一些无益而危险的活动，而不愿意什么也不干。但是，忠告对于大部分性格与此相反的人，也是能够起到一定的作用的。

这一天下午，我都是在巴黎到处游逛。这一天，有两件事给我留下的印象最为深刻：第一，是在革命中出现的，虽然不能说是主要的，但却是唯一独有的革命的民众性，以及革命给予真正的民众，即自食其力的阶级以压倒其他阶级的无限权力；第二，是突然成了政权主人的下层民众在这个时候表现出来的充满仇恨的激情，而一般可以真正称为有活力的激情却并不多。

尽管工人阶级在第一共和国的一些事件中屡次发生主要作用，但他们不论是在实际上还是在权利上从来没有成为领导者和国家的唯一的主人。国民公会中恐怕连一个真正民众出身的人也没有，完全是资产者和文人。山岳派和吉伦特派之间的斗争，双方都是由资产阶级的人士领导的，山岳派的胜利并没有把权力下放到民众手中。七月革命是由民众进行的，但得到革命的主要果实的，是煽动和推动民众的中产阶级。二月革命与此相反，它表面上没有资产阶级参加，并且是反对资产阶级的。

在这次大冲突中，构成法国的主要社会集团的两部分人，完成了某种社会分离，而不在这两部分之中的民众，则独自掌握了权力。这在我国的历史中，并不是什么新东西。其实，这种革命在其他国家和其他时代也曾有过。即使现代这一时期的独特历史，虽然有一些新的事物是当代人未曾预见到的，但它仍然与人类以往的历史有内在的联系[【12】]。以佛罗伦萨为例，它在中世纪末期就发生过与我们现在的革

命极其相似的事情，只是规模小了一些而已。首先，它的资产阶级取代了贵族阶级，后来在他们被政府驱逐的时候，便看到他们的一个领导人赤着脚领导民众反击，并领导了共和国。但佛罗伦萨的这场民众革命是由暂时的特殊原因引起的，而法国的二月革命则是由恒常的一般原因引起的，所以它在使法国发生动荡后，又看到它使动荡波及欧洲的其他地区。这一次，革命不只是一个党派的胜利[13]，人们更希望建立社会科学和哲学，我甚至可以说要建立一种教化所有的人和使他们遵守的共同宗教[14]。这才是在旧的图画上真正加上的新内容。

这一天，我在巴黎没有见到一个在旧的公共权力机关工作的人，即没有见到一个士兵、宪兵和警察，连国民自卫军的士兵也无影无踪了。只有持枪的民众在保卫公共场所，他们既进行警戒和发号施令，又进行处罚。我看到拥有大量财富的巨大城市，或者应该说是整个庞大的国家，被一无所有的人们掌握在手中，因为统治了巴黎的人，可以依靠中央集权制向全法国发号施令了。因此，他们以外的所有阶级感到的恐怖是非常巨大的。我不相信任何时期的革命都应当出现如此巨大的恐怖，但我认为这次革命的恐怖，只有罗马世界的文明城市在突然遭到汪达尔人和哥特人的入侵时感到的恐怖可与之相比。

因为至今没有见到类似的事情，所以很多人愿意把它看成是闻所未闻的暴力行为。我觉得我没有这样的恐怖感。我的所见所闻，使我预感到在不久的将来会出现奇异的混乱和独特的危机，但我并不认为他们会掠夺富人。我非常清楚，巴黎的人民群众想要看到的，只是让他们革命时的最初行动成为宽宏大量的，而在紧接着而来的胜利的日子里，则大大夸耀这一胜利，树立他们的权威，摆一摆大人物的派头。在这一期间，通常都要建立一些权力机关，警察又回到原来的岗位，法官也重新上班了。当我们的大人物想要抑制一下人们更常见更盲目、微小而不良的激情时，他们已经办不到了，只能继续叫人们摆着高傲的架子生活下去。另外，因为我们在长年的骚乱中生活过，所以养成一种适于动乱的特殊道德和一种在动乱中生活的特殊准则。根据这种反常的准则，杀人不受谴责，破坏也被允许，但严禁偷窃。虽然有所谓的严令规定，但在革命的日子里，偷盗却没有稍减，因为[15]一个叛乱者的社会的成员几乎没有什么例外，都是一些流氓无赖，他们依靠自己的特殊地位而不把集体的道德放在眼里，在谁也不理他们的时候连名誉都可以轻视。使我忽然产生的另一个思想是：胜

利者[16]没有想到自己会突然成功，而他们的敌对者也没有想到自己会这样快败北。双方的激情连点燃起来去进行战斗的时间都没有。政府就在没有保卫者和无力自保的条件下垮台了。那些心里对政府的倒台觉得十分遗憾的人们，长期以来也曾对政府进行攻击，或至少进行相当激烈的非难。

一年以来，王朝反对派和共和主义反对派，以完全相反的思想进行同样的活动的同时，保持着欺人的亲密关系。双方之间的误解曾推动革命，而现在却使革命比较稳重了。王朝被推翻了，战场也空荡荡了。在这空荡荡的战场上，民众已经看不到他们曾经追击和打倒的敌人。民众愤怒的旧对象本身也消失了。神职人员完全没有同七月革命后的王朝妥协，对这个王朝的崩溃也没有感到痛苦。旧的贵族对王朝的崩溃拍手称快，而不管崩溃的结果如何。神职人员忍受了资产阶级的排斥异己的制度，而旧的贵族则忍受了资产阶级的盛气凌人。他们两者都蔑视或害怕资产阶级的政府。

这是60年来神职人员、旧的贵族和民众第一次以共同的感受相会在一起，实际上这种感受是仇恨的感受，而不是共同的情愿。但在政治上，这种感受已经起了很大作用，或者说憎恶的联合几乎总能成为亲和力的基础。真正的失败者或只是暂时的失败者是资产阶级，但他们自己并不太害怕。他们的政府与其说是排他的政府，不如说是压迫人和使人堕落的政府，但他们不使用暴力。这个政府受到的蔑视甚至大于对它的憎恨。此外，中产阶级还没有在国民当中形成一个紧密团结的集体[17]，一个在全体中自身界限并不分明的部分。它同其他所有阶级总是有些地方重叠，在某些地方互相混合。这种同质性缺乏和界限不明，使资产阶级的政府变得软弱无力和不安定[18]，使资产阶级本身对它难以掌握，而在资产阶级不能统治下去的时候，想要打击他们的人们又好像找不到他们了。

我认为，这一切原因合起来，便产生民众的有气无力状态。这种状态同他们在革命当中获得全能一样，使我感到惊异。它同语言的夸张能力和由此创造的使人感到恐怖的回忆录作品，形成奇异的对照[19]。梯也尔先生的《法国革命史》[20]、拉马丁先生的《吉伦特派史》[21]，以及其他一些虽不太出名但广为人知的作品，尤其是一些戏剧作品，为恐怖政治恢复名誉，而且使这种做法成为一种时尚[22]。于是，人们用93年的火暴语言来表达当时的温和感情，随时以他们

既无力模仿又无真心学习的那些出名的坏蛋为例，并提到他们的名字。

我以前所说的二月革命的哲学，就是各种社会主义理论。这种理论以后燃起[23]真正的激情，激发嫉妒心，最后引起阶级之间的战争。即使群众的激情[24]最初没有像人们所担心的那样逸出常轨，但在革命的次日，民众的思想里也照样出现异乎寻常的激动和闻所未闻的动荡。

从2月25日起，无数的千奇百怪理论，从革新者的头脑里迅猛地冒了出来，并在群众的混乱的心中扩展。除了王权和议会，一切还照旧存在。社会本身好像已被革命的冲击打得七零八落，大家好像都在为将来建立的建筑物采取什么新形式而争论不休。人人提出自己的方案，有的人还拿到报刊上发表，而另一些人则以通告的形式公布自己的方案，即马上把方案揭示在街上的墙头。还有的人在户外发表演讲，表述自己的方案。一个人主张摧毁财产的不平等制度，另一个人主张破除教育的不平等，第三个人要求废除一项最古老的不平等，即消除男女的不平等。还提出一些医治贫困和消除自古人类以来就折磨着人的劳动辛苦的特效药方。

这些理论互相之间有很大不同，常常彼此矛盾，有时还敌对。但它们比政府还关心最下层民众，努力从他们所在的社会本身开始改革，提出一个共同的名字叫社会主义。

社会主义还将保持二月革命的基本特性以及关于它的最可怕记忆。共和制度将永远作为手段而不是作为目的出现在社会主义当中。

我在这部《回忆录》中，不打算探讨哪些东西使二月革命具有了社会主义的特性，而只想说这一特性[25]不会使群众惊奇，因为社会主义是群众创造出来的。人们不是很早以来就看到民众在不断增强和提高自己的社会地位，不断提高自己的重要性、教育水平、欲望和能力吗？民众的生活水平也提高了，但提高得不是很快，而是刚接近人口多而就业机会少的旧社会所不能达到的地步。原来地位低下而现在拥有权力的穷人阶级[26]怎么会不想利用现在的权力去摆脱贫困和低下地位呢[27]？因此，60年来他们一直在为此而努力。民众最初想在改变一切政治制度当中互相帮助，但后来发现他们的境遇一点儿也没有改善，或者说改善得非常缓慢，跟他们预想的速度相差甚远。最后，必然有一天他们发现自己所处的地位不是政府的组织所造成的，

而是构筑社会本身的不变法则使然。于是，他们自然要自问：我们为什么没有能力和权力像改变其他事物那样去改变这个法则本身呢？财产所有权是我们的社会秩序的基础，现在我们就来谈一谈这种所有权。保护着、也可以说掩盖着财产所有权的一切特权已被破坏，但财产所有权依然作为人们之间平等的主要障碍而被留下，成为这种不平等的唯一标识。既然如此，就没有必要[28]暂且不说是废除这一障碍，但至少要让废除这一障碍的思想进入没有这种特权的人们的心中吗？民众心中的这种动荡，他们的愿望和思想的这种激扬，群众的这种需求和本能，正在织造一幅画布，等着改革家们在上面去画他们的远大无比的千奇百怪的图像。他们的作品可能荒唐可笑，但他们画出的形象比哲学家和政治家可能观察到的客体要深刻得多。

社会主义今后还要在1848年的社会主义者遭到的那种合理的嘲笑中被埋葬吗？我对这个问题不作回答。我毫不怀疑，我们当代社会的各项立法在长期之内不会发生重大变化[29]。它们的许多主要部分已经存在很久。但就不能加以破坏或取而代之吗？我认为这是很难办到的。随着我深入研究世界的古代情况，更加细致观察我们今天的世界，我不能对未来再说什么。当我看到不仅法律的内部，而且它们的原则内部都存在极大的多样性，看到已经存在很久而且至今仍然存在的所谓土地所有权的各种不同形式的时候，我不能不认为我们所说的必要制度，向来只是我们所习惯的制度，而社会组织可能具有的形式，要比生活在每个社会的人所想象的广泛得多。

第三章
旧国会议员在作决定时态度暧昧——我对自己的所作所为的反思和我的决心

在2月24日后的最初几天，我没有去找和会见因这一天的事件与我意见分歧的任何政治界人士，我感到没有这个必要，老实说，我也没有这种兴趣。我一想起那个我在其中工作10年和目睹革命的萌芽在其中生长的可悲的议会世界，就有一种本能的嫌恶感。

另外，在这一时刻，我也感到【30]一切种类的政治对话或政治联合都是夸夸其谈。尽管引发群众造反的理由并不充足，但一旦运动发展起来就难以遏止。我认为我们把一切都置于民主主义的洪水之中了，一些个人和甚至党派为防止洪水而筑起的大坝，只起到淹没筑坝人的作用。于是，在一段时间里，人们除了研究这一现象的一般特性外，就无事可做了。因此，我就像一个幸福的赞美者一样，把自己的一切时间在街头与胜利者一起度过了。老实说，我对新的主权者既没有敬意，又没有任何要求。我同他们连话都没有说过，只是把所见所闻记在心间。

但几天以后，我同败北者有了往来，又会见了旧议员、旧贵族、文人、实业家、商人和地主，当时的语言开始把这些人称为游手好闲者。我发现革命的景象从上面看来比我起初从下面去看时还要反常，我从革命中看到很多恐怖，而很少看到我在其他地方看到的那种真正激情。只是莫明其妙地顺从，特别是没有任何希望。我几乎可以说没有出现推翻政府的想法，而是对它置之不管。尽管二月革命是我国的所有革命中完成期限最短和流血最少的革命，但它使失败者的精神、心思和感情感到它比其他革命都更加全能。我认为这种现象之所以产生，主要是因为他们的精神和思想没有信仰，没有政治热情，在失望和无益的冲动之后，所剩下的只是对舒适生活的向往，一种非常顽强和排他的但又非常温和的感情，只要使他们感到满意，任何政府体制都能容易适应这种感情。

于是，我发现人人都在努力使自己适应命运偶然制造的事件和驾驭新的主人。大业主喜欢向历来与他们为敌的资产阶级和历来与他们友好的民众阶级呼吁；神职人员又从福音书中找到关于平等的教条，并信誓旦旦地说自己向来重视这一教条；资产者本人又有点骄傲地想起他们的祖辈曾是工人，而当他们因为家谱难详而不能回溯到自己的祖先曾是依靠自己的双手生活的地地道道的工人时，他们至少也要设法证明自己原来是个大老粗，后来依靠自己的努力才有了财产。人人都在小心翼翼地逐渐将不久前隐藏的东西公开出来，这实际上是人的虚荣心在作怪。虚荣心这东西可以在不改变人的性格的条件下作出各式各样的表演，它有正面和背面，但总是像一枚奖牌，翻过来翻过去都是表扬。

由于当时除了恐怖之外再无其他真实激情，并且与投身革命的祖辈的激情还没有断绝关系，所以人们都在努力恢复祖辈的激情。这是寻找机会利用自己家族曾经有过的坏人坏事的良机[31]。如果一个人有幸有一个因放荡不羁而死去的堂兄弟、亲兄弟或儿子，则他可以马上功成名就[32]。如果他再提出某一怪诞的理论而受到注目[33]，他就可以有望万事亨通[34]。大部分政府委员和副委员，都是由这种人出任的。被人们避而不谈的父辈[35]，如果在以前蹲过巴士底狱，而在今天，当被派到阿尔及利亚充任官员，一举光宗耀祖，成为家庭的顶梁柱。

至于路易·菲力浦国王，如果他是墨洛温王朝的直系，则不会有什么问题，但他不是。事变后给我留下的唯一印象，就是没有人提到他的名字，对他保持一片沉默。可以说，无论是在民众中间，还是在上层人物中间，我连一次也没有听到有人提到他的名字。我见到的原宫廷人士，没有一个谈及国王的事情，我认为他们实际上也没有想过国王的问题。他们觉得革命没有什么可怕的，以致对这位君主的事情连想都没有想。有人对我说过，失去王位的国王的命运一般都是如此。但最值得注意的是，国王的敌人也把他的事情忘了，没有煞费心机地去非难他，甚至可以说没有煞费心机地去憎恨他。否则，至少要使他的命运遭到极其罕见的巨大打击。

我并不想写1848年革命的历史，只是努力追述我在这一革命当中的行动和想法，以及我对这一革命的印象。因此，我要跳过2月24日后一个星期内发生的事实，而直接写大选即将开始之前的一段时期。

进入这一时期，主要是要搞清楚人们只是以个人身份来旁观这一奇异的革命，还是亲自参与了当时的事件[36]。关于这个问题，我找过相互对立的各党派的原领导人。根据他们的谈话前后不一、意见时常改变这一点来判断，可以认为他们每个人都是各持己见，互不让步。这些几乎都是在遵守宪政自由的常规运动中出现于政治舞台的人物，现在突然受到巨大革命的袭击，在我看来就好像一直在小河里航行的船夫突然驶进大海，不知所措。他们在小河里航行中积累的知识，已对这种在大海中航行再无用处，因而大惊失色，比船上的乘客还要害怕和不安。

梯也尔先生多次表示他要参选和当选，但又不止一次地说他不想参选。我不知道他的犹豫不决是出于害怕当选之后可能出现危险，还是因为担心落选。

向来对可能发生的事情表现清醒，而对必将发生的事情表现糊涂的雷米萨，提出他要留在家里不参选的动听理由，但又提出他要走出家门参选的也很好听的理由。迪韦吉耶心神不定。革命破坏了权力均衡的体制，他认为政局的长年稳定全靠这种体制，所以觉得自己现在悬在了空中。至于布罗伊公爵，从2月24日以后一直没有露面，还在等待他认为已经接近崩溃的社会的末日。莫莱先生，尽管他在全体旧议员领导者当中年龄最大，但也许正因为如此，他还要力排众议，独自决心继续参加政治活动并试图领导革命。尽管他在动乱中积累了丰富的经验，体验过在动乱中当一个旁观者也是危险的；尽管试图领导某一新事物的希望在鼓励他，让他不顾风险干下去；最后，尽管他在各种各样体制下多次遭到挫折之后，意志更加坚定，但也同时变得柔弱，无心再去充当某种头目[37]；但他要参加政治活动并试图领导革命的决心并没有动摇。而我自己，则要精心地检查自己应当采取的立场，并尽量做到使大家相信。

我在这里想仔细探讨我当时作出决定的动机，而一旦找到这种动机，就坦率地写出来。但要把自己说得恰如其分，那是很难的！我发现，写过回忆录的大部分人，都没有向我们暴露他们的坏事或恶习。即使偶尔提到一些，也是作为他们的英勇行为或天才来写的。雷斯枢机主教就曾如此，他认为自己是善良的阴谋家，而为了得到这个名声，向我们坦白了他要谋杀黎塞留的计划，向我们描述了他们假仁假

义而不怕被人视为狡诈。这不是他爱说真话，而是不知不觉地暴露他的内心邪恶的精神乖僻。

但是，在大家都想诚实做人的时候，这样的试图也很少能达到目的。所以如此的原因，首先在于公众喜欢他人认错，但只是满足于他人自责。在朋友之间，习惯于把朋友认错的自责视为可爱的天真，把朋友的令人讨厌的自尊视为朋友表现自己的好事。在这种情况下，一种真正的诚实也会变成非常无益的交际手法，只能有损失而得不到任何好处。但是，困难主要在于主体本身。人们总是喜欢就近观察自己，沉迷于能够打动对方的观点、关心、思想、兴趣和爱好当中而不能自拔。这种使经常走的人都难以辨清的错综复杂的小道，妨害着人们认清引导自己下定决心去作最重要决定的大道。

但我要试着走一走这个迷宫。最后，我要正当地行使我曾经允许而且今后还要一直允许他人行使的自由。

于是，我可以告诉大家，当我仔细地观察自己内心的深处时，我有些惊异地发现我的心里有一种从痛苦中解脱出来的宽慰，这是一种还带有革命所造成的一切悲伤和一切恐怖的喜悦。我为自己的国家发生这样的可怕事件感到痛苦，但又很清楚，我不是为自己而痛苦。我反而觉得我比大动乱之前更能自由地呼吸了。我在已被革命破坏的议会界中，曾经一直感到压抑和受制，对他人和自己在议会中的所作所为完全失望。说到这些失望，是我很快发现自己没有必要的权力去完成梦想的光辉任务；我的长处和短处都成了这方面的障碍。我没有足够的德行使人尊重我，我还十分老实地使自己服从迅速成功所必要的一切细小的实际措施。请大家注意，我的这种老实态度是改不了的，因为它既与【38】我的为人原则也与我的性格有关，没有这种老实态度，我什么事也做不成。当我偶尔不得不强词夺理或走上错路的时候，我马上就会发现这是自己没有才能和信心的表现，并表示忏悔：今后绝不能因小失大，以小小的成就自慰，而忘记自己一向坚持的老实和诚信，成为一个非常愚蠢和十分恶劣的坏蛋【39】。我曾错误地以为，我在议会的讲坛上也会获得我在著书方面得到的那种成功。在著述家的职业和演说家的职业之间，互损多于互补。不能把一席精彩的演说与一篇漂亮的文章等量齐观，反之亦然。我不久就了解这一点，并清楚地知道我被列在【40】道貌岸然、吐字准确、有时还很深刻，但总是态度冷漠因而没有感动力的演说家之中。我始终未能完全改正这

一点。这并不表明我缺乏热情，但一走上讲坛，我想要把话讲好的热情，就同我所有的其他热情一起立即消失。最后，我还发现自己完全没有团结多数人并领导他们一起前进所必要的艺术。我一直未能掌握促膝谈心的技巧，在群众中总是拘谨，不爱说话，只有在我向他们说和为他们做使他们高兴的事时，我才不会如此，但只这样还不够。这样的大战在政治战中[41]是十分罕见的。在党派的领导人那里，作战技术的全部内容是：经常混迹于本党甚至对方的人士中间，在他们面前表现自己，每天出没于社交界；为了使各种知识达到一定水平而不惜贬低自己或硬充行家里手，无止无休地讨论和争议，以不同的形式千百次地叙述同一问题，对同一事物永远争论得面红耳赤。对于这一切，我深感自己无能为力：讨论我不感兴趣的问题时我讨厌；讨论我认为重要的问题时我痛心。我认为真理非常宝贵和十分罕见，但我一旦发现它，并不爱随便拿来讨论。真理是像刚一接触就要消失的光。在与他人来往时，我都不会以通常的一般方法进行，因为我认识的人极少，没有学到这种方法。不管我遇到什么人，只要他的精神或感情中没有什么罕见的东西打动我，都可以说我没有见过这个人。我向来认为，不管是平凡的人还是才能出众之士，都有一个鼻子、一张嘴、两只眼睛，但我又记不住他们每个人的容貌特征。我不断询问这些每天见面但又叫不出名字的人士的姓名，而后又不断把他们的姓名忘掉；我绝不是轻视他们，而是不常同他们见面，见面时也只是说些客套话。他们在领导大众，所以我尊敬他们，但他们又使我感到非常厌烦。

使我灰心丧气的[42]，是议会当时讨论的事件的平庸无奇和单调枯燥，以及想要制造和指导这些事件的人们的气量偏执和卑鄙奸诈。

我有时候就想，虽然不同社会的习尚是各异的，但主持政务的政治家的品德为什么到处都是一样的呢！说实在的，在法国，我这个时候见到的所有政党领导人，在我看来都几乎不适合做领导人：他们不是在性格上有缺陷就是没有真正的学识，而大部分是德行不佳。我几乎看不到他们对人的善行有大公无私的爱好，而我觉得自己却有这种可以帮助我克服欠缺和弱点的爱好。于是，我发现自己既难以同这些人进行使自己满意的合作，又难以接受被他们领导的合作，而不得不在忧郁的孤立状态下生活；人们对我敬而远之，认为我是一个不可捉摸的人物。我每天都感到，有人在背后指点他们所想象的我的长处和

短处。他们说我为人机敏，观点独特而深奥，野心勃勃，其实我毫无野心；另一些人又说我对自己不满，自寻苦恼，总是自高自大，没有树立最大的敌人，没有太大的劣行。他们认为我狡猾，在暗中活动，因为我总不显示自己，沉默寡言。人们说我性格古怪，对人记仇而又可怜，但这说的不对。因为我对好事和坏事一律以近似软弱的温和的宽大态度对待，不记夙嫌而能毅然放弃，这样的不记旧恶与其说是好像我心软，不愿意想起昔日的屈辱，不如说是我的品德能够清除旧恶。

这种严重的误解不仅使我感到不快，而且觉得这大大降低了我的人格水平。没有人能使表扬发挥最大的作用，也没有人能像我需要借助公众的爱戴和信赖来使自己的行动达到可能达到的地步。对自己力量的这种极端自信，这种不断想从他人的思想中找到某种共鸣的欲求，是来自真正的谦逊吗？我宁愿承认这种自信和欲求来自精神活动中的那种总是焦急与不安的骄傲自大。

但是，在我从政的9年中使我最失望的和最伤脑筋的，以及至今还留下的关于这一时期的最烦人的回忆，是我为了把每天过好而不得不在生活中不断地改换态度。我觉得我的游移不定的性格不是来自我的心力不足，而是来自我的智力受到蒙蔽。在我看清应走的道路时，即使道路崎岖不平，我也不会犹豫，而是立即踏上去。但是，在所向的目的上没有什么太大的不同，在实际使用的不良做法上又十分相似的支持王朝的一些小党派中间，走哪条道路是公正而且有效的呢？哪些是真实的呢？哪些是虚伪的呢？哪方面是坏人？哪方面是好人？我当时作不出明确的答复。说句老实话，即使在今天，我也答复不好【43】。大部分有党有派的人，不会怀着这样的疑虑而继续绝望和伤脑筋下去。有些人甚至没有疑虑过，或不知道疑虑。人们往往非难在行动时没有信心的人；我的经验告诉我，这种情况的出现比想象少得多。他们只有政治上可贵的、有时是必要的能力去依靠自己的激情和当场的利益创造临时的信心，并且把相当不公正的事情当作相当公正的事情来做。值得庆幸的是，我既没有用这种人为的特殊的光来使自己的智慧生辉，也没有把自己塑造成能够随时使自己的利益与公益符合的人。

革命就是被这个我刚刚描述的我在其中感到各种痛苦的议会界所破坏的。革命把旧有党派都裹进共同的深渊，丢弃它们的领袖，破坏

它们的传统和纪律。实际上由此产生的是一个没有秩序的混乱社会，在这个社会里，一切权利和制度都变得没有必要，失去作用，而以见义勇为和勇气为重；骨气比说话的技巧和待人的方式更为重要，尤其是没有优柔寡断的精神存在的余地：现在这样可以救国，而以前那样则会失国。绝不能在应走的路线上犯错误，要在群众的支持和鼓舞下，光明正大地走上应走的道路。看来，道路确实是危险的，但我的精神存在的疑虑并不低于危险带给我的恐怖。而且，我感到[44]还处在有工作能力的年龄，没有子女，需求不多，在家里有忠实的妻子的支持。这种支持在革命时期是罕见的和宝贵的，她的心胸豁达，毫不保守；她的天生高尚的灵魂，能够不费力气地顶住局势的一切动荡[45]，克服一切挫折。

于是，我决定奋不顾身地投入政治舞台，为保卫社会本身据以建立的法律，保卫我的财产、生息和人身[46]，而不是为保卫这样的政府而献身[47]。最重要的是设法当选，于是我立即返回我在诺曼底的故乡去会见选民。

第四章
我在芒什省竞选——地方的情况——大选

众所周知，芒什省的居民几乎都是农业人口。这里，没有大城市，制造业也很少，除了瑟堡，没有工人大量集中的城镇。最初，这里的人似乎不知道发生了革命。后来，上层阶级很快就屈服于这一打击，下层阶级只是稍微感到冲击。一般来说，农业人口比其他阶级人口接受政治影响要慢，但一旦接受就能坚持到最后。他们起来行动在最后，而消沉下去也在最后。我的乡下土地的管理人是个老农民，他在2月24日后不久写信告诉我乡间发生的事情时说道："人人都在说，如果路易·菲力浦被推翻，那是好事，也是他罪有应得……"他们对这场革命的道义感，完全表达在这里。但是，当他们听说巴黎完全是一片混乱，又要征收新税，全面战争迫在眉睫，看到商业休业，金币又要被埋在地下，特别是所有制的原则受到攻击的时候，他们清楚地感到问题不在路易·菲力浦的存在与否，而在其他方面。

恐怖，最初只限于社会的上层，现在已蔓延到民众阶级的底层，而且一种全面的恐怖已席卷全国。我在3月中旬回到乡下的时候，就感到乡间处于这种情况。我立即被一种既使我吃惊又使我高兴的情景所感动。不错，一种煽动群众闹事的运动，正风行在城市的工人当中；而在农村，所有的土地所有者，不论他们的出身、经历、教育、财产如何，都互相携起手来，好像形成一个整体[48]。以前的意见分歧，以前的身份和财产的对立，都不再为人们所重视。农民和富人之间，贵族和资产者之间，不再有猜疑和互不服气的情形，而只有相互信赖、尊重和彼此爱慕之情了。在享有所有权的人们中间，所有权变成一种使他们友好的纽带。虽然有钱的人年龄都比较大，而生活不太富裕的人年龄都比较小，但在保卫共同的财产继承权上利益一致，所以相互亲如兄弟。由于在法国大革命时土地持有者的数量无限增加，所以全体居民都觉得自己好像是这个庞大的土地所有者家族的一员了。我从来没有见到这样的情形，也没有人在法国见到有人回忆过此事。经验已经证明：这种在所有制上的利益相同而产生的联合，并不

像它表现的那样亲密；旧有的党派和不同的阶级与其说是混为一体，不如说是彼此并列而各自独立了[49]；恐惧对他们就像对坚固的物体发生机械作用那样发生作用，只是在恐惧继续存在的条件下他们才彼此联合，而一旦恐惧缓和，他们又彼此分开了。

此外，在他们联合的最初时刻，我也没有看到他们提出过些微的可以称之为真正的政治观点的意见。他们说，共和制政府已立即成为不仅是最好的，而且是法国可能想出的唯一的政府；王党派的希望和哀怨已在人们的心中消失，再也找不到它们曾在人们的心中占有过的位置。共和国尊重人身和财产的安全，人们认为它是合法的。写到这里之后，我发现有一个现象最使我震惊，那就是普遍的憎恶与首先发生在巴黎的普遍的恐怖混合在一起。在法国，地方与巴黎及那里的中央政权的对立情绪，与英国的情形有些类似。但英国人是对他们的贵族政府有对立情绪，他们有时焦急地哀怜政府[50]，又经常以嫉妒的心情看待政府，但他们的内心还是爱政府的，因为他们总是希望使政权[51]为自己的个人利益服务。这次，巴黎和以它的名义说话的人过于滥用自己的权力，好像很少考虑其他地方的利益，以致一种摆脱了束缚而终于可以自己行动[52]的思想，浮现在从来没有这种思想的许多人的脑里。不错，群众有一些漠然的不敢明确表达的愿望，一些兴之所至的和表现得不够确切的激情，而我对这种愿望和激情并不持有太多的期望和太多的恐惧。这些新的感情随即变成选举热。人们欢迎选举，并欲选举反对巴黎的煽动闹事的人。人们所以产生这种想法，不是想通过选举行使自己的权利，而是把选举当作可以用来反对巴黎的危险的最小手段。

我来到一个名叫瓦洛涅的小镇。这里是我的影响的天然中心，我立即开始了解地方的情况，展开争取提名为候选人的活动。我很快发现，如果我到其他地方竞选，即使我热情很高，也没有竞选成功的希望。我渴望当选。但在政务如此困难和处在危机的条件下，我也轻松地抱着落选的思想，能在静等失败的状态中保持冷静、清醒和自尊，不做当时流行的但我不会做的[53]疯狂事。在获得成功的激情中，我没有做一件疯狂的事和说一句疯狂的话。

候选人在当地到处游说，从这一讲台到那一讲台宣传他们的反对共和制的主张。我拒绝到我的选区以外的其他选区去发表演说。每个小城镇都有自己的俱乐部，俱乐部要求候选人解释自己的思想和行

动、提出竞选纲领。我对这种蛮横无理的要求，一概拒绝答复。这样的拒绝可以表示轻视，又可以是在新的当权者面前表示自己的尊严和独立。人们更喜欢我的反抗态度，而不喜欢其他候选人的奉迎态度。

于是，我只开始作巡回讲演，在省内张贴我的竞选材料。

大部分竞选者还使用[54]92年的老手法，在文章中称各界人士为“公民们”，并向他们致以“友好敬意”。我完全不想用这些旧的革命道具。我在巡回讲演中，开头用“诸位先生”称呼选民，以向他们表示深厚的敬意结束讲演[55]。我向选民们说：“我不是来恳请你们投我的票，而只是来接受故乡父老的指示；我要做你们的平静安乐时代的代表，而在这个动乱四起而且可能演成重大危险的时代，我的名誉也不允许我拒绝出任代表[56]。这就是我首先要向诸位说的。”我又补充说：“我对七月王朝所作的宣誓，已经一直忠实到最后，而对我没有尽力而成立的共和国，我也将给予大力的支持，我不仅要它存在下去，而且要它永久长存。”接着我又说：“问题在于什么样的共和国。有的人把共和国理解为以自由的名义行使的专政，有的人认为共和国不仅改变政治制度，而且也在改变社会本身，还有的人相信共和国应当是征服者和宣传家。我不这样看共和国。如果你们也这样看共和国，我就对你们没有任何帮助，因为我的意见同大家的不一致。但是，如果大家对共和国的理解同我的一致，你们就可以期待我将全心全意为既是我的、又是你们的事业的胜利而努力。”

在革命的时候没有表示恐惧的人士，有军队中的王族这样一些人，他们在帮助革命建立正常的秩序方面起了很大作用，因为所占的特殊地位自然使他们不同于他人，而且受到人们的重视[57]。我的巡回讲演获得我自己都感到吃惊的成功，使我几天之内就成为芒什省的最有威望的人，把各方面的注意力吸引到我这里来。曾与我为敌而且反对共和国的我的旧政敌，甚至保守派人士和旧政府的一些人，也大批来到我处，他们不仅保证我当选，而且一切都服从我的见解。

就在这个时候，召开了瓦洛尼区选民筹备工作会议，我和其他候选人都参加了会议，会场设在一个改成菜市场的库房里，主席团在紧里面，两侧为候选人安放一些教师用的椅子。后来这些椅子搭成讲坛。会议主席是瓦洛尼中学的一位科学教师，他十分威严地高声但又很尊敬地对我说：“托克维尔公民，我现在通知你大家向你提出的、而

且也是你必须回答的问题。”对此，我以无拘无束的口气回答说：“主席先生，我听到了您的传达。”

有一位议会的雄辩家，我不想说出他的名字，有一天他对我说：“我亲爱的朋友，你要知道，只有一个方法能在讲台上发好言，那就是一登上讲台，就确信自己比任何人都有才华。”我一直觉得，在我们一些大的政治集会上，对我来说，说比做容易。我也可以坦白，在选举集会上，这个建议也相当容易实行，而且我也应用多次【58】。但我并不认为自己比任何人都有才华，而且不久就发现，只有我理解选民们想要解决的问题和他们想说的政治语言，而且很难指出我比对立的候选人解释得低劣和难懂；对立的候选人用一些他们认为最迫切的问题为难我，像连珠炮似地向我打来；而我则对他们的提问一一解答，这些回答有时并不是很刺激人的，也经常使他们很尴尬难堪。他们认为我最难解答的问题，是关于宴会运动的事情。大家知道，我压根儿就没想参加这种危险的运动。我的一些政界朋友，曾强烈谴责我在那种环境下远离宴会运动，而且有些人至今仍在怀恨我，尽管革命已经为我提供了证据【59】，或许因为革命把这个证据作得太好了。他们问我：“你为什么在宴会运动中不与反对派同步？”我毫不客气地回答说：“我可以找一个不参加宴会运动的托词，但我喜欢把我的真正动机讲给你们：因为我不想革命，所以我不愿意参加宴会运动。我敢说，参加这一宴会运动的几乎所有的人，如果也能像我看清事件将产生什么后果，他们是不会前去参加的。因此，我认为我与你们的唯一不同，是我知道你们在干什么，而你们却不知道自己在干什么。”我的这种不愿意革命的公开表示，走在共和主义者主张革命表示的前面；前者的诚实可信远远超过后者的诚实可信。听众大笑，开始鼓掌。人们没有跟着我的对手走，大会在我的胜利中结束。

我从这次集会的议事记录中找来当时对我的提问和我对提问的答复，而这一问一答清晰地反映出当时大家关心的问题和我自身的真正精神状态。

问：“如果动乱蔓延到国民议会的周围，刺刀出现在议会的大厅里，在必要的时候你能发誓留在席位上等死吗？”

答：“我现在出现在这里，就是我的回答。经过几年不断的工作和没有成果的努力使政府踏上比较自由和比较诚实的道路之后，我的兴趣转入私生活和在这种生活中等待暴风雨的消失。但我的荣誉不允

许我这样。不错，我和你们一样，知道危险可能伤害想真心代表你们的人，但在危险存在的同时也有荣誉，正是由于危险与荣誉同时存在，我才来到这里。”

我通过巡回讲演，赢得全省的农业人口的支持；通过我的一次演说，赢得瑟堡的工人的支持。人们把2000名工人集合于一个名为爱国晚会的晚餐会，以非常亲切和非常诚恳的态度来请我参加晚会，我也真去了。

我一到会场，见到一队人向会场走来，领队的是我的旧同僚阿文，他从圣洛赶来主持晚会。这是我2月24日以后第一次与他见面。在2月24日那一天，我见到他伸手去扶奥尔良公爵夫人，但在第二天一早，我又知道他成了芒什省的共和国委员。我知道他是这样的投机野心家，所以对他来此并未吃惊。他一开始就一心想与政府对着干，所以10年间一直是反对派。我在自己的周围不知看到了多少夸耀自己的美德以求得一官半职，而后大失所望的人！他们之所以失望，是因为他们一生的最好时光是在批判他人的恶行中度过的，而自己却很少由此捞到好处，但又幻想[【60】]去滥用自己的恶行。他们当中的大部分人，在这种长期未能满足欲望的生活中，使追求地位、名誉和金钱的欲望变得更大，以致一遇到机会，就自然像饿狼捕食那样投靠政权，而不考虑选择什么样的时机和能得到多少猎物。阿文就是这样的人[【61】]。临时政府让他去协助我在议会中的另一个旧同僚，并在此人的领导下工作。这个人就是成为路易·拿破仑公爵的私人朋友后而有名的维埃亚尔先生[【62】]。此人在为共和国服务期间，领导过他们在七月王朝时期隐蔽在众议院里的六七名共和派。另外，他也是煽动民众闹事前经常出入帝国沙龙的共和派的成员之一。在文艺方面，他属于偏执的古典主义者；在哲学信仰方面，他是伏尔泰派，且有点自命不凡，但很亲切诚实，甚至颇有才气。但在政治上却非常糊涂。阿文把他当作工具使用。每当打击自己的对手或报答自己的朋友的时候，阿文一定要把维埃亚尔放在前面，而后者则让前者摆布。阿文就像采煤工人经常把运煤的吊笼准备好，以保护维埃亚尔的名誉和共和主义的名义，把维埃亚尔带到吊笼前面。

阿文尽力不看我，好像我们根本不认识。他走进集会的队伍，对我连个招呼也没有打。我端庄地离开群众的队伍，走进聚餐的大厅，坐到一个普通宾客的席位。不久，便开始竞选演说。维埃亚尔拿起一

份写得很有礼貌的讲稿照本宣科[63]，阿文虽然也是照本宣科，但原稿写的还相当打动人；我也很想发言，但会议没有安排我发言，而且我也不太知道怎样说才能切题。一位雄辩家（当时把演说的人均称为雄辩家）回忆布里克维尔上校[64]时说的一句话，使我鼓起发言的勇气。我要求发言，听众也想听我的发言。当我登上高高的讲坛，不，应当说是坐在可以从20多个台阶高的地方俯视听众的椅子时，我有点害怕，想打退堂鼓，但很快就回过神来，发表了一篇有点夸张的演说，而关于它的内容，今天已经想不起来了。只记得它颇适合当时的情况，受到欢迎，不乏对混乱的局面有即兴发挥[65]的地方，对群众集会甚至一切集会的成功大有帮助，因为演说是讲给人听的，而不是让人读的，只有能够激动听众的演说才是好演说。

这项成功是完美的，引起轰动。我也觉得很愉快，因为我对我的那位旧同僚进行了报复，他想滥用权力去做他认为是幸运给他安排的美事。

如果我没有记错，从这个时候到选举开始之间，我曾以省议会议员的身份到圣洛去旅行[66]。省议会是临时召集的，其成员还是七月王朝时期的原班人马，他们大部分都对路易·菲力浦的行政人员百依百顺，其中也可能有在我的故乡对诽谤这位国王的政府[67]作出很大贡献的人。我对这次圣洛之行想起的唯一一件事，是那些原来的保守分子的奴隶般的卑躬屈节。他们不仅不反对10年来被他们那样侮辱的阿文，而且对他大加阿谀奉迎。他们用话语赞美他，以投票证实他公正，以行动拍他马屁。他们美言他，甚至他们之间也害怕失言。我经常看到人的卑躬屈节的光怪陆离场面，但从来没有见过如此叹为观止的场面。我认为，尽管阿文是个小人物，但也应使他的活动全部公诸于世，因此我要用以后的事实提供的说明来解释它[68]，我还要补充说，在数月之后，这位被民众掀起的巨浪推上权力宝座的阿文，很快又被民众以暴力，有时是以闻所未闻的虐待进行追究。以前所有的旧恨，再现于民众最近由于恐惧而产生的战栗之中，并随着他们回忆对他的阿谀奉迎而更加增强。

在大选的日期即将到来，人们对未来日益感到不祥期间，从巴黎传来的所有消息，使我们感到这个大城市好像没人管了，即要慢慢地落入武装起来的社会主义者手中。人们怀疑，这些社会主义者能否让选民自己做主，或者至少不对国民议会施加暴力。从各方面的情况来

看，如果国民议会和民众之间发生冲突，民众将要求国民自卫军的军官发誓向国民议会进军。各省逐渐不安起来，但也对危险的到来加强警惕。

在竞选的最后数日，我是像穷人一样在我的故居托克维尔家宅度过的。这是我在革命之后首次回到故居。或许我将永远告别这里！我一进故居，就感到一片广漠而独特的凄凉，以致我今天想起来，当时看到的种种景象还历历在目。我到故居时没有人接我。各个房间空空如也，在那里迎接我的只有我的一只老犬，窗户上没有挂窗帘，家具上满是灰尘，壁炉无火，挂钟停摆，气氛沉闷，墙壁潮湿。这一切使我觉得故居已被放弃，即将成为废墟。这个偏僻的大地的一角，似乎被遗弃在我们诺曼底的田林交叉地带的篱笆和牧场之间，使我多次陷入富于诱惑力的孤独，觉得自己的思想现状[【69】]像似在荒凉的旷野，但透过思想的孤独，我又感到自己好像从坟墓里走出来，看到我的人生的最温和和最喜人的景象。我惊异地发现，在人间世界，想象比现实更丰富多彩和更激动人心。我在目睹七月王朝垮台后不久，就看到一连串非常可怕而又极其血腥的场面；好吧！就让我来谈谈我的感受：这些令人惊异的场面，没有一个比我今天在这里看到的更使我伤心和更印象深刻。我今天一看到祖先的旧居，就想起昔日的那种我当时并未理解其价值的和平和幸福的时光。我可以说，在这里和在今天，我才更好地理解了革命的苦涩。

故里的村民还是像以前那样对我表示友好，但我这次发现他们更为亲热了，而且我从来没有像今天这样被贴满墙壁的关于平等的标语对我表示的尊敬所感动。我们大家要一起到离我们村约有4公里的圣皮埃尔镇[【70】]去投票。选举日的早晨，全体选民即年满20岁的男性居民，都到教堂的前面集合。全体选民按姓氏的第一个字母的顺序两个人两个人地排成一长列，我自然要站在我的姓名应占的位置随队前进，因为我知道在民主时代和民主国家，应当在民众中起带头作用，不能随便加塞儿[【71】]。长长的队伍的最后部分是驮在马上或坐在车上的残废人或病人，他们也要接着我们投票。没有来的只是妇女和儿童。我们共有170人。队伍来到一个可以望见托克维尔故里的小山上暂时停下，我终于明白，人们想请我发言。我登上一个挖土堆起的小高台上，人们把我围住，我说了几句触景生情的话。我提醒这些勇敢的人要注意他们即将采取的行动的严肃性和重要意义。我劝大家千万

不要听那些来到我们村子可能是进行欺骗而劝大家改变主意的人的话，而要保持好队形全体去投票。我说：“在完成自己的任务之前，任何人都不要回家去吃饭或换衣服（这天下雨）。”他们高喊一定照办，而且也真做到了。各投票处同时进行投票，我也认为他们会几乎投同一个候选人的票。

我投完票之后，便同他们告别，然后登上马车向巴黎出发。

第五章
制宪议会第一次会议——这个议会的场面

我顺路到了瓦洛尼去向我的几位朋友告别。有几位朋友在我离开时潸然泪下，因为地方的人士普遍认为当选的议员们回到巴黎将会遭到很大危险；还有几位勇敢的朋友对我说："如果国民议会受到攻击，我们将会保卫你们。"我为我当时把这些话视为多余的担心而后悔，因为正如人们后来所看到的，他们和其他许多人还真为我担心而来了巴黎。

我回到巴黎才知道，我在将近12万张的有效票中得到110704票而当选[72]。与我同时当选为议员的，大部分是原来的王朝反对派，只有两个人在革命前就持有共和主义的观点，当时的流行语称他们为前日的共和派[73]。法国的大部分地方，可以说也是如此。

曾经有过比1848年的革命家还凶恶的革命家，但我以为从来没有比他们还愚蠢的革命家。他们既未能利用普选为自己服务，又未能不用普选而使自己渡过难关。如果在2月24日之后不久，当上层阶级还对所受的打击摸不着头脑，民众的精神状态主要是害怕而不是不满的时候，就实行普选，他们也许会得到一个合乎他们的愿望的议会。而如果他们悍然建立独裁统治，他们也只能暂时保持住这一统治。但是，他们说要依靠全体国民，可同时他们所做的又完全是脱离国民。也就是说，他们一方面要依靠国民，另一方面又在威胁国民；他们以构想大胆的计划和暴戾的语言吓唬国民，但他们行动的优柔寡断又为国民的反抗开辟了道路；他们在把国民置于自己的管辖之下的同时，又把自己视为国民的救星。总之，他们在胜利之后没有扩大和开放自己的队伍，而是小心翼翼地紧缩这个队伍，唯恐坏人钻进来。简而言之，好像是要努力去解决一个难以解决[74]的问题：要建立多数派的统治，但又要反对多数派的爱好。

他们仿效过去的实例，但对这些实例又不理解，只是天真地以为，只要号召群众参加政治生活，就可以把他们拉进政治活动，只给他们以权力而不给他们以利益，就足以使他们爱护共和国。这些革命

家忘记了，他们的前辈在给予农民以选举权的时候并没有废除十一税，免除徭役，废止领主的其他特权，把旧贵族的土地分配给原先的农奴，而自己却毫未放弃权力。在建立普选制时，他们本想以此鼓励民众支持革命，可他们给予民众的却只是反对革命的武器。但我绝不认为农村就产生不了革命激情。在法国，种地人都有一定份额的土地，大部分人以小片土地维持贫苦的生活，借债累累。他们的敌人已不是贵族，而是放债人。这些放债人才是他们攻击的对象。不必许诺废除所有权，而要允许废除债务[75]。1848年的鼓动家们根本没有仔细研究这个手段，他们在这方面的表现比他们的前辈还要无能，更没有诚意实施这个手段，因为1848年的鼓动家只在行动上表现了暴力和不公正，而他们却是在愿望上就表现了暴力和不公正。但是，要采取暴力的、不公正的行动，只有合乎他们愿望的政府，甚至是有权力的政府也是不够的，还要有符合时代精神的习尚、思想和激情。

因此，在选举中大多数人投票反对实行革命和使革命成功的党派。这个党在选举中遭到十分沉痛的打击。随着它看到自己的候选人连遭失败而感到深重悲痛和表示巨大愤怒，时而柔和地，时而粗鲁地抱怨国民，指责国民无知、忘恩负义、失去理智和不顾自己的幸福。这使我想起莫里哀《太太学堂》中阿尔诺尔弗对阿涅斯说的话：但是说到底，[76]

“你这个恬不知耻的太太，为什么不爱我了？”

我回到巴黎看到的，是一派绝不会引起人们高兴，而实际上只会使人伤心和可怕的情景。我在这座城市看到10万名工人被武装起来加入国民自卫军，他们没有工作，忍饥挨饿，挣扎在死亡的边缘；但头脑里却满是无用的理论和空想的希望。我看到社会被分成两部分：一部分是一无所有的人被共同的贪婪联合在一起；另一部分是拥有一些财产而被共同的苦恼联合在一起。这两大阶级之间再无其他的联系和其他的共同感，而是双方都在想斗争将不可避免，迫在眉睫。资产阶级和民众（这两个在以前的斗争时代使用的名词又恢复了，并被用来表示两种遭遇不同的人们）已在鲁昂和利摩日展开斗争[77]。在巴黎，再也没有财主随便使用或挥霍自己的财产或收入的日子了；人们时而要求他们亲身劳动才可以出售自己的财物，时而要求他们停止向租户收房地产租金，不允许他们本人依靠他人的收入生活。财主们尽量服从这一切暴政，在暴露自己的弱点时[78]努力做到损失最小。在

当时从报刊上看到的材料中，有一条《通知》使我最先想起它像是把自尊、胆怯和愚蠢相当巧妙地[79]融合在一起的样品，至今给我留下深刻的印象。这个《通知》中说："编辑先生台鉴：请允许我借贵刊的版面告知我的诸位房客：我欲把真正的民主所应遵行的博爱原则实施于诸位，现将下期房租的付给收据交给渴望享受这一原则的上述房客。"

但是，也受到压迫和威胁的这位资产阶级得到的却是漆黑一片的失望，而这种失望后来逐渐变成勇气。我向来认为二月革命运动绝没有希望按部就班地以和平方法结束，而只能以巴黎爆发的大规模战斗突然终止。我在2月24日的次日，就曾这样说过；我当时看到的，不仅使我确信这场战斗实际上已是不可避免的，而且认为战斗已迫在眉睫，觉得人们都在寻找开战的最初时机。

国民议会终于在5月4日开会。直到最后时刻，人们还在怀疑会议能否开成。我深信一些最热心的煽动家曾多次策动不开会而拖延下去，但他们却不敢这样做。他们始终被他们所主张的人民主权的原理压得喘不过气来。

我的眼前可以浮现议会开会之初的情景，但我反而又觉得当时的记忆非常混乱。如果仅仅是因为事件重大和重要，就以为应当在记忆中留下清晰的印象，那是错误的。深刻地铭记在心并能长期不忘的，反而是人们见到的一些细小的个别事件。比如说，我只记得在开会当中我们争先恐后地喊了15次"共和国万岁！"会议中充满了这样的奇怪事件。也不断看到一个党以过激的感情表现来刺激自己的对手，而对手则不以为然，表现出满不在乎的样子，以避免上当。因此，大家有时出于真诚，有时出于假义，而共同努力推进会议的进行。我还认为，不管会上的喊叫声出于哪一方，它都是很认真的；喊叫声不仅反映了不同的思想，甚至反映了互相对立的思想。当时大家都想保卫共和政体，但有的人是为了进攻而利用共和国，有的人是出于防卫而利用共和国。当时的报刊都提到议会的狂热和群众的狂热。虽然说得十分热闹，但真正的狂热并不存在。大家第二天去忙着做的并不是他们头一天想的事，而是出于某种感情而要去做的事。

临时政府的一项政令，规定议员要着昔日国民公会议员的服装，特别要穿白色的翻领内衣。谁看到这种着装，都会认为是罗伯斯庇尔又出现于政坛。我最初认为，这个奇妙的想法一定出自赖德律—洛兰

或路易·勃朗[80]的头脑；但后来我听说，这应当是出自阿尔芒·马拉斯特的华丽的富有文学情调的想象力。大家知道，没有人遵守这一政令，连它的立案人也没有。只有科西迪埃尔[81]一个人按照指定着了装。因为我只知道他是后来自称为山岳派的成员，所以我一看到他这一身打扮，总会想起93年的人物。我看到他身材高大，十分肥胖，三角形脑袋深陷在两肩之间，极富表情[82]。他的眼神狡猾而顽皮，整个面貌有点傻乎乎的样子。总之，他是一块难以名状的物体，但其中活跃着一种能够支使粗鲁和无知的还算机敏的精神。

开会后的次日和第三天，临时政府的成员使我们依次认识了这些在2月24日以后各有不同作为的人。他们每个人都大说自己的好话，甚至还大说他们同僚的好话，以致很难辨认其中有些人曾经是死对头。除了政治上的憎恶和嫉妒使他们对立之外，我还觉得他们虽然天天见面，但却彼此十分陌生。这种独特的隔阂就像人在旅途中不得不同乘一艘船，在狂风暴雨的长途航行中互不理解和互不知道对方的心事。我在第一次会议上，看到我的旧议会同僚几乎又都露面。除了落选的梯也尔先生，没有参选的布罗伊公爵[83]，以及外逃的基佐先生和迪沙泰尔先生，所有的有名雄辩家和旧政界[84]知名的大部分说客都出现于会场。但他们表现得很不自在，感到孤立和被人怀疑；又像在政治上常见的那样，他们既令人害怕，又互相害怕。当时他们还不能发生不久以前由他们的才能和经验所取得的那种影响。议会的其余议员，我看都是从旧制度脱离而来的没有经验的新手，因为在中央集权的条件下，政治生活一直操纵在议会的少数人手里，他们没有机会参与。一些没有贵族院议员和参议院议员经历的新议员，几乎不懂议会是干什么的，不知道如何在议会中行动和说话才得体，完全不了解议会的日常工作习惯和基本惯例，在关键时刻态度犹豫，对不重要的事情却听得极其认真。我清楚地记得，在会议的第二天，这些新议员都坐在讲台的周围，鸦雀无声地仔细倾听会议主持人宣读昨天会议的记录，表现出把这没有太大意义的行事视为大事的样子。我确实觉得，这是900名英国或美国的农民突然出现在一个重大的政治团体，而且表现得非常得体。

依然是模仿国民公会开会时的样子，陈述自己的非常激进和特别革命的观点的人，总是坐在阶梯式议席的最高处。他们坐在那里虽然很不舒服，但却有权自称为山岳派；像人们自愿地沉湎于可爱的空想

一样，他们也以自己能够取得这个称号以致被人视为可恶的坏蛋而非常愚蠢地自鸣得意。

这个山岳派很快分成截然不同的两个集团：一个是旧派的革命家，另一个是社会主义者，但两者的细微差别并不明显。人们只能根据并不明显的色调来区分他们：名副其实的真正山岳派，头脑里几乎都有点儿社会主义思想；而社会主义者则从心眼里同意山岳派的革命方式。但他们之间也有相当深刻的分歧，使人们不能永远同他们一起前进。这一点把我们救了。社会主义者是很危险的，因为他们更准确地符合二月革命的真正性格，以及这个革命所产生的唯一激情。但他们主要是理论家，而不是活动家，所以他们认为震撼社会是容易的，而为此所需要的实践的毅力和他们的山岳派前辈拥有过的关于起义的科学，他们却是没有的。

我在我的席位上，可以听清山岳派的议席上发出的言论，尤其是能看清那里发生的一切。这使我有机会十分仔细地研究经常出没在议会的这一部分人士。我好像在这里发现一个新大陆。他们不以全然不知外国的事情为耻，反而以至少知道点本国的事情自慰。但这是不够的，因为国内总是还有许多地方他们没有去过。我们在这次会议上，就确切地感到他们是如此。我觉得自己好像是第一次见到山岳派，他们说话时总是使用方言，习俗也带有地方的特点，真是使我大吃一惊。他们使用的行话，与无知的法国人和有学识的法国人使用的完全不同，虽然任何行话都有缺点，但他们的行话的特点是：充满大量的粗话和野心勃勃的词句。从山岳派的席位上，不断传来侮辱性的或玩笑性的责骂声，同时夹杂着一大堆嘲讽和警句，交替使用非常放肆的高喊和美丽动听的低语。显然，这些人既不属于小酒店的常客，又不属于沙龙的贵宾。我认为他们的行为举止是从咖啡馆学来的，他们的精神完全是在报刊文艺的熏染下养成的[【85】]。不管怎么说，这是我自革命开始以来，第一次看到这些人物出现在我们议会的一次会议上。一直到这个时候，他们在议会里的代表，只是几个孤立的名气不大的人物，这些人关心掩饰甚于关心露面。

制宪议会尽管与此大不相同，但它另有两个在我看来是新的方面。它的大地主和贵族出身的议员，比在选举权和被选举权都需要以财产为条件的时代选出的任何一个议会的同类议员，多得无比；它里面还有一个在人数上和力量上都比复辟时期强大的宗教党。我计算了

一下，这个宗教党里有3名主教、多名代理主教和1名多明我会修士[86]。而在复辟时期，路易十八和查理十世只让1名修道院院长选进这个议会[87]。

选举权的纳税额资格的废除，使一部分选民不再受财富多寡的影响；预见所有权将受到威胁，促使选民去选举那些能够保护自己的权益的人去当自己的代表。这两点是使议会出现很多地主的主要原因。教士们的当选也出于类似的原因，但还有一个与此不同的更值得研究的原因。这后一个原因是：大部分国民几乎全部地、完全出乎意料地又回到宗教事务方面来。

92年的革命在打击上层阶级时，使上层阶级对于自己的不信教行为进行了反省：虽然未能了解信仰的真正精神，但至少了解了信仰的社会效益。后来成为上层阶级的政治继承者和变为它的嫉妒的对手[88]的中产阶级，并没有接受这个教训；随着上层阶级开始回复宗教信仰，中产阶级变得更加不信教了。1848年革命对资产阶级的打击，要比92年革命对贵族的打击小一些：都是遭到厄运、恐怖和复旧，情况基本一样，只是规模较小，色彩不够明显，而且毫无疑问[89]持续的时间不长[90]。神职人员自动脱离一切旧的政治党派，回复只有教士应当具有的天主教神职人员原来的真正精神，从而促进资产阶级回到宗教方面来。因此，他们在向原有的信徒宣称保护他们的传统、习俗和等级制度时，就自然而然地宣传了共和主义观点。神职人员被大家接受和爱戴。被选进议会的神职人员，经常受到极大的尊敬，他们也以自己的良知、中庸的立场，甚至谦逊的态度，值得享有这样的尊敬。尽管他们当中的一些人努力争取上台发言，但总是不能用好政治语言。他们早就忘记这种语言，他们的讲演不知不觉变成传道布教。

另外，普选在全国到处展开，但没有出现一个应该当选的新人。我一向认为，不管大选采取什么形式，大部分国内少有的人才最后都会当选。当时采取的选举制度，只对议会所关注的和构成政治体的底层的普通人士有重大影响。随着选举在这一制度下或另一制度下的实施，这些普通人士的地位将是非常不同的，而他们的心情也将是大不一样的。制宪议会的情况，最能使我确信这一想法是无误的。所有在制宪议会中发生主要作用的人，我差不多早就认识；而其他的一大帮人，则与我至今看到的人没有任何共同之处。[91]

总而言之，我认为这个议会比我见过的任何一个议会都好。在这个议会中，认真的、没有私心的、诚实的，尤其是勇敢的人，都多于我曾经工作过的众议院。

制宪议会是为了对付内战而选举成立的。这是它存在的主要价值。实际上，只要它能战斗，它就是伟大的。而在胜利之后，当它感到胜利的重担压在它身上而实际上无法工作的时候，它的存在就惨了。

我把自己的席位选在议席的左侧，在一个便于恭听他人的发言，而自己想要发言时又便于登上讲台的位置上坐下。我的许多好朋友：朗瑞内、迪福尔、科尔塞勒、博蒙和其他一些人，都同我合流，靠近我入座。

尽管大家都知道，但我还要谈一谈会议大厅的布置。这是为了理解我的叙述而必须做的。另外，尽管这个用木材和砖瓦泥灰修建的有纪念意义的建筑物，看来要比以它为摇篮而成长起来的共和国要寿命长一些，但我不认为它能存在很久，何况它遭到破坏后，在其中发生的许多事件很难以解释清楚了【92】。

会议大厅是非常大的长方形，它的一端的墙壁下是主席团和讲坛，其余三面墙壁下各为有9排座位的阶梯式议席。对着讲台的会场中央，是像罗马圆形剧场的竞技场【93】的一个空旷的小广场，但这个小广场是四方形的，而不是圆形的。这样，坐在侧面听演讲的人，只能模模糊糊地看到讲演者，而能正面看到演讲者的，又坐在很远的高处。这样的布置特别有利于分散注意力和制造混乱，因为坐在两侧议席上的人看不清讲演者，并在互相干扰中不去指责发言者而是相互争吵；坐在正面议席上的人，也听不清发言，因为他们只顾仔细观看讲台上的人，而不注意听他的发言了。

高悬在大厅上方的几扇大窗户直接向外开着，使空气和阳光可以进入大厅。只是墙上装饰着几面旗子【94】，幸亏我没有时间去看这些用厚纸板和布制成的平面的富有寓意的装饰物。尽管行家里手和外行的民众对这些装饰物都没有兴趣，但法国人总是喜欢在他们的有纪念意义的建筑物上做这种装饰。整个大厅宽敞，呈现出一种冷漠的、凝重的、几乎是凄凉的场面。准备了900个议席的座位，这个数目是法国议会60年来最高的。

我立即感到这个议会的气氛很适合我；尽管发生一些严重的事件，但我仍有一种迄今没有过的安适感[95]。实际上，自我参加公务活动以来，这是我感到第一次加入多数派的行列，并随着多数派一起，使自己的爱好、理性和意识服从我的唯一方针，从而产生新鲜的和十分痛快的感觉。我弄清了这个多数派斥退社会主义者和山岳派的原因，而我真诚地要求支持和建设共和国。我同多数派一样，在考虑两个主要问题：首先，我绝不能有君主政体的思想，即不能对任何一个君主有爱怜和惋惜的念头；其次，没有任何理由不去拥护自由和人的尊严。我的唯一目标是：维护社会原来的法律，以抵制革新者利用政府依靠共和主义原则可能获得的新的力量去捣乱；使法国民众的明显愿望对巴黎工人的激情和愿望占上风；从而用民主主义战胜蛊惑宣传。我觉得我的目标既不太高，也不炫目。我虽然天性喜欢冒险，但我不知道这个还要走很长路程的稍微有点风险的道路[96]，如何对我增添更大的魅力。走到近处去看这个十分巨大的危险，使我产生强烈的不快。但我认为，触摸危险东西的小小尖端，能给我生活的大部分活动带来最好的刺激。

第六章
我与拉马丁的关系——拉马丁的犹豫不定

这时，正是拉马丁的名声达到最高的时期：所有遭到革命的损害和恐怖的人，即国民的大多数，都把他视为大救星。他被巴黎和11个省选进国民议会[【97】]。我还没有见过其他人表现出[【98】]他那种天生的过激的狂热。为了理解能以什么样的疯狂热情[【99】]去爱人，就必须注意那种被恐怖激起的也很热烈的爱[【100】]。怀着想要抑制革命的过激行为和同蛊惑煽动分子进行斗争的希望来到巴黎的所有议员，事先就把拉马丁视为他们的唯一领袖，期待他坚定地站在他们的前头去攻击和打倒社会主义者和蛊惑煽动分子。然而，他们很快就发现自己错了，看到拉马丁并未理解他所剩下的任务只要稍微努力就可简便完成。应当承认他的处境是非常复杂的和非常困难的。当时，人们忘记他对二月革命的成功的贡献大于任何人，但他自己是忘不了的。恐怖这时已把这个记忆从民众的心中抹掉，但社会的安全又不能不赶快使人们回复这个记忆。不难预见，当事态发展到不能不停下来的顶点的时候，就产生了逆转，以飞快的速度把国民推向拉马丁不能去和不想去的远方。山岳派的成功，将导致拉马丁马上垮台。但山岳派的彻底失败，又将使他成为无用的存在，并且迟早可能和必然失去自己手中的政府。于是他发现，对他来说，无论是胜利还是失败，同样是损失和危险。

我确信，即使拉马丁一开始就毅然站在想要放慢和调整革命步伐的大党的前头，并领导它取得胜利，他也将很快被他的胜利所遗忘，不能在一定的时候使他的大军停止进军，而他的大军将把他丢掉，去找另外的指挥官。

我认为，他采取什么行动都不能长期保住权力，而他的可能下场，是以救国为名而光荣地失去权力。拉马丁确实不是可以不顾一切地牺牲自己的人。我不知道在这个我也生活在其中的迷漫着利己野心的世界里是不是会遇到比他还只顾自己而全无公益精神的人。我在这个世界上看到的，是一帮为了使自己伟大而乱国的人。这是当时流行

的邪恶行为。但我认为，好像只有拉马丁一个人是为了排解积怨而总在准备推翻世界。我从来没有见过他这样的最缺乏真诚、最彻底轻视真理的人。我曾说他轻视真理，但这样说是不够的，应当说他从来就没有以任何方式尊重过真理【101】。在他讲话或写文章的时候，他不是不顾真实情况，就是东拉西扯而言他；他关心的唯一事情，是想当场制造一定轰动的效应。【102】

2月24日事变以后，我很长时间没有见过拉马丁。我第一次见到他，是在议会于新大厅里开会的前日。我刚在会场里选好自己的座位，而且没有同他说话，他当时被几位新朋友围着。他看到我以后，装作在会场的另一端有事要处理的样子，便匆忙地离我而去。后来，他通过香浦【103】（此人以一半是朋友，一半是仆人的身份跟随他）给我传话。请我不要为他躲开我而见怪，谈他对旧议员们不得不采取这种态度，说我也要出现在共和国的未来领导者名单中，但要使我们能够直接对话以达到互相理解，当前还有一些重大困难亟待解决。香浦还自称，他是就当前形势负责向我征求意见的。我开诚布公地陈述了我的意见，但完全没有用处。于是，通过香浦在我和拉马丁之间建立了一定的间接联系。香浦经常代表他的主人来见我，向我通报当前进行的一些事情，我也有时去香浦在圣奥诺雷大街租用的一间阁楼去进行有疑问的访问。他虽然在外交部有宿舍，但为了接见形迹可疑的来客，他总是使用这个阁楼。

我到他那里，一般都见到他被投靠者所包围。要知道，在法国，这样的政治乞丐在任何体制下都有，甚至被反对这种钻营拍马的革命【104】所助长，因为所有的革命都要有一定数量的人没落，而在我们中间，一个没落的人只有依靠国家才能复出。在这群乞丐中有各式各样的人【105】，被沾了一点与拉马丁的友谊的光的香浦以权谋私而拉进来。我想起其中有一位厨师。我当时觉得这个人的手艺并不高明，但他说他一定要为当上共和国总统的拉马丁服务。香浦对他大声喊道："但他还不是总统！"这个人回答说："虽然像你所说他还不是总统，但他即将当上总统，而且应当早点儿考虑自己的厨师问题。"为了安抚这个只能当个帮厨的人的执拗的野心，香浦答应他说，一旦拉马丁当上总统，他的名字一定会被拉马丁想起。于是，这个可怜的人，便在遐想他将来的厨具【106】如何精良的美梦中感到极大的满足。

尽管香浦十分傲慢，多嘴多舌，令人讨厌，但在当时我又不得不时常去见他，因为我不能绕开香浦去找他的主人说话，而在同他的谈话中可以知道拉马丁在想什么和在计划做什么。[107] 香浦的一派胡言乱语反射着拉马丁的思想，这就像太阳落在一个被熏黑的巨大玻璃容器里，它射不出光，但使人能用肉眼看得更为清晰。我不难推断：在这个世界上，每个人差不多都沉湎于我方才说的厨师的那种幻想；而拉马丁本人已在自己的内心品味这时正在从他的手里跑掉的最高权力的魅力。但他在走这条很快就要导致他垮台的崎岖道路时，他要努力设法控制山岳派而不是打倒它，减轻革命火焰的势头而不是熄灭它，使国家得到足够的安宁以使民众对他感恩戴德，但他却被民众完全遗忘了。当时他最害怕的是，议会的主导权落在昔日议会的领袖们手里。我认为这是他当时的主要情结。在关于执行权的构成的大讨论时，就清楚地看出他的这种心情。但没有一个党派不露出以一般理论[108] 掩饰其党派利益的那种卖弄学问的伪善面孔。这是各党派的惯常表演，但这次表演比往常更为精彩，因为当时需要每个党都设法把它们向来视为异物，甚至完全反对的理论当做挡箭牌。旧的王党主张议会应自行管理和选出内阁，这与蛊惑煽动的做法抵触；而蛊惑煽动家们则要求将执行权交给一个常设委员会，由这个委员会管理政府和选出政府的所有官员，这是一种接近君主主义思想的体制。所有这些辩论，都表示一些人想把赖德律—洛兰从政权当中清除出去，另一些人想把他留住。

国民当时从赖德律—洛兰身上看到恐怖政治的血惺图像，认为他是制造罪恶的魔鬼，而拉马丁则是善的保护神，但这两种看法都是错误的。赖德律—洛兰不过是一个非常善感和多情的胖胖的青年，他没有原则和几乎没有思想，没有真正勇敢的精神和心灵，甚至没有罪恶的意图，而从心里希望所有的人都幸福。他也没有抹过自己的任何一个反对者的脖子[109]，因为他可能是不记旧仇或对朋友表示宽容。

讨论来讨论去，长时间没有得出结果。在讨论中，巴罗发表了支持我们的非常漂亮的演说，但他使讨论的方向变得对我们不利。我在议会的舌战中多次看到这种意想不到的事件，而一些党派也不断因此而失败，因为这些党派听到本阵营的大演说家们演说后只感到愉快，而没有考虑演说可能对反对者发生危险的刺激。

至于一直保持沉默的拉马丁，我看他是没有拿定主意，他在2月以后首次听到王党左翼的昔日领袖巴罗的发言引起强烈反响和获得成功后，突然决定要求发言。这使我想起香浦曾对我说过："拉马丁无论如何要首先阻止议会按照巴罗的意见通过决议。"拉马丁登上讲坛，像往常一样，发表了一通十分动听的讲演。

已经踏上巴罗所开辟的道路的多数派，听到拉马丁的演说后又退了回来。（因为这届议会比我所知道【110】的任何一届议会都更容易受花言巧语的辩客们的欺骗【111】，它要想从讲演人的话语中识别他行动的动机，还显得十分缺乏经验。十分无知【112】。）因此，拉马丁的主张得到赞同，但他不走运。于是，他在这一天就种下了对他不信任的种子，这种不信任不久便日益增强，而他已经得到的深孚众望从顶点下滑的速度，比他上升到顶点的速度还快。第二天，当人们看到他拉拢赖德律一洛兰，强迫他的朋友支持他把赖德律一洛兰作为同僚拉进执行委员会的时候，人们对他的怀疑就成形了。在这种情况下，议会和国民当中就产生了失望、恐怖和难以表达的愤怒。而我自己，则感到后两种情感达到最高点。我清楚地看到，拉马丁离开了使我们摆脱无政府状况的光明大道；我很难推测，如果顺着他指引的歪道走下去，我们将会陷入什么样的深渊。实际上，我们怎么能预测不受理念或道德限制的一贯正确的想象力会走向何方呢？拉马丁的良知并不比他的不偏不倚更使我安心。实际上，我把他看成除了可能的行动和庸俗的谈话以外什么都能干得出来的人。

我承认，六月事件稍稍改变了我对他的行为方式的看法。六月事件使我看到，我们的敌对者的人数、组织的精良，特别是他们的决心，远远超过我的预想。

两个月来，拉马丁没有离开巴黎，在所谓革命派的内部自行吹嘘革命派的力量，认为法兰西全国已经没有活力。由此他离开真理越走越远。我并不同意他的看法，但也没有提出相反的意见同他对立。我认为应走的道路已经清清楚楚地摆在那里，因而绝不能让人们犯错误而偏离它。我已清楚地意识到，应当尽快利用议会拥有的道义力量，摆脱民众对议会的干扰，而大胆地夺取政府，并通过艰苦的努力强化政府。一小点儿延误，都使我自然觉得这是在减弱我们的力量和增强敌对者的力量。

实际上，从议会开会到六月事件发生的六周里，巴黎的工人已鼓起抵抗的勇气，斗志昂扬，自行组织起来，储备武器和弹药，作好投入战斗的准备。尽管如此，但仍有可能出现【113】拉马丁犹豫不决和与敌人半真半假共谋的局面。这种局面将使他自己破灭而拯救我们，而对山岳派则会发生麻痹它的领袖们和使他们分裂的作用。仍留在政府内的旧的山岳派，将与被排除在政府之外的社会主义者分离。如果这两派由于共同的利益而联合起来，和像在我们胜利之后那样在胜利之前就由于共同的失望行动起来，人们就会怀疑我们的胜利能否长久。当我想到我们只是反对没有领导人的革命武装，但没有遇到危险的时候，我就在思索没有这些领导人率领的战斗和只能得到三分之一的国民议会议员支持的起义将会得到什么结果！

拉马丁能比我更就近和更清楚地看到这种危险，而到今天我仍然认为，拉马丁害怕引起致命冲突的担心，同他的野心一样影响了他的行动。我听到拉马丁夫人对她的丈夫的安全以及议会的安全表示极度不安时以及以后，我就开始和继续认为我应当作出这样的判断。她每次见到我的时候都说："请不要把事态推到极端，您不知道革命派的力量。如果我们同他们打起来，我们都将完蛋。"我经常责备自己没有兴趣同拉马丁夫人交往，我所以不爱同她交往，是因为我一直认为她虽然具有真正的美德，但也有可能混入虽使美德不变但使她不再受人爱慕的一切缺点。总之，她是那种有点霸道，十分傲慢，心直口快，但有点僵硬，有时还很粗鲁，既不能冒犯她的尊严又不能与她同乐的女人。

第七章
1848年5月15日

革命派没有敢于在议会的会议上进行对抗，但他们并不想让会议放任自流。相反，他们要努力把议会控制在自己手里，并强制议会通过遭到反对的议案。各俱乐部已对议员们进行威胁和非难。像法国人在政治激情方面要有理论家来为他们的非理性行为找理由一样，各俱乐部也不断在内部忙于召开民众集会，以制造可以配合他们今后的暴力行动的原则[【114】]。人们在集会上主张，民众总要高于他们选出的议员，绝不能将自己的意志完全交给他们。这是一个合理的原则，但他们却由此得出一个错误的结论：巴黎的工人代表全体法国人民。自议会开会以来，规模巨大而情绪高昂的骚动，就不断在城市各处出现。群众每天集会于街头和广场，他们像大海里掀起的波涛没有目标地东拍西打。议会大厦的附近，总是站着一大群[【115】]这种没有工作的使人害怕的人。从事蛊惑煽动的党派有很多领袖，他们的行动突然而规模巨大，但很少经过磋商，以致他们在行动之前和之后，几乎不可能提出他们要干什么和曾想干什么。我当时的看法以后也没有改变，即认为主要的蛊惑煽动家们并不想破坏议会，而只是设法对议会施加压力，还要继续利用它。他们发动的5月15日对议会的袭击，在我看来其目的是吓唬议会，而不是打倒议会。这次袭击只是民众闹事时候经常发生的那种性质暧昧的举动之一，其发动者本人在事前并没有就举动可能随着当日的事态发展而止于和平的示威或推进到革命，也明确地提出和制订计划与目标。

在事件发生前8天，人们就开始预感到有制造这类事件的某些试图，但一直生活于惊慌之中的习惯，终于使议会变成一大批在预示危险即将来临的信号中未能看到显示危险就在眼前的信号的个人。人们只知道声援波兰人民的伟大民众运动[【116】]出了问题，对此表示不安，但只是漠然的不安。当然，政府的成员比我们知情，也比我们害怕，但他们既不向我们通报，又不表示他们的担心。我住的地方离他们太远，无法了解他们的内心秘密。

因此，我在5月15日去了议会，在去之前我并不知道那里发生了什么事情。议会像往常一样在开会，但有一个非常奇异的现象：约有2万多名群众已聚集在议会大厅前，他们没有呼喊叫嚷。只是叫人们知道他们来了。沃洛夫斯基[117]登上讲台，发表讲话，我不知道他关于波兰讲些什么陈词滥调，这时民众以令人可怕的叫声显示在靠近，声音透过高悬在上方的开着换气的窗户从四面八方传进来，好像从天而降落在我们的头上。我从来没有想到，人们的喊声汇集起来能产生如此巨大的轰鸣；但他们进入议会大厅出现在我们面前时，我并未觉得他们比最初在外面大吼大叫时更可怕。对这一突如其来的场面表示好奇和害怕的一些议员在座席上站了起来；而其他的议员则高喊："坐下！"站起的人又各自坐下，一动不动地在那里沉思。沃洛夫斯基又接着发言，讲了几分钟。我相信，他的讲话被人们这样静听，在他的一生中恐怕是首次。但人们不是在听他的讲演，而是听越来越靠近的群众的越来越清晰的吼声。

突然，议会的总务主任德古塞[118]庄重地走上讲台，没有说明理由就让沃洛夫斯基走下讲台，他宣布说："库尔泰[119]将军不顾总务们的反对，命令守卫议会大门的流动哨兵将刺刀放回刀鞘。"这位德古塞是位非常善良的人，但看起来面貌很凶，声音也很低沉。他口中发出的通知，他的相貌和声音，容易使人产生出了什么事的不祥感觉。议员们哗然，但很快就安静下来，但什么事也不能进行了。议会被群众强占。

拉马丁一听到吵嚷声便走出大厅，最后以张皇失措的样子出现在[120]大厅的门口。他穿过大厅中央的通道，跨了几大步赶到自己的座位，好像后面有我们看不见的敌人追他似的。在他后面，几乎立即又出现几个民众。他们一进门，看到大厅里坐满了人而感到吃惊，于是停在门口。这时，像2月24日那样，立刻听见旁听席的栅栏门被推开，发出嘎吱嘎吱的响声，一群人拥进旁听席，占满了旁听席，很快就站不下了[121]。被后面进入旁听席的人挤向前面的人，也顾不得往前看又向前挤，最前面的人跳过旁听席的栏杆，试图找一条通路冲向会场大厅。这里比大厅的地板只高3米多，他们顺着墙壁往下移动，在离地板1米多高的高处跳进大厅。这些人一个接着一个往下跳，震得地板咚咚作响。我最初在混乱中听到这些轰鸣，还以为是远处响起的炮声。在一部分民众往会场的议席里跳的时候，另一个主要

是由各俱乐部的首领组成的人群，从各个入口拥入了[122]会场。这些人身上都有恐怖政治时代的一些特征，摇晃着无数的旗子，有些旗上还挂着红帽子。

群众[123]立即涌满会场中央的一大块空地，在那里挤来挤去，并立即觉得过于拥挤，而通过由我们的议席中间穿过去的狭窄通道涌向廊下。他们一个接着一个走进这个狭小的空间。但一直保持着激动的状态。在这种乱哄哄的和连续不断的群众活动当中，灰尘飞扬，热气闷人，憋得我都要不顾公德，想跑到外面去喘息一下。但是，自尊心使我留在了席位上。

在这群刚刚向我们拥来的人中，一些人携带着武器[124]，另有一些人好像把武器藏在身上，但看不出有人想加害我们。从他们的目光看，他们主要是惊异和怀恨，而不是敌视。许多人都有一种粗俗的好奇心，并正以这种好奇心压倒其他一切感情而满足。要知道，在我国的一些造成大流血的群众骚动事件中，总有一大群来看热闹的人，其中一半是无业游民，一半是地痞流氓。这群人也没有一个听其指挥的公认的领袖，他们是一群乌合之众，而不是有组织的部队。我看其中有些人喝得醉醺醺的，但大部分人看来都处于激动狂热的状态。这种状态的外部表现是张狂和大喊大叫，其内心则是热血沸腾，紧张而又感到空虚。他们敞开衣衫，袒胸露背，因为他们的服装的性质和式样不适于在太热的时候穿，而且许多人已经汗流浃背。从这群人当中发出混乱的喊叫声，有时还夹杂着强烈的威吓性语言。我看到一些人向我们伸出拳头，可同时又在高呼我们是他们的公仆。他们一再重复这句话。几天以来，过激的民主派报刊只称议员是人民的公仆，而这些粗鲁的人也就醉心于这一思想。不久以后，我曾有机会看到民众的精神是如何明确地和清晰地接受与反映这一思想的。我听到一个穿工作罩衣的人向我和他的同伴说："你们看，那边那个秃鹰，我真想把他的脑袋拧下来！"根据他的手势和眼神，我不难看到他指的是拉科代尔[125]。拉科代尔当时穿着多明我会的修士服装，坐在阶梯式议席左侧的上方。我觉得说话人十分卑鄙，但他的比喻却是很恰当的。这位神甫的又细又长的脖子露在白色风帽的外面，刚剃过的[126]头上仅围着一束黑发，面部狭长，鹰嘴鼻子[127]，两只距离很近的眼睛不断闪闪发光。那个人把这样一副长相比作猛禽，真使我钦佩不已[128]。

在会场处于这样的无秩序状态当中，议会采取了被动的和无作为的态度：议员们坐在议席上一动不动，闭口不言，既不抵抗又不屈服。山岳派的几名议员同民众称兄道弟，套近乎，但还不敢明目张胆，只是小声交谈。拉斯帕伊[129]强行登上讲台，准备宣读俱乐部的请愿书；一个名叫达代尔斯瓦尔[130]的年轻议员站起来，说[131]："拉斯帕伊市民，你凭什么权力在这里发言？"叫骂声[132]四起，有几个人向达代尔斯瓦尔冲去，但他把他们抵挡回去。拉斯帕伊费了很大劲儿才使他的朋友们暂时安静下来，开始宣读俱乐部的请愿书。不，应该说是宣布俱乐部的命令，因为它严令我们立即 声援波兰人。

群众从四面八方喊叫："快一点，叫他们回答！"议会像死人一样，继续没有作出任何反应。民众在忍无可忍和慌乱之中发起可怕的骚动，从而使我们不必作回答了。素来被一些人视为坏蛋，被另一些人视为圣者的议长比谢[133]，至少在今天确实成了大人物。他用全力敲打讲台上的警钟，试图叫人们安静下来，好像在这种环境下人们的喊叫声比安静要令人难以忍耐。

正在这时，我看到又有一个人登上讲台。我只是在这一天见过此人，但在我的记忆中，总觉得他令人厌恶和可怕。他两颊消瘦，嘴唇煞白，像个病人，形容憔悴，衣着不整洁，脸色苍白，身上散发出霉味，好像没有穿衬衣，只是一件旧式黑色礼服紧贴在他瘦长的身上。他好像是一个长期生活在下水道的阴沟里刚刚从里面钻出来的人。人们告诉我说，他是布朗基[134]。

布朗基首先谈到波兰问题，然后急转到国内问题，要求对鲁昂的大屠杀事件进行报复。他以威胁的口气要求议会关心没有人注意的民众的贫困，并指责议会在这方面所犯的重大错误。他这样把听众鼓舞起来以后，又把话题转回到波兰问题，并声称他和拉斯帕伊一样，要求议会立即作出支持波兰的决议。

议会仍然一动不动，民众还是吵吵嚷嚷，高喊一些互相矛盾的口号，议长也是不断敲打他的警钟。赖德律一洛兰试图说服民众退出会场，但已经没有人能够说服民众。赖德律一洛兰几乎是被骂下了讲台。

喧嚷再起，越来越扩大，而且可以说是自发进行的。要知道，民众这时已经不能控制自己，甚至不能理解只要稍等一会儿，就可以到达激情所指向的目标。过了好长一段时间，巴尔贝斯[135]终于来到

前面，登上讲台，不，应当说是跳上讲台。他是那种时而是蛊惑家，时而是疯子，时而是骑士的人物，你无法知道他在什么时候、什么地方以其中的哪一种面貌出现，而他却能混迹于我们今天的这种病态的、乱糟糟的社会。但我认为，他主要是以疯子的面貌出现，而在听到民众声音的时候，他会变得疯狂。他的灵魂被民众的激情包围时，就会像水在火上自然沸腾起来。群众冲进会场以后，我一直在观察他。我把他看成是我们敌对者中的最可怕的人，因为他最发疯、最不讲情面而且最坚定。他登上议长的座位所在的讲坛，长时间地站在那里一动不动，只是以兴奋不已的目光巡视会场。我在观看并叫我的邻座观看他的动作变化时，他的苍白的面孔，他的激动的兴奋，每在激动的时候用手指捻他的胡须。他在台上好像一直在思索采取极端的方针，但始终没有下定决心。现在，巴尔贝斯要下决心了。他要对民众的激情进行某种梳理，明确目标以保证胜利。他断断续续地、气喘吁吁地说："我要求议会立即当场作出向波兰派兵、向富人课税10亿法郎、由巴黎撤出部队、停止召集预备役的决议。否则就宣布代表们为祖国的叛徒。"

我认为，如果巴尔贝斯的动议被通过，我们将会毁灭，因为议会采纳他的动议后，议会就将名誉扫地，自己解除武装，而它要否决这项动议（看来，很可能否决），又将遭到被打乱的危险。但是，巴尔贝斯本人也未能使会场安静下来而让我们就动议发表意见。在他说完最后一句话后，全场立即暴发激烈的争吵，争吵越来越激烈，以致无法安静下来，只能让争吵继续下去，让无数的对立意见互相吵闹。巴尔贝斯竭尽一切力量去制止争吵，但在议长当时像敲丧钟那样不断敲打他的警钟的大力帮助下，也毫未生效。

这场反常的会议继续两个小时。议会顶住了压力，我们在细听外面传来的声音，等待着援助，但巴黎好像是一座死了的城市。我们竖起耳朵静听，也没有听到外面传来救援的声音。

这种被动的抵抗激怒了民众，使他们大失所望。他们就像停在一大片酷冷的冰面上，怒气冲冲地找不到可以抓住的东西往下滑。他们在找不到自己的行动出路当中，互相进行无益的争辩和指责。呼喊各式各样的或互相矛盾的要求的声音响彻大厅。有些人高呼："我们现在就去……"另一些喊叫："成立劳动组织！……成立劳动部！……向富人课税！……我们支持路易·勃朗！"最后，由于争抢到台上发言而在台下

打起架来才听不到喊叫声。有五六个人曾同时登上讲台，有时他们便同时发言。由于总是处于混乱状态，所以时而出现可笑的场面，时而出现可怕的场面。大厅里热得令人难忍，以致许多先拥入的人离开大厅，他们的位置很快就被一些站在门口伺机涌入的人占据。我看到一个身着制服的消防队员，从我席位旁边一条通道走下去。有人对他喊话："不要投他们的票！"他回答说："等一等，等一等，我就去，我就去告诉他们怎么做。"于是，他把消防盔使劲往下压了一压，结好帽带，拨开前面遇到的人群，登上了讲台。他在讲台上像救火时站在屋顶上那样潇洒，但他的发言没有讲多久便卡壳了。民众向他喊道："消防队员，讲呀！"他没有再讲，便被轰下讲台。这时，几名民众用胳臂架着路易·勃朗，像凯旋似地把他拉进会场。他们抓着他的小腿从他们的头上抬过去。我看到路易·勃朗曾徒劳地避开他们。他往后退并全身蜷曲起来，被他们拖着前进，也不能从他们的手里摆脱出来，同时发着尖叫的声音。我觉得好像看见一条尾巴被钳子夹住的蛇。最后，人们把他扶到我下面的一个席位上坐下。我听到他喊叫："我的朋友们，你们将要取得的权利……"下面的话被喧闹声湮没。有人告诉我，索布里耶[【136】]也被这样架进会场，坐在离我稍远的地方。

一场非常严重的意外事故打断了这场热闹的演出：会场深处的旁听席，突然发出嘎嘎的响声，支撑的柱子断裂，向着大厅方向倾斜，坐在上面的群众张皇失措，纷纷逃离。这个吓人的事故，使喧嚣的场面暂时停了下来。这时，我初次听到远处传来的在巴黎到处流动的召集预备役的鼓声。同我一样听到鼓声的群众，立即发出表示愤怒和恐怖的长时间呼喊。巴尔贝斯又独自登上讲台，高声喊叫："为什么要召集预备役？谁下的命令？下令召集预备役是不合法的！"又有人跟着喊叫："这是背叛我们，我们要拿起武器！到市政厅去！"

议长被撵下他的宝座。如果相信他自己后来所说，那是他自愿地离开议长的席位。一个名叫于贝尔[【137】]的俱乐部头目登上主席台，竖起一面挂着小红帽的旗子。这个好像是刚从长时间处于一种无疑是由于过度兴奋和狂热而引起的癫痫性精神失常状态回复过来的人，从这种使他思想混乱的梦魇中走出来，来到我们面前。他的衣着不整齐，有点惊慌失措的样子。他连续两次高喊："我以被自己的代理人欺骗了的民众的名义，宣布国民议会已被解散！"他像军号声的话音，从高处发出，响彻大厅，把其他一切噪音都压下去了。

已经没有主席团的议会四散了。巴尔贝斯和一些最勇敢的俱乐部活动分子走出去，奔向市政厅。这个结果与群众所期望的相去甚远。我从旁边的愁容满面的互相谈话的民众处听到："咳，咳！这哪是我们所想望的。"许多忠诚的共和主义者绝望了。在这样的混乱当中，特雷拉【138】向我走来。他是一位多愁善感的革命家，在王政期间一直梦想建立共和制度。他还是一位称职的医生，尽管自己有点疯疯癫癫，他还主持过巴黎的一家主要疯人病院。他握着我的手，两眼含泪向我吐露他的真情："啊！先生。真是不幸，提出这些奇怪想法的都是疯子，造成今天这样结果的全是真正的疯子！我同他们有过往来，给他们治过病。布朗基是疯子，巴尔贝斯是疯子，索布里耶是疯子，于贝尔更是疯子。先生，他们都应当进我的巴黎疯人教养院，而不应当来到这里。"既然他如此清晰地知道他的朋友们的老底，所以要给这个名单加以补充，只能由他自己去做了。我一直认为，在革命中特别是在民主主义革命中发生重大政治作用的是疯子，但不是被比喻为疯子【139】的人，而是真正的疯子。不错，说半疯半狂不适于这时的情况，但这却屡屡有助于成功。

议会虽然四散了，但人们或许认为它并未被正式宣布解散。

议会本身也不认为遭到失败。离开大厅的大多数议员，都表示了不久便在其他地方召集会议的坚定决心。他们互相谈论此事，我也确信他们实际上也决心要做下去。至于我，我决定留下来，这一半是由于好奇心使我一定要看一看这一奇妙事件的发展，另一半是因为我当时认为，也像2月24日一样，议会的力量依然部分地存在于这所大厅。于是我留下来，继续观看这个既与我没有利害关系、我又不能施加影响的混乱而奇妙的场面。在极其混乱和无数喊叫声中，群众试图组织一个临时政府。这是对2月24日的滑稽摹仿，犹如2月24日那天对另一次革命事件的滑稽摹仿一样。过了相当长的一段时间，我在喧嚷当中听到从大厅的深处传来一阵奇怪响声。我的耳朵很灵，立刻辨明这是下令冲锋的鼓声。要知道，在我们这个社会已经陷入混乱状态的时代，每个人都掌握了辨别这种战争武器的知识。我立即赶到这些新来的人走进的入口处。

那里确实有一面大鼓，鼓后面跟着40多名机动保安队士兵。这些年轻人相当坚决地参加到群众当中，但最初很难说他们要来干什么，可不久他们就混入群众当中而不见了。在他们后面不远，有一纵队国

民自卫军列队前进。他们清晰地高呼“国民议会万岁！”的口号进入大厅。我把我的议员身份卡放在帽子上，同他们一起回到大厅。士兵们首先把这时一同在讲坛上发言的五六名演说人请下讲台，毫不客气地走上连接讲台的小阶梯。面对这一情景，造反的人们起初还想抵制，但很快被吓得不敢动手了。他们跳上已经空无一人的议员议席，在席位之间乱窜一阵后来到外面的走廊，纷纷从所有的窗户跳下，落到院子里。几分钟后，大厅里只剩下国民自卫军，他们的“国民议会万岁！”喊声，震荡着四壁回响。

议会的会场已空无一人，但四散的议员又三五成群地逐渐回来。他们同（国民自卫军）士兵握手，互相拥抱，回到自己的座位坐下。国民自卫军高呼：“国民议会万岁！”议员们高呼：“国民自卫军万岁！共和国万岁！”【140】

议会刚刚从造反分子手里夺回来之后，那个制造这场骚乱的第一祸首、无耻之徒的库尔泰，出现于议会大厅。国民自卫军的士兵对他发出愤怒的叫声，把他抓住，拉到讲台下面。我看见他从我的前面走过去，在闪闪发光的刀剑的押送下，脸色像死人一样煞白。我担心士兵要把他杀死，于是竭尽全力高呼：“把他的肩章取下来，但不要杀他！”士兵们照办了。

这时拉马丁又来了。我不知道在我们遭到造反分子入侵的3个小时里他都干了些什么。在造反分子入侵的当初我曾看见过他，他当时坐在我下方的一个座位上，从口袋里掏出一把小梳子在梳被汗水弄湿的头发。群众在重整自己的队伍，这时拉马丁便不见了。他好像去了会场里边的也被群众占领的厅室，想在那里对群众发表演说，但遭到强烈的反对。第二天，有人把当时的情景告诉了我。因为我已决定只写我亲眼看见的东西，所以在这里不能报告听来的细节。后来查明，他去了附近的一处正在为外交部建筑的大厦里藏起来了。如果他能率领国民自卫军前来解救我们，那才是他的最好选择。我认为，他当时的心力处于衰竭状态，而具有锐敏和丰富的想象力的最勇敢的人（他当然也是这样的一个人），有时最容易如此。

他再现于大厅后，他的活力和动听言词又现于他的身上。他向我们大家说：他的岗位不在议会里，而在大街上；他去了市政厅，在那里平息了骚乱。他的讲话受到热烈的鼓掌欢迎，而我听到他这样的讲话，这是最后一次了。当然，人们的鼓掌不只是对他，而是庆祝胜

利。这些呼声和掌声，只是对还在激动人心的汹涌澎湃的热情的反响。拉马丁走了出去，半小时前通知冲锋的鼓声，现在变成全面进军的鼓声。还在我们周围的国民自卫军和机动保安队集合起来，也跟着他出去了。到会的议员还不多，但还是开会了。这时是午后6点。

我抓紧时间回家去吃饭。我回来后，议会已决定照常开会。不久又通知我们，一些想成立新临时政府的人已被逮捕。巴尔贝斯和罪该鞭打的年纪较大的傻呵呵的库尔泰受到指控。许多人也要对路易·勃朗进行同样的处理。路易·勃朗勇敢地进行了自卫。他在进来时在门口遭到守卫在那里的国民自卫军的怒斥和殴打，衣服被撕破，凌乱不堪。这次，他在讲台上没有登在他要经常使用的板凳上面。因为他的个子太矮，头部刚能露出讲坛的桌面，所以他在上台讲话时，过去都要站在小板凳上。他在讲话时由于要讲的问题太多，只考虑安排前后次序，而忘却他想要达到的效果。尽管如此，或者说即使有这个原因，他的演说还是获得暂时的成功。我从来没有像今天这样发现路易·勃朗的天才，因为我不把以美丽而空洞的辞藻堆砌的艺术称为天才，这样的辞藻就像精巧雕制的花盘而其中没有可用的东西。

再者，因为我被白天的骚动搞得精疲力竭，所以我对晚上的这一幕并没有留下比较清晰和比较明显的记忆。我要说的都是我个人的所见所闻，此外我再也没有什么可说的了。关于事件的细节和后来发展，《总汇导报》要比我清楚。

第八章
协和的庆典和走向六月事件的道路

1848年的革命者不想或不能摹仿他们以前的革命流血的蠢事，但又时时以模仿那些革命的滑稽可笑的蠢事来自慰。因此，他们想举行一场规模巨大的寓意升平的庆典来迷惑民众。

尽管财政拮据，临时政府还是决定拨款100万或200万法郎在马尔斯练兵场举行协和的庆典。

按照事先公布的和后来如实执行的庆典计划，马尔斯练兵场当然挤满了代表各类人、各种德行或政治制度和公共服务的人物。法国、德国和意大利携起手来，平等、自由和博爱也携起手来，农业、商业、陆军、海军和特别是共和国，就会有高大的形象。一辆由16匹马拉的大车将出现于练兵场。据庆典的计划称，这辆马车形式朴素，具有乡村风格，上面载着象征力量、名誉和富饶的3棵树，即栎树、月桂树和橄榄树。还满载着麦穗和鲜花，其中放着一张犁。一群农民和白衣姑娘们围着马车高唱爱国歌曲。还预定有两只角上附有金饰的牛出场，但没有办到。

议会没有一点兴趣去看这一切美好的东西，反而担心这样大规模地聚集群众可能引起某种危险的混乱。

因此，议会想尽一切办法推迟庆典的开会日期，但随着准备工作的完成，再也无法推迟，而只有决定在5月21日举行庆典。

这天，我很早就到了议会，议会决定议员们集体步行去马尔斯练兵场。我把一支手枪放在口袋里带去，跟其他同僚交谈后，我发现他们大部分也跟我一样秘密携带着武器；有的人拿着藏着刀的手杖，有的人带着短剑，几乎都是为了自卫而采取某种手段。埃德蒙·拉法耶特[141]给我看了一个特殊的道具[142]。这是一个缝在长条皮带头上的铅球，皮带可以缠在手臂上，人们称这种武器为可折叠棍棒。拉法耶特叫我相信，这个小狼牙棒，国民议会中很多人都有，特别是5月15日以后。我们就是这样来赴这个协和的庆典的。

一些不祥的传闻说，当议员们穿过马尔斯练兵场的人群，在设于军官学校的阶梯式看台上落座的时候，将会发生重大的危险。实际上，是指议员们在可以说是没有防卫的条件下步行走过这么长的距离中极容易遭到突然袭击。对于5月15日胜利的全部经过记忆犹新，就是议员们的真正防卫[143]。有这个记忆就足够了[144]。另外，法国人向来不同时做两件事情，他们的精神虽然经常改变目标，但一旦目标确定便永追不舍。我认为，法国人没有在庆典或节日活动中造反的先例。因此，民众在这一天都心甘情愿地沉湎于美好的幻想，把贫困和仇恨的记忆暂时放在一边，根本没有造反的心情。庆典计划中写道：庆典必须在友好的喧闹中 进行。实际上，也真的达到高度的喧闹，但并不是没有秩序的胡来，因为我们法国人真是不可思议：我们在良好的秩序中生活不能没有警察，而进入革命时期又觉得警察碍事。民众喜欢的这种场面，给温和而诚实的共和主义者带来惊喜，使他们产生某种同情。

卡尔诺以正直的民主主义者的德行中必然具有的傻气对我说："我的亲爱的同僚，请相信我，任何时候都要相信民众。"我想起我当时也傻呵呵地回答他说："是呀！5月15日前一天，你不是也向我这样说过吗？"执行委员会[145]占据沿着军官学校搭建的大型阶梯式看台的一部分，国民议会占据看台的另一部分。在我们面前通过的，首先是举着各种标志的队伍，因为庆典的计划要求表现友好的喧闹，所以这支队伍的通过用了很长时间。随后是马车的行列，最后是穿着白衣的年轻姑娘们，人数至少有300人，她们的洁白的少女服装，可能被认为是飒爽英姿的少年男扮女装。她们每个人手里都拿着一个大花束，在通过我们的前面时以优美的动作向我投掷花束。由于她们都经常做洗濯槌衣的家务活儿，很有臂力，我们觉得她们投掷花束就像捣衣那样不费力气，以致花束就像密密麻麻的令人讨厌的冰雹落在我们的头上。

一个高大的年轻姑娘，离开自己的同伴来到拉马丁的面前停下，诵读表扬拉马丁光荣的赞辞。她越说越兴奋，表现出诚惶诚恐的样子，但又有点矫揉造作。这样的热情崇拜，使我全身都感到不服舒。在她诵完赞辞后，民众又要求拉马丁拥抱她。她把沾满汗水的双颊伸向拉马丁，拉马丁半推半就地吻了她的双唇。

在这次庆典中，阅兵式是庄重的部分。在我的一生中，从来没有在一个地方看见过这么多武装起来的人员，同时认为见过这么大场面的人也为数不多。除了无数的看热闹的群众以外，聚集在马尔斯练兵场的全是武装的民众，据《总汇导报》估计，有30万国民自卫军和正规军在这里。我认为这有些夸张，但不会少于20万人。

这20万带刺刀士兵的景象，永远不会从我的记忆中消失。手持带刺刀的枪的士兵们，在通过练兵场周围的阶梯式看台时，都相互紧挨着而把枪高高举起，从我们所在的高处看去，一大片刺刀几乎就在我们的眼前，在日光的照耀下闪闪发光。使马尔斯练兵场像一个充满液体钢铁的大湖泊[【146】]。

这些队伍[【147】]鱼贯而行，从我们前面走过；我看到，在这群人中[【148】]，有的人只是手持着枪，而没有穿制服。

穿着军服的国民自卫军士兵，绝大部分属于富人居住地区的团队。这些士兵最先露面，狂热地高呼："国民议会万岁！"平民街区的团队虽然也排成长长的持械队伍，但服装却是平民服装或劳动服。这并没有妨碍他们以非常勇敢的战斗姿态前进。他们从我们面前经过时，大部分高呼[【149】]"民主共和国万岁！"或唱《马赛曲》和《吉伦特派之歌》。其次是郊区的团队，他们由农民组成，装备和武器均差，也和平民区的工人一样穿着劳动服，但精神面貌与工人完全不同，这从他们的举止和呼喊声中可以清楚地看出。机动保安队的营队喊着各式各样的口号走了过来，这些口号使我们对构成这支队伍的年轻人（不，应当说是孩子）的意图表示怀疑和不安，因为在当时他们比任何人都更重地肩负着我们时代的使命。

正规军的部队殿后，以整齐的步伐静静地前进。

我在看着这一长长的队伍的行进当中，心里充满悲哀：至今的任何时代，都没有出现过如此多的武器一下子落入民众手里的现象。大家可以相信我，我没有我的朋友卡尔诺[【150】]那种盲目相信民众和天真高兴的心情。相反，我已预感到在我眼前被日光照得闪闪发光的刺刀，不久就会变成一些派别反对另一些派别的武器；我感到这是我们将要发动的内战的两派军队的检阅。我在这一天还经常听到"拉马丁万岁！"的呼声。但他的深孚众望已是明日黄花。几乎可以说，他的声望已经不再存在，但在群众中间，总有很多人对昔日热爱而已经过时的东西恋恋不舍，他们就像外省人把巴黎人已经放弃的东西当成时髦。

拉马丁本人在太阳的余晖照耀下很快就离开了，他在仪式还没有结束时就退场了，他的样子有些忧郁和疲惫。大多数议员也挺不住疲劳，学着他退场了。阅兵是在面对几乎无人的观众席结束的。这次阅兵从一大早开始，到夜幕降临时才终止。

可以说，从5月21日的阅兵开始，到六月事件发生，人们日日夜夜都是在担心这种事件即将发生的不安中度过的。国民自卫军和正规部队，每天都接到有关这方面的新情报而准备战斗。手工业者和有产者居民不再待在家里，而是手持武器聚集在广场上。每个人都真心希望躲开必然来临的冲突，但又隐隐约约地感到这个必然性时时刻刻在逼近。国民议会一直被这一思想所困扰，可以说它随时都可以发出国家已处于内战 状态的声明，而会场里早已处于这种状态。

各个方面都尽了最大努力保持慎重和忍耐，以防止或至少推迟危机的到来。一些在内心里十分敌视革命的议员，绝不轻易表现他们对革命的反感和同情；昔日善辩的议员们害怕自己的言行被人怀疑而保持沉默，把讲坛让给新来的议员；而这些新人本身，则因为议会已经没有重大的讨论，而从来没有上过讲台。一些最困扰人心的问题，很少拿到议会上讨论，但人们可能每天都没有忘记它们【151】。提出过各种救济贫困民众的方案，也进行过讨论。甚至自发地研讨过各种社会主义体系，参加研讨的每一个人都真心要努力找到某种可以实行的东西，或至少能与社会的旧法律并存的东西。

在这期间，国家工厂【152】继续增加人员，人数已经超过10万。人们感到已经无法再把国家工厂保存下去了，而如果把它们解散，又担心发生骚乱。国家工厂这个棘手问题，每天都拿出讨论，但只是做表面文章，议而不决。虽然不断地在讨论，但不敢做出实质性的解决。

另一方面，在议会之外，各个党派显然是既害怕互相斗争，又在积极准备斗争。国民自卫军中的富裕者团队与正规军和机动保安队联欢，互相激励团结起来自卫。

郊区的工人方面，秘密储存弹药，这使他们后来得以坚持那时期的战斗。至于步枪，临时政府早就向工人们大量分发了，可以说一个工人至少有步枪一支，或者数支。

危机不仅出现在巴黎附近，而且发展到远处。在外省，人们对巴黎感到气愤，发出反对吼声。他们敢于提出反对巴黎的思想，60年来

这是第一次。人们武装起来，鼓起勇气去支援议会。人们向议会送去数千封庆祝5月15日胜利的贺信。商业的衰退，全面的战争，对社会主义的恐惧，使外省人越来越对共和国反感。这种怨气特别反映在选举投票的秘密之中。在补缺选举中，选民们在21个省重新联合起来，全都选举他们认为具有某种亲王朝思想的人为代表。莫莱先生【153】在波尔多当选，梯也尔先生在鲁昂当选。

路易·拿破仑的名字开始突然显赫，正是在这一时期【154】。这位亲王由巴黎和几个省选出，共和主义者、正统王朝派和民众煽动家都投了他的票，因为国民当时就像一群受惊的羊彷徨于歧途，他们在各方面可以不沿任何道路走去。在得知路易·拿破仑当选的时候，我一点儿也没有想到，一年以后他成为总统的时候我会去当他的部长。我承认，在我看到昔日的一些议会头面人物重新当选时感到十分担忧和遗憾。我虽然不否认他们的才能和本领，但我担心他们的复出会把至今与我们接近的温和的共和主义者推到山岳派方面去。我了解这些人，而且非常清楚他们一旦参与政治，马上就想领导政治，而如果领导不了政治，他们就不太想救国的问题。但我觉得他们试图领导国家还为时尚早，而且十分危险。我们的任务和他们的任务，是帮助有理智的共和主义者去管理共和国，而不是设法使我们自己去间接管理共和国，尤其不要亲自参加政府。

依据我的看法，我毫不怀疑我们正处在一场可怕的斗争的前夜。但我对这一危险的充分认识，还是通过这一时期即将来临的时候我与著名的乔治·桑夫人【155】的一次交谈产生的。我是在我的一位英国朋友米尔纳【156】的住处，与乔治·桑夫人会见的。米尔纳是英国的国会议员，当时住在巴黎。米尔纳才华横溢，做过一些蠢事，而更为罕见的是，还说过很多蠢话。在我的一生中，我见过这两个人多少次啊！我敢肯定这两个人的外貌是不相像的，因为其中一个人才华横溢，而另一个人有些傻气。我从来没有看见米尔纳迷于某人或某事【157】。而这次他却对乔治·桑的文学才气着了迷【158】。尽管当时的时局严重，他还是为她举行了一次文学聚餐会。我参加了这次聚餐会，不久以后发生的六月事件给我留下的印象，并没有使我忘记这次聚餐会的情景，反而时时使我回想起它。

聚餐会的人并不是清一色的文人。除了乔治·桑夫人以外，还有一位英国少妇，以及几位并不太出名的作家和梅里美【159】。我已忘记

这位英国少妇的姓名，但她的谦逊可爱的风度给我留下深刻的印象。她在她所在圈子里是一位佼佼者。一些来宾之间并不熟悉；但另一些人却很熟悉。如果我没有记错的话，乔治·桑夫人和梅里美就很熟悉。不久之前，他们之间有过一段非常亲密但为期甚短的关系。甚至可以说他们的罗曼司是遵循亚里士多德的规则的，他们的行为完全符合时间和地点的要求。我们的英国东道主并不知道这段故事，他没有事先告诉客人他都请什么人，就鲁莽地把他们俩都请来了。他们没有想到会在这里相遇，而且是他们的艳史结束以后首次相遇，又因为乔治·桑曾想使她与梅里美的关系早日成功，并稍微享用成功的喜悦，所以二人一见面双方都很尴尬。但很快就恢复常态。从此以后，梅里美再也没有出现在她的面前[【160】]。

米尔纳把我安排在乔治·桑夫人的旁边坐下。我在以前没有同她谈过话，我甚至觉得也没有同她见过面（因为我很少出现在她所在的喜欢冒险的文学界）。我的一位朋友有一天曾经请她，谈一谈她对我的那部关于美国的著作的意见。她对我的那位朋友说："我只读作者赠给我的书。"我对乔治·桑夫人有很大的偏见，因为我厌恶写书的女人[【161】]，尤其是厌恶那些一贯讳言女性的弱点，不想暴露她们的真实特征以引起我们兴趣的女性。尽管如此，我还是挺喜欢她的。她线条很粗，但眼神专注动人。她的全部精神好像都表现在她的眼睛上，把脸上的其余部分都放弃了。给我留下特别深刻印象的是，她的身上存在着伟大的精神自然表露出来的某些东西。她的举止和言谈确实真正朴素，她或许稍微把这种朴素与服装的朴素造型结合起来了。但我坦白承认，她越往好打扮，我越感到她朴素。我们就社会局势谈了整整1个小时，而在当时的形势下，也不可能谈其他问题。然而，乔治·桑夫人当时也表现出政治家的风度。她就政治问题对我的谈话，使我大为震惊。我同一位能够和愿意向我略述我的敌对阵营发生的事情的女人直接而亲密接触，这是第一次。当时，各党派之间完全互不了解：既不互相接近、互相来往、互相协调，更不互相交际。乔治·桑夫人向我非常详细地、异常生动地介绍了巴黎工人的状况，他们的组织和人数，他们的武装和起事准备，他们的思想和激情，他们的可怕决定。我感到她的描述有些夸张，而其实不是。后来发生的事情，也如实地证明了这一点，她使我觉得她本人十分害怕民众获胜，对我们的未来命运表示出一点诚挚的同情。她对我说："先生，请说服你的朋友们，

千万不要使民众骚动和激怒而把他们推向街头；我也同样希望我的朋友们能够以忍耐为重，因为一旦发生战斗，你们的一切将毁于战斗。”在这次安慰性的谈话之后，我们就分别了，而且后来从未同她见过面。

第九章
六月事件

（索伦托）

现在，我终于来叙述这次六月起义，它是我国历史上，也许是任何其他国家历史上至今发生的规模最大、性质最奇特的造反。说它规模最大，是因为它在4天之中，参加人数达到10万多人，死了5位将军[【162】]；说它性质最奇特，是因为造反者在战斗中没有高呼战争的口号，没有指挥者，没有树起造反的旗帜，表现非常团结，其干练的军事行动连最有经验的军官都为之叫绝。

在我国60年来相继发生的所有这类战事中，它还有一个显著特点，那就是它没有以改变政府的体制为目的，而是以变更社会的秩序为目的。实际上，它不是政治斗争（从我们至今给予这个词的定义上来说），而是一场阶级的战斗，一种奴隶造反的战争。像社会主义理论在思想方面使二月革命具有自己的特点一样，六月事件在事实方面使自己具有二月革命的特点。或者毋宁说，六月事件就像母亲生孩子一样，也自然出自社会主义理论，而且人们只应当把工人的粗暴的、盲目的、然而巨大的力量，看做是他们摆脱当前遭受的非法压制的生活条件之所需，看做是他们以武器打开群众走向幸福生活道路之所需，而走这条道路是有人向他们指出[【163】]这是他们的权利。贪婪的欲望和错误的理论的结合，使这次动乱在发生之后变得如此可怕。有人叫这些穷人相信，富人的财富在某种程度上可以说是偷窃的产物。他们还叫穷人相信，财产的不平等既违反自然，又有悖于道德与社会。在贫困和激情的促使下，许多人相信了这些宣传。关于权利的这种糊涂而错误的观念，与粗暴的力量一结合，就给这种力量带来活力、韧性和它从未有过的唯一的威力。

还必须指出，这次造反并不是一些阴谋家干的，而是全体居民对另一些人的造反。妇女和男人一样，也参加了造反。男人进行战斗，

女人则准备和运送弹药。在不得不投降的时候，女人还是决心战斗到最后。

可以说这些妇女是带着爱家的感情参加战斗的。她们是为了自己的丈夫能够舒适地生活，为了自己的孩子能够幸福地成长，而指望胜利的。她们就是像买彩票一样来对待这场战争的。

至于这伙群众所具备的战略知识[165]，则完全来自法国人的好战性格、长期的造反经验，特别是大部分居民世世代代接受的军事教育。巴黎有一半工人在部队里服过役，他们总是愿意再拿起武器战斗。退役的老兵一般都参加了暴乱。2月24日，被敌人包围的拉莫里西埃，曾被他在非洲作战时指挥过的造反者两次饶命。这些人的战场回忆[164]，比他们的内战热情强烈。

众所周知，国家工厂的解散是这次造反的导火线。由于不敢一下子解散这个可怕的类似军队的组织，所以试图以把参加这个组织的一部分工人遣散到各省去的办法来解散它，但这些工人拒不前往。6月22日，他们组成几个大集团在巴黎游行，有节奏地连续高呼："不去，不去……"他们派出几个代表，向执行委员会的成员提出漫天要价的要求，但遭到拒绝，于是他们声称明天就拿起武器，然后离去。

实际上，所有的一切都在表明，酝酿已久的危机就要到来了。

议会接到这个消息后，当然产生极大的不安。但议会没有中断议事日程，继续讨论提出的各项法案。议员们虽然心里有些不安，但都在静听讨论。实际上，讨论的是一个非常重要的问题，大家都在静听一位杰出的演说家的发言。

政府提出一项收购全国铁路使其国有化的法案。蒙塔朗贝尔[166]表示反对，他的反对理由很充分，而他的演说更出色。我觉得他这样的杰出演说，在这以前和以后都没有听过。实际上，我的想法这次与他的一样；但我认为，甚至他的反对者们也觉得他这次发挥得很好。他对法案的攻击十分尖锐，但并没有使用他惯用的怒气冲冲的侮辱性语言[167]。一定程度的恐惧心理，缓和了他性格上的高傲，抑制了他喜欢发表反对意见和争论[168]的脾气，因为他和其他雄辩家一样，总是大话多而胆怯[169]。

会议没有讨论外面发生的问题就休会而散会了。

23日，我比往常提前到达议会时，发现玛大肋纳教堂周围聚集了大量公共马车，据说这是人们前来构筑街垒。在我进入议会大厅后，

大家又向我证实了这一点。但人们对即将发生严重的武装动乱还半信半疑。我决定亲自去调查一下真实情况，于是跟科尔塞勒一起去了市政厅的周围地方。我看到，在邻近这个有纪念意义的建筑物的所有大街小巷，民众正忙于构筑街垒。我看了看这个像是由工程技术人员指导构筑的精巧的、合乎工程规律的【170】工程，它只剥去了为打地基而必须剥去的路面石板，用自己弄来的方块石头砌起非常坚固和相当内行的厚厚的街垒的四壁，而且总是不忘在临街房舍与垒壁之间留出一条可以自由通行的小道。为了急于尽快弄清楚各街道的情况，我和科尔塞勒商定分别行动：他去一个方向，我去另一个方向。他在前进的途中，不得不听人家的摆布。据他后来对我说，最初他没有受到阻挠，就自由地通过了几处正在构筑的街垒。但最后被人家扣下了。构筑街垒的民众，看到这位身着黑上衣、白衬衫的绅士模样的人，优哉游哉地走在市政厅附近的街道上，然后安然地在他们的面前停下仔细观察他们的工作。于是，这些民众就想把这位观景者拉进自己的队伍。他们以友爱的名义，要求他帮助他们劳动。科尔塞勒是一位像恺撒那样勇敢的人，但他自知在这种情况下，最聪明的办法是只有服从而不要吭声。于是，他帮助他们搬运被掀起的路面石板，并尽量把它们码得整整齐齐。他的笨手笨脚和漫不经心帮了他的忙，人家看他不是一个麻利的劳动者，不久就打发他走了。

我就没有遇到这样的险情。我在圣马丁和圣德尼街区走了一遭，没有见到可以称之为街垒的建筑，但却目睹了规模极大的骚乱。我回来的时候，在守斋者街见到一个身上沾着血污和脑浆的国民自卫军士兵，他面无血色，正往自己的家走。我问他发生了什么事情，他告诉我说，他所在的营队方才在圣德尼门迎面遭到火力极强的射击【171】，他的一位同伙（他还告诉我了此人的名字）在他旁边被击毙，这个不幸的人的血和脑浆都溅在了他的身上。

我在回来的路上，以没有见到一个正规军士兵而感到惊奇的心情走向议会，而刚到议会所在地的波旁宫正面，终于看到雄壮的步兵纵队跟在大炮的后面前进。

拉莫西里埃穿着正式的军装，骑着马走在纵队的前头。我从未见过他这样焕发着战斗的激情，甚至可以说是喜悦的形象。尽管这是他的性格的自然表现，但我总认为，不应在这个时刻如此，而且其中混有想要报复他在二月所受的危害和屈辱的情绪。我对他说："您要干什

么？圣德尼门那边已在战斗，市政厅周围全是街垒。”他回答我说：“等着瞧吧！我们就向那边进发。您以为我们会在今天这样的条件下愚蠢地将我的士兵分散地投入在平民区的狭窄街道上吗？不会的！我们不会做这样的蠢事！我们要把叛乱分子挤到我们能够战胜他们的街区，然后一举粉碎他们。这次他们逃不了我们的打击。”

我一回到议会，就下起一场可怕的大暴雨，使整个城市变成泽国。我怀着侥幸的心理，希望这个坏天气能在这一天使我们摆脱不幸。实际上，这样的天气足可以使一般的骚乱流产[172]，因为巴黎的民众需要在晴天战斗，他们烦恶雨甚于害怕枪弹。

我的这个希望很快就落空了。每时每刻传来的消息都令人更加不安。议会想按照议事日程进行工作，但很难办到。不断摇摆不定，但还没有被外面的动乱压倒的议会，时而按议事日程进行讨论，时而脱离日程，最后完全抛开日程，只讨论内战的问题了[173]。几位议员相继登上讲坛，讲述他们在巴黎的见闻，也有几位议员提出解决问题的办法。法卢[174]以公共救济事业委员会的名义提出解散国家工厂的议案，受到大家拍手欢迎。时间被无用的对话和毫无结果的讨论浪费掉。谁也不了解确实的情况，议员们不断要求执行委员会来议会报告巴黎的情况，但执行委员会没有来人。在见不到政府出面的时候议会面临的危机是最惨的。它像一个人虽然仍然满怀激情和意志，但已全身瘫痪，四肢不能动弹，空发议论。执行委员会的两名委员终于出现，他们报告说局势十分危险，但又说有望在天黑以前把动乱平息下去。议会决定照常开会，一直开到晚上。

但刚一开始讨论，拉马丁就给我们传来消息：他试图接近每个街垒时都遭到枪击，我们的两个同僚比西奥和多尔内[175]在想对造反者发表演说的时候受了重伤；贝多在圣雅克郊区的入口处大腿被射穿；许多军官因负伤死亡或挂花而退出战斗。1名叫孔西德朗[176]的议员，提议向工人让步。乱作一团但还没有失去控制的议会，被他的提议激怒，四面八方向他怒吼：“应当惩罚，胜利以后就采取措施。”这天晚上的其余时间和夜里的一部分时间，是在漫无边际的讲话、听取讲话和等待中度过的。到了午夜，卡芬雅克[177]来了。中午以后，执行委员会就把军事上的一切职权都交给了卡芬雅克。他断断续续地、急急忙忙地以清晰而明确的语言报告了当天发生的重大事件。他说，已下令驻在铁路沿线的部队进军巴黎，巴黎周边的国民自卫军

正严阵以待。他最后说，叛乱分子已经占据主要街道，企图最后控制整个城市。已经疲惫不堪的议会，在办公室留下值班人员，决定翌日上午8时再开会。

我从乱糟糟的议会大厅走出来，在王家桥上看到那里的大钟的时针正指在清晨1点上。从这里看巴黎，它笼罩在黑暗之中，安静得像在沉睡。我深信今晨的所见所闻是如实存在的，完全用不着我以笔再来发挥。在我通过的广场和街道上，不见一个人影。既没有声响，又听不到人语。可以说勤劳的民众在劳累一天之后正在熟睡，等休息好了明天再去从事和平的劳动。这个夜里的安宁，最后也感染了我自己，以致我相信我们已经胜利。我就怀着这种心情回到家里，随后很快就进入梦乡。

我清晨醒来，太阳已高悬在地平线上，因为现在是全年白天最长的时期。我一睁开眼睛，就听到一阵清脆的金属响声，震得窗户玻璃直响，使巴黎的安静不复存在了。我问："这是什么声音？"我的妻子回答说："这是炮声，已经响了近1个小时。我不想叫醒你，因为今天你一定要付出很大精力。"我急忙穿好衣服走出家门。鼓声从四面八方传来，是在要求士兵集合。一场巨大的战斗即将开始。国民自卫军的士兵手持武器离开自己的家门。我所见到的每个士兵都十分精神，而叫勇敢的人赶快离家集合的炮声，则使其他人都留在了家里。但是，这些勇敢的人失望了。他们发现自己被执行委员会带到错误的方面，或是被它出卖了，于是发出可怕的咒骂声。这种对军队领导层的不信任表现，我认为是一种可怕的象征。后来，我在圣托诺雷街的入口处，看到一群工人对炮声表示忧虑。这些人都穿着工作服。大家知道，他们在战斗的时候也像在劳动时一样，都穿工作服。他们虽然没有拿武器，但从他们的眼神来看，也像似在拿着武器准备战斗。他们以抑制不住的高兴样子细听逐渐接近的炮声，因为这表明骚乱又争得了地盘。我已经意识到，整个工人阶级已经以其双手和心参加了斗争。 目前的情景就在证明这一点。造反的精神就像人体的血液循环一样，实际上正从这个庞大阶级的这一部分传到另一部分，扩散在它的每一个部分。这个精神也弥漫在没有发生战斗的街区，好像这里即将成为战场。它还渗透到我们住宅的四周、上方与下方。在我们自以为是主人的地方，也出现了家贼。这像似使整个巴黎都陷入内战的气氛。在这个气氛之中，在一些不为人们注意的地方，造反精神也很活

跃。关于这一点，我破例不守自订的不信他人传闻的守则，谈一谈数日后我的好友布朗基[178]告诉我的一件事。这件事虽然微不足道，但它非常能够说明当时的特点。布朗基从家乡把他认为可怜的一个穷人的儿子带回巴黎，当他家的佣人。在发生造反的那天晚上，这个男孩子边做晚饭边说："这个星期天（当天是星期四），吃童子鸡鸡翅的该是我们了。"对此，一位也受雇于布朗基家的小女孩回答说："穿美丽的丝绸连衣裙的也该是我们了。"谁能比这两个孩子的天真的贪婪表现[179]对造反的精神状态的合理思想说得更为明白呢？对此再补充一点，那就是布朗基装作没有听见这两个孩子的讲话，可是他心里却非常害怕。于是，在骚乱被平息后的次日，他就打发那个野心勃勃的男孩和那个虚荣心旺盛的女孩回他们贫困的家去了。

我终于到达议会。尽管开会的时间未到，议员们已成群地来到这里。是炮声把他们集合到这里的。议会大厦好像成了要塞：它的周围由几个营的军队围守，对着通到这里的所有街道架起大炮。

议会依然非常坚定，但已表现非常不安。应当承认，有它不安的理由。尽管得到的报告互相矛盾，但人们可以轻易地断定，现在所面对的是一场最全面的、武装精良的、巴黎从未遇到过的叛乱。向叛乱提供训练有素和善于战斗的士兵和指挥官的，是已被解散的国家工厂和若干革命团体。叛乱还在时时刻刻地扩大，而根据60年来发生的重大叛乱均以胜利告终的情况来看，则很难断定这次叛乱会被镇压下去。对付这样的敌人，我们只有几个由富裕居民组成的国民自卫军营、几个在二月革命中被解除武装的非正规军连和由两万多名青年组成的纪律散漫的机动保安队，而这些青年均是参加叛乱的人的儿子、兄弟或亲戚，他们的动向很值得怀疑。

但我们最担心的，是我们的首长的态度。执行委员会成员们的态度，使我们产生深深的不信任感。关于这一点，议会里也出现了我由家回来时在国民自卫军士兵中见到的那种感情。我们怀疑他们当中的某些人的忠诚，不相信他们所有人的能力。他们的人数虽然很多，但非常分散，不能齐心协力共同行动，他们多是耍嘴皮子和玩笔杆儿的。在这种条件下，即使能够互相了解，也不能有效地行动。

但是，我们战胜了如此可怕的叛乱。而且，如此令人生畏的叛乱，也确实拯救了我们。下述的名言[180]绝不适用于此："不历险境，何谈脱险。"如果叛乱不太过激，不太残忍，大部分有产者就会留

在家里，全法国也不会前来帮助我们。国民议会本身也许会让步，至少议会的少数派会建议[181]让步。军队的士气也就由此非常低落[182]。但是，由于叛乱具有断然拒绝一切调停和不愿意调解的性质，所以一开始就选择了不是战胜就是战败的道路。

就是由于这个原因，使造反没有一个重要人物出来为其带头。我认为，一般说来，取得胜利的造反，也是开始时没有领导者，但总是在得到领导者后而告终。这种情况并非没有先例，它包括所有的平民阶级的造反，而绝没有超过这个范围。议会中的山岳派也没有敢于支持这次造反。有几个人公然反对这次造反。他们还希望用另一种方法来达到自己的目的。此外，他们害怕工人的胜利不久将给他们带来厄运。激起民众拿起武器的那种贪婪的、盲目的、粗糙的热情，使他们害怕了：事实上使同情他们的人也害怕的这种热情，更没有迷住那些指责和反对他们的人。

一些唯一可能领导6月造反者的人，早在5月15日就被视为祸首抓了起来。于是，他们只能隔着文森纳监狱的墙壁听到外面的激战枪声。

尽管我忙于公务，我还是挂念我的几个小侄子而辗转反侧。他们被放在小修院避难。根据我的判断，叛乱即使没有冲到他们的住处，也离那里不远了。他们的双亲不在巴黎，我想去看一看他们。于是，我再次走上把波旁宫与［圣母·德·尚］街[183]隔开的长街。在路上，我见到一些由造反者的敢死队在夜间构筑的街垒，一到白天，这些街垒就被放弃或被夺回。

所有的街区都响起类似鬼哭狼嚎的叫声，与夹杂其间的鼓声和喇叭声形成鲜明的对比，使我觉得很不和谐与粗野。实际上，这是我初次听到，而且以后再也没有听到过。这是只有在最危急的时候才发出的要求全体官兵都立即拿起武器的紧急集合通知。

各处的国民自卫军士兵都走出了家门。各处的工人穿着劳动服，成群结队，表现出忧郁的样子，听着紧急集合通知的鼓声。战斗还没有扩展到［圣母·德·尚］街，但已离得很近。我领着我的几个侄子回到家里，然后去了议会。

在我就要接近议会大厦，已经进入守卫大厦的部队的中间的时候，一位老太婆推着一辆满载蔬菜的小车蛮横地挡住我的去路。我也相当粗鲁地要求她让路。她不但不让，反而把菜车放下，突然扑来把

我揪住，样子十分凶狠，使我用了很大力气才把她甩开。她的面部的丑陋可怕的表情，清楚地反映着煽动所造成的疯狂和对内战的狂怒，以致吓得我直打哆嗦。我所以引述这件小事，是因为我当时冷静地从中看到一个巨大特征。在发生狂暴的危机的瞬间，与政治无关的行动也会具有引起混乱和激起愤怒的特性。这个特性逃不过专注的目光，它是反映人们精神的总状况的最可靠标志。公众的这种狂热情绪，形成一种像是火在燃烧的氛围，各式各样的激情在这个氛围中发热和沸腾。

议会已被无数的不祥消息搅得极为不安。造反在到处获得地盘。它的中心，也可以说它的大本营就设在市政厅的后面，从这里伸出它的长长的双臂，向左和向右伸到巴黎的平民区，眼看就要把我们紧紧包围起来。实际上，炮声也显然越来越近。除了这些真实的情报之外，还有无数的并不真实的传闻。有的传闻说，我们部队的弹药已开始短缺；另有传闻说，我们的一部分部队已经放下武器，或已经跑到造反者方面去了。

梯也尔先生把巴罗、迪福尔、雷米萨、朗瑞内和我，请到一个单间。在这里，他对我们说："我到造反的地方看过：请大家相信，它非常可怕，你们也会看到。在一个小时之内，造反者就将来到这里，我们将一个一个被屠杀。你们不想在必要的时候，不失时机地向议会提出议案，把布防在附近的部队集合到议会的周围，使我们全体可以逃出巴黎，把共和国的所在地迁往一个可以使我们号召军队和法国的全体国民自卫军来援助我们的地方吗？"他在说这些话的时候，声调非常激昂，情绪非常激动，好像不是临危不安。我觉得二月革命的幽灵似乎附在他的身上了。［想象力不太敏捷，而且］[【184】]不愿大力协助他不喜欢的人，即使为了自救也不协助这种人的迪福尔，发表了他的意见。根据我的记忆，迪福尔眉开眼笑地讽嘲说：提出这样的计划还不是时候，要在以后才能讨论它，我们的目前状态还不足以使他绝望到必须考虑这样的非常措施，而考虑这种措施是自己无能的表现。他的话确实有理，于是结束了梯也尔召开的这次会议。我立即给我的妻子写了一个便条，告诉她危机时时刻刻在增大，巴黎最后也许完全被造反者所控制，那时我们就不得不撤出巴黎，迁到别处继续进行内战。我吩咐她：赶快利用还未被造反者控制的铁路去圣日耳曼，在那里等我的消息。我把信交给我的侄子们，然后又转回议会。

议会正就一项在巴黎实行戒严、停止执行委员会的权限而代之以由卡芬雅克将军实行军事独裁的法案进行投票表决。

议会十分清楚，通过这项法案是它的所望。这件事似乎容易办到，因为迫切需要如此，但又总是迟迟通不过。议员们不断提出一些小小的附加条款或临时动议，以破坏和改变议会的总思路。要知道，各种会议都深受一种胡搅蛮缠的影响。在这种纠缠中，有一股搞不清和看不见的强大力量，总是在最后关头于思想与行动之间进行搅和，阻碍其中的一方压倒另一方【185】。谁能想到这是巴斯蒂德【186】在左右议会？但他正是在这样做。

我确实听人说过，他这个人在讲话的时候总爱谈论自己，他的发言的头几句只说自己。但是，我有时在其他情况下发现，不善于讲话的人，如果条件适合于他们，会比最好的演说家产生更大的效果。这种人只是想看准时机，把自己的想法插进发言里，再以某种方式写成正规的书面提案拿到讲坛上宣读，使所有的人注目，让每个人很快理解它的真实意义。巴斯蒂德就是这样以长长的、貌似真诚的、有些悲哀的面孔出现在大家面前的。他以悲伤的口气说："公民们，我以祖国的名义，吁请大家尽快投票通过法案。看来，不出1个小时，市政府就可能被占领。"

这个简短的发言，便使会议的讨论结束了。法案立即被通过。

我举起手来，反对法案中关于在巴黎实施戒严的文句。我采取这种态度主要是出于本能，而不是出于深思熟虑。我对军事管制持有一种自然的轻蔑感，而且感到非常可怕，以致在法案中提实施戒严时，我的这种感情在混乱的心中更加强烈，甚至高于危机所造成的情感。在这个问题上我犯了错误，但十分幸运，同意者很少。

执行委员会的朋友大吵大嚷，说他们的反对者和卡芬雅克将军的支持者利用鼓噪来加速通过法案。说真的，如果鼓噪者得逞，我还愿意原谅他们，因为他们采取的措施，对拯救国家也是不可或缺的。

在通过我方才说的法案之前，议会一致通过另一项法案。这项法案规定，在战斗中死亡的人的家属将得到国库发放的抚恤金，他们的子女将由共和国抚养。

议会决定由主席团指派60名议员，到巴黎各区去向国民自卫军通告议会通过的各项法案，重新鼓起士兵们的据说已经动摇不定和低落的士气。

但是，我也在其中的主席团，并没有立即指派60名议员，而是无止无休地讨论起方才的决定是否有益和危险的问题[187]。因此，浪费了许多时间。我终于忍耐不住，用一句话终止了这种无止不休的争吵。我说："诸位先生，议会可能有不对的地方，但请允许我提醒大家注意：议会一旦正式通过这项决议，则迟迟不去执行乃是议会的耻辱，我们不去遵守便是我们的耻辱。"

立即投票选出议员。不出所料，我被大家一致推选为委员。科尔默南和克勒米厄[188]也当选了，另外还有古德硕[189]。当时他不太出名，但在这3人中他最有特色。他是集激进派和银行家于一身的罕见人物，善于仔细观察事物，能够用一些合理的思想掩盖其满怀似是而非的理论的内心世界，而最后又经常被人揭露出来。他的父母都是犹太人，但从外貌来看他并不像犹太人，因为他的双颊丰满，嘴唇又红又厚，身材又短又胖，容易被人看成是一个富人家的厨师。他不可能是那种特别虚荣、特别暴躁、最爱吵架、特别活跃，而又不太容易激动的人。他在讨论政府的预算困难的时候，发言中总是掉泪。总之，他虽然身材短小，但却是人们可能遇到的最勇敢的人物之一。

尽管主席团还在进行并不适宜的讨论，其他几位议员已经出发，负责向导和保护我们的人，也同他们一起出发了。我们这个组挎上议员的肩带也上路了，但我们没有向导，只是有点不安地信步沿着塞纳河右岸向巴黎市里走去。这时，造反的规模已经扩大，炮声隆隆，艺术桥和九号桥之间架有许多大炮。国民自卫军看到我们在岸边的高处走过投以惊异的目光，脱帽表示尊敬，压低声音以支持的口吻轻呼："国民议会万岁！"昔日目睹国王被赶下台时发出的狂欢，也没有这种发自内心的祝贺感人，更没有这种共鸣动人。当我转向卢浮宫走到骑兵竞技场时，我发现科尔默南和克勒米厄已自行右拐，即向杜伊勒里宫走去。我听到其中一个人，是谁已经记不起来了，说道："我们到底要上哪儿去呢？没有向导能行吗？到杜伊勒里宫的花园里转一圈不是很好吗？有几支预备队在那里，我们可以向他们传达议会通过的法案。"另一个人回答说："你说的对。我甚至认为，我们这样可以比其他议员更好地完成议会交给的任务，谁能对率先行动的人说三道四呢！这些预备队正待命去第一线。"我一向认为，观察聪明人无意之中暴露其恐惧心理是最有意思的。蠢人暴露他们的恐惧心时赤裸裸，一览无余，而聪明人总是在恐惧心的上面盖上一层用一些小小的谎言精

心细致织成的遮恐布。这真是喜欢把说谎看成是智慧的人的天才活动。

他们知道，我是不会去杜伊勒里宫花园散步的，对他们去那里非常生气。但正如常言所说，一不做，二不休。我把古德硕叫住，让他看一看他们往哪儿走。他气冲冲地回答说："我都看见了。我也不跟他们走，没有他们我照样能传达议会的决定。"我们一起向卢浮宫的长廊走去。科尔默南和克勒米厄对自己的做法可能感到有点儿可耻，也很快就与我们合在一起了。于是，我们来到圣奥诺雷街，这里的景象可以说是在六月事件的过程中最打动了我的心。原来熙熙攘攘的这条街，现在连一个人影儿也没有，比冬天清晨4点钟时还要冷清。极目所及，连个有生命的东西也看不到，商店以及家家户户的门和窗户都关得死死的。见不到有人出来，一点儿生活的气息也没有，既听不到车轮声和马蹄声，又听不到人的脚步声，只有炮声好像在一个没有人的城市里轰鸣。但每一户里还有人，因为我们在前进的过程中，看到妇女和小孩透过贴满纸条的窗玻璃惊奇地注视着我们通过。

在离王宫不远的地方，我们终于见到国民自卫军的大批部队，我们便开始执行议会交给的任务。克勒米厄看到工作只是说话，便马上来了劲头。他向这些人传达国民议会通过的事项，称赞他们英勇，博得阵阵掌声。我们在这里得到一个护送队，然后又前往他处。我们在附近几个街区的大街小巷转了很长时间，来到朗比托街上的一个大街垒前停下。这个大街垒还在造反者手里，使我们不能前进。因此，我们经过……[【190】]返回。这些大街小巷，都还留有不久以前的战斗的血污，而且现在还时时发生冲突，因为这是一场战场不固定、打打停停、停停打打的埋伏战。枪声停了片刻，就有人从天窗射击；当你进屋搜查，可以认定确实有人放枪，但射击手已经不在：他在前门有人进来之前，已从后门逃跑了。国民自卫军已经接到命令：凡窗户上有百叶窗者，一律令其把百叶窗打开。命令上还清楚地载有：对一些看热闹的人，也射杀不贷。因此，我们虽然挎着议员的肩带，也不能从他们面前经过。在我们巡行的这两三个小时内，我们至少发表了30次演说，都是由克勒米厄和我讲，因为古德硕只能讲财政方面的问题，而科尔默南，大家知道，他总是像个哑巴似的一言不发。老实说，这一天的重担几乎都是由克勒米厄承担的。他使我满意，我并没有赞扬他，但他的能力使我感到吃惊。让维耶[【191】]谈到克勒米厄时，称他

是雄辩的鬼才。这一天，他就发挥了他的这种才干。他声嘶力竭，慷慨激昂，满脸大汗沾着泥垢，出语惊人，吓唬听众，但又不断提出人们共同关心的问题（应当说是他开始时就已提出，而现在更要使人注意的话题）[192]，时而以激烈亢奋的动作配合叙述，时而在叙述当中做出激烈亢奋的动作。他总是说得有根有据，总是热情高昂，总是不断鼓掌。我不认为人们曾经遇见过这样的人物，并怀疑人们曾经想象过这样一个最为丑陋而又最不善于雄辩的人[193]。

我注意到，在向国民自卫军传达巴黎已实行戒严时，他们感到满意；在告诉他们执行委员会已被推翻时，他们高兴得叫起来。本来民众听到自由和自己的政府处于危险境地时是不会轻松的，但拉马丁的众望不到两个月就跌落到如此地步。

在我们讲完话后，这些士兵要求我们证实执行委员会是否真正停止了它的工作，让我们拿出议会通过的法案以满足他们的要求。

我要特别指出的是，这是这些士兵的坚定态度。我们方才激发了他们的勇气，而现在他们又来鼓舞我们的勇气。他们对我们高喊："国民议会要态度坚定，我们在这里坚持战斗。拿出勇气，不要同叛乱分子妥协！我们要战胜这次叛乱。"从来没有见过国民自卫军如此坚定，我认为要想改变他们的态度是错误的，因为他们的勇气来自他们的需要和绝望，且与绝不能再现的形势有关。

在古代的城市，那里的自由民知道自己的城市一旦被占领，他们本身就将沦为奴隶，所以他们都英勇地保卫城堡。今天，巴黎就像这些城市[194]。我们刚一回到议会，古德硕就与我们分手了。他当时以一半是阿尔萨斯地方的口音，一半是加斯科尼地方的口音，咬牙切齿地对我说："现在我们已经完成任务，该我自己去战斗一下了。"他说话的口气像似一个战士，又好像庆幸自己平安无事地回来了。我听了以后不禁一笑。

他确实去战斗了。后来我听人说，他是钻在仅能容纳他那样又胖又粗的身躯的两三个地方战斗的。我在这次巡行当中已确信我们终将胜利，而回到议会的沿途所见，更坚定了我的信心。

来自全国各地的成千上万的人，沿着还未被叛乱分子控制的一切道路，进入巴黎来援助我们。尽管昨天夜里战斗才开始，但他们已经乘火车从200公里以外的地方前来支援。次日和以后几天，又有人从400公里或800公里以外的地方前来。这些人分别属于社会的不同阶

级，其中有大量的农民、大量的自由市民、大量的大财主和贵族，他们混在一起，走在同一行列之内。他们的武装既不正规又不齐全，但他们是怀着无比的热情冲到巴黎来的。在我国的革命史上，这种场面比造反本身形成的场面还要令人惊奇和觉得新鲜。由此可见，最后的胜利将属于我们，因为造反分子没有新的部队补充，而我们则有整个法国作为后备军。

我在已被居民用大炮武装起来的路易十五世广场，遇见在七月王朝末期任众议院副议长的我的亲戚勒佩尔蒂埃·道奈[【195】]。他没有穿国民自卫军的制服，也没拿火枪，只有一把剑柄镀金的仪式用短剑，用细长的白布带系在衣服上晃荡着。

我看到这位可敬的白发老人衣着如此异特时，眼泪都要流出来了。我对他说："今天请到我家吃晚饭好吗？"他回答说："不啦，这些同我在一起的勇敢的人，知道叛乱的得势给我造成的损失会比他们的大得多，如果我把他们丢下，自己去享受，他们会说什么呢？不能这样，我要同他们一起就餐，一起露营。我只有一件事想拜托你，即如有可能，赶快催促他们把答应给我们的军用面包送来，因为我们今天早晨以来就没有吃东西了。"

我在将近3点钟时回到议会，然后就没有再出来。

这一天的其余时间都用去谈论战斗了。时时刻刻都有事件发生，都有情报传来。听说某个省的志愿军来了，有人带来俘虏，有人站在街垒上摇晃夺来的旗子。赞赏英勇的行为和豪言壮语。随时传来某个名人负伤或战死的消息。至于这一天的最后结局，还完全不能预见。

过了很长一段时间，议长召开会议，而且开会的时间很短。议会这样开会有它的道理，因为议会就像儿童一样，一有空就胡诌八扯，或大淘其气。每次开会，议长本人都要谈一谈在闭会期间他得来的消息。大家知道，这位议长就是人们所知道的鲁昂的有名律师塞纳尔[【196】]。他为人勇敢，但过于习惯于律师日常使用的装模作样的喜剧把戏，以致在应当表露真实感受[【197】]的时候失去如实地表露真实感受的能力。他在表现他的那种勇气时总要说些他特有的夸张之词，而在表达他以为是自己的真实情感时，在我看来又总是使用低沉的语气、颤抖的声音和一种好像是演员在表演悲剧时的哭啼语调。滑稽和庄重不能共栖，因为庄重寓于事实之中，而滑稽则表现在嘴皮子上。

在夜已经很深的时候，我们才散会去稍事休息。战斗已经终止，但明天又将开始。叛乱到处仍在继续，还没有一个地方被制服。

第十章
六月事件（续）【198】

我当时在马德莱娜街的家有一个看大门的人，街坊邻居对他的看法都不好。他是个老兵，有点疯疯癫癫，嗜酒如命，不干好事，如果没在家打老婆，就把全部时间泡在小酒馆里。人们称他是天生的社会主义者，其实应该说他是即兴的社会主义者。

造反的初步胜利使他大为兴奋，在要闹事的那天早晨，他在附近的一些酒馆转悠，嘴里不断说一些坏话，而针对我的，是说我回家时，见到我在家，他一定在晚上把我杀死。他甚至拿出那把准备用来杀我的长刀给人家看。他的可怜的妻子听到这些后，慌慌张张跑来我家，把这一切告诉了我的夫人。我的夫人在离开巴黎前给我留下一张便条，在上面把事情告诉我后，嘱咐我晚上千万不要回家，到离我家不远的当时不在家的我父亲【199】那里去住。我本打算按照她的嘱咐去办，但到半夜离开议会的时候，我又没有气力照办了。我已经精疲力竭，无心到我家以外的地方去找安适的就寝处。而且我也不太相信真会发生这种事先预告的谋杀，而只好在全天的激动兴奋之后听天由命了。但我事先准备好在这种危险的时候一般都要携带的手枪。在我敲开我家的大门的时候，出来开门的正是这位看门人。我走进房门，回头看他把所有的门都仔细关好后，问他是不是所有的住户都回来了。他简要地回答说，他们今天早晨就离开了巴黎，这所楼里只剩下我们两个人了。我觉得再有一个人在我身旁就好了，但他也没有什么办法来对付我。我目不转睛地盯着他，后来叫他掌灯来到我的跟前。我们来到通向院子的房门前，他停下来，说他听到一个车库传来一阵使他不安的奇怪响声，他要我同他一起去查看声响的原因。他一边说着，一边走上通向车库的道路。这一切，使我产生极大的怀疑。但我认为，既然上了贼船，就得跟着走了。于是，我跟在他的后面，但时时注意他的一举一动，并决心一看到他有不轨的意图就把他像狗一样击毙。我们确实听到他向我说的那个非常奇怪的响声，它像流水的沉闷的隆隆声，又像远处传来的马车响声；尽管响声来自不远的地方，

但我始终没有弄清是出于什么原因。实际上，我也没有长时间地去寻找原因。不久，我就回到屋里，叫他领我上了我所住的楼层。在上楼的过程中，我一直注意他的一举一动。我叫他打开我的房门，他打开门后，我从他的手中接过烛台。进入自己的房间。只在看到我进入屋里，他才敢于脱帽向我行礼。这个人是真想杀我吗？当他看到我保持警惕，两手插在口袋里，感到我的武器比他的厉害而要放弃他的预谋吗？我当时认为，他并没有真想杀死我的预谋，而且现在我仍然这样认为，有人在革命时期以所谓犯罪为荣，同在和平时期有人争相表示善意几乎完全一样。我总觉得这种可悲的人，在战斗的结果对我们不利的时候，才会变成危险的存在；而如果情况相反，即使战斗的结果未定，但对我们肯定会好时，他便会倾向我们。

天亮的时候，我听到有人进入我的家，我被突然惊醒。他是我家的佣人，用他手中的公寓专用钥匙开门进来。这个勇敢的人刚由露营回来（根据他的要求，我给他装备了一身国民自卫军制服和一支好枪），想看一看我是否已经回家，有什么事情需要他办。我确信，无论在理论上，还是在志趣上，他都不是社会主义者。我们这个时代最常见的毛病：精神不安，他一点儿也没有。在与我们的时代不同的其他时代，也很难见到他这样安于自己的现状而不抱怨命运的人。他对自己非常知足，对别人也相当满意。他一般只追求能够和差不多能够，或相信能够取得的东西，而在这样的追求过程中又不知不觉地遵守哲学家们教导的、但他们本人却绝不实行的训诫，以保持据哲学家们说的可以得到幸福的才能与愿望之间的愉快平衡而自慰。

这天早晨，他进屋后，我同他有过如下的对话："啊，欧仁，你很好吗？"——"很好，先生，非常好！"——"怎么能说很好呢，可我听到炮声隆隆！"——"不错，战斗一直在进行，但大家都相信结果一定很好！"他一边说着，一边脱下自己的制服，随即擦我的长靴，刷我的衣服。然后，又穿上他的制服，对我说："先生，如果没有什么活了，请允许我再去参加战斗。"在这4天4夜里，我一直看到他辛勤地在做这两项工作；而我在目睹这个年轻人满意自如的身影时，也从野蛮和憎恨所引起的这些天的动乱中享得一种暂时的安宁。

我认为议会没有什么重大事项待作决定，所以在去议会之前，我决定深入到仍在战斗或炮声不断的地方去看一看。这不是羡慕古德硕所说的：也该我自己去战斗一下了，而是我想亲自判断事态的实

况，因为对战况一无所知，就不能知道这么长的战事中发生的一切。而且我觉得，在时时激动我的心的所有情感的后面，有一种控制这些情感的好奇心。我巡视了大部分林荫大道，都没有见到战斗的痕迹。但我一进圣德尼门，就看见战斗的痕迹，人们在造反者撤退后留下的残迹中行走：窗户被打坏了，门被摧毁了，房屋上留有弹痕或被炮弹穿透，树木被打倒，铺路的石板东一堆西一堆，堆后面是沾满血污和泥土的麦秸。悲惨的战斗痕迹就是如此。

我又来到水塔堡，这附近驻有各种部队的大批人马。塔下有一门大炮朝向桑松街射击。最初，我以为造反者也用自己的大炮在反击，但最后我才搞明白，是我把我方大炮轰鸣产生的可怕的哗啦啦回声，当成了对方大炮的轰炸声，我从来没有听到过这样的激烈炮声。谁在这里都会觉得自己置身于一场大战之中。实际上，造反者只用当时罕见的但很有杀伤力的步枪回击。这是一场奇异的战斗。大家知道，桑松街并不太长，有圣马丁运河从旁流过，运河后面有一座面对桑松街的大厦。

桑松街一片荒凉，没有一个街垒，大炮也是在待命，把目标定好。只是有时从一些窗户冒出烟气，这说明敌人仍在，但你看不到他们。沿墙分布的我方狙击手，向着有向外射击的窗口开枪。在喷泉的后面，拉莫里西埃骑着高头大马，目标十分明显，冒着枪林弹雨发布命令。我为自己看到这样的司令官在这种局面下指挥若定，而深为感动和对他大加赞许。他大声喊叫，嗓子都喊哑了，显出狂怒的样子。不难看出，他的思想和表现十分明确，在这样的混乱当中也没有失去冷静。但是，这样的指挥方式，如果是别人，就可能失去冷静。我愿意直言，如果他能沉着一些，我将更加赞赏他的勇敢。

这种前面看不到一个敌人，好像在对墙进行的战争，使我感到奇特。我从来没有想过会有这样的战争。在水塔的前面是一条似乎可以自由通行的林荫大道，所以我不明白我们的部队为什么不通过那里出击；为什么不首先占领桑松街对面的那座大厦，把敌人的这个射击点除掉，不让它长时间地进行火力很强的枪击。但是，这个问题很快就得到解释：从水塔开始的这条林荫大道，我认为可以自由通行，其实是不能的，因为前面向右拐有一条大街，街上向右一直到巴士底广场筑有一连串街垒。在攻打这些街垒之前，要控制街垒身后的几条街道，特别是要占领（桑松）【200】街对面的那座鸟瞰林荫大道和十分

妨碍我方交通的大厦。最后，我方未能攻占大厦，因为那条从我的所在处看不见的运河隔在大厦与林荫大道之间。因此，只能以大炮摧毁这座大厦，或至少使敌人守不住它。早晨，我对战斗尚未结束表示吃惊，在稍微镇定之后，我自言自语：这样的速度怎么能使我看到战斗结束呢！因为我在水塔附近所看到的一切，也同时在巴黎的其他上百个地方，以另一些方式重演。

因为造反者没有大炮，所以这里没有出现战场本应该被炮弹打得稀巴烂的可怕情景。我看见中了枪弹的一些人，好像被一条看不见的线穿过而晃晃摇摇倒下。最初，除了衣服上有个小孔以外什么也看不到，而看到他们衣服上的这种情景，最打动我的不是他们的肉体痛苦，而是他们脸上表现的精神苦恼。看到他们面孔的突然变化和在死的恐怖下急剧闭上眼睛，真有一种奇异而可怕的感觉。

不久以后，我看见拉莫里西埃的坐骑，被飞来的枪弹打中而倒下。这是自前天晚上以来死于将军胯下的第三匹马。他轻轻地摔在地上，随即又站起继续怒吼。

我发现我方的正规军士兵并不精神振奋。他们懒洋洋的，好像仍对二月事件记忆犹新，不知道明天自己是不是还要于二月时所干的那种坏事。倒是我们一贯不信任的机动保安队，还真地表现得生气勃勃。通过这次事件，我还是有许多理由不信任机动保安队，因为它从反对我们转向帮助我们并不那么坚定。不错，它被派去参加战斗，是创造了一些奇迹的。它的士兵原来都是巴黎的无业青年，他们给我们的部队增添了一些不守纪律和胡作非为的士兵，因为他们最爱做有害的事情，他们上战场就像去参加庆典。但不难发现他们不知道去战斗是为何而战，而是因为喜欢战争而去战斗[【201】]。这些部队的士兵都是刚入伍的新人，最容易惊慌失措。我自己也是如此，几乎因此而丢命。在（桑松）街的拐角，靠近水塔一侧，当时有一座正在建筑的高大楼房。显然是从后面进入楼房院中的一群造反者，已经在楼里驻了下来。他们突然出现在楼房的房顶上，向集聚在林荫大道上的部队进行一大阵齐射，而这些部队根本没有预料到敌人会在这么高而近的地方出现。他们的步枪声以巨大的响声对着对面的房屋回响，以致使人认为从我们这一侧发出了同样的奇袭。不一会儿，我们的列队发生难以置信的大混乱：炮兵、步兵和骑兵立即乱了队形，士兵们胡乱射击，自己也不知道打到哪里去了，乱糟糟地退却了60多步。退却的秩

序十分慌忙，把我挤到寺庙街对面房屋的墙下，被骑兵踢倒摔在墙下面，丢了帽子，差一点儿把命也搭上[【202】]。这可以说是我在六月事件中遇到的最严重危险。这使我感到战场上发生的一切，并不都是英勇地甘冒战争风险的英雄行为。我不怀疑，像我这样的事件在精锐的部队中也常有发生，但没有人以此来吹嘘，战报也不讲这些事情。

这时，拉莫里西埃的表现令人尊敬。他一直都把指挥刀放在鞘里，这时他把刀抽出，奔向他的士兵，行动果断而英勇。他喝令士兵停下，用手指着他们，甚至敲打刀柄的护手，使士兵们停止了后退，站在他们的前头，领着他们冒着弹雨以小步冲向寺庙街，以夺取发出齐射的那座楼房。这一切都是在很短时间内完成的，没有遇到严重的抵抗。敌人逃跑了。

战斗进入沉闷状态，直到敌人的枪声终止；把街道占领后，又打了一段时间。在转入另一处作战之前，有一段暂停的时间，拉莫里西埃进入他的司令部。司令部设在圣马丁门附近的大街上的一个小酒馆里，我终于能够来到这里探听战况。我问他："您以为战斗还要继续多长时间？"他回答说："啊！我只能说这取决于敌人，而不取决于我们。"于是，他站在地图前面，一一指出所有已被夺取和占领的街道，以及还待攻占的所有街道。随后他说："如果造反者想要防卫仍在他们手中的地区，并像保卫被我们占领的地区那样去战斗，我们还得用8天去打他们，我们的损失将会很大，因为我们的损失大于他们。现在，谁先失去精神力量，谁就得败北[【203】]。"

于是，我指责他在指挥作战时过于暴露自己，而且我认为这样的暴露是无益的。他回答说："您说我该怎么做呢？有人让卡芬雅克给我派来几位能够和愿意辅助我的将军，可我没有让他们来；但在只有自己一个人的时候，必须继续献身。"说话当中梯也尔先生来了，他抱着拉莫里西埃的脖子，同时称他是英雄。我看他这样的表现不禁一笑，因为他们俩向来不睦。但重大的危险如同美酒，使人们和睦了。

我丢下正跟梯也尔先生握手的拉莫里西埃，然后向议会走去。时间已经很晚，只觉得再没有比出于好奇心而把自己的脑袋丢在战场上的人更愚蠢的了。

这一天的其余时间，还是像昨天夜里那样度过的：议会里还是惶惶不安，还是吵吵嚷嚷地一事无成，还是同样坚定。

志愿军继续蜂拥般地开进巴黎。时时有某种悲惨事件和某个人英勇战死的消息传来。这些消息使议会感到悲哀，但又鼓舞着议会，使议会坚定了态度。凡是敢于冒险畏畏缩缩地提出与造反者妥协[【204】]的议案的议员，都遭到怒斥。傍晚，我想独自去市政厅打听当天的最后比较可靠的消息。这次造反使我感到不安的，首先是它的暴力，其次是它的持续时间，因为谁也预见不了法国大部分地区，尤其是像里昂这样的工人集中的大城市的最后结果，预见不了这些地方的时间不定但很长的战斗的战况，更预见不了长期处于未定之局的巴黎的战况。在我通过费莱伊码头时，遇见我们街区的国民自卫军士兵，他们用担架抬着他们的几名负伤的战友和两名负伤的军官。我在同他们交谈的过程中有一种伤心的感觉：在我们这样文明的世纪，一些心地非常和平的人，正以一种令人吃惊的速度，参与可以说是内战的大联合，而且对暴力的爱好和对人命的轻视好像在这个不幸的时期一下子膨胀起来。当时同我交谈的几个人，都是正统而本分的手工艺工人，他们温和的和有点软弱的品行，跟英雄主义根本无缘，更不用说与残忍不搭边了。但是，他们也很喜欢破坏和屠杀。他们抱怨不用炮弹和挖地道去攻占造反者的街道，并且不想让造反者占领的街区留下一个人。[【205】]我尽力使这群发疯的绵羊安静下来。我向他们担保说，明天就将采取非常有力的措施。实际上，拉莫里西埃早晨就对我说过，他准备用榴弹炮炮轰街垒的后面，而且我知道，已从杜埃调来一个工兵连，想用它在墙上穿洞，炸毁被包围的房屋。我附带对他们说，不要把所有被俘虏的人都枪毙，但对试图抵抗的人，都要立即枪杀。我离开这些心情稍微安静的人，继续向市政厅走去。在走的过程中不禁反躬自省：对自己使用的论据的性质，对自己这两天中迅速产生的对本来与自己毫无关系的残酷破坏和残忍行为的看法，不禁大吃一惊。我再次经过前两天还看到街口筑有极其坚固的街垒的几条小街时，发现这些街垒已被大炮夷平，但还留下一点儿痕迹。

巴黎市长马拉斯特在市政厅接见了我，他对我说，市政厅事实上已经完全摆脱危险，但在今天夜里，造反者可能要试图夺回刚被我们占领的街道。我见他对战报并不太相信。他领我到在战斗的第一天就负重伤的贝多现在养伤的房间。在市政厅的同一哨所里，贝多手下的两位将军死于非命。贝多免于一死：在他负伤之后，迪维维耶和内格

里耶就相继在哨所里战死。贝多觉得自己的伤势不重，一直关注着战况。他的精神虽然昂扬，但我总觉得有不祥的预兆，所以很担心。

在我离开市政厅返回议会的时候，夜已经很深了。他们想派警卫人员送我回去，但我觉得没有这个必要而拒绝了。但在途中我一再后悔，不该拒绝。为了防止造反者所占的街区得到极愿帮助他们的其他街区的人力、物力和精神的支援，这天早晨就十分正确地作出全面封闭所有道路交通的决定。没有通行证或警卫人员，在街上通行时一律逮捕。因此，我在途中常被抓起来，不得不出示议员的徽章。我有10多次被刚刚当兵的哨兵拿枪指在胸口，他们说着各自的方言，而当时到处是从各省来的乡下人，其中很多人是初次来巴黎。

我回到议会的时候，会议已开完了相当长的时间，但会议室里还是吵吵嚷嚷，议论纷纷，传说格罗·卡尤抽水站的工人要在夜里来占领议会。因此，经过3天的战斗之后已把战斗推进到被造反者占领的街区中心的现在，议会内部反而惊慌起来。再也没有比如下的传闻更没有根据的传闻了，也再也没有什么东西更能说明这场战争的特点了：这是一场敌人随时就在你的身旁，谁也保证不了自己的已被掠夺的家园不再被破坏，而胜利又遥遥无期的战争。为了使议会不遭受敌人的突然袭击，当夜就急忙在通向议会的一切道路的入口处筑起街垒。在得知这只是无中生有的传闻之后，我便就寝去了。

关于六月的战事，我再也没有什么要说的了。关于最后两天的回忆，都插在最初几天的回忆当中，因而有些分不清了。大家知道，造反者在这次内战中的最后据点圣安托万郊区，星期一才被我军占领，亦即在战争开始后第4天才投降。这一天早晨，芒什省的志愿军才抵达巴黎。他们以急行军前来，但要在没有铁路地区走320多公里路程。他们共有1500人，其中有地主、律师、医生、农场主、我的朋友和邻居，我见到他们时十分感动。我的故乡的几乎所有旧贵族，都在这时拿起武器参加了部队。差不多全法国都是如此。从深居乡间的士绅，到望族的高雅无为的继承人，这时都想起他们曾是战争等级和统治等级的一部分，他们要到处作出去巴黎和勇敢的表率，他们的活力还像当年的贵族那么大。因为这是在他们觉得自己已经彻底失败，在永远安息【206】之前又屡次企图从死亡的阴影中挣扎出来的时候，显示自己昔日的形象的机会。夏多布里昂【207】先生正是在六月事件期间逝世的。在今天，老一辈的人可能对他仍有深刻的印象；我由于家

庭的关系和童年的记忆，也觉得他似乎还在我的眼前。长期以来，他一直处于呆然失语状态。人们觉得他随时可能失去智力。但就在这种状态下，他还能听清二月革命的传闻，并想打听其详情。人们告诉他路易·菲力浦王朝被推翻时，他说："好得很！"随即沉默无语。4个月后，6月的轰隆炮声进入他的耳朵时，他还能问这是什么声音。人们告诉他这是在攻打巴黎，是大炮在轰鸣。他一面说"我也去那里"，一面挣扎着要起来而起不来。随后，他沉默不语，而这次他要永远沉默了，因为第二天他就死了。

这就是六月事件，它是必然而又痛苦的事件。它没有在法国扑灭革命的火焰，但它至少使可以称之为二月革命的固有任务的工作暂告一个段落。六月事件使全国人民从巴黎工人的压制下解放出来，让他们重新自己掌握自己。

社会主义理论继续以贪婪而嫉妒的精神[【208】]向民众的心中渗透，在民众中间撒播未来革命的种子，但社会主义政党本身未能挽救自己的失败，而日渐没有力量了。不属于社会主义政党的山岳派，不久也因受到连带的打击而感到伤势难以治愈。温和的共和派也很快发现[【209】]，救了自己的六月革命的胜利，把他们推到可使他们滑向共和国之外的斜坡上，于是他们赶快努力克制自己，但已无济于事。至于我，本来就嫌恶山岳派，对共和国又不执著，但因我热爱自由，所以在六月事件结束后，我就采取了大力支持共和国的态度。我当时就把六月的战斗看成是必然的危机，但在危机之后全国人民的气质就出现了某种变化。在对独立不羁精神的热爱之后，继之而来的将是对自由制度的恐惧，可能还有对这种制度的厌恶。自由被滥用之后，就必然要回归到原来的样子。这个反向运动实际上开始于6月27日：最初很慢，肉眼好像看不见，后来加快，再后来猛烈而不可遏止。它要在什么地方停止呢？我不知道。但我相信，不退到我们在二月之前所期待的地点，我们将非常困难，而且我可以预见，社会主义者、山岳派、共和派和我们自由主义者，都将信誉扫地，直到渐渐遗忘和消失关于1848年革命的特有记忆，而时代的普遍精神将重新占据支配地位。

第十一章【210】
宪法委员会【211】

（索伦托——1851年3月）

我现在改变回忆的题目，愉快地离开内战的舞台而去回忆我的议会生活。我想谈一谈我所参与的宪法委员会的工作。在这里，我必须先叙述一下稍前的工作，因为这个委员会在六月事件之前就已组成，并开始工作。由于害怕打乱或中断我们在六月事件之前就直接参与而迅速完成的工作的叙述，所以我又不想过于提前。宪法委员会委员的提名工作于5月17日开始，但工作拖了很长时间，因为已经规定，委员要由议会的全体议员选出，得票过半数才能当选。我在第一轮投票中，与科尔默南、马拉斯特、拉梅内、维维安、迪福尔一起当选【212】。我不知道还要投几次票才能把18名委员全部选出。

委员会在六月胜利之前就已组成，差不多大部分委员都属于议会中的各种不同的温和派。山岳派只有拉梅内和孔西德朗两个人当选，而且两个人都是空想家，尤其是孔西德朗，他虽然非常认真，但只做过一些不重要的小工作，而且我认为他也没有再大的能力。

回顾委员会的全体工作，不难确认不可能期待它做出有声有色的工作。

在委员当中，有些人在前届政府中做过行政方面的领导或管理工作。他们见过君主政体，但对它从来没有研究和真正理解。而且他们大部分只知道君主政体的实务，而对它的各项原则并未做过研究，也没有受过政治斗争的实际锻炼。现在，他们要负责实现他们向来轻视或敌对的东西，不经他们同意就让他们接受的理论时，就很难在自己的工作中采用君主政体以外的理念；或者在他们采用共和政体的理念时，就不得不时而畏畏缩缩，时而怒气冲冲，总是有点像初来乍到的新手。

至于选进委员会的所谓真正的共和主义者，他们除了在读报时或在写文章时有些思想外，并没有其他任何理念，因为他们有些人就是

记者。大家知道，马拉斯特主持过10年《国民报》，多尔内斯这期间是该报的主要领导。沃拉贝尔[213]工作认真，但有些粗鲁，甚至厚颜无耻，他也经常为该报撰稿。就是这个人，1个月后连他自己也大为吃惊地被任命为国民教育和宗教部部长。

这样一批人，跟那些完全相信自己目的的正确性和完全了解为实现这一目的而应采取的手段，60多年前在华盛顿总统的领导下起草美国宪法的人，毫无共同之处。

而且，当委员会能够做好起草工作的时候，又因为时间不足和牵挂外部出现的事情，而妨碍了起草工作。

世界上没有一个民族像法兰西民族这样不依靠统治他们的人，没有政府自己也能生存的。但法兰西民族看到自己必须单独前进之后，又常晕头转向，觉得自己随时都可能跌入深渊。当我在议会发言的时候，法国人都疯狂地热望宪法能顺利地制定，热望政府落实在一个虽不坚固、但至少可能持久和合法的基础之上。政府无论如何需要一部好宪法，不管是什么样的宪法，只要它好就行。议会也染上了这种热情，并不断地鼓励我们，但根本没有这个必要，因为对5月15日的记忆犹新，对6月的恐怖胆战心寒，看到分裂而无能的政府不可能把政务工作领导得足以推动我们前进时，议会无论怎样鼓励我们，我们都兴奋不起来。但是这样做特别会使委员会失去精神自由，应该说，这是来自对议会外的一种畏惧和当时人们的冲动。很难想象革命思想对不太愿意接受它的人们施加的这种压力将产生什么效果；也很难想象当这种压力无法使这些人离开他们要去的方向时，就会直接不断地把他们推到他们所不想去的更加遥远的地方。当然，如果委员会不是在5月16日而是在6月27日召开，它的工作就将完全是另一个样子。

讨论于5月22日开始，首先是明确应由哪一方面着手这一庞大的工作。拉梅内[214]提议先从规定各级自治体开始。他还自作主张，把自治体问题列入即将公布的宪法，以证实这是他的首要发明。随后，他要把优先权问题作为主要问题来讨论时，又开始大谈行政上中央集权问题，因为他的整套思想是不可分割的，他的思想总是整个地被一个体系支配，而且这个体系中的各种思想观念之间非常密切地联系着，在一个思想观念产生出来以后，必然有其他思想观念随之而来。因此，他曾努力地思考共和国，认为公民没有日常的思想和习惯引导自己，共和国就是一个不能生存的怪物。

于是，委员会展开论战。巴罗虽对地方自治的好处还相当模糊，但想象力却相当丰富[【215】]，他大力支持拉梅内，我也表示支持。马拉斯特和维维安[【216】]反对我们。维维安一向以维护中央集权为己任，因为处理行政工作是他的职业，而且他的性格也适于这项工作。他具备精明的法律家和卓越的解说者所应具备的一切，而没有立法者和政治家必须具备的资质。现在，他看到自己至爱的制度面临危险而心急火燎；他甚至大声疾呼，主张共和国不但不限制中央集权，反而还要加强它。有人说，从这一方面说明他喜欢二月革命。

至于马拉斯特，他是法国革命家中常见的那种总是用人民的自由来理解以人民的名义实行专制的人物。因此，对维维安与马拉斯特的这次突然携手，我一点儿也不惊奇。我习惯于这种场面，而且很久以前我就指出，使一个保守分子与一个激进分子联合起来的唯一办法，就是不在实务方面而在原则方面攻击中央政府的权力。不久以后，他们确实携起手来。

于是，在人们断言没有什么东西在我们中间[【217】]未被革命摧残的时候，我就指出他们说错了，中央集权依然存在。在法国，只有一件事情办不到[【218】]，那就是建立一个自由的政府；而唯一破坏不了的制度，则是中央集权制。怎样才能消灭它呢？政府的敌人喜欢这一制度，而统治者则珍爱它。不错，统治者随时都感到中央集权在给他们制造突然的难以克服的灾难，但他们并未因此而厌恶中央集权。中央集权使他们把一切都管起来，每个人都必须给他们带来喜悦，而他们对由此带来的危险却视而不见。他们认为这样安逸的生活并不比长期有保证的生活差，并像摄政时代的浪荡公子那样说，这样生活“痛快而舒适”。

这天没有决定问题，但暂时决定不先讨论自治体的制度问题。

第二天，拉梅内提出辞呈。在我们被包围的情况下，这是非常令人遗憾的。这不能不扩大或加深向来反对我们的偏见。于是，进行了十分迫切的和相当吃力的斡旋，以使拉梅内打消辞意。因为我同他的观点一致，所以叫我去同他磋商，请他回到委员会里来。我去见了他，但没有效果。他对形式的问题表示了让步，但他绝不再主持委员会。这足以说明他已决心不想回委员会了。尽管我可以对他说，我们的利益和观点是一致的，但他没有改变态度。

特别是对还俗的神职人员，要考虑如何正确地理解神职人员对曾经受过他们感染的人们发生的精神上的和习惯上的牢不可破的、也可以说是无限的影响力。拉梅内虽然穿上长筒白袜、黄背心、绿上衣，戴上花领带，但他在性格上[219]，甚至在容貌上，仍然未变其神父的风度。他迈着方步慢慢前进，绝不回头看人，生硬而又端庄地从人们当中走过。这副模样活像拿着圣器从圣器室出来，旁若无人，只向神低头的神父。由于未能战胜拉梅内的顽固，只好另找办法。于是，为了不再在没有准备的讨论上浪费时间，而成立一个制定工作程序和准备资料的小委员会。不幸的是，小委员会选举科尔默南[220]为主委，而实际上他代替了小委员会。他由此所处的固定的主导地位，以及他作为主委对讨论的引导，对我们[221]以后的工作发生了非常有害的影响，可我不知道他是不是应该对我们工作的错误负主要责任。

同拉梅内一样，科尔默南也制定并发表了他的宪法草案，并且也像拉梅内那样，极力要求我们采纳他的草案。但他不善于在委员会中如何引导我们。一般说来，非常自负的人对非常缺乏自信的人说话时都非常大胆。科尔默南的自负，使他一遇到3个听众[222]，就绝不让他们有开口的机会。他对我们诺曼底来的一位邻座总是这样，但我们的这位邻座是位论战的高手，无论你怎么天花乱坠地论证权力的仁慈，他一概不信。科尔默南看到我对此人的观点有不同看法后，便急忙站起来回家，回家后马上给我写信，把他要对我说的话告诉了我。这样，科尔默南虽对我们没有赞成他的意见表示失望，但对抓住我们的分歧却沾沾自喜。他希望让我们一点一点地接受他建议的制度，也可以说，在我们不知不觉之中每天向我们提出其中的一小部分。这样，就不能对宪法整体，甚至其每一部分，进行全面的一般讨论，从而也就几乎不可能对宪法的基本思想进行探讨和研究。他每天向我们提出事先拟好的五六个条款，并慢慢地、十分耐心地说服不同意这些条款的人在这个小范围内进行讨论。有时有人提出反对意见，但由于厌倦论战，终于使人们向这种接连不断的软性强制表示让步。一个主委对其主持的委员会的影响是巨大的，凡是亲眼看过这个小委员会的工作的人，都会同意我的看法。应当承认，如果我们当中有人要坚决地结束这种暴政，他们将会得到支持。但是，没有时间去进行认真的讨论，而且也没有这种兴致。问题的广泛性和复杂性，使人一看就感到害怕和厌倦：许多人对问题连研究都不想研究[223]，或者把其中

最混乱的观点完全排除出去；有非常明确的观点时，也感到不便提出。还有人害怕卷入激烈的无止无休的争论，而试图躲在后面看热闹；也有人表面上拿出支持的架势，而最后还是不同意。我们就这样一直走下去，对一些小事情采取明确的很有原则的措施，逐渐使整个国家机器不通过我们而自行设计其各部门的有关权力和使它们能够协同工作的方式。

在从这样的好差事中忙里偷闲的时候，巴拉斯【224】式的民主派，一向喜欢奢华、吃喝和女人而不太爱穷酸的民主主义的马特拉斯，便讲一些小风流故事，而沃拉贝尔则说一些下流话。我极力反对公布书记处向会议提出后果非常不好的会议记录，以维护委员会的名誉。素材非常丰富而讨论却毫无结果，会使人们大吃一惊。我当时声称，我从来没有在我参加过的任何一个委员会里见到过如此可悲的局面。

但也有过严肃认真的讨论。这是对一院制的讨论。委员会暗中形成的两派，实际上只是在这次讨论中才真正交锋和对打起来。问题还不在于两院制，而在于应赋予新政府的一般性质：在灵巧而不太复杂的制度中是否要有制衡力量，并且经过慎重考虑和深思熟虑是否要使共和国的领导拥有克制而温和的权力呢？或者是否应走相反的道路和采取最为简单的理论呢？根据这个理论，政府把一切政务委托给其下属的、清一色的、互无障碍的，从而在行动上可以进行激烈而不可抑制的竞争的单位这就是讨论的主要内容。这样的一般问题也会出现在其他许多条款中，但这不外是两院制在一些条款中提到的特殊问题。

争论持续下去，开了两次会，还一时得不出结论，因为不仅在巴黎，而且在所有的省份，舆论都大力支持一院制。巴罗强烈支持两院制，他采用我的论点，并以他的才气大加发挥，但缺乏自制，因为二月革命好像使他的心灵失去平衡，并始终对他保持了这种压力。我支持巴罗，并多次重述我的意见。我听到迪福尔发言反对我们并且相当积极，而稍微有点吃惊。当律师的，一般不是为他们根本不相信的事情强行辩护，就是为他们喜欢辩护的事情信心十足地去轻松辩护。迪福尔就是在作第二种辩护。在舆论和他本人的激情或利益的驱使下，他总是要去抓住一个他认为是错误的，但又要把它说成正确的论据，并经常以此为满足。他天生的机灵、敏捷和洞察入微的思想，使他得

以逐步接近这种论据，终于有时不仅确信它，而且狂爱它。我看到他那样积极维护他那些我曾表示怀疑的主张，真是惊异不已！

他这项主张只设一个立法机构的主要理由（我认为也是他可能找到的最佳理由）是：我们只由人民选举的一个人行使的[225]执行权，如果只为它配置一个分成两院的软弱的立法权，那它一定要占据优势。

我只记得我回答他说：实际上，可能出现这种情况，但从目前看情况无疑是这样，这就是两院巨大的权力自然要互相嫉妒，而且要永远面对面对峙（这是我的用语），绝不可能有第三种权力居间仲裁，这就会使两者立即[226]翻脸或者发生冲突，直到一方把另一方摧毁为止。我又补充说，如果总统真是由人民选举的，并拥有在法国只有行政机关首长才有的无限特权，那他有时就要压制[227]分成两院的立法机构，而这样觉得自己有这种权力和权力来源的总统，一定不会甘当代理人，也不会永远服从由一院构成的立法机构的放肆而专横的意志。

我们对立双方各有自己的理由。因此，讨论的问题，正如我以后将要叙述的，也就得以解决。但是，国民提出了问题[228]。

迪潘结束了我们的混乱。他以出人意料的热情捍卫一院制。可以说，他这样做绝不是听了别人的意见。我也认为他是这样。我知道他这个人总爱盘算个人得失，而又有点胆怯，但有时会突然表现英勇和诚实。10年来，我看他总是[229]在各党派的周围转悠，但并不参加任何一派，而对其中的败者则穷追不舍。他一半像猿猴，一半像豺狼，不断嚎叫，不断上蹿下跳，见到不幸者倒下去就马上扑过去。他在宪法委员会中就是如此，或者说有过之而无不及。我还没见过他有过我方才所说的英勇和诚实的突然表现：他对别人表面上总是卑躬屈膝。在多数派还未表态的时候，他一般都持观望态度。但一看到多数派表示支持民主的见解，他便急急忙忙站在这种意见的前头，而且往往远远超过排头。一旦在途中发现自己走错了，看到多数派并未朝他走的方向走去，便立即调动他灵活的才智停下来，向后转，又回到已离开多数派很远的原有的意见上来。

所有原来的旧议员，几乎都反对两院制。大部分人寻找支持他们的投票的多少说得过去的借口。有些人想使国家行政法院具有他们认为必要的制衡作用，另一些人希望一院制议会具有既能顶住内部的狂

热又能防止外来的突然袭击的稳妥形式，但并没有提出合理的论据。我们的委员会里有一位叫科克雷尔[230]的新教牧师，看到他的同行天主教神父们在委员会中的表现，也想在委员会中显一下身手，而犯了一个由深受尊重的传教士突然变成非常可笑的政治说客的错误。他在发言中总要说一些蠢话。他在委员会中的率直表现，使我们以为他是一贯支持两院制的，但他这次却投票赞成一院制，因为他尊重舆论，用他自己的话说，是因为他不想"逆潮流而动"。他的这种直率，气坏了原来同他意见一致的人，而使我和巴罗却十分高兴。但只是高兴片刻，因为我们最后只得了3票。

这次失败使我的斗志稍微受挫，但却使巴罗失去了常态。他越来越不发言，并以此表示轻视和不屑一顾，而不是表示同意和不同意。

现在来谈谈行政权。尽管时代的状况和委员会的性质[231]已如上述，但还是很难使人相信如此重大、复杂和新出现的问题竟未成为任何一次一般辩论，甚至一次十分深刻的专题辩论的对象。

委员们一致同意把行政权交给一个人行使。但是，怎样选定这个人，给予他以什么样的特权和权限，他应负什么责任呢？显而易见，这些问题中的任何一个问题都不能单凭抽象的议论来解决，其中每一个问题都与其他一切问题有必然的关系，尤其是只能按照地方的风尚和习惯的特殊情况来解决。这无疑都是一些老问题，但情况的新变化又把它们提了出来。

科尔默南按照他的习惯，提出一个全新的条款来讨论。这个条款的基本内容是，行政权的首脑或当时开始所称的总统，由人民直接选举，以相对多数当选，但最低必须得到200万张选票。我看到只有马拉斯特一个人反对，他提出行政权的首脑由议会选举的议案。他当时沉湎于梦想，为自己今天可能实现的某种奇思妙想而沾沾自喜，觉得议会的选择就要落在他的身上。但据我的记忆，科尔默南的提案没有遇到阻挠就通过了。然而应当承认，由人民选举总统是否合适，并不是一个自己可以证明的真理，而直接选举的安排既是新鲜事物，又是危险的事情。在一个没有君主政体传统，行政权一直是软弱的而且总是受到很大限制的国家，最贤明的办法是叫国民去选择这位代理人。其权力没有植根于选举的总统，在这种国家中将成为议会的玩具，但我国的情况完全不同[232]：我国脱胎于君主政体，共和主义者本身的习惯也还是君主政体时期的。而且，中央集权制可以无比地适合于

我国的条件。根据规定的原则，我国的一切行政事务，无论是大事还是小事，都只能归总统管理；而他手中掌握的全国成千上万的官员，也只能由他调用。这就是按照2月24日仍然生效的法律，甚至当时的思想行事，因为我们虽然对王权失去兴趣，但我们仍然保存着王权的精神[233]。在这种情况下，由人民选出的总统岂有不觊觎王位的？总统的制度只适合于想利用它把总统的权力变为王权的人。我当时就感到，现在更加清楚地认识到：要想由人民选举总统，并使他不给共和国带来危险，就得大大限制总统的特权范围，而且这还不够，因为在法律上受到限制的行政权的范围，在人们的记忆中和他们的习惯中得到扩大。相反，如果让总统随意使用他的权力，那就不必由人民选举总统[234]。科尔默南的条款最初被采纳，但不久以后大受攻击，其受攻击的原因不是我方才提到的，而是第二天即6月4日发生的事情。几天以前谁也不会想到，路易·拿破仑公爵竟然在6月4日由巴黎和3个省选为议会的代表。人们开始担心，只要由人民选举总统，他不久就会占上共和国的这个首位。各式各样想当总统的人和他们的朋友们发慌了，又把问题提到委员会上，多数派坚持他们最初的主张。

我记得，在委员会讨论这个问题期间，我的思想一直在思考：揭示在我们要建立的共和国中，权力的天平一般应当倾向于哪一方，时而觉得应当倾向于一院制的议会，时而觉得应当倾向于当选的总统。这种游移不定的态度，使我大伤脑筋。实际上，这是不可能预言的；这两种对立的趋势孰胜孰负，将取决于形势和时局。这肯定会使它们发生冲突，并造成随之而来的共和国的破灭[235]。

我方才叙述的一切想法，都没有在委员会中得到深入讨论，甚至可以说根本没有讨论。巴罗有一天顺便提到它们，但人们根本没有理他。他的精神（与其说是无精打采，不如说是软弱无力，但在聚精会神的时候却能洞察入微）在触及这些想法的时候，就像处于半醒半睡的状态，迷迷糊糊，无法深入下去。

我自己只是以一种迟疑的和有保留的态度提到这些情况。我的两院制主张的失败，使我有些不愿意再去争论。而且，我坦白承认，比起制定完善的共和国宪法，我更希望尽快给共和国安排一位强大的首领。那时我们正处于执行委员会这个分裂而不稳定的政府的管理之下，社会主义就在我们的门口，六月事件即将发生。以后，特别是在六月事件以后，我在议会中强烈主张由人民选举总统的制度，并在一

定程度上为这一制度在讨论中领先做出贡献。我的主张的主要理由是：在向人民宣布将给予他们一直热望的这项权利以后，就不可能取消。这是真实的，尽管如此，我对在这种场合下说话还是感到遗憾。

现在回过来谈委员会。在委员会未能或不想反对我提出的原则以后，我至少要力图使应用原则的危险较小。我首先提议对行政权的范围进行若干限制，但我很快发现，这方面没有什么重大问题。于是，我转向选举的方法，并结合科尔默南原案中与此有关的部分进行讨论。我在前面已经说过，科尔默南的原案规定，总统由人民直接选举，以相对 多数当选，但最低得票数不得少于200万张。这种方法有几个重大缺点。

总统由公民直接选举，人民的狂热和激情将会使人觉得非常可怕。而且，当选者拥有的权威和道德力量，也将是非常巨大的。相对多数只满足了那部分发生效力的选举，可能使人觉得总统只代表国民中少数人的意志。我提议不由公民直接选举总统，而由人民选出的代表投票选举。

其次，我又提议以绝对多数代替相对多数，如果绝对多数在第一轮投票中没有出现，则采用由议会负责选举的方案。我认为这个想法很好，但不是我的发明，而是从《美利坚合众国宪法》学来的。关于这一点，我要不说谁也发现不了，可见委员会对自己应负的重大任务完全没有准备。

我的最初的修正案被驳回，这是我预料到的。委员中的几位大人物认为这个方案并不简单，有点旧贵族制度的味道。我的第二个修正案被通过，而成为现行宪法的条文之一。

博蒙提议总统不得连选连任，我大力支持这项提案，提案被通过。这时，我和博蒙犯了一个大错，后来我发现它产生了很坏的后果。我们向来最害怕的，是连选连任的总统可能给自由和公德带来的危害。这个总统在他连任之前，必然千方百计地利用各式各样的强制和收买手段，而我国的法律和习惯并不反对行政权的首脑这样做。我们的思想不够灵活，不够敏捷，以致未能及时采取防范措施，未能事先意识到，从决定由公民本身直接选举总统之时起，我们就犯了这个无法挽救的错误，而且在人民进行选举的时候对他们肆意干涉的话，将会加重这个错误。

关于这项议案的表决和巨大影响，是当时给我留下的记忆中最不愉快的记忆。我们在反对中央集权时随时都会遇到阻力，但我们没有排除障碍，而是被障碍绊倒了。行政权首脑负责制，是共和政府的基本要求。但他都负什么责呢？怎样去负责任呢？他能负起成千上万的行政责任吗？我国的行政法已把行政责任规定得很详细，几乎无法再细了，而且行政权首脑不可能用它来限制自己，让它去限制行政权首脑也是有危险的。这种情况是不正常的，而且也是可笑的。而如果不叫行政权首脑对所谓的纯粹行政负责，那又由谁来负责呢？结果决定，总统的责任只及于各位部长，而部长的副署仍像王政时期一样是必需的。看来，总统是负全责了，但他的行动并不完全自由，也管不了他的官员。

接着讨论国家行政法院的组建问题。科尔默南和维维安负责起草工作。可以说他们像建筑自家的房屋那样在专心工作。他们竭尽一切努力要使国家行政法院成为第三权力，但没有成功。它最终只是一个行政顾问委员会而已，其权限远远不如立法议会。

在我们的工作中，只有一项工作做得完美、合乎程序、在我看来也是最好的部分，就是关于司法的讨论结果。在这一领域内，委员会好像从迷路里走了出来，重新振起精神，因为大部分委员是律师出身或仍在操业。由于有他们这样一些人，我们得以保住法官终身制原则。这项原则在1830年就在反对持反对意见的声浪中保存下来。但是，一些地地道道的共和主义者反对这项原则，而我看他们这样做是太愚蠢了，因为这项原则有利于公民的独立性，而不屈服于管理他们的那些人的权力。权限裁定法院，特别是政治罪裁定法院，就以今天（1851年）见到的形式迅即组建起来。关于这两大机构的条款，大部分是由博蒙起草的。我们在这方面所做的工作，比60年来人们为同一目的所做的一切工作都好得多。这或许是1848年宪法中得以传世的唯一部分。

根据维维安的要求，委员会决定只有新成立的制宪委员会才能修正宪法。这是合理的，但有人提出补充意见：只有国民议会关于这个问题提出紧急动议，并以三次五分之四多数表决通过，修正案才能成立。这就使一切正式修正几乎成为不可能。我没有参加这次投票。我很久以来就认为，不要希望我们有长久存在的政府，而应当以简便而正规的方式使政府变好。最后我发现，危险较小的是相反的制度。我

还认为，在管理法国人民时，最适当的办法是把他们看成狂人而加以拘束，而如果对他们加以强制，这些狂人就有发疯的危险。

现在，我来谈一谈已经公布的几个独特见解。马丁【236】不满足自己在革命前夜成为共和派，有一天他可笑地在讲坛上宣称自己生来就是共和派，但他又提议给予总统以解散议会的权力，而不考虑这项权力容易操纵共和国。马拉斯特主张在国家行政法院里成立一个创制新思想的部门，即建立一个进步部。巴罗建议一切民事案件都由法官本人审理，而这样的司法革命能够速判速决。最后，迪福尔建议禁止由他人代替服兵役，人人都必须自己去服兵役。在采取这项措施时，如果不大大缩短服役期限，就将破坏公民的自由教育，而如果缩短服役期限，又将损害军队。

于是，我们总是在时间的追迫之下，对重大议题不能进行很好的研究，就草草结束我们的工作。当时有人说：我们不妨暂时通过提交上来的条文，然后再慢慢加以审查；有了这个初稿，我们可以容易定稿，并按照定稿使两者之间一致起来。但是，我们后来没有审查，初稿就成了正式绘画作品。

我们推举马拉斯特当我们的报告人。他在执行这项重大任务的过程中，大大暴露了其性格中的主要缺点：怠惰、轻浮和无耻。尽管议会一再要求我们报告审议的结果，全法国也热望早点儿知道这个结果，但最初几天他什么也没有做。后来，在必须向议会提出报告的那一天的前夜，他忙活了一夜，总算把报告写了出来。第二天上午，他向偶然遇到的一两位同事谈到要作报告，然后就威风凛凛地走上讲台，以委员会的名义宣读报告，但报告中只字未提委员会的名字。宪法草案在6月19日做了表决前的宣读。宪法草案由139条条文组成，在不到1个月的时间里拟就。本来可以早一点完成，但还是多用了一些时间。我们根据科尔默南的逐条宣读，通过了许多条细致的条文，但也被我否决了许多条文，科尔默南对此非常不快，但他没有来得及暴露出来。他想从公众的支持中得到安慰。他在所有的报刊上发表了或授意他人发表了（我已记不清是哪一位）一篇文章，介绍了委员会的工作情况，但把好事都放在科尔默南身上，而把一切坏事都推在他的反对者的头上。发表这样的文章，引起我们很大的不快，甚至可以说是愤怒。后来决定把他的做法引起我的不满通知给他。但没有人愿意充当说客。我们委员会里有一位工人（因为当时各种组织里都有工

人）叫科尔邦[【237】]，他为人直爽，性格坚强。他自愿承担这项任务。于是，第二天，委员会刚一开会，科尔邦就登台发言，简单而有点粗暴地把我们的想法传达给科尔默南。科尔默南局促不安，环视桌子的周围，看一看有没有人向他伸出援助之手。谁也没有动。于是，他有点儿不安地说："根据方才的情况，我是不是应当认为委员会希望我辞职？"我们谁也没有说话。他拿起帽子，走了出去。没有人挽留他。不管他怎么故作镇静，也掩盖不了这样的奇耻大辱。我觉得，尽管他妄自尊大，对这种没有表现出来的歧视也不会感觉不出来，特别是为了在大庭广众之下保持自尊，他才没有对这种类似棍棒的一击大发雷霆。

许多人认为，科尔默南成为子爵以后立即激进起来，虽然仍保留着昔日的虔诚，但却不断玩弄花招，不断背叛自己的思想。我不敢说他这样，但我总是发现，他在同他人交谈时说的，与他在文章中写的之间，有一些令人觉得奇怪的不一致；老实说，他在我面前真实地表现出来的，是他对革命的恐怖，而不是他对革命的想法。他思想上的一些缺欠，使我一直感到特别吃惊。任何一个著作家都不曾像他这样把一个著作家应有的习惯和缺点充分地保存在政治工作上面。他把一项法律的不同条款间的关系明确以后，就对条文进行精细拟制；而当他把文本放在桌子上的时候，他就觉得大功告成了，对文本的形式、文字叙述的有条有理和均称赞扬不已。但他特别需要的，是文本中表现的新事物。在他看来，其他地方和其他时代试行过的制度，都是老一套应当唾弃。他认为，一项法律的第一价值，是其中没有一点儿与以前的同类法律相似的东西。他知道，制宪议会据以成立的法律是他的杰作。在大选当中我遇到他的时候，他相当满意地对我说："世界上什么地方能看到我们今天看到的东西！哪一个国家能像我们这样使佣人、穷人和士兵都来投票！请相信，这是至今不可想象的！"他搓着双手补充说："由此产生的一切是值得一看的！"他在说这些话时，把选举看成了化学实验。

注　释

【1】　[我慢慢地回到家里。向我的夫人略述方才的见闻，然后一个人坐在室内的一角进行痛苦的沉思。我觉得我的心从来没有充满过这样的悲怆感，我的精神从来没有被这样的阴郁思想包围过。

1830年7月30日清晨，我在凡尔赛宫的外环路上，遇见查理十世国王的几辆马车，马车上的王室徽章已被涂掉，排成一纵队缓缓前进，像出殡似的。见到这一情景，我不禁流下眼泪。而现在这一次，我的感受却具有另一种性质，但更加强烈。]：这两段话在原稿中用笔圈起来，预定删掉。

【2】 而应当由此苏醒……让它更有保障而不被破坏

【3】 在原稿中，安培的名字没有全写，只写一个"A"字。

在这一段的最初原文中，托克维尔说他要请安培来家吃晚饭，但他把此事忘了。这一段的原文如下：

"这一天的其余时间，我也是在悲痛之中度过的。没有人来看我，我也没有去看别人。大家都处在一种只知道无论如何努力也没有用的一切均在未定之中的状态，只有把脑袋缩在大衣领子里去沉思。

"我在不久以前曾邀请A在这一天来我家吃晚饭。这一天的事件，使我把此事全忘了。但A记得，他不管革命不革命，按时前来了。"

让·雅克·安培（1800—1864），著名物理学家安培之子，文学家，历史学家，法兰西学院教授，法国科学院院士。雷卡米耶夫人的柏拉图哲学的热爱者，从1832年起与托克维尔结交，成为亲密的朋友，1851年在索伦托重聚。

【4】 在第一版中，这句话没有加括号，但在手稿中，是用笔圈起来准备删除的。

【5】 基佐暗示准备在外交上支持瑞士的组成分离主义者联盟（Sonderbund）的7个信奉天主教的邦。

【6】 中伤者们

【7】 托克维尔之兄爱德华的两个儿子：于贝尔和勒内。于贝尔（1832—1864）曾任驻维也纳和柏林使馆随员，1859年辞职。他的儿子克里斯蒂昂·德·托克维尔伯爵是这部回忆录初版的主要编者。托克维尔曾想把于贝尔过继过来，并在遗嘱中指定他为财产继承人。勒内生于1835年，在帝国时期服役，任皇后近卫骑兵团军官。第三共和国初期的众议院议员和政治家，在第一次世界大战期间故去。

【8】 [他们都醉意初醒，看不到一点政治激情，而且]：这句话在原稿中用笔圈起来，预定删掉。

【9】 还没有清楚了解剧情的观众

【10】 是否发生了我听说的事

【11】 我从他的喷烟吞雾中，观察了这位以后我还要多次谈到的性格奇特的人。他躺在床上，表现出一种与他的本性完全相反的样子。他的头部一半受伤，两臂被刺刀扎伤，全身多处受伤而不能自由行动，只有前臂和右手还能动弹，不时地将香烟放在嘴上或丢掉烟蒂。尽管如此，他总是这个样子……

【12】 [因为我们所说的新事物，只是被我忘记了的事物]：这句话在原稿中用笔圈起来，预定删掉。请与托克维尔在栏外所写的"这不是别人早就说过了吗？"对照。

【13】 革命不只是胜利了

【14】 教育所有的人和使他们遵守的真正宗教

【15】 由于这个原因
【16】 而且是各种胜利者
【17】 同质的集体
【18】 使资产阶级得到一个困难重重的政府
【19】 ［实际上，政府中的巨大变化以及国民的政治条件的巨大变化，绝不是由热情不高的公民制造的］：这段话在原稿中用笔圈起来，预定删掉。
【20】 1824—1827年出版，共10卷。
【21】 1847年出版，共8卷。
【22】 栏外旁注：这是指议会当时作出的决定。从中可以看到这一思想得到最好的表达，以及知道只有它首次表达了这一思想。
【23】 各种
【24】 行动
【25】 我只想说这次革命的新面貌并没有……
【26】 ［尤其是在别人看来十分黑暗的时代，在他们的悲惨生活已经触目惊心和难以容忍的时代］：这段话在原稿中用笔圈起来，预定删掉。
【27】 原来地位低下而现在拥有权力的穷人阶级怎么会不想借助他们的权力去摆脱他们的贫困和低下地位呢？
【28】 就不可避免地
【29】 栏外旁注：这里所述的一切，基本上与前面第87页所说的一致。
【30】 我也认为
【31】 这是大部分家庭利用它们至今称之为它们可耻部分的时机
【32】 于是他就成为家族中的名人、光荣和倚靠……因为他取得了职位
【33】 而知名
【34】 有望得到一切，并可能得到不低于政府委员之职务
【35】 坏人
【36】 还是有所行动
【37】 这样的头目
【38】 在于
【39】 只看到小小的成就，而忘记自己一向坚持的老实和诚信，成为一个非常愚蠢和十分恶劣的坏蛋。
【40】 归类
【41】 在议会战中
【42】 过去
【43】 我也说不明白
【44】 我估计
【45】 在正常的水平上
【46】 生命
【47】 而冒险献身
【48】 一个唯一的阶级

【49】 不如说是相互接近了
【50】 他们受政府压制……又支持政府
【51】 政府的特权
【52】 自己可以进行一点行动
【53】 我可能不会作的
【54】 重新采用
【55】 同时真诚地表示，我是他们的最听话的仆人。
【56】 ［因此，我不强求你们投我的票，但我决心把自己的时间、财产和生命献给你们。］：这段话在原稿中用笔圈起来，预定删掉。
【57】 他们起了很大作用，因为他们所占的特殊地位自然使他们不同于群众，而且受到人们的重视。他们在革命时期很容易不同于他人。为了做到这一点，只需他们认为自己是非常独特的存在就可以了。
【58】 我发现它是非常好的
【59】 证明我是正确的
【60】 形象化的比喻
【61】 勒诺尔·约瑟夫·阿文（1799—1867）。
【62】 纳西斯·维埃亚尔（1791—1857），原为路易·拿破仑的长兄拿破仑·路易亲王的家庭教师。七月王朝的议员，1842—1848年间属共和主义反对派。
【63】 宣读
【64】 阿尔芒—弗朗索瓦·德·布里克维尔（1785—1844），伯爵，1815年任上校，复辟时期和七月王朝时期任芒什省参议员。
【65】 显示出来
【66】 托克维尔在1842年当选为省议会议员。关于托克维尔在其原籍省的活动，请参看夏尔·普达斯《托克维尔：芒什的代表（1837—1851）》。载《1859—1959年百年纪念》，巴黎，国家科学研究中心版，1960年。埃德蒙·洛梅德：《七月王朝下的法国一个省。芒什省议会和托克维尔》，巴黎，布瓦万版，1933年。
【67】 他的政府
【68】 为了全方位地评价他，我要用以后的事实所作的说明来解释它，并在数月之后作了补充……
【69】 目前状况
【70】 圣皮埃尔教堂（芒什），距瑟堡约有17公里。托克维尔的故乡在圣皮埃尔东约5公里处。
【71】 ［我是属于本堂神甫和副本堂神甫一级的］：这句话被删掉了。
【72】 托克维尔以第三名当选，仅次于以约为12万张选票当选的阿文和维埃亚尔。
【73】 维埃亚尔和埃萨尔，很可能就是托克维尔所认为的那两个在选举前就具有共和主义观点的人。
【74】 好像希望解决

【75】 因此，不必攻击土地所有者，而要攻击放债人；不必许诺废除所有权，而要允许废除债务。

【76】 掌握政府的党随着看到自己的候选人连遭失败而感到深重悲痛和表示巨大愤怒，时而柔和地、时而粗鲁地抱怨选民，指责选民无知、忘恩负义、失去理智和不顾自己的幸福。它对国民本身发怒，并一直以冷漠的态度对待国民，好像总是要向国民说阿尔诺尔弗向阿涅斯说的那句话。

【77】 对选举结果表示失望的"蛊惑煽动党"，在鲁昂和利摩日发动大暴乱。在利摩日，没有用太大的暴力就使秩序重建起来；而在鲁昂，镇压是很凶的，因市检察总长塞纳尔要求部队的士兵和国国民自卫军夷平由工人构筑的街垒（4月27日—28日）。

【78】 作出自己的让步时

【79】 令人愉快地

【80】 路易·勃朗（1811—1882），社会主义理论家，他的著作《劳动组织》，使他在1848年被工人推举参加政权。临时政府成员，制宪议会的巴黎代表，六月事变后被追捕，流亡于伦敦。

【81】 路易·科西迪埃尔（1808—1861），工人出身，参加1834年4月暴动，被捕拘留，1837年被特赦。做过酒类生意的经纪人。二月革命后出任巴黎警察局局长，当选为塞纳省的制宪议会代表，5月15日事件和6月暴动后被指控，他逃往伦敦，在伦敦重操他批发酒类的生意。

【82】 我见到此人身材高大，十分肥胖，三角形脑袋，极富表情。

【83】 阿道夫·梯也尔（1797—1877），在他的祖籍罗讷河口省参选，结果落选。但在6月4日的四省补选中，被下塞纳省选为议员。他是制宪议会和后来的立法议会中保守派多数的有影响领袖之一。——维克多·布罗伊公爵（1785—1870），贵族院议员，数次出任七月王朝的大臣，只被选为立法议会的议员，1849年4月再次由厄尔省选为议员。他也是秩序党的领袖之一。

【84】 议会界

【85】 我认为，他们在咖啡馆中养成了这些习气，他们的精神完全是由报刊文艺熏染成的。

【86】 3名主教是：由菲尼斯太尔省选出的坎佩尔区主教格拉夫兰阁下，由阿尔代什省选出的朗格勒区主教帕里西阁下，由洛泽尔省选出的奥尔良区主教法耶阁下。2名代理主教是：阿巴尔和莱皮纳。多明我会修士是拉科代尔。还有7名教士当选。

【87】 当上议员

【88】 成为它们的政治继承者并且仍然是它们的嫉妒的对手

【89】 或许

【90】 托克维尔在这里所作的类比，有一部分是不准确的：第一次革命和当时的恐怖确实使一部分贵族重新回到天主教方面，而资产阶级的回复信教和宗教活动，也是见于七月王朝最后几年的特别进化的事实。显然，托克维尔没有注意到这个重要事实。

【91】 [这些人受到新的精神的鼓舞，具有新的性格和新的品质。]：这句话在原稿中用笔圈起来，预定删掉。
【92】 制宪议会是在波旁宫院内临时赶建的一个大厅里召开会议的。制宪议会的原来会议大厅，已经容纳不下人数如此多的议员。
【93】 舞台
【94】 栏外旁注：没有直接显示信念和鼓励民众激情的标志。
【95】 但我仍有一种新的安适感
【96】 这个为达到目标必须走的有点冒险的道路
【97】 实际上，拉马丁是被塞纳省和其他9个省选进国民议会的。
【98】 引起
【99】 能以什么样的过分崇拜心情
【100】 [人们对他表示的并无恶意的气愤，除了以后对他进行的过分不公正指责，可能再也没有比这更重的了。]：这段话在原稿中用笔圈起来，预定删掉。
【101】 在我说他轻视真理时，我弄错了；他一点儿也不尊重真理。
【102】 在他讲话和写文章的时候，他不是不顾真实情况，就是追求他的唯一关心的事情：想制造一定的效应。
【103】 布莱耶的维克多·香浦，曾多年担任拉马丁的秘书。“像狗忠实于主人”的他，后来又跟拉马丁到了内阁。拉马丁的第二次东方之行时，他跟着去了，但在1850年8月3日死于去马耳他的途中。
【104】 甚至被要破坏钻营拍马的革命……
【105】 各种各样的人
【106】 关于他的厨房……关于他即将获得的地位
【107】 这等于我听他的主人本人的谈话
【108】 一般思想
【109】 栏外旁注：如果他真砍掉了某一个反对者的首级，那只是因为他考虑自己职位的尊严，或者因为尊重他的朋友们的意见。
【110】 我所见到的
【111】 轻信辩客们的谎言，被他们感动、诱引和迷惑。
【112】 它要想识别他们作决定的动机……他们的观点，判断他们讲演人的话是否正确，还显得十分缺乏经验，且表现得十分无知。
【113】 但我已确信会出现
【114】 理论
【115】 大量
【116】 巨大的示威
【117】 路易—弗朗索瓦—米歇尔—雷蒙·沃洛夫斯基（1810—1876），波兰裔经济学家，先后当选为制宪议会和立法议会的代表，在议会中站在温和民主派一边。

【118】 约瑟夫—玛丽—安纳·德古塞（1795—1862），工程师，制宪议会议员，议会的总务主任。

【119】 库尔泰伯爵（1790—1877），帝国军队的旧军官。七月王朝时期的极左派议员，被临时政府任命为巴黎国民自卫军司令，但在5月15日事件后被撤职。制宪议会议员。

【120】 再现于

【121】 在大厅里，看去就像一面由人形成的瀑布挂在那里

【122】 涌进了

【123】 大量的群众

【124】 一些人把武器露在外面

【125】 拉科代尔神甫（1802—1861），制宪议会的代表，1848年5月15日后提出辞呈。1860年，接替托克维尔的遗缺当选为法兰西学院院士。

【126】 秃顶的……毛发脱光的

【127】 钩形的鼻子

【128】 讲话人将他比作猛禽，我看是人间的最大发明。

【129】 弗朗索瓦·樊尚·拉斯帕伊（1794—1878），复辟时期和七月王朝时期的共和派活动分子。1848年，积极参加最激进的革命派的初期示威活动。被认为是5月15日事件的发动者之一而被捕，被判6年徒刑，但后来改为流放。

【130】 勒诺·奥斯卡·达代尔斯瓦尔（1811—1898），先后为制宪议会和立法议会的右派代表。

【131】 大声说

【132】 喊叫声

【133】 菲力浦·约瑟夫·邦雅曼·比谢（1796—1865），民主主义的和新天主教主义的哲学家，5月15日骚动爆发时为议会的议长。他没有被选进立法议会。比谢对5月15日事件的态度受到恶评，托克维尔也就这个问题发表过恰当的评论。参看阿尔芒·屈维利耶《比谢和他的基督教社会主义观点》，巴黎，法国大学出版社，1948年。

【134】 路易·奥古斯特·布朗基（1805—1881），社会主义革命领袖，七月王朝时期的造反者。二月革命的第二天，他发挥了组织民众起义的积极作用。5月15日事件后被起诉，被判处10年监禁。

【135】 阿尔芒·巴尔贝斯（1809—1870），七月王朝时期的造反派，1848年成为激进派的领袖之一，并被选进制宪议会。后被作为5月15日事件的主谋者之一被捕，被判无期徒刑，但在1854年被释放。

【136】 玛丽·约瑟夫·索布里耶（1825—1854），巴黎的革命造反者和革命领袖，5月15日事件后被捕判刑。

【137】 路易·于贝尔，外号小炉匠（1815—1865），在5月15日骚动中起了积极作用的鼓动家和革命家。5月15日起义失败后流亡伦敦，曾在警察署工作，似乎是煽动分子的卧底人员。

【138】 于利斯·特雷拉（1795—1878），巴黎疯人教养院医生。在复辟时期和七月王朝时期曾积极参加解放运动。被选进制宪议会，1848年5月—6月任公共工程部部长。

【139】 被客气地称为疯子

【140】 [在国民自卫军进入大厅后立即发生的混乱之中，在我身上发生一件小事。我想可以把此事的原委写出来，以供大家评断时不致发生错误。这天早晨我来议会时带来一根藏刀的手杖，把它放在大厅大门的内侧。在听到国民自卫军发出的冲锋的鼓声时我去取手杖，但手杖不见了。在拥挤的人流刚刚过去，一个一手拿着刀、一手挎着我的手杖的年轻人出现在我的面前，声嘶力竭地高喊："国民议会万岁！"我立即向他说手杖是我的，但他回答说："手杖是我的。"我又说："手杖确实是我的，我在里边放有一把刀。"可这个年轻人回答说："确实放有一把刀，这是我两天前放进去的。"接着他又说："但你是谁？"我把我的名字告诉了他。他立即恭恭敬敬地摘下自己的帽子，把手杖的顶端对着我说："先生，这个手杖是我的，但可以把它借给你，我感到十分荣幸，因为今天你可能比我更需要它。改日我再去贵府去取它。"第二天，我发现我的手杖放在议会的一个墙角。它跟昨天被骗走的那根手杖一模一样，把它们两个放在一起来加以比较时，根本不可能区别开来；如果他当真要去我家去取那根手杖，我就不可能确定我还给他的手杖是我的还是他的。]

对这段插曲，托克维尔在栏外旁注中写道："完全应当删去；我也不想浪费读者的时间，所以把它删掉了。"

【141】 埃德蒙·德·拉法耶特（1818—1890），1789年制宪议会成员，拉法耶特将军的孙子。

【142】 武器

【143】 议员们的真正防卫，是他们对5月15日的记忆，而且这就够了。

【144】 [在获得胜利的第2天，出现某种攻击政权的情况是极其罕见的。]：这段话在原稿中用笔圈起来，预定删掉。

【145】 执行委员会由拉马丁、阿拉贡、玛丽、巴约斯、赖德律—洛兰5人组成，是临时政府在5月4日被议会解散后而于10日成立的。——译者

【146】 这一大片刺刀，在我们眼前形成紧密的整体，只是在日光的照耀下出现微小的波动，看上去很像一片巨大的、光滑的钢铁叶子。

【147】 人

【148】 这群武装的人中

【149】 只高呼

【150】 伊波利特·卡尔诺（1801—1888），国民公会议员拉札尔·卡尔诺之子。七月王朝时期激进的反对派议员，担任临时政府的国民教育部部长直到1848年7月，先后为制宪议会和立法议会的议员。

【151】 但人们可能每天都在寻思它们

【152】 临时政府于2月28日下令开办国家工厂，以收容失业工人。工厂采取半军事组织，从事植树、修路、挖土、筑墙等笨重劳动。——译者

【153】 马蒂厄·莫莱伯爵（1781—1855），曾任帝国时期、复辟时期和七月王朝的大臣，是托克维尔的亲戚。1848年在吉伦特省全票当选为立法议会议员，是保守的多数派的有影响的领袖之一。

【154】 在1848年6月的补缺选举中。路易·拿破仑由巴黎和3个省（约讷省、科西嘉省、内夏朗德省）选为制宪议会的代表，后因他的名字引起强烈的抗议而提出辞呈。但在1848年9月再次由5个省（赛纳省、内夏朗德省、约讷省、摩泽尔省、科西嘉省）选出，他接受代表的委托，进入了议会。

【155】 《共和国宣言》使乔治·桑直接投身到进步党人方面的活动，但在六月事件后她回到在贝里地区的诺昂乡间。

【156】 理查德·蒙克顿·米尔纳（1809—1885），霍顿的大贵族，英国的政治家和文学家，国会议员。他来巴黎是为了就地观察1848年革命的发展。

【157】 原来下面有一句（他总是追求那种以并不聪明的热望闪光的事情，使我想起他的这种激情总是燃烧5分钟而永远不能像太阳那样发光。）托克维尔对这句话在栏外旁注中写道："我认为应当删掉，我相信他人也会如此认为。"

【158】 他爱上了乔治·桑夫人

【159】 普里斯佩·梅里美（1803—1870），法国的戏剧家、历史学家和短篇小说大师，他的《高龙巴》在我国广为人知。——译者

【160】 即使认为乔治·桑与梅里美的纯洁爱情实际上是遵守戏剧学上的三一律的，这种爱情也应追溯到1833年，而托克维尔似乎对这一事情的来龙去脉不甚清楚。参看莫里斯·帕蒂里耶：《莱利娅和菲阿斯科在加朱尔小圈子里的经历》，巴黎，1934年。

【161】 女作家

【162】 这5位将军是：内格里耶、布雷阿、雷诺、达梅姆、迪维维耶。

【163】 欺骗他们说

【164】 军事知识

【165】 军人生活的回忆

【166】 蒙塔朗贝尔伯爵（1810—1870），自由天主教派的保护者之一，七月王朝时期的法国贵族院议员，先后为制宪议会和立法议会的议员。

【167】 恶狠狠的语言

【168】 争吵

【169】 总是表面坚实而心里胆怯

【170】 合乎工程人员的冷静思考的

【171】 齐射

【172】 终止

【173】 栏外旁注：这里所述的一切，均凭我的记忆。我手旁没有24日的《总汇导报》，回到巴黎才读到它。

【174】 法卢伯爵（1811—1886），1846年进入众议院。路易·拿破仑任总统时，他出任教育部部长，路易·拿破仑称帝后，他表示反对。后因健康原因退出积极的政治活动，但仍支持君主制度和天主教自由派的事业。——译者

【175】 亚历山大·比西奥（1805—1865），医生出身，共和主义记者，1848年为驻都灵特使。先后出任制宪议会和立法议会议员，6月事变时负伤。在路易·拿破仑第一次内阁时出任农业部部长8天（1848年12月20—29日）。

奥古斯特·多尔内（1799—1848），《国民报》编辑，制宪议会的摩泽尔省代表。

【176】 维克多·孔西德朗（1868—1893），经济学家、社会主义哲学家，傅立叶的门徒，先后出任制宪议会和立法议会的议员。在议会中他属于山岳派，1849年6月13日山岳派起事失败后流亡比利时。

【177】 欧仁·卡芬雅克（1802—1857），将军，七月王朝期间活跃于阿尔及利亚。被选为制宪议会的代表，出任陆军部长，但在1848年5月17日去职。6月起义爆发后，议会在执行委员会解体后把一切行政权都交给了他（6月24日）。六月起义被镇压后，卡芬雅克以议会授给他的执行权首脑（6月28日）的头衔掌权至12月20日。后来，竞选共和国总统失败，而当选为立法议会议员。1851年12月2日，在路易·拿破仑政变中被捕。

【178】 阿道夫·布朗基（1798—1854），经济学家，我在精神和政治科学院的同僚，革命首领路易·勃朗基的哥哥。

【179】 比这两个孩子的天真表演

【180】 ［孔代亲王在宗教战争中发出的名言。］：这句话在原稿中用笔圈起来，预定删掉。

【181】 要求

【182】 消沉

【183】 这里和以下，初版为“圣母·德·尚街”，但原稿是空白。

【184】 括号的字句，在原稿中被删掉。

【185】 各种会议都深受一些奇怪的事情的影响。这些奇怪的事情就是胡搅蛮缠，在这种纠缠中，你能知道讨论的问题，但又抓不住它，好像一扇门在开着，但你又走不过去……人们不知道这是为什么，而唯一的原因，就是一股看不见的力量不断地在思想和行动之间进行搅和，阻碍其中的一方压倒另一方。

【186】 朱尔·巴斯蒂德（1800—1879），被临时政府任命为外交部秘书长，临时政府改为执行委员会后升为外交部部长。在卡芬雅克将军的政府中仍任外交部部长。当选为制宪议会的代表，在议会中支持右翼共和派。

【187】 下面有两段被删掉：［我坐立不安，急得无可奈何，觉得只用一句话就可以结束这种可笑的吵嚷局面。但按议会的惯例，说这句话就是要求赶快指定这60名议员，可我又不愿意这样做。我觉得我没有勇气像比西奥和多尔内那样，在大家讨论得热火朝天的时候，因为没有被提名而跑到露天地上躺下耍赖。我心里想，在也和我一样是主席团成员的科尔默南和克勒米厄看来，已把大家弄到这个地步而且应当负责的那些人，现在又千方百计地想担当这方面的任务，这一点儿好处也没有。但在我看来，他们当选已经6个月了，所以再叫他们做这样的工作，也是很难为他们的。

说实在的，我们被弄到这个地步，其责任不完全在他们，我们也有部分责任；我们就像被海盗劫持的旅客，在需要帮助海盗去救船时，并不是为了自己不被溺死。因此，我马上进行反思，但我终于忍耐不住，要求发言，这时便以一句话结束了讨论。]

【188】 阿道夫·克勒米厄（1796—1880），律师，七月王朝时期自由主义反对派议员；临时政府成员，出任司法部部长至1848年6月7日；先后为制宪议会和立法议会议员。

【189】 米歇尔·古德硕（1797—1862），银行家，塞纳省的制宪议会代表，在议会中支持右翼民主派。临时政府的财政部部长，1848年5月5日辞职参加卡芬雅克将军政府（1848年6—10月）。参加立法议会议员竞选失败。科尔默南（1778—1868）的经历，见第183页注。

【190】 这里应是一个街名，原稿上空白。

【191】 欧仁·让维耶（1800—1852），巴黎的从业律师，1834—1848年为蒙托邦市选出的众议员。

【192】 他声嘶力竭，慷慨激昂，满脸大汗，浑身灰尘，长长的腰带绻曲地扎在身上，反复地向不同的方向转动他的短小身躯。但又不断地提出一些新想法，应当说是他开始时就提出而现在又作为新的东西提出的想法。

【193】 不会有他这样的既讲不好话又这么啰唆的人

【194】 巴黎使我想起古代的一些城市。巴黎的国民自卫军今天就像古代城市的自由民一样，决心保卫自己的城市至死而不沦为奴隶。

【195】 费利克斯·勒佩尔蒂埃·道奈（1782—1855），1827年起为塞纳—瓦兹省选出的众议员，1842—1848年为众议院副议长，立法议会代表。

【196】 安托万·玛丽·朱尔·塞纳尔（1800—1885），1848年2月24日出任鲁昂的检察长，制宪议会议员，6月叛乱时出任议会议长；卡芬雅克将军政府的内政部长，1848年10月辞职，竞选立法议会议员失败。

【197】 真实的亲身感受

【198】 栏外旁注：（行文经删节而大大压缩。）

【199】 埃尔韦·德·托克维尔（1772—1856），复辟时期曾任省长。1841年住在杜福街16号，第二帝国时期住在马蒂兰新街102号，两处都离阿列克西·德·托克维尔的住处很近。

【200】 街名在原稿上是空白。

【201】 然而直到最后，他们仍然认为，喜欢战斗本身比知道战斗的原因更为主要……

甚至在参加战斗以后，他们对战斗的喜爱表现得更为明显，而不去问战斗的原因……

他们总是对战斗本身过于喜爱，而不关心战斗的原因……觉得战斗的原因是无所谓的。

【202】 我的帽子像一张纸飞向（桑松）街对面的那座楼房的墙上撞碎，我也差一点儿以同样的方式殒命。

【203】　就失去战斗力

【204】　议和

【205】　［已经天亮的时候，我看到面前的林荫大道上一个可怜的家伙差一点儿被枪毙。在抓住他的时候，他并未携带武器，但他的嘴和脸被可能是而后来被确定是炸药的东西弄得黑乎乎的。］：这段话在原稿中用笔圈起来，预定删掉。

【206】　永远跌倒

【207】　夏多布里昂1848年7月4日死于巴黎。他的弟弟夏多布里昂伯爵与托克维尔父亲埃尔韦·德·托克维尔伯爵是连襟。夏多布里昂伯爵和他的夫人1794年死于断头台后，他们的几个小儿子被他们的姨夫埃尔韦·德·托克维尔收养，与表兄弟们一起长大成人。夏多布里昂在他的《墓畔回忆录》（E. 比雷，加尼埃编，第2卷第467页）中，曾提到他在托克维尔和他的兄弟们少年时居住的韦尔讷伊（西南）的宅邸里见过这几个孩子和他们的监护人。见前引的安托万·雷迪埃所著《托克维尔先生如是说……》第31页和以下各页。

【208】　在利用穷人的悲惨境地和他们的嫉妒心理……

【209】　他们自己担心这次胜利不会给他们安排位置

【210】　栏外旁注：要重阅会议记录。当时对宪法序言的漫长讨论的细节，我已记不清了。

【211】　这一章有很长一段空白，我没有叙述一般原则的讨论及相关的决议。

这项讨论的若干部分已经相当深刻，甚至表现得很有勇气。当时的革命者和社会主义者的意见，大部分被否决。

在被提名为委员的名单中占第一位的科尔默南得657票，托克维尔得490票。还要进行两轮投票，以补满委员的名额。见1848年5月18日《总汇导报》。

【212】　托克维尔注：我得496票。

【213】　阿希尔·田纳伊·德·沃拉贝尔（1799—1879），历史学家，1838年以后任《国民报》编辑，制宪议会代表，卡芬雅克将军政府的国民教育和宗教部部长（1848年7—10月）。

【214】　费利西泰·罗贝尔·德·拉梅内（1782—1854），制宪议会中极左翼代表，著有《法兰西共和国宪法草案》（1848年，巴黎，18开本，第62页）。

【215】　总是喜欢遐想的巴罗，一向相当清晰地认为地方自治是必要的。

【216】　亚历山大·弗朗索瓦·维维安（1799—1854），七月王朝时期的众议员和内阁部长；制宪议会的代表，在卡芬雅克将军政府中担任过公共工程部部长（1848年10月），后来出任政府参事。

【217】　在法国

【218】　在法国，使我焦急的只有一件事情。

【219】　精神习惯上

【220】　路易·德·科尔默南（1788—1868），法学家，时事评论家，复辟时期他是起草行政法的创作者之一。查理十世和路易·菲力浦时期的反对派众议员。制宪议会代表，接近爱丽舍派。1849年出任政府参事，在第二帝国时期仍保持这个职

位。见保罗·巴斯蒂《法学家、时事评论家、科尔默南，1848年的先驱和制宪议会议员》（巴黎，阿歇特出版社，1948年），书中同意托克维尔对委员会及其主委的工作的意见。

【221】 委员会

【222】 一遇到反驳者

【223】 我们当中的大多数人，从来没有思考过一个十分博大精深的问题。

【224】 保罗·巴拉斯（1755—1829），法国大革命时期督政府中的权贵。1791年选入立法议会，1792年当选为国民公会议员。在热月政变中他是推翻罗伯斯庇尔的3个主要人物之一。——译者

【225】 代表的

【226】 一直

【227】 控制

【228】 ［至今的共和国，都是通过把国王原有的权力交给总统，并由人民选举总统的方式产生的。正如我在后面将要说的，也应尽量限制总统的职权范围，或可考虑由议会选举总统。但国民对这两者都不想接受。］：这段话在原稿中用笔圈起来，预定删掉。

【229】 习惯于

【230】 阿塔纳斯·科克雷尔（1795—1868），先后为制宪议会和立法议会的议员，属于右翼共和派。

【231】 实际情况

【232】 在我们这里，问题的条件就完全不同。

【233】 因为我们在精神上依然是保王党，而只是心里不这样想。

【234】 ［这个道理不必解释；我甚至认为，也不便拿到委员会上去讨论。］：这段话在原稿中用笔圈起来，预定删掉。

【235】 新的革命也随之而起

【236】 爱德华·马丁，或斯特拉斯堡的马丁（1801—1858），七月王朝时期反对派众议员，下莱茵省的制宪议会代表，在该议会中支持温和的共和派。

【237】 克劳德·昂蒂姆·科尔邦（1808—1891），老工人，《车间》杂志的创办人之一，临时政府的秘书，塞纳省的制宪议会代表，在议会中支持右翼共和派，议会的副议长，未被选进立法议会。

第三部分

我参加内阁

1849年6月3日—10月29日

这一部分是在国民议会的任期延长期间，于1851年9月16日在凡尔赛开始写的。

为了立即着手书写回忆录的这一部分，我跳过从1848年六月事件终止到1849年6月3日这“前一段时期”[1]。如果以后有时间，我还准备把它写出来。我觉得，在我的记忆还清晰的期间，最重要的事情是写一写我参加政府的5个月。

第一章
归国——内阁成立

在我仔细观看欧洲革命大型戏剧的一幕在德国这一独特舞台演出的时候，我的注意力突然被引向法国，因一些没有预想到的可悲事件而注意起国内的事务。我知道了我国军队在罗马城下遭到不可置信的失败，制宪议会随之进行了谩骂性的讨论，全国由于这两个原因而发生动摇，最后大选的结果是两大党的预测失误，使150名山岳派被选进新的议会。[2] 同时，蛊惑煽动之风突然传遍法国的某一部分，但还没有在芒什省占据统治地位。但是，与议会的保守派脱离了关系的该省原议会代表在选举中失败了。他们原有13人，只有4人再次当选。至于我自己，虽然没有回去竞选和发表讲演，而且我在去年12月曾公然投票支持卡芬雅克出任总统，但我的得票数比其他人都多。人们所以投我的票，主要不是出于支持我的政治观点[3]，而是因为我个人在政治以外的工作受到人们的尊敬。当然，我受到这种尊敬是光荣的，但在各党派中保持这种地位并不容易，而且在各党派本身都强烈排他的时候，这种地位就更加不稳定[4]。

得到这个消息之后，我便踏上归国之途。在波恩，我的妻子因身体有病而不得不留下。她让我不要管她，劝我与她分别继续自己的行程。我虽然这样办了，但总觉得遗憾，因为把她留在一个内战方兴的国家，而且是在她的勇气和坚强意志帮助我摆脱困境的时刻。

如果我没有记错的话，我是在1849年5月25日，即在立法议会开会前4天到达巴黎的，当时制宪议会正处在最后挣扎的时刻。几个星期以来，政界的形势发生了面目全非的变化，但不是起因于外部情况的变化，而是因为人心不多几天发生的惊人变化[5]。

我出国时掌权的党现在依然掌权，我认为选举的获胜结果也要使它加固手中的权力。这个由不同的小派别构成的党，时时想阻止革命或减弱革命，它在各选区获得压倒的多数，在新的议会中占了三分之二以上的席位。但是，这个党被一种深刻的恐怖所折磨。我认为这种恐怖的深刻程度只有二月革命的恐怖可与之相比，而且从政治上和战

争上来看都确实如此；同时不应忘记，所有事件本身所造成的影响都要小于它们给人的印象所造成的影响。

6个月来在所有的补选中总是得到有利结果，充斥和控制几乎所有地方议会的保守派，一改他们对普选制的极端不信任而采取无限信任的态度。在刚刚举行的大选中，他们本想不仅获得胜利，而且可以说要消灭敌人，但他们却在获得梦寐以求的胜利后发现并没有大获全胜而垂头丧气。另一方面，自认失败的山岳派，也欣喜若狂，大大振作起来，以为选举可能使他们在新的议会中占有多数。为什么事件会使两派同时产生错误的希望和错误的恐怖呢？很难说清确切的原因，因为巨大的人群对自身运动的原因[【6】]茫然无知就像大海对自身的运动原因无知一样；现象的原因使两派都没有看见，好像消失在现象的无限运动当中。

但可以认为，保守派的失败主要源于他们自己所犯的错误。这些错误有：在他们确信胜利在握的时候，对于同他们的思想不完全一致，但在反对山岳派的斗争中帮助了他们的一些人，采取了不宽容的态度；新任内政部长的福舍[【7】]先生实施了暴力的行政；再加上出兵罗马没有取得成功。这一切错误使原来支持他们的一部分民众站到他们的对立面去，并马上被蛊惑煽动家们所掌握。

于是，像我已经说过的，150名山岳派当选了，一部分农民和大多数士兵投了他们的票：这些农民和士兵就像未能顶住狂风暴雨的两个主锚。恐怖成了普遍性的，它使各派保王党又得到宽容和谦逊的声誉，这是二月革命以后加于他们的美德，但6个月以来已被他们完全忘记。从各方面来看，现在应当重新认识的，不再是来自共和政体方面的问题，而只是把稳健的共和派与山岳派对立起来的问题。

人们开始谴责那些一直受到他们鼓励和支持的部长，大声疾呼要求改革内阁。内阁本身也认识到力不胜任，希望有人来接替。我离开法国的时候就已经知道普瓦捷埃街委员会[【8】]拒绝接受迪福尔先生为委员，而现在却看到人们把一切注意力都指向迪福尔和他的朋友们，以哀婉动人的语调恳求他们掌握政权以拯救社会。

我回到巴黎的当晚，就接到通知：我的一个朋友要在香榭丽舍大街的一个小餐厅请朋友们晚上聚餐。我到那里去了。我看到参加者有迪福尔、朗瑞内、博蒙、科尔塞勒、维维安、拉莫里西埃、贝多和一两个我当时还不知道姓名的人。他们向我简单地介绍了当前的局势。

奉总统命令组阁的巴罗，几天来忙于组阁的工作，但没有成功，已经累得筋疲力尽。梯也尔先生、莫莱先生和他们的主要朋友拒绝参加政府。但正如以后所看到的，他们是希望掌握主动权，只是不去担任部长。未来的情况难以捉摸，一切事情都在动荡之中，目前的国难和可能还有的危险，使他们暂时却步了。他们极想掌握政权，但不肯承担责任。遭到他们拒绝的巴罗，于是来找我们。[9]但是，他要我们当中的谁呢？给我们哪些部长职位呢？我们还能担当其他职务吗？要采取什么共同政策？结果出现当时就已看出难以克服的实施困难[10]巴罗又多次去找多数派的几位公认的领袖，被他们拒绝后，再次投向我们。

时间就在这种徒劳无功之中过去了。危机和困难日益增加。意大利方面的形势日益令人担忧，内阁随时可能被苟延残喘，但还能发威的议会投以不信任案而推翻。

人们可以想象得到，我是带着对方才听到的一切问题的担心回到家里的。我已确信，只能由我和我的朋友去出任部长。我们是合适而必要的人选。我已相当清楚地看到，多数派的领袖已经确定：他们不想在风雨飘摇的政府下负责政务，他们没有这种兴趣，他们不冒这种风险。他们的高傲和畏避，使我确信他们会自我控制。因此，我们只要坚定我们的立场就可以了，由此可以迫使他们来求助我们。但是，一定要当部长吗？我非常认真地考虑了这个问题。我相信我能够以正直的人格担保说，我对这种试图的真实困难不抱一点儿侥幸的幻想，我在以观察过去时没有过的明确观点观察未来。

人们普遍认为，一场街头战斗即将发生。我自己也认为这是眼看就要发生的事情。我认为，使这种事件成为不可避免的，是选举的结果使山岳派产生了疯狂的胆量，以及罗马事件为他们提供了机会。但我又认为，这样办也没有什么出路。我确信，虽然士兵们大多数投了山岳派的票，但整个军队在同山岳派战斗时不会手软。以个人身份投票支持一个候选人的士兵，与以部队的一员的身份在军纪的压力下[11]行动的士兵，实际上是两个不同的人在行动。投票的士兵的思想，并不能控制按军纪行动的士兵的行为。巴黎的守备部队，人数众多，有良好的指挥官，巷战经验丰富，对六月事件的激烈场面和事例记忆犹新。因此，我认为他们可能胜利。但我对他们后来的表现十分

担心。那些似乎是困难终了的东西，被我看成困难的开始。我断定这些困难几乎是不可克服的，并认为实际上也会如此。

不管从哪个方面来看，我都觉得我们处在不稳定的局势之下，因为感到普遍不安的国民都希望不要宪法：一些人是由于社会主义的原因，另一些人则是由于君主政体的原因。

舆论向我们呼吁，但也不能过于轻率地依靠舆论。恐惧心理正把国家推向我们，而恐惧心理一旦消失，舆论对以往的回忆，舆论的利益、本能和激情，一定要把国家拉向后退。我们的目标是，如有可能，就巩固共和政体，或至少使其维持一定的时间，以正规的、稳健的、比较保守的、完全合乎宪法的方式治理国家。这一切并不能使我们永孚众望，因为民众都不想要宪法。山岳派更不想要它，各派王党则根本不想要它。

在议会里，情况更坏。各党派的首领自私和自夸所造成的事件，使上述的普遍现象更加严重。这些领袖可能同意我们放弃政府，当我们要去接管政府的时候，他们就不会有这样的态度了。一旦危机过去，他们就要考虑各种陷阱。

至于总统路易·拿破仑，我们对他还不了解。但有一点是清楚的，那就是只要我们的共同敌人在煽动他嫉妒和怀恨我们，我们就不能指望他主动来支持我们。他的同情者肯定不是我们，因为我们的目的与他的目的不仅不同，而且从来就是对立的。我们要使共和国长存，而他则希望共和国死亡以接受它的遗产。在他为此需要合谋者的时候，我们也只是向他提供了几名部长。

除了这些存在于局势内部的，从而也是长期存在的困难之外，还有一些绝不容易克服的临时出现的困难：国内一部分地区重现的革命骚动，公共管理中排他的、广泛流行并已生根的思想和习惯，计划和行动都十分拙劣，以致后来既难于进行到底又难于从困境中摆脱出来的出征罗马，最后是把我们的前任者们所犯的错误全部接收过来。

这许多原因，都在困惑人心，但我从来对它们就认识得很清楚。

希望从事一种人人都敬而远之，但可以由此把社会从人们所在的困境中解救出来的工作，这个思想既可以满足我的荣誉心，又可以满足我的自尊心。我清楚地感到，我只应当参加政府而毫不犹豫。但我希望我在政府工作期间，要做出几项对我国有贡献的工作，使自己由此成长起来。这可以使我得到锻炼。

于是，我立即做出3项决定：

第一，良机一到，绝不拒绝出任部长；

第二，要同我的几位主要朋友一同参加政府，掌握几个主要的部，以便以后能在内阁中永远占据主导地位；

第三，最后，在我担任部长期间，每天都要以明天就要被停职那样的精神去工作，也就是说，不以我在职的需要去服从我想留任的欲求。

以后的五六天，一切努力都用于去组阁，但没有成果。做了许多尝试，对各种尝试进行比较，做过一些小事，也做过当天的一些大事，但第二天就全忘了，以致难于在我的记忆中重新找到痕迹，尽管我有时也亲自做过其中的一件。其实，在人们提出的条件下，问题很难解决。总统表面上愿意改组内阁，但他总是要把他认为是自己的主要友人的人留下来。一些保王派的首领无力由自己的人组织政府，但他们也不愿意让与他们没有关系的人去组织政府。即使同意我们的人入阁，入阁的人数也不能多，而且只能担任次要的部长。他们把我们看成是必要的救急人员，但只想让我们管理很少一部分工作。

最初，他们提议只让迪福尔入阁，出任公共工程部部长。迪福尔拒绝了，而要求担任内政部长，再让出两个部长名额由他的两个朋友担任。他们勉为其难地答应可以改任为内政部长，但拒绝其余要求。我当时就认为他肯定会接受这项建议，并想起自己6个月前在中途被人甩掉的经过。他虽然不是骗子或对朋友们不关心，但他一看到这样好的部长位置眼看就要到手，而且能够大大方方地接受，就受到了格外的吸引。这项建议不会使他完全背叛朋友，但会使他与朋友疏远，朋友们自然把他忘掉。但他这次坚持一点，觉得不能自己一个人入阁，而请我同他一起入阁。我是最合适的，因为我在新的议会里刚被选为副议长之一【12】。但让我担任什么职务呢？我自己认为只能担任国民教育部长。可惜这一部长位置当时正被法卢【13】先生占着。为了不得罪法卢也是其领袖之一的正统王朝派，不得罪想从法卢处得到保障的天主教党派，不得罪他的朋友总统，当前都需要这个人。又提议叫我出任农业部长，被我拒绝。巴罗在技穷之余提议由我主持外交部。我费了很大努力，要求由雷米萨来担任此职。他与我之间过去的关系这时显得特别重要，但没有必要在这里详说。我一再坚持要雷米萨同我们一起入阁。他虽是梯也尔的朋友，但高尚文雅得几乎没有人

可比。只有他能保证我们即使得不到梯也尔这位政治家的支持，至少也可以让他保持中立，而又不伤害他的感情。经过巴罗和我们的一再恳求，雷米萨终于在一天晚上接受我们的要求。他在我们面前下了保证，但第二天早晨，他又收回前言。我确切知道，他在头一天晚上会见过梯也尔；而且他自己也向我承认，对于这一切，曾经大声疾呼我们必须参加国家事务的梯也尔，劝他不要同我们合作。雷米萨说："我非常清楚，我成为你们的同僚，不等于他协助你们。但只是这一点，很快就使我同他处于对立状态。"请看，同我们共事的都是一些什么人！

我没有想过要当外交部长，我对他们的提案的第一个反应是拒绝。我认为，贸然担当自己毫无准备的任务，是不适当的。我在我的文件中找到关于这时的犹豫态度的记载。这是我当时同几个朋友在一起晚餐时的对话记录[【14】]。

我最后决定接任外交部的工作，但我提出一个条件：要朗瑞内与我同时入阁。我有几个十分充足的理由要求这样做。首先，我认为我们必须有3个人入阁，以便能够在内阁中占据优势，而这是为把工作做好所必要的。其次，我觉得朗瑞内在我准备推行的路线方面，特别有利于我同尚捉摸不清的迪福尔搞好关系。我尤其希望在自己的身边安排一位可以向他开诚布公的朋友：在所有的时代，而主要是在像我们这个互相猜疑和容易变卦的时代，在我们想要完成的工作尚有风险的时候，身边有这样的朋友，尤其显得珍贵。

尽管我和朗瑞内的性格[【15】]有很大不同：他性情好静、温和，我的性情好动和有时心烦意乱，但从以上各种考虑，我依然认为他是最合适的人选。他办事慢条斯理，小心慎重，甚至谨小慎微，只是很难着手工作，但一旦从事一项工作，就绝不后退，最后表现出他那布列塔尼亚农民的坚定而顽固的精神。他不太喜欢显示自己的观点，而一旦显示出来的时候，就说得十分明确，甚至直率得容易伤人。他不会随便表示友爱、热情、狂热和拒绝，但也不必怀疑他会意志消沉、出卖朋友和暗藏坏心。总之，他是一位非常诚实的合作者；从各方面来看，他都是我在公务中见到的最诚实的人，我觉得他也是在爱护公益的时候毫不掺有个人的和出于利害关系的观点的人。

没有人反对朗瑞内入阁，但困难出现在给他以什么职位的问题上。我请他担任12月30日以来由比费[【16】]占据的农商部长。比费是法

卢的朋友，而且是内阁中最服从法卢的追随者。法卢拒绝放弃他的同僚。我坚持我的意见。新内阁又推迟24小时才成立。法卢为了挫败我的决心，采取了直接行动。他来到我家，我还没有起床，他把我叫起来，要求我放弃朗瑞内，留他的朋友比费继续担任农商部长。我坚持我的意见，没有听他的。法卢生气了，但仍能控制自己的怒气，站了起来。我以为一切全完了，但情况相反，我完全胜利了。他以贵族的那种可以天衣无缝地掩盖一切情感，甚至苦涩的情感的高雅风度，向我伸出双手说："就按照您的意见办吧！我表示让步。请不要说我是出于个人的考虑在如此困难和如此危急的时候破坏如此必要的联合！只有我一个人还留在内阁与你们在一起。但我希望您不要忘记，我不只是你们的同僚，而且还是你们的囚犯。"一个小时之后内阁成立。迪福尔在告诉我内阁成立时请我立即出任外交部长，时在1849年6月2日。

这个产生得如此艰难和如此费时而寿命不会太长的内阁，就是这样成立的。在成立前的长时间阵痛期，巴罗确实是全法国最辛苦的人。他对公益的真诚热心，使他想尽力把内阁改造好；而他那与其可信的诚实密不可分的野心，已使他想以无比的热情去争取留任为新内阁的首领。因此，他不断地往来于各派之间，向每一派提出感人的而且往往是动人的哀求和央告，有时去求多数派领袖，有时来找我们，有时向他认为比其他派别稳健、革命后变为共和派的人士呼吁。他还随时准备把这些人或那些人拉过去，因为在政治上是不能有永久的友谊和永久的仇恨的。他的心是一只漏水的瓶子，什么也存不住。当我看到他到处乱跑去忙于组阁的时候，我不禁想到他像一只母鸡到处转悠去寻找它的小雏回窝，但因为过于慌乱而未能辨别找回来的是自己的小雏还是别人的小雏[【17】]。

第二章
内阁的面貌——至6月13日造反失败内阁的初期行动

内阁的组成如下：巴罗任总理兼司法部长，帕西任财政部长，吕利埃尔任陆军部长，特拉西任海军部长，拉克罗斯任公共工程部部长，法卢任国民教育部长，迪福尔任内政部长，朗瑞内任农业部长[【18】]，我任外交部长。只有迪福尔、朗瑞内和我是新任的部长，其他几位都是上届内阁[【19】]的留任者。

帕西有真才实学，但气派不够。他为人耿直，说话不拐弯抹角，有讽刺口吻，容易得罪人，说他这是出于正义，不如说是他技巧不够。但他在必须切实行动的时候，比他专靠嘴皮子说教的时候更重视正义，而他在不想行动的时候就喜欢发表悖说。我从来没有见过他这样的卓越的健谈家，也从来没有见过他这样的在陈述困难事件的发生原因和将要产生的结果时轻易地对事件的解决表示放心的人[【20】]。在最后看到政局的前途非常暗淡的时候，他依然会微笑而安然地说：现在已经几乎没有拯救我们的办法，而只有等待社会的全面崩溃了。总之，他是一位既有知识又有经验的部长，为人诚实，有久经考验的勇气，既不会屈服又不会出卖朋友。他的思想，他的感情，他与迪福尔的旧谊，特别是他对梯也尔的强烈敌视，保证了我们对他的信任。

吕利埃尔参加过政党，而尚加尼埃[【21】]的所属党派尚不清楚，但他们都是保王派和极端保守派分子。后者是一个只想留任陆军部长的大兵。我们初次见面他给我的第一个印象，是他出任巴黎驻军司令而引起的对他的极端猜疑，因为这个职务要与多数派领袖经常联系，对总统有影响。这一切必然使吕利埃尔站到我们这方面来，并奋力依靠我们。

特拉西天生性格软弱，最初封闭在他父亲加于他身上的思想教育的非常有体系的和非常绝对的理论的框架内，而且自己也固守这种理论。但后来，由于长期接触日常的事实和受到革命的影响，这个坚硬

的外壳好像已被打破，而不再受没有根基的智力和软弱的心灵的支配，但依然诚实和忠厚。

拉克罗斯是一个不幸的人，命运和德行都相当不好，在旧的王朝反对派中也是很粗鄙的人，二月革命偶然把他推上政治的领导行列，对于出任部长并非没有兴趣。他主动靠近我们，但同时也设法以小小的服务和阿谀逢迎得到共和国总统的信赖。说实在的，他这样的人也很难再得到其他照顾，因为他是一个少见的无能之辈，什么真本事也没有。人们曾谴责我们让特拉西和拉克罗斯这样无能的人同我们一起入阁，而这种谴责是对的。这也是内阁不能很好运作的一大原因。不仅因为他们没有行政能力，而且还因为他们的人所共知的不能胜任，可以说由于总要更换他们而造成了经常的内阁危机。

至于巴罗，无论从感情的深处来说还是从思想的深处来说，他自然同我们站在一边。他的昔日的自由主义倾向，他的共和主义爱好，对他在议会中作为反对派的记忆，使我们同他结合起来。如果没有这种结合，他就可能非常遗憾地成为我们的敌对者。但是，他一旦站到我们中间，我们就应当信任他。

综合以上所述，在内阁的全体成员中，只有法卢一个人在出发点、社会关系和倾向方面与我们不同；在内阁中，只有他以多数派首领的代表身份出现，或者毋宁说只是他觉得自己是多数派的代表，因为实际上，正如我在前面说过的，他在这里也像在其他地方一样，只代表教会。他的这种孤立地位，再加上他的隐蔽的政治目的，使他只得到我们之外去寻找支点。他一再努力把支点放在议会和总统身上，但也像他在做其他一切事情上一样，做得十分慎重和巧妙[22]。

这样成立起来的内阁有一个很大的弱点，那就是它本身不是联合内阁，而是由联合起来的多数派的协助而执政的内阁。

但另一方面，内阁也有很大的力量。这个力量是相似的根源、同一的本性、昔日的友谊、相互信赖和共同的目标给予各位阁员的。

人们一定会问我：你们的共同目标是什么，你们想往何处去，你们想做什么。我们生活在人心这样动荡、这样不安的世界[23]上，我贸然代表我的朋友们回答这些问题可能有点自不量力。但我愿意以自己的名义来回答。当时我并没有像今天这样认为共和制政府是最适合法国的需要的。确切地说，我所理解的共和制政府，是要政府拥有经选举产生的行政权。在人民的习惯、传统和习俗保证行政权有广泛的

实施基础的国家，行政权的不巩固在社会出现动荡时经常是革命的原因，而在社会安定时则是巨大灾难的原因。而且，我还一直认为，共和政体如果是一个不受制衡机构监督的政府，它虽然可以许诺很多，但它给予人民的自由还不如君主立宪政体。不过，我还是真诚地希望维护共和政体。尽管可以说法国还没有真正的共和主义者，但共和政体并非绝不可能实施，所以我尊重维护共和政体的尝试。

因为对共和政体的建立还没有做任何准备，也没有适于建立它的良好条件，所以我更加希望维护共和政体。旧的王朝是大多数国民最嫌恶的。人民在革命中疲于奔命，而革命给予他们的许诺完全是空头支票，所以人民的一切政治激情都减弱了。而在这种减弱的过程中，法国只剩下一种还很活跃的激情，那就是憎恨旧制度和不信任他们认为是代表旧制度的旧特权阶级。这种感情经过历次革命保存下来，既未在革命中发生变化，又未在革命中消解。按照前人的说法，它就像一股清泉，乘着大海的波涛进入大海，既未与海水混合，又未消失在大海当中。至于奥尔良王朝，人们从这个王朝得到的感受，没有使人产生迅速回到这个王朝的巨大兴趣。这个王朝只能把整个上层阶级和神职人员重新投入敌对关系[【24】]之中，把政府的运作与独占利益仍然交给我18年来所见的无力管好法兰西的中产阶级而脱离人民。而且，它也没有为自己的胜利作任何准备。

只有路易·拿破仑为取代共和政体作了准备，因为他已掌握政权。但是，他如果成功，除了出现一个轻视知识阶级，敌视自由并依靠阴谋家、骗子和走狗进行统治的杂种王朝，又能是什么呢？这样的结果绝不能称之为一场新的革命。

共和政体的确很难维持下去，因为爱好共和政体的人大部分不能或无力管好共和政体，而能够建立和领导共和政体的人又嫌恶共和政体。但是，要打倒共和政体也相当困难。对共和政体的嫌恶，也像当时国内出现的其他一切爱憎一样，是模糊的。而且，人们之非难政府，并不是想找一个比它可爱的其他政府。三个互不让步而且彼此敌视的政党，谁也无力独立撑起共和政体，而一直争吵不休。在这个问题上，它们根本无法形成多数派。

因此我认为，共和制政府如果脚踏实地，而且没有遭到难于联合起来的几个少数派的反对，又能稳健地、贤明地执政，则会在群众无能为力的状态下自己维持下去。因此，我不但没有试图反对它，反而

决心捍卫它。几乎所有的阁僚都持同样的观点。迪福尔还相信我会对共和制度的良好运作和未来做出贡献。巴罗还说我历来尊重共和政体。而且，我们全体当时都表示坚决支持共和政体。这个共同的决心既是我们的团结标志，又是我们的旗帜。

内阁组成后，我们全体阁员去谒见共和国总统。这是我初次走近总统身边。在这之前，我只是在制宪议会上从远处看见过他。他彬彬有礼地接待了我们。但我们不能待得太久，因为迪福尔反对他，对他竞选总统作过几乎是侮辱性的发言还不到6个月，而我和朗瑞内在选举总统时都是公然投他的反对者的票的。

路易·拿破仑在我所叙述的这段历史的其余时间里具有巨大影响，所以我觉得在描述我的一批同时代人的时候，值得着重写一写他。我相信，在他的所有部长当中，或许在不愿参加他反对共和政体的阴谋的所有人当中，我也是最受他青睐，最能就近观察他和最能正确评论的人。

路易·拿破仑的前期经历和独特的所作所为，使人们可以认为他不愧为卓越人物。这是我跟他接触时得到的第一印象。关于这一点，他的敌对者，或许还有他的朋友，在是否可以对他们所支持的参选政治家给予这样的称呼的时候有些犯难。他的大部分朋友在推选他的时候，实际上不是出于他有这种资格，而是出于认为他平凡。他们想把他当作可以随意利用和他也愿意叫人随时丢弃的工具。在这一点上，可以说他们犯了严重的错误。

路易·拿破仑也有常人的一定感人之处：他平易近人，有人性，心地柔和甚至相当感人，不爱挑剔，人际关系很稳定，浑厚朴实，虽然出身可以使他无上自傲但为人却相当谦逊，重感情而轻怀恨。他能够感受友爱，对接近他的人也能施以友爱。他同人谈话的时候较少，而且多半不得要领。他没有引发他人谈话和同谈话人拉近关系的技巧。他不善于口述自己的观点，但有舞文弄墨的习惯，并有些以文学家自负。他爱隐讳，同一生中总搞阴谋的人爱隐讳一样深重，并因他不动声色和目光凝滞而得到加强。他的两只眼睛晦暗无光，就像安在轮船下层舱的厚玻璃，虽然可以透光，但往外面什么也看不见。他对危险毫不在乎，能在危机的日子里安然处之。同时，对于一些相当平凡的事，他又总是研究来研究去，拿不定主意。可以看到他经常改变路线：前进，徘徊，遇到重大损失时后退。国民选举他，是叫他敢作敢

为；国民期待于他的，是大胆而不是慎重，所以他不该遇到损失就后退。有人说他耽于享乐，而对于享乐的选择不够高尚，对于一般享乐的这种热情和对安乐生活的这种爱好，随着权力的易于获得而更增强。这样，每天都在消耗他的精力，甚至减退他的野心。他的智慧缺乏条理，混乱，总是胡思乱想，以致时而要以拿破仑为榜样，时而借用社会主义理论，时而又想起他曾生活过的英国。他想学习或借用的东西多种多样，而且往往是互相对立的。他苦心孤诣地把这些东西收集在他的远离事实和生活的孤芳自赏之中，因为他天生就是一个梦想家和空想家。但是，当现实迫使他走出这种茫然而空洞的思维领域，以把精力用在实事求是的限界之内时，他的认识也可能正确，有时还相当细致，有广度，甚至有一定的深度。但这绝不会持久，而是往往要把稀奇古怪的想法放在正确的想法旁边备用。

一般说来，通过长期观察和亲身接触，不难发现他的见识当中也有小小的狂妄才气，在想起他青年时期的不务正业而见到这种才气时，就可以找到不务正业的由来。

总之，可以说他的成功和能力，除了借助环境的帮助之外，来于狂妄的才气大于理性，认为世界是一个不可思议的舞台。在这样的世界上，最坏的剧本有时会演成最好的戏。如果路易·拿破仑是一位贤人[【25】]或者是一位天才，他绝不会当上共和国总统。

时势制造明星。他坚信自己是命运的工具，是时代所必要的人。我一直认为，他确实是相信他的权力是合法的；但我认为，路易十世从来没有确信自己的地位是合法的，而且他也没有能力为自己的确信找出理论根据，因为即使他对人民抱有一种抽象的爱，也不会对自由太感兴趣。在政治方面，路易·拿破仑的精神的基本特点，是憎恨和轻视议会。在他看来，立宪君主制度甚至比共和制度还难以容忍[【26】]。他的拿破仑这个名字使他产生的无限自豪，虽然使他愿意服从国民，但又使他产生不想受国会影响的思想。

路易·拿破仑在没有获得权力之前，有一段时间努力效仿平庸的君主，这样的君主自然爱护其仆从，同一些小冒险分子、破产户、失意者和公子哥儿20多年在一起搞阴谋的生活经历，使这些人在此期间都能自觉地成为他的追随者或共谋者。而他本人，则通过奇妙的手法学会了可以使自己成为冒险家或侥幸的君主。他继续同这些末流人士在一起花天酒地，而不再过正常的生活了。我认为，他除了写文章，描

述那些长期与他在思想上共鸣，在梦中都与他胡混在一起的人物，就难于表达自己的思想，而同这些末流人士的经常往来，一般又使他同有风趣的很难打交道的人接触。另外，他也希望自己的人格和事业能得到众人的尊重（就像他的人格和事业能够产生这种尊重一样）。他不愿意依靠自己的能力去独立行动。他要求人们相信他的星相，盲目崇拜他的命运。因此，只有通过他的亲密追随者和特别友人形成的集团，才能接近他。尚加尼埃将军当时就这个集团对我说过，差不多可以用骗子和混蛋这两个合辙押韵的词合称他们而给他们定性。总之，虽然不能说这一族类的成员大部分是男流氓和坏女人[27]，但他们通常不如其亲信。

国家需要首领，想起法国有过拿破仑那样的权威，就把他这样的人推上法国的首领的地位，由此我们就跟着他来治理法国。

在非常危急的时刻从事政务工作是困难的。制宪议会在结束其纷争多事的生存之前，通过了一项禁止政府出兵攻打罗马的决议（1849年5月7日）。我入阁后知道的第一件事，就是进攻罗马的命令已于3天前下达给我们的部队。这种对作为最高权力机关的议会的禁令的公然违反，以及以革命的名义、不顾宪法要求尊重外国的有关条款而对革命中的人民发动的战争，使人们担心的斗争就成为不可避免和迫在眉睫。这场新的斗争将怎样结束呢？各省省长寄给我们的所有信件，警察当局送来的所有报告，当然给我们敲起了严重的警钟。我曾亲眼看到，在卡芬雅克统治的末期，一个政府是怎样在调和其与下属的利害关系中得以在梦想中维持下来的。这次我又亲眼看见，而且是离得很近看见，这样的一些下属是怎样得以使他们的雇主增加恐怖感的：同一原因产生不同的结果。他们每个人都判断我们处于不安之中，想以发现新的阴谋来引人注意，把威胁我们的新阴谋的某些证据提供给我们。他们越是相信我们要成功，越是主动地向我们提示我们的危难。这种情报的特点和危险之一，就是随着危难越来越大，越来越需要情报，而情报却越来越少，越来越含糊不清。政府的下属在看到豢养[28]他们的政府不会持久，而去注意行将代替它的下届政府的时候，一般都一言不发或完全沉默。而这次在我们这里，他们却大嚷大叫起来。听到他们的喊叫，人们不能不以为我们已临深渊的边缘，而我却不这样认为。从此以后，我就像我历来所做的那样一直坚信，政府的公报和警察当局的报告，在揭发和处理阴谋事件时可能有参照价

值，而想要判断和预测党派的巨大动作的时候，它们只会使人得出夸张的、片面的而且往往是错误的概念。就整个法国来说，情况都是如此。比如说，你要想让专设的、最值得信任的官员提供关于国内都有什么需要、都存在什么情绪和想法的资料，即由他们亲自获得这些问题的全面资料，那是完全不可能的。

看到目前的整个局势，我觉得在目前来说，武装的革命并不可怕；但现在进行的而且可能引起内战的斗争，却是非常残酷的，特别当内战与瘟疫的疯狂流行碰在一起的时候，就将更加残酷。事实上，巴黎当时正遭到霍乱的蹂躏。死亡这次打击了各个阶层。有相当多的制宪议会议员已被霍乱击倒；在非洲时没有遇难的比若，也即将死亡【29】。

如果说我还怀疑危机迫在眉睫，那么新议会的景象就使我清晰地感到危机已经开始。可以说，在旧议会中，我们就已经闻到内战的气味。那时，发言粗野，动作激烈，语言过于粗暴，当面对骂。我们这次暂时借用众议院的旧大厅开会。这个大厅原来是为460人开会准备的，而现在容纳750人就太勉强了。因此，大家在里面你拥我挤，互相埋怨，但总算在不顾互相指责之中，拥挤地进入了会场。肉体上遭受的折磨，加剧了心里的不满。这是一场挤在木桶里的决斗。山岳派怎么能够忍耐呢？他们自以为有相当多的人承认他们在国民和军队中是有强大力量的。但是，他们在议会中的力量很弱，不足以实现他们控制议会或在议会中为所欲为的希望。一个使他们重新集结力量的良机出现在他们的面前。仍然处在动荡之中的整个欧洲，只要大力打击巴黎一下，就可以重新回到革命的道路上去。这不仅仅是气质粗暴的人们所需要的。

人们可以预见，在获悉进攻罗马的命令已经发出和开始进攻的时候，就要爆发一场运动。实际上也是如此。

发出的命令仍然是保密的。但在6月10日，发布了初战的报道。

从6月11日开始，山岳派到处演讲，对政府进行猛烈的攻击。赖德律—洛兰站在讲台的高处，号召进行内战，因为他认为政府违反了宪法，而他的朋友和他已经准备用一切手段甚至武力 来保卫宪法。要求罢免共和国总统和前届内阁。

12日，负责审议昨天提出的问题的一个议会委员会驳回罢免案，而直接要求议会立即对总统及其部长们的未来作出判决。山岳派反对

立即开始讨论，而要求制作有关的文件。山岳派推迟讨论的目的何在呢？这很难回答。它打算利用推迟来煽动人心，还是想寻找时间来安定人心呢？可以肯定的是，善于辞令而不擅于实际斗争、热心足而决心不够的山岳派领袖们，这一天在他们大放厥词当中表现出前一天没有表现出来的某种犹豫。他们把剑拔出来一半以后，好像又想把它放回鞘内[30]。不久以后，他们发出的信号被议会外面的支持者看到，但再往后，他们并没有采取主动行动，而是跟着形势随大溜了。

这两天中，我的处境使我感到非常痛苦。前面说过，我完全反对远征罗马的意图和做法。在入阁之前，我曾向巴罗庄重地声明，我只对将来负责，而对迄今发生在意大利的事情，只由他自己去答辩。我只是在这个条件下才答应入阁的。因此，在11日的讨论之中我一言未发，只由巴罗一个人去抵挡议员们的猛烈攻击。但在12日，我看到我的同僚们受到非难的时候，我认为不能再长时间地保持沉默了。我要求重新提出有关的证明文件，顺便作了简短的发言，而没有就事件的本质发表意见。我非常激动，但只说了几句话。

我在《总汇导报》上重谈这篇简短发言时，我感到毫无内容，而且表达得非常拙劣。但在发言时却得到多数派的热烈鼓掌[31]，因为在人们感到即将爆发内战的危急时刻，思想的表达和语言的声调，比发言内容的价值更能打动人。我的发言直接指向赖德律—洛兰，怒斥他不仅想要制造动乱，而且在散布可以引发动乱的谎言。我发言的感情是强烈的，声调是坚定的，具有攻击力。尽管我讲得很不好，对我的新任务还有游移，但我感觉很好。

赖德律—洛兰对我作了回答，并指着多数派说，它是哥萨克式的派别；多数派回答他说，他是海盗和放火者。梯也尔在解释这个看法时说，方才发言的人与6月的造反者有密切联系。议会以压倒多数否决罢免案后散会。

山岳派的领袖们虽然仍在诋毁，但态度已不坚定。于是，人们可以自以为斗争开始的决定时刻还没有到来。可是他们想错了。我们在当天夜里收到的报告，使我们获悉一场武装斗争正在准备之中[32]。

实际上，第二天，各家蛊惑煽动的报刊都声称，它们的编辑们所要求的，已不再是用司法，而是用革命来解决问题。这完全是直接或间接号召进行内战。国民自卫军士兵、学生和居民完全被报刊的报道鼓动起来，不带武器到指定场所集合，然后列队来到议会的大门前。

这是把本拟在5月15日发动的事件移到了6月23日。上午11时左右，实际上有七八千人集合到格罗·卡尤抽水站。当时，我们正在共和国总统处开会。总统已经全副武装，一俟接到战斗开始的报告就准备骑马前往。除了军装以外，他还是原来的样子，没有什么改变。总之，他还完全跟昨天一样：表情还是有点忧郁，说话依然慢慢腾腾，不够连贯，眼神依然晦暗无光。从这临战不慌的表现中，一点儿也看不到面临危险时常有的慌张不安，即没有只有在精神衰萎时才会出现的心态。[33]

我们把尚加尼埃请来，他向我们说明了战斗的准备情况，并表示一定会胜利。迪福尔向我们宣读了他接到的报告，所有的报告都说发生了可怕的叛乱。随后，他返回自己的活动中心内政部。正午左右，我返回议会。

议会仍然没有开会。因为议长没有同我们磋商就安排了议事日程，宣布明天休会。在另一个人看来，这是非常严重的失职行为。在议员们纷纷回家期间，我去了议长的家，多数派的领袖大部分都已在这里。场面非常严肃，人人都很激动和不安，要求立即开始战斗，对内阁的优柔寡断进行强力的谴责。梯也尔，躺在一张大安乐椅子里，把脚放在另一张安乐椅子上，抚摩着肚子（因为他好像感染了流行病），以其非常尖的假嗓子，大发脾气地高呼：不想对巴黎下戒严令，也太奇怪了。我以温和的口吻回答他说：本想下戒严令，但时间还不到，因为议会还没有开会。

议员们从市内的各处来到议会。他们前来并不是接到了议会的开会通知（大部分人没有接到通知），而是听到市内的传闻。在下午2点钟，会议终于开始。多数派的席位全满了，但在高处的山岳派席位没有一个人。议会的这部分席位的沉寂，比通常出现的喊叫还令人难忍。这表明讨论已经停止，内战已经开始。

在3点钟的时候，迪福尔提议在巴黎实行戒严。只有卡芬雅克一个人支持。他像有时他讲话那样，作了简短的发言，而发言中表示的本来平庸而含混的思想，却达到其心灵的高度，甚至接近崇高。在这种环境中，他转瞬之间成了我在议会中见到的真正伟大的雄辩家：把其他发言人远远抛在后面。

他对着从讲坛上走下来的一位山岳派[34]喊叫说：“你们说我失去了权力。不对，我是自动放弃权力的。国民的意志没有改变，它就

是命令，人人都要遵守。我补充一点，而且我也希望，共和主义的党能够对此作出公正判断：说我的行动遵守了共和主义的信念，是自动放弃权力的。你们说我是在恐怖之中生活的，而历史俱在，它会说话。但我想对你们说，即使你们没有使我产生恐怖的感情，你们也使我产生了痛恨你们的感情。你们还想叫我对你们说最后一句话吗？你们在革命之前都是共和主义者，而我，在共和政体建立之前没有为它出过力，也曾反对过它。我对此感到遗憾，但我后来忠心为它服务，而且我还管理过它。请你们注意，我没有为其他事情这样尽力过！请你们把这句话记录下来，作好速记，永久存于议会的记录里。你们和我们不都是这样吗？这就是要我们都很好地为共和国尽力。

“好了！我所痛恨的，正是你们非常不愿意尽力的。为了我国的幸福，我切望它不要遭到破坏的命运。但是，如果我们不得不遭到这种痛苦。我们就要责难这是由于你们的张狂和妄为。请你千万记住这一点。”

在宣布实施戒严后不久，就传来叛乱已被镇压下去的消息。尚加尼埃耶总统率领一支骑兵部队，冲进并驱散了向议会走来的游行队伍。一些刚刚构筑起来的街垒，几乎没有进行抵抗就被破坏了。被围在作为自己的总部的国立工艺博物馆里的山岳派，或被逮捕或逃亡。我们掌握了巴黎。

这样的动乱也发生在其他一些城市，其程度虽然激烈，但没有一处成功。在里昂，激战了5个小时，但胜利终于属于政府军。我们巴黎的胜利者，也有点使一些省份不安，因为在整个法国，无论是建立秩序还是破坏秩序，都以巴黎是瞻。

6月的第二次叛乱就这样结束了。其激烈程度和持续时间都与第一次大不相同，但使其失败的原因却是一样的。在第一次时，主要是出于欲望而不是出于信念，参加造反的民众【35】是孤立战斗的，没有能够把他们的代表——议员请来领导他们。而这一次，是议员不能出面领导民众战斗。1848年6月，是军队缺乏指挥员；1849年6月，是指挥员缺少军队。

山岳派是一些奇怪的人物：他们喜欢吵架的性格和自傲，还表现在他们不该进行的活动当中。在报刊上进行宣传和亲自煽动人们积极参加内战，在以大量侮辱的语言攻击我们的人们当中，有一位孔西德朗。此人是傅立叶的门徒和后继者，写了一些空想的社会主义著作，

在其他时代，他是微不足道的人物；而在我们这个时代，则是一位危险的人物。孔西德朗和赖德律一洛兰，设法从国立工艺博物馆逃了出来，去了比利时。我同他有过来往，他到布鲁塞尔时给我寄过一封信，其中写道："亲爱的托克维尔（接着写了他求我办的事，随后他又写道）……如果需要我个人为您服务时，请随时示教。从现在开始，我可以有两三个月的时间来为您服务；随后，我估计最长还有6个月的空闲时间 。当然，您完全有能力自己处理或迟或早一定会遇到的这些或那些问题。但是，我们不谈政治问题，尊重奥迪隆·巴罗本人发布的非常合法和非常正当的戒严令。"我对此复信说："亲爱的孔西德朗，您委托的事情我将照办，我不想利用您的那种小小的服务【36】。但是，我现在不难确信，那些被你们称为部长的自由的、可恶的压迫者们，并不急于使他们的敌对者们相信，他们不把敌对者绳之以法后就使敌对者得到公正的安排。不管怎么说，这证明正义仍在我们方面。如果我们与敌对者调换一下位置，我能够像现在这样行动吗？我这不是对您说的，而是对您的那些我可以指出姓名来的政治友人说的。我相信情况一定相反，而且我要向您郑重声明，一旦他们掌握了政权，并且只要把我的脑袋留了下来，我就感恩戴德了，并准备声明他们的道德超过了我的期望。"

第三章
国内政治——内阁的内部纷争——内阁面对多数派和总统困难重重

我们胜利了，但我们真正的困难也即将出现，我对此已有准备。而且，我一直相信如下的箴言：在重大的胜利之后，一般会出现巨大的破灭性危机。在危难时期，我们所反对的是我们的敌对者，但在胜利之后，我们要开始反对自己，即反对自己的优柔寡断、自己的自高自大、自己在胜利后产生的苟且偷安。人们一般很难战胜这些东西。

我并不认为我们已经处于这种最后的危难之中，因为我不认为我们已经完全克服了主要障碍，而且知道它们就存在于与我们一起领导政府的人们当中。把山岳派迅速而完全击败，并没有保证我们摆脱他们的恶意，反而立即被这种恶意所影响。如果不是这样不够彻底地打败他们，我们可能会更强大。

多数派当时主要由3个党派组成（总统派人数还不多，而且名声不太好，不足以在议会中形成气候）。和我一样真诚希望建立稳健的共和政体的人，有60人到80人，他们是我们在这个庞大的议会中唯一的强大支点。多数派的其余成员，是正统派和七月王朝的老朋友与支持者，前者约有160人，后者大部分是统治了特别是榨取了法国18年的中产阶级的代表。我立即感到，这两派中最容易支持我们事业的，是王朝正统派。王朝正统派在前届政府中被排除在政权之外，所以他们既无地位又无本钱去恢复昔日的权势，但也不遗憾。他们大部分是大土地所有者，并不像资产阶级那样需要去任公职，或者至少没有养成资产阶级那种爱过舒适生活的习惯。尽管他们在原则上比其他人更反对共和政体，但他们却比大部分人更能适应共和政府的长期存在，因为共和政体打倒了他们的七月王朝，向他们开放了走向政权的道路，一并满足了他们的野心和复仇心，而只是使他们感到确实存在的是很严重的恐怖活动。构成多数派主体的昔日保守派，想尽快摆脱共和政体，但因为他们对共和政体的疯狂憎恨，被他们对恐怖的惧怕所强力抑制，而且他们长期以来养成了跟着政权当局走的习惯，所以我

们容易使他们让他们的领袖支持我们或只保持中立。众所周知，他们当时的主要领袖是梯也尔先生和莫莱先生。

在意识到这样的形势之后，我认为要使一切次要的目标服从主要目标。而主要的目标是：防止共和政体被颠覆，特别是防止出现路易·拿破仑的杂种王朝，这在当时是迫在眉睫的危险。

我首先想到的是，我不要犯我们的友人所犯的错误，因为我经常记着我们诺曼底人的那句古老格言的深刻意义。这句格言是："主啊！保佑我不被朋友陷害，我就能保护自己不被敌人侵害。"

在国民议会中，我们的支持者的首领是拉莫里西埃将军。我曾经十分担心他的性格急躁、轻率冒失，特别是无为而自若。我知道他是那种希望把事办好而不想把事办坏的人，但他又喜欢与其什么也不办不如办点什么为好，而办坏了就自认倒霉。我想派他去一个远方大国出任大使。这个大国就是已经主动地承认我们共和国的俄国。他适于去恢复我们在上届政府时几乎中断了的与俄国的外交关系。我把选任的目光投向拉莫里西埃，叫他担起这个特殊而又重大的任务。他也是最能胜任这项必须由一位将军，而且是出名的将军去完成的工作的人选。我费了很大力气让政府派他出使，但最大的困难是说服共和国总统。总统首先表示反对，当时他不是以直率的语言【37】，而是转弯抹角地对我说（他从不以语言表达他的思想，而有时是故意隐瞒思想），他希望在大国的宫廷里有他合意的大使 。但这不是他的事情，因为大使要由我来领导，我只要求大使能合法国的意。我坚持自己的意见，但我又怕是不是会遭到法卢的抵制，因为在当时的内阁里，他是受到总统信任的人。我不知道什么原因，法卢同意了。于是，拉莫里西埃出发了。我在很久以前，就对他说过要派他出使俄国；

他出发后，我的朋友们的行动使我安下心来，于是想到必须获得我们的必要同盟者，或者与他们保持良好关系。【38】在这里，我的任务在所有方面都是困难的，因为我除了要做好本部的工作以外，没有内阁的同意【39】，我什么也办不成。在内阁中，有一些人是难得的最诚实的人，但他们在政治上保守和无知，以致我有时不得不遗憾地同知识的懒汉打交道。

至于王朝正统派，我认为应当让他们对国民教育的管理发生重大影响。我承认这样做要付出很大的代价【40】，但只有如此才能使他们感到满意，而反过来，在我们要抑制总统和阻止他推翻宪法的时候，

会得到他们的支持。这个确保王朝正统派支持我们的计划，后来实行了。我们让法卢在他的部自由活动，内阁承认了他向议会提出的关于国民教育的计划。这个计划后来成了（1850年3月15日的）[41]法案。我还竭尽全力劝告我的同僚，要同王朝正统派的主要人物在个人方面保持良好关系。我自己首先这样做了，同僚中原来就与王朝正统派有良好关系的人，也立即这样做了。最后我成了我们与他们之间的唯一中间人。

的确，我的出身和成长环境，使我比其他人更容易做到这一点，因为法国的贵族虽然已经不是一个阶级，但他们仍像一种共济会组织。这个组织的所有成员尽管个人观点不同，甚至互相敌对，但通过我不知道的某种看不见的纽带而能够相互理解。[42]

因此，尽管我在入阁前比任何人都反对法卢，但我入阁后便主动与他成为朋友。而且，他是值得我们设法利用的人[43]。我不知道在我的政治生涯中是不是还会遇到这种极为罕见的人。他在党派活动中，同时具有两件最必要的东西。第一，是具有不断地向既定的目标前进，不因遇到挫折或危险而改变方向的狂热的信心；第二，是具有可以广泛适用的和巧妙地实现唯一的计划[44]的既有韧性又有力度的毫不迟疑的精神。在这种条件下，他的诚实[45]正如他自己所说的，不只是考虑事业，而且不忘个人利益；但总的说来，他非常虚伪，具有非同一般的欺骗性，不过很有效果，因为他在把真伪暂时混进自己的信念之后，就为自己的利益而把真伪塞进他人的信念之中了。这种诚实的唯一秘密，就是能使谎言具有真实的外貌，把他领导的人或与他交往的人引入歧途。

我尽了一些努力，但始终未能使法卢和迪福尔之间建立起我所指望的良好关系，甚至未能建立起适当的关系。不错，两个人的长处和短处是完全相反的：迪福尔的长处正是法卢的短处，或者相反。在心灵深处仍保持真正的西方资产阶级特点的迪福尔，敌视贵族和神职人员，对法卢的处事原则和圆滑的处事方式完全不能将就，而我对此则有点赞赏。但是，我通过多方努力，终于使迪福尔理解不要在法卢主管的部的工作方面找他的麻烦；至于内政部方面的工作，无论如何要他允许法卢发生些微的影响（在可以允许的范围内和必要的范围内），但他却不愿接受我的意见。法卢在他控制的地盘安茹地区，有一个他认为本应当起诉制裁的省长，但他并没有要求撤他的职，甚至

没有阻止他被提升，而只主张把他调到其他地方。他认为不把此人调走，这个人的地位就很危险，而且曼恩—卢瓦尔省选出的大多数议员，也要求把他调走。可惜这位省长是共和政体的铁杆支持者，这一点就足以使迪福尔感到不安，同时也让他相信，法卢的唯一目的是把他拉进纠纷之中，利用他来打击他至今一直想要打击而未敢打击的共和派省长。这位省长拒绝调转，法卢坚持己见，迪福尔态度强硬。看到法卢急得在迪福尔的周围乱转，到处求情和呼吁，但又找不到进入迪福尔心灵深处的大门，真是一件大快人心的好事。

迪福尔最初是听任法卢去折腾，后来是连看都不看他一眼，或者以晦暗的斜视目光看他一眼[【46】]，只是简单地回答他说："我很想知道您为什么不利用您的朋友富谢身为内政部长的机会使您的那位省长摆脱困境。"尽管我认为法卢性格暴躁，但他忍耐住了。他来见我，向我倾诉他的苦衷，从他抱怨的口气中我看出他非常痛苦的心情。后来，我在他们之间进行调解工作。我设法叫迪福尔理解，法卢的这种请求是对一位同僚提出的，不能予以拒绝，至少不要同他搞坏关系。于是，我在一个月期间每天都在二人之间进行调解，而为此所用的精力和策略，比在这个期间我为处理欧洲的一些大事所用的还多。这件无聊的小事，有几次竟要使内阁垮台。迪福尔终于让步，但只是一种谁也不会感谢的拙劣恩赐，即不管法卢满意不满意，把他的那位省长调到别处去[【47】]。

但在我们的工作中最困难的部分，是像我已经说过的，怎么对付构成多数派主体的旧保守派。

旧保守派既有共同的观点来使人们承认他们的优势，又有众多个人的激情来满足自己的要求。他们希望政府建立起强而有力的秩序。在这一点上，我们同他们的立场一样，也同他们一样想建立起这样的秩序，而且要做到他们所能想到的那样，甚至超过他们所想到的。我们对里昂及其邻近的省份实行了戒严。根据戒严令查封了巴黎的6家革命报刊，解散了在6月13日态度暧昧的巴黎国民自卫军的3个军团，将7名国会议员作为现行犯逮捕，对其他30名国会议员进行谴责。在整个法国，都采取了同样的措施，政府向各级机关发出通告，明确指出现在的政府能够遵守法律，也愿意大家在法律面前一律平等。

迪福尔在实施这些各式各样的措施时，屡屡遭到残存于议会中的山岳派的攻击；而他则以勇敢的、有力的、挖苦的雄辩语言回击，而

且所用语言十分巧妙，摆出背水一战的架式。

保守派不仅想进行严厉的统治，而且试图利用胜利的机会制定镇压法和预防法。我们虽然认为有必要走这条道路，但又不想随着他们走得太远。

至于我，我的看法是：在这方面对国民的恐惧心理和合情合理的怨气给予重大的让步是贤明的和必要的；而在如此激烈的革命之后可以拯救自由的唯一办法，是暂时限制自由的范围。我的同僚们也认为应当如此。于是，我们先后提出制定3个法律的议案：第一，禁止俱乐部法；第二，王政时期都没有实施过的严格打击出格的报刊的新闻管理法；第三，使戒严状态正规化的戒严法。有人抗议说："你们制定的是军事独裁法！"迪福尔回答说："对！是独裁，但这是议会的独裁。它虽然没有顾及一个自救的社会而享有的不受时效限制的权利，但它丝毫没有可能占有优势的个人权利。无论是王朝的政府，还是共和制的政府，都绝对需要如此。这种必要性是谁制造出来的呢？是谁给我们带来了这种忍受18个月的激烈动乱、接连不断的阴谋、可怕的叛乱的痛苦经历的呢？不错，你们说得对，确实是在以自由的名义进行的这种革命以后出现了使我们又把自由破坏，并把可怕的武器交给当局的可悲局面！但是，犯了错误的不是你们又是谁呢？谁最支持共和制政府？是支持叛乱的人，还是一心要镇压叛乱的人呢？"

这些措施、法律和语言，曾使保守派感到高兴，但没有使他们满意。老实说，要想使他们满意，只有破坏共和政府而别无他途。尽管他们的谨慎和理性在抑制他们的行动，但他们的本能却一直把他们推向破坏共和政府的道路上去。

但是，他们特别需要的是，把他们的敌人所占的职位夺过来，并尽快转给他们的支持者或亲近者。我们又在这里看到导致七月王朝崩溃的所有激情。二月革命没有消除这些激情，而只是使它们稍稍得到满足。这是我们的巨大的和长期存在的危险。在这方面，我认为我们还可以作一些让步。但在公职人员之中，还有很多趁革命之机钻进政府的能力不强或腐化堕落的共和主义者。如何处理这批人，我的意见是立即清洗他们，而不要等到人们要求解除他们的职务。其方法是叫人们相信我们的决心，使忠实和有能力的所有共和主义者有权保卫自己。但我未能说服迪福尔去这样做【48】。我一再对他说："我们打算怎样去做呢？同这些共和主义者在一起能拯救共和政体吗？不能，因

为这些徒有其名的共和主义者大部分存心利用共和政体消灭我们，而值得称为共和主义者的人，在议会中也不超过100人。我们是在同一些并不爱共和政体的人一起拯救共和政体。因此，我们只能依靠妥协来治理国家：惟独对特别重大的问题绝不让步。这样一来，一切就逐渐上了轨道。现在，维护共和政体的最好的、也许是唯一的保障，就是我们要保住政权。于是，要用一切光荣的手段来使我们保住政权。”他对此回答说：这种斗争就像他每天大力反对社会主义和无政府主义那样，在斗争中要使多数派感到满意，这就像只影响人们的观点而不触动他们的虚荣心和个人利益总能使人们感到满意一样。他在拒绝我的一切建议时还表现得十分礼貌，但他的拒绝形式比他的拒绝内容还令人感到不快。我从来没有想到会有他这样的人：能在讲坛上高谈阔论，善于选择论据和使人高兴的语言，确实总能在让人高兴地接受他的想法时保持一定的说话分寸，在同他人交谈时又显得十分拘谨、沉静和笨拙。

与其说他是理智充沛的人，不如说他是才华横溢的人，因为他并没有真正意义上的理智，但并不是说他没有人们通常所说的理智。他青年时期勤奋努力，思想内向，几乎有点孤僻。他在40岁时才结婚。这桩婚姻给他的孤僻带来新的形式。于是，他留在家里，不再孤独生活[49]，但也时常离开家里。不错，政治当时对他没有一点吸引力。他不仅同各种阴谋活动离得远远的，而且不与政党接触。他厌恶议会活动，害怕议会的讲坛，但只有这个讲坛才能使他拥有力量。他有自己的野心，但这个野心能被控制，而且平平凡凡。他认为与其说是管理政治，不如说是控制政治。[50][51]他任部长时的待人方式，有时令人十分吃惊。有一天，卡斯特拉内将军[52]（不错，此人很狂妄，但值得信赖）要求同他会见。被会见的将军冗长地叙述了自己的希望和自认为应当做的分内事情。迪福尔也长时间地、仔细地倾听了他的叙述。然后，他站起来，一句话也没有回答，恭恭敬敬地把将军送到门口，使将军站在那里感到十分难堪。我对他的这种做法提出了批评，他回答说：“我不能对他说使他不愉快的事情，可使他高兴的事情又没有！”可以想象，遇到这样的人谁都要大发雷霆。

遗憾的是，这种事情也发生在很粗野的办公室主任身上[53]，而且比迪福尔做得更粗野，更愚蠢。比如说，当一些请愿者忐忑不安地由部长办公室转到秘书长的办公室，想得到一点儿鼓励时，又遇到同

样的很不客气的粗暴接待。他们就像刚越过一道绿篱之后就跌进荆棘丛中。尽管有这些缺点，只要他在讲坛上怒斥山岳派，就能得到保守派的支持，但保守派的领袖们从来对他没有好感。

正像我明确地预见的，保守派虽不想让政府独立，但又想让政府由某个政党单独主持[54]。我认为，从6月13日至关于罗马问题的最后讨论，即在内阁存在整个期间，保守派没有一天不给我们制造麻烦。不错，他们从来不在议会的讲坛上攻击我们。但是，他们不断地秘密地鼓励多数派反对我们，非难我们的选择，批判我们的举措，恶意地曲解我们的发言，但又不想彻底推翻我们，而是使我们处于没有支点，一有机会打我们，我们就得倒下的状态。这样一来，迪福尔的信心不就总是不牢固了嘛。多数派的领袖们总想利用我们采用严格的措施，实施镇压性法律，以使我们的政府适于将来接替我们的人，而我们的共和主义观点这时就使我们比保守派更适于此。他们的计划很清楚，那就是随后把我们排除在外，让他们的代理人接管政府。他们不仅不想让我们在议会中发生影响，而且不断地设法妨碍我们影响总统的思想。他们还幻想叫路易·拿破仑心甘情愿地接受他们作为他的监护人[55]。于是，他们不断地纠缠路易·拿破仑，而我们通过我们的官员也获悉，他们中的大部分人，特别是梯也尔先生和莫莱先生，不断地亲自去见路易·拿破仑，促使他并经他的同意，共同努力为了共同的利益而推翻共和国[56]。从6月13日开始，我每天都始终保持戒备状态，心惊肉跳，害怕他们利用我们的胜利把路易·拿破仑推上某种暴力夺权的道路；然后，像我对巴罗说的，某一天帝制就将从他的脚下冒出来[57]。我由此知道，我们的担心比我们本身想象的还要有根据。我退出内阁以后，从确切的情报来源获悉，1849年7月有过总统与议会合谋搞武力改变宪法的阴谋活动。多数派的领袖和路易·拿破仑准备联合搞奇袭，要不是贝里耶害怕上当受骗，或不敢采取行动，而像他通常所说的那样，拒绝援助路易·拿破仑，也不让他的党予以援助，奇袭就将发生了。他们并没有放弃举事，而是把它推迟了。于是，当我现在写这段往事时，即在我说的往事发生后仅仅两年，想起这些人中的大部分人一想起他们看到人民也完全像他们当年向路易·拿破仑建议的那样、为他而破坏宪法就气愤的时候，我觉得很难找到比这项明显的实例，说明人们没有节操，大言不惭地说自己如何爱国和主张权利的那种含有个人的小小激情的豪言壮语的虚伪性。

正如大家所看到的，我们并不是信赖总统而诬枉多数派。对于我们的共和国来说，路易·拿破仑是最大的而且是最持久的危险。

我认为是这样。但是，在更深入地仔细观察他的时候，我对我们可以在他的心目中占有相当巩固的地位并不失望。事实上，我不久就发现，他虽然不断接近多数派领袖，采纳他们的意见，有时也照办，必要时同他们合谋，但又对他们的束缚感到难以容忍。他对接受他们的监护感到丢脸，一直偷偷地设法摆脱这种监护。这就向我们提供了同他接触和研究他的内心世界的可能性，但我们自己已经下定决心，在与多数派的大策士们接触时保持自己的独立性，坚持不让他们插手行政权。

同时，我并不认为即使我们部分地参与路易·拿破仑的谋划，我们就得放弃自己的主张。在想到这个特殊人物（不是说他的才能特殊，而是说能够促使他如此极端平庸的环境）的际遇时而使我心急的，是我认为他要想心情平静，就需要有某种精神食粮来培育他的心灵。对这样的一个人，在担任总统4年统治法国之后能安于过老百姓的平民生活，我深为怀疑。要他同意过那样的生活，那完全是做梦。在他任职期间，除非对他的野心表示能使他高兴，或至少使他满意的观点，让他不搞某些冒险的举措，也同样是非常困难的。我首先向他表示了使他高兴的观点。于是我对他说："我绝不会帮助你推翻共和政体，但我愿意努力使你在共和政体中确保重要的职位，而且我相信我的朋友们最终也会走上这条道路。宪法是可以修改的，关于禁止总统连选连任的第45条可以改变。我们自愿帮助你的目的就在于此。"后来，由于修改宪法的时机尚未到来，我便更进一步，让他把眼光放在未来，对他说：如果他能平稳地、贤明地、温和地统治法国，只想做法国的首席行政长官，而不做它的欺骗者和主人，尽管有第45条的规定，他也可以在人们几乎一致同意下于任期终了连选连任，而保王派在他的权力有限延长下也不会认为自己的期望破灭，共和派本身则会把它控制的政府看作是使人民习惯于共和政体和旁观共和政体的最好方式。我是真诚地向他说这件事的，因为我也对此深信不疑。我对他进行的劝告，实际上过去和现在我认为对国家和他本人都是有益的。他倾听了我的劝告，但没有对我的话作任何表示：这是他一贯的习惯。人们向他讲话，就像往井里投石头，只能听到石头落水的声音，而完全不知道石头以后如何。[58] 不管怎样，他似乎逐渐对我表示了好感。当

然，在能与很好服务相容的一切条件下，我将作最大努力使他喜悦。当他偶尔向我建议任用一个有能力而且忠诚的人为外交官时，我会马上使该人出任。当他荐举的人能力不强，而要求的职位不太重要的时候，我一般也照办。但是，通常发生的情况是：一些对前途感到渺茫，因失望而曾投进他的党的无赖和坏蛋，也被他推荐上来，以表示他对这些人过去的帮助的感谢；或者，他总想推荐他所说的自己人出任重要的驻外大使。总之，他往往推荐一些阴谋家和骗子。因此，我每次见到他的时候，都向他解释一些不符合他的愿望的规则，说明一些阻止他行动的道德的或政治的理由。有时我甚至示意他，我甘愿辞职也不能照他的意见办事。在我发现他对我的拒绝没有提出任何独特的看法，没有有系统的反对想法时，我就不再提出要求或把问题放在以后解决。

因此，我没有使我的朋友们飞黄腾达。他们追求高官厚禄的热情高得无比，以各种要求不断地要挟我，而且态度十分恶劣，往往不顾礼貌，使我往往烦恼得要把他们从窗户丢出去，但我还是设法克制了自己。不过有一次，他们当中有一个确实该上绞刑架的坏蛋，态度蛮横地抗议说：路易·拿破仑公爵竟无权报答曾为他的事业受过苦的人，真是天大的怪事。我回答他说："先生，共和国总统应当做的事情是丢掉恢复帝制的梦想，记住现在应为法国的政务服务，而不是为你们服务。"在远征罗马的问题上，正如以后我所说的，我一直坚决支持总统，直到他的政策有些过火和不合理，我仍在支持。因此，我得到他的好感。后来有一天，他向我极为明确地表明了他的好感。1848年末，在英国短期出任大使的博蒙，对当时作为总统候选人的路易·拿破仑发表了一些极具侮辱性的谈话。得知这些谈话的路易·拿破仑并没有因此激怒。我就任外交部长以后，曾多次试图使博蒙在总统的头脑里留下好印象，但我从来没有提议任用他担当某某职务——尽管他有能力，而且我也希望他出任。1849年9月初，驻维也纳大使出缺。这个位置，因为意大利和匈牙利问题，当时对我国的外交特别重要。总统亲自对我说："我建议你让博蒙先生出任驻维也纳大使。我虽然对他很不满，但我知道他是你的好友，只根据这一点，我就可以作出决定。"【59】我高兴极了。谁也没有比博蒙更适合这个职位，于是，叫博蒙出任了驻维也纳大使。再也没有什么事情能比这更使我愉快的了。【60】

我的所有同僚，都没有像我这样在不违背自己的意志和义务的范围内获得过总统的这种善待。

但是，迪福尔与人们对他的期待相反，在总统面前总是保持其固有的严肃态度。我认为，总统的简捷明快的作风，只能使总统对他感到五成的满意，而帕西好像喜欢使总统不愉快。我以为，帕西认为自己当部长是大材小用，因为他把自己称作冒险家。他成天故意与总统作对，曾反对他作为总统候选人，对待总统的朋友态度粗暴，以不加掩盖的轻视态度抨击总统的观点。可以说他在心里是瞧不起总统的。

总统最信赖的部长是法卢。我一直认为，法卢所以得到总统的信赖，是因为他给总统做了某种重大的事情，而我们当中的任何人都不会或不想为总统做这种事情。

从出身、教育、所属的社会来说，还可以从爱好来说，都是王朝正统主义的法卢，正如我已经指出的，好像完全是为了教会而生的。他并不认为他所信奉的正统主义能够胜利，只想通过我们的革命开辟出一条使天主教掌权的道路。只要他留在内阁一天，就会专心去搞这一工作。正如在内阁成立之初他对我说的，他们所忏悔的神甫告诉他，教会具有无上的权威。我认为法卢最初对路易·拿破仑拉他去为自己的目的服务一事上有错误的认识，以幸福的心情看着总统成为共和国的继承人和法国的主人，只想利用这个必然发生的事情为神职人员的利益服务。他使他的一派支持路易·拿破仑，只是不把自己交出去。

从我进入内阁到议会于8月13日休会，其间我们不管多数派领袖的意见如何而一直争取多数派支持我们。多数派使我们每天都在他们面前看到他们与敌人交锋，而他们的这些敌人对我们的疯狂进攻，便逐渐使他们对我们产生了同情。但在这期间，我们在总统的心目中却一点儿好感也没有得到。总统好像要我们支持他的主张，而我们却没有。

6个星期以后，事情发生了逆转。议员们被他们的朋友由地方轰了回来，因为这些地方上的人想把地方问题交给政府处理，而我们没有同意。相反，共和国总统却与我接近起来。他这样做的理由，我以后再讲。有人说我们这是在一方面有所失，而在另一方面有所得，得失相等。

因此，依靠两个方面的内阁，始终未能使两个方面调和，一直在两者之间摇摆，时而侧重这一方，时而偏向另一方。导致内阁倒台

的，是罗马问题。

1849年10月1日议会刚一复会，就把罗马问题提了出来。这是第二次，也是最后一次提出这问题。[61]

第四章
外交问题

至此，我一直没有中断对于我们内部的苦难的叙述，转而去讨论我们在外部遇到的、我比任何人都负有重任的外交难题。现在，我想换个方向，叙述这个问题中与我有关的部分【62】。

我初到外交部视事，看到外交事务的现况时，我对面临的困难之多和之大感到惊讶，但最使我不安的问题，是我本身的能力问题。

当然，我对做好工作很有信心。我在七月王朝的最后议会中的相当可悲的9年经历，大大增强我不爱政治的性格，尽管二月革命的经验使我得到的教训，稍稍加强我此次出任外长的信心，但在这样的时候接受如此的重任，还是很犹豫的。我是怀着很大的担心出任的。

不久以后，我就注意到一些表面上使我放心，而实际上使我完全不能放心的现象。我首先发现，一些事情根本不是十分困难的事情，但却经常变成非常重大的事情，后来这种事情经常出现，但实际情况根本不是如此。事情的复杂性并不与它的重要性同步。往往是表面上非常简单的事情，其结果却可能影响非常广泛和令人十分害怕。此外，凡是以自己的意志影响全体人民的人，手下总是有一批能够为他出主意，辅助他，替他承担一些日常事务的人。这些人是为了使他振作起来和保卫他而说的，在一些次要的工作和低层干部中见不到这种人的身影。最后，所要追求的目的崇高，也能使人振奋其全部精力：即使任务稍有困难也不怕，因为还有许多优秀的工作人员【63】。

在我面对小小的责任时，就感到气馁和不安而困惑【64】。摆在我面前的是重大责任时，我会感到心中平静，有一种奇妙的安定感。我从来不给自己的意志加热。当我感到事情非常重大时，我便立即全身投入，坚持到底。对失败的思想，我一直觉得难以容忍；而对我也参加的这出世界大戏的可悲前景，我并不局促不安。我的神情泰然，感到很自豪，而不是羞怯【65】。不久以后我就发现，在政治上，也像在其他大多数事情上一样，也许像在所有的事情上一样，印象的鲜明性并非来自产生印象的事实的重要性，而是来自事实的或大或小的重复

频率。一个人在处理小事的时候，即使这件事只是他偶然负责处理的，他也要慌乱和激动；而他要遇见大事的时候，这件大事即使每天都发生，他也会泰然处之，因为这件事的出现频率太高，已使他对此事麻木了。我曾说过，因为我不同那些在任何方面都不值得我注意的人套近乎，使他们觉得我高傲而讨厌我，以致过去由此树立很多敌人。我十分担心，在我计划进行的重大工作中，还会遇到这样的暗礁。但我很快发现，傲慢在某些人身上是随着地位的上升而成正比地加重的，而我则完全不同，我在这样的条件下会更容易接近群众，甚至在我感到自己无比优秀时，也会在群众当中表现得更为殷勤近人。但在当了部长以后，我不再特意去找人支持，也不怕以冷漠的态度对待他们，而支持过部长的那些人却需要接近占有部长地位的人，以使自己可以相当容易使一些不重要的话具有重要意义。还由于当了部长，我在办事时不再单纯考虑那些蠢人的想法，而是考虑他们关心的事情。这些事情经常容易成为我们谈话的话题。

因此我发现，我应当担心的不是我不适于我拟完成的任务，而这个经验不仅使我敢于面对现在，而且对我今后的人生也起了鼓舞作用。如果有人问我你在如此混乱、障碍重重、短促得你刚开始一项工作就草草收场的外交部工作中有什么收获时，我会回答说我得到了巨大的收益，也许是世界上最大的收益，即我对自己有了信心。

在国外事务方面也同国内事务一样，我们的最大障碍主要不是来自外交问题方面的困难，而是来自同我一起办理外交问题的人。我一开始就发觉了这个问题。在王朝时代培养起来的我手下的外交官，大部分对他们现在服务的政府，在内心深处怀有极大的嫌恶感，而且以民主的和共和的法国的名义叫嚷恢复昔日的贵族政体，偷偷地努力在全欧重建君主专制政体。此外，不得不在二月革命带来的黑暗中生活的这些外交官，为了反对政府而与同法国政府斗争的蛊惑群众的党派携起手来。但他们绝大多数人的弱点是胆小怕事。我们的大部分驻外使节，害怕同驻在国的任何政治团体接触，甚至不敢向本国政府反映不久以后可能受到谴责的观点。他们以在报告中写上一大堆鸡毛蒜皮的小事（因为在外交当中，驻外人员喜欢在没有什么要写的时候，或在没有什么想说的时候，也要写报告）来掩盖自己的无所事事，把自己包装得好好的。他们既不在报告中反映他们对所报告的事件的观点，也不提出我们应当对此作出什么结论的意见。

我们大部分外交官身上确实存在的这种沾沾自喜的无所作为的恶习，只是他们的本性的天衣无缝的表现。我认识到这一点以后，多半任用新人来代替他们。

我本以为可以使多数派领袖放弃这种恶习，但没有成功，所以我只能同他们和睦相处，而且在不受他们的影响下力求使他们高兴。这是一项困难的工作，但我战胜了困难，因为我在内阁中虽然在政治上最反对他们，但又是唯一能够使他们接受的人。在不理睬他们的意见的同时满足他们的自尊心：这至少应当说是我的秘诀。

我在小事方面，也做到像在大事方面那样十分精心。我发现，满足人们的虚荣心，可以达成最有利的交易，因为你给对方一小点儿实惠，往往会使他在虚荣心的驱使下还给你最大的实惠。[66] 不错，为了有利地利用对方的虚荣心，就要把自己的虚荣心完全置之度外，而且只能使自己的计划成功。这是一种非常难的交易。我在这种环境下做得还非常顺利，获得很大的收益。至今从事过外交工作，并自信有权制定法国的外交政策的，有3个人。他们是布罗伊先生、莫莱先生和梯也尔先生。对这3位先生我全尊重。我常请他们到我家做客，有时我也到他们那里去请教，不断地谦虚问这问那，请他们提出建议，但他们的建议几乎从来没有被我采纳。[67] 这自然要使这几位大人物非常不满。我更多的是叫他们喜欢我请教他们，但未必执行他们的建议。如果认为无法执行，我就不再请教他们。特别是对梯也尔先生，我的这种做法非常有效。为人谦逊，由衷地希望内阁持久，在25年的政治生涯中十分了解梯也尔先生的一切缺点的雷米萨，有一天对我说："大家不太了解梯也尔先生，他的虚荣心比他的野心大得多。他要求人们对他的尊重甚于对他的服从，注重权力的外表甚于权力本身。你可以多多向他请教，然后他就会喜欢你。他最在意的是你对他的敬意，而不是你的行动。"我照他的提示做了，取得很大成功。我在担任外长期间有两个必须解决的大问题：一个是皮埃蒙特问题，另一个是土耳其问题。我采取的方针与梯也尔的想法完全不同，但我们一直把相当良好的友谊保持到最后。

至于总统，特别是在处理对外问题时，总是暴露出他对偶然的命运使他担负起来的重大使命还没有足够的执行能力。不久我就发现，这位在一切行动上傲气十足的先生，还不善于采取什么措施来应付行将发生的事情。因此，我每天都要向他分析所有的外交文件，并当他

的面作出处理的决定。至今，他只是依靠汇报了解世界上发生的事情，除了外交部长想叫他知道的事情以外，他什么也不知道。因此，在他的精神活动中，总是缺乏事实的坚实基础，而容易被他满怀的一切幻想所支配。

我有时发现他的想法空洞、虚幻、不够慎重和混乱，而大为吃惊。不错，当我向他说明事态的真实情况时[68]，也容易使他理解事态将要造成的困难，因为他不善于争辩。他沉默不语，但这不表明他完全信服。他的一个梦想是：同德意志中的一个或两个国家结成同盟，以便在这个同盟的帮助下改写欧洲的地图，取消1815年条约给法国划定的国界。他看到我认为找不到这个或那个国家来缔结这样的同盟和无法达到这个目的后，便决定亲自出马与这样的国家的驻法大使进行试探。其中一个国家的大使，有一天来访，他兴致勃勃地对我说，贵国总统问我，如果以某种平等的条件与代价，你们是否同意让萨沃依归属法国。另一件事情是，总统想把他早已选好的一个人，作为特使派往德意志诸国去直接探听对方的意见。他选的是佩尔西尼[69]，令我给他签发委派书。我照办了，但我心里明白，这样的谈判不会有任何成就。我认为佩尔西尼负有双重任务：第一是在国内使权力的篡夺容易进行，第二是在国外扩张领土。他先去了柏林，后去了维也纳。正像我料想的，他受到隆重的接待，参加欢迎宴会，然后空手而归。

我在谈论人物上用了过多的时间，现在回到外交问题上。

在我出任外交部长的时候，战火已在几个国家熄灭，但欧洲仍处在战火之中。

西西里战败被征服；那不勒斯人被人支配，如同奴隶；诺瓦拉战役开始不久，意大利人就失败了；获胜的奥地利人与夏尔—阿尔贝之子谈判，让其父退位由他担任皮埃蒙特的国王；奥军越过伦巴第边界，占领了教皇领地的一部分、帕尔马和普莱桑斯，还不请自来地进军托斯卡纳。当时的托斯卡纳大公在他的臣民的帮助下已经复辟，只是臣民的忠心和热情后来逐渐减弱。威尼斯没有被奥军骚扰。罗马在击退法军的第一次进攻之后，便向意大利的所有煽动家求援，在全欧掀起反法的怒潮。二月革命以后，德意志似乎没有更加分裂和混乱。统一德意志的梦想已经破灭，而德意志的旧体制的现实，也无法实现统一。[70]一直试图建立这种统一的国民议会，由于议员人数越来越

少，而不得不离开法兰克福到处游说，表现出一副无能为力和乞怜的样子。但是，国民议会的衰败并没有重建秩序，反而给无政府状态提供了自由的空间。

在德国，温和的革命家们，也可以称他们为天真的革命家们，自认为通过讨论和立法就可以和平地把德国的人民与诸侯置于统一的政府之下，而在他们遇到挫折和失望而退出政治舞台时，就让位给暴力的革命家们。主张暴力的革命家们总是确信，只有彻底推翻旧的各邦政府和完全废除旧的社会体制，才能实现德国的统一。结果，在议会的多次讨论之后，却出现了到处骚乱的局面。政治的对抗变成阶级之间的战争。穷人对富人的天然仇恨和嫉妒，在许多地方，特别是在中德意志的一些小邦，在莱茵河流域，成为社会主义理论的内容。在符腾堡，发生了叛乱。在萨克森，发生了可怕的造反，在普鲁士的帮助下才得以镇压下去。另几处造反扰乱了威斯特伐利亚。普法尔茨全境造反。在巴登，驱逐了大公，成立临时政府。但我在1个月前经过德国时就已预言，最后的胜利无疑是属于大公或国王们的。暴力行动本身加速了大公或国王们的胜利。一些大的大公或国王回到自己的首都，掌握了军队。他们还有尚待克服的困难，但已经没有危险。其中的某些大国，从极盛时期马上沦为二流国家，也并非不无可能。在也以暴力改变公共秩序时，就为暴力提供了干涉的动机、机会和权利。

普鲁士已经开始这种行动。普鲁士人以他们的武力镇压了萨克森的暴动，进入莱茵河的帕拉蒂纳，干预符腾堡，并且进犯巴登大公国。这样，他们就以其军队和影响控制了整个德意志。

奥地利虽然摆脱了威胁它生存的可怕危机，但它在这方面还有艰巨的工作要做。它在意大利获胜的军队，在匈牙利吃了败仗。

对自己的这个属国都无法控制的奥地利，遂向俄国去求援。沙皇在5月13日发表声明，告诉欧洲它要向匈牙利进军。

尼古拉皇帝至今自恃强大无比而静观形势。他自觉安然地，但并非漠不关心地观察着远方各国的动乱。而现在，他感到只有他能在大国政府中代表欧洲旧社会和欧洲权威的传统的古老原则。他不仅认为自己是它们的代表，而且自诩为它们的保护者。他的政治理论和宗教信仰，他的野心和逞强意识，也在推动他去担起这个角色。于是，他以通信鼓励或以荣誉嘉奖所有在欧洲的某个地方战胜过无政府状态或甚至自由的人们，好像这些人是他的臣民和为加强他的权力做过贡献

似的，以此来建立他在欧洲的霸权，似乎要建立一个比此前的第一帝国还要广袤的第二帝国。因此，他给欧洲最南端的镇压了西西里人民造反的菲兰杰里[71]颁发一枚勋章，并亲笔写信表示他对这位将军的行动满意。这位皇帝站在他所具有的优越地位和可以安心观看欧洲发生的互斗事件的处境，可以自由作出自己的判断，然后不仅以某种轻视的态度静观他所注视的革命派的蠢行，而且能以此种态度静观他所支持的党派和君主的缺点与失策。他只根据情况表示这方面的意见，既不明确表态，也不精心隐瞒自己的意见。

1849年8月11日，拉莫里西埃在密电里给我写道："沙皇在这天早晨对我说，将军，请你相信，贵国的王党派有可能联合激进派推翻不喜欢他们的王朝而使自己取而代之。我是相信有这种可能的。特别是贵国的正统王朝派没有不这样认为的。长期以来，我就认为，正是这些正统王朝派使得波旁王朝长期以来未能复兴。这是我承认贵国的共和政体的理由之一，而且也是我认为贵国的国民具有德国人所没有的良知的理由。"皇帝过了一会儿又向他说："我的表兄弟，普鲁士国王，我与他虽有亲密的亲属关系，但他一点也不听我的忠告。我们之间的政治关系十分冷漠，以致影响了我们的亲属关系。"

"请看他的行动不是在领导那些梦想要统一德国的狂人吗！在他与法兰克福的议会发生争吵的现在，他不是开始感到自己必须同他所扶植的石勒苏益格公国和荷尔斯泰因公国的军队开战吗？他能不想干这种最无耻的事情吗？现在，谁知道，他要把他的宪法草案引向何处呢？"这位皇帝又补充说："请不要认为因为我在匈牙利的问题上进行了干预，我就想承认奥地利在这个问题上的行为是正当的。这个问题是由奥地利的一些最严重的错误和一些最大的蠢行日益积累而形成的，最后在一些颠覆学说的推动下使国家遭到入侵，奥地利政府落到秩序破坏者的手里。我不能对此置之不理。"在谈到意大利的问题时，这位皇帝说："我们，还有希腊人，丝毫也不想利用传教士在罗马执行教皇的世俗权，不过我们也允许这些传教士去工作，只要他们能做一些工作，而你们能够建立起可以维持下去的权力即可。"拉莫里西埃被这种好像有点强制，又似乎是教皇在下令的轻松口气所刺伤，于是认为必须捍卫天主教的制度，以致这位皇帝最后说："好了，好了！法国可以按自己的愿望去当天主教国家，但是要小心革新派[72]的肆无忌惮的理论和激情。"

在行使权力时严肃而坚定的沙皇，在日常生活方面简朴，差不多像个平民。他只保卫他的至上权力的实质，从不以此显示豪华和匮乏。7月17日，法国的驻圣彼得堡外交使者从华沙写信告诉我："12日皇帝就来到这里。他是为了参加日前举行的皇后生日盛典，没有带一个随从，乘驿站马车（他自己的马车在离华沙大约240公里处坏了）突然来到的。他以非常快的速度，两天半就走完这段路程。他明天[73]就要离开这里。看到这位君主把12万大兵投入战场后，便像一个驿站信使风尘仆仆赶来及时参加妻子的生日庆典，使人不能不为他的朴素与权力的鲜明对照所感动。再没有什么东西比这更符合斯拉夫民族精神的了，由此可以说文明的基本要素就是家族精神。"

实际上，如果认为沙皇的无限权力只是建立在武力之上的，那是非常错误的。他的无限权力主要是建立在俄国人的意志和强烈的共同感情之上的，主权在民的原则应当是所有政府的基础，而不管它们叫什么名称；而在自由较少的制度下，这个原则只能暂时隐身。[74]俄国的贵族接受了欧洲的原则，特别是它的恶习；而俄国的人民并没有接触过我们西方的东西和使西方有了活力的新精神。他们不仅说皇帝为正统的君主，而且把皇帝视为神的使者，几乎就是神本身。

在我方才所描述的这个欧洲的中部，法国的处境是不利的和软弱的。法国的任何一次革命，都未能建立起正规而巩固的自由。一切旧的权力，正在革命所造成的废墟之上恢复起来，但不是[75]以它们被打倒时的形式，而是以与其非常相似的形式恢复的。我们未能帮助它们巩固起来，保证它们胜利，因为它们建立的制度令人讨厌，我不仅说二月革命建立的制度，而且说我们的新习俗中的最持久的和最顽强的观念的实质也令人讨厌。此外，它们躲避我们也是有理由的。因此，在欧洲重建普遍适用的秩序的重任没有由我们法国承担[76]。这项任务已由另一个国家担负起来。这个国家当然是俄国了。只把次要的任务留给了法国。让法国的革新派来领导这项工作，这在当时还是不可想象的，其原因有二：第一，同他们磋商和善意地指导他们的活动，是绝对不可能的，因为他们过于乖张而且没有真正的工作能力；第二，如果国外支持他们，他们在国内就要为所欲为。一鼓励他们的激情和学说，马上就要在法国点起战火，使革命问题在当时的所有问题中占据统治地位。[77]于是，我们既不能与那些指责我们激励过他们但又背叛了他们国家的人们携手，又不能与那些非难我们曾经鼓励

其人民造反的君主携手。我们由此陷入只能依靠英国人的那种空头的好意。这就像二月革命前的孤立状态一样，与最反对我们的欧洲大陆各国和最温和的英国都不互相来往。这也就不得不像当年那样每天拮据地生活，但这也难以办到。在某些方面于世界上保有过而且现在仍保持着那样伟大形象的法国国民，在看到这一现象后就起来反对时代给他们带来的困难。法国国民虽然不再高高在上，但仍然优秀；他们害怕行动，而愿意夸夸其谈；他们要求本国政府自强起来，但不允许政府冒险去完成这一任务。

在这样的国家和这样的时代，外交部长的处境是最可怜的。【78】

这时，人们都以比内阁成立时还要不安的心情注视着法国。我们6月13日在巴黎快速取得的完全胜利，对整个欧洲发生了非常强大的影响。人们一般都在等待法国将要发生新的动乱。处于半解体状态的革命派只希望这种状态再现，并重整自身的力量以便能够利用这种动乱。取得一半胜利的欧洲各国政府，害怕突然受到这种危机的袭击，正为给予革命派以最后打击做准备。6月13日事件，在欧洲大陆的各地掀起苦恼和欢喜的呼声。这个事件突然决定了欧洲的命运，并从莱茵河的一侧加速了这一命运的发展。

已经控制普法尔茨和莱茵河流域的普鲁士军队，不久就开进巴登大公国，镇压了造反者，几个星期就占领了除拉施塔特以外的公国全境。【79】

大公国的革命派逃亡到瑞士。当时，意大利和法国的革命派，实际上欧洲所有地方的革命派，都向瑞士逃亡，因为整个欧洲，除了俄国，都经历了革命，或仍处于革命之中。逃亡者的人数很快就达到1万或1万2千人。这是一支随时准备再逃到瑞士邻国的大军。所有邻国的政府都慌张起来。

早就对瑞士联邦表示不满的奥地利，特别是普鲁士，还有在这件事情上与瑞士联邦毫无关系的俄国，都声称要派兵入侵瑞士的国土，还以受到革命威胁的各国政府的名义要派警察去瑞士。这是我们无法容忍的。

我首先试图向瑞士讲清道理，说服它不要对威胁视而不见，而要以当然的权利，把威胁邻国安全的主要煽动分子驱逐出自己的国境。我反复向瑞士联邦驻巴黎的代表陈述："你可以事先准备应向他们提出的正当要求，而如果各国宫廷提出不正当的或过分的要求，你可以指

望法国来保卫你们。我们宁愿冒战争的风险，也不叫你们受他们的压迫和侮辱。但是，如果你们首先还不理解自己的处境，只想依靠你们自己，你们就自己独自去抵抗欧洲吧！”我的这些话收效不大，因为瑞士人的自尊心和自负心是无比强大的。这个国家的农民没有一个不坚信自己的国家能够顶住世界上的一切君主和一切民族。我当时采取了另一种办法，它使我得到更好的效果。我采取的办法是，劝告收留了很多逃亡者的外国政府暂时不对逃往瑞士的所有逃亡者实施大赦，不准许犯了罪的所有逃亡者回到祖国。而在我们方面，则封锁了国境，不让逃亡者到瑞士后又想通过法国去英国和美国，其中包括没有作恶的逃亡者和所有的煽动分子。因为所有的通道都被严密封锁，所以这些最活跃的，至少对欧洲来说一般是最活跃的1万或1万2千名危险分子，都留在了瑞士。要养活他们，使他们有住处，甚至还得给他们钱花，因为他们得不到国内的接济。这使瑞士人立即感到庇护权给他们带来了麻烦。瑞士人想尽一切办法使逃亡者中的著名领袖人物无限期地居留下来，以免这些人给邻国造成危险，但革命者的军队实在不好处理。瑞士的一些最激进的州首先大声疾呼，要求尽快把这些造成麻烦而又费钱养活的客人驱逐出境。但是，由于不事先驱逐在瑞士待得好好的革命领袖，外国政府就不可能同意为可以和愿意离开瑞士的大批没有作恶的逃亡者开放国境，而最后只好把革命领袖驱逐出境。为使这些人主要依靠自己的力量去往欧洲各地，瑞士人采取了让这些人自愿离开瑞士的办法，以减轻面临的困难和少花点钱。人们对瑞士人的民主的特点没有很好理解，它对外交问题往往持有非常模糊和非常错误的看法【80】，只用国内的理由去解决国外的问题。

在瑞士出现这些情况时，德国的整个局势也在发生变化。在各国人民反对政府的斗争之后，接着出现各国之间的君主的斗争。我以十分重视的态度和深表困惑的精神观察着革命的新局面。

德国的革命不是像欧洲其余国家那样以一个简单的原因发生的。它既来因于时代的一般精神，又来因于德国自己的统一理想。在目前这个阶段，革命的鼓动宣传虽然失败了，但德国的统一理想并没有被放弃，鼓舞这一理想的需求、回忆和激情仍然存在。普鲁士国王把这一理想视为自己的专利，用它为自己服务。这位只有雄才而无大略的君主，一年来一直在对革命的恐畏和想利用革命的渴望之间游移不定。他竭尽全力和鼓足勇气同时代的自由的和民主的思想斗争；但他

支持德国统一的思想，就像一个思想混乱的赌徒要孤注一掷，如果他敢于[81]实现他的愿望，他就要用他的王位和生命去冒险。为什么？因为他要粉碎现存的制度和君主（诸侯）的利益对建立中央政权必然进行的反抗，就得求援于人民的革命激情，而腓特烈·威廉如果得以利用人民，他本人不久就将被人民打倒。

只要法兰克福议会保持其权威和权力，普鲁士国王就要慎重对待它，并尽力利用它使自己成为新的帝国的首领。而当法兰克福议会的信用扫地和无能为力的时候，普鲁士国王便改变态度，但他统一德国的企图未变。他试图成为这个议会的继承人，战胜革命而实现德国统一的梦想，并利用德国的民主主义者来动摇所有君主（诸侯）的地位。为此，他邀请德国各邦的君主，同他们探讨建立一个比1815年的联邦更紧密的新的联邦，以他为中心组成联邦政府。作为回报，他要帮助这些君主在本国重建或加强自己的权力。这些厌恶普鲁士但又害怕革命的君主，大部分接受了普鲁士向他们提出的这笔有利可图的交易。奥地利认为这笔交易如果成功自己将被普鲁士吞并，便只有提出抗议而没有更好的反对办法。德意志中部的两个主要的君主国：巴伐利亚和符腾堡学习奥地利的做法，但德意志的中央部分和北部则加入了这个短命的联邦。联邦成立于1849年5月26日，史称“三王同盟”。

于是，普鲁士一举统治了由梅梅尔到巴塞尔的广大地区，转瞬之间将2600万或2700万德意志人置于自己的统治之下。这一切都发生在我出任外交部长以后不久。

我承认，看到这奇异的现象，起初我思想上掠过一种奇怪的想法，并马上确信，总统在对外政策上并不像我最初以为的那么愚蠢。这个本想长期压抑我国的德国北部的宫廷同盟，后来破裂了。大陆上的两个最大王国：普鲁士和奥地利总是争吵，几乎处于战争状态。难道我们要结成一个60年来没有实现的亲密而友好的同盟关系，从而或许能够部分补偿1815年的损失的时机还没有来到吗？但法国想在不被英国反对的条件下帮助腓特烈·威廉实现其野心，从而可以参与瓜分欧洲，这将引起一场可以导致重新划分领土的大危机。

时代好像已为酝酿这种思想做好了准备，以致这种思想已经充满德意志的几位君主本人的头脑。几个强大的君主，只想以牺牲邻国的办法来改变国界和扩大权力。人民所患的革命病，也好像感染了政府。巴伐利亚的首相冯·普弗尔滕先生[82]对我国的大使说：“没有可

以由38个国家组成的联邦。必须使许多国家降为附属国。例如，在像巴登大公国这样的国家里，不使其中几个力量相当强大的君主各自独立，并隶属于它，怎样有望重建秩序呢？”他接着说：“如果这样，内卡河流域就自然属于他们了。”【83】

至于我，历来把这种想法视为梦想，所以立即把它丢弃了。

我很快就认识到：普鲁士绝不可能，也绝不愿意在外交上替我们斡旋；普鲁士对于德意志其他国家的控制能力是稳定的，但也将是为时不长的；普鲁士国王一遇到困难就会违反自己的诺言而抛弃我们，对他绝不能过于信任；特别是他的如此巨大、如此宏伟的计划既不符合他的还不够稳定的社会，又不符合他国内的比我国还混乱和危险的时期，更不符合他暂时拥有的、像我暂时当上部长的这种过渡的权力。

我面临着一个十分重大的问题。这个问题以后要不断浮现在我的脑际，所以我现在先把它提出来。这个问题就是：法国的利益是强化还是削弱德意志联邦的纽带？换句话说，我们是要使德意志成为一定程度上的单一国家呢，还是要使它继续作为由一些分散的人民和分散的君主合成的结合得不够密切的集合体而存在下去呢？力图使德意志一直分裂成大量的各自独立的国家，是我国外交的旧传统；显而易见，这只有在德意志背后仅有波兰和半文明的俄国的时代才能实现。但在今天还能实行这一政策吗？要回答这个问题，取决于要回答另一个问题：俄国的存在对欧洲独立造成的危险，在今天是真实的吗？至于我，认为我们西方迟早不是被沙皇奴役就是受其直接的不可抗拒的影响。所以认定我们的首要利益是支持全体德意志民族结成同盟，以对抗沙皇。世界的局势变了，这使我们必须改变旧的方针，不要害怕帮助我们的邻国强大起来，以便有朝一日能够同我们一起反对共同的敌人。

俄国皇帝自己也清楚地看到，统一后的德国对他会造成什么障碍。拉莫里西埃在他给我的亲笔信中告诉我，沙皇有一天十分率直地和一贯高傲地对他说：“如果德意志一旦实现您比我还不愿意见到的统一，则为了维持这一统一就需要一个能够实行拿破仑本人都未能实现的事业的人物；但如果这个人物在德意志出现，而他们那些武装起来的民众又构成了威胁，则这种事态就与您和我都有关了。”

在我研究这些问题的时候，当时的形势不能对它们作出决议，甚至无法进行审议，因为德意志本身正不可抗拒地退回旧的体制和旧的权力混乱状态。法兰克福议会试图统一失败了，国王试图统一也遭到同样的命运。

把德意志的几位君主推向腓特烈·威廉怀抱的，只是对革命的恐惧。随着依靠普鲁士人的努力把各地的革命镇压下去，人们不再恐惧革命，而联合在普鲁士之下的、可以称之为普鲁士的新臣民的各国君主，又想恢复自己的独立。可惜，普鲁士国王的雄心妨碍了他的初步成功达到最终的胜利。如果愿意以大喻小，我想说普鲁士的历史与我国的历史有点相似，而且同我国一样，当普鲁士国王在重建秩序并且因为重建了秩序时，他不得不遭到挫折。尝到了普鲁士霸权滋味的各国君主，不久就寻找机会摆脱这种霸权。使他们得到这种机会的是奥地利，奥地利在匈牙利取得胜利后，就以其巨大的力量和与自己有关的过去事件的缘由，而重新登上德意志问题的舞台。此事发生在1849年9月。在普鲁士国王面对这个强大的对手，又看到它后面有俄国的时候，马上就失去了勇气，并像我预计的，逐渐地回到他昔日所扮演的角色。1815年的德意志联邦机构重新取得了支配权，各邦的议会重开。不久，经过1848年的这整个强大运动，在全德意志只留下两条明显的痕迹：第一，小国越来越依附大君主国；第二，对封建制度的残余进行了致命的打击，由人民完成的对封建制度的破坏得到君主们的追认。在德意志各地，封建地租的永久存在权，向领主缴纳的什一税，徭役，财产转移税，大部分贵族享有的狩猎权和司法权，全部废除不得恢复[【84】]。王权恢复了，但贵族政治没有重建[【85】]。

我早就确信我们对德意志的内部危机不会发生任何作用，所以尽量与互相斗争的各方保持良好的关系。我特别着意于与奥地利保持友谊关系。与奥地利的友谊，正如我在前面讲述罗马问题时所说的，对于我们是不可或缺的。我首先努力使奥地利与皮埃蒙特之间的长期谈判得到良好的结果；我对这个问题之所以十分关心，是因为我相信：这个事件得不到正确的解决，这里建立不起巩固的和平，欧洲就安定不下来，随时可能陷入巨大的危险。

皮埃蒙特自诺瓦拉战役开始就与奥地利谈判，但没有成果。奥地利最初想让皮埃蒙特接受一些无法接受的条件，而皮埃蒙特方面则要保留其命运不允许它放弃的要求。经过多次中断的谈判，在我出任外

长的时候又重新开始。我们有相当多的重大理由切望和平尽快实现。只要签不成和约，在欧洲什么事情都不会得到最终的解决。全面的战争，随时可能从大陆的这一小角引起。皮埃蒙特离我们很近，因而我们非常担心皮埃蒙特失去其刚脱离奥地利而获得的独立，失去其新建立的使它同我们接近的立宪政体。如果再兵戎相见，这两种实惠都将毁于一旦。

因此，我十分热心地代表法国在双方之间进行斡旋，以我认为最适合的语言劝说双方和解。

对于奥地利，我一再向它解释，叫它相信达成这样的和约对于确保欧洲的全面和平是迫切需要的，并努力使它感到自己的要求有些过分。

对于皮埃蒙特，我向它指出我认为名誉和利益可以允许它作出让步的几个问题。我想尽一切办法，事先叫它的政府清晰而准确地知道，它可以期待我们的支持，但不要抱有危险的幻想和作出有这种幻想的姿态[【86】]。我不准备详述双方争执的事项，因为这在今天，已经毫无意义。我只想说，最后似乎可以达到意见一致，除了赔款以外再没有什么争执。人们都这样认为，而奥地利又通过它驻巴黎的大使转告我们它一定采取妥协的态度。我已经确信和平就要实现，但就在这时，我获悉奥地利的全权代表突然改变态度和腔调，在7月19日提出措辞十分强硬的、过于苛刻的最后通牒，限期在4天内回答。这4天过后，就等于宣布停战失效，再起战火。拉德茨基[【87】]元帅已经调集他的部队，准备再赴战场。这个消息同我们得到的和平保证完全相反，使我感到震惊和愤慨。奥地利高傲地、强暴地提出的过高要求，好像宣布和平不完全是奥地利的目的，奥地利还在考虑皮埃蒙特的独立或许还有它的代议制度，因为只要意大利的这一地区有自由的空气，奥地利就会感到它在意大利的其他地区也不安全。

我立即想到，不管付出什么代价，都要不使最靠近我们的这个邻国受到压迫，不要让奥地利军队开进保护我们的国界安全的邻国的国土，不能容忍这个自1848年以来稳健地建立起自由的唯一国家的政治自由遭到破坏。我又发现，奥地利对我们采取的这种态度，表明它试图欺骗我们，要想试探我们的忍耐心有多大，或按人们一般的说法，是想摸一摸我们的底。

我发现，这是我面临的非常情况之一，它不仅危及我的外交部长职位（说真的，这不是大不了的冒险），而且危及法国的命运。于是，我在参加内阁会议的时候，就面临的事态作了报告。

总统和所有的同僚，一致认为应当采取行动。马上就以电报命令里昂的部队向阿尔卑斯山麓集结。我回到家后，便亲笔（因为外交上的软弱无力的文件不适合当时的条件）写了如下的信[88]：

“如果奥地利政府坚持您昨日的电报中所说的要求，如果它脱离外交讨论的范围而宣布停战失效，并试图在都灵签订它所主张的那种和约，则皮埃蒙特可以指望得到我们不会抛弃它的保证。现在的局势已不再是皮埃蒙特自发地拿起武器，不听我们的劝告而发生诺瓦拉战役之前的局势。现在是奥地利没有受到挑战，而自己主动地采取行动。奥地利的要求的性质和它的行动的暴戾，使我们有理由认为它不仅没有把和平放在眼里，而且在威胁皮埃蒙特的领土完整，或者说至少在威胁撒丁政府的独立。

“我们不能让这样的试图在我们的门前实现。如果在这样的情况下皮埃蒙特受到攻击，我们将要保卫它。”

我还觉得应当把奥地利的代表——一位从外表和性格上看就非常狡猾的小外交官[89]找来，当面痛斥他一番。我认为，在我们这样见面的场合表示愤怒是明智的，所以我便利用还不善于接见外交官的藏拙办法，十分粗暴地[90]向他表示了我们的惊异和不满，以致他向我抱怨他一生还从来没有遇到过这样非礼的接待。

在我方才略述的电报没有到达都灵之前，双方进行了和解的谈判[91]。赔款问题也已经谈妥，差不多是按我们事先拟好的措辞写进和约。

奥地利政府唯恐拖延而加速谈判，所以条件也放宽多了。

施瓦岑贝格公爵[92]给我送来为其本国辩解的各种说明和申辩。终于在8月6日签订了和约，使犯了许多错误和遭到不幸的皮埃蒙特喜出望外，因为和约给它带来的好处将比它当初大胆提出的要求多得多。

当时，这个问题特别明显地反映了英国的外交态度，尤其是反映了主持英国外交工作的帕默斯顿勋爵的态度。他的表现值得在这里陈述。谈判开始以来，英国政府就一直对奥地利极其憎恶，大力鼓舞皮埃蒙特绝不要接受奥地利强加给它的条件。在都灵，英国的这种态度

更为明确。在做出方才所述的决定之后，我第一件要做的事情，就是向英国通报这个决定，并劝说英国采取相同的步骤。于是，我向我国当时的驻伦敦大使德鲁安·德·吕[【93】]发去电报，令他向帕默斯顿勋爵宣读我的电报，并探听这位外交大臣有什么意向。德鲁安·德·吕回答我说[【94】]："在我向帕默斯顿勋爵转达您的决定和您给布瓦斯勒孔德的训令时，他认真地听了，表示非常同意。但在我对他说：'阁下，您现在看到我们想走到什么地步了，您能不能告诉我你们自己打算走到什么地步？'时，帕默斯顿勋爵当即回答说：'英国政府在这个问题上的利害与贵国政府不同，我们只准备给予皮埃蒙特政府以外交的支援和道义的支持。'"这不是象征性的援助吗！

英国，由于其法律的开明和旧习惯的强大力量而成为各国的革命逃亡者的避难地，但由于其自身的强大和孤立于我们当中的地位而引起各国君主的愤怒。在这种情况下，英国就不由自主地在欧洲大陆的内部事务上起了维护自由和正义的作用。英国喜欢指责甚至攻击强者，维护和鼓励弱者，但它这样做的目的，好像只是为了显示它的良好风度和证明它的良好理论[【95】]。一旦别的国家需要它保护时，它就给予道义上的支援。

关于这个问题，我愿意做一个小结，即英国的这种做法总是得到很大的成功。皮埃蒙特人最后依然认为，只有英国帮助了他们，而我们法国几乎把他们放弃了。在都灵，英国得到极大的好评，而法国受到深重的怀疑。国家也和人一样，它爱自己获得的名声甚于爱它实际得到的好处[【96】]。

在走出这一艰难的处境之后，我们马上又遇到一个危险的局面。我们遗憾地和担心地观察着匈牙利的局势。这个不幸的国家的厄运，引起了我们的同情。俄国的干涉使奥地利转瞬之间服从于沙皇，沙皇也由此逐渐插手处理欧洲的全部事务，这不能使我们愉快。但是，所有的事件都发生在我们的影响范围之外，我们对此毫无办法。我在致拉莫里西埃的训令（1849年7月24日）中写道："我不必向您说我是以多么激动而痛苦的心情观察匈牙利事件的。遗憾的是，在目前的条件下，我们在这个问题上的作用只能是消极的，有关条约的条文和精神没有给予我以干涉的任何权利，而且我们远离战争舞台的地位，在法国事务和欧洲事务的目前情况下，也要求我们保持一定的克制。不能作有效的发言和不能采取有效的行动，以致在这个问题上不得不有损

我们的尊严，说了一些没有实质内容的空话和表示了无法实现的良好愿望。因此，在匈牙利事件上应做的事情，只限于仔细观察事件的经过和研究将会发生什么事情。”[97]

众所周知，力量不如敌人的匈牙利被打败投降。匈牙利的主要领导人和几位仗义帮助匈牙利的波兰将军，在8月末渡过多瑙河，来到维丁，要求土耳其保护。其中两位主要人物：德姆宾斯基和科苏特[98]，从维丁给我国驻君士坦丁堡大使写信[99]。这两位领导人物的态度和精神面貌，从信上凸现出来：军人的信写得言简意赅，而律师和演说家的信则冗长华丽。我想起这位先生的信中有如下一段话：“我是善良的基督徒，我宁愿选择流亡的不可名状的痛苦，而不选择死的安息。”这两位最后都要求法国的保护。

在两位流亡者请求法国帮助期间，奥地利和俄国的大使向土耳其政府提出引渡他们的要求。奥地利是根据贝尔格莱德条约提出要求的，但这项条约并未规定它有这项权利；俄国根据《库楚克·凯纳吉条约》（1774年7月10日）提出它的要求，但该条约关于引渡的条文十分含糊。总之，从根本上说，那不是人们所说的国际法，而是人们都知道得很清楚的而且最常应用的大国的强权。它经常以行动和语言来表现。两国的大使一开始就摆出要和平还是要战争的架式。他们根本不想讨论，只要求土耳其回答：是或否，如果回答否，那就立即同土耳其断绝一切外交关系。

土耳其的大臣们，对这种蛮横的要求软中有硬地回答说：土耳其是中立国家，国际法不允许它引渡逃亡在本国的流亡者，它要仿照奥地利和俄国曾拒绝引渡逃到匈牙利、特兰西瓦尼亚或比萨拉比亚亡命的叛乱的穆斯林的先例。土耳其的大臣们，抑制着自己的不满表示，在多瑙河左岸可以做的事，也似乎可以在多瑙河右岸做。他们最后声称两国的要求有违他们国家的荣誉和宗教，他们愿意负责把流亡者监禁起来，把他们放到不可能为害的地方，但绝不想把他们引渡给刽子手。

我国的大使向我报告说：年轻的苏丹昨天对奥地利的使节说，我虽然反对匈牙利的叛乱分子的行为，但我又不能目睹这些不幸的人走进死的边缘。而且人道也不允许他把这些人引渡出境。大使的报告中附有土耳其首相雷希德巴夏[100]对我的传话：“我为此失去权力，也感到自豪。”这位首相还用感动的语调说：“在我们的宗教中，凡要求

怜悯的人，都应当得到怜悯。”这些话才像文明人和基督徒说的。而奥地利大使和俄国大使，则只要求诚实的土耳其人回答：要么引渡流亡者，要么走上很可能引起战争的断交的道路。

穆斯林居民全体愤怒起来。他们赞扬和支持政府的做法。穆斯林的穆夫提拜访我国的大使，对我们出于人道和正义而给予的支持表示感谢。

这个问题一发生，土耳其政府就向法国和英国的大使求援。土耳其政府呼吁这两个大国的舆论给予支持，请两国政府帮助出主意，一旦那个北方大国采取威胁步骤，就宣布支持土耳其。两国的大使立即回答说，他们认为奥地利和俄国的要求超出它们的权利，并鼓励土耳其政府进行抵抗。

就在这个时候，沙皇的一位副官来到君士坦丁堡。他手持沙皇不辞辛劳亲笔写给苏丹的信，要求引渡在匈牙利战争期间帮助匈牙利的波兰人，以及以前曾经反对过俄军的波兰人。这种不光彩的做法，最后没有达到它希望达到的目的，甚至没有达到它想发动战争的目的。它使人感到奇怪：沙皇在这种情况下连为发动战争找借口的独特理由都没有敢写出来。拉莫里西埃的信里，有一段对这种原因写得非常精辟，指出在欧洲边缘的这个国家，舆论是不敢发表意见的，似乎在这个国家里，人们既无能力，又无自己的机关报发表公众的意见。

拉莫里西埃在这一段中对我说【101】：“您知道，匈牙利战争是为支持奥地利而进行的，它既为民众所憎恶，又被政府所轻视，是一场很不得人心的战争。它什么好处也没有带来，白白花了8400万法郎。俄国想把贝姆【102】、德姆宾斯基和在波兰逮捕的其他波兰人带回去，以补偿为战争而付出的牺牲。特别是在军队中，对这些人抱有真正的怒气。这种满足民族自尊心的愿望，虽然有点野蛮，但在士兵和民众中却很高昂。皇帝虽然大权在握，但他也得重视他所依靠的和使他产生真正力量的群众意愿。在这里，这不只是满足他个人的自尊心的问题，而且也涉及这个国家的国民感情和军人感情。”

毫无疑问，这一切构成了使沙皇采取我方才所说的野蛮行动的理由。拉齐维尔亲王【103】把沙皇的信呈了上去，但什么回答也没有得到。土耳其苏丹虽然要再接见他一次，但他以高傲的态度拒绝晋见，然后就离开回国。俄国和奥地利两国的大使，随后就正式声明两国皇帝同土耳其政府中断一切外交关系。

土耳其政府在这样的危机的形势下采取了坚定不移的老练而谨慎的态度，可以与欧洲的一些经验丰富的政府比美。土耳其苏丹在拒绝两国皇帝的要求（不，应该说是命令）的同时，还给沙皇写了一封信，其中说他不愿意同沙皇讨论因对条约的解释不同而产生的权利问题，而是向他致以友谊的问候，祝他幸福安康，希望他相信土耳其政府不会采取使他在世界上丢脸的措施。另外，苏丹又重申他本人将把流亡者置于不能为害的状态。阿卜杜勒·梅迪德派他国内最有能力和最贤明的人之一的福阿德·埃芬迪[【104】]带着这封信亲赴圣彼得堡。也向维也纳写了这样一封信，但这封信是通过土耳其驻奥地利的大使交给奥地利皇帝的，这种一看就明白的小小差异，表明在请求两国皇帝的同意方面有轻有重。这些情报在9月末便到了我的手里。我首先考虑的是，要把这些情报转给英国。我同时给我国的驻英大使写了一封私人信件[【105】]，我在信中对他说：

“对这个问题比我们还关心，而又不会置身于这个问题可能产生的纠纷之中的英国将要采取的行动，当然将对我们具有巨大的影响。要使英国政府明确而断然地说出它要走到什么地步。我一直没有忘记皮埃蒙特事件。如果英国想让我们把事情讲得明明白白，那它可以期待我们非常坚决。否则，我们可以搪塞。您要确实了解各类托雷党人对这些事件持有什么态度，这也特别重要。要知道，一个代议制政府，由于议会的支持变幻不定，执政党的支持并不总是十分安全的。”

尽管局势严峻，但英国政府的大臣们当时因国会休会而四散在各地，要想召集他们开会也需要相当长的时间，因为在这个世上唯一还由贵族统治的国家，大臣们大部分也是大地主，一般都是大贵族。他们这时都在自己的领地休养其疲于政务的身体。他们懒得离开领地。在这期间，英国的所有报刊，不分党派，都搞得热火朝天。它们怒斥俄奥两国皇帝，煽动舆论支持土耳其人。受这种热浪冲击的英国政府，立即决定了自己的方针。它宣称，问题不只关系到苏丹[【106】]，而且关系到英国在世界上的影响[【107】]。于是，英国政府决定：一、派使者去俄国和奥地利；二、令地中海舰队开赴达达尼尔海峡，以增强苏丹的信心，必要时保卫君士坦丁堡。英国政府要求我们采取同样的行动和与它共同行动。当天晚上，它就下达了出动英国舰队的命令。

得到这些最后决定的消息，给我带来很大困惑[108]，但我立即感到必须承认我国大使采取的勇敢行动，支持土耳其苏丹[109]；而至于动武的做法，我并不认为动用武力是明智之策。英国人约我们与他们一起行动，但我们的立场同他们的完全不同。使用武力保卫苏丹，英国是拿它的舰队冒险，而我们则是拿自己的生存冒险。在这样的非常局势下，英国的大臣们可以指望他们将得到国会和国民的支持，而我们在这种情况下，如果问题发展到战争，则很可能被议会，甚至全国人民所抛弃，国内的贫困和危机这时会成为超过其他一切的现实问题。我还认为，这时进行强制不但无助于我们实现自己的任务，反而会发生破坏作用。要知道，问题在于俄国（我认为奥地利对俄国只起帮凶作用），如果它要突然提出占领土耳其后分割东方的问题（我实在难以想象它会提出这个问题），则我们派遣舰队也阻止不了这个危机；如果它只是表现得很凶，而实际上是发泄它对波兰人的愤恨，我们不但难以依靠舰队阻止沙皇，反而会因为他感到发泄不满时失去面子，而使危机更加严重。我就是怀着这样的想法参加内阁会议的，但我在会议上立即得知，总统已经发出出动舰队的命令，而且像他在命令中所说的，舰队已经出发了。总统的这个决心是受英国大使诺曼比[110]勋爵的影响而作出的。这位有18世纪风度的英国外交官深受路易·拿破仑的信赖，同路易·拿破仑的情妇霍华德[111]小姐一起生活，甚至叫他的夫人来陪伴他们。正确地说，路易·拿破仑的这个情妇应该是他最宠爱的情妇，因为他同时拥有好几个情妇。我的大部分同僚同路易·拿破仑一样，也认为我们应当答应英国急速共同行动，派我国的舰队去达达尼尔海峡。

由于不能推迟我认为不够成熟的这个方案，我提议至少在执行它之前[112]应当派人去询问一下法卢的意见。法卢当时由于操劳过度暂时离开巴黎，在乡下休养。朗瑞内承担了这项任务，到乡下去见了法卢，向他说明了事情的原委。他回来向我们报告说，法卢毫不迟疑地表示同意派舰队出征。于是，立即下达派舰队出征的命令。但是，法卢在这之前既未同多数派的领袖，又未同他的友人商量，甚至没有很好地考虑他的这种表态的后果。这种思考不周的活动，是他时常有的，因为在教育和生活习惯使他养成善于盘算，甚至耍两面手法之前，他的天性就已使他轻率而冒失了[113]。大概他在向朗瑞内表示意见之后，又从其他人那里得到不同的建议，或自己作出与发表的意

见完全不同的反思。因此他给我写了一封很长而又表达混乱的信[114]，其中极力辩解他没有很好理解朗瑞内的意思（这是不可能的，因为谁都知道朗瑞内的言行是最清楚和最明了的），而且对问题又不许作含糊其辞的回答。他又回到他原来的观点，但努力推脱自己的责任。我立即写了如下的便函，对他作了回答：

“亲爱的同僚！内阁的决定已经作出。现在，除了等待事件的发展之外，再没有什么可做的了。而且，关于这个问题，全体阁僚都负同一的责任，这里没有个人的责任。我虽不同意所采取的措施，但措施既已通过，我就义无反顾地拥护。”[115]

在对法卢进行这样安慰的同时，我对自己的任务总是有极为不安和甚为困惑的感觉。我对维也纳的反应一点也不感到不安。但是，在行为上如此粗暴地、在言词上如此不容置疑地对待苏丹，并想对我们对其虚荣心的指责鲁莽地碰一碰的沙皇，想干什么呢？幸亏我在圣彼得堡和维也纳各有一位精干的外交官，他们可以使我对发生的事情心明眼亮。我命令他们[116]：“要精心处理问题，要留意我们对手的自尊心而不使他们反对我们，要避免同英国的大使发生过于亲密和过于露骨的关系，因为他们的政府是你们所在国家的嫌恶对象，但你们要与英国的大使保持正常的良好关系。为了获得成功，要表示友谊，而不必畏缩。要真实地显示我们的立场，我们不要战争，我们厌恶战争。我们害怕战争，但我们不能让自己丢脸。土耳其政府要我们提建议时，我们不能劝他们做卑鄙可耻的事情。当土耳其政府表现出来的勇气，使我们认为可能带来灾难的时候，也不能拒绝他们要求的援助。因此，我们要准备好摆脱困难的手段。科苏特的生命值得发动全面战争吗？东方问题在这个时候以这种方式表现出来不是出于列强的利益吗？不能找到一个不伤全世界名誉的折衷办法吗？人们最终希望什么呢？人们不想叫一些可恨的恶魔投降吗？这的确不值得引起重大的纷争。如果这是一个借口，而在这个问题的深处，事实上存在着向奥斯曼土耳其帝国伸手的野心，就将决定着一场有人希望的全面战争，因为我们这样的一些极端的和平主义者也不能不拿出剑来而听任君士坦丁堡陷落。”

幸亏在这项训令到达圣彼得堡时问题终于得到解决。拉莫里西埃在没有接到训令前就采取了适当的行动。他在这种情况下采取的慎重而有理有节的行动，使不了解他的人感到惊讶，但我一点儿也不惊

异。我知道他的性格是急躁的，但在所有的外交中最难处理的阿拉伯外交中培养起来的他的精神却是审慎、洗练甚至巧妙的。

拉莫里西埃一从俄国的直接渠道听到纷争的消息【117】，就迅速地、非常激动地表明了他对君士坦丁堡发生的事情的态度；他的语气虽然柔和，但不乏谴责的味道。他注意自己是正式的外交代表，避免采取威胁的语气。他既要同英国的大使步调一致，又要留意不陷入共同行动之中。当福阿德·埃芬迪带着阿卜杜勒·梅迪德的信来见他时，他秘密地转告说，他不能会见他，以免影响会谈的成功，但土耳其可以指望法国的援助。

他得到土耳其苏丹派来的使者的极好协助，这位使者聪明机智，思维敏捷。尽管土耳其苏丹已要求法国和英国的支持，但福阿德·埃芬迪到达圣彼得堡后，并没有要求去会见这两个国家的代表。在他没有向沙皇表达他的自由意志之前，他拒绝会见任何人。他说，他的使命的成功全凭沙皇的一句话。

沙皇看到他的威胁没有成功，事态没有按照他的预期发展，自然十分不快，但他能够克制自己，没有发作。尽管不久以前他顺便说过，“奥斯曼帝国已经死了，剩下来的事情只是安排出殡下葬了”，但他的内心深处还不想把东方问题明挑出来。

以发动战争来迫使苏丹引渡投靠他的避难者和指责他违反国际法，是十分困难的。在这个问题上，沙皇得到本国人民的野蛮的激情的支持，但却受到整个文明世界的舆论的抨击。他已经知道英国和法国的反应。沙皇在还有时间对苏丹施压之前，就决定了让步。于是，这位大帝在他的臣民，甚至外国人的深为惊异之下退却了。他召见了福阿德·埃芬迪，撤回了他对苏丹提出的要求。奥地利紧跟其后，学习沙皇的做法。帕默斯顿勋爵的照会到达圣彼得堡时，整个事情就结束了。最好的结果是任何方面都没有意见，但在这个问题上，法国所要的只是成功，而英国的内阁，除了成功之外，还要好名声。为了激励国内的民心，得个好名声是必要的。英国大使布鲁姆菲尔德勋爵在沙皇的决定公布后次日，便前往会见俄国外交大臣涅谢尔罗迭伯爵，虽受到冷淡接待【118】，但还是向他宣读了帕默斯顿勋爵的照会。照会以谦恭的而非强硬的口气要求俄国不要强制苏丹引渡流亡者。——俄国回答说，它很难理解这项要求的目的和对象，这个问题好像得到解决，但它与英国没有任何关系。布鲁姆菲尔德勋爵问他事情已处理到

什么地步。涅谢尔罗迭伯爵高傲地拒绝回答，而且什么理由也没有说。他说："因为这样就要承认英国有权干涉与其没有任何关系的事务的权利。"英国大使坚决要求把照会的副本留在涅谢尔罗迭的手里，他最初拒绝，后来很不情愿地留了下来，但他无精打采地说，要答复这个长得惊人的照会将要使人疲惫不堪，然后将英国大使打发走。这位大臣最后说："法国已向我说了这件事。但它说得更早、更好。"

在我们获悉这个危险的纠纷终于解决的时候，即在看到原来悬而未决的两个影响世界和平的重大外交问题：皮埃蒙特战争和匈牙利战争有幸解决之后，我们的内阁也就要垮台了。

注　释

【1】　关于这"前一段时期"中间的活动，见本书《附录》所收的文章。

【2】　1849年4月末，托克维尔得到机会休养，携妻子到莱茵河对岸旅游。在法兰克福，他目睹了当地国民议会的垂死挣扎（见《附录》Ⅳ）。他不在国内期间，国内发生了两件他反对的事：向罗马出兵和选举立法议会。

撒丁国王查理·阿尔贝于1849年3月23日在诺瓦拉的惨败，给意大利的民族解放运动带来致命的打击，但也是这个半岛即将出现强烈的反抗的信号。人们焦急地看到已经占领波河谷地的奥地利人，即将进军罗马，推翻1849年2月9日宣布成立的共和国，迎接为躲避革命者的暴力而去那不勒斯王国境内的加埃塔避难的教皇庇护回罗马。但是，法国不能容忍奥地利人占领罗马，于是出兵干涉。1849年4月25日，一支法国小部队在乌迪诺将军的指挥下在奇维塔韦基亚登陆。这次远征的目的是什么呢？各派都以自己的观点为这一行动辩解。其中，一个含糊其辞的说法是：要赶走奥地利的占领军，成为这一严重纠纷的理由，并被各派所接受。但是，右派还是希望恢复教皇在这个国家的世俗权力，而左派则不愿意支持法兰西共和国对姊妹共和国的干涉。

就在这时候，1849年5月13日举行了准备代替制宪议会的立法议会的选举。一年之间，局势就完全变了。曾是1848年4月的胜利者的右翼共和派，在1849年5月成了败北者。他们当选的代表还不到80人，极"左"的激进分子和社会主义者，获得出乎一切人意料的成功，共得150个席位。山岳派、天主教保守派和秩序党联合起来控制了普瓦提埃地区选举委员会，获得将近500个席位。

在这次使保守派获得绝对优势的选举之后，乌迪诺将军的举措便清晰地表现他反对罗马的革命政府。最初在4月30日大败于罗马城下的法国，6月初又开始采取军事行动。6月3日，法国军队围攻罗马，激战1个月后，罗马于7月2日被占领。

【3】　不是因为我的观点

【4】　托克维尔的名字，同时出现在民主派和保守派两派的候选人名单上。他得票最多，在94500张票中得票82500张，总投票人数中有将近一半弃权，超过保

守派的总投票人数。见Ch. H. 普达斯，前引书第31页。

【5】 有时我觉得，我见到的人心变化，比政治上发生的变化大得无限。

【6】 规律

【7】 莱昂·福舍（1803—1854），记者和经济学家，1846年当选为众议员，属于左翼中心。先后为制宪议会和立法议会的议员。在第一次巴罗内阁中先任公共工程部部长，后任内政部部长（1848年12月20日—1849年5月14日），在第二次巴罗内阁（1851年4月10日—10月14日）中留任内政部部长。

【8】 这个委员会是为支持秩序党竞选立法议会而由保守派集结王朝派和天主教派成立的联合委员会。

【9】 [他要求我们，不，应该说他恳求我们成为他的同僚。]：这句话在原稿中用笔圈起来，预定删掉。

【10】 这一切问题，使已经出现的实施细节产生困难。

【11】 在团队精神和军纪的压力下

【12】 注：选举在6月1日举行，托克维尔在597票中以336票当选。

【13】 阿尔弗雷德·德·法卢伯爵（1811—1886），1846年当选为正统派众议员。先后为制宪议会和立法议会的议员。巴罗的两次内阁的国民教育部长（1848年12月20日—1849年10月31日）。他以天主教的最热情捍卫者之一而著称，也是1850年的教育自由法的创案人。

【14】 在这下面，原稿里留出几行空白。下面引述的对话记录，是安德烈·雅尔丹从托克维尔的文件中发现的。

1849年5月

在我接受入阁的要求的前夜，我和里韦在与朋友们会餐时的对话记录。

“要对梯也尔和莫莱关闭内阁的大门。否则将会遭到背叛。至于法卢，如对他开门，也会遭到背叛。”

“对联合的一般看法和对我个人的看法，您有什么要说的？”

“我认为联合是危险的，对你要接受的任务我很犹豫。对法卢和尚加尼埃，都要特别小心！至于外交问题，我认为所有的反对派都把目光投在这里。您干不了巴斯蒂德那样的工作。”

“您觉得由帕西担任外交部长，而由我代替法卢现在的职务的组合如何？”

“因为您觉得自己出任外交部长比帕西好，所以我不敢说什么。但是，他已经卷入现在的竞争热潮，而您还是局外人。”

经安·雅尔丹查证，上述对话的“提问”部分为托克维尔的手笔，而“回答”部分是里韦的字迹。

【15】 气质

【16】 路易·约瑟夫·比费（1818—1898），律师，孚日省的制宪议会代表，后为立法议会的代表，在议会中支持右翼。第一次巴罗内阁的农商部长（1848年12月29日—1849年6月2日），在福舍内阁仍任农商部长（1851年4月10日—10月14日）。

【17】 使我认为他像一只慌慌张张跑回自己窝的母鸡，但发现窝里除了自己的小雏还有别人的小雏。结果不得不变相放弃，而实际上是接受 。

【18】 伊波利特·帕西（1793—1880），经济学家，众议员，七月王朝时期的大臣和贵族院议员。立法议会代表。

吕利埃尔将军（1797—1862），先后为制宪议会和立法议会的代表。

特拉西（1781—1864），复辟时期和七月王朝时期的众议员，先后为制宪议会和立法议会的代表。

关于拉克罗斯，见第71页注【101】。

【19】 1848年12月至1849年6月2日的内阁。

【20】 在栏外用铅笔写道：没有像他这样安心地沉湎于达观的幻想的人。

【21】 尼古拉·尚加尼埃（1793—1877），将军，在阿尔及利亚立过战功。塞纳省的制宪议会代表，后在立法议会连任。被卡芬雅克任命为国民自卫军和巴黎正规部队总司令，镇压1849年6月13日的起义。他的总司令职务在1851年1月9日被撤。

【22】 栏外旁注：在我描述法卢与迪福尔的争吵时，他或许就是完全如此。

【23】 而人心暧昧和多变的世界

【24】 对立关系

【25】 明智的人

【26】 都更令人不快

【27】 妓女

【28】 雇用

【29】 染上霍乱，死于1849年6月10日。

【30】 栏外旁注：我认为，他们的行动出自一时的冲动，而没有经过深思熟虑，在面临内战中他们停步了。

【31】 而今天，多数派则是狂怒。

【32】 栏外旁注：后来知道，这是各派领袖们昨天夜里准备的。

【33】 [至于我，我更喜欢他能有更英勇的表现。在我看来，他所有的缺欠在今天都成了长处。]：这段话在原稿中用笔圈起来，预定删掉。

【34】 即皮埃尔·勒鲁。

【35】 主要是出于愿望而不是出于思想观点参加造反的民众

【36】 那种也很简单的事情

【37】 以纯真的直率语言

【38】 栏外旁注：在这里，或许可以加一段前言，以说明我们的次要目的。

【39】 没有内阁其他部长的同意

【40】 [这个党派会造成许多麻烦]：这句话在原稿中用笔圈起来，预定删掉。

【41】 在原稿中，日期是空白的。

【42】 [这些成员之间仍然存在的联系纽带是看不见的。但非常紧密，以致我发现同这些在利害关系和观点方向与我们完全不同的绅士达成协议，比同与我们

的观点一致而利害关系又相似的资产阶级达成协议要容易百倍。在第一种场合，我与他们虽然意见有分歧，但我至少能够说我要说的话，并从本能上知道可以说什么和应当说什么。]：这段话在原稿中用笔圈起来，预定删掉。

【43】 蒙骗的人

【44】 图谋

【45】 真诚

【46】 不看他一眼，或者以一种责怪的斜视目光扫他一眼。

【47】 这位昂热省省长叫博尔第戎，1849年调到格列诺布尔，不久后被撤职。法在他的《一个保王党人的回忆录》（共2卷，巴黎，1888）中提出一个与此略有不同的法（第1卷第1章，第499页）。

【48】 [他曾担任卡芬雅克内阁的内政部长。有几个必须被免职的工作人员又被他录用或至少保留了原职。他的虚荣心使他保护了这些人，而这些人的诽谤者使他产生疑心，又足以使他下决心抵制这些诽谤者的叫骂，他也抵制了这些叫骂。他不久就使自己成了他们这些人攻击的目标，他们不敢在讲坛上同他斗，因为在讲坛上他是辩论的高手。但他们背地里在走廊的阴暗角落不断攻击他。而我不久也发现，一场攻击他的暴风雨即将来临。]：这段话在原稿中用笔圈起来，预定删掉。

【49】 独身生活

【50】 栏外旁注：这一段太长了，准备对这一段的后半部分另行处理。

【51】 异文：他年青时期勤奋努力，思想内向，几乎有点孤僻。尽管他后来学到如何理解群众的理智。但仍然是孤僻的、拘板的，总是以怀疑的眼光看人。[他参加政治活动后，稍微改变了他的习惯。他不仅同各种阴谋活动离得远远的，而且不与政党接触。他勤于工作，但不愿意与人往来。他厌恶议会活动，害怕议会的讲坛，但这个讲坛是他发挥作用的唯一地方。他有自己的野心，但能被控制而且平平凡凡。他认为与其说是管理政治，不如说是控制政治。他40岁时，与一位长相并不漂亮但他喜欢的女人结婚（我认为这是他第一次接触女人），这个女人是值得他敬重和爱恋的。这桩婚姻只是给他的孤僻带来新的形式。于是，他留在家里，不再孤独生活，但也时常离开家里。]带方括号部分被圈起来，预定删掉。

【52】 维克多·卡斯特拉内伯爵（1788—1862），复辟时期为旅长，七月王朝时期为少将和贵族，第二帝国时期为法国元帅和贵族院议员。

【53】 1848年7月1日，欧仁·布里索·瓦尔维尔出任办公室主任。

【54】 [但是，他们对于不是他们推举的和拒绝作他们的工具的部长们的工作表示不满。]：这段话在原稿中用笔圈起来，预定删掉。

【55】 最好只请他们做他的监护人

【56】 [他们在责任内阁旁边成立一个秘密内阁。]：这句话在原稿中用笔圈起来，预定删掉。

【57】 栏外旁注：绝对有必要着重指出，我们的担心因总统需要钱而更加有根据了。在做梦都想弄钱的激情的驱动下，他走上冒险的道路，而且这种激情也使他喜欢过舒适而物质享受丰富的生活。他想充实他的挥金如土的奢侈生活。

【58】 [但我认为，这不等于完全没有下文，因为我不久发现他有双重人格。第一个人格是他昔日的阴谋家、相信命运的梦想家的人格，认为命中注定他要成为法国的主人并因此再成为欧洲的主人。第二个人格是享乐主义的人格，这使他除了从容不迫地享受由现有的地位轻易得到的新的安乐生活之外，还不断梦想有朝一日高升。这两种人格在他身上轮流地交换，但每一次时间都不太长。]：这段话在原稿中用笔圈起来，预定删掉。

【59】 有必要说一说博蒙的逸事。他是我所说的急公好义的典型，也为我所作的叙述提供过证据。或许应当放弃这个主意。

【60】 这里关于博蒙的段落在书报检查时被删去。

【61】 法国军队进入罗马后，便着手回复罗马教廷的权力，但一开始便遇到困难。庇护九世不听人们一再向他提出的建议，不同意进行他在巴黎答应的自由主义改革。路易·拿破仑对于用法国部队去复辟意大利的反动政权的想法十分反感。这个对于担任外交部长的托克维尔来说十分重大而复杂的罗马问题，为路易·拿破仑接近议会中的保守派多数提供了机会。因此，路易·拿破仑也发现部长们不太顺从他的意志。最后，他要求内阁集体辞职。1849年10月31日，内阁向他提出辞呈。关于托克维尔与罗马问题，请参看：外交部图书馆的保守分子莫理斯·德格罗的《回忆录》中的《托克维尔及其与罗马问题》一节（1859—1959百年纪念丛书，巴黎，1960年）；A. B. 迪夫和M. 德格罗的《外国人占领下的罗马和教廷国》中的《致加利耶上校的信》（1849年7月—1850年3月），巴黎，Imp. Nat., 1950年；《托克维尔全集》第9卷中托克维尔与戈比诺的通信。关于内阁的倒台，可参看奥迪龙·巴罗的《遗著回忆录》第3卷。

【62】 现在，我回过头来，叙述这个问题中与我有关的部分。

【63】 能干的工作人员

【64】 就感到着急和混乱而困惑

【65】 我的精神的弱点不是羞怯而是自豪

我的精神的弱点是羞怯之心大大少于自豪心。 [我害怕平凡甚于毁灭。]：括号内的一句被圈起来，预定删掉。

【66】 [由于他们的野心或贪欲，自然要发生一些不愉快的事情。]：这段话在原稿中用笔圈起来，预定删掉。

【67】 栏外旁注：我在这里需要声明，希望大家知道我并没有有系统地 请教他们，我只是采纳了一些我认为好的建议，但我以为有义务拒绝更多的在我看来是从党派利益出发或由懦弱的人提出的建议。例如，在1840年执行过蛮干政策，以后就只想按照自己的习惯执行政策的梯也尔先生，出于无限宽容精神对我说……（我去努力回想这句很能说明问题的话。）

【68】 在我向他说明事态的真实情况的细节时

【69】 维克多·菲亚兰·德·佩尔西尼（1808—1872），路易·拿破仑年轻时代的伙伴，1848年成为拿破仑派的最积极的成员之一。当选为立法议会的代表，曾暂时出使德意志（1849），1881年12月2日政变的组织者之一。

【70】 栏外旁注：对于德意志的整体情况，我在法兰克福旅游期间自然作了仔细观察。

【71】 夏尔·菲兰杰里（1786—1867），那不勒斯的将军，写过关于1848年和1849年西西里岛叛乱的著作。

【72】 无政府主义者

【73】 21日

【74】 人们把这个原则当做政治制度的基础，或用它装饰政治制度，但它总是存在于某个地方。

【75】 实际上不是

【76】 我们法国未能承担

【77】 [而且，在这条道路上走下去，我们将被拖入一些道德原则的战争，为了避免征服，我们不得不腾出手来制服革命的狂暴。在两个极端的政党之间，既没有想要共同行动的伟大设想，又没有即时行动的伟大联盟。]：这段话在原稿中用笔圈起来，预定删掉。

【78】 下面的一长段，是托克维尔准备删去的，因为他写道，“这一大段，会破坏行文”：

在对我所述的一切进行深思熟虑以后，我选定了两个行动准则。它们在我担任外长期间对我起了很大作用，而且我认为以后对负责指导我们现在的法国外交工作的人也将有很大作用。

第一个行动准则是：毫无保留地与国外的革命党断绝关系，因为我们不能采用黎塞留的那种在法国打击新教而在德国帮助新教复兴的政策。但同时他又决定不能随便否定法国大革命、自由、平等和宽恕的诸项原则，鼓励恢复秩序，不激励旧政权时期的激情，而且他认为这种激情是不可能消灭的，因为在法国，当人们都在为革命而战斗的时候，作为人民的精神风貌特点的自由风气是不会消失的。当然，法国的自由风气本身不会使法国将来被人征服，因为只有放肆才能使共和政府失去人心，而自由风气至少会对共和政体有用，直到它可能使人们害怕共和政体之前会使共和政体受到尊重。

第二个行动准则是：不做显然超出我们的能力的事，不做我们做不了的事，绝不逞强支持我们支持不了的事，绝不进行我们无力进行的威胁。一句话，保持好我们现在所能占据的地位，而不要指望将来。我们在世界中的现实地位不再让我们居于前排，但我们能够坚守在前排。在人们议论我们的地位时，我们也要不顾一切地坚持在前排。如果总统和议会认为我碍事，可以马上把我辞掉。我在初次接见外国大使时，我对他们说：“我不是职业外交家，我想向诸位说的，从头至尾都不离开主题。我知道，法国已不能再控制欧洲了，也不想预测欧洲未来会出现什么事件。因此，我们对欧洲没有任何企图。请大家记住，我们完全听任你们在我们国门以外的事务上自由行动，甚至不想在这方面有所动作以显示我们的重要性和我们要参加竞争。但对我们周围的邻国和与我们有直接关系的问题，我们有权施加不仅重大的而且具有决定性的影响。我们绝不参与欧洲的其他部分以及一些公国、波兰和匈牙利发生的问题。但在比利时、瑞士和皮埃蒙特，我警告你们不要进行任何与我们的意

见不同和引起我们争执的活动。对于我们不仅根据有关的协定而且出于战争的需要而可行使我们的权力的国外土地，我们要冒一切风险加以保护。我不想掩盖，在这时候进行对外战争，对我们来说是非常困难的和十分危险的，而且会引起社会秩序大乱，使我们的财产和生活受到严重损失。但请你们注意，即使在我方才说的这种情况下，我们也将走上战争的道路。你们至少应当相信，如果总统和议会不让我像现在这样走下去，我将辞职。”

我对派往各国的我国外交官，总是以这样的话来叮嘱他们。

【79】 这个注里的第二段，曾被托克维尔删去，并说“至少对于读者来说，或许应当删去”。但在第一版时，又被编者加了进来。

再也没有比这些革命家的行为更卑鄙的了。在暴乱开始的时候驱逐了或杀死了他们的长官的工兵，而见到普鲁士军队就逃跑了。带头闹事的人，不去指挥防卫战，只是互相指责和非难，并在掠夺公有财产和国家的钱财之后逃往瑞士去了。

在斗争进行期间，我们坚持不让暴乱者从法国得到任何援助的方针。他们当中有许多人渡过莱茵河，来到我国避难，但我们把他们解除武装监禁起来。正像可以不难预想的那样，胜利者马上实行了胜利后的暴行。被抓进监狱里的人大多数被处死，一切自由被无限期地禁止，刚刚重建的政府也被置于严格的监护之下。我不久发现，法国驻大公国的代表不仅不去制止这种暴行，而且认为那里发生的事情是好事。我立即致函对他说：“先生，我听说有许多人被军队处死，还有许多人被宣判死刑，我不理解这些事情为何没有引起你的注意，你为何不设法阻止，即使没有接到我的指示，你也可以加以阻止。我们应当在尽力不参与斗争的范围内协助平息暴乱。我们尤其希望，有我们协助的胜利，不要被法国一向谴责的和总是认为恶劣的、不策略的强暴行为所玷辱。有一个我们十分关心，而你或许不像我们这样关心的问题。我想说的是，关于大公国的政治制度问题。请不要忘记，共和国政府的目的是帮助这个国家清除无政府状态，但又不助长它破坏自由。我们绝不能帮助它恢复违反自由的制度。立宪君主国需要我们在法国的周围建立或维持一批自由国家。共和政体更需要我们负起这项责任。政府要求在那里的每个外交官，必须忠实地按照我们的紧急需要与政府保持步调一致。请去晋见大公，让他理解法国的想法。绝不允许在邻近我们的边界建立一个由普鲁士控制的州，也不允许以一个专制独裁的政府去代替独立的立宪的君主国。”

不久以后，停止了屠杀和处决。大公声称他接受和决心维护立宪体制。这时，凡能做到的一切都做到了。［因为统治都是以他的名义进行的。普鲁士人成了真正的主人。］：括号内的文字被圈起来，预定删掉。

【80】 ［往往不了解对手的甚至自己的真实状况。］：这句话在原稿中用笔圈起来，预定删掉。

【81】 如果他曾经敢于

【82】 冯·普弗尔滕（1811—1880），巴伐利亚内阁首相兼外交大臣。

【83】 托克维尔注：1849年9月7日电报。

【84】 托克维尔注：1849年10月10日博蒙发自维也纳的个人书简。——1849年7月23日勒费布尔先生发自慕尼黑的电报。

【85】　在这个注里，还有第三段，后来被托克维尔删去。他写道："我想删掉，或加注说明，因为它切断了我的思路。"在《回忆录》的第一版中，编者曾把删去的第三段加在注里。

我一开始就曾预见，奥地利和普鲁士不久就将回到旧的道路上去，相继受到俄国的影响。我在方才叙述的事件发生之前很久，即7月24日发给我们的一位途经德意志的大使的训令中，就已提到这个预见。也像我发出的其他许多电报一样，这个训令是我亲笔写的。其内容如下：

"我知道，这种折磨着整个欧洲旧社会的疾病是不可救药的，它的病征可能有所不同，但它的本质到处是一样的；欧洲的所有旧政权，都将或早或晚地受到政变或破坏的威胁。但我不愿意放弃下述想法：最近发生的事件不会使全欧洲的权威加强。在共同防卫的利益的压力下，在最近发生的事件的共同影响下，俄国并非不可能不愿意和不能协助北德意志和南德意志的和解，不愿意和不能使奥地利与普鲁士接近，而整个强大运动依然在推进以牺牲二流政府和公民的自由为条件的三个君主国在原则问题上的新同盟。请您根据这个观点来考察形势，并汇报考察的结果。"

【86】　托克维尔注：1849年7月4日致布瓦斯勒孔德的电报。

栏外旁注：我认为需要注出电报的内容：

"奥地利皇帝陛下政府给皮埃蒙特规定的各项条件，无疑是严酷的，但并没有威胁这个王国的领土完整和它的荣誉。这些条件既未剥夺王国应当保存的力量，又未剥夺它对欧洲的一般政局和特别是对意大利的政局应当发生的正当作用。奥地利要求它签署的协定，无疑使它感到不痛快，但它又不是灾难性的，而且在战争状态宣布结束以后，它就不会遇到因害怕而自然产生的一切问题了。

"法国过去和现在都不遗余力地去促使这个问题得到和平解决。今后，法国将坚持主张奥地利政府进行它认为不仅符合皮埃蒙特的利益，而且有利于永远和容易保持全面和平的改革；法国还期望利用外交可能提供的一切手段来取得这样的结果，但它的期望不会超过这个范围。法国并不认为，把问题提出来，皮埃蒙特的利益得到保证，就万事大吉了。由于法国持有这种坚定而成熟的看法，所以它要毫不迟疑地向他们解释这一看法。要使他们默默地相信一些紧急的决定不会使他们上当受骗；要暗示他们，不要指望得不到法令支持的行动能通过命令而实行或直接推行。简而言之，不要这样做，不要自己作出担保，不要担保而后又不承认和不想承认。这就是一个政府能够单独实行的我认为是慎重而适中的工作方法。

"先生，您可能记得，在我蒙总统先生的信任而出任此职时，共和国政府并没有受到这样的谴责。它除了自己准备实行的事情以外，什么也没有宣布；它除了自己决定的事情以外，什么也没有承诺。这样，它既可以自豪地事先宣布它不想做什么，又可以迅速而有力地执行它宣布要实行的事情。"

"希望您向阿泽利奥先生详述这封电报的内容。"

马西莫·塔帕雷利·阿泽利奥侯爵（1798—1866），皮埃蒙特王国1849年议会主席。

【87】　拉德茨基伯爵（1766—1858），奥地利的陆军元帅，在意大利的北部建立起奥地利的统治，在诺瓦拉战役中击败皮埃蒙特军队（1849年3月23日）。

【88】 托克维尔注：1849年7月25日致布瓦斯勒孔德的信。

布瓦斯勒孔德生于1799年，起初在军队中工作，1848年2月出任拉马丁内阁秘书长，3月被任命驻都灵大使，后转任驻那不勒斯大使，1849年10月为驻华盛顿大使。

【89】 亚历山大·冯·休伯纳男爵（1811—1892），1849年在巴黎负责奥地利的外交事务，同年9月被任命为驻法大使。

【90】 以粗暴而激烈的措辞

【91】 双方几乎要缔结和约

【92】 施瓦岑贝格公爵（1800—1852），奥地利国务活动家，出任首相后把革命镇压下去，恢复了哈布斯堡王朝的君主权威。他制服了匈牙利的造反，抵制了普鲁士的要求，使奥地利在德意志的原有优势得到恢复。

【93】 爱德华·德鲁安·德·吕（1805—1881），外交家，七月王朝时期众议院的自由反对派议员，先后为制宪议会和立法议会的代表，曾任第一次巴罗内阁（1848年12月20日—1849年6月2日）的外长，后来出任驻伦敦大使。

【94】 托克维尔注：1849年7月25日和26日电报。

【95】 显示它的良好作风和它所论述的良好理论

【96】 恭维它的精神好于给予它以利益

【97】 托克维尔注：似乎应当加注。

【98】 亨利·德姆宾斯基（1791—1864），波兰将军，1849年任匈牙利起义军司令。

拉约什·科苏特（1802—1894），匈牙利爱国者，1848年人民起义的领导者之一，起义失败后逃往土耳其，被监禁到1851年。

【99】 托克维尔注：8月22日和24日来信。

【100】 穆斯塔法·雷希德巴夏（1802—1858），奥斯曼帝国的政治家，外交大臣，在1846年和1856年间多次出任首相。

【101】 托克维尔注：1849年10月11日和25日来信。

【102】 约瑟夫·贝姆（1795—1850），波兰将军，在1849年匈牙利人民起义期间因帮助匈牙利人民反对奥地利和俄国而出名。

【103】 列昂·拉齐维尔亲王（1808—1885），沙皇尼古拉一世的副官。

【104】 阿卜杜勒·梅迪德（1823—1861），1839—1861年土耳其苏丹。

福阿德·穆罕默德巴夏，即福阿德·埃芬迪（1815—1869），土耳其国务活动家，1849年以特使身份赴俄。

【105】 托克维尔注：1849年10月1日的私人信件。

【106】 这次，英国政府没有犹豫。正像它自己说的，问题不只是关系到苏丹。

【107】 托克维尔注：1849年10月2日德鲁安·德·吕先生的私人来信。

【108】 使我不知所措

【109】 托克维尔注：1849年10月5日和9日致拉莫里西埃和博蒙的私人信件。

【110】 康斯坦丁·亨利·菲普斯（1797—1863），诺曼比第一侯爵，1846—1852年英国驻巴黎大使。著有一部关于1848年革命的轶史《革命的一年》，于1858年出版，后被译为法语，因揭露一些鲜为人知的事情而知名。

【111】 霍华德小姐（1822—1865），路易·拿破仑的情妇，曾为路易·拿破仑的政变筹款。参看安德烈·莫洛亚《霍华德女士：一位造就了一个皇帝的女人》（巴黎，加利马尔出版社）。

【112】 在采取决定性的不可更改的步骤之前

【113】 因为教育和生活习惯使他养成了城府很深和玩弄手段的习性，而天性又使他轻率而诡计多端。

【114】 托克维尔注：1849年10月11日法卢来信。

【115】 托克维尔注：1849年10月12日致法卢的信。

【116】 托克维尔注：1849年10月5日和9日致拉莫里西埃和博蒙的私人信件。

【117】 一从君士坦丁堡得到消息

【118】 托克维尔注：拉莫里西埃1849年10月19日来信。

附　　录

本书第一版发表的四篇笔记和第二版加进的另外三篇笔记，是安德烈·萨尔丹从托克维尔的文件中找到的，后三篇以前未发表过。其中的第四篇是关于《回忆录》中从六月事件开始至奥迪隆·巴罗内阁改组（1849年6月）这一期间的思想活动。如果托克维尔要补写这一部分，他会将它放进去。第五篇是他拟写的《我任部长期间》的写作计划，后来写成本书的第三部分和这个附录。第六篇是托克维尔与总统的一次谈话。

一

古·德·博蒙谈2月24日

今天（1850年10月24日），我与博蒙有一次值得记录下来的谈话。现将他的谈话记在下面。

2月24日上午7时，博蒙同朱尔·拉斯泰里[1]和另一个人（博蒙把这个人的名字告诉了我，但被我忘了）来找我，约我去梯也尔先生家，说巴罗、迪韦吉耶和其他一些人也在那里。

我问博蒙：您知道夜里梯也尔和国王之间都决定了些什么？

博蒙回答：据梯也尔，特别是当时给梯也尔作记录的迪韦吉耶对我说，梯也尔午夜1时被召见，国王当时尚未作出决定，一开口就问梯也尔能否与巴罗和迪韦吉耶一同入阁，在梯也尔一再推辞之后，国王终于让步。国王把梯也尔留到天亮，但国王在送走他时对他说，各方还没有结合在一起（显而易见，国王准备在天亮以前建立另一个内阁班子）。

接着博蒙说，我在这里必须把一个可笑的轶闻告诉你们：你们知道比若在这个具有决定性意义的夜晚于杜伊勒里宫就任陆军总司令的时候在想什么吗？他想的是：在梯也尔组阁的时候，比若一心要当陆军大臣。事态向着他也认为不可能实现的方面发展。但是他仍在想，即使当不上陆军大臣，至少也要在陆军部确保支配性的影响。最后，在2月24日夜里天还没有亮的时候，他在宫里亲笔写了一封4页的信给梯也尔，说他知道困难在于梯也尔阻碍他出任陆军大臣，但他今后将一如既往，跟梯也尔保持友好，并确信他们总有一天会共同执政。最后，他说他理解梯也尔的道理并加以遵守，但他又请梯也尔至少要任命他的友人马涅[2]先生为陆军部的副大臣。

博蒙重新进行一般叙述，继续说：

——我到圣乔治广场的时候，梯也尔和他的朋友们已去杜伊勒里宫。我赶快去追他们，并与他们同时到达那里。巴黎的形势已经非常紧张。但国王依然以其喜欢言谈和您也熟知的方式接见了我们。在接见之前（我甚至认为，是博蒙有意把这段插话放在这里的），我们之

间谈论了目前的局势。我坚决主张把比若革职。我说，如果以武力对付群众运动，事实上就得利用比若的名义和他的蛮劲……[3]但大家都希望寻找妥协办法，停止敌对行动。我说，打出比若的名义只能起相反的作用。大家支持我的意见，梯也尔虽然不愿意，但也勉强地接受了。大家采取了人们所说的迂回战术：让比若仍保持总司令的头衔，任命拉莫里西埃为国民自卫军总司令。梯也尔和巴罗走进国王的办公室，我不知道他们谈了些什么。向部队下达了停止射击、向宫殿方面撤退、把防务交给国民自卫军的命令。我本人便忙了起来，与雷米萨一起起草向人民说明这项命令和使他们周知的布告。9点钟左右，大家同意梯也尔和巴罗可以以个人名义同民众进行亲自接触。梯也尔下台阶的时候，有人把他挡住，叫他回去；我费了很大劲，才把他劝回去。只有巴罗一个人去了，我跟在他的后面（在这里，博蒙的叙述同巴罗的叙述是一致的）。据博蒙说，巴罗在这次行动中表现得令人钦佩。我一再劝他回去都没用，但走到圣德尼桥头的街垒前时，就不能再往前走了。我们回来的路程就困难多了：我们穿过人群前进时，后面跟着的一批人，总是比夹道观看的人怒气冲冲得多；在走到旺多姆广场时，巴罗害怕后面跟着的人群不听他的劝阻而去攻占杜伊勒里宫；他偷偷地离开队伍，走回自己的家里。我回到宫中，觉得情况十分严重，但还没有达到绝望的地步。我看到我离开的时候留在宫里的人现在乱作一团，感到十分吃惊。杜伊勒里宫处于可怕的混乱之中。我既无法理解这里方才发生的事情，又不敢相信这时听到的具有天翻地覆性质的情报。我累得和饿得要死。我走到一张桌子前面，急忙抓起一些食物大嚼。在我吃东西的三四分钟内，有一个国王副官或亲王模样的人来找过我10多次，向我胡乱说了一通后，也没理解我的答话就又离开了。我急急忙忙找到梯也尔、雷米萨、迪韦吉耶和其他一两名准备参加新内阁的人。我们一起来到国王的办公室，在这里举行一次仅有的、我也参加的内阁会议。梯也尔开始发言，大谈一通关于国王和家长的义务的大义。——国王对演说的感人部分并未感动，而是就演说的实质说：这就是说，你们要我退位。梯也尔点头称是，并说明了理由。迪韦吉耶热烈支持他的意见。对突如其来的场面毫无思想准备的我，直率地表示了我的惊讶，并大声说：并不是一切全完了！梯也尔对我的喊叫十分气愤，而我不得不认为，梯也尔和迪韦吉耶一开始就怀有一个隐蔽的目的，那就是不考虑国王的意见，使他处

于十分狼狈的地位，强迫他退位后，由涅穆尔公爵或奥尔良公爵夫人担任摄政，而实际上是由他们自己来统治法国。我原以为国王可能坚持到一定时候，但他最后自己就泄气了。在此，我对博蒙的谈话有一段当时没有记清楚；而是以后在我同他的另一次谈话时又问清楚的。现在，我来叙述他告诉我的随后举行的退位场面。

在这期间，事件接连发生，情报相继传来，宫内一片恐慌。梯也尔声称他已经无法控制局面。情况也确实如此，只有巴罗也许可以勉强维持。这时，梯也尔不见了，一直到最后我再也没有见到他。这是他的一个大错，因为即使他辞去组阁的任命，他也不应该在这样危急的时刻放弃王族而不管他们；虽然他不是他们的大臣，但也应当同他们磋商善后。我一直看完退位仪式：国王的小儿子蒙邦西埃公爵请他父亲赶快写退位书，说什么即使退位也要干净利落，而国王对他说："就这样了，不能再快了。"王后完全绝望了，但还很刚强。她知道我在内阁会议上曾反对国王退位，所以摇着我的手说：不能饶恕这样的卑鄙行为，要保卫王位，如果再能见到国王，我将在他的面前自尽。退位书经过签名。涅穆尔公爵叫我赶快去通知现在卡鲁塞尔广场的热拉尔元帅[【4】]，告诉他我已亲眼看到国王签名，所以可以正式向人民公布：国王已经退位。我跑去作了传达，然后又回到宫里。所有的房间都空无一人。我从一个房间走到另一个房间，走了一圈，一个人也没有见到。我来到花园，遇到巴罗。他刚由内政部来到这里，也跟我一样在找人而没有找到。国王由通向大街的后门逃走。奥尔良公爵夫人好像由喷泉旁边的一条地下通道出去的。他们没有任何必要丢弃王宫而逃走，因为当时宫中还很安全，群众也是在他们走后1个多小时才进入宫中的。巴罗绝对是真心想救公爵夫人的。他为公爵夫人、年幼的王子和我们急忙准备了马车，让我们一起穿过人群逃走。实际上，当时只有这样一种可能，但这是非常危险的。由于我们没有找到公爵夫人，我们便去了内政部。你在路上遇见我们，以后的事情你都知道，我就不必再说了。

二
与巴罗的谈话（1850年10月10日）巴罗谈2月24日

我认为，莫莱先生是在巴黎林荫大道的屠杀事件发生后拒绝组阁的。梯也尔对我说，凌晨1点他被召见，他向国王提出他可以作为组阁的必要人选；国王最初不同意，后来作了让步；接着，他们在御前开会，一直开到上午9点。

清晨5点，梯也尔来到我家，把我从床上叫起来。我们讨论了局势。他回家了，我在8点又独自去他家回访。我见他正在不慌不忙地整理胡须。从凌晨1点到上午8点，国王与梯也尔竟然什么也没有做，真是可悲。他整理完胡子后，我们一起去了王宫。民众已经沸腾起来，筑起街垒，邻近杜伊勒里宫的房屋已有枪声响起。但是，我们进入宫中，见到国王仍然十分冷静，保持着常态。他向我说了几句你也可以想象得到的平常见面语。这时，比若还处于总司令的位置上。我坚决要求梯也尔不要由比若以总司令的名义来收拾局面，而劝他任命在场的拉莫里西埃为国民自卫军的司令以改善局面。梯也尔同意了这项安排，国王和比若本人也表示同意。随后，我建议国王解散众议院。国王回答说："决不！决不！"国王怒气冲冲，指着梯也尔和我的鼻子，把门关上离去。显而易见，他原先是同意我们这些大臣在初期拯救局势的做法，而发现我们放纵民众以后，就决心放弃我们而去求救议会了。在通常的情况下，遇到这样的场面，我是要立即离开的。但事态严重，我没有离去。接着，我提议我亲自到民众中去，告诉他们我们成立了新的内阁，以安抚民心。在我们不能即时印刷文件和发布公告的条件下，我决定自己充当一个广告人。在这一点上，我应当公正地看待梯也尔的表现：他也要跟我一起去，但我担心他的出现会产生不良效果，而没有叫他同我一起去。于是，我自己一个人出发了。我没有携带武器，从每个街垒前面经过。他们放下了武器，把街垒敞开。高呼："改革万岁！巴罗万岁！"我们一直这样走到圣德尼门，这里有一座三层楼高的街垒，守卫街垒的人对我们的要求没有答

应，不让我们接近街垒，也没有做出允许我们通过这里的任何表示。因此，我们只有返回。在回来的路上，我发现民众的情绪比来时更激动了。但并没有听到煽动叛乱的呼声，更没有人喊出立即革命的口号。我只听到艾蒂安·阿拉戈[5]粗声粗气的话音。他迎面而来，对我说："如果国王不退位，我们晚上8点前就要面临一场革命。"我继续往旺多姆广场走去。有数千人跟在我的后面高喊："到杜伊勒里宫去！到杜伊勒里宫去！"我在思忖自己应该做什么。如果我带领这群人去杜伊勒里宫，我就成了这一行动的实际带头人，但这可被视为革命和暴力的行动。如果我知道杜伊勒里宫里这时所发生的事情，我是不会犹豫不去的，但我还是有些不安。在我看来，民众的态度好像还没有决定。我知道，所有的部队正在有秩序地向王宫集结，政府的大员和将军们也都在宫里。因此，我很难想象会出现一旦发生动乱就将使民众掌握王宫的情况。我向右转去，准备回家暂时休息一会儿。我还没有吃饭，已经累得精疲力竭。在家休息一会儿后，马尔维尔[6]从内政部捎话来说，要我火速回内政部，签署发往各省的电报。我坐上自己的马车，在群众的欢呼声中驶往内政部。随后，我由这里又去了王宫。我还不知道宫中都发生了什么事情。我到达王宫花园对面的河畔，遇见龙骑兵团正回营房。团长告诉我："国王已经退位，部队正在撤退。"我急忙往宫门跑去，经过拱顶狭廊，费了很大劲儿才进入宫内的庭院，看到所有的部队正慌忙地从各个出口撤出。我总算走进宫内的庭院，但这里已经几乎没有人了。涅穆尔公爵在这里，我请他告诉我奥尔良公爵夫人现在何处。他回答说他也不知道在何处。但他估计这时她可能在喷泉旁边的小楼里。我跑到那里，但人们告诉我，公爵夫人已经走了。我推开小楼的大门，走进各个房间寻找，而实际上全都空无一人。我离开杜伊勒里宫，并嘱咐留在宫里的阿文：如果见到公爵夫人，千万不要带她去议会，因为议会什么也做不成。我本来曾想，如果见到公爵夫人和她的儿子，就让他们骑马离开，从人群当中走出去。为此我已经准备了马匹。我没有见到这位王妃，就回内政部去了。在途中我遇到了你，你向我说了内阁中发生的一切事情。大家让我赶快去议会。我一到议会，极左翼的领袖们就把我包围起来，半推半拉地把我拽进第一会议室。在这里，他们要求我在议会提出我也是其中一分子的临时政府的名单。我把他们撵走，走进议会的大厅。以后的事情你都知道，我就不说了。

三
1848年2月24日纪要迪福尔先生和他的朋友为阻止二月革命所做的努力——梯也尔先生使这些努力不起作用应负的责任

今天（1850年10月19日），里韦[7]让我同他一起确认一件特别值得记忆的事情的具体情节。

在王朝颠覆前一周，一些保守派众议员就已感到内阁和阁僚还没有感到的不安。他们认为，与其冒险去参加改革宴会运动，还不如在不使用暴力的条件下推翻内阁。他们当中的一个人，即萨兰德鲁兹致函比约，向他提出这个建议。改革宴会定于22日的星期二举行。21日这一天，迪福尔先生和他的朋友提出一项不信任内阁的动议，而这个动议的拟定，要由萨兰德鲁兹和他代表发言的那些人一起商定。这些人由他提名，一共是40多人。在反对派不参加改革宴会并阻止民众参加的条件下，将由他们投票通过这项动议。

2月20日是周日，我们聚会在里韦家讨论这项提案。据我能回忆出来的，出席者有迪福尔、比约、朗瑞内、科尔塞勒、费迪南·巴罗[8]、塔拉博、里韦和我。

萨兰德鲁兹的提案由比约向我们做了说明，立即被我们接受并作成议案。议案是由我执笔的，稍加修改后被我的朋友们采纳。议案的措辞我忘了，但十分温和，而这个议案一旦被通过，内阁就将被迫下台。

剩下的问题，是如何满足保守派支持议案的条件，即放弃改革宴会。我们一直没有参加这个运动，所以这不是我们能不能放弃的问题。这就需要我们派出一个人直接去找迪韦吉耶和巴罗，向他们提出如何履行所提的条件。里韦提出同对方进行谈判来解决这个问题，并叫我们等到晚上听谈判的结果。

晚上，里韦果然来报告谈判的结果。其内容如下：

巴罗热情地参与了谈判，他紧紧地握住同他谈判的人的双手，声明他准备一切均按提出的要求进行。由于看到可以不负阻止改革宴会的责任，他似乎感到肩上的担子轻了。但他补充说，这项举措并不是他一个人完全负责，他还要听一听他的朋友们的意见，没有他们协助什么事也办不成。这我们就太知足了！

里韦去访迪韦吉耶。迪韦吉耶不在，去了音乐戏剧学院。但家人说，晚饭前可以回来。里韦在他家里等他。迪韦吉耶回来了。里韦向他转达了保守派的提案和我们的动议。迪韦吉耶以相当轻视的态度听了传达。他说，他们的提案和你们的动议都提得太早，到时候不好收回。保守派后悔他们行动太迟了。迪韦吉耶和他的朋友们，害怕不让民众进行早已计划好的示威游行不能不损失他们的威望，而且可能破坏他们在民众中的一切影响。随后，他又补充说，我现在向你们谈的只是我个人的即时感受；但我要去梯也尔家赴晚宴，我今天晚上将派人给你们送去一封短函，你们可以从其中获悉我们的最终意见。

这封短函果然在我们开会的时候送来了，其中简述了迪韦吉耶去赴宴前提出的意见，并说这也是梯也尔的意见。这就必须放弃我们提出的议案。我们立即散会，因为大势已定！

我认为，迪韦吉耶和梯也尔在他们的拒绝理由中并没有把首要理由说出来。这个理由是：政权将被保守派和我们共同出力或只依靠我们提出的动议而悄悄地推翻，政权就将落到我们手中，而落不到那些登上改革宴会这个巨大的夺权机器的人们手中。

迪福尔的行动1848年2月24日

今天（1850年10月19日）里韦对我说，他从来没有同迪福尔谈过2月24日这一天他经历的事情，但从他的家属和亲友的谈话我可以得出如下的结论：

2月23日6时15分钟左右，莫莱先生同德·蒙塔利韦[9]先生商定后，派人去请迪福尔到他家里来。迪福尔在去莫莱家的途中在里韦家稍停，请里韦在家里等他，说他从莫莱家回来的时候还要来这里。迪福尔没有回来，里韦在很久以后才见到他。但里韦认为可能是这样：迪福尔到了莫莱的家，同他进行了长时间的谈话后，宣称自己不想参

加新内阁，认为目前的局势需要领导运动的人物即梯也尔和巴罗出来组阁，然后离开莫莱的家。

迪福尔回到家里，对巴黎的局势表示非常害怕，他的岳母和妻子比他还害怕。于是，在清晨5点，他把她们带出家门，前往巴黎郊区旺沃。他一个人由旺沃回来，在八九点钟的时候我见到了他，忘记了他是不是跟我说过他早晨去旺沃的事。我与朗瑞内和科尔塞勒到他家去了，但我们很快就离开他家，约好正午在众议院聚会。迪福尔没有到会；实际上他前来开会了，但只走到众议院大厦门前没有进去，因为大厦这时显然已被民众占领。事实也确是如此，他只好离开大厦，上路去旺沃看他的家属。

四
为1848年6月至1849年6月的《回忆录》所写的笔记（1851年4月）

关于六月事件至我入阁期间的部分笔记

卡芬雅克掌权。他的表现[【10】]。宪法的审议。我的两次演说[【11】]；两次演说均获成功。议会的这次大型讨论会虽然准备不充分，但开得十分动人，会上认真地研究了国家的重大利益，讨论了在危机频仍时期的广泛问题。我觉得我在这次会议上的发言，比在以前的议会会议上为攻击对手而进行小小争论时和为党派的小小分歧而进行论战时容易得多了。讨论的性质，议会的一般倾向。（要回头看记录中的讨论，至少要回头看附有注释的法典的实质部分。）我投票赞成两院制，这似乎与我的主要友人有分歧。几乎全体一致赞成宪法。卡芬雅克最初只想与老共和派一起组织政府，后来感到只靠他们不能处理好政务，认为必须在他的内阁里吸收昔日的议员。为使迪福尔入阁进行了谈判[【12】]。迪福尔想带他的两位朋友入阁。他提名维维安和我，其中一人任公共工程部长，一人任教育部长。卡芬雅克不同意，迪福尔以不推荐科尔塞勒作为妥协方案。卡芬雅克只想让迪福尔入阁。他愿意让给维维安，但玛丽和……[【13】]催促或支持他入阁。他们声称，如果我入阁，他们便退出；卡芬雅克也坚决反对我。迪福尔放弃我，维维安告诉我：他一个人入阁，但他入阁有一个条件，即由我负责已经开始的与英国和奥地利就意大利问题进行的谈判[【14】]。我不满意。我犹犹豫豫地接受了。我毫未重视这次谈判，实际上这次谈判也毫无成果。

我投票赞成宪法使我与朋友们之间产生分歧。迪福尔对我采取放弃态度和他们对我产生的不满，使梯也尔先生相信利用我，把我拉进他的阵营的时机到了。雷米萨的间接提示。他认为梯也尔对我的意见，是说我有优越感。我以大加感谢的态度接受梯也尔的这种赞许。我同意回到因《商业报》[【15】]的事情而再也没有往来的梯也尔那里，

同意与他接近，但同他保持一定的距离，只限于礼尚往来，避免全面合作。这次接近使我比以前能更就近、更清楚地观察梯也尔先生。我对他的全面评价：他是一位值得认真评述的人物。公众对他有几点误解和我自己对他的误解。他的为人可能不太好，但与我的想象不同。

六月事件造成的反抗运动，在国民中激烈地继续着；所有的选举都在证明这一点，无数的种种迹象也在证实这一点。政府虽然害怕这一运动，但它本身却在一定程度上被搅了进去，各派保王党又有了希望并联合起来。另一方面，至今同我们在一起的共和派，大多数开始离开我们而投向山岳派。这个日益明显的运动，即使在卡芬雅克统治时期就随着国民抛弃共和派而成为普遍的运动，特别是在卡芬雅克失去政权的时候，就更普遍化了。

我虽然不愿意被保王党拖着走，但为了恢复社会的秩序和纪律，打败革命党和社会主义者，我还是同保王党一起投票赞成可以收到上述效果的一切措施。

路易·拿破仑总统参加竞选。二月革命的特点继续反映在真正意义上的 人民和主要的活动家的身上，反映在没有出名的人物参与的，甚至似乎没有上层阶级或中产阶级施加影响而好像是自发地发生的事件上面。路易·拿破仑突然参选并获得成功。这就是这次选举的意义。我最初判断路易·拿破仑一定当选，而卡芬雅克将遭失败。我把这个判断告诉了德塞萨尔【16】。从六月事件次日我与他的谈话：我们就步入比君主政体时期还不自由的状态。但是，我却决定帮助卡芬雅克。我的动机是：我觉得路易·拿破仑会把共和国引向绝境，我不想受他的牵累。我认为，既然自己被卡芬雅克任命为公职人员，所以支持他的竞争对手是不合适的。我不顾我的选民的呼声和威胁，参加了卡芬雅克的阵营，但我没有为这个早已预想会失败的事情冲锋陷阵。卡芬雅克的主要朋友的想法与我不同。一些给我以教训的大臣的幻想，使我永志不忘。拉莫里西埃的数学计算，一些省长向迪福尔提交的报告，卡芬雅克在议会里战胜他的一切对手，在辩论中压倒了他们，迪福尔冷讽热嘲路易·拿破仑。随着民众的动向日益有利于路易·拿破仑，路易·拿破仑把议会的首领们拉拢过去。他争取巴罗的方法。在虚荣心和野心的驱动下，莫莱和梯也尔脱离卡芬雅克而倒向对立面的阵营。梯也尔最初是强烈反对对立面，后来是强烈支持它。王朝正统派没有决心去达到自己的目的，他们大部分最后随了大溜儿。社会的尾部最后随

着头部前进。只有中产阶级全体支持卡芬雅克。巴黎的国民自卫军大多数支持他。瓦雷讷街的夜晚示威游行。12月10日事件。卡芬雅克及其部长们的态度。权力移交会议：我在议会中经历的最盛大的大会，也确实是历史上出现的最盛大的大会之一。对新当选者的狂热欢迎。首次阅兵。我远望阅兵而知其一般。我们深感悲哀。我感到我国的自由行将消失在一个混合的和可笑的君主政体之中。他在这个最初的一刻就可能把共和国推翻。实际上，他的亲密朋友们在促使他这样做，如佩尔西尼的信。我辞去全权代表的职务，尽管我不是受雇于卡芬雅克的，但我觉得同他一起辞去公职还是比较好。我生病休养。我对1849年最初几个月议会中发生的事情毫无干系。4月末，我为了恢复健康去莱茵河沿岸旅行。出发前，我与巴罗在出兵罗马的前夜交谈。我对出兵一事的观察。我在德意志旅游，在德意志国民议会的最终阶段我正在法兰克福。这个议会的教益和革命性。我坚信我的如下两个看法，并写信告诉了我的所有朋友：1）德意志患了一种革命病，这个病可以暂时缓解，但无法根治，最后必将旧社会拖垮；2）日前的阶段是各邦君主和军事力量正向全面的胜利迈进。我在法兰克福获悉罗马出兵受挫、议会的最近震荡以及使我感到震惊和害怕的大选（尤其是最后两项事实的结果）。尽管我不在国内，也没有声张，但我在芒什省仍以第一名当选。我急忙赶回法国。我发现稳健派在过分相信自己的胜利后处于反常的惊异状态，他们兴奋得不知所以，而他们所取得的胜利并未达到他们所想象的那样充分；他们疯狂了，强度大于憎恨心和虚荣心的恐怖感，促使议会里的党派首领们主动大声疾呼迪福尔和他的朋友们与巴罗一起入阁。我认为，内阁的危机开始了。

在叙述我在德意志旅游的时候，当详细描述当时德意志的情况。

为此我将利用：1）一个小笔记本上的记录，特别是关于各地舆论的记录；2）这一时期我写给科尔塞勒和博蒙的信件；如果他们还保存着这些信件，我准备借阅【17】。

这一篇是依据有关法国的新闻报道和摘录里韦的好像是利用吃饭的时候 抓紧时间写的书信写成的【18】。

这里可能写入记述内阁的第一章的开始部分的某些内容。

五
关于我将要写的《回忆录》部分内容的提要（1851年4月，在归国途中）

1849年5月

我在德意志旅游，法兰克福国民议会的大多数议员已经辞职而议会即将结束前我在法兰克福的停留。

我的印象：德意志深深地感染了革命精神，旧社会受到致命的打击，各邦君主获得当前的胜利。

我获悉选举的结果和"红色党"的意外成功。我急忙启程回国。新的议会定于5月28日或29日召开。国内的局势：继过度自信之后而出现过度恐怖。人人心中有两个想法：一个是即将不可避免地到来的危机；一个是需要一个能够团结稳健的共和派、有能力战胜危机和孤立真正意义上的革命党的内阁。人人都把目光投向迪福尔和他的朋友，认为他们是内阁所需的人物。

巴罗一再试图拉我们同他一起入阁，而我们只希望平稳地掌握政权，我尤其如此。我一直认为前途不是十分光明，国内正经受危机，对罗马问题应负的责任，从总统方面和政党的领袖方面都得不到任何坚强的支持。他们任何一方在求我们帮助摆脱困境时，就暗中决定：一俟灾难过去就把我们抛弃。我们的胜利本身在一定程度上导致我们的失败。我们建立秩序后反而成为无用的存在，变成障碍。

总之，我们在政权中代表着稳健而合理的共和国的理想，但几乎没有一个人想要这样的共和国，每个人想要的是高于或低于这个共和国的政权，甚至是其他别样的政权。

我的看法就是这些。但我的内心又想入阁。野心和救国于危难的愿望混在一起。

内阁成立

各种困难。我在内阁中孤军奋战（无论是在迪福尔的内阁中，还是在加入卡芬雅克内阁时）。总统无论如何要保法卢入阁（法卢得到总统的信任，为拉拢王朝正统派也确实需要他，而没有王朝正统派的支持，什么事情也做不成。但我在当时对这一点却没有充分的认识）。然而，人们当时确信……[19] 在十分危急的时候，要办好什么事都是不可能的。

在制宪议会作出决议的3天前，就发出进攻罗马的命令。这项消息开始传播。巴黎革命骚动。新议会在原众议院的会议厅开会。山岳派不久便采取好战的和非立宪 的态度，他们为在选举中意外获得成功而发疯，在罗马问题上找到良好的革命题目（原文如此）。它要求弹劾几位部长。我的处境十分困难：我不想对罗马问题的过去负责（我在入阁前就向巴罗言明这一点），但我又不想推掉这个问题。我以问题被夸张、情报错误和赖德律—洛兰在议会的讲台上发动进攻为由实行主动出击，猛烈地抨击了赖德律—洛兰。多数派对我狂热支持，我从今天起在多数派中建立了威信。虽然出现过一些不快，但我一直是最受多数派欢迎的内阁部长。

坊间都在注意我们的行动。一种革命的行动显然在准备之中。来自各省的报告，巴黎警察的报告，这些报告都有些夸张。我从这种夸张中看到各省政府的真实情况之外的虚伪情况，最后还能依靠全面的认识作出比依靠虚伪而夸张的细节的了解更为准确的判断。尽管警察报告上来的危险极其大于我自己根据情况所作的判断，但我依然坚持自己的判断，而且我这样做是对的。但是，我陷入难以摆脱的不安。

6月13日事件[20]。这一天的特点是：一年前是军队没有参谋部，而这次是参谋部没有军队。梯也尔的紧张；对造反和霍乱表示的恐怖。梯也尔躺在议会的议长圆椅子里，抚摸着自己的肚皮，在政府还没有提出要求的条件下怒气冲冲地下令在巴黎实施戒严。议会也有同样的焦急态度。我到内政部去拜访迪福尔，请他向议会提出这个要求。3点钟的时候，他来到议会。巴黎实行戒严。造反者溃散，几名领导人物被捕。我们实际上坐到自己的位置上专心从事自己的工作，只是从6月13日才开始。

我对自己本身和对新工作的工作能力的几点自评[21]。我觉得自己做大事比做小事更能成功，负大责任比负小责任更坚定。地位和事

业的重大，使我产生某种坚持力，我在不知不觉之中开始产生绝望的心理[22]。我还发现，政治工作的难度并不与它的重要性成正比，看起来难办的事情，而实际做起来并不困难。我愿意以一句名言自况，这句名言是：平时韬光养晦，而后一鸣惊人[23]。

法国的国内问题，我在法国所遇到的问题，欧洲的情况，在废墟中再建起来的一切旧政权，在任何方面也没有建成合理而巩固的自由的二月革命，到处疯狂的革命家，法国的政治地位几乎没有任何变化，法国没有发生应有的作用，各国旧政权对法国保持警惕，仍然信奉与我们的新思想和新制度对立的原则。更有甚者，我们在保卫新思想和新制度方面永远不可能发挥主要作用，这项作用属于俄国了。这些政权的敌对党派，怪诞荒谬的革命者不可能进行支持，因为：1）人们不能相信他们能指导行动，不能以理喻人；2）他们的激情和过激行动很快就将使法国自垮。

另一方面，也不能使法国对国外实施重大的举措。国外的所有重大运动，在国内的破坏中几乎肯定都存在机会。政府当前除了煽动群众的党，再也得不到其他党的支持，而且，力量的平衡变得对法国不利。总之，外交部长就是在可悲的背景和可悲的处境下处理国家的对外事务，而国家有影响力的思想不可能再有了，国家没有力量可以自负，因而它希望它的政府总以大声发言，但人民对政府却非常不满，政府则剑拔弩张地对付人民[24]。

我过去一直是从远处旁观这一切的，而现在是亲临其境观察其详情的。这使我感到，我们过去在对外问题上对路易·菲力浦政府的攻击是过火的。（尽管这个政府实际上没有廉耻和缺乏国民的感情，但它面临的困难也确实是巨大的。）

我认为这个政府没有任何远大的企求，只等待事件的自然发展，努力使权力保持自由而稳健的性质；从不积极行动，而停留在尽量与英国保持良好关系，在一切方面给人以讨好的印象，决不饶舌，但还坚持高傲的态度；只说法国应当说的话，也要对方只说他们应当说的话，如果对方不同意，也冒险做一两件使对方不满的事，而遭到对方反对，便退缩回来，不使对方因此而受辱。

在这些普遍困难中的一个特殊纠纷产生于罗马问题[25]。因这个问题而产生国内困难；我立即决定使其他一切问题服从这个问题。

欧洲给我造成的一些麻烦，而国内出现的麻烦最为严重。

如果我们真想把煽动民众的党派打倒，使法律和政府恢复活力，我们就能同多数派在较长的一段时间内保持良好的理性关系（我所以说较长的一段时间，是因为多数派实际上希望时间更长一些，他们要在这个期间恢复地位、权力，真正回到王朝时期）。但是，这样做一开始就使我们的地位处于险境，何况6月13日以后，看到各党派的领袖们的令人讨厌的贪心，就不再为他们等待掌握政府和进行排他性统治而苦恼了。但他们也非常清楚，我们可以成为他们的朋友，但不会成为他们的手下人。由此产生一场小小的连续不断的明争暗斗【26】。不间断的阴谋，为使总统控制政府而作的不断努力。他们利用这种方法与总统合谋推翻共和国，而王朝正统派阻止这样做。

王朝正统派不可能使他们完全喜欢，而迪福尔的粗暴而冷漠的做法又激怒他们【27】。我完全采取另一种方法，我认为我这样做很对。我在各方面都对他们想要满足自己的自尊心而显示影响的做法表示让步，同时我又执意保持自己的实权。在小事方面，以及关于人事问题，只要我能做到，我就做到使他们尽量满意。

特别是我常请他们提意见，并仔细地聆听他们提出的意见；或到他们家里去交换意见，或经常请他们到我处来交谈。说来也真奇妙，我虽然在大事上并没有按照他们的提议办，但却没有失去他们对我的好感，特别是与梯也尔的关系。在皮埃蒙特问题上，在匈牙利流亡者问题上，部分地在罗马问题上，我的做法都与他的想法完全相反，但却维持着良好的友谊。

内阁的内部障碍与困难

除了法卢，所有的内阁成员都是同道。他们之间信念一致，现实的情感一致，互相尊重。（而且，据昔日的一些内阁部长说，在过去的任何一届内阁中，都没见过这样的现象。）法卢是一个例外。法卢是什么样的人呢？他主要代表教会，而不代表某一个政党。我知道，在我入阁之前他与巴罗之间有过一些争吵，但他对迪福尔和梯也尔有天生的反感，只是没有立即破坏内阁而已。迪福尔与法卢的关系【28】，使他们难于在一起工作，只有我能担负起使双方互相爱慕和尊重的任务。我的努力。

最后，所有困难中的最大困难是总统。我对总统的评价是：对他的支持者所要求的事情来说，他是最无能的人；从他赢得反对者对他的信赖来说，他是最有能力的高手，甚至那些为了利用他而提名他当总统但最后放弃提名他的人，也信赖他。我对他的基本看法，为了不让他去追求非法的未来，就要给他一个合法的未来，因为屈就临时总统的职位绝不是他的所愿。我一再向我的内阁友人提出这个看法。我甚至当总统的面表述同样的看法。我经常对他说："我不会帮助你推翻共和国，但我愿意帮助你在共和国获得稳定的最高位置。"我的做法很快就使我同他建立良好关系，除了法卢以外，我同他的关系比其他任何阁僚都好。但是，我又必须反对他作出的某些决定，因为他不断提出一些坏主意。但是，我以正当的理由反对他，并在事情有可能办理的时候以真诚的愿望【29】使他感到快乐。

他的周围是一些骗子和坏蛋，据尚加尼埃说，这些人总是对内阁怀有极大的敌意，经常背叛多数派的领袖。他们心中的最大不满，是我们没有把所有的官位交给他们。

总统的一些老朋友或在选举时结交的朋友。

迪福尔当面顶撞他。帕西的不当态度和爱戏弄人的粗野。

事实的进展。

在内政方面，由于迪福尔态度生硬和录用多数派所反对的人，致使多数派内部反对我们的声浪高涨。他不可能使他们满意，但手段要在形式上和次要问题上却采取让步的手段，以缓解他们的敌对情绪【30】。

外交问题

重读有关的文件之后，再专门叙述所有的外交问题【31】，并以罗马问题结束。这个问题使内阁诞生，也使内阁垮了台。从头叙述到尾，直到我们退出这个事件的经纬，并附带一段简短的结束语。在结束语里，将告诉人们我们被推翻的情况，因为我们没有表现出活力，同时不仅对罗马，而且对整个意大利，我们都作了让步。

如果我一开始不做这样长篇的叙述，而能够在叙述当中加上一些想法，比如把迪福尔与法卢的争吵加进去，也许会更自然和更有趣

【32】。

六
1851年5月15日我与共和国总统的谈话（我从意大利回国后与他首次见面）

5月13日，我接到总统府副官的便函，通知我总统要在后天1点接见我。我按时去了。寒暄之后，总统立即问我对政局的看法。

我——请允许我对您直言不讳。

总统——当然啦！

我——那好吧！我认为局势恶化多了，对全世界、对法国、对您来说，都恶化多了。

我们暂时各自想如何说下去。随后，我决定自己先说：

“必须紧扣着问题说。既然你问到我，我就当面谈一谈局势。你有三种方法从现有的政体下摆脱出来：依靠议会，依靠人民，依靠自己的力量即行政权赋予你的力量。对于最后一种方法，我的看法是：如果你求助这种方法，你不仅要把国家推向巨大的灾难，而且会使你自己陷进真能使你灭顶的危险。

“至于依靠议会的支持来摆脱现有的政体，则需要有使事情能够成功的时机。在目前条件下，我认为你应当放弃这个希望，也不要相信已经高喊要修改宪法的多数派会跟着你一起去按照你的利益破坏宪法。那些劝你以撤掉某些部长并改任其他人来使你达到这个目的的人，完全错了。”（我认为确实如此，并真诚地向他表示，我跟他谈话的目的不是求他赐予部长的位置。）

他表示同意。

“只剩下依靠人民的支持来摆脱现在的政体的办法了。据我的理解，这就是不顾宪法的规定而去再次竞选总统，于是政变的责任就由人民自身来负。这是最没有暴力、最不违法的解决办法。我还认为它是可能的。但要采取的行动与你的不同……[33]

……“（1）您的国内行政是令人讨厌的、挑拨性的和暴力的，是为某种野心和某种地方的怨恨服务的。所有的错误在福谢的领导下将

会更加严重。这样的统治方式不仅使您不断地离开朋友，而且将中间色彩的人推向红色一边，使我们不得不进行可能引起革命的选举。

“（2）您的政府看来过于支持神职人员，投入到极端的天主教派和神甫的怀抱。这不仅对您是危险的，而且对宗教也是危险的，还会使一切中立派自愿地靠近红色一边。”

谈话又从另一侧面转向5月31日法令【34】。我当时就说：“我认为这项法律是巨大的灾难，几近犯罪。它剥夺了我们在今天的社会还享有的唯一权利即普选的道义力量，但并没有消除普选所带来的危险。它把一大群民众推到我们面前，但这一群民众并没有享有权利。”总统跟我一样，也敌视5月31日法令。他说：“但是，也不能否认这项法律产生了一些良好的效果。而我也不像福谢和巴罗什【35】那样认为它是神圣不可侵犯的。要修改这项法律，但要在选举稍前进行。你认为我以600万张选票当选之后就喜欢仅以400万张选票就能使我当选的选举制度吗？”

谈了45分钟后，我们就分别了。我没有想到我们的谈话会如此诚恳；他向我致谢，并热情地约我常去他那里小坐。

没有任何困难透过这个人的不动声色的面容进入他的内心世界，这样的谈话也不能不给你留下印象。

我的印象是：

第一，他几乎（不是完全）放弃通过议会来达到目的的想法。

第二，还没有放弃独自发动政变的想法。

第三，他相当欢迎他所说的人民通过选举进行的政变，认为这是最好的出路。但他不想采纳我提议的办法，而破坏5月31日法令的思想终于占了上风，但在最后时刻，又想向人民呼吁和打击议会。

七
修改宪法——1851年6月21日应我之邀来我家会晤中贝里耶与我的谈话。我们二人都是宪法修改委员会委员

我首先对他说：关于如何表达的问题，我们之间可以暂时放在一旁不管。你们没有做过关于修改宪法的宣传，而只参加过选举运动。他回答说：不错，您判断很对。我对他说：好吧，我们马上可以看到你们如何正确地工作了。我随即要对您说的是，我在即将到来的选举中不能抛开许多重要工作，特别是我已参与的工作，而只参加完全以拯救稳健党派为目的的策划活动。你们是主动使宪法的修改体现出共和主义的特点，从而使稳健的共和派有公正的理由赞成修改宪法，还是等着我们推动你们去完成这一任务，这要你们自己选择。他表示同意，但摆出一些他的党友的激情和偏见所造成的困难。我们用了一些时间讨论应当如何行动后，又就事情的实质问题，研究了应当采取的政策本身。

下面是我就我准备留下记录的问题对他的谈话大意。

我对他说：贝里耶，您应当知道，尽管我们站在一个位置上，但你们要独自负责，使我们一切都得跟着你们走。如果王朝正统派同那些想要反对总统的人联合起来，斗争还是可能发生的。您曾经有些不顾贵党的利益，把贵党引向相反的道路。从那以后，任何联合抵抗，我们都不可能了；我们也不能只同山岳派在一起。因此，我们受到挫折，随后你们也受到挫折。但结果怎么样了呢？我明白您的想法，您的想法显然是：您认为局势使总统的影响力加强是难以遏止的，有利于总统的动向也是阻止不了的。你们抗拒不了这个潮流，便冒险投入这个潮流使它更加激化，但你们、你们的朋友和不大同情总统的秩序党的一些反对者又希望斗到下届议会开会。你们认为，只有在议会里可以找到抵制总统的坚强支柱。于是，你们今天在抵制总统的过程中，就想在议会里保存一个可能反抗总统的人们的核心。反对现在拥

护总统的潮流，可以使他失去民心而不能再次当选，但又将使社会主义政党和波拿巴主义者占便宜，而你们又不愿意看到他们任何一方取得胜利。这太好了！这项计划有其合情合理的一面，但也有一个主要困难。这就是说，如果选举能在明天举行，而且你们的策划能像12月选举那样立即创造出破纪录的成果，则我可以理解你们的计划，但我们离举行选举还有一年多。不管你们怎样努力，恐怕在来年春天以前也不能把选举的事情办成。你们认为受到你们帮助和促进的波拿巴主义运动从现在起到那时候能够停止不前吗？你们提出修改宪法的要求以后没有看到被政府的一切走狗操纵和没有受到我们的有力打击的舆论接二连三地提出各种要求，直到提出欲把我们引向公然支持总统的非法连任和干脆执行他的计划的要求吗？你们能往那里去吗？如果你们愿意这样，你们的党也愿意这样吗？你们不愿意这样。因此，你们到了必须停下来的时候，以便加固自己的地位，抵制国民与行政权结合起来的努力，也就是使一方失去民心，使另一方失去支持，或至少令政府在选举中采取你们所希望的中立态度。你们将会屈服，将会使你们所反对的力量无限增强。这就是一切。我在这里向你们预告：你们不是完完全全，以致最后在忍受总统加于你们的屈辱下走下去，就是在收获你们策划的所有成果的时候把成果丢尽，而对自己的人和国家承担起建立一个可能是由平庸之辈治理的，但由于局势的意外力量而被革命和我们的君主继承的政权的责任。

贝里耶一言未发，呆若木鸡。应该分手的时间已到，我们彼此告辞。

注　释

【1】　朱尔·拉斯泰里侯爵（1810—1883），七月王朝时期的众议院议员，先后为制宪议会和立法议会的右翼保守派代表。

【2】　皮埃尔·马涅（1806—1879），七月王朝时期的众议院议员，1847年为副大臣，1851年又进入路易·拿破仑的内阁。

【3】　栏外旁注：这除了说明博蒙早些时候正式向我谈的事情外，还更说明在新内阁的根本思想上已在某些地方作了让步。

【4】　热拉尔伯爵（1773—1852），法国元帅，七月王朝时期的大臣（1830）和内阁秘书长（1834）。

【5】　艾蒂安·阿拉戈（1802—1892），法国的文学家和政治家，天文学家阿拉戈的弟弟。制宪议会代表。

【6】 莱昂·马尔维尔（1803—1879），七月王朝时期的众议员，王朝左派的成员，先后被选为制宪议会和立法议会的代表。第一届巴罗内阁的内政大臣，10天后辞职（1848年12月29日）。

【7】 让·夏尔·里韦（1800—1872），经过十余年的行政官生活后，1839年由科雷兹省选为众议院议员。1846年竞选罗讷省的制宪议会代表失败，1849年被选入国家行政法院。他是托克维尔的朋友。路易·拿破仑发动政变后退出政界，一直到第二帝国垮台没有复出。

【8】 费迪南·巴罗（1806—1883），律师，奥迪隆·巴罗的弟弟。七月王朝时期的众议员，1848年12月10日选举后任总统的秘书长，后出任内政部长（1849年10月31日—1850年3月16日）。

【9】 德·蒙塔利韦（1801—1880），法国贵族院议员，在七月王朝期间多次出任大臣。

【10】 栏外旁注：从六月事件以后至我入阁（5月11日）期间。这一期间的事件，均与年鉴核实过。

【11】 栏外旁注：第二次演说是一个重要行动，使我要这样作的是舆论。我在演说中提出的理由，已经说过了。

石婵娟1848年9月12日关于劳动权的演说，后来收在博蒙编的《托克维尔全集》，第9卷，第536页。而10月5日关于分权的演说，见10月6日的议会讨论公报。

【12】 栏外旁注：迪福尔比任何人都先被提名。尽管他是共和国成立之前最稳健的人，并曾拒绝参加改革宴会运动。他与七月王朝的最后内阁没有任何合作，忠心支持共和国。具有民主主义的感情。他是主张立宪的人，真能与他的手下人维维安共事。

【13】 原稿如此，应为人名。

【14】 1848年10月，卡芬雅克将军任命托克维尔为出席布鲁塞尔会议的法国代表，会议的一方为法国和英国，另一方为奥地利和皮埃蒙特，以调节后两者之间的纠纷。这次会议没有开成。路易·拿破仑当选共和国总统后，托克维尔便于1848年12月10日提出辞呈。

【15】 《商业报》，一份报道政治、商业和文学进展的日报（1837—1848）。我们从托克维尔致雷夫的信（1844年7月7日）中得知，《商业报》的所有者曾要求托克维尔对该报的编辑宗旨给予庇护性支持，托克维尔认为这是在报刊上发表反对派所持观点的机会，特别是不让梯也尔"垄断所有的报刊"，而同意了这项要求。见梅耶编：《托克维尔全集》，第6卷，载《英国通信》，第1卷，第75页。还可见勒迪耶的前引书，第148页和151页。

【16】 德塞萨尔是卡昂上诉法院法官，芒什省的制宪议会代表。

【17】 栏外旁注：从迪福尔加入卡芬雅克内阁到12月10日选举这段时期，还要参阅博蒙这一时期的来信。

【18】 栏外旁注：这一篇到此结束。我同时告诉读者：在读完这封来信后，我几乎是立即出发了。

石婵娟1849年5月21日，里韦写信给托克维尔劝他回国。里韦十分悲观地描述立法议会选举后法国的政治局势后，接着写道：

石婵娟"在局势发展到危险的地步，被恐怖驱使的思想继续控制着人们的头脑，反映在失落的社会的方方面面；被这种思想推上暴力道路的人们，千方百计地梦想没有理性的举动，幸亏他们为此还没有建立一支坚强而有力的军队。最后，只有很少一部分人希望能够拯救国家，并在这时坚毅地把国家从迷途中领出，走上理性和宪法的道路。我在这样做的人们当中，只看到迪福尔是最坚定的和最勇敢的。他在巴黎的成功，使他的努力得到公正的评价。虽然人们只是刚刚看到他的自尊心得到满足。但还是要这样认为的。他认为自己有责任把事情做得对国家有利。我实在感动极了，我采取坚决的态度已经有3天了。他面对肯定到手的权力既未表示虚伪的谦虚，又未表示徒劳的追求。我们8个人在我家围着一张桌子坐着，只缺你这位大人物！这8个人中，有两个人，即弗雷龙和朗瑞内，不用我说，你也知道，他们是选举现场上的拼命英雄。一位新参加的，是贝多将军。我们的谈话十分严肃，就像面临敌人的围攻，但产生了令人满意的结果：每个人像是接受任务似的，受到迪福尔的决心和意志的鼓舞，完全理解自己负有应当执行的重大任务。我认为，这里在议会即将召开的会议期间，不会发生某种灾难性的动乱；而我以坚定的和爱国主义的精神面对的新任务，只是设法安抚民众的情绪，使他们产生某些希望，挫败无政府主义者的计划。"

石婵娟（托克维尔档案）

【19】 在这里，原稿缺一页，没有找到。

【20】 栏外旁注：总统这天的态度是冷静而坚定的。

【21】 栏外旁注：我在与总统、党派领袖、议会往来时的观点，我在与欧洲往来和处理欧洲事务时的观点。

【22】 栏外旁注：为什么？要加以研究，值得注意的心理学研究。

【23】 栏外旁注：我还发现，我自己一个人独处比在群众当中更容易宽宏、仁慈和专心。

【24】 栏外旁注：只想指挥而不想实际作战，摆出一副自我尊大和爱好和平的样子。

【25】 栏外旁注：我与有关国家的宫廷及其大使交换意见。我对此十分清楚。语言清楚简洁，而无豪言壮语，但这是一个决心使自己所要求的稳妥事情成功

的人的话语。

【26】　栏外旁注：对尚加尼埃的人身攻击。

【27】　栏外旁注：他的做法的实例。他与卡斯特拉内的会见。他为内阁首脑，表现出最怕被支配的样子。什么也不允许朋友干，总是听部下的话。

【28】　栏外旁注：昂热的行政长官问题。

【29】　栏外旁注：总统是绅士，他与我的主要联系渠道。在任用博蒙时他向我提议的简捷方式。我对他能够这样做而高兴。为什么？

【30】　栏外旁注：我认为是最大的敌对情绪。

【31】　栏外旁注：瑞士问题、皮埃蒙特问题、匈牙利逃亡者问题、罗马问题。罗马问题的全部历史，放在最末一章叙述。

【32】　栏外旁注：一些可以自立一项的轶事，比如，我对诺曼比爵士的态度、向俄国派遣拉莫里西埃、侵犯通信秘密等，我不知道放在何处叙述为好。私拆信件这种卑鄙手段是无用的。密探。总统的反对派害了自己。

【33】　在这里原稿缺一页，没有找到。

【34】　1850年5月31日选举法。这项法律歪曲了普选制度，它规定的选民资格是：在当地居住3年以上，有证据证明是当地的纳税人。因此，这样的选举资格规定，使工人占多数的300万选民失去了选举资格。

【35】　朱尔·巴罗什（1802—1870），福谢内阁（1851年4月10日—10月14日）的外交部部长。

人名索引

（按汉语拼音次序排列，页码为原书页码，即本书边码）

A

阿卜杜勒·梅迪德　ABDUL-MEDJID
阿拉戈　ARAGO (Etienne-Vincent):
阿文　HAVIN (Leonor-Joseph):
阿泽利奥　AZEGLIO (Massimo Tapparelli, marquis d'):
埃贝尔　HEBERT (Michel-Pierre-Alexis):
安德烈安纳　ANDRYANE (Alexandre-Philippe):
安培　AMPERE (Jean-Jacques-Antoine):
奥尔良公爵夫人　ORLEANS (Hélène-Louise-Elisabeth de Mecklembourg-Schwerin, duchesse d'):

B

保罗米埃　PAULMIER (Charles):
巴尔贝斯　BARBES (Armand):
巴拉斯　BARRAS (Paul):
巴罗，奥迪隆　BARROT (Odilon):
巴罗，费迪南　BARROT (Ferdinand):
巴罗什　BAROCHE (Pierre-Jules):
巴斯蒂德　BASTIDE (Jules):
贝　多　BEDEAU (Marie-Alphonse):
贝里耶　BERRYER (Pierre-Antoine):
贝姆　BEM (Joseph):
比费　BUFFET (Louis-Joseph):
比若　BUGEAUD (Thomas-Robert):

比谢　BUCHEZ (Philippe-Joseph-Benjamin):
比西奥　BIXIO (Jacques-Alexandre):
比约　BILAULT (Adolphe):
勃朗　BLANC (Louis):
波利尼亚克　POLIGNAC (Jules, princede):
波塔利斯　PORTALIS (Auguste):
博蒙　BEAUMONT (Gustave de):
博蒙夫人　BEAUMONT (Mme Gustave de):
布罗伊　BROGLIE (Léonce-Victor, duc de):
布朗基，阿道夫　BLANQUI (Adolphe):
布朗基，路易·奥古斯特　BLANQUI (Louis-Auguste):
布里克维尔　BRIQUEVILLE (Armand Francois, comte de):
布鲁姆菲尔德　BLOOMFIELD (John-Arthur-Douglas):
布瓦斯勒孔德　BOIS-LE-COMTE (André-Olivier-Ernest Sain de):

C

夏尔一阿尔贝（皮埃蒙特王）　CHARLES-ALBERT, roi de Piémont:
查理一世（英国国王）　CHARLES Ier , roi d'Angleterre:
查理十世　CHARLES X:

D

达代尔斯瓦尔　d'ADELSWARD (Renaud Oscar d'):
德古塞　DEGOUSEE (Joseph-Marie-Anne):
德鲁安·德·吕　DROUYN DE LHUYS (Edouard):
德姆宾斯基　DEMBINSKI (Henri):
德塞萨尔　DESESSARTS (ou DES ESSARTS):
迪穆兰　DUMOULIN:
迪潘　DUPIN (Audré-Marie-Jean-Jacques, dit Dupin ainé):
迪韦吉耶·多兰内　DUVERGIER DE HAURANNE (Prosper):
迪维维耶　DUVIVIER (Franciade-Fleurus):

迪沙泰尔　DUCHATEL (Charles-Marie Tanneguy, comte):
迪福尔　DUFAURE (Jules-Armand-Stanislas):
多尔内斯　DORNÈS (Auguste):

F

法卢（伯爵）　FALLOUX (Frédéric-Alfred-Pierre, comte de):
菲兰杰里　FILANGIERI (Charles):
腓特烈·威廉四世（普鲁士国王）　FREDERIC-GUILLAUME IV, roi de Prusse:
福阿德·穆罕默德巴夏（即福阿德·埃芬迪）　FUAD-MEHMED-PACHA (ou FUADEFFENDI):
福谢　FAUCHER (Léon):
傅立叶　FOURIER (Francois Marie-Charles):
弗雷隆　FRESLON:

G

古德硕　GOUDCHAUX (Michel):

H

华盛顿　WASHINGTON (George):
霍华德小姐　HOWARD (Elisabeth-Anne Haryett, dite Miss):

J

加尼耶—帕热斯　GARNIER-PAGES (Louis Antoine):
吉拉丹　GIRARDIN (Emile de):
基佐　GUIZOT (Francois):

K

卡尔诺　CARNOT (Hippolyte):
卡芬雅克　CAVAIGNAC (Louis-Eugène):
卡斯特拉内　CASTELLANE (Victor, comtede):
克勒米厄　CREMIEUX (Isaac-Moise, dit Adolphe):
科尔邦　CORBON (Claude-Anthyme):
科尔默南　CORMENIN (Louis-Marie de LaHaye, vicomte de):
科尔塞勒　CORCELLE (Claude-Francois-Philibert Tircuy de):
科克雷尔　COQUEREL (Athanase-Laurent-Charles):
科苏特　KOSSUTH (Louis):
科西迪埃尔　CAUSSIDIERE (Marc):
孔代　CONDE (Henri Ier , prince de):
孔西德朗　CONSIDERANT (Victor):
库尔泰　COURTAIS (Amable-Gaspard Henri de):

L

拉德茨基　RADETZKY DE RADETZ (Joseph Venceslas, comte):
拉法耶特，埃德蒙·德　LA FAYETTE (Edmond de):
拉法耶特，玛丽·约瑟夫　LA FAYETTE (Marie-Joseph MOTIER, -marquis de):
拉齐维尔　RADZIWILL (Léon, prince):
拉科代尔　LACORDAIRE (Jean-Baptiste Henri, le Père):
拉克罗斯　LACROSSE (Bertrand-Théobald Joseph, baron):
拉马丁　LAMARTINE (Alphonse de):
拉马丁夫人　LAMARTINE (Marianne-ElisaBirch, Mme Alphonse de):
拉莫里西埃　LAMORICIERE (Louis-Christophe - Léon Juchault de):
拉梅内　LAMENNAIS (Félicité-Robert de):
拉斯帕伊　RASPAIL (Francois-Vincent):
拉斯泰里　LASTEYRIE (Adrien-Jules, marquis de):
赖德律一洛兰　LEDRU-ROLLIN (Alexandre-Auguste):
朗瑞内　LANJUINAIS (Victor-Ambroise, vicomte de):

勒费布尔　LEFEBRE (Armand-Edouard):
勒佩尔蒂埃·道内　LE PELETIER D'AUNAY:
勒鲁　LEROUX (Pierre):
雷米萨　REMUSAT (Francois-Marie Charles, comte de):
雷斯　RETZ (cardinal de):
雷希德—巴夏　RECHID-PACHA
雷夫　REEVE (Henry):
里韦　RIVET (Jean-Charles):
黎塞留　RICHELIEU (cardinal de):
路易十四　LOUIS XIV:
路易十六　LOUIS XVI:
路易十八　LOUIS XVIII:
路易·菲力浦（一世）　LOUISPHILIPPE:
路易·拿破仑　LOUIS-NAPOLEON:
吕利埃尔　RULHIERE (Joseph-Marcelin):
罗伯斯庇尔　ROBESPIERRE (Maximilien):

M

马尔维尔　MALLEVILLE (Léon de):
马丁　MARTIN (Edouard, dit Martin de Strasbourg):
马拉斯特　MARRAST (Armand):
马涅　MAGNE (Pierre):
玛丽　MARIE (Pierre-Thomas-Alexandre-Marie de Saint-Georges, dit):
梅里美　MERIMEE (Prosper):
米尔纳　MILNES (Richard Monkton, lord Houghton):
米拉波　MIRABEAU (Honoré-Gabriel Riqueti,comte de):
莫莱　MOLE (Louis-Mathieu, comte):
蒙邦西埃　MONTPENSIER (Antoine-Marie-Philippe-Louis d'Orléans, duc de):
蒙塔朗贝尔　MONTALEMBERT (Charles Forbes, comte de):
蒙塔利韦　MONTALIVET (Camille Bachasson, comte de):

N

内格里耶　NEGRIER (Francois-Marie-Casimir):
涅穆尔　NEMOURS (Louis-Charles-Philippe d'Orléans, duc de):
涅塞尔罗德　NESSELRODE (Charles-Robert,comte de):
尼古拉一世　NICOLAS Ier , empereur de Russie:
诺曼比　NORMANBY (Constantin-Henry-Phipps, marquis de):

P

帕里斯　PARIS (Louis-Philippe-Albertd'Orléans, comte de):
帕默斯顿　PALMERSTON (Henry-John Temple, vicomte de):
帕西　PASSY (Hippolyte-Philibert):
佩尔西尼　PERSIGNY (Jean-Albert-Victor Fialin, comte, puis duc de):
佩利科（西尔维奥）　PELLICO (Silvio):
佩罗内　PEYRONNET (Charles-Ignace, comte de):
普弗尔滕　PFORDTEN (Louis-Charles-Henri, baron von der):

Q

乔治·桑　SAND (George):

R

让维耶　JANVIER:
热拉尔　GERARD (Etienne-Maurice):

S

萨兰德鲁兹　SALLANDROUZE DE LAMOR-NAIX (Charles):
塞纳尔　SENARD (Antoine-Marie-Jules):

尚加尼埃　CHANGARNIER (Nicolas):
施瓦岑贝格　SCHWARZENBERG (Félix-Louis-Jean-Frédéric, prince de):
索布里耶　SOBRIER (Marie-Joseph):
索泽　SAUZET (Jean-Pierre, dit Paul):

T

塔拉博　TALABOT (Léon):
特拉西　TRACY (Antome-César-Charles-Victor Destutt, comte de):
特雷拉　TRELAT (Ulysse):
梯也尔　THIERS (Adolphe):
托克维尔夫人　TOCQUEVILLE (Marie Mottley, Mme Alexis de):
托克维尔，于贝尔·德　TOCQUEVILLE (Hubert de):
托克维尔，勒内·德　TOCQUEVILLE (René de):

W

瓦万　VAVIN (Alexis):
维埃亚尔　VIEILLARD (Narcisse):
维维安　VIVIEN (Alexandre-Francois):
沃拉贝尔　VAULABELLE (Achille Tenaillede):
沃洛夫斯基　WOLOWSKI (Louis-Francois-Michel-Raymond):
乌迪诺　OUDINOT (Nicolas-Charles-Victor):

X

夏多布里昂　CHATEAUBRIAND (Francois-René de):
香浦　CHAMPEAUX (de):

Y

于贝尔　HUBER (Louis, dit Aloysius):

汉译世界学术名著丛书

分科本◎政 法

阿奎那政治著作选

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
托马斯·阿奎那的政治思想
一
二
三
四
五
六
英译本编者序言
一、 研究政治的方法
二、 政治义务
三、 实际政治
英译者前记
参考书目
第一部分 政治论文（致塞浦路斯国王）——论君主政治，第一篇
第一章 政治制度的必要性
第二章 君主制是最好的政体
第三章 暴君政治、即君主政治的腐化变质是最坏的政体
第四章 罗马的政权类型以及有时在多数人执掌的政权中出现的好处
第五章 君主制度是防止暴政的上策
第六章 君主制度的优点以及防止其蜕化为暴君政治的必要措施
第七章 荣誉或荣耀都足以激励君主实施仁政
第八章 君主政体的真正目的
第九章 天堂的最高幸福是人君的酬报
第十章 统治者在行使权力时应预定的目标
第十一章 仁政的物质利益与暴政的不利后果
第十二章 君主的职责：王权同精神对肉体和上帝对万物的支配权的相似之处

第十三章 这一类比的进一步阐明和由此可以得出的结论
第十四章 教权和王权的比较
第十五章 怎样达到政治社会中幸福生活的目的
论对犹太人的统治
第二部分 哲学著作选辑——反异教徒大全 第三篇
第八十一章
神学大全
第一部分
第二部分之一
第二部分之二
彼得·朗巴德《嘉言录》诠释 第二篇
《尼各马可伦理学》诠释 第一篇
亚里士多德《政治学》诠释 第一篇
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

托马斯·阿奎那的政治思想

吴恩裕

一

托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas， 1227—1274）[1] 是西欧中世纪一个重要的政治思想家。他的著作不但卷帙浩繁，而且把一切知识都纳入了他的神学体系之中，一个现代读者读起来很不习惯。这本《阿奎那政治著作选》摘录出阿奎那关于国家和法律的主要观点，对于初读他的著作的人是很方便的。不足的是，阿奎那本来是经院哲学的巨子，从摘录中却无法看出他的繁琐的论证方法。但这似乎也是两件不可得兼的事情：既简要就不能窥全貌。

阿奎那生前是天主教的重要理论家，死后被尊为“圣人”。哲学界承认他是经院哲学的大师，资产阶级政治学家也一向认为阿奎那的政治和法律论点是中世纪典型的政治和法律观点，当代资产阶级学者也对阿奎那倍加赞扬。萨宾（George H.Sabine）在他的很受英美政治学界推重的《政治学说史》[2] 里说：“托马斯的哲学极其成熟地表达了中世纪文明所依据的道德的和宗教的信仰。”[3] 至于以梵蒂冈为大本营，以在美国的马利坦（J. Maritain）、克拉克（Clark）等人为主要代表的新托马斯派，[4] 则竟欲恢复中世纪的蒙昧主义以神学的论据来为帝国主义国家的法西斯统治辩护了。

因此，我们翻译阿奎那的著作，不仅具有历史的意义，也有现实的意义。中世纪文明的基础到底是什么？阿奎那对于那个基础持的是什么态度？解答了这些问题，自然就得出了阿奎那的历史估价。另

外，阿奎那的哪些学说为当代新托马斯主义者所继承？这些学说为什么到现在还能起作用？起的是什么作用？这也都是我们在当代无产阶级和资产阶级思想战线上的斗争中，必须解答的问题。

二

天主教在中世纪的西欧封建社会中具有压倒一切的势力，它几乎影响到人类的每一种活动。用天主教这种道德的和宗教的信仰解释历史发展，便是一种宗教的或唯心的历史观。资产阶级的历史哲学家把天主教视为中世纪历史发展的基础或推动力量，是倒果为因的、反科学的看法。

不错，天主教在中世纪的影响面的确是很广的。它不但支配了人类的精神生活，而且也渗透到人们物质生活的各个方面。它几乎垄断了人们的信仰，它用神学解释哲学并且控制了哲学，从而把"哲学变成宗教的侍婢"，它阻碍了科学的发展，它控制着（至少在它的盛世是如此）政治，在一定的意义上，它也影响了中世纪的经济发展。其他方面的社会生活，如婚姻、商业等等，也几乎没有它不渗透到的范围。天主教的影响这样普遍，难道它还不是中世纪文明的"基础"么？难道没有它，中世纪的文明还能够向前发展么？

我们的回答是：尽管天主教在中世纪的影响很大，渗透面很广，但它究竟是一种社会意识形态：它虽然影响了许多人类活动，但是它本身却也受着旁的力量的决定。那决定天主教的成长和发展的便是中世纪"取得其生活资料的方式"。马克思在《资本论》中的一个注文里写道："他们取得生活资料的方式……说明了为什么……天主教在那里占主要地位。"[5] 换句话说，天主教之所以在中世纪具有优越的地位，是与它在当时的封建经济制度中所占的特殊地位分不开的。

中世纪的经济以农业为主，土地都为少数地主所私有；农民隶属于地主，缴纳贡赋，并且负担繁重的义务。封建领主对农奴的剥削是残酷的。除了世俗的封建主以外，教会在中世纪也是大的土地所有者，教皇则是最大的领主，最肥沃的土地都掌握在他们手里。由于教

会在经济上这种占优势的地位，所以它们逐渐也取得了政治上的优势地位。从公元9世纪起直到13世纪，虽然教权与政权在不同的时间和不同的地区有过互争长雄的局面，但大致说来，这是一个教权逐渐上升终于达到高峰的过程。这一时期中古社会的发展是以封建领主对农奴的剥削和奴役制度为基础的。当时社会的基本矛盾便是封建领主和农奴两个阶级之间的矛盾，而教会、教皇则是重要的领主。他们之所以在当时社会各方面占"主要"、"优越"或"支配"的地位，完全是由于他们首先是经济上的支配阶级。没有这一经济上的统治地位，不用说对社会其他方面不会有那么大的影响，就是维持其本身的存在，也会成为问题。如果天主教会是仰赖着人们随意的布施来维持其存在的，他们就绝对不可能对当时的社会一切发生那么大的作用。由此可见，资产阶级历史哲学家认为天主教是中世纪社会的基础，完全是一种倒果为因的、反科学的看法。难道单凭天主教的"道德的和宗教的"信仰，就能维持对农奴的压榨，就能推动中世纪的社会向前发展么？

三

然而，天主教的宗教信仰在中世纪的社会中却不是不起任何作用的。有意制造一个包罗万象的神学体系的阿奎那，便是这种信仰的著名的阐释者。他用天主教的信仰代替知识：从神到人，从自然到社会，从教会到国家，他都囊括无遗地做了解释。对于阿奎那这一辩护整个封建制度的思想体系，本书中的"英译本编者序言"的作者唐特雷佛却认为是"超然的"，而且还说什么：这种超然的性质正是阿奎那的政治思想的"真正历史意义"所在。[6] 这是极其荒谬的说法。阿奎那一生的活动都是为僧侣统治阶级服务，他的著作自是这种活动的一个不可分割的而且是主要的部分，怎么可能是"超然的"呢？在我们看来，阿奎那的学说尽管在各个方面都披着宗教的外衣而最后都归结到宗教，但是它的实质却是以维持封建剥削关系和僧侣的及世俗的封建统治为目的的。在本节我们先看看阿奎那对于奴隶制一般以及对封建所有制的看法是怎样。

阿奎那是承认并且拥护社会不平等的。在这一点上，他和他所推崇的亚里士多德的主张相同。[7] 但是亚里士多德是用世俗的理由来

说明社会不平等制度产生的原因，而阿奎那则是远承几百年前那死后也被尊为“圣人”的奥古斯丁（St.Augustine）的说法，[8] 认为：虽然神创造的人都是自由的、平等的，但是由于人的罪恶，所以神就使人沦为奴隶，作为对人们的惩罚。阿奎那又肯定，当时各个民族在万民法中规定了奴隶制度是合乎神的意旨的。阿奎那还把奴隶制和战争特别联系起来，而认为在战争中，战败的敌人被俘之后就成为奴隶。他虽然认为战争是“坏事”，但却是“必然的”坏事。那么，这逻辑就很明显了：人类不能避免战争，奴隶自然就会源源而来，这都是神的意思。这种对奴隶制一般的辩护，乃是阿奎那对于封建剥削关系态度的根据。

从这一观点出发，阿奎那自然是要极力拥护封建所有制的。他说：取得和处理物质财富〔当然包括土地在内〕的权力是完全可容许的。因为在他看来，人们对获得与其自身有关的东西的关心胜过对于与其他人共同的事务的关心；因为，当每个人都有其自己的事业要照料时，人们的事务就会处理得更有条理，而且也因为，如果各人都对自己的处境满意的话，私产便可以使人类处于一种和平的境地。阿奎那为私有制提出了这些辩护的“理由”之后，他又说：“私有权并不违背自然法，它只是由人类的理性所提出的对于自然法的一项补充而已。”私有权既然合于自然法，那就当然也合乎神的意旨：因为前者是受后者支配的。

是不是所有的教士都是私有制的辩护者呢？这却不尽然。往远些说，早期的基督教教义中便有公有制的主张。[9] 早期的基督教是公元1世纪时在罗马帝国中被压迫群众，如奴隶、解放的奴隶、贫民以及被罗马所征服或驱散的没有权利的各族人民的宗教。他们是被压迫、被剥削者，他们自然会有反对当时奴隶占有制的思想。距阿奎那的时代较近、十世纪中叶就开始了的异端运动“博哥米尔派”，[10] 也是代表当时被剥削阶级的利益反对封建土地所有制的，认为这种制度是“魔鬼”建立的。这两种看法，虽然时代不同，却都是反对当时私有制的主张。他们对当时那种不平等的社会基础是仇视的、攻击的，他们所持的是显明地反奴隶制和反封建制的态度。阿奎那则恰恰相反，他不但拥护封建土地所有制，而且还反对公有制，说什么：“只有在那些联合地和共同地占有某种东西的人们中间，才往往最容易发生纠

纷。”则阿奎那完全为封建经济基础服务的态度，已经极为明显，他的学说并非如本书《引论》作者所谓“超然的”，也自无待言。

四

阿奎那既然为封建领主对农奴的残酷剥削辩护，他当然就不能不极力拥护封建主的统治和法律。在阿奎那的时代，由于政权已经从属于教权，二剑论时期政教对峙的观点已成过去，他的工作只是怎样把政权和教权安排在一个统一的系统之内，俾证明这个合理，那个也就自然合理。这一工作，阿奎那是做了，而且资产阶级学者一向认为他做得很出色。我们且先看：在国家论中，他是怎样把亚里士多德的学说 [11] 和神学理论强拉在一起的，其次再进而分析他的法律理论。

一 在国家论方面，阿奎那采取了希腊政治思想中的国家起源观：认为国家是由于人性中彼此倚靠过同伴生活的自然需要而产生的。他模仿着亚里士多德说：“人是社会的和政治的动物。” [12] 亚里士多德这一说法本来是和基督教义相抵触的，正如他的许多旁的主张和基督教义抵触一样。但是阿奎那却像他处理亚里士多德的其他主张一样，也用宗教的教义来解释亚里士多德这一说法。他说：上帝是人和人性的创造者，社会和国家既然是由于人性的需要，那么，上帝才是政治权威的究极创主。世俗的国家起源论就这样地予以神学化了。对于国家的目的，阿奎那也采取并且引申了亚里士多德的说法。他把国家视为引导公民达到快乐而有道德的生活的组织。这还是亚里士多德的思想，但什么是“快乐而有道德的生活”呢？阿奎那认为：除了“丰裕的经济条件”、“维持和平”和“保持私有制”之外，上帝还给人类一个更高的鹄的——即，与上帝同在天国享受永恒的快乐。对于这一点，世俗的统治者是无能为力的。这就必然引到教权高于政权的结论：即必须具有神权才能负起这个责任。谁有神权？本来只有上帝——耶稣基督。但基督把这项责任交给了僧侣，特别是他们的总代表罗马主教。所以，这逻辑是极清楚的：人间的国王必须隶属于罗马主教，前者对待后者应该像他对待基督本人一样。

有着上述来源和目的的国家，阿奎那认为人们是应该在其中安分地过着和平、快乐而有道德的生活的。尽管在当时的封建社会中有着各个阶级和各个等级的不同，但这却无碍于人们各自实现其快乐而有道德的生活。因为人们必须了解：正如上帝创造宇宙万物原是有“高级”和“低级”之分而后者应该受制于前者一样，人类社会也有“上等人”和“下等人”之分，并且前者也应该统治后者。“犹如在一个人，灵魂是统治着肉体的，而在灵魂本身之内，冲动的和情欲的部分，则又受制于理性。”[13] 肉体不服从灵魂是不可想象的，情欲不服从理性是要横决灭裂的。为了使国家不致陷于分崩离析，“下等人”服从“上等人”的统治是必要的，也是有益的。

在这里，我们充分看到：阿奎那如何用他那“神的形式阶梯”的说法来论证当时社会中的封建阶梯。谁是“下等人”呢？是农民和其他体力劳动者。谁是“上等人”呢？自然是那些僧侣和世俗统治阶级了。

二 法律是实现国家意志的工具，因此，阿奎那也不能不注意法律。他用下述四种法律赅括了支配宇宙秩序和社会秩序的法律：（一）神的成文法，即《圣经》；（二）神的自然法，即“神的理性本身”；（三）人的自然法，即“神的法律在人类理性中的反映”；（四）人的成文法，即“对自然法的确认”。我们知道，古希腊的思想家曾经把自然法视为一种“较高的法律”，一部分希腊思想家用这一法律来批判现行法律。近代资产阶级在反封建的革命中，也这样做过。自然法在他们都是最高的法律。可是，在阿奎那手里，自然法的地位降低了：在它上面还有神的法律。这样，人的法律，亦即各个国家的成文法的权威也就更为低下了。就来源说，人的法律尽管是由国家公布的法律，然而推其本源，也自然不能不认为它最后是导源于神的法律了。

阿奎那把人的法律界定为：“法律不是别的而是一种由管理社会的人所公布的、以共同福利为目的的理性的命令。”[14] 当时实际的法律有实在法（Jus Civile）和万民法（Jus Gentium）二种。实在法是根据自然法适应于某一特殊地点、环境，亦即某一特殊国家而特别制定的法律。万民法则是根据自然法而得出的一些普遍的结论。问题在于：无论实在法也好，万民法也好，它们是不是“以共同福利为目的”的呢？它们是否可以笼统地说是“理性的命令”呢？

就实在法而言，它包括的主要是一个国家中关于财产、债务、贡赋、服役、婚姻以及刑罚等问题。封建土地私有制在这种法律中是不可动摇的原则。维持这种制度对于占绝大多数人口的农奴们，显然是没有什么“福利”可言的，相反，却是他们的灾难。对于僧侣和世俗封建主们，维持这种制度倒是绝对有利的。这种法律可以说是他们的“理性”的“命令”，农奴们显然是不会具有这样的“理性”，发出这样的“命令”的。可见，所谓“共同福利”是不符合事实的。

就万民法来说，仅据阿奎那所承认的万民法的优点之一——奴隶制的确认，就可以看出：这种法律的基础也是建筑在当时各个国家的封建主的利益上面的。如果说这是受时代的限制不可能不有的现象和思想，那么，为什么像上文所提到的、在阿奎那出生三个世纪以前的异端运动“博哥米尔派”会反对奴役，反对残酷的封建剥削呢？再向远些说，为什么在古希腊会有如安提丰（Antiphon）[15] 那种公开反对奴隶制的著作《论真理》[16] 出现呢？

可见，阿奎那自是当时统治阶级的理论家，他的任务恰恰是在于掩盖国家和法律的阶级实质，他和近代资产阶级学者所不同的，只在于他是用宗教的蒙昧主义而不是用世俗的理由来做掩盖的工具而已。他的目的无疑地也是为了巩固当时的统治机器，从而巩固封建剥削关系。

五

由此可见，阿奎那所阐释的“宗教理论”的确起了维护封建社会经济和政治法律的作用。他所努力的特别是在于从理论上调和13世纪存在的各种矛盾。例如封建领主与农奴之间的矛盾、政权与教权之间的矛盾以及所谓“知识和信仰”两者之间的矛盾等等。这些矛盾都是当时阶级斗争的表现。封建领主与农奴之间的矛盾是基本的矛盾，我们由第三节中可以看到：阿奎那完全是站在剥削者一边的，他是被剥削者农奴的敌人。他的手段是用神学的说辞来论证剥削制存在的合理，亦即合于神的意旨。政权与教权之间的矛盾在中世纪经常表现为主要的矛盾，它是世俗封建主和僧侣封建主之间的矛盾。阿奎那用他那使政

权究极地从属于教权的主张，表明了他是站在僧侣阶级一边的。但是，只要世俗的统治者们尊重上帝代表人教皇的意旨，则他也是站在他们一边的。因为这个矛盾只是统治阶级内部的矛盾，作为被治者的人民才是真正的对立面。至于“知识与信仰”的矛盾，其实质内容也是以统治阶级内部的矛盾为主的。在政治思想方面，信仰是指对于统治与服从关系的宗教解释，也是指世俗的统治仍须服从更高的神的统治；知识则指亚里士多德对于政治权力的世俗看法。由于原封不动的亚里士多德主义对于宗教是不利的，所以阿奎那便从各个方面把亚里士多德的《政治论》和《伦理学》中的许多主张，予以宗教化。在加以引申之后，在世俗的政治法律理论之上冠以宗教的渊源和目的之后，“危险的”亚里士多德学说就变成无害的和为教皇统治服务的了。而这个所谓“知识和信仰”的矛盾也就解决了。在理论上几乎把一切矛盾都做了对僧侣和世俗统治阶级有利的“解决”的人，难道还不被统治阶级尊为“圣人”么？然而对人民，特别是当时处在被压迫最底层的农奴，阿奎那的工作则是在世俗统治的枷锁之外，又加上了一副精神统治的桎梏。

六

过了三个多世纪，当西欧首先在尼德兰，继而在英国和法国发生了资产阶级革命的时候，宗教在世俗生活上失去了统治地位，而沦为近代资产阶级所建立的国家的一个部门。破斥迷信、反对神权政治学说，总之，反蒙昧主义，已经是资产阶级革命的一个口号。像阿奎那这样的角色不但不是他们喜爱的人物，用神权来说明政权，如菲耳默（Robert Filmer）的《父权政治论》[17]等等，反而是他们，如洛克（J.Locke），驳斥的对象。[18]这并不奇怪：资产阶级既已在经济势力上强大到足以推翻封建王朝并取而代之的地步，他们当然就要扫除那些替它们辩护的谎言和骗人的迷信了。他们自己也制造了一套资产阶级学者自称为“近代自然法的理论”。这一“理论”的特点是：第一，摆脱了自然法的神学解释，而予之以世俗的说明；第二，用资产阶级为模特儿，用它的思想、感情、愿望，形成资产阶级的“人性论”，把它作为自然法的内容。那就是说，凡是资产阶级的要求，便是“人性”的要求，也便是自然法的要求，如自由、平等、资本主义私有制等

等。但是，在资产阶级推翻封建统治时期所用的这一理论武器，到了他们自己登上了统治宝座的时候，便感到对它自己不利了。因为，新的被剥削阶级也可以要求自由和平等，也可以争取他们的“天赋人权”。这样，新建的资本主义国家就采取限制劳动人民的基本自由、巩固由资本主义私有制所造成的新的不平等一类的反动政策。他们的理论家，如边沁（J.Bentham），也同时喊出反对自然法的口号，说什么：在目前再有人搬用那种“虚构”就会被人骂做“僭越”或“欺骗”，如果再有人提出这类新的虚构学说，那就是一种“罪恶”。[19] 这也是不足为怪的。因为，上面已经说过了：自然法的学说对于已经当权的资产阶级是不利的。对他们来说，实在法，亦即他们制定的法律，便是唯一的法律，违背了它就必须用强力来惩罚——镇压。

发展到了20世纪的今天，却似乎有了令人奇怪的事情出现。那就是，在某些发达的资本主义国家里，阿奎那的主张却又死灰复燃起来。在西欧的许多国家，特别是在美国，都出现了一批所谓“新托马斯主义者”。他们认为阿奎那乃是“当代的使徒”，[20] 他的学说简直是“为现代写出的”。而在资产阶级的法学家中，也有所谓“复兴的自然法”一派，他们所“复兴”的是阿奎那的神学化的自然法观念。难道这不奇怪么？

稍经分析之后，就会知道阿奎那自然法观念的“复兴”，是很自然的事。当资产阶级尚未取得政权的时候，他们利用自制的自然法理论为反封建的思想武器。他们取得了政权之后就不再提倡以至禁止这种学说了。其原因就是在于：他们已由进步的革命阶级一变而为保守的、镇压革命的阶级了。他们革的是封建阶级的命，他们镇压的是劳动人民对他们的革命。他们只需要人民严格遵守他们上台以后所制定的法律，亦即实在法。劳动人民愈来愈强大，他们也就愈来愈反动。当他们发现当初他们自己在劳动人民的压力下所制定的某些“民主”的法制与他们的利益违反的时候，他们就千方百计地想对抗和镇压人民群众要求实现那些法制的运动。

他们的方法之一是：不承认成文法是法律：法律主要地在于“对于法院判决的预测”，[21] 在于“法官的预感”。[22] 比如在美国以霍姆斯和庞德为代表的“社会法学派”以及以弗兰克和列维林等为代表的“现实法学派”，便是主要的例子。总之，这是统治集团用给予法院或法官无

限的“自由裁量”权力的办法，来让自己御用的法官做出尽管实质上违背了现行法律却对自己有利的镇压工人运动的判决。

他们的另外一个方法便是在实在法之上再找一个“较高的法律”，而这个比实在法高的法律却又是对他们有利的。找什么呢？自己祖先——资产阶级革命时期的自然法论者——对自然法的解释，已经是对自己极其不利的了；最好的办法是与有历史宿嫌的教士言归于好，采取那早在19世纪末叶就被宣布为“唯一的和不可反驳的”阿奎那的宗教哲学。在这种哲学中，如以前各节所述，人为的实在法不过是他的由四种法律组成的体系中的一种，而且是最低的一种。在它之上还有“自然法”、“神法”等等较高和最高的法律。由于那些法律都不是写出来的法律，所以不但阿奎那所讲那些法律的具体内容可以拿来替垄断利益辩护（如拥护私有制的自然法和神法的论据），而且可以借以批评那些妨碍资本家统治的各种社会制度、措施和现行法律。有一个资产阶级法学家曾经公然地叫喊：这种“复兴的自然法”的“主要目的就是为了粉碎实在法”。[23] 他们所要“粉碎”的实在法当然不是帝国主义国家体现垄断集团利益的那部分实在法，反之，乃是不利于这个集团的实在法。他们“粉碎”的方法便是宣布那部分与人民群众基本权利有关而对于垄断统治不利的法律为“不合法”——即不合自然法和神法。这种以较高法律和最高法律来否定现行法的办法，正是阿奎那当年为僧侣统治权辩护的伎俩。所不同的是，在中世纪，阿奎那这一学说是为作为统治者之一的僧侣统治者教皇服务，而现代的新托马斯主义则是为世俗的也是唯一的统治集团垄断资本家服务而已。如果说托马斯主义是为上帝服务的，那么，中世纪的教皇实质上就是它的上帝。如果说新托马斯主义也是为上帝服务的，那么，垄断集团就是它的上帝。

1962年12月

---

[1] 阿奎那的生平，略见本书唐特雷佛的《引论》，兹不再赘。

[2] 萨宾是美国康奈尔大学的教授，他的长达五十万言的《政治学说史》甚为英美资产阶级学者所推重。该书1937 年在纽约出版，1959 年有修订版。

[3] 见该书第257 页。

[4] 新托马斯主义是当代极其反动的资产阶级法学派别之一，以下在第六节还要论及。

[5] 马克思：《资本论》第一卷，人民出版社1953 年版第66 页注文；译文略有改动。

[6] 见本书"英译本编者序言"。

[7] 参阅亚里士多德的《政治论》，巴克（E.Barker）的英译本，第一卷，第五、六、七章。

[8] 见他的《上帝之国》，《人人丛书》希利（J.Healer）的英译本，第十九卷，第十五章，第252—253 页。

[9] 如见于《路加福音》、《使徒行传》中的某些语句。

[10] 是首先发生于保加利亚的一个具有反封建实质的异端运动。请参看莫基切夫编的《政治学说史（简明教程）》中译本，第49 页。

[11] 阿奎那是著名的用宗教学说解释亚里士多德著作的人，下面还要论及。

[12] 亚里士多德的原话是"人生来就是政治的动物"。见上引《政治论》第一卷，第二章。

[13] 见阿奎那的《君主权力的性质和责任》，原见《论君主政治》第一卷。引自考克尔《政治哲学选读》，英文本，第130 页。

[14] 阿奎那的《神学大全》第二卷，第一章，引自考克尔《政治哲学选读》，英文本，第128 页。

[15] 古希腊著名的反奴隶制思想家。

[16] 20世纪在埃及发现他的《论真理》一书的两页残简，恰好其中论及此点。

[17] 1887 年在英国出版。

[18] 英国的政治思想家洛克的《政府二论》其中的第一篇论文，便是专门驳斥菲耳默的。

[19] 引自边沁的《政府片论》英文本第一章，第三十七节。

[20] 马利坦：《圣·托马斯·阿奎那》1931 年英文版，引自爱本斯坦《政治思想面面观》第126—146 页。

[21] 这是美国法学家霍姆斯的话。

[22] 这是美国法学家弗兰克的话。

[23] 见赫赭尔特《法学通论》1948 年布鲁塞尔版，第278—279 页。引自图曼诺夫《现代资产阶级法学理论的批判》，法律出版社1959 年版，第60 页。

英译本编者序言

一、 研究政治的方法

生平的详细事迹与解释圣托马斯·阿奎那的政治思想很少有什么关系，或者可以说根本没有关系。他的学者气派的平静的一生，是在修道院和教室的比较与世隔绝的环境中度过的，他在1224年年终或1225年春生于那不勒斯附近罗卡塞卡堡（Castle of Roccasecca）的意大利南部一个有势力的贵族家庭里。他最初向卡西诺山（Monte Cassino）的圣贝尼狄克特教团的僧侣学习，继而入那不勒斯大学求学。虽然他的家庭剧烈反对，他在二十岁的时候参加了圣多米尼克教团。作为多米尼克教团的修道士，他被派往巴黎，从伟大的亚尔培特 [1] 研究哲学，并于1248年随之赴科伦。他于1252年回巴黎完成神学的研究，在1256年取得教师资格——恰好是在后世以圣波那文都拉（St. Bonaventura）这个名字闻名的他同时代的意大利人斐丹萨的约翰（John of Fidanza）取得教师资格的同一天。他在巴黎的执教生活只继续了三年。以后他长期住在意大利，担任罗马教廷的随从人员。他在1269年回到巴黎以后，卷入了骚动一时的哲学论战。奥古斯丁主义和亚里士多德主义之间的大规模的斗争已到最后关头，而参加这场决战的正是圣托马斯·阿奎那。这几年是他的生活和活动的极盛时期。他于1272年回到意大利，主持那不勒斯的多米尼克教团的研究室。1274年3月7日，他在赴里昂宗教会议的途中死于福萨诺瓦的修道院，年尚未满五十。

我们不能希望这样的一个人和职业的政治理论家有很多共同之处。和他许多同时代的人不同，他避开动乱时代的纷争。他不像罗马的吉尔斯（Giles）那样成为君王或教皇的顾问，也不像但丁那样成为热情的爱国志士和党派观念极强的人。他同法国圣路易的友好往还的

事迹也许是经圣徒言行录的作家们渲染过的。有人认为他是在那不勒斯王安茹的查理（Charles of Anjou）指使下被毒死的，例如但丁就有这样的想法，但这当然是一种难以置信的传说。然而，他不能不熟悉他当时的政治情况。罗马、巴黎、科伦和那不勒斯提供了在那里观察世界的有利地位。既然他是意大利人，他就像大多数的中世纪思想家一样，在所受的教育和见解方面，是完全欧洲式的。可是他的研究政治的方法却基本上是理论性的。它并不是从任何实际问题产生的。哲学的影响是决定性的因素。他对国家和政府的见解是从形而上学的前提推论出来的。

有人说不存在圣托马斯·阿奎那的"政治学"。圣托马斯没有留下完整的政治著作让我们可以系统地研究他的政治学，像我们可以利用亚里士多德的《政治学》或卢梭的《社会契约论》那样；从这个意义来说，上面的说法当然是正确的。《论君主政治》（De Regimine Principum）这篇论文并不能够适应这方面的要求。只有第一篇和第二篇的一小部分可以肯定是圣托马斯写的。它们所包括的范围很窄，不能认为已经发挥得很透彻。这篇论文是为了教育君主而编写的，在体裁上模仿了中世纪相当流行的许多相类的教本。对于亚里士多德的《伦理学》和《政治学》的诠释，是个值得重视的知识来源。但是，除其中有些部分的真伪尚未能断定以外，对于亚里士多德的原文的经院式的阐述也使我们不易辨别哪些是圣托马斯本人的见解，哪些是他认为是原作者的见解。远为重要的材料可以在哲学著作中找到，即从对彼得·伦巴德 [2] 的《嘉言录》（*Sentences*）的诠释起，到煌煌巨著《神学大全》（*Summae*）为止。但材料是分散的和不连贯的，必须十分仔佃地把这种片段从镶嵌它们的并使其获得意义的总的结构中分割下来。

可是，说圣托马斯没有政治学，这句话还有另一种更深刻的意义。同近代的研究方法相比，可以看出其间的差别是既远且广的。这是方法上的不同，是演绎法和与之相对立的归纳法的差别。这也是重要性的差别。我们已经深深地陷入一些个别的事例，陷入政治的实用方面，因此必须经过一番努力才能体会到，在我们的直接范畴背后还存在着一些比较一般的问题。中世纪的思想家们是始终记牢这些问题的。他们从头入手，不像我们这样从尾入手。而"在开头就有《圣经》"：至高无上的价值尺度，善恶的标准。在圣托马斯看来，政治学是伦理学的一个部门。

这并不是说，他完全不注意专门事项和政治经验中的具体问题。在一个想要求得完整的体系中，每一个具体问题都必须找到它的合适地位，并且确实找到了这种地位。现在把分散的材料集拢起来并形成一套条理分明的理论是相当容易的。如果你不反对，我们可以把它称为圣托马斯·阿奎那的“政治学”。但是结果是令人失望的。圣托马斯所讨论的一些问题在现代人听来是异常陈腐的：不论是荣誉或光荣足以鼓励一个君主实施仁政；还是一个君主的权力可以与灵魂对肉体和上帝对宇宙的权力相比拟；还是不合乎正义的法律在良心上具有拘束力，等等。然而，甚至他的学说的这一方面也带有天才的特征。圣托马斯在处理实际的困难问题时表现了现实主义的精神和重视证据的作风，这和他某些同时代人或直接的前辈的空想比起来，是高明得很多的。我们只要约略看一下但丁的乌托邦，就可以弄清楚圣托马斯的政治思想的性质。中世纪的神学家所注意的是我们现在称之为社会学的范围而不是真正政治学的范围，我们多半不会料想他能具有上述的那种性质。但是，如果我们记住前面已经提到过的一般的态度，这种性质是我们能够解释并充分地加以重视的。而那种一般的态度又与对基督教的一个解释直接有关，这个解释直到现在还和圣托马斯的名字联系在一起。

这里不便对基督教的，甚至可以说是欧洲的思想史上托马斯主义的价值和意义作出充分的评价。但圣托马斯对政治的态度的全部含义，是可以根据那种态度所暴露的一些重大问题，即中世纪基督教所面临的问题来把握的。圣托马斯站在欧洲思想发展过程的十字路口。他的时代是个转变和危机的时代，并且那个危机在政治理论的领域也许表现得最为明显。让我们想法来了解当时什么东西遭到了危险。

我们一向喜欢认为中世纪是个伟大的宗教信仰时代。这个看法是正确的，但稍为有些令人误解。就它的精神生活而论，西方——直到13世纪为止——可以说是依靠那个时代的本钱过活的。基督教初期的圣徒的作品中传下来的伟大基督教传统，提供了一个可供沉思和讨论之用的取之不尽的论题的宝库。特别是，圣奥古斯丁的教义对于人生所作的解释非常适合于中世纪人们的超俗思想。基督教徒既然专心注意于向往天国的光辉，就只能认为尘世是个堕落的世界。的确，当时的历史不外乎是一篇双城记，它记述了人类的失败、宗教信仰的胜利，以及罪孽和赎罪。世间的城市国家必须按照一个合乎神意的神治

国那样进行改造。这是对政治的一种悲观的看法，是切合我们对“黑暗时代”的传统见解的。

可是在圣托马斯的时代，那种悲观情绪受到各方面的责难。人们开始对自己做的工作感到自豪，怀疑他们的一切作为是否都有罪过。一种比较强烈的热情开始在西欧境内蔓延开来。新的观念和思想方法的影响正在形成以大学为中心的精神生活。对于从波仑亚传来的罗马法的研究已经给政府和政治揭示出新的前景。曾经长期被忽视的亚里士多德的一些著作又为学者所接触。一种陌生的和叛逆的哲学正在渗透过把阿拉伯世界同基督教世界隔开的铁幕。

构成圣托马斯的思想背景的哲学论争，在他对政治问题的研究方法上直接反映出来。这不仅是个决定亚里士多德的思想能否符合基督教对人生的解释的问题。它也是一个正确地解释亚里士多德的问题。以溯源于亚里士多德为标榜的阿维罗主义 [3] 的学说，在冲击着基督教信仰和基督教哲学的基础。从亚里士多德的篇章里，揭示出把国家看做人类最高成就的新的思想，认为这种成就能为人间变成天堂开辟道路。西方基督教世界从来没有遭到这么大的危险。有些人所提出的对付办法是直截了当地恢复神权政治的基础，否认世俗国家有任何存在的权利。圣奥古斯丁的毫不妥协的两端论法并不能够提供一个安全的避难所来防御外来的如此扰乱人心的学说。在后来的时代，在文艺复兴以后，当大部分的欧洲即将完全变成异教的世界时，新教将再度发现它是采取行动和进行改革的强大鼓舞力量。路德在心的圣堂里恢复了基督教信仰的基本价值。但他也把政治的领域完全放弃给武力的统治。这不是中世纪罗马天主教的答复。这不是圣托焉斯·阿奎那的答复。

圣托马斯对阿维罗派在解释亚里士多德方面所取得的胜利，曾被人们比作五百年前查理·马特尔 [4] 对阿拉伯人的胜利。它甚至被中世纪的画家们当作一件大事庆祝过。但是这幅图景还有另一方面不能不加注意。它也是对于圣托马斯的许多前辈和同时代人顽固的奥古斯丁主义的胜利。这是健全的理智和进步的胜利。圣托马斯是他那个时代的精神及其最深切的愿望的最出色的解释者。对政治抱有比较温和的态度的某些令人宽慰的迹象，在中世纪的思想中，甚至在圣奥古斯丁的学说中也并不是完全没有的。难道国家不是由于负有保证世间和平（Pax terrena）的任务而赋有某种绝对的价值吗？难道它不是上帝的

神旨和善意的一种表示吗？奥古斯丁的《天城论》（Civitas Dei）的想法已逐渐变成一个彻底浸染了基督教理想的社会的雄心勃勃的纲领。而在这个时候，由亚里士多德所揭橥的关于国家的异教观念，可以用来补充那个纲领并为它提供理论基础。当然，那个观念可能包含着真理的某些不变的因素。它也许使人有可能在天性中而不是在罪孽中探求国家基础的根源。它也许会让一个好的基督教徒也成为一个好的公民。

由此看来，圣托马斯的政治理论不过是他企图把亚里士多德主义同基督教义调和起来、把希腊时代旧的然而又是新发见的智慧同基督教义融合起来的伟大计划的一个方面。我们不必在这里研讨那些使得这个计划成为可能并保证它获得成功的条件。那些条件有的是和政治问题密切相关的，有的则和圣托马斯的整个哲学体系相投合。可是所有的条件都反映了托马斯思想中的一些很突出的特征，即对于平衡的真正人文主义的理解，力求在相反的两个极端之间保持均势的不懈的努力。

首先是关于政治的重要性以及关于那个在人类活动和思想范围内必须归因于政治的部分。怎样才能把《伦理学》和《政治学》中的理论同基督教对于人生的解释调和起来呢？圣托马斯的第一个答复是仔细地区别知识和行动的不同范围。如果我们要想了解这位中世纪哲学家准备在什么意义上接受亚里士多德关于政治无上重要这一想法，我们就必须经常记牢在《〈政治学〉诠释》的"导言"中所强调的纯理论科学和实用科学之间的区别。沉思的生活与活动的生活之间的区别是《神学大全》的基石之一，我们也必须加以注意。[5] 不论多么重要，政治并不是人类智慧和行为的定论。人的最终目的、即无上的福祉（Perfecta beatitudo），只有在来世才能达到，并将完全在于沉思。在今世，敦品励行和享受人与人之间的友谊，也不过是追求真理的助力。这就是拒绝按现代的含义来解释与基督教其余的精神生活有别的政治。

其次说到政治的性质，以及研究政治的全部用意。在这方面，《〈政治学〉诠释》也是能给人以启示的。政治的艺术只不过是一种单纯的技术。它不能够并且也不应当纯粹凭它的成就、凭效率和成功的标准来加以衡量。这是因为政治经常包含一种道义的责任、一种深谋远虑、一种决定、一种选择。它不是一门纯粹注意实用的学问。它

是伦理学的一部分。这里不容许像现代这样推崇政治上的领导地位，虽然对于领导地位本身是予以适当的重视的。事实上，审慎是一种美德——有效的会议和正确的决定所具有的美德——并且这种美德只有在人们的领导工作中才能发出最灿烂的光辉。[6] 这意味着干练的政治家留有广阔的活动场所，但这并不是说，因为他有技能，他的一切行动都是正当的。圣托马斯的"政治上的审慎态度"同马基雅弗利派的"为了国家起见"（raison d'état）的说法并无多大关系。它所说的是手段的选择，但手段是从属于目的的，而目的是个道德的目的。这个目的就是公共幸福，其价值高于个人和一家的目的，并且它也就是政治的应有的目的。

这样我们就重新回到目的和价值的问题上来，而现在的问题是：我们怎样才能了解那些目的和价值，我们将怎样决定它们的性质，特别是我们将怎样在一个由基督教理想所充分决定了的十分错综复杂的人生中来辨别它们并评定它们的适当地位？在这一点上，圣托马斯的学说同他全部哲学最后所依据的那些形而上学的前提相呼应，那是不足为奇的。因为，除非能够毫不含糊地分清什么是人靠自己的力量可以发现和实行的事情，什么是不靠超自然力量的帮助就无法完成的事情，否则人的本性便显然不会有扩展和表现的余地。古人的一切智慧都将毫无用处。人的世界又将为天国所并吞。可是，按照圣托马斯的说法，所揭示的基督教的真理是同理性的证明并不矛盾的。基督教生活的实践并不硬要人们放弃其人的身份所不可缺少的东西。理性和信仰、人性和超自然的价值在基本上是互相协调的。天恩不会取消本性而只会使本性完善（Gratia non tollit naturam sed Perficit）：这是圣托马斯的理论的基本要点，或许也可以说是他的天才之笔和成功的根源。这个著名的公式表现了一种与早期基督教思想的猜疑和敌意迥然不同的对人生的态度。它表明了一种至今与西方基督教关系密切的心情。事实上，这是天主教对人生的一种解释，力求看出并了解人类的活动和思想的整个范围，给人生的每一方面都留有地位，但同时又把它们分派在一个有秩序的体系之中。圣托马斯认为天恩并不取消本性，而是使它更为完善，他的这种主张所表示的意思是：人类的价值和真理并不一定由于有了较高的价值和真理的发现而丧失其意义，它们不论多么朴素和低级，总还值得被认为是可以担当建设基督教文明这一重大任务的工具。它也表示承认理性和伦理价值的纯"自然的"领域是存在的，并且享有崇高的地位。这种基本上是属于人类的正义标

准并不为罪孽所玷污，也不会融入神的绝对正义的光辉。它毋宁说是向实现基督教理想这一目标努力的长途攀登过程中的必要的第一步。这个正义标准在自然法中体现出来。

自然法学说是圣托马斯讨论政治时所环绕的中心。但这与较近时代在形成近代世界的过程中起了十分显著的作用的那种学说迥然不同。它和个人天赋权利的学说毫无关系。我们被要求作为出发点的，不是个人而是宇宙，是关于一个以法律为其最高表现的有秩序、有等级的世界的观念。自然法仿佛是架在把人和他的创造者隔开的鸿沟上的一座桥梁。它表示出人的尊严和权力，因为在所有被创造的生物中，只有人才被邀请在精神上和行动上参加宇宙的合于理性的体系。在这整个学说中存在着理性主义的倾向，但丝毫没有现代唯理论的那种傲慢的精神。正如胡克 [7] 所发现的，也存在着对于法的一种十分有趣的看法，认为法与其说是意志的表现，还不如说是理性的表现。自然法是一切实在法的楷范：所强调的是国家的责任而不是个人的权利。自然法是政治上忠贞不二的基础，是赖以理解并确保社会政治关系的基础。

这样，亚里士多德的国家概念便被接受并放进经院派自然法概念的体系之中；这是不像乍看起来那么荒谬的结合，因为难道人的本性不是当时引起争执的问题吗？亚里士多德曾经提供了对于国家的合理解释。他认为社会和政治制度既然以人的本性为基础，就具有一种实在的价值。一位杰出的政治思想史家曾经指出，前人把社会和政治制度解释为原罪的结果和神的补救办法，而圣托马斯却没有在各方面直接地和绝对地反驳这种解释，这是很有意思的。对他来说，原罪及其后果的观念仍然是，并且不能不仍然是基督教的一个基本的信条。但原罪本身并没有使自然原则本身（ipsa principia naturae）归于无效。因此它的后果只牵涉到人的履行自然理性（naturalis ratio）的命令的可能性，而并不涉及他的能够了解那些命令的能力；换句话说，它的后果并不损害一个纯自然道德价值领域的存在，并且正是在这个领域中，国家才找到它的存在的理由（raison d’être）。我们的确可以说，在圣托马斯以前和以后，认为国家具有必要性和基础的那种不同的态度，是从对于人的本性所抱有的不同的看法产生的。托马斯·阿奎那并不认为国家大概是神单纯根据堕落的人类的实际情况而指定的一种必要的制度，而是仿效亚里士多德的办法，从人的本性得出国家的观念。但是在这里，自然法的观念以及自然法所表示的自然秩序与神的

秩序之间和谐一致的想法，又为进一步的发展提供了坚实的基础。因为，亚里士多德的想法及其对于国家的“自然的”特性和作为人类本性的完成与终结的国家本身的地位提高的主张，实际上包含了对基督教关于存在着较高的、最后的价值以及单纯依靠人力不足以获得那些价值的思想的一种挑战。在圣托马斯看来，包含政治经验并充分为之辩明的自然秩序，只不过是认识一个较高秩序的条件和方法，因为自然法不过是上帝的永恒法的一部分。如果天恩不会取消本性（Gratia not tollit naturam），本性也当然不会取消天恩（Natura non tollit gratiam）。本性需要由天恩来加以改善。作为自然秩序的一部分的国家的行动，必须被认为是在神支配世界的总的体制之中，并完全服从那种支配。这种清晰的分界使圣托马斯有可能企图把古典的国家观念同基督教的国家观念调和起来。在这些划分得很清楚的界限内，并以这些考虑为条件，亚里士多德的思想影响引起了中世纪政治思想的一次深刻而彻底的革新。

二、 政治义务

如果说政治制度是“自然”道德的一个方面，这意思就是说，国家存在的理由和政治义务的基础必须在人的本性中寻求。这正就是圣托马斯从亚里士多德得来的主导思想。每逢圣托马斯谈到政治问题时，他一再重复使用的话语是：人天生是政治的和社会的动物（如亚里士多德所说，如《政治学》第一篇所论证的那样， 等等）。这句话是重要的。摩尔贝克的威廉（William of Moerbecke）所翻译的《政治学》拉丁文本，是圣托马斯关于亚里士多德的著作的知识来源，威廉用“社会动物”（animal civile）这个字眼翻译了亚里士多德所用的πολιτικόν ζῷον（政治动物）。圣托马斯在其《〈政治学〉诠释》一文中始终采用这个词儿，但他在其他一切著作里则一直用“政治的和社会的动物”。问题倒不在于这个词是否更正确地传达了亚里士多德的思想。值得注意的是他强调了政治的社会性。人是社会动物，所以他才是政治动物。这意思就是说，国家必须以社会经验为基础，它不能是或不能单纯是由人类意志产生的。国家不是一件艺术品，而是历史的产物。它是人类共处的最高表现形式。凡是属于那种共处的一切关系，对于

人来说都是很自然的。凡是使那种共处成为可能的条件，都可以受理性的探究并为理性所证明。

圣托马斯永远不倦地强调人的政治性的重要意义。在一处地方，他说人是受神法、理性和政治权威这三重秩序的支配的。如果人天生是个离群独居的动物，那只要有理性的秩序和天启法的秩序就够了。但人是个政治动物。如果他想达到他的适当目的以及人生与德行的最高形式，他就必须参加政治生活，锻炼政治道德。[8]

人的政治性的学说与政治义务论有直接的关系。它所包含的意思是：国家的历史根源不应同它由理性加以肯定这一问题混为一谈。不论人类最初具有一些什么样的条件，政治关系总是他们的"自然"条件。因此，讨论人类条件的某种想象的改变的原因，并想在那些原因中寻找国家与政治制度的解释和理由，那是完全没有意思的。在这种学说中，没有"自然"与"习惯"的对比的余地。没有订立社会契约的必要。圣托马斯充分利用了亚里士多德的关于人是政治动物这一见解。在必要的时候，他毫不犹豫地背弃了早期基督教作家们的教义。在他仔细地讨论自然状态和人们的自然平等时，他的困难是十分明显的。斯多噶派哲学和基督教哲学在这一点上曾经异常吻合。初期基督教圣徒们关于上帝原来使人类所处的地位的学说不容有何怀疑。圣奥古斯丁在圣托马斯记得很清楚的一段有名的话里说过，上帝曾使理性的人成为种种动物而不是他的同类的主人，从而用明显的神迹证明了什么是自然的固有的秩序，什么是罪孽的后果。[9] 格雷戈里一世[10]和塞维尔的圣伊西多尔[11]重复了同样的想法，后者是7世纪初的一位基督教作家，他编纂的巨著经常为中世纪作家们所引证。若干罗马法学家制订的由查士丁尼安的《法典》（Corpus Juris）留传下来的早期自然法的学说，也曾强调一切人的自然权利和平等地位，这使那些可以归属于自然法的制度同那些以万民法和人类的惯例为基础的制度形成鲜明的对照。

在这里，圣托马斯又没有直接地和明白地反驳这些看法。他对于由两种相反的思想方法引起的困难所作的答复，表现出他那适应要求的努力结果，并且是治学精深的范例。但是，使答复成为可能的区别是重要的，并且具有重要的效果。是的，上帝是按照他的形象和外貌把人创造出来的。如果当初人们仍旧处在无邪的状态，他们之间的一

些比较显著的不平等现象——例如奴隶主与奴隶的差别——就不会存在。但即使在无邪的状态，人与人之间的基本差别还是会很明显的；因为，像亚里士多德所指出的那样，人们不是平等的，而是不平等的。如果我们把两种不同的服从区别开来，一切就都可以看得很清楚。奴役——人在其中降为工具的奴隶的服从（subiectio servilis）——毫无疑问是违反自然的，所以只能被解释为罪孽的结果。但政治关系——为达到公共幸福所必需的人对人的公民的服从（subiectio civilis）——却并不是罪孽的结果，因为这是以人的本性为基础的。即使无邪状态能够继续保存下来，也还需要有权威和服从。其所以如此，根据亚里士多德的说法，仍旧在于人是社会的和政治的动物。如果社会没有权威，没有那些支配着其余的人的贤明正直之士，社会就不可能存在。罪孽的观念，即使不予否定，也只限于狭隘的范围，仅能用以解释社会和政治经验中某些压制现象，例如奴役、法律的惩罚性或昏君的存在。这和从理性上为国家提供论据毫无关系，因为政治义务是人的天性所固有的。人如果没有国家是不可想象的，因为只有在国家之内和通过国家，他才能够达到完善的地步。

但在这一点上，必然要发生另一个甚或更为严重的困难。当然，像我们已经分析的这样一个学说是违反基督教经验中某些具有深远历史的特色的。如果说人只有与别人共处才能臻于完善，那么隐士和圣徒又是怎样的情况呢？关于这一点，在《〈政治学〉诠释》中有一段很生动的话。圣托马斯在这里评述了亚里士多德关于人与外界断绝往来并脱离政治生活的“可怕”情况的学说。他觉得有必要对于禁欲主义提出明白的保留意见，赞成可以通过避世而不是置身红尘以达到较高程度的完善这一想法。但他苦心孤诣地强调这种生活的特殊性，以及为达到这种理想而必须具有的超人的能力。“如果有人成为这样一种人，即他天生不是一个政治动物，那他或者是邪恶的——例如由于人性的堕落而发生这类情况——或者就是具有超人的品德——因为他的本性比其他一般人来得完善，所以他能够自足自给，不必与他人为伍，如约翰和隐士圣安东尼那样。”[12] 亚里士多德的学说已经揭露了新的远景。关于人的社会和政治性的思想，促使进一步强调个人生活在社会生活中的充分而和谐的结合。“既然所有的人都是城市的一部分，他们非适应公共福利就不能具有真正良好的品德。”

我们必须特别注意的，就是“结合”这个词的主要的意义。这样地强调公共福利大于个人的幸福，甚至说它比个人的幸福更为神圣[13]，这究竟是什么意思呢？这是否意味着人的个性在某一方面的降低呢？这能否使个人的生活彻底融入国家的生活中去呢？我们在这里显然碰到了基尔凯（Gierke）强调为中世纪政治学说基本特征之一的“有机的”国家观；而一个有机的观念只能含有这样的意思：国家作为整体来说，比它的各部分更为重要；个人的目的从属于社会的目的；事实上，个人如果离开他成为其一部分的整体，就没有独立的意义或价值。这种看法似乎是同基督教关于人的个性具有绝对价值的观点背道而驰的。它们似乎要使国家成为一种吞没其组成部分的利维坦一样。它们比霍布斯的人人都知道的用语更能使人想起按照黑格尔的意思解释的“具有人性的上帝”的观念。发现它们并不是近代新的学说，那是很有意思的。历史学家们曾创造出“政治上的阿维罗主义”这个名称来指明中世纪亚里士多德主义的发展方向。人们已经把阿维罗思想的影响清楚地推溯到帕都亚的马尔西利厄斯[14]，甚至推溯到但丁。因此，我们在这个重要问题上正确地阐明圣托马斯的学说，那是十分重要的。但这绝不是一件很容易的工作。因为，毫无疑问，他把国家设想为一个有机体[15]，认为个人从属于社会，并把公共幸福看作是为其他一切幸福所促成的最高价值。[16]他复述并表示赞成亚里士多德的这种说法，即家庭和其他一切组织不仅在大小方面而且“在种类上”都是和城市国家不同的，并由此得出结论：“公共幸福在性质上有异于个人幸福，正如部分的性质不同于整体的性质一样。”[17]

然而，我们只要稍稍深入地研究一下这个问题，就可知道根据圣托马斯的解释，国家的“有机”观有多少地方需要加以注意。首先，通过任何形式的人类联合而达成的统一是一种种类很特别的统一。我们在《〈伦理学〉诠释》第一章里读到：“值得注意的是，这种表现为政治社会的统一或家庭的统一，只是一种体系上的统一而不是一种无条件的统一。因此，其中的组成部分所能具有的活动范围与整体的活动范围不同；正如在一支军队中，一个士兵可以作出那种对于全军来说并不合适的行动。同时，整体的活动范围并不适合它的任何部分；例如全军的总的作战行动就是如此，或者像划手的联合行动所造成的一艘船的动向那样。”这似乎是否定人们的配合会创造一种在本质上与其各组成部分不同的新的个体来。个人的作用既没有被轻视，也没有被否定；它不过是得到提高并仿佛被放到一个较高的地位而已。个人在

整体中的结合必须被设想为他的个性的一种扩大和充实，而不是降低到本身没有价值的单纯一部分的作用。特别是，个人的目的与整体的目的之间的差别，并不意味着可以而且必须用以衡量二者的标准方面的差别。最后，这些目的是同一回事。[18]

因此人和社会的相互作用是可以估定的，并且，在对研读亚里士多德的著作时所发现的新概念充分给予应有的重视之后，个人个性的价值也是可以保证的。自然法提供了一个可靠的保障。虽然所强调的绝不是接近代意义解释的"自然权利"，国家的行动却由那些保证尊重基督教人类个性观的基本要求的客观正义标准规定了界限。它还进一步被国家的法律不能以促使人们道德圆满为目的这一事实规定了界限。国家的法律仅限于对外在的行动作出裁判。[19] 基督教个性论的精神并没有削弱。个人永远不能完全为国家所并吞。他的身上有一种东西是留给较高目的之用的。个人的价值由赎罪的代价所确证。[20] 没有一种人类的权力能够在良心上具有绝对的拘束力。人获得较高的权力，这种权力高出于国家的权力以及其他一切世俗权力之上。这就是教会的权力，这种权力直接起源于上帝，并且不但在《圣经》里，而且在那引起圣托马斯写出有关伦理学的全部著作的目的的推移中，都可以找到它的理论根据。

这样，结果是圣托马斯的政治理论引导我们回到中世纪的神权政治。国家不再被否认享有任何存在的权利。但它必须适应一个教级阶级制的等级社会的方案，并承认自己的次要地位。现在我们可以测定圣托马斯的政治观与近代的政治观之间的全部距离了。不幸的是，他竟没有留给我们一部论述国家与教会问题的有系统的著作。但是我们可以在《论君主政治》的第十四章里找到他的学说的一个清楚的说明。这个学说讲到有必要对人类事务实行双重指导，讲到人政的不足之处以及它必须通过神政才能臻于完善。这种二重性在君主之职（regnum）与祭师之职（sacerdotium）的区别中反映出来。这是教皇基莱歇厄斯一世[21] 在5世纪末写给皇帝阿纳斯台歇厄斯（Anasthasius）的那封著名的信里曾经庄严地申述过的、后来在12世纪中叶又收在格雷西安[22] 那本伟大的集子里的传统学说。令人感到新奇的是它在亚里士多德的目的论的基础上的发展。为了充分达到以天堂的快乐（fruitio divina）为顶点的人类的目的，才看出有两种权力的必要。在既是君主又是祭师的基督身上，那种二重性合而为一。在

这个世界上，两种权力是分别委托的，一种委托给世俗的君主，另一种委托给僧侣，主要是罗马教皇，“以便使世俗事务始终与宗教事务有所不同”。但是，既然几种目的具有不同的价值，这就必然意味着一种权力要从属于另一种权力，即君主的职位从属于祭师的职位。由此我们可以推断，对于最高的祭师、即彼得的继承者和教皇，“基督教世界的一切君主都应当表示服从，正如服从耶稣基督本人一样”。

虽然这个学说的轮廓很明确，但它并非没有含糊之处。让我们首先注意，圣托马斯并不是按照任何近代的意义来设想两个不同社会、即国家与教会之间的区别的，他只是把它看作职能的不同罢了。我们现在完全接触到历史学家称之为基莱歇厄斯学说的那种理论，即关于在一个社会——基督教社会、基督教国家——内人生的两大领域的区别和相互关系的学说。但是使人对整个问题弄不清楚的，正就是那个关系本身。所谓世俗的一切君主都必须“服从”教皇的权威，这句话究竟有多大意义？如果我们把《论君主政治》中所提出的学说同引自圣托马斯的其他著作的几段文章 [23] 比照一下，特别是如果我们把它同波尼费斯八世 [24] 和他的拥护者所提出的那种我们可以称之为地道的“神权政治”论的极端的主张相比较，我们就会重视它的温和的语气了。其中没有提到充分的权力（plenitudo potestatis），也没有提到教皇直接支配世俗事务的权力。圣托马斯所说起的世俗权力之从属于或服从于宗教权力，只是就目的方面而言。它比较近乎后特仑特教会的典型学说，即间接权力论，虽然这一学说体现出一种对于与中世纪大不相同的社会和政治情况的适应，并意味着明显地放弃了中世纪的两种社会——教会和国家——合一的思想。但重要的正是这种合一。宗教的和世俗的领域并不是互不相关的。“世俗权力之服从宗教权力，犹肉体之服从灵魂” [25] ，犹哲学之服从神学，犹自然之物之服从超自然之物。只要“主教就世俗权力受其支配的那些事情对世俗事务发生兴趣，或对世俗权力交其处理的问题发生兴趣”，谈起一种间接的权力是没有问题的。但是，当我们进而考察这种间接权力的实际作用时，我们不仅发现，正如以后可以对耶稣会士作这样的描述，左手拿出的东西立刻用右手把它收回。我们同时也发现，被认为应该由国家让教会处理的事情，恰好就是近代人奋斗了几百年力求避免教会和国家加以干预的事情：例如按照他的良心追求真理和崇拜上帝。在以正教传统为基础的制度下，是没有信教自由的余地的。

圣托马斯的理论是正统国家的理论。我们容易忘记这一点。我们已经受惯了来自国家的威胁，因此往往很容易推崇教会，把它看作自由的捍卫者。中世纪的不容异说的褊狭观念至少有一点大大地胜过了现代的极权主义。它完全取消了政治家手里的正统派的定义。它限制了国家全能论。它绝不会容许"公众的意志总是正确的"这个说法。这是一种与众不同的比较高尚的不容异说的褊狭观念。但这是十足的不容异说的褊狭观念，并且是一种彻底的、极权主义的褊狭观念。我并不是在描绘一幅异想天开的图画。我希望读者参阅本书，以及收在这本选集里的《论对犹太人的统治》这篇短文。这是由两种权力领导以达到最终目标的彻底基督教的社会的一幅图画。这个社会是基督教徒的社会这一事实，并不排斥在他们中间可以有异教徒。但作为异教徒来说，他们并不是社会本身的成员。他们是受排斥的，完全在社会之外。然而，"我们必须在行动上保持公正，即使对那些被遗弃的人也是如此"。他们应当受到宽容，甚至应当受到尊敬。基督教的伟大的精神在这句话里表现出来："绝不应该强迫异教徒和犹太人……信奉基督教和表白他们的信仰。因为信仰是以意愿为基础的。"但犹太人现在是，并且始终是基督教社会中的被遗弃者。他们的仪式毕竟为我们的基督教提供证明，所以是可以容许的，正如可以容许卖淫以避免更大的祸害一样。可是他们必须被迫佩戴某种特殊的符号，同基督徒区别开来。应当强迫他们为生存而工作，不让他们过游手好闲的生活，靠高利贷发财致富。

犹太人的不幸的命运，同异端分子或背教者的命运相比，还算是极大的幸福。后者曾经信过基督教并表白过他们的信仰。对于这种人就应当"甚至在身体上给予拘束，强迫他们履行自己曾经答应承担的义务并遵守他们曾经表示愿意永远遵守的教律"。他们的罪恶是不能希望获得宽宥的。"如果说铸造伪币的人和其他犯人理应由世俗当局毫不容情地处以死刑，那么异端分子一旦犯有相信邪说的罪行时，就有充分得多的理由不仅被逐出教会，而且被判处死刑了。"但是教会是仁慈的。除非他们始终顽固不化，它是不会对他们宣判死刑的。当他们人数很多或者如果加以镇压可能引起不和或物议时，它甚至会容许他们举行自己的仪式。但不予宽容的原则是坚持不变的。这个原则给予圣托马斯的这一部分学说以不利的解释。关于间接权力以及宗教与世俗事务的分离的根本意义，是不能有何怀疑的。在理论上，教会的权力纯粹是精神方面的。它的武器不是世俗的武器。但由于国家屈从教会的有关一切世俗问题的较高指导，那些武器就具有世俗的重要意义。

通过开除教籍的判决，人们不仅使异端分子脱离教会，而且把他交给“世俗当局，用处以死刑的办法把他从世界上消灭掉”。

在这一点上，他似乎不遗余力地要使国家和政治具有一个独立的、独特的纲领。然而这里就产生了最后的悖论：事实上，这根本不是悖论，而是由公认的前提得出的完全合乎逻辑的结论。政治权威具有一种不依存于宗教的本身的价值。它具有像表达自然秩序和理性秩序这样的价值。这意味着甚至一个非基督教国家都赋有一种实在的价值，在立论上正与圣奥古斯丁关于非基督教国家是世间政治（civitas terrena）与罪恶行为的体现这一想法针锋相对。但是，政治义务虽以人类的本性为基础，却难免要服从宗教的义务。这是正确地解释天恩并不取消天性而只会使其完善这一基本原则的问题。让我们再援引圣托马斯的说法，因为他的话语比任何的注释都来得高明。“我们必须注意到，支配权和统治权是以人法为依据的，但基督徒和异教徒的区别则由神法所规定。虽然如此，作为天赐之法的神法却并不废除以自然理性为基础的人法。所以，单从其本身考虑，基督徒和异教徒的区别并不使异教徒对基督徒的支配权和统治权归于无效。然而，这种享有统治权或支配权的权利是可以由教会通过它的高级神职人员理直气壮地用命令加以废除的；因为异教徒既然不信基督教，就理应丧失其支配那些已经成为神的儿子的基督徒的权力。但是事实上教会有时采取这种办法，有时又不采取这种办法。”这是一个重大的步骤，并且重大得足以使那掌握精神权力的人在作出决定以前有所踌躇。但采取这种步骤的可能性本身在某些情况下使最后的判决成为不可避免。教会是有权解除那些建立在自然状态中的对于国家的效忠义务的。这些义务一旦成为威胁宗教的危险时，是可以而且必须予以解除的。信奉基督教的统治者必须知道他们曾经相信这个宗教并变成基督教世界一部分的代价。政治义务最后以宗教义务为依归。“使徒保罗说过，‘审判教外的人与我何干？’根据这种说法，如果从来没有相信基督教的人缺乏信仰，教会就无权加以惩罚。至于从前信过教的人现在发生叛教情事，教会是可以通过司法审判加以惩罚的；他们由于丧失了统治基督徒的权利而受到惩罚，乃是合乎正义的。因为这种叛教行为可以引起基督教的广泛的败坏；正如人们所说，‘叛教者心萌恶念，制造不和’，竭力想使人们脱离基督教。所以，当一个统治者由于背弃基督教而被宣判开除教籍时，他的臣民事实上就立刻摆脱他的统治，解除那种使他们对他承担义务的忠诚誓言。”圣托马斯异常明晰地写下了那些成为

中世纪国家观的基础的原则。研究历史的人不会有什么困难来提供有关实行这种国家观的必要例证。

三、 实际政治

在我们现在所考察的这种学说中，实际政治显然只能意味着把一般原则应用到个别问题上。但是实际的应用要求实用的观念。关于圣托马斯的心理的平衡已经讲得很多了。现在是评价他的现实主义的时候了。有人曾经说他是"第一个民权党人"。这话不应被解释为他是民主的拥护者。但他异常进步这一点可以从他讨论当时一些比较紧急的问题上看出来。我们现在应当转而考察那方面的论述。

上文曾经多次提到过"国家"。如果始终用"世俗权威"这个字眼，是不是会比较正确些呢？中世纪的作家们对于国家的观念是否可以说是大致符合于现代的观念呢？这个问题是有过许多争论的。我毫无疑问地认为，就圣托马斯来说，应当作肯定的答复。这里他又站在一个十字路口了。一方面是在一个世界帝国和一个全基督教教会中所表现出来的关于人类基本统一的旧的观念，另一方面是逐渐理解其独立性的许多独立社会的新的和当代的经验。圣托马斯竭力想根据亚里士多德的思想以及当时最新的法学理论来解释那种经验。基尔凯已经生动地描述了亚里士多德关于国家的定义对中世纪政治思想的影响。他指出：显而易见，当人们真心诚意地接受那个定义时，各种次要的和更次要的社会中只有少数社会才能被认为是国家。这样，古典的国家观的复活帮助了人们推翻中世纪关于世界社会或世界帝国（Imperium Mundi）的理想。它为近代各个的主权国家的观念铺平了道路。

圣托马斯的学说显然证实了基尔凯的说法。他认为国家这种完善的社会在本质上是和其他一切社会根本不同的。其不同之处在于国家能够制定具有强制力（potestas coactiva）的法律，拥有一切为生活所必需的丰富的资源（sufficientia ad omnia necessaria vitae）。这是亚里士多德所说的自治和自足自给的两种属性。它们是由两种主要类型的组织、即城市国家和国家达到的，因而这些组织可以称为完善的社会，并且是名正言顺的国家。亚里士多德关于城市（πόλις）的概念

受到一种值得注意的延伸。它变成与圣托马斯更直接地在意大利和法兰西看到的那种特殊的政治组织形式相等的东西。但基本上是亚里士多德的特殊国家的观念占据统治地位。在圣托马斯的全部著作中，没有公开地提到一个世界帝国的想法。毫无疑问，人类基本统一的思想是保存在圣托马斯的政治观的概述中的。这种思想存在于自然法观念的本身，因为所有的人都受自然法的支配，并且种种实在法的体系都是从自然法获得它们的内容和价值的。它也存在于一统的基督教人民这一想法之中，因为这个想法把一切国家和民族都包括在内，并且在教会神秘团体[26]中获得最高的表现。但是在实际政治的领域中，获得胜利的是这个或那个国家。王在其自己的国家中是皇帝，公民们在其自己的城市里也是君主。圣托马斯绝不受那些在他那个时代已经列出的概括一切的公式的束缚。他甚至承认，在某些情况下，单独的社会可能要依赖某一位高级的权威。可是，他对皇帝的权力这种重要的问题不赞一词，是值得注意的。他对于一种可以自行制定法律而并不依赖其他拘束力的"自由社会"的想法[27]，明显地反映出现代思想的趋势。近代主权国家的观念正是从法国和意大利南部出发，走上它那遍及欧洲的革命道路的。

我已经提到过民主政治。这是一个容易使人产生误解的字眼。但我们是多么希望追溯一下中世纪政治学说中的民主思想的起源啊！卡莱尔博士曾经断然地指出过，政治权力的基础在于社会这一思想是中世纪的共同思想。他又指出，这是同时受到早期的习惯法至上观念和罗马学说复活的影响的思想。无论在它们的前提和实际应用方面多么不同，这二者都是可以解释的，并且事实上也是已经被解释过的，因为其中包含着人民是法律与权威的根本来源这一想法。这个学说在圣托马斯的著作中的若干段文章里[28]可以明显地找到它的来龙去脉。但这绝不允许我们步某些诠释者的后尘，把他的学说曲解为人民主权论。虽然圣托马斯显然承认实在法和政治权威的真正的基础是社会的意志或至少是社会的同意，他却绝不涉及可以说是稍稍接近于人民享有"原始"或"自然"权利这种见解的说法。认为一切权力来自上帝，因此权威始终带有神的和神圣的性质这种基督教的基本思想，冲淡了承认权威之起源于人的想法。如果说所确立的统治权和最高祭师的职位不受人法的限制，那么也可以说，除在上帝那里以外，别无权力可言。权威的这两个方面在一处地方[29]，即在权威的"形式"与"内容"的区别上，以地道经院哲学的方式被调和起来。一切权威的最后的神

的来源（它的形式原因）并不排斥而是相反地要求（作为它的材料原因）人以建立某种政体的方式表现出来的干预。最后，除去这两种传统的见解以外，第三种看法的影响也可以在圣托马斯的关于权力基础的理论中明显地探索到。亚里士多德的学说是：既然政治关系对人来说是自然的，那么人与人之间的秩序就必须在人们的不同能力中、在他们的"自然"不平等状态中寻求。"其所以会缺少秩序，是由于这样的事实，即有人在发号施令，并不是因为他在智力方面高人一等，而是因为他利用暴力已经攫取了权力，或者通过笼络人心的办法已经确立了统治权。"人治的最好的秩序是更符合于那种不平等状态并尊重那种成为权力的真正理论根据的智力上的优越性的秩序。这使圣托马斯的学说带有赞成贵族政治而反对民主政治的倾向。[30]

在我们也许不是不适当地称为圣托马斯的政治学说的部分，更可以看出同样的非民主的倾向。但是，这次在托马斯的思想上留下特征的，与其说是亚里士多德的王权观念，还不如说是中世纪的王权观念。《论君主政治》第二章里说，最好的政体必须根据最高的和比较抽象的形而上学的前提加以判断。经验的教训只能证实宇宙秩序本身所揭示的东西。君主制是最好的政体，因为它最能符合上帝的统治。[31] 这种赞成君主制的论证主要是推论式的。最主要的是一致的原则（principium unitatis），这种原则正如基尔凯所指出的，在中世起的心目中具有宇宙的一种组织原则的价值，并且不久以后但丁就要用它作为赞成君主制的主要论据。这一切似乎都很抽象和模糊。我们随着君主与法律的关系的讨论而回到现实。这是同中世纪政治理论基本争执所在，它清楚地揭露出新旧之间的差别。"中世纪的学说，"基尔凯写道，"当它真正带有中世纪的色彩的时候，绝不放弃这样的思想，即：法律根据它的根源来说，与国家处于同等地位，并且它并不依靠国家就能存在。"法律造成君主（Lex facit Regem）：布拉克顿[32]的这句名言很好地说明了这位中世纪法学家是怎样设想君主和法律之间的关系的。但是罗马法的复活已经产生了一种深刻的变化。它已经破坏了作为中世纪法律理论出发点的关于习惯的古代的看法。它已经代替了把法律看作一种立法的审慎行为以及一种最高意志的产物这一想法。它因而为那至今往往被诋毁为罗马法的有害遗产（damnosa hereditas）的关于统治权的法律概念提供了基础。如果说法律来自立法者的意志，那么那种意志就当然在法律之上。如果说——像《罗马法典》的一段著名的文字里所说的那样——立法权已经从它原来的执

掌者，即人民的手里转移到君主的手里，那么君主就是绝对权力的执掌者。君主在国内的统治权是国家在国际关系中的主权的对等物。

我们很感兴趣地发现，圣托马斯用若干篇幅讨论了"为君主所喜之物具有法律效力"（quod principi placuit legis habet vigorem）和"君主不受法律约束"（princeps legibus solutus）这两个罗马的原则。这个讨论对于正确理解罗马的法学思想对中世纪政治理论的影响和圣托马斯的思想，都是很重要的。它非常有益地提醒人们注意，如果把历史过分简单化会产生什么危险，同时也是对于目前人们把合法的主权观念同"专制主义"思想联系起来的做法的一个重要的鉴定。圣托马斯显示出他对罗马学说的清楚理解。从法律经验本身的观点来看，亦即就实在法而论，君主（或任何具有制定法律的职能的人；但立法权也可以属于整个社会）高于法律。因为法律的强制力（vis coactiva）以及其绝对的合法性，是从君主的权威或者一般说来从公共权力或君主得来的。因此，就法律的强制力而言，公共的权力实际上是不受法律约束的（legibus soluta）。这个原则如果附加必要的条件限制，就很像近代奥斯丁的关于主权的见解；对于这样一个原则的承认，应该引起许多依然重复"中世纪没有主权观念"这一陈旧说法的人们的深思。但是在圣托马斯的心中，这个原则立即受到这样一个重要的但书的限制，那就是，就支配的力量而言，君主无疑是受法律的约束的。君主的意志只有在受到合理的限制（ratione regulata）时才具有法律的效力（vigorem legis）。支配的力量和理性的限制不外乎是那限定特定国家主权的正义的自然秩序的表现。

因此，虽然主权是政治权力的一个属性——并且确实是重要的属性，但是它的运用却可以并且应当以仔细划定的界限为条件。主权的范围是由圣托马斯就对内和对外关系方面清楚地规定的。国家的国际应尽义务的最有趣的例证可以在战争理论中找到。[33] 从基督教的观点来看，战争无疑是一种祸害。圣托马斯找到了显然是由圣奥古斯丁查明的途径。战争是祸害，但也是一种必要的祸害。基督教的非暴力论不应被解释为含有这样的意思：不应当反抗侵犯权利的行为，不应当剥夺作恶者的为非作歹的机会。不妨用战斗来创造和平（Esto bellando pacificus）：为了维护公共幸福和维持和平，有时必须借用武力。但只是在极严格的范围内，战争才能有理由作根据。它必须是"正义的战争"，而要使战争具有正义的性质，就需要具备一些特殊的条件：合法的权威，正义的事业，正当的意图。战争是在缺乏一个较

高权威的情况下所采用的最后手段。与此有关的是特定国家的存在这一事实，即其主权的结果同时也是这种主权既非绝对又非无限的明证。

在国内方面，主权的范围也同样是明显的。圣托马斯并不完全赞成政治权力的体制方面的严格限制。关于《神学大全》的两段文章中所谈到的"混合政体"的理论[34]，已经讲得很多了。那两段文章给《论君主政治》第一篇（第六章）中只是偶然提及的有限君主制思想提供了适当的说明。在我们看来，圣托马斯所认为的最好的政体的基本特征是某种法治的形式，在这种形式下，君主政治、贵族政治和民主政治的原则得到很好的结合，而君主则以作为社会意志的表现的法律的规定为依归。圣托马斯关于这一问题的学说的真正意义和重要性，只有把它同当时那个时代实际的法治比照以后，才能给予确切的评价。值得一提的是：在二百年以后，当英国政体的第一批理论家之一约翰·福特斯鸠[35]爵士为有限的君主制辩护，说它不仅是自古以来的传统制度，而且是一切可能产生的政体中最优良的政体时，他就是一再以圣托马斯的言论为根据的。[36]

主权的范围对于服从和反抗的问题有直接关系。[37]显然可以看出，像刚才所说的这样一种制度中，忠顺是不能够并且是不应当没有条件的。它异常精确地受到作为获得公共幸福的手段的政治权力的本质的限制，也受到那些在国家内部决定统治者的地位和权力的基本宪法的限制。重点放在权力的法律基础和法律上。纯粹事实上的统治者绝不是个统治者。权力必须是合法的或后来变成合法的。因此服从的首要的条件是在权力的获得上不应有什么"缺点"：这种缺点将完全排除忠顺的可能性。至于合法的权力，它按定义来说就是以法律为根据的权力。统治者的命令不应超过人们所授予的权力，也不应强使臣民承受无益的或不平均的负担。在所有这些情况下，服从是以权力的正当行施为条件的。不法的命令没有拘束力。昏君必须加以反抗。在这一点上，圣托马斯的态度证明了基督教服从观念的深刻变化，因为在《罗马人书》第十三章第一节中说："在上有权柄的，人人当顺从他，因为没有权柄不是出于神的。"这种变化的根源可以追溯到历史上很远的时期。对于圣保罗的基本语句，曾经有过一些性质截然不同的推论。基督教的服从观念逐渐发展成为消极服从的学说，以后又发展成为可以反抗甚至有责任反抗的理论。中世纪基督教的战斗精神在圣托

马斯的学说中发出光辉。政治当局不仅受到那些规定和限定其权力的基本宪法的限制，而且也要顺应那些在自然法中体现出来的正义的基本要求。自然法是国家的意志无法加以克服的不可逾越的障壁。我们不知不觉地又重新谈到作为圣托马斯的政治理论要点的为某些最高伦理价值辩护的意见。在我们结束这篇短论并请读者阅读圣托马斯的原文以前，我们有必要力求了解那种辩护意见的真实意义。

政治隶属于伦理。自然法是这种隶属关系的保证。但是，像我们已经指出的那样，这并不意味着圣托马斯的政治理论即以承认人类享有自然权利为基础。在近代对于自然法的"主观"想法和中世纪对于表达在自然法中的客观正义法则的想法之间，存在着很大的区别。在拥护抽象的、不可侵犯的权利和主张能按时间与环境随机应变的一般原则之间，存在着很大的区别。特别是，在对个人及其在有组织生活的结构中的价值和地位的看法方面，存在着很大的区别。"我们认为，"杰斐逊写道，"这些真理是不言而喻的：一切人生来平等，他们都由造物主赋予某些不可转让的权利，其中包括生命、自由和追求幸福的权利。"圣托马斯是绝不会写出这句话来的。他所强调的不是权利而是义务，不是单独的个人而是公共幸福。虽然人们都带有共同的人性，他们在国家里却不是平等的：事实上，能够考虑到他们的绝非等同的能力的政治组织形式，才是最好的政治组织形式。虽然人们的精神无疑地是自由的，他们在国家里却并不自由：只有在他们接受一种并非由他们直接制定的秩序时才能获得真正的自由。人们在思想、结合或财产方面没有不可让与的权利。从这个角度来看，圣托马斯对于财产的见解是很有趣的。我们在这本选集里收进了几段讨论这个问题的文章，虽然这并不能够正式地算作圣托马斯的政治论文。[38] 研究社会学说的人将在其中找到一些可供思考的有价值的资料。我们在这里应该指出，私有财产制只有作为一时的权宜之计才是正当的。自然法所能告诉我们的是，上帝为了人们的使用和利益而创造了物质财富。"私有财产权并不违反自然法，而是由人类的理性所揭示的对于自然法的补充。"私有财产虽然是允许存在的，甚至在某些情况下是必要的，却不能并且也不应该损害公共幸福。因此，穷人被逼向另一个人拿取多余的财物并不算是盗窃。因此，单纯为了利润而积累财富也是应该谴责的。在货物的交易中只能允许获取适度的利润。由贷款而得的利息收入是地道的重利盘剥，并且是一种罪孽。这里丝毫没有把私有制或

对于财富的追求看作是一种“自然权利”的意思。事实上，倒是规定了一切条件，由国家全面地干预经济生活的管理和调节工作。

因此，圣托马斯在研究社会和政治问题时所表现出来的共同特征，又得到了证实。在我们看来，他好像不是给我们提供一个完整的、精密的体系，而是专门提出一些能够据以建立这种体系的原则。重要的是不让这些原则被人曲解。其余的一切由“审慎的”立法者去办就行了。我在开头就曾强调指出圣托马斯对他那个时代的纷争和紧张局面所抱有的超然态度。结果，正是这种超然态度证明是极重要的。其中存在着圣托马斯·阿奎那作为政治思想家的真正历史意义。其中也存在着对于这样一个事实的解释，即：罗马教会在过去几百年间能够并且目前仍旧能够在他的学说中找到一个不仅对于哲学问题而且对于社会和政治问题的解答。在反宗教改革时期，人们可以发挥托马斯关于教会的间接权力的想法来应付由近代主权国家的兴起所产生的新的局势。后来，人们又必须重申权威神圣性的学说来反对由唯理论和启蒙思潮所造成的政治与宗教分离的运动。再后一个时期，人们可以借重圣托马斯的学说，主张在极端个人主义和放任主义时代负有社会和经济合作的责任。而在我们这个时代，教会和天主教的辩护者在反对极权主义的斗争中甚至把那个学说更放近到我们的面前了。我们已经懂得怎样去评价一种以维护人的个性和大胆主张精神价值应占首位这一见解为基础的学说。我们已经更好地懂得应怎样重视我们中世纪的和基督教的遗产。

但是，托马斯的政治思想在很多方面同我们时代的要求表面上相符合这一点，不应当使我们受到蒙蔽而看不见其中基本的差别。托马斯的理想是一种超时间的理想。它对变化的适应并不是对时代精神的让步。为了避免物议或危险（propter vitandum scandalum vel periculum），许多弊害可以并且应该加以容忍，而这在一个真正基督教的国家是绝不允许的。当人们清楚地和牢牢地记住基督教伦理学的不变的原则并以乐观的精神加以运用时，总是能够找到解决新的迫切问题的方法的。

正是顽强的不妥协精神和妥协与适应的精神的这种结合，使现代读者在阅读托马斯·阿奎那的文章时感到困惑。多半是因为我们不再能够分享他的乐观精神，所以我们同奥古斯丁的距离要比同托马斯的距离来得近。但同样可能的是，不管我们知道怎样重视他所提倡的原

则，我们还不敢接受它们的全部含义。“精神生活第一”也许是当时西方文明最重要的因素。但是那个理想已经经历几百年的苦难和希望的岁月，它对我们的意义已同对中世纪的意义大相径庭。现代的人们如果不抛弃我们有权认为是西方最可贵的收获的公民自由与宗教自由的观念，是不可能接受圣托马斯始终根据那个理想建立的体系的。

唐特雷佛

承道逊先生出色地译出收在这本选集里的那些章节并就细节问题给我帮助和合作，我谨向他表示最热烈的感谢。我们的讨论，甚至可以说是争执，使我能更好地理解有关圣托马斯的许多问题；这种更深一层的理解帮助我扩大并部分地修正我在《中世纪对政治思想的贡献》（Medieval Contribution to Political Thought）一书和《圣托马斯·阿奎那的政治著作》（Scritti Politica di San Tommaso d’Aquino）（波伦亚版，1946年）一书意大利文版中所提出的解释。——唐特雷佛

---

[1] 伟大的亚尔培特（Albert the Great，1193？—1280），德意志哲学家、神学家、科学家和作家，曾在科伦和巴黎执教。——译者

[2] 彼得·伦巴德（Peter Lombard，1100？—1160），意大利神学家，曾任巴黎主教。——译者

[3] 阿拉伯哲学家阿维罗（Averroes，1126—1198）所创立的学说。——译者

[4] 查理·马特尔（Charles Martel，689？—741），法兰克人的国王，在阿拉伯人侵入法兰西南部后，曾彻底击败哈里发手下的军队。——译者

[5] 《神学大全》，第一部分之二，第三题，第五节；第六十六题，第三节；第二部分之二，第一百七十九题，第一与第二节；又第二部分之二，第四十七题，第二节。

[6] 《神学大全》，第二部分之二，第四十七与五十题，各处。

[7] 理查德·胡克（Richard Hooker，1554？—1600），英国神学家，著有《教会行政法》五卷。——译者

[8] 《神学大全》，第一部分之二，第六十一题，第五节。

[9] 《天城论》，第十九篇，第十五章。

[10] 格雷戈里一世（Gregory I，540？—604），罗马教皇，恢复修道戒律，坚决主张僧侣应过独身生活，热心宣传基督教义。——译者

[11] 塞维尔的伊西多尔（Isidore of Seville，560？—636），西班牙高级教士和学者，塞维尔大主教，被认为当时最有学问的学者，特别以所编中世纪百科全书《语源学》闻名。——译者

[12] 《〈政治学〉诠释》，第一篇，第一讲。

[13] 《论君主政治》，第一篇，第九章；又参看《神学大全》，第二部分之二，第三十一题，第三节，以及《反异教徒大全》，第三篇，第十七章。

[14] 帕都亚的马尔西利厄斯（Marsilius of Padua，1290？—？1343），意大利学者，哲学教授，因发表反对教皇世俗权力的法律论文被迫逃亡巴黎。——译者

[15] 《神学大全》，第一部分之二，第八十一题，第一节。

[16] 同上书，第一部分之二，第九十题，第三节；又参看《反异教徒大全》，第三篇，第十七章。

[17] 同上书，第二部分之二，第五十七题。

[18] 《论君主政治》，第一篇，第十四章。

[19] 《神学大全》，第一部分之二，第九十六题，第二和第三节；第一百题，第九节。

[20] 《神学大全》，第一部分之二，第二十一题，第四节，又第一百一十三题，第二节。

[21] 基莱歇厄斯一世（Gelasius I），公元492—496年任教皇。——译者

[22] 格雷西安（Gratian），十二世纪意大利教士，罗马教法学的创始人。——译者

[23] 《〈嘉言录〉诠释》，第二篇，第四十四类，第三题，第四节；又《神学大全》，第二部分之二，第一百四十七题，第三节。

[24] 波尼费斯八世（Boniface VIII，1235？—1303），1294—1303年的罗马教皇。——译者

[25] 《神学大全》，第二部分之二，第六十题，第六节。

[26] 《反异教徒大全》，第四篇，第七十六章；《神学大全》，第三部分，第八题，第一至四节。

[27] 《论君主政治》，第一篇，第六章；《神学大全》，第一部分之二，第九十七题，第三节。

[28] 《神学大全》，第一部分之二，第九十题，第三节；第二部分之二，第五十七题，第二节。

[29] 《〈嘉言录〉诠释》，第二篇，第四十四类，第二题，第二节。

[30] 《神学大全》，第一部分，第九十二题，第一节；第九十六题，第四节；特别是《反异教徒大全》，第三篇，第八十一章。

[31] 参看《神学大全》，第一部分，第一百零三题，第三节和《反异教徒大全》，第四篇，第七十六章。

[32] 亨利·德·布拉克顿（Henry de Bracton，？—1268），英国教士和法官，曾发表第一篇论述中世纪英格兰法律的论文。——译者

[33] 《神学大全》，第二部分之二，第四十题。

[34] 《神学大全》，第一部分之二，第九十五题，第四节；第一百零五题，第一节。

[35] 约翰·福特斯鸠（John Fortescue，1394？—？1476），英国法学家，著有《论英国法的优点》等。——译者

[36] 《论自然法的性质》，第十六章、二十六章；《论英国法的优点》，第九章；《英国的统治法》，第一章。

[37] 有关这一问题的比较重要的原文，应记住《论君主政治》第一篇第六章。

[38] 《论对犹太人的统治》这篇文章就这个问题来说也是很有意思的。

英译者前记

本书拉丁文原文选自下列版本：《神学大全》选自雷翁尼纳（Leonine）本（罗马，1889—1918年）；《反异教徒大全》、《〈嘉言录〉诠释》、《〈伦理学〉诠释》和《〈政治学〉诠释》选自巴尔门塞（Parmense）本（巴尔马，费卡多里，1852年）；《论君主政治》和《论对犹太人的统治》选自马蒂斯（Mathis）本（马里埃蒂，都灵，1924年）。当然，马蒂斯本的不能令人满意的性质是人所共知的，可惜我们无法利用科尔克城（Cork）大学学院（University College）奥腊希利（A.O'Rahilly）教授的一个精密版本的重大贡献，因为它虽已编好但还没有出版。可是我们了解，《论君主政治》的一个精密版本不久将在曼多纳（Mandonnet）丛书中出现。

在翻译过程中，我曾参考唐特雷佛教授的意大利文本的同样几个段落、《神学大全》的《少年杂志》（Revue des Jeunes）版有关的法译文，当然还有两个《大全》的多米尼会的英译本。可惜我没有能够参考《论君主政治》的费兰译本。

圣托马斯本人曾对以译者自许的人提供了一点很好的意见。他说，"优秀的译者不应该只注意他所翻译的文章的真实意义，他还应该使他的笔调适应他用以表达自己的意见的那个语言的特征。"在我力求遵照他的意见（虽然很不成功）进行翻译时，我觉得往往有必要采取某种程度的意译的办法，尽管这种办法必然会提出翻译上的一些问题。不过，对于这些问题的解答，显然不在本书的范围以内。

道逊

参考书目

下列参考书目仅限于一般性的英文作品，并且即使以此为限也绝不是很详尽的。所举出的著作中有些著作包含着内容更丰富的参考书目，但为求得完整起见，应参考曼多纳和台斯特列兹（Mandonnet et Destrez）编的《托马斯主义参考书目》（*Bibliographie Thomiste*），载《哲学与神学评论》（*Revue des Sciences Philosophiques et théologiques*），以及《托马斯主义通报》（*Bulletin Thomiste*）各期。

英文版原书：

《神学大全》（*Summa Theologica*）和《反异教徒大全》（*Summa Contra Gentiles*），多米尼会教士集体翻译，共二十五卷，伦敦版，1920年。

《反异教徒大全》，里卡比（J.Rickaby）译，共一卷，伦敦版，1905年。

《圣托马斯的基本著作》（*The Basic Writings of St.Thomas*），安东·贝奇斯（Anton C.Pegis）编，共二卷，多仑多版，1946年。

《论君主政治》，费兰（G.B.Phelan）译，多仑多版，1932年。

一般参考书：

《〈神学大全〉释义》（*A Companion to the Summa Theologica*），法雷尔（Farrell）著，共四卷，伦敦版，1946年。

《圣托马斯·阿奎那》（*St.Thomas Aquinas*），剑桥暑校论文集，拉提（C.Lattey）编，伦敦版，1925年。

《托马斯·阿奎那》（*Thomas Aquinas*），达西（M.C.D'Arcy）著，伦敦版，1930年。

《圣托马斯·阿奎那的哲学》（*The Philosophy of St.Thomas Aquinas*），季耳森（E.Gilson）著，剑桥版，1924年。

《托马斯·阿奎那》，格拉布曼（M.Grabmann）著，伦敦版，1928年。

《圣托马斯·阿奎那》，马里丹（J.Maritain）著，伦敦版，1931年。

政治思想：

《西方中世纪政治学说史》（*A History of Medieval Political Theory in the West*），卡莱尔兄弟（R.W.and A.J.Carlyle）著，第五卷，伦敦版，1928年。

《中世纪对政治思想的贡献》，唐特雷佛著，牛津版，1937年。

《中世纪的政治学说》（*Political Thecries of the Middle Ages*），冯·基尔凯（O.von Gierke）著，梅特兰（Maitland）译，剑桥版，1900年（1913、1922年再版）。

《中世纪的社会学说》（*Social Theories of the Middle Ages*），比德·贾勒特（Bede Jarrett）著，伦敦版，1926年。

《从希腊时代至中世纪末西方政治思想的发展》（*The Growth of Political Thought in the West from the Greeks to the End of the Middle Ages*），麦基耳韦因（C.H.McIlwain）著，伦敦版，1932年。

《基督教社会学说》（*The Social Teaching of the Christian Churches*），特罗尔奇（E.Troeltsch）著，魏昂（O.Wyon）译，纽约版，1931年。

《中世纪的王权和法律》（*Kingship and Law in the Middle Ages*），凯尔恩（F.Kern）著，克赖姆斯（Chrimes）译，牛津版，1939年。

《中世纪的基督教生活》（*The Christian Life in the Middle Ages*），波威克（F.M.Powicke）著，牛津版，1935年。

第一部分 政治论文（致塞浦路斯国王）——论君主政治，第一篇

第一章 政治制度的必要性

我们的第一项工作必须是说明君主这个名词应该怎样理解。每逢某种目的已经确定但达到目的的手段还有选择的自由时，如果想要迅速地达到那个目的，就一定要有人指出方向。例如，一艘船将按照它所遇到的风向的变动，先朝一个方向然后朝另一方向航行，要是没有那个把船驶向港口的舵手的技能，它就会永远达不到它的目的地。同样地，靠智力行事的人也有其一生和种种活动所导向的命运；因为，抱定某种目的行事，显然是有理性的动物的天性。不过，人类的各种各样的兴趣和爱好同样清楚地表明，当人们追求他们想要达到的目的时，是有许多途径供他们选择的。因此人需要获得指导来达到他的目的。原来，每一个人都赋有理性，并且是依靠理性的启发，他的行动才被导向所趋的目的。所以，如果人宜于按照其他许多动物的方式过一种孤独的生活，他就不需要别的指导者，而是每一个人在上帝，即万王之王的管辖下，将成为他自己的君主，并且对于自己的行动，有依靠上帝所赋予的理性的启发而充分加以指挥的自由。然而，当我们考虑到人生的一切必不可少的事项时，我们就显然看出，人天然是个社会的和政治的动物，注定比其他一切动物要过更多的合群生活。其他的动物有大自然为它们准备的食物和一身毛皮。它们也赋有自卫的手段，不管那是牙齿、角、爪或至少是逃逸的速度。另一方面，人却没有这样的供应，可是他既然具有推理的能力，就必须为自己制作这些东西。即使这样，单是一个人也不能把所有必需的东西供给自己，因为任何人的物资都是不足以充实人生的。由于这个缘故，人就自然需要和他的同类在一起。

而且，其他的动物具有天然的本能，知道什么是对它们有用的，什么是有害的；例如，羊根据本能感到狼是冤家对头。有些动物甚至似乎根据本能就知道某些草类的药性和其他为它们生存所必需的东西。另一方面，人却只是笼统地生而知道人生的必需品。由于赋有理性，他必须用它来从这种普遍的原理过渡到了解那些特别与他的幸福有关的事项。然而，在这样推理的时候，谁也得不到所有必需的知

识。反之，自然却已注定要他过合群的生活，因此，由于和他的同伴实行分工，每人都可以专门从事某门学科，一个人研究医学，另一个人研究其他某种学问等等。这一点可以进一步从这样的事实获得证明：只有人才掌握讲话的能力，这种能力使他得以把自己的全部思想内容告诉另一个人。其他的动物固然也能表示它们的感情，但只能笼统地表示一下，像犬用吠叫、其他的动物用不同的方式来发泄愤怒时所表现的那样。因此，人比其他任何动物更善于和他的同类互相沟通，甚至比那些似乎最爱群居的动物如鹤、蚂蚁或蜜蜂都强。所罗门就存有这种想法，所以他说道（《传道书》，第四章，第九节）："两个人总比一个人好，因为二人劳碌同得美好的效果。"既然朋辈共处对人来就是十分自然的和必需的，那么同样必然可以推断的是，在社会之中必须要有某种治理的原则。因为，如果很多人都想生存，而各人都一心一意专顾自己的利益，那么，除非其中有一个人愿意尊重公共幸福，这种社会就非解体不可；正如一个人或任何其他动物的身体，如果本身缺乏单一的控制力量来支持各部分的一般活力，就会解体一样。所罗门告诉我们（《箴言》，第十一章，第十四节）："无长官，民就败落。"这个论断是很合理的；因为私人利益和公共幸福并不是同一回事。我们的私人利益各有不同，把社会团结在一起的是公共幸福。但是，这样截然不同的事情是形形色色的原因的产物。所以，除掉每一个个人所特有的利益的动机以外，还必须要有某种能够产生多数人的幸福的要素。由于这个缘故，每逢存在着从多种多样的成分中产生出来的安排好了的统一体时，就总可以发现诸如此类的某种控制力量。例如，物质世界存在着天道的某种秩序，在这种秩序之下，所有的物体都受第一物体即天体的控制。同样地，所有的物质体都受理性生物的控制。在各个人的身上，控制着身体的是灵魂，而在灵魂本身以内，则是理性控制着情欲和欲望的能力。最后，在身体本身的各部分之中，有一个是推动其他各部分的主要部分：有些人说这是心，但另有一些人说这是头脑。所以，在一切形形色色的事物之中，必然有某种居于控制地位的要素存在着。

当事物是这样地针对着某一目的而被安排的时候，有时会发现方向指导得正确或者错误的问题。所以政治的统治有时是公平的，有时是不公平的。如果一件事情所导向的目的是对它合适的，那就是指导得很正确，如果所导向的目的并不那么合适，那就是指导失当了。一帮自由人所抱的目的，就和譬如说一帮奴隶所抱的目的不同。因为一个自由人有权支配他自己的行动，而一个奴隶的身份则是由另一个人

造成的。因此，如果一个自由人的社会是在为公众谋幸福的统治者的治理之下，这种政治就是正义的，是适合于自由人的。相反地，如果那个社会的一切设施服从于统治者的私人利益而不是服从于公共福利，这就是政治上的倒行逆施，也就不再是正义的了。这类统治者曾经受到上帝的警告，因为上帝通过《以西结书》（第三十四章，第二节）说道："祸哉以色列的牧人，只知牧养自己：牧人岂不当牧养群羊吗？"牧人必须顾到羊群的利益，而一切当权的人都应当顾到他们所照管的人的利益。

当一个力求靠他的地位获得私利而置其所管辖的社会的幸福于不顾的人暗无天日地施政时，这样的统治者就叫暴君。这个词是从暴力的概念脱胎而来的，因为一个暴君用暴力压迫人民，而不是按正义的原则进行治理。古人惯常把所有强大的酋长叫做霸主。[1] 另一方面，如果不义的政治不是单由一个人而是由几个人结成集团行施的，这样的情况就叫做寡头政治或少数人的统治。当少数富人利用自己的财富来压迫其余的人民时，就会发生这种情况；而这种政治与暴政不同的地方，只在于有几个压迫者罢了。最后，不义的政治可以由许多人行施，这就叫做民主政治：当平民利用他们人数上的优势来压迫富人时，这种政治就是暴民统治。在这样的情况下，整个下等社会变成一种暴君。

同样地，我们必须辨别各种类型的正义统治。如果行政管理是由社会上某一大部分人执行，这一般就叫做平民政治：例如一支大军治理着一城或一省时便是这样。然而，如果行政管理归人数较少但有德行的人承担，那就叫做贵族政治：这是最优秀的人当政；由于这个缘故他们被称为贵族。最后，如果正义的政治只由一个人掌握，这样的一个人就被正当地称为君主。所以上帝在通过《以西结书》（第三十七章，第二十四节）发言时说道："我的仆人大卫，必作他们的王，众民必归一个牧人。"由此显然可以看出，王权的特征是：应当有一个人进行治理，他治理的时候应当念念不忘公共的幸福，而不去追求个人的私利。

我们已经知道，人理应营共同的生活，因为如果他要像隐士那样生活着，他就不能靠自己的资源筹措人生的一切必需品。所以由此可以推断，就足够供应人生的必需品这一点来说，一个营共同生活的社会是比较完善的。的确，以营养、繁殖等等的基本必需品而论，同住

在一宅的家庭之中有某种程度的充分的资力。同样地，在一个地区你可以找到某一行业或职业所需要的一切东西。但是，在一个城市里，有着一个供应各方面生活所需的完善的社会；在一个省里，我们甚至可以举出更好的范例，因为在这种情况下，还加上结成同盟以防御敌人进攻的互助协作。所以，无论谁治理一个完善的社会，不管那是城市还是省份，都可以被正当地称为君主。另一方面，一家之主却不称为君主，只称为父。即使这样，这两种情况也有某种相似之点，并且君主有时被称为他们人民的父亲。

因此，根据上文所述，我们显然可以看出，一个君主是为了一城或一省的人民的共同幸福而治理他们的。所以所罗门说（《传道书》，第五章，第八节），“王管辖隶属于他的一切土地。”

---

[1] 霸主和暴君的原文同为tyrant。——译者

第二章 君主制是最好的政体

在介绍了我们的问题之后，现在我们要进一步探究，一个区域或一个城市由一个人治理的好，还是由许多人治理的好。这个问题最好从考虑政治的目的入手。

任何统治者都应当以谋求他所治理的区域的幸福为目的；正如舵手的任务是驾驶船只穿过惊波骇浪以达于安全的港口一样。但是，一个社会的幸福和繁荣在于保全它的团结一致；或者说得更简单些，在于和平。因为如果没有和平，社会生活就会失去它的一切好处；并且由于纷扰，反而会成为一种负担。所以，任何社会的统治者的首要任务是建立和平的团结一致。他也没有权利怀疑他这样做是否能促进社会的安宁，正如一个医生没有权利怀疑他能否医好病人一样。这是因为任何人应当盘算的，不是他必须为之尽力的目的，而只是达到那些目的的手段。因此使徒保罗在强调有忠心的人的团结一致时补充说道（《以弗所书》，第四章，第三节），“用和平彼此联络，竭力保守圣灵所赐合而为一的心。”由此可见，只要政府更能有效地获得和平的统一，它就是更加有用。因为，凡是能更好地达到目的的事物，总是更有成效。现在显然可以看出，凡是本身是个统一体的事物，总能比多样体更容易产生统一；正如本身是热的东西，最能适应热的东西一样。所以由一个人掌握的政府比那种由许多人掌握的政府更容易获得成功。

而且，显然可以看出，如果许多人意见分歧，他们就永远不能产生社会的统一。所以，一个由个体组成的多样体就会需要统一作为约束，才能开始以任何方式实行统治。正如一艘船上的全体水手如果彼此意见不一，就永远不能按任何的航线航行一样。但是，只要许多人近乎统一，他们就算是团结一致了。所以，与其让那必须首先达成协议的许多人实行统治，还不如由一个人来统治的好。

再说，既然自然始终以最完善的方式进行活动，那么最接近自然过程的办法就是最好的办法。可是在自然界，支配权总是操在单一的个体手中的。在身体的各器官间，有一个对其他一切器官起推动作用的器官，那就是心：在灵魂中有一个出类拔萃的机能，那就是理性。蜜蜂有一个王，而在整个宇宙间有一个上帝，即造物主和万物之主。这是完全合乎理性的：因为一切多样体都是从统一产生的。因此，既然人工的产物不过是对自然作品的一种模仿，既然人工的作品由于忠实地表明了它的自然范本而益臻完美，由此必然可以得出结论，人类社会中最好的政体就是由一人所掌握的政体。

这个结论也可以从经验得到证明。现在并非由一人所统治的城市或省份，常常由于倾轧而陷于分裂，并不断纷争；所以，当上帝说"许多牧人毁坏我的葡萄园"（《耶利米书》，第十二章，第十节）的时候，他的话看来是要应验的。反之，由一个国王所统治的城市和省份却是一片升平气象，公道之风盛行，并因财富充盈而民情欢腾。所以上帝通过先知答应他的人民：作为一个巨大的恩惠，他要把他们放在一人之下，只有一个君主来统治他们大众。

第三章 暴君政治、即君主政治的腐化变质是最坏的政体

由一个国王执掌政权的政体是最好的政体，同样地，由一个暴君执掌政权的政体是最坏的统治形式。市民政治可以和民主政治相对照，因为像我们已经指出的那样，二者都是由多数人统治的形式。与此相同，贵族政治也和寡头政治形成对照，因为二者都是由少数人统治的形式。最后，暴君政治可以和国王的统治相对照，因为二者都是单独由一个人实行统治的。我们已经指出，君主政治是最好的政体；所以，由于最好的形式可以和最坏的形式相对照，我们可以推断说，暴君政治是坏的政体。

而且，统一的政权比分散的政权较为有效。团结在一个团体里的许多人，可以拖动他们在分散的情况下靠单独的努力无法拖动的东西。所以，正如一个能够造福的政权愈是统一愈好一样，一个善于作恶的政权就是统一的害处比分散来得大。一个无道的统治者所行使的政权是与社会有害的，因为他把私人利益代替了公民的共同福利。所以，有道的政权所凭借的统一的规模愈大，这种政权就愈加有益。君主政治优于贵族政治，而贵族政治又优于市民政治；在无道的政权下，情况恰恰相反，因为它所凭借的统一的规模愈大，它就愈加有害。所以暴君政治比寡头政治有害，寡头政治又比民主政治有害。

再说，使政权无道的因素是，统治者在追求个人的目的时损害了公共利益。所以，公共利益所受的损害愈大，政权就愈加无道。在寡头政治制度下，所考虑的只是少数公民的私人利益，因而这种制度就比为多数人的目的服务的民主制度更不顾公共利益。在暴君统治下，所考虑的只是如何满足个人的欲望，因此它对公共利益甚至危害更大。多数人比少数人更接近一般性，而少数人又比一个人更接近一般性。所以暴君政治是最无道的政权形式。

上帝以最可赞叹的方式安排一切事物，而研究上帝的法度，就显然可以得出同样的结论。既然一切事物的安排都以帮助善的产生为目的，善就在一切事物中由同一个完美的根源产生出来；而恶则是由怪僻和个人的缺点中产生出来的。在一个人的身体上，除非各部分配置得很协调，就谈不到美；但只要有一个部分配置得不合适，就立刻显得很难看。因此丑可以以多种方式和由于种种不同的原因产生出来；至于美，却只有一个完美的根源。在任何场合，只要善与恶形成对照的局面，就发生这种情况；仿佛天意要让从单一的根源产生的善力量强些，让由于种种不同的原因产生的恶力量弱些。所以，有道的政权最好单由一个人来掌握，因而也就是由强者来掌握。但如果这样的政权一旦变为无道，那么由多数人来掌握从而在内部摩擦的影响下趋于衰弱，就比较好些。所以，在各种无道的政权形式中，民主政治是最可容忍的，暴君政治是最坏的。

如果我们考虑到随着暴君政治而产生的恶，我们也会得出同样的结论。因为暴君既然置公共利益于不顾，就专门追求个人欲望的满足。因此，他按照他在追求放纵生活时受其支配的情欲的性质的不同，用种种方法压迫他的臣民。如果他是个沉迷于贪婪的人，他就窃取他的臣民的东西；所以所罗门说（《箴言》，第二十九章，第四节）："王借公平，使国坚定；索要贿赂，使国倾败。"另一方面，如果他容易发怒，他就会满不在乎地流血：所以《以西结书》里说（第二十二章，第二十七节）："其中的首领仿佛豺狼抓撕掠物，杀人流血，伤害人命。"传道者也劝我们要避免这样的政权，他说（《传道书》，第九章，第十八节）："疏远有权杀你的人。"在这种政权下，死亡不是为了正义的需要而是由于放纵的情欲不自然地来到的。在这种情况下没有安全，一切都是靠不住的。因为没有法律；同时你无法信赖别人凭他的意愿，或者毋宁说是兴之所至而做出的事情。这样的压迫不但影响人民的物质福利；他们的精神上的安宁也受到威胁。因为那些但求掌权而不求为社会服务的人在其臣民的任何进步的道路上设置障碍，因为他们疑心这种进步会威胁他们的万恶的统治。暴君们所猜疑的总是好人而不是恶人，并且还常常害怕德行。他们经常想方设法阻挠他们的臣民成为有德之士，阻挠他们在胸襟的豁达方面有所提高，免得他们在无道的统治下渐渐不稳起来。他们阻挠他们的臣民彼此建立友谊，享受友爱和平的利益；希望他们经常处于互相猜疑的状态，永远不能联合起来反对暴君的政权。所以暴君们在他们的臣民之间散播不睦的种子，在发生倾轧的地方煽风点火；同时他们还禁止

人们的一切有利于融洽感情的举动，例如婚礼和宴会，以及所有那些能在人们中间一般地产生亲密感情和信赖心的活动。他们也想法使任何人不能获得权力或财富：因为他们凭自己的坏心肠来衡量他们的臣民，并且，他们自身既然把权势和财富用在作恶的方面，就唯恐他们臣民的权势或财富与他们不利。所以约伯在提到一个暴君时说（《约伯书》，第十五章，第二十一节）："惊吓的声音常在他耳中，甚至在太平无事的时候（即没有人打算害他的时候），他也总是疑心人家有阴谋活动。"由于这个缘故，如果那些本来应该鼓励他们的臣民修身敦行的统治者反而怀着猜忌和恶意看待一切德行，想尽办法来加以阻挠，那么在这种暴政的统治下，有德之士就寥寥无几了。正像亚里士多德所说的，在推崇实力的人中间可以找到强者；西塞罗也说过："无论什么事情，只要普遍受人轻视，就会衰退而不再盛行。"难怪那些在畏惧的气氛下教养出来的人精神委靡软弱，害怕应付困难的或费劲的工作。这从那些长期处在暴政下的国家的经验中也可获得证明。所以使徒保罗说（《歌罗西书》，第三章，第二十一节）："你们做父亲的，不要惹儿女的气，恐怕他们失了志气。"正是由于考虑到暴政的这些恶果，所罗门才说（《箴言》，第二十八章，第十二节）："恶人兴起人就堕落"，因为歹毒的暴君们使人们不再去求得德性的完备。他又说（同上，第二十九章，第二节），"恶人掌权，民就叹息"；还说（同上，第二十八章，第二十八节），"恶人兴起，人就躲藏"，——以躲避暴君们的虐政。这也是没有什么可以奇怪的。因为，一个不是根据理智而是根据情欲行使职权的人实际上与禽兽毫无分别。因此所罗门说（同上，第二十八章，第十五节）："暴虐的君王辖制贫民，好像吼叫的狮子，觅食的熊。"所以人们逃避暴君，像逃避凶恶的野兽一样；听任一个暴君摆布，也同听任一只野兽摆布没有什么分别。

第四章 罗马的政权类型以及有时在多数人执掌的政权中出现的好处

因为在君主政体或由一人掌权的制度下既出现最好的事情，也出现最坏的事情，所以许多人在知道了暴政的种种祸害以后，怀着憎恨的心理看待国王这个名称。有时候也发生这样的情况：那些希望受国王统治的人结果反而遭到野蛮暴政的荼毒；并且有太多的统治者用王权的威严这套外衣把他们统治的无道掩盖起来。罗马共和国的历史不乏这种例子。罗马人的最初几个国王，是在人民不愿再忍受他们的统治——或者毋宁说是他们的暴政——所给予的负担时被赶走的。于是罗马人就为自己设置一些执政官和其他的长官来治理和指导他们；希望由此把君主政体改为贵族政体。萨勒斯特[2]在谈起这一点时说："如果我们想到，罗马国家一经获得自由就怎样迅速地发展起来，那简直是难以置信的。"人们在君主统治下往往不大容易对公共福利发生兴趣；因为他们认为他们无论对公共幸福作出任何贡献，都不能使自己得到好处，而只会便宜任何出来掌握公共利益的个人。但如果不是一个人掌握公共利益，他们在着手处理共同的事业时就觉得这好像是他们自己的事情，并不单纯对另一个人有好处。所以经验已经证明，一个每年更换其行政官吏的城市所作出的成绩，有时超过君主政体下三四个城市；而一个国王强逼其臣民履行的一些小事，比公民的社会硬性要求的重得多的负担更加难于忍受。罗马共和国在这方面提供了一个很好的榜样。在罗马共和国，人民都应征服兵役，而服兵役是有报酬的。但当国库不足以应付这项支出时，就向私人财产征课重税，结果连元老院的议官除保留一个戒指和一颗代表其官职的印章外，把全部的黄金都拿出来了。可是后来，他们被发展成为内战的不断的纷争所削弱，丧失了他们曾经拼命争取到手的自由，落入一系列皇帝的统治之下；这些皇帝最初还不愿意接受君主的称号，因为当时君主这个名称依然是不受罗马人欢迎的。这些皇帝中有某几个皇帝按照贤明的君主的榜样，诚诚恳恳地为公共利益服务；依靠他们的努力，罗马国家的实力和势力都有所增长。然而，他们大多数人对自己的臣民横施

暴虐，在敌人的面前又懦弱无能；所以在他们的统治下，罗马国势日削，终至不可收拾。在犹太人方面也可以看到同样的历史。当最初他们由士师统治的时候，他们遭到敌人的蹂躏。这是因为各人都养成了各扫自己门前雪的习惯。接着，上帝答应他们的要求，给了他们国王；但由于他们的国王的罪过，他们背弃了对于真正的上帝的崇拜，终于变成俘囚。因此，从一方或另一方来说，都存在着危险：无论是由于害怕暴政而丧失君主政体的种种难得的好处，还是为了求得真正的王政而使政权变为作恶多端的暴政。

---

[1] 萨勒斯特（Sallust，公元前86—34年），罗马历史学家和政治家，著有《卡蒂利那战史》、《罗马共和国史》（仅存残篇）等。——译者

第五章 君主制度是防止暴政的上策

如果两个行动方针都隐藏着危险而又必须作出抉择，人们就会选择流弊较少的一个。可是，如果君主制度蜕化为暴政，那么它所带来的恶果比多人执掌的政权变成腐败时为少。这是因为一般在多人执政后随即发生的纷争是有害于和平的利益的，而和平对于任何社会生活来说都是最重要的条件。但这种利益并不会完全被暴政所摧毁，因为在暴君统治下，最为人喜爱的是个人欲望的得到满足；当然，如果横暴无边，以致整个社会遭到奴役，那又当别论。所以一人的统治比多人的统治好，虽然二者都有其本身的危险。

其次，最好还是不要采取那种往往会接二连三地引起危险的行动方针。但是对于一个社会来说，最大的危险往往多半不是从一人执政的制度下而是从多人执政的制度下产生的。这是因为，如果一个人是许多执政者之中的一个而不是单独的执政者，他可能更容易不顾公共利益。无论什么时候，只要在组成政府的若干成员当中有一个人不能履行他对公共福利的责任，他就有使全社会发生争吵的危险；因为统治者之间的不和常常引起普遍的纷争。另一方面，如果只有一个人单独执政，他就会更多地注意公共利益；即使他不存这种崇高的意愿，我们也并不一定能够就此断定他将压迫整个社会，立刻成为一个专制暴君，而暴君政治，正如我们已经知道的那样，是不良政治制度中最坏的形式。所以，由多人执政的制度下产生的危险比那由君主政治所引起的危险更应当加以避免。

而且，在多人执政的制度下，也像在君主制度下一样，其政治往往容易蜕化为暴君政治；事实上，它也许更为常见。这是因为，在多人执政的制度下突然发生纷争时，一个人往往会在其他一些人之间居于领袖地位，并僭取对整个社会的统治权；从历史上所发生的事件中可以清楚地看到这一点。像罗马国家的历史充分地表明的那样，几乎每一个多人统治的政体结果都变成了暴政。因为，在执政官的长期统治之后，就开始发生阴谋、纷争甚或内战；于是共和国落进了最残酷

的暴君的手中。事实上，一般说来，我们如果既注意历史事件又注意我们当代的大事，就可以清楚地看出，在多人执政的国家里，往往比在君主统治的国家里更易层出不穷地产生暴政。

由此可见，如果说作为最优良的政权形式的君主制度主要由于暴政的危险而应当加以避免，如果说在一个多人执政的制度下不是较难而是更容易产生暴政，我们就只能得出这样简单的结论：君主制度下的生活比在多人执政的制度下来得好。

第六章 君主制度的优点以及防止其蜕化为暴君政治的必要措施

既然一人执政是最优良的制度因而值得欢迎，既然像我们已经指出的那样，它经常有可能发展成为从政体上说是最坏的暴君政治，所以必须采取各种预防措施，使提供给社会的统治者不致成为暴君。首先，在可能的候选人中，无论谁被宣布接任王位，都应具有那种使他不致成为暴君的德性，这是十分必要的。所以撒母耳在赞美上帝设立王位的时候说（《撒母耳记上》，第十三章，第十四节），“耶和华已经寻着一个合他心意的人，立他作百姓的君。”其次，君主制度在组织上应作这样的规定，使国王一旦当政时没有机会成为暴君。同时应该适当地限制王权，使他不能很容易地转向到暴政方面去。为此目的而应该采取的步骤，将在以后讨论。最后，我们必须考虑，万一国王横暴起来，应当采取什么行动。

如果暴政出乎意料地并不过分，那么，至少在一个时期内有限度地加以容忍，而不是由于反对它而甚至冒更大的危险，这肯定是比较精明的办法。因为，起来反对暴君的人也许达不到目的，而只能促使暴君变得更加凶残。即使反对暴君的行动获得成功，这种事实本身也会在起义的时候或者在推翻暴君之后引起人民中间严重的不和与争吵，因为在那个时候，社会上关于新政体的意见是按派系的不同而颇有分歧的。此外，一个集团有时能借用另一个统治者的力量来废黜暴君，但这个统治者接着就把专制政权抓在自己手里。担心重蹈复辙的心理迫使他甚至更严厉地对待他的新的臣民。所以以暴虐的情形来说，往往是新的暴君比旧的暴君更坏；这是因为新任全盘承袭了前任的虐政，并甚至存心不良地策划更厉害的高压手段。所以，当叙拉古人都盼望台奥尼西厄斯死亡的时候，还有一位老太太不断祈祷，希望他死在她的后面。那位暴君在知道了这件事情以后，问她为什么要这样做法；她回答说，“当我还是一个姑娘的时候，我们都受一位暴君的压迫，因此我盼望他死；他被人杀死了，但继承他的人把我们压迫得

更厉害；于是我又非常高兴地看到他的政权的垮台。可是接他的位的就是您这个甚至比他还要苛酷的统治者。所以我耽心，要是您离开了我们，您的后任会比您格外可怕。”

但是，有人主张，如果虐政分外厉害，达到不堪忍受的地步，那么由一些比较有力量的公民起来杀死暴君，甚至为了解放社会而甘冒牺牲生命的危险，那也不失为一件好事。在《旧约全书》里就有这种情况的一个例子。有一个名叫以笏的把一柄短剑刺进了摩押王伊矶伦的肚腹，杀死了他，因为他使上帝的百姓遭受可怕的奴役：以笏为此作了人民的士师。[3] 但这并不符合使徒的教义。因为彼得教导我们不但要服从善良温和的君王，而且也要尊敬乖戾的君王（《彼得前书》，第二章，第二十节）。“受苦忍耐，这在神看来是可喜爱的。”因此，在许多罗马皇帝迫害基督教的期间，有很大一部分人（既有贵族也有平民）改信基督教，并且不作任何反抗，而是怀着极大的勇气和愤怒为基督殉死；这从西比斯的神圣团的例子可以清楚地看出来。至于说到以笏，他所杀死的似乎是个敌人，而不是人民的合法的但暴虐的统治者。所以在《旧约全书》里，我们又读到：那些杀死犹大王约阿施的人被处死刑，即使他是一个背信者；他们的儿子按照摩西律法免了死罪。[4] 如果个人自动地企图杀害统治者，尽管那些统治者非常暴虐，那无论对社会和它的统治者来说，都确实是很危险的。事实上，作恶的人比正直的人更容易招惹这种危险；因为一个有道之君的统治对恶人来说并不比暴君的统治好应付些；因为正如所罗门所说的（《箴言》，第二十章，第二十六节），“智慧的王驱散恶人。”这种无礼行为的结果很可能是使社会失去一个贤君，而不能从抑制暴政方面得到什么好处。

由此看来，克服暴政弊害的办法应以公众的意见为准，而不能以若干个人的私见为断。特别是在一个社会有权为自身推选统治者的情况下，如果那个社会废黜它所选出的国王，或因他滥用权力行使暴政而限制他的权力，那就不能算是违反正义。这个社会也不应为了这样地废黜一个暴君而被指责为不忠不义，即使以前对他有过誓效忠诚的表示也是如此；因为这个暴君既然不能尽到社会统治者的职责，那就是咎由自取，因而他的臣民就不再受他们对他所作的誓约的拘束。所以罗马人废黜了他们以前承认为王的傲慢的塔尔基尼乌斯，为的是他和他的几个儿子都很专横跋扈，并代之以较小的或执政官的政权。同

样，继其父维斯巴西安及其兄泰塔斯这样一些最温和的皇帝而登位的多米希安，也因鱼肉臣民为罗马元老院杀死：他对罗马人所做的一切侵害权利的行为，都被元老院英明地和合法地加以废除，并宣布无效。这样，被多米希安放逐到帕特摩斯岛上去的上帝的爱徒圣约翰，就由元老院放回以弗所。

如果在另一方面，任命国王来统治某一个社会的权利属于一位长辈，那么，纠正过度暴虐的办法就必须向他求取。例如，当阿基劳斯代替他的父亲赫罗德实行统治并开始模仿他父亲的恶行时，犹太人到恺撒·奥古斯都那里去控诉他。因此，起初是他的权力受到限制；他的国王的称号遭到剥夺，半个王国被分给了他的兄弟。后来，当这个办法还不足制止他的暴政时，他被提庇留·恺撒放逐到法国的里昂城。

最后，当没有希望靠人的助力来反对暴政时，就必须求助于万王之王的上帝，即所有那些在苦难之时向其呼吁的人们的救助者。这是因为他有力量使一个暴君的铁石心肠变为柔和；所罗门也说过（《箴言》，第二十一章，第一节）："王的心在耶和华手中，好像垄沟的水，随意流转。"当亚述王想要杀死犹太人时，上帝把他的残暴变为怜悯。也正就是上帝的力量，使凶残的尼布甲尼撒王幡然悔改，公开地承认神力的伟大："现在我尼布甲尼撒赞美、尊崇、恭敬天上的王，因为他所作的全都诚实，他所行的也都公平，那行动骄傲的，他能降为卑"（《但以理书》，第四章，第三十四节）。至于那些他认为不值得感化的暴君，他能使他们不再和我们在一起，或使他们处于无能的地位，正如传道者告诉我们的那样（《传道书》，第十章，第十七节）："上帝已使许多傲慢的君王失去王位，代之以谦恭的君王。"而且，正是他看到他的百姓在埃及受苦，并听到他们的呼声，所以把横暴的法老和他的全军投在海里。他不但废黜了上文已经提到的傲慢的尼布里尼撒王，而且把他像野兽一样从众人中间驱逐出去。即使现在，上帝也同样有强大的权力可以把他的百姓从暴君们的压迫下解放出来。他通过以赛亚，答应让他的百姓脱离苦役，脱离他们以前的狼狈处境和遭受的悲惨的奴役，安享太平的日子。并且他通过以西结说道（《以西结书》，第三十四章，第十节）："我必救我的羊脱离他们的口。"这就是从那些只顾自己吃饱的牧人手里把羊追回来。但是，人们必须避免作恶，才有资格享受上帝的这种利益，因为恶人根据神的准许得以实行统治，是对于世人的罪孽的惩罚，正如上帝本身通过何西阿向我们警告说（《何西阿书》，第十三章，第十一节）："我在怒

气中将王赐你。”并且，《约伯记》（第三十四章，第三十节）里也说，“他因世人有罪，使伪善者为王。”因此必须首先赎罪，才能不再受暴政的折磨。

---

[1] 参阅《士师记》，第三章，第十五至二十二节。——译者

[2] 参阅《列王记下》，第十四章，第五至六节。——译者

第七章 荣誉或荣耀都足以激励君主实施仁政

既然像我们已经指出的那样，一个国王的责任是关心社会的福利，既然这样的任务如果不带有某种相应的报酬就显得过分繁重，现在我们就应当估量一下一个贤明君主的特殊报酬是什么。

有些人认为这不外乎是荣誉和荣耀，例如，西塞罗就说过（《论共和国》）："一个城邦的统治者应当因获得荣誉而感到快慰。"其中的道理似乎在亚里士多德的《伦理学》里有过简单的说明，那时他说，"任何一个君主，如果对于自己的荣誉和荣耀还不感到满足，就成为一个暴君。"这是因为在一切人的灵魂深处都有一种力求使自己的欲望得到满足的冲动。所以，如果一个君主不满足于他所享有的荣誉和荣耀，他就会追求更多的财富和欢乐，因而贪得无厌，虐待臣民。

可是，如果我们接受这样的意见，许多不幸的后果即将随之发生。首先，一个国王要担当这样重大的任务，刻无宁晷地为这么多的事情操劳，而报酬又是这样微薄，这对他来说简直是太困难了。在人类事务的整个范围内，看来最不可靠的，莫过于因获得舆论的拥护而享有的荣誉和荣耀，因为这种拥护的基础是世界上最易发生变化的人们的意见。所以先知以赛亚把这种荣耀比作田野里的青草（第二十二章）。而且，贪求世间荣耀的欲望戕贼着高尚的心灵。这是因为，只要谁希求博得人们的欢心，他就必须在自己的一切言行方面考虑到他们的欲望：这样，他为了想讨好人们，就变成许许多多个人的奴仆。由于这个缘故，上面提到的那位西塞罗在他的《论义务》一文中告诫我们要提防萌生贪求荣耀的欲念。事实上，正是这一欲念在摧残着应当成为君子的最大愿望的那种精神自由；而对于一个希望其施行仁政而推选出来的君主来说，最贴切的性格就是这种胸襟的豁达。所以我们必须断定，人世的荣耀是不足以酬劳君主的职务的。

不仅情况如此，而且把这种报酬放在君主面前是对社会有害的；因为一个正直的人的本分是轻视荣耀，连同其他一切世俗的报酬。涓介的有德之士应当为了正义而轻视荣耀甚或生命本身。所以，我们说荣耀随德行以俱来而同时在轻视荣耀的行动中又存在着美德，这乃是看来似乎矛盾实则含有真理的话。于是，一个人由于轻视荣耀而其名益彰。非比阿斯就说过，“唾弃荣耀的人才会找到真正的荣耀”；萨勒斯特在谈到伽图[5]时说，“他愈不求名，名气愈大。”基督的门徒则通过好的名声和坏的名声证明自己是上帝的光彩的和丢脸的仆人。因此，仅以好人所力求避免的荣耀来酬劳一个好人是不恰当的。如果这就算是执掌国政的唯一报酬，其结果好人就永远不会接受这样的职位，或者即使接受的话，他们也不得不却酬而去。

而且，酷慕荣誉常常引起其他一些比较危险的弊害。许多人曾经受到诱惑，想利用挑起战争的办法来求得显赫的威名，他们在全军覆灭的时候让祖国的独立听任异邦的摆布。由于这个缘故，罗马人的国王托尔夸都斯为了想表明避免这种危险是多么必要，杀死了他自己的儿子，因为后者在受到敌人的嘲弄以后按捺不住怒火，违背了父亲的命令，即使这位国王在血气方刚时也曾杀死过他的敌人。他十分担心这种行动莽撞的榜样可能引起的祸害，远远地超过从杀死一个敌人所得的好处。

另有一种在性质上同贪图荣耀相仿的弊害，那就是诈欺。只有真正的美德才是可敬的，而要体己力行很少人能够做到的这种德行，则十分困难；但因为许多人都希望显身扬名，他们就不免装出一副道貌岸然的样子。所以，像萨勒斯特所说，“功名心造成许多虚伪：他们由于口不应心，徒有其表而无内容实质。”我们的救世主也把那些只是为了装饰门面而行善的人称为伪君子和伪善者。所以，如果统治者追求欢乐和财富作为他的报酬，从而变得贪婪和傲慢，这对社会是危险的；与此相同，如果他一味崇尚浮华，从而趾高气扬，自欺欺人，那也是危险的。因此，我们最初引证的那些英明作家的意图，不是想把追求荣誉和荣耀的欲念说成是圣主贤君的真正目的、仁政的主要酬劳；而是想证明，一个君主贪图荣华，总比他一味追求财富和欢乐来得好些。其理由是，贪图荣耀固然也是一种恶习，但还比较接近贤德；因为，正像奥古斯丁所说的那样，人们所追求的荣耀无非是社会对那些能够尊敬同胞的人作出的评价。所以，追求荣耀的欲念带有几分德性，因为它至少是在力求获得善良人士的赞许，并避免使他们生

气。既然真正德行高超的人不可多觏，那么退而求其次，选择一个至少能对人们的指摘有所顾忌因而不致公然作恶的人担任国王，就似乎是比较可以原谅的了。

事实上，一个企求荣耀的人不是被迫走上博得人们赞许的真正德行的道路，便至少是竭力想用欺骗和欺诈的手段赢得这种赞许。但是，一个但求统治而不计较荣耀的人将不怕公正人士的指责，而是会越来越厉害地以毫不掩饰的罪行拼命求得他所需要的东西，其残暴淫乱甚至胜过禽兽。所以奥古斯丁在提起尼禄时说，他居心不良，根本干不出任何光明正大的事情来，同时他又非常残忍，在他的性情里连最后一点仁慈的痕迹都没有了。亚里士多德在《伦理学》里对道德高尚的人士的描写把这问题讲得很清楚。这样的一个人并不把荣誉和荣耀当作德行的完全的和十足的报酬来追求；然而他又甘心不向人们接受更多的东西。这是因为，一切世俗的报酬中最高的报酬也许就在于：一个人的德行由他的同胞通过舆论来加以证实。

---

[1] 伽图（Cato，公元前234—前149年），罗马执政官和监察官，捍卫贵族特权，主张对迦太基作战，著有《农业》文集。——译者

第八章 君主政体的真正目的

因此，如果世俗的荣誉和荣耀不足以酬报君主职务的种种操劳，我们就势必还要确定它的适当的报酬是什么。当然，一个国王指望上帝给予某种报酬，这是正确的；因为一个仆人总希望他的主人能够对他的辛勤服侍给予奖赏，而治理其人民的国王则是上帝的一个仆人，正如使徒保罗告诉我们的（《罗马人书》，第十三章，第一、四节），“没有权柄不是出于神的”，还有，“他是神的用人，是申冤的，刑罚那作恶的。”或者还有，在《箴言》中，国王被称为上帝的仆人。因此，国王必须期望从上帝那里获得酬劳以报答他的施政。上帝有时确也用世俗的利益酬劳国王的服务，但是这种酬劳对贤王和昏君没有差别。例如，耶和华说（《以西结书》，第二十九章，第十八节），“巴比伦王尼布甲尼撒使他的军队历尽艰辛去攻打推罗，然而他和他的军队并没有从那里得到什么酬劳。”根据这位使徒的说法，这是有势力的人物对恶人复仇，从而赖以成为上帝的仆人的一种服务。至于酬劳，他以后又作了补充：“所以主耶和华如此说，我必将埃及地赐给巴比伦王尼布甲尼撒，他必掠其财物，这就可以作为他的军队的酬劳。”作恶的国王虽然对上帝的敌人作战，却只是激于仇恨和掠夺欲，本意并不想为上帝服务；因此，如果说上帝使他们战胜敌人，使若干王国屈服于他们的武力之下，并使他们能够大肆掳掠，作为优厚的酬劳，那么，对于那些为上帝的百姓虔诚地服务并反对他们的敌人的贤明统治者，上帝的酬劳又是什么呢？对于这样一些人，他所答应给予的不是世俗的而是天上的报酬，是一种只能在上帝那里找到的报酬，正如圣彼得对神的群羊的牧人所说的那样（《彼得前书》，第五章），“务必牧养在你们中间神的群羊，当牧长显现的时候，你们必得那永不衰残的荣耀冠冕。”以赛亚也说起这一点（第二十八章，第五节），“万军之耶和华必作他余剩之民的荣冠华冕。”

这个结论也可以用理论来证明。在所有那些从理性上认为幸福是美德的报酬的人的心目中，存在着一种坚定的信念。事实上，任何方面的美德都可以说成是使有德之士臻于完美并使行动广结善果的因

素。但每一个人即使作风正派，也总竭力想要得到他所最企求的东西，即争取幸福；因为谁也不会希望得到其他的任何东西。因此，我们可以正确地得出结论，美德的酬报是使人幸福。既然美德以正当的行动为依归，国王的职责是公正无私地治理他的臣民，王位的报酬也就在于幸福。我们现在必须更深入地探究幸福这个词的含义。幸福可以界说为一切欲望的终极目的；因为欲望的动力并不是无限的。否则的话，这样的欲望就会是出乎本性的和没有效果的；因为无限的东西是不可能得到的。但是，因为一个有理智的人所企求的是带有普遍意义的美德，只有在具备这种美德并且此后不必再有何希求时，他才算是真正享受到幸福。正是由于这个缘故，幸福才被称为至善，好像它本身就包含着一切值得想望的东西似的。但任何世俗的美德都做不到这一点。有财产的人会贪求更多的财富；对于其他的东西也会发生同样的情况：即使他们并不贪多，至少他们也想保留手头现有的东西，或用别的东西代替他们现有的东西。世俗的事物缺乏永久性，因而任何世俗的事物都不能充分满足欲望。所以我们必须断定，没有一种世俗的满足能够给国王带来幸福并给予恰当的酬劳。

而且，任何事物的尽善尽美的状态都是它所带有的某种高出一筹的东西造成的：正如各种物体由于一些比较优良的物体的混合而变得更加贵重，由于一些比较普通的物体的混合而变得较为低贱一样。银同金混合时变得更加贵重，但同铅混合时就降低了质量。不过，显然可以看出：一切世俗的事物都不如人的思想来得优越；另一方面，幸福是人的最完善的境界，同时也是所有的人都想达到的善的顶峰。所以，世间没有一种事物能使一个人得福；因而也没有一种世俗的报酬足以酬劳一个国王。正如圣奥古斯丁所说的，我们并不认为，基督教国王在位愈久，或因他们能够安静地死去并把王位传给他们的子孙，就愈加幸福，也并不认为他们能够击败敌人或镇压国内的叛乱，就愈加幸福。相反地，如果那些国王能广施仁政，乐于惩恶而不欺压人民，为了爱慕永恒的幸福而不是为了贪图虚荣以尽其职责，我们才认为他们是幸福的。对于这种基督教国王，我们可以作这样的断言：由于他们满怀希望，他们在今世是幸福的；当他们在来世实现了一切希望以后，也将仍然如此。没有其他任何报酬能使一个人感到幸福，我们也不能认为其他任何报酬对国王的职位是合适的。这是因为，存在于一件事物中的欲望经常会促使它追溯其根源或始因。但人的始因却正就是按其自身的形状以创造人类的上帝。因此，只有上帝才能满足

那种存在于人类心中的欲望并使人幸福。只有上帝才是一个国王的适当报酬。

再说，人是能够依靠理智来认识普遍存在的善性并依靠意志来要求获得这种善性的。但是普遍的善只有在上帝身上才能找到。因此，除上帝之外任何东西都不能使人幸福并满足他的一切愿望；《诗篇》在谈到上帝时说（第一百零三篇，第五节），“他用美物使你的愿望得到满足。”所以必须在上帝身上一个国王才能找到他的酬报。大卫王在思考这个问题时说（《诗篇》，第七十三篇，第二十五节）：“除你以外，在天上我有谁呢？除你以外，在地上我也没有什么可爱慕的。”后来，他在回答这个问题时补充说：“我亲近神是与我有益的。”正是上帝而不是别人，他不仅给予国王们以人和禽兽所共同享受的世俗的超度，而且还给予他们以以赛亚所说的那种希望（第五十一章，第六节）：“惟有我的救恩永远长存。”这就是上帝给予人们的礼物，这种礼物使他们和天使处于同等的地位。

在这个意义上，我们可以正当地断定，一个国王的酬报在于荣誉和荣耀。因为，世间的转瞬即逝的荣誉哪里能和那种使你成为上帝家族的一个公民和成员的力量相比；靠了这种力量，你才能列为上帝的儿子，并和基督一起成为天国的共同继承人呢？这就是大卫所企求的和竭力赞扬的荣誉，所以他说（《诗篇》，第一百三十八篇，第四节）：“耶和华啊，您的朋友因您而大有荣耀。”任何受世人称颂的荣耀怎能同这种既非起源于花言巧语的阿谀，又非起源于朝三暮四的舆论、而是由天良的内心作证所产生的荣耀相比呢；这种荣耀是由上帝对这样一些人的允诺所证实的，这些人向上帝表白：上帝将在他的天使面前为他们的赞扬上帝的行动作证。凡是追求这种荣耀的人一定可以如愿以偿，而上帝也会把他们所不想追求的世同的荣耀给予他们；正如我们从所罗门的例子中看到的那样，他不仅获得了他向上帝求取的智慧，而且享有了高于其他一切国王的盛名。

第九章 天堂的最高幸福是人君的酬报

现在我们还要进一步研讨一下，可以用来酬劳那些杰出而威严地君临天下的人们的幸福状态究竟有什么特点。因为，如果说幸福是美德的报酬，那么由此可以推断，较大的美德应该得到较大程度的幸福。要一个人不但管理他自己而且管理别人，那就需要有卓越的德性；并且，受其治理的人愈多，这种德性也就会愈加卓越：好比在体力方面，一个人由于他所能够战胜的人数或举起的重量而被认为气力较大一样。同样地，管理一家比约束自己个人要求有更大的德性；至于治理一个城市或一个王国，那就更其如此。所以，要能够出色地执行国王的职务，就必需具有过人的德性，并且应当得到较大程度的幸福作为酬报。

其次，在每一种艺术或科学方面，凡是能够正确地支配别人的，总比单纯胜任地执行别人指示的人更值得称道。在纯理论科学方面，能用教学的方式向别人阐释真理，比只能了解别人的教导更为重要。在艺术方面也是如此，一位建筑师同努力按照他的设计图样兴建房屋的匠工相比，就因为他设计了房屋而更受尊敬，所得的报酬也比较高。在战争中，胜利的光荣多半是留给将军的英明指挥而不是留给士兵的顽强性的。一个社会的统治者对其社会成员的德行来说，所处的地位与教授之对于科学，或建筑师之对于建筑，或将军之对于战争并无二致。由于这个缘故，一个国王为了公正地统治他的臣民，比他的一个臣民为了在他的治理下循规蹈矩，理应获得更大的报酬。

而且，如果说德性是使一个人作出善行的条件，那么较大的善行似乎就需要有较大的德性。社会的利益大于个人的利益，并且更为神圣。所以，对于某一个个人的伤害有时是可以容忍的，如果这种伤害是有利于社会福利的话；例如，为了社会的安宁把一个盗贼处以死刑时就是如此。如果世间的不幸不能产生善果，那么为了普天之下的利益和融洽，上帝是不会容许这种不幸存在的。国王的职责就在于殚心

竭虑地增进公共福利。所以，较大的报酬应当给予国王以酬谢他的英明统治，而不应给予他的臣民以奖励他们的正确行动。

当我们更详尽地研讨这个问题时，上面所提到的那一点就甚至可以看得格外清楚。如果一个人能帮助穷人，使彼此敌对的人言归于好，或者保护弱者使其不受强者的欺凌，总之，如果他能通过某种帮助或劝导而使另一个人受惠，他就会为人们所称颂，上帝也会认为他是值得奖赏的。如果一个人能使全国共庆升平，制止强暴，维护正义，并通过他的法律和命令来指挥人们的行动，他不是远比其他的人更值得世人的称颂和上帝的奖赏吗？

国王的盛德的伟大之处可以从另一个事实看得格外清楚；那就是一个国王是和上帝十分相像的；因为一个国王在他的王国里所做的事情，正就是上帝在普天之下所做的事情。所以在《出埃及记》里，以色列人的士师被称为圣；罗马人的皇帝被他们称做神祇。可是，一件事物愈接近于模仿上帝，就愈能为上帝所接受；所以使徒保罗训诫以弗所人说（《以弗所书》，第五章，第一节）："你们该效法神，好像最亲爱的儿女一样。"如果，根据这位贤哲的意见，每一种动物都喜爱与它相似的东西，那么按照本原与其所产生的东西有某种相似之处这一原理，我们就可以由此推断，贤明的国王是最受上帝欢迎并理应得到他的巨大奖赏的。或者我们也可以借用圣格雷戈里的话，如果心上不起波澜，海上的风暴又算得了什么呢？为风平浪静的时候，连新的水手也能驾驶船只，但是当海上有惊波骇浪冲击的时候，即使是最熟练的水手也可能栽个筋斗。所以，一个人在行使政权的时候，也往往会丧失那种在和平环境里养成的坚决从事正确行动的百折不回的精神。正如奥古斯丁所说的，当国王处在一片歌功颂德和阿谀谄媚的气氛中受那些过分低声下气的人的奉承时，他们是很容易踌躇满志并且很难记住他们还不过是凡人这一点的。我们在《伪经》（第三十一章）中读到："得福的是那没有追求黄金、没有信赖金钱或财宝的人。这种人本来可以犯罪而事实上并没有犯罪，本来会做坏事而实际并没有做坏事。"这是检验德行的真正的试金石，你可以借此来辨识信仰坚定的人。所以，按照贝亚斯[6]的箴言所说，"一个人可以由权力来测验。"这是因为，许多人在还没有飞黄腾达的时候常常道貌岸然，一旦大权在握便立刻背道离德。

君主在实行正确措施时所遇到的这一困难，使他们名正言顺地应该得到较高的报酬。如果他们偶或因意志薄弱而犯有错误，他们也比较有可能为人们所原谅，也比较容易得到上帝的宽恕；假使他们像奥古斯丁所说的那样，经常能够为了自己对于真实不妄的上帝所犯的罪过贡献祷告和诚惶诚恐的忏悔。可以作为这方面的例子的是：以色列王阿恰布罪恶严重，神对伊利亚斯谈起他时说（《列王记》，第三卷，第二十一章，第二十九节），“因为他已为了我的缘故低首下心，我决定不让他在生前遭难。”

可是，国王应当获得高的报酬，这还不仅是理论上的推断；还有神的凭据可以加以证实。我们在撒迦利亚的预言（《撒迦利亚书》，第十二章）中读到：在幸福的日子，当耶和华必定保护那些住在耶路撒冷——即生活在永享太平的梦想中——的居民时，所有的人家必如大卫的家一样；因为大家都将成为国王，并且和基督一起掌握权力，像一家的成员和家长一起掌握权力一样。但大卫的家将类似神的家，因为大卫由于实施仁政，对他的人民忠实地完成了神的工作；作为一种报酬，他将更与神接近，同神在一起。这一点在某种程度上也被异教徒预料到了，因为他们相信国家的统治者和解放者都变成了神祇。

---

[1] 普雷伊那的贝亚斯（Bias of Priene），公元前6世纪古希腊七贤之一。——译者

第十章 统治者在行使权力时应预定的目标

为了国王能公正地行使其权力而许给的天福的报酬是很大的，因此他们应当煞费苦心地力求避免骄横。事实上，他们应当最为珍视的，就是要带着他们在尘世的那种君王的威仪，被提升到天国去享受荣光。由此可见，暴君们为了世间某种微不足道的欲望的满足而放弃正义，真是铸成大错；因为这样一来他们就使自己丧失了本来可以给予他们的作为酬劳其仁政的最高奖赏。一个人无论多么愚蠢和缺乏敬神的虔诚，总不会不看到，为了这种转瞬即逝的物质的满足而牺牲如此卓越的和永恒的奖赏，乃是十分胡涂的事情。

此外，我们还应当补充这样的事实，即暴君们为之放弃正义的这些世俗的利益，是国王们在尊崇正义时更能大量获得的。尤其是，在这个世界上只有真正的友谊才是最好的东西。因为友谊能够把有德行的人联合在一起，帮助他们保持并巩固他们的德性。不管我们在社会上从事何种工作，我们大家都需要友谊，在顺境和逆境中全不动摇的友谊。友谊是莫大乐事的源泉，如果没有朋友，连最愉快的工作也令人生厌。友爱使艰难的事情变得容易和简直不足挂齿。一个暴君不管向来多么凶残，也没有不喜欢结交一些朋友的。叙拉古的暴君台奥尼西厄斯有两个名叫台蒙和庇蒂亚斯的朋友，当他决定要杀死其中之一时，已被判处死刑的那一位请求宽限几天，让他能够回家去把事情料理一下；另一位朋友自愿充当人质，以保证他如期回来受刑。当刑期迫近而对方并没有回来时，每个人都讥笑人质的愚蠢。可是他表明自己相信朋友的诚实：事实上，在指定的行刑时刻，他的朋友回来了。那个暴君十分赞美双方所表现的临危不惧的气概，为了这种不可动摇的友谊而撤销了原来的判决，并且还要求被容许作为第三者来参加这种友谊的结合。可是，不管暴君们多么希望享有这种友谊，他们却永远不能为自身赢得享受这种友谊的快乐。既然他们所关心的不是公共幸福而是他们的私利，他们和他们的臣民之间即使有情谊的话，也不会有多少。另一方面，友谊却能团结那些由于血统关系、共同的习俗或其他某种共同的关系而连结起来的人们。因此，一个暴君和他的臣

民之间的任何友谊都是脆弱的或者不存在的；因为公民们既然处在荒淫无道的暴君的压迫之下，觉得只是受他的轻视而得不到他的关怀，反过来也就不会对他有什么好感。暴君们也没有正当的理由可以埋怨他们不受臣民爱戴，因为他们的一切行径不会给他们带来好感。

反之，贤明的君主由于殚思竭虑地为社会造福，靠他们的努力使其臣民得以享受更繁荣的生活，因而受多数臣民的爱戴，作为他们的仁爱的报酬；因为任何民众都绝不会毫无信义，居然以友为敌，以怨报德。圣主明君所治理的国家之所以巩固，正是由于这个缘故；他们的臣民是愿意为他们赴汤蹈火的。我们在米理斯·恺撒的身上找到这样一个君主的例子，因为斯韦托尼厄斯告诉我们，他热爱他的士卒，在他听到有些士卒阵亡之后，竟至于既不修脸也不理发，一直要到为他们报了仇才恢复常态。这就使他的士卒骁勇善战，对他十分忠诚，甚至有些人在被俘以后，也视死如归，不愿接受以倒戈反对恺撒为条件的赦免。屋大维·奥古斯都施政宽仁，也颇受臣民的爱戴，因此当他病重垂危时，他们有许多人把原先准备自己献神的牺牲贡献出来，祈求他能安然恢复健康。

因此，一个受万民爱戴的君主的政权是不容易推翻的；由于这个缘故，所罗门才说（《箴言》，第二十九章，第十四节），“君王凭诚实判断穷人，他的国位必永远坚立。”相反地，一个暴君的统治既然为民众所唾弃，就必定不能长期存在；因为凡是违反许多人的意愿的事物寿命总是不长的。事实上，暴君们在一生中间很少不遭到某种灾祸的；在多事之秋，总不乏可以起来反对暴君的机会，而一旦碰到这种机遇，许多人中间一定会有人设法加以利用。在这种情况下，人民必将拥护反叛者，而无论是谁，只要在这种行动上能深获人心，多半是不会功败垂成的。所以暴君的政权很难维持久远。

如果我们看一看暴君的保持其权力的方法，上述的那一点就可以看得格外明显。他不可能靠增进感情来维持统治权，因为像我们已经看到的那样，暴君和臣民之间是很少或根本没有什么情谊可言的。当摆脱难以忍受的屈辱的机会自行出现时，群众就不会那么循规蹈矩，还念念不忘忠诚不贰的教条。更可能的是，一般人民觉得在采取一切办法以反抗心肠歹毒的暴君方面倒是并不缺乏信心的。因此，暴政以畏惧为唯一的靠山；暴君们千方百计要使自己为臣民所畏惧。但由畏惧造成的基础是脆弱的。当机会和成功的希望自行出现时，以前由于

心怀畏惧而始终唯命是从的人们就会起来反抗他们的支配者；他们一向越是单纯由于畏惧而在愿望上受到抑制，那种叛变的声势也就愈加猛烈。正如水一样，如果强加压抑，当它找到一个出口时就会格外锐不可当地喷射出来。而且，畏惧本身也带有其内在的危险；因为，当恐惧太甚时，它会迫使许多人铤而走险。而一个横下心来的人对于任何企图都是格外容易奋不顾身的。暴政绝不能维持久远。

这个结论从理论上看得很清楚，从实例上也是同样看得很清楚。无论我们考察古代的史实或近代的事件，都很难发现哪一个暴君政权是寿命很长的。为此，亚里士多德在他的《政治学》里列举了几个暴君的名字之后，也接着证明他们的统治是多么短暂；然后他指出，如果有些暴君在位较长，那是因为他们的暴政并不过分苛酷，因为他们在许多方面模仿了一个纯正君主的宽厚气度。

当我们考虑到上帝的判断时，这个问题甚至显得格外清楚。例如，我们在《约伯记》（第三十四章，第三十节）中读到，“他使不虔敬的人不得作王，免得有人牢笼百姓。”最初自愿承担王政的重任，接着便暴露出暴君的面目，要算这种人最可以名副其实地称为不虔敬的人了；因为所谓伪君子，就是那种像做戏一样冒充另一个人的身份的人。所以上帝允许暴君当政，以惩罚他们的臣民的罪孽；而这种惩罚在《圣经》里一般就叫做神怒。例如上帝通过何西阿（第十三章，第十一节）宣布，“我在怒气中将王赐你。”可是，上帝在盛怒之下给予他的百姓的君主是不幸的，他在位的日子也不会很长。因为上帝虽然发怒，绝不会不宽恕百姓并表示怜悯，像我们在《约珥书》（第二章，第十三节）中所读到的，“他有恩典，有怜悯，不轻易发怒，有丰盛的慈爱，并且后悔所降的灾。”所以上帝并不准许暴君执政过久；而是在利用他们对他的百姓刮过一阵风暴以后，他就把他们一扫而光，恢复世间的平静。所以我们在《传道书》（第十章，第十七节）中读到：“神已推翻傲慢的君王的统治，并扶立柔和的君王来代替他们。”

根据经验，我们甚至可以更加清楚地看出，君主靠仁政所获得的财富，比暴君靠强取豪夺得来的为多。暴君的统治是人人发指的，因此他需要有许多卫士来保护他的安全，不受他的人民的暗算；这就使他所付出的金钱远比他能从臣民手中勒索的为多。另一方面，一个君主的政权既然能够迎合臣民的心意，就会由那些不受贪欲驱使的公民本身来加以保卫；事实上，在必要的时候，他们是会很慷慨地把远非

任何暴君所能勒索的东西贡献给君主的。这种情况足以证明所罗门所说的话的正确性（《箴言》，第十一章，第二十四节）："有施散的（即君王），却更增添；有贪欲过度的（即暴君），反致穷乏。"所以，由于上帝的公正判断，常常发生这样的事情：积不义之财的人挥金如土，从而发见自己不得不作出赔偿。正如所罗门在《传道书》（第五章，第九节）里所说的："贪婪的人一定不因获得银子而满足，贪爱财富的人一定不会由此获得利益。"又如他说（《箴言》，第十五章，第二十七节）："贪恋财利的，扰害己家。"可是，对于御德修礼的君主，上帝本身就使他增益财富，正如他对所罗门所做的那样，因为所罗门根据智慧作出判断，同时也就获得了使其财货丰足的诺言。

至于声望，则大可不必浪费时间来加以论述。有德之君不但在生前而且特别在死后总能以某种形式仍然为人们所尊崇和悼念，而恶人的名字总是立刻为人所遗忘，或者，如果他们的罪恶特别昭著，他们只能永遭唾诟，这一点谁能表示怀疑呢？所以所罗门说（《箴言》，第十章，第七节）："义人的遗芳被称赞，恶人的名字必朽烂。"他不是被人忘掉，便只是一具令人掩鼻的腐尸。

第十一章 仁政的物质利益与暴政的不利后果

因此，根据上文所述，君主显然比暴君格外有把握获得政权、财富和荣誉与荣耀的稳定性，而一个妄图用不正当的手段达到这些目的的君主，就有变成暴君的危险。如果一个人由于存有获取某种利益的希望而谨守仁义之道，他是不愿离开这种道路的。可是，一个暴君却会丧失那种酬报有德之君的最高幸福，并且更坏的是，他会自己招来最可怕的报应。如果一个人由于掠夺、奴役或杀害另一个人而理应得到最大的报应，即被世俗法庭判处死刑和受上帝法庭的永远处罚，那么我们不是更有理由说，既然一个暴君掠夺了所有的人，到处蹂躏了一切人的自由，随兴之所至而杀人如麻，他不是应该得到最可怕的报应吗？此外，我们还必须补充说明，这种人是难得悔罪的：他们趾高气扬，由于所犯的罪孽而遭上帝离弃，由于谄谀之徒的包围而变得心如铁石，因而他们确实是很难作出适当的补偿的。的确，他们什么时候能够归还他们分所应得的东西之外一切浮收的利益呢？然而，他们非偿还不可，这是毋庸怀疑的。他们什么时候能够公平地对待他们曾经压迫或虐待的人们呢？除掉他们的顽固不化以外，我们还必须进一步注意这样的事实，即：他们开始认为自己一向能够大胆地、不遇任何反抗地作出的一切事情都是合法的，因此，他们不但不力求补偿他们所做的坏事，反而作恶成习，并树立了一个使他们的继承者变本加厉地为非作歹的榜样。所以，他们要对上帝负责的，不但有他们自己的罪恶，而且还有他们给予犯罪机会的那些人的罪恶。他们的罪行由于所任职位的显要而更加严重。世俗的君主如果发觉他的大臣对他不忠，一定惩治得格外严厉；同样地，对于上帝已经指定为他的臣仆和权力实施者的人们来说，如果他们暴虐淫纵，曲解他的审判，他们一定会受到上帝更重的惩罚。所以在所罗门的《智慧论》（第六章，第五至七节）里谈到昏君时说："因为作为他的王国的臣仆，你们没有审判正确，也没有遵守公道的原则，也没有按照神的旨意行事，所以他将可怕地和迅速地向你们显灵，这是由于执掌政权的人应当受到最严

厉的审判的缘故。弱者可以得到怜悯，但强者应受重责。”以赛亚（第十四章，第十五至十六节）对巴比伦王说，“你必堕落阴间，到坑中最深之处。凡看见你的，都要定睛看你，留意看你，”仿佛这是对一个苦难重重的人说的那样。所以，如果说君主获得丰富的世俗利益，上帝也为他们准备着异乎寻常的幸福，那么暴君们就是大部分连他们所热烈追求的世俗欲望也得不到满足，并且他们在追求欲望的满足时除掉要冒很多危险以外，更坏的是要丧失久远的利益，注定遭受最悲惨的痛苦；由此可见，那些执掌政权的人必须步步留神，要以仁德之君而不是暴君的行动来对待他们的臣民。

关于君主的权力，关于君主制度对社会的好处，以及关于统治者以仁德之君而非暴君的态度对待民众的重要性，我们现在已经谈得很够了。

第十二章 君主的职责：王权同精神对肉体和上帝对万物的支配权的相似之处

只要再研讨一下君主的职责和他应当保持怎样的节操，就可以谈完我们至今所讨论的问题了。既然艺术不过是对自然的一种模仿，我们从自然方面开始学会怎样按照理性办事，那么似乎最好还是根据自然方面进行管理的种种例子来推断君主的职责。但是在自然方面，可以发现既有普遍的统治形式，也有特殊的统治形式。普遍的形式是万物赖以在上帝的指导下各得其所的形式，而上帝则凭他的深谋远虑支配着宇宙。特殊的形式同神的控制十分相似，存在于人的本身之中；因为人提供了普遍统治的范例，所以他才被称做小天地。神的控制是对一切被创造的物体和一切精神的权力行使的，同样地，理性的控制扩展到身体的各部分和心灵的其他机能；因此，从某种意义说，理性之对于人，犹上帝之对于宇宙。可是，有如我们在上文指出的，因为人天然是个营共同生活的社会动物，这种与神的统治相类似的特点就可以在人们的中间找到，而我们所以这样说，不仅是因为我们觉得人是受他的理性支配的，而且事实上一个社会也确实是受一个人的才智统治的。这基本上就是君主的职责。在某些营共同生活的动物中间，例如蜜蜂，据说就有一个君主；从它们这方面我们也可以发现上述那种统治的相类的例子。当然，在它们的情况下，统治是没有理性的基础的，只是从它们的天性的一种本能中产生，而这种本能是由作为自然创造者的最高统治者赋予它们的。因此，一个君主应当体会到，他对他的国家已经担当起类似灵魂对于肉体、上帝对于宇宙的那种职责。如果他对这一点有足够的认识，他就会一方面感到自己是被派定以上帝的名义在其全国范围内施行仁政，从而激发出施民以德的热诚，另一方面在品性上日益敦厚，把受其治理的人们看作他自己身体的各个部分。

第十三章 这一类比的进一步阐明和由此可以得出的结论

我们现在必须看一看上帝在宇宙中的措施，这样才会知道一个君主应该采取什么行动。一般说来，上帝在世间的工作有两个方面。第一个方面是创造的行为；第二个方面是在创造以后随即对创造物的统治。同样地，灵魂对肉体的作用也表现两个方面。首先，使肉体赋有形式的是灵魂；其次，肉体是为灵魂所控制和推动的。特别与君主的职务有关的，正是这两种作用中的第二种；因为所有的君主都必须治理国政，君主（rex）这一名称正是从这种管理政府的过程中产生的。可是，并不是所有的君主都承担第一种任务；因为并非每一个君主都建立他所治理的城市或国家；许多君主是在已经日趋繁荣的城市或国家中履行他们的职责的。但我们不应该忘记，如果以前没有人首先起来建立一个城市或王国，就没有东西可以治理了：因此君主的职务必须也包括一个城市或王国的建立。事实上，有些君主已经建立了他们后来所统治的城市，如尼奴斯建立了尼尼微，罗穆鲁斯建立了罗马城。此外，统治者也有责任保护他所治理的地方，并利用那个地方来达到草创时所抱定的目的。但如果他不懂得施政的道理，他就不能充分了解他的职责。建立一个王国的缘由可以在创造世界这一件事所提供的例子中找到答案。在这方面，我们必须先考察万物本身的创造，然后考察它们在整个宇宙中的有规则的分布。这样我们就可以知道万物是怎样按照它们不同的种类分布在宇宙的各部分的；如天上的星星、空中的鸟、海中的鱼和地上的动物。最后我们看到上苍怎样应有尽有地供应每一种类它所需要的一切东西。摩西曾经十分详尽地描述了在万物的创造中所表现出来的这种井然有序的情形。

他首先用“起初神创造天地”这句话来考究万物的创造问题；然后他指出，万物根据神的命令各按其相应的秩序而互有不同，如白天与黑夜有别，高地与深渊有别，海洋与旱地有别。接着他说明天空怎样点缀着飞鸟，海洋点缀着鱼类，陆地点缀着动物。最后，他告诉我们

神怎样使人们管理全世界和世上的动物。至于植物，他说那是神给动物和人类作为食物用的。既然一个城市或王国的建立者不能无中生有地产生群众、住宅或其他一切生活必需品，他就只得利用自然所已经提供的东西。其他一切技艺都是从天然资源中找到材料的，如铁匠用铁工作，营造匠用木料和石头建筑房屋等等。正和这种情况一样，一个人要想建立一个城市或王国，必须首先挑选一个合适的地点；它很合卫生，足以保证居民的健康，同时土地肥沃，使居民无枵腹之患；它既是山川秀丽，令人赏心悦目，又有天然屏障，可以抵御外敌。如果缺乏任何这种优势，则所选的地点随着这样一些条件，或至少是其中更重要的条件的完备程度而增加其适宜性。地点选中以后，一个城市或王国的建立者所面临的第二个任务就是对该地区作出规划，以适应公民生活的一切需要。例如，在建立一个王国时，你必须决定何处构筑城镇、何处空出农垦区或何处建筑堡垒：学术研究中心、练兵校场和市场等等都必须加以考虑；同时还要顾到其他一切组成国家生活的活动。如果所要建立的是一座城市，那就要为教堂、行政机关以及各行各业的工场指定地点。其次要按照职业的不同把公民们分派到城市的各个市区。最后，还必须作好准备，使每一个人按其职业和地位不致在生活上感到困难；否则无论城市或王国都不会持久。极简略地说，这就是一个君主在建立一个城市或王国时必须注意的几点，并且由于同创造世界的情形相似，它们是可以完成的。

第十四章 教权和王权的比较

创造世界是建立一个城市或王国的合适的范例，正与此相同，支配世界使我们可以推断出民政的原则来。我们必须首先记住，所谓支配就是去指导被支配的东西以达到其预定的目的。所以，当一只船依靠一个船员的技能按照正确的航线驶达港口时，我们说它受着支配。可是，当一件东西奉命趋向一个位于其本身之外的目的，如船之与港口时，支配者的职责就不仅在于维护它的完整，而且在于力求使它达到它的预定的目的地。如果有一件东西在其本身之外并无目的，那么支配者的唯一任务就是尽力维护其完整无损。可是，虽然除上帝是一切事物的目的而外，天地间的万物无一不在本身之外另有目的，但人们对于较高目的的操心总要遇到许多性质各有不同的困难。显而易见，可能一个人所关心的是维持一件东西的现状，另一个人所关心的则是使它达到更完美的境地；在我们用作例子来说明管理活动的一只船的事例中，可以看出这一点。正如木匠的任务是修理任何可能发生的损伤，船员的任务是把船驶到港口一样，在人的本身也有同样的工作过程在起着作用。医生专心从事于维护人的生命和身体的健康；经济学家的任务是力求使物品不感匮乏；学者保证使自己知道真理；道德之士注意自己的行为能符合理性的要求。这样，如果人类不是注定要追求某种更高的目的，有这些注意也就够了。

但是，人在尘世的生活之后还另有命运；这就是他在死后所等待的上帝的最后幸福和快乐。因为，正如使徒保罗所说（《哥林多后书》，第五章，第六节）："我们住在身内，便与主相离。"所以，既然对基督徒来说上帝的幸福是靠基督的血获得的，并且他是靠圣灵的恩赐才能达到那种幸福，他就需要另一种的精神上的指导来领他到永恒济度的港口；这种指导是由基督教的牧师为信徒准备的。

无论我们探讨一个人的或全社会的命运，我们的结论没有什么不同。因此，如果人的目的要到存在于人的本身的任何完美状态中去寻找，管理一个社会的最终目的就在于获得这种完美状态并在获得以后

妥加维护。假使一个个人的或社会的这种目的是生命和身体的健康，医生就会操支配之权。另一方面，假使目的在于取得丰裕的财富，社会的管理工作就可以放心地交给经济学家。假使目的是了解真理，则负有指导社会之责的君主就应该尽到教授的义务。但一个社会之所以聚集在一起，目的在于过一种有德行的生活。人们结合起来，以便由此享受一种各人在单独生活时不可能得到的生活的美满；而美满的生活则是按照道德原则过的生活。这样看来，人类社会的目的就是过一种有德行的生活。

这一点可以由下面的事实获得证明，即只有那些能共同促进社会生活的美满程度的成员，才能被认为是社会公众的一部分。如果人们单纯为了生存而结合起来，则无论动物或奴隶都将与文明社会有关。如果是为了财富的增殖，则所有发生共同商业关系的人都会属于一个城市。但只有那些服从同样的法律并受单一政府的指导以求生活充盈的人，才能说是构成一个社会单位。盛德之士注定要达到一个较高的目的，而这种目的，像我们已经说过的那样，在于享受上帝的快乐；另一方面，人类社会的最终目的不会与个人的最终目的有何不同。因此，社会生活的最终目的将不仅是德风广播，而且还要通过有德行的生活以达到享受上帝的快乐的目的。的确，如果依靠人类的天然德性可以达到这一目的的话，则指导人们趋向这个目的，结果将成为君主的职责。然而我们相信，君主的职责是掌握世俗事务中的最高权力。政治按照它所服务的目的的重要性而属于一个更高的等级。这是因为，凡是指导人们作出与达到最终目的有关的行动的人，总是具有安排事务的最终权力：正如负责驾驶船只的船员就他所中意的船只的式样对船匠提出意见，以及佩带武器的公民嘱咐匠人要冶铸何种刀剑一样。但是，享受上帝的快乐这一目的，并不是单靠人类的德性就能达到的，而是要依靠神的恩赐，像使徒保罗所告诉我们的那样（《罗马人书》，第六章，第二十三节）："唯有神的恩赐才是永生。"因此，只有神的统治而不是人类的政权才能导使我们达到这个目的。这样的统治只能属于既是人又是神的君主，即属于耶稣基督、我们的主，他在使人们成为圣子时，已使他们享受天国的荣光。

这就是交托给他的政权：一种必然永远不会终止的统治权，并且他由于这种权力才在《圣经》中不仅被称为神父而且也被称为君王；像《耶利米书》所说的（第二十三章，第五节）："君王必掌王权，行事有智慧。"君王的神父身份就是从基督产生的，而且，所有基督的信

徒既然是基督教徒，就成为神父和君王。这个王国的职务不是交托给这个世界的统治者，而是交托给神父，以便使世俗的事务仍旧和神的事务有所不同：并且，特别是，这个职务是委托给祭司长、彼得的继承者和教皇、罗马教皇的；基督教世界的一切君王都应当受他的支配，像受耶稣基督本人的支配一样。因为，那些关心人生次要目的的人们，必须服从他这个关心最高目的的人，并受他的命令指挥。由于异教徒的教职以及所有与崇拜异教神祇有关的事情都是旨在获得世俗的利益（这些利益构成社会公共幸福的一部分，是君王的能力所能够及到的），异教的祭司们是理应服从他们的君王的。同样地，在《旧约全书》中，人民曾被答应给予世俗的利益以奖励他们的虔诚，虽然这些允诺是由真神而不是由魔鬼作出的；所以我们在《旧约》中看到神职人员受君王支配的情况。可是在《新约全书》里，存在着人们赖以获得天国奖赏的较高的神职人员，于是在《新约》里君王就必须服从神父。

由于这个缘故，根据赫赫的神意，在神选作基督教世界主要中心的罗马城里，城市统治者之服从教皇，才逐渐成为惯例。所以华列里厄斯·马克西穆斯 [7] 说："我们城市的惯例一向是使一切事物都服从宗教，即使在有关最高权力的尊严的问题上也是如此。所以当权的人总是毫不犹豫地愿意为圣坛服务；从而证明他们相信，只有通过对神权的尽心尽意的忠诚服务，才能正确地行使世俗的政权。"因为要使基督教神职人员在高卢更受尊敬，神准许高卢人中间称为德鲁伊僧侣的异教祭司在全国建立他们的权威，正如恺撒在他的《高卢战记》一书中告诉我们的那样。

---

[1] 华列里厄斯·马克西穆斯（Valerius Maximus），公元14年任罗马执政官。——译者

第十五章 怎样达到政治社会中幸福生活的目的

人们在尘世的幸福生活，就其目的而论，是导向我们有希望在天堂中享受的幸福生活的，同样地，人们能为自己取得的一切特殊的利益，如财富、收益、健康、技能或学问等等，也必然导向社会的幸福。但是，正如我们已经说过的，那位以最高目的为己任的人一定比那些关心次要目标的人来得优越，并且必须利用他的权威来指导他们；因此，从这一点可以推定，一个君主虽然受到那个权力和权威的支配，却必须管辖人类的一切活动，用自己的权力和权威来指导它们。无论是谁，只要他有责任完成某种与一个较高的目标有关的工作，就应当在看到他的行动被正确地导向那个目标时感到满足。这样，铁匠便冶铸出一柄宜于用来作战的大刀；建筑匠必须兴建一所可以居住的房屋。因为尘世的幸福生活的目的是享受天堂的幸福，所以君主就有责任来促进社会的福利，使它能适当地导致天堂的幸福；坚持一切能导致这一目的的行动，尽可能不做任何与这一目的有矛盾的事情。通向真正幸福的道路和沿途可能遇到的障碍是通过神的律法来了解的，而教导神的律法则是神父们的责任，像我们在《玛拉基书》（第二章，第七节）中所读到的："祭司的嘴里常存知识，人也当由他口中寻求律法。"所以神命令道（《申命记》，第十七章，第十八节）："他登了国位，就应将利未人的祭司面前的这部律法书，为自己抄录一本，存在他那里，要终生诵读，好学习敬畏耶和华他的神，谨守遵行这部律法书上的一切言语和这些律例。"因此，一个君主既然从神的律法方面受到教诲，就必须特别专心致力地领导他所支配的社会走向幸福生活。在这方面他有三项任务。他必须首先确立他所统治的社会的安宁；第二，他必须保证不让任何事情来破坏这样地建立起来的安宁；第三，他必须费尽心机继续扩大这种福利。

对于个人的幸福来说，有两件事情是必要的：第一件并且也是最重要的事情是行不逾矩（事实上我们是通过德行才能过幸福生活

的）；另一件事或者也可以说是次要的条件是一种手段，它存在于德行所必需的物质利益的充裕中。人是一个自然单位，但体现为和平的一个社会的统一却必须靠统治者的手腕才能产生。因此，有三件事情是为保证社会安宁所必需的。首先，社会必须融洽无间地团结一致。第二，这样地团结起来的社会必须以行善为目标。因为，正如一个人假使不是整体就无法修德行善一样，由人们组成的一个社会如果分崩离析，发生内讧，在行善的方面也就要受妨碍。第三同时也是最后的条件是，必须依靠统治者的智慧保有那种为幸福生活所不可缺少的物质福利的充裕。一旦社会的安宁像这样地有了保证，只要由君主来注意加以维护就行了。

再说，有三件事情妨碍着公共幸福的持久不变，而其中之一是自然而然地产生的。公共的幸福不应有何期限，而是应当尽可能地永保不衰。但人既不免于死，就无法永远生存。甚至在他们还活着的时候，精力也不会始终如一；因为人生变化多端，一个人在其一生并不能总是担任同样的工作。维护公共幸福的另一障碍是从内部产生的，即在于刚愎自用；因为有许多人怠于执行为社会所必需的职务，甚或不遵守正义的原则，扰乱别人的安宁，从而损害社会的治安。其次还有从外部产生的第三个维护社会的障碍：那时敌人的入侵使和平受到破坏，有时候王国或城市本身都彻底被毁。和这三点相应，君主的任务也有三个方面。第一方面与执掌各种职务的人们的继承和调换有关。上帝务使不能永远不变的容易腐败的东西经过世代的交替而得到更新，因而保持着宇宙的完整，同样地，君主也有责任提出继任人选以代替那些不称职的人员，来维护受他支配的社会的幸福。第二，他在治国的时候，必须注意采用法律和劝告、惩罚和奖励等手段，劝诫人们不做坏事，诱导他们乐于为善；这是仿效上帝的榜样，因为上帝给了人们一项法律，并奖励守法的人和惩罚犯法的人。第三，君主有责任确实查明受他支配的社会具有防御敌人的妥善保障。如果不能抵御外敌，就根本谈不到防备国内的危险。

所以，为了正确地保持社会的秩序，君主还有一个任务需要完成：他必须关心社会的发展。如果牢记上述各点，注意可能引起纷扰的根源，弥补任何不足，做好任何可以作出更大成绩的工作，那么，这个任务是可以很出色地完成的。所以使徒保罗（《哥林多前书》，第十二章）训诫信徒要始终珍视更好的恩赐。

这些便是势必构成一个君主的职责的若干项目；但每一项应当更详细地加以论述。

论对犹太人的统治

致布拉班女公爵

我已接到阁下的来信，并从信上充分理解到您是多么真诚地关怀着治理臣民，同时对我们修道会的弟兄们又怀有多么真挚的感情。我感谢上帝，因为他已使您的心受到感动而希望做出这样大的善事。的确，我觉得不大容易满足您要我就某些问题提出意见的请求：一部分是由于我讲学忙不过来，一部分是由于我本来希望您会向那些比我更内行的人请教。可是，如果我不在您感到棘手的时候给您帮助，聊以报答您的盛情厚谊于万一，这对我来说是很不合适的。所以我试图在下文答复您所提出的问题，但并不排斥任何更好的主张。

首先，阁下问起，“是否可以经常强制犹太人缴纳贡税，如果可以的话，应该责成他们在何时缴纳？”对于这样一个用如此简括的话提出的问题，人们可以回答说，的确，像法律所宣布的那样，犹太人由于他们的罪过，无论在现今或过去都注定要永受奴役；因此，各国的君主可以把他们的所有物当作自己的财产；唯一的附带条件是，不要全部剥夺他们赖以维持生活的必需品。可是，因为我们在行动上必须保持公正，即使对那些被遗弃的人也是如此，免得基督的名字受到亵渎（使徒用自身的例子告诫我们，不要得罪犹太人、异教徒或者基督教），所以比较正确的办法似乎就是：及时地实行法律所准许的措施，切忌征收不合过去惯例的强制公债；因为人们对于不习惯的事情总是更加耿耿于怀的。因此，根据这个意见，您可以按照您的前辈所规定的惯例强迫犹太人纳贡，如果没有其他重要的问题需要一并考虑的话。不过，从我所能够推测的情况来看，您对这个问题的种种怀疑似乎由于您要提出的这样一个疑问而加深了：即事实上贵国的犹太人所占有的财产，全部都是靠不正当的重利盘剥的办法得来的。您要问，剥夺他们的财产是否合法，因为他们的财产既然是靠强取豪夺得来的，无论如何都应当退还才对。对于这个问题，似乎可以这样回答：虽然犹太人没有权利保留他们用高利贷向别人勒索得来的金钱，

您也没有权利把钱从犹太人那里收回之后留在自己手里；如果他们的财产是从您本人或您的前辈那里敲诈得来的，或许可以另当别论。倘使他们所占有的财产是从别人手里夺取的，那您就有责任把财产交还给那些理应从犹太人那里追回钱财的人们。所以，如果您能够确实找到重利盘剥的受害者，您就应当使物归原主。假如找不到的话，您就应当根据主教或其他正直人士的建议，把这种钱财作敬神之用；或者用于贵国的公益方面，以济贫恤穷或为社会谋福利。您即使用强制手段勒令犹太人归还这种财物，也不算犯法，只要您经常遵守您前辈的惯例，并决定按上述方式使用钱财。

其次，您问我，既然犹太人的财产都是盘剥得来的，是否应当为了他们破坏法律而课以罚金。按照上述的方针，这个问题似乎可以这样回答：为了杜绝诈欺取财，课以罚金是完全应该的。并且我还认为，一个犹太人或其他任何高利贷者，应当比其他的坏人罚款更重，因为大家知道他们无权占有他们现今以罚款的形式被剥夺的金钱。除罚款以外，还可以给予其他的处罚，免得他们认为退还了应归别人所有的钱财，就算是受到足够的惩处了。但是，从高利贷者罚款所得的金钱不宜保留；如果钱完全是靠盘剥得来的，那就应当按照上面所说的办法支配。各国的君主也不该提出异议，说这种做法会使他们丧失收入，因为他们本身是要对这种损失负责的。他们最好还是强迫犹太人靠工作谋生，像意大利有些地方所实行的那样，而不要让他们饱食终日，无所事事，靠放高利贷发财致富。正是由于这一点他们才遭受损失。同样地，并且也由于同一原因，如果君主们让他们的臣民靠诈欺和掠夺自肥，他们就会在收入上受到损失。那样的话，他们也同样必须退还自己由此而获得的任何收入。

第三，您问是否可以接受他们的一点礼物或纪念品，如果他们自动送来的话。这个问题似乎可以这样回答：接受这种礼物是完全可以的；不过最得体的办法是把从这方面收到的东西归还给它的正当的主人，或用于上面已经提到的那些用途之一——因为赠与人所占有的钱财不外乎是重利盘剥的收入。

第四，您问，如果从一个犹太人那里没收来的钱财超过应该归还给基督徒的数额，那么对于剩余的部分该怎么办。这个问题显然可以从上面已经发表的意见中找到答案。这种剩余的部分也许是由两个根源产生的。那个犹太人除高利贷收入而外可能还有其他财产，在这种

情况下，我们就不妨保留那个犹太人所放弃的东西，但始终应遵守上面提到的附带条件。如果剩余部分是除重利以外提供给犹太人的自愿赠送的礼物产生的，那么上面所说的办法也同样可以适用；其条件是，高利贷的收入已先行归还原主。另一方面，那些曾经受到重利盘剥的人可能现在不再在国土之内，不是已经死亡便是侨居外国。在这种情况下，也必须归还。但如果不能确切查明应归还何人，那您就必须照上述的意见办理。

上文关于犹太人说的话，当然也同样可以适用于卡奥尔的放债者或其他任何实行放高利贷的不良习惯的人们。

第五，关于您的执行吏和其他官吏，您问我是否可以拍卖他们的职位或向他们征收一笔保证金，这笔保证金由他们以后从所任职务的收入项下取偿。我的回答是，这个问题引起两种困难。第一种困难关系到卖官鬻职。关于这个问题，我们必须记牢使徒所说的话，即可以做的事情很多，但并非总是上策。既然您交给您的执行吏和其他官吏的职务只是民政职务，我觉得您拍卖这种职位并没有什么不对，只要经常注意把官职卖给那些确实能够有效地履行他们的职责的人，而不是仅仅把官职交给出价最高的人，因为后者在官职到手之后会鱼肉您的臣民以收回他的损失。另一方面，卖官鬻爵并不是个贤明的办法。首先，最有资格担任这种职务的人往往很穷，买不起官职；即使他们有钱，最合适的候选人也往往不想从事这种活动，或利用这种活动所提供的机会谋取利益。因此，往往可能会发生这样的情况，贵国的这种职位由既是野心勃勃又是贪得无厌的极坏分子充任，其进一步的结果是：他们很可能压迫您的臣民，不顾您的真正的利益。所以，据我看来，绝顶英明的办法是挑选善良和干练的人来为您效劳，如果他们不愿，甚至要强迫他们这样办。您和您的臣民从他们的勤奋和忠实方面所得的好处，将大大地超过您可能靠卖官鬻爵而获得的。这就是摩西的亲戚对他的劝告，那时这位亲戚说："要从百姓中拣选有才能的人，就是敬畏神、诚实无妄、恨不义之财的人，派他们作千夫长、百夫长、五十夫长、十夫长，管理百姓，随时审判百姓。"[8] 其次还有从保证金的问题产生的第二个困难。关于这个问题，我们应当说，如果官职的委任取决于这种保证金，那么毫无疑问，这样的协议就是高利贷式的；因为官职是靠贷金的力量而得到委任的。在这种情况下，您就会向他们提供犯罪的机会，而他们也会被迫辞去如此获得的职

位。另一方面，如果您不受拘束地把官职给予他们，此后再接受一笔他们能在供职期间收回的贷款，这种做法就不会有什么罪恶了。

第六，您问是否可以向您的基督徒臣民征收贡品。在这个问题上，您必须记住，各国的君主是由上帝任命的，其目的不是要叫他们寻求私利，而是要叫他们繁荣公共的幸福。贪婪的君主受到《以西结书》（第二十二章）中所说的话的谴责："其中的首领仿佛豺狼抓撕掠物，杀人流血，伤害人命，要得不义之财。"在别的地方，有一位先知说[9]："祸哉以色列的牧人，只知牧养自己。牧人岂不当牧养群羊吗？你们吃脂油，穿羊毛，宰肥壮的，却不牧养群羊。"由于这个缘故，君主被规定可以领取一笔年金，这笔年金足够适应他们的需要并使他们不再有何借口来掠夺他们的臣民。因此，根据神的命令，在同一个预言中说道："王必得以色列一部分产业，做君王的不得再掠夺我的百姓。"然而，有时君王也可能没有足够的资财来预防敌人的进攻或支应他们可以合理地担当的其他任务。在这种情况下，如果公民们捐助必要的款项来促进公共利益，那是正当的。由于这个缘故，在某些国家就有君主向其臣民索取一定数额的献金的由来已久的惯例。如果这些献金并不太多，这样一种办法是可以实行而不致犯罪的。因为，像使徒保罗所说的那样，"谁也不会自己出钱去打仗。"所以，一个为祖国的利益而奋斗的君主，可以通过正常的课税形式，或者在没有这些形式存在或形式不具备的情况下，通过个人的捐献，来利用社会的资源和向一般事业征收款项。当某种难以逆料的情况发生时，也可适用同样的结论，并且也有必要增加公共福利方面的开支，或者维持宫廷的体面，特别是在国库的收入和普通的税收不敷开支的时候；例如，当发生敌人进犯或其他相类的情况时就是如此。在这种情况下，君主可以向他们的公民征收普通税之外的特别税，因为这是为了所有人的福利。然而，如果单纯由于贪财或由于挥霍无度而要强使公民缴纳例行的捐税之外的款项，那是绝不允许的。所以约翰对前来向他请教的兵丁说（《路加福音》，第三章，第十四节）："不要以强暴待人，也不要讹诈人，自己有钱粮就当知足。"君王的年金多少带有一点报酬的性质，他们应当永远满足于这种报酬。除了上面已经举出的几点理由以及为了公共的幸福起见，他们也不应当有更多的要求。

第七，您问我，如果您的大臣们向您的臣民所征收的金钱超过法律的规定，姑不论其收入是否落入您的手中，您该怎么办。这个问题不难回答。如果这种勒索得来的收入落到您的手里，您就应当在可能

条件下把它们归还给原来出钱的人；如果不可能找到确凿无疑的物主，您就必须把钱用于某种宗教的目的或与全社会的幸福有关的方面。反之，如果收入没有到您的手里，您就必须强迫您的官吏退还原款，免得他们享受不义之财；即使受他们勒索之害的人无法查明，也应如此。事实上，您应当特别严惩这种不法行为，使别人具有戒心，不去学他们的榜样；因为像所罗门所说："鞭打亵慢人，愚蒙人必长见识"（《箴言》，第十九章，第二十五节）。

这样，再来谈一谈您的最后一个问题：是否应当强迫您国内的全部犹太人佩带某种符号，以便同基督徒有所区别。对于这个问题，答案是简单的，并且是符合总会的决议的。在所有基督教国家的犹太人，无论男女，应经常身穿某种特殊服装，以与其他人等有别。总之，这是他们自己的法律强迫他们遵守的，因为按照他们的法律规定，他们应当穿着四角镶有边饰的斗篷，以示与其他民族不同。

光辉而虔诚的夫人，这些就是我在这里对您提出的问题所作的答复。关于这些问题，我并不想强迫您接受我的意见，而是宁可劝您向其他一些对这类问题比我内行的人请教。祝王祚永命。

---

[1] 见《出埃及记》，第十八章，第二十一至二十二节。——译者

[2] 见《以西结书》，第三十四章，第二至三节。——译者

第二部分 哲学著作选辑——反异教徒大全 第三篇

第八十一章

论人们彼此之间及对其他生物的关系的安排

人和其他有智力的实体相比，占据最低的地位，因为像上文已经说明的，他在最初被创造时，对于天道的体系只有一般的了解；因此，他必须力求参照天道已在其中详尽无遗地建立体系的种种事物本身，全面了解属于他这方面的体系的情况。不错，人必须依靠身体的器官从那可以感觉到的世界汲取知识。但是，除非得到较高神灵的帮助和启发，人就永远不能全面了解有关人类的一切事情，这就是人的知识状态的缺点；因为，有如我们已经知道的，天意使较低的神灵必须依靠较高神灵的帮助才能达到完善的地步。而且，因为人具有某种程度的智力，天意要使根本缺乏智力的禽兽服从人的支配。所以神说，“我们要照着我们的形象、按照我们的样式造人”——这是就他们的智力方面而言——“使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地”（《创世纪》，第一章，第二十六节）。

禽兽虽然没有智慧，却还有点懂事，因而天意就把它们安排在植物和其他一切无知识的东西之上。所以神说：“看哪，我将遍地上一切结种子的菜蔬和一切树上所结有核的果子，全赐给你们作食物：并且也赐给地上的走兽作食物”（《创世记》，第一章，第二十九至三十节）。

至于那些完全无知的东西，则只要一种东西的产生效果的能力较大，它就比另一种东西优越；因为这样一些东西是天意根据它们的效果而不是根据它们的价值来确定的。既然人有智慧和感觉，同时也有体力，这些禀赋就由天意安排，仿照宇宙间普遍存在的那种秩序的式样，彼此处于从属的地位。体力从属于感性和智力，并决心服从它们的指挥，而感官则从属于智慧，并遵从它的指导。

由于同样的道理，在人们中间也可以找到一种体系；因为才智杰出的人自然享有支配权，而智力较差但体力较强的人则看来是天使其充当奴仆；像亚里士多德在《政治学》中所指出的那样。所罗门也抱有同样的见解，因为他说，“愚昧人必作慧心人的仆人”（《箴言》，第十一章，第二十九节）。并且又说，“要从百姓中拣选有才能的人，就是敬畏神的人，叫他们随时审判百姓”（《出埃及记》，第十八章，第二十一至二十二节）。如果一个人的理智听从他的感官的指挥，或者他的感觉方面的能力受某种身体缺陷的影响，像残废的人那样，他就会丧失平衡；在人类的政治方面，情形亦复如此。社会秩序的紊乱常常是由于这样的事实而产生的，即：有人执掌政权，并不是因为他有高人一等的智慧，而是因为他靠暴力夺取了政权，或者通过可以感觉到的感情上的拉拢而建立了统治地位。所罗门对于这种违反正义的行为也不是没有评述的，他说：“我见日光之下有一件祸患，似乎出于掌权的错误，就是愚昧人居于高位”（《传道书》，第十章，第五至六节）。然而，这种颠三倒四的现象并不是与天意不相容的。它是得到神的允许才产生的，并且是由部属的缺点所造成的，像我们在谈到其他几种祸害时已经指出的那样。自然秩序在这类事例中也不是完全紊乱的；因为愚人的统治如果没有聪明人从旁代为策划，必然非常脆弱。所以所罗门说：“计谋都凭筹算立定，打仗要凭智谋”（《箴言》，第二十章，第十八节）。他又说：“智慧人大有能力，有知识的人力上加力。你去打仗，要凭智谋；谋士众多，人便得胜”（《箴言》，第二十四章，第五至六节）。并且，因为一个谋士支配着任何接受他的计谋的人，在某种意义上还指挥着他，所以所罗门说：“仆人办事聪明，必管辖贻羞之子”（《箴言》，第十七章，第二节）。

由此显然可以看出，天意要对一切事物贯彻一种秩序，并证明使徒言论的不谬：“一切现存的事物都是由神布排的”（《罗马人书》，第十三章，第一节）。

神学大全

第一部分

一、 人是天然要过政治生活的

奴役关系和政治关系的对比（第九十二题，第一条，第二节）

有两种服从的形式。一种是奴隶式的；在这种情况下，主人为了自己的便利而使用他的仆人：这种服从是作为犯罪的结果而开始的。其次还有另一种服从的形式，主人依靠这种形式统治着那些为他们自身的福利而对他服从的人们。这种服从是在犯罪以前便存在的：如果人类社会不受那些比较聪明的人管理，它就会证明是缺乏合理的秩序。正是按照这种类型的服从，妇女才自然而然地服从男子；因为男子比妇女天赋着更多的合理判断的能力。甚至在人们之间，无罪状态也并不排斥某种程度的不平等，像我们在下文将看到的那样。

人们之间的天然不平等（第九十六题，第三条，结尾）

我们必须承认，即使在堕落以前，人们之间也非有某种悬殊不可，至少就两性的关系来说是如此。因为如果没有两性，就不会有生育。关于年龄也是这样的情况；儿童是由一代人所产生的，而他们在结婚之后，又生出另一代的儿童。无论就判断或知识来说，本来也会有精神能力上的差异。因为，既然人在行动、意愿和认识方面能够或多或少地运用他的能力，他就不会由于盲目的需要而是会根据自由的选择作出行动。因此有些人就会在道德和知识上比别人进步更大。同样地，也会有某种体力上的差别；因为人的身体不能完全不受自然规律的支配，而是能够从自然力方面获得或多或少的帮助的。甚至在无

罪的状态下，人的身体也必须由食物来维持。所以我们不妨说，按照精气的不同状态和不同命运的不同状况，有些人本来会具有更强的体格，有些人身材高些，或者比较俊秀和美貌。然而，在其貌不扬的人身上，这并不会在身心方面构成任何缺点或毛病。

人是天然要过政治生活的（第九十六题，第四条）

统治权可以按两种意义来理解。按第一种意义来说，它和奴役形成很好的对照。所以，一个主人就是另一个人像奴隶那样对其唯命是从的人。在第二种意义下，它可以被理解为与任何形式的服从相反。按照这个意义来说，凡是以治理和管辖自由民为职责的人也可以称做君王。意味着奴役的第一种统治权，在无罪状态下的人与人之间是不存在的。然而，如果按第二种意义来理解，即使在无罪状态下，总有一些人是管辖另一些人的。这是因为一个奴隶和一个自由民不同：后者是"他本身行动的自由的主宰"，像《形而上学》中所说的那样。一个奴隶却完全是受另一个人的支配的。因此，一个人如果单纯为了自身的利益而任意指挥另一个人，那就是把他当作奴隶一般统治着。可是，既然每一个人因自身的欲望得到满足而深感愉快是理所当然的事，这种满足就不能放弃给另一个人而不遭受损失。因此，这种统治权如果没有随着征服而来的种种处罚，是不会产生的；因此它在无罪状态下的人与人之间是不会存在的。

一个人对另一个仍然自由的人的管理，当前者为了后者自身的幸福或公共幸福而指导后者时，是能够发生的。由于两种缘故，这种统治权可以在无罪状态下的人与人之间存在。首先，因为人天然是个社会的动物；因而人即使在无罪状态下也宁愿生活在社会中。可是，许多人在一起生活，除非其中有一个人被赋予权力来照管公共幸福，是不可能有社会生活的。许多个人作为个人来说，关心着种种不同的目的。一个人关心着一个目的。所以亚里士多德说（在《政治学》的开头）："每逢多数人被导向一个目标时，总可以发现有一个人执掌权力，作出指示。"第二，如果有一个人比其余的人聪明和正直，那就不应当不让这种天赋为其余的人发挥作用；正如《彼得前书》第四章中所说的："各人要利用所得的恩赐彼此服侍。"所以奥古斯丁说（《天城论》，第十九篇，第十四章）："正直的人并不是由于统治欲的冲动而执掌政权的，而是因为他们有献计献策的义务"：又说（第十五章），"这是自然体系所规定的，因为当初神就是按照这种方式创造了

人。”根据这些理由，自然就可以得出结论来答复关于第一种统治形式的一切反对意见。

二、 君主政治和世上的神权政治（第一百零三题，第三条）

必须承认，宇宙是由一人统治的。因为统治宇宙是以至善或最高功德为目的，所以政治也一定是最优良的政治。但最好的政体是由一人执政的政体。这是因为所实施的政治等于是指引被统治者去达到某种目的、即获得幸福。但是，像波伊西厄斯所证明的那样（《论慰藉》，第三篇，第十一章），统一成为善的特征之一；他指出，任何事物只要它追求统一，就能求仁得仁，而没有统一，它甚至不能存在，因为“不论任何事物的现状怎样，它只有在一个统一体中才能存在”。所以我们也可以知道：各种事物力求避免分散，一件东西由于本身有了缺陷才会崩溃。所以不管是谁，只要他治理着许多人，就一定以统一或和平为最大目标；但统一的始因必须本身是浑然一体才好。事实上，显然可以看出，如果许多个人不是自身以某种方式统一起来，他们就无法团结别人并使他们和谐一致。但自然的统一体比人为的统一体可以更容易地成为统一的一个始因。所以许多人由一人统治比由若干人统治能取得更好的效果。由此可知，堪称最出色的对于宇宙的统治是一个统治者的业绩。这就是亚里士多德所说的（《形而上学》，第十二章）：“天道厌恶混乱，由许多人统治是没有好处的。所以现在只有一个君主。”

第二部分之一

三、 政治秩序的价值和意义

国家具有一个目的的价值的意义（第二十一题，第四条）

一个人享有什么东西或为人如何，并不全部都负有政治义务；因此他的一切行动，对于政治社会来说，并不一定都被认为是值得赞扬或谴责的。但一个人的为人如何，以及他享有什么东西或能够有什么

成就，都必须与上帝发生某种关系。所以人类的每一种行为，不论是好是坏，只要是由理性产生的，在上帝面前就是值得称赞的或谴责的。

与神的秩序和自然的秩序相比较的政治秩序（第七十二题，第四条）

在人的身上可以发现一个三重性的秩序。第一种是由理性的统治所产生的秩序；只要我们的一切行动和经验都与理性的指导相符合，这种秩序就能产生。第二种是从我们的一切行动和经验同那应当在各方面成为我们的指导原则的神法准则相比较时出现的。如果人确实是个离群独居的动物，这种双重的秩序也就够了；但因为人天然是个社会的和政治的动物，像《政治论》第一篇第二章所证明的那样，所以就应当有一个第三种的秩序，以规定人对其必须与之营共同生活的同伴们的行为。

四、 一般的法（第九十题）

法的性质（第一条，结尾）

法是人们赖以导致某些行动和不作其他一些行动的行动准则或尺度。"法"这个名词〔在语源上〕由"拘束"一词而来，因为人们受法的拘束而不得不采取某种行径。但人类行动的准则和尺度是理性，因为理性是人类行动的第一原理；这一点根据我们在别处的阐述可以看得很清楚。正是理性在指导着行动以达到它的适当的目的；而按照亚里士多德的说法，这就是一切活动的第一原理。

理性和体现为法的意志（同上，第三节）

像我们已经指出的，理性有从意志发展到行动的能力；因为理性可以依靠某种目的之被希求这一事实，指挥一切必要的力量去达到那个目的。可是，如果意志要想具有法的权能，它就必须在理性发号施令时受理性的节制。正是在这个意义上，我们应当理解所谓君主的意志具有法的力量这句话 [1] 的真实含义。在其他的意义上，君主的意志成为一种祸害而不是法。

法的目的是公共幸福（同上，第二条，结尾）

既然每一部分与其整体的关系同不完整的东西与完整的东西的关系一样，既然一个人是那称为社会的完整整体的一部分，因此法就必须以整个社会的福利为其真正的目标。所以亚里士多德在他的有关法的定义中，既提到幸福也提到政治上的一致。他说（《伦理学》，第五篇，第一章）："任何力量，只要它能通过共同的政治行动以促进和维护社会福利，我们就说它是合法的和合乎正义的"；而完整的社会就是城市，像《政治学》第一篇（第一章）中所指出的。

谁有颁布法律的权利（同上，第三条，结尾）

严格说来，法律的首要和主要的目的是公共幸福的安排。但是，安排有利于公共幸福的事务，乃是整个社会或代表整个社会的某一个个人的任务。因此，法律的公布乃是整个社会或负有保护公共幸福之责的政治人的事情。这里像其他任何的情况一样，公布目的的人也就是公布用以达到目的的手段的人。

（同上，第二节）

一个私人无权强迫别人过正当的生活。他只可以提出劝告；但如果他的劝告不被接受，他就无权强迫。可是为了卓有成效地促进正当的生活，法律必须具有这种强迫的力量，像亚里士多德所说的那样（《伦理学》，第十篇，第九章）。可是，我们在下文就会看到，强迫的力量不是属于整个社会，便是属于代表社会的负惩罚之责的官吏。所以，只是他才有制定法律的权利。

（同上，第三节）

正如一个人是一个家庭的成员那样，一个家庭成为一个城市的要素；但一个城市是一个完整的社会，像《政治学》第一篇所指出的那样。同样地，正如一个人的幸福并不是最后目的，而是从属于公共福利一样，任何家庭的幸福也必须从属于作为一个完整社会的城市的利益。所以一个家庭的家长可以订立某些规章，但是老实说，它们并不具有法律的力量。

法律的定义（同上，第四条，结尾）

根据上文，我们可以得出正确的法律定义。它不外乎是对于种种有关公共幸福的事项的合理安排，由任何负有管理社会之责的人予以公布。

五、 各种类型的法（第九十一题）

永恒法（第一条，结尾）

有如上文所述，法律不外乎是由那统治一个完整社会的"君王所体现的"实践理性的某项命令。然而，显然可以看出，如果世界是像我们在第一篇中所论证的那样由神治理的话，宇宙的整个社会就是由神的理性支配的。所以上帝对于创造物的合理领导，就像宇宙的君王那样具有法律的性质……这种法律我们称之为永恒法。

自然法（第二条，结尾）

既然像我们已经指出的那样，所有受神意支配的东西都是由永恒法来判断和管理的，那么显而易见，一切事物在某种程度上都与永恒法有关，只要它们从永恒法产生某些意向，以从事它们所特有的行动和目的。但是，与其他一切动物不同，理性的动物以一种非常特殊的方式受着神意的支配；他们既然支配着自己的行动和其他动物的行动，就变成神意本身的参与者。所以他们在某种程度上分享神的智慧，并由此产生一种自然的倾向以从事适当的行动和目的。这种理性动物之参与永恒法，就叫做自然法。所以，在大卫说（《诗篇》，第四篇，第六节）"当献上公义之祭"时，他像碰到有人提出问题似的补充说明了何谓公义之祭，"有许多人说，谁能指示我们什么好处？"然后回答说，"耶和华啊，求你仰起脸来，光照我们。"这仿佛是说，我们赖以辨别善恶的自然理性之光、即自然法，不外乎是神的荣光在我们身上留下的痕迹。所以，显然可以看出，自然法不外乎是永恒法对理性动物的关系。

人法（第三条，结尾）

在推理时，我们从天然懂得的不言自明的原理出发，达到各种科学的结论，这类结论不是固有的，是运用推理的功夫得出的；同样地，人类的推理也必须从自然法的箴规出发，仿佛从某些普通的、不

言自明的原理出发似的，达到其他比较特殊的安排。这种靠推理的力量得出的特殊的安排就叫做人法，如果我们已经提到的为一切法律所必具的其他条件被遵守的话。所以西塞罗说（《论修辞学》，第二篇，第五十三章）："法律最初是从自然产生的；接着，被断定为有用的标准就相因成习地确定下来；最后，尊敬和神圣又对这一从自然产生的并为习惯所确定的东西加以认可。"

神法的必要性（第四条，结尾）

除自然法和人法以外，还必须有一项神法来指导人类的生活。这有四层理由。首先，因为人在关于最终目的的行动方面是受法律的支配的。所以，如果人注定要追求一个恰好和他的天然才能相称的目的，那么除自然法和由此而产生的人所规定的法律之外，他就毋需获得任何理性方面的命令。可是，因为人注定要追求一个永恒福祉的目的，并且像我们已经指出的那样，这超过了与人类天然才能相称的目标，因此他为了达到这个目的，就必须不但接受自然法和人法的指导，而且接受神所赋予的法律的指导。第二，由于人类判断的不可靠，特别在偶然的、特殊的问题上是如此，因此各种各样的人对于人类的活动往往作出极不相同的判断；并且从这些判断产生不同的甚或相反的法律。所以，为了使人确凿无疑地知道他应该做什么和不应该做什么，就有必要让他的行动受神所赋予的法律的指导，因为大家知道神的法律是不可能发生错误的。第三，因为法律是就能够加以判断的事项制定的。但人的判断达不到隐蔽的内心动作，它只能涉及显而易见的外表的活动。虽然如此，完美的德性却要求一个人在两类活动中都保持正直。人类的法律既不足以指挥和规定内心的动作，因而就有必要再加上一种神的法律。第四，因为像奥古斯丁所说的（《论自由意志》，第一篇），人类的法律既不能惩罚又甚至不能禁止一切恶行。这是因为，在力图防止一切恶行的时候，会使很多善行没有机会贯彻，从而也会妨碍很多有益于公共福利，因此为人类交往所不可或缺的事项，使它们不得实现。所以，为了不让任何罪恶不遭禁止和不受惩罚，那就必须有一种可以防止各式各样罪恶的神法。

六、 法的效果（第九十二题）

法律的道德目的（第一条，结尾）

显而易见，法律的真正目的是诱导那些受法律支配的人求得他们自己的德行。既然德行是“使有德之士享受幸福的行为”，那么由此可以推断，法律的真正效果是全面地或在某一方面为之颁布法律的那些人的福利。如果立法者的目的在于求得真正的幸福，即求得由神法所规定的公共幸福，那么人就一定会由于受到这样一种法律的影响而变得绝对地慈祥恺恻。反之，如果立法者的目的并不在于求得真正的幸福，而只在于取得眼前的助力——因为这是他本人所喜欢的或违反神法的——那么这样的法律就并不会使人绝对地优良，而只会在某一方面是如此；即就其有关某一政治制度而言。从这个意义来说，即使在真正有害的事情上也能发现优点：一个人因为善于达到他预定的目标而被称为有本领的盗贼时就是如此。

（同上，第三节）

任何部分的优点都必须参照它所形成的整体来考虑。所以奥古斯丁说（《忏悔录》，第三篇，第八章）：“所有并不能适当地适应其整体的部分都是卑劣的。”所以，既然所有的人都是城市的一部分，他们非适应公共福利就不能具有真正良好的品德。如果整体的各部分不能真正对它适应，那么整体也就不会有健全的组织。所以，除非公民们都敦品励行，或至少是被任命担负领导之职的人能如此，否则社会的福利就不可能在一个健全的国家里获得实现。如果其余的人在德行上能做到服从统治者的命令，那对公共幸福来说也就很够了。所以亚里士多德说（《政治学》，第三篇，第二章）：“一个统治者必须具有一个真正正直的人的品德；但并不是每一个公民都非达到同等程度的正直不可。”

（同上，第四节）

暴戾的法律既然不以健全的论断为依据，严格地和真正地说来就根本不是法律，而宁可说是法律的一种滥用。然而，只要它考虑到公民的福利，它就具有法律的性质。因此，只要它是某一位当权者对他的臣民下达的命令，只要它的目的在于使那些臣民充分服从法律，它就和法律发生关系。这种服从对于那些臣民是有好处的，但这并不是绝对的，只有就他们生活于其下的那个政权来说是如此。

七、 永恒法（第九十三题）

它的起源于神的智慧（第一条，结尾）

在每一个艺术家的心中，已经存在着他将凭其艺术加以创造的那件东西的概念，同样地，在每一个统治者的心中，也一定已经存在着规定那些臣民应该对他的统治采取何种行动的理想。对于那些尚待由任何艺术加以创造的事物的理想，一般称为应该如此创造的事物的范本或实际艺术；同样地，就治理那些受其支配的人们的行动的统治者来说，他的心中的理想具有法律的性质——如果我们上文已经提到的条件也具备的话。上帝仗其智慧成为万物的创造者，他对万物的关系正如艺术家对他的艺术产品的关系一样；这一点我们在第一篇中已经指出过。并且，像我们也已经指出过的那样，他支配着每一个别创造物的一切行动和动作。所以，就万物都由神的智慧所创造这一点来说，神的智慧所抱有的理想就具有一个范本、艺术或理念的性质；同样地，被认为是推动万物以达到它们的适当目标的神的智慧所抱有的理想，就具有法律的性质。因此，永恒法不外乎是被认为指导一切行动和动作的神的智慧所抱有的理想。

一切法律毕竟是从永恒法产生的（同上，第三条，结尾）

在每一个实行统治的实例中，我们都看到施政规划由政府的首脑交给他手下的地方长官；正如一个城市的设施计划由国王拟订而用法令的形式交给他手下的大臣那样；又如在艺术的建筑方面，施工计划由建筑师交给助理人员。因此，既然永恒法是最高统治者的施政计划，那些以部属身份进行管理的人的一切施政计划，就必须从永恒法产生。所以，一切法律只要与真正的理性相一致，就总是从永恒法产生的。由于这个缘故，奥古斯丁说（《论自由意志》，第一篇）："如果人法不是人们从永恒法得来，那么在人法里就没有一条条文是公正的或合理的。"

（同上，第二节）

只要人法按照真正的理性办理，它便具有法的性质；在这方面，显然可以看出它是从永恒法产生的。只要它违背理性，它就被称为非正义的法律，并且不是具有法的性质而是具有暴力的性质。然而，即使是一种非正义的法律，只要它通过它同立法者的权威的关系而保持

着法的外貌，在这方面就是从永恒法产生的。“因为没有权柄不是出于神的”（《罗马人书》，第十三章，第一节）。

八、 自然法（第九十四题）

自然法的箴规（第四条，结尾）

自然法箴规的条理同我们自然倾向的条理相一致。这是因为在人的身上总存在着一种与一切实体共有的趋吉向善的自然而自发的倾向；只要每一个实体按照它的本性力求自存，情况就是如此。与这种倾向相一致，自然法包含着一切有利于保全人类生命的东西，也包含着一切反对其毁灭的东西。第二，在人的身上有一种根据人与其他动物所共有的天性而进一步追求某些比较特殊的目的的倾向。由于这种倾向，就有“自然教给一切动物的”[2] 所有那些本能，如性关系、抚养后代等等，与自然法有关。第三，在人的身上有某一种和他的理性相一致的向善的倾向；而这种倾向是人所特有的。所以人天然希望知道有关上帝的事实并希望过社会的生活。在这方面，受自然法影响的是与这种倾向有关的一切行动，即：一个人应当避免愚昧，他不应得罪他必须与其交往的人们，以及所有性质相类似的行动。

自然法的普遍性（第四条，结尾）

正如刚才我们已经说过的，人所天然爱好的一切行动都与自然法有关；而在这类行动中，力求按理性行事乃是人所特有的。然而，像《物理学》（第一篇，第一章）已经证明的那样，理性是从一般原理出发以达到琐细的事项的。不过实践理性和思辨理性进行这一过程的方法各有不同。思辨理性是用于非如此不可的必然的事实方面的；因此在其各个结论中和一般原理本身中都可以同样肯定地发现真理。但实践理性则用于人类行动所涉及的偶然发生的问题上；因此，虽然在其一般原理中存在着某种必然性，但你离开一般性愈远，则结论便愈加容易发生例外。

显然可见，就理性的一般原理而论，不论那是思辨理性还是实践理性，对于每一个人来说都存在着一个真理或正义的标准，并且这是同样为人人所熟悉的。至于说到思辨理性的个别结论，也存在着对于所有的人都是共同的真理标准；但在这方面，真理的标准就不是同样

为人人所熟悉的了。例如，一个三角形的三内角等于两直角，这是普遍的真理；但这个结论并不是每一个人都知道的。然而，当我们得出实践理性的个别结论时，对于每一个人并没有同一的真理或正义的标准，并且这些结论也不是人人所同样熟悉的。的确，所有的人都了解，按照理性办事是正当的和正确的。从这个原理我们可以推断出一个直接的结论，即有债必还。这个结论在绝大多数情况下是适用的。但在某种个别的情况下，还债也可能是有害的，因而是不合理的；例如，如果偿还的款项被用来对祖国作战，就产生这种情况。我们愈是继续考察个别的事例，这类例外的可能性就愈大；比方说，债务同某种担保品一起偿还或以某种特殊的方式偿还的问题，可以作为一个例子。所采用的条件越是专门化，使偿还债务成为正当办法与否的例外情况就越有可能发生。

所以我们必须得出结论：就一般的第一原理来说，自然法对于所有的人都是一样的，正如一个正当行为的标准是同样为大家所熟知那样。至于说到作为这类一般原理的结论的较为个别的事例，则自然法只有在大多数的情况下才仍然是对所有的人都一样的，无论作为一种标准或就其为人所熟知的范围而言，都是如此。因此在个别情况下，自然法可以容许例外：无论关于正义（由于某些阻碍，正如在自然中物体的产生和变革受某种阻碍所造成的偶然事件支配一样）或关于它的可知性。这是可能发生的，因为在某些人身上，理性为情欲或某种天生的恶习所败坏；像恺撒在《高卢战记》（第六篇，第二十三章）中讲到日耳曼人时所说的：有一个时期他们并不认为盗窃是不对的；虽然这种行为显然违反了自然法。

自然法的不变性（第五条）

有两种方法可以知道自然法发生改变。一方面，自然法已经有了某些附加的内容。从这个意义上说，没有理由认为它不应当改变。事实上，神法和人法确给自然法增加了很多有利于人类活动的内容。

另一方面，由于自然法删除了某些内容，它的发生改变是可以理解的。比方说，假如以前作为自然法的一部分的条例不再属于自然法时，便有这种情况。在这方面，就第一原理而论，乃是完全不可改变的。至于说到我们提起过的作为第一原理的直接结论而随之俱来的次要箴规，自然法也是并不改变的；这就是说，自然法规定为正确的东

西仍然是大多数事例的通则。不过，我们可以说，它在某一个别事例中或数目有限的实例中有所改变；这是因为某些特殊的原因使人们不可能绝对遵守自然法的缘故，像我们已经指出的那样。

（同上，第三节）

我们有两层理由可以说事物是与自然法有关的。第一，如果存在着对于事物的自然倾向；例如，认为伤害邻人是不对的。第二，如果自然并不诱导我们去做相反的行动。所以我们可以说，人有赤身露体的天然权利，因为，既然自然没有供给他衣着，他就不得不为自己裁制衣服。在这个意义上，“所有的人得共同占有一切物品并享有同等的自由权”[3] 这句话，可以说是属于自然法的。这是因为，无论私有权或地役权都不是自然所规定的；它们是人类的理性为了人类的生活而采用的办法。在这些情况下，自然法不是有所改变，而是有所增益。

九、 人法（第九十五题）

人法的必要性（第一条，结尾）

从上文显然可以看出，在人的身上存在着一种倾向为善的自然习性。但人们只有实行“某种锻炼”才能使这种德性臻于完善。……而能够不靠别人的帮助从事这种锻炼的人确实是少有的。……所以我们必须互相帮助以获得那种能够导致盛德的锻炼。固然，有些青年由于善良的秉性或教养，或者特别是由于神的帮助，自愿想过有德行的生活；对于这样的青年，只要有父亲的指导和劝告就行了。但还有另外一些青年，他们性情乖戾，易于作恶，就很难为忠言所感动。必须用压力和恐吓手段使这些人不做坏事。如果用这种方法防止他们作恶，就能保证社会上其余的人享受太平生活；他们自身也终于会受习惯的力量的诱导，自愿去做他们过去只是由于畏惧才做的事情，从而以行善为常事。这种迫使人们畏惧处罚的纪律就是法纪。所以，法律的制定是为人们享受和平的、有德行的生活所必需的。亚里士多德说（《政治学》，第一篇，第二章）：“人在达到德性的完备时是一切动物中最出色的动物；但如果他一意孤行，目无法律和正义，他就成为一切禽兽中最恶劣的禽兽。”这是因为人和其他动物不同，他拥有可以用来抑制卑鄙欲念和残暴行为的理性这一武器。

人法的从属于自然法（第二条，结尾）

圣奥古斯丁说（《论自由意志》，第一篇，第五章）："如果法律是非正义的，它就不能存在。"所以法律是否有效，取决于它的正义性。但在人类事务中，当一件事情能够正确地符合理性的法则时，它才可以就是合乎正义的；并且，像我们所已经知道的那样，理性的第一个法则就是自然法。由此可见，一切由人所制定的法律只要来自自然法，就都和理性相一致。如果一种人法在任何一点与自然法相矛盾，它就不再是合法的，而宁可说是法律的一种污损了。

可是我们应当注意，任何法律可以通过两种方法由自然法产生出来。第一，作为从比较一般的原理得出的结论。第二，作为某些一般特征的规定。前者类似赖以从第一原理得出论证性结论的科学方法。第二种方法类似规定某种普通形式用于一项个别实例的艺术方法：例如，当一位建筑师从一所房屋的一般概念出发，接着进而设计某一所房屋的特殊图样时，就有这样的情形。所以，有些规定是作为正式的结论从自然法得出的；如"不得杀人"这一结论是从"不要害人"这一箴言而来。其他的结论也是作为个别事项的规定而得出的。所以自然法规定应对任何犯罪的人实施惩罚。但是，一个人应当给以某种处罚，乃是自然法的一项特殊的规定。

两种类型的起源都可以在人法中找到。不过，用第一种方法得出的结论是不但由人法而且还由自然法所认可的；而用第二种方法得出的那些结论则只有人法的效力。

人法的区分（第四条，结尾）

有许多可以被看作人法分类根据的因素成为人法概念的一部分。首先，从上文所述，我们可以清楚地看出，人法的基本特点在于人法是由自然法得来的。根据这个观点，实在法可以分为万民法（ius gentium）和市民法（ius civile）；这就符合于我们已经探讨过的从自然法得来的双重来源。属于万民法的，是所有那些作为直接结论而直接从自然法得出的结论。这种结论是支配买卖以及为社交所必需的其他类似活动的标准；它们来自自然法，因为人天然是个社会动物，正如亚里士多德在《政治学》第一篇（第一章）中所证明的那样。另一

方面，那些从自然法产生的作为个别应用的标准，构成任何城市根据其特殊需要而规定的市民法。

人法的第二个基本特点在于它以城市的公共福利为目标。根据这个观点，人法可以按照那些对于公共福利负有专责的人的不同职务加以区分:有为人民向上帝祈祷的祭司；有治理社会的统治者；有为社会的安全而作战的军人。对于这些类别的每一种，都有某种法规与之相适应。

人法的第三个特点，像我们已经指出的那样，在于它应该由市民社会的统治者来加以颁布。根据这个观点，人法可以按照不同的政治制度分类。像亚里士多德在《政治学》（第三篇，第五章）中所说的，其中一个政治制度是君主制度，即在城市由一人治理的时候出现的那种制度；对于这种制度，就有"君王的律令"与之相适应。另一种政治形式是贵族政治，即由一些最优秀的人物和贵族当政的政治制度；与此相适应的，就有"智者的意见"和"元老院的建议"。另一种是寡头政治，即由有财有势的人当政的政治制度；与此相适应的，有"执政官法"，或称为"荣誉法"（ius honorarium）。其次有全民政治或民主政治；与此相适应的，有"平民法"。最后有暴君制度，因为它腐败透顶，所以没有相应的法律。此外还有另一种混合政治的形式，由刚才提起的各种成分所组成，这是最好的政治形式。在这种形式下，法律是按照伊西多尔的界说（《语源学》，第五篇，第十章），"经贵族和平民一致认可后"制定的。

法律的第四个基本特点在于它是支配人类行动的法则。根据这个观点，法律可以按照其不同的对象分类，并且有时候就以它们的制定者命名；所以我们谈到"关于通奸罪的朱理安法"和"关于暗杀罪的科尼利安法"，等等。这里所说的不是制定者，而是这些法律所处理的问题。

十、 人法的效能（第九十六题）

它的通则（第一条，结尾）

任何为了某种目的而存在的东西必须与那个目的相称。法律的目的是公共福利，因为，像伊西多尔所说的（《语源学》，第二篇，第

十章），“法律的制定不应当只是为了某种个别的利益，而是应当以公民的普遍利益为着目点。”所以人法必须与公共福利有关。但公共福利是由许多不同的因素构成的。因此，无论就人就事，法律都必须考虑到这些不同的因素，并且还要注意到不同的时代。这是因为，政治社会是由许多人组成的；它的福利需要有大量的各种各样的规定；这种规定不限于任何一个时期，而是应该继续对公民的以后若干代都发生效力，正如奥古斯丁在《天城论》（第二十二篇，第六章）中所说的那样。

它的范围（第二条，结尾）

在通过法律的时候，应当考虑到将来要服从法律的人们的情况；因为，像伊西多尔所说（《语源学》，第二篇，第十章），法律应该“无论对于自然或者对于当地的习惯都是适用的”。但行动的能力起源于习惯或内在的意向；一个有德之士能够做到的每一件事，对于一个没有向善习惯的人来说就并不同样是能够做到的，正如一个孩童没有办法去做成年人所能做到的一切事情那样。由于这个缘故，支配儿童的法律就和支配成年人的法律有所不同。有许多事情是准许儿童做的，但如果出在成年人身上，就要受法律的惩罚，甚至为法理所不容。同样地，有许多事情出在一个君子身上是不能容忍的，但对于那些德行不很高的人来说是可以准许的。

人法是为了广大的群众制定的，而其中大多数人的德行离完美的程度尚远。由于这个缘故，人法并不禁止有德之士所戒绝的每一种恶习，而只是禁止大多数人所能慎戒不犯的较为严重的恶行，特别是那些损害别人的不道德的行为，因为，如果这些行为不如禁止，就会使人类社会不能继续存在。谋杀、盗窃等等是人法所禁止的。

（同上，第三条，结尾）

各种不同德行的目的可以被认为是与个人的私利有关，或与社会的一般福利有关。例如，一个人可能为了保护城市或保卫朋友的权利而发挥刚毅不屈的美德；关于其他的德行，也有类似的情况。然而，像我们已经说过的，法律关心公共福利。所以任何德行的实施都是可以由法律规定下来的。同时，并不是一切德行的每一种行动都是由法律安排的，而是只有那些以公共福利为目标的行动才是如此；这种目

标或者是直接的，如某件事情明白地为公共利益作出时那样；或者是间接的，如立法者制定某些有关风纪的规定，使公民们惯于尊重社会上对正义与和平的需要时那样。

人法的责任（第四条，结尾）

人们所制定的法律不是正义的便是非正义的。如果法律是合乎正义的，它们就从作为其根源的永恒法汲取使人内心感到满意的力量；正如《箴言》中所说的（第八章，第十五节）："帝王借我坐国位，君王借我定公平。"法律就以下几点来说可以被认为是合乎正义的：就它们的目的来说，即当它们以公共福利为目标时；或者就它们的制订者来说，即当所制定的法律并不超出制订者的权力时；或者就其形式来说，即当它们使公民所承担的义务是按促进公共幸福的程度实行分配时。这是因为，既然每一个人是社会的一部分，则任何人的本身或其身外之物就都与社会有关；正如任何一个部分就其本身而言都属于整体一样。由于这个缘故，我们看到自然往往为了保全整体而牺牲一部分。根据这个原则，那些在分配义务时能注意适当比例的法律是合乎正义的，并能使人内心感到满意；它们是正当的法律。

反之，法律也可以由于两种缘故而成为非正义的。首先，当它们由于违反我们刚确定的标准而与人类幸福不利时。或者是关于它们的目标，例如一个统治者所制定的法律成为臣民的沉重负担，无补于公共利益，而是旨在助长他自己的贪婪和虚荣。或者是关于它们的制订者；如果一个立法者所制定的法律竟然超过他受权的范围。或者，最后是关于它们的形式；如果所规定的负担即使与公共福利有关，却在全社会分配得很不平均。这种法律与暴力无异，而与合法性并无共同之处；因为，像圣奥古斯丁在《论自由意志》（第一篇，第五章）中所说的："不公道的法律不能称之为法律。"因此，这种法律并不使人在良心上感到非遵守不可，除非偶然为了避免诽谤或纷扰。在这种情况下，一个人也许甚至不得不放弃他的种种权利，像圣马太所教导的（《马太福音》，第五章，第四十至四十一节）："有人强逼你走一里路，你就同他走二里；有人要拿你的里衣，连外衣也由他拿去。"

其次，法律可以由于与神的善性相抵触而成为非正义的：例如横暴的法律强迫人们崇拜偶像或作其他任何违反神法的行动。这种法律

在任何情况下也不可服从；因为，在《使徒行传》中说（第五章，第二十九节）："顺从神而不顺从人，是应当的。"

它的强制力量（第五条，结尾）

我们从上文可以看出，法律有两个基本的特点：第一个是指导人类行动的规则的特点；第二个是强制力量的特点。所以一个人有两种方式可以受法律的支配。或者是，凡是听从指导的行动都受规章的支配。从这方面说，所有服从某种权力的人也就受那种权力所颁布的法律的支配。这种服从在两个情况下不能推行。第一，当一个人完全免除这种服从时。所以一个城市或王国的公民就不受另一城市或王国的统治者的法律的约束，正如他们并不受他统辖一样。第二，当有些人受一种较高的法律的支配时。所以，例如，一个受地方总督支配的人必须服从他的命令，但他在皇帝所派定的事情上就可不受此限；因为在这些事情上，他既然服从于较高的指挥，就不再受其部下的命令的约束。在这种情况下，一个人在原则上虽然受某种法律的支配，却由于在某些事情方面听命于一种较高的法律而在这些事情上可以不必遵从他原来应该遵从的那种法律。

一个人可以说是从而受法律支配的第二种方式是，他所处的地位像一个不得不去做那对他有拘束力的事情的人一样。按这个意义来说，有德行的和正直的人士不受法律的支配，只有坏人才受它的约束。这是因为，凡与强制和暴力有关的事情都是违反意志的。但好人的意志同法律相一致，而在坏人身上则意志是与法律背道而驰的。所以，在这个意义上，好人不受法律支配，只有坏人才受它支配。

（同上，第三节）

据说，就法律的拘束力而言，一个君主的地位是超过法律的[4]。这是因为谁也不能为其自身所拘束，并且法律的拘束力只能起源于君主的权力。所以，据说君主的地位就超过法律，因为如果他违犯法律，谁也无法对他宣告有罪的判决。所以《圣经》的注释在注解《诗篇》第五十篇（第六节）"我只有对你犯罪"等等的原文时说明，"没有人能够审判一个君王的行动。"但是，就法律的支配能力来说，一个君主的自愿服从法律，是与规定相符合的〔见《教皇教令》第一编，第二章，第六节〕："无论何人，如为他人制定法律，应将同一法律应用

于自己身上。我们根据贤哲的意见了解到，你应当使自己受你所颁布的同一法律的支配。”在《法典》里，罗马皇帝狄奥多西和瓦仑蒂尼安写信给地方长官沃鲁西亚努斯说：“如果君王自承受法律的拘束，这是与一个统治者的尊严相称的说法；因为甚至我们的权威都以法律的权威为依据。事实上，权力服从法律的支配，乃是政治管理上最重要的事情。”[5] 神也斥责那些“能说不能行”和“把难挑的重担捆起来搁在别人的肩上，但自己一个指头也不肯动”的人们（《马太福音》，第二十三章，第四、五节）。所以，按照上帝的判断，一个君王不能不受法律的指导力量的约束，应当自愿地、毫不勉强地满足法律的要求。所谓君王的地位高于法律，也可以从这样的意义来理解：如果必要的话他可以变更法律，或者根据时间和地点免于实施法律的某些规定。

人法的解释。例外的情况（第六条，结尾）

有如上述，全部法律都以人们的公共福利为目标，并且仅仅由于这个缘故，它才获得法律的权力和效力；因此只要它缺乏这种目标，它就没有责成人们担负义务的力量。所以法学家莫台斯蒂努斯[6]说，“无论正义和公平都不容许为了人们的利益而有效地订立的法律，由于过分生硬的解释而变得苛刻和有害于社会。”现在往往发生这样的情况：遵守某项规定，虽然一般说来是与社会有益的，但在其他某些情况下，却是极端有害的。这是因为，既然立法者无法预料一切个别的情况，他在制定法律时便力求使它适合一般的情形，以期普遍适用。所以，万一遵守这种法律会损害公共福利，那就不应当加以遵守。例如，一个城市在被围期间可能颁布一项法令，命令将各个城门严加锁闭，而这种规定一般说来是有利于公共幸福的。但是，万一敌人正在追击一些能对城市安危起决定作用的公民，那么，如果不开城把他们接进城来，那将是该城的极大不幸。在这种情况下，显然应当打开城门，这虽然违反法律的条文，却照顾到那个立法者所注意的公共幸福。

然而，我们必须记住，如果对于法律条文的判断并不是一个关于需要立即采取行动的迫在眉睫的危险的问题，那么，什么事情与公众有利，什么事情与公众不利，就不是任何人有权解释的了。这种判断理应属于统治者，他们正是为了应付这样的情况才有权不去执行法律的。不过，当危险迫近，来不及把问题向当局提出时，需要本身可以允许权宜行事；因为需要临头无法律。

十一、 人法的易变性（第九十七题）

这种易变性的缘由（第一条，结尾）

上文已经说过，人法是借以调节人类行动的理性的某种命令。根据这个观点，有两个原因可以证明人法的改变是正当的。第一个原因是在理性方面，第二个原因是在其行动受法律限制的人们方面。说它在理性方面，因为人类理性之逐渐从不完全阶段趋于较为完全的阶段，看来是很自然的。所以我们在思辨科学中看到，那些最初开始用哲学推究事理的人们得出了一种不完全的学说，由他们的后继者嗣后苦心构成一种比较完整的理论。在实际问题上情况也是如此。那些立志要研讨何者对人类公共幸福有利的问题的人们，由于本身无法解决整个的问题，只是规定了某些在很多方面有缺陷的不完全的条例；这些条例后来由他们的后继者加以修改，保留了那些从公共利益的观点看来缺点最少的部分。

在其行动受法律控制的人的方面，法律的改变可以由于变动了的情况而获得它们的理论根据；这是因为，不同的标准是按照人们所处的不同情况得出的。圣奥古斯丁在《论自由意志》第一篇第六章里举了这方面的一个例子："如果一个国家的公民奉公守法，严肃认真，并小心谨慎地尊重公共的利益，那么法律就有理由使他们享有选举自己的地方长官以管理公共事务的特权。但如果那些公民逐渐不老实起来，选举发生舞弊，因而政府落入坏人和奸诈之徒的手中，那就应当剥夺他们的选举公职的权力，恢复仅有少数诚实君子能够享受的有限的选举权。"

这种易变性的范围（第二条）

我们已经说过，人法的改变只有在它达到有利于一般福利的程度时才是正当的。可是，法律发生改变这一事实本身在某种意义上讲是与公共幸福有害的。这是因为在遵守法律的方面惯例十分重要，以致任何违反一般惯例的行动即使本身无足轻重，也似乎总是比较严重的。所以当法律发生改变的时候，只要抛开惯例，法律的强制力就会减少。由此可见，除非对公共福利所产生的利益足以补偿所造成的损害，否则人法就永远不应加以改变。如果新的法规包含明显的巨大好处，或者，如果由于旧的法律内容显然不很公正或在遵守旧的法律时

必然产生有害的后果，因而存在着迫切的需要，可能就是利多弊少。所以那位法学家[7]说，“在通过新的宪法时，它们的效用必须在废除那些一向被认为公正的法律以前是众目昭彰的。”

习惯的价值（第三条，结尾）

一切法律都是从立法者的理性和意志中产生的：神法和自然法从上帝的合理意志中产生，人法则从受理性支配的人的意志中产生。人的理性和意志通过言行而在行动上表现出来，因为人们认为是善良的行动的判断标准可以在一个人的行径中找到。言论是人类理性的内在活动和概念的表达，显而易见，法律是可以通过言论而加以改变和解释的。同样地，法律的改变和解释可以通过重复多次的行动，例如归结为习惯的行动；因此往往会有具有法律效力的新的习惯产生，就是说，这种往往经过证实的内在动作清楚地表明了理性的概念和意志的内心活动。因为不论做什么事情，往往可以看出那是理性的审慎判断的结果。按这个意义来说，习惯具有法律的力量，它可以取消法律，也可以作为法律的解释者。

习惯和法律的关系（同上，第三节）

一种习惯在其中变成常规的社会可以有两种情况。如果所说的是一个有权制定它自己的法律的自由社会，则全社会之同意遵守某种习惯，就比君主的权威更有价值，因为君主的制定法律的权力是从他代表社会这一事实产生的。在这种情况下，整个社会——虽然不是单独的个人——可以制定一项法律。反之，如果所说的社会无权制定它自己的法律，也无权废除由某一位高级权威发布的一项法令，那么在这种社会中已经确定的一个习惯就可以取得法律的资格，如果它继续被那些负责为社会立法的人们所宽容的话。这是因为，从那习惯深受宽容这一点可以推断，立法者是赞成习惯所作出的规定的。

十二、 法律义务和道德义务的区别

法律和敦品励行（第一百题，第九条）

我们在上文已经指出，一个法令具有强制的力量，因此，凡是由法律强迫遵守的事项都可以说是直接属于法令的范围。可是，正如

《伦理学》第十篇中所指出的，法律的强制性要通过对于惩罚的恐惧心理才能发挥作用；因为那些问题可以说是完全受那为此而实施法律惩处的法令的支配的。因此，神法在其实施惩罚的方面与人法有所不同。既然法律是根据一项已经宣告的判决实行惩处的，法律的惩罚就只用于立法者有能力作出判决的问题上。人作为人法的制订者，只能对外在的行动作出判断，因为正如我们在《列王记上》中读到的，“人看见显现的事”。只有作为神法制订者的上帝才能判断意志的内在活动，如大卫王所说，“神是内心活动和驾驭手段的探索者。”

从这一点看，我们必须得出这样的结论：德行的砥砺一方面既受人法又受神法的支配，另一方面却不受人法而只受神法的支配。还有就是从它既不受神法又不受人法影响这一点来说的第三种意思。按照亚里士多德（《伦理学》，第二篇，第四章）的说法，砥砺德行的方式有三。其中的第一种是说一个人应当自觉地行动。这是要受神法和人法的判断的支配的。因为一个人无知地做的任何事情，都是偶然做出的，所以神法和人法在判断某些事情是否可以惩罚或宽恕时，必须考虑到无知的问题。

第二点是说一个人应当自愿地行动，为了自己而审慎地选择个别的动作。这包含着我们上文已经谈到的意志和概念的双重的内在活动。单是神法就足以判断这些问题，而人法却非如此。这是因为人法并不惩罚那个意图谋杀而没有实行的人，虽然神法是要惩罚他的，像我们在《马太福音》（第五章，第二十二节）中读到的那样：“凡向弟兄动怒的，难免要受审判。”

第三点是说一个人应当根据一条牢固的和不变的原则办事；这种牢固性纯粹是从惯例产生的，只有在一个人凭根深蒂固的习惯行动时才能生效。按这个意义来说，德行的砥砺既不属于神法的法令，也不属于人法的法令，因为一个人即使缺乏孝道的习惯，只要他能充分地尊敬父母，就绝不会背上破坏法纪的罪名而受到上帝或人类的惩罚。

十三、 一种混合的政治制度（第一百零五题）

各种政体及其融合为上帝给予犹太人的那种政体（第一条）

关于一个城市或国家的权力的正当安排，有两点必须加以考虑。第一点是大家都应当在某一方面参与政治。事实上，正是这一点保障了社会内部的安宁，并且，像我们在《政治学》（第二篇，第一、二节）中读到的，各国人民都珍视和保卫这种情况。另一个需要考虑的问题涉及政体或管理政治事务的形式。在亚里士多德在《政治学》第三篇（第五、六、七节）所列举的各种政体中，比较重要的是君主政治 和寡头政治；前者只有一人依据德行实行统治，后者则为少数人依据德行在其中执掌职位的由若干最优秀的人士实行的统治。所以，当有一位德行高超的人治理着大家，他手下还有其他一些人实行仁政的时候，并且当大家由于具有当选的资格以及参加选举统治者而参与这种政治的时候，一个城市或一个王国的内部就获得了权力的最好的安排。在君主政治 下，只有一人执掌政权；在寡头政治 下，有许多人依据德行参加政府；在民主政治 或平民政治下，统治者可以从人民中选出，而全体人民都有权选举他们的统治者——这些制度的适当的混合就造成最好的政体。这也就是神法所规定的一种政体。因为摩西和他的继承者作为凌驾一切人之上的唯一领袖而统治他们的人民，但他们还依据德行选举七十二个长者来协助他们，像《申命记》（第一章，第十五节）中所说的："我将就你们各支派中选择有智慧并为众人所尊敬的人，立他们为首领。"这就是寡头政治。可是，《出埃及记》（第十八章，第二十一节）中说，"要从百姓中遴选有才能的人"等等；《申命记》（第一章，第十三节）中说，"你们要按各支派，选举有智慧有见识的人"等等；因此按照他们从全体人民中产生以及由人民选举他们这两点来理解，这也是民主政治。所以，显而易见，在〔《旧约》的〕律法中存在着十分出色的权力安排。

有限的君主制。它的好处和特点（同上，第二节）

如果君主政体不发生腐败现象，它是治理一国人民的最好的政体。但是，由于君主获得了广泛的权力，除非这个大权在握的人具有完美的德性，君主政治就很容易蜕化为暴君政治，因为如亚里士多德所说（《伦理学》，第四篇），"唯独有德之士才能在一帆风顺时始终保持正直。"然而，具有完美德性的人却寥寥无几；特别是犹太人，他们残酷成习，贪婪成性，而残酷和贪婪则是导使人们走向淫虐的两种主要恶德。所以上帝一开头就没有把享有无上权力的君主置于他们之上，而是派一个士师和官长去治理他们；只是到了后来，根据人民的请求，他才仿佛很生气地给了他们一个国王，像我们从他对撒母耳说

的话（《撒母耳记上》，第八章，第七节）里所看到的："他们不是厌弃你，而是厌弃我，不要我做他们的王。"可是，关于君主政治的制度，他一开头就规定国王应怎样由选举产生，并且他在这方面规定两件事情；在进行选举的时候，他们应当"考虑上帝的判断并且不向另一个国家去寻求君王"，因为这种君王一般说来并不能很好地适应他们被置于其上的百姓的情况，因而对他们没有什么感情。其次，关于君王的设置，他规定他们〔君王〕应当怎样洁身自好，不应"扩大他们的车辆、马匹或妻妾的数目，也不应蓄积庞大的财产"，因为从这种欲望出发，君王就立刻变成暴君，并背离正义。他也规定他们应当以怎样的态度对待上帝，要他们"经常研究和考虑上帝的律法，始终服从和畏惧上帝"。最后，他规定他们应当怎样对待他们的臣民，不得"傲慢地轻视他们，不得压迫他们，也不得侵害他们的权利"。

第二部分之二

十四、 政治的和宗教的义务

基督教的信仰自由（第一百题，第八条）

在异教徒中间，有些人从来没有信仰过基督教，例如异邦人和犹太人；我们不能强迫这些人相信基督教并表白他们的信仰。这是因为信教取决于意志。然而，如果基督教信徒希望这样做，他们可以使用武力，防止人们用渎神、恶意劝阻甚或明目张胆的迫害等手段来妨碍宗教信仰。由于这个缘故，基督教徒曾经屡次同异教徒作战，其目的并不是要强迫他们相信基督教（因为基督教徒即使征服了他们并俘掳了他们，后者仍旧会有信仰基督教与否的自由），而是要防止他们来阻挠基督教的宣传。另外还有一些异教徒，他们曾经相信基督教并表示过他们的信仰，例如异端分子和一切的背教者，对于这种人就应当施加压力，甚至在身体上给予拘束，强迫他们履行自己曾经答应承担的义务并遵守他们曾经表示愿意永远遵守的教律。

在信仰有所不同时政治义务的有效程度（同上，第十条）

我们可以根据两种观点来考察这个问题〔异教徒是否可以对基督教徒行使统治权或主权〕。第一，当异教徒对基督教徒的支配权或统治权还没有确立的时候；而这在任何情况下都是不允许的。因为这会引起世人的愤慨，并使信教发生危险。也因为很容易发生这种情况：受别人管辖的人出于对那些地位比其优越的人的服从心理，可能在别人劝诱之下改变自己的主张并遵从他们的叮嘱，除非他们碰巧是道德非常高尚的人。与此同时，当异教徒知道了基督教徒的变节行为的时候，不免要轻视他们。所以使徒禁止基督教徒去向一个异教徒的士师请求裁判。同样地，教会在任何情况下都不能让异教徒获得对基督教徒的统治权，也绝不可以让异教徒担任的职位高于基督教徒。第二，我们必须考虑一下支配权或统治权已经确立的情况。在这方面我们必须注意到，支配权和统治权是以人法为根据的；但基督教徒和异教徒的区别则由神法所规定。虽然如此，作为天赐之法的神法却并不废除以自然理性为基础的人法。所以，单从其本身考虑，基督徒与异教徒的区别并不使异教徒对基督徒的支配权和统治权归于无效。然而，这种享有统治权或支配权的权利是可以由教会通过它的高级神职人员理直气壮地用命令加以废除的；因为异教徒既然不信上帝，就理应丧失其支配那些已经成为神的儿子的基督徒的权力。但是事实上教会有时采取这种办法，有时又不采取这种办法。

对于非基督教教派的宽容（同上，第十一条）

人类的统治权起源于神的统治权，并且应当以神的统治权为模仿的榜样。全能和至善的上帝有时让世上作恶，虽然他是能够加以防止的；他这样做是唯恐较大的善会受到摧残，甚或较大的恶会相继效尤。所以，在人类的政治方面，当权的人可以正当地让某些弊害存在，免得某种善行会徒成泡影，甚或为较大的恶行所代替。像圣奥古斯丁在《论天命》（第二篇，第四章）中所说的："如果取缔娼妓，放荡淫乱的事情将层出不穷而不可遏制。"因此，虽然异教徒可能因其宗教仪式而犯有罪孽，他们却或者由于他们可能从其中取得的善，或者由于借此避免的恶，应当得到宽容。在犹太人的宗教仪式中，我们现在所信奉的真正的宗教在古时预先露了端倪，因此从犹太人举行他们的仪式这一事实，可以获得这种好处，即：我们从敌人方面得到我们基督教的历史证据以及我们信仰的象征性的表现；所以犹太人是被容许举行他们的宗教仪式的。可是，其他异教徒的仪式既然丝毫不包含真实的内容或有用的部分，就绝不应当加以容忍；除非是可能为了避

免某种弊害，例如避免物议或对他们的压制可能引起的冲突；或者是为了避免在拯救那些由于这种宽容而最后改信基督教的人们的过程中遭遇障碍。为了这个缘故，当异教徒人数很多的时候，教会有时连异端分子和邪教徒的仪式都是加以宽容的。

异端分子可以不予宽容（第十一题，第三条）

关于异端分子，有两点必须记住。第一点关系到异端分子自己。第二点关系到教会。从异端分子本身的观点来看，他们罪孽昭彰，因此不但应该把他们逐出教会，而且还应该处以死刑，把他们从世界上消灭掉。这是因为，败坏作为精神生活的宗教信仰，比起伪造维持世俗生活的货币来，问题要严重得多。所以，如果说货币伪造者和其他的坏人由世俗当局毫不容情地处以死刑是公道的，那么，异端分子一旦被证明犯有相信异端的罪行时，就可以有充分得多的理由不但被开除教籍，而且被处死刑。在教会方面，存在着希望那些犯错误的人幡然悔改的慈悲心肠。为了这个缘故，教会并不立刻判罪，而是像使徒所教导的那样，“要在训诫一两次以后才作出宣告”。只有到那个时候，如果异端分子仍旧顽固不化，教会感到他已不可救药，它才为别人的安全打算，用开除教籍的处分使他与教会分离，把他交给世俗的审判机关，由它判处死刑来把他从世界上消灭掉。圣杰罗姆 [8] 说，并且我们也读到：“腐肉必须割掉，染了疫病的羊子必须扔出羊栏；免得整个牲畜棚全波及到， 大批的羊子受到侵害，成群地发生感染，终于死亡殆尽。亚里厄斯 [9] 不过是亚历山大城的星星之火，但由于没有立即把它扑灭，一场大火使整个世界遭到浩劫。”

由于宗教方面的种种考虑而中止公民义务（第十二题，第二条）

上文我们已经说到，既然统治权是从作为人法的万民法产生的，那么不信基督教的行为按其本身来说就并不与统治权互不相容。另一方面，基督徒和异教徒之间的区别溯源于神法，而神法是并不取消人法的。但是，由于不信基督教而犯有罪孽的人们，可以根据司法裁判被剥夺他们的统治权利，正如他们也可以为了其他的过失被剥夺这种权利一样。不过，使徒保罗说过（《哥林多前书》，第五章，第十二节），“审判教外的人与我何干？”根据这种说法，如果从来没有相信基督教的人缺乏信仰，教会就无权加以惩罚。至于从前信过教的人现在发生叛教情事，教会是可以通过司法审判加以惩罚的；他们由于丧

失了统治基督徒的权利而受到惩罚，乃是合乎正义的。因为这种叛教行为可以引起基督教的广泛的败坏；正如人们所说的，“叛教者心萌恶念，制造不和”，竭力想使人们脱离基督教。所以，当一个统治者由于背弃基督教而被宣判开除教籍时，他的臣民事实上就立刻摆脱他的统治，解除那种使他们对他承担义务的忠诚誓言。

十五、 战争（第四十题）

正义战争的条件（第一条）

要使一场战争成为正义的战争，有三个条件是必要的。第一是有权宣战的统治者的权威。一个私人不得宣战；因为他可以求助于一个长辈的裁判来保卫他的权利。他也无权动员为战争所需要的人力。但是，既然统治者们受权负有处理公共事务的责任，负责保卫城市、区域或省份的人们就要受他们的支配。他们在惩罚罪犯时用公民的力量正当地保卫国家，以弥平一切国内的变乱；像使徒保罗所说的（《罗马人书》，第十三章，第四节）：“他并不空佩宝剑。他是神的用人，是申冤的，刑罚那作恶的。”同样地，他们也有责任用战争的武器来保卫国家，以抵御外来的敌人。为此，神在《诗篇》第八十二篇中叮嘱统治者们“要保护贫寒和穷乏的人，救他们脱离恶人的手”。圣奥古斯丁在他的《反傲幸》一书第二十三章第七十三节中说：“应该加以和平处理的人们的自然秩序，要求把宣战的权力和决定交由统治者掌握。”

第二是需要一个有充分根据的理由，也就是说，那些为了某种罪行而受攻击的人理应获得这种对待。圣奥古斯丁说（《论〈约书亚书〉》，第十题）：“当一个民族或一个国家由于不能赔偿所造成的损害或不能归还非法占有的东西而应当受到惩罚时，那些为某种损害复仇的战争一般叫做正义的战争。”

第三是在交战者的方面需要有一个正当的目的，或者是为了达到某种好的目标，或者是为了避免某种祸害。所以圣奥古斯丁在《论天主的话》一书里说：“如果战争不是为了贪婪或出于残暴，而是从抑恶助善的和平愿望出发而掀起的，那么对于上帝的真正的信徒来说，即使战争也是和平的。”我们可以碰到，即使战争是由合法的当局宣布的，并且也有理直气壮的根据，然而它却由于居心叵测而变成非正义的。圣奥古斯丁在《反傲幸》第七十四章中说：“损人的欲望，仇杀的

残暴，冷酷而毫不容情的精神，胜利后的趾高气扬，对于权力的觊觎，凡此种种，在战争中都是理应加以谴责的。”

十六、 抵抗暴政的权利（第四十二题，第二条）

暴政的目的不在于谋求公共福利，而在于获得统治者的私人利益，所以它是非正义的。这一点从亚里士多德在《政治学》第三篇和《伦理学》第八篇的言论中都可以清楚地看出来。因此，推翻这种政治，严格地说来并不是叛乱；除非是可能发生这样的情况，即推翻暴政的行动带有严重的纷扰，以致社会从继之而起的骚乱所受的损害比旧有统治的继续来得大。事实上，当一个暴君在受他支配的臣民中间制造倾轧和纷争，以便更容易地统治他们的时候，他本人就犯了远为严重的叛乱的罪行。一切措施都是为了损害社会的利益来满足统治者的个人欲望，乃是暴政的一个特点。

十七、 政治上的深谋远虑

它的性质（第四十七题，第十条）

无论是谁，只要他促进社会的公共幸福，他就是同时促进他自己的个人幸福。这有两层理由。第一，因为如果没有家庭、城市或国家的幸福，个人的幸福是不能存在的。华列里厄斯·马克西穆斯讲起古代的罗马人时说，“他们宁可做富国的穷人，而不愿做穷国的富人。”第二，因为一个人既然是家庭或城市的一部分，当然就应该根据他对公共幸福审慎考虑的结果来考虑他个人的幸福。任何一个部分安置得是否妥当，必须取决于它同整体的关系。正如圣奥古斯丁在《忏悔录》里所说的：“如果各个部分不与它们的整体相适合或一致，它们就是不纯正的。”

它的目的（第五十题，第一条）

深谋远虑的目的是管理和指挥。所以，在任何地方，只要在人类行动中可以发现某种特殊形式的管理和指挥，就也可以发现某种特殊形式的深谋远虑。但是，显而易见，如果一个人的责任不仅要管理他自己，而且要管理像一个城市或国家这样的完整的社会，那么在他这方面就可以发现一种特殊的和完整的管理形式。这是因为，管理的面

愈广，它就愈加完整，并且它的范围愈大，它的目标就愈高。所以，既然君主的责任是统治一个城市或王国，他就必须具有性质特殊和最完善的深谋远虑。由于这个缘故，我们把一种"政治的"深谋远虑同其余的形式区别开来。

十八、 自然的和实在的正义（第五十七题）

实在的正义的起源（第二条，结尾）

公理或正义全在于某一内在活动与另一内在活动之间按照某种平等关系能有适当的比例。对于人来说，有两种方法可以确立这样的比例。第一，根据当然的道理；例如，当一个人拿出这么多东西的时候，他可以得到同样多的东西作为交换。这就叫做自然的正义（ius naturale）。第二，一件东西可以通过协议或共同的同意，与另一件东西相比较或比拟；例如，一个人自称愿意接受这样一个数量时就是这种情况。这种情况又可以由两种途径发生。或者是通过私人协议，如在许多个人中间订立一项契约时就是如此；或者是以代表社会实行管理的统治者的命令为依据。这就叫做实在的正义（ius positivum）。

实在的正义之从属于自然的正义（同上，第二节）

人类的意志可以根据共同的同意使本身并不违反自然正义的任何事情而具有法律价值。这正就是实在法的范围。所以亚里士多德（《伦理学》，第五篇）把那在法律上合乎正义的事情明确地解释为"其本身并不呈现任何价值的区别而是在被规定时才获得价值的事情"。但是，如果一件事情本身违反自然的正义，人类的意志就无法使它成为正义的；例如，如果规定可以偷窃或通奸，就发生这样的情况，所以《以赛亚书》（第十章，第一节）里说："祸哉那些设立不义之律例的。"

十九、 正义和国家（第五十八题）

在国家中实现正义的各种方法（第一条，第五节）

神由于实施管理和指导，把各人应得的东西归于各人；因为，像《伦理学》（第五篇，第四章）中所说的，“神是正义的体现”以及“统治者是正义的保管人”。另一方面，臣民以执行者的资格把各人应得的东西归于各人。（参看第六条结尾：正义……在统治者方面是带有本原性的和建设性的；但在臣民方面，它是衍生的和带有执行性的。）

正义和公共幸福（第五条，结尾）

有如上述，正义的目的在于调整人们彼此的关系。这里有两种情况可以考虑。或者是，对别人的关系当作个别的关系。或者是，对别人的关系当作一种共通的关系，即达到这样的程度：凡是某一个社会的公民也受组成该社会的一切人士的支配。这两种情况都牵涉到正义。因为，显而易见，组成社会的一切人士同社会的关系，正如各部分同一个整体的关系一样。部分本身属于整体；因此任何局部的利益从属于整体的利益。从这个观点来看，无论就一个人对他自己或就人们之间的关系而言，任何有益的行动和善行都涉及作为正义的目标的公共幸福。按照这个意义来说，只要正义能够导使人们致力于公共幸福，一切德行都可以归入正义的范围。

公共幸福和个人利益（第七条，第二节）

全城的公共幸福和一个人的个人幸福不仅有量的不同，而且还有形式上的区别；因为公共幸福在性质上有异于个人幸福，正如部分的性质不同于整体的性质一样。所以亚里士多德（《政治学》，第一篇，第一章）说：“那些硬说城市、家庭和其他相类的团体只有大小之分而无特殊区别的人是错误的。”

二十、 世俗权力和宗教权力的关系

宗教权力干预世俗事务的权利（第六十题，第六条，第三节）

正如圣格雷戈里·纳齐安哲斯 [10] 所说（《雄辩术》，第十七章），世俗权力之服从宗教权力，犹肉体之服从灵魂。所以，如果一位主教就世俗权力受其支配的那些事情对世俗事务发生兴趣，或对世俗权力交其处理的问题发生兴趣，那并不算是越权。

宗教当局服从世俗当局的可能性（第六十七题，第一条，第二节）

在人类事务中，可能发生这样的情况：有些人会自发地服从别人的裁判，即使这些人也许并不是他们的上司；例如当人们求助于公断的时候就是如此。但是，公断人既然不是上司，本身就没有充分的权力强迫人们实行他们的决定，因而这种决定必须附带某种默认。按这个意义来说，基督是爽快地接受人间的裁判的，教皇利奥也是甘愿接受皇帝的裁判的。

世俗领域和宗教领域的区别（第一百四十七题，第三条，结尾）

世俗的君王有权就世俗事务中有关公共幸福的一切问题，颁布一些法令作为对自然法的个别规定；同样地，基督教教会的主教们的职权范围，是用令状来规定那些影响到信徒们对其精神福利的志趣的事项。

二十一、 财产权（第六十六题）

人对自然的控制（第一条，结尾）

有形的东西可以从两方面来考虑。首先是关于它们的本性；这并不在人的权力的范围之内，而是在一切事物都服从其意愿的神的权力的范围之内。其次是关于这样一些东西的用途。在这方面，人具有对有形的东西的自然支配权。这是因为，他可以依靠他的理性和意志，为了他自己的利益而利用有形的东西，仿佛它们是为此被创造出来似的；同时这也是因为，有如我们已经看到的，不完善的事物是为了有利于比较完善的事物而存在的。根据这一原则，亚里士多德证明（《政治学》，第一篇）：占有有形的东西，对人来说是很自然的。人凭借使他成为上帝的表象的理性而具有的这种对其他生物的自然统治权，在创造人的过程中（《创世记》，第一章）清楚地表明出来，因为在那篇经文中说："我们要照着我们的形象，按照我们的样式造人，使他们管理海里的鱼"，等等。

私有财产的范围（第二条，结尾）

关于有形的东西，有两点是人们必须加以考虑的。首先是有关取得和处置的权力；在这方面，私人占有是准许的。有三个理由足以说明这对于人类的生活来说也是必要的。第一，因为每一个人对于获得仅与自身有关的东西的关心，胜过对于所有的人或许多别人的共同事务的关心。各人在避免额外劳动时，总把共同的工作留给第二个人；像我们在官吏过多的情况下所看到的那样。第二，因为当各人有他自己的业务需要照料时，人世间的事务就处理得更有条理。如果每一个人什么事情都想插一手，就会弄得一团糟。第三，因为这可以使人类处于一种比较和平的境地，如果各人都对自己的处境感到满意的话。所以我们看到，只有在那些联合地和共同地占有某种东西的人们中间，才往往最容易发生纠纷。

在有形的东西方面与人类有关的另一点是它们的用途。就这一点来说，人们只应当在有利于公共幸福的情况下把有形的东西保留下来作为他们自己的东西；各人都愿意在必要时同别人共享那些东西。所以使徒保罗说（《提摩太前书》，第六章）："要嘱咐那些今世富足的人行善，甘心施舍，乐意供给人。"

私有权起源于人法（同上，第一节）

公有制可以归因于自然法，这并不是说，自然法规定一切东西都应公有，不准有私有权存在，而是说，并没有以自然法为根据的所有权之分，只有通过人们的协议才有这种区别；而像我们已经指出的那样，人们的协议是属于实在法的。由此可见，私有权并不违背自然法，它只是由人类的理性所提出的对于自然法的一项补充而已。

博爱的义务（第七条，结尾）

人法的内容绝不能损害自然法或神法的内容。根据神意确立的自然条理来说，物质财富是为了满足人类的需要而准备的。因此，由人法产生的划分财产并据为己有的行为，不应当妨碍人们对这种财富的需要的满足。同样地，一个人无论有什么多余的东西，自然应该给予穷人，供他们生活的需要。所以阿姆布罗西厄斯[11]说，并且在圣杰罗姆的著作中也可以找到："你囤积的粮食是属于饿民的；你庋藏不用的衣服是属于衣不蔽体的人的；而你埋在地下的金钱则是一钱不名的人的救星。"可是，贫穷的人很多，他们不能全体从同一个来源得到帮

助，因此就要由许多私人主动地做好准备，用他们自己的一部分财产去帮助贫苦的人们。但是，如果存在着迫切而明显的需要，因而对于必要的食粮有着显然迫不及待的要求，——例如，如果一个人面临着迫在眉睫的物质匮乏的危险，而又没有其他办法满足他的需要，——那么，他就可以公开地或者用偷窃的办法从另一个人的财产中取得所需要的东西。严格地说来，这也不算是欺骗或盗窃。

二十二、 高利贷

牟利的动机（第七十七题，第四条，结尾）

专心从事于货物的交换的人叫做商人。可是像亚里士多德所说的（《政治学》，第一篇，第三章），交换物品有两种动机。第一种可以称为自然的和必要的交换；当物品与物品交换或物品与货币交换以应生活所需时，就盛行这种交换。严格地说来，这种交换并不是商人的事情；而宁可说是管家或政治家的职分，因为他们的任务是设法使家庭或国家获得生活必需品。另一种交换是货币交换货币或任何种类的物品交换货币，它不是为了必要的生活问题而是为了牟利而进行的。严格地说来，正是这种交换似乎才算是商人的事情。按照亚里士多德的说法，因为第一种交换有利于自然的需要，它是值得称赞的。第二种交换理应受到谴责，因为它势必只会助长利欲，而利欲是漫无止境，总是得寸进尺的。因此，从本质上看，贸易总含有某种恶劣的性质，因为它本身并没有任何诚实的或必要的目的。

贸易的目的是牟利，虽然牟利本身并不包含任何诚实的或必要的目标，它却也并不包含任何有害的或违反道德的事情。所以没有什么东西能够阻碍它转向某种诚实的或必要的目标。这样，贸易就变成合法的了。例如，当一个人使用他从贸易中求得的适度的利润来维持他的家属或帮助穷人时，或者，当一个人为了公共福利经营贸易，以生活必需品供给国家时，以及当他不是为了利润而是作为他的劳动报酬而赚取利润时，情况就是如此。

从道德上讲，高利贷是绝不可以允许的（第七十八题，第一条，结尾）

贷出款项而接受高利，按其本质来就是不公道的；因为这等于是出卖并不存在的东西，显然一定会产生不平等现象，而不平等现象是违反正义的。为了更好地理解这一点，我们应当指出，有些东西的使用在于它们的消费；例如，酒在用作饮料时被消费掉，小麦用作食物时被消费掉，情况就是如此。在这种情形下，那件东西的使用权和那件东西本身是不能分别考虑的，所以无论什么时候，只要把那件东西的使用权给予某一个人，也就同时把那件东西本身给了他。由于这个缘故，所有权就在这种情况下通过借贷的行为而有所转移。如果一个人分别地出卖酒和酒的使用权，他就是重复出卖同一件东西，即出卖并不存在的东西，他也就是显然违反了正义。根据同样的理由，谁要是要求拿两件东西来偿还酒或小麦的借贷，即偿还等量的东西本身和它的使用权的代价，他就是干了不正当的勾当。这种勾当就叫做高利贷。

还有其他一些东西的使用并不在于消费那件东西本身；例如，对于一所房屋的使用，在于居住其中而不在于把它毁掉。在这种情况下，使用权和那件东西本身是可以分别让与的；例如，有人把一所房屋的所有权让给另一个人，但自己保留着在那里居住一个时期的权利；或者，在另一方面，有人答应另一个人使用一所房屋，却自己保留它的所有权。因此，可以允许一个人接受一笔让与房屋使用权的代价，另外还可以允许他出售房屋本身的产权，像我们在出售和出租房屋的手续中所看到的那样。

按照亚里士多德在《伦理学》（第五篇，第五章）和《政治学》（第一篇，第三章）中的说法，货币主要是为了便利交换而发明出来的；所以，货币的真正的和主要的用处在于它在交换这一业务中的消费或支出。因此，由于这个缘故，接受一笔代价或金钱作为使用所借出的一宗款项的条件，乃是错误的。正如一个人必须归还他所非法取得的其他东西一样，他也必须归还他靠放高利贷获得的金钱。

（同上，第三节）

人类的不完备的状况往往产生这样的结果，那就是，如果一切罪恶都根据明文规定的刑罚分别加以惩处，则很多有益的事情也会受到阻碍；由于这个缘故，人法宽宥某些罪恶而不予惩罚。所以，人法容许高利贷，并非因为它仿佛认为这种行为是正当的，而是为了避免干

预许多人的有益活动。我们在罗马法中读到："无论根据自然的理由或社会的理由，在使用时所消费的东西并不产生用益权"；元老院并没有对这种东西给予用益权，它事实上也没有权力这样做；但由于容许高利贷，它倒确实规定了一种准用益权。亚里士多德在根据自然的理由论证时，在《政治学》第一篇第三章中说，靠重利盘剥获得的金钱是完全违反自然的。

二十三、 服从（第一百零四题）

服从是神法和自然法的一条箴规（第一条，结尾）

诸般自然动因的作用起源于自然力，同样地，人类的行动起源于人类的意志。在自然的作用中，高级的东西必须依靠上帝赋予它们的卓越的自然力来推动低级的东西。所以，在人类的事务中，地位较高的人必须依靠上帝所规定的权能来向地位较低的人贯彻自己的主张。可是，贯彻自己的见解和主张跟命令是同一回事。所以，像在上帝所建立的自然秩序中，低级的东西必须始终服从高级的东西的指示一样，在人类事务中，低级的人也必须按照自然法和神法所建立的秩序，服从地位比他们高的人。

服从的范围（同上，第五条）

我们已经说过，凡是按命令行事的人，都受那依据正义的责任实行指挥的人的意志的支配，正如自然界的万物都被那根据自然必然性对它们发生作用的东西所推动一样……同样地，一个臣民只能根据两种理由不必在任何事情上都服从他的上级的指挥。首先，依靠一个较高权力方面的命令。对于圣保罗的话语（《罗马人书》，第十三章，"抗拒的必自取刑罚"）所作的注释中说："如果主管发出的命令同地方总督的命令相抵触，你是否应当执行？再说，如果地方总督的命令和皇帝的命令背道而驰，谁会不相信应当服从皇帝的命令而不服从地方总督的命令呢？所以，当皇帝的命令与上帝的命令有出入时，你就应当不顾前者而服从后者。"另一种情况可以允许那个臣民不必服从他的上级，那就是，如果后者对于他无权过问的事情发出命令的话。塞尼卡说（《论仁德》，第三篇，第二十章）："如果认为可以奴役整个的人，那是错误的；因为人的最好的部分能够不受奴役。肉体是一个奴隶，并且受一个主人的支配，但精神却是自由的。"因此，在那些取决

于意志的内在活动的事情上，人并无对人服从的义务，而只有对上帝才负有这种义务。固然，关于肉体的外在的活动方面，人必须对人服从；但即使在这里，即在与肉体的本性有关的事情上，他除应对上帝服从外，并不一定要对人服从，因为所有的人在天地间都是平等的。就维持肉体的存在和生儿育女而论，情况就是如此。所以在缔结婚姻或誓守贞操等问题上，奴隶毋需服从主人，子女也毋需服从父母。但是，在有关人类事务和行动的指挥问题上，一个臣民必须因其上级具有某种权威而服从他们：例如士兵在战争问题上服从他的将官；奴隶在分派给他的任务方面服从他的主人；儿子关于家庭生活的纪律和管理方面服从他的父亲，等等。

服从是一项宗教的义务（同上，第六条）

按照圣保罗的说法（《罗马人书》，第三章，第二十二节），基督教是正义的本原和始因："神的正义通过信仰耶稣基督而给予一切信徒。"所以正义的正常状态并不由于人们信仰耶稣基督而遭到破坏，反而只会愈加巩固。正义的正常状态要求臣民服从他们的上级，否则在人类的事务中就不会有稳定的局面。因此，基督教并不使基督徒免除服从世俗君王的义务。

服从和基督教的自由（同上，第一节）

我们上面已经说过，一个人为此而受制于另一个人的奴隶状态，只存在于肉体方面而不存在于精神方面，因为精神始终是自由的。在这尘世的状态中，我们由于基督的恩惠得以在精神上没有缺陷，但不能避免肉体上的缺陷；我们从使徒保罗谈到自己的一番话里（《罗马人书》，第七章，第二十五节）知道，"他的内心服从神的法律，但他的肉体却服从罪恶的法律。"所以，那些依靠基督的恩惠成为上帝的儿子的人们，可以不受罪恶的精神上的奴役，但不能避免他们由此而受制于世俗主人的身体上的奴役；正如《提摩太前书》第六章第一节的注释中所说，"人人都受奴役的束缚"，等等。

公民们违抗命令的正当理由（同上，第三节）

人不得不按照正义的正常状态所要求的程度服从世俗的君主。因此，如果这种君主没有行使权力的正当权利，而是曾经篡夺了这种权利，或者如果他们命令人们做出不法的行为，他们的臣民就没有必要

服从他们；也许有一些特殊的情况是例外，即如果这牵涉到避免物议或某种危险的问题。

---

[1] 参阅《罗马法典》，第一篇，第四章，第一节。

[2] 这是厄尔比安在《罗马法典》第一篇第一章第一节中的定义。

[3] 这个定义引自塞维尔的圣伊西多尔：《语源学》，第五篇，第四章。

[4] 这一原理也起源于罗马法，见《罗马法典》，第一篇，第三章，第三十一节。

[5] 《法典》，第一篇，第十四章，第四节。

[6] 《罗马法典》，第一篇，第三章，第二十五节。

[7] 厄尔比安：《罗马法典》，第一篇，第四章，第二节。

[8] 圣杰罗姆（Saint Jerome，340？—420），中世纪教会中四大学者之一，著有教会史和圣经注释之类的大量著作。——译者

[9] 亚里厄斯（Arius，死于公元336年），宣传上帝不可知和基督为人的学说，被目为异端。——译者

[10] 圣格雷戈里·纳齐安哲斯（Saint Gregory Nazianzus，329—389），神学家，希腊正教运动领袖。——译者

[11] 阿姆布罗西厄斯（Ambrosius，340？—397），米兰主教，著有经义诠释若干种。——译者

彼得·朗巴德《嘉言录》诠释 第二篇

基督徒对世俗权力特别是暴君负有服从的义务（第四十四类，第二题，第二条）

一、据说基督徒不得不服从世俗的权力，特别是暴君。因为《马太福音》第十七章第二十五节里说："既然如此，儿子就可以不受拘束了。"可是，如果在所有的国家，当今的君主的儿女可以不受拘束，那么，一切国王都要受其支配的上帝的儿女也应当可以不受拘束了。基督教徒已经成为上帝的儿女，像我们在《罗马人书》第八章第十六节里读到的："圣灵与我们的心同证我们是神的儿女。"因此基督教徒到处都是不受拘束的，从而也就不必服从世俗的权力。

二、而且，我们已经指出，当初奴役是由罪孽产生的。但人们靠洗礼洗干净了罪孽。所以他们现在不受奴役的束缚。这样我们就得出同样的结论。

三、而且，一个较大的义务解除一个较小的义务，正如新法律解除了人们对旧法律的遵守一样。但人通过受洗礼而对上帝负有义务；这种义务的拘束力比一个人由于遭受奴役而对另一个人所承担的义务的拘束力来得大。所以人通过受洗礼而摆脱奴隶状态。

四、而且，如果有机会的话，任何人都可以收回别人非法地向他夺取的东西。可是许多世俗的君王已经横暴地占据了他们所统治的土地。所以，当叛乱的机会发生时，他们的臣民并无对他们服从的义务。

五、而且，对于一个可以允许杀死的甚或死有余辜的人，是不会有服从的义务的。西塞罗在《论义务》（第一篇，第二十六章）中为杀死恺撒的人辩护，即使他是他们的朋友和亲戚，因为他像一个僭主那样篡夺了王权。所以，对于这种人是没有服从的义务的。

可是，同上述论证相反的，有《彼得前书》（第二章，第十八节）的说法："你们作仆人的，凡事要存敬畏的心顺服主人，不但顺服那善良温和的，就是那乖僻的也要顺服。"还有《罗马人书》（第十三章，第二节）的说法："抗拒掌权的，就是抗拒神的命令。"既然抗拒神的命令是不允许的，所以抗拒世俗的权力也是不允许的。

解答。——我们必须注意，像上文已经说过的，在遵守某项规定的过程中，服从是与对于这种遵守所负的义务有关的。这种义务起源于带有拘束力的掌权者的命令，而拘束的范围则不仅以世俗的观点而且以宗教的观点为依据，并参照良心的要求，像圣保罗所说的（《罗马人书》，第十三章）；并且这是因为掌权者的命令起源于上帝，像这位使徒在同一段话里所说的那样。因此，对于基督教徒来说，服从的义务是这种权威来自上帝的结果，并随着这一情况的终止而终止。可是，我们已经说过，权威可能由于两种缘故不是从上帝方面得来的：或者是由于获得权威的方法，或者是由于对权威的用法。第一种情况可以从两方面产生。或者是由于本人有缺点，如果他不配得到那种地位的话；或者是由于获得权力的方法本身有缺点，如果，比如说，是通过暴力、买卖圣职或其他非法手段的话。第一种缺点并不严重到会妨碍合法权威的获得的程度；并且，既然权威总是从一个正式的观点、即从上帝（并由此产生服从的义务）而来的，他们的臣民就经常应当服从这样的上级，不论他们是多么不称。但第二种缺点却妨碍任何正当权威的建立；因为无论是谁，只要他依仗暴力据有权力，就并不真正成为领袖或主人。所以，在必要的时候，一个人是可以不承认这种权威的；除非是它后来经过公众的同意或较高权威的干预变成合法的权威。至于说到滥用权力的问题，这也可以从两个方面产生。第一，如果一个掌权者发出的命令违背了那个权威在当初被设立时所抱定的目的（例如，命令实行某种罪恶的行动或做出其种违反道德的行动，而建立权威的目的恰恰就在于保护和提倡道德）。在这种情况下，一个人不仅没有服从那个权威的义务，而且还不得不予以反抗，正如宁死不愿服从暴君乱命的神圣的殉道者所做的那样。第二，如果掌权的人所发的命令越出这种权威的权限；例如，一个主人要求一个仆人付出他不应支付的款项，以及其他相类的情况就是如此。在这种情况下，那个臣民有服从或反抗的自由。

所以，对于第一种反对的意见我们可以这样回答：为了受其支配的那些人的利益而建立的权威，是并不和他们的自由相抵触的；因

此，对于那些蒙圣灵的恩惠变成上帝的儿子的人，不能因为他们服从那种恩惠的支配而有反对的理由。并且我们可以说，基督经常谈起他自己和他的门徒，因为他们既不处于屈从的地位，又没有任何世俗的财产需要为此向世俗的君王纳贡。所以我们不能由此推论，说所有的基督教徒都可以享受这种自由，而是只有那些仿效使徒的生活方式，既不处于屈从的地位又无财产的人才能有此自由。

关于第二种反对的意见，我们必须说明：洗礼并不免除我们最初的祖先的罪孽所引起的一切惩罚，例如不可避免的死亡、愚昧以及诸如此类的不幸。但是洗礼使人们心中产生强烈的希望，认为我们将来必然会过一种免于遭受这些惩罚的生活。所以，我们并不一定能够从一个人受洗礼这一事实得出结论，说他就此不再处于屈从地位，即使这是罪孽的结果。

对于第三种反对的意见，我们可以回答说：较大的义务并不免除较小的义务，除非二者是互不相容的，因为错误和真理不能并存；所以，随着福音书中的真理的出现，旧约时代的愚昧就消失了。可是，一个人在受洗礼时所承担的义务同屈从的义务并不矛盾，因而它并不能解除屈从的地位。

对于第四种反对的意见，我们可以回答说，那些靠暴力获得权力的人并非真正是统治者；因此他们的臣民，除在前面已经说过的那些情况下，可以不必服从他们。

关于第五种反对的意见，我们必须指出，西塞罗所说的情况是一个人凭借暴力占有了权力，他不是用权力来反对他的臣民的意志便是强迫他们同意他的主张，而在那个场合他们又不可能向一位能够裁判这种行动的较高级的掌权者申诉。在这种情况下，如果有人用杀死暴君的办法来解放他的国家，他是值得赞扬和奖赏的。

世俗权力与宗教权力的关系（同上，第四十四类，第三题，第四条）

宗教权力和世俗权力都是从神权得来的；因此世俗权力要受宗教权力的支配，如果这是由上帝如此规定的话；即在有关拯救灵魂的事情方面。在这些问题上，人们应先服从宗教权力，然后再服从世俗权力。可是，在有关社会福利的事情方面，应该服从的是世俗权力而不

是宗教权力，因为按照《马太福音》（第二十二章，第二十一节）给我们的指示，“恺撒之物应归恺撒。”当然，除非是宗教权力和世俗权力集中在同一个人的身上，如集中在教皇身上，因为根据既为祭司又为国王的基督的启示，教皇的权力在世俗问题和宗教问题上都是至高无上的；而按照麦基洗德的规定，基督是永远的祭司，是万王之王和万主之主，他的权力必然不会丧失，他的统治权将永不消逝。亚门。

《尼各马可伦理学》诠释 第一篇

导言

亚里士多德在《形而上学》的开头教导说，贤人应尽的责任是把一切事务安排得有条有理。这个说法可以在这样的事实中求得解释，即：智慧是理智的尽善尽美的形态，而使万物具有条理的就是理性。事实上，虽然人们可以直接靠经验了解一些事物，可是只有智能或理性才能知道使一件事物与另一件事物联系起来的法则。万物中间可以发现两种法则。一种是把一个整体或一个集合体的各部分结合起来的法则；例如，存在于一所房屋的各部分之间的法则就是如此。另一种不同的法则存在于为某种共同的目的所结合起来的事物之间。后者这一法则是根本的，因而是比较重要的。像亚里士多德在《形而上学》第四篇中所指出的那样，一支军队不同部分的共通的法则是依靠那种使全军受其司令员的约束的法则而存在的。而且，法则可以从四种不同的方面加以考察。首先存在着这样一种法则，它不是理性的产物，而只是为理性所察验；例如宇宙的自然法则便是。其次是理性在思考的过程中所产生的法则；例如当理性按照彼此的关系整理它的概念以及同这些概念相应的语句时所产生的法则，就是属于这一类。第三种是理性在思考的过程中自然而然地产生的法则。最后存在着理性通过思考而在它所引起的那些外在事物中创造的第四种法则，像在制造一只箱子或建造一所房屋时所创造的那样。因为具有思考能力的理性是靠习惯来使自己臻于完善的，各种知识便从理性所应察验的这些不同的法则中发展起来。自然哲学与理性所察验的事物的法则有关，但并不加以创造；在这方面，我们必须把形而上学包括在自然哲学的类别之下。理性本身在思考的过程中所产生的法则属于理论哲学，它牵涉到论证的各部分的相互关系和它们中间的原理的法则，或与结论有关。在自动的行动中产生的法则属于伦理学的范围。最后，理性在人所创制的外在事物中产生的法则属于机械工艺的范围。所以，我们这里所谈到的伦理学的任务是研究人类的行动，只要这些行动彼此有关并抱有某种目的。应当注意的是，我们所处理的只是那些根据人自身

的创造而从人类的意志出发的人类的行动。因为有某几种人类的行动并不怎样受意志或理性的支配，而是自发地发生的。例如身体的纯生长过程就是如此。严格地说，这种动作不能称为人类的行动，所以并不属于伦理学的讨论范围。自然哲学的目的是研究运动或运动的事物，而伦理学的目的是研究针对某一目标的人类的行动；或者说得更确切些，就是在人类抱有某种目的而自动地有所行动的范围内对人类进行研究。

还可以作进一步的考察。人天生是个营社会生活的动物——由于他有许多需要不能单靠自己的力量求得满足，他就不得不过社会生活——这一事实又必然产生另一个事实，即：人天生注定要构成一个使他能享受圆满生活的社会的一部分。这种社会生活的帮助对他来说有两层理由是必要的。首先，必须向他提供那些为维持生活所必需的东西。因此就有每个人构成其中一部分的家庭团体。我们大家都从我们的父母获得生命、食物和教育，并且一个家庭的各个成员都是像这样地用生活所需的东西互相支援的。但是，社会生活却能进一步使人达到人生的最高峰；不但能够生存，而且日子过得很圆满，幸福生活所必需的东西样样齐全。从这个意义来说，人成为其中一部分的政治社会不仅帮助他取得由一个国家的许多不同工业生产的这样一些物质福利，而且也帮助他求得精神上的幸福，例如在父母的训诫所无法控制的年轻人的任性受到公共权能的约束时就是如此。

但值得注意的是，这种表现为政治社会的统一或家庭的统一，只是一种体系上的统一而不是一种无条件的统一。因此，其中的组成部分所能具有的活动范围与整体的活动范围不同；正如在一支军队中，一个士兵可以做出那种对于全军来说并不合适的行动。同时，整体的活动范围并不适合它的任何部分；例如全军的总的作战行动就是如此，或者像划手的联合行动所造成的一艘船的动向那样。另一方面，还存在着这样一种整体，它不仅具有体系上的统一，而且也具有综合、集合或具体结合上的统一，这种统一可以称为绝对的统一。在这种情况下，各部分的任何行动没有不同时是属于整体的行动的。在连绵不断的事物方面，整体的动作事实上与部分的动作相等同。同样地，在一个合成体或聚合体方面，任何部分的行动主要是整体的行动。因此，对于部分的研究应当包括在对于整体的研究中。另一方面，如果把那只是对于体系上的统一的研究和对于构成整体的各部分的研究放在同一项目下进行，那是不对的。由于这个缘故，道德哲学

应当分成三个部分。第一部分研究作为若干个人而注定要达到某种目的的人们，这叫做僧侣的部分。第二部分涉及家庭团体，称做经济的部分；而第三部分则研究公民社会的行动，称做政治的部分。

亚里士多德《政治学》诠释 第一篇

导言

正如亚里士多德在《物理学》第二篇中所教导的那样，人工模仿自然。其所以如此，是因为行动及其后果彼此所发生的关系与本原之间的关系一样。人类的智能是人工创造的一切事物的本原，而同时在某种意义上它本身又是从那作为自然之物的本原的神的智能产生的。所以人工的作品必然以自然的作品为蓝本，并且人工的方法是仿效人们在自然界所看到的方法的。当传授某种技术的老师正在创作一件东西的时候，向他学习的门徒如果留心观察他进行工作的方法，是会得到好处的；在行动上学习运用师傅的技巧，情况也是如此。所以，人类的智能既然从神的智能获得智慧的光辉，就必须从神的智能对于自然的构筑措施中取得灵感，并把那种措施看作自己的模范来加以仿效。所以亚里士多德说，如果要想顺利地用人工来创作存在于自然界的东西，那就必须按照自然本身的办法去做；反之，如果自然要想创造专门由人工创造的东西，它也会按照人工的方法去做的。然而，自然并不创造专门由人工创造的东西，而只是规定某些原则，并在某一点上给人工创作者提供一个范例。就人工而言，固然它能够看到那些可以在自然界发现的东西，并利用它们来完成它自己的工作，它却不能创造这类东西本身。由此可见，虽然理性不但能够认识而且还能制作人工制造的东西，它却只能认识自然之物。同样也可以推断，人类的研究自然之物的各门科学是纯理论性的；而与人所制造的东西有关的科学则在工作中模仿自然，它们是实用科学。自然在其工作过程中由简及繁；在由自然力产生的东西中间，比较复杂的东西是比较完善的，并造成其他东西的完整和效果。人们立刻可以从任何整体及其部分方面看到这一点。人类的有效理性也是由简及繁，像从不完全到完全一样。但是，既然人的理性不但必须处理与人有用的东西，而且因为它支配着人们的行动，还必须处理他们自身，所以它在这两种情况下都是由简及繁的。以能够满足人的需要的东西来说，例如当人们用木材造一只船或用木头和石头建筑一所房屋时，情况就是如此。以人

的本身而论，例如当理性使许多个人组成的社会产生秩序时，就有这种情况。在这样的社会中间，存在着不同的种类和等级，其中最高等的是政治社会，它在安排上以满足人生的一切需要为目的，因而它是最完善的社会。既然一切能够满足人们需要的东西都以完成这一任务作为它们的目的，既然目的比那达到目的的手段更为重要，因此我们称之为城市的这个统一体就比人类的理性所能理解和构成的其他一切较小的统一体占据更优越的地位。根据我们对于亚里士多德在本书所阐述的政治理论的这些研究，我们可以得出四个结论。第一，关于这样一种学问的必要性。如果我们要使人类知识学或哲学达到完善的境地，我们就必须把凡是能够通过理性了解的一切东西解释清楚。可是我们称之为城市的那个统一体是受理性的审查的。因此，为了哲学的完整起见，我们有必要设立一个研究城市的学科；这样的学科就称为政治学或治世之学。理论科学与实用科学不同之处，在于理论科学仅以认识真理为目的，而实用科学则与行动有关。所以我们这个学问是实用科学；因为理智不仅了解而且创建城市。不但如此，理性可以用制造某种东西的方式（per modum factionis）或做某件事情的方式（per modum actionis）对事物发生作用：在前者的情况下，它的动作传给某种外在的材料，像我们在锻工和造船匠的机械工艺上所看到的那样；在后者的情况下，动作仍旧是动作者的内心活动，像我们在考虑、抉择、希望时所看到的那样，而这一切都是属于伦理学的范围。显而易见，政治学涉及人与人之间经过安排的关系，它属于行为或伦理学的领域，而不属于制造或施工术或机械工艺的领域。第三，与其他一切学科相比，我们可以特别提到政治学的崇高地位和价值。事实上，城市是人类的理性所构成的最重要的东西。因为它是一切比较小的社会的模仿对象和终极目的。而且，由机械工艺用与人有益的东西制成的所有那些成品，就它们的目的来说都是给人安排的。因此，如果最重要的学问乃是研讨最高尚、最完美的东西的学问，我们当然由此可以推断，政治学是一切实用科学中最重要的科学，并且是所有那些科学的枢纽；因为它所论述的是人类事务中最崇高的和十全十美的东西。由于这个缘故，亚里士多德在《伦理学》第十篇中说，考察人类事务的哲学在政治学中达到最成熟的阶段。第四，根据上述的一些理由，我们可以推断出这门学问的方法和体系。各种纯理论科学研究某一个统一体，通过观察它的各个部分和本质以及突现其整体的行动和变化这一办法来充分丰富它们的知识，而事实上政治学是以前述的同样的方式达到纯理论科学的地步的。所以，我们这门学问研究城市的本质和各个部分，从而通过阐明其种种因素、动向和变化这

一办法来使我们对城市获得更多的知识。同时，既然它也是一门实用科学，它也向我们指出改善这种种因素的途径；因为这在每一门实用科学中都是必要的。

汉译世界学术名著丛书

教育思想的演进

〔法〕涂尔干 著

目录

导 言
第一编
- 第一讲 法国中等教育史
- 第二讲 早期教会与教育
- 第三讲 早期教会与教育（终）
- 第四讲 加洛林文化复兴
- 第五讲 加洛林文化复兴（终）
- 第六讲 大学的起源
- 第七讲 巴黎大学的诞生
- 第八讲 “universitas”一词的含义
- 第九讲 艺学院
- 第十讲 学院（终）
- 第十一讲 艺学院的教学
- 第十二讲 大学中的辩证法教学
- 第十三讲 辩证法与论辩
- 第十四讲 关于巴黎大学的结论

第二编
- 第十五讲 文艺复兴
- 第十六讲 文艺复兴（终）
- 第十七讲 16世纪的教育理论
- 第十八讲 文艺复兴时期的教育思想（结论）
- 第十九讲 耶稣会
- 第二十讲 耶稣会（终）
- 第二十一讲 耶稣会体系与巴黎大学体系
- 第二十二讲 关于古典教育的结论
- 第二十三讲 现实主义者的教育理论
- 第二十四讲 大革命
- 第二十五讲 19世纪课程体系的变化
- 第二十六讲 结论

第二十七讲 结论（终）
译者后记
返回总目录

导　言

（法文1938年版序言）

在此奉献给读者的作品，是“法国教育史”课程的讲稿。涂尔干最初开设这门课程的时间为1904—1905年，从此以后，就始终在讲授这门课程，直到一战爆发。早在1902年改革时期，有关方面就已经决定，为“大中学校教师资格考试”[注1]的全体应试者开设一门教育理论方面的专业培训课程。巴黎大学将这门课程委托给涂尔干来讲授。

读者千万不要忘记，社会学并未被允许大事声张地进入索邦，[注2]而是转经教育理论这扇小门悄悄进去的。这是事实，并无夸张之处。1902年，涂尔干被任命为比松[注3]的代理，并于1906年正式接任了他的位置，负责讲授教育科学。不仅如此，由于他在波尔多大学执教时，曾把相当多的时间花在这门学科上，因此已经为这门课做好了准备。我们会看到，这门课程只能在一定程度上称得上一种新的工作。在此之前，他已多年不懈地关注着教育与教学方面的有关问题。涂尔干成功贯彻了构筑经典教育理论的三种研究视角：道德教育、儿童心理学和教育学说史。在这块领域，几乎没有哪一片范围是他不曾探究过的。这可不单单是为了完成他必须履行的一项工作。这项工作属于人的科学的一部分，而且属于其中至关重要的种种实践应用之一。涂尔干相信，他自己在这上面付出的心血是完全值得的。

《法国教育的演进》[注4]汲取了所有这些探求，深受这些探求的浸染。但在这本书里，我们还能发现一些别的东西。涂尔干为我们树立了一个典范，让我们知道，一位伟大的社会学家，在一种历史的框架内来研究教育制度，究竟能够得到怎样的成果。就像有宗教社会学、政治社会学之类的学科一样，也确实有一门教育社会学，无论怎

么说，它都不是无关紧要的。这是因为，一个社会若按自身的形象来塑造其成员，最有力的工具便是教育。诚然，是家庭首先从整体上承纳了孩子，全面包容他，以自身的方式来形塑他。但是，如果我们考虑到在他第一次上学后，他身上所发生的那些重大变化，我们就会认识到，他的存在方式已经改变了，甚至连他的天性几乎都改变了。从那一刻起，他的身上就包含了一种名副其实的二重性。当他回到家中，父母会觉得他越来越不属于他们。父辈与子辈的代沟从此树立起来。这些服从于学校环境下的作息与训练的孩子们，这些年轻人，会越来越清楚地发现，在自己的家庭之外，还有那么一整个社会世界，自己要想在其中占得一席之地，就只能去适应它，融入它。就连家庭本身也逐渐被这个世界所改变。

教育同社会的所有主要功能一样，也有属于其自身的精神，表现于学习的计划、所授课程的大纲、教学的方法，也表现于一副有形的身体。而这副身体作为一种物质的结构，既在一定程度上表现了这种精神，也在一定程度上影响了这种精神，有时在它上面留下自己的印记，偶尔还会限制它。从主教座堂学校到中世纪的大学，再从后者到耶稣会学院，然后又从后者到我们自己的公立中学（lycées），其间肯定曾经发生过许多转型。这是因为，无论在什么时代，教育的器官都密切联系着社会体中的其他制度、习俗和信仰，以及重大的思想运动。

但这些器官也各自有其生命，有其相对自主的演进，在这段历程中，也留存了各自前身的许多结构特征。有的情况下，它们会仰赖于各自的过去，以此来抗拒来自外界的种种影响。例如，要想理解大学何以分划成各个院系，理解各种考试和学位制度、膳宿制度，理解学术世界里种种奖惩约束的运用，我们就必须一直回溯到创建这一机构的时候。机构的外在形式一旦形成，往往就会借助于某种惯性的力量，或是由于成功地适应了新的情势，而长久延续下来。从这个角度来看，教育的组织似乎比教会本身还更为排斥变迁，更为保守和传统。这是因为，教育组织的功能就在于将某种源远流长的文化传递给新的一代。但与此同时，在某些特定的时期里，教育组织也会始终经受实际发生的革命所带来的更为激烈的变迁，这些革命有时候也会被

证明是一种过度的革命。涂尔干指出，在文艺复兴时期，人们对经院哲学抱有敌意，对于中世纪教育中值得存留的某个方面，也就是对严格逻辑训练的关注也未能予以维护，从而为一种纯粹文学性的希腊—拉丁语文课程铺平了道路，而这门课程的宗旨，就是要把人训练到运笔圆熟、弘论雄辩、出口成章的程度。

这段历程涵括了自加洛林时代到19世纪末的整个时期，可谓错综复杂、跌宕起伏、规模宏大。当然，涂尔干并不是一个治史专家。但他在巴黎高师求学时，曾拜师古朗治门下，而且深受称许，因此对现代的治史方法了然于胸。[注5]他研读了大量原始文献，比如阿尔昆[注6]的原作。作为一位史学家，涂尔干的才华与普菲斯特[注7]难分伯仲，后者十分熟悉涂尔干关于加洛林文化复兴的两次讲演，认为这些演讲无懈可击。涂尔干的史料证据也尽可能确凿充分：大部分讲演所包含的征引文献都足以证明他博览群书。当然，这些文献现在都已过时，我们在此没有照搬出来。

无论如何，最关键的莫过于理解涂尔干的初衷。当他同意开设这门课程时，就已经清楚地表明，自己并不打算效仿心理学家或道德家的做法，用说教的方式来探讨教育问题。相反，他会阐明，在情势与社会环境的压力下，这些问题是如何在事件发生的进程中出现的，究竟什么样的解决方案获得了成功，产生了什么样的后果，我们又该从中汲取什么样的教益。他的做法是以古鉴今。既然历史以这样的方式呈现给他，也就为反思某些大规模的教育实验提供了素材，而这些教育实验的结构和轮廓也恰恰是由历史呈现出来的。他需要去重新唤起这些实验，想象它们，在思想中重新赋予它们生命，最重要的是在它们的关系和发展中理解它们，解释它们。就像孔德在论述实证主义时所说，社会学完全能够恰如其分地处理先前的种种观点，处理它相信自己注定取而代之的种种观点。涂尔干固然认识到了此前种种教育思想体系中的裂痕、过度以及根深蒂固的缺陷，但他也敏锐地看到了这些体系富有创见、成果卓然的一面，完全有理由据此说明这些体系何以能取得多少算是持久的成功。

这一切都体现在覆盖了千年历史的巨大而清晰的壁画上，体现在关于人类心智在法国的进步的论述中，唯有涂尔干才有能力构筑这种历久弥新的论述。

我们相信，能够昭示涂尔干思想和知识活动的这一方面，可以在很大程度上帮助我们获得有关他的记忆。他的敌手有时候会把他表现成一个眼界狭隘的学究，满脑子抽象概念，一旦越出他那套体系的局限，也就没有能力对任何东西有所洞见。尽管他的整个著述涉猎极广，形式多样，但有些人依然只盯着某一部分不放，攻击他关注的焦点过于单一，没有注意到野蛮社会和古代社会。然而，对本书的读者来说，涂尔干将会呈现出他真实的面貌：他的头脑不受任何先入之见的局限，而是首先把事实奉为圭臬，在巨大的画布上运笔自如。读者还将看到，在他的眼里，一千多年以来，法国和欧洲的思想史是如何始终启发着法国教育史的。还能有什么比这更具体，更切题，更接近我们当前的关怀吗？

除此之外，还有一个因素，在这特定的时刻，敦促我们不能让这部作品沉入昏睡状态，像许许多多被人忘却的文稿那样，被人丢弃一边，落得散落的下场。事实上，本书直接回答了我们今天本着前所未有的急迫心情为自己提出的问题。因此，唯一恰当的做法，就是将它重新引入当代生活的主流，引入论说与争辩的领域，这是它唯一的栖居之地。

就在开课之前不久，议会对教育领域开展了大规模考察，来自社会各行各业、各种党派和学校的资深代表纷纷举证，并最终促成了1902年的改革。当时，中等教育或我们今天所说的“中级”教育领域也恰恰酝酿着另一场改革。涂尔干在最后一轮演讲中，有一次曾描述了19世纪课程安排的变化，而在20世纪的前三四十年，情况依然如故。这套体系和那套体系，这种观念同那种观念，这个极端与那个极端，任凭它们怎么混乱不堪，相互抵触，终归是修来改去，没个尽头。对此，涂尔干想来也不会感到诧异。不过在另一方面，他也认为，这种状态所构成的不确定局面不可能无尽地延续下去，危机状态不久就会到来，谨小慎微的局部改革是不能深入事态的核心的，必须彻底重组

我们的教育体系。在那样的时刻，很有必要回顾教育思想整体上的问题，而涂尔干所希望完成的任务，正是充分指明问题的方方面面、指出寻找解决方案的途径。他在这部长篇历史研究的结尾处，写下了长长的两章规范性论述。在这两章里，他区分了教育的两大对象，即人与物，成功地考察了由此出发应该从有关科学、历史和语言的研究中得出怎样的教益。这些篇章包含了一套全面的教育理论，兼具实证性和系统性，也非常切合当时的需要。无论是各级学者和教师，还是我们的中小学校与大学体系的古老大厦，都同样需要结构性的改革。我们满怀信心地将此书献给那些担负改革重任的人，尤其是各级学者与教师。如果他们能够更清楚地认识到迄今所走过的那一段演进轨迹，将更有能力为促成这些改革做出贡献。即便他们由此依然无法认识到他们所属的学术有机体究竟往何处去，从针对法国教育思想史这一漫长时期所开展的充分研究中最终会得出什么样的原理；他们也至少将会了解到，这个学术有机体是如何一步步构成的，又是从何处而来的。

哈布瓦赫（Maurice Halbwachs）

第一编

第一讲 法国中等教育史

本学年我们将要研究的这个主题，是我长久以来一直在关注的。甚至在我还不曾像今天这样把全部精力都投入讲授教育理论的时候，我就已经很想研究我们的中学教育是怎样兴起和发展的；因为在我看来，这项研究事关重大，牵连很广。如果说这项研究计划过去从来没有付诸实施，那既是因为另有别的关注让我分心，也是因为我清醒地认识到这个主题困难重重。如果说我今天终于决定踏上这段险程，也不仅仅是由于我现在自觉有了更好的准备，还有一个更重要的原因，是由于情势的发展要求我必须承担这一重任，因为我相信，它应合了当前的急需。

据说，中等教育领域的一场重大变革已经是迫在眉睫。过去20多年来，我们的中学课程经历了各个可能的方向上的反复打磨，最终人们才认识到，无论从其他一些角度来看，那些接二连三出台的创新之举是多么有价值，多么吸引人，或许这里也有一种考虑，比其他所有的考虑都重要得多，完全有理由先于其他的考虑，因为只有在它所构成的条件上，其他的考虑才可能有成效。人们已经认识到，即便说必须以高度的鉴别力来预先规定不同的应授科目，在传授时必须化整为零，精心安排，但更根本的任务还在于，要把一种精神传递给那些将要应召从事这种教学的教师们，这种精神想来会使他们在工作中充满干劲。人们已经认识到，一套方案究竟具有多少价值，完全有赖于以什么样的方式去实施它。因为如果在方案的实施过程中推三阻四或是消极承让，那么这个方案要么会目标落空，要么始终是一纸空文。要害在于，那些担负着落实这一方案之重任的教师们，既要赞同它，也要关心它。他们只有去身体力行，才有能力让这个方案富有生机。因

此，不能仅仅是严谨细致地规定好他们必须去做什么，他们必须有可能就这些规定做出自己的评价和鉴别，把握它们的要点，认清它们所应合的需要。简单地说，他们必须熟悉，这些规定是针对哪些问题而给出了应急之策。这就意味着，关键在于不仅要引导他们去了解对于自己将要担负职责的教育过程中所牵涉到的那些重大问题，建议采用什么样的方法加以解决，并且要在同等的程度上引导他们去了解这些问题本身。这样，才能让他们在对有关议题有所了解的基础上，自己来拿主意。而这样的一种引导只能来自于对教育理论的研习，如果这样的研习的确有价值，就必须抓住适当的时机予以教授，也就是说，必须趁未来的教师还是个大学生的时候告诉他们。于是，就有了这样一个想法：我们需要把我们多个不同的系科组织起来而研究教育，通过对教育的研究，未来的中学教师能够为自己的职责做好准备。

我承认，这个想法极其简单，事实上，就表面上来看，这纯属是不言自明的事情，但它依然会遭遇到方方面面的大量抗拒。首先，法国人有一种由来已久的偏见，总是带着某种轻蔑来看待教育理论的整个事业。这个领域似乎是一种极其初级的研究。政治体制会引起我们的关注，我们会为之展开热烈的争论，而教育体制则勾不起我们的兴趣，甚至会激发一种本能的反感，这真是不合逻辑，很是奇怪。这是我们民族性情当中的怪僻之处，不过，我并不奢望让自己给出解释。我只打算点到即止，我不想再费时间去揭示这种漠然和轻蔑是多么地没有来由。有些真理是不能唠叨个没完的。教育理论无非是对教育方面的事情尽可能进行有条理的反思。那么，究竟哪一种人类活动形式无须反思就能进行呢?今天，在任何一个行动领域里，科学，理论，也就是反思，都在日渐深入地探索着实践，启示着实践。教育活动又为什么该是个例外呢？当然，你可以抨击说，不止有一个教育理论家曾经将他的推理能力派作了可耻的用场；你也可以认为，这些理论体系时常十分抽象，几乎不触及现实世界；你还可以说，有鉴于人的科学的现状，教育方面的思考再怎么说也不能算太过谨慎。诚然，人们理解教育理论的方式本身就扭曲了教育理论，但是，单凭这一事实，并不能推出结论说不可能探索什么教育理论；人们一向也确实是刻意保持教育理论的谦逊与谨慎，但根据这一点，并不能得出结论说教育理论平淡乏味。说到底，如果只是告诉人们，他们应该像没有理智和反

思能力似的得过且过，还有比这更无益的事情吗？反思已经被激发起来，会不可遏制地运用于自己道路上所遇到的那些教育问题。问题不在于运不运用它，而在于是以随意的方式还是有条理的方式去运用它。在这里，有条理地运用反思，也就相当于探索教育理论。

可是，也有那么一些人，一方面乐于承认教育理论的确有某种一般的用处，但在谈到中等教育问题时，却又否认它有什么用。时下人们说，对于小学老师来讲，理论上的准备是有必要的；但是，由于有某种特别的扶助，中学教师根本不需要这样的准备。一方面，他以他的老师为范例，已经看到了应该怎样去教学；另一方面，他在大学里所获得的广博的文化基础，已经使他有能力以一种明智的方式，演练自己在整个学生时代就始终能够观察到的运用当中的技艺。因此，他已经不再需要任何进一步的引导。尽管如此，你完全可以追问：仅仅因为青年学子有能力阐发古代文献，理解语言的精微之处，无论是活的语言还是死的语言，就能说他是博学的史家吗？仅仅出于这样的原因，就能说他理当知道需要采取什么样的步骤，把他自己已经接受的教育传授给孩子们吗？在此，我们看到的是两种不同类型的活动，无法通过同样的过程习得。获得知识并不包含获得将知识传递给他人的技艺，甚至不包含获得确立这种技艺的基本原则。诚然，人们说，青年教师会基于他对自己学校和学生时代的记忆来组织自己的教学。但是，难道这还不清楚吗？这等于说现有的实践做法将注定会永久延续下去，因为这样一来，今天的教师就只能照搬自己过去的老师的实践做法，就像过去的老师也只能效仿他自己的老师一样；结果，我们不可能看出，在这种漫无尽头的自我复制模式中，究竟会有什么创新。而反思正是循规蹈矩的天谴和夙敌。只需反思，就可以使习惯不至于变成固执、刻板、俨然神圣不可侵犯的东西。只需反思，就可以维持习惯的生命力，使它们保持灵活性和可塑性，从而有能力发生变化和演进，使自身适应情势和处境的变化。一旦限制反思在教育领域中的角色，就注定使它陷于停滞状态。或许正是在这里，至少可以部分地解释一桩令人惊异的事实，我们有理由在以后提到它，这是一种奇怪的恐新症，也是数百年来我们中等教育的标志。我们会看到，事实上，在法国，尽管一切都已经有所改变，尽管政治、经济和伦理体制都已经发生了巨大的变革，但是直到相当晚近的时期，却依然有样东

西始终处于明显的不变状态中：这就是人们所说的古典教育中的种种教育前提与步骤。

然而问题还不仅如此。不仅没有任何理由来解释，为什么中等教育理当享有某种特权，使它可以无须任何教育理论知识就能进行；而且在我看来，也没有任何一个地方可以说教育理论的地位比在中等教育中更为根本。恰恰是那些最缺乏教育理论的学校环境最需要它。

首先，中等教育是一种比初等教育更为复杂的有机体。而一个有机体越是复杂，它就越是需要反思，以便使自身适应它所处的环境。在小学里，至少从理论上说，每个班级都有而且只有一名老师来管。因此，他的教学往往会表现出一种相当自然的统一性，非常简单明了，也无须进行理智上的筹划：这其实就是从事教学的人的统一性。而中学则不同，同样一个学生一般要由许多不同的老师来教。这里就有一种真正的教育分工。一个老师负责教文学，另一个老师负责教语言，一个老师负责教历史，再有一个负责教数学，如此等等。如果没有奇迹发生，除非特意设计，从这种多样性中又怎么能产生统一性呢？所有这些各有差别的教师，如果他们自己对整体是什么样子毫无观念，又如何能够彼此适应、相互补充，以创造出一个统一的整体呢？要紧的不在于制造出数学家、文学家、物理学家和博物学家，而在于以文学、历史、数学和自然科学为媒介来开发心智，在中学里尤其如此。但是，如果每一个教师并不知晓这整个的事业是什么，不知晓在这项事业当中那些各有不同的同事们又怎样与他协作，那么，这些教师又该如何根据自己在整个事业当中的专门角色，履行自己的职责，以使自己的全部教学都与这个事业联系在一起呢？人们时常认为这一切仿佛都是不言自明的，仿佛每个人都天生就知道在心智的开发中会涉及哪些东西。

可是，再没有什么问题比这更复杂了。如果单单精于文字、长于史识或是善于数学，还不足以理解形塑才智的多种成分，理解构成才智的那些基本概念，以及它们是如何在多种多样的学科教育当中生发出来的。不仅如此，事实上，根据我们在谈论的孩子是属于这个年代还是那个年代，是在小学还是在中学，是此生注定要从事这类活动还

是与之相对的另一类活动，“教育”这个词的含义也会改变。所以，如果说重要的是要说清楚，整个教育应该致力于哪些目标，要达到这些目标又要遵循哪些途径，那么我们就需要对教育理论进行研究。正是由于缺乏这种研究，在我们的中学里，才会有这么多的老师在这样的处境下工作：他们耗尽了自己的精力，却发现自己已经被彼此的隔绝弄得死气沉沉。他们把自己关在各自的专业里，在阐发各自选择的科目时，就好像它孤零零存在着，好像它以其自身为目的，而它其实只是通向某个目的的一种手段，本来就该始终考虑到这个目的，始终从属于这个目的。实际上，尽管学生们齐聚大学，但只要每一群学生还都按照他们所选的专业被教授，与其他学生相分离，那就没有任何东西能鼓舞这些明日的同行们聚在一起，思考等待着他们的共同使命——除此之外，还会有别的情况出现吗?

可是，这依然不是问题的全部。半个多世纪以来，中等教育一直经历着一场严重的危机，而这场危机也根本没有走到尽头。人人都觉得它再也不能照这样下去了，但又都不清楚它需要变成什么样子。因此，所有这些改革才会几乎周而复始地逐一实施、修改，有时甚至是相互抵触。它们既表明了问题的棘手，也表明了问题的急迫。更糟糕的是，这个问题并不是法国所独有。在欧洲的各个主要国家，都几乎一模一样地出现。各地的教育界与政界人士都清楚地意识到，在当代社会的结构中，在国内的经济和对外的事务上，业已发生的这些变迁，都必然要在学校体制这一专门领域中引起同样深刻的转型。可是，为什么在中等教育的情况中，危机表现得最为尖锐呢?眼下，我们只是想把这个事实指出来，并不打算给出说明。通过下面的阐述，我们会更好地理解这一点。不管怎样，为了不被这个混乱不定的时期所淹没，我们就不能仰赖种种法令法规本身的效力。就像本文开篇所指出的那样，只有在法令法规得到信念的支撑时，才能与现实取得关联。我还要更进一步宣称，必须以明智之见来提议、计划、宣传这些法令法规，并以某种方式为它们辩护，必须让它们以周全、清晰而协调的方式表达某种切实的权威，而不是通过官僚体系来创设它、控制它，否则它们将不具备任何切实的权威。这里的原因就在于，只要疑虑的情绪还统摄着人们的精神，无论行政上的决策是多么英明，单凭它是无法治愈这种危机的。至关重要的是，承担重建与重组这项艰巨

任务的这一群人本身恰恰是重组与重建的对象。理念是不能通过立法的形式就变成现实的；它们必须由那些担负着实现理念的职责的人去理解，去珍视，去追求。因此，未来的中学教师们，他们将会担负的教育职责会变成怎样，可以追求怎样的目标，理当采用怎样的方法，在这些问题上帮助他们达成一种共识，再没有什么任务比这更急迫的了。而目前要实现这项任务，就只有将产生的问题及其原因摆到未来的教师们眼前，让他们了解所有也许能帮助他们找到解决办法的点点滴滴的确凿知识，用开明的教学方法引导他们进行反思。除此之外，别无他途。不仅如此，要想使我们的中等教育颇有些萎靡不振的现状重新焕发活力，并且不带有任何虚伪造作，这样的措施还是必要的前提。这是因为，在垂死的过去与未卜的未来之间，中等教育发现自己在理智上无所适从，缺乏它曾经拥有的生机与活力，这就是事实，企图掩盖事实的做法毫无益处。这么说并不等于暗指有什么人难辞其咎，而是要提请注意事情本质的某种产物。所谓古典传统具有永恒价值的古老信念，现在已经确确实实动摇了。甚至连那些发乎性情地以最自然的态度看待过去的人，也强烈地感到有什么东西已经发生了变化，有些新的需要已经产生，必须予以满足。尽管如此，面对这种状况，还没有出现任何新的信念可以取代正在逝去的信念。而教育理论的任务，就是要推动这种新信念以及由此而来的一种新生活的滋长，因为一种教育的信念，正相当于使从事教学的身体充满活力的那个灵魂。

这样看来，对于中学教师来讲，研习教育理论的必要性就要比小学教师急迫得多。问题不在于简单地指导我们未来的教师如何使用一种正确的方法，而在于必须把中学文化整体上的种种问题摆到他们眼前。本学年我们将开始学习的课程，正是想达到这一目的。

我知道，不管是那些大而化之的人，还是那些一丝不苟的学究（这些原本属于相反类型的头脑却在此达成了共识），都会宣称从历史当中得不到任何实际的功用。他们会问，对于今天的中学，中世纪的学院究竟能告诉我们什么呢？三科和四艺[注8]的经院学问又能以怎样的方式帮助我们找出，此时此地我们应该教给我们的孩子什么，我们又该怎样去教？有时人们甚至还会进一步指出，这些回溯性的研究

所产生的后果只会对我们不利，因为我们必须为未来做准备，我们应当放眼未来，我们应当把自己的注意力集中在未来上，沉湎于追思过去只会阻挡我们前进的脚步。与此相反，我相信，只有细致地研究过去，我们才能去预想未来，理解现在。因此，教育史为教育理论的研究奠立了最坚实的基础。

其实，单单考察我们历史进程上相继出现的形形色色的教育形式，并不会带来相当大的启发。当然，经常出现的一种情况是，将此伏彼起的变化归因于人的理智尚处稚嫩，没有能够把握那四时皆准、唯一正确的观念体系。如果只是简单地把这些变化看作一系列失误，以充满艰辛、未臻完美的方式一个接一个地相互矫正，那么，这一整套历史也就不具有核心的研究价值了。它充其量不过是能让我们提高警惕，避免重蹈覆辙。但问题又来了：既然失误的领域并无界限，那么失误本身的表现形式就会变幻不定；有关过去犯下的失误的知识，既不能使我们预见也不能使我们避免未来可能会犯的失误。但不管怎么说，我们也应当看到，这些理论，这些体系，都业已经过了经验的考验，在现实中有着具体体现，其中任何一个都不是什么随意的产物。如果说其中之一未能延续下来，那并不是因为它只是人的偏差的产物，而是因为它是某些相互作用的特定社会力量的结果。如果它已经有所改变，那正是因为社会本身已经有所改变。因此，人们开始基于直接的经验认识到，不存在什么恒常不变的教育形式，昨日的教育形式不能搬到今天。一方面，各个体系都始终处在流变当中，在任何一个给定的时间环节上，这些持续的变化都关系到一个单一的、固定的和具有限定作用的参照点，也就是在相关环节上的社会条件（至少当这些变化还属于正常的时候是这样的）。认识到这一点，我们就能够同时摆脱恐新症的偏见和恋新症的偏见，智慧也就由此开始滋长。这是因为，一方面，人们可以以此避免陷入传统教育实践非常容易诱发的那种过度的崇信，同时，人们也开始感到，必要的创新不能简单地凭我们指望事情好上加好的想象，不经过观察分析就推断出来；在发展的每一个阶段上，这些创新都必然与所有可以客观确定的条件维系在一起。

尽管如此，教育史又不仅仅在于对教育理论的某种介绍，其本身也许十分出色，但却只是泛泛而论。而我们可以期望它，也理当期望它满足其他任何东西都无法满足的我们的某些根本需求。

首先，为了在学校这个有机体中发挥作用，教师就需要了解这个有机体是什么，构成它的各个组成部分是什么，这些部分又是如何彼此关联，构成一个统一体的。这不是显而易见的吗？既然这就是他将要生活其中的那个环境，那么，他去熟悉那个环境也就尤为重要了。但现在问题来了：我们如何着手给他带来这种熟悉呢？我们只限于向他说明那些法规条令，它们确定了我们学术机构的组织方式在物质上和道德上的特质，而我们的办法就是向他指明其中形形色色的齿轮，揭示这些齿轮是如何相互嵌合的?当然，这种讲课也不会浪费时间；事实上，如果我们想一想，让我们的年轻教师在对统辖学术世界的法则一无所知的情况下，就贸然进入这个世界，或许完全有理由感到诧异。但这种知识其实算不上知识，因为开始设立这些教学机构与制定限定它们的法规并不是同一天出现的。这些机构有它们的过去，过去是培育它们的土壤，赋予它们现在的意义，脱开过去对它们进行考察，势必会出现大量简单化的理解甚至曲解。如果我们要了解它们究竟如何，由此我们又应该如何去应对它们，就不能光靠坐等闻听那些规定其相关形式、（在理论上）制定其组织方式的法律条款。可以说，我们需要了解的是机构内部的生活，它们的活力是如何调动起来的，它们致力于达成什么样的目标。因为它们已经获得了属于自己的动力，会驱使它们趋向某种特定的方向，这一点是我们最需要去了解的。现在，为了具体说明任何一条特定的脉络（尤其是一条比较曲折的脉络），我们需要的都不只是一个点；同样，如果我们想要做的是勾画出某个特定机构的演变轨迹，那么现在这个时间环节所构成的几何点，就其本身而言几乎毫无用处。正是它内在的一些力量，倾向于使该机构往这个方向而不是那个方向演变，这些力量使它具有了生命，但它们并没有在表面上清晰地展现出来。要想把握这些力量，我们就需要观察它们在历史的进程中是如何运作的。因为只有在历史中，它们才会通过所产生的效果的累积而展现自身。正是因为这个原因，要想真正地理解任何一项教育主题，都必须把它放到机构发展的

背景当中，放到一个演进的过程当中，它属于这个过程中的一部分，但只是当前时代的、暂时的结果。

但历史有助于我们理解的并不仅仅是教育的组织；它还让我们看清楚这种组织旨在实现怎样的教育理念，以及是什么样的一些目标决定了这种组织的存在并赋予其正当性。

在此，我们又可以说，表面看来，要想解决问题，似乎根本不需要有那么多的历史考察。教育的目标难道不就是要把我们的学生变成属于他们那个时代的人？为了了解我们需要什么来塑造出一个属于他自己时代的人，难道真的非得考察过去？今日的教育必须努力去塑造的那种人的典范，并不是在文艺复兴时期、17世纪或18世纪塑造出来的。所以，我们应当研究的是现代人，我们应当细究的是我们自己，我们需要考察的是我们的同时代人。在确定教育的目标时，我们应当研究我们自身和我们的友邻，在这种研究之后，我们会形成关于人的观念。然而，尽管知识分子经常宣称，只有这种方法能够使我们有能力为未来做准备，但我的看法却截然不同，我认为它几乎注定要导致大量危险的失误。事实上，我们在谈论当代的人、我们同时代的人的时候，究竟指的是什么？它只不过是把可以分辨出今天的法国人、将他们与往昔时代的法国人区分开来的那些特征凑合在一起。但这其实并不能为我们描绘出完整的现代人，因为在我们每个人身上，都不同程度地蕴含着我们昨日所是的那个人。事实上，甚至在事物的本性当中，都可以说我们过去的那个人占据了主宰地位。因为一旦拿现在与过去的漫长时期相比，现在就必然显得无足轻重，而我们正是由于过去的漫长，才呈现出今日的形式的。我们完全可以说，我们之所以并未直接感受到这些过去的自我的影响，恰恰是由于它们在我们的身上是如此地根深蒂固。它们构成了我们身上无意识的部分。因此我们才会表现出强烈的倾向，不承认它们的存在，对它们正当的要求置之不理。与此相反，对于最为晚近的文明成就，我们却有着真切的意识，这正是因为它们出于晚近，还来不及被我们的集体无意识所吸纳。这种情况尤其体现在那些处在发展之中的成就，那些尚未完全被我们所占有、还有一些方面不在我们把握之中的成就，因为这些成就对我们的思想能量整体上提出了莫大的要求，比其他任何成就都有过之而无

不及。恰恰是因为我们尚未充分地把握它们，我们才要调动起我们有意识的心智，积极地作用于它们，从而照亮它们，使我们形成关于它们的心智图像，认为它们构成了最基本的现实特征，其价值无与伦比，从而也就最值得去研究。其他所有事情都只好屈尊于它们的阴影之下，哪怕在事实上，其他所有事情，没有哪一桩可以说要少几分实在性或重要性。科学就是我们这个世纪最大的新颖之物，对于所有那些亲身体验科学本身的人来说，所有文化，不管是什么，科学文化都似乎是构筑它们的基础。假如我们注意到，我们缺乏受过技术训练的实用人才，我们就会得出结论，认为教育的目标就是要培养实用能力。正是这种处境，催生出种种夸大、偏颇、片面的教育理论，表现的只是应一时之需和热情一阵的愿望。这样的理论无论如何都不会长久，因为它们很快就会产生出其他理论来矫正、补充和改造它们。所谓属于自己时代的人，就是被当时的需要和倾向所主宰的人，而这些人总是有所偏颇的，会在明天被他人所取代。结果便是各种各样的冲突和革命，唯一的作用就是妨害了进化的稳定进程。我们需要去理解的，不是属于自己的时刻的人，不是被我们感受时处在某个特定时点的人，也不是像我们一样受一时的需要和激情所影响的人，而是处在贯穿时间的整体性当中的人。

要实现这一点，我们就需要不再去研究处在特定时间环节中的人，而尝试以他的整个发展过程为背景来考察他。我们不能局限在我们自己所处的特定时代，相反，我们必须摆脱这个时代，从而摆脱我们自身，摆脱我们片面而偏颇的狭隘立场。也正是因为这一点，对教育史的研究才很重要，才值得去做。我们的出发点不是要搞清楚当代的理念应该是什么，而是必须把自己移送到历史的时间刻度的另一端；我们必须努力理解与我们自己的时代相距最为遥远的教育思想体系，也就是欧洲文化最先肇发的那套教育思想体系。我们将要去研究它，描绘它，并且尽我们所能去说明它。然后，我们将一步接一步地追随它所历经的、与社会本身的变化同步的一系列变化，直至最终达到我们当前的处境。这必须是我们的终点，而不是我们的起点；沿着这条道路走下来，我们会到达今日的处境，到了这个时候，今日的处境将会沐浴在一种新的光芒中，与我们原本用来观看它的光芒有相当的不同，否则，我们会立刻彻底忘却自己，毫无保留地投向我们时代

的激情与偏见。通过这种方式，我们将会避免屈从于兴盛一时的激情与偏向所产生的备受尊崇的影响，因为历史的考察将会赋予我们感受力，这种新获得的感受力将捕捉种种具有同等正当性的需要与必要性之间的差异，对这些激情与偏向构成制衡。这样的话，这个问题将不再会陷入武断的过度简化，而会接受一种客观冷静的考察，全面展现它的复杂性。在考察我们自身所处时代的社会精神氛围的学人看来，它的形式也很重要，并不逊色于它在史学家眼里的地位。

在有些情况下，这种历史探究甚至会使我们有能力修正我们有关历史本身的观念。这是因为，教育理论的发展和人类的所有发展一样，都远不曾遵循什么稳定有序的进程。在相互对立的观念组合之间，曾经发生过种种的竞争与冲突，根本上来说是正确的观念，也曾经常在这些竞争和冲突的过程中被颠覆，而要是根据它们内在的价值来判断，它们原本是该留存下来的。和别处一样，这里的生存竞争也只能产生一些粗糙和粗略的结果。整体而言，生存下来的也是最具适应性的、最有天赋的，但与此相对的是，整个历史当中杂陈着一大堆可悲可叹、无法解释的兴亡成败。有多少健康有益的观念原本应该留存下来，发展成熟，结果却过早地夭折了！新的教育理论与道德理论或政治理论的情况不相上下，充满青春的热情与能量，以至对自己努力要取而代之的那些理论，采取了一种咄咄逼人的立场。它们对那些旧的理论视同死敌，非常清楚地意识到彼此之间水火不容，它们要竭尽全力去遏制旧的理论，乃至尽可能将其彻底根除。拥戴新观念的斗士们甘心相信，较旧的观念丝毫不值得去维护，哪怕它们其实就是自己的先驱或盟友，因为新观念正是从旧观念中脱胎而来的。现在与过去展开争战，全然不顾自身正是源出于过去，构成了过去的延续。有些过去的特征，原本可以成为也应该成为现在与未来的标准特征，就这样消失了。文艺复兴时期的人深信，应当彻底清除经院哲学，事实上，在他们猛烈的攻击之下，后者也确实没留下什么。我们以后还要来看看，在文艺复兴时期的人传给我们的那些教育理念当中，这种革命性的态度是不是曾经导致一种非常严重的缺失。因此，历史的研究不仅将会使我们有能力与我们自己的原则交流，而且也会使我们时不时从我们的前辈那里，发现我们必须纳入考虑的一些至关重要的东西，因为他们是我们的先辈，而我们是他们的传人。

这些便是我们的研究所要沿循的脉络。显然，我们所关心的并不在于对教育理论的考古学做学究式的考察：即便我们离现在而去，最终的目标也还是要重新回来的；即便我们远离了现在，也只是为了更好地看清它，更好地理解它。但事实上，现在始终不会逃出我们的视线。它是我们始终趋向的目标，在我们前进的过程中，它会逐步地凸显出来。说到底，只有在过去当中，才能找到组成现在的各个部分，有鉴于此，历史倘若不是对现在的分析，又能是什么呢？正是因为这一点，我相信，对于研究教育的学生来讲，接下来的历史研究会有莫大的价值。

第二讲 早期教会与教育

人们普遍认为，只要是一门心思钻进实际事务的人，都应该停止沉思过去，以便将自己的整个注意力放到现在上。既然过去已经不复存在，对此我们已经无可作为，那么，它似乎就只能满足我们的好奇心了。在人们想来，过去属于纯学问的领域。我们需要了解的并非曾经是怎样，而是现在是怎样，如果了解到今后可能会怎样，那就更好了：要想能够满足我们现在的处境向我们提出的要求，我们就必须努力预见到今后可能会怎样。在上一讲中，我主要是想揭示这种方法在什么程度上可以说成效甚微。原因就在于，其实，现在，也就是诱使我们将自己的注意力局限在它身上的那个现在，单独说来什么也不是：现在无非是过去的进一步推演，一旦与过去割裂开，就将丧失大部分的意义。现在是由无数要素组成的，这些要素紧紧纠缠在一起，所以我们很难看清楚，一种要素究竟从哪里发端，另一种要素又究竟从哪里终结，每个要素单独来看是什么，而它们彼此之间又有什么样的关联。如果只是通过直接的细察，我们就只能获得一种非常粗糙和含混的观念。而我们要想能够区辨并分析这些要素，从而得以在一定程度上看清这含混的一团，唯一的办法就是进一步推进历史研究，深入探究这些要素是通过什么样的方式一步步聚合在一起，组合并形成有机关联的。我们出于本能地认为，事物是以同质的方式延展的，直到科学分析向我们揭示，我们是通过怎样的思维范畴化的原则来安排我们的知觉的；无独有偶，我们对现在的直接意识也使我们无法认识到它的复杂性，直到历史分析向我们揭示这一点。但或许更为危险的是，这样一种态度会诱使我们过高地估计我们当下种种愿望的重要性，而此时这些愿望已经不再受制于任何举足轻重的牵制步骤。这是因为，它们恰恰是借助了自己的当前性才麻痹了我们，攫取了我们，极大地损害了我们对除它们本身之外的其他一切事情的觉察。对于自己缺乏什么，我们的觉察总会非常强烈；因此，这种觉察往往拒绝去

认识其他一切，将它们统统逐入阴影之中，以此使自己在我们的意识当中占据过分重要的位置。它成了我们的欲望中独一无二的对象，在我们看来成了至高无上的唯一价值，其他一切都必须从属于这个理念。尽管如此，真实的情况却是，根据这一标准算是我们缺乏的东西，并不比我们已经拥有的东西更为根本，甚至还有所不及。因此，为了满足我们那些一时兴起、较不重要的需要，我们不得不去牺牲真正根本和关键的迫切需要。卢梭就清醒地意识到，在他那个时代，教育给孩子的自发性留下的空间实在太少；他就此提出，任何正确的教育理论，都必须具备一点根本特征，就是一套系统的消极教育法。事实上，孩子还没有充分地融入自然现象，单凭这一点，不管是什么教育，他其实都会将通过接触自然现象获得教育作为唯一的基础。如果我们要抗御我们现在的成见所产生的受人尊崇的影响（其实，这既不可避免，也失之偏颇），那么，对于我们同样得注意到的人的其他所有需要，我们就都必须有所了解，以此来制衡这种影响；而这种了解只能通过历史研究来获得，因为它向我们揭示了如何将现在和过去（现在正是过去的延续）联结起来，以此完善我们对现在的理解。

关于教育的历史研究也具有实践上的价值，为了指明这一点，我已经提出了一些论点，不过，还不止这些。这种方法不仅能使我们得以防备未来有可能犯下的失误，而且我们也可以预见，它将为我们提供矫正某些失误的手段，这些失误是我们过去已经犯下的，并且至今我们依然在咎由自取。实际上，教育理论的发展和人的所有发展一样，并不是始终很有规则的。历史上，各种不同的观点你方唱罢我登场，发动了一场场争斗，在这些争斗中，颇有一些正确的观念被扼杀，尽管根据它们的内在价值来判断，它们原本应该留存下来。和别处一样，这里的生存竞争只能产生非常粗略的结果。一般说来，生存下来的也是最具适应性的、最有天赋的观念，但与此相对的是，在种种情势的偶然凑合之下，又有多少成功并无价值可言，又有多少失败与覆亡令人扼腕叹息。在观念史上，有一种原因比其他所有原因都更有效地促成了这种效果。不管是教育观念、道德观念、宗教观念还是政治观念，当新的观念刚刚形成的时候，都自然会拥有当代所有文化中的年轻人所拥有的那种咄咄逼人的热情与活力：对于它们力图取代的那些旧观念，它们开始展示出自己暴烈的怨怒。因此，它们会全盘

抛弃这些旧观念。拥戴新观念的斗士们，被争斗的火热弄得忘乎所以，唯有心甘情愿地相信他们正在与之争斗的那些陈旧观念毫无维护的价值。他们对那些旧观念展开了全面而无情的战争，然而，真实的情况却是，无论何地，现在正是过去的传人，现在源自过去，并且构成了过去的延续。在任何新的历史处境与此前的历史处境之间，并没有什么固定的鸿沟，相反倒有着熟悉而密切的关联，因为从某种特定的意义上来讲，前者正是后者的传人。但人们并没有认识到存在这种关联：他们所感到的，只是将自身与其前辈分离开的对抗，而对于他们与前辈之间的共同之处，他们却是一片茫然。他们相信，如果自己反对一种传统，而这种传统还妄图抗拒，那就完全有理由去破坏它，并且这样的破坏活动是毫无限制的。这就导致了一系列令人叹惜的破坏行为；当过去的某些特征理当成为未来的特征时，它们却已经归于湮灭了。文艺复兴继经院哲学而起：文艺复兴时代的人径直认为，经院哲学家的思想体系毫无维护的价值，这一点不证自明。但我们不得不问：在已经留传给我们时代的我们的教育思想体系中，这种革命的取向是不是造成了某些断裂？因此，通过从历史的角度考察教育，我们不仅将有能力更好地理解现在，还有机会重新回顾过去本身，将那些我们很有必要予以认识的失误揭示出来，因为继承这些失误的正是我们自己。

对于我们即将开始进行的考察，我从一开始就颇费苦心地强调它在实践上的重要意义，因为这个方面几乎总是遭人误解。尽管如此，除此之外，这项考察也具有相当的理论意义和科学意义。初看起来，法国中等教育史似乎是一项非常专门化的研究，只有中小学教师这个狭小圈子里的人会对它有兴趣。然而，由于法国的某些特点使然，在我们历史上的大部分时间里，中等教育都是我们整个学术生活的核心。高等教育在孕育出中等教育之后，很快就销声匿迹了，直到普法战争后才重获新生。在我们的历史上，初等教育也只是到了非常晚近的时候才出现，只是到了大革命之后才真正站稳了脚跟。因此，在我们国家存在的大部分时期内，整个教育舞台都是中等教育在唱主角。这种情况所带来的后果，首先便是如果我们要修撰中等教育史，也就必然等于同时在为法国的教育和教育理论修撰一部通史。我们将要尝试勾勒法国教育理念所有最根本的特征的发展，办法是详细考察以实

现这一理念为职责的学术机构，以及这种理念不时会努力自觉地从中表达自身的那些学说。更何况，从14、15世纪以来，整个国家最重要的思想力量都是在我们的中学里形成的，基于这种考虑，我们着手去做的工作，几乎相当于修撰一部法国知识分子史。另有一桩事实在于，在那段社会生活的总体当中，中等教育发挥了特别重要的作用，这是我们国家的特色，在其他任何地方都找不到同等程度上的这种情况。就因为我们应该去探求我们的教育思想史上出现这种特殊性的原因，我们才应该去揭示个人身上的某种特别之处，我们民族性情当中的某种特异之处，因为中等教育这种特别的作用正是从这里面来的，这是我们在开始研究前就可以确信的。教育思想史和社会民德（mores）研究其实有着密切的关联。

这样，对于我们如何理解我们将要去探讨的主题，理解它引发我们的关注的众多方面，我们已经做了具体的陈明。现在，我们就要着手来处理它了。但是，从哪里开始呢？我们应该从哪一个时刻展开这段中等教育史的研究呢？

为了充分理解某种活生生的现象的发展，为了说明这种现象在其历史的各个前后环节上所呈现出的不同形式，我们首先需要做的，便是去揭示在它整个演进过程的源头，那个初生的萌芽是如何组成的。当然，今天不会再有人继续宣称，一个生命体，在孕育它的那个卵细胞中所具备的胚胎形式就已经臻于完善了。我们知道，环境的影响，各种外在情势的影响，其实是相当大的影响。尽管如此，对于它最终演变而成的那个整体，最初的卵细胞也会产生实质性的影响，这也是事实。在第一个生命细胞得以构成的那一刻，也就具备了独一无二的、绝对是无法根除的意涵，它的效果会贯穿此后整个生命始终。生命体的这种情况也在同等程度上适用于社会器官，不管这些社会器官具体会是什么形态。它们的未来，它们发展的方向，它们在此后生存的各个不同阶段所蕴含的力量，都在极大程度上依赖于孕育它们的那个最初萌芽的本质。因此，要想理解我们将要考察的教育体制是怎样发展而来的，要想理解它已经变成了什么样子，我们就必须毫不迟疑地一直追溯到最久远的起源。我们必须追溯到文艺复兴之前，甚至追溯到经院哲学家之前。我们必须一直往前追溯，直到触及现代社会历

史中找得到的教育观念最初的细胞核，学术器官最初的胚胎。一旦我们开始进行这项研究，就会清楚地看到，这种回溯性的研究绝对不是毫无益处的，我们现代的种种信念当中的某些根本特性，还依然留有这些相当久远的影响的痕迹。

但是，这个细胞核，这个最初的芽孢，又该到什么地方去寻找呢?

我们早期的思想文化，整个实质内容都是从罗马传到我们手里的。因此，我们也就有理由认为，我们的教育思想，我们的教育体系的根本原则，都是从同样的来源传到我们手里的，因为教育本身不过是对成熟的思想文化的一种选编。但是，这种传承的完成，又是经由什么样的途径，通过什么样的方式呢?日耳曼各民族（也就是法兰克人），即便不说是所有的日耳曼民族，至少是那些把他们的名字留给我们国家的人，曾经也是野蛮人，基本没有能力鉴别文明的任何精致之处。[注9]对于文学、艺术或哲学，他们没有半点儿新的贡献：我们知道，甚至连罗马人的建筑和雕刻，都只能激起他们的憎恶和蔑视。因此，在他们和罗马人之间，存在一道不折不扣的道德上的鸿沟，似乎使这两个民族之间无法进行任何沟通或相互影响。既然这两种文明如此隔膜，表面看来，它们也就只能彼此拒斥了。然而，幸运的是，这两个社会虽然在其他所有正面交锋中都是那么彼此对立，只存在相互憎恶和排斥的关系，却出现了这样一个侧面，让它们能够找到某种共同点，使它们彼此靠近，得以相互沟通。这个侧面当然不是一经交锋就即刻出现的，但也算得上是很迅速了。在相当早的时候，罗马帝国最根本的机构之一就在法兰西社会中扎下了根，而且不管怎么说，在本质上不曾有任何变化的情况下，取得了进一步的扩张和发展：这一机构就是教会。正是教会充当了不同性质的民族之间的中介，充当了一种渠道，使罗马的精神生活得以逐步融入还处在形成阶段的这些新兴社会。而导致这种融合的途径，恰恰是教育。

说实话，初看起来，在具有如此根本差异的社会环境下，教会居然有能力扎下根来，还在同等程度上取得了蓬勃发展，似乎很令人惊讶。教会最根本的特征，也就是教会引入这个世界的道德的最根本的

特征，就是蔑视这个世界的欢乐，蔑视物质上和心理上的奢侈之风；它力图用更为严苛的克己之欢乐，来取代生活之欢乐。历经数百年漫长的过度文明，罗马帝国已经陷入了疲惫厌倦，这样一种教义也就很适合它，这完全是一件自然的事情。它所做的无非就是将满足感和厌憎感转化成神圣的东西，其实，这些情感长久以来都始终在一点点地侵蚀着罗马社会，伊壁鸠鲁学说和斯多亚学说也早已用各自的方式做出了表述。从文化的精致之处所能得到的一切愉悦已经逐步耗尽，因此，有一套宗教宣称能向人们揭示一种相当不同的幸福之源，人们是非常乐于接受的，把它当成一种获得拯救的手段。但是，这种宗教是在一个衰败颓朽的社会里诞生的，而这些民族却是正当年少，远远谈不上在此世的欢娱中过度沉迷，甚至还未曾品尝过这些欢娱，还远不曾对生活感到厌倦，才刚刚踏上生活的征程，又如何能够这么容易就接受了这种宗教呢?

这些孔武有力、生机勃勃的社会，活力四溢，如何会这么甘心情愿地臣服于一种沉闷抑郁的生活规则，而这种规则要求他们最重要的是践行节制、克己和自我剥夺？这些狂野的欲望，只要是节制和约束就都会觉得难以忍受，又何以会和一种首先规定节制和自我约束的教义取得调和?这里的差异是如此巨大，以至保尔森[注10]在他的《学术教育史》（*Geschichte des gelehrten Untemchte*）中径直宣称，中世纪的整个文明都因此在其发展原则中包含着一种内在矛盾，构成了一种充满活力的对立。根据他的说法，这种文明的内容与容器、实质与形式互为矛盾，互不相容。所谓内容，就是日耳曼各民族以他们那桀骜难驯的激情，以他们对生活和快乐的饥渴热望所谱写的实际生活。而容器，则是基督教伦理，是一种牺牲、克己的观念，以及难以抗拒充满约束和纪律的生活的倾向。不过话说回来，如果中世纪文明的胸膛里果真燃烧着如此旺盛的矛盾之火，如此难以调和的对立，那它也就不会长久延续了。实质就会把这么不适应自己的形式击得粉碎，内容也会打破容器而出，至于人们所感到的种种需要，也就会迅速地战胜那企图压制它们的刻板伦理了。

然而事实在于，基督教教义中有一点能够和日耳曼各社会的种种欲望与心智状态取得完美的协调。这是因为，基督教基本上是凡夫贱

民的宗教，是穷苦人的宗教，而这些人的穷苦既是物质上的穷困，也是文化上的贫瘠。物质上与思想上的质朴谦恭，都是它倡扬的美德。它赞美心灵的淳实和思想的单纯。而日耳曼各民族由于尚处新生，自己就是单纯和粗朴的。如果想象他们过的是一种激情放纵的生活，那可就错了。正相反，组成他们的生活的，是本能的禁戒、强制的剥夺和繁重的劳作，只有逢到偶尔纵情声色的机会，才会暂时中断这样的生活。那些不久前还处在游牧阶段的民族，只可能生活在习俗简朴、贫困不堪的状况下，所以也就带着满心欢喜，非常自然地接受了一种美化贫困、颂扬简朴生活方式的教义。日耳曼人本身对于和教会交战的这个异教文明所怀的厌恶之情并不逊于教会，基督徒和日耳曼人视罗马人为双方共同的敌人。而这种共同的对抗感与憎恨感就创造出了彼此之间的密切纽带，因为他们发现各自面对着同样的敌人。因此，尚处新生的教会也就很乐意将这些野蛮民族置于异教徒之上，并证明了自己的的确确更加偏好前者。萨尔维安就曾对罗马人说："野蛮人，野蛮人要好过你们。"[注11]

所以说，教会与各野蛮民族之间就产生了一种有力的亲和，一种隐秘的投契；也正是这一点，可以说明教会何以能够把自身移植到他们当中，并且如此牢固地确立下来。这是因为，它回应了他们的需要、他们的渴望，给他们提供了道德上的抚慰，而这是他们从别处找不到的。不过在另一方面，它的起源还是希腊—拉丁的，也必然会多少留有对起源的虔敬之情。它从罗马世界获得了自己的形式和组织，它的语言是拉丁语，它浑身上下都渗透着罗马文明的气息。因此，它在把自身移植到野蛮人的环境中去的时候，不管具体情势如何，也就同时引入了自己无法根除的那种文明，从而成为皈依自己的那些民族的天然训导者。对于新的宗教，这些民族索求的只是一种信仰，一种道德框架；但与此同时，他们也找到了一种文化，那是这种信仰的必然结果。但不管怎么说，即使说教会确实发挥了这种作用，它也付出了代价，在自己与那种矛盾争战了数百年之后，依然未曾找到一个彻底的解决办法。因为在古代文学艺术的不朽典范中，有一种异教精神在生活、在呼吸，而教会正是以摧毁这种精神为己任的。这且不说，更何况在更一般的层面上，艺术、文学和科学都会在虔信者的心智之中激发出凡俗的观念，使他们偏离理当全神贯注的唯一念头，也就是

自己的赎救。因此，教会一旦为古代人的著述留出一席之地，势必会顾虑重重。所以，早期教父们会不懈地告诫基督徒，一旦不加节制地接触凡俗的学问，就会面临各种各样的危险。教父们成倍地增加他们的禁令，为的就是将这类学问减少到最低限度。不过，在另一方面，他们也无法全盘抛弃这些学问。他们不由自主地放弃了对这些学问的禁令，菲利克斯[注12]所阐述的教规就是明证：即使我们曾经克制不住思考了世俗的文学，并且从中有所感悟，也不要刻意以求，我认为除非是确有必要（Si quando cogimur litterarum secularium recordari et aliquid ex his discere, non nostrae sit voluntatis sed，ut ita dicam，gravissimae necessitatis）。首先一点，拉丁语之所以会成为教会语言，成为构筑信仰教规的神圣语言，也是时势所迫。而除了拉丁文学的不朽经典，又该到哪里去学习拉丁语呢？不错，可以对它们细加甄别，只允许阅读其中极少数作品，但不管采取哪一种方式，终归必须要回到它们。再者，异教固然首先是一套仪轨，无疑有一套神话在支撑着它，但却很模糊、散乱，也没有什么明确的强制性权威；而基督教却正好相反，是一种理念主义的宗教，具有成套的观念和教义。要成为一名基督徒，关键不在于按照传统规定去履行某种实质性的行为，而在于恪守特定的信条，分享特定的信念，接受特定的观念。

要想灌输一种特别的实践做法，简单的训练就可以收到成效，甚至可以说是唯一有效的方法。但是观念和情感的传递就只能借助于教育了，不管这种教育针对的是情感还是理智，又或者是同时兼顾。正因为这一点，基督教自创建伊始，讲道（这在古代几乎闻所未闻）就立即开始发挥举足轻重的作用，因为讲道就是讲学。而讲学需要预先设定一种文化，可当时除了异教文化外，并没有其他文化。因此，教会也势必要去利用它。讲学与讲道都需要从事讲学或讲道的人事先具备特定的语言技能，具备一定的逻辑论证能力，比较熟悉人事历史。所有这些知识都只有在古代人的著述那里才能找到。基督教教义与典籍产生了复杂的勾连，它体现在每一位信徒日复一日的祷告中，而这样的祷告不仅要求信徒知晓字义，而且要领会精神。因此不仅使神职人员，而且使普通信徒都必须掌握一定的文化。圣奥古斯丁[注13]在他的《论基督教教义》（*De doctrina Christiana*）中就对此有非常明确的论证。他的解释是，要想真正理解《圣经》，就必须对整个语言以

及词语所表达出的事情本身都有精深的了解。这是因为，只要我们还对这些言语的象征或形象中出现的事情一无所知，言语中就会有不少象征和形象无法理解。对于年代考据来说，历史是不可或缺的。至于修辞，本身就是护教者不能不具备的一种武器，因为面对他有责任与之斗争的谬误，他又为何要赤手空拳、甘居软弱呢？

因此，教会面对这些层次较高的需要，被迫要开办学校，并且在这些学校中为异教文化开辟一席之地。第一批这类学校就开办在教堂附近。绝大部分学生都是预备投身神职的年轻人，不过，那些尚未下定决心献身神职的单纯的俗人也会被接受入学。在这些学校里，学生们共同生活在会所（convicts）当中，这是一种非常新颖、非常特别的学术设施，我们以后会有机会再来看看它的意义。特别有一点我们还知道，圣奥古斯丁在希波[注14]就曾创立了一所这样的会所，根据修撰圣徒行传的波西第乌斯[注15]的说法，从这间集体居所里，培养出10位以学识闻名的主教，而这些主教又在他们各自的主教辖区里创办了类似的设施。在时势的逼迫下，这种机构很自然地传向了西方世界；稍后，我们再来描述它的命运。

尽管如此，创办学校的并不只是在俗教士。各个宗教修会一经出现，便发挥了同样的作用；隐修制在教育方面的影响一点儿也不比主教制逊色。

我们都很清楚，在基督教最初的数百年间，克己的教义是怎样促成了隐修制度。要摆脱当世的堕落，全盘地离弃它难道不是最佳途径吗？所以，我们看到，从公元三四世纪以后，从帝国东部一直到高卢地区，各地都涌现出大批男女隐修团体。此后发生的种种入侵和动荡更是进一步加快了这股运动。世界似乎正在走向末日（orbis ruit），世界正在全面地陷入瓦解；众多的民众转向荒僻之地寻求庇护。但从一开始，基督教隐修制度就与印度隐修制度等都有不同，因为它从来就不是纯粹冥思性的。基督徒负责监管的不仅是自身的救赎，而且还包括整个人类的救赎。他的职责就是为真理复归统治、基督复归统治做好准备，这种统治不仅在于自己的内心生活，而且在于尘世之间。不管是出于虔敬还是出于嫉羡，他不能只为着自身的利益来捍卫所占

有的真理，而应该积极主动地向自己周围的人传播这一真理。他必须去开启那些愚盲的眼睛，让他们看见光；他必须把福音传给那些误解了福音或者根本不曾听闻福音的人；他必须为基督劝募新的献身者。要实现这一任务，至关重要的是，他不能把自己关在自我隔绝之中；即便他回避了尘世，他也必须和它保持关联。因此，修道士的生活并不是单纯的独自沉思，而是包括积极的宣讲信条：他是讲道者，他是劝教人，他是传教士。也正是因为这个原因，才会在大多数修道院的周边都出现了一些学校，求学的不仅有预备践行修道生活的人，还包括来自各种家庭背景、从事各种职业的孩子们，在学校里接受的教育也是兼具宗教性和世俗性。

主教座堂学校与修道院学校尽管都十分简陋，不事奢华，但却由此孕育了我们整个的教育体系。初等学校、大学、学院，这些都是从此发展出来的。正因为这一点，我们必须以此作为我们的出发点。不仅如此，由于我们整个的学术组织，它的所有复杂的性质，都是从这原生细胞中孕育出来的，所以它，也只有它，可以说明也确实说明了我们的教育在其历史进程中展现出的那些根本属性，或者它一直传到我们自身所处时代的那些根本属性。

首先，我们现在可以看到，在我们的社会中，其实是在所有的欧洲民族中，教育为什么会在这么长的时间里始终是一项教会的事务，似乎成了宗教的附从；甚至在教师已经不再是神职人员之后，也还要在相当长一段时期里，保持着神职人员般的面相，甚至是神职人员般的义务（比较明显的是保持独身的义务）。当我们注意到，教会在稍晚些时候把整个教育统统纳入自己名下，我们也许会不由自主地把这种情况归之为政治上的审慎。人们也许会认为，教会之所以要控制学校，是为了能够钳制任何本性上倾向于使信仰陷入困境的文化。但实际上，这种关系的起因非常简单：学校一开始就是作为教会的事工。是教会一手促成了它们，其结果是它们发现自己从诞生伊始，甚至可以说从酝酿之初起，就打上了教会的烙印，到最后再要想抹去这些痕迹，可就非常困难了。而如果说是教会承担了这一职责，那是因为只有教会能够成功地履行它。只有教会能够充任各野蛮民族的训导者，引领他们进入当时唯一存在的文化，也就是古典文化。这是因为，它

既与罗马社会有关联，又与日耳曼各社会有关联；因为从某种程度上说，它有两副面孔，两个面相；因为它尽管维持着与过去的关联，但却是以未来为取向，所以它有能力，也只有它有能力充当这两个如此互不相干的世界之间的桥梁。

但我们同时也看到，这种胚胎期的教育自身就包含着某种矛盾。它由两种成分组成，无疑，从某种意义上说，这两种成分是相互补充、相互完善的，但同时也是相互排斥的。一方面，是宗教的成分，是基督教的教义；另一方面，是古代的文明，是教会不得不有所借鉴的所有教益，也就是说，是凡俗的成分。正如我们所见，教会为了捍卫自身，传播自身，被迫仰赖一种文化，而这种文化又只能是异教的文化，因为除此之外再无其他。但是从这种文化中生发的观念，又有可能与作为基督教的基础的观念产生冲突。两方之间，横亘着一整条鸿沟，区分了神圣的东西与凡俗的东西，世俗的东西与宗教的东西。有了这种认识，我们就可以说明一种主宰了我们学术和教育方面整个发展的现象，就是说，即使学校一开始就在根本上具有宗教性，但换一个角度去看，它们一经构成，就往往会主动地表现出越来越浓厚的世俗性。这是因为，从它们出现在历史当中的那一刻起，自身中就蕴含着某种世俗原则。这种原则并不是它们在自身演进过程中（以某种不为我们所知的方式）从外部获得的，而是本身所固有的。它的开始固然羸弱、稚嫩，但往后便逐渐地发育壮大；它固然是从后台一步步走向前台的，但从一开始就确确实实存在着。学校从其源起之时，自身就孕育着神圣与凡俗之间、世俗与宗教之间激烈的斗争，我们要去回溯的就是这整个历史。

不过，这种新生的教育形式的外在组织已经体现出根本上的独特性，足以概括随之而来的整个体系的特征。

在古代，学生从不同的老师那里接受指导，而这些老师彼此之间也毫无联系。学生会到一位文法教师或文学教师那里去学文法，到齐特琴师那里去学音乐，到修辞学家那里去学修辞，到别的教师那里去学其他科目。这些各自不同的教学形式在他脑中汇集，但从外面看来却是相互隔离的。它只是多种教学类型杂凑在一起，只有形式上的关

联。而我们看到，最初的基督教学校的情况与此恰恰相反。那些学校里的所有教学都集中在同一个场所，也就受制于同一种影响，往同一个道德方向发展。它来自于基督教的教义，形塑着人的灵魂。此前的教学是分散的，而它现在获得了一种一体性。学生和他们的老师之间始终保持着联系：会所，也就是最早的一种寄宿学校，它的独特之处，其实正是这种联系的持续性。现在，教学集中在一个场所，构成了一种至关重要的创新，表明了人们关于思想文化性质与作用的观念所发生的深刻变化。

第三讲 早期教会与教育（终）

——加洛林文化复兴前的修道院学校

我们在上一讲里看到，如果我们今天的教育体系已是繁花似锦，那么它的种子又曾是怎样的。作为我们教育生活的最初萌芽，那些学校正是在教堂和修道院的庭院中开设起来的。种子已经以初级的形式，在自身中蕴含了日后将从中孕育出的生命体的典型特征；同样，在我们的教育体系的最初种子中，我们也已经看到了某些标志其日后发展的特征的起源。实际上，由于这些学校诞生在教会里，由于它们是教会的事工，所以也就很容易明白，为什么它们从一开始就在根本上具有宗教的本性，渗透着宗教的精神。但与此同时，由于它们已经在自身中蕴含了某种凡俗的成分，尤其是教会从异教文明那里借鉴来的那些东西，因此我们也就可以理解，为什么它们从创办一开始，就在一定程度上力图去除自己的教会特征，变得越来越具有世俗性。实际上，从这一刻开始，它们身上蕴含的世俗原则就已经表现出发展的趋向了。早期教会需要从异教文化那里为自己的教育体系借取素材，也就是说，教会需要吸纳那些与自己的教义相矛盾的观念与情感。只有认识到这种需要，才能理解这种发展。

不仅如此，对这种早期教育体系进行考察，还将有助于我们理解我们今日组织的特征之一，因为我们对它习以为常，所以通常会忽视它，但是，它却很值得考察。

在古代，不管是希腊还是罗马，学生都是从不同的导师那里接受对自己的指导的，而这些导师彼此之间毫无关联。学生的每一位老师都是在各自家里、以各自的方式传授学业的。即使说学生通过这种方式学到的各种东西最终会在自己脑子里汇合到一起，这些东西也是由

那些根本没有考虑到彼此存在的教师独立地教授出来的，没有什么共同的动机或目标可言。每位教师各做各的事情，一个教阅读，另一个教如何正确发音，还有一位教音乐，再有一位教如何像有学问的人那样谈吐。但这些活动都是各行其是。这与最初的基督教学校一经创立后的情况构成了鲜明的对照。基督教学校一经出现，就宣称有能力教给孩子他那个年龄需要了解的一切。它接管了孩子的整个人。孩子会在学校里找到自己所需的一切。他甚至无须为了满足其他物质需求而不得不离开学校。他就在那里度尽一生。他在那里饮食起居，他在那里投身于自己的宗教职责。其实，这就是最早的一种寄宿学校（也就是会所）的独特之处。所以说，在早期的极度分散之后，出现的又是一种极度集中。主宰这种学校的是单一的一种压倒性影响，即基督教信仰的种种理念，因此，孩子们一生中时时刻刻都会发现自己处在这种单一的影响下。

教育的组织方面本身出现的这种创新，来源于一种新颖的教育观与教学观。

在古代，心智教育的宗旨，在于将一定数量的专门才能传授给孩子。这些才能或者被认为是某种增益，有利于提高个人的审美价值；或者像在罗马一样，从功利主义的角度来看，被认为是人们发挥自己在生活中的作用所需的工具。在这两种情况下，问题的关键都是要把特定的一些知识内容和行为模式灌输给孩子。这些特定的知识内容与行为模式，是可以从彼此几乎毫不相干的教师那里获取的，并无不便之处。问题的关键，并不是对人格中能够赋予人格基本一致性的那个部分施加影响，而是从某种意义上用一套外在的盔甲来装备这个人格，这套盔甲的各个部分基本可以完全独立地打造出来，以至每个工匠也都可以独立地操作。与此相反，基督教很快便发展出这样一种自觉意识：在我们每个人的理智与情感的特定属性之下，都潜藏着一种更为深层的属性，是这种属性规定了其他属性，使其他属性统一为一个整体。如果我们真想履行自己作为教育者的职责，并产生能够长久留存下来的效果，我们就必须把握这种更为深层的属性。基督教清楚地意识到，要塑造一个人，关键不在于用某些特定的观念装备他的心智，也不在于让他养成某些特别的习惯，而在于在他身上创造出一种

具有一般倾向的心智与意志，让他用一种特定的眼光来普遍地看待一切。

至于基督教是如何形成这种洞见的，倒很容易理解。我们已经指出，这是因为，要想成为一名基督徒，不能只是学会这样或那样的东西，能够通过某些特定的仪式或做出某些特定的表白，熟悉某些传统的信念。基督教根本上在于灵魂的某种特定态度，在于我们的道德存在的某种特定习性（habitus）。所以，在孩子身上培育出这样一种态度，从此便成了教育的根本目标。这一点可以拿来说明，为什么会出现这样一种皈依的观念，在古代世界闻所未闻，相反却在基督教世界里发挥了重大作用。所谓皈依，照基督教的理解，其实关键不在于恪守特定的一套信念和具体的信条。真正的皈依是要使整个灵魂转向一个非常不同的方向，以此让整个灵魂改变它的立场、它的姿态，从而改变灵魂对世界的整体观照，最终激起一种深层的转向。这种转向与获取特定数量的真实信念没有什么关系，因此，也可能是瞬间见效的事情。当头棒喝之下，灵魂的基础即刻会发生动摇，从而产生这种皈依的转向，也就是说，这一切都是在瞬间发生的，一下子改变了自己的取向。用神学的话来讲，这便是灵魂在一瞬之间被神恩所触动。那一刻，这种所谓“一百八十度大转弯”，使得灵魂发现自己在一眨眼的工夫后，面前气象一新；不曾料想的现实，不曾听闻的世界，那一刻都在它面前显露。它去看，去了解这些片刻之前还全然不知的东西。但通过逐步渐进、不易察觉的压力，也能缓慢地造成同一种视角转移。教育的结果便是这样。但不管怎么说，要想对灵魂的至深至隐之处产生如此强有力的作用，最根本的，显然在于不能放任孩子所受到的不同影响以不同的方向分散开去，而是要强有力地汇聚在同一个目标上。而要实现这一目标，唯一的途径就是让孩子们生活在同一个道德环境当中，让这个环境持续不断地呈现在他们面前，让他们彻底地沐浴其中，无法摆脱它的影响。基督教开始负责学校教育的组织之后，整个儿童教育的集中，其实是孩子整个生活的集中，都可以用这一点来说明。

甚至到今天，除此之外，我们也再无其他的教育观。在我们看来，首要的目标同样不是要给孩子多少可以说是大量的知识内容，而

是要在他身上灌输一种深刻的、内在的心智状况，一种能够给灵魂指出明确方向的灵魂取向，而且不仅仅是在儿童时期，还要终其一生。当然，我们不认为教育的目标就是生产基督徒，因为我们已经抛却了有关忏悔的目标，但我们依然认为教育的目标在于生产人。要成为一名基督徒，就必须养成一种基督徒式的思考方式和情感方式；无独有偶，要成为一个人，只是拥有一副装备了特定数量的观念的头脑是不够的，还必须首先养成一种真正符合人的标准的情感方式和思考方式。我们对目标的理解已经世俗化了，因此，所采用的手段也必须同时改变。但教育过程的概貌还是原样，其中的关键仍然是要深入触及灵魂的至深至隐之处，而古代对此却是一无所知。

这也说明了我们现在对学校的理解。因为我们相信，学校不该像旅馆那样，素不相识的不同老师来到这里，把一大堆类型各异的指导教给学生，而这些学生也只是偶尔一聚，彼此之间毫无联系。我们还相信，不管是哪一级的学校，都应该提供一个道德上颇具凝聚力的环境，紧密围绕在孩子们的周围，对他的整个本性施加影响。我们把学校比作一种社会共同体，我们常说所谓学校的社会共同体。这种共同体其实就是一种社会群体，具有自身的统一性、自身的构造、自身的组织，和成年人的社会并无不同。这一切都清楚地表明，它的构成不再简单地像古代那样，只是有那么一群学生，在相当物质性的意义上，在一个单独的处所里集合。把学校看作是一种有组织的道德环境，这样的观念我们现在已经是非常熟悉了，以至我们很难再去相信，它并不是一开始就这样存在的。然而，事实上，我们已经看到，它只是一种比较晚近的发展，在历史的某个特定环节之前，它并未出现，也不可能出现。它是和特定的文明状况分不开的。我们现在可以看到这是一种什么样的状况了。正如我们所知，学校要想出现，只有同时出现了一群特殊的人，在这些人看来，人类文化的精髓不在于获取某些特殊的心智能力或习性，而在于心智与意志的一种一般趋向。简言之，是要发展到这样一个环节，人们的观念论已经发展得很充分了。因此，教育的目标根本上在于给孩子一种必要的推动力，让他能以正确的方向开始人生之旅。所以，教育的目标必然要以一种特定的方式加以组织，使其有能力产生符合该目标要求的深刻而持久的效应。

这条见解有一项很重要的推论。当我们把中世纪描述成这样一段历史时期，上承罗马帝国之衰亡，下启文艺复兴的时代，我们显然就是把中世纪仅仅理解成一个过渡时代，中世纪的唯一功能就是将古希腊罗马时期与现代串接起来，将古代文明耗尽活力的那个环节与它再获新生、重上征程的那个环节串接起来。表面看来，仿佛除了在某种间隙期坚守岗位、占据舞台，它就再没有什么别的历史功能了。但是，这种中世纪观真可谓大谬至极，所以我们给这个时代所命的名也是最不适当的。它远不只是什么具有辉煌创造成果的文明之间的过渡时期，完全没有属于自身的创新性，而是全新文明的良种的孕育期。关于这一点，最明显的证据可以到这段教育史和教育理论史里去寻找。像我们在中世纪之初找到的这种学校，其实真正构成了一种重大的创新。它的那些独到之处，对于古代人同样称作学校的一切来说，都是完全陌生的。当然，我们也已经说过，它从异教文化那里借取了所教授的基本内容，但这种基本内容却是以一种新颖独特的方式来阐发的，这种阐发又导致了一些很新的东西，这也是我刚才已经指出了的。不仅如此，我们甚至可以说，只是在这段时期里，真正意义上的学校才开始出现。这是因为，学校不只是老师教学的一个场所，它有属于它自身的道德生活，道德环境，渗透着特定的信念与情感，而这种环境也紧密围绕在教师周围，其程度不逊于学生。这在古代可是闻所未闻。古代的确是有教师，但并没有真正的学校。所以，中世纪在教育理论和实践方面都可以说是一个创新的时期。至于这种说法的充分意义，我们以后便会看到。

到这里，我们已经在一般的意义上概括了基督教学校的诞生的特征，现在，我们必须尝试追溯它在我们自己国度里的历史。

高卢地区在被罗马征服后，也就此接触到了古典拉丁文学。但这种转型当然不是被征服后一夜之间发生的。高卢从它的征服者那里最先学到的，就是如何改良它的土壤，改善其市镇的物质面貌。它修造，耕种，逐步走向富足。但是到了4世纪，它已经比较成熟，为获取一种思想文化做好了准备，并且也的确实现了这一点。市镇吸引来许多教师，学校也建立起来了，其中有许多光彩照人，包括马赛（Marseille）、波尔多（Bordeaux）、欧坦（d’Autun）、特里尔

（Trevès）等地的学校。高卢地区的许多基督教主教都是从这些学校里培养出来的，在这些学校里养成了对古典文学的挚爱之心，所以努力想要将这种对文学的崇拜与新信仰的要求调和在一起。甚至在野蛮民族最初一轮的入侵之后，这种光彩还延续了下来。其中有些民族，比如哥特人和勃艮第人，不管怎么说都已经是基督徒了，很快开始对高卢成熟精致的生活方式产生了艳羡之情，将自己引入文学、科学和艺术的殿堂。我们看到图卢兹的提奥多里克学习修辞学和罗马法；勃艮第国王贡德博德则在学习希腊语，还招来一些罗马学者，委以高位。[注16]最初无疑是一段充满争战和混乱的时期，但很快，我们就看到学校又相继开办，生活又重新回到了正轨。

而当轮到法兰克人越过莱茵河，散布到高卢全界的时候，情况就大为不同了。他们像一股狂野的激流，淹没了在这个国度里相继定居下来的那些民族，包括罗马人、高卢人、哥特人和勃艮第人，所过之处，皆成废墟。《法国文学史》的作者们说："高卢地区这些新来的定居者，有着令人生畏的性情，由此导致的种种悲惨的后果，可谓不胜枚举。"如果说我们对所有这些灾难的细情一无所知，那是因为这些黑暗的时代没有历史："再没有人继续写了，因为再没有人知道如何去写了。"图尔的圣格列高利慨叹道："哀哉吾民，文学品味夫复何寻。"（Vae diebus nostris，quia periit studium litterarum a nobis）[注17]其实，同样是这个图尔的格列高利，尽管在他那个时代被视作博学善辩之士，却坦承自己不通文墨（nullam litterarum scientiam）。无论是修辞还是文法他都从来没有学过（Sum sine litteris retoricis et arte grammatica）。[注18]这一切可怕的破坏以难以想象的迅疾之势到处蔓延。图尔的格列高利和阿波利奈尔（卒于489年），[注19]两人之间相隔只有50年。而如果我们比较一下此前和此后两个时期创造出的成果，就会发现正如人们所言，它们似乎"属于两个不同的时代"。

在那个时候，假如教会也不曾存在，那么人类的文化将就此被扼杀，你也大可以试问，文明本身又会有怎样的遭际。不过话说回来，法兰克征服者一旦在高卢站稳了脚跟，就皈依了新的信仰，而教会也就成了形成中的新国家的一种统治力量。所以，它所荫护的所有东西，它能够提供庇护的一切过去的痕迹，都分享了它所享有的保护，

得益于业已为它创造出的特殊优待的处境。我们已经指出，如果全盘抛弃古典文献，教会是无法勉力支持下去的，哪怕只是为了有能力去说、去理解那种此后成为膜拜语言的语言，它也不能这样。因此，古代的一些东西就由教会来挽救了。4世纪初以来让高卢地区熠熠闪光的所有那些市镇学校，到这时候已经是荡然无存，被入侵的激流彻底扫除了。只有主教座堂学校和修道院学校还在维持。它们是公共教育的唯一机构，是为思想活动提供庇护的唯一场所；亏得有了它们，持续不断的人类进步才不至于彻底中止，不至于产生无法弥合的断裂。

但是，对于成功地留存下来的文化生活，我们也绝不能夸大它的重要性。我们已经看到，即便教会不得不重新求助于古希腊罗马时期，也不是心甘情愿的：我们已经解释了教会为什么要以犹疑的眼光看待世俗性的研究。而且，野蛮民族从自己的角度出发，也觉得根本就不需要这些东西。处在这种双重的漠视之中，或者更准确地说，处在这种双重的敌视之中，这些研究的命运也就不难设想了。对于所有这些凡俗的学问，教会本能地产生了极度的反感，而野蛮民族也体验到同样强烈的极度反感，两相激荡之下，从此再无限度。教会还继续教授一点儿拉丁文，以及一些零碎的基本知识，但总是尽可能少地教些东西。通过教育养成人的心智的各种努力，而今已被缩减到如此可怜的地步，真可以说是前无古人、后无来者。超出绝对必需的限度的任何东西都会受到严格禁止，甚至稍微往深一点儿研究语法，都会被认为是一种奢侈之举，该当罪咎。教皇大格列高利的头脑，算是7世纪最杰出的一个了，不过，当他得知维恩（Vienne）大主教迪迪埃，在这座曾经是高卢地区最具文化气息的城市里，通过自学语法开始接受学术化的研究时，便写信给迪迪埃："有一事着实令我们感到羞愧，但我不得不在此重提此事，你的兄弟们在教某些人文法，并以此为己任。"[注20]无论高卢地区在那时陷入的黑暗是多么深重，也依然能够有些光亮之点在这里或那里汇聚起来：这就是那些在修道院和主教座堂里留存下来的简陋的学校。现在我们要来看看，这些弱不禁风的微光，是怎样一步步地恢复自身的活力，一点点地增强自身的力量与光芒的；然后，它们不再散居各处，彼此隔绝，而是逐渐走到一起，抱成一团，而这种集中的结果便是相互的支撑，最终它们成了学院和大学，成为强大的光明的中心。我们习惯于把"文艺复兴"这个词留来专

指16世纪时产生的思想重建与道德重建的伟大运动。但实际情况是，思想史与教育史完全体现为一系列连绵不绝的复兴。在目前这项研究的一开始，我们就会碰到一次复兴。

高卢的文明曾经陷入了如此的低谷，以至如果任其自便，它或许就只能以卓绝的艰辛，重新爬出深渊。在使我们的国度重新恢复生机的那些力量当中，有一股就是从外降临到我们头上的。多亏种种情势巧合，在笼罩于一片黑暗之中的高卢周边，还有两个重要的文化中心靠自己的力量确立并发展起来，其中一个在意大利南部，另一个在爱尔兰北部。正是从它们那里发出的光芒照进了法国，导致了或者至少是准备好了最初的复兴，也就是我们的学术组织所走过的道路上迈出的第一步。

罗马文明在意大利的土壤上可以说是根深蒂固，入侵者要想拔除它，始终得多费许多周折。而且，即便他们确实拔除了它，也始终是远不如在欧洲其他国度那样干净彻底。这都是很自然的事情。古代思想生活的有些东西，也和古代的物质遗迹一起留存了下来，代代相传。有些记忆是永远也不会彻底消失的，始终准备着重新浮现出来。所以说，对于文学的品味要在那里恢复活力，也始终比其他地方容易得多。正因为这一点，不止一次的教育革命，最初的推动力常常都是来自意大利；正因为这一显著的原因，从6世纪以来，那里就创立起一种修会，对学术研究恢复活力可以说是居功至伟。这就是本笃会，创建者是圣本尼狄克。[注21]

我们不敢肯定，圣本尼狄克是不是有意筹划要捍卫文学与思想文化的事业。作为一名正统的天主教徒，在他眼里，所有的凡俗兴趣，不管是什么，一概从属于信仰的兴趣。但是，由于情势所迫，他开始在隐修生活中为研究留出了一块重要的位置。为了不让他的僧侣们闲散无事，他让他们忙碌于繁重的体力活，但在白天总会有些时候（随四时更替而各有不同）无法从事这类劳作，就用来阅读。诚然，在理论上，僧侣只能读些宗教经籍。“众弟兄须定时劳作，定时诵经”。（Certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum,ceteris iterum horis in lectione divina）[注22]不过，在宗教

经籍当中，除了《新约》与《旧约》，也必然包括最负盛名的那些早期教父做出的所有评注与阐释（et expositiones earum quae a nominatissimis doctoribus orthodoxis et catholicis paribus factae sunt）。可是单凭这一点，就足以打开研究与思考的大门。因为谁又能确切地指出，在那一长串最为正统、最负盛名的早期教父名录上，究竟是从哪一位开始算起呢？因此，为了理解他们的评注与争论，就必须了解他们在讨论的和被他们拒斥的各种学说。凡俗的文献就这样不可避免地渗入了修道院。

如果本笃会修士们确实已经完全服膺于他们修会的精神，如果他们日后的发展依然完全遵循自己最初的内在原则，那么，进步就很可能会极其缓慢。但有一项外在的原因似乎刺激了他们在文学和教育方面的活动，迫使他们更新自己，接受新的观念和兴趣。这个原因就是他们碰上了爱尔兰的僧侣与教会。各种影响相互激荡，对基督教僧侣的思想发展起到了相当重要的作用。

基督教比较早就传入了爱尔兰。尽管我们不太清楚确切的方式，但可以肯定它来自欧洲东部。在很长一段时间里，爱尔兰教会在许多方面更接近于东部教会而不是罗马教会。因此，最初的爱尔兰基督徒身上都带着希腊文化的成分，而对这些东西，西欧已经多少有些一无所知了。另一方面，当欧洲大陆遭受一次次入侵的洗劫时，外岛却享受着和平，从而也使这些文明的种子得以发展壮大。整个地区迅速出现了一大批修道院，它们一方面依然践行着严格的苦行，但也同时对智识教育给予了相当的重视。天文、辩证法、诗律，这些都在教授之列；除了拉丁文，还研究希腊语。就这样，人们从各地跑来参访这片“圣贤之岛”。

话说回来，如果爱尔兰教会始终固守于外岛的范围，那么，纵使它声名日盛，也可能从来不会对欧洲大陆的精神生活产生什么重大影响。但中世纪的僧侣根本上就是个行游者。而这一特点也并不是僧侣所专有。在骑士身上，在最初的大学教师身上，我们也能发现同样的性情。这里我们就看到了中世纪的一种独特性格，需要我们日后再做深入的探讨。这就可以说明，爱尔兰的僧侣们如何能够甚至在欧洲大陆也建立定居点。而本笃会修士们被同样的趋向所驱使，也把自己的

传教士派往英格兰。在那里，他们发现自己遇上了爱尔兰人。推动这两个隐修组织的原则非常不一样。本笃会全身心地致力于罗马教廷的事业，它所体现的原则就是整个天主教教会的原则，要维护宗座的至上性。与此相反，爱尔兰修士们有着非常明显的个人倾向；他们有特别的仪礼，对于凭自己之力已经实现的一切，对于他们在并无外助的情况下已经达成的实质效果，也都有着清楚的意识。这使他们产生了一种强烈的自主感，并由此导致了一场争斗，其间不乏暴力。在争斗当中占了上风的是本笃会，它的组织更活跃、更强大。但是，尽管本笃会凯旋得胜，却也对落败一方的精神渗入自身之中采取了容忍的态度。实际上，为了取得胜利，它不得不效仿自己的对手，借用对手的武器，从而为自己期望征服的民众提供了一种新的教育，不再像欧洲大陆上的教育那么贫乏无味。盎格鲁—撒克逊教会就这样建立起来，并且在整个天主教会体系里始终保持着自身的特性。它的独特之处，就是最为偏爱思想之类的东西，并充当了场所和渠道，使学术研究的水平得以提升。而由于它不断地向欧洲其他地区派遣传教士，也就同时带去了这种新的精神。因此，欧洲大陆的隐修制度本身也感到需要在自己的学校里更加重视世俗的研究。

在爱尔兰僧侣们榜样的激励下，本笃会的修士们为欧洲的思想更生铺平了道路。不过，他们也仅限于此。他们自己并没有实现思想更生这一任务。在使人们从思想的愚钝中惊醒方面，他们并未起到多大作用。依靠他们的宣传，确实有更多一些的教学内容能够被更广泛地传授了。但真正深刻的转型可不能单凭这样的手段来完成。最重要的是，在他们眼里，教育并不具有内在的价值，而只不过是一种斗争的武器，是一种扩张自身影响范围、赢取民众思想的手段。所以，他们所做的一切，他们所能够做的一切，就只是随着四处漫游而传播这种教学内容，悄无声息地播种下去，一点一滴地扩散开来。他们早已挖就了通往异教世界的战壕，而今又不屈不挠地奋力拓展；他们一座又一座修道院、一所又一所学校地扩展开去，结果，曾经照亮笼罩着高卢的黑暗的那些屈指可数的亮点，既在一定程度上变得更为明亮，同时在数量上也变得越来越多。

但是，就这样持续不停地漫向整个欧洲，并不能形成大型教学机构。而当时缺少的正是这种机构。要想为它们的出现创造条件，就必须把一个国家里的所有思想力量都汇合起来，集中到少数几个场所里，以便能够相互增强。要想形成一个稍微有点重要性的文化中心，就只能靠充满活力的集中运动。因此，要想在学术和教育的进步道路上有可能迈出重要的一步，关键就在于新的社会安排能够使教导显得更为必要，能够使人们更清晰地感受到需要教导。不仅如此，至关重要的是要有一个大权独揽的强势人物，把散布各处的思想资源统统拧成一团。这就是查理大帝[注23]在教育方面的成就。我们不会在此耗费太多的时间，但确实很有必要理解查理大帝所做的事情，因为这开启了另一场甚至更为强劲的集中运动，进而导致了以后一段时间中出现的大学和学院，后者已经是具备所有能够延续到相当晚近的基本特征的高等教育和中等教育了。无论加洛林文化复兴[注24]显得多么遥远，有一点很清楚，通过对它的考察，我们能够更好地理解那一直通向我们现代教育组织形式的演进过程。

第四讲 加洛林文化复兴

在上一讲里我们看到，7世纪末以前已经是极度衰落的世俗研究，由于本笃会修士受到爱尔兰僧侣的榜样作用和相互竞争的刺激，是如何开始止跌上扬的。但是，教育发展的这些早期阶段不管有多么切实，也仿佛都是无声无息地发生着，因为它是无意识的。它就像一次缓慢的入侵，虽然永不停息，却也是步步为营，而每进一步，也不会随之更清晰地看出最初生发的确切起点。教学活动依然留有种种的原初痕迹，僧侣们身上便带着这些痕迹，这样的教学传播的领域越来越大，但却不曾拥有或者是确立一个主要的中心，可以以它为源地而发展壮大。修会所掌握的思想力量散布到欧洲的四面八方，但却从没有集中到一个或几个特定的地点，如果那样的话，它们原本可以达成彼此之间的联系，从而取得相互的支撑。我们在教育史上第一次看到的这类集中，是和查理大帝的名字联系在一起的。

加洛林帝国有时被说成是天纵英才的个人成就。从某种程度上说，查理大帝完全是通过自己个人意志的力量而白手起家，开创这个帝国的。但是在我看来，这样一种说法既没有把握住它的重大意义，也没有能够看到它的深远影响。原本这桩事件在后来整个历史上造成了极其广泛的影响，却被这种说法化减成有幸出现了一个特殊的人物。此外，如果设想欧洲国家能够只凭一个人的感染力就这样横空出现，等于是在历史说明中假定有奇迹存在。如此庞大的一个社会，除非是回应了某些特定的社会学事实，否则永远不可能形成，永远不可能形成后还能延续良久。事实上，它最深的根源不是别的，正是当时欧洲的状况，它就是这种状况的产物；如果我们想要把握此后发生的一切，这是至关重要的事实。

对于欧洲的各个民族，我们不一定要以它们今天的面目为标准来判断当时的面目。换句话说，我们不能认为它们都具有一些构筑有力、分化明显的集体特征，都对自身的存在有着敏锐的意识，像一个个人一样清楚地相互分辨甚至是相互冲突。这是因为，数百年来，欧洲都更像是一个变幻不停的万花筒，各个时期的面貌都很不一样。不同的民族相继组成极其多样的组合，几乎不用费什么力气，就可以从一个国家的控制转到另一个国家的控制，从一群人的支配转到另一群人的支配。在这样一些状况下，又如何能指望这些民族维持某种同质性的特征呢?在势不可当的一次次入侵之后，必然伴随着一团混战，而这些民族也必然在这混战中，在接二连三的冲撞中，丧失自己的大部分特性。那些原本将他们分割开来的边界，在征服者的铁蹄之下，也多多少少地被抹除了。另一方面，所有这些民族尽管自身都缺乏稳定性和持久性，但是随着基督教的发展，也都逐渐成为一个大得多的社会的组成要素。这个社会把他们统统包容进来，并且拥有他们所缺乏的这种稳定性与道德一体性，至少是逐渐获得了这些性质。这个社会就是教会。基督教越来越成为独一无二的文明，所有这些缺乏属于自身的文明的社会，都开始到基督教这里取得相互之间的沟通。因此，从某种意义上说，欧洲在道德上比今天还要统一，因为可以说当时没有任何一个国家的文明堪与那个欧洲所有民族共同拥有的文明相抗衡。也正是因为这一点，在欧洲的道德形态和思想形态上，隐修制度才会发挥那么重大的作用。实际上，僧侣不属于任何一个具体的国家，不属于任何一个具体的社会，而属于基督教世界这个庞大的社会。是这个社会使僧侣具有了高度的流动性，在各个国家之间行游，像一个真正的游牧者，从欧洲的这头跑到那头。他走到哪里，哪里就成了他的祖国。就这样，他成了整个欧洲的老师。既然欧洲的教育是跨国的，难道会没有一种颇为实质性的欧洲世界主义吗?

不过在这里，我们也需要有所保留：欧洲社会还是某种潜在的东西，还缺乏自我意识，因为它缺乏组织。基督教世界里的所有民族都不曾清晰地感受到自己属于一个单一的整体，也不曾创造出某种特别的机构去表达这种感受。当然，有一个罗马教廷，但是它缺乏必要的物质力量，足以把一个幅员辽阔的政治聚结转变成真正的政治社会。在这种时候，是查理大帝为基督教世界提供了后者所缺乏的这种中央

机构。在他那里，经他之手，欧洲的基督教世界才成为一个国家。这种基督教世界统一体的观念此前一直处在半知半觉的昏暗之中，而今从他那里得到了实质，成为一种历史现实。这就是他的成就。他并不是通过某种魔术把戏凭空创造出这个统一体来的。正相反，他只是把它表达出来，组织起来。但组织这件事情本身是一个事关其他方面的创新，尤其是在精神生活方面。

事实上，生命体组织得越好，就越是会产生自我意识。一种动物要是缺乏中枢神经系统，那么对于稍稍远离自己躯体的范围内所发生的事情，就只能含含糊糊地意识到。而人类或高等动物就完全不同了，它们有中枢神经系统，对于它们当中发生的任何一点稍稍有些影响的事态，都能够随时保持警觉。这一点也适用于社会。如果一个社会拥有某种中央机构，自己的整个生活，无论是内在的方面还是外在的方面，都在其中达到顶点，那么，这个社会就能够更好地了解自己。它就能够更清楚地意识到自己正在经历的事情，正在影响自己的事情，正在承受的磨难，是什么造成了这种磨难，以及自己正在奋力赢取的需求。我们已经看到，基督教本质上就需要有教育；没有教育它无法维持下去。圣本尼狄克的僧侣们当时所做的，正是力求以自己的教学来满足这种含糊的需要，不管这些教学是多么的粗陋。而在代表基督教世界的查理大帝身上，这种需要已经浮到了表面，达到了充分的自觉。现在，它不再只是一种含糊的感觉，而是一种已经得到明确把握的观念。与此同时，它还进一步强化了，因为对于这种感觉所点明的种种倾向来说，自觉意识一方面会使它们更加明晰，也会使它们有所增强。一旦我们清楚地知道什么是我们的欲望，这些欲望就会更加活跃、更加旺盛。此外，一个有组织的大型社会就需要更强的自觉意识和更多的反思，从而也就需要更多的教育与知识。这是因为，这样的社会所构成的机制会更加复杂，无法完全自动地发挥功能。所有这些原因加到一块儿，就使得加洛林帝国的创立必然会产生一系列重要的教育改革了。

为了把整个基督教世界都归到单一的权势手中，归到单一的法律之下，一次集中运动就这样发动了，它的结果就是一个新的国家，它自然会倾向于将自己包容的所有思想力量都以某种方式集中起来，形

成一个文化上和思想上的中心，有能力对整个帝国都产生影响。这个中心就是宫廷学校（Ecole du Palais）。宫廷学校是否是查理大帝建立的，或者说在他登基之前是否已经存在，围绕这个问题已经有大量的讨论。对于这场纯学术性的争论，我们不想花许多时间来考察。不过可以非常肯定地说，宫廷学校不是没有任何前期准备就突然在某一天诞生了。我们知道，墨洛温王朝[注25]的国王们会把他们麾下大领主的子嗣传唤到宫廷里，让他们在宫廷里成长，以便使他们和国王们之间的纽带更为牢固，同时也确保他们获得大量利益回报。这实际上意味着国家中最为重要的职位都留给了他们。这群年轻人在一起长大成人，已经形成了某种地位特殊的学校。不管怎么说，在矮子丕平[注26]的统治下，已经可以相当肯定地讲，宫廷里在提供某种教育了；如果我们相信查理大帝的侄子御史官阿德拉尔[注27]的话，这个时候的教育已经涉及人类知识的所有领域（omnis mundi prudentia）。不过，可以肯定的是，在查理大帝的统治下，宫廷学校获得了前所未有的重要地位，并取得了与此相应的发展。当然，我们不应该照着描绘一所现代学校的方式来描绘它。所以，当有人提出它究竟位于帝国的什么地方时，这样的问题显然是徒劳无益的。它构成了宫廷中一个不可或缺的部分，随着宫廷而迁移，从而在皇帝频繁的巡游中一直追随着他。它是一所流动的学校，但已经不再专为贵族领主子嗣而设立，而是也向来自社会各阶层的年轻神职人员开放。来自圣高尔的一名僧侣所报告的著名事件堪为明证。[注28]不仅如此，它还从欧洲当时拥有的最杰出学者当中挑选教师，让他们来掌管教育。这些人中就包括文法学家比萨的皮埃尔，希腊学学者保罗·沃内弗里德（Paul Warmefrid）或保罗·迪亚克尔（Paul Diacre），还有爱尔兰的克莱芒。[注29]

在这些教师中有那么一位，无论从他所发挥的重要作用而言，还是从他对查理大帝所产生的影响来说，都使其他所有人黯然失色。这个人就是阿尔昆。阿尔昆恰恰是我们已经提到过的盎格鲁—撒克逊教会最虔诚的信众之一，而这个教会不同于其他基督教会的地方，就在于它明确地渴求属于思想的东西。他成长于负有盛名的约克郡学校，[注30]在那里他受到的教育要明显优于当时欧洲大陆上的学校所提供的教育。他把在那里获得的品味和知识都带到了宫廷学校，并在公元

782年成为宫廷学校的督学。在查理大帝的侍臣中，他享有出众的地位，使他能够让自己的影响超出宫廷之外，波及王国的其他地方。

但查理大帝并不满足于创办这种模范学校，这种中央机构。他鼓动自己的主教们在各自教区内创办了大量同类机构。[注31]甚至在遇到阿尔昆之前，他就已经致函美因茨大主教拉尔：[注32]“承蒙神之佑助，您正致力于赢取灵魂；可是朕听到一个令人震惊的消息，您对于向辖下教士教授文学颇感累赘。可是您四顾所见，众人通常都是陷于无知的黑暗之中；当您有能力让他们一同沐浴在您知识的光芒中时，您却听任他们深陷愚昧的黑暗之中……所以说，为了在我们最为关注的事情上满足我们的期望，向您的孩子们教授自由技艺吧。”不过，最重要的还得算是查理大帝公元787年写给富尔达修道院院长Bangulfe的一封信，[注33]信中我们发现他对自己的计划做出了最好的阐释，并给出了自己认为足以证明这些计划合理性的各项理由。他写道：“主教教区与修道院是仁慈基督授权我们统辖之地，除了遵循规则的生活、奉行圣教的仪轨，也应当致力于文献的研究（litterarum meditationes）；而蒙神的恩惠获得教授能力者，须当各尽其能，奉讲学以为使命。我们已经判定这属于有益之举。”这些研究之所以必要，首先都是为了使“语言获得规则与美”。这并不是说查理大帝已经领悟到了体裁的审美价值；他所关心的是语词对观念的作用，事实上，如果一个人不能清清楚楚地表达自己的思想，也就不可能清清楚楚地思想：“如果不是逞口舌之机巧，言谬误之事理，那么灵魂可以大大增进对自己想要做什么的理解。”其次，要想有能力理解圣经，就必须探察到语言的所有奥秘：“我们恳请您切勿漠视文献研究，不仅如此，还应当满怀对上帝的谦卑与喜悦，以挚诚与坚毅全心投入，这样才能够更方便、更确切地洞察圣经的诸般奥秘。那里面含有比喻、转义及其他类似的辞格，所以没有人怀疑，读者如果想要更加迅速地把握到神圣的意涵，单凭潜心经文文法的理解是不行的。”在这里，我们看到了对圣经的一种神秘理解，圣经被看作一部充满奥秘教义的书。根据卡辛（Cassin）的说法，这种神秘的意涵只会向已经通过苦行实践达到至为澄明之境界的圣徒揭示。而阿尔昆和查理大帝对这一点的理解则更加具有理性主义的色彩。在他们看来，要想理解这些充满寓意的奥秘，只需要通过学术的训练，使自己的头脑得到锻炼，变得越

来越敏锐。不过，这种训练是必不可少的。而且，查理大帝用来证明自己建议合理性的这两点理由，还会导出第三点根据，本质上更带有政治的色彩，既包含了前两点，也概括了前两点。就其根本而言，最重要的是在民众的眼里，神职人员应该享有一种特殊的声望以维护权威。因为只有这样，才能维护信仰，进而维护教会与帝国的统一。所以，要想让民众信任他们的神职人员，就不能光靠教士们在自己内心深处独享隐秘的虔诚之情。他们必须在智识上高出归他牧领的教众，教众也必须感受到这种权威。“我们期望，您作为教会的合格战士，内心受虔敬之情驱使，外表以学者面目示人……言辞善辩，以便使任何渴慕上帝、追寻神人交流而欲亲睹您之面目的人士，都可以通过您的外表而获得启迪，通过您的学识而获得教导。”

此后，在接连颁布的法规中，加洛林王朝反复重申这些呼吁。作为回应，在主教座堂、大小修道院、隐修院附近，都办起了许多新学校。不少杰出的教师从意大利和爱尔兰赶来，期望能够在这些学校中提供比往常更广泛的教育。主教们也积极贯彻了当时的政策，在基层堂区教会的资助下，在各地普遍创办了比较初级的学校，在那里可以进行基础教育。今天，我们还能读到当时奥尔良主教狄奥多尔夫[注34]的一封信，他敦促各个市镇和村庄里的神甫们免费为自己堂区内的教民子弟提供教导。一整套学术等级体系就这样建立起来了，包括三个梯次。底层是堂区学校，教授最基础的东西；主教座堂学校和大修道院学校居中；最后，顶层是专为精英阶层预备的模范学校，也就是宫廷学校。作为这所学校的督学，阿尔昆在这个职位上就好像某种特设主管，负责监管这种尚处幼年、刚刚起步的公共教育。

这种组织不仅比此前的组织更加复杂、更具学识，而且还具有更加显著的世俗成分，从而显得十分特别。当然，掌管教育的还是神职人员，[注35]但从思想上为教育提供动力的却是一位在俗人士，是尘世的权力促成了这场教育的更新。因此，对尘世的种种关注也在教育中找到了从来不曾拥有过的一席之地。可以相当肯定地讲，对查理大帝来说，信仰的种种关注与国家的种种关注是很难分得清楚的。不过，同样可以肯定的是，最终是国家的关注成为其他一切均应从属的目标。教学的内容不再只是限于宗教的实践活动所不可或缺的东西：教

学者关心的主要是将会有助于帝国基业的东西。正因为这一点，查理大帝才会仅仅出于促进与东方关系的考虑，就想到要安排教授希腊语。甚至连宫廷学校的组成方式都脱不开这种立场的影响。它的学生中不仅有年轻人，还包括成年人；而在这些成年人中不仅有神职人员，还包括廷臣。这些久经世事的人是不会满足于一种纯粹教会味道的教育的。有一样事情足以无可置疑地告诉我们，这种环境的性质对里面提供的教育产生了多么大的影响。终于有一天，阿尔昆退出了查理大帝的宫廷，回到图尔修道院。[注36]就教育方面的立场而言，他不久便成了一个我们今天所谓的极端保守派。从前的开明精神在他身上消失了。他的学生几乎完全禁止阅读异教作者的读物。最后，在那种主教座堂学校里发生了另一场重大变化。此前一个时期，主教座堂学校被修道院学校的光彩盖过，如今，从查理大帝的时代开始，它逐步占了上风。比起隐修院和修道院来，主教座堂及其神职人员与外界的关系要密切得多。他们更多地接触到世俗的关注，更多地接触到世俗的情境。我们很快便再有机会来探讨这一点，因为大学就是从主教座堂学校这里演化而来的。

至此，我们已经考察了这种新的教育体系包括哪些部分，又是如何确立起来的。现在，我们不妨再来看看，在这种体系里传授的教育内容是什么。且让我们从容器转向内容，从器官转向其功能。我们不得不避而不谈堂区学校，因为不管从哪个角度来说，我们都几乎对此一无所知。这样，我们才能更集中地来谈主教座堂学校，尤其是作为其典范的宫廷学校。因为只有这些学校与我们力图回溯其历史的中等教育有所关联。我们对宫廷学校了解得挺多，因为阿尔昆总结其教育理论的著作一直留存至今。[注37]由于主教座堂学校只不过是照搬了宫廷学校中实施的各种细节，因此我们也就等于是在描述当时的整个教育体系。

这种教育的首要特征，就在于它是百科全书式的，或者说它力求成为百科全书式的。它的目标不在于以特定数量的知识门类教育学生，而是要以人类学识的总体教育学生。一旦教会的地位稳固下来（也就是从6世纪初开始），我们就看到出现了一批特殊的著作家，他们都为自己设下了这样一项任务：将古代学问的一切成果搜集在一

起，归入某种汇编，浓缩成尽可能精练的一卷。早在波伊提乌（公元525年去世）[注38]那里，就已经有了这样的尝试。但波伊提乌首先是一位辩证法学者，所以他的影响要充分发挥出来，得一直等到辩证法研究蔚为兴盛的时候，也就是经院哲学时期。只有到了那个时期，波伊提乌的声名才传播开来，主要是借助了卡西奥多鲁斯的著作（562年完成）。[注39]卡西奥多鲁斯的作品《论七艺》（*De septem artibus*）涵括了当时的全部学问，但是，能够更充分地揭示这种百科全书性质的作品，还得算是塞维利亚的伊西多尔，一位7世纪著作家，公元636年去世。他的作品《词源学》（*De originibus*）假托是研究语词的来源，实际上是要把古代希腊罗马时期拥有的所有知识做一次总括。他从语词转向了事物，从而以词源学研究为名，探究了学问的所有门类，所有关于人的学科，从最低级的开始一直往上走，从文法到医学、法学、自然史，一直到神学。[注40]正是这些著作，尤其是上述两部，是整个中世纪时期的经典。中世纪时期的教育自始至终都在使用这些著作，对它们做出评论和注释。一直到15世纪，它们还拥有形形色色的仿效之作，但这些都只不过是复制了最初的模式。教师只限于从这些基本著作里的随便一本当中借取对一个主题的某些现成阐释，甚至连话都是原样照搬。莫尼埃（Monnier）曾经拿阿尔昆的教学著作与《词源学》中的相应部分做过整段整段的比较，发现它们经常是逐字逐句分毫不差。他们对于原创性这个概念是这样的陌生，以至做起文抄公来毫无顾忌。在这些书里，他们仿佛看到了一股共同的智慧之源，就像是一处集体的宝藏，不属于哪一个具体的人的专有财产，人人都可以自由地加以利用。

另外，还有一种趋势，在普遍性和持久性上毫不逊色，也与基督教思想根本特征的有关方面有着明确的必然联系。人们可能首先想要搞清楚，这种趋势是否来自基督教对待知识统一性与真理统一性的态度。基督教本性上采取的这种态度，即便不能说是一清二楚的，至少也是比较鲜明的。对于基督教来说，真理并不是由许多特殊真理所组成的多重体或总体被给定的一个抽象专名。真理本质上是一个统一体，因为它是上帝之言，而上帝就是一。正好像道德真理完全包含在圣经这一部书中，对于基督教思想家来说，下面的推论想必也是完全自然的：尘世的真理，知识的真理，也必然有着同样的统一性，能够

表达在一部书里，一部摘编[注41]在凡俗领域所起到的作用，就相当于圣经在神圣领域所起到的作用。

除了这种意识，还有一项原因想必对我们正要理解的现象发挥了重要作用。我们已经看到，对于基督教来说，教育的目标并不在于培养这样或那样的具体技能，而是在于形塑整体上的心智。同样，为了形塑作为整体的心智，也就需要有作为整体的知识。不完整的教育只能塑造出不完整的才智，而无法触及人类思想的根本。教育行为要想发挥切实的功效，就不能完全偏于一隅，不能只把目光放在某些特定的方面，而应该涵括整体上的才智，任何方面都绝不能舍弃。一句话，在基督教看来，教学必须起到教育的作用。而除非教学是百科全书式的，否则它就无法起到教育的作用。这种观念我们在现代教育理论家那里能够读到，但在我们的教育观念的演进过程中，它其实是贯穿始终的观念。我绝不是宣称现代学者只不过是把一个老掉牙的观念又给翻了出来，远不是这样。即使这个观念从那时候起就有了，那时的它也只是以一种非常含混、非常模糊、非常缺乏自觉意识的形式存在着的。我们还会有机会看一看，它是沿着什么样的道路发展而来的，是沿着什么样的道路逐步变得具体并有所转化的。我们也必须注意到，它已经逐渐黯淡下来了。但重要的是要指明，在这个观念之后出现的所有教育发展当中，都蕴含着这个观念。我们很快就会看到，大学是如何以一种新的形式，使这个观念变为现实的。

但是，这种百科全书式的教育，究竟包括哪些东西呢？又是怎样组织在一起的呢？

整个人类知识被分成七大门类，或者是七个基本学科。它们就是所谓的“自由七艺”（septem artes liberales），卡西奥多鲁斯的巨著就用这作为书名。这种七分法可以追溯到古代希腊罗马时代晚期。在6世纪初的卡佩拉那里，我们第一次看见了这种说法。[注42]但到了中世纪，它已经不再是哪一个个人的一时之见了。它成了一种实实在在的制度。在数百年间，它一直都是教育的根基。就这样，在当时人的眼里，它带上了几分神秘的色彩。七门技艺被比附于智慧的七根支柱，

七大行星，七项德性。[注43]人们相信，七这个数目本身就有某种神秘的意涵。

七项技艺的地位并不都一样。它们被分成了两类，各自对教育的重要性也是很不一样的。中世纪始终一丝不苟地将这两类区别开来。

首先有三门学科，文法、修辞和辩证法，组成了当时所称的“三科”（trivium）。这个词的命运多变，起源是这样的。在罗马时期，它们被称作“常规知识”（trivialis scientia），也就是教文法的老师所教授的基础内容。它是日常知识，是属于平民的，贩夫走卒皆有所用。或许这也是一种暗指，因为事实上这些初级学校一般坐落在通衢之地（triviis）。但一旦“trivium”这个词进入了日常用语，它的起源就被淡忘了。人们认为它专指基础教育的三分体系，就意味着一种包括三个知识门类、三条途径的教育。结果便是为了指称不包含在“三科”中的其他四项技艺，就使用了“四艺”的表述。四艺包括几何、算术、天文与音乐。

这两组技艺之间的区别不仅在于所包括的学科的数量，还有一点深刻的区别，在于这两组中所教授的学科的性质。三科旨在教导心智和有关心智本身的东西，也就是说在它思考和表达自己的时候所遵从的法则，也就是它为了能够正确地思考和表达自己应该遵从的规则。实际上，这就是文法、修辞和辩证法的目标。所以说，由三门课组成的必修课程完全是形式方面的内容。它所涉及的完全是推理的一般形式，从对事物的具体应用中抽取出的抽象，甚至是比思想更为形式化的东西，也就是语言。因此，三科的技艺也被称作是“交谈技艺”（artes sermonicinales）或“逻辑学”（logica）。与此相反，四艺所包括的都是与事物有关的知识门类。它的作用在于促成对外在现实以及主宰这些现实的法则的理解，包括数字的法则，空间的法则，关于星宿的法则，以及主宰声音的法则。因此，它所包含的技艺就被称作“实际技艺”（artes reales）或“物理学”（physica）。所以，三科与四艺有着两种相当不同的取向：一个是面向人类的心智，另一个则是面向实在世界中的事物。第一种的作用在于采用一种一般的方式来形塑才智，让它看到自己的正常状况和姿态；而第二种的目标则在于装备

它，滋养它。显而易见，在此我们已经看到了两大知识门类之间的那种对立，日后我们还将遇到它们为了占据首要地位而展开的竞争：一方是涉及关于人的真理的人文学科，另一方则是自然科学。这样我们就有了两种教育：一种是古典教育，另一种是实科（Realschulen）教育，也称作专科教育。所以说，“三科”“四艺”，这些初看起来如此古旧、距我们如此遥远的词语，其实是被找来指涉一些我们今天还以某种方式使用的观念和提出的问题的。找到它们的古老形态是多有意思啊！单凭这一点，我们就不太可能过分注重我们今天发现它们所有的那种偶然的、暂时的面目，实际上，这种面目常常使我们看不到它们所表达的那些现实的真实面目。

好，现在我们已经概括了这两组基本分类的特征，还需要确定它们在教育中各自所享有的地位。

尽管尊重宗教确实是七艺共同的目标，尽管人们觉得它们具有统一性，但要说三科和四艺在学术生活里发挥的作用是同等的重要，可远非事实。四艺是一种“奢侈之物”（de luxe），也就是可有可无的课程，是为专家和内行之类一小撮精英而准备的。至于这种地位是如何形成的，可以看看其中包括的这四门学科是怎样被人理解和运用的，就不难说明了。在人们的心目中，它们在一定程度上还属于神秘的技艺，与巫师的那些技艺相仿。比如说，算术的目标是要发现数字的神秘属性。所以我们会发现，阿尔昆同其他人一样，也效仿塞维利亚的伊西多尔赋予这些数字以寓意。有些数字是凶兆，另有些数字则是吉兆。数字三和六是破解自然界一切秘密的钥匙，任何人只要洞察它们隐秘的意涵，就会从它们那里得到完善的知识。这种学问是阿尔昆最着迷的：“说到这事儿时，他只是喃喃自语，不过，他也总是喋喋不休。”他甚至还把其中的某些教给了查理大帝，后者闻之大为惊讶。[注44]占星术的情况与此完全一样。又是阿尔昆，把占星术界定成研究星宿，研究星宿的属性以及力量。也就是说，他依然承认星宿对人间事件有所影响。彗星被认为是长胡子的星，宣示发生了某些关系重大的事件，比如改朝换代、瘟疫流行之类。最后，中世纪的人之所以会着迷于有关音乐的科学研究，原因之一就在于它为他们的想象力开启了神秘莫测的广袤视界。在他们想来，和声律必然能够说明宇宙的和

谐、四季的和谐、人的灵魂的不同部分之间的和谐，或者是灵魂与身体的统一所产生的和谐。可以说有重重的神秘笼罩着这些研究，显然它们不适于在学校里公开地传授。它们不能成为一门公共必修课的主题，只能由极少数内行来探讨。

就这样，在当时的研究中，三科（文法、修辞与辩证法）单独构成了所谓规范科目，充当了主教座堂学校与修道院学校里教授的基本内容。而我们已经看到，三科的知识完全是形式性的；它们的视线完全指向人。由此可以推出，即便在那个时候，教育确实倾向于成为百科全书式的东西，但在现实中，它的这种百科全书式的性质也只是表现为形形色色的纯形式研究体系。至于是什么产生了这种形式主义，结论是不难得出的。自此之后，人们所理解的教育目标就是用空泛之论，用根本的和基础的原则来训练头脑，而不考虑后者可能会有的各式各样的具体应用方式。而要实现这个目标，似乎唯一的途径就是让人类反思自己的本性，对自己有所把握、有所自觉。自然科学也不是不能服务于同样的目标。但是，出于我们将要考察的一些原因，对于自然科学在这个方面所能发挥的作用，人们只是经过很长时间以后才开始认识到。只有与人类有关的研究才能够真正有助于塑造人，这在数百年的时间里，似乎一直是条不言自明的道理。因此，我们得出一个重要的结论：教育的形态起初之所以会完全是形式性的，这一过程中自有其逻辑上的必然性。不难想象，要想根除这种与生俱来的形式主义，此后将会面临多么大的困难。实际上，我们将会看到它从一种形式主义过渡到另一种形式主义（因为形式主义也有许多种类型），而不能成功地摆脱它，有时候甚至还为情势所迫，使最初的这种趋势愈演愈烈，以至这个问题至今依然悬而未决。

第五讲 加洛林文化复兴（终）

——文法的讲授

在上一讲里，我首先概括了我们国家历史上，其实更一般地讲，是在欧洲各个社会的历史上，出现的第一个有组织的教育体系都具有哪些特征；我所指的那个体系，一定程度上是在查理大帝的影响下，从8世纪末开始出现的。这种教育的独特之处，就在于它力求涵括人类知识的总体，它的目标是成为百科全书式的东西。不过话说回来，我们也同样看到，它所包括的不同学科在学术生活中所发挥的作用，其重要性并不是一致的。人，人的心智，思想的机制，甚至是表达思想的机制，探讨这些东西的研究，也就是文法、修辞与辩证法，多少是完全唱了主角。至于算术、几何、力学、音乐、外在世界，那些以物为主题的研究，则是充当了一种补充性教育的内容，专为少数的精英准备。四艺是一种较为高等的教育，而三科则与我们自己的中等教育更接近一些。由此可以推出，在实际的学术实践当中，教学是由一套完全形式性的学科组成的，目的是要促进对思想的最一般形式的思考（逻辑），或者可以先去思考观念在表达时所采取的那些甚至更为外在的形式（语言）。

这样一种体系尽管未臻完善，但仍然被当作一种百科全书式的课程体系，其中的缘由其实也不难说明。这是因为，从某种角度来看，它的确发挥了这种作用。确实，世界对于我们来说之所以存在，也只是因为它被反映到或者是有能力被反映到我们的头脑当中；一旦它不能影响我们的理智，就仿佛不存在了。因此，从某种意义上讲，存在的每一样东西都得在思想的最一般形式、最一般框架内去寻找。宇宙间存在的万事万物，都可以在理智的某一个主要范畴中予以把握，因

为这些范畴正是些级别比较高的类属，涵括了所有事物，在它们之外再没有任何的事物。所以，当我们理解了这些范畴或基本概念的性质，理解了它们彼此之间的关系，以及它们在进行推理和做出判断时的运作方式（因为所谓心理科学研究的就是这个内容），我们也就同时理解了作为整体的现实，并且是从最充分的一般角度来理解的。人们常说，心灵就是一个小宇宙，一个规模缩小了的宇宙，是外部大世界的一个缩影。因此，从某种角度上来说，理解心灵也就是理解世界，种种以心灵为基本研究内容的科学和学科加起来，就构成了一部简明百科全书。

但不管怎么说，对于在8世纪和9世纪期间主教座堂学校和修道院学校中提供的教育，这样的初步描述是不完备的。因为即便在其后的几个世纪里，当大学和学院已经建立起来之后，三科也依然是课程体系当中的基本内容。不过，我们学术史上的这两个阶段还是很不一样的。8世纪时的教育形式主义怎么说也和12世纪时的教育形式主义不是一码事儿。那么，前者又在什么地方表现得这样独特呢？

其实，在三科本身所包括的各个学科当中，有一些虽然后来在学术上取得了巨大的进展，成为课程体系当中的核心内容，但在当时却很不起眼儿。首先，修辞就属于这种情况。要想证明这一点，我们只需读读阿尔昆在这方面的论著。这篇论著其实是西塞罗《论演说术》（*De Oratore*）的翻版，而且贫乏无味，呆板无力。显然，阿尔昆在探讨这一主题的时候，并没有投入多大的兴趣。在西塞罗的书中，你会感到有一个理想的演说家的形象渗透在全书当中，使全书生气勃勃，浑然一体。而在阿尔昆的版本里，这个形象消失了，剩下的只是干巴巴地列举种种抽象定义和毫无生气的公式。用来具体说明这些公式的实例也不是借鉴自古代——不管是希腊还是罗马，那里面雄辩的范例比比皆是——而是从圣经里面倒腾出来的。这样一来，《创世记》里写上帝接受了亚伯供物而拒绝了该隐供物的那段经文，就被拿来当作肯言式的例证；在是否要背叛大卫的问题上，亚希多弗（Achitofel）和户筛（Chusai）给押沙龙（Absalom）提供的建议相互冲突，这就成了选言式的例证；[注45]而我们在《使徒行传》里能够找到的有关犹太人对保罗的指控和他的辩词的那些记载，则被举为判言

式的范例。其实，对于这么一门不再有任何存在理由的知识门类，又怎么能够指望中世纪赋予它重大的意义呢？在古代，雄辩术发挥着相当重要的作用，因此演说家在那时候的地位也是至关重要的；同样，在这些质朴无文的社会里，容不下注重修辞的斗嘴，演说家也就注定要显得多余了。即使我们坚持阿尔昆自己给出的定义，所谓修辞也只是在政治问题上（in civilibus quaestionibus）才有实用价值，所以也只对那些以处理此类事务为天职的人来说才是有用的。查理大帝在要求他的老师阿尔昆为他引入这门技艺的时候，刚起话头就提到了这一点，并且把这当成了自己的观点，认为对任何一个操心国事的人来说，对修辞一窍不通都是很愚昧的（Ut optime nosti，propter occupationes regni et curas palatii in hujuscemodi quaestionibus assidue nos versari solere, et ridiculum videtur ejus praecepta nescisse cujus occupatione involvi necesse est）。这里我们看到，人们用一种相当狭隘的眼光来看修辞的用处。当然，在当时掌握有一套教育理论的人中，也并不是都从这么狭窄的角度来看修辞的。莫鲁斯[注46]是阿尔昆的门生，也是为重振德国学术生活贡献最多的人之一，他就承认（不过，他也只是因袭了圣奥古斯丁在这方面已有的教诲），修辞可以有助于达成虔诚的目标。据他说，如果真理护卫者想要战胜谬误，那么修辞就是他一件必不可少的武器。既然宗教的敌人可以诉诸修辞技巧来传播谬误，那又为什么要禁止基督徒运用修辞来捍卫自己的信仰呢？不过，也只是在这一点上，莫鲁斯会认为修辞是有用的。他之所以关注修辞，只是在于它能够有助于达成宗教的目的。即便这样，在他看来，它在这方面所起的作用也只是次要的。所以，他认为基督徒不应该在修辞上花费太多的时间："我们认为，它的价值还没有重要到让我们乐意见到人们在正当年的大好时光投身其上。它只是一种少年的消遣（satis est ut adolescentulorum cura sit）。进而言之，我们希望培养来为教会利益服务的人士，也不必人人都受这种熏陶。只需那些还没有承担更急迫、更重要的职责的人来研究就可以了。"

至于辩证法，所受到的器重也只是稍微多一点儿而已。当然，在课程体系里，它毕竟是获得了一席之地，不管是多么不起眼儿，也已经是一种进步的重要标志。实际上，我们绝不能忘记，在从异教文化

那里承继来的所有学科当中，辩证法是早期教父和早期教会神学家最有疑虑的一门。事实上他们认为，真正的信仰是不需要证明的，而且他们觉得，按照古代人对理智和逻辑的理解去诉诸这些东西，始终只会是有利于异教创始者。这些人中就有一位把亚里士多德说成是阿里乌派[注47]的主教。9世纪时出现了一些乐于放弃这种偏见的迹象，即便如此，它的影响依然是挥之不去。当人们注重辩证法的时候，也只是拿它当一种与异端做斗争的手段。恰恰是谬误的存在使它有了必要性。在这一点上，阿尔昆和莫鲁斯取得了共识。不过，我们得附带说一句，尽管莫鲁斯原则上建议神职人员认真地投入辩证法研究，但在那个时候，这门主题似乎很可能是非常不发达的。这一点最好的证明就是阿尔昆自己的论文。它不仅是粗浅至极，而且是以一种被普朗特尔[注48]毫不迟疑地说成"荒谬"的方式拼凑起来的。如果人们以这样一种方式来理解和讲授辩证法，也就不难想象辩证法所能具有的影响范围了。

因此，在课程体系中，文法的讲授占据了压倒性的优势。文法被视为至高技艺。莫鲁斯说道："它是其他所有技艺的起源和基础"（Haec et origo et fundamentum est artium liberalium）。是文法教给我们怎样去理解经文，而所有学问最终都得依赖于对经文的阅读和理解。这种唯书至上的教育观正是人们时常拿来指责经院哲学家的，但它的历史其实比经院哲学还要古老。人类文明被认为完全存在于书本当中，因此，引领我们步入对书的理解的学问，也就成了学问之王，成了开启其他所有门扉所必需的钥匙了。对于基督徒来说这门学问更加显得必要，因为只有它能够使基督徒得以理解圣经，而一切真理都蕴含在这部经书之中。因此，不管是从学术的角度还是从教育的角度，从9世纪到12世纪的这段时期，都完全可以称作是文法时期。在这个时期，文法成为学术活动和写作活动当中首要的主题。

在这段时期里问世并构成教育基础的文法论文，可以说是不计其数，它们的谋篇布局和遣词造句都如出一辙。而这种文法论文所做的，无非就是复制罗马帝国末期乃至其后数百年间拉丁文法学家的著述。图洛（Charles Thurot）说："它们亦步亦趋，所做出的变动都只是为了对通俗拉丁文本圣经[注49]的神圣经文表示尊崇。"一些著述家

常常以这种方式作为典范被征引，其中有两位尤其突出，就是普里西安和多纳图斯。[注50]几乎在整个中世纪里，他俩的名字都一直充当着文法这门学问的象征。特别是多纳图斯，成了这段时期学者们的洛蒙德（Lhomond）。[注51]对于这两部基本文本，教师们一般只限于添加些评论和注解，逐字逐句照搬，不敢越雷池一步。比如说，多纳图斯在谈名词时说："名词的属性有两重"（qualitas nominum bipertita est）。而他在谈代词时又换了种说法："拉丁文修辞中所使用的所有名词"（omnia nomina quibus latina utitur eloquentia）。文法学家们马上就开始疑惑了：为什么会有这种用语上的改变？普里西安的论文《论名词、代词及动词》（*De nomine et pronomine et verbo*）起首讨论的便是"拉丁文修辞中所使用的所有名词（omnia nomina quibus latina utitur eloquentia）"。9世纪时一位重要的文法学家欧塞尔的雷米吉乌斯[注52]严肃地考察了究竟是什么原因使普里西安采用了"修辞"（eloquentia）而不是"语言"（lingua）的说法。当然，他找到了原因。如果有人碰到了一处错误或不精确的地方，就会调用自己所掌握的一切注经技巧，以证明这种错误只是表面上的。他不可能承认，那些享有如此高的权威的著述家，也可能会有犯错误的时候。显然，正如图洛所言，这种解释方法很能让人想起注解圣经的方法。使这种相似变为雷同的是，人们频频搬用所谓"索隐"（anagogique）解释法，从文法学家的表达、界定和分类中，寻找类似于他们从圣经中找到的那种神秘意涵。因此，一位文法学家才会写道，"如果说动词有三种位格，那是出于神灵感应（quod credas divinitus esse inspiratum）。"就这样，对圣三位一体的信仰甚至渗入了我们的日常言语。与此相类似的是，根据文法学家斯马拉格德（Smaragde）的说法，如果说词类分为八种，那是因为"八"这个数字在圣经当中经常体现为一个神圣的数字。

不管怎么说，愚昧已经深深地扎下了根。所以我们会发现多纳图斯那里出现了这样两种说法："阉奴的喜剧，俄瑞斯忒斯的悲剧"（Eunuchus comoedia，Orestes tragoedia）。9世纪时的文法学家们认为，阉奴和俄瑞斯忒斯作为诗人，成就是如此地卓著，以至他们的名姓都成了"喜剧"和"悲剧"的同义词。[注53]面对这种情况，就不难想象为什么来自异教著述家的征引会如此罕见了。我们偶尔碰到的寥寥

数语，几乎都是直接从两位拉丁文法学家那里抄来的，那两位当时正在被人不断地复制。尽管他们出于偏好，例证一般取自圣经，以便将启迪与教导融为一体。可是话说回来，深入研究诗人，并且通过这种研究来具体说明文法，这种做法并不是严格禁止的。不过，莫鲁斯本人尽管比阿尔昆更开明一些，却还是建议，这些著述家笔下所有无助于基督教宗旨的东西都应该摒弃。他进而指出，最重要的是，我们不能使我们那些意志较为薄弱的弟兄受到惊扰。

不管这种课程体系也许多么有缺陷，与此前的课程体系相比，它依然向前迈出了重要的一步。事实上，在法兰克人入侵后的黑暗年代里，文法研究并没有彻底衰亡。它继续存活了下来，而对于它那种特别的存活形式，也有一些考察的趣味，首先，是因为它本身就是某种很可能会使我们感到困惑的思想状况的奇特症状，其次，也因为它能够使我们更好地评价加洛林时期文法学家的著作。

6世纪末或7世纪初，在图卢兹有一位文法学家托名亚细亚的维吉尔（Virgil the Asiatic）。至今他仍然以这个名字传世。维吉尔的名字在皈依基督教的各野蛮民族那里家喻户晓，他们如此急迫地要用这个名字来装扮自己，以至今天我们依然听说过一大堆维吉尔。奥扎纳姆[注54]说："在他们看来，这是一个智者的名字，一个先知的名字，他在《牧歌第四首》中已经预言了救世主的到来。如果说这是一个圣徒的名字，几乎也不为过。"而图卢兹的这个维吉尔倒还有几篇作品留传至今，尤其有好几封"关于不同文法问题的信札"。所以，我们有条件去重新构想那个时期讲授文法的方法，因为这个维吉尔所奉行的方法也不是他自己所独有的。事实上，我们知道，这个维吉尔还开办了一所学校，而且当时他很有影响，再说他的学校也不是独一无二的。还有其他一些教师，尽管在某些细节问题上与他意见不一，但在看待文法的观念上却想必与他非常相似。

关于这些学校，最能马上给人留下深刻印象的，就是文法已经在多么大的程度上被塑造成了一种崇拜的对象。这个维吉尔告诉我们，他在年轻的时候参加过一次集会，有30位文法学家到场，来讨论他们的这门技艺。会上明确指出，对于学术性的沉思来说，所能追求的最

崇高的对象就是动词变位。在文法学家的这些会议当中，总是能明显看出分为两派，争辩不休，以下是他们争论的一些话题。“ego”这个代词是否有呼格形式，为这个问题两派的领头人争论了整整两个礼拜。而要确定是否所有拉丁文动词都具有反复体，又得需要半个月。这真可以说是一种痴迷，至于为什么会这样，是因为对他们来说，拉丁文是一种充满神秘的语言，而他们自己就在煞费苦心地为它披上神秘的外衣。文法学家们的集会很像是秘密会社的集会，在晦暗不清的遮掩下，全身心地投入神秘的仪式当中。他们并不满足于协调规则，尽可能清晰地讲授这些规则，而是要把语言交付给近乎狂热的烦琐分析，挖空心思地琢磨词义、句法和拼写，为的是要炮制出一套普通人难以索解的符号体系。就是在这段时期，他们成功地确立起12套拉丁文法，它们以一种等级序列逐级叠加上去。最低一级体现在日常语言中，而其他各级则离这个起点越来越远。这个维吉尔列举了“火”这个词为人们所知的12个不同名称。普通人管火就叫“ignis”，而哲人就不一样了，根据侧重点的不同，把自燃的火说成是“ardor”，把散发出烟雾的火说成是“spiridon”，如此等等。篇篇论著，从头到尾都是用这种华而不实、冗长费解的东西堆砌而成的。而且，我们还会发现，从这样一些论文里寻章摘句的人，本身也都不乏才智。这也证明了学校享有何等的权威。正是它在自己周围制造出的这种神秘，使野蛮民族为之迷恋，在他们眼里，学者又一次成为某种巫师和方家。正是因为这一点，宫廷学校才会成为某种秘密会社，如果不先经过入会仪式，以及一次包括改名在内的新的洗礼，就别想加入。也正是因为这一点，我们会发现有一种对于谜题的爱好，它是这么奇怪，却又那么盛行，甚至在学术练习中发挥了重要的作用。

如果拿这些学究气十足的迂腐之作和加洛林时期文法学家的作品（比如阿尔昆的作品）相比，后者尽管错误频频，多有不足，却似乎表现出一种相当不同的面目。它已经明确地向前迈进了一步，摆脱了这种荒诞的巫术，越过亚细亚的维吉尔及其门徒，直抵拉丁文法学家，重新回到多纳图斯，回到普里西安。它重新唤起了常识，使人们重新感到需要去追求明晰，从而需要去追求真正的学术精神。它的反面正是所有这些神秘的观念，这种对于晦涩的喜好，正好表明了此前主宰着人的头脑的那种一片糊涂。它证明了曾经笼罩着人的理智的黑

暗已经开始消散。所以，如果我们想要对这套最早的课程体系做出公平的评价，最不能忘记的就是这一点。

同样，不管它的相对价值如何，综上所述，我们似乎不得不认为它有着重大的缺陷。我们已经看到，由于属于三科的各门学问被赋予了压倒性的重要地位，当时学校的课程体系是完全形式上的。不过，教育中形式主义的程度，则取决于教育是否只关注多少远离事物本身的那些形式。如果像我们刚才说的那样，认为教育在起步时就完全注重文法，那也就等于承认，它一开始就表现出一种最外在、最表面、最空泛的形式主义，也就是言辞形式主义。实际上，文法形式就是思想的一般形式的另一种表达，而思想的一般形式本身也就是事物的一般形式的一种表达。这是处在相互分离的两个阶段上的形式主义。因此，对于把一种和现实相距如此遥远的符号体系作为自己主题的课程，我们又该如何理解呢？

无疑，我们必须承认，靠这种养分来培育心智是不够的；对于此后一个个时代里，数不清的教育理论家充满激情地号召要以事物而不是词语为中心，我们也不可能说他们有什么错。但另一方面，在那些极其激烈地抨击这种单纯注重文法的课程体系的人中，有许多人也未能认识到，它其实也具有相当的教育价值。它绝不一定是空泛的、贫乏的和纯粹机械的，如果正确地理解它，那么对于发展一种逻辑思维能力来说，它可以说是一种上佳的、其实是不可替代的工具。

之所以这么说，是因为语言并不真的像通常人们所说的那样（是用了个比喻，虽说这个比喻由来已久，却并不准确），语言并不是某种外衣，从外面把思想包起来，根本就不可能有什么真正合身的衣服。真正的情况是，语言是人类思想中一种整合得非常好的成分。思想固然是语言的前提条件，但在同样的程度上，也是语言才使思想成为可能。没有语言，思想将会停留在极低的层次。要是不借助语词，连最简单的精神生活形式都不可能得以确立。因此，我们在处理语词、处理语言的时候，也就是在以某种直接的方式处理思想。所以，关于语言的研究如果筹措得当，也就是在研究思想本身。思想中有一些根本的要素，也就是我们在其中思考的最具一般性的范畴，它们构

成了我们的精神生活永不磨灭的画布，在这块画布上，具体的经验对象得以展示出变化无穷的形貌。如果照上面所说，那么划分语词的不同类型，或者我们所说的不同词类，不就是在划分这些要素或者范畴吗？名词对应的是实体的范畴或观念，形容词对应的是属性的范畴，动词对应的是主动与被动的范畴，而动名词对应的则是抽象的存在范畴，如此等等。因此，即使探讨的是最基础的文法问题，也不可能不触及最严肃的逻辑问题。在对应原则中，观念在某些特定条件下彼此取得和谐，仿佛共同参与并且分享了同一种生活。如果说对应原则表达的不是这样一种方式，那么它表达的又是什么？而在句法原则中，句子的根本要素彼此关联，形成了一种结构。如果说句法原则表达的不是这样一种方式，那么它表达的又是什么？总而言之，在每一种语言中，都有一种内在的逻辑，而发掘这种逻辑，展示这种逻辑，就是文法要做的事情。因此，尽管今天人们习惯于反复主张应当尽量缩减文法在课程设置中的分量，但如果它真的消失了，就会在心智的教育上留下一处空白，一段相当严重的裂口。与此同时，语言的研究也会失去其反思性，会丧失它们对于教育的绝大部分好处。

很显然，9世纪和10世纪时的文法学家们种种谨小慎微的努力，并没有完成上文所概括的这些预想中的文法教学目标。尽管如此，对于这项主题的理解来说，这些努力也远不是无关宏旨的。比如说，阿尔昆的文法就绝不是什么对文法规则的简单汇编，显然，它志在成为一部属于学问研究的作品。从一开始，作者就把语词与对象联系在一起，把文法与逻辑联系在一起。他说："言语由三个要素组成，一是我们得自判断的对象，二是我们借以把握事物的观念，三是我们借以使我们的观念对象化的语词。"对于语言的每一个要素，对于语词的每一个类别，他都试图给出哲学的定义，以表达词语及精神生活中相应观念的功能。这些定义中有许多其实是非常抽象的。在图洛已经整理出版的选编中，有些甚至可以从中找出有关文字的性质、究竟是什么因素构成了种类等形而上学的论文，以及一些相似的思考。这种教育在当时发挥了相当实质的作用，我们如果期望理解这种作用，就必须始终牢记上面这一点。在初级的、预备性的语言学习中，有些观念可能会被忽略，而协调并精确地呈现这些观念，远比单单教会那些不懂拉丁文的孩子值得关注。这种文法面向的不是初学者，其实，只有像查

理大帝这样的成年人才会发现其中的价值。它的关键不在于学会规则，而在于说明这些规则，用一种合乎逻辑的方式将它们系统化。今天的我们面对这些界定、分类和说明，也许会惊讶地感到它们是如此地简单幼稚，或者是感到它们太含糊不清。但是，这丝毫不能削弱它们对当时所追求的目标的见证程度。

从这个角度看来，通过文法研究所实施的教育呈现出了截然不同的面目。它所承载的重要含义是我们一开始无法期望的。它不再是一种纯粹的词语研究，而是逻辑研究的一种早期形式。这是思维可以反思自身性质的一种基本形式。当然，我不是说文法学家们有意要挑选词语和句法来作为某种方便的中介，由此将有可能进一步触及思维，观察思维的生活。但是，他们需要去思考、去分析，这就很自然地会把语言作为研究的素材，因为通过语言能够最直接、最切近、最方便地把握人的思维。正是因为这一点，我们至此一直在研究的这段时期，也就是所谓的文法时期，为随后的那个时期，即我们下一讲将要切入的经院哲学时期，也就是逻辑和辩证法的时期，做好了准备。事实上，欧洲思想史上具有相当实质性作用的中世纪辩证法，在足以概括加洛林时期思想活动的文法研究中已经初显端倪了。

不仅如此，从12世纪以后，有一个重大问题成为了哲学论争的唯一主题，单靠这一问题，似乎就足以滋养中世纪整个精神生活了，要想说明这个问题的缘起，只有通过以下渠道。这就是共相的问题。这里的关键之处，就是希望理解抽象和一般观念的性质。它们是否表达了事物、表达了实在？“白的”“好的”“不同的”“凡俗的”“红的”“有形的”……像这样的一些词背后，是否有什么类似于具体个别存在的外在实在？白，好，有形，刨去拥有这些属性的个别事物，是否有自身的存在？或者，它们是否纯属思维的构建，或者只享有唯名的存在？就是这样的问题，将一代又一代有识之士害得殚精竭虑。人们诉诸柏拉图、亚里士多德以及亚历山大利亚学派[注55]等哲学体系的影响，用来说明这个问题如何能够让人们的头脑在这么长的时间里执迷不悔。中世纪并非对这些体系一无所闻，至少是间接地有所了解；实际上，在这些体系里，这种论争确实扮演了重要的角色。事实上，还不止如此。这是因为，试问在这些体系里探讨的所有问题当中，为什么只有

这一个问题引起了思想家的好奇？这里，必然有某种特别的原因，激起了他们思索中这种特别的偏向。这些人昨天还属于野蛮民族，才初猎思想，遇上这么抽象的主题，这么远离活生生的现实，这么缺乏实际效用的东西，就会对之迷恋不已，这难道真的可能吗?要知道，中世纪时的思想一开始就关注文法问题，并且关于文法的研究又为其他问题的提出铺平了道路，只要我们搞清楚这一点，一切便都清楚了。因为说到底，经院哲学家的问题的明确表达和系统阐述，多少都是通过文法术语来进行的：表达抽象和一般观念的那些词语意味着什么？实词，如其名称所指，是否始终对应于实体？在那种情况下，抽象的、一般的实词也对应着抽象的、一般的实体。种类也有某种实际的存在。实在论者说得不错。

因此，由于纯粹从文法上来思考分类，人们自然会进一步问关于本体论的问题。事实上，实在论开始成为传播最广也是信众最多的哲学学说。我们要想对此做出说明，必须得说说阿尔昆。这不仅仅是出于与正统有关的缘由，而且是由于对当时那种人的理智来说实属自然的思维模式。我们已经看到，在文法学家的著作里，这种思维模式开始对自身有了清楚的意识。实际上，从阿尔昆对实词给出的界定中，我们就可以看出，他不可能区分实词与形容词。在他看来，如果说“山”（mons）是一个名词，那么“山地的”（montanus）也同样是一个名词。要想进行充分的思维分析，以期能够将对象与对象可能具有的属性区分开来，人类的头脑还不够发达。在阿尔昆的文法里，形容词并不是一个单独的词类。一种观念是经验中遇到的、由具体名词指称的具体的个别主词，另一种观念是这些主词可能拥有的属性，要想把这两种观念归于一个“目”下的一个“属”中，势必会试图把这些属性当作与主词相类似的实在来考虑，从而把主词构建成自在的东西，而谓词则不具有这样的特性。这就是实在论的根本原则。如果“白的”是像“桌子”一样的实词，那么白不就应该完全和桌子一样是自在的么？我们看到，宫廷学校的教师当中另有一位所说出的也正是这条原则。他就是弗里德基斯。他说：“一切实词所表达的皆为具体事物（Omne nomen finitum aliquid significat，ut homo，lupus，lignum）。”每一个名称都对应着一个具体实在。由此他得出结论，认为即便是“nihil”这个词，意思是“没有”（nothing）或“无”（nothingness），也对应着

某种实在，也就是说“无”本身就是某种实在的东西，“非存在”其实也存在着。[注56]

不仅如此，在我们以上考察的这段时期里，我们找到了此后发生的进程的萌芽，而且，这也不仅是从一般取向来说的；甚至在教学技术方面，细节上也有相当明显的相似性。我们将会看到，在经院时代的大学与学院的讲学中，最重要的训练之一就是辩论，即“disputatio”，我们需要搞清楚这种特别的教学技术的意义、形式及其在教育上的意涵。我们将会看到，产生这种技术的原因深深地根植于那个时代的整个教育体系当中。阿尔昆的教育论著已经以辩论作为表现形式。两位学生，具体说就是阿尔昆自己和查理大帝，为所探讨的主题展开辩论，而不是径下定论（ex professo）。有一些论文干脆直接题名为《辩论集》（*disputatio*）。[注57]当然，这些争论还没有以经院哲学家的风格进行，但它们终归是争论，而且有意思的是，我们注意到，从此之后，它成了学术著作的一种典型写作方式。这一事实无可辩驳地证明，在一般意义上，这种训练起源于中世纪精神。

如果说我觉得有必要坚持认为，在加洛林时期教育和经院哲学时期教育之间的确有所类似，那么可以肯定的是，这首先是为了明确这两个时期之间存在的关联，不仅如此，还因为我想要说明这种以文法为中心的教育在实际当中发挥作用的方式和原因。人们一旦认识到它为经院哲学铺平了道路，认识到它的学术体系为这种哲学搭起了一副多么宏伟的框架，就不再会倾向于错误地对它嗤之以鼻。它真正的重要意义在于自身所承载着的那个未来。与此同时，从这个角度来看，中世纪的整个思想发展体现出了一种一体性，而我们一般意识不到它的存在。从它的源起一直到文艺复兴时期，它的独特之处就在于将逻辑方面的论题作为压倒一切的头号问题。9世纪之前，对这个问题的迷恋已经被唤起，尽管还只是模糊不清的。而到了11世纪，它就已经彻底确立起来，得到了明确的表述，并且依然在不断发展。我们这里看到的这项特征，完全是各基督教社会思想演进的特点。希腊开始是对自然和宇宙进行哲学化的思考，只是在比较靠后的阶段，在苏格拉底和柏拉图那里，才绕到了对人的思维的思辨。与此不同，中世纪一开始就是径直探讨思维问题，并且是从它最具形式性和抽象性的一面

入手，让思维成为自身思考与讲授的素材。如果在我们看来，这段时期对古代的文学之美不屑一顾，那么也不只是因为狂热的反传统崇拜甚至纯属缺乏文化修养，而是因为整个时期的取向很不相同，因为这个时期体验到了一些类型完全不同的需要，并力图满足这些需要。9—15世纪，这种方向一以贯之的演进表现出了显著的连续性，唯一能够说明这种连续性的就是它深深地根植于欧洲各民族（也就是基督教世界各民族）的思想结构中，当我们对文艺复兴的成就做出评价时，我们必须始终牢记这一点。

不过话说回来，直到现在，我们还只是考察了这一演进过程的预备阶段。我们现在就走进这些萌芽开花结果的时期。随着它们盛开在经院哲学中，我们也将第一次遇上类似于我们今天所拥有的那种庞大的公共教育机构。

第六讲 大学的起源

在上几讲中，我们已经看到，欧洲各个社会最早确立的教育体系是由什么构成的。这种教育体系无可置疑的独特之处，就是那种极度的形式主义。尽管在理论上它力求成为百科全书式的，但当实际应用到学术生活中时，却几乎只是包括了屈指可数的几门全盘形式化的学科，这些学科所探讨的就是思维及其表达的一般形式：文法、修辞和辩证法。实际上，在这些学科里，人们认为地位最重要、从而也最关注的那一门，就是最具形式性的一门，这门学科所研究的是思维最外在化的形式，这样的主题是最远离具体事物的。这就是我所说的文法。正因如此，我们可以为从9世纪延续到11世纪的加洛林时期取个别名，称之为文法时期。不过与此同时，我们也已经指出，不管这种教育自然会显得多么地贫乏和欠缺，也还是孕育了一些颇具生长力的种子。它的目标不是要多少借助死记硬背的办法，为初学者讲授语言的传统规则。相反，它关注的是以一种合理的方式协调这些规则，给出说明，揭示它们与思维法则之间存在的关联。照这样理解，文法似乎能够孕育出逻辑。实际上，人们毫不怀疑，文法的教授方式完全有能力成为逻辑研究的一种预备研究。如果单就其本身来考虑，词语及多个词语的组合只是空洞的、无生命的、纯形式的对象，因此，一旦人们把它们看作是通过外在化的形式来传达思想的生活，它们就会重新获得活力，让人迷恋不已。从这个角度来看，文法时期也就是一段序曲，揭示了随之兴起的时期，即经院哲学时期，我们完全可以把这一时期概括为逻辑时期。

这两段时期之间这种连续性的证据的得出，这一整套文法教育的方向的来源，渗透着逻辑生命力的现实的明证，都不仅仅在于我已经指出的一件事实，即经院哲学的重大问题，也就是占据了整个中世纪的那个问题（有关共相的问题），所有这些在阿尔昆的著作中都已经

有了非常多的明确体现；而且，还在于另一件事实，就是在他的直接继承者的作品中，可以发现从形式的角度提出了这个问题。追随阿尔昆的脚步，他的学生莫鲁斯考察了属的性质。这些属是实在，还是人的思维的构造？他自问道，既然“ens”这个词被用来指称一切存在物，那么是不是能够进一步推出，这个单称实词是某种唯一实体的名称，而在这种唯一实体自身当中包含了所有具体存在物？莫鲁斯之后，就是埃里金纳。[注58]这位非凡的天才，早在9世纪就已经写了极其深刻的著作，甚至连后来经院哲学时期的杰出思想家们都未能超越他。莫鲁斯还有其他几位继承者，一位是埃里克（Heiric），宣扬一种彻头彻尾的唯名论；另一位是欧塞尔的雷米吉乌斯，信奉的却是极端的唯实论。当然，唯实论和唯名论这两个词当时还未见使用，这两派思想也没有像后来那样，在公开的竞争中确立自身。但是不管怎么说，自此之后，争论揭开了序幕，问题也被提了出来；所有这一切都表明，这种文法教育绝不能说没有成为具有巨大潜力的思想上的刺激因素。

但是，即便说从那时起，确实有那么几个我已经提到过名姓的思想家，把自己的思想提升到了一个新的高度，可以去沉思经院哲学的重大问题，即便说他们直觉地预见到逻辑将在学校当中发挥相当重要的作用，他们也并没有成功地使逻辑成为教育的基石。也许，在这些努力中，的确有一些努力富于魅力，也很有力，尤其是埃里金纳，但无论如何，它们依然是一些个人的事业，缺乏相互联系和前后呼应，不能在精神生活和学术生活中创造出一种复兴的气象。教育的素材和方法几乎依然如故，唯一的例外是辩证法多少获得了些重要性，具体还得看教师本人的性情如何。事实上，教育如果不是这样，又能如何？在查理大帝统治下建立起来的这套课程体系，如果没有受到任何刺激得以发展和变化，如果没有遭到任何外在于自身的致命指责，从而把诸如此类的转型推上轨道，那么，单靠它自身，是不会自动产生发展和变化的。而现在，一旦查理大帝退出了历史舞台，教育也就进入了一个渐趋衰败的时期；始作俑者查理大帝曾经以强有力的方式，将欧洲所有的思想力量集中起来，这样的日子已经不复存在了。从此，精神生活只能逐步走向衰落，事实上也确实如此。因此，要想让它重振活力，要想让它达到必要的强度，也就必须有一种强有力的新思维开始发动公共理智，必须出现一些新的情势，能以某种方式使欧

洲在思想上升温，以便使那些未来的种子成熟、开花，那些种子在加洛林时期的教育阶段已经入土，但要是没有任何新的东西出现在舞台上，就会始终在一定程度上不得破土而出。

而这些巨大的变化就发生在11世纪。所有历史学家都一致认为，在这个时期，欧洲各民族都出现了真正的思想欢腾。此时发生的是第二次复兴运动，比第一次要深刻得多，其重要性也绝不比日后在16世纪发生的那场复兴运动逊色。一旦千年纪元安然度过，整个欧洲都仿佛迸发出一股新鲜的灵气。当然，我们也必须清楚地意识到，这就像人们不时所做的那样，在安然度过据说是致命的时刻之后，会体验到一种欢快，而今就是让一切都沐浴在这种欢快之下。如果说在那个时候，基督教世界各民族在希望与信心中重获新生，那不仅仅是因为某种误入歧途的蒙昧迷信已经消散，也因为这些民族的生活已经发生了深刻的变化。

在刚刚逝去的10世纪，加洛林王朝最终覆灭，[注59]而对于整个基督教世界来说，这也是个苦痛不堪、焦虑弥漫的时代。人们所面对的急迫问题难以计数，但却不得不去忍受。斯堪的那维亚人再一次劫掠了北部，萨拉森人入侵了南部，而诺曼人则威胁着整个海岸线。在内陆地区，加洛林帝国土崩瓦解，分裂成不同的封建集团，由于它们彼此之间缺乏协调，所以面对种种内部的不和乃至冲突，一直在努力寻求某种较为稳定的组织方式。这是一个纷争不断的时期，是一个暗中求索、艰难求适的时期。欧洲各民族需要调动起自己所有的力量，以抗御外敌，捍卫自身，重建内部均势。因此，他们既没有相当的闲情逸致，也没有充分的思想自由，足以达成理智方面的成就。所以，10世纪是一个思想停滞的世纪，甚至有某些倒退的趋势。当然，在教堂和修道院里，教育还在实施着，只是全无创新和进步可言。整个时期从头到尾，硬是无法挑出一个伟大的名字。与此相反，在11世纪，充满严峻问题的时代过去了。斯堪的那维亚海盗已经成为庞大的基督教共同体的成员，诺曼人也接受了文明的熏陶，开始定居下来。封建体系已经充分组织起来了。

从这以后，为了对抗这纷繁复杂的问题而调动起来的所有力量，所有道德能量，都发现自己仿佛挣脱了束缚，大有可为。由于他们不再有什么特定的分内之事去做，就不可避免会去寻找某种新的用武之地。这就导致了一连串十足的鲁莽之举，整个欧洲一时间都搅了进去，其中最招摇的例子就是十字军东征。我们只有从这个角度入手，才能说明这些大规模的宗教骚动为什么会突如其来，自发而起。当教皇乌尔班二世[注60]在克莱芒向整个基督教世界指出，他们的基督徒弟兄正在圣地遭受灾难，如果说从这一刻起，一夜之间，王公贵族和普通民众都众口一辞地做出了近乎狂喜的反应，在一片吵吵嚷嚷之中，向着教会派遣他们去的那些遥远之地进发，其原因就在于，当时整个欧洲都弥漫着一种发自内心的强烈需求，为了某种值得付出自我牺牲的事业而投身行动、投身运动。教宗并非蓄意发起这场运动；它所做的只不过是面对这一整个缺乏调动、然而又正在寻觅某个目标以便献身的行动力量，为其指派了一个具体的目标而已。至于这种普遍存在的欢腾是怎样很容易就转变成了一种思想的形式，倒也不难看出。这是因为，就文明而言，当各个共同体中积聚起一种活力，一心想要找到一个出口，找到某些消耗自己的手段，与此同时却又不存在任何非解决不可的迫切之事，能够理直气壮地吸纳这种活力，恰恰要到这样的时候，会出现一个文明富有创造性的年代。从某种意义上来说，艺术、科学乃至整体上的精神生活，都属于奢侈的消遣，先得在共同体中有多余的能量，超出了维持生存的当务之急。为了能够献身于纯粹、客观的思想工作，就必须储存有丰富的能量可供调用，超出应对日常生存种种困难之所需。一旦确实有这样的储存，由于并没有什么强迫它用到外部去，它自然就会转向内在生活，转向思想，转向反思。

但十字军东征向我们揭示了当时社会的另一特点，它对于来自各个阶级、各行各业的人的高度流动性所起的促进作用，想必至少和上面那点一样多。因为这些难以确定其边界的普通民众正是查理大帝时代欧洲的基本特征。到了11世纪，欧洲各民族得以确立的牢固程度相比8世纪末时也没有见得有任何改进。即便是较大的群体聚合，不管是当时正在逐步形成，或者已经消失，或者其实已是空有其名，都已经被形形色色的封建团体所取代，而后面这些团体太过细碎，人为凑

合的味道也太重，没有能力取代道德意义上的祖国。与此相反，基督教世界对自身的身份认同感则非常强烈。

因此，十字军东征无非是基督教世界针对异教徒而发动的一场大众民族主义战争。查理大帝发动的战争中也有十字军的东征，注61只不过当时是出于一个人的个人意愿而已；而11世纪的十字军东征是一场出自各民族意愿的战争。不仅如此，当时正值教皇与神圣罗马帝国竞争欧洲霸主地位；这就意味着双方都从自己利益出发，力图创造出整个基督教社会的统一。这些背景情况可以说明，为什么人们并不会对自己的出生地感到强烈的眷恋，为什么他们会以一定的自由在整个欧洲区域内四处移动，尽管他们之间除了习俗相似而产生的纽带之外，其他纽带都很脆弱。毋庸多言，当时生活的不安定也使这种移动确有必要。

上述游牧习性融合了欧洲所有思想力量中的这种欢腾，这种普遍弥漫的过度兴奋，不可能不有助于对学术研究的兴趣。不仅是期望成为受教育者的人数增加了，而且，由于没有国界的障碍阻止他们，他们自然可以成群结队地游历到一些特定的地方，在那里，他们最有机会找到这种为自己所需的教育。他们不是四下分散，散布到一大堆不同的学校中去，而是聚集在寥寥可数的"教席"周围，聚集在他们最有机会找到自己所寻求的东西的地方，以此充分利用了自己的迁移自由。这就是当时的真实情况。10世纪的学校在默默无闻之中逐渐枯萎，而在随后的这个世纪里，我们看到一些规模较大的学者群体开始确立，并且，由于他们的涵盖面更为广泛，也就更加富有活力，更加积极主动。正如功能会创造器官，正如需要会为自己努力求得满足自身的手段，那些不凡的名姓也会将自己附着在这些不凡的机构上。在兰斯学校（Ecole de Reims），是声名赫赫的热尔贝校长，他是中世纪最杰出的有才之士之一（此人就是后来的教皇西尔维斯特二世）；注62在夏特尔学校是富尔贝尔；注63在巴黎学校（Ecole de Paris）是朗贝尔（Lambert），他曾是富尔贝尔的学生；在拉昂学校（Ecole de Laon）是著名的安瑟伦；注64在贝克学校（Ecole du Bec）是兰弗朗克，注65等等。上述各所学校都聚集着来自各个国家和阶级的学生。

如果再不曾有别的事发生，当然还会有一大批卓越的学校和卓越的教师出现，但也就不会有任何根本性的教育创新实际发生了。其实，11世纪的教育尽管比此前数百年间的教育更有光彩，但在根本方面并没有什么不同。结构依然如故；还是主教座堂学校或修道院学校，所讲授的素材也不曾有什么明显的变化，只是辩证法显得越来越重要。实际上的差异其实也只是次要的，最终可以归为侧重点的变化。但是，从12世纪初开始，在法国开始发生了一场重大的转型，不仅对于我们，而且对于整个欧洲学术界，都产生了深远的后果。卡佩王朝[注66]巩固了自身，并逐渐组织化。王室在此之前一直迁移不定，全凭国王的一时之念和大体局势的左右，在王国各地四处移动，现在，王室在巴黎安定下来，巴黎成为王国的首要城镇，成为首都。从此以后，法国有了一个中心。而随着城镇本身求取特权的过程不断推进，巴黎学校也势必越来越多地分享了这种特权；对于王国的所有年轻学者来说，巴黎学校所具有的吸引力都远远高于国内其他学校乃至邻国的学校。

尽管如此，事实上，“巴黎学校”这一说法本身的意义根本就没有什么清楚的界定，因为在巴黎始终有各式各样的学校存在。有几家修道院办有学校，圣热内维埃夫[注67]修道院和圣维克多（Saint-Victor）修道院最为著名。但在所有这些学校里，有一所学校的光彩要盖过其他所有学校，很快便获得了全面的支配地位，这就是附属于巴黎圣母院的那所学校。学校坐落在都主教教堂（metropolitan church）脚下的一圈回廊里，与主教的居所很近。那座都主教教堂当时已经叫作圣母院，不过，还不是日后那座庄严巍峨的圣母院，后面这座纪念碑式的建筑是在腓力二世的手中开始修造的。[注68]这圈回廊就是一处院落，从教堂前面的广场开始，沿着教堂北厅伸展，然后再与主教宅邸的花园相接。就在这块地方，聚集了来自欧洲各个角落的学生。主教学校因此获得了霸主地位；我们将会看到，相比于其他学校，它甚至在法律上拥有某种优越性。从此以后，法国乃至欧洲其他社会的学术生活都有了一个固定的中心，界定明确，不易更改。而这个中心的重要性并不在于某一位杰出教师所拥有的权威和声望，因为这样的名人只能倚重一时，有可能去别处另谋教职，迟早是会消失的，学校的命运也只能系于其一人之身。此后被称为“巴黎学校”的那所学校，它的

优越之处首先来自于一些比较持久的非个人性原因，来自于它的地理环境和位置——它占据了国家的最中心。因此，它在学术等级体系中的地位不再像其他学校那样仰仗在校教书的教师的个人素质；以它为中心的集中更可以确保持久性，因此也可以期望，它必将产生出更多的实质效应，这是那些聚散不定的聚合所无法比拟的，后者只是看哪里有一位知名教师占据了某个有名气的"教席"，就以此为中心而形成。教育体系开始有可能以一种新的方式组织起来，成为稳定的，有规律可循的，非个人性的，并且走上持续发展的道路，从中浮现出一种此前不曾听闻的新的学术生活风格。

因此，产生这些剧变的种种力量，至少是种种非个人的力量，可以分为两种。至于这些力量的后果，我们稍后将进行考察。第一种是整个欧洲的思想活动普遍恢复了活力。这种思想活动通过两种方式逐渐集中在一起：先是集中到一些地方，数量不多，彼此分散；再集中到一个地点稳定下来。这个单一的地点居于中心，位置优越，这样的环境会产生出生命力，进而孕育出教育创新，我们稍后将会来勾勒创新的进展。从这个源地中孕育出大学教育的组织形式，中世纪的文明在此获得了最切实的发展，而这种组织也通过自身的转化，确保自身一直延续到我们自身所处的时代。之所以这么说，是因为在所有的中世纪机构中，时至今日，显然只有一种机构留存下来，尽管它的确有某些变化，但依然与当时的面貌极为相近，这种机构就是大学。

在这些非个人的力量之外，机缘巧合之下，出现了那么一个人，为这一现象做出实质性的贡献。所谓的机缘巧合，是说整个中世纪最负声望的人物之一，或许就是最负声望的那么一个人，正好出现在了巴黎。我这里指的就是阿伯拉尔。[注69]这里我们没有必要深入他那动荡的一生中所经历的许多事件，更无须描述他非同寻常的体相。而且，不管他的人格与辩才的魅力在他的成功中起到了怎样的作用，在我看来，似乎不可能完全从他的个人天赋出发，来说明他的影响如何深远。很少有人曾经享有过这么彻底的美名。古代的哲学家和现代的哲学家一样，即便为人所知晓、所景仰，也只限于知识分子同事的有限圈子。而阿伯拉尔却是三教九流共同景仰的偶像。雷姆萨特（M. de Rémusat）[注70]说："只有伏尔泰，也许只有伏尔泰，只有他在18世

纪所享有的地位，能够让我们大概领略12世纪人们对阿伯拉尔的看法。”按照一位编年史家的说法，我们从来不曾见过像他这样的人物；此前历代都不曾听说有过像他这样的人物。人们谈起他来，就说高卢从未有过如此伟大的天才，他是伟人中的伟人，他的能力超出了一切用来估测人的尺度。能够与其相提并论的是柏拉图和亚里士多德，事实上还有西塞罗和荷马，这当然是就他的文学天赋来说的。今天，一位名叫雷姆萨特的学者，在对阿伯拉尔及其著作进行深入研究后，首先承认他是“人类思想的解放者中最卓越的先驱之一”，但又说道：“可他并不是一位伟人；他只是拥有一副敏锐出众、聪慧过人的一流头脑，作为一位批评家，他的观察之深刻、表达之明晰，足以证明他的理解力令人惊羡。”所以说，他的声名与他本人的素质是不相称的，因此，这样说想必另有缘由。他之所以享有这样的声名，不仅仅在于他的知识和辩才，而且还在于他属于这样一种人：我们通常会发现，在所有伟大的历史时期来临时，都会矗立着这样的人，而他们的同时代人从他们身上看到的，则是自身放大了的伟大肖像。阿伯拉尔也许是整个中世纪时期最全面的一位代表性人物。在他身上，我们还能看到人格化了的中世纪的一切偏好：精深的辩证法造诣，基于理智的信仰，宗教的狂热和求知的激情都奇怪地融合在一起，这正是这个伟大时代独有的标志。关于共相的问题，这个使中世纪如此迷恋，让整个中世纪思想在数百年间趋之若鹜的问题，其设问从未如此出色，格局从未如此宽广，论辩从未如此畅达，而气韵也从未如此雄浑。每个时代都会倾向于颂扬甚至神化某些人，自认为可以从他们身上看到自己的形象，而他们也为时代本身的理想充当了魅力四射的化身。在景仰阿伯拉尔这个人的时候，12世纪也是在景仰它自己，就好像18世纪从伏尔泰的形象中景仰自己一样。

不管阿伯拉尔的影响力来自何处，总之超出了我们的设想。当他开始在巴黎讲学时，这座城市便成了欧洲整个思想界的关注焦点。“到处都在争说着他，从彼此相隔遥遥的各地，从布列塔尼[注71]和英格兰，到波罗的海和日耳曼诸国，人们蜂拥而至，亲聆教诲；甚至罗马教廷都派人来听他讲学。人们聚集在街上，期盼能望他一眼，走到哪儿都有人拦住他。为了一睹他的面容，楼上的住户会跑下楼来守在自家的门廊下，妇女们则会把自家小窗的帷帘拉开一条缝。”[注72]他的

学生数以千计，其中有许多后来也成为名师。据说，他的学校培养出一位教皇，19位红衣主教，还有五十多位驻法国、英国和德国等地的主教或大主教；其中，有著名的巴黎主教彼得，他的著作《教父名言集》后来成了巴黎大学讲授神学的标准教科书。[注73]

如果你想想，课程体系的核心就在于有关共相的某一命题，那你会发现很难理解如此这般的狂热之情。"属"究竟只是人的思维的构造，还是高出自己所分有的具体事物的某种客观实在；再比如，在人的个别存在之上，是否还存在某种所谓"人性"的抽象实体，或在各种动物之上，是否还存在某种称为"动物性"的抽象原则，在我们看来，这类问题都是些极其枯燥的理论问题，如何能够激起如此激动的情绪？

其实，在这场著名的论争当中，还牵涉到其他许多问题，直接触及当时道德意识和宗教意识所能提出的一些最关键问题的核心。我们姑且承认，除了个别实体之外不存在任何实体，而一个"属"也只是包括构成它的那些个别事物，属也就是一个词，用来指称这些个别事物的集合，或者是它们的各项共同特征的集合。如果是这样的话，教会最关键的那些教义就无法解释了。比方说，我们如何理解圣三位一体？如果说个体凭借他的总体性和统一性，可以让自己成为一个实体，如果说组成他的各种要素并无任何实体性的现实存在，那么三位一体中三个神圣的位格，就该是三个无法化约的独立实体。这样的话，我们就等于接受了一种彻底的多神论，而这对基督徒的心智来说，是完全不能接受的。要么，我们就得主张三个位格其实只是一个，是同一个实体的不同方面，并无自身独特的个别性。这样的话，我们又陷入了上帝一位论，而这种论调与教会教义之间的抵触丝毫不比前一种少。[注74]同样，带着这个问题，我们应该如何解释圣餐中所谓上帝确实在场的教义？如果每块面包都是一个单独的、不可分割的实体，而这一实体又能通过某种方式消失，被另一种相当不同的实体取代，后一种实体却能保留第一个实体的所有外在表现，对此我们又做何说明呢？再有，如果个体相互之间有着不可化约的差异，如果他们之间没有任何实体性的纽带，如果所有人都用不同的方式来表达"人"这个类，而且后者也没有独立的存在，那么，我们如何说明第一

个人的原罪就不是纯粹个人的呢？它如何能够把它的后果传递给其他并未犯有此罪的人？这样，原罪学说就成了自相矛盾的了。

这样一来，认为“属”有其现实存在的唯实论能够被天主教正统学说所采纳，似乎也就很合乎逻辑了。实际上，唯实论本身就带有某种正统学说的特征。比如说，根据唯实论的说法，万物皆由两种成分组成：一方面，是属的本原，在属于该属的所有个体身上，这一本原的表现都是相同的，它是这些个体的灵魂，看不见，摸不着，纯粹是神性的；再有一种是有形的形式，通过这种形式，属的本原得以个体化，从而说明它为何会以不同的形式呈现于不同的地方。由此，我们可以看出，在圣事中，面包中属的本原与神的本原是如何消失的，并且在不改变其有形形式的前提下，是怎样被另一项要素所取代的。正因如此，神的本原能够化身为一块块面包。但是，即使唯实论的优势在于能够以更容易理解的方式表述某些信条，可同时又产生出何其多的问题！如果属确实是一种自在的实在，那么，属就是一种真实的实在，而对于我们自身来说所有个别的东西，都无非是些可感的表象、有形的形式、纯粹的偶然。所谓实在的东西并不是我们独立占有的东西，而是我们与自己所属的那个属的全体成员所共有的东西；个别的东西就此消失在属的东西中，这样的话，信奉泛神论的宇宙观也就很合逻辑了。

这场争论中的焦点，还在于构成当时道德意识和宗教意识之基础的那些信仰。信仰本身就是焦点。概而言之，在这种表面上显得抽象而思辨的问题背后，我们可以发现一种早已形成而且强劲有力的尝试，就是用理性来检验信仰。当然，此时尚未出现任何企图质疑宗教真理的质询，但已经让人感到需要去检视一下宗教的真理，挑战它所宣称的可以置信的证据，找到一种形式，能够理性地、理智地表述这种真理。人们在感受到需要去理解信仰时，甚至未曾去质疑这种需要是否是虚妄的，这本身就构成了一种实质的创新。如果把理性、批判和反思精神引入一套此前一直显得不可置疑的观念，那么这一刻也就是终结的开始了；敌对方就此站住了脚。如果理性未曾获得应有的地位，那么，从它在某个地方确立起自身立足点的那一刻开始，就注定会推翻人为的阻碍，克服种种力求维持这阻碍的企图。而经院哲学的

成就正在于此。它用理性来检验教条，哪怕它拒绝否认教条所具有的真理。在理性与教条这两种力量之间，它力图维持一种均衡，这既是它的力量所在，也是它的缺陷所在。

这段时期向我们展现了一种景观，在对传统的尊重与对自由探究的向往之间，在维护对教会的信仰的欲望与日渐增强的理解的需要之间，它备受折磨；尽管如此，它依然蹒跚前行，包含着某种有趣的甚至是戏剧性的东西。在有些人看来，这几百年始终处于思想迟钝下的麻木状态，但其实它们从来也不知道什么心灵的平静。它们内部产生了分裂，被扯向两个相对立的方向。这是人类心灵欢腾、激发创新达到最高程度的几个时期之一。果实的收获尚有待后世，但种子却是在此刻播下的。鲜花盛开要等到17、18世纪的辉煌，那时候，阳光明媚，一片欢愉，而播种却是件充满艰辛的工作，但正是种子的质量决定了收获的丰厚。如果我们着手研究我们将要涉足的那个时期，这一点必须时刻铭记于心。正是因为这一点，中世纪时的人们才会在展开辩论的时候满怀激情。这些辩论引起了我们的兴趣，正是这种兴趣，使我们得以理解当时经历了这些辩论的人们对它们所持有的兴趣。

最后一点，可以在很大程度上帮助我们说明阿伯拉尔所具有的影响力是从何而来的。这是因为，他将自己与自己所处的那个世纪融为一体。这是因为，他比其他任何人都更充分地理解了那种充满苦痛的混乱，而恰恰是这样的混乱既使他得享盛名，也使他饱受折磨。他和他的时代（事实上，不只是他自己所处的那个时代）并肩而立，使他不仅体会到了探究的激情，也最终体会到了怀疑的折磨。

对于阿伯拉尔的个人影响力，我们既不应该否认，也不应该夸大。时常会有人指出，他就是巴黎大学的创建者。这种说法不符合事实。首先，在这段时期，还不存在任何可以享有此名的组织。再者，与他的名字连在一起的那场运动，之所以会表现得那么强烈，在很大程度上不能完全归结于此。从他那时候起，出现了一种思想上的焦虑，一种对知识和知性的渴求，这些才是簇拥着他的人群背后的真正推动力。当然，他凭借自身的个人素质，为增强和巩固这场运动做出了自己的贡献；他就此开辟出的道路，将一直通向巴黎大学的创立。

实际上，受他吸引来到巴黎的大批学生，已经使这座城市荣光倍增，并进一步促使欧洲的学生群年复一年地向此地聚集。在这种情况下，由于学生的数量实在太多，教师本身也不得不成倍地增加人手。圣母院学校已经不够用，大量教师开始把授课地点移到私人宅邸、自家居所、巴黎城岛[注75]乃至塞纳河的桥上。如此成群聚集的大批教师，是促成巴黎大学诞生的物质条件，但也仅仅是物质条件而已。我们需要说明，为什么这所学校会自我组织起来，确定成为一个享有这一称呼的学术体系，这是一个全新的体系，一个史无前例的体系。

第七讲 巴黎大学的诞生

——就职礼（inceptio）与执教权（licentia docendi）

在上一讲结束时，我们已经触及这门课必须考察的最重要的问题之一，就是关于那场重大学术运动的实质。随着历史的演进，这场学术运动获得了它的名称："巴黎大学"。这个具体的表述又体现着什么样的教育理念？为了确保得出正确的答案，最好的办法就是回溯这个机构的起源，考察它是如何逐步形成的，是什么导致了它的出现，是哪些道德力量造成了这个后果。我们要考察发出这棵嫩芽的那粒原初种子的构成，细究组成它的各种成分，看看它们是如何聚集并组合在一起的，这样，我们便能够指明，在怎样一种精神的激励之下，这个机构确定了自己的取向。

这个问题之所以引起我们的关注，原因是多方面的。首先，在教育理论中，它的重要性和研究价值都是极其显著的。这是因为，巴黎大学就是一个基体，我们整个教育体系都是从它那里发展而来的。此后将要构成我们的中等教育体系的一切，它从一开始就都蕴含其中了。而我们的学院也是从它这个母体里孕育出来的。此后我们整个的教育发展都带上了它的印记。其次，这个问题的历史研究价值也相当可观。尽管它影响我们的方式并不那么直接，但还不至于让我们可以漠然视之。这是因为，再没有什么机构能够比它更好地体现中世纪的精神。大学不仅仅是一所教授一定数量学科的学校，而是最如实、最具代表性地反映这个时期的机构，甚至可以说强于教会和封建制度。欧洲民众的精神生活所配备的器官，从来没有这样的精准，从来没有获得过这样普遍的认可，一句话，从来没有这样良好地适合于它的功

能。因此，大学的影响力远比政治史家引导我们猜想的要高。我们将要进行的研究会使我们更好地理解这个组织，这个孕育出我们自己组织的组织。

关于我们将要探讨的巴黎大学的起源问题，已经有大量的重要著作以此为主题了。我不打算在此开出一份完整的书单，但至少得择要说明任何一个着手研究巴黎大学校史的人都理当参考的主要原始资料，以及利用这些原始资料完成的主要著作。就原始文档而言，可以查考德尼弗尔教父和夏特兰合编的《巴黎大学文件汇编》，这部书的头两卷分别出版于1889年和1891年，一直可以把我们带到1350年。[注76]另一部材料极为丰富的文献，也是第一部系统的巴黎大学校史，是杜·布拉伊编写的《巴黎大学校史：自查理大帝至本朝》（*Historia Universitatis Parisiensis a Carolo Magno an nostra tempora*）（对开本六大卷，1665—1679年出版）。[注77]不幸的是，此书作者一点考据精神都没有，对巴黎大学起源的叙述完全是神话式的；名为历史，实为传奇。不过话说回来，这并不妨碍它在相当长一段时间里充当经典。有大批著述家在不同程度上忠实地仿制了它，至于他们的名姓就没有复述的必要了，因为他们的作品没什么价值。索邦本身就收藏有一部非常古老的手抄本，它的主旨恰恰是要驳斥杜·布拉伊。但这部题名《巴黎大学史考：四点实据》（*Universitatis Parisiensis ejusque Facultatum quatuor orgio vera*）的佚名稿本从来没有正式刊行过。

只有到了19世纪下半叶，巴黎大学校史才算进入了学术研究的阶段。这股趋向是由图洛开启的，他的博士论文题为《中世纪巴黎大学的教学组织》，[注78]通过极其细致的考察，描绘了中世纪大学里教育体系的运作原貌。不过，对于起源问题，他只是略有述及。德尼弗尔教父的巨著《1400年前的中古大学》开始填补了这个缺憾，此书于1885年开始陆续问世。最后是比较晚近的一位，拉斯代尔（M. Rashdall），他对中世纪时欧洲各大学做了广泛研究，写出了《中世纪欧洲各大学》（*Universities of Europe in the Middle Ages*，Oxford，1895，共11卷），而在书中，巴黎大学不可避免地占据了主要篇幅。[注79]

记住了这些原始素材，我们就可以来看自己的问题了。

在很长一段时间里，我们曾经有这样一种倾向（事实上，今天依然有证据表明存在这种倾向），就是如果历史说明在解释社会制度时，依据的是据说创建或所谓发明了这些制度的重要人物，那么我们就会接受这种说明。本着这种精神，人们习惯于去寻找一个人，可以把巴黎大学的创立和这个人联系在一起。而中世纪之初就有这样一个人物出现，如巨人一般屹立于世，此人便是查理大帝。正是出于这个原因，杜·布拉伊才认为可以把巴黎大学的起源一直上溯到查理大帝。所以，在他看来，巴黎大学的组织只不过是从巴黎学校发展而来的。对于这种纯属神话式的观点，在此我们就不需要去考察了。我们只需要注意到，巴黎大学是在巴黎诞生的，这一点我已经指出过，并且很快还会举出更多不容置疑的证据。巴黎大学在本质上是属于巴黎的，相反，巴黎学校则附属于查理大帝的王室，是和这个王室本身一样四处迁移的。而这位帝王到过那么多市镇，住过那么多宫堡，我们甚至都不能肯定，他有没有在巴黎这座城市停留过几个小时。查理大帝与巴黎大学之间的唯一关联，就在于的确是靠了查理大帝的支持，才有了主教座堂学校的重新兴起，而我们稍后将会看到，至少在某种意义上，巴黎主教座堂学校就是巴黎大学的摇篮。

今天，已经很少会有人再拿这种历史神话当真，实际上这种转变已经有一段时间了。但又有另一位人物接过了查理大帝曾经被赋予的角色，他就是阿伯拉尔。就连图洛这样出色的史学家，也推断出他是巴黎大学的创办者。表面看来，是当时表现出的巨大的思想活力开创了教育方面一个全新的时代；而把欧洲学生群吸引到巴黎来的这种对于学问的狂热之情，则有相当一部分得归功于阿伯拉尔的个人影响力。但是，不管这场运动真正的起源是什么（我们已经有充分的理由相信，这场运动的那些根本起因已经超出了阿伯拉尔的个人特征），可以很肯定地说，当他发现自己被名副其实的学生大军所簇拥的时候，在巴黎还不存在任何配得上“大学”之名的机构。实际上，大学并不仅仅是哪一所主教座堂学校或修道院学校更高级的形式，学生人数比一般的学校要多，而是一种全新的学校教育体系，随着我们考察的推进，它的独特之处将会逐渐浮现出来。而在阿伯拉尔的时代，除了

那些附属于主教座堂和修道院的学校，根本就不存在其他任何学校。他自己教学的成功开展，最初是在巴黎圣母院的回廊里，然后是在圣热内维埃夫修道院里，这座修道院坐落在同名山丘顶上，今天我们在原址看到的是先贤祠。[注80]确实有数以千计的学人来到这些学校，为的是亲聆这位伟大的教师授课，但这根本不能改变这些机构的性质。

不过，那时确实也发生了一样重要的创新，它所开辟的道路导致了巴黎大学的创立，使得巴黎大学的组织形式变得很有必要。在12世纪，由于阿伯拉尔的教学，在同样程度上也由于巴黎在法兰西王国中的中心地位，巴黎在欧洲公共舆论中获得了一定声望，精神生活愈益增强，出于这些缘故，学人越聚越多，在宗教机构内创办的特有的学校，不管是主教座堂学校，还是修道院学校，面对这大批大批如饥似渴地求学问教的人群，都已经无法充分提供他们所要求的教育。它们的这种欠缺很快便恶化了，因为事实上这些学校大多数停办了，只有圣母院主教座堂学校硕果仅存。即便是阿伯拉尔曾经在那里大出风头的圣热内维埃夫学校，在阿伯拉尔死后也是一蹶不振。从12世纪末以后，即便这座学校还在勉强维持，也只能是借着昔日荣光的荫护了。圣维克多修道院所属的学校也遭到了同样的命运。因此，圣母院的那个回廊就成了巴黎唯一的思想中心，唯一向在俗之人开放的教育中心。显然，单凭一己之力，它无法为依然不断增多的大批学生提供他们所需的教育。这样一来，授权教师个人在教堂之外开办学校也就势在必然了。他们在自家居住的私宅里授课，但教区当局要求他们只能居住在巴黎城岛或塞纳河桥上。其中，就有一批教师在小桥（rue du Petit Pont）上开设了他们的学校。我们知道的就有一个叫小桥上的让（Jean du Petit Pont），一个叫小桥上的亚当（Adam du Petit Pont），再有一位叫小桥上的皮埃尔（Pierre du Petit Pont），他们都是12世纪时的名师。这些学校的创办构成了一场真正的革命，这也为另一场意义甚至更为重要的革命做好了准备。只要这些学校还坐落在教堂或修道院的院落或附属建筑里，在回廊的环护中，也就根本不需要什么特别的组织形式。它们会受到教会组织的庇护。它们是教会的一个机构，因此也就受制于教会的规章和纪律。而现在，不管怎么说，我们有大批的教师与学生开始在这个教会氛围之外活动了。尽管说他们依然留在教堂附近，也不得不留在教堂附近，但却在很大程度

上独立于教堂了。他们是些在俗之人，过着世俗的生活。至于教会，他们受它的管制只是间接的、遥远的。在这样的情况下，势必会有新的观念和新的渴望问世，势必会有一种全新的学术生活形式诞生，它需要一种特别的组织形式，与中世纪迄今为止已知的任何形式都很不一样。

这种组织形式又是什么呢？

在我们所说的这段时期中，公共活动各个领域中的法团生活也是盛极一时。[注81]一方面，行业的相似使同操一门职业的劳动者维系在一起，相互之间确立起更加密切的关系；另一方面，社会生活条件本身也使维系起来的做法对于他们来说事关重大。因为只有联合起来，形成持久的社团，强大到足以要求得到尊重的地步，他们才能成功确保自己得到存在下去的合法权利。自然，这种权利实质上就包含着某种垄断。那些已经获得这种权利的人会守护它专归己有。但是，对于那些享有垄断的人来讲，这些垄断也同时包含着义务。这是因为，社团为了保持强势，会用义务来约束自己的成员，而如果这些成员没有能够履行义务，他们的特权就会被剥夺。中世纪法团的典型特征，就是一些享有特权但却受制于严格纪律约束的群体。如此说来，在城岛上并肩授课的老师们，其处境与其他某种手艺或行业里的师傅们并无不同，也是通过从事同样的职业来谋生，也要为确保自身存在下去的权利而被迫奋争。因此，他们必然要以同样的方式，将自己组织成一个法团。

一种旧有的职业惯例仿佛成了结晶的中心，教师法团就围绕着它组织起来了。这是一项由来已久的惯例，任何人如果想要授课，都必须先跟从其他某位教师上课，并且必须达到一定的期限要求，大约五到七年不等。而这位教师本身也必须获得应有的授权，并且为他的学生举行过某种授衔仪式。在阿伯拉尔的时代，人们已经认可了这项原则。阿伯拉尔在自己的职业生涯当中，其实曾有一度有志于教授神学。他被迫遵循旧例，在自己可以教授这门课之前，先去一位已经被认可的神学教师的学校听课。而指导他的那位神学家便是拉昂的安瑟伦。可是，由于他生性急切，又恃才自负，[注82]就截短了正常的学徒

期，还没等得到老师的授权，就开始自行开课了。这种不得体的举动遭到了相当强烈的指责，被视为大逆不道。他被迫离开拉昂，离开这个他以自行授课的方式嘲弄了规则的地方。当他被送到苏瓦松主教会议（the Council of Soissons）上接受审判时，对他的几项主要指控中就有这一条。他被指控为"无一教师在场而自行开课（quod sine magistro ad magisterium...accedere praesumpsisset）"。这些措辞清楚地表明，如果一名教师的学生要能够自己授课，至少在第一堂课上，该教师本人必须到场。

而教师的角色也不只限于被动地听课。得由他来为自己的学生佩戴上象征其新教职的徽章，然后行亲吻礼并致福。这种仪式当然很早以前就有了，尽管形式也许并不总是日后所表现出来的那种；它在我们无法确知的某个特定时刻，得名为"就职礼"（inceptio）（首次亮相，就任试讲）。现在可以清楚地看出，在所谓"就职礼"的仪式中，已经包含了这样一种观念：过去的学生要想成为一名教师，就必须得到既有教师社团中的一位或数位教师的首肯，然后被这个社团所接纳。这种仪式也就此证明了某些特定的职业团结感，以及对全面垄断的渴望，而这是整个法团生活的最初种子。这种惯例与整体上的法团生活组织之间确实有着相当密切的关联，证据就是事实上几乎没有任何法团中不曾举办同类仪式。一旦新同事已经拿出了他的出师活儿[注83]并且获得认可，就算被接纳进了自己的行业。年轻的见习骑士要由他的前辈接纳，才能正式进入骑士团。从这些例子里我们都能找到这种仪式。已经有人指出，后面这种仪式与就职礼之间有一些相当具体的类似之处：教师几乎就被视为某种思想骑士。因此，在某些地方，习惯上不仅用剑或指环来授予新骑士，也如法炮制来授予新教师。与此类似，在这两种场合当中，似乎也都要求在开始前先来一次沐浴，其目的无疑是要净化候选人。

如此表达出来的团结感并不难理解。获得授权的教师关心的是要确保没有人能够在违背他们意愿的情况下成为他们的同事。这种方法一方面限制和阻止了竞争，同时又维护了对传统的尊重。在阿伯拉尔的时代，所有的教学活动都在教堂和修道院内进行，从而教师的数量也由宗教方面的权威机构来管制，此时传统没有受到任何威胁，而这

种情感却已经存在并且很活跃了；如果是这样的话，那么，一旦教师不再被封闭在教堂的院落内，一旦他们就此可以扩张数量，教多得多的学生，可以想见，这种情感就会大大增强，大大发展。从业教师想必会很自然地感到，需要自己组织起来，抗御不符合某些特定要求的新来者侵入。而且，这种感觉比以往任何时候都要强烈。但是，为了实现这个目标，他们就必须组成某种长久性的群体或社团。他们必须系统地制定出一套共同的行规，换言之，必须进一步发扬那种肇始于就职礼的法团生活。就这样，从就职礼的仪轨中，从该仪式所包含的种种观念中，通过某种自发的演进，形成了教师法团。

如果这一点是当时情势中唯一的诱因，那么这个新生的法团也许就不会有很强的生命力了。它也许不会成为中世纪社会的根本制度之一。要想让所有的社会群体——不管是不是职业群体——都充分地团结一致，都充分地意识到自身及其道德一致性，光靠群体成员共享某些情感和信念是不够的，还必须挑动它去反抗其他限制它、抗拒它的群体；必须让斗争的需要促使它将自身更紧密地维系在一起，产生一个强大的组织。而我们正在考察的处于形成之中的法团，就属于这种情况。我们刚刚看到的是促成它出现的因素，但是，赋予它这些独特之处，推动它迅速发展的，还要靠它对另一个非常强大的集团所发动的战争。这个集团就是教会，而从某种意义上说，它就是从这个集团里演变出来的。这是因为，尽管教师们如今已经是在教堂边界之外定居下来，但却依然通过一些韧性十足的纽带和它维系在一起，只有经过数百年的斗争，他们才能彻底挣脱这些纽带。

为了把握这场斗争发生在什么地方，又产生了哪些后果，我们首先必须来谈谈圣母院修道院以及整体而言的主教座堂学校是怎样组织教育的，即便只是寥寥数语。

起初，这些学校都坐落在直接归主教管理的地方。主教负责指定教师，但他更多的时候是把学校中教育的管理委托给一名专门的教师，而这名教师一般是从属下全体教士中挑选出来的。他的衔头是“magister，magister scolarum，caput scolae”，或者简称“scolasticus”，通常可以译作“écolatre”（掌校教士）。起初，掌校教

士的权威仅限于主教授权予他的那些。但在12世纪，掌校教士的权力有所增加，因为学校的人数越来越多，地位越来越重要，主教不再有能力担得起掌管学校的职责，就此把挑选和任命教师的任务交给了掌校教士，这项任务换个说法，就是授予合格者教学的权利，也就是“执教权”（licentia docendi）。它是德性与才干的一种证明，对于任何符合条件的人，掌校教士都必须免费授予。从此，掌校教士就获得了前所未有的重要意义。他不再只是一名教师，结果，他甚至把主教学校的日常运作又转授给其他人。此后，他的主要职责便是为自己所属教会或教堂控制下整个地区的教学职业候选人授予执教权或者驳回他们的申请。这种重要的新功能一般是由教堂的主事（chancelier）执掌，最突出的例子便是巴黎。之所以会安排这种特定的人选，是因为主事负责照管档案，所以必然是个受过较好教育的教士。因此，谁想要开办学校或就任教职，就必须从圣母院主事那里获得一份执教权。只有在他获得执教权后，才有可能被允许举行就职礼，也就是说，使他有资格成为法团成员。所以，执教权和就职礼（这是博士学位的最初形式）是两个必不可少的阶段，是立志从教者在真正成为一名从业教师之前，需要依次通过的两级学位。

这样便产生了冲突。事实上，这两级学位是分别由两个不同的权威机构来授予的，而它们的出发点也不一样。主事以何种方式履行自己的职责，教师们没有任何发言权。他只是根据自己对事情的理解方式，决定是否颁发执照。因此，有些候选人即使被教师评为相当称职，也有可能在主事手里断送掉他的职业前程，反之亦然。不难想见，如果看到做出上述干预的这个人既不属于自己当中一员，也不凭本人的能耐获得应由称职人士获得的权威，会激起这些候选人何等的挫败感。而这种仰人鼻息的处境还是一辈子的事情，这对于他们来说，不啻于雪上加霜。主事即使已经核准了什么人的执教权，但只要自己认为他不再称职，就随时可以撤回。结果，对于整个学术共同体，不管是执教者还是求学者，他都充当了一种类似于普通法法官的角色，而在他的裁决背后，更有一种令人生畏的制裁在做后盾，那便是开除教籍。为了摆脱这种彻底受制于人的处境，教师们很快便意识到需要更加紧密地结合起来，以缔造一个更团结、更有力的组织。随着他们的人数越聚越多，他们的道德影响力也由此不断增强，教会当

局自己认识到，再也不能小觑这种对抗，这些渴求独立的愿望了，如果它不能成功地扼制这场抵抗，教会传统上的影响力就将宣告完结。因此，主事及其所代表的主教竭尽全力地抗拒新法团的发展，后者也同时在不遗余力地削弱主教教区的控制。

敌对双方开始了漫长的决斗。主事的武器是开除教籍；而教师们的主要武器首先是联合抵制那些不经他们同意便获持执教权的人，拒绝他们加入法团，不拿他们当同事看，拒绝参加这些人的就职礼。教师们通过种种的联合行动，有效地使这些人已经获得的权利有名无实。他们还有另一项武器，就是威胁要拒绝履行自己的授课职责。鉴于学生群及其始终存在的强大爆炸力的重要性，这样有组织、有规模的罢教，既引发了接连不断的动荡，也使主教忧心忡忡。从历史的角度来说，这场斗争中值得关注的地方，就是两股主要的道德力量开始相互搏杀。一方是教会的传统力量，此前一直主宰着学校，不仅如此，因为学校曾经是它所缔造的，因此这种主宰地位还是合法的。另一方则是新兴力量，它们才刚刚兴起，因此还比较薄弱，但却代表着未来的力量，注定要将学校引往崭新的方向。正是在这场斗争的进程中，新生的法团确立并巩固了自身，并且越来越清晰地意识到了自身及属于自身的独有身份。

曾经一度，法团只是一个软弱无力、易受打击的机体，不得不完全依靠自身的力量。但它不可阻挡地发展到足以破坏旧有主教组织的地步，因为它从悠久的传统中，从在俗人那里所享有的尊重中，从所掌握的强大的政治武器库中，逐步积累起了种种力量。为了防止教师法团在可以说尚处萌发的阶段就被粉碎，法团的一件至关重要的工作，便是联合其他某种能够提供援助与支撑的力量。人们原本会不假思索地预料它必然求助于王室的力量，后者既是近在咫尺，又是世俗利益和尘世利益的天然捍卫者。尽管如此，这样的情况并没有发生。教师们寻求自己所需的帮助时所依托的力量，不仅距离遥远，而且本质上是宗教性的，事实上还是至高无上的宗教力量。这股力量便是罗马教廷。至少在教师们的法团诞生后的第一个世纪里，是教廷支持、保护并捍卫了这批人，以一致的思想、不渝的信念抗御主教座堂。因此，才会有一系列的教皇诏书应教师们的乞请而颁行，增加了他们的

自主性，同时却越来越限制主事的权力。大约1210年前后，教师们的社团已经获权自己挑选一位首事，此人可以代表社团，可以以社团的名义出面谈判，可以代表社团的利益诉求公正。这样一来，社团本身越来越团结一致，与此同时，也就有可能采取更多的即时行动，也可以更好地组织抵抗。1212年新颁行了一批教皇诏书，此后，任何候选人只要被一定数量的教师评定为有资格获此学位，主事便有义务向他颁发执教权。至于具体的教师人数，根据候选人想要从事的教学类型不同而各有差别。1215年，教廷使节，枢机主教库尔松，[注84]订立了一部法典，将所有这些法令都汇编在内。这部法典从法律上认可教师社团有权利为其内部事务的所有有关事项制定法律，有权利要求其成员宣誓遵守法团规章。最后，大约是在1220年，主事手上最有力的武器也被彻底摧毁了。除非事先经过宗座授权，否则禁止他将整个法团开除教籍。

我们无须追踪这个渐进解放过程的每一个阶段。但比这一事实本身更有意思的，是它获得解放的方式：教廷与教授团体之间，无论在物质上还是道德上都相隔遥远，却结成了离奇的结盟。在此我们所看到的现象值得做一番说明，因为造成这种现象的是一些非常深层的原因，来源于处在创建过程中的巴黎大学的基本特征之一。巴黎的教师们之所以会转向教皇，促使教皇成为这些教师的保护人，肯定不是因为偶然的意外，也肯定不是一时兴起。相反，这两股道德力量之间的关系是必然要建立起来的。我们已经看到，归根结底，这是因为整体而言，中世纪的学校都具有一种跨国的特点，巴黎学校这个方面尤为突出。巴黎学校不属于任何一个具体的民族，而是属于整个基督教世界。老师和学生来自各地，不分民族，共同组成了这所学校。不仅如此，在13世纪早期，在巴黎授予的学位被视为在欧洲所有国家均属有效。在巴黎获得执教权不仅可以延用于整个法国，从根本上说，人们可以凭借它享有在任何地方执教的权利（通用执教权，“jus/licentia ubique docendi”）。在巴黎大学拿到的博士学位被视为从整个教会拿到的博士学位，也就是“doctor universalis ecclesique”。因此，它可以说是某种世界主义的自然后果，我们已经注意到，这种世界主义正是中世纪社会生活的主要特征之一。

再没有什么别的领域，会比精神生活和学术生活更明显地体现出世界主义了。巴黎不仅被看作是法兰西王国的精神首都，而且被看作是整个基督教世界的精神首都。按照中世纪一位作者的说法，“神职”、“帝国”和“学术”（Sacerdotium，imperium，studium），这是基督教世界的三根支柱。神职的基地在罗马；世俗权力（帝国）在皇帝手上；[注85]而学术则以巴黎为中心。在这些情况下，我们正在考察的处于形成之中的巴黎大学，自然就会表现为这样一个机构，它不属于哪一个特定的社会，而是属于整个基督教共同体。因此，它自然应当与支配基督教世界的至高力量（也就是罗马教廷）结为同盟。只有教廷才足以高屋建瓴，把握事物之间的相对价值，它看待其中任何一件事物的眼光，都不至于让哪一所教堂的全体教士或哪一个主教所有的那些地区利益和个人利益，盖过了巴黎大学所代表的一般利益和普遍利益。正因如此，巴黎大学才会将它还处在萌芽状态的组织置于宗座的庇护之下，而宗座也才会将其置于自己的羽翼之下。这两大道德力量就这样通过密切的关系拴在了一起，而这种关系是如此地切合它们的性质，以至中世纪开始后不久，从中世纪中期以后，人们就接受了这样一条原则，也就是说只有教皇真正有资格创办一所整全的学校（studium generale），并且有权授予通用执教权。唯一能够同样宣称拥有这种权利，并且也在一定范围内行使这种权利的力量，便是皇帝的力量。即使说皇帝宣称对此项特权享有同等的权利，那也是因为他同样自视为基督教世界的首领，是这个世界的世俗首领。就这样，我们不断回到同一个观念：像巴黎大学那样的学校是基督教世界所共有的。不管怎么说，由帝王法令促成的大学在数量上要远远少于由教皇诏书促成的大学。

巴黎大学诞生时所具有的这一特征之所以值得我们关注，不仅是因为它有助于我们了解，在那个相隔久远的时期究竟是什么构成了大学，而且也因为它有助于我们了解，大学的典范形式是什么，乃至今天的大学应该是什么。事实上，似乎很难想象，一种制度能够在它的历史进程中，完全去除自身形成之初如此彻底地包含的那一点内在特征。这难道不是要我们说，在它的发展进程中，这种制度已经完全改变了它的性质，已经变成完全不同的一种实体，它与以前的自己所具有的唯一共同之处只是它的名称，所以这个名称或标签具有误导性，

因为它涵盖了两组完全不同的现象？如果说大学起初还只是一个机构，在这个机构里，制度性的学术生活在跨国的基础上取得了繁荣，那么我们也完全可以说，甚至在今天，如果不背叛它自身的根本属性，它也不可能养成狭隘的民族性。其实，欧洲各大学几乎都保留有这种古老的国际主义的痕迹。事实上，过去20年间，在我们自己的大学的复兴中，就有一种努力，要向外界开放自己，要吸引外国的学生和教师，要大力拓展机会，从不同于我们自己的概念视角去看世界，同时努力将它们的影响力扩散到国界之外。总而言之，一步步努力成为一种国际文明的中心。难道我们不曾看到过这些吗？现代大学对于现代欧洲，必然就像中世纪大学对于基督教欧洲一样。它们是开展科学研究的中心，这种研究的形式与民族性的偶然因素几乎没有什么关联，因此，也远比基督教世界的精神生活曾经有过的那种普遍性更为普遍，难道不是这样吗？

归纳来说，我们在这一讲里已经看到，从12世纪中叶开始，教师法团是怎样聚集在城岛上形成的，是哪些力量塑造并助长了这种法团。至于教师法团的内部组织怎样，巴黎大学的结构又如何，还有待我们进一步考察，然后才能去考察巴黎大学的课程是怎样安排的，都包括哪些内容；换句话说，在我们考察头脑之前，必须先考察身体。

第八讲“universitas”一词的含义

——教俗兼具的巴黎大学；以同乡会和教授会为单位的内部组织

在上一讲里，我们看到了巴黎大学最初的一些表现。某些史学家试图把这些表现归为极少数天才人物的个人影响，但这是很不可能的事情。在我们眼里，巴黎大学是由一些更具一般性的因素所造成的，是一种演进过程组合的结果。这种演进过程持续得如此长久而不曾中断，以至不可能确切地说出巴黎大学是何时出现的，或者说不可能确定它开始存在的日期。一旦有一批学校在教堂辖界之外建立起来，就会有形形色色的因素组合在一起，促成正在那里教书的教师们组织起来，组成一个能够日益有效地相互协作的教师联合会。但是这种团结一致要达到怎样的程度，才能让人有根有据地认为，这里面有某种类似于日后被称为大学的东西？这个问题并没有一个可以一刀切的答案。直到1210年，教师社团才有了成文的规章条令，但在此之前，可以非常肯定地讲，他们就已经有了规章，只是并没有变为法典，而是受习俗约束；纵然没有一套清晰的规章条令，他们也有一些传统需要依循。事实上，我们知道，大约在1170—1180年，让·德塞拉（Jean de Cella），就是日后的圣阿尔拜恩修道院院长（abbé of Saint-Albain），在巴黎期间，曾经被接纳为巴黎教师社团（ad electorum consortium magistrorum meruit attingere）的成员。另一方面，当时的一位作者，就是索尔斯伯里的约翰，[注86]他在1149年之前还在法国，但未曾提到过半点有关此类群体的事情。因此我们势必得出这样的结论：在1150—1180年（也就是说，在12世纪趋于结束时），这个团体开始呈现出比较明确的形貌，并且开始产生比较明显的影响，足以使观察者注意到它的存在。

巴黎大学创建伊始，无非是各方面的教师所组成的一个法团。而今天，我们习惯于把大学想作一个特定的学术建制，具有明确的界定和具体的位置，就像是一所单一的学校，其中有各个方面的教师讲授着人类知识的整个内容。但是在中世纪，根本不可能像我们这样，把某种机构，或者是由相类似的一些机构组成的群体当作是巴黎大学的外在象征，当作是它的物质体现。不管是在学术方面还是在其他方面，没有哪一座特定的建筑物是属于整个巴黎大学共用的。集会是在教堂或修道院里举行的，教学团体在这些地方不享有任何权利，不管怎么说，也不曾永远固定在一处，而是会根据具体情况选择地方。只是到了14世纪初，这种处境才有所改变。在这段时期，我们看到，有一些组成巴黎大学的同乡会[注87]群体开始以集体的名义租用学校。至于各个教授会[注88]开始作为独立的实体确立下来，则要等到15世纪了。即便到了这个时期，我们也不曾知道有任何为整个大学所共有的财产。即使是坐落在大学街（rue de l'Université）现址上的Pré-aux-Clercs，也只是专属于艺学院（Faculté des arts）。[注89]所以说，中世纪时期的巴黎大学多少可以说是两手空空地来到这个世界上。它毫无根基，完全是由一群根本没有共同财产的人组成的。但这种贫困却给了大学以道德的力量，大大促进了它们的发展。无论什么时候，只要巴黎大学发现自己与教会当局或世俗当局产生了冲突，要想战胜对手，手里最好的武器也就是罢课。它暂时取消所有的讲课，移到别的地方，要不就自行遣散。有好几次它祭出了这最后一招，从而使自己始终保持着激起忧惧的威慑力。[注90]比如在1259年，它不想听从一道教皇敕令，于是宣告自行解散。它之所以有能力采取这种极端举措，而且不费太多气力，正是因为它一无所有。它所包括的只不过是这样一群人，他们能够多容易地聚集起来，就能够多容易地解散开去，只要他们觉得有必要如此。教师们真正拥有的共同财产可怜巴巴，很容易就能点清分光，然后去到任何一处适于用作学校的场所，再重开讲坛。并没有什么东西能够把他们拴在巴黎。他们人走了，也不会留下任何物质财富可供王室税务官或教堂侵夺。当时的确有些具体情势，让贫困赋予这些群体以力量，让他们可以四处流动，增强了他们的抵抗能力。

对于所有将“universitas”视作一种集体性学术建制的观念，我们必须一概放弃；同样，我们也得注意，不要认为这个词意味着彼此联合的这些教师所讲授的东西必然是百科全书式的，涵括了人类学问的所有分支领域。事实上，这个词取自法律用语，意思不过是一个具有某种一体性的团体，其实就是一种法团。它和“societas”“consortium”这两个词同义，这些不同的表述经常可以互换使用。而“collegium”这个词最初也是这样，尽管它日后逐渐被用来更专门地指一种特定的机构，隶属于我们行将探讨其形成的大学。同时，“universitas”这个词之所以指称法团，并不只是指教师法团。我们发现它也在同样的程度上指各种行业法团，甚至包括任何拥有一定程度一致性和道德一体性的集合，比如由所有基督徒组成的那个整体。就其本身而言，这个词没有丝毫的学术和教育方面的关联。在很长一段时间里，如果要传达这个特定的意涵，就必须使用其他的表述来具体指明。因此，人们会说“universitas magistrorum”（教师法团），甚至“universitas studii”（学术法团）。“学术”这个词最常用的意思，实际上是指在法团的怀抱里培养出来的教育生活。

在少数情况下，“universitas”这个词可以指知识的整全，指人类学问的总体。而这个词更多的用法，还是专指更适于说成大学的东西当中的一部分。同样一个词既用来指整体，也用来指整体当中的部分。因此，我们很快便会看到，教授自由技艺的教师群体不久便在法团整体当中又组建了一个专门的法团，也就是艺学教师法团。人们在提及这个群体的时候，常常用的是“universitas”这个词，说艺学教师法团（universitas artistorum）。实际上，即便“universitas”这个词确实意味着百科全书式的教学，也只有很少几所大学可以适用。不只一所大学只限于教授一门科目：在蒙彼利埃[注91]只教授医学；在博洛尼亚[注92]，很长一段时期内只教授法学。甚至在巴黎大学，作为其他大学的母体，至少在很长一段时期里，根本就不讲授民法。[注93]这样的实例还可以举下去。对于我们来说，一想到大学，首先意味着一群讲课者从事着同样的教育工作，可是在中世纪的有些大学里，根本就没有什么教师，组成大学的完全是学生。比如博洛尼亚大学的情况就是这样。在博洛尼亚，只教授法学。学法律的学生都是些成年男子，经常是些已经生计无忧的神职人员。这类学生可以不服从任何人的发号施

令。所以，他们组成一个法团，一个“universitas”，与教师的“collège”保持区别和独立。他们的法团由于组织有力，能够为教师们制定规章，把自己的意志加到教师头上，让教师不得不一切听命于自己的学生。也许在我们看来，这种类型的学术组织颇有些奇怪，但是不管怎么说，它的存在并非只此一家。

因此，巴黎大学创建伊始，就是一群人的集合，而不是一组讲授科目的集合。它起初所表现出来的教师之间的连带关系，要远远高于他们所教授的科目之间的连带关系，后者只是最终从前者中派生出来的。是人与人之间的一种联合，导致了研究与研究之间的联合。教师们之所以不得不聚在一起，合为一体，说到底是因为一些偶然的因素（当时社会的特定情势，使法团生活成为一种必然的选择），尤其是因为他们需要抵抗圣母院主事。即便是这样，人们也不敢确信，这种学术机构对中世纪乃至此后各个时期都产生了非常有力的影响，其本身却是一些暂时的、局部的因素所造成的，而这些因素与它们所产生的效果之间一点逻辑关联都没有。学问的各个分支领域集中到一起，人的学问的所有方面尽可能多地集中到一起，而无论是过去的大学还是现在的大学，真正有价值的功能就是这种集中。但这种集中似乎是面对一些历史偶然所产生的不可预料、不曾预见并且颇有些迟缓的反应。此处的历史偶然，也就是在一个特别的时间，一个单一的地点，一些特定的偶然事件凑合在一起。可以肯定，这样来解释这些事实倒也颇有些道理。然而，一旦人们认识到，巴黎大学并非专属于一个特定时间或一个特定国家的机构，相反，它一直延续到我们自己所处的这个时代，足以概括它特色的那种组织方式传遍了整个欧洲，适应了形形色色的社会环境（众所周知，巴黎大学和博洛尼亚大学提供了两种原型，前者的这种作用尤其明显，其他所有大学都真正是亦步亦趋地以它们为自己的典范），当人们想起了这一切，似乎就不可能认为，它的起因纯粹可以说是我们国家及其首都的历史上的一些偶然因素了。

人的聚合，教师的聚合，这当然是首要的事实。先有了这一点，才进一步导致人们想到要将所教所学的各种科目聚合起来、集中一处。但是另一方面，如果这种观念不是已经流传于世，如果它不是已

经回应了中世纪及其后各个时代的渴望，那么，这种观念想必也就永远不会这般走运，永远不会迅速走红，也不会一以贯之地延续下来。其实，我们不是已经发现，这种观念是所有我们有机会谈论过的教育体系的基础吗？事实上，我们不是已经多少有些自觉地肯定，这种观念是所谓起教育作用的教学这一观念本身所固有的，而后者与基督教相伴而生，此后的一切都只是某种发展？这种观念认为，如果要想让教学产生教育效果，就不能漫无头绪；所讲授的各个学问分支应该本着单一的目标来加以严格的组合，应该贯穿着同一种精神。而我们在此处所探讨的正是这一种观念，只不过有些放大，和过去相比较，所蔓延的领域已经要广泛得多。我们所探讨的已经不再只是有那么一批教师，由于他们共同从事一种教育事业，决定了他们的结社，主教座堂学校才属于这种情况；我们探讨的已经是数以百计的教师，以协调一致的努力，共同组织一种以满足数以千计学生的需要为宗旨的教育体系。当然，假如不曾有方方面面的因素组合在一起，让一大批教师聚集到欧洲的某个特定地方，在环境的推动下相互结为群体，那么，这种观念也就永远不会获得如此富于戏剧性的发展。但是另一方面，这种学术有机体的观念事先已经在一定程度上存在于人们的头脑中，虽然表现得还不那么雄心勃勃，但一旦环境有所催发，它也做好了广泛蔓延的准备，如果不是这样，那么，光凭这种结社的存在，也就不足以产生这种既错综复杂又四处蔓延的观念。

在某些情况下，我们可以看到，即便当时的环境并不令人鼓舞，这种观念依然能够为越来越多的人所接受。我们已经揭示了，在最初的“universitas”观念中，如何并不必然隐含着对一种百科全书式课程体系的需要，而在最初的大学中，大多数也并不以这样一种课程体系为典型特征。但同样可以肯定的是，这些大学也有一种天然的、自发的倾向要获得这种特征。如果它们确实发现自己只包括了一门学问分支，它们就会本能地努力要变得更为全面。有一位历史学家就认识到了这一点，他的著作堪称最出色地揭示了狭义上的“universltas”这个词。他说：“萨维尼[注94]认为，中世纪的一所大学，其主要任务并不是要涵括人的学问的总体。但这样的学说只能导向谬误。尽管不能把这种百科全书性质看作是大学的本质，但它却是一种绝对值得向往的目标。”早在1224年，腓特烈二世[注95]就曾希望，在他于那不勒斯创

建的“studium generale”（广学院）中，能有来自人类知识所有领域的代表（doctores et magistri in qualibet facultate）。而在创立大学的许多敕令和教皇诏书中，我们也无一例外地读到同样的语句，声明由此授予的种种特权均须所有院系一概适用（in quavis licet facultate）。大学并没有在明确的界限内画地为牢，正相反，它受到了鼓励，把眼光尽量放得更远。所以，自此之后，就有了一种根深蒂固的情感，觉得如果大学不包含人的学问的多种分支甚至是所有分支，那么，它将永远不会完成它真正的使命，永远不会实现它真正的特性。它固然只是一种很少能够实现的理念，但也是大学努力追求、也被期望去追求的理念。如果我们希望准确地理解大学的形成和发展，就绝不能忽略这一点。除了促成它的种种外部因素，不管这些偶然因素对它产生了怎样的影响——正如它们确实对大学的组织产生了影响——也还有某种内部迹象，如果没有这种内部迹象，那么，从教育的角度来看，这些外部因素就多少还不会产生效果。这是用一种基督教社会典型的自成一类的观念来看待教育和教学，这种观念在时间上早于教师法团所执行的功能，但也在这种功能中找到了一种手段，能够以所能想到的最富有活力的方式实现自己。

说明了确定大学形成的种种因素，我们现在必须来更贴近地看看，大学法团究竟是什么。

我们首先得问一个问题，这个问题已经有了激烈的争论，我们也无法不予置评，因为如果对这个问题的回答不同，对大学本身的看法也会相当不同。大学是一个世俗的团体，还是教会的团体？17世纪的法学家们对此多有争论，因为它触及了法律事务，但也具有道德和历史方面的意涵。

有一种观念认为，巴黎大学应该是一个纯粹的教会团体。但巴黎大学具体的形成方式本身几乎不能支持这种看法。实际上，它是在宗教势力范围之外形成的。只有当学校开始建造在教堂辖地之外时，巴黎大学才有可能形成。它从创建伊始，就发现在修士（包括在俗修士和修院修士）中存在两股不可调和的敌对势力。一开始针对主事发生了漫长的斗争，至少到最后取得了圆满成功。稍后，在1250年左右，

又发生了另一场斗争，这次持续的时间不那么长，不过其结局也不那么圆满。这次斗争的对象是两大隐修院修会，方济各会和多明我会。[注96]它们表面上声称有权不受巴黎大学规章和惯例的约束，其实是暗中试图垄断神学教学。罗马教廷这次对这两个有势力的修会所表现出来的态度，要比此前对主教权威的态度更为纵容。教廷站到了修会弟兄一边，巴黎大学只好在几个方面做出妥协。这场斗争的结果是，巴黎大学不仅继续厌恶修院修士——不管怎么说这是一种以前就有的态度，而且还对它昔日的盟友宗座产生了某种不信任，后者在这场斗争中倒向了敌方。[注97]日后始终作为巴黎大学神学标志的高卢主义，[注98]我们可以一直将它的起源追溯到这个时刻。

巴黎大学的思想倾向根本上不是教士型的，不仅如此，甚至多少还容纳了一大批教外人士，具体数目还难以确定。除了神学，教外人士可以教授任何科目。而神学在整个大学里所占的分量非常之小，曾经一度只有八位神学教师。更有甚者，至少有一门学问分支，不允许任何教士涉足，不管是在俗教士还是修院教士。另有两门分支（其中一门是整个大学里地位最重要的）不允许修院修士涉足，就是法律和艺学。教师们在发愿时，必须起誓不让任何宗教性的成分介入任何考试（Nullum religiosum cujuscumque fuerit professionis recipietis in aliqua examinatione）。

另一方面，尽管巴黎大学与教会相互对立，却是从后者中演变出来的。归根结底，它来自于某种从圣母院开始的大规模外撤。尽管它建造在教堂之外，但在很长时间里还依然处在后者的阴影之下。只是到了很久以后，它才有足够的勇气离开原址，越过河桥，在塞纳河左岸重新安家。因此，它不可能不继续在骨子里渗透着此前一直主宰整个学术界的那种精神。甚至是针对《圣母院教规》（*the Canon of Notre-Dame*）的斗争，即便最终将教师们从他们最直接的宗教束缚中解放出来，但要是换一个角度来看，也使得他们依赖于宗座。这是因为，他们求助于罗马教廷的权威，也等于是默认了它的领导；而仰赖教皇力量来保护自己，这本身也就使他们听命于前者。当然，他们发现自己通过这种方式所依赖的力量相当遥远，臣服的状态也不那么严格，他们还是有着比较大的自由。但是，他们却成了整个教会下的

一个机构，在这一点上与隐修院修会不相上下，虽说是出于不同的原因，通过不同的方式。教师们和学生一样，有着共同的既得利益：不想彻底断绝那把他们和教会维系在一起的种种纽带。这是因为，教会以及属于教会的任何一员，不管具体地位如何，都享有某些重要的特权。任何人只要身处教会之中，只要甘居神仆，无论他是否位列神品，都将免于世俗司法，只能接受教会法庭的审判。不难想见，要一个新兴的法团放弃如此宝贵的豁免权，会是多么的不情愿。这便可以说明，教师法团为什么会渴求从教会背景中保留一点儿东西。因此，才会有学位服和削发礼（tonsura clericalis）的采用，但不管怎么说，这也绝不意味着那些如此装扮的人已经被授予小品神职。[注99]因此，才会首先规定独身生活的强制义务。在巴黎大学，起初这是不容置疑、普遍遵行的；直到15世纪中叶，它还发挥着效力，即便到了此时，也还只有医学院的一些成员不再坚持这项义务。这是因为，教会的非神职仆役或雇工一旦成婚，就不再能够享受教会豁免权。

这些相互冲突的现象，加到一起又造成了怎样的后果？这个问题可没有什么非此即彼的简单回答。巴黎大学既不是一个完全世俗性的团体，也不是一个完全教会性的团体。它同时具有两方面的特点，既包括依然在一定程度上保持有神职人员面目的教外俗人，也包括已经世俗化了的神职人员。从此以后，教会的团体面临着另一种不同的团体，但后者却是在一定程度上根据前者的形象来塑造自己的，并且还与它相对抗。这也可以说明，关于巴黎大学，为什么会众说纷纭，尽管它们相互矛盾，却无所谓哪一种更正确一些。巴黎大学机体构成的这种复杂性，正是作为其灵魂的观念体系的绝妙体现。有些东西其实我们应该已经有所了解了，下面我们将会更清楚地看到：正是在巴黎大学这个机构里，被称作经院哲学的那套特定的哲学取得了繁荣。而经院哲学的独特之处，便是在同一套观念体系里，理性与信仰相互渗透，这套体系使它们相互之间无法分离。我之所以用“相互渗透”这个词，是因为它能使我们非常清晰地区分经院哲学与17世纪哲学，17世纪哲学也力图将理性与信仰融合在一起，在方式上却截然不同。这是因为，17世纪的宗教并不是排斥哲学，而是与哲学有着相当明确的区别。理性并不与信仰相矛盾，可这两个领域之间却可以完全独立。理性固然是信仰的延续，但绝无可能将两者混为一谈。但对于主宰着中

世纪大学的哲学也就是经院哲学来说，情况刚好相反，这两者就是一个单一的整体。它的意思不是说把理性和教义相提并论，而是将理性引入教义，是用理性的形式表现教义。正是这种牵扯不清的混合，极其精确地反映了世俗的成分与教会的成分之间与此类似的混合，我们已经发现，后者是巴黎大学外在组织结构的典型特征。

对于早期巴黎大学中这种混合的局面，其实可以说是矛盾的局面，我们必须注意，它是处于低级发展阶段的表现。经过一段时间之后，巴黎大学的特征会变得更加专门化；它一开始所具有的那种形式所包含的两种成分当中，只有一种成分得以留存。从16世纪以后，尤其是在17世纪，它就被认为是一个纯粹世俗的团体了。但是，人们完全可以追问，巴黎大学在成为一个专门属于世俗的机构后，实际上是不是变得更加贫乏了呢？因为这种专门化程度的提高，只是在以令人惋惜地缩减巴黎大学的运作领域为代价才获得的。如果说巴黎大学变成纯粹世俗性的，那是因为精神方面的事务已经被彻底清除出它的关注领域，而完全为教会所接管。世俗研究得到了解放，但也与宗教引出的所有问题产生了隔膜，对它们毫无兴趣。我们必须考察，这种脱离是如何发生的。它只是一场序幕，将导向彻底平庸的折中主义，我刚刚说过，通过这场序幕，17世纪认为它只能使理性和信仰彼此保持距离，在它们之间竖起一堵墙，以防止这两个世界之间出现任何形式的沟通，才可以使理性和信仰和谐共处。我们现在考察的这个时期，如果不曾有人试图将人类生活中这两个不可分离的方面相分离，如果不曾有人尝试疏导这两大思想潮流和道德潮流，在它们之间筑立堤坝，仿佛有可能阻止它们相互混合，那么这个时期会有意思得多！各式各样信念与情感之间这种普遍的、喧嚣的混战，比起接下来几个世纪典型的那种只不过是表面上的人为平静，要充满活力得多！

为了理解巴黎大学都由哪些成分构成，我们不能只是这样惊鸿一瞥，笼统观之，这样只能挑出几个最一般的特性。它是一个复杂的机体，包括了几个相互分离的部分，而这些部分又在一个单一的有机体内取得协调一致。因此，我们必须找出这些部分，考察它们各自的性质与相互之间的关系。在这样一种考察的过程中，我们将会碰上巴黎

大学这个机体中最令我们感兴趣的那个部分，我指的就是与中等教育相对应的那个部分。

当巴黎大学已经成为一个不容怀疑的稳固机构时，此时的观察者眼里，它似乎有着一种双重组织结构。一方面，学生和教师组建了四个独立群体，根据它们研究的性质，分别享有一定程度的自主性。这四个群体分别是神学院、法学院、医学院和艺学院。而在巴黎大学的师生总体中，与这种划分并行的还有另一种基于完全不同的基础的划分。教师和学生根据他们的民族、根据他们在民族和语言方面的亲和性，分成不同的群体。根据目前所知，有四个同乡会，分别为"法兰西人"，指的是法兰西岛[注100]及周边省份的居民，再就是皮卡第人（les Picards）、诺曼底人（les Normands）和英格兰人（les Anglais）。这些称呼中，每一个都包含了一大堆民族。在法兰西人中，包括所有来自操拉丁语系语言（langue latine）国家的人。[注101]在英格兰人中，也包括了所有来自日耳曼国家的人，这批人为数如此众多，以至到了15世纪中叶，人们用"日耳曼人"（Germanie）的说法取代了"英格兰人"（Angleterre）。[注102]皮卡第人中，则包括有来自低地国家的各个民族。[注103]随着时间的推移，这些庞杂的划分又都进一步细分成具体的省份，当时也称为群落（tribes）。但要我们深入这些细分的细节是毫无意义的，因为这对我们根本没有研究价值。对我们来说，重要的是要注意到，事实上，这两类组织并不完全是相互重叠的：第一种以院系划分，覆盖了整个巴黎大学；第二种以同乡会划分，只在艺学院里采用，在神学、法学和医学各系中都没有它的位置。

在很长一段时间里，人们都认为这两类组织对应于巴黎大学校史上的两个前后阶段。人们认为艺学院一开始是独立存在的；也就是说，认为"maîtres ès arts"（艺学教师）已经单独将自身组建为一个法团团体。据说他们比其他系的人更多地承受了主事霸主地位的压制。因此，他们有更多的兴趣联合起来以便抵抗。此外，他们的人数还异常众多，绝对是教学人员当中最大的一部分。因此，他们也最有条件组织抵抗。从这个角度来看，他们的法团是最早确立的，不过与此同时，由于它太过庞杂，很快便又根据其成员的民族，进一步细分成一些群体。因此，在稍晚些时候，其他院系的成员（也就是其他科目的

教师）据说也仿效了他们做出的榜样，也组建起联合会和法团（法学、医学和神学），这些群体一旦确立起来，就和最初的艺学教师法团结成联盟。因此，巴黎大学作为一个整体，据说并不是来自于人群的大规模集中，在同一套体系里包容城岛上提供的所有教育成分，教授的所有专业；而是来自于此前业已建立的不同法团之间的结盟。

德尼弗尔教父已经无可辩驳地证明，这样来看待事情是有违于事实的。首先，可以相当肯定地说，这些院系并不是先相互分离地建立起来，稍后才结为联盟的。“facultas”这个词，意思是说致力于教授某个特定主题的学术群体，在13世纪之前还没有出现。即便到了那个时候，“facultas”也只是“scientia”的一个同义词，指某一门特定的学问分支。与此相反，“教师法团”（consortium magistrorum）早在12世纪下半叶就出现了。这种法团在它最初的年月里被人说起时，是作为一个由个人组成的社团，而不是由特定的、独立的群体组成的联盟。起初存在的是一个庞杂的社团，包括整个教学团体，而不考虑具体的专业。然后，在这种联合体的怀抱之中，逐渐形成了限制性更强的群体，它们的划分基础是围绕着特定研究的兴趣共同体而导致的亲和性。显然，神学教师的观念与兴趣会不同于艺学或法学的教师。经过一段时间的发展，这些有所限制的群体渐渐趋于稳定，并且在整个群体当中越来越获得自主性。院系就这么形成了。但它们称不上一种原初的现象，而是在各种教师共同体中发生的分化过程的结果。因此，我们没有理由把艺学院当作核心，而认为其他院系都是此后围绕着它一个个聚集起来的。艺学院从来也不曾相当于巴黎大学本身，由此，我们又可以进一步推出，以同乡会为界的组织形式在时间上并不早于以院系为界的组织形式。今天我们知道，艺学教师分成四个同乡会只是在1219—1221年才有的事情，也就是说，此时巴黎大学已经存在了半个多世纪了。

那么，我们又怎样来说明这种双重的组织形式呢？为什么会有这种双重结构化的体系？对于艺学院的师生来说，一方面基于他们的研究共同体而结成同一个法团，与此同时，却又根据他们各自所属的民族而划分成各自独立的群体，我们能说这是很自然的事情吗？在那种情况下，为什么其他院系中不曾发生同样的细分呢？为什么从这种角

度来看，艺学教师就会与众不同呢？毕竟，在法学院、医学院和神学院的成员中，同样的民族亲和性也很强烈。此外，艺学院与包括四个同乡会的那个团体，尽管都是基于同样的成分而形成的，但构成的却是两个殊少关联的有机体，至少一开始是这样的。它们就像两个不同的人。关于这种双重性，德尼弗尔教父举的一个实例很能说明问题：艺学院没有属于自己的印章，而每一个同乡会都有各自的印章。有一次，艺学院不得不要用印章来签发它独立于巴黎大学其他院系而制定的一项条例，它盖了四个同乡会的印章，但只是在后者同意的情况下，须一致同意（consensu earum）。如果说该系被迫请求四个同乡会准许使用印章，那么显然就等于承认了这两种群体不是同一的。它们各自想必都有独立的功能，差别就在于：院系的建立是旨在严格操作学术事务，组织教学，抗御来自圣母院的侵害，但学术之外的生活就不属于其管辖范围了。不管怎么说，一个学者的生活中，除了他的研究之外，还需要一种结构来支撑他，照管他：他得找一处合适的住处，他得避免被人盘剥。面对巴黎生活的种种风险，他得受到保护。而将学生组织成同乡会，就能够满足这种需求。这样我们就可以说明，为什么只有艺学院会出现这种形式了。我们可以看到，这里的原因就在于，这个系里有些非常年轻的学生，还只是些孩子，可不能对他们放任自流。同乡会的组织形式和巴黎大学的兴起合在一起，表明学生们的来源其实地域相当宽广。只要他们还聚集在主教座堂学校周围，生活起居多半就会在附近地区。那些远道而来的学子当然会比较稀少，也不构成任何麻烦。而现在，他们人多势众了。他们的数量开始以百计了。正是因为这一点，他们不得不组织成同乡会，这是一种新颖的解决办法，而我们也将会看到，它只是权宜之计。

第九讲 艺学院

——内部组织；学院

组成巴黎大学的有四个院系，神学院、法学院、医学院和艺学院，其中只有艺学院是我们需要详细考察的。那时候的情况和现在一样，神学、法学和医学都是专科院系，以专门职业为取向，为年轻人的特定职业生涯做好准备。只有艺学院是一个属于非专业教育的单位，没有特定的既有利益，所履行的功能类似于我们今天的中学。实际上，在巴黎大学里，它所扮演的角色就相当于如今的中等教育。它其实就像是一间公用的前厅，任何人要想进入其他三个系，都必须先经过它。学生必须先在这个系里耗上一定的时间，才能继续攻读神学、医学或法学方面的课程。它是一所预科学校，期望学生们在开始致力于专业研究之前，先完成某种普通教育。这里所提供的教育根本上属于入门性质，就好像今天的学生们在我们中学里所接受的教育一样。

艺学院的入学要求包括读写能力和对拉丁文的全面掌握。这种掌握绝对是一种基本的要求，孩子们在被称作“文法学校”的小学校里就已经学过了。至少在一开始，这些方面的教育完全是在巴黎大学之外进行的，后者只是在后来才把自己的权威扩展到它们头上。它们是以前的教育体系 （包括主教座堂学校、修道院学校和教会学校）留存下来的痕迹。巴黎大学的建立固然侵夺了它们的位置，但却不曾完全地吸纳它们。巴黎大学脱胎于一个集中和组织的重大时期，在这个时期中，它吸纳了教育中最高深的一些方面，却将一切粗浅的方面排斥在外，从而使后者依然如故，依然仰赖于宗教的权威。因此，在城岛上才会留有一些文法教师没有加入巴黎大学法团，继续在一切照旧的状

况下从事教学活动。他们申领执教权的来源，他们所仰赖的对象，都不是圣母院的主事（让后者执行这等琐屑职事未免屈尊），而是诵经教士。[注104]除了这些学校，还有一些同类的小学校，附属于巴黎某些有教务会的教会（Églises collégiales）。外省的情况也是如此：来自街坊邻里的孩子们，就是在这些学校里获得最初的教导后，才有可能将来进入艺学院，从而进入巴黎大学深造。

但是，即使说要想进入巴黎大学需要拥有一定的基本知识，这种知识也只是完全基础性的。要求事先掌握的文法知识相当有限；因此，在艺学院里还得继续教授文法。就拉丁文的学习而言，学识的程度大体相当于我们现有文法课程的程度。因此，我们可以把艺学院说成是对应于我们中学里的高级班。我们刚才所说有关这种教育的预科性质的一切，都可以由学生的年龄来证明。正常入学年龄只有13岁，实际上，经常还有必要提早一些入学，因为从14岁开始，就允许拿"学士学位"（baccalauréat）了。而教师们自己的年纪也大不了多少，因为20岁就有可能拿到硕士学位。因此，学生和老师之间在道德上的距离要比日后发展的程度近得多。这个问题我们回头还会再谈。

在这些情况下，既然艺学院只是一种低等的、更基础的院系，充当着小学校和巴黎大学本身之间的中介，那就不难想见，它在巴黎大学的生活中所发挥的作用永远都只是次要的，有些还受到了抑制。它的首要功能便是让学生们的心智做好准备，以便能够步入它自己不教授的那些学科的殿堂。因此，它就被认为是一种通向超越其本身的目标的手段，从而也就只能在教育等级体系中占据一个比较低等的位置。那些受过教育的人说起来，相对艺学院来讲，神学、法学和医学各系在知识上和道德上都要高出一等。早在1254年，教皇亚历山大四世[注105]就以官方的名义认可了神学的这种首要性（praeest reliquis sicut superior）。事实上，神学，关于神圣之事务的研究，难道不是所有研究、所有技艺的最终目标和真正的存在理由吗？稍后，法学和医学也被提到了同样的档次上。在典礼上，在游行中，它们的次序都要先于艺学院，事实上它们今天也是如此。然而，艺学院尽管面临这种因循的分类，尽管未臻成熟，地位低下，却并没有沦为某种无足轻重的院系，始终受更高等的院系的监护，而是在巴黎大学中，迅速为

自己创造出一个自己能主宰一切的处境。它赢取了重要的特权，最终以实现对法团其他部分的十足霸权而大获全胜。

就这样，根据特定的特权，它获准开除任何一位成员，不仅有权开除出它本身这个系，而且还有权开除出整个巴黎大学，而无须事先呈报四系联席会；相反，据说是地位较高的另几个系要想真正开除谁，倒是必须得到整个巴黎大学的一致同意。不过，还得算这样一件事实最明显地展现了艺学院最终获得的这种优越性：巴黎大学自打有那么一位首脑开始，就必须是来自艺学院，只能是从艺学院的成员当中挑选，根本就没有其他系成员说话的份儿。至于校长的权威是怎样树立起来的，那说来可就话长了，在此我不必详细道来。在较早的时期里，校长只是许多首领中的一个，是艺学院教师的头头。然后，他的根基越来越牢固，成了巴黎大学各项集体决策的执行器官，成为法定的联合会主席，最后成为整个共同体的首要管理者，当然，我们也不能夸大他的重要性和权力程度；由于他的任期很短，不可能发挥很大的个人影响。但艺学院的精神通过他取得了主宰地位。而且，在公众的眼里，他代表了整个大学；只要是事关巴黎大学的信函，不管是来自俗界还是来自教会，一律以他为收信人。[注106]无疑，只是在多回合激烈的抵抗之后，那些地位较高的系才认可了这种优先性。神学院的斗争时间尤其长，但最后它也不得不放弃了抵抗，而一道教皇诏书又给了艺学院的特权有力的保障。我们这里看到的这个现象是很不寻常的，需要做些说明。地位最低的系反倒是通过该系的主管为中介，领导着整个巴黎大学。它不再跟在其他系后面亦步亦趋，而是成了它们的指导。再没有什么地方能够比公共典礼更为显著地表现出这种对比了。艺学院最后一个到来，可另一方面，它的代表，也就是校长，却和这块地盘上最显贵的头面人物并肩走在最前列。

为了说明这种独特的现象，人们已经提出了两点原因。首先，人们将它归结为艺学院相对于其他系所具有的人数上的优势。我们知道，在1348年，有514位艺学教师，而此时的神学教师才32位，法学教师18位，医学教师46位。换句话说，艺学院的教师人数占了整个巴黎大学的5/6（总共610位教师当中的514位）。到1362年，这个比例没有明显的变化：有441位艺学教师、25位神学家、11位法学家、以

及25位医学博士。根据当时这种局面，地位较高的各系想必被纯粹的数量优势给压垮了，正是一系列人多势众的示威集会造成了它们的败退。至于为何事实上只是在长期的斗争之后才取得了这一胜利，有说明称是因为艺学院这种人数上的压倒优势也是逐步获得的。实际上，我们知道，在1283年，只有183位艺学教师，而在接下来的那个世纪里，分别有441位和514位的记录。

据说，第二个因素也进一步巩固了前一个因素的效应。从13世纪末（1289年）开始，申请艺学教师职位的候选人在接受新职责的授予仪式之前，必须在校长面前亲口宣誓，承诺捍卫国家与所属院系的法律与习俗，而不管他们身在何处："无论地位如何，汝等将谨守在俗教师，捍卫其地位、法规与特权……无论地位如何，汝等将发誓捍卫此一独具特色院系之权利，捍卫其可敬之习俗。"（Item stabitis cum magistris secularibus et deffendetis statum,statuta et privilegia corumdem ad quemcumque statum deveneritis...Item jurabitis quod libertates singulas facultatis et consuetudines facultatis honestas...deffendetis ad quemcumque statum deveneritis）我们知道，宣誓的权威在那时候被认为是神圣不可侵犯的。任何违背誓约的人，都会以伪誓之罪被传至宗教法庭。因此，教师们一旦发下我们刚才引用的这些誓词，会发现自己就此一生都和艺学院拴在一起了；不管他们此后从事何种职业，都必须奉行某种特别的忠诚。在上述固定程式中的誓词语焉不详，这本身就使得任何拒绝推进艺学院扩张势力的宏业的人，都有可能被指控为做伪誓。还有一件事实与此相关，地位较高的院系里的那些教师，全都或者几乎全都是从艺学院里出来的，因为艺学院是其他院系一种预科性的入门训练。他们在进入其他学位阶段之前，先要获取艺学方面的学士学位（la maîtrise ès arts）。因此，他们既然已经宣了誓，就得继续依赖这个系；即便他们不是这个系的常规成员，但出于宣誓人（jurati）的资格地位，他们也属于这个系。他们被称为"艺学院宣誓成员"（jurati facultatis artium）。所以，他们有义务表现出一个优秀的、忠诚的艺学院成员的样子。我们就此可以说明，为什么会出现这些具体情况，使神学、法学和医学这些系会逐渐陷入彻底臣属于艺学院的状况，尽管事实上后者低它们一等。

这样的说明看起来非常简单，但在我看来，它却经不起细致的推敲。首先，原则一旦确立并被人们认可，的确可以说明艺学院何以能这样容易地使其他系依赖于自己，即便如此，我们还需要说明，这种原则是怎样成功地确立并被人们认可的。在这种惯例之下，构成巴黎大学的各个机构当中，有一个注定会获得一种霸主地位，而这种霸主地位与该机构在等级体系当中被赋予的等级毫无关系，注定会削弱其他构成机构的自主性。对此巴黎大学又何以能够容忍？情况想必是艺学院已经享有了相当的权威，已经在整个大学里占据了主宰地位，可如果是这样的话，我们又怎么来说明这种主宰地位呢？宣誓只是这种主宰地位的一种表现，但不能说明它。它完全可以增进了这种主宰地位，但不可能最初创造出它来。这样看来，它可能起到的唯一作用必然只是附属性的。

这样的话，备选的首要原因就只剩下数量上的优势了。据说，艺学院教师充分利用了自身数量给他们带来的力量，从而最终使他们站到整个巴黎大学的首脑位置上。如果在巴黎大学联席会上，投票是以点算人头为基础的，那么这种说明还算有道理。在那样的情况下，确实可以认为艺学院只需通过直截了当的法定手段，就能够很容易地施加自己的意愿，扩张自己的霸业。可实际上的投票办法和这很不一样：投票是以院系为单位计算的。在开始的时候，甚至任何提议要获得通过，都必须先由各个院系分别商议，然后全都获得大多数的同意才行。再往后，到了14世纪，它们是否能获通过，是根据各个院系中人数最多的一种意见而形成的大多数所决定的。但是，在这两种情况下，每一个系不管其成员在政治上的影响力如何，和其他各个系的地位都是平等的。每个系都有而且只有一票。因此，最势单力孤的系也不会受到纯粹数量优势的欺负，在这样的情况下，很难看出艺学院是如何能够替其他的系来制定规则的，尽管它人数上占了大头。

艺学院人数上的这种优势，本身难道就不需要做些说明吗？其实，它明显有一个前提，就是整个系已经享有了一种相当特殊的特权，足以为它在巴黎大学所占据的特殊地位给个合理的说法，难道不是这样吗?如果说年轻人都争着去当艺学院的教师，如果说教师们的数量为此逐渐增加，那么，这显然是因为他们所讲授的内容被认为是档

次最高的教学。事实上，据说这种教学内容可以称得上是所有学问的基础、根本原则和源泉（fundamentum，originem ac principium aliarum scientiarum）。我们将会看到，这是因为它所教授的学科几乎就只是辩证法，其他都弃之不顾了，而辩证法在那时被认为是学问之王，是开启其他所有大门的钥匙。谁只要是把握了辩证法的基本原理，也就被判定为无疑占有了人类学问其他所有分支的精髓。不管怎么说，使巴黎大学获得辉煌声名的，难道不正是辩证法的论战吗？之所以有难以计数的听众先是拥到阿伯拉尔门下，然后是拥到他的继承者门下，难道不正是被辩证法论战吸引去的吗？从那时起，一个系产生了这些光彩照人的论战，又提供了如此高雅精妙的教学形式，就应该被认为是一个非常重要的系，这难道不是很自然的事情吗？这就简洁地说明了这个系是怎样获得首要地位的。针对这种说明，也有人反驳道，在当时思想家的眼里，辩证法只不过是一种手段，它最终的目标是神学；事实上，也的确有数不清的文句，把辩证法说成是追求神圣学问的事业中所使用的一种工具。麻烦在于，我们需要补充一点，就这种最终目标而言，很少感到有必要去考虑如何在实际当中实现它。神学方面的教师与学生其实都相当少，有段时间整个神学院最多也只有八位老师。绝大多数的学生眼里就只有辩证法构成的凡俗学问。即使辩证法偏向于神学，这种偏向也完全是柏拉图式的、纯理论性的。它的首要价值在形式上是被认可的，不过只是在迷蒙的远方瞥见的印象。明晰的眼前还有别的东西，关注的焦点放在了其他方面，生活的中心在别处，因此，权威之所在也在别处。不仅如此，艺学院也更有可能抗御教会的力量，捍卫法团的世俗利益。

对于我们的教育思想和教育体系来说，我们就此得出的结论具有相当的价值。正如我们所言（下面所说的一切都将证明这一判断），艺学院对应于我们所说的中等教育。所以，当时的巴黎大学是个复杂而含混的体系，其中包含了从最朴素的（从文法课程归到它名下开始）到最高雅的各种类型、各种层次的教学；而在这个体系里，通过艺学院，中等教育获得了最显著的地位。它构成了学术生活的中心，它是整个体系的基石。它是最关键的东西，是让学生趋之若鹜的东西，是整个世界的目光锁定的焦点。它的这种地位并不是出于偶然的外在情势，而是出于它内在的性质，因为它比其他任何形式都更好地

适应了学生群的需要。我们就此找到了一个早期的证明，可以支持我在此书开头所发表的看法。我指的是作为我们学术史上一个独特之处的事实。在法国，长久以来，中等教育一直多少可以说是完全主宰了其他各级教育，实际上完全起到了统率作用。现在，我们可以看出这种主宰地位肇始何处了。一旦我们拥有了一种比较发达的教育体系，中等教育的这种主宰地位也就形成了。至于它是如何在它兴起的地方发生的，现在还不到探讨的时候。现在，我只打算点出事实，提出问题。我们会努力给出回答，不过得等到我们稍后占有更多的信息，也就是当我们已经看到，这种主宰地位在相当不同的情势之下，巩固了自身，也许还变得更加显著。

我们很快就会看到这个方向上的一种新的进展，看到这同一种趋向上的新的表现。前面我们其实已经看到中等教育在巴黎大学里获得了一种核心的地位，但它在其中发展起来的那个结构并非它所独有，这些结构与它的本质并无关联。正相反，从它们当中发展出来的是今天的高等教育（院系）。我们现在就来看看，同样是这个艺学院，是怎样为自己创造出新的结构，同时保存了中等教育的独特结构（即学院），又是怎样把可以利用的最好的教学资源都吸引到自己身上。

为了理解我们将要来谈的这个重大转变，我们首先必须试着来描述，学生在艺学院就读时，最初是怎样安排他的生活的。

我们不妨来设想，在13世纪的上半叶，有这么一位相当年轻的小伙子，大约十三四岁，来到巴黎求学。我们已经看到，那时候，还没有任何既有规模、名声又好的固定机构供人共同生活在一起，就像学院日后演变成的那个样子，小伙子们的父母可以很放心地把自己的孩子送到那里去。艺学院只是教师的一个联盟，同时在不同的场所开课，自筹开销，自担风险，先是在城岛上，然后又到了塞纳河左岸的福阿尔街。[注107]因此，孩子们不得不从同时开课的几百位老师当中为自己挑选一位，跟到他门下。他不仅需要从这位教师那里接受他来此寻求的教导，而且考虑到世俗当局的要求，还期望以此为自己找一个保人。实际上，如果他被市镇当局的人逮起来（这种事情经常发生），巴黎大学的一位常任教师就可以去把他认领出来。这一点非常

关键。这位教师会担保这孩子是个学生，求诸这种身份所带有的豁免特权，以此把他从世俗当局的铁爪下解救出来。下一步，他必须为自己挑选一个住处，同时也挑选伙伴。这是因为，在那时候，独自生活是不可能的事情。在别的情况下迫使工匠、商人和教师各自组建起某种联盟的那些因素，也在学生群中产生了同样的效果，使这群人把自己组建成一个群体。很有可能就是这种需要，促成了一种以“同乡”为基础的组织。这事儿其实很自然：同出一地的学生想必会相互吸引，组成一个群体，分享共同的生活方式。他们会租下一处可以共同生活的地方，就像某种会社那样生活在那里，而他们的老师也经常和他们生活在一起，同桌共餐，同甘共苦。这就是所谓的“会馆”（hospitium）。博韦人文森特[注108]记叙了圣者埃德默（Edme）照料他的一位患病的学生，每天带学生们一起到福阿尔街去上课：这些也许是和他自己同住一所会馆的成员。事实上，教与被教的人之间在年龄上相差不多，这也助长了这种亲密关系。双方经常在一起娱乐，而学生们卷入的丑闻他也脱不了干系。

关于这些会社是怎样组织起来的我们知道得很少，因为它们没有任何法律上或官方的地位。尽管如此，在成员之间盛行的那种平等，也使我们完全有理由认为，它们的管理想必是非常民主的。毕竟，这是它们所具有的特征，也是它们在牛津所保持的特征。而大家知道，牛津大学是仿效巴黎大学建立起来的。他们的头儿是一位主事，由群体的全体成员选举产生，他的权威也只限于群体授予他的范围。无疑，经常会有很多非常合乎情理的想法，觉得主事该是个老师，但至少在很长一段时间里，这并不是一条法定的规矩。习俗只是经过了相当长的时间才确立起来，最终才具备了法律的约束力。

这种组织形式绝对是最常见的，但也有两类学生不适合这种形式。首先是富家子弟，他们有私人的公寓，和一位导师住在一起。另一方面，还有一些出身贫寒的孩子，缺乏必要的财力以支付会馆的开销。在中世纪的大学里，听课行列中有来自社会各个阶层的学生：“有贵族，也有平民；有贵胄子弟，钱多得可以纯粹出于炫耀，长期雇着仆役扛着厚重的书册走在他们前面（参见拉伯雷）；也有鸡鸣狗盗之辈的儿子，由于实在是穷，为了支付学费，只好充当仆役，打各种零

工，比方把圣水[注109]担到私宅中去。”还有些人经常乞讨，因为托钵修会[注110]的例子已经证明，在那时候，乞讨被当作是神圣的事情，所以绝没有半点儿见不得人的意味。总而言之，今天正把俄国大学搞得一团糟的贫困的毒瘤，以及伴之而生的所有不幸，也同样滋扰着中世纪的大学。对于贫困学生来说，要吃饭，要谋得一片栖身之地，要有钱买蜡烛、买书（而且只是价廉质劣的稿本，满纸都是难以解读的缩写，这些在我们的图书馆里还常能见到），这些都是极其困难的事情。[注111]为了疗救这些不幸，某些有善心的人想到了建立一些固定机构，靠着这些机构得到的稳定捐赠的支持，让一定数量的贫寒学生能够免费寄宿和维生。和我们在讨论的这种会馆相比，这些寄膳宿舍并没有什么真正的不同，也就是说，它们也就是某种客栈，只不过是受捐助的客栈，是供一定数量的学人寄宿的地方。这些受捐助的会馆就是最初的学院。它们大约是从13世纪初就开始出现了，只是形式上还很不起眼儿，比较简陋，甚至有些破败，所以一点儿也看不出能够有日后学院之类机构所享有的幸运。在绝大多数情况下，它们附属于一家医院或寺院。一直要等到13世纪中叶，特别是14世纪，才开始出现规模比较大的靠基金捐助建立的机构。头一个就是索邦学院（collège de la Sorbonne），是1257年左右特别为16位神学生建立的。然后，首先就得算是纳瓦尔学院（collège de Navarre），据称是巴黎第一所大型学院。[注112]它的创立是为了收纳20位神学生、20位艺学院学生以及20位修习文法的学童。修习文法的学生（我们在这一讲开头就已经谈到，在此之前一直生活在与艺学院学生分开的机构里）现在发现自己和艺学院学生在一起生活了，他们发现彼此之间有这么多共同之处，以至无法准确地分辨文法课程到何处结束，而艺学课程又从何处开始。在纳瓦尔学院后，就是哈考特学院（collège d’Harcourt），它固然早在1280年就已开始筹措，但直到1311年才真正开办。纳瓦尔学院和哈考特学院可以看作是14世纪开始大量出现的那种机构的主要原型。

这些学院对免费会馆的效仿程度如此之深（参看高僧布克[注113]论哈考特学院），以至在根本上还保持着民主的性质，虽说民主在某种意义上已经有所淡化。今天，提起学院，让人想起的是一个多少带

有权威色彩的组织，处理与会社有关的事务的不是人，而是特定的公务员，他们对这些事务各司其职，也各负其责。但早期的学院与此大有不同。可以肯定的是，学院的院长（principal），当时叫“proviseur”，[注114]并不只是被选出来的学生，而是一位由巴黎大学正式授职的教师，听命于巴黎大学，并且在有些情况下，还同时听命于某些宗教权威机构，因为学院创建者已经授权这些机构控制学院的内部事务。不过话说回来，这绝不意味着学生们在寄膳宿舍的管理上丝毫不起作用。所以，在哈考特学院，校长在正式履职之前，必须是经学生大会选举产生的；而在纳瓦尔学院，很长一段时间里，不是学者的学生要想入学（不管是修神学还是修艺学），都得经过各位学者的一致同意。只有修文法的学生没有这项权利，这是因为他们实在太年轻了。

接下来要谈的就是艺学院学生最初是怎样安排自己的生活的。他去福阿尔街的某些街区听自己选的老师的课。可供教师上课的地方有限。就他学术之外的生活来说，他要不待在会馆或受慈善捐助的会馆里，要不就待在学院里，这些学院是以前者为样板建造的，只是细节上有些不同而已。这些至少就是最普通的生活方式。教育与日常生活的需求之间的界限是非常明显的。我们现在将要看到一场真正的革命，它模糊了这种界限，并且最终去除了这种界限，从而彻底改变了巴黎大学的组织方式。是慈善会馆或学院的设立与发展促发了这场重大的转型。在我们接下来的整个教育史当中，都不断能感受到它的影响。

相比于其他的学生，不管是走读生（绰号“雨燕”），还是私人会馆的房客，学院的学者都享有某些重要的便利。首先，他接受的训练更为正规。所以，除了在福阿尔街教他的公共教师，他还有某种辅助教师，或者英国人所说的私人导师，就是他的院长。院长必须和自己的学生一起听课，回答学生们向自己提出的问题，并应他们的请求做出说明。除了在公共学校里详细讲解过的书之外，他还会和学生们一起读些由大多数学者选定的逻辑、文法或数学方面的书。一起做练习既方便指导，效果也更好些。再者，学院或许可以有财力提供图书馆，这对学生来说是一种宝贵的资源，而个人或私人会社就有可能无

力配备。这些便利是如此明显，以至不久之后，那些富裕或有闲的学生就自掏腰包付膳宿费用，以求被准许进入学院。这些人被称作学院的宿客，或者说是“寄宿学者”，因为他们自付房钱以及饮食份钱。风气一开便迅速传播。各个学院的总人数就此迅猛增加。而负责监管学生生活及学习的教师群体势必也要相应增加。在膳宿宿舍里进行的补课和加课也越来越多，并且也越来越重要。教师们不再在福阿尔街里等着他的学生来上课，而是走进学院来教学。这样一来，社会生活的中心也就逐渐转移了，从福阿尔街，从公共学校，移到学院内部。到15世纪，革命宣告完成。学院成为巴黎大学中唯一一种结构。在学院里，学生们除了找到吃住的地方，还能找到他们要求的所有教育。因此他们再也不需要外出了，寄宿学校的原则就这样确立下来。

我们有机会还要回过头来充分地评价这场革命。但在此之前，我们还需要大概地说说巴黎大学这段校史展现出的一点特征。很少能够找到这样一种重大的机构，它的形成是如此完全地起因于纯粹自生的进化力量，起因于和产生生命体的过程相类似的有机生长。如果它是一个生命体，我们会看到它从一个微小的、无定形的种子，逐渐成长，越来越大，在一般的、非人格的、无意识的力量下产生自然的转型；同样，我们也绝不会在哪个地方看到就此实现的变化能够直接加诸一个特定个体的工作。有一桩事实非常具体地证明了这个特征。事实上，发生在这种组织中的所有转型，随着机构的演进而产生的所有创新，都不能确切地定出日期。造成它们的那种演进是那么彻底地具有持续性，以至我们无法确切地定出开端与终结。在教堂周围大量出现的教师，又是在什么时候开始越过塞纳河到对岸去的呢？我们一无所知。同盟是什么时候成为一个得到公认的正式法团的？无人能下定言。院系本身内部什么时候开始发生分化的？它们是什么时候承认校长的权威的?逐步开始的，这就是唯一可能给出的回答。慈善会馆，也是最初的学院，是从什么时候开始同时成为教学机构的？它们是什么时候吸纳艺学院的?这里是不可能定出什么确切日期的。所有这一切都证明，巴黎大学是一种自然现象，一种环境之力的产物，是社会的自然产物，并且也许比其他任何机构都更好地表现了社会。对我们所开展的历史考察来说，这绝不是它最没意思的一点特征。

第十讲 学院（终）

学术生活在其中发展起来的那些结构，应该根据学生的年龄，根据他们思想发展的程度而有所变化。这一点在今天的人们看来，都会认为是不言而喻的事情，是一条真理。当学生已经成长为一位青年，已经接受了一定的基本教育，也就已经在基础教育的过程中培养出一种特定的自我意识，开始了解自己。为了进一步提高他的教育水平，他进入了另一种学术机构，这种学术机构需要有足够的灵活性，能够允许他在里面以相当的自由发展，独立地探索自身。讲授的课程应该是提供给他选择，而不是强加到他身上。他必须能够根据自身已经获得和发展起来的有关自身需要与志向的自我了解，来选择这些课程。时机业已成熟，可以更加直接地让他在实际生活中摸爬滚打，因此，再也不可能让他听从过于操心的监管、处处限制的监护了。今天，欧洲所有国家的大学组织机制都满足了这些需要，只是各自的方式有所不同。在年龄较小的时候，当学生还是个孩子或者还处在青春期的时候，当他还缺乏足够的经验，能够凭一己之力应对世事人情的时候，当他对自己初露端倪的个体特征还很没有把握的时候，让他听从于一种比较非个人化的管制，一种更加直接的控制，就是至关紧要的事情了。孩子生活的那个道德环境必须更紧密地裹护他，以便能够更有效地支持他。中等学校的组织就是基于这项原则建立起来的。所以，尤其是在法国，不仅在中世纪，而且在随后的各个世纪里，都有一点很突出：我们从来没有在其他任何地方看到，这两种不同类型的组织，这两种学术体系，像今天这样并肩发挥功能。整个舞台始终被它们所主宰，不是这个就是那个，仿佛它们都不拥有各自特别的位置与功能。一开始，艺学院最年幼的学生尽管是那么年轻，也过着巴黎大学的那种自由生活。后来就完全不一样了，学院出现后，发生了逆转，学生（就这个词的严格意义而言，也就是说，学士学位的候选人与修习初等文法的学童分量相等）开始把自己与外界隔绝起来，生活在这

些新型的机构里，这些机构从此成为唯一贯穿整个教育体系的教育结构，从最初等的一直到最高深的。在上一讲结束时，我已经开始阐释这场重大的革命，但我们还得重提话题，因为它在我们的整个历史上余音不断。

如果我们想要正确地理解这场革命，就必须区分它里面包含的两个阶段，这两个阶段前后相继，但大有不同。

在第一个阶段，我们看到有一些新型机构逐渐形成并且大量出现，与它们所仿效的巴黎大学共存一时。它们被称作学院，在它们这里，学生们除了膳宿，还能找到补课与加课。这大大有利于他们在艺学院的学习，但是并没有使后者变得可以舍弃。巴黎大学生活的中心依然在福阿尔街，在公共学校。从这一点来看，学院只是作为附属物，只是发挥辅助性的作用。它们的直接功能在于为学生们提供道德上与物质上的庇护。我们已经看到，这些学院草创时无非是些学人会社，纯粹为了贫寒学子而创办，但后来逐渐地向越来越多的学生开放了门户，他们对于学院来说就不是寄宿的学生，而是付费的客人。如此发展下，学人却成了少数。几个因素凑合在一起，促成了这一结果。首先，我已经指出，能够被允许进入这些机构的学生享有相当的便利，他们在这些机构里能够找到各种别处无法得到的服务条件，既有人事上的，也有物质方面的。而对于付费学生数量上的增长，作为会社这方面只能是乐观其事，因为他们都付了钱。不过，除了这些因素，还有一点也肯定有着根本性的影响。这就是新型组织所提供的道德上的优势。也正是因为有这些优势，巴黎大学本身才会鼓励学院进一步发展。

那些时候，学生们道德生活上的败坏无论如何强调都不为过。但不管怎么说，在中世纪的生活里，自然的、本质上的桀骜难驯是一种内在固有的性情，就好像在任何尚未足够发达的文明中一样。保持避免过度的习惯，学会适度的品位，能够自我控制、自我约束，人身上的这样一些特征，都是只有当人类在一种文化中浸淫了数百年，服从一种严格的纪律，才能够体现得出来的。中世纪时期的人们离野蛮状态还没多远，还有各式各样的暴力倾向；他那些狂躁暴烈的性情不是

那么容易驯服的。而同龄人的放纵骄奢，甚至是最年幼的学生也享有的极端自由，更加剧了这一切，创造出一种特殊的情境，任他们在无所拘束的纵情声色当中耗费光阴。维特里的雅克曾经对此做过十分著名的刻画，但是它实在是太过写实了，无法在此复述。诚然，维特里的雅克[注115]是一位让人生畏的狂热僧侣，总是描述他同时代大最黑暗的一面。因此，或许可以怀疑他夸大其词。但罗吉尔·培根的言辞之尖锐也毫不逊色。至于校长普雷沃斯廷（Prevostin）[注116]，则以自己的眼光来说，“艺学院的学生每天晚上都全副武装地在街上游荡，闯入民宅，在教堂的院里放肆喧哗。每天都有受了惊吓的人来控告他们，说他们打人，撕烂别人的衣裳，或者是剪断别人的头发。”而学生们并不限于这种暴力性的放荡，还常常犯下一些真正厉害的罪。“他们结交流氓恶棍，夜里全副武装地在街上横冲直撞，闯入民宅，强奸民女，偷鸡摸狗，杀人越货。同乡会所谓向其庇护者致敬的庆典欢宴，绝不是什么予人启迪的场合，而无非是为烂醉和放荡找借口开脱。学生们夹刀带棒地在巴黎的街道上巡行，大呼小叫，让平和的市民们不得安睡，还对撞上的无辜路人肆意侮辱。1276年，他们甚至跑到教堂的圣餐台上掷骰子赌博。”他们享有豁免权，因此放荡起来更是变本加厉。学生们有效地摆脱了市长的世俗权威。一旦他们当中有人被抓了起来，巴黎大学就会去保释他，或是举行罢课，直至他被释放，因为巴黎大学首先关心的就是要保持自己所享有的特权。一旦该学生被移交给巴黎大学，就会接受宗教法庭的审判，落入后者的司法权限之中。但是这些法庭在处置学生时却是一贯纵容的。正如图洛所言，“哪怕所犯罪行该当用绞索了断，也只是一顿鞭打完事”。

生活在学院里的人们也牵连到这样的无序状态之中。而巴黎大学本身也深受这些过分行为之苦，于是利用自己的全部权威，推动了一场变动，驱使学者们成为学院的寄膳宿者。一旦它不再足够强大，能够在王室权势面前捍卫自身的古老特权，情况就更是如此。实际上，巴黎大学最终将寄膳宿于学院变成了一项强制性的义务。法兰西同乡会于1457年决定，所有学生都得住在受巴黎大学承认的某个机构里，或者与父母合住，要么就是住在巴黎大学某位素有名望的成员家里当无薪仆役，否则他将拿不到学位证书。1463年，整个艺学院都做出了同样的规定。如果付费学生们还保留着自己的首要权利，就是说只要

自己愿意，就可以随时离开自己待的学院，在受到自己不乐意的某种惩罚的折磨时就更是如此，那么这项规定就不会有什么效力。然而，从1452年以后，枢机主教埃斯图维耶[注117]做出一项规定，任何机构的主事，如果在自己学院中接纳那些仅仅为逃避惩罚（ad evitandam disciplinam ac correctionem）而转投此处的学生，则视同违法行为。从此，除了少数例外，艺学院的所有学生都是寄膳宿者。

这种现象肯定不是偶然的局部状况所造成的，因为没有一所大学不在同一段时期内（也就是说，在15世纪）采取过多少有些类似的措施。在这段时期里，到处都是针对"雨燕"们的斗争，到处都使人们觉得有必要将那些学生控制起来，如果实施这种控制，要么是基础比较稳定的学院之类的共同体，要么是一位名声无可怀疑的个人，比如一位大学教师。无论在什么地方，牛津都不逊色于巴黎，剑桥更不逊色于牛津，还有维也纳，布拉格，莱比锡，人们都感到了同样的需要，也产生了同样的效应。[注118]因此，我们可以确信，学术生活的组织方面的这场变化，是一些极其深刻的普遍原因的必然结果。而假如巴黎大学就此打住，假如它仅限于规定自己学生必须寄住学院或某位教师住宅里，那么膳宿制度原本可能只是以适度而温和的形式确立下来，也许会有各种各样的便利，而没有任何惯常的不便。教育也会保持在学院的外部。至于艺学院，尽管仍然与这些机构保持联系，但也会始终维持着相对于它们的独立性。学生们也不会如此彻底地、不可逃脱地被囚禁起来；他的生活还会像从前那样维持着一种双重结构。在寄住的房子里，他会在专门教师的指导下生活与工作，因为这些教师与这位学生的接触更加直接，所以想必能够更密切地监督他，效果也会更好些。但是，学院的门天天都会是开着的，为的是让他能够去上公共学校，在那里从事他的研究。他还会保持着自己与外界的联系。所采用的制度会很类似于英国的导师制，后者也是在同一段时间里，在同样的一些力量作用下而确立起来的。可是在法国，那场导致了一种相对温和的住宿要求的运动，却并未在这第一个阶段就止步不前，而是继续推进，直至最后发展到这样一种学院，成为强制性的全膳宿制机构，甚至对于教师也是这样，学院成员接受的所有教学都来自学院内部。起先，学院内部开展的这类教学纯粹是补充性的，但它迅速增长，重要性也逐渐增加，与此同时，在福阿尔街上开展的教学

却逐渐衰减。在公共学校里教学的教师们也改变了性质，成为附属于学院的专门职员。不再是学生们来听他们讲课，而是他们去给学生们上课。由于逐渐成了多余的东西，福阿尔街上的学校也一家接一家地关门了。只有在举行正式典礼的时候，比如授予学位，它们才会重新人头攒动。从拉缪[注119]那里我们知道，他看见的是在那里教书的最后一位老师。但是到了这个时候，教师也和学生一样，也必须住在一家学院里。

全膳宿制体系，也就是完全意义上的膳宿制体系，和采用宿舍的体系还不完全一样，此时的宿舍还同时是学校。只有在那时，才是彻底的膳宿制。从那以后，实际上，学生们就在给他宿身之地的房舍里，找到自己物质生活与精神生活的必需之物。因此，他显然可以与这个世界的其余部分脱离关系。对他来说，世界的终点就是自己居所的围墙，他不再能够任意穿越这道围墙。他的视野只限于自己所待的这片场院，其他所有地方都属于越界。他与世隔绝了。

除了这种与世隔绝的效果，全膳宿制还有严重的缺陷，因为这里一方面是学校，另一方面又是宿舍，两种几乎完全不相适应的生活方式混融在一起，产生了一种四不象的结果。作为宿舍，如果要恰如其分地行使自己的职责（也就是说，为孩子提供道德上的保护，以最有效的方式支撑他、照看他），就需要在规模上保持适度。事实上，恰恰是因为指导他们的教师对孩子们了解得很清楚，才能够根据每一个孩子的个人特性来塑造他的行为。除此之外，还有一种截然不同的方式，就是大规模的聚集，从道德的角度来看，这会产生有害的影响。因此，宿舍的理想构成是学生们能够分散在一大批小规模的机构里，尽管不能和家庭的规模完全等同，但也尽可能类似于家庭的结构。最初的学院其实就是这个样子，为相当少的一批学者提供宿身之地。

与此相反，像我们已经确立的那种教育却是从一种集中的过程产生出来的。就教育而言，分散就意味着死亡。一所学校，如果不是特定数量的一群有学识的人聚集在一起，彼此维系，以期让其他人也变得有学识，那么又是什么呢？学校就是各种思想力量的聚合，这种聚合越是丰富多样，它所提供的教育的质量也会随之相应提高。而如果

教师们在地理的角度上看集中在一起，那么学生也必然会这样。学问中心的吸引力是与其重要性相对应的，而这种吸引力是学生群无法抗拒的。不仅如此，集中的过程也在相当程度上属于教育的题中应有之义，以至教育会自觉、自动地朝这个方向发展，我们的学院的历史恰恰证明了这一点。首先是在巴黎建立起一大批学院；然后，教育逐步地集中到其中少数几家学院（“满负荷运转的学院”），其他的学院就依赖于这些学院，迟早注定会被它们所吸纳。我们在自己所处的这个时代也看到，在同样的过程下，学院也逐渐被吸纳到中等公共教育总体中。个别的学院之所以能够摆脱这样的命运，完全是归功于外界的帮助，是国家赋予了它们人为的抵抗能力。在同样的过程下，我们还看到，规模较小的中学被较大的中学所吞没；在更重要的大学面前，较小的大学命运也是如此。

如果上面说得都没错，那么为了履行它们的职责，宿舍与学校两者本身的需要就是相互对立、相互冲突的，以至无法在不牺牲两者各自合法利益的情况下，成功地融合在一家单个的机构里。即便说为了使教育能够繁荣，就得扩大学术生活的结构，学生也会在自己的住宿场所里茫然失措，无法得到根据自己个人需要裁剪的个人化直接教育。话说回来，如果是为了应对这种危险，学校限制自己的宿舍规模，那么教育又将得不到适当的发展，比较狭隘，缺乏生气。

15、16世纪在法国发生的这场学术革命，我们已经概括出其中的两个不同阶段，由此看来相互之间大不一样，为了能够对整体上的成就做出评估，必须小心地将它们分别考虑。前一个阶段是必须经过的，不可避免的，事实上我们在欧洲所有国家都发现了这个阶段，也就证明了这一点。而基本是在同样的程度上，后一个阶段是偶然性的，是一系列地方独特性汇集的结果，事实上它绝对没有达到同等的普遍性，从这一点就可以看出来。和现代社会一起出现的重要学术中心的机构，必然涉及绝大多数孩子离开各自的家庭，聚集在这些思想中心的周围求学：这样就有必要创造一种道德环境，对于那些最年幼的孩子，可以代行家庭的环境。最早出现的学院就是顺应了这样的需要。它们的功能主要是住宿，而严格意义上的教育只扮演了次要的角色。这就是第一个阶段。但是，这些学院，这些宿舍，起先是对那些

学校起一种辅助性、补充性的功能，而今却把它们吸纳到自己里面来，这个转变绝不是必然的，甚至也不是它们想要的。发生在第二个阶段的就是这种吸纳的过程。是这个过程赋予了我们的膳宿教育体系独特的性质，并进而赋予我们的学术体系独特的性质。那么，它又是如何得以发生的呢？

一谈起这种体系，要想描述它时，有一个词很容易就到了我们嘴边，这个词就是“claustration”。[注120]实际上，在照此理解的膳宿学校教育与隐修会的起居制度之间，的确是有某种无可否认的相似性。那么，我们能不能说是后者激发了前者呢？全膳宿制难道不就是隐修院观念的延伸，也就是通过一种自然传播的过程，从宗教领域延伸到学术领域吗？有一样事实往往会使这种假设显得很有道理。最初一批重要的学院正是一些神学院（索邦、纳瓦尔）。13世纪以后，神学不仅在修道院里被教授，而且最主要是在那里被教授。1253年，12个神学教席中有9个位于修道院里。实际上，学生们发现这些修道院学校有着种种的便利条件，从而使它们相当有吸引力。因此，最初创建的世俗性神学院就是以修道院的组织方式为原型，来塑造自己的组织的。全膳宿制不正是一种自然的手段，以整合一体的方式实现了基督教的教育观念么？我们已经注意到，有鉴于我们所认为的教育宗旨（即一个人整体人性的形塑），基督教不可避免地倾向于完全把孩子包裹在这样一个体系里，不仅将控制他整个的思想存在，而且将控制他的物质生活与道德生活，以便有能力更为充分、更为深刻地渗透到他最深层的本性，防止其中任何一部分摆脱掌控。

但事实上，在13、14世纪，牛津和剑桥就已经有一些大学与学院，尽管那时候的英格兰依然是个天主教国家，尽管托钵修会也在那里扮演着重要的角色，但是法国式的全膳宿制教育从未在那里落地生根。这就表明，这种说明本身并不充分，只说出了一部分道理。因此，不能单从基督教观念的一般性使用来说明这一体系，而得由我们民族气质的某些特殊性来推断。那么这种特殊性又可能在何处呢？

要想逐步达到真理，或许我们首先得注意到，在英国的学院与我们的学院之间，存在着一种根本的差异，而随着时间的推移，这种差

异不是逐渐缩小，反倒是越来越大。在牛津，学院在很大程度上是独立于牛津大学的，始终保持着一定的独立性；而在巴黎，这些学院不久便陷入对于巴黎大学的依赖状况之中，这种依赖尽管开始时还比较温和，最终却变得非常严重。当然，正如我们已经指出的那样，最初的那批学院依然保留着最初典型体现在私人会馆里的那种民主品格。不过，话说回来，即使在那些由学人来选举院长的地方，这种职能也被化减为纯粹的仪式，也就是说，为了切实生效，必须经过巴黎大学当局的核准。无论如何，这种特权始终只是个别情况，更有甚者，它还很快便销声匿迹了。我们看到，艺学院很早就派给自己如下权利：监管学院的内部生活，修订章程条令，考察校长、院长以及其他官员行使自己职责的方式，如果需要的话，还可以撤他们的职。学院成了巴黎大学所属的学院。就举一个例子，1362年，巴黎大学强行变卖一所已经深陷颓势的学院〔君士坦丁堡学院（collège de Constantinople）〕的院产。诸如此类的干预并没有任何现实的法权依据，实际上，学院的创建者们并不想让巴黎大学对他们所创基业的命运拥有至高无上的控制，而巴黎大学却常常对这种明确的倾向报以蔑视的态度。不过，巴黎大学倒也有一种非常强大的劝诱顺从的手段。鉴于学院院长及其下属都是巴黎大学主体的成员，巴黎大学可以开除其中的反叛者。这种威慑强大有力，足以确保其干预不会遭遇到任何抵抗。

巴黎大学的这种干预已经造成了不可避免的后果，防止了宿舍循着自己的真实本性发展下去。由于这两种机构类型各自的要求之间有着如此深刻的差异，那么它们原本应该可以独立地遵循各自的发展进程，而无须割断两者之间的关系。但是，一旦巴黎大学开始插手学院内部的事务，并且是如此直接地插手，混合的过程也就开始了。而随着诸如此类的干预变得愈发重要，混合也就会变得越来越彻底，还产生了种种的冲突与纠葛。宿舍为了保持自己的特性，为了履行自己的教育职能，需要一种像家庭那样柔韧可塑的组织，从而可以根据具体情势，根据自身在时间与空间上所占据的位置，根据学生的性质以及其他一些因素，改变自身，并且使自身多样化。宿舍需要自我调控，以便具有充分的灵活性，符合自己所面对的种种情景下多变的要求。与此相反，来自巴黎大学的压力则完全趋向于将所有的学院都交与一

种千篇一律的管制。就举一个例子，1452年通过的一项条令，甚至用法规的形式来管制提供给宿舍成员的食物的质量、价格以及分配方式。

但是，这还不是事情的全部。当一个权威团体，不管是哪一个处在权威地位上的团体，满脑子想的就是要实行严格的管制，当它倾向于让一切都遵从一种单一的规范，那么，对于任何不符合规则的东西，对于任何出自一时之念或大胆想象的东西，它都会产生一种本能的厌恶。任何有可能扰乱既有秩序的事情，都像是一件丢脸的事情，必须予以避免。而对于已经行诸法令的课程体系，选课的偏向也必然会与之格格不入，因为这种偏向很容易酝酿某种无序状态。有鉴于此，当局竭尽全力限制自由以压制这些选课偏向。于是，就出现了一种倾向，要强加一种整齐划一的生活方式，尽可能不给不合规矩的表现留出空间。这样一来，一旦学生搬出了学院，就不再像还在学院里时那样容易被监督与照管了。墙外的生活不可能再是那么备受束缚、按部就班，被迫遵从规范。而一旦解脱束缚，那么就只会尽情舒展了。因此，几乎完全不可避免的是，被准许短期离开学院的人将会充分把握机会，纵情放肆。但可以肯定，有些人首先认同的是生活中的自由与多样性，他们会觉得这种表现绝对值得宽恕；而在那些非常注重一致性的人看来，这样的表现可就很让人震惊了。所以，当局会全力约束这些过分的表现。慢慢地，短期离开学院者的一切机会都受到了压制，包括公开辩论、游行和校外体育运动。实际上，艺学院常常禁止院长们在外出散步时把学生们也带上。这种发展趋势的逻辑后果便是将所有的教学都转到学院内部，从而建立起一套彻底的全膳宿制体系。

所以，法国的膳宿制就来源于这种过分热衷于整齐划一的严格管制，而15世纪时的大学则渗透着这种无与伦比的强烈激情。但是，这种激情本身又来自于何处呢?很清楚，它肯定是来自我们历史上的某种特殊性质，从而也来自我们民族性格中的某种特殊性质。而现在看来，或许再没有什么特性能够比我们的政治中央集权化的极端早熟与强度更独特、更彻底地体现我们的特征。与欧洲其他任何国家相比，我们的国家早就拥有了一种牢固确立的中央权力。从15世纪末以后，

各项封建制度就开始逐渐消失了；多如牛毛的封建小邦开始混合成一个整体，就是法国这个国家。王室开始将所有的权威都统揽到自己的手中。当然，这场运动发生得非常缓慢，涉及面也不那么广泛。那个时候没有一个欧洲社会会对自身政治与道德上的统一性有如此强烈的认识，不仅如此，也正是这一点说明了为什么在法国，两个世纪之后，会爆发一场革命。同样需要记住的是，巴黎在这段时间里成为欧洲最大的都城。而政治的中央集权化必然得有一个前提，就是在整个国家确立一个统一的政府，而它本身就倾向于增强这种统一性。事实上，王室的所有努力，整个的宗旨，正是要抹平国家内部在道德方面的多样性，强行统一复杂多样的地方制度，确立通行于社会各阶层的单一法典与伦理。正是在中世纪，生活表现为一幅复杂而不规则的镶嵌画；待到君主专制时代到来，一切就都被一体化、规则化和简单化了。

不仅如此，社会机器达到了这等规模，显然只有当包含的所有齿轮都协调运作，按部就班，服从明确的控制，才能发挥功能。但是，一旦对于管制的习惯、对于秩序的激情都这样被移植到社会有机体的核心当中，就必然会将自身从那里传播到每一个器官，每一种形式的公共活动，由此成为民族性格的一种特性。国家当中的任何机构，哪怕是一种私人的机构，都不可能避免分享这同一种心智态度，服膺于这同一种驱动力，而之所以出现这两种情况，都是因为这些机构有助于其生产，因为它们就此受到它的影响，而集体性的冲力更加剧了这种态势。也正是因为这一点，我们才会不无道理地认为，这群人本质上就具有组织性，而实际上，他们本性上并不就倾向于系统性的组织，只是在具体情境当中选择了这样做。这是因为，当生活可以自由地流动，不必非得追求某种预定的进程时，便有着种种不规则性，它的歧异性质，它的那些变幻莫测、难以预期的形式，这一切都让法国人的心智觉得难以协调，所以我们要尽自己的最大可能，用具体的框架和明确的范畴，对人与物进行分类。不仅如此，这还关系到我们对于明晰的偏向，对于独特性的喜好。这是因为，将秩序强加到心智生活之上，和将秩序强加到社会生活的实质之上，这两种需要在本质上并没有什么不同。

这样一来，就又回到了我们所关注的那个特定问题，从而为大学对其学院的态度提供了一种说明。我们把重点放在了15世纪，因为在这个时期里，教育最深地陷入了膳宿制隔绝状态。在这个时期，王朝即将实现最大限度的统一，获得最大限度的权力：在不到一百年后，它将会达到自己的巅峰。如此看来，我们便不难理解，大学这个巨大的法团，与国家有着频繁而直接的接触，而它的根源又直抵中世纪社会的最深处，原本就该被这种有序的精神、组织的精神、严格管制的精神所促动，因为这样的精神是普遍渗透在那个时代所有的机构中的。所以，它不会爽快地放手让学院以各自的方式发展，因为它倾向于强加给它们一种整齐划一的单一体制，防止并矫正对于规则的冲犯或偏离，而无论这种冲犯或偏离是多么地微不足道。最后，膳宿制因此才会这样的绝对，它是这种一致性的前提条件。如果说其他国家的大学允许其宿舍有更大的独立性，如果说它们的膳宿制发展得不那么严苛，那是因为它们未曾那么急迫地感到需要塑造一种合乎逻辑、全面系统的秩序；同样，它们之所以未曾感到这种需要，是因为它们的社会还没有达到同等的中央集权程度。

膳宿制就这样在我们的社会里扎下了根。我们根据依然活生生的记忆，常常希望把膳宿制归到第一帝国[注121]的头上。毫无疑问，在第一帝国时期，膳宿制重新受到人们的尊崇，甚至是进一步增强了。但是，这个事实只能是证明了我们刚才提出的说明。第一帝国难道不正是政治上中央集权的最高体现吗？法国人对于秩序的偏爱、对于行政管理分类的偏爱，不正是在这段时期达到登峰造极的程度吗？无论如何，要说膳宿制是在这段时期被引入社会有机体，可不符合事实。数百年来，它一直流淌在我们的血脉之中。从我们的社会构成步入成年，具备在我们大部分历史上一直维持着的那种形式开始，膳宿制就一直是我们社会构成的内在因素。也正是因为这一点，我们才会发现，它是那么难以根除。在我一直试图描述与说明的那种心智状态的影响下，膳宿制最终在我们眼里成了教育的自然框架。试想，那种特定的所谓“高校”（grandes écoles），很久以来就取代了业已消失的大学，行使着高等教育的功能，一直到相当晚近的时候还几乎都是膳宿制的机构，其中有许多至今还保持着这个特性。

不过，话说回来，我虽然揭示出膳宿制在何等程度上是我们社会组织的一个不可或缺的部分，也绝不是要宣称这种制度是必要的，或者说要去证明它的正当性。相反，可以很肯定地讲，产生这种制度的那种状况，在一定程度上来说是病态的。实际上，我们有各种理由认为，我们的道德与政治上的集中化与一体化发生的方式很有些过分。国家要想牢固地确立自身，原本不需要发动如此广泛的齐整化运动，无须破坏国家中等教育中所有的多样性，也无须成为唯一主要的社会组织形式。总之，我们原本无须走得那么远，把生命搞成这些非人化框架的囚徒，也可以成为一个道德上、政治上统合一体的民族。我想要揭示的就是：膳宿制只不过是一种本质状态或状况的特定征候。要想改变它，仅仅仰赖个别立法者的意愿是不够的，不管这种意愿是多么地强劲有力。需要改变的是我们的民族性情。我们必须重新找回对于一种自由、多样的生命的喜好，还有这种生命中所有的偶然、意外和不规则之处。这个问题尽管并非不可解决，却也十分艰巨。但是，只要我们意识到它的存在，也就等于有所进展了。一方面努力要去解决问题，一方面却试图掩盖困难，再没有什么比这更徒劳无益了。这些时候提出的那些局部性改革，所做的无非就是塑造出短暂的进步幻觉，原本是要寻求解决根本缺陷的途径，实际上只能进一步强化这种缺陷，使它更加顽固。这是因为，开展欠妥的努力势必伴随着失败，这只能导致沮丧，让人觉得这种病已经无药可救了。

第十一讲 艺学院的教学

——学位；研习课程

上几讲里，我们已经看到巴黎大学最初是怎样组织起来的，从而也看到艺学院最初是怎样组织起来的；我们还看到了这种组织从13—15世纪是如何演化的。而艺学院在福阿尔街学校教学的时间与被吸纳到学院里的时间之间并没有明确的区分；因为这种转型是逐步发生的，以至不可能讲出它是什么时候开始的，什么时候成其为一桩确凿的事实。考虑到这一点，在这里，我们认为有必要从总体的角度描述这场演进的整个过程。但是，到目前为止，我们所了解的只是学术生活的器官；现在我们必须从器官转向考察它的功能。我们知道了中世纪不同时段里的教育结构；我们现在必须来考察在我们历史上同一段时期里，这种教育都包含哪些内容。我们的研究对象在这一点上有一种区分，我们已经碰上了，在我们考察的每一步上，我们还都会碰上。确定一种学术体系的，不仅有它的学术机构，有这些机构的组织方式；而且，还有在这些机构里所教授的科目的性质，以及它们的教授方式。我们已经尝试重新构建了中世纪学校的形式；现在，我们可以深入这些学校的内部，以便看看其中发生的事情。

主导着中世纪的学生整个生活的，是一套学位与考试体系，它要么开启继续攀登的门径，要么就此关上大门。学生在自己学术生涯的每一个阶段，都孜孜以求于获取某种资格证书；是他为之准备的那个学位的要求，决定了他的学习。所以说，努力搞清楚这种体系都包含哪些内容，以及是什么因素导致了它成为这个样子，自然也就成了我们考察的出发点。这并不是一个纯粹的学术问题。因为巴黎大学学位的制度依然存在，我们把它给继承下来了。它甚至保存着中世纪的时

候就有的那种外在形式，我们今天用来指不同的考试的那些术语，13、14世纪的人们就已经在使用了。所以说，有意思的是要考察它们的起源，考察它们所迎合的需要。不错，对于它们，我们是这样的熟悉，以至相信，这种组织形式是自然就有的，而设想出这种形式的那些人，想必认为它的正确性不言自明。但是，像我们正在从事的这样一种历史研究，最有益的特性之一，恰恰在于它使我们能够驱散那些纯粹发乎习惯的偏见。即便是最粗略的历史考察，也足以使我们认识到，学位与考试的起源并不那么遥远。在古希腊罗马时期，不存在任何与之对等的事情。在那时，去一个特定的教师那里接受指导，只是慕名而去，而不是因为有一系列证书确保和证实了他的才干。甚至不存在一个拉丁词，能够在学位的概念之外，再精确地表达一种考试的概念。这样的词，这样的物，只是在中世纪和大学一起出现的。那么，又是什么使这些东西出现的呢?

学位的最高一级，也就是所有学生的最终目标，就是学士学位（maîtrise）。而在某些院系（法律），则称之为博士学位（doctorat），这种学位的标志其实就是博士帽。[注122]如果拥有了一个硕士学位，就可以进入巴黎大学法团担任教师，享有这种身份所具备的一切权利与特权。所以，艺学院似乎形成了一种恶性循环，因为教师们的最终目标就是创造出新的教师。面对这样一些情况，你会奇怪，为什么随着时间的推移，却不曾出现教职人员的过剩。这里的说法是：对于许多年轻人来讲，艺学学士的学位只是一个起点，一种最初的资格，将使他们能够进入神学、法学、医学等其他领域的职业生涯，或者是进入教会。

尽管这是所有存在的学位中最高的一等，但要获取这种学位，好像并不需要经过任何我们所理解的那种考试。候选人只需出现在自己所属的那个同乡会面前，然后，不需要任何的测试，他就会得到口头赞成（placet）或授权，可以发表他的就职演讲。我们已经有机会谈到过，这个就叫作“就职礼”。而在就职礼中，并没有任何类似于考试的固有要素。它只是一种仪式性的典礼，类似于进入哪一个法团。为了获准进入某个同业公会，不管在什么地方，不管是哪一行的同业公

会，都必须在法团众师傅面前，庄重如仪地执行某种职业行为。学士学位的候选人则是在自己师傅的面前讲授，以此履行这一类的行为。

如果说学士学位的授予不需要任何严格的考试，那么在此之前的那个学位，也就是通向它所经过的那个学位，则不是这样。

这个学位就是“执教权”。我们知道，起先，执教权并不是巴黎大学的学位，而是巴黎圣母院主事所做出的一种授权，无须任何前期考试，也无须同任何教师商议，全凭主事决定是否颁予，任何人都不可能对他的决定表示异议。在这样的情况下，执教权的授予完全是巴黎大学外部的事情。在这样一种体系里，教育的利益完全掌握在一个外在异己的职事手中，该职事对此负有责任，也享有垄断。但是，法团一旦意识到了自己的力量，就会拒绝参与这种体系。在法团与主事之间的种种冲突中，根本的要害就在于这种执教权的问题。起初这种权利完全在主事的掌控之中，但是巴黎大学要求控制授予，要求有权插手，要求发挥越来越重要的作用，要求能够去除这种权利的授予中任意性的成分，把它转变为巴黎大学的一种学位，在学位的等级序列中占得它指定的位置，从而可以发挥它的影响。在这个方面，巴黎大学最终获得了成功。事实上，在它所争得的处境下，如果有六位教师宣誓保证某候选人足以胜任，那么主事就无权拒绝这位候选人。而为了做出诸如此类的公开声明，事先就需要有某种考试。说到底，如果这六位教师不事先让自己对这位候选人的才干感到满意，又如何能够凭着良心核准这一点呢？这就是执教权考试的由来。随着时间的推移，艺学院在这种考试中所发挥的作用也越来越重要。发展到最后，必须先由四位教师所组成的一个委员会主持一项考试，然后主事才能授予执教权，而委员会的判定对主事是具有约束力的。人们找到了一种方法，创立了另一种执教权，以抗衡巴黎圣母院所授的执教权，并且更多地掌握在艺学院的手中。圣热内维埃夫修道院的主事也获得了教皇的恩准，有权授予执教权。这样就有了两种执教权，旧的一种被说成是“下颁之权”（d’en bas），新的一种被说成是“上颁之权”（d’en haut）。自然，新的授予者要比旧的授予者温和得多，这完全是因为他的权利要比后者晚来得多。所以，他也就更乐意接受教师们的申请。结果，在“上颁之权”这种方式下，艺学院就占了上风，后者也因

此成为当时最为重要的一种考试——这是就这个词的现代含义来说的。因此，执教权就在学位的等级序列上找到了自己的位置，比它高一级的就是学士学位，后者不管怎么说来得会非常快，只在半年之后。这无疑说明了为什么学士学位的候选人无须准备经过任何考试，因为他只需要去拿一个就可以了。

不过，无论巴黎大学为了在这张执照上留下自己的印章付出了多么艰巨的努力，与其他学位相比，执教权始终是很特殊的一种。我们已经清晰地看到，它之所以出现，并不是巴黎大学生活的自然、自发发展的结果。一开始，不管是巴黎圣母院的主事，还是圣热内维埃夫修道院的主事，总之是一个巴黎大学之外的人，多多少少地插手了这件事情。最重要的是，它与学者的学术生活毫无对应之处。它既不标志着学者的学术生涯中某一特定阶段的结束，也不标志着什么新的阶段的开始。它既不是学士学位本身，也不是学士学位的某种见习身份，因为艺学学士的头衔几乎紧接着就可以授予了。因此，它所代表的是一种没有定型的状况，并不对应于学生学习模式方面的任何变化。不难看出，假如巴黎大学按照符合自己本质的法则正常地发展，假如它不必被迫适应政治的必然要求，那么人们恐怕永远都不会想出这种执教权的观念来。执教权这种制度，起源于巴黎大学外部，是巴黎大学在与巴黎圣母院的斗争过程中不得不吸收进来的，而不是它自身的天然产物。至于有待我讨论的另外两种学位，情况则截然不同。其中最重要的是业士学位（baccalauréat），因为它是其他所有学位的基础。这种考试就是自然、自发的演进的结果，对应于学生生活中一种相当明确的分界。

实际上，这种生活包括两个彼此相继、区分明确的阶段。第一个阶段一直持续到大约15岁，学生纯粹是一个学童，所有的时间都用来做那些学童练习。到了第二个阶段，他成了一位学士学位候选人，在这个身份上，他一方面演练讲学，同时还继续跟他自己的老师学习。当这种转变到来之际，一般都会举行一场典礼，与就职礼非常相近。它就是一种初级的就职礼。博士学位候选人要通过教学来展示自己拥有学士学位这一事实，同样，已经完成自己第一阶段学习的年轻学生也要参加一场公开的辩论，以此证明自己适合开始学术生涯的第二阶

段。这场公开辩论被叫作辩定（déterminance），来源于“determinare”（限定）这个词，意思是设定一项命题。“辩定”本来只是艺学院的一个习俗，后来逐渐成了一项义务。所有的候选人要想拿到执教权，都要求有这么一道程序。与此同时，还发展出一个习俗，就是在这道手续之前，先进行一次考试，从而可以将那些缺乏能力的人事先清除出庄重肃穆的公开辩论。“辩定”就此成为第三级学位。不过，在其他地方，不同的行业都用“bachelier”[注123]这个词来指一些年轻人，他们尽管已经实际从事自己所学习的那门行当，但还没有宣誓成为这门行当的师傅。同样，在封建制的用语里，这个词适用于一位年轻的贵族，他还没有权利自树其帜，只能随从他人队伍；这是一个介于扈从（l’écuyer）与骑士（le chevalier）之间的中间等级。这里的相似性如此密切，以至人们甚至认为，“bachelier”这个词就来源于“下级骑士”（bas chevalier），尽管这完全是一种错误的说法。根据图洛的看法，我们不能准确地说出，在15世纪的哪一个时刻开始，这种表达被用来指一个成功地通过了自己的“辩定”，位置介于学人与教师之间的人；而那时这种表达已经被用在工商行会中，用在组成骑士团的社团中。就在这个时候，出现了一种救急的不规范用法“baccalauréat”（bacchalariatus，转为bacca laurea）。

从这种历史分析中，我们首先可以看出这样一个事实：如果不考虑执教权——我们已经指出，不管怎么说，这个因素是从外部移入的——那么，学位与考试体系就是法团组织的产物，是这种组织不可或缺的一部分；前者就来源于后者。拥有了最高一级的学位，就获得了以师傅的身份进入法团的渠道。法团是一个封闭的实体，所接纳的新成员必须先符合某些特定的条件，是这个事实造就了考试。任何人要请求加入法团，都要接受某种事先测试，这项规矩所有法团概莫能外。“适者请进”（dignus est entrare）这句老话最好地概括了支撑巴黎大学考试的根本原则。如果说不是只有一种学位，而是有一系列等级排列的学位，那是因为法团对引进新来者的抗拒态度，结果就是让人无法毕其功于一役。必须始终保持一系列前后相继的入门仪式。想想一个骑士团的候选人在最终全副装备之前，也就是说，在被纳入法团前要通过的一系列阶段，从学习骑士[注124]到扈从，有时还包括见习骑士（bachelier）。其实，在一定程度上可以说，法团带有某些秘

密社会的特征。它有它的种种秘密仪式，你只有发下各种各样的誓言，才能成为它的一名成员。因此，很自然的是，它要借助难以攻破的壁垒来抗御外界，而这些壁垒也是逐级筑立起来的。所以，在有能力深入中心之前，就需要逐阶段地推进。在巴黎大学，这些阶段就在于逐级的“学位”（gradus）。我们已经看到，获取这些学位之前所需测试的性质与进入法团之前所需的测试，两者之间是多么的相似。这两类机体最初的核心都是一种庄严的典礼，在典礼上，候选人仿佛就此完全拥有了他的行当。现在我们可以看到，考试与学位为什么在古代和中世纪早期还不为人所知。这是因为，只有当教师们不再各自为战地讲学，而是自发地组成法团，并且认识到法团自身的身份，遵从共同的法则，才能出现这样的观念。

对于那时候考试的价值与程度，我们绝不能过分夸张。我们所探讨的还只是这项制度的起步阶段。庄重的典礼、肃穆的仪式和严格的仪轨所起的作用，要远远大于能够据之做出真正评价的测试。但这并不等于说，候选人不必非得参加真正的考试。索邦神父曾经向他学院里的学童们讲过一次道，讽喻的味道袒露无疑，甚至将艺学院的考试与末日审判相提并论，乃至宣称巴黎大学的判官们比他们的圣界同行还要苛刻。如果所有的考试都只是一场玩闹，那么这种比照就有些莫名其妙了。然而，即便考虑到那些欺诈性的考试技巧（它们是庇护关系甚至腐败所造成的，需要从时代的道德而不是制度本身的道德角度出发，来说明这些实践做法），似乎也可以肯定地说，通不过的情况是比较罕见的。在一些大学里，候选人的数目与成功者的数目完全一致，德国的情况尤其如此。而在巴黎，艺学院倒是的确有失败记录在案，但这些更像是一些例外情况，反而证明了一种规律。唯一有失败记录在案的那些候选人，都申诉评判于己不公，请求接受一个新委员会的审议，要不就是艺学院撤销自己的决定：要想让这样极端的措施也能可行，显然就得将失败视作完全非同寻常的事件。那么，当时如果有人不曾展现过最小限度的特定知识，是否也有可能获得通过?当然不是。但是，只有那些确实获得一定成绩的学生，才会被允许晋升到参加考试的阶段。每一位候选人都得由他的老师引荐，因为考虑到学习过程的时间相当长，老师有足够的时间去了解学生。而对于那些尚未做好准备的人，也可以建议他们先不参加考试。这就可以说明，为

什么在注册学生总数当中，最多只有一半人会去参加业士学位考试，而其中又只有远不到一半的人，会就此成为“业士”，可以继续攻读学士学位。淘汰过程多少带有自我调节的性质，考试举行之前就已经完成了。因此，它发挥的作用无非是确认了事先就已经肯定了的结果，并且把这种结果给神圣化了。

这便是我们今天还在沿用的学位与考试体系的起源；因为很显然，这种体系的基本特征并没有什么改变。当然，每一级学位所要求的知识已经改变了。但是等级尺度没有变，学位的数量没有变，而划分大学生涯的三个阶段，各自的重要性也大体照旧。业士学位就是完成了学术生活的第一阶段，博士学位是这种生活的顶点，而执教权则和以前一样，介于这两端之间，是一种界定模糊的中间状态。当我们认识到，这套体系来源于一种已经消失的古老制度（也就是中世纪法团），而其中的构成要素之一（执教权）纯属历史偶然的产物，不禁会很疑惑：这种持久性（这种命运只降临到我们头上，因为欧洲其他国家都不曾表现得如此明显）是不是完全正常；学术生活的这种三重划分显然承自如此古老的过去，是否出于某种奇迹什么的，依然最能适合当前的需要。除非我们更进一步地推进这项考察，除非我们知道是什么导致了这种持久性，否则我们无法回答这样的问题。不过，至少从现在开始，我们就要着手来回答了。

但是，学位与考试还是学术生活最外在的特性；它们固然是这些阶段的标志，但却不曾使我们能够理解这些阶段都包括些什么。现在我们不妨试着来重新构建整个过程。

这样的话，我们就得重新回想那段时期的拉丁区。那时的巴黎大学正处于兴盛期，是在13、14世纪。那是冬天，因为在这段时间里，就是从圣莱米日（10月1日）到大斋节的第一个礼拜日，巴黎大学是最活跃的时期，[注125]最重要的讲学都是在那个时候，被称作“grand ordinaire”（重要的常设课）。天刚破晓，拉丁区即已醒来，学生们从各家会社、学生会馆和学院里——它们都聚集在巴黎的这一区域里——出来，走向福阿尔街。拉丁区的四周晚上设有路障，防止教外人士中不那么令人欢迎的分子进入（一般来说，是为了预防人倾倒污秽

不堪的垃圾）。而莫伯（Maubert）广场上的加尔默罗修会[注126]托钵僧们一旦鸣响日出后的第一道弥撒，路障就被升起，供学人们进入。他们就走到各自老师讲学的讲厅里去。讲厅被称作复数形式的“scholae”（学校），哪怕只有一间房子。走进讲厅，学人们就在又是泥又是土的地上坐下来，因为没有凳子。只有在少数时候，尤其是在冬天，地上会撒些稻草，但不管怎么说，学生们不得不再添上一些。有那么两次，分别是在1366年和1452年，差一点儿就确立起允许听众们坐在条凳上的习惯。但是，圣塞西尔（Saint-Cécile）和埃斯图维耶两位枢机主教都压制了这种“腐化人心的奢侈”，学人们不得不继续坐在地上，“以免年轻人耽于骄傲”（ut occasio superbiae a juvenibus secludatur）。唯一的设置只是一个孤零零的讲坛，加一把讲椅和一张讲桌。老师就走到那里坐下来，穿着黑袍，袍子上镶衬着精致的鼠皮滚边。然后，讲课就开始了。

教师并不发表言论。他只是诵读，常常还来些听写。这并不是因为不曾有许多条令，三番五次地强调要采取多种多样的教学方法。这些法令确实努力让老师们有即兴的发挥，至少自己得说些什么，而不是兀自单调地诵读。甚至对老师们听写的速度也做出规定。他应该快读（raptim），而不能慢读（tractim）。“拼读这些词语时，就当他面前没有一个人跟写（ac si nullus scriberet coran，sese）。”他应该像一位讲道者那样讲学，这样，学生就会用他们的记忆来牢记观念，而不是把这些观念给强写下来。但是，尽管有这些法令措施，并且有严格的制裁做后盾，这种诵读的习惯还是一直延续了下来。不管怎么说，这都是一种非常古老的习惯，因为我们现在还保存着属于老师的练习本，上面有清晰的听写笔迹，时间一直可以回溯到12世纪上半叶，也就是大学时代之前。重要的是要认识到，之所以能够这样持久，并不只是因为传统的力量。它后面还有一些坚实的根据。如果你认识到，那时候的学童们一本书都没有，无法在下课后，根据书本将忘却的记忆重新修补和巩固，那么你就不得不问：如果他不带走书面记下的笔记，又怎么能够正确地保持这些记忆?在那些时候，口头讲授要比现在必需得多，因为它有其存在的必然理由，而现在已经没有了。书本当时还不存在，它必须代替书本的位置，是知识传承的唯一方式。但是，为了履行这一职能，还有一点必不可少的因素，就是它

不能被化减为纯粹随口而言。所以，如果发现人们用一种刻毒的笔调，在口头讲学中融入一些随兴发挥，会感到很惊讶的。

这是一种诵读出来或听写出来的课程。它到底包括哪些内容？不管具体科目是文法、逻辑、伦理、法学还是医学，都贯穿着同样一种特性：它总是体现为对一部具体著作的评注。就像我们今天对它的看法一样，讲授一门科目，就在于深入阐发一定数量的普遍真理。至于这些真理，无疑首先是由一些特定的学者所揭示和阐述的，但已经独立于这些学者最初阐释它们时的那些作品，作为真理而流传于世。因此，我们就按照它们现在的面貌来阐述它们，就按照它们自身的目的来阐述它们，在许多情况下，甚至根本不熟悉揭示这些真理的作者的第一手作品。13、14世纪对于知识与教学的观念则大有不同。中世纪从来没有成功地摆脱这样一种信念，即知识这个问题的关键并不在于知晓某些具体的事情，而只是在于知晓某些权威性的作者〔那时候是用"可信"（authentiques）这个词来描述他们的〕对这些事情都说了些什么。教学并不像我们今天的实践一样，属于根据自身目的而进行的对于真理的追求，而不考虑从前探讨这个主题的作者们是如何说的。相反，在各门学问当中，教学都在于阐释某一部探讨该科目的据说是权威性的著作。

正是出于这个原因，13世纪初开始出现了研习大纲，详细开列出学位候选人必须修读的知识领域，但具体开出的不是问题，而是书目。研习逻辑，就包括学习如何阐释亚里士多德的《工具论》（*Organon*）；研习物理，就在于阐释亚里士多德的《物理学》（*Physics*）和《自然短论》（*Parva Naturalia*）；诸如此类。为了提取出这些书所包含的知识，就需要用解经的方法来研读这些书。这是所有中世纪教育的根本原则。罗吉尔·培根是这么总结这一点的："当你对文本有了透彻的了解，也就对该文本所探讨的那门学问中的一切都有了透彻的了解"（scito textu，sciuntur omnia quae pertinent ad facultatem propter quam textus sunt facti）。正因如此，中世纪时研读一门课程，就叫作"读一部书"（legere librum）或"听一部书"（audire librum）。甚至在现代德语里，"教学"这个动词还可以翻译成"lesen"（阅读）或"vorlesen"（朗读）；在英语里，"讲师"就是教师

的意思；而在法语里，“宣读者”（lecteur）长久以来就带有同一种意思，如今还保持在法兰西学院的用语里。这种古代的观念不仅仅是在学术语言里一直留存到今天，它还以非常实质性的方式和我们在一起。要证明这一点，我们只需看看指定的必修课程，不管是初级学位还是第二级学位，甚至不管是史学还是哲学，我们都会看到，有一长串的作者在里面占据着可观的位置，等待着被阐释。这里，我们有一大堆初看起来令我们惊讶的信念，但还远没有彻底消失。这就使成功地理解它们的起源，理解决定它们的那些因果因素，对于我们来说愈发显得重要。为了做到这一点，我们必须首先说明评注与解经的方法是如何使用的，因为文本中包含的知识正是借助这种方法传承下来的。

人们使用过两种不同的方法。

有时候教师是做阐释，当时把他所做的叫作“expositio”（讲解）。甚至到了今天，我们仿佛还能够见证到这些阐释中的一例，因为阿奎那关于亚里士多德的《评注集》（*Commentaries*），就是他一讲一讲的讲解稿。[注127]

这些讲解或评注的宗旨并不像今天这种名目的有关练习那样，逐字逐句地对文本进行释义，以此转述作者的思想。它是对所研习作品做深入的辩证法分析。作为出发点的观念是：一部书只不过是一次长篇的推理论证，一种层层连绵的三段论推论。实际上，一部博大精深的著作，如果不是一系列的命题以及它们各自直接或间接的证明，那么又能是什么呢？因此，问题就表现为将这一大团逻辑的东西条分缕析，用一种特定的方式拆解出它的基本要素，能够揭示各个要素之间的必然关联。老师是这么来进行这项工作的。首先，他会有一个开场白，说明此书的主题、宗旨，以及与同一作者的其他作品有什么样的关联。在给出一个初步的整体观念之后，他会设定论证发展的第一个阶段，从起点推到他所确定的那个点，也是在他看来构成一个单元的那个点，因为这个单元处理的是同一个论题，也就是他所阐述的那个论题。比如说，根据阿奎那对亚里士多德《政治学》的评注，此书开头几章就是要把这门学问确立为学问之王。那么又怎么来证明这个论

题呢？要通过两段推理：首先，他指出政治学研究的基本对象，也就是“société politique”，[注128]具有内在的高贵，就此以一种绝对的方式证明了该项研究无比地高贵；其次，他采取了比较的方法，揭示出政治学比所有那些探讨其他人类社会类型的研究都要高级，从而证明了同样的结论。这样，我们就面对了两项支撑初始论题的新论题。评注者先采取这两项论题中的第一项，指出亚里士多德将该论题与初始论题的基础建立在第三项论题上，而这第三项论题本身还预含着另一项论题，如此下推，直至他达到一个被他设定为自明的命题。完成这一步之后，他回到第二条论证线路，用同样的方式来处理它。处理完第一套观念之后，他再继续到下一套，用同样的方法来具体陈明，用同样的思路来深入阐发。就这样，他不知疲倦地耐心推进，将主要的论点拆解为次要的论点，然后再拆解为其他更加基本的论点，一直到这些浓缩的、复杂的推理链已经拆解为它们最为根本的要素。数百年来，现代的头脑已经不再习惯任何真正彻底的逻辑训练，会在这种划分、再划分、分析的迷宫中迷失方向，而年轻的艺学生们却不得不光凭听讲来理解，在绝大多数情况下，面前还没有正被阐释的那位作者的文本。需要指出的是，相比于书中所谓珍藏的客观真理，对于从作者自己的主观角度来考虑的作者思想，关注要少得多。因此，人们孜孜以求的有时候是作者并不曾给出的理由。当出现矛盾时，人们就会尽力调和它们。〔参看图洛《中世纪的文法教师》（*Les grammairiens au Moyen Age*），尤其是第二部分。〕

这种枯燥费力的方法，要求能够保持长时间的全神贯注。但它不是唯一使用的方法。还有另一种方法更有活力，也更有生气。对于这个辩论的时代中那永不宁息的热情来说，这种方法更具魅力。它不再盲目跟从文本，而是从书中抽取出所包含的一切富于争议的命题。人们将就这些问题本身对它们进行直接考察。对于所研习的作者作品中讨论的主题，人们会努力利用其中的种种线索，但是他们并不仅限于此。在这种方法里，文本只不过是挑起一场论证的机会与借口。这种方法就是“quaestiones”（究问）。还是拿亚里士多德的《政治学》来讲，我们刚才已经看到，阿奎那是如何用讲解法来评注它的。而另一位经院教师布里当，[注129]却是使用了究问法，以这部著作为对象来推进的。亚里士多德在他那部论著的第一卷中论证到：城邦的力量超

出了个体的力量，从而不同于个体的力量。布里当就此向自己提出了一个老问题：共同的善是否优于个别的善（ultrum bonum commune sit praeferendum bono particulari），亚里士多德说，城邦是作为一种自然现象而存在的，即“phusei”（自然）。布里当并没有探究亚里士多德主张这一论题的理由，而是独立地处理它，完全让文本中提出的观念在论证推进的过程中自动浮现出来。他的论证法就在于此。首先，对所有那些有助于支持一种正面解答的理由做逐一考察（让它们尽可能令人信服）；然后，再逐一考察所有那些可能有助于反面解答的理由。这种双重阐释的开展是不偏不倚的，以至无法猜测出正在发表言论的那个教师的个人意见。所以，他在把这两种彼此矛盾的观点告诉给听众后，就会陈述自己的立场，为自己的立场找根据，并且逐一驳斥那些曾经用来支持自己正在拒斥的观点的理由。所有这些争论的表现形式，都和我们方才谈到的讲解性评注一样。支持或反对的所有理由，提出的所有疑问，都是借助三段论的形式来确立的。因此，一旦需要，三段论的每一个前提都会被拿出来讨论，以另一个三段论为基础，依次进行证明。而后者又往往隐含着又一个三段论，直至最终达到一个本身自明的命题。外在的形式与兴趣是绝不值得为之做出牺牲的。唯一的关注就在于拆解论点，清晰地表明推理链中所有的关联。要想实现这一目标，提出论辩的人就得毫不含糊地做到一丝不苟。论证的每一步都得标定、归类并有相互参证。这里就是大前提和小前提。这个就是大前提采取的形式。这里又有三种反对意见。这个就是对反对意见的回答。这个是假言命题。这个是从假言命题推出的结果，如此等等。这种论证风格或许会让我们大感惊讶，但在我们对它做出评判之前，必须搞清楚它的宗旨是什么，它是如何紧扣它所处那个社会的信念的。

第十二讲 大学中的辩证法教学

我们在上一讲里看到，中世纪的大学里，尤其是艺学院里，是怎样开展教学的，教师们在讲授各门学问的时候，并不是以一种客观、独立的方式就这门学问本身而讲授。讲学只限于评注一本或为数不多的几本探讨这门学问的著作。有时候，这种教学方法的目的就在于以肯定的方式，追溯某位权威性作者思想的逻辑推进；而有时候，书只不过是提供了一个机会，在学生们面前设置一种有条有理的争论，探讨这本著作中所论及的其中一个问题。在这两种形式中，教学的目标都是一样的。首要的问题是通过辩证法的实践来训练学生。就前者而言，学生们接触到一位杰出大师的思想，听到关于其论点中内在逻辑的说明。正是出于这种考虑，可以说教师拆解开论点，将它们分解到最简单的构成要素；为了让逻辑框架更为明显，所有的论证都以三段论的形式出现。学生以这种方式学到的东西，是一种被动的辩证法，通过这种辩证法，思想以与自身相和谐的方式揭示自身，展开自身，而不直接关注那些有可能提出来反对自身的异议与主张。后者的情况则截然不同，它是一种充满活力、更为生动的辩证法，学生是通过争论的方式进入其中的。他就此看到将不同的意见、不同的主张放在一起比照是多么的重要，看到真理是怎样从彼此矛盾的主张之间的碰撞中浮现出来的。相安无事的辩证法与兵戈相见的辩证法，讲解的辩证法与论辩的辩证法：这些就是所教授的最主要的东西，要远远多于任何具体的学说或学说体系。

这就意味着，逻辑在教育中的角色绝对是主导性的。实际上，逻辑的这种主导地位不仅像我们刚刚已经看到的那样，体现在教学的形式上，也体现在所使用的材料的选择上。我们知道，基本的课程，也就是主要从10月1日到3月25日期间的那些讲课，充当着教育的基础。正是这些课程，为学生们成为业士做着准备，因此也大致对应于我们

的中学所进行的那种教学。而在那时候，这些讲课几乎全部是有关逻辑论著的阐释的。下面列出的就是13世纪被讲读和评注的作者：波菲利为《范畴篇》所写的导论，有关解释问题的一些论著，波伊提乌论学科分类的论著，他的《正位篇》的前三部，[注130]亚里士多德的《正位篇》与《辨谬篇》，《前分析篇》与《后分析篇》，最后还有普里西安的《文法基础》，后来为亚历山大·德·维尔迪厄（Alexandre de Villedieu）的同名著作所取代。总而言之，即便到了后来那些时期，亚里士多德的《工具论》也依然是基础教育中几乎唯一的主题。

当然，在逻辑之外，还有一块空间留给了文法，不过也只是很小的一块。在那段时期里，文法被视为与逻辑关系极为密切的一门学问，这种看法要比加洛林时期明确得多。在许多情况下，人们说不清楚这两门学问之间的界限在哪里。当然，在文法小学校里，乃至以后（当这些学校已经附属于学院时）的同名班级里，拉丁文法的基础知识多少都是通过死记硬背来教授的。当这些学童已经不再是一名曾经所谓的“文法学者”，已经成为一位“艺学学者”，当他已经进入自己学术生涯的第二个阶段，也就是12—15岁这个阶段，文法教学的性质就大不一样了。在这个阶段，语言的研习不是独立的，仿佛自己就可以为自己提供依据，而只与关于思维的研习联系在一起。仅仅保证牢记那么几条规则是不够的。必须对规则做出说明，而且是从思维法则的角度来说明语言的法则。由于人类的思维无论在哪里都是一样的，由于它无论在哪里都服从同样的基本法则，因此，它的言语表现形式也应该是一样的。所以，也必然会存在某种独此一份的基本文法，某种与人的思维相对应的人的文法，而各种民族语言的文法只是它的一种特定的、偶然的具体表现形式。有一位13世纪的文法学家这样说道：“由于事物的性质与人们所是、所思的方式在所有人那里都是一致的，所以，他们表达自己的方式也必然是一致的。因此，支撑着某人言语表达方式的文法，与支撑着另一人言语表达方式的文法也是一致的。它们都只是同一种类的不同表现，之所以会有差别，只是因为它们所使用的语词形式不同，而这是一桩纯粹偶然的事实。所以，一个人只要了解了一种语言的文法，也就了解了其他语言的文法，至少了解了它们的本质。”

这种独此一份的通用文法是一门抽象的学问，和几何没什么两样。它的目标就是要发现语言的通用法则。科尔瓦比[注131]说："几何学所探讨的并不是具体的线或面的大小，而是以一种纯粹（simpliciter）的方式来探讨大小。同样，文法所探讨的也不是拉丁文或希腊文的结构，而是通用结构，是从任一特定语言独有的那些特性里抽象出来的。"这种通用文法显然就是语言的逻辑。但这并不等于说，教师们以一种抽象的方式教授语言这门学问，而不参照任何具体的语言，就像今天的专业语言学家在教通用语法时所遵循的方式一样。实际上，拉丁文就是文法这门学问的具体研究素材。但是，在研习拉丁文的时候，所探求的是语言的一般形式与法则。拉丁文，尤其是学者与僧侣所使用的那种拉丁文，似乎特别适于扮演这种角色，因为它本身就是一种通用语言，一种普遍语言。之所以这么说，是因为它的不同的通俗形式，即高卢拉丁语、日耳曼拉丁语与意大利拉丁语，都是它特殊的亚种。所以人们才会以这种拉丁文作为自然的研究素材，梦想建构这种语言的几何学。

除了严格意义上的逻辑与语言的逻辑之外，其他的学科也不是说可以彻底丢掉。但是，它们只是在一些称之为"非常设课"（extraordinaires）的专门课程上讲授。这个叫法的意思是说，它们不属于常规必修课程。因此，它们的时间定在正式学术时间之外的公共假日，或者是平常日子里的下午，因为早上是留给基本教学的。从复活节到圣莱米节这一段夏日时光，大多专门分配给了这些课程。形而上学、伦理学、数学、自然史、天文学以及诸如此类的科目，都是在这些课程上讲授的。而在允许讲授的科目名单上，也没有任何限制。如果哪一位教师想要阐述某一部未被艺学院事先指定的著作，他只需问一问自己的主管机构就行了。但是很明显，这些课程都属于并非必需的额外课程，可选可不选；其中，有些是为了获得执教权所必需的，但并不是为那些学士学位候选人所设计的。因此，它们不属于我们特别关注的那种研习序列，也就是对应于我们自己的中等教育的学习序列。志向远大的教师们必须掌握这些知识分支，而年轻的学士们就不一定非得掌握不可了。

在基本的必修科目中，甚至是对于那些处在成长过程中的年轻人的必修科目，我们都没有发现宗教方面的教导，这初看起来似乎令人惊异。考虑到我们如此轻易地赋予中世纪大学以教会的特征，人们原本会指望，这些大学里应该专门开设有宗教课程。但不管怎么说，事实上，在那时的课程体系中，宗教根本不占有显著位置。我们已经看到，我们之所以可以将学院与宗教社团相比，是因为事实上它们都与外界相隔绝，就此而言，它们其实很类似。不过，要再把它们与神学院相比，可就不对了。这是因为，中世纪根本就不存在宗教教导的概念。无论是关于宗教教义，还是关于宗教仪轨的意涵，都没有开设任何课程。严格意义上的宗教教育只是在宗教改革之后才在学院里出现的。它属于反宗教改革运动，在这场运动中，罗马教会为了能够更好地战胜宗教改革势力，从后者那里借取了武器。就此而言，它是反宗教改革运动的效果之一。但是，即便到了那时候，对于宗教的无知也似乎远远超出了想象之所及，不仅学童如此，连神职人员也是如此。你甚至会疑惑，究竟有没有一位神职人员曾经是因为对神学事务一无所知而被拒绝授予神职。要求他必须知道的东西，其实就只是如何主持弥撒。

因此，教育的素材与形式之间有着密切的关联。一方面，教学方法以提供逻辑训练为最高目标，哪怕用在逻辑之外的科目时也是这样；另一方面，在青少年离开学校之前，也就是像我们今天会说的那样，在他拿到自己的业士学位之前，所接受的所有教育中，逻辑本身多少充当着唯一的素材。我们已经见证了教育思想演进的肇始，而这种演进就这样继续着。事实上，我们已经看到，在欧洲社会里，尽管教育力图成为百科全书式的，但是，它从一开始就具有彻底的形式性。这是因为，在加洛林时代的学校里，教育的目标是输导对于把握世界的思想的理解，而不是对于世界本身的理解；是微观世界，而不是宏观世界。在思想的这个微观世界中，在构成自觉意识的这个缩微现实版本中，人们所遭遇到的外在宏观世界只体现为最一般的形式。正因为这一点，任何以思想为素材的教育都几乎必然是形式性的。这样我们就可以理解，大学的发展与经院哲学的发展如何成为同一种运动。两者之间唯一的差别在于：在教育里，形式主义的性质已经发生了改变，从言语与文法的形式主义变成逻辑的形式主义。教育不再仅

限于那种构成语言的外在形式，而是力求超出这一点，达到思维本身的形式。

但是，“逻辑”这个词还是太过笼统，不足以概括这种教育的特别之处。事实上，它里面包含的逻辑具有相当特别的性质，因为论辩扮演着举足轻重的角色。关键的问题在于教会人们如何去论辩，而远不是什么教会人们如何去推理。所教授的东西首先就是与另一个人争辩的技艺，就是辩驳的技艺，甚至比证明的技艺还要重要。

为了对权威性的著作做出评注与解释，人们使用了两种方法。其中一种是讲解（expositio），仅限于阐明所探讨的作者的论点。与此相反的另一种方法是究问（quaestiones），也就是一种论辩。演练究问的教师会设定一个真实的论点。他与自己展开论辩，与和自己相反的观点产生冲突，将这些观点对峙、对照；正是这种冲突使练习饶有趣味。这两种方法中的前一种很快便声名扫地。1452年，枢机主教埃斯图维耶提请教师们记住，他们应该逐字逐句地阐释亚里士多德的文本，而这种提请本身就证明，这种讲解的方法当时是被忽视的。究问的方法要有活力得多，所以取代了巨细无遗、费时费力的分析。对于当时的种种需要与喜好，它要适合得多。在这些练习里，教师仿佛是在和假想中的对手论辩。但除此之外，在现实当中，教师们还不得不在相互之间展开论辩，至少每周一次，而且当着学生的面。不仅如此，每年的冬天，在穷者圣尤里安教堂（l’église de Saint-Julian-le-Pauvre），还要举行一场场面庄重的论辩。四个同乡会各自推选出一位教师，就涉及所有自由七艺的问题展开论辩。这叫作“actus quodlibetarius”（自由论辩表演）。当然，在阿马尼亚克战争[注132]期间，这种惯例逐渐被荒弃了。每周的定期论辩本身也很快被教师们中止了。但是，此处的教师却被业士们所取代，他们在一位教师的主持下，在各自同乡会的学校里展开争辩。

在教师之间或业士之间的论辩中，学生们只是旁观者。但除此之外，还有学生之间的论辩。实际上，这是中世纪的学童们所知的唯一一种练习。书面的作文听都没有听说过。（除了朗读）要求学生们做的唯一主动的事情，就是每周一次复述自己听过的讲课

（resumptiones）和论辩（disputationes）。根据索邦神父的说法："这种练习甚至比诵读还有用，因为它能够有效地阐明所有的疑难。任何东西只有在论辩中经过反复咀嚼之后，才能获得完整的了解。"而学院在吸纳了巴黎大学的那种生活与职能后，甚至进一步发展了这种保持论辩的惯例。学人们每个礼拜六都要开展论辩，由所在机构的院长主持。他们当中的每个人都会轮流充当立论者与反对者。当然，除了这些每周定期举行的论辩，还有其他一些论辩。比维斯[注133]在1531年写道："吃饭时他们论辩，吃完饭他们也论辩；公共场合他们论辩，私人场合他们还论辩。总之是无时无地不在论辩。"

文艺复兴时期的人对这种惯例做出了最猛烈的抨击，而提出批判也是容易的。显然，在这些公开论辩中，要想让自己的才华获得赞赏，就可能会怂使人们以空洞无聊的雕琢辞章来和别人展开竞争。为了最简单不过的问题，也会激起重重的争论。比维斯和人文主义者就曾经留给过我们有关某些论辩的回忆，在这些论辩里，辩证法退化成一种在词语上耍小聪明的游戏，而且平庸之极。有一位作者就描述过这样一个例子，论辩的目的是要决定，到底是系着猪的绳子还是牵着绳子的人，把猪拉到了市场。还有一些情况下，提问的角度也是玄玄乎乎，漫无边际，我们理解起来十分困难。从另一个角度来看，虚幻的荣誉感常常怂使论辩者不得退缩，哪怕这会使他不得不走向极端的荒谬，这样他至少可以表现出不曾放弃的样子。最后一点，不可否认，论辩经常蜕变成相互谩骂、粗言恶语乃至侮辱恫吓："人们甚至发展到拳脚相加、彼此撕咬。"最后留下死伤者横在地上。

对于这种练习，对于围绕着这种练习的整个教育体系，文艺复兴成功地用大量的激烈辱骂淹没了它们。但是，所有这些事实，即便还要严重上许多倍，也不足以证明文艺复兴对待它的态度是正当的。我们绝不能忘记，不管是哪一种学术上的规矩，都最容易陷入刻板，发生变质。总是没有几个人，能够合乎理智地运用这种规矩，始终清醒地意识到论辩应该服务于什么样的目的，应该始终遵从于什么样的目的。一旦它成了一种习俗，一旦它被赋予了习惯的权威力量，就往往会机械地履行自己的功能，这几乎是不可避免的。人们在做这种练习的时候，完全没有意识到这种练习所指向的目标，仿佛它就是自己的

目的和根据。它成了一种盲目崇拜的对象，为种种歪曲和过度铺平了道路。任何一种教育惯例，就其日复一日的运作方式而言，都是很容易遭到嘲笑的。实例教学课原本可以大有收获，不也常常蜕变成空洞的言语练习吗？像裴斯泰洛齐[注134]这样的老师，把时间都浪费在让他的学生数旧挂毯上有几个洞，或者让学生对他们完全熟悉的东西进行命名或描述（裴斯泰洛齐也因此受到批评），嘲讽这样的老师不也很容易吗？然而，一种原则可能会以这样的方式被误用，却绝不能证明这种原则本身站不住脚，因为它可能是一项非常棒的原则，能够产生有益的效果，哪怕有些人对它的使用是不得要领的，是过度的。如果说论辩确实服务于什么宗旨，如果说它们确实顺应了什么需要，那么，它们所招致的所有过度、所有荒唐，都不足以让它们遭到彻底的谴责。必须根据论辩惯例的内在价值来考察它，评价它。史学家认为它只不过是历史上出现的巨大的教育偏差，就像文艺复兴时期的大师们所相信的那样。但是，在将近三百年的时间里，这种惯例在欧洲的教育中确实发挥了极其重要的作用，单凭这一点，这种假定就几乎没有什么根据了。

实际上，这种惯例远不是一些奇特而短暂的信念所造成的偶然结果。为了充分理解这种论辩惯例都包含哪些内容，具有怎样的教育价值，我们最好回到亚里士多德，他对论辩的概念做过清楚的分析。当然，不能说中世纪之所以会如此实践论辩技艺，只是因为中世纪的人们在亚里士多德那里发现了对它的描述。如果说这个时代的人在论辩上耗费了那么多的时间，那并不只是出于对亚里士多德学说的忠信，对它的权威的敬重；而是因为论辩的惯例回应了那个时代的某些特定需要与要求。而理解这些需要与要求的最佳方式，莫过于看看亚里士多德自己的说法，因为他构建了一套关于论辩技艺的理论，而中世纪并未增添任何具有根本意义的东西。

在亚里士多德看来，学识的作用、实质和存在理由就在于证明，就是搞清楚事情的依据。但是，即便说没有证明就没有真正的学问，也不等于说所有证明都会导出真正的学问。只有有可能确立必然的关联，也就是具有不容反驳的说服力的关联，而且没有任何一个有理智的人能够不自相矛盾地否认它们，这样的学问才配得上称为真正的学

问。这种关联的最佳例证就是数学命题所表述的关联。但是，这样的命题又是如何得以确立的呢？只有当我们分析命题中凸显出来的某一个项，在其中发现有某种属性或构成元素，必然蕴含着另一个项，形成了与它的某种统一性，这样我们才能确立这类命题。比如，我们有理由说，三角形的所有内角之和必然等于两个直角，因为在三角形内角之和这个概念里，我们发现有一种内在固有的属性，使这些角的安排形式可以恰好叠加在一个T型上；反过来说，从任何一个T型中，也能够得出一个三角形。与此类似，如果我们知道，日食概念的意思是说日面掠过了月面，我们就可以说，日食必然是一个发光表面被掩映的结果。显然，对于亚里士多德来说，数学证明为所有的科学证明树立了典范，所有的科学都只有在分有数学本质的意义上，才真正称得上是科学。我们很快就会看到，是什么因素导致了这种如此明显的具有排斥性的观点。

但这种类型的关联绝不是始终有可能确立的。当我们探讨数学中的概念时，可以开展诸如此类的证明，因为这类概念非常简明，拥有的属性和构成要素就那么几个，不仅如此，它还是我们自己构造出来的。因此，我们对这些概念了然于胸；我们知道它们包含什么，从而可以很容易在这些概念中找到一个中间项，充当自身与另外某个项之间的纽带，使第二个项与第一个项之间产生不可分割的关联。但是，当我们探讨的东西只是通过我们的经验才被我们所了解时，情况就不是这样了，这样的东西要么联系着经验世界，要么联系着道德世界。在这种情况下，只有通过观察和归纳来确立统一关联，而后面这些程序哪一个都不能产生必然关联。即使我们根据自己的经验，发现A与B始终相维系，也绝不能从这个事实推出，A与B之间有着必然的关联。即使我们所知道的所有天鹅都是白天鹅，也绝不能从这个事实推出，天鹅都必然是白的，或者说黑天鹅这个概念就一定是自相矛盾的。那么，这是不是等于说，我们只能注意到这种关系，而对它们何以成为目前这个样子毫无了解，也根本没有任何手段去知道它们是否确实属于必然关联，哪怕它们再怎么具有一般性，也只不过是一系列多少属于频繁发生的偶然事件？有一种论证式的立论，它的性质与价值都不同于严密的科学证明，但它绝不是毫无价值的，因为这种手段能够为

我们提供严肃的依据，确定或否认关联属于必然关联的可能性。方法如下。

假设有一命题："骡子不能繁殖。"我们每一天都会借助观察来验证这项命题。但关键在于要了解它是否是一项必然真理。因此，我们必须考察，在骡子的本性中，是否有什么决定了它必然不能繁殖。为了给出这种严密的证明，我们不得不在骡子的概念本身中去寻找不能繁殖特性的致因。由于骡子是马与驴配种的后代，我们需要考察马和驴各自的专门属性，考察它们的解剖学和生理学构成，以此作为证明的起点。然而，根据亚里士多德的说法，考虑到我们现有的知识状况，这样一种严格证明是不可能办到的。不过话说回来，我们还可以这样做。我们可以尝试一下，是不是可以从这里找到某种特性，它也为骡子所拥有，或许能对我们的问题有所启示。从某种意义上来说，公骡与母骡的交配是不同物种的两对亲本之间的交配，因为无论在公骡身上还是在母骡身上，都同时存在着两种不同物种的亲本，而它们就是这两对亲本的后代。同一物种的两个亲本是不可能繁殖出与它们自己不同的物种的，因此，只有把公骡与母骡看成是属于同一个物种。另一方面，属于不同物种的两个亲本又不能孕育出一个与它们各自物种相同的动物来。而这项法则也适用于公骡与母骡，因为它们的交配被视为类似于不同物种的动物之间的交配。这样一来，公骡与母骡既不能生育出属于它们自己物种的后代，又不能生育出属于其他任何物种的后代。因此，它们必然是不能生育的。这样的方法也适用于政治学。假设我们在考察政府是如何导致了自身的覆亡。如果我们从分析政府的概念与覆亡的概念着手，难道就不能取得丝毫进展吗？我们已经知道了政府是如何使自身得以维存的。那么好，对立的因素也会产生对立的效果，而维存正是覆亡的对立面。因此可进一步推出，不管政府得以维存的原因是什么，它的对立面就是导致政府覆亡的原因。所以，可以把支撑这种论证方法的原则表述如下：我们先不分析我们想要分析的特定概念，也就是那个滴水不漏的依据，单凭它就可以来确定关系是否属于必然；而是用与最初的概念有关联的一个或一些其他概念来代替，我们可以根据它们来验证一些特定的命题，然后我们可以回过头来，把这些命题用到最初的概念上去。

这样一种程序能够产生绝对的确定性吗？当然不能。相反，很显然，原本只是参照更为一般的案例而确立的那些命题，如果就这样拓展到具体的案例中去，我们就必须考虑到有相当大的误差。方才我们复述的亚里士多德的论点就是这方面最好的例子。它之所以是错误的，就是因为它太一般了。它适用于所有的杂交品种，事实上，有些杂交品种是可以自我繁殖的。我们可以从这种程序中推断出来的所有命题，都是些似真的或然命题，加以理智的思考，它们并不具有绝对的说服力。这一点是如此的严重，以至一种似真命题的反命题也可以显得同样的有道理。与我们上面举例说明的这种论证类型不同，还可以提出一些反面的论点，而它们也同样值得关注。那么这是不是等于说，上面这种论证毫无价值呢？当然，如果我们说一个命题似真时，意思是说它只是从外在的表面来看是真命题，那么情况可以讲是这样。但是，人们对似真性的理解与此有很大不同。如果一个命题即便不具备直接的自明性，但成为真命题的机率却很大，它就是似真的。这种命题尽管没有让人相信的决定性依据，但确实有充分的依据。同样，诸如此类的或然性也不可能不包含真理的某些部分。因此，它们并不是毫无价值的。每一个命题都取决于如何去使用它。

由于可能会出现各种各样同样具有或然性的命题，但是其中有些命题是相互抵触的，因此，我们显然不应该仅仅凭着根据这些命题引出的推理，就接受其中哪一项命题。相反，应该把它们与其他论证似乎支持的那些与之冲突的观点相对照；必须将它们彼此对比，比较它们各自依赖的论证。一句话，必须把它们交付论辩。正因为这一点，亚里士多德才会在每次遇到一个问题的时候，都遵照一种严格的方法论规则，将自己前辈们就这个问题已经给出的不同的解决方案放在一起，逐一考察。这样，他就可以把这些解决方案与自己的放在一起，同时加以考察。换句话说，他就可以让它们展开论辩。实际上，他经常就自己的命题想出一些自己的反对意见来，与假想的对手展开论辩。可是，这样一种对照，如果不是在我们自己私下的思辨中开展，而是在公开的外在场合，在公众的瞩目下开展；如果它不再是在我们自己身上与那些理论上的对手展开论辩，这些对手说到底只能以我们给予它们的声音说话，从而多少也只能是说些我们根据自己的热情与偏好而想要它们说的东西，现在，我们却是与有血有肉的现实中的对

手进行坚决的论争；换句话说，如果在公开论辩中，我们与不同意见的捍卫者短兵相接，勇敢地站出来捍卫自己的观点，那么，这样的一种对照，难道不会产生更好的效果吗？这样一种活生生的论辩，难道不是构成了一种更为合适的方法，可以揭示所讨论的种种意见真正具有的抵抗力，从而也揭示了这些意见各自具有的相对价值吗？对于有些事情，我们只能得出一些似真的意见来。在这些事情的领域里，论辩与论证看起来就是用来追求真理的一种正确的方法程序和不可或缺的工具。当然，它也是需要小心应对的武器，很容易会使用不当。人们会只想让敌手难堪，就使出这种武器，举出一些似是而非的论点，只具有似真性的表象。在这种情况下，它纯属诡辩。但是，人们也可以是本着真诚善意来使用论辩，脑子里的唯一目的就是寻求真理。在这种情况下，就是在真正地操习辩证法，因为辩证法这种技艺，正是要以富有说服力的方式，论证似真的命题。鉴于论辩是这种技艺实践的一项基本程序，所以从根本上来讲，这项技艺也就是论辩的技艺了。

这样来看待辩证法和论辩，也正是中世纪时候对这两者持有的观点。事实上，你必须小心，不要把辩证法与论辩当作同义词，也不要认为在中世纪，辩证法被视为通往知识的道路。恰恰相反，只有在严格意义上的知识不可能存在的地方，才会出现辩证法。这种方法适用于那些探讨充其量不过是或然命题、似真命题的事情上。正是这一点，使我们能够去理解，中世纪在学术生活和思想生活中为论辩赋予了什么样的角色。不是什么东西都可以成为论辩的主题的，只有那些不可能进行严格证明的事情才可以拿来论辩。问题的实质绝不是用论辩来取代证明，而是在严格的证明尚未穿透到的地方，用论辩来辅助证明。无须深入就不难看出，对于诸如此类的事情来说，讨论其实是在我们掌握的程序中唯一能够用来区分并看清有可能吸引我们支持的形形色色观点的，我们就此可以理解，中世纪的学校里为什么会演练论辩与讨论的技艺；你甚至一定会想见，在任何一个教育体系里，它都注定要占有一席之地。

现在，只有一个问题还有待考察，就是论辩技艺在学校里的操习为什么会这么具有排他性；为什么它被视作培养一种逻辑思维能力的

至高无上的教育技术；一句话，为什么它获得了一种多少可以说是彻底的垄断地位。答案显然在于，在那时候，属于或然性、似真性的领域看起来要远远大于由证明与严格论证主导的领域。但是，为什么会这样呢？这两个领域之间，这两种思维范围之间，这种相当失衡的差异是从何而来的呢？如果明确回答了这个问题，如果揭示出差异的这种失衡性是合情合理、有根有据的，那么我们就不该再认为赋予论辩的那种重要地位是非同寻常的。有一桩一开始就值得注意的事实：亚里士多德本人几乎完全使用的是辩证法的方法，以及作为辩证法基本要素的讨论方法。根据他自己的说法，他只在构建三段论学说时使用了严格证明的方法。因此，辩证法与论辩的主宰地位的基础，并不是中世纪思想方面某种偶然的事实，某种一时的偏差，而肯定是深层因果因素的产物。那么这些因素又是什么呢？只有当我们理解了这些因素，我们才能去评判这种被大加贬毁的教学技术。到那时候，我们不仅可以评价文艺复兴时期的人对它发动的那些猛烈的批判，而且可以欣赏到它的适宜之处，并且还可以考察它们在取代了自己所挑战、所反对的那个教育体系之后建立起来的新的教育体系。

第十三讲 辩证法与论辩

——艺学院里的学科

如果说文艺复兴时代的人对经院教育采取了无情打击的态度，如果说他们认为必须彻底根除这种教育，以便在它原有的位置上建造起一种全新的教育体系，那首先是因为辩证法与论辩在经院教育当中占据着主导地位。这一切激起了文艺复兴时代的人如此强烈的反感，以至他们连想都没有想到过，一代代人如此热情地实践的技艺，一定应该是迎合了某种思想上的需要。他们由此看到的，只是人类愚昧登峰造极的体现。因此，他们不停地向这些东西发动充分的批判。但在许多情况下，他们只是满足于对它们进行谩骂、嘲笑，倾泻着自己对它们的蔑视。在牺牲辩证法以换取搞笑这一点上，拉伯雷做得可谓无与伦比。他为我们刻画了一位第五要素夫人（Dame Quintessence），她是亚里士多德的教女，是隐德莱希王国的女王。[注135]她就是辩证法的人身体现。这位1800岁的老妇人，由一群已经获得执教权的空想家簇拥着，吃饭时不吃别的，光吃一点儿范畴、“jecabots”（这是一个希伯来词，意思是抽象概念）、第二意向（secondes intentions）、反题、转生灵魂（métempsycoses）和先验概念（transcendantes prolepsies）。侍臣们忙着解决最抽象、最难缠的问题。有些在为公羊挤奶，有些在采摘葡萄上的刺和蓟上的无花果，有些在“从无中创造出大事，又让大事复归无”，有些“在一个大屋子里细心测量跳蚤跳跃的距离，我相信这事比王国的治理、战争的指挥、共和国的管理有必要得多”。不难看出，辩证法要从这样一种讽刺挖苦中恢复过来，会是多么困难。可怜的约诺土斯[注136]和他的同事们，“在索邦的废物、诡辩家、学生、讲师、疯子”身上体现出的那种技艺，在公众舆论中想必该彻底地名誉扫地了。但我相信，完全有根据反驳它所带来的那样尖刻

的评判，重新审视这个被太过粗略地探讨的个案。在上一讲里，我们已经开始进行了这种重新审视。

可以相当肯定地讲，在所有的教育中，讨论的技艺在正常情况下都有着一席之地。只有一种命题是可以在某种意义上外在于并高于论辩的，这就是科学充分严格地加以证明的命题，足以排除任何怀疑。不管你怎么理解科学证明，哪怕你对它的理解完全不同于亚里士多德的理解，不同于我们所描述的理解，有一点也是毫无疑问的：科学证明的严格程序是不能适用于所有事情的。我的意思并不是说，你能够给科学指定一些具体的限制，是永远不可能被超越的。人们力图把科学包裹在一些界限里，而科学却始终不懈地要突破这些界限，侵入那些人们认为它没有能力渗透进去的领域。即便如此，科学也只是并且始终只是一种有限的、暂时的体系，而现实在各个方面却都是无限的。因此，在实践中，科学思想始终不能穷尽现实，就算它有这个能力，要到达这个终极理想点，也还有很长的路要走，与我们现有位置之间始终有着巨大的距离。不过话说回来，对于科学遵照绝对可靠的程序而无法触及的那些事情，我们也不能彻底放弃对它们的思考与推理。我们不能仅仅因为不能免于谬误而确证这些事情，就听任我们的理智放弃对它们的思考。因此，我们还要继续去推理，哪怕只有当我们的推理具备严格的科学性时，才会被视为具有证明性的价值。遇到这些情况，我们必须让自己接受这样一个事实：我们对它们的要求，不能超出它们所能提供的限度，也就是那些或然的、似真的、并有充分依据的命题，即便它们不像必然真理那样，在理智上是无可辩驳的。属于或然性领域的命题，就是可以论辩的命题，会引起争议的命题。由于这些命题里没有任何一个有权力完全勾除与自身不同乃至对立的命题，所以，如果要在它们之间做出取舍，我们就只能通过一种途径：将它们放在一起，相互对照：让它们彼此竞争，以便让符合最适者生存条件的那个命题能够通过战胜其他命题来展现自己的优越性。这样一种对照也就是构成论证的素材。正因为这一点，就这一类问题来说，论证必然始终具有最后发言权。而由于辩证法属于一种似真性的推理技艺，论证与论辩也必然是其中的一个基本部分。

这一点揭示出，文艺复兴时期的人以咄咄逼人、冷嘲热讽的态度，全盘否定了辩证法和论辩，这样的态度无论怎么看都是没有依据的。即便如此，我们还需要去考察，为什么在中世纪，这种特定的推理类型会成功地发展到如此惊人的程度，几乎成为唯一的考察工具，以压倒性的优势成为最重要的学术练习。对这个问题的回答，得到学问在这段时期里的状况中去寻找。

这段时期所确立的唯一一门说明性、证明性的学问就是数学，希腊人已经把这门学问发展得相当成熟了。结果就像我们已经借亚里士多德的例子证明的那样，科学的证明只有在与数学证明一致的情况下，才是可以理解的。但是，数学的方法论并不适用于经验的现实，并不适用于由具体事实组成的世界，后者通常看来是超出科学证明的范围的。当然，古代人与中世纪时候的人都非常清楚，所谓观察是怎么一回事。但是他们并不知道，可以用这样一种方式来组织和转化观察，以便让观察为一种依循规则的论证性证明提供要素。就此而言，观察所起的作用就只是记录现象以怎样一种方式自然显现在特定数量的一些案例里。这样的记录即使相互关联，也丝毫不能确保所记录下的关系也会在迄今尚未记录的其他案例中获得。因此，看起来不可能通过观察来证明任何一般性命题。实际上，为了让观察获得证明力，就不能让它只是出自基于或然性情形的偶然遭遇，而应该最终让人去挑战它，在周详考虑之下，带着一种具体的目的去提出它，以便能够按部就班地调控它，遵照某些特定的理性原则来组织它，因为只有当观察伴随着理论阐述，才有可能将它转化成为一种真正的逻辑操作。

这种中心明确、系统严整的观察，我们称之为实验或实验性推理。由于实验是一种与观察相当不同的东西，它的基础在于将许多观察进行一种组合，以使结论的推出能够像从三段论的前提中推出三段论的结论那样。观察要想具有科学上的价值，就得时常重复进行；而实验性推理的价值与范围，则在相当程度上独立于所依据的实验的数量。尽管如此，重要的却并不在于观察应当是大量进行的，而在于观察应当精心构造，系统严整，并且具有确定性。不仅如此，正如几何学中的定理一旦得到证明，也就证明在任何时候都是正确的；今天人们也认识到，通过一种精心构造、精心实施的实验，科学家可以证明

一种四海皆准、亘古不易的正确而有效的法则，例如接种就能够防止炭疽病。实际上，实验这种证明的方法在研究自然时所发挥的作用，是与数学推理在研究数与量时的作用一样的。

但是，在那些时日里，实验性推理的观念是闻所未闻的。今天我们拿它当不言而喻的东西，可它其实只是在一段漫长的演进之后才逐渐浮现出来的。只有到了16世纪，随着伽利略以及与他的名字联系在一起的科学运动的到来，它才有可能出现，并且事实上也就是在那时候出现的。只有在16世纪，在培根[注137]的努力下，人们才开始认识到，他们所探讨的是一种自成一体的逻辑操作，一种新的证明方法。

中世纪为什么会如此不顾其他地培植辩证法与论辩，答案就在于此。除了数学问题这个唯一的例外，论证似乎不可避免地成为唯一的方式，可供人的思维以最小的错误机率区辨真理与谬误。任何事情都交付公开论辩，因为它们除了属于特定的、有限的知识领域，还属于充满争论的领域。“Deus tradidit mundum hominum disputationi”（世人论辩乃神授之例）这句格言在当时用得可是不折不扣。严格词义上的辩论被认为是众学之王，是我们手中一种独一无二、普遍适用的工具，用来将万事万物交付理智的审察。所以说，那时候通过辩证法实践训练年轻人因为过度而产生的问题，就不应该归之于一种病态的浅薄造作，或是逻辑感的发展严重过度。相反，这是因为在当时学问的状况下，既不存在也不可能存在任何其他的推理方式，可以适用于经验世界。因此可以说，在这段历史时期，学习如何思考就在于学习如何论辩。

与此同时，这种教育的学究气也不再显得那么令人震惊或恼火。为了能够论辩，为了能够面对形形色色的人的意见，你首先必须去熟悉它们。而这些东西都在书里。从这个角度来看，为了了解事情以及主宰这些事情的法则，从逻辑上讲首先就必须学习人们曾经就它们说过些什么，写过些什么；因为只有从各种观点的冲突之中，真理才会绽露出来。即使是最初赋予某些声名卓著的作者的重要意义，如今看来也是十分自然的事情。为了理解这一点，并不需要引入某种关于思想奴役状态的理论什么的。辩证法的方法所能允许的推进程序就只有

这一种。这是因为，即使说为了实施这种方法，必须理解形形色色的人的意见，也要特别地关注贤哲的意见，关注贤哲中最有权威的人的意见，这也是非常重要的，因为这些人的意见最有可能成为真理。在这段时期，人们对那些被正确或错误地视为伟大思想家的人，确实常常表现出迷信般的尊崇，但造成这种结果的事实，并不是人们想当然地认为，真理必然完整地浓缩在某一部特定的著作当中；而是在这个世界上，理智在一片懵懂之中艰难摸索着或然性，人们感到需要找到一种更可信赖的日常养料。当然，我并不是想说，教会的教育对被奉若神明的权威典籍不抱尊崇，而是有一点很显然，根本的原因一定在别的地方（也就是说，在于辩证法的概念本身），就是我们在最开放的思想家亚里士多德的著作里找到的所阐述的原则。他说，我们可以通过两种迹象来判定一种观点是似真的：要么它对于所有人或大多数人来说看起来是真的；要么它对于那些贤哲来说是如此，不管是对于所有贤哲，还是大多数贤哲，还是最受敬重的那些贤哲。因此，与唯书至上相伴出现的，并不是这段时期里所有对于活生生现实的感觉都陷于麻木呆钝之中，或者书面文字成了某种盲目尊崇的对象；而是强加到这个时代上的某种特定学问观的必然后果。

我们应当注意，不要认为这样一种唯书至上的教育本身就很让人恼火，只能把它解释成某种偏差。恰恰相反，恰恰是这种教育概念，从开始组织一种教育体系开始，就显得对人的思维来说最自然不过。这是因为，所谓教育，就是在一个特定的文明里，有那么一整套知识与信念，当时被视为那个文明的基本内容，在代与代之间薪火相传。否则教育又是什么？而正是在书本里，维存着、浓缩着不同民族的思想文明。因此，书本被视为最重要的教育媒介，也就是相当自然的事情了。与此相反的观点，就是说与具体现实的世界之间的直接接触，至少应该在某些方面取代书本，是要到一个相对比较发达的阶段上才会出现的。它的前提是科学要发展到一个比较成熟的程度。所以说，我们可以看到，只有到了17世纪，它才开始有了立足之地；一直要到18世纪下半叶，它才获得充分的发展。我们还会在适当的时候，来考察产生这种相反观点的源泉。现在我们只需要指出，它并不是那么不言而喻、一目了然，以至让我们看到它不是一下子被人接受时会感到

惊讶。它所引出的问题在于它最终是如何出现的，而不是它最初如何能够不被人所认识。

正如我们可以看到辩证法与论辩何以会在中世纪的教育当中具有如此重要的意义，现在我们也可以理解，当时有根有据的这种重要意义，为什么它的原初形式到了今天不再具有相关性。原因就在于，我们已经逐渐发展出了对于实验性推理的性质与价值的自觉意识。今天我们知道，有另一种可供选择的证明方法，有另一种与之不同的论证类型；把辩证法的技艺教给中世纪的学人是相当必要的，而现在，我们给自己的孩子灌输这种论证类型也是非常根本的，比起前者来毫不逊色。不仅如此，实验性推理就该取代辩证法，这桩事实是一种完全自然的发展过程，因为前者本身也是一种辩证法，只不过是一种客观的辩证法。正如辩证法在于意见之间的一种系统对照，实验性推理就在于事实之间的一种系统对照。

即使说辩证法在今天已经不再全盘维持它的古老特权，即使说我们可以比前朝往世更清楚地看到它的所有缺陷，即使说我们诉诸辩证法时已经审慎备至并且也应当审慎备至，这也不等于说，从今往后，我们无法再对它有进一步的利用，我们应当彻底根除它，将它完全驱除出所有的教育。无论实验科学或许已经取得多么大的进展，它们也依然未能并且也永远不能涵盖现实中某些多少不容小觑的方面，原因很简单，它们无法穷尽现实。有些领域我们是不能采取实验性推理的，可是在那些领域里，我们却常常被迫表明某种立场，哪怕只是为了能够在行动刻不容缓的地方有所行动，为了合乎理智地行事，我们必然接受针对相关问题的理性反思的主导。由于科学推理无法适用，我们必然要借助类比、比较、概括、假定等手段，一句话，借助辩证法，尽我们最大努力来推进。而由于我们通过这种推理形式所得出的结论充其量也是或然性的，它们也就必然有可能引发争议。

因此，如果说法律、道德与政治方面的问题还属于可以论辩的领域的话，那是因为实验方法只是刚刚开始在这些问题上采用。正因为这一点，在考虑诸如此类的问题时，我们不仅要熟悉事情本身，还要熟悉有关的书。在这些富于争议的领域里，我们无法看到绝对明晰的

真理；我们需要深入思考并比较我们前辈的种种观点，以及珍藏这些观点的那些著作。而对于物理科学或自然科学来说，情况就不是这样了。但是你能够想象在哲学、法学甚至社会学的教育里，不包括对这些领域中那些声名最高的思想家做初步研究吗？这样我们就可以合理地说明，我们的某些考试为什么会赋予文本研究这样的地位了。概括来讲，我们可以说，尽管随着科学的进步，随着科学得出越来越精确和可证明的结果，使可争议的领域范围越来越收缩，但是，它是永远不可能从这个地球上彻底抹除争议的。论证在思想生活中，论证技艺在教育中，将始终占有一席之地。

我们已经对中世纪学术生活的运作与机构做了描述和说明，已经尝试重新构建了这种生活本身的性质。但是，所有的学术生活都包括两种不同类型的要素：一方面是课程的内容与方法，另一方面则是道德纪律。后者还有待我们讨论。

文艺复兴作家对经院哲学家纪律攻击之猛烈程度，较之他们对辩证法与论辩的攻击无有不及。众所皆知，拉伯雷和蒙田与他们那个时候的学院，那个“吝啬的蒙太古（Montaigu）学院”，那个“我们身陷囹圄的年轻人的监牢”之间，爆发了激烈的论战。在他们为我们描绘的场景下，这些地方回荡着鞭打声和受刑者的惨叫。根据这些见证者的证词，树起了一种因袭之见。基于这种见解，在中世纪这个时代，学术纪律就其严苛性乃至非人性而言，都算得上登峰造极。不仅如此，人们还认为，这种野蛮鄙俗不仅与经院教育的严苛相契合，也与那个时代道德的粗鄙相契合，充满了平庸习气，对于给人带来愉悦的技艺则是一无所知。因此，它更适于在学生中滋养厌憎，而不是在他们身上注入热情。看起来，它仿佛只有借助粗鲁的强力和外在的约束，才能博取学生的注意力。殊不知，这种因袭之见在很大程度上依据的只是一种传说，揭示这一点是很有必要的。

可以相当肯定地说，在教授文法的小学校里开始时确实使用着鞭笞。人们总是把文法教师刻画成随身携带笞鞭的形象，这是他职责的象征标志。但他也始终是佩带这种标志的唯一人士。在夏特尔教堂的正面，通过形象的比喻表现了自由七艺：只有文法携带着笞鞭。在这

些初级学校里，只有不到12岁的孩子。相反，一旦学童们超过了这个年龄，一旦他们开始学习自由七艺，一旦他们成为艺学院的学生，加到他们头上的纪律就是相当宽松的。在15世纪之前，我们没有发现任何体罚的记录。对于违犯巴黎大学校规的惩处，要么是开除，要么就是直接罚款了事。但是这些校规并不干涉学人们的私人生活，除非他们的行为扰乱了公众安宁。有一本书叫《论学校纪律》（*De disciplina scolarium*），曾经被张冠李戴到波伊提乌的名下，其实最近也是从13世纪才问世的。书中清楚地显示了当时的学生们享受到何等的纵容。实际上，书中建议教师们应当在严厉（rigidus）的同时保持温和（mansuetus），不过也明确指出，他有时候必须知道如何容忍学生的傲慢（elationem discipulorum）。再过几行，书中又提到有一位教师，因为无法控制自己的学生，绝望地上吊自尽了。此书的无名作者说，这位教师本应该更好地贯彻纵容（Sapientius egisset si mansuetudine usus fuisset）。只有到了1450年前后，我们才看到巴黎大学变得更加严苛，更具有压制性。在这段时期里，它力图阻止学人之间无休止的体力争斗，这种争斗已经成为学人们的一项消遣，常常造成血洒街头的结局。有鉴于此，巴黎大学禁止在愚人节[注138]上佩带武器。任何人违反此项规定，都将当着艺学院代表的面领受公开鞭刑。不过，显然这远不是什么司空见惯的措施，它的严厉和庄重本身就证明了它是非同寻常的。

自从学院和会馆大量出现，要求学生们住在这些地方的约束也更加严格，纪律也从此越来越严厉，因为从前可以宽容的行动此后将被禁止。但是，惩处还是非常温和的。我们还保存着哈考特学院14世纪创建时的规章，惩处手段仅限于罚款，犯规程度再严重些，就是开除（参见高僧布克）。有几条规章只是把带品行可疑的女人进学院作为次要的过错来惩处。而在许多情况下，仅仅是要求义务为会社提供一定量的酒就可以代替罚款。这种宽厚为怀的原因在于，最初的学院还是以民主的方式组织起来的。院长由学人们选出，从某种程度上说，整个会社都对规章有发言权。民主性的共同体从来也不会有十分严厉的纪律体系；当判决者与被判决者都感到他们是平等的，那么法律也就对任何人都是宽松的，原因很简单，今天被判决的人或许明天就会成为判决者，反之亦然。要想让法律采取强硬路线，就必须由一个或

几个大人物来代表，他们在他人眼里，在自己眼里，都比大多数人高出一等，他们负责监管后者，裁定其行为，服从规章的方式也和其他人不一样，执行规章正是他们的职责。

只有到了16世纪，也正是在文艺复兴曙光乍现的时刻，鞭笞才成了学院生活的家常便饭。钟声响起，全体学生齐聚大厅，鞭笞就在那里执行。从此，“habuit aulam”这个神圣的词语就被用来指惩治。“habuit dorsum”（笞背）这种说法也有使用，对于这种表述，当时的一位名叫科尔迪埃[注139]的作者这样精辟地评论道：“背部清白无辜，可受罚时总选它来担当。”（Omnino aliud est quam tergum;verum ubi agitur de poena,tergum dici solet）就是这同一个“背部”，在（Pierre du Pont）的一段诗篇中，哀叹自己命运之悲苦与不公，因为它要为身体其他部位犯下的所有恶行赎罪：

手足胡作非为。却由我们受罚

（Quidquid delirant alii crudeliter artus Plectimur）

只有一家学院对鞭笞的使用似乎发展到相当过分的程度，它就是蒙太古学院。拉伯雷、蒙田、伊拉斯谟（曾经是那里的一名学生）和比维斯谈起这家学院，都是厌憎不已、义愤填膺。在这一点上可以说是众口一词。经营这家学院的就是著名的坦佩特（Pierre Tempête），在拉伯雷的书里被刻画成伟大的“鞭笞学生者”。但我们一定不能再犯文艺复兴时期作者们的错误，他们过于笼统地将蒙太古学院的真实情况概括为其他所有学院的真实情况，而蒙太古学院看起来的确只是一个例外。实际上，这家1314年就开办的学院，在16世纪初又由一位神秘主义者和苦行主义者Jean Slaudonc进行了彻底改革。[注140]针对学生们在其他学院过的那种过于安逸的生活，他立意要引入一种尤甚于修道院的纪律规则。禁食禁欲只是这家学院的日常惯例。学生们几乎没有什么可吃的。他们的食物就只是蔬菜汤，一个鸡蛋，还常常是烂了的，或者是半条小鱼，几块烧土豆，要不就是一点儿李子干。所有这些东西都只是用井水淘洗一下。大一点的学生可以吃到一整条小鱼或两个鸡蛋，一片干酪或一点儿水果，再加一点儿稀得不

能再稀的酒。至于肉类，可是想都不敢想。因此人们说，在蒙太古（Montaigu）学院，什么东西都“太苦”（aigu）（法语里兼有“锋利”“苦痛”的意思）：它的名字太苦，内部的环境太苦，就连那些饥肠辘辘的苦主学生们牙齿也是磨得利利的（mens acutus，ingenium acutum，dentes acuti）。

但是我们知道，其他学院里的情况并不是这样。根据比维斯本人的说法，尽管你也不会真的发现自己周围摆满了珍馐美味，但食物的营养还是足够的。所以完全有理由认为，如果只是单单鞭挞这一家学院规则管制过分，还算公允。同一时期里图尔学院（collège de Tours）的实际情况可以为证。只有15岁以下还在修习文法的学生会接受体罚。即便真的施行体罚，也是有所节制的，并没有像规章的措辞中规定的那样残忍（modeste et non saeve）。

无论如何，很显然，严苛的纪律措施，虐待身体的惩治手段，这些都绝不是中世纪的独有特征，也肯定和经院教育没有什么必然关系。相反，虐待开始出现时，经院哲学其实已经开始衰落了，而文艺复兴先驱们的声音也已经为世人所闻。几乎可以说，这些严苛的措施和虐待的手段正是现代的产物。在13、14世纪，艺学院里的年轻学生们，年纪在12—15岁，就像拉斯代尔曾经说过的那样，是某种绅士，不受任何有辱身份的处置，享有相当大的自由，他既使用这种自由，也滥用这种自由。而到了15世纪末、16世纪初，他却变成了纯粹一个小学童，也受着小学童该受的那种处置。到了此时，整个学生群都遭到失宠的命运：他们此前一直生活在一种类似成人的生活之中，如今突然成了未成年人，自然会苦恼不已。至于衰落的原因，就是学院的设立，尤其是那些改革，它们在城外的隔绝之地实施，基于修道院的原则来组织。一旦这些设施的院长开始代表巴黎大学而不是代表学生，一旦他们被赋予了新的尊贵身份，从而享有了实质性的纪律权力，一旦（从另一种角度来看）学生们与外界相隔绝，学生们就只能死死地依赖这些教师，再没有任何东西可以保护他们免受教师们的专制。相比于这些地位如此显赫的大人物，这些巴黎大学的显贵，这些规章的解释者，年轻的艺学院学生们就像是无足挂齿的小动物。因此，学生所采取的任何抵抗或反叛都会像是大不敬的行为，也会照此

遭到压制。正是在这段时期里，产生了纪律方面的转型。实际上，在学院纪律风格的变化当中，学院本身所采取的新形式具有非常深刻的因果作用，以至尽管有来自人文主义者的种种攻击，新的秩序还是不同程度地维持了下来，远远超出了经院时期乃至文艺复兴，一直维持到了旧制度（l'ancien régime）终结之时。年轻人扭转这种贬黜的趋势，足足花了几个世纪的时间。

学术纪律既意味着一种惩罚体系，也同样意味着一种奖励体系。就奖励而言，经院哲学时期的纪律对于我们今天有着特别的意义。

我们已经如此习惯于认为，竞争是学术生活中的根本推动力，以至我们无法轻易地想象，一所学校要是没有细心制定的分等奖励体系，以便让学生们的热情始终旺盛，又如何能够存在下去。给个好分数，对令人满意的表现郑重其事地给予肯定，授予荣誉称号，组织征文竞赛，颁发奖金，在我们看来，对于任何一个坚实的教育体系来说，都必然在不同程度上伴随着所有这一切。但是，在16世纪以前，在法国实施的教育体系，实际上也可以说在欧洲实施的教育体系，都典型地表现出一桩令人惊异的事实：除了考试通过之外，根本就没有任何奖励。而且，任何候选人只要是勤勉自觉地跟上研习的课程，也就确信取得了成功。当然，想要在论辩中崭露头角的欲望，还是有力量点燃学生的自我渴欲的。但是，并没有任何正式规章明确地支持这些口舌之争。唯有一样习俗可以说类似于正式的分级，和已经成为我们学术风习中不可或缺的一部分的那些分级多少有些相似，就是在一个特定的时期，艺学院会按照学生的成绩给他们分级，把他们依次送到圣母院主事面前，让主事可以庄重地授予这些学生执教权。至于颁发奖金，这些做法直到16世纪末才出现。在弗朗索瓦一世[注141]的统治下，开始举行每年一度的典礼，其间会举办某种竞赛，所有最优等学生都可以参加，获胜者将赢得一顶学生帽。但这还算不上一种充分发育的颁奖，后者得包括一系列备受推崇的广泛竞争。但是到了此时，经院时期已经是明日黄花，我们已经完全融入文艺复兴的洪流中了。

对于今天的我们来说，中世纪开展的实验依然有着鲜活的现实意义。我们依然在争论着竞争、考试与定期的正式奖励是否构成了任何学术活动的驱动力的根本内容。现在我们看到，在过去就存在这样一种教育体系，它延续了几个世纪，激活了整个欧洲的思想生活，将其维持在一个相当高的强度上，可这种人为设计的教育手段在其中却是闻所未闻。艺学院的年轻学生们最初享有彻底的自由，却又完全缺少任何直接的激励，或许也有它的缺陷，对此我有充分的意识。你大可以设想，如此开明的一种体制，对于那些更为理智的学子，对于那些真正想要获求知识的年轻人，不失为一种绝佳的体制，但对于那些庸庸碌碌的学生，或许会有它的缺陷。原因就在于，没有任何东西能够迫使这些庸碌的学生抗御自身沉湎其中的那种庸碌，他们很少能够从自己所接受或想来是接受了的教学当中有所获益。还有一大批学生只是徒有虚名。这就说明了为什么在所有注册的学生中，只有一半人拿到了业士学位。而在所有业士中，又只有一半人成功地取得了更高的学位。要治疗这种事态的弊病，并不在于设立一套复杂的奖励体系，那只能对好学生起作用，因为只有他们能够获得奖励。它也许会过分地激励最好的学生的热情，却不会提高最差的学生的素质。需要建立一种不那么宽松的纪律，对年轻人的错误不那么纵容；学院恰恰有助于达成这种目的。尤其值得指出的是，一旦学院创立起来，学生被当作学童而不是学人，就不会有任何人在管理他们时，想到要运用我们教室里使用的那些华而不实的奢侈激励。当然，我的意思不是说我们必须彻底摆脱所有的奖惩手段，一夜之间废除这一整套相沿已久的机制。它是不可能被破坏的，除非有新的来取代它，除非我们可以找到其他刺激学生热情的手段。但是，为什么我们会在中世纪取得成功的地方陷于失败呢？为什么我们提供的教育还不如中世纪经院哲学那种严格、粗朴的辩证法更能激发并维持学生们的兴趣和好奇呢？

第十四讲 关于巴黎大学的结论

——文艺复兴

我们已经分析过了12—15世纪法国所实施的教育体系。现在，我们将要进入一个新的时代。但是在此之前，似乎有必要最后一次回到经院教育，以便从整体上来审视它，从正反两方面对它做出总的清点，并且以此得出结论。我打算忽略所有的细节，以便阐明这种教育的基本特征，从而能够区分两类东西：一类就是日后被视为我们自己的国民教育体系中的一个根本部分；一类则与此相反，注定要消失或发生转变。由于文艺复兴时期的人以拆毁为己任，也就是对自己先辈的工作进行彻底的革命性变革，所以我们也需要对这种规划的价值做出详尽而准确的评价；只有完成了这项工作，我们才有能力理解和评价他们的后来者的工作。

首先，我们必须无条件地承认，就教育组织，也就是我们最近所研究的这段时期中的教育组织来说，它表现出的那种丰富多彩、新意迭出，足以令人称奇。实际上，这段时期几乎是从零开始的，单凭白手起家，就演化出一套历史上未曾有过的最强大、最全面的学术机体。简陋的主教座堂学校与修道院学校所能招收的学生数目从来也就相当有限，彼此之间毫无关联。而在欧洲大陆，在一个固定的地点，确立起一套庞大的教学机体，它是匿名的、非人格化的，也是自我维持的，取代了主教座堂学校与修道院学校。它的教师数以百计，学生则数以千计。这么多人都一起从事同一项事业，服从同样的规则。因此，这个机体的组织最有可能体现人类学识的所有分支领域。也正是在这套体系里，创造出被称为院系的中等教育机构，对应于不同的学术专业。在学习场所的环境方面，创建起了宿舍、学生会馆和学院，

为学生群提供道德上的庇护。各级学位也设立起来了，为学术生活分出了等级，也勾勒出了循序渐进的各个阶段。为了控制获得这些学位的渠道，又设立了考试。研习的课程制定出来了，为学生明确指定了他在这些阶段的各个步骤上都需要获得哪些知识，也为教师指定了需要教授的基本内容。这些就是在两到三个世纪的时间里出现的主要创新。

这些接二连三出现的创新，都属于中世纪时期——也就是这一段特定的中世纪时期——独特的、原创性的成就。无论是古希腊罗马时期，还是加洛林时期，都不曾提供任何可供效仿的典范。尽管说所有这些制度都与它们的起源有着密切的关联，与中世纪生活的特定背景有着密切的关联，但它们在这段时期里可以说是牢固地扎下了根，从而可以不受触动地一直存活到今天。当然，我们不会像我们的先辈那样解释它们，我们已经为它们注入了一种新的精神；但是，它们在结构上并没有实质性的改变。要是有一个中世纪的学生回到我们中间，听我们谈论大学、院系、学院、业士学位、执教权、博士学位、学习课程、常设课和非常设课，很有可能这样想，除了从前使用的拉丁词被法语词所取代，其他一切照旧。只有当他坐进我们的讲演厅或课室，才会体会到已经发生的变化。他会就此看到，学术生活已经发生了转型，但依然在中世纪为它挖就的沟渠里流动。

这种组织除了具备这样的耐力与韧性，使它能够抗御时间的洗刷，而且还具有显著的弹性。我们已经有机会注意到，在整个中世纪，这种组织是多么容易地通过形形色色的形式转换了自身，展现了自身，并且不管怎么说，也从未表现出背叛它所依据的根本原则的迹象。要知道，在它诞生时，只是一个松散的同盟，没有任何官方的性质，没有任何具有约束力的章程，没有一块限定的安定处所；曾经一度，它只是一些学院的集合。而就在这样的时代，这样的时刻，发生的变化又是多么地剧烈！尽管如此，这些变化的发生却并没有造成什么剧烈的停顿，基础的动摇，或是革命性的巨变，而只是一种日积月累的缓慢过程的结果。这种过程在多大程度上能够对新的需求做出回应，完全取决于这些需求在多大程度上得以展现出来。

这种组织的弹性不仅体现在它的历史演进方式上，而且体现在它的地理扩散方式上。至今为止，我们几乎完全是在巴黎一地来考察这种组织方式，这不仅是因为这种体系就是在那里诞生的，而且还因为巴黎大学是其他大学极力效仿的主要原型。即使是这样，我们还是很惊讶地注意到，这些纷繁多样的大学尽管复制着同样的基本属性，在很大程度上只是同一范型的不同摹本，但是彼此之间的差异却是那么地大。有多少地方坐落着大学，几乎就有多少类型的大学。有些大学将人类知识一网打尽，有些大学则只限于一个专门领域（比如博洛尼亚大学、蒙彼利埃大学）。而在这两种极端之间，还有各种中间过渡类型。有些大学，比如巴黎大学或牛津大学，唱主角的是艺学院；而在另外一些地方，居于至高地位的是另一个院系。巴黎大学是一所属于教师的大学，它的学生群基本上都是比较年轻的人；而博洛尼亚大学的学生群主要是成年人。牛津大学和巴黎大学都包含学院，但是牛津大学的学院和巴黎大学的学院可不是一码事儿。要找到这样一个既千篇一律又纷繁多样的机构是相当难得的，人们透过它所表现出的种种外表认识到它的内在，但没有一个地方的具体表现是与其他地方完全一致的。这种一致性与多样性确凿无疑地证明了，大学在多么大的程度上属于中世纪生活的自发产物，因为只有活生生的事物，才能够以这样一种方式，在充分维持自己的同一性的同时，还能顺从于、适应于各种各样的具体情势和环境。

不过，事情还有未彰显出来的另一面。我一直在努力描绘的这些复杂的机构，归根结底是建立在法团概念基础上的，也是从这个概念中导出它们的一致性的。巴黎大学本质上就是一个法团，要想说明它的组织机制的基本特征，就要考虑到它作为一个法团的性质。除此之外，今天是不是还能以这种方式来概括它呢？我们知道，中世纪的法团一旦确立起来，就会很快呈现出一种明显的趋势，越来越抱守传统、难以变通。一方面，组成一个机构的一群人实际上要比各自分离、相互独立的个人更难以变化；一个法团的规模之庞大，本身就加剧了运动和变化的困难。不仅如此，法团的目标还在于充分利用垄断，消除所有的竞争。因此，一旦它确立起自己的排他性权利，排除了所有的竞争，也就不再有任何理由要创新或变化。要对自己周围不断兴起的新的需求做出充分的关注和努力的适应，它并无利益可得。

它自顾自存在，与自己的环境失去了接触。由于巴黎大学也是个法团，所以它也面临着同样的危险。我们还会有不止一个机会指出，教育的演进始终大大滞后于整个社会的普遍演进。我们会看到，整个社会普遍弥漫着新的观念，却感觉不到对巴黎大学法团的触动，它的研习课程或教学方法都没有调整。就举一个例子：16世纪诞生了一场伟大的科学运动，并历经17、18世纪而进一步发展，但直到19世纪初之前，却从未对巴黎大学产生影响。

但不管怎么说，尽管有这种不利之处，这种先天缺陷，要说中世纪在学术组织方面成就巨大，也并非夸张。不过，就课程内容与教学方法而言，它的贡献并不是实质性的，尤其不是原创性的。这是因为，无论哪朝哪代，教育都只能以缩微的形式反映人类知识的当时状况。不错，中世纪对新知识的创造无所贡献；它只是继承了罗马帝国末期已有的成就，或者更准确地说，鉴于罗马人自己也并没有在希腊人已有的成就上再添上浓重的一笔，所以，我们更应该说中世纪只是继承了希腊文明末期已有的成就。但是，中世纪只看到了希腊文明中一个有限的方面，就是对逻辑的培养。也正是在这一点上，中世纪构造了自己的整个教育体系。实际上，从来不曾出现这样一段时期，逻辑在一个民族的思想教育中占有如此压倒一切的位置。这说明，亚里士多德为什么会在这一时期享有如此高的声望。这种声望并非纯属意外，即人们出于偶然才不知道柏拉图的著作；[注142]也不能用一种平庸习气来解释，说这段时期的人没有能力欣赏柏拉图的思想或诗学。关键在于，他们的注意力集中在别的地方。他们首先感到的是需要让自己接受一种严格的学科训练。他们转向亚里士多德的著作以满足这一需求，可不是没有理由的。

至于是哪些原因使得逻辑素养的发展成为绝对首要的事情，则来自于中世纪心智最深层的特征。事实上，中世纪所有的思想活动都指向单一的目标：创造一套可以充当信仰基础的知识体系。我这么讲，并不是说神学在这个时期成为哲学的卫护者，而是说信仰正体验到一种诉诸理性的需要，与此同时，理性也获得了自信，准备好着手对信仰做出说明。那么，这种被人感到如此必要的学问又是如何建构起来的呢？是通过综合有关经验现象的观察并做出解释吗?我们已经看到，

就这段时期而言，单凭观察，根本不能确立任何有效的论证。因此，从认识论的角度上说，观察是毫无价值的。那段时期里的人的经验还太简单，太缺乏实证材料，不足以从中导出任何具有相当概括力的结论。所以，剩下的就是推理，也只有推理。必须借助推理的力量来建构这种新的学问，因为这种学问注定要同时增强并验证教义。实现这一目标的唯一途径，便是让人们的思维习惯于推理技艺，实践并开发逻辑方法能够办到的所有练习。这就说明了中世纪的人何以患有这种思想上的盲视，从希腊文明的整体中只看见这种逻辑训练，精妙善思的希腊天才已经把这种训练发展到一个相当成熟的程度。

除此之外，考虑到它所服从的目的，异教的辩证法在被移植到基督教的时代后，必然会表现出在古代从未具备或从不可能具备的新特征，在此之前，它完全是一种此世的活动，是诡辩家之间一种简单明了的游戏，是照柏拉图和亚里士多德设想的那种世俗知识方面的一种推进方法。而现在，它和教义紧密关联在一起，共同沐浴在教义所激发的那些情感之中。对于道德教育和宗教教育来说，它不再是某种外在的、异在的东西，而是某种准备。作为最高神圣的一项前提条件，它也披上了一层神圣的光环。或许从未有这样一段时间，人们曾经给予学识及其道德价值这样高的敬意。也正是这一点，激起了一种思想热情，让那些蔚为壮观的学生人流，不顾旅程的艰辛与危险，从欧洲的这一地迁徙到另一地，去追求真理。因此，即便说中世纪确实是从古代那里借取了自己教育的素材，但还是用一种新的精神激活了它们，并由此转化了它们。当我们今天从外部来考察这种逻辑训练时，它完全给人一种枯燥、淡漠乃至冷酷的印象。然而，事实却是，对于这段时期的人来说，它属于一种道德训练。毫无疑问，这种见解比起与之相反的那种学说要有成效得多，后者所主张的是多少将人类生活中这两个方面彻底分离开来。认识到这一点是非常重要的，因为我们已经抵达了发生这种彻底分离的时代前夕。

不管中世纪把逻辑训练看得多么崇高，对于人的心智来说，它本身还不能构成一种完满的教育。一个人并不仅仅是由纯粹理智构成的；单单让人理解人的思维形式机制是如何构成的，正常情况下是如何运作的，还不足以培养出一个完全的人。必须引领他从总体上去理

解他的人性。并且，鉴于处在一个时期、一个国度里的人并不能构成人类的整体，所以必须让他知道，在历史的进程中，人的自然已经发展出多种多样的形式，体现在千姿百态的文学艺术、伦理体系和宗教体系中。由于人只是宇宙的一个组成部分，所以为了让他真正地理解自己，还必须学习去理解那些不同于自己的事物。他不能只关注自己，还得环顾四周，努力理解围绕着他的那个世界，自己正是这个世界中不可或缺的一部分。他得领会到，这个世界是那么地纷繁复杂，已经完全不能局限于纯粹逻辑的狭小界限内。如果就此说中世纪的种种教育学说立足于当时的思想需要，那么也不难看出这些学说是多么片面，多么有缺陷。考虑到它的意义至关重要，很自然，所有的努力一开始都集中在这个有限的目标上。但是，随着时代的推演，人对自身的理解越来越全面，与此相应，不仅这种早期的理念会扩大，新的成分也会丰富它。这就是16世纪的人们所承担的任务。现在我们可以来考察，他们是如何解释这项任务，他们本人又是如何履行这项任务的。

教育的转型始终是社会转型的结果与征候，要从社会转型的角度入手来说明教育的转型。要想让一个民族在一个特定的时间环节上感受到改变教育体系的需要，就必须有新的观念、新的需要浮现出来，使此前的体系再也无法满足需要。这些需要与观念本身也不是说凭空产生的；如果说它们在被忽视了数百年后，突然一下子进入了人类意识的最前沿，那么中间过渡期必然会出现某种变化，上述需要与观念就是这种变化的表达。因此，为了理解16世纪的教育成就，我们首先需要知道，在一般的层面上，是什么构成了这场被史学家称之为文艺复兴的伟大的社会运动，而16世纪的教育理论只是这场运动的一种体现。

人们经常认为，文艺复兴的实质就是复归古典时代的精神；实际上，通常用来指欧洲历史上这段时期的这个说法，就是这个意思。在人们看来，16世纪是这样一个时期：人们抛弃了中世纪阴郁的理念，重新用古代异教世界盛行的那种更加快乐、更加自信的眼光来看待生活，至于这种转向的起因，据说是重新发现了古典文献，这些首屈一指的杰作，被埋没了数百年之久，只是到这个时期才被拯救出来。从

这个角度来看，正是对古典文献中伟大作品的发现，产生了西欧心智图景的这种新变化。但是，这样来谈文艺复兴，只能最肤浅地指出它正面的外貌。如果说16世纪确实只是继承了古典的传统，而早在黑暗时代到来时，古典传统就已经发展到这样的程度，只是暂时从我们的眼界中被遮蔽掉了；那么，文艺复兴就像是一场很难解释的道德与思想上的回应。我们或许可以假定，人类在长达1500年的时间里迷失了自己本来的道路，因为它不得不跨越如此漫长的一段时期去追溯自己的脚步，从而焕然一新地踏上自己征程的全新阶段。当然，进步并不是以直线推进的，进步也有曲折和迂回，前进也会伴随着倒退，但是，这样一种偏离会拉长到1500年的时间，从历史的角度来说是难以置信的。不错，这样来看文艺复兴，符合18世纪的作者们谈论文艺复兴的方式。但是，难道就因为他们对初民社会那种简单生活抱有一种敬羡之心，我们就能说他们的社会哲学试图重建史前史的文明吗？难道就因为处在革命浪潮中的人认为自己正在效仿古罗马人的行动，我们就能把革命中诞生的这个社会看作是对古代城邦的模仿吗?卷入行动的行动者所处的都是最不好的位置，最难看清支撑他们行动的那些原因。他们用自己的方式，把自己所属的那场社会运动呈现给自身，但对这种方式始终应该抱以怀疑的态度，绝对不能认为有任何特殊的权利可以诉求可信性。

不仅如此，要说在我们此前正研究的这几百年时间里对古典文献一无所知，只是到了16世纪初才被发现，并且正是这种揭示，一夜之间扩大了欧洲思想的视野——这些说法也是完全错误的。在整个中世纪里，找不到一个时期对这些文献巨著不曾听闻；在每代人中，我们都会发现有几个人具备足够的理智和敏锐，能够欣赏古典大师的作品。阿伯拉尔这位辩证法的英雄，同时也是一位文献学者：他熟悉维吉尔、塞涅卡、西塞罗和奥维德，就像熟悉波伊提乌和奥古斯丁一样。12世纪，夏特尔地方有一所著名的学校，在创建者夏特尔的贝尔纳的激励下提供了一种古典教育，让人想起日后耶稣会组织的那种教育。[注143]诸如此类的例子比比皆是。诚然，这些将文学引入教育的尝试还只是一些互不牵扯的事例，从来没有成功地俘获经院学者们的鉴赏力，倒是在他们的手下重新被埋没了。但不管怎么说，它们实实在在地发生了，这足以证明，即便说古典文献在中世纪得不到赏识，

即便说它不曾在教育中担当什么角色，那也不是因为人们不知道它们的存在。简单地讲，当时的情况是，中世纪的学者们知道古典文明的所有主要方面，但只是保存他们认为重要的东西，也就是能够回应他们自身需要的东西。他们整个的注意力都放在逻辑上，这样的东西遮蔽了其他所有东西。因此，如果说这一切在16世纪都发生了转变，如果说希腊罗马的文学艺术突然间被人们承认具有无与伦比的教育价值，这显然也是因为在这一历史时期，由于公众心智中发生了一种转变，逻辑失去了它以前拥有的特权，相反，人们第一次感到迫切需要有一种更精致、优雅和文学气的文化。之所以获得这样的品味，并不是因为刚刚发现了古代，而是因为人们从古希腊罗马时期那里索取某种东西，他们知道借助后者能够满足自己刚刚获得的这种新的品味。所以说，如果我们希望理解文艺复兴的性质，就必须努力说明欧洲各民族思想与道德图景上的这种转向，因为它对教育思想的影响，不亚于对科学与文学思想的影响。

只有当社会生活中非常根本的一些属性本身已经发生改变后，各民族才会在如此巨大的程度上改变自己的精神图景。因此我们可以预先肯定，我再重复一遍，文艺复兴并不来自一个偶然的事实，即某些古典作品在这个阶段重现人间，而是因为欧洲社会的组织机制发生了一些深刻的变化。我无法在这里彻底详尽地刻画这场转型，但是我至少要指出它最重要的一些特性，以便能够将我们马上要探究的教育运动和它的社会根源联系起来。

首先，在经济领域发生了一系列的变迁。人们终于摆脱了中世纪那种低劣的生活方式：在原先那种生活方式下，各种关系普遍不安定，阻碍了企业精神的发育；市场数目有限也扼制了雄才大略的施展；人们只是靠着品味和需要上的极端简单，才和自己的环境取得了和谐。渐渐地，秩序确立起来了；更好的政府、更有效率的行政也重振了人们的信心。市镇大量兴起，人口也越发密集。最后一点，也是最重要的一点，美洲的发现与经由西印度群岛的商路，为经济活动开启了一些新的可以运作的世界，从而大大振兴了经济活动。结果，普遍的福利获得了增长，巨大的财富积累了起来，而财富的获取又进一步刺激并助长了一种对于闲适优雅的奢侈生活的品味。早在路易十二

的统治下，[注144]国内的和平就已经使这股趋势变得非常明朗，足以为观察家们所注意到。当时有一个人说："普国之下，无处不见高堂华屋，无论公邸私宅，处处雕梁画栋，地板和正墙如此，连窗框、天花板、烟囱和外部装饰也如此，屋内家具陈设也是穷尽世间奢华。各行各业人士皆使用银制餐具，奢侈之风登峰造极，乃至不得不用法律手段来矫正这些过分之举。"这段时期还真的针对私人的奢侈开销颁行了几项条令；从1543年一直到"联盟"时期，[注145]我们找到了12项记录在案的这一类法令。自然，所有这些公行于世的法令，起的作用都只能是向我们证明人们在生活方式方面已经发生的变化。意大利战争[注146]大大有助于产生这一结果。因为在意大利，长久以来，奢侈之风一直维持在一个相当成熟的程度上，北方人简直闻所未闻，[注147]在像威尼斯、热那亚和佛罗伦萨这样的通商大埠尤其如此。威尼斯和热那亚制造的各色金银丝绒，博洛尼亚、卡斯特-杜朗（Castel-Durant）和乌尔比诺（Urbino）等地的陶器，佛罗伦萨和罗马两地金玉匠人的手工制品，威尼斯的花边织品，所有这些精美的奢侈品使意大利俨然变成了一个中了魔的世界。贵族们在查理八世统治时期征战于此，一时间彻底为之目眩神摇，当他们离开这片魔幻之地时，也想要效仿他们如此艳羡的东西。他们拼凑了一支由三教九流组成的大军，包括"建筑师、画家、雕刻家、学者，还有香水调制师、珠宝匠人、刺绣艺人、时装设计师、木匠、园艺师、风琴师以及制作雪花膏的工匠"。查理八世开始的征战过程，到路易十二和弗朗索瓦一世的远征宣告终结，在半个世纪的时间里，法国已经发生了转型。

如果这种转型仅限于贵族的世界，或许还不会造成如此深远的社会后果。但是与此同时，财富的日渐增长也带来了一个后果，就是使各个社会阶层之间的差别逐渐缩小。在此之前，市民阶层甚至未敢抬眼仰视贵族，他们与贵族之间依然横亘着一道巨大而固定的鸿沟，认为自己过着一种相当不同的生活是很自然的事情。但是现在，市民阶层开始越来越富裕，越来越强大，从而也就越来越雄心勃勃，觊觎着缩小差距。他们的期望伴随着资源一起增长，使他们再也无法忍受此前的那种生活。结果，他们不再怯于仰视上方，期望也能过上贵族的生活，效仿他们的风格，他们的做派，他们的奢华。一位作者这样写

道："社会的各个部分之间比附奢华之风愈演愈烈，城镇市民阶层开始想要与贵族做同等穿扮……而村里的人又想和城里的市民阶层一样。"根据另一位作者的讲法，市民阶层的夫人小姐们逐渐厌烦了自己平淡冷落的生活，她们开始想要照搬贵妇人的生活。"你几乎再也不能区分一位妇人或小姐是出自名门还是寒门……你看见连平民都够不上的女子却穿着金银镶边的滚袍……她们的手指上套着祖母绿之类的珍贵玉石……要在前朝旧时，对一位妇人或小姐吻手致礼是只限于贵族之间的礼仪；贵妇人不会把自己的手伸给第一个上前来的人，更不用说随便哪个人了。而今天，浑身上下光亮笔挺的男人们，看到一个佩着只有贵族才有的纹章的女子，就会争先恐后地上前去吻她的手。贵族小姐下嫁给平民男子，平民女子倒攀上贵族男人：就这样，我们正在繁育着不纯的人。"不难猜想，对生活的理解方式所发生的如此显著的变迁，也必然会伴随着对于教育的理解方式上的变迁。也就是说，原本的教导宗旨是塑造一个优秀的艺学士，引领他探察三段论与论证的种种奥秘；而现在的事业在于塑造一个举止优雅、应对自如的贵族，能够在沙龙里卑亢有度，社交风度无懈可击。这两者之间是很不相契的。

除了这场转型，还有直接发生在观念世界中的另一场转型，其重要性也毫不逊色。

到了16世纪，欧洲各主要民族国家都已经大体上确立起来了。尽管在中世纪，只有一个统一而同质的欧洲，一个统一而同质的基督教王国；但现在，存在着一些巨大的个别集合体，具有各自的思想特征和道德特征。英格兰在都铎王朝那里确立起自己的认同与统一；西班牙是在卡斯蒂利亚王国费迪南德及其继承者手下确立的；[注148]德国是在哈布斯堡王朝手下确立的（尽管面目非常含糊）；而法国比谁都早，是在卡佩王朝治下确立的。古老的基督教王国统一体已经永远归于瓦解。无论人们继续对根本的教义抱以何等的敬重，初具规模的各个群体都有了自己特有的思维模式和情感模式，有了自己的民族气质，他们特有的强调重点往往会影响到迄今为止一直为绝大多数信众所接受的信仰体系。由于就此产生的那些重大的道德力量只会发展它们个别的本性，由于它们只能根据自己的喜好来组织自己的思想与信

念（只要它们有权偏离被广泛接受的信念），所以它们会对这种权利提出诉求，而在诉求的过程中，它们就会明确表达这种权利。也就是说，它们要求有宗派分立的权利，有自由探究的权利，虽说这只是在相当有限的程度上，并不是什么绝对的权利，因为在那时候，诸如此类的事情恐怕是无法想象的。正是在这一点上，我们找到了宗教改革的根本原因。宗教改革是文艺复兴的另一面，是当时在欧洲同质性大众中发生的朝向个人主义与分化的运动的自然结果。从某种意义上说，正是经院哲学为宗教改革铺平了道路。经院哲学将理性与不朽著作中提出的问题相对照，并用严格的逻辑训练来武装它，从而让理性更加自信，以便有可能做出独到的突破。但不管怎么说，从经院哲学的种种大无畏之举（在始终保持中和的15世纪末尤其显得如此），从少数几位思想家多少有些鲁莽的主张（学校之外很少能听到他们的声音），到宗教改革这场撼动了整个欧洲的突然爆发的运动，这中间显然有一种根本的断裂，证明事实上有一些新的力量开始发挥作用。

因此，我们在这里看到有一种新的因果要素，会在教育的理论与实践中产生一场变迁。基督教的信念在中世纪的教育里扮演的角色过于显要，使教育体系不能不受到那种信念正经历的种种变异的影响。不仅如此，经济因素也能通过一些方式发挥类似的影响。显然，对于已经养成奢侈品味与闲适生活的学生来讲，中世纪的苦行理念未免太不合适。由于这种苦行理念是基督教的理念，所以基督教本身也受到了同一种现象的影响。这是因为，从此对这种生活观感到的那种反感，不可能不扩散到对它所依据的整个信念体系的态度上去。正如我们已经指出的那样，如果说野蛮民族这么容易就接受了基督教，那恰恰是因为基督教的刻板，因为它对文明成果的漠不关心，因为它对生存的欢愉的厌恶。但是，能够说明它当时何以大获成功的那些理由，如今也同样可以消减它在人们头脑中的权威。那些已经学会享受生活的欢愉的社会，再也不能忍受这样一种教义，再也不会把普遍性的牺牲、自我弃绝、禁欲和受难作为至高无上的欲望目标。个人感觉到这种体系与他们最深层的欲望相抵触，与他们视为十分自然的需要的满足相对立，就只能是对它产生怀疑，或者至少是对迄今为止人们解释它的方式产生怀疑，因为对于一种似乎在某些特定方面与自然相抵触的教义，不可能既没有一种理性的说明，还不加批判、毫无保留地接

受它。人们倒是没有彻底地否定它，只是感到需要用一种新的方式去修订它，重新解释它，以便让它可以和时代的强烈欲求相协调。而诸如此类的任何修订与重新解释，都得有一个前提，就是有权修订，审视和解释。总之，就是有权考察，而这样的权利不管你怎么看，总归意味着信仰的式微。

现在我们可以更清楚地看到，文艺复兴绝不是少数几项幸运发现所带来的单纯结果。文艺复兴的独特之处，就在于它是欧洲社会历史上的一场信仰危机。中世纪还处在孩童期。正如孩童拥有的力量将够勉力维持生存，欧洲各民族也只能拥有必不可少的资源，来应对他们的生存中最直接、最紧迫的要求。与此相反，在16世纪，欧洲各民族已经进入了成熟的青年期。他们的血脉中流淌着更为丰富、更为充裕的血液，他们为过剩的生命力所占有，竭力要消耗它。他们再也不能满足于自己历史开始时那种典型的艰辛难测的生存状况；他们已经积攒起来的活力需要有更为广阔的空间，有更为远大的抱负，让它可以自由地施展。旧有的结构已经不再有能力容纳这种旺盛的生命力，不再有能力维持自身，也就是因为这一点，必须对教育理念本身做革命性的变革。培养拥有一切青春力量的人们，与培养处在婴幼期、对未来毫无把握的弱小的人们，教育原则与实践是不能完全一样的。现在有待我们去做的，就是考察这些转型的性质。

第二编

第十五讲 文艺复兴

——拉伯雷或博学派运动

我们已经看到，我们刚考察的这段时期，它的主要特征就在于学术组织方面异彩纷呈，令人赞叹。我们的教育系统的主要器官就来自于这段时期。而我们即将进入的新纪元，则有着截然不同的一种贡献。在文艺复兴这个时代，支撑法国的教育理念得到了发扬，并在16—18世纪末排斥了其他所有的理念，直到今天，还依然以一种比较温和的形式与新型学术体系并存一世，后者是在奋争了大约半个世纪以后才确立起来的。我们从17世纪以来逐渐显露出的那种民族心态，换句话说，也就是我们的古典主义心态，其中的基本特征正是在贯彻着这种理念的学校里形成的。这个问题的重要性因此也就无须我们多说了。我们即将探讨的古典主义教育问题，还是个富有争议的问题。但我们不是要从辩证法的角度来探讨这个问题，不是要对我们人人都可能对它抱有的完全主观的想法逐一进行分析；而是首先从客观的角度来考察，这种教育系统是怎样形成的，是什么因素导致了它的形成，它的性质是什么，它对我们的思想演进产生了什么样的影响。所有这些研究都是必不可少的，只有这样，你才能在充分了解各项致因的基础上，判断这种教育系统未来的命运。

我们现在就来尝试追溯这种理念的起源。从它第一次出现在历史当中的那一刻开始，这种理念就呈现出一种值得关注的非常确定的形式。它并不是此前数百年间追求的形形色色理念的进一步延续与发展，恰恰相反，从一开始，它就激烈地强调自己与它们之间的对抗。

从教育理论的角度上看，文艺复兴标志着我们的思想演进过程中的一段间断，标志着与过去的断裂。在某种意义上，它开启了某种全新的东西。拉伯雷借着庞大固埃的讽喻，机智地表现了这一点。高康大在遵照索邦教师们的教义被教养了一段时间后，最后托给包诺克拉特指点。[注149]在拉伯雷看来，包诺克拉特体现着文艺复兴的精神，高康大的这位新导师第一件操心的事，就是"用经典的方法"[注150]清洗自己学生的头脑，泻掉他"脑筋里的全部疾病与恶习"。就这么一泻，"包诺克拉特……叫他忘光了跟过去教师学到的一切，就像提摩太治疗受过其他音乐家教导的学生一样。"因此，根据拉伯雷的说法，教育理论从前的理念中毫无半点值得留存的东西。需要有一场革命，彻底地破坏旧的教育体系，用一套全新的教育体系来取代它。在清空场地之前，你无法筑造任何东西。你首先必须一劳永逸地推翻整个腐朽不堪的结构，将它毫无用处的残迹清除干净。要想让真正的理性进入头脑，就一定不能让经院哲学还在其中留有一丝痕迹。对经院式教育采取这样一种毫不妥协的革命立场，可不是只有拉伯雷一人。当时所有的重要思想家都持有这种立场。从经院式教育那里，他们看到的是一种狂热的非理性，一种瘟疫般的烦扰，一种折磨人的祸害。正好像伊拉斯谟所说，"一国之中可能存在的最坏的一种公共瘟疫"（Pestis publica tanta quanta in republica non queat ulla major existere）。

这种立场说明，我们正要进入的这个时期体现出一种重大的新发展，我的意思是说，出现了教育理论的一些重大学说。

课讲到这里，其实我们还不曾真正地碰上任何一种教育学说。曾经一度，研究与学校都在一种几近麻木的状况之中逐渐枯萎，是查理大帝重新激活了它们。从那一刻起，当然也产生了许多重大变迁，但都是自发出现的，并没有经过事先筹划。产生它们的那种运动，不知何人发动，不带个人特征，不明去往何方，也不知道是什么因素在规定着自己。我们一路走来，根本不曾碰见什么夸美纽斯、[注151]卢梭或裴斯泰洛齐之类的人物，会用自己所拥有的知识，以自觉而周详的方式，有条不紊地实施一项教育计划，与当时实际运行的那种教育有着全面的或是部分的不同。巴黎大学的创立，学院的运转，教育理念的种种实际的贯彻，这一切都可以说是自发产生的，根本没有什么理

论家介入，事先指点要遵循什么样的道路，并且为自己所肯定的、所偏好的东西给出理由。

事实上，我们的学术史整个的这一阶段，都只是唯一一种观念的相当缓慢、相当渐进的发展。我们其实已经看到，加洛林时代的文法形式主义，是怎样一步步变成了随后那个时代的逻辑形式主义——那是它在起源之初就已经蕴含了的；主教座堂学校是怎样将私人学校聚集到自己周围，进而合为一体，然后通过逐步强化彼此维系的纽带而成为巴黎大学的，其间从未出现过某种突然的转变或转向。诸如此类的持续变迁，绵亘了如此漫长的时间，从而在非常大的程度上变得支离破碎，以至很自然地变得难以察觉。因此，所有这些转型的发生都不曾引起同时代人的觉察。观念的推进是缓慢的、自发的、无所意识的，而对新浮现出来的各种需要的觉察，也在某种日常的基础上决定了做出调整的必要性是显而易见的。任何人都不曾想到去预见即将到来的事态，制定一种通用的规划，从而指点事态的进程。在这样的状况下，不可能产生任何的教育理论。

而到了16世纪，情况就不再是这样了。当时，学术传统不再沿循此前的线路继续发展，一场革命蓄势待发。运动不再以平和而沉默的方式，继续遵循此前700年间走过的道路，而是突然转往一种全新的方向。面对这些情况，再也不能听凭事情自发地保持正常的进程，因为恰恰相反，需要去抵御它们，阻挡它们的道路，让它们从头再来。需要培植一种对立的力量，以对抗人们的本能和已经习得的习惯，这种力量只能是思想的力量。由于他们所渴求的新体系不能单单指望当时盛行的那种体系的重大转型来产生，所以很显然，必须首先在思想上塑造这种新体系的方方面面，然后才能够尝试把它转化成现实。不仅如此，为了让它具备一种权威，可以确保它被有思想能力的头脑所接受，仅仅是满腔热情地宣扬它还不够，还必须加以确凿的证明，也就是说，再加上看起来可以证明其正当性的理由。一句话，必须确立一套理论。正因为这一点，我们会在16世纪突然看到涌现出一大批关于教育理论的文献，这在我们的学术史上还是第一次。拉伯雷、伊拉斯谟、拉缪、比代、[注152]比维斯，还有蒙田，这里只是提一些对法国特别有影响的人。这种文献迭出的局面的另一个实例，就得往后看

到18世纪，换句话说，看到我们教育理论方面第二场重大的变革时期。这些学说的大量出现并非巧合，当时出现“灿若星河”[注153]的一批思想家也绝非偶然。相反，我们的教育体系此时正经历着一场剧烈的危机，这就是危机的结果，它唤醒了思想，创造了思想家。

因此，通过纳入16世纪的教育史，我们发现自己手头有一些非常宝贵的信息是迄今为止一直缺乏的。实际上，到目前为止我们研究的直接目标，都还只是学术机构或教育机构在形成时的表现，或者至少已经获得可以触及的最初形式时的表现，也就是说已经不再只是规划，已经开始在日常生活中发挥作用了；因为只有到了这个时候，才能把握到它们。至于说到那些观念的思潮，那些追求，那些趋势（这些机构就是肇始于此，对它们做出解释，是它们可见的后果），我们还无法直接观察到它们，这是因为，出于某些我们已经指出的原因，所有这些都是以无意识的方式发生的，其中牵涉到的人对此并没有自觉的意识。对于这些运动，我们只能根据它们产生的效果，也就是说，根据它们孕育出的学术机构和教育方法，通过回溯的方式来推测。

另一方面，在16世纪，观察家发现自己的处境要有利得多。因为这些迄今为止始终不在我们视野之内的精神过程，如今可以直接观察到了，因为它们明显表现在教育理论家们的著作里，可以说并无隐蔽之处。特定的社会环境孕育出这方面形形色色的思想流派，而种种教育理论其实只不过是这些流派的体现。教育理论家的自觉意识要比常人更加宽广，更加敏锐，更加开明，他们更有力、更清晰地领会到时代盛行的种种渴求。因此，我们可以越过迄今为止的可能范围，超出教育机构与已经确立的教育实践，更进一步地推进我们的分析；我们可以深入那隐秘的社会意识状况，其他一切都是从那里生发出来的，迄今为止始终藏而不露。所以，我们不妨来试着从这种时代精神中，探索一下涉及我们的重要的文艺复兴教育学说。但问题的关键不在于分别考察每一项学说，考察它们内在运作的每一个细节，从而攒出一部总括性的著作来。相反，问题的关键在于比较这些学说，通过研究其他学说来看清一项学说，细察它们在哪些地方相互重叠，又在哪些

地方产生分歧。这样，就可以筛选出这些学说所解释的主流舆论，这些舆论本身就是我们随后关注的教育改革的根源。

我之所以说是“主流舆论”，是因为产生文艺复兴的因素太过复杂，有许许多多不同的思潮，不可能在同一时刻显现出来。但可以预先估计到，人们想必会受到多种多样概念与趋势的影响，而且对此无所察觉。对于我们来说，尤其有两种学说相当重要，需要注意。实际上，这两种学说并不是相互排斥或截然对立的；它们之间也有重叠之处。因此，或许所有重要的文艺复兴思想家都会在一定程度上同时察觉到或者表达出这两种学说。但是，另一方面，这些学说之间也有着相当大的差异，一个头脑是很难同时倡导的，更不用说在同等的程度上倡导了。由于教育理论家不同，他们的个人倾向和生活环境也不同，所以，时而是这种学说，时而又是那种学说，会被更强烈地感知到，从而得到更充分的表达。因此，即便是考察两种学说之间的关系和关联点，将它们分开还是相对比较容易的。

在这两种趋势中，第一种在拉伯雷那里体现得最彻底、最有力。不过，要简单地概括它也不是那么容易的，所以我们不妨来更细致地看看它究竟在于什么地方。

贯穿拉伯雷所有作品的主导思想，就是厌憎一切意味着管制或纪律的东西，或者是为随心所欲制造障碍的东西。任何碍手碍脚的东西，任何限制人的欲望、需要和激情的东西，都是一种恶。拉伯雷的理想就是这样一个社会：在其中，自然，摆脱了一切约束的自然，可以获得彻底自由的发展。这种完美的社会是在著名的特来美修道院（abbaye de Thélème）实现的，[注154]那里的院规完全建立在这样一条非常简单的规矩上：随心所欲。拉伯雷写道，特来美修道院修士们的整个生活起居“不是根据法规、章程或条例，而是按照自己的意愿和自由的主张”。他们想什么时候睡觉就什么时候睡觉，想怎么睡觉就怎么睡觉，想睡多少觉就睡多少觉；吃和喝也是一样。这所修道院没有外墙，修造得和普通修道院完全两样。当然，也不需要任何发愿，因为发愿的宗旨就是要束缚和抑制意愿。甚至没有任何钟表把一天划分出固定的区段或限定的时段，让修士们去干事先指定的事情。时辰本

身就像是加在时间上的限制；而时间也可以说必然是在自我毫无觉察的情况下，轻松地、自由地流逝着。这种理论的基础，就是整个拉伯雷式哲学的根本假定：自然本性是好的，彻底的好，完全没有保留或限制的好。即便是那些一般被视为最鄙俗的需要也无一例外；尽管有偏见，但正因为它们是自然的，所以它们是好的。正如我们所见，正是这种对于自然本质是好的信念，构成了拉伯雷现实主义的基础。那么，如果确实是这样，干吗还要制定规矩？对自然实行立法，就是将限制强加给它，约制它，从而戕害它。所以说，一切规矩都是一种恶，因为它们构成了无来由的、非理性的破坏。

这种看法所隐藏的，就是难以忍受所有的限制，所有的约束，以及一切碍手碍脚的东西；就是需要有一块无所限制的空间，人们在那里可以自由而全面地发展自己的本性。在这里我们认为：传统教育所塑造的人性，是发育受阻的人性，是残缺不全、破败不堪的人性；我们还坚信：在我们体内，蕴藏着几乎毫无限制的非同寻常的能量，只想着能够迸发出来，但是，在应当开出口子，让它们挣脱出来、扩散出来的时候，却有一种可悲可叹的体系在阻碍着它们，抑制着它们。绝大多数的人都过着平庸、狭隘和虚伪的生活，而拉伯雷则越过这样的生活，设想着另一种生活。在那种生活下，我们本性的所有力量，都会无一例外地得到使用，与此同时，它们会发展到人类未曾料想自己有能力实现的程度。在他看来，这样的生活才算是真正的生活。毫无疑问，拉伯雷的理想之所以会体现在巨人们的身上，原因正在于此。这是因为只有巨人们有能力实现这一目标。巨人就是超人，就是高于常人的人，只不过是这种概念的通俗表达。关键在于超越普通常人的状态。因此，这种被提升了的人的形式，自然也就很容易会被设想成具有巨人般的形貌。

我们不妨将这种原则运用到教育当中；如果是这样，会带来什么样的后果呢？

显然，必须把一个孩子塑造成毫无分别地遣用自己所有的身心功能，不仅如此，还必须将每一种功能都培养到能力的极致。他必须熟悉文明的一切成就。所以，高康大和庞大固埃先后成长为完人

（hommes complets），样样具备于身。他们就是整全的人（hommes universels）。强健的身体，灵巧的双手，艺术的造诣，有了各种各样的理论知识，还得有各种各样的实践知识；任何东西都不应该忽略；而在每一门学问中，也必须穷尽所有的知识来源。高康大并不仅仅是学习音乐；他会摆弄各式各样的家伙，了解所有的行当，也熟悉种种制造工艺。[注155]就像拉伯雷说的那样，他去"观看怎样冶炼金属，怎样铸造枪炮；不然，就去访问操作玉石、银器和宝石的工匠，或者化炼师和造币工人，再不然就去访问地毯师傅、织布师傅、织绒师傅、钟表师傅、制镜师傅、印刷师傅、制琴师傅、染色师傅"。他去参观"药铺、药材行和配制成药的药房；仔细观察各种果实、根、叶、胶、籽、油脂，以及它们如何调配炮制"。他还去看"卖艺的，变戏法的和卖野药的，观察他们的动作、手法、跟斗工夫，听他们卖弄嘴皮子"。而体育教育的各个方面也同样是异彩纷呈，多多益善。技能与体操的游戏占去了他一天的许多时光。他在真正狂欢式的身体锻炼中放纵自己。"这时，高康大换好衣服，练习骑意大利的战马、德意志的枣红马、西班牙的纯种马、巴巴利马、轻便快马，叫它跑出上百种的步法，凌空飞腾、跳沟、跳障碍物、就地转圈、向左转、向右转。高康大挥舞锋利的长枪，冲破寨门，穿透甲胄，刺倒树木，挑中铁环……然后再耍一会儿矛，双手舞一回剑，有长铗，有花剑，有短刀，有匕首……他还可以追逐鹿、狍、熊、獐……他玩弄一个大球……他还要角力、跑步、跳高"，等等。当然，正如圣-伯夫（Sainte-Beuve）所言，拉伯雷这里是在搞笑。不过话说回来，这些关于巨人的奇想并不单单是博人一笑。这套学习方案的丰富多彩、不加节制，并不只是出于一种无拘无束的想象力的肆意放纵，而是密切联系着拉伯雷自己对于人与生活的观念，也就是说，关系着他的理想的本质。

但是，作为一名教师，自己首先必须关注的还是知识。实际上，根据拉伯雷的说法，人要想能够实现自己本性的充分发展，就得借助知识，也只有借助知识。所以说，知识是通往极乐天堂的必经之途。人的其他所有形式的活动，都只是通往这种至上境界的道路上的低级阶段。《巨人传》一书最后几页的讽喻故事很好地刻画了这一点。特来美修道院的第一任院长约翰修士[注156]和巴奴日[注157]一起乘船远航，遍游幻想国度，寻访快乐秘方。他们去到一爿荒远之岛，那里有

一座奇特的庙宇，供奉着问卜神瓶。我们的游历者就是向这个魔瓶求问快乐的秘密。就这样，巴奴日发问，魔瓶的回答是一个字，就一个字："喝"。饮酒让人迷醉，带来极乐至福。

毫无疑问，这种回复带有讽喻的意思。巴奴日做这次漫长的游历，图的可不是被引领到粗陋鄙俗、烂醉如泥的欢乐之中，因为对于这种欢乐，他自己的经验已经足够丰富了。拉伯雷自己也提请我们注意，在供奉神瓶的神堂里，什么谕示都不能完全从字面上去理解；那里的每一样东西都具有象征的意义，都"内藏玄机"。任何人要想进入神堂，都得事先通过某种象征性的行动，证明自己"毫不畏酒"；都得效仿"潜心诚意冥想神圣事物的主教乃至各色人等"，成功地让自己的头脑"免于一切含糊的感觉，而最明确地体现这等清醒状态的莫过于醺醉"。神庙四壁之上铭刻着最高深的思想，最高尚的道德格言，为的是要在信众心中激发出与此相宜的沉思状态。最后一点，或许也是更加重要的一点，从神瓶里流淌出来的并不是酒，而是水，"清冽鲜淳的泉水"。所以，格哈德先生（Monsieur Gerhardt）所言甚是，"当人实现自己真正的目标时，会体验到一种醺醉的欢悦，而这种醺醉的欢悦无非是头脑的欢悦，是浸淫在真理之中的头脑那种忘情的狂喜"。我们这里所谈到的这种渴欲，是对于知识的无法遏制的渴欲。所以神庙的女祭司巴布（Bacbuc）会这样向约翰修士和巴奴日解释："我的朋友们，你们必须知道，我们借助于酒而变得神圣，再没有什么主张比这更肯定，也再没有什么发现的手段比这更不虚妄了……因为它有能力用所有的真理、所有的知识与哲学去充实灵魂。"当她把三瓶这种奇迹之水交给两位朋友时，郑重其事地说："去吧，朋友，有那片知识的领域在佑护着，它的中心无处不在，它的范围漫无边际，我们称它作上帝；在你们归国的航程上，或许就会验证，地下还蕴藏着巨大的财富和值得敬慕的东西……你们从天上看到的，你们在地上瞧见的，……都不能和地下隐藏的相比。"

因此，必须要在灵魂发现自己满怀热诚地融入知识之河的情形下，才能寻求到极乐。当你对知识有了这样一种高尚的观念，当你以这样绝对、这样不羁的激情深爱着知识，自然就应该要求教师让他的学生浸淫其中，毫无保留，毫无节制，毫无约束。只有全面把握人类

的知识，才能满足他本性上这种根本的需求。不能拿选择出来的知识门类教给他，必须拿作为整体的知识教给他。必须引领他享受在知识的醺醉中的欢悦。高康大写信给庞大固埃说："我没有半点儿'别的财富'，唯有在此生中，见到你完整地、圆满地享有所有自由的、高贵的知识。一句话，就让我在你身上看见深不可测的渊博知识。"[注158]从这个概念的涵盖之宽广，已经可以感受到与中世纪理想之间的偏离。虽然中世纪同样热爱知识，在那个时代，对于知识的巨大热诚或许赛过其他任何时代。但是，要想全面地看看拉伯雷及其所代表的新思潮所具有的不同格局，就得审视自己有关这种知识的观念，人们是这样满怀热情、这样不可救药地沉浸其间。

在中世纪，知识被化减为一种以适当方式将辩证法三段论的各项命题组合在一起的形式技艺。相反，对于拉伯雷来说，首先必须了解事实，必须获得实证性的学识。在《巨人传》第二部里，庞大固埃的父亲给儿子写了一封令人肃然起敬的信。如果庞大固埃遵照他信中详细开列的建议，就不会只限于学习算术、几何和民法这些当时还属于形式学科的东西；"我希望你全心全意地把自己的好奇心……放在研究自然界中实在的事物上，使自己通晓河海溪泉中的各色鱼类，天空上的各类飞鸟，森林里的各种果木，地上的所有花草，地下的琳琅矿藏，南方与东方诸邦的奇珍异石；一句话，你不可以有什么东西一无所知。"然后，"要经常研究解剖学，透彻地认识另一个世界，也就是人"。[注159]

尽管这么说，但对拉伯雷来讲，自然科学和关于外在事物的研究并不足以构成完整的教育，还差得很远。还有对于语言的研究，实际上，他明确给予这种研究最重要的位置。"我希望你、渴望你精通各种语言。首先是希腊文，就像昆体良那样重视它；第二是拉丁文；然后是希伯来文，以便研读圣经；迦勒底文和阿拉伯文也一样要学。"[注160]但是，这些语言学研究的目的何在呢？问题是不是在于塑造学生的品味，带他领略古典文献的华美，教会他仿而效之?诸如此类的关注在拉伯雷那里几乎连一点儿影子都没有。充其量，高康大不过是建议他儿子继续"以柏拉图为样板学习希腊文，以西塞罗为样板学习拉丁文"。这段建议再简短不过，就好像顺带着提出来似的，从中很难看出

什么对于古典文献的极大热忱。不过，可以确切地证明的是，在拉伯雷看来，这些研究之所以在教育上很重要，在于他特别推荐阅读的那些作家的性质。如果他的目标首先在于让自己的学生熟读经典，原本应该仅限于让学生研读古典文学的经典巨著。恰恰相反，事实上我们看到，他在设计必修课程时，完全忽略了这些作者的文学价值。高康大告诉我们，他在读"普鲁塔克的道德论述，柏拉图的精妙对话，保萨尼阿斯有关历史建筑遗迹的论述，以及阿特纳奥斯的《欢宴的智者》"时，有着同样的享受。[注161]把柏拉图与阿特纳奥斯、普鲁塔克与保萨尼阿斯相提并论，这真是一种独特的兼收并蓄。在（第一部，第24章的）另一段描述里，我们看到，15世纪一位并无多少名气的作者波利齐亚诺的《乡下人》（*Rusticque*），和赫西俄德的《工作与时日》与维吉尔的《农事诗》（*Géorgiques*）放在了一起。[注162]显然，他最喜欢的作者并不就是伟大的作家、伟大的诗人和伟大的演说家，而是那些以作品内容广博见长的人。属于这一类的人有普林尼、阿特纳奥斯、迪奥斯科里斯、坡吕克斯、盖伦、波菲利、奥比安等等。[注163]这些名姓当中有许多只在学者里面有人知晓。即便是提到了维吉尔，他也只是作为《农事诗》的作者，而《农事诗》里包含着有关古人农作的种种珍贵细节。所以，对于拉伯雷来讲，不能借助古代来提供技艺教育，提供典雅风格和优美文字的样板，而应该把古代当成富含具体知识的矿藏。作为一个有学识的人，他对古代满怀欣赏；作为一个有学识的人，他希望对古代进行研究。但如果说他获得了有关古代的知识，那是因为他很想知道，对于自然和他们自己，对于事物以及他们自己的生活，古代人都想了些什么，说了些什么。简单地说，还是回到拉伯雷自己的观点，原因就在于，如果你不知道这方面的东西，"那如果还宣称是个学者，就太不像话了"。

因此，一切都以知识为中心。即便如此，文学也只是一种让人心安的手段，只能部分缓解拉伯雷所感到的这种对知识的焦灼渴求，他也想通过教育把这一点传播给年轻人。所以，仿佛有那么两种学问：一方面，是关于事物、宇宙与自然的直接知识；另一方面，是关于人（尤其是古代人）的知识，关于人的意见、伦理、信念、习俗和原则的知识。但是，即便是为了清晰地阐释拉伯雷的观点，我感到有必要区分出这样两种形式的知识，有一点也是可以肯定的：对于拉伯雷自

己来讲，这两种知识并不是真的可以相互分离的。就他本人而言，要了解事物，在很大程度上也就等于要了解古代人对这些事物已经说过些什么。

当然，如果说对于实在的世界，对于这个世界本身所拥有的教育潜力，拉伯雷自己缺乏感觉，那么这种说法是不确切的。他并不是没有注意到，让孩子有机会直接接触现实会大有裨益。高康大所接受的一些课程，在某些方面类似于我们今天所说的“从经验中学习”。高康大在进餐的时候，谈论着“饭桌上各色食物的优劣、类别、功用和属性，像面包、酒、水、盐，以及各类鱼肉果菜”。但是，另一种视角很快又重新出现了：因为人们是通过有关的经典文献，来和他谈论这些东西及其属性的。“这样，在很短的时间里，就把普林尼、阿特纳奥斯、迪奥斯科里斯、坡吕克斯等人有关这些主题的篇章都学会了。”[注164]当他去野外散步时，会碰上“树木花草”，但他又是怎样和这些植物接触的呢？拉伯雷的回答是，“查考古人们已经就这些东西写下的著作，比如泰奥弗拉斯图斯[注165]、迪奥斯科里斯、马西努斯（Marcinus）和普林尼”。当他和自己老师一起玩抛接子儿游戏时，“他们一起复习古典作家们的有关篇章，那里提到了从这种特殊游戏里引申出来的比喻”。这里，我们看到了只有文艺复兴时期才有的独特的学问观，甚至是人们对学问所持有的最为高雅的观念。直接而客观的自然研究与纯粹书本的学识水乳交融，并且可以肯定，后者充当着知识中最重要的一部分。让拉伯雷和他那时代的所有人神往的，让他们如饥似渴地想知道的，与其说是他们自己身上的东西，是为他们自己的东西，不如说是他们所探讨的那些作品。作品介于现实与思维之间，在绝大多数情况下，作品就是研究与教育的直接对象。它反映出人在摆脱一切中介，直接与自己周遭的世界取得接触和沟通时，会遇到多么大的困难。那个世界似乎触手可及，实际上却是阻碍重重。

现在我们可以看到，是什么样的纽带将拉伯雷和他的时代与中世纪和经院哲学维系在一起。无论如何，书籍依然是某种迷信崇拜的对象，尽管已经是一种相当不同的崇拜。作品始终是某种神圣不可侵犯的东西。但是，在这种倾向面前，又已经发生了怎样的转型、怎样的革命啊！从书本中寻求的东西已经大不一样了。在书本之外，在书本

背后，你能看见是事物本身正在浮现出来，不管它浮现出来的时候是多么羞羞答答，多么捉摸不定。在此之前，欧洲各社会唯一知道的课程体系还是完全形式性的，已经从文法的形式主义过渡到辩证法的形式主义。而此时，终于第一次出现了一种新型的课程体系观念，它的宗旨不是要用形式性的思维体操来训练头脑，而是要滋养头脑，丰富头脑，赋予它某种质料。在那些论证中，它在平乏空疏中自我练习，游移不定地蔓延，却没有能力滋养自己。现在就不一样了，在它伸手可及的范围内，摆着丰富的素材宝藏，请它统统拿去。知识本身成为值得渴求的最高对象。人们赋予它这么高的价值，对它是这样的迷恋，以至在脑子里，在经验中，都把它当作以其自身为目的的某种绝对的东西。他们甚至想都不曾想过，知识的存在会是为着某种外在于自身的宗旨，是通往某种目的的手段，只是从这种目的中得出自己的价值。相反，在他们看来，在知识的所有形式之中，各种层次之上，都具有某种本质上善好的东西。需要的并不是了解什么东西有助于达成这样那样的宗旨，或者说有助于发展智力、陶冶生活；他们渴求的是纯粹的知识，只不过越多越好。任何无知都是不好的，任何知识都是好的。哪怕是那些完全无用的零散知识，人们也会满怀热情地去寻求，欢欣鼓舞地去搜集。正因为这一点，拉伯雷才会以同样的兴趣，既关注多产作家笔下的稀奇记叙，叙事者讲述的最无足轻重的逸闻趣事，神话传说里最没有什么意涵的细枝末节，也关注伟大哲人的学说或各个民族的社会制度。所有的奇迹神谕，所有的作家学者，古代世界所有的预言想象，酒神战车四周所有的狂舞之女，他无所不晓。对于希波克拉底那种离奇的观念，或是阿弗洛狄修斯（Alexander Aphrodiseus）提出的那种奇怪的问题："狮子吼一吼，所有动物都吓走，为什么单单敬畏白公鸡？"[注166]拉伯雷所给予的关注，毫不逊色于对柏拉图有关灵魂不朽的学说的关注。

不难看出，造成这种对于知识的难以餍足的渴求的，无非是我们已经在拉伯雷的思想根子那里发现的对于无限性的需求。人们通过学识而最充分地实现自己的自然本性，因此，知识活动也就很自然地容易流于过度，比其他种类的活动更有甚之。在上一讲里，我们已经发现有一种特征可以概括文艺复兴，而这种对于无限性的需求本身只不过是将这种特征转化成道德秩序。我们已经指出，在文艺复兴这段时

期里，欧洲各社会进入了青春勃发的时期。而青春的自然本性便是对任何界限或束缚都无所顾忌。因为它感到自己体内生机勃勃，只想着要找宣泄的渠道，总觉得自己面前不能有很多的空间，让自己的能量充分地施展。它渴望达到无限。一想到有朝一日它可能不得不停下脚步，它就无法忍受，拒绝接受这样的想法。只有在时间的洗礼中，人们才学会需要有界限和节制。只有在经验的磨炼中，他才会发现自己本性中有些限制是无法穿透的，并且学会去尊重它们。而各个民族受制于这种豪情万丈的青春幻想的程度，较之个人也毫不逊色。这有助于我们理解拉伯雷的教育思想。在这个主题上，他只不过是他那个时代的代言人。我们其实应该看到，这些渴求绝非他个人所独有，这个不可能实现的理想正是文艺复兴孜孜以求的理想。

第十六讲 文艺复兴（终）

——人文主义运动；伊拉斯谟

在上一讲里，我们从文艺复兴时期发展出来的两大教育思潮中择取其一进行了讨论，也就是在拉伯雷作品中表现得最典型的那股潮流。他不同于其他所有人的地方就在于，他所渴求的那种理想具有巨人般的豪迈性格。他所传递出的那种对于生活的渴望，既饱含激情，又丰富多采。他所渴求的那种人，身上拥有的力量，拥有的每一种力量，似乎都会发展到我们在注视芸芸众生时无法想象的那种程度。问题的关键就在于将人性解放出来，因为它已经被矫揉造作的教育限制得很狭隘，需要在各个方面大大扩展。但是，这其中有一项特别的才能超出其他所有才能之上，是我们必须尽力操习和颂扬的，因为这种才能最突出地体现了我们身上所具备的东西：这就是我们的认知才能，也就是对于各种形式的知识的能力。除非人尽可能地拓展自己的知识王国，除非他将自己的自觉意识拓展到包容下整个世界，否则他就不能真正地实现自己的自然本性。理智在欢欣之中发现自己占有了真理，只有在这种欢欣当中，他才能享受到真正的、绝对的快乐。他应当从知识的醺醉所带来的欢娱之中，寻求至福的境界。当然，对于这种观念，我们乍听起来，不禁会认为它纯属空想，是拉伯雷的想象力自得其乐的诗意狂想。但是，我们逐渐看出，我们在这里所探讨的这种人，与单个人有可能包括的一切大为不同，是将文艺复兴时期的各色人等总合一身，他渴望这种理想，竭力要去实现它。我们很快便会看到，当时的人们念兹在兹的并不只有这一种理想，但它确实萦绕着整个时代，也肯定折射出那个时代的一项主要特征。

如果说有什么人确实是遵照这种伦理生活，用这套教育理论来教育自己，那就是拉伯雷自己。他远不是在构建什么虚幻的东西，那套理论只不过是概括了他给予自己的那种教育。他借高康大之口建议庞大固埃应该学习的所有语言，他自己也都已经掌握了。他为自己的博学激动不已，他知道所有关于古代已知的东西，一直到细枝末节。他既是一位医生，也是一位法律顾问，又是一位考古学家，还是一位神学家；所有这些都还不算，他还属于第一批尝试解剖实验的人之一。最后一点，他在说起那个时代的种种技艺、交易和体操的时候，明显表现出他无所不能。[注167]而他也并非唯一展现出如此多才多艺的人。就拿拉缪来说，在人类的学问中也有好些门分支，他不仅了如指掌，而且还写出了具有相当学术水准的著述。尽管他是一位杰出的人文主义者，但同时也是一位辩证法学家，雄心勃勃地想要用一种新式的辩证法来取代经院哲学的辩证法。作为一位文法学家，他自己就写过一部拉丁文法，一部希腊文法，以及一部法语文法。甚至在一百年后，兰塞洛特[注168]还对他的希腊文法大加赞赏。他对拼写法进行了合理化的改良。他是自己时代最前沿的数学家之一。他论述了自然科学中的光学和天文学，试图用一种关于自然的科学取代中世纪的抽象思辨，虽说他对实验方法一窍不通。他还写了一本关于军事战术的书，《恺撒军事》（*De militia Caesaris*），在相当长时间里都被认为非常重要。尽管他不是法律和医学方面的专家，但也非常关注这些领域。最后，他还试图改造神学。[注169]

但这些知识巨人，这些全人，首先得到意大利去找。他们最典型地体现了文艺复兴的一种特征。根据薄伽丘的说法，甚至早在但丁那个时候，就有人称他为诗人，有人称他为哲学家，还有人称他为神学家。这绝不是偶然的。任何人只要读过《神曲》，都一定会同意，“不管是在身体的世界里，还是在精神的世界里，对于几乎一切事物，他都进行过更深刻的洞察，用至高的权威表达过意见，即便有时他的意见只是寥寥数语”。不仅如此，我们还知道他是一位画坛高手，是位爱乐大师；他的诗中夹杂的那些对于他那个时代中种种艺术的评论，只有具备相当功力的人才能写得出来。[注170]而皮科（Pico della Mirandola）、达·芬奇、切利尼（Cellini），这些集建筑师、音乐家、画家和诗人于一身的多面手们，难道我们还要一一数来吗？

这些巨人当中最令人注目的一位，便是阿尔贝蒂。他于15世纪末去世，似乎已经将拉伯雷的理想转变成不折不扣的现实。“从孩童时代起，阿尔贝蒂就事事专擅，令人惊羡。人们都谈论着他那让人难以置信的兼具强健与灵巧的身手，据说他常常整个人从别人肩膀上一跃而过；在教堂里，他把一枚银币一直抛到拱穹顶；连最顽劣的野马也会在他胯下变得战战兢兢。”以上是关于身体的强壮与手工的灵巧。“迫于需要，他多年研读法律，直至最后精力不济。年迈之后，他认识到自己的记忆力已经衰退，但是他在精确科学方面的能力却未见有损。他决定投身物理与数学，不带偏见地考察五花八门的实用方法，之所以这么说，是因为他向各行各业的艺术家、科学家和手工艺人探问他们的诀窍和实验。”他建造了一间演示光学作用的暗室，这为他赢得了同时代人的景仰。科学方面就说这些。最后一点，“他自学了音乐，最后达到了连专业人士也都认可他的作品的水准……不仅如此，他还从事绘画和模塑，甚至可以凭借记忆，塑造出与原型惟妙惟肖的肖像画和半身胸像……除此之外，他的文学创作活动也是蔚为壮观：他有关整个艺术的著述为读者提供了重要的素材，见证了文艺复兴时期有关形式的研究，尤其是建筑领域的形式研究。再有便是他的拉丁散文创作，中短篇小说，其中有几篇被人们误以为出自古希腊罗马时期，还有些供人解颐的餐桌闲谈，以及感伤诗和田园诗……他有关伦理、哲学、历史的一些论著，他的对话集，他的诗歌，甚至还有纪念他的公爵的一篇葬礼演说”。[注171]这说明了他在文学艺术方面的学识程度。他难道不就是庞大固埃和高康大的十足原型吗？

可以很肯定地说，拉伯雷的理想至少在一定程度上也是那个时代的理想。他致力于通过教育创造的人，也就是他和他的许多同时代人自己也致力于成为的那种人。所以说，他的作品表达的并非一己之见，而是说出了他所处的整个世纪的主要渴望之一。不过，话说回来，当时寻求获得认可的理想并不只是这一种。同时还有另一种理想也正在走向前台。尽管从某些角度来看，它与第一种理想有所关联，但还是大有不同的。它反映出当时思想生活中一种相当不同的倾向。当我们发现，在同一个社会，同一段时刻，盛行着多种相互分歧甚至彼此冲突的潮流，我们不该为此感到惊讶。人们互相区分，其中一部分趋向一种方向，而其他的都趋向别处，这种情形不是常常出现的

吗？而要说人群间的情况与个人间的情况有什么不同的话，这些分歧甚至矛盾可能在前者那里体现得更为严重。如果逢到时势转迁的关键时期，这些情况就更无法避免了。因此，16世纪无法始终如一地坚持单一的一种为其所独有的哲学，也就是很自然的事情了。

我们现在打算来描绘第二种趋向，它在伊拉斯谟的作品里体现得淋漓尽致。我们也正可以从这里入手来分析这种趋向。诚然，伊拉斯谟不是一个法国人，而我们在此主要关注的也只是和我们自己国家类似的那种教育；但是，伊拉斯谟生活在法国，其中最值得注意的是，他在年轻时曾是蒙太古学院的学生，即便撇开这些事实不谈，他的影响力也不太可能只局限在哪一个特定的国家里。他首先是一个欧洲人，他的影响力在法国和在他的祖国一样强大。因此我们可以有把握地说，他有关教育方面的信念与宏愿，也是法国社会在这方面的信念与宏愿；在欧洲各主要社会里，这些信念与宏愿都有支持者。阐释这些信念与宏愿的主要是以下三部前后写成的作品：《反对野蛮人》（*Anti barbaros*），猛烈抨击了经院式教育；《论男童德行与文学之童蒙教育需要》（*DecLamatio de pueris ad virtutem ac litteras statim et liberaliter instituendis*，*idque protinus a nativitate*），以及《论学习规划》（*De ratione studii*）。[注172]

读《论学习规划》的头几页，你很有可能会认为，初看起来，伊拉斯谟在追求一种与拉伯雷完全一样的理想。这是因为，伊拉斯谟也宣称同样一种理想，就是全面把握人类知识的总体。实际上，伊拉斯谟也确实是要求教师们广闻博识。根据他的说法，教师必须是通晓百事（omnia sciat necesse est）。他还写道："就我而言，一个人只是专精于十位或十几位作家是不够的；相反，我要求他全面探究人类学说的整个领域，即知识全域（orbem doctrinae）；即便他只打算教授基础教育，我也希望他在任何一个方面都不要一无所知。他依然应该学习作家们就每一话题、每一专门领域所说过的一切。首先让他读那些最好的东西，但对于他尚未有所探究的那些，也不能让他有任何的忽视，哪怕是其中最平庸的东西。"因此，他会研读哲学，最好是从柏拉图和亚里士多德入手，通过圣奥古斯丁、金口约翰、圣巴西勒、圣安布罗斯和圣哲罗姆来研读神学，[注172a]从荷马和奥维德[注173]入手

研读神话学，从梅拉、托勒密和普林尼的著述中研读宇宙志（作地理学理解；[注174]除此之外，还有天文学、历史学以及各种各样的自然科学。即使说他的天资不足以使他理解所有这些包罗万象的知识门类，他也至少必须把握每门学科中最基本的东西（而我们也知道，伊拉斯谟为别人规定的行为规范，自己也是身体力行的）。表面看来，他似乎也同样饱含着对于知识的渴求，对于学识的热忱，对于纯粹为理解而理解的渴望，这些我们在拉伯雷那里都已经有所领教。尽管如此，这两种学说之间的相似之处其实充其量不过是表面上的，因为生发出他们渴求的源泉完全不同。

首先，即使说要求教师占有这样广博的知识领域，也并不意味着他能够逐步将其传授给自己的学生，倒是等于说他能够在一定程度上不必急着这样做了。伊拉斯谟写道："我充分认识到，要是将教师需要熟谙的所有知识门类一一列举出来，你会大皱眉头，指责我给学校老师压的担子也太重了；这倒也是公允之见。可是话说回来，如果我给一个人压的担子太重，那也只是为了减轻绝大多数人的担子。我想要说的是，为了不让每一个人都得去读所有的东西，就得让一个人去读所有的东西。"至于学生，他当然不需要熟悉所有的作者，而只需要熟悉其中精选出来的佼佼者。伊拉斯谟开出的名单并不很长：卢奇安、德谟斯提尼和希罗多德；阿里斯托芬、荷马和欧里庇得斯；[注175]希腊人就这么多了。特伦斯、普劳图斯的一些喜剧；维吉尔、贺拉斯、西塞罗、恺撒、萨卢斯特；[注176]说到拉丁作家，这些也是必不可少的。在学术必修课程的构建中体现出的这种限制，这种精益求精的筛选态度，与拉伯雷那些无所约束的要求形成鲜明的反差。显然，对于伊拉斯谟来说，知识并不能单凭其本身就成为善好的东西，成为至善，人人都应该竭尽全力去争取分享。这是因为，如果真是这样，学生就没有退路了。知识也就不是教育的目标，而沦为教师手上的一种单纯工具，他需要利用这种手段，以满足他应当致力的目标。可是，这个目标却在于别处。那么，这个目标又在何处？包含什么内容？

伊拉斯谟对这一目标的描述，最典型的体现在以下这段话中："演讲才能第一"（orationis facultatem parare）。关键在于培养孩子的话语才能，理解一段演说的能力，不管这演说是口头发表的还是落成文

字的。他所说的“演讲才能”，不单单是指通过正确使用语言来提出一种观念的技艺，而且还得让语言典雅、丰富、切题。这种技艺是一种思维分析的技艺，是尽可能好地把各种思维成分组织在一起，最重要的是要让它的表达形式合乎理想。一句话，这是一种说的技艺或者写的技艺。换句话说，我们首先需要操练和培养的技艺，就是使用语词的能力。在伊拉斯谟看来，这是一种至高的技艺，我们必须把它放在第一位来教给孩子们。他说：“当演说（oratio）中佳言警句层出不穷，流金叠翠，再没有什么比它更加壮美、更值得景仰了。”换句话说，我们最先需要实践和培养的才能，就是使用语词的能力。伊拉斯谟在《论学习规划》的开头特别指出了这一点。他写道：“知识可以采取两种形式，一种是观念的形式，一种是语词的形式（rerum ac verborum）。而我们必须从语词开始（verborumprior）。”当然，他也加上一句，说观念的价值更大（rerum potior），但是我们稍后会看到，他这么说指的是什么意思；不管怎么说，可以肯定的是，就其本人来讲，言辞的教育必须贯穿整个青少年时期。在这一点上，比维斯的路线当然要比伊拉斯谟温和一些，但也认为，在15岁之前，教育应该只限于语言学习。因此，无论是对于比维斯还是对于伊拉斯谟，语言教学都成为首要的主题，成为教育中主要的知识学科。

这项目标一旦设定，也就带来了一整套新的教育理论。至于人们是如何说明这种目标的，我们待会儿就会看到。

要教会年轻人用一种纯正而典雅的风格写作，唯一的办法就是让他们尽可能亲近地沉浸在伟大的文学作品当中，让那些作品充当楷模，让持续的接触培养起他们的品味。而在16世纪，唯一符合这些条件的语言就是古典语言。所以，伊拉斯谟、比维斯以及其他那么多的人，才都会认为拉丁文和希腊文的重要性无出其右，从这些语言中可以看出思想养料的最高形式。

这种观念是一项实实在在的创新，认识到这一点是非常重要的。当然，早从中世纪开始，拉丁文就已经成为学术语言，甚至比此后的时期还要排斥其他语言。实际上，民族语言在各大学和学院里是完全禁止的；甚至不允许学生们用它来进行私下的谈话。与此相反，文艺

复兴时期的某些教育家们却允许使用它，甚至可以用它来讲解课文。不过关键的差别还在于，经院哲学家们想都不曾想过要赋予拉丁语什么教育价值，他们只把它作为一种活语言来使用，便于来自各色民族的人们相互之间使用，但与口语没有什么根本差别。对他们来讲，拉丁文就像任何一种活语言一样，也应该会继续以这样一种方式演进，以便能够表达新的观念，适应新的需要。这是件挺自然的事情。所以，一旦有必要，他们会毫无顾忌地改变语言的形态，大胆引入许多新词新义，它们多少有些不合规范，但并不会令经院哲学家们感到震惊。相反，对于伊拉斯谟和比维斯来讲，这些变形几乎等于是对神圣的放肆亵渎，对文明的野蛮破坏。因为在他们看来，拉丁文不仅仅是一门方便实用的国际语言。他们认为，作为一种教学工具，拉丁文具有的价值无与伦比。由于拉丁文具备了这种作为文学标准语而被赋予的角色，所以，根据这些方面来看有权成为课堂讲授中的唯一语言，也就是最典型地体现出这种文学标准性质的语言，换句话说，就是古典时代的拉丁语。只有这种语言能够实现人们对它的期待。因此，人们当然不允许它和普通生活掺和在一起，不允许它和普通生活一起演变。相反，它必须从普通生活中抽离出来，免受变迁的影响，将已经引入的所有歪曲和讹误统统清除，维护自奥古斯都时代前后就已经达到的纯正完美的状态。[注177]在这样一种不随时移而异的形式中凝结下来的，也就是从今往后应当如何教授拉丁文的方式。而我们现在真正探讨的拉丁文和中世纪的拉丁文已经大不相同，拉丁文第一次作为一种死语言进入教育。然而，正是这种死语言，据说是为在世的人们的思想发展树立了典范。

这就说明了学生们为什么不需要对所有的作者都熟悉，为什么编排得当的文选一册在手就已足够。重要的问题不在于灌输给他大量芜杂的知识，而只是要培养他的品味。要实现这一点，关键不在于要他熟悉一大堆的作者，而在于应该让他刻苦精研这些作者中的佼佼者，所有那些可以充当他楷模的人物。因此，必须对这些作者做出筛选，有所甄别。而筛选他们的方法本身就表明了伊拉斯谟与拉伯雷的教育原则之间的巨大差异。拉伯雷所喜好的那些作者，也就是描述各种东西的知识片断的汇纂者，那些广闻博识的人。而现在被指定要做特别研究的作者，推荐的理由则是因为他们的文学价值：维吉尔、贺拉

斯、荷马、欧里庇得斯。不错，教师本人的学识必须更加广博。但是，这种广博学识并非单凭其本身而成为善好之事，本身并不具有某种内在固有的价值，而只是因为教师需要它，以便有能力让他的学生们欣赏自己正为他们讲解的作品。这是因为，为了让学生们对作品中的文学价值做出回应，他们就首先得理解这些作品；而为了让他们理解这些作品，通晓整个古代文明就是对教师的基本要求。如果说教师必须了解神话，那并不是因为它有助于理解以往时代的宗教是如何构建起来的，而只不过是为了能够对那些作品中神话的作用相当重要的诗人做出阐释。如果说他需要对地理学有所研究，那是为了能够阅读历史学家的东西。如果说他需要阅读历史学家的东西，那又是因为几乎没有什么作家不会在某个地方讨论到历史事件。也是同样的原因，决定了他需要熟悉战争的技艺、耕作的技艺、知晓古代的烹饪、建筑和音乐。因此，博学远非以其自身为目的，而是缩减成通向另一种教育目的的手段：作为文学讲解的一种辅助。伊拉斯谟甚至明言，即使说我们必须研究自然界中的事物及其属性，那也不是为了理解它们，而是为了理解从它们那里得出的种种比喻、比较和文体辞格。

我们已经可以开始感觉到，这种新的教育理论与我们的中学里依然实施着的那种教育理论有多么接近，只是后者的形式略微中和，有所调整。但是，假如我们深入细节，其间的种种相似之处或许还会更加明显，更加重要。因为事实上，正是在伊拉斯谟和他的同时代人那里，出现了学术练习，其中有些还依然支撑着我们的课程体系。其中最重要的就是从文学的角度来讲解文本。经院哲学家的那种“讲解”（expositio），主要目的还在于重新构建思维的逻辑发展，现在不再是这样一种“讲解”，而是一种评注，点明所考察的作品在美学上的长短优劣或者文学上的独特之处。人们认为教师要指出哪些地方表现出典雅的风格，指出哪些属于古旧用法，哪些又属于新词新义；他会点出哪些段落含糊不清或有待批评；他将所考察的篇章与同一作者的其他篇章相对照，或者与类似于该作者的另一作者的篇章相对照。几百年来，我们的修辞老师不一直在按照这样的方法教学么？如果学生遵照伊拉斯谟的建议，他甚至会悉心关注篇章中措辞、惯用语以及结构方式的起承转合——如果这些东西看起来特别值得模仿。此时出现的最早形式的词汇手册，直到将近二十年前修辞老师们还在使用。伊拉

斯谟甚至亲自写了一本这方面的东西，题目叫《语词能力评议》（*Commentarius de verborum copia*），这篇论著无非就是一部搜罗广博的词汇书，供未来的修辞教师们所用。

要想学会写作，不能光靠阅读，自己也得动笔。伊拉斯谟说，手握之笔就是写作技艺最棒的老师。这样就有了一种新型的练习：文体的练习，书面的作文，在历史上第一次出现了。在此之前，还没有出现过任何类似的东西。在中世纪的大学与学院里，学生们主动的功课只限于强记硬背和相互辩论。因为重要性完全在于内容，而根本不在于形式，因为观念本身据信就在三段论那非人身化的形式里流动着，所以他们不可能想到要创立一种文体方面的练习。一切都以口头的方式传播着。我们知道这种新的观念带来了怎样的进步，因为它迅速就到处接管，几乎没有给口头练习留下半点地盘。

更让人感到奇怪的是，在绝大多数的情况下，这些练习的形式几乎都一直留存到现在。且不说翻译和作诗，我们还看到出现了严格意义上的作文，出现了记叙，阐发道德方面的某种主题，演说，还有信函。比如说，阿伽门农向墨涅拉俄斯做演说，劝他放弃复仇的渴求；墨涅拉俄斯向特洛伊人做演说，劝他们放弃海伦；西塞罗的一位友人致函西塞罗，劝他拒绝安东尼提出的各项条件；如此等等。就好像今天一样，设定了主题，就得同时给出一套多少具有实质性的论证，可以表明主要的观念是怎样发展出来的。伊拉斯谟并不是自己凭空发明出这种练习的，他这种观念是从利巴尼奥斯和塞涅卡之类的古代修辞学家、雄辩家那里借来的。[注178]他们在那么长的时间里一直默默无闻，是16世纪将他们重新唤醒，赋予他们新的生命，而他们也以16世纪给予它们的那种形式，一直流传到我们自己所处的时代。

整个这种观念，与经院哲学和拉伯雷都是相去甚远。对于中世纪也好，对于拉伯雷也好，教育的最高工具就是知识。当然，对于什么称得上是知识，两者各有各的观念。对于中世纪来说，知识就是思想上的比武大会，充满刀光剑影；而对于拉伯雷来说，它是一场丰盛奢华的欢宴，就连最旺盛的食欲也能得到满足。但是，对于两者来讲，需要练习和培养的都是理智，不管这种理智是被理解成知识的能力、

理解的能力、博闻的能力还是推理的能力。而在伊拉斯谟看来，需要练习和培养的是自我表达的技艺，是文学的才能。当然，他并不完全排斥科学知识，但是他充其量也只把这种知识看作是次要的，只是附带提到它，作为教学的附属之物。实际上，他在给比维斯的一封信里写道，有关语言的知识是为更高等级的研究（graviores disciplinae）做准备。可是，这些高等的研究又落实在什么地方呢？他倒是不敢完全不让人去读《工具论》；学生如果已经接受了全面的文学教育，还是允许他转向《工具论》的。但是，他又建议到，不能在那上面太耗功夫。辩证法之所以能引起他的兴趣，只是因为能够有助于修辞和雄辩。数学也是这样，浅尝即可（degustate sat erit）。至于说到物理学，他也同样是心口不一：学生要是对这块领域的知识有所涉猎（nonnullus gustus），他也是挺满意的。他的《家庭对话》（*Colloques familiers*）中有两篇谈到了物理学，从他讨论的方式可以明显看出，就他而言，这种知识除了有助于更进一步的文学研究，也就没有什么学习的价值了。出于自娱，他翻检出各种各样的虚幻传说，或者是以下这种问题："我们脚下的对跖点的人，为什么不会掉到天上去？"

因此，我们在这里探讨的一种教育概念，与我们迄今为止一直在探讨的那种教育概念大不相同。它的独特之处就在于，事实上，文学被认为本身就是所有学科中最具教育作用的一种。首先是在文学中寻求塑造学生思维的手段。文学就此被赋予异乎寻常的重要意义和教育功用，并且如此长久地留存在人们的舆论之中，对此我们又该如何说明？

我们已经指出，文艺复兴在道德上和思想上的重大革命的诸多起因当中，有一点便是公共财富与公共福利的增长。人变富了就会找出新的需要。奢侈之风的发展会使人的性格变得更为精致，更为温文尔雅，野蛮的攻击性也会少些。人们放弃了他们粗鄙的生活方式，结果，在此之前他们一直浑然不觉道德与风俗上有何粗鄙之处，现在却变得让他们无法忍受了。就这样，一步一步地，在他们当中生成了一种对于礼貌社会的品味，以及这个社会中那些优雅的礼仪、更为精致的消遣、更为矫饰的趣味。这是因为，在一个礼貌社会的环境里，个

人自利的粗野至少会隐藏在一种普遍的相互同情之下，而人们也会生活在一个多少有些充满幻想的理想化生活当中，远离具体的生存现实，人们暂时将自己的视线从现实中移开，这样，思维就能够稍事休息，重新打点精神。

伊拉斯谟在多大程度上感受到这样的需要，就体现在他写的一本书上：《少年礼仪规矩》（*De civilitate morum puerilium*），具体的宗旨就是要教会孩子如何讲礼貌。他是那样地重视礼貌问题，以至把它作为教育的一项不可离弃的目标。人们第一次系统而深入地探讨这个问题，作为可以独立存在的一项特别话题。这证明了对于礼貌社会的品味才刚刚形成。不过在另一方面，这本小册子取得了异乎寻常的成功，也表明当时这种倾向是多么地普遍，表明它对人们只是含含糊糊意识到的一些渴求做出了回应。此书于1530年在巴塞尔首版，仅仅两年之后，就已经在伦敦重印。但它还是在法国最受赞誉，很快成为一本标准教科书。而从1537年开始，各种译本和仿作更是层出不穷。

拉伯雷也同样享有这样的情感。说到底，他为什么会对最初被委托来负责高康大教育的索邦老师们大加鞭挞呢？因为他们把高康大培养成了一条蠢汉，一个对社会交往浑浑噩噩的家伙，不知道怎样在社交场合里找到自己的位置："高康大的父亲看见自己的儿子确是用心读书……可是没有得到什么好处，相反地，却变得疯疯傻傻，呆头呆脑，昏昏沉沉，糊里糊涂。"碰上社交场合，"高康大呢，所有的举动就是用帽子遮住脸，像一头母牛似的哭起来，谁也没法使他说出一句话来"。这个上不得台面的乡巴佬，土包子，就是旧式教育的产物。在拉伯雷笔下和他形成鲜明对照的，是一位年轻的小侍从，名叫爱德蒙，温文尔雅，礼仪得体，行止有度："打扮得衣冠楚楚、整整齐齐、干干净净、落落大方，真是与其说是个小孩儿，毋宁说是个小天使。"当被邀请向高康大致意时，"爱德蒙……把帽子拿在手里，面目开朗、唇红齿白、目光镇定，以童稚的谦虚态度注视着高康大。他自己站得笔挺，开始对高康大又夸又赞……举手投足如此得体，吐字发音如此清晰，语调流转如此圆润，说的那一口拉丁文，词清句丽，纯正典雅，哪里是这个时代的一个小娃子，简直是古代的什么格拉古、西塞罗或者伊米留斯了"。[注179]至于特来美修道院，如果不是有史以来设

想出的最讲礼貌的社会，最优雅的社会，最精致的社会，那又是什么？在那里可以享受到的快乐，完全来自于不同的头脑在彼此的接触中，在相互的交谈中，在社交的维持中，所体验到的那些愉悦。

这个礼貌社会，也就是人们含含糊糊感受到的这种需要，其实并不需要从头营建或凭空设想。正是这一点让这些渴求变得有血有肉，指引着它们的方向，增强着它们的力量。从此，在人们的眼前，就有了一个相对比较完好的成型实例，这就是贵族的世界。实际上，年轻骑士的成长环境与年轻的神职人员、未来的艺学业士大有不同。人们不教他辩证法，而是教他骑术、剑术、体操、舞蹈、声乐、音乐，教他怎样才能举止端庄，风度优雅，措辞不失礼数，交谈应对自如。他并不一定非得学习写作，但他一般都通几门外语，以及各种形式的史诗文学，从古代留赠给我们的那些开始。从中世纪以来，贵族的城堡与宫廷就成了优雅生活的中心，年轻人在那里扮演着举足轻重的角色。而现在，由于公共财富分配上发生的变化，不同阶层之间的距离已经缩减，有闲阶级发现他们与贵族之间更为接近了，所以，他们也就很自然地会体验到一种欲望，要为自己，即根据自己的意愿仿效这种精致生活的样板，复制这样的生活；对于这样的生活，多少个世纪以来他们一直遥遥地景仰着，羡妒着，从不曾幻想有朝一日也会落到自己头上。

在当时的教育理论家脑子里，至少在他们当中某些人的脑子里，无疑是萦绕着这种贵族生活的理想。伊拉斯谟试图在他的《少年礼仪规矩》中推广的，正是这些宫廷礼仪举止。他在论文的一开始就提请我们注意到了这一点。年轻的爱德蒙，作为新式教育的产物，是作为一个小侍从出现在我们面前的。而特来美修道院也不是一个由贵族男女组成的社会，在那里，知识的高贵与出身的高贵有着同样稳固的根基。只要想到思想上、心灵上的交谈所扮演的角色，说它称得上是一个货真价实的爱人们的宫廷也不为过。

这种人们所渴求的目标又是如何实现的呢？人们又是如何学会摆脱自己身上的粗鲁和鄙俗的呢？他们雄心勃勃地渴求这种更加高贵的生存，而这又离不开那种精致的品味和纤细的敏锐；历史上所知的最

有文化、最具修养、最讲文明的那些民族的精神传统，就体现在古典文学当中，我们今天还依然从那些作品里和这种精神特性相遇，除非浸淫在这些文学作品当中，否则，人们又如何学会掌握那种精致的品味和纤细的敏锐呢？从这个角度来看，古代人，尤其是他们的伟大作家们，很自然应当担负起教育的职责。如果我们期望对这种教育理论做出评价，也就是我们下一讲要做的工作，就一定要以此为出发点。

第十七讲 16世纪的教育理论

——人文主义运动与学院派运动之比较

我们已经相继回顾了16世纪兴起的两股重大的教育思潮。以拉伯雷为代表的第一股思潮，特点就是一种全面扩展人性自然的需要，但同时首先是不加拘束地喜好广闻博识，是无法满足的求知欲望。以伊拉斯谟为典型的第二股思潮，则缺乏这样的广度，没有这样高远的宏愿，恰恰相反，它将人类文化的整体原则缩减为单单是文学的文化，使对于古希腊罗马时期的研究几乎成为这种文化的不二法门。在拉伯雷的教育思想那里为知识留出的位置，在这股思潮里被说与写的技艺所占据。教育的根本目标成了训练学生赏析希腊罗马时代的经典巨著，并从精神上仿而效之。因此，就出现了这样一种教育形式主义，我们从中似乎看到，它孕育出了拉伯雷和16世纪的博学鸿儒，随后伊拉斯谟又以一种新的形式，重新确认了它对于我们的主宰。加洛林时代的文法形式主义和经院哲学的辩证法形式主义如今由一种新型的形式主义接过，它就是文学形式主义。

就这样，我们已经概括了这第二股思潮的特征，现在需要来说明它。这些教育立场表面上相距甚远，但由于它们至今依然构筑着我们的古典教育的基础，而且它们之间有着明显的关联，因此问题也就显得愈发重要。所以说，搞清楚它们是从什么时候起源的，又顺应了什么样的需要，也就是事关宏旨的问题了。

恰恰是在这些新的教育倾向出现的时候，人们的风俗礼仪也发生了一场变迁，它的重要性怎么说都不为过：这就是礼貌社会的发展。当然，我们也已经指出，贵族的世界，城堡宫廷的世界，始终是一种特别的环境，这样的环境主要是受女性的影响，种种道德风俗与礼仪

举止都透着别处无法找到的优雅与高贵。但是到了16世纪，这种对于精致和文雅的需要，对于更为纤细的社交消遣的品味，都同时变得越发强烈，也越发普遍。从布尔西兹（Bourciez）先生写的《亨利二世时代宫廷文学中的文雅风俗》（*Les Moeurs polies et la littérature de cour sous Henri II*）中，我们可以读到，在这段时期，马上比武大会、赛马大会、长途狩猎，是怎样被俱乐部和沙龙所取代的。前者都是骑士团在和平时期的消遣，而在俱乐部和沙龙里，占据主要角色的又是女性。

事实上，一旦缺乏通过正常渠道满足这种需要的手段，人们就会耗费巨大的心力，创造出人为的替代手段。这就证明了这种需要是何等地强烈。识字的人群遍布欧洲各地，他们无法借助口头话语来维持交流，就转而通过通信的快乐来替代交谈的快乐。没有能力直接交谈，他们就相互通信。在这段时期，书信体文学的实际发展与重要意义都达到了异乎寻常的程度。彼特拉克告诉我们，他一生有相当一部分时间都花在写信上。[注180]这些信件所写的并不像我们今天那些家长里短的琐屑沟通，只是为了告诉不在场的某个人，我们现在在干些什么，我们最近碰上些什么事儿。它们是一些文学短篇，探讨一些普遍关心的话题，既有文学的问题，也有道德的问题，探讨的方式就好像在沙龙里一样。不仅如此，这些信也不是写给哪个单个收信人的，而是在不同的人之间传阅，至少以抄件的形式流传。欧洲的识字人口就此形成了某种知识分子的社会，尽管散布在欧洲大陆的四面八方，从那不勒斯到鹿特丹，从巴黎到莱比锡，但是幸亏它的成员不顾相隔遥远，为了保持相互的接触，维护彼此的交流，做出了巨大的努力，所以这个社会并不缺少统一性。

显然，在经院哲学那里，没有任何东西可以满足这些新的品味；相反，它肯定会厌恶这些玩意儿。因为它毫不注重形式，所以为了满足各种各样的思想要求，它会不分青红皂白地篡改语言，根本不考虑纯洁或和谐之类的问题。它是那样地看重论辩，所以发展出来的那种品味不是偏好精妙、雅致或者有分寸感的观念，而是追求教条式的毫不含糊的意见，这一特征是这样地突出，以至相互冲突的意见完全可以做清楚的对比。不仅如此，从这种极端化对立中孕育出来的狂烈的

主张，也只会助长行事方式上的粗野无文，就好像马上比武之类的惯例长久以来在贵族骑士身上滋养出来的习性一样。中世纪的学人主要关心的是用自己的滔滔雄辩粉碎对手，一点儿也不在意自己的外在表现是不是富有魅力。他的穿着打扮和举手投足，都是邋里邋遢、土里土气，恰恰反映了这种思想状况。

在这里，我们明白了为什么新的一代会对经院哲学及其方法感到如此震惊和厌恶。乍看起来，经院哲学论战的粗言恶语好走极端，与纯粹教育目的的争论是那么格格不入。但是，这里涉及的问题其实要宽泛得多。16世纪并不只是指责经院哲学成天忙着某些可以商榷的或者令人遗憾的学术实践，而是指责它弄出一门野蛮粗鄙的学派。因此，像“野蛮”（barbarus）“荒唐”（stoliditas）“粗笨”（rusticitas）之类的字眼，屡屡出现在伊拉斯谟的著述当中。在这些已经精致化了的头脑看来，经院哲学家基本可以说是个不折不扣的野蛮人（不要忘了伊拉斯谟那本《反对野蛮人》的书名），说的那种语言几乎没有人性，听起来很是粗鲁，形式上毫不优雅，只以争论、吵吵嚷嚷、斗嘴之类取乐。总之，对文明的一切好处、对为生命增光添彩的任何东西都浑然不知。我们很容易理解，面对这群立意要让人性变得更为温和、更加优雅、更有教养的人，这样一种教育体系能够在他们那里激起怎样的一种情感。

要想去除人的理智中的粗野之处，让它变得优雅而精致，唯一的途径就是将其引入一种优雅而精致的文明中，使其与这种文明建立起亲密关系，这样，它才可能逐渐赋有这样的精神。而那段时期唯一能够满足这项条件的文明，就是古典时代的文明，是在当时那些伟大的作家、诗人和演说家的作品中体现出来并保存下来的那种文明。因此，这些作品也就很自然会被认为是为学校教师们提供了年轻人所需要的东西。伊拉斯谟说：“那么，又有什么东西，能够引导还处在石器时代的这些粗鄙的人，朝向一种更人性的生活、更温文的性格、更文明的道德发展呢？难道不是文学吗？正是文学，塑造着头脑，安抚着激情，遏制着自然性情的不羁迸发。”这样说来，除了希腊罗马的文学，就不再有其他地位确定、发展成熟的文学了。

考虑到这一点，塑造孩子的道德环境就必须包括这些文学现存的所有基本内容。因此，这段时期的公众对希腊罗马文明的经典著作抱以莫大的关注。如果说人们对这些作品赞赏有加，如果说他们一心想要仿效它们，也并不是因为这些著作在历史的这个时刻重见天日，被人们发现，一夜之间培养起人们对于文学的品味。恰恰相反，这是因为人们刚刚获得了对于文学的品味，因为有了一种新式的文明，它们突然成为热情景仰的对象；因为它们相当自然地作为满足这种新需要的唯一可用手段而出现在这个世界上。如果说这批规模庞大的文献此前一直为人所忽视，那也不是因为人们对其一无所知（我们已经看到，人们知道其中的主要作品），而是因为人们并没有欣赏到其中的长处，因为它们并没有回应任何现时代的需要。相反，如果说在公共舆论的眼里，或者至少说在某些公共舆论的眼里，它们的价值无与伦比，那是因为正在发展出一种新的心态，而且只能在古典作品的学校教育中得到充分的实现。你甚至会疑惑，这段时期里之所以有了更多的发现和发掘，是否只是因为从此以后这些发现的价值才会得到充分的欣赏，所以人们才会投入更多的聪明才智去从事这类活动？要发现就必须寻找，只有当你十分注重自己希望发现的东西时，才会很热心地去寻找。

因此，人文主义者们的教育观念并非单纯出于偶然，而是来自于这样一个事实，它对我们国家道德历史的影响力是很难夸大其词的。我指的就是礼貌社会的创立。如果法国的确是从16世纪开始成为文学生活和思想活动的中心，这是因为同样在这段时期里，在我们当中演化出一种上流社会（société choisie），由具有精神修养的人士组成，我们的作者们写作的对象就是这个社会。他们所传播的正是这个社会的观念与品味，他们为这个社会而写作，为这个社会而思想。恰恰在这里，在这个特定的环境里，孕育出了从16世纪到18世纪中叶一直推动着我们的文明前进的力量。像伊拉斯谟所设想的那种教育目标，就是要让人们为这个不是人人都可进入的特定社会做好准备。

在这里，我们同样可以看到这种教育理论的基本特征，同时也是它的根本缺陷。从根本上来说，它具有贵族统治的性质。它致力于塑造的那种社会，始终以宫廷为核心，而它的成员也始终来自于各级贵

族，或者至少是来自有闲阶级。事实上正是在这里，也只是在这里，优雅和修养才能有蓬勃发展的可能，对于优雅与修养的培育和发展会被认为比什么都重要。无论是伊拉斯谟，还是比维斯，都不曾意识到，这个小世界再怎么群英荟萃，也是相当有限的；在它之外还有芸芸众生，是不应该忽略的，教育也应该面向他们，提升他们的思想层次和道德水准，改善他们的物质条件。

即使他们的脑海里有时确实闪现出诸如此类的想法，也只是一念之间的事情，他们并不认为有必要详尽地考察一番。因为伊拉斯谟认识到，这种代价高昂的教育并不是人人都适合的，所以他不能确定穷人会怎样做。对于这个意见，他给出的答案非常简单："您要问穷人能够做什么。那些几乎不能让自己孩子吃饱肚子的人，又怎么有能力在一段漫长的时间里，给予孩子们正确的教育呢？对此我只能借用喜剧作家的台词来回答：'您不能要求我们愿意实现多少就有能力实现多少。'我们说的是抚养一个孩子的最佳方式，我们无法生产出实现这种理想的实际收入来。"他只限于表达一种愿望，希望富人会资助那些天资聪颖但为贫所困而不能尽显才华的孩子。他甚至似乎没有认识到，即使能够让人人都享受到这种教育，也不会解决困难。这是由于这种普及教育并不适合大多数人的需要，因为对于大多数人来说，维持生存就是高于一切的需要。而为了生存下去，需要的技艺并不是精湛的演讲，而是严肃的思考，以便让人知道该如何去做。人文主义的教育理论家们只想着拿些华而不实的东西来装点头脑，却排斥了其他所有东西。而为了在人事纷乱的世界里卓有成效地奋斗，就需要更见实效的武器。

经院哲学尽管有许多抽象的成分，但它身上却渗透着一种更加实用、更加现实、更具社会性的精神。现在想想，这种精神要多得多。事实上，辩证法回应的是切实的需要。观念与观念之间在精神上的冲突与竞争，构成了生活中真正重要的一块。这种艰辛的思想体操让思想强劲有力，生机勃勃，有能力服务于具有社会效用的目的。因此，我们必须小心，不要认为中世纪的学校所培养出来的人，就只是满脑袋不切实际的空想，或者只想着寻找第五元素，或是只知道为无谓的琐屑问题争吵不休。真实的情况恰恰相反。当时的政治家、教会要人

和行政管理者，就是在中世纪的学校里培养出来的。这种训练虽然已经被贬毁得不成样子，却创造着实干家。而伊拉斯谟所建议的那种教育，倒是使人对生活的准备完全不足。修辞取代了辩证法。那么，如果说在古典世界里，雄辩的演练不仅成为一种职业生涯，而且还是最重要的一种职业生涯，所以修辞有很好的理由成为古典世界教育的特征；可是在16世纪就绝对不是这么回事儿了，这时候，雄辩在严峻的生活事业中所起的作用相当有限。因此，一种教育理论要是将修辞作为首要的学术课程，就只能培养出与奢侈生活相关的一些才能，与必不可少的生活要求毫无干系。

这种出发点上的错误还意味着另一种错误。如果说这种教育是一种针对奢侈生活的教育，那是因为它只培养文学和审美方面的才干。而任何一种完全属于或基本上属于审美的文化，自身中都会蕴含着不道德的萌芽，或者至少是低级道德的萌芽。实际上，按照定义，艺术就倾向于非现实的领域、想象的领域。即便当艺术家所表现的主题取自现实，也不是这种现实导致了艺术主题的美。诗人在他的诗篇中创造出来的人物角色是不是在历史上确有其人，这对我来说没有多少关系。我对人物的景仰取决于他的美，即便他完全出自艺术家的想象，也丝毫无损于他的美。事实上，当幻觉过于有效，导致我们将为我们描绘的场景看作现实的存在，美的愉悦倒反而会消失。我们要想欣赏这样的美，只有清醒地意识到，我们正在见证的事件并不能真正左右人们的命运，让像我们自己一样的人受苦受难，不管是身体上的还是精神上的；我们看待向我们描述的东西时，眼光要和它们在现实生活中呈现给我们的相当不同。一句话，我们只有抛却现实的眼光，才能充分投入审美的经验。

与此相反，伦理则是在行动的领域里运作的，要么奋力应对实在的对象，要么失落在虚空之中。以合乎道德的方式行动，也就是善待有血有肉的生物，改变现实的某些方面。要想感受到改变现实、转换现实、改善现实的需要，就一定不能使自己脱离现实，不管现实中有着种种的丑陋、猥琐和平庸，也必须留守现实，热爱现实。绝对不能为了冥想一个想象中的世界，而将自己的视线从现实中掉转开去，相反，要始终坚定地直视现实。正是因为这一点，一种文化要是沉湎于

审美价值，就往往会产生道德方面的松弛懈怠，因为它使我们不去直面现实世界。我们学会如何履行自己的职责，可不是通过编纂各种观念，或是和谐自如地遣词造句，控制抑扬顿挫，把握词义的细微差别。从这个角度来看，艺术能够掩饰自身的不足，甚至连自己也受此蒙蔽，这更加剧了它所能造成的祸害，因为它可以选择道德本身作为自己创造的基本对象，以理想化的方式向我们展现什么是道德高尚，从而使我们在想象之中过着这样一种生活，拥有了真正的道德生活的种种外在表观，唯一的差别只在于，在这种情况下，它完全是一种虚构。我们只是太乐意把这种简单的思维把戏当真了。人们太轻易便相信自己是虔诚的，只因为他们有能力以优美的方式赞颂虔诚，或者因为他们从聆听这样一种赞颂当中获得享受；他们认为自己属于道德高尚之辈，因为他们知道怎样以适宜的方式谈论道德原则，或者因为他们能够欣赏到自己用来形成主题的那些裁剪得当的观点中的价值。这种信念的虚假之处无需多说。这是因为，从根本上来讲，真正的德性在于以一种适当的方式行事，能够将自己身上某种内在的方面加以外化，而根本不在于对高尚的图景和动人的品格闷头进行精神构建和个人沉思。最有文化的那些人所代表的那种德性，在绝大多数情况下只存在于想象当中。

如果说在任何完全属于文学性、审美性的文化里都有这种固有缺陷的话，那么，在16世纪人文主义者具体勾陈的那种特定文化里面，就有一种特别的成分更加剧了这种状况的危险。它所产生的教育究竟包括哪些内容？向孩子展示古典文明，并不就是让他可以像一位学者那样精通它，理解它是怎样构建出来的，而是让他浸淫其间，“取其精髓”，就像蒙田后来所说的那样，因为这样有助于他塑造自己。他必须拿这种文明当自己的文明来体验，因为首要的练习仿佛就在于让古人重新开口说话，为此他需要自己吸收他们的思考方式。从一种历史的角度、教育的角度来看，试图要按照一种在1500年前就已经达到自身巅峰的文明的形象，来塑造一个生活在16世纪的人，这里面难道不是有一种不折不扣的荒唐吗？那么，我们是不是要把16世纪致力体现的那种道德，也就是最能适合它的切实需要的那种道德，说成是无非属于异教伦理的重新恢复、重焕生机呢?那样的话，我们就不得不认为基督教是一种横插一杠的历史顿挫，是人类艰辛追求但却收获甚少的一

段歧路。因为它最后又回到了最初的出发点。这种命题是完全站不住脚的，根本无需具体证明。真实情况是，从罗马帝国终结之时，经过整个中世纪，有着漫长的演进历程，最终人们阐明了某些迄今为止并不知晓的道德信念，尽管它们本身注定会演进和转化（因为甚至在伦理里面，也没有任何亘古不易的东西），但现在却被认为是人性自然中的确定特性。在这些信念当中的首要的信念，可以认为最典型地体现了已经成为我们文化传统一部分的这种新型伦理。这种首要的信念一定牵涉到义务的概念。

希腊罗马时期的道德学家对这个概念是闻所未闻，或者至少可以说，他们对此只有一种非常模糊、缺乏依据的观念。不管是在希腊文还是拉丁文里，都没有任何术语或相应位置对应于义务的概念。他们不是把道德理解成一种绝对法则，发出命令，并且只因为发出了命令就必须遵行；而是理解成一种很有诱惑力的理念，有着内在的吸引力，可以自动地指引任何成功地看清它的人的意愿。对这些道德学家来说，道德的问题表现为：什么是至善，是最值得追求的对象？虽然关于幸福之路在何方，他们是各执己见。不过，他们都认为德性与至福的境界不可分割。正因为这一点，他们所有的学说，哪怕是最高远出世的学说，哪怕是斯多亚的那些学说，都是从他们永远无法摆脱的幸福伦理中衍生出来的。

在这方面，它们与基督教孕育的那种伦理构成了极为鲜明的反差，但后者注定要取而代之。根据基督教伦理的立场，所有关于个人幸福的考虑都必须从整个道德领域中驱除出去，因为它们只能是助长腐化堕落，消减我们行动的道德价值。基督教的理想生活方式，就是履行你的义务，因为那是你的义务；就是遵循那些规则，因为那是规则。而要做到这一点，有赖于认识到，要通过驯化人的本性，让它臣服于神性的法则——这种法则的目标就是一个：圣洁（sainteté），以此将人从其本性的层面上提升上来，免于自己本性的牵制。与此相反，古代的理想则是和本性自然和谐一体的；人类生活的法则应该到自然中去寻求，“Sequere naturam: zēn homologoumenōs tēphusei”（效法自然），斯多亚学派和伊壁鸠鲁学派一致都将这项原则作为各自体系的基础。

即使在整个质朴无文的中世纪，基督教的理念的确过于集中在一种严苛的苦行精神上；即使人们可以公允地指责它过于蔑视感官和肉体；即使至少可以说，既然时代本身已经变得不那么艰难了，那么这种质朴无文的局面也就不必要了——但是，还有一点也是同样明确的：我们现代的世俗道德变得更有人情味、更为平和，对待人们的脆弱与不幸不再那么苛刻，从而在过去与现在都并不非得有责任兜售这种高不可及的理念。同样，对于我们来说，道德的唯一立足点只在于奋斗、竞争、牺牲和无私的领域；对于我们来说，道德生活不只是踏上一条很容易下滑的道路，在经验上可以说是被我们的生理本性所预先规定的。相反，道德生活的关键在于用我们自己的双手，在这个基础上建造起一种合乎自然的结构，更为具体、更为高尚，真实地、独特地展现出人性的特点，完全属于精神性的，只有我们有能力创造它，但是它的营造过程是那么费力，那么艰辛，以至如果我们不是从道德和社会的角度上感到有责任去履行这项工作，甚至都不曾有人去尝试。

在这里，我们有了两种相当不同甚至相互矛盾的道德体系。因此，如果让孩子生活在一个特定的环境里，充满了古典教育，是伊拉斯谟所描述的那种学术组织的必然产物，那么唯一可能的结果便是使孩子的道德意识产生困扰。他必将成长为一个道德上的混血儿，与自己产生隔阂，在过去与现在之间产生撕裂，被冲突弄得无精打采。有些教会神学家斥责完全来自异教的教育蕴含着种种危险，他们凭着直觉多少比较明确地预见到的，正是上面这种情形。这些相互冲突的生活观一旦被允许与学生们的心灵相伴成长，就只能起到彼此削弱的作用，让道德动因陷入十足的纷乱之中。

在这段时期，我们可以看到道德情感上一种普遍的软弱。这其实是无需争议的结论。我只需举一个可以从教育的审美性质中直接推出的例子。是什么为人文主义者提供了主要推动力？是什么驱使他们去读书、学习、创作？是对祖国或整个人类的热爱，或是感到人有义务教化自己的理智？它是不是某种慷慨的热情？当然都不是。他们的动力完全来自异教，在古典文化中曾经具有无比强大的力量，但却完全是非道德性的，基督教随后必须全力消减其压倒一切的影响力：对于

这些人文主义者来讲，最高的目标就是享有众口相传的名望。在彼特拉克那里，我们已经看到他承认，正是这种对于荣耀的渴望，把他拉出家庭的小巢，推动他去追求文学生涯的成功：

Implumem tepido praeceps me gloria nido

Expulit et coelo jussit volitare remoto;

对荣耀的热切渴望，将稚嫩的我

赶出温暖的小巢，让我去展翅翱翔；

在他加冕桂冠诗人之后，他又如此赞颂自己的声名：

est mihi fama

Immortalis honos et gloria sueta laborum

我的诗篇

让我得享声名，流芳百世，荣耀无比

与此类似，在《反对野蛮人》的序言里，伊拉斯谟记录下了自己对所有那些能够成功为自己在文学上创出名声的人所怀有的敬意：任谁得享文名，吾将敬为天神（Qui in his［litteris］aliquid opinionis sibi parassent，eos ceu numina quaedam venerabar ac suspiciebam）。他对这些人敬若天神，追随他们的脚步是他的梦想。在他脑子里，只有诸如此类的辉煌，才能补偿并说明作家被迫加在自己身上的那些艰辛的劳作：倘无远大抱负记在心，又有何人能捱过那些无眠的漫漫长夜（Quis tantas tamque diuturnas vigilias adiret，si nihil magni sibi promitteret）?这种激情是那么地强烈，同时与所有的道德考量之间又是那么地格格不入，以至有时候，它会导致令人极为不齿的行为。布克哈特说："不止一次，这些严肃的史家在叙述某件令人震惊的事件时，都指出背后的动力就在于一种如饥似渴的欲望，要干就干些扬名千古的事情。"[注181]美第奇家族的洛伦奇诺就属于这种

情况。当他捣毁了罗马的一些古代名人塑像，受到莫尔札（Francesco Molza）的一本小册子的嘲笑时，便决心要干一件光彩耀人的业绩，让自己永垂史册，以此彻底洗刷人们对这件有损声名的指责的记忆。就这样，他刺杀了自己的朋友和君主。像这样的事例，布克哈特举出了好些。[注182]

我之所以认为有必要强调道德的这一特性，并不只是因为它点明了时代的精神，让这种精神成为鲜活灵动的东西，而且也是因为它对教育思想产生了一种重要而直接的震荡。学校生活是不可能与成年人的生活有本质差别的，它始终是后者的一种缩微形式：因此，行动的动机，人的行为的主要动力，也不可能在不同的情况下各有差别。如果说有一种对于荣誉的渴求，能够在人群中激发起行动，那么，要想在孩子中间激发起活动，也一定会很自然地诉诸同样一种动机来源。这实际上就是伊拉斯谟的建议。他规定的那种训练，与经院时期学校的训练形成了鲜明的对照，据称只想要激起孩子的自尊，他的荣誉感，以及对于得到赞扬的喜好。他说："哲学家莱康[注183]认为，有两种强有力的方式可以激发起孩子的活动：一是求诸他们的荣誉感，一是求诸他们对于受人称赞的喜好……赞扬是一切技艺之母。因此，我们不妨来利用这两种激励。"由于只有在相互比较中才能掂量出赞扬的价值，所以应该勇于区别，勇于分出等级。因此，赞扬便会孕育出一种竞争的欲望。教师必须"通过比较不同学生的进步快慢，激起或挑起他们的某种竞争精神（aemulatione quadam inter eos excitata）。甚至还可以通过事先允诺给予竞争的胜出者奖励（praepositis praemiolis），把赞扬化为可以实实在在看到的物质形式，也不失为一个好主意"。在这里，我们看到出现了以竞争精神为基础的奖励、竞赛、训练的体系，我们也已经看到，这样的体系在中世纪是不存在的。重要的是要在注意到这种体系出现的同时，也具体指明它作为必不可少的成分所属于的那些社会状况和道德状况。

和这种文学性、贵族性的教育观相比，拉伯雷的学说似乎是受着一种道德气息的激发，这种道德气息总的来说更为高远、更为有力。人文主义者，文人，几乎只想着要成就辉煌，要充满魅力，要让自己的才华受人赏识、为人景仰。他很少会忽略自己。他最渴望得到的就

是赞扬，可是对于赞扬的图慕，是一种以自我为中心的狭隘情感。而拉伯雷所感受到并且希望在他的学生身上唤起的那种对于知识的渴求，却是多么地恢宏宽广！终极的目标就是实现一种不受任何限制的广闻博识，这成了没有人能够达到的高远理想，由于这种理想在人们头上高高地翱翔，也迫使人们不再局限于自身，而是看得更高，望得更远。学人在追求知识的过程中，也逐渐陷入一个浑然忘我的境界。在拉伯雷看来，作为至福境界的神秘的醺醉，不正象征着这种浑然忘我，这种与自身人格的疏离吗？不仅如此，为了成功地理解万事万物，就必须站到自身之外，站到那纯粹的文人怡然自乐的内在形象世界之外；必须和我们周遭的现实世界保持接触，熟悉而亲密地生活在其间。因此，必须对她满怀热忱，必须爱她，爱她的全部，不轻视任何一个方面。对于她所蕴含的一切，我们都不能漠然视之。还记得高康大对他儿子庞大固埃的劝告："要使自己通晓河海溪泉中的各色鱼类，……天空上的各类飞鸟，森林里的种种果木，地上的所有花草，你不可以有什么东西一无所知。"[注184] 事实上，通过这种方式，人们对于世界是个什么样子获得了更为精确的想法，更为确切的观念；就凭这一点，他也就更好地认识到自己在这个世界中占据什么样的位置。通过拿自己和周遭的无垠世界做比照，他会理解到自己并不是世界的全部，而只是其中很小的一部分。他不再会陷入一种危险的境地，把自己看作世界的中心，所有一切都得与自己相关联。相反，他会领悟到自己属于一个巨大的体系，体系的中心在他之外，无限地超出了他的限度。

这难道不就是拉伯雷在一段广为人知的话里所表达的那种情感——我们知道帕斯卡尔后来也重新提起过——不就是将人与无限相对，与"那片知识的领域相对，它的中心无处不在，它的范围无边无际"吗？在这部幽默荒诞、看上去放荡不羁的小说里，你总会惊讶地碰到没完没了的赌咒，这不也同时说明了这些赌咒的重要意义吗？他的一个英雄般的主人公就曾这样说过："愿上帝应允，在我们首先赞颂他那最神圣的名姓之前，永远不可以做任何事情。"只要有可能，就会以各种各样的形式明显表现出这样的虔敬之心。有时候是脾胃的简单感恩之情："毫无疑问，我们应当赞颂万能的上帝，我们的创世主，他帮助着我们，维持着我们，通过这块好面包，这杯令人清爽的好酒，还

有这一整块好肉，除了我们从吃吃喝喝中得来的快乐和愉悦，还治愈了我们所有的身心烦扰。”有时候是感受到上帝的伟大和全能，通过精妙的言辞表现出来。庞大固埃对自己释放的一名战俘说，“全心侍奉上帝吧，他不会遗弃你的。因为就连我自己，尽管你也能看到，我是那么地强大有力……我也不会把自己的希望寄托在自己的力量或勤勉上。相反，我把所有的信任都交托给了上帝，我的庇护者，对于所有那些将他们的希望与思想寄寓于他的人们，他都不会弃置不顾……去投入活生生的上帝的安宁吧。”我相信这不是从拉伯雷的行文里抽出来的一段离题之语，也就是说，对他来讲，上帝只不过是一个名字，用来指广袤无垠的自然，作为某种纯粹和善好的自然，我们靠它来养育，我们以它为傍依。他难道不是走得那么远，甚至借女祭司巴布（Bacbuc）之口说，这片广袤的领域，它的中心无处不在，它的范围无边无际，就是我们所称的上帝吗？这种虔敬之心，这种对于神性之伟大的感觉，仅仅是以另一种方式表明了那种傍依感；当我们拿自己比照那个巨大的整体世界，就会产生这种傍依感。它环抱着我们，围绕着我们，主宰着我们，但同时又为我们的生活提供着源泉和养料。

在这里，我们离人文主义者那种轻泛的虚荣无疑已经很远了。他们满心挂怀的就只是富有魅力，赢得赞赏。道德傍依的感觉不管以什么样的形式表现在我们的自觉意识里，都是防御自我中心主义的坚实壁垒。尽管如此，由于拉伯雷属于16世纪，我们还是在他的书里发现了某些在伊拉斯谟那里遇到的倾向，尽管形式上更加隐蔽。从某些特定的角度来看，在这种教育体系和纯粹文人的教育体系之间，确实有着巨大的差异。但不管这种差异有多大，两者之间终归有些类似之处。认识到存在这些类似之处是很重要的，因为它们显然不是出自哪一个具体个人的心态，而是来自16世纪的精神本身。因此，这些类似之处也会帮助我们更好地理解这种精神。

第十八讲 文艺复兴时期的教育思想（结论）

在上一讲结束的时候，我们开始比较16世纪的两股重要教育思潮。它们之所以形成鲜明对照，不仅仅是因为事实上，一股还赋予了知识和学识一席之地，而另一股几乎把所有的空间都留给了文学；并且，它们所引发的道德渴求也是大不一样的。它们实现对理智的教育的不同方式，有助于我们理解它们关于道德教育的不同观念。事实上，知识教育会相当有助于促使人走出自己，以便应对世间之事。单凭这一点，就会使他认识到自己在与周遭世界的关系中处于傍依的位置。如果我们不直接体会到，我们并不是世界的中心，那么，关于这个世界是什么，关于它的广袤无垠，我们就不可能形成任何观念，哪怕是非常不完善、非常不明确的观念。所以，道德生活的根源就在于，人们开始感觉到并不完全属于自己。任何事情只要能够让我们清醒地意识到，自己身上有哪些东西并非属于我们个人所有，也就为牺牲和奉献的精神开辟了道路。因为为了让人们为某种自身之外的东西奉献自身，牺牲自身，关键就在于他应该对这种东西有所傍依，并且应该感觉到这种傍依的处境。

我们已经看到，这种感觉在拉伯雷的作品里体现得多么有力。与此相反，文人，纯粹的人文主义者，在他的思想探求中，从来不曾与任何能够产生阻力的东西发生冲撞，让他既以此为根基，又觉得自己是它的一个组成部分；因为他在一个虚构出来的形象世界中游走，这个世界是他凭空创造出来的，他想要它们是什么样子就是什么样子，按照自己喜欢给它们安上的模式，在自己脑子里面安排它们：所有这些都为多少显得附庸风雅的半吊子风气大开方便之门，让人孑然独处，没有任何东西将它与某种外在现实或客观性的工作维系起来。而16世纪的人文主义者与古典伦理之间亲近而持久的精神交流，甚至更

加剧了这种危险。这只能是为独立感、为自我封闭和自我中心筑起坚强堡垒，因为它使所有的人类幸福都取决于这种独立状态。当伊壁鸠鲁建议我们思量一下，究竟是什么给予作为个体存在的我们快乐；当斯多亚学派规定我们必须彻底切断那些将我们与周遭各种存在物维系起来的激情，两种说法根本上的立场是相同的，只是以不同的方式，建议我们将自身从环境中解放出来，紧闭心扉，孑然自处。

不管这两股教育学说之间从这个角度上来看有着多么实实在在的对立，它们还是表现出一些类似之处，证明它们根本上源出同门，是从同样一个社会环境中浮现出来的，只是表达着这个环境的不同方面而已。

我们已经指出，在人文主义者的伦理里，义务感是怎样变得软弱无力。推动人文主义者的动机并不是不偏不倚地敬重法律原则，而是一种以自我为中心的激情（即使这种激情只是源于事物的宏大）：也就是喜好受人赞扬，图慕赢得声名。这在教育领域造成的后果，就是使竞争的精神成为训练的基本内容。在拉伯雷的教育理论和伦理学中都同样缺乏义务感。我们已经注意到，拉伯雷对一切被管制的东西都非常厌恶。我们回想一下，在特来美修道院，没有任何起居管制制度："修士整个的生活起居，不是根据法规、章程或条例，而是按照自己的意愿和自由的主张来过活的。"[注185]特来美的修士们并非出于义务感而行事，因为义务正是一种最高、最典型的管制形式。那么，就这样任由各人随心所欲、自行其是，这些意愿又怎么不会相互冲撞呢？特来美修道院是一个社会，而一个社会要想发挥其功能，是不能没有某种道德秩序的。如果说这种道德秩序不来自于某种共同的纪律，对个人的自我中心主义有所辖制，那么这些以自我为中心的个人又怎么能够和谐有序地生活在一起呢？说明这种表面上的奇迹的，就是每一位特来美修士都自然具备的一种情感，拉伯雷称之为荣誉。他写道："自由的人，出身高贵，受过良好教育，来往交谈的又都是些有教养的人；他们生来就有一种本能和倾向，推动他们趋善避恶，干些有德行的事情，他们把这种本性叫作荣誉。"[注186]好，作为一种情感，荣誉和对赞扬与声名的倾慕关系相当密切，而后两种情感对人文主义者又是那么的重要。

构成荣誉的就是我们所拥有的尊敬与重视，就是其他人对我们所持有的看法。而声名卓著也事关其他人的看法。荣誉（honneur）就是小范围的声名（renommée）。声名与荣耀（gloire）的根基所在，就是所有人对我们普遍持有的看法，不管他们属于怎样的社会或社会状况。而荣誉则关系到那些属于我们直接环境的人对我们的意见。当与我们相处密切的人，与我们的年龄或地位相仿的人，与我们同一个阶层或职业的人，对我们不太敬重时，我们也就丧失了自己的荣誉。同样，对于荣誉的追求，也会将人们置于相互竞争的关系之中，一点不比对于荣耀的追求逊色。这是因为，对于任何一心渴求得到荣誉的人来说，都希望得到的荣誉不比自己的同辈少。因此，他会竭尽全力地让自己确信，其他人没有超过他，而且如果需要的话，要让自己超过他们。根据拉伯雷的说法，特来美修道院情况就是这样："（特来美的修士们）由于享有这种自由，于是不管他们看到当中有谁在干什么，大家便争着去做，形成一种值得称道的竞赛。"[注187]因此，行动的主要动力在拉伯雷和伊拉斯谟那里都是一样的：它根本上就是一种竞争精神。

与此同时，这种动机的实质也告诉我们，这两种教育理论还有一个角度也是类似的。实际上，我们无须多加说明，荣誉这种情感，本质上也有一定的贵族统治的味道。正如孟德斯鸠所言，"荣誉的实质就是追求受人喜爱、出人头地。"如果说他把这一点作为君主政体的根本原则，正是因为这种类型的政体"的前提就是注重卓越、品级甚至高贵的出身"。[注188]荣誉的核心不正是在封建贵族体质的怀抱中成长起来的吗？如果说在拉伯雷看来，如此看重这种情感对于特来美修士们灵魂的影响是一件很自然的事情，那归根结底是因为，特来美修道院在他眼里是一个理想的样板，是贵族社会的典范。事实上，荣誉首先事关阶层；每一个阶层都有它自身的荣誉准则，任何一个阶层，在社会等级尺度上占据的品级越高，也就越注重荣誉。比起区区一介劳动者，对于与自己荣誉有关的任何事情，贵族都要敏感得多。因此，这种特定的道德激励始终会在贵族的圈子里最为有效。

拉伯雷的教育理论也是以这种贵族统治为取向的。他对教育理想的观念本身就体现出这一点。他对于自己学生的首要期望，就是让他

们成为一名学者，一名博学之士。但这又是出于什么目的呢？是因为知识可以用于指导生活，因为通过了解事情我们可以让自己有能力更好地适应这些事情？显然，他所规定的学问是完全缺乏实际效用的，至少在大多数具体情况下是这样。为了让我们了解怎样来过自己的生活才最好，并不非得知道普林尼、阿特纳奥斯、迪奥斯科里斯、坡吕克斯、盖伦、波菲利以及其他许多作家都对此说了些什么。那么，学习是不是能够作为一种思想训练，启迪心智，全面地操练和发展我们的判断能力和推理能力？拉伯雷甚至似乎不怀疑，学习可以作为逻辑训练的工具。对他来讲，知识的价值显然在于知识本身，而不在于它可能产生的效果。他相信知识的必要性在于其自身，因为对于任何事物有所理解都是一件好事情，甚至即使我们的学习成果没有任何有用的目的，也可以说是件好事情。它的价值是内在固有的，是一种绝对的东西，是以其自身为目的的，而不是达成其他目的的手段。这就说明了他为什么会在自己设定的课程体系里，给予记忆练习那么重要的位置。高康大无时无刻不在学习、背诵、温习和重新概述自己已经学到的课程；在他的一个学习日里，温习和重新概述甚至要反复多达八遍。这样理解的学习与无论什么样的功利目的都毫无干系。所以，看起来，它和人文主义者的那种优雅与精致一样，也仿佛是一种奢侈的东西。正如伊拉斯谟发现言谈不雅是令人厌恶的，对于拉伯雷来讲，无知是令人厌恶的。在他看来，知识所发挥的作用，完全类似于人文主义者眼中写作技艺所发挥的作用：它不是一种用于严峻的生活事务的行动工具，而是一种修饰，为它所装点的心智增光添彩。因此，知识教育被理解成一种审美教育。

我们已经指出了这两股教育思潮之间的差别之处，现在可以来看看，它们是在什么地方相互汇合的，又是从什么时候开始分道扬镳的。在这两股思潮里，孩子乃至于成年人都被视为一件有待装点、修润的艺术作品，而不是一股很有价值的力量源泉，需要根据行动来加以培养。在这两股思潮里，教育的宗旨都不是在学生身上激发出勃勃的生机，让他的心智整装待发、投入战斗，而是很在意他心智的装点，要么是用大量华而不实的博杂知识，要么是用文学所赋予的那些富有魅力的优美风度。在这两股思潮里，似乎都不曾看到直接而迫切的生活所需，以及让孩子事先做好准备应对这些东西的迫切需要。

因此，在16世纪，人们认为有可能实现一种特定的生活方式，并且正在逐步地实现这种生活方式。至少有教养社会的那个部分是这么想的，他们的观念和情感已经通过文学留传给了我们，因为我们反正也根本不知道国家中其他的人群当时正在想些什么，都有些什么样的感受。这种生活方式会挣脱所有先入之见的束缚，不受任何约束和奴役的羁绊。在这种生活下的活动，不会为了能够适应现实，被迫趋于某种狭隘的功利目的，引导自己，管制自己。相反，这种生活的度过是为了从花销中得到纯粹快乐，是为了在它可以完全自由地施行而无须考虑现实及其紧迫要求的时候，向自身展示的那种荣耀与华美的场面。我们刚刚走出了中世纪，我们刚刚穿越了那些漫长的世纪，那时候的个人与社会艰苦卓绝地奋斗着，为的是用一种更为稳定、更为和谐的组织机制，来取代加洛林帝国四分五裂之后所引发的那种混乱、骚动和变幻不定的状况。而现在，人们感到自己脚下的土地更坚实了，各项社会功能都趋于正常，物质生存也越来越舒适，越来越富足，所以，与此前严峻的艰辛岁月截然相反，一种欢快和安适的感觉仿佛征服了整个人类。压在人们心头的气氛不再那么沉重，他们可以更加自由地呼吸。他们所处的环境似乎也更加宜人，对人的种种欲望也不那么排斥了。这样就使人们感受到了力量、自主、独立、悠闲以及无拘无束的活动，只需放任自流。

安适，自由，无拘无束，无牵无挂，就是这样一种精神状况，不仅可能存在，而且确实存在——人们就是准备拿这样的东西来教育孩子。就是这一点，促成了不同的教育体系，它们的目标都是享有特权地位的贵族社会的子弟们，对于这些贵胄子弟，生活的种种艰辛都是不存在的。

从这个共同的起点出发，不同的头脑选取了不同的方向。我们也已经看到了这都是些什么样的方向。有些人是在与古往今来那些最杰出的头脑的精神交流中寻求这种自由的生存；另有些人则是出于偏好（因为这两种取向也不是相互排斥的），在学问和学术中寻求这样一种生存。对于前者而言，最重要的是满足精致品味的各项需求；而对于后者来说，是能够毫无阻滞地平息耗费他们心力的那种焦灼的好奇。取向上的这些差异可不只是什么琐屑之事，只具有次要的意义。

它会决定你是从知识中还是文学中寻求教育的素材。实际上，不管你做什么，甚至当知识被认为只是一种奢侈的东西，探求知识根本也没有指望会带来什么具体的效用，反正不管怎么样，不管你想不想，要说知识根本无助于任何实效性的宗旨，这种情况也是极其罕见的，哪怕就只是因为它关注了现实。不管怎么样，从关注现实的知识中，很少会得不到任何好处。只因为学问迫使我们去与诸如此类的事情打交道，它就能够更有效地为我们提供了斗争的武器，让我们能够更轻松、更自然地乐于回应生活中严峻的一面。因此，即便当知识被认为仅仅是一种贵族的装点时，它里面也会蕴含着某种东西，抗拒着这种贵族性、审美性的特征，矫正着它，缓解着它的那些不良后果。

这就说明了贯穿着拉伯雷学说的那种比较高远的道德追求。将人们心向神往的那种奢侈生活投入知识而不是投入写作技艺，这样的选择里有某种更加高尚、更加丰富的东西。尽管如此，人们事实上这样来理解知识教育，将它的层次下降为一种审美教育，这里面也还是有一种重大的危险，因为再没有什么比这更背离它真实的本质了。知识只有以直接或间接的方式，有助于启迪行动，并且人们也清楚地意识到这一点，才能被公共舆论所欣赏。当它背离了自己真正的目标，就会出现一种严重的危险：在最初满怀热诚、迷恋不已的时刻，人们醉心于自由的探索，醉心于满足自己的好奇，满足他们新近获得的对于知识的渴求，一旦过了这样的时刻，人们就不会更上一层楼。这里有一种严重的危险：一旦这一时刻逝去，将不再会激起反思，将不再会质疑这种以其自身的奢侈和无用为荣的知识是否范围过广，从而将不会有任何人质疑其存在的理由和教育上的价值。这里有一种严重的危险，我们再次为某种教育怀疑论开辟了道路。同样就在16世纪，也有一种教育学说，既不是拉伯雷的那种，也不是伊拉斯谟的那种；既不是博学之士的那种，也不是人文主义者的那种，而是毫不掩饰地展现了我刚才提到的这些特点。这就说明上述危险绝非臆想。它就是蒙田的教育学说。

蒙田著书立说的时间比伊拉斯谟和拉伯雷晚半个世纪左右。他对这两位的观念十分熟悉，甚至亲眼目睹了这些观念在居耶纳学院付诸实践，他在那所学院结束了自己的孩童时代，而文艺复兴的教育学说

也开始在那里转变成实践。但是对于他们两位，蒙田都表现出了同样的漠视态度。[注189]

蒙田凭着他那一副注重实际的头脑，充分意识到文学教育并不是自足的，而且弊大于利。他倒不是说对优美文笔给人带来的愉悦不以为然，而是拒绝将这种愉悦奉为教育的根本原则。他写道："这不是说善于辞令不是好事，只是不至于像人们吹捧的那么好。"他对自己耗费在辞令上的时间后悔不迭："我气恼的是我们一生中有那么多时间都浪费在学习讲话上。"语言确实是思想的外衣，但这种外衣的作用只是要让自己掩盖的东西变得清晰。它的首要性质，它真正具有价值的唯一性质，就是清晰晓畅。单纯的言语是毫无用场的，只有这些言语使观念得以清楚地显现出来时，才算是完成了自己的分内之事。而当它们只想着用招徕关注的华美辞章眩人耳目时，也就与自身的目的背道而驰了："当雄辩术把对于事物的注意力转移到自己身上，也就损害了事物……我宁愿让事物压倒并充实所有听者的想象力，让听者不再只关注言语。"由于最根本的是观念，所以引人注意的也应当是观念：言语无非是观念的延伸。因此，无论如何，都不应当将言语的能力、自我表达的能力作为一项特别训练的要求。待到思想做到了严谨清晰，词语也就会随之恰切适宜："那才是言语应当为之服务、应当追随的地方；如果法语辞不达意，我们不妨用加斯科涅方言。""如果我们的学生熟稔诸事（也就是观念），言语自然会纷至沓来；而如果它们并不情愿口随心至，那他就只好搜肠刮肚了。"不难想象，在这样一些情况下，蒙田可不会赋予古典语言方面的学习任何重要性。当然，他的想法还远远算不上是革命性的，还不至于对这种学习大加斥责；但是，他谈起这种学习的口吻却没有表现出任何热情："希腊语和拉丁语无疑是精美的好玩意儿，但学习它们太费劲。"至少他希望看到人们在它们上面花费的时间少一些。他甚至认为本国语言和现代外国语远比这两门语言值得去掌握。在他看来，应该从这些语言开始学习："我首先想通晓我自己的语言，还有我最经常打交道的邻国的语言。"[注190]

在那种情况下，文学教育已经被置之一旁，就肯定会被知识教育所取代吗？根本不是。他从当时的教育家们（我说的可是那些对知识

最抱有同情态度的教育家）对于知识的观念本身出发，得出了其中在逻辑上蕴含的结论，也就是知识在教育上不实用。

蒙田甚至从来不曾想过，知识还有可能改善人的处境，防止或缓解人的处境中固有的苦难。实际上，即便说知识包括的首先是了解古代人就具体事物、就健康与疾病所发的议论，这种空泛的博学，不管它都包括哪些内容，又怎能稍许减轻世界的疾苦？“我们从瓦罗[注191]和亚里士多德那里获得了那么多的东西，但从对于这些东西的理解中，我们又能宣称获得了什么好处呢?难道他们的词法已经减轻了挑夫的重荷吗？难道逻辑为痛风的苦痛提供了慰藉吗？难道因为他们知道这种体液如何渗透在关节当中，就会减少些痛苦吗？又有什么证据表明，晓得占星术和文法的那些人，会有更多的感官欢愉和健康身体呢?……在我所处的现在，我已经看见，有数以百计的工匠艺人比大学的校长们更聪明、更快活。”唯一重要的事情，就在于知道怎样去承受这些无法避免的疾苦，怎样去充分欣赏自然通过补偿授予我们的那些欢乐。而这是不能通过学习得到的。一位哲人并不比一个农民更无畏地知道如何去面对死亡：“要是不曾读过《图斯库卢姆谈话录》（*Disputatio Tusculani*），[注192]我是不是就会死得不那么轻松坦然？”当现代那些诋毁知识的人指责它只不过是关于现实的一种无用描述时，大致就使用这样的语言。这种无用的描述确实可以提供给我们事情究竟如何的有关信息，但关于我们应当追求什么，我们应当致力实现什么目标，换言之，关于我们最需要知道的那些事情，它却不能告诉我们任何东西。

即使说知识没有任何使用价值，那么，是不是至少有某种教育价值呢？即使说它几乎丝毫无助于指导生活，是不是至少能够塑造我们的理智？回答同样是完全否定的。和拉伯雷一样，蒙田也把知识看成仅仅是信息片断的积累，倒是可以很容易地储存在孩子身上，但对于他来讲还是一种外在的东西。蒙田留下了许多脍炙人口的篇章，把头脑比作一个饱灌知识的容器。就好像容器的形状并不取决于所承载的液体，头脑的形貌也同样是独立于碰巧拥有的知识。知识并不能形塑头脑。知识本身并不能产生正确判断；同样，没有任何知识，也有可能达成正确的判断：“我们可以无须拥有判断即拥有知识和真理，反之

亦然。”那些广为传诵的格言真正的意义就在于此，在那些格言里，蒙田以不同的方式建议我们，始终宁愿要“一个造得很好的头脑，而不要一个塞得很饱的头脑”。这一条以及其他类似的格言，时常被称为完美教育智慧的典范。但人们并没有认识到，最重要的是，它们表达出对于知识的一种骨子里的漠视，强烈地感到它在教育上毫无用途。如果说蒙田如此郑重其事地将指导与判断对立起来看，这是因为他并没有看到，指导如果运用得当，就是培养判断力的一种方式，而且是这方面最好的方式。他并没有意识到，知识不仅具备大量积累起来的信息财富，而且拥有我们无法从别处学到的一些思考方式。因此，通过将孩子的心智引入知识的殿堂，我们不仅是在充实心智，而且还是在塑造心智。经院哲学从自身的角度出发，对学院派训练的教育价值感受要敏锐得多。诚然，经院哲学家熟悉的唯一知识便是辩证法的知识，但是，借助辩证法，他们也想为心智提供一种严格的逻辑训练。而在16世纪，辩证法名誉不再，而沦入教育古董的领域，但却没有任何东西来取代它。

但是，即使说知识既无助于指导我们的行为，也不能塑造我们的理智，我们就必须从教育中彻底排斥知识吗？蒙田倒是会不费多少困难地做出这种牺牲。他甚至会对那些全盘否定知识的人大加赞赏：“我已经非常高兴地看到，在有些地方，出于虔诚的人们除了发愿守贞、安贫和忏悔外，还以同样的方式发愿保持无知。通过让引诱我们研读书本的欲望变得麻木，通过褫夺我们心灵中得自知识的那些令人心动的感性愉悦，我们也约束了自己本无拘限的胃口；而当安贫的誓愿包括了头脑的贫困时，它其实是十分充实的。”尽管如此，蒙田的头脑还是太保守、太谦逊了，不至于把事情说得太绝对。他还不至于宣称，孩子们应当全盘维持在一种无知的状态中。不错，既然知识无助于任何有用的宗旨，它就只能是一种思想的装饰。所以说，也应当只将知识作为知识本身来追求。我们在它上面所耗费的时间与气力，也不应当超出某种娱人心目但却浅薄浮华的东西所该享有的程度：“学说（也就是知识）在生命所必需的事物中占有的地位，正仿佛荣耀、高贵与尊严，通常还包括美和财富之类，固然有生命中的价值，但只是遥不可及，更多的是出于人的想象，而非发乎自然。”知识是言语的外在装饰，丰富了言语，让言语更富于变化和趣味，但它并非来自于根本的

现实："知识所教与我们的东西，绝大多数属于华美胜过实质，装饰多于实效。"不难想象，这种思想所理解和教授的知识，好处又何其有限!

蒙田普遍被人认为是一位古典作家，在我们的所有课程里都是这么描述的。人们得到的建议是把他当一位教育理论家来读，未来的教育学家们对他的思想的深刻挖掘无论如何都不为过。但是，蒙田的学说是否确实具有人们如此慷慨赋予它的那些令人鼓舞的特性，却大可怀疑。很少有学说比这更让人沮丧了。正如我们已经看到的那样，如果说无论是文学还是知识，都无助于任何有用的宗旨，那么，为了寻求一种严肃教育的素材，我们又能转向何方呢？再没有什么意义重大的东西留待我们去教给孩子们了。总而言之，蒙田最终逐渐走向一种多少有些一以贯之的教育虚无主义。事实上，在他看来，对于构成我们自然本性的根本部分，教育者其实是无能为力的。这个部分是不能够被外来的影响力深深触动的。他说："本性能够做成一切，本性也确实做成了一切。"这才是问题的要害。他屡次三番地强调，自打出生之日起，我们就天生具备了为了生活所需的所有知识："我们很少为了生活舒适而需要去学习。苏格拉底也告诉我们，知识是我们身上内在的东西，获取知识的手段、从知识中得益的手段也是如此。"对于蒙田来说，所有的文明产物，不管可能是什么，知识、道德教育、宗教以及所有礼仪习俗，都只是一种外衣，在它下面，心智用或多或少的优雅包裹着自己，但这些产物却不曾深入我们心灵的实质。人类文明的获得和传承恰恰是教育的功能所在，却只被赋予区区如此重要性，又如何能够有这样的一种教育？根据这种说法，唯一可能的教育就是一种完全实用型的教育。必须教给孩子们如何运用这种天生感觉，这种内在判断，来处理自己与人情事理之间的关系。他们必须实践去使用这种感觉和判断，以便能够区辨什么是有价值的，什么是没价值的，这多少有点儿像那些动物，它们没有半点知识，却清楚什么有利于自己。孩子们必须掌握所谓的经验或者实践，在这方面，照管他们的人必须尽可能地予以帮助。但是，要说符合严格意义上的理智的教育，以理智本身的发展为宗旨的教育，又是完全不可能的。怎么可能呢？绝对没有任何素材可以为它提供养料。不仅如此，实践就足以指引我们的行为。诸如此类的实践教育，由于它要求得到自然理性的经验协

助，并不真正属于可以在学校里进行的那一种教育。这种教育首先是从生活本身中获得，并且在我们的整个生存过程中继续。教师的角色，从而也是严格意义上的教育者的角色，被缩减为某种微不足道的东西。

如果说我关注于刻画这种学说的精神，倒不是因为它的内在价值，而是因为它极其鲜活地展现了16世纪教育思想中与生俱来的内在危害。我们刚才已经看到，它最终导向了一种教育虚无主义。从另一个角度来看，它只是那个时期伟大教育思想家们所设定的种种原则的逻辑发展。实际上，这种学说是建立在一些特定前提上的，这些前提倒不是蒙田自己创造的，但却是他从自己的同时代人那里借来的。在蒙田对于文学与知识以及它们在教育中所担负的角色的看法中，完整地蕴含了这种学说。这些观点并不完全是他的个人意见，而是他从伊拉斯谟、拉伯雷以及其他人那里获得的。但不管怎么说，他挑明了其中隐而未发的一些结论，以及在他之前不久的先辈们由于还是满脑子热忱而未曾注意到的一些结论。如果说文学的研习只是有助于教给人们怎么写作，如果说各门知识被缩减成一无所用的博学，那么教育就必然只能触及心智的外表，而无法渗透到它的根基。这样的教育只关注外观，我们大可怀疑，是否值得为它付出如此代价。这样一来，任何教育信念就都不再有丝毫的地盘。要是一种教育理论据称要激发人们的信念，却没有能力真正在他们心间将信念激发出来，我们还能说些什么呢？

因此，16世纪是面临教育危机和道德危机的时期。经济组织与社会组织方面发生的种种变迁，已经需要产生一种新型教育了。但是，那个时代的思想家们对于这种新型教育，还只是理解成一种贵族教育，一种直接或间接的审美教育。而我们也刚刚看到了这种形式所蕴含的各种危险。尽管像拉伯雷所设想的那种知识教育肯定要优于伊拉斯谟所推荐的那种纯粹文学教育，但它也有严重的缺陷，因为它始终远离严峻的生活，以一种单纯贵族式的游戏方式占据了人们的心灵。这样就出现了一个问题：当这些依然纯粹理论性的观念开始接触到现实，当实际工作者开始把这些观念转换成事实，他们是否会通过经验发现根本的缺陷所在，并且努力去加以矫正；或者更准确地说，我们

是否应当看到创立起这样一种学术体系，它只不过是实现了这种带有危害的观念。这便是16世纪不得不解决的严肃的实践问题，而我们国家在精神上和道德上的未来就取决于这个问题的解决。这是因为，很显然，根据所选取的道路不同，法国的心智也不可避免地会有相当不同的多种取向。而这种解决方案所形成的方式，起主导作用的已经不再属于巴黎大学（它在学术上已经不再具有主导作用），而更多地属于一种新型的教学法团，它很快就会变得强大无比。这些法团便是耶稣会（Jésuites）。在下一讲里，我们就将确定它们的影响的实质特征以及成功的背景条件。

第十九讲 耶稣会

在前面几讲里，我们考察了在文艺复兴时期，作为经济组织与社会组织机制变迁的后果，欧洲的各个民族是怎样不约而同地开始感受到，需要建立一种新型的教育体系。这种感受的结果便是唤醒了一种史无前例的教育思想。这个时代最开明的那些头脑，为了迎合一些特定的需求（公共舆论对这些需求有紧迫的感受，他们自己也首当其冲），从最总体的角度提出了教育的问题，并且调用了当时所能使用的一切方法和全部知识，着手去解决这样的问题。这样就产生了一些伟大的教育学说，它们的基本特征我们已经尝试着做了刻画；而所有这些最开明的头脑，为自己设定的目标也都是确定一些特有的原则，并按照这些原则重新组织教育体系，以顺应时代的要求。正如我们在伊拉斯谟、拉伯雷、比维斯和拉缪等人的著作中所发现的有关这些学说的阐述一样，这些学说都还只是一些理念的体系，是一些纯粹理论性的观念，是一些关于体系重构的框架与计划。现在我们必须来考察，当它们落实到实践中时遇到了怎样的情况，当这些理论从理念的世界里走出来，努力进入现实的世界时，是怎样取得进展的。

如果说通常而言，教育学说都会按照提出它们的思想家们原先设想的那种形式，完全不走样地得到充分实现，如果说学术现实无非就是忠实地反映这些学说，那么上面的问题就只是一个次要的问题了。但是，我找不到哪怕一个史例，能够说哪一位教育理论家所提出的理念会全盘照搬地流传开去，基本不变地贯彻落实。卢梭的那些理论曾经有被原封不动地应用过吗？且不论裴斯泰洛齐的影响力有多么大，他几乎是唯一严格遵照自己命名的那种方法来开展实践的教育家。而他在自己的努力中所遇到的挫折，也足以清楚地显示，他的方法要做到切实可行，还需要加以转变。实际上，这正是因为伟大的教育理论家中绝大多数往往是情绪易走极端的人物。他们清晰地意识到都缺乏

些什么，意识到晚近生发出来的需求中有哪些是还没有获得满足的。至于那些长久以来一直获得满足的需求，恰恰是因为它们不会有任何的要求，所以理论家们也只是模模糊糊地意识到它们的存在，因此在构建自己的体系时，也很少会将这些需求纳入考虑范围。结果，这些体系就会变得只顾一面，不计其余，而为了具备生命力，就需要有更宽泛的基础，缓和它们那些骨子里过于简单化的倾向，涵盖与起初几乎是它们唯一灵感之源的关注点相当不同的一些考虑。当教育观念接触到现实，当它们寻求落到实处，就会抛开自己最初那种一成不变的性质。为了理解它们一旦进入实践的领域后会遭遇到什么，我们就需要熟悉它们在教育革新家们脑子里所设想的那种形式，因为正是这种形式酝酿出了推动它们形成的演化过程。但是与此相反，当这种演化过程并不只限于赋予这些观念外罩，也就是一种物质性的、可见的机体，而是在具体落实的过程中转变这些观念，那么，演化的过程就构成了观念内在历史的一部分，因此也就值得我们给予特别的关注。

在目前这个事例里，问题就显得越发重要，因为文艺复兴时期的教育理论所提出的一个问题尚未得到回答，只有留到实际贯彻的过程中来解决。我们已经注意到，存在两种不同的教育思潮。对于某些最迷恋知识的人来说，教育的首要目标就在于塑造一种百科全书式的才智之士。与此相反，对于另外一些更能从精妙言谈而非纯粹知识之中获得愉悦的人来说，目标首先在于塑造这样一种心智，打磨它，教化它，让它能够敏锐地感受到精美语言的魅力，感受到与有教养的心智进行交往时所享受到的雅致的愉悦，能够在其间扮演一个体面的角色。当然，这两种思潮彼此之间从未产生彻底的冲突乃至于相互排斥。实际上，在文艺复兴时期那些伟大的天才当中，所有人都会在一定程度上同时受到这两股思潮的影响。不过，与此同时，这两股思潮之间的差别之大，使任何一个头脑都不能对两者抱以同等的回应。我们甚至已经看到，这两种立场在教育上所具有的价值也是相当不同的。拉伯雷能够欣赏按部就班的对话中所涉及的技能，因为他拿来和笨拙不堪的高康大做对比的那位优雅得体的爱德蒙，就是这门技艺的行家里手。不过话说回来，对于拉伯雷来讲，毫无疑问，文学的关注并不占有首要的地位。至于伊拉斯谟，从自己的角度出发，也绝不是蔑视博学，因为他也要求教师拥有广泛的知识；但是这种知识对于他

来讲，只是一种合用的方式，能够更有效地引领学生进入古典文学的殿堂，让学生更好地领略其中的华美，教会他如何去仿而效之。这两股思潮相互竞争着宣称要主导人们的心智，那么它们当中究竟哪一股思潮能够胜出，在我们的学校教育体系上留下自己的烙印呢？显然，这是一个严肃的问题。我们民族的心智气质面前摆着两条道路供其选择：在两种相当不同的方式中，它会以其中的一种发生转变，这取决于它究竟会踏上哪条道路。

还不止这些。我们已经看到，这两股思潮之间尽管有一些将它们区分开来的差异，但也有一点共同之处：它们都是一种贵族心态的产物。在这两股思潮里，学生最需要掌握的那些重要才能都是一些完全缺乏实际效用的奢侈玩意儿。如果像伊拉斯谟宣称的那样，我们必须去研读古典文学，那是为了做到理智上高贵典雅，谈话中温文老到，写作时妙笔生花。而如果像拉伯雷建议我们的那样，追求一种广泛的知识教育，那也不是因为知识本身是有用的，而是因为在他看来，知识本身就是一样精雅的东西。在这两种思潮里，都似乎没有人想到，教育的功能首先是一种社会性的功能，与其他社会功能合为一体，因此，教育必须让孩子做好准备，在社会上找到自己的位置，在生活中扮演有用的角色。而从这两股思潮共同的教育观念来判断，我们大可认为，孩子们注定要完全在贵族男女的人群中度过一生，就好像住在特来美修道院里的人们一样。以广博的知识或温文的举止交往，以得体的意见和高尚的观念交流，但从来不必亲自从事具体差事。我们倒也不会臆想让所有的人都同时像工匠商人、士兵牧师、大小官员那样履行具体的社会功能。但是，即使教育不是让孩子为从事其中任何一种具体职业做好准备，也必须让他具备这样的技能，以便在时机到来之时，能够承担其中某一项职事而有所获益。

在做具体分析之前，如果事先假定，当这两种教育学说从理论领域过渡到实践领域时，必然会去除自己身上这种让它们充满缺陷的贵族性质，那么这种说法似乎并不显得很草率。当你在安宁的研习中进行抽象思考时，倒是可以让自己的思绪毫无阻碍地遨游在一个理念的世界里，因此也就看不到那些最直接的生存之必需。但是，一旦你想要将这些抽象的思考转变成现实，就很难避免突然发现这是一种狂

想，很难不清醒地意识到，严峻的生活事务并不完全在于高雅地挥洒闲暇，人也并不只是一件等待打磨和雕琢的艺术品。由此看来，我们可以合情合理地推想，当文艺复兴的教育理论试图渗透到实际的学术实践中时，想必会被迫自我矫正、自我转型。比如说，我们可以想象，人们不会要求孩子达到无用的博识，而是会认识到必须有所选择，只教给孩子那些最适于培养他的判断力，或者是最适于引导他自己的生活行为的科目；人们将孩子引入古典文明的殿堂，不会只是为了让他文笔精致、言谈优雅，而是以此为手段，让他增广见闻，感触世事人情，熟悉一种新的人类，不同于自己身边所见的这种，他的信念、实践和思考方式也都不同于自己原本所熟悉的样子。我之所以例举这些可能会发生的转变，只是想表明，16世纪的那些理论虽然不曾改变它们的根本原则，但也可以获得一种新的特征，以回应对于生活之必需的觉察。

但我们将会看到，问题的实际解决方式，与我们可能通过类比以最合乎情理的方式推想出来的方式几乎恰恰相反。我们刚刚说过，一般来说，当一种教育学说开始付诸实践时，就会有所矫正、有所中和，去除最初那种简单化的特征。但恰恰相反，当文艺复兴的教育理念开始落实到实践活动中时，却是变得愈发具有排斥性，变得更加极端，更加片面。我们已经批评过的那种贵族性、审美性，根本没有自我节制的意思，而是变得更加明确。对于实际生活的需求来说，教育变得更加地无关痛痒。但是，我们且慢对事件预下判断，不妨先来看看这些事件是如何逐步展开的。

尽管在此之前，巴黎大学的各个学院已经充当了经院哲学几百年来的庇护所，但它们还是比较迅速地就向新的思维开放了门户。当伊拉斯谟、比维斯和拉伯雷都还是学童的时候，也就是在1500年前后，旧式的教育还在大行其道，因为这些人接受的就是这种教育。而在30年后，在弗朗索瓦一世的统治下，教育已经有了改革，即便说未告完成，至少也已经踏上了通往完成的道路。古典的文学与学问处处或者说几乎处处都在取代此前一直被辩证法所占据的位置。人人都还记得拉伯雷在赞颂新时代的降临时所表现出来的那种热情。他写道：“在我年轻的时候，还是个黑暗的时代，满目所见，都是哥特人留下的悲苦

与灾难，他们把整个精美的文学破坏殆尽……但是，蒙神之恩佑，在我成年之后，文学已经恢复了光明和尊严……现在，各门学科都已经恢复，种种语言也都列入了教育；希腊文——只有无耻之徒才会不懂希腊文还说自己博学，希伯来文，迦勒底文，拉丁文……整个世界到处都有饱学之士、博识之师，到处都有汗牛充栋的藏书之地。我以为，柏拉图的时代也好，西塞罗的时代也好，都没有像我们今天看到的这个时代这样，求学的机会如此丰富。”[注193]当多雷谈起在他眼前发生的这场革命时，也怀着同样的自信。[注194]他大声疾呼：“我向文学、向它们的胜利表示敬意，难道这有什么不对吗？它们已经重新焕发出古代的灿烂光华，同时也重新找到了自己的真正使命，就是致力于人类的幸福，用所有好的东西来充实人的生活。在这个时刻，年轻人接受着精致而开明的指导，同时也会因此变得伟大。伴随着年轻人的成长，也会滋养起公众对于文学的尊崇。它将把学问的敌人们赶下他们盘踞的宝座；它将接掌公职；它将进入国王的顾问团；它将管理国家的各项事务，并将智慧带入其中。”

因此看来，要想了解16世纪的教育理论在付诸实践后都发生了什么变化，我们只需要考察巴黎大学是如何理解和运用这些理论的。但是就在这个时候，我们的学术组织机制方面也发生了重大的变化，使整个问题越发复杂，也使上述这种研究步骤不可能进行。在此之前，巴黎大学完全垄断着教育，对教育负有全责。因此，任何教育改革的前途都取决于巴黎大学，也只有取决于巴黎大学。尽管如此，快到16世纪中叶的时候，针对巴黎大学法团，又创立了一种新的教学法团，打破了巴黎大学的垄断，甚至以相当惊人的迅疾之势，在学术生活中实现了某种霸主地位。这便是耶稣会法团。

新教的成长对天主教会日益造成威胁，天主教会感到需要对此进行遏制，耶稣修会应运而生。路德与加尔文的教义以异乎寻常的速度迅速赢得了英格兰、几乎整个德国、瑞士、低地诸国、瑞典，以及法国的大片区域。天主教廷尽管也做出了种种严厉的举措，但仍然自觉无力，唯恐自己在世间的主宰地位即将彻底崩溃。正当此时，伊纳爵[注195]想到了要创建一个全新的宗教军事组织，能够更好地与异端作战，如果可能的话，彻底地铲除异端。他认识到，在幽深的修道院里

闭门不出就可以主宰人们的灵魂，这样的日子已经不复存在了。既然现在人们在自己动机的驱使下，往往会试图逃避教会的控制，那么关键就在于，教会应该更加靠近他们，以便能够影响到他们。此前数百年间普遍存在的那种道德上和精神上都是同质性的大众当中，现在开始凸显出特殊的个人来，既然如此，那么关键就在于靠近个人，以便能够对他们施加某种特定的影响，能够涵纳多种多样的精神与气质。简单来说，中世纪熟知的那庞大的修院会众，抱守旧土，只限于对已经发生的这类攻击表示愤慨，却不知道自己如何起而还击。必须替换掉他们，创建一支轻便的队伍，能够始终直接接触到敌人，从而做到充分的知己知彼。他们既要做到足够的警觉与灵便，以便能够出现在任何有危险的蛛丝马迹的地方；同时，他们也要保持足够的弹性，能够充分变换自己的战术，以适合多种多样的人群和情境。不仅如此，他们在做所有这些事情的时候，还要随时随地追求同样的目标，在同一项宏伟的计划中相互协作。这支队伍就是耶稣军团。[注196]

实际上，它的独到之处，便在于它能够将中世纪发现不可调和、相互矛盾的两种特征集于一身之上。一方面，耶稣会属于一种宗教修会，就好像多明我会或方济各会一样；它们都有一个会长，各自的会众都服从同一套会规，遵守一套共同的纪律。实际上，甚至在任何军事组织里，不管是世俗的军队还是宗教的军队，被动的服从以及思想和行动的统一性也从未达到过如此极端的程度。因此，耶稣会的修士就是职业教士。但是，另一方面，他又同时具备在俗教士的一切特征。他穿着自己的修士服；他履行自己的职责，布道、倾听忏悔、传授教义；他并不生活在修道院的蒙荫下，而是消融在世间的生活中。对他来说，义务不在于肉体的苦行，不在于禁食与禁欲；而在于行动，在于修会目标的实现。伊纳爵曾经说过："且让我们离开宗教修会，超越斋戒、监管，以及它们出于虔敬而加诸自身的那种严苛的起居和习惯……我相信，为了增添我主的荣耀，保持并增强口腹之欲等自然官能，要比让它们衰竭无力更有价值……你不应该攻击你自身的生理本性，因为如果你让它耗竭殆尽，那么你的精神本性也不再能够以同样的精力有所作为。"

耶稣会士不仅必须与世界相融合，而且还必须广泛容纳这个世界上盛行的各种观念。为了能够更好地引导他的时代，他必须用这个时代的语言说话，他必须吸收它的精神。伊纳爵感觉到，人们的生活方式已经发生了深刻的变化，这方面已经不可能有任何回头之路。幸福安乐，不那么艰苦，闲适一些，乐观一些，人们已经获得了对于这样一种生存方式的偏好。要扼杀或摒弃这种偏好已经是不可想象的了。对于自己以及同伴的受苦，人们已经养成了更多的恻隐之心。他会更怜惜受苦，这样一来，往昔的绝对否弃的理念也就宣告终结了。为了防止信众游离于宗教之外，耶稣会士们殚精竭虑，一心想要去除宗教此前的严苛。他们把宗教变成一种令人愉快的事情，设计出种种妥协，便于人们遵守。诚然，为了恪守他们已经指定给自身的使命，避免看起来像是在用自己的示范来鼓舞他们正在与之斗争的创新者，耶稣会士们也不得不同时坚守不可变易的教义的字面说法。众所周知，他们是如何彻底摆脱了这种困境，能够以自己的口舌之才调和彼此冲突的各项要求，人们也常常指出，他们的灵活近于乖巧，他们的精妙也显得聪明过分。在他们神圣的外在形式里面，一方面保留了罗马教廷的传统规定，但同时还能将这些规定用于其他一些东西，不仅包括人类的普遍弱点（任何宗教都不曾成功地摆脱这种必然性），甚至还包括16世纪有闲阶级那种优雅的浮华，在这些有闲阶级里，战胜异端、维护信仰显得尤其重要。就这样，他们一方面逐渐成为骨子里属于往日的人，成为天主教传统的捍卫者，但与此同时，对于时代的种种观念、品味甚至缺陷，他们也能够表现出一种纵容的态度，并常常为此遭到指责，这并不是毫无来由的。因此，他们具有一种双重的身份特性，一方面是保守派甚至反动派，另一方面又是开明派。他们贯彻的是一种复杂的政策，我们需要在这里揭示它的性质与起源，因为在讨论他们的教育理论的基础时，我们还会遇到这种政策。

他们很快便认识到，要想实现他们的目标，仅仅靠布道、接听忏悔、传授教义是不够的。在争夺对于人类灵魂的主宰的过程中，真正重要的手段就是对于年轻人的教育。因此，他们立下决心要接掌教育。有一桩事实特别促使他们清楚地意识到这一紧迫需要。那些强烈表现出在学校落地生根的趋势的新方法，所产生的效果只能是开启通往异端的道路。这一点任谁都看得出来，除非是对所有的明证都视而

不见。人们看到，时代的伟大头脑，最杰出的人文主义者们，都公开地逐渐转向新宗教：多雷、拉缪、科尔迪埃都属于这种情况，弗朗索瓦一世刚刚创立的法兰西学院[注197]里的绝大多数教师也属于这种情况。因此，事实上，人文主义本质上就对信仰构成了一种威胁。显然，对于异教的难以约束的偏好，注定将导致人们的心智沉溺于一个没有半点基督徒意味的道德环境中。如果说要从根子上攻击这种邪恶，那么必须要做的不是听任人文主义思潮随自身的设计发展，而是控制它、引导它。

这种努力本身就构成了一种倒退，一种回潮，会将我们的学校组织机制拉回几个世纪。自打有我们的历史开始，我们就看着教育变得越来越具有贯穿整体的世俗性质。它在教堂和修道院的蒙荫之下诞生，一步步地挣脱出来，伴随着大学的建立，确立为一种特别的机构，独立于教堂，尽管还保留着令人回想起最初起源的某些特性，但总归是在一定程度上维持着世俗的特性。随着耶稣会的建立，我们看到学术生活的中心再一次转回它三四百年前曾有的模样，转回往日庇护所的怀抱，就好像又回到了圣高隆班[注198]或圣本尼狄克的时代，尽管形式有所不同，所处背景也已是一番新的气象，但是，教育又一次落入了一个宗教修会的掌控。

恰恰是因为这样一种事业与我们学术演进的大体方向背道而驰，所以它触动了巨大的抵抗。国家、神职人员、大学和最高法院，所有重大势力都在对抗耶稣会，但耶稣会士们还是克服了横在自己道路上的一切阻碍。

为了能够教学，他们就需要能够开办一所学院。他们的一位保护人，克莱蒙主教迪普雷（Guillaume Duprat），确保了他们获得必要的财力：在迪普雷的遗嘱里，为修士们留下了一笔可观的款项，用来创建一家学术机构。但是耶稣修会在法国还没有获得认可，因此不具备任何法律权利得到馈赠给它的财富。为此他们需要得到国王的特许状。最终他们在1551年从亨利二世[注199]那里得到了特许状。但高等法院拒绝为特许状进行登记，[注200]它这种抵抗也得到了巴黎主教和巴黎大学神学院的支持，后者宣称新修会“在有关信仰的事务上隐藏危

险，对教会的和平不利，对修院制度具有致命的后果”。之所以会产生这种对立，是因为人人都清楚地意识到，耶稣会自己完全顺从罗马教廷，这意味着法国教会的灭亡，而主教们和巴黎大学神学院与法国教会都是息息相关的。国王徒劳地重复他的意愿；而高等法院也坚持着自己的拒绝立场。只是到了十年之后，耶稣会士们才从普瓦西举行的神职人员会议上（在非正式场合上）获准建立一所学院，[注201]但其身份不是作为一个宗教修会，而是作为一个教师社团。为了纪念他们的捐助人，他们把自己的学院命名为克莱蒙学院〔Collège de Clermont，也就是现在的路易大帝公学（lycée Louis-le-Grand）〕，所以他们的正式名号也就叫作克莱蒙学院社团，而禁止他们采用“耶稣会修士”或“耶稣会”的称号。[注202]

他们刚刚理顺了自己与神职人员和神学家们之间的关系，就遇上了一个新的对手，也就是艺学院。实际上，要想能够在巴黎教学，就必须获得巴黎大学颁发的学术权利许可状，我们已经看到，直到那时为止，巴黎大学一直享有一种无可争议的垄断地位。具体来讲，从文法到哲学，只要是想能够教授自由七艺，就必须成为相关院系的成员，也就是艺学院的成员。可是又有一种与巴黎大学自身一般古老的章程，严格排斥所有职业教士进入艺学院。尽管如此，耶稣会士们还是成功地利用了一位校长的善心。这位校长甚至不曾征询艺学院的意见，因此也就有了越权行为，将耶稣会士们索求的权利授予了他们。这项非法的退让刚一做出，巴黎大学自己就要收回，抵抗校长对权力的滥用，要求耶稣会士们关闭他们的学院。这就导致了一场官司，提交到了高等法院。关于这场官司，有意思的是，事实上即使到了那个时候，巴黎大学还完全清楚这里涉及的整个问题。

问题的关键在于世俗教育，人们以再明确不过的措辞提出了这个话题。巴黎大学一方的辩护律师帕基耶[注203]这样说道：“最早为这个巴黎大学起草方针和章程的那些人们，完全清楚地认识到这个准则（区分两种教育的准则）。他们意识到，全体臣民之间要想和平共处，全赖于对孩子们进行教导；同时他们也认识到，任何秩序井然的国家，都确立在两个基础上，也就是宗教与司法。有鉴于此，他们确定了两类人来教育年轻人。一类是世俗人士，另一类是宗教人士，公

开属于某个宗教修会。前者往往想把孩子塑造成有朝一日能够承担行政司法事务管理方面的某项职业；后者则让孩子们为布道和劝诫人们入教而做好准备。完全可以肯定，在这一点上，他们的方针是如此地虔诚，为了让所有的事情都各安其位，他们拒绝让宗教人士在市镇里漫无目标地匆匆奔走，去听世俗人士的讲课；出于同样的原因，也不允许这些宗教人士自己给世俗之人上课。相反，他们的建议是，……世俗人士负责世俗人士，职业教士就该负责他们自己修会里的那些人。”帕基耶顺带指出，将教育王国年轻人的责任交付给一个服从于外在权威的修会，具有内在的危险。

他说，耶稣会士们发愿“视教皇高于其他所有尊显，……他们是新的家臣，宣称教皇对每一个人都拥有无比的权威和权力，可以为所欲为。他可以没有任何牵制地否决其他各种权威，不仅是其他所有高级教士的权威，而且还有皇帝、国王和王室的权威。还曾有比这更危险的说法宣扬过吗”？从法律的角度来看，整个辩论都围绕着这样一个问题：耶稣会的修士们究竟是职业教士还是在俗教士。在传唤他们来明确陈言自己属于哪一种人的过程当中，整个讯问在工于心计的区辩和富于技巧的闪避这两方面都堪称典范。提问是令人困窘的。如果他们宣称自己是在俗人士，就是在背叛自己的誓愿，还冒着失去克莱蒙主教遗赠的风险，因为受遗赠方写明是耶稣会中的宗教人士。而如果他们承认自己是职业教士，就会输掉这场官司。他们说，我们就是高等法院已经宣布我们是的那种身份（sumus tales quales nos nominavit Curia）；换句话说，就是克莱蒙学院社团的成员。事实证明，不可能再从他们嘴里掏出其他任何答案。

这场官司旷日持久，有三次都是死灰复燃，对于其间那些错综复杂的关节，我们不需要一一回顾。最后他们的事业成功了（尽管事实上在这中间，耶稣会士曾经试图暗杀亨利四世，其中或许不无党派意气之争，但从道义上讲，责任在于耶稣会。此后耶稣会被逐出法兰西王国长达八年之久），[注204]在法国站住了脚，一直到了1762年，那一年他们又一次成为一项驱逐令的对象。而他们一旦在我们的土地上站稳了脚跟，巴黎大学各个学院的学生们便仿佛中了魔一样涌向耶稣会开办的学院。从17世纪初开始（1628年），克莱蒙学院便有两千学

生在册，人数最多的时候达到三千之众。与此同时，几乎在各省都创建了耶稣会学院。在他们第二次被驱逐时，至少已经拥有92家设施，其中比如说拉弗莱歇学院（Collège de La Flèche），那是后来笛卡儿成长的地方，它的学生数在1000—1400之间波动。耶稣会的学校是那么时兴，以至巴黎大学不得不采取措施，防止它自己的学院院长们把他们的学生送到耶稣会学院去跟班听课。基什拉[注205]说过，巴黎大学几乎只剩些"谋求较高等院系学位的候选者，耶稣会不甚在意的穷人，以及一般来说不期图谋取神父这类好差事的富家子弟"。当然，这些人的数量不会很多。甚至当亨利四世发出我们方才说的针对耶稣会学校的驱逐令之后，也不足以遏制这股运动的推展。耶稣会士们只是放弃了他们在大城镇里的学院，但还是作为寄膳宿舍里的老师留在小学校里，或者作为私人导师散布各处。许许多多的家庭甚至把他们的孩子送到法国边境比如杜埃（Douai）、蓬塔穆松（Pontà-Mousson）和尚贝里（Chambéry）等地的这类设施里。这种迁移看起来是那么显著，以至让巴黎大学当局深感不安，向国王陛下抱怨此事。

这种非凡的成功应该归功于什么因素？有时候人们只是简单地归之于这样一个事实，耶稣会士提供的教育是完全免费的。寄膳宿者只需支付膳宿费用，由于教团从各方面募集了捐助，所以这些费用少之又少。"在一家普通学院里维持一个孩子所需的费用，耶稣会可以教育出两个孩子。"这就是杜·布拉伊[注206]对他们具有震撼效果的成功所做的说明："Jesuitae docere incipiunt idque gratis! Quod vehementer placuit pluribus.Hinc frequentantur eorum scolae et academicae depopulantur."（耶稣会开始免费授课!这让许多的人感到莫大的快乐。因此，他们自己的学校门庭若市，而以前的大学和学院则日渐冷落了。）不过，我们倒也看见，在1595年第一次对修会发出驱逐令时，家家户户并不是把自己的孩子们重新交托给巴黎大学，而宁愿把他们远送各地，继续他们在耶稣会指导下的教育。因此，人们对耶稣会的偏爱并不完全出于经济上的考虑。不仅如此，诸如此类的理由只可能对那些不怎么富裕的人家产生决定性的影响，但可以肯定的是，耶稣会招收的学术主顾们至少大部分是来自其他阶层。所以，我们必须另找解释。如果说人们对耶稣会提供的教育趋之若鹜，想必是因为人们欣赏这种教育，认为它比其他所有教育都更值得选择，因为它积

极回应了时代的品味和需要。毫无疑问，就是这一点可以说明，事实上，尽管有那么多的敌人和阻碍，他们还是成功地在我们的国家扎下了根。如果他们没有得到公共舆论的有力支持，无论他们自己可能有多么聪明，也不足以保护他们抗击这样一种敌对势力大同盟。

我们通过考察耶稣会所采取的方法，并与巴黎大学同时使用的方法做比较，就能够理解耶稣会在学术上为什么会取得非凡的成功。在这项考察的过程中，我们自然会以一种公允的立场去看待耶稣会，他们始终也不曾得到这样的待遇，并且我们也必须认识到，你可能会老忍不住要对他们采取否定的态度。这是因为，耶稣会士的外在形象本身没有半点能够同时引来同情。他为一个单一的念头所主宰甚至所攫取，这个念头就是他已经全身心地把自己献给了一项事业（我指的是天主教廷的事业），他要确保此项事业的胜利。表面看来，耶稣会士所受的训练和培养，已经使他对于和自己修会的使命无关的一切都毫无感觉。他义无反顾地独自前行，任何东西都不能使他偏离自己看准的目标。在这种刻板、这种沉默的冷漠里面，蕴含着一些东西，让人想起大自然的无情威力，它所激起的不是爱怜，而是怀疑和恐惧。不仅如此，在目标追求上的这种不可变通与手段选择上外在的这种极富弹性之间，对比也是触目惊心的。有了这些，我们完全可以说明，为什么耶稣会士会成为敌视偏见的对象，而面对这样的敌视偏见，我们自己也肯定会立即起而自卫的。要想评价他们的学术成就，我们就必须消除脑子里所有诸如此类的感情印象。我们会成功地消除这种印象的，只要我们回想到，17世纪和18世纪所有伟人都是耶稣会学校的学生：耶稣会的教育以一种普遍的方式，在我们民族精神的形成中扮演了重要的角色，赋予了它在自己完全成熟时展现出来的那些独有特征。这就是在这样的考察中会浮现出来的结论。当然我们也坚持认为，法国的民族气质受制于一些严重的缺陷，在一定程度上是它在耶稣会的学校里染上的，归之于他们所使用的方法；即便如此，现在同样可以肯定的是，它在整个思想史上也已经显出了璀璨的光华。如果我们希望公允地评价那些塑造了这种民族气质的人们，就必须牢记这一点。

第二十讲 耶稣会（终）

——教育的外在组织形式

在我们阐述耶稣会的教育体系之前，至少需要提一提这种阐释所依据的主要素材。

首先，我们有耶稣会教团一些正式的教育计划。早在1558年，在伊纳爵自己拟定的《耶稣会章程》中，就夹有较早的一份简要教育计划，作为章程的第四部分，题为"*De iis qui in Societate retinentur instruendis in litteris*，*et aliis quae ad proximos juvandos conferunt*"（交托本会者如何向其同胞教授文学及其他有价值事项）。1584年，在这些最早的建议已经付诸实践将近30年之后，当时担任总会长的阿奎维瓦神父[注207]萌生了一项计划，就是颁布一部对耶稣会所有学院都具有约束力的法规，以此对迄今为止的种种实践经验成果做一番编纂、协调和定论。他们以细致入微的态度着手进行这项考察与协调的工作。在罗马设立了一个委员会，由建立耶稣军团的每一个国家各派一名代表组成，包括法国、德国、奥地利、意大利、西班牙和葡萄牙。通过相互的商议，逐渐形成了一项规划，并经过罗马学院的12位神父修订，在各家学院试行了几年，通过这种试行中的观察进行了适当调整，最终在1599年的第五次修会大会上定稿通过，当然也还有些新的调整。新的名称从此广为人知：《耶稣会教育规章》（*Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesus*）。这部法典颁布之后，教团下属各个教省就都一致遵守，一直到1832年都没有任何重大改变。到了1832年，为了顺应人类学识的进展，才做了修订。1858年又加入了新的修改条款，不过只是涉及哲学领域。

《教育规章》更关注学生以及学生在自己的各种课程上应当获得的知识；至于教师和教师应当接受的指导，以及他应当采取哪些办法来把自己的知识传授给孩子们，倒是不太关注。第14次修会大会意识到了这个缺陷，任命它的一位神父负责弥补。这位神父便是儒旺希（Jouvency），他为此写了一部论著，题目是《论如何教与学》（*De ratione discendi et docendi*，1892年由费尔泰（Ferté）译成法文，并由阿歇特[注208]出版）。这部著作对于耶稣会的意义，就好比洛兰的论著在很长时间里对于大学教育的研究一样。[注209]

最后，如果你希望熟悉一下教团所使用的方法，不仅仅是从抽象规章的角度，而且还要了解这些方法在实际生活中是如何具体贯彻的，可以从专门讨论耶稣会学院的大量著作中找到一部很好的参考书，也就是拉什蒙泰神父（de Rochemonteix）的巨著《拉弗莱歇学院》（Le Mans，1889，四卷本）。当然，这部著作充满了辩护色彩。它关心的是要为耶稣会士辩护，回击当时的某些诋毁者。但是，这些辩护之词却是建立在非常详尽和有条理的文献考订基础上的，说到底，其他任何著作都不能更好地告诉人们，17世纪和18世纪的耶稣会学院是个什么样子。

介绍完这些素材，我们现在可以开始分析事实了。由表及里，我们不妨首先来看看耶稣会学院的外在组织形式。

膳宿学校的严格起居制度与修道院之间颇为相似，自然会使我们容易相信，我们法国的膳宿体系——那么封闭、与外界隔绝、管制严格——是受到修道院理念的影响建立起来的。确实，要是一个国家从来没有听说过什么修道院制度，恐怕永远不会形成将学生隔绝起来的想法。尽管我们已经在考察法国的学院为什么会在16世纪将自身与外界隔绝起来，把学生禁闭起来，但我们还是要利用这个机会指出，至少有一样事实是这种假设无法说明的：有一个国家存在一种特定的膳宿体系，却没有半点修道院制度的痕迹，而这个国家在当时的天主教势力丝毫不比法国小。这个国家就是英格兰，导师制的诞生之地。耶稣会学院的历史更是彻底证明了这种说明是不充分的：如果说我们的膳宿体系无非只是修道院观念在我们学术生活中的延伸，那么按道理

来讲，在由宗教修会创建并管理的学术设施里，这种体系的确立和发展就会比其他任何地方都更不费力。再没有其他地方能够比这种设施更有利于它的施展了。但是，先是耶稣会修士，然后是奥拉托利会修士，[注210]对膳宿体系所表现出来的态度都是敌视多于同情。

一开始，耶稣会学院只接受那些未来的修会成员作为膳宿者。这些人被称作“scolastici”。其他学生则住在校外。因此，在《教育规章》里，只有那么三四处间或提及膳宿体系（convictus）。学院只是逐步出于宽容态度才允许其他学生成为寄膳宿者。甚至到了此时，教团也对这种现象明确表现出不快。根据第四次修会大会（1581年）通过的一项法典，如果修会能够彻底卸下照管膳宿者的职责，则有百利而无一害。严格来讲，学院的大门之所以能够向寄膳宿者开放，只是应君主或各城市的坚持。膳宿制学院始终远远少于走读制学院。18世纪，在总共92家学院当中，只有大约15家学院实行膳宿制。即便是在设立膳宿制的地方，学生中的大部分也是非住读生。在拉弗莱歇学院，最初只有60位膳宿生，同时却有200位走读生。最后这个数字发展成300位膳宿生对800—1100名走读生。在路易大帝公学，1620年的数字是300位膳宿生对1700名走读生，而当学生总数达到3000之众时，膳宿生的数目也从未超出过550人。

学院里的膳宿体系是作为一个单独的机构运作的，它的负责人尽管服从院长的权威，但是享有相当大的独立性。他不仅负责物质方面的生活组织，而且指导上课之外的所有工作。膳宿生被分成两类。第一类叫“chambristes”，就是住在私人房间里。这类人允许随身携带私人导师和仆役，并且和自己住在一起。但他们只是少数。其他膳宿生住在公共的卧室里，有多少个班级，就有多少个这样的公共卧室。在这些宿舍里，每一个房客都有自己个人的一个单人小密室，和相邻的小密室之间的区隔，就是一道两米高的隔断，前面并有一道帏帘挡住视线。这些单人小密室沿墙平行排成两排，在这两排单人密室之间，是一道走廊，用作祈祷者的集合场所，也用作背诵功课的地方——我们将会看到，这在学童的生活中占到很大的分量。相比于我们目前的膳宿体系，耶稣会学院里的膳宿体系至少有一点儿好处，就是彻底避免了大凡公共宿舍都有的那种令人憎恶的乱交。

至于那些走读生，他们绝大多数来自学院周边以外。17世纪时的拉弗莱歇只是个乡间小镇，显然不能支撑学院的800名或1000名走读生。当他们不够富裕，不足以由一位私人导师来照管自己的功课和行为时，就会被安置在学院外的私人宿舍楼或膳宿舍里，或者就住在私人家中。有时候，一户人家会为好几个学生提供住处，让他们住在一起，就好像我们已经描述过的从前巴黎大学的会馆一样。马蒙泰尔[注211]曾是耶稣会学校的一名学生，他在自己的"一个父亲为子女教育而撰写的回忆录"中，向我们描述了其中一个学生小会社。在那里，所有的人都同桌攻读，同时进餐，同屋就寝，同烛取光。如果相信他的话，那么确立井然有序的管理就毫无困难了。耶稣会士的严格监管无疑促进了这种秩序的确立。所有非住读生所投宿的房舍，都必须经过学院院长的核准。而学业导师将随时前来检查事态，看看学生需要什么，表现怎样，以及功课的进展情况。总而言之，如果我们把这种对于非住读制教育的看法与耶稣会士对膳宿制教育的不抱好感相比照，就可以看出，他们抱以好感的东西事实上近似于导师制的管理体制，这种制度将学生们分散为许许多多零散的群体。即使说在另一方面，有人认为波尔罗亚尔[注212]的神职人员也最喜欢这种体制，我们也可以看出，如果说这种体制并没有在我们当中盛行，也不是因为宗教观念的影响，不是因为我们的教育家假定的修院伦理的特殊地位。膳宿制之所以面目讨嫌的真正原因，更多地在于我们对集中化和严格管制的强烈偏爱被移植到了一块无法维持膳宿制的领域里。

现在，我们已经熟悉了学术生活的外在框架，不妨来更密切地看看这种生活都包括些什么，也就是说，看看教学的具体内容和人们对教学的理解方式。

按照儒旺希神父的说法，基督教老师必须教授两样东西：虔诚与文学。当然，严格说来，虔诚是不可教授的，而且不管怎么说也不专属于任何一门具体的知识学科。所以如果我们暂且不考虑虔诚，那么正确地讲，剩下的唯一教育素材就是文学了。在中世纪，学生从文法课程结束之后，也就是从大约12岁之后，整个的生活就都为辩证法与哲学所占据。如今辩证法与哲学已经退出了自己曾经占据的这种十分显要的位置。虽然它们并没有完全消失，但是已经被压缩成为期三年

的学习，主要的作用就是引入神学的学习，为这种学习做好心智上的准备。就这样，哲学揭开了一轮特别的学习周期，尽管它不排斥纯粹的在俗之人，但更专门针对未来的耶稣会修士，针对“scolastici”。这个学习周期就叫作“高级课程”（studia superiora）。其余的课程共有六门，组成了所称的“初级课程”（studia inferiora）。这些课程从六年级[注213]到“修辞”级，教学的设计针对的是大多数学生，其实也就构成了中等教育。在这个阶段，文学性的修养，也就是语言和文学，占据了彻底的垄断位置。

但是，教授哪些语言、哪些文学呢？完全是古希腊罗马的语言文学。至于法语本身，虽然在17世纪，也就是耶稣会呈鼎盛之势的时候，逐渐成为一种文学语言，但还是完全被排除在教育之外。没有任何评注、分析和对话是用法语进行的。没有一位法语作家在课上得到阅读和讲解。拉丁文法是用拉丁语讲授的德波泰尔（Despautère），对古典作家的讲解也是用拉丁语，只有（六年级到四年级的）文法课程允许用法语。法语文法根本就不教。甚至还禁止学生相互之间用法语交谈，不仅在课堂上这样要求，而且在日常生活场合也是如此。因此，耶稣会神父们尽管能够相当娴熟地使用拉丁语，但对自己的母语却几乎是一窍不通：“不管是基本的结构，还是新近的发展，大多数人都一无所知。一旦他们不得不使用法语，便会表现出令人难以置信的笨拙”杜西厄（Doucieux）：“一位17世纪的耶稣会学者”）。耶稣会的一位神父劳伦·谢夫利特（Laurent Cheflet）在所编的初阶文法中也坦率地承认了这种无知：“如果你认真研习此书，就有能力分辨文采斐然之士与运笔拙劣之人……你还将看到，毫无瑕疵的著作家可谓寥寥无几。”作者本人也承认，在他编撰这部文法书之前，自己犯的错误就和提供给公众的这部作品中其他人犯的错误一样多。实际上，《特雷武回忆录》（*Mémoires de Trévoux*）告诉我们，作者的文法并不完全是法语的，因为他出生并成长于弗朗什-孔泰。[注214]

当耶稣会士不得不发动针对詹森教派的斗争时，这种对于法语的无知使他们处于非常明显的劣势：他们从自己的成员中找不出任何一个人，能够回击帕斯卡尔[注215]，回击其他对于他们的攻击。当然，在公共舆论的压力下，随着时间的流逝，事态也有了一定的变化。某

些学院在七年级设立了一门教授法语文法的课程；而在18世纪，也出现了用法语写的拉丁文法。但是，法语所享有的地位依然很是低微。在儒旺希神父的整部论著中，只有区区一页是在探讨法语的教学，而这一页是这样开头的："尽管耶稣会教师们首先应当努力透彻地掌握希腊文和拉丁文的知识，但他们仍然不应该忽视母语（non est negligenda tamen lingua vernacula）。"没有一项特别的练习是专门针对这一主题的。德高望重的神父只限于建议，无论何时在课上使用法语，都应该注意正确与优雅。但他又仿佛害怕自己做出了太多的让步，于是最后又发出这样的警诫：年轻教师"如果为法语的魅力所惑，或是对更为严肃的研习中付出的艰辛劳动心生反感，从而在使用修会划给更困难但也更必要的语言的学习时间时，就是不遵照业已根据严格和智慧确立的规则，那么就必须让他相信，他正在犯下严重的罪行"。

那么，为什么会出现这种对于法语的排斥呢？文艺复兴时期的许多教育理论家们也许不会赞成这种做法。拉伯雷对日常会话中使用拉丁语大加嘲讽，蒙田要求人们在学习古典语言之前先学习法语。当然，不难想见，耶稣会想必会因为拉丁文是教会的语言而赋予拉丁文某种首要地位，甚至会像儒旺希神父偶然指出的那样，因为天主教信仰的一些主要著作是用希腊文写的，也就赋予希腊文某种首要地位。但是，为什么会出现这种对于法语的封禁呢？

显然，甚至到了18世纪，耶稣会的教育家们也对法语文学抱有一种不信任的态度。他们对法语文学的影响力忧心忡忡。儒旺希神父说："一个年轻的教师，首先必须警惕自己不要过于热心用自己母语所撰写的作品，尤其是诗歌，那会让他浪费自己的大部分时间，甚至荒废他的大部分德行。"他在另一段里告诉我们，至少就诗人而言，他认为他们影响甚坏的原因之一，就在于他们作品里过于强调爱的情感。当他探讨耶稣会神父们自己写的悲剧时，他说，在悲剧里，"世俗之爱不应有任何地盘，哪怕这是一种贞洁的世俗之爱。同样，妇女也不应有任何角色，无论她们如何打扮。必须记住，不可能一尘不染地处置灰烬下的余火，余烬即便已经全无火种，即便已经不再燃烧，至少也会弄脏双手"。不仅如此，在这一点上，儒旺希无非是在重提《教育规

章》中的一条正式辩护，是在对它做出评论。他然后又说道："对于宗教教师来说，这项预防措施将会有利于他，使他没有必要再去读某些法国诗人的作品，这些诗人一心想的就是把柔情蜜意弄成自己剧作中的核心内容。再没有比这类读物更像是魔鬼作祟了。"事实上，文学中，尤其是诗歌和戏剧中，爱情享有如此重要的地位，也只是晚近才出现的现象，是我们现代文学的特征。古代的诗人们还赞颂许多其他的激情。我们的礼貌而优雅的社会仿佛是孕育我们文学生活的子宫，这种社会是在一些特定的背景条件下发展起来的，正是这些背景条件，导致了爱情所享有的这种优厚地位。我们已经看到，这种社会以女性为中心，因此，在我们的作家眼里，妇女对她们的目标的情感自然也就有了前所未见的重要性。这样，在我们的文学里，也就有了一种实实在在的独特之处。不仅如此，由于在教会的眼里，爱慕之情在一定程度上沾染了某种与生俱来的不道德性，所以我们不难看出，同样一种不信任的态度为何会推展到赞美和颂扬着同一种情感的那些文学作品中去。

这种说明只能说部分让人满意。这是因为，即使人们对法国的诗人们还特别保持着一定的距离，那么散文的作家们所得到的好感也不见得多多少。封禁想必还该有某种更一般的理由。我倾向于认为，这是某种原则的逻辑后果。这项原则长久以来一直是我们教育的根本，不仅如此，如果明智而审慎地解释它，也有某些正当的理据，尽管就其通常显现的那些形式而言，尤其是在目前情势下显现的形式而言，它是有悖情理的。我这里指的就是这样一条原则，它规定学术环境必须在相当大的程度上外在于时代精神，不紧趋时代的主流观念，不与挑动人们种种激情的时代主流观念站到一起。甚至到了晚近，19世纪的文学，以及某种程度上的18世纪文学，在我们的中学里都是一项禁忌，就好像耶稣会学院对待17世纪文学的态度一样。一种文明，除非它与当世保持一定的距离，在一定程度上采取一种古朴的性格，否则将不会产生任何具有教育价值的东西。这已经成了某种自明之理。人们以怀疑的眼光看待现在，教育者竭力要把孩子们的眼光从现在转移开。人们含蓄地承认，现在的现实只因为它是现在，所以更加丑陋，更加平庸，更加肮脏。人类将自身理想化的程度是与它复归过去的程度成正比的。我们稍后将会看到，这种原则是如何在耶稣会士中有效

地确立起来，会看到它如何从耶稣会士教育理论的最本质特征之一中演化出来。

正因如此，古典文学几乎彻底排斥了民族文学，成为耶稣会教育的全部素材。但是，对于希腊文和拉丁文的研习也可以有许多相当不同的角度。我们在上一讲里约略提到，可以把古人的著作当成一种手段，用来引领孩子进入古典文明的殿堂。所有教育的首要目标之一，其实都是要给予孩子一种关于人之本性的观念。如果说我们必须知道一些关于自然世界的东西，那么无疑还有一点重要得多，就是我们与人的世界之间的维系要密切得多，我们不能对其一无所知。如果说各门关于人的学问更为发达，我们就该从这些学问那里寻求关于人性的说明，就好像我们从物理科学（从狭义的物理学到生物学）那里寻求关于事物本性的说明一样。不幸的是，即便到了今天，关于人的科学研究（心理学和社会学）也依然处在相当初级的阶段。因此，我们了解人性之所在，只能是通过直接的经验，也就是说，通过与其他人相接触，和他们生活在一起，保持相互之间的交往。要想让这种经验真正起到指导作用，关键是要尽可能接触多种类型的人。这是因为，处在某一特定时间或地点上的人，只表现了人类的某一个方面，只体现了人性中的某些特性。为了对整体上的人有一个理解，哪怕离彻底的理解还相距甚远，我们也必须熟悉纷繁多样的人的样本，相互之间要尽可能不同。从这一点来看，古典文明尤其具有价值。这是因为，由于它们在时间上远离我们，所以它们与我们自身文化之间的差异清晰可辨。因此，作为这些文明的成果的人，在其中养育出来的人，通过它们表现出来的人，我们在它们当中看到的生活着、行动着、思考着的人，是与我们之所是或我们在自己周围看到的这些人大为不同的。因此，这些古典文明可能有助于向我们揭示人性的一些特定方面和特性，是我们不通过它甚至想都不曾想到的。它们以难以估量的程度，大大拓展了我们关于人的知识。耶稣会向自己的学生教授古典文学，是否就出于这种思维框架？

如果以此作为自己的目标，那么首先致力追求的，就是大大增多学生与希望学生熟悉的文明之间的接触点。从这个角度来看，重要的就是他应当读许多不同类型的古典作者的作品，让他能够为引领自己

进去的这个观念和情感的世界绘出一幅尽可能完整的图画。因为这种阅读讲解即便不说比书面作业更具价值，至少也是不相上下。它们应当构成学术练习的根本基础。但是，耶稣会士们的行事方式却相当不同。

不错，讲解在学人们的生活当中也还有它的一席之地，但并算不上举足轻重。一般来讲，课堂时间中会有一块用来讲解，但讲解是由教师进行的。学生只限于鹦鹉学舌。没人训练学生自己深入古典作者们的头脑。要求他完成的主动练习除了温习课，便是书面作业。书面的练习在经院哲学时期闻所未闻，到了耶稣会士手里倒是狠狠补偿了一把。就是在耶稣会士手里诞生了这样一种教育体系，使指定的书面作业成为学术练习的标准格式。大学继承了这种体系，并且一直延续到晚近。甚至在年级最低的班上，也要求学生至少完成两篇以拉丁文写成的作业，更不用说在希腊文方面还要布置什么功课了。但是，随着年级的升迁，书面作业的数量和重要性还会一步步地增长。到了"修辞"班，至少每天得写一篇作文，不管是散文还是韵文。不仅如此，院长还会时不时地布置这样的课业，写一篇长论文或一首长诗，学生们会花上一两个礼拜才能完成。

在课堂上，当别人在进行背诵时，那些还没轮到听背的学生也不能无所事事。他们得做指定的作业。做矫正练习时也是如此。所谓矫正练习，就是老师把学生叫到"讲席"跟前，低声对话。按照《教育规章》的说法，在这个时候，其他学生"将练习摹拟一位诗人或演说家的名篇，自己描写一座花园、一栋庙宇、一场风暴以及其他类似的景物。他们要用好几种不同的方式来写一个句子。他们要把一段话从希腊语译成拉丁语，或者从拉丁语译成希腊语。他们还要把希腊语或拉丁语的韵文转写成散文。他们还要写一些短章，或精析事理，或代拟碑铭，或忆往悼亡。他们还要做概述，……他们还要练习根据特定的主题运用某些辞格"。还不只是这些。任何场合，只要有可能激励学生做练习，就会利用这种机会：和约告订，战事报捷，圣徒追授，长官新任，如此等等。当我们谈到纪律时，我们会看到，耶稣会士是如何成功地从他们的学生那里榨取出这份额外的功课。不仅如此，这些作文练习的体裁还相当多样："就散文而言，有'parallèle'、[注216]演说、

短论、辩护、颂词、长论、信函，以及仿作经典；而在韵文方面，有田园诗、乡间叙景、描写、借景述理、变形、唱词、挽歌、叙事诗，等等。兼具散文和韵文者，则有格言警句、戏剧场景、寓言故事乃至座右铭、谜语以及各种各样的文字游戏。”如果说耶稣会想要让学生们始终如一地保持注意力，而且全神贯注于写作，他们也同样敏锐地意识到，保持练习形式的丰富多彩能够防止学生腻烦。尽管如此，有一种文学体裁还是在他们眼里占据了不折不扣的首要位置，这就是演说体。雄辩是一门至高的技艺，掌握这项技艺将代表所有学习的顶峰。正因为这一点，“修辞”班是学校生活的顶点。诗歌只是安居次席。所有的教学都以演说术为取向。因此，有一位作家在学校课程体系中占有绝对的主宰地位，他就是西塞罗。讲台上始终会有他的作品。人们阅读他，讲解他，背诵他，摹拟他，从每一种可能的角度对他的作品进行深入挖掘、重新尝试。他就是最高的典范：《教育规章》说，就体裁而言，多少必须是完全以西塞罗为借鉴的（Stilus ex uno fere Cicerone sumendus）。

耶稣会士们的宗旨绝不在于让学生熟悉古典文明，有能力理解古典文明，而完全在于教会他们用希腊文和拉丁文说话写作。这就说明了指定的书面作业为什么如此重要，为什么会具有这样的性质。这也说明了在文法班上，为什么主要是散文体写作。它比拉丁文翻译重要得多，后者几乎不怎么练习。这就说明了体裁练习的量为什么这么大，形式为什么这样多。这种态度甚至影响到讲解的具体方式。儒旺希神父为我们留下了一些关于拉丁文作者的讲解范例；只需读一读这些讲解，就可以看出，讲解者的主要目的就是让学生欣赏作者的拉丁文及其文学体裁，鼓励学生们仿效这些特性。

耶稣会士为自己选下的目标，远不是力求让自己的学生们重新思考古希腊罗马时期的思想，远不是希望学生们浸浴在古典时代的精神之中，可以说，他们的目的恰恰相反。这是因为，他们已经经过一番深思熟虑，把自己放在了一种矛盾的处境中，而他们也看不出有什么别的办法能够从这种处境中解脱出来。因为人文主义蔚为时尚，因为古典文字已经成为某种不折不扣的崇拜的对象，作为对其时代的精神始终保持敏感的耶稣会士，也就像我们刚刚看到的那样，必须表现出

某种形式的人文主义，甚至是相当不容妥协的人文主义，因为只有希腊文和拉丁文被允许进入他们的学院。但是，我们已经说过，从另一个角度来看，他们也充分地认识到，人文主义对信仰构成了一种威胁，在教授异教文化的学校里期望塑造基督徒的灵魂，这可是有实实在在的危险。这两种相互矛盾的要求如何能够协调？当耶稣会士们使自己成为异教文学的辩护者和注释者，他们又如何同时实现自我设定的使命，也就是辩护和捍卫信仰？

只有一条途径可以解决这种对立，用儒旺希神父的原话来说，就是用一种特定的方式来讲解古典作家，“纵然他们属于异教和世俗，也要让他们成为对信仰的赞颂者”。让异教文化服务于对基督教伦理的赞颂和倡扬，是一项大无畏的事业，看起来也是相当地艰辛。尽管如此，耶稣会士们却充分相信自己有能力尝试这项事业并最终取得成功。只是为了做到这一点，他们才有计划地改变了古代世界原本的性质。他们不得不以一种特定的方式来揭示古希腊罗马时期的作者们，这些作者所是的那种人，以及他们为我们描绘的那种人。在这种揭示方式下，那些人身上一切真正异教的东西都被遮蔽了，让他们成为某个特定时代、某个特定城邦里的人的一切都被遮蔽了，就是为了只突出他们身上那些单纯作为人的特性，适用于所有时代、所有地点的人的方面。关于罗马和希腊的一切传说、传统和宗教观念，都是本着这种精神加以解释的，被赋予一种任何合格的基督徒都能够接受的特定意义。

因此，耶稣会士们让他们的孩子们生活在其间的那种希腊罗马环境，已经被掏空了所有专属于希腊或罗马的东西。它变成了一种非现实的理想化环境，其中充斥的那些人物，虽然毫无疑问是以历史的方式存在着的，但表现他们的方式却仿佛没有任何历史性的东西。他们现在成了单纯的人物形象，承载着特定的德行与邪恶，以及人类种种的伟大情感。阿喀琉斯就是英勇无畏；尤利西斯就是聪敏审慎；努马就是虔敬国王的原型；凯撒就是雄心勃勃之人；而奥古斯都则是威权在握、热心问学的君主。[注217]诸如此类非具体化的一般类型，可以很容易用来例示基督教道德的规诫。

事实上，至少在很长一段时期里，耶稣会学院里多少可以说完全缺乏任何形式的历史教学，这就使他们更容易这样来去除对于古希腊罗马时期的继承。他们甚至对文学史也是一无所知。在讲解作者们的作品时，没有任何人会费神去关注作者的性格，他的生活方式，以及他与其时代、环境和先辈之间的关联方式。他的历史人格是那样微不足道，以至研习的不是一位作者，甚至不是一部作品，而是篇章选段，这也成了正常的情形。这些片断是这样地零散脱节，个体性在其中总是比较地分散乃至消解，从这样的片断当中，又如何能够形成一幅关于具体的人的画面？这些片断中的每一个看起来几乎都只不过是一种被割裂出来的文学体裁示例，忠实地复制了特定的权威。

现在我们可以更好地理解，耶稣会士们，也许在较小程度上还有其他许多教育家，为什么往往会赋予过去，遥远的过去，一种比现在更大的教育价值。这是因为，过去，至少当历史科学还没有相当的发展，还不足以几乎就像表现现在那样精确而具体地呈现过去，那么在这段时期里，由于我们是从远处来看过去的，所以过去在我们眼里，自然就显得模糊不清、流变不定，更容易根据我们的意愿来塑造。它构成了一种更具可塑性的弹性质料，我们甚至可以根据适合我们自己的标准，转换过去的形式，展现过去。因此，也就更容易出于教育的目的来歪曲它。对于来自前朝往世的这些人与事，我们加以装点美化，却不曾认识到我们正在自欺欺人，只是为了把它们转换成我们可以拿来给年轻人效仿的典范。而现在，由于它们就在我们眼前，所以也就一定会引起我们的注意力，不容易受到这种重新修饰的作用。我们在看待现在时，几乎不可能不一起看到它的丑陋、平庸、害处与缺陷。也正是因为这一点，在我们看来，现在也不怎么能够适应我们的教育宗旨。就这样，在耶稣会士的手里，古希腊罗马时代成为一种基督教教育的工具。而他们想必没有能力以同样的方式运用自己所处时代的文学，因为这种文学蕴含着一种针对教会的反抗精神。为了实现他们的目标，耶稣会士们就想逃离现代，在古代那里寻求庇护，在这种做法里隐藏着他们很强的利益。

第二十一讲 耶稣会体系与巴黎大学体系

在上一讲里我们看到，耶稣会政策的普遍原则之一，是如何体现为尊重时代的品位和观念，以期更好地指导这些品位和观念的发展。而我们发现，这项原则也是他们教育理论的根本所在。因为古典文学得到了有教养的公众的青睐，所以耶稣会士自己也转而成为这方面的爱好者。但他们之所以要倡扬人文主义，只是为了能够遏制它，疏导它，杜绝放任自流的后果。无拘无束的人文主义正在逐渐导致异教精神的某种复兴。而耶稣会的任务就是要把它转变成基督教教育的一种工具。尽管如此，要想实现这一目标，他们不得不去除了古典作者的作品中几乎所有的积极成分；他们不得不清除这些作品中的异教精神，只保留它们的形式，从而让这种形式可以为基督教精神所激发。因此，耶稣会士们的人文主义注定是一种可以想象到的最绝对的形式主义。简单来讲，他们对于古代的所有要求，既不是它的那些观念，也不是看待世界的特定方式，而是词语、动词搭配、体裁范例。他们研究古代，并不是为了理解古代，让其他人来理解古代，而是为了能够说它的语言，一种已经没有人说了的语言。

这样的话，我们就可以说耶稣会士在某种意义上认识到了文艺复兴的教育理念，即使如此，他们也没有实现这种理念，倒是已经肢解了这种理念，使它变得贫乏无味。在他们的手里，这种理念丧失了自己构造中的本质要素之一：对学识的热爱。我所指的还不仅仅是拉伯雷和当时那些杰出的百科全书编撰者们所体验到的对于全知的渴求，在耶稣会士的教育体系里，没有半点这种渴求的踪影，这一点太显而易见了。庞大固埃为了满足自己对于知识的难以餍足的胃口而坐下来享受的盛宴，已经被清除一空。但是，即便是似乎更直接地激发了耶稣会士的灵感的那些教育理论家，即便是伊拉斯谟，所设想的人文主义也不是完全没有广泛的实质性知识。这是因为，为了能够理解和阐

释古典作者，就必须熟悉他们浸浴其中的古典文明。实际上，我们也能回想起伊拉斯谟要求未来的教师们所应掌握的那许许多多种学识。

事实上，16世纪这些杰出的人文主义者们，对于古代的热爱还是毫无保留的。他们是出于古代本身而热爱古代，是热爱整个儿的古代。因为他们发现，他们孜孜以求的那种礼貌文化和优雅博学的理念，已经在古代文明里实现了。他们已经发展出了一种具有一定异教成分的灵魂，却不曾认识到它，自己不曾承认有它的存在；结果，他们对有关这个古代世界的一切都充满了好奇，在这个世界里，他们在想象之中度过了自己一生中最好的时光，并且感到自己仿佛享有了城邦公民的种种权利。希腊罗马的文明史也就是现实当中这些人文主义者的文明和历史。

然而，上述这些对于耶稣会士们来讲都不适用。他们倒也把孩子引入了同样的环境，认为自己的职责就在于照看孩子，让孩子在那种环境下始终保持一个道德角度上的陌生人。对于他们来说，如果孩子对那种环境下所说语言的机制能够有透彻的了解，也就足够了。要实现这一目的，古代的学问知识都显得多余了。因此，对于耶稣会士们来讲，学问知识的角色就是非常次要的。我们已经有机会指出，他们并不教授历史。当然，教师在讲解的时候，也不得不顺带传授一些零零散散的历史或考古方面的信息。如果问题涉及伟大诸神，他会说明罗马人是怎样看高贵威远的众圣灵的；如果师生们碰到“clipeus”（盾牌）这个词，他就会描述不同类型的盾牌，一一介绍它们的形状和用途。但是教师们被告诫，留给学识的位置只能是有限的。根据《教育规章》的指示，这种练习属于一种娱乐，更适于消遣，因此该留到学术假期里进行。《教育规章》谈到修辞教学的第五节说道，“假期里，可以时不时以和某位史家或诗人有关的学问之事自娱……这样即便沉湎其间，也会适可而止。”这里，我们看到了唯一一项体现这种教育最初设想的特点的具体学习。

现在我们可以看到，正如我们所预想的那样，当文艺复兴的教育理论落实到学术实践中时，并没有遵循旧有的模式，并没有变得更加宽泛、更加复杂，反倒是变得更加偏狭、更见局促，更具排斥性，并

且严格来讲，也更显极端了。我们已经指责过人文主义染上了某种形式主义；而在耶稣会士手上，这种形式主义甚至变得更加明显，古代不再是人们出于心灵的感应和好奇，满怀挚爱加以研习的东西，而成了一所单纯的学习体裁的学校。与此同时，文艺复兴设想的那种教育所具有的贵族性质，也只是变得更加明显了。如果一种教育唯一的宗旨就在于教授一种语言，而这种语言在日常生活中甚至已经不复使用，那么，这种教育又能够有助于什么有用的目的呢？当然，耶稣会教育也有一点特征，就是深深的现实主义取向，因为他们首要的追求就是让自己的学生们成为尊崇传统的虔诚天主教徒。因此，在文艺复兴的教育家们看来，古典文化的价值在于其自身，他们之所以赞颂这种文化，就是因为在他们看来，这是迄今所知最精雅的文化；而在耶稣会教育兴起之后，这种文化就被用于实用性的目的。但是，它在服务于这项目的的时候是不考虑自身的；它是在精巧的强制作用下从属于这项目的的。就其本质而言，人文主义会对加到它身上的用途感到反感；结果，它在方方面面都超过了、淹没了指派给它的目标。要想成为一名合格的天主教徒，绝无必要成为一位维吉尔或西塞罗的高超摹仿者，绝无必要成为通晓演说格律或拉丁韵文所有奥秘的行家里手。这一点再明确不过了。耶稣会士的教育所培养的那些素质，在信仰上的用途绝不比在市民生活中的用途多半分。一句话，这是因为人文主义对耶稣会士们来说，就是一种帷幕，他们在这帷幕后面追寻着自己的目标，人文主义本身更像是实现这项目标的某种手段。

在这样的状况下，这种教育又何以大获成功呢？与此同时，在巴黎大学各学院里还有那许多可以利用的东西，它却如此迅速在与后者的竞争中占据了上风，我们对此又如何解释呢?

事实上，正当耶稣会士们感到需要制定一套详细的章程，也就是《教育规章》，以此确定他们教育理论的原则时，巴黎大学这方面也制定了同样类型的法典。这就为我们对这两类教育进行比较提供了便利条件。亨利四世感到，新的时代要求对巴黎大学陈旧的课程体系进行一番彻底重造，于是在1595年任命了一个委员会，包括一些教师、行政官员以及在俗教士，任务就是起草新的章程。最终在1600年颁布了这套章程。这套新的规章作为巴黎大学的章程，一直延续到旧制度

结束之时。如果拿它和《教育规章》中的内容相比照，就会注意到，两种观点之间没有任何本质上的差异。教育的根本宗旨就是要教会人如何写作；而方法就在于作文练习和对古典作者的讲解。一个学习日包括六个小时，一个小时用来讲解和背诵规则（文法规则或修辞规则），其他时间都用来阅读、讲解或体裁练习。和在耶稣会士那里一样，讲解的不是拉丁作家就是希腊作家，这里也不曾提到任何一位法语作家；和在耶稣会士那里一样，拉丁文也是学院里唯一允许使用的语言。就连年级的划分也有明显的类似之处。当然，一开始，耶稣会学校只有五个年级，但随着时间的推移，五年级又分成了两个级别。

这里，只有一些比较次要的差异。我们已经看到，耶稣会学校的学生们成天忙着做一批一批的书面作业，而巴黎大学在这方面就没有这么严格。学人们只需每周向学院的院长呈交三篇希腊文或拉丁文的散文。结果就有了更多的时间花在讲解上，其实他们在课堂上花的时间比耶稣会学校更多。不仅如此，与耶稣会学校的惯例恰恰相反，对文本的讲解是就其整体来谈的。巴黎大学的改革者之一里歇（Edouard Richer），在防止巴黎大学彻底被新组织淹没的努力中，他或许是居功至伟的一位。他反对"删改书籍"的做法，说这会"导致年轻人学不到半点连贯或完整的东西，学不到半点能够形成完善、完成了的整体的东西"。这表明，巴黎大学的教师们在看待古典作者的时候，不是一味考虑零散篇章以供研习——仿佛是具有非同寻常的权威的完好摹本，而是清醒地意识到，一部作品自有其统一性，必须让学生们对此有所领会。

更重要的差异来自于巴黎大学对于研习古代所持有的心态。我们已经看到，耶稣会士们是满怀焦虑与狐疑地让自己的学生们接触古代的，他们竭力想向学生们隐匿古代的某些特征，包括最重要的特征。而巴黎大学的教师们则更接近文艺复兴时期伟大的人文主义者们的思想。他们对异教文化并不感到恐惧，而是充满自信地去学习它，并没有什么隐秘的动机。他们绝没有感到必须去除它的某些本质特征，以便让它不那么具有危害。这种自信主要来自于一种历史的幻觉，是眼光更为清晰的耶稣会士所不曾具有的。对于这两种文明之间存在的距离，耶稣会士的感觉非常清晰：一种是通体渗透着幸福伦理，另一种

则贯穿着相反的原则；一种认为快乐无论做何理解，总归是德行的另一面，另一种则神化受难，颂扬受难。与此相反，巴黎大学的教师们尽管并不是异教徒，却也具有这样一种基督教道德观，更简单，更直接，更切近尘世。因此，他们真诚地相信，他们正在古代那里重新发现这种道德，因此也没有任何理由对它抱以不信任的态度。

在这一点上最能说明问题的，就算是洛兰写的那些方面了。尽管他写作的时间是18世纪初，而当时的历史科学已经取得了一定的进展。他和贺拉斯一样，也认为在荷马那里，“有一种比最杰出的哲学家的著作里更纯粹、更严格的伦理”。他告诉我们怎样能够从荷马那里学会为什么必须尊重神灵、帝王或家庭。他完全清楚地认识到，在诗人向我们所做的关于异教诸神的描绘中，有一些任何合格的基督徒都无法接受的错误想法。他写道：“必须承认，他给了我们一种奇怪的关于诸神的观念。他们相互争吵，彼此攻讦，以怨报怨。通奸，乱伦，最令人憎恶的罪行，在天界都不再是邪恶的勾当，甚至在那里成为荣耀。”但他也同时指出，这里也不难看出一些别的东西。他说，还是有一些至关重要的宗教真理，“其实质已深镌人心，一种恒久普遍的传统已永存人心”。他想通过这种方式，从荷马那里的宗教中区辨出一种对于一位至尊之神的信仰，这位至尊之神独一无二，无所不能，它的神旨也就规定了世界的命运；再有就是关于天命和灵魂不朽的观念；他还说：“我们正应该拿这些至关重要的宗教原理，来引导年轻人的注意力。”因此，基本上来讲，洛兰和巴黎大学都是在不知不觉之中，本着一片真诚，做着耶稣会士们本着工于心计的一时之策而做的事情。他们在向自己的学生描述古代人的时候，也不是描述古代人真正所是的样子，而是剥离了所有的局部性色彩，去除了古代人身上所有主要的具体特征，仿佛这些古代人是耶稣降临之前就存在的某种基督徒。他们在古典文明那里所寻求的，就是在他们看来构成所有人类文明的共同基础的东西。他们和耶稣会士之间的唯一差异就在于，他们是按照自己确实看到的样子来描绘事情的，绝不认为他们是在诉诸人为的修饰；而耶稣会士们则是在一定程度上刻意地冲刷真正的事实，以便让它们以他们认为更合适的面目出现在学生面前。

在这里我们看到了一种立场上的差异，而未来就可以在这种立场上打造出来。但是，这些差异归根结底只是程度和重点上的问题，而不是什么原则上的分歧。耶稣会和巴黎大学这两方面都把古典的语言和文学看作是可以用来教化心智的最佳工具。这两方面都派给写作技艺在教育中同样的主导角色。如果说大学一方对古希腊罗马的人们产生的心灵感应更为真切，那也部分是因为他们从普遍人性的立场上来看待这些古人，而不是从使他们具体成为希腊人或罗马人的立场上来看他们。

当洛兰谈起儒旺希神父时，那种口吻就更清楚地体现出这两套体系之间并无任何根本性的歧异。洛兰对儒旺希神父的论著毫无保留地表示了敬仰。他说道："这部著作写得如此纯正优雅，判断如此明智，考虑如此周到，又是如此虔敬，唯一的美中不足就是这部著作可以再写长一些，内容讨论得再深入一些，但这并不在作者计划之内。"

当然，在这个时期，还不可能彻底将耶稣会的方法与巴黎大学的方法看成是一模一样的。两者之间实际的差别，与其说在于所追求目标的性质或所使用手段的性质，不如说在于具体使用这些手段以实现目标的方式。耶稣会的教育强度非常大，明显具有死硬灌输的特点。你会感到，耶稣会士们付出了巨大的努力，为的是要以几乎暴力的方式，将人的心智赶到某种徒有其表的人为早熟状态中去。这样才有了这不胜繁多的书面作业，强迫学生一刻不停地耗用自己活跃的能量，炮制出少年老成的作品，却不曾有发自内心的思想。因此，这些数不胜数的体裁练习，目的只是要让学生们领略到古典语言的一切奥秘。而巴黎大学教育的整体节奏就不那么匆忙，不那么紧迫，不那么让人应接不暇。总而言之，目标是一致的，甚至为达到目标而走过的道路也是相当一致的，但是，巴黎大学的这段旅程却走得更缓慢一些，更犹疑一些。

产生这种节制的结果有着方方面面的原因。首先，我们必须考虑到，在16世纪末、17世纪初，巴黎大学的活动表现出一种普遍的松懈趋势。一系列的宗教战争已经猛烈地撼动了巴黎大学，一时间它很难从这种震动中恢复过来。不仅如此，在这段时期，它的性质也在不断

改变。在整个中世纪，它都是一个自由独立的法团组织，现在却逐渐变成为一个公立的实体，一个国家的机构，从属于王室权力的控制。亨利四世的改革揭开了这场新政，但是巴黎大学并没有不无抵抗就接受了这种局面。因此，这段时期便充满了纷争与骚动，往日的那种职业热诚变得越来越衰竭。里歇抱怨教师们教学漫不经心："直到九点，才无精打采地走进教室，还一边打着哈欠。"显然，如此闲散的节奏与耶稣会士们的节奏大不相同。但是，更有可能还存在其他一些原因，不是那么暂时性的，和教育更有关联，合在一起产生了这种结果。表面上看，巴黎大学确实也意识到了问题的复杂性。无论它是多么地重视写作技艺，也并不是始终未能感觉到，事实上，古代除了作为体裁的学校，还可以用作它途。它更看重讲解，为讲解安排的课时分量也更重，就证明了这一点。因此，巴黎大学的人们只能是感到有各种各样的需要有待满足，所以不能一心一意地只朝一个方向努力。与此相反，耶稣会只有一个单一的目标，毫无犹豫或折中的余地。耶稣会士对奠定古典文明基础的东西漠不关心甚至倍感厌恶，也就只能教授这种文明的形式。他只关心这种形式，而他的注意力所在也表现出他的一心一意，我们已经看到，这是他的性格特征之一。他全身心地笼罩在自己所服务的信念中，目无旁视，心无旁骛；因此，当要确保信念的胜利时，他是不会允许自己受到任何限制的。由于他的教育使命是随他宗教使命而变化的，所以，他自然应该本着与看待后者一样的眼光来看待前者，以同样百折不挠的极端立场来投入前者。正因为这一点，当指派他去教育孩子们如何熟练掌握古典语言时，他才会调动起自己身上全部的能量，也激发起孩子们身上全部的能量。这样强化的方法产生的效果是极为出色的，是看得见摸得到的，人人看了都会留下深刻印象。一个按照正常步调发展的心智，是慢慢走向成熟的，但从外在的角度来看，并不是很容易捕捉到这个过程。它的成效只能到日后才能真正显露出来。与此相反，一篇措辞优美得体的拉丁诗文，一封谋篇精当有致的拉丁信函，是你现在就可以看到的。就是这些实实在在摆在那里的现象，吸引着家家户户的注意力，从而也激起了他们的信心。我们看到，耶稣会学校何以能够如此迅速地赢得公众舆论的喜好，最初的原因就在这里。

至此，我们只是考察了耶稣会的教学。现在我们必须来考察它们的纪律结构。也许正是在这个方面，它们表现出最大的技巧与原创性。它们在这一方面胜人一筹之处，也最好地说明了它们所取得的成功。

它们整个的纪律建立在两条准则之上。

首先，学生与教育者之间必须保持个人化的持续接触，否则就不可能有什么良好的教育。这项原则有助于双重目的。它确保了学生始终不会放任自流。为了塑造自己，学生必须受制于永远不会放手或松懈的压力，因为恶的精灵始终蠢蠢欲动。正因为这一点，耶稣会的学生从来不能独处，“监管者会到处跟随着他：去教堂，去课堂，去饭堂，去娱乐。在生活区和就寝区，管理者也始终在那里，检视一切”。但他的监管并不只是在于预防不良言行，还在于让耶稣会士能够随心所欲地考察“性格与习惯，这样他就可以成功地找出一种最合适的方法，来指导每一个作为个人的孩子”。换句话说，这种直接的、持续的交往据信不仅要使教育过程的效果更能维持，而且让这种教育过程更具个人性，更好地适合每个学生的个人特征。儒旺希神父始终如一地建议教师们，不要只限于对不具个人特征的学生群施展某种普遍的、非个人化的影响，而是要根据具体学生的年龄、智力和处境，灵活地变换自己影响的程度与范围。如果他和一个孩子在私下交谈，“不妨考察这孩子的性格，按照这种性格来调整自己对他说的话，就像他们说的，用适宜的饵来‘钓’自己的对话者”。为了更好地让学生们向他敞开心智，就需要让自己赢得学生的爱戴，从而让他们向自己敞开心扉。实际上，在师生之间这样巩固起来的关系当中，无疑会就此形成一些友情的纽带，在学校生活结束后仍然能够维续。所以笛卡尔才会与自己从前在拉弗莱歇学院的老师们一直保持着相当真诚的密切关系。

不难想见，这种持续融为一体的体系想必会非常有效。不管孩子去到哪里，这种环境都跟随着他。在他四周，到处都听人以同样的权威表达着同样的观念、同样的情感。这些东西永远不会从他的眼前消失。除了这些，他对其他一无所知。事实上，这种影响力一刻不停地要孩子们感受到自己的存在。不仅如此，由于它知道怎样才能够最好

地适应多种多样的个人性格，由于它最熟悉从哪里入手，可以潜入学生的内心并产生潜移默化的效应，所以它也就越发地强大有力了。与中世纪曾经实行过的纪律样式相比较，它代表着一场重大的革命。中世纪的教师讲演时面对的是一大群不知姓名的听众，在这群人里，每一个个体，也就是说每一个学生，都迷失在其中，淹没在其中，从而也就放任自流了。而现在，教育根本上是一项针对个人的事务。只要它还在应付庞杂的大众，它所产生的效应就只能是非常粗糙的。因此，中世纪学生们的纪律就是喧闹无序的。膳宿制学院就是试图与此对抗才创设起来的，尽管它从来没有完全成功过。这是因为，学院手上并没有一批人手足够或者对监管任务足够投入的固定教师和管理者，能够对每一个个体实施必要的控制与影响。

为了在强化的正规功课中训练学生（不管怎么说，这种功课相当缺乏实质内容），还不能仅仅是以关切和警惕的态度，将他们环绕起来，将他们围裹在封闭的区域里，还不能仅仅是一刻不停地操心去限制他们、维护他们，还必须去激励他们。耶稣会士们使用的刺激完全在于竞争。他们不仅首先在学院里组织起竞争性体制，而且这种体制在他们手上发展到的强度也是后无来者的。

尽管今天在我们的教室里，这种竞争体系还是相当重要的，但是它已经不再能够毫不间断地发挥功能了。公允地讲，在耶稣会士手里，这种体系可是从来没有过片刻的停息。整个班级都被组织起来促成这一目标。学生们分成两大阵营：一方是罗马人，一方是迦太基人，可以说终日生活在战争的边缘，每一方都竭力想要战胜对方。各方都有自己的大人物。阵营的首领是一位“imperator”（皇帝），也叫作独裁官或执政官。在他之下就是一位“praetor”（行政官），一位保民官，还有一些元老院议员。[注218]这些封号自然会招人觊觎，引发竞夺。所以每月主办一次竞赛，根据竞赛结果进行分封。换一个角度来看，每一个阵营又分成一些小组（“decuries”，十人队），各由十名学生组成，由一位队长指挥（叫作“decurion”，十人队长），队长的人选则是从我们刚才提到的那些出类拔萃的人中甄选。而这些小组的成员也不是随意招收的。各个小组之间也有等级高下之分。最前面的小组就由最好的学生组成，最后的小组就由最差的学生、最不勤奋的

学子组成。作为整体的阵营与对立阵营相互竞争，同样，在每一个阵营内部，各个小组也与对立阵营中处在对等等级上的小组之间有着直接的对抗。最后，个人与个人之间也是相互结对竞赛，一个小组里的每一名战士都在对立小组中有一名对立成员。这样一来，学术上的课业就包含了某种持续不断的肉搏战。阵营与阵营挑战，小组与小组争斗，相互监督，彼此矫正，互相攻讦。有些情况下，要求老师不要害怕让能力不等的两个学生组合在一起。儒旺希神父说，比方有一位学生的功课被另一个能力还不如他的学生所矫正，“那么那些犯了错误的人会越发觉得羞愧，越发觉得耻辱”。甚至可以让任何一个学生与来自等级较高的小组的学生比试一番，如果获胜，则取而代之。

有意思的是我们还注意到，这些花样繁多的封号，不仅带有受人尊崇的头衔，而且还有积极主动的职责。实际上，这些积极主动的职责正是奖赏。队长享有广泛的权力。他面朝自己的小组而坐，负责确保自己这十个学生保持安静，集中注意力。他负责考勤，组织小组成员背诵功课，保证他们认真完成作业。而执政官对自己阵营里的各个队长拥有的权威，也就像这些队长对自己小组里各成员的权威一样。因此，人人都是始终保持紧张状态。班级是个有组织的小社会，这样的观念从未如此系统全面地实现过。它就是一个城邦，每一位学生都是一个官员。不仅如此，由于师生之间有这种分工，一名教师不费太多气力就能够管理好几个班级，有时候多达两三百个学生。

除了定期举办的竞赛之类的办法，还有不定期举办的竞赛，名目之多不胜枚举。做得最好的作业常常被贴在教室的门上，其中最出色的还会在饭堂或“salle des Actes”（活动室）当众宣读。除了每年一度在庄严的号声中举行的颁奖仪式之外，在学年中，还会时不时地举行颁奖，授予一篇精彩动人的演说，一部值得称赞的文学作品，一段表演出色的舞蹈，或是其他什么成就。在二年级以上，每个年级都设立一个研究会，只有最好的学生才有入会资格。再有，就是各种各样的公共集会，让最出色的学生出席，亲人们都来听他们讲话，向他们鼓掌。所以说，有数不清的方法用来将学生们的自尊始终维持在极度兴奋的状态中。

在这一点上，与此前曾经的做法相比较，耶稣会士们又一次引发了一场革命。我们已经看到，在中世纪的巴黎大学和各家学院里，根本就不曾听闻有什么竞争体系。在那时候，没有任何奖赏来回报优良业绩，激励更多的努力。而组织考试的方式对于那些自觉用功的学生来说，也差不多就是一种例行公事。而在这里，我们看到，突然之间出现了一种全然不同的体系。它不仅确立了自身的地位，而且迅速变本加厉，过犹不及。现在我们更容易理解，耶稣会士们所提供的训练是如何成功地实现了我们刚才谈的这种强度。他们整个的纪律体系都是围绕着这项目标来组织的。学生们生活在持续的竞争状态中，这就激发他们极力调动自己理智和意志的全部储备，甚至把这一点看成是至关重要的事情。与此同时，他们还受到巨细无遗的监管，从而做到了防微杜渐。他们能够感到自己是在受到引导，受到支撑，受到鼓励。事事都诱使他们尽力而为。结果，在学院里，活动的强度就是货真价实的，当然，它也有缺陷，因为学生们对它的投入更多的是表面文章而不是发自内心，但是它确实存在，这一点不容否认。

既然我们已经注意到耶稣会士在学校纪律方面所开创的转型，我们就必须找出是哪些原因促成了这种转型。这两种新的原则是从哪里来的？它们是不是完全出自耶稣会士所追求的那个特定目标，出自它们机构的本质，出自它们为自己指定的使命?或者正好相反，它们是某些更加一般性的原因所造成的效果，是对公共思想和伦理中发生的某种变迁所做出的回应？

第一项假设肯定可以直接排除了，因为事实上，即使说耶稣会士们是最先在学术实践中实现这些原则的话，文艺复兴时期的教育思想家们也已经认识并公开宣扬了这些原则。我们还记得，蒙田抗议教师们实在太没理智，居然期望按照千篇一律的模式来管制所有个人的心智。他还希望教师们研究学生的性情，测试他，以便更好地理解他，按照蒙田的说法，是要让学生“在自己面前活动”，以便能够以开明的方式指导学生。从另一个角度来看，我们已经看到，对于荣耀的图慕，对于赞扬的渴求，还有那种荣誉感，无论是在拉伯雷和伊拉斯谟眼里，还是在16世纪主要思想家眼里，都是一切精神活动的根本动机，从而也是一切学术活动的根本动机。因此，耶稣会士们在这两个

方面和自己的时代达成了一致，至少在原则上可以这样讲。更有意思的是我们注意到，在耶稣会出现之前，至少就有一家学院组织并实践了竞争体系，而且还在不只一个方面类似于我们方才描述的那种形式。它就是蒙田待过几年的居耶纳学院。任何一个班上的学生都根据他们的不同能力被分成几组，与耶稣会学校的十人队非常类似。考试也是家常便饭，一个班上的学生们会在考试中接受来自较高班上或者小组里的学生的提问。无独有偶，在这家学院我们也能看到，通过在全体班级的集会上发表公开演说来举行竞赛。

事实上，在社会的道德构成上已经发生了一场重大的变迁。这就使学术纪律体系上的这场相应变迁势在必行。在17世纪，个人在社会生活中所扮演的角色，要远远高于迄今为止所赋予他的地位。如果说在中世纪，教学是非个人化的，如果说这样的教学可以以扩散的方式，向漫无特征的学生群传播，而不会感受到任何的不便，那是因为在那时候，个体人格的观念还不很发达。中世纪发生的那些运动都是大众运动，鼓动着大规模的人群集合朝同一个方向努力，而个人就失落在这样的人群里。在十字军东征的时代里，振臂起事的是作为整体的欧洲；不久以后，在某种不折不扣的集体促动力的影响下，如潮水一般涌向巴黎接受教育的，也是欧洲整个有教养的社会。所以说，一个时代的教育风格是与社会的道德状况相一致的。

与此相反，随着文艺复兴时期的到来，个人开始获得自我意识。他不再单单是整体当中一个不曾分化的部分，至少在启蒙了的圈子里是这样。从某种意义上来讲，他自己就已经是一个整体了，他是一个有着自己面貌的人，有着这样的需要，为自己塑造属于自己的思考方式和情感方式，至少曾经体验到这样的需要。我们知道，在这段时期，仿佛突然之间绽放出一大批英才人杰。其实很清楚，随着人们的意识越来越个人化，教育本身也必须变得越来越个人化。从开始要求教育针对独立存在的、异质性的个人发挥自身影响的那一刻起，它就不能继续以笼统适用的、同质性的、一致性的方式发展了。它必须多样化；而要想做到多样化，教育者就不能还是与学生保持距离，而得接近学生，以便更好地了解学生，能够根据个人的多种性质，灵活调整自己的行动。

换一个角度来看，同样清楚的是，对于一个拥有自我意识的人，一个有属于自己的一套信念和兴趣的人，要想激发他的动机，训练他的行为，是不能用对付一群面目不清的人群那样的办法的。要对付面目不清的人群，需要的是激情猛烈地撼动根基，是强劲有力的集体印象，它的方式既没有明确的形貌，也没有具体的对象，就好像在圣热内维埃夫山上，簇拥在阿伯拉尔身边的人众当中传染的那种震栗和兴奋。[注219]相反，随着每一个人都有了自己独特的道德生活，能够感动他的那些想法也就必然是特别适合于他的，这样的话，就必须诉诸自尊，诉诸个人尊严感，诉诸德国人所说的“Selbstgefühl”（自尊）。随着个人化的运动越来越深入，竞争也会变得越来越活跃，在社会中越来越扮演实质性的角色，这绝非偶然。由于学校的道德组织机制必然反映着市民社会的道德组织机制，由于使用在孩子身上的那些方法与那些日后将使用在成人身上的方法之间，不可能有什么本质上的不同，所以很显然，中世纪纪律体系的种种机制再也无法维持下去了。很显然，纪律必须变得更加个人化，必须更多地考虑到个人的情感，从而也就允许有一定的竞争性。

因此，在耶稣会士引入纪律体系的两大创新里面，并没有任何本质上属于任意性的东西。至少，原则是牢牢地根植在事情的本质当中的，也就是说，根植在16世纪社会的状况中。但是，即使说原则是正确的，即使说它会维持下去，即使说它值得继续生存下去，耶稣会士在贯彻这项原则的时候，也是本着一种极端主义的精神，这是他们学术政策的特征之一，就凭他们这样做，也就剥夺了这项原则的本来特性。为了能够相互信任地引导孩子，与孩子保持密切关系，这本身是好的；但是耶稣会士们却过于逼近孩子，限制了他的一切活动自由。就这样，方法的行使却反过来妨害了它原本想要服务的那个目的。为了能够在孩子初生的人格发展过程中助上一臂之力，很好地了解孩子也是一种明智之举；但是，耶稣会士研究孩子的目的却是为了更有效地遏制他对自己的认识。这就是造成孩子分裂的潜在根源。至少，一旦耶稣会士意识到对抗与竞争的价值，就会如此不加节制地运用这些手段，使学生们生活在这样一种关系之中，彼此之间处于不折不扣的交战状态。对于这样一种只诉诸以自我为中心的情感的学术组织，我

们怎么会不认为是非道德的?那么，除了用如此乏味的诱饵诱惑学生们，就没有其他任何手段激发学生的积极性吗?

第二十二讲 关于古典教育的结论

从上一讲中表露出这样一个结论：耶稣会士们除了对于意志的教育，在其他领域并没有表现出任何的独创性。这是因为，在这一点上，他们是在追求一种他们所特有的目标，是巴黎大学的教师们不可能持有的。他们最大的目标，就是希望将自己的学生们塑造成天主教会的忠诚仆役，罗马教廷的虔诚臣民。

巴黎大学的教师们自己倒是合格的基督徒，合格的天主教徒，把致力于宗教情感的维持与培养看成是自己职业义务的一部分。但是，由于他们看待宗教的那种特定方式使然，他们并不把宗教教育当作一件非常复杂的工作而予以重视。在他们想来，只要正确理解了古典教育，就会自然而然、合乎逻辑地实现完满的宗教教育。当然，他们也认识到，古代人并不是那么富有天赋，能够看到基督的真实存在中的所有荣耀。不过他们认为，古人中的佼佼者还是可以隐约预见到这一点的，他们已经走在了发现的道路上。鉴于这种想法，要想让孩子的意志方向正确，要想向他揭示爱基督，引导他去爱基督，似乎也并不一定非得设立一整套特别的训练方案。这里所需要的无非就是再将古代的观念往前推进一小步，让这些观念变得更加清楚、更加精确，让其中已经蕴含的种子继续成长。无需任何深层的震颤，也无需任何暴烈的努力，就可能从一种纯粹思想性的训练，从对古典文献的研究，过渡到宗教性和道德性的训练，过渡到基督教。

耶稣会的情况和这大不一样。他们清楚地意识到，这两种文明之间相隔遥远，意味着不同的意志取向，不可能从一种生发出另一种而不发生剧烈的断裂。对于耶稣会士们来讲，关于古代的研习只是基督徒生活的一曲前奏，一段有效的准备。当然，他们也利用了古代，但只是用作一道屏障，自己可以躲在后面，以便建造一套高度复杂的机

械，旨在主宰学生的意志，灌输给他一种心态，信仰的利益似乎要他们做出如此的要求。正因为这一点，他们的纪律体系的个人性要比他们的教学体系强得多。这是因为，纪律为意志的培养提供了一种理想的基础。因此，他们注定会以一种特定的方式来理解纪律，掌控纪律，以切合他们正在追求的那个特定目标。他们并不是凭空创造出一些原则，自此之后便一直成为依据。我们已经看到，这些原则是怎样和时代的观念联系在一起。但是，耶稣会士也确实是以系统而极端的方式发展了这些原则，从而使它们成为属于自己的原则。他们的独特之处就在于那些潜移默化、如影随形的方法，借助这些方法，他们塑造了孩子的灵魂，而不曾让孩子有能力抗拒自己受到的难似觉察的缓慢影响。

如果我们不考虑意志的教育，只考虑理智的教育，也就是狭义上的教学，就可以看出，这两种相互竞争的体系之间的差异，是如何归根结底只是次要的。两种组织都大致追求同样的理念，只是耶稣会士更为严格、更显魄力、也更见偏执，而巴黎大学的教师们则比较温和，更敏锐地意识到问题的复杂性，或许职业的热诚也更少一些。在这两种组织里，重要的都是通过摹仿古人来教授写作技艺。在这两种组织里，为了能够以这种方式来利用古代，都得对古代进行连根拔除，使它和自己的历史背景相脱离，从而使希腊人和罗马人都被描绘成非人格化的模型，属于一切时代、一切民族。

巴黎大学的教师们面临自己对手的成功，最终开始采纳对手们的方法，到这个时候，这两种教育类型之间的相似性也就最终汇同了。我们已经说过，1600年的改革只要求巴黎大学的学生们每周呈交三篇作业。但我们完全有理由相信，事实上，这个最低限额很快就被突破了。它足以让人回想到，仅仅在大约20年前，我们公立中学里的书面作业还几乎不比17世纪耶稣会学院里曾有的数量来得少。与此类似，耶稣会士们创造的整个竞争体系，包括它那些没完没了的作文，它的当众背诵，以及它的各种奖励，几乎都原封不动地移入了巴黎大学。就连巴黎大学里的颁奖，也发展得过多过滥，这是若弗鲁瓦在19世纪初所抱怨的。他说："学校里的功课已经大大松懈了，但对于功课的奖赏，各种颁奖，却是成倍地增长：它们被大量地分发。"[注220]

因此，直到18世纪下半叶，当新的观念开始崭露头角时，旧制度其实还只知道一种精神理念，在长达两百多年的时间里，一直就在基于这种理念塑造着法国的年轻人们。在这漫长的时期里，只出现过一次比较重要的创新，我们将会看到，这场有限的创新并没有导致我们刚才描述的教育观有任何根本形式上的改变。

将近17世纪中叶的时候，在巴黎大学和耶稣会之外，又建立起一种新型的学术机构，与前两个相互对立的组织没有任何牵连。不管怎么说，这是一个不怎么起眼的机构，它的存在极其短暂，但依然成功地对我们中等教育的发展产生了一定的影响。1643年，当时被称为“波尔罗亚尔的绅士们”的一些人，在波尔罗亚尔谷地（Port-Royal-des-Champs）附近，开办了一些“小型学校”（Petites Écoles），不过三年后（1646年末或1647年初）就转迁巴黎，搬到圣多米尼克·唐斐（Saint-Dominique-d’Enfer）街的偏僻街巷里。直到1650年，这些学校还很兴旺。但此时爆发的内战以及种种的艰难，又迫使它们迁回乡村。到了1660年，由于耶稣会的阴谋，它们最终关闭了。所以说，它们只持续了大约15年。不仅如此，如果我们还记得，根据圣伯夫的估算，它们各自同时所能容纳的孩子很少超过50名，我们就会认识到，它们的影响力所及几乎都只限于极少数的学生。尽管如此，正是在这些小型学校里，发生了有待我们考察的一场创新。因为正是在这些学校里，法语第一次被允许在中等教育里扮演某种角色。

我们不能忘记，无论是耶稣会学校还是巴黎大学，都是用拉丁文教授拉丁文法。而波尔罗亚尔学校打破了这项荒唐的规矩。兰塞洛特写道：“到处去找用希伯来韵文写就的一部文法，为的是教授希伯来语，这样的人又到哪里去找?……这样做难道不是预先假定了关于有待学习的素材的某种既存知识，难道不是在寻求去做已经完成的事情?”1644年，兰塞洛特用法语出版了《拉丁文学习简易速成法》（*Méthode pour apprendre facilement et en peu de temips la langue latine*）。与此同时，他还认为自己已经成功地将文法的教学变得更加简便、清晰。他认为，当时所有孩子都使用的德波泰尔（*Despautère*）的论著，里面讲授的文法含糊不清，繁复却不得要领。他自诩已经彻底将某种含混和乏味的东西转变成令人愉悦、予人

启迪的东西，让孩子们在原本只能看到荆棘密布的地方采摘到盛开的鲜花。在这一点上，好心的兰塞洛特被蒙骗了，因为他为不规范的法语韵文所制订的规则，给当时学生们带来的乐趣根本不会比给现在学生带来的乐趣多。下面是他写的帮助记忆的押韵诗之一：

Feminins sont les noms en x

Hors hic calix, calyx, fornix,

Et spadix, varix, urpix, grex.

Joins le dissyllabe en ax, ex:

Fornax, carex, forfex pourtant,

Au seul feminin se rendant;

Laissent douteux tradux, silex:

Joins-y cortex, pumex, imbrex

Et clax （talon） , mieux masculins,

Sandix, onyx, mieux feminins.

与此同时，法语的教学也逐渐确立了下来。但并没有以系统的方式有计划地教授这门语言的规则。在波尔罗亚尔，根本就没有法语的文法。这当然不是因为他们没有能够认识到它的价值。兰塞洛特曾经在不止一处场合决心要尝试这项任务；不幸的是，他发现这项任务十分艰难，似乎难以克服，于是被迫放弃了这项计划。但是，即便法语不带有任何理论性的教学，至少也是实践练习的对象。在要求孩子们写拉丁文之前，就让他们编写一些小对话、短叙事或故事、短信，允许他们从自己读过并记住的东西里面任选素材。与此同时，在此之前一直被忽视的将别种语言译成法文的练习，如今的重要性也超过了散文作文。他们认为，通过这种方式，可以将法语从人们认为正在侵入的拉丁化中拯救出来。兰塞洛特说：“拉丁风格仿佛已经用拉丁的思想

和表述覆盖了法语；如果我们希望解救法语，确立其充分的原创性，就不能让拉丁语全程领跑，教育得从法语开始。过度的拉丁化将会摧残法语。”

如果这样的观念能够正常地发展，充分发挥其间蕴含的效应，那它或许会最终导致一场名副其实的教育革命。但要注意到，事实上，波尔罗亚尔并不仅限于反抗对法语施加的绝对封禁，而是进一步挑战此前——至少从文艺复兴以来——一直无可争议地赋予拉丁语和希腊语的那种霸主地位。因此，人文主义教育的原则本身也受到了攻击。一旦这样的原则受到撼动、趋于瓦解，人们就极有可能会感到需要用另一种原则取而代之，从而沿循不同的思路来重新构建学术体系。实际上，詹森主义者正是在追求创新，这是毫无疑问的。他们的纪律与耶稣会士们所实践的那种完全不同，事实上是彼此冲突的：竞争在里面不起任何作用。任何有可能激发孩子关注自身利益的东西都是严格禁止的。但是，这样的尝试并未能够持续长久，还不足以开花结果。实际上，我们知道，波尔罗亚尔所激起的强有力的反感，将未成熟的小型学校过早地扼杀了。

虽说这种观念并没有彻底消解，但只能是憋憋屈屈地勉强维持生存。在耶稣会和巴黎大学之外，还另有一个教师法团，在我们的教育史上也不乏属于自己的一份非常荣耀的角色：它就是继承了这种观念的奥拉托利会。奥拉托利会对詹森的教义也有那么一点隐秘的同情，最后在自己的课程里保证赋予法语一席之地。尽管如此，奥拉托利会的修士们比“波尔罗亚尔的绅士们”更瞻前顾后，赋予这门新科目的地位依然不那么起眼，还是继续以拉丁语和希腊语作为思想训练的基础。主要的体裁练习都是用拉丁文和希腊文进行的。同样，巴黎大学最终也是以这种有所缓和的形式采取了改革，而且还是在克服了长达60年的抵抗之后。1716年，巴黎大学的代表们齐聚普莱西学院（Collège du Plessis），决定从此开始在课堂上使用法语的文法及其他古典作品，所有这些书籍都是用法文出版的。洛兰告诉我们，在他那时候，至少在他开办的学院里，已经在讲授法语文法，并且讲解一些法语作者。

但是，即便不可能对这场创新不置一词，我们还是能够看出，它绝对没有改变教育的整体面貌。教育在根本上还是文学性的。在这两种古典语言之外，才附带上另一种语言，而且还是地位最不重要的一种。而语言和文学依然充当着教育的首要素材。各门科学尽管从15世纪以来已经取得了相当可观的进展，但可以说还是被拒绝进入学院。有那么一鳞半爪的科学倒是成功地挤进了哲学课的第二年课程，但也是非常缓慢、非常拖沓的。人们在开展这种文学教育的时候，基本上还是通过古代的语言和文学。在许多事实中，有那么一桩证明了这种主宰地位在18世纪依然是多么地明确。洛兰倒是建议教师们应该讲授历史，但他说的只是古代人的历史。至于他自己国家的历史，他承认自己也是所知寥寥。因此，实际的情况依然是，从16世纪一直到大革命前夕，法国的教育体系，至少是为有闲阶级设计的那种教育体系，就这样延续了下来，没有任何可以感觉到的变化。

确定了这一点，就该来找寻这种体系的历史后果了。我们可以有把握地预见到，这些历史后果的重要性相当可观，既是因为这个体系发挥功能的时间相当长，也是因为塑造这种体系的那段时期紧接下来，也就是我们民族精神气质的主要特征开始确立的时期。在我们即将开始进行的考察里，不需要特别区分巴黎大学的教师和耶稣会士们，因为他们的教育观是一致的。不过话又说回来，如果我看起来对耶稣会士特别留心一些，那是因为，他们在这整个时期里都扮演着主导性的角色，并且他们所开展的这种思想管制也很深入，所以，对于从这种体系中生发出的后果，无论好坏，他们更负有特别的责任。

首先我们需要摒弃时常加到这种体系上面的一点指责。人们曾说，由于人文主义者的教育思想赋予拉丁文和希腊文如此重要的地位，所以想必是延缓了我们民族语言的兴旺。而兰塞洛特和波尔罗亚尔的教师们之所以竭力要去除拉丁文长久享有的霸主地位，也是为了要避免这种危险。但是有一桩事实很难符合这种指责。这种希腊—拉丁教育正是在16世纪才逐渐组织起来的，它的形式从来没有这样具有排他性。对法语的排斥从来没有这样彻底。而且紧接而来的那个时代，也是我们的语言充分成熟的时代。在这之后，法语文学本身也成为一种堪与罗马文学和雅典文学相比拟的古典文学。当然，我不是要

宣称，17世纪作者们的天才得归功于古典文学的复兴，归功于教授这些古典文学的方式。礼貌社会的发展，这种社会从意大利战争以来所获得的重要性，已经凸显出来的品味的愈益精致化，这些理由足以说明路易十四时代的文学产出为何如此惊人地丰富。[注221]但是同样可以肯定的是，语言的发展看起来绝对不曾被对古代经典著作的沉思所抑制。法语开始具备自身独有的面貌，获得了使它有别于其他古代或现代语言的那种规整有序的逻辑，自身的明晰性，以及几乎是数学般的精确性，难道不正是在这个时候？

观察所得出的这种结论在教育上产生的必然后果是很值得指出来的。那些人对法语成为将要成为的样子贡献最多，对赋予法语它的原创性着力最甚，却将自己整个的年轻时代都耗在做拉丁散文作文、背诵拉丁作品、谱写拉丁诗歌上，这难道不让人感到奇怪吗？这难道不是证明了，要想教会孩子们如何掌握自己的母语，并不一定非得采用这样一种语言作文，在叙事上再添论述，在论述上再添论文，强加给他重复的练习？至关重要的是教给他们条分缕析自己思想的技艺。观念在呈现给我们的时候，是以全局、综合、含糊的形式出现的。我们的思想中包含有许多不同的要素，种种的观念也是借助着一些关系联系在一起的。区分这些要素与关系，就是体裁的奥秘，就是需要了解的重要的东西。当然，写作散文也有助于这一目的，因为要想将我们的思想转换成词语，我们就得对自己的思想产生自觉意识，不能让它留在它的自然呈现状态中，也就是不确定的、含糊的状态中。但是，其他许许多多的练习也可以用于这项目的：散文的译出译入——不管是针对哪一种语言，还有对于大师思想的分析——这项练习是那么被人忽视，却又是那么大有裨益。我们应当注意，不要过早地给我们的学生压上过多的各种作文练习。只有当孩子的心智已经得到了滋养，只有当他已经达到了一定的成熟，产出的效果才是有价值的。过于耗费精力，或者是太多的重复，他会越来越厌倦，越来越缺乏创造力。我们不要忘记，最杰出的法语大师们都是在根本不做法语作文的班上教育出来的，这一事实不妨作为我们的一个教益。

还不止这些。我们将会看到，学院里的拉丁风远没有将我们真正转变成希腊人或罗马人，我们民族精神中最独特的某些特性正是从学

院的拉丁风里生发出来的。

众所周知，17世纪法国文学的基本特征之一，就是它毫不掩饰地、舍此无它地偏好一些一般化、非人格化的类型。诗剧作者们搬上舞台的那些角色，并不是一些具体的个人，带着某种特定的社会环境和民族环境的烙印，带着某种特定的教育和特定的生活世界的烙印，而只是代表着一般的人的某些侧面。喜剧诗人们嘲弄的对象，就是人类的永恒缺陷，在哪里都能见到。而悲剧诗人们触动的那些伟大的情感，也始终在让人性变得更加高贵。安德洛马克[注222]既不是一个异教徒，也不是路易十四宫廷里的一位贵妇人，她就是一位本质上的母亲，是母爱的化身。与此类似，赛莉麦娜就是轻佻的体现，而阿巴公则是贪婪的化身，如此等等。[注222a]任何东西，只要有可能将这些角色特殊化，有可能将它们转换成来自某个特定时间和地点的具体个人，统统被排斥在外。当这些角色并不是直接取自历史时，我们就不知道他们来自何时，生于何处，属于贵族还是市民阶层，住在巴黎还是来自外省。在绝大多数情况下，他们的姓名不是真的指哪个人，而是蕴示着抽象类型的类属化指称：有些名字专指男仆（司卡潘[注222b]），有些专指戴了绿帽子的丈夫，还有些专指坠入爱河的少女。因此，就出现了对于地方色彩的厌恶，不管是在人物服装上还是在舞台布景上。所刻画的事件也都发生在某种抽象理念的环境中，外在于具体的时间和空间，因为它仿佛属于一切时间和空间。这种看待事物的方式，逐渐在我们身上打下了深深的烙印，以至尽管我们最近努力要解脱出来，但我们的文学依然带着它的印记，哪怕这种印记越来越黯淡了。

这一切是如何发生的？它是不是法国人心态中某种内在趋向的结果？如果是这样，那么我们就不得不面对这样一桩事实：在文艺复兴揭开序幕的时候，人们看待世事人情的方式可是相当不同的。拉伯雷笔下的主人公与高乃依笔下的主人公之间相距何其遥远，前者极其复杂，后者则显得既抽象，又简单。那么，在这期间，可能发生了些什么事情呢？

如果你考察我们教育方面古典主义时代的心态，就是当这个伟大的世纪开始时，在将近一百年的时间里，耶稣会学校和巴黎大学中曾经实施的那种教育，你就不会再惊异地认为这是某种无法解释的独特之处了。就拿耶稣会学校的学生来讲，他的生活与古代人始终保持着精神交往，尽管如此，训练他的目的却不是为了要他注意到，在古代人身上，都有哪些东西能够算得上是希腊人或罗马人的特征。人们指点给他看的这些人身上的那些方面，看起来就和他在自己身边看到的那些人没有什么分别（除了宗教信仰）。似乎有同样的普遍情感在促动着古代人和现代人，也似乎有同样的思维习性在指引着他们。那么，如果说这一类相隔遥远的人与他自己眼里能够看到的人差别如此之小，他又如何能够获得这样的观念，认为人类随所处时期的不同而各有差别，人类是多种多样的，这种多样性是实在的、深刻的？他又如何得知根据具体的时间与空间，人类会以不同的方式思考、争论、感觉和行为，会受到不同的心态和其他种类的逻辑的主导？

与此相反，每一样事情都倾向于让年轻人维持这样一种信念：人无论何时何地都是一样的。在历史的进程中展现出来的种种变迁，可以化减成表面外在的调整；人们完全可能穿着不同的服装，住着不同的房子，操着不同的语言，遵守不同的习俗，但是，就其根本而言，他的精神生活无论何时何地都会保持一致，没有任何本质上的变异。在离开学校的时候，不可能不认为人性是某种永恒的实在，不可变易，不可变迁，独立于时间与空间，因为它不受不同时间和不同地点里维持的多种条件的影响。

以这种方式教育出来的头脑，会有一个缺陷，没有能力领悟历史中正在变动和可以变动的那些要素，只能够按照已经被教会的样子去描绘人的形象，也就是以最一般、最抽象、最不具有个人化的形式出现的个人，这难道还不是显而易见的事情吗？至于构成我们每一个人独特本性的那些多重的、复杂的特性，那些使一个国家、一种处境里的人和另一个国家、另一种处境里的人互不相同的东西，都被认为只是补充性的细节，即使忽略不计也毫无害处，实际上，最好就是以抽象的方式呈现出来，以便把握根本的东西，不变的东西，普遍的东西。作为人文主义的产物，理智的教化就是这样不可避免地促成了一

种特定的心态，它依然是我们民族文学的特征之一。甚至我用来描述耶稣会士让他们学生沉浸其间的那种不现实的人为环境的术语，也同样可以用来界定17世纪文学让我们浸透的那种理想性和抽象性都毫不逊色的环境。

这种独特性不仅影响了我们的文学生活，也在我们整个的思想气质和道德气质上留下了自己的印记。

首先，我们骨子里的那种世界主义，显然就是从这里生发出来的。当一个社会已经被以这种方式训练，在理解人的时候只从他最一般、最抽象的化身着眼，而不考虑任何有关其民族或历史方面的偶然属性，那么这个社会就只能够赞成适用于整体上的人类的理念。因此，从这方面来看，法国人只能是从不那么具有狭隘民族性的角度来设定道德和政治方面的问题，以此避免与自己的精神本性相违逆。当他在立法的时候，他认为是在为整个的人类立法，因为人类是唯一真实的实在。人类所呈现的各种表面形式，使它在历史的不同环节上各有其具体表现的那些形式，并不值得引起哲学家和政治家们比诗人们更多的认真关注。正因为这一点，当立宪者着手起草他们认为最基本的自由权利清单时，他们会宣称自己并不是为了作为生活在18世纪的法国人的他们自己，而是为了生活在任何时间、任何地域的任何人。事实上，在盎格鲁—撒克逊和日耳曼各民族那里，新教的进展迅速遏制了人文主义的影响，人文主义的根基就不如在这里扎得这样深，所以在那些民族身上，对于民族独特性的意识也就敏锐得多。这就清楚地表明，在这种普遍主义、精神上的世界主义与古希腊罗马文化之间，确实存在着某种关联。我的意思并不是说，英国或德国比法国更具有集体性的自我关注倾向。我们也有属于我们自身的一种自我中心主义。我只是想说，对于不同民族类型之间存在的实在差异，对于政治家应当考虑的那些差异，他们的意识要比我们来得敏锐。

这就是事情的另一面。人本身，整体的人，就是被化约成最一般特征的人，无论在哪里找，都能找到具备这些特征的人。根据具体情境的不同，人们也会有各种呈现自身的具体形式，而人就是从这些具体形式中提取出来的一种抽象。这样一种观念必然属于一种极端的简

化，因为它已经被系统地剥离了任何有可能使它变得复杂的东西。活生生的具体个人属于这样那样的国家，这样那样的阶级，是某种特定传统和社会背景的产物，复杂性就寄寓在这样的个人身上。纷繁多样的特征在他身上纵横交错，根据它们组合的方式，创造出他本性中真正属于他个人的东西，因为在现实中，他的复杂性是无限的。与此相反，一种类型越是一般化，他所拥有的特性也就越少，因为只有这样，这种类型才能够适合大量各个相异的个人。

16、17世纪，甚至18世纪，在法国的学院里找到的那种教育，只让孩子熟悉人间世界（因为物理科学和自然科学的世界是被排除在教育之外的），但也只是让他熟悉人类的那些最一般的特性。这样的教育显然会将心智持久地囚禁在一种特定环境中，其中完全只有抽象概念，简单化的类型和类属化的实体，结果，人们就只能通过抽象、概括和简化来进行思考。这是因为，要想说服理智按照复杂性确实所是的样子来理解这些复杂的表现，要想让理智发挥应有的功用，充分地理解这些复杂表现，至关重要的是，它得意识到它们的存在是一种现实的存在。另一方面，如果从孩提时代就开始训练心智，让它将所有的复杂性都看成只不过是表面外在的东西，那么心智就将不可避免地调转头去，对其视而不见。心智会按照它所想象的样子来思考事情的形貌。要想让它扩充自身，就必须让它面对大量丰富的素材，它必须感到需要去理解这些素材。与此相反，如果长期的习性已经使它习惯于只去理解那些初级、简单、狭隘的东西，不需要任何艰辛的努力去理解它们，那么心智就会萎缩，逐渐变得狭隘。正因为这一点，一种教育如果完全是像数学一般精确，那么从思想的角度上来讲是极其危险的，因为它使心智不适于思考抽象概念之外的任何东西。人文主义者的教育也不能避免产生同样的效应。

我们民族的天才们本质上的缺陷之一就来自于这一点：我指的是极端的过度简化的脾气，是一种数学般精确的心态，在我们身上灌输了一种自然的倾向，认为所有那些太复杂的现实，无法容留在我们贫乏的理解范畴中的现实，都应该予以摒弃。事实上，人文主义教育在17世纪达到鼎盛阶段，正是在简单化倾向的教育开始在我们的学院里设立的一个世纪后。也就是说，简单化倾向的教育与人文主义教育是

接踵而来的。这就明确地证明了简单化倾向与人文主义教育之间的关联。实际上，今天人们普遍同意，我们在笛卡尔（拉弗莱歇学院的前学生）那里看到了“路易十四时代”精神的最高体现。在笛卡尔的哲学里，我们看到了通用数学，看到了对于法国式简单化冲动的系统阐述。我们知道，对于笛卡尔来说，为什么除了单一、同质和几何的向度，关于物理实体就没有任何实在的东西了。至于生活当中所包含的难以计数的属性，万事万物的个别性，在他看来纯属表象，是光与影造成的假象，缺乏持久性和实在性，就好像他认为意识的整体单单在于抽象和非个人化的思维一样。我并不想说，学院中提供的教育是危害的唯一致因。但可以肯定，这种教育大大促进了这种结果。如果这些学校中毫无旨在刺激对于多样性与复杂性的认识的东西，那么，这种认识又为什么没有能够从学校中根除呢？如果没有任何切实的营养在滋润，对待学生们依然是拔苗助长，思想的枯竭又如何得以避免呢？

现在，我们可以充分地认识到，这种教育体系对我们的民族气质产生了多么大的影响，从而也对我们的历史产生了多么大的影响。这是因为，这种心智状况导致我们从一种特定的角度来看待事情，强加给我们一种思想上的盲视，看不到整个儿的现实领域，这样自然就会对我们的实践活动产生某种影响。具体来说，19世纪人们的那种抽象个人主义就是从这里生发出来的，包括他们的原子论社会观，以及他们对于历史的蔑视。那么这是不是意味着危害就不曾带来半点平衡性的好处？当然不是。简单化的心态几乎必然会导致理性主义，而推理力本身其实就是一种权力。当一个人完全浸透在这样一种信念中，认为万事万物都是简单的，或者都可以化约为简单的构成要素，那么他也就会相信，任何事情都是清清楚楚的，都可以转换成明晰的术语来表达。因此，理想是不会受到绝望的打击的，它拒绝承认现实中包含有什么不可还原的含混的东西，难以理解的东西，从而使自己对这些东西毫无主宰能力。但是，如此高远的理性主义，却只不过是建立在一种幻觉的基础上，也就是认为复杂仅仅是一种表象。这样一种理性主义是相当粗陋的。理性必须获取足够的力量，从而既保持对于自身的信心，又同时清醒地意识到，事情是复杂的，事情的复杂性也是实实在在的。

因此，在我们的教育体系中，必须得有一场彻彻底底的转型。但只是到了18世纪末，人们才开始感觉到这种需要。在这段时期，我们的学术史揭开了一个新纪元。这是第三个时代，也是最后一个时代。实际上，如果我们不考虑加洛林时代，不考虑这个预备阶段和初级阶段，那么，从这场远征开始，至今我们所走过的道路，主要包括两个阶段。首先是经院哲学时期，从12世纪到14世纪。然后是人文主义时期，从16世纪到18世纪末。我们整个的学术组织机制都得自于第一个时期：大学，院系，学院，学位，考试，这些都是从那时候发展而来的。而从第二个时期那里，我们得来了文学课程体系，这套课程直到晚近还在奠定着我们所有思想教育的基础。在大革命前夕，第三个阶段开始了。人们开始努力用历史和科学方面的学习来补充文学学习。这个阶段已经开始了一个半世纪，并且依然和我们在一起。我们还没有从这个阶段当中走出来，它还在影响着我们的自我。现在，我们就来研究这个阶段。

第二十三讲 现实主义者的教育理论

——它的起源：夸美纽斯、罗兰与大革命

我们现在踏入了教育理论演进过程的一个全新阶段，更宽泛地说，也是欧洲各民族发展过程的一个全新阶段，而这也是最后的一个阶段。从本书一开始，我们就始终追随着单一的思想道路。在上一讲中，我们到达了这条道路的顶点，也就是一种经过改善的更理性化的人文主义，它最完美地体现在笛卡尔主义中，体现在有关明晰观念的哲学中，依然奠定了我们民族的心态，并且也应当以一种新的形式，继续奠定我们民族的心态。而我们现在要来探讨一股相反的趋势。不过，恰恰是因为我们将要来观察其起源的这场运动的流变方向正好与前面的那场运动背道而驰，或者说看起来是这样，所以有一点很重要，在更进一步之前，我们首先要努力对这场运动有一种面上的把握，以便能够恰当地划分它的进展的大致步伐。如果我们做到了这一点，我们就能够搞清楚，这两股潮流是不是真的方向相反，或者是不是最终注定将再一次汇合，相互交融，沿着同样的道路演变，不管到时候这条道路已经在多大的程度上有所扩大并转型。

我在上一讲里主张，人文主义教育的实质内容，就在于让孩子了解人的心灵与思维中最具有一般性的特征。这就说明了“人文科学”（humanités）这个词的意涵为什么会表现得模棱两可，并且还有充分的理由一直维持下来。这是因为，人文科学的教学充当了有关人的研究方面的教育，而塑造和培养孩子的环境又完全是由人的思维产物所组成的。但是，上一个时代的教育，也就是说经院时代的教育，和这个并没有本质上的差别。在那时候主宰巴黎大学的文化并不是文学性的，这一点可以肯定；它完全是逻辑性的。逻辑训练，尤其是那时

候所设想的这种逻辑训练，它的研究对象如果不是人，那又是什么？那不是人文主义者所设想的那种完全的、整体的人，通过种种不同的方式表现出来，通过它作为一种生物的道德活动来呈现自身，这种生物不仅具有思维，而且具有情感和意志；这里的人只是被化约到逻辑的一面，也就是说化约为纯粹的理智，化约为推理。但他依然是人，也只是人。如果我们进一步回溯，从经院时代再追到加洛林时代，也就是说回到文法时代，透过表现人的思维的那些物质记号，透过语言，所研究、所教授的也还是人的思维。不仅如此，我们还知道，这段时期只不过是相对于紧接下来的时代的一段序曲，一种酝酿。所以说，占据中心位置的始终是人。

至于自然，始终是被间接地看成关于人的研究的某种结果。事物就其本质而言并没有什么研究的价值；它们并不是出于其自身目的而开展的特别研究的对象，而只是参照它们所引发的人的见解而被探讨的。人们想要了解的，并不是现实的世界究竟怎样，而是人们关于这个世界都说了些什么，也就是说．是从它属人的角度来探讨这个世界的。

因此，文本才具有至关重要的意义，它在经院时期的地位毫不逊于文艺复兴时期。这是因为，人的思想和观念正是体现在文本当中。文本处在现实世界与人的头脑之间，像一道面纱将两者隔开。文本行使的这种力量是那么让人着迷，就连那些最杰出的头脑也不能免除。这些人极其敏锐地意识到现实世界至关重要，意识到现实世界作为生活的源泉，如果思维能够更切近一些，在思想上应当有着莫大的益处。即使是这样，他们也不能免受文本的影响。拉伯雷就属于这类人。这些人只是偶尔会揭开这道使他们看不到现实的面纱，但立刻就又让它落回原位了。这种心态来自于某些深层的原因，我们从一开始就有机会谈到了。我们所知道的最古老的学术组织体系，将人类知识的所有门类划分成两组，一是三科，一是四艺。我们已经看到，在古代的形式里，这种区别与分类所发挥的那种功能，直至今天依然有它的意义。三科所教授的那些学科，研究对象就是人性的不同展现：文法、辩证法和修辞。而四艺则是所有与事物有关的学科的总称，也就是算术、几何、音乐（就是关于声音和节律的学问）和天文。从这时

候开始，区分就这样形成了。我们已经看到，从此，四艺在教育中的位置就是相当有限的。把持前台的是三科，它从未放弃过这种优势地位。

从这个角度，我们可以说明我常常提请大家注意的一条法则，它其实主宰了我们学术的整个演进历程。事实上，从8世纪以来，我们已经从一种教育形式主义过渡到另一种教育形式主义，而不曾成功地打破这种循环。在不同的时期，这种形式主义相继建立在文法、逻辑或辩证法，然后是文学的基础上。但是，外在形式上虽然各有不同，大占上风的却始终是形式主义。我这么说的意思是，在整个这一段时期里，教育的目标始终不在于教给孩子实际的知识，也就是可以用来理解具体事物实际面貌的最佳观念，而在于培养他一些纯属形式性的技能，要么是论辩的技艺，要么是自我表达的技艺。

之所以存在这种非常明显的倾向，就是因为，一旦教育的主题成为人，只有人，它似乎就不再能够涵括严格意义上的知识了。因为关于自然的研究被排除出教育的领域，实证知识的一整个来源，或许是最重要的一个来源，就被一举禁止了。剩下的就只有关于人的研究。毫无疑问，要是认为人应当成为一种严格意义上的科学的主题，也是可能的。今天我们知道，人性是极其复杂的，它内部深埋的一些隐秘，是普通人从来不曾想象过有其存在的。我们知道，人性自我呈现的方式是带有欺骗性的，而它也确实使那些研究它的人收获了大量的实证知识。但这只是一种非常新近的观点，只有区区三四十年的历史，充其量可以追溯到孔德（Auguste Comte）。

在人文主义者看来，从人类最初存在以来就激发着他们的那些情感，或者被认为是在所有文明中都属于根本性从而是基础性的伟大真理，这些东西再明确不过了。由此可以推出，教育中的关键内容并不在于人类精神中的这些普遍特征，而在于表述这些特征的技艺，将它们之间的细微差异转换成言语的技艺。对于中世纪的辩证法学者来说，人这东西甚至更简单了，因为他被化约成纯粹的推理，化约成少数非常一般性的概念，形成这些概念根本不需要具体内容，可以方便地用于任意一项主题：比如实体与属性、本质与偶然、种属与特性等

概念。其结果是，他们面临的困难，也就是孩子们首先缺乏了解的东西，与其说是这些一般性、形式性的概念的性质（关于这些性质其实没有多少可说的，因为这些概念空洞无物），不如说是在推理中尤其是在论辩中利用它们的技艺。

所以，在我们看来，对于理智的培养已经突出地表现了一种根深蒂固的形式主义。因为这种培养自始至终的关注点多少可以说完全集中在人身上。现在，我们必须来考察，它为什么始终只关注这项主题，为什么几百年来，教育会这样有系统地转头不顾外在世界，而外在世界离我们却是这样切近，不管我们做什么，都在我们的生活中发挥非常重要的作用；它仿佛始终在通过对于我们感官的影响，提请我们注意它自身那可以感知的存在。难道这是所有文明的本性，在它们的幼儿期都首先关注有关人的研究而忽视有关世界的研究？古典文明的发展方向可是恰恰相反。希腊思想本身首先朝向的是事物，是物理的世界。从泰勒斯到智者学派，希腊所有伟大思想家的思辨都完全集中在物理的世界上，他们是一群物理学家。他们努力想要理解的就是这个世界。至于人，这些思想家似乎根本没有感到有什么必要去理解他，多少可以说是完全把这项主题留在自己思辨的范围之外。只是到了很晚以后，到了苏格拉底，人的心智才开始成为反思的对象，从而也成为教育的对象。那么，基督教文明为什么会朝着一个相反的方向发展呢？为什么它立刻被人和属人的事情所吸引，相反同时却对外在世界的事情表现出如此强烈而持久的漠不关心呢？不难看出为什么这个问题会这样有意思，即便是从教育理论的角度来说也是如此。

通过与希腊进行比较，我们已经迈出了解决问题的第一步。如果说希腊思想首先表现为关注这个世界，并且是这样地不做他求，这是因为在那个时候，公众舆论尊奉世界是至高无上的神圣之物。实际上，世界被看成某种神圣不可侵犯的东西，或者更准确地说，是众神生活的地方。众神并不外在于世界，他们就寓于事物之中，没有任何事物是他们不寄寓其中的："panta plērē theōn"（万物皆有神灵）。人，人的心智，在那时被看作凡俗的东西，没有多少价值。苏格拉底本人揭示了这一点，甚至把心智的这种凡俗性质看作是一种根本的正当理据，证明心智有权成为完全独立的思辨对象。在这个领域，苏格

拉底说，思想家应当享有彻底的自由，因为他绝不会侵入神的领域。相反，在基督教看来，神圣的、不可径言的是心智，是人的意识。而灵魂，我们内在生活的本原，则是神性的直接流溢。至于现实世界，是从物质的角度来界定的，而物质这东西是凡俗的、肮脏的、堕落的，与精神相对立，是罪与恶的渊薮。在心与物之间，有着各种各样的差异，将神灵的东西与尘世的东西分开。因此，上帝已经不屑一顾地将现实世界丢给了人的自由努力（tradidit mundum hominum disputationi）。

这两种宗教所采取的态度具有这种明显的差异，绝不是什么偶然或意外：它其实来源于激励着这两种宗教的原则当中某种相应的对立。古代宗教首先是一套仪式，要想确保宇宙正常运行，这些仪礼就是必不可少的。要想让种子开花丰收，要想让河水高涨浇灌土地，要想让群星往复流转，主管丰收、河水和星宿的众神就需要保持活力。正是这些仪礼滋养着他们的生命。如果这些仪礼不再按照指定的节期和预定的方式照常履行，那么整个宇宙的生命就将陷于停顿。这样我们就可以看出，为什么希腊人的关注会完全朝向外在的世界，在他们看来，存在的整个本原都要到外在世界里去找寻。

与此相反，基督教则把自己的中心放在人本身，放在人的灵魂本身。它本质上是一种观念论的宗教：它的上帝致力于主宰的是心灵与精神的世界，而不是身体的世界。要膜拜古代的神，就是通过供奉和牺牲，维持他们的物质生命，因为世界的生命有赖于他们的生命。至于基督教的神，通常说来，他是希望通过精神和真理被膜拜的。对于上帝来说，存在就是被信，被思，被爱。这样一来，一切都促使基督徒将自己的思索转向内在，因为就是在自己的身上，能够找到生活的源泉，也就是说真实生活的源泉，就是他认为至关重要的那种生活，精神的生活。即使是崇拜仪轨中的点滴细节，也会驱使他以这种方式关注自身。最常见的仪礼就是祈祷，而祈祷正在于一种内在的沉思。基督徒的德性与虔敬并不在于实质的运作，而在于内在的精神状况。因此，他会被驱使去持续地监管自我。又因为他有义务始终保持对自己良知的审察，所以他必须学会怎样去质问自己，分析自己，检省自己的动机；一句话，要反思自己。这就是所有思想中可能出现的两

端：一端是自然，另一端是人。基督教社会的思想必然会趋向于第二端，因此，它们的教育体系也必然会趋向于第二端。

总之，在基督教这里，现实世界丧失了它原初含混的一体性，开始被分成两个部分，而相应赋予它们的价值观念也非常不同。一方面是属于思想、意识、道德、宗教的世界；另一方面，则是非思想、非道德、非宗教的东西的世界。而只有宗教的、道德的、思想的活动，才构成真正意义上、本质意义上的人的活动。由于所有人一致同意，教育的最高宗旨就是要培养孩子身上原本包含的人性的种子，所以任何人都不会想到，自然和关于自然的学问可以服务于这种宗旨。他们都认为这些东西只可能使这种宗旨的方向发生偏移。在今天，面对种种旨在增加物理世界以及和它有关的各门科学在我们教育体系中的角色的尝试，有些人还在继续一概反对。对于这些人来说，这样的情感依然起到了决定性的作用，不管它的形式是清晰还是含糊。（据称）我们并不能通过向人说明自然的世界，使他理解他最有必要把握的东西，也就是他的本性。教给他物理或化学的定律，我们也不会说教了他怎样最好地指导自己的思考，调整自己的行为。因此，在自然的学校里教育有自觉意识的人，让现实中最高贵的部分以最卑贱的部分为典范，这样的努力甚至显得有些自相矛盾，有些渎神。

在这里我不打算考虑，是应该抛弃这一整套观念，还是另一方面，这观念在一定程度上还算有根据，因此还含有某种值得保存的东西。我目前暂时搁置这个问题，因为我们稍后还会遇上它。至于现在，我只想按照它在历史中向我们呈现的样子来讲解这个观念，因为它已经为我们所提出的历史问题提供了答案。我们在问自己，究竟是怎样一种奇怪的盲视，可以把人折磨成这副样子，纵然与他的物质环境有着深深的牵连，也能够对物质环境保持如此的漠然；他能够对自己周边的事情这般地视而不见，而这些事情其实全方位地挤压着他，他又是那么亲近地依赖着它们。好，答案就在于：他关注的是别处。在盛行的种种观念的影响下，另一个对象吸引了他，让他迷恋不已。这个对象就是他自己。

这种舍此无他的全神贯注的结果，就是只有当具体事物在某方面与属人的领域有所关联的时候，他才会把自己的注意力放在具体事物上。他想要从具体事物那里寻求的，并不是事物本身，而是他的自我，也就是引发这些事物的属人的事件，是这些事物所激发的观念，是记载这些观念和事件的文本。有鉴于此，我们不仅能够说明为什么对于所有有关自然的知识会自始至终表现出明显的漠然，而且不难预见到，要想克服这种漠然，必然会先遇到极其强劲的抗拒。因为要做到这一点，就必须让人换一种角度来看自己和事物，因此，也就需要调整他整个的心态。

那么又怎样来带动这种转型呢？

要想让事物最终能够吸引人们的注意力，要想让人们最终认识到教给孩子有关事物的知识的价值，就需要让公共良知看到，在具体事物里面蕴含着一种长久以来从未赋予过它们的价值。毫无疑问，事物唯一可以直接推进的社会功能（因为对于这些事物的研究的对象和主题就是这些社会功能），就是旨在维持和发展社会的物理生命的那些功能，我们可以从基督教的术语中借用一个词，方便起见，称之为“世俗功能”。在整个中世纪以及现代早期的基督教社会看来，这些功能都属于较低的等级，但是它们最终都克服了这种鄙视，获得了更大的尊严与重要性。如果是这样的话，那么公众对于具体事物以及有关的那些知识（这些都是上述功能的正常运行离不开的）的评价也不会不同时有所提升。事实上，它们正是以这样的方式，最终开始引入学术生活。

从这个时候开始（有些地方早些，有些地方晚些），道德的考虑、宗教的考虑已经不再是人们的唯一考虑，经济、管理、政治等方面的关怀也开始有了相当的重要性，再也不可能把它们当成无足轻重的事务，是学校老师无需费神考虑的了。从这个时候开始，人们是那么强烈地感受到了那些可以称为纯粹世俗性、非道德性的社会需要，已经不能不认识到，必须让孩子们事先准备好有朝一日将会满足他们的手段。这样一来，就确立了一种新的标准，从此以后，就参照这种标准来衡量不同类型的知识在教育上所具有的价值。从此以后，评判

这些不同类型的知识，就不再只是用人们有可能追求的最高尚的道德宗旨为标尺，而且也考虑社会的关键需要，考虑对于社会功能的有效运行来说至关重要的那些条件。

就这样，在旧的视角之外，一种新的视角也进入了教育学说，尽管并没有排除旧的视角。人们所关注的不再只是如何塑造出合格的基督徒。我这里用的这个词是就它最广泛的意义上来说的，不仅包括谨守教规的人，也包括良知中彻底浸淫着基督教至关重要的伟大道德观念的那些人。人们同时还希望创造出合格的公民，他们将能够有效地履行社会有朝一日将会派给他们的功能。人们不是要为孩子准备哪一项具体的职业，而是旨在提供给他一些派得上用场的知识，能够使他在条件有利的时候，承担日后将会选择的职业。人们开始感到，需要在迄今为止提供给孩子的那种纯粹精神训练之外再补充些东西，再加上一种世俗训练，能够更好地让他为现实生活做准备。为了实现这一点，就必须强迫他走出迄今为止一直支撑着他的这个纯粹理念构成的世界，让他接触到现实，特别是接触到自然。就这样，教育上开始对自然科学产生了长久以来一直拒绝给予它们的兴趣。我在这里指出这种新式教育开始成为学术生活的组成部分，但并没有宣称只有这样才能证明这种教育形式的正当性。我也没有要否认，这两种异质性的文化并存一时的状况有着严重的不利之处。就目前来讲，我只限于描述。评价是待会儿的事情。

这种新的教育观最先出现在新教的社会里，尤其是在德国。不仅如此，德语世界还始终是最提倡这种教育观的地方。

诚然，路德的学说就其基本原则来说，骨子里对人文主义也只是半心半意的。即使路德建议研究古典语言，也是为了让改革后宗教的宣道者们不至于显得力不胜任，是为了在一个最先开始宣扬对于优美文辞的品味的世纪里，他们不应该给人留下落后的野蛮人的印象。但是，从他自己的立场上来说，路德本人没有半点对于古典文献的那种热忱，后者是伊拉斯谟和拉丁系各国[注223]的伟大人文主义者们的特点。而且，他身边所有的人也都和他抱有同感，只有梅兰希顿[注224]是个例外。事实上，新教对于世俗社会及其尘世关怀所具有的那种感

情，是天主教既不拥有也不可能拥有时。如果说路德对学校有所要求，按他自己的话说，也是为了“维护外在的世俗秩序（den weltlichen Stand），让男人可以很好地管理国家，女人可以很好地养育孩子，很好地打理家务”。他对旧的体系毫无所求：“我不认为学校可以按照迄今为止一直存在的那种方式加以组织。我们生活的世界已经有所不同，要求的事情也有所不同。”不仅如此，他还要求年轻人得为自己未来将要担负的职责做好准备。所以说，在德意志新教诸国里，人文主义所发挥的影响，所享有的权威，从来也不曾像在我们身上的情况一样。从16世纪末以来，它的影响和声望就在不断趋于衰微。

因此，出现一种新的教育学说的基础已经打好，它与人文主义截然相反，是要在具体事物的世界里，在现实的世界里，寻求精神修养的工具。从17世纪初开始，这种教育理论就已经开始确立了。拉特克（人们更熟悉他的名字是Ratichius）[注225]第一个站出来反对古典文献在教育中占有的位置以及孩子们在学习这些东西上浪费的年头。在他的继承者中，最有名的一位就是伟大的现代教育理论家考门斯基，同样，世人更熟悉的是他名字的拉丁拼法，夸美纽斯（1592—1670年）。[注226]

在夸美纽斯的作品里，我们发现他更加明确地阐述了我刚才阐明的这项原则，对于新的教育理论来说，这项原则绝对是至关重要的。它说的是：教育人民牢记自己的精神生活固然是很重要的（夸美纽斯是一位牧师，这一点的重要意义我们不能低估），但是，也绝不能丧失对世俗生活和公民生活的关注。他说：“学校塑造人的时候，最好是就其整体的存在来塑造他，使他不仅能够胜任此生将要担负的职责，而且能够为生生世世做好准备。”（Scholae，dum hominem formant，totaliter forment ut parem negotiis hujus vitae ipsique aeternitati aptum reddant）[注227]在另一处他指出：“教育的所有内容，都必须对此生乃至来世具有真正的用途。”（Nihil tractetur nisi quod solidissimum habeat usum ad hanc et futuram vitam）[注228]至于所有那些与宗教和道德训练无关的东西，其中至关重要的也就是具有直接用途的考虑。“只有那些易于指明用途的东西才能教给学生。”

（Nihil doceatur nisi ad usum praesentem）[注229]非常明显，语言和文学方面的学习绝不能直接服务于这种实际的目的。重要的是熟悉事物。此前一直在学校里采用的那些教学方法，也就是用文本代替事物的做法，必须彻底扭转。“（学校）在揭示这些事物的时候，按照的不是事物的本来面目，而是这个人或者那个人，甚或是第三个人或第十个人，就这个话题或那个话题所具有的感想和写下的东西，仿佛最高等的学问就在于了解许多彼此冲突的观点。”（Nonmonstrarunt［scolae］ res ipsas quomodo a se ipsis et in se ipsis sunt, sed quid de hoc et illo unus et alter et tertius et decimus quisque sentiat et scribat;ut maximaeeruditionis habitum fuerit de multis multorum discrepantes tenere sententias）[注230]从此以后，就需要遵循一种截然不同的道路了。书本、文本应该让位给事物，让位给现实，应该把孩子直接放到事物和现实的学校里：“简言之，应该教会人们不要从书本中了解事物，而要从天空、大地、橡树和榉树那里了解事物。也就是说，他们应该去了解和考察实际存在的事物，而不要老是别人就这些事物发表的见解和举出的证据。”（Summa huc redit:docendi sunt homines non e libris sapere, sed e coelo, terra,quercubus et fagis,id est nosse et scrutari res ipsas,non de rebus tantum alienas observationes et testimornia）[注231]

只有科学能够使我们逐步了解世界。因此，科学将要在学校里发挥主导作用，而这种作用以前是指派给语言的。关于语言的知识将不再作为教育的最高目标，只有在实用教育或科学教育中有所用途，才会教授这方面的知识。教授本国语言和其他现代语言，是为了有利于人际交往。而教授古典语言，则只是为了“读圣贤书”（ob legendos libros sapienter scriptos）[注232]，使孩子或者日后的大人都可以利用以这些语言写成的书本。不仅如此，科学所扮演的角色将会越来越重要，因为各门科学知识都将无一例外地得到教授。科学教育需要成为百科全书性的。当然，不是说要让每一个孩子对各门科学的知识都做到巨细糜遗的掌握，甚至也不是要让孩子对其中一门或者少数几门的知识做到巨细糜遗的掌握。但是，孩子必须对每一门知识都有系统的掌握，至少要包括对这些知识门类来说至关重要的内容。这是因为，既然他注定要在现实世界当中生活，就不能对哪一样有关现实世界的

东西一无所知，至少不能对哪一样有关现实世界的基本东西一无所知。不可能事先知道他日后将不得不应对的是哪一种事物；所以说，关键在于，不能让任何一门知识将来使他陷入毫无准备的境地。夸美纽斯说道："从学校里出来的每个人，在面对这个世界时不是袖手旁观，而是积极行动的每个人（quicumque in mundum，non solum ut spectatores, sed etiam ut actores futuri immittuntur）都必须对所有至关紧要的事物的现况或趋向拥有清醒的意识（omnium principalium quae sunt et fiunt fundamenta）。"[注233]

在这里，我们看到了一种百科全书式教育的观念，我们在这趟思想旅程的前面各个阶段，都已经发现过这种观念；而在我们即将踏入的新纪元的门槛上，它又一次出现了。我在最开始的一讲中曾经指出，完全可以肯定，这种观念从来也没有从我们的视线中消失，这种不屈不挠，这种周而复始，是一种值得注意的现象，我们非常有必要对此有所自觉，当然也不得不予以说明。我们已经可以看出，我们越是往前推进，这种观念也就越强大、越稳定。在座堂学校中，这种观念还只是体现在那些鸿篇巨制的学术教程的百科全书性质中，含糊不清，缺乏稳定，也没有系统的阐述。而甚至早在最初的大学里，它就已经成为一种更加自觉的追求。因此，正如我们所见，拉伯雷和文艺复兴的伟大学者们，都把这种观念当作引以为豪的称颂对象，但他们都陷在迷糊而狂乱的热忱之中，不曾感到需要用客观的理由来证明这种热忱的正当性。而现在我们看到，这种观念呈现在我们面前时，表现为一种基于理性论证的系统理论。教育之所以应当是百科全书式的，就是因为它应该让人们为各种有可能出现的行动做好准备。

在这种出于实际考虑的理由之外，夸美纽斯甚至还补充了另一种纯粹思辨性的理由。这个理由就是，就其整体而言的学问才真正可以说是构成了一部百科全书。它是一个统一体，构成了一个自我同一的体系，无论怎样分叉，也是从同一个树干上浑然一体地生长出来的（una encyclopedia in qua nihil sit non e communi radice ortum）。[注234]因为这个世界就是一个统一体，所以学问也就是一个统一体。将体系的不同要素维系在一起并且赋予这个体系稳定性的那些基本成分，就是将万事万物彼此联系起来的逻辑关联（Rationes sunt isti

clavi,istae fibulae...quae rem faciunt firmiter haerere）。这一次，我们眼前显然是看到了一位伟大的百科全书式哲人，夸美纽斯是我们马上就会谈到的那些伟大的百科全书派成员的先驱。

夸美纽斯的这些观念，并不是停留在纯粹的理论上；它们只是整个这场运动的起点。这场运动的蔓延非常迅速，甚至越出了德国。德意志诸邦中无论何处的英才人杰们，都感到需要摆脱文艺复兴时代的那些教学方法（和摆脱经院时期的教学方法一样迫切），在具体事物的学校里教育孩子。17世纪伟大的德国思想家莱布尼茨也倡导这种新的信念。他甚至宣称，德国文化的特性之一，就是对于现实世界的偏好："我愿向意大利人和法国人，向利奥十世和弗朗索瓦一世致敬，[注235]感谢他们恢复了人文科学（restaurationem cultiorum litterarum），但有一个前提，他们本身也认识到，处理现实的学问（die realsten Wissenschaften）几乎无一例外地肇始于德国。"一场运动就这样形成了，并且在18世纪中期左右，随着第一批实科学校的创立而达到顶峰。[注236]最初的实科学校也就是头一批特殊的中学，里面讲授的内容针对现实世界，针对事物和讨论这些事物的学问，取代了在此之前一直唯我独尊的纯粹文学性的教学。

而在我们这里，这场运动开始得就要晚很多。认识到这一点是很重要的。从这个角度来看，法国比德国落后整整100年。

不错，人们有时候确实把蒙田说成是这种新教育学说的先驱。这样一来，这种学说的缘起就得一直追溯到16世纪。在一定程度上，他似乎已经预见到了我们刚才讨论的那些思想家的东西。他也非常厌恶唯书至上的教育；在他眼里，文本毫无特殊地位；他也要求让孩子们直接接触事物。但是，从根本上来讲，这种相似性更多地只是在于表面而非实际。事实上，我们怎么能不意识到，在蒙田这样的怀疑论者和夸美纽斯与莱布尼茨这样的思想家之间，有着天壤之别：对于前者，所有的学问都只是一种空洞的人为虚设，"外强中干，华而不实"（plus de montre que de force et plus d'ornement que de fruit）；而对于后者，科学修养在他们看来是那么的高尚。根据夸美纽斯和莱布尼茨的看法，即使说我们为了直接触及事物而必须先将文本弃置一

旁，那也是因为只有这样，才真正能够了解这些事物，以一种科学的方式了解它们。而如果说蒙田藐视书面文本，藐视传统之见，那也不是因为他充满了科学的精神，不是因为他喜好实验的方法，而是出于他的怀疑主义主张，是因为他相信，不可能有任何关于事物的真实知识。我们所获得的只是感觉和印象，通过直接的经验获得，也只有通过直接的经验获得。即使说由于蒙田那种讲求实际的思想气质（或许来自于他的犹太出身），使他在同时代人中间显得独树一帜，那也没有任何理由，把他归入其他一些思想家的行列，他们是在培根的革新以及这场革新所传扬的那些观念之后很久才出现的。不仅如此，更能体现这种教育学说特点的是一种社会感，这也是这种学说的推动力。它所关注的首先是让孩子们做好准备，履行自己在社会上的职责。而在蒙田的作品里，诸如此类的情感可是没有半点痕迹。

只是到了18世纪中叶的时候，我们法国人才开始对这种情感有所回应。随着大革命的逼近，这种情感也是越来越强烈。在这个时候，法国社会正越来越直接意识到自身，正在学会跳出所有宗教性的象征体系来思考自身。人们越来越认识到，法国社会有其自身独立的存在，有它完全世俗的形式，带着对社会的种种需要和利益（哪怕是纯粹世俗性的）的充分尊重，逐渐表现为非常可敬、非常神圣的东西。就这样，我们看见，我们刚才描述的那种新的教育观，非常迅速地展现并蔓延开来。在这段时期里，一切具有反思能力的人都一致认为，教育的根本宗旨在于确保社会的有效运行。拉夏洛泰在论国民教育的文章里说："由于教育的宗旨在于让公民为国家做好准备，因此，显然必须由国家的宪法和法律来规定教育。如果教育与国家站到了对立面上，那就是大大有害的。"[注237]作为议长，罗兰[注238]采用了拉夏洛泰的书名，在1783年写的"教育规划"里宣称，时机已经成熟，"赋予学校这样一种形式，让公共教育打上国民教育的烙印，国民教育是那么重要，却在那么长的时间里遭受忽视"。[注239]孔多塞在他论述这个主题的《论公共教育的第一回忆录》（*premier mé moire sur l'instruction publique*）中指出："公共教育是一项社会义务，因为它是让每一个人都找到自己合适位置的唯一途径。"[注240]塔列朗[注241]在呈交国民议会（Assemblée nationale）的报告中，有一段非常精彩的话也探讨了同一项主题。他说："应当把社会当作一所大工场。人人

都应当在里面找到工作做。这还不够。关键在于，人人都应当找到适合自己的位置。否则，各种力量将会相互对抗，而不是彼此和谐，成倍增长……这是所有经济中最重大的经济，因为它是人的经济，因此也就在于将每一个人都放到他们合适的位置上去。而要实现这一点，最关键的无疑就在于一种好的教育体系。”[注242]从罗兰的内阁到国民公会（Convention），我们处处都发现同样的观念，也就是说，应当将教育体系和社会功能的组织两者密切挂钩。公共教育委员会在呈交给国民公会的一份报告中指出：“我们不妨设想，对于我们的天然需求和政治需求来说极为必须的种种社会职业与职责，根据它们所需要的理智程度，所需要的教育的性质与范围，组织成一个整体的体系。教育的艺术就在于提供一个相应的整体体系，在这个体系里，所有的人类知识都根据其性质和发展的等级而得到体现。”

要想让孩子们为自己的社会职责做好准备，就不能光是让他们遵照人文主义者的方式，生活在纯粹理念的世界里。必须把他们引向现实世界的具体事物，因为他们日后将不得不和现实世界打交道。这样才会出现对于人文主义者的那种教育的一致反对。用狄德罗的话来说，人们指责这种教育“除了生产出牧师或僧侣，诗人或演说家之外，就没有别的目标了”。[注243]所以，正如他所说，“需要用针对事物的研究取代针对言词的研究”。[注244]

在这里，我们看到了这种教育学说最突出的特征。因为它赋予了具体科学相当的地位，所以可能会诱使人将它说成是注重科学的教育学说，与人文主义者注重文学的教育学说相对而论。我们在下一讲就会看到这一趋向。但是这种表述可能会引起并且已经引起了一些混淆。渗透着笛卡尔精神的那种教育学说也是注重科学的。而我们已经看到了，它和我们正在研究的这种教育学说是多么地不同。因为笛卡尔式的教育学说，就好像哺育了它的人文主义者的教育学说一样，也是让孩子们面对纯粹的抽象概念，实体都是完全被理念化了的。所以，如果用描述德国那第一批学校的词，来界定随夸美纽斯诞生的那种教育学说（它在这些学校里得以制度化），也就是说把这种学说称作现实主义的教育学说会更好一些。这种指称明确地突出了它和人文主义教育学说之间存在的对立。它们的注重趋向非常不同，一个是注

重抽象的人，另一个是注重现实世界，注重具体事物。这样，我们就不仅可以看到使这种教育学说别开生面的地方，也可以看到整个18世纪的教育学说中的共同追求。甚至卢梭的教育理论也可以归到这个名下，因为在卢梭学说里关键的观念就是，由于具体事物构成了我们的精神生活和道德生活中至关重要的因素，所以也应该成为我们的教育中至关重要的因素。

第二十四讲 大革命

——中央学校

在上一讲里我们看到，大革命时期的教育学说是怎样与此前通行的那些学说构成截然对立的。从我们的学术历史一开始，从加洛林时期以来，教育就以人作为自己唯一的主题：有时候只考虑人作为逻辑动物的能力一面，有时候，随着人文科学的创立，又将人作为一个协调一体的整体来考虑。正是这一点，说明了教育思想从来不曾成功摆脱过的那种形式主义。我相信，人的思想中从来也不曾这样深重地带着人类中心主义的意味。大革命时期的教育学说则彻底扭转了方向，开始以外在的世界、以自然作为自己的方向。现在是科学成为教育的重心。

在此之前，孩子们都被保持在充斥着纯粹理念和抽象实体的环境里。而现在，人们感到需要在现实的学校中教育他们。这种变化不只是程度上或分量上的。如果只是意识到完全文学性的教育的缺陷，意识到需要给予另一种训练一席之地，这还不够。这里的确发生了一场一百八十度大转弯，而起因就是那些纯粹世俗的职责，在中世纪乃至于文艺复兴时期都被认为等级低下，缺乏声望，但在当时的公众舆论中，却被赋予重要的地位。从此之后，社会的世俗利益开始显出相当的可敬重的性质，足以赢得教育的关注。由于新教已经敏锐地认识到了社会的世俗一面，所以新教各国就为这种新的教育学说提供了策源地。因为18世纪的法国也获得了这种认识，所以此时此地也兴起了同一种教育学说，并且就已掌握的情形来说，没有发生任何直接的借鉴或仿效，但这只不过是因为同样的因产生出同样的果。

和大革命一起高奏凯歌的这种教育思想，它的性质清楚地表明，泰纳[注245]对于大革命精神的描述是多么地片面和狭隘。他从这种精神中看到的只是笛卡尔精神的一种形式，仿佛是笛卡尔精神的外推，后者在17世纪被用在数学和物理方面，据信在接下来的这个世纪里扩展到了政治和道德的领域。当然，毫无疑问，18世纪把笛卡尔精神作为一种遗产继承了下来，并且以同样的方式把这种遗产进一步传给了我们，不仅如此，这种遗产还必须要我们去培育，不能任其朽坏。但是，教育思想的发展历史却又告诉我们，除了这种继承下来的思想倾向，18世纪还有另外一种趋向是自己发展起来的，带着时代的烙印。它的独特之处，就在于它充分认识到了现实，认识到了具体的事物，以及现实和事物在我们的精神生活和道德生活当中所占有的位置，认识到了它们所能教给我们的一切。在这里，我们看到了一种与数学家和笛卡尔主义截然不同的思想气质。如果我们考虑不到这一点，就只能看到当时的道德学说和政治学说的一个侧面，从而无法理解它们。不管怎么说，我们绝不能不看到，事实上，圣西门、孔德以及整个儿的19世纪实证哲学，都来自于孔多塞和百科全书派。

在这种革命精神的取向和巴黎大学的古旧精神之间，有着根本上的不相容性。一方面是公众舆论的关注，它的种种希望与趋向；另一方面是教育的现况：在这两方面之间，也许从未有过这样明显的不协调。

在这段时期里，在自然科学的各个不同领域里，杰出的学者不胜枚举，重大的发现层出不穷，科学因此激发起异乎寻常的热情，以至人们期望这些科学能够使人与社会脱胎换骨。尽管如此，它们在学院中为自己成功确保的那一份地盘，也只是比从前稍稍多了一些。科学教育完全集中在第二年的哲学学习中。在这一年里，会教一点数学，但博物学提都不提，更不用说化学了。至于物理，在这个名目下教授的只不过是某种抽象的形而上学。狄德罗说："几乎在任何地方，在物理学的名目下，人们都会被关于自然元素和宇宙体系的论证搞得疲惫不堪。"实验物理学最终也只是零零星星地挤进了课堂。教的东西拢总算来也很有限：关于运动和重力的一点观念，马略特定律，[注246]液态均衡，空气压力。学院和公众的思维根本上是这样格格不入，拖着

它们那古旧的组织机制，也就必然显得只能是对必需的进步造成众多的阻碍。所以说，大革命时期的人们甚至想都不曾想过，要继续维持这些学院，靠它们来实现自己正在努力追求的新的教育目的。

大革命时期的人们从一开始就宣称，必须彻底清除旧的学院，将它们完全废除，从最基础的东西重新开始，打造一套全新的教育体系，能够切合时代的需求。注247这种重建的事业并不是即兴的发挥。早在制宪会议（Assemblée constituante）上就已经提出了这个问题，此后也一直列入议事日程。在三次重大的革命会议上，重组的计划每一次都被拿出来审查和争论，举足轻重的人物也不断提交这方面的报告：塔列朗递交给制宪会议注248，孔多塞递交给立法会议（Législative）注249，罗姆注250、西哀士注251、多努注252、拉卡纳尔注252a递交给国民公会。注252b国民公会任命了一个公共教育委员会，这个委员会的一些文稿已经准备好要出版，规模也已经有许多四开本的印张。尽管如此，只有在热月九日之后，这些东西才得到落实。一项日期为共和三年的法令，几个月之后，也就是在共和四年的雾月三日之后，做了些修正，最终确立了人们期待已久的新的教育建制，名为“中央学校”。注252c

有两种不同的观念主导了大革命时期的整个教育成就。首先，是百科全书式的立场。当时的所有重要思想家都十分珍视这种立场。这里我们看到的信念在夸美纽斯那里已经表达过了，实际上，它也是从培根和霍布斯到圣西门和孔德的整个哲学运动的特征。也就是说，科学是一个统一体，不同的组成部分之间相互依存，不可分割，构成了一个有机的整体。因此，教育的组织方式也应当充分意识到这种统一性，甚至要创造出这种自觉意识。这就说明了为什么会趋向于设立一种学术体系，其中所有的科学门类都根据一套组织有序的计划而各就其位。塔列朗（他甚至不是百科全书派成员）也已经指出：“教育就其宗旨而言应当是普全性的。它所涵括的各知识门类在实际用途上或许有多有少，但是其中没有一门是真正无用的，没有一门无用到应当予以抛弃或视而不见。相反，在这些知识门类中间，存在着永恒的联盟，相互的依存……由此可见，在一个组织良好的社会里，尽管没有

一个人能够成功地做到万事通晓，但至关重要的是，每一个人都有学习一切东西的机会。”

孔多塞基于同样的依据继续推进，至少在谈到他期望用来取代学院的那些学校时是这样。这些学校有一个新名称叫“专科学校”（d’Instituts），是中央学校实际的原型。在孔多塞的体系里，这些学校是进行中等教育的机构。他说，“教育的第三级”（专科学校之所以被算作第三级，是因为孔多塞心目中的教育等级序列包括了两级初级学校，很类似于初小和高小），“涉及人类学识所有门类的基本内容。教育……在这里绝对是包罗一切的……这里将要教授的，不仅有作为一个人，一个公民，为了有助于自己所期望的职业而值得去了解的东西；而且还包括就各个主要职业类别来说可能有价值的任何东西”。所有的具体学问，人的研究的方方面面，在专科学校中都将占有一席之地。

不管怎么说，即使从这一段话里也明显可以看出，实际的、职业的考虑在这整个组织中还是高于一切的。重要的是要让孩子准备好有效地履行有朝一日将会让他去履行的社会职责。所以，职业教育必然得是专门化的。一种职业所要求具备的知识，对于另一种职业来说就没有什么用处。广闻博识成了一种鸡肋，至少当你只是希望让学生应付一种有限的任务时是这样。两种截然对立的趋向发生了冲突；尽管如此，国民公会的议员们却认为它们是可以调和的。

为此，他们经过慎重考虑，废弃了15世纪末在学院中确立起来的那种班级体系，并着手用一种全新的组织来取代它。每一门具体的学科都成为一门独立课程的主题，一年接一年地学下去，直到自然告终，并且始终由同一位老师来教。因此，在同一门课程里，从一年到下一年，就有一种形成惯例的逐级渐进。换句话说，根据正常情况下一门课会延续几年，每一门课都被分成几个部分。但是，课程的不同部分之间彼此完全不同。它们之间并不像在我们的班级里一样，还有着彼此的关联，使得每个学生在所学的每一科目上都注定要和自己的同班学生同步前进。简单来说，从前那种班级的统一性已经瓦解成许多平行课程的多元性了。这样一来，进入中央学校的学生就既可以跟

听一门课，也可以兼听好几门课，或者干脆所有的课都听（课程表的安排应当会做到有可能这样同时学习）。他可能在一门教学上属于第一部分，而在另一门教学上又属于另一个部分。因此，他可以方便地根据自己家庭的喜好，选择是接受一种一体化的教育，还是挑选搭配一些专门化的课程，会对他选择的职业生涯最有用场。是他自己或是他的父母来决定他学习哪些课程。

这样一种体系和我们所习惯的是那么不一样，以至我们乍听起来很容易被搞糊涂的。我们过会儿就来考察，人们是怎么来看这种体系的。但是不管怎么说，我们绝不能认为，国民公会只是拿它当一种权宜之策，事到临头了才匆忙想出一套东西，没有经过充分考虑。这种主意已经提出来酝酿了好久，并且得到了18世纪最有影响的权威人士的支持。孔多塞在立法会议上已经对此提出了倡议。他说："教育将被划分成许多课程……这些课程的安排将使一个学生能够同时跟听四门课，也可以只听一门课。在大约五年的时间里，如果他能力很强，所学的课程将能涵括整个的学识。如果他天资不那么聪颖，就只学其中的一部分。"在他之前，塔列朗已经预见到同样的安排，并对旧有的班级体系提出了强烈批评："组织方式上的主要变化之一，就在于将过去划分到不同班级的东西划分到不同课程中去。因为班级的划分毫无助益；它使教学支离破碎，使每一年的学生虽然应对同样的教学内容，但却接受不同的方法。结果，年轻人的头脑就被搞糊涂了。而按照课程来划分则是合乎自然的。它把应该分开的东西分开了，明确勾画出教学过程中每一个分离的部分。它使教师更加贴近其学生，在教师身上树立了一种责任感，确保他热诚奉献。"

1782年，罗兰议长，这位可以说头脑非常温和、非常周到的人，也已经表达了同样的观念。他说："我首先想到的问题，就是巴黎大学提出的那种计划的局限与单调。在这套计划里，我只看到所有的年轻人都投入同样的求学生涯，以同样的年数念过同样的一系列班级，在有限的时间里，所有人都在努力攻读同样种类和程度的知识。可是，在聚集在同一所学院里的年轻人中间，我看见有些人所处背景不同，日后会谋取的职业也不同。对于一些人来讲必需的知识，对于其他人来讲可能就是无用的。精神的视野宽狭不一，资质和喜好多种多样，

这就无法让所有人都同步前进，都被同样的学问所吸引。”他要求“每门科目都应该有它专门的老师；每门科目都可以放在不同的课程中教授，以免造成混乱，或者在教授目的上相互抵触。关于道德的那部分教育内容将是所有学生的公共课，只有具体的课程安排是因人而异的……它将针对各种类型的思想资质和气质，分别提供适宜的知识”。他附带告诉我们，这并不只是他个人的想法。这里他特别指的是由法兰西语言研究院颁授的图卢兹百花诗赛获奖作品《论文》（*Discours*），作者是图卢兹的一位学院教授。所以说，这种观念已经流传了很长时间，接受这种观念、倡导这种观念的人什么类型都有，因此很难说它没有任何基础。现在我只是提一提，稍后我们还会回到这个问题。

不仅如此，还有必要指出，在中央学校组织章程最初颁布的时候（共和三年），毫无保留地写进了平行课程的原则，但在十个月的试行之后，做了一定的折中和修正（共和四年的雾月法令）。这些学校里实施的教学一般为期六年，安排成三个学习阶段或部分，前后相继。学生们十二岁进入第一阶段，十四岁进入第二阶段，十六岁进入第三阶段也就是最后一个阶段。所教授的不同科目被分配到三个阶段里，因此不会有人发现自己同时属于不同的学习阶段。每一个阶段都有它自己的一套科目。绘图在第一阶段教授，在接下来的各个阶段里就再不会出现了。自然科学留到第二阶段，在另两个阶段里就没有任何安排（结果就是，由于每个阶段只为期两年，在此期间的教学不管是什么具体内容，也不能超出两年的时限）。但是在每一个阶段里，所教授的科目还都保持着独立性。学生可以根据自己的喜好，选择跟听所有科目或其中一门。因此，学生在决定自己学习哪些课程方面有着最终的发言权。他享有完全的自由选择自己希望接受的科目，只是他的年龄会决定他已经选择接受的那些教学将按照怎样的次序进行。

现在让我们来看看，这套体系内部是怎样进行的。

这套体系的特点就是，充分注重那些有关事物、有关自然的学科。在第一阶段，三门课里就有两门属于这一类，就是绘画和博物学。第二阶段完全安排给数学、实验物理和实验化学。因此，在整个

学习过程的六年当中，有四年时间，学生的注意力几乎完全被引向外部，引向外在的世界，引向自然界的事物。这其实是彻底倒转了传统体系。富克罗瓦[注253]在向五百人院[注254]呈交的一份报告中，可以恰如其分地将旧时的学院和新式的学校做对比：在旧时的学院里，“你年复一年地机械咀嚼一种死语言的要素”；而在当时已经有90所的新式学校里，年轻人则被鼓励投入“形式更为多样、更吸引人的学习，他们的想象积极主动，他们的好奇难以满足，都在自然界及其创造物的景观中，在按部就班运转的世界和千姿百态的科学现象的景观中，得到了滋养。他们的思想官能将不再局限在辞章的研究上面，我们将用事实、用事物来哺育他们的头脑”。

不过，话说回来，在这套新体系里，并不像此前所有的体系一概抹杀自然一样，抹杀了人的地位。人依然构成了最后两年课业也就是第三阶段的学习主题。也就是说，只有在学习了物质的性质之后，学生才开始学习人的性质。不仅如此，人们在教授人和人事的时候所秉承的精神和使用的方法，还努力做到都和教授物质的事情时一样，也就是说一种科学的精神，科学的方法。换句话说，在开始阶段占据主导地位的物理科学和自然科学，被刚确立不久的社会科学和道德科学所接续。

这里包含了两类学问。首先是通用文法。人们想通过通用文法的学习，来取代学院哲学班上教的旧式的形式逻辑。人们不再用抽象的东西来描述思想的机制，而是试图通过仿佛具体落实这些机制的语言，来研究它，来使它得到研究。因此，我们通过一种新的形式，重新恢复了我们在这段历史的开始遇到的古代文法观念，把文法理解成逻辑训练的一种工具。

人不仅仅被理解成纯粹的知性。人们认识到，还必须让学生们把人理解成一种社会的存在。这就是指派给另两门学科的目标，它们合在一起服务于这项宗旨，就是历史和法律。这是因为，这里说的历史并不被认为单单在于教授国家事件的编年记叙，而是一种通史，研究的目标首先在于说明，构成人类文明基础的那些伟大观念是以怎样的方式确立下来的。部长基内特[注255]在共和七年写道：“首先，关键在

于让学生注意到，在科学、艺术、社会组织等方面，人类心智在不同时代、不同地方的进步，进步的原因，人类心智的偏离，以及它暂时的倒退。还要让他们看到，人类的幸福安康，与人类观念的繁荣和正确，两者之间始终保持着密切的关系。”在人们想来，正如一位有机会非常接近地观察中央学校的运行情况的人所说，这样一种历史教育为法律教师提供了“一系列的实验，他需要通过这些实验，证明或是确证这门科学的一般法则”，那是他必须接受的一些一般法则。实际上，人们认为法律就在于描述和阐释奠立当代法律和道德的这些一般法则。要证明这些法则的正当性，最好的办法就是揭示它们在历史演进过程中已经产生的自然成果。

但是，昨天还在教育中处于至高无上的地位的文学，它的地位又怎么样了呢?它并没有被完全赶出学校，只是过去曾经赋予它的那种显要地位已经荡然无存了。第一阶段有一门拉丁文的课，第三阶段有一门文学课，就这么些了。之所以设置一门拉丁文课，并不是真的要教授这门语言，在这么短的时间里是不可能做到这一点的。主要是要提供一种比较的素材，让人们能够更好地理解自己的民族语言。拉克鲁瓦（Lacroix）说：“为了学会一种语言的实质，真正清晰地了解它的各种形式，关键在于比较它和另一种语言的机理。”其次，人们也希望以此刺激对于古典文学的品味，因为那是“我们自己的典范”，尽管没有人由此认为，这门课有可能为人们提供的拉丁文知识足以替代掉那些译文。至于文学的课程，它是纯粹理论性的，只关注文学的美学。它只限于教授“批评家基于对天才之作的细致考察而创建的一套规则”。按照拉克鲁瓦的说法，它与“培养写作才能”毫无关系。人们认为这种才能只有在成年之后才会显露出来。除了与各种课程有关的论文，在作文方面就不要求有任何练习。显然，通过这样缩减范围，文学方面的讲授就差不多只是自己前身的一点儿残迹了，只有靠对于某种古代传统的最后一点儿敬意来勉力维持。

这就是整个的课程体系。我们不能不看到，它是多么地锐意进取。迄今为止，我们从来没有遇上过这样激进的一场革命。无疑，就文艺复兴来说，我们也看到发生了一些重大的革新。但是它们仍然没有达到如此规模。文艺复兴依然保留了中世纪的学院，学院的组织方

式，班级体系，和经院时期结束时已经创立的形式一样。在这些学院里，教授了拉丁文，也阅读并讲解了古典作者。简言之，将逻辑著作压缩到最后两年就足够了，以便为诗人、演说家和历史学家腾出地盘。而在中央学校就完全相反，一切都是全新的：学术的搭配组合，教授的基本素材，采用的教学方法，教员的风格特点，所有这些都是从零开始创造出来的。人们史无前例地尝试要在严格科学性的基础上，来组织年轻人的思想训练和道德训练。这不仅是一种空前的新颖尝试，而且在此之后，人们也再不曾这样全面而严格地发动过这样的尝试。

诚然，这种锐意的进取也曾经被说成是鲁莽冒失。人们也曾经认为，如果说这种教育体系这般短命，从共和四年到共和十年，只运转了六年，那是因为它的设置根本就不是出于长久延续的考虑，因为它所依据的立场根本就站不住脚。当然，我也相信，并且过会儿也会指出，学校的外部组织形式即使说还不至于遭遇必然的失败，它也使成功变得十分困难。但我也认为，课程体系的安排确实包含了一些进步的观念，很值得回顾一番，而它们最后被扼杀在萌芽状态也是令人相当遗憾的。

用课程取代班级的原则遭到了激烈的批评。解释这种观念的方式无疑会使一些严重的异议显得合情合理。我们不能听任每家每户都凭着它的一时之兴，为每一个孩子设计一套学习课程。在如此极端的教育个人主义之下，是无法继续维持某种共享文化的。但一个国家，至少一个已经达到一定文明程度的国家，又承受不起放弃这种共享文化的代价。我们看到在中世纪大学里第一次出现的必修课程的设置，就是在回应一些实际的需求。而我们今天依然面临着这些实际需求。如果在一个社会里，教育已经成为社会生活和道德生活里的重要因素，那它就不可能将教育体系完全放给个人绝对任意地选择，这绝不比道德体系方面的可能性更大。课程体系的设计当然应该考虑到家家户户的需要，即使是这样，它也首先必须服从一些更一般、更高尚的利益，而这些利益由于更一般、更高尚，也是家庭无法充分估价的。

但是，即使说全无章法会有它的危险，千篇一律的严格管制也是毛病很多的。我们越是进步，就越是会感到有一点至关重要，不能让我们的孩子人人都服从同样的思想纪律。社会职责越来越多样化，由此导致职业和能力也是越来越多样化。这就要求教育体系方面也有相应的多样化。这种认识不仅在国民公会所采纳的学术体系中得到体现，而且在孔多塞、塔列朗和罗兰等人早先提出的设想方案中也都有所反映，虽说他们的表述方式都有些失之极端，但这种认识本身现在看来也还是很有根据的。值得注意的是，推行中等教育多样化的需要推动了我们最近一次的学术重组，但这种需要并不是在一夜之间冒出来的。它的起源可以回溯到18世纪中叶。我们将有机会看到，从那时候开始，这种观念就一直在逐渐地积攒力量。

这还不是问题的全部。因为国民公会如此大胆推行的这些改革，还需要换另一个角度来说明。说到底，要想尽可能有效地应对职业生涯和所需技能的多样性，或许就只需设置一些小规模的教学单位，同时其中还可以维持班级体系，并且过去的严格要求一切照旧。但是还有一项因素起了作用，改变了班级本来的性质，因此也提出了一个问题，我们或许还没有准备好去解决它，但是迟早是得去处理的。从根本上说，教室的一体性之所以不可分割，是以教学的某种一体性为前提的。只有当教学集中在某一个主题，也只集中在一个主题，或者是密切相关的一些主题，教室的存在才有正当根据。实际上，所谓一个班级就是在一起接受教学的一群孩子。但是，他们所接受的这种教学的共同性又意味着他们在思想上表现出充分的同质性。

要想让一个班级里的孩子能够在相同的时间里、以同样的方式接受教学，他们在思想上就不能彼此距离太远。当教学只限于一门学科或者是少数几门学科的时候，这种同质性还是比较容易实现的，因为可以毫不困难地把孩子们集合在一起，就只在这一个方面，比较明显地进步到同样的水平。我们从前的学院是满足这项前提条件的。它们那里只教授拉丁文。即使再加上一点儿希腊文和法文，教育所要求的除了文学方面的才能，其实也就不需要什么别的了。而今天，当我们的中学里所讲授的学科已经非常多样化、异质化的时候，情况就不是这样了。在国民公会的中央学校，这种异质性已经是相当可观了。从

那以后，再要假定这些学习中的其中一项所必需的那种同质性必然带到其他所有学习上，那可就错了。在文字功夫上天分极高的学生，在科学知识上却没有同样的才能，这种情况是极为常见的。那么，我们又依据什么样的标准，决定他们该进哪一个班级呢？是他们在文字方面的熟练程度么？这样的话，在任何有关科学知识的方面，他们都会落在自己同班的后面，既让人感到可怜，又白白耽误功夫。那么是看他们掌握了多少科学知识？那样的话，他们做文学练习就是在浪费时间了。所以说，讲授的科目的多样性很难与班级体系的严格划一取得协调。大革命时期的人们强烈地意识到了这一点。此后又有许多有见识的人同样表达了这种认识。

1868年，迪律伊[注256]一方面承认这种观念的具体贯彻可能比较困难，但仍然提请拿破仑三世关注这一观念。贝尔索（Ernest Bersot），一位十分谨慎的思想家，也大力提倡这种观念。他说："我们宁愿不再将班级看作不可分割的一体，包括了文学的课程，历史的课程，包含数学和物理的科学课程。这个统一体强制学生跟听不同的课程，他们对这些课程的准备程度是不一样的，对一些学生可能程度正合适，但对其他人来说，可能就太深或太浅了。"在最近一次对中等教育的考察过程中，好几位做证的人士也表达了同样的观念，并且得到了委员会的完全赞同。

尽管如此，这种观念也不曾大获全胜。实际上，问题显得那么复杂，以至任何过于激进的解决方法都必然会激起合情合理的怀疑。班级的缺陷倒是无需争议的。但是另一方面，我们不能不看到，事实上，要一群孩子聚在一起学习，所需要的不单单是思想上一定程度的同质性；还需要一定程度的道德统一，需要观念与情感上的某种一致，就好像一种小规模的集体心智。但是，如果不同的群体完全缺乏固定，缺乏稳定，如果他们每隔个把时辰就得拆散，重新组合成不同的群体，聚散不定，形式繁多，那么这种一致是不可能实现的。如果同一群学生彼此之间不能够保持充分而持续的接触，如果他们不接受同样的练习，如果他们不和同一个人挂钩，受到同样的影响，如果他们不过着同样一种生活，如果他们不呼吸同样一种道德空气，那么，共同体的精神也就不复存在了。人人都认识到，旧时的那些初等数学

班，是多么地缺乏道德基础，这恰恰是因为它们缺乏这种统一性，班上的学生彼此缺乏联系，学术背景五花八门，水平参差不齐，有来自修辞班的、数学预备班的、哲学班的，还有其他班上的。

真实的情况是，一个班级并不是也不应该是一群乌合之众。我们在这方面有不同的要求，甚至可能是彼此冲突的要求，都必须予以考虑。就目前来说，我能够看到的解决问题的唯一办法就是，不再将处在平行系列中、彼此缺乏联系的不同课目安排到年级序列中，而是根据它们自然的相邻程度加以组合，这样，各个班级都不是按照序数来确定的，而是按照里面进行的学习的性质来确定的。这种安排会非常合乎自然，因为在不同的学科之间存在着某种逻辑上的等级关系，教育应该充分重视这一点。况且，国民公会也清醒地意识到了这一点。无论如何，很显然，国民公会所推行的这些改革措施都不是某种盲目的白日梦的产物。有一个重要的问题当时还没有解决，并且至今依然未能解决。但是必须承认，国民公会已经提出了这个问题，哪怕就此提出的解决方案还不能得到无条件的接受。正是通过考察革命党人的教育学说，我才开始相信，班级体系确实是一个问题。

但我们受惠于这种学说的方面还不仅限于此。人人都认识到，强调物理科学和自然科学在教育中的价值，赋予它们与其重要性相称的地位，这些将会发挥多么大的益处。但是还有一点不太有人提及，却很值得注意，就是国民公会以一种全新的方式来安排人文科学的教学。用来实现人文科学教学目的的不再是文学，却是科学。不过这是一种新式的科学。自然科学尽管确立已久，但要让学校的大门向它们开放，却已经等待了将近两个世纪。而大革命一举引入了刚刚诞生的一些科学：关于人的科学和关于社会的科学。

也许有人会说，这些科学还处在婴幼期，所以不配享有这般荣耀。当然，我们发现它们还处在萌芽阶段，考虑到这一点，它们还不足以胜任自己的使命。但是不能凭这样的理由就排斥它们。关键是要寻找一些补充性的手段，向孩子们教授人事而无须取缔这些科学。既然这些科学能够满足成人的需求，那么对于16—18岁的孩子，为什么不能具有价值？即使就在它们现在所处的阶段上，也已经是富于洞

见，能够激励年轻人头脑的反思，从而可以用作很有价值的教育手段。为了让一门学科获得进入学校的权利，并不一定非得让这门学科已经达到定型阶段——再说这种时刻难道真的会到来吗？只要这门学科有能力对年轻人的头脑起到有益的影响，也就足够了。最后我还想说，中央学校里给予这些科学的地位是和它们的性质相称的。它们应当是在学过自然科学以后再来教，这是很合适的安排，因为它们确立得比较晚。课程体系的次序安排应当反映出所教的各门科学的历史发展次序。

但不幸的是，正如我在讲课开始时所说，大革命时期教育学说中蕴含的所有原本可以大见成效的观念，都受制于它们付诸实践的方式，受制于组织方式上的重大缺陷。从孩子们进入中央学校起，中央学校所给予他们的教育是比较高等的，预先假定他们已经接受了范围比较广泛的基础训练。可是要记住，这些孩子连法文课都不上。所以，得假定他们在别的什么地方已经学过法文。但在中央学校之下，只有初级学校，那里教的东西极其有限。在初级学校与中央学校之间有一段差距，这是当时的人们相当清醒地意识到的，尽管他们并没有成功地弥合这种差距。换一个角度来看，我们已经指出，课程与课程之间是多么地缺乏协调。又因为根本没有任何内部的指导，所以就更进一步加剧了这种缺乏协调的现象。这些学校就没有一个校长。甚至连每门学习课程都有什么宗旨，也确定得非常含糊。从某种程度上说，各个老师都是有所裁剪，为其所用。除此之外，要为所有这些新设的科目都找到老师，也不是一件容易的事情。要知道，在旧制度下的学院里，无论是自然科学还是通用文法都是不教的。这样就不得不临时凑集教员，而他们事先对这项使命毫无准备。征召的教员来自各行各业。不仅如此，教员的选择是由地方委员会决定的，而这些人自己并不总是具备必需的能力。

这种种的缺陷，不管可能有多么严重，如果没有成为政治激情的攻击对象，或许也不足以导致中央学校办不下去（至少在某些地区，这种实验似乎已经收到了令人满意的成效）。但是，中央学校是国民公会的手笔，所以到了执政府统治时期，[注257]单凭这一点就足可以让这些学校声誉扫地了。不仅如此，它们和波拿巴的教育观念没有半

点合拍的地方。在波拿巴的压力下，共和十年的花月十一日通过了一项法令，废除了中央学校，同时也就抹除了大革命时期的所有教育学说。中央学校被国立中学所取代，除此之外，还有一些低等的中学，为公立中学做准备，称作“市镇中学”。[注258]教学的组织、内容和方法再一次回到旧制度下曾经有的面貌。科学知识方面只是凭着军事课程才得以保留下来。[注259]拉丁文再一次占据了主导地位。这是复归旧体系。一切又从头再来了。

总而言之，大革命在教育领域的成就多少就像是它在社会政治领域里的成就。大革命热情欢腾，全新的观念层出不穷；但是大革命并不知道怎样去创造能够赋予这些观念现实生命的机构，能够具体体现这些观念的制度。或许，这是因为革命的观念常常是失之过度。又或许，这是因为制度不能即兴创立或者无中生有，而（由于旧制度下的那些制度和机构都已经被废除）重构所需的基本材料又付之阙如。也许这两个原因同时起了作用，使得大革命对于理论原则的宣称远远多过现实的创造。即使是它做出的将理论转换成现实的那些尝试，也常常落到无人相信的地步。因为这些事业一般总是归于失败，而失败又会被当成是对激发这些事业的观念的报应。但不管怎么说，有一些顶住了激烈的反对，在19世纪的大部分时间里延续了下来，尽管有些步履蹒跚，也最终证明，要想抗拒它、征服它是多么的困难。在这段时期里，我们那些最精华的思想力量都投入了这项艰辛的事业。

可以这样总结，这一切努力的唯一结果，或许只是把我们带回了出发点，以几乎和大革命开始时自发提出的问题同样的角度，再一次提出了教育的问题——我还可以加上其他许多问题。唯一不同的是，我们能够根据所掌握的长期经验而变得谨慎了。结果，在19世纪的学术历史上，创新不是很丰富；它缓慢地、渐进地重新恢复了18世纪就已经很清楚的一些观念；因此，我们不需要在这段时期逗留很长时间。

第二十五讲 19世纪课程体系的变化

——中等教育的界定

在上一讲里，我们已经到达了19世纪的门槛边。在那个时候，大革命的成果在存在了短短六年之后（共和四年至共和十年），撞上了执政府的强硬反抗。国民公会创建的中央学校从此消失，我们已经看到了它那或许有些早熟的新颖性。旧式的学术组织形式有所改革，用的名称多少有些新鲜，叫作"公立中学"和"市镇中学"。最后一点，拉丁文重新获得了它过去的那种主宰地位。事实上，出于一些纯粹实际性的缘由，再也不可能完全剥夺科学知识已经获得的存在权利了。尽管如此，它的位置又重新回到了15年前的原样，一切又都不得不重新开始。

这种复辟开始仅仅几年之后，就发生了一场重大事件，主导了19世纪整个学术历史。我这里指的是把全国所有的教育机构汇集到单一一个机关内，而这个机关又直接依托中央权力，对教育全权负责。根据1808年3月7日颁布的一项法令，创建了法兰西大学。[注260]这种法团的观念是大革命已经努力要废除它的一切形式的，这时候却又重新冒了出来，只是形式更加拓展，有所转变，适应了国民生活的一些新情况。曾经互不相连的地方法团，也就是各省原先的大学，而且也是排除了初等教育的法团，从此被一个单一的法团所取代。这个法团覆盖了整个国家，涵括了学术生活的方方面面，以及各级各类的学校和教师。所以，探讨一番是什么引起了这种现象，肯定会很有意思，因为它当然不是靠拿破仑拍脑袋就想出来，就出现在世上并且羽翼日丰的。我们可以去揭示许多有意思的话题：它是怎样回应了那些需求，这些需求在大革命之前很早就存在，并且已经在拉夏洛泰和罗兰身上

找到了代言人；尽管如此，拿破仑是怎样依然力图要在这种新观念上留下他自己的印记，把它设想成一个庞杂的俗人修会，一种由平民百姓组成的耶稣会，而总会长就是他自己；[注260a]这种构想新颖的体系是怎样由于种种外在情势的作用，即使始终受到监控，也脱开了拿破仑对它的希望，形成了属于自己的传统和面貌，获得了自己独特的性格。同样有意思的是搞清楚哪些原因导致了国家垄断的压制，考察这种压制造成的后果。但是，不管这些问题是多么重要，它们更关系着政治和对学校的行政管理而不是教学的历史。它们和教育理论的演进并没有直接的关联。所以，我会把这些问题放到一边，只限于回溯课程内容和教学方法在19世纪的发展道路。

一旦着手回溯19世纪课程体系的沿革历史，首先令人惊异的一点，就是它是那样地不稳定。至少先后出现过15套不同的课程体系。格雷亚尔[注261]重新翻检了所有多多少少改变了教育的法令、政令和通令；1802—1887年，这类文件不少于75份，其中74份是在1870年之前颁布的。课程的安排可以说是变动不居。教育的一个方面，至少说是它的表面，尤其显得变幻莫测。这个方面就是科学教育。有时候它扩张到覆盖了各级教育，差不多平均分配在各个年级。有时候又正好相反，它全部集中到一个年级里，一般说来是最高的年级。有时候，它干脆被挤出了必修课程，沦落到额外选修的地步。有时候，科学的课程合并到文学的课程里，有时又和它们分开。简单说来，它们的处境就像是在始终不停地流浪。

这个事实意味深长，需要牢记。今天的人们常常大惊小怪地抱怨，过去20年里课程体系设置的变动过于频繁。人们甚至还把中等教育目前的危机怪罪到这些过多的更动上。但是，出现这种缺乏稳定的局面显然不是一朝一夕的事情，不能把它归咎给哪一个人或者哪一系列特定的背景。相反，它是绵延整个世纪的一种慢性病，显然是一些非人身的力量的产物。它绝不是什么病患的起因，而是病患所产生的效果，是它的外在症状。它没有制造病患，而是揭示了病患。如果说有那么多各不相同的搭配组合被一个接一个地拿来尝试，如果说它们常常是一个接一个地归于破产，那是因为，直到最近，人们还拒绝承认，他们正在寻求疗治的那种疾病已经发展到多么广泛、多么深重的

程度。人们认为，为了把我们的中等教育重新确立在坚实的基础上，只需要适当地改变某些细节，更好地搭配所教授的各门学科，增加文学的地位或者科学的地位，或者是明智地平衡这两方面的关系。可是真正需要的却是改变思想取向。即使我们再没有其他的理由要这么想，这些持续不断的更动也是我们最好的证据。过分抱怨这些不停的更改，建议人们要保持耐心，这样的态度最是空谈无益。面对一个发烧的病人，只是建议他保持冷静是不能治愈他的病的。但是，和这种态度不同的是，应该是时候结束这些漫无目标的更动，理解它们将会导致的那种教育，勇敢地面对问题，面对它实际的形式和完全的程度。接下来，我们就要尝试这项任务。

特别有一点因素已经大大助长了这种极端的混乱局面：这就是教育观念形成过程中政治关注和政治偏见的介入。从本书一开始，我们就已经看到，在古希腊罗马时代的精神和基督教的精神之间，有一种天然的敌视。在迄今为止我们经过的整个历史时期中，可以说无时无刻不会出现那么一位有学问的基督教神学家来指点世人，完全文学性的文化，尤其是所有素材都取自异教的文化，会带来种种危险，威胁着信仰。而现在，历史奇怪地发生了扭转。从19世纪初开始，在大革命的余波之中，人文主义和教会之间结成了一种联盟。不管是在社会政治事务上，还是在宗教事务上，不管是言之有理还是强以为词，传统主义的拥护者们都从旧时的文学教育那里找到了对他们视为正确有益的教义或原则的最佳支持。相反，在他们看来，科学教育是值得怀疑的。从那时开始，各种派别、不同程度的自由派分子往往会倡导相反的理由。

结果自然就是教育在这两种彼此相对的极端之间来回摇摆，就看是哪一个政党在台上掌权，看是更倾向于面向未来还是立足过去。执政府以及后来的第一帝国都为科学尤其是数学科学保留了相当地盘：在第一批国立中学里，就讲授有算术、几何、代数、三角、测绘，还有一点光学和天文。王朝复辟期间则压制了一切科学教育，开始是把它限制在二年级的较高级课程（修辞和哲学），最后干脆完全限制在哲学班里。只有在四年级和三年级里，还以博物学的课程形式维持了科学教育的存在，即使在那种情况下，用“课程”一这个词都很难说合

适，因为全部的内容都被缩减成每周两次探讨“与自然科学的基本内容有关的”一些话题。尽管如此，1828年，一位比较开明的部长，瓦蒂梅尼尔（Vatimesnil）先生，接掌了法兰西大学。各门科学课程此前一直饱受压缩，现在一下子得到扩张，无所拘束地渗透到所有的班上。七月王朝开始后，在基佐政府治下，科学课程还继续有所进展。[注262]但是维尔曼上台执政后，它们就丧失了地盘。[注263]不过，在萨尔旺迪先生手下它们又收复了失地。[注264]这种来回反复的局面一直延续到相当晚近的时候。1870年战争结束后，在署明日期为1872年9月的一项通令中，西蒙[注265]对人文主义采用的古老的教学方法给予了沉重打击：拉丁韵文消失了，写作练习和论文把自己的一些地盘退给了课文讲解。在这之后不久，又有一次政治上的反动，结果是新一轮的教育回潮：古典体系多少可以说普遍地重新确立，一直到1880年前后，整个国家再一次扭转了政治方向。

在这些再确定不过的事实面前，再看到像下面这种绝对的断定，就有些让人惊奇了：“在专制主义时期，古典研究始终有幸受到怀疑……古典研究中遍吹民主自由之风，虽然没有哪一处特别厉害，但是无处不在，始终是灵魂中一种潜在的力量。”这段话是富耶先生说的。[注266]我肯定不会想到要宣称，人文科学的教养意味着并且必然会加给人一种特定的政治态度。不过，人文主义精神和传统主义的精神之间结为联盟，倒的确显得不容争议。

出现这种奇怪的同盟的缘由并不难把握。有一种观点认为，既然大革命的成就恰恰在于设立了一套完全以科学教育为基础的教育体系，那么在某些人眼里，科学的名声就始终不会那么纯洁了。这种观点当然有它的道理。不过，之所以产生这种格格不入的感觉，还有一些更深层、更值得重视的原因。

根据拉普拉德（Laprade）的说法，拉丁文化的反对者们只能是些“帝国主义者、无神论者、革命分子、社会主义者”。而在大主教科普（Kopp）看来，“任何一次从古典文化中的退却都会导致基督教根基的动摇”。事实上，这里的理由正如我们已经看到的那样，在于文学表现的是人类心智的一些最高贵的活动形式，而科学则确定并记录着物

理世界的法则（因为我们通常所理解的科学就只是自然科学），在文学和科学之间，有着莫大的距离，将心智与物质、神圣与凡俗分隔开。结果，不仅是基督徒，而且任何人，只要感受到有关人的说法中真正地、特别地属于人的东西（因为那是他的标志，给予他不同于其他生物的独特面貌），就会认为，要把孩子完全放到科学学校里去哺育，就会让他丧失属人的特性，使他变得凡俗不堪，使他无法发展出自己真正的本性。因此，只要教育问题根本上还在于文学和科学之间的协调，很自然，根据上述考虑，尽管文学也曾经激起人们的疑虑，但依然能够从科学所激起的排斥中有所获益，人们认为只有它提供的教育，才有能力维持一种真正具有人的特性的心智状态。相反，任何人只要亲身感受到物质上的生活必备条件，感受到必须赋予这些必备条件的重要性，感受到一定不能让人们赤手空拳地面对由现实事物组成的世界，那么在他看来，任何主要不在于科学的教育就必定会不足以胜任这项宗旨。

只要这种对立还没有得到解决，只要人们还没有能够认识到，并不存在两套价值观念，既相互对立，又互不可比，因此在两者之间必须择一而从，那么，人们的心智也就必然根据各自的气质，完全倾向这一端或是那一端。因此，我们才能够在19世纪整个的教育史上，观察到这种持续摇摆的现象，就看当时是哪个具体的个人在左右大局。终结这种局面的唯一方法，就是设法让这两种此前一直显得方向截然相反的教育取得相互和解，或者说一起致力于同一个目标。

这些趋向一个接一个地出现，混乱无序，相互矛盾。但在所有这些趋向中，有那么几种关键观念显得特别坚韧，只有一些短暂的衰退，马上又可能重新冒出来，焕然一新，活力倍增，重新确立起来，因此也就证明了，这些观念所回应的需要是急切的，也是始终存在的。最明显的例子就是这样一种观念，为了适应多样化的职业和志愿，教育本身应当舍弃它在古代的那种一体性，也走向多样化。我们注意到，这种观念还是出现在18世纪下半叶，在此之后，它就从来不曾掉出人们的视线。

吉拉尔丹（Saint-Marc Girardin）在1847年写道："法国社会的一体性就是建立法兰西大学的根本原因。法兰西大学应当只有一个，因为社会只有一个……同时这个大学的教育应该是多样化的，因为现代社会的工作根本上也是多样化的。"早在执政府时期，人们就曾经不得不费心思量，要为准备进入军事生活的人安排一种特别的教育。在这种教育里，从某个特定的年龄开始，科学课程就代替了人文科学的课程。但是这套体系只在一个机构里试行过，就是法兰西陆军子弟学校（Prytanée français），它曾经设置在路易大王公学的校舍里。这套体系并没有得到推广。不过，在七月王朝期间，库赞[注267]在他的《普鲁士王国中等教育忆见录》（*Mémoire sur l'instruction secondaire dans le royaume de Prusse*）中再一次提出了这种观念。根据他在自己书中提出的计划，学校的文法教育将一分为二。其中一半的古典文化教育将继续顺着传统路线发展；另一半的科学教育将居于主导地位，超过文学教育，尽管还不会彻底排除文学教育。诚然，库赞在当上部长后，也没能大胆地全面推行这项计划。但是从四年级以上，他安排了一整套课程，让那些意向明确的学生离开纯粹文学性的班级，主要投入科学课程的学习。

再往后，经富图尔部长的手，在1852年4月10日创立了一套体系，现在人们还管它叫"两分体系"。[注268]但它绝不是一种即兴之作，而是一系列渐进发展的巅峰。这套体系一直持续到迪律伊在任部长期间，学生们从四年级以上被分成两类，一些学生学习拉丁文和希腊文，另一些学生学习拉丁文和科学。这里我们看到了我们的拉丁文与科学的课程设置的原型，它的起源可以回溯到富图尔和库赞的体系，所以也一直回溯到19世纪初的法兰西陆军子弟学校。两分的体系在那些管理者或亲历者的脑子里是那么不堪回首，以至很少用这种前例来激发对于我们目前尝试的前景的信心。但是，要从这最初试验的结果中得出有关于我们目前正在从事的试验的结论，却是缺乏根据的。事实上，我们必须把有可能正确的原则和它的具体贯彻方式分开来谈。

1852年正是第二帝国开始的年份，也就是说，是真正的思想衰落的开始。为了防止自由观念的重新抬头，政府在安排教育的时候满腹焦虑，锱铢必较。它试图从教育中切除任何具有教育价值的东西，在

思想上重重设防。一句话，它要给教学打预防针。不仅是两分体系，而且是当时所有的教育方法，都只留下一片惨淡经营的回忆。但不管怎么说，结果遭受灾难的还是两分体系。不仅如此，事实上，孩子们被迫过早地（四年级）做出自己的决定；再有就是两组中每个组的孩子都接受一部分共同的文学教育，尽管说这种学习对于两组来说不可能是完全一致的。我们有太多的理由可以解释，两分的观念为什么会被冷落了这么长的时间，招来这么强烈的厌憎之情，我们还能够防止自己太容易就被这种偏见所迷惑，把原则和原则在特定时间里的实践应用混为一谈。

除此之外，这种学习课程的素材一半取自古典文学，一半取自具体科学。所以说，它只是一种有所折中的人文主义。我们已经看到，在18世纪出现了这样一种需要，创立一套完全不借取古典文学的课程体系。产生这种需要的是一些至为根本的原因，不可能不在19世纪又一次令人产生真切的感受。你不能不认识到，有一些社会功能的重要性不容置疑，而对于这些社会功能，古典文学这种非常特殊的训练似乎派不上半点用场。1821年的一项条令，允许三年级学生中不打算进入大学预科继续攻读的孩子们，在读完三年级后转读科学和哲学方面的课程，在那些课上，他们将接受现代史方面的特别课程。这就开创了一种新的课程体系，暂且从否定的角度来界定它，就是一种没有希腊文和拉丁文的课程体系。这些特设课程是由瓦蒂梅尼尔先生在1828年提出的，并在基佐手里得到了进一步完善。基佐至少算是策划去创建一套新型课程体系，“它所顺应的那些职业和社会处境，并不一定与学术性研究相关，但鉴于它们为数众多，充满活力，对国家的强盛与安全都深具影响，所以非常重要”。这在当时被称作中间教育（l’enseignement intermédiaire），它所依据的就是吉拉尔丹在他的书《中间教育及其与中等教育的关系》（*L’instruction intermèdiaire et ses rapports avec l’instruction secondaire*，1847）中阐述的理论。迪律伊在1865年把这种中间教育变成了现实，叫作“特设中等教育”（d’Enseignement secondaire spécial）。在表述上使用“中间”这个词，或者有些自相矛盾地把“中等”和“特设”两个形容词并排使用来概括这种新式教育的特点，本身就表明了人们对它的构想其实很有些模糊。

实际上，这种教育被同时赋予了两种不同的宗旨，而这两种宗旨彼此又是很难协调的。一方面，人们期望这种教育能够为某些孩子提供替代旧式古典教育的选择，所以他们才会希望它在不同程度上履行与古典教育同样的功能，就是提供对于心智的普遍性教化。但是，与此同时，人们又期望它为特定的职业做准备，因此在某种程度上就得是专门性的。这种模棱两可的界定对这种教育的成功所造成的危害，当然不只是一点两点。而且，长久以来，这种教育就在这两种宗旨之间不确定地来回摇摆，今天我们已经可以更清楚地看出这两种宗旨彼此难以协调。直到1890年，出台了一项新的条令，才最终一举解决了这个问题，确定从此以后，这种教育的宗旨将不再是专门性、技术性的，而应该成为古典性的。1901年的学习规划最终融入了复杂的古典教育体系，它同时具备了多重性和一体性。现代教育就此诞生。

现在我们已经来到了学术组织形式方面最近的一个阶段。我们可以看到，至少在它的一些总体原则上，这种最近的学术组织形式，是怎样和在它之前的那些组织形式联系起来的；它是如何通过有规律的演进模式，从之前的组织形式中脱胎而来的。现在我们还需要来看看，在这种组织形式中会渗透着一种什么样的精神。我们将在这里从过去走向未来。因为这种精神还不存在，创造这种精神的任务将会落到我们身上。

如果我们希望能够循序渐进，那我们就只能够通过借鉴过去的经验教训，也就是我们刚刚考察的东西，来预见未来。因此，现在正好来回顾一下这些经验教训。我们已经注意到一系列的历史现象；不妨让我们来看看，它们会给我们哪些观念，让我们有充分的理由去设想中等教育现在是个什么样子，在未来又会变成什么样子。

首先，中等教育的宗旨是什么？又有哪些局限？

最基本的、纯粹从否定角度来谈的结论（不管怎么说，我们过会儿就会看到这种结论的重要意义），就是中等教育从来也不曾拥有一种以职业取向为根本的目标。无论是在经院时代，还是在人文主义盛行的时期，艺学院里的教师都不曾致力于把自己的学生培养成哪一种特定职业的成员。不错，在18世纪，政治家和教育理论家们感到需要

更好地协调教育的本质和实际生活的迫切需求，他们操心的是要让学生们接触到一种更贴近某些职业的教育，而古典文化只会将人们的头脑偏转开去。在中央学校的组织形式里，对于实际的关注占据着主导地位，或许还失之过度。尽管如此，这些中央学校也从未变成过专门技术学校，准备培养学生从事同样的具体工作。学生上过了绘图课、实验物理课或实验化学课，而不是只接受过一种纯粹文学性的教育，当然是会更有利于日后从事这样那样的一种职业，但是在中央学校里，他并没有在学习这样一种职业。

不过，教育对心智的形塑作用还是很大，会使心智能够在日后从这种训练当中受惠。即使说这种教育并没有让学生们的心智为某种特定的职业做好准备，至少也有助于学生更乐于接受这种准备。假如实际情况并非如此，假如在中等教育和职业培训之间没有任何连续性，那么中等教育就成了某种寄生性的组织，没有任何与之对应的社会现实。因为只有当人在共同体的运作中发挥自己一份作用的时候，也就是说，当他实际从事一门职业，不管是什么职业，从社会的角度上说，他才是一个有用的人。当然，旧制度下的学院也并没有培养出医生、牧师、政治家、法官、律师或者教师。但是，要想成为一名教师、律师、法官等等，人们认为先得在学院里攻读过，这是基本的条件。从另一个角度来看，可以从这些例子里看出，即使说学院间接为学生们提供了进入某些职业的渠道，它也不是不加筛选地这样做的。而如果我们了解了中等教育都充当哪些职业最基本的入门步骤，了解了这些职业都具有哪些独特性质，我们就很容易确立这种教育的目标。

所有这些职业我们都很熟悉，而且可以很肯定地说，构成了中等教育的主要目标，哪怕不说是唯一的目标。而到了大学，专业化就开始了。大学会用特定的职责来塑造人的心智：医生、教师、学者、律师、官员。不仅如此，我们还知道，是哪些纽带维系着中等教育和高等教育，这些纽带是这样密切，使得这两种教育几百年来一直是彼此不可分割。中等教育是而且始终是进入高等教育的自然方式和必要方式。大学让人们做好准备的那些职责，特点就在于都不是单凭机械训练就能够掌握的，而是需要理论的训练，实际上，这正是它们的根本

所在。为了让年轻人为这些职责做好准备，首先不是教给他们某些特定的动作．而是教给他们观念。当然，任何一种职业都会牵涉到具体动作和实际操作。但是，在这些职业里，理论是实践的必需条件，是一项本质要素，有时候几乎相当于全部的实践（科学职业就属于这种情况）。要想能够履行这些职业，单单掌握技术技能是不够的，还必须知道怎样去思考、判断和推理。思考能力、思辨能力要发展到相当的程度，这是必不可少的。这是因为，在所有这些领域里，实践都过于复杂，依赖的因素太多，有太多难以确定的背景状况，以至不可能成为某种机械的、本能的活动。必须依靠思考来指引它所采取的每一个步骤。

思考力的发展是高等教育的先决条件，但并不是高等教育培养出来的。这里，我们发现了中等教育必不可少的具体目标：它根本上在于激发思辨能力，锻炼这些能力，全面地增强这些能力，但不管怎么说，并不把这些能力集中投注到哪一项职业任务上去。学院并不教授哪一门行业，它只是培养判断力、推理力和思考力，对于某些行业来说，这些能力尤其显得必要。学院的功能恰恰始终体现在这个方面。根据哪一种思考能力看起来最重要（因为有好几种相当不同的思考能力），所遵循的培养步骤也有很多变化。但目标始终是一致的。当判断的技艺和推理的技艺都被吸收到论辩的技艺中的时候，辩证法就成了中等教育里唯一的主题。但这是因为人们把它看作是以一种普遍的方式训练心智的唯一方式。再就是把它看作对文学的东西的一种理解，一种更值得培养的理解，认为这种理解体现了理智的最高形式。这种训练的专门化性质不应该使我们看不到它的普遍性。实际上，这种特性从来没有这样明确表达过。文学中表达了作为整体的人的生活，也间接表达了自然本身。所以，一种文学性的教育就给了人们对于一切东西的理解。这不正是17世纪有教养的绅士的独特之处吗？

把中等教育和我们一直在谈的这些专门职业联系得这么紧密，是不是有可能会完全割裂它与工商业中的行当的联系？根本不是。因为我们的论述要带出这样的排斥性结论，就不得不同意，这些行当不要求任何思辨性和理论性训练。这里，如果说有什么可以肯定的话，那就是这些行当正越来越自觉意识到需要诸如此类的训练。至少，工商

业中的经营管理类职责越来越担不起忽视这种训练的代价了。无疑，在这些行当中，是有那么一段时间，技术的掌握完全是通过实践操作，通过习惯养成，通过具体应用。但是到了今天，这种技术也力求在自己身上融入科学的理论，同时科学本身也越来越自发倾向于更新所有长久以来根植于传统、不经思考就被接受的技术。即使到现在，塑造未来的产业家和未来的生意人的学校，也和严格意义上高等教育的学校不可分割。或许有朝一日，它们会在帝国大学的正常等级序列里拥有自己的一席之地，和大革命创立的、和传统维持的其他所有专门学校并立。但愿我们到那时不再为命名上的歧异所牵绊。显然，和其他那么多领域一样，思考的特性正在越来越渗透到这块人类活动领域里。渴望进入这些行当的年轻人也必须自己学会思考。他们进入学院的需要并不比未来的法官少。至少，在这方面他们与法官之间就只有程度上的差别。

从这个角度来看，中等教育至少对于某些未来经济生活中的专门职业人士来说很有价值。但即使是这样，它也不应当并且不可能在不丧失自己特性的前提下，按照这些职业的特定心智来组织。要避免有悖于自己的本性，它就一定不能把自己的宗旨定在让人们准备好进入工商业中的某种生计，即使说是为了进入法律界或军界也不见得更好，因为中等教育的本质特性就在于不直接将人领入任何一项具体的职业。这并不意味着我在驳斥工商学校的价值，在那些学校里，未来的工商业实际从业者在离开小学后直接接受培养。相反我认为，在这些行当里，有某些特定的职责不需要理论，不需要高度发展的思辨能力，只需要实际的才干。对于那些掌握操作能力的天分多过掌握思考能力的孩子，应该及时激发并锻炼他们身上的这些才干，这是很有些道理的。我只是想说，尽管这些学校像我们的市镇中学和公立中学一样，紧接在小学后面，我们也必须小心，不要把它们和我们刚界定的那些中学混为一谈。因为各种学校都有相当不同的取向。它们必须采取相当不同的教学方法，从相当不同的精神中汲取灵感。每一种学校都构成了一类教育机构，区分这些机构的种类是至关重要的。如果我们不能认识到这些差异，把它们统统归并到同一个名头下，就有可能把它们搅在一起来谈，这样就再也不知道我们正谈些什么了。

正是这种混淆导致人们事实上经常将两个非常不同的问题混为一谈：首先，我们该怎样来组织一种具体针对工商业的教育？其次，是不是有可能发展一种真正的中等教育，以普遍的方式培养思考能力，但并不包括希腊文或拉丁文的课程？人们认为，解决了第一个问题，第二个问题也就可以如法炮制了，反之亦然。

我们所说的中等教育，完全指的是为人们上大学做准备的那种教育，具体来说是没有任何直接的职业关注。所以，在我们学术体系的整个画面中，这种教育的形象是非常明确的。它与技术教育、与关注实际应用的学校有着怎样的区别，我们刚才已经解释过了。它就像高等教育，以思考能力为指向，但却是以一种普遍的方式来培养它们，而高等教育则是以专门的形式来开发这些能力，我们可以从这方面来区分中等教育和高等教育。而中等教育和初等教育的分界线可能更加模糊。初等教育并不为人们的职业做准备。至少在今天，它也是旨在把人的思考激发到当今人人必备的程度。因此，一旦人们认为中等教育不再必须有古典语言的课程，就很难说出这些种类的教育彼此之间的具体分界了。有的只是程度上的差异，而这在边缘地带几乎是察觉不出的。再没有什么比目前隔开这两种学校的界限更缺乏根据了，它们完全是根据不能让人接受的偏见塑造出来的，我们应当指望它们会被打破。

在那种情况下，我们不是又回到了我们已经谴责过的形式主义教育理论吗？思考、判断或推理方面的一般性能力，似乎只是一些完全形式性的习惯的累积，这些习惯独立于任何具体的主题。迄今为止，我们还从来没有宣称过，中学应该教这样而不是那样东西，教这些而不是那些具体知识。这难道不是在说，我们认为这些知识内容的性质及其重要性只是次要的，我们的教育理念似乎表现出与经院主义学校或人文主义学院里曾有的追求之间奇怪的相似？它难道不是在于要以一种普遍的方式形塑心智，而不是去充实它、滋养它？

绝对不是这样。如果没有任何具体的对象供思考锁定自身，是不可能教会一个头脑怎样去思考的。思考是不能无中生有的。头脑也不是一个空洞的容器，可以像对付玻璃瓶那样对付它，那样是会被塞满

的。头脑是用来思考事物的，得让它思考事物才能去塑造它。所谓正确的思考，就是以正确的方式思考事物。正是通过让理智面对它应当反映的现实，才能教会头脑怎样去适当地应对现实，以便形成关于现实的正确观念。所以说，思维的对象是对于理智的教育中一个至关重要的因素。光凭纯粹形式性的练习是不可能教化心智的。因此，客体对象的作用，教学的主题的作用，甚至更加重要，因为怎样思考事物算是正确的方式，得看所思考的事物的性质。思考数学的东西的方式，是不同于思考物理世界的方式的。同样，对这些事物的思考方式也是不同于对生物学世界里的东西的思考方式的，如此类推。简单说，思考能力所运用的对象不同，思考的形式也会多有不同。有许多种不同的技术，头脑只能通过接触所面对的不同种类的现实才能予以把握，它必须根据这些技术来塑造自身。这一点非常有必要，以至事实上，从来不曾真正存在过一种严格意义上的形式主义教育体系。始终有必要让孩子们思考某种东西，思考人类心智的普遍渴求，有时候是纯粹知性的抽象形式，有时候则是文学性的东西。

在这些情况下，应用反思能力的主题浅显易懂，所含的知识信息量相当有限；甚至在某种意义上说，它只包含抽象的概念、思维的概念，而不是在思维之外存在的客观给定的现实。正是在这个意义上，可以把这种教育称作"形式主义"的。但是，我们不妨把思维用到坚实、坚韧的对象上，我们从这些对象上将会大有收益，头脑将不得不小心应对，必须根据这些对象来形塑自身。这样我们就可以坚持中等教育首先应当训练心智这一基本原则，而不会就此使我们自己遭受所谓形式主义的严厉指责。

思维有可能应用的对象有两类，也只有两类。一类是人世，一类是自然。一个是意识的世界，一个是物理的世界。根据我们至今已经谈到的一切，完全有理由认为，这两种对象都应当在教育中占有一席之地。但是还有两个重大的问题有待解决。首先，关于如何着手让人们去思考自然，不存在任何问题。让他们去学习自然科学就是了。但是，为了给予人们关于人的知识，我们又应该求助哪些学科呢？第二，在这两类教育之间，存在着什么样的关系？它们是不是完全隔膜？它们的宗旨是不是不一样？是不是说对于人的世界的理解以道德

目的为取向，而自然科学则紧扣着世俗的、物质的目的？又或者，它们彼此互为前提，自然科学是理解人的必要条件？在下面几讲里，我们将通过总结我们整个的讲课，来考察这个问题。

第二十六讲 结论

——教育与人世

在前面几讲里，我们已经确立了下面的命题。首先，所有中等教育的对象都在于激发并发展一种思考能力，同时不企图将它固着在任何一项特定的职业上。因此可以说，如果一套中等教育体系的设计宗旨只是要为一些具体的工作，比方说商业或工业，提供一种专门化的培训，那么这种教育体系的整个理念根本上就是相互脱节的。观念上搞清楚了这一点，我们也马上得加上一句，凭空演练思考能力也是不可能的，这种思考能力必须指向具体的思考对象。发展思考能力的唯一途径，就是为头脑提供具体的事物让它思考，教给它如何从最便于把握的可能方向去理解这些事物，切近这些事物，告诉它要想得出清楚明确的结论，最好应该怎样处理。所以，当我说我们必须培养思考能力的时候，肯定不是说我们必须把心智交付给某种纯粹形式性的所以也是空洞无物的文化。我们所需要的是揭示出应该把心智运用到哪些现实要素上，因为这些现实要素必然决定着心智的发展。培养心智的目标只能在于养成一定数量的思维习惯和态度，能够使心智对于最重要的那些事物形成充分的观念。而这些习惯必然与心智正在处理的事物的种类有某种共变关系，所涉及的事物种类不同，思维的习惯也会有所差异。所以说，教育理论中首要的问题就在于搞清楚，应该将公众的思维引向何方。问这样的问题，与已经主宰并继续主宰中等教育的形式主义当然是相去甚远的。

有两种也只有两种主要的事物类型，可能成为思维的对象：一是人事的现象，一是自然的现象；一是心智的世界，一是物质的世界。所以，我们必须问的第一个问题也是最重要的问题：我们怎样在学校

里教授那些必然牵扯到人的事情，也就是严格界定的那些“人文学科”？

这种侧重研究人的教育并不一定需要平地起炉灶。它已经在我们的学校里存在了几百年，甚至有很长一段时期，它是这些学校里提供的唯一一种教育。我们已经看到，如果从一种特定的角度来看，人文主义者为教育所做出的巨大贡献，恰恰是让学生们反思性地思考人事，至于经院哲学家们就更是如此了。现在我们该来评价这种还没有被取代的教育，问一问为什么它不再回应现代世界的合法需要，从而需要如何去改造它。

这种教育建立在两项基本原则上。

第一项原则主张，不论何时，无论何地，人性都是同一的。本质上来说，人性不会随着所处时代和环境的变化而变化。如何思考世界，如何在这个世界上行事，对于这些问题只有一种正确的答案，普遍适用于整个的人类。人们认为，这一点是不言自明的。换句话说，人性不是历史的产物，不是历经漫长演进之后才非常缓慢地获得它目前的形式的，也不需要继续不断地调适自己。正相反，它的形式是从一开始便一劳永逸地确定下来的，不管人们居住在什么地方，所遇到的形式都会是完全一样的。至于历史向我们展现的人与人之间的那些多样性，据说完全是因为事实上，这种根本上的人性从来也没有能力确立自身最纯粹的形式；不管在什么地方，都有各种各样的偏见与迷信寄生在它上面，让它产生谬误，让它趋于朽坏，从而使观察者看不清它，只能看见表面上的变异，而不是不变的真正精髓。人性被最彻底地掩埋在这层异在的淤积物之下的民族，就是最野蛮的民族。而最成功地释放出、彰显出它本性的真实面目的民族，就是最高贵的民族。

18世纪的启蒙哲学家们所孜孜以求的，正是要从不同文明的那些虚饰和欺骗之下，挖掘出这种虽被掩盖但却恒常不易的根本人性，因为只有基于这块不可撼动的基石，启蒙哲学家们才能打造自己的政治制度和道德制度。在他们看来，其他一切都像是流沙，在上面建造不起任何东西。不仅如此，这种观念也绝不是什么18世纪的发明创造。

如果你真想追本溯源，恐怕不得不回溯到那些创制罗马法的人，他们已经发展出一种观念，其中的法律体系对于整个人类都可以同等有效。不管怎么说，这个观念对于基督教来讲也是至关重要的，因为原罪的教义就意味着，由于某种特定的偶然事件的结果，人性已经堕落，所以必须借拯救之助来恢复自己的纯粹形式。但是，不管这种观念有着怎样的演变历史，可以肯定的是，从文艺复兴以来，人们就普遍对它信而不疑了。人文主义者尽管利用了它，仰赖于它，但却不是它的创造者。

如果接受了这项原则，那么在人世方面，就有也只能有一种教育。这种教育就在于向孩子展现恒常不变的人性整体，让他领会它的面貌。但是，我们在哪里可以找到这种人性整体，我们如何可以把握它?对于一个基督徒来说，只有基督教本身拥有关于人是什么的充足观念。因此根据一种无可指摘的逻辑，在教育孩子们关于人性的东西时，只应该用基督教的教义，不应该允许其他任何学说体系来加以补充。不过话说回来，我们也已经看到，不管基督教的处境曾经怎样，从来也不曾达到自足的程度。为了塑造出易于接受基督教观念的心智，就必须教化这些心智；换句话说，必须将这些心智领入一种已经确立的文明之中。而可能担任这种角色的备选文明就只有古典文明，尤其是拉丁文明，因为基督教正是从罗马帝国里发展出来的。教会使用的语言就是拉丁文。在拉丁思想和基督教思想之间，存在着不可否认的亲和性。

所以说，人们很自然会把罗马看作一个承天命所创的社会，在那个社会里，人们第一次成功地实现了自我觉醒，认识到自己的真实本性，从而也就是认识到真正的道德和真正的宗教所依据的原则。洛兰说："在尼布甲尼撒、[注269]居鲁士、亚历山大身上一一得到验证之后可以看出，天命是多么容易就倾覆了这些强大无比的帝国，又满意地建立起一个强大的帝国，并且是一个相当与众不同的帝国……它的力量就是一切伟大的人类德性的结晶，基于这些原因，也值得成为其他所有政府的典范。"当然，拉丁文明并没有成功地彻底清除自己身上那些谬误，那要靠基督教的光芒来最终驱散。不过，借助教会的教义，也足以把这些谬误赶到阴影里，填补它们制造出来的空隙。同样可以

肯定的是，在罗马帝国，根本的人性已经表现出了自己最臻完美的形式。在这里，我们看到了人文主义的第二点假定：正是古典作家们的卓越之作，尤其是拉丁作家们的卓越之作，构成了可能有的最佳学园，可以在其中研究人性的世界。

这项假定非常重要，以至到了这种教育体系的现代捍卫者那里，仍然是诉诸的主要观点。人们还是宣称，永恒律法在罗马帝国得到了最确定的表述。布雷亚尔[注270]说，“在道德准则方面，有一些真理是不需要重复两次的。千百年前，这些真理就已经找到了确定的表述形式，根本不需要重新考察它们。所有会思考的人们都把这些真理当作不言自明的东西……视义务为神圣，轻视不期而获的好处，热爱祖国，自由的理念，协调我们纯粹公共的行为的职责，以及伦理信条的整个背景，社会良知，荣誉观念，古典智慧中有关这些东西的老生常谈，并没有出现在现代作家的作品中，而这恰恰是因为它们在经典作品里都已经出现了，人们合情合理地认为，根本不需要再来重复这些东西。”

这就是人文主义的两项假定。在17世纪和18世纪，这些东西很自然表现为不言自明的真理。尽管如此，到了今天，它们已经不再能够与历史和社会科学方面的研究成果相协调。所以，不管人文科学方面的这种教育在过去曾经做出了多么大的贡献（曾经做出过贡献这一点是无可置疑的），不管让心智面对人（不是把人仅仅化简成他身上逻辑性的那部分，而是面对作为完整统一的整体的人）这一点形成了多么大的进展，在今天，我们也需要换一种观念来看人，一种不同的途径来研究人。但是，这样的观念和途径并不需要完全另起炉灶。它们是从理念的演进之中慢慢地、自发地浮现出来的。唯一需要我们去做的就是更加敏锐地了解这些观念和途径。

首先，很显然，罗马曾经享有的那种至尊地位是完全缺乏历史依据的。从任何一个方面来看，拉丁文明都不配享有至高无上的地位。希腊文明难道不要丰富得多吗？在罗马，原创性其实只是体现在法律和政治组织的领域里，而希腊天才们的丰富多产却有着多种多样的体现形式：艺术、诗歌、史学、哲学和科学。和我们从希腊人那里得来

的大量高贵华美的神话相比，罗马宗教是多么地贫乏、冰冷和枯燥。诸如此类的比较举不胜举。即使说确实曾经有过这样一个社会，其中的人们成功地充分认识到他们的本性，那么把这样的社会放在雅典而不是罗马，也要令人信服得多。正因为如此，在19世纪初，赫尔德和洪堡这样的德国人文主义者才会认为，为了恪守人文主义的原则，就必须推翻拉丁文明，用希腊文明来代替。他们的这种努力失败了，希腊文明始终留在人类文化的背景当中。不仅如此，我们现在已经熟悉了其他一些伟大的文明，足以和古希腊罗马时代的文明相媲美。比如说，我们真的能够相信，研究丰富复杂得令人称奇的印度文明，在教育上的价值就不如研究罗马文明，而后者所称颂的那种人性品质还要低一些？随着历史学和考古学的发现范围的扩大，我们开始越来越清楚地看出，想要完全或者几乎完全依照那种不典型的、有限的文明的模式，那种属于罗马人民的文明的模式来塑造人，这种期望是多么地狭隘！即使在人文主义教育体系中通常能找到那么一些从希腊借鉴来的地方，也丝毫不能减轻这种唯我独尊的态度。

不管这个具体话题的实际情况究竟如何，我们不妨暂且回到整套体系所依据的根本观念上去。人们假定存在一种叫作“人性”的东西，独一无二，恒常不易。人从诞生伊始，就拥有这种特定的性质。只不过是他缺乏自我觉醒的意识，才使他真实的本性无法自由地表现出来。这种假定和我们从历史考察中了解到的一切相比照，形成了再明显不过的矛盾。人性绝不是什么恒常不易的东西，其实是处在无休止的演进、分解、重组过程之中；人性也绝不是什么统一体，其实它变化繁多，从时间的角度和地点的角度上来说都是这样。但我的意思也并不仅仅是说，生活的外在形式多种多样，人们并不是五湖四海都说同样的语言，穿同样的衣服，或者遵守着同样的习惯。相反，我的意思是说，人们理解这个世界的方式，在这个世界上的行事方式，根本上的实质内容是变动不居、因地而异的。认为有那么一种道德体系适用于任何时代的任何人民，这样的观念再也站不住脚了。历史告诉我们，有多少种社会类型，就有多少种不同的道德体系。这种多样性并不是出于某种难以捉摸的盲视，使人们看不清自己本性的真实需要。它只是体现出集体生活所处的具体情境方面的巨大变异。因此，我们甘心情愿相信的那些深深扎根在人的天生构造之中的情感，对于许多

社会来说却完全是闻所未闻的。之所以会出现这种情况，并不是纯粹因为某种偏误，而是因为还不具备对于这些情感的孕育和发展来说必须的那些前提条件罢了。

今天我们整个的道德体系都被对于个体的崇拜所主导。对于希腊人和罗马人来说，这种情感基本是不曾听闻的。它并没有在城邦的土壤中扎下根，因为它和标志这些社会特征的整个制度构成了激烈的对抗。换句话说，这些社会要想孕育出这种崇拜，就必须引入一种特别的原则，而这种原则或许会破坏这些社会，乃至于使它们最终覆亡。如果说在我们看来，有一样东西属于人性中的关键部分，也是永恒不变的部分，那这样东西就是父母与子女之间的互爱；可是也有一些社会，其中的这种纽带非常微弱，在家庭生活的法律结构中丝毫没有体现出这种互爱的痕迹，原因很简单：其他的社会集合取代了我们所理解的那种家庭的位置。还有一些社会，这种纽带只维持在孩子和父亲而不是母亲之间；另外又有些社会的情况正好与此相反。这都取决于社会有机体维持生存的需要是导致家庭组合以父亲为中心还是以母亲及其亲属为中心。

所以说，如果断定我们的伦理体系的根本真理在古典时代贤哲们的言论当中找到了确定的体现，那么再没有什么比这种断定更远离历史真相了。当然，如果我们考察在古典作家的作品中找到的那些格言的时候，剥离了它们的写作所置身也是所针对的社会背景，如果我们去除了它们如此明显地携带着的时代的烙印，倒也能够人为设想出几点可以适用于现代社会的老生常谈。但我们只不过是通过破坏它们真正的性质，刨空它们原初的内容和精神，用这样的方式来改造它们，乃至于只留下外在的形式。祖国、爱国、荣誉、人性、劳作、勇敢等诸如此类的观念对于我们的意味，是和对于古人的意味大不一样的。甚至可以比较那些似乎关联最为密切的道德观念：它们彼此之间相隔何其遥远！斯多亚式心气平和的享乐主义理念和自我弃绝与圣洁的基督教理念之间，又是多么地不同啊！

关于伦理领域我所说的这些也同样适用于认知领域。如果说在我们看来，有一种原则对于所有思维形式来说都是至关重要的，那么这

就是矛盾律。如果有一种判断是自相矛盾的，我们就认为这种判断是对自身的否定，因此毫无价值。可是确实存在这样一些象征体系，在历史的进程当中所扮演的角色就算不比科学重要，也和科学的重要性不相上下。但在这些象征体系里，就处处违背了矛盾律。我指的就是宗教的象征体系。神话中总是谈论这样一些生物，既是自身同时也不是自身，既是单个儿的同时也是双重的，既是精神的同时也是物质的。这种观念中的单一实体无限可分，同时既不消减、又在各个部分依然保持着同样的统一整体。这样的观念尽管违背了物质与能量守恒的原则，事实上却是许多不同的信念和仪轨的根源，哪怕到了今天，在众多不同的民族那里，还能找到这些信念和仪轨。甚至还有不同的逻辑体系，或者前后相继，或者共存一时，但绝不是任意的。这些逻辑体系地位都是平等的，都以现实为依据，也就是以不同社会的性质为依据。由于不同的社会需要通过宗教和神话的形式表达关于自身和世界的意识，由于这些社会要想维持生存就必须具备某种宗教体系，所以就出现了一种相应的需要，所采用的逻辑体系必然不能是启发科学思维的那一种。

如果以上说得不错，那就不难看出，人文主义试图教给孩子们普遍的人性，完全是找错了方向。理由很简单，根本就不存在这种东西。人性并不是一种特定的实在，能够更明显地体现在这里而不是那里，体现在这种文明或那种文明当中，因此有它自身的明确形状。相反，它是人类心智的一种建构，而且是一种任意的建构。因为我们根本没有任何办法说出它都包含些什么，它是怎样构成的，或者它的明确界限。事实上，我们已经看到，我们认为最最自然的那些情感，我们倾向于认为任何类型的思维要想正常运作都不可或缺的那些观念，在全人类中根本就找不到，而且这也不算异常。

实际上，按照人文主义教师所描绘并继续在描绘的形象，“人”无非是基督教、罗马和希腊的理念之间的某种合成产物。之所以用这三种理念来塑造他，正是因为这三种理念过去已经塑造了那些讲解人是什么的人的意识。这就说明了为什么关于人会有某种抽象的、比较普遍的东西，因为它就是某种自发的一般化的产物。但不管这种理念如何具有一般性，也还是独特性的、暂时性的，表达的是从中发展出欧

洲文明（尤其是我们自己民族的文明）的那种非常特殊的环境。所以说，无论如何没有任何正当理由把这种理念说成是唯一合乎理想的关于人的观念，唯一表现出人的真实本性的理念。相反，它与某个特定的时间、特定的地点之间有着非常确定的因果关系。所以，如果我们希望教给我们的学生一些关于人实际上像什么的真正客观的观念，而不单单是描绘出在某个特定的历史环节上人们从理念上设想的那个人，那我们就得用一种很不同的方式来切入。我们必须找到一些方式，让学生不仅意识到人性中恒常不易的东西，也要意识到人性中难以化约的那种变异的成分。

但是，会有这样的反对意见：如果我们把人性的多样性作为教育的基本主题，如果我们选择这一点作为引导我们学生关注的焦点，我们就会把人类发展中所有那些最独特、最意外、最偶然、最短促的方面统统引到前台。而那些东西里又能有什么思想价值？在这个地方或那个地方，在这个民族或那个民族，他们的道德生活或宗教生活当中，我们注意到了某种独特的东西，而这种东西又暗含在当时当地社会情境的那种随时而变的状况之中，了解到这一点又有什么价值？毫无疑问，如果我们只限于让我们的孩子熟悉某种令人多少感到兴奋的奇闻轶事，熟悉现象之间某种令人多少感到惊奇的关系，那么我们自己就不得不得出这样的结论：用这样的方法来向人教授关于人的事情，要想做到更加科学，就只能以彻底去除任何教育价值为代价。对于这一点，我的回答是：考察人性的形形色色具体表现（甚至不需要搜罗无遗），会有许多具有极大教育价值的地方可供借鉴。这是因为，这种考察的结果就是向我们展现一幅非常不同于人文主义者向我们展现的人的形象，很难否认，这将是一种极其重要的成就。

如果说人性是如此地丰富多样，如果说人性易于变化和转型，并且这种变化和转型究竟有多少种可能性还难以事先确定，那么毫无疑问，我们就不再能够继续把人性理解成一种单一的实在，可以在明确的范畴中加以具体限定，能够一劳永逸地予以阐述。之所以这样看待事物会对我们有如此大的吸引力，是因为在我们身上有一种根深蒂固的趋向，认为唯一真实的一种人性，真正配得上这个名称的那种人性，就是从某些特定的文明中浮现出来的那种人性，而对于这些文

明，我们已经逐渐习惯于赋予它们某种特别崇拜的意味。但事实上，如果我们一方面努力要按照实际当中人的样子来形成关于人的形象，另一方面却完全集中在某一个据说更加优越的民族身上，那我们关于人的看法就会非常狭隘，并且会严重扭曲。当然我们也可以找到一种角度，把这种人性说成是高于不那么先进的民族的人性，但这种理解丝毫无损于后者的人性。所有的情感，所有的心智状况，即使只是体现在比较低等的文化里，也依然具有根本上的人性，是从人性当中生发出来的，并且展现了人性的某些特定方面。这些情感和心智状况告诉我们，特定的环境之下会演变成、会造就出什么样的人性。哪怕是最原始的民族的神话、传说和技能，其中也都包含着非常复杂的思维过程，相比于实证科学所依据的那些更加自觉的思想运作，它们有时候甚至更有助于阐明人类心智的运作机制。

所以说，从基本人性的原材料中，人们可以发展出多种多样的思维体系。一旦我们充分把握到这种多样性，就会认识到不管在哪一个特定的历史时点上，我们都不能说在这里体现出人性的本质，在这里我们可以看到人性是怎样构成的。这是因为，恰恰是过去已经产生的巨大财富，使得我们不能再自以为合理地事先框定未来人们有可能生产出的东西，或者假定有朝一日人们耗尽了自己的创新能力，将注定只能永远地重复自身。这样，我们就开始不单单把人理解成一些可以明确地限定要素的聚合，而是一种不确定的力量，可塑性强，千变万化，能够根据所处环境的变动不居的要求，以数不清的面目出现。人性整体上会在某一个特定历史环节上得到充分实现，这种说法离事实太远了。在我们每一个人身上，都有大量尚未实现的潜在可能性，这些种子可能永远沉眠在地下，但可能也会响应环境外力的作用而绽放生机。人性目前所呈现出的表面形象也许会再一次被掩盖起来，新的形象也许会出现，旧的形象也许会湮没，也许又会以新的形式再生，适应新的生活状况。这就是历史为我们所描绘的人的形象，和传统上人文主义教育所暗含和宣扬的那种形象很不一样。

不过，这样来看人并不只是具有纯粹理论上的价值。因为我们可以预见到，我们关于人的看法也会影响到我们的行为。

我们之所以常常会怯于比较新颖的社会事业，甚至当我们已经多少清楚地意识到这些事业至关重要时也是如此（顺便说一句，这就是为什么即使是最敏锐的头脑也往往患有恐新症），有一个原因就在于，我们把人性理解成有着严格约束的东西。因此，在我们眼里，它本质上就是与任何具有切实意义的创新相抵触的。在我们看来，能够允许在其中发生变化的那些约束的范围是非常狭隘的。比方说，我们认为，今天我们的伦理体系所依据的那种关于人的欲望的观念，就刻画了人性中根本的、不变的特性；因此，任何需要人的欲望产生比较激烈的变动的改革，都很容易让我们觉得是一种危险而难以推行的乌托邦设想。当然，人性不能成为随便什么东西；但同样可以肯定的是，限制它可以成为什么的那些约束，所起的作用要远远少于流俗之见所凭据的粗略考察得出的结论。这只不过是因为，我们对这些约束已经感到非常习惯，以至在我们看来，我们生活在其中的那种道德秩序成了唯一的一种可能性，而历史已经证明，从根本上讲，它是随时而变的。原因就在于，历史揭示出这种道德秩序是在特定的环境下、在特定的时间里形成的，从而使我们有理由认为，最终将会有那么一天，这种道德秩序要让位给依据不同伦理原则的另一种道德秩序。这种推至极致的主张，几乎针对了过去实现的所有进展。不过，历史上的演进始终会和人们力图强加给它的那些限制相对抗。如果我们细想这些过去的经历，应当会非常怀疑那些宣称能够约束未来演进的可能范围的说法。

概括来说，在历史上呈现出来的人性首先是这样一种东西，我们可以认为并且应当认为它非常富有弹性，非常具有潜力。我们不必害怕这种信念会使人的心智从恐新症猛一下子转向过分的革命。前者是一种祸害，后者是另一种祸害，但毫不逊色。历史教给我们，人们并不是任意地改变的。人们并不是听见受神灵启示的预言家的声音，就会随意转变自身的。这是因为，与过去传承下来的各项制度有所冲突的所有变化，都必然会充满了艰辛。所以说，只有在回应必不可缺的要求时，才会发生这样的变化。要想促成变化，光是认为需要有这样的变化还不够。在决定人处境的各种不同因果关系所组成的整个网络中，必须发生一系列的变化。

这种看法在实践当中还会产生一种后果，就是会让我们深切地感到，事实上，（从上述的角度来看）我们对于自身的了解少得可怜。如果我们细想一下人类行为、思维和情感等方面种种模式的历史，所有这一切都是彼此迥异，和我们所熟悉的都是那么不同，但却依然具有显著的人的特性，以人性为根基，是人性的具体表现，这时候我们怎么会不认识到，我们自己身上还有一些隐秘的地方，潜伏着未知的力量，但根据环境的要求，还会不时被激发出来？这种人性观在深度和广度上都有所拓展，使我们更加清楚地认识到，对于我们自身的直接观察所产生的那种结论，是多么贫乏、浅薄并且带有欺骗性。这是因为，我们必须坦白地说，在我们身上，同时存在着历史上相继出现的所有这些人性样式的元素，哪怕我们现在还没有意识到这一事实。这些生活在前朝往世的人们，是和我们自己相类似的，所以说，他们的本性不可能和我们完全不一样。同样，在我们当中，除了我们所熟悉的人，仿佛还生活着另外一些类型的人。现代心理学的成果已经证明了这种说法，揭示出在意识的存在之外，还存在着无意识的心理生活。而只有科学，得益于它特有的研究方法，正在逐步成功地揭示这种生活。

但是，重要的是要看到，这种说法所拥有的历史证据要令人信服得多。这是因为，我们身上携带的所有这些丰富的未知宝藏，其中的大部分已经由历史向我们展示了。历史使我们能够更加具体地觉察到它们。我们的行事方式会很不一样，这得看我们是否相信，我们只需通过自我审视就可以获得完整的自我认识；或者相反，我们是不是认识到，我们那些最明显的外在特征，恰恰也是最浅显的表面现象。因为在后一种情况下，我们就不太容易受到种种动机、观念和情感的左右，这些东西在触及我们的意识时，就好像是我们的全部，而我们知道自己其实还包括其他许多东西，对这些东西我们虽然不能直接地体察到，但把它们纳入考察范围却是非常重要的。我们开始意识到，要实现真正的自我认识，从而在做事的时候知道我们要干什么，我们就必须以一种相当不同的方式来处理事情。我们必须把自己看成是一种未知的因素，必须通过考察表现这种未知因素的客观现象（就好像考察外在的事物一样），来努力把握它的性质和特征，而不是一味留意那些随时而变、难以信赖的内在情感的印象。择业就是一个可以证明

这一点的实例。尽管应该由基于观察得出的客观考虑来指导择业，但人们常常是随意做出了决定。

不难看出，用这种方法来教授关于人世的东西，和仅仅搜罗奇闻轶事可是大不一样了。从这种方法里浮现出的是一种新的人性观。这种观念不只是某种意在丰富思辨性学问的抽象观念，而是一种全新的心态，我们需要把这种心态灌输到理智当中，由此灌输到意志当中。在本书的一开始我就说过，我们的教育受到的最大妨碍，就是事实上老师无法看到任何明确的奋斗目标。而在这里，我们有了一种首要的目标，值得去通盘考虑、有条不紊地追求。要吸引一个人投身于自己会认为有用的活动，所需要的一切都包含在这项目标里了。

但是，我们又怎样来达成这项目标呢？应该通过哪些学科，运用哪些方法，最适合推行这种人世方面的教育呢？

我的回答是：首先，对于开展这样一种教育来说，首要的前提条件（当然是必要条件，在一定程度上也是充分条件）就是认识到需要进行这种教育。任何人要是决心教授这些东西，都会很容易发现有一种合适的教授方法。因为即使不管正式的课程计划，每一种主题都可以用作这项目的。尽管如此，还是有些主题比另一些主题更易于适应这项宗旨。那么这些主题是什么呢？

假如心理科学和社会科学更加发达一些，它们原本是承担这项角色最明显的候选者。它们将承担的任务就是使我们能够理解人性，就好像物理科学和生物科学的宗旨就是让我们能够理解物质对象的性质一样。可是话说回来，考虑到心理科学和社会科学目前尚且处在初级阶段，根本无助于我们的宗旨。文化科学倒是已经成功地提出了一些命题，但是比较抽象，为数寥寥，不成体系，而且尚存争议，单单靠这些，还不能把我们正在讨论的这种观念移植到人们的头脑里去，给他们指点一个具体的方向。激发出这种观念的还得靠多姿多彩的人类景观，就是历史中已经呈现出来的人类多样性，所以我们还是必须诉诸历史。历史研究和社会研究是近亲，最终注定是会相互交融的。

说起历史，我们一定不能理解成世界各民族的历史（那种走马观花的考察不会留下任何深刻的思想印记），但至少也得是几个民族的历史，从和我们直接熟识的民族不一样的那些民族中精选一些出来。我再说一遍，关键在于要把学生带出他自己的国家，让他接触生活方式与自己熟悉的那些不同的人们。特别有两种民族，从理念上说看起来适合这种角色。那就是希腊各民族和意大利各民族。它们都是一方面和我们很不一样，同时又都让我们产生特别的兴趣，因为有一些特别的纽带把我们和他们维系在一起。而其他社会的历史，哪怕是那些被认为发达程度低很多的社会的历史，也都有助于阐明这种历史。这是因为，这些较低形式的人性也在希腊罗马的文明中继续维持了下来；罗马和希腊的城邦都在野蛮民族的世界中有着很深的渊源，甚至比后者的渊源更加久远。结果，希腊罗马文明中包含的许许多多观念和习俗，就需要和另一些观念与习俗放在一起来看才能理解，而后者却是在那些发达程度远远不及的民族那里体现得最为充分。顺着这样的思路，可以做出多少有启发的比较啊！它们至少可以让学生对他直接考察的那些类型之外的人有个大概的印象。不过，我们当然也必须注意，在把所有这些仪轨和信念呈现给学生的时候，不能当作人类的偏误所造成的怪异之事；相反，我们必须让学生认识到这些东西内在的理由，让他们意识到它们是合乎自然的，是由事物的特定性质引起的。

在这种历史教学中，我还要安排教授有关的文学。在我看来，这是其中不可或缺的一部分。因为推动文明前进的原则正是在文学当中得到了明确的阐述，至少在科学还没有成为总体文化的本质特征之前情况是这样。教师如果只是泛泛地谈论一个民族的风俗、观念和制度可是不够的，学生必须亲手触摸这些东西，必须看到它们在流传下来的证据中的鲜活表现，或者至少是在栩栩如生地刻画这些观念和仪轨的文献中的鲜活表现。文学的研究就应该以这一点作为主要的目标。如果这些文学作品只是被用来陶冶品味，那么你大可以问一句，所耗费的时间是否有相应的收获。说到底，它们始终是被用作他途的，也就是说，是用来激发并演练这种对于人事的感觉，这始终是人文主义者放在第一位的培养目标。实际上，这是养成对于人的这种认识的不二法门。

那就不妨让我们来继续人文主义者的工作，不过要用新的观念来改造它，恢复它的生机。我们姑且不要用古典文学来让孩子熟悉这种抽象的、一般化的人的理念，那是17世纪珍视的东西，而要用古典文学来展示人究竟是什么样子的，人身上蕴含着几乎无限的转变能力，人的本性极其复杂，能够通过纷繁多样的形式展现自身。人们会用另一种思维框架来研究文学作品，也同样可以用不同的方法来研究它们。这是因为，如果一种文学被用作了解某个文明的手段，那么关于写作这种文学的语言的知识虽然可能还会有用，但已经不再是至关重要的了。关于语言的知识的价值，就在于作为一种手段，更深入地领会努力把握的那些观念。但是，一旦对美学价值的欣赏已经不再是至关重要的事情，那么译文就可以在很大程度上取代原文，在中学的最初入门阶段上就尤其是这样。这样我们就可以看到，中等教育是如何可能实现它始终在追求的主要目的之一，而不需要强制学习两门古典语言。按照这种理解，对于古代的文明和文学的研究所产生的效果，差不多相当于仍然教授拉丁文和希腊文时的情形。

如果对于我们来说，必须认识到历史上先后出现过多种多样的人类形态，并且至今依然共存一时（这是因为甚至就在我们当中，他们也以整体或部分的形式存在着），那么很显然，有一类人至关重要，需要我们去了解，这就是我们自己。我们往往渴望成为这一类人，我们作为法国人，更一般地说，作为20世纪的文明社会的成员，拿这类人作为我们的典范。有关我们自己的历史与文学的教育，就应该服务于这样的宗旨。同样，这一点也首先应当用来引领我们进入一种特定的文明，也就是我们自己的文明。它应当让我们充分深入地了解构成这种文明的那些要素，而且，由于我们自己的历史和文学与我们关系密切的那些民族的历史与文学之间也有着密切的关联，所以外国文学和外国历史也应当有助于减少过于狭隘的排他性，否则的话，这种排他性会是教学中的痼疾。但是，不管这种基于现代研究的教育具有多么大的价值，如果它在教育方案中找不到自己恰当的位置，如果没有其他的研究做事先的准备，也仍然会在一定程度上被扭曲。我们要想理解今天的人性，就必须参照在它之前出现过的人性。正因为这样，关于人世的教育如果完全局限在研究现代民族的历史与文学上，它的任务就将彻底失败。

第二十七讲 结论（终）

——教育与自然：科学；以语言为工具的逻辑修养

我们习惯上会说，中等教育的问题几乎完全在于设置一种多少算得上有条有理的方式，探究文学和科学在教育上各自的短长。但是按照这种说法，几乎没有什么希望得出客观的结论。因为这太容易受个人偏好的左右了。人人都倾向于顺从自己的性情。正是因为这样，这些争论绝大多数时候沦落为赞成还是反对的相互攻讦，得看主角自己的思想倾向是不是更倾向于美学的精微而不是科学的精确，是不是更感兴趣艺术的情感而不是实证的知识，或者正好相反。你们也都看到，我们已经注意从相当不同的角度来设问。我们一直没有去问，是不是应当通过文学性的学科而不是科学性的学科来进行教育，而是问现实当中哪一些方面最适合拿来教授。实际上，作为中等教育的最终目标，对于心智的塑造并不在于借助形式性的操练，空对空地训练它；而是在于让它养成最基本的习惯和态度，从而使它能够直接面对最终注定要应对的方方面面的现实，并且富有收获，这样它才能够对这些现实做出正确的判断。只有让心智直接面对事物，面对事物的现况，面对事物实际运作的状况，才能使心智养成这些态度。正是通过实际去做这样的事情，心智才会确立自己需要的那些结构。所以说，关键的问题就在于找出什么样的客观对象是适合让理智去应对的。主要有那么两类事物，人们非常需要去理解：一类就是人自身，第二类就是自然。因此也就有了两块重大的研究领域：一方面就是人文学科，是人的心智，是意识的种种显现；另一方面则是物质的世界。

人需要去了解人，这一点毋庸证明。人们对这种需要已经看得一清二楚，以至直到最近，对这种需要做出回应都还属于多此一举：在18世纪末，中等教育所包含的内容依然完全在于人文学科的学习。因此，在这块领域，我们只需要延续一种长久以来一直被习俗尊奉的传统；但是我们必须改造这种传统，让它适应我们知识的进步，适应今天的种种需要，这样才能把它发扬光大。耶稣会学院和大学各学院中人文学科教师给他们学生提供的人的形象，只是一幅简化了的画像，被裁减得只剩下那么几种非常一般化的情感，那么几种简单的普遍观念。但是，真实的人性是十分复杂的，需要我们教授的正是这种复杂性。要把所有涉及的要素都加以探讨，既不可能，也不可取，因为这些要素的数量是无限的；这种任务无论如何也难以实现，超出了中等教育的范围。我们必须去做的，是要在孩子身上培养起对于这种复杂性的感觉。我们已经看到，为什么只需要通过同时研究古代民族的历史和我们自己的历史，同时研究古代的文学和现代的文学，我们就能够成功地激发出这样的感觉，却并不一定要让孩子们学习写作这些文学经典的语言。让孩子学会去理解在他所熟悉的那些东西之外的观念、习俗、政制、家庭组织形式、伦理体系、逻辑体系，他就会意识到人性是极其丰富的。所以说，只有从历史的角度来看，我们才会充分领悟到人性有着纷繁复杂的潜在可能。出于这个原因，在我们看来，把我们对于中等教育（collège）的历史考察尽可能推得久远，才成其为一种可取的做法。我甚至想要表达这样一种愿望，就是说教师除了熟悉希腊民族和罗马民族，还可以熟悉其他一些民族，这样或许有能力至少给他的学生一些意识，知道在人类精神的这种特定表现形式之外，还有其他的表现形式，它们同样也是各不相同的，通常被认为是“不发达的”，但却值得加以考察，因为它们同样也是人类精神的表现形式。这样的教师将有很方便的机会这样做，因为古典世界的各个社会在这些所谓的低等文化中也有渊源，并且依然留存着这些渊源的印记。所以说，我们今天（1902年）古典教育四大门类中就有两类，就是历史和文学，几乎毫无地位，何其可悲可叹！考察中世纪和现代的历史以及相应的文学，是不可能充当替代的。要是认为为了理解人，只需研究以最现代、最发达的那些形式出现的人，那可就大错特错了。我们要想理解他，就只能通过分析他；而我们要想分析他，

就只能通过历史。所以说，在我们目前实际执行的课程体系中存在严重的空缺，我们必须意识到这种空缺，以便设法弥合。

现在我们来看我们区分出的第二块主要知识门类，也就是对于自然的研究。

我们已经看到了这块领域是怎样在我们的学术体系中获得了存在的权利：它是出于一些功利性的理由，与具体的职业要求有关。在18世纪中期前后，以工业为中心的一些职业在经济生活中越来越重要，使人们开始意识到，年轻人需要有一种新的教育，能够使他们更好地为这些职业做准备，而人们感到人文主义在这方面只能起到妨碍作用。从历史上来看，这种知识门类正是因为这个原因被引入我们的学校，但是不是可以由此认为，我们也只能拿出这一点理由，来继续这种研究呢？

如果确实没有任何其他的理由，我们就不得不使它成为雄心勃勃的工程师、产业家和生意人的专门领地。现在已经没有人可以否认，即使对于那些打算成为官员、律师、史学家、文人或政客的人来说，一定的科学教育也是必不可少的。一句话，一个人要是没有接受过这类教育，就必然会被认为精神上有所欠缺。如果我们要怀疑科学教育想必还有其他某种存在的理由，这就是第一条。不仅如此，如果不能通过其他任何方式来证明教授科学的正当性，我们就不得不让自己接受这样一桩事实：这是一种低等的教学，几乎缺乏任何教育价值。就其本质来说，教学必须有能力对我们之所是、我们之所思产生某种道德影响，换句话说，必须有能力转变我们的观念、我们的信念和我们的情感；只有这样的教学才具有教育意义。对于这种认识，没有人会大不以为然。

如果一种主题只限于向我们提供能够使我们更多地控制事物的世界的知识，那么，它倒是很可以用来使我们增长我们的物质财富，但却丝毫不能影响我们的内在生活。基督教的教育观念绝不是没有道理的，即使它给自己包装的那种符号语言已经不再能够被当成科学真理来接受，在这些符号底下，也依然有某种我们不应该抛弃的深刻的真理。人的心智在从教条中解脱出来以后，已经不能再接受说在我们身

上存在着某种超自然的指导原则，属于神性的流溢；即便如此，有一点还是正确的，而且在经验上也属实，那就是对我们来说，人的意识也仍然是关于世界的最最重要的事实，赋予这个世界无与伦比的价值，因此，万事万物最终都应和人的意识关联起来。不仅如此，同样依然正确的是，教育的功能首先在于教育人，培养我们身上携带着的人性的种子。但是，如果一种教育的唯一目标就是增长我们对物质世界的主宰能力，那它注定实现不了这项核心任务。这就说明了为什么科学教学的地位仍然如此低下，人们仍然认为它在我们的教育体系中只占有次要的位置。人们只不过把它看作一种额外的选择。它冷冰乏味，缺乏生气，强拉硬拽地跟在文学学习的后面。几乎没有人看到这两类学科之间有什么内在的关联。只要人们还是以这样的方式来理解科学，认为它完全指向外在的世界，指向和我们毫无关系的事物，那这种科目就不可能被赋予人文的色彩，重新恢复生机。

但是，这种两分是人为虚设的两分，它的依据与现实毫无关系，只取决于我们是怎样理解它的。它是过去的残余。在处理人的世界的学科和处理事物的世界的学科之间，绝不存在着什么固定的鸿沟。事实上，它们相互包含，殊途同归。正是因为人们没有能够认识到这种潜在的统一性，他们才貌似有理地否认了科学教育在教育上的价值，实际上也就否认了它的道德价值。

首先，既然人是这个世界的一部分，那么要把人从这个世界中抽离出来，就不可能不对人强行剪裁，去除了人的自然属性。人并不是一个自足的实体，而只是整体当中的一个部分，他在这个整体中履行自己特定的功能。因此，他只有先在一定程度上理解了自然，理解了自己与自然之间的关系，才能够理解他自己。因为自然就是他所处的环境，他依赖于自然。正因为这样，即便是最理念性的宗教，即便是那些把思维和精神生活看得至高无上的宗教，即便是那些认为这种生活的价值无法估量的宗教，也都会有某种宇宙论。它们并不只限于教诲人他身上的种种要素，还在他身上灌输一种理解世界的特定方式，让他有能力在这个世界上找到自己的位置。在今天，我们的中学课程体系就好像我们的小学课程体系，都是世俗性的。但是，如果这种课程体系是要取代以宗教为取向的课程体系（它有理由这样宣称），那

么它必须依然能够提供同样的服务。因此，它依然必须以教给人关于自然的东西为己任，以便让人可以理解在自然秩序当中自己必须扮演的那份角色。教授科学的老师绝不应当像唱经文的人那样，只限于念念有词地复述几何定理、物理定律或者化学公式。比这重要得多的是，孩子以形形色色的方式和外在现实发生着关联，教师应当在自己学生的头脑里培养一些一般性的概念，使学生能够就外在现实的性质勾勒出一幅画面。而根据孩子的年龄大小，根据当时科学知识的进展情况，这画面的清晰程度和完整程度也会各有差异。这样看来，科学方面的教学就具有了全新的意义，因为它开始成为人文学科方面研究的补充，并且是自然的、必要的补充。

比方说，有一种信念彻底改变了我们引导自己行为的方式，改变了我们认为应当如何引导自己行为的方式，这种信念就是：世界是确定的。具体得看我们是不是坚持这种信念，是不是对此深信不疑，还是说这种信念只是表面现象。根据我们看待世界的具体方式，我们对自己在世界中扮演的角色养成了许多非常不同的观念，从而对我们自身真正的样子也养成了许多非常不同的观念。世界会表现出相当不同的面貌，这取决于我们是把主宰世界的因素理解成波谲云诡的命运（像古代那样），还是神意的私念，还是另一个极端，是我们毫无能力改变的必然规律。另一方面，如果我们要充分探讨必然性和决定论的概念，那么，再随意地通过那些基本内容和处理方式都基本上是抽象的、形而上的课程来讲解它们就不够了。学生们必须开始用一种特定的而不是普遍的方式，来接受关于自然规律的真理，就好像人类本身就是在自己的历史进程中，通过观察基于事物本性的必然关联而形成的现象的聚合逐步认识到这种真理的。这种理解方式必然是以缓慢的渐进形式形成的，和我们其他所有的思路混合在一起，因此无处不在。所以，如果它只是哲学教师利用剩余时间教授的东西，那就不会产生这样的效果了。得靠科学方面的教育本身来确保它通过潜移默化的影响，逐步渗透到心智当中成为核心。

就人而言，自然并不只是他活动的直接可见的舞台。他本身是与自然不可分割的，因为他所有的根基都扎在自然之中。人类只是万物生灵当中的一种；如果把人和整个进化过程相割裂，那就不可能理解

任何关于人的事情。不管如何来解决这方面提出的问题，不管是接受进化论者的回答还是它的替代解答，如果不考虑人和动物王国中其他生灵之间的关系，就不可能形成任何关于人性的概念，不管是正确的概念还是错误的概念。不仅如此，如果说自觉意识就是我们最独特的性质，那它也只有和它所依赖的那种有机基础在一起才能够存在。对学生们来说，至关重要的是要能够理解这种依赖性。因此，对他们来讲，关键在于理解这种非常彻底地和道德生活融合在一起的有机体。但是，意识不仅仅是和有机体的领域发生关联；它还和自己所处的整个外在环境发生着关联，当然不像和前者的关联那么直接，但也还是十分密切的。具体来讲，人类在地球表面上相互聚集的方式，由这些聚合创造出的形态，或者更准确地说，各个人类社会的形式和结构，它们的密度，它们的范围，它们互通往来的商贸活动，因此也是它们的文明程度，所有这些都有赖于土地的性质和形态。这里我们看到的正是地理学的基本主题。地理学所研究的就是这些相互依赖的关系。关于我们应当怎样理解人类的整个居住环境，也就是地球，科学所能够教给我们的一切，都会影响到我们对于自身的观念。孔德曾经十分正确地指出，一旦发现了万有引力定律，一旦我们知道地球绝不是什么万物的中心，而只是一个无限巨大的宇宙中渺小的一部分，而这个宇宙本身又湮没在许许多多类似的宇宙之中，那么，从前用人类中心观来看待人的观念也就宣告结束了。

事情还不仅如此。从另一种角度来看，科学与真正的人文教育之间的必然关系甚至更加直接。我已经说过，文学研究的教育价值不仅仅在于这些作品在美学上的长处。要是这样的话，那就没法解释，为什么拉丁文会在那么长的时间里一直主宰着我们的学术体系。这些作品的价值就在于向人们展示他们的方方面面，从而揭示了人的本性。但科学也是人类的成就。它们也是心智的产物，因此也展现了心智的本性。科学就是处在积极活动之中的人的推理能力。一旦我们有了经验科学，即使是在纯粹的人文教育当中，文学也再不能充当唯一的主题，因为那样的话就会排除一整块人性的领域。我们不仅必须了解人们曾经拥有的那些重大的道德信念、宗教信念和美学信念，也必须了解那些曾经激发人类心灵的多姿多彩的情感，我们应当在思维中一一体验这些情感。即使说了解这些都是至关重要的，那么同样重要的

是，应当让我们领略到，人类的理智是通过怎样的一些进展和步骤，逐渐把握了这个世界的。

这种领略所关注的并不仅仅是理论性、思辨性的东西，了解这些科学思维的过程，一定不能只是为了求得了解本身所带来的满足，而是为了让我们能够吸收这些东西。科学所包含的这些思考方式和推理方式，是我们在其他任何学校都无法学到的，如果科学不存在，我们就对这些东西一无所知。如果认为科学所使用的所有逻辑能力、所有思想运作都是我们身上现成就有的，那可就错了。如果是那样的话，问题就只是意识到它们的存在，去演练它们，使用它们，就好像经院哲学的思维一样。如果是那样的话，逻辑还会历经已经在过去看到的所有这些先后出现的变异吗？在实验科学确立起来之前，人们对归纳法是什么东西，或者说实验推理是什么东西，难道有什么认识吗？甚至到了17世纪，像培根这样的人对于归纳的观念也还是非常模糊、摇摆不定的。与此类似，只有当数学科学已经发展到相当的程度，人们才会充分理解演绎推理的性质。实际上，所有科学的主要进展，无不在于增强、修润和完善它自己程序上的逻辑。有许许多多的逻辑，并且绝不是最不复杂、最不重要的逻辑，它们的发现都是科学的成果，当然也不会先于科学出现。因此，我们只有去体验科学的生活，才能够养成对于这种逻辑的理解。

这是因为，科学并不是单兵作战的个人工作，而是集体合作的事业的产物，在这项事业里，汇集着来自各个方面和各个地方的科学家。因此，在科学史的每一个环节上，科学都是人类经验的一种总结，因为它是年复一年、代复一代地汇集起来、积累起来的。所以，它的思想价值自然就要比个体思维的思想价值大得多，后者只是作用在个体自己身上，不诉诸自身之外的任何东西。这就说明了为什么任何东西我们都能够从科学那里有所借鉴。在科学那里，我们发现了一种典范的理性，是我们这些个体的理性应当引以为鉴的理想模式。哲学家们常常推想，在人类理解力的限度之外，有一种普遍的、非个人化的理解力，个体的心智就寻求通过神秘的方式分参这种理解力。不错，确实存在这种理解力，但它并不存在于什么超验的世界里，它就存在于这个世界上。它就在科学的世界里存在着。或者至少可以说，

它就在科学的世界里逐步实现着自身。人类个体的理性能够实现的逻辑生命力归根结底以它为来源。

科学方面的教学所起到的作用，不仅仅是使这个世界更让人熟悉，而且就此也完善了我们对于人的理解。在逻辑思维的培养方面，它是一种价值难以估量的特别工具。在此，我们找到了一种手段，可以用来弥合上面有机会提到过的，在我们的中等教育中存在的严重空缺。实际上，我们已经看到了，经院哲学家们创立的那种逻辑训练，是怎样被人文主义者的革命所扫除的，并且不曾有任何新的替代。可是，如果一种教育体系对于促成逻辑思维的那些能力是那么不在意，那就很难说它是完全正常的。当然，这绝不是说要回归经院哲学的形式主义，我们已经毫不含糊地表达了对它的谴责。但是，经院哲学是对一个没有听说过实验方法的时代所做出的回应，在那个时代里，思维要接触外在现实，就只能通过人们就这些现实形成的意见，通过论辩，让这些意见彼此相对。而今天，有赖于实验方法，我们能够直接对事物进行推理，不需要任何中介。新的论证形式已经出现。一种新的逻辑训练也已经有可能了，而这种训练正是由科学生活本身所产生的。为了对这种训练加以系统地组织，尽可能得偿所愿地获得丰富的收获，还必须让教师意识到它的必要性。也就是说，他必须认识到，自己的工作并不只限于讲解自己负责的那门科学的具体成果。他还必须并且首先必须说明产生这些成果所使用的那些方法、大脑的运作、逻辑的机制。科学的方法论今天只是在哲学班上才有所涉及，但它不应当脱离各门具体科学的教学。一方面，只有实际从事科学研究的人，才具备向别人讲清楚这门科学所使用的方法的必要能力。另一方面，要想让学生们真正地理解这种方法，就只有让他们看到它的实际运用过程，在向他们说明这种方法的同时运用它，训练学生们亲自去实践它、采用它。因此，得靠教授科学科目的教师讲授自己使用的方法，支撑这些方法的推理过程，以及它们所依据的那些原则。不幸的是，我们太清楚不过了，在这个领域里，一切都还有待进行。

对这种推理能力的训练是非常有价值的，因为它不仅可以用来研究物质方面的事情，还可以用来研究人本身。实际上，人们已经越来越坚定地确立起这样一种观念：人不是一个世界中自成一体的一个世

界，不是和世界的其他部分隔着一块真空。人们越来越倾向于把人的领域看成是一块自然的领域，当然也有它独有的特征，但这就好像生物领域和物理领域、化学领域相比较有它的独有特征一样，和其他自然领域服从同样的基本法则。如果确实是这样的话，那么要理解这块领域，也就不存在什么地位特殊的特别程序，没有什么神秘的通路，可以使我们无需经过物理学家、化学家和生物学家在自己研究中不得不走过的那些艰辛曲折的道路。如果说人的现实和所有其他现实没什么两样，那么要想发现它的法则，就不能只是转向我们的内心，寻求内在的中介，做一些演绎的推论。相反，必须以观察外部世界中的事物同样的方式来观察它，也就是说，从外部观察它。我们必须去做实验，必须利用归纳，或者说，如果在实践当中不可能进行严格意义上的实验方法，我们就必须设法确立客观的比较，能够发挥同样逻辑的功能。

这些新方法，以及产生这些新方法的关键观念，在具体科学的学校里，已经发展到了相当完善的程度；除此之外，还能在什么学校里学到呢?一切都表明，事实上，虽然关于物质的自然的研究和关于人的自然的研究之间依然被一条鸿沟所分割，但这条鸿沟现在无非是注定要消失的残余。有朝一日人们会认为，如果想要教育出一位历史学家或语言学家，而不首先对他进行自然科学方面的入门学习，是一种十足的失误。这样的日子不久就会到来，我们也必须力争加快它到来的步伐。显然，在某种程度上我们认为，对于我们自身，有必要采取和科学家对待事物一样的态度；我们必须在公立中学里训练我们的孩子养成这种对待人世的根本态度。对于所有真正的人文教育来说，一种严肃的科学教育似乎都是不可或缺的前提条件。

因此，各门科学的学习在我们的教育体系中所充当的绝不是一种外来侵入的异在元素，绝不是一个外来者，一种对体系结构的威胁；实际上，对于在很长时间里一直占据着彻底的主宰地位的旧式人文主义教育来说，它是一种很有价值的补充，一种至关重要的元素。尽管它以外部的世界为取向，但它之所以将我们拉出我们自身，也只是为了把我们带回自身，不过在带我们回来的时候，已经用弥足珍贵的深刻见解武装了我们，丰富了我们，使我们对自己的本性有了新的认

识。在这两类学科之间，有着密切的连带关系。相比于人们已经对此做出的结论中可能表现出来的程度，这种连带关系甚至更加密切，因为它是交互性的。正如我们刚才看见的那样，自然科学帮助我们更好地理解了人类；而且，对于人事的研究不仅本质上是不可或缺的，还是对于世界的研究的一项必要准备。

实际上，从实证科学的实践活动中浮现出来的逻辑训练并不是自足的。它还得以其他更基本的东西作为前提，这种东西要从另一种来源去寻找。要想通过自然科学的入门有所斩获，必须事先已经对自己的思维有了一定的主宰能力，必须已经养成了一定的才能进行清楚、明确、连贯的思维。这就要求在科学方面的教育之前就必须开始一整套另外的教育，并且在开始科学教育之后，还必须有许多年同时进行这两种教育。

我们的心智所看到的思维，很自然表现为全局的、混杂的形式。它不是一系列井然有序的明确观念，不是一环紧扣一环的链条；相反，我们同时体验到种种不同的表象，它们相互散乱交错，所以我们无法说出它们各自的明确分界。它们是那样密切地交缠在一起，以至交换了各自的属性。在任何一个特定的时刻我们发现自己所处的情感状态，都会对当时填补着我们的意识的那些观念添上一份自己的色彩，乃至任何事情对于我们来说是喜是悲，就得看我们自己当时是感到欢乐还是忧伤。留下的印象也是变幻不定，就看之前刚刚留下的那些印象。这就是所谓的对比法则。一个客体对象有可能在我们的记忆当中留下的形象，就这样和我们正在体验到的感觉混杂在一起，共同形成了一个混合的整体，不可能从其中分辨出哪些来自于过去，哪些又得自于当下的经验。

这种模糊性在孩子身上体现得最为强烈。他没有能力分辨出每一种感觉，甚至没有能力将它们确定在具体的空间位置上。因为这种含混是根本上的，它始终内在于思维的自然运动之中。当我们思考一个主题或者问题的时候，首先注意到的是大量含糊不清的观念，是合成在一起从而相互混杂的许多表象。与此相反，组成逻辑思维的则是一些明确的观念，能够阐述为一些界定，这些界定勾勒出它们与和它们

有关但不同的观念之间的界限，并且通过这样一种限定，避免了混杂和互渗，避免了种种受非逻辑性沾染的迹象，这种非逻辑性的后果就是含混不清。所以说，在起点和终点之间，在自然状态下的自发思维和反思、自律、自觉的逻辑思维之间，存在着固有的鸿沟。那人们如何能够弥合这种鸿沟呢?

主要借助的就是语言。是语词把种种区辨引入了纵横交错的种种表象，因为语词是互不相连的，有它确定的个体存在，有它明确的界限。我们要想借助语词来表述自己的观念，就必须将它们一一分离开来。我们必须驱散笼罩着自己思维的那种天然的模糊，把组成这种思维的各个元素一一拆解出来。从某种意义上说，语言是对思维的一种暴力；它去除了思维的天然属性，肢解了思维，因为它用互不连续的术语来表述本质上相互连续的东西。这就是为什么我们能够正确地说，我们从来不曾真正充分地表述我们的思想。这是因为，语言对于意识内容的转译只能是近似性的，就好像只能用一系列的数来近似地表述几何大小的连续变化一样。当然，如果认为必须让语言来包办一切，语言是唯一能够带来清晰性、明确性的因素，那也是非常错误的。把握含混一团的思想，把它分离出来，把能够控制的所有的光都汇聚在它身上，照亮它，以便能够点明它所包含的那些未曾觉察到的要素，这些任务都责无旁贷地落到意识的头上。这种关注和汇聚在所有思维分析中都是发挥积极作用的工具。不管怎么说，如果这种分析的结果不通过语词加以固定，就仍然是非常不稳定的，很快就会消散，思维又会回到它原初的含混状态中去。这是因为，语词赋予这些结果一种连贯一致的个体存在，使它们能够继续存在下去。

换一个角度来看，为了清楚明确地进行思考，单单分析我们的观念还是不够的。我们还必须把我们已经拆解开的那些不同的元素重新拿回来组合，重新构建它们所属的那个天然整体。这种重构并不在于站在外部机械地拼装各种东西，因为这些思维的断片都是一个鲜活整体中的各个部分。它们同声响应，同气相求，相互契合，彼此融会。在它们之间，有着各种各样的关联，这些关联可以并行不悖，比如共变关系、互赖关系、因果关系等等。但是，如果我们不曾掌握语言的技巧，掌握动词变位、语法呼应、结构规则，甚至包括表述这些关系

的特定用语（比较明显的就是连词和介词），又怎么能够让自己以算得上明晰的方式看到这些细微之处呢?

如果我们认为是语言把明确性和逻辑组织引入了我们的思维，那么，要想让孩子养成习惯，以逻辑的方式区辨和组织自己的想法，语言学习显然就是最好的方法。通过让他考虑各种语词、意义和语法形式，我们可以最好地训练他以清晰的方式去思考，也就是说，把握思想的各种要素和关联。这一点正是语言练习所提供的重大贡献，在我们的课程里依然发挥着相当大的作用。但这绝不是说，从这个角度来看，古典语言能够提供特别的好处。恰恰是因为古代的人们在时间上与我们相隔遥远，他们分析自己思想的方式也与我们自己的方式相去甚远。正是这种差别，使得拉丁文和希腊文能够特别有效地刺激这种特定的反思。法语词，英语词，甚至德语词（这也是极为常见的情况），常常会有精确的重叠，至少在具体实例的一般性层面上是如此。而这种重叠的现象注定是会不断增加的。结果，人们可以很容易就将一种语言中的用语移植到其他语言中去，并且几乎是毫无意识的。而拉丁文和希腊文的情况就很不一样了。在这方面，学生要想清楚地理解自己从法文译成拉丁文或拉丁文译成法文的词语所表现的思想，需要付出特别的努力。单单这一点，就可以训练他精细入微，养成追求明晰的习惯。与此类似，出于同样的原因，将希腊文和拉丁文译成法文或从法文转译的实践练习，由于这两门语言的语法和我们的语法非常不同，也会迫使孩子始终进行逻辑分析。他必须始终清楚地意识到观念之间存在的种种关系，因为这些关系都是通过语法形式表现出来的。

但这并不等于说，拉丁文和希腊文是不可替代的。还是有可能找到一些富有价值的东西来替代这些古典语言练习的。但不管对这一点人们已经说过些什么，我并不认为我们对活语言过于自信。原因首先是我刚刚指出过的，也就是说，这些语言和我们自己的语言同出一源。因此，使用直接教学法把翻译和作文练习降到次要的位置上去还是有理由的，并且根据定义，也几乎排除了一切置换练习。不过倒是有可能特意设置一些系统的、反复演练的词汇练习。为什么不训练孩子对自己使用的语词的意义始终保持清醒的意识呢?在某种程度上可以

说，在他各个年龄上都必须通过某种方式，让他明确自己使用的词汇，刺激他利用一切可以利用的方式，始终对自己的想法有清醒的意识。不仅如此，这些练习如果不是杂乱无章地进行，就会取得更好的效果。他所留心的语词将根据它们的词源关系或者意义关联加以合理编组，视具体情况而定。所有可能的组合都必须采用。我们需要怀着这个目的去创立一整套学科，至于它的原则，我还只能是做粗线条的勾勒。如果能够循序渐进，统筹贯彻，就能够从它那里取得最大的收获。

与此类似，我们需要的不是古典散文翻译所要求的那种按部就班的逻辑分析，而是诉诸严格意义上的逻辑分析方面的反复练习，只要这种联系不是完全的枯燥、盲目和机械。最具有启发意义的，莫过于让孩子们理解一个命题是怎么提出来的，句子是怎么写出来的，它所包含的那些要素彼此又是怎么联系在一起的，其中的某些要素怎样受到其他要素的牵引，有些要素是如何成为主导一方，其他要素又是如何成为被主导一方。我们应当通过反复的练习，在孩子们身上培养这种理解；不管怎么说，重复本身不会使得智力的练习变得单调乏味。简单来说，文法的修养如果得到正确的理解，就应当恢复它曾经在我们的学校里占据的位置，这种位置它已经丧失很久了。

这些初步的练习只是第一个阶段，是我们必须尽可能快地走过的。我们必须从句子和命题过渡到段落篇章。我们必须让孩子接触到一篇比较复杂成熟的作品，鼓励他把这篇作品的各个组成要素逐一分解开来。他在历史或其他科目中所学的课程，也应当本着同样的目的来进行。这些课程的设计应当让他能够清楚地看到内部的组成结构。首先，我们应当开始就把这种组成结构告诉给他，但不是通过浓缩的从而是难以消化的概要，而是借助清楚地展示思想维系在一起的方式的计划；另外有些情况下，我们会鼓励学生自己来发现这种组成结构。一句话，在早期教育阶段，我们必须始终扩大机会，让孩子分解并重构自己的思维，把这个作为我们的首要关注。这样，我们就能够循序渐进地完成正确的文体练习。这是因为，首先应当把文体的训练理解成分析和逻辑综合的一种比较复杂的练习，而不是一种教会学生写出优美、雄辩的东西的手段。如果说我们需要让他用自己的语言来

叙事，还不仅是想让他可以知道怎样以优雅得体的方式表达自己，而首先是因为再没有什么比这更好的方式能够教会他清楚地说话，这是语言在精神生活中扮演的特殊角色所造成的。养成清晰地思想的习惯，是学习科学的一个前提要求，因此，文体方面的训练对于科学教育的重要性，显然不逊于所谓的“文学”教育。正因为这样，文体的学习，也就是文法和语言的学习，构成了所有教育的共同基础。

当我开始这项工作时，首要的目标就是要提出作为一个整体的中等教育的问题。今天我们已经可以看到，什么是这种整体性的来源，那就是人。所有的教育都必然是以人类为中心的，这一点人文主义者理解得非常充分。但不管怎么说，人只是世界的一部分，不能和这个世界相脱离。因此，人事方面的教育必须以自然方面的教育为前提。因为自然与人之间的关系不仅仅是邻居，而且是近亲，因为人在自然中生存，从自然中而来，所以这两类教育不单单相互补充，而且还相互渗透，彼此作用和反作用。它们彼此鼎力相助，所以自然的研究在语言的研究（这东西首先是属人的）那里找到一种至关重要的准备，而人的研究也在自然的研究当中找到自己必须知晓的一些关键的观念和方法。所以说，即使这两种学科的发展可能是不平衡的，即使在一些具体实例里可能各有侧重，即使可以就此在学术体系中引入一定程度的多样性，也仍然没有任何教育能够忽略这种或是那种学科。

这样我们就能够理解，在什么意义上，教育应当是百科全书性的。我们已经看到，从我们的学术演进的源起开始，通才培养的观念就一直非常顽强地生存并发展着，不可能认为这种观念纯属幻念。它所回应的是一种十分深刻的见解，就是说如果不对产生部分的那个整体有一定的了解，就不可能理解部分。不管怎么说，只有一种形式的百科全书式知识是既可取又可行的，但不是拉伯雷之类曾经梦想的那一种。如果试图把人类知识的全部主要内容都塞进年轻人的大脑里，是再浪费时间不过了。但有一点倒是可能的，那就是让他们的头脑熟悉各种不同的知识立场，有朝一日，当他们面对不同类别的事情时，会需要具备这些东西。在这些前提下，百科全书式教育的心气就不需要太高，负担也不需要太重。

就这样，我们很自然地得出了那个说法或准则，可以总结这种教育理念，可以当作我们的结论。我们的目标肯定不是把我们每一个学生都培养成完美的多面手，而是在他们每一个人身上培养出全面的理性能力。被拔得最高的那种人文主义，在波尔罗亚尔、奥拉托利会及其仿效者那里的笛卡尔式人文主义，就是以塑造理性为己任的；但那是一种数学家的理性，只会用简单化、理念化的形式看待事物，把人化减成清晰的思维，把世界化减成它的几何形式。甚至到今天，我们还必须培养理性主义者，也就是说，培养关注思维的清晰的人，在这个意义上，我们还必须保持笛卡尔主义的立场。但培养出来的人必须是一种新型的理性主义者，虽然知道万事万物，不管是属人的还是物质的，都非常复杂，难以归约，但他们依然能够坚定地直面这种复杂性。必须继续训练我们的孩子学会清晰地思考，因为这是我们民族的根本属性。它是我们的国民特性，我们的语言和文体的种种特性都只不过是它的结果。但是，我们再也不能将简单的观念组合错认为作为整体的现实，必须更真切地感受到现实的无限丰富性，必须理解到我们所能做到的对于现实的思考，只能是缓慢的、渐进的，并且始终是不完善的。这应当成为一种三重修养的培养目标。蕴含这种三重修养目标的教育，关注的是通过一些最为有效的方法，培养全面发展的人。按照我们已有的界定，这三重修养就是语言的修养、科学的修养和历史的修养。

译者后记

全书中译者所加注解主要集中在重要历史人物、事件和典章制度，仅就与本文相关部分择要阐明，未必反映全貌。由于本书为课程笔记，原文虽参引繁多，却大多不注出处，很多人名不注全名，更有许多拉丁文夹杂其间，译者不得不“大胆假设，小心求证”，还望读者诸君慧眼识讹。尚不明了处可径查下列加注时主要参考文献，其中译名多有互参、取舍之处，敬请谅解：

《不列颠百科全书》（国际中文版），中国大百科全书出版社1999年版。

《教育大辞典》（第11卷《外国教育史》），上海教育出版社1991年版。

雅克·勒戈夫，《中世纪的知识分子》，张弘译，商务印书馆1996年版。

赵敦华，《基督教哲学1500年》，人民出版社1994年版。

沃伦·霍莱斯特，《欧洲中世纪简史》，陶松寿译，商务印书馆1988年版。

威利斯顿·沃尔克，《基督教会史》，孙善玲、段琦、朱代强译，中国社会科学出版社1991年版。

李兴业编著，《巴黎大学》，湖南教育出版社1988年版。

J．W.汤普森，《历史著作史》（全四册），谢德风译，商务印书馆1988年版。

博伊德·金，《西方教育史》，任宝祥、吴元训主译，人民教育出版社1985年版。

郭齐家主编，《中外教育名著评介》（第一卷），山东教育出版社1992年版。

毕诚主编，《中外教育名著评介》（第二卷），山东教育出版社1992年版。

皮埃尔·米盖尔，《法国史》，蔡鸿滨等译，商务印书馆1985年版。

瑟诺博斯，《法国史》，沈炼之译，商务印书馆1964年版。

张芝联主编，《法国通史》，北京大学出版社1989年版。

沈炼之主编，《法国通史简编》，人民出版社1990年版。

吉尔比，《经院辩证法》，王路译，上海三联书店2000年版。

艾因哈德·圣高尔修道院僧侣，《查理大帝传》，戚国淦译，商务印书馆1979年版。

都尔教会主教格雷戈里，《法兰克人史》，寿纪瑜、戚国淦译，商务印书馆1983年版。

拉伯雷，《巨人传》（上），成钰亭译，上海译文出版社1981年版。

蒙田，《蒙田随笔全集》（共三卷），潘丽珍等译，译林出版社1996年版。

布克哈特，《意大利文艺复兴时期的文化》，何新译，商务印书馆1979年版。

本文集主编渠敬东是本书得以问世首先应该感谢的人，同时也要感谢上海世纪出版集团的施宏俊和田青。此外，我要特别感谢北京大学历史系的彭小瑜老师和哈佛大学人类学系的吴飞。前者是我的师长，我去信求教拉丁文翻译问题前从未谋面，但他很诚恳地给予了帮助。不过由于我给他看的只是自认为实在解决不了的问题，所以有错误首先该由我负责。后者是我的学友，他并不知道我要翻译此书，却正好从哈佛图书馆论麻袋抛售的旧书中捡来了这本书的法文初版——而我当时寻遍北京和香港的各大图书馆都没有找到法文原版。

本书翻译工作前后历时一年有余，我也看着儿子从娘胎到落地，长到了半岁。这不是我写的书，所以我再冲动也不能题献给他——好歹这是本“讲教育”的书。当然他成长过程中的绝大多数教育问题都不会是也不可能是本书所能解决甚至谈到的。但是，如果贯穿本书的一些基本问题，如果作者在讲课和写作时倾注的那些关怀，有一天完全逸出了人们的视线，那倒真是有些危险，恰恰这在未来和现时都是很有可能的。唯愿他们幸运。也就此感谢我的一些朋友，正是他们去年开始在“公民科学”方面的努力，大大鞭策了我在“成长的烦恼”中坚持这项“工作”。

2001年8月于北大畅春园

本书中译最初是由世纪文景/上海人民出版社出版，2001、2006年的两个版本，排版和页码不同，内容无异。此次藉转由商务印书馆出版之机，稍做修订。限于时间和精力，未能逐字逐句核对原文，只是修正了一些技术细节和个别笔误。当年做译注多方搜罗，勉力考订，十余年来网络检索大为便利，如今虽多有不完善之处，却也无须增补。核心术语坚持己见，尤其是引起争议的“艺学院”一词。除了初版译后记中所列二十余本参考文献；这些年来无论在大学制度与理念研究领域，还是在法国史和欧洲中世纪史领域，大陆出版界都推出了大量著译，读者参照阅读的条件是要比当年好多了。张磊的《欧洲中世纪大学》（商务印书馆2010年版）和宋文红的《欧洲中世纪大学的演进》（商务印书馆2010年版）两书都与涂尔干此书所涉内容颇具关联。其中前者所用术语深受日本学界影响，请注意与本书的差异。

李康2013年9月补记

注1　大中学校教师资格考试（agrégation）：1766年，巴黎大学艺学院开始设置"教师资格考试"制度。最初此项考试包括哲学、文学与文法三种，后来成为取得法国大中学校教师资格的学衔考试。大学本科毕业取得文凭后，经过一段专门时间的培养和考核，合格者才具有教师资格。——中译注

注2　索邦（the Sorbonne）：巴黎大学的代称。1257年索邦（Robert de Sorbon，1201—1274年）建立索邦神学院，1259年得到罗马教皇正式批准，很快发展成欧洲主要的一个研修中心，巴黎大学的核心。直至1968—1971年，巴黎大学被分解成多所大学后，只有少数大学仍留在索邦校区内。虽然巴黎大学的校园已远非索邦旧址所能涵盖，但索邦仍常作为巴黎大学之代称。——中译注

注3　比松（Ferdinand-édouard Buisson，1841—1932年）：法国教育家，政治家。1879—1896年任全国初等教育总监，改组法国初等学校制度，1896—1902年任巴黎大学教育学教授，促使此阶段巴黎大学教育社会学之发展，1898年参与创建人权同盟，并于1913—1926年间任主席，推进义务职业教育与非宗教化教育等。1927年获诺贝尔和平奖。——中译注

注4　法文原名为《法国教育的演进》（*L'Évolution pédagogique en france*）。1938初版时，分为两编，第一编副标题为"起源与文艺复兴时期"（*Des origines à la renaissance*），第二编副标题为"文艺复兴至今"（*Ds la renaissance à nos jours*）。1977年，该书首次以英文版的形式出版，由彼得·柯林斯（Peter Collins）译成，书名也由《法国教育的演进》改为《教育思想的演进：法国中等教育的的形成和发展讲稿》（*The Evolution of Educational Thought*：*Lectures on the Formation and Development of Secondary Education in France*）。——中译注

注5　古朗治（Fustel de Coulanges，1830—1889年）：又译库朗热、库朗日、古朗士，法国历史学家。曾在巴黎大学主持中世纪史讲座。1880年任巴黎高等师范学校校长（涂尔干于1879—1882年在该

校学习）。所著《古代城邦》考察了宗教在古希腊、罗马的政治与社会发展中的作用。此外，他还有许多作品考察了古代法国的政治制度和在罗马帝国时代日耳曼人入侵时的情况。主张用客观的第一手材料研究历史。——中译注

注6　阿尔昆（Alcuin，约732—804年）：出生于英格兰，诗人、教育家和教士，将盎格鲁—撒克逊的人文主义传统介绍到西欧，是加洛林文化复兴（见后注）的最杰出学者，留下300多封拉丁文书信，是研究那个时代的宝贵史料。——中译注

注7　普菲斯特（Christian Pfister，1857—?）：法国史学家，系古朗治最著名的学生和遗稿受托人朱利安的好友，撰有《南锡史》。——中译注

注8　古罗马和中世纪大学里普遍开设七门文科：文法（包括语言与文学）、修辞（包括散文、诗、法律）、逻辑（包括哲学问题的论辩）、算术（包括历法）、几何（包括地理与博物学）、音乐和天文，合称"七艺"，其中前三门合称大三门或三科（trivium），后四门合称小四门或四艺（quadrivium）。——中译注

注9　法兰克人公元3世纪时即见于史载，系生活在莱茵河下游东岸的一个日耳曼部落，3世纪中叶东进至罗马管治下的高卢地区。在旷日持久的争斗中，法兰克人逐渐受到罗马文明的影响。公元5世纪全面侵入西罗马帝国，统治现法国北部、比利时及德国西部地区，建立了中世纪初西欧最大的基督教王国。法国（法兰西）的名字即源于该民族。——中译注

注10　保尔森（Friedrich Paulsen，1846—1908年）：德国著名教育史家、哲学家，著有《德国教育史》《教育学》等。——中译注

注11　萨尔维安（Salvien，约公元480年后去世）：曾任莱兰修道院院长，修辞学教师，著有许多圣礼书、讲道词，在其《论上帝之治》中认为，罗马之所以覆亡，盖因道德低下而遭上帝之谴（详见汤普森《历史著作史》中译本上卷第203—205页）。莱兰（Lérins）修

道院约公元410年创办于戛纳附近地中海岛屿上，5世纪时为学术中心。——中译注

注12　菲利克斯（Minucius Felix，公元2世纪后期）：德尔图良（145—220年，第一个拉丁教父）同时代人，在皈依基督教前曾在罗马当律师。著有《屋大维》（166年左右）。——中译注

注13　圣奥古斯丁（Saint Augustine，354—430年）：古代基督教最伟大的思想家。融合了新约与柏拉图哲学，并传输给中世纪的天主教与文艺复兴时期的新教。《论基督教教义》著于397年，其中明确表达了合理利用古代学问的态度："异教徒各科学问不只是错误和迷信的幻觉、殚思劳神的谜团，……也含有适合真理之用的自由学科教育、极为卓越的道德规则以及一种崇拜的真理。"（转引自赵敦华，《基督教哲学1500年》，第143页）——中译注

注14　希波（Hippo），系北非努米底亚省城（今阿尔及利亚境内），该城在罗马时代长期占有重要地位。奥古斯丁曾于公元396—430年任该城主教。——中译注

注15　波西第乌斯（Possidius）：圣奥古斯丁的学生与传记作者。撰有《圣奥古斯丁传》一部。——中译注

注16　日耳曼部族中的西哥特人在公元410年洗劫罗马后移师西向，公元418年以图卢兹为首都，建立了西哥特王国。勃艮第人约于公元457年在高卢东南部，以里昂为中心，建立了勃艮第王国。图卢兹的提奥多里克（Theodoric at Toulouse，公元451年卒）：西哥特王国国王；贡德博德（Gondebaud，474—516年）：在其统治下勃艮第王国一度极盛，颁布《贡德博德法典》和《勃艮第罗马法典》，见《法兰克人史》（中译本），第85页以下，名作贡多巴德（Gundobad）。根据瑟诺博斯《法国史》（中译本）第46—47页：西哥特人与勃艮第人在未到高卢之前已是基督徒，但属于阿里乌教派，而法兰克人当时还是异教徒。——中译注

注17　见《法兰克人史》序言。——中译注

注18　图尔的圣格列高利（Saint Gregory of Tours，538—594年）：图尔城的基督教主教，历史学家，撰有10卷《法兰克人史》，详细记叙了公元5—6世纪法兰克王国的政治、社会、宗教和历史。此书以不合文法的拉丁文写成，充满奇闻，刻画了一个被玄想笼罩的世界。——中译注

注19　阿波利奈尔（Sidonius Apollinaris，约430—484年，又有488年、489年等说法）：系罗马驻高卢地区官员。曾任克莱芒（Clermont）主教。著有大量诗歌、信函与赞词，其中信函是研究当时历史的重要文献。被称为古典文化之最后代表。——中译注

注20　教皇大格列高利（Pope Gregory the Great，约540—604年）：公元590—604年任教皇，即格列高利一世。出身罗马贵族，将自己的宅第庄园捐出办隐修院多处。巩固权势，建立教皇直辖领地，为后来中世纪教皇国之滥觞。他对文雅高深之教育持轻视态度，曾在一封书信中称："一想到神谕的言辞要服从多纳图斯的规则，我就怒火中烧。"迪迪埃（Didier）即德西德里乌斯（Desiderius）。

据博伊德《西方教育史》（中译本）第103页，信的下文还有这样的词句："一张嘴不能既颂赞耶稣基督又赞颂朱庇特神。你想想，一个大主教讲些对虔诚的俗人来说都不适宜的话，是多么不成体统！要是以后能确切证明我们得到的报告不实，你也没有沉溺于虚荣的世俗学问，我们就要感谢上帝，使你们的心免受卑鄙者渎神的赞词所玷污。"——中译注

注21　圣本尼狄克（St Benedict，约480—约547年）：出身意大利贵族家庭，少年起求学罗马，目睹骄奢的罗马归于覆亡。公元527年在卡西诺山拆毁阿波罗和丘比特神庙，兴建本笃会（the order of the Benedictines）隐修院，并制订严格的会规章程，奠定了西方隐修制度。修士入隐修院后须经过一年观察期，然后发愿终身居于隐修院，不得拥有私人财物（注意也不得拥有自己的纸和笔），每日祈祷、劳动、读经。修士亦以抄写各种古代基督教文献为每日功课。"本笃"为"本尼狄克"的另译。——中译注

注22　本笃会会规第48条明确规定："懒惰是灵魂的天敌"。僧侣每天需劳动7小时，读经至少2小时。——中译注

注23　查理大帝（Charles the Great，拉丁文作Carolus Magnus，英文写法为Charlemagne，约742—824年）：公元768—814年为法兰克国王，经过多年征战，几乎将西欧所有的基督教国家统一到一个超级国家里。公元800年接受皇帝称号：神圣罗马帝国的查理一世和法兰西的查理一世。在位期间除扩张政治权力之外，还推动了文化复兴。——中译注

注24　加洛林文化复兴（Carolingian Renaissance）：加洛林王朝时期在查理一世治下出现的文化复兴运动。为与16世纪前后始于意大利的文艺复兴相区别，通称文化复兴。——中译注

注25　墨洛温王朝（the Merovingians）：法兰克人的王朝（476—750年），传统认为是法兰西国王的"最初家系"。王朝末代国王于公元750年被矮子丕平废黜，篡位建立加洛林王朝。——中译注

注26　矮子丕平（Pépin le Bref,约714—768年）：法兰克人加洛林王朝第一位国王，查理大帝之父。此前墨洛温王朝多年式微，大权旁落于宫相之手，而丕平家族为宫相中首要家族。公元750年篡位，前后与罗马教会之间互为支援。——中译注

注27　阿德拉尔（D'Adalard，公元826年卒）：曾任科比（Corbie）修道院院长。加洛林文化复兴之核心人物。虔诚者路易（Louis I，778—840年，查理大帝之子，曾加冕神圣罗马帝国皇帝）的宗教事务顾问。据汤普森《历史著作史》（中译本，上卷，第257页），科比人阿达尔哈德（Adalhard）著有《宫廷统治论》（*De ordine palatii*）。——中译注

注28　圣高尔（Saint-Gall）：即圣加仑（Sankt Gallen），瑞士东北部城镇，公元612年起即有隐修院，公元720年左右扩大为本笃会隐修院，城镇就是在此基础上发展起来的。圣高尔修道院佚名僧侣约

公元883年写成《查理大帝传》，与艾因哈德的《查理大帝传》合编出版。涂尔干所谓著名事件，参见中译本第56页前后。——中译注

注29　查理大帝曾经师从比萨的皮埃尔（Pierre de Pise）学习文法。爱尔兰的克莱芒（Clement d'Irlande）兼通圣俗之学，被查理大帝延聘在宫中，公元796年继阿尔昆任宫廷学校校长。——中译注

注30　约克郡学校（school of York）：8世纪前后为当时最有名的天主教学校。拥有当时最大的图书馆。著名学者阿尔伯特、阿尔昆（前该校学生）先后任该校校长。——中译注

注31　查理大帝于公元789年下令所有教堂与寺院开办教会学校，训练神职人员，要求平民百姓会背诵祈祷经文和教义。——中译注

注32　美因茨（法语Mayence，德语Mainz）：德国中西部城市，公元747年成为主教管区，公元775—780年为德意志基督教教会中心。公元746—48年，卜尼法斯（Boniface，约675—754年，英格兰传教士和改革家，在德意志传教功勋卓著，为巴伐利亚地区最终并入加洛林帝国起到重大作用）任美因茨大主教期间，此地基督教事业获得巨大发展，有许多弟子从其故乡英格兰追随来此。后来他任命自己的学生拉尔（Lull，盎格鲁—撒克逊人）接任大主教。——中译注

注33　富尔达修道院是中世纪德意志最大的修道院，很长一段时期内也是德意志的学术中心。公元744年由卜尼法斯所创，后由莫鲁斯接任（详参本书第五讲注）。据艾因哈德《查理大帝传》原序：富尔达修道院院长鲍古尔富斯（Baugulfus）将艾因哈德本人送至查理大帝的宫廷。此处人名原文拼写似有误。——中译注

注34　狄奥多尔夫（Theodulf de Orléans，750—821年）：法兰克王国高级教士、神学家、诗人。原是查理大帝的宫廷侍臣，公元775年任奥尔良主教。阿尔昆之后主管全国教育。公元804年任查理大帝首席神学顾问。赞助艺术，兴修教堂，改革教会事务，倡办学校。被视为当时最有成就的诗人。——中译注

注35　公元829年，巴黎主教会宣布，教会学校隶属于教会，由主教直接掌管。——中译注

注36　阿尔昆于公元796年离开宫廷，到著名的图尔圣马丁修道院任院长，该修道院成为整个法兰克王国的学术中心。——中译注

注37　*Didascalica,Reg.,* 191.——英译注

注38　波伊提乌（Anicius Manlius Severinus Boethius，470—475?至524年）：古罗马学者、基督教哲学家、政治家。将亚里士多德的著作译成拉丁文并加注释，并译出柏拉图所有的著作（据说有注释）。他的逻辑学著作对中世纪教士的培养至关重要。他的翻译和注释，尤其是对亚里士多德《范畴篇》《解释篇》的翻译和注释，是经院哲学的基本教材。由于他卓有成效的学术工作，古希腊细密精确的学术用语得以用拉丁文保存，而希腊文本身却在很长一段时间里知者甚少。所著《算术原理》《几何原理》和《音乐原理》成为中世纪教授四艺的课本。主要著作《哲学的慰藉》探讨生活哲理和基督教思想，被译为多种文字，广泛用作中世纪学校的教学参考书。——中译注

注39　卡西奥多鲁斯（Cassiodorus，约490—约585年）：古罗马历史学家、政治家和僧侣。公元540年后退出政界，创办一所寺院，保存了罗马文化的精华。本人虽非大作家或学者，但所从事之手稿搜集抄录工作功不可没。曾编写过《神学教育与世俗教育之选择》。是他将自由七艺与圣经中智慧的七根柱子联系起来。——中译注

注40　伊西多尔（Isidore of Seville，约560—636年）：基督教神学家，最后一位西方拉丁教父，西班牙塞维尔地区大主教，百科全书编纂者。《词源学》为其最重要著作，全书分20卷，根据基督教教义和当时培养神职人员的要求，将所收集到的古希腊、罗马作家的著作和基督教教父的著作加以汇集整理并予以阐释，第一次明确了“三科”与“四艺”的提法。为了说明当时的知识体系，特详述各卷内容如下：三科（卷1、2）、四艺（3）、医学（4）、通史简编（5）、教会礼仪（6）、神学（7）、各地教会及各种异端教派（8）、人类及各地

各语言的人类分类（9）、文学（10）、人与人性（11）、动物（12）、天文（13）、地理（14、15）、矿产（16）、文化（17）、战争（18）、建筑与服饰（19）、菜肴及家庭用品（20）。其中第5卷是后世辞书编纂家的重要资料来源。——中译注

注41 “brèvlaire”一词兼有每日祈祷书与摘编之义。——中译注

注42 卡佩拉（Martianus Capella，创作时期4世纪末—5世纪初）：北非人，迦太基律师。用散文和诗的形式介绍七艺，在文化上所产生的重大影响一直延续到中世纪后期。其著作全称不详，根据手稿，前两部题为《墨丘利与论学术的联系》，其余七部分别对应七艺：《论文法》《论修辞》《论逻辑》《论几何》《论算术》《论天文》以及《论音乐》。主要内容是墨丘利给他的新娘七位使女，她们各自代表一种技艺，并为新娘宣讲。此处涂尔干所说的时间有误。——中译注

注43 “柱子”一说典出圣经《旧约·箴言》第9章“智慧建造房屋，凿成七根柱子”。卡西奥多鲁斯第一个将自由七艺与之联系在一起。

基督教教义认为，人应具备七德，“勇、义、智、节、信、望、爱”，即勇敢、正义、智慧、节制、信仰、希望和博爱。其中前四项为四枢德，后三项为三超德。

另外，教会还制定有七项圣事：浸洗礼、坚振礼、圣餐礼、告解礼、圣职礼、婚配礼、终敷礼。

在哥特式建筑的雕塑、与日常生活有关的细密画和壁毯，以及与宗教生活有关的墓碑雕刻上，七门技艺分别有各自固定的代表人物：普里西安（文法）、西塞罗（修辞）、亚里士多德（辩证法）、毕达哥拉斯（算术）、欧几里得（几何）、托勒密（天文），以及毕达哥拉斯或图巴-该隐（音乐，前者据说是因为算术起源于音乐；后者据说是音乐的发明者）。——中译注

注44　查理大帝曾师从阿尔昆学习天文、算术与哲学。——中译注

注45　此二例分别见《旧约·创世记》第4章；《旧约，撒母耳记（下）》第17章。——中译注

注46　莫鲁斯（Rabanus Maurus，约776—856年）：先后在富尔达修道院和图尔的圣马丁修道院学习，公元818年起执掌富尔达修道院。大力推行七艺教育，著有文法、天文、算术等多种修道院学校教材。其中819年出版的《论圣职者的教育》为中世纪最著名的教材之一。公元847年起任美因茨大主教。——中译注

注47　阿里乌派（Arians）：古代基督教异端派别之一，反对三位一体教义，主张基督是人不是神，反对教会占有财产，公元325年被尼西亚公会议斥为异端，但得到下层民众的拥护。——中译注

注48　普朗特尔（Karl von Prantl，1820—1888年）：德国哲学史家，逻辑学家，著有《西方逻辑史》。——中译注

注49　通俗拉丁文本圣经（Vulgate）：主要由圣哲罗姆翻译而由天主教会采用的拉丁文本圣经，约公元405年告成。此后数百年各种修订本纷纷出现，13世纪巴黎大学所出版本最为重要，为神学教学和神学辩论提供了公认标准。1546年特伦特公会议将此本定为唯一权威的拉丁译本。——中译注

注50　普里西安（Priscian，活动时期约公元500年）：古代罗马最负盛名的拉丁文文法学家，所著《文法基础》对拉丁文教学乃至欧洲普遍的文法教学都产生了深远影响。下文提到的《论名词、代词及动词》系专门为文法教学所撰写的一篇论文。他的著作在7—9世纪被广泛引用，逐渐成为中世纪各学校文法教学的标准用书，也为思辨语法（语言的逻辑）在13、14世纪的兴起提供了先决条件。他的作品大量引用拉丁语著述家的文句为例证，从而保存了许多佚文。

多纳图斯（Donatius，活动时期为4世纪中叶）：古罗马著名文法学家、修辞学教师，圣哲罗姆曾为其学生。著有大小两本文法教科书《文法进阶》和《文法初阶》，后者为青年学生而写，采取问答形式，讲授八大词类的基本课。整个中世纪都在使用这本教科书。他还撰写过关于泰伦提乌斯和维吉尔的详细评注（见本讲下段）。——中译注

注51　洛蒙德（Lhomond）：18世纪末的拉丁文法权威。——中译注

注52　欧塞尔的雷米吉乌斯（Remigius d'Auxerre，公元908年卒）：中世纪哲学家。曾任本笃会圣日耳曼修道院院长。曾在巴黎、兰斯、欧塞尔等地学校任教。对自由七艺、古典作品、圣经、波伊提乌的《哲学的慰藉》等做有评注。——中译注

注53　《阉奴》（Eunuchus）系罗马伟大喜剧作家泰伦提乌斯（Publius Terentius Afer，约公元前195—公元前159?）的作品（公元前161年）。泰伦提乌斯著有六部诗体喜剧，长期被看作纯正拉丁语的典范，现代风尚喜剧的基础。《阉奴》一剧使其家喻户晓。俄瑞斯忒斯作为希腊神话中的著名悲剧性人物，被埃斯库罗斯、欧里庇得斯、索福克勒斯等创作成剧，成为悲剧风格的典型。此处的意思是说机械照引多纳图斯的文法学家，将戏剧人物误作实有其人。——中译注

注54　奥扎纳姆（Antoine Ozanam，1813—1853年）：法国历史学家、律师和学者，天主教味增爵会创始人，该会1833年创建于巴黎大学，逐步发展成世界著名的慈善组织。——中译注

注55　亚历山大利亚学派（the Alexandrians）：埃及的亚历山大城是希腊化时期著名的文化中心，欧亚非各民族思想在此交汇，政治气氛宽松，学术思想活跃。柏拉图主义者在此建立学派，公元2世纪后期，基督徒在此建立教理学校，在3—4世纪成为基督教神学中心，主要人物有克莱门特（克莱芒）、奥利金等。——中译注

注56　弗里德基斯：原文为“Fridugise”。阿尔昆有一学生名叫弗里德基斯（Fredegisus de Tours，?—834年），写有一封《论虚无与黑暗》的信，为虚无的实质性辩护，“黑暗”即灵魂认识之前的蒙昧，“虚无”指柏拉图创世说中“世界灵魂”被创造之前的“前存在”状态。艾因哈德的《查理大帝传》中称此人为修道院院长。参见赵敦华《基督教哲学1500年》，第207页。——中译注

注57　Migne,101,p.975.

注58　埃里金纳（John Scotus Erigenus，810—约877年）：即爱尔兰的约翰（当时爱尔兰与苏格兰并无分别），基督教神学家、评注家，加洛林文化复兴时期最著名的哲学家。长期任法王查理二世宫中文法和辩证法教师。主要著作《论自然的区分》有泛神论倾向，受到教会谴责。——中译注

注59　加洛林王朝早自9世纪中期开始即已陷入纷乱之中，国王积弱，权势旁倾，但在公元887年被罗贝尔（卡佩）王朝的国王废黜后，加洛林王室成员又曾于10世纪两度重掌政权。作者故有此言。更要注意到，今天的人们习惯于以国王接连世袭的眼光去看待王朝继替，但当时国王的尊号在相当程度上是个人性的，经常可以成为军事竞争或贵族夺权的对象。——中译注

注60　乌尔班二世（Pope Urban II，约1035—1099年）：1088—1099年任教皇，适逢发生历史深刻变革的时代，也是教会经历危机与变革并调整对世俗威权的关系的时代。1095年在克莱芒（Clement）会议上发出关于发动第一次十字军东征的号召，十字军于1099年攻克圣地耶路撒冷。——中译注

注61　查理大帝在某种意义上是十字军战士的鼻祖。曾出兵打击基督教世界之外的“敌人”，击退莱茵河与易北河之间的日耳曼异教徒部落，进攻西班牙的回教徒，每次远征都带一批传教士随行，任务是立即使被征服地区改信基督教。——中译注

注62　热尔贝（Gerbert，约945—1003年），999—1003年任教皇，即西尔维斯特二世（Pope Sylvester II）。早年即受教皇赏识，曾为神圣罗马帝国奥托一世的太子当导师，983年暴乱后逃往兰斯。是一位杰出的学者和优秀的教师，曾发明多种实用教具，编制修辞学图表，制作数种天文仪器、风琴和测弦器等。——中译注

注63　富尔贝尔（Fulbert，约960—1028年）：法兰西夏特尔主教，990年任该城座堂学校即夏特尔学校（Ecole de Chartres）校长，在他主持下，该校成为欧洲重要学术中心。1006年起任该城主教。——中译注

注64　（拉昂的）安瑟伦（Anselme of Laon，11世纪上半叶—1117年）：神学家，著名的早期经院哲学家，曾在贝克学校（见下）师从坎特伯雷的圣安瑟伦学习。11世纪最后25年在巴黎教学，成绩卓著。1110年左右返回拉昂，创立神学和注释学校，颇为著名。1114年左右阿伯拉尔曾在此校学习。——中译注

注65　兰弗朗克（Lanfranc，约1005—1089年）：意大利本笃会修士，在诺曼底地区的贝克修道院任教，颇有名望。当时此地为欧洲著名文化中心，学者云集。1070—1089年期间曾任坎特伯雷大主教。——中译注

注66　卡佩王朝：中世纪987—1328年的法兰西王朝。其历代国王通过扩大并巩固王权，为法兰西民族国家奠定了基础。王室统治范围开始越出巴黎周围的狭小领地。——中译注

注67　圣热内维埃夫（Sainte-Geneviève，约422—约500年），巴黎的女圣保人，预言巴黎将受匈奴攻击。451年匈奴国王阿提拉进逼巴黎，热内维埃夫劝说居民留城固守，后来，阿提拉于奥尔良被击败。——中译注

注68　巴黎圣母院（Notre-Dame）始建于1163年，系根据年代更为久远的圣艾蒂安大教堂和6世纪的圣母堂改建而成。腓力二世（Philippe-Auguste，奥古斯特系其名号，1165—1263年）：卡佩王

朝杰出国王（1179—1223年），逐步收回英格兰国王占有的法国领土，尤其注重巴黎建设，规划市内街道。曾为圣母院学校颁发特权证书，在拉丁区一带〔城岛（见后注）与圣热内维埃夫山之间〕建立学校的治安特权，意欲平抑学生与市民之间的冲突。——中译注

注69　阿伯拉尔（Peter Abelard，1079—1142年）：法国神学家和哲学家，因对共相问题的解释和创造性地运用辩证法而著称于世，也因浪漫故事而为人传奇。阿伯拉尔在巴黎圣母院主教座堂学校任教时，与管堂神甫富尔贝尔的外孙女爱洛漪丝（Heloise，1101—1164年）发生热恋。为不妨碍阿伯拉尔的神学教师前程，17岁的爱洛漪丝与之秘密成婚，并生下一子。富尔贝尔恼羞成怒，指使人私下将阿伯拉尔阉割。作者下文所谓"体相"即婉指此事。日后卢梭以此事为原型写成著名的《新爱洛漪丝》。有关他此前此后的多次著名论战与讲学盛况，以及对于当时整个知识界人文精神的影响，参见勒戈夫《中世纪的知识分子》（中译本），第31—44页。——中译注

注70　据赵敦华：《基督教哲学1500年》，第253页，19世纪初学者拉姆萨特（de Ramusat）著有《作为一个人、一个哲学家和神学家的阿伯拉尔》。——中译注

注71　布列塔尼（Brittany）：法国西北部大区，曾是古代省份和公爵领地。阿伯拉尔就是布列塔尼人。——中译注

注72　瑟诺博斯《法国史》（中译本）第136页举证：阿伯拉尔在巴黎圣热内维埃夫山上做露天讲学，因为巴黎城中没有一个大厅能够容纳下他的听众。——中译注

注73　（伦巴第的）彼得（Peter Lombard，法语为Pierre Lombard，约1100—1160年）：巴黎主教，所编纂的《教父名言集》（*Liber Sententiarum*）汇集了早期基督教教父的教导和中世纪诸神学家的见解，集多年神学教材之大成，在16世纪之前一直是各大学法定教科书。——中译注

注74　上帝一位论（unitarianism）：主张上帝只有一个位格，反对三位一体说。否认基督之神性，认为耶稣是人不是神。前述阿里乌学派即持该主张。——中译注

注75　或音译为西岱岛。巴黎城筑于2000年前，位于塞纳河一岛屿上。现代巴黎城已自该岛向周围伸展，远远超过塞纳河两岸。但城岛一直是巴黎古城的教权与俗权中心，塞纳河左岸则一直是文化生活的中心。——中译注

注76　德尼弗尔教父（Heinrich Suso Denifle，1844—1905年）：多明我会学者，遍访欧洲各主要国家图书馆，后利用担任梵蒂冈档案馆副馆长的机会，于1885年出版了材料扎实的《1400年前的中古大学》（*Die Universitäeten des Mittelalters bis* 1400），推翻了布拉伊的研究结论，开列出几十个从教廷文献中重新发现的中世纪大学，使对中世纪高等教育的研究发生革命性变化。后应巴黎大学之邀，整理出版其早期历史资料。大学图书馆长夏特兰（Chatelain）为他的助手。在数年时间里，他们就很快编出对开本四大卷《巴黎大学文件汇编》（*Cartularium Universitatis Parisiensis*，1889—1897）和两卷《文献补编》（1894—1897）。据德尼弗尔本人在第二卷序言中说，他在教廷登记室看过20万封信，用了其中8000封作为该卷注释。——中译注

注77　杜·布拉伊（Du Boulay）：即Bulaeus。据汤普森《历史著作史》中译本（下卷），第742页，该书出版日期为1665—1673年。——中译注

注78　“The Organization of Teaching in the University of Paris during the Middle Ages”,Paris and Besançon, 1850.——英译注

注79　勒戈夫《中世纪的知识分子》引用了H．（而不是M.）Rashdall的同名著作，牛津大学出版社1936年版，3卷本。——中译注

注80　先贤祠（Panthéon）：建于1755—1792年，路易十五患重病，病愈后想以此作为对圣热内维埃夫的谢恩奉献物，取代以这位女

主保圣徒之名命名的5世纪修道院。后修道院日渐圮毁，大革命期间改为先贤祠。祠内有铭文"国之伟人，永膺感戴"。葬有雨果、伏尔泰、卢梭，左拉等。——中译注

注81　瑟诺博斯《法国史》中译本第122页：1291年的巴黎纳税人花名册上，载有三百多个行会。仅皮匠一行，至1160年后便分为五个行会：皮鞋匠、鞣皮匠、补鞋匠、制皮带匠、制钱袋匠。——中译注

注82　阿伯拉尔认为自己的老师有负盛名，甚至批评自己的老师像一棵光长叶不结果的树木，一座光冒烟不发火的炉子，只学了不到两年就离去了。——中译注

注83　出师活儿：中世纪时学徒为取得师傅资格而向行会呈交以做鉴定的手工制品。——中译注

注84　库尔松（Robert de Courçon，1160—1219年）：曾为罗马教皇伊隆桑三世的特使，1215年制定巴黎大学首部章程。担任过巴黎大学训导长。——中译注

注85　即神圣罗马帝国的皇帝。——中译注

注86　索尔斯伯里的约翰（John de Salisbury，1115或1120—1180年）：英格兰著名拉丁语学者，曾任坎特伯雷大主教秘书和夏特尔主教。——中译注

注87　同乡会（nationaux）：中世纪大学中由某一地区或某个国家来的学生为了相互保护和合作而在异地结合在一起的一种团体。在一些大学里，这种同乡学生会负有教育学生和检查学生的责任。每一个学生都受其监督者管理，而监督者本人则由选举产生，任期从一个月（巴黎大学）到一年（博洛尼亚大学）不等。通过参加选举和会议，大学生们也体验着宪政的实际运作。后来有许多人在君主的各种委员会和政务会里任职。本书将同乡学生会简译成同乡会，但敬请读者注意它与现代具有纯粹乡谊性质的同乡会不同。——中译注

注88　教授会（Facultés）：欧洲中世纪大学的教师法团组织，一般大学有文学（艺学）、法律、医学和神学四个教授会（比如本讲中的巴黎大学），每个教授会推选一位主任，大多由资深教授担任，为该会在大学组织中的代表。但是，由于日后教授法团组织、教学专门化单位、学生管理单位这三种性质逐渐融合，人们逐渐用系科来称呼。本书以下翻译作院系或系科，但请注意它起源时的法团意涵。——中译注

注89　据勒戈夫《中世纪的知识分子》（中译本）第67页：除了大学院墙外的普雷·奥·克勒克运动场，不存在任何涉及整个社团组织的地产或建筑问题。关于"艺学院"的译法（而不是"文学院"或"人文学院"等更能为现代读者所接受的措辞），当然是想要突出"自由七艺"的源流，也依据了赵敦华《基督教哲学1500年》的译法。在没有统一的、更好的中文译名之前，译者只能尽量保持全文的统一（比如艺学教师之类），也许有些地方显得怪异。——中译注

注90　1229年，巴黎大学学生与市民因生活纠纷发生冲突，学生受伤。次日学生报复。巴黎主教起诉学生，摄政王后下令追查，抓捕学生。学生与国王卫队发生流血冲突，许多学生被卫队杀死，巴黎大学大部分人员参加罢课，并撤往奥尔良。在接下来的两年时间里，巴黎几乎没有再开任何课程。直到1231年，教皇格雷古瓦十一世（1145—1241年）出面调停，发布谕旨，同意颁布新章程，大学恢复，并扩大了1200年即已获得的特权：结盟权与罢课权。国王圣路易确认巴黎大学具有法人资格。至此，巴黎大学摆脱被监护地位。——中译注

注91　蒙彼利埃（Montpellier）：法国南部古城，1160年建立法律学校，1220年建立蒙彼利埃大学，1221年在大学中建立医学院，在中世纪曾闻名于世。——中译注

注92　博洛尼亚（Bologna）：意大利北部古城，一译波隆纳，12世纪初成为自由市镇，博洛尼亚大学建于11世纪，系欧洲最古老、最有名的大学之一，在12—13世纪名望最高，成为欧洲研究民法和教会法规的主要中心。——中译注

注93　巴黎大学的法学院只讲授教会法规，1219年，教皇洪诺留三世（Hon oriusIII）颁令禁止民法教学。直至1679年，法王路易十四才颁布敕令，准许巴黎大学讲授民法。——中译注

注94　萨维尼（Friedrich Karl von De Savigny，1779—1861年）：现代德意志民法体系和一般私法理论的创始人，并以其国际私法体系闻名于世。著有七卷本的《中世纪罗马法历史》。——中译注

注95　腓特烈二世（Frederic the Second，1194—1250年）：1197年起任西西里国王，1212年起任德意志国王，1220年起任神圣罗马帝国皇帝。1224年在那不勒斯（Naples）创办欧洲第一所国立大学。——中译注

注96　方济各会（the Franciscans）：13世纪初由阿西西的圣方济各创立。当时该会会士遍及欧洲各地，设在巴黎和牛津等大学城市的修士住所改作神学院，不久即成为欧洲最著名的神学教育机构。

多明我会（the Dominicans）：1215年由圣多明我创立。1217年，多明我将分别位于巴黎大学和博洛尼亚大学附近的房产献出创办神学院。——中译注

注97　实际情况是很复杂的。修士们在取得教授资格方面时常不符合程序，经常不与其他教师联合罢课（他们又有什么必要呢？），由于靠布施生活，所以也经常不问学生要钱，从而造成不正当竞争。教皇英诺森三世于1254年责令修士遵守大学规章，并颁令限制修会在大学里的特权。但其继承人、前方济各会护卫枢机主教亚历山大四世，则于同年颁发教谕《反隔离》，取消了前任的诏书，并于次年颁发教谕《新的光明之源》，确定了修士对大学教师的彻底胜利。——中译注

注98　高卢主义（Gallicanisme）：出现在法兰西的一整套宗教和政治理论及实践，强调限制教皇权力，世俗君主权力不受侵犯，一度成为法国天主教的主要特征。——中译注

注99　小品（ordres mineurs）：一译“次级神品”。中世纪教会接受神职者从削发礼开始，即领受小品，可享受教会俸禄。——中译注

注100　法兰西岛（Ile-de-France）：卡佩王朝时期，王室直接管辖的范围十分有限，王室辖地仅限于包括巴黎和奥尔良在内的所谓“法兰西岛”的狭长地带，即塞纳河与卢瓦尔河之间的小片分散地带。王室辖地不到3万平方公里，而此时名义上属于法兰西的领土有45万平方公里。如今，法兰西岛是法国22个大区中人口最稠密的一个，辖有包括巴黎市在内的8个省。——中译注

注101　此处指现代罗曼诸语言和方言，主要包括法语、西班牙语、葡萄牙语、意大利语等。需要指出，巴黎和法兰西岛的方言直到15世纪左右才成为法语的官方正式语言，此前，皮卡第语、诺曼底语等都是与之地位相仿的方言。——中译注

注102　日耳曼诸语言包括英语、德语、荷兰语以及各主要北欧语言。——中译注

注103　包括现代的比利时、荷兰和卢森堡。在种族上，低地国家形成了西欧的古日耳曼语与拉丁语继承者之间的过渡地带。——中译注

注104　诵经教士（Chantre，precentor）：主管修道院的图书室（抄录经文）。——中译注

注105　亚历山大四世（Alexander IV，1199—1261年）：1254—1261年任教皇，支持巴黎众修士反对世俗教师，在法国增设异端裁判所。——中译注

注106　校长（recteur）：大约出现于1245年。为巴黎大学最高长官，起初只能由艺学院教授担任，并要求候选人具有七年以上教授文法或修辞学、或教授哲学两年以上的资历。开始每月改选一次，后来每三月改选一次。校长对内进行最高监督，对外代表学校与后来的宗教裁判所、巴黎市政会议等打交道。对于国王，校长利用教皇赐予

的特权保护自身利益；对于教皇，校长又利用国王批准的特权，使学校处于相对独立的地位。16世纪以后，校长一年改选一次。——中译注

注107　福阿尔街（rue du fouarre）：巴黎街道名，索邦神学院所在地。——中译注

注108　博韦人文森特（Vincent de Beauvais，1190—1264年）：多明我会僧侣。著有卷帙浩繁的《伟大镜鉴》（分为《自然镜鉴》《教义镜鉴》《历史镜鉴》），是13世纪最完备的学问百科全书。后又写了其中《史鉴》的摘要《备忘录》。对于研究中世纪历史与文化的许多方面，他的著作都是极为重要的参考文献。——中译注

注109　圣水（bénite）：东正教会和天主教会中业经祝福而用来为教堂、住宅和礼拜用品祝圣的特别的水。——中译注

注110　托钵修会（des ordres mendiants）：亦称"乞食修会"，天主教修会的一种，起自13世纪，初期拥有方济各会、多明我会等四大修会，规定不置恒产，会士以托钵乞食为生。其活动范围和组织体制与隐修院修会不同，后者主要在隐修院里活动，各以本修院院长为最高领导人。托钵修会则渗入社会各阶层，总会长直接隶属于教皇。——中译注

注111　随着图书在大学里被广泛使用（而不再是在修道院的图书室中被拴在书桌上），开本变小，装潢不再像以往那般讲究，原本有花体首字母和装饰字体的地方常常留出空白，囊中羞涩的买主（常常是研究哲学和神学的人）直接买走誊抄本，而富裕的顾客（多为法学家）则可再让人在相应位置上画上字母。简略记号越来越多。有关由此引发的书写文化传播及新的文化事业阶层的形成，参看勒戈夫《中世纪的知识分子》（中译本），第92—94页。——中译注

注112　纳瓦尔学院后来长期是欧洲最先进的中学之一，培养出伊拉斯谟、亨利三世、亨利四世、黎塞留和波舒哀等名王大哲。另据

勒戈夫《中世纪的知识分子》（中译本），第114页，该学院创建于1304年。——中译注

注113　高僧布克（Dom Martin Bouquet）：大革命前圣泽芒修道院僧侣，历史编撰家，在1738—1752年间编成《高卢和法兰西作家文库》或《高卢和法兰西历史著作汇编》的前八卷。——中译注

注114　在今天的法语中，是公立男子中学校长的意思。——中译注

注115　维特里的雅克（Jacques de Vitry，1180? —1240年）：13世纪初最著名的传教士，参加过十字军东征。曾任巴勒斯坦境内主教。著有《东方史或耶路撒冷史》，为13世纪的历史及风俗提供了很有价值的材料。其中第二卷是对西欧的严厉控诉，因为他们对十字军的神圣事业漠不关心。另著有《书简》。——中译注

注116　普雷沃斯廷：1206—1209年任巴黎大学校长。——中译注

注117　埃斯图维耶（d’Estouville）：1452年，在法王查理七世的支持下，以教皇特使身份对巴黎大学执行新的改组行动。——中译注

注118　牛津大学于12世纪末建立，剑桥大学于1209年建立，维也纳大学于1365年建立，布拉格大学于1348年建立，莱比锡大学于1409年建立。——中译注

注119　拉缪（Petrus Ramus，法语名为Pierre de la Ramée）：法国哲学家、逻辑学家与修辞学家。曾求学于巴黎纳瓦尔学院，1536年取得艺学士。后在巴黎的勒芒学院与万福玛利亚学院讲授亚里士多德的逻辑学。1546—1572年任巴黎大学艺学院院长。1561年前后改信新教，1572年于圣巴托罗缪大屠杀中被暗杀。——中译注

注120　法语此词兼有送进修道院、与世隔绝、幽禁等义。——中译注

注121　法兰西第一帝国（1804—1814年）时期，拿破仑在全国大力推行严格集权的教育改革。按照更加正规化、军事化和功能化的路子实行中等教育改革。无论是公立中学，还是地方中学，中学生均实行严格的纪律训练，过着军事化的生活。上下课均以击鼓为号，一犯大过即被开除。拿破仑改革教育的目的，就是要使学校培养出忠于皇帝的能干的行政人员和经济部门的实际领导者，他们不是思想活跃分子，而是有谋生技能、奉公守法的公民和热情、勇敢又顺从的战士。高等教育只限于培养工程师、教师、科学家和技术人员，分别由革命期间建立的专门学院来完成，如高等师范学校、综合工科学校、中央高等工艺制造学校等，参见本段下文对高校取代大学的说法。——中译注

注122　我们这里被迫使用现代译法，请注意"学士"、"（行会）师傅"和"讲师"是一个词。所以，"艺学学士"就是"艺学师傅"，也就有了上讲坛的可能性。——中译注

注123　我们在此保留了这个词的原型。法语中此词指中学毕业会考合格者，即"业士"，也就是上文所说的"baccalauréat"（按照本段下文的说法，是前者的一种应急的不规范说法）。我们会看到，它实际上用来指多种领域中的某种初级见习身份。——中译注

注124　学习骑士（page）：在中世纪的欧洲，贵族子弟在幼年时代便离开家庭，到某个亲王或贵族家中学习怎样当骑士，他要学习如何使用武器、打猎、音乐、跳舞和与其社会地位相应的一些技能。然后，他可以晋升见习骑士，再晋升骑士。"knight bachelor"目前是英国爵位体系中最低一级爵士，在欧洲历史上，过于年轻的骑士只是见习骑士，还不能成为自树其帜的"方旗骑士"（banneret），只有在有了军功和拥有足够土地后，才可提出晋升申请。——中译注

注125　圣莱米（Saint-Rémi）：即兰斯的莱米吉乌斯（Remigius of Reims，约437—约533年），兰斯主教，劝化法兰克国王克洛维一世信奉基督教，大大促进基督教在法兰克全境之传播。其圣日为10月1日。

大斋节节期不定，一般复活节（每年三四月间）前一周的礼拜日为棕枝主日，棕枝主日的前40天为大斋节节期。涂尔干在下一讲中明确指出，教学时段为每年10月1日到次年3月25日。——中译注

注126　加尔默罗修会（Carmelite）：又称圣衣会，中世纪天主教四大托钵修会之一，与多明我会、方济各会和奥古斯丁会（奥斯定会）并称。——中译注

注127　圣托马斯·阿奎那〔St．Thomas Aquinas，即（意大利）阿奎诺地方的托马斯，1224或1225—1274年〕：基督教神学家、经院哲学家，著有《神学大全》和《反异教大全》两部巨著。1252年进入巴黎大学神学院学习，1256年开始在巴黎大学任教（1256—1265年；1268—1272年）。曾多次与人展开论战。其中第二次巴黎时期，一方面反对艺学院中阿维罗伊主义者激进的亚里士多德主义，一方面反对神学院方济各会学者保守的奥古斯丁主义，故此深感正确理解亚里士多德原著的重要性，对《物理学》《后分析篇》《解释篇》《政治学》《伦理学》《论灵魂》等做了评注。——中译注

注128　即城邦。——中译注

注129　布里当（Jean Buridan，1300—1358年）：亚里士多德学派哲学家、逻辑学家，曾在巴黎大学随唯名论思想家奥康姆学习哲学，任教巴黎大学艺学院30年之久。1328年及1340年先后任该校校长，并于后一任校长任上签署禁止将奥康姆学说教条化的条令。——中译注

注130　波菲利（Porphyry，约234—约305年），新柏拉图主义希腊哲学家，师从普罗提诺（柏罗丁）。著述丰富，涉及哲学、语言学和自然科学等。为亚里士多德《范畴篇》所做导论后来被波伊提乌译成拉丁文，成为中世纪标准教科书。“波菲利之树”是中世纪研究逻辑分类的重要观念。波伊提乌翻译了亚里士多德的《工具论》，包括《范畴篇》及波菲利对此篇所做注释，还撰写了《范畴篇》、《解释篇》的注释，这些注释与译著在中世纪早期被广泛用作辩证法教材。而他翻译的《前分析篇》《后分析篇》《辨谬篇》《正位篇》（此四

篇与以上两篇共同构成亚里士多德的《工具论》），则直到12世纪才被人发现。——中译注

注131　科尔瓦比（Robert Kilwardby）：13世纪多明我会的僧侣，曾在巴黎大学任教，并于1270年前后任坎特伯雷大主教。——中译注

注132　阿马尼亚克（Armagnac）战争：阿马尼亚克为法国西南部一地区名。从12世纪起，成为法王控制区与英王控制区之间的缓冲地带，战略地位日益重要。英法百年战争（1337—1453年）中，根据1360年《加莱条约》，英王取得对该地区的宗主权。1380年，年仅12岁的查理六世继位，成年后成为间歇发作的精神病人。此时，封建贵族乘机结党争权，形成以勃艮第公爵为首的勃艮第派和以奥尔良公爵（系查理六世之兄弟）为首的阿马尼亚克派（奥尔良公爵之岳父为阿马尼亚克伯爵）。1407年，奥尔良公爵在巴黎被勃艮第公爵所杀。巴黎人全体拥戴勃艮第派，市内笼罩恐怖专政气氛，打手队在市区巡行，见奥尔良人便杀。阿马尼亚克伯爵联合另两位南方领主，兵临巴黎城下，市民倒戈，与之谈判。勃艮第公爵退出巴黎城。阿马尼亚克派控制了查理六世。英王亨利五世趁机于1415年恢复对法战争。勃艮第派投降英军。英军很快占领巴黎和法国北部地区。1418年后，查理七世与勃艮第公爵取得和解，阿马尼亚克派权势不再。1428年英军围攻奥尔良，次年奥尔良守军击退英军（史传民女贞德星夜驰援，军心大振；后巴黎大学在审判贞德为女巫的过程中扮演了不光彩的角色）。——中译注

注133　比维斯（Juan Luis Vivès，1449—1540年）：西班牙人文主义者，伊拉斯谟的学生。在教育、哲学和心理学等方面颇有建树。强烈反对经院哲学，主张以归纳法为研究方法。1509—1512年曾在巴黎学习。1531年写成《论纪律二十卷》，主张运用个人的探索与经验进行归纳的原则来学习自然。——中译注

注134　裴斯泰洛齐（Johann Heinrich Pestalozzi，1746—1827年）：瑞士教育改革家。主张贫民教育，强调加强学生自身能力的教学方法。他的大多数教育原则被现代初等教育所接受（至少是表面

上，因为涂尔干似乎对此很有疑惑，参见第十九讲开头）。——中译注

注135　例见拉伯雷《巨人传》第五部第19章以下。1532年，拉伯雷在里昂首先出版了政治小说《巨人传》的第二部（全书共五部，1564年出齐），次年即1533年，最高法院与巴黎大学就宣布此书为禁书。——中译注

注136　约诺土斯（Janotus）：索邦的神学大师，参见《巨人传》第一部第18章以下。——中译注

注137　和上文所说的培根不同，这里指的是弗朗西斯·培根（Francis Bacon，1561—1626年）。他有关归纳推理的重要性的观点，参见《工具论》。——中译注

注138　愚人节（fête des fous）：中世纪欧洲民间节日，定在1月1日或此日前后，特别盛行于法兰西，13世纪前后演变成讽刺基督教道德礼仪的一种场合，可以假扮高僧达官，肆意妄为。虽屡遭禁止，1431年巴塞尔会议也规定处罚办法，但直到16世纪才绝迹。这一节日更类似于今天的狂欢节，而非愚人节。——中译注

注139　科尔迪埃（Mathurin Cordier，1479—1564年）：巴黎大学教师，加尔文1523年进入该校，曾在其门下学习拉丁文。——中译注

注140　据勒戈夫《中世纪的知识分子》（中译本），第137页，应为Jean Standonck。据李兴业《巴黎大学》，第143页，Johann Standonck为荷兰人，1485年曾任巴黎大学校长。——中译注

注141　弗朗索瓦一世（François Ⅰ，1494—1547年）：1515—1547年任法国国王。文艺复兴时期的艺术与学术提倡者，人文主义者。1530年创办皇家学院，即后来的法兰西学院。——中译注

注142　基督教亚里士多德主义与基督教柏拉图主义是一种非常肤浅的区分。12世纪与13世纪通过翻译亚里士多德著作来恢复其思

想，确实是欧洲思想史上一个重要事件。但是，13世纪时所谓亚里士多德主义的经院哲学家们，尽管全力投入亚里士多德的新译本及其哲学和神学意蕴，但也深受奥古斯丁、波伊提乌和（埃里金纳注释的）伪狄奥尼修斯一脉的影响。——中译注

注143　夏特尔的贝尔纳（Bernard de Chartres，11世纪末—约1130年）：人文主义者与哲学家，法国著名的夏特尔学派领袖。12世纪柏拉图主义代表人物。1114年开始在夏特尔学校任教辩证法与文法，1119年当选该校校长。1124年起执教巴黎，学生中有著名的索尔兹伯里的约翰（后曾任夏特尔主教）。夏特尔修道院及其学校是12世纪著名的学术中心，非常注重四艺的研究。把教育重心放在古典文化和世俗知识上。倡导人的重要性。史称"夏特尔精神"。——中译注

注144　路易十二（Louis XII，1462—1515年）：1498年起任法国国王。国内政策上很得民心，被称为"人民之父"。精简和改进司法行政，在对外连年征战情况下一直维持原有捐税，并且始终保持国内免遭侵略和内战。——中译注

注145　即"奥格斯堡联盟战争"，也称"大同盟战争"（1689—1697年），法王路易十四发动的重要战争。他的扩张计划为由英格兰、荷兰共和国和奥地利哈布斯堡家族领导的同盟所组织。导致战争的更深原因在于敌对的波旁王朝与哈布斯堡王朝之间的势力均衡问题。——中译注

注146　意大利战争：从15世纪末开始，在意大利富庶物质文明和奢华生活方式的吸引之下，法国数代国王相继发动对意大利的连年征战。从1495年查理八世入侵那不勒斯开始，经路易十二、弗朗索瓦一世，最后在亨利二世手上结束。就整个欧洲而言，这是法国、西班牙和神圣罗马帝国争夺意大利的战争。整个意大利冒险对于法国来说，在军事上并未有多大收获，始终纠缠在欧洲复杂的王位继承争夺之中。但是，通过欧洲霸权的争夺，法国在英法百年战争之后恢复了欧洲强国的地位，并且刺激了国内经济生产，活跃了文化生活，加速了社会流动。——中译注

注147　意大利主体位于欧洲大陆南端亚平宁半岛，面向温暖的地中海和通往近东的航路，北部大致以阿尔卑斯山脉为界，与欧洲大陆的法国、瑞士、奥地利等主要国家相隔。——中译注

注148　在西班牙方面，涂尔干此处所指略有含糊之处。实际上，这里所指的并不是卡斯蒂利亚（Castille）王国费迪南德一世（1016或1018—1065年）及其继承者，而是阿拉贡国王费迪南德二世（Ferdinand Ⅱ，1452—1516年），1469年缔结政治婚姻，与卡斯蒂利亚公主伊莎贝拉成婚。1474年公主自立为女王，费迪南德与之共治，称卡斯蒂利亚国王费迪南德五世。阿拉贡王国与卡斯蒂利亚王国的联合，成为现代西班牙的立国基础。——中译注

注149　高康大还有另一种中文译法也比较流行，即卡冈都亚。包诺克拉特（Pano-crates）希腊文原义是"雄壮、有力"，事见《巨人传》第一部第15章。——中译注

注150　这里指包诺克拉特延请大师，用典籍中所载秘方来治高康大。但同时，为了帮助高康大排泄，又在高康大上厕所时，让教师在旁替他诵读经文。以下具体场景参见《巨人传》第一部，第23章。——中译注

注151　详参本书注226。——中译注

注152　比代（Guillaume Budé，1467—1540年）：法国学者、外交家和皇家图书馆馆长。研究希腊文化，使古典研究在法国复兴。1516年写信（《论王侯的教育》）给法王弗朗索瓦一世，在反对教会与巴黎大学的斗争中赢得了宫廷的支持。在弗朗索瓦一世的支持下，1530年在巴黎创建法兰西学院，以此攻击经院哲学的最后堡垒。——中译注

注153　此处涂尔干所使用的"Pléiade"一词若是实指，则应为法国七星诗社，但此处似乎很难说就一定不是虚指。七星诗社为16世纪法国出现的一个作家团体，宗旨是把作为文学表达工具的法语提升到古

典语言的水平。以龙萨为首，还包括蒂亚尔、若代尔等，被认为是法国文艺复兴诗歌的最早代表。——中译注

注154　事见《巨人传》第一部第52—58章，尤其第57章。特来美的希腊文原义是“意志、愿望”，因为该修道院的院规就是“随心所欲、各行其是”。——中译注

注155　有关高康大“兼容并蓄”的学习生活，详见《巨人传》第一部，第23章和第24章。以下中译文一般取自上海译文版《巨人传》中译本，略有改动。这里的“家伙”包括了各式乐器、工具和武器等。——中译注

注156　约翰修士（Frère Jean des Entommeures）：首次出场为第一部第27章。——中译注

注157　巴奴日（Panurge）：首次出场为第二部第九章，意思是“精巧奸诈，万事通”。——中译注

注158　此信见《巨人传》第二部第八章，但是涂尔干的引文似乎是这封长信的一个缩写。——中译注

注159　原文见《巨人传》第二部第八章，中译文有所改动。——中译注

注160　昆体良（Quintillian，约35—96年以后）：古罗马修辞学家和教师。著有《雄辩术原理》。

迦勒底（Chaldean）位于巴比伦尼亚南部（今伊拉克南部），在《旧约》中经常提到。在古代作家那里，迦勒底人经常被用来指僧侣和其他受过正统巴比伦文学教育、尤其是受过传统天文学或占星术教育的人。——中译注

注161　普鲁塔克（Plutarch，或译普卢塔克，约46—119年后）：对16—19世纪欧洲散文、传记、历史著作的发展影响极大的传记作家。最著名的作品是《希腊罗马名人传》。还有总称为《道德论

丛》的文章60余篇，主要为对话或讽刺文，涉及题材极广，包括教育、哲学、伦理、宗教、政治、文学、自然科学等。拉伯雷、蒙田、莎士比亚、培根等都深受其影响。蒙田的散文多有其《道德论丛》的痕迹。

保萨尼阿斯（Pausanias，活动时期为143—176年）：希腊旅行家和地理学家，著有《希腊志》，是了解古代遗迹的最宝贵的材料。最擅长记述奥林匹亚和德尔斐等地的宗教艺术和历史建筑。

阿特纳奥斯（Athenaeus，活动时期约公元200年）：希腊文法家，所著《欢宴的智者》（*Antiquitez*）叙述了许多知识渊博的人相聚于一次贵族酒会，保存了大量业已散佚的古代作品的引文，征引作家多达800位。描写了花与果实的功用。——中译注

注162　波利齐亚诺（Politian，1454—1494年）：意大利诗人，人文主义者，文艺复兴时期杰出的古典学者。将《伊利亚特》译成拉丁文。在佛罗伦萨大学就任拉丁文和希腊文教师时，做有四次演讲，《斗篷》论维吉尔的诗，《乡下人》论赫西俄德和维吉尔的田园诗，《琥珀》论荷马，《抚育》论希腊和拉丁文学的各种体裁。

赫西俄德（Hesiod，活动时期约公元前700年）：希腊最早的诗人之一，著有《神谱》和《工作与时日》。

维吉尔（Virgil，公元前70—前19年）：古罗马最伟大的诗人。著有《埃涅阿斯纪》《牧歌》《农事诗》。他对于后世的影响一直十分巨大。作品约在公元前1世纪进入文法学校，特别是《埃涅阿斯纪》被文法学家们广泛地解释和评注，在文法学校及修辞学校中的地位一直延续到帝国灭亡。罗马甚至把是否阅读过其作品作为受教育程度的标志。昆体良建议教育的全部课程应该以他的作品为依据。奥维德对他的模仿和响应也十分有名。而基督教中几个著名预言在他的《牧歌》第4首里也有见证。——中译注

注163　普林尼（Pliny，23—79年）：古罗马大科学家、作家。所著存有《自然史》37卷，涉及大量自然科学，从宇宙天文、动物医

药到矿物农作无所不及。在中世纪欧洲，此书起到代替一般教育的作用。

迪奥斯科里斯（Pedanius Dioscorides，约40—约90年）：希腊医生、药理学家。他的《药物论》一书为现代植物术语学提供了最经典的原始材料，详尽介绍了近600种植物和近千种简单药物。

坡吕克斯（Julius Pollux，活动时期2世纪下半叶）：学者、修辞学家。著有希腊辞典《词类汇编》，包括许多学科的专门术语和修辞方面的资料以及文学作品的引语，尤以音乐和戏剧方面的论述见长。写过有关渔猎的作品。

盖伦（Galen，129—199年）：古罗马医师、哲学家、语言学家。古代医学史上的地位仅次于希波克拉底。对拜占庭及伊斯兰文明产生深刻影响达1400年，对文艺复兴时期西方科学的复兴也起了重要作用。

奥比安（Oppian）：据《巨人传》上海译文版中译者注，希腊有两位诗人叫奥比安，一位生于2世纪，著有钓鱼诗；另一位生于3世纪，著有狩猎诗。——中译注

注164　见《巨人传》第一部，第23章和第24章。下同。——中译注

注165　泰奥弗拉斯图斯（Theophrastus，前374—前287年）：古希腊逍遥学派哲学家，亚里士多德的学生。著述留存有《植物研究》9卷和《植物病原学》6卷。——中译注

注166　见《巨人传》第一部，第十章。——中译注

注167　拉伯雷（François Rabelais，约1494—约1553年）：法国作家和牧师。在世时以医生和人文主义者著称，而以《巨人传》之作者传名后世。初习法律，1521年受神职，后学医，1532年任里昂天主教医院医师，其间曾解剖过一具被绞死的犯人尸体。这两种职业使他有机会接触并熟练掌握希腊语和拉丁语，为他后来研究古典作品提供

了方便，也为其文学创作创造了条件。《巨人传》中广为涉及了当时的法律、医学、政治、宗教、哲学等知识和伦理范畴内的主要内容。与拉缪、伊拉斯谟等过往甚密。——中译注

注168　兰塞洛特（C．Lancelot，1615—1695年）：法国语言学家，波尔罗亚尔学校优秀教师，曾撰写学习拉丁文、希腊文、意大利文、西班牙文的《新方法》系列速成教材。——中译注

注169　拉缪（简单生平见本书注119）在任巴黎大学艺学院院长期间，积极从事教学课程改革，将重点转向伦理学、政治学和公民学。学生掌握的不再是三段论推理，而是能够说服人的辩论技艺。他指出，辩证法最大的目的不在于必然性，而在于最大程度的或然性，这就是可信性。辩证法的先驱不是亚里士多德，而是西塞罗、昆体良和波伊提乌。——中译注

注170　但丁（Dante，1265—1321年）：意大利最伟大的诗人，文艺复兴先导。他不仅用意大利文写下了彪炳世界文坛的《神曲》，弘扬了世俗民族语言的地位，而且写下了一系列关于修辞学、伦理学乃至政治思想的重要著述（尤其是《论世界帝国》）。他不仅吸取了维吉尔、西塞罗和波伊提乌等古典作家的长处，还对经院哲学和神学十分熟悉。薄伽丘撰写过但丁的生平，并在1373—1374年开办了第一批讲解《神曲》的大学讲座（这意味着但丁是第一位能够与古典名著一起列入大学课程的当代人）。——中译注

注171　阿尔贝蒂（Leone-Battista Alberti，1404—1472年）：意大利人文主义者、学者、建筑师与文艺复兴时期艺术理论的主要创始人。由于他的人品、著作和广博的学识，被认为是文艺复兴时期"全才"的楷模。获博洛尼亚大学法学博士学位。后任罗马教廷秘书，奉命以华美的"古典"拉丁文重写圣徒和殉教者的传记。1432年写成对话录《论家庭》，开始以伦理思想家和文体家知名。1435年写成《论绘画》，对准确、丰满、几何性的合乎透视画法的文艺复兴时期绘画风格起到了决定性的开创作用。修复了罗马奥古斯都时期经典建筑理论家维特鲁威的著作全文，并亲自主持了圣彼得大教堂、梵蒂冈教皇宫及其他宏大的文艺复兴时期罗马的建筑工程。1452年写成的《论建筑

十书》成为文艺复兴时期建筑学的圣经。他还写出了第一部意大利文法，一本密码学先驱著作，等等。

涂尔干此处的大段引语，皆来自布克哈特的《意大利文艺复兴时期的文化》（参见第十七讲310页注1），中译本在第133—134页。但有多处不同，比如“对公爵的葬礼演说”中译为“对狗的吊辞”，“年迈后记忆力衰退”中译为“24岁记忆力减退”，请读者细查。——中译注

注172　伊拉斯谟（Desiderius Erasmus，1469—1536年）：16世纪欧洲最伟大的学者。生于荷兰，卒于瑞士。他的教育著作，推动了以新人文主义者所强调的经典作品来代替古老的学术课程体系。1495年入巴黎大学修习神学（住在蒙太古学院）。曾在法国、英国、意大利等欧洲主要国家居住、写作。著有《愚人颂》《论基督君主的教育》《箴言》《对话》等许多作品及大量解经著作，以及拉丁语课本等。——中译注

注172a　金口约翰（即克里索斯托，Saint John of Chrysostom，约347—407年）：早期基督教希腊教父、解经家、君士坦丁堡大主教。因讲道透彻动人，为平民所喜爱，故得绰号“金口”。

圣巴西勒（即大巴西勒，Saint Basilius Magnus，约329—379年）：早期基督教希腊教父。维护三位一体，反对阿里乌派。

圣安布罗斯（Saint Ambrose，约339—397年）：早期基督教拉丁教父、米兰主教、解经家、中世纪教会与国家关系观的倡导者。其著作被誉为拉丁雄辩之杰作，是劝化奥古斯丁并为之施洗礼的导师。

圣哲罗姆（Saint Jerome，约347—419或420年）：早期西方教会中学识最渊博之教父，将圣经之希伯来文《旧约》与希腊文《新约》译成拉丁文，即后称之通俗拉丁文本。——中译注

注173　奥维德在文艺复兴时期声名日盛，《变形记》尤其成为后人掌握希腊神话的通途与捷径，这是一部15卷的长诗，近12000行，集神话传说之大成，从混沌初开、乾坤始奠，一直写到恺撒被

刺、化为天神。他丰富的神话学识与惊人的诗歌想象力结合在一起，使多种希腊传说有了确定的文本。——中译注

注174　梅拉（Pomponius Mela，活动时期为公元43年前后）：所著《世界概述》为古拉丁文撰成之唯一古代地理学论文。其影响延续长达13个世纪，直至人类进入探险时代。普林尼称其为权威之作。

托勒密（Ptolemy，活动时期为127—145年）：古代著名的天文学家、地理学家和数学家。他创建的地心宇宙体系，即托勒密体系，在天文学中统治长达1300年之久。在地理学中的影响也是这样。巨著《天文学大成》和《地理学指南》两书都是到文艺复兴时期才失去霸主地位。

普林尼《自然史》第2—6卷介绍了宇宙与天文学、古代世界的自然与历史地理，尤其是一些已经不复存在的重要城市。文艺复兴时期陆续有一些小册子开始反驳这部千年流传的巨著中一些权威性观点，17世纪末终于由著名科学家来做出否定。——中译注

注175　卢奇安（Lucian，约120—180年后）：又译琉善。古希腊修辞学家、讽刺作家。著有《神的对话》和《冥间对话》等（中译本有《卢奇安对话集》），其机智的写作风格成为罗马后期及拜占庭时代作家们的楷模。

德谟斯提尼（Demosthenes，前384—前322年）：又译狄摩西尼。雅典政治家，公认的古希腊最伟大的演说家。学习其演说曾是罗马学童演说训练的一部分。在欧洲中世纪和文艺复兴时期，他的名字就是口才的同义词。——中译注

注176　普劳图斯（Plautus，约前254—前184年）：伟大的罗马喜剧作家，与特伦斯并称。从14世纪人文主义学者和诗人彼特拉克开始，他的作品逐渐对欧洲各国的市民喜剧产生影响，比如莫里哀的《吝啬鬼》。

恺撒（Julius Caesar，前100—前44年）：或译凯撒。罗马将军、独裁者、政治家。还是一位高超的演说家，并留下《高卢战记》这样的伟大作品。记叙平实，剪裁精致，虽说政治宣传意味很强，仍具备卓越的文学价值。

萨卢斯特（Sallust，约前86—前35或34年）：罗马历史学家和伟大的拉丁文学家，以描述政治任务、腐败和党派斗争的记事作品著称，包括《喀提林战争》《朱古达战争》。以后罗马历史写作大家如李维、塔西佗等也深受其影响。——中译注

注177　奥古斯都时代前后，即屋大维于公元前31年掌握罗马全境政权前后，涌现出一大批以拉丁文写作的杰出作者，内中佼佼者如维吉尔、西塞罗、贺拉斯、奥维德、李维等。——中译注

注178　利巴尼奥斯（Libanius，314—393年）：希腊雄辩家、修辞学家。其演说和信件对当时教育情况的描绘颇具价值。

至于塞涅卡，涂尔干此处所指不明，应该是老塞涅卡（Lucius Annaeus Seneca，约前55—39年）。著有《演说家修辞风格分类》，保存有约100个演说艺术的范例。——中译注

注179　本段内容见《巨人传》第一部，第15章，中译参考上海译文版译文，有改动。“爱德蒙”在希腊语里的意思是“幸运、福气”，请注意书中描写的他还未满12岁。

格拉古：此处涂尔干所指不明，由于大小格拉古均年少从政、辩才无碍，我们无法判断。大格拉古即提比略·格拉古（Tiberius Gracchus，前169至前164?—前133年），前133年任罗马护民官。小格拉古即盖约·格拉古（Gaius Gracchus，前160至前153?—前121年），前123年和前122年连任罗马护民官。两人皆接受当时新的希腊启蒙文化教育，长于公众演讲。

伊米留斯（Emilion）：古罗马政治家。——中译注

注180　彼特拉克（Petrarch, 1304—1374年）：意大利文艺复兴时期学者、诗人、人文主义者。他的致理想化恋人劳拉的诗篇，促进了文艺复兴时期抒情诗的发展。他曾经写了350多封致古代贤哲如苏格拉底、西塞罗、塞内加等的诗体信札。——中译注

注181　布克哈特（Jacob Burckhardt，1818—1897年）：近代杰出的文化艺术史学家，著有大量文艺复兴文化史和历史哲学方面的作品。此话来自他写于1860年的《意大利文艺复兴时期的文化》（第二篇"个人的发展"中第三章"声誉的近代概念"，中译本第149页，本处有改动）。——中译注

注182　美第奇家族的洛伦奇诺（Lorenzino di Medici，1514—1548年）：出身美第奇家族幼支，是一位有才华的作家。他在罗马捣毁了一些阿德里安时代最美的雕像的头颅，同属美第奇家族的教皇克莱芒七世要把他绞死，他遂逃到佛罗伦萨，成为亚历山德罗的朋友。而后者正是克莱芒七世的私生子，专横残暴，被其父于1532年立为世袭的佛罗伦萨公爵。1537年，洛伦奇诺将其刺杀。但佛罗伦萨人并未就此起来反抗专制。他后来逃亡各地，著有《辩护》一书，声称其行为是受热爱自由的驱使。但这种高尚动机不怎么得到史家承认。有关记述见《意大利文艺复兴时期的文化》中译本第58、149页。——中译注

注183　莱康（Lycon，公元前3世纪）：古希腊哲学家。——中译注

注184　见《巨人传》第二部，第二章。这段话涂尔干在第十五讲中也曾引用，比这里完整些。——中译注

注185　《巨人传》第一部，第57章。——中译注

注186　《巨人传》第一部，第57章。中译有改动。——中译注

注187　《巨人传》第一部，第57章。中译有改动。——中译注

注188　见孟德斯鸠《论法的精神》第一卷，第三章第七节“君主政体的原则”，商务印书馆中译本正文第25页，中译有改动。——中译注

注189　居耶纳学院（Collège de Guyenne）：1534年由法国人文主义者古维雅（André Gouvéa）在波尔多创建，是一所兼容并包的人文主义学校。先教本国语方言，再进到拉丁文初步。采用活泼的辩论方法，不用体罚。——中译注

注190　以上均出自蒙田“论儿童教育”，参考《蒙田随笔全集》中译本上卷，第二十六章“论对孩子的教育”，此处中译有较大改动。加斯科涅系法国历史上和文化上的一个大区，靠近与西班牙接壤的比利牛斯山区。16世纪起开始采用法语作为书面语言，但方言在许多场合下仍有很强生命力。——中译注

注191　瓦罗（Marcus Varro，前116—前27年）：古罗马学者、教育家和卓有成就的讽刺家。博学多才，约写了74部计600多卷著作，题材广泛，包括法学、天文、地理、教育、文学以及讽刺作品、诗歌、演说辞和信札等（不过得以完整留存的只有《论农业》）。曾筹建罗马第一所公立图书馆。著有《教育九卷》，是文法学校的主要参考书，也是博学派运动的范例。——中译注

注192　该书是西塞罗于公元前45—前44年去世前在其乡间别墅所著五卷谈话录，论哲学、人生和死亡。——中译注

注193　参见《巨人传》第二部，第八章，中译本第270—271页，此处有改动。——中译注

注194　多雷（Étienne Dolet，1509—1546年）：法国人文主义者、学者、印刷业者。所著《拉丁文诠解》对拉丁文研究有重大贡献。曾就学于巴黎大学等校，反对教权主义，三次被控为无神论者。先后因出版加尔文的教义著作和柏拉图否认灵魂不灭的对话录而遭监禁，1546年被巴黎大学神学教师团认定有罪，火刑处死，多有人称之为“文艺复兴事业的第一位烈士”。——中译注

注195　伊纳爵（Ignacio de Loyola，1491—1556年）：西班牙神学家，出身于西班牙的罗耀拉城（所以名为罗耀拉地方的伊纳爵，中译亦多见有伊纳爵·罗耀拉乃至简称罗耀拉的译法）。16世纪天主教改革运动最具影响的人物之一，耶稣会创始人。初为军人。1528年到达巴黎，1533年获巴黎大学艺学士，聚集一批青年准备成立组织。1539年其伙伴成立永久性组织，次年教皇保罗三世批准成立这个新修会，定名耶稣会，伊纳爵任总会长。该修会迅速发展，至伊纳爵去世时已拥有12个分会。规定会士可以穿便服，不住在固定的会院里，尽力进入各种社会机构，包括各国宫廷，为教皇或天主教廷认为需要的事情进行活动。本人起草了《耶稣会章程》，著有《神操》。两者分别为《教育计划》奠定了实践依据和思想基础，《教育计划》则因耶稣会在西方教育发展史上的重要地位而成为经典教育著作。由于他为天主教廷的维护做出了显著贡献，1662年被封为圣徒。——中译注

注196　耶稣会自称是为"愈显主荣"而战斗的耶稣军团（Compagnie de Jésus，亦有译耶稣连队），可称之为教团，仿效军队编制而成，总会长就是将军，下属各省长（各地会长）、校长等。——中译注

注197　法兰西学院（Collège de France）：文艺复兴运动在法国初起之时，法王弗朗索瓦一世在人文主义者比代的建议下，延聘了一批教师，于1530年创办了皇家学院，即后来著名的法兰西学院。法兰西学院讲授拉丁语、希伯来语、希腊语和数学，与巴黎大学分庭抗礼。——中译注

注198　圣高隆班（Saint Columban，约543—615年）：意大利博比奥大隐修院院长，作家，凯尔特教会重要传教士之一。博学多才，精通拉丁语和希腊语的古典作品。——中译注

注199　亨利二世（Henri II，1519—1559年）：1547—1559年任法国国王。本人系坚定的天主教徒，在国内严厉镇压新教徒。1547年在巴黎大理院（高等法院）设立审判异教徒的火焰法庭。——中译注

注200　巴黎大理院常常与国王分庭抗礼，即使在司法权限之外，也可行使否决权，比如奏明王上，指出某某敕令、法案等难以施行，是为“谏言”。——中译注

注201　1561年在普瓦西隐修院举行了著名的普瓦西会谈，法国天主教徒和胡格诺派教徒在此试图调解他们之间的分歧，未获成功。——中译注

注202　在法文中，“collège”一般指中学，而“lycée”专指公立中学。但这样的区分是历史形成的，“collège”曾经有（现在在英语和法语里也能看到）学院、中学、 （英国）公学、大学预科等等称呼。全书虽然一般译成了学院，但请读者一定注意这里面的差别与历史关联（最典型的比如大学预科与原本独立建制的学院之间的关系，学院与中学的关系，等等）。就耶稣会而言，当时在法国既开办学院，也创立中学，不好区分。——中译注

注203　帕基耶（Étienne Pasquier，1529—1615年）：法国律师和作家，以其百科全书式的史学巨著《法兰西研究》（共10卷）而闻名。一生大部分时间用于对耶稣会进行斗争。在耶稣会控告巴黎大学一案中为后者辩护成功，赢得声誉。——中译注

注204　当时德意志天主教徒组成的军事政治联盟反对丹麦、瑞典、英、法等支持的新教同盟，二者之间纷争导致三十年战争。在此期间，耶稣会士同天主教联盟和西班牙站到一边，反对亨利四世。1593年，克莱蒙学院学生若望·夏泰试图刺杀亨利四世，最高法院立即下令驱逐耶稣会士。1598年法国同西班牙缔结和约，同年颁布南特敕令，以宗教宽容结束天主教派和胡格诺教徒之间的内乱。加之亨利四世生性宽厚，又盼望与罗马教廷和解，遍施手腕，才在多年后争取到高等法院同意将耶稣会士召回法国。——中译注

注205　基什拉（Jules Quicherat，1814—1882年）：法国历史学家和考古学先驱，法国中世纪史专家。曾编印关于贞德受审（巴黎大学曾在其中扮演不光彩角色，见本书注132及恢复名誉的五卷资料集）。——中译注

注206　参看本书注77。——中译注

注207　阿奎维瓦（Claudio Aquaviva，1543—1615年）：耶稣会第五任和年龄最小的总会长（即将军），被许多人认为是该会最卓越的领袖。1581年当选总会长。在其管理下，耶稣会发展迅速，会员由5000人增至13000人。学院数达372所。他加强了耶稣会的运转效率，组织对本会历史的第一次学术性编纂，为耶稣会学校起草实用的教育法典。——中译注

注208　阿歇特（Louis-Christophe-François Hachette，1800—1864年）：法国出版商，出版各类教科书、辞典和大量促进教育与文化的书刊。——中译注

注209　洛兰（Charles Rollin, 1661—1741年）：法国教育家，史学家。巴黎大学神学系毕业后留校任教，1694—1712年任巴黎大学校长，采取多种措施整顿学校秩序。主要著作《学习论》。主张男女儿童接受同等教育，首先应该学习法语而非拉丁文。尊重儿童个性，发展儿童观察能力。日后伏尔泰、孟德斯鸠等对他的教育思想给予了高度评价。——中译注

注210　奥拉托利会（Oratoriens，亦译圣乐会，神爱祈祷会）：天主教中有两个奥拉托利会，都由在俗神父组成，分别以罗马和法国为中心。信奉笛卡儿的理性主义。积极推行中等教育。课程设置具有实科方向。1611年在巴黎成立的那个奥拉托利会，涂尔干在下文第二十二讲中还会详细谈到。——中译注

注211　马蒙泰尔（Jean-François Marmontel，1723—1799年）：法国诗人、剧作家、小说家、评论家，以自传《一个父亲的回忆录》（1804）知名。曾当选法兰西学院院士，任宫廷史官。——中译注

注212　波尔罗亚尔（Port-Royal）：法国天主教西多会著名隐修院。17世纪詹森主义和文学活动中心。——中译注

注213　请注意此处提到的年级排序都是从高往低排，数目越大，年级越低。——中译注

注214　弗朗什-孔泰（Franche-Comté）：法国大区，东部与瑞士接邻，16、 17世纪时在将近两百年的时间里属于哈布斯堡王朝领地，1678年并入法国。作者故有此言。——中译注

注215　帕斯卡尔（Blaise Pascal，1623—1662年）：1655年进入波尔罗亚尔隐修院，在院中写下了《致外省人信札》和《思想录》两部传世之作。《致外省人信札》是替詹森主义者阿尔诺辩护（耶稣会反对派）而给一个外省人写的18封信的汇编。信中直斥耶稣会道德松弛，嬉笑怒骂，皆成文章。法国文学批评奠基人布瓦洛称此文为法国近代散文开山之作。——中译注

注216　典出"*Les Vies paralllèle*"，即古希腊传记作家普鲁塔克的《平行列传》（中译为《希腊罗马名人传》），将希腊与罗马两方在经历、事迹、性情等方面可供比较的名人合集列传。——中译注

注217　阿喀琉斯（Achilles）：希腊神话中的人物典型，在特洛伊战争中，是阿伽门农军队里最勇敢、最英俊、最伟大的战士。

尤利西斯（Ulysses）：即奥德修斯（Odysseus），荷马史诗《奥德赛》中主人公，西方文学中最常描述的人物典型之一。他的智慧、口才、机敏、勇气和悟性都很出色。他既有玩弄计谋的才能，也有忠勇仁厚的一面。事实上，每个时代都会以自己的方式对这位"性格多面的人"重新加以阐释。

努马（Numa Pompillus，活动时期约前700年）：罗马传说中在共和国成立之前统治罗马的七代国王的第二代。据传前715—前673年在位，曾创立宗教历法和制定各种宗教制度。

奥古斯都（Augustus，即屋大维，前63—14年）：作为历史上最伟大的行政管理天才之一，他在罗马生活的每个领域乃至帝国全境开展了规模巨大的重建工作，创造了以便利的交通和繁荣的商业为基础

的持久和平时期。正是这种史称的“罗马和平”，保证了希腊罗马的古典遗产的幸存和最后的传播。他赢得了维吉尔、贺拉斯和李维的称颂。——中译注

注218　从公元前3世纪中叶到公元前2世纪中叶，迦太基人与罗马进行了一系列战争，史称三次布匿战争，争夺地中海霸权，其间涌现出汉尼拔、西庇阿等名将。最后迦太基沦为罗马在北非地区的一个行省。此处的行政官系古罗马时期执政官外出期间代理行使广泛行政权力的官职。——中译注

注219　参看本书第六讲。——中译注

注220　涂尔干此处未注明是哪一位若弗鲁瓦，根据言辞口吻，似乎是Isidore Geoffroy（1805—1861年），法国动物学家，1844年任巴黎大学督导长，并任皇家公共教育委员会委员，后当选巴黎科学院院长。但此处年代似乎有些不符。其父Éenne Geoffroy（1772—1844年）：法国博物学家，1809年起任巴黎大学动物学教授。怀疑是涂尔干把父子两人弄混了。——中译注

注221　路易十四：1643—1715年在位法国国王，是古典时代专制君主制的象征。在此期间，法国文学巨匠迭出，如高乃依、莫里哀、拉辛、拉封丹、布瓦洛等。——中译注

注222　安德洛马克（Andromaque）：希腊英雄赫克托尔的遗孀，被俘后为援救其儿子免于一死，不得不含羞忍辱，同意与敌人卑吕斯结婚，准备婚礼完毕后自杀。此时卑吕斯遗弃的未婚妻爱弥奥娜出于嫉妒，煽动青年奥雷斯替她杀死了卑吕斯，但奥雷斯并没有赢得爱弥奥娜的爱情，终于发疯。此处指的是法国悲剧诗人拉辛（Jean Racine，1639—1699年）的作品《安德洛马克》（1667年），他参考了希腊悲剧家欧里庇得斯的同名悲剧，以及荷马和维吉尔史诗中的有关情节。拉辛擅长描叙王公贵族妇女的心理，与路易十四宠幸的曼特农夫人相交甚笃。——中译注

注222a　赛莉麦娜（Célimène）是法国古典主义时期著名剧作家莫里哀（Molière，1622—1673年）的喜剧《愤世嫉俗》（1666年）中女主人公，虚伪嚼舌，爱在人后搬弄是非。阿巴公（Harpagon）是莫里哀喜剧《吝啬鬼》（或译《悭吝人》《守财奴》）中角色，突出了金钱被神化之后对家庭温情的破坏。贪婪在这里变成一种绝对的欲望。——中译注

注222b　司卡潘（Scapin）：意大利即兴喜剧中的定型人物——滑稽男角。尤以其胆小懦弱著称，遇见矛盾冲突即拔腿逃窜。司卡潘通常扮演一个靠不住的侍从和做杂事的仆人。莫里哀的《司卡潘的诡计》使这个人物成为法国喜剧的一部分。——中译注

注223　包括意大利、法国、西班牙等操拉丁语系语言的国家。——中译注

注224　梅兰希顿（Philipp Melanchthon，1497—1560年）：德国宗教改革家、神学家和教育家。与路德两人同气相求，结为挚友，在新教教义的宣传上功绩卓著。1528年提出基础教育纲要，并在德意志全境迅速得到贯彻，通过他的教科书和培训的教师，实际上改组了德意志整个的教育体系。他参与创办和改革了众多著名大学，获得"德意志之师"的称号。——中译注

注225　拉特克（Wolfgang Ratke，1571—1635年）：德国教育改革家，特别在语言教学改革方面成就卓著，为夸美纽斯及后来的教育改革家的工作奠定了基础。主张先熟练掌握本国语再学习外国语（主要指拉丁语），通过经验与试验去学习而不是死记硬背，先具体再抽象。——中译注

注226　夸美纽斯（John Amos Comenius，1592—1670年）：捷克教育改革家和教育领袖（捷克原名是Comensky）。以教学方法特别是语言教学方法的革新而著称。深信通过全民教育制度可促进人类的和平与合作。在学习拉丁文方面主张直接面对事物本身，甚至编写了看图识字课本。——中译注

注227　《大教学论》（*Magna Didactica*，1657年版），第18章，原则二。

注228　同上书，第18章，第八节。

中译者按：据傅任敢译《大教学论》（教育科学出版社1999年版）第105页，此句原文中间还有一句："它在未来世界的用处更重要（哲罗姆提醒过我们说，对于我们在天上有用的知识必须在地上去获得）。"这和涂尔干此段上下文的论述意旨关系还是比较密切的。

注229　同上书，第17章，第45节。

注230　同上书，第18章，第23节。

注231　《大教学论》，第18章，第28节。

注232　同上书，第22章，第一节。

注233　《大教学论》，第十章，第一节。

注234　《大教学论》，第18章，第35节。

注235　利奥十世（Leo X，1475—1521年）：美第奇家族成员。1513—1521年任教皇。是文艺复兴时期最大肆挥霍的教皇之一。使罗马成为欧洲文化中心，教廷成为欧洲重要政治力量。在任期间，梵蒂冈藏书大增，艺术创作繁荣，圣彼得大教堂修建加速。但耗费巨款使教廷陷入财政困难，不得不发行赎罪券，导致与路德的激烈冲突。1521年他宣布绝罚路德。

关于弗朗索瓦一世，参看本书注141和注197。——中译注

注236　实科学校（Realschule）是德国的一种中学，强调实用，到18世纪中期演进为六年制。以实用课程（物理、化学）及利用化学实验室和生产玻璃、木材的车间而闻名，成为其他国家教育改革家的楷模。——中译注

注237　拉夏洛泰（La Chalotais，1701—1785年）：法国行政官员。长期领导大理院（高等法院）与国王之间的斗争，曾为此入狱。强调国家办学，反对耶稣会对法国中等教育的控制，1762年巴黎大理院宣布撤销耶稣会。著有《关于〈耶稣会规程〉的报告》、《论国民教育》，后者影响广泛，受到伏尔泰和狄德罗等人的大力赞扬。——中译注

注238　罗兰（Baltheley Roland）：曾任巴黎市议会议长，提出改进教育工作，建立国家主义的教育体制，替代教会组织的学校。注意不要和此前担任巴黎大学校长的罗兰和此后大革命时期的罗兰夫人弄混。——中译注

注239　*Plan d'é ducation* , p.8.

注240　*Euvres* , VII,p.169.

注241　塔列朗（Charles-Maurice de Talleyrand，1754—1838年）：法国政治家和外交家。在大革命时期、拿破仑时期、波旁王朝复辟时期和七月王朝时期均任高官。——中译注

注242　Hippeau p．41.根据下一讲，此书为Hippeau所著之《大革命期间的法国公共教育》（*L'instruction publique en France pendant la Révolution*）。——中译注

注243　*Euvres*，VII，p．431.

注244　同上书，p.421.

注245　泰纳（Hippolyte Taine，1828—1893年）：一译丹纳，19世纪法国思想家、文艺评论家、历史学家，实证主义代表人物。主要著有《英国文学史》《艺术哲学》《当代法国的由来》《古代政体》《现代政体》《论革命》等。

注246　马略特定律（loi de Mariotte）：马略特（Edme Mariotte，1620—1684年）是法国物理学家和植物生理学家，是天主

教司铎和隐修院院长，1666年参与创建法国科学院。他于1676年独立发现了马略特定律，即气体体积与其压强成反比，但在法国之外，这项法则被称为波义耳定律（系英国化学家波义耳1662年首先提出），后来成为物理与化学的基本定则。

注247　1791年10月的一项法令甚至关闭了巴黎大学的所有学校。——中译注

注248　塔列朗1791年在制宪会议上提出国民教育法案，即"塔列朗法案"。主要内容包括：乡乡设立初等学校，为男女儿童提供平等免费教育；设立市镇中学（collége），实施广泛的普通教育，收学费；设立专科学校，培养国家急需的牧师、医师、法官等专门人才；设立国立大学，统帅整个国民教育体系，领导全国科学研究和艺术生活。中央设立全国社会教育委员会。——中译注

注249　孔多塞1792年4月在立法会议中提出国民教育计划，即"孔多塞报告"，亦称"国民教育组织计划纲要"。认为国民教育是国家对其全体公民的应尽之责，应由国家建立统一、连续、世俗的学校体系，包括初小（4年）、高小（3年）、中学（5年）、专科学校和大学校。大学校统领各级学校。各级学校均实行强制性免费教育。废传统宗教性课目，兴与社会实践关系密切的实用课程。还应增设政治教育课程，讲解宪法和《人权宣言》。该计划虽未提付表决，但其基本精神影响了19世纪法国教育的发展走向。——中译注

注250　罗姆（Charles Romme，1750—1795年）：大革命期间曾先后入选立法会议、国民公会。任教育委员会委员。主张推行卢梭的道德教育。主创共和历。1793年在国民公会上提出国民教育法案，主张建立三级学校教育体系，适应全体公民即社会的不同需要，增设公民权利与义务、军训、法国革命史及自然科学课程。——中译注

注251　西哀士（或译西耶斯，Emmanuel-Joseph Sieyès，1746—1848年）：法国教士和宪法理论家。他的关于人民主权的观念在大革命前期影响很大。所撰小册子《第三等级是什么?》使其名声大噪，

并入选1789年三级会议的第三等级代表。在大革命期间的政局中地位逐步上升，雾月政变达到巅峰，后衰退。——中译注

注 252　多努（Pierre-Claude-François Daunou，1761—1840年）：法国政治家，自由主义理论家和历史学家。奥拉托利会成员。大革命期间被选人国民公会。督政府时期提出了整套教育改革方案。长期主持教育工作。是1795年宪法主要起草人，国立科学艺术研究院创始人。后曾任国立档案馆馆长，并任法兰西学院伦理学、历史学教授。1795年10月在国民公会提出国民教育法案并获通过，对大革命期间多种教育法案及其实施经验进行了总结。认为教育是国家的义务和责任。规定建立三级学校体系，初等学校设在乡镇，穷苦儿童免费；中心学校以课程而非班级分类；高等职业技术学校，培养专门人才。——中译注

注252a　拉卡纳尔（Joseph Lakanal，1762—1845年）：1789年大革命爆发时他是教师，1792年被选入国民公会。在任公共教育委员会委员时，提出国民教育计划方案，建议国家为男女儿童提供免费的初等教育。这项计划被否决，但在罗伯斯庇尔政权垮台后，他就任教育委员会主席，提出修改法案。此法案实行约一年后被多努法案取代。中等学校计划实行到1802年。在他的努力下，国民公会于1793年7月通过三级教育制度，1794年11月通过公共教育法。1795年他开办师范学校。在执政府时期和第一帝国时期继续主持教育工作。——中译注

注252b　参看Hippeau,*L'instruction publique en France pendant la Révolution*。

注252c　涂尔干在讲这段历史时直接采用了法国共和历，也就是法国大革命期间采用的一种历法体系。法国革命会议于1793年10月5日颁布此项历法，意图以一种更科学、更理性的历法来取代欧洲传统的格列高利历，并割断同基督教的联系。共和历历元为1792年9月22日，全年12个月（自10月起分别为葡萄、雾、霜、雪、雨、凤、芽、花、牧、获、热、果月），每月3旬（取代星期），每旬10日，年末5

个或6个增日为无套裤汉日，也就是革命者的节日。1806年拿破仑政权废除此项历法。

中央学校（d'Écoles centrales）是法国大革命期间由各省设立的中等学校。1794年创办，至1796年底，各省均有一所，巴黎两所。学校课程分为三级，一级为绘图、博物志、古典语与现代语；二级为数学、物理和化学；三级为通用文法、文学和法律。——中译注

注253　富克罗瓦（Fourcroy，1755—1809年）：法国教育活动家、化学家。1802年被拿破仑任命为教育部长，主持制定学校法令。详参本书注258。——中译注

注254　五百人院（Conseil des Cinq-Cents）：根据共和三年宪法于1795年9月确立。作为初级法院，与元老院相对。共有500位议员。雾月政变后废除。——中译注

注255　基内特（Nicolas Guinette，1762—1821年）：督政府时期曾任内务部长。——中译注

注256　迪律伊（一译杜鲁易，Victor Duruy，1811—1894年）：法国学者、官员。1863—1869年任法国教育部长，发动广泛的改革，包括废除1852年后的中学文、实分科制，注重现代科学技术。1868年创办"高级研究实验学校"，附属于巴黎大学，进行多方面科学研究。推行免费的义务初等教育。此措施在当时的法国实行过早，因而失败。部分原因是拿破仑三世不予支持。他还推行为女孩提供非宗教性的中等教育，在高中和大学增设现代语言与当代历史，改革教师培训办法，1884年成为法兰西学院院士。——中译注

注257　执政府（Consulat）：1799年11月"五月政变"后拿破仑、西哀士等三人组成共和国临时执政府，拿破仑任第一执政。1800年共和八年宪法通过，执政府正式组成。1802年共和十年宪法进而明文规定拿破仑任终身执政。1804年共和十二年宪法宣布法国为帝国，12月拿破仑加冕。执政府时期结束。——中译注

注258　拿破仑政府1802年5月1日颁布公共教育基本法令，亦称“共和十年花月法”。建立统一集中的国家教育行政体系，后来具体落实为建立帝国大学。建立公立中学（lycées）与市镇中学（Collè，或译普通中学），学制皆为六年。——中译注

注259　参看本书注121。——中译注

注260　拿破仑称帝后，颁布《关于帝国大学条例的政令》，旨在严密控制遍布整个帝国的所有教育设施，促使教育按照帝国规定的方针向国民灌输道德和政治。帝国大学享有督察国民教育的专权。所有教师皆为帝国任免的官员。帝国大学（Université Impériale）亦称法兰西大学（Université de France），准确地说不是大学，可称为帝国教育团或法兰西大学院，其总监为全国教育的最高首脑，由皇帝亲自任命。下设大学区、总督学与督学等。这是法国高度集权的教育管理体制的开端。1920年改为公共教育与艺术部。——中译注

注260a　这里必须指出，耶稣会也称耶稣军团，其总会长亦称将军，参看本书注196。——中译注

注261　格雷亚尔（Gréard, 1828—1904年）：1879—1902年任巴黎大学校长。——中译注

注262　基佐（François Guizot，1787—1874年）：法国政治活动家、历史学家。25岁时就任巴黎大学历史学教授，轰动讲坛。著有《欧洲文明史》《法国文明史》等。1833年任教育部长时提出教育法案，确定小学分初小和高小两级。规定教会学校不得强制学生接受宗教教育。初步建立国家国民教育制度。——中译注

注263　维尔曼（Villemain，1790—1870年）：著名文学评论家。法兰西学院院士。曾是巴黎大学讲授法国文学的著名青年教授。1840—1844年间任教育部长。——中译注

注264　萨尔旺迪（Narcisse Salvandy，1795—1856年）：法国教育学家、历史学家和政治家。1837—1839年及1845—1848年期间

两度出任法国公共教育部长。制定一系列教改措施，改组收容所，使之变成教育机构。——中译注

注265　西蒙（Jules Simon, 1814—1896年）：法国政治家、哲学家。曾为国民议会自由派议员。曾因反对路易·波拿巴政变，被暂停在巴黎大学的学术职位。后成为激进党理论家。1871年梯也尔政府任命他为教育、宗教和美术部长。1873年随政府倒台。——中译注

注266　富耶（Alfred Fouillée，1838—1912年）：法国哲学家、教育家。曾为中学教师、大学哲学教授。著有《国家教育论》。强调国家竞争，注重教育在增进国势中的作用。主张将古典人文学科和哲学置于首位，陶冶公民的爱国心与牺牲精神。——中译注

注267　库赞（Victor Cousin，1792—1867年）：法国哲学家、教育改革家和历史学家。他的系统折中主义使其成为当时法国最著名的思想家。1808年建立帝国大学，实际上也就是恢复巴黎大学时，与基佐、维尔曼三人同时成为巴黎大学讲坛上著名的青年教授，一时轰动欧洲。曾任公共教育委员会委员，法兰西学院院士，师范学院院长。多次前往德国访学，1832年前往德国考察教育方法之后，起草了一项法案，并于1833年由基佐提出，使法国初等教育有一次划时代的改革。1840年基佐任首相，他被任命为公共教育部长。——中译注

注268　富图尔（Fortoul）：曾任第二帝国教育大臣。据洪丕熙编著《巴黎理工学校》（湖南教育出版社1986年版）第154页，1852年8月30日通过福尔图尔（富图尔）改革法，从四年级开始设文科和理科两个组供学生选择。——中译注

注269　尼布甲尼撒（Nebuchadnezzar）：这是古代巴比伦国王的名号，涂尔干未指明是哪一位。——中译注

注270　布雷亚尔（Michel Bréal，1832—1915年）：法国语言学家，著有《拉丁语源词典》等。——中译注

汉译世界学术名著丛书

职业伦理与公民道德

〔法〕涂尔干 著

目录

中 译 序
第一章 职业伦理
第二章 职业伦理（续）
第三章 职业伦理（终）
第四章 公民道德：国家的定义
第五章 公民道德（续）：国家与个人的关系
第六章 公民道德（续）：国家与个人——爱国主义
第七章 公民道德（续）：国家的形式——民主制
第八章 公民道德（续）：国家的形式——民主制
第九章 公民道德（终）：国家的形式——民主制
第十章 独立于任何社会群体的一般义务——杀人
第十一章 禁止侵犯财产的准则
第十二章 财产权（续）
第十三章 财产权（续）
第十四章 财产权（续）
第十五章 契约权
关于契约
第十六章 契约关系的道德（续）
第十七章 契约权（终）
第十八章 契约关系的道德（终）
译名对照表
返回总目录

Émile Durkheim
LEÇONS DE SOCIOLIGIE
Physique des Mœurs et du Droit
Presses Universitaires de France，Paris,1950
根据巴黎法国大学出版社1950年版译出；特别参考英国罗德里奇与基根保罗出版社1957年英译本。
(PROFESSIONAL ETHICS AND CIVIL MORALS Trans.by
C.Brookfield,
Routledge & Kegan Paul,London,1957)

中 译 序

渠敬东 李英飞

在涂尔干的思想体系中，《职业伦理与公民道德》一书具有举足轻重的地位，而学界并未给予相应的重视。本书虽曾作为一门"社会学教程"，后为根据笔记整理出版的一份"讲义"，但可以说，涂尔干此前或此后广博而繁复的论著，都可从此书中找到关键性的线索和题解。众所周知，涂尔干一生的学术思考遍及哲学、心理学、政治经济学、法学、政治学、历史学、宗教学、人类学乃至教育学的诸领域，而如何在这些繁纷的论述中找到实质性的问题化纽带，如何从不同领域的考辨中发现其基本的思想旨趣，是件很不容易的事情。眼前的这篇文献，几乎贯穿于涂尔干在波尔多大学和索邦大学教书的整个时期，特别是1904年和1912年的授课，正是他思想进阶的关键阶段，将《社会分工论》所提出的原初问题，向社会史和基本宗教方向拓展和提升，并最终落实为《宗教生活的基本形式》这部集大成式的作品，为西方当时最重要的理性和知识问题、信仰和宗教问题、社会及政治构成之神圣性问题都给出了明确的回答。

《职业伦理与公民道德》一书，是解答涂尔干社会思想中基本问题面向的钥匙，它将《社会分工论》提出的团结概念向西方古典时期和中世纪时期的社会史方向进一步铺展，并将这一立论内核确立为现代国家构成和建设的途径。与此同时，本书也开启了社会自成一类的神圣性研究向原始宗教发展的问题线索，已显露出从总体上回应康德等思想家提出的现代问题的理论志向。

一

《职业伦理与公民道德》原名《社会学教程》，是由题为“民情和权利的物理学”的手稿整理而成，所以早期版本还会加上一个副标题，即《社会学教程：民情和权利的物理学》。按照莫斯的介绍，这些手稿是涂尔干1890到1900年间在波尔多大学开设的“社会科学公共课”的讲稿，而这门课的内容在涂尔干离开波尔多后，又分别于1904年和1912年在索邦大学讲授过，并且在他临终前几年还讲过这些内容。实际上，涂尔干1890-1891学年开设的是一门叫作“权利和民情的生理学”（Physiologie du droit et des mœurs）的课，中间停了五年，直到1896年才首次以“民情和权利的普通物理学”（Physique générale des mœurs et du droit）为题来讲授。[注1]然而，从涂尔干在索邦大学开的历年课表来看，在索邦大学，他并没有开设“民情和权利的物理学”这门课。不过，从1908年开始，到1915年，除了1912至1913学年因故没开课之外，每年都会开设“社会学”这门课，而从“社会学”这门课的内容来看，其中有很大一部分都与《职业伦理与公民道德》一书的内容相关，尤其是公民道德部分。[注2]所以，有一点可以肯定的是，整理出版的法文书名《社会学教程》，正是取自这门在索邦大学开设的课程的名称。

相较于涂尔干讲授的这门课而言，该书的出版则显得更为曲折一些。这里不得不提及侯赛因·库巴利（Hüseyin Nail Kubali）的贡献。1934年，库巴利先生在巴黎做博士论文，由于其论文题目是关于法国社会学派先驱们所持的国家观念，所以他在考察涂尔干思想时发现，现已出版的涂尔干著作，无一涉及该论题，他感到很奇怪，也不相信作为这个学派的奠基人对此毫无研究。进而，他猜测也许在涂尔干未出版的著作中会有讨论。在做此判断之后，库巴利联系了涂尔干的外甥马塞尔·莫斯，莫斯很快就答复了他。当时莫斯拿给库巴利看的正是“民情和权利的物理学”手稿。与此同时，莫斯也表示他正打算整理出

版这部分手稿。不过，1937年，《形而上学和道德杂志》（*Revue de métaphysique et de Morale*）只发表了论述职业伦理的三篇讲稿，更为遗憾的是，莫斯在期刊上承诺整理出版的三篇公民道德讲稿却迟迟不见踪影。1947年，回到土耳其并在伊斯坦布尔大学法学院取得教职的库巴利，率先翻译了那次拜访莫斯时莫斯给他的六篇论述公民道德的讲稿，并发表在了《伊斯坦布尔法学院杂志》（*Revue de la Faculté de Droitd'Istanbul*）上。

然而，由于迟迟得不到莫斯出版的讯息，为了确认到底是否已经出版，在多次打听无果之后，库巴利转而求助法国大使贝尔若（Bergeaud）先生，并通过他联系到了涂尔干的女儿雅克·阿尔方（Jacques Halphen）女士。从阿尔方女士那里得知，莫斯因为事务缠身，耗费了他大量精力，已无暇顾及此事。值得庆幸的是，阿尔方女士告诉库巴利说，她知道库巴利所询问的手稿，这些手稿都在人类博物馆（Musée de l'Homme），此外，该博物馆还藏有莫斯收罗的所有涂尔干的著作和文章。更让人欣喜的是，阿尔方女士还告诉库巴利，除了已经出版的论述职业伦理的三篇讲稿外，手稿还包括15篇论述公民道德的讲稿，而这部分讲稿迄今为止都未曾在法国面世过。自然，库巴利担负起了该书的所有手稿的编辑和出版任务，并且也得到了阿尔方女士的支持。至此，加上莫斯先前整理出版的三篇，这18篇手稿就是我们目前所能看到的《职业伦理与公民道德》一书的全貌。至于这18篇讲稿的成稿时间，仍需做一交代：尽管涂尔干后来在索邦大学又讲授过几次，但根据《形而上学和道德杂志》上发表的职业伦理部分讲稿中莫斯所做的导言的说法，这份手稿是涂尔干讲授这门课的唯一手稿，定稿于1898年11月至1900年6月之间，后来在索邦未做进一步修改。

库巴利除了自己编辑整理之外，还请来乔治·达维（Georges Davy）为手稿最后把关，并邀请他为此书作序。1950年，这本《社会学教程：民情和权利的物理学》，即《职业伦理与公民道德》的法文版，终于在法国和伊斯坦布尔同时面世。法文版出版不久，该书即由科妮莉亚·布鲁克菲尔德（Cornelia Brookfield）译成英文，并于1957年由罗德里奇（Routledge）出版社出版，同时书名也改成了《职业伦

理与公民道德》。法文本遗漏的一到两页可以查询涂尔干参考文献出处的部分，布鲁克菲尔德也根据伊斯坦布尔大学出版的版本做了补录。中译本沿用了英译本的书名。

二

本书采用英译版的书名，是出于几种考虑。一是因为本书的原本，本应为依据一个时期的讲稿为底本，再根据不同时期的讲稿做修订合编而成，但18篇成稿的时间无从依各个时期考证和修订，更何况无法还原涂尔干在不同时期授课内容的差别，因而所谓《社会学教程》仅是一种大概意义上的教程，无法一一复原。二是因为本书的副题，即不同时期的教程所采用的副题有所差别，无法从具体授课的内容上加以参证，因而难以判断在涂尔干的思想发展脉络中最终选择的副题是什么，只能仅就"权利与民情"的主题词上加以确认。三是一个较为根本的考虑，"职业伦理与公民道德"很准确地揭示了"社会学教程"的主题和内容，法团与国家、职业与民主、民情与权利、道德与政治这一议题，乃是涂尔干社会理论的核心所在。

在涂尔干的整个道德学说中，职业问题始终是一个焦点。早在《社会分工论》中，其对分工的讨论便有别于功利主义的看法，涂尔干将分工看作是现代社会中的社会组织化过程，而非纯粹的资本竞争。此外，他接续孟德斯鸠在《论法的精神》中奠定的分析传统，亦将分工视为民情产生社会性作用的机制；现代社会中广泛存在的民情状态，与社会分工带来的交换、流动、传染和社会密度化密切相关。由是，涂尔干的权利科学，便不再完全落实在康德以降由意识哲学发展出的理性基础上，而是在个体存在之外，确立了一种基于社会实体为基础的自成一类（*Sui generis*）的存在，而这种更高存在的活动，才具有更为本质的理性意涵。因此，相对于自我意识的学说，涂尔干明确提出了一种集体意识（conscience collective）的学说。即人的存在，或人性、人的权利的本质，乃为其存在其中的群体或集体（即社会体）的本质，个体间虽然有其自然性的差别，有其感性带来的个性的差别，有其职业确定的社会性机能的差别，而真正构成其道德生活

之神圣性基础的，必来自他所依恋的社会。社会是其理性的来源、信仰的来源和道德团结的来源。[注3]

不过，涂尔干以《社会分工论》代表的这些理论工作，显然在很大程度上提出的是一种预设，还未做出充分的证明。这部早期著作，虽然提供了一些历史片段式的说明[注4]，但还没有形成历史贯通的论证；同样，有关社会作为自然原理的证明，则要等到更晚的时候在《宗教生活的基本形式》中得到确证。这里，有一条线索很有意思，即涂尔干于1902年为《社会分工论》所写的"第二版序言"[注5]，其中的大部分内容均来自他于1890到1900年在波尔多大学开设的"社会科学公共课"的讲稿，而这恰是《职业伦理与公民道德》一书前三章的主体部分。由此可见，涂尔干显然已表露出，本书的前三章，也就是有关职业伦理的论述，完全是对于《社会分工论》之论述的拓展和深化。

在本书中，涂尔干再次强调了古朗治、瓦尔沁和拉瓦瑟尔等人对他的影响。他借助《古代城邦》等著作的思路，指出《社会分工论》所提及的法团组织，可一直追溯到古代希腊和罗马时期。换言之，古朗治等历史学家对于希腊和罗马的认识，已然突破了此前仅在家庭与城邦框架下的分析角度，而将群体性的职业生活及其神圣信仰作为理解古典时代的第三条线索。沿着这条线索，涂尔干特别考察了法团的历史形态。而这一考察的基本出发点，涂尔干则开宗明义，是为探讨道德和权利科学的基础。这一问题具有直接的当下关怀，正如《社会分工论》第二版序言指出的那样，现代社会面临着严重的道德失范状态，因而若重拾规范性的生活，就必须确立有关规范的科学。

涂尔干在本书的第一章即明确指出："任何人要想生存，就必须成为国家的公民。不过，显而易见的是，有一类规范却是多样化的；它们共同构成了职业伦理。"因而，规范本质上具有两种形式，一是均一的政治性规范，即卢梭所说的公意共同体下的每个公民个体，其权利在人民的形式上作为主权者，同时也作为国家的臣民，而必有其被规定的义务。涂尔干说："无论何时何地，这些义务在基本特征上都有相似之处，如忠诚和服务的义务。"第二类规范则有所不同，对于职业生

活来说，不同职业组织所规定的义务往往差别很大，教授与商人、士兵与牧师都各自履行自己的职业，其规范性的要求不仅殊有不同，甚至有些竟是对立的。这意味着，职业伦理与公民道德不同，它既不同于家庭的逻辑，亦不同于国家的逻辑，而必须有群体组织的保护，它必须诉诸一种集体的权威，而这种权威也不可归为个人的特殊意志，只能来自功能性的职业规范的要求，以及共同生活的集体情感和价值基础。

很显然，一个国家的义务要求，不因个体的差异而有着政治原理的共同规定；而职业群体的义务要求，既有其差异化的组织纪律的不同约束，同时彼此必然存在一种互为开放的功能空间，这两种规范颇与《社会分工论》提出的机械团结与有机团结的机理相一致，即职业伦理与公民道德共同构成了每个历史时代的公共的规范生活。而且，如何从个体上升为群体，从群体上升为国家，如何将职业伦理与公民道德进阶式的有效结合起来，便是这个时代的社会科学的最大要务。

三

在涂尔干看来，规范的科学之确立，必须要进入文明起源的历史状态来加以考察。涂尔干提供追溯罗马“百人团”（Centuries）的制度体系，指出这种带有手工业行会特点的职业组织，虽然处于萌芽时期，还不能对城市政治结构产生实质性的影响，却已经呈现出法团制度（régime corporative）的基本特征。

在罗马，法团带有宗教社团的特点，每个组织都有各自特有的神灵和仪式，而且同每家都有一个家神（lar familiaris），每个城市都有自己的公共神（genius publicus）一样，每个社团也都有自己的保护神，即社神（genius collegii）。正因为有着自身的神圣崇拜，所以在这样的法团活动中，神圣的共同生活便成为了纽带。无论是节日中的祭祀仪式，还是宴会或庆典，无论是在生活上能够给予成员定期帮助的公共基金，还是成员死后也要葬于一处的公共墓地，乃至最后他们的墓碑上都刻着“敬社”（pius in collegio）的字样。这足以说明，职业社团中的工匠们过着一种集体生活，彼此称呼为“弟兄”（sodales），虽像是同族兄弟（gentiles）一样，却不像家族制度的约束那样范围很窄；虽可比拟为亲属关系般的亲密，却已超出血缘的纽带，而依据职业生活及其专有范围内的社团信仰，结合成为更大范围内的行业组织，将家庭与政治上的纵向等级结构拉平，最后呈现出一种社会性的维度。

在涂尔干看来，“基督教社会所属的框架与城邦社会的模式不同”。法团在中世纪的发育与罗马社会相比表现出不同的样态。无疑，基督教的影响，不仅在宗教维度上培育了人们的“作业”观，而且这种职业群体在公共政治上也发挥着越来越大的作用。涂尔干引证拉瓦瑟尔的研究指出，法团往往是在一个专门的教堂中成立的，成员们在举行庄严堂皇的弥撒后，便开始一场宴会，将具有同样职业的人们集合在一起，通过业绩来做出信仰的证明。在这样的组织中，既有着收支

平衡的预算制度，也有带有慈善性质的公共基金，雇主之间、雇主与雇工之间皆有明确的义务规定，同业公会对于本行业的用工办法、技术标准、买卖规矩、信用制度等都制订有严格的规则。通过这样的组织化方式，人们彼此联系、彼此依赖，分享着共同的观念、利益、情感和职业，同舟共济，休戚与共，共同的事务与共同的生活结合起来，在日常状态中构成了道德规范的整体。

法团在中世纪的复苏，非但不是一种旧有传统的遗续，反而变成了"由一部分人口组成的常规结构。"而这部分的人口，恰恰就是第三等级、平民阶层或资产阶级的起源，亦即现代世界的起源。从人文地理和社会形态学的角度看，最初作为工商业者的资产阶级，通过作坊生产和买卖活动，逐渐将贵族在自己领地开辟而成的市场转化为工商业人口的聚集地，城镇化过程也由此展开。一旦城镇成为制造和交易活动的中心，工匠和商人成为主要的城镇居民，城镇便脱离了贵族的监护，具有了自由市的特点。涂尔干指出："商人（mercatores）和居民（forenses）这两个词与公民（cives）是同义的：都同样适用于公民权（jus civilis）和居民权（jus fori）。这样，手工业的架构就成了欧洲资产阶级最早的结构形式。"也就是说，城市居民权的获得，意味着近代公民权的最初确立。

资产阶级的双重权利结构的确立，说明法团这样一种群体组织在中世纪中后期的发展，不仅强化了其本来的职业特征，而且也显露出其城市自由化过程中的公共政治的性质。若是说居民权的获得与法团的职业性有关，那么公民权的获得，至少在自由城镇的范围内也源自于此。因而，中世纪法团制度的确立，事实上将职业伦理与公民道德密切联系在一起，法团的职业组织化过程，与近代国家之公民政治的构成是不可分割的整体。这一讨论，也再次呼应了现代社会早期的民情与权利之间的微妙关联，即职业群体的道德性的传染机制，与现代政治之基本权利结构的形成和规定，不过是一体两面的发展过程。

因法团的发育而导致的城镇的独立，使得当时欧洲无论在道德还是政治上都产生了"去贵族化"的趋势。而顺应这一趋势，法团也不断得到扩充，逐渐形成行会的集合体，进而结成了公社（commune）组

织。“在几乎所有的公社中，政治体系与行政官的选举都是以公民分化为各种手工业行会为基础的。”[注6]“人们往往通过手工业行会进行选举，而法团和公社的首领也往往是同时选出来的。”涂尔干认为，从这些事实中，可以看到法团最终为整个政治体系奠定了基础，而政治体系也恰恰是从公社的发展中产生出来的。由此看出，在中世纪中晚期或现代早期的总体构造中，职业性的法团、社会性的公社以及政治上的城市国家，形成了一个相互支持和相互保护的治理体系，道德与政治之间呈现为一种互补关系。

可是，法团制度的研究，还牵涉到一个更为关键的问题，即历史中的传统究竟与现代生活之间有着什么样的关系。事实上，大工业社会的来临，对于曾经存在的法团制度极具摧毁作用，面对资本化的强制，传统上的职业群体抱残守缺，很难适应新的竞争需求而分崩离析。“所有这些事实都解释了大革命前夜的法团状态：它俨然变成了行尸走肉，变成了惟有在社会有机体中苟且偷生的陌路人。”因此常有人说，现代经济竞争会将文明中以往存在的所有传统要素连根拔起，现代性的根本动力，就在于扫除一切过往的群体形态，而将一切的社会关系纳入到大工业的经济结构中，在政治上也体现为全面革命的态势。然而，对于大革命后的社会危机，涂尔干在《社会分工论》及《自杀论》中做了清晰的判断：整个社会所处的失范状态，其原因恰恰在于社会政治的运行革除了一切传统因素的作用，一方面，每个人不再受到传统的家庭、共同体和职业群体的保护，因社会疏离而产生极端自我主义的原子性个体，沉浸在抽象意识的妄想中不能自拔，另一方面，政治体也因缺乏社会中间团体的保护带，而沦入到不断革命的怪圈之中。因此，如何在传统与现代之间找到一种切实的中介环节，是孤独的个体重新获得群体的依恋感和道德上的自足，同时让现代民主政治落实在一种既能够有效地组织经济生活，也能够充分地代表公共政治诉求，便成为了重建社会的基本路径。而这其中，作为职业群体的法团，即承担起了这样的使命。

四

从政治哲学的角度讲，大革命的所谓公意政治的思想基础是契约论。无论是霍布斯、洛克，还是卢梭等，都是契约论的奠基者。因此，若要对这些学说进行总体的清算，就必须在理论和历史上为人们重新构建对社会契约的认识，破除从个体意志直接构成普遍意志的政治共同体的观念，这也是本书将社会与国家重新结合的一项重要任务。

涂尔干指出，“对大多数人来说，契约的观念是一种操作非常简单的观念，可以认为是所有其他社会事实都源此而成的首要事实。”近代的契约观念似乎有一种逻辑上的自明性，即基于自由意志达成的合意状态，权利和义务关系就获得了明确的确定，而现实中的所有社会约束关系也借此得以形成。可是，这样的契约要件虽是基于一种自然状态的判定，但其要求之高，绝不是人类早期起源的一种制度，必在相当晚近的时候才会出现。所以说，“再也没有比这种表面上的明晰性更带有欺骗色彩的东西了。”[注7]既然有关契约的上述理解只是一种出于假设上的理解，并不是基于社会实在的理解，既然契约反映的是一种社会意义上的约束关系，而且它的起源不可能很早，我们就应该考察这种带有法律或道德之性质的约束关系的历史渊源。

事实上，这种约束关系有两个不同的来源：或是“来源于关系中物或人存在的一种状态或条件，在这种状态或条件中，这些物或人（暂时地或永久地）在特定环境中具有某种性质，并借助公共意识拥有某些已经获得的特性；或是“来源于另一种状态，这种状态不是物或人存在的状态，只是双方希望或渴望达成的状态。”显然，后一种即所谓的契约状态，但前一种却有助于揭示这种约束关系的本质，即权利起源于某种普遍的物或人的神圣性基础；或者说，即便说是个人的意愿，也不过是这种神圣性传递而成的结果。

涂尔干援引了人类学家罗布森·史密斯（Robertson Smith）有关血缘契约或盟约（Blood-covenant）的研究，在早期社会，群体所依赖的纽带是人们所属的自然群体的纽带。“食物制造血液，血液创造生命”，人们吃同样的食物，意味着共享生命的同样资源，分享共同的神灵。无论是歃血为盟，还是基督教圣餐中的酒和面包，都通过分享圣物来约束自己，或只有通过血液的融合来获取群体的成员资格。在这种情况下，那种物或人的存在状态是神圣的，凌驾于所有人之上而作为权利的自成一类的本源，其他存在均为派生来的产物。与此相似，在罗马法和日耳曼法中的要物契约（contrat réel），即某人对某物所具有的权利和义务，也“取决于该物的状态和条件，以及它的法律地位。”一般而言，要物契约中的主体是世袭财产，因交易物是对方世袭财产的一部分，故接受物的一方就成为了债务人，因此他有义务恢复它或者交出相应的等价物，以示尊重。支付定金（arles）的习俗即来源于此。不过，人们也常采用象征的方式采用“某种没有价值的物”，如象征神圣性的稻草或日耳曼法中使用的手套，来代表对于世袭财产交换中的神圣等价物。罗马人的圣誓（Sacramentum）习俗，则将上述的象征性发展到了极致。在所谓的庄严契约中，人们为言辞和仪式赋予了一种神圣的力量，言辞一旦说出就不再属于言说者，它也不能撤销，受到神的约束和同伴的约束。通过誓言和乞灵，神圣存在会变成交换诺言的保护人，约束关系是通过神圣的庄严仪式而最终得以确立的。

只有当孟德斯鸠所说的贸易不断发展，使得社会密度骤然增加，人们因市场中交易主体的陌生化，才会淡化仪式性的特点，而使语言仅用来表达意志。于是，合意契约（contrat consensual）出现了。意志共识的结果，似乎可以使双方根据共同的意愿即可产生契约性的约束关系，就像经典契约论所设定的那样，单纯的意志宣称，就是契约达成的最终依据。但涂尔干认为，这种所谓的合意契约依然是不充分的。因为交互的意志既然可以随意达成，也就可以随意反悔和撤销，仅从意志中我们无法得到任何确定的东西，权利也不能从中派生出来。事实上，现代经济生活的迅速扩张需要将原来契约达成的各种仪式获得去神秘化，使缔结契约的纽带更具有世俗化的特征。但另一个事实是，契约若要避免自由意志的随意性，依然需要担保和保护，契

约的庄严性并未彻底消除。换言之，在现代社会中，罗马社会中的那种需要巫术和神圣过程才能得到保护的契约，即要式契约（contrat solennel）的形态，虽因世俗化的过程驱逐了神灵的位置，却依然需要确立双重的约束关系。任何合意契约的达成，单靠交互的意志共识是不充分的，还依然需要依靠一种超个体意志的存在作为最终的根据。涂尔干指出："如果神也曾是契约的当事人，它也用神来约束他们；如果社会也介入到代表社会的人之中，社会也对他们具有约束作用。"这意味着，即使有新的契约出现，即使古老的神灵退了场，也必须有一种更高的自成一类的存在作为契约的终极担保人出场，合意契约才能具有要式契约的条件，而得以持续有效地存在。

只有这样，才能形成一种新的公平契约（contrat juste）。涂尔干对这种契约形式的出现极尽赞美。因为公平契约的出现，使整个财产制度都将发生转变，它彻底驳斥了所谓财产依继承作为其主要来源的看法，从而直接对整个社会的权利结构以及人的权利观念产生了重大影响：即"公平要求我们不能以低于其价值的方式去估价人们所提供或交换的服务。"这意味着什么呢？意味着"人们所得到的任何价值都必须等于他所提供的服务。"一旦出现不等同的情况，即意味着特权所享有的超额价值，必来自他人的劳动，而非其自己的劳动，这恰是他人被其非法剥夺的部分。因此，只有当人们之间物的分配相应于每个人的社会应得时，这种分配才会是公平的分配；只有当每个人的财产对应于他所提供的社会服务时，他才真正明确了自身的权利和义务。换言之，只有这样，个人才会超越自身的个别意志而成为社会的存在，同时他也获得了更多的同情、更多的善意，因为他通过成为以社会分配来确认自身的主体，而成为了真正意义上的道德体。

由是，以社会的总体作为最终的根据，公平原则超出了契约权的范围，而成为神圣不可侵犯的财产权的基础。

五

从理论的发展脉络来看，《职业伦理与公民道德》对于契约权和财产权的讨论，明显呼应了《社会分工论》有关两类社会团结未完成的论述。在早期的著作中，涂尔干仅从机械团结和有机团结的古今差异中看到了现代分工的社会性基础，却很少从公民政治的契约论基础来分析其得以构成的社会性根源。也就是说，现代政治之基本问题从没有出现在他的理论视野之中，社会的分析还仅停留于他后来所说的次级群体中，还没有进入到国家的层面。

而现在，有了对于契约论的进一步梳理和批判，社会存在的基础已经落实到了公民政治的领域，国家的理论问题也便映入眼帘了。很显然，涂尔干在这里对于机械团结和有机团结的问题做了一次翻转，即两者的关系并非仅呈现于古与今之前后对比的关系，而是存在于现代社会中的一种双重性的关系：即人们既具体地处于职业生活中，也一般地处于契约政治中，两者都显露出"社会存在"这种最终的根据；在形态学的意义上，并非社会组织最终取消了国家。相应地，涂尔干将法团这样的职业组织看作一种"次级群体"（groupes secondaires），而为一切人所属的国家，则称之为"首要群体"。国家作为一种政治社会，其规模和范围显然比所有群体组织都要大，但对于首要群体与次要群体之关系的问题，涂尔干明显更侧重于孟德斯鸠的学说，而不是传统契约论者所建构的那种作为超级权威的国家。

涂尔干引证了《论法的精神》中的讨论，指出后者早已认识到，"能够最充分地组织起来的社会形态就是君主政体。"而这种形态包含着"中间的、附属的和依从的权力。"[注8]孟德斯鸠的这种说法究竟意味着什么呢？涂尔干认为，孟德斯鸠的讨论揭示了一种现代政治构成的秘密：这些次级群体"不仅对引导特定的家庭或职业利益来说是必要的（既包括也变成了这些利益存在的理由），也构成了更高级的组织的首要条件。这种社会群体不仅拥有统治权，也以更为特殊的方式被

称为国家，它与国家本身并非是截然相对的，相反，它们的存在就是国家的前提：只有有了它们，才能有国家。任何次级群体，任何政治权威，至少可以说任何权威都适合于这样的说法。”这就是说，现代政治共同体的构成，并非仅仅是所有个体直接让渡权利所形成的合意状态，就像契约也不仅仅是两个个体意志达成的合意状态一样，相反，政治国家之所以得以形成，首先是奠基于职业组织这样的次级群体上的，而非所有个体让渡权利所构成的主权形态。

因此，如果说国家是统治权威的代理机构，那么政治社会所指的就是一种复合群体，国家乃是其最高机构，而国家与社会的真正关系是：“当国家进行思考并做出决议的时候，我们不能说社会通过国家进行思考并做出决议，而只能说国家为了社会才进行思考并做出决议。国家并不单单是一种引导和集中的工具，从某种意义上说，它是次级群体本身组织化的核心。”也正是在这个意义上，国家亦是一种群体，是一种自成一类的公职群体，所谓公共服务即是国家的服务，法院、军队和教会都是国家的公职性的组织形态；国家与作为职业群体的法团不同，法团是社会中各种各样的集体情感和集体心态的载体，而国家只能听到这些情感和心态的“微弱的回声”。因此，法团是一种通过构成集体情感而塑造社会道德基础的器官，而国家的功能则主要体现在社会思维上面：代议制中的代表们并不直接来自公民个体，而是来自于代表个体的各职业群体，它们将来自不同群体内部的各种观念和情感结合起来，形成决议，再交由执行机构具体执行。在此过程中，国家突出体现为审议性的集体思维活动，通过次级组织的“代表”来使一般性的政治权利得到“表现”[注9]。而各行政管理部门只是作为执行的代表，而不像法团代表那样是作为国家生命的代表来体现国家意志的。所以涂尔干打个比喻说，国家与其各行政部门的关系，仿佛是中枢神经系统与肌肉系统的关系。

涂尔干借由法团系统为中介而构筑的政治结构颇有深意：个体只有通过职业群体的功能化和道德化，才能真正构建一个更高的政治体，才能真正实现每个人的政治权利。而这一政治理论的出发点，旨在克服传统自由主义和社会主义构建现代政治的两重路径，既不同于自由主义的经济学家们所构想的那样，将国家理解为社会生活的监督

者，也不像社会主义者那样，将国家理解为一台经济运行的庞大机器。同样，就政治体制来说，虽然自由主义和社会主义都宣称应遵循民主制的原则，但一种仅强调直接基于个体意志自由的民主，另一种仅强调基于总体社会平等的民主；就其社会思维的功能来说，一种"来源于社会的集体大众，并散布于大众之中"，另一种则"来源于国家或政府这种专门的机构"。涂尔干认为，这两类政治学说，虽然从各自的角度确立了现代政治的合法性依据，却都因偏于一隅而成为治乱的根源。

从实质问题出发，民主制的真正性质包括两个方面：一是政府意识的辐射范围，即政府所能融合的个体意识的范围非常大，二是政府意识与众多个体意识之间应存在非常紧密的沟通。涂尔干鲜明地指出："实际上，国家的作用并不是表达和概括人民大众未经考虑过的思想，而是在这种想法上添加一种更深思熟虑的思想，两者截然不同。国家是而且必须是一种全新的、原创性的代议制核心，应该使社会更理智地运作自身，而不是单凭模糊的情感来支配"。他同时也强调："所有这些审议，所有这些讨论，所有这些统计调查，所有这些行政管理信息，都由政府会议来支配，而且它的规模也在不断扩大：所有这些，都是全新的精神生活的起点"。这意味着，国家既不能成为脱离所有个体意识的特殊的意识形态，也不等于直接顺从于公民，并归结为公民意志的单纯回应。事实上，"民主的暴政"既有可能来自众多个体意志所造成的分散流变、犹疑破碎的混乱状态，也有可能来自应对这种状态而产生的绝对权威，这两种形态虽形式上不同，但并无实质差别。

事实上，"我们的社会疾病与政治疾病同出一源"，即"缺少能够将个人与国家连接起来的次级组织"。为避免现代政治表现出来的一治一乱、左右摇摆的危机状态，就必须正视次级群体在政治构建中的重要意义。涂尔干对于大革命以来的社会失范和政治危机作出了明确的判断，即在政治原理上，"倘若国家不压制个人，这些次级群体就会起到至关重要的作用；如果国家想要充分地摆脱个人，这些群体也是必需的"。换言之，如果说国家的主要功能，是通过审议思维的形式对那些构成民情的大多数人的观念和情感做出反馈，那么就不能仅依靠自己

所做出的所谓的权威判断来强行贯彻国家意志，也不能仅依靠代表的选举权来计算支持某种意见的人数，这样的做法，等于“几乎完全摈弃了国家的理念”。若免于此，就必须在政治制度上全面构建个体与国家的公共纽带，因而在选举制和代议制的设计上，应将法团这样的职业群体作为真正意义上的选举单位，因为在现代分工社会中，能够建立此种政治关联的，是职业生活中形成的道德纪律，而非传统上的地方忠诚关系。

涂尔干大胆构想了未来的国家政治架构：“我们可以设想一下，按照我们所勾勒的计划来确立或复兴的法团究竟是什么样子：每个法团的上层都有一个委员会，负责指导法团，并管理内部事务。……法团及其机构始终在发挥作用，所以，通过它们构成的政府会议决不会失去与社会的各种委员会之间的联系：它们决不会冒自身分裂的风险，而会迅速地、主动地感受人民在深层发生的变化。我们既可以保证它们的独立性，又不必打断其中的沟通关系。”由此，职业伦理与公民道德之间，才可真正确立起相互依赖并彼此中介的道德政治的融合。

六

在人们的总体生活中，个体、家庭、职业组织和国家等是一种相互连带和构成的基本结构。不过，对于这一总体生活的构建，人们曾经尝试过不同的路径。自由主义者大多强调个体本位的权利，其中，契约论所推演出的政治也是基于个体意志的合意结果。相反，早期法国的社会主义者们多从现代社会结构的系统性出发，要么将国家视为一种经济组织的扩大化，要么视为产业组织的体系化，故而发展出或是无政府主义或是国家主义的历史后果。

相比于上述两种路径，涂尔干的视角有着很大不同。他先是从民情（或风俗）的角度来理解现代社会和政治构成的逻辑，并进一步通过追溯传统社会的历史来厘清其组织化的形态，由此确立了现代社会个体道德和伦理构成的社会基础；与此同时，他也通过细致追察契约的历史结构，全面批判了契约论视野下的现代国家观。涂尔干指出，民主制政治的形成，既不是个体意志权利让渡的结果，也不是纯粹国家权威的体现，而是经由法团这样的职业群体作为政治的基本单位并由此形成的中介作用，将国家的政治作用最终落实在了职业伦理和公民道德的基础上，从而为解决和超越法国大革命以来出现的政治危机，做了充分的理论准备。这样的系统思想，即是《职业伦理与公民道德》一书的主旨所在。

第一章 职业伦理

道德和权利科学的基础应该是对道德和法律事实的研究。这些事实是由具有制裁作用的行为规范构成的。在这一研究领域里，需要解决以下问题：

（1） 随着时间的推移，这些规范是如何确立的；换言之，形成这些规范的原因是什么，它们服务于哪些有用的目的。

（2） 它们在社会中的运作方式；换言之，个体是如何应用它们的。

很显然，我们还需考虑另一个问题：我们是如何获得目前这些财产观念的，偷窃为何会在由法律决定的某些条件下成为一种犯罪；此外，我们还必须确定哪些条件可以用来解释这种或多或少已被我们察觉到的用来保护财产权的规范；换言之，为什么有些社会的偷窃现象比较多，有些社会的偷窃现象却比较少。这两个问题是不同的，即使如此，我们也不会分别处理它们，因为它们彼此密切相关。它们是确立规范、法律和秩序的原因，规范凌驾于人们心智之上的原因，这些规范有时支配较少人的心智，有时支配许多人的心智。尽管这些原因不一样，却也能起到彼此检验、彼此澄清的作用。所以，起源的问题和功能如何运作的问题必然会成为我们的研究主题。出于这个原因，我们在研究道德和权利科学的时候，采用了两种方法。一是比较历史学和比较民族志的方法，它可以使我们得到规范的起源，说明规范最初被分解、后来又逐渐累积起来的构成要素。一是比较统计学的方法，它可以帮助我们计算在个体意识中这种规范究竟在多大程度上获得了相对的权威，帮助我们发现能够使这种权威发生变化的原因是什么。诚然，目前我们无法依据这两种视角把每个道德问题都解决掉，因为我们往往缺少统计的资料。也许，恰恰在这个时候，科学及其自身的技术才应该通盘解决这两个问题。

所以，在界定研究主题的同时，我们也应该设定它的各个分支。既然道德和法律事实——还是让我们言简意赅地把它称为道德事实吧——是由具有制裁作用的行为规范构成的，那么制裁就应该是所有这类事实的共同特征。人类秩序中的其他事实均说明不了这种特殊性。因为制裁就像我们所定义的那样，并非是人类行为自动产生的结果，我们误以为疾病就是对没有节制的制裁，懒惰会使攻读学位的学生考试失败。诚然，制裁是行为的后果，然而导致这种后果的行为并没有脱离业已确立的行为规范，它或者符合这一规范，或者不符合这一规范。偷窃受到了惩罚，这种处罚就是制裁。不过，这并不是因为偷窃在物质意义上包含着这样或那样的活动：带有压制性的反作用之所以承认财产权，完全是由于窃贼侵犯了他人的财产，是不允许出现的行为。只因为偷窃是被禁止的，所以才会受到惩罚。我们可以设想，倘若一个社会的财产概念与我们的社会不同，那么今天被当作偷窃并遭到惩罚的行为，便不再有其原来的意涵，而无法得到控制。制裁并非取决于行为的本质，因为即使制裁被取消掉，而行为却依然如故。从根本上说，制裁取决于这种行为与规定之间的关系，这种规定能够决定究竟采取容忍的态度还是禁止的态度。所以，以制裁为参照，我们就能够确定所有法律和道德的规范。

既然如此，制裁就是所有道德规范的基本要素，它自然会成为我们考察的首要对象。所以，头几篇演讲所要处理的便是制裁理论。我们已经区分了制裁的几种不同形式：刑事制裁、道德制裁、民事制裁；我们也已经找到了所有制裁的共同基础，并从这一基础出发，考察了这些差别是如何被确定下来的。有关上述制裁的研究，独立于对规范自身的任何考虑。所以，正因为我们分解出了制裁的共同特征，才能诉诸规范。这种科学的重要部分（即核心）便存在于规范之中。

规范有两种类型。第一种类型适于所有相似的人。也就是说，这些规范与一般意义上的人类是相应的，即与我们中间作为我们邻人的每个人都是相应的。无论对我们自己，还是对我们的同胞来说，所有规范都必须依据尊重人、推动进步的原则，对所有人来说，这些规范都无一例外地同样有效。与此同时，这些普遍的道德应用规范也可以分为两类：一类是每个人与其自身的关系，也就是说那些被称之为“个

体”道德准则的规范；一类是除了特定的族群之外，我们与其他民族之间的关系。上述两类规范为我们规定的义务，皆来源于我们天生的人性，或者是我们发现与我们自身有关的其他人所具有的天生的人性。所以，在一致的道德意识面前，这些规范不能随着个体的变化而变化。我们已经检验了这两类规范中的第一种类型，在后几篇演讲中，我们将要研究第二种类型。顺便提一下，我们不必感到奇怪：尽管这两类道德在某些方面具有紧密的联系，但我们依然要分门别类地处理它们，把它们当作科学的两个极端类型。这样划分是非常有道理的。实际上，个体道德准则的规范，其功能在于把所有道德固定在个体意识之中，广义而言，这是它们的基础，其他所有一切均建立在这个基础上。另一方面，那些能够决定人们对其同胞，也就是对其他人究竟负有何种义务的规范，构成了伦理学的最高点，即顶点，它是所有一切的升华。所以，我们进行考察的顺序决非是一种人为的顺序：它与物的秩序一一对应。

不过，在这两种极端类型之间，还有一种完全不同的义务。它们的基础并不是我们一般意义上的天生的人性，而是特殊的属性，并非所有人都有这种属性。从某种意义上说，亚里士多德看到了这一点：道德随着践行道德的能动者而发生变化。他说，男人的道德不同于女人的道德，成年人的道德不同于孩子的道德，奴隶的道德不同于主人的道德，等等。这种看法切中肯綮，今天适用的范围恐怕比亚里士多德所想象的还要广。实际上，我们绝大多数的义务都具有这样的特点。其实，这很适合我们去年研究的那些义务，我的意思是说那些从整体上构成家庭的权利和道德义务。在那里，我们确实发现了性别的差别、年龄的差别以及由亲属关系的远近造成的差别，所有这些差别均对道德关系产生了影响。同样，我们将要研究的义务，简言之，公民义务或人对国家的义务，也属于这种情况。既然所有人并没有臣服于同一个国家，那么他们的义务便有所不同，甚至有时候是对立的。且不论完全由敌对势力造成的这种局面，公民义务也随国家的不同而变化，所有国家并不是有着同样的基础。贵族制国家的公民义务与民主制国家的公民义务就不同，民主制与君主制也不同。不过，家庭义务与公民义务在相当大的程度上具有共同的基础。原则上讲，每个人都属于家庭，都创建了家庭。每个人都是父亲、母亲、叔伯，等等。

所有人不能同时拥有同样的年龄，所以他们在家庭里的义务也不同。当然，这些差别都是暂时的，各种各样的义务无法同时实现，只能逐一实现。任何人都必须承担义务，至少在通常情况下如此。惟有性别差异会延续下来，却也逐渐变得徒有其表。同样，公民道德也依据国家而变化，不过，既然每个人都是国家的臣仆，也必然有其义务，无论何地，这些义务在基本特征上都有相似之处（如忠诚和服务的义务）。任何人要想生存，就必须成为国家的公民。不过，显而易见的是，有一类规范却是多样化的；它们共同构成了职业伦理。作为一名教授，我不必去履行商人的义务。企业家的义务与士兵的义务、士兵的义务与牧师的义务也迥然不同，如此等等。在这样的联系中，我们可以说有多少种不同的职业，就有多少种道德形式。从理论上说，每个人都只能履行一种职业，于是这些不同的道德形式便完全适合个人所组成的不同群体。上述差别甚至发展到了截然对立的地步。这些道德不仅各自有别，某些类型甚至势不两立。科学家的义务就是诉诸批判，用理性而不是权威来统摄判断；他必须让自己保持一种开放的心态。从某种意义上说，牧师和士兵的义务完全不同。对他们来说，在规定的范围里被动服从，完全是强制性的。有时候，医生有说谎的义务，不能告白真相。而其他职业的人却可能有一种相反的义务。所以，在每个社会里，我们都可以找到并行起作用的各种各样的义务。我们所关注的，恰恰就是这一部分的伦理问题。在研究过程中，我们会根据它所具有的不同特征，赋予其不同的地位。这种道德特殊主义（假如可以这样说的话）没有给个体道德留出任何地盘，它体现于家庭道德之中，在职业伦理中发展到了极致状态，并在公民道德而衰败，最后再伴随着把人与人的关系当作人类来治理的道德而寿终正寝。就此而言，职业伦理在上述谈及的家庭道德与即将谈到的公民道德之间找到了自己的一席之地。因此我们要谈职业伦理的问题。

实际上，我们只能简要地触及这个问题，因为我们显然不可能去描述与每一种职业有关的道德准则，倘若这样，描述本身就将成为一项庞大的事业。所以，我们只能对这一问题比较重要的方面加以些许评论。我们可以将它归结为两个问题：（1）与其他领域的伦理相比，职业伦理具有哪些一般的性质？（2）确立职业伦理，使职业伦理能够发挥正常作用的一般必要条件是什么？

这种道德与众不同的特征，即区别于其他伦理的地方，就是无关公众意识对它的看法。我们至少可以说，一般而言在任何道德规范中，公意都不会对它受到的侵犯行为持有过于迁就的态度。不过，僭越必须只能与职业实践有关，在严格的职业领域之外只会受到比较笼统的非议。所以，僭越它们是可原谅的。例如，对一个公务员来说，他的上司或者他负有责任的专门法庭会通过纪律的方式对其进行处罚，然而这种处罚并不会严重损害当事人的名声，除非他同时侵犯了公共道德。如果一个税收官玩忽职守，则会被当成玩忽职守的罪犯；不过，假如一个图书保管员无视缜密细致的清点制度，一个官员不能根据规范去履行职责，却不会给人留下罪人的印象，虽然在他从属的组织中，他会被那样对待。不尊重签名的行为是一种可耻的行为，甚至是经商活动中最让人难堪的行为。而在其他地方，看待这种行为的眼光却大不相同。对那些陷入破产境地的破产者来说，我们也不该抱以不敬的态度。进一步说，我们很容易解释职业伦理所具有的上述特点。这些伦理与共同意识并无深层的联系，因为它们不是所有社会成员共有的伦理，换言之，它们与共同意识无关。正因为这些伦理的功能并不是每个人实现的功能，所以并非每个人都能够了解这些功能究竟是什么样子，应该是什么样子，或者在运用的时候个体之间究竟有什么样的具体关系。无论程度如何，所有这些功能都与公意无关，或者至少说，它们在某种程度上存在于当下的行动领域之外。因此，在僭越这些规范的行为面前，公众情感只会受到轻微的震动。只有当这种僭越行为非常严重，并可能会引起广泛反响时，这种情感才会被激发出来。

上述事实，可以指明职业伦理得以存在的基本条件。道德体系通常是群体的事务，只有在群体通过权威对其加以保护的情况下方可运转。道德是由规范构成的，规范既能够支配个体，迫使他们按照诸如此类的方式行动，也能够对个体的倾向加以限制，禁止他们超出界限之外。所以，只有唯一的一种道德权力，对所有人来说都是共同的道德权力，凌驾于个体之上，通过合法的方式为个体设定法律，这就是集体权力。从某种意义上讲，个体越是自行其是，摆脱所有的社会约束，越可以不受道德的束缚。然而，职业伦理却不可能摆脱这一所有道德体系的基本条件。既然社会作为一个整体，对职业伦理没有什么

兴趣，那么社会中就必然还有各种专业群体，它们包含着这些道德，而它们的使命就在于保证人们遵守这些道德。这些群体惟有通过把具有同一职业的个体或职业群体结合起来，才能得以形成。此外，尽管共同道德把社会大众当成它唯一的基质和器官，然而职业伦理的器官却是多重的。有多少职业，就有多少这样的器官；每个器官都像与社会整体的联系那样彼此关联，都具有相对的自主性，分别处理各自规范的关系。于是，这类道德要比以往的道德显露出更加奇特的性质：我们从中看到了道德生活的去中心化趋势。公意是共同道德的基础，它弥散于社会各处，用不着我们去甄别它究竟处于何方，而职业伦理则不同，每一种职业伦理都落于一个被限定的区域。所以说，道德生活的核心尽管是统合起来的，却也各自有别，功能的分化与道德的多态性是相应的。

由此命题出发，我们马上会推断出另一个命题。既然职业伦理的每个分支都是职业群体的产物，那么它们必然带有群体的性质。一般而言，在其他条件不变的情况下，群体的结构越牢固，适用于群体的道德规范就越多，群体统摄其成员的权威就越大。群体越紧密地凝聚在一起，个体之间的联系就越紧密、越频繁，这些联系越频繁、越亲密，观念和情感的交流就越多，公意也越容易扩散并覆盖更多的事物。显然，这就是大量事物都能各就其位的缘故。相反，我们也可以设想一下，倘若人口越分散于广大的地区，不同的要素之间就越不容易沟通；倘若每个人都为自己而活，公意便很难发展起来，除非几经周折将这些分散的部分结合起来。不过，当群体很强大的时候，它的权威就会把自身表现为它所确立的道德纪律，接下来这种纪律也会得到同等程度的尊重。相反，如果社会很不稳定，人们很容易就能摆脱它的纪律，也很少能够感受到它的存在，社会就只能对其设立的律令产生极其微弱的影响。所以我们可以说，职业伦理越发达，它们的作用越先进，职业群体自身的组织就越稳定、越合理。

确切地说，很多职业都满足这样的条件。首先，这一条件比较适合与国家多少具有直接关系的群体，也就是说，诸如军队、教育、法律、政府等与国家相关并具有公共性质的群体。在这些功能群体中，每个群体都构成了界限明确的实体，不仅具有自己的统一性，还有自

己的特殊规定，而且专门机构也会遵照指令保证这些规定得到强化。这些机构有时候就是行政官员，他们被委任去监督下属的工作（即行政等级中的所有监察员、督政官和评议员等）。有时候，它们是通过选举或者其他形式指定的正式法庭，有责任杜绝任何性质严重的不恪守职业义务的行为（所有最高法律委员会、公共教育最高委员会和纪律委员会均属此列）。除此之外，还有一种职业并不带有这些具有同等程度的公务性质，不过它也是带有某种相似性的组织：律师协会。这种协会（或者按通常的说法，叫做"界"）其实是一种有组织的法人团体，不仅定期举行集会，还隶属于一种被选举出来的委员会，它的作用就是强化应用于群体的传统规范。在所有这些事例中，我们都会清楚地看到群体的凝聚力，而且还有组织上的保证。与此同时，我们也可以发现一种无所不在的纪律，既规定着所有功能活动的细节，也能够在需要的时候强化这种活动。

不过，尽管上述评论面面俱到，但依然有一整套功能无法满足这一条件：这就是产业和贸易等经济功能。很显然，遵循着同样职业的个体之所以能够确立相互之间的联系，是因为他们具有相近的职业。他们的竞争也可以使他们相互接触。然而，这并不等于说这些联系是稳定的：它们只是偶然地会集在一起，只与个体有关。这仅仅是企业家之间的联系，而不是定期集会的或同一种产业的成员所组成的实体。进一步说，在一种职业的所有成员之上，还没有法人团体可以维持某种统一性，后者作为传统和共同仪轨的储存库，可以在需要的时候保证人们遵守这些传统和仪轨。这样的机构是不存在的，因为它只能表现为一种群体共同的生活，群体还没有其自身共同的生活，至少还没有能够维持这种生活持续不变的方式。不过，也有例外的情况，整个劳动群体也可以按照这种方式聚集起来，去解决一般利益问题。这些聚会只能是暂时的；除了他们会集起来的特定时刻以外，这样的聚会不能延续下来，所以通过聚会而形成的集体生活会随着这一特定时刻的消失而消失。

商业职业这种缺乏组织的状况，带来了一个非常重要的后果：在社会生活的整个领域里，根本就没有职业伦理。或者至少可以说，即使有这样的职业伦理，也是非常初级的，我们至多可以从中看到其未

来的模式和预兆。既然在环境的作用下，个体之间产生了某种联系，形成了共同观念，那么某种行为律令也会应运而生，不管它们有多么模糊，权威有多小。倘若我们努力用确切的语言将当前有关雇主与雇工、劳动者与管理者、相互竞争的企业家、企业家与公众之间关系的观念确定下来，我们会得到多么模棱两可的程式啊！某些有关职员和工人效忠与奉献于雇主的懵懵懂懂的普遍观念，某些有关雇主在经济支配中应该宽和适度的说法，某些对任何公然不公平竞争的谴责，都是我们正在讨论的各种职业的道德意识。光靠语焉不详、有悖事实的指令，决不能对行为产生巨大的影响。而且，任何机构也不可能有义务去保证这些指令得到执行。因而，只有扩散的公意才能起到制裁作用，不过既然公意得不到个体之间频繁联系的有效保证，那么它也不可能对个体行动实行充分的控制，公意既缺乏稳定性，也缺乏权威性。这样一来，职业伦理便找不到意识的基础，其本身也会被贬为无足轻重的东西。所以说，今天有许多游离于道德领域之外的集体活动，它们几乎完全摆脱了各种规定的调节作用。

这样的状态究竟是不是正常状态呢？许多有名的学说均支持这一看法。首先，古典经济理论指出，经济协约的自由运动不仅可以调节自身，也可以自动地获得稳定性，没有必要也没有可能屈从于任何约束力。从某种意义上说，这是绝大多数社会主义学说的基础。事实上，社会主义学说与古典经济学说一样，都认为经济生活是自行组织的生活，并按照有秩序的、和谐的方式发挥作用，无需任何道德权威介入进来；然而，由于财产法发生了急剧的变化，物已经不再为个体或家庭所专有，而被转交到社会的手中。一旦出现这种情况，国家只能精确统计特定时期生产出来的财富，并根据人们认可的原则把这些财富分配给社会组织的成员。很显然，这两种理论均把不健全的事实（de facto）状态提升到法律（de jure）状态的层面。事实上，尽管经济生活今天具有这样的特征，但它却无法维持这样的特征，即使以财产结构的通盘变化为代价。没有道德纪律，就不可能有社会功能。否则，便只剩下个体的欲求，既然这种欲求本来就是无限的、无法满足的，倘若它们得不到控制，也肯定不能控制自身。

显而易见，正因为出现了这样的情况，所以欧洲社会目前才会遭受危机。两个世纪以来，经济生活都在以前所未有的规模膨胀。它们从被贬低和委诸下等阶级的次等功能，一跃成为首要功能。在经济生活面前，我们看到军事、行政和宗教的功能逐渐败落了。惟有科学功能才能挑战它的基础地位，甚至在现代人的眼中，科学也很难赢得这一荣誉，除非它能够提供物质上有用的东西，也就是说除非它能够在经营业中起到很大的作用。我们有充分理由说，这些社会基本上已经变成了工业社会。任何能够在整体社会中占有一席之地的活动形式，要想不陷入混乱无序的形态，就不能脱离所有明确的道德规定。一旦这种力量被释放出来，就无法将其自身引向正常的发展，因为它不能指出究竟在哪里应该适可而止。竞争的冲突爆发出来，构成面对面的碰撞，所有力量都试图侵入对方的领地，或者将其打翻在地，斩草除根。当然，在与弱者的对抗中，强者会独占上风，使弱者屈尊于他的意志。然而，这种屈尊不过是一种事实的条件而已，并没有得到任何道德的承认。人们只能在权力的威迫下逆来顺受，直到他们迫切渴望复仇的那一天。通过这种方式达成的和平条约总归是临时性的，协议的形式不能安抚人们的心智。[注10]正因如此，经济结构中的不同派别之间才会频繁发生冲突。倘若我们把这种混乱无序的竞争当作我们所趋附的理想状态——甚至应该比今天更为彻底地付诸实践——那么我们就会把疾病与健康混为一谈。另一方面，我们也不可能通过一劳永逸地改变整个经济生活布局来解决问题；无论我们设计或引进了什么样的新安排，都不可能改换成别的样子，或者改变原来的性质。单靠其原有的性质，这种安排是不可能自足的。人类的秩序状态与和平状态，不可能依靠纯粹的物质根源或盲目的机械作用而自发地形成，不论这种机械作用有多么科学。总之，这就是道德的任务。

换个角度来看，经济生活的这种非道德性也是公共的危险。今天，这个领域的功能在更大程度上汲取了民族的能量。大量个体的生活都已经被纳入到工业和商业领域。所以说，那些处于这种境况中的人对道德只有微乎其微的印象，他们绝大部分的生活都远离了道德的影响。难道这样的状态不会堕落成为去道德化的根源吗？如果责任感依然是我们牢固的根基，那么我们的生存环境就必然会使其保持积极的姿态。所以，在我们常常被引诱去充耳不闻的时候，必须有一个群

体在我们的心智中时时刻刻唤起它。无论什么样的行为方式，都惟有通过习惯和训练才能按部就班地起作用。如果我们整天都生活在非道德的状态中，我们如何保证这种松松垮垮的生活能够带来道德呢？我们自然不倾向于为难自己、约束自己；如果我们无法一步一步地践行所有道德所依赖的约束，我们如何才能得到这种习惯呢？如果在几乎占据我们全部时间的工作中我们仅仅遵循自我利益的明确规范，我们如何才能体味到无欲、无私或牺牲的感受呢？让我们看一看，伴随着公共道德的衰落，经济利益是怎样肆意蔓延的吧！我们看到，不管是企业家、商人，还是工人和雇员，都在其履行职责的过程中发现自己身上不存在任何用来制约自私自利取向的影响；他不服从任何道德纪律，所以他对任何这样的纪律都嗤之以鼻。

所以，最为重要的事情，就是经济生活必须得到规定，必须提出它自己的道德标准，只有这样，扰乱经济生活的冲突才能得到遏制，个体才不至于生活在道德真空之中。在道德真空里，甚至连生命的血液都从个体道德中被抽掉了。因此，在上述社会功能的领域中，有必要确立职业伦理，它不仅更贴近具体实在，更接近事实，它的视野也要比我们今天的视野更宽阔。规范必须告诉每个工人他有什么样的权利和义务，它必须细致入微、面面俱到，而不能采用笼统的说法，它必须考虑到每天所发生的最普通的事情。而且，所有这些各种各样的内在联系，并不会永远保持一种有起伏的平衡状态。伦理体系不应是临时凑合的，它们必须适合于每个群体的任务。倘若它们做不到这一点，那是因为群体还没有凝聚起来，作为一个群体，它依然处于模糊不清、粗陋不堪的伦理状态，这表明它仍然缺乏整合。所以，治疗邪恶的真正办法，就是为经济领域中的职业群体赋予一种它们从未得到过的稳定性。目前，同业公会和法人团体还只是那些彼此还不能长久结合起来的个体所组成的集体，它们必然会转变成为界限明确的、有组织的团体。不过，所有这样的观念，均与历史成见针锋相对，因为历史成见使绝大多数人都对之抱有抵触情绪，所以我们必须彻底抛弃这些成见。

第二章 职业伦理（续）

倘若没有相应的道德纪律，任何形式的社会活动都不会存在。实际上，对每个社会群体来说，无论它是有限的，或者具有一定的规模，都是由各个部分构成的整体：正是原初要素的不断重复，才构成了整体，而该要素本身却是个别的。如今，为了让这个群体存续下去，每个部分都必须运转起来，这些部分并非是孤立的，其本身好像就是整体；反过来说，每个部分也必须按照确保整体存活下去的方式来行为。不过，整体的存在条件并不是部分的存在条件，因为两者毕竟是不同的事物。个体的利益也不是他所从属群体的利益，实际上两者之间倒经常出现势不两立的局面。个体必须考虑这些社会利益，也惟有个体才能隐隐约约地觉察到这些社会利益：有时候，个体根本不能感受到它们，因为它们不仅外在于个体，而且它们作为某种利益的东西也不同于个体。个体无法像完全关注自身利益那样，不断意识到社会利益的存在。有一种体系似乎必然会把这些社会利益带给个体的心智，迫使个体尊重它们，这种体系就是道德纪律。因为所有道德纪律都是为个体制定的规则，个体必须循此而行，不得损害集体利益，只有这样，才不会破坏他本人也参与构成的社会。倘若他允许自己按照自己的倾向行事，他当然可以获得成功，至少说他可以努力获得成功，而不管他面前的任何人，不顾及他可能造成的任何危害。然而，这种纪律却能够约束他，为他标出界线，告诉他应该与同伴结成什么样的关系，不正当的侵害行为从哪里缘起，个体为维护共同体当下必须负有什么样的职责，等等。既然这种道德纪律的明确功能使个体所面对的目标既不能成为他本人的，又是他不可把握并外在于他的，那么对个体来说，这种纪律似乎不仅存在于其本身之外，同时也能够支配他，从某种意义上说，现实也是如此。当我们发现道德能够把伦理的基本原则变成具有神圣起源的律条时，道德的这种超验性质就可以在大众的观念中得到表达了。社会群体的规模越大，就越有必要制定这样的规范。当群体规模较小的时候，个体与社会之间的距离不会太大；整体几乎很难与部分区分开，所以每个个体首先都要辨别整体的

利益，以及整体利益与每个人利益之间的关系。随着社会的逐步扩大，两者的差别也就越来越明显了。个体只能获得一小部分的社会视界；如果规范没有规定他应该怎样做才能符合集体的目的，那么这些目的本身就不可避免会成为反社会的。

所以，任何职业活动都必须得有自己的伦理。实际上，我们已经看到许多职业都能够满足这样的需要。唯独经济领域的功能是个例外。即便在这里，也不缺少职业伦理的萌芽，只不过这些萌芽发育得太差，无足轻重，似乎根本就不存在。事实上，这种道德无序状态竟然被有的人称之为经济生活的权利。有人说，就其通常的用途来说，根本就不需要什么规定。然而，这样的特权又是从何而来的呢？这种特殊的社会功能又怎样能够脱离所有社会结构最基本的条件呢？显然，倘若从这个意义上说，这不过是古典经济学家的自我欺骗，那么其原因在于他们所研究的经济功能似乎单纯以自身为目的，并没有考虑到对整个社会秩序所产生的进一步影响。由此看来，产量似乎成了所有工业活动唯一首要的目的。从某种角度说，产量只是集约性的，根本就不需要进行规定；相反，对个体经营和只顾自身利益的企业而言，最好的事情莫过于激发和激励彼此之间白热化的竞争，而不是让它们各就其位，各负其责。然而，生产并不是一切，倘若工业只能通过维持生产者之间永无休止的争斗和无法满足的欲望来提高产量，那么它所带来的邪恶也就无法调和了。即使从严格意义上的功利角度来说，如果财富不能抑制绝大多数人的欲望，那么增加财富究竟是为了什么目的呢？难道是反过来进一步唤起贪婪的欲望吗？这种说法会使我们忽视以下事实：经济功能本身并不是目的，而只是实现目的的手段；它们只是社会生活的一个器官，而社会生活首先是各项事业和谐一致的共同体，特别是当心智和意志结合起来，为共同的目标努力工作的时候。假如社会不能给人们带来一丝内心的与相互交往的和平，那么社会也就没有存在的理由了。假如工业为了实现其生产目的，必须破坏和平、引发战争的话，那么它也就没有什么价值可言了。而且，即便仅就经济利益而言，高产量也并非意味着一切。价值也得有规定性。最根本的事情不仅仅在于量的生产，也在于有规律的物质流动，使充分的物质能为劳动力所用。所以，这决不是生产过剩和生产不足相互交替的过程。没有被规定的计划，就没有规定性。

古典经济学理论经常鼓吹原来的短缺已经消失了：既然关税的降低和运输的便利可以使一个国家从其他国家那里获得它所需要的供给，短缺的情况就不可能出现。不过，原来食物供给的危机如今已经变成了工商业的危机，这些危机造成的混乱局面同样令人反感。社会的维度越多，市场的规模越大，就越迫切需要某些调控手段来抑制这种不稳定性。如上所述，这是因为整体越先于部分，社会越超出个体之外，个体从其自身中就越难以感受到他必须加以考虑的社会需求和社会利益。

假如这些职业伦理能在经济秩序中逐渐被确立起来，那么我们在社会生活领域里很难找到的职业群体就必定会得以形成或复兴。因为惟有这样的群体，才能够制定一套规范图式。不过，这里我们又遇到了一种历史的成见。在历史中，这种职业群体被称之为法团（corporation）注11，人们认为这种法团与政治意义上的旧制度（ancien régime）具有紧密的联系，所以根本不可能存活下来。对工商业来说，对合作组织的需要似乎就是一种倒退，原则上讲，这种逆向而行的做法完全应该被当成一种不健康的现象。

不过，我们却可以借助原初的事实来驳斥上述推断，这就是法团极其漫长的历史。倘若我们认为法团只能追溯到中世纪时期，那么我们就会认为它会随着当时的政治体系共生共灭。然而事实上，法团却具有更古老的起源。自从手工业开始出现，产业不再纯粹是农业的时候，也就是说自从城镇形成以来，手工业行会就已经产生了。在罗马，它可以追溯到史前时期。传说普卢塔克（Plutarch）和普林尼（Pliny）就曾把这项制度归功于国王努马。“努马最令人钦羡的基业，就是他所实行的手工业分工。城邦由两类人组成，或者分为两部分……为了排除能够引起纠纷的主要因素，他以手工业为标准，将所有人划分为多种实体：笛手、铁匠和木匠等……”（《努马传》，第17卷）注12。虽然这只是个传说，却足以证明这些工匠社团（collegia）有一部古老的历史。然而，无论是在国王的统治下，还是在共和制中，这些社团都深藏不露，我们几乎很难了解它们是如何组织起来的。不过，早在西塞罗时期，其数量就相当可观了。“所有劳动阶层都似乎强烈地要求增加手工业团体的数量。在帝国的统治下，我们看到

法团已经扩展到了前所未有的范围，如果考虑到经济分化因素的话”（瓦尔沁）[注13]。于是，一个时代到来了，所有类型的劳动者（由于当时的劳动分工已经很发达了，所以这些类型非常之多）都似乎结成了社团。同样，那些从事贸易活动的人也如此。这时候，社团的性质已经发生了变化。首先，它们通常是一些私人群体，国家只能间接地控制它们。然后，它们逐渐变成了公共生活的正式机构。这样一来，它们只有借助政府的权威才能得到确立，并发挥真正的行政功能。例如，生产食品的法团（如屠夫和面包师等），就有供应食品的义务。其他从事贸易的社团亦如此，只不过程度上差些。有了这样的公共职务，这些贸易行会就可以通过交换它们所提供的服务，获得某些特权，并得到历代帝王的认可。于是，此类无足轻重的职务便逐渐占据了重要的地位，法团也变成了行政管理固定的齿轮。不过，一旦法团被纳入到监控之下，就会受到各种职责的牵累，而渴望重新获得自身的独立性。然而，这种想法却遭到了全能的国家的拒绝，国家已经将职业及其法律和秩序的义务变成继承性的了。任何人如果找不到其他人来填补他的空缺，就无法解脱自身。这样一来，直到罗马帝国灭亡之前，法团都始终扮演着被奴役的角色。

一旦帝国寿终正寝了，法团也就没了活路，只有高卢地区和日耳曼地区的罗马城邦中还能找到些许遗迹。更有甚者，内战使高卢遭受了灭顶之灾，这场内战与后来的侵略战争一起，彻底摧毁了贸易和手工业。那些原来在法团中只知道承担责任，没有得到任何酬报的工匠们，趁国家战乱之机逃离了城市，分散于乡间的各个角落。于是，到了18世纪，也就是我们这个时代最初的世纪，法团几近灭绝了。倘若当代评论家留意到上述情况，他也许会得出这样的结论：法团行将就木，因为它们已经失去了原来的目的，即使它们曾经有过这样的目的：他会把任何复兴法团的企图看成是一种注定会以失败告终的倒退，因为我们无法阻挡历史的潮流。所以，上个世纪末的经济学家借口说，旧制度中的法团已经不再起什么作用了，他们坚持认为，法团不过是以往历史的残留，在现代社会中已经丧失了基础，就连其最后一丝踪迹也会丧失殆尽。然而，上述推断完全背离了事实。在所有欧洲社会中，即使法团一度杳无踪影，却也曾焕发过新生。在11世纪和12世纪左右，法团重新复活了。拉瓦瑟尔（Levasseur）指出：“从11

世纪和12世纪起，工匠们就感到有必要组织和建立他们最初的团体了”。[注14] 到了13世纪，我们看到法团再次繁荣起来，并得到了平稳的发展，直至又一轮的衰落时期。在这种古老的历史和持续的生存中，难道我们分辨不出其中的真相吗？法团所依赖的并不只是既定政治体制所特有的某些意外的或偶然的环境，而有其更广泛、更基本的根源。从城邦的出现到帝国的鼎盛时期，从基督教社会的兴起到法国大革命，法团都有其存在的必要性。这也许是因为法团能够满足深层的、持续的需要。所以，我们完全有理由反驳这样的看法，这种看法解释说，法团上个世纪末突然瓦解，证明了它们已经不再符合集体生存的新条件。难道事实没有证明法团在经过最初的阶段后，根据自己的意志并通过新的形式重新确立了自身吗？今天，所有庞大的欧洲社会都已经感觉到有必要重新确立法团体系，难道这种需要不是一种相反的征兆吗？它说明彻底摈弃法团体系的做法才是一种不健康的现象；难道这种需要不也是一种标志吗？它意味着我们今天所要进行的改革完全不同于杜尔哥（Turgot）的方案，甚至与这种方案截然对立。

不过，一般说来，有一件事情也使我们产生了疑虑：这样的重组活动是否真的有用。它要想切实可用，就必须首先借助它所产生的道德后果，每个贸易团体或手工业团体都必须成为自成一类的道德生活核心。所以，留给我们有关以往的法团的记载，以及我们对法团遗留下来的东西的印象，都无法使我们相信法团能承担这样的角色。表面看来，它们似乎只能满足功利的功能，只能服务于职业的物质利益。既使它们被重新确立起来，也仅仅意味着用协作的自利主义替代个人的自我中心。在我们的眼里，法团（特别是最近一段时期的法团）完全是一种精心守护自身特权和排他性权利的组织，甚至是致力于增加这些特权和权利的组织。所以，倘若法团仅仅专注于狭隘的职业事务，那么它就不可能对协作团体及其成员的道德产生非常积极的反应。而且，我们也必须当心这样的说法，认为在特定历史时刻特殊的法团所具有的特点，完全适用于整个协作体系。实际上，这种纰漏完全不是所有法团组织本来的特征；例如，我们在罗马的法团中就根本看不到这样的纰漏。对罗马法团来说，追求功利的目的并不是显得很重要。瓦尔沁指出：“由罗马工匠组成的法团远不如中世纪法团那样具

有明确的职业色彩。那时并没有什么方法上的规定，没有强迫学徒的事情发生，也没有排他性权利的出现，而且它们的目的也不在于积累资本去发展一家企业”。[注15]其实，如果有需要，他们联合起来就会使他们更有力地去保护共同的利益。但这只是得益于法团的一个好处，还不是法团存在的主要理由。那么，究竟什么是法团的主要功能呢？首先，法团是一种宗教社团。每个组织都有各自特有的神灵和仪式，而且有可能的话，这些神灵还会被供奉在专门的神庙中。就像每家都有一个家神（*lar familiaris*），每个城市都有自己的公共神（*genius publicus*）一样，每个社团也都有自己的保护神，即社神（*genius collegii*）。当然，工匠们的宗派也往往有自己的节日，这些节日既需要借助祭祀活动来庆祝，通常也要共同举行宴会。这样做，不仅是为了敬献能够把同伴们聚集起来的社神，还有其他的场合也会如此。例如，在庆祝新年（*strenia*）的时候，“罗马的地毯工和象牙工就会在他们的学园（*schola*）内聚集起来；他们会得到五枚银币（*denarii*）、蛋糕、椰枣……当然，费用是从基金中支出的”。此外，他们也庆祝家节（*cara cognatio* 或*caresta*，有爱家之意）；元月初（？）[注16]，各个家族都会收到馈赠，这个时候，社团要从公共基金中拿出钱来分发给大家。于是，便有了这样的问题：法团是否拥有自己的救济金，法团是否能够在需要的时候向成员们提供定期的帮助。关于这个问题，有不同的意见。不过，既然分钱这件事是在节日里发生的，所以这些争论也就没有什么意义了，各种宴会……（？通常是共同举行的宴会）无论如何都发挥着救济的作用，意味着间接的援助。任何时候，那些确实需要救济的人都非常清楚，只有在特定的日子里，他们才能指望得到这种所谓的津贴。正因为罗马法团具有这样的宗教性质，所以也必然会在丧葬方面有所反映。法团成员就像同族兄弟（*gentiles*）一样，希望活着的时候在宗派仪式下团结在一起，死了的时候也长眠在一起。所以，所有比较富裕的法团都有一个共同的坟墓（columbarium），每个成员都有权在此安葬。如果社团买不起安葬地，至少也要保证为其成员提供一个比较体面的安葬仪式，而费用则从公共基金中支出。不过，第一种方式是最普遍的。共同的仪式，共同的宴会，共同的节日，共同的庆典——所有这些，难道还构成不了罗马家族组织的明显特征吗？瓦尔沁指出：“每个社团都是一个大家族。职业和利益共同体替代了血缘的纽带。这些伙伴们不正像家

族一样，拥有共同的仪式，共同的宴会，共同的葬礼吗？我们已经看到，这些宗教和丧葬仪典确实与家族同出一辙；他们庆祝家节和葬礼的方式也没有什么两样”。在另一处，瓦尔沁也曾说过：“这些接连不断的仪式，就是能够把社团变成家族的有力要素。再没有哪个词能够更贴切地描绘这种通过同伴关系连结起来的纽带的性质了，有许多特征可以证明，他们中间确实存在着一种深厚的兄弟情谊。各个成员都彼此视如兄弟，有时竟然以兄弟相称”。[注17]他们之间最平常的称呼就是兄弟（*sodales*）。这个词本身就表明了兄弟在精神上亲密无间的亲属关系。社团中的男女保护人经常被称作父母。有一个证据可以证明成员对社团的忠诚：他们把自己的遗产和礼物都捐赠给了社团；此外，还有另外一个证据：他们的墓碑上写着“敬社”（*pius in collegio*）的字样（意为“他是社团的忠诚之子”），这与“敬家”（*pius in suos*）没有什么区别。根据布瓦西（Boissier）的说法，这种家族生活实际上是所有罗马法团的主要目的。他说：“那些加入法团的工匠们，主要为的是享受集体生活的乐趣，法团内的社交不像家族限制得那么死，也不像城市那么分散：在朋友圈子里，他们想让自己的生活变得更轻松些，更自在些”。[注18]

基督教社会的框架与城邦的模式不同。所以，中世纪的法团与罗马法团也很不一样。当然，它也为其成员创造了道德环境。拉瓦瑟尔指出：“法团用牢固的纽带把具有同样职业的人们结合起来。它们通常是在一个教区或一个专门的小教堂里成立的，并寻求圣徒的保护，而这个圣徒就是整个共同体的庇护人……在教堂中，成员们集合起来，做完规模盛大、庄严堂皇的弥撒后，便利用当日剩下的时间，跑出去开一个欢快活泼的宴会。只有在这个方面，中世纪和罗马的法团才有一些相似之处。”[注19]……“为了平衡收支，法团必须做出预算，这是规定好的……有一部分基金留给慈善事业……（巴黎的）厨师们要把三分之一的会费拿出来，去帮助那些因为年景不好而缺乏生意或上了年纪而败落的贫穷老人……很长时间以后，到了18世纪，我们还依然可以见到金匠们为那些贫困潦倒的金匠提供200里弗赫（livres）无息贷款的记载。”同样，在每一行中，雇主与雇工的相互义务也都有明确的规定，雇主之间亦如此。一旦所有这些规定被确定下来，雇工们就不敢肆意妄为了。“所有法团的法规都共同禁止雇佣那些约期未满的雇

工，如果雇主违反了这一规定，雇工接受了这一工作，那么两者都会被课以重罚”。不过，对雇工来说，倘若没有理由，就不能被解雇。在打磨行业中，只有当十个雇工和四个同业公会会员举手赞同的情况下，才有理由开除雇工。此外，还有对每个同业公会的规定，即是否允许夜班工作。不允许夜班工作的规定，禁止雇主让他的雇工值夜班。其他规定则旨在保证职业诚实。所有预防措施，都是为了防止商人和工匠欺骗顾客，防止在没有真正质量保证的情况下推销商品。“禁止屠夫给猪肉充气，禁止把猪油和肥肉混起来，禁止卖狗肉……禁止织工用高利贷者提供的羊毛织布，因为羊毛可能是债务的抵押担保……禁止刀剪商用丝绸包裹刀把，或用黄铜或锡线缠绕刀把，把里面的木块挡起来，这样会欺骗毫不知情的顾客，……”确实，到了一定的时候（18世纪），这些规定越来越成为恼人的东西，而不再适用了，它们被用来维护雇主的特权，而不是保护职业的名声及其成员正直的交易。不过，对任何制度来说，腐化堕落都会在历史中某一时刻蔓延开来。也许，这是因为这种制度无法及时适应新时期的条件，或者是因为它仅仅获得了片面的发展。在这种情况下，它本身的张力实在是太大了，最终使它无法去履行其应尽的职责。也许恰恰出于这个原因，人们才寻求去改造它，而不是宣布它永远是一种废物或彻底将其抛弃掉。

而且，一些相关事实也清楚地表明，职业群体无法使其自身成为一个道德领域，这不过是其以前的特征罢了。甚至在更长的历史时期里，这种特征表现得非常明显，是它的主要作用。无论如何，这不过是一般法则的特殊例子。在任何政治社会中，有许多个体都拥有共同的观念和利益，情感和职业，其他人不得介入。倘若这种情况出现，那么这些个体不可避免会带有某些相似性，就像有一种力在推动他们一样；他们感到彼此相互吸引，相互追求，相互联系，紧密结合在一起，在一定程度上变成了一般社会中的一个有限的群体，而且具有鲜明的特点。一旦这种群体形成了，任何事物都阻挡不了这种恰如其分的道德生活演化下去，同时这种生活也成了促使它产生的特定条件的标志。所以，如果人们没有这种通过密切联系创造出来的整体感，就不可能生活在一起，也不可能同舟共济；他们情不自禁地依附于这个整体，与其休戚与共，用行动去报答它。这种对超出个体范围的事物

的依附，对个体所属群体利益的依附，是所有道德活动的源泉。这样的整体感变得越来越强烈，最终被应用于共同生活的事务，共同生活成为最平常、最重要的生活，也变成了各种程式，而且比其他程式更明确。由此，我们获得了道德规范的整体，它的基础也正在成形。

如果没有反常的事情发生，使事物的自然秩序发生混乱，那么所有这些都注定会进行下去。而且，如果事情真的这样，对个体和社会都同样有利。如果由此释放出来的道德活动变得社会化了，也就是说受到了规定，对社会来说当然是好事情。如果道德活动被完全交付给个体，那么在各种冲突中只会造成混乱无序的局面：社会就会受到许多内部纷争的动摇，受到严重危害。此外，这种活动也远没有摆脱必须受到规定的特殊利益，以及必须进行安抚的敌对斗争，而成为一种约束力，不管是以直接的方式，还是借助公共机构的介入。所以说，道德活动的利益本身，可以使特殊群体能够实现由此形成的这些功能。有时候，这种活动甚至还可以加速这样的形成过程，或者使其变得更容易些。同样，个体也会在集体根基的庇护下找到自己的优势，使自己安居乐业。因为在他看来，无政府状态也会给他带来痛苦。当个体与其同伴之间的关系不再受到任何规定影响的时候，就会产生永无休止的争斗和摩擦，个体必然会深受其害。对一个人来说，当他与最亲密的伙伴大打出手，并不得不筑起防御，好像总是处于敌人之中，这种生活当然是很糟糕的。这种萦绕着他的敌意，这种抵抗敌意的神经紧张，这种彼此之间永远解不开的误解，都是痛苦的来源；也许我们喜好战斗，但我们也热爱和平的快乐啊；我们或许可以说，人们的社会化程度越高、越深，或者说文明的程度越高、越深（两者是同义的），我们就越会为这些快乐感到自豪。所以，当分享共同利益的个体走到一起，他们的目的就不仅在于维护自己的利益，或确保面临敌对团体时能使自身得到发展。甚至说，他们结合在一起，只是为了融入同伴之中的快乐，不再会感到在他们的对手中迷失自己，这种快乐也是共同生活的快乐。简言之，就是用同样的道德目标来引导他们生活的快乐。

家庭道德也是以同样的方式演化的。实际上，家庭生活曾经是，也依然是道德的核心，是忠诚、无私和道德交流的大学校：我们赋予

家庭很高的地位，使我们倾向于去寻找那些可以特别归结为家庭的解释，而非其他。我们倾向于认为，同宗关系会形成非同寻常的潜在的道德同情感。不过，我们去年看到，这种同宗关系并不具有人们所认为的那种非凡力量。长期以来，家庭中也有许多没有同宗关系的关系：人们非常容易获得那些所谓人为建立起来的亲属关系，这种关系也能够产生所有自然亲属关系的效果。所以，家庭并非纯粹或本质上是一种同宗群体。在政治社会中，家庭不过是通过特别紧密的观念、情感和利益共同体，恰好把个体结合起来的群体。同宗关系无疑有助于构成这样的共同体，但只不过是其中的一个因素而已。

物质环境、经济利益和崇拜的共同体都曾是非常重要的因素。而且，我们也知道，家庭在道德史中曾经起到的道德作用，以及演化群体中曾经确立的道德生活力量。为什么它应该与来源于职业群体的道德生活有所不同呢？当然，我们期望这种生活在某些方面不那么严格，并不是因为其构成因素变得越来越脆弱了，而是因为它们不再那么多了。家庭是一种囊括一切存在的群体；什么也摆脱不掉它，任何事物都能在家庭中找到回声。家庭是微型的政治社会。另一方面，只有一种专门化的生存部分直接源于职业群体领域，这就是与职位有关的部分。再者说，随着职位的功能逐步专业化，每个人的活动领域也会更加局限于其相应职能的界限，所以我们决不能忽视以职业为代表的大部分生活。

家庭与职业群体之间紧密的并存关系，可以通过罗马法团的某些事实得到详细的证明和直接的确定。当然，我们已经看到，法团是一个大家庭，是按照家庭社会的模式塑造而成的，其中有共同的宴饮仪式、节日、祭祀和墓地。这明显是因为我们把法团当成了演化的起点，在这个阶段，我们会比在其他任何阶段更清楚地看到，法团怎样部分是由道德目的构成的。只要产业还带有非常明显的农业特色，它就会具有家庭的自然框架，具有由乡村比邻家庭所组成的地域群体的自然框架。一般而言，只要交换或交易还很落后，庄稼人的生活就无法摆脱家庭生活，他依然会靠他的产品来维持生活，家庭同时也是一个职业群体。那么，法团最初是怎样出现的呢？是手工业。这是因为手工业不再有家庭排他性的特点。一个依靠手工业生活的人，不得不

成为一个顾客，所以他不能不顾及同一行业的其他工匠在做些什么；他必须与这些人竞争，与这些人接触。这样，一种新的社会活动形式就确立起来了，这种形式超出了家庭的范围，不再有任何恰当的框架。如果这种形式依然没有被组织起来，它就得创造一个；所以，这种新型群体就是以此目的形成的。不过，被全新确立起来的社会形式，却常常是在某种程度上被改造过的旧形式，有时候会变得更糟。所以，家庭就成了塑造新群体的模型，不过这当然只是模仿其中某些基本的特征而已，而不是一字不差地照抄照搬。这样，我们才说法团的胚胎是一种家庭。尽管这种群体采用了家庭模式，可是这种社会活动的形式也在某种程度上摆脱了家庭的权威，与家庭的属性分离开来了。

然而，我强调这种并存的情况，并不是说法团或未来的团体应该或可能带有这种家庭的特征。显而易见，它们越进化，就越会发展出未曾有过的特点，就越应该脱离它们在局部上所代表的以往的群体。当时，中世纪法团体系几乎很难让人回想起家庭结构。基于更多的理由，我们今天所需要的法团团体也必定会出现同样的情况。

不过，这里的问题是了解法团应该是什么的问题。既然我们已经找到它们必须存在的理由，我们就应该考虑它们应该采用什么样的形式，从而在集体存在的现有条件下发挥作用。既然这个问题这么难，我们就应该尝试就此说点儿什么。

第三章 职业伦理（终）

除了我们前面说到的历史成见之外，还有一个事实使人们对法团体系抱有怀疑态度，即用规范进行经济控制的观念通常所带来的厌恶感。在我们的内心中，我们往往把诸如此类的规定当作一种政策，它也许令人厌烦，也许是可以忍受的，也有可能给个体带来某些外在的反应，但却无法进入内心，在意识中没有任何基础。它看上去倒像是工厂里的一系列规定，不仅包罗万象，而且有大致的框架：那些不得不服从它们的人，如果必须的话，就得在现实活动中遵守它们，但这绝非是他们真正想要做的事情。这样一来，某一个体设定的纪律，以及他借助军事形式强加给那些实际上对此漠不关心的个体的纪律，就被我们与那些群体成员必须服从的集体纪律混淆起来了。这种纪律只有以公意状态为基础，根植于道德之中，才能得以维持；也惟有这些道德才算数。如我们所说，规范确立的控制不可能更准确地确定它们、确认它们。这种控制可以转换成各种律令和所有人都能感受到的观念和情感，共同趋附于同样的目的。所以，仅仅把它当作一种外在的东西，或者单纯从字面上把握它，就会不可思议地误解它的本性。由此看来，这种控制可能确实具有命令的表象，而该命令也只是一个障碍，不允许个体做他们喜欢做的事情，所有一切都不符合他们自身的兴趣。所以，个体会竭力扫除这种障碍，或将其化减到最低限度，这是最自然的事情。不过，在文字的背后，还有赋予它生命的精神：它们是能够将个体维系于自己作为一部分的群体的纽带，将个体维系于所有与群体有关的事物的纽带；所有这些，都是社会情感，都是集体期望，都是我们共同持有和尊重的传统，它们可以为规范赋予意义和生命，照亮个体运用规范的路径。所以说，古典经济学家的看法是一种令人不可思议的肤浅观念，他们认为，所有集体纪律都不过是一种非常专横的军事化形式。实际上，就其正常的和应然的情况来说，它与这种形式截然不同。与此同时，它也是整个共同生活的一个缩影和根本条件，个体对这种生活的关心，不亚于他们关心自己的生活。如果我们希望按照我们目前试图确定的模式来认识法团的话，那么它

决不单单是把新的法规叠加在既有的结构上；所以说，渗透在经济活动中的观念和需求也不是个体的观念和需求，而应该是社会化的观念和需求。而且，它的目的是各种职业应该变成许许多多的道德环境，所有这些（往往是由各种各样的工商业机构构成的）还会不断强化职业道德。然而，对规范来说，尽管它们是必要的和必需的，但却只是这些基本原则的外在表达，这不是如何通过外在和机械的方式将所有变化协调起来的问题，而是促使人们的内心相互理解的问题。

而且，对我们来说，法团或法团制度（régime corporatif）的重要性似乎并非因为经济原因而是源于道德的理由。惟有借助法团体系，经济生活的道德标准才能形成。如果我们非得对目前的状况提供个说法，那么我们会说绝大部分的社会功能（这大部分在今天意味着经济性的，其范围如此之大）几乎都很难产生道德影响，不管怎样，在其自身领域里是这样的。当然，共同道德的规范对它们也是适用的，但是这些规范是为共同生活制定的，而不是为这些特定的生活。进一步说，它们是能够对特定的生活关系产生支配作用的规范，对其他领域来说，这些规范并不适用，虽然上述关系不是特别针对工商业而言的。那么，在其他领域里，为什么人们就用不着服从道德作用呢？如果义务原则在社会生活中举足轻重，而我们在上述整个领域里却寻不到这种原则的蛛丝马迹，那么公共道德会变成什么样子呢？如今，我们已经有了牧师、士兵、律师和官员的职业伦理。为什么贸易和工业不该有这样的伦理呢？为什么没有雇主与雇工之间的相互义务呢？为什么商人之间不该有相互的义务呢？这样可以减弱和调节他们彼此间的竞争，使这些竞争不像今天这样，时常卷入像战争那样残酷的冲突。可是，对所有产业部门来说，并非所有权利和义务都是一样的：它们根据条件的不同而有所不同。农业产业的义务，就不同于不健全的工业之义务，当然商业的义务也不能对应于我们所说的工业之义务，如此等等。这种比较可以使我们认清我们究竟站在何种立场上。在人的身体中，所有内脏功能都是受神经系统中一个特殊部分控制的，而不是大脑，这就是交感神经和迷走神经。同样，在我们的社会中，大脑控制着相互联系的功能；不过，内脏功能，生长以及与之有关的功能，都不服从这种规定作用。我们可以想象，如果心、肺、胃等器官的功能也像这样不受任何约束，将会发生什么样的情况……

这样的景象，正是那些没有机构去规制经济生活的国家所呈现出来的景象。当然，社会大脑，即国家始终在努力取代它们的位置，发挥它们的功能。不过这并不适合它，它的干预不仅显得软弱无力，而且会带来其他麻烦。

所以，我坚信再也没有比此更为紧迫的改革了。我并不认为它能够实现一切，而是说它是能够使一切都有可能的首要条件。我们可以设想，如果整个财产体系一夜之间完全转变过来，并按照集体主义的程式完全把生产资料从个体的手中夺过来，彻底交付集体所有，这简直是天方夜谭！我们今天争论的所有问题还依然停留在这样的整体阶段。通常说来，是一种经济机制和各种各样的代理机构联合起来使其运作的。所以，不仅要确定这些不同代理机构的权利和义务，也要确定不同经济部门的权利和义务。这样，一个规范体就被确定下来了，规定了劳动的限量，职工的收入，以及彼此之间与共同体应负的义务，等等。然而，这意味着，我们依然需要填写一页空白。倘若生产资料（劳动机器）从某些人的手中转移到另一些人的手中，那么我们依然不知道这种机器究竟是怎样使用的，也不知道经济生活应该是什么样的，更不知道面对这种条件的变化我们应该做些什么。无政府状态依然还存在；我们重申，这种状态并非源自究竟哪些人掌握着机器，而是因为这样的活动并没有得到规定。而且，无论借助什么样的巫术，它将来也不会得到规定，也不可能形成它的道德标准。规范的控制和道德标准的形成，既不能靠科学家的研究来确立，也不能靠政治家来确定；这必定是与之有关的群体的任务。既然今天还没有这样的群体，我们才需要最迫切地创造它们。只有解决了这个问题，其他问题才能迎刃而解。

既然如此，我们就应该研究这种协作体应该具有什么样的形式，如果能够与我们集体生活的现有条件达成一致的话。很显然，要想恢复它们原来的形式是不可能的。它们之所以会消亡，是因为不再能够像原来那样存续下去了。不过，它们将会采取什么样的形式呢？这个问题并不轻松。要想解决这个问题，我们就应该系统些和客观些，我们必须首先发现法团体系过去是怎样演化的，这种演化的条件是什么。然后，我们再去断定在我们社会现有的条件下，这种体系应该变

成什么样子。不过，这样做，还需要进一步的研究。即便如此，我们也要勾画出发展的一般线索。

尽管我们已经看到，法团制度可以径直追溯到罗马城邦的早期时代，但是在罗马时期，它并不具有后来中世纪的形式。之所以会产生这种差别，不仅是因为与中世纪行会相比，罗马工匠社团同时具有更多的宗教色彩，更少的职业色彩，而且就更重要的特征来说，两种制度也殊有不同。在罗马，至少法团开始形成的时候，是外在于社会的制度。如果有哪位历史学家企图去分析罗马社会的政治结构，那么在他的研究中将根本找不到任何法团的迹象。这些法团并没有被纳入到罗马法中，也不是独特的单位。同样，工匠们也从来没有以社团的名义召集选举大会或军事大会。这种社团也从未介入过公共生活，不管是以整体的名义，还是以专门代表的身份。可能有三到四个社团属于例外情况，我们有可能认定它们是由塞维·土里乌（Servius Tullius）组建起来的四个百人团[注20]：Lignarii,Aerarii（木匠，铜匠），号手和号匠。[注21]不过，这只是一种猜测。用这种方法划分的百人团可能不包括所有的木匠和铁匠，只是那些制造和修理武器和战车的木匠和铁匠而已。哈卡马修斯的丹尼斯（Denys d'Halicarnasse）明确告诉我们，通过这种方式集合起来的工匠完全是为军事目的服务的（ειδ του πολεμου），此外，还有其他以此名义集合起来的工匠，在战争期间履行其他的义务。因此，我们可以认为，百人团所代表的不是社团，而是军事部门。无论如何，对其他社团来说，它们肯定都外在于罗马人民的行政结构。所以，这些社团是可有可无的：这种社会形式多少是不规律的，或者至少不能算是那些有规律的组织。我们很容易搞清楚这一点。只有当手工艺获得一定程度发展的时候，上述组织才能被确立起来。在很长时期里，手工业都只是罗马的集体活动中附属和次要的事情。本质而言，罗马还是一个农业社会和军事社会。作为农业社会，罗马被划分为氏族（gentes）、库里亚（curiae）和部落。而百人团[注22]几乎就是一个军事组织。所以很自然的是，人们开始还不知工业为何物，后来也只是处于萌芽时期，尚无法对城邦的政治结构产生影响。到了很晚的时期，当官方常规机构出现的时候，它们才成为机构（cadres），成为从罗马早期社会结构中生长出来的产物。而且，到了罗马历史的末期，手工业变成了道德败坏的标志；从而使它

在国家中占据官方地位的想法都得不到重视。无疑，随着时间的推移，情况也有了变化，但是其变化方式恰恰清楚地表明，它们开始的时候是什么样子。为了使自己的利益赢得尊重，为了能够保证自己的地位变得越来越重要，工匠们不得不采用一些非常规手段。法团也开始用策划阴谋和秘密煽动等方式进行活动。通常来说，这就是罗马社会不向它们敞开大门的最确凿证据。即使后来国家接纳了它们，它们变成了行政机器的组成部分，但这也不是值得骄傲的胜利，而是痛苦的依附。虽然它们确实进入了国家领域，但它们似乎并没有获得服务社会所应得的地位，只是越来越受到了统治权威的监管和控制。拉瓦瑟尔说道："法团变成了犯人的枷锁，皇帝把它扣得越紧，他们工作起来就越卖力，国家也就越发需要他们……"[注23]总之，当法团被罗马社会的常规机构抛弃掉之后，最终只能沦落成为一种奴役。

然而，法团在中世纪所占有的地位却截然相反。法团形成伊始，就给人们留下这样一种印象，它们变成了由一部分人口组成的常规结构，并在国家中扮演了极为重要的角色，这就是第三等级，平民阶层或资产阶级。实际上，在相当长的一段时期里，资产阶级和商人是完全一样的。拉瓦瑟尔指出："在13世纪，资产阶级完全是由商人组成的。那时，官员和律师阶层几乎还没有出现；学者仍旧属于教士之列；食利者（rentiers）的数目也比较少，这主要是因为当时几乎所有的地产都掌握在贵族手里，而普通人只能在工厂或账房里工作，他们只能通过自己的勤劳或手艺在国家中占有一席之地。"[注24]德国的情况也如此，资产阶级就是城镇居民；此外，我们还了解到，德国的城镇是在固定市场的周围发展起来的，而固定市场是贵族在自己的领地中开辟出来的。人口逐渐聚居于市场周围，同时也逐渐变成了主要由工匠和商人组成的城市居民。城镇一开始就成了制造和交易活动的中心，这样我们就可以把基督教社会的城市群体与其他社会（或者表面上的）相对的群体区别开来了。因此，商人（mercatores）和居民（forenses）这两个词与公民（cives）是同义的：都同样适用于公民权（jus civilis）和居民权（jus fori）。这样，手工业的架构就成了欧洲资产阶级最早的结构形式。

同样，当城镇脱离了贵族的监护，公社（commune）形成以后，那些为这种转变充当开路先锋的法团或手工业行会，变成了公社组织的基础。事实上，“在几乎所有的公社中，政治体系与行政官的选举都是以公民分化为各种手工业行会为基础的。”[注25]人们往往通过手工业行会进行选举，而法团和公社的首领也往往是同时选出来的。“例如，在亚眠（Amiens），工匠们每年召集一次来选举各个法团或‘巫师团’的‘首领’，中选的‘首领’则委任12位长老，而后者还要再委任12位长老，长老团轮流向各个‘巫师团’的‘首领’推举3人，从中选举公社首领……在其他一些城市里，选举程序还要复杂些，但不管怎样，它们的政治组织和地方组织，都与劳动组织有着密切的联系。”[注26]就像公社是一个手工业行会的集合体一样，手工业行会也是一种小规模的公社。实际上，法团就是公社制度的模型，公社不过是范围更大的法团的扩充形式而已。

让我们简要地总结一下。尽管法团起初是很模糊的，而且受到了政治组织的鄙视，并被排除在外，然而我们看到，法团构成了公社的基本要素。此外，我们同时也发现，在所有重要的欧洲社会历史中，都始终有公社的影子：随着时间的推移，公社已经变成了它们的奠基石。公社是一种行会或法团的集合体，其本身也是按照法团的模式构成的。从这些事实中，我们看到法团最终为整个政治体系奠定了基础，而政治体系也恰恰是从公社的发展中产生出来的。在罗马，法团虽然外在于任何机构，但却是我们自身社会的基本框架，甚至是机构本身。我们也看到，在法团发展的过程中，它的尊严和意义也已经达到了引人注目的地步。有一种假设认为法团注定是要消亡的，但我们也拥有反驳这一假设的另一个理由。如果我们看一看16、17世纪的历史，就会发现法团依然是政治结构更加必不可少的要素。因此，法团存在的所有理由突然消失的可能性很小。恰好相反，人们要求它发挥作用，甚至将来的作用会比过去的作用更重要，这样的看法更令人信服。

与此同时，以上观点也可以使我们识别两个方面的问题：首先，法团为什么会在两个世纪以前走向衰落，是什么因素使它无法履行它所负有的责任；其次，它的发展应该达到什么样的水平。我们已经看

到，中世纪的法团形式与整个公社结构结合得非常紧密。这两种制度相互嵌生着。如今，只要手工业本身还具有公社的特质，那么它所带来的团结就会畅通无阻。原则上，只要每个工匠和商人的顾客，只是住在同一个城镇里，或者在开市的那天都蜂拥而至，法团与其紧密相连的局部结构就足以满足一切需要。不过，一旦大工业发展起来，情况就全然不同了。就其本身而言，大工业与城镇的机构是不匹配的。首先，大工业的发展不仅仅限于城镇：它可以在任何地方产生，不管是乡村还是城镇，它甚至可以建立在远离人烟的地区；事实上，哪个地方可以花最低的价钱就能得到供应，哪个地方辐射得最远，最容易拓展业务，它就会选择在哪里。其次，它的主顾可以来自四面八方，它的销售范围也不局限于特定的区域。这样的社会活动形式与公社完全没有关系，所以像法团这样的与公社密切相关的制度，已经无法适用和规定这种生活了。事实上，大工业一经产生，就会自然而然地游离于古老的法团体系之外。不过，它并不能摆脱所有种类的规定的控制。在早期阶段，贸易或手工业法团固守着城市贸易，国家是能够直接参与工业。皇权既允许工厂享有某些特权，同时又反过来控制这些厂商。以至于这些工厂被冠以“皇家工厂”的名号。当然，国家这种直接监护作用是可行的，因为那时候几乎还没有工厂，或者说工厂还是个雏形。早期形式的古代法团根本无法适应这种新的工业形式，所以国家只能暂时替代古老的法团纪律。即便如此，也不是说所有后来的纪律都漫无目的，我们只是说需要重新构造早期的法团，以便在经济生活的新条件下运作。上述变化意味着工业已经不再是地方性和市政性的，而是整个国家的事务。由此，我们可以得出结论说，法团也必然会通过同样的方式产生变化，不再是一种地区性的制度，而是一种公共制度。17、18世纪的经验证明：还依旧具有地区性模式的法团体系不再能够适应工业了，工业的范围越来越大，重要性也越来越强，成为社会共同利益的标志。另一些经验也证实：国家本身不再能够履行这种管理职能，因为经济生活过于庞大，过于复杂，分支过多，国家很难有效地指导和规定经济生活的运作。难道这些事实没有为我们提供这样一个教训：法团的性质应该有所改变，应该与国家建立更加密切的联系，而不是纳入其中吗？事实上，这是否意味着，尽管法团依然是一个附属群体，而且具有相对自治的特征，但它也应该成为国家的组织吗？法团的转换实在是太慢了：它无法承受新需求的压力，

所以才会分崩离析。法团不能适应正在出现的新生活，所以生活自然会抛弃它。所有这些事实都解释了大革命前夜的法团状态：它俨然变成了行尸走肉，变成了惟有在社会有机体中依靠惯性的力量苟且偷生的陌路人。难怪社会无情地将其弃之门外。然而，光靠把它连根除掉，也还是解决不了它无法满足的需要。这就是我们所面临的整个问题，在我们长达一个世纪的摸索、所有实验都徒劳无功的时候，这个问题变得更严重、更尖锐了。不过，它似乎不是不可解决的。

我们可以想象，在整个国家里，各种各样的工业都以相似性和自然亲和性为基础，根据不同的范畴加以归类。行政管理机构作为通过选举来任命的微型议会，掌管着每个群体。我们还可以想象，这种机构或议会牢牢把持着权力，控制着与商业有关的所有一切：雇主与雇工的关系、劳动条件、工资或薪俸、竞争关系，等等。这样，我们便恢复了法团，只不过这种法团具有一种全新的形式。中央机构是为管理一般群体而得到确立的，并不排斥服从其指导的下属机构和地方机构。这样，它所制定的一般规范既是专门的，也适用于工业领域内的各个部门。这些部门更有地方性的色彩，就像在今天的议会之下，设有各种省级（département）和地区议事会一样。通过这种方式，经济生活得到了组织、规定和确认，也不失多样性。这种组织只是在经济领域内引入早已在国家生活其他领域业已发的那些改革。习俗、道德以及政治上的行政管理，所有这些原来具有地方色彩并存在地区差别的事物，逐渐趋于一致，丧失了多样性。原来带有自治特征的机构、法庭、封建权力和公社权力，随着时间的推移逐渐变成了附属机构，服从于已经成型的中央机体。这是否意味着，经济领域也会以同样的趋向和同样的过程发生转变呢？起初，这还是一种地方结构，一种共同体的事务，后来取而代之的并不是一种完全没有组织的状态或无政府状态；而是一种全面的、国家意义上的、一致的同时也是复杂的结构，其中以往的那些地方群体依然可以存活下去，但只是用来为沟通和多样性提供保证的代理机构。

所以说，人们过去往往责备法团体系生性迟钝，这是有道理的，不过法团体系按照上述方式可以保护自身不受这一缺陷之害。只要它依然局限于城市的围墙中，就不可避免会像城市本身一样，很容易成

为传统的奴隶。在这样一种束手束脚的群体里，生活条件几乎是一成不变的；习惯成了凌驾于人类和事物之上的主宰，然而它没有任何平衡能力，甚至对必将到来的变革缩手缩脚。法团的传统主义及其因循守旧的倾向，只能反映出普遍存在的传统主义，两者具有同样的存在理由。而且，它的确要比它的根源以及原初基础活得更长久。随着国家的统一，大工业也应运而生，最终给人们带来了更广阔的视野，人的意识被唤醒了，有了全新的需求和观念。他开始期望认识闻所未闻的事物，追求舒适安逸的生活。人的趣味也开始多变起来。然而，法团的情况就不同了；法团没有随着时间的推移而改变，丝毫不受影响；法团依旧死守着自己过去的方式和习惯，对人们全新的要求无动于衷。这里，我们看到了法团名誉扫地的另一个根源。不过，国家法团却没有暴露出这样的危险。它们规模庞大，结构复杂，没有使自身陷入呆板僵化的状态。既然构成它们的要素数目众多，五花八门，所以人们对于它们固定不变的一致性不必感到担心。这种组织的平衡状态只是相对稳定的，所以它们与具有同样性质且灵活多变的社会的道德平衡状态完全一致。在这些法团中，由于许多不同的心智都在进行新的重组活动，所以它们不会像以前那样处于筹备状态，或者是蛰伏状态。比如说，像中国这样幅员辽阔的群体，从来就不是静止的，因为那里的变化没有止境。

看起来，这也许是唯一适合于大工业发展的法团体系的基本原则。对此，我们已经做出了概述，尽管我们依然需要解决许多这里无法处理的次要问题。不过，在本文中，我只想考察最重要的问题。

起初，人们经常会问法团是否应该是强制性的，个体是否无论如何都一定要成为它的成员。我觉得，这个问题没有太大的意思。事实上，自诞生之日起，法团就克服了个体处于游离的状态，无需任何强制作用，个体会自愿加入其中。一旦集体力形成了，就会把那些没有依附于它的个体纳入自己的轨道：任何游离于外的个体都会丧失自己的基础。再者说，即便有些人在这种情况下会对强制作用产生反感，我也无法理解这样的顾忌。今天，每个公民都必须依附于公社（堂区）。那么，为什么同样的原则不能适用于职业或天职呢？这是因

为，实际上我们所说的改革最终会使职业团体取代作为政治单位的司法辖区的位置。

更重要的是，我们得了解法团结构中劳资双方所占据的相应地位和部分。在我看来，很明显，双方都应该在负责监督团体的一般性事务和福利的主导机构中有所体现。这种机构只有涵括了所有这些要素，才能履行它的功能。不过，人们不得不提出这样的问题：难道不需要对结构的基础作出区分吗？难道这两类范畴的行业员工不应该分别委任自己的代表吗？简言之，如果它们各自的利益都会在这个时候产生明显冲突，难道选举团不能彼此独立吗？

最后，似乎可以肯定的是，该整体框架必须依附于中央机构，即国家。职业法规只能当作一般法律的特殊形式来应用，就像职业伦理只能是共同道德的特殊形式一样。当然，个体的经济活动往往具有各种各样的形式，也需要这种通盘的规定，但这并不是特定群体的任务。

由此，我们只能概括地指明法团可能具备的功能。我们不能预见未来将会出现的所有功能。最好的办法，是把握那些可能直接交到法团手中的功能。从法律的角度看，某些功能可以根据行业划分，如劳动合同、工薪报酬、行业健康等一般原则，以及与妇女儿童劳动有关的所有一般原则，不过国家无力进行这样的划分。养老退休金和福利备用金如果从国家基金中支出，也不会没有危险，[注27]它们会像其他各种各样过于远离个人的服务一样造成负担过重的局面。最后，有关劳动纠纷的规定也无法以确凿的原则为凭据，被制订为法律，它只能通过特殊的渠道加以解决。为了能够完全独立地进行裁决，它们必须根据不同的行业形式获得不同的权利。这样，我们就可以把这项司法任务委派给已经完全复苏的、换了副模样的法团。这三重权利必须被委任给这三个（??）[注28]机构或机构群，不过这里的实际问题只能靠经验解决。而且，主要问题也在于确立群体，并通过非常细致地赋予上文提到的那些功能，提供该群体存在的理由。一旦群体得以形成，开始存在，它就会按照自身的方式发展起来，任何人都无法预见这种演化进程究竟到哪里为止。我们早就说过，只有迈出第一步，才可以

有效地实行其他的改革。进一步说，这些改革甚至有可能是从这一步中很自然地发展而来的。倘若财产法有了某些改动，也不是（??）某个人从自己出发所采取的形式。凡是能够理解社会生活复杂性的人，都会知道社会生活为激烈冲突的各种因素留出了空间，所以也很明白目前的各种程式过于简单化。如果有人说，终有一天，生产资料会合乎逻辑地从消费手段中分离出来，旧的财产权将寿终正寝，雇主的地位将不复存在，所有继承权也将被彻底废除，这不过是海市蜃楼而已。人类还无法预见未来结构中这些事实的哪些部分……（略），过去的哪些部分将留存下来，未来的……（略）哪些……（略）。

惟有依靠自身的动力，惟有依靠事实和经验的压力，才会形成这样的重新分配。如果工业生活已经被组织起来，也就是说如果我们已经有了工业生活所需要的机构，那么这种体系将与其他社会机构联系起来，其本身会演化成为我们无法想象的急剧变化之源。不仅法团体系……（??）。

第四章 公民道德：国家的定义

我们依次研究了适用于个体与其自身、家庭群体和职业群体之关系的道德和法律规范。现在，让我们来检验个体与另一种群体的关系，这个群体的范围比其他群体都要大，实际上比目前存在的其他所有有组织的群体都要大，它就是政治群体。这里，得到认可的整个规范，其目的就是要确定这些关系应该是什么样子，形成所谓的公民道德。在我们进行此项研究之前，最重要的是确认我们所理解的政治社会是什么。

任何政治群体观念的基本要素，就是统治者与被统治者、拥有权威的人与服从权威的人之间的关系。在社会演进之初，这种区别很有可能并不存在；只有当我们在社会中隐隐约约地感受到，并发现了这种差别的时候，才可能会有这样的假设。不过，无论如何，我们都不能把有此差别的社会误以为没有这种差别的社会。两者既在类型上不同，也需要完全不同的描述方式，我们应该把前一种范畴称为"政治的"。因为这种表达只有一个意义，它首先是一种组织，而且是最基本的组织；它是一种已经得到确定的权威（不管是稳定的，还是短暂的；不管是弱小的，还是强大的），无论任何个体，都必须服从这种权威的作用。

不过，不仅仅在政治社会中有这种类型的权威。家庭也可以有自己的首脑，有时候他的权力也会受到家庭会议的辖制。罗马的父权制家庭就常常被比作微型的国家。我们很快会看到，尽管这种说法不很准确，但如果说治理结构是政治社会的一种与众不同的特征，那么我们对上述说法就不会产生歧义。所以，我们必须进一步去寻找它的某些特点。

这种特点，也许就是能够使任何政治社会与其土地联系起来的特别紧密的纽带。也就是说，任何民族都与特定的疆域之间有一种持久的关系。布伦切利（Bluntschli）说："国家必须拥有自己的国土；民

族也需要乡土”。不过，至少在许多国家中，家庭也同样会受到土地的约束，即被圈画出来的区域。不过，家庭也有自己不可分割的领地，假如这一领地是不可转让的话。我们已经看到，作为世袭财产的地产有时就是家庭的核心；这种世袭财产可以使家庭获得统一性和连续性，也是家庭生活所围绕的焦点。所有政治社会中，没有一处政治疆域能够具有与之相比的地位。不过，我们或许可以赋予国家疆域非常重要的地位，但这是在相对晚近的时期出现的。一开始就去否认规模庞大的游牧社会具有任何政治特征，是比较武断的做法，有时候这种社会的结构是很精巧的。再者说，以前人们往往认为国家的首要要素是公民的人数，而不是疆域。吞并国家不是吞并领土，而是吞并该国家的居民，这意味着把居民纳入到合并的国家之中。另一方面，我们也看到，胜利者总是准备定居在被征服的国土内，而不失其自身的凝聚力或政治认同。在我们历史的整个早期阶段，首都也就是社会聚集的国土中心，在极大程度上是流动的。各个民族开始认同它们居住其中的疆域，即我们所说的这些民族的地理学表达，时间并不很长。今天，法国不仅是主要由说某种语言、遵守某种法律的个体所组成的人群，而且从根本上说是欧洲某个明确的组成部分。实际上，假使所有阿尔萨斯人都在1870年选择了法国国籍，我们也依然有理由认为法国越来越残缺、越来越败落了，一个事实就足以证明，她把国土的一部分边界割让给了国外势力。不过，这种把社会认同为疆域的做法，只有在那些最发达的社会中才能存在。当然，这里面有很多原因，一是国土获得了比较高的社会价值，或许也因为当社会其他道德上的纽带逐渐失去作用以后，地理上的联系就相对显得更重要了。倘若我们是某个社会的成员，那么在我们的心目中，这个社会本身首先就是一个界限明确的疆域，因为它根本上已经不再是一种宗教，一种特定的整体传统，或是对一个特定王朝的崇拜。

撇开疆域不谈，我们是否也应该把人口数量当作政治社会的一个特征呢？当然，我们通常不能把这种说法安给那些由少数个体构成的社会群体。即便如此，这样的分界线也是极其带有波动性的：我们怎样才能找到确切的一个点，恰好把人口集中的规模界定为政治群体呢？根据卢梭的说法，政治群体应该有一万人，而布伦切利却说，这个数目太小了。这两种估计都同样很随意。法国一个省的居民有时候

比希腊和意大利的许多城邦国家还要多。可是，后者却形成了一个国家，而一个省却不配这样的说法。

不过，这里我们还是涉及了一个与众不同的特征。当然，我们并不是说政治社会与家庭群体或职业群体的区别，是人数上的区别，因为家庭的人口密度有时候相当大，而国家的密度则可能非常小。不过，确切无疑的是，任何政治社会都是由许多不同的家庭群体或职业群体组成的，或者是由两者共同组成的。如果政治社会局限于家庭社会或家庭的范围内，就几乎可以与后者等同起来，成为家庭社会本身。但是，当政治社会由一定数量的家庭社会组成时，由此形成的集合体就不再等同于构成它的每个要素了，它是某种新的东西，需要用一个不同的词来描述。同样，政治社会也不能与任何职业群体或种姓等同起来，即使有种姓存在；相反，它往往是各种职业或各种种姓的集合体，就像它由不同家庭所构成一样。通常说来，当我们说一个社会是由各种各样的次级群体组成的，而其本身却没有成为与更大规模的社会有关的次级群体时，那么它就是一个具体类型的社会实体。于是，我们就可以把政治社会确定为由大量次级社会群体结合而成的社会，这些群体服从权威本身，并不服从任何其他正式建构起来的最高权威。

这样，我们便可以说，政治社会能够通过次级群体的存在得到部分的辨别。孟德斯鸠在他的那个时代就已经认识到了这一点，认为能够最充分地组织起来的社会形态就是君主政体。他说，这种形态包含着“中间的、附属的和依从的权力”。[注29]由此，我们可以看到我们上文所说的这些次级群体所具有的全部重要意义。它们不仅对引导特定的家庭或职业利益来说是必要的（这些利益既包括也变成了它们自己存在的理由），也构成了更高级组织的首要条件。它们与被授予主权权力并专门成为国家的社会群体决不是对立的，相反，它们的存在就是国家的前提：只有有了它们，才能有国家。没有次级群体，就没有政治权威，至少没有适合这个术语的权威。稍后，我们可以看到，能够把这两类群体统一起来的这种团结的根源究竟是什么。不过，此时此刻，我们能够把这一事实记录下来就足够了。

当然，上述定义与人们长期以来所接受的由梅因（Sumner Maine）和古朗治（Fustel de Coulanges）提出的理论有所不同。根据这些权威们的说法，构成更具有复合色彩社会的是基本社会，基本社会是一种扩大的家庭群体，而所有构成家庭社会的个体是靠血缘纽带或继嗣纽带联系起来的，这个群体的领导者是最年长的男性祖先，即父权制家长。这就是所谓的父权制理论。如果这是事实，那么我们从一开始就会发现一种既定的权威，在所有方面都可以与我们在更复杂的国家中所发现的权威相比拟；因此，如果这种权威构成了社会的基石，而且这种社会实际上也是简单的，不是复合的，不是由许多更小的社会组成的，那么这种权威就确实是政治权威。后来形成的城邦、王国和国家的最高权威，并没有原初的、特别的特点；它们也来源于父权，并以此为模型被塑造出来。所谓政治社会，不过是更大规模的家庭而已。

然而，这种父权制理论今天已经不再适用了；它只是一个毫无事实根据的假设，既没有得到直接的观察，也遭到了众所周知的大量事实的驳斥。梅因和古朗治所描述的那种父权制家庭，从未被观察到过。同宗关系构成的群体，在多少握有权力的首领的控制下，处于一种自治状态，人们从来都没有发现过它。我们已知的带有组织痕迹，并能够辨认出某种确定权威的所有家庭群体，都是更大规模社会的一部分。同样，我们也把氏族看成是范围更大的社会集合体的一个政治分支和家庭分支。不过，有人或许会问，它们是怎样产生的呢？我们可以合理地假定，这些既定的、简单的社会形态起初并非是由更为简单的社会形态构成的；我们既可以通过逻辑和类比做出这样的假设，也可以用事实来证明它。而且，我们不能保证说，这种社会就一定会服从某种权威。有一个事实就足以通盘推翻这样的假设，一个部落中的各个氏族越是彼此独立，就越倾向于自治，就越难以发现相应于权威和任何治理权力的东西。它们混作一团，几乎完全没有什么形态，也没有什么结构，所有成员都处于同一水平。因此，胞族、氏族和家族等组织都并非先于它们结合而成的整个集合体这样的组织。然而，我们也不能反过来得出结论说，这些群体的组织是从集合体的组织中产生出来的。事实上，正如我们刚才所说的那样，它们彼此依赖，相辅相成。部分并非是最先组织起来，并根据自己的模式构成整体的，

相反，部分与整体是同时组织起来的。有此前提，政治社会便意味着权威的存在：既然这种权威只有在由许多基本社会所构成的社会中才会出现，那么政治社会就必然是多细胞和多环节的。这并不是说根本就没有单环节组成的社会，而是说它们所构成的是一个不同的种类，不具有政治的特点。

不过，其实单一的社会也可以在某些方面是政治的，而在其他方面只能构成部分的和次级的群体。在所有联邦国家中，就经常会出现这种情况。每个国家都在某种程度上是自治的，而且与没有固定结构的联邦情况相比，每个国家自治的程度会更受限制，不过尽管联邦能够降低这种程度，但并不会缩减为零。每个成员都构成一个政治社会，即真正意义上的国家，其程度仅仅与自身有关，不取决于联邦的中央权威。另一方面，就其服从某些上级机关的程度而言，它本身就是一种很平常的次级群体或局部群体，与一个地区、一个省、一个氏族或一个种姓相仿。它不是一个整体，只能作为部分而存在。这样，我们的定义就没有在政治社会与其他社会之间划出一条绝对的分界线；因为不存在也不可能有这样一条分界线。相反，事物的序列都是连续性的。大型政治社会由小型政治社会逐渐集合而成。其中，有许多过渡阶段，这些小型社会依然保留着自己本来的性质，开始发展成为某种不同类型的社会，具有新的特点，这样一来，它们的地位就变得越来越模糊了。问题的关键，并不在于记录下这种根本就不存在的连续性中的断裂，而是搞清楚能够区分政治社会，并（根据程度的"大小"）确定这些社会在多大程度上确实可以称为政治社会的各种特征。

既然我们已经认识到用来区别政治社会的标志了，就再让我们看看与之有关的道德是什么。从上述定义出发，这些道德的根本原则，能够决定个体与其所服从的这种统治权威之间的关系。既然我们需要用一个词来表示被委托代表这种权威的特殊公职群体，为此目的，我们同意继续沿用"国家"一词。当然，通常我们并不用国家这一说法来指称治理工具，而是指整个政治社会，或者把被管理的人民与其政府结合在一起，我们自己也往往在这个意义上采用这种说法。由此，我们才会把各个欧洲国家，或者把法国称作一个国家。不过，既然社会与其机构是两种不同的事物，我们最好也要采用不同的术语。那么，

“国家”尤其是指主权权威的代理机构，而“政治社会”指的是复合群体，国家是其最高机构。这样一来，公民道德所规定的主要义务，显然就是公民对国家应该履行的义务，反过来说，还有国家对个体负有的义务。要理解上述义务，我们首先就必须确定国家的性质和功能。

当然，我们似乎已经解答了第一个问题，国家的性质已经与政治社会的性质一起得到了界定。难道国家不是整个政治社会必须服从的最高权威吗？其实，权威的说法是非常模糊的，需要加以界定。那些具有这种权威的公职群体究竟何始何终？确切地说，国家是由谁构成的呢？这个问题需要进一步澄清，因为目前的讨论使这个主题混乱不清。每天我们都会听说，公共服务就是国家服务；法院、军队、教会（有国家教会的话）都构成了国家的一部分。然而，我们不能把属于国家直接管辖范围的次级机构与国家本身混淆起来。与国家有关的这些机构只是执行部门。至少可以说，这些从属性的次级群体具有更加专业化的行政管理功能，必须把它们所服从的群体或专门群体与国家区别开来，因为国家是复合群体。上述专业群体所具有的特点，是只有它们才有资格代表社会单独进行思考和行动。这样的表现，[注30]与根据特殊环境所采取的解决方案一样，内在和必然是集体性的。当然，除了以此方式形成的表现之外，还有许多其他的表现和集体决议。每个政教合一的社会，都有或者曾经有过各种神话和教义，以及各种历史和道德传统：对所有社会成员来说，它们虽然构成了共同的表现，却不属于某一特殊机构的专门范围。在所有时代里，都有许多与国家毫无关系的社会潮流，将集体引向这一或那一方向。国家往往是在它们造成的压力下形成的，而不是靠自身推动形成的。所以说，尽管整个精神生活都散乱地分布于社会当中，但政府机构中依然有一种完全不同的生活具有牢固的基础。在这里，这种别样的精神生活得到了发展，而且当它开始及时地对社会其他部分产生作用的时候，这种作用是通过一种很细微的方式，或反馈的方式施行的。当议会实施提案的时候，当政府在其职权范围内做出某项决定的时候，这两种行动都确实取决于社会公意的一般状态，以及社会本身。议会与政府所接触的是国家民众，这种联系所带来的各种不同印象，会对它们决定究竟采用什么样的方案产生影响。不过，即使此项决议中的某种因素外在于它们，对做出决议的议会和政府来说也未必是不真实的，因为

它主要表达了其得以形成的特殊环境（milieu）。这样的环境与整个民族之间甚至常常会出现混乱失序的局面，尽管政府或议会的投票决议对整个共同体来说是有效的，但却不符合社会的公意状态。所以我们说，这是一种集体的精神生活，但这种生活并不是散布于整个社会体中的精神生活：尽管它是集体的，却在专业机构中被局部化了。这种局部化形成的原因，不只是因为生活集中在特定的点上，而其本身并非来源于此。只有在某种意义上，这个点才是生活的起点。当国家进行思考并做出决议的时候，我们不能说社会通过国家进行思考并做出决议，而只能说国家为了社会才进行思考并做出决议。国家并不单单是一种引导和集中的工具，从某种意义上说，它是次级群体本身组织化的核心。

现在，我们来看看国家的定义究竟是什么。国家是自成一体的公职群体，其中带有集体色彩的意志表现和活动形成了，尽管它们不是集体的产物。如果说国家体现了集体意识，那么这种说法并不很确切，因为集体意识在所有方面都超出了国家的范围。总体上说，意识是分散的：任何时候，国家都只能听见为数众多的社会情感、各种各样的社会心态（états）非常微弱的回声。国家只是某种特殊意识的核心，这种意识尽管是有限的，却更清晰、更高级，其本身具有更鲜活的意义。惟有那些遍布于所有社会的集体表现，如神话、宗教和道德的传说等才显得模糊不清、捉摸不定……我们不知道它们从哪里来，往哪里去；我们也无法检验它们。从国家中产生的表现通常更能够意识到自身，意识到自己的原因和目标，它们以明显的方式协调一致起来。负责筹划它们的集体代理机构也更容易认识到它们是什么。当然，这里也往往有许多模糊之处。国家同个体一样，也往往会对做出决策的动机产生误解，不过无论促发这些决策的动机对错与否，它们在某种程度上都受到了动机的影响。一般而言，或至少通常说来，思考的相似性、对整个环境的理解都会使决议成为必要的，很显然，国家的这种内在机构常常会引起这样的争论。所以，这些机关、这些规则、这些集会、这些争论都只能使所有这些表现缓慢地产生变化。总而言之，我们可以说，国家是一种特殊的机构，国家的责任就是制定某些对集体有利的表现。这些表现与其他集体表现有所不同，因为它们意识和反思的程度更高。

也许，当我们发现这一定义将所有行动执行和计划成就的观念排除在国家之外，会感到奇怪。一般来说，这是否意味着国家的这一部分（在所有情况下，把这一部分叫作政府倒显得更确切一些）具有执行权？不过，这种看法离题太远：国家根本不执行任何事情。部长会议和主权者本身并不像议会那样具有执行功能；它们会发布采取行动的命令。它们把各种观念和情感结合起来，并由此形成决议，再将这些决议传递给其他中介机构来执行：不过，这也是它们的官方机构的局限。就此而言，议会（或者以主权者和国家首脑为中心的各种各样具有审议权的会议）和政府在具有执行权的确切意义上没有什么区别。这种权力之所以被称为执行权，是因为它最接近于执行的代理机构，尽管两者不能等同。国家真正意义上的整个生命并不是由能够引起变动的外在行动构成的，而在于以表象的方式思考。只有其他部门，即各种各样的行政管理部门，才会负责实施这些变动。这些部门与国家之间的区别很明显：非常类似于肌肉系统与中枢神经系统之间的区别。严格说来，国家是社会思维的器官。就事物自身而言，这种思维的直接目的是实践意义上的，而不是思辨的。一般而言，国家并不是为了思考而思考，也不是为了建构一种学说体系，而是为了引导集体行为。当然，它的主要功能是思考。

不过，这种思考的取向是什么呢？换句话说，在现有的社会条件下，国家通常追求或应该追求什么样的目的呢？这依然是个问题，只有这个问题得到解决，我们才能认识到公民与国家相互负有什么样的义务。对这个问题来说，通常有两种截然对立的解决方案。

首先，是一种个体主义的解决方案，它一方面得到了斯宾塞和古典经济学家的阐释和辩护，另一方面得到了康德、卢梭和唯灵论者的拥护。他们认为，社会的目的是个体，单凭这一原因，个体就是社会中真实存在的一切。既然社会只是个体的集合，那么社会的唯一目的就是个体的发展。实际上，就彼此结合为团体这一事实而言，社会就已经使人类活动在科学、艺术和工业领域中产生了更大的创造力。多亏有了如此大的收获，个体才会在物质、道德乃至智识等方面找到更丰厚的给养，从而发展茁壮起来。不过，国家本身却不是生产者。它没有也不能为社会积累起来的、个体同时从中受益的各种财富增添什

么。那么，国家到底发挥了什么样的作用呢？答案是，国家能够消除团体所形成的某些病态效果。个体生来就具有某种权利，这也是其存在之根本。所以，根据斯宾塞的说法，个体作为一个生命，有权利在自身周而复始的有机体活动中不受其他个体的侵扰。康德认为，个体作为一个道德人格，拥有一种值得尊敬的特殊品性，无论他处于一种公民状态，还是人们以为的自然状态。这种与生俱来的权利，无论得到了怎样的理解和解释，从某种角度来说都是靠团体形成的。任何人只要与我有所接触，我们之间就会形成社会交往，他既有可能威胁到我的存在，也可能妨碍我周而复始的生命活动，或者根据康德的说法，他对我缺乏尊重，或者会违反我作为道德个体的权利。所以，某些中介机构必须被委任以明确的任务，保护这些个体的权利。如果社会能够或者应该为我的自然天赋（或者在社会为我构建我的这些权利之前）添加些什么，它首先应该使现有的权利免遭侵害；否则，社会就没有存在的理由了。尽管社会并不需要把自己局限于这样的最低限度，但社会不能允许人们落入这个限度之下，即使它为我们提供了用来替代这一限度的某些奢侈品，但在整体和部分都缺少必需品的情况下，这些东西是毫无价值的。同样，不同学派的许多思想家认为，国家的特权范围，应该限于以一种完全消极正义的方式来管理。国家的作用应该逐步缩减为这样的区域：防止个体对其他个体进行非法侵越，使每个个体维持在其权利领域之内，因为只有他是其自身所是，才能拥有这样的权利。当然，我们也很清楚，过去的国家职能范围要大得多。不过，国家之所以会有这么多的特权，是因为当时的社会条件并未充分达到文明的高级阶段。在这些社会里，战争时常发生，而且经常重演。当然，战争会使个体权利陷入混乱状态。所以，社会需要严格的纪律；反过来，这种纪律也是强化权威的前提条件。由此，形成了凌驾于个人之上的最高权力，而且这种权力是授予国家的。国家凭借这种权威，介入到与其具有不同性质的各个领域。国家能够通过各种规定来控制宗教信仰和行业等。不过，只有战争严重影响到人民生活的地方，我们才可以看到国家影响力肆意蔓延的正当性。战争越是退缩，越很少发生，就越有可能和迅速地解除国家的武装。战争尚未完全消除，而且依然是国际竞争的威胁，所以即使今天，国家也依然保留着原有的特权。不过，在战争之中，我们只拥有某种反常意义上的生存状态，战争的最后一丝痕迹终将会消除。

既然我们已经达成了这一意见，就没有必要从细节上反驳上述理论了。首先，它明显不符合事实。从历史的角度来看，我们看到随着国家的重要性在不断增加，国家的功能也呈现出多元化的趋势。从物质的角度来看，我们可以感受到这些功能是随着机构本身并行发展的。我们今天社会的政府工具与罗马人或红种印第安人部落的工具有多么大的差别啊。在前一种情况中，各个部门都环环相扣，紧紧比邻，还有各种大规模的会议，其结构极其复杂，而且国家元首也有自己特定的行政管理部门。在后一种情况中，只有一个君主和几个大臣，外加一些配有秘书的顾问。社会的大脑，就像人的大脑一样，是在进化过程中生长起来的。这期间，除了遇到某些挫折之外，战争会越来越变得时断时续，不再是普通事物了。所以说，我们认为这种有关国家渐进发展、国家功能（即公平的行政管理）持续扩张的理论是极其反常的；有关这种具有连续性和规律性的扩张过程遍及整个历史的假设，是靠不住的。我们应该坚信，我们自身的辩证力，完全可以把此类以一种既定体系之名义出现的持续而普遍的变化过程贬斥为一种不健康的状态。没有哪个国家的预算不是明显地膨胀起来。经济学家也从中看到了这种推理的可悲之处，也为这种到处都有的盲目性感到悲哀。也许会有一种更妥当的观念，可以把这种一般而言不可避免的趋势看作是有规律的和正常的：通常能够把某些暴行和弊端排除掉，我们无法否认这一点。

除了这种学说，我们也应该指出，国家还有其他的目的和任务应该履行，并不限于保护个体权利。不过，这里我们也有可能遇到另一种解决方案，而且与我们上文考察的方案完全不同，也许我们可以称之为带有神秘色彩的方案。无论哪些方面，我们都可以从黑格尔的社会理论中找到其更系统的表达。从这个角度来看，每个社会都有高于个体目标，与个体目标无关的目标。这种观点认为，国家的目的就是要执行这种真正意义上的社会目标，而个体只能是施行这一计划的工具，他既不可能制订计划，本计划也与其无关。他必须为社会的荣誉、伟大和富庶而工作：他惟有作为社会的一员，去分享他参与创造的财富，才能弥补自己遭受的痛苦。他可以得到这种荣誉发出的几缕灿烂光芒；这些光芒也可以反射在他的身上，并足以使他坚持他永远无法达到的目标。上述观点之所以会引起我们的关注，是因为其本身

的兴趣并非单纯是思辨的和历史的；观念现有的混乱状态既能够赋予其力量，也能够使其感受到再生的乐趣。我们的国家曾对此闭耳不闻，如今似乎已经准备好迎接它了。既然我们所说的古老的个人目标已经不够了，那些绝望的人被迫把自己托付给相反的信仰，放弃对他们父辈来说已经足够的个人崇拜，那么他们就会尝试通过一种新的外表让城邦国家的崇拜复兴起来。

第五章 公民道德（续）：国家与个人的关系

无疑，在许多社会中，这就是国家所追求目标的真正性质。不断扩大国家的权力，为国家荣誉增添光彩，是公众活动唯一的或主要的目的。个人的利益和需求都没有被考虑在内。社会政治体系这种根深蒂固的宗教特征，使我们领会到了国家对与个人有关的事物的漠不关心。国家的命运与受到人们顶礼崇拜的众神的命运息息相关。倘若国家被颠覆，那么它的神祇也同样会名誉扫地，反过来也如此。公共宗教与公民道德混同起来：它们不过是同一实在的不同方面而已。给城邦带来荣誉，也等于为城邦之神赋予荣耀：两者不分轩轾。这样，我们便可以认识宗教领域中的现象了，因为它们与人类秩序中的现象全然不同。它们属于另一个世界。个人与个人的关系，是凡俗世界的部分，而众神则是宗教世界的核心，两个世界之间有一条鸿沟。本质而言，神不同于人：神有其他的观念和需求，神的存生也与人不同。如果有人认为，政治体系的目标就是宗教的目标，而宗教的目标同时也是政治体系的目标，那么他同时也可能会说国家的目标与个人所追求的自身目的之间存在一条裂痕。为什么说个人本身由此所追求的目的，从某种程度上说与其私人事务有所不同呢？答案是：就他和他的人格而言，他的私人事务相对来说是不重要的，依附于他的任何事物都只有微乎其微的道德分量。他个人的观点，他私人的信仰，以及他作为个人的各种各样的欲望，都只是无足轻重的因素。最有价值的，莫过于共同的信仰，集体的期望，公共的传统以及用来表达它们的符号。这样一来，个人会高兴地、果断地成为用来维护与其没有直接关系的目标的工具。他将被纳入到社会大众之中，顺从于社会的压力，并让自己的一切服从于集体存在的命运，而没有丝毫的牺牲感。这是因为，在个人的眼里，他特殊的命运没有什么意义，也没有我们今天赋予他的崇高价值。如果这样的评价没有错，那也是因为事物的本性使然；有了这种服从，才会有社会存在。

我们追溯历史越远，就越会搞清楚这一变迁的过程。早期阶段，个人人格淹没于社会大众的深处，后来个人经过自身的努力从中摆脱出来。起初，个人生活还束手束脚，叫人不屑一顾，后来个人生活的范围逐步扩大，渐渐变成了道德尊重的崇高对象。个人获得了越来越广泛的权利，这些权利既与其自身有关，也与其名下的财产有关。个人也能够形成他觉得最合适自己的世界观念，并使他的本质属性得到顺利发展。相反，战争则会妨碍他的活动，贬损他的地位，从而演变成为最大的邪恶。因为战争会给他造成不该遭受的痛苦，他也越来越认识到战争是道德败坏的最高形式。一旦了解到这一点，他就不再会像以前那样完全陷入逆来顺受的处境了。人们既不能把他当作神，凌驾于一切之上的神，同时也不能把他当作神的工具。人们不能把他当作永恒的目的，也不能把他归结为纯粹的手段。如果他是道德实在，那么他必须成为公共行为和私人行为的指导原则。国家部门也应该努力把个人的天性表现出来。难道我们还会发现某些人认为个人崇拜是一种我们应该彻底根除掉的迷信吗？这不符合所有的历史教训。因为在历史中，我们发现人格总是希望赢得尊重。再没有比这样的准则更掷地有声的了。因为任何根据相反的原则来确立社会制度的做法，都是靠不住的，都只能是暂时性的：我们不能强迫事物违背原来的样子。我们必须使个人逐渐变成他本来的样子，一种自主的活动核心，一种激动人心的人格力量体系，他的能量同宇宙力一样都不会遭到破坏。当然，我们不可能改变我们呼吸和生活其中的物质环境。

这里难道我们没有遇到无法解决的矛盾吗？一方面，我们确认国家在不断发展，另一方面，个人积极对抗国家的权利也同样获得了发展。政府机构的范围越来越大，因为它的功能显得越来越重要了，它的目标也与其自身活动一起，在数量上有所增加；不过，我们依然否认政府机构的目标与个人无关的说法。确切地说，在今天这些目标也属于个人活动。如果我们假设个人权利是先天的，那么国家没有必要介入进来构造这些权利，也就是说，这些权利用不着依赖于国家了。如果这些权利不依赖于国家，外在于国家的能力，那么在国家越来越少地涵盖与个人无关的事物这一情况下，具有这种能力的部门怎么能够得到拓展呢？

解决这个难题的唯一途径，就是要反驳认为个人权利是先天的前提，指出有关这些权利的制度的确明显属于国家的任务。当然，所有这些都需要进行解释。我们能够理解，在国家职能逐步拓展的同时，个人并没有消弭。我们也看到，个人的发展也不会使国家走向衰落，因为他本身在某些方面就是国家的产物，因为国家的活动从根本上就是要解放个人。就事实来说，历史给出了最权威的证明，这种因果关系就是道德个人主义的进程与国家的进步之间的关系。除了我们下文将要提到的反常情况以外，国家越强大，个人就越会受到尊重。我们知道，雅典城邦的构造不如罗马那样牢固，所以很显然，罗马国家更应该是城邦国家，与我们今天大规模的集中化国家相比，罗马是由极其简单的线条构建起来的。罗马城邦政府集中化的过程，与希腊城邦截然不同，国家单位所强调的方面也不同。去年，我们确认了这一点。有一个引人注目的事实，可以使我们清楚地认识到这一差别：在罗马，宗教仪轨是由国家来引导的；在雅典，则分散于许多司铎学院之间。在雅典，我们从来就没有发现过与罗马执政官相应的职位，后者所掌握的所有政府权力都是集中化的。雅典的行政机构分布于各种各样的互不往来的官员之间。每一种构成社会（氏族、胞族和部落）的群体要素，都要比罗马更具有自治的特点，然而在罗马，所有这些要素都被很快纳入社会大众之中。就此而言，现代欧洲国家与希腊或意大利国家之间的距离是显而易见的。与雅典相比，个人主义在罗马获得了不同的发展。在罗马，对人格的尊重感被活生生地表达出来：首先，是用来确认罗马公民之尊严的得到认可的条文；其次，是具有与众不同的法律特征的自由。

这也是耶林帮助我们揭示出来的方面。就思想自由来说，也是如此。不过，尽管罗马个人主义非常引人注目，但与基督教社会发展起来的个人主义相比，实在是太微弱了。宗教的基督教形式是一种内在的形式：是由内在的信仰，而不是外在的奉行构成的，因为深刻的信仰排斥一切外在的约束。在雅典，理智的发展，如科学和哲学发展要比罗马快得多。而目前，人们都认为，科学、哲学和集体思维都与个人主义以同样的方式得到了发展。当然，它们也经常会伴随着个人主义，但并非必然如此。在印度，婆罗门教和佛教也有一种极其高深、极其玄妙的形而上学：佛教的基础是有关世界的整体理论。科学在埃

及神庙中就已经发展到了高级阶段。不过，我们也知道，在印度和埃及，个人主义几乎是一片空白。这个事实进一步证明了这些形而上学和宗教所具有的泛神论性质：它们试图为泛神论提供一种理性的和图示化的程式。很显然，在个人拥有一种活生生的个性的地方，这种泛神论根本不可能存在。

再者，在中世纪修道院里，人们普遍追求着文学和哲学。这是因为个人和社会的思辨力度，其实与实践活动成反比。在任何一个社会领域里，当我们发现实践领域中的活动低于正常水平的时候，出于某种原因，理智将会在各个方面得到发展，并流入为它们敞开的空间。牧师和僧侣也如此，尤其在沉思性的宗教之中。从另一个角度说，我们也很清楚，在雅典人那里，实践生活被化减为无足轻重的事物。他的生活是一种带有闲散色彩的追求。在这样的环境里，科学和哲学的花朵竞相绽放。一旦它们开放了，它们就可能会掀起一场个人主义运动，但我们不能说它们发源于此。当然，思辨也有可能以此方式而展开，却不能带来这样的结果，因为其本质依然是保守的。在这种情况下，人们会提出有关事物存在状态的理论，也许还会进行一番评论。就其基本特征而言，这是一种司铎式的思辨：甚至作为整体的希腊思辨，在很长一段时期里都延续着同样的倾向。柏拉图和亚里士多德的政治理论和道德理论，也只能在他们的体系中对斯巴达人和雅典人相应的政治结构做出反映。

最后，还有最后一个原因使我们很难根据思辨能力的发展来衡量一个国家的个人主义发展程度。个人主义不是理论：它存在于实践领域，而非思辨领域之中。若要成为真正意义上的个人主义，它必须将自身印刻在道德和社会制度上。有些时候，个人主义也会在思辨的梦境中把自身完全消解掉，而不是投入现实，创造能够充分满足其需求的整个习俗和制度。这样，我们就可以看到，某些体系会使社会理想去关注更高发展的个人主义。不过，这依然只是一种渴望，因为我们还缺乏实现它的条件。我们法国的个人主义难道不是这个样子吗？《人权宣言》已经从理论的角度做出了表达，尽管有些夸张的成分；然而，个人主义在这个国家并未扎根。以下极端的事例就可以证明这一点：在本世纪里，我们已经有好几次采用集权体制了，其实这种体

制所依赖的原则，简直与个人主义大相径庭。不论我们用什么样的文字来铭刻道德法则，旧有的积习依然存在，比我们对它的想法和我们的好恶更为持久。这是因为，为了确立个人主义的道德法则，光靠确定它，把它转换成精雕细琢的体系是不够的。相反，社会必须井然有序，从而使这一过程成为可行的和持续的过程。否则，这一法则只能停留在模糊不明的空谈状态。

实际上，历史似乎已经证明，国家的产生并不是为了防止个人滥用自身的自然权利：不，国家决非只有这样的作用，相反国家是在创造、组织和实现这些权利。实际上，人之所以为人，只是因为他生活在社会之中。如果把所有带有社会根源的事物全部从人那里排除掉，那么人就只能成为动物了，与其他动物为伍。正是社会把人提升到了超过物理自然的水平。之所以会产生这样的结果，是因为团体能够通过把个人的精神力聚集起来，使人与人相结合，从而使他们变得更强壮。社会造就了他们的能量和生产能力，这是他们在相互分离的情况下所实现的一切无法比拟的。这样，一种崭新的精神生活就会脱颖而出，比单个人所能实现的生活更加丰富多彩。进一步说，由此解脱出来的生活才能使个人分享它，并改变自己。社会如此滋养和丰富着个人的本性，同时也必然出于同样的原因使本性归附于自身。很明显，这是因为群体的道德力要比其各个部分的道德力大得多，它必然会使各个部分归附于自身。各个部分不可能不服从它的支配。这里，道德机制发挥作用的法则，与物理机制的法则都是不可避免的。群体通过强制作用把自己的权威施加在成员身上，并根据自己的模式来塑造他们，用自己的思维和行动方式强迫他们，防止任何的不遵从。

每个社会都是专制的，至少当任何外部事物都无法限制这种专制体制的时候，会产生这种情况。我的意思不是说，这种专制之中有某些人为的东西：正因为专制是必要的，所以专制也是自然的，在某些条件下，如果社会不借助专制，就无法维持下去。我的意思也不是说，它是不可忍受的，相反个人并不会像我们能够感受到大气压在我们肩膀上那样，感受到这种专制。从此时起，个人被集体提升起来了，他很自然地想要社会想要的东西，他很容易就会接受他本人所归

附的服从状态。如果他认识到了这一点，并拒绝接受它，个人主义的欲望就找到了发泄渠道，不过在上述条件下，他们还不能这样做。

可是，如果情况相反，我们是否可以说，社会单纯有相当大的规模还不够呢？无疑，当社会规模很小的时候，它每时每刻都会从各个方面把个人包围起来，不允许个人得到自由发展。如果它经常在场，而且经常活动，就不会给个人的创造力留出余地。不过，当社会的范围足够大的时候，就不再会出现这种情况了。如果社会是由大量个体组成的，那么社会所施行的每一项监控，只有集中在监督少量个体的时候，才能够显得很近，很警觉，又很有效。一个人在拥挤的人群中所受到的束缚，要比在小圈子里受到的束缚小得多。所以，个人的多样性很容易表现出来，集体暴政也跟着逐渐衰落，个人主义从而在事实上确立了自身，并随着时间的推移，事实变成了权利。不过，只有在一种条件下，才能产生这样的过程：在这一社会里，不可形成任何享有足够自治的次级群体，使每个群体在大社会中通过某种方式形成一种小社会。这样一来，每个群体都会以唯我独尊的态度来对待它的成员，此时所发生的任何事情，都好像整个社会根本不存在一样。每个群体都将构成它的个人牢牢地封闭起来，抑制他们的发展；集体精神也会把自身强加给适用于个人的条件。社会无论是由彼此毗连的氏族构成的，还是由多少带有独立性质的城镇或村落构成的，或者是由某些带有自治性的职业群体构成的，都会对一切个性产生压制的效果，如同社会本身是一个单一的氏族、城镇或团体一样。这种类型的次级群体必然会形成，因为在庞大的社会中，经常存在某些特殊的地方利益或职业利益，很自然会把与其有关的所有人结合起来。于是，我们便有了专业团体、法团以及各种各样的小圈子；如果人们不能抵消或削弱他们的活动，那么每个群体就必然会把它的成员吞噬掉。无论如何，家庭社会就是这种情况：我们知道，家庭本身具有同化能力。我们也看到，家庭可以将其所有组成要素限定在它的圈子里，由它直接支配（无论如何，倘若这种类型的次级群体没有形成，那么至少集体力会把自身树立在社会的顶端来进行管理。倘若这种集体力唯我独尊，只作用于个人，那么同样的力学法则会使这些个人服从于它的支配）。

为了防止发生这种情况，为个人发展提供一定的领域，光靠社会规模大是不够的；个人必须拥有广阔的行动领域，有一定的活动自由。他绝对不能受到次级群体的束缚和垄断，而且这些群体不能主宰它们的成员，也不能随心所欲地塑造他们。所以，必须有某种凌驾于这些地方或家庭（即次级群体）权威的权威，这种至高无上的权威能够为所有一切制定法则：必须使每个群体意识到自己不过是一个部分，而不是整体，也不能把真正属于整体的东西据为己有。避免这种集体特殊主义和完全投入个人的唯一手段，就是建立一种有义务代表整个集体的专门中介机构，它的权利和利益与这些个别集体是相对的。

这些权利和利益与个人的权利和利益融合了起来。我们从中可以看到，国家的主要功能是为何和如何解放个人人格的。这恰恰是因为，通过控制构成它的各种社会，国家防止它们在个人之上构成压制性的作用。所以，在国家介入集体生活不同领域的过程中，从来就不是天生暴虐的；相反，它的目的和效果应该是减轻目前存在的暴政。这是否意味着，国家就不能成为专制的呢？毋庸置疑，倘若我们无法阻止这样的趋势，就会出现以下情况。在这种情况下，它惟有作为既存的集体力才能产生作用，任何没有被同样的反作用力所抵消的集体力，都会对个人产生这样的作用。国家本身变成了一种夷平和压制机制。它的压制很难像小群体那样维持下去，因为这种压制更带有人为的特点。在我们大规模的社会里，国家既远离于个人利益，也谈不上考虑个人利益得以存在的其他具体或局部条件。所以，当国家试图管制它们的时候，只有不惜一切代价，强制它们，扰乱它们，才能获得成功。国家也无法充分地接触芸芸众生中的个人，按照内在的方式塑造他们，从而使他们顺服地接受它的压制。从某种意义上说，个人是排斥国家的，国家只有在大规模社会中才会有效，个人的多样性根本就没有展现出来。于是，各种各样的反抗和令人烦恼的冲突便产生了。小群体就没有这样的不利条件。它们能够极其紧密地与事物相结合，这些事物也可以为其提供存在的理由，并完全符合它们的行动，它们也可以紧密地把个人围拢起来，按照自己的形象塑造他们。这里，我们所加入的这一评论，仅仅指的是如果国家这种集体力想要解放个人，那么其本身就需要某种相反的平衡机制；它必须受到其他集

体力的约制，这就是我们下文将要讨论的次级群体……倘若某个群体唯我独尊，那并不是好事情，尽管它必须存在。正是从这种社会力的相互牵制中，个人的自由才能产生。于是，我们再次看到了这些群体的意义所在。它们的用处不仅仅是调整和支配它们所服务的利益。它们还有更广泛的意图；它们构成了个人解放的一个根本条件。

事实上，国家自身的意志并不是与个人截然相对的。只有通过国家，个人主义才能形成，尽管除了特别明确的情况之外，国家不是使个人得到实现的手段。我们可以说，在国家中，我们有了第一推动者。国家能够把儿童从父权统治和家庭暴政中挽救出来；国家能够把公民从封建群体，后来从公社群体中解脱出来；国家也能够把工匠及其雇主从行会的暴政中解放出来。国家也许会有过多的暴力倾向，但也仅仅在它纯粹具有破坏性的时候，才会产生这样的作用。这是国家功能的规模不断增大的正当性所在。而且，国家的上述概念也是个人主义的概念，不过它也不能把国家限定为带有全面禁止色彩的正义的行政方面。在这一概念里，能够认识到国家权力和义务，看到它最大范围地参与到与集体生活有关的一切事物中，而且不带有神秘的色彩。[注31]这一概念赋予国家的目的，对个人来说都是可理解的，就像他们能够理解国家与其自身之间的关系一样。他们在其中共同协作，彻底实现他们想要得到的东西，以及他们行动的终极目标，因为这件事情与他们本身有关。他们甚至可能会发现自己与上述目标是对立的，甚至沦落成为国家的工具，因为使他们得到实现是国家行动的目的。不过，他们并非像个人主义的功利主义者或康德学派所说的那样，是一种自足的整体，国家只应当尊敬他们，因为正是通过国家，而且惟有通过国家，他们才能成为道德存在。

第六章 公民道德（续）：国家与个人——爱国主义

现在我们来看看不带有任何神秘目的的国家，是怎样扩展它的功能的。实际上，如果我们假定，个人的权利并非与生俱来；这些权利并非像国家认可和颁布给它们的时候有着正当理由那样，明确地铭刻在事物的本性上；相反，个人必须从否定这些权利的对抗力中赢得这些权利；只有国家才有资格起到这一作用，那么国家就不会像功利主义或康德式的个人主义所说的那样，只是具有最高裁判的功能，或是全面禁止性正义的行政者。而且国家也必须得为它所提供的均衡机制调动同样的能量。它甚至必须渗透进家庭、贸易和职业团体、教会以及局部区域等所有次级群体……如上所述，这些次级群体同化了其所有成员的人格。为了防止产生这种合并的结果，并将这一个体解放出来，国家必须这样做，从而使这些局部社会不能唯我独尊，并确立一种凌驾于次级群体自身权利之上的权利。所以，国家必须介入它们的生活，必须对这些群体的运作方式实施监督和审查，若要做到这一点，就必须让自身的基础遍布四面八方。基于此，国家决不能仅仅被当成法庭，它必须呈现于社会生活的方方面面，并让人们感受得到。无论这些特殊的集体力居于何处，国家的权力都必须削弱它们：如果他们唯我独尊，为所欲为，就会将个人完全置于它们的绝对控制之下。如今社会的规模已经变得越来越大，也越来越复杂了：构成它们的圈子越来越多样，并有多重的代理，它们已经具有的价值也应被考虑在内。所以，如果国家要实现它的功能，就必须得到同等程度的扩展和演化。

如果我们更好地了解国家通过战胜集体特殊主义的抵抗力，逐步加以保护的这些个人权利要素，也就很容易理解国家这种整体扩展势力的必要性了。也许我们（与斯宾塞和康德，这里我们只援引这个学派的领袖人物）会认为，上述权利来源于个人的本性，只能表达个人

成为自身的必要条件。所以，我们注定会认为，这些权利一蹴而就地得到了确定和决定，就像它们所表达和发源其中的个人本性一样。任何人都有某种心理和道德的构成；他的权利取决于这种构成，甚至似乎隐约地写入其中。我们也许可以为它们绘出一张一览无余的清单，没有任何遗漏，借助精确的方法，这份清单也许可以如其本来的样子那样清楚明了，成为一幅完整的画卷。如果个人权利能够确保个人生活随心所欲地运作，那么它只需确定生活的内容，推导出那些必须承认的个人权利。例如，根据斯宾塞的说法，人类生活的前提是生命能量和外部能量之间的持续平衡状态；这意味着，恢复能量的过程必须与能量的消耗，或者能量的磨损和废弃相平衡。所以，我们每个人都应该通过交换接受对自身劳动的补偿，并使自己恢复劳动所耗费的能量。如果人们能够自由地达成和遵守契约，就可以实现这一点，因为个人决不会同意用自己生产或制造出来的产品换回价值相对较少的东西。康德指出，人是一种道德存在。他的权利来自他与生俱来的道德本性，并由此受到决定。这种道德本性使他不可侵犯；任何违背于此的做法都是对这一权利的侵犯。所以，才会有人坚信所谓的自然权利（或者是个人权利来源于个人本性的理论），并将其表现为一种普遍权利；也就是说，它作为一种法则，是一蹴而就的，对任何时期和任何国家都有效。他们试图为这一权利赋予这种消极特征，从而使其看起来更容易得到确定。

然而，上述理论所依赖的前提过于简单化了。个人权利的基础并非是个人是其所是的观念，而是社会实践、看待和估计这种权利的方式。问题的关键，并不在于个人是什么，而在于他有多少价值，他应该是什么样子。他究竟有多少权利，有哪些权利，并不在于他是以特定方式构成的；而在于社会赋予他哪一种重要性，赋予与其有关的事物多少价值。如果所有影响到个人的事物都能影响到社会，那么社会就会抗拒所有可能贬损个人的事物。这样做，不仅会避免个人受到最轻微的侵犯，更重要的是，社会必须全力以赴提高个人的地位，促进个人的发展。相反，如果个人仅仅处于一种无足轻重的地位，社会就会对个人所遭受的严重暴行置之不理，并容忍它们。根据目前的观念，严重的侵犯也似乎是可原谅的，或者相反，社会倒不大鼓励自由自在、无拘无束的表达。那些坚信自然权利的人认为，他们最终找到

了孰是孰非的区分标准。可是，进一步的研究表明，他们所以为的这一界线其实是很不明确的，完全取决于公意状态。斯宾塞评论说，补偿必须与劳动价值相等，这是充分必要条件。不过，怎样才能确立这种平衡呢？这种价值也是公意的产物啊。有人说，只有当契约当事人能够自由做出决定的时候，才能决定价值。然而，这种自由又存在于何处呢？任何事物都不会像契约自由观念那样随着时间的推移上下波动。对罗马人来说，只有当宣布契约文本的时候，契约才能生效，只有文本上的字句，而不是其文字背后的意向才具有约束作用。后来，意向也开始被考虑在内，具有物质约束力的契约也不再是固定的。同样，某些形式的道德压力也开始被排除在外。究竟是什么带来了这样的发展？答案是：人们有关人格的观念开始变得越来越崇高了，哪怕是对其自由最微弱的攻击，都是不可忍受的。一切表明，这一发展尚未结束，而且这个问题变得越来越突出。康德宣称，人格应该是自治的。可是，绝对意义上的自治性根本就不存在。人格构成了物理和社会环境的一部分；他不能脱离这样的环境，他的自治性也是相对的。那么，切合他的自治程度该有多大呢？很显然，问题的答案取决于社会的心智状态，也就是说，公意状态。有的时候，某些条件所强加的物质束缚似乎并不是不道德的；当我们祛除这种束缚的时候，还会有多少道德束缚的形式能够继续留存下来呢？我们是否可以说，一个不依靠任何东西生活的人才是自治的，才是自己行动的主人呢？究竟哪些从属地位是合法的，哪些是不合法的？这些问题并没有最终的解答。

所以，个人权利是逐步演化的：它们始终处于进步过程中，不可能为这一过程设定任何界线。昨天还似乎属于奢侈的行为，一夜之间就变成了得到人们确认的权利。国家履行的任务，也没有什么限制。这并不意味着它必须确立一种迟早或最终会达到的明确理想。相反，为道德活动敞开的领域是不可限量的。我们没有理由能证明国家终有偃旗息鼓那一天，或者人们认为它已经功德圆满。一切均表明，我们正在越来越接近人格这种东西。即使我们无法预见沿着这些路线和这种精神所产生的各种变化，即使我们缺乏想象力，我们也不能对这样的变化视而不见。此外，也有许多我们能够预见到的变化将必然发生。从某种角度来说，这些观点更清楚地解释了国家持续进步的过程

及其正当性：我们可以确认，这种进步将远离以往的反常状态，将来也会无限地进行下去。

与此同时，我们也更容易看到，人们可以毫不夸张地说，我们的道德个性并不与国家相对立。相反，它是国家的产物，是国家解放了这种个性。这种渐次的进步不仅驱散了那些妄图吞并个人的相反势力，也提供了个人活动的环境，从而使个人能够自由地发展他的才能。国家的作用绝对不是消极的。国家将在社会状态允许的范围内保证实现最完整的个人化。它也不再对个人实施暴政，而将个人从社会中解救出来。不过，尽管这一目标本质上是积极的，但对个人意识来说却不是超验的，因为它本质上是一种人的目标。我们不难理解这一目标的吸引力，因为它终究与我们自身有关。既然国家的作用为个人提供了实在形式，个人就应该无条件地成为国家的工具。即便如此，我们也不能像斯宾塞和康德那样，把个人造就成一种绝对，造就成几乎是一种自足的东西，或者只知道自身利益的自我中心主义。尽管这一目标与所有人都有关，却不能等同于每个特定的人的目标。国家并非致力于成就这样或那样的个人，而是普遍的个人，不能与我们单个人混淆起来。尽管我们为国家而共同协作，没有国家我们将一无所成，但是，我们却不能成为外在于我们目的的代理人；我们决不放弃追求非个人的目标，这种目标属于超越我们所有私人目标的范围，不过，私人目标也与之有密切的联系。就此而言，我们的国家概念并没有什么神秘之处，它依然具有个人主义的本质。

国家的基本义务就是：必须促使个人以一种道德的方式生活。我之所以说是基本义务，是因为道德理由是公民道德所遵循的唯一指向标。如果人格崇拜是唯一注定会存续下来的东西，那么无论国家还是个人都同样必须遵从它。而且，这些崇拜具有所有能够取代以往的宗教崇拜的特征。与此同时，它也会带来心智与意志的共享状态，而这恰恰是社会生活的首要条件。人们为人的伟大而团结起来，共同劳动，就像为宙斯、耶和华或雅典娜的荣耀而劳作那样简单。就其对个人的影响而言，这种宗教的所有不同之处，就在于它所献奉的上帝与崇拜者之间更为亲密。尽管彼此相隔并不遥远，但它也不能超越他们，就此而言，国家的作用同以前一样，以这种崇拜为基础来组织崇

拜仪式，成为这种仪式的首领，确保它能够周而复始地进行和发展下去。

既然如此，我们是否可以说，这就是国家的唯一义务，国家的全部活动应该依此展开呢？倘若每个社会都独立存在，不必担心任何敌对的威胁，答案也许是肯定的。可是，我们知道，国际竞争并没有结束，在某种程度上，甚至“文明”国家相互关系的基础依然是战争。他们彼此威胁，而且既然国家的首要义务就是使其成员构成的集体不受干扰，那么它也必须相应地把自身组织起来。国家必须准备好保护自身，甚至要攻击那些使它感到威胁的对象。其整个组织形式的前提，是一种与人的崇拜所潜藏的纪律完全不同的道德纪律。它的导向也迥然有别。它的目的是民族集体，而不是个人。它依然保留着原来的纪律，因为以往的生存条件依然在起作用。所以，两股不同的潮流涌入了道德生活。即使人们希望目前就把这种两重性还原为统一性，希望直接去除所有这些过去遗留下来的制度和实践，然而造就这些制度和实践的条件依然没有消失，人们很难认识到既有的事态。就像我们不能使个人人格不达到它已经达到的演化阶段一样，我们也不能使国际竞争不保留其原有的军事形式。这样一来，国家的义务就具有了完全不同的性质。任何事物都不能使我们确信，某一部分的义务不会长久地存续下去。一般而言，过去总不会完全消失。某些事物往往会留到未来。不过，我们还必须说，随着我们的进步，（我们所解释的）这些义务曾经是基本的和本质的，后来才逐渐变成次要的和反常的（如果一直没有异样的情况发生，没有偶然的倒退）。国家的行动曾经完全指向外部，而如今它必然越来越指向内部了。因为惟有通过国家的这种整体结构，社会才能实现它预先设定的目标。社会不大可能没有任何基础就这样做。只有设计好社会环境，个人才能更充分地实现自身，集体机制的管理才能更少地妨碍个人发展；产品和服务之间稳定和谐的交换，以及所有善良的人的相互合作，才能实现人们没有任何冲突而共享的理想：只有这样，我们才能充分保证公共活动的进行。任何欧洲国家都没有从各种内在问题和困难中解脱出来，而且随着我们前进的步伐，这些问题变得多重化了。正因为社会生活变得越来越复杂，所以国家功能在运作过程中也变得越来越精细。而且，既然更加发达的体系只能守持不很稳定的平衡，所以它若要继续维持下去就

必须更加小心，同时社会也越来越需要集中它们的全部能量，来妥善地使用自己的能力，而不再以一种暴力的形式向外肆意扩张。

这也是斯宾塞的观点有几分道理的地方。他清楚地看到，战争以及与之有关的各种社会形式或策略的消散，都在某种程度上对所有社会生活产生了深刻的影响。但是，这种消散并不意味着所有社会生活只剩下了经济利益，人们必须在军国主义和商业主义之间做出选择。按照这种说法，掠夺器官的消亡，并不意味着营养的器官能够取代它的位置，也不意味着社会器官有朝一日会退化成一种单纯的消化机制。这种内在的活动，既不是商业活动，也不是经济活动，而是一种道德活动。这些由外向内转变而成的力，并没有用来进行最大限度地生产，或者增添造物的安逸，而是组织和提高社会的道德水准，维持这种道德结构，预见其将来的发展。这不只是增加产品和服务的交换，而是要看到这些交换是否依据了更加公平的交换规则的问题；不只是每个人都应该得到充足的饮食供给，而是每个人都应该得到应得的对待，每个人都能够摆脱不公道、不体面的窘境的问题，在他维系于他的同伴和群体时，不应该把自己的个性牺牲掉。国家就是具有这种特殊职能的中介机构。所以，国家既不会像经济学家所说的那样，必然变成社会生活的旁观者，仅仅以一种消极的方式干预生活，也不会像社会主义者所说的那样，变成经济机器的一个齿轮。国家首先是一个道德纪律的机构。它目前的作用与以前一样，尽管纪律已经发生了改变（在这里我们看到了社会主义者的错误）。

这样，我们的结论可以表明，今天最严重的冲突之一可以怎样得到解决。我的意思是说，冲突已经在各种同样高尚的情感中产生出来了，一方是我们将其与民族理想和体现它的国家结合起来情感，另一方是与人的理想和普遍的人类相结合的情感。总之，这种冲突是爱国主义和世界性的爱国主义之间的冲突。古代世界不知道这样的冲突，因为那时候，只有一种崇拜才有可能存在，即国家的崇拜：国家的公共宗教是国家的象征形式。对崇拜者来说，他们根本没有选择或犹豫的余地。他们无法想象还有什么会高于国家，高于国家的荣誉和伟大。不过，从此以后，情况发生了变化。无论人们怎样对他们的国土忠心耿耿，今天的所有人都认识到，在民族生活之外还有其他的力

量，存在于更高的领域中，它们并不是稍纵即逝的，因为它们与任何既定政治群体的特殊条件无关，也不会与这一群体的命运有密切联系。有某种更普遍、更持久的东西。我们确实可以说，它们的目标也是最普遍、最永恒、最高尚的。随着我们的不断进化，我们看到人们所追求的理想，已经摆脱了世界某一地区、某一人群的地域条件或族群条件，超越于所有特殊的事物，逐步达到一种普遍性。我们可以说，道德力已经根据普遍性或分散性的程度具有了一种等级秩序。

所以，一切均证明了我们的看法，国家的目标并非处于这一等级秩序的顶端，惟有人类目标才注定会成为至高无上的目标。

基于此，人们有时候认为爱国主义应该只被看作是一种不久就将消亡的存在。不过，这里我们也面临着另一个问题。事实上，人之所以能够成为道德存在，仅仅是因为他存在于既存的社会中。只要有道德，就该有纪律和权威。社会被赋予的唯一合理的权威，就是与其成员有关的权威。对我们来说，道德看起来并不像我们的义务，也不像我们的道德——所以，我们也可以没有义务感——除非有一种关于我们和高于我们的权力能够支持它们。物质上的制裁不能涵盖义务的全部，只是我们认识它的外在标志，它可以证实在我们之上，存在一种我们必须服从的事物。当然，信仰者可以根据超人的形式随意给自己构造这种权力的形象，不过这不符合理性或科学。然而，就我们所讨论的主题而言，我们不必去讨论这一假设，也不必去检验这种符号是否有牢固的基础。事实已经告诉我们，社会结构在多大程度上对道德来说是必要的，因为所有分崩离析的情形，所有政治无政府状态的趋势都会伴随着不道德的状况而产生。这决非是因为犯罪获得了逃脱惩罚的更好机会；一般而言，义务感之所以会减弱，是因为人们不再能强烈地感受到高于他们并主宰他们的事物。如今，爱国主义显然是能够把个人与某一国家维系起来的全部观念和感受。假如我们设想一下，它已经衰落了，或不再存在了，那么个人到哪里才能找到这种道德权威呢？谁的约束作用能够产生有益的效果呢？假如没有清晰界定的社会，用社会本身的意识不断提醒个人注意到的义务，认识到规范的需要，那么他怎么能够意识到所有这些呢？让我们来看看这些人吧，他们相信道德本身在每个人的意识中都是天生的和先验的，一个

人只要看看自己的内心，就知道道德是由什么构成的，他只需要一点点善意，就能理解他必须服从的道德。对这些人来说，国家其实完全外在于道德，即使国家丧失了支配权，也不会给道德造成什么损失。不过，既然我们知道道德是社会的产物，它们能够从外部渗透进个人，并在某些方面损害个人的物质本性和自然禀性，我们就会更好地理解道德就是社会，只要社会被组织起来，道德就能得到强化。今天，国家是既存的有组织社会的最高形式。某些坚信世界国家或大同主义（cosmopolitisme）的信仰形式，也非常接近于自我中心主义的个人主义。由此产生的结果，将损害既有的道德法则，而不能创造出其他具有更高价值的法则。所以，许多心灵才会坚决拒斥这些倾向，尽管他们也意识到这些倾向从某种角度上说也是合乎逻辑和不可避免的。

其实，理论上也许有一种解决问题的办法：想象人类整体组织成一个社会。我们需要说明的是，这种看法尽管不是不可实现的，也肯定会显得过于遥远，所以我们可以将其置于我们目前的这种讨论之外。比如说，欧洲国家联盟尽管取得了发展，却依然徒劳无功，处于半途之中，还没有实现比今天我们所知的社会规模更大的社会。再者说，尽管这种规模更大的联盟，或许也可以像个别国家一样，拥有自身的同一性，拥有自身的利益和特性，但它不会成为人类整体。

不过，也存在能够把两种观念调和起来的手段。也就是说，民族的理想能够与人类的理想融合起来，因为每个个别国家都能够通过自己的方式成为中介机构，并借此实现这种普遍的观念。如果每个国家拥有自己的目标，不去扩张或扩展自己的界线，而是坚守自己的家园，最大限度地为其成员创造一种更高水准的道德生活，那么民族道德和人类道德之间的所有罅隙都会被抹平。广义而言，假如国家唯一的目标就是使人们成为它的公民，那么公民义务只能成为人类普遍义务的一种特殊形式。我们已经看到，这一演化过程正在发生。社会越是将其所有能量集中于内在的生活，就越会从各种争执中解脱出来，正因为有了这些争执，才使大同主义或世界性的爱国主义，与爱国主义之间发生了冲突；随着社会越来越大，越来越复杂，社会也越来越

会集中关注自身。由此，我们能够看到，社会将怎样以我们无法想象的更大规模朝着未来推进。

这样，能够打破这一两难处境的正是逐渐转变成为世界性的爱国主义的爱国主义倾向。不过，这也是一种经常会引发冲突的不同概念。真正的爱国主义，似乎只能从内在的角度出发，以一种面向世界的集体行动形式呈现出来；对我们来说，当我们自身所爱戴的国家群体与其他群体发生冲突的时候，我们只能向我们自身的群体表示忠诚。当然，这些外在的危机也会为赤诚的奉献提供大量的机会。

不过，还有另外一种形式的爱国主义。这种爱国主义越是保持沉默，就越会产生有效的行动；它的目的直接指向社会的内部事务，而不是外在扩张。它决不排斥任何民族自豪感：对集体人格和个人人格来说，如果它们意识不到自身，意识不到自己究竟是什么，就不可能存在，而且这种意识始终是某种人格意识。只要有国家，就会有民族自豪感，这是最牢靠的。不过，社会也有引以为荣的地方，这并不是因为它们最伟大，最富庶，而是因为它们最公平，组织得最好，具有最合理的道德结构。假如这一天真的到来了，这种爱国主义便会广为传布，没有分歧，当然我们今天还没有达到这样的阶段。

第七章 公民道德（续）：国家的形式——民主制

根据国家所采取的特殊形式，国家与公民的义务也有相应的不同。这些形式在我们已知的贵族政体、民主政体或君主政体中也不一样。所以，关键的问题，是要了解这些不同形式所代表的是什么，以及欧洲社会中相当普遍的形式究竟有什么样的起源和基础。只有有了这些条件，我们才能理解我们目前公民义务的起源和基础。

自亚里士多德的时代起，国家就已经根据参与统治的人数来划分了。孟德斯鸠说："当整个民族掌握统治权力的时候，就叫作民主政体。当主权被掌握在一部分人的手中时，则叫作贵族政体"。[注32]君主制政府则由单个人进行统治。不过，对孟德斯鸠来说，只有一种真正意义上的君主政体，即国王依据确定和建立了的法律进行统治。另一方面，"倘若没有法律和法规，单个人借助他的意志和任性驾御一切"，[注33]那么这个君主政体就应该叫作专制政体。这样，在是否有一部宪法的问题以外，孟德斯鸠根据参与统治的人数，对国家的形式做出了定义。

当然，他后来在自己的书中检验每一类政府的主导情感，如荣誉、勇气或恐惧时，说明了他在这些不同类型的国家中所看到的质的差别。不过，对他来说，这些质的差别，只是我们刚才提到的纯粹量的差别所造成的结果，这样，他便从量中推导出了质。这种情感的性质作为一种集体活动的驱动力，是由参与统治的人数决定的，所以也是组织的全部细节。

不过，这种确定不同政治形式的方法，不免流于肤浅。首先，我们从"参与统治的人数"中究竟能够了解到什么呢？这种不同形式的政府机构既然能够决定国家的形式，它究竟何始何终呢？这是否指的是

所有被委派执行一般国家事务的人所组成的集合呢？然而，所有这些权力从来，或者几乎从来也没有集中于单个人的手中。即便统治者是绝对意义上的，他周围也有军师和大臣，他们分享着按规则来统治的功能。由此看来，君主政体和贵族政体只有程度上的差别。一个统治者的周围总有一些与他自己一样有权，甚至比他还要有权的官员和显贵。我们是否应该按照我们的目的，仅仅考察政府机构的最高级别，即最高权力所集中的那个级别呢？借用政治理论原来的说法，我指的是那些与主权有关的权力。我们不应是只留意国家首脑吗？在这种情况里，我们必须做三种区分：单一首脑国家、议会制国家、所有人都能参政的国家。考虑到这一因素，17世纪的法国，以及像我们今天中央集权的法兰西共和国或美利坚合众国，都可以归于同一类目之下，都同样可以界定为君主政体。在所有这些情况中，都是单个人位于带有各种机构的君主政体的顶端，惟有这个人的头衔才会根据不同的社会而变化。

另一方面，我们又该如何理解"统治"的说法呢？实际上，统治指的是对公共事务的过程进行积极的控制。从这个角度出发，民主政体与贵族政体并没有什么区别。其实，通常只有大多数人的意志才能构成法律，它们丝毫不受少数人观念的影响。大多数人同种姓制一样，都是压制性的。甚至也经常会发生这样的情况，在政府机构中，少数人根本得不到表达。但我们不要忘了，无论如何，妇女、儿童和老人所有这些出于某种原因不能投票的人，都会被排除在选举名单之外。结果，这张名单实际上只能由国家中的少数人组成。既然这些被选举出来的人只代表这些选民中的多数，那么他们其实所代表的就只是少数中的少数了。在法国，1893年有3 800万人口，但选举人只有1 000万；在1 000万人中，只有700万人行使了他们的选举权，而由这700万人选举出来的代表，只能代表459．2万个选民。在整个选区中，有593万选举人没有被代表，也就是说，其数量已经超出了那些投票选举代表的选举人。所以，倘若我们仅仅局限于数字上的讨论，便不得不认为根本就没有什么民主政体。我们最多可以说——这也表明了与贵族政体的不同之处——在贵族政体的体系中，占有统治地位的少数是一劳永逸地确立的，而在民主政体中，今天执政的少数

人明天可能就被打败，由另一帮人替代。所以，两者之间的区别并不大。

除了用这种带有辩证色彩的方法来处理问题，有一个历史事实也可以说明，这些通常意义上的定义是非常不恰当的。

实际上，这些定义只能为我们提供近似的国家类型，也就是说，这些类型表现为国家演化过程中截然相反的极端现象。其实，我们所说的民主政体，指的是所有人都能参与指导公共生活的那些社会，确切地说，这个词适于我们已知的最低级的政治社会形式。这样的描述适用于英国人称之为部落的结构。部落是由某些氏族组成的。每个氏族都由群体本身来统治；如果氏族有一个首领，他的权力并不大，而且联盟本身是由代表会议来统治的。从某种意义上说，这种体系与我们的体系没有什么区别。这样的相似性更加证实了这一点：民主政体本质上是一种古老的社会形态，如果我们试图在今天的社会中建立这种体制，就会使文明返回到其原始的起点上，使历史进程发生逆转。正是这样的思路有时用来在社会主义计划和古代世界的共产主义之间作对比，以证明社会主义主张的徒劳无益。我们必须认识到，如果这种前提是正确的，换言之，如果这里的两种社会结构形式被认为是相同的，实际上是一致的，那么从中得出的结论就应该是合理的。当然，同样的批评也适用于其他的政府形式，至少就上述定义而言是这样的。君主政体的古老程度并不亚于民主政体。氏族和部落联盟也通常是由绝对统治者来掌握。从时间上说，雅典和罗马的君主政体都比共和政体形成得早。所有这些模棱两可之处，都可以证明，国家的不同形式应当用其他方式来定义。

要想找到合适的定义，我们就应该回顾一下我们曾经说过的国家的一般性质。我们说，国家是社会思考的器官。这并不意味着所有社会思想均来源于国家。其实，这里有两种类型。第一类来源于社会的集体大众，并散布于大众之中；由各种情感、理想和信仰组成，社会采用集体的方式创造了它们，并随时间的推移，渗透在每个人的意识中。第二种来源于国家或政府这种专门的机构。两者之间的联系非常密切。随处蔓布的遍及社会各处，可以影响到国家做出的决定，反过

来说，这些国家做出的决定，议院阐发的观点和发表的演讲，以及内阁制定的措施，都会在整个社会中产生反响，改变已经广泛传播的观念。既然这样的作用和反作用都是现实，就会带来两种不同形式的集体精神生活。一种是分散的，另一种是集中的，有自己的结构。正因为第一种是分散的，所以处于潜意识的半知半觉之中。我们无法确切地理解所有这些集体的前概念，我们从儿童时代起就深陷其中了，所有这些公意流随处出现，并以这种或那种方式支配着我们。在所有这样的活动中，并没有深思熟虑的思想。针对整个生活的形式，总会产生某种自发的、自动的，未经考虑的想法。相反，思考和反思，却是所有政府机构的特征。政府机构确实是一种反思的机构：尽管它依然处于初级阶段，却拥有持续发展的未来。所有这些机构都是有组织的，而且将越来越有组织，以防止那些未经思考而形成的变化。各种会议中的辩论，也非常类似于个体思考的过程，有明确的目的，其内心也非常清楚，从而使它们意识到以这样或那样的方式支配它们的动机，知道它们的所作所为。任何把矛头指向作为制度的审议会议的做法，都是幼稚的。这些制度不过是集体杜绝那些草率的、自发的或盲目的行动的一个工具。所以，散落于社会的精神生活与专门由政府机构负责集中和制定的生活之间有所不同，就像分散的个体精神生活与其明确的意识之间有相对之处一样。对我们每个人来说，每时每刻都有一大堆的观念、倾向和习惯对我们产生影响，很难使我们看清楚如何发生作用，为何如此。在我们看来，我们很难感觉到它们，也无法认清它们的真正差别是什么。它们属于潜意识领域。不过，它们却可以影响我们的行为，甚至有些个体只靠这些动机去行动。可是，在我们的反思中，还有更多的内容。自我，就是它所代表的有意识的人格，不允许自身随波逐流，即使这些模糊不清的暗流是在我们存在的深处形成的。我们抵抗着这些暗流；我们希望充分认识事实，再诉诸行动，所以我们必须进行反思和思考。我们意识的核心，存在一种我们应该全神贯注的内在领域。我们更清楚地意识到那里将会发生什么事情，至少在最基本的领域里会发生什么事情是这样。这种处于核心地位的、相对比较清晰的意识，对立于构成我们心灵基础的那些不可名状、无法区分的表现，就像四处分散的社会集体意识也对立于存在于政府之中的意识一样。一旦我们把握了这种意识的特殊性质，了解

到它不仅仅是模糊不明的集体意识的一种反映，就很容易辨别各种国家形式之间的差别了。

这样一来，我们就会感到，这种政府意识可能会集中于各种具有有限范围的机构，也可能遍布于整个社会。只要政府机构小心翼翼地盯防众人耳目，人们就无法察觉政府中所发生的一切。密密匝匝的社会大众，承受着行动的影响，却不能甚至从远距离参与讨论，也不能知觉那些用自己颁布的法令来治理的人们的决定动机。结果，我们所说的政府意识，依旧严格地局限于这些特定的领域里，无法继续扩展。不过，有时候这些能够把特殊环境从社会其余部分中分离出来的密不透风的屏蔽，也不是无法穿透的。在这种环境中产生的大量活动，常常会暴露在光天化日之下，其中的各种争执也会暴露在众目睽睽之中。这样，每个人都能够认识到出现的问题，周遭的处境，至少是形成决策的显而易见的原因。就此而言，政府机构形成的各种观念、情感和决策，就无法被掩盖了；只要整个精神生活获得了解脱，就会在整个国家产生连锁反应。于是，所有人都能够分享到这种自成一类的意识，向自身提出政府扪心自问的各种问题；所有人都会思考这些问题，或者说有能力进行思考。这样一来，通过上述方式产生的各种分散的反应，很自然会反过来作用于它们源发其中的政府思考。从此时起，人们开始像国家一样对自己提出同样的问题，国家在解决这些问题的时候，也不再会忽视人民的所思所想了。国家必须得考虑人民的想法。也只有这样，才会产生磋商的需要，不管这样的需要是常规的还是周期性的。之所以如此，并不是因为这种磋商的习俗一经确立，政府生活才会更频繁地与所有公民沟通；而是因为这样的沟通原来就已经确立起来了，磋商才会越来越成为必不可少的。形成这种沟通的原因，是国家已经逐渐摈弃了它长期以来的形象；也就是说，国家已经不再是一种神秘的存在，以至于普通人不敢抬头看一眼，甚至常常将其作为一种宗教象征展现给自身。国家代表俨然是一种神秘性的标志，这样一来，它就与普通大众分隔开了。不过，随着上述观念的发展，国家逐渐失去了这种在自身之内孤立的超验性。国家与人民越来越近，人民也开始接受它。所以，各种沟通也在某种程度上越来越亲近，上文所描述的这种流通也建立起来了。政府权力不再收回于自身，而是逐渐渗透于社会的深层，于是便有了新一轮的筹划，国

家也重新回到了它的起点。在这种所谓的政治环境中发生的一切，每个人都能够观察得到，也能够进行审察，而这种观察和审察的结果，以及他们激发出来的反思的结果，又可以反作用于政府环境。由此，我们便看到了人们通常所说的民主政体的一个明显特征。

不过，我们不能说民主是一种社会治理自身的政治形式，在这种形式中，政府遍布于整个民族的环境。这样的定义有自相矛盾之处。这似乎等于说民主是一种没有国家的社会。实际上，倘若国家不是与其他社会部分有所区别的一个机构，那么国家什么都不是。如果说到处都有国家，也意味着哪里都没有国家。只有通过把由个体组成的某些群体从集体大众中分离出来，这样的集中化过程才能形成国家。在这样的群体中，社会思想服从于一种专门的精细化，达到非常明确的程度。如果社会思想分散零乱，没有这样的集中，那么它就会显得极其模糊，政治社会也缺少明确的特征。所以，这种特殊机构与其他社会机构之间的沟通要么是亲近的，要么是疏远的，要么是连续的，要么是间断的。当然，就此而言，这不过是程度上的差别。任何具有这种绝对权力的国家，其统治都不会切断与其臣民大众的所有联系。而且，程度上的差别是有意义的，它可以从外部决定能够产生上述联系的某些制度是否存在，或从性质上依据这些制度究竟是否发达而发生变化。正是这些制度，才能使人民服从治理（国家会议——旨在使公民履行其义务的国会、公报和教育，等等），使人民的反思结果（为选举权或选举机制设立的机构）与政府机构产生直接的或间接的沟通。但是，我们必须不惜一切代价摈除这样一种观念：通过彻底消除国家，为批评敞开大门。在这个意义上，民主政体恰恰是我们所看到的社会依然处于襁褓之中的一种形式。倘若每个人都可以实施统治，这意味着政府事实上根本就不存在。分散的、模糊的、朦胧的集体情感遍布于民众之中。没有任何用来支配人民生活的清清楚楚的思想。这样的社会，就像只按照惯例或先入之见而行动的个体一样。也就是说，这些社会不能作为进步中的一个明确阶段被提出来：相反，它们是一个起点。如果我们同意把政治社会称之为民主政体，那么倘若没有明确的形式，这种称呼就必然不适用于部落，部落远远不能称作国家和政治社会。尽管两者有明显的相似之处，但也有很大的区别。的确，就整个社会参与公共生活而言，两者具有相似之处，但参与的方

式却是不同的。之所以有这样的不同，是因为一者有国家，一者没有国家。

不过，上述首要的特征依然很不充分。还有一种特征，与之有紧密的联系。在范围狭窄的社会里，政府意识也同样局限于自身领域中的几个有限的目标。公共意识的这个部分，很明显完全封闭在个体组成的小群体里，其本身的范围也很窄。各种习俗、传统和规范无须国家本身有所意识，就会自动产生作用，所以它们超出了国家的作用范围。在诸如17世纪君主政体这样的社会中，政府能够审议有些分量的事情非常少。宗教的全部问题都处于政府的职能范围之外，与宗教相伴的各种集体成见和偏见也如此：倘若国家意欲破坏它们，政府的绝对权力就会迅速瓦解。然而，今天的情况恰好相反，我们认为公共组织中没有什么东西能够处于国家的管辖范围之外。原则上讲，我们可以规定所有事物都永远处于可质疑的状态，所有事物都应该得到检验，只要我们必须做出决定，就不再会维系于过去。今天，国家的作用范围确实比其他时代都要大，因为明确意识的领域已经扩大了。所有先天就有的模糊凌乱的情感，许许多多后天养成的习惯，都会拒绝变化，只因为它们模糊难辨。看不到的东西当然很难被改变。所有这些心态变幻无常，悄悄地流逝掉，根本无法把握，只因为它们都是潜藏着的东西。相反，光明越是穿透社会生活的深处，变化就易于发生。所以说，那些能够意识到自身的开化心智，往往要比那些蒙昧的心智更容易产生更深刻的变化。这就有了民主社会的另一个特征，即更为灵活多变，这一优点，归功于其治理意识，并在不断扩展的过程中，获得越来越多的对象。同样道理，在那些最初就没有形成组织，或者说是假民主的社会里，反抗势力会更明确地得到确认。这些社会完全受到传统的控制。瑞士以及斯堪的那维亚等国家，就是这种反抗势力的最好代表。

总之，严格地说，各种政府形式之间并没有根本的区别；不过，所有形式都是两种对立图式之间的中间阶段。极端的情况是，治理意识尽可能脱离于社会的其他部分，只具有非常狭小的范围。

也许，我们的难题是如何区分贵族政体和民主政体这两类社会。治理意识与社会其他部分之间的沟通越紧密，就越会扩展开来，越会把更多事物纳入其中，这样的社会也就越具有民主的特点。倘若这种意识扩展到了最大限度，我们便最容易看到民主的概念，这一过程也会对沟通产生决定作用。

第八章 公民道德（续）：国家的形式——民主制

在上一讲中，我们看到，我们完全不可能根据实行统治的人数来定义民主制以及其他国家形式。除了最低级的、规模很小的部落，根本就没有所有人共同直接实行统治的社会：统治权总是掌握在少数人的手中，无论这些人是天生的，还是通过选举确定的；统治的范围也可大可小，要根据情况来定，但它从来都是由个体组成的小圈子构成的。就此而言，各种政治形式之间只有细微的差别。统治功能总是由某个组织来执行，后者既得到了明确的界定，也受到了明确的限定。不过，要想鉴别它们的不同，要根据社会的状况，即政府机构与民族其他部分之间的沟通形式。有时候，这种联系会间隔很长时期，或者是不规律的；政府让自己隐藏起来，处于休歇状态；另一些时候，政府只通过适当的方式与社会接触，无法涉及社会的所有部分。政府并非始终能够意识到社会，社会也不能持续意识到政府。于是，我们就会提出问题，在这种环境中的政府活动究竟有什么用处呢？大部分用处都是针对外部世界而言的。政府很少参与内部生活，因为其本身的生活就属于另类：政府首先是外在联系的中介，如获取领土和对外交往等。相反，在其他社会中，国家与社会其余部分之间的沟通很多，既有规律，也有组织。公民始终与国家的所作所为有关，国家也会在特定的时期里，不断了解到社会深层正在发生什么事情。国家可以通过行政渠道或选民的呼声得知最远的或最模糊的社会阶层中正在发生什么事情，反过来也可以把政治圈中正在发生的事件传递给公民。这样，公民隔着一定的距离也可以参与正在进行的某些讨论；他们很清楚国家采取的行动，他们的判断和深思熟虑的结果也会通过某种渠道反馈给国家。实际上，这就是民主的主旨。民主并不取决于支配国家的人有多少；民主的本质及其特征，是人们与整个社会的沟通方式。当然，就此而言，虽说各种类型的政治形式之间只有程度上的差别，但这种差别却是深刻的；而且，我们只能通过制度存在与否，从外部

认识这些差别，从而保证这种紧密的沟通，而后者恰恰是民主形式的一个特征。

不过，上述特点虽然是首要的特点，却不是唯一的特点，还有另一种特点与其紧密相关。政府意识越是局限于机构的有限范围内，这种意识所能影响到的对象就越少。它与社会各个区域形成联系的纽带越少，它的范围就越小。这是很自然的事情，因为我们从它究竟从哪里获得生活资料的，就可以看到它与民族其他部分之间的联系既很遥远，又是时断时续的。政府机构只能略微地意识到社会器官内部正在发生的情况，由于环境的作用，整个集体生活几乎还依然保留着模糊不清、混乱不明和无意识的状态。集体生活依然完全是由各种不成文的传统、成见以及依稀难辨的情感组成的，根本没有什么机构能够阐明它们。我们比较一下就行了，17世纪的政府所能审议的事物少得可怜，而今天的政府却可以处理无数问题。其中的差别非常之大。以前，公共活动几乎只关心对外事务。整个法律可以无意识地自动发挥作用，只是属于习俗的问题。无论哪种情况，宗教、教育、健康和经济生活更是如此。而地区和地方利益却受到了抛弃和忽视。今天，像我们这样的国家里（考虑到程度上的差别，欧洲大多数国家也逐渐出现了这种情况），所有司法行政机构、教育以及人们的经济生活都已经成为有意识的了。每天都有针对这些问题的讨论，并引发了各种不同的反应。甚至该领域之外的人，也会感受到这种差别。我们的行动已经摆脱了那些散乱的、模糊的、无法认识的东西。倘若人们认识不到或很难认识到这种模糊难辨的特征，也就不可能改变它。如果我们想使各种观念和情感发生变化，首先就必须尽可能清晰地认识它们，把握它们，掌握它们的性质。所以说，个人越能够意识到自身，越有能力做出反应，他就越容易接受变化。相反，未开化的心灵始终会按部就班、循规蹈矩，不会产生任何观念。同样，当集体观念和情感还处于模糊或无意识的状态时，当它们还零星地散落于社会各处时，就会拒绝变化。因为它们脱离了意识，所以它们脱离任何行动：因为它们隐藏着，所以人们无法把握它们。政府根本对它们无法产生影响。进一步说，如果有人认为我们所谓的绝对政府是全知全能的，那么这种想法就是错误的，不过是一种肤浅的观念所带来的幻象罢了。实际上，只有对个体来说，政府才是全知全能的，这也是我们称之为“绝

对”的意思；惟有在这个意义上，上述说法才是对的。不过，如果政府背离了社会条件（état），背离了社会结构，就会相对显得羸弱不堪。很显然，路易十六能够随心所欲地利用《王印文书》（*lettres de cachet*）对付任何人，但他却无权修改既有的法律和条例，既定的习俗和人们普遍接受的信仰。究竟什么能够促使他对抗教会及其各种特权呢？这些特权完全可以使教会组织公然对抗政府的所有活动。直到旧制度末期，城镇和行会的特权还依然排斥着试图改变它们的所有努力。我们也知道，那个时代的法律发展有多么缓慢啊！我们只要比较一下今天各个社会活动领域急剧发生的重大变化就足够了。每一天，都有某种新法律被编入法律汇编中，而另一种法律被剔除掉；每一天，宗教或政府组织以及教育机构等都在发生某些变化。这是因为，上述所有依稀难辨的事物都在这种清晰的社会意识的区域浮出水面，这种意识就是治理意识。结果，这些意识也成为可变的了。观念和情感越明确，就越会彻底地受到反思支配，反思也越容易把握它们。也就是说，它们可以得到自由的批评和争论，而且这些讨论也不可避免会使它们丧失原来的抵抗力，使它们越来越容易接受变化，甚至直接改变它们。此外，我们也可以在治理意识领域持续扩展，在这种更大程度的可塑性中，看到民主的另一个与众不同的特征。正因为更多的事物可以纳入到集体讨论之中，所以才会有更多的事物得以实现。相反，传统主义则是其他政治形式的特征。这种情况在假民主中表现得非常明显，我们从低级社会中就能够找到例子，这些社会根本没有能力抛弃掉传统和习俗。

总而言之，如果我们想要给民主下一个非常确切的定义，就必须首先丢掉那些迷惑我们双眼的大量的现行观念。我们的定义绝对不能以实行统治的人数为标准，甚至是更重要的是，不能以他们的官衔为标准。我们也不能认为，所谓民主必然是一种国家权力非常薄弱的社会。国家也可以在具有民主性质的同时，具有强大的组织。民主的真正性质包括两个方面：（1）政府意识的范围非常大；（2）政府意识与众多个人意识存在非常密切的沟通。之所以会发生混淆的情况，我们也可以从某种程度上进行理解，在某些政府权威很弱、很有限的社会里，连接政府与社会其余部分的沟通必须是非常紧密的，因为政府很难与这些部分相区别。既然在人民群众之外，政府没有立足之地，

那么它必须与群众进行沟通。在规模很小的原始部落中，政治领袖只是代表，而且经常是暂时性的，根本没有什么明确的职能。他们的生活与每个人都一样，他们带有决议性质的讨论，也必须经过整个集体的核准。他们不能形成一种独立的和明确的机构。这里，我们找不到任何与上述第二种特征相似的地方——我指的是从政府意识范围，即比较清晰的集体观念领域中形成的灵活性特征。这样，这些社会就成了传统积习的牺牲品。因为上述第二种特征也许比第一种特征更为明显。如果我们能够精确地运用第一个标准，如果我们懂得辨识由于国家尚未从社会中分离出来，尚未形成独立组织而产生的混乱局面，不将其当成是已经得到明确界定的国家与其统治的社会之间的沟通，那么在任何情况下，第一种标准都会带来非常有用的效果。

由此看来，民主政体似乎是这样一种政治体系，社会可以在其最纯粹的形式中获得对自己的意识。思考、反思和批判精神越是能够在公共事务中发挥重要的作用，国家就越民主。倘若我们缺乏这种调查研究的意识，各种混乱的习俗、模糊的情感和成见便会成为一切的主宰，国家就越不民主。这意味着，民主既不是我们这个世纪的一项发明，也不是一种复兴。它不过是社会发展的程度越来越深的一种形式。假若我们没有靠某些通用的标识来澄清我们的思考，我们会认为17世纪的社会比16世纪要民主得多，乃至比一切具有封建基础的社会都要民主。在封建制度中，社会生活是支离破碎的，意识既模糊不清，也很匮乏，都处于最糟糕的水平。所以说，这就是今天大规模社会的成功之处，即把它们限定在适当的范围以内。君主政体则通过将集体力极大程度集中起来，让自己的根基遍及各个角落，更有力地渗透在社会大众之中，为未来的民主政体做准备，与以往的体系相比，君主政体本身已经是一种民主的政府形式了。国家首脑拥有君主的名义，这个事实并不重要；关键在于君主与整个国家之间所维持的关系。随着时间的推移，国家本身有责任使社会观念变得清晰可辨。这并不仅仅是因为在过去的四五十年里，民主的大潮才涌现出来；在历史形成之初，这样的潮流就已经涌动了。

在这个过程中，我们很容易理解其中的决定性因素。社会的范围越大、越复杂，在执行事务中就越需要反思。在一切精密机制的运作

过程中，盲目的惯例和一成不变的传统都没有用武之地。社会环境越复杂，就越容易变动。社会结构也必然会发生同样程度的变化，而且要想实现这样的变化，社会就必须认识自己，有能力进行反思。倘若事物按部就班地生成，光靠习惯就足够了；不过，倘若环境持续发生变化，那么反过来习惯就不能形成绝对的控制了。单靠反思，就有可能发现新的、卓有成效的实践，因为只有通过反思，我们才能预测未来。所以说，各种审议机构才会被当作一种制度获得广泛的接受。社会以此为手段，可以为自身提供深思熟虑，这些机构进而会变成持续不断的变化工具，而这些变化正是今天集体生存所必需的条件。社会机构若要生存，就必须有所变化。如果它们适时地、迅速地产生了变化，社会的反思能力就必须符合不断变化的环境，并能够组织起手段来让自己适应这些变化。所以，民主的进步不可避免要取决于社会环境的状态，同样也需要我们内在道德概念的促动。实际上，如同我们上文定义的那样，民主政体是一种最符合我们目前个人观念的政治体系。我们为个人人格赋予的价值，使我们不愿将其用作这样一种机制：即通过社会权威从外部来运作它。人格本身只能达到这样的程度，它在其中可以成为一个能够自行产生作用的社会实体。当然，从某种意义上说，人格也可以从外界获得一切，无论是它的道德能量，还是物质能量。就像我们只有通过宇宙环境提供给养才可以维持我们的物质生活一样，我们也只能通过我们在社会环境中能够获得的观念和情感来维持我们的精神生活。无中不能生有，将一切交给自己的个人根本不可能使自身超越自己的水平。对他来说，能够使他超越自身，摆脱动物本性的可能性，就是能够在他的身上产生回响，并渗透其中的集体生活；正是这些外来的要素，才使他获得了一种截然不同的性质。不过，人类可以通过两个途径得到外部力量的帮助。他或者被动地、无意识地、不知其所以然地接受这些帮助；在这种情况下，他仅仅是一个物。他或者很清楚它们究竟是些什么，或者很清楚他服从它们或接受它们的理由；在这种情况下，他不是被动的，他能够有意识地行动，知道自己要做什么。然而，这个意义上的行动也只能是一种被动状态，我们完全了解和理解该状态的存在理由。个体能够享有的自主性，并不是对自然的抗拒——这样的反叛不仅很乏力，也不会有结果，无论其矛头所针对的是物质世界的力量，还是社会世界的力量。对人类来说，自主意味着理解他不得不承受的必然性，并基于

对各种事实的充分认识去接受它们。我们不可能违背事物的本性去制定事物的法则，不过我们却可以通过思考它们而让自己自由，也就是说，通过思考把它们变成我们自己的东西。这就是使民主具有道德至上性的条件。因为一种民主是具有反思基础的体系，所以民主会使公民更有理智，而不是过于被动地接受国家的法律。因为公民本身与国家之间存在一种持续不断的沟通，所以对个人来说，国家才不会像是一种对他们注入完全机械推动力的外力。正是因为他们与国家可以持续进行交流，国家的生活才会与他们的生活紧紧连接在一起，就像他们的生活也离不开国家一样。

即使如此，也肯定存在一种民主的概念，与此同时，我们还必须把民主的实践和概念与我们的上述讨论细致区别开来。

人们常说，在民主体系里，统治者的意志和思维与被统治者的意志和思维是一致的，是融合在一起的。从这样的角度出发，国家便只能代表由个体组成的大众，整个政府结构的目的，就变成了尽可能忠实地传递分散在集体中的情感，既无须添加些什么，也无须改动什么。我们或许可以说，这样的理念在于尽可能准确地表达上述情感。选民们使用的所谓“强制委托权”，同代表一样，都显然是与这一概念相应的。尽管这种授权还没有以一种纯粹的形式成为我们道德的一部分，但构成其基础的观念却已经非常普遍了。用这样的办法来构筑统治者的形象及其职能，也是非常普遍的事情。然而，从某些角度说，再没有比这种看法与民主的观念相违背的了。因为民主的前提是国家，国家这种政府机构，与社会的其余部分完全不同，尽管其中的联系是很紧密的。所以说，这样的看法是对真正意义的国家的极端否定，因为它把国家重新纳入到了民族之中。倘若国家只是接受个人的观念和意志，以便去发现所谓“大多数人”最普遍的观念和意志，那么实际上它很难为社会生活提供帮助，不过是某些始终驻留于基层地区的东西的复制品罢了。这样的说法与国家定义是矛盾的。实际上，国家的作用并不是表达和概括人民大众未经考虑过的思想，而是在这种想法上添加一种更深思熟虑的思想，两者截然不同。国家是而且必须是一种全新的、原创性的表象核心，应该使社会更理智地运作自身，而不是单凭模糊的情感来做事。所有这些审议、讨论、统计调查、行

政管理信息，都由政府会议来支配，而且它的规模也在不断扩大；所有这些，都是全新的精神生活的起点。这样，聚敛起来的物质就不再是为人民大众提供的，它必须得到阐明，而大众却没有这样的思考能力，因为他们既不很一致，也没有聚集成一个圈子，他们的注意力无法同一时刻会聚在同一事物上。难道新的事物就必须从所有这样的活动中形成吗？政府的义务就是运用所有这些手段，不仅要去捕捉社会正在思考的事物，而且还要去发现社会最感兴趣的事物。政府占有着优先的位置，比群众更容易认清有利的态势：政府考察事物的视角与群众完全不同。当然，公民的所思所想也应该是政府需要得到的信息，不过，这类信息只是需要审议和反思的各种要素之中的一种而已，既然政府以特殊的思路去思考，那么它就应该按照自己的方式去思考。这就是政府的存在理由。同样，从根本上说，社会其余部分也应该了解政府的打算和想法，应该能够根据这样的想法做出决断，也就是说，社会结构的两个部分之间尽可能完全达成和谐的状态。不过，这种和谐并不意味着国家应该顺服于公民，并归结为公民意志的单纯回应。这样的国家概念显然非常接近于以所谓原始民主为基础的概念。这里的差别，在于以不同的意义复杂和精心设计而成的国家外部结构。我们不能拿酋长会议与我们自己的政府组织相比，即便两者明显具有同样的功能。在这两种情况中，都没有什么自主性。结果会怎样呢？这样的国家根本无法履行自己的使命：它并没有使人民大众模糊不清的情感变得明朗起来，也没有使他们服从更明确、更合理的观念，只是使这些情感随处泛滥，俨然成为最普遍通行的东西。

这也不是上述概念唯一的缺陷。我们已经看到，在低级社会里，根本没有什么政府，即便有，也很脆弱，只有很初级的特征，结果造成了一种冷酷无情的传统主义。这是因为，社会具有坚固和严格的传统，深深扎根于个体意识之中，这些传统之所以那么强有力，是因为社会只有简单的形式。可是，今天的大规模社会就不同了；传统失势了，无法与审察和自由批评的精神相容，人们对后者的需求始终在不断增加，传统已经不再能够，也不应该维护其原来的权威了。这样一来，结果如何呢？我们发现，恰恰是个人（在我们所考察的民主概念的范围内）为那些执行统治的人提供了动力：国家已经不再能够对他们产生制约作用。另一方面，他们也不再能够从其自身中找到足够的

根深蒂固的观念和情感，以阻止那些最初爆发出来的怀疑和争执的风暴。专制国家并没有留下什么东西能够强有力地抵御所有这些批评，它们的信仰和实践并不能够摆脱这样的质疑。因此，政府不能从外部去约束公民，因为这是由公民的觉醒造成的结果，公民所依附的集体情感和观念也不能从内部这样做。这样，就实践和理论而言，所有一切都陷入了自相矛盾和分崩离析的状态，陷入了动荡起伏的状态。社会不再有坚实的基础可以落脚了。一切都不再是按部就班的。既然批判精神获得了很大的发展，每个人都有了自己的思考方式，那么所有这些个人的多样化性质就更容易造成混乱状态。所以，我们才会从一些民主制度中看到这种混沌的状况，它们持续发生流变，很不稳定。这里，我们的生存突然狂风大作，被崩解得支离破碎，时而迟疑不决，时而疲惫不堪。要是这种事态能够带来一场货真价实的深刻变化该有多好啊！不过，这些现象通常只是表面的。因为伟大的转变既需要时间，也需要反思，更需要坚持不懈的努力。通常说来，所有这些日常的改变都往往会相互抵消，而最终国家也会完全维持原样。这些在表面上天翻地覆的社会，常常会受到积习的约束，变得循规蹈矩。

我们没有必要隐瞒自己，这种状况从某种程度上说与我们的国家是相应的。我们都普遍持有这样的观念：即政府只是一般意志的传递者。也就是说，这些观念的基础是卢梭的学说；尽管有所保留，在含义上或许有些变化，然而它还是我们议会实践的基础。所以，了解这些观念的根源，就显得极其重要了。

无疑，我们可以很容易告诉自己，之所以会产生这样的观念，只是因为认识上的错误，这些观念只是逻辑上的谬误；要想改正这一点，我们就必须把它指出来，有凭有据地加以说明，并通过教育和警示的方式杜绝它继续发挥作用。然而，集体的谬误同个体的谬误一样，都有其客观的原因，我们只有抓住这些原因，才能疗治它们。如果个体由于色盲的影响错认了色彩，那是因为这样的视觉器官构造最终导致了这种错误，不管我们怎样警告他们，他们还会继续按照他们看待事物的方式去看事物。同样，如果一个民族通过某种方式把国家的作用，及其与国家的关系表象给自身，那是因为在这样的社会形态中，总有某种事物会不可避免地产生这种错误的表象。只要决定它的

有机构造没有改变，世界上的所有告诫和劝勉，都不会很顺利地杜绝这些谬误。的确，让一个病人去了解疾病的性质及其不利条件，也不全是没有效果的，不过，若要治疗他，我们还得让他认识到造成疾病的所有因素，这样他才能够应对它们，并得到治愈。单凭花言巧语，是不会带来任何变化的。

就此而言，只要国家与个体组成的群众之间具有直接的联系，而且两者没有任何中介，那么这种民主的变体就会取代其正常的形式。这种近似性的结果，必然像一个力学作用点一样：国家这种最弱的集体力，不可能被民族这种最强的集体力所接纳。当国家与个体非常接近时，国家会在个体的支配下败落，并同时为个体所左右。这种近似性是一个障碍，因为即便如此，也会像我们所了解的那样，国家会借助规范试图直接控制个体，尽管它没有能力起到这样的作用。然而，这种近似性也会使国家紧密地依赖于个体，因为个体的数量很大，能够随心所欲地改变国家。

当我们让公民直接选举他们的代表，也就是说，直接选举能够对政府机构产生最大影响的成员时，这些代表必然会使自己几乎完全忠实地贯彻委托人的观点。这些委托人也必然会将这种顺从的态度称作一种义务。这是否相当于两党之间经过协商而成的委托权呢？当然，高级政体的性质就在于，这些实行统治的人应该享有大量的优先权，只有借助这些权利，他们才能够执行既定的任务。不过，环境也具有一定的力量，甚至那些最恰当的理由也很难抗拒这种力量。只要政治秩序使代表，或者作为一条规则，使政府直接接触公民大众联系，在实践上就不可能不让后者去制定法律。也正是出于这个原因，许多敏锐的思想家才常常会宣称，政治会议的成员应该至少通过两个阶段选举产生。这是因为，由此设置的中介人并不会束缚政府的手脚；把他们引入进来，也不会割断政府会议可能与其他会议之间的联系。这种直接的联系根本不是强制性的。若生活周而复始地循环下去，绝对不能割断国家与个人之间的持续关系，或者相反；而且，我们也没有理由认为，这种循环就不应该引入代理机构，不通过代理机构来实现。只有通过设置这样的机构，国家才能更依赖于自身，国家与社会其余

部分的区别才会更清楚，只有通过这样的方式，国家才更有能力获得自主性。

所以，我们的政治疾病与社会疾病同出一源，也就是说，缺少能够将个人与国家连接起来的次级组织。我们已经看到，倘若国家不压制个人，这些次级群体就会起到至关重要的作用；如果国家想要充分地摆脱个人，这些群体也是必需的。实际上，我们也可以设想，这样对双方都很合适。因为双方都不希望这两种力之间存在直接的联系，尽管它们彼此必须发生关系。

可是，什么样的群体能够使国家摆脱个人呢？能够满足这种要求的群体有两类。首先，是地方群体。事实上，我们可以设想，同一区县（arrondissement）的公社代表，或许甚至是同一省（département）的代表，均能够组成一个选举团，并负责选举政治会议的成员。或者是职业群体。一旦职业群体构建起来，就可以用来完成这样的任务。负责管理这些群体的各个委员会，则可以委派统治国家的人。在这两种情况中，国家与其公民都可以进行不间断的沟通，但这样的沟通不再会是直接的。这两种组织办法，有一种更适合于我们整个社会发展的一般趋向。当然，地方选区已经不再像以往那样显得那么重要了，也不再具有同样重要的作用。这种能够把同一公社或同一省的成员维系起来的纽带，显然是外在的纽带。它们既很容易构成，也很容易分解，因为人口的流动性已经越来越大。所以说，对上述群体来说，它们具有外在的和人为的特点。而对那些个人为其奉献一生的永久群体来说，个人总是最紧密地依附着它，这种群体就是职业群体。事实上，我们似乎应该期盼这样的群体成为我们未来的政治代表制度和社会结构的基础。

第九章 公民道德（终）：国家的形式——民主制

既然我们已经定义了民主的性质，就会看到民主制的概念和实践有可能会朝向更糟的方向变化，甚至严重改变其本性。本质而言，民主制是一种体系，其中国家依然有别于民族大众，却可以与其保持密切的沟通关系，国家的活动也可以因此获得某种程度上的流动性。不过，我们也已经看到，在某些情况下，这种密切的沟通关系也有可能走得太远，甚至几乎将两者完全混同起来。国家不再是一种明确的机构，不再是有机体生命自身的核心，仅仅成为基层生活的翻版，不再能够用一种截然不同的注解去转达个人的思想和感受。国家也不再具有阐明新的观念和观点的作用，而这样的任务，正是其框架的要求。不，国家的主要功能，是对那些流传最广的、“大多数人”的观念和情感作出反馈。国家就是这种反馈的结果。代表的选举仅仅意味着计算国家中支持某种意见的人数。然而，这样的概念与民主国家的观念是完全相悖的，因为它几乎完全摈弃了国家的观念。我之所以说“几乎完全”，是因为这样的混淆当然不是彻底的混淆。环境的力量不可能使赋予代表的委托权以如此明确的形式得以构建，以至于将他完全约束起来。总要给这种主动性多少留些余地。不过，无论如何，未来的趋势是这些余地越来越少。就此而言，任何这样的政治体系都很类似于我们在原始社会中所看到的情形，在这两种情况中，政府权力都很弱小。可是，两者毕竟有非常大的差别，在第一种情况中，国家根本就不存在，或者说只处于萌芽阶段，而这种民主的变体则相反，它往往非常发达，具有庞大和复杂的结构。正是这种双重的、矛盾的特征，才最贴切地说明了该现象的反常特性。一方面，我们拥有复杂而又精致的机制，以及庞大管理机制的各种各样的齿轮；另一方面，由国家发挥作用的概念，也代表着向最原始的政治形式的复归。所以，惰性和活性就这样奇怪地混杂起来了。国家无法行使自己的权力，它不得不符合大多数人模模糊糊的情感。与此同时，国家所具有的强有力的

行动手段，也会使它有能力牢牢地控制同样的个人，否则国家依然会成为个人的奴仆。

我们已经说过，有关民主概念和实践的上述看法，仍旧深深地扎根于法国人的心灵之中。卢梭的哲学就曾将这些观念转变成体系化的形式，而他本人则依然是我们民主理论的设计师。实际上，再也没有什么政治哲学能够对上述这种双重和两难的局面提供更好的例证了。如果我们从一个角度去看，会发现它带有狭隘的个人主义倾向：个人是社会的动力本原，而社会仅仅是个人的总和。倘若我们换个角度去看，也会了解到卢梭为国家赋予了什么样的权威。进言之，从我们政治生活的全景中，我们随处可以找到这些观念在我们这里如此通行的证据。我们无法否认，从外部来看，或是从表面上看，我们的政治生活极富有变化。变化跟着变化，其速度非同寻常。不过，许多年来，它就已经成功地按照一种固定不变的程序运作了。我们已经看到，从那个时候起，注定会出现上述局面，因为当时国家的驱动力是从许多个人那里获得的，而这些个人则几乎是通过最高权力来规定这一程序的。与此同时，这些表面上的变化也掩盖了其惯常的停滞状态。我们不免会发出这样的慨叹：在各种政治事件和大权独揽的政府机关中不断发生的变化，依然顽固不化地维系于传统。面对这些势力，我们无力抗拒。这是因为，所有这些带有各种不同倾向的表面变化，都将彼此消解：除了精疲力竭之外，这些永无休止的变化留不下任何东西。结果，习惯越来越牢固，各种惯例也丝毫不会受到这些变化的影响，反而蔓延到更大的范围，因为惟有它们才行之有效。所以，社会其余部分过于流动的特征，反而孕育了这样的权力。对此，我们也不知道应该是喜是悲：因为这往往是多少有些稳定性和决定性的组织留下的残余，它们毕竟需要存活下去。尽管有所有这样的缺陷，不过这个时候，这种行政机器依然有可能提供很有价值的服务。

我们已经诊断了这种恶的东西，但它究竟是从何而来的呢？这是一种错误的观念，不过错误的观念也总有其客观原因。在我们的政体中，一定会有某种要素能够对上述谬误做出解释。

这种谬误的起因，似乎是我们目前结构的一种特有的特征所致，由此国家与个人所组成的大众之间没有通过任何中介，就形成了直接的接触和沟通。选民是由国土范围内所有具有公民权的人口组成的，国家也源于此，至少国家的重要机构，即审议会议是由此形成的。所以说，在这些条件下形成的国家，或多或少只是一种社会大众的反应。这里，我们会遇到两种集体力：一种容量相当大，是由所有公民共同构成的，另一种极其有限，只包括代表。所以，就自然规律来说，弱者必然会追随强者的脚步。自从我们让个人直接选举他们的代言人以来，代表们就注定会把自身的职责限定于忠实地绝对诠释其委托人的意愿，这种顺从的承诺变成了一种义务。当然，就高级政体的性质而言，那些执行统治的人也应该享有大量的主动性，只有以此为名义，他们才能履行他们的职责。就共同利益来说，这些人看待事物的方式与个人不同，因为个人具有其他社会功能，所以国家只按照自身的本性行事。不过，即便是最合理的理由，也无法与环境的力量相抗衡。只要政治秩序使代表能够直接接触到由个人随意聚集起来的大众，个人就必然会自行制定法律。所以，这种直接的接触并不会使国家成为其本身。

正因如此，某些思想家才提出要求，通过至少两个阶段的投票选举来委任政治会议的成员。事实上，我们可以确切地说，惟有在政府与社会其余部分之间设立某些中介，才能把政府解脱出来。当然，政府与所有其他社会机构也必须不断进行沟通，但其程度不宜过深，不能让国家失去其自身的同一性。国家也必须与民族保持联系，而且不能被后者吸纳掉，所以，这种联系绝对不能是直接的接触。防止弱势力落入强者手中的唯一办法，就是在两者之间设立某些具有反抗能力的团体，以削弱强势力的作用。只有当国家不再直接脱胎于人民大众的时候，国家才更少会服从大众的作用，更多地归为自身。而这个国家中隐隐约约起作用的那些模糊不清的趋势，则不再会对这样的努力产生同样的影响，也不再会非常紧密地约束国家的决策。只有在众多公民与国家之间设立某些自然的、持久的群体，才能彻底产生这样的结果。不过，人们有时候发觉，光靠确立这些偶然发明出来的人为中介是不够的。比方说，我们也许会满足于（通过构成选民总数的选举团体，逐一地）确立一种范围更有限的团体，无论是以直接的形式，

还是以规模更小的团体为中介，只有这样的团体才能委派实行统治的人。一旦上述团体实施自身的职责，就会摆脱生存的约束，而以这种方式确立的国家也会享有某种独立地位；不过，它却不再能够完全满足民主所需要的其他条件了：不再能够与整个民众保持紧密的联系。它一旦产生了，原来用于构成它的那些主要的中介团体和规模较小的团体，将会寿终正寝，它与人民大众之间将会出现一种真空状态。两者之间从根本上也不再会有持续不断的交流。重要的是，国家不应该受到个人的控制，不过这也不意味着国家要与个人失去联系。这种与全体人民之间很不充分的沟通，将会使通过这种方式召集起来的审议会议变得非常脆弱。而且，它也会脱离大众的需求和情感，无法对其持续不断地投入关注。于是，对审议来说，就缺少了一个极其重要的要素。

要想不失去这样的联系，我们就不能仅仅暂时性地设立这样的中介团体，而应该使其持续发挥作用。换言之，它们必须成为社会体的自然正常器官。有两种中介可以产生这样的作用。首先，是负责管理地方性区域的次级委员会。例如，我们可以设想，无论省级委员会是通过直接投票还是间接投票的方法选举出来的，都会被要求行使这样的职能。对它们来说，委派政府委员会和审议会议的成员，都完全是政治性的。

大致说来，这种观念就是用来组织我们今天的参议院的基础。不过，我们也有所怀疑，这样一种安排是否最适合各个欧洲大国的结构呢？因为国家的地方附属部门，已经越来越失去了其原有的意义。只要每个区、每个社区、每个地区或每个省依然具有其自身的特性、传统道德、习俗及其特殊利益，这些用来实施行政管理职能的委员会，就会成为政治生活最基本的齿轮。在这些委员会中，能够激发大众的观念和期望，不通过任何中介就能直接聚集起来。不过今天，能够把我们每个人维系于我们生活其中的地区的纽带，已经以我们无法预料的速度变得越来越脆弱，很容易崩溃。我们今天在这里，明天就会在别的地方了。我们在不同的省份里都会感觉在家里一样，或者至少可以说，籍贯原有的特殊亲近感已经变成次要的，不再对我们的生活产生任何重要影响。即使我们住在同一个地方，我们的利益也会远远超

出这个地区的管理范围，我们只是偶然生活在此罢了。紧紧围绕在我们身边的生活方式，甚至不是与我们最有关联的生活。不管我的身份可能是什么：教授、制造商、工程师或艺术家，能够与我们产生最直接的关系，并让我们感到非常兴奋的东西，不是发生在我们的社区或省份中的各种事件。我甚至可以继续过我的日常生活，根本意识不到这些事件的存在。

依据我们必须履行的职能，与我们更有关的是科学讨论的进展，正在发表的著作，以及规模庞大的生产中心中产生的各种观念；在法国或其他国家的大城市中，对画家或雕塑家来说，艺术世界所发生的各种新事件所产生的兴趣，与地方事务大不一样了。我们可以说，制造商们也同样如此，他们与各种各样的产业和贸易之间的联系，不仅遍布自己所在的地区，甚至远至世界尽头。没有人能够否认，单纯的地方群体已经迅速衰微了。不过，负责管理这些群体的委员会，也不再能够集中和表达整个国家的一般生活，因为用来分散和组织这种生活的方式，已经无法，或者至少无法反映这个国家局部区域的状况。为什么这些委员会会丧失它们赖以存在的基础呢？为什么人们不再为这一地位的荣誉四处游说了呢？为什么那些大有作为的人，那些天资聪颖的人会趋向于另一种不同的活动领域呢？这是因为，这些机构实际上已经衰落了。以此为基础的政治会议，只能为社会结构以及各种社会力量之间的关系提供一个不很完整的图像。

另一方面，随着劳动分工的发展，职业生活越来越重要了。因此，我们有理由相信，这种职业生活必定会成为我们政治结构的基础。于是，有一种观念便获得了基础：职业团体变成了真正意义上的选举单位，因为能够把我们彼此维系起来的联系，是从我们的职业中派生而来的，而不是任何地方性的忠诚关系，很自然，我们的政治结构应该能够反映我们根据自身状况构成群体的方式。我们可以设想一下，按照我们所勾勒的计划来确立或复兴的法团究竟是什么样子：每个法团的上层都有一个委员会，负责指导法团，并管理内部事务。难道这些各种各样的委员会还不能出色地发挥这种带有中介特征的选举单位的作用吗？对选举单位来说，直到今天，地方群体还依然发挥着有气无力的作用。职业生活从来就没有被打断过，从来也没有停滞不

前。法团及其机构始终在发挥作用，所以通过它们构成的政府会议决不会失去与社会的各种委员会之间的联系：它们决不会冒自身分裂的风险，而会迅速地、主动地感受人民在深层发生的变化。我们既可以保证它们的独立性，又不必打断其中的沟通关系。

这种复合结构所具有的其他两种优势，今天已经没有什么价值了。今天实行的普选，就经常受到人们的指责，人们认为它很难充分实现它的目的。公平地说，代表从来就不可能掌握有足够的事实去解决他眼前不计其数的问题。不过，代表的这种无力状态，只能反映选举人的无力状态，而且这种缺陷更严重。因为既然代表得到了选举人的委托，就应该充分地传达他所代表的人的观点，这些人必须同样看待相同的问题，所以其本身也就假定了同样的一般能力。实际上，选举人只要得到了咨询，就会对审议会议提出的所有重要问题做出决定，选举也就会不断反馈通过上述方式表达出来的所有人的意见。我们无须强调，他们得到的信息很不完备。如果投票过程是以法团为基础组织起来的，情况就大不相同了。只要与职业利益有关，每个有作为的成员，都有其符合自身情况的能力。所以，这种群体最适合推选出那些最有能力指导该法团一般事务的人。而且，这些人委派给政治会议的代表，都有其自身特有的熟练业务；既然这些会议的主要任务是规定职业之间的关系，那么它们就会按照最适于解决这些问题的方式来组成。这样，政府委员会就真正成了人类有机体的大脑，即社会体的反射器官。所有生命力、所有有生命的器官，都会根据其相对重要的程度得到表现。在这样组成的群体中，社会真正能够获得其自身及其统一性的意识；这种统一性是从某些人所结成的关系中自然而然地产生的：这些人既能够代表不同职业，又有密切的联系。

其次，任何民主制国家的架构都天生有一种缺陷。既然个人单独就能构成活生生的、能动的社会实体，那么从某种意义上说，国家就只应该是个人的事业；尽管如此，国家也要表达与个人情感截然不同的东西。国家一定来源于个人，同时又必须超越于个人。既然如此，卢梭与之不懈斗争、却依然徒劳无功的两难处境，究竟怎样才能解决呢？让所有事物成为个体的事物，而非单纯是其本身的唯一办法，就是使它们彼此产生联系，并用一种长久的方式形成群体。惟有超越个

人感觉的情感，是那些通过相互联系的个人之间的作用和反作用中产生的情感。我们可以把这一观点应用于政治组织。如果每个人单独通过选举的形式确立国家，或者确立为国家提供明确形式的各种机构；如果每个人能够独立做出选择，那么推动这种选举的只能是私人的、自私自利的动机。无论如何，这些动机都是主导性的，而整个结构的基础，也将会是个人主义的特殊主义。不过，我们也可以设想，这种任命实际上是集体长期准备的结果，它们的性质完全不同。因为当人们共同思考的时候，他们的思想从某种程度上说是共同体的产物。共同体作用于他们，用权威压制他们，约束自私自利的念头，将所有心智都纳入共同的轨道。这样，如果选票不只是对个人事务表达，如果它们体现了集体心智，那么通常意义上的选民，就不再是由这样的个人组成的：他们仅仅出于偶然的因素才聚集起来；他们彼此素不相识，也不会对彼此意见的形成做出贡献，他们只是单个地进行投票而已。相反，一个既定的群体必然具有自己的凝聚力和持久性，它们不只是在投票的那天才形成。很明显，法团与这种人们期望的结果是一致的。法团成员的情感是共同演化而成的，它们表达的是共同体，因为它们彼此之间有一种持续的和紧密的联系。

由此看来，我们的政治疾病与社会疾病具有同样的根源。推其原因，也同样是因为国家与社会其余部分之间缺少次级机构。我们已经看到，要想防止国家对个人的专制，这些机构似乎是必需的：很显然，倘若不让个人把国家吞噬掉，它们也应同样具有极其重要的意义。这些机构将两种截然对立的力量释放出来，同时也形成了两者之间的联系。我们可以看到，我们经常提到的内部组织，短缺得有多么严重啊：这是因为，事实上，它包含有我们整个社会和政治结构之中某些松散和脆弱的成分。以前既作为个人框架，又作为国家架构的社会形式，或者已经荡然无存，或者正在销声匿迹，没有任何新的形式可以替代它们。这样一来，剩下的只有个人汇集而成的变动不居的大众。因为国家已经被他们吞噬掉了。惟有行政管理机制才会有其自身的稳定性，并按照同样的自动规律运作。

其实，历史中有许多这样的相似处境。当一个社会正在构成，或正在得以恢复的时候，它会经历相似的阶段。归根结底，社会和政治

组织的整个体系是通过个人之间直接交流的行动和反应而得以进化的。因此，随着时间的推移，当一种体系开始瓦解而没有其他体系取代它的时候，社会生活就会在某种程度上不可避免地返回到其原初的起源，即个体之中，另起炉灶。既然只有这样的个体，社会就必须直接通过这些个体来运作。这些各尽其能的个体，就曾经属于那些不再存在的各种机构，或者是我们今天依然需要的这些机构的一部分。换言之，个人本身必须修复今天依然显得很匮乏的这种组织。这便是如今我们所处的境况，尽管有一种疗治的办法，人们从中可以看到进化的必经阶段，但我们不可能掩盖其中的关键要素。即使社会受到了最小的震荡，由这类很不稳定的实体所构成的社会也可能会走向崩溃的边缘。我们由内由外都很难保护它不受伤害。

若要解释各种各样的公民义务应该贯彻什么样的精神，并将这种精神纳入到实践和教育之中，上述所有见解都有必要性。首先，我们负有促使我们尊重法律的义务，还有一种义务规定了我们通过选举来参与构建国家法律的活动，或者用更普遍的说法，是对我们参与公共生活的活动的规定。

我们已经说过，在民主制中之所以要尊重法律，是因为法律表达了公民的意志。我们之所以应该服从它，是因为我们希望它成为法律。不过，这样做怎么会对少数人有效呢？正是这些少数人才最需要履行这种义务。而且，我们也已经看到，实际上那些直接或间接地规定所有既存法律的人，无论何时，都只是代表这个国家的少数人。可是，倘若我们不做这样的估算，这种正当化对法律尊重的方式，也最不适合建立这种尊重了。而那些已经规定了某种法律的人，是怎样使法律更值得我特别尊重的呢？我的意志已经决定的事情，我的意志也可以取消它。可变性是意志的本性，意志无法作为任何稳定事物的基础。有时候，我们也会为这样的情况感到惊讶：尊重法律甚至在我们的意识中没有什么根基，我们始终准备放弃这种法律。任何对法令的尊重怎么就会由于某些个人意志的单纯决定，有一天被一种完全不同的法令代替掉呢？只要法律不再被规定为这个样子，我们怎么去尊重也许已经不是法律的法律呢？

尊重法律的真正根源，实际上是对事物之间自然的相互关系的明确表达；个人，特别是民主制中的个人对法律的尊重，仅仅取决于他对法律性质的认识程度。这不是因为我们已经制定了某种法律，或者通过许多次选举决定了法律，所以我们得服从它；而是因为法律是一种善的东西，也就是说法律与事实的性质是相称的，因为法律应该如此，我们信任它。而且，这种信念也同样取决于制定法律的机构所激发出来的信任。问题的关键在于，法律是通过什么样的形式制定的，负有制定法律之职能的那些人的能力如何，以及履行这项专门职能的专门代理机构有什么样的性质。尊重法律，取决于立法者和政治体系的品质。这里，民主制所独有的优势，就是在统治者和公民之间建立了沟通关系，后者可以对前者履行职能的方式作出判断，能够更充分地认识事实，能够提供或撤销自己的信任。如果有人认为，只有当民主能够保证成为法律的蓝图时，民主才享有受到我们尊重的权利，这样的观念真是大谬至极。

第二个问题，是选举义务的问题。这里，我们需要考虑的不是这种义务在捉摸不定的未来会变成什么样子，也不是它在比我们目前社会组织得更合理的社会里是什么样子。这样做，也许会失去它的重要意义。或许，将来会有那么一天，控制政治机构所必需的任用机制是靠公意的压力自动形成的，确切地说，不再需要明确参照任何选民的意见。

然而，今天的情况则迥然不同。我们已经考察了其中反常的方面，实际上也正是出于这种理由，社会才需要一种特定的义务。整个社会所倚赖的是个人组成的大众。除此之外，社会别无依靠。

所以，每个公民在某种程度上都能变成政治家，这是很正常的事情。目前，除了靠个人多方面的能力以外，公共生活已经不再通过任何代理人运行了，但是我们不能仅仅因此就让自身隔绝在我们具有职业性的工作里。不过，促使这项任务必须实行的理由，也同时为其做出了定义。这项任务是由于不合法的状况而产生的，我们不能屈从于这样的状况，而是要彻底结束它。这种无组织状态被人们错误地称作民主，我们不能把它当作理想，必须对这一状况加以限制。我们不能

墨守成规地精心维持这些权利和特权，必须对使其必然产生的恶加以医治。换句话说，首要的义务是构造出某种并不分配给个人的角色，从而逐渐解放我们。要想这样做，我们的政治行动就必须创建这些次级机构，当这些机构形成的时候，会把个人从国家中解脱出来，反之亦然；同时，它们也会把个人从他不合时宜的任务中解脱出来。

第十章 独立于任何社会群体的一般义务——杀人

现在，我们来到了一个新的道德领域。在前几章中，我们考察了人们彼此之间所负有的义务，是基于他们同属于某个明确的社会群体，同一家庭、法团或国家的一部分。不过，也有其他某些义务，独立于任何特殊群体。我必须尊重同类的生命、财产和荣誉，即使他们不是我的家庭或国家的成员。在整个伦理学中，这是最为一般的领域，因为它独立于任何局部或族群的条件。从概念上说，它也是最崇高的。在所有文明的民族看来，我们正在检视的义务是所有义务中首要的和最有强制性的义务。最不道德的行为莫过于杀人和偷窃，即使这些行为是针对其他国家的杀人和偷盗行为发生的，其不道德的性质也不会减损。家庭道德、职业伦理和公民道德等领域的情况则不会像这样认真。对我们来说，如果有人没有履行其中的某种义务，他的罪过也不会比其他犯法行为严重，这似乎已经是一条规律了。这样的观念很普遍，而且在我们的心中根深蒂固，在平常的意识里，犯罪根本上或几乎总是由杀人、伤害和偷盗构成的。倘若让我们想象一个罪犯，那么他通常会是一个侵犯他人财产或人身的人。意大利犯罪学学派的基础，显然就是这样的命题，或将其视为公理：这便是全部犯罪。例如，他们通过确立杀人或偷窃及其相应变体的类型，确立了犯罪的类型。

基于上述关系，今天的道德与古代的道德是完全对立的。特别是自基督教形成以来，义务的等级秩序就产生了彻底的转变或翻转。在原始社会中，甚至是城邦国家的体制中，我们正在考察的义务并不是所有道德的最高点，只是伦理的入口。这些义务，或其中的某些义务，并不是至高无上的，而是具有一种随意性。当时，对侵犯行为来说，缺少任何严厉的处罚，我们可以由此看到，这些义务只是略有某些道德尊严而已。实际上，常常根本就没有刑罚处罚。在希腊，甚至

杀人犯也只有在家庭提出要求的情况下，才会受到惩罚，也许该家庭只要能够得到补偿金就很满意了。在罗马人和犹太人那里，任何通过谅解和妥协来解决杀人问题的办法，都严令禁止，因为人们把它当成是一种重罪，与伤害和偷盗的行为有所不同。倘若受到伤害的人愿意让罪人用一笔金钱赎回自己，他们可以来寻求补偿。所以，对所有这些情况来说，只有针对这些行为的带有准公民性质的制裁；通常来说，都只需要提供某类赔偿金；在任何情况下，即使对罪犯实行的判罚是一种肉体的刑罚，这种犯罪也没有严重到要让国家本身采取压制行动的地步。在实施惩罚的过程中，需要个人采取主动。这些侵犯我们的暴行，社会本身并没有直接感觉到这是对它的触犯和威胁。有时候，甚至此类些微的保护措施，只能由社会提供给成员，当受害者是外国人的时候，社会甚至拒绝给予保护。

真正意义上的罪犯，是那些与家庭或宗教和政治秩序对抗的人，所有威胁到社会政治结构的人，所有藐视公共神这种国家的象征形式的人，所有违反家庭义务的人，都会受到惩罚，而且这些刑罚实际上可能是非常可怕的。

经过这种发展，起初还属于道德底层的事物，逐渐攀升到道德的最高位置，其实这是我们常常提到的集体感觉同步发展的结果。起初，最强烈的集体情感，最不容忍那些对立面的情感，只与群体本身有关，无论是整个政治群体还是家庭群体。这样，宗教情感和严厉刑罚所独有的权威，便可以保证自身得到尊重，而神圣事物也成了集体性的实体的象征。这种实体按照上帝以及每个神灵的形式被人格化，成为受人们尊重和崇拜的对象，即对人们想象出来的宗教存在的崇拜。另一方面，社会感觉根本不会受到任何与个人有关事物的强烈影响。个人的痛苦不会影响到这些感受，因为他的福利无足轻重。今天的情况则相反，个人的痛苦是令人发指的事情。对我们来说，倘若一个人受了他不该受的痛苦，这是不可容忍的。甚至他受的是应受的痛苦，也会让我们心情沉重，感到很不好受，我们总想试图去抹平它。推其原由，是因为这些情感所关注的是人，是人类，而且变得越来越强烈，而那些将我们与群体直接发生关联的情感，则退回后台了。群体似乎不再自在和自为地具有价值：只是实现和发展当前理想所要求

的人性的一种途径。与所有其他仅有次要价值的理想相比，这乃是最高目标。所以，有关个人的道德才能超越所有其他道德。我们已经多次指出了某些集体情感日渐衰微，而其他集体情感逐渐发展起来的原因，这里就不再赘述了。由这些原因产生的情感，随着所有社会成员多样化的发展，已经不再有本质上的共同特性，只剩下从人性本来具有的属性中产生的情感。正是这样的品质，才自然而然地变成了集体感觉的最高目标。

这样，我们现在所勾画的伦理领域的一般特征，便确立起来了。接下来，为了考察其主要规范，即它所确定的主要义务，我们必须详尽地考察它们。

最先的也是最具有强制性的规范，就是除了法律允许的情况（例如，在法律声明的信念和合法的自我防御中，以及在战争情况下）以外，禁止对人类生活的任何侵犯，禁止杀人。这里，即便我们说明了这种情况，我们也不需要去考察禁止杀人的理由，以及这些条款变得越来越严厉的理由。既然个人的目标就是道德福祉，为善就是与人为善，所以很明显，那些剥夺人类生命的行为，也就是说，剥夺所有其他恩泽所依赖的条件的行为，必然是所有犯罪中最可憎的犯罪。不过，我们也不能耽搁得太久，只盯着这条禁止杀人的规则从何而来的问题。我们更应该探求这种规则在我们今天的社会中是如何运作的，无论范围大小，它得以扩散的原因是什么，它怎样存留于人的意识之中，使人们对它具有或多或少的尊重。在这样的考察中，统计学肯定会给我们提供帮助。统计学会告诉我们能够引起社会中杀人率发生变化的条件：因为杀人率可以表明禁止杀人的规则有多大程度的权威性。这样的考察也可以更好地理解犯罪的性质，同时揭示道德所独有的特征。

以此为基础，我们似乎可以确切地说，杀人倾向的根源是显而易见的，我们不必再进一步加以确定了。今天，我们制定了最严厉的刑法，在这种刑法的威迫下，禁止杀人的理由是人格已经成为神圣的尊崇对象，而这种尊崇原有的对象却是截然不同的事物。据此，我们是否就可以得出结论说，某个国家在不同程度上禁止杀人的理由，是因

为这种尊崇心理得到了不同程度的扩散，或者为所有与个人有关的事物赋予了不同程度的价值呢？有一个事实似乎可以证明上述解释：只要我们能够通过计算去追踪杀人罪所经历的过程，就可以看到它呈现出了逐次递减的趋势。

在法国，1826—1830年间的杀人数为279；以后则依次缩减为：282（1831—1835）；189（1836—1840）；196（1841—1845）；240（1846—1850）；171（1851—1855）；119（1856—1860）；121（1861—1865）；136（1866—1870）；190（1871—1875）；160（1876—1880）；也就是说，在55年中，杀人率降低了62%，这一幅度非常明显，因为同一时期的人口增加了五分之一以上。在所有文明民族中，我们也会同样发现这样的递减趋势，当然，其程度如何要视国家而定。这样，我们就会看到，随着文明的进步，杀人的事件越来越少了。还有另一个事实似乎也可以证明这一点：国家的文明程度越低，杀人的现象就越普遍。意大利、匈牙利和西班牙的杀人率都位居前列，其次是奥地利。在欧洲所有国家中，前三个国家最不发达。而德国、英国、法国和比利时则相反，它们的文化水平很高，在每千个居民中，杀人罪维持在10到20之间。而匈牙利和意大利却超过了100，或者说，是前者的5到10倍。最后，在每个封闭的国家中，我们也会发现同样的发生率。杀人罪是农村地区主要的犯罪形式。在农业劳动者中间，我们可以发现最高的犯罪发生率。无疑，从根本上说，公意对人格的尊重，以及为人格赋予的价值，是随着文明的进步而进步的。那么，我们是否可以说，杀人率是根据个人在道德目的之基本等级中所处的相对位置而变化的呢？

我们可以肯定地说，这样的看法尽管过于宽泛，却有非常充分的根据。毋庸置疑，个人主义的发展与杀人率的减少确实具有某种联系，尽管不是直接的结果。如果个人主义能够产生这样的效果，也应该同样表现在其他攻击个人的犯罪中。有时候，盗窃、诈骗和贪污也像纯粹的人身伤害一样，给受害者造成剧烈的痛苦。商业上的诈骗，严重的欺诈行为，常常比单独的杀人罪更容易产生罪恶的后果。然而，所有这些特殊的罪恶，反倒没有减少，而是随着文明的发展不断增加。1829年，盗窃罪为10 000起，而到了1844年，则上升到21 000

起，1853年为30 000起，1876—1880年间，甚至达到了41 522起。也就是说，陡然增加了400%。银行抢劫由129起上升到971起。人身伤害也同样在增加：首先是对儿童的性侵犯，还有暴力侵害和殴打，从1829—1833年间的7 000-8 000起，增加到1863—1869年间的15 000-17 000起。当然，尊重人格就应该保护人格，防止人格受到因伤害和致命伤害造成的创伤。另一方面，这种现象的增长也说明，上述情感自身的约束力还非常薄弱。这并不等于说，我们所谓的这种情感，就能解释杀人潮流在特定时期所遇到的带有约束力的精神。在伴随道德个人主义进步的诸多环境中，肯定会有某些环境能够对杀人产生特殊的抑制作用，可是与此同时，它们却无法同样抑制侵害人格的其他犯罪形式。那么，这究竟是什么样的环境呢？

我们已经看到，伴随着这种关注人类普遍利益、人类理想和个人物质与道德福祉的集体情感的进步，也产生了一种退化的现象，即关注群体、家庭或国家利益的那些集体情感日趋衰落，这些情感曾经具有得天独厚的优势，个人只能从中派生出来。上述两种运动不仅是并行的，而且有紧密的联系。如果我们诉诸一般个人的情感逐步增强，那是因为其他情感在逐步衰落，群体的任何目的都只能是人的利益。如果杀人现象越来越少，那是因为对国家的神秘崇拜已经丧失了基础，而不只是对人的崇拜获得了应有之义。实际上，以国家崇拜为基础的情感本身反而会激发杀人的欲望。而且，这种欲望像所有集体情感一样，都是极其强烈的；如果它们受到了侵犯，它们会以同样强烈的力量进行反击。如果这种侵犯很严重，直接受到侵犯的人就会彻底毁灭敌人。事实上，这种结果很有可能产生，因为此类情感会根据其特有的本性，特别容易祛除所有的怜悯感和同情感，而在其他环境中，怜悯感和同情感却足以抑制杀人现象的发生。上述情感非常强烈的时候，怜悯感就会很微弱。如果国家的名誉和伟大体现为至善，如果社会是一种神圣的、有生命的东西，其他所有人都附属于它，它的地位就会超出个人，个人焕发的同情感和怜悯感就不再能够抵消和医治被侵犯的情感实施报复的迫切的、更强烈的需要。

当问题变成了捍卫父辈或为上帝复仇时，个人的生命还算得了什么呢？实际上，比较这些事物的价值和重要性，个人真是一文不名。

所以说，政治信念、家族名誉感、阶级情感和宗教信仰本身就经常是滋生杀人行为的种子。科西嘉（Corsica）之所以会有大量的杀人犯，是因为血仇（Vendetta）始终是很通行的。不过，血仇本身则来源于这样一个事实：家族的名誉依然显得非常重要，也就是说，能够将科西嘉人与其氏族维系起来的情感依然具有强大的势力。族名的声望依然是举足轻重的。

这些各种各样的情感不仅会导致杀人，而且当这些情感非常强大时，也会产生一种持续的道德倾向，其本身就会引发杀人事件。在所有这些道德心态的影响下，我们只能为个人生命赋予很少的价值，所以我们通常会有这样的观念：应该并可以为了一切而牺牲个人的生命。因此，一点点动力就足以导致杀人。所有这些倾向本身就是暴力性的和破坏性的，通常来说，它们都会促使个人进行破坏：无论是暴力的表露，还是血腥的行动。这种粗野鄙陋的气质，正是低级社会的特征所在。一般而言，粗野依然带有野蛮的痕迹，是动物原始本能的存续。其实，这不过是含义明确的道德文化所得出的结论。根本上说，动物本身并不具有暴虐的本性，只有当生存条件需要这样做的时候，才会出现这种情况。

为什么人会不一样呢？有很长一段时期，人对其同类都非常凶残。这不是因为人与动物很接近：是社会生活的性质才把人变成了这个样子。尽管追求道德目标的实践与人类利益无关，但这种实践却可以相对使人对人类苦难不很敏感。上文讨论的所有这些情感，事实上只有通过把苦难强加给个人，才能得到满足。我们所崇拜的上帝，只有通过剥夺和献奉臣服它的人的生命才能得以生存。有时候，甚至人必须作为牺牲，只有通过这样代价，才能用一种神秘的形式表达社会对其成员的要求。我们可以想象，这种代代相继的训练，有可能会在意识中形成一种生产苦难的倾向。而且，所有这些情感，也常常变成非常强烈的激情，它们不能忍受任何反对意见，也不能容忍任何质疑。所以说，由此形成的性格，从根本上说是一种激情的产物，由冲动促发而成。激情带来了暴力，企图打碎前进道路上的所有障碍和羁绊。

今天，杀人率之所以会呈现一种下降趋势，并不是因为对人格的尊重能够抑制杀人动机或杀人的刺激因素，而是因为上述动机和刺激因素已经变得越来越少，越来越微弱了。这些因素是一些集体情感，可以把我们与外在于人性和个体的对象联系起来，换言之，把我们与群体或作为这些群体符号的事物联系起来。与此同时，我的意思也不是说，这种原来作为道德意识基础的情感注定要消亡；它们将会存在下去，而且一定会存在下去，只是不再像以前那样多，那样强烈了。所以，在文明国家中，杀人所造成的死亡率也呈现出了一种下降趋势。

而且，这种解释很容易得到验证。如果它是准确的，那么所有能够强化此类情感的因素，必定会造成杀人率的增长。很明显，战争就是其中的一种原因。战争可以使社会，甚至使那些最文明的社会退化为低级社会的道德状况。个人被掩盖掉了；个人不值一提；只有大众才是最重要的社会因素；所有意志都被强加上一种严格的、有威慑力的纪律。只有热爱国家并依附群体，才能构成同情个人的所有感受基础。这种情况，会造成什么样的后果呢？

盗窃、诈骗和贪污会出于各种不同原因而明显减少，而杀人要么持续增加，要么维持原来的状况。在法国，1870年盗窃降低了33%，从31 000起减少到20 000起，暴力抢劫从1 059起减少到871起。而杀人的下降幅度却很小，只是从339起减少到307起。不过，这种下降趋势只是表面上的，掩盖了可能很可观的增长趋势。实际上，战争时期，特别是国家遭到入侵的时候，一般犯罪率的降低自有其原因（从某种角度来说，我们既不能把它估计过高，也不能全盘予以否认），而且这种原因必定会影响到杀人率；也就是说，当时的法律管理体系处于一种混乱无序的状态。当国家遭到入侵，一切被搅得天翻地覆的时候，起诉犯罪的机构肯定无法有效地运行。不仅如此，犯杀人罪的年龄多在20到30岁左右。在这个年龄的群体中，杀人的发生率为每年每百万人中有40人。可是，当时这个年龄段的年轻人都应召入伍了，他们所犯的罪行，以及和平时期本该犯下的罪行，都没有办法统计在案。如果考虑到这两种因素，杀人率的微弱下降，反而可以使我们确信它事实上有显著的增加。1871年的情况就可以证明这一点，部队解

散以后，法律机构开始按照更为规范的形式履行自身的职责（但国家道德状态方面无重大变化），杀人数有相当大的增长。1869年为339人，1870年为307人，1871年则增长到447人，增长幅度达到了45%。我们由此看到，自从1851这个特殊的一年以后，杀人率还没有高到这样的水平。

政治危机也会产生同样的效果。1876年，上议院和下议院选举产生了；杀人数从409人上升到422人；可是1877年，“五·一六时期”中，政治发生了非常严重的混乱局面，杀人数也有令人难以置信的增长，甚至达到了503人，自1839年起从来没有这么高的数字。从1849年到“第二帝国”最终确立这段动荡时期里，也发生了同样的现象。1848年，杀人罪的数量为432人，1849年为496人，1850年为485人，1851年为496人；1852年开始下降，但直到1854年，数字仍居高不下。在路易-菲利普统治的最初几年里，政党之间的竞争非常残酷。同时，杀人数曲线继续从1831年的462人上升到1832年的486人。1839年，到达了这个世纪的最高点，为569人。

众所周知，新教的个人主义倾向比天主教更明显些。每个成员都可以更自由地采纳自己的信仰，更信赖自己或自己的观念。结果，新教教会所有成员共同拥有的集体情感变得越来越少，越来越弱，至少可以说，他们所关注的主要问题必然是个人。所以，天主教国家中的杀人倾向要比新教国家更强烈。一般来说，欧洲天主教国家每千人中有32起杀人事件发生，而新教国家甚至不到4起。在整个欧洲，杀人率居前三位的意大利、西班牙和匈牙利不仅是天主教国家，而且是根深蒂固的天主教国家。

总之，由激情激发而成的公共意识状态是杀人率持续增加的沃土，这种状态在个人意识那里能够产生一种很自然的回响。这种犯罪是由反思的匮乏、本能的恐惧和冲动造成的。从某种意义上说，所有激情都会造成暴力，各种各样的暴力也会造成各种杀人的动力，尽管后者所带来的结果是个人所不及的。所以，杀人率是最好的证据，可以证明我们的不道德状态已经越来越没有激情，越来越成为处心积虑、精于算计的东西。事实上，这恰恰是我们不道德状态的特征，其

引人注目的地方是精明，而不是暴力。与此同时，这些不道德状态的特征也正是我们的道德特征。它们也变得更冷漠、更有反思性，更理性；感性作用的范围越来越小，这便是康德有关激情超出任何道德以外的解释。今天，对我们来说，道德行为似乎是一种理性行为。而且，在我们所看到的道德和不道德特征的近似之处中，没有什么令人惊讶的东西。事实上，我们知道它们都是些具有同样性质的事实，可以彼此相互解释。不道德不是道德的对立面，就像疾病不是健康的对立面一样，它们都是同一状态的不同形式，即前者是道德生活的两种形式，后者是物质生活的两种形式。

于是，在公共生活中，所有能够提高激情温度的因素，都可以增加杀人罪的数量。当然，公共假期和节日也可以取得强化集体生活、使人振奋的效果。在马罗（Marro）的记载中，40起杀人罪中有19起是在公共假期中发生的，14起在平常的日子里发生，7起不好判断。尽管这些事例的数量不大，却也可以说明公共假期举足轻重的影响，这不是偶然的。事实上，一年中只有大约60天的公共假期和节日。所以，公共假期中所发生的案件应该是其他日子的六分之一。如果拿公共假期与其他日子相比，杀人的发生率相当高：根据这种随机的杀人犯罪统计，我们可以从一般意义上说，这种犯罪的发生率必定非常之高。有关杀人罪的严格分析也得出了相似的结论。更令人惊奇的是，我们发现杀人与特定的活动状态有这样的关系，是因为处于高潮的活动通常也可以归于平常。不过，之所以如此，恰恰说明犯罪并非存在于平常的生活条件之外。既然从激情中不可避免会经常产生某些活动，所以犯罪也经常会发生。关键问题在于，杀人率与社会实存的状态或心态应该是相应的。没有杀人现象的社会并不比没有激情的社会更清白。[注34]

第十一章 禁止侵犯财产的准则

现在，我们就来考察个人道德规范的第二种规范；这种规范所保护的不是人的生命，而是保护人的财产不受非法侵犯，无论个人所属的社会群体是什么样的。我们必须考察的第一个问题，就是认识决定这种规范得以确立的根源。我们怎样来解释这种对他人财产的尊重呢？这种尊重是通过刑法制裁的手段由法律赋予的。事物与人格结合得如此紧密，分享了他的不可侵犯性，这是如何发生的呢？解决这一问题，需要长期的研究和方法，简单地说，这是所有权的起源问题。不过，某些要点至少是可以确定下来的。

首先，让我们探讨一下最常用的解决办法。问题在于，我们必须去了解能够把外在于人的对象与人格本身联系起来的约束关系是什么。一个人像处置自己的身体那样处置某物，这种情况是怎样发生的？换言之，这具有排他性，因为这是合法的，他人的侵占是非法的。对此，最简单和最激进的解释是，这一约束关系可以分解为几个要素，也就是说，在人的本性中，存在某种要素，某种结构上的特殊性，这种要素从逻辑上表明，他可以分配和占用某些物。这样，财产的概念就从人类活动的概念中推断出来了。我们只能通过分析这种活动，去发现人为什么会成为和必须成为财产的拥有者。许多思想家都持有一种理论：即劳动的观念符合这种情况。事实上，作品是人的劳动：它可以体现个人的能力，只是行动中的人。所以，人格能够唤起什么样的情感，它也要求同样的感情。另一方面，就其本身而言，劳动倾向于使自身外在化，超出自身之外加以筹划，或体现于外在对象之中，而这些对象的所有价值都是劳动创造出来的。这样，我们所拥有的物就是人类活动的结晶化形式。我们没有必要感到奇怪，物为什么会归属于生产它们的人，因为它们既来源于人，又构成了人本身的一部分。人占有物如同占有自身。这里，我们所说的不是两种截然不同的术语，在两者之间，我们必须找出第三种术语来统合它们；或者说，两者之间存在一种完整的序列，一方只是另一方的特殊方面。穆

勒说："财产仅仅意味着，每个人拥有自身能力的权利，拥有他利用这些能力所生产的产品的权利，以及在公平竞争市场中通过这些能力取得收获的权利"。[注35]

这种理论的基本前提似乎是不证自明的，我们从各种各样的体系基础中，都可以找到它：社会主义者也像古典经济学家那样，企望它的帮助。可是，这绝非是不证自明的真理。让我们看看命题本身吧，先不去考虑它所得出的结论或构成它的应用。有人说，我们应该自由运用我们的劳动果实，因为我们可以自由运用我们劳动中的才能和能量。然而，我们真的能够这样自由地运用我们的能力吗？再没有比这种看法更值得怀疑的了。我们并不完全属于我们自己：我们自己的东西也属于他人，属于各种各样的群体，因为我们构成了这些群体的一部分。我们必须把我们最好的东西提供，而且必须提供给群体；为什么我们不必同样把我们的物质劳动产品提供给它们呢？这样做，甚至有更充分的理由。社会给了我们生命，偶尔也需要我们的生命。社会为什么没有理由获得我们的这些身外之物？人的崇拜绝对不能排除这些义务的可能性。因为与这种崇拜有关的人，是普遍意义上的人；若要实现这一理想，就需要个人把他辛苦劳动所得的一部分，甚至一切奉献出来，这种做法恰恰是严格意义上的义务。所以，为了证明财产，赋予人凌驾于自身的权利是不够的；这些权利并不是绝对的，而是有限的，必须做出道德目标的承诺：人必须进行合作。所以，我们必须非常清楚，这些承诺的前提，是人应该能够自由处置他所生产的东西。无论如何，在许多情况中，人的这种自由处置权都被祛除掉了。比如说，当人没有能力有效利用这些东西的时候，当人的年龄还不够大的时候，当他智力低下或挥霍已确定为浪费的时候，都不能有这种权利。换言之，这种权利必须视情况而定，不是理所当然的。

我们可以更进一步，接受上述前提。要想证明财产，首先它就应该有一个完全不同的架构。事实上，财产并非以排他的方式由劳动所得，而可能有其他的来源：

（1） 通过交换；

（2） 通过遗嘱中的生前赠予（donatio inter vivos）或遗赠；

（3） 通过继承。

交换不是劳动。其实，如果交换按照严格意义上的等价方式进行，那么交换就没有创造财富，因为被交换的价值被假定是相等的。如果说价值完全是由劳动造就而成的，那么被交换的财产不会被添加任何东西；对双方来说，他们所占有的东西皆为劳动创造，既可是直接的，也可是间接的。不过，若想如此，交换必须绝对是等价的，被交换的物也必须完全等同。要做到这一点，必须满足许多条件，今天的社会却没有这些条件。如果有人说这样的交换已经完全实现了，反倒会让人觉得可疑。在任何情况中，我们的财产都服从一项不同于劳动的条件，也就是说，要符合契约的平等。穆勒所做的这种简单的解释，并不能自圆其说。其次而言，即使契约体系为了满足绝对公平的所有需要发生了某种变化，人们依然可以通过其他与劳动无关的方式获得财产。

首先是继承。继承者能够获得财物和动产，却不是这些财物和动产的创造者，他甚至也没有把这些财物和动产划归给任何创造它们的人。在某些情况中，只有亲属关系才能授予财产权。那么，我们是否可以说，无论继承受到人们怎样的控制，都是应该在法律全书中消失的过去的残余呢？今天，依然还有通过遗嘱或其他继承形式执行的赠予和遗赠。穆勒认为，继承违背了财产的道德观念，另一方面，他也相信遗嘱的遗赠权和赠予的财产处置权是这种观念合乎逻辑的潜在含义。他说："财产权，指的是根据意愿将某人的劳动产品交付给另一个人的权利，后者享有接受和享用它的权利"。[注36]不过，如果财产只有以劳动为基础，才能受到尊重并成为正常的东西，那么我们又该怎样说明它以赠予或遗赠为基础的情况呢？如果人们通过赠予方式去接受财产的做法是不道德的，那么赠予这种普遍做法也应该基于这一事实而受到谴责。可是，人们也会说，难道占有权不能合乎逻辑地具有让予的权利吗？这一命题并不是不证自明的；享用我们所拥有的财富的权利从来就不是绝对的；它通常会受到各种限制。为什么在这些限制中，就不会有一种限制能够对让予权产生影响呢？实际上，让予权已经受到了限制。一个人不可能通过提前确定受益人死后谁来继承他的财产，去处置他的财产。所以，让予权或赠予权只能是让一代人之

间受益。这意味着，这种权利并没有豁免权。只要它受到更严格的限制，其本身就不会出现反常的情况。而且，穆勒本人也承认：必须有这样的限制，因为对人们来说，想通过这种方式不劳而获、变得更富有的做法，既不是道德的，也非社会所需。他提议，应该确定人们通过赠予方式所能获得财产的定额。“在我看来，我们完全有理由对人们只通过赠予、而不尽其所能获得的财产加以限制”。[注37]显然，这种看法承认了让予或赠予同“财产乃是劳动成果”之原则的矛盾之处。

所以，如果我们承认了这一原则，就必须认为目前存在的财产和社会形成以来的财产，不能被当成一种制度。的确，迄今为止的财产很有可能不再是将来的财产；我们也有理由说，无论哪种财产形式都注定会消亡，我们应该做的不只是去说明这些形式与原来的原则有冲突。此外，我们还要阐明这些形式如何得以确立自身，受到了哪些原因的影响，证明这些原因如今已经不再存在，不再发挥作用了。我们不能用一种先验的公理去设定既存的实践。实际上，所有契约都有可能是绝对公平的吗？后者，一切社会中的所有让予和赠予都会受到禁止吗？所有这些，都是很大的问题，我们很难确定任何答案。无论如何，在我们知道财产将会或应该成为什么样的财产之前，我们首先必须知道财产是怎样变成现在这个样子的，我们怎样理解当今社会中的财产形式。就这个问题来说，劳动理论根本无法提供解答。

不过，我们也可以进一步说，劳动本身根本就不可能成为财产的首要原因。在每个时代里，我们都能够看到，劳动无法生产其本身所利用的原材料，劳动必须以生产工具为前提，或者至少说是以劳动无法生产的物质媒介为前提。针对这一反驳意见，人们可以回答说，这些物质媒介本身没有什么价值；它们必须经过人的双手改造。不过，我们也必须认识到，如果这些媒介将来会获得价值，那么它们就要根据其发展的状态，经过不同程度的改造，继而也要求劳动有不同的强度。要想从土地中获取一切出产，肥沃的土地不需要花费太多的努力，而贫瘠的土地则需要更多的劳动。所以，具有同样价值的财产，却有可能建立在截然不同的劳动尺度上。也就是说，在某些情况中，劳动被其他事物取代了。进言之，倘若自然资料本身没有价值，从这些资料派生出来的劳动也将会产生劳而无获的结果。所以说，劳动的

前提并非其本身，而是其可资利用的某些东西，劳动转换成行动的正是这种真实的价值。这种价值绝非是消极的。不过，上述反对意见还可以适用于更大的范围。倘若我们将财产化约为劳动，就该承认事物的价值来源于客观的和非个人的原因，不取决于人们任何的估价。可是，事实并非如此。价值取决于意见，是意见的产物。假如我在某个地方建了一所房子，立刻因为其精致的品质或其他原因引起人们的青睐，那么这所房子就会有更多的价值。相反，假如这所房子引不起人们的兴趣，则毫无价值可言。比方说，我们仅靠时髦的奇思妙想，就可以使制造这种或那种事物之材料的价值攀升起来，而用来制造它们的自然工具就会因此而升值。我的财产，或我所占有的财物，甚至不用碰它一手指头，其市场价格就会翻一番。另一方面，一旦崭新的、更先进的机器被发明出来，雅卡尔提花机就一钱不值了。拥有它的人，与一无所有的人没有什么差别，即使这完全是他劳动结出的果实。所以，在所有财产中，有一种因素可以超过所有者的劳动，即使他所拥有的东西是他用自己的双手创造出来的。除了这种最初的生成因素，即原材料，财产中还有一种来源于社会的因素。根据社会的品味和需要，我们的财产会得到相应的增加或减少，我们对这样的波动束手无策。我们是否可以说，若使社会运转良好，事物就必须或不得不如此，也必须得有这些积极或消极的转换？难道不需要一种刺激，来激发个人的创造力和创新精神吗？难道不需要一种对按部就班和循规蹈矩的制裁吗？当然，无论经济生活是如何有组织的，事物的价值也往往取决于公众的意见，这样做当然是好事情。不过，事实上财产中的价值，即某些因素并不是从劳动中形成的。我们甚至可以认为，有时候这些因素是某些预见的产物，我们从中可以看到自然天赋的表现。这些因素添加在我们拥有的东西上或从中被拿走，只是巧合或纯粹的偶然，这样的事情经常发生。我无法预见我的地产上会有一条交通要道，不过这种发展会自然而然地使它的价值有所增加。再者说，大规模改造生产机器，则会减少制造商的不动产。

所以，我们企图以人为起点对财产进行推断的所有尝试都是徒劳的。这些说法本来就是混杂的。只有法律才能把它们联系起来，因为法律可以产生综合的效果。也就是说，对它们来说，外在的原因才会带来这样的联系。

康德很清楚这一事实。他说，事实上倘若我们在财产中看到的只是物质上的占有，就很容易在分析过程中误入歧途。比方说，如果我在物理意义上与这些财产有关联，我占有这些财产，那么任何未经我同意就占有它们的人，都将侵犯我的内在自由。“这一命题虽然表达了这种经验上的合法占有原则，却不能超出人本身的权利”。[注38] 可是，我怎样才能说我在物理意义上并没有占有某物，而这种物却为我所有呢？在第一种情况中，物与我本身合为一体；如今，物是独立的，是有别于我本身的东西。只有借助一种综合的联系，它才能归我所有。但这种联系的基础又是由什么组成的呢？[注39]

确切地说，这种约束关系只是理智上的，不取决于任何时间和地点等条件。既然这种物与我本人所处的任何地点无关，上述依赖性在某些心态中就必然有其自身的根源，或者从某种角度来说，与空间无关。我可以说我有一块地，我本人却不住在这儿：“这里的问题，只涉及客体与我本人之间的理智关系”，而这种关系的基础，是我的意志活动。实际上，我的意志也可以不取决于任何空间条件；意志的命令是有效的，约束着所有相似的人，无论他们身处何地。意志决定着他们的关系，这些关系与他们所在的地点无关，是普遍的。意志超越于感觉能够感知到的物，所以意志规定的法则在应用上并不受任何感觉能够感知到的条件的限制。如果我们考虑到《纯粹理性批判》所确立的原则，这一命题的确显而易见。实际上，根据康德的说法，尽管知性和思维服从于时间和地点的规律，但意志却截然相反。

思维与现象有关；思维处于现象世界之中，心智不可能脱离时空环境去理解现象。然而，意志却是一种本体、实体或物自体的能力。意志存在于这些现象性表象之外，其活动不受前者的约束。所以，如果我的意志证实一种外在于我的客体属于我，那么这种意志活动就是有效的，无论我处于哪个位置，因为空间对我的意志来说是未知的。另一方面，我的意志拥有被尊重的权利，无论何时，只要运作是合法的，我的意志就足以合法地断定这种客体的所属，因为占有本身具有法律上的（de jure）有效性，而不是事实上的（de facto）有效性。惟有这种特殊的性质（只有这样，我的意志才能获得尊重，才能无论何时在不违反法律而运用的时候，在他人面前具有一种神圣不可侵犯

的权利），才能够创造这些物与我的人格之间的理智约束关系。可是，上述解释显然并不符合《纯粹理性批判》中的假设，倒像是通过某些其他方法得出的结果。一般而言，我认为我的意志所做的决定并不取决于像身体运动这样的法律。借助我的意志，我可以让自身摆脱空间的束缚。我可以独立于任何局部情境，希望某物属于我。这种学说的关键之处，并不是以时空的相对性为基础的哲学理论，而是这样一种观念：当我的意志根据其自身权利确认了自己的时候，它必须得到尊重；总之，只要意志本身符合行动法则，就具有了神圣不可侵犯的性质。

然而，我们看到，这样的解释并不完整。它依然需要说明我想要某个客体属于我，而不能违反权利的原则，我的意志的这种运作凭什么是合法的。为了澄清这一问题，康德采用了另一个原则。

首先，让我们对我所说的我的权利范围进行明确的界定。

> “无论从字面上讲，还是从事实上讲，倘若我宣称我的意志决定某些外在物为我所有，那么我就宣称了所有他人都有义务避免使用这一客体，因为我的意志已经施加其上……不过，这种承诺也确认，我必须相应地承认我本人也必须同样放弃使用所有其他人所属的外在物。这样，我则不一定会尊重他人宣称为自己的财产，除非他人也从自身的角度出发做出承诺，也根据同样的原则对待我的财产。”[注40]

我的个人意志只是我个人的，不能为他人制定法律。除非集体意志分门别类地为每个人设立这种义务，否则它就得不到最终确认。“我不能以我个人意志的名义，迫使他人放弃使用某物，因为就此来说，他反而没有什么义务；所以，只有在一种共同占有的关系中，我才能以集体意志的名义这样做”。[注41]每个人都受全体的约束，集体能够使与之有关的成员维系于某物，唯一的条件是集体有权占有这种物，也就是说集体必须用集体的形式拥有这种物。这样，我们便得出了以下结论：为了使人们占有某物的愿望变得合理，集体必须本来就占有这些物。既然纯粹自然的集体是由整个人类组成的（既然惟有集体是

完整的，其他一切都是局部的），那么意向上的占有权便隐含着物的原初共同体的存在，并由此而来。倘若我们撇掉了这种共同占有的观念，个体所有者所表现出来的约束性和交互性的特征就不可理解了。不过，这种物的原初共同体是从何种程度和何种意义上获得其逻辑基础的呢？

我们可以设想，土地是一个一望无际的平面，人类散布其中，却没有形成任何形式的共同体：在这种情况下，他们不可能共同占有任何物。不过，土地也是空间意义上的，是一种有限的区域。人们也可以由此居住在一起，进而彼此产生联系。于是，他们便构成了一个整体，而这种整体则是属于它的所有居民的自然所有者，或者说是土地的所有者。“所有人本来都是土地的合法占有者……这种占有是共同占有，因为地球上所有地方的人都彼此有接触”。[注42]这样，开始的时候，唯一合法的占有者便是人类。那么，人类是怎样合乎逻辑地执行这种权利的呢？对此，有两种不同的解释，而且只有两种解释。一种解释是，人类宣称，既然一切皆归人类所有，那么任何单个的人都一无所有。这是荒唐的谬论；因为如果个体不能行使这种集体所有权，那么这种权利根本不可能存在。从实践的角度来说，这种看法等于否认了集体所有权。另一种解释是，人类承认个体有权占有他能够占有的一切，与此同时，但必须保证其他人同时享有的权利。由此出发，权利变成了一个实在，进而转换为行为。所以，土地的原初共同体只有通过上述占有方式才能形成，但也需有上文提到的保留。这样，我们的权利才获得了基础：“希望”把外在客体变成“为我所有的”客体。

不过，我们还需要确认最后一个条件。我不能说，因为我从人类那里获得了权利就可以占有一切，除非我没有侵犯其他人所拥有的同样权利。这一条件怎样才能生效呢？我的占有应该先于他人的占有，这是充分必要条件；占有必须具有时间上的优先。“占有行为……必须符合先在自由的法则，其唯一的基础，是时间上的优先……也就是说，首次实施的占有行为”。[注43]一旦我宣布了我的意志，其他人就不能再宣布相反的意志了；相反，如果其他人还没有宣布，那么我的意志则享有充分的自由。既然我想要占有的意志得到了先占权的认可，那么这种占有的合法基础就是最先的占有者。只要有这样的先决

条件，我的权利就不再有限制。只要我的权力允许，我就可以不断扩大我的占有。“这样，便产生了一个问题：这种土地占有权究竟可以扩展到多大的范围呢？我的回答是，只要人们有多大的能力行使他的权力，换言之，只要他能够对他的意志想占有多少财产提供保护，就可以把这一权利扩展到多大范围。似乎土地也这样说：‘如果你无法为我提供保护，你就无法对我发号施令’”。注44

总而言之，人类是土地的理想权利者。这种占有权只有通过个体才能实现。一方面，个体有权意欲占有他能够占有的公共地区，但不能侵犯他人的权利，做到这一点的唯一条件，就是土地依然未被占有。另一方面，正因为这种占有行为是由意志活动造成的，所以与空间无关。这样，无论客体及其相应的主体处于什么样的地点，都具有同样的道德价值。通过这种方式，对某种我仍然没有得到的物的占有，便有了理由。同时，我们还必须加上一点：这种理由不仅是法律和概念上的理由，也是事实上的理由。之所以会形成这样的看法，是因为人类应该合逻辑地为个体提供通过这种方式来占有物的意志；但是，这种完全合乎逻辑和理想的权利，反过来也要包括相应的义务。个体有权抗拒任何非法侵犯，他用不着想方设法去强化这种权利，因为人类只是概念上的群体，就像他只是概念上的所有人一样。这种转换意味着，必须要有真正的群体，事实上的群体被构建起来，才能保护每个人的权利。换言之，根据康德的说法，只有社会的公民状态才具有这种决定性的获得权。注45不过，这也不意味着只有公民状态才能为所有权提供基础：它只能认识和保护这种所有权。上述权利来源于事物的本性，即（1）意志的本性，（2）人类以及人类与其留居的地球之关系的本性。

这个理论具有分量的地方在于，它为最初占有者的权利提供了正当性，并且是最为清晰的尝试：这一切是以道德准则的名义得以实现的，而且主要带有唯灵论的色彩。“劳动形式无非只是一种占有的外在标记而已”。注46简言之，如果我们去除其中的辩证法，就可以将这一理论还原为非常简单的术语。倘若人类不能占有物，那么这种情况既违背了人类的特性，也不合理；任何对土地的占用都是合法的，因为土地已经被这样占用了；一旦支配这种行为的意志被宣布出来，就

有权利受到尊重，即使个体（或主体）与物之间尚未建立联系。这里（如同在作为整体的康德道德哲学中那样），我们发现了彼此有关并能够相互结合的两个原则，尽管两者似乎是矛盾的。一是有关个人意志的豁免权原则，一是能够使个人意志服从高于其本身的法律的准则。正是这样一种至高无上的法律，才能够最终将两种异质的实体结合起来，统一起来，共同构成财产的观念。就此而言，这种理论明显要比劳动理论更有优越性，为解决这一难题提供了更好的指导意见，并明确说明了两个术语和状态的双重性质。所以，我们从中发现了具有联系作用的第三个要素，即各种不同的意志所共同服从的集体意志。当然，这一理论也有弱点，它认为占有的优先性本身就足以为这种占有提供法律和道德基础；意志既不可能相互消除，也不可能相互侵犯，因为它们不可能在物质层面上为同样的客体相互纷争。应当满足的理论原则与这种外在和物理上的相容性是背道而驰的。意志就是能够成其所是的一切，不取决于空间上的呈现。如果我本人占有了某一客体，事实上却没有占有它，而其他人已经有了这样的意志，并且已经宣布出来，那么我则可以从道德的角度明确否认这种意志力，就像已经发生过的物质方面的侵犯一样。

第十二章 财产权（续）

康德的理论可以概括如下：土地是人类的财产。如若财产不被占有，财产就不是财产。因此，倘若人类禁止占有土地，就是没有道理和自相矛盾的做法。这样做，也会否认其自身的权利。不过，只有人才能实现占有，无论是个体，还是小群体。所以，人类对土地的权利，隐含着个体占有地球表面有限部分的权利。另一方面，既然意志的决定是合法的，就有权受到尊重，最先的占有者也应受到尊重，人类意识必须认识到其中的合法性。对我的意志来说，这样做只是履行我的权利，而不侵犯他人的权利，因为根据假定，其他独立的意志不再能够占有相同的客体。我从人类，简单地说是作为一个人得到的权利，只能受到其他人同样权利的限制。倘若其他人尚未宣称对我本人占有的某物有权利，我支配此物的权利就是绝对的。所以，只要我有能力，我就有权占有一切先前还没有被占有的物。在这些限制的范围内，我的权利可以像我的权力那样无限扩展。既然我意志的命令力是从我的意志本身而来，而且这种意志不受空间的约束，那么如果我宣布我是某物的所有者，我就可以成为所有者，即使我从物理意义上尚未持有它。

上述论证思路之所以言之凿凿，是因为我们可以从其中发现有关最先占有者权利的道德理论。康德根本没有避讳他的理论所产生的这种结果。他毫不犹豫地宣称，他的至理名言就是："财产就是占有"，快乐的占有（beati possidentes）。然而，这种特权往往被当成一种社会的必然性、习俗或虚构，他试图从法律中找到基础。"这种权利的优先性，来源于根据'快乐的占有'这一公设而形成的经验上的占有，它的产生并不是因为占有者（假定他是一个最诚实的人）无法肯定地证明这种占有就是合法的，而是因为每个人都有将外在于他的意志的客体据为己有的能力"。[注47]也就是说，财产概念中的要素与劳动概念中的要素截然不同，所以采纳这一理论有非常重要的意义，因为该理论本身使我们感觉到了前一种理论的片面性。实际上，毫无疑问，在

任何与先在权利不矛盾的占有中，总有某种能够赋予某些权利的活动。在所有历史时期里，人类通常都会承认最先占有者的特权。通过宣布意志的作用，我们可以确认我们想要占有某一当时尚未为人所有的客体，这种做法既有道德价值，也有受到尊重的权利。

另一方面，将所有财产都还原为这种单一要素是不可能的，尤其在试图为最先占有者的特权提供道德准则基础，而非单单是功利基础的理论中，明显是不可能的。所以，康德的推理有自相矛盾之处。倘若意志能够摆脱一切空间上的呈现而得到完满的实现，那么如果不涉及物质的层面，意志就会发现其自身中存在着冲突。它们有可能彼此消除，彼此冲突，相互发生对抗，即使它们的团体无论何地都不会瓦解。如果我将尚未归他人所有的某物占为己有，他人也同样如此，而且这种意志并未获得物质上的表达，难道这样就不会产生彼此侵犯的情况吗？人们想要占有某物的愿望，甚至比已经实际上占有它的愿望更强烈。物质上的障碍和困难常常会使他人很难及时地预先占有。所以，我们不可能为我们遇到的机会和纯粹的物质优势确认任何道德价值。事实上，在唯灵论理论中，能够为物质力提供很大空间的某些因素往往在逻辑上是很荒谬的。惟有我的权力能够触及到的范围，才能决定我可以合法占有的物的范围。“在大炮射程之内，不允许任何人闯入已经属于某一国家的海岸进行渔猎和采集琥珀等活动”。[注48]这里，我们看到，枪炮射程范围内的占有是合法的。所以，倘若我们发明出射程更远的枪炮，那么这个国家合法的领土范围将会得到事实上的扩展。

正是因为意志活动是一种心理活动，所以个人意志的均衡状态本身也是精神上和道德上的事情。要想证明这一点，光靠以下事实还不行：用来表达这些意志的物质运动外在于其他意志，或者与其他意志不处于同样的地理位置。最根本的，是从道德的角度来说它们不能彼此消除和排斥对方。为了使这种占有成为合法的，至少对我们的现实良知来说，不仅仅要符合时间优先这一简单条件。我们无法承认个体在物质上已经占有了一切，就有权占有一切。卢梭已经证明了这一观点。卢梭也同样将财产权追溯为优先占有的权利，该权利是社会赋予的神圣不可侵犯的权利。不过，他也把占有者的权利限制在正常需求

的范围内。他说："每个人都有占有他所需要的事物的自然权利"（《社会契约论》）。所以，如果一个人占有他需求之外的财物，即使这些财物还没有被占有，他也侵犯了其他人的权利。卢梭认为"一般而言，无论哪块土地，要想为优先占有者的权利赋予权威，必须满足以下条件：首先，这块土地依然未被任何人占有；其次，一个人只能占有他生存所需的面积"。卢梭补充说，事实上，劳动和耕作是真正意义上的占有的必要条件。这并不等于说，卢梭的分析也像我们最初讨论的理论那样，认为劳动具有占有权的意涵。在卢梭那里，这种说法仅仅意味着，惟有劳动才是占有的真正象征。而且，这也仅仅是一种象征，或法律的称号。就这个问题而言，卢梭与康德的理论之间只有很细微的差别。

另一个更重要的差别在于，卢梭认为合法占有的面积必须符合正常需求的面积。就此来说，康德的理论显然没有对最先占有者的权利做出明确的限制，而卢梭的限制却很严格。我们或许可以说，一个人有权占有至少为他生存所需的物，但这并不是说他无权占有生存所需之外的物。卢梭的主导观念，是认为存在一种由人的本性和事物本性决定的自然均衡状态；所有打破这种均衡状态的做法，都会导致人失去正常状态的结果，把人抛入不幸和痛苦之中。所以他认为，在社会中，我们可以感受到一切条件都是平等的，也就是完全平均的，每个人都不能占有超出其生存必需范围之外的物。不过，这个概念如今只剩下了历史的含义。自然均衡的假设并不是现实。社会生活所带来的巨大变化，已经把我们在动物身上看到的固定不变的均衡状态变成了瞬息万变的世界，已经用不再是维持生存所必需的需求代替了所谓的自然需求，这种满足也同样是合法的。

无论如何，上述讨论都有助于使我们看到现象的复杂性，当然也有许多多变的因素牵涉其中，让我们尝试做一分析。要这样做，首先我们必须定义我们所说的物。从"财产权"中，我们究竟应该去理解什么呢？财产权究竟是由什么构成的？是怎样得到认识的？我们可以看到，对这一初始问题的解决，有助于使我们更便当地检验各种原因。

我们试图去寻找的定义，必须能够表达一般意义上的财产权，也就是说，必须适用于不同时期、不同国家的特殊形式。首先，我们应该试图抓住这种权利的本质，即便人们对它持有各种各样的看法，也要找到其中的共同之处。

财产权的观念首先带来了物的观念。这两种观念似乎具有紧密的联系：一个人只能占有物，而且所有物都会被占有。无疑，在我们目前的观念形态中，我们对以下看法始终感到很反感：所有权针对的是客体，而不是物。与此同时，我们不得不把动物也包括在物的范围内，因为动物也像无机物一样，在绝对意义上被占有着。可是，这只是晚近时期做出的限定。早在奴隶制时期，奴隶也是包含在“物权”之中，物权根本没有与财产权区分开来。主人与其奴隶之间的关系，也像主人与土地或牲畜之间的关系一样。从某种意义上说，家族的子孙也如此，至少在罗马是这样的。在其承担的公民义务之外，他就是所有权或动产的对象。在古代时期，他也可能被赎买回来。所有权收回的诉讼（rei vindicatio）仅限于构成公民所有权的物，或是说贸易（commercio）中的有形财产。在古典时期，父亲依然可以有效地把儿子当作财产来处置，直到查士丁尼时代，儿子还有可能成为盗窃（furtum）的对象。这种处置财产和盗窃的观念，必须有划归为财产权的物做保证。

相反，有些物则不是财产权的对象。被罗马人称作res sacrae或religiosae的圣物就不能被占有。实际上，圣物既不能交换，也是绝对不能让予的，不可能成为任何物权或债权的对象，也不可能归任何人所有。当然，我们也可以说，它们是众神的财产。这一程式所产生的结果是，圣物不能构成人类财产，当然我们这里所说的是由人来执行的所有权。实际上，把圣物归为众神所有，是宣布它们不能也不可能为人所有的唯一方式。不过，这种独特的性质也并非限定于上述单一范畴。在罗马，所谓共有物（res communes）也具有这样的性质，不属于任何人，因为这些物属于所有人，其性质就排除了一切占有形式：空气、泉水、溪流和海洋等，皆如此。每个人都可以使用它们，但任何个体或群体都不能成为它们的所有者。今天，也存在所谓共有的财产，如道路、公路、街道、用来运输或驾驶木筏的河流，以及海

岸等，也属于这种情况。所有这些财产形式都由国家管理，却不归国家所有。每个人都可自由使用它们，外国人也可以。负责管理它们的国家无权占有它们；国家只能履行与其有关的义务，而没有相应的财产权。

从以上事实中我们看到，可被占有的对象的范围并不必然是由这些对象的自然构成决定的，而是由国家的法律决定的。每个社会的公意，都能够规定哪些对象可以被占有，哪些不能被占有：这也不是自然科学所确定的物理性质，而是它们的形象在公共精神中呈现出来的形式。某物昨天还不能被占有，也许今天却可以被占有，反之亦然。所以说，我们既不能确定被占有的实体的性质，也不能说它是由可以感觉得到的有形物组成的。我们没有理由说，无形物就不能被占有。从先验的角度来说，人们无法限制集体的权力，集体既可以赋予某些事物合法占有所必需的属性，也可以祛除这些属性。如果我采用了“物”的说法，那么从某种意义上说，这也是非常不确定的，我们也无法奢望去证明该物具有怎样的特殊性质。

人们能够说出已经占有某些财物的主体或个体有相同之处。当然，通常来讲，一个人或一群人都有自己的财产。不过，起初有时候也许是一个群体，或像国家、公社或家庭这样的法律实体。此类所有权都是集体所有权。所以，不单单是一个人能够拥有自己的财产。长期以来，只有每个社会的个别成员才能行使这样的权利。不过，有资格占有财物的人的范围，却是由每个国家的法律决定的，有资格成为财产的物的范围也如此。所以，我们可以确定约束占有物与占有它的主体或个体的联系的本性，而不是去考察所有能够构成两者特性的因素。那么，这些联系是由什么构成的呢？它们有哪些与众不同的特征呢？

乍眼看来，从相对于被占有物的占有者的角度，考察他们掌握的权力的本性，从中寻找这些特征，似乎是最自然的过程。

从法律分析出发，这些权力长期以来可以归结为三类：财产使用权（jus utendi）、收益权（jus fruendi）和处置权（jus abutendi）。第一种权利就是使用财产的权利，如住房骑马、林中散步，等等。收

益权是获得财产生成物的权利，如树木和土地结出的果实、金钱的利息和房屋的租金，等等。正如我们看到的那样，这两者之间只有表面上的不同。两者都有权力使用物，不会从物质上和法律上改变它的性质，也就是说，不会改变其物质构成或法律地位。后一种权利中也已经具有了处置权的意涵。这种权利指的是，我们转换物，甚至是破坏物的权利，既可以把它卖出去，也可以买进来，或者处置给他人，或者改变它的法律地位。可是，难道我们设定了这些各种不同的权力，就能够展现一幅财产权真实的画卷了吗？

首先，使用物的权力根本就不能归结为这种权利的性质，因为即便没有占有物，也可以使用它。我可以使用空气、水等所有公共财产，但我并不拥有它们。同样，我可以使用公路、街道和河流等，却没有占有它们。我可以从沿路的树木上摘果子，也可以采国家森林结出的果子，却用不着把它们变成我的财产。换言之，使用权和收益权只意味着他人尚未事先占有这种物，而不等于说我已经占有了它。可是，究竟什么是我们所说的使用权呢？这是一种无限的权利吗？我们是否可以说，所有者可以随意使用它，而没有任何限制吗？在任何国家里，我们都看不到这种无限的自由，法律也没有为其提供过保证。使用权总是能够得到明确的界定和限定。这些规定涉及很多事物，比如有关收割谷物的规定，一切所有者都必须遵守。早期阶段，任何在约定的时间以前收获谷物或采摘葡萄的做法，都受到严令禁止，执行权利的方式也同时得到了规定。尽管使用权和收益权是所有者的权利，但其限制依然是很严格的。同样，尽管已婚妇女是嫁妆的所有者，也要根据这些财产的实质及其产出的情况，加以限制。

处置权同样如此……否则……（略）。执行处置权的人也可能不是财产所有者。任何管理的权力都有处置权的含义。家庭会议（juge de paix）或法定监护人都可以转让或改换未成年人或能力缺陷者的财产；他们并不是财产的所有者；丈夫也拥有处置妻子财产的权力。通常来说，所有权决不能等同于转让权。几个世纪以来，家族的世袭财产都是不可转让的，只要通过遗赠的继承权还没有产生，家族首领转让其财产的权利就会受到限制：他不可能随心所欲地处置财产。就此而言，在绝大多数的国家里，这种权利在今天也依然受到了限制。当

问题涉及养育合法子女的时候，甚至他的生前赠予也会被某些法律撤消。丈夫和妻子（即使她是所有者）不能处置或抵押嫁妆中的不动产，除非在某些情况下法律有所规定。这种不可转让的特点更多地考虑妻子的利益，一旦婚姻解除了，某些契约就会被撤消掉。一个人一旦长大成人，却依然有法定监护人，也会在此方面受到同样的限制。最引人注目的，是根据所有者的情况对一切所有权做出的严厉限制。特别是当他无法酌情处理这些权利的时候，这种现象最明显：他无法保留所有这些权利，除非他能够按照某种方式使用它们。奢侈的人不负责任地运用各种手段，肆意挥霍和糟蹋这些权利，所以要从他那里拿走管理和享用它们的权利。

所以，我们也可以从根本没有所有权的情况中发现这种使用和享用的权力。没有所有权，这种处置的权力也有可能是完整的，也有可能通过那些不是所有者的人来执行。因此，所有这些权利的清单，并不能使我们认识到财产权的性质。其中，有些权利可能已经没有了，有些能够在其他地方找到，一切权利都已经发生了很大的变化，但财产权却在某种程度上没有发生变化。我们要说的，就是无论这种权利存在何处，都有一个主体或个体能够针对被占有的对象合法执行某些权力，但我们不能准确地说出这些权力究竟是由什么构成的。它们肯定存在着，但我们无法确切地说它们是什么。在这里我们也许会发现转让权，而其他地方却没有；在这里我们也许会发现能够转换物的性质的权利，其他地方却没有这种权利；这里该权利得到了全面的发展，而其他地方却相反……由此看来，我们借此不能实现定义财产权的目的。因为有些物我们可以支配，有些我们却无法占有。抵押权所针对的是可以抵押的不动产，但我们依然不是所有者；任何管理权都意味着可以对某些物进行某种控制，然而，管理却不是占有。

清楚地说明财产中包含的各种权力并不能帮助我们定义财产。这些权力要么太明确，要么太专门，要么太一般。它们要么对某些所有权形式或某些环境来说是特定的，要么外在于所有类型的财产。不过其中有一种性质却是独特的。我们能够使用我们并未占有的物，而且这样做是合法的，但涉及财产问题时，只有所有者才能使用财产，无论他是真正的个人，还是法律实体，是个体，还是集体。使用权力的

范围既可以很大，也可以是有限的，不过只有他才能执行这些权力。我能够行使财产权的物，只能为我自己所用。它不再具有公共的用处，而只能为既定的主体所用。我可能无法不受限制地享用它，但惟有我才能享用它。我所委托的法定监护人可以对我使用财产的方式加以监督和筹划，但不能取代我本人去使用财产。或者说，如果我们当中有十个人使用了该物，那么这意味着十个人都是所有者。可是，有人会反驳说，还应该考虑到用益权的情况。一切具有这种生活权益的人，事实上都享用他不曾占有的事物。不过，如果他将来不可能享用该物，那么什么因素能够使他成为该物的所有者呢？如果剥夺了他的这种最终享用权，他就会一无所有。如果人们说一个人占有地产，那么这意味着，他从特定的日期开始，具有合法资格使用这种地产。出卖地产就是出卖法律权利，只要用益权还起作用，这种权利就依然潜藏着，必定终有一天会发挥作用。这样，我们便有了两类所有者：一是现在就来享用，二是留到以后再去享用。不过，既然有这样的区别，第一种权利就必须采用这样的形式来执行，即为将来保留第二种权利。所以，他不能改变地产的性质，后者恰恰是这种权利的基础。今天，有人说收益权是与财产权相互分离的结果；其实，更准确地说，它是随着时间的推移这种权利逐渐分离的结果。

我们也绝对不能忽视一件事，享用本身并不是财产独有的特征。一定还会有排他性的占有。其他所有人都不能享用这一对象。本质而言，财产权是一种剥夺该物公共用处的权利。所有者是否使用它，这个问题并不重要。然而，它的法律基础就是防止其他人使用它，甚至接近它。我们最好用否定性的方法来定义财产权，而不是赋予一种肯定性的内涵，应该采用排除法，而不是列举它涉及的各种权利。

不过，还必须有一种保留。在某些情况下，有一种特殊的实体可以使用个体占有物，即国家所代表的集体。事实上，国家可以通过征用的办法，迫使个体拿出他所占有的物进行处置，甚至会以公益为基础，通过征收手段迫使他完全放弃财产，规模较小的国家机构，即公社也享有同样的权利。所以，只有相对于个体或私人群体，排他权才能成为我们所说的财产权的独特性质。因而，我们应该做一总结：财产权是既定个体排除其他个体或集体使用既存物的权利。唯一的例外

是国家和规模较小的国家机构也拥有使用权，不过这种使用除非出于特殊的情况得到法律允许，才可以实施。

有了这个定义，我们就可以发现所有权是怎样确立起来的了。

实际上，被占有的物是一种不同于公共财产的物。这一特征也适于所有宗教的和神圣的物。无论什么时候，只要我们在这个世界上举行宗教仪式，用来区分神圣实体的特征，就是它们不属于大众流通的范围；它们是独立的，被分割开来的。普通人不能享用它们，甚至不能触摸它们。只有那些与这种圣物有亲缘关系的人，才能接近它们。换言之，这些人也像圣物那样，是神圣的人：牧师、伟人、君主，尤其后者，具有宗教性质。

正是这些禁忌，构成了所谓塔布（taboo）的基础，塔布是波利尼西亚人共有的制度。塔布能够把某些神圣化的事物分离出来，使其从属于神圣领域。通过这种隔离方式，占有塔布的对象，都会被当作亵渎行为受到禁止，甚至碰一碰它也不行。能够接近塔布的人只能是塔布本身，或者是具有同等程度的对象。结果，作为塔布的物对有些人来说是禁止的，而有些人则可以随意使用。对普通人来说，牧师或酋长居住的地方就是塔布，公众不能使用，不过这种区别也充分构成了所有者财产的权利。尽管塔布制度在波利尼西亚特别发达，随处可见，但在其他地区也颇为盛行。波利尼西亚人的塔布与罗马人的神灵只有程度上的差别。我们看到，这个概念与所有权之间的联系有多么紧密。被占有物如同圣物一样，其周围都是真空。除了那些有资格占有和使用它们的人，其他人都不得不敬而远之。我们所有人都不能使用它们，拥有它们，除非能够满足某些条件：在有塔布存在的情况中，这些条件都具有宗教的意涵，其他情况也极其类似，它们具有同样的性质。所以，我们完全有理由认为，财产的起源是以某些宗教信仰的本性为基础的。既然效果相同，那么它们就该有相似的原因。

在有些情况中，我们可以直接看到塔布或圣物观念与所有权观念的亲和性。正是前者的出现，才产生了后者。在塔希提，国王、君主和伟人都是神圣的存在。从根本上说，这些神圣的性质是传染性的：可以与持续接触它的人进行沟通。所以，如果酋长不通过某些活动，

以与其自身相同的程度或相同的方式变成塔布，就不可能与物发生联系。结果，塔布变成了他事实上的财产。塔希提也有这样的情况，此类人只有骑在人们的肩膀上才能出门；否则，他就会把土地当作塔布，并占用土地，只要他的脚接触到土地。这两种概念之间的联系非常频繁，是相辅相成的。宣布某物是塔布，与占有该物没有什么区别。当人们在火奴鲁鲁（Honolulu）附近发现钻石矿的时候，女王就为了将其划为己有，宣布它是塔布。如果外国人占有了一块土地，也会宣布为塔布，这样做可以防止土著人的入侵。在收获或渔猎季节，河流和田地也会被宣布为塔布，用来保护收成。在狩猎季节，森林也是塔布。“甚至普通人也会通过这种方式保护他们的财产。他们为这些财产赋予一种神圣的性质，或者使其如此”。[注49]所以，塔布最终变成了占有的标志。这里，我们可以看到塔布与财产之间确切的联系。

第十三章 财产权（续）

我们已经看到，我们不能依据所有者持有的权利范围来定义财产权。这些权利有两类：首先，是处置权（要么通过让渡，要么转换成其他形式），它是财产权更为专属的特性。不过，倘若没有处置权，也不等于说财产权是无效的。未成年的人、没有公民权的人、有法定监护人的人，其本身都没有财产的处置权，但他们依然是所有者。另一方面，尽管家庭会议具有在有限的范围内处置财产的权力，但它却从未拥有过财产权。只要存在财产权，就会在一定的限度内留有使用财产的权力。未成年的人既不能随心所欲地使用他的财产的收益，也不能使用财产本身，但是从某种意义上说，倘若这种收益能够使他长大成人，他是可以使用它的。就此而言，事实上他本人与到了年纪能够完全享用其权利的人只有程度上的差别。不过，即使对后者来说，如果他是个奢侈无度的人，也会被剥夺掉他自己的财产支配权，而不能随心所欲地使用财产。同样，即使使用财产权力的前提是财产的存在，也并非是财产特有的性质，因为在其他情况中我们也会找到这样的权力。从特殊的角度说，任何人都可以随意使用无主物（res nullius）或共有物，所有这些都属于公共财产，根本就没有所有者。

这样，我们就更接近于财产权真正意义上的特性了，倘若我们能够给它加上一种特别的性质，就可以完善和定义这种使用的概念。使用权是所有具有相似权利的所有者所特有的权利，而符合这种权利的一个特征，就是它排斥所有与之同时存在的权利。不仅所有者可以使用，而且惟有他才能使用；有多少个使用者同时存在，就意味着有多少个所有者。每个所有者都有权让其他所有人远离自己拥有的财产。他享用属于自己的财产的方式并不重要，关键的问题是其他人不能取代他去享用这种财产。财产只能供私人使用，不能作为公用。从某种意义上说，这就是占有观念的基础。不过，我们依然没有抓住这种观念最基本的要素。确切地说，在许多根本没有所有权的地方，我们也可以发现排他性的使用；我的意思是说，在这些情况中，以某种方式

确立的使用权获得了既存客体和一个或多个既存主体（或个体）的共同认可，并将其他所有人排除在外。用益权就是这些权利的典型形式。上述首要特征是财产权所固有的，其证据乃是，受益权本身就是这种权利的一个要素；一般而言，它取决于财产权分离的结果。这样，我们就切入了我们所要确定的物的领域，但仍未触及问题的核心。仍有某些事物没有进入我们的视野。既然所有权与用益权是可以共存的，那么这意味着使用权并不能构成财产权的全部。真正的或单纯的所有者与被占有物之间究竟有什么样的关系呢？这是一种道德和法律的约束关系，它为归属于个人的物赋予了地位。如果一个人死了，他的后代可以继承。一般而言，在物与人之间存在一种道德共同体，使其能够分享社会生活以及他人的社会地位。要么人为物命名，要么物为人命名。人可以提升物的地位，物和产业（如果它的起源可以为它提供特权）也可以把各种特权传递给人。限定继承的地产（或majorat）能够把特殊的权利和名号传给继承者。即使我们说将来会取消家族继承这种形式，不过这种约束关系，财产权的这种性质却不会消失；因为那时还会有另一种不同的带有世袭特点的转移形式：比方说，社会也可以继承，这样即使真正的所有者死掉了，也继续会对他所占有财产的社会地位持续产生影响。

所以，被占有物具有两种连贯一致的要素。我们已经认识到它们与圣物之间的相似之处。圣物与圣人非常接近；这个人是神圣的，物也同样是神圣的，两者程度相同。该物之所以是神圣的，是因为它们与宗教或国家的首脑有关，而这种圣物具有更大程度的神圣性，其权利也与那些较低等级的神圣尊严有所不同。物的塔布与人的塔布是并行的。所有能够改变人的神圣地位的要素，也会影响到物的神圣地位，反之亦然。另一方面，圣物与公共用处也有截然的分野，对所有没有资格接近它的人都严令禁止。所以，被占有物似乎只是圣物的一种特殊类型。

在两类特性鲜明的物之间也有另一种相似性，可以说明它们基本的共同点。当然，上文仅仅提到过这些相似之处的一个方面。无论神圣性栖居何处，从根本上说都带有传染性，可以传递给与之有关的一切对象。有时候，这种神圣性非常强烈，只要稍微触及它，就足以产

生这样的结果；如果神圣性适中，那就需要更紧密和长时间的接触。原则上说，所有触及到神圣实体的物或人，都会像圣物或圣人一样成为神圣的。神圣实体所具有的威能（也就是使其成为神圣的东西），完全可以从大众的想象中找到，只要环境是开放的，它就能够随时传遍各地。

实际上，圣俗之分的仪式禁忌部分来源于上述事实。仪式可以把这种威能隔离起来，贮藏起来，防止它遗失、分解和消失。所以我才会说，传染性只是隔离的另一方面，隔离是神圣事物的属性。既然这种神圣性能够通过传递本身，使其所传递的对象进入圣物的领域，那么我们就可以从总体上说，圣物本身可以把与之有关的俗物带入其中。这种奇特的现象究竟是怎样发生的，本文无需考察，迄今为止的所有解释都不令人满意。不过，有一个事实是确切无疑的；我们指的仅仅是上一讲所描述的塔布传染的例子。

这一特征使某物变成了某一主体或个体的财产，也表现了同样的传染性。它总是想从它所栖居的对象转移到所有与其接触的一切对象中去。财产具有传染性。一旦某物像圣物那样被占有了，就会把所有与之接触的物引向自身，并占有它们。这种独特能力的存在得到了整个法律规范的确认，但法律专家却通常会发现规范中有不一致的地方：正是这些规范，决定了人们所谓的“增益权”。该观念这样表达出来的：如果其他不大重要的物增添（accedit）在某物之上，那么该物会为前者赋予其自身的法律地位。包含第一种物的所有权，以事实为基础向第二种物扩展，从而也包含了第二种物。这种物可以像其他物一样，渐次成为同一所有者的所属物。所以，果实是所有者所属物的产物，尽管两者都是独立的。基于这一原则，小动物属于其母亲的所有者；奴隶也如此。这是因为，母亲与孩子之间有一种直接的联系，而父亲则没有。同样，奴隶创造的一切都属于他所属的地产，属于拥有这一地产的主人。我们也听说过，家庭中的儿子亦归家庭首领所有。家庭首领的权利可以通过传染方式从他的儿子扩展到他儿子的产品。如果我用我自己的材料在别人的地产上盖房子，那么这座房子就会成为该地产所有者的财产。当然，他也会为我提供补偿，但所有权归他。他可以享受房子的保有权，一旦他死了，他的后代可以继承。

如果沿着我的地产，河流冲积而成的土地增加了地产的价值，那么我的所有权也可以扩展到被增添的物上。这是通过接触产生的传染，其证据乃是，如果它们是分离的，如果这块土地划定了界限，从法律上和心理上都与周边环境区分开来，那么增益权就不会产生了。同样，如果我邻居的树在我的土地上蔓生出根来，就会出现共同占有的情况，我的所有权也扩展到了这些树。

在任何情况下，比较重要的事物总是能够吸引不太重要的事物。也就是说，当两种所有权发生冲突的时候，其中具有更大力量的一方会产生更大的吸引力。这种权利不仅会按照一般的形式扩散开来，同时还会将各种相同的特征保存下来。例如，在许多社会中，被继承的地产都是不可转让的。而且，这种不可转让性也会从地产过渡到与地产具有最持久联系的对象，即牲畜或耕畜。第二种不可转让性是从第一种不可转让性中派生而来的，其证据乃是它会更早、更容易消亡掉。其实，在很多权利中，都有这种土地和建筑物不可转让的痕迹，然而我们有关农业工具不可转让的记忆，却已经消失殆尽了。

这样，无论何处，我们都会发现圣物观念与被占有物观念之间明显的类比关系。它们具有完全相同的性质。进言之，我们已经看到，神圣性质的交流事实上常常会带来一种占有。神圣化就是一种占有方式。其实，如果“神圣化”指的不是把某些物归为神或圣人所有，如果他们不是把某些物占为己有，还会有什么含义呢？我们可以想象，荣誉和功德的某些象征，完全是供普通人用的，每个人都能得到：问题已经很明显了，这与占有形式之间只有细微的差别。不过，尽管上文的讨论可以使我们认为，这种神圣化也许是可能的，但我们依然应该说明它的实在。

要想做到这一点，我们必须去考察目前已知的最古老的财产形式，换言之，就是土地财产。只有当农业开始形成的时候，这种财产形式才能真正得到细致的考察。直到那时，所有氏族成员才模模糊糊地感觉到他们对所占有的整个区域拥有权利。非常明确的财产权只能以氏族为核心而形成；小规模的家族群体居住在共同认可的土地上，树立界标，永远在这里生存下去。当然，这种古老的家族占有形式也

渗透着深刻的神圣性，与之有关的权利和特权都是神圣的。实际上，之所以说它是神圣的，是因为它是不可转让的。因为不可转让性是圣物（res sacrae或res religiosae）的独有特性。可是，如果不是排他性使用权的一种更完全和彻底的隔绝和分离，这种不可转让性还会是什么呢？不可转让物必须始终属于同一个家族，而且这种归属不仅是当下的，也是永久的，不允许人们共同使用。家族之外的个体不仅目前不能享用它，而且永远不能享用它，永远不能跨越将它们与物分离开来的界限。我们可以从某种角度出发，看到这种转让权或转卖权与处于最高发展阶段的所有权截然不同：只有不可转让性本身才能代表财产。因为惟有这样的占有才是最完整、最明确的。在这里，物与占有物的主体（或个体）之间的约束关系最牢固，排斥社会其他部分的做法也得到了最严格的强化。

不过，土地财产的这种神圣性是通过其特有的结构揭示出来的。尤其是在罗马人、希腊人和印度人那里，我们都会发现这样的习俗，稍后我们将讨论到这一点。不管怎样，这些习俗的分布范围都非常广。

每一块土地或地产的周围都有一块狭长地带，与所有邻近的私人或公共的土地财产划分得非常清楚。这一地带有几英尺宽，从来没有耕作过（古朗治）。可是，该地带却是神圣的，是圣物。确切地说，这样的称呼与众神领域中的神权（divini juris）有所不同，不过按照查士丁尼的说法，从某种意义上说有可能是这样的。谁侵犯了这种神圣的周边地带，谁在这一地带上从事耕作活动，谁就亵渎了它，要为此付出代价。一旦有人被认定犯有这样的罪行，就要受到控告，他本人和他的耕畜都被当作献祭（sacer），任何人都可以把他杀掉，而不受处罚。“他会被人诅咒断子绝孙，灭绝九族；在古代人的眼里，灭族是众神最严厉的报复。”

此外，我们也知道，在这一神圣空间中，还会定期举行仪式活动。“在人们约定的某年某月的某些天，族长会沿着这条线绕着他的土地走一圈；他把各种牺牲拿到跟前，高唱颂歌，献奉祭品”（古朗治）。沿路上，到处都有牺牲，鲜血淋漓，这些血迹就是地产不可侵

犯的界线。祭祀在巨大的岩石或树干上断断续续地举行，被称为界标。还是让我们听一听弗拉克斯（Siculus Flaccus）是怎样描绘这种仪典的吧。他说："这就是我们祖先的仪轨：首先，他们掘出一条很浅的壕沟，在边界立下界石，并罩上用花草编成的花环。然后，他们便开始献奉祭品：杀掉牺牲，让鲜血流入壕沟，并向里面抛入他们燃烧的煤炭、谷物、蛋糕、水果、一点儿酒和蜂蜜。当所有这些都在壕沟中被烧掉，剩下一丝余火的时候，他们便把岩石和木块掩埋起来"。这种神圣活动每年都周而复始地进行着。这样，界标或界石就具有了绝对意义上的神圣性质。随着时间的推移，这种神圣性质逐渐以特定的神的形式被人格化了，实体化了，成为神的标志，神的各种界标在这块土地周围到处伫立，在某种意义上被人们当成了祭坛。于是，一旦界标竖立起来，任何世俗权力都不能取代它。"必须永久保存在同样的地方。在罗马，这种神圣的本原得到了神话的表达：丘比特就曾想在卡匹托尔山上找个地方建造神庙，但它始终没有能够赶走界神。这种古代传统恰恰能够说明，财产在何种程度上是神圣的，因为不可移动的界标恰恰意味着不容侵犯的财产"。而且，上述观念和仪轨并不是罗马人所独有的，对希腊人来说，边界也是神圣的，是神圣的界石（Θεοι οροι）。在印度，我们也可以同样发现确定边界的仪典。注50

门和墙也是这样。"我们说墙是神圣的，因为凡是在墙上犯罪的人都要被处以死刑"（Muros sanctos dicimus quia poena capitis constituta sit in eos qui aliquod in muros deliquerunt）。人们相信，这样的说法只能与城门和城墙有关。不过，这种限定未免有些太武断了。所有房屋的边墙都是神圣的：按照希腊人的说法，叫作"圣墙"（ερκοζ ιερου）。在许多国家里，恰恰在门槛的地方，这种神圣性才能达到最高的强度。所以，才会有这样的习俗，当把未婚妻领进门的时候，要把她抬过门槛，还有习俗是在门槛上举行带有赎罪色彩的祭祀仪式。这是因为，未婚妻不是房屋里的人。她在踏上这块神圣的土地时应该献祭，如果不这样做，就应该赎罪。通常说来，建造房子也需要祭祀，这与标出地界的情况很相似。这种祭祀的目的，就是要使墙或门槛变得神圣，或者使两者一同神圣化。被献祭的牺牲也应该埋在围墙或建筑物中，或者埋在门槛底下。这样，它就有了神圣性。这种仪式与标出城市边界的情况也比较相像。上述庄严仪式几乎无人不

知，无人不晓：人们都还记得罗慕洛和罗穆斯[注51]的神话。这些仪式既为私人房屋所用，也为公共领地所用。

因此，财产之所以能够成为财产，是因为财产有一个神圣的基础。事实上，接着我们上文的说法，财产是由物的隔绝状态造成的，即从公共领域中被分离了出来。这种隔绝具有神圣的起源。正是（在某一区域范围内或在房屋周围举行的）仪式程序，才会带来这种封闭的状态，从而在各种情况下都能使这一区域成为神圣的，也就是说，除了执行这些仪典的人以外，所有者及其像奴隶和动物一样归他所有的东西，都是不可侵犯的。这等于在土地上画了一个魔力圈，可以防止它受到僭越或侵犯，因为在上述环境中，这样的侵扰就是亵渎。不过，即使我们能够清楚地看到，这些仪轨的结果就是占有这些被隔离的物，然而我们依然没有看到这些仪轨的起源是什么。究竟是什么样的观念使人们举行了这些仪式，并把他们的领地交给众神，继而转变成为圣地？当然，也许有人会认为答案非常简单：这些习俗只是个体所采用的权宜之计，以便强化对其财产的尊重。所有者很有可能会借助宗教信仰让入侵者敬而远之。不过，宗教不会降低到权宜之计的水平，除非宗教所唤起的信仰不再是活生生的东西。我们所描述的这些习俗过于原始，很难成为用来保护世俗利益的权宜之计。而且，习俗既是所有者的优势，也是约束的起源，因为习俗可以限制他们的行动自由。习俗不允许他们随心所欲地改变其所拥有的界限，或将它们出卖掉。一旦它们成为神圣的东西，甚至它们的主人也根本不能改变其范围。也就是说，这是他必须服从的义务，不能从自身利益出发去发明什么权宜之计。如果他接受了我们所说的程序，那也不是因为这对他来说是有用的，而是因为他必须照此行事。（在这些牺牲中，有好些都是很恐怖的，如儿童）。然而，这种义务的背后，又有什么样的根源呢？

古朗治认为，这一切都可以归结为对死者的崇拜。他说，每个家族都有自己的死者；每个死者都会埋在土地里。他们是神圣的存在，因为死亡可以使他们变成家族神，而且这种神圣性可以扩展到他们长眠的土地。这些土地之所以为他们所有，是因为他们居于其中，所以土地也就成了神圣的。我们可以理解，这种神圣性能够从供一个祖坟

使用的小块坟冢扩散到整片土地。这样，通过这种方式确立的财产的不可转让性就可以得到解释了。因为这块领地的真正所有者是神圣的存在，他们的权利是不可战胜的。活着的人不能随意处置这块土地，因为他们没有权利这样做。

毫无疑问，这些墓地尤为神圣，根本不允许出卖。尽管罗马法允许家族出卖它的土地或财产（这样的买卖其实很难，会遇到各种各样的限制），但必须始终是坟墓的所有者。这是否意味着，财产权只是这种坟墓的神圣性的扩展呢？这样的理论招致了许多反对意见。

（1） 在必要的时候，它可以解释把土地作为财产占有的情况，却无法解释把房屋作为财产占有的情况。因为人们不可能在两个地方同时为死者提供坟墓。当然，古朗治并没有避免这样的两难问题。他在解释炉灶是神圣不可侵犯的时候，就曾想到祖先们以前往往被埋在灶石下，他在解释土地为什么是神圣的时候，推断埋葬死者的地方应该是这块土地的中心。不过，他们不能同时处在这两个地方啊。

（2） 他认为死者被埋葬在土地里，但能够支持这种看法的事实几乎没有，有也是不可靠的。在拉丁人那里，几乎找不到这样的证据，即使引用过少量的文献，也不是结论性的。无论如何，这种习俗根本就不可能被广泛接受，以确立地产的神圣性及其不可侵犯和不可让渡的地位。

（3） 更重要的是，在这块土地中神圣区域所处的位置，恰恰可以反驳上述解释。倘若这种神圣不可侵犯性的核心是墓地，那么在墓地，它就会获得最强大的力量，并不可避免地越向边界力量越小。然而，恰恰相反，边界才具有最大的力量强度。正是这样的地带，才能成为神的界标。所以，这条地带所保护的并不是家族的坟墓，而是整片土地。如果它的唯一目的是要把祖先坟墓隔离起来，就应该只围绕这些坟墓，而不是在这一区域外沿划出这条隔离线。

古朗治的错误就在于，他有关家族崇拜的概念太狭窄了。他把家族崇拜还原成死者崇拜，而实际情况则复杂得多。家族宗教不仅仅是祖先崇拜，而是针对家族生活中能够起作用的所有事物举行的仪式，

如收获、土地季节性的收成，等等。倘若我们看到了所有这些情况，我们所描述的仪轨就可以理解了。我们还记得，从进化的某一点开始，整个自然就具有了一种神圣性质（παντα πληρη Θεων），众神遍布各地。宇宙以及宇宙中所有事物的生命，都与神圣本原永无休止的流动有关。那时候还没有耕作过的土地，已经被通过某种形式构想出来的神圣存在所栖居和占有，无论这些神是否具有人格化的特征，都有权支配这些土地。同世界中的其他所有事物一样，土地也有了神圣的性质。所以，有了这种属性，土地就成为不可接近的。这里的问题，并不在于这些神圣存在究竟本来是十恶不赦的魔鬼，还是善良仁爱的神灵。如果庄稼汉想走进他的土地，就必须越过神的领地；他不可能耕种和改变这块土地，而不干扰他们的占有。于是，如果他不采取正确的预防措施，就会让自己承受众神的怒火，后者总是很可怕的。

一旦我们确认了所有这些情况，上文所说的仪式看起来与其他众所周知的仪式就非常相似了，后者当然可以用来说明前者：它们是为最初的收获而举行的祭祀活动。正如土地是一种神圣事物一样，收获也是这块土地结出的果实，也同样具有神圣的本原。埋在土地之中的种子里，也存在一种神圣的力量，可以生根发芽，结出丰硕之果。所以，谷物的收成也是神圣的，因为神也存在于其中，是神让它们显现。因此，人不能与这些谷物相接触，除非通过某些仪典，把留存其中的神圣性调和好，才可以没有风险地使用这些谷物。这就是为最初收获而举行的祭祀活动的目的。在这种神圣性中，至高无上和最令人生畏的要素，都集中于一束或几束谷物上，通常来说，最初收获的谷物是神圣的：任何人都不能碰它们，因为它们从属于收获神；它们是用来供奉给神的，任何人都不敢分有这样的性质。尽管这些收成的其余部分也具有某些神圣的属性，但接触它们并不会有什么风险。这些其余的收成是供日常生活使用的，使用者并不会遭到神的报复，因为神已经得到应得的部分，剩下的属于人，只是因为收获中过于神圣的要素已去除了。庄稼中的这种神圣要素绝对不能提供给凡俗世界，因为两者截然有别，借助祭祀活动，可以把它保存在神圣领域之中。人们必须尊重这两个世界的分界线，而且这也是最高的神圣义务。我们有关收成的说法，也同样适用于土地结出的所有果实。这样，不管是

什么样的果实，都有一种禁止人们接触这些果实的规则，而无须把最先收获的果实分出来，供奉给众神。任何宗教都与这些仪轨非常类似。

相比而言，这种仪式也很类似于为界石举行的仪典。既然这块土地是神圣的，属于众神所有，人们就不能使用它。要想让它为凡俗的目的服务，就应该采取与收获时节同样的步骤。为了使它成为凡俗的，或至少能够为凡俗所用，就要稀释其极端神圣的性质，而不冒风险。不过，神圣事物不容侵犯，只能加以转换。这些散布于这块土地之中的令人敬畏的力量，必须被排除掉，不过它只能转移到其他地方，这样一来，它便在边界区域中积淀起来了。这也是我们所描述的祭祀活动的目的。因为这种扩散的力量集中到了动物的身上，所以要领着这只动物沿着这一地区行走。无论它经过何处，都会把其自身中的神圣性传递给土地，也可以把这种性质从土地中带走。于是，这块土地就变成神圣的了。为了更好地使其具有这种令人敬畏的神圣性，必须献祭这种动物，为此，要在垄过的土地上，使牺牲的鲜血淋洒出来，因为有生命的液体是所有神圣本原最直接的载体。血液是生命本身，是活生生的生物。这样，这条地带也就成了举行上述仪典的地方，成为神圣化的土地：该土地的神圣性也转移到了这条地带上。而且，这条地带被置于一旁，不能接触。既不能耕作，也不能发生任何改变。它不属于人，只属于这块土地上的神。从此时起，这一领域中所有的物都由人们来处置，并根据人们自身的需要加以使用。不过，通过这种方式，神圣性像原来那样，被推移到了这块土地的边界，事实上，这块土地被围拢起来，周围是用来保护它的一圈神圣不可侵犯的边界，以防范外部势力的侵入或侵占。

不仅如此，在这些环境中举行的祭祀活动很有可能不止有一个目的。既然庄稼汉（并非所有的庄稼汉）介入过，或冒着风险侵入过众神所有的领地，所以有必要为此而赎罪。祭祀活动就是因此而形成的。牺牲可以代表有罪的人，承担他所犯下的罪行，并进行禳解。这样（带来了进一步的结果），人们所举行的仪式不仅会使神灵消释怒气，也可以转化成保护的力量。它们守护和防卫着这块土地，使其得以繁衍生息。这样，我们就可以解释，当人们采用同样的方式把房屋

建造起来的时候，这些仪轨为什么会起作用了。建造房屋，意味着搅扰了这块土地的守护神。它们当然会被激怒，表现出敌意。于是，我们被禁止建造任何房屋，这是一种塔布。在我们进入这块土地之前，必须首先举行祭祀。在入口处或基石上杀死牺牲。只有通过这种方法，才能赎亵渎之罪。与此同时，带有威胁性的报复，也会变得仁慈起来，满脸怒气的魔变成了守护神。

然而，只有那些举行仪式的人才能够使用土地或房屋。惟有他们才能通过祭祀活动来赎罪；惟有他们才能与那些和他们进行交流的神圣要素达成和解。这些神对各种事物具有绝对权利：对这种权利而言，那些与他们达成和解的人也能够部分地取代神的位置。惟有那些能够影响到这一替代过程的人，才能从中受益。所以，也只有他们才能从众神那里获得和行使这样的权利。这种使用和利用属于他们的东西的权力是排他的，只属于他们自己。举行仪式之前，每个人都必须对那些完全不为凡俗所用的事物敬而远之；举行仪式之后，每个人也必须服从同样的约束，只有上面那些人才是例外。只有当神圣品性始终保护着神圣领域不受任何侵占或侵越的时候，它的实施才会带来有益于他们的结果：财产权就是由这种品性构成的。正因为他们按照这种方式提供了服务，土地才能为他们所有。通过祭祀活动，他们本身与这块土地的众神之间形成了一种道德约束关系，既然众神与土地之间已经建立了联系，就会有一种神圣的约束关系使土地依附于人。

这似乎可以说明，财产权的起源究竟是什么。人的财产权仅仅是神的财产权的替代物而已。因为具有神圣性质、归众神所有的物才有可能为凡俗所有。同时，这种属性也使财产成为了人们尊重的对象，成为不可侵犯的东西（换言之，惟有这种属性才能使财产成为财产），不过，人们并不能用这样的属性与上述领域进行交流；这不是人天生的特性，它只能从物中得来。这种属性本来就贮存于物之中，人的这种属性也是从物中来的。有了神圣的概念，这些物本身才会神圣不可侵犯，而这种派生出来的神圣不可侵犯性，经过漫长的弱化、调和以及引导的过程，才转移到人的手中。尊重财产，并不像我们经常听说的那样，是个人或集体人格强加给物的尊重的扩展。它的来源

完全不同，存在于人格之外。如果我们想知道它是怎样得来的，就必须搞清楚物与人是怎样获得神圣性的。

第十四章 财产权（续）

财产之所以为财产，只因为它受到了尊重，换言之，它具有神圣的性质。从先验的角度说，我们或许可以认为这种神圣性质来源于人，农夫将其传递给了自己耕作的土地，他所尊重的对象是他自己，他本身就是神圣不可侵犯的。在这种情况下，财产不可能具有道德价值，除非人格能够赋予它这种价值：只有人通过与物发生关系，并将其归己所有，这种价值才会不断扩展，获得某种尊严。不过，事实似乎可以证明，财产的观念具有截然不同的起源。与物保持一定距离的神圣性适用于除所有者外其他所有的个体，神圣性并非来源于所有者；它本来就贮存于物之中。这些物本身就是神圣的；其中有一种威能，只能被模模糊糊地表现出来，所有这些都属于它们真正的所有者，俗人不能接触它们。所以，俗人不能介入神圣领域，除非他们为众神履行义务，或通过祭祀活动献奉牺牲。只有通过这些事先的保护手段，他们才能获得众神的权利和地位。尽管多亏有了这种权宜之计，这块土地的神圣性质不再妨碍农夫的耕作，但这种性质并没有消失。它只是从中心转移到了边缘，在那里，它本来就有的威能与所有没有获得豁免权的人依然是对立的。众神并非从这块土地中被赶走，而是转移到这样的范围内：即它们与所有者之间的一种约束关系；于是，众神变成了所有者的保护者，所有者通过这些定期举行的仪典，确保众神能够持续带来恩惠。不过，对所有外人来说，它们依然具有令人敬畏的力量。假如某个邻居在神界从事放牧和耕种活动，他可要大祸临头了！众神只有对那些偿了债的人，才会解除戒心，温和地对待他们。通过这种方式，这块土地才能免受他人的侵吞或侵占。财产权是为那些特殊的人的利益确立的。这种权利有一种神圣的起源：人的财产只是神圣的或神的财产，通过举行某些仪典，这些权利才能移交到人的手中。

我们也许会感到奇怪，财产这种如此基本和普及的制度，竟然取决于被认为没有任何客观基础的虚幻信仰和古老观念。我们可以说，

土地的守护神根本就不存在；如果一种社会制度仅仅取决于谬见，它怎样才能维持下去呢？一旦人们开始认识到这些神秘概念完全是空洞的概念，这种制度肯定会分崩离析。不过，人们有时候信仰的宗教，甚至是最粗俗的宗教，也不只是没有现实基础的幻觉。当然，它们不会按照本来的样子去表达物质世界中的事物；在说明世界的这个问题上，它们没有多大价值。不过，它们却可以用一种象征的形式去解释社会需求和集体利益。它们能够表现社会与构成社会的个体之间、社会与构成社会实在的事物之间所维持的种种联系。这些联系和利益是真实的。借助宗教，我们可以追溯社会的结构，社会所达到的统一阶段，社会各部分之间的凝聚程度，以及社会所占有的区域范围，在社会中能够起到重要作用的宇宙力的性质，诸如此类，等等。宗教是社会认识自身及其历史的原始途径。宗教存在于社会秩序中，就像感觉存在于个体中一样。我们也许会问：为什么这些宗教会在想象的过程中，会扭曲一切事物？难道感觉不也同样扭曲了个体面前的事物吗？我们世界中的声音、色彩和温度，也仿佛在众神、魔鬼和精灵的世界中那样，都不再是实证意义上的存在。无论采取个体的方式，还是集体的方式，表现的前提都是被表现出来的主体，单凭这一事实，就可以说明这个主体的本性是表现中的一个要素，可以转化被表现物的形态。个体能够借助感觉勾画他与周围世界的联系，把某些并不存在，只是自身想象的属性纳入这些意象之中。社会也可以做到这一点，即通过宗教勾画出构成社会的环境。不过，在这两种情况中，扭曲的情形也不尽相同，因为两个主体是不同的。思想家所做的事情，就是矫正这些实践中必要的幻象。无论如何，我们都可以确认，我们在财产权基础中所发现的宗教信仰，都采用一种隐喻的方式来表达社会现实，从而掩盖了社会现实。

要想使我们的解释真实可靠，我们就必须径直切入现实，发现隐藏在字面意义背后神话所表达的精神。换言之，我们必须感知形成这些信仰的社会根源。这样，我们便回到了这个问题：集体想象是怎样把这块土地当成圣地，当成神圣本原的栖居之所的？这个问题实在是太宽泛了，很难在这里解决，尤其是因为这样的解决方案依然会逃出我们的视野之外。不过，有一种构成这种物的意象的方式，还可以为

我们服务，可以使我们看到，来源于神话领域的幻象，在现实中是怎样获得实证含义的。

神不过是以物质形式人格化和结晶化了的集体力。归根结底，信仰者所崇拜的是社会；神对于人的至高无上，其实就是群体对其成员的至高无上。早期的众神都是作为集体象征的实在对象，正因如此，它们也是集体的表现：这种表现的结果，就是个体构成的社会激发出对众神的尊重感。这便是神圣化的根源。不过，尽管社会明显凌驾于其成员之上，但社会却只能在这些成员中得以存在，借助他们而存在。所以，集体想象必然会走到这一步，把神圣存在想象成人类自身所固有的东西。实际的情况就是这样发生的。每个氏族成员都假定自身分有图腾，而图腾仪式就是氏族宗教。在狼氏族中，每个个体都是狼。在他的身上附有一个甚至几个神。如果说物，特别是土地之中也有神，那是因为物，特别是土地也像人一样，与紧密的群体生活牢牢联系在一起。因为人们相信物也过着共同体的生活，所以共同生活的本原应该贮存于它们之中，使它们成为神圣事物，这是最自然不过的事情。于是，我们便有了这样的观念：这种神圣性质是土地本来就有的。这绝非无稽之谈，也不是痴人说梦。这是社会贴在物上的标签，因为它们与社会生活紧密融合在一起，构成了社会生活本身的一部分。如果个体的足迹不能踏在这块土地，那是因为这块土地归社会所有。正是这种真实的威能，将这块土地分割开来，使其不再被私人所占有。总而言之，我们可以说：私人占有的前提，是最初的集体占有。我们曾经说过，信仰者为自身赋予了众神的权利；现在我们应该说，个体也为自身赋予了集体的权利。正是有了这样的集体，所有神圣性才会有题中之义。如果我们把自己限于从经验上认识的事物，那么无论土地、动物或者是人，惟有集体才拥有恰当的权力去生成存在的事物，并摆脱和逃脱任何私人的攻击。私人财产之所以得以形成，是因为个体转向了自身的利益，并运用了社会唤起的尊重感，也就是说，它被赋予了更高的尊严，并把这种尊严传递给了构成其物质替代物的各种物。“群体是物的最初所有者”这一假设，完全符合事实。实际上，我们知道，只有氏族才能拥有人们定居其上、并用来从事渔猎活动的共同土地。

由此看来，甚至我们所描述的仪式仪轨也具有了全新的意涵，可以采用世俗的形式来定义了。人们认为只要他耕作和分割了这块土地，就会亵渎众神，实际上，这也是对社会的亵渎，因为社会是隐藏在这些神秘概念背后的实在。所以，从某种意义上说，人们应该为社会举行祭祀活动，献奉牺牲。再者说，当人类心灵的这些臆想消散了的时候，当这些幻想出来的神灵烟消云散，它们所表现的实在现出原形的时候，人们就会每年向社会交纳供奉，通过这种方式，信仰者能够最初从众神那里获得权利，有权在这块土地上耕作。这些牺牲，这些各种各样的最先收获的果实，就是赋税的最早形式。首先，他们必须向神偿还债务；然后，他们向教会交纳什一税；后来，这种什一税才变成了定期的赋税，交到世俗当局的手中。这些赔偿和赎罪仪式最终变成了相当于赋税的东西，尽管这是人们从未料想到的事情。不过，制度的胚芽就此萌发了，并注定会在未来得到发展。

如果这种解释没有错，那么长期以来，占有的神圣性质就仅仅意味着私有财产是集体的租让。不过，财产得以形成的环境确实决定了财产的性质。财产只能是集体的。事实上，只有通过群体，人们才能举行上述正式的仪典，借此占有土地，所以受益的是整个群体。这些仪式甚至还会产生这样的效果：为土地赋予一种人格的统一性和凝聚力，土地最初可没有这些东西。这条能够把土地或占有物从临界地区分割开来的神圣地带，同时也将所有这些与定居在其他地方的相似群体隔离开来。所以，我们可以确切地说，农业的出现使在规模上比氏族小得多的家庭群体具有了从未有过的凝聚力和稳定性。确实，正是这块土地所具有的个体属性，才会构成这些家庭群体集体意义上的个体性。这样，这些群体就不再随着环境最细微的变化而变化了，不再随着私人的同情或一时的利益所产生的冲动，时而出现，时而消亡。它们获得了明确的形式和坚实的结构，所有这些都为其生活的土地赋予了固定不变的模式：事实上，只有它们才能构成土地的形式和轮廓，而且这是一种一成不变的形式。

去年的演讲，曾经提到过这种家庭集体财产的特性，这里我们进行了进一步的解释。这意味着，在这样的体系中，物占有人的程度至少可以达到人占有物的程度。亲缘关系之所以成为亲缘关系，只因为

他们共同使用了某块地域。倘若有人最终从这种经济共同体中分离出去，那么与其相维系的所有亲属关系都将破裂掉。我们根据一个事实就可以清楚地看到物的这种决定性影响：在某些环境中，人们有可能摆脱由此构成的群体，不再有亲缘关系。相反，各种物、地产以及所有与之有关的东西，都是永久性的，因为世袭财产不可转让。在有些情况下，这种物占有人的程度会很深，最终发展成为真正的奴役形式。雅典“埃皮克勒洛斯”之女就属于这种情况。如果父亲只有一个女儿，她可以继承，不过只有她在财产法中所具有的地位，才能确定她自己在法律中的地位。既然地产是家庭的核心，不能流出家庭之外，那么女性继承人就注定要与最近的男性亲属结婚；如果她已经结婚了，她必须做出选择：要么放弃这种婚姻，要么放弃她的继承权。正因为人遵循着物，所以才会有女儿被继承，而不是继承的问题。如果地产确实有我们所说的起源，那么所有这些事实都很容易解释。因为作为不动产形式的财产，能够把土地与家庭维系起来；财产构成了家庭引力的核心，甚至可以赋予家庭自身的外在形式。家庭意味着，各个个体以整体的形式生活在彼此隔离的、神圣的小“岛”上，这些小“岛”构成了特定的地域。法律把个体约束在他们从事耕作的这块神圣的土地上，从而将他们本身统一起来。一般而言，那些把家庭领地或财产当作对象的崇拜就是这样产生的，这种崇拜也是这样在人们的心灵中唤起神圣的荣誉感和敬畏感的。崇拜之所以能够获得这样的荣誉，并不仅仅是因为土地对农夫所具有的重要意义，也不是因为传统具有至高无上的地位，只是因为土地本身深藏着神圣的意义。是圣物的神圣性传递给了家庭，家庭并不是前者的来源。

不过，正因为财产起初只能是集体的，所以我们依然需要解释财产怎样才会变成个体的。群集在一起，依附于物的同一群体的诸多个体，怎样获得对个别的物的个别权利呢？原则上说，地产不可能分解：它只能构成单一的单位，即继承单位；并且，这种不可分的单位被强加给个体组成的群体。尽管如此，为何个体还能够拥有其自身的财产呢？我们或许可以猜测，这种财产的个体化之所以会产生，是因为物与人之间的处境发生了其他变化。只要物像原来那样，依旧具有这种凌驾于人之上的道德优先性，个体就不可能成为物的所有者，不可能确立其自身对物的支配权。

这样的结果，有两个不同的原因。起初，只要家庭群体成员中的一个成员以某种方式（由于环境因素）获得了较高的地位，就可以享有其他成员所没有的声望，从而使自己成为家庭群体的代表。结果，维系物与群体的纽带，就会直接把物与这种享有特权的人格联系起来。既然这一个体本身体现了整个群体、人和物，那么他事实上就获得了权威，把物和人置于他的支配之下，这样，个体的财产就形成了。这种变化的前提是父系权力，特别是父权制权力的出现。去年，我们还听说过，究竟是什么原因才能使家庭从密切统一和权利平等的状态中脱胎出来（直到最近，我们在斯拉夫家庭中依然可以看到这样的情况），并选举支配家庭的家长。我们看到，基于这样的事实，家长变成了一种高高在上的道德和神圣权力：因为整个群体生活都为这个家长所吸纳，他也像集体本身一样，逐渐享有了凌驾于每个成员之上的优先权。他就是家庭人格化的实体。他的人格中所体现的决不仅仅是人、传统和情感。特别是世袭财产，以及所有符合世袭财产的概念也如此。罗马家庭就是由两类要素构成的：一是家长，二是家庭其他成员，即所谓的家人（familia），同时包括家庭的子孙和后代，奴隶，以及所有的物或财产。家人所具有的所有道德或宗教意涵，都集中于家长的人格之上。这也为其赋予了至高无上的地位。于是，家庭的核心就被取代了，从其所属的物过渡成为既定的人。这样，个体就变成了完整意义上的所有者，因为物已经属于人了，而非相反。当然，只要家长的权威像罗马那样是绝对的，那么就只有他本人能够执行这种财产权。不过，如果他去世了，那么他的每个儿子就会依次轮流行使这一权利。渐渐地，由于父权的专制色彩越来越淡（至少作为一种权利来说是这样的），由于子孙的个体性甚至在父亲去世之前就开始得到承认，从某种意义上说，他们无论如何都会在父亲活着的时候成为所有者。

个体成为所有者的第二种原因也会产生同样有效的结果。它的作用与我们上文所说的第一种原因所起的作用是并行的，并且强化了这些作用。

第二种原因就是私有财产或动产领域的发展。实际上，只有地产才具有神圣的性质。地产能够产生使其本身脱离个体处置的效果，所

以公共系统才能成为必要的。另一方面，私有财产或动产就其本身而言，一般具有凡俗的性质。不过，只要产业依然完全是农业性的，私有财产便只能产生次要的或附属的作用；动产只能是地产的附属物或附加物。地产是所有家庭动产所汇聚的核心，人和物皆如此。它能够将所有的物限于它的作用范围，防止它们获得任何与其特殊性质相应的法律地位，防止其中某种新的权利形式生根发芽。家庭成员从家庭共同体之外获得的任何收益，都会依据主从关系的理论，流入家庭世袭财产之中，与其他财产混同起来。然而，如上所述，由于劳动器具以及死的或活的牲畜特别在农业生产得到了更多的使用，所以它们与土地的关系非常密切，也分有了土地独特的属性；也就是说，它们也是不可转让的。可是，随着时间的推移，以及商业和工业的进步，私有财产和动产显得越来越重要了；它开始与这种地产分离开来，而以前它只是地产的附属物；它自身所起到的社会作用也与地产不同，开始成为经济生活中的一种自主要素。这样，新的财产核心在不动产之外形成了，当然，它已经不再具有不动产的属性。构成这种核心的物本身，也不再具有能够使它们摆脱上述侵犯行为的要素。它们只不过是物而已，持有它们的个体很有可能发现他本人站在同样的基点上，甚至比物还要高。所以，他可以更随意地处置它们。没有什么东西能够把它们固定在特定的空间中；没有什么东西能够把它们变成不动产。这意味着，它们仅仅直接取决于占有它们的人，或者是此人占有他们的某种方式。这种全新的财产权就是这样形成的。从我们当前的法律来看，不动产和动产显然各自具有迥然不同的性质，这也反映了法律的不同演化阶段。前者依然是禁止性的和妨碍性的，是其古代神圣性质的标志。后者往往更自由、更灵活，更完整地交给个体去随意处置。正因为财产具有这种双重性质，所以我们决不能忽视这一事实：财产的一种类型是从另一种类型中发展而来的。作为法律中特定实体的私有财产，只是地产及其模式发展而成的结果，是其微弱的反映和调整过的形式。

地产是一种制度，这种制度最先确立了人群与某些既定的物之间的自成一类的约束关系。一旦有了这样的条件，公意就会很自然地承认，随着社会条件的变化，基本上比较相似的约束关系可以将物与取代集体的人格联系起来。这不过是把以往的规范系统应用于新环境而

已。从某种意义来说，私有财产或动产与经过改变以适应动产之各种特殊性质的不动产并无区别。甚至在今天，它依然带有其起源的标志。事实上，它既可以继承，也能够以同样的名目归为他人；在直系后裔那里，我们肯定能够找到继承权。无疑，继承是早期公共财产阶段留下的遗迹。看起来，虽然这种公共财产起初与不动产是一致的，而实际上它也是私有财产或动产的原型。

现在，我们已经很清楚了，今天我们所说的财产与我们在制度根基中所发现的神秘信仰有何联系。起初，财产与土地有关，或至少与地产与众不同的性质有关，地产甚至可以扩展到动产，因为后者不很重要；这些特性借助它们所具有的神圣性，使公社制成为必要的前提。在这里，我们找到了我们的出发点。通过一种双重过程，个体所有权从集体所有权中分离出来。另一方面，家庭的集中化确立了世袭权力，使所有这些神圣属性（是世袭制中固有的，并赋予世袭制一种特有的地位）归为家长个人所有。自此以后，人便凌驾于物之上，占据这一地位的特殊的个体便享有了占有或所有权。凡俗之物的整个范畴，都是独立于家庭地产形成的，它们脱离了家庭地产，成为新的财产权的主体，从根本上说，新的财产权是个体的。于是，从地产中形成的财产的个体化，逐渐失去了其神圣不可侵犯的属性，而人则吸纳了这种属性。推其根由，也是因为不具有此类属性的财产的另一种形式，逐渐演化成为具有独特和不同法律结构的财产形式。但是，既然公共财产是所有其他财产形式得以形成的祖先，那么我们就可以从其他财产的整体结构中追溯到它的踪迹。

人们似乎会感到奇怪，在财产权的起源中，根本没有来源于劳动的概念。如果我们看看我们的法规用来规定财产权的方式，就会发现任何部分都没有表明这一原则。《民法典》的第711条和712条说，财产是通过遗产、赠予或遗赠的方式获得的，是通过增添、代代相续的占有或有约束力的义务作用获得的。在这五种获得财产的方法中，前四种根本就没有劳动概念的意涵[注52]，第五种方法也未必如此。如果卖方把某物的所有权转移给我本人，既不是因为某个个体劳动创造的此物转交给了我，也不是因为在交换中我提供了我的劳动成果，只是因为两者都被从事交换的人合法占有，而且这种占有具有有效的权利

基础。在罗马法中，上述原则甚至没有什么证据，我们或许可以说，获得财产的所有这些方法在法律中的一个重要要素是：在物质上占有和持有它，并与其保持密切的接触。这并不等于说，这一物理事实足以构成所有权；但它经常是必要条件，至少是先决条件。不仅如此，能够先验地说明这一概念没有影响，至少说没有深刻影响财产权的要素，只是因为这个概念是最近形成的。只有在洛克（Locke）那里，我们才见到了这样的理论：财产只有以劳动为基础，才是合法的。在那个世纪初，格劳秀斯（Grotius）还似乎不大清楚这些。

这是否意味着，在我们的法律中没有这一理论出现呢？根本不是这样；不过，它并非来源于与财产权有关的条款，而与我们必须注意到的契约权有关。对我们来说，这样的看法似乎很有道理：所有被他人使用或能够被他人使用的劳动都应该有酬劳，也应该与有用的劳动相应。所有酬劳都会带来所有权，因为它把物转让给了受益者。通过这种方式，契约权中的变化或转换才会出现，它必定会影响到财产权。对我们来说，甚至也可能发生这样的情况：演化过程中的原则与个人占有所依赖的原则发生冲突。因为我们不可能只靠自身来劳动：还需要某种物质实体，某种劳动所诉诸的客体，这种客体还必须已经被占有，因为劳动的目的就是要改变它。所以说，劳动与不以劳动为基础的占有无涉。这样，刚刚开始出现的良知的新需求与财产权结构的早期概念之间便产生了这些冲突。既然这些新需求来源于我们开始从契约法中发现的新概念，我们就应该在契约原则中来考察它们。

第十五章 契约权

上文，我们已经了解到财产权得以确立的方式。散布在物中的宗教性，迫使物远离了任何带有凡俗色彩的占有，通过某种在土地的入口或边界举行的明确仪式，这些神圣性发挥着作用。人们通过在这里建立类似于神圣的地带或环状土墩，来保护自己的领域不受外来侵犯。穿过这一地带，走进这个借助仪式与其他土地隔离开来的小岛的权利，只保留给那些举行过仪式的人，那些与神圣存在，即这块土地的原初所有者有过契约和约束关系的人。渐渐地，这些原来贮存在物本身中的神圣性传递给了人：物本身不再是神圣的；物不再直接具有这样的属性，因为物已经归属于人，人本身是神圣的。这样，财产从集体的形式变成了个体的形式。只要财产仅仅来源于客体的神圣属性，就与所有特定的主体或个体无关；财产的源泉和发源地不是人格，（我们更有理由认为）财产也不是来源于任何特殊的人格，所以，所有人都不能占有财产。由这一神圣地带所环绕的整个群体都具有同等的权利，新一代人也注定会享有同样的权利，因为他们出生于这一群体之中。只有当个体从家庭集合体中分离出来的时候，个体财产才会形成，因为所有分散于家庭成员和物之中的神圣生活体现在个体身上，使其成为所有集体权利的持有者。

人们也许会感到奇怪，个体财产权与古代神圣概念之间竟然有这样的联系，我们也许倾向于认为，不能把这种表现当作上述制度的牢固基础。不过，我们已经看到，尽管宗教信仰并不是以事实为基础，然而它们所表达的依然是社会实在，即使它们是用象征和隐喻的形式来表达的。实际上，我们知道，今天依然作为个体标志的神圣性质，是以现实为基础的；它仅仅是通过它赋予人格的良知和尊严，来表达个体获得的更高价值；我们也了解到，对个体的这种尊重与我们整个社会结构有多么紧密的联系。个体所具有的这种神圣性质必然会扩展到与其有密切法律关系的物上去。对他的尊重感也不仅仅限于身体意义上的人；他所拥有的对象也必然会分有这样的性质。这一点不仅是

结果，也同样服务于某种目的。我们的道德结构给个体的主动性留出了广大空间。因为，要想让这种主动性成为可能，就必须存在某种领域，使个体在其中能够成为自身的主人，在这里，他可以完全独立地行动，摆脱所有外部压力，成为真实的自我。这种深藏在我们内心之中的个人自由，不仅确认了我们随心所欲展翅翱翔的能力；也意味着存在我们可以按己所愿来处置的物的范围。

如果我们没有可以实现一种自主性的实实在在的活动领域，那么个人主义就徒有虚名。当我们说个人财产是一种神圣的物时，我们只是以象征的形式陈述一个我们无法反驳的道德公理，因为个人的崇拜完全取决于此。

然而，这是个体所有权的性质所在，而不是一种有关它的解释。我们刚才的说法可以使我们理解，合法占有或所有的物是怎样而且应该被赋予一种性质，使其免遭攻击；不过，这样的论证依然不能告诉我们，在物被宣布合法占有，以合法的形式构成一部分个体财产之前，它们必须具有什么样的属性。并非所有与个体有关系的物，甚至形成永久性关系的物，都能够被个体合法占有，变成他的财产。所以，究竟什么时候我们才能够说占有完全具有正当的基础呢？很显然，这并不是由个体所具有的神圣性质决定的。起初，财产是集体的财产，所以不存在这样的问题。因为当时的所有权同其起源一样，都具有自成一类的性质，它的起源内在于物自身，而非内在于人格。对于这种属性究竟会传递给什么样的物等问题，我们并不会产生疑问，因为这种属性是物所固有的。而全部问题在于，是什么样的人能够为了自身的利益而利用这种属性，对此，答案是不言自明的。惟有那些（通过上述手段）正确利用这种属性的人，才知道如何恰当地利用它。不过，今天的情况却完全不同了：所有权赖以存在的特征，正存在于人格之中。这样，便产生了一个问题：如果要让人的神圣性质能够合法地传递给物，那么物与人之间究竟要维持一种什么样的联系呢？因为占有就是由这种传递关系构成的。

解答这个问题的唯一途径，就是去研究获得财产的各种各样的手段，并试图把本原或几个本原分离开来，寻找它们在我们的社会结构

中赖以存在的基础。获得财产有两种主要方法：或者通过契约，或者通过继承。无疑，如果我们把自己限定于这两种方法，倒是比较简单的做法。除此之外，还有赠予或捐赠，以及代代相继的占有等。在这个意义上，能够起到重要作用的赠予，就只是由遗嘱或遗产决定的遗赠，既然它们与继承有密切的联系，我们就由此来解决这个问题。对代代相继的占有来说，尽管它可以作为很有趣的历史研究的对象，但对理解今天各种不同的财产形式来说并没有多大帮助。我们成为所有者的两种主要方式，就是通过契约实现的交换，以及继承。通过后者，我们获得的是这些现成的财产；通过前者，我们创造了新的所有权对象。人们或许会说，这种归结为契约的东西只能是劳动的产物，因为只有劳动是创造性的。不过，劳动本身只是某种体力的消耗：不能创造物。物只能当作劳动的酬劳；劳动不能从一无所有中创造出物；物既是劳动的耗费，也是劳动赖以存在的条件。所以，劳动只能通过交换的方式来实现财产，而所有交换无论是显在的，还是潜在的，都是一种契约。

对于我们所具有的这两种财产来源来说，乍眼看来，有一种似乎与我们已知的财产赖以存在的原则有冲突：我所说的是个体财产。事实上，个体财产的起源是个体所有，并且是惟个体所有。确切地说，来源于继承的财产是从其他个体那里得来的。这种财产用不着他的参与就能够形成，也不是他的创造；所以他只能与这种财产建立非常外在的联系。我们已经看到，个体财产与集体财产之间存在着冲突。继承是集体财产的延续。当家庭这种原来共同的所有者瓦解的时候，原初的共同占有会以另一种形式存续下来。每个群体成员都享有他人财产的这种权利，就像不动产一样，在他人的一生中都可以得到控制。每个人都能够各自享用他的占有物；不过，从真正的占有者将要死去的时候起，原来共同所有者的权利就会重新获得其所有的力量和效力。这样，继承权就确立起来了。长期以来，家庭共同的所有权都非常强烈，并受到尊重，尽管家庭不再以共同体的形式生活，但这种权利依然对立于现实的持有者，使他不能通过遗赠、遗嘱或其他方式处置其财产。他只有一种享有生活利益的权利：惟有家庭才是所有者。不过，既然家庭解体了，它就不再能够以集体的形式实施这种权利，而死者最近的亲属却获得了这种权利。所以说，继承所维系的是在我

们今天的伦理中已经不再起作用的古老概念和仪轨。当然，光凭这一事实，我们还没有理由认为它注定会消失。有时候，当我们需要的时候，我们还会保留这些成分。过去始终潜藏在现在的背后，尽管它有可能换了个模样。每一种社会结构都充满了这些吊诡。我们不可能抹除曾经有过的东西，过去也是一种挥之不去的实在。最早的社会形式为最近的社会形式提供了基础：其中，常常会有一种被保存下来的连续性，从某种意义上说，留下来的古老形式也会滋养新的形式。上述观念，足以说明获得财产的两种主要过程，其中，继承已经逐渐丧失了它的重要性。所有这些都告诉我们，通过分析契约权，我们可以发现未来的财产制度赖以存在的原则。那么，就让我们开始进行这样的研究吧。

关于契约

对大多数人来说，契约的概念是一种非常简单的操作，可以认为是所有其他社会事实都源此而成的首要事实。这就是社会契约论的基础观念。把同一共同体中各个个体统一起来的社会约束关系的最明显的例子，必然或应该是契约的例子。如果我们这样把契约当作一种最早出现的现象，要么是时间上的，要么像卢梭所说的那样是逻辑上的，那是因为契约概念似乎是自明的。看起来，我们无需结合与之有关的其他概念去解释它。法学家也往往根据同样的原则进行推断。这样，他们就会把源于人的、作为社会事实的所有义务的起源都追溯为某些法律分支或契约。所有其他严格说来不是来源于这些分支或契约的义务，在确切的意义上，也被当成了这两者的变体。于是，准契约理论也就借此形成了。例如，我们用它来解释源于管理他人事务的义务，或源于债权人收到多于他应得之款项这一事实的义务。契约观念本身似乎也是发人深省的，只要这些不同义务的起源要素符合严格意义上的契约，也就是说，只要它被确立为一种契约，那么它本身似乎就不再有一丝含糊不清之处了。然而，再没有比这种表面上的明晰性更带有欺骗色彩的东西了。契约远不是一种早期起源的制度，直到相当晚近的时期，契约才发展出来，以前根本不存在。契约也不是那么简单的东西，它极其复杂，我们很难看清楚它是怎样形成的。最重要的，就是我们首先必须了解这一点。要搞清楚这一点，我们开始就得确定契约约束关系本身是怎样构成的。

首先，法律意义上的道德约束关系是由什么构成的呢？这一术语适用于由公共意识构想出来的一种关系，这种关系是存在于两个主体之间的关系，既可以是个体的或集体的，也可以是这些主体与物之间的，其特性是，其中的一方至少对另一方拥有某种权利。一般而言，权利总要有双方的基础。不过，这些交互权利并非是必不可缺的。在法律上，奴隶就归主人所有，但奴隶并没有对主人拥有权利。这种约束关系有两个不同来源：（1）或者来源于关系中物或人存在的一种

状态或条件，在这种状态或条件中，这些物或人（暂时地或永久地）在特定环境中具有某种性质，并借助公共意识拥有某些已经获得的特性。（2）或者来源于另一种尚未存在的物或人的状态，但双方都欲望和想要这一状态。在这种情况下，并不是状态或条件所固有的性质带来了权利，而是人们希望或渴望达成状态这一事实带来了权利。在这种情况下，权利仅仅在于实现人们渴望达成的状态。所以说，正因为我出生于某个家庭，起了某个名字，我才会对某些与我有关的人负有义务，或者对某些我必须监护的人负有义务。正因为某种物已经通过法律手段纳入到我的世袭财产之中，我才能拥有占有此物的权利。正因为我占有了带有某种情境特征的地产，我才会享有凌驾于邻人地产之上的地役权，如此等等。在所有这些情况中，只有名副其实的事实，才能形成我享用的权利。不过，我也可以与房主达成协议，让他把财产租借给我，并按照协议规定的某些条款每年返还一笔钱给他。在这种情况中，我这一方只是具有意志，想占用这些财产，并支付许诺的金额，而另一方的意志会在双方同意这笔金额的情况下，交出他的权利。这里只有意愿或意志的状态，可是这种意志状态足以带来义务和相应的权利。“契约”的说法指的就是由此形成的约束关系。很明显，在这两种对立类型的两极之间，有无数中介联系。问题的关键就在于我们必须细致考察这两个极端，从而更好地把握其中的对立之处。实际上，全部分歧也是相当惊人的。一方面，依据法律我们获得了适当形式的关系，这些关系来源于人或物的地位，或是其中潜藏着的转变；另一方面，依据法律形成的关系，也来源于通过共识去改变这一地位的意志。

这一定义即刻揭示了契约约束关系的起源不可能很早。实际上，如果物或人没有在法律中获得一种地位，并由此形成这些义务，人们的意志就不可能达成共识，确立契约义务；问题不过是要改变地位，为既有的关系添上新的关系。契约作为这些变化的来源，必须得有法律中的最初基础，而这一基础的起源却有所不同。契约是所有权转移和完成的主要工具，其本身不能构成契约权赖以存在的首要基础。这意味着，至少要有两个法律实体已经完全构成，而且要有充分的能力，它们之间建立了关系，而这些关系改变了它们的构成因素：即属于某人的某物转移给另一个人，或者相反。

例如，有A和B两个家庭。一个女人离开A，到B的一个男人那里，在某些方面变成这个群体不可分割的一部分。这样，在家庭的范围内，就已经发生了变化。如果这种变化是通过和平的方式产生的，相关的两个家庭达成共识，那么我们就以或多或少的原初形式得到了婚姻契约。也就是说，婚姻必然是一种契约，其前提是还没有形成契约关系的既定家庭结构。这乃是证明婚姻的基础是家庭而非相反的又一证据。如果我们假设乱伦并没有始终受到禁止，每个男人都可以与自己家庭中的女人结合，那么性关系不会包含真正意义上的人或物的转移。婚姻契约也就不会形成了。

所以，我们的观点得到了验证：契约的约束关系并非是最早时期的产物。同时，我们能够很容易看到，它是怎样在晚近时期才被创造出来的。那么这些约束关系，换言之，这些来源于人或物的状态或状况的权利和义务究竟是从哪里产生的呢？实际上，它们来源于一方或另一方的神圣属性，来源于它们直接或间接被赋予的道德声望。早期的人认为自己处于自身群体义务的约束下，因为在他的眼里，这个群体是至高无上的神圣事物。如果他承认他对构成群体的个体也负有同样的义务，那是因为整体某种神圣不可侵犯的性质传递给了部分。同一氏族的所有成员，都拥有据说这个氏族源生而来的神圣因子。这样，他们便带上了神圣符号的标记，必然会因此而受到保护，他们的死亡也会得到复仇，等等。我们也看到，如果权利的起源是物，它就是从物的神圣本性中派生而来的；我们不必对此再重新讨论了。所以说，所有来源于个人或其物权身份的道德和法律的关系或纽带，都会以某种自成一类的形式存在，要么是主体所固有的，要么是客体所固有的，并且要求得到尊重。可是，这种性质怎么单单就存在于意志的倾向中呢？在想要某种东西、或想要某种关系的意志行动周围，究竟存在着什么，究竟能够存在什么呢？它竟然能够迫使这些关系产生实际的效果？

首先，让我们看看这样的观念：两种意志基于共同目标所达成的同意，具有使这一目标能够对每一方都产生约束作用的特性。这里，我们看到了一场重要的法律变革，法律在其历史上发展到了一个极其先进的阶段。当我决定采取某种方式行动的时候，我通常会根据我的

决定自由行事。那么，为什么来自两个不同个体的决定会形成一种更强大的约束力，只是因为他们达成共识了吗？在我所认为神圣的存在面前，我应该止步，根据我认为他具有的品质，以及他由此在我心中激起的崇敬感，无论如何，我都应该避免接触他或改变他的地位，这是可以理解的。处于同样地位的物也是如此。一种意志行动，或一种决定，仅仅是保持一种可能性：确切地说，这并不是一种通过某些方式被物质化或具有有效性的物。可是，不存在的物，或只在观念领域中存在的物，怎么就能够在这种程度上对我产生强制作用呢？我们可以说，所有要素本来都应该介入我们的意志之中，并带有一种强制的性质，而我们在分析它的时候，却无法从其中发现这种隐藏的性质。所以，契约的法律观念，也就是契约约束关系的法律观念远远不是自明的，必须经过长期的努力才能确立起来。

实际上，社会只能非常缓慢地经过纯粹意义上的法定权利的最初阶段，并在其上添加一种新的权利。只能通过法定权利的渐进变化，经过依次的阶段接近新的权利。这种发展可以通过各种各样的途径，但其主要途径如下。

一般来说，新制度为了自由发展其自身的模式，开始的时候都把旧制度作为它的典范，只能逐步与这些旧制度分开。契约权的功能就是改变人的地位；可是，要做到这一点，就必须根据法定权利的模式来构想权利。依据人们已经获得和确立的状态而把人格联合起来的约束关系，就取决于这种状态。所有这些的前提，就是这些人必须拥有共同的属性，使人们能够相互尊重。确切地说，同一氏族或家庭的成员彼此负有义务，因为他们被认为拥有同样的血肉。这并不是说这种身体关系本身具有道德的效力。而是说血液是与其混同在一起的神圣本原的载体：同样的血液分有同样的神，具有同样的神圣性质。通常来说，继嗣仪式就是把几滴血注入继承者的血管。所以，当人们觉得需要创建有别于其家庭地位本身所构成的纽带的时候，换言之，这一纽带由他们意志来决定的时候，他们就理所当然地把这些纽带想象成与自己所熟悉的唯一纽带相类似的纽带。尽管两个不同的个体或群体之间不存在自然的纽带，但他们却可以为了某个共同目的达成共识，彼此结合起来：为了使这一契约具有约束力，他们必须带来物质血缘

关系，人们认为这种关系才是一切义务的源泉。他们把血液混合起来。比如说，契约双方会把手伸入盛有双方少量血液的坛子里，让它从中再吸收几滴混合的血液。

罗伯逊·史密斯（Robertson Smith）在“血缘契约”名义下研究的正是这一过程；今天，它的性质以及世界普遍性已为人们周知。双方通过这种方式变得彼此负有义务，或做出许诺；在某些方面，这种关系是他们意志行动的结果；其中有一种契约要素；但是，只有采取通过契约形成的关系形式，这种关系才会获得完全的效力。可以说，两个个体构成了一种人为群体，这个群体所依赖的纽带类似于每个人所属的自然群体的纽带。还有其他方式，也是殊途同归。食物制造血液，血液创造生命；吃同样的食物意味着融为一体，或是共享生命的同样资源；它意味着产生相同的血液。从最古老的宗教直到基督教，所有宗教的圣餐仪式都要弄开面包，我们由此可以看出它的重要作用。人们共同吃相同的圣物，这样也就共享同样的神灵。参与的人通过这一行动而立下誓言。定下契约的两人通过共饮一杯酒、同吃一碟食物，或甚至是共享一顿饭，都能够同等地约束自己。在许多婚礼习俗中都可以发现共饮一杯酒的行动。通过共同饮酒来立约的仪轨可能具有同样的起源，握手也是如此。

在上述例子中，我们发现个人身份的约束关系能够为已经开始发展起来的契约约束关系提供一种模式。不过，物权身份的约束关系也服务于同样的目的。我对某物所具有的权利和义务，取决于该物的状态和条件，以及它的法律地位。如果它构成了另一个人的世袭财产的一部分，我必须尊重它；不过，如果它将成为我的世袭财产，我就必须恢复它，或交出它的等价物。既然如此，我们就可以设想有两个个体或两个群体希望进行一次交换，比如说，把某物换成其他的物，或一笔钱。当事人一方交出物；只有借助这种行为，得到物的一方才会发现自己承担着一种义务，即交出该物的等价物。这就是我们所谓的要物契约的起源，换言之，只有真正交付或交出某物，这种契约才能形成。我们知道，要物契约不仅在罗马法和日耳曼法中占有一席之地，在我们自己的古代法国法中也有。即使在今天的法律中，我们依然可以找到其非常清晰的痕迹。正因为有这样的起源，所以人们才会

有支付定金（arles）的习俗。人们不再提供交换本身的对象，而只是其部分价值或某些其他对象。通常来说，某种没有价值的物就足够了，比如稻草或日耳曼法中所使用的手套。被接受的物品会使接受它的一方成为另一方的债务人。随着时间的发展，做出提交对象的姿态就足够了。不过，正如我们所看到的那样，血缘盟约或要物契约都不是确切意义上的契约。因为就这两种情况来说，义务并非来源于达成共识的意志的有效性。其本身并不具有任何约束力。它们必须在此之上，涵盖人和物的某种状态和条件，实际上，正是这种状态而不是缔约意志，才是造就这种约束关系的主要原因。在血缘盟约的强力作用下，如果一个人发现自己通过收养或被收养的方式对其亲属负有义务，那也不是通过许诺来实现的，而是因为盟约有力量使他们具有同样的血。在要物契约中，如果我负有的债务相当于收受物品的价格，那也不是因为我已经立约，而是因为这一物品已经成为我的世袭财产，因为它在法律上已经获得了某种地位。所有这些仪轨都不过是获得与契约几乎一样的结果的许多方法，不能只依赖契约自身。我们必须再次重申，构成契约的要素，是与之有关的各种意志所宣布的共识。除此之外，还必须有某种其他要素：必须确立没有任何中介的物或人的状态或条件，而且能带来法律上的效果。只要还有一种中介存在，就不会有真正意义上的契约。

不过，我们还有接近真正契约的另一条途径。意志只有把自己宣布出来，才能对这一约束关系产生影响。宣布是通过言辞实现的。言辞中总有某些真实的、自然的和活生生的东西，可以被赋予一种神圣的力量，从而敦促和约束那些已经说出这些话的人们。只要人们能够在仪式形式或某些仪式条件中把这些话说出来，就足够了。借助这种特殊的做法，这些言辞获得了神圣的属性。赋予其神圣性的一个手段就是誓言，或者是乞灵。借助这种办法，神圣存在会变成交换诺言的保护人。只要按照这种方式发生交换（即使没有完全达到执行阶段），在众所周知的非常严酷的神圣刑罚的威逼下，这一诺言也会成为强制性的。例如，每个契约当事人都会说出一些能够约束自身的言语，提出一套针对自身的程式，表明倘若他没有履行他的许诺，就会受到某些神灵的诅咒。通常说来，所有类型的祭祀和巫术仪式都会进一步强化这些已经说出来的言辞所具有的强制力。

所以，看来这就是所有具有正规且庄严的形式性的契约的起源。这些契约其中的一个性质，就是只有契约当事人通过一种庄严一致、不可撤消的程式做出许诺，才会具有约束力。这样的程式是约束性的。这是一种特殊的标记，我们借此可以识别巫术和神圣程式所具有的主要性质。司法程式只是神圣形式和仪式的替代物。一旦某些明确的言辞以一种明确的顺序安排好，就能够产生一种道德影响，如果言辞有所不同，或仅仅按照不同的顺序说出来，就会失去这样的道德影响，我们可以确认，它们具有或已经具有了一种神圣的意涵，它们的特殊力量也是从这种神圣根源中派生而来的。因为只有神圣的言辞才能对物和人产生这种作用。尤其在罗马人那里，有一个事实可以清楚地说明，契约的起源具有一种神圣性质：这就是圣誓（sacramentum）的习俗。当契约当事人双方对他们相应的权利和义务的性质持有异议时，他们就会在寺院中存一笔钱，而且钱的数量也会根据争议的重要程度而变化：这就是圣誓。如果有人食言，他积存在那里的钱就会被没收。这意味着，他必须为神的利益交付罚金，人们认为他的所作所为是对众神的侵犯。所以，这些神都是契约的当事人。

现在，我们可以看到，契约观念的发展有多么缓慢。血缘盟约和要物契约都不是真正意义上的契约。庄严的立约或缔约都很接近契约。因为在这种情况下，只要各种意志通过伴有神圣程式的言辞被宣布出来，许诺就是神圣的。甚至在这种情况下，许诺的道德价值也不是通过意志所取得的合意来实现的，而是通过人们所采用的程式来实现的。缺少了庄严仪式，就不会有契约。在下一讲中，我们将会看到契约权在获得今天这一地位之前所经历的各个阶段。

第十六章 契约关系的道德（续）

在上一讲中，我们已经看到，社会想要提出合约或契约的概念，有多么艰难啊！所有权利和义务都来源于物或人的存在状态；不过，在确切意义上的契约中，这只是一种被单纯构想出来的状态，还不能作为义务的基础。除了意志被宣布出来以外，它不会获得或提供任何东西。可是，这种宣布怎样才有可能对形成它的意志产生约束作用呢？我们是否可以说，契约中存在着两种相关的意志，它们通过某种方式相互产生约束作用呢？它们通过某种形式结合起来，而且这种结合不让它们为所欲为呢？不过，另一方契约当事人所做的履行某些条款的诺言（我这一方也履行某些其他条款），是怎样促使我遵守我的诺言，反过来说对方也必须遵守他的诺言呢？这并不是因为另一方本身已经向我发了誓，我对他的许诺具有某种程度的约束性。一方的许诺与另一方的许诺并没有什么性质上的不同；如果任何一方的许诺本身都没有能够对意志产生强制作用的道德权威，那么双方就不会取得共识。而且，即便为了达成契约，也无需对相互履行契约的过程做出许诺。也许还会有单方面的契约存在。例如，有担保人的契约和赠礼就没有任何交换。在这种情况中，如果我宣称我将给某个特定的人一笔钱或某件东西，我就必须履行我的诺言，虽然我在交换中从未得到任何东西。所以，就这一情况来说，只有我宣布了我的意志，而没有任何相互之间的宣布能够约束我。那么，它是怎样获得这样一种特殊的力的呢？

只有通过非常缓慢的进程，各民族人民才能达到这一阶段：即为这样的意志宣布赋予道德力和法律力。当财产的交换和转让越来越频繁，人们开始发觉有必要建立契约关系时，才会有各种权宜之计来满足这样的需要。新的权利还没有确立起来，人们就尝试用法定的权利去适应这些新的需求。这便是人们所采纳的原则。一旦契约当事人达成共识，就产生了物或人的状态或条件，并随后进一步履行着各种义务。例如，契约当事人一方要履行他曾许诺的条款。所以，人们总会

得到或确立某些用来约束另一方当事人的东西。卖方交付了物；在这种情况下，已经转化为买方世袭财产的物，便会要求他去履行义务：依据原则（任何社会都接受了这一原则，只不过不同社会遵守的方式有所不同），任何人都不能损人利己。或者说，一旦共识的条款确立起来，契约当事人就会让自身遵循一种过程，在他们之间确立一种自成一类的亲属关系；然后，这种已经获得的关系就会在两者之间引入一整套权利和义务体系。

意志共识的结果，就是借助上述两个过程，人们在法定权利中引入了一种变化，由此产生的约束关系也就具有了契约的性质。不过，这些约束关系并不是意志共识的产物，就此而言，依然不存在真正意义上的契约。在这两种情况里，合意本身并不具有强制性的权力；至少可以说，除非借助某种中介，它尚不能形成权利。契约是物或人格获得的一种状态，它基于没有任何中介的理解而产生出法律效果。只要契约还没有得到履行，或至少有一部分没有得到履行，只要契约当事人还没有把他们的血液混合起来，还没有围坐在同一张桌子旁，他们就仍然可以随意撤消他们的决定。这样，单纯宣布意志就没有什么效力可言了。人们利用法定权利就几乎达到了契约权利的效果，但这种权利到目前为止还远没有形成。

然而，人们还有另一种接近契约权利的途径。无论这一过程如何，意志只有通过向外界宣布自身，向外界阐发自身，才能够约束自身。它们必须让人们了解，只有这样，社会才能为它们赋予一种道德的意涵。这种宣布或外部呈现是借助言辞来实现的。言辞中有一些真实的、自然的和活生生的东西，可以被赋予某些神圣的力，一旦它们被宣布出来，就会对宣布它们的人产生约束和强制力。根据某种仪式形式或仪式条件把它们说出来，就足够了。这样，它们就是神圣的了。我们完全可以想象，一旦我们认为这些言辞具有这样的神圣性，我们就会对说出它们的人产生尊重感。它们与那些本身就是权利和义务对象的人和物具有同样的威信。所以，它们也是义务的一种起源。能够为其赋予这种性质以及这种约束力的手段，就是誓言或对神圣存在的乞灵。通过这种方式，这一存在便成了人们提出或交换诺言的保护者：他是在场的，可以把自身的某种东西以及他所激发出来的情感

传递给这些诺言。谁要是违背了它，谁就触犯了神，谁就会遭到他的报复，也就是说受到神的惩罚，对信仰者来说，这些惩罚似乎是确切无疑的、不可避免的，就像后来那些被送交法庭的人一样。在这些情况下，一旦契约当事人的嘴中说出了这席话，这些言辞就不再是他自己的，会成为外在于他的某些东西，因为它们的性质已经发生了改变。这些言辞是神圣的，而他本人则是凡俗的。所以，这些言辞已经超出了他的自由意志之外：尽管它们来源于他，却不再取决于他。他不再能够改变它们，而必须履行这些说法。誓言也是一种传递给言辞的手段，也就是说，将我们在所有道德之事中看到的那类超越的东西传递给人的意志的直接呈现。我们也可以说，言辞从说出它们的人那里脱离出来，形成了某种新的东西，然后强加给说出它们的人。

看起来，这确实是具有正规且庄严的形式性的契约的起源。契约的特征之一，就是除非人们已经宣布了某种约定的程式，否则这些契约就是无效的。我们决不能回避这一特征，否则契约就没有约束力。巫术和神圣程式的本质特征，可以通过这种标记来确认。当某些按照既定顺序安排好的明确的言辞被认为具有某种力量时（即使是最轻微的变化，也会失去这种力量），我们可以确信，它们具有或已经具有了一种神圣的意义，它们已经从神圣本原中获得了它们的特权。因为只有圣言才能对人和物产生这样的作用。司法形式主义只不过是神圣形式和仪式的替代物而已。

对日耳曼部落来说，用来描述缔结庄严契约行为的词，是adhramire或arramire，可译成履行可靠的誓言（fidem jurejurendo facere）。在其他的地方，我们发现这可以与宣誓（sacramantum）结合起来：“在宫殿履行的誓言”（Sacramenta quae ad palatium fuerunt adramita）。adhramire就是在誓言中立下庄严的诺言。罗马初期的口头合同（stipulatio）很有可能具有相同的性质。这是一种口头（verbis）达成的契约，也就是说，是通过程式确立而成的。任何了解罗马法在何种程度上具有神圣性和祭司性的人，都不太会怀疑这些言辞（verba）首先是一种仪式程式，可以为许诺赋予一种神圣性质。确切地说，当这些程式在祭司面前被宣讲出来，就有可能获得神圣基础。这样一些庄严的言辞不就是誓词吗？

即便不总是如此，也有可能会经常出现这样的情况，口头仪式不足以使互换的言辞具有神圣性，不足以使这些言辞成为不可撤消的；所以仍需采用某些实际操作的仪式。这非常类似于“神钱”（denier à Dieu）的起源。一旦契约当事人双方达成交易，一方会交给另一方一笔钱。这既不是一种分期付款，也不是定钱，一种价格上的定金（arles）或抵押金，而是当事人一方额外支付的一笔钱，不属于最后支付的总额。所以，看来不可能把这笔钱当作契约的部分履行，就像我们在要物契约中所看到的那样。它必定具有某种意义。它一般用于宗教仪轨，这从它的称呼中就可以看得出来：神钱。难道这就是在契约中以某种方式来供奉神祇，使神也成为约定当事人的某些献祭的遗存吗？这种情况似乎和嘴里说出来的话一样，是用来乞求神灵保佑的非常有效的方式，因此它对人们已经做出的许诺能够起到约束作用。

用麦秆（festuca）举行的仪式也许有同样的情况。在上一讲中，我们似乎从这样的仪式中发现了要物契约的遗存。可是，我们错了。事实上，我们并没有理由相信，这种仪式与要物契约一样古老，我们也没有证据表明它来源于这种特殊的形式。还有一个事实可以用来反驳把这两者联系起来的做法，即麦秆可以用来使已经达成契约的约束关系变得神圣不可侵犯，但移交它的并不是未来的债权人，而是未来的债务人。这种情况与要物契约中已经得到全部或部分履行的移交不同，因为债务人单方的履行仍然需要得到彻底的贯彻。这样的步骤并不能产生将债权人维系于债务人的效果，而只能将债务人维系于债权人的身上。最后，罗马人口头达成的庄严契约通过空洞的程式，形成了口头合同的说法。口头合同（stipulatio）的说法来源于stipula，也就是麦秆的意思。“当老者们要承诺什么事情时，就把受众握持的麦秆折断”（Veteres,quando sibi aliquid promettebant,stipulam tenentes frangebant）。直到相当晚近的时期，人们还普遍使用着麦秆。这意味着，麦秆与庄严的口头契约有很紧密的联系。这两套程序似乎密不可分。我们很难说出这种仪式的确切含义。有证据表明，它指的是债务人向债权人的效忠之举或纳贡，对债务人有约束作用。这使债务人法律身份中的某些东西传递给了债权人，构成了后者的某些权利。使我们相信这种解释是正确的理由，便是能够在中世纪取得一席之地的这种程序的本性，而中世纪恰恰是早期阶段的延续。实际上，麦秆很

难在法兰克时代存活下来。某种手势已经取代了它的位置。当把某种带有许诺性质的东西提供给某个特定的人的时候，未来的债务人已经由债权人来支配了。凡是人们做出单方面的诺言，或立下誓言（按经宣誓）的时候，都要把手放在神圣遗物上，或把手举起来（难道这不是靠苍天作证吗？）。用不着说出这些手势的神秘性质，我们就能够体会到神圣的存在，因为我们有时候依然在使用这些手势，甚至在我们自己的时代；无论如何，这些意图都无疑会形成一种约束关系。特别是在这两种具有极其重要意义的契约中，我们都发现了这一点。首先，封建契约就把人们维系在了他们的主人身上。人们若表明忠心，就得跪在地上，把他的手放在主人的手中立下誓言，宣誓效忠。在婚约中，我们也可以发现同样的仪轨。那些立下婚约的人必须携手举行婚礼，天主教婚礼仪式至今还依然有这样的痕迹。我们也很清楚，婚约是带有约束性的。

当然，我们今天不再能够准确地说出为这些仪轨提供基础的宗教信仰是什么了。不过，我们可以从这些比较中得出某些一般的意涵。行按手礼或是携手，已经代替了移交麦秆的举动；所以说，两者的意义相同，意图也相同。无论如何，行按手礼都是众所皆知的举动。所有宗教都有这样的姿势。当牧师要祈福某一对象或使其变得神圣的时候，就把手放在它们上面。当一个人洗脱罪行的时候，也会把他的手放在他将要献奉的牺牲上。他身上或他的人格中留有的一切卑劣或罪恶的东西，都会离开他，传递给畜生，与其一同毁灭。在另一种情况中，借助同样的步骤，用来供奉给神的牺牲逐渐代替了供献它或使它被供献的人。这样，无论人格的全部，还是人格某些特殊的部分就呈现给了人的心灵，具有了被传递的或可被传递的属性。很明显，这些仪式的功能产生了这种类型的传递作用。当然，如果我们对应今天的观念来检验它们，我们就会只倾向于看到各种符号，以及能够为契约约束关系提供寓言形式的方式。不过，通常说来，习俗刚开始并不具有符号的特征；符号系统所表现的只是当人们失去习俗之原初含义时出现的衰减趋势。习俗的发源靠的是社会关系的能动因素，而不是符号；它们形成了这些关系，直到后来，它们才衰减成为单纯外在的和物质意义上的意涵。众所周知，这种以要物契约为基础的转移是一种物的转移，只有这样的转移，才会形成契约，使契约获得自身的约束

力。只有到了很晚的时候，它才变成仅仅为契约存在提供物质证明的手段。就我们刚才考察的习俗来说，也适于同样的情况。我们也有理由把所有这些与血盟联系在一起。它们也具有以道德人格的名义来约束契约当事人的效力。握手（Handschlag）的起源也许同样如此。

所以，这样的契约是由两类要素组成的：语言内核即程式，以及外部仪式。这种类型的契约与确切意义上的契约更接近，而不是与要物契约更接近。的确，对合意来说，还必须通过各种中介过程取得法律上的效果，不过即便如此，与之有关的意志也会直接受到这些特殊过程的约束。实际上，上述相互渗透的过程并不包含实际执行，甚至也不是在某种意义上契约打算实施的东西。无论在庄严仪式上做了些什么，当事人双方做出的许诺依然需要得到完全兑现，即便人们已经遵行了仪式。双方只有立下诺言，而且惟有这些诺言才能认定契约当事人双方。而要物契约则不同，因为当事人双方中的一方已经完全或部分地履行了他的诺言，也就是说，在与之有关的两种意志中，有一个意志已经不再具有意愿状态，因为它已经达到了目的。当然，血盟也有同样的优势。不过，我们很容易看到，这种非同寻常的复杂仪式只能用于重要场合，而非日常生活的小事。人们不可能用它们去认定日常的买卖活动。除了用它们去构造某种永久性的协作群体以外，很难再使用它们。

具有庄严仪式的契约很容易适应随时间的推移而形成的进步。从某种程度上说，能够掩蔽自身的外部仪式逐渐淡化消失掉了。在罗马，这些进步早在古典时期就已形成。口头合同的外在性形式只不过是逝去时代的回声；只有学者们才会从人们的习俗和当下的传统，或者是词源中找到它们的痕迹。不过，它们已经不再是使口头合同行之有效的必要条件。它的构成仅仅是契约当事人双方根据宗教细节宣布的神圣不可侵犯的程式。在基督教的影响下，现代社会也出现了同样的现象。教会越来越使誓言成为契约必要和明确的条件，而不再需要更多的形式性。这样，意志达成的共识与能够把这种共识转化为事实的义务之间的中介过程便日渐衰微了。既然言辞是意志的直接表达，它们作为合意本身的外部条件，依然只是程式得以明确界定的特征，上述合意必须借助这种程式表达出来，这种程式也由此拥有了特殊的

力量和属性。当这种力量消失的时候，就不再有任何像上述契约所采用的语言形式那样的持续规定，这样，确切意义上的契约，即合意契约便出现了。

这就是契约发展的第四个阶段。那么，契约怎样才能达到这一阶段，即彻底丢掉这种最后的外部要素或因果要素呢？这样的结果是由几个因素造成的。

首先，当贸易中的交换在数量上和种类上骤然增加的时候，人们很难在庄严契约的实践中贯彻其空洞的形式性。新的贸易关系是通过契约方式确立起来的，而被传统奉为神圣的固定程式很难满足这样的要求。法律过程本身为了符合社会生活，必须变得更加灵活。当买卖每时每刻都在不断发生，贸易根本无法停顿下来的时候，人们不可能要求每个买主和卖主都立下誓言，或求助于某些人们制定的明确程式，等等；这些关系日常性、连续性的特点不可避免地会从所有庄严的仪式中摆脱出来，很自然地会寻求某些手段去减少或淡化形式性，甚至干脆将其彻底丢掉。不过，这样的解释并不充分。因为这些手段是必需的，我们不能据此说我们发现了这些手段。我们可以看看，当人们发现它们是必需的时候，它们是如何呈现于公众精神中的。人们需要制度这一单纯的事实，并不意味着制度是某一特定时刻无中生有的结果。制度必定是由某种事物构成的，也就是说，通行的观念必须允许它产生，既存的制度也绝对不能唱反调，相反，所有这些应该为其提供所需的材料，促使它的形成。所以，说合意契约是经济生活发展的要求，是不充分的：公众的心智也必须做好准备，把它想象成可能的事物。直到这个时候，契约义务似乎还依然只是规定明确的仪式或物的实际转移所造成的结果。然而，在观念领域当中，已经产生了一种变化，这种变化允许契约义务获得一个与众不同的起点。这就是在所有这些变化中，最后阶段是怎样出现的。

那么，究竟是什么因素一开始就与合意契约的观念格格不入呢？是这样一种原则：似乎法律规定的任何义务都只能来源于物或人的存在状态。这一原则本身是不可辩驳的。每一种权利都有其存在理由，这理由仅仅存在于某种得到明确界定的物中，也就是说，存在于确定

的事实中。可是，人们单凭宣布意志，难道不可能满足这样的要求吗？绝对不能。确切地说，如果人们依然认为可以随意撤消意志的话，宣布意志也不能满足这一条件。因为既然人们无法认识到意志在哪一个取向上最终能够呈现自身，那么意志就不能等于既定的事实；我们也不可能明确地说出意志曾经是什么，将会变成什么样子。所以，从意志中我们得不到任何明确的东西，权利也不能从中派生出来。但是，我们可以设想，契约当事人的意志可以通过一种不可撤消的方式说出来。在这种情况下，意志将具有既定事实的所有特征，这是一种已存在的事实，能够带来同样的结果，因为它是无法撤消的。我答应卖给或借给你某件物品，在这种情况下，一旦我做出了许诺，就不再有翻悔的权利或手段。如果我这样做了，就会通过这样的行动在你的心中唤起一种得到同样决定的心态，并符合你有理由确认我的行动的确定性。你期望，并且合法地期望诺言得到履行。你有权认为这种行动将要发生，并由此采取行动或可以采取行动。你可以根据这种合法的确定性做出某种决断，或决定进行某种买卖。如果我突然取消或剥夺了你的这种确定性，我就严重地伤害了你，其程度就像在签定要物契约的时候我在把物品让予你以后再度收回一样；这样，我便给你的既存地位带来了变化，并使你基于诚意或给定言辞而可能订立的交易变得无效了。我们开始看到，道德与这种不正当的行为是格格不入的。

然而，在庄严契约中，我们上文所讨论的条件却可以得到满足；意志确实具有不可撤消的性质。许诺所带有的庄严仪式的特性，通过将意志神圣化，并使意志不再仅仅取决于我本人，赋予它这样的特性，尽管意志是发端于我的意志。这样，如果契约包含有交互义务的话，当事人就完全有理由期待我的言辞，或者相反。从道德和法律上说，他都有权利认为我们必须保守诺言。如果我不能做到这一点，我就将同时违反两种义务：（1）正因为我违背了我的誓言，所以我正在渎神，正在亵渎神圣，正在做受到宗教禁止的事情，正在僭越圣界。（2）我正在侵害他的占有，正如我侵犯了邻居的土地；我正在伤害他，或者有这样的危险。从这一刻起，个人的权利开始受到适当的尊重，个人不再受任何不正当的对待了。这样，在庄严契约中，能够把契约当事人联系起来的正式约束关系就成了一种双向的约束关

系：我的誓言使我受到了神的约束；我也对神负有义务，去履行我的诺言。然而，我同时也受同伴的约束，因为我的誓言已经从我的言辞中分离出来，并使之外在化，从而使我的同伴也像占有物那样占有了我的誓言。这样，就产生了双重的力量来抵抗对这种契约的破坏，部分是古代的和神的权利，部分是现代的和人的权利。

于是，我们便从某种程度上认识到，这些事物是怎样产生的。所有这些要素中的第二种要素从第一种要素中分离出来，并祛除了后者（如庄严的形式性），成为合意契约。繁忙生活的需要越来越减弱了仪式形式性的重要性。不过与此同时，信仰的弱化也越来越减少了这些形式性身上的价值，许多意义也逐渐消失了。这样，倘若庄严契约中剩下的只有从庄严仪式中源发出来的法律纽带，那么这种发展最终会造成契约权的真正退步，因为达成契约的许诺已经失去了所有基础。不过，我们也已经看到，还有另外一种契约形式存活了下来：即以个人权利为基础的契约。当然，第二类约束关系是第一类约束关系派生出来的产物；如果说这已经是一个既定事实，人们说出来的话已经具有一种客观的性质，已经从契约当事人的占有中摆脱出来，那是因为人们立下了誓言。可是，通过这种方式得到的这样的结果，是否可以通过其他手段达到呢？只要意志的宣布是不可撤消的，就足够了，也就是说，如果意志的宣布没有保留、隐藏或先决条件，简言之，如果它表现为不可撤消的，就可以了；从此时起，就像意志受到了庄严的形式性的保护，并同样具有一种约束力那样，就个体而言，它也会通过这种方式产生同样的效果。也就是说，合意契约由此形成了；所以，我们必须把它从庄严仪式性的契约中分离出来。这种仪式性的契约形式告诉人们，可以通过已经得到明确界定的步骤做出许诺，确切地说，这种已经得到明确界定的性质，是从仪式过程和礼拜仪式中产生的。这种性质从中分离出来的根源，恰恰是最初构成它，并使之与另一种根源发生关系的东西，于是，一种新的契约形式出现了，这就是真正意义上的契约。合意契约是一种通过庄严仪式而达成的契约，这种仪式所产生的行之有效的效果被保存下来，尽管取得这样的效果需要采取截然不同的步骤。倘若不存在通过庄严仪式而达成的契约，就不会有通过交互的合意而达成的契约概念，也不会有这样的观念：本来很脆弱、可以被任何人撤消的以名誉担保的说法，借此

得到了保护，并有了实质的意涵。要式契约只有依靠巫术和神圣的过程才能得到保护：在合意形式中，既定的言辞单纯借助法律的作用也可以获得同样的可靠性和客观性。如果我们理解了这种新的契约形式，我们就不再会依循意志以及宣布它的言辞的本性行事了：在言辞中，没有什么东西能够约束宣布它的个体。约束力和约束作用都是外在的。这样的综合是由宗教信仰带来的；一旦它形成了，其他的原因也会对它起到维护的作用，因为它服务于一种目的。

很自然，这是一个简化的过程，可以使这些事物更容易理解。形式主义体系并不是一朝一夕可以祛除掉的，新的原则也不能转瞬即成。只有通过极其缓慢的过程，通过我们所提到的双重作用，庄严仪式才会失去其基础：所谓双重的作用，就是经济生活的新需求，以及以这些庄严仪式为基础的概念逐渐模糊的趋势。只有通过上述渐进过程，新的规范才会冲破笼罩它的形式屏障。只有当人们有了越来越紧迫的需要，旧的传统作为反力而遭到削弱，才能最终实现这一点。这两种原则之间的冲突已经持续很长时间。无论是要物契约，还是要式契约都依然留有罗马契约权的基础，而且这种留存下来的权利只不过适用于某些情况而已。很显然，我们从中世纪也能够清楚地发现早期司法概念留下的清晰可辨的痕迹。

不仅如此，庄严的要式契约并没有完全消失。它依然在某种程度上应用于所有法规之中。上述讨论将促使我们理解这些留存下来的东西究竟相当于什么。庄严的要式契约对人们产生了双重约束作用；它把人们彼此约束起来；如果神也曾是契约的当事人，它也用神来约束他们；如果社会也介入到表现它的人之中，社会也对他们具有约束作用。进言之，我们也知道神只是社会的象征形式。所以，与其他契约相比，具有庄严仪式形式的契约能够更强有力地把我们约束起来。正因如此，当这些约束关系像婚姻一样，被赋予至高无上的重要地位时，我们就不得不为其所用了。婚姻就是一种庄严的要式契约，这不仅仅是因为宗教仪典能够为其提供证明，登记日期，等等。更重要的是因为它所带来的具有更高等级的道德价值的约束关系，不可能被当事人随心所欲的意志所打断。它的目的是，把居于更高水平的道德权威与已经形成的关系混合在一起。

第十七章 契约权（终）

归根结底，合意契约（通过交互的合意达成的契约）可以说是要物契约和仪式性的口头契约在发展过程中的聚集点和顶点。要物契约中有一种物的让渡，义务就是通过这种让渡形成的；如果我接受了你交给我的某件物品，我就成了债务人。在要式契约中，执行根本就没有发生；任何事情都是借助言辞完成的，通常还伴有某些仪式手势。不过，这些言辞是通过这样一种方式宣布的：它们刚刚为承诺人宣之于口，就变得外在于他了；它们在事实上已经脱离了他的控制；他不再对这些言辞产生影响；言辞就是言辞本身，他不再能够更改它们。这样，这些言辞就变成了确切意义上的物。不过，它们也是可让渡的；也可以像构成我们世袭财产的具有物质特征的物一样，通过某种方式转让出去，让渡给另一个人。这些今天依然通行的表达方式，例如向别人允诺，向别人发誓，都不仅仅是一种隐喻：事实上，它们与转卖，真正的转让是相应的。一旦我们说出了我们的言辞，它就不再是我们的了。在庄严的要式协约或契约中，这种让渡已经实现了，但是它所遵从的仍然是我们上文所提到的巫术——宗教过程，单凭这些过程，就可以使让渡成为可能，因为这些仪式已经为言辞，为许诺者的决定赋予了一种客观性。一旦该让渡摆脱了原来作为其条件的仪式，祛除了仪式，一旦该让渡单凭自身构成了整个契约行为，那么合意契约就形成了。只要要式契约成为一种既定的事实，这种分割和简化的过程就注定会自发地出现。一方面，我们看到，在促使交换过程变得越来越快的社会需求的压力下，口头或其他仪式性仪典逐渐从内部衰败了；另一方面，人们通过不同于这些仪典的其他手段，也能够恰当地产生要式契约所能产生的实际效果；用法律来宣布（如此呈现出来的）意志宣告是不可撤消的，就足够了：这种简化越来越容易得到认可，因为在时间的自然流程中，累积起来的仪轨已经丧失了大部分意义及其早期的权威性。诚然，如此简化的契约不会与要式契约具备同样的约束力，因为在后者中，个体受到的是双重约束——既受缚于契约之中的道德权威，个体之间也彼此约束。正是在那一时期，经

济生活需要通过某种减缓的过程来松解契约纽带结成的死结；如果要让建立契约纽带变得更容易，那么这些纽带就必须具备更世俗化的特征，为确立纽带而设计的行为必须摆脱仪式的庄严性的所有痕迹。把庄严契约保留下来，只在契约关系具有特别重要的地位的情况下使用，这就足够了。

这便是合意契约的原则。最后，我们可以总结一下，这种原则代替了要物契约的物质让渡，只是一种口头上的，甚至更确切地说是精神上和心理上的让渡，稍后我们将看到这一点。一旦它确立起来，就彻底替代了要物契约，要物契约就不再有其存在理由了。要物契约的约束力并不大，而且其形式也不必要的复杂和一般化。所以说，这种契约在我们今天的法律中已经没有什么痕迹了，而要式契约连同从要式契约中产生的合意契约却留存了下来。

这一原则一经形成，就会给作为制度的契约带来各种各样的变化，而这些变化也将逐渐改变契约的整个面目。

在与要物契约和要式契约体系相应的社会演进的阶段中，个人权利只在很小程度上能博得尊重。结果，在每个契约中，个人的有关权利也只能在很小程度上得到保护。当然，没有履行契约的债务人常常会遭到诸如鞭笞、拘禁或罚金等处罚。例如，在中国，他会受到一定数量的竹杖抽打；在日本也有同样的习俗；根据古代印度的法律，罚金则是一种刑罚方式。不过那时候，人们依然不知道规范是什么，真正的制裁只是敦促契约当事人恪守诺言，或赔偿损失，或因不能履行承诺而对另一方当事人造成的伤害进行赔偿。换言之，这一阶段的刑罚制裁只与契约有关，侵犯之举所违背的似乎只是公共权威：人们还没有考虑到契约对个体产生的影响。因为对私人的损失和伤害，还依然没有条款。

这样一来，债权人并没有得到什么保证得到他所支付的债务。无疑，我们在许多国家中都可以看到由这一情形造成的奇怪的习俗，尤其是印度和爱尔兰：众所周知，在印度，它有个说法，叫作“长坐绝食”（dharna）。为了强调清偿债务，债权人会一直守在债务人的门口不吃不喝，以死表示威胁，直到他得到满意的解决。倘若这种威胁发

展到严重的地步，绝食的人当然一定会坚持到最后，如果需要的话，甚至以自杀告终。马里恩（Marion）罗列了一长串敦促债务人的法律手段，并告诉我们说……“居于第四位的就是绝食过程，债权人守在债务人的门口，直到让自己饿死”……这种奇特的举动所达到的效果，是从与死者有关的信仰和情感中产生的。我们知道，这些信仰和情感会带来最大程度的畏惧。它们是生者无法摆脱的力量。在低级社会中，这种情况也经常发生，自杀具有一种血仇的性质。人们相信，一个人只有通过杀死自己，而不是杀死敌人，才能更有效地报复他的敌人。最重要的是，弱者可以运用这种复仇的办法来抗击强者。也许在这样的生活中，一个人面对某种强有力的势力无所作为。他无法通过尘世的复仇去对抗他的敌人，然而在置生死于外的复仇中，他却往往拥有一种更可怕的力量，或者从根本上说，这是一种不败的力量。对于真正意义上的长坐绝食来说，自杀很有可能具有双重目的：将债务人囚禁在他的房屋中，给门槛注入一种魔力，使门槛成为一种不可跨越的障碍。事实上，债权人恰恰就守在门槛旁，并在那里等死；所以在这个地方，一旦他的灵魂脱出他的躯体，就将重新回来。这个灵魂也就守护在门槛上，不让房屋的实际主人跨越一步。我们至少可以说，债务人只要跨出一步，就会有危险。所以，这俨然成了对房屋的抵押，一笔死后扣押的财产。

很显然，这种习俗说明债权人留下了自己的办法，以便得到满意的解决。而且，甚至在日耳曼人的法律中，他也不得不实行这种扣押财产的办法。当然，法律会要求债务人履行自己的诺言，可是权威却不能代表个体介入进来，甚至连帮个忙也不行。这是因为，契约所包含的特定的约束关系并没有含义明确的道德性质：只有合意契约才能具有这样的性质，因为在这样的契约中，关系的总和已经形成了。所以，从根本上说，适用于契约的刑罚制裁并不在于违约的债务人对某种法律分支的公共权威所做的补偿，而是保证当事人双方充分直接地行使他们已经获得的权利。

然而，这并不意味着只有制裁这种契约权的外部结构发生了改变。其内部结构也完全转换过来了。

起初，形式契约或要式契约也像要物契约一样只是单向的。要物契约中的单向特征来源于这样一个事实：契约当事人一方只是间接地执行契约；所以，他并没有受到另一方的约束。只有一个债务人（接受物的人）和一个债权人（提供物的人）。要式契约也同样如此，因为这一形式只涉及一个做出许诺的个人和一个接受许诺的个人。例如，在罗马，一个人问："你是否许诺过要做某件事，或提供某物？"另一个则回答说："我做过这样的许诺"。若要构建一种双向的约束关系，也就是说，若要在契约过程中实现一种交换，使每一方契约当事人同时成为债权人和债务人，就必须有两个彼此分离、相互独立的契约，因为每一方所扮演的角色是完全不同的。这里必须得有一个实际的转移过程。起先作为约定人或债权人说话的人，后来成了债务人或立约人，或者相反。这两个过程彼此独立，双方的有效性截然不同。比方说，我们可以设想一下，我庄严地做出保证，支付Primius一笔钱，作为他答应要犯的杀人罪行的偿金：这种相互义务只有在要式契约的条件下，借助依次履行的两个单向契约才能得以形成。开始时，我许诺支付一笔钱给Primius，而且他收下了；在这里，我是立约人，他是约定人，这里并不涉及要杀人的事情。接着，在另一个契约中，他将许诺按照我的要求犯下杀人罪行。第二个契约是非法的，因为它的根据是不道德的。而第一个契约却是很合法的：所以罗马法认为，答应支付一笔钱的诺言本身是有效的，同时也必须求助于法律借口来避免后果。

因此，这种体系本身不容易切入交换的问题，或交互及双向关系问题。事实上，在日耳曼人的法律中，人们并不是不知道有双向契约，只不过它们看起来是一种以现金为基础的交易，这种交易并不是真正意义上的契约交易。惟有合意契约才能一蹴而就地创造出一种双向的约束关系，我们从所有交互协约中都可以发现这种关系。因为体系的灵活性越大，就会使契约当事人同时扮演债权人和债务人、约定人和立约人的双重角色。由于一个人不再被迫去严格地遵守明确的程式，就有可能同时结成相互间的义务。当事人双方也同时宣布他们同意在彼此达成共识的条件下进行交换。

当合意契约不可避免地成为诚意契约（或善意（bona fide）契约）时，其中的某些意涵便会产生另一种新的特性。我们之所以这样称呼这些契约，是因为它们的范围和法律效果必须只能由当事人的意图来决定。

要物契约和合意契约都没有能力具备这一特征，或者至少说，即便有这样的特征，也是很不完备的。实际上，在每一种情况中，义务既非纯粹和单纯地来源于既定的合意，也非来源于意志的表露。要想让它把当事人约束起来，还需要另外一种因素。因此，这种实际上起决定作用的要素，必定会对这种两种契约形式的性质产生深刻的影响；这两种契约形式也不可能完全依赖于，甚至不能主要依赖于我们所说的心理因素，即意志或意图。在要物契约中，物是让渡的主体；既然行为的约束力来源于物，那么物便在很大程度上决定着义务的范围。在罗马人的借贷（mutuum）中，借方有义务偿还与其所得具有同样质量和数量的物。换言之，他所得到的物的性质、品种或数量决定了他所要偿还的物的性质、品种或数量。这就是要物契约的原初形式。当然，要物契约后来也用于（真正意义上的）交换，其中，债务人所欠的不再是与其所得之物相同的物，而是相同的价值。这样，物起到的作用就越来越小了。但是，以此目的来使用要物契约的做法只有在相对比较晚的时期才出现；当它确实具有这种形式的时候，就意味着合意契约诞生了。进一步说，就像我们在讨论日耳曼法律时所说的那样，只要这些契约尚未出现，交换就很难形成，交换只能作为一种以现金为基础的交易。所以，甚至在这种情况中，被交付的物居然成了义务的来源，与这种义务发生了关联。这已经不再是当事人一方究竟交付了什么样的物和当事人另一方究竟得到了什么样的物的问题，因为交付已经完成了，物已经在那里了，物本来具有的价值决定了债务人欠债权人的价值。对象是不言而喻的，对象决定了一切。要物契约中的物所扮演的角色，是靠形式契约所使用的言辞或仪式来填充的。这里，正是人们所使用的言辞和姿势构成了义务，也确定了义务。要想知道立约人或债务人必须提供什么和做什么，我们所考虑的事情绝对不能是他的意图或对方的意图，而是他所运用的程式。我们至少可以说，法律分析必须以程式为起点。既然言辞能够对约束作用产生影响，那么言辞也能够为约束关系提供衡量的尺度。而且，甚至

在罗马法分崩离析的日子里，通过共识达成的契约也必须得到严格准确的解释。很显然，只要当事人的意图不再可能从人们说出的言辞中产生，它也就不再有效了。[注53]我们必须再次重申，程式有其自身的价值，也就是说，程式有其自身的力量，这种力量并非取决于当事人的意志，相反，程式会把其本身强加在这些意志之上。可以说，巫术程式只有这样才会机械地发挥作用，而不管运用它的那些人的意图是什么。如果这些个体知道如何按照最切近于其利益的方式去运用这种程式，那就再好不过了。可是，程式的作用并非取决于他们的欲望。基于所有这些原因，无论对于要物契约，还是要式契约来说，我们都很难估测当事人的诚意和意图。在罗马，直到公元前65年，[注54]对所谓欺诈（dolo）行为的诉讼就才实行，即允许那些受到阴谋诡计欺骗的当事人可以获得补偿，补偿他们因此蒙受的损失和伤害。

然而，自合意契约确立之日起，情况就完全不同了。我们不再会发现有什么事物能够介入到契约关系之中，影响到这些关系的性质。当然，至少从原则上说，人们还依然使用言辞，但这些言辞本身不再有任何力量，因为它们已经失去了所有的神圣性。它们所具有的唯一价值，就是为它们所表露的意志提供表达，所以是这些意志状态最终决定了人们彼此结成的义务。言辞本身已不重要；它们只是需要进行解释的符号，它们所表示的是激发它们的心态和意志。我们刚刚说过，“做出许诺”这种表达方式并非完全是隐喻性的。实际上，我们确实提供、交出了某物，而且决不能再改弦更张了。不过，严格地说，一成不变的并不是人们说出的言辞，而是这些言辞所表达的决心。我能提供给另一个人的东西是我以一种特定方式行事的坚定决心：所以，正是这种决心，才是我们必须了解的，知道我曾提供过什么，也就是说，我曾允诺过做什么。同理，如果人们达成了契约，那么这里的最主要的东西应当存在于当事人的意图或意志之中。倘若双方都没有意志，就不会有契约。因为事实上，一个人所提供的东西，是他按照某种方式行事的意图，是他让渡自己对某物的所有权的意图；另一个人所宣布的，也是一种意图，即他接受通过这种方式让渡给他的物的意图。如果缺少这样的意图，契约形式就会空洞无物，没有任何实质内容。人们所宣布的一切，都不过是没有意义、没有价值的言辞。即便当事人的意图必须得通过规范来估价它们对契约义务产生的影

响，我们也没有必要去明确说明这些规范。我们只要说清楚这里的一般原则，说明合意契约怎样才能成为善意契约，说明如果人们不能彼此达成合意，这种契约就不能成为善意契约的理由，就足够了。

我们可以看到，合意契约究竟在法律上带来了何等程度的革命性变革。合意与意志的宣布在这种契约中所起到的决定性作用，使制度发生了转变。合意契约与它从中脱生出来的早期契约形式完全不同，整个换了副模样。基于它是合意的这一事实，契约才有了法律效力，它才是相互的并基于善意而缔结。不止如此。这种新的制度形式所依赖的原则本身也包含有一种全新发展的胚芽。我们必须追溯其渐次发展的阶段及其根源，以确定其发展趋势。

人们达成合意的方式全然不同，这取决于环境，也会表现出不同的特性，从而使其价值和道德意涵变化不定。既然合意是契约的基础，那么公共意识就会对合意的各种变化形式加以区分和估价，最后计算出它们的法律和道德含义，这是很自然的事情。

能够对这种发展起到决定作用的是这样一种观念：合意本身确实是一种合意，而且对达成合意的人能够真正和完全起到约束作用，只要这种合意是自愿达成的。任何减少契约当事人自由的事物，都会减少契约的约束力。这一准则绝对不能与要求通过深思熟虑的意图来建立契约时所求助的准则混同起来。因为我也许本来像原来那样具有达成契约的意志，然而这种契约却只能通过强制的方式达成。在这种情况下，我愿意履行我必须遵守的义务，但是我之所以有这样的意愿，是因为某种压力加在了我的身上。这种情况的合意是无效的，所以契约也是不存在和无效的。

对我们来说，这种观念似乎是一种很自然的观念，可是，它只有经过漫长的日子，冲破重重阻力才会形成。几个世纪以来，人们都认为契约的约束力应该存在于当事人之外，存在于人们宣布的程式、采用的姿势和交付的物之中。既然如此，人们结成的约束关系，其价值就不会取决于在契约当事人深层意识中本该发生的事情，或者是他们下决心时所依赖的条件。直到公元前79年，[注55]在苏拉（Svlla）的统治下，罗马才有了一种诉讼制度，允许那些受人威逼被迫做出不利于

自己的许诺的人得到补偿，以弥补他由此受到的伤害。正因为在苏拉的恐怖统治下，罗马到处是一片混乱肆虐的景象，才会有这样的观念出现。所以，尽管这样的诉讼是紧急状态的产物，后来却留存了下来。人们称之为“由胁迫行为造成的诉讼”（actio quod metus causa）。顺便说一下，它的范围是非常有限的。我们可以设想某个契约当事人对第三方产生恐惧心理的情形。假如这种恐惧与某种极端形式，足以撼动最强者的恶联系在一起，才能导致废除契约。而且，惟有死亡和肉体痛苦这样的恶，才符合这种描述。后来，在局势比较缓和的时期中，除了对死亡的恐惧之外，又有了其他类型的恐惧：如对专制奴役的恐惧，对死刑判决的恐惧，或者是对肉体侵犯的恐惧，等等。可是，人们却从来没有考虑到与名誉或财富有关的那些恐惧。[注56]

在我们目前的法律状况中，这种规范依然在不断减轻。若要使契约无效，恐惧已经不再是原来只有斯多葛派才能经受得住的那种恐惧了。按照既定的程式（第112条），只要恐惧能够对任何普通人产生影响就足够了。甚至还会加上这样的条文：必须考虑到“各种与此有关的因素，如人的年龄、性别和地位等”。由恐惧引起的强力或压制所能产生的影响完全是相对的：在某些情况中，这种影响甚至会微乎其微。到了最后，我们距离罗马法的严格限制越来越远了。

这种法令究竟是从哪里产生的呢？我们能够直接看到它的重要性。一般而言，人是一种自由的行动者，只有当人们能够自由地达成合意，这种合意才能属于他自己。这里，我们会发现某些观念，与我们所遇到的关于责任的观念非常相似。据说，倘若犯罪这种行为并非出自其自身的自由意志，那么这种行为的根源就不是他，因而他也不会受到指责。契约也一样。例如，既然我必须按照我的诺言采取某些行动，那么从我的诺言中就会产生一种责任。但是，只有当确实是我自己许下诺言的时候，诺言所针对的另一方当事人才能要求我坚守这一诺言。如果这一诺言是第三方强加给我的，那么实际上该负责任的就不是我本人了；所以，我不会受到另一方通过把我当作中介而做的许诺的约束。如果向我施加压力的人也是借助契约受益的人，那么可

以这样说，除了他自己不再会有其他担保人；也就是说，这样的契约徒有虚名。

然而，这样的解释一开始就是不对的，因为它错误地设定法律体系要解决形而上学问题。人是否是一个自由的能动者？这个问题事实上对立法根本起不到什么作用，我们很容易就会看到，为什么法律不应该取决于这样的问题。当然，我们也可以说，在这一争论的焦点上，公意状态时而会以这种或那种方式对法律的字面含义和精神实质产生影响；我们也坚持认为，公意是随着人们是否信仰自由的状况而变化的。实际上，对抽象的公共意识来说，从来就不会有这样的问题。几乎每个社会都会信仰与所谓的自由很相似的东西，同时也会信仰与所谓的决定论很相似的东西，这两个概念并不是完全相互排斥的。例如，从基督教形成之日起，我们就可以同时找到上帝预定论的理论，以及每个人都是其信念和德性之主要动力的理论。

进一步说，如果人是一个自由的行动者，那么他似乎必然会经常处于这样一种地位：按己所愿，经常拒绝接受他的合意；那么，为什么他可以不接受这种合意所产生的结果呢？其实，契约中最令人吃惊、令人费解的事情就是，有时候一丁点儿压制作用就会对合意产生削弱作用。人们也不需要付出很大的努力来抵抗这种压制。我们不能允许一个人为了避免金钱上的损失就去杀害另一个人，我们必须让他对他的行为负责。今天，我们依然坚持认为，对蒙受不应有的经济损失的恐惧，就足以使契约失效，或者将受到这种压制的人所具有的契约义务取消掉。不过，这两种情况中都有同样的抵抗自由和对抗力。那么，它又是如何从人们所说的这两种情况（行动应该受到自由意志和合意的支配，或截然相反）中产生的呢？当然，也有许多这样的例子：极度的恐惧没有给选择留有任何余地，因而意志也是预先确定的，但契约却依然是有效的。商人惟有通过贷款契约才能逃脱破产的威胁，他必须采取这样的手段来解救自己，因为他别无选择；如果借贷方并没有从这一情形中获取不公平的利益，那么契约从道德和法律的角度来说就都是有效的。

所以，根本就没有自由度是大是小的问题；如果契约是基于直接或间接的强迫而不具有约束力，这不是由于给予合意的意志的状态。而是由于这样形成的义务给契约方带来的不可避免的后果。事实上，他的情况也许是这样的：只有外部压力才能约束他，迫使他达成他的合意。倘若如此，这意味着这种合意与他本人在普遍公正原则下所拥有的自身利益和正当需求是截然对立的。强制作用除了使他服从他不愿服从的事物，去做他不愿去做的事情，使他的行动去顺应他不愿顺应的条件之外，别无其他目的和后果。这样，他就会遭受到不该遭受的惩罚和痛苦。我们时常会对那些遭到损害的同胞们产生同情感，因为他们所遭受的痛苦是不应遭受的。我们能够发现的唯一公平的处罚形式就是刑罚，刑罚的前提是有罪的行为。因此，如果某个同胞没有做出任何疏远我们普通人同情心的事情，那么造成对他伤害的任何行为必然被认为是不道德的。我们宣布这种行为是不义之举。不义之举必须始终受到法律的制裁。所以，只要是契约有压制的成分，就会失效。这并不全是因为义务的决定性根源外在于能够对自身起到约束作用的个体，而是因为他受到了某种不公正的伤害，简言之，这样的契约是不公正的。所以，才会出现通过彼此达成合意而确立的契约，以及不断增加的人类同情心，所有这些都会使人的心智接受这样的观念：只有当契约不仅仅是契约当事人一方剥削的手段，也就是说，只有当契约是公正的时候，契约才是道德的，才能得到社会的承认并给予准许。

我们应该特别牢记，这一原则曾经是一种全新的原则。实际上，这是制度发展的一个新阶段。纯粹的合意契约仅仅意味着，合意只是义务的必要条件，但不是充分条件。目前，这种新的条件已经加诸在另一种即将发展成为基本条件的条件上。光靠合意来达成契约是不够的。契约还必须是公正的，今天，人们达成合意的途径仅仅是契约中检验公平程度的外在标准，当事人的主观状态或条件不再是我们所考虑的单一因素。我们只有考虑那些人们达成契约的诺言所产生的客观结果，才有价值。换个角度来说，就像合意契约是从要式契约中产生的一样，一种新的契约形式也会继续从合意契约中诞生出来。这就是公平契约，也就是说，这种契约在客观上是公平的。在下一讲中，我

们将会看到这种新的原则是怎样发展起来的，在它的发展过程中，是怎样注定对目前的财产制度产生深刻影响的。

第十八章 契约关系的道德（终）

由交互合意达成的契约来源于要式契约和要物契约，同样，一种新的契约形式也开始从合意契约中产生了。这就是公平契约，既是客观的，也是公平的。当一方当事人因为受制于显而易见的压制作用才表示同意，契约就会变得无效，当这种规范开始出现的时候，也就表明了公平契约的存在。今天，单靠强迫作用来宣布意志，这种做法越来越难以让社会接受了。这种情况究竟是如何产生的呢？我们已经看到，如果法律的限制结果来源于对行动者自由意志的压制，那么这个基础该有多么薄弱啊！难道我们应该在形而上学的意义上去理解这样的说法吗？如果人是自由的行动者，那么他就可以自由地反抗施加在他身上的每一种压力；无论他被强加给什么样的压力，他的自由都丝毫未损。难道自由意志活动的意义只是一种自发的活动吗？难道在我们的理解中，合意意味着达成合意的意志就是这样自发产生作用的吗？我们能够达成合意，是因为各种环境把我们联系在一起，我们受环境所迫，别无选择，这是多么频繁发生的事情啊！不过，当物，而不是人把这种压制强加给我们的时候，在这些环境中形成的契约就是约束性的。受疾病所迫，我不得不去到收费非常高的医生那里就医：我必须接受这样的数额，就像我受到了逼迫一样。同样，我们也可以举出许多其他类似的例子。在我们所做的所有行为和我们所表达的所有合意中，都经常存在压制作用，因为它们从来就不能完全符合我们的意愿。当我们说到契约的时候，我们所指的是让步和牺牲，做出这种让步和牺牲的目的，是为了避免更严重的让步和牺牲。就此而言，各种契约所采取的形式之间只有程度上的差别。

受压力所迫达成的契约之所以备受指责，真正的原因是它们会对倍受压制之苦的当事人造成伤害。因为压制迫使他做他不想做的事情，靠强力剥夺本属于他的某些东西。这是一种敲诈。法律拒绝承认任何使人遭受他不应遭受的痛苦的行为，换言之，这样的行为是一种不公正的行为。法律不允许这种行为出现，是因为我们都会从我们的

同胞那里感受到同情，它激起了我们反对施加在他身上的痛苦的情绪；除非他以前做错过什么事情，冲淡了我们的同情，甚至将同情转变为反感。正因为合意会产生痛苦的效果，所以社会认为它是无效的，确切地说，其原因并不在于：个人不是他合意的根源。所以，契约的有效性变得次要于它给契约当事人造成的后果。

然而，压制所造成的不公正并不是契约关系过程所产生的唯一结果。它们只是一种变体。当事人一方可以借助流氓或欺诈行为，或知道怎样巧妙利用当事人另一方背运的时刻来让他同意一次绝对不公平的交换；换言之，同意以低于其价值的金额提供他拥有的服务或物。当然，我们知道，在每个社会和所有时代里，社会所使用的各种服务的价值都存在某种模糊而又鲜活的意义，同样，作为交换主体的物的价值也是如此。尽管这些因素都没有受到价格表的规定，然而在每个社会群体中都存在一种公意状态，至少可以粗略地确定它的一般价值。有一种平均数字被当作真实价格，它可以在特定的时刻表达某物的真实价值。

这样的价值衡量标准究竟是怎样得到的，并不是我们目前所关心的问题。这其中含有各种各样的原因：对物和服务真实有用性的感觉，它们所花费的劳动，获得它们的相对难易程度，各式各样的传统和成见，等等。就这一我们目前所关注的问题来说，该价值标准确实是一种实际的标准，同时也是检验交换是否公平的试金石。当然，这种一般价格，只是一种理想价格：它很难完全符合自然地伴随环境而变化的实际价格；也没有任何适用于所有个别情况的官方提供的价格单。这只是一个固定的点，价格必然会围绕着这个点产生许多波动；不过，这些波动在任何方向上都不能超出一定的范围，不然就是反常的。我们甚至可以说，社会越进化，这种价值结构就会变得越稳定、越有规律、越不受局部条件或特殊环境的影响，所以它们会具有一种客观形式。当每个城镇、几乎每个村庄都有自己的市场时，价格标准就会按照地区变化：每个城镇或村庄都有适合它的衡量标准和价格表。这些变化为精明人的乖巧和算计留出了更多的余地。所以说，讨价还价和个别价格是小型贸易和小规模工业的一个基本特征。从另一个方面来说，我们越是进步，价格就越会获得一种国际性的基础：即

通过股票交易系统和受控市场，其范围可以涵盖到整个世界。在此之前，在地方市场体系下，人们既要协商也要斗智，以便知道该怎样给物品定价；而今天，我们只需打开一份消息灵通的日报。我们逐渐习惯了这样的观念：用来交换的物的真正价格应该在达成契约之前确定下来，不受契约的支配。

可是，任何与这些价格差异非常大的契约看起来就是不公平的。一个人若以比物的价值还要低的价格进行交换，肯定会遭受不利的或不合理的损失。仿佛这些非法扣留的金额在威逼之下被勒索掉了。事实上，我们认为有一种价格对他来说是合适的，如果他毫无根据地否定掉，那么我们的良知就会出于上述原因进行反抗。如果他遭受了不应有的损失，这种损失便会伤害我们的同情感。

他很可能不反抗这种强加给他的间接压制作用，甚至会自愿地接受它。这种一个人对另一个人的剥夺不仅会触犯我们，也会激起我们的愤怒情绪，即使这个身受其害的人表示同意，或者他并没有受到实际的压制。当然，倘若交换价格高于其真实价值，也会出现同样的情况，因为此时买方受到了剥夺。这里，我们看到，压制的观念已经逐渐退回到后台。（公平契约不仅仅是没有受到明显强制，可以自由达成合意而形成的契约，同时也是以真实和正常价值，即公平价格来交换物和服务的契约。）

对我们来说，这样的契约一定是不道德的：谁也不会否认这一点。因为契约若要作为具有道德约束力的契约让我们接受，不仅必须征得契约当事人的同意，也必须尊重他们的权利。在这些权利中，首要的权利就是物和服务必须基于一个公平的价格进行交换。我们也不赞成任何“狮子大开口”的契约，这种契约不惜以另一方为代价去谋求一方的利益；所以，我们坚持认为，既然该契约并不需要同等的尊重，社会就不必执行这样的契约，至少不应该像对待公平契约那样去执行它。的确，这些来源于良知的观念，迄今为止依然是道德的观念，它们还没有对法律产生巨大的影响。就这样的契约而言，我们完全拒绝承认的只有高利贷契约。即使在高利贷契约中，借贷的正当比率也被法律固定下来，不能超出这一限度。无须检验其各种各样的原

因，这种不公平的特殊剥削形式很快就会刺痛我们，使良知感到深恶痛绝，也许是因为这样的过程是切身的，实实在在的。

除高利贷契约以外，产业法中所引入的所有规定都同样需要经受见证。之所以设计这些规定，是为了防止雇主滥用职权，根据严重侵犯工人利益的条款，也就是说，根据与其真实价值不相符的条款，从工人那里榨取劳动。所以，我们才会建议无论公平与否，都要确定固定的最低工资。这说明，在我们的观念中，并非所有由合意达成的契约都是有效的和公正的，即使这些契约没有受到任何实际的强制。在缺少有关最低工资的规定的情况下，如今几个欧洲国家的法律都有这样的条款，要求雇主为工人提供疾病、养老和事故方面的保障。正是这样的情绪弥漫开来，我们近来的法律才通过了对工业事故的规定。在立法院采用的许多手段中，这是其中的一种手段，可以使劳动契约尽量公平一些。即便雇主没有把工资固定下来，他也有义务保证为他的雇工提供某些具体的有利条件。雇主对此提出了抗议，认为这实际上等于为工人提供特权。从某种意义上讲，确实如此，它们从某种程度上能够抵消雇主所享有的其他特权，因为雇主可以利用这些特权随心所欲地降低工人劳动的价值。我并不想为这些实践的用处进行辩护。也许，这些做法并不是最好的手段，甚至有悖于它们的初衷。没有关系。倘若我们认识到激发它们的道德冲动，它们也能够证明这些冲动的存在，就足够了。

一切均表明，我们还没有走到这一发展的终点，我们这一方面的要求在迅速地增加着。实际上，人类的同情感作为一种决定性的因素，注定会随着其更加平等的特性的发展而具有更大的力量。在所有以往固有成见的影响下，我们依然不可能从同样的角度出发来看待属于不同阶级的人。与那些履行低贱义务、从事低贱劳动的人所遭受的痛苦和重压相比，我们对那些具有重要职责的上层阶级所遭受的各种痛苦和不应有的磨难更敏感。所有一切都使我们倾向于认为，我们针对不同阶级的人们所抱有的不同同情，其差异将会逐渐抹平；一个阶级所遭受的痛苦不再比另一个阶级的痛苦更容易引起人们的悲叹；我们将会把它们当成同样的痛苦来看待，因为两者均是人类苦难的一个方面。所以，我们现在就要努力采取强有力的措施，保证契约体系能

够维持双方的平衡。我们需要契约更公平。这里，我不想走得太远，说终有一天会来临，这种公正将会是绝对的，在相互交换的服务之间价值也将是绝对等同的。也许，我们倒有理由这样说，若要让这种公正发展到极致状态，是件不可能的事情。难道就没有拿不到足够酬劳的服务吗？而且，我们只有通过一种粗暴的方式才能使事物变得绝对公平。当然，即便是今天的价值平衡，也依然无法满足我们目前的公正观念，我们越是进步，就越会努力接近合理的比率。任何人都不能限制这样的发展。

然而，这种发展还有一个根本的障碍，即继承制度。很明显，继承制度从人们诞生之日起就在人们之间构成了各种不平等，这与功德或服务无关，从根本上使整个契约体系失效。若要保证契约服务的交互性，其根本条件是什么呢？情况是这样的：每个人都会在契约得以形成的争斗中，在确定交换条款的过程中维护自身的利益；契约当事人相互争斗的武器，要尽可能相称。所以，根本就没有所谓的成败；也就是说，双方交换的物将按照平等的价值，完全平衡地交换。当事人一方的所得必须与他的付出相等，反之也如此。相反，享有特权的当事人会利用他所掌握的优势坚持把他的意志强加给另一方，强迫另一方以低于其真实价值的价格提供物或服务。例如，如果当事人一方立约的目的是想得到某些生活必需品，而另一方想得到改善生活所需要的物品，那么很明显，后者所具有的抵抗力要比前者大得多，因为如果他没能获得他想要的条款，就会产生退出契约的想法。而另一方却无法这么做。因此，他只能被迫服从和接受强加给他的条款。

而继承作为一种制度，却造成了人生而或贵或贱的结果；也就是说，社会中存在着两大主要阶级，其间由各种类型的中间阶级相连：以生存为目的的阶级一定会不惜代价，使自己的服务可以让另一方接受；而另一个阶级可以没有这些服务，因为它可以依赖某些特有的资源，不过，也许这些资源与拥有并出售服务的人所做的服务并不相等。所以，只要社会存在如此强烈的阶级差别，比较有效的缓解办法可能会减轻契约不公正的情况；可是从原则上说，这一体系得以运作的条件，并不允许公正。不仅在某些特定的地方，“狮子大开口”的契约能够建立，而且只要它牵涉到两大阶级的关系，契约就会表现为“狮

子大开口”的体系。一般而言，那些没有得到财产的人所提供的服务，常常被认为是不公平的服务，因为各种条件不准许按照真实的社会价值来估算它们。被继承的财产会引入各种等级，打乱平衡。所以，我们才会反对这种不公平的估价办法和等闲视之的整个社会状态，人们的良知中才会越来越形成一种反抗的态度。当然，几个世纪以来，由于人们对平等的要求很少，所以才会俯首帖耳地接受这种不公。而今天，显而易见，这种不公已经与深藏于我们道德之中的态度发生了冲突。

我们开始意识到，当我们所说的公平契约走上前台时，这是一个多么有标志性的事件啊！这个概念将会产生多么广泛的影响啊！整个财产制度都将发生转变，因为在各种获得财产的来源中，有一种主要的来源（我所说的就是继承）已经受到了这一概念的驳斥。但是，契约权的发展能够影响到财产权的方式，不单是这种间接的和消极的方式：它还会通过直接的方式对这种权利产生影响。如上所述，公平要求我们不能以低于其价值的方式去估价人们所提供或交换的服务。这条原则还会引出另一条原则，也就是它的推论：人们所得到的任何价值都必须等于他所提供的服务。当然，显而易见，只要一种价值与另一种价值不符，拥有特权的个人便只能去维护他以其他人为代价而享有的超额价值。他所受益的这一超额部分必定是他人的劳动，而不是他自己的劳动，是他人被非法剥夺的一部分。如果他得到的多，也就是说，多于他有资格得到的部分，那么他人的所得必然会很少。这样，我们就得到了一个原则：只有当个人之间物的分配相应于每个人的社会应得时，这种分配才是公平的。个人的财产应该对应于他为社会提供的服务。在这一原则中，任何事物都不能侵犯人类的这些感情，因为后者是道德的这一特殊分支的核心。个人是社会的存在，这种同情根据个人的应得而发生深刻的变化。对于那些更好地为集体提供服务的人，我们会抱有更多的同情，也会抱有更多的善意。这里，如果他们获得更好的对待，我们也不会表示反对（稍后，我们会谈到某些保留意见）。再者说，财产的这种分配模式与社会利益也有紧密的联系。因为社会所关心的是，物总应该掌握在那些最能干的人手中。

那么，这种作为符合平等准则的契约基础的原则，其运作已经超出了契约权的范围，逐渐成为财产权的基础。最初的财产分配与物一样，是根据出身来进行的（继承制度）。在接下来的阶段中，本来通过这种方式分配的财产开始根据契约来交换了。不过，正因为有了继承制度，所以从某种程度上说，这种契约是不公平的，是契约当事人固有的不平等状态所带来的结果。只有当使人们产生分化的经济不平等全部来源于不相等的服务时，财产权中这种基本的不公平现象才能得到彻底根除。所以，契约权的发展需要我们从整体上重新塑造财产道德。不过，我们也要密切关注我们所总结的物权和契约权的共同原则的表达形式。我们并不认为财产来源于劳动，仿佛有一种逻辑必然性可以把某物划归给通过劳动将其生产出来的人，仿佛劳动与财产是同一的。如上所述，我们无法分析能够把人与物联系起来的约束关系；我们也无法根据劳动推断这种劳动所针对的物就来源于工人。我们已经说明，这样的推论是毫无根据的。只有社会才能将这两种异质的东西，即劳动和财产加以综合。只有社会才能分配财产，依照它对个人的情感，通过计算个人服务的价值进行配置和分配。既然这种计算方式是由差异悬殊的原则决定的，那么我们根本不能一劳永逸地确定财产权，不能把财产权看作一成不变的概念。相反，总有某种东西在不断进化着，而且难以确定。甚至上述原则也会或多或少地发生变化，持续发展。（稍后，我们将回到这个问题上来。）这样，我们就能从古典经济学家和社会主义者所陷入的谬误中摆脱出来了，因为他们完全把劳动和财产混为一谈。后一种做法其实具有这样一种倾向：与质量相比，它把劳动产量放在优先地位。可是，我们已经说过，劳动量并不能确定物的价值；物的价值是靠社会来估价的，这一估价过程并非取决于其中所花费的能量的大小，而是劳动是否能够产生有用的结果，至少说，集体是否能够感觉到它，我们不可能排除这种主观上的因素。天才的观念，无需浇灌就能绽放，是快乐造就的结果，与长年累月的手工劳动相比，这种观念所蕴涵的价值大得多。

上述共识性的原则，尽管目前已经在文明民族的良知中留下了深刻印象，却依然没有正式得到法律确认，所以，这也提出了一个实际的问题。我们通过什么样的改革才能在法律中实现这一原则？其中，有一种首要的改革有可能不经任何过渡阶段就可以立刻实行：即终止

法定继承（ab intestat）或近亲继承以及民法典在直系后裔情况下所允许的义务性继承。而且，我们已经看到，通过继承权实现的继承，作为一种家族共同占有制中陈旧的权利的存续，目前已经成为一种古老的残余，不再有存在的理由。它已经不再符合我们的伦理，即使将这种残余废除掉，也不会扰乱我们社会的道德结构。对于遗嘱指定的继承来说，问题就似乎更棘手。这并不是因为它更容易与我们所提出的原则取得和解，而是因为它侵犯了公平的精神，就像通过继承权实现的继承造成了同样的不平等一样。今天，我们不再会允许一个人通过遗嘱留下他已经得到的职位和头衔，或者他生前已有的官爵。为什么财产就可以让渡呢？我们已经获得的社会地位至少也应该像财产那样是我们自身的创造。如果法律禁止我们处置前者，为什么法律就该对后者，即财产持有不一样的态度呢？这种对处置权的限制并不会损害个人财产的概念，反而会取得相反的效果。因为个人财产是一种以个人为始终的财产。而遗传性的财产转让无论是否通过遗嘱来实现，都与个人主义的精神相违背。就此而言，这里并没有什么真正的难题，除非这个问题牵涉到直系后裔通过遗嘱而实现的继承。所以，在我们的公平感与某些根深蒂固的家族习俗之间才会产生冲突。很明显，如今我们防止把我们的财产遗留给子孙的观念也会遇到极其强烈的反抗。因为我们劳动的目的，是为了像确保我们的幸福那样保证他们也获得幸福。这并非意味着，这种心态不是完全从当前的财产结构来的。我们可以确切地指出，从个人投入到社会生活之日起，就有了这种通过继承而实现的财产转让，及其所造成的个人经济地位原初的不平等。所以，我们才会试图尽可能地去消除这种不平等带给人们的缺陷，因为我们与这些人之间有一种非常紧密的联系；我们还会更进一步，努力使这样的缺陷变成一种积极的优势。所以，我们才会为此不辞劳苦地工作。不过，倘若平等已经成为了规则，我们也就不需要为此费神了。因为除自身之外一无所有的生活险境已经消失了。这样的险境只能来源于那些目前还依然享有某些先天优先权的人，这一事实会使那些没有这种地位的人明显处于劣势。尽管如此，某种东西始终处于抑制支配的财产权范围内，这也不是不大可能。旧制度并没有完全消失；它们只是退回后台，渐渐地销声匿迹。这样的东西曾经在历史中起到过巨大的作用，我们很难设想它不会留下一丝痕迹。不过，它也只能以一种微弱的形式存续下去。例如，我们可以想象，家

长有权把遗产中的某些特殊部分留给子孙。这种依旧留存下来的不平等，其程度并不大，并不会严重影响到契约权的运作。

所以，若要我们非常精确地预测这个问题，着实是我们力所不及的事情，因为目前还缺少这一工作所必需的一个因素。实际上，每一代人留下的没有主人的财富，究竟要留给谁呢？如果不再有天生或有权继承的继承人，那么究竟谁来继承呢？由国家来继承吗？很明显，我们不可能把如此巨大的财富集中到一只愚蠢笨拙、挥霍无度的手中。相反，我们必须把这些物分配给各个人，或者至少把那些劳动和耕作所必需的某些物分配给各个人。我们当然也可以设想采用某种拍卖形式，把该物拍给出价最高的人。然而，显而易见的是，由于国家与各种物和各种人离得太远，所以很难有能力完成如此庞大、如此复杂的任务。那么就必须有一种次级群体来行使这样的职能，它们的范围更有限，从细节上更容易接近事实。惟有职业群体才能胜任这项工作。它们不仅结构完备，能够处理任何特殊利益，也能够伸展到整个国家的各个地区；与此同时，它们也能够了解到地区性的差异，以及纯粹的地方事务。从某种意义上说，它们能够满足家庭继承人在经济领域中的所有条件。

在过去，家庭更适于保证经济生活的延续，因为家庭作为小群体能够直接触及物与人，其本身也具有真正意义上的连续性。可是今天，这种连续性已经销声匿迹了。家庭正始终处于分解的过程中；它只能持续一段时期，但终究会走向穷途末路。从经济的角度上说，家庭已经不再有足够的能力把各代人联系起来。只有一种次级群体，规模相当小的中等群体才能够取而代之。这种群体可以和应该比家庭具有更广的范围，因为经济利益本身已经变得日趋重要，触及国家的各个领域。中央机构不可能遍布于各地，也不可能每时每刻都起作用。所有这些，都成了促使我们求助于职业群体的动力。

除了这些实际的结论之外，这项有关契约权的研究也可以使我们进一步搞清楚一个重要的理论问题。在我们刚才考察的伦理领域中，也就是人类行为的道德中，我们通常会区分两种迥然不同的义务。在我们看来，一种是由公正决定的义务，一种是由仁爱决定的义务。人

们一致认为，两者之间有一种连续中的缝隙或裂痕。这两种义务来源于截然不同的观念和情感。在公正中，也有进一步的区分，即分配公正与交换公正之间的区别。第二种公正决定或应该决定交换，结果，我们所得到的东西始终是对我们所提供的东西的补偿。而第一种公正所涉及的，是运用法律的方式和社会在其成员中所分拨或分配的职位和头衔。所有这些带来的结果，就是这些不同道德层次之间的差别只是程度上的差别，在其不同的发展时期，都符合同一集体意识和同一集体情感。

起初，我们可以看到，分配公平和交换公平是相互影响、相互渗透的。如果交换是公平的交换，也必然是平衡的交换，当然，即使我们据此认为一切平等准则都可以由此确立起来，但如果人们达成交换时所依据的不是公平的条款，物的分配也依然是不公平的。这两者都是根据同样的道德情感法则所产生的结果，即人与人之间的同情。我们只是说，两者看待这种同情的角度有所不同。在第一种情况中，同情的对象是他的付出大于他的所得的人，或者是他所提供的服务并没有获得具有同样价值的补偿的人。在第二种情况中，同情的前提是除了那些把其自身不相等的价值反馈给社会的不平等之外，根本不存在人与人之间的社会不平等。简言之，从这两个方面来看，这种情感旨在消除或根除所有身体上和物质上的不平等的社会认可，根除所有天生的或来源于家庭出身的不平等，除了功德所造成的不平等。

倘若这里的问题只是公平问题，那些由功德造成的不平等倒应该留存下来。不过，对人类的同情来说，即使是这些不平等也是没有道理的。因为我们所爱的，或应该去爱、去尊重的人，是作为人类的人，并不是有天分的学者、会做生意的能人，等等。从根本上说，这些由功德造成的不平等不也有运气的成分吗？因为所有这些人生来就有禀赋，若要让他们为自己担负其责，倒像是不太公平的事情。对我们来说，一个作为社会存在的人，只是因为他出身富家或出身豪门，就更应该受到更好的对待，似乎并不是平等的做法。可是，因为一个人出身于具有较高的知识水平或较好的道德环境而受到更好的对待，这就更平等吗？由此，才产生了仁爱。仁爱是一种人类的同情感，甚至从不平等所留下的这些最后痕迹中，我们可以看到这样的感情变得

越来越清晰。仁爱漠视或否认一切从通过遗传获得的天赋或心力中产生的功德。所以，这也是公平的顶点。我们发现，只有社会才能对自然实行全面的支配，为自然立法，将这种道德的平等凌驾于事物所固有的物质不平等之上。

可是，我们也看到，人类的这种同情感只有在极少数的、也是最高的意识形式中才能扎根；一般而言，意识这东西过于软弱，很难完全跟得上逻辑发展的步伐。这一天依然没有到来：一个人能够像爱他的兄弟那样去爱他所有的同胞，而不管他们有什么样的才能、才智或道德价值。同样，人们也尚未达到这样的阶段：他能够非常成功地抛弃他的私心，不再为了激发功德、守持价格，而去为功德标定价格（这种价格有可能越来越低）。这也是今天我们无法把价格完全扯平为同等价值的原因。另一方面，人类博爱的感情也确实会变得越来越深，最好的人是能够工作而不为自己的辛苦和服务要求完全回报的人。这样，我们就可以继续努力去减少和削弱被严格计算出来的分配公平和交换公平所造成的影响，尽管现实生活中还没有达到这一点。

正因如此，伴随我们的脚步，真正意义上的仁爱将会变得越来越（？）受人瞩目，[注57]所以，它不再是随意性的，不再会超出应然的范围，它将会逐渐取代严格的义务，这也许就是新制度的源泉。

译名对照表

A

Ab intestat，继承权

Accession，增益

le droit d’accession，增益权

Administration politique，行政管理

Aerarii ，铜匠

Agrégat social，社会集合体

Allemagne，德国

Alsaciens，阿尔萨斯人

Amiens，亚眠

Anarchie，混乱无序

Angleterre，英国

Athènes，雅典

Armée，军队

Arrhes，定金

Aristocratie，贵族制、贵族政体、贵族

Aristote，亚里士多德

Assembléespolitiques，政治会议

Autel，祭坛

Autorité，权威、权威性

autorité morale，道德权威

Autriche，奥地利

B

Beati possidentes，快乐的占有

Banquets，宴饮

Belgique，比利时

Biensmeuble，动产

Bilatéral，双向

Blood-covenant，血缘契约、血缘盟约

Bluntschli，布伦切利

Boissier，布瓦西

Bourgeoisie，资产阶级

Brahmanisme，婆罗门教

Bouddhisme，佛教

Burnishers，打磨行业

C

Caracognatio，家节

Catholicisme，天主教

Centuries，百人团

Cérémonie，仪典

Charité，仁爱

Chine，中国

Chrétien，基督教的

Cicéro，西塞罗

Citoyen，公民

Cités，城邦

Cives，公民

Clan，氏族

Code civil，民法典

Collèges，社团、团体，单位

collège électoral，选举单位

collège d'artisans，工匠社团

collège professionnel，职业团体

collège religieux，宗教社团

Columbarium，坟墓

Communes，公社

Communisme，共产主义

Conscience，意识

- conscience collective，集体意识
- conscience commune，共同意识
- conscience individuelles，个体意识、个人意识
- conscience gouvernementale，政府意识
- conscience publique，公共意识

Conseil de famille，家庭会议

Contrat，契约

- quasi-contrat，准契约
- contrat consensual，合意契约
- contrats de bonne foi，诚意（或善意）契约
- contrats d’usure，高利贷契约
- contrat féodal，封建契约
- contrat juste，公平契约
- contrat leonine，“最大一份”的契约
- contrat réel，要物契约

contrat solennel，要式契约

Contrat Social，社会契约

Cornucines，号匠

Corporation，法团

régime corporative，法团制度

organisation corporative，法团组织

Corps de métiers，手工业行会

Corse，科西嘉

Cosmopolitisme，大同主义

Conseil des Ministres，部长会议

Coutelier，刀剪商

Coutumes，习俗

Créancier，债权人

Criminologique，犯罪学

Crises politiques，政治危机

Culte，崇拜

culte de l'individu，个人崇拜

Curies，库里亚

D

Dette，债、债务

Démocratie，民主制

pseudo-démocraties，假民主

Denier，银币

Denier à Dieu，上帝的钱

Département，省

Despotism，专制

Déterminisme，决定论

Devoir，义务

devoirs du citoyen，公民义务

devoirs civiques，公民义务

devoirs domestiques，家庭义务

devoirs familiaux，家庭义务

Dharna，长坐绝食

Denys d'Halicarnasse，哈卡马修斯的丹尼斯

Dolo，欺诈

Dons entre vifs，生前赠予

Droit，权利、法

droit naturel，自然权利

droit d’aliéner，转让权

droit d’administrer，管理权

droit français，法国法

droit hindou，印度的法律

droit industriel，产业法

droit de disposer，处置权

Divine，神圣的

domaine divin，神圣领域

E

Échevin，长老

Économique，经济的

la vie économique，经济生活

réglementation économique，经济控制

Église，教会

Élection，électoral，选举

Employé，雇工

Employeur，雇主

Epicleros，埃皮克勒洛斯

Espagne，西班牙

État，国家

Étatssociaux，社会心态

Éthique，伦理学

Exécutif，执行权

F

Fait，事实

faitsmoraux，道德事实

faitsjuridiques，法律事实

Famille，家庭

Familia，家人

Festuca，麦秆

Fête，节日

Féodalité，封建制度

Folklore，传统

Forense，居民

Formule，程式

France，法国

Funéraire，葬礼

Furtum，盗窃

Fustel de Coulanges，古朗治

G

Gaule，高卢

Gentes，氏族

Genius collegii，社神

Genius publicus，公共神

Germains，日耳曼

droit germain，日耳曼法

Grande industrie，大工业

Grèce，希腊

Grotius，格劳修斯

Group，群体

groupecomplexe，复合群体

groupe de fonctionnaires，公职群体

groupes féodaux，封建群体

groupes professionnels，职业群体

groupes secondaires，次级群体

groupe social，社会群体

groupes territoriaux，地方群体

groupes privés，私人群体

Gouvernement，政府

Gouvernement démocratique，民主政府

Gouverner，统治

H

Handschlag，握手

Hegel，黑格尔

Hérédité，继承权

Héritage，继承

institution de l’héritage，继承制度

Hindou， [古代] 印度

Homicide，杀人

Honolulu，火奴鲁鲁

Hongrie，匈牙利

Hypothèque，抵押、抵押权

I

Immeuble，不动产

Inceste，乱伦

In commercio，商业

Inde，印度

Individualisme，个人主义

Individualisme utilitaire，功利主义个人主义

individualisme kantien，康德学派的个人主义

morale individualiste，道德个人主义

Irlande，爱尔兰

Italie，意大利

J

Japon，日本

Jhering，耶林

Juridique，法律的

Jus abutendi，处置权

Jus civilis，公民权

Jus fori，居民权

Jus fruendi，收益权

Jus utendi，使用权

Justice，公平、公正

Justinian，查士丁尼

K

Kant，康德

L

Larfamiliaris，家神

Légende de Romuluset de Remus，罗慕洛和罗穆斯的神话

Législation，立法

legislation professionnelle，职业法规

Les coups et blessures，暴力侵害罪

Levasseur，拉瓦瑟尔

Lignarii，木匠

Liberté，自由

liberté individuelle，个人自由

Locke，洛克

Louis-Philippe，路易—菲利普

M

Machines Jacquard，雅卡尔提花机

Magistrature，法律

Magistrat，官员、君主

Maine，Sumner，梅因

Majorat，地产

Malaise，疾病

malaise politique，政治疾病

malaise social，社会疾病

Mandatimpératif，强制委托权

Manufactures royales，皇家工厂

Marion，马里恩

Marro，马罗

Mayors，首领

Mécanique morale，道德机制

Mercatores，商人

Milieu，环境、境况、领域

Mill，John Stuart，穆勒

Mœurs，道德、习俗

Monarchie，君主制、君主政体

Montesquieu，孟德斯鸠

Morale，道德

morale civique，公民道德

morale professionnelle，职业伦理

morale domestique，家庭道德

morale individuelle，个体道德

Mutuum，借贷

Mystique，神秘色彩

N

Nomade，游牧的

Numa，努马

Nu-propriétaire，单纯的所有者

O

Occupation，占据、占有

Ordre，界

Orfèvré，金匠

Organisation politique，政治组织

P

Patrimoine，世袭财产

Parlement，议会

Parenté，亲属关系、亲属

Paroles，言辞

Patriarcale，父权制

famille patriarcale，父权制家庭

théorie patriarcale，父权制理论

Patriotisme，爱国主义

Peine，刑法

Personnalités，人格

personnalité individuelle，个人人格

personnalité collective，集体人格

Phratries，胞族

Pius in collegio，敬社

Pius in suos，敬家

Platon，柏拉图

Polymorphisme moral，道德的多态性

Polynésie，波利尼西亚人

Pratiques，仪轨

Predetermination，预定论

Prédétermination providentielle，上帝预定论

Privé，私人的

Propriété privée，私人财产

Profane，凡俗

Professions économiques，商业职业

Propriété，财产

droit de propriété，财产权、所有权

propriété collectif，集体财产

propriété immobilière，不动产

propriété individuelle，个体财产

propriété mobilière，动产

Protestantisme，新教

Église protestante，新教教会

pays protestants，新教国家

Psychique，精神

vie psychique，精神生活

vie psychique collective，集体的精神生活

Posséder，占有

R

Racheter，赎罪

Règle morale，道德规范

Rei vindicatio，收回的诉讼

République américaine，美利坚合众国

Romain，罗马

droit romain，罗马法

Rituel，仪式

Religion，宗教

religion publique，公共宗教

collège religieux，宗教社团

Rentier，食利者

Représentation collective，集体表现

Res communes，共有物

Res nullius，无主物

Res sacrae et religiosae，圣物

Retraite，养老退休金

Robertson Smith，罗伯逊·史密斯

Rousseau，卢梭

S

Sacer，神灵

sacer des Romains，罗马人的神灵

Sachem，酋长

conseil de sachems，酋长会议

Sacramentum，圣誓

Sacré，神圣的

Sacrifice，献祭、祭祀

Sacrilège，亵渎

Sainteté，神圣性、神圣性质

Sanction，制裁

Scandinave，斯堪的纳维亚的

pays scandinaves，斯堪的纳维亚国家

Schola，学园

Sentiment，情感

sentiments collective，集体情感

sentiments sociaux，社会情感

sentiments religieux，宗教情感

Sépulture，墓地

Serment，誓言

Servitude，奴役

Servius Tullius，塞维·土里乌

Siculus Flaccus，弗拉克斯

Socialisme，社会主义

Socialiste，社会主义者

Société，社会

sociétés chrétiennes，基督教社会

société domestique，家庭社会

société politique，政治社会

sociétés nomads，游牧社会

Sodales，弟兄

Souveraine，统治权力、统治者、统治

Sparte，斯巴达

Spencer，Herbert，斯宾塞

Stipulatio，口头合同

Strenia，新年

Sui generis，自成一类、自成一体

Spiritualiste，唯灵论者

Suisse，瑞士

Svlla，苏拉

T

Tabou，塔布

Tahiti，塔希提

Temporel，世俗化的、世俗的

intérêts temporels，世俗利益

Terme，界标

Territoire，疆域

Testamentaires，遗赠

Tisserand，织工

Traditionalism，传统主义

Tribu，部落

tribu de Peaux-Rouges，红种印第安人部落

Tribunal，法庭

Turgot，杜尔哥

V

Vendetta，血仇

Verba，言辞

Vote，选举

W

Waltzing，瓦尔

注1　详见Steven Lukes,*Émile Durkheim:His Life and Work* ,New York,Harper & Row,1972,pp.617-618。

注 2　参见 Marcel Fournier,*Émile Durkheim* :*1858-1917* ,Paris:Librairie Arthème Fayard,2007,pp.528-529。

注3　参见"人性的二重性及其社会条件"，《乱伦禁忌及其起源》（《涂尔干文集》第六卷），汲喆等译，上海：上海人民出版社，2003年。

注4　参见第一章对于原始部落、希腊和罗马、犹太教以及早期基督教教义的讨论，《社会分工论》，渠东译，北京：三联书店，2000年。

注5　参见前引《社会分工论》中译本。

注6　Rietschel,*Markt und Stadt in jhrem Rechtlichen Verhaltnis* ,p.193，转引自本书。

注7　亦参见《孟德斯鸠与卢梭》，《涂尔干文集》第五卷，李鲁宁等译，上海：上海人民出版社，2003年。

注8　参见孟德斯鸠，《论法的精神》第二卷，第四章。

注9　在涂尔干的理论中，政治学说中的"代表"和宗教学说中的"表现"（或"表象"）为représentation这同一个概念。

注10　此处可参见《社会分工论》第二版序言："我们所要揭示的失范状态，造成了经济世界中极端悲惨的景象，各种各样的冲突和混乱频繁产生出来。既然我们无法约束当前彼此争斗的各种势力，无法提供能够使人们俯首帖耳的限制，它们就会突破所有界限，继而相互对抗，相互防范，相互削弱。当然，那些最强的势力就会在与弱者的对抗中独占上风，使后者屈尊于它的意志。但是，这些被征服者虽然暂时屈从了强力统治，却没有认同统治，因此这种状态肯定不会带来

一种安宁祥和的气氛。由暴力达成的休战协议总归是临时性的，它不能安抚任何一方。人的热情只能靠他们所尊重的道德来遏止。如果所有权威都丧失殆尽，那么剩下的只会是强者统治的法律，而战争，不管它是潜在的还是凸现的，都将是人类永远无法避免的病症。”参见Drukheim,*The Division of Labour in Society* ,trans．W．Halls,New York,Free Press,1984,Preface,p．xxxii。——中译注

注11　在英译本中，法文的corporation被译为guild，这种译法有失妥当。无论从历史沿革和发展的角度看，还是从其结构特征看，法团（corporation）都不能简单等同于行会（guild）。法团的形成最早可以追溯到罗马的宗教社团（collegium），它的宗教色彩远比中世纪法团组织所具有的职业色彩强烈得多，甚至表现出了“大家族”的特征，如公共宴饮仪式、节日和墓地。只有到了中世纪及其之后相当长的一段时期里，法团才成为由资产阶级和商人组成的特殊群体。有关这个问题，可进一步参见Durkheim,*The Division of Labour in Society* ,'Preface to the Second Edition',pp．xxxv-lvii，亦可参见pp．227,243,292。——中译注

注12　参见Plutarch,*Numa* ,vol．XVII。——中译注

注13　此段可能文字引自Waltzing,*Etude historique sur les corporations professionelles chez les Romains* ,vol．I,pp．56-7。——中译注

注14　此段文字可能引自Levasseur,*Les classes ouvrières en France jusqu' à la Révolution* ,vol．I,p．194。——中译注

注15　此段文字可能引自Waltzing,*Etude historique sur les corporations professionelles chez les Romains* ,vol．I,p．194。——中译注

注16　此处原文不详，只标明“the First of January”，不知道是一月的第一天还是第一个星期。下文括号中的问号（?），均代表原文不详之处。——中译注

注17　此段文字可能引自Waltzing,*Etude historique sur les corporations professionelles chez les Romains* ,vol．I,p．330。——中译注

注18　此段文字可能引自Boissier,*La religion romaine* ,vol．II,pp．287-8。——中译注

注19　此段文字可能引自Levasseur,*Les classes ouvrières en France jusqu' à la Révolution* ,vol．I,pp．217-8。——中译注

注20　这里指的是“步兵团”。——英译注

注21　在涂尔干《社会分工论》第二版序言中，后两个百人团是用拉丁文来表示的，即libicines和cornicines，参见Drukheim,*The Division of Labour in Society* ,Preface,p．xlvii。——中译注

注22　这里指的是“大会中的选举单位”。——英译注

注23　此段文字可能引自Levasseur,*Les classes ouvrières en France jusqu'à la Révolution* ,vol．I,p．31。——中译注

注24　此段文字可能引自Levasseur,*Les classes ouvrières en France jusqu'à la Révolution* ,vol．I,p．191。——中译注

注25　此段文字可能引自Rietschel,*Markt und Stadt in jhrem Rechtlichen Verhaltnis* ,p．193。——中译注

注26　此段文字可能引自Rietschel,*Markt und Stadt in jhrem Rechtlichen Verhaltnis* ,p．183。——中译注

注27　这里，réservé sans danger'或许应该为'remis sans danger entre les mains de l'Etat'。——英译注

注28　文本中出现的双问号（??），讲座笔记中原来就有。下同。——英译注

注29　Montesquieu,*De l'Esprit des Lois* ,Bk．II,ch．IV．

注30　这是涂尔干意义上的用法。——英译注

注31　笔记："不会像原来那样，变成一种神秘的国家概念"。

注32　*De l'Esprit des Lois* ,Bk II,ch．II．

注33　*De l'Esprit des Lois* ,Bk II,ch．I．

注34　本章结尾有四行很难辨认的文字："然而，感觉似乎完全缺乏它们"。

注35　Stuart Mill,*Political Economics* ,vol．1,7th Ed．,p．270．

注36　Stuart Mill,*Political Economics* ,vol．1,7th Ed．,p．273．

注37　Stuart Mill,*Political Economics* ,vol．1,7th Ed．,p．281．

注38　Kant,*Princ．of Priv．Right* ,para．vi．（参见《法的形而上学原理》（沈叔平译，北京：商务印书馆，1991年）中"物权的原则"一章。——中译注）

注39　Kant,*Princ．of Priv．Right* ,para．vi．

注40　Kant,*Princ．of Priv．Right* ,para．viii．

注41　Kant,*Princ．of Priv．Right* ,para．viii．

注42　Kant,*Princ．of Priv．Right* ,para．viii．

注43　Kant,*Princ．of Priv．Right* ,para．xiv．

注44　Kant,*Princ．of Priv．Right* ,para．xv．

注45　Kant,*Princ．of Priv．Right* ,para．xv．

注46　Kant,*Princ．of Priv．Right* ,para．xv．

注47　Kant,*Princ．of Priv．Right* ,para．ix．

注48　Kant,*Princ．of Priv．Right* ,paras．xv-xvii．（此处参见前引《法的形而上学原理》，第80页。——中译注）

注49　Wurtz,VI,344．（书名不详。原文如此。——中译注）

注50　*Manou* ,VIII,245．

注51　罗慕洛（Romulus）为罗马城的缔造者。在罗马城建筑城墙时，与兄弟罗穆斯（Romus）发生了争执，结果罗慕洛杀死了罗穆斯。——中译注

注52　根据达尔林普尔（A．W．Dalrymple）的说法，增添也有可能包括提供劳动。——英译注

注53　参见Accarias,*Précis de droit romain* 。

注54　这里的年代是按照A．U．C．来计算的。A．U．C．是ab urbe condita的简写，为罗马建城之日，即公元前753年。原文中的年代为688A．U．C．，可换算为公元前65年。——中译注

注55　即674 A．U．C．。——中译注

注56　参见Accarias,*Précis de droit romain* 。

注57　此处的手稿很难辨认。

汉译世界学术名著丛书

分科本◎政 法

原始分类

〔法〕爱弥尔·涂尔干
马塞尔·莫斯 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
分类的几种原始形式：集体表现之研究
问题
1.澳洲分类类型
2.其他澳洲体系
3.祖尼人，苏人
4.中国
5.结论
附录：《原始分类》英译本导言
一
二
三
四
人名对照表
A
B
C
D
E
F
G
H
K
L
M
N
P
R
S
T
U

W
Y
返回总目录

爱弥尔•涂尔干（Emile Durkheim,1858-1917）

马塞尔•莫斯（Marcel Mauss,1872-1950）

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治•法律•社会学、经济、历史•地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

分类的几种原始形式：集体表现之研究

问题

所谓当代心理学的发现，可以通盘归结为频频出现的幻觉，即我们将事实上极其复杂的现象，看作为某些单纯而又基本的心理活动。而我们现在认识到，对于这个可以感触到的世界而言，倘若我们要在空间中建构、筹划和确定它的各种表现，那么这种机制的构成要素将是相当复杂的。不过，在绝大多数情况下，这种分离的做法仍然不能算作是确切意义上的逻辑活动。一般而言，定义、演绎和归纳的能力，是在个体知性的基本构成中被直接赋予的东西。诚然，人们长久以来就很清楚，在历史过程中，人类已经学会了越来越恰当地运用这些各种各样的才能。不过，人们通常也以为，除了运用这些能力的方式之外，就再也没有什么其他重大的变化了；从人类诞生之日起，这些能力就已经充分具备了它们的基本特征。人们甚至从来也没有想到过，它们也许只有历经千辛万苦，通过把取自不同来源的要素结合在一起，才能得以形成；它们与逻辑格格不入，费尽周折才最终组织起来。只要逻辑能力的发展还依然被仅仅划归个体心理学的范围，只要还没有人认识到这些科学思维方式乃是名副其实的社会制度，惟有社会学才能够追溯和说明它的起源，那么有上述这样的概念也就不足为奇了。

以上评论对分类能力而言尤为适用。所谓分类，是指人们把事物、事件以及有关世界的事实划分成类和种，使之各有归属，并确定它们的包含关系或排斥关系的过程。对此，逻辑学家，甚至还有心理学家，都将其视为简单的、先天的东西，或者至少是仅凭个体自身的力量就能够构成的能力。逻辑学家把概念的等级看作是事物中既定的等级，通过三段论的无穷链条，就可以将其直接表达出来。心理学家则认为，观念联想的简单作用，以及各种心理状态之间的近似律和相似律的简单作用，就足以说明各种意象是如何连接在一起的，如何组织成概念的，以及这些概念又是如何在彼此之间的联系中被划分出来的。当然，最近还有一种不那么简单的心理发展理论流行。它所提出的假设是，观念之所以被组合起来，不仅仅是

因为要依据它们彼此之间的亲和性，还要依据它们与各种运动之间的关系。[1] 不过，无论这种解释多么高妙，它仍然把分类当成了一种个体活动的产物。

然而，倒是有一个事实足以表明这种心理活动具有另外的起源：我们对分类的理解和运用，只是后来才出现的。实际上，我们对事物进行分类，是要把它们安排在各个群体中，这些群体相互有别，彼此之间有一条明确的界线把它们清清楚楚地区分开来。现代进化论否认在它们中间有一条不可逾越的鸿沟，但我们并不能据此认为，这些事物相互融合在一起，以至于能够从一种事物推演出另一种事物的来龙去脉。归根到底，在我们的类别概念中存在着一种划分的观念，它的界线是固定而明确的。我们几乎可以这样说，这样的分类概念并不能追溯到亚里士多德之前。是亚里士多德最先宣称，特定的差别既是实存，也是实在，它表明手段即是原因，属与属之间并不可以直接相互过渡。而柏拉图对这种差异和等级组织就没有那么敏感，在他看来，不同的属在一定意义上是同质的，可以通过辩证法进行相互还原。

我们现今的分类观念不仅是一部历史，而且这一历史本身还隐含着一部值得重视的史前史。实际上，我们可以毫不夸张地说，人类心灵是从不加分别的状态中发展而来的。直到今天，我们的大众文化、我们的神话以及我们的宗教中的相当一部分，仍然是建立在所有意象和观念基本上相互混同的基础上的。这些意象和观念彼此不相分离，因而也很不明确。形状的变化，品质的传递，人、灵魂以及肉体的相互替代，坚持认为精神能够物质化、物质对象也能够精神化的各种信念，所有这一切，都恰恰是构成宗教思想和民间传说的要素。如果人们始终是用界定清楚和分类明确的概念来表现事物的话，那么这种嬗变的观念也就不可能产生了。基督教教义中的变体论正是这种心灵状态的结果，这也可以证明，这种心灵状态是相当普遍的。

然而，在今天，这种思维方式不过是一种残留下来的东西；甚至说，我们只能在集体思想的某些已被明确划定了的功能中才能发现它。然而，还有不计其数的社会，它们的整个自然史还仍然是各种寻根溯源的故事，它们对植物和动物物种的所有看法还仅仅局限于变形的范围，它们的全部科学推测还必须求助于占卜和巫术中所画的圆圈或方格子。在中国，在远东各地区，在当代印度，也依然像在古希腊和古罗马一样，有关感受活动的观念、有关符号对应的观念以及有关星象作用的观念，从古至今不仅广为流传，而且充斥了，并依旧充斥着集体知识。所有这些社会还仍然具有这样的信念：即使是异质性最强的事物也具有相互转化的可能性，因而，我们多少可以说，它们完全没有确定的概念。

如果我们再进一步考察那些已知的最不开化的社会，也就是德国人含糊地称之为“自然种族”（Naturvölker）的那些社会，我们就会发现更为普遍的心理混淆。[2] 在那里，个体本身失去了他的人格；在他、他的外部灵魂以及他的图腾之间，根本没有区别。他和他的“动物伙伴”共同组成了一个单一的人格。[3] 这种认同使人们认定，他也具备与之有上述关系的那种事物或动物的特征。例如，马布亚哥（Mabuiag）岛上的鳄鱼族人，都被认为具有鳄鱼的脾气：他们自高自大、凶狠残暴，随时准备动武。[4] 在苏人（Sioux）中，有一个称为“红”的部落分支，是由美洲狮、野牛和驼鹿这三个氏族组成的，由于这几种动物都以其暴烈的天性称雄，所以这些氏族的成员天生就是战士；相反，如果是那些从事农业的人，那些自然而然就性情平和的人，他们所属氏族的图腾便基本上都是些温和的动物。[5]

人尚且如此，事物具有这种特征也就更在情理之中了。不仅记号与事物之间、名字与人之间、地点与居民之间完全没有差别，而且借用斯坦南对巴凯里人（Bakairi）[6] 和博罗罗人（Bororo）所作的非常确切的评论，我们可以说泛同（generatio aequivoca）原则在原始人那里完全得到了认可。[7] 博罗罗人实心实意地把自己想象成鹦鹉；至少，只要他一死，他就会化作这种独特的形式；他此生之于鹦鹉，正如毛虫之于蝴蝶。特鲁迈人（Trumal）真诚地以为自己就是水生生物。“印第安人缺乏我们那种对属的明确划分，正是这种明确的划分，才使物与物之间不致相互混淆。”[8] 动物、人以及非生命体的对应关系，起初几乎总是被构想为是相互最完满地统一起来的。黑乌鸦与降雨之间的关系，白马或红马与太阳之间的关系，乃是印欧传说中的独特之处[9]；而这样的例子真是不胜枚举。

此外，对每一代人而言，心灵的这种状态都是个体发展的出发点，根本没有什么显著的不同。在这种情况下，意识只是此起彼伏、连亘不断的表现流，即使其中开始出现了差别，这种差别也是非常琐碎的。这是右，那是左；那是过去，这是现在；这个与那个相似，那个与这个相伴。如果没有教育来指出思考的路径，那么所有这些差不多也就是一个成年人的心灵所能想到的一切了。而教育所指明的思维方式，则是一个人凭借自身努力所无法确立起来的，它只能是整个历史发展的结果。显而易见，简单粗略的区别和归类与真正构成分类的那些要素之间具有天壤之别。

因而，分类绝不是人类由于自然的必然性而自发形成的，人性在其肇端并不具备分类功能所需要的那些最必不可少的条件。进一步说，人是不可能在其自身上找到分类的基本要素的，理解了这一点，我们就可以对分类这一观念进行检验了。一个类别就是一组事物；可事物却从来没有依据

这样的形式进行归类而呈现在我们的视野中。我们确实可以感觉到它们的相似之处，尽管或多或少有些模糊。但是，这种彼此相似的简单事实并不足以解释，为什么我们会把这些彼此相似的事物划为一类，为什么会把它们一起纳入到某种我们称之为像纲、种这样的观念领域之中，并用明确的界限将其隔绝起来。我们没有任何证据认为，我们的心灵天生就包含有整个分类基本框架的原型，而且这个原型具有完备的构造。当然，对于已经构成的集合来说，词语有助于我们赋予其更多的一致性和连续性；然而，尽管归类的可能性一经被构想出来，词语就会成为更好地完成这种归类的手段，但词语本身却不可能带来归类的观念。换一个角度说，分类不仅仅是进行归类，而且还意味着依据特定的关系对这些类别加以安排。我们想象某些类别是同一级别的，而某个类别则从属于另一个类别；我们说某些类别（属）包含了另一些类别（种），后者可以划入前者之中；有些类别是处于支配地位的，有些类别是被支配的，还有一些类别则独立于其他各种类别。每一种分类都包含着一套等级秩序，而对于这种等级秩序，无论是这个可感世界，还是我们的心灵本身，都未曾给予我们它的原型。因此，我们有必要追问：这种等级秩序到底是从哪里找到的？从我们用来划定类别的那些术语来看，我们可以推测所有这些逻辑观念都具有逻辑之外的起源。我们把同一属的各个种说成是由亲属关系联系起来的；我们把某种类别称之为"族"（family）；另外，属（genre）这个词本身原本指的不就是一个亲属（γέυος）群体吗？这些事实使我们得出这样的推断：分类图式不是抽象理解的自发产物，而是某一过程的结果，而这个过程是由各种各样的外来因素组成的。

当然，以上这些预备性考察的目的，并不是要就此解决问题，更不想对问题的答案作出预先的判断，我们仅仅想把我们必须提出的问题展现出来。我们绝不能把人们的分类说成是来源于个体知性之必然性的自然而然的事情，恰恰相反，我们必须扪心自问：究竟是什么使人们采取这种方式来安排他们的观念的，人们又是在哪儿发现这种独特配置的蓝图的？我们并不奢望这个问题及其所有派生出来的结果可以得到通盘解决。然而，既然问题已经提出来了，我们很愿意举出一些我们认为可以阐明这个问题的证据。回答这个问题的唯一办法，就是去考察人类所形成的最粗陋的分类，以便弄清分类究竟是由哪些要素构成的。所以，接下来我们将对几种分类体系加以评述，这些分类体系当然都是非常原始的，而它们所具有的一般意义又都是不容怀疑的。

问题是我们首先提出来的，以往还从来没有人像我们这样阐述过这一问题。不过，在本书所使用的事实中，有些事实已经得到几位作者的关注和研究。巴斯蒂昂就曾关注过一般意义上的宇宙论观念，并一再试图将这

些观念系统化。[10] 但是，他的研究过于集中在东方民族的宇宙论和中世纪的宇宙论上，而且仅仅记载了事实，没有去解释这些事实。对更粗陋一些的分类来说，最先是霍维特[11]，然后是弗雷泽[12]，都已经提供了不少例子。然而，他们俩都没有从逻辑史的角度看出这些事实的重要性。我们将会看到，实际上，弗雷泽对事实的诠释与我们所提出的解释恰恰是相反的。

1.澳洲分类类型

目前已知的最简单的分类体系，乃是在澳洲部落中所发现的分类体系。

这些社会最普遍的社会组织形式，可以说已经广为人知了。每个部落都分为两大基本的部分，我们均称之为胞族（phratrie）[13]。每个胞族都是由一定数量的氏族组成的，而氏族则是由具有相同图腾的个体所组成的群体。原则上，一个胞族中的图腾在另一个胞族中是找不到的。除了氏族以外，每个胞族又可以分为两个姻族。我们之所以称之为姻族，是因为其目的首先是要对婚姻作出规定：一个胞族中的某一特定姻族只能与另一个胞族中的某一姻族结亲。部落的整个组织形式可见于下图：[14]

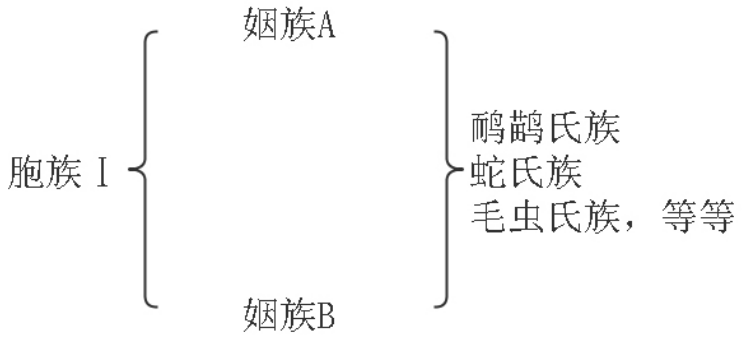

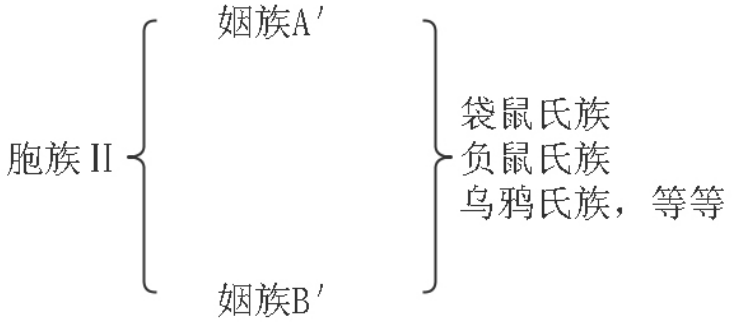

其中由相同字母标注出来的姻族是保持着联姻关系的姻族，即A与A′通婚，B与B′通婚。

通过这种方式，部落的所有成员都被划分到了一个确定的范畴之中，这种范畴是彼此封闭的。**而事物的分类则再现了人的分类。**

卡梅伦已经观察到，在塔塔蒂人（Ta-ta-thi）那里，“宇宙中的所有事物都被划分到了部落的不同成员之中”。他说：“有些部落成员说树木属于他们，有些则说平原属于他们，另一些人则拥有天空、星辰、风、雨等等。”[15] 毫无疑问，这些信息不够精确。据此，我们无法说出各组事物究竟和哪

些人群具有这样的关系。[16] 不过，我们还能找到另外一些事实，它们很能说明问题。

贝林格河（Bellinger River）流域的每一个部落都分为两个胞族。根据帕尔默的说法，这种对部落的划分也同样被用于对自然的划分。“全部自然都被划分到两个胞族[17]的名下，并且有了男女之别。日月星辰被说成是男人或女人，而且它们也像这些黑人一样，分别属于各个胞族。”[18] 在昆士兰（Queensland）的麦凯港（Port Mackay），有一个与之相当接近的部落，在那里我们也发现了同样的分类体系。根据布里奇曼对科尔、史米斯以及菲松所提问题的答复，这个部落，就像它的邻近部落一样，也分为两个胞族，一个叫作“Yungaroo”，另一个叫作“Wootaroo”。事实上，那里还有姻族，不过，它们似乎对宇宙论观念并没有产生什么影响。相反，按照胞族进行划分被当成了“一条自然的普遍法则”。根据布里奇曼的说法，科尔指出：“所有事物，不管是生物还是非生物，都被这些部落划归到两个胞族，名之以‘Yungaroo’或‘Wootaroo’。”[19] 又据史米斯的说法，布里奇曼指出：“他们把每种事物都划入一个胞族。他们会告诉你，鳄鱼是Yungaroo而袋鼠是Wootaroo，太阳是Yungaroo而月亮是Wootaroo；星座、树木以及植物也都一样。”[20] 而菲松则提到：“自然中的每样事物，都被他们在两个胞族中加以划分。风属于其中一个，雨则属于另一个。……如果你指出一颗星，他们就会告诉你它是属于哪一个分支［胞族］的。”[21]

这种分类可谓是最简单的分类，因为它仅仅分为两个部分，每样事物都被分归到了与两个胞族相应的两个范畴中。当事物的划分不再仅仅以胞族为框架，而进一步划分到四个姻族中去的时候，分类体系就变得复杂一些了。昆士兰中北部的瓦克尔布拉人（Wakelbura）就是这种情况。缪尔黑德是在这一地区居住了很长时间的移民，同时也是一个敏锐的考察者，他曾多次将有关这些民族的组织及其宇宙论的情况转达给科尔和霍维特。而他的关于这些部落的报告[22]，又被另一个考察者洛维所证实[23]。瓦克尔布拉人分为两个胞族，即Mallera和Wutaru；而每个胞族又进一步分为两个姻族。Mallera胞族的两个姻族分别名为Kurgila和Banbey；Wutaru胞族的两个姻族分别名为Wongu和Obù。这些胞族和姻族[24]就“把整个宇宙划分成了不同的群体”。霍维特写道：“两个基本的胞族是Mallera和Wutheru［即Wutaru］；**因此**，所有事物都要么属于这个胞族，要么属于那个胞族。”[25] 同样，科尔也指出，Kurgila和Banbey这两个姻族所吃的食物叫作Mallera，而Wongoo（即Wongu）和Oboo（即Obù）这两个姻族所吃的食物则称为Woothera（即Wutaru）。[26] 但除此之外，我们还发现了依据姻族的分配。“特定的姻族只允许吃特定种类的食物。例如，Banbey姻族只能

食用负鼠、袋鼠、狗、小蜜蜂的蜂蜜等等。指定给Wongoo姻族的有鸸鹋、袋狸、黑鸭、黑蛇、棕蛇等等。Oboo姻族可以享用花斑蟒蛇、蜇人蜂的蜂蜜，等等。而Kargilla（即Kurgila）姻族则以豪猪、平原火鸡之类的东西为生；并且，似乎水、雨、火、雷也属于他们……而还有数不胜数的各种食物、鱼、肉、禽等等，缪尔黑德先生尚未将其列入分配的清单之中。”[27]

细究之，对这一部落的描述似乎尚存某些有待确定之处。因为按照霍维特的说法，划分所依据的是胞族而不是姻族；这样，归于Banbey姻族和Kurgila姻族的事物就全都是属于Mallera胞族的。[28]然而，这种歧异不仅只是表面上的，而且还相当具有启发性。事实上，胞族就是属，而姻族则是种；种可以归到属的名头之下，但这并不是说种就没有自己的名称。就好比由于猫是属于四足动物这一纲的，我们因而也可以把猫称之为四足动物一样，属于Kurgila种的事物也属于更为高级的Mallera属（胞族），并且因而也可以称之为Mallera。这说明，我们所讨论的分类，已经不再是把事物分成对立的两大类的简单的二元分类了；在分出来的每一类事物中已经包含了等级的概念。

这种分类的重要性，在于它已经拓展到了一切生活事实当中。在所有主要的仪式上，都可以见到它的印记。例如，属于Mallera胞族的巫师在施展其法术时只能使用同样属于Mallera胞族的事物。[29]在葬礼上，陈放尸体的支架（如果是Mallera人所用的支架的话）“必须用属于Mallera胞族的某种树的木头制成”。[30]用来覆盖尸体的树枝也一样，如果死者是Banbey姻族的人，那么一定要用一种阔叶黄杨的树枝，因为这种树属于Banbey姻族。[31]而且举行这一仪式的人也得是该胞族的成员。此外，这种观念体系也是认识的预先基础；无论是对梦的解释[32]、对原因的确认，还是对责任的指定，都是以这些观念为前提的。众所周知，在这种社会中，死亡从来不被看作是自然事件，不被归因为单纯的自然力量的作用，而几乎总是要归结为某个巫师的巫术力量；对有罪一方的确认构成了丧葬仪式的必不可少的一部分。而在瓦克尔布拉人那里，正是依据胞族和姻族对事物进行的分类，提供了这样一种手段，可以昭示出责任人属于哪一个群体，甚至可以指明就是哪一个个体。[33]战士们把陈尸架下面及其周围的土小心抚平，直到连最轻微的痕迹都能看到为止。第二天，他们再来仔细检查这块地方。如果有动物曾经来过，其足迹就很容易被辨认出来；这些黑人从中就能够推断出是哪一类人造成了他们亲戚的死亡。[34]举例来说，如果发现的是一条澳洲野犬的足迹，他们就会认为谋杀者是一个Mallera胞族的Banbey姻族的人，因为这种动物是属于这个胞族和这个姻族的。[35]

问题不啻于此。这种逻辑秩序极其严格，这些范畴对澳洲人的心灵有很强的约束力，以致在某些情况下，可以见到一整套按照这些原则加以安排的行动、记号和事物。当成年礼仪典举行在即，当地群体就会率先把属于同一图腾氏族的其他地方群体召集到一起，它会送出一支“消息棍”，用以发出通知，而这种消息棍必然和它的传递者与持有者属于同一胞族。[36] 这种强制下的协调一致完全不是一种例外情况；几乎在澳洲的每个地方，信使递送成年礼的邀请时都要带着“家伙”（或是牛吼器［bull-roarer］[37]，或是檀丹［turndun］[38]，或是储灵珈［churinga］[39]），它们显然是整个氏族的财产，因而是作为东道主的群体和作为客人的群体所共有的。[40] 如果发送的消息是要组织一场会猎，那么所采取的规则也相同。在这种情况下，消息发出的一方、接受的一方、信使、消息棍所用的木材、消息棍上面绘出的猎物以及消息棍所涂的颜色，所有这一切，都要严格遵循分类的原则。[41] 在霍维特所记述的一个例子中[42]，Obù人所使用的消息棍就是这个样子的。这种消息棍的木材来自gidyea，是属于Obù姻族所在的Wutaru胞族的一种金合欢。再现于棍子上的猎物是鸸鹋和沙袋鼠，这都是属于该胞族的动物。大概出于同样的原因，消息棍被涂成蓝色。于是乎，发信者、收信者、消息的目的及其书写、所用的木材，每一样都是相关的：这成了一条定理。这些观念对于原始人来说，似乎是一种必须被奉为圭臬的逻辑必然性所决定的。[43]

另一种分类体系更完整，也可能更有特色，它划分事物的依据不再是胞族和姻族，而是胞族和氏族（或图腾）。菲松说：“澳洲人的图腾自有其独特的价值。不仅仅是人，还有整个宇宙，都可以划分到各个所谓的部族分支。”[44] 其中的原因非常简单。如果从一个侧面来说，图腾制度是依据自然事物（相关的图腾物种）把人们分成氏族群体，那么，反过来讲，图腾制度也是按照社会群体对自然事物的分类。菲松接着说：“南澳洲的野蛮人把宇宙看作是一个大部落，他自己属于其中的一个分支；而所有事物，不管是有生命的还是无生命的，只要是属于他这一族的，就和他一样，都是同一机体的一部分。斯蒂沃特先生一针见血地指出，它们‘差不多就是他本身的组成部分’。”[45]

有关这些事实，有一个最有名的例子，菲松、史米斯、安德鲁·兰和弗雷泽都先后提到过。[46] 这个例子讲的是甘比尔山（Mount Gambier）部落，资料来自非常熟悉该部落情况的斯蒂沃特。这个部落分为两个胞族，一个叫作Kumite，另一个叫作Kroki——这两个名字在整个南澳洲都很通行，而且意义也都相同；每个胞族本身又分为五个母系的图腾氏族。[47] 事物就是在这些氏族中进行划分的。任何氏族都不能吃划归该氏族的所有

可以食用的东西。“一个人不能把与他同属一个次级分支的动物杀掉，也不能以之为食。”[48] 但是，除了这些禁食的动物甚至还有禁食的植物以外[49]，每个胞族还都分有各种各样的不计其数的事物。

“Kumite胞族与Krokee［Kroki］胞族各分作五个次胞族［即图腾氏族］，在每个次胞族的名目下都分列有一些事物，他们将这些事物称之为‘tooman’，即肉，或‘wingo’，即朋友。自然中的所有事物都属于这十个次胞族中的一个。”[50] 虽然科尔只是举出了几个例子，但由此可以看出，某些事物就是以这种方式进行分类的。

在Kumite胞族诸图腾中[51]，第一个图腾[52]是“Mula”，即鱼鹰；属于这一图腾的，或者按照菲松与霍维特的说法，包括在这个图腾之内的，有烟、忍冬、树木等等。[53]

第二个图腾是“Parangal”，即鹈鹕；属于该图腾的有一种木质呈黑色的树、狗、火、冰等等。

第三个图腾是“Wa”，即乌鸦，归入其下的有雨、雷、闪电、雹、云等等。

第四个图腾是“Wila”，即黑色凤头鹦鹉，与之相关的是月亮、星星等等。

最后一个图腾是“Karato”（无毒蛇），属于它的有鱼、纤维内皮桉树、鲑鱼、海豹等等[54]。

对于Kroki胞族的那些图腾，我们了解得较少。我们仅仅知道其中三个氏族的情况。与“Werio”（即茶树灌木）图腾联系起来的有鸭子、沙袋鼠、母鸡、淡水螯虾等等；和“Murna”（一种可食的树根）[55]图腾归到一处的是小飞虫、dolvich（一种小袋鼠）、鹌鹑等等；划入“Karaal”（白色无冠鹦鹉）[56]图腾的有袋鼠、一种类似栎树的植物、夏天、太阳、秋天（阴性）和风（阴性）。

于是，我们触及到了一个比前者更复杂、更广泛的体系。前一种体系的分类只是分成两个基本的属（胞族），每个属各由两个种（姻族）组成；而现在，问题已经不再这么简单了。当然在这里，基本的属也同样是两个，然而每个属中种的数量却大大增加了，因为氏族的数量可以有很多。不过，与此同时，在这种更加分化的分类组织中，最初的混淆状态也

露出了苗头，人类的心灵正是从这种状态中发展出来的。尽管互有区别的群体增多了，但是，在每一个基本的群体内部，还依然是一种混沌不清的局面。划归一个胞族的事物与划归另一个胞族的事物截然相分，属于同一胞族中的不同氏族的事物也是一样历历分明。然而，纳入到同一氏族中的所有事物，在很大程度上却未曾分化。它们具有相同的本性；在它们之间，并不像我们的分类情况那样，存在一种最终的各个变种之间泾渭分明的分界线。氏族中的个体，图腾物种中的各种动物以及各种与之有关的物种，都不过是同一实在的不同方面而已。诚然，施加在原始的混沌表现之上的社会划分，确实将其分割成了一定数量的界线明确的分支；但是，在这些分支的内部，却仍然保持着相对模糊的状态，这种情况表明，分类功能的确立是何等缓慢与艰难啊。

在有些案例中，我们或许有可能体会出建构这些群体所依据的基本原则。例如，在甘比尔山部落，太阳、夏天和风都与白色凤头鹦鹉图腾联系在一起，而月亮、星辰和流星则委诸黑色凤头鹦鹉图腾。这些丰富多彩的表现之所以被相互对应地加以安排，是因为它所依据的界线似乎就是颜色。与此类似，正因为乌鸦的颜色很特别，所以它自然而然地包括了雨，继而包括了冬天和云，以及电闪和雷鸣。当斯蒂沃特询问一个土著，牛应该属于哪一个分支的时候，那个土著经过一番思索后回答道："它吃草，所以它是Boortweiro"，也就是说，是属于茶树灌木氏族的，这个氏族大概包括了所有草地和所有食草动物。[57] 不过，这很可能是黑人一时的解释，以便自己肯定自己的分类，并还原到他所遵循的一般的原则。更何况，这些问题对他来说往往是出其不意的，他经常不得不求助于传说来回答所有问题。

导致范畴得以确立的根据已经被遗忘了。然而，范畴本身还一直存在着，并或准确或牵强地被应用在某些新的观念上，应用在像阉牛这样的最近才引入的新事物上。[58] 对于其中体现出的我们所未曾注意的众多关联，我们大可不必过于惊讶。因为那是完全不同于我们的逻辑的逻辑所产生的结果，它们所遵循的法则是我们料想不到的。

沃乔巴卢克人（Wotjobaluk）也提供了类似的例子。这个部落位于新南威尔士（New South Wales），是澳洲最开化的部落之一。我们的资料都来自霍维特，其可靠性是众所周知的。[59] 该部落分为Krokitch和Gamutch两个胞族[60]，霍维特说，实际上似乎所有自然事物都是在这两个胞族之间进行划分的。正如土著人所言，"它们属于它们［胞族］"。不仅如此，每个胞族又分为几个氏族。通过举例的方式，霍维特提到了Gamutch胞族中的热风氏族、白色无冠鹦鹉氏族和属于太阳之物的氏族；以及Krokitch胞族

中的聋蛇氏族、黑色凤头鹦鹉氏族和鹈鹕氏族。[61] 不过，这还仅仅是些例子，他说："我仅以每个胞族中的3个图腾为例，但实际上还有很多；Krokitch胞族有8个图腾，Gamutch胞族至少有4个。"[62] 而在每个胞族中，事物的分类则是在组成该胞族的所有氏族中进行的。就像基本的分支（胞族）又被分割成一定数量的图腾分支一样，所有划归胞族的事物也要在这些图腾之间进行划分。于是，每个图腾都占有一些自然事物，这些事物并不全都是动物，还包括星辰、火、风等等。[63] 对于这样划分到各个图腾的事物，霍维特称之为"次图腾"（sub-totem）或"伪图腾"（pseudo-totem）。例如，白色凤头鹦鹉图腾包括15个次图腾，而热风图腾包括5个次图腾。[64] 最后，分类甚至达到了这样的复杂程度：有时候还能发现有第三级的图腾从属于第二级的图腾。例如，Krokitch胞族包括了鹈鹕分支（图腾）；鹈鹕分支又是由一些更为次级的分支（次图腾，分归到这一图腾的各种事物）组成的，其中就有火；而火本身还包括了一些信号（可能是用来助火燃烧的）作为第三级的分支。[65]

这种奇异的观念组织是与社会组织并行的，而且与我们在甘比尔山的那些部落中所发现的观念组织完全类似，它不过显得更复杂一些而已。这一组织既是按照姻族划分的，也是按照一分为二的两个胞族进行划分的；前者与我们在昆士兰观察到的情况完全一样，而后者实际上见于各个地方。[66] 我们已经以一种客观的方式对这一体系的不同变种进行了描述，说明了它们在这些社会中的功能；那么，如果我们能知道澳洲人自己是怎么来看待这种分类的，他们对经过这样分类的各组事物之间的关系有着什么样的观念，那将是很有意义的事情。这样我们会进一步认识到原始人的逻辑观念到底是怎么一回事，以及这些逻辑观念究竟是怎样形成的。我们正好掌握有沃乔巴卢克人的资料，这将有助于我们澄清其中的某些问题。

不出我们所料，这种表现呈现为诸多不同的侧面。

首先，对个体而言，这种逻辑关系或多或少地被构想为密切的亲属关系。在单纯按照胞族进行分类，而没有进一步进行次级划分的情况下，每个人都把自己看作是划归到他所属的那个胞族的事物的亲戚，在相同的名头之下，它们全都是他的骨肉、他的朋友；然而，对于另一胞族的事物，他却有着另外一种完全不同的感受。而当在这种基本的划分上又加上了姻族或氏族以后，这种亲属关系也便发生了分化。例如，甘比尔山部落的Kumite胞族的人，觉得Kumite的所有东西都是他的，其中属于他的图腾的那些东西更亲近些，它们与他的亲属关系也更密切。霍维特说："胞族名字是一般性的，而图腾名字在一定意义上则是个体的，因为与个体所属的胞

族共同体的名字相比，图腾名字当然要与他更近一些。”[67] 于是，事物被想象成排列在一系列以个体为中心的同心圆之上；距离越远的圆，对应的是越广泛的属，而且，组成该属的事物与这个个体也越疏远；围绕着他，那些事物渐渐形成了差别。所以就食品而言，只有离他最近的那些才是被禁止食用的。[68]

在其他情况下，这种关系被认为是所有者与所有物之间的关系。据霍维特说，图腾与次图腾之间的区别如下：“两者都称之为‘mir’，不过，我考察过一个Krokitch人，他的名字‘Ngaui’**取**自太阳［确切意义上的图腾］，他**拥有**Bunjil［一个次图腾］，即某颗恒星……真图腾拥有他，而他则拥有伪图腾。”[69] 与之类似，一个Wartwut（热风）氏族的成员“特别强调”5个次图腾中有一个图腾，即Moiwuk（花斑蟒蛇）“是‘属于’他的”。[70] 准确地说，次图腾并不为这个个体本身所据有，而与附属于主图腾（principal totem）的个体一样都属于主图腾。就此而论，个体只是一个中介。只是因为他体内含有这一图腾（该氏族的所有成员均系如此），所以他对于划归该图腾的事物才有了一种所有权。此外，从一定意义上说，在我们刚才所引用的论断背后，也隐含着我们前面所分析的概念中的某些成分。因为“专门属于一个个体的”事物，也就是和他最亲近、关系最特殊的事物。[71]

诚然，在某些情况下，澳洲人确实好像是以完全相反的顺序来构想事物的等级的，也就是把最远的当成最重要的。比如我们刚才提到的那个以太阳（Ngaui）为图腾、以星星（Bunjil）为次图腾的土著，说“他是Ngaui，而非Bunjil”。而另一个图腾是Wartwut（热风）、次图腾是Moiwuk（花斑蟒蛇）的土著，则如他的同伴所说的那样，是“Wartwut，**在部分上**也是Moiwuk”[72]。他只有一部分是花斑蟒蛇。霍维特的另一段论述想要说的也是这个意思。沃乔巴卢克人通常有两个名字，一个是他的图腾，另一个是他的次图腾。前者确确实实是他的名字，而后者则“稍逊一筹”[73]，处在次级的地位上。实际上，这意味着，对个体来说，最本质的东西并不是与他最密切的东西，并不是与他的个体人格牵涉最多的东西。人的本质是人性。澳洲人的本质就在于他的图腾，甚至在于他的胞族所特有的那些事物，而不在于他的次图腾。因而，这种情况与我们的上述评论毫无矛盾之处。分类仍然是以相同的方式构想出来的，这里，我们不过是从另外一个角度来看待分类的构造关系而已。

2.其他澳洲体系

既然这种分类类型业已确立，那么现在，我们就应该尽可能地去尝试确定它的普遍性特征了。

从事实出发，我们不能说这种分类类型见于澳洲各处，亦不能说它的划分方式就一定像部落组织那样也分为胞族、姻族和图腾氏族。我们相信，如果在一些澳洲社会中仔细搜寻，无疑将会发现这种分类类型，它们或者非常完备，或者具有别样的形式，此前我们从来没有注意到它们的存在；但是，在这种观察尚未实施的情况下，我们并不想对观察的结果妄下断言。不过，就我们已经掌握的资料而言，我们还是可以肯定，这种分类类型是或者曾经是广为流传的。

首先，在很多个案里，我们不仅已经直接观察到了这种分类的形式，同时对次级图腾也有所发现和记述；我们知道，后者正是这种分类的前提条件。新几内亚（New Guinea）附近的托雷斯海峡群岛上的部落即是突出一例。在基瓦伊人（Kiwai）那里，近乎所有的氏族都以植物物种为图腾（miramara）；其中一个以棕榈树（nipa）为图腾的氏族，就把生活在这种树上的螃蟹作为次级图腾。[74] 在马布亚哥岛（Mabuiag，托雷斯海峡西部一岛）[75]，我们发现了一个有很多氏族组织也分作两个胞族：小augŭd（图腾）胞族和大augŭd胞族。它们一个是陆胞族，一个是海胞族；一个在下风向宿营，一个在上风向宿营；一个朝向东南，一个朝向西北。海胞族的图腾是儒艮[76] 和一种哈登称之为犁头鳐的动物；而陆胞族的图腾是鳄鱼、蛇和鹤鸵，其中除了鳄鱼是两栖动物以外，全都是陆生动物。[77] 显然，这里存在着分类的重要迹象。不仅如此，哈登还明确地提到了"次级的，或者更确切地说是附属的图腾"：锤头鲨、鲨鱼、龟和黄貂鱼等等诸如此类的东西属于海胞族，而狗则属于陆胞族。另外，还有两种次图腾也属于陆胞族，它们都是由玳瑁壳制成的月牙形的装饰品。[78] 考虑到图腾制度在这些岛屿上已经完全衰落，我们似乎就更有理由认为这些事实是一种更完整的分类体系的遗迹了。况且，在托雷斯海峡群岛的其他地方，在新几内亚的内陆，完全可以找到与之类似的组织。关于塞拜岛（Saibai，海峡中的一岛）和道代人（Daudai）的报告，就清楚地记述了划分成胞族、每三个氏族为一组的基本原则。[79]

如果能够辨明默里、梅尔（Mer）、韦尔（Waier）、道亚尔（Dauar）诸岛[80] 上的这种分类的遗踪，那对我们将是很大的诱惑。不过，我们并不打算像亨特那样去描述这些社会组织的细节，而主要关注以下事实：在这些民族中存在着一些图腾，每一种图腾都会把各种各样的力量赋予属于该图腾的个体，这些力量可以支配不同种类的事物。例如，鼓图腾族具有

这种力量：他们有权举行一种包括模仿狗和敲打鼓等活动的仪典；他们能够提供一位巫师，来确保龟的繁殖，保证香蕉的收成，或从蜥蜴的活动中占卜出凶手的身份；同时，实行蛇塔布（taboo）的也是他们。于是，我们可以很有把握地说，就某些方面而言，除了鼓本身以外，蛇、香蕉、狗、龟和蜥蜴也都属于鼓氏族。至少在一定程度上，所有这一切都在该群体的控制之下，因而，它们和鼓基本上是同义的，都属于同一个存在类别。[81]

澳洲人的星象神话也带有这种心灵体系的印记。实际上，这种神话也是以图腾组织为模型的。差不多每个地方的黑人都说某颗星星是某个特定的祖先。[82] 就像一个个体可以被认同为某颗星一样，我们也完全可以说一个胞族、姻族或者氏族属于某颗星。如此这般，这颗星就被分类到了一个既定的群体之中：它将被认作亲属，并被指定一个确切的社会位置。可以肯定，在我们发现了形形色色的划分为胞族和氏族的分类体系的那些澳洲社会中，也能够找到这种神话概念；也就是说，在甘比尔山部落、沃乔巴卢克部落和维多利亚（Victoria）北部的那些部落中，都存在着这种概念。霍维特说，太阳，就是一个Krokitch胞族的太阳氏族的女人，她每天都在寻找她丢失了的小儿子。[83] Bunjil（北落师门星[84]）在升天之前，是Krokitch胞族的一个威力强大的白色凤头鹦鹉。它有两个妻子，根据外婚制的规则，她们自然要属于与之相对的胞族，即Gamutch胞族。她们都是天鹅（可能是鹈鹕的两个次图腾），本身也都是星辰。[85] 沃乔巴卢克人的亲族沃伊伍龙人（Woiworung）相信[86]，Bunjil（胞族名）曾和他那些现如今都已是图腾存在（同时既是人也是兽）的儿子们[87]一起，随着一阵旋风升入了天空。与沃乔巴卢克的情况一样，Bunjil也是北落师门星，而他的每个儿子也都是星辰[88]，其中有两个分别是南十字星中的α星和β星。距这两个部落稍远一些，在南昆士兰的米库隆人（Mycooloon）中[89]，靠近南十字星的星云分给了鸸鹋图腾，猎户的腰带属于Marbarungal氏族，而流星则属于Jinbabora氏族。一旦有流星飞落，它将击中一棵gidyea树，并且变成一棵gidyea树。这表明，这种树本身也和该图腾有关。月亮从前是一位战士，但是我们尚不能说出他的名字或者他是属于哪一个类别的。天空中列满了祖先，他们都来自幻想的时代。

下文中我们所要讨论的阿兰达人，也采用了同样的星象分类。对他们来说，太阳是一个Panunga姻族的女人，并且是由Panunga-Bulthara胞族来负责有关它的宗教仪典的。[90] 它留在地上的后裔不断转世[91]，形成了一个独特的氏族。不过，这个情节肯定是神话传说后来发展的产物，因为与太阳有关的圣典，主要是靠属于袋狸图腾群体的人和属于大蜥蜴图腾群体的人来实施的。这意味着，太阳从前肯定是Panunga姻族、袋狸氏族的成

员，并且生活在大蜥蜴地区。此外，我们还知道，他的姐妹们也是这样。她们和他融合在一起。他是她们的“小孩儿”、“她们的太阳”；简言之，她们都是他的分支。——至于月亮，在两个不同的神话中都与负鼠氏族有关。在一个神话中，它是这个氏族的一个男人[92]；在另一个神话中，月亮还是月亮，但却是从这个氏族中的一个人那里被偷走的[93]，正是那个人为月亮指定了路线。确实，我们还无法说出月亮是属于哪个胞族的，但是，从氏族可以推测出胞族，至少可以推测出它原则上应该是阿兰达的一个胞族。——关于晨星，我们知道，它属于Kumara姻族；每天傍晚，它都要隐藏在“大蜥蜴”区域内的一块石头中，它和“大蜥蜴”似乎紧密相关。[94]同样，火与鸸鹋图腾也密切地联系在一起。是鸸鹋氏族的一个人在叫作鸸鹋的这种动物中发现了火。[95]

最后，在很多案例中，我们也发现了这种分类，不过它们并不是直接地表现出来的，它们在形式上与我们刚才所描述的情况有所不同。由于社会结构发生了变化，这种体系的组织也有了改变，然而，形式的改变还没有达到完全无法辨认的程度。更何况，这种变化在部分上也是由于分类本身造成的，所以，变化甚至有助于把分类揭示出来。

分类的独特之处在于，其观念是根据社会所提供的模式组织起来的。然而，集体心灵的这种组织一旦存在，它就能够反作用于它的原因，并促使原因发生变化。我们已经看到，划分到同一氏族中的不同物种是如何成为这个氏族的次级图腾的。也就是说，在一个氏族中，一部分特定的个体，在某种我们尚不知晓的原因的影响下，感到他们和归属整个氏族的某些事物具有更为特殊的关系。当氏族过于庞大的时候，它就倾向于分成几个环节，而且这种现象是沿着分类所划出的界线发生的。我们必须清醒地认识到，实际上，这种脱离必然是带有革命或骚乱色彩的运动所产生的结果。通常情况下，这种情况的发生似乎确有一套完整的逻辑程序。在大量的案例中，都是像这样先形成胞族，然后再分裂为氏族的。在很多澳洲社会中，胞族都相互对照、势不两立、黑白分明，就像托雷斯海峡群岛部落中的陆胞族和海胞族那样；而由于氏族是在同一个胞族内形成的，所以它们就有逻辑上的关联。例如，与乌鸦同属于一个胞族的往往不是别的，而是雷、云和水。[96]同样，当一个氏族变得也有必要发生分裂的时候，以该氏族的某一事物为中心的一组个体就会与氏族中的其他人分离开来，形成一个独立的氏族；于是，次图腾就变成了图腾。不仅如此，这一过程还会周而复始、永远不断地继续下去。通过这种途径将自己解放出来的次氏族，将会以理想的态度来对待特定的事物，不仅把这种事物当作图腾，而且还把它看作是与本氏族休戚与共的东西。同样，在这个新氏族中，一旦

时机成熟，原本充当次图腾角色的那些事物，又会成为随后产生的新一轮分裂所围绕的中心。

沃乔巴卢克人的资料，也有助于我们比较透彻地理解关于分类的这种现象。[97] 霍维特告诉我们，有些次图腾就是处在形成过程中的图腾。[98] “它们获得了一种独立性。”[99] 例如，对某些个体来说，白鹈鹕是图腾，太阳是次图腾，而对另一些人来说则恰好相反。这或许是因为，这两种标记原本分别是先前一个氏族中的两个环节的次图腾，这个氏族的旧名字已经废弃了[100]，而划归该氏族的事物中则包括了鹈鹕和太阳。随着时间的流逝，这两个部分从它们共同的主干上分离出来；其中一个以鹈鹕为主图腾，把太阳置于次要的地位，而另一个则采取了相反的做法。在另一些案例中，这种分裂现象并不能被直接地观察到，而体现在把源自同一氏族的那些次氏族联合在一起的逻辑关系之中。对此，我们将结合某些美洲社会的例子，在下文进行专门的讨论。[101]

我们很容易看到，这种分裂将会给分类带来怎样的变化。只要那些出自同一原初氏族的次氏族还保留着对共同起源的记忆，它们就会感到它们是亲戚和盟友，就会感到它们只是同一个整体的不同部分。因此，它们的图腾以及分归这些图腾的事物，就仍然在一定程度上从属于整个氏族的共同图腾。然而，时光流逝，这种情感亦会随之消失。每个环节的独立性日趋增强，这种独立性最终变成了完全的自主性。而把所有这些氏族和次氏族联合成一个胞族的纽带，则更容易松弛下来。最后，整个社会化作了分立出去的一个个自主的小群体，它们完全平等，彼此互不隶属。结果，自然而然地也导致了分类的变化。属于每个次级分支的各种事物，而今形成了许多完全处在同一水平上的相互分立的属，所有等级的迹象统统消失了。不难想象，在这些小氏族中，还会留有原有等级的痕迹。以前与次图腾有关的那些事物，在这个次图腾变成图腾以后，仍然会继续从属于它。不过，首先，由于这些小群体是分裂而成的，所以分归它的东西不可能那么多。其次，无论分归它的东西实际上有多少，每个次图腾最终都将晋升到图腾的尊贵地位，各个种和从属于种的各个变种都将成为主要的属。所以，旧有的分类将让位于不带任何内部组织的简单划分，让位于一种“按人头”（per capita）而不是按起源对事物进行的划分。不过，与此同时，由于这种分类是在为数众多的群体之间进行的，所以它实际上依然会囊括整个宇宙。

阿兰达社会正处在这种情形之中。他们没有完全的分类，没有整合的体系。然而，我们却看到斯宾塞和吉兰这样写道：“事实上，在土著人所占据的地区中，无论是生物还是非生物，几乎没有一样东西的名字，是未曾

被用作某个图腾群体的名字的。”[102] 他们在著作中提到了54个物种,作为54个图腾群体的图腾；而且,这两位作者并没有打算提出一个完整的图腾清单，如果我们把散见于书中各处所指出的图腾也算上的话，那么图腾的数目无疑远远不止于此。[103] 而阿兰达肯定是分裂进程已经达到极至状态的部落之一；因为，随着这个社会结构的变化，所有能够使之受到约束的藩篱都已经不复存在了。在我们已经描述过的某些原因的影响下[104]，阿兰达的图腾群体很早就放弃了他们先前曾经囿于其中的自然框架，这个自然框架即是胞族的框架，它一度曾是该部落的骨骼。于是，阿兰达的图腾群体不再严格地定位在一个特定的二分之一部落中，而是在整个社会的范围内自由扩散。就这样，它们变得与有规则的社会组织格格不入，差不多降低到了私人联合体这样一种水平上来，几乎可以无穷无尽地增殖和细分。

这种分崩离析的状况还在继续。实际上，正像斯宾塞和吉兰所说的那样，确实有一些物种在图腾等级体系中的地位还很不确定；还无法知道它们究竟是主图腾还是次图腾。[105] 这意味着那些群体还处在变动的状态中，就像沃乔巴卢克的氏族一样。另一方面，目前，在相互独立的氏族图腾之间，有时候也存在着某种联系，能够表明它们从前肯定是被划分到同一氏族之中的。hakea花和山猫就属于这种情况。山猫人刻在储灵珈上的标记所表现的，或单纯表现的是开着hakea花的树。[106] 根据神话，山猫在上古时代曾经以hakea花为食；而原初的图腾群体往往都被认定以其图腾为生。[107] 这说明，hakea花和山猫并非从一开始就是互不相干的两种事物，而只是到了包含着它们的单一氏族发生分裂以后，它们才变得陌生起来的。李树氏族似乎也可以追溯到同一个复杂的氏族：花-山猫氏族。[108] 还有好多个动物物种以及其他的图腾，尤其是小鼠图腾[109]，都是从蜥蜴图腾中分离出来的[110]。因此，我们可以断定，原始组织经历了一场至今仍在继续全面解体和分裂的过程。

既然如此，如果我们在阿兰达不再能够找到一个完整的分类体系，就不是因为那里从来没有这样一个体系，而是因为伴随着氏族的支离破碎，这个体系已经土崩瓦解了。而今我们所见到的情况，只反映了该部落图腾组织的当前状态，它进一步证明了这两类事实具有相互统一的密切关系。更何况，原有体系也不是没有留下任何可以见到的迹象就杳无踪迹了。我们已经提到过，在阿兰达神话中还有它的遗迹可寻。而事物在氏族间的分配方式也许是一个更好的见证。就像我们已经讨论过的完整分类一样，在阿兰达也常常有某种图腾以外的事物与图腾联系在一起，这些都是包容关系的最后残余。例如，蛙氏族就与桉树有着独特的联系[111]；而水鸡则跟

水相关[112]。我们已经看到，在水图腾和火之间存在着密切的关系；而与此同时，与火联系在一起的还有桉属植物的树枝、荒漠植物的红花[113]、号角声、热，以及爱[114]。胡须被附于袋鼬图腾[115]，眼病则跟苍蝇图腾有关[116]。最常见的情况是，与图腾有这种关系的动物是一只鸟。[117]有一种小黑鸟，名叫Alatipa，它的伙伴是蜜蚁，而蜜蚁像它一样，都生活在"mulga"灌木上[118]；另一种叫Alpirtaka的小鸟也是如此，它也要寻找这种栖居在树上的小虫[119]。一种叫作Thippa-Thippa的鸟是蜥蜴的盟友。[120]而名为Irriakura的植物则以环颈鹦鹉为其同好。[121]维切提蛴螬氏族的人不吃某些被称之为他们的同伴（quathari，斯宾塞和吉兰译作"伴侣"）的鸟。[122]袋鼠图腾有两种从属于它的鸟[123]，鸸鹋图腾也一样[124]。故此，我们可以明确指出，这种关联确实是先前分类的遗迹，这些联系在一起的动物曾经同属于一个图腾。根据传说，Kartwungawunga鸟以前曾经是吃袋鼠的袋鼠人。与蜜蚁图腾有关的两种鸟从前也是蜜蚁。Unchurunqa是一种美丽的红色小鸟，它原本是属于鸸鹋氏族的。有四种蜥蜴组成了两对，每一对中的一只都同时既是另一只的伙伴，又是另一只的变形。[125]

最后，我们还有一个关键性的证据，可以证明阿兰达的分类的确是早期分类的变化形式，也就是说，在阿兰达部落中，我们可以发现一系列中间状态，借助这种中间状态，阿兰达的分类就能在几乎不打破连续性的情况下，与甘比尔山的典型类型联系起来。津吉利人（Chingalee）[126]是居住在澳洲北部地区［卡奔塔利亚湾（Gulf of Carpentaria）］的部落，在这个阿兰达的北方邻居那里，就像在阿兰达一样，我们发现事物也是极端分散在为数众多的、零零碎碎的氏族中的；据记载，图腾多达59个。与阿兰达相似，这些图腾群体也不再划归到胞族之下，而与部落所分成的两个胞族相互搭叠着。不过，这种散乱的局面并不是绝对的。各种事物并非随机地、无规则地分布在整个社会中，而是根据指定好了的确切原则分派给了特定的群体，哪怕这个群体同时属于不同的胞族。在这个部落中，每个胞族都分成四个姻族[127]；一个胞族中的每个姻族都只能和另一个胞族中的某个特定的姻族结亲，因而这两个姻族具有或可能具有相同的图腾。这样，这两个对应的姻族就共同包含了一组确定的图腾和事物，而其他群体则不包括这些图腾和事物。例如，属于Choongoora-chabalye这一对姻族的有各种鸽子、蚂蚁、黄蜂、蚊子、百脚虫、蜜蜂、草、蚱蜢和各种蛇等等；而某些星辰、太阳、云、雨、水鸡、朱鹮、雷、雕鹰、棕鹰、黑鸭等等则属于由Chowan姻族和Chowarding姻族形成的群体；风、闪电、月亮、蛙等等属于Chambeen-Changalla群体；有壳的水生动物、bilbi鼠、乌鸦、

豪猪、袋鼠等等属于Chagarra-Chooaroo群体。于是乎，在一定意义上，事物仍然划归于确定的范畴。然而，既然每个范畴都是由分属于两个不同胞族的两个分部组成的，那么，这种范畴已经有了一点人为的意味，也不那么稳固了。

同一地区的另一部落，使我们可以进一步把这些分类组织起来，并把它们看作是一个体系。在卡尔高（Culgoa）河流域的穆拉瓦里部落（Moorawaria）中[128]，氏族的分裂相对于阿兰达而言可以说是有过之而无不及。据说，实际上已经有152种事物被用来作为这些个氏族的图腾了。不过，还有数不胜数的大量事物，以固定的方式被划分到了两个胞族之中，即Ippai-Kumbo胞族和Kubi-Murri胞族[129]。因而，这个例子，既保留了氏族的极端分裂状态，又非常接近于古典类型。只要这个社会没有分散到这种程度，而是集中起来；只要这些四分五裂的氏族能够本着他们天然的亲和性重新联合成规模较大的群体，并且主图腾的数量也因之有所减少（即让现在作为图腾的那些事物处在从属于主图腾的地位上）——那么，我们就会准确地得到甘比尔山的体系。

总之，纵然我们尚不能确凿地认定图腾制度必然隐含着这种划分事物的方式，但无论如何可以肯定的是，这种分类方式在以图腾为基础组织起来的社会中是十分常见的。因而，在这种社会体系和这种逻辑体系之间，存在的是一条紧密的纽带，而绝不是偶然的联系。下面我们还将看到，其他那些表现出更大程度复杂性的分类形式，与这种原始的形式究竟有着什么样的联系。

3.祖尼人，苏人

祖尼人（zuñi）提供了一个最引人瞩目的实例。[130]

鲍威尔写道：祖尼人“在表现事物关系的原始概念方面显得非常发达”。[131] 祖尼社会对其自身的观念，与它的世界观相互交织，融为一体，因而可以十分恰当地将他们的组织称之为是“神话—社会学意义上的”组织。[132] 因此，当库欣讲到他对这一民族的研究时，他毫不夸张地说：“我越来越坚信，他们承载着人类的历史……因为祖尼人，也就是说，他们所有奇特的、明显具有地方性特征的习俗和制度，以及蕴涵在其中的聪明才智，都以一种非同一般的方式代表了文化发展的一个阶段……”他庆幸自己与他们

进行的实际接触，将会丰富他对“人类必然经历过的最早境况”[133]的理解。

的确，我们发现祖尼人对宇宙确有翔实的安排。[134]自然中的一切存在与事实，“日月星辰、天空、大地与海洋，以及它们的所有现象和要素，连同所有非生物体、植物、动物和人”，这一切都被划分、标注和指定到一个单一而整合的“体系”的固定位置上；在这个体系中，各个部分根据“相似性程度”[135]或平起平坐，或有所隶属。

在祖尼人的这种分类形式中，我们发现，该体系的原则是把空间划分成七个区域：北，南，西，东，上，下，中。宇宙中的每样事物都被分配到这七个区域的一个当中。仅就季节以及构成季节的要素而言，其分布如下：风、微风或空气，与冬季都属于北；水、春天以及春天潮湿的微风都属于西；火和夏天属于南；土地、种子，以及使种子成熟、一年告终的霜冻，都属于东。[136]鹈鹕、鹳、松鸡、雄艾草榛鸡、常绿栎树等等都是北区的事物；熊、郊狼和春草都是西区的东西。划到东区的有鹿、羚羊、火鸡等等。不仅是事物，而且连社会功能也被这样加以分配。北方是武力和破坏的区域，战争和破坏属于它；属于西方的是和平（我们译作“休战”，对这个词我们还不完全理解）与狩猎；而南方则是温热、农耕和医疗的区域；东方是太阳、巫术和宗教的区域；至于划分到上方世界和下方世界中去的，乃是这些功能的丰富组合。[137]

每个区域还专门有一种颜色，反映出该区域的特性。北方是黄色的，据说[138]，是因为日出日落之光都是黄色的。西方是蓝色的，因为日落时在那边可以见到蓝光[139]。南方是红色的，因为那是夏天和火的区域，而夏天和火都是红色的。上方区域是彩色条纹的，就如同云缝间透出的道道光芒。下方区域是黑色的，好比大地的深处。而中部乃是世界的中心，它代表着所有的区域，同时兼具所有的颜色。

说到这里，呈现在我们面前的这种分类似乎与我们先前所考察的分类大相径庭。然而，有一样事情，却使我们能够假定在这两种体系之间存在着密切的关联，这就是：**这种对世界的划分与普韦布洛内部对氏族的划分完全相同。** 普韦布洛的“划分可能不是根据地形来安排的，而是有序地对应于他们对‘世界’的划分的，这种对应并不总是很直观，但在他们自己看来却非常清楚……例如，镇子中的一个分支被认为与北方有关……；另一个分支代表西方，还有一个代表南方”，等等。[140]这种关系极其密切；像方位

区域一样，普韦布洛中的每一个居住区都有它独特的颜色，而这种颜色就是其相应的方位区域的颜色。

在普韦布洛中，除了位于中心的那个分支只有一个氏族以外，其他每个分支都是由三个氏族组成的群体，而且“这些氏族像其他印第安人一样，也都是图腾氏族” [141] 。由于下文还要引用到这些图腾氏族，所以我们把它们完整地列成下表 [142] ，以便理解我们将要进行的考察。

区域	氏族
北	鹳，或鹈鹕 松鸡，或雄艾草榛鸡 黄木，或常绿栎树（该氏族几乎已灭绝）
西	熊 郊狼 春草
南	烟草 玉米 獾
东	鹿 羚羊 火鸡
上	太阳（已灭绝） 鹰 天空
下	蛙，或蟾蜍 响尾蛇 水
中	金刚鹦鹉，整个中心唯此氏族

一般而言，如果在这些由不同氏族组合而成的某种道德统一体中，无论我们找出哪一个氏族，我们都必须确认它是从一个原初氏族中分裂出来的；因此，氏族分布与事物按照区域分布这两者之间的关系，也就昭然若揭了。倘若这一规则适用于祖尼人，那么我们就应该很清楚，肯定存在着这样一个历史时期：在分别由三个氏族组成的六个群体中，当时每一个群体都构成了一个单一氏族，因而整个部落分成了七个氏族 [143] ，恰好与七个区域相对应。就已知的一般原因而言，这一假设是非常可能的，而且有一份相当古老的口述材料，也非常明确地证实了这一点。 [144] 以下，就是代表六个氏族群体的六大祭司，在一个称之为“刀”的占有重要地位的宗教兄弟会中的名单：北方的主祭称为**熊族之首**；西方的主祭称为**郊狼族之首**；南方的主祭称为**獾族之首**；东方的主祭称为**火鸡族之首**；上方的主祭称为**鹰族之首**；下方的主祭称为**蛇族之首**。 [145] 如果我们核对一下氏族的名单，就会发现，作为这六大祭司的亲族的六种动物乃是六个氏族的图腾，而这六个氏族在方向上的定位又恰恰同其相应的动物是一致的。其中，只有熊是个例外，在最近的分类中它被划分给了西方的事物。 [146] 这样，六个氏族（熊族除外）不仅分属于六个不同的群体，而且，每个氏族在其各自的群体中都被赋有一种货真价实的首要地位。正因为每个群体的代表都是从这些氏族中选出的，那么很显然，它们都当被视作各自群体的代表和

首领。这就是说，它们是首要的氏族，而群体中的其他氏族都是从中分裂出来的。这种胞族中第一氏族作为该胞族的原始氏族的现象，在普韦布洛印第安人中（也包括其他各处）是一种非常普遍的事实。[147]

问题还不啻于此。事物的区域划分与社会的氏族划分不仅彼此对应，而且它们还错综复杂地相互交织，融为一体。我们既可以说事物被划分到了北方、南方，也可以说这些事物被划分到了北方的氏族或南方的氏族。这一点在图腾动物的身上表现得最为明显；它们显然既可以按照氏族分类，也可以按照特定的区域分类。[148] 所有事物皆是如此，甚至社会功能亦然。我们已经看到，这些东西是怎样在区域[149]之间分布的；这种分布事实上是如何还原为氏族之间的分布的。实际上，所有这些功能，如今都是由宗教兄弟会来执行的，兄弟会在与此有关的各种职能上均代替了氏族。兄弟会能够召集来的，即使不是全体成员，至少大多也都来自于属于同一区域并具有相应功能的氏族。[150] 例如"刀"、"玻璃棒"和"仙人掌"等会社都是战斗兄弟会，他们即使"不是完全严格的，也基本上"是由北方的氏族组成的；"祭司"、"虹"和"猎"的成员来自西方的氏族；"司祭者"来自东方的氏族，组成"大魔舞"（巫术和宗教）会社的"棉花"和"怪鸟"也来自东方；而"大火"或"余烬"会社的职能尚无明确记载，但无论如何，它都与农业和医疗有关[151]，他们来自南方的氏族。准确地说，事物与其说是根据氏族或根据方位来划分的，还不如说是根据定了向的氏族来划分的。

因此，在这种体系与澳洲体系之间，根本不存在一条鸿沟。无论以氏族为基础的分类与以方位为基础的分类在原则上会有什么样的不同，在祖尼人那里，这两者都是相互叠置、不谋而合的。我们甚至可以把我们的研究再推进一步。某些事实表明，以氏族为基础的分类比较古老，它是以方位为基础的分类得以形成的模型。

首先，以方位为基础来划分世界的做法并不是从来就有的。它有它的历史，我们也可以重构它所经历的主要阶段。在七分天下之前，肯定是一分为六的局面，我们至今仍然可以发现这种迹象。[152] 而在一分为六之前，则又是一分为四的局面，它对应于四个方位点。基于这种解释，我们认为，祖尼人原本仅仅区别了四个要素，并将它们划定于四个区域。[153]

不容忽视的是，在以方位为基础的各种分类之外，还有与之相对应的、完全平行的以氏族为基础的分类。这里，六氏族的划分显然是先于七氏族的划分的：正因为如此，在"刀"兄弟会中代表部落的主祭才会从六个氏族中选出。说到底，六氏族的划分本身又是从两个基本的氏族群、即从两个胞族的划分中发展出来的；那时候，这两个部分就已经涵盖了整个部

落，有关这一事实，我们将在下文中予以讨论。此外，划分成两个胞族的部落所对应的又是四大方位的划分格局。一个胞族位居北方，一个胞族位居南方，在它们之间，是一道由东向西将它们区分开来的界线。在苏人中，我们会清楚地看到这种社会组织与四个方位点的区分是如何联系在一起的。

其次，方位分类对氏族分类的适应很是勉强，而且经常是在一种妥协的情况下实现的，这个事实表明：方位分类或多或少是叠加在氏族分类之上的。如果方位分类体系乃是应该固守的原则，那么每一种事物就应该完全划分到一个，而且是唯一一个特定的区域中；比如说，所有的鹰都应该属于上方区域。然而，祖尼人却知道在各个区域里都有鹰。于是他们提出：每个物种对一个特定的区域都有所偏好，在这个它所偏好的区域里，而且仅仅在这个区域里，存在着该物种最高级、最完备的形式；与此同时，在其他区域里，也有这一物种的代表，当然，它们较小一些，不那么出类拔萃；此外，根据它们所属区域的特有颜色，人们也可以把它们彼此区分开来。于是，除了上方的鹰以外，还有在各个区域里作为物神的鹰：有黄鹰、蓝鹰、白鹰和黑鹰。[154] 每一种鹰都具有它所在区域通常所赋予的所有品性。要想重构出祖尼人达到这一复杂概念的历程，并不是一件不可能的事情。起初，事物都是依据氏族进行分类的，因此，每种动物都完全属于一个特定的氏族。这种总体归类并没有什么困难，因为当人们把整个物种想象成与这个或那个人类群体具有亲属关系时，并没有产生什么矛盾。然而，当根据方位的分类确立起来以后，麻烦就难免会出现；对严格的排他性定位而言，事实显然与之有所出入。为此，一个物种，一方面要像在先前的氏族分类体系中一样，主要集中在一个单一方向上；另一方面，也完全有必要多样化，以便能够以次级的形式和不同的面貌分散到各个方向中去。

第三，在已有记载的许多案例中，事物都是直接根据氏族来分类的，或者在过去的一段时期内曾经是根据氏族来划分的。只是通过氏族，它们才与各自的方位之间具有了间接的关系。

只要那六个初始氏族还没有分化，那么后来成为新氏族图腾的那些事物，显然只能作为这些氏族中的次图腾而从属于各个氏族的图腾。它们都是氏族图腾的各个种。

直到今天，这种直接的从属关系仍然能够在一个特定的动物范畴中找到，这个范畴就是猎物。各种猎物都分为六类，每一类都被认为是附属于一种特定的“猎兽”。赋有这种特权的每种猎兽都居住在某一个区域内。它们的分布如下：北方是美洲狮，为黄色；西方是熊，为黑色；南方是獾，黑

白相间[155]；东方是白狼；上方是鹰；下方是猎鼹鼠，像地底下一样黑。这些猎兽的灵魂居住在一小堆石头中，人们相信这些石头就是它们的外形，而石头有时候也被涂上它们各自特有的颜色。[156]举例来说，郊狼、山野羊等等都隶属于熊。[157]如果想要确保有充足的郊狼可供狩猎，或者想要获得这种动物的特殊力量，那就要在某种专门的仪式上用熊作为物神。[158]值得注意的是，在这六种动物中，有三种动物仍然被现在的氏族用作图腾，它们所属的方向也与这些氏族一样；它们是熊、獾和鹰。另外，美洲狮只不过是郊狼的替代者，而郊狼从前是北方一个氏族的图腾。[159]当郊狼移归西方以后，美洲狮作为从属于它的一个物种，就留在北方成为了它的继任。因此，曾有一个时期，这四种具有特殊地位的动物都是图腾。至于猎鼹鼠和白狼，我们应该注意到，与之相应的两个区域（东方和下方）中的各个氏族的图腾动物都不是猎兽。[160]所以人们必然寻找它们的替代者。

故此，按照祖尼人的想法，各种各样的猎物都直接从属于图腾或者是图腾的替代者。惟有通过图腾或图腾的替代者，猎物才能与它们各自的方位联系起来。这就是说，依据图腾，即氏族对事物进行的分类，要先于依据方位进行的分类。

从另外一个角度来看，这些神话也意味着氏族分类具有较早的起源。这六种猎兽不仅下辖着猎物，而且还下辖着六大区域：世界的六部分中的每一个部分都被指定给了一种猎兽并受其保护。[161]正是以它们为中介，划归到它们区域中的动物才能够与创造了人类的神相沟通。于是，我们可以看出，区域，以及归属区域的所有事物，实际上是处在对动物图腾的某种依赖之中的。如果是方位分类在前，那么这一切就不会发生。

乍眼看去，惟有区域分类较为分明，然而，就在它的下面，我们却又发现了另一种分类，它在各个方面都与我们在澳洲所见的分类完全相同。这种同一性甚至比我们在前面论述中所说的还要完满。祖尼人不仅曾经直接依据氏族对事物进行分类，而且这些氏族本身也像澳洲人那样分属于两个胞族。有关这一点，在库欣所记录的一个神话中已经露出了端倪。[162]祖尼人说，当人类刚刚被创造出来的时候，第一个大祭司兼巫师就把两对卵拿给人们；其中一对像天空一样发出奇异的幽蓝色，另一对如大地母亲一般泛着殷红色。他说一对是夏天，另一对是冬天；然后他让人们选择。第一群人选择了蓝色的那一对，当他们看到没有羽毛的幼鸟出壳时简直欣喜若狂。然而当它们长大以后，就变成黑色的了：它们是渡鸦，它们的后裔是名副其实的祸根，全都迁往了北方。选择红卵的那一群人看到绚丽的

金刚鹦鹉破壳而出，从此，他们享有了种子、温暖与安宁。“于是，”神话继续讲道，“最初我们民族分为冬族和夏族……”有些人成为“金刚鹦鹉和金刚鹦鹉的亲属，他们是Múla-kwe人，而选择了渡鸦的那些人就成为渡鸦人，或者叫作Ka'kâkwe人”[163]。故此，社会分为两个胞族，一个位于北方，一个位于南方；一个以渡鸦为图腾，他们已经消失了，另一个以金刚鹦鹉为图腾，他们至今犹存[164]。同时，神话还保留了胞族又划分为氏族的记忆。[165]神话说，根据这些氏族各自的本性、口味和脾气，北方一族，也就是渡鸦族变成了熊族、郊狼族、鹿族、鹳族等等；而南方一族，即金刚鹦鹉族的情况也与之相仿。这些氏族一旦建立，它们就分有了各种事物的本质：比如说，冰雹和雪的种子属于驼鹿；而水的种子之类就属于蟾蜍等其他氏族。在此，我们又有了新的证据：起初事物是根据氏族和图腾来划分的。

以上所述，已经使我们能够得出结论：祖尼人的体系[166]确实是澳洲体系的进一步发展和复杂化。然而，最终能够表明这种关系的实在性的，还要算连接这两种极端体系的中间阶段的发现，正是这种发现，才澄清了一种体系究竟是如何从另一种体系中发展出来的。

根据多尔西的记载，苏人中的奥马哈（Omaha）部落，恰恰就处在这种相互混同的阶段上。[167]在那里，依据氏族对事物进行分类的状况依然清晰可见，而且从前这种分类还要明确得多；至于区域体系的观念，却还仅仅是处在形成过程中。

奥马哈部落分为两大胞族，每个胞族又包含五个氏族。这些氏族完全遵循父系继承的原则，这意味着，图腾组织，确切地说是图腾膜拜，正在日趋衰落。[168]氏族依次又分为一些次氏族，有时候这些次氏族还有分支。多尔西并没有说世间万物都划分到了这些群体中。但是，即使这种分类并未穷尽一切，实际上也不可能穷尽一切，但它所包容的事物则肯定非常广泛，至少在过去是非常广泛的。这一点，有关Chatada氏族的研究已经表露无遗。Chatada氏族是我们所能见到的唯一保存完整的氏族[169]，它是第一胞族的一部分。至于其他那些可能已经不再完整的氏族，我们暂且不论；当然，无论如何，我们在那些氏族中也能看到同样的现象，只不过它们相对来说不太复杂罢了。

虽然我们还不能确定用来指称该氏族的那个词的意义，不过，对于划入到这一氏族中的事物，我们却掌握有一份相当完整的清单。该氏族包括四个次氏族，而这些次氏族本身又分为多个环节。[170]

第一个次氏族是黑熊次氏族。它包括黑熊、浣熊、灰熊和豪猪，这些似乎都是各个环节的图腾。

第二个次氏族是“不食（小）鸟者”。属下有：（1）鹰；（2）乌鸫，它又分为白头乌鸫、红头乌鸫、黄头乌鸫和红翅乌鸫；（3）灰色乌鸫，或“雷族”，它又分草地鹨和北美草原松鸡；（4）猫头鹰，它分为大、中、小三种[171]。

第三个次氏族是鹰次氏族。它首先包括三种鹰；其次还包括一个叫作“劳作者”的环节，这个环节似乎与事物的特定秩序无关。

最后，第四个次氏族是海龟次氏族。附属于它的有雾，其成员具有中止的力量。[172]另外还有四个不同种的海龟附于该属。

既然有证据使我们相信，这种情况绝非孤例，其他很多氏族也一定具有类似的分支和次级分支，那么，我们就可以比较有把握地假定：这种分类体系在奥马哈人中仍然能够观察得到，而且曾经比今天复杂得多。除了事物分布方式以外，与澳洲的情形相类似，我们还能看到定向观念的影子，尽管这种观念在形式上还是十分粗陋的。

每当部落围成一圈安营扎寨，在这个圈子内，各个特定群体的位置都是固定的。两大胞族分居在部落行进路线的一左一右；这样，它们便根据行程的方向而分为两方。在每个胞族所占据的半个圆圈内，那些氏族都相互参照着各就其位，各个次氏族亦然。这样分配给它们的位置，并不主要取决于它们之间的相互关系，而取决于它们各自的社会职能，取决于从属于它们的那些事物的本性，以及人们所以为的这些事物会对他们产生的影响。例如，在每个胞族中，各有一个氏族与雷、战争具有特定的联系，一个是驼鹿氏族，另一个是Ictasandas氏族。它们两个就在营地入口处相向而居，负责守卫[173]；当然这主要是仪式性的，并不很当真。其他氏族也依照同样的原则，根据它们与这两个氏族的关系加以排列。就这样，事物和它们所从属的社会群体一起，被分配到了营地之中。而空间也在氏族之间、在属于这些氏族的事物和事件之间得到了划分。但是，通过这种方式加以划分的空间显然不是宇宙空间，而只是部落所占据的空间。氏族和事物有了定向，但这种定向并不是以方位点为依据的，而是以营地的中心为参照的。准确地讲，这种划分并不对应于各个方位，而仅仅对应于与这个中心点相对的前后和左右。[174]另外，这些专门划分出来的空间是从属于氏族的，而不是像祖尼人那样，氏族要划归到各个分区。

在其他某些苏人部落中，定向的观念已经变得较为鲜明了。与奥马哈人一样，奥塞奇印第安人也分两大胞族，一个居右，一个居左[175]；不过，奥马哈的两个胞族的职能在某些方面是相互混同的（我们已经看到，每个胞族都含有一个战争氏族和雷氏族），而该部落的两个胞族的职能却泾渭分明。部落的一半负责战争，一半承当和平。这必然导致事物的定位更加明确。我们在坎萨（Kansa）印第安人中也发现了类似的组织。而且，其中每个氏族和次氏族与四个方位点皆有确定的关系。[176]蓬卡（Ponka）人[177]则更进一步。像上述几个部落一样，他们部落的营圈也一分两半，对应于两个胞族。另一方面，每个胞族又包括四个氏族，但由于每种作为其特征的要素都同时分属于两个氏族，所以这四个氏族很自然地可以还原成两对。从而，各个族群和事物的分布如下：营圈分为四个部分；首先，在入口的左侧是两个火氏族（或雷氏族）；位于它们背后的是两个风氏族；在入口右侧的是两个水氏族；再往后是两个土氏族。于是，四大要素每一个都准确地固定在了整个圆周的四分之一圆弧上。以此为基础，只要这个圆周的轴和罗盘两轴中的一个相重合，那么氏族和事物也就定向于四个基本的方位。而我们知道，在蓬卡人的部落中，营地的入口总是朝西的。[178]

不过，这种定向（这在部分上还只是假设）仍然是间接的。部落的次级群体连同附属于它们的各种事物在营地内的定位多多少少还算是明确的；然而，在所有这些案例中，还没有一例被报告说它的氏族与一般空间的某一部分具有特定的关系。既然这还只是一个部落空间的问题，那么它与祖尼人的情况就相差很远。[179]要想切近于祖尼人的分类，我们还只能离开美洲回到澳洲。在澳洲部落中，我们将发现苏人所没有的东西，那将是一个新的证据，是具有决定性的证据，证明我们所谓的美洲体系和澳洲体系之间的区别非但不是单纯的地方因素所决定的，而且也绝不是不可还原的。

这个部落就是我们已经考察过的沃乔巴卢克部落。诚然，我们引以为据的是霍维特的资料，而霍维特并没有说方位点在事物的分类中究竟发挥了什么作用；而且我们也没有任何根据怀疑他的观察在这一问题上的准确性。然而，可以肯定的是，在与之有关的所有氏族中，每一个氏族都与一个特定的空间区域联系在一起，那个区域完全是氏族自己的区域。而且，这一回它们的区域也不再是营地内的一块地方了，而是在整个视界内被划定的一部分。于是乎，每个氏族在罗经刻度盘上都能各有定位了。氏族与它的空间区域之间的关系极为密切，其成员必须埋葬在这个确定的方向上。[180]例如，Wartwut氏族，也就是热风氏族[181]的成员一定要埋葬在

“北偏西一点儿，那也就是在他们的地区中热风吹来的方向”。而太阳族的成员则要埋葬在太阳落山的方向，其他氏族也同出一辙。[182]

这种空间区域的划分与该部落的社会组织的本质密切相关，以致霍维特把区域划分看作是“沃乔巴卢克人用来保留和说明他们的族群与图腾、他们与这些族群和图腾的关系以及他们相互之间的关系的一种机械方法”。[183] 但凡两个氏族有所关联，那么就事实本身而言，就不可能不牵涉到在空间中相邻的两个区域。这种情形可以用图表示出来。这幅图是霍维特根据一位绝顶聪明的土著的说法画出来的[184]，那个土著为了把部落的组织描述出来，先放下一个小棍，让小棍端端正正地指向东方，因为Ngaui，即太阳乃是主图腾，所有其他图腾都是参照与它的关系才得到确定的。换言之，一定是太阳氏族和东西方向，提供了两大胞族的基本定向，即Krokitch胞族位于东西线以上，Gamutch胞族位于东西线以下。实际上，从图中可以看出，Gamutch胞族整个位于南方，而Krokitch胞族几乎全部位于北方。唯有一个Krokitch胞族中的氏族，即第9号氏族，越过了东西线，而我们完全有理由相信，这种反常应该归咎于观察中的失误，抑或是因为原初的体系后来或多或少有了一些变化。[185] 于是，我们就得到了一个北方的胞族和一个南方的胞族，这完全类似于我们在其他社会中所见到的情况。南北线的北方部分恰好为：Krokitch胞族的鹈鹕氏族所据，而该线的南方部分则为Gamutch胞族的同名氏族所有。这样就分出了四块地方，其他氏族都定位其中。与奥马哈人一样，它们的排列次序表达了它们图腾之间的亲属关系。把氏族分割开来的那些空间，都以该空间中的主要氏族的名字来命名，其他氏族都是从这个主要氏族中分裂出来的。例如，氏族1和氏族2都被说成是“太阳人”；分给它们的空间“完全”都是白色凤头鹦鹉的空间。[186] 既然像我们已经指出的那样，白色凤头鹦鹉是太阳的同义词，那么我们就可以说，从东到北整个这一块都属于太阳。与之相似，从4到9这几个氏族，也就是从北到西的这几个氏族，全都是第一胞族中的鹈鹕氏族的环节。从而，事物定向所具有的规则性也就昭然若揭了。

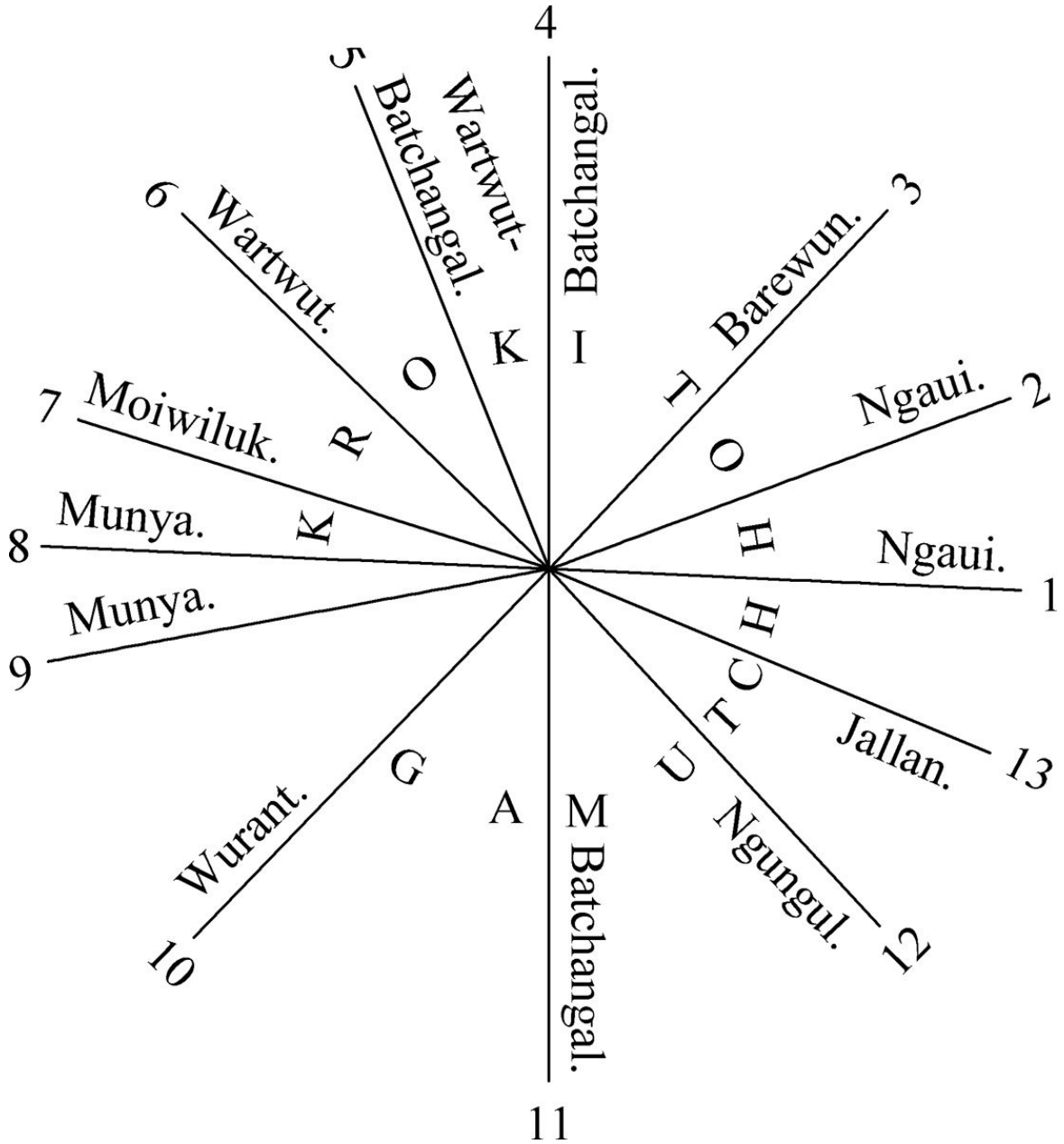

概言之，我们有理由认为，不仅在上述两种分类类型同时并存的祖尼人那里，以氏族和图腾为基础的分类比较古老；而且，我们也可以根据次级系统从首要系统中发展而来并加诸其上的过程，去详细检验不同社会的分类情况。

在具有图腾组织的社会中，部落的次级群体——胞族、氏族和次氏族——依据它们的亲属关系、依据它们在社会功能上的相似性和差异性来划分地域的办法，是一条普遍的规则。因为两个胞族都独具个性，它们在部落生活中扮演着不同的角色，所以它们在空间上也是相对应的。一个在这一

边安顿，一个在那一边立足；一个定位于这个方向，一个则相反。在每个胞族内部，如果氏族彼此邻近，那么与之相关的事物就紧密相联；如果氏族彼此分离，那么与之相关的事物也就格格不入。在我们已经提到过的社会中，这些规则都分外鲜明。事实上，我们已经看到，普韦布洛中的每个祖尼氏族是怎样定向于划分给它们的区域方位的；苏人中具有完全对立的社会功能的两个胞族，又是怎样一左一右、一东一西地安营扎寨的。更何况，在其他许多部落中，还能够找到与之相同或相似的事实。根据已有的报告，无论是易洛魁人[187]、怀恩多特人[188]、佛罗里达已经解体的塞米诺尔人[189]、特林吉特人（Tlingit），还是卢乔人或德内丁杰人（Déné Dindjé）这样的最北边的、最低劣的也是最原始的印第安人[190]，它们的胞族都存在着这种有关功能和定位的双重对立。在美拉尼西亚（Melanesia），对胞族和氏族之相对定位的确定也同样严格。它足以使我们回想起我们已经讲过的那些分为海胞族和陆胞族、一个在下风向安营、一个在上风向扎寨的部落。在很多美拉尼西亚社会中，这种一分为二的划分实际上完全是以往组织的遗迹。[191]而很多文献又纷纷记载，澳洲也有同样的定位现象。在那里，尽管每个胞族的成员分散在为数众多的地方群体中，但在每个群体内部，他们安营扎寨的时候也是相互对立的。[192]不过，这种排列以及由此产生的定向，在整个部落聚集起来的时候最为明显。在阿兰达，情况尤其如此。另外，我们在阿兰达还发现了一种独特的定位观念，每个氏族都被指定了一个神话的方向。水氏族被认为属于水的区域。[193]死者的定位都在传说中的祖先阿尔彻灵迦曾经居住过的神秘营地的那个方向上。在某些仪典（穿鼻仪典、拔掉门牙的仪典）中，都涉及了母亲的神话祖先的营地方向。[194]在库林人（Kulin）和新南威尔士沿岸的一大批部落中，各个氏族在部落集会中的定位，皆取决于他们来自于视平线上的哪个方向。[195]

有鉴于此，我们就很容易理解依据方向的分类是如何确立起来的了。事物首先是依据氏族和图腾来分类的。但是，我们刚才所讲到的氏族的严格定位，必然会导致划归氏族的事物的相应定位。举例来说，自从狼族属于营地中某块地方的那一刻起，划归到这一图腾的各种事物也就必然随之都有了相同的归宿。因而，只要营地以某种确定的方式有所定向，那么它的所有部分，连同组成它的每样事物，无论是人还是物，也就随即全都有了定向。换句话说，从此以后，所有事物都会被认为，它们在本性上和空间上某个确定的区域具有同样确定的关系。当然，这样划分的只是部落空间。但是，对原始人而言，部落构成了全人类，创建部落的祖先就是人类的祖宗和缔造者，同样，营地的观念也完全等同于世界的观念。[196]营地就是宇宙的中心，整个宇宙就集中在营地之内。所以，宇宙空间和部落空

间区别尚不足论，心灵不费吹灰之力就可以从一个空间过渡到另一个空间，而且几乎毫无察觉。通过这种方式，事物就和特定的方位联系在一起了。不过，只要胞族和氏族的组织还势头正旺，只要依据氏族的分类还占有主导地位，那么事物就要通过图腾才能委附于区域。我们已经看到，在祖尼人中，至少对某些事物来说，还是这种情况。但如果图腾群体中出现了过于精细的等级划分，如果图腾群体消失了，或是被相互间简单并置的地方群体代替了，那么顺理成章，依据方位的分类就成了唯一的可能。[197]

综上所述，我们刚才所研究的两种分类类型，都表达了它们建构于其中的那个社会，只不过侧重面有所不同罢了；它们一个以部落的法制和宗教组织为蓝本，一个以部落的形态组织为蓝本。如果要确立事物间亲属关系的纽带，要建构日益广泛的动物族群和现象门类，那么只要借助家庭、氏族和胞族所提供的观念，只要以图腾神话为起点，就可以大功告成。而如果要确立的是空间区域之间的关系，那就要以社会中人们所维系着的空间关系为出发点了。前者的框架是由氏族本身提供的，而后者的框架则来自氏族当场造成的物质印记。总之，两种形式的起源都是社会。

4.中国

我们将要描述的最后一种分类类型，至少就其原则而言，能够呈现出上述分类的所有基本特征；惟独一点例外，那就是在我们所知道的范围内，它一贯独立于任何社会组织。在这样的分类类型中，最引人注目、最富有启发性的杰作，就是中国人的察天文、观星象、利用地磁和星术来进行卜占预测的体系。这个体系所依托的历史，可以回溯到最为久远的过去；它肯定比中国现存最早的可信的断代文献还要源远流长。[198] 因为早在我们纪元的最初几个世纪，它就已经发展成熟了。另一方面，我们之所以将要先对中国进行研究，还因为这种体系并不是这个国家所独有的，它见于远东的各个地区。[199] 暹罗人、柬埔寨人等全都知道这个体系，并应用着这个体系。在这些民族看来，它表达了“道”（Tao），即自然。它是我们通常所说的道家（Taoism）的全部哲学和膜拜的基础。[200] 在人类已知的为数最多的人口中，它掌管着生活的所有细节。

鉴于这种体系的重要性，我们至多只能勾勒出它的主要特点。我们想要说明的是，它在一般原则上与我们迄今为止已经探讨过的体系具有一致

之处，为此，我们将仅限于描述那些必然能够展现出这一特点的东西。

这个体系本身又是由大量相互混同的体系组成的。

该体系所依据的最基本的原则之一，是在四个基本方向上的空间划分。在这四个区域中，每个区域都由一种动物主管，并且以这种动物的名字来命名。更确切地说，这种动物和它所在的区域已经被认同为一：青龙为东，朱雀为南，白虎为西，玄武为北。每个区域都具有该方动物的那种颜色。但一块地方到底是吉是凶，条件始终处于变动之中，我们在此无法逐一详陈。而且，这种负责一方的象征动物既管天也管地。例如，如果一座山或一处地形看上去像是老虎，那它就属虎属西；如果像龙，那它就从龙从东。于是乎，如果某个地方周围事物的面貌与它们的定向相吻合，比如说西面的事物有虎形，东面的事物有龙貌，那么，这里就会被认为是一块福地。[201]

每个方位点之间的区域又一分为二，结果总共就有了对应于八个罗盘方位的八个分区[202]。这八个方向，依次与八种力量紧密相连，由画在堪舆罗盘中心的八个三连符号来代表。在八种力量中，首先，是处在两极的（第一和第八）两相对立的地与天的实体；然后，是位于它们之间的另外六种力量，它们分别是：（1）雾霭，云霓，飞霞等等；（2）火，热，太阳，光，闪电；（3）雷；（4）风与木；（5）水，江河湖海；以及（6）山。[203]

这样，一些基本的要素，就分布在了各个罗盘方位上。而每一个要素，又分别被附加了一组事物：乾（khien）：天，光的纯粹本原，雄性，等等，位于南方。[204]它"代表着"稳定性和力，代表着头、天界、父、君、圆、驽马、金属、冰、红色、良马、老马、瘦马、杂色马[205]、树木的果实等等。换言之，天包含着这些不同种类的事物，就像我们的属也包括很多种一样。坤（Khwun），雌性的本原，土地与黑暗的本原，向北方；它包括驯服、牛、腹部、地母、布、锅、多、黑色、大车，等等。巽（Sun）意味着进入；属于它的有风、木、长、高、禽、大腿、长女、进退、所有百分之三百的收获[206]，等等。我们仅限于举这几个例子而已。像这样划归到这八种力量之下的各种动物、事件、属性、物质和意外遭遇真是不胜枚举。它采用一种真知（gnosis）[207]或秘义（cabbala）[208]的方式，涵盖了整个世界。经典作者及其效仿者们，以一种取之不尽、用之不竭的天才与激情，纵横挥洒，在这一主题上展开了无尽无休的玄思。

除了根据这八种力量的分类以外，还有一种分类，把事物分配于土、水、木、金和火这五大要素的名目之下。我们注意到，前者也不是不能还原为后者的；假如刨除了山，再把雾化作水，把雷并入火，那么这两种划分就恰好吻合。

不管这两种分类究竟是一个从另一个之中导源而出的，还是一个叠加在另一个之上的，反正这五大要素也扮演着与八种力量同样的角色。不仅万物都根据它们的组成物质或者它们的形式而与这些要素联系在一起，而且，历史事件、地形地貌等等也都与这些要素相关。[209] 行星也都归诸这五大要素：金星就是金之星，火星就是火之星，如此等等。另外，这种分类整体上还涉及区域体系，因为每一个要素都定位于一个基本的分区。我们完全可以把土放在宇宙的中心，同样我们也有充分的根据把其他要素分派到四个空间区域。于是，它们也像区域一样，有吉凶、强弱、生成与被生成之分。

我们姑且不再追述在数千年传统中精心构筑起来的中国哲学了。为了把上述体系的基本原则应用于各种事实，区域和事物的划分与再划分可以永无休止地增加和复杂化。甚至，对那些最明显不过的矛盾也无须担心。例如，可以发现，土就被认为有时居北，有时居东北，有时又居中。[210] 事实上，这种分类首先是用来规定人们的行为的，而它之所以能够避免经验中的矛盾而做到这一点，全要归功于它那无可比拟的复杂性。

不过，中国体系中最后还有一项复杂的内容仍有待阐述，这就是：像空间、事物和事件一样，时间本身也构成了分类的一部分。四季对应于四方。每方区域又一分为六，这样，二十四个分区就自然而然地对应于中国人一年中的二十四个节气了。[211] 这种一致性并不出乎意料，在我们上文已经讲到过的所有思想体系中，季节的重要性和空间的重要性都是相比肩的。只要方位一定，季节就必然和方位点联系在一起，如冬天和北方、夏天和南方等等，都可以以此类推。但季节之分还只是测度时间的第一步。为了臻于完善，这种体系另外还设想了一套对周期、年、日和时的划分，提供了巨细兼有的各种时间尺度。中国人实现这一结果的方法是：他们建构了两个循环，一个有十二项，一个有十项，所有这些项都有其自己的名字和本性，所以，任何一个时刻就都可以采用取自这两个循环的双重特性来表现了。[212] 无论是年还是月，是日还是时，这两个循环都同时并用，于是就实现了对时间的相当精确的度量。结果，它们的组合就形成了一种六十进制的周期[213]，因为十二项的循环历经五轮、同时十项的循环历经六轮以后，一组双重特性恰好重现，并使时间段又得到了同样的定性。同季节一样，他们划分出的两个循环都与罗盘方位联系在一起[214]，而且通

过四个方位点与五大要素系于一处。这样，中国人就形成了一种对我们现行的观念来说简直是不可思议的观念，即非同质的时间观念。他们的时间由五大要素、方位点、色彩以及附属于它们的种种事物为象征，并且时间的不同部分要受到千变万化的各种影响的支配。[215]

然而，这还不是全部。六十年一循环中的十二年，进而又跟十二种动物联系起来，其顺序如下：鼠、牛、虎、兔、龙、蛇、马、羊、猴、鸡、狗、猪。[216] 这十二种动物每三个一组，分布在四个方位轴之间，通过这种方式，时间的划分[217] 也就跟总的体系联系起来了。例如，有一本书就从头这样历数道："子（tsz）年以鼠为兽，属北属水；午（wu）年属火亦属南，其兽为马"，等等。[218] 年份不仅归入了五大要素[219]，而且同样也归入了用动物来代表自身的区域。显然，我们所面对的必定是错综纷繁的分类，然而，尽管其中矛盾重重，它们却牢牢地把握住了实在，并足以提供一种相当有用的行动指南。[220]

区域、季节、事物和物种的分类支配了中国人的全部生活。这种分类是家喻户晓的风水信条的原则，通过风水，它决定着建筑的朝向、村庄和房屋的建设以及坟墓的位置。之所以有些事要在这里完成而有些事要在那里实施，之所以某些事务只能在这么一个时间去做，这全都取决于基于这种传统体系的种种根据。而且，这些根据并不只是考虑了地理因素的占卜，它们同时也来自于对年、月、日、时的详察：此时此刻吉利的方向换一时间可能就会变得不再吉利。季节不同，力也有和谐冲克之分。这样，不仅每样事物在时间上和空间上是异质的，而且就在一个体系之内，时空这两方面的设置也还有相应、相克或相合的不同情况。正是所有这些无穷无尽的要素组合起来，才确定了事物在本性上的属和种，确定了力的运动方向，确定了什么是必须采取的行动。因而，这种哲学给我们留下的印象，既是深奥的又是幼稚的，既是粗陋的又是精妙的。那么，我们在此就得到了一个极具典型性的案例：集体思想在以一种深思熟虑和博学广奥的方式，摄理着那些显然十分原始的主题。

实际上，虽然我们没有办法在中国人的分类体系与我们先前所研究的分类类型之间建立一种历史的联系，但是，却不能不承认它们都是以相同的原则为基础的。除去中国没有氏族的观念以外，事物分属八个方向和八种力量的分类，事实上就是把宇宙划分成了八个家族，这就如同澳洲的分类。而且，我们发现，中国分类体系的基础同祖尼人一样，都把空间划分成了完全相似的基本区域；这些区域都与某些要素、罗盘方位以及季节相关。再者，在祖尼人中，每个区域都有自身的颜色，并主要受到某种动物的影响，这种动物同时象征着要素、力量和时刻。诚然，我们无法确认这

些动物过去曾是图腾。而即使氏族在中国仍然具有重要的地位；即使他们仍然具有严格意义上的图腾氏族的鲜明特点，也就是说，保持着外婚制；似乎中国人从前也并不是以这些指称区域或时间的动物来命名的。然而，令人惊奇的是，据一位当代的作者说，在暹罗，同年同属相的人之间还是存在着婚姻禁忌，甚至不是出生在同一轮中的同属相的人也须如此[221]；这就是说，在婚姻关系上，个体与他所属的动物之间的关系与其他社会中个体与其图腾的关系具有同样的效果。此外，我们知道，中国人在议定婚姻时先要咨询占卜者，而其中有关出生时星象的考察和生辰八字的考察发挥着相当重要的作用。[222]当然，我们没有看到任何一个作者提到，属于同年或同名的两年的个体按规定禁止结婚。不过，这种婚姻有可能被认为是非常不吉利的。无论如何，虽然我们在中国没有发现这种相同属相的人群之间的外婚制，但从另一个角度来看，这些人之间毕竟还是存在着一种准家族的关系。实际上，杜利特尔告诉我们，每个人都被认为是属于一种特定的动物的[223]，而属于同一动物的人不能参加对方的葬礼。[224]

在中国这样开化的国家，我们至少还发现了一些痕迹，可以使我们联想起那些在更简单的社会中所观察到的分类。然而，中国并非孤例。

首先，我们刚才已经看到，中国分类在本质上是占卜的工具。而希腊的占卜方法酷似中国，这种相似预示着他们是用性质相同的程序来划分基本观念的。[225]很可能是出于占星的需要，希腊人用各种要素和金属来指称行星的情形与中国人如出一辙。火星是火，土星是水，等等。[226]某些事件与某些行星之间的关系，对空间和时间的兼顾，某一区域与一年中的某一时间以及某种事务之间特定的对应性，这一切在这两个不同的社会可谓不谋而合。[227]还有一个更为奇异的巧合，可以让我们在中国人、希腊人甚至还有埃及人的星象学和相面术之间建立联系。希腊人根据黄道和行星来占卜的理论（据说该理论源于埃及[228]），要在身体的特定部位与行星的特定位置、特定的方向与特定的事件之间确立严格的对应关系。而在中国，也存在着一种广为流传的学说，它的基础正是同样的原则。每一种要素都与一个方向、一个星群和一种颜色联系起来，继而，人们还认为这些不同的事物对应于拥有不同灵魂的各种器官，对应于情感，对应于“禀性”的各个部分。例如，“阳”（yang），是光明和天空的雄性本原，内脏为肝，膀胱为腑，开窍于耳和肛门。[229]这种理论明显具有一种普遍性特征，它并不仅仅是一些稀奇古怪的东西，其中蕴涵了人们构想事物的特定方式。通过这种方式，个体实际上成为了宇宙的参照，事物在一定意义上被表达为鲜活的肌体功能。这是一种名副其实的小宇宙理论。

而且，占卜与事物分类具有上述关系，是再自然不过的事情了。每一次占卜仪式，无论有多么简单，它的依据都是特定存在之间预先具有的相互感应，是传统所承认的特定记号与某种未来事件的紧密联系。何况，占卜仪式通常都不是孤立的，它往往是一个有组织的整体的一部分；因此，占卜的科学并不会形成相互隔绝的各组事物，反而会把各组事物彼此联系起来。所以，占卜体系的基础至少是一种含蓄的分类体系。

其次，尤其需要指出的是，我们在开化社会的神话中，可以说轻而易举地就能够发现完全类似于澳洲人或北美印第安人的分类方式。每种神话基本上都是一种分类，只不过它所依据的原则来自于宗教信仰，而不是科学观念。高度组织起来的众神分摊了全部自然，就像在其他地方宇宙都分配给了各个氏族一样。例如，印度就如同中国人把万物都根据阳和阴（yin）这两大基本原则来分类一样，把事物和它们的神划分到了天、地、气三个世界之中。把某些事物依据本性委诸神，就相当于把这些事物划归到同一个属的名头之下，亦即把它们划分到了同一个类别之中。使诸神相互联系起来的系谱和身份，就蕴涵着借助这些神明所表现出来的事物类别之间的并列关系或从属关系。当人们说，宙斯作为人类与诸神之父把生命赋予了雅典娜这位战争女神、智慧女神和猫头鹰之主，这实际上意味着，有两组意象被联系到了一起，它们的相互关系就是不同分类之间的关系。每一个神都有它的互体（double），这些互体是它本身的另外一些形式，却有其他的功能；因而，不同的力量以及它们所作用的不同事物，就被归附于一个中心的观念，或者说是主导的观念。而这种关系，就相当于种与属的关系或是次级的变种与主要的种之间的关系。例如对河神波塞冬（Poseidon）[230]来说，就还有一些稍逊一筹的人格附着于他，如农耕神（阿法柔斯［Aphareus］、阿罗欧斯［Aloeus］、农人、打谷者）、马神（阿克托尔［Actor］、埃拉托斯［Elatos］、希波孔［Hippocoon］等等）和草木神（菲塔尔弥俄斯［Phutalmios］）。[231]

这种分类作为已经发展得很完善的神话基本要素，在宗教思想的演进中发挥了重要的作用。它们促进了由多神向一神的简化，因而为一神教开辟了道路。作为婆罗门神话特征的"单一主神信仰"（henotheism）[232]，至少在发展到一定阶段以后，就确实倾向于让越来越多的神相互化约，以至最终使每个神都拥有其他神的特点，甚至还拥有其他神的名字。从某种角度来看，在佛教产生以前，印度的泛神论就是一种不太稳定的分类，其中的属很容易变成种，反之亦然；然而，这却体现出了一种日渐增长的归为一统的倾向。湿婆教派（Śivaism）和毗湿奴派（Vishnuism）的情况也是如此。[233]乌泽那也曾指出[234]，希腊和罗马的多神论渐进体系化的过程，就是西方一神论得以产生的一个基本条件。[235]次要的、地方性的神

和专门化的神逐渐地从属于那些更为一般的主神，从属于那些本性更强大的神，并且倾向于被它们所吸收。有一段时间，有关前者的某些特定观念还保留着，那些旧神的名字和大神的名字同时并存，不过它们只是附属于后者的。此后，旧神的存在越来越有名无实，直到有一天，只剩下那些大神了。即使在宗教仪式上不尽如此，那么至少在神话中是这样的。几乎可以说，当神话分类日益圆满和体系化之后，当它们囊括了宇宙之后，实际上也就宣布了确切意义上的神话的终结。潘（Pan）[236]，婆罗门（Brahmán），生主（Prājapati）[237]，这些高级的属、彻底的和纯粹的存在，差不多像基督教的超验的上帝一样，都是些难以为其造像的神话形象。

因此，我们不知不觉地就已经触及到了抽象的并且是比较合理的分类类型，正是它为最早的哲学分类戴上了冠冕。可以肯定，中国哲学，就道家而言，是建立在我们所描述的分类类型的基础上的。在希腊，虽然并没有期望确定其学说的历史起源，但我们不能不注意到，事物也是在两个原则之间进行划分的——在赫拉克利特爱奥尼亚学派那里是战争与和平，在恩培多克勒是爱与恨，这确实与中国的阴阳分类有异曲同工之妙。毕达哥拉斯学派在数、素、性与某些其他事物之间确立起来的联系，不禁让人联想起我们已经讨论过的那种源于巫术—宗教的对应性。而且，甚至在柏拉图时代，世界仍然被构想成一个分门别类、等级森严的庞大的感应体系。[238]

5.结论

因此，原始分类绝不是个别或例外的，也绝不是与开化民族所采用的分类格格不入的；恰恰相反，它们似乎可以在丝毫不打破连续性的情况下，与最初的科学分类一脉相通。事实上，纵然原始分类在某些方面与科学分类具有很大差别，前者也已经具备了后者的所有本质特征。首先，像所有精密的分类一样，原始分类也具有等级观念的体系。原始分类并没有简单地把事物安排在孤立的群体中，相反，这些群体相互间具有确定的关系，它们共同组成了一个单一的整体。而且，像科学一样，这种体系还具有纯粹的思辨目的。它们的目标不是辅助行动，而是增进理解，使事物之间的关系变得明白易懂。一旦给出了某些作为基础的概念，心灵就会感到一种需要，要把对其他事物所形成的观念与它们联系起来。于是，这种分类首先就要联系观念，统一知识。因此，可以毫不夸张地说，它们将成为

科学的分类，它们将建构最初的自然哲学。[239] 澳洲人并不是从规范他们行为的角度出发，甚至也不是从证明他们实践的考虑出发，才在其部落的各种图腾之间划分宇宙的。对他们来说，图腾观念是最基本的，他们必然要把他们所知道的其他所有事物都与图腾联系起来。所以，我们可以认为，这种非常古老的分类所依赖的条件，对于一般意义上的分类功能的生成也起到了重要的作用。

我们的研究结果表明，这些条件在本质上是社会的。事情非但不像弗雷泽想象的那样，人们的社会关系要以事物之间的逻辑关系为基础，而且事实上，正是前者为后者提供了原型。弗雷泽说，人们之所以划分为氏族，依据的是先已存在的事物分类；然而，恰恰相反，人们之所以将事物这样分类，正是因为他们是依据氏族划分的。

实际上，我们已经看到了这种分类是如何以最切近的、最基础的社会组织形式为模型的。不过，事情还不止于此。社会并不单纯是分类思想所遵循的模型；分类体系的分支也正是社会自身的分支。最初的逻辑范畴就是社会范畴，最初的事物分类就是人的分类，事物正是在这些分类中被整合起来的。因为人们被分为各个群体，同时也用群体的形式来思考自身，他们在观念中也要对其他事物进行分门别类的处理，这样，最初这两种分类模式就毫无差别地融合起来了。胞族是最早的属；氏族是最早的种。事物被认为是社会的固有组成部分，它们在社会中的位置决定了它们在自然中的位置。我们甚至可以怀疑，通常用来构想各个属的图式方法，是不是也在部分上取决于同样的影响。一个随处可见的事实是，人们一般都把组成事物的东西想象成是位于观念架构中某一点上的东西，它们具有或多或少明确划定了界线的空间范围。概念以及概念之间的相互关系每每被表现为一些同心的或不同心的圆、相互包含或不包含的圆，这肯定是不无原因的。人们在想象纯粹的逻辑分类时，所用的形式反而与其真实性质大异其趣，那么这种倾向有没有可能来源于这样一个事实：即最初逻辑分类就是用社会群体所采用的形式以及它们在空间中的确定位置来构想的呢？而且，我们实际上不是已经看到，在为数众多的千差万别的社会中，属和种都具有这种空间定位吗？

不仅类别的外在形式具有社会的起源，而且把这些类别相互连接起来的关系也源于社会。这是因为，人类群体是环环相扣的：次氏族组成氏族，氏族组成胞族，胞族又组成部落，所以事物的分类也就采取了同样的秩序。它们在跨度上有规律地缩小，从属到种，从种到变种，如此等等。它们的缩小程度，就来自于从最大、最古老的社会群体到比较新、比较细致的社会群体的变化过程中所呈现出来的同等的缩小程度。而且，如果事物的全体被构想为一个单一的体系，这是因为社会本身看上去就是这个样

子的。社会是一个整体，进一步说，社会就是**那个** 与之相关的所有事物所组成的独一无二的整体。因而，逻辑等级就是社会等级的另一侧面，而知识的统一性也不过就是扩展到了宇宙的集体的统一性而已。

此外，把同一类别的事物或不同类别的事物相互联系起来的纽带，本身也被构想为社会的纽带。我们还记得，起初，人们对这种关系的表达仍然具有道德的意涵，尽管它们对我们来说不过是一种隐喻，但是原来它们可是名副其实的。与社会属于同一类别的事物确实被看作是该社会群体的亲属，因而这些事物相互之间也都是亲属。它们具有"同样的血肉"，属于同一个家族。因此，在一定意义上，逻辑关系就是家庭关系。而且，就像我们已经看到的那样，有时候，逻辑关系在各个方面也完全可以比之于主人与其所有物之间的关系、首领与其属民的关系。属比种优越的观念，从实证的观点看是非常离奇的；对此，我们甚至可以推测，抑或从上述社会关系中，完全可以看出这种观念的原初形式来。就像唯实论所说的一般观念支配着个体那样，氏族图腾也支配着次氏族的图腾，并且进一步支配着个体的个人图腾；而只要胞族保持着它原初的稳定性，那么相对于组成胞族的分支，相对于这些分支中所包括的那些事物，胞族就具有首要的地位。虽然霍维特所记述的一个沃乔布卢克人说，他基本上是Wartwut人，部分上是Moiwiluk人[240]，但是，他首先得是Krokitch胞族人或Gamutch胞族人。在祖尼人中，象征六个主要氏族的动物，对于它们各自的次氏族和划归各个次氏族的那些动物来说，都具有管辖的主权。

不过，虽然通过以上论述，已经使我们能够理解，在一个单一体系之中相互联系的类别观念是如何诞生的，但我们仍然没有弄清，究竟是什么力量导致了人们要把事物按照这样的方式进行分门别类。诚然，分类的外在形式是由社会提供的，然而，从这一事实并不必然就能得出结论，认为这种框架的使用方式也可以归诸具有同一起源的原因。先验地说，有一种截然不同的动机决定了事物联系与融合的方式，或者相反，决定了事物区别与对立的方式，这也是非常可能的啊。

然而，我们现在所拥有的逻辑关联的概念，反而使我们摒弃了这种假设。我们刚才看到，事实上，逻辑关联是通过家庭关联的形式，或者经济关系、政治属从关系的形式加以表现的；所以，作为家庭、社会和其他各种组织之基础的那种情感，在事物的逻辑划分上也同样行之有效。事物或相互吸引，或相互对立，这与人们或因亲属关系而联合、或因族问血仇而对抗完全同出一辙。这两者是融为一体的，就像拥有共同情感的一家人那样融洽。有些事物从属于另一些事物，而这与某样东西低于它的所有者，与臣民隶属于他们的主人，都是何其相似乃尔！正是这种集体心灵（âme）的状态产生了这种分类，而且这种状态可谓富有成效。事物之间

具有与个体之间一样的情感亲和性，事物就是根据这种亲和性进行分类的。

从而，我们得出如下结论：分类所划分的不可能是概念，分类所依据的也不可能是纯粹知性的法则。因为，要使观念能够根据情感而成体系地加以安排，那么这些观念就必然不可能是纯粹的观念，它们本身应该是情感的产物。事实上，对于那些所谓的原始人来说，一种事物并不是单纯的知识客体，而首先对应的是一种特定的情感态度。在对事物形成的表现中，组合着各种各样的情感要素。尤其是宗教情感，不但会使事物染上一层独特的色彩，而且也赋予了事物构成其本质的最重要的属性。事物首先是神圣的或凡俗的，是纯洁的或不纯洁的，是朋友或敌人，是吉利的或不吉利的[241]；这就是说，它们最基本的特征所表达的完全是它们对社会感情的作用方式。决定事物分类方式的差异性和相似性，在更大程度上取决于情感，而不是理智。事物本性之所以在不同的社会中会发生改变，是因为它们对群体情感的影响是不同的。在一个社会中被认为是完全同质的东西，在另一个社会中却可能被表现为具有本质差别的事物。对我们来说，形成空间的各个部分都是相同的，它们可以相互替换。然而，我们却看到，很多民族认为，区域间存在着深刻的差别。这是因为每个区域都有它自身的情感价值。在各种不同情感的影响下，每个区域都与一种特定的宗教本原联系起来，因而也就赋有了区别于其他所有区域的独具一格的品性。正是这种观念（notion）的情感价值，发挥着至关重要的作用，决定了观念（idea）联系或分离的方式。它是分类中的支配角色。

常常有人说，人类在刚开始构想事物的时候，必须得把这些事物与其自身联系起来。通过以上讨论，我们就可以更加透彻地理解人类中心论，或者较贴切地了解我们称之为**社会中心论** 到底是怎么一回事了。最初的自然图式的中心不是个体，而是社会。[242] 最初的对象化是社会，而不是人。这一点在苏人那里展现得再清楚不过了。苏人以他们的方式，把整个宇宙收敛到了部落空间的范围内；我们已经看到，宇宙空间本身不过就是部落所占据的场所，对于部落的实际界限，至多只有不很明确的超越。正是由于同样的心理倾向，众多民族都认为他们自己的政治或宗教的首都[243]，亦即他们道德生活的中心，就是全世界的中心，是“大地的中央”。同样，在另一个观念序列中，宇宙的创造力和宇宙中的事物最初也被想象成为神话祖先，即社会的缔造者。

故此，本书就曾开门见山地指出，逻辑分类的观念是久经锤炼才最终形成的。其原因就在于，逻辑分类乃是概念的分类。概念就是历历分明的一组事物的观念，它的界限是明确标定的。而情感恰恰相反，情感在本质

上是某种飘游不定、变动不拘的东西。情感的感染力远远超出了它的滥觞之处，会蔓延到所有与其有关的东西上，我们简直无法说出它的传播力量到底在什么地方才能停住。具有情感性质的状态也必然具有相同的特点。我们不可能说出它们从何处开始、在何处结束；它们相互纠结，它们的属性因此也相互混合，以至于无法严格地给它们划定范畴。从另一个角度来说，为了能够标出一个类别的界限，就必须分析出事物究竟是根据什么特征才被认为是汇成一类的，又是根据什么特征才被区分开来的。显然，情感是不听分析的摆布的，至少是分析所难以驾驭的，因为情感太过复杂了。关键在于，只要情感具有集体的起源，它就会蔑视批判的和理性的检验。群体施加在每一个成员身上的压力，不允许个体对社会本身所构筑的观念进行随意评判；社会已经把自身人格的某些东西融入了这些观念。这就构成了相对于个体的神圣。所以，最终的分析表明，科学分类的历史，就是社会情感的要素逐渐削弱，并且一步步地让位于个体反思的历史。然而，这并不是说，时至今日我们已经感觉不到我们所研究的这种久远而来的影响了。它们遗留下来的东西依然存续，它们始终在场；它们是一切分类的框架，它们是心理积习的汇总；正是由于这种积习，我们才使用并列的或有等级之分的分类形式来思考事物与事实。

本书表明，在有关逻辑活动之构成及其功能的问题上，社会学可谓是拨云见日，普照光明。我们对分类做出的探索，同样适用于其他功能或有关知性的其他基本观念。我们在本书中已经讲到，甚至像时间和空间这样的抽象观念，在其历史上，都无时无刻不与其相应的社会组织密切相关。这种方法同样可以帮助我们理解因果观念、实体观念以及各种各样的推理模式等等都是怎样形成的。只要把它们都交付给社会学来评说，那么，形而上学与心理学长期以来争论不休的所有问题，都必将最终从死气沉沉的同义反复中解放出来。至少，这是一条值得尝试的新路。

---

[1] Münsterberg 1889 / 1892：第3卷，第113页；第2卷，第2分册；第1卷，第129页等等。

[2] 参见Bastian 1887，第11、83页；1886，第1卷，第18页。

[3] Spencer & Gillen 1899，第107、207页。

[4] Haddon 1901，第132页。

[5] Dorsey 1884，第208页。

[6] 原来的加勒比人（Carib），现居于兴古河（Xingu）流域。——英译注

[7] Von den Steinen 1894，第352页。

[8] Von den Steinen 1894，第351页。

[9] Caland 1901；Hillebrandt 1897，第120页；von Negelein 1901。

[10] Bastian 1887，并附有一张很有意思的图表；1892，等等。

[11] Fison and Howitt 1880，第168页；Howitt 1889a，第61页。霍维特的原话是这样说的："这并不是这些部落所独有的，它在远离澳洲之外的地方亦能见到，它可能比我们猜想的要普遍得多。"

[12] Frazer 1887，第85页；1899。

[13] 并不是所有作者都采用这一术语。很多人愿意使用"class"这个词，但是很遗憾，这会导致与姻族之间的混淆，而我们下文就会涉及姻族。为了避免这种错乱，在处理有关著作时，对于其中所有"class"的说法，我们都将替换为"胞族"。术语的统一将有助于对事实的理解和比较。像这样一个使用得如此频繁的术语，如果对其意义能够达成一致，无论如何都将是一件很好的事情。 [在英译本中，"胞族"一词均被罗德尼·尼达姆（Rodney Needham）替换成了"半偶族"（moiety）。他说："涂尔干和莫斯用的词是'胞族'，但他们一直希望能够用'半偶族'这个词来作为统一使用的术语。'胞族'通常是指由一些氏族所组成的群体，一个部落会有两个以上这样的群体。当然，涂尔干和莫斯在描述卢乔人（Loucheux）的社会时（见本书注），确实使用的是胞族的这样一种意义，因为卢乔人的社会就是由三个胞族组成的。"——中译注]

[14] 这一图式仅代表着我们作为典型的组织形式。这是最一般的情况。但在某些案例中，这种形式会发生变化。有时候，图腾姻族和氏族被纯粹的地方群体所代替，有时候干脆既没有胞族也没有姻族。——如果想要做得十分完满的话，我们还必须加上地方群体的划分，地方群体经常是叠加在以上几种分支之上的。

[15] Cameron 1885，第350页。另外，他并没有断言只有塔塔蒂是这种情况。他在这些文字前面的一段中提到了一大批部落。

[16] 不过，这里涉及的似乎是把事物划分到图腾群体中的问题，与我们下文将要讨论的问题相似。但这只是一个猜测。

[17] 原文在此加注，说明已将引文中的“class”替换成了“胞族”，并提醒读者，此后的同样替换将不再另行说明。但在英译本中，尼达姆又将所有的引文都改回到了原来的用词，即“class”，并在此做了说明。——中译注

[18] Palmer 1884，第300页；参见第248页。

[19] Curr 1886-1887，第3卷，第45页。

[20] Smyth 1878，第1卷，第91页。

[21] Fison ＆ Howitt 1880，第168页。

[22] Howitt 1889a，第61页，脚注③。

[23] Curr 1886-1887，第3卷，第27页。

[24] ［原作“两个姻族”。——英译注］

[25] Howitt 1889b，第325页；1889a，第61页，脚注③ 。

[26] Curr 1886-1887，第3卷，第27页。我们在此已经纠正了科尔的明显笔误，他原来写成了Wongu所吃的食物叫作Obù或Wuthera。不管怎么看，它也应该写成Wongoo和Oboo［涂尔干和莫斯本来写的是“Obù和Wuthera”。——英译注］可靠一些。［此处原文注与英译本的改正似都不甚确切，但正文是很清楚的。——中译注］

[27] Curr 1886-1887，第3卷，第27页。值得注意的是，每一个胞族或姻族所吃的，似乎都是指定给他们的那些动物的肉；然而，就像我们在下文中将会讨论到的那样，划归胞族或姻族的这些动物一般都具有图腾性质，因而，对于这些群体和个体而言，划归给他们的动物是禁止食用的。难道缪尔黑德所提供的相反的事实，恰好指的是图腾群体仪式性地食用与之相应的图腾动物时的情况？我们不得而知。也许，在这项观察中有一些理解上的不当之处。在这种复杂而难于领会的事情上，出错总是难免的。有必要指出的是，根据一份一览表，Mallera胞族的图腾有负鼠、丛林火鸡、袋鼠和小蜜蜂，而所有的畜类对于这个胞族的两个姻族（即Kurgila和Banbey）来说确实都是可以食用的（参见Howitt 1883，第45页；1884b，第337页）。

[28] Howitt 1884c，第438页，脚注②。

[29] Howitt 1889b，第326页；1889a，第61页，脚注③。

[30] Howitt 1889b，第326页；参见1889a，第61页，脚注③。

[31] Howitt 1884a，第191页，脚注①。

[32] Curr 1886-1887，第3卷，第27页。“一个独自在外露营的Wongoo人，如果梦到他杀死了一只豪猪，那么他就会相信他第二天将会见到一个Kargilla人。”

[33] Howitt 1884a，第191页，脚注①。

[34] Curr 1886-1887，第3卷，第28页。

[35] 科尔甚至还提到，在这种联系中，那些动物可以是确凿无疑的图腾；但也可以是被指定的食物：“如果一个部落的食谱中包括这种野兽、飞禽或者虫豸，那么凶手［将会］被认定为是该部落的某个成员。假如是花斑蟒蛇，那么就是一个Obad人……然后就该考虑究竟是哪一个……Obad人应该是怀疑对象了。”

[36] Howitt 1884c，第438页，脚注②。参见Howitt 1889b，插页第XIV，图13。

[37] 很多原始民族在仪式中使用的带有宗教意义的非正式乐器。它一般是由系着一根绳的薄而长的扁木片构成的，绳的另一端可再系上一根棍子。牛吼器旋转时发出旋风似的声音，旋转速度不同，音高也不同。有时候也被称为蜂音器、嗡声器或旋转哨。——中译注

[38] 澳洲库尔奈人（Kurnai）的牛吼器英雄之名，亦有图腾之意。——中译注

[39] 澳洲中部部落在仪式上使用的一种特殊法器，由小块木头或小块磨光的石头做成，形状各异，但一般呈椭圆形或长方形，上面刻有表现该群体图腾的图案。有些储灵珈一端有孔并穿有绳子，类似于牛吼器。但无论它们的样子和使用方式是否相同，它们都是最重要的圣物，能够激起强烈的宗教情感。每个图腾群体都或多或少会有这一类珍藏。参见涂尔干：《宗教生活的基本形式》，第2卷，第1章，第3节。——中译注

[40] 例见Howitt 1884c，第438页。

[41] Howitt 1889b，第326页；插页第XIV，图15和图16。 [涂尔干和莫斯写的是“图25、图16、图136”；但实际上插页中只有17幅图。在所引用的地方，霍维特仅仅参考了图15和图16。——英译注]

[42] Howitt 1889b，第326页。

[43] 缪尔黑德明确指出，邻近部落也遵循这套程序。瓦克尔布拉体系的这种普遍性还可以从罗斯的报告中得到证实，他的报告涉及皮塔皮塔人（Pitta-Pitta）、卡尔卡杜纳人（Kalkadoon）、米塔库迪人（Mitakoodi）和伍纳穆拉人（Woonamurra），它们全都是瓦克尔布拉部落的邻近部落（Roth 1897，第47、48页；参见《昆士兰皇家协会会刊》，1897年）。每个姻族都有一套饮食禁忌，这种禁忌也就是“部落可支配的所有食物都要在其成员中进行划分”。让我们以皮塔皮塔部落为例：在这个部落中，Koopooroo姻族的个体不能吃鬣蜥、黄色澳洲野犬、“带骨”小鱼（第57页）；Wongko姻族必须禁食丛林火鸡、袋狸、雕鹰、黑色澳洲野犬、“纯白”鸭等等；Koorkilla姻族所禁忌的是袋鼠、花斑蟒蛇、鲤鱼、一种棕头阔腹鸭、各种潜水鸟等等；Bunburi姻族所禁忌的是鸸鹋、黄蛇、一种鹰和一种鹦鹉。在此，我们起码有了一个分类拓展到一组特定对象上的例子，这就是：分类至少已经延及到了猎物。这种分类所依据的模型是部落的四姻族之划分，或者是罗斯所说的“稚态母系”（paedo-matronymic）的划分。罗斯似乎没有考察这种划分是否还拓展到了自然中的其他事物。

[44] Fison & Howitt 1880，第167页。

[45] Fison & Howitt 1880，第170页。参见Smyth 1878，第1卷，第92页，他很清楚并且强调了这一事实的重要性，他说，就此而言，“还有大量问题有待查清”。

[46] Smyth 1878，第1卷，第92页；Fison & Howitt 1880，第168页；Lang 1896，第132页；Frazer 1887，第85页；Curr 1886-1887，第3卷，第462页。我们的论述所依据的是科尔以及菲松与霍维特的著作。

[47] Curr 1886-1887，第3卷，第461页。

[48] Stewart，见Fison ＆ Howitt 1880，第169页。

[49] Curr 1886-1887，第3卷，第462页。

[50] Curr 1886-1887，第3卷，第461页。

[51] 科尔坦言这只是些例子。

[52] 这种说法绝不意味着存在氏族的等级体系。菲松所给出的顺序与科尔是不一样的，我们采取了菲松的顺序。

[53] 每个图腾的名字前面原本有一个前缀“Burt”或“Boort”，意思是“干的”。在此我们将其略去了。

[54] “等等”表明划入这一图腾之下的事物远不止于此。

[55] 据科尔说，这个氏族的图腾应该是火鸡（laa），而与之相关的事物中倒是包括几种可以食用的根茎。这种歧异不足为奇。这只能说明，在划归到氏族的那些事物中，到底什么才是整个这一组事物的图腾，往往是很难确定的。

[56] 菲松说图腾是黑色凤头鹦鹉，无疑这是错的。因为科尔直接照搬了斯蒂沃特的资料，他说是白的，那就很可能是白的。

[57] Fison & Howitt 1880，第169页。 [其实土著人可能只是一个猜测，但涂尔干和莫斯据此写道：“因此它是Boortwerio”，这样就把它变成了一个明确的推论；而且他们还把这半句话放到了引号里面，就好像这是说话者本人的进一步说明似的。——英译注]

[58] [涂尔干和莫斯把这句话放在了引号中，并说是引自Fison & Howitt 1880，第169页；然而原书中根本没有这句话。——英译注]

[59] Howitt 1889a，第60页及以下诸页。

[60] 这两个名字与甘比尔山部落的胞族名Kroki和Kumite的亲缘关系是很明显的，这证实了这种分类体系是确凿可信的，因为在相距甚远的地点都能够发现这一体系。

[61] Howitt 1885，第818页。

[62] Howitt 1885，第818页；Howitt 1889a，第61页。

[63] Howitt 1889a，第61页。

[64] Howitt 1885，第818页。

[65] 从组成这种次级分支（次氏族）的个体对自身的称呼来看，意思很明白："我们是温暖的（warming）。"（Howitt 1889a，第61页） [涂尔干和莫斯在此把英文看错了，其实是"我们发出警告（warning）"，法文应该译作"nous avertissons"。霍维特说，之所以取这样的名字，"是因为火……是他们的伪图腾之一"（第61页）。这里根本与信号无关。——英译注] 要想确切地认识这种分类的复杂性，还应该考虑到一个因素：事物不仅仅是在活人的氏族中进行分配的，死者也分成氏族，也有他们自己的图腾，因而也有划归这些图腾的属于他们自己的事物。这些可以称之为冥世图腾（mortuary totem）。例如，一个Ngaui（太阳）图腾的Krokitch人死后，他就丧失了他的名字，也不再是Ngaui了，而是变成了"Mitbagragr"，即澳洲油桉树的树皮（Howitt 1889a，第64页）。另一方面，在生者的图腾和死者的图腾之间，还存在着一种依赖关系：他们都属于同一个分类体系。

[66] 当然，人们同时也分属于性别群体，而且这两个群体是泾渭分明的，但至于这种情况对于把事物划分成不同的属会有什么影响，我们暂且未给予考虑。不过，只要每个性别都各有其自己的图腾，那么它的影响还是不容忽视的。这里我们仅限于指出这个问题，弗雷泽对这个问题曾有研究（见《社会学年鉴》，第4卷，1901年，第364-365页）。

[67] Howitt 1885，第819页。

[68] 参见本书注 ，关于甘比尔山部落的部分。

[69] Howitt 1889a，第61-62页，第64页。 ["取"和"拥有"是涂尔干和莫斯所强调的。——英译注]

[70] Howitt 1885，第819页。

[71] 前文只讲到次图腾和图腾的关系，而没有论及图腾和胞族之间的关系。不过，很显然，人们构想后者的方式肯定和前者一样。我们之所以没有拿出一定的篇幅来专门讨论这个问题,是因为在这些部落中，胞族已经不再发挥重要作用了,已经不再是这些部落所要考虑的头等大事了。

[72] Howitt 1889a，第63页。 [黑体字为原作者所加。——英译注] 在文献中，花斑蟒蛇的名字为Moiwiluk，这与Moiwuk是一回事。

[73] Howitt 1889a，第61页。

[74] Haddon 1901，第102页。

[75] 从哈登的记述中（1901，第102页；1890，第39页），我们知道图腾制度只见于西部的群岛，而不见于东部诸岛。

[76] 一种状似鲸的海兽。——中译注

[77] Haddon 1901，第132页。不过，我们这里所给出的胞族的名字并不是哈登取的。

[78] Haddon 1901，第138页；参见Rivers 1900，第75页及以下诸页。

[79] Haddon 1901，第171页。

[80] Hunt 1899，第5页及以下诸页。

[81] 我们将对这一事实给予特别的关注，因为藉此可以做出概括性的评论。只要一个氏族或者一个宗教兄弟会能够对几种不同的事物施加巫术—宗教力量，我们就应该考虑到，这是不是一条线索，表明以前的分类曾把这些不同的事物划给了这个社会群体。

[82] 关于这一论题的资料是如此丰富，以至于我们无法把它们全部援引出来（见Curr 1886-1887，第1卷，第255、403页；第3卷，第29页）。这种神话极其普遍，连欧洲人也往往相信星星就是死者的灵魂。［参见Louis Rougier，*La Religion astrale des Pythagoriciens*，巴黎，1959年，第102页。——英译注］

[83] Howitt 1887，第53页，脚注②。

[84] 即南鱼座α星。——中译注

[85] Howitt 1886，第415页，脚注①；1889a，第65页，脚注③。

[86] Howitt 1889a，第66页。

[87] Howitt 1889a，第59页；参见第63页，脚注②。他们还对应于五个手指。

[88] Howitt 1889a，第65页。

[89] 见Palmer 1884，第293、294页。

[90] 举行这个仪典的那些人必须是，或者至少大多数是来自于这一胞族的（Spencer & Gillen 1899，第561页）。

[91] 众所周知，在阿兰达人看来，每次诞生都是这种神话祖先［阿尔彻灵迦，alcheringa（阿尔彻灵迦时代是澳洲土著神话中的黄金时代，其字面意义为"梦的时代"，该词亦指阿尔彻灵迦时代的神话祖先。——中译注）］的精灵转世。

[92] Spencer & Gillen 1899，第564页。

[93] Spencer & Gillen 1899，第565页。

[94] Spencer & Gillen 1899，第563页，该页最后。

[95] Spencer & Gillen 1899，第446页。

[96] 霍维特对于从既定胞族中划分出的氏族名单所进行的研究，令人信服地表明了这一点（1883，第149页；1889a，第52页及以下诸页；1884b）。

[97] 霍维特正是从这个观点出发来研究沃乔巴卢克部落的；由于这种分裂现象，同一种事物往往有时候具有图腾性质，有时候又具有次图腾性质，所以很难制订一份氏族及图腾的确切清单。

[98] Howitt 1889a，第63页，尤其是第64页。

[99] Howitt 1885，第818页。

[100] Howitt 1889a，第63、64页。

[101] 这种分裂现象，以及由此产生的图腾和次图腾的等级变动，或许可以解释这些社会体系的一个有趣的特点。我们知道，尤其在澳洲，图腾通常都是动物，以非生物体为图腾的情况极其罕见。很可能图腾原本都是取自动物界的，而非生物体是划分到这些原初图腾之下的，随着分裂现象的发生，它们最终升格成了主图腾。

[102] Spencer & Gillen 1899，第112页。

[103] 把这些图腾抄录于此也许对我们有所帮助。从根本上说，我们的排列没有什么特殊的顺序：风、太阳、水或云（第112页），鼠、维切提蛴

螬、袋鼠、蜥蜴、鸸鹋、hakea花（第116页），雕鹰、elonka（一种水果）、一种木蜜、山猫、irriakura（一种球茎）、蝴蝶幼虫、袋狸、ilpirla木蜜、蜜蚁、蛙、chankuna浆果、李树、irpunga鱼、负鼠、澳洲野犬、岩大袋鼠（第167页及以下诸页），小夜鹰（第232页），花斑蟒蛇（第242页），大白蝙蝠（第299页），小蛴螬（第302页），草籽（第311页），interpitna鱼（第316页），coma蛇（第317页），当地野鸡、一种马斯登尼亚（Marsdenia）果（第320页），袋鼬（第329页），昏星（第360页），大蜥蜴、小蜥蜴（第389页），小鼠（第389、395页），alchantwa种子（第390页），另一种小鼠（第396页），小鹰（第397页），okranina蛇（第399页），野火鸡，喜鹊、白蝙蝠、小蝙蝠（第405页）。有些氏族还以某种种子和大甲虫为图腾（第411页）。此外，还有inturrita鸽（第410页），水生甲虫（第414页），鹰（第416页），鹌鹑、犬蚁（第417页），两种蜥蜴（第439页），钉尾沙袋鼠（第441页），另一种hakea花（第444页），苍蝇（第546页），以及钟声鸟（第635页）。

[104] 《社会学年鉴》第5卷，1902年，第108页及以下诸页。

[105] 例如斯宾塞和吉兰就不十分肯定沙鸡到底是图腾还是次级图腾（第410页和第448页）。同样，各种蜥蜴的图腾价值也尚未得到确定：例如创造了最早的人的神话存在就属于蜥蜴图腾，而后它们自己又变成了另外一种蜥蜴（第389页）。

[106] Spencer & Gillen 1899，第147-148页。 [实际上，还有些图案表现的是人们围着hakea树跳舞的轨迹，以及为了保证节奏而在跳舞时敲打的小棒子。——英译注]

[107] Spencer & Gillen 1899，第449页。

[108] Spencer & Gillen 1899，第283、299、403、404页。

[109] Spencer & Gillen 1899，第441页。

[110] Spencer & Gillen 1899，第150、440页。

[111] 在蛙氏族，在作为个体标记的储灵珈（据信祖先的灵魂就寄托其中）上面，就表现有桉树；表演氏族神话的仪典中，也有一项就是画出一棵树和它的根（Spencer & Gillen 1899，第145、147、625、626页；参见第325、344页和图72、图74）。

[112] Spencer & Gillen 1899，第448页。

[113] Spencer & Gillen 1899，第238、321页。

[114] Spencer & Gillen 1899，第545页。

[115] Spencer & Gillen 1899，第329页。

[116] Spencer & Gillen 1899，第546页。

[117] 斯宾塞和吉兰只提到了鸟类，但事实上这类情况要更加普遍。

[118] Spencer & Gillen 1899，第448、447页。

[119] Spencer & Gillen 1899，第448、188、646页。应该注意，它们的名字和该图腾的伟大祖先的名字"Ilatirpa"很相似。

[120] Spencer & Gillen 1899，第305页。在某些氏族仪典中，要有两个人表演属于这种类型的两只鸟围着"蜥蜴"跳舞。根据神话传说，早在阿尔彻灵迦时代就已经有这种舞蹈了。

[121] Spencer & Gillen 1899，第320页。参见第318、319页。

[122] Spencer & Gillen 1899，第447、448页。

[123] Spencer & Gillen 1899，第448页。

[124] Spencer & Gillen 1899，第448页。

[125] Spencer & Gillen 1899，第448、449页。

[126] 见Mathews 1900。

[127] [涂尔干和莫斯写的是每个胞族分为八个姻族，但马休讲得很明白：每个胞族"分为四个部分，从而这个共同体总共有八个分支"（第494页）。——英译注] 就这一点而言，在津吉利部落和阿兰达部落之间还存在着值得注意的亲属关系。阿兰达也有八个姻族；至少在北阿兰达是这样，在其他部分里，原初的四姻族也正在形成类似的分化。两个社会发生这种分裂的原因是相同的，也就是说，其原因都在于从母系继承向父系继承的转变。我们业已说明，初始的四个姻族如果不再进行划分，母系继承向父系继承的转变就会使婚姻无法继续下去了（《社会学年鉴》，第5卷，1902年，第106页，脚注①）。而在津吉利，这种转变受到了一种非常特殊的因素的影响，即胞族以及姻族，仍然是母系继承的，只有图腾是从父亲那里

继承来的。这就解释了，为什么某一胞族中的每个姻族在另一胞族中都会有一个与之具有相同图腾的对应姻族。因为孩子属于母方胞族中的一个姻族，但他的图腾却和他父亲一样，而他的父亲是属于另一胞族的某一姻族的。

[128] Mathews 1898。

[129] 这个部落的胞族并没有指定的专名。因此，我们把胞族的两个姻族的名字合在一起为其命名。应该指出的是，这个办法也就是卡米拉罗伊（Kamilaroi）体系所使用的命名法。

[130] 库欣对祖尼人的研究着实令人称道（1883；1896）。他说祖尼人在普韦布洛（Pueblo）［指普韦布洛印第安人的住房或村落，由梯形多层平顶的城堡式结构组成。——中译注］民族中既是"最古老的"，又是"最发达的"（1896，第325页）。他们制作的陶器让人叹为观止，连西班牙人都进口他们种植的麦子和桃子，他们的珠宝闻名遐迩，他们与墨西哥人的交往也有将近二百年之久了。今天，他们成了基督徒，但这只是外表上的；他们还保留着自己的仪式、习俗和信仰（第335页）。他们全都住在一个普韦布洛里，那是一个独立的镇子，实际上是由六到七个房间而不是六到七套房间组成的。因此，极端的社会集中和非同寻常的保守倾向，以及卓越的适应与进化能力，都是他们的独特之处。不过，虽然库欣和鲍威尔说他们已经不算原始人了（1896，第lvii页；1883，第xxvii页），但就我们将要讨论的思维类型而言，其发展无疑依据的还是非常原始的原则。

库欣已经概要总结了祖尼人的历史（1896，第327页及以下诸页）；但是，他提出的祖尼人具有双重起源的假设，却还有待商榷。

[131] Powell 1896，第lix页。

[132] Cushing 1896，第367页，散见各处。

[133] Cushing 1896，第378页。

[134] Cushing 1896，第370页。

[135] Cushing 1883，第9页。库欣说："其关系即使不是完全由相似的程度决定，大部分也是由相似的程度决定的。"在另一著作中（1896，第368、370页），这位作者相信，可以完全严格地采用他的解释体系。但是，对于祖尼人，我们必须倍加谨慎。实际上，我们会举例说明这种分类的随意之处。

[136] Cushing 1896，第369-370页。从前种子是被放在南区的。

[137] Cushing 1896，第371、387、388页。

[138] 我们转述了这种解释，但我们并没有信以为真。颜色分布的深层原因可能要复杂得多。不过库欣所给出的理由也不是毫无意义的。

[139] 库欣说是因为"太平洋的蓝色"，但是他没有证实祖尼人曾经见到过海洋。

[140] Cushing 1896，第367页。

[141] Cushing 1896，第368页。母系继承；丈夫住在妻子那里。

[142] Cushing 1896,第368页。

[143] 对于中心氏族，似乎也可以把它看作是处在分别由三个氏族组成的两大胞族以外的一个独立群体——这也是有可能的。

[144] 这是一篇诗辞，而且诗体部分要比散文体部分保存得好得多。此外可以肯定，在18世纪他们转而皈依基督教的时候，他们的组织也十分接近于库欣所研究的情况。很多兄弟会的存在形式和氏族的形式完全相同，从传教团的浸礼注册上所记载的名字，就可以推知这一点（Cushing 1896，第383页）。

[145] Cushing 1896，第418页。

[146] 也许是年深日久的缘故，这个氏族已经改换了它的方位。

[147] 当我们在集中探讨这些由六个原初氏族分裂而成的六个三氏族群体的时候，对第十九氏族的问题暂未涉及，下文中我们会再回过头来讨论这个问题。 [参见本书注 。——英译注]

[148] 例如，神父们认定，"夏天的动物或事物以及南方均属于夏族，冬天的动物或事物以及北方均属于冬族"，诸如此类。

[149] 我们这里所说的"区域"都是方位区域的简称。

[150] Cushing 1896，第371、387-388页。

[151] 在美洲各处，热，尤其是太阳的热量，都跟农业和医疗相关。——至于包括在上方和下方中的那些兄弟会，其功能是生育和维持生命。

[152] 我们知道，“中心”的观念相当晚近才发展出来，中心“是在一个特定时期建立起来的”（Cushing 1896，第388、390、398、399、403、424-430页）。

[153] Cushing 1896，第369页。下面这几句话清楚地表明了这一点：“他们拿着藏有东西的管子……像人类的区域一样，其数为四。其中的启示球……像人类的区域一样，其数亦为四。”

[154] Cushing 1883，第18、24、25页，插图第III-IV页。

[155] 祖尼人用来证明獾的归类时所进行的推理表明，决定这种观念联想的原因与相关事物的固有本性是毫不相干的。南方的颜色是红色，据说獾属于南方，但却又说獾是黑白相间的，而红色既不是黑色，也不是白色（Cushing 1883，第17页）。从中我们可以看到一种与我们的逻辑迥然相异的观念。 [文献中实际上是这样说的：“汝之皮毛红润间有黑白，正是夏日之地的色彩，是为红色，处在白天与黑夜之间，故此，你的家乡也在山岭的阳面。”——英译注]

[156] Cushing 1883，第15页。

[157] 猎物在六大猎兽之间的分布在一些神话中得到了说明（Cushing 1883，第16页），这些神话在细节上并不全都一致，但基本上所依据的都是相同的原则。至于它们的歧异之处，用氏族在定向中所发生的变动很容易就能解释得通。

[158] 六种动物物神除了两种以外，其余都与神话中的六种“猎兽”恰好相符。而两个例外不过是因为这两种动物被它们所属的另外两种动物代替了。

[159] 以下事实可以证明这一点：黄色郊狼物神虽然被指定为北方的一个次级物种，但它的地位却要高于属于西方的蓝色郊狼物神（Cushing 1883，第26、31页）。

[160] 蛇实际上是下方的图腾，而且，根据现行的观念，它还是一种猎兽。然而，对祖尼人来说却未尽然。在他们看来，猎兽必须有爪。

[161] Cushing 1883，第18、19页。

[162] Cushing 1896，第384页及以下诸页。

[163] Ka'kâkwe一词似乎就是渡鸦人的旧称。如果这一点得到认可，那就解决了该词词源以及Ka'kâ-kwe节日的起源所引发的所有问题。见Fewkes 1897，第265页，脚注②。

[164] 金刚鹦鹉氏族是目前唯一一个属于中心区域的氏族，看来它就是原初的第一氏族，即起源于夏胞族的那个氏族。 [但请参见本书注 。——英译注]

[165] Cushing 1896，第386页，参见第405、425页。

[166] 我们之所以讨论祖尼体系，是因为在普韦布洛印第安人的分类体系中，它得到了最为精到和最为完整的观察。我们不能断言，其他普韦布洛印第安人的体系完全都是这个样式的；但我们确信，目前，就福沃克斯、伯克、斯蒂文森和多尔西所进行的研究而言,是会得出这一结果的。可以肯定的是，瓦尔皮的霍皮人（Hopi）和图萨扬人（Tusayan）和我们在祖尼人那里看到的情况一样，也有九个氏族群体；在每个氏族群体中，第一氏族的名字也就是该群体的名字，这证明该群体就是这个初始氏族分裂的产物（Mindeleff 1891，第12页）。这九个群体包括了不计其数的次图腾，看上去确实涵盖了自然中的万事万物。而且，有些说法明确指出，这些氏族在神话中有确切的定向。例如，响尾蛇氏族来自西方和北方，而它所包纳的那些事物，如各种仙人掌、鸽子、旱獭等等，也因此有了这种定向。来自东方的氏族群体以犄角为图腾，它包括了羚羊、鹿和山野羊等等。每个群体都起源于一个明确定向的区域。另外，它们的色彩符号体系与我们在祖尼人中所观察到的情况也完全对应（Fewkes 1897，第276页及以下诸页；参见Mallery 1886，第56页）。最后，和祖尼人一样，猎兽和猎物也分布在各个区域之中。不过还有一点区别，那就是这些区域并不对应于方位点。

锡亚人（Sia）的普韦布洛遗迹似乎已经把这种状态的集体思想非常清楚地保留了下来（Stevenson 1894，第28、29、32、38、41页）。在那里，每个区域中都有一个神圣动物作为代表，这一事实恰恰说明，事物首先是根据氏族来划分的，然后才是区域。不过，时至今日，那些氏族除了少数还幸存以外，其余的都已经不复存在了。

我们相信，在纳瓦霍人中也能找到同样的分类方法（Mathews 1887，第448-449页，参见Buckland 1893，第349页）。我们还认为，虽然我们在此未能予以证实，但惠乔尔人的符号体系（见吕莫茨的评论，Lumholtz

1900，载于《社会学年鉴》，第6卷，1903年，第247-253页）和摩尔根（Morgen 1877，第199页）所写的“另一些普韦布洛人”，即阿兹特克人（Aztec）的符号体系中的许多事实，都可以依据这种思路得出确切的解释。另外，鲍威尔、马莱里和塞勒斯·托马斯也曾表达过同样的见解。

[167] Dorsey 1884，第211页及以下诸页；1894；1896。参见特顿人（Teton）、奥马哈人和奥塞奇人（Osage）的文献，刊载于《北美洲民族学》，第3卷第2部分和第4卷第1部分；Kohler 1897。

[168] 一般说来，举凡在父系继承的地方，图腾膜拜都日薄西山、趋于消亡（Durkheim 1898，第23页）。而且多尔西也确实提到了图腾膜拜的衰落（1894，第371页）。

[169] Dorsey 1896，第226页。我们觉得这个氏族很像是熊氏族；这个名字实际上就是第一次氏族的名字。另外，在苏人的其他部落中，相应的氏族也是熊氏族。

[170] Dorsey 1884，第236页及以下诸页。多尔西用“宗族”（gen）和“次宗族”（sub-gen）来指称这种分群。我们认为似乎还没有一个新术语可以用来指称父系继承的氏族。它们也还只是属下面的一个种。

[171] [实际上是“猫头鹰和鹊族”，包括大猫头鹰、小猫头鹰和喜鹊。——英译注]

[172] 雾肯定是被表现为龟的形式的。我们还知道，雾和风暴在易洛魁人那里属于野兔氏族（参见Frazer 1899，第847页）。

[173] Fletcher 1898，第438页。——只有在部落的全体行动中才采用这种布局（Dorsey 1884，第219页及以下诸页，第286页，第133节；参见1896，第225页）。

[174] 要想知道氏族的定向为何不取决于和方位点的关系，只要注意这一点就足够了：其定向完全是根据部落行进路线的变化而变化的，而不管部落是从北往南、从西向东，还是走的其他什么路线。因此，当多尔西和麦吉讲到氏族与事物完全是按照区域进行分类的时候，他们未免轻率了些（Dorsey 1894，第522页及以下诸页；MacGee 1894，第204页）。

[175] Dorsey 1896，第233页；参见第214页。

[176] 在围绕各个方位点而举行的巡行仪典上，出发点是随各个氏族而变的（Dorsey 1896，第380页）。

[177] Dorsey 1896，第220页；1894，第523页。这个部落还有一些同样重要的次图腾。

[178] 在奥马哈，也能够发现氏族和事物有类似的分布，但入口并不是朝西的（Dorsey 1894，第523页）。 [涂尔干和莫斯指的是温内贝戈人（Winnebago），说入口朝"西"。但是，他们的论断所依据的那个示意图实际上却是关于"奥马哈、衣阿华（Iowa）及其同宗部落"的。多尔西并没有说入口是位于哪一个罗盘方位上，但从后几页来看，显然是朝向西北的。对佛斯特著作的最初引用就带有错误。——英译注] 不过，这种入口定向的差别并没有改变营地的一般面貌。那里，部落大体上的集合排列方式不仅与之相同，而且各个氏族的集合排列方式也与之相同，至少某些氏族是这样的。尤其值得一提的是Chatada氏族，当他们聚集起来形成一个圈子的时候，土、火、风、水也都以完全相同的方式定位于圈子的四个不同部分（Dorsey 1894，第523页）。

[179] 不过，我们发现有一个苏人部落，其中的事物像祖尼人那样依据方位来分类，这就是达科他（Dakota）部落。然而，在达科他人中，氏族已经消亡了，因而依据氏族的分类也就不复存在了（Dorsey 1894，第522、529、530、532、537页；参见Riggs 1885，第61页）。所以我们在举例论述中就没讲到他们。达科他人的分类和中国人的分类完全相似，对后者我们将作简要的考察。

[180] Howitt 1887，第31页；1889a，第62页。

[181] Wartwut这个词同时兼有北方、北风和热风的意思（Howitt 1889a，第62页，脚注②）。 [涂尔干和莫斯写的是来自"北-西-北方向的风"，而霍维特实际上说的是"北方=Wartwut,这也是热风的名字"。——英译注]

[182] Howitt 1887，第31页。

[183] Howitt 1889a，第62页及以下诸页。接下来是霍维特原文的概要。

[184] 在可能确定的范围内，这些氏族的土著语名称可以意译如下：1和2（Ngaui）意为"太阳"；3（Barewun），"洞穴"（？）；4和11（Batchangal），"鹈鹕"；5（Wartwut-Batchangal），"热风—鹈鹕"；6

（Wartwut），“热风”；7（Moiwiluk），“花斑蟒蛇”；8和9（Munya），“袋鼠”（？）；10（Wurant），“黑色凤头鹦鹉”；12（Ngungul），“海”；13（Jallan），“死亡—蝰蛇”。

[185] 实际上，霍维特自己也提到，他的信息提供者在这一点上是有些犹豫的。而且，这个氏族事实上与第8氏族完全一样，只是它的阴间图腾有所不同罢了。

[186] [这是霍维特所指出的情况（1889a，第62-63页）。涂尔干和莫斯看错了霍维特的原文，以为是氏族1和氏族2的空间属于太阳，而氏族2到氏族4的空间又属于白色凤头鹦鹉。——英译注]

[187] Morgen 1877，第88页，第94-95页；1851，第294页及以下诸页；Smith 1883，第114页。

[188] Powell 1883，第44页。

[189] MacCauley 1887，第507-509页。

[190] Petitot 1887，第15页和第20页，在卢乔人中有一个右胞族，一个左胞族，还有一个中胞族。

[191] Pfeil 1899，第28页。

[192] Spencer & Gillen 1899，第32、70、277、287、324、501页。

[193] Spencer & Gillen 1899，第189页。

[194] Spencer & Gillen 1899，第496页。这明显是氏族早期的或者是已经过时的定位。我们认为，我们看到的更像是已经过时的定位的痕迹。如果氏族是在胞族中划分出来的这一点能够得到认可——对此我们已有论证（涂尔干：《论图腾制度》，载于《社会学年鉴》第5卷，1902年，第82-121页），那么，由于胞族曾有这样的定位，所以氏族过去必定也有这样的定位。

[195] Howitt 1884c，第441、442页。卡米拉罗伊人的情况也与之相似（Mathews 1895，第414页；1896，第322、326页）。

[196] 在罗马人那里也还找得到这种观念的痕迹：“人类”（mundus）既有世界的意思，也有国民会议（comitia）的集合场地的意思。所以，部

落（或城邦）就等同于人类的观念，这绝不单纯是民族自豪感的膨胀，而应该归结为那种把部落当作是宇宙之小宇宙（microcosm of the universe）的观念体系。

[197] 在这种情况下，地方群体所赋有的特定力量就是先前分类体系的遗存。例如在库尔奈人中，每个地方群体都是某种风的主人，这种风被认为是从它那边吹来的。

[198] de Groot 1892-1910，第319页；参见第982页及以下诸页。

[199] de Groot 1892-1910，第989页。

[200] de Groot 1892-1910，第989页。

[201] 实际情况要比这复杂得多。四个区域又各分有七个星座，共包括28个星群。（众所周知，很多学者认为，在整个东方，星宿之说都是源于中国的。）[指二十八宿。中国的二十八宿分为四组，每组七宿，配四方四物。以北斗斗柄所指的角宿为起点，由西向东，它们排列如下：东方苍龙：角、亢、氐、房、心、尾、箕；北方玄武：斗、牛、女、虚、危、室、壁；西方白虎：奎、娄、胃、昴、毕、觜、参；南方朱鸟：井、鬼、柳、星、张、翼、轸。古印度、波斯、阿拉伯亦有类似之说。——中译注]星象、地形乃至气氛的影响都融会贯通在这种称为"风水"（fung-shui），即风与水的体系中。有关这一体系，参见高延的书（de Groot 1892-1910，第3卷，第1篇，第7章以及前引文所涉及的部分）。

[202] de Groot 1892-1910，第960页。

[203] 按照涂尔干和莫斯所列的顺序，其相应卦名和卦象应该是：坤，地；乾，天；兑，泽；离，火；震，雷；巽，风；坎，水；艮，山。——中译注

[204] 见《易经》（*Yî-King*）第15章，理雅各之译本（1882）。我们所依据的是高延的罗列（第964页）。自然，这种分类丝毫没有希腊人或欧洲人的那种逻辑。矛盾、偏离以及重叠充斥其中。因此，它在我们眼中也就更加有趣了。[此处所列的分类出自《易传·说卦传》，内容与中文原典基本一致。——中译注]

[205] 涂尔干和莫斯说是"壮马"（un gros cheval），接着又说"剑"（un bancale），但这是高延原书所没有的，原书在此处是"杂色马"。——英译

注［高延原文是正确的。依《易传》，“瘠马”和“木果”之间为“驳马”。——中译注]

[206] 对于“百分之三百”，涂尔干写作“百分之三”。此处以及本段中的其他多处的事物排列顺序都和高延原本中的顺序有很大不同。——英译注［应为“百分之三百”，《易传》原文是“近利市三倍”。本文中的排列顺序也确实与《易传》略有出入。——中译注]

[207] 即“诺斯”，诺斯替教（Gnosticism）用语。诺斯替教是一种融合多种信仰，把神学和哲学结合在一起的秘传宗教，强调只有领悟了神秘的“诺斯”，即真知，才能使灵魂得救，公元1至3世纪流行于地中海东部各地。——中译注

[208] 原义指犹太教神秘哲学，即由中世纪一些犹太教士发展而成的对《圣经》作神秘解释的学说。——中译注

[209] de Groot 1892-1910，第956页。

[210] 通常，五行与五方的对应如下：东南中西北——木火土金水。——中译注

[211] de Groot 1892-1910，第968页。

[212] 见de Groot 1892-1910，第960、973页。在最古老的经典中它们被称为十位母亲和十二个孩子。

[213] 十二和六十的划分既是中国人测算天体循环的基础，也是他们划分堪舆罗盘的基础。

[214] de Groot 1892-1910，第967页。

[215] de Groot 1892-1910，第968-988页。

[216] de Groot 1892-1910，第44、987页。

[217] 我们不禁想到，这十二项的循环和由动物代表的十二年，原本可能都是同一种时间的划分方式，只是一个是隐秘的说法，一种是通俗的说法。有一个中国文本说“这两个十二彼此相属”，这似乎表明它们只是一个十二，但用来表示它的符号不同。

[218] 高延的原文是这样的："子同于水，其兽为鼠；午合于火，其兽为马。"关于方向的说法是涂尔干和莫斯插进去的。——英译注［尽管如此，但涂尔干和莫斯的说法也是正确的。十二辰与四方的关系如下：辰、卯、寅属东，丑、子、亥属北,戌、酉、申属西，未、午、巳属南。——中译注]

[219] 这里要素也只有四个，因为土在这儿已不是一个要素，而是首要的原则了。这种安排，肯定是想要在要素和十二个动物之间确立一种算术关系。中国体系中矛盾无数。

[220] Williams 1899，第2卷，第69页及以下诸页。威廉斯把十项的那个循环还原成了五大要素，这十项中每一对相应于一个要素。另外，十项的划分也很可能是五区域定向的一部分，而十二项的划分很可能是四方定向的一部分。

[221] Young 1898，第92页。［扬实际上只是说："生于某些年的两人不应结婚，因为他们的结合将只能得到无休无止的不和。例如生在'狗年'的人根本不可能和生在'鼠年'的人和和美美地生活。"这里没有提到同年同属相的人之间的婚姻禁忌，不管他们是生于哪一轮中的。——英译注］其他作者只提到了对占卜者的咨询和对生辰的考察。见Pallegoix 1854，第1卷，第253页；1896，第ii页；Chevillard 1889，第252页，参见第154页；La Loubère 1714，第1卷，第156页，第2卷，第62页。

这种循环似乎具有相当复杂的历史。柬埔寨也使用和中国一样的循环周期（Moura 1878，第15页），但无论是著作，还是法典，都没有讲到过与这种循环有关的婚姻禁忌的任何东西（Leclère 1898）。因此，或许这是一种十分简单的信仰，惟独来自占卜，而在这些社会中，属中国人的占卜格外流行。

[222] Dolittle 1876，第1卷，第66页和第69页。

[223] Dolittle 1876，第2卷，第341页。

[224] Dolittle 1876，第2卷，第342页。参见de Groot 1892-1910，第1卷，第1篇，第1部分，第106页，他以不同的方式表述了相同的事实。［其实这不是杜利特尔所说的意思。算命的人在发生了某件事情的时候，要提防或避开"某种属象"。"这只是说，在那年出生而属这种动物的人，在所提到的诸如建房、入殓、婚礼等场合中不应在场。"他并没有说不能参加同一属相的人的葬礼。而且，涂尔干和莫斯在高延的著作中所引证的地

方，也不支持他们的推断。原文如下："如果根据［占卜用的］周期，举行重要事务的那一天或那个时辰的日期特性与某人的星象所具有的特性相克，那么不论这个人是参加者还是主要角色，这件事无论怎样都不会给他带来好运……如果推算中再考虑到年和月，那就更完整了。然而……选择是极其简明的，以至于几乎没有任何余地留给算命先生自行裁度。"（第104页）显而易见，从这些记述来看，即使与死者同属一种动物的人不能参加他的葬礼的说法不是没有一点儿可能，那也不能简单地就得出这种结论。——英译注]

[225] 甚至可以怀疑这两个民族有没有相互借用的情况发生。

[226] Bouché-Leclercq 1899，第311页及以下诸页，第316页。

[227] Epicurus通过仔细探讨，认为以（天体的？）动物为基础的预测所基于的假设，就是时间、方向和神创事件的耦合（Usener 1887，第55页，第13行）。

[228] Bouché-Leclercq 1899，第319、76页及以下诸页。参见Ebers 1901。

[229] 据Pan-ku，一位2世纪的作者，他的说法基于更为古老的典籍（de Groot 1892-1910，第4卷，第13页及以下诸页）。［高延在第12-25页的解说复杂而有体系，这里所给出的此类隐秘说法的例子，不但是细枝末节，而且支离破碎，让人莫名其妙。——英译注］［"Pan-ku"似指班固（32-92），但年代不符，且在《汉书》、《白虎通》中亦难核检出与引文十分贴切之处。——中译注]

[230] Usener 1898，第357页。

[231] 波塞冬是古希腊的海神，关于他的神话有很多，他与马、地下水、丰收等等都有关系。这里列出的诸神都是与波塞冬密切相关的，如阿罗欧斯是他的儿子，菲塔尔弥俄斯是他的别名，义即"丰产者"，等等。——中译注

[232] 这是马克斯·缪勒造的词，但他却错误地用在了原始形式的婆罗门教上。

[233] Barth 1891，第29页，第160页及以下诸页。

[234] Usener 1898，第346页及以下诸页。

[235] [涂尔干和莫斯这里写的是"多神崇拜"，但乌泽那第347页的原文是："于是……多神论……逐渐演化成为一神论的观念。"——英译注]

[236] 潘，希腊神话中的畜牧神。原本是地方性的神，后来逐渐被当成了体现宇宙的普遍性和完整性的主要的神，并出现了一些从属于他的潘和小潘。——中译注

[237] 印度教的创造之神。——中译注

[238] 印度哲学中充斥着对事物、要素、方向和本质的对应式分类。多伊森已将其中主要的一些列了出来，并且有所评论（1894，第1卷，第2部分，第85、89、95页，等等）。《奥义书》（*Upanishads*） [印度教古代吠陀教义的思辨作品，为后世各派印度哲学所依据。——中译注] 的大部分都是对系谱和对应关系的思索。

[239] 所以，这种分类可以与技术分类非常清楚地区别开来。对于人们赖以为生的东西，人们总是可以依据他们使用或取得这些事物的方式，或明确或不那么明确地予以分类。例如，划分出生活在水中的动物和生活在天上、地上的动物。然而，首先，这样的分组彼此既不相关，也没有成为体系。它们是观念的划分和区别，但不是分类图式。其次，很明显，这种区别与实用的目的紧密相连，它们只表达出了事物的特定方面。由于这个原因，我们在本书中没有讲到技术分类。我们努力的宗旨，是要对作为科学分类之基础的逻辑程序的起源能够有所洞彻。

[240] Wartwut是氏族图腾，Moiwiluk是次级图腾。——中译注

[241] 对很多种膜拜的信奉者来说，甚至直到现在，食物首先还是分为两大类：肥的和瘦的。由此我们就可以知道分类是多么的主观！

[242] 拉格拉塞里也曾提出过与我们相当接近的想法，不过比较含糊，而且全无证据（De la Grasserie 1899，第3章）。

[243] 对"政治或宗教的首都"的说法，罗马人甚至祖尼人都很容易理解，但复活节岛（Easter Island）上的居民就不太容易明白，他们称之为"Te Pito-te Henua"（大地的中心）；不过一般来说，这完全是一个很自然的观念。

附录：《原始分类》英译本导言

罗德尼·尼达姆

一

当一个天生的盲人手术后复明，他直接看到的并不是我们习以为常的这个现象世界。相反，他看到的只是令他心烦意乱的杂乱无章的形式和色彩，这些视觉印象华而不实地纠结在一起，相互之间似乎没有任何可以理解的关系。惟有通过缓慢而又坚韧的努力，他才能教会自己：这种混合确实呈现出了一种秩序；而且惟有通过锲而不舍地勤学苦练，他才能够学会对对象进行区别和分类，并领会诸如"空间"和"形状"这些词汇的意义。[1]

当一个民族志学者着手进行异域民族研究时，他所处的地位与这样的复明者相去无几。对于一个未知社会，实事求是地说，他就是文化上的盲人。这可绝不是在唱高调。扑面而来的是一堆陌生印象的混合，其中没有一样可以有把握地断言它就是它所展现出来的那副样子；它们与他自己的社会习俗形成了极不协调的对照，甚至让他目瞪口呆。[2] 只有经过艰苦卓绝、旷日持久的努力，对这个他试图通过理解去"发现"的民族及其所生活的世界，他才能够有所把握。除非到了这一步，否则他就不可能卓有成效地开展他这一学科所特有的技术性调查。

这一类比的独到之处在于，它可以使我们的关注点直接切入社会人类学最原初的、最基本的关怀，这就是分类。埃文斯-普里查德（Evans-Pritchard）曾经一针见血地指出："每个有经验的田野工作者都知道，在社会人类学的田野工作中，最艰难的任务就是确定几个关

键词的意义，对这些词的理解决定了整个调查的成败。”[3] 当一个民族志学者带着诸如“神”、“权力”、“债务”、“家庭”和“礼物”的概念来到异域民族中间时，无论他的职业准备多么细致周密，他首先想要做的事情，想必就是去寻找和认同那些与这些词语在本文化中有相同意思的东西，并用这些术语来诠释异域民族的说法。不过，渐渐地，他就学会了把这个世界看成是为了那个民族本身而建构的世界，学会了吸收该民族的别具一格的范畴。通常，他不得不抛弃自然与超自然的区分，重新确定生与死的联系，接受人与动物的共同本性。他不可能假装用一种全新的方式来感知各种现象，他能够而且必须要用一种陌生的倾向去构成这些现象的概念；而他每一次学到的东西，在本质上都是分类。对语言的学习会在实践中教会他如何去做，然而，对他来说，语言本身并不能等同于那些关键范畴，也不能把这些范畴相互联系的原则直接呈现给他。所以，他在分析上的任务，首先就是要理解分类的模式。

而分类正是爱弥尔·涂尔干和马塞尔·莫斯在本书中的议题。原著初次刊行于1903年，涂尔干时年45岁，莫斯时年31岁。[4] 这个英文本，乃是此后第一次完整地再版。[5] 该译本是法国社会学经典译丛的一部分，这项系统译介法国社会学经典的工作曾由埃文斯-普里查德教授亲自主持，而今由牛津大学社会人类学系的成员共同开展。[6]

我们之所以选择该书，是因为它凝聚着独特的理论意蕴，又素为学界所忽视。该文是“社会学年鉴”学派最富启发性和最为重要的作品之一。然而，令人惊讶和不安的是，在今天的职业人类学家中，大多数人实际上对此一无所知。甚至在《非洲世界》（*African Worlds*）这样的专题论集中，比如说在讨论到“社会关系与宇宙论观念之间的错综复杂的相互依赖性”这样的主题时[7]，对于该文竟然都未置一语，而该文是力图阐明这两者之间恒定因果关联的无与伦比的论文。社会学界的评论家们对该文也是漠不关心，只是在非常偶然的情况下才有所触及：吉尔克（Gehlke）为了过渡到对《宗教生活的基本形式》的讨论，对其论点曾经做过概括，但显然，他只把它视作是对前者的铺垫[8]；与之类似，阿尔伯特在提到它的时候，也仅仅是把它作为涂尔干后来在其专著中所阐发的那些观念的“最初公式”[9]；塞吉把该文的论题排斥在了考察的范围之外，不过他承认，这个问题具有“基本的

重要意义”，它“太大同时也太专了”[10]。在索莫菲尔特看来，大部分语言学家也同样忽略了这篇论文[11]，尽管有确凿的证据表明，至少这是一个很有希望的研究领域。该文探讨了范畴的起源及其文化表达，本来这与沃夫的兴趣直接相关，而沃夫从未参考过这篇文献[12]；甚至于，1953年语言学家、人类学家、心理学家和哲学家济济一堂，共同讨论沃夫对语言范畴与世界概念之关系的假设的时候，他们在公报中对涂尔干和莫斯的这篇文章连提都没提[13]。

之所以会有这种漠然的态度，其中一个原因很可能是由于这篇文章是埋没在一部难得一见而又相当古旧的期刊之中。但是，另外还有一个很简单的麻烦，这就是原文是用法文写成的；而出版英译本的初衷，也正是为了使我们不至于因为这个缘故，与这样一部上乘之作失之交臂。诚然，我们将会看到，由于其他一些原因，这种忽略甚至也可以说是不无道理的，然而，只有对那些已经深谙此文的人来说，这些忽略的根据才能有所裨益。

在此重新推出的这篇论文是普遍不受重视的，尤其是人类学家竟然也等闲视之，这个事实充分表明，今天，我们亟待对其主张认真地做一番批判性的检验。

二

涂尔干和莫斯所关注的是具有道德或宗教性质的符号分类，这种分类与进行区别的实用图式不同，后者被他们称之为技术分类。他们认为，尽管每个社会都有分类，但人类的心灵天生并不具备建构这种复杂分类的能力，这种分类在自然中是找不到的，它们是文化的产物；因此，他们提出的问题是：究竟什么是这种观念安排的模型。他们的答案是：这个模型就是社会本身。他们认定，最初的逻辑范畴就是社会的范畴，最初的事物分类就是人的分类；无论类别的外在形式，还是类别之间的相互关系全都起源于社会；如果事物的全体被构想为一个单一的体系，这是因为人们就是这样来看待社会本身的，所以逻辑的等级体系只是社会等级体系的另一侧面，知识的统一性也不

过是扩展到了宇宙的社会集体的统一性而已。他们声称，他们展示了分类体系的观念是如何诞生的，并且确认了导致人们以其独特方式对事物加以分类的力量，并据此得出了结论。

他们的论证清楚鲜明，材料翔实；但在逻辑上和方法上却面临着严峻的挑战。就这两个问题而言，最富有成效而又简明扼要的方式，是把批评的根据逐一列举出来，这种做法要比频繁地妄加脚注更为合适。

在文章的起始，就能够看到一些最轻微的逻辑纰漏。例如，我们可以确信变形（metamorphoses）是会发生的，但无论如何，从这个事实并不能得出涂尔干和莫斯的断言，说人类缺乏明确的分类观念。实际上，如果没有明确的分类，嬗变的观念也就不可能产生；因为要相信一个人可以变成鹦鹉，首先“人”和“鹦鹉”的观念就得是有区别的，而且这种区别足以使人们想到这两者可以相互转变。同样，对于个体及其图腾动物具有神秘的同一性的信仰，也不必归咎于“心理混淆”。个体在其中肯定是能够被区分出来的，个体与图腾之间只是存在着一种特殊的关系罢了。另一个初始的逻辑谬误是，他们推论说，某些逻辑分类有关所属关系的习语表明了它们的社会起源；然而，事实上，他们所采用的这些术语（“亲属关系”［kinship］、“族”［family］、“属”［genus］）只不过展现出了一种分类的风格，而绝不意味着分类能力本身具有超逻辑的（extra-logical）起源（更何况这一类习语是很不普遍的）。在文章的后面部分里，当涉及民族志的一些细节问题时，涂尔干和莫斯认为，“猎兽”的地位处在祖尼人和祖尼诸神之间，这说明依据氏族的分类要先于依据方位的分类；但是，这一推论却没有逻辑基础，同时也很难想象，空间区域竟然能够作为兼容人神两者的中介。此外，他们主张祖尼人的起源神话是一条“证据”，可以证明起初事物是依据氏族和图腾来划分的，这种推论也同样无效，因为按照逻辑同样也可以认为，这个神话表明了事物原本是根据南北来划分的。

这些特定的疏漏已经不能让人掉以轻心了[14]，然而这还只能算是蜻蜓点水，有些论断从更一般意义上讲也是缺乏逻辑性的。像刚才最后一个例子所透露出来的那种倾向，我们在其他好些地方都能找到更加鲜明的例证。比如说，涂尔干和莫斯讲道，奥马哈的分类体系是用“部落空间”来划分宇宙的，这种划分涉及行进路线和各个氏族在营

地中的安置排列。于是，他们就分离出了一种处在氏族分类与区域分类之间的分类形式。然而，他们并不满足于此，或许是为了强调社会划分与宇宙划分的一致性无论如何都是可以确立起来的，他们进一步断言，区域的体系观念仅仅"处在形成的过程中"，氏族和其他事物"还没有"按照四个基本方位来定向。换言之，他们尽管没有奥马哈人的分类模式正在自行转变的任何证据，却假定了这种情况的存在，以便按照他们的意图，用来证明根据群体的分类是要先于根据自然的分类的。另一个例子是，他们认为半偶族[15]、氏族和次氏族这些部落的分支同样也是从大到小的分类范畴。诚然，它们确有形式上的一致性，但涂尔干和莫斯据此就断言，这种一致性的基础是社会的逐步演进，其中半偶族是"最古老"的，而氏族是"比较新"的。在此他们重蹈覆辙，又一次假定了一个有利于其论题的、但却没有任何经验证据的发展过程。

这种根据预设理由（*petitio principii*）进行论证的倾向，在文章的其他地方暴露得更加严重，涂尔干和莫斯所讨论的第一个分类范例首当其冲。他们提出了一个四分部的社会分类图式，所有的社会成员都完全被纳入其中了。然后他们话锋一转，就肯定地说，形式与之相一致的对非社会事物的分类"再现"了人的分类。单单这一个词，就直接假定了社会在分类中的首要性，而这正是随后将要论证的主题。又如，他们指出，澳洲某些部落的星象神话是以图腾组织"为模型"的，然而，他们实际上论述的却是，星辰是一般分类的组成部分，它们分明是从属于社会分支的。在这些例子中，他们不但假定了社会组织从简单到复杂的进化发展过程，以使其论证看上去更为可信，而且，他们显然也预设了所要论证的论题本身。[16]

至于方法上的缺陷，甚至就更多了。首先，在涂尔干和莫斯所探讨的许多案例中，根本就不存在社会形式与分类形式之间的对应，然而，他们却要用这些例子来推断出这种对应。例如，他们认为麦凯港的姻族对其宇宙论观念没有"影响"[17]，这实际上意味着，上述划分为半偶族的社会所采用的分类形式与四分部体系的社会所采用的分类形式没有什么区别：在前一种情况下，社会划分成两个整齐匀称的群体，在后一种情况下，社会是一分为四的，但是两种社会类型所采用的却都是完全相同的二元符号分类形式。而且，紧接着所考察的瓦克

尔布拉社会也是四分部体系的，可是他们的分类却与社会组织的四分形式不相吻合。

涂尔干和莫斯认为，从依据半偶族或分部对事物加以分类，到依据氏族来分类，是澳洲分类的一次显著变化；但实际上，他们所讨论的半偶族和四分部体系中也有氏族。例如，沃乔巴卢克人就不但分成两个半偶族，而且至少还分为12个可以叫得出名字来的氏族。另外，这两位作者还把沃乔巴卢克社会看作是一个引人注目的复杂体系，因为在这个体系的图腾分类中，又区分出了"第三级的"分支，他们说这种观念的组织是与社会的组织"相并行的"。然而，这一案例却没能使这种所谓的并行关系（parallelism）确立起来，因为他们没有举出任何证据，来证明该部落确实存在着第三级的派生群体。倒是在论及穆拉瓦里人的时候，这个问题倒显得更明白些；那个部落不但有半偶族，而且它的图腾组织囊括了不下152个氏族。不仅如此，当涂尔干和莫斯讲到阿兰达人的时候，这种脱节就更加严重了：虽然阿兰达的社会形式已经有了充分的区分（该社会是一个八分部体系），但是他们"没有完全的分类，没有整合的体系"。因而，他们一方面宣称社会是分类所依据的模型，另一方面，他们虽然论述了一个又一个社会，却又未能表明其中的社会形式与分类形式存在着严整的对应关系。不同的分类形式见于同一类型的社会组织，而类似的分类形式又见于不同的社会类型。尤其是，既然在半偶族和分部体系的社会中也有氏族，那么，涂尔干和莫斯把其中的分类与以氏族为基础的社会中的分类区别开来的做法就是错误的。所以，实际上，我们只能肯定，存在着好几种社会类型；有的划分为半偶族，有的划分为分部，还有的划分为氏族。他们确实想要说明符号分类与社会序列之间的严格对应关系，但他们的论证却使人们觉得这种关系的迹象微乎其微。

涂尔干和莫斯在方法上的最严重的失误，或许要算是他们没有考虑到种种相伴出现的分类形式，也没有对其论题加以检验。换句话说，他们没有专诚去寻找具有同样的组织而分类形式却有所不同的社会，或是组织不同而分类相似的社会。不仅如此，当他们自己的证据已经呈现出这种情形时，他们也没有认识到这会给他们的论断带来什么样的结果。与埃文斯-普里查德所指出的年鉴学派普遍具有的毛病[18]不同，他们不是简单地忽略了否定性的例子，而是在确认这些例子的时候，试图通过解释把它们化解掉。对于他们的手段，埃文斯-普里查德不失公允地称之为"涂尔干的障眼法。当一个事实与他的论题相

抵牾的时候，他就声称这个案例的性质和意义都发生了变化，它是次级的发展形式，是非典型性的；然而却没有任何证据表明确实发生了那种变化”[19]。我们发现，在本文中，“后来发展的产物”这种说法是在讲到阿兰达的一个氏族的时候首次被采用的，尽管无可否认，该例对于全文的论证没有什么独特的补益，但是，那里毕竟是一个亟须阐述的地方。更为突出的是，涂尔干和莫斯认为，阿兰达为数众多的氏族分类，是其社会结构发生“变化”的结果，是由于作为分类基础的半偶族体系的消亡造成的；但是除了类比和表面上的理由以外，他们没有提供出确实曾经发生过这种变化的任何根据。尽管如此，他们还是轻下断言，说如果我们在阿兰达再不能找到完整的分类，这不是因为那里根本没有这种分类，而是因为这种分类已经随着氏族的分裂而土崩瓦解了。然而，在阿兰达还存在着分部体系，每个分部包括数目不同的氏族，可是，阿兰达并没有因此就拥有整合的分类体系。故此，我们又一次得到了这样一个事实：在具有分部和氏族的社会中，有些社会恰好是依据分部分类的，而另一些社会则恰好是依据氏族分类的。这种实践上的差异是不能用推测中的日后演变一笔勾销的，相反，对于涂尔干和莫斯的论题，它构成了有理有据的反驳。

在讨论到依据方位分类的祖尼人的时候，也出现了同样的方法上的问题。用来说明猎物在六种猎兽之间的分配的神话有龃龉之处，对此，涂尔干和莫斯把它们掩盖起来，并且再一次认定，这用氏族在定向中的“变动”“很容易就能解释得通”[20]；可是，他们没有就此提出任何解释，也没有明确地说明到底发生了什么变动，以及有什么证据能证明确实发生过这种变动。在论及沃乔巴卢克氏族的排列方式的时候，这种手法进一步显现出来，而且尤为露骨。他们所讨论的方位分布图[21]可以说是整齐划一、面面俱到的，但惟独有一个氏族与之相脱节，这就是第9氏族，因为其他氏族都是严格按胞族分列在东西线两侧的，惟有它原应在北方而落在了南方。于是，他们就想方设法，利用权变之计来化解这一棘手的事实：（a）“完全有理由”（虽然实际上没有给出任何理由）相信，这种反常应该归咎于观察的失误；（b）如果不是因为这种失误，那么就是因为原初的体系“后来有了变化”（但没有明确指出究竟是什么变化）；（c）提供消息的人自己在这一点上也有些犹豫；（d）既然第9氏族和第8氏族一样（它们都名为Munya），那么就可以认为这个氏族终究没有落在东西线以下，所以实际上就不存在什么问题了。

涂尔干和莫斯在方法上的另一个值得商榷的地方是，他们总是假定一个社会在某一个时期只采用一种分类模式。例如，他们推断，祖尼人的分类体系先前是划分为六大区域的，而在这之前还曾经是一分为四的，对应于四个方位点。然而，不仅他们所引用的文献并没有论证这种猜想出来的发展过程，而且这种貌似可信的论点假定了祖尼人不可能同时拥有七区、六区或四区的分类。一旦发现原来如此，那么根本也就没有必要把这些不同的分类模式串联成一个循序渐进的演化过程了。实际上，涂尔干和莫斯在讲到中国分类的时候已经意识到了这种可能性。他们写道，这种分类体系本身是由"大量相互混同的体系"、"错综纷繁的分类"组成的。无可否认，他们尝试着要把依据八种力量的分类还原为依据五大要素的分类，并且通过化约和组合，也确实能够找到两者之间的对应关系；但是，在祖尼人那里，这种可能性也是同样存在的。换言之，一个社会并不一定非得使用单一的分类模式；而且，在采用两种或更多种分类模式的社会中，即使它们是可以相互还原的，这也并不意味着每一种分类就一定代表着社会范畴的发展过程中的一个历史阶段。

以上争议能使我们对涂尔干和莫斯在论据上的基本问题有一个把握，同时我们也了解到，在很多地方，涂尔干和莫斯既没有为他们的阐述提供证据，也避开了那些与他们的论断相反的事实。例如，他们断言，甘比尔山部落的分类体系展示出了社会从初始的混合状态到半偶族、再到氏族的不断分化的过程。作为最简单的分类形式，事物确实是划分为半偶族的，但是，它们同时也分属于每个半偶族中的各个氏族，这种情况，与那些没有半偶族的序列而只是根据氏族分类的更为复杂的体系完全相似。再者，全然没有任何证据能够表明，现存的或与之共存的那些分类形式是从这种所谓原始的混淆状态中产生出来的，整个过程都不过是涂尔干和莫斯从纯粹先验的根据出发得出的假设。就分类与氏族的关系而言，涂尔干和莫斯区别出的两种类型的体系（如上所述）都兼有半偶族和氏族，所以，我们就又面临着这样一个局面：有些社会恰好是按照半偶族来分类的，而另一些社会则恰好是按照氏族来分类的，但这一切都没有得到解释。至于划分到同一氏族的事物"未曾分化"，并处在相对"模糊"的状态中，这不过是涂尔干和莫斯自己信口开河、不足为训的阐发罢了，因为在他们所引证的资料中根本无此一说，而且无论如何这种情况都是令人难以置信的。

在后文中，涂尔干和莫斯再次提出了这种纯粹臆断的进化过程。他们言之凿凿地声称，“在大量的案例中”，都是先形成半偶族，继而才形成氏族，但是，他们既没有什么例证引以为据，也没有举出过一例实实在在发生过的此类转变。他们只是假定，复杂形式是从比较简单的形式中发展出来的，而氏族的定义较为复杂，半偶族的定义较为简单，这样他们就得出了他们的结论，说依据氏族的分类是变化后的结果。与之类似，当他们认定沃乔巴卢克人的氏族分类先于空间区域分类的时候，也没有提供任何能够证实该结论的证据。同样，至于家庭、氏族和半偶族提供了等级分类的基础，以及氏族的相对位置决定了区域之间的关系等等说法，也全都是无凭无据的。当然，比起我们下文中将要指出的基本的逻辑困难，这些问题还只是小巫见大巫，不过，这些问题都很关键，值得重视，因此我们甚至要不厌其烦地一再强调：涂尔干和莫斯没有任何一种可靠的证据来证实这些命题。[22]

在有关中国的论述中，这种空口无凭的假定又一次发挥了作用。他们说，在中国，属于同年或同名的两年的人的婚姻，“有可能”被认为是“非常不吉利的”。然而，他们没有举出任何证据能够让人相信情况可能会如此，而且他们所引为参考的资料也没有证实这种推测。实际上，他们说的“有可能”，只是意味着如果那被认为是不吉利的，那么就成全了他们的论断，而加了一个“非常”，只是表明了他们这种想法是多么的急切。[23] 更为严重的是，他们在这一点上还误读了他们所引用的资料，得出的是人家根本没有讲过的东西。扬没有说在暹罗同年同属相的人之间存在着婚姻禁忌，他的意思正好与之完全相反[24]。退一万步说，杜利特尔也未曾暗示，在同一属相之年出生的人之间存在着“准家族的”关系[25]，因而，在各分类之间也存在着氏族式的“外婚制”。参考文献中所讲的习俗，并不是涂尔干和莫斯所说的那种社会与宇宙的划分合而为一的分类“痕迹”，在这个问题上，他们借以支持其论断的有关中国的证明都是查无实据的。[26]

最后，涂尔干和莫斯指出，观念的“情感价值”是分类中的“支配角色”。这是对所有人类思想之基本特点的一个意义深远的重要论断，几乎再没有比之更为事关重大的命题了；然而，我们却发现，只有到了文尾，情感的因素才被突兀地信笔引入，而在他们的论证过程中，丝毫没有来自任何社会的任何经验证据能够证实他们的论述。

有关证据的话题暂且告一段落——对此我们已经颇为深入了，我们还得考察一下情感在他们的论证中所起到的作用。诉诸情感以解释社会事实的迹象，首先体现在涂尔干和莫斯对次级图腾之起源的说明中。他们说，一个氏族中的一群个体“感到”他们与归属整个氏族的某些事物具有更为特殊的关系，所以当氏族变得过分庞大的时候，它就倾向于沿着分类所划出的界线发生分裂[27]。在对符号事实的讨论中，归因于情感的重要性进一步凸显出来：他们认为，每一次占卜仪式，都是以特定存在之间的先已具有的“相互感应”为基础的。此后，他们又主张，由于逻辑关联被表现为家族关联，所以它们也是建立在同样的“情感”的基础之上的。在此，有待解释的是，为什么就可以断定情感就是家庭组织、社会组织以及其他各种组织的“基础”，但是，他们恰恰对此未作阐释；尽管如此，该文煞尾的这几页却一而再、再而三地诉诸情感的决定意义。最为突出的是，我们被告知，事物之间的情感亲和性如同个体之间的情感亲和性，而事物就是根据这种亲和性来分类的。这个结论所依据的观点是，观念是由于情感的原因而得到成体系的安排的（这里，情感已经被提升为进一步立论的基础），因此，观念就必然不可能是纯粹的观念，观念本身就应该是情感的产物。于是，决定事物分类方式的差异性和相似性在“更大程度上取决于情感，而不是理智”；而且，之所以不同的社会对事物的表现有所不同，是“因为它们对群体情感的影响是不同的”。

令人惊讶不已的是，涂尔干和莫斯如此明确地指出了社会分类与符号分类的真正意蕴，但他们在没有掌握任何证据和理由的情况下，就把情感当成了社会分类与符号分类的复杂性的终极解释。这一论断是他们的论证的高潮所在，而对此，也恰恰需要投以能够与他们所归结的重要性相配的批判性关注。他们的初始前提是，社会群体在一定程度上是以情感为基础的，其他所有的结论都可以从此推出；但是，正如列维-斯特劳斯（Lévi-Strauss）在讲到仪式的时候曾经明确指出的那样[28]，这种观点是以一种预设理由为基础的。情感，虽然很可能有助于社会群体的凝聚，但它更可能是这种凝聚的产物。无论如何，涂尔干和莫斯都没有解释，具有共同心理倾向的个体们是怎样生成这些既成体系而又千差万别的情感的。尤其是，他们没有解释，结构相似的社会一旦建立起来，为什么它们赋予世界的情感价值竟会相去甚远，以致形成截然不同的分类；按照他们的论断，社会秩序的相似性本应该促使这些社会也能产生相似的分类啊！反过来讲，当结构

不同的社会所认可的实际上是完全相同的分类的时候，情感也无助于阐明为什么会出现这种不符的情况。简言之，所谓的情感什么都没有解释。诚然，所有的社会学家都不会不承认，整个社会生活具有一个重要的特点，那就是某些观念会成为强烈情感的对象；但是，诸如空间之所以被区分开来“是因为每个区域都有它自身的情感价值”这样的论断，既不真实，又无用处。

然而，与另外两条在总体上适用于整个论断的批评意见相比，所有这些针对逻辑和方法的具体意见又都显得无关宏旨了。其一是：他们所假定的社会分类与符号分类之间的因果关系没有逻辑上的必然性，而且，由于缺乏这种影响的事实表征，也使这种推断的努力变得毫无根据。从经验的角度来讲，涂尔干和莫斯就处在这一境地。在区分出社会和分类的不同类型以后，他们的证据使他们不得不面对多样化的局面：也就是说，凡是具有相似组织的社会，分类和这种组织都应该具有一种严格的对应性，即分类或对应于半偶族，或对应于分部，或对应于氏族。（中国的情况可作例外，因为它根本就没有展示出任何对应关系，它唯一的价值就在于它表明这种分类并不仅仅限于简单社会。）如果我们允许自己从事实本身出发，即循着对应关系的指引，那么，我们就只能得出这样的结论：他们的因果解释根本没有经验根据。没有任何一例能够让我们不得不相信，社会是分类的原因，甚至是分类的模型；使涂尔干和莫斯轻下断言并且自以为正确地列举事实的力量，只不过是来自于他们对原因的先入之见。的确，涂尔干早就指出，社会学的解释就在于确立因果关系。[29] 无可否认，埃文斯-普里查德也认为，涂尔干在做出这种努力之前，先要“尝试把事实逐一联系起来，藉此统而摄之，使之对我们来说，无论就整体而言还是就单个而言都是可理解的”[30]，而且我们可以相信，涂尔干在他的绝大多数经验著作中也确实是这样做的；可是，在这篇文章中，他和莫斯显然只是一门心思要提出一种因果理论，然而他们显然未获成功。此外，如果这样一种阐释是可行的，那么，涂尔干和莫斯所引用的证据——来自世界的许多其他地方的证据也一样，他们无疑对此十分熟悉——也会表明，这种关系恰恰是与他们的假设背道而驰的。也就是说，分类的形式与象征思维模式之间的相似性，远远超过了它们所在的那些社会之间的相似性；因此，要想做出因果诠释，就应该这样说：在社会形式和符号形式之间具有对应关系的地方，社会组织本身就是分类的一个侧面。实际上，实行规约联盟（prescriptive

alliance）的那些社会（以澳洲为典型），正好就属于这种情况。但即使是对这些体系，也不能断言社会组织是按照符号分类塑造的，或者说社会组织反映了符号分类、产生于符号分类。我们能够认可的，只是说无论我们怎样划分所要探讨的社会观念（例如，划分成"社会秩序"和"符号秩序"，或者划分成为数更多的分析性的事实范畴），它们都展现出了某些共同的秩序原则，没有一个重要的领域是另一个领域得以组织起来的原因或模型。且不论这种解释的经验有效性或分析价值究竟如何，它至少是涂尔干和莫斯未曾留意的有关他们因果分析的另一种符合逻辑的选择。

还有一种一般性的批评更加厉害，因为它表明涂尔干和莫斯的整个探索都构想错了。他们把论文称为"集体表现之研究"，但是，他们真正进行的，却完全是对人类心灵的一种能力的研究。他们对这两个主题未做明确的区分，实际上，他们认为好像没有什么东西可以值得区分的，所以，从集体表现中推导出来的结论就被他们直接用到了认知活动中来。

近50年前，吉尔克在论及《宗教生活的基本形式》的时候就已经注意到，他们未能做出这种基本的区分。他发现，涂尔干把范畴看作是"心灵的内容而不是心灵的能力"，这是"和涂尔干的心灵概念完全一脉相承的，涂尔干认为心灵是一个表现体系，而不是一种功能整体"[31]。数年以后，丹尼斯在他对涂尔干宗教论著的批评中，也令人信服地阐述了这种观点，指出涂尔干和莫斯的主要论断是无效的。他这样写道："涂尔干的范畴起源理论所依据的是他那模棱两可的心灵概念。"[32] 如果心灵被当作一种认知能力的体系，那么范畴起源于社会组织的说法就很荒唐了：因为在人们体会到社会群体的排列体现了某种空间关系并将其应用于宇宙之前，空间的观念首先就得存在；同样，数量的范畴也必须首先存在，个体心灵才能认识到一和多，才能认识到社会各个分支的总体；类别的观念也必然要先于领会社会群体本身的划分方式，自然现象才可能依据同样的方式来分类。换言之，人们必须先得体会到社会"模型"本身具有可用于划分其他事物的特点，但是，倘若离开涂尔干和莫斯从社会模型中推导出来的那些范畴，是根本没法做到这一点的。

另一方面，如果心灵仅仅是观念的集合，随着文化的不同而不同，那么，对这些观念的研究，根本不可能揭示出在每种文化和每个

时期都得到普遍遵循的人类心灵的那些基本范畴的起源。不同的民族对空间和时间有不同的构想，但是，对他们的概念的比较研究却不能得出空间和时间范畴的起源；他们是按照不同的原则来分类的，没有什么环境能使这种研究展现出分类能力本身是从何而来的。

涂尔干和莫斯正是从这种模棱两可的心灵概念出发，才断定个体心灵是不具备分类能力的，而他们以为可以证实他们的探索证据，很多也都是从这一假定推导出来的。没有人会以为，个体无须在其社会范畴中接受教育，就能够形成集体表现的复杂分类，因为这种分类是社会从漫长的历史中积累传承下来的。然而，这绝不意味着，个体心灵天生就缺乏分类能力；无论如何都很难想象，要是心灵天生没有形成分类的基本操作能力，那么个体又怎么能够领会分类。甚至就在这个问题上，涂尔干和莫斯也是失策太多。他们承认，一个发展中的意识能够区分出右和左、过去与现在，能够体会到相似性，能够分离出一和多，能够划分事物[33]。这实在是令人叹服，概念装置就这样被预先假定出来了：空间、时间、数量，实际上假定的就是分类能力。他们说，即使是成年人的心灵，如果未经教育也完全产生不了这些概念；既然他们已经承认了这么多，那么，还剩下什么能算得上是原则性的挑战呢？不过，甚至就是这样的批评也还没有彻底说透。在这些方面，根本就不可能观察到一个未受教育影响的个体发展出来的意识，在儿童身上观察到的“粗陋的区分”，本身也是谆谆教导下的集体表现。他们虽然一点也没有讲到内在的分类能力，但他们却代之以一种学习分类的内在能力。

因此，我们可以认为，涂尔干和莫斯的论断在逻辑上是有错误的，在方法上是不可靠的。所以，我们的确掌握有否认其有效性的重要原因。

三

那么，这样一本在很多方面都存在着严重缺陷的著作，真有什么必要将其再版，并精雕细刻地加以翻译和编辑吗？如果存在这种疑问，那将是对我们编辑英文本的宗旨和社会学理解的性质的双重误

解。一个批判性的导言不可能是一部圣徒传记，而且一篇弘论的智识价值也不仅仅取决于它的有效性。

就其历史的、方法的和理论的意义而言，涂尔干和莫斯的论文实际上仍然是绝无仅有、值得一读的。若从头细表，它的历史意义就在于，它是后来涂尔干在其《宗教生活的基本形式》（1912）中所表达的那些著名观念的早期程式。该文的很多部分都在《宗教生活的基本形式》中得到了扼要的重述，后者我们早就有了英译本[34]，但对前者，我们只有几页节选的资料，再后来也仅仅是有了一个提要，且对其论证的知见和方法鲜有披露。所以，“分类的几种原始形式”的英译本不仅向更多的人展现了涂尔干最负盛名的某些观念的早期发展面貌[35]，同时也回溯般地揭示了作为他们此后论述基础的经验根据和分析根据。

第一次世界大战几乎使年鉴学派毁于一旦，并悲剧性地吞噬了一批年轻学者的生命，而这些人正承担着分类研究中的某些课题。比如比安科尼（Antoine Bianconi），他本已经开始着手研究班图（Bantu）语中的范畴，但不幸于1915年罹难。[36]不过，涂尔干和莫斯的这篇论文却以其他的方式继续发挥着影响，这种影响足以使它的题目在社会学思想史上安然地保有一席之地。下面，我们将提拎出与此相连的两条最不同凡响的发展线索。

这篇文章在罗伯特·赫茨（Robert Hertz）那里留下了最深刻的印记，并通过他得到了发扬光大。赫茨是涂尔干的学生，也是在1915年的一次行动中被杀的，就是在这篇文章的启发之下，他写出了一篇关于右手优势的论文[37]。在文章中，赫茨探讨了有关左和右的符号分类的二元形式，并以二元论作为思想与社会组织的原始形式所共有的基本原则，试图对符号分类的二元形式的共同特征做出解释。他引证了涂尔干和莫斯的论文，而这篇论文对他的影响完全是不言自明的。尤其是，他在结论中这样写道：“对右和左的智识表现和道德表现都是真实的范畴，……因为他们与社会思想的那个结构是联系在一起的”[38]。继而，赫茨的论文又引发了一系列对有关右和左的符号分类形式的调查，这些调查在中国、西里伯斯岛[39]、希腊以及其他各处展开，其中最近的两份调查报告是关于非洲的，一份是埃文斯-普里查德的《努尔人的长矛符号体系》（*Nuer spear symbolism*）[40]，另一

份是比德尔曼（T.O.Beidelman）的《卡古鲁人的右手与左手：记一种符号分类》（*Right and left hand among the Kaguru：a note on symbolic classification*）[41]。对这种分类形式的研究依然方兴未艾[42]，追根溯源，这方面的工作之所以能成气候，都可以归结到涂尔干和莫斯的这篇文章。

在尼德兰，这篇文章对社会人类学产生了令人瞩目的影响。在那里，莱顿（Leiden）学派形成了一个出类拔萃的研究团体，由奥森布鲁根（F.D.E.van Ossenbruggen）、德荣（J.P.B.de Josselin de Jong）和拉瑟尔（W.H.Rassers）这些学者组成。他们与涂尔干和莫斯的著作的关系是显而易见的；在另外一些或比较晚近的作品中，这种智识的系谱虽然不甚直露，但它们所受到的影响也很容易就能觉察出来。[43]该学派的部分著作具有独特的重要意义，因为在其中，以澳洲土著的素材为基础阐发出来的观念，被应用到了有关具有较高文明的印度尼西亚人的研究上面。

如果我们把相关于《原始分类》的问题的研究以及在该文公认的理论影响之下开展的研究罗列出一些来，那么我们必将对这篇文章在学科发展上的历史意义产生深刻的印象。这些研究包括：奥森布鲁根的《爪哇语Montijåpat一词的起源》[44]，葛兰言的《中国思想与语言的几个特点》[45],拉瑟尔的《爪哇戏剧的意涵》[46]，德荣的《神骗的起源》[47]，葛兰言的《中国思想》[48]，索默费尔特（Alf Sommerfelt）的《语言与社会：古式语言的社会特征》[49]，苏斯戴尔（Jacques Soustelle）的《古代墨西哥人的宇宙论观念（对世界与空间的表现）》[50],迪歇纳-吉耶曼（J.Duchesne-Guillemin）的《善神与恶神：古代的二元论探索》[51]，克劳德·列维-斯特劳斯的《社会结构》[52],托宾（Ph.L.Tobing）的《湖边巴塔克人之"上神"信仰的结构》[53]，李约瑟的《中国的科学与文明》[54]，列维-斯特劳斯的《结构人类学》[55]，以及最近的一些社会人类学的分析研究。

这些作者的地位和他们作品的声誉足以标明涂尔干和莫斯这篇文章的价值了；同时，50多年来，如此繁多而又各有侧重的著作都纷纷对其加以援引，这也说明了该文具有堪当基础的适用性和激发灵感的持久力量。

至于该文在方法上的意义，可以说主要是消极方面的，但是，从涂尔干和莫斯的错误中，我们可以学到很多东西。毕竟，他们是本学科的两位大师，他们合作研究的是未曾被真正揭示过的重大主题，这样一种智慧的履践不可能不具有启发意义。而且，不应该忘记，今天我们轻易就能够察觉的那种错误的探究思路，如若换到上一个世纪，几乎就不可能这样一目了然了。那时的学者在当时盛行的思想风格的制约之下，都用因果的观点和历史的观点来分析人类事务，所以，尽管涂尔干和莫斯在某些方面表现出了先见之明，我们也没有理由期望他们重新权衡他们在分析中所提出的证据，并放弃他们的目标。无论如何，那些目标仍然是社会人类学中值得尊重的目标，只不过由于我们的有利条件，我们才发现它们并不是唯一可以想象得到的目标，我们也更容易发觉它们有可能是不切实际的，仅此而已。

另外，这篇文章在方法上所明显具有的积极意义也十分值得重视。正像埃文斯-普里查德曾经指出的那样，它表明，“在一个有限的而且可以明确界定的文化区域内，可以在其观念和实践的完整脉络中考察事实，对这样的区域进行集中深入的研究”，它具有一种超乎寻常而又不可或缺的优势。[56] 社会人类学当然不能囿于这套规程，一味固守这种学术抱负，但是，与弗雷泽的比较方法以及后来的统计比较法进行反复对照以后，我们可以充分证明，无论如何，只要我们力图实现社会学的解释，就应该从涂尔干和莫斯的方法入手。这篇文章还提供了另一种研究规程的范例，该规程后来成为了年鉴学派的特色，这就是要以总体性的观点把一系列事实看成一个已成体系的方式组成的整体，而其中的各个部分在彼此孤立的状态下都是不足以理解的。在今天看来，这条规训显然可以说是老生常谈了，然而，要在婚姻规则和对死亡责任的归因之间，或在一个民族的行进路线和其组成群体的宇宙论关联之间建立体系关系，这可绝不是一望而知、轻而易举的事情。无论如何，不管在原则上愿不愿意承认，今天如若在实践中对这一规训视而不见，那么所开展的调查难免要步履艰难。尤其值得一提的是，涂尔干和莫斯的文章还有一点独到之处，那就是他们的论证干净利落。即使用最严格的标准来衡量，该文也是一篇上乘佳作。在既定的前提下，其立论构思精巧，其阐述清澈澄明，无论在什么时代，这些品质无疑都将为人所称道。

最后，这篇文章的理论意义将确保它在社会学经典中永远占有一席之地。是它第一次把社会学探询的重点，投向了理解人类的思维和

社会生活这一具有基础性重要意义的主题。仅其奇功一件，就盖过了它的全部缺点。

对继嗣制度的研究最能说明分类观念的重要性。克鲁伯（Kroeber）在1917年对此有所阐述。他写道："所有语词都必然要按照特定的原则来分类，这些原则通常都只不过是若有若无地被意识到的。没有什么可信的理由可以认定有关关系的专有名词应该被排除在外，而且也没有证据表明它们是例外的。"[57] 后来，他又谈到了这个问题："每种亲属关系体系都是……分类思想的一个小体系。"[58] 霍卡特（Hocart）在他关于亲属关系体系的那篇稳练的论文[59]中也指出了这一点，他强调指出，对于亲属关系的术语，主要应该从该民族自身所采用的分类范畴和分类原则入手加以探讨。对于这个问题，另一个卓有成效的分析是里奇（E.R.Leach）的《特罗布里恩德诸氏族及其亲属关系范畴"塔布"》[60]一文，在文中他尽可能地抛开了理论预设，把亲属关系术语当成是"范畴词语"来看待，为此，只有联系社会结构才能理解它们；最终他坚信，他的分析已经十分接近于Trobriand人自己对这些词语的意思的理解了。连同最近的其他一些分析，一个又一个例子表明，只要把继嗣制度看作是社会分类的形式，然后借助于想象力领会其范畴，并识别出它们传情达意、连缀思想的原则，那么，原本稀奇古怪、令人困惑的继嗣制度，也就可以解释得通了。一旦做到了这一点，当我们已经获得了这样一种基本的理解以后，再进一步用这种分类本身以外的分析性术语进行技术的和理论的操作，就不仅已经成为可能，而且还会产生更为丰硕的成果。

在更广阔的背景中，还有乔治·杜梅齐尔（Georges Dumézil）关于早期印欧的社会和宗教分类之共同形式的那些精彩作品[61]，以及他对印欧民族的双重主权观念的引人入胜的研究——他将这种观念说成是一种"分类原则"的表达[62]。博施（F.D.K.Bosch）对印第安人有关远古宇宙分类的符号风格的开拓性分析[63]，更清楚地表明了涂尔干和莫斯论题的适用性绝不仅仅局限于原始社会组织的领域。

我们并不是说，所有这些学者都受到了《原始分类》这篇文章的直接启发，当然，我们也可以看到，至少有些学者确实是这样的（例如杜梅齐尔的《密多罗-伐楼拿》（*Mitra-Varuna*）一书就是题献给莫

斯和葛兰言的）。但无论如何，不管他们是否受到了直接启发，他们的著作都体现了分类概念本身的重要性。

这种重要性还可以进一步直接了当地体现出来，因为涂尔干和莫斯所假设的符号分类与社会结构之间的关系，仍然是富有建设性的值得钻研的问题。这种关系不仅随着它寓于其中的那种文化的普遍复杂性而变化，随着科学与技术的进展情况而变化，同时也随着继嗣制度的类型而变化。最近的调查使这种变化显现了出来，也就是说，在那些同宗社会中，符号秩序与社会秩序的关系既可能很显著，也可能很微弱；在简单的直系继嗣制度中，这种关系可能在一系列具体的细节中找到，也可能出现在一些孤立的制度中，但通常都不很复杂；而在规约联盟的体系中，符号形式与社会组织却很一致，甚至于可以把这两类事实看成是同一概念秩序或同一分类模式的两个方面。这种一致性并不需要像涂尔干和莫斯所假设的那样严格对应，而是说在结构的意义上，具有不同形式的制度可以被看作是以同一种关系模式为基础的。例如，半偶族社会、具有分部体系的社会和具有非对称的联盟体系的社会在形式上颇为不同，在秩序上似乎也大相径庭，然而，只要从它们的组成部分成对关系的角度出发进行分析，就可以认为，它们所具有的特点恰恰是它们全都符合符号分类的二元图式。另外，在这种研究的基础上，我们就可以理解为什么涂尔干和莫斯单单选中澳洲社会作为他们用来进行推测的典型案例了，原来，他们预先就倾向于断定，在其他简单社会中也存在这种普遍的对应关系，并有意去寻找那些还找不到的这种关系；因为大多数澳洲社会都是实行规约联盟的社会，所以，可以认为它们呈现出了社会组织与符号分类之间的鲜明的一致性，但实际上，简单社会并不是普遍具有这种一致性的。[64]

分类的重要意义还不止与此。我们不妨简要地浏览一些问题，借助分类的一线光明，我们可以把这些问题全都看作是属于同一类别的问题。例如，用最严厉的规则来管制婚姻和性交往是人类社会最普遍的特点，而那些主要依据继嗣来确定法律地位的社会尤为如此。对这些规则的违逆，即通常所说的乱伦，被视为不赦之罪，以致要处以极刑。然而，一个令人吃惊的事实是，在某些社会中，甚至在那些继嗣制度已经使乱伦变得不可想象的社会中，神话竟把整个民族、某些群体或者某些人员说成是一次原初行为的后裔，而这种行为恰恰就是在实际生活中最令人深恶痛绝的乱伦交合。在印度，与自己的女儿睡觉可谓罪孽深重，可是在一个有关造物主起源的重要神话中，生主

（Prājajpati）就是通过他自己女儿的肉体生成人类的；某些爱斯基摩人（Eskimo）也相信，他们源于一对兄妹之合；一个Sumbanese氏族把他们的起源追溯至一次人与狗的兽奸，这种情况如此污秽可耻，以至于神话中的造孽者也因羞愧而自杀。[65] 此类案例很容易找到很多，就连来自世界各地的最粗疏的人种志调查也能够提供类似的例子。这些神话在具体情节上千差万别，但它们全都展现出一副共同的面貌，即现存的社会分类原则不起作用或遭到了蔑视。这些神话，可能想要表现现在的秩序是从远古的混乱中产生出来的，抑或是在逆转那些具有远古定义的范畴之间的关系；但无论是哪种情况，这个问题总归与分类有关。

这些神话所勾画出的情形不仅仅是想象，相反，它们是在社会生活中实现的，是在人们通常针对恣意放浪之举而制定的法令中实现的。在此，与我们在神话中认识到的东西相并行，还有另外两种对社会秩序范畴的操纵。其一是：在一段混沌的时期内，各种关系都纷乱不堪，有关乱伦、财产以及社会礼节的规则一时俱废。其二是：社会范畴之间的关系完全发生了逆转，以至于主人在家中服从他的奴隶，官吏在案前恭候他的子民。这两种制度化的无序，广泛存在于世界的任何地方和历史的任何时期；而对于社会人类学家来说，它们全都是分类中的问题。

倒置（reversal）的主题是社会人类学中最错乱也是最基本的问题之一，惟有在分类的背景中，我们才能够洞察其中的详情。当人们进行某些纵情狂欢的仪式的时候，当人们通常认为左手是卑贱的和不吉的、而右手则与某些独特的德性有关的时候，当同性恋或丧失性能力的男人被委任为女神职人员的时候，我们都能够从中发现符号倒置（symblilc reversal）最一般的发生方式。对于最后一种制度，也可以看作是异性装扮癖（transvestism）的一个范例。异性装扮癖尤其是一种让人好奇的倒置，比如婆罗洲[66] 的女人在一种农耕仪式上，会像猎头战士一样披挂整齐，而往常这是完全受到禁止的。另外一种形式的格外重要的符号倒置，可以用来在各民族之间、各种范畴的人之间、生与死之间标出界限。卢格巴拉人（Lugbara）把他们憎恨或猜忌的邻族人倒挂起来；巫婆在跳Kaguru舞蹈时是头朝下的；在达拉迦岛（Toraja），对于死者的每样东西，都要把它们在这个世界中的本

来面目倒置过来，甚至有关的词语的意思也跟它们平时的含义相反，或者这些词语要倒过来发音。

所有这些例子都涉及范畴之间的关系，换言之，它们都是分类中的问题。它们的重要性非同一般，因为，如果说我们社会人类学家首要的任务是识别秩序，并使之变得可以理解的话，那么搞清那些人们用来创造无序——也就是说，把他们的分类倒置过来或者完全打碎——的非常普遍的习俗与信仰，也是一项同样至关紧要的工作。

社会人类学关注的焦点是秩序，而那些系统相关的范畴，即分类，将为秩序提供标记和保护。涂尔干和莫斯曾经谈到过一种更为特别的背景，分类"表达了它们建构于其中的那个社会"。正是由于这一主题具有无与伦比的重要性，所以他们的文章也始终具有独一无二的价值。无论其中有什么错误，它的理论首要贡献就是把分类单独分离出来，使之成为社会学所要直接追问的文化的一个侧面。[67]

分类在经验研究上的重要意义比较容易被接受，不过，或许有人会提出怀疑，单单"分类"这个观念，在分析上是不是也能产生重大的影响呢？这种想法，可能没有考虑到，60年来，乃至更长一段时期，也就是自从社会学作为经验学科在法国确立以来，在社会学思想的发展中最有意义的教训到底是什么？埃文斯-普里查德在谈到社会学年鉴派的成员时曾经指出："这是一个事实：任何人也不能否认，今天的人类学家赖以为生的理论资本，主要就是那些基本上搞文献研究的人所写的东西。"[68] 不管这门学问的奠基人所宣称的目的是什么，构成其理论资本的，并不是各种社会学法则、各种一般的理论和比较精细的抽象命题联合而成的理论黏合体。功能倚赖的社会学法则还没有在社会人类学中确立起来[69]，一般的理论还远未出现，一连串可检验的假设（其所及之处）并没有引出社会生活的抽象程式，而仅仅导致了经验概括。社会人类学现在根本不具备坚实的理论基础，而只是处在一种概念混淆的状态中，这种状态表现为日益增长的技术分类（taxonomy）和定义训练；而每一次新的田野研究又都能拿出足够多的"反常"特性来，于是，这又导致了更多的类型学和方法论的意见[70]。我们已经到了经验百出而命题无效的地步，在这一点上，里奇的格言倒是充满着宽慰和希望，他说，在人类学的分析中，"我们必须认为每个案例都有来头"[71]。他振振有词地讲道："如果我们能够从

摆脱**所有** ……**先验** 的假设入手，那么，民族志的事实就会更容易理解。我们所关心的是社会范畴所具有的意涵是什么，而不是它们应该具有什么样的意涵。”[72] 他这番话又把我们带回到了涂尔干和莫斯以前，带回到了1903年以前。

不过，这样说也未免有些偏颇，因为这个时期的社会人类学无论在描述上还是在分析上，都确实已经取得了最令人鼓舞和比较迅速的进展，它使我们对一系列社会类型和集体表现有了更清楚的了解，而伴随着每一次远征和专业技巧的每一次扩充，这些社会类型和集体表现的变种和复杂性又有所增加。我们只要比较一下《努尔宗教》（*Nuer Religion*）和《安达曼岛人》（*The Andaman Islanders*）、《缅甸高地诸政治体系》（*Political Systems of Highland Burma*）和《美拉尼西亚社会的历史》（*The History of Melanesian Society*）、《南印度的一个亚种姓》（*Une Sous-caste de l'Inde du Sud*）和《维达人》（*The Veddas*），或者《亲属关系的基本结构》（*Les Structures élémentaires de la Parenté*）和《血亲与姻亲制度》（*Systems of Consanguinity and Affinity*），我们就会坚信确有进步并令人欢欣鼓舞，或许还可以对这门学科恢复信心。那么，这些到底是从何而来的呢？这些进步的理论基础又是什么呢？

这种进步在部分上是田野工作标准日趋严格的结果，是确凿可靠的事实大量积累起来的结果。比起涂尔干和莫斯对人类在社会中的所作所为的了解，我们现在所拥有的知识当然要广泛得多，详细可信得多。有时候，这些知识确切或不那么确切地表达为经验概括。继而，这些普遍化过程有时候会产生某种程式，依据这种程式能够提出一些可以接受经验检验的具体命题，而这些命题有时候又会导致在民族志上或分析上的某种技术进步。但情况还不止如此。在英国（我们姑且只说一说这个近几十年来社会人类学最受瞩目的国家），社会人类学受到了某些一般观念的启发，这些观念来自法国早期的社会学家，他们带来了绝无仅有的理论影响，很多进步都应该归功于他们。

这都是些分析性的观念，诸如“转变”（transition）、“极性”（polarity）或“对立”（opposition）、“交换”（exchange）、“团结”（solidarity）、“总体”（total）、“结构”（structure）以及“分类”（classification）等等。但它们并不是理论，而只是具有高度一般性的概念；它们是含糊的，什么也没有表述。初看上去，它们好像于事无

补，当然也不能被当作基本公设，在社会人类学的导论课上教给学生。确实，只有锲而不舍地应用它们来完成理解社会现象的重任之后，我们才能够领会它们的意蕴；而对人类社会和集体表现了解得越少，它们似乎就越不起作用。但是，它们已被证明具有重要而恒久的分析价值，甚至可以说，它们基本上就是社会人类学的“理论资本”。

这些观念的一般性和它们在实践上无法确定的意蕴，竟然丝毫没有妨碍它们产生精确的问题程式和有用的结论。恰恰相反，举例来说，一旦莫斯确立了交换的社会学意蕴[73]，列维-斯特劳斯就能够在似乎最难利用这一观念的领域，即婚姻规则和“乱伦”问题的领域，形成一个缜密的分析图式，这个图式不仅涵盖了交换的各种类型和模式，而且涵盖了这些类型和模式带有差异性的社会相关。[74]他的经典论著，继而又导致了越来越多的对规约联盟的技术性研究，但是，无论这些研究方法经过了怎样的锤炼，也不管因此产生的概括多么精当，它们切中主题的理论主干，从根本上说来自于一个简单的观念：“交换”。

无论这些分析性的观念带来了什么，但它们本身似乎不能构成或用于构成对确切科学中一般理论的系统阐述。尽管它们是丰富多产的，但可以肯定的是，它们所促成的理论进步实际上并不在于对一般理论或法则的建构。不过，绝不能因为它们不是这一类的抽象命题，就简单地低估了它们；相反，它们使社会生活的很多方面变得可以理解了，在这一点上，它们已经取得了很大的成就。无论如何，作为一种可能性，我们不能不希望这种探索将在社会人类学中获得成功，希望此类分析性的观念将青春永驻——这不仅仅是从修辞的意义上讲的。也就是说，无论在任何地方，它们都有可能成为对社会生活和集体表现的独一无二的真切透视；换言之，它们有可能成为社会学思想的范畴。

尽管有种种不足之处，但是，对社会学研究中“分类”这一分析性观念的构想，仍是涂尔干和莫斯这篇文章最主要的成就。毕竟，我们可以把这个观念转化为我们的学术追求，它交给了我们一项紧迫的任务，一如莫斯的谆谆教诲：“我们首先必须尽可能全面地归拢出一份范畴的目录，从我们能够发现的人类所使用过的所有范畴开始。然后我们将会看到，曾经有过并且仍然还有很多月亮，它们或已死去，或显

得幽暗而朦胧，高悬于理性的苍穹。”[75] 如果社会人类学能够唯精唯一，心无旁骛，那么，它必将成为人类知性中最壮丽的事业。

四

现在，我们已经扼要地考查了出版这篇文章的英文本的一些根据，借此机会，我们不妨从一般意义上，再来谈一谈翻译在社会人类学家的职责图式中的地位。

很少有学者能够有自己的思想，他们的活计基本上就是传授本学科的大师们的学说。其中有一些学说（涉及各种主题）被写成了言简意赅的专题讨论，如果这些论著是用外语写成的，那么，不仅宣讲这些著作是非常有意义的学术活动，而且，把它们翻译出来也就同样重要了。大学教师们应该相信，这并不是什么沉重的负担，相反，在这项工作中，能够发现具有建设性的、并且经常令人欢欣鼓舞的收获。专心致志地研读一位大学者的作品，会让人受益匪浅，因为这不仅能使我们与他的思想（还有他的谦逊）产生越来越多的共鸣[76]，而且还有可能引发我们对自己工作的一些新思考。此外，还可以再加上一条：意识到身处一个知识传统，感受到与伟大前辈发生思想上的联系而油然产生一种惬意与满足，也是十分令人神往的事情。

还有一些收获，就是把翻译提供给学生，如果很多学生有机会从头接触这些著作，那么这无疑是一种学术的贡献和一种快慰的源泉。诚然，这项工作很少能够获得职业上的声誉，因为任何一位社会人类学家都本应该有能力进行翻译，比如说翻译法文著作，而且，大多数人都会以为他们能够做得更好（也确实有些人会做得更好）；不过，这些工作不大会成为一位学者所主要关心的东西，更何况，他还有其那些值得重视的学术上的收获呢！

读者手上的这个译本保留了法文原本的形式，其中的标点符号乃至对段落和句子的划分，都与涂尔干和莫斯的原文近于一致。之所以这样做，并不是要体现法语翻译的特点，或是要体现当时的文风，而主要是因为大部分标点符号和分段划句都具有阐述性的价值：它们多

少反映了涂尔干和莫斯统筹兼顾地思考所用材料的方式，反映了他们尽善尽美地展开论证的思路。[77] 一般说来，在不矫揉造作的情况下，我们的翻译都尽可能地靠近原文。在有些地方，这一原则可能会导致带有法国味的英语，不过，这也不全是坏事情。

部落名和地名用的都是民族志的第一手资料中的拼字法，在大多数情况下都是英文名。依据民族志的惯例，部落名不应加上英语化的复数，这样，比如原文中的“Les Zuñis”，就改作了“the Zuñi”。脚注进行了必要的重新编号。参考文献缩写成了作者名、出版年代和页码，而详细的内容都合并成了一个符合惯例的文献索引。原文各章均无标题，但我们列出了所讨论的地区的名字作为提示。此外还提供了一个索引。

这些事情体现了我们在诸多方面的斟酌筹划，所以说这是一个编辑本，而不仅仅是一个法文的英译本。这个任务是不得已而为之的，因为涂尔干和莫斯的文章距离学术著作的规范要求差得很远，简直让人吃惊。文献标题的缩写难于辨认，作者的姓名、姓名的第一个字母以及出版地都随随便便地遗漏了。索引上的错误至少有69个，很多都会产生误导，让学生找不到文中所用的资料。具体地说，有5个是作者的名字给弄错了（其中一个极端的例子是，他们把文章的真正作者说成了完全不同的另一个人）；有12个是标题很不准确；15个是年代搞错了；37个是页码错了。此外，文本中还有十多处人名、地名或其他名称的拼写错误。更为严重的是，有几个地方，涂尔干和莫斯把文献原文给译错了，还有一处他们引用了一个根本不存在的著作。以上列举不免令人沮丧，但好在我们对所有这些问题都作了订正：页码作了检查，引文都仔细地录自原本，索引中的各项都补充了通常所需的细节。经过这番不动声色的修改，相信这个文本已经去掉了所有重要的不确和疏漏之处。

当然，从根本上讲，还是原文具有优势，除非不得已，否则没有谁一定要依据译本来从事学术研究；而且,如果可能的话，我们也期望读者能够参照原文来使用英译本。为了应付在细节上偶然出现的错误，我们作了一些注释以提请读者注意，其中注出了原本和译本的明显不同之处。

编辑工作仅限于订正涂尔干和莫斯使用过的文献，其他的以及此后的有关澳洲人、北美印第安人和中国人的资料实在是卷帙浩繁，我们未能就文中所涉及的问题逐一进行核对。虽然在这方面仍然是大有可为的工作，但是，这种核对只有民族志的意义，而我们的评论所集中关注的是，如何参照涂尔干和莫斯所用的事实来评价他们的论断，评价他们所发现的原则。同样，对该文与涂尔干或莫斯此后作品的确切关系的考察，属于他们的学术传记上的问题，或者是科学史方面的问题，在此亦未涉及。[78] 最后，应该明确指出的是，如果他们的理论见解在此没有得到阐发，或者没有被联系到分类研究中的某些其他问题上，那是因为，这样的工作更适合于在原创性的研究中进行，而不是在一篇批判性导言的语境中进行。[79]

---

[1] M.von Senden，*Space and Sight：the perception of space and shape in the congenitally blind before and after operation,* Peter Heath译，London and Glencoe,Illinois,1960.

[2] 该比喻极为贴切，甚至在"要害"点上也十分相称。对患者而言，虽然在视力上取得了进展，但一方面他在能力上相对缺乏，另一方面他又意识到有数不胜数的困难必须克服，所以会突然间感到无法承受、不知所措。这时候他可能消沉下去，以致放弃努力，还想回到他觉得安全的那个黑暗的、触觉的世界中。对民族志学者而言，当他已经充分意识到了任务的艰巨性,但又尚未获得称心如意的洞察，以使之摆脱烦恼、恢复信心的时候，当他猛然间痛感无知和无能、并因此而垂头丧气的时候，就是具有决定意义的要害所在。

（除了问题本身的魅力以外，von Senden的著作还充满了田野研究所具有的引人入胜之处，因而该书值得所有民族志学者予以关注。）

[3] E.E.Evans-Pritchard，*Social Anthropology*，London，1951（p.80）.

[4] De quelques formes primitives de classification：contribution à l'édude des représentations collectives，*Année Sociologique* ,vol.VI（1901-1902），Paris，1903.

[5] 原文第66-72页的内容已经有了英译文，见Jesse Pitts，*Theories of Society：foundations of modern sociological theory*（Talcott Parsons编，*et al.*），Clencoe，Ill.，1961（vol.II，pp.1065-1068）.

[6] 该丛书中先期出版的作品有：Emile Durkheim，*Sociology and Philosophy*，D.F.Pocock译，J.G.Peristiany做导言，1953；Marcel Mauss，*The Gift*，Ian Cunnison译，E.E.Evans-Pritchard做导言，1954；Robert Hertz，*Death and The Right Hand*，Rodney Needham和Claudia Needham译，E.E.Evans-Pritchard做导言，1960。

在计划中的还有D.H.P.Maybury-Lewis博士译的Marcel Mauss and Henri Beuchat,'Essai sur les variations saisonnière des sociétés Eskimos'，*Année Sociologique*， vol.IX.，1906，pp.39-132。

[7] *African Worlds：studies in the cosmological ideas and social values of African peoples*，Daryll Forde编并做导言，London，1954（P.x）.

[8] Charles Elmer Gehlke，*Emile Durkheim's Contribution to Sociological Theory*，New York （Columbia University Studies in History Economics and Public Law，vol.LXIII，no.1），1915（pp.46-48）.

[9] Henry Alpert，*Emile Durkheim and his Sociology*， New York，1939 （p.56）.

[10] Imogen Seger，*Durkheim and his Critics on the Sociology of Religion*，New York（Columbia University Monograph Series，Bureau of Applied Social Reserch），1957 （p.4）.

[11] Alf.Sommerfelt，*La Langue et la Société：caractères sociaux d'une langue de type archa que*，Oslo，1938 （p.9）.

[12] Benjamin Lee Whorf，*Language，Thought，and Reality*，John B.Carroll编,New York，1956.

[13] *Language in Culture：conference on the interrelations of language and other aspects of culture*，Harry Hoijer编，Chicago，1954.

[14] 在讲到中国人的分类时，涂尔干和莫斯也有自相矛盾之处。他们起先写道,这种分类是为了规定人们的行为的，它提供了一种行动指南；但在后文，他们反而又说，这种分类的目的"不是辅助行动，而是增进理解"。不过，这种个别的差错并不是这里所讲的那种逻辑谬误。

[15] 本文中的"半偶族"即是《原始分类》中的"胞族"；参见本书注 。而下文中的"分部"即指《原始分类》中的"姻族"。——中译注

[16] 涂尔干的大部分作品大概都有这个特点，对他来说，预设理由可以算作是他在学术上的根深蒂固的瑕疵。列维-斯特劳斯（Lévi-Strauss）曾指出，涂尔干在试图确立圣物的集体起源时也存在着同样的逻辑错误（*Le Totémisme Aujourd'hui,* Paris，1962，p.102）。

[17] 注意，"影响"这个词就有问题，这么说就好像是部落中四分部的划分必然在先。

[18] Introduction to R.Hertz，*Death and The Right Hand*，p.22.

[19] 同上，第12页。

[20] 本书注 。

[21] 本书图 。

[22] 参见埃文斯-普里查德："涂尔干及其同事和学生不满于把宗教说成是社会生活的一部分，不同意宗教要受到社会结构的深刻影响。他们声称，原始民族的宗教概念不是别的,正是社会秩序的符号表现。……在我看来，这种社会学主义的形而上学的假设是完全缺乏证据的推断。"（*Nuer Religion*，Oxford，1956，p.313）

[23] 在他们对中国分类体系的描述中，还有一个类似的莫名其妙的地方，那就是他们说中国分类如同澳洲分类一样，也把宇宙分成了8个“家族”（famille）（本书第86页），换言之，中国人也是依据像氏族这样的社会群体来分类的。诚然，我们知道日期循环确实被说成是10位母亲和12个孩子（本书注），但八大分类却没有被当成8个家族。涂尔干和莫斯试图证明，中国体系和澳洲分类以及祖尼分类全都是建立在同一原则的基础之上的，因此，尽管他们不得不承认，没有任何证据表明在中国人的氏族和时空划分之间存在着关联，但是，他们仍然要为中国分类物色一个他们坚信必然存在着的社会基础。他们并没有坦言“家族”一词就代表了中国人的概念，但从上下文来看，显然他们确实挑中了这个词。我们甚至还可以联想到他们先前强调过的欧洲分类中的亲属关系习语对他们的影响。

[24] 本书注。

[25] 本书注。

[26] 尤其让人困惑不解的是，葛兰言（Marcel Granet）不仅没有发现这个问题，甚至还写道，涂尔干和莫斯对中国的这几页阐述“标志着社会学研究史上的一个里程碑”（La pensée chinoise，Paris，1934，p.29，n.1）。参见罗伯特·默顿（Robert Merton）：“正像葛兰言所指出的那样，专家们认为，这篇论文中对中国思想的几页论述标志着社会学研究领域的一个新时代”（“The sociology of konwledge”，Twentieth Century Sociology，edited by Gurvitch and Moore，New York，1945，p.377）。李约瑟（Joseph Needham）只注意到，“很难”用分类与社会的明确对应性来说明中国的分类（*Science and Civilization in China*，vol.II：History of Scientific Thought，Cambridge,1956,p.280）。

[27] 注意这种发展过程完全是猜测出来的，他们没有提供任何事实依据。

[28] *Le Totémisme Aujourd'hui*，pp.102-103.

[29] *Les Règles de la Méthode Sociologique*，chap.5.推测一下19世纪的物理学对于涂尔干思想中的诸如“原因”和“力”等等观念的发展有什么影响是很有意思的，这种影响也促使莫斯在必须回赠的礼物

中寻找一种"力"（"Essai sur le Don",*Année Sociologique*，n.s.，vol.I，1925，p.33）。

[30] Introduction to Hertz，*Death and The Right Hand*，p.15.

[31] Gehlke，前引书，第53页。

[32] William Ray Dennes，*The Method and Presuppositions of Group Psychology*，Berkeley（University of California Publications in Philosophy，vol.6，no.1），1924 （p.39）.

[33] 他们还倾向于承认人类总是采用维持生活所需要的实用分类（本书注）。参见E.Benoit-Smullyan，"The sociologism of Emile Durkheim"（*An Introduction to the History of Sociology*，H.E.Barnes编，Chicago，1948，pp.499-537），p.532，n.61.

[34] *The Elementary Forms of the Religious Life*，Joseph Ward Swain译，London ［1915］。

[35] 从该文本身看不出有多少论述要归功于莫斯，涂尔干在其专著中亦未曾提及。不过，值得注意的是，在该文面世的前一年，亨利·胡伯特（Henri Hubert）在他与莫斯合作的一节评论中已经提到了某些对时间和空间的初步考察，这是这篇有关分类的文章在知识上的直接铺垫（*Année Sociologique,* vol.V，1902，p.248），后来，他和莫斯又将其阐发为一篇关于时间概念的宗教起源，亦即社会起源的论文（H.Hubert，"Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie"，*Ecole Pratique des Hautes Etudes，Section des Sciences Religieuses*，Paris，1905，pp.1-39；参见H.Hubert and M.Mauss，*Mélanges d'Histoire des Religions,* Paris，1909）。但是，对这些观念的这种追溯起源的研究也可能受到了误导，比如这个例子就意味着，年鉴学派自身已经形成了一种学问上的"集体良心"（conscience collective），其特点就是在思想上的非同寻常的合作与统一。

[36] Marcel Mauss，"In Memoriam：l'oeuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs"，*Année Sociologique*，n.s.，vol.I，1925（pp.22-23）.

[37] “La prééminence de la main droite：étude sur la polarité riligieuse”，*Revue Philsophique*，vol.LXVIII，1909，pp.553-580.（英译名为*Death and The Right Hand*，London，1960.）

[38] *Death and The Right Hand*， pp.112-113.

[39] 西里伯斯岛（Celebes）系印度尼西亚中部苏拉威西岛（Sulawesi）的旧称。——中译注

[40] *Anthropological Quarterly*，n.s.，vol.I，1953，pp.1-19.（后作为*Nuer Religion* 的第九章收入该书，Oxford，1956.）

[41] *Africa* ,vol.XXXI，1961，pp.250-257.

[42] 牛津正准备出版一本手册，其中一并收录了那些专门涉及右和左的二元符号分类的文章，同时还包括这些文章的参考文献。

[43] 本文在此虽未能对莱顿学派的著作进行一次详尽的考察，但是，这项工作乃是社会人类学史的一项相当重要的任务。

[44] “De oorsprong van het Javaansche begrip Montjåpat”，*Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*，Afdeeling Letterkunde，5e reeks，3e deel，1918，pp.6-45.

[45] “Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises”，*Revue Philosophique*，vol.LXXXIX，1920（p.188）.

[46] “Over den zin van het Javaansche drama”，*Bijdragen tot de Taal-，Land-，en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*，vol.81，1925（p.359）.

[47] “De oorsprong van den goddelijken bedrieger”，*Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*，Afd.Letterkunde，deel 68，serie B，1929（p.6）.

[48] *La pensée chinoise*，Paris，1934（p.29）.

[49] *La language et la société：caractères sociaux d'une langue de type archaïque*，Oslo，1938（pp.9-13）.

[50] "La Pensée cosmologique des anciens Mexicains：（représentation du monde et de l'espace）"，*Actualités scientifiques et industrielles*，881（Ethnologie），Paris（p.6）.

[51] *Ormazd et Ahriman：l'aventure dualiste dans l'antiquité*，Paris，1953（p.86）.

[52] "Social structure"，*Anthropology Today*，A.L.Kroeber编，Chicago，1953（p.532）.

[53] *The structure of the Toba-Batak Belief in the High God*，Amsterdam，1956.

[54] *Science and Civilization in China*（vol.II：History of Scientific Thought），Cambridge，1956（pp.279-280）.

[55] *Anthropologie Structurale*，Paris，1958（pp.8，362）.

[56] Introduction to R.Hertz，*Death and The Right Hand*，1960，pp.14-15.

[57] A.L.Kroeber，"California kinship systems"，*University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*，vol.12，1917（p.390）.

[58] "Kinship and history"，*American Anthropologist*，vol.38，1936（p.339）.对此应该指出，这是一篇与拉德克利夫-布朗（Radcliffe-Brown）进行交流的文章，克鲁伯在这篇文章以及他的经验分析中，对继嗣制度的解释都显然要比后者更具洞察力，拉德克利夫-布朗从未真正把握住要把亲属关系术语看作是一种分类形式的必要性。

[59] A.M.Hocart，"Kinship systems"，*Anthropos*，vol.XXXII,1937，pp.245-251.（在*The Life-Giving Myth*一书中重印，

London.1952.）

[60] *"Concerning Trobriand clans and the kinship category'tabu'"*，*Cambridge Papers in Social Anthropology*，no.1，1958，pp.120-145.

[61] 有关他的一些调查的短论见于*Les Dieux des Indo-Européens*， Paris，1952。并参见*L'Idéologie tripartie des Indo-Européens*， Brussels（Collection Latomus，vol.XXXI），1958。

[62] *Mitra-Varuna：essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*（2e édition）,Paris，1948（p.206）.还有一篇对分类和补偿性主权的社会人类学分析，是在杜梅齐尔的著作及涂尔干和莫斯的文章的启发之下完成的，见"The Left Hand of the Mugwe：an analytical note on the structure of Meru symbolism"，*Africa*，vol.XXX，1960，pp.20-33。

[63] *De Gouden Kiem*，Amsterdam-Brussels，1948；英文修订版为*The Golden Germ：an introduction to Indian symbolism*，'s-Gravenhage，1960.

[64] 另外，拉德克利夫-布朗的理论之所以基本上围绕着澳洲社会展开，并格外强调原始社会普遍具有统一性和制度上的协调性，可能主要也是由于这个缘故。

[65] 这些例子的参考文献在此均未列出，因为我们举出这些例子，仅仅是为了提示人类社会的这种非常普遍而又众所周知的特点，它们本身在我们的上下文中并没有什么特别的价值。这些例子的意义并不在于它们具有文化上的独特性，而在于它们所体现出来的分类进程我们还远没有认识到。

[66] 婆罗洲（Borneo）是东南亚加里曼丹岛（Kalimantan）的旧称。——中译注

[67] 参见埃文斯-普里查德教授所讲的回到"原始哲学"研究的必要性（*Nuer Religion*，pp.314-315）。

[68] Introduction to R.Hertz，*Death and The Right Hand* ，1960，p.24.

[69] Evens-Prichard，*Nuer Religion* ,p.14.

[70] 这个结论可不是为了买好的，也不是被那种对待社会人类学的反科学态度或者是"文学"（这更糟）态度所激发出来的偏见。这是一个事实，是对任何对此有所反思的人来说都明摆着的事实——即使不是这样，那么迄今为止也没有任何人能够确立相反的结论。

[71] E.R.Leach，*Rethinking Anthropology* ，London（London School of Economics，Monographs on Social Anthropology，no.22），1961（p.10）.

[72] 同上书，第27页。

[73] Mauss，"Essai sur le Don"，1925.

[74] Claude Lévi-Strauss，*Les Structures élémentaires de la Parenté,* Paris，1949.

[75] 我们的翻译难免平白，而法文原文则更加动人心弦："Il faut avant tout dresser le catalogue le plus grand possible de catégories；il faut partir de toutes celles dont on peut savoir que les hommes se sont servis.On verra alors qu'il y a eu et qu'il y a encore bien des lunes mortes，ou pâles，ou obscures，au firmament de la raison" （*Sociologie et Anthropologie,* Paris，1950，p.309）.

[76] 参见涂尔干："如果你想让你的思想成熟起来，那么就一丝不苟地专注于一位大师的研究吧；把他最神秘的著作体系解开。"（Harry Alpert，*Emile Durkheim and his Sociology* ,New York，1939，p.［9］）

[77] 参见R.Hertz，*Death and The Right Hand* 中的译者注，1960（p.5）。

[78] 不过，有一篇文章总结了涂尔干在《宗教生活的基本形式》一书中所表达的主要论点，还是很值得一读的，这就是沃斯利（P.M.Worsley）的《爱弥尔·涂尔干的知识理论》（"Emile Durkheim's theory of knowledge"，*Sociological Review*，n.s.，vol.4，no.1，1956，pp.47-62）。其中在第54-62页，以沃斯利博士自己最近对格鲁特岛（Groote Eylandt）的研究为基础，专门探讨了分类问题。

[79] 参见列维-斯特劳斯教授的杰作《野性的思维》（*La Pensée Sauvage*，Paris，1962），其中心议题就是原始分类。

参考文献

期刊名缩写：

ARBE Annual Report of the Bureau of Ethnology .Washington.
JAI Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland .London.
Barth，A.1891.*The Religions of India* .London.
Bastian，Adolph.1887.*Die Welt in ihren Spiegelungen...* Berlin.
1888.*Allerlei aus Vloks-und Menschenkunde* .Berlin.
1892.*Ideale Welten* .Berlin.
Bouché-Leclercq，A.1899.*L'Astrologie grècque* .Paris.
Buckland，A.W.1893."Points of contact between Old World customs and the Navaho myth entitled 'the Mountain Chant'".JAI，22，pp.346-355.
Caland，W.1901.*De Wenschoffers* .Amsterdam.
Cameron，A.L.P.1885."Notes on some tribes of New South Wales".*JAI* ，14，pp.344-370.
Chevillard，Similien.1889.*Le Siam et les Siamois* .Paris.
Contributions to North American Ethnology 1877.Washington.
Curr，Edward M.1886-1887.*The Australian Race* .（4 vols.）Melbourne.
Cushing，Frank Hamilton.1883."Zuñi fetishes".*ARBE* ，2,pp.9-45.
1896."Outlines of Zuñi creation myths".*ARBE* ，13，pp.321-447.
Deussen，Paul.1894-1917.*Allgemeine Geschichte der Philosophie* .Lepzig.
Doolittle，Justus.1876.*Social Life of the Chinese* .New York.
Dorsey，J.Owen.1884."Omaha sociology".*ARBE* ，3，pp.205-370.
1894."A study of Siouan cults".*ARBE* ，11，pp.351-544.
1896."Siouan sociology".*ARBE* ，15，pp.205-244.
Durkheim，Emile.1898."La prohibition de l'inceste".*Année Sociologique* ，1，pp.1-70.
1902."Sur le totémisme"，*Année Sociologique* ，vol.V，pp.82-121.
Ebers，Georg.1901."Die Körpertheile，ihre Bedeutung und Namen in Altägyptischen".*Abhandlungen der Königlich Bayerische Akademie der Wissenschaften* ，21，pp.79-175.
Fewkes，Jesse Walter.1897."Tusayan fetishes".*ARBE* ，15，pp.245-313.

Fison，Lorimer and Howitt，A.W.1880.*Kamilaroi and Kurnai* .London.
Fletcher，Alice C.1898."The significance of the scalp-lock:a study in Omaha ritual".*JAI* ，27，pp.436-450.
Frazer，J.G.1887.*Totemism* .Edinburgh.
1899."The origin of totemism".*Fortnightly Review* ，65,pp.647-665，835-852.London.
Groot，Johann Jacob Maria de.1892-1910.*The Religious System of China* .（6 vols.） Leiden.
Haddon，A.C.1890."The ethnography of the western tribe of Torres Straits".*JAI* ，19，pp.297-440.
1901.*Head-hunters，Black，White and Brown* .London.
Hillebrandt，Alfred.1897.*Ritual-Litteratur: Vedische Opfer und Zauber* .Leipzig.
Howitt，A.W.1883."Notes on the Australian class systems".*JAI* ，12，pp.496-510.
1884a."On some Australian beliefs".*JAI* ，13，pp.185-198.
1884b."Remarks on the class systems collected by Mr.Palmer".*JAI* ，13，pp.335-346.
1884c."On some Australian ceremonies of initiation".*JAI* ,13，pp.432-459.
1885."Australian group relations".*Report of the Regents of the Smithsonian Institution* ，1883，pp.797-824.Washington.
1886."On the migration of the Kurnai ancestors".*JAI* ,15，pp.409-421.
1887."On Australian medicine men: doctors and wizards of some Australian tribes".*JAI* ，16，pp.23-58.
1889a."Further notes on the Australian class systems".*JAI* ，18，pp.31-68.
1889b."Notes on Australian message sticks and messengers".*JAI* ，18，pp.314-332.
Hunt，Archibald E.1899."Ethnographical notes on the Murray Island，Torres Straits".*JAI* ，28，pp.5-19.
Kohler，J.1897.*Zur Urgeschichte der Ehe* .Stuttgart.La Grasserie，Raoul de.1899.*Des Religions comparées au point de vue sociologique* .Paris.

La Loubère，Simon de.1714.*Description du Royaume de Siam* .Amsterdam.
Lang，Andrew （trans.Marillier，L.）.1896.*Mythes，Cultes，et Religions* .Paris.
Leclère，Adhémar （ed.）.1898.*Les Codes cambodgiens.* Paris.
Legge，James （trans.）.1882.*The Yî-King* .（Sacred books of the East，vol.16.） Oxford.
Lumholtz，Carl.1900.*Symbolism of the Huichol Indians* .New York.
MacCauley，Clay.1887."The Seminole Indians of Florida".*ARBE* ，5，pp.469-531.
MacGee，W.J.1894."The Siouan Indians".*ARBE* ，15，pp.157-204.
Mallery，Garrick.1886."Pictographs of the North American Indians".*ARBE* ，4，pp.3-256.
Mathews，R.H.1895."The Bora or initiation ceremonies of the Kamilaroi tribe".*JAI* ，24，pp.411-427.
1896."The Bora or initiation ceremonies of the Kamilaroi tribe" （cont.）.*JAI* ，25，pp.318-339.
1898."Divisions of Australian tribes".*Proceedings of the American Philosophical Society* ，37，pp.151-154.Philadelphia.
1900."The Wombya organization of the Anstralian aborigines".*American Anthropologist* ，2，pp.494-501.
Matthews，Washington.1887."The Mountain Chant:a Navajo ceremony".*ARBE* ，5，pp.379-467.
Mindeleff，Victor.1891."A study of Pueblo architecture，Tusayan and Cibola".*ARBE* ，8，pp.3-228.
Morgan，Lewis H.1851.*League of the Ho-de-no-sau-nee，or Iroquois* .Rochester，N.Y.
1877.*Ancient Society* .New York.
Moura，Jean.1878.*Vocabulaire français-cambodgien et cambodgienfrançais* .Paris.
Müsterberg，Hugo.1889-1892.*Beiträge zur experimentellen Psychologie.Freiburg-im-Breisgau* .
Negelein，Julius von.1901."Die Volksthümliche Bedeutung der weissen Farbe".*Zeitschrift für Ethnologie* ，33，pp.53-85.
Pallegois，Jean-Baptiste.1854.*Description du Royaume thaï ou Siam* .（2 vols.） Paris.

1896.*Dictionnaire siamois-français-anglais* .Bangkok.
Palmer，E.1884."Notes on some Australian tribes".*JAI* ,13，pp.276-334.
Petitot，Emile.1887.*Traditions indiennes du Canada nordouest* .Alençon.
Pfeil，Joachim von.1899.*Studien und Beobachtungen aus der Südsee* .Braunschweig.
Powell，J.W.1881."Wyandot government: a short study of tribal society".*ARBE* ，1，pp.57- 69.
1883."Report of the Director".*ARBE* ，2，pp.xv-xxxvii.
1896."Administrative report".*ARBE* ，13，pp.xxi-lix.
Riggs，Stephen Return.1885.*Tah-koo Wah-kan: the Gospel among the Dakotas* .Washington.
Rivers，W.H.R.1900."A genealogical method of collecting social and vital statistics".*JAI* ，30 （n.s.3），pp.74-82.
Roth，W.E.1897.*Ethnological studies among the northwest-central Queensland Aborigines* .London.
Smith，E.A.1883."Myths of the Iroquois".*ARBE* ，2，pp.47-116.
Smyth，Robert Brough.1878.*The Aborigines of Victoria* .London.
Spencer，B.and Gillen，F.J.1899.*Native Tribes of Central Australian* .London.
Steinen，Karl von den.1894.*Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens* .Berlin.
Stevenson，Matilda Coxe.1894."The Sia".*ARBE* ，11，pp.3-157.
Usener，Hermann.1887.*Epicurea* .Bonn.
1896.*Cötternamen: Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung* .Bonn.
1898."Göttliche Synonyme",*Rheinisches Museum für Philologie* ，53，pp.329-379.
Williams，Samuel Wells.1899.*The Middle Kingdom* .New York.
Young，Ernest.1898.*The Kingdom of the Yellow Robe* .London.

人名对照表

A

Aristotle 亚里士多德

B

Barth，A.巴特

Bastian，Adolph 巴斯蒂昂

Bouché-Leclercq，A.布歇-勒克莱尔克

Bridgeman 布里奇曼

Buckland，A.W.巴克兰

Bourke 伯克

C

Caland，A.卡兰德

Cameron，A.L.P.卡梅伦

Chevillard，Similien 谢维亚尔

Curt，Edward M.科尔

Cushing，Frank Hamilton 库欣

D

de Groot，Johann Jacob Maria 高延

Deussen，Paul 多伊森

Doolittle，Justus 杜利特尔

Dorsey，J.Owen 多尔西

Durkheim，Emile 涂尔干

E

Ebers，Georg 艾伯斯

Empedocles 恩培多克勒

Epicurus 伊壁鸠鲁

F

Fewkes，Jesse Walter 福沃克斯

Fison，Lorimer 菲松

Fletcher，Alice C.弗莱彻

Foster 佛斯特

Frazer，J.G.弗雷泽

G

Gillen，F.J.吉兰

H

Haddon，A.C.哈登

Hillebrandt，Alfred 希勒布兰特

Howitt，A.W.霍维特

Hunt，Archibald E.亨特

K

Kohler，J.科勒

L

La Grasserie，Raoul de 拉格拉塞里

La Loubère，Simon de 拉卢拜尔

Lang,Andrew 兰

Leclère，Adhêmar 勒克莱尔

Legge，James 理雅各

Lowe,Ch 洛维

Lumholtz，Carl 吕莫茨

M

MacCauley，Clay 麦考利

MacGee，W.J.麦吉

Mallery，Garrick 马莱里

Mathews，R.H.马休

Matthews，Washington 马修斯

Mindeleff，Victor 明德莱夫

Morgan，Lewis H.摩尔根

Moura，Jean 穆拉

Muirhead 缪尔黑德

Müsterberg，Hugo 明斯特伯格

N

Negelein，Julius von 纳格雷恩

P

Plato 柏拉图

Pallegois，Jean-Baptiste 帕尔古瓦

Palmer，E.帕尔默

Petitot，Emile 佩蒂托

Pfeil，Joachim von 波费尔

Powell，J.W.鲍威尔

R

Riggs,Stephen Return 里格斯

Rivers,W.H.R.里弗斯

Roth,W.E.罗斯

S

Smith,E.A.史密斯

Smyth,Robert Brough 史米斯

Spencer，B.斯宾塞

Steinen,Karl von den 斯坦南

Stevenson,Matilda Coxe 斯蒂文森

Stewart 斯蒂沃特

T

Thomas，Cyrus 托马斯

U

Usener，Hermann 乌泽那

W

Williams，Samuel Wells 威廉斯

Y

Young，Ernest 扬

汉译世界学术名著丛书

波斯人信札

〔法〕孟德斯鸠 著

Montesquieu

LETTRES PERSANES

本书根据法国Librairie Générale Française 1897年版译出

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从20世纪50年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行，至2004年已先后分十辑印行名著400余种。现继续编印第十一辑。到2010年底出版至460种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出得更好。

商务印书馆编辑部

2009年10月

目　　录

译者前言　梁守锵
序言　〔法〕乔治•居斯多夫
关于《波斯人信札》的版本（1721年）
作者自序
关于《波斯人信札》的几点想法

波斯人信札
第1封信　郁斯贝克寄友人吕斯当
（说明出国目的在于求知）
第2封信　郁斯贝克寄黑人阉奴总管
（嘱咐如何看守后房妇女）
第3封信　扎茜寄郁斯贝克
（回忆旧日欢情，诉说别后相思）
第4封信　泽菲丝寄郁斯贝克
（诉说阉奴总管的专横）
第5封信　吕斯当寄郁斯贝克
（反映伊斯法罕对郁斯贝克出走的议论）
第6封信　郁斯贝克寄友人内西尔
（担心后房妻妾不守妇道）
第7封信　法特梅寄郁斯贝克
（诉说相思激情和孤衾独眠的凄苦）
第8封信　郁斯贝克寄友人吕斯当
（说明出国的真正原因在于逃避宫廷倾轧）

第9封信　阉奴总管寄伊毕
（阉奴生活悲惨，心理变态）
第10封信　米尔扎寄郁斯贝克
（询问何谓幸福）
第11封信　郁斯贝克寄米尔扎
（以特洛格洛迪特人的故事说明幸福在于道德）
第12封信　郁斯贝克寄前人
（以特洛格洛迪特人的故事说明幸福在于道德）
第13封信　郁斯贝克寄前人
（以特洛格洛迪特人的故事说明幸福在于道德）
第14封信　郁斯贝克寄前人
（以特洛格洛迪特人的故事说明幸福在于道德）
第15封信　阉奴总管寄黑人阉奴雅龙
（说明自己对他的爱护）
第16封信　郁斯贝克寄三墓看守者毛拉穆哈迈德•阿里
（表示虔信宗教）
第17封信　郁斯贝克寄前人
（询问如何判别物体的洁污）
第18封信　先知的仆人穆哈迈德•阿里寄郁斯贝克
（以猪与鼠的典故说明猪肉何以不洁）
第19封信　郁斯贝克寄友人吕斯当
（奥斯曼帝国的腐朽衰落）
第20封信　郁斯贝克寄妻子扎茜
（责备她与白阉奴狎昵）
第21封信　郁斯贝克寄白人阉奴总管
（严责他未尽职守）
第22封信　雅龙寄阉奴总管
（奉命返回波斯以加强后房监视）

第23封信　郁斯贝克寄友人伊本
（意大利里窝那一瞥）
第24封信　里加寄伊本
（初到巴黎的印象：讽刺法王路易十四及教皇）
第25封信　郁斯贝克寄伊本
（告诉他其侄雷迪赴意大利修学游历；对受到的款待表示谢忱）
第26封信　郁斯贝克寄罗珊娜
（追忆新婚时的情景，对比欧洲妇女的放荡）
第27封信　郁斯贝克寄内西尔
（体况不佳，但不愿其妻妾阉奴知道）
第28封信　里加寄×××
（介绍巴黎剧院情况和一女演员受骗失身）
第29封信　里加寄伊本
（讽刺教皇、教会、教规，揭露宗教法庭的残暴）
第30封信　里加寄前人
（巴黎人对东方人的好奇）
第31封信　雷迪寄郁斯贝克
（威尼斯一瞥）
第32封信　里加寄×××
（巴黎盲人收容所）
第33封信　郁斯贝克寄雷迪
（谈饮酒的得失及有关教规）
第34封信　里加寄伊本
（比较法国和波斯妇女；阉奴制度的弊害）
第35封信　郁斯贝克寄托里斯宏明修道院德尔维希表兄热姆希德
（从伊斯兰教的角度看基督教）

第36封信　郁斯贝克寄雷迪
（讽刺法国人喜欢无聊争辩）
第37封信　郁斯贝克寄伊本
（议论路易十四的治政、性格与豪奢）
第38封信　里加寄伊本
（妇女观）
第39封信　哈吉•伊比寄改宗伊斯兰教的犹太人本•约书亚
（先知穆罕默德的诞生）
第40封信　郁斯贝克寄伊本
（论丧礼无用）
第41封信　黑人阉奴总管寄郁斯贝克
（报告要以暴力阉割幼奴）
第42封信　法浪寄大老爷郁斯贝克
（恳求免于阉割，并控告阉奴总管公报私仇）
第43封信　郁斯贝克寄法浪
（准许请求）
第44封信　郁斯贝克寄雷迪
（讽刺自命不凡者）
第45封信　里加寄郁斯贝克
（写炼金术者的想入非非）
第46封信　郁斯贝克寄雷迪
（论虔诚笃信不在于礼仪形式）
第47封信　扎茜寄郁斯贝克
（记后房妇女出游遇险）
第48封信　郁斯贝克寄雷迪
（巴黎社交场的众生态）
第49封信　里加寄郁斯贝克
（谈传教与殖民）

第50封信　里加寄×××
（讽刺自夸，赞扬谦虚）
第51封信　波斯派驻莫斯科维亚的使臣纳古姆寄郁斯贝克
（莫斯科维亚的奇风异俗）
第52封信　里加寄郁斯贝克
（巴黎女子在年龄上的互相妒忌）
第53封信　泽丽丝寄郁斯贝克
（阉奴娶婢女为妻）
第54封信　里加寄郁斯贝克
（讽刺上流社会所谓风趣之士的无聊行为）
第55封信　里加寄伊本
（法国男女关系的放荡）
第56封信　郁斯贝克寄伊本
（法国女子的赌博热狂）
第57封信　郁斯贝克寄雷迪
（讽刺基督教神甫如何混淆善恶）
第58封信　里加寄雷迪
（巴黎的种种骗术）
第59封信　里加寄郁斯贝克
（沙龙闲谈；怀旧情绪）
第60封信　郁斯贝克寄伊本
（关于犹太人；反对宗教的不宽容态度）
第61封信　郁斯贝克寄雷迪
（教士的虚伪）
第62封信　泽丽丝寄郁斯贝克
（禁闭幼女，并对此陋习洋洋自得）
第63封信　里加寄郁斯贝克
（社交生活对性格的影响）

第64封信　黑人阉奴总管寄郁斯贝克
（后房混乱，要求全权管理）
第65封信　郁斯贝克寄他的妻子们
（规劝她们谨守妇道）
第66封信　里加寄×××
（讽刺无聊的作家）
第67封信　伊本寄郁斯贝克
（阿费里同和阿斯塔黛的故事）
第68封信　里加寄郁斯贝克
（法官的无知与律师的狡猾）
第69封信　郁斯贝克寄雷迪
（论神无法具有无限的预见性）
第70封信　泽丽丝寄郁斯贝克
（报告索立曼女儿新婚受辱）
第71封信　郁斯贝克寄泽丽丝
（论波斯婚姻习俗的缺点；处女的证据，从医学上说，并不可信；赞扬她对女儿的禁闭）
第72封信　里加寄郁斯贝克
（讽刺"万事通"者）
第73封信　里加寄×××
（对法兰西学院的调侃）
第74封信　郁斯贝克寄里加
（贵族傲慢自大，目中无人）
第75封信　郁斯贝克寄雷迪
（谈基督徒并无坚定的信仰）
第76封信　郁斯贝克寄伊本
（从社会与宗教的角度，论人有权决定自己的生死）

第77封信　伊本寄郁斯贝克
（根据伊斯兰教教义，人的生命与幸福应由真主安排）
第78封信　里加寄郁斯贝克
（漫画西班牙人的形象）
第79封信　阉奴总管寄郁斯贝克
（购买女子，留待主人纳宠）
第80封信　郁斯贝克寄雷迪
（反对严刑酷法）
第81封信　波斯驻莫斯科维亚使臣纳古姆寄郁斯贝克
（鞑靼人征城略地的伟业已荡然无存）
第82封信　里加寄伊本
（讽刺夸夸其谈、献媚女子的人）
第83封信　郁斯贝克寄雷迪
（论正义：正义的定义；正义与宗教；正义与强权）
第84封信　里加寄×××
（巴黎荣军院）
第85封信　郁斯贝克寄米尔扎
（反对宗教迫害，主张各处宗教和睦相处）
第86封信　里加寄×××
（记巴黎法庭及各种风化案）
第87封信　里加寄×××
（讽刺社交场上的忙人）
第88封信　郁斯贝克寄雷迪
（法国的豪门权贵）
第89封信　郁斯贝克寄伊本
（谈荣誉与自由）

第90封信　郁斯贝克寄前人
（谈“荣誉感”与决斗）
第91封信　郁斯贝克寄吕斯当
（巴黎出现假波斯大使）
第92封信　郁斯贝克寄雷迪
（路易十四去世；巴黎高等法院权力削弱）
第93封信　郁斯贝克寄其兄卡斯邦修道院尚通
（关于人性与隐修）
第94封信　郁斯贝克寄雷迪
（论社会的形成；公法与社会以及公法如何被破坏）
第95封信　郁斯贝克寄前人
（公法与民法的区别；正义战争与非正义战争）
第96封信　阉奴总管寄郁斯贝克
（报告新购一美女，等待主人归来；指出争宠者愈多，后房愈易管理）
第97封信　郁斯贝克寄甲农山的德尔维希哈善
（论宗教经义与科学法则）
第98封信　郁斯贝克寄伊本
（法国经济动荡，发生暴富骤贫）
第99封信　里加寄雷迪
（谈法国妇女时装变化无常）
第100封信　里加寄前人
（谈法国人在小事上自视甚高，在大事上追随外国）
第101封信　郁斯贝克寄×××
（就《克雷门通谕》胖主教发布训谕）

第102封信　郁斯贝克寄伊本
（论欧洲各国政府并与波斯的政制相比较）
第103封信　郁斯贝克寄前人
（继续分析亚洲的政制）
第104封信　郁斯贝克寄前人
（分析英国的政制）
第105封信　雷迪寄郁斯贝克
（认为科学和技艺的发展对人民无益）
第106封信　郁斯贝克寄雷迪
（指出科学和技艺对人民生活的重要性）
第107封信　里加寄伊本
（法国女人在政治舞台上的幕后作用）
第108封信　郁斯贝克寄×××
（谈报纸与出版社的情况）
第109封信　里加寄×××
（巴黎大学关于一个字母的无聊争吵）
第110封信　里加寄×××
（巴黎社交界美貌女人的角色）
第111封信　郁斯贝克寄×××
（谈人们对马扎然枢机主教的不满）
第112封信　雷迪寄郁斯贝克
（谈地球上人口日益减少）
第113封信　郁斯贝克寄雷迪
（论人口减少的原因；疾病与自然灾害）
第114封信　郁斯贝克寄前人
（伊斯兰教允许多妻与阉奴制对人口减少的影响）

第115封信　郁斯贝克寄前人
（论古罗马共和国的奴隶制有利于人口繁殖和发展工商业）
第116封信　郁斯贝克寄前人
（天主教禁止离婚对人口减少的影响）
第117封信　郁斯贝克寄前人
（天主教与新教对人口繁衍的不同影响）
第118封信　郁斯贝克寄前人
（殖民制度使非洲与美洲人口锐减）
第119封信　郁斯贝克寄前人
（某些思想与习俗对人口的影响）
第120封信　郁斯贝克寄前人
（野蛮民族人口减少的原因）
第121封信　郁斯贝克寄前人
（殖民政策不利于人口增殖；西班牙殖民者的残酷）
第122封信　郁斯贝克寄前人
（共和仁政最利于繁衍人口）
第123封信　郁斯贝克寄三墓看守者毛拉穆哈迈德•阿里
（谈奥斯曼帝国两次战败）
第124封信　郁斯贝克寄雷迪
（国王竭泽而渔，滥施赏赐）
第125封信　里加寄×××
（何谓天堂乐趣）
第126封信　里加寄郁斯贝克
（影射曼恩公爵颠覆摄政王案）
第127封信　里加寄伊本
（从瑞典国王查理十二之死，谈大臣对国君的影

响）
第128封信　里加寄郁斯贝克
（几何学家与翻译家）
第129封信　郁斯贝克寄雷迪
（立法者与立法精神）
第130封信　里加寄×××
（“新闻家”的无聊面目）
第131封信　雷迪寄里加
（古代各共和国的起源及其历史）
第132封信　里加寄×××
（法国经济生活混乱）
第133封信　里加寄×××
（修道院的图书馆）
第134封信　里加寄前人
（修道院图书馆：讽刺神学的著作）
第135封信　里加寄前人
（修道院图书馆：讽刺某些科学与神秘学著作）
第136封信　里加寄前人
（修道院图书馆：关于各国历史的著作）
第137封信　里加寄前人
（修道院图书馆：对诗歌与小说的看法）
第138封信　里加寄伊本
（批评路易十四的几位大臣以及约翰•劳）
第139封信　里加寄前人
（论瑞典女王主动让位）
第140封信　里加寄郁斯贝克
（法院的困境）

第141封信　里加寄前人
（易卜拉欣的故事）
第142封信　里加寄郁斯贝克
（讽刺考古学家；以古神话影射约翰•劳）
第143封信　里加寄里窝那犹太医师纳塔纳埃尔•列维
（反对符禄、魔法、迷信；讽刺当时的某些神父的著作）
第144封信　郁斯贝克寄里加
（记两个骄傲的学者）
第145封信　郁斯贝克寄×××
（论木秀于林，风必摧之）
第146封信　郁斯贝克寄雷迪
（大臣失德，必然上行下效）
第147封信　阉奴总管寄郁斯贝克
（报告后房混乱，要求加强管理）
第148封信　郁斯贝克寄阉奴总管
（授予全权整顿后房）
第149封信　纳尔锡寄郁斯贝克
（报告暂代总管职务）
第150封信　郁斯贝克寄纳尔锡
（严令整顿后房）
第151封信　索利姆寄郁斯贝克
（老总管临终留言；纳尔锡昏聩，后房大乱）
第152封信　纳尔锡寄郁斯贝克
（报告罗珊娜和泽丽丝到乡下游玩没有发生意外）
第153封信　郁斯贝克寄索利姆
（授予全权严厉惩处有罪的人）

第154封信　郁斯贝克寄妻子们
（命令她们服从索利姆）
第155封信　郁斯贝克寄内西尔
（诉说不安与矛盾心情，想返回故国却又有所顾虑）
第156封信　罗珊娜寄郁斯贝克
（诉说新总管在后房肆虐，透露不惜以死相抗的决心）
第157封信　扎茜寄郁斯贝克
（诉说受到残酷待遇）
第158封信　泽丽丝寄郁斯贝克
（指斥他是暴君，灵魂堕落）
第159封信　索利姆寄郁斯贝克
（报告发现罗珊娜的情人，把他杀死）
第160封信　索利姆寄郁斯贝克
（准备进一步迫害后房妇女并自鸣得意）
第161封信　罗珊娜寄郁斯贝克
（罗珊娜的绝命书：毒死众阉奴后饮药自尽）

附录
《波斯人信札》附录
《波斯人信札》评析　〔法〕乔治•居斯多夫
孟德斯鸠生平和著作年表
返回总目录

译者前言

《波斯人信札》（1721）是法国启蒙运动思想家孟德斯鸠的第一部、也是唯一的一部小说。该书一出版便取得巨大的成功：当年就出了四版，印刷十来次，还有若干伪版，并立即被译成欧洲各国文字。孟德斯鸠靠着这部处女作，从一个外省法官，跻身巴黎上流社会，出入著名沙龙，于38岁就摘取了法兰西学士院院士的桂冠，得到了法国知识分子梦寐以求的荣誉，这一切应归功于该书的美学价值和认识价值。

《波斯人信札》这部书信体小说继承了法国笔记文学的传统。这种文学体裁虽有结构松散的缺点，但却可自由选择主题，组合素材，剪接文字，铺陈事实；可以蓦然而来，飘然而去，戛然而止。但孟德斯鸠与前人不同，或者说，胜于前人之处，在于此书融传奇与哲理于一体，虽无拉伯雷《巨人传》的想象丰富，恣肆汪洋，诙谐生趣，却以虚构影射现实，用事实晓谕真理，借荒诞以娱众，寄覃思于诡谲，情节离奇，文笔幽默，叙事简洁，说理明晰。孟德斯鸠说："此书出版时，人们并没有把它视为严肃作品，它其实也不是严肃作品。"（《〈波斯人信札〉说明》）正是这种寓庄于谐的风格，令人常读不厌，而又不至于锋芒太露，授人以柄。另一方面，小说适应了法国人在路易十四去世后，寄望变革而对摄政时期的改革又感到失望的心情，反映了启蒙运动初期人们要求重新认识现实、寻求真理的躁动心态，同时满足了随着资本主义的发展，殖民主义的扩张，人们对东方的猎奇心理。这一切，作者通过塑造主人公郁斯贝克而表现出来。郁斯贝克一方面在巴黎宣扬理性的批判，揭露虚假的价值和虚伪的行为；另一方面，在波斯，对自己的后房妻妾，实行最无理性、最无人道、最虚伪的专制。有的评论者把《波斯人信札》中的巴黎见闻与后

房故事割裂开来，认为全书不存在统一性问题。其实，该书的统一性和把全书联系起来的“秘密的、而且从某种意义上说是一条人们觉察不到的链条”（孟德斯鸠：《关于〈波斯人信札〉的几点想法》），就在于贯穿其中的批判精神，而这种批判精神，正体现在郁斯贝克的两重性格上。作者以郁斯贝克和里加等人在巴黎的所见所闻，所发表的言论，批判了法国当时的现实，笔锋所指，政治、经济、军事、宗教、文化、风俗习惯，无所不及，给我们展现了一幅虽嫌零碎、但却发人深省的社会风情画。与此同时，作者又以郁斯贝克对其妻妾的残酷迫害，批判了当时波斯的风俗。即使如某些人所说，作者写后房故事只是“为了给沙龙消遣，为了解闷”，但当作品发表之后，这故事便独立于作者的意志之外，以它自身的力量去感动人，启迪人。正是这种批判精神、这种认识价值和美学价值，奠定了《波斯人信札》在世界文学史上的地位。

当然，《波斯人信札》对法国现实的批判是无伤大雅的，人们完全可以接受，而事实上也接受了，孟德斯鸠在法国上流社会的成功，说明了这一点。相比之下，伏尔泰的命运就坎坷得多。尽管他的作品受到公众的欢迎，但却不容于宫廷，不容于教会，他本人五次被放逐，两度入狱，直至52岁才当选为法兰西学士院院士。另外还要看到，正如哥伦比亚大学教授萨伊德在其《东方主义》中指出的，西方对东方的描述，无论是在学术著作还是在文艺作品中，都严重扭曲了所描述的对象。《波斯人信札》中所介绍的东方的人情风俗，无论是波斯、印度，还是莫斯科维亚，都是出于西方人的猎奇心理。孟德斯鸠以虚构的东方来批判真实的西方的不合理性，可这种批判仍未能摆脱西方中心主义的局限性。由此人们不免又想把孟德斯鸠跟伏尔泰作对比。伏尔泰在其名著《论各民族的精神与风俗》（简称《风俗论》）中，上下数千年，纵横几大洲，介绍世界上几十个国家，但他总是以“称赞的口吻谈到除犹太人以外的非西方的民族”（梁守锵：《风俗论•译者前言》）。看来，在这方面，孟德斯鸠是稍逊于伏尔泰

的。但是，尽管孟德斯鸠作为启蒙运动思想家，最主要的贡献在于他的《论法的精神》，可《波斯人信札》毕竟是启蒙运动时期第一部重要的文学作品，开启了理性批判的先河，起到了承前启后的作用。

《波斯人信札》很早就被介绍到中国。先是由林琴南以《鱼雁抉微》为名译成汉语，1958年有罗大冈先生的译本问世。拙译参考了罗本，并继承了其中的某些传神之笔。译本根据的原版为Librairie Générale Française的版本。“序目”、“原注”和“评论”系乔治•居斯多夫所作，译者对“评论”作了删节。此译本得以出版，还得到Gui DURANDIN教授、Jean-Luc DESCAMPS先生、Andrée BERJAOUI夫人、Maurice GAUTHIER先生和Louis DEPAGNE先生的大力帮助，提供插图和资料，译者在此表示衷心的感谢。

梁守锵

2005年5月25日于中山大学康乐园

序　言

〔法〕乔治•居斯多夫[1]

为什么是《波斯人信札》？我们几乎只能从促使出现这部虽有瑕疵、但注定要在法兰西文学中占有地位的小说之表面和深刻的原因进行思考。不妨设想一下：孟德斯鸠，年方三十，外省年轻贵族，从业司法，案牍役使，碌碌无为。他厌倦这种生活，他要消磨时间；他读书，参加地区首府学术组织波尔多科学院的研究和各项工作。但这一切并不足以使一个急切想实现眼界更加开阔的憧憬，而且有机会领略巴黎生活乐趣的人的不安于现状之心得到满足。

就像夏朗泰•拉斯蒂涅[2]随着能力和野心的增长，在昂古列姆找不到一展鸿图的舞台，孟德斯鸠想在巴黎取得一席之地。但他并非两手空空前往。喝彩之声，一下子在知识界、在首都沙龙响起，他备受欢迎。《波斯人信札》这部尝试之作，这部杰作，成为他的资格证书，他的知识贵族推荐信，他的护照，靠着这一护照，这个外省法官从此便作为合格的巴黎人物而为人敬服。诚然，过了很久之后，孟德斯鸠将要为这第一本书中某些放荡不羁的思想和风俗感到遗憾，但他把这说成是年轻之过，并为自己的宽容辩护。

不管怎样，目的是达到了。《波斯人信札》的作者看到巴黎最有名气的沙龙都向他开放。他属于幸运儿，受到乔弗兰夫人[3]、戴方夫人[4]、朗贝尔夫人[5]、汤桑夫人[6]的接待。他甚至得到法国知识界的泰斗丰特奈尔[7]的赏识和保护。人们无法幻想有更加辉煌的成功；但随着荣誉的奠定，也必然引起了保守思想者的愤怒攻讦和笔墨官司。

成功的原因在于作品的独特性，这种独特性具有深刻的内涵，在某些方面，也许连作者本人都没有意识到。开始时，无疑只是供作者

及其朋友共同消遣而已。乍看起来，《波斯人信札》靠想象和奇思这两者的魅力来装点，正如作者本人在很久以后这样指出："没想到从《波斯人信札》中居然发现这像是一种小说，这真是令人再高兴不过的了。读者看到这种小说的开端、发展、结局。各种人物均被置于一条把他们联系起来的链条之中。……郁斯贝克在外的时间愈久，他家后房内部愈加混乱，也就是说怒火愈炽，爱情日薄。"（孟德斯鸠：《关于〈波斯人信札〉的几点想法》）

在这部小说里，有流血、肉欲和死亡，还有些许色情的作料，使这一切更加津津有味。这还远不是非凡的萨德侯爵[(8)]笔下阴暗的狂暴行为和真正的魔鬼；那个世纪才过了二十年，而孟德斯鸠的胆量还没有超出有教养的言情文学的界限，况且这种放荡不羁也已经容易流于色情了。这些信是"波斯人"的信，体现了当时人们由于阅读同时代的作品而抱有的对假东方的时代热。嘉朗[(9)]翻译的《一千零一夜》，以其想象的新世界的魅力令欧洲倾倒。寄居英国的法国胡格诺教徒[(10)]约翰•夏尔当[(11)]在1664—1680年完成，并在1686年和1711年发表的游记，提供了大量的资料。孟德斯鸠还参考了其他学术著作，这些著作也有助于他从远离伊朗的地方，为西方人的猎奇，构思出一个活动的舞台。孟德斯鸠根本不是第一个利用这些可能性的人。博学之士已经发现了幻想小说这种体裁：例如马拉纳和科托朗迪的《大贵族的间谍》（1680），或者又如埃克斯法院律师J.博内的《致伊斯法罕文学家米斯拉的信》（1716），这些小说成为《波斯人信札》的先驱，而拉伯烈德老爷[(12)]本人则有可能从中得到启发。

因此，在《波斯人信札》之前，便已有某些波斯人信札，但这些先例的发现，并无损于孟德斯鸠这本书，因为它们早已被人遗忘了。这些源泉从地下冒出，是这部牵动我们之心的作品激起的微澜的结果。我们喜爱的《波斯人信札》之所以至今仍富有生命力，是因为它比在它之前的那些信还提供了某些东西，某些不同的东西。这种百读不厌，常读常新，并不在于小说本身，而且必须承认，尽管孟德斯鸠

竭力洒上若干香料，小说仍不脱平庸。后房私通的情节，虽取材于夏尔当目睹之事，可在今日读者看来，显得刻意编排，而没有莫扎特《后宫诱逃》[13]的优雅韵味。那些妻子或侍妾，不管是否得宠，以及她们的婢女和阉奴，都不太会引起我们的注意；作者本人也并不把这些认真当做一回事，以避免发生某些张冠李戴的现象。读者对于这种爱情游戏的两地相思和悲剧式的解决，完全无动于衷。孟德斯鸠苦心孤诣地把欧洲日历的日期改写为东方式的日期，这把戏并不能令人心服。把机械的东西这样镶贴在活人身上，只不过凸现了煞费苦心的造作而已。

我们在《波斯人信札》中的注意点不是德黑兰，而是巴黎，1711年至1720年的巴黎，而不跟作为这部书信集装饰品的"月份"计算的任何对应联系起来。一方面，一个虚构的女人，孟德斯鸠一刻都不想为她说什么公道话，只是从夏尔当准确而客观的叙述中借用一些道具而已。《论法的精神》的作者、社会结构和政治制度比较研究的奠基者，在那些构成严格意义的波斯小说的四十封信中，几乎没有让人对自己的意图有所猜疑。人物的心理、人物所组成的情节，始终都是简单不过的。文质彬彬的郁斯贝克，对于巴黎和法国的现实分析得鞭辟入里，却以令我们反感的无人道的方式——如果我们姑且把这当真——来解决其后房奸情这个难题。

那么，为什么是"波斯"，又为什么是"波斯人"的信？无疑是为了给沙龙消遣，为了解闷，同时通过让公众开心来掩饰其写作的真正目的。就他所感兴趣的问题而言，孟德斯鸠本来也完全可以写墨西哥人信札、日本人信札或者莫斯科人信札的。我们在高比诺[14]的《亚洲新闻》中可以找到高比诺对自己深刻了解的真实波斯的回忆；而这在《波斯人信札》对东方的十分造作的描述中则根本找不到，因为《波斯人信札》的作者对东方问题丝毫不感兴趣。

对于"波斯人怎么会这样"这个问题，必须这样回答：郁斯贝克只是个用来障人眼目的波斯人，不过这个歌喜剧人物穿着借来的服装，

把别的某个人掩盖了起来。这不是一个有血有肉的人，一个具体的人，而仅仅是一个视孔。乔装打扮是某种观点的面具，是拉开距离以更新思想的障眼法。距离拉大，习以为常的明显事实，便不受缆绳的束缚；远离是作为让一种新型人物介入的调和剂。这个假波斯人出现在书中，只是因为他拥有外来人的特权，他是远方来客，故尤其具有否定和缩小的价值。这位异域的人被选来充当我们国家发生的事物的目击者，因为他可以扮演这样的一种角色：他是个无根无影、没有身份的人，是我们熟视无睹的事实的揭露者。

对东方事物进行虚构，要求思想上有切身的经验。中世纪欧洲以自己为中心，把自己的圣事价值作为栖身的堡垒，罗马犹如一个知道自己掌握着尽善尽美的人，生活在这种人所特有的自以为是之中。文艺复兴时代的重大发现，掀开了障蔽眼界的帷幕：人类千差万别，各自与他们的现实联系在一起，犹如我们与我们的现实联系在一起一样。人们不再匆匆忙忙给别人定下某种形象，而多元化的确信不移之事也互相抵触。现代的思想就诞生于这些纷争之中，纷争令人不得不需要某种仲裁，以对相互竞争的真理作出裁决。人们发现犹太——基督教的神启以及各种价值，在世界上只占有狭隘的一隅之地。尽管尚有阻力，真理本身应当改变衡量的尺度这种观念出现了；应当从世界和人类的范围来界定一个真理。身居异乡对西方文明的看不惯，是朝向对普遍认同的一种新意识迈出的第一步。

由于新视野的启迪，西方的思想危机自16世纪开始表现出来，这尤其在蒙田[(15)]的代表作中可以看出。《随笔录》的作者发现了人们习以为常、确信不疑之事的根本缺陷；西方的价值并不比旅行家们向我们肯定的在别处用以保证不同的生活方式的那些价值更有内容，更为优势。但是蒙田的清醒思考并不能动摇西方人的自以为是，因为西方人自恃在技术和军事上占有优势。笛卡儿[(16)]的怀疑只不过是昙花一现，它成为用来肯定一种居于胜利地位的道理的支撑点，因为这种道理的教义又把神学睥睨一切的最高权力用来为自己服务。

孟德斯鸠继培尔[17]和丰特奈尔之后，目击了古典本体论的衰亡。这位波尔多青年法官肯定并不想奠定未来的整个形而上学的基础，但是他的并不恢弘的计划，对于启蒙运动时代初期占主导地位的思想状态来说，仍然很能说明问题。从此再也不能用以前那种已完全陈旧、无可挽回的自以为尽善尽美的观点来思考问题了。《波斯人信札》的思想空间与波舒哀（1627—1704）的思想空间是截然不同的对照。《世界史教程》（1681）完全以犹太—基督教的拯救灵魂的历史作为世界变化的重心；各个时代的延续、各个帝国和各种文化的嬗变，只是根据《圣经》中的上帝所选择的道路，为了陪伴基督的化身而介入其中而已[18]。波斯出现于波舒哀的历史长卷之中，但它在这画卷中，只扮演跑龙套的角色，为的是更好地宣扬一个纯粹罗马天主教的神明的意图。波舒哀片刻都没有想象到某个人有可能是波斯人。与此同时，在作者死后于1709年发表的《根据经文论政治》，更认为凡尔赛的君主及其专制制度绝对有效，万古长青。路易十四之所欲，就是上帝之所愿。

1709年，孟德斯鸠29岁，但他所生活的世界，已不是波舒哀的世界。波斯人郁斯贝克，作为冷眼旁观者，注意到了罗马教会的没落："按照欧洲的现状，天主教不可能在欧洲继续存在五百年"（第117封信）。新教国家，尽管其"变化"受到莫城主教[19]的抨击，却是最为繁荣，也最为强大。作为穆斯林，郁斯贝克置身于基督教各种教派和各种政治习俗的纠纷之外。对于路易十四死亡本身，他的悼词由于冷漠无情，比一切抨击文章都更为严厉："在位如此之久的君主死了。他在世时，曾使那么多人对他议论纷纷，可他死时，大家都不置一词了。"（第92封信）

受到波舒哀和路易十四一致憎恨的费奈隆[20]去世过早，他的反对只限于一些私下的作品，或者用《泰雷马克历险记》（1699）——早于《波斯人信札》的荷马式书信或希腊人书信——这种传奇的面纱来掩饰他的反对。青年孟德斯鸠属于在过于漫长的路易十四时代于凄

惨的暮霭中正在结束时进入成年的一代。《波斯人信札》所标明的时间在1711—1720年之间，正处于两个时代、两种价值体系和两种生活方式的过渡时期。这些信是一个结束而另一个开始的编年史。一方面是凡尔赛老人日益没落的巨大阴影，另一方面是一个摆脱了其束缚并不顾一切地投身摄政时期政治和财政实验的社会的骤然减轻压力。专制君主的死亡带来一个巨大的希望，障碍已经扫除，只要从自由开始，一切都似乎有可能实现。为什么法国不会在18世纪取得成功呢？

拉布吕耶尔[(21)]在其《品格论》中勾勒了一个静止的并日益僵化的社会。这个讽刺作品保卫着家长的价值，而几乎没有触及基础。基础还没有发生问题。巴黎人拉布吕耶尔的各种惊讶、愤慨，令人注意到观察者与其同胞之间，对一种同一性的实质的看法有某些不同之处。波斯人郁斯贝克并没有受这种同一律的默契的束缚；出于波斯人的参照标准，他必然产生一种根本看不惯的心理，从而看穿最巧妙地建立起来的信仰和行为的怪诞。法国人怎么会这样呢？

经过这一番除垢清洗，必然会引起一种毫不容情的批评活动，其中，孟德斯鸠的洞幽烛微，表现得淋漓尽致：政治和宗教，各种禁区无一得免。既自称波斯人，这就是要求享有怀疑一切的特权，也就是要进行理性的比较。不合实际的东方是西方的不合理性最好的揭露者；可以把此处的人跟彼处的人背靠背地对簿公堂，彼此都要在一个上级法庭为自己辩护；习以为常的事实必须为其合法性寻求新的承认。波斯的习俗并不比法国的习俗好，但也不比法国的差。这个波斯人，由于是个揭露真相者，不由自主地扮演了普遍理性的先驱者的角色。“你为了求知，远离祖国”（第106封信），郁斯贝克对他的一个朋友这样写道。为了求知，必须远离祖国，以改变思考问题的中心点，从而一旦回国后，以新的眼光看他的祖国。只是在这时候，思想才会从带有成见转到接近真理。广义相对论就是从改变思考问题的中心点产生的，它给思想打开了一条新的道路。“一切都是相对的，这便是唯一的绝对真理。”这条实证主义的公式，概括了《波斯人信札》给我们

的裨益。孟德斯鸠是启蒙运动时代的法国人中首先理解这个发现的人之一，而这个发现可能会使波舒哀震惊不已。

就这样，假波斯人郁斯贝克以他的形象，预兆了不久之后，在启蒙运动时代公开鼓吹“世界主义”的这个新欧洲人的角色。他有一些先驱者。从17世纪80年代，在废除《南特敕令》前后，形成了一代法国知识分子，他们由于宗教原因而移居国外，成为没有法国的法国人，外国的法国人，英国和荷兰、瑞士和德国的法国人。这些知识分子甘愿为了信仰自由而付出流亡的代价。皮埃尔•培尔和亨利•朱斯泰尔、巴斯纳热•德•博瓦尔、彼埃尔•科斯特和到波斯旅游的约翰•夏尔当本人，以及其他许多人，都属于欧洲自由主义思想的一群奠基者。他们疏远了专制而无人道的祖国，捍卫着超越于带有偏见的各种利害关系冲突之上的批判精神，成为反对一切意识形态的利己主义和一切民族本位主义的普遍理性的代言人。波斯人郁斯贝克的判断经常与这些国内的外国人不谋而合。背井离乡给这些人提供了一种判断新真理的原则。

十五个世纪以来，自以为掌握了一种普遍真理的西方，发现了文化世界的多元性。各种文艺世界都自认为是某种真理的合法所有者，故可以加以垄断。如果有人不愿流于主张“各有各的真理”的悲观论，那就势必要通过某种新的探索来答复相对论的挑战。在各种真理之上，有没有一种真理、一种上级法庭，像公分母那样，使所有善意的人的各种愿望和向往——不属于欧洲文化特点姑且不论——通过这一公分母得以通分呢？寻求人类真正的普遍认同的启蒙运动时代的这个带根本性的疑问，便是写作《波斯人信札》的原因。

《波斯人信札》属于一种颠倒式的虚构游记：把一个不真实的游客送到一个真实的国家去。这种手法并不新颖；作者装作是自己这个社会环境的局外人，对既定的现实作出新的释读。伏尔泰后来在他的《至微至大》(22)中利用《格列佛游记》(23)的先例，把孟德斯鸠的波斯人改为天外来客，改为休伦人(24)，改为天真汉，多方面地揭露

了各种文化龃龉、任意专行和固执偏见。虚构式游记的主人公在假想的视野中寓寄着优美的精神，于是在书中，由于目光的更新，这种精神便在熟悉的世界中表现了出来。西方人对东方所揭示的事物而产生的惊讶，从发现了西方的东方人虚构的惊讶中，得到了等价交换，或者说得到了补偿。西方的信仰、态度和行为，在一个对此一无所料的人的眼里，显得就跟易洛魁人和霍顿督人[(25)]的风俗一样怪诞，一样不可辩解的了。

欧洲的学者们自开始世界探险以来，就发明了东方学和人种志，作为适于了解劣等并通常不发达的兄弟的认识方式。稍加思考便会知道，不存在什么东方，东方不存在于任何地方，其根本理由就在于东方人从来都是某个人的东方人。孟德斯鸠笔下的波斯人，穿着奇装异服，是作为信使，传递着这样的信息：各种透视法是相互依存的。他告诉欧洲人，条分缕析的人种志，是由人种志本身开始的。而这种不费分文、足不出户便产生身处异乡的困惑迷惘提出了文明的基础这个问题。

就像后来的伏尔泰那样，孟德斯鸠以讽刺的方式提出他的批评。与孟德斯鸠同时代的人可能对此莫名其妙，并且就像我们阅读《缚住的鸭子》[(26)]那样去阅读《波斯人信札》。但是通过这样的论证，会产生更深远的意义：它使西方人走出他们高傲的孤立，发现自己是一个相互依存的人类的成员。承认文化的多元性，是走向对各种文化进行对比的第一阶段，是肯定一种对比文化所必需的序幕。虽然现在已成立了联合国教育、科学及文化组织，可是在《波斯人信札》所提出的道路上，20世纪几乎没有什么进展。

---

(1) 乔治•居斯多夫，1912年生于波尔多附近。1933—1937年就读于高等师范学校。1948年起在斯特拉斯堡大学教书，曾发表多部哲学著作。1966年发表《人文科学与西方意识》五卷本。——译注

(2) 巴尔扎克《人间喜剧》中多次出现的人物，到巴黎后取得成功。——译注

(3) 乔弗兰夫人（1699—1777），其沙龙享有欧洲声誉。——译注

(4) 戴方侯爵夫人（1697—1780），其沙龙接待过丰特奈尔、孟德斯鸠、马里澳和百科全书派。——译注

(5) 朗贝尔夫人（1647—1733），法国文学家。费奈隆、丰特奈尔、孟德斯鸠和马里澳常出入其沙龙。——译注

(6) 汤桑侯爵夫人（1682—1749），法国文学家，达朗贝之母，因其沙龙而著名。——译注

(7) 丰特奈尔（1657—1757），法国哲学家和诗人。——译注

(8) 萨德（1740—1814），法国色情文学家，作品充斥着对妇女的变态性虐待的描写。——译注

(9) 嘉朗（1648—1715），法国东方学家。《一千零一夜》的译者。——译注

(10) 即法国新教徒。——译注

(11) 夏尔当（1643—1713），法国旅行家，曾游历印度、波斯，著有《波斯国王苏立曼三世的故事》、《波斯与东印度游记》。——译注

(12) 指孟德斯鸠。——译注

(13) 歌剧《后宫诱逃》是莫扎特（1756—1791）艺术成就达到巅峰的作品之一。——译注

(14) 高比诺（1816—1882），法国外交官和作家。——译注

(15) 蒙田（1553—1592），法国文艺复兴后最重要的人文主义作家，著有《随笔录》三卷（1580，1588）。——译注

(16) 笛卡儿（1596—1650），法国哲学家及学者。——译注

(17) 培尔（1647—1706），哲学家，著作《历史与批判辞典》。——译注

(18) 参阅伏尔泰《论各民族的精神与风俗》的《译者前言》。——译注

(19) 指波舒哀。——译注

(20) 费奈隆（1651—1715），法国坎布雷大主教、文学家。——译注

(21) 拉布吕耶尔（1648—1696），法国写讽刺作品的道德学家，以法国文学杰作《品格论》而著称于世。——译注

(22) 伏尔泰哲理小说，写来自天狼星的游客，发现人类极端渺小又极端自大，通过这两种极端，说明普遍的相对论。——译注

(23) 英国讽刺作家斯威夫特（1667—1745）的小说，以假想的大人国和小人国来讽刺时政。——译注

(24) 北美印第安人。——译注

(25) 易洛魁人泛指全部操易洛魁语的北美印第安人。霍顿督人，原占有南部非洲整个西部地区的游牧民族，现聚居于纳米比亚南部。——译注

(26) 法国的一种讽刺幽默杂志名。——译注

关于《波斯人信札》的版本(1721年)

《波斯人信札》在作者生前便已出版了五十来版，其中十二版标明为1721年，这是该书出现的年代，而且各个版本上均有这样虚构的说明：科隆，皮埃尔•布吕奈尔出版社。1897年，巴克豪森编辑了一个由国家印刷局出版的不朽版本。该版系根据初版和保存于拉伯烈德庄园档案室的孟德斯鸠的文件编纂而成的，故应视为定版。我们采用的便是这个版本，目的是为了向读者提供无可指摘的文本。

作者自序

我在这里不是写献词，我不为此书请求保护。如果书好，人们就会读它；如果不好，人们读不读，我也无所谓。

我拿出这头一批信试试是否合乎公众的口味。我文书夹里还有许多别的信，以后可以献给公众。

但是这得有个条件，即人们不知我是何许人。因为，万一人们知道了我的姓名，那么从此我就将缄口藏舌了。我认识一个女人，她走路姿势很好，可是别人一看着她，她走起来就瘸了。这部书的缺点已够多的了，用不着再把我自身的缺点暴露出来供人评论！如果人们知道我是谁，就会说："他的书跟他的性格太不相称。他该把时间用来做更有益的事才是，一个庄重的人犯不上干这样的事。"评论家们肯定会这么想的，因为这样不必多费脑筋，手到擒来。

书中那些写信的波斯人曾经跟我住在一起，朝夕相处。他们把我视为另一世界的人，所以对我什么也不隐瞒。事实上，从那么远的地方移居来的人是无须再保守秘密的。他们把大部分信给我看，我把这些信抄下来。其中有些甚至使我惊奇，他们本不该让我看的，因为这些信的内容极大伤害了波斯人的虚荣和妒忌心。

因此我只不过代为迻译而已。我的全部辛劳困难就在于使作品适合我们的风俗。我尽可能减轻亚洲语言给读者的负担，使读者不被没完没了、令人厌烦的闳大不经的言辞弄得不知所云。

不过我为读者所做的并非仅此而已。我删掉了冗长的客套话，在这方面，东方人的慷慨大方不亚于我们。我还省掉了无数细枝末节，这些小事难以公之于众，而应自行消亡于两个朋友之间。

如果大部分出版书信集的人都这样做，那他们就会看到他们的作品全都湮灭无闻了。

有一件事往往使我诧异不已：那就是看到这些波斯人对于我国的风俗习惯有时跟我们一样熟悉，甚至了解这些风俗习惯的微妙的情况；能够注意到我敢肯定许多游历过法国的德国人都注意不到的事情。我想是因为他们长时间生活在这里的缘故，何况亚洲人花一年时间了解法国人的风俗，要比法国人花四年时间了解亚洲人的风俗更容易，因为法国人喜欢敞开心扉，倾心吐胆，而亚洲人则很少沥胆披肝，交流思想。

任何译者，乃至最粗鄙不文的评论家，都可以在他的译作或他那无聊的评论前面，将原文吹捧一番，指出它的作用、优点和不凡之处，以此来装点自己的作品，这是惯例所允许的。我可不这样做。读者可以很容易猜测出其故安在。一个最好的理由便是，我不想把这些十分无聊的话，写在一个本身已是极其令人讨厌的地方——我意思是说写在一篇序目中。

关于《波斯人信札》的几点想法 (1)

没想到从《波斯人信札》中居然发现这像是一种小说，这是再令人高兴不过的了。读者看到这种小说的开端、发展、结局。各种人物均被置于一条把他们联系起来的链条之中。随着他们在欧洲居住的时间久了，世上这部分地方的风俗在他们的脑子中也就不显得那么奇妙、那么古怪，而根据他们性格的不同，这种古怪和奇妙曾经不同程度地使他们产生强烈的印象。另一方面，郁斯贝克在外的时间愈久，他家后房内部愈加混乱，也就是说，怒火日炽，爱情日薄。

另外，此类小说通常都会成功，因为读者知道自己正身历其境，这就比一切叙述激情的故事更会令人强烈地感受到这些激情。这正是自从《波斯人信札》出版以来，某些动人的作品[(2)]取得成功的一个原因。

最后，在普通小说中，不允许有题外之言，除非这些题外话本身就构成另一部小说。普通小说中不能夹杂着议论，因为所有人物并不是为了发表议论而聚集于小说中的，因为议论跟小说的意图和性质格格不入。然而在书信中，登场的人物并非经过预先挑选，人们谈论的主题不受任何计划、任何既定提纲的约束，以这种形式，作者就有这样的方便，可以把哲学、政治和伦理道德融于小说之中，并把这一切用一条秘密的、而且从某种意义上说是一条人们察觉不到的链条联系起来。

《波斯人信札》刚出版时，发行量就非常大，以至于书商想方设法要得到该书的续编。他们遇到人便拉着说先生，请您给我写一部《波斯人信札》吧！”

但是我前面所说的足以说明，《波斯人信札》不可能有续编，更不可能有任何出自另一个人手笔的信混在其中，不管这些信写得多么巧妙。

此书中有些言行，许多人觉得过于大胆，但是请这些读者注意这部作品的性质。在该书中扮演重要角色的那些波斯人，骤然置身于欧洲，也就是说置身于另一个世界。我们绝对有必要在一段时间内把他们描绘成十足无知、充满成见的人。我们关注的，只是要让人看到他们各种想法如何产生和发展。他们最初的思想必然是稀奇古怪的。看来我们别无他法，只能把他们写成稀奇古怪的人，才能与其思想相协调。为此我们只要描述他们在遇到每一件在他们看来是稀奇古怪之事时的看法就行了。我们根本不想涉及我们宗教的某种原则，我们甚至没有顾虑这样做不够谨慎。这些言行总是随着惊奇和诧异的看法而产生，而不是跟审查的念头，更不是跟批判的想法联系在一起的。在谈到我们的宗教时，这些人看来不会比他们谈到我们的风俗习惯时所知更多，而如果他们有时觉得我们的教义很奇怪，那是由于他们对这些教义与我们的其他真理之间的联系一无所知之故。

我们作这些辩解是出于对这些伟大真理的热爱，而与对人类的尊敬并不相干，我们绝对不想从最脆弱之处来打击人类的。所以，请读者时时刻刻都要把我所说的言行视为某些人可能有的惊奇感所造成的结果，或者视为某些甚至无法产生惊奇感的人的故作惊人之谈。请注意，本书整个引人之处，就在于真实事物与感知这些事物的新奇的或怪诞的方式之间始终存在的对照。既然《波斯人信札》的性质如此清楚，那么除了甘愿自己骗自己的人以外，这部书绝对骗不了任何人。

---

(1) 这《想法》是在1754年版的补编中加入的。——原注

(2) 指模仿《波斯人信札》的作品。——译注

波斯人信札

第1封信　郁斯贝克寄友人吕斯当

(寄伊斯法罕[(1)])

我们在科姆只待了一天，朝觐了生过十二个先知的圣母墓后又上路了。昨天，离开伊斯法罕的第二十五天，我们到达托里斯[(2)]。

我跟里加由于渴望增长知识，离乡背井，抛弃平静生活的温馨，辛辛苦苦出来寻求智慧，在波斯人中，我们可能是头两个人。

我们诞生于繁荣的王国，但是我们认为王国的边界并不就是我们知识的极限，不应只用东方的智慧来启迪我们。

请告诉我别人对我们的出游是怎么议论的，不要光说好听的。我估计不会有很多人赞同。把你的信寄到埃泽龙，我将在那里待一段时间。

再见，亲爱的吕斯当。请相信，无论我在世上何方，你都有一个忠实的朋友。

1711年赛法尔月[(3)]15日于托里斯

第2封信　郁斯贝克寄黑人阉奴总管

（寄伊斯法罕郁斯贝克家内院）

你是波斯最美丽的女人的忠实看守者，我把我在这世上最珍贵的东西托付予你。你掌握着只能为我而开的禁门的钥匙，有你照看我心爱的珍宝，我便感到充分的安全，可以高枕无忧。无论是寂静的夜晚，还是喧嚣的白天，你都看守着这些珍宝。当懿德动摇时，你不倦地注意着，使它不致沦丧。如果你看守的女人不守妇道，你要让她们死了此心。你是邪恶行为的死敌，忠贞节操的石柱。

这些妇人归你管制，而你又服从她们的指挥；你盲目地执行她们的一切意旨，同时要她们也盲目地执行家法。你以为她们做最下贱之事为荣。你毕恭毕敬、诚惶诚恐地服从她们正当的命令，你像她们的奴隶那样伺候她们。但是，当你担心用来维持风化与节操的纲纪可能松弛时，你就要像我本人一样，以主子的身份发号施令。

要时刻记住，当你是我最低一级的奴才时，是我使你摆脱卑微，提拔你到今天这个地位，并把我心爱的尤物托付给你。在那些与我同床共枕的女人面前，要极端谦卑，但同时要使她们感到她们完全处于从属的地位。向她们提供一切无伤大雅的娱乐，为她们解忧，用音乐、舞蹈、甜美的饮料给她们消遣，劝她们经常聚在一起。如果她们想去乡下，可以带她们去，但要派人清道，把出现在她们跟前的男人赶走。鼓励她们保持清洁，身体洁净是灵魂洁净的体现。你要时常向她们谈起我，我愿意将来在这个因她们而增色的迷人的地方与她们重聚。

再见。

1711年赛法尔月18号于托里斯

第3封信　扎茜寄郁斯贝克

（寄托里斯）

我们曾命令阉奴总管带我们去乡下。他会告诉你没有发生任何意外。我们需要下轿渡河时，按照习惯，坐在箱子里，两个奴才用肩扛着我们，这样就没有人会看到我们。

亲爱的郁斯贝克，在伊斯法罕你的后房里，在这些不断令我回想起往昔的欢乐，每天日益强烈地激起我的欲念的地方，我怎能生活下去？我从这几间房间徘徊到另一些房间，一直寻找你却总也找不到。目之所及，到处是我过去的幸福所留下的残酷的回忆。我有时来到这个我平生第一次把你拥抱在怀里的地方，有时来到你解决你妻子们之间那场有名的群芳争艳的场所。我们每个人都自以为美过他人。我们挖空心思穿戴装扮来到你面前。你高兴地看着我们的美容化妆所产生的奇迹。你欣赏我们争宠之心如此热烈。但是你不久便要我们去掉这种种做作的冶艳，以显出比较自然的娇媚。你使我们前功尽弃。我们不得不脱掉这些令你感到不便的服饰，以天然本色呈现在你的眼前。我完全不顾羞耻，一心只想争得荣誉。幸福的郁斯贝克，多少娇姿媚态展陈在你眼前。我们看到你目不暇接，欣喜若狂；你久久徘徊，犹豫不决，迟迟不能决定下来。每种新的娇姿，都要你给一份赏赐，于是很快我们的遍体都被你吻遍。你把好奇的目光射到所有最隐秘的角落。你让我们在片刻之间，摆出千百种不同的姿势。你不断发出新的命令，我们总是照你的吩咐办。我要向你承认，郁斯贝克，比野心更为强烈的爱情使我希望能讨你的欢心。我看到我已不知不觉地主宰了你的心：你拉住我，你离开我，你又回来，我知道我已经抓住你了。我取得了完全的胜利，而我的情敌们则是彻底的绝望。这时，仿佛世

上只有我们俩，我们把周围的一切都置于脑后。但愿我的对手们有勇气待下来亲眼看看你对我的百般温存。如果她们清楚地看到了我快乐得如醉如痴，那她们就会感受到我的爱情和她们的爱情的差别了。她们就会看到，即使她们能够跟我争奇斗艳，也肯定不如我敏感多情。

但是我怎么啦？这种徒劳的叙述要把我引到何方？未曾被爱是不幸，不再被爱则是耻辱。郁斯贝克，你离开我们到蛮荒之地。怎么！难道你把被爱的好处都不当一回事？唉，你甚至不知道究竟你丢失的是什么！我叹息，可你听不见；我流泪，可你感受不到。似乎爱情仍然洋溢在后房，可你已经冷漠，日益疏远。啊，亲爱的郁斯贝克，如果你知道享受幸福，那该多好啊！

1711年穆哈兰月[(4)]22日于法蒂墨后房

第4封信　泽菲丝寄郁斯贝克

(寄埃泽龙)

这个黑鬼终于决心要把我置于绝境，他无论如何要赶走我的婢女泽丽德——百般热情服侍我，那灵巧的手使我走到哪里都装饰得体、穿戴典雅的泽丽德。分离令人痛苦，可那黑鬼还嫌不够，还要让我出丑。这个阴险的家伙硬说我信任泽丽德是出于罪恶的动机；因为我总是把他撵出房间，他在门外无聊，居然说他听到和看到了一些甚至我自己也想象不出来的事情。我太倒霉了。我深居简出和我的品德都无法免受他无端的猜疑。一个卑贱的奴隶居然要在你心中诋毁我，逼得我不得不自卫。不，我十分自重，不屑于降低身份去与他分辩。对于我自己的品行，我要求的保证，不是别的，而是你自己，是你对我的爱和我对你的爱；此外，亲爱的郁斯贝克，如果必须跟你直说，我只有用我的眼泪来担保了。

1711年穆哈兰月29日于法蒂墨后房

第5封信　吕斯当寄郁斯贝克

(寄埃泽龙)

伊斯法罕的人都在议论你，人们谈的都是你出走之事。有的人说这是兴之所至，轻举妄动；有的人则说这是由于你有伤心之事。只有你的朋友们为你辩解，可他们说服不了任何人。人们无法理解你会抛开你的那些女人，离开你的父母，你的朋友，你的祖国，到波斯人从未到过的地方去。谁也劝慰不了里加的母亲，她要向你讨还她的儿子，她说你把她的儿子抢走了。至于我，亲爱的郁斯贝克，我自忖自然是倾向于赞成你所做的一切，但是我无法原谅你的远行，而且不管你会向我解释什么样的理由，我内心永远都不会赞同的。

再见，请永远爱我。

1711年赖比尔•尼勒•安德鲁月[(5)]28号于伊斯法罕

第6封信　郁斯贝克寄友人内西尔

（寄伊斯法罕）

从埃里万经过一天的路程，我们离开了波斯，进入了土耳其人的地盘。十二天后，我们到了埃泽龙，在这里我们要待三四个月。

内西尔，我得向你承认，当我看不见波斯，置身于狡猾的奥斯曼人之间时，我内心隐隐作痛。我越走进这些渎神者的王国，越觉得仿佛自己也变成渎神者了。

我的祖国、我的家庭、我的朋友，都浮现在我的心头。我的温情复苏了。某种不安的心绪令我完全心烦意乱，并使我明白我做得过分了。我的心情无法平静下来。

但是最使我痛苦的是我的女人们，我一想起她们，便不禁满怀忧伤。

内西尔，这并非因为我爱她们，在这方面，我已麻木不仁，不会产生什么欲念。在我妻妾成群的后房，我曾防范产生奸情；并在产生之后，以爱情摧毁这种奸情。但是我虽然态度冷淡，却还产生了一种暗暗的妒忌，它煎熬着我。我留下了一群女人，几乎不受约束，而只有一些无耻之徒替我看守她们。即使我的奴隶们忠于职守，那也难保万无一失；如果他们不忠，那会成了什么样子？我在即将远游的地方，会听到什么可悲的消息？对于这种祸患，我的朋友们也无良策，因为后房可悲的隐私，不能告诉他们，何况他们对此能帮什么忙呢？与其严刑重罚，家丑外扬，不如装聋作哑，秘而不宣。这岂不是要好得多？亲爱的内西尔，我向你倾诉我的一切忧伤，在我的目前情况下，这是唯一的慰藉。

1711年赖比儿•尼勒•阿赫鲁月(6)10日于埃泽龙

第7封信　法特梅寄郁斯贝克

(寄埃泽龙)

亲爱的郁斯贝克，你动身已经两个月了，我心如死灰，可至今仍然无法相信此事。我跑遍整个后房，仿佛你仍在府里。我无法抛弃幻想。一个女人，她爱你，习惯于把你搂在怀里，一心只想着向你证明她对你的万般柔情；一个女人，从其出身来说是自由，可由于强烈的爱情却成了你的奴隶；对于这样的女人，叫她怎么办呢？

当我嫁给你的时候，我还没见过一个男人的面孔，你现在还是允许我看到的唯一的男人，因为我不把那些丑恶的阉奴算作男人，他们身上起码的缺陷就是不是男人。当我把你俊美的面孔跟他们丑陋的面孔相比较时，我不禁觉得自己是幸福的。我再也想象不出有比你的迷人风度更加可爱的了。我向你发誓，郁斯贝克，即使允许我走出这个由于我的身份而必须把我幽禁起来的地方，即使我能够逃脱四周的看守者，即使允许我在这个万邦之都[(7)]所有男人中任意挑选一个，郁斯贝克，我向你发誓，我挑选的一定是你。世上只有你一个人值得爱。

别以为你不在我便懒于打扮你所珍爱的美丽容貌。虽然我不应当给任何人看到，虽然我用来装扮的饰物无助于你的幸福，我仍然极力保持献媚争宠的习惯。我洒了芬芳的香水才睡觉。我回想起过去幸福的日子，那时你常常来到我的怀里，这是一个充满欢愉、令我心旌摇荡的幻梦，使我看到我亲爱的心上人。在爱欲的煎熬中，我驰骋想象，这种想象又因充满希望而使我喜不自胜。有时我想，由于厌倦了艰苦的远行，你将回到我们身边来。我在半醒半睡的梦幻中度过了黑

夜。我在我身旁找你，可仿佛你却躲开我而离去。最后，我身上燃烧的烈火终于驱散了这些梦魇，使我清醒过来，于是我激情难抑……

郁斯贝克，你可能不会相信：在这种状况下生活下去是不可能的，欲火在我血管中燃烧。我深深感受到的真情，有什么不能向你表白，而这种对你一言难尽的情感，我怎么又如此深切地感受到了呢？郁斯贝克，在这种时刻，我宁愿以整个世界来换取你的一吻。一个有着如此强烈欲望的女人，不能跟唯一能够满足其欲望的男人厮守在一起，孤身独处，没有任何东西能够给她排遣相思，她是多么不幸啊！她只好生活在长吁短叹和情欲亢奋的狂热之中，而且习以为常了。而更为不幸的是她甚至无法以自己的优越条件去为另一个人的快乐服务。她成为后房无用的装饰品，只是为了丈夫的体面而不是为了丈夫的幸福而摆设着。

你们这些男人心肠真狠，你们高兴地看到我们激情难抑而无法满足，你们把我们当做没有七情六欲的人；而我们要是真的这样，你们又要大大生气了。你们相信我们如此长期受到禁锢的欲望，一见到你们男人，就会激发出来。让人爱上自己并不容易。你们想要的东西，你们不敢指望凭自己的长处来得到，于是便先让我们的官能陷于绝望的境地，好让你们更方便地获得。

再见，亲爱的郁斯贝克，你可以相信，我一生只为爱你而活着。我心中只有你，别离不但没有使我忘掉你，相反，使我对你的爱更加炽热，如果我的爱情还能更加强烈的话。

1711年赖比儿•尼勒•阿赫鲁月12日于伊斯法罕后房

第8封信　郁斯贝克寄友人吕斯当

（寄伊斯法罕）

你的信在埃泽龙收到，现在我住在这里。我早就料到我的远行会引起议论，我才不管这些呢。我的敌人有狡猾的计谋，我有我的谨慎打算，你说我该听谁的？

我从幼年起便出入宫廷。可我敢说，我的心并未受宫廷生活的腐蚀，我甚至拟订了一个宏伟的计划，我敢于在宫廷中做有道德的人。我一发现邪恶，便避而远之，可然后我又去接近邪恶，因为我要把它揭露出来。我甚至还把真情上奏国王，我发表了一通迄至当时还没有人说过的话。我使阿谀奉承者惊慌失措，但我同时也使偶像崇拜者惊讶不已。

但是，当我看到我的真诚率直为我树了敌人，我引起了大臣们对我的妒忌而并没有博得君主的宠信，在一个腐化的宫廷中，我只能靠薄弱的德行坚心守志，于是我便决定离开这个宫廷。我佯装极其热爱科学，结果弄假成真。我不再参与政务而隐退于乡间别墅。但这办法本身也有不妥之处：我的敌人随时可以算计我，而我却几乎无法自卫。根据一些人私下的建议，我认真考虑了自身的安全，决定远走异国他乡。而我早已退隐林下，可以为我出国找个差强人意的借口。我去陛见国王，向他表示想学习西方科学的强烈愿望，我委婉陈辞，说明他可能从我的远游中得益。蒙国王恩准，我走成了，于是我便免于成为我敌人的牺牲品了。

吕斯当，这就是我此行的真正缘由。让伊斯法罕的人去议论吧！你只要在爱我的人跟前替我辩护好了。我的敌人所做的种种恶意解释，你可以置之不理！我太高兴这是他们唯一能加害于我的了。

现在人们都在谈论我。也许以后我会完全被人遗忘，而我的朋友……不，吕斯当，我不愿有此伤心的想法。他们一定始终珍惜我的友谊，我相信他们对我忠贞不移，就像相信你一样。

1711年主马达•勒•阿赫赖月[(8)]20日于埃泽龙

第9封信　阉奴总管寄伊毕

（寄埃泽龙）

你随你的老主人到处旅行，你走遍各个行省，各个王国，忧伤不会给你留下印象，因为每时每刻你眼前都有新的事物。你所看到的一切使你心旷神怡，让你在不知不觉中度过了时光。

我就不是这样了。我被关在可怕的囚牢里，周围天天是同样的事物，内心始终受同样的忧伤的煎熬。五十年来，辛辛苦苦、战战兢兢的日子，犹如一副重担，使我受尽折磨。在我漫长的一生中，我可以说没有一天清静，没有片刻安宁。

我的第一个主人残酷地打算把他的女人们交给我看管，并通过利诱和百般威胁，迫使我永远成为残缺不全的人。那时，我因为厌于干最苦的差役去服侍他人，便准备牺牲我的情欲，以换取安逸和富裕的生活。我是多么不幸啊！我满心想到补偿，却没看到损失。我希望由于我无力满足爱情就可免受爱情之苦。唉！人们在我身上消灭了情欲之果，而没有消灭情欲之因，因此我根本没能得到解脱，相反，四周的一切，不断地刺激着我的情欲。我进入后房，一切都令我后悔失去的东西：我无时无刻不感到欲火中烧，娇媚的胴体似乎只是为了折磨我，才展陈在我面前。更不幸的是，在我眼前始终有一个幸福的男人。在这段终日使我心情躁动的时期，我每次把一个女人领到我主人的床上，替她脱掉衣服，我总是怒火中烧，带着可怕的绝望回到我的住所。

我悲惨的青年时代就是这样度过的。我别无他人可诉衷曲；我一腔烦恼，满腹忧伤，却只得把苦水往肚里咽。过去我总想温和地看着

这些女人，而后来则只是用严厉的目光盯着她们。如果她们猜到我的心情，我就完蛋了。她们利用我的弱点，什么好处不想从中捞取呢？

我记得有一天，我把一个女人放进浴缸时，我如此心旌摇荡，以至于完全丧失了理智，居然把手放到了一个可怕的地方。当时我第一个想法便是，我的末日到了。不过我相当幸运地逃脱了酷刑和惨死。可是我向那个美人暴露出来的弱点，成了她的把柄。为了让她保守秘密，我付出了昂贵的代价，我对她完全失去了权威，她以此迫使我千百次低三下四地冒着生命危险为她办事。

青春的欲火终于熄灭了。我老了，在这方面，我进入了平静的境界。我无动于衷地看着女人们，过去她们让我备受藐视和折磨，现在我也以藐视和折磨回敬她们。我始终记住我生来是指挥她们的，而当我仍然有机会对她们发号施令时，我仿佛变成男子汉了。自从我以冷静的心情观察她们，而我的理智使我看到了她们的一切弱点以后，虽然我看守她们是为了另一个男人，但是让别人服从我，毕竟是个乐趣，令我心中窃喜。我不让她们得到任何自由，仿佛这是为了我自己而如此做的，这样，我总会得到一种间接的满足。内院后房好像是我的小帝国，我的野心——我身上剩下的唯一的欲望——也稍稍得到满足。我高兴地看到一切都以我为中心，时时刻刻我都是必不可少的人物。我心甘情愿地承受所有这些女人的憎恨，这种憎恨使我牢牢地占据着今天这个职位，因此她们别想打一个无情无义的人的主意。凡是无伤大雅的娱乐，我总是迎合她们的意图；但我在她们面前，总是一个不可逾越的障碍：她们想好点子，我突然出来制止住。我的武器就是拒绝，处处一丝不苟，嘴边总挂着义务、道德、廉耻、端庄这些词。我不断跟她们谈到女性的弱点和主人的权威，使她们不敢有任何非分之想。然后我自怨自艾说自己如此严厉实出无奈，我好像要让她们了解：我没有别的用意，只是为她们好，我对她们有着十分深厚的感情。

这并不是说我自己没有无数烦心之事。这些睚眦必报的女人，没有一天不设法加倍地报复我。她们的反戈一击，令人害怕。支配与服从，反复交替，犹如潮起潮落。她们总是让我去干最丢脸的事，她们对我摆出极端藐视的样子，而且根本不管我年已老迈，每天晚上为了鸡毛蒜皮的事让我起来无数次。她们不断对我命令、指挥、差遣：她们想轮番折磨我，而且她们的花样层出不穷。她们经常乐于让我疲于奔命。她们让人给我报假信：有时一个人来对我说在围墙周围出现一个年轻人，另一次则说听到可疑的声音或者要交一封信。这一切使我手忙脚乱，而她们却讪笑不已。她们看到我这样庸人自扰，高兴极了。有一次，她们用链条把我整天整夜拴在房门外。她们善于装病，装得不省人事，装作惊慌的样子，用各种借口牵着我的鼻子走。在这种情况下，我必须盲目服从，百依百顺。像我这样一个人，如果敢说出个“不”字，那是天大的奇闻。而如果我不立即坚决服从，她们就有权惩罚我。亲爱的伊毕，我宁愿不要老命，也不愿受这种侮辱。

不仅如此，我从来没有把握什么时候我仍受主人的宠信。主人有多少心爱的女人，我就有多少敌人，她们一心只想搞垮我。她们与主人亲热的时刻，我的话主人根本听不进去，这时主人对她们是有求必应的，这时我总是有错。我把对我怀有怒意的女人带到主人的床上去，你以为这些女人在床上会为我说话，你以为这时候我是最强的一方？她们的眼泪，她们的叹息呻吟，她们的拥抱接吻，甚至她们床笫之乐，都令我提心吊胆会有不测之事发生，因为她们这时处于稳操胜券的地位。她们的妩媚变得令我害怕。她们此时此刻对主人的服侍，会使我过去的一切效劳顷刻之间化为乌有，而当一个主人已经神魂颠倒、无法自持的时候，没有任何东西可以担保我平安无事的了。

多少次我晚上就寝时还深得主人的欢心，可早上起来却失宠了。那一天，我在后房附近被无端鞭打，究竟为了什么事？原来我把一个女人送到主人的怀抱里，当她看到主人欲火中烧时便痛哭流涕地告我的状，而且告得这么巧妙，她越是激起主人的情欲，这状就越加有

力。在这紧要关头，我怎能招架得住？就在我最不提防的时候，我被断送了。在缠绵欢爱、婉转呻吟的交易和协议中，我成了牺牲品。亲爱的伊毕，我一向的处境，便是这么苦不堪言！

你是多么幸福啊！你只用伺候郁斯贝克一个人。你可以轻易地得到他的欢心，保持到你生命的末日。

1711年赛法尔月最后一日于伊斯法罕内院

第10封信　米尔扎寄郁斯贝克

(寄埃泽龙)

你是唯一能够补偿由于里加远离给我造成损失的人，也只有里加能够安慰我对你的遥念。郁斯贝克，我们想念你，你是我们交游圈中的灵魂。情投意合的友谊，除非有极大的暴力干扰，否则是不会破裂的。

我们在这里议论纷纷，所争论的通常都是道德问题。昨天我们谈到一个人的幸福是在于官能的满足和快感，还是躬行美德。我常听你说，人生来是要成为有德之士的，而公正是人们与生俱存的固有品质。你的意思是什么？请指教。

我曾跟几个毛拉们[(9)]交谈，他们满口成段成段的《古兰经》，真令我无可奈何，因为我不是作为真正的信徒，而是作为人，作为公民，作为人父跟他们交谈的。再见。

1711年赛法尔月最后一日于伊斯法罕

第11封信　郁斯贝克寄米尔扎

（寄伊斯法罕）

你不运用你的理智而要试问我的看法，你不耻下问，以为我有能力指教你。亲爱的米尔扎，有件事比你对我的称誉更使我高兴，那就是你的友谊。

为了谨遵台命，我认为不应运用十分抽象的说理。有些真理仅仅让人信服还不够，还必须让人感同身受，有关道德的真理就是这样。也许这段故事会比繁琐的哲学更能打动你。

在阿拉伯有个小民族叫做特洛格洛迪特，是古代穴居人的后裔。如果照历史学家所述，这些穴居人三分像人，七分像鬼。其实他们并没有丑到如此地步：并非浑身长毛犹如黑熊，他们并不尖声呼啸，他们也有两只眼睛。不过他们极其凶狠残暴，没有任何公平与正义的原则。

他们有个国王是外族人。他想匡正他们凶狠的本性，对他们十分严厉。特洛格洛迪特人密谋造反，杀死了国王，并灭绝了整个王室。

事成之后，他们聚会选举政府。经过多次讨论，他们设立了一些官职。但是刚把官员选好，他们便感到无法忍受，于是又把这些官员杀死了。

这个民族摆脱了这一新的束缚，便只凭野蛮的天性行事。大家都同意今后再也不服从任何人，每个人只注意自己的利益而不管别人怎样。

这个一致通过的决定使所有人皆大欢喜。他们说："我干吗去替跟我毫不相关的人拼命干活呢？我只顾我自己好了，我会生活得幸福

的。别的人是不是幸福干我屁事？我设法获得一切必需品，只要我应有尽有，我才不管别的特洛格洛迪特人穷得精光哩！”

播种季节到了，每个人都说：“我只耕我的田，长得麦子够我吃就行。我才不自讨苦吃白费力气哩！”

这个小王国的土地肥瘠不一，有在冈坡上的旱地，也有溪流灌溉的低洼田地。这一年大旱，同坡上的旱地十分缺水，而有水灌溉的水田大大丰收，山区的人几乎全都饿死，因为平原的人铁石心肠，不肯分给他们粮食。

第二年霪雨连绵，地势高的田大获丰收，而地势低的田全被淹了。有一半人也闹饥荒，可是他们发现另一半人跟他们过去一样心狠。

当地一个有头面的人的妻子十分漂亮，他的邻居爱上了她，把她抢走。两人大吵大骂，大打出手。最后他们同意去请另一个人决断，那人在共和国存在时有一点威望。他们一起去找此人，要向他申诉自己的理由。这个人说：“这个女人是你的还是他的，跟我有什么关系？我有我的田要种。我才不会放下我自己的活，花时间去解决你们的争端，处理你们的纠纷哩。让我安静安静吧，别来吵得我不得安宁了。”说完，他便离开他们去自己地里干活了，那个抢走人妻的人身强力壮，发誓宁死也不交还那女人，另外那个看透了邻居如此不义，而那个仲裁者又如此无情，便绝望地回家去。在半路上他突然看到一个年轻美貌的女人从泉边汲水回来。他这时没了老婆，便看上了这个女人，尤其是当他知道这女人就是他去请求充当仲裁而对自己的不幸漠不关心的那个人的老婆时，他更觉得这女人合他的心意了，于是便把这女人抢走，带回家去了。

有一个人有一块相当肥沃的田，他精耕细作。有两个邻居合起来把他从家里赶走，占了他的田地。他们两人结成联盟，谁要是来夺那块地，他们便一同抵御，他们的确也这样维持了几个月。但是后来，其中一个不情愿跟人平分，认为这块地本可独占，便把另一个人杀

了，成为这块地的唯一主人。可是他的天下没有存在多久，另外两个特洛格洛迪特人来进攻他，他势单力薄，无法抵御，被他们杀死了。

一个特洛格洛迪特人身上几乎一丝不挂，看到有人卖羊毛，他问价钱多少。商人心中盘算："我的羊毛当然只值买两斗小麦的钱，不过我要卖得贵四倍，好买八斗。"买羊毛的人只得听他漫天要价照价付款。商人说："我很高兴，我现在可有小麦了。"买的人说："你说什么？你要小麦？我有小麦要卖，只怕价钱也许会让你吃惊，因为眼下到处都在闹饥荒，小麦很贵。不过你把钱还给我，我给你一斗小麦，要不我就不卖了，即便你会饿死也罢！"

这时一场可怕的疾病在这地方蔓延。一个医术高明的医生从邻国来到这里。他对症下药，手到病除。疫情解除后，他到他治过病的人家中索取诊金，但是谁都不肯给，他回国走了。经过长途跋涉，到家时已经劳顿不堪。不久后，他听说同样的疾病又在这个忘恩负义的地方流行，而且比以前更为严重。这一次特洛格洛迪特人不等医生去他们那里便跑去找他。他对他们说："滚吧，忘恩负义的人！你们的灵魂里有种毒素，比你们想治好的病毒更能致命，你们不配在地球上有一席之地，因为你们毫无人道，你们不知道什么是公理准则，你们遭到神谴。如果我反对诸神愤怒的判决，我就会触犯神灵了。"

1711年主马达•勒•阿赫赖月3日于埃泽龙

第12封信　郁斯贝克寄前人

（寄伊斯法罕）

亲爱的米尔扎，你已经看到特洛格洛迪特人如何由于他们的凶恶本性而灭亡，成为自己不义行为的牺牲品。那么多家庭中只有两家幸免于民族的灾难。在这个地方有两个人卓尔不群，他们爱民惜物，深明大义，崇尚道德。他们两人心地正直，又都不满他人思想堕落，所以声气相投。看到四处满目疮痍，他们只能发出悲悯的感慨。于是他们重新联合起来。他们为了共同的利益，和衷共济地劳动着。他们之间即使发生争议，也只是由于温和而亲切的友谊。他们避开不配与他们为伍的同胞，在最偏僻的角落，过着与世无争的幸福生活。由这些正直的人耕种的土地似乎会自动长出作物来。

他们热爱自己的妻子，他们的妻子也亲切地爱着他们。他们专心致志地以美德培育子女，不断向子女们指出同胞们的重重灾难，使他们正视这一极其悲惨的前车之鉴。他们尤其使子女们感受到：个人利益总是存在于公共利益之中；想把个人利益与公共利益割裂开来，等于自取灭亡；德行并不会使我们付出巨大代价，不应把美德视为一种苦役；对他人仁义就是为自己积德。

他们很快便得到作为品德高尚的父辈应得的慰藉：他们的孩子都像他们一样。在他们的关注下，年青一代成长起来，并通过幸福的联姻，生殖繁衍。人口增多了，团结却一如既往，道德不但没有因人多而削弱，相反却由于榜样更多而得到加强。

谁能在这里描绘出这些特洛格洛迪特人的幸福呢？一个如此公正的民族理应受到神祇的垂爱。自从这个民族睁开眼睛认识了神，他们

也就学会敬畏神，于是宗教便来淳化自然在习俗中留下的过于粗野的民风。

他们建立了敬神的节日。戴着鲜花的少女和青年男子用舞蹈和田园音乐来歌颂诸神。然后举行庆筵，虽是粗茶淡饭，却洋溢着欢乐气氛。正是在这样的集会上，萌发了纯朴的天性；正是在这些场合，少男少女学习以心相许，接受爱情；正是在这些场合，少女害羞地绯红着脸，倾吐爱情的心曲，可巧又被人听见，不过很快便得到父亲们的认可；正是在这些场合，温柔的母亲们很高兴地从远处预见到那些未来的夫妇如何恩爱，忠贞不渝。

人们到庙宇去向神祇祈福。他们祈求的不是自己发财致富，也不是优裕阔绰。这样的求愿是幸福的特洛格洛迪特人不屑为的。他们只知道祈求他们的同胞一道富裕。他们来到神坛下只是为了祈求父母健康，兄弟友爱，妻子温情，子女孝顺。女孩子们来到祭坛前，献上她们温柔的祭品：她们的心，而且只是祈求诸神保佑某个特洛格洛迪特男子幸福。

傍晚，当羊群离开草地，倦牛拖回铧犁，人们聚在一起，在俭朴的晚餐中，他们歌唱，唱到特洛格洛迪特先民的不义行为和不幸遭遇，唱到与一个新民族一道再生的美德和这个民族的至福。他们歌颂诸神的博大胸怀，有求必应，而不知敬畏神祇的人，必然触犯神灵；然后他们描绘田园生活的乐趣和不做亏心事的幸福。很快他们便沉沉入睡，从未因任何操心和忧伤而打断睡眠。

大自然不但向他们提供必需的一切，也满足他们的欲望。在这个幸福的地方，他们不知贪婪为何物。他们互相馈赠，赠者总认为自己占了便宜。特洛格洛迪特民族把自己看作一个家庭，牛羊总是混养在一起。他们通常认为唯一不值得费心烦神之事，就是把各人的牛羊分开。

1711年主马达•勒•阿赫赖月6日于埃泽龙

第13封信　郁斯贝克寄前人

特洛格洛迪特人的全部美德跟你说也说不完的。譬如一天，某个人说："我父亲明天要去耕地，我比他早两小时起来。当他到地里时，地全都耕好了。"另一个人想道："我的妹妹好像看上了我们亲戚家的一个小伙子，我得跟我父亲说，让他定下这门婚事。"

有人来告诉另一个人说，一伙小偷偷走了他的牛羊群。他说："我真气死了，因为有一头纯白色的小母牛，我本要用来祭神的。"

我们听到有一个人对另一个人说："我父亲很疼爱我弟弟，我也十分喜欢他，我得到庙里去谢神，因为我弟弟身体恢复健康了。"

或者说："有一块地跟我父亲的地相连，在那块地里干活的人，每天都得顶着烈日，我得去那里栽些树，好让这些可怜的人有时能够在树荫下休息休息。"

有一天，几个特洛格洛迪特人聚在一起。一个老头谈到一个年轻人，他怀疑这个年轻人干了一桩坏事并责备他。另一些年轻的特洛格洛迪特人说："我们认为他不会犯这样的罪行，可是如果他真有那回事，就让他在全家人中最后一个死掉！"

有人来对一个特洛格洛迪特人说：一群外邦人抢了他的家，把什么都拿走了。这个人回答道："如果他们合乎正义，我愿诸神保佑他们能比我更久享用这些东西。"

特洛格洛迪特人这么欣欣向荣，不能不令人眼红。相邻的部族集合起来，找一个无聊的借口，决定要去抢他们的牲口。特洛格洛迪特人一听到这个消息，就派了代表到他们那里对他们说了一番这样的话：

"特洛格洛迪特人有什么对你们不起？难道他们抢了你们的妇女，偷了你们的牲畜，毁了你们的田地？没有！我们是公正的，并且我们敬畏神祇。那么你们究竟要我们的什么东西？你们要羊毛做衣裳吗？

你们要牛羊奶喂羊羔牛犊吗？或者是要我们树上的果子？放下你们的武器，来我们这里吧，我们把这一切都给你们。可是我们以最神圣的东西起誓，如果你们作为敌人进入我们的国土，那么我们定把你们看做不义的民族，我们要用对待凶残的野兽的手段对待你们。”

对方以鄙夷的态度不把这些话当做一回事。这些野蛮的部族手拿武器进入了特洛格洛迪特人的家园，他们以为这地方的防卫是不堪一击的。

但是特洛格洛迪特人已经做好自卫的准备。他们把妇女儿童围在当中。他们惊奇敌人的不仁寡义，而不是害怕敌人数目众多。他们心中燃烧起一种新的热情：有的人要为保卫父亲而死，有的人要为妻子儿女去牺牲，有的人为兄弟、有的人为朋友，甘愿献出生命。总之，所有的人都愿意为特洛格洛迪特民族而战。一个人倒下，另一个人立刻守在他的位置上，此时他除了共同的事业外，还要为那个死者复仇。

这便是不义与道德之战。那些卑劣的民族所求无非掠获，不以逃亡为耻，他们面对特洛格洛迪特人的英勇，尚未接触，就大败而遁了。

1711年主马达•勒•阿赫赖月9日于埃泽龙

第14封信　郁斯贝克寄前人

由于人丁日增，特洛格洛迪特人认为选举国王的时机已经成熟。他们一致同意应把王位给予最公正的人，于是他们都想到一个德高望重的可敬的老者。这个人不愿参加这个大会，躲在家中，心中满怀忧愁。

人们派代表告诉他他已被选为国王。他说："我不要给特洛格洛迪特人造成这种损害，他们不要以为他们之中就没有人比我公正的了。你们把王冠给我，如果你们一定要这样，我也只好接受。但是请相信，我必然悲痛而死，因为我来到世上时，特洛格洛迪特人还是自由的，如今却要受人奴役了。"说着，他泪如雨下。他说："不幸的生命啊！为什么我活这么大年纪呢？"然后他厉声说道特洛格洛迪特人，我明白是怎么回事了。你们开始感到道德是个沉重的负担了。在目前情况下，你们没有首领，所以你们只得勉强凭道德行事，否则你们就不能存在下去，就会重蹈你们祖先的覆辙。但是你们可能觉得道德束缚太厉害了，你们宁愿听命于一个君主，服从他的那些法律，因为那些法律还不如你们现在的风俗严格。你们知道那时你们便可以实现你们的野心：发财致富，驰禁纵欲，消闲自在，而只要不犯大罪，你们就无须道德的约束了。"他停了一会，哭得更加伤心，"唉，你们想要我干什么？我究竟要命令一个特洛格洛迪特人去干什么事？如果你们要我命令他干一桩道德高尚的事，那么即使没有我，他们只要根据天性，也会自己去干的。啊，特洛格洛迪特人，我是将死的人了，我的血在血管中已经冰凉，不久就要去见你们的列祖列宗了。为什么你们要我令他们伤心，让我不得不对他们说，我给你们留下的不是道德，而是另一种枷锁呢？"

1711年主马达•勒•阿赫赖月10日于埃泽龙

第15封信　阉奴总管寄黑人阉奴雅龙

(寄埃泽龙)

我祈祷上天保佑你无灾无难返回故土。

虽然我几乎从没有体验过所谓的“友谊”，虽然我完全闭塞，茕茕孑立，但你却曾使我感觉到我还有一颗心，而且虽然我对所有受我管辖的奴隶冷酷无情，我却以喜悦的心情看着你从小长大。

主人把目光投注到你身上的时候终于到了。当刀将你天生之物分割开时，你的天性还远未萌生。我且不说，当时我究竟是为你惋惜，还是看到你被提到我的地位而感到高兴。我平息你的哭喊，我认为你是取得了第二次生命，你摆脱了永远要唯命是从的奴隶身份，而达到了可以发号施令的奴隶地位。我一心一意教育你，由于教育总难免严厉，你很长时间不知道我是多么爱你。我的确十分爱你，而且我可以对你说，我爱你就像一个父亲爱他的儿子，如果父子之称能适用于你我的命运的话。

你将周游基督徒居住的国度，这些基督徒是从来没有信仰的。你在那些地方不可能不受到许多玷污。你生活于千百万敌人之中，先知会怎么看待你？我希望我的主人在回国时到麦加朝圣，让你们都在天使的圣土涤净自己。再见。

1711年主马达•勒•阿赫赖月10日于伊斯法罕

第16封信　郁斯贝克寄三墓[10]看守者毛拉穆哈迈德•阿里

(寄科姆)

为什么你生活在坟墓之中，睿智的毛拉？按你的身份，你完全应以星辰为居住之所。也许你要藏形匿影，以免太阳昏暗无光。你像太阳一样纯洁无瑕，但你也像太阳一样以云彩自蔽。

你学识深邃，超过海洋；你思想敏锐，赛过阿里的双锋宝剑朱法加。你知道九个品级的诸神间发生之事，你从我们至睿者的先知胸前辨读《可兰经》，当你遇到晦涩难懂的段落，一名天使便奉先知之命，张开翼翅，飞速从真主的宝座下来，为你阐释该段的奥义。

我可以通过你的帮助跟赛拉番们[11]保持密切的交往。因为无论如何，第十三代伊玛目[12]，难道你不是处于天地交界的中心，地狱与天堂的交接点？

我处在一个渎神的民族之中，请允许我跟你一道涤净灵魂的罪恶；请同意我把脸转向你居住的圣地，请把我跟恶人区别开来，就像朝阳升起时分清白线与黑线一样；请你帮助我，给我指点，关心我的灵魂，用先知的思想陶冶我的灵魂，用天堂的知识充实我的灵魂，并请允许我把我的灵魂的创伤呈奉在你的脚下。

请把你的神圣的手谕寄到埃泽龙，我在此地要逗留几个月。

1711年主马达•勒•阿赫赖月11日于埃泽龙

第17封信　郁斯贝克寄前人

至睿的毛拉，我平息不下我的急不可耐的心情，我等不及你意高旨远的复信。我有些疑惑应当得到明确的解答。我感到自己的理智误入迷途，请你给我指引正确的道路吧！知识的源泉啊，请你启迪我吧！用你那神妙之笔消除掉我将向你提出来的疑难，让我自己都可怜自己，对我将向你提出的问题感到羞愧吧！

为什么我们的立法者不让我们吃猪肉和一切所谓污秽的肉类呢？为什么他禁止我们触及一个尸体并为了纯洁我们的灵魂，命令我们不断地沐浴呢？在我看来，事物本身没有洁净和不洁之分。我无法设想有任何固有的品质必然导致事物洁净或者不洁。污泥显得脏，只是因为眼睛看上去不舒服或者有损我们的某个感官。至于污泥本身，它并不比黄金和钻石更脏。接触尸体，自己便受玷污的看法，无非由于我们对尸体所自然产生的某种厌恶感。既然不洗澡的人的身体并不妨碍我们的嗅觉和视觉，我们怎能设想他们的身体会是不洁的呢？

至睿的毛拉，那么是不是只有官能感觉才能判断事物是洁净还是不洁的呢？但是由于同样的物体给人的感觉可能并不相同，使某些人感到愉快的东西，可能使另一些人恶心，所以官能的证据在这里并不能作为定规，除非我们可以说，关于这一点，每个人可以随意作出决定，把与自己有关的东西，作出洁净的和不洁的区分。

但是，这种说法，神圣的毛拉，岂不是推翻了我们至睿的先知所确立的区别，推翻了由天被亲手写出的法律的全部基本要点吗？

1711年主马达•勒•阿赫赖月20日于埃泽龙

第18封信　先知的仆人穆哈迈德•阿里寄郁斯贝克

(寄埃泽龙)

您总是向我们提出别人向我们神圣的先知已提出千万次的问题。为什么您不读读经师们的《圣训集》[(13)]？为什么您不到这个一切智慧的纯洁源泉去？如果您这样做了，那您会发现，您的种种疑惑都已经解决了。

不幸的人们，你们总是为尘世事物所困惑，从而不曾以确定不移的目光去注视天国的事物；你们崇敬毛拉的身份，却不敢做毛拉，又不敢去追随他们！

渎神的人们啊，你们从不深入了解真主的奥秘！你们的智慧犹如地狱的一片黑暗。你们思想中各种推理如同炽热的舍尔邦月[(14)]夏日当午时你们的脚所扬起的尘土。

因此你们的思想的最高境界还不及一个最小的阿訇[(15)]的起码水平。你们无聊的哲学就是宣告风暴和黑暗来临的闪电，你们在暴风雨中随风飘荡。

很容易便可以回答您的难题，为此只要向您叙述我们的神圣的先知有一天所发生的事。当时他受基督教徒的诱惑，为犹太教徒所折磨，也把这两种人混淆在一起。

犹太教徒阿布迪阿斯•伊伯沙龙[(16)]问他为什么真主禁止吃猪肉。穆罕默德回答说："这不是没有道理的。猪是不洁的牲畜，待我来向你说明这一点。"他用泥捏成人形，把泥扔到地上，喝道："起来！"立刻一个人站了起来说："我乃挪亚的儿子雅弗。"神圣的先知对他说："当你死的时候，头发就这么白吗？"雅弗回答说："不。但是，当你把我

喊醒时，我以为审判的日子来到了，我非常害怕，结果顿时头发白了。”

真主的使者[17]对他说：“那么，跟我谈谈整个挪亚方舟的故事吧。”雅弗遵命，准确地详述了头几个月所发生的一切事情。接着他这样说：

“我们把所有动物的粪便堆在方舟的一侧，方舟倾斜得很厉害，我们吓死了。尤其是我们的妻子们。她们呼天抢地地哭着。我们的父亲挪亚请教真主，真主叫他把象抓来，让象面向方舟倾斜的一侧，这个大动物屙了那么多屎，结果从大便中生了一头猪。”

郁斯贝克，您相信不相信我们从那时起便不吃猪肉并把猪视为不洁的动物？

但是，由于这头猪每天拱这些粪便，方舟臭气熏天，猪自己也禁不住打起喷嚏来，并从它的鼻子里喷出来一只老鼠。老鼠碰到什么便啃什么。挪亚完全无法忍受，认为又该去请教真主。真主命令人在狮子额上重打一记，狮子一个喷嚏，从鼻子里喷出一只猫，您是不是认为这些动物也是不洁的？你有何高见？

因此如果您没有看出某些事物不洁的原因，那是因为您对其他许多事物一概无知，因为您不了解在真主、天使和人之间发生的事。您不知道永恒的历史。您没有读过在天上写的书。真主向您显示的东西，只不过是神的书库中的一小部分，而像我们这样的人，尽管更接近这些天书，也还是处于愚昧和无知之中。

再见，但愿穆罕默德在您的心中。

1711年舍尔邦月最后一日于科姆

第19封信　郁斯贝克寄友人吕斯当

（寄伊斯法罕）

我们在托卡只逗留了八天，步行三十五天后，到达士麦那[(18)]。

从托卡到士麦那，没有一座城市值得一提。我惊讶地看到奥斯曼帝国的虚弱。这个疾病缠身的躯体不是用温和适度的摄生之道来维持，而是靠不断削弱和损坏躯体的烈性药物强撑着。

帕夏[(19)]们的官职全靠金钱贿买，到各省时已经倾家荡产，于是像对待被征服的国家那样对治下州县大肆掠夺。禁卫军专横跋扈，胡作非为。要塞只剩下断垣残圮，城市十室九空，乡村田园荒芜，农耕商业完全停顿。

政府统治严酷，但罪犯却普遍可以逍遥法外。耕地的基督徒，收税的犹太人，都惨遭各种横征暴敛。

土地的所有权没有保障，因此，经营土地的热情大为降低。不管是契约证书还是产权，都因当权者恣肆妄为而成为一纸空文。

这些野蛮人完全荒废了他们的技艺，连军事技术也丢到一旁。欧洲各国不断精益求精，而他们仍然停留于往昔的愚昧无知之中。他们只是在新发明千万次被用来对付他们之后才想到要加以采用。

他们对航海毫无经验，根本不会驾驶船只。据说为数寥寥从巉岩间出来的基督徒[(20)]，就使所有的奥斯曼人心惊胆战，使他们的帝国疲于奔命。

他们没有能力经商，只好勉强地容忍勤劳敢干的欧洲人来经营。他们让外国人从他们身上发财，还以为是给外国人莫大的恩惠。

我穿越了这整个辽阔的国家，只有士麦那堪称富庶强盛的城市。然而，这是欧洲人使这个城市变得富强的。至于这城市跟它所有城市

相似之处，则是由于土耳其人之故。

亲爱的吕斯当，这便是这个帝国给人的确切概念，再过两个世纪，这个帝国将成为某个征服者庆祝凯旋的舞台。

1711年赖买丹月[21]2日于士麦那

第20封信　郁斯贝克寄妻子扎茜

（寄伊斯法罕后房）

扎茜，你侮辱了我，我感到心里怒火中烧。假如在我远行期间，你还不改变你的行为，使我强烈的妒火熄灭，令我不再痛苦不堪的话，我会怒气发作的，你得小心会有什么后果。

我听说有人看到你跟白人阉奴纳迪尔单独待在一起，这个阉奴会因不忠不义丢掉脑袋的。既然有许多黑人阉奴供你使唤，而且规定，不允许你在卧室接见白人阉奴，你怎么居然连这点都忘记了？你用不着对我说阉奴不是人，说你谨守妇道，不会由于阉奴半男不女而产生什么邪念，这种话对你对我都无济于事。对你无济于事，因为你做了一件后房家法所禁止的事；对我无济于事，因为你让别人看到，使我丢了脸。让人看到，这意味着什么？这也许意味着某个奸诈之徒犯下罪行玷污了你，更严重的是他心有余而力不足，既遗憾又绝望，使你更受玷污。

你也许会对我说，你对我始终忠诚。但你能够不忠诚吗？你怎能骗过那些对你现在的生活已经非常惊奇的黑人阉奴的警惕？你怎能砸烂幽禁着你的重门巨锁？你的贞洁是迫不得已的，可你还自吹自擂；而且你自夸不已的这种忠贞，由于你肮脏的欲念，已经千万次丧失了它的美德和价值了。

但愿你还没有做出我有理由怀疑的事情，但愿这个奸人没有把他亵渎神明的手放到你的身上，但愿你曾拒绝把他主人心爱的胴体展现在他的眼前，但愿你穿着的衣服，在你和他之间隔着一道薄薄的遮拦，但愿他忽然出于神圣的敬意，在你面前垂下了他的眼帘，但愿他不是色胆包天，想到会自找惩罚便望而却步。即使这一切都确实如

此，你还是做了一件违背义务之事。如果你这样不守妇道，又一无所获，没有满足你放荡的禀性，那么你为了满足放荡的禀性又会干出什么事来呢？这个神圣的后房，在你看来是个无情的监牢，而对于你的同伴来说则是个有利于防止恶行损害的处所，是个神圣的庙宇：在这里女性不复软弱无力，尽管有天生的各种不利条件，却是不可战胜的。如果你能从这个地方出去，你又会干些什么呢？你用来保证你自己的，只有对我的爱和你的义务，可是你已如此严重地损害了对我的爱，已经如此可耻地背叛了你的义务，那么如果让你无拘无束，你会干出什么事来呢？在你所生活的国家，风俗是多么圣洁，这些风俗使你免遭最下贱的奴隶的损害！你应当感激我让你承受的约束，因为只有靠这办法，你才配活下去。

你无法忍受阉奴总管，因为他总是注视着你的行为，并向你提出他的明智的建议。你说，他是如此丑陋，所以你看到他便难受，似乎在这种岗位要放上最漂亮的人似的。其实使你心里不舒服的是没有让那个使你脸面丢尽的白人阉奴担任总管职务。但是你的第一个女奴对你做了什么事呢？她对你说跟年轻的泽利德那么狎昵是有伤风化的。这就是你恨她的原因。

扎茜，我本应是个严厉的审判者，但我现在只是作为一个丈夫，力图认为你是清白无辜的。我对我的新妇罗珊娜的爱，并没有占尽我对你的柔情。你的美丽不亚于她，我把我的爱情分给你们两人，而罗珊娜貌美，德行也好，这是她的优点。

1711年助勒•盖儿德(22)月12日于士麦那

第21封信　郁斯贝克寄白人阉奴总管

当你打开这封信时，你应当颤抖，或者不如说，当你听任纳迪尔的叛主行为时，你就应当颤抖了。你尽管年已老迈，情欲冷却，奄奄一息，可如果你抬眼看我那些惹不起的心上人，仍然有罪；而且从来不准你把亵渎神明的脚，踏进谁都不许看到的可怕的后房。可是你居然容忍你手下的人干出你都不敢干的事，难道你没有看到严厉的惩罚，随时都会落到这些人和你自己头上？

而且，你们是什么东西，你们只不过是我可以随意捏碎的工具，你们只有唯命是从，才得以生存；你们在这世上，只是根据我的法律而活着，我叫你们死，你们就得去死！你们现在活着，仅仅是因为我的幸福，我的爱情，甚至我的妒忌需要你们奴颜婢膝的服务。总之，你们除了服从，不可能有别的命运；除了我的意志，不可能有别的灵魂，除了让我快乐，不可能有别的希望。

我知道我的女人中，有些人不耐于按严肃的家法恪守妇道。她们腻烦黑人阉奴时刻在她们左右，她们厌于看到这些丑八怪，而这些人的职责，就是使她们不背叛丈夫。这一切我全都一清二楚。可是你，是你助长了这种混乱的局面，你将受到惩罚，以使所有辜负我信任的人发抖。

我对真主的所有先知和其中最伟大的阿里起誓，如果你不履行你的义务，我就要像踩死脚下的小虫那样，对待你的性命。

1711年助勒•盖儿德月12日于士麦那

第22封信　雅龙寄阉奴总管

（寄伊斯法罕内院）

郁斯贝克离王府越远，他越是回头想念他那些神圣不可侵犯的女人们。他叹息，他流泪，他痛苦愈烈，猜疑愈重。他想增加看守的人。他将把我和随同他的所有黑人派回去。他不再为他自己担心，他害怕比他自己宝贵千百倍的人会出什么事。

因此我将生活在你的指挥之下，替你分操一份心。伟大的真主啊，仅仅为了一个人的幸福，有多少的事要做啊！

造化之手曾把妇女置于从属地位，又把她们从中解脱出来。男女两性之间产生了混乱，因为双方的权利本是相互的。我们这些人参与执行一种产生新和谐的计划，因为我们将使女人对我们产生憎恨，而使女人和男人间产生爱情。我将摆出严厉的面孔，射出阴沉的目光。我的嘴唇将不会流露出笑意。我将外表平静而内心不安。我无须等到出现老年的皱纹，就将显出老人的忧郁。

我本来很乐意随同我的主人到西方去，但是他的利益就是我的愿望。他要我看守他的女人们，我就忠心耿耿地看守着她们。我知道应该如何对待女人，如果不让她们空虚无聊，她们就会变得十分高傲，可要侮辱女人，并不比毁灭她们容易。

我匍匐在你的注视下。

1711年助勒•盖儿德月12日于士麦那

第23封信　郁斯贝克寄友人伊本

（寄士麦那）

经过四十天的航行，我们到达了里窝那[(23)]。这是座新城市，它证明了托斯卡纳大公们的天才。他们把一个沼泽地的村庄变成了意大利最繁荣的都市。

此地妇女享有极大的自由，她们可以隔着一种称为软百叶的窗户看男人，她们天天可以由几个老妇人陪着上街，她们只戴一层面纱[(24)]。她们的姐夫妹夫、大伯小叔、叔父伯父、舅父姨父、侄儿外甥都可以去看她们，而她们的丈夫几乎从不生气。

伊斯兰教徒第一次看见一座基督教徒城市，真感到目不暇接。我不谈人人首先一眼看到的事情，诸如不同的建筑物，不同的衣着以及不同的主要风俗习惯。甚至最微不足道的东西，也有一些独特之处，我能感觉得出，却无法用语言表达出来。

我们明天动身去马赛，在马赛我们不会待很久，里加和我打算立即前往欧洲帝国[(25)]的首都巴黎，旅游者总是寻找大城市，大城市像是所有外国人共同的祖国。

再见，请相信我永远爱着你。

1712年赛法尔月12日于里窝那

第24封信　里加寄伊本

（寄士麦那）

我们来到巴黎已经一个月了，可我们一直忙碌不停。我们费尽周折，找到要找的人，备齐样样都缺的必需品才安顿下来。

巴黎跟伊斯法罕一样大。房屋高得人们会以为居住的人是星相家。你完全可以想象，一座高耸入云的城市，房屋六七座叠在一起，人口必定极端稠密，而如果所有的人都出门上街，必然拥挤不堪。

你也许不会相信：我到这里一个月来，还没有见到一个安步当车的。世上没有人比法国人更善于利用身体这部机器的了。他们不但奔跑，简直是飞。我们亚洲慢吞吞的车子，步履安详的骆驼，会使法国人急得昏倒。可我，我生来不适应这样的生活方式，我常常慢行，不改常态。我有时像个基督教徒一样暴跳如雷，因为被人从脚到头溅了一身泥；这也罢了，我不能原谅的是我老是不断挨撞。一个人从我后面走来，越过我时把我撞得踉跄向后转，另一个人从另一边又过来，把我撞回原位。我走了不到百步，就浑身散了骨头，比走了十法里[(26)]路还要累。

别以为我现在就能跟你深入地谈欧洲的风俗习惯，我自己也只不过有一点浮光掠影的概念。逗留的时间还很短，时时都处于惊讶之中。

法国国王是欧洲最强大的君主。他不像他的邻居西班牙国王那样拥有金矿，但他比西班牙国王还富有，因为他会利用他的臣民的虚荣心来取得财富，这个财源比金矿更取之不尽，用之不竭。他进行或者支持一些大规模的战争，除了卖官鬻爵，没有别的资金。可由于人们

出奇的虚荣，结果他的军队有饷可发，要塞军需充足，舰队装备精良。

而且，这个国王还是个大魔法师。他甚至左右着臣民的精神。如果国库只有一百万埃居，而他需要二百万埃居，他只要说服臣民一个埃居等于两个埃居，臣民们就相信的确如此[(27)]。如果他一场战争打得难解难分，而他又没钱，他只要告诉臣民一张纸片就是钱，他的臣民就立即深信不疑。他甚至可以让臣民们相信，他只要用手摸他们就可以百病皆除。他对于人们的思想有着多大的力量和权威啊！

我前面所说的这个君主的事，不应使你惊讶。还有一个魔法师比他更有力量，他支配国王就像国王支配臣民的精神一样。这个魔法师称为教皇。这个教皇有时令国王相信三等于一，人们吃的面包不是面包，人们喝的酒不是酒，诸如此类的事情不胜枚举。

另外，教皇为了使国王始终听话，毫不放弃信仰的习惯，他不时向他提出一些信条来训练他。前两年教皇给他寄去一份称为《根本法》的文书[(28)]，想迫使这位君主及其臣民相信文书中所写的一切，否则处以重罚。在君主方面，他取得了成功：这个君主立即顺从，且以身作则，表率臣民。但是臣民中有些人起而反抗，声称他们根本不愿相信该文书所述的一切。这场抗拒的推动者是妇女们，从而分裂了整个宫廷，分裂了整个王国和一切家庭。这个根本法禁止妇女们阅读一本基督徒说是从天上带来的书，确切地说就是他们的《古兰经》。妇女们因她们女性受到侮辱而大为气愤，鼓动一切力量来反对《根本法》，并把男人争取到她们一边，而男人此时也不愿享受特权了。不过我们应当承认这个穆夫提[(29)]的道理并不错，而且以伟大的阿里起誓，他想必学过我们神圣法律的各项原则。因为既然妇女是比男人低劣的人，我们的先知们说妇女根本进不了天堂，那么她们何必多此一举，去读这本专门指点升天的书呢？

我听人说的有关这个国王简直是奇迹的事，我相信你一定难以置信。

据说这位君主由于邻国均联合起来反对他，便与邻国交战，而在国内又受到无数看不见的敌人[30]的包围。人们还说他寻我这些看不见的敌人达三十年之久。尽管那些得到他信任的德尔维希[31]不懈努力，悉心搜索，却连一个敌人也没找到。这些敌人跟他生活在一起，他们就在他的首都里，在他的军队中，在他的法庭内部；然而据说他由于无法破获他们，忧愤而死。

据说这些敌人从整体来说是存在的，而就具体而言，却又不存在。因为这是一个团体，但没有固定的成员。无疑上天是想惩罚这个君主，因为他对降伏的敌人不够宽和，所以上天才使他有看不见的敌人，而且这些敌人的才能和命运都比他强。

我将继续给你写信，告诉你一些跟波斯人的性格或天才相距甚远的事。负载我们两个民族的，的确是同一个地球，但是我所在国的人民跟你所在国的人民却大不相同。

1712年赖比儿•尼勒•安外啓月4日于巴黎

第25封信　郁斯贝克寄伊本

（寄士麦那）

我收到你侄子雷迪的一封信，他告诉我他要离开士麦那去看看意大利，他此行的唯一目的就是学习，以使自己有所长进，无愧为你的侄子。我庆贺你有这样的侄子，日后定是你老年的慰藉。

里加给你写了封长信。他对我说他跟你谈了这个国家许多事。他思维敏捷，所以能迅速地理解一切，而我思想迟钝，还无法跟你说些什么。

我们常常十分亲切地谈到你。承蒙你在士麦那对我们的盛情款待和给我们友好的帮忙，这些说也说不完。

慷慨的伊本，但愿你到处都能找到跟我们一样知恩必报和忠贞不贰的朋友！但愿我不久便能再见到你，跟你一道重温两个朋友之间如此愉快度过的幸福日子。

再见。

1712年赖比儿•尼勒•阿赫鲁月4日于巴黎

第26封信　郁斯贝克寄罗珊娜

（寄伊斯法罕）

罗珊娜，你是多么幸福，能住在波斯这么温馨的家乡，而不是置身于腐化堕落的国度，与不知廉耻和道德为何物的人为伍。你是多么幸福，你生活在我的后房，犹如居住于无邪之境。任何人都无法侵犯你。你想失足也不可能，这是你的幸福。从来没有人曾以色情的目光玷污你。即使你的公公，在无拘无束的筵席上，也从未看过你美丽的嘴唇，因为你从来都用一条神圣的布带遮住你的小口。幸福的罗珊娜，当你到乡下去时，总有阉奴走在你面前，把那些见你过来而不回避的大胆狂徒打死。我自己，尽管真主降福于我，把你赐给了我，可你始终顽强捍卫着你的珍宝，而我费尽千辛万苦才成为这个无价之宝的占有者。在我们新婚的日子里，我见不到你，心里何等惆怅；而当我见到你，我又多么心急如焚！但你并不让我的焦急心情如愿以偿。相反，你由于你的贞操受到威胁，处处提防，一再拒绝，从而更令我急不可耐。你不断躲避男人，可你把我跟其他男人混为一谈。你记得那一天吗？你躲在奴婢群中，她们也欺弄我，不让我找到你。又有一天，你看到你的眼泪无济于事，便借你母亲的权威想制止我狂热的爱情。你还记得吗？当你各种办法均不奏效时，便急而生勇，举起匕首，威胁热爱你的丈夫：如果再要你献出你认为比你的丈夫更珍贵的东西，你就要把他杀死。这场爱情与贞操的斗争持续了两个月。你对你的贞操考虑得过分了。甚至到你已被征服后，你还不屈服。你直至陷于绝境仍然捍卫着根本无望保持的处女之珍。你把我视为侮辱你的敌人而不是爱你的丈夫。你一连三个多月见到我都满面羞红。你那无地自容的神情仿佛是责备我占了你的便宜。我甚至不能从容不迫地占

有你，你不让我看到你的一切美妙迷人之处，结果我只陶醉于床笫之乐，而得不到你些微恩爱的表示。

如果你在这里长大，那你就不至于那么局促不安。这里的妇女毫无拘谨之态，她们当着男人之面抛头露面，仿佛她们就是要弄得男人魂不守舍；她们眼波流盼，寻找男子，她们在寺院里，在散步场所，在她们家里和男人见面。她们没有让阉奴服侍的习俗。她们没有你们那样高尚的纯真和可爱的娇羞，而是不加掩饰的厚颜无耻。这是我们根本无法习惯的。

是的，罗珊娜，如果你在这里，看到此间妇女堕落到如此下贱的地步，你会仿佛身受侮辱，你会逃离这万恶的地方，你会为你眼下深居简出的生活而感到如释重负，因为在这安身之处，一切都纯洁无瑕，没有任何危险会使你胆战心惊，总之，你可以爱我而不用担心有一天会失去你对我应有的爱情。

你涂施最艳丽的脂粉，使容颜更加光彩照人；你用最珍贵的香露洒遍全身；你穿上最美丽的衣服装扮自己；你轻歌曼舞压倒后房佳丽；你以优雅的风度跟她们比姿色，比柔情，比活泼可爱，这时，我无法想象除了要讨我欢心外，还有别的目的。而当我看到你粉颊绯红，楚楚可怜；或者目挑心召，邀我青睐；或者甜言蜜语，动我心扉时，罗珊娜，我根本无法怀疑你对我的爱情。

但是，对于欧洲女人我又有什么样的看法呢？她们涂脂抹粉的方式，穿戴的衣装饰物，精心的打扮，不断讨取占有她的人欢心的愿望，所有这一切都是她们道德的污点和对她们丈夫的污辱。

罗珊娜，这并不是说我认为她们的行为已经达到伤风败俗的程度，已经放荡得令人可怕，完全违反夫妇之道，令人不寒而栗。很少女人会完全堕落到这一地步。她们由于出身和家世，心中都铭记着某种贞操观念，虽然这种观念因她们所受的教育而削弱，但并没有完全被摧毁。在外表上她们完全有可能放松了有关贞操的非有不可的义务，可一到最后关头，本性便会起来抵制。

所以，我们把你们如此严密地禁闭着，派那么多阉奴看着你们，我们极力约束你们的欲望，不让这些欲望过分发展，这并不是因为我们害怕你们会做出最不忠实的行为，而是我们知道，再纯洁无邪也不过分，而稍有污点就会破坏了纯洁。

罗珊娜，我同情你。你的贞洁已久经考验，你的丈夫应当永不离开你，而且可以满足你仅靠德行压制着的欲望，这样才不至于辜负你。

1712年赖哲卜月[(32)]7日于巴黎

第27封信　郁斯贝克寄内西尔

（寄伊斯法罕）

我们现在在巴黎，这是个足以与太阳城[(33)]匹敌的华丽的城市。

从士麦那启程时，我托友人伊本给你寄去一个盒子，其中有几件送给你的礼物。你的这一封信也由伊本转上。虽然我与他相距五六百法里，我会给他写信，而且我接到他的信也很方便，就跟他在伊斯法罕，我在科姆那样。我把我的信先寄到马赛，那里不断有船开往士麦那，寄往波斯的信由每天去伊斯法罕的亚美尼亚骆驼队带去。

里加身体非常健康。他年轻体壮，天性快乐，使他能够战胜各种考验。

我的健康状况不太好，身体虚弱，精神委顿，忧思积郁，日甚一日，令我思念故国，更觉得身处异国他乡，举目无亲。

但是，亲爱的内西尔，我恳求你不要让我的女人们知道我的现状。因为如果她们爱我，我不愿她们为我流泪；如果她们不爱我，我不愿意她们得此消息，更加大胆妄为。

如果我的阉奴们以为我危在旦夕，从而跟女人们可耻地沆瀣一气而有望不受到惩处，那么他们很快就会接受女人们的甜言蜜语，这些女人会使铁石心肠的人动心，会使没有生命的东西蠢蠢欲动的。

再见，内西尔，我很高兴能够向你表示我的信任。

1712年舍尔邦月5日于巴黎

第28封信　里加寄×××

我昨天看到一件事很奇怪，虽然这种事在巴黎每天都发生。

傍晚，所有的人都聚在一起演一种叫做“喜剧”的戏，大的活动在一个叫“戏台”的高台上表演的。两边，在称为“包厢”的隔间里，男男女女在一起演哑剧[(34)]，大致跟我们波斯常见的哑剧相同。

这里，一个情场失意的女子满怀悲伤，郁郁相思；另一个女子相当激动，眼睛瞪着她的恋人，恨不得一口把他吞下，男的也一样瞪着她。各种感情都用面部表情来表达，虽然无声，却更为生动。在包厢里，女演员只露出半身，为了端庄起见，通常都用袖筒盖住双臂。台下有许多人站着，对戏台上的人评头品足，而台上的人也嘲笑着台下的人。

但是最辛苦的却是这么几个年轻人，他们经得起劳累，所以特地雇来干这种活。他们不得不到处跑；他们从只有他们知道的角落钻来钻去，以惊人的敏捷，从这一楼奔上另一楼；他们出现在楼上，在楼下，在每个包厢；简直可以说如泅水一般沉没在人群中，忽而不见，忽而重现。他们往往离开这一剧场，赶到另一剧场去表演。甚至还有的人，拄着拐杖，以难以想象的敏捷，像其他人一样走来走去。最后我们来到另一些客厅[(35)]，那里演出一种特殊的喜剧：开始时互相鞠躬行屈膝礼，然后是互相拥抱，据说即使只是泛泛之交，也允许互相紧紧拥抱得透不过气来。似乎在这场合，令人产生温柔的感情。确实，据说统治这个地方的公主们并不粗暴，一天中除了在两三个小时内脾气相当难惹外，其余时间可以说都是平易近人的，因为据说舞台上演戏的一时狂醉，是可以容易地消除的。

有关喜剧院的一切几乎同样也在另一地方发生，这地方叫做歌剧院。不同之处就在于人们在喜剧院里说话而在歌剧院里唱歌。有一天

我的一个朋友把我带到一个主要女演员的化妆室。我们谈得很投机，以至于第二天我收到她这样一封信：

先生：

我是世上最不幸的女子。我曾经一直是歌剧院品行最好的女演员。七八个月前，在你昨天见到我的化妆室，我正在上妆扮成迪安娜[(36)]女祭司。一个年轻神父又来找我。他不顾我穿着白衣，戴着面纱和扎着束带，竟玷污了我的清白之身。后来我对他极力诉说我为他作出的重大牺牲，但也枉然。他笑了起来并且硬说他认为我完全亵渎了神明。可我现在肚子已经这么大了，我不敢再登台表演，因为，我非常顾忌我的面子问题。

而且我始终认为使一个出身清白的良家女子失去体面，比夺走她的贞操更不容易。以我这样的正派作风，您完全可以想象，这个年轻神父若不是应允跟我结婚，他是绝不会得逞的。他提出结婚这个理由是完全正当的，所以我就不计较普通小节，结果未经明媒正娶，便委身于他了。但是由于他不守诺言使我名誉扫地，我不愿再在歌剧院生活下去了。而且不妨私下跟您说，在歌剧院挣的钱也不够我维生，因为现在我年纪渐大，红颜衰老，我的薪水一直没有增加，看来还会逐日减少。听你的一个仆从说，在您的国家，非常重视好的舞蹈演员，如果我在伊斯法罕，我会很快发财。假如您愿意保护我，把我带到您的国家，那您便对一个女子做了好事，凭我的品德和行为，我决不会有辱您的善行的。我是……

1712年闪瓦鲁月[(37)]2日于巴黎

第29封信　里加寄伊本

（寄士麦那）

教皇是基督徒的领袖。这是个古老的偶像，人们出于习惯至今依然对他顶礼膜拜。从前连君主也害怕他，因为他可以轻而易举地废黜君主，就跟我们卓绝非凡的苏丹弃黜伊里默特和格鲁吉亚国王一样。但是，现在人们不再怕他了。他自称是最早的一个基督徒名叫圣彼得的继承人，而且他继承的财产无疑非常多，因为他拥有无数财宝和统治着很大的地方。

主教是属于教皇的执法人员，在教皇领导下，承担两个很不同的职务：当他们集合起来开会时，主教跟教皇一起制订教规戒律；而当他们单独行动时，他们唯一的工作就是免除他人履行教规。因为你一定知道基督教充满无数清规戒律，极难奉行；因此人们认为既然履行这些义务不容易，那么更方便的办法就是由主教来免除人们奉行这些教规，结果这后一种办法，便被视为公益。这么一来，如果有人不愿斋戒，不愿办结婚手续，想取消许愿，想违反教规去结婚，甚至如果想收回誓言，那他们便去找主教或教皇，主教或教皇立刻给予免除。

主教们并不主动去制订戒律。有无数经师，其中大部分是修士，彼此就宗教问题提出千百个新问题。人们让他们久久争论不休，直至做出一个决定才结束彼此间的战争。

因此我可以向你保证，从来没有一个王国其内战之多能与基督的王国相比。

提出某个新论纲的人，开始时被视为异端分子。每个异端邪说都有一个名称，对于加入异端的人，这名称便犹如集合于大纛之下的口令。但是不愿做异端分子的人可以不成为异端分子，只要把争论者分

成两派，然后替那些有异端倾向的人作一番分辩，不管这分辩的内容是什么，也不管别人能否听懂这分辩，它便可以使这个人洁白如雪，于是这个人便可以自称为“正统派”了。

上述情况仅适合于法国和德国，因为我听说在西班牙和葡萄牙某些教士听不得玩笑的话，他们火焚一个人就像烧稻草一样轻易。如果落入这些人的手，那么要是你总是手捻数珠，口中祈祷上帝，身上披着两块用两条布带系起来的毡毯，并且曾经到过加利西亚省[(38)]，那就算你走运。否则，一个可怜人麻烦就大了。即使他像个异教徒似地发誓自己是正统派，对方完全可以不同意他正统派的身份，而把他作为异端分子烧死。他即使提出分辩也没用。根本没有分辩的余地！当人们想听听他的分辩时，他已化为灰烬了。

别的裁判者先推定一个被告是无辜的，而这些裁判者则总是先推定被告是有罪的。如果拿不定主意，总是从严处理，这是一条定规，显然因为他们认为人性是恶的。但是另一方面，他们对有些人又信赖有加，认为他们从不撒谎；他们接受十恶不赦的人、娼妇、从事下贱职业的人的证词，他们在判决书中对穿硫黄衬衣的罪人[(39)]，稍作赞扬，说自己很遗憾看到他们穿得这么差，说自己温柔敦厚，厌恶流血，作此判决出于无奈。但是为了自慰，便把这些不幸者的所有财产没收归为己有。

先知的后裔居住的地方多么幸福啊！在我们的故土，没有这些悲惨的场面。天使们给我们送来的神圣宗教，靠真理来捍卫，而不需要用这些暴力手段来维持自己。

1712年闪瓦鲁月4日于巴黎

第30封信　里加寄前人

巴黎的居民好奇到荒诞的地步。我初到巴黎时，被视为天外来客：男女老幼无不以目睹为快。我一出门，所有的人都趴在窗户上看我；我到杜伊勒里宫[(40)]，四周立刻围上一圈人，甚至女人也围着我，她们穿着五颜六色的衣裳，仿佛是七彩长虹。我去看戏，立刻就发现千百把长柄眼镜对着我。总之，从没有一个人像我这样被那么多人观看过。有时，听到一些几乎向来足不出户的人互相谈着："说真的，这个人的神气活像个波斯人。"我不免心中暗笑。我发现到处有我的相片，我分身有术出现在各个小店里，被放置在壁炉上。人们只怕没有把我看个够。这可真是了不起的事哩！

如此的殊荣不免成为一个负担。我不认为自己是个如此稀奇、如此罕见的人，而且虽然我自视甚高，但我万万没料到一个谁也不认识我的大城市居然被我闹得鸡犬不宁。于是我决定脱下波斯装，穿上欧洲服，看看我改装后的面貌究竟还有没有什么令人赞赏的东西。这一试验使我认识到我的真正价值。换下了全身的外国打扮，人们便能最正确地评论我了。我有理由埋怨我的裁缝，他使我顷刻之间不再成为公众注意和尊敬的对象。我一下子落到可怕的毫无价值的境地。有时，我跟人相处一个小时之久，竟没有人看我一眼，也没有人给我机会张口说话。但是，如果偶尔某个人告诉大伙我是波斯人，我立刻听到四周叽叽喳喳地说："啊！啊！先生是波斯人吗？这可真是桩稀奇事！波斯人怎么会是这样的呢？"

1712年闪瓦鲁月6日于巴黎

第31封信　雷迪寄郁斯贝克

（寄巴黎）

亲爱的郁斯贝克，我目前在威尼斯。人们即使到过世上所有的城市，到了威尼斯仍会大吃一惊：看到一座城市、高塔和教堂从水中钻出，看到这块本来只合水族聚居的地方，如今人群熙熙攘攘，比肩接踵，人们总不免感到诧异。

但是这座俗不可耐的城市缺乏世上最珍贵的财富，那就是淡水。在这里连一次符合教规的净礼也无法进行。所以，我们神圣的先知憎恶这座城市，他从天上看到这座城市，总是愤怒不已。

要不是这样，亲爱的郁斯贝克，我就会很高兴在这座城市生活了，因为在这里，我的思想日益成熟。我学习经商的诀窍，明白君主们的利益所在，了解他们政府的形式。我甚至也没有忽略欧洲的迷信行为。我钻研医学、物理学、天文学；我研究各种艺术。总之，我在故乡，那是云遮雾障，蔽目塞听，而如今仿佛云开见日，豁然开朗了。

1712年闪瓦鲁月16日于威尼斯

第32封信　里加寄×××

日前我去看一所房子，那里养着大约三百个人[(41)]，过着粗茶淡饭的生活。我很快便参观完了。因为里面的教堂和房舍都不值得一看。住在这个收养院的人倒过得很愉快，其中不少人在打牌或者玩别的我不懂的游戏。我出去时，有一个人也走出来。他听到我打听去巴黎最远的区马雷区怎么走，便对我说："我也到马雷去。我给您带路，跟我走吧。"他带路带得非常好，指点着我避开各种障碍，灵活地不让我被车马撞着。快要到达时，我突然产生了好奇心，便对他说："好朋友，我能不能知道您是谁呢？"他回答道："先生，我是瞎子！"我对他说："什么，您是瞎子？那您为什么不请刚才跟您一道玩牌的那个彬彬有礼的人带我去呢？"他回答道："他也是瞎子。在您遇到我的那幢房子里，四百年来一直住着三百个瞎子。不过现在我得跟您告别了。那里就是您要去的那条街。我要钻到人群中去，走进这座教堂。我敢发誓，在那里别人还没有我行动得这么自在哩！"

1712年闪瓦鲁月17日于巴黎

第33封信　郁斯贝克寄雷迪

（寄威尼斯）

巴黎由于酒税很重，酒贵得要命，似乎人们打算借此执行神圣的《古兰经》禁止饮酒的戒律了。

想到这种饮料所能产生的悲惨后果，我不禁把它视为造化赠予人类的最可怕的礼物。如果说有什么东西能损坏我们君主们的生命和名誉，那就是酗酒，而这正是他们治国无道和行为残暴的最有害的根源。

即使人类会因此蒙羞受辱，我还是要指出：教规禁止我们的君主们饮酒，可他们却狂饮无度，从而使自己甚至失去了人的尊严。与此相反，基督教的教规允许基督徒君主饮酒，我们却没有看到他们因此犯下任何过错。人类的精神就是矛盾：肆无忌惮地纵酒无制时，人们丧失理性地反叛了教规圣训，而本来为匡正民风而制订出来的教规，往往却只能使我们更加罪孽深重。

但是，我虽然不赞成饮用这种令人丧失理智的酒浆，却也并不谴责这些能使人精神愉快的饮料。人们寻求医治最危险的疾病的良药，人们也寻求解忧之物，这是东方人睿智之处。当一个欧洲人，遇到不幸之事，他别无良策，只有阅读一个名叫塞内加[(42)]的哲人的著作。而亚洲人比欧洲人有见识，而且在这方面是更优秀的物理学家，亚洲人喝的饮料可以令人心欢意得，而忘掉痛苦的往事。

苦难难免，药石无效，命运无常，天意难违，人生本是不幸。再没有什么比用这些来自解自慰更令人痛苦的了。以苦难与生俱来为由，那就是根本不想减轻苦难。因此不如使精神从各种思考中超脱出来，而把人作为感情的人而不是作为理性的人来医治。

精神跟身体结合在一起，不断受身体的折磨。如果血液流动过缓，呼吸不够洁净，或者数量不足，我们就会陷于消沉忧郁。但如果我们喝一些使身体改变上述状况的饮料，那么我们的精神就又能接受令它欢愉的各种印象，于是它看到自己的机器可以说恢复了动作和生命，便暗自欣喜了。

1713年助勒•盖儿德月25日于巴黎

第34封信　里加寄伊本

（寄士麦那）

波斯女人比法国女人美丽，但法国女人比波斯女人娇俏。不可能不爱上波斯女人，而跟法国女人在一起也不能不开心。前者比较温柔端庄，后者比较开朗活泼。

波斯女人气色如此红润，是因为她们在波斯过着有规律的生活。她们不赌博，不熬夜，不喝酒，几乎从不抛头露面。必须承认，后房内院与其说宜于行乐，不如说宜于养生。这里生活平静，毫不刺激，一切都受服从与义务的约束。这里甚至欢娱也是庄重的，喜乐也有节制，而女人领略这些欢娱喜乐时，从来只是把这些视为权威和服从的标志。

至于男人，在波斯没有在法国快乐。从波斯男人身上，根本看不到这里各个等级各种身份的人都有的这种思想自由和心情舒畅。

土耳其的情况更糟。那里有些家庭里，从建立帝国以来，世世代代没有人笑过。

亚洲人的这种不苟言笑是由于他们之间很少交往。他们只是迫于礼仪才不得不见面。友谊这种以心相交的关系，在此地使生活和美，而亚洲人几乎不知道其为何物。他们深居简出，家中时时都有妻子在等待着他们，以至于可以说每个家庭都是与世隔绝的。

一天，我跟这个国家的一个人谈及这个问题。他对我说："你们的风俗中最使我反感的是你们不得不跟奴隶们生活在一起，他们的内心和思想总令人感觉到他们身份卑贱。这些卑劣的人削弱你们心中得自于自然的道德感，加上他们从你们童年时代就纠缠着你们，便把你们的这种道德感毁掉了。总之，你们必须摆脱掉陈腐之见。这种无耻之

徒以替别人看管女人为荣，以干人类最卑贱的工作而沾沾自喜，这种人正由于忠心耿耿——这是他们唯一的道德——而益发可鄙，因为他的忠心是出于羡慕，出于妒忌，出于绝望；这种人因为自己男不男，女不女，便渴望对男女两性进行报复，所以只要能够折磨弱者，便同意受最强者的暴虐对待；这种人利用自己的生理缺陷，自己的丑陋和自己的畸形，来博取他这种身份的全部荣誉；他受到倚重只是因为他根本不配受到尊重；总而言之，这种人，叫他守在门口，他便须臾不离，顽固得胜过合页和门闩，还洋洋自得从事了五十年这可耻的职务；他为了替主子看守唯恐失去的东西，施尽卑劣的伎俩。从这种无耻之徒那里，究竟能够指望得到什么样的教育呢？”

1713年助勒•希哲月[(43)]14日于巴黎

第35封信　郁斯贝克寄托里斯宏明修道院德尔维希表兄热姆希德

崇高的德尔维希，你对基督教徒有什么看法？你是否认为在最后审判之日，他们会跟不忠不信的土耳其人一样，给犹太人当驴子骑，驮着犹太人奔向地狱？我很清楚他们不可能到先知们所住的地方去，伟大的阿里也不是为了他们而来到世上的。但是，他们相当不幸，在他们的国家找不到清真寺，你是否认为他们因此将受到永罚？你是否认为他们由于没有信奉真主向他们启示的宗教，将受到真主的惩处？我可以告诉你，我经常观察这些基督徒，我曾询问他们，他们究竟对伟大的阿里、世上最崇高的阿里有没有什么概念。我发现他们从来没有听说过这一切。

他们像那些因为拒绝相信真主的奇迹而被我们神圣的先知用剑刺死的不信教的人，或者不如说他们像是生活在偶像崇拜的黑暗之中的不幸者，神的光辉还没有向他们照亮我们伟大先知的面孔。

况且，我们如果进一步考察他们的宗教，就会发现我们的教条好像跟他们同源。我常常钦佩真主的奥秘，他似乎曾想以这种办法使基督徒做好思想准备，以便日后全体一齐改宗。我曾听到人们谈到他们经师的一部名为《胜利的多妻制》(44)的书，书中证明上天命令基督徒实行一夫多妻制。他们的洗礼颇像我们的法定净礼了。而基督徒的错误就在于他们认为第一次净礼有很大效用，于是，以后就可以不必再行净礼了。他们的神父和僧侣跟我们一样一天祈祷七次。他们希望通过身体的复活进入天堂，去享受万千乐趣。他们跟我们一样作规定的斋戒和苦修，希望以此来求得主的宽宥。他们礼拜善良的天使，提防凶恶的天使。他们真心相信天主通过其仆人所做出的奇迹。他们跟我们一样承认自己德薄能鲜，而需要有人向主求情替他们斡旋。虽然

在这里找不到伊斯兰教徒，却到处都可看到伊斯兰教教义。可见无论如何，真理总要显露出来并穿透四周笼罩着的黑暗。总有一天，真主看到世人皆是真正的信徒。因为，时间消磨一切，也必定消灭掉错误本身。所有的人将惊讶地看到大家都站在同一大纛之下；一切，乃至教规圣典，都将归于湮灭，神圣的范例将从地球送到天上，存入天国的档案库中。

1713年助勒•希哲月20日于巴黎

第36封信　郁斯贝克寄雷迪

（寄威尼斯）

巴黎饮用咖啡极为普遍，许多公共场所出售咖啡，这些咖啡店，有的是供人谈天说地，有的供人下棋对弈。其中一家[(45)]咖啡煮得非常好，人喝了都大长才智，至少是从店里出来的人，没有一个不自认为才智比进去时增长四倍。

但是这些风雅之士令我不顺眼的是，他们不思报效祖国，而把才智浪费于无聊的事情。譬如，我刚到巴黎时，发现他们为了一桩再也想象不到的芥末小事——一个希腊古诗人[(46)]的地位——争得不可开交。两千年来，人们一直不知道这个诗人生于何地，死于何时。双方都承认这是个杰出的诗人，问题只在于究竟他有多大的贡献，每个人都想给诗人出一个价格。但是在这些授予名誉者中，有的人稍占上风，于是便争吵起来，吵得相当凶，因为双方都激烈地粗鲁谩骂，辛辣嘲讽。我既不欣赏争论的内容，也不欣赏争论的方式。我心想："如果有人傻乎乎地到希腊诗人的某个桿卫者面前诽谤某个正直公民的名誉，他一定会受到严厉驳斥的，而且我相信，人们一定会燃烧起这种为死者名誉辩护的高尚热情，来保卫生者的名誉的。"我又想："但是不管怎样，真主保佑千万别让我惹起这位诗人的批评者们的敌意，因为他已经躺在坟墓里两千年了，还不能免受人们如此刻骨的仇恨哩，他们现在是向空挥拳，要是他们真的面对一个敌人而怒气填膺，那将如何得了！"

我前面谈到的那些人是以通俗语言来争论的。必须把这些人跟另一类的争论者区别开来。后者使用的是一种野蛮的语言[(47)]，这种语言似乎加剧了争论者的狂热情绪和顽固态度。在某些区，我们看到这

类人黑压压、密麻麻的一大群，他们以“争辩”为食粮，靠晦涩的推理和错误的结论为生。干这一行业本应饿死的，但他们都所得甚丰：我们曾看到整个民族[48]从本国被赶出来，渡海来到法国定居，为了应付生活所需，他们随身带着的只是可怕的争吵才能。

1713年助勒•希哲月最后一日于巴黎

第37封信　郁斯贝克寄伊本

（寄士麦那）

法国国王[49]垂垂老矣。在我们的历史上，还没有一个君主在位这么久的例子。据说他有极高的本领，能令人对他唯命是从。他以同样的天才管理他的家庭，他的宫廷，他的国家。人们常听他说世上所有的政府中，他最喜欢土耳其人的政府，或者我们尊严的苏丹的政府。可见他对东方的政治是何等的重视。

我研究了他的性格，发现其中有些矛盾我无法说明缘故。例如，他的一个大臣只有十八岁[50]，而他的一个情妇年已八十[51]；他爱他的宗教，但谁要是主张应该一丝不苟地恪守教规，他又无法忍受；他虽然远离喧嚣的城市而且很少跟人交谈，但他矻矻终日为了让大家谈论他；他喜欢打胜仗，喜欢战利品，但是他害怕他的部队由好将领率领，就跟他害怕敌军将领才能优秀一样。我相信从来没有人像他那样，富得任何君主都不敢希冀，同时又穷得连平民都无法忍受。

为他效劳的人，他乐于赏赐，但他既慷慨地酬谢将领们的艰苦战斗，同样也慷慨地酬谢侍奉左右的廷臣的殷勤，或者不如说酬谢他们的饱食终日，无所事事。比起一个为他征城略地或者打胜仗的人来，他往往更喜欢在他就餐时为他更衣或给他递上餐巾的人。他认为君主的威严不应在施赐恩典时受到约束，他不问他赏赐有加的人有无贤才，他认为既然他选中此人，这个人也就确有贤才了。因此，他给一个败逃八里的人一笔小小的年金，而把省督的职位赏给另一个败逃十六里的人。

他喜欢豪奢，他的宫殿尤其华丽辉煌，御苑中的雕像多于大城市的居民。作为无敌于天下的君主，他的卫队无比强大，他的军队兵多

将广，他的资源无穷无尽，他的国库用之不竭。

1713年穆哈兰月7日于巴黎

第38封信　里加寄伊本

（寄士麦那）

对于男人来说，究竟是不给女人自由好还是让她们自由好，这是个大问题。在我看来，赞成或反对，都完全有道理。如果欧洲人说使所爱的女人不幸，这不厚道；而我们亚洲人便会回答说，放弃造化赋予男人控制女人的权利，那才是卑贱的表现。如果有人对亚洲人说，把大量妇女禁闭起来是件麻烦事，亚洲人就会回答说，一个不服从的女人比十个服从的女人更麻烦。而如果反过来，亚洲人也提出反对意见说，欧洲人跟不忠贞的妻子在一起不可能幸福，那欧洲人便会答复说，亚洲人如此津津乐道的忠贞，在情欲满足之后，不免会令人感到腻味；一种如此平静的占有，不会引起我们的任何欲望，也不会让我们有任何担心，而女人稍带风骚，则犹如食盐，可以刺激口味，防止腐化。比我聪明的人恐怕对此也难以决断，因为如果说亚洲人的长处是善于设法减轻不安，那么欧洲人的长处则是根本没有什么不安。

欧洲人说："不管怎样，如果我们成为倒霉的丈夫，那么我们可以作为情人而得到补偿。除非世上只有三个人，一个男人才有理由埋怨妻子的不忠，如果有四个人，他便总能遂自己的目的。"

自然的法律是否规定女人要服从男人，这是另一个问题。一天，一个十分风流的哲学家对我说："不，自然从来没有定出这样的法律。我们对女人的支配是真正的专横。女人之所以让我们支配，无非因为她们比我们温和，因此比我们人道和理智。如果我们男人讲道理的话，这些优点无疑会使女人占有优势，可是因为男人根本不讲理，结果这些优点却使女人失去了优势。然而，如果我们确实对女人只有一种专横的权力，那么女人对我们则拥有自然的威力，她们的威力就在

于美丽。我们男子的支配权并不是在任何地方都存在，而美丽的威力则无所不在。因此，我们为什么拥有特权，是因为我们比谁都强？但这是真正不公道的事。我们施尽一切手段来打击她们的勇气。如果男女教育平等，那么，就会势均力敌。你可以试试女人未经教育削弱的各种才能，就可以知道我们究竟是否比她们强了。”

应当承认，虽然这有悖于我们的风俗习惯，在最文明的民族中，妻子对丈夫总是有权威的，这种权威，埃及人为了崇敬伊西斯(52)，巴比伦人为了崇敬塞米拉丁丝(53)，以一条法律规定了下来。据说罗马人号令各族人民，对他们的妻子俯首听命。更不用说索洛玛人(54)，他们完全受女人的支配，不过他们过于野蛮，不必举他们为例了。

亲爱的伊本，你看，我沾染了此地的爱好了，此地人们喜欢发表奇谈怪论，对一切都标新立异。先知已经解决了这个问题并确定了男女两性的权利。他说：“妻子应当尊敬丈夫，丈夫应当尊敬妻子，但是丈夫的权利比妻子高一级。”

1713年主马达•勒•阿赫赖月25日于巴黎

第39封信　哈吉•伊比[55]寄改宗伊斯兰教的犹太人本•约书亚

（寄士麦那）

本•约书亚，在我看来，天将降生非凡人物时，总有明显迹象作为预兆，似乎自然骤然痛苦万分，全能的真主为生产此人也煞费辛劳。

没有任何事情比穆罕默德的诞生更神奇的了。真主根据其神意法令，从世界伊始，便决定向人类派遣这个伟大的先知以擒缚撒旦，于是在亚当之前两千年便创造了一种智慧之光。穆罕默德列祖列宗中的首选人物[56]世代相传，终于传到了穆罕默德，作为他是历代族长后裔的真实凭据。

也是由于这个先知，真主要求除非女人净洁，男人经过割礼，否则不能生儿育女。

他来到世上时，包皮已经割除，呱呱坠地后，便已满面喜色。此时大地震动三次，仿佛自己正在分娩。所有神祇匍匐在地，列国君主王位倾夏。路济弗尔[57]被掷入海底，泅游四十天，才出深渊，逃到卡贝斯山上，以可怕的声音呼唤着天使们。

那天晚上，真主在男女之间划出界限，不得逾越。巫师魔士之术顿失法力。天上有声音这样说道："我派遣我的忠实朋友降生人间。"

据阿拉伯历史学家伊斯本•阿本考证，当时百鸟齐集，云涌风起，队队天使，会聚一堂，皆欲抚养这个孩子，并彼此争此权利。众鸟啁啾说，它们更便于哺育这个孩子，因为它们易于从各地采撷果实。熏风轻声细语说："抚育之责，不如由我们承担，因为我们可以给他从各个地方带来最香的气味。"云说："不，不，不，小儿应交由我们照顾，因为我们可以让他随时领略到水的清凉。"听了这些，天使们愤然

大呼："那么，我们还有何事可做！"此时，真主发言，声从天降，一切纠纷才告结束。"绝不可从凡人手中夺走此儿，因为给他哺乳的乳房，触摸他的手，他住的房屋，他睡卧的床，凡此一切，均将获得幸福。"

在听了这么多无可争议的证据之后，约书亚，只有冥顽不灵的人才会不相信先知的神圣法律。为了委以至睿的使命，为了说明先知的神圣使命受之于天，真主还能用别的什么办法？莫非必须颠倒自然，使欲加说服的人统统死亡不成？

1713年赖哲卜月20日于巴黎

第40封信　郁斯贝克寄伊本

（寄士麦那）

一个大人物一死，人们便聚集于清真寺中，有人致悼词，颂扬死者，但悼词中人们很难正确地判断死者的功德。

我想取消殡仪，因为应当在人诞生时，而不是在逝世时为这个人痛哭。对于一个生命垂危者，在他弥留之际举行各种仪式，摆出一套殡仪用品，乃至他家人的眼泪和他朋友的痛苦，除了向他夸大他行将造成的损失之外，还有什么用呢？

我们盲目到不知道何时应当悲伤，何时应当快乐，我们的悲或乐几乎从来都只是假悲或假乐。

当我看到那个莫卧儿人每年呆头呆脑地坐在大盘秤上像头牛似的让人称自己的体重时，当我看到老百姓因为这个君主日益笨重，也就是日益失去统治能力时，伊本，我真为人类荒诞到这种地步而感到可怜。

1713年赖哲卜月20日于巴黎

第41封信　黑人阉奴总管寄郁斯贝克

高贵的老爷，您的一个黑阉奴伊斯马仪最近死了。我不得不另找人代替他。由于目前阉奴极少，我想使用您在乡下的一个黑奴。但是，我迄今仍无法使他同意献身这一工作。由于我认为归根到底这对他有好处，日前我想对他采取稍微严厉的手段，于是在您的花园总管的配合下，我命令不管他愿不愿意，必须使他能够为您办最贴心的差事，并能跟我一样生活在这些他连看也不敢看一眼的可怕的地方。但是，他大声号啕，就像谁要剥他的皮一样，拼命挣扎，逃脱了我们的手，避免了致命的一刀。我刚刚听说他要给您写信求饶，硬说是因为他曾经尖刻地嘲笑过我，我出于强烈的报复欲望，才想出这个主意。但是，我面对十万个先知向您发誓，我这样做完全是为您效劳，这是我唯一重视之事，除此之外，我别无他念。

匍匐在您的脚下。

1713年穆哈兰月7日于法蒂默内院

第42封信　法浪寄大老爷郁斯贝克

高贵的老爷，如果您在这里，我将浑身披着白纸出现在您眼前，即使这样恐怕也写不尽自从您走后，您的黑人阉奴总管，所有人中最恶毒的一个，对我的侮辱。

他硬说我曾嘲笑他的不幸地位，便以此为借口，对我不断施加报复。他煽动您那残酷的花园总管来对付我，此人自您走后强迫我干无法忍受的苦活，当时，虽然我一时也没失去为您效劳的热情，我曾千百次想了结我的性命。多少次我对自己说："我有一个心肠仁慈的主人，可我却是世上最不幸的奴隶。"

高贵的老爷，我向您承认，我没想到命运还要我受更大的苦难。这个阴险的阉人想坏事做尽。前几天，他擅自决定派我去看守您那些圣洁的妻子们，就是说，要对我进行在我看来比死更残酷千百倍的腐刑。那些出生时不幸在他们残酷的父母手下受到这样待遇的人，也许他们因为除了他们的现状外，根本不知道有别的境况而不会感到多大痛苦。可是有人要使我不成为人，使我失去人性，那么即使我不死于这种野蛮行为，我也要痛苦死的。

高贵的老爷，我极其谦卑地吻您的脚。您的德行向来受人尊敬，请您开恩，让我身受您的恩德，而不要让人说由于您的命令，世上又多了一个不幸的人。

1713年穆哈兰月7日于法蒂默花园

第43封信　郁斯贝克寄法浪

（寄法蒂默花园）

你要从心底感到欢乐，认明这神圣的字迹。你叫阉奴总管和我的花园总管亲吻这手谕。我不准他们再对你采取任何行动。告诉他们去买个阉奴补缺。你要克尽阙职，就好像我始终在你面前；因为你要知道，我愈仁慈为怀，那么如果你借此而放纵行为，惩罚也必愈重。

1713年赖哲卜月25日于巴黎

第44封信　郁斯贝克寄雷迪

（寄威尼斯）

法国有三种职业，教士、军人和法官。每种人对其他两种人都极端藐视。例如某个人本应因为是蠢材而受藐视的，却往往只因为他是法官而为人所不齿。

就是最卑贱的工匠也无不争相夸耀自己所选择的手艺。每个人越自以为自己的职业优于他人，就越要凌驾于从事不同职业的人之上。

世上的人或多或少都像埃里万省[(58)]的这个女人，她得到某个君主的一点恩宠，便在给这个君主的祝福中，千百次祈求上天让他成为埃里万的省督。

我在一份报道中读到，一艘法国船停泊在几内亚海岸边，几个船员想上岸买几只绵羊。他们被带去见当地的国王，国王在一棵树下审理其臣民的案件。他坐在宝座上，也就是说，坐在一块木头上，顾盼自雄不下于坐在大莫卧儿皇帝的金銮椅上一样。他有三四个手持木矛的卫士，一顶华盖状的阳伞给他遮日。他和他的王后，除了黑色的皮肤和几个指环，别无其他饰物。这个君主一文不名却虚荣十足，他问这些外国人，人们在法国是否时常谈论他。他以为他的名字一定已从南极传到北极。他与那个使整个世界噤声不语的征服者[(59)]不同，他认为他应当使整个宇宙都谈论他。

每当鞑靼可汗用罢晚餐，一个传令官高喊道：世上所有的君主如果愿意，可以去吃晚饭了。这个吃的只有乳品、居无房屋、完全靠抢劫为生的野蛮人，居然把世上各国国王视为他的奴隶，而且规定每天总要辱骂他们两次。

1713年赖哲卜月28日于巴黎

第45封信　里加寄郁斯贝克

(寄×××)

昨天早晨，我还在床上，听到有人拼命敲门，突然门开了，或者说被一个人撞开了。这个人我跟他曾经有些交往，这时看来十分激动。

他的衣着连简朴都说不上。歪戴着的假发甚至梳都没梳。黑色紧身短上衣的破绽来不及找人补缀。他平时总是小心翼翼地设法把穷酸样掩盖起来，这一天也顾不上了。

“起来吧！”他对我说，“我今天一整天都需要您。我得买好多好多东西，我很高兴跟您一块去。首先我们得去圣奥诺雷路跟一个公证人商谈，他代人出售一块土地，价值五十万利弗(60)，我要他优先卖给我。在来这里时，我在圣热尔曼郊区耽搁了一会儿，用两千埃居(61)租了一所公馆，我希望今天签订租约。”

我一穿好，或者说几乎还没完全穿好，那人就要我赶忙下楼。他说：“我们先去买一辆四轮豪华马车，再配齐车夫和马。”果然，我们在不到一小时内，不但买了马车，还买了价值十万法郎的东西。一切飞快办好，因为那人丝毫不讨价还价，甚至连钱也不数，所以他原地不动便办成事了。这一切使我如在梦中，当我细看那人，发现他集富有与贫穷于一身，使我不知所以。但我终于打破了沉默，把他拉到一旁对他说：“先生，这些东西由谁付款呢？”“我！”他说，“到我房间里来，我给您看看不计其数的宝藏，可以令最大的君主也会羡慕的财富。但这远不会使您眼红，因为我将永远和您共享。”我跟着他走。我们爬到了他那座房屋的六楼，然后又从一个梯子爬到七楼。这是一间四壁通风的小室，室内只有二三十打土盆，装着各种液体。他对我说

我一大早起来，干我二十五年来一直干着的事，那就是去查看我的作品。我看到伟大的日子终于来到了。我将变为世上最富有的人。看到这盆朱红色的液体了吗？这种液体具有炼金术士所要求的一切性能，可以点铁成金。我从这液体中取出了这些颗粒，你已经看到了。这从色泽来看已是真金，虽然从重量来说，还不够十全十美。这个秘密，尼古拉·佛拉梅尔发现了，可是雷蒙•吕尔和千百万人却一直没找到，现在被我掌握了，我今天成为一个幸运的成功者。但愿上帝让我专门为了增进它的荣誉而享用他赐给我的这么多财宝。”

我气死了，走出房间，我走下楼，或者不如说奔下楼梯，把这个如此富有的人留在他的收容所里。

再见，亲爱的郁斯贝克，我明天去看你，如果你愿意，我们一道回巴黎来。

1713年赖哲卜月最后一日于巴黎

第46封信　郁斯贝克寄雷迪

（寄威尼斯）

我看见这里一些人为宗教问题争论不休，不过在我看来他们同时在竞相比试谁最不信奉宗教。

他们不仅不是较好的基督徒，甚至不是较好的公民，正是这一点，使我感触颇深。因为不管你信奉什么宗教，遵守法律、热爱人类、孝顺父母从来都是首要的宗教行为。

因为，既然神建立了他宣扬的宗教，一个虔诚笃信的人的首要目的，难道不应是赢得神明的欢心？而达到这个目的的最可靠的办法，无疑便是遵守社会的规矩，履行人类的义务。因为不管你信什么宗教，只要你假定有一个宗教，那就也要假定神热爱人类，因为神建立一个宗教就是为了使人类幸福；如果神热爱人类，那么我们只要也热爱人类，也就是说对人类履行仁慈和人道的义务，不违反保障他们生活的法律，那就一定能博得神的欢心。

这样做，就比举行这种那种仪式，可以更有把握使神高兴，因为仪式本身并不表明仁慈的程度；仪式之所以好，只是人们设想神命令举行这种仪式，而且重视神的这个命令。然而，这一点就存在着激烈的争论，在这一点上，人们很容易搞错，因为必须从无数宗教仪式中选出一种宗教仪式来。

一个人每天向神这样祈祷："主啊！人们关于您而争论不休的问题，我一点也弄不明白。我愿意根据您的意愿来为您服务，但是我去求教的每个人，都要我按他的方式为您服务。我要向您祈祷时，我不知道该用何种语言跟您说话，我也不知道我该用什么姿势。一个人说我要站着向您祈祷，另一个人要我坐着，还有一个人非要我跪着不

可。不仅如此，有的人认为我每天早晨要用冷水沐浴，另一些人坚持说如果不割掉身上的一小块肉[(62)]，您就会厌恶我。一天，我在行商客栈吃一只兔子。我身旁的三个人把我吓得发抖。他们三人都说我严重地冒犯了您。一个人[(63)]说因为这动物不洁净；另一个[(64)]说，因为这兔子是闷死的；最后一个人[(65)]说，因为我吃的不是鱼。一个婆罗门经过那里，我请他裁断，他对我说：‘他们都错了。因为您肯定没有亲手杀死兔子。’‘是我杀的！’我说。‘啊！您干了一件大逆不道的事，神永远不会宽恕您的！’他厉声对我说，‘您怎么知道您父亲的灵魂不是投生在这个动物身上？’主啊，凡此种种令我处于无法想象的困惑之中，我只怕连摇摇头也会冒犯了您。但是，我愿使您高兴，并愿意为此献上您赐给我的生命。不知道我对不对，但我相信为达到这目的，最好的办法就是在您令我出生的这个社会做个好公民，在您赐给我的家庭中，做个好父亲。”

1713年舍尔邦月8日于巴黎

第47封信　扎茜寄郁斯贝克

（寄巴黎）

我有一个重大的消息告诉你：我跟泽菲丝言归于好了。因我们不和而分裂的后房又团结起来了。在这充满和平的地方，缺的就是你一个人了。来吧，亲爱的郁斯贝克，来让爱情在这里奏凯旋之歌吧！

我为泽菲丝举行了一个盛大的宴会，邀请了你母亲，你的妻子们和主要侍妾。你的姑母们和许多表妹也到了。她们是骑马来的，她们面纱和衣服像乌云遮月一样把她们盖了起来。

第二天，我们到乡下去，我们希望在那里更自由些。我们骑上骆驼，每个坐厢四个人。由于这次出游是临时决定的，来不及派人去四周清道。但阉奴总管总是有办法，采取了另一防范措施：除了不让别人看到我们脸上的面纱外，再加上一层很厚的帘子，这样我们就绝对看不见任何人了。

到了要渡河时，按习惯，我们每个人都坐在一个箱笼里，让人拉到船上，因为据说河上都是人。一个好奇的人过于走近我们被关闭的地方，挨了致命的一击，眼睛再也看不见东西了。另一个人被发现脱得精光在河里洗澡，也得到同样下场。你的忠实的阉奴牺牲这两个不幸的人，来保存你的荣誉和我们的荣誉。

请继续听我们惊险的故事的下文。我们渡到河中间时，狂风骤起，乌云蔽空，舟子们开始绝望。面对危险，我们吓得几乎全都昏倒。我记得听到我们的阉奴在说话和争吵，有的说应当告诉我们险情，把我们从牢笼里放出来。但是，他们的头头坚持说他宁死也不愿让他主人蒙耻，说谁敢再提出这样大胆的建议，他就用匕首插进谁的心脏。我的一个女奴张皇失措，没穿好衣服就跑来救我，但是一个黑

人阉奴粗暴地拉住她，把她赶回原处。这时我已不省人事，危险过后才苏醒过来。

对于女人来说旅行是多么不方便啊！男人只会遇到性命的危险，而我们则时时提心吊胆，既怕失节，又怕丧命。

再见，亲爱的郁斯贝克，我始终都爱着你。

1713年赖买丹月2日于法蒂默后房

第48封信　郁斯贝克寄雷迪

（寄威尼斯）

喜欢学习的人从来不会无所事事。虽然我并不肩负任何重责，却一直忙碌不停。我的生活就是观察，晚上我把白天所见、所闻、所注意到的事记录下来。一切都引起我的兴趣，一切都令我惊讶。我就像一个小孩，官能尚嫩，最微小的事物，也能给我强烈的刺激。

也许你不大相信：在所有聚会和各种社交场合，我们都受到很好的接待。我想我是沾了里加不少的光，因为他性格活跃，天性乐观，结交面广，大家也乐于与他交往。我们的外国人举止不再令人感到刺眼，人们甚至发现我们颇有礼貌而大为惊奇，这使我们感到高兴，因为法国人想象不到我们那地方也会产生有教养的人来。不过说实话，是该让他们醒悟醒悟的。

我在巴黎附近一所别墅住了几天，主人是有名望的人，他很高兴家里来了客人。他的妻子十分和蔼可亲，不但十分谦虚，而且活泼欢快，我们波斯女人由于过着与世隔绝的生活，是从来没有这种心情的。

身为外国人，我没有什么更好的事可干，便去观察不断来到此地的成群宾客，从他们身上，我不断发现新的东西。我首先注意到一个人，我喜欢他的淳朴。我和他亲近，他也和我亲近，我们俩总是待在一起。

一天，在大庭广众中，我们两人单独交谈。我对他说：“也许您发现我过分好奇，有失礼貌，但请允许我向您提几个问题，因为我对情况一无所知，对周围的人不明底细，实感无聊。两天来我一直在想，这些人中没有一个不令我穷思苦索，可我即使猜度千年，也猜不出他

们的究竟。这些人对我来说，比我们伟大君王的后宫佳丽更难识别真面目。”他回答说：“您尽管问好了，您想知道什么，我全都告诉您，而且我相信您定会守口如瓶，不会辜负我对您的信任。”

我问道：“这个滔滔不绝跟我们讲他如何宴请权贵，跟你们的公爵亲密无间，跟你们的大臣们经常攀谈的人是谁呢？我听说这些人都很难以接近，按照说此人应当出身贵族，可他面容如此委琐，并不会给有身份的人增添什么荣光。况且我看他毫无教养。我是外国人，可是我觉得，一般来说各种民族是有着共同的礼貌的，而从他身上，却根本找不到。是不是你们有身份的人要比其他人更少教养呢？”他笑着回答道：“这个人是个包税商，论钱嘛，他比其他人都有钱，论出身，他比所有的人都低贱。如果他决心绝不在家里吃饭，他可以吃遍全巴黎最好的菜肴。您已经看出他十分傲慢无礼，可他却因为有个好厨师而出名。他对他的厨师倒不是无情无义的，因为您听他今天一整天都在夸他的厨师。”

我问道：“那个穿黑衣服的胖子，这位太太特地让他坐在她旁边，他神采飞扬，满面红光，别人一跟他说话，他就和蔼可亲地微笑着，他的衣饰简朴，却收拾得比你们的妇女的打扮更好。可为什么穿着这种丧色的衣服呢？”他回答道：“这是个布道者，更糟的是个指导神甫。就像现在所看到的关于妇女们的事，他比那些丈夫们了解得更多。他知道女人的弱点，女人们也知道他有他的弱点。”我说：“怎么他嘴上老离不开他称为恩宠的这件事？”他回答道：“他并不老是说那件事。在一个漂亮女人的耳边，他更乐意谈自己如何动了凡心。在公众场合，他激昂慷慨，而个别交谈时，他温顺如羔羊。”我说：“似乎人们对他毕恭毕敬，很尊重他。”“什么似乎对他恭敬？这是一个不可或缺的人。他使别人深居简出的生活过得温馨些。出点小主意，嘘寒问暖，专诚拜访，他比交际场上的老手更善于给人治愈头痛病。这是非常好的人。”

“但是，要是您不嫌我啰嗦，请告诉我，坐在我们对面的那个人，衣冠不整，有时做做鬼脸，用的语言也跟别人不同，没有风趣，却要谈天说地，卖弄风情，这个人究竟是谁？”“是个诗人，”他回答道，“也就是人类中的可笑人物。这种人说他们生来就是现在这副样子，这倒是真的，而且他们一生几乎永远是这副德行，就是说，几乎永远是最可笑的人。所以人家都对这种人不客气，对他们毫不留情地鄙视。我们对面这位肚子饿极了，才到这里来。这家主人和主妇对任何人都亲切有礼，也殷勤地接待了他。他们结婚时，这诗人替他们写祝婚诗，这是他一生中干得最出色的作品，因为这门婚姻美满，正像他所预祝的那样。”

他又说道：“您囿于东方的成见，也许不会相信，我们法国人也有美满的婚姻，也有恪守妇道、贞洁自持的妇女。我们谈到的这对夫妇，彼此和睦相处，这种生活不会受到破坏。大家都爱戴他们，尊敬他们。只有一个问题，即由于他们天性善良，他们在家中款待各式各样的人，结果他们有时交上了坏人。这不是说我不赞成他们的行为，因为必须跟各式各样的人一道生活。世上所谓十分有教养的人，他们的恶习往往更隐蔽，也许就像毒品一样，越是不易察觉就越危险。”

“那么这个愁眉苦脸的老人是谁呢？”我低声地问他，“我起初把他当做外国人，除了他的穿着与众不同外，他对法国发生的一切都大加指摘，连对你们的政府也不满意。”“这是一个老军人，”他对我说，“他为使听众忘不了自己，总是滔滔不绝地大谈自己的战功。他无法忍受的是法国有哪些胜仗他没有参加，或者有人炫耀某次围城战，而没提他曾如何飞壕越堑。他以为法国历史绝少不了他，以至于他想象他的故事完结之处，也就是法国历史结束之时。他把他所受的某些伤视为如同君主制的解体。而且，他与这样一些哲学家不同，这些哲学家说人只享有现在，过去毫不足道，而他则相反，他享有的只有过去，他只存在于他曾经参加的战役中。英雄应当活在后人心中，而他则活在已经流逝的年代。”“但是，为什么，”我说，“他离开军役了呢？”他

回答说："他并没有离开军役，而是军役离开了他。人们给了他一个小小的职位。他可以在那里叙述他的冒险经历以度过有生之年，可是他再也不会有什么前途了，对他来说，通往功名、荣誉之路已经封闭了。"我问："为什么呢？"他回答道："我们法国有一句格言：绝不应提升在低级职位、锐气已堕的军官。我们把这些军官视为思想狭隘、谨小慎微、习于小事而不能胜任大事的人。我们认为，而立之年尚不具备将军品质的人，此生就不可能再有作为了。一个人若无敏锐眼光对方圆数十里战场的各种不同地形一目了然，若不能指挥若定，胜利时充分扩大战果，失利时尽量设法挽救，那他以后永远也不会获得这些才干了。因此，我们有显要的职位，给那些得天独厚，不但具有英雄胆略，而且具有英雄才干的伟大而高尚的人物；同样也有卑下的职务，给予才薄能鲜的人，其中包括在战争中碌碌无为、年岁已老的人。他们所能完成的，至多只是他们毕生所做的那一套，所以不应在他们已经年老体衰之时，开始让他们承担重责。"

过了一会，受好奇心的驱使，我又问他我保证再也不向您提问题了，请您再忍受这一次吧！这个头发浓密，才智不足但十分傲慢的高个子年轻人是谁呢？为什么他说话嗓门盖过其他人，而且对于踏入上流社会那么高兴？""这是个博得女人欢心的幸运儿。"他回答道。就在这时，进来了一批宾客，另一些则告辞而去。大家站了起来，一个人过来跟我认识的这个绅士说话。于是我就跟原来一样茫然无知。但是过了一会，偏巧这个年轻人在我的身旁出现，并跟我攀谈。"天气很好，先生，愿不愿意到花坛那里去走走呢？"我彬彬有礼地答复了他，然后我们一道走了出去。他对我说我这次来到乡下，是为了讨这家女主人的欢心，我跟她处得不坏。当然世上会有另一个女人不高兴。可这有什么办法？我跟巴黎最漂亮的女人都有来往，但我没有定情于某一个，我要让她们对我有个想头，因为，跟您实说吧，我是个微不足道的人。""看来，先生，"我对他说，"您有某个职务或者某个工作，所以您没时间跟她们走动得更勤些。""不，先生，我除了使某个丈夫

气得发疯，或者使某个父亲伤心绝望之外，没有别的工作。我喜欢让自以为我已成为她掌中物的女人提心吊胆，只怕差一点就要失掉我。我们有几个年轻人，就是这样分别进攻整个巴黎的女人，让全巴黎都注意着我们的一举一动。”“如果我理解得正确，”我对他说，“你们比最英勇的战士还更引起轰动，比一个严肃的法官还更受人重视，你们如果在波斯，那就不可能占这些便宜的。你们会变成更适合于看守我们的女人而不适合于讨女人的欢心的人(66)。”我怒气上升，脸涨红了，而我相信，要是我再说下去，我就忍不住要对他无礼了。

对于容忍这样的人，让一个干这样一种行当的人活下去的国家，对于连不忠、私通、诱拐、奸诈不义行为都会令人重视的国家，对于一个人因为从父亲手中抢走女儿，从丈夫怀里夺走妻子，扰乱最美好、最圣洁的人际关系而得到尊重的国家，你有什么感想呢？阿里的子孙是何等幸福，因为阿里使他们的家庭免遭侮辱和诱惑，阳光并不比我们妇女心中燃烧的火焰更加纯洁。贞洁使我们的少女像天使和无形的天神一样，她们一想到有一天她们会失掉贞洁，便胆战心惊。我们可爱的故乡，太阳将其视线首先投向的故乡，你没有被可憎的罪行所玷污，这些罪行使得太阳一出现在黑暗的西方，立刻就躲藏起来。

1713年赖买丹月5日于巴黎

第49封信　里加寄郁斯贝克

(寄×××)

前几天，我正在房子里，一个僧侣走了进来。他长须垂腰，光着双脚，穿着奇特，腰扎绳子为带，灰色粗衣多处呈尖形。这一切使我感到如此古怪，以致我第一个念头就是去找个画家来，画一幅写怪图。

他首先对我大大恭维一番，同时告诉我他是个有价值的人，而且还是嘉布遣小兄弟会[(67)]修士。他接着说："先生，听说您不久将回到波斯宫廷，您在那边身居要津。我来求您庇护，请您恳求波斯国王在卡斯宾附近，赏赐我们一所小的住所，给两三个修士居住。"我问他："神父，那么您想到波斯去吗？"他说："我？先生，我才不去呢！在这里虽然我是外省人，可我不会用我的这种地位去跟世上所有的嘉布遣会修士交换。""那么究竟您向我请求什么呢？"他回答道："那是因为如果我们有这个栖身所，我们意大利的神父们就可以把他们的两三个修士送到那里去。""那么你大概认识这些修士啰！"我对他说。"不，先生，我不认识他们。""见鬼，那么他们去波斯究竟跟您有什么关系呢？让两个嘉布遣会修士去呼吸卡斯宾的空气，这个计划太妙了。此举对欧洲和亚洲都将是十分有用的。很有必要引起君主们的兴趣。这就是所谓地道的殖民地。算了！您和您同类的人是不适于移民的，您最好还是继续趴在你们出生的地方吧！"

1713年赖买丹月15日于巴黎

第50封信　里加寄×××

我见过有些人，懿德美行，出于自然真情，令人甚至感觉不到他们身怀美德；因为他们恪尽厥职，毫不勉强，躬行实践，如出本能。他们根本不吹嘘自己罕见的优点，因为他们仿佛对自己的优点毫无所知。我喜欢的就是这样的人，而不是那些道貌岸然并对自己的德行似乎惊叹不已的人。他们把做一件好事视为一个奇迹，叙述起来非让人大吃一惊不可。

如果说对于上天授予过人才略的人，谦虚是不可或缺的一种美德，那么对于居然摆出傲睨万物的样子，使最伟大的人物也以为耻的那些虫豸，人们又有什么好说的呢？

我到处都看到一些人喋喋不休地谈论自己，他们的言谈就是一面明镜不断照出他们厚颜无耻的嘴脸，他们跟你谈自己最微不足道之事。他们对此津津乐道，想提高这些事在你们心目中的价值。他们什么都做过、见过、说过、想过。他们是全天下的楷模，他们是无穷无尽的比喻对象，他们是提供范例的不竭源泉。唉！夸奖自己的话，出于自己的口，那是多么乏味啊！

前几天，一个这样性格的人，大谈自己，谈他的价值，谈他的才能，整整谈了两个小时，把我们都腻烦透了。但是，因为世上没有永远不停的运动，他终于住了口。于是我们才有机会谈话，便又谈了下去。

一个神情抑郁的人，开始埋怨一般谈话中的沉闷气氛。“怎么！老是有些蠢货为自己涂脂抹粉，把什么事都要归结到自己身上！”那位夸夸其谈者突然又接了过去说：“你说得有道理！像我这样就好了。我从来不吹捧自己。我家财万贯，我出身高贵，我花钱大方，我的朋友说我颇有才智，可我从不说这些。如果说我有某些优点的话，那么我最重视的优点，就是我的谦虚。”

我真佩服这个厚颜无耻的家伙。于是当他高声谈话时，我轻声地说道：“对自己知耻自爱，绝不自夸；对听众存敬畏之心，不放肆狂言；不自损价值去伤害他人的自尊，这样的人多么幸福啊！”

1713年赖买丹月20日于巴黎

第51封信　波斯派驻莫斯科维亚[68]的使臣纳古姆寄郁斯贝克

（寄巴黎）

接伊斯法罕来信，说你已离开波斯，今在巴黎。为什么我要从别人而不是从你那里得到你的消息呢？

奉总王之王的命令，我派驻这个国家已经五年，我在此地完成了几件重要的谈判。

你知道在基督徒君主中只有沙皇与波斯有某些共同利益，因为他跟我们一样，和土耳其人势不两立。

他的帝国比我们大，因为从莫斯科至接近中国边界的最远的要塞有一千法里。

他是其臣民生命财产的绝对主宰，除四个家族外，全都是他的奴隶。以天为台阶的众王之王、先知的副手都没有行使这么可怕的权力。

就莫斯科维亚恶劣的气候来说，人们会认为从那里被流放出来绝不是一种刑罚。但是大人物每逢失宠，便被流放到西伯利亚。

就像我们先知的法律禁止我们饮酒一样，此地君主的法律禁止莫斯科维亚人饮酒。

莫斯科维亚人款待客人的方式跟波斯人迥然不同。外来客人进家中，丈夫就把妻子介绍给他，客人吻他的妻子，这算是对丈夫致礼。

虽然父亲们在女儿的婚约上通常都要规定婚后丈夫不得鞭打妻子[69]，可是，莫斯科维亚的女人多么喜欢挨打，简直无法置信。要是她们的丈夫不切切实实地鞭打她们，她们无法理解是否占有了丈夫的

心。而丈夫如果不打妻子，那就是表示对妻子冷漠，这是不可原谅的。下面是一名莫斯科维亚女人最近写给她母亲的一封信：

亲爱的母亲：

我是世界上最不幸的女人。我千方百计让我丈夫爱我，可我没能成功。昨天我家里有许多事情，我出门了，在外头待了一整天。我相信我回家时他一定会狠狠揍我，但是他却一句话也不跟我说。我妹妹受到的待遇就完全不同。她丈夫每天打她，她只要瞧男人一眼，她丈夫就会冷不防把她痛打一顿。他们相爱如胶似漆，生活得再和睦不过。

所以她非常自豪。但是，我不会永远让她有理由瞧不起我的。我决心不惜任何代价，让我丈夫宠爱我。我要气得他七窍生烟，使他不得不给我一些友谊的表示。那时人们就不会说我没挨过打，就不会说我虽然生活在这个家中，可男人心中并没有我。只要我丈夫轻轻动我一下，我就要扯开喉咙大喊，好让人想象我丈夫狠狠地打了我，这时如果有个邻居跑来救我，那我一定会把他卡死的。亲爱的母亲，请您务必告诉我丈夫，他这样待我，实在令我难堪。我父亲为人忠厚老实，从前待你也不像这样。我记得，我还是小姑娘的时候，我似乎觉得他有时爱你爱得太过分了。

我吻你，亲爱的母亲。

莫斯科维亚人不能走出帝国，即使是去旅游。他们由于本国的法律与别的国家隔绝，便认为世上不可能有别的风俗，所以他们更加依依不舍地保持自己的老风俗。

但是，目前统治莫斯科维亚的君主[(70)]想进行彻底改变：关于胡须问题他跟他的臣民曾发生严重争执。僧侣和教士同样也为维护他们的无知而进行斗争。

他致力于繁荣技艺，同时也没有忽视要把其国家的荣誉远扬欧亚两洲，因为迄至今日，这个国家都被人遗忘，只有他们自己知道。

他不安现状，又不断受到刺激，他在辽阔的国家巡游，到处都留下他天性严厉的印记。

仿佛他的城邦已经不够容纳下他，他离开他的国家，到欧洲去寻找新的省份和别的王国。

亲爱的郁斯贝克，我拥抱你。告诉我你的信息，我恳求你。

1713年闪瓦鲁月2日于莫斯科

第52封信　里加寄郁斯贝克

(寄×××)

有一天，我在一个交际场所玩得很痛快。那里有各种年龄的女人，一个八十岁，一个六十岁，一个四十岁，她的外甥女年纪在二十至二十二岁之间。出于某种本能，我走近这最年轻的一个，她在我耳边说："我姨妈年纪这么大了，还打扮得那么娇丽，想找情人，你有什么看法？""她错了，"我对她说，"这种打算只有您才适合。"过了一会，我来到她姨妈旁边，她对我说："这个女人至少六十岁了，可她今天花了一个多小时梳妆打扮，您有什么看法？""这是白费时间，"我对她说，"要有您这样风韵那才值得装扮。"我向那个不幸的六十岁女人走去，心里对她充满同情。突然她悄悄地对我说："还有比这可笑的吗？瞧那个女人，八十岁了还扎着火红饰带。她想打扮得年轻些，她倒是成功了，因为这么一来她就像个孩子了。"

"啊，真主啊！"我心里说，"难道我们永远只能觉得别人可笑吗？"接着我又想："从别人的弱点中找到自我安慰，也许这就是幸福吧！"我感到这很好玩，便想："刚才是从年纪小往上看年纪大的，现在从年纪最大的开始！"

"夫人，您和刚才跟我谈话的那个夫人那么相像，以致我觉得你们是两姐妹，而且我相信你们年龄不相上下！""真的，先生。"她对我说，"我们两个中一个人死掉，另一个人一定很害怕，因为我相信她跟我前后差不了两天。"当我套出了这个风烛残年的女人的话后，我走到六十岁女人那里。"夫人，我跟别人打了赌，得由您来判定输赢：我敢担保，那个太太，"说着，我指着四十岁的女人说，"跟您岁数一般

大。”她对我说：“真的！我认为我们之间差不了六个月。”我心想：“好哇！果然不出我所料。我再继续往下试。”

我又降了一级，到四十岁女人那里。“夫人，请告诉我，您是不是开玩笑，喊坐在那张桌子旁边的小姐外甥女？您跟她一样年轻；她甚至脸上还有点老相哩，您是根本没有的，您的脸色是这么鲜艳……”“且慢，”她对我说，“不错，我是她的姨妈，可她母亲至少比我大二十五岁，我们不是同母所生。我听我死去的姐姐说，她的女儿跟我是同年生的。”“我说嘛，夫人。所以我感到惊讶是完全没错的！”

亲爱的郁斯贝克，失去姿色的女人感到自己虽死犹生，便想退回到青春岁月。唉，她们怎能不设法欺骗别人呢？她们就这样千方百计欺骗自己，以回避令自己最痛心的想法。

1713年闪瓦鲁月3日于巴黎

第53封信　泽丽丝寄郁斯贝克

（寄巴黎）

再没有比白人阉奴科斯努对我的婢女泽利德的感情更强烈更热切的了。他狂热要求跟泽利德结婚，使我无法拒绝。况且既然她母亲都不反对，既然泽利德本人似乎都满意这种有名无实的婚事和虚有其表的男人，我干嘛不同意呢？

这个不幸的人作为丈夫将会受嫉妒心的煎熬；他丢掉惯常的冷漠，只是为了陷入徒劳的绝望之中；他将一直回想着自己原先曾是什么样子，从而令他想到自己已今非昔比，尽管无时无刻不准备报效妻子，献身枕席，却再也无法做到，只好不断地欺骗自己和欺骗其妻子，并使她时时刻刻备尝由于他的境况而带来的一切不幸。那么泽利德要这个不幸的人做什么呢？

至于她自己又怎样！她始终存在于幻影与空想之中，只靠想象过活。床笫之乐始终近在咫尺，可是一直不能享受到，无精打采地躺在一个不幸者的怀抱中，不是呼应着他的喘息，而只能陪着他抱恨终身！

这种人的唯一的用处是看守而不是占有女人，这种人多么应当受到鄙视！我寻求爱情，但我看不到爱情何在。

我对你直抒己见，因为你喜欢我的天真，而且比起我的同伴们忸怩作态，故作害羞，你更喜欢我不加矫饰的神情和对生活乐趣的敏感追求。

我曾听你说，阉奴从女人身上享受到一种我们无法理解的官能快感，他们的天性可补偿他们的损失，有办法弥补他们的不利条件；他

们完全可以虽不再是男人，却仍然不失性感，因此在这种情况下，他们仿佛有着第三种官能，从而可以说只是换了一种快感而已。

如果确是如此，我觉得泽利德就不至于过分冤屈了。因为跟比较不算最不幸的人生活在一起，还是不错的事。

此事如何处理，听你的吩咐，告诉我你是否愿意婚礼就在内院举行。

再见。

1713年闪瓦鲁月5日于伊斯法罕后房

第54封信　里加寄郁斯贝克

(寄×××)

今天早上我在房间里，你知道的，这房间跟别的房间只隔着很薄的板墙，而墙上还有好几处洞孔，所以隔壁房间说的话都能听得一清二楚。有一个人大步踱来踱去，对另一个人说："我不知道这究竟是怎么回事，不过一切都跟我作对。三天多了我没有说过一句为我增光的话，每次谈话，我总是局促不安，语无伦次，根本引不起别人的注意，也没有人再跟我攀谈。有时我准条了几名解颐妙语，好为我的谈吐生色，可别人从不给我说出这些妙语的机会。我想叙述一个很动听的故事，可是当我正要扯到这上头来时，别人却不再谈这个话题，好像是有意避开似的。我有几句风趣的话，四天来在我脑子里已经陈旧不堪了，可一下也没能派上用场。长此以往，我相信最终我要变成傻子，似乎这便是我的命运星宿，我无法逃避。昨天我原希望在三四个老太婆面前显显身手，因为这些老太太肯定不会对我摆架子的，我打算说出世上最最漂亮的话。我花了一刻多钟时间想把谈话引到我可以发挥的问题上来，可是她们从没有说一句前后联贯的话，她们像司命女神帕尔卡[(71)]一样，老是剪断我演说的线索。"你要我告诉你吗？风趣之士的称誉是很不容易维持的。我不知道你是怎么做到这一点的。""我有个想法，"另一个人说，"我们两人通力合作，使我们都变得谈笑风生，为此，我们联合起来。每天我们要说些什么，先互相约定。我们互相支持，如果在我们谈话中，有人打断我们的话锋，我们自己把他拉到我们谈的内容上来，要是他不甘心就范，我们就强迫他这样干。我们约定谈到什么地方该表示赞成，什么地方该微笑，什么地方该纵声大笑。你看看吧，所有的谈话，都将由我们左右，别人将会欣

赏我们才思敏捷，巧于应付。我们以点头示意互相呵护。你今天大出风头，明天就做我的帮手。我跟你一道走进一家人家，然后我指着你大声说：‘我得告诉你们，这位先生刚才在路上遇到一个人，回答了一句很逗趣的话。’然后我转向你：‘那个人没料到回答得这么妙，他不胜惊奇之至！’我把我的诗背诵几句，你就说：‘当他作诗的时候我正在场，这是在吃夜宵的时候，他只想了片刻，可真是才思敏捷，不费思索。’你我二人甚至可以互相嘲笑，那别人就会说：‘瞧他们如何互相攻击，如何自卫，他们彼此不留情，且看他如何脱身，棒极了！多么沉着应对！这才是真正的一场舌战哩！’可人们不会说我们头一天已经做了小演习。我们得买几本为没有才智而又想卖弄才智的人编写的妙语集，因为一切全靠有没有范例可循。我要做到不出六个月，我们能够谈一个小时的话，通篇妙语连珠。但必须注意一点，那就是要让这些妙语被人传诵。光是说一句妙语还不够，必须把这句话公之于众，让它传开，否则，说了等于白说。说真的，看到蠢人对一句隽语无动于衷，耳进耳出，让它无声无息地消亡，这是再令人懊丧不过的了。的确，往往有失也有得，那就是我们也说了许多蠢话，而谁也没有注意，在这种情况下，这是唯一可以聊以自慰的。亲爱的，以上所说的就是我们应当采取的办法。照我说的办吧，我保证你不出六个月，就会进入法兰西学士院。这就是告诉你，你无须劳作很久，因为到那时候，你可以不再从事此道，你将成为风趣之士，尽管你现在就有隽智。人们注意到在法国，一个人，凡加入某个团体，首先就要采用人们所谓的‘团体的精神’。你也会这样的，而我担心的倒是你得到的掌声太多，不胜其烦。”

1713年助勒•盖儿德月6日于巴黎

第55封信　里加寄伊本

（寄士麦那）

欧洲各民族的新婚之夜，开头十五分钟一切困难便都已解决，举行婚配祝福[(72)]之日，夫妻恩爱便臻于顶点。欧洲女子在这方面，不像我们波斯女人，拼命抗拒，寸土不让，有时达几个月之久。欧洲女子新婚之夜，最易对付不过：她们之所以毫无损失，就因为她们没有什么丧失的东西。但是说来也丢人，人们都知道她们破瓜的时刻，而且用不着占卜算卦，就可以准确地预言出她们孩子出生的日期。

法国人几乎从来不提他们的妻子，因为他们怕听众中有人比自己更了解自己的妻子。

在法国有这样一些十分不幸、可没有人会去安慰的人，那就是好吃醋的丈夫；有被大家憎恨的人，那就是好吃醋的丈夫；有受大家藐视的人，那还是那些好吃醋的丈夫。

所以在法国，吃醋的丈夫比任何国家都少。法国人对妻子的事处之泰然，并不是因为他们信任自己的妻子，相反是基于他们对女人的不好看法。亚洲人的一切明智的预防措施，遮盖女人的面纱，禁闭女人的囚牢，看守女人的阉奴，在法国人看来，这些办法更适合于训练女人耍花招诡计，而不会使她们厌于偷人养汉。这里的男人采取宽容的态度，把妻子的不忠，视为是自己命运星宿照临，在劫难逃。一个丈夫，若想独占其妻子，则会被视为公共欢乐的破坏者和企图不让人人分享阳光的疯子。

这里，一个热爱妻子的丈夫，是个没有本事让别的女人爱上自己的人，一个滥用强制的法律来弥补自己吸引力不足的人，一个利用自己的一切有利条件而不顾整个社会因此受损的人，一个把只在契约中

赋予他的东西据为己有，并竭尽自身之所能，破坏造福男女双方的默契的人。美妇之夫这一称号，在亚洲，唯恐被人知道；在这里，则泰然唯恐他人不知。因为人们感到，到处都可以失之东隅，收之桑榆。一个君主失去一块地盘，可以夺取另一地盘来安慰自己。当土耳其人夺走了我们的巴格达时，我们不是从莫卧儿帝国夺取了坎大哈要塞吗？

在一般情况下，容忍妻子不忠的人，不会受人非难，相反别人还称赞他处事谨慎；只有特殊情况，才有损体面。

不是说法国没有谨守妇道的女人，而且可以说这些女人品行卓绝。我的车夫总是把她们指给我看。不过这些女人全都奇丑无比。只有圣徒才不会厌恶她们的贞德。

我跟你谈了这个国家的风俗之后，你不难设想法国人是不大在乎夫妇是否忠贞不贰的。他们认为，对一个女人发誓永远爱她，就跟肯定自己会永远健康或者始终幸福一样可笑。当他们答应一个女人，说自己永远爱她时，他们假设这个女人也答应永远令人感到可爱；那么如果这个女人不守诺言，男人也就不必赖行自己的保证。

1714年助勒•盖儿德月7日于巴黎

第56封信　郁斯贝克寄伊本

（寄士麦那）

欧洲盛行赌博，因为赌徒就是一种身份。仅凭这个头衔便可以不问出身、财富和是否正直。戴上这个头衔的人便可以不经任何考察，跻身于正派人之列，虽然无人不知如此判断人十有九失，但是大家都一致不改变这一态度，都同意恪守不渝。

女人们尤其沉湎于赌博。诚然她们年轻时赌博只是为了促进一种更心爱的感情，但是随着韶华流逝，年龄渐老，她们对于赌博的热情似乎重新焕发了青春，而这种热情填补了其他感情的空虚。

女人们想使她们的丈夫倾家荡产。为达此目的，她们在不同的年龄，从妙龄女子到龙钟老媪都有不同的办法：青年妇女衣着香车开始使丈夫们穷于应付，中年妇女幽会偷情进一步使之捉襟见肘，老年妇女呼么喝六，毕其功于一役。

我经常看到九个十个女人，或者不如说这些女人九个或十个世纪以来，围坐在牌桌前，我从她们满怀希望、担心害怕、乐不可支，尤其是狂怒不已中看出了她们。你也许说她们永远没有时间平静下来，而且还没等到她们陷于绝望之前，生命便将离开她们而去。你可能会怀疑，接受她们付款的那些人，究竟是她们的债主，还是她们的遗产继承人。

我们神圣的先知主要的意图似乎是不让任何事物扰乱我们的理智。他禁止我们饮酒，因为酒会令人失去理智；他特地制订一条专门的戒律，不许我们赌博，而且虽然他无法消除引起各种欲念的原因，他抑制这些欲念。在我们国家，爱情不会引起躁动，也不会产生狂

想，这是一种恹恹的情欲，使我们的心灵处于平静状态。多妻使我们免受女人的支配，而且缓和我们的强烈的情欲。

1714年助勒•希哲月18日于巴黎

第57封信　郁斯贝克寄雷迪

（寄威尼斯）

在巴黎，浪荡公子养着无数妓女，而善男信女养着无数教士。这些教士有三愿[(73)]：一愿听命，二愿神贫，三愿贞洁。据说所有的教士遵守得最好的是第一愿。至于第二愿，我可以担保他们不执行。第三愿如何，我让你自己去判断。

但是，这些教士不管何等富有，却绝不放弃穷人这个身份。倒是我们光荣的苏丹，宁可放弃他那些至大至尊、至高无上的头衔。那些教士做得对，因为有了穷人这个身份，他们便不会成为穷人了。

医生和被称为告解司铎的教士，在此间总是或受过尊敬，或受过藐视。不过，据说财产继承人跟医生比跟告解司铎配合得好。

有一天，我到了这些教士住的一座修道院里。其中一人白发苍苍，令人肃然起敬。他彬彬有礼地接待我，带我参观了整个修道院。我们走进了花园，我们交谈起来。我对他说："神父，您在修院里干什么职务？""先生，"他答道，看样子对我的问题十分满意，"我是罪孽审辨师。""罪孽审辨师？"我说，"自从我来到法国，我还没听说过这个职务。""什么！您不知道罪孽审辨师是什么？好吧！听我说来：待我给您一个大致的概念，这样您对这个职务就一清二楚了。罪孽可分两类：重罪和轻罪：重罪绝对无法进入天堂；轻罪虽然事实上触犯了主，但并没有使主震怒到会褫夺犯者在天堂的真福[(74)]。而我们的全副本领就在于审辨这两类罪孽，因为除了某些不信教者外，所有基督徒都想进入天堂。但谁都想以尽可能便宜的代价赚开天堂的大门，当人们清楚知道什么是重罪时，就设法避免犯这种罪孽，其他的不妨放手去干。有的人不求成为完人，而且他们别无大志，不为名列前茅而

殚精竭虑，只想尽可能勉强跻身天堂，只要能进去便已心满意足，因为他们的目的在于干得不多不少，及格便行。这些人与其说是获得，不如说是抢得天堂的一席之地。他们对主说：‘主啊！我严格地执行了各种条件，您就得履行您的诺言；我所做的并没有超过您的要求，您也只要把应允的一切给我，再多的也不必了。’因此，先生，在这种情况下，我们就是在所必需的人。不过还不仅如此，您再听我说下去。行动并不构成罪孽，而在于做出这一行动的人，只要他能够相信这不是件坏事，他便可以问心无愧。而且由于无数行动的善恶界限不明，一个罪孽审辨师便可以宣布这些行动是善行，从而给根本不好的行动添上一定程度的善的成分；而只要他能说服别人，这些行动不含有邪恶，他便使这些行动完全不是恶行了。我毕生干这一行，头发都白了，现在把其中的秘密告诉你，我让你明白这秘密的奥妙，那就是对一切事情都可以耍个花招，即使是看来最不可能耍花招的事情。”“神父，”我对他说，“这太妙了。但是您怎么能够做到跟你们的天主不发生龃龉呢？如果萨非朝廷[(75)]中有这么一个人像您欺骗你们的天主一样欺骗他，把萨非的命令区别对待，告诉臣民在什么情况下应当执行命令，在什么情况下可以违抗命令，那么萨非一定立刻将那个人处以锥刑了。”我不等他答话就向这个教士行礼告别。

1714年穆哈兰月23日于巴黎

第58封信　里加寄雷迪

（寄威尼斯）

亲爱的雷迪，巴黎有许许多多行业。

在巴黎，一个助人为乐的人走来，只要你给他几个铜板，他就会把点石成金的秘密告诉你。

另一个人答应让你跟仙女睡觉，只要你仅仅在三十年内不近女色。

你还会找到一些占卜者，能说出你一生的经历，只要他们仅仅跟你的仆人先谈上那么一刻钟。

一些伶俐乖巧的女人可以把处女之宝变成一朵花，每天凋谢而又重新开放，而且在第一百次被采摘时比第一次更疼痛。

还有的人以高超的手艺，弥补岁月带给人的无情的摧残，善于使半老徐娘恢复美貌，甚至使老态龙钟的女人重新成为妙龄少女。

所有这些人生活在或者设法生活在这样一个产生一切发明的城市里。

这里公民的收入不依靠任何恒产，靠动脑筋和使手段，各人有各人的办法，各人都竭力施展以谋利。

谁如果想数一数究竟有多少教会的人在追逐某个教堂的收入，那他立刻就会发现这像是恒河沙数和我们王国的奴隶那么多。

无数语言教师、艺术教师和科学教师讲授他们根本一窍不通的东西，这真是了不起的才能，因为展示自己知道的东西用不着多少才智，而要传授自己茫然无知的东西，那就需要无穷的本领。

在这里人们只能猝死暴卒，死亡无法充分支配人们，因为在每个角落都有人掌握灵丹妙药来医治一切可以想象出来的疾病。

所有的店铺都挂着看不见的、让顾客们自行投入其中的罗网，不过有时可以不高的代价从中脱身。一个年轻的女商贩，向一个男顾客说了整整一个小时的甜言蜜语，为的是叫他买一包牙签。

任何人从这个城市出来时，比进入时更加小心提防，由于自己的财产被别人分享了，人们学会了如何保存自己的财产，这是外国人在这座迷人的城市所得到的唯一好处。

1714年赛法尔月10日于巴黎

第59封信　里加寄郁斯贝克

(寄×××)

日前我在一人家做客，那里聚集了一群各种各样的人。我发现有两个白花了一个上午时间想使自己变得年轻一些的老太婆垄断了整个谈话。其中一个说："得承认，今天的男人跟我们年轻时候大不相同了。那时候的男人彬彬有礼，举止优雅，善解人意，可今天，我觉得他们粗鲁得不堪忍受。"这时，一个看来备受风湿病折磨的男人接着说："一切都变了，时代已经不像四十年前那样了。那时人人身体健康，人们安步当车，心情愉快，只想笑，只想跳舞。可如今人人都愁容满面，简直无法忍受。"过了一会，谈话转到政治方面。"见鬼！"一个年老的贵族老爷说，"国家现在没人管了。你们现在给我找出一个像柯尔贝尔[(76)]这样的大臣来！这个柯尔贝尔，我跟他熟悉得很。他是我的朋友。他总是叫人把我的年金比任何人都先发。那时财政多么井井有条！大家很宽裕。可今天，我是倾家荡产了。"这时一个教士说："先生，您谈到我们战无不胜的君主[(77)]最近乎奇迹的时代。还有什么比他那时消灭异端更伟大的事业[(78)]？""难道您认为取消决斗不是件了不起的事[(79)]？"另一个始终没开口的人带着满意的神情说道。"他这个意见提得很对，"一人在我耳边轻声说，"这个人对这个敕令很满意，而且遵守得太好了，以致半年前，他因为没有违反敕令而挨了一百大棍。"[(80)]

郁斯贝克，在我看来，我从来都只是暗地里根据自身的经历来判断事物的。黑人把魔鬼画成皮肤雪白耀眼，而他们的神黑得如炭。有些民族的维纳斯双奶拖到屁股[(81)]，总之所有的偶像崇拜者都让他们的神祇长着人的面孔，并把自己的一切好尚禀性加在神祇身上，对于

这些我并不感到惊奇。有人说得很对：“如果三角形也要创一个神，那么这些偶然崇拜者就会给他们的神三条边。”

亲爱的郁斯贝克，当我看到一些人趴在一粒原子上，也就是说趴在地球上，因为地球无非浩瀚宇宙的一个点而已，居然自命为神明所创造的典范时，我真不知道这种极度荒诞的夸张跟人类极度的渺小如何能协调起来。

第60封信　郁斯贝克寄伊本

（寄士麦那）

你问我法国有没有犹太人。你得明白，凡有银钱之处就有犹太人。你问我这些犹太人在法国干些什么？他们在这里干的就是他们在波斯干的事。亚洲的犹太人跟欧洲的犹太人完全是一个德行。

他们在基督徒中，一如在我们中间那样，对自己的宗教，表现得顽固不化，近乎疯狂。

犹太教是古老的树干，长出两根枝桠，荫蔽全世界：这就是基督教和伊斯兰教。或者不如说一母生下两个女儿。可这两个女儿却把母亲侵凌得百孔千疮：因为在宗教方面，最接近的派别，彼此却是最大的敌人。但是，不管犹太教受到基督教和伊斯兰教何等的虐待，她却始终以生下这两个女儿为荣，并利用这两个女儿拥抱整个世界；同时在另一方面，她又以自己的悠久历史，拥抱各个时代。

因此，犹太人自视为一切圣道的源泉，宗教的发端。反过来，他们把我们视为改变了教规的异端分子，或者不如说把我们视为离经叛道的犹太教徒。

如果这变化是在不知不觉中完成的，那么他们会以为自己是轻易地受骗了。可是，由于变化出于突然，气势汹汹，他们甚至可以指出这两个宗教的诞生的日期和时刻，所以当他们发现我们的宗教居然已经历了若干世纪，便愤愤然死抱着一个他们认为先于世界而存在的宗教不放。

在欧洲，犹太人今天享受着前所未有的安宁。基督徒开始摆脱过去充沛于心中的不宽容精神。人们已经感到西班牙把犹太人赶走，法国迫害跟君主的信仰稍有不同的基督徒，这些事做得不妥。人们发

觉，热衷于发展宗教事业，跟对这个宗教所应有的热爱是两回事，而热爱自己的宗教和遵奉这个宗教，没有必要仇恨和迫害不皈依这个宗教的人。

但愿我们的穆斯林在这个问题上的看法跟基督一样明智，在阿里和阿布•伯克尔[(82)]之间建立和平，而让真主去决定这些神圣的先知们的功德。我希望人们以崇拜和恭敬的行动来纪念他们，而不是毫无意义地争个高低；我希望不管真主给这两位先知指定什么位置，是在他的右边或者在真主宝座的踏板下面，大家都尽力不辜负他们所赐予的恩宠。

1714年赛法尔月18日于巴黎

第61封信　郁斯贝克寄雷迪

（寄威尼斯）

一天，我走进了一座称为圣母院的著名教堂。当我欣赏着这座美轮美奂的建筑物时，碰巧我有机会跟一个教士交谈，他跟我一样，也是出于好奇而来到那里。谈着谈着，我们谈到了教士职业的平静。

他对我说："大多数人羡慕我们这一行的幸福。他们是有道理的。不过我们这一行也有烦恼。我们并不是完全与世隔绝，我们有千百次机会被召到社交场合上去，在那里我们很难一直保持着我们的角色。

"社交场合的人令人诧异：他们无法容忍我们表示赞同和谴责的事。如果我们想纠正他们的言行，他们便觉得我们可笑；如果我们赞许他们，他们便以为我们是自贬身份。想到那些目无宗教的人，都不把我们放在眼里，真觉得再没有比这更丢人的了。因此，我们的举止谈吐，不得不模棱两可。我们使放荡之徒对我们肃然起敬，不是靠刚毅果断的性格，而是对他们的议论不置可否，使他们觉得我们莫测高深。要做到这一点，需要十分机敏，因为这种左右逢源的态度，是很难把握的。社交场合的人们，不惜一切，以求一逞。他们故作各种惊人之谈，并且见风使舵，顺则愈说愈远，逆则偃旗息鼓，故更易取得成功。

"不仅如此，我们这种大家交口称誉的幸福和安静的境况，在社交场合是保留不住的。我们一出现于社交场合，人家就要我们参加争论，比如要我们设法证明，对于一个不信天主的人祈祷大有用处，对于另一个一生都否定灵魂的人，斋戒实属必要。这种工作十分艰苦，而那些哄然起笑的人，显然并不赞成我们。更有甚者，我们总想博取别人赞同我们的意见，这种愿望不断地折磨我们，而且可以说，这种

愿望是跟我们的职业不可分的。要是我们看到有些欧洲人为了人类的利益极力要使非洲人的面孔变白，那我们的所作所为，就跟他们一样可笑。为了使人们接受某些并非根本性的宗教观点，我们使国家动荡不安，我们自寻烦恼，结果我们就像征服中国的这个征服者一样，为了迫使其臣民剃发或者逼其就范，而引起了大规模的反抗。

“我们出于宗教热情，想使由我们负责指导的人履行我们神圣教会的义务，可这种宗教热情，往往也是危险的，而只能极度的谨慎。从前一个名叫狄奥多西[(83)]的皇帝，杀死一座城市的居民，甚至妇女和儿童，无一幸免。后来，他想进入一所教堂，一个名叫安布罗斯[(84)]的主教把他作为凶手和渎神者看待，叫人紧闭大门不让他进入。在这件事上，主教做了英勇的举动。后来，这个皇帝为这样的罪行作了必要的苦修补赎，才被允许进入教堂，去和教士们站在一起。上述主教把他从教堂赶出去。在这件事上，他有了狂热者的举动。我们的确应当提防，勿使宗教热情过度。那位君主在教士中有没有立足之地，对于宗教，对于国家，有什么要紧呢？”

1714年赖比儿•尼勒•安外鲁月1日于巴黎

第62封信　泽丽丝寄郁斯贝克

（寄巴黎）

你的女儿已经七岁，我认为该叫她进入内院了，而不必等到十岁时才交给黑人阉奴。剥夺幼女的童年自由，让她在充满贞洁的神圣墙垣之内接受圣洁的教育，这是绝不嫌过早的。

因为，我不同意那些母亲的意见，她们只是在女儿即将嫁人时，才把她们禁闭起来。由于她们是把女儿强迫禁闭在后房，而不是奉献给后房，这样，她们本应启发女儿接受一种生活方式的，结果却采用了粗暴的手段。难道一切都得靠理智的力量而不能由习惯来潜移默化吗？

人们告诉我们，造化把我们置于从属的地位，这样说并没有什么用处。让我们感觉到这种从属地位还不够，必须让我们身体力行，以便我们在情窦初开、促使我们要求独立的紧要时刻，这种感觉能够支持着我们，使我们不至于堕落。

如果我们仅仅靠义务而从属于你，那么我们有时会忘掉这个义务；如果我们只是出于爱而依附你，那么某种更强烈的爱慕之心也许会削弱对你的爱。但是，如果法律把我们给予了一个男人，那么它就会使我们不去接近其他男人，把他们拒于千里之外。

造化为了男人的利益无所不能：它不仅给男人以欲望，并且要我们女人也有欲望，要我们成为男人享受乐趣的活工具。造化使我们受情欲之火的煎熬，以便让男人放心地生活着。如果男人对我们不再表现冷漠，造化便用我们使他们恢复冷漠，我们使男人处于这种幸福的状态，可我们却从不能领略到这种状态的幸福。

但是，郁斯贝克，别以为你的处境比我幸福。我在这里尝到了万千乐趣，这是你享受不到的。我一直浮想联翩，极力使我认识这些乐趣的价值。我生活充实，而你却只有惆怅。

你把我禁闭在牢狱中，可我甚至在这里也比你自由：你加倍注意，让人看守我，却只能使我以你的不安为乐；你的猜疑，你的妒忌，你的忧伤，都表明你无法自主。

亲爱的郁斯贝克，你再继续下去吧！派人日夜看管我吧。你别以为普通的防范措施已经万无一失。你的幸福能确保无虞，这便增加了我的幸福感，而且你要知道，我别的不怕，只怕你对我漠不关心。

1714年赖比儿•尼勒•安外鲁月2日于伊斯法罕后房

第63封信　里加寄郁斯贝克

(寄×××)

我想你是打算在乡下度过一生了。开始你只和我别离两三天，可现在已经两个星期没见到你了。当然啰，你住在一家可爱的人家，你在那里结交了跟你意气相投的人，你可以饶有兴致地高谈阔论；你称心如意，别无他求，这便使你把整个宇宙抛在脑后了。

至于我，我的生活跟你以前见到的大致相同，我出入社交界，试图了解上流社会的情况。我精神上残余的亚洲成分，不知不觉地消失了。我毫不费力地适应了欧洲的风俗。看到一间屋子里，五六个男人跟五六个女人在一起已经不以为怪了，而且我觉得这个主意并不坏。

可以这么说，我只是到了这里之后才认识了女人。我在一个月内对女人的了解比我在后房三十年所了解的还要多。

在我们波斯，人的性格千篇一律，因为都是做作出来的。我们看不到人们的真面目，看到的只是矫揉造作的样子。在心灵受压抑和思想受束缚的情况下，我们听到人们谈的只是恐惧而不是人性；表达恐惧的语言只有一种，而表达人性的方式千差万别，而且人性是以多种多样的形式体现出来的。

弄虚作假这种艺术，在我们国家如此常用，在所必需，在这里却根本不存在。什么都可以说出来，什么都看得见，什么都听得到，心里怎么想，脸上就表现出来。在风俗道德、甚至陋习恶癖中，人们都可以看到某些纯真的成分。

要讨女人的欢心，得有某种才能，这与那种更能讨女人欢心的才能，却又不同，那就是精神上的调侃；它似乎时时刻刻都应允她们什么，可应允的事都要过很长时间才能兑现。这使女人觉得很好玩。

这种戏言趣语，本来只适用于妆台私室之间，但似乎最后却形成了这个民族的通性：人们在枢密院调侃，在军队指挥部打趣，和外国大使开玩笑。各种职业，从业者越是严肃对待，越显得滑稽可笑；因此，一个医生，如果穿着不像戴孝似的[(85)]，如果开着玩笑把病人治死，那他就不再是可笑的医生了。

1714年赖比儿•尼勒•安外鲁月10日于巴黎

第64封信　黑人阉奴总管寄郁斯贝克

（寄巴黎）

高贵的老爷，我现在处境为难，不知该如何向您报告才好。后房动荡，混乱不堪。您的妻子们争吵不休，阉奴也分成几派。到处是埋怨、牢骚、指摘。我的告诫根本没人听。似乎在这放纵的时日，一切都可以为所欲为，而我在内院的职位形同虚设。

您的妻子们中，没有一个不根据自己的出身、美貌、财富、才智以及您对她的宠爱，自恃胜过他人；没有一个不利用其中的某些条件，以求在各个方面占别人的上风。我虽然长期一忍再忍，不幸还是惹得她们全都不满意我，而如今我时刻都无法忍耐下去了。尽管我小心谨慎，甚至曲意逢迎（这对于我所任的职务，是十分罕见而又十分奇特的品德）也都无济于事。

高贵的老爷，您是否愿意我向您揭示这种混乱的原因？原因完全在于您的心肠太软和您对她们温情的照顾。如果您放手由我处理，如果您让我使用惩罚的手段，而不是采取告诫的办法，如果您不被她们的埋怨和眼泪所打动，而是叫她们到我面前来哭，我可绝不会心软的。那么，我会让她们很快对应该戴上的枷锁服服帖帖，并使她们不再有颐指气使和桀骜不驯的脾气了。

我十五岁就被人从非洲的内地我的故国掳出，先是卖给一个主人，他有二十个妻妾。由于我神态稳重，沉默寡言，主人认为我适合于后房内院的差事，便令人为我创造条件，对我动了手术。这在开始令我痛苦不堪。而后来却使我感到幸运，因为这一手术使我成为主人的耳目和心腹。我进入内院后房，那对我来说是新的天地。阉奴总管，我平生见到的最严厉的人，以绝对的权威管理着内院。没有听说

过有什么分裂和争吵。到处是一片寂静。所有这些女人一年四季在同一时间睡觉，在同一时间起床。她们轮流入浴，我们略一示意，她们就从浴池出来。其余时间她们几乎都关在自己房里。他有一条规定，就是要这些女人保持高度清洁。为此他十分留意，稍不照办就毫不留情地惩罚。他总是这么说："我是奴隶，没错，不过是主人的奴隶，他是你们的主人。我对你们行使他给我的权力。惩罚你们的是他，而不是我，他是假我的手惩罚你们。"那些女人未奉召唤，从不走进主人卧室。她们高兴地得到这种恩宠；如果得不到，也不抱怨。至于我，在那个平静的内院，是地位最低的阉奴，而在这里，所有的人都归我指挥，可我当时受到的尊敬却千百倍于在你的后房。

这个阉奴总管发现我的天才，便垂青于我。他向我的主人谈到我，说我是能按主人意见办事的人，可以接替他的职务。虽然我还十分年轻，他毫不介意，他认为我兢兢业业，可以弥补经验的不足。最后呢？我日益取得他的信任，终于他不再有任何顾虑，把他看守了那么久的那些可怕的处所的钥匙，交到我手里。正是通过这位大师傅的言传身教，我学会了不易掌握的指挥艺术，我以毫不通融的严加管束作为我立身处世的箴言。我在他的指导下，研究女人的心。他教我利用女人的弱点而不要把她们的高傲放在心上。他往往很高兴地看着我使得这些女人们对我百依百顺，然后他又使她们在不知不觉中恢复原先的地位，并让我在一段时间内显得恭顺的样子。不过，他只是在看到这些女人在一边祈求，一边受责备而濒于绝望时才这样处理的，他不管女人们如何流泪都毫不心软，并且以这种胜利洋洋自得。他以满意的神气说："就应当这样管理这些女人们！她们人再多我也不感到为难。我对我们伟大主人的所有女人都一样对待。一个男人怎能希望征服女人的心，如果他所重视的阉奴不一开始便让她们从思想上服服帖帖？"

他不但坚定不移，而且洞察入微。他能看出她们的想法，她们的矫饰；她们做作的姿态，她们虚假的面部表情，都逃不脱他的眼光。

他知道她们一切最隐蔽的行动和最秘密的话。他利用她们中的某些人来刺探另一些人的情况。对于哪怕是微不足道的告密，他都乐于给予报酬。由于她们不得到通知不得接近丈夫，而阉奴愿意通知谁就通知谁，从而使主人的眼睛垂顾于阉奴选中的人；而这选择便是对揭露某一秘密的奖赏。他使他的主人相信，为了授予他更大的权力，让他作这样的选择，是顺理成章的事。高贵的老爷，一个我认为曾经是波斯最有规矩的后房，就是这样管理的。

请让我放手去做吧！请允许我设法使大家服从我。只要一个星期，便可以在一片混乱中重建秩序。为了您的光荣，需要这样做；为了您的安全，也要求这样做。

1714年赖比儿•尼勒•安外鲁月9日于伊斯法罕你的内院

第65封信　郁斯贝克寄他的妻子们

（寄伊斯法罕后房）

我听说后房秩序混乱，内部一片争吵和分裂。我动身时如何吩咐你们的？不是要求你们和睦相处、融洽无间吗？你们答应了我，难道你们的应允是骗我的？

如果我采纳阉奴总管的建议，如果我运用权力迫使你们按我的告诫生活，那么受骗的就是你们自己了。

不过，我只会在试用所有其他办法之后，才会使用这种强硬的手段。因此，你们即使不愿替我着想，而是替你们自己着想，也得这么办。

阉奴总管完全有理由抱怨。他说你们对他毫不尊重。你们这种行为怎么能跟你们低下的身份相称呢？在我不在家期间，你们的品行不是都交给他管的吗？他保管的是一种神圣不可侵犯的财富。但是，你们对他的藐视，表明你们把他当做一种负担，可他正是负责使你们按荣誉的准则生活的人。

改变你们的行为吧！你们要洁身自好，这样在下次给你们去信时，我就可能不采纳人们向我提出的不利于你们的自由和安宁的建议。

因为我想让你们忘记我是你们的主人，而仅仅记住我是你们的丈夫。

1714年舍尔邦月5日于巴黎

第66封信　里加寄×××

此间人们十分喜爱科学，但我不知道他们是否都很博学。一个人作为哲学家怀疑一切，而作为神学家，却什么也不敢否定。这种自相矛盾的人，只要人们说定什么是优点，便总是以自己具有这些优点而扬扬得意。

大部分法国人狂热追求的是有聪明才智，而想有聪明才智的人的狂热追求，就是著书立说。

但是，这种想法是再糟不过的：造化似乎已经巧妙地作了安排，使人的愚蠢言行只是过眼云烟，而书籍却把这些言行垂之永久。一个傻瓜可使跟他一道生活的人感到无聊可厌，他本应知足了；可他还想折磨后代人：他愿他的愚蠢言行不会被人遗忘，仿佛他从坟墓中还会为此感到高兴似的。他想告诉后代过去曾经有他这么一个人，而且让后代永远记得他是个傻瓜。

在所有作家中，我最鄙视的莫过于编书的人了。他们四处寻找别人著作中的断简残篇，然后把这些剪剪贴贴收在自己的作品中，就像在一个花圃内拼凑上几块草坪。他们并不比只用双手来排字、排版、印书的印刷工人高明。我希望人们尊重原著。在我看来，从存书的圣坛上，摘引若干片段，使它们受到不该有的藐视，这是一种亵渎行为。

既然一个人说的话毫无新意，那他为什么不闭起嘴巴呢？人们干嘛要读这二手货呢？“不过我想做新的编排。”“您是个能干的人，您来到我的藏书室，您把上边的书摆到下边，把下边的书搬到上边，这真是一部优秀的杰作！”

×××，关于这问题，我给你写了这些话，因为我刚才气得把一部书扔掉了，这部书厚得似乎把全世界的科学都包罗在内，可是我读得头都要炸裂了，却一无所获。再见。

1714年舍尔邦月8日于巴黎

第67封信　伊本寄郁斯贝克

（寄巴黎）

有三艘船来到这里，但没有带来你的消息。你病了吗？还是你喜欢让我惦挂？

如果你在举目无亲的他乡，尚且不爱我，那么当你回到波斯国内和回到你家中时，情况会是怎么样呢？不过也许我错了。你和蔼可亲，到处都可以找到朋友。人心无畛域，各国都相通。一个正直的人怎么会不去建立新交呢？我向你承认，我尊重旧的友谊，但我也不会不愿意到处缔结新交。

不管我到何地，我都把生活安排得仿佛我要在那里过一辈子。我对有道德的人都一样谦恭，对不幸者都一样同情或者不如说都一样爱怜，对不因得志而忘乎所以的人都一样尊敬。我的性格就是这样。郁斯贝克，在能找到人的地方，我都要选择一些人做我的朋友。

这里有个盖布尔人[(86)]，在我心中是除你之外占居首位的人：这个人可以说是正直的化身。出于某些特殊的原因，他不得不隐遁在这个城市里，跟他心爱的妻子一道过着平静的生活，靠诚实的买卖为生。他一生乐善好施，虽不求闻达，但他的心灵比最伟大的君主更有英雄气概。

我跟他千百次谈到你，我把你的信给他看，我注意到这使他高兴，因此我看你已经有了一个你还不认识的朋友了。

下面是他的主要经历，虽然他很不愿意把这些经历写出来，但是出于对我的友谊，他不好意思拒绝。而我相信你的友谊，所以把这些材料寄给你。

阿费里同和阿丝塔黛的故事

我出身于信奉拜火教的盖布尔族，这个宗教可能是最古老的。我极端不幸，在还不明事理的年龄，便已堕入情网。我刚刚六岁，就跟我的姐姐难舍难分。我的眼睛总是恋恋不舍地盯住她，她只要离开我一会，回来时便会看到我泪水盈眶。我的爱情与我的年龄一起增长。我父亲惊讶地看到我如此钟情，本来愿意照由冈比斯(87)引入于盖布尔人的古老习俗，让我们成婚。可是，我们民族生活在穆斯林的桎梏之下，我们害怕他们，我们不敢想到这种神圣的联姻；而我们的宗教不仅允许，而且明令举行这种婚事的，因为这真实地体现了天意造成的结合。

我父亲看到如果听任我和她的爱情发展下去，必然会有危险，便决心扑灭他以为正在萌生而其实已经达到最高程度的爱情火焰。他借口旅行，把我带在身边，而把我姐姐托付给一个亲戚，因为我的母亲已经去世两年。那次离别多么令人悲痛欲绝，我不说了。总之，我拥抱我的姐姐，她哭得像泪人儿一样，可是我没有掉泪，因为痛苦已使我木然。我们到达特弗利斯(88)，我父亲把我的教育托给一个亲戚，把我留在那里，自己回家了。

不久后，我听说靠着他一个朋友的举荐，他把我姐姐送入国王的后宫去伺候一个王妃。如果别人告诉我她死了，我也不会比听到这一消息更吃惊，因为除了我无望再见到她之外，她进入后宫便成了穆斯林，而按照这个宗教的偏见，她必然以厌恶的目光来看我。这时我厌于我的处境，厌于这种生活，无法再在特弗利斯住下去。我见到我父亲便劈头盖脸说出尖刻的话：我责备他把女儿放到只有改变宗教才能进入的地方。我对他说："你引起主神和照耀你的太阳对你一家的愤怒，你亵渎了你女儿的跟诸善端(89)一样纯洁的灵魂，所以做了比亵渎诸善端更严重的事。我将因痛苦和爱情而死，可是，但愿我的死是主神使你身受的唯一惩罚。"说完，我便走出家门。以后的两年中，我的生活就是去观看后宫的墙垣，设想我姐姐可能在什么地方。我每天千百次冒着被太监杀死的危险，因为他们一直在这些可怕的地方巡逻。

后来，我父亲死了，我姐姐服侍的那个妃子看到我姐姐一天天出落得更加漂亮，产生了妒忌之心，便把她嫁给一个热烈想娶她的太监。这样，我姐姐出了后宫，跟那个太监住在伊斯法罕的一间屋子里。

我花了三个多月时间都无法跟我姐姐说上话。那个太监，妒忌心比谁都强，总是以各种借口，不让我跟我姐姐见面。最后，我进入了他的内府，他让我隔着百叶帘跟我姐姐说话。再锐利的眼睛也无法看清她，因为她浑身上下用重重衣服和面纱裹着，我只能从她的声音中认出她来。我跟她相距咫尺，却又相隔天涯。我心中是多么激动啊！我克制住自己，因为有人在监视着我。至于她，我觉得她似乎流了几滴泪。她丈夫想跟我说几句搪塞的话表示歉意，可我

把他当做最下贱的奴隶对待。当他看到我用他听不懂的语言跟我姐姐谈话时，他十分尴尬。我们用的是波斯语，是我们的圣语。我对我姐姐说："怎么？姐姐，你真的放弃你祖先的宗教了？我知道在进入后宫时，你必须公开表示信奉伊斯兰教。但是告诉我，你是不是真的心口如一，同意抛弃那个准许我爱你的宗教？那么，你为了谁放弃了这个对我们来说如此可贵的宗教呢？为了这个身上还带着腐刑耻辱的无赖？这个无赖，如果还算个男人，那也是最低劣的男人！"她说："弟弟，你说的这个人是我的丈夫，尽管在你看来根本不配敬重，我必须敬重他，而我也是最下等的女人，如果……""啊！姐姐，"我对她说，"你是盖布尔人，他不是你的丈夫，也不可能是你的丈夫。如果你像你祖先一样虔诚，那你就应当把他看作是个怪物。""唉，这个宗教对我来说已经是那么遥远的事了。"她对我说，"我刚刚知道一点这个宗教的教义，就得把那些全都忘掉。我用这种语言跟你说话已经很不熟练了。我很难表达我想说的话。不过你可以相信，关于我们童年的回忆，一直令我神往。而从那以后，我的快乐都是虚假的。我没有一天不想念你。关于我的婚姻，你有着很大的干系，这是你想象不到的，我之所以同意这门婚事，是希望能再见到你。可是，这一次见面，我付出了这么大的代价，今后还将让我付出代价的。我看你怒不可遏，而我丈夫又气又妒，浑身颤抖。我再也不见你了。无疑今天是我今生最后一次跟你说话。如果是这样，弟弟，我的命也不会长了。"说完，她肝肠寸断，觉得自己支持不了，无法再谈下去，便和我分别，剩下我这个世上最痛苦的人。

三四天后，我要求见我姐姐。那个野蛮的太监本想不让我进屋的，但是这类丈夫对他的妻子们没有其他丈夫那样的权威，除此之外，他爱我的姐姐，如醉如狂，不敢拒绝她的任何要求。我仍在原处会见她，她罩着同样的面纱，并由两个奴隶提防着。这样我就得使用我们特殊的语言。我对她说姐姐，为什么我得在这么一种讨厌的环境中才能见到你呢？囚禁你的墙垣，这些门闩和栅栏，这些监视你的卑鄙的看守者，全都使我愤怒欲狂。为什么你失去了你祖先所享有的美好的自由呢？你的母亲是那么端庄的女人，也只是以自己的贞洁本身来向她丈夫担保自己的德行。他们彼此信任，生活幸福。对于他们来说，淳朴的风俗，比起你在这所豪华的房子里似乎享有的虚假的荣誉来，是更可贵千百倍的财富。你丧失了你的宗教的同时，也丧失了你的自由，你的幸福，以及为女性增光的那可贵的平等。但更可悲的是，你不是妻子（因为你不可能是妻子），而是失去了做人的尊严的奴隶的奴隶。""啊！我的弟弟，"她说道，"请你尊敬我的丈夫，尊敬我信奉的宗教吧！根据这个宗教，我听你说话，跟你谈话都是有罪的。""什么，姐姐，"我气急败坏地说，"这么说来你把这个宗教信以为真了？""唉，如果它不是真的，那对我来说就好多了！我为这个宗教作的

牺牲太大了，我不能不信它，而且，如果我的怀疑……”说到这里，她不说了。“是的，姐姐，你的怀疑，不管是什么样的怀疑，都是很有根据的。这个宗教，使你在现世生活不幸，对来世，又不给留下任何希望，你还指望它什么？你想想吧，我们的宗教，是世上最古老的宗教，这个宗教在波斯曾经一直繁荣，而且只植根于波斯帝国，它起源于何时已茫然无考，而伊斯兰教只是纯属偶然传入波斯的。伊斯兰教并不是靠说服而是靠征服才在波斯建立起来的。如果我们原来的君主不是如此软弱，那么你会看到我们古代的麻葛(90)的礼拜仪式。如果你置身于远古时代，一切都向你显示麻葛之道，而丝毫没有伊斯兰教的痕迹。而从那时起，过了几千年之后，这伊斯兰教还只是处于童年时代而已。”“但是，”她说，“虽然我的宗教比你的宗教创立得晚些，它至少更为纯洁，因为它只礼拜真主，而不像你们还礼拜太阳、星辰、火，乃至各个本原。”“姐姐，我看得出来，你从伊斯兰教徒那里，学会了诬蔑我们圣洁的宗教。我们并不崇拜星辰，也不崇拜本原。我们的祖先从来没有崇拜这些东西，从来没有为星辰和本原建起庙宇，从来没有向它们供献牺牲，它们只是对这些作宗教的礼拜而已。但这是低级的礼拜，是把它们作为神的作品和神的显现而行的礼拜。不过，姐姐，看在照耀我们的主神的面上，请收下我给你带来的这本圣书，这是我们的立法者琐罗亚斯德的书，请你不带偏见地读这本书吧。在读这本书时，请接受照亮你心灵的光辉吧！请你记住，你的祖先长期在巴尔赫圣城(91)礼拜太阳，最后请你记住我，我不希望得到安宁、财产和生命，我只希望你改变信仰。”我十分激动地离开了她，留下她独自一人，对我平生可能有的最大的事情作出决定。

两天后我又去找她，我没跟她说话，我默默无言地等待着决定我生死的判决。她对我说：“弟弟，一个女人，一个盖布尔女人爱着你。我内心斗争了很久。但是，诸神啊！爱情解决了多少困难！现在我心情是多么轻松，我不再害怕过分爱你了；我可以不必束缚我的爱情。爱情即便过火，也属正当。啊！这些是多么适合我的心情啊！但是你，你已经砸烂束缚我精神的锁链，但是什么时候你能够砸烂捆缚着我双手的锁链呢？从此刻起，我便把自己交给你了。你要迅速接受我的爱情，让人家看看我的这个赠品对于你来说是多么珍贵！弟弟啊，当我第一次能够拥抱你时，我相信我就会晕死在你的怀抱里。”我永远无法很好地表达出当我听到这些话时的欢乐心情，因为，我相信，而且确实看到自己顷刻之间成为世上最幸福的人；我发现我在二十五年的岁月中满怀着的愿望，几乎都实现了，而一切使我活得如此苦涩的忧伤，都化为乌有了。可是，当我对这些甜蜜的想法稍稍习惯之后，我便发现我的幸福并不像乍想起来那样近在咫尺，虽然我已经克服了所有障碍中的最大障碍。还必须麻痹看守人员的

警觉，令他们措手不及。我不敢把我生命攸关的秘密告诉别人。我只有我的姐姐，而我的姐姐只有我。要是我一着不慎，我就有被处极刑的危险。但是，我认为事若不成，则是最残酷的刑罚。我们商定：她派人来向我要我父亲留给她的一座钟，我在钟内放上一把锉和一根绳子，锉用来锯断朝街一扇窗户的铁栏，绳子用来坠入下去，我从此不再去看她了，只是得夜夜都在这窗户下面，等待她实现计划。我整整守了十五个夜晚，可什么人也没见到，因为她没有找到合适的机会。最后，第十六夜，我听到锯子的声音，这项工作时断时续，在间断的时候，我恐惧得无以名状。像这样工作了一个小时后，我看到她系好绳子，沿绳子溜下来，倒入我的怀抱里。我忘掉了危险，久久地一动不动。我把她带到城外，在那里我预先准备好了一匹马，我把她放在我身后的马背上，以难以想象的速度离开了对我们存在性命危险的地方。天亮前，我们到达一个盖布尔人家，他隐居在杳无人迹的地方，靠双手劳动过着俭朴的生活。我们认为躲在他家并不妥当。遵照他的建议，我们进入一个大森林，躲在一棵老橡树的洞里，直到我们逃亡的风声渐渐平息下来。我们两人生活在远离人烟的地方，四周没有旁人，我们不断互诉爱情，表示要终身相爱，同时，等待机会由某个盖布尔司祭来为我们举行圣书规定的婚礼。我对她说姐姐，我们的结合是多么神圣啊！上天把我们结合在一起，我们神圣的教规将要把我们进一步结合在一起。”就在我们情爱绵绵，急不可耐时，终于来了一个祭司，他在一个农夫家里，为我们举行了全部婚礼。他向我们祝福，并千百次地祝愿我们如古斯塔普一般健壮，如霍罗拉斯普一般圣洁。不久后，我们离开了波斯，因为那里不安全。我们躲到格鲁吉亚，住了一年，两情缱绻，日益炽热。但是，我的钱快完了，我自己倒无所谓，我怕我姐姐过贫困生活，便离开她去到我的一个亲戚那里求助。临别依依，难分难舍。但是，我此行不但徒劳跋涉，而且结局可非。因为一方面，我家的财产全被没收，另一方面，我的亲戚们几乎都无力帮助我，我所得的钱，仅够回程的费用。但是，更使我无比悲痛欲绝的是，我找不到我的姐姐了。在我到家的前几天，鞑靼人入侵了她居住的城市，他们看到我姐姐漂亮，便把她掳去，卖给了去土耳其的一帮犹太人，只留下了她几个月前生下的一个小孩。我去追赶这些犹太人，并在离城三法里的地方赶上他们。我的恳求，我的眼泪都不起作用，他们一直要我付三十个托曼(92)，一个也不能少。我向所有的人求情，我请求土耳其阿訇保护，却没人理睬。最后，我去和一个亚美尼亚商人商量，把我女儿连我自己都卖给他，卖了三十五个托曼。我到犹太人那里，给了他三十个托曼，然后把余下的五个托曼给我姐姐，在这以前，我一直没能见到她。我对她说：“你自由了，姐姐，现在我可以吻你了。这是我给你带来的五个托曼。我很遗憾别人不肯出更多的钱把我买下。”

“怎么！”她说，“你把自己卖了？”“是的！”我回答道。“啊！不幸的人！你干了什么事，难道我还不够命苦，还要你再设法给我增加罪受？你有自由，我还宽慰些，可你现在卖身为奴，这等于把我送进坟墓！啊，弟弟，你的爱情是何等残酷！我的女儿呢？我怎么看不到她？”“我把她也卖了。”我对她说，我们俩痛哭流涕，连说话的力气都没有。最后，我去找我的主人，我姐姐几乎跟我同时到达。她跪在我主人膝下，说别人请求自由，我请求为奴，收下我吧！您把我拿去卖，可以比我丈夫卖更好的价钱。”我们俩争相兜售自己，令我的主人也不禁流下了眼泪。我姐姐说：“不幸的人！你以为我会同意牺牲你的自由来换取我的自由吗？老爷！您看我们这两个苦命人，要是您把我们拆散，我们谁都活不成了。我把自己交给您，您付我钱吧！也许有一天，靠着这笔钱和我的服侍，我能从您那里得到我不敢要求的东西。不要把我们拆散，这对您是有利的。请您相信，我的生死，掌握在我自己手里。”那个亚美尼亚人是个善良的人，我们的不幸遭遇使他产生了恻隐之心：“你们两人都来为我干活吧！要是你们诚实、热情，那么我答应你们，一年后，还给你们自由。我看你们两人，谁都不该当奴隶。等你们恢复自由之后，如果你们获得你们应有的幸福，如果你们交了好运，你们肯定会补偿我的。”我们俩吻了他的膝盖，跟他走上旅途。在仆役的工作中，我们互相帮助，我总是很高兴能分担我姐姐的分内工作。

到了年底，主人信守诺言，释放了我们。我们回到了特弗利斯，我找到我父亲的一个老朋友，他在城里行医小有名气。他借钱给我经商。后来因生意关系，我来到士麦那，在这里定居下来。我在此地生活六年了，交往的人都极其善良和气，我的家庭也和睦团结。即使全世界的君主把王位给我，我也不愿把我的地位拿去交换。我很幸运，居然找到了那个对我恩重如山的亚美尼亚商人，于是我给了他一些重大的帮助，作为报答。

1714年主马达•勒•阿赫赖月27日于士麦那

第68封信　里加寄郁斯贝克

(寄×××)

承蒙一位法官多次盛情邀请，前几天，我到他家吃晚饭。谈天说地之余，我对他说："先生，我似乎觉得您的职业十分辛苦。"他回答道："并不像您所想象的那样。从我们干这一行的方式来说，只不过是儿戏而已。""您这话是什么意思！你们脑子里不是整天装着他人的事情吗？你们不是一直忙着并不有趣的事情吗？""您说得有道理，这些事并不有趣，因为我们对这些事一点也不感兴趣，可正因此，这个职业并不像您所说的那么令人厌倦。"我看到他如此玩世不恭，便继续说道："先生，我还没见过您的工作室哩。""我相信您没见过，因为我根本就没有工作室。为了取得这个职务，我要花许多钱来购书，我卖掉我的藏书。买下这些书的书商，从我的大量的藏书中，只给我留下我的账本。这并不是说我对那些书感到惋惜，我们这些法官，没必要以无用的知识来装填自己。我们要这些法律书籍有什么用？几乎所有的案情都是建立在假设的基础之上，而且背离一般的准则。""但是，先生，"我对他说，"难道不正是你们使一切案情背离准则的吗？因为，归根到底，如果有法不依，那么世上各国何必要有法律？而如果法官不了解法律，他们又怎能执行法律呢？"那位法官回答道："倘若您了解法院的情况，您就不会这么说了。我们有活的书本，那就是律师，他们为我们工作，并且负责教导我们。""可是，难道他们不是有时也以欺骗你们为己任？"我这样顶他，"因此，你们本应该保证自己不受他们的伏击才是的。他们手持武器，进攻你们公正的态度，最好你们也有武器，保卫你们的公正无私，最好你们不是仓促披挂上阵，跟武装到牙齿的人混战一团。"

1714年舍尔邦月13日于巴黎

第69封信　郁斯贝克寄雷迪

（寄威尼斯）

你可能再也想象不到，我变得比以前更像玄学家了；可情况正是如此，而你在领略了我对不应涉及的问题所采取的哲学态度，那你就会深信不疑了。

最明达的哲人，在思考了神的性质之后，说神至善至美，但是他们极度滥用了这一概念。他们列举了人可能具有和可能想象出来的各种不同的完善品质，并把这些完善品质加在神明身上，而没想到这些属性往往相互抵触，不可能存在于同一对象上而不互相抵消。

西方的诗人们说，有一个画家[(93)]要画美神的肖像，便把希腊最美丽的女子集合在一起，并采取各人身上最好看的部分，画成一个女子，认为这就像最美丽的女神了。如果一个人由此得出结论，说那女神头发既棕且黄，眼睛又黑又蓝，性格既温柔又傲慢，那此人势必被众人所嗤笑。

神往往缺少某种完善，而如有这种完善，便可能使他极不完善；但是神只受自己的限制，决不接受其他限制：因为神的必要性，便是神自己。因此，尽管神是万能的，他也不能毁弃诺言，不能欺骗世人。甚至神之所以无能为力，往往可能并不在于神本身，而在于有关的事物，正因此，神无法改变事物的本质。

因此，我们某些经师敢于否定神的无限预见性，其根据就在于这种预见性与神的公正性互不相容，对于这种想法，我们用不着感到惊讶。

不管这种想法如何大胆放肆，玄学与此极其适合。根据玄学的原则，神不可能预见某些有赖于自由原因决定的事物，因为尚未发生的

事物根本不存在，故无法认识。这原因就在于："无"没有任何特性，是无法觉察到的。这些经师认为，神不能在某一不存在的意志上识别出一个本身并不存在的事物，也不能在灵魂中看出这一事物。因为，直至这个事物决定之前，决定该事物的行动本身并不存在。

灵魂是自己决定自己；但是在某些场合，灵魂是如此犹豫不决，乃至连从哪一方面作出决定都不清楚。往往灵魂作出决定，甚至只是为了运用自己的自由而已，结果神无法从灵魂的行动中，也无法从事物对灵魂施加的影响中，事先看出这个决定来。

神怎能预见这些有赖于自由原因决定的事物呢？他只能通过两种方式来预见这些事物：通过推测，而推测是与无限的预见性相矛盾的；或者，他把这些事物作为某一原因所自动产生的并必然随原因而来的结果来预见，但这更是自相矛盾，因为根据假设，灵魂是自由的，而事实上，灵魂就像台球一样并不自由，一个台球只有当另一个台球碰上它时，才能移动。

但是，别以为这些经师们想把神的知识局限于一定范围内。由于神随心所欲地支配造物，他想了解什么，便能了解什么。可是，虽然神洞烛一切，他并不时时使用这一能力；他通常把决定行动或不行动的能力交给造物，从而让造物决定自己够不够格。此时神放弃了对造物施加影响和决定造物的权力。但是，神想了解什么时，总能了如指掌，因为他只要要求事物按照他所看到的那样而发生，只要按自己的意志来决定万物就行。就这样，神从纯粹可能的事物中，抽出必然要发生的事物，同时以他的意旨，把各人精神将要作出的决定固定下来，并使各人不再具有他给予他们的行动或不行动的能力。

姑且让我们对一个无可比喻的事物用一个比喻来说明：一个君主不知道其大使对一件重要事务会如何处理；如他想知道，他只要命令大使以某种方式行事，那么他便可以确信，该事情将会按他的设想进行。

似乎《古兰经》和犹太人的经书都不断反对绝对预见的教条：在这些经典中到处都可以看到，神好像都不愿知道各人将作出什么决定，而且这是摩西教给人类的第一条真理。

神把亚当置于人间天堂中，条件是亚当不吃某种果子。对于一个可能了解各人灵魂将要做出何种决定的神来说，这是个荒谬的告诫：因为，归根到底，神在他的恩惠上附加条件，岂非可笑之举？这也就像一个人，明知巴格达会陷落，却对另一个人说："如果巴格达没有陷落，我给你一百托曼。"这岂不是完全莫名其妙的玩笑？

亲爱的雷迪，絮絮叨叨这么些哲学干什么？神高高在上，我们连他的座位甚至都看不见。我们只能通过他的教诲来了解他。神其大无边，其智无比，其在无穷。但愿神的伟大使我们记住自己的渺小。永远谦卑自律，就是永远敬仰神明。

1714年舍尔邦月最后一日于巴黎

第70封信　泽丽丝寄郁斯贝克

(寄巴黎)

你喜爱的索立曼不久前受了侮辱，现在正痛不欲生。一个年轻的冒失鬼，名叫苏非斯，三个月来，一直求他把女儿许配给他。有些妇人曾经见过童年时代的索立曼的女儿，而根据她们的叙述和描绘，苏非斯似乎看上了那姑娘的容貌。嫁妆已经商定，其他一切也都进展顺利。昨天，第一部分仪式结束后，那姑娘由一个阉奴陪着，并照习俗从头到脚都遮盖起来，骑马出门。可是，她到新郎家大门时，新郎叫人把门关起来，并发誓说，如果不增加妆奁，他决不接纳新娘。双方父母都赶来调解。几经抗拒，索立曼才同意给女婿一份小礼物，这样婚礼才得以完成，然后人们用了相当大的强硬手段，把姑娘送上床；但是一小时后，那个冒失鬼气冲冲地起床，把女人的面部砍了好几刀，声称她已不是处女，便把女人送到父家去了。这个侮辱是无法忍受的最大打击。有些人认为那姑娘是无罪的。做父亲的真不幸，会有受到这种侮辱的危险。如果我的女儿受到这样的待遇，我相信我会痛苦死的。

再见。

1714年主马达•勒•巫拉月[(94)]9日于法蒂默后房

第71封信　郁斯贝克寄泽丽丝

我为索立曼打抱不平，尤其是这灾难已无可弥补，而且他的女婿只不过是行使法律给予的自由。我觉得这条法律相当无情，因为他把一家的荣誉交由一个疯子任意左右。人们说掌握确实的迹象，可以了解真情，可这也是枉然：这是一种古老的错误，今天我们已经认识到这个错误了，而且我们的医生可以提出不可驳斥的理由，说明这些证据并不可信。甚至连基督徒也把这些证据视为痴人说梦，虽然在他们的圣书中明确规定了这些证据，而且他们古代的立法者还把这些证据作为所有女子是清白还是该受处罚的根据。

我听说你认真教育你的女儿，我甚为欣喜。但愿真主使她的丈夫觉得她跟法蒂玛一样美丽纯洁，但愿有十个阉奴看守着她，但愿她出嫁后，成为夫家后房的荣誉和光彩，但愿她头上完全是金碧辉煌的屋顶，脚下到处铺着华丽无比的地毯，而作为最高的预祝，但愿我亲眼看到她天福无量。

1714年闪瓦鲁月5日于巴黎

第72封信　里加寄郁斯贝克

(寄×××)

有一天，我在一群人中，看到一个人非常踌躇满志。在顷刻间，他解决了三个道德问题、四个历史问题和五个物理学的难点。我从未见过如此博古通今的决断者：他的思想从不因丝毫疑惑而有所迟疑。大家不谈科学，而谈时事新闻，他就解决有关时事新闻的问题。我存心为难他，便这么想："我必须发挥我之所长，以我的国家为藏身的壕堑。"于是我跟他谈波斯。可是我刚说出四个字，他就两次表示反对，并以塔维尼埃和夏尔当[(95)]的权威说法为依据。我心里想："啊！至善的真主啊！这是些什么样的人啊！他们很快比我都更熟悉伊斯法罕的大街小巷了。"我立刻打定主意，不再说话，我让他说去，他还在那里下他的断语呢！

1715年助勒•盖儿德月8日于巴黎

第73封信　里加寄×××

我听人谈到一种法庭，名叫法兰西学士院[96]。世上没有一个法庭比它更不受尊敬的了。因为，据说这个法庭作出决定，人民便把它推翻，而且把一些法律强加给它，它却不得不遵守。

前些时候，为了确立其权威，它颁布了一部法典[97]，这个由许多父亲生下的孩子，几乎在呱呱坠地时便成了老人。而且，虽然他是合法的儿子，可一个比他早出世的私生子[98]，就几乎要把他闷死于襁褓中。

这个法庭的成员，除了喋喋不休地高谈阔论，便无所事事，在他们名垂千古的废话中，自然免不了有赞语颂词，而等到他们明白了其中的奥秘，他们便狂热于赞颂，而且乐此不疲。

该团体有四十个脑袋，每个脑袋都充满着辞藻、比喻、反衬用语。这些人，口之所言几乎全是惊叹的话语，耳之所闻总是韵律整齐、音调和谐的句子。至于研究，那就谈不上了，似乎这个团体的存在就是为了说话，而不是观察事物。它站立不稳，因为时间，它的这个天敌，随时都在动摇它的基础，毁坏它所做的一切。从前有人说，它的手是贪婪的。关于这一点，我不对你说什么，我让比我更了解情况的人来断定。

×××，上述这些稀奇古怪的事，在我们波斯根本看不到。我们根本没想到建立这样奇特怪诞的机构，我们总是在我们质朴的风俗和单纯的方式中寻找自然。

1715年助勒•希哲月27日于巴黎

第74封信　郁斯贝克寄里加

(寄×××)

几天前，一个熟人对我说："我曾答应您带您去见识见识巴黎的名门大户。现在我领您去一个大老爷家，他是我们王国最有代表性的人物。"

"先生，您这话什么意思？是说他比其他人更有礼貌，更可亲？""不。"他对我说。"啊，我懂了，那就是说，他让人时时刻刻感觉到他比所有与他接近的人都优越。果真如此的话我何必去呢？让他去自命不凡吧，而且我对他的行为不以为然。"

可我还是得去。我看到一个矮个子的人。这个人的态度是那么傲慢，他吸鼻烟的神气那么不可一世，他擤鼻子的声音肆无忌，他吐痰的动作那么旁若无人，他抚摸他那些狗的样子，对人简直是侮辱，以致我只能不倦地钦佩他的举止。"啊！至善的真主啊！"我心里想，"倘若我在波斯宫廷上这样表现，那我活像个大傻瓜了。"里加，一个人势必天性恶劣，才会对每天来我们家向我们致意的人卑鄙地百般侮辱。那些来访的人完全明白，我们的地位高过他们，而如果他们不明白，我们对他们的恩惠，每天都可以使他们知道这一点。我们完全用不着谋求别人尊敬自己，我们应不遗余力，使自己和蔼可亲。我们与最微贱的人倾心交谈，这样，声势煊赫虽总不免令人有冷酷无情之感，但他们尽管置身于这样的环境中，却感到我们富有同情之心；他们只看到我们的心比他们高尚，因为我们屈高就下，照顾他们的需要。但是，当在公开礼节中，必须维护君主的尊严时；当必须使外国人尊敬我们的国家时；最后，当在危难关头必须鼓舞士气时，我们较之平时

的谦卑，显得百倍的高傲，我们脸上重新表现出傲慢神态，于是别人有时就会认为我们的表现相当出色。

1715年赛法尔月10日于巴黎

第75封信　郁斯贝克寄雷迪

（寄威尼斯）

我得向你承认，我在基督徒中，没有看到像我们穆斯林那样对自己宗教的确信。在基督徒中，从说教到信教，从信教到坚信，从坚信到力行，存在很大的距离。宗教与其说是修身成圣的问题，不如说是大家争论的题目：廷臣官吏、军旅将士，甚至妇女，群起反对教士，并要求教士向他们证明他们自己决心不信的事物。这并不是因为他们经过理智的思考而作出这样的决定，也不是因为他们曾用心考察这个宗教的真伪而抛弃了这个宗教，而是因为他们是叛逆者，他们在认识这个枷锁之前，便对这枷锁感同身受而把它挣脱。因此，他们的信仰和不信仰，同样都不坚定；他们生活于时涨时落的潮流中，不停地被潮流时而推向信仰，时而推向不信仰。有一天，其中一个人对我说："我相信灵魂不灭，但得看季节。我的意见绝对取决于我的身体状况。按照我精神中兽性的多少，按照我胃消化的好坏，按照我呼吸空气的纯杂，按照我吃的事物是清淡还是油腻，我是斯宾诺莎派、索齐尼派(99)、天主教派、不信宗教者或笃信宗教者。当医生在我床边时，告解司铎觉得我易于摆布。当我身体健康时，我善于抵制宗教，不让它来折磨我；但我生病时，便允许宗教来安慰我，因为我在那一边已毫无指望，这时宗教便出来，以它的许诺来争取我，于是我便把自己交给宗教，而死在有希望的这一边。"

很久以来，基督教君主解放了其国家内的所有奴隶，因为他们说，基督教使人人平等。的确，这一宗教行动对他们十分有利。他们借此削弱封建领主，把庶民从他们的权力下拉过来。然后君主们看到了某些地方有奴隶，便把这些地方征服下来，他们认为这对他们是有

利的。他们允许买卖奴隶，而把过去曾经使他们如此感动的宗教原则置之脑后。你要我说些什么呢？彼时的真理，到了此时成为谬误。为什么我们不像基督徒那样行事呢？我们头脑过于简单，不肯在气候宜人的地方进行轻而易举的征服和建立殖民地，只因为那里的水不够纯洁，不能用来按神圣的《古兰经》的原则沐浴净身[(100)]。

我感谢全能的真主，他给我们派来了他的伟大先知阿里；我感谢真主，因为我所宣扬的宗教，从天上降到人间，像天宇一样纯洁，比人类的一切利益，更受人喜爱。

1715年赛法尔月13日于巴黎

第76封信　郁斯贝克寄伊本

（寄士麦那）

欧洲的法律，对自杀者非常残暴：拖着尸体游街，对着死人咒骂，没收死者的财产，可以说是再一次把他们处死。

伊本，我觉得这样的法律很不公正。我身心痛苦，生活贫困，受人藐视，为什么别人不让我脱离苦海，而残忍地夺走我自己手中的救药？

既然我已不打算再作为社会的一员，为什么别人要我去为这个社会劳动呢？社会是建立在互利的基础之上的。但是，当社会对于我成为负担之时，谁又能阻止我抛弃这个社会呢？上天把生命作为一种恩惠赐给了我，那么当生命不再是个恩惠时，我可以把它退还：因既不存，果亦当弃。

假如我得不到作为臣民的好处，难道君主仍会要我做他的臣民？难道我的同胞们会要求这种只对他们有益，于我毫无指望的处置？与一般施惠者迥然不同的真主，难道会罚我接受已成为沉重负担的恩惠？

我生活在法律下，我不得不服从法律；但是当我已不在法律统治下生活时，法律还能束缚我吗？

但是有人会说，这样你就扰乱了神明规定的秩序。真主将你的灵与肉结合在一起，而你却要把它们分开，因此你是违反神意，抗拒神命。

这说的什么话？我改变物质的变化方式，把运动的原初规律——创造与保存的规律——做成圆形的球变成方形的，难道这就是扰乱了神明规定的秩序？毫无疑义，并非如此。我只是运用赋予我的权利而

已，因此，从这个意义来说，我可以随心所欲地扰乱整个自然，谁也不能说我违抗天道。

我的灵魂与肉体分开，难道就削弱了宇宙的秩序和神明的安排？难道您会认为这种新的组合就不够完美，就不完全依赖于一般的法则，世界就会因此遭受什么损失，真主的作品就会因此而不够伟大，或者不如说，不够至大无边？

难道您以为，我的肉体变为一串麦穗，一条小虫，一棵小草后，就不配作为造化的作品，而我的灵魂摆脱了一切尘世的成分后，就不够高尚了吗？

亲爱的伊本，所有这些想法，纯粹出于我们的骄傲自大。我们丝毫没有感觉到我们的渺小，而且，尽管我们微不足道，我们却要成为宇宙中数得上的、出头露面的重要人物。我们设想，要是像我们这样完美无缺的人死了，自然都要受到损害，可我们不想想，世界上多一个人或少一个人——我要说什么？——所有的人在一起，亿万个像我们这样的人，都只不过是一粒微小纤细的原子，真主知识无限广博，才会看得到这个微粒。

1715年赛法尔月15日于巴黎

第77封信　伊本寄郁斯贝克

(寄巴黎)

亲爱的郁斯贝克，我觉得对于一个真正的穆斯林来说，不幸的遭遇不是惩罚，而是儆戒。为对人失礼而补赎愆尤的日子，是极其珍贵的日子；事成愿遂的幸运时光，倒是应该缩短。一切急躁，除了显示出我们想不依靠赐福的真主——因为真主本身便是至福——而获得幸福外，还有什么用?

如果一个生命是由两个存在所组成，而如果保持两者相结合的必要性，更充分地指明这是对造物主命令的服从，那么，由此便可制订出宗教法规。如果这种保持结合的必要性成为人们行动的更好的依据，那么由此便可制订出民事法律。

1715年赛法尔月最后一日于威尼斯

第78封信　里加寄郁斯贝克

(寄×××)

寄上一个法国人从西班牙来函的抄件。我想你一定很高兴一阅。

六个月来，我走遍西班牙和葡萄牙，我生活在这样一些人中间，他们对其他多个民族都不屑一顾，唯独法国人有幸受到他们的仇视。

老成持重，是这两个民族引人瞩目的特点；这主要以两种方式表现出来：戴眼镜和留小胡子。

眼镜有力地表明，戴眼镜者潜心科学，博览群书，以致视力衰弱；于是，任何架着眼镜或装饰着眼镜的鼻子，都可以毫无疑义地被视为学者的鼻子。

至于小胡子，它本身便令人肃然起敬，而不管会有何后果。尽管如此，有时它却大派用场，人们以此来报效君主，为国争光，如印度的某个著名的葡萄牙将军(101)的行状，便是极好的证明：此人曾在需要钱时，剪下两撇胡子中的一撇，送给果阿居民，作为抵押，借取二万皮斯托尔(102)。这二万皮斯托尔先是借给他的，后来他却大模大样地把这撇胡子收回去了。

我们不难想到，像这样持重而冷漠的民族，一定很自大；西班牙人和葡萄牙人果然很自大。他们的骄傲自大通常是以两件很了不起的事情为依据的：生活在西班牙和葡萄牙这块土地上的人，如果是他们所谓的“老基督徒”，就是说，不是最近几个世纪以来，经异端裁判所劝服后才皈依基督教的人的后代，就觉得自己的心灵非常高贵。至于在西印度的西班牙人和葡萄牙人，其自鸣得意，也不亚于此，因为他们认为自己具有无尚优越之处，那就是他们是所谓“白皮肉的人”。在我们伟大的苏丹后宫，从来没有一个嫔妃，对自己的眉毛，会比墨西哥某个城市中，一个在门口袖手闲坐、老朽不堪、奇丑无比的无赖(103)，对自己白里泛青的肤色，更为骄傲。一个如此高贵的人，一个如此完美的造物，即使把全世界的财宝都给他，也是不屑劳动的，而且绝不会从事某种下贱而机械的营生，来损害皮肤给他带来的体面和尊严。

因此，必须知道，在西班牙，如果一个人有某种长处，譬如说，除了上述种种优点外，还有一技之长，有一柄长剑在手，或者从他父亲那里学会了弹奏

五音不和的吉他，他就不干活了：四体不勤，是他的体面所在。每天十小时坐着无所事事的人，比只闲坐五小时的人，所得到的尊敬，恰恰多一倍。因为高贵的身份是从太师椅上取得的。

但是，把这些劳动视为仇寇的人，虽然表面上装出一副旷达的平静，心中却并不平静，因为他们从来多情。在情妇窗下，相思苦等，忧郁欲绝，在这一点上，他们是世界第一；任何一个西班牙人，如不因此伤风感冒，便不算风流情种。

他们的本性，第一是虔信，第二是嫉妒。他们不让他们的妻子受到浑身伤痕的士兵和年老体衰的官员的勾引。但是，他们却让她们跟低眉顺眼的虔诚教士，或者跟注目直视、身强体壮的方济各会(104)修士关在一起。

他们允许妇女袒胸露乳，出现于人前；但是却不愿让人看见妇女的脚后跟，也不愿让人撞见她们踮着脚尖。

到处都有人说，男人对爱情是残忍苛刻的，西班牙男人尤其如此。女人治愈他们相思之苦，但女人只是使男人痛苦有所变换而已，往往热情熄灭之后，留下的则是长期不快的回忆。

西班牙人有一些伪善的礼节，这在法国会令人觉得很无聊。譬如说，连长若不先请求士兵允许，就不能殴打士兵，而异端裁判所在对犹太人执行火刑之前，总要向这个犹太人表示歉意。

未受火刑的西班牙人，似乎非常拥护异端裁判所，所以要是把异端裁判所取消掉，他们一定很不高兴。我只求人们成立另一种裁判所，不是用来对付一般的异端分子，而是用来对付异端分子的头头，因为这些头头把修道院的某些琐碎的功课，说成跟七种圣事(105)同样有效，他们崇拜他们所尊敬的一切事物，而且他们装作如此笃信虔诚，乃至于几乎不是基督徒。

你可以在西班牙人身上找到一些才智和良知，但这些你可不要到他们的书籍中寻找。在随便哪个图书馆，你看到的一边是小说，一边是繁琐哲学。你也许会说，这是出于对人类理性的某种隐秘的敌视，才用这两者构成各个学科，而所有这些集合在一起便构成了整个科学了。

他们的书籍中，只有一本是好的(106)，让人看到所有其他书籍都荒唐可笑。

他们在新大陆发现了广袤的土地，可对他们自己居住的大陆却还不认识。他们的河流上，还有某一码头尚未发现(107)；他们的山上，还有他们不认识的民族。

他们说，太阳在他们国家升起，又在他们国家落下。不过，还得加上一句话，太阳在经历他们的国土时，看到的只是田野荒芜，废墟遍地。

郁斯贝克，如果我看到一封在法国游历的一个西班牙人寄到马德里的信，我一定不会感到不快，我相信那个西班牙人可能为他的国家狠狠地报一箭之仇。对于一个冷眼旁观而又敏于思考的人，法国有着多么广阔的天地让他挑剔啊！我想象他对巴黎的描写，将这样开始：

“此间有一所房屋，用以收容疯人。起初我以为这是城中最大的一所疯人院。不然！杯水车薪，无济于事。毫无疑问，法国人成为邻邦的众矢之的，便把若干疯人关在一所大宅中，以令人相信，宅外的人都不是疯子。”

关于西班牙人，我就说到这里吧。

再见，亲爱的郁斯贝克。

1715年赛法尔月17日于巴黎

第79封信　阉奴总管寄郁斯贝克

（寄巴黎）

昨天，有几个亚美尼亚人带来一名切尔克西亚[(108)]的年轻女奴，打算出售。我带她进入内院，脱去她的衣服，以鉴定者的目光审视她。我越看越觉得她风姿绰约。出于处女的羞涩，她似乎想不让我看到她的动人之处。我看她十分勉为其难地服从我。我既无情欲足以令人感到羞耻，对女色的魅力已是木人石心，而且虽然举动不受约束，但我的责任是谦卑，我只射以端庄的、令人感到心地无邪的目光。然而，尽管如此，她在我面前，看到自己赤身裸体，仍然满面绯红，羞羞答答。

我一判定她配得上您，立即不敢正视，给她披上一件绯红大氅，戴上一枚金指环。我跪在她脚下，把她作为您心上的女王来尊崇。我付钱给亚美尼亚人，把那女子藏在众人看不见的地方。幸福的郁斯贝克，您的后房美女如云，多过东方的所有王后，您归来时，发现您拥有最迷人的尤物，看到虽然那些红颜因岁月和闺怨而衰老，却又有新的丽人出现在您的后房里，您该多么高兴啊！

1715年赖比儿•尼勒•安外鲁月1日于法蒂默内院

第80封信　郁斯贝克寄雷迪

（寄威尼斯）

亲爱的雷迪，我到欧洲以来，看到了好些不同的政府，不像亚洲，到处政制都一样。

我经常探究，哪种政府最具理性。在我看来，最完善的政府，就是以最小的代价达到其目的的政府，因此，能以最合乎民众的天性和好善的方式领导人民的政府，就是最完善的。

如果人民在温和的政府下，跟在严厉的政府下一样驯服，则前者更为可取，因为它更具理性，而严厉则是使人民驯服的外在原因。

亲爱的雷迪，请相信，一个刑罚偏于严酷的国家，并不会使人们因此更加守法。而在刑罚较轻的国家，人们害怕刑罚，也不下于在刑罚严厉而暴虐的国家。

无论政府温和或严酷，惩罚总有程度之分：按罪行大小，定惩罚轻重。设立何种刑罚，自然按所在国的习俗而定，监禁八日或轻微罚款，对于生活在政制温和的国家的欧洲人，其威慑作用，不亚于对一个亚洲人割去一臂。不管是欧洲人还是亚洲人，对某种程度的刑罚，会产生某种程度的畏惧；但是各人按自己的方式，分别程度之轻重。一个法国人受了某种刑罚，痛感名誉扫地，懊丧欲绝；同样的刑罚，施之于土耳其人，恐怕他连一刻钟也不会少睡。

况且，我并未见到在土耳其、波斯、莫卧儿帝国，治安管理、司法、公道，比在荷兰和威尼斯等共和国，甚至比在英国，得到更好的奉行；我没有见到在土耳其这些国家犯罪少一些，也没见到那些地方的人被严刑重罚所慑服而更遵守法律。

相反，在上述各国，我看到产生不公与欺凌的某种源泉。

我甚至发现那里的君主，虽然本身便是法律，却比其他任何地方都更不能主宰一切。

我看到每当这样的紧要时刻，总要发生纷争与骚动，那时谁也不是首领，而且靠暴力维持的权威一旦遭到藐视，谁也没有足够力量使之恢复。

对于作奸犯科却可以逍遥法外的情况感到绝望；而这种绝望本身，便是对混乱秩序的肯定，从而加剧了混乱。

在这些国家，发生的并不是小小的反叛，而是民怨沸腾和揭竿而起，而这两者之间绝没有什么距离。

在这些国家，巨大的事件不需要靠重大的原因来酝酿；相反，小小的事故可以引发大大的革命，而且不管是发起革命者还是被革命者，往往均始料不及。

当土耳其皇帝奥斯曼[(109)]被废黜时，发难者事先谁也没想这么做：他们只是苦苦哀求他对某一冤案加以明断；此时人群中突然响起大家素不熟悉的喊声：穆斯塔法[(110)]的名字被提了出来，于是穆斯塔法突然成了皇帝了。

1715年赖比儿•尼勒•安外鲁月2日于巴黎

第81封信　波斯驻莫斯科维亚使臣纳古姆寄郁斯贝克

(寄巴黎)

亲爱的郁斯贝克，世上没有一个国家，其征城略地、光辉伟业可以超过鞑靼人。这个民族是宇宙的真正统治者：其他一切民族似乎均为其驱使而生存。鞑靼人是一些帝国的缔造者，又是一些帝国的毁灭者。在各个时代，鞑靼民族都在地球上留下了其强大威力的标记，在各个时期，鞑靼民族都是各国的祸害。

鞑靼人曾两次征服中国，而且至今仍迫使中国对他们俯首称臣。

他们是波斯的主人，高居在居鲁士[(111)]和古斯塔普的宝座之上。他们征服了莫斯科维亚。他们作为土耳其人，在欧、亚、非三洲征服了广袤无边的土地，统治着世界的这个部分。

而且，如果谈到更古老的年代，推翻了罗马帝国的民族中，某些也是出自于鞑靼族。

比起成吉思汗征服的地盘来，亚历山大的武功算得了什么？

这个无往不胜的民族，只缺少一些历史学家来歌颂其奇迹般的历史往事。

多少不朽的功勋，被埋没在遗忘之中！多少由他们建立的帝国，我们对其根源来历都一无所知！这个穷兵黩武的民族，孜孜以求的，只是其眼前的光荣；他们确信自己在任何时代都能战胜他人，所以根本没想到把过去的丰功伟业记载下来，使自己彪炳千古。

1715年赖比儿•尼勒•安外鲁月4日于莫斯科

第82封信　里加寄伊本

（寄士麦那）

虽然法国人话多，但其中却有一种沉默寡言的教士，称为查尔特勒[(112)]。据说他们入修道院时就割断了舌头；人们倒真希望所有其他教士把对他们职业无用的东西，也这样割掉才好。

谈到沉默寡言的人，便想到还有一些人比这要奇特得多，他们具有一种异常的才能：善于高谈阔论而言之无物，他们谈笑风生两个小时，但是你想找出他们话中有什么漏洞，想把他们的话照搬下来，或者记住他们的片言只语，都办不到。这种人受妇女们的崇拜。但他们比起另一些人却稍逊一筹。那些人有天赋的可爱本领，善作适时的微笑，也就是说，他们随时脸上都挂着微笑；他们有这种风度，对妇女所说的一切，都愉快地表示赞许。

但是，当他们善于从任何事情中看出微旨奥义，从最普通的事物中，发现千种巧妙的小特点，他们的才智便达到登峰造极的地步了。

我还认识另外一些人善于把了无生气的东西引入谈话中，让人家谈他们的锦绣衣裳、金黄假发、鼻烟壶、手杖和手套。从街上开始，就让人听到他们的马车声和沉重叩门的门锤声是在所必需的：这一前言预告了演说的全文，而且因为开场白说得好，后来的蠢话因为说得较晚，人们也就不计较了。

这些雕虫小技，在我们国家，人们根本不看在眼里。可我向你保证，在此地，谁要有幸掌握这套玩意，的确受益无穷，而一个通达情理的人，在他们面前反而黯然失色。

1715年赖比儿•尼勒•安外鲁月6日于巴黎

第83封信　郁斯贝克寄雷迪

（寄威尼斯）

亲爱的雷迪，如果有真主，他必然是正义的，因为，如果他不正义，那他就是一切生物中最坏、最不完善的一个。

正义是真正存在于两个事物间的一种恰当的关系。无论是谁来看待这种关系，真主也好，一个天使也好，乃至一个人也好，这种关系始终如一。

的确，人们并不都能看出这种关系，甚至即使看出这种关系，却往往故意避而远之；而他们看得最清楚的东西，从来就是他们所追求的利益。正义发出呼声，但是人之七情六欲，纷繁复杂，使得他们很难听到正义的呼声。

人会做出不义之事，因为这样做对他们有利，他们只求满足自己而不愿满足他人。人们的所作所为，均出于一己之私。没有一个人会无缘无故干坏事，必定有某种原因使他要这样做，而这原因，总不外乎利益的考虑。

但真主绝不可能作出任何不义之举。既然假定真主看得见正义，他就必然奉行正义的原则，因为真主一无所需，应有尽有；而如果他不为利益而行不义，那么他就是一切生物中最邪恶的一个。

因此，即使没有真主，我们也必须永远热爱正义，也就是说，尽力使自己和我们理想中最完美的人相像，而如果真有最完美的人，他就必定是正义的。我们即使摆脱了宗教的枷锁，也不应该不受公正无私这个原则约束。

雷迪，上述看法使我想到正义是永恒的，丝毫不取决于世人的习俗；否则，这将成为可怕的真理，而必须规避。

我们四周，强者如林，他们可以以千百种不同的方式来损害我们，而他们这种行为十有八九可以不受到惩罚。但是，我们知道在所有这些人心中，有一内省的原则为我们抵制他们的行为，使我们不受其害，因此我们心中何等安宁！

不然的话，我们难免经常提心吊胆。我们从别人面前走过，就会如同从猛狮跟前经过一样，我们的财产、荣誉和生命也会时时刻刻都得不到保障。

上述种种想法，使我对经师们不满。他们把真主描绘为一个以专横手段行使其权力的人；他们让真主的所作所为，采用了我们因为害怕触犯真主而都不敢采用的方式；他们把一切缺点横加在真主身上，而我们就是因为有这些缺点而受到真主的惩罚的。而且经师们意见矛盾，把真主时而描绘成是个坏人，时而是疾恶如仇、见恶必罚的人。

一个人反躬自省时，如果发现自己有正义之心，这将是多大的快慰！这一乐趣，虽然恬淡，却必然使人怡然自得：他看到自己为人处世优于没有正义的人，就和他看到自己优于虎豹熊罴一样。是的，雷迪，如果我有把握，能永远矢志不渝地遵循着我眼前的公正无私的大道前进，我自信将成为天下第一流的人。

1715年主马达•勒•巫拉月1日于巴黎

第84封信　里加寄×××

昨天我去荣军院[113]。如果我是君主，那我对修建出这所大厦的高兴心情会不亚于打了三次胜仗。院中到处可以看到伟大君王的遗泽。我相信这是世界上最令人肃然起敬的地方。

看到这些为祖国作出牺牲的人共聚一堂，这是多么动人的场面！他们只是一个心愿，那就是保卫祖国。他们虽能力不同，但人共此心，引以为憾的只是如今已无力再报效祖国。

眼看这些老弱伤残的战士，在这退役生活中，依然严格遵守纪律，仿佛如临大敌，他们从这临战的氛围中，寻求最后的满足，并把自己的心灵和才智，分别奉献给宗教义务和军事义务，还有什么比这更可钦佩的呢？

我希望为国捐躯者的姓名保存于庙堂之上，记人作为光荣与高尚行为之源泉的史册之中。

1715年主马达•勒•巫拉月15日于巴黎

第85封信　郁斯贝克寄米尔扎

（寄伊斯法罕）

你知道，米尔扎，沙•索立曼[114]的某些大臣，曾经制订计划，要迫使波斯境内的亚美尼亚人离开波斯王国，不然就得改宗伊斯兰教；按照他们的想法，如果王国内部留有这些不信伊斯兰教的人，国家将永远被亵渎。

如果在这时际，人们听信了这种盲目的虔诚，波斯的荣誉就被断送了。

人们不清楚此事是如何告吹的。不管是提出还是否定此建议的人，都明白该建议的后果。理智与政策在此事中发挥了作用，这纯属偶然，从而将帝国拯救于危难之际，其危险之严重，可能甚于打了一场败仗，或丧失两座城市。

人们原想通过放逐亚美尼亚人，在一天内消灭所有商人以及几乎全部手艺工匠。我确信，阿巴斯大帝[115]可能宁愿斩断双臂，也不愿在这样的命令上签字，而且他会认为把自己最勤勉的子民拱手送给莫卧儿大帝或者印度其他君主，这就等于割让了半壁河山。

我们那些狂热的穆斯林对琐罗亚斯德教徒的迫害，使得他们不得不成群结队逃往印度，致使波斯丧失了这个如此精心耕耘、以自己的劳动独力改造了我们贫瘠土地的民族。

现在，那些虔诚的教徒，只差给帝国第二次打击了：那就是摧毁我们的工业。通过这个办法，帝国就会不推自倒，而其必然结果是，这个人们本想使之繁荣的宗教，也随着帝国一道坍塌。

如果应当不带成见地进行推理，那么，我不知道，米尔扎，在一国中有若干宗教，是否更好些。

我们看到，信奉宽容的宗教的人，通常比信奉占统治地位的宗教的人，对祖国更为有用，因为前者无望得到高官厚禄，只能靠豪富阔绰以出人头地，而这一切只能通过自己的劳动和从事社会上最艰苦的职业去取得。

况且，由于任何宗教都含有对社会有用的训世箴言，所以都得到热情的遵奉，这是大有裨益的。不过有什么比让多种宗教并存更能激发这种热情呢？

这些宗教彼此竞争，互相毫不原谅，信教者互存妒忌之心，每个人都谨言慎行，唯恐做出有辱本宗之事致使本宗受异宗的鄙视和毫不容情的抨击。

因此，我们历来看到，把一个新教派引入到一个国家，是纠正旧教派的种种弊端的最切实有效的办法。

有人说，在一国之内，容忍许多宗教，对君主不利。这是无稽之谈。若在一国之内兼容并包全世界的教派，对君主将毫无损害，因为任何教派无不主张服从，倡导驯顺。

我承认，各国历史都充满宗教战争。但请留意一点：宗教战争之所以发生，并不是由于宗教派别繁多，而是由于自以为居于统治地位的那一种宗教的不宽容精神；犹太人从埃及人那里学来的正是这种劝教狂热，这种狂热像民间流行的传染病，又从犹太人传染给伊斯兰教徒和基督教徒，总之，这种精神混乱的加剧，只能看作人类理智被完全壅塞了。

因为，归根到底，即使破坏别人的信仰也并不算不人道；即使这样做不至于会产生萌发千种恶果的任何一种，也只有疯子才居然会强迫他人改信宗教。要我改变宗教信仰的人，即使别人强迫他，无疑也绝不改变他的宗教信仰，因此，他感到奇怪：我居然愿意做一件哪怕拿全世界和他交换，他自己也不愿意做的事。

1715年主马达•勒•巫拉月25日于巴黎

第86封信　里加寄×××

此地的家庭，仿佛都是无为而治。丈夫对妻子只有微小的权利；父亲对子女，主人对奴仆，也是如此。他们的一切纠纷，均诉诸法庭，但你可以相信，法庭的判决永远不利于妒忌的丈夫、愤怒的父亲和苛刻的主人。

日前，我到司法机关去。到达之前，必须从无数年轻女商贩的刀枪下走过(116)，她们以虚情假意的声音向你召唤。开头的这个场面令人发笑，可进入大厅，便变得阴森可怕。那里所见之人，都面容严肃，衣着更为庄严。最后，我们走进了家庭的各种隐私均暴露无遗、最秘密的行动都置于光天化日之下的神圣场所。

在那里，一个正经的少女，前来诉说她由于贞操保持过久，精神煎熬，内心斗争，痛苦挣扎。她对自己能够守身如玉并不自豪，相反，总以马上就会委身于人来威胁，并且为了使她的父亲对她的需要不再茫然无知，她把这一切向众人诉说。

接着，来了一个厚颜无耻的女人，申述她让她的丈夫戴了绿帽，并以此作为跟她丈夫离异的理由。

另一女人，端庄正经，如出一辙，前来声称，她厌于空有人妻之名，却未享人妻之乐：她公开了新婚之夜的隐情。她要求最能干的专家对她进行检验，然后由法庭宣判，恢复她处女之权。甚至有的女人，竟敢向丈夫挑战，要求跟他当众比试(117)。在众目睽睽之下，此事是十分困难的，这种考验，对于经受得住考验的妇人，和考验失败的男子，都是奇耻大辱。

无数姑娘被拐骗或引诱，使男人显得比本来更加恶劣。风化案件，在这法庭上吵闹不休。在此地，耳之所闻，无非是纷纷议论气愤的母亲、被糟蹋的姑娘、薄幸的情郎、愤怒的丈夫。

根据本地的法律，结婚期间所生的孩子，一概认为是丈夫所生。丈夫再有充分的理由，不相信孩子是自己的，那也枉然，因为法律替他相信了，从而不需要他去查根问底，疑虑重重。

在这法庭上，表决以多数票通过。但是有人说，人们根据经验，承认表决时不如以少数票为准。这是相当自然的：因为看问题正确的人非常少，而大家都认为，看问题不正确的人却不计其数。

1715年主马达•勒•阿赫赖月1日于巴黎

第87封信　里加寄×××

人们说，人是社交的动物。根据这一定义，我觉得法国人比别人更具有人的特性；法国人是特别符合标准的人，因为他们似乎是专门为社交而生的。

不过我注意到，法国人中，有些人不仅善于社交，而且他们本身便是万物具备的社会。他们好像分身有术，出现于各个角落；顷刻之间，使全城各区都熙熙攘攘起来。一百个这样的人，比两千个公民更显得热闹。在外国人眼里，不管是瘟疫还是饥荒造成的破坏，他们都可以补救。在学校里，人们问，一个物体能否同时存在于许多不同的地方，哲学家们认为成问题之事，这些人本身就证明是可能的。

他们总是急急忙忙，因为他们有要事在身，那就是无论遇见何人，一定要打听，从何处来，到何处去。

他们脑子里永远不会打消这样的想法：按社交惯例，每天必须对群众个别串门，而在人们聚会场所作集体访问尚不计在内，这种集体访问，由于路途缩短了太多，在他们的礼仪规程中，是一文不值的。

他们走家串户，用门锤叩门，对门的破坏，比狂风暴雨更为严重。如果你到各家门房察看来客名单，你会发现名单上每天都有他们的名字，用瑞士人的书法(118)写得千差百错。他们的日子，消磨在送葬的行列、吊丧的慰讣或者婚礼的祝贺中。国王对臣子有所颁赏，必然害得他们花钱雇车，去向受赏者表示他们的欢欣。最后，他们精疲力竭，便回家休息，以便明日得以重新执行他们艰辛的职务。

日前，他们中有个人积劳而死。在他的墓上，有人立了这样的墓志铭："此地安息着一个生前从未得到安息的人。他曾参加五百三十队送葬行列，曾庆贺二千六百八十个婴儿诞生，他为友人们获得年金曾用不同的词语进行祝贺，这些年金总数达二百六十万利弗。他在城里走的马路，总长九千六百斯大特(119)；在乡下走过的路，总长三十六

斯大特。他善于妙语解颐，平时总是准备着三百六十五个现成的小故事。此外，从年轻时起，他便有三百八十条从古书中摘录的箴言警句，用来有机会时炫耀一番。他终于弃世长逝，享年六十。来往过客，我就此搁笔，因为死者一生的作为和见闻，如何能对你们说得完？”

1715年主马达•勒•阿赫赖月3日于巴黎

第88封信　郁斯贝克寄雷迪

（寄威尼斯）

巴黎洋溢着自由与平等的气氛。门第出身，道德品行，甚至戎马军功，无论何等煊赫辉煌，也不能使一个人在芸芸众生中超群出众。这里没有各种身份等级之间的互相嫉妒。据说，巴黎首屈一指的人，乃是拥有高车驷马的人。

所谓大贵人，乃是一个能够陛见国王，能与大臣交谈，祖宗显贵，债务缠身，但有年金收入的人。除此之外，如果他能以忙碌的神气或者假装迷恋于寻欢作乐来使人看不出无所事事，那他就自认为是世上最幸福的人了。

在波斯，只有君主让他们在政府中有一席之位的人才是权贵。在此地，有的人因出身门第而高贵，但这些人并无声誉。国王行事有如巧匠，总是使用最简单的机器制造物品。

法国人奉君恩如奉神明。宰相是大祭司，他用许多牺牲，供此神明。神明周围的人并不穿祭司的白袍。他们有时将牺牲供奉神明，有时将自身当做牺牲，他们自己跟全体人民一样，尽忠于他们所崇拜的偶像。

1715年主马达•勒•阿赫赖月9日于巴黎

第89封信　郁斯贝克寄伊本

（寄士麦那）

追求荣誉的愿望，与一切生物所具有的保全生命的本能并无区别。如果我们能使自己存在于他人的记忆之中，我们似乎就延长了自己的生命。荣誉是我们获得的新的生命，它与我们受之于天的生命一样可贵。

但是，并不是每个人对生命热爱的程度都一样，所以他们对荣誉热衷的程度也不相同。他们心中固然始终铭刻着追求荣誉的高尚热情，可由于想象力和教育的影响，这种热情表现为千种不同的形式。

这种差别，存在于不同的人之间，而在不同民族之间，就更为明显。

在任何国家，荣誉绝不与奴役为伍，臣民享受自由的程度大，追求荣誉的愿望便增长，这可以立为一条格言。

昨日，一位有识之士对我说："我们在法国，从许多方面来说，比在波斯自由；所以我们在这里更热爱荣誉。这种可喜的爱好，可以使一个法国人欣然而且兴趣盎然地去做任何事情。而你们苏丹，如果要他的臣民做同样之事，就非得不断地迫之以刑和诱之以奖不可。

"所以，在我们法国，君主珍惜平民百姓的荣誉。为了维护荣誉，设有可敬的法庭。荣誉是民族的神圣财宝，而且是君主无法任意支配的唯一财宝，因为他若这样做，便不能不与自己的利益相抵触。所以，如果一个大臣由于君主的某种偏宠，或者略有轻蔑表示，感到自己的荣誉受到损坏，便会立即离开宫廷，挂冠辞职，退隐家中。

"法国军队和你们军队的区别，在于你们的军队是由生性怯懦的奴隶组成的，只是慑于刑罚，才克服对死亡的恐惧，从而在他们的心灵

中，产生一种新的恐怖，使他们愚钝不灵。不像法国的士兵，乐于身冒矢石，他们有一种胜于恐惧的愉快心情使他们消除了恐惧。

“然而，荣誉、名声以及道德的祭坛似乎是在各共和国以及人们能够口称‘祖国’的那些国家中建立起来的。在罗马、雅典、拉栖第梦(120)，最杰出的功劳，只要用荣誉作为酬谢便已足够。打了一场胜仗，或者夺取了一座城市，一顶用月桂枝叶或树叶做成的桂冠、一座雕像、一篇颂词便是巨大的奖赏了。

“在那些地方，一个人做了一桩善举，他觉得这善举本身对他便是足够的酬报。他看见一个同胞时，心中便自然会产生曾施惠于彼的愉快感觉。他为人效劳的次数，是以国中公民的人数来计算的。任何人都可以为一个人做一点好事，而要对整个社会的幸福作出贡献，这就近乎天神了。

“可是，在你们波斯，职务和禄位，只是标志着国君喜怒无常的特性，因此，这种竞相为善的精神，在你们波斯人心中，岂不应当完全湮灭了吗？在波斯，名誉与品德，如果不佐以君王的恩宠，是被视为想入非非之事，它们随得宠而生，随失宠而灭。一个受公众尊重的人，永远没有把握他明日不会蒙耻受辱；他今朝是三军统帅，也许不久国王会令他去当厨子，使他除了因为烧了一盘美味的羊肉而受表扬之外，再也无望获得别的赞语。”

1715年主马达•勒•阿赫赖月15日于巴黎

第90封信　郁斯贝克寄前人

（寄士麦那）

从法兰西民族追求荣誉的普遍热情中，每个人心中产生了某种所谓的荣誉感，我不明白这究竟为何物。确切地说，这是每个职业的特性，但在军人中尤为突出，而军人的特点，就是这种至高无上的荣誉感。我很难使你体会到这究竟是什么，因为我们恰恰对此毫无概念。

从前，法国人，尤其是贵族，除了按这种荣誉感的规则行事外，不遵循任何法律。荣誉感的规则支配着他们生活中的一举一动，而且这些规则如此严厉，人们如果规避其中最微小的规矩，更不用说违反全部规则，那就要受到比死更残酷的刑罚。

在处理争端时，这些规则几乎只规定一种解决办法，那就是决斗，决斗干净利索地了结纠纷。但是，这种办法也有坏处，那就是判决往往不是在有关的两者之间进行，而是由他人代替。

一个人即使跟另一人不很熟悉，他也得参与到争执中去，并且得付出生命的代价，仿佛原先是他自己在发怒一样。对于自己被选为决斗者，对于自己受到别人如此抬举的优遇，他永远引以为荣。有的人，也许不肯出四个皮斯托尔[(121)]去拯救一个人及其全家免于绞刑，却可以毫不犹豫地替他冒一千次生命危险。

这种解决争端的方式真是匪夷所思，因为一个人比另一人手脚敏捷，力气更大，并不能因此便说他更有理。

因此，历朝国王均曾以极其严厉的刑罚禁止决斗，但也无济于事。荣誉要永远统治下去，它起而反抗，不承认任何法律。

于是法国人便处于一种十分令人恼火的境地：因为一个君子，受了侮辱，根据荣誉的规则，他非要报此仇不可；但另一方面，他若进

行报仇，法庭就要用最残酷的刑罚惩处他。遵循荣誉的规则，结果死在断头台上；照法律行事，就将永远被拒于社交界大门之外。于是只有这两种残酷的选择：或者死亡，或者苟且偷生。

1715年主马达•勒•阿赫赖月18日于巴黎

第91封信　郁斯贝克寄吕斯当

（寄伊斯法罕）

此间出现了一个人物，假冒波斯大使，厚颜无耻地玩弄了世上最伟大的两个国王[(122)]。他带来赠给法国君主的礼物，我们的君主即使是给伊里梅特或格鲁吉亚这样小邦的国王，都拿不出手。他这种可耻的悭吝，侮辱了我们两大帝国的尊严。

他在自称为欧洲最有礼貌的人民面前丢脸出丑，从而使西方人都说万王之王的统治下只不过是粗鄙不文之徒。

他受到了礼遇，而他好像自己原不想让人给他这样的礼遇似的。可是，似乎法国朝廷虽不重视此人，却重视泱泱大国波斯，法国朝廷还是让他体面地出现于法国人民面前，尽管他为法国人民所不齿。

你在伊斯法罕不要说及此事，给这个可怜虫留下一条活命吧！我不愿意我们的大臣们由于自己办事轻率、任人不当而去惩罚此人。

1715年主马达•勒•阿赫赖月最后一日于巴黎

第92封信　郁斯贝克寄雷迪

（寄威尼斯）

在位如此之久的君主死了[(123)]。他在世时，曾使那么多人对他议论纷纷，可他死时，大家都不置一词了。直至生命的最后一刻，他依然坚定勇敢，仿佛只向命运之神低首屈服。生前使自己的名字传遍全球的阿巴斯王也是这样逝世的。别以为这件大事在此地只引起道德方面的思考，每个人都想着自己的事情，都想如何从这一变故中得益。嗣君是先王的曾孙，年仅五岁，他的叔父亲王被任命为王国摄政[(124)]。

先王想虽死犹生，似乎企图死后依然统治着国家，他留下遗嘱，对摄政王的权力做了限制。这位精明的亲王前往高等法院，陈述其出身所应有的各种权利，使高等法院取消了先王的处置。

高等法院犹如供人践踏的废墟，但这废墟却永远令人想到此地曾是往昔人民所信奉的古代宗教的著名庙宇。法院除了审理讼事，别的都不过问[(125)]，其权力日益衰微，除非发生某种意料不到的局势，才会使它恢复力量与生命。这些巨大的团体，跟人世间一切事物的命运一样：时间摧毁一切，使它们历尽沧桑；败坏的风俗腐蚀一切，使它们消退了昔日的风采；最高权力打倒一切，使它们丧失了原来的权威。

可是摄政王想取悦于人民，开始时显得尊敬这一代表公众自由的形象，而且他好像有意重建庙宇，再塑金身，所以他要大家把高等法院视为君主制度的支柱和一切合法权力的基础。

1715年赖哲卜月4日于巴黎

第93封信　郁斯贝克寄其兄卡斯邦修道院尚通

圣洁的尚通[(126)]，我自惭形秽，匍匐在你面前。我珍惜你的足迹，如同珍惜我的眼珠；你至圣至德，仿佛拥有我们神圣先知的心灵；你苦修苦行，连真主也感到惊诧。天使从光荣之巅注视着你，说道："既然他的精神已经与我们在一起，并飞翔于祥云烘托的宝座四周，何以还留在尘世人间？"

我怎能不尊敬你呢，既然经师们告诉我，教士们即使有欠忠诚，也永远具有圣洁的品性，令真正的信徒肃然起敬。真主从世界各地，为自己挑选了比他人更纯洁的灵魂，使之脱离红尘，以便通过他们的禁欲苦修和虔诚祷告，使自己的愤怒天谴，不会随时落在那些违抗旨意的民族头上？

基督徒传述他们早期隐修士的神奇事迹。数以千计的隐修士隐遁于泰巴依[(127)]荒漠中，他们的首领有保罗、安东尼、帕科米乌斯[(128)]。如果他们所述属实，这些隐修士的生活跟我们最圣洁的伊玛目一样充满奇迹。他们有时整整十年不见一个人；但他们日日夜夜与魔鬼住在一起[(129)]；他们不断受这些精灵鬼怪骚扰之苦；床上见到鬼，饭桌上遇到鬼，无处可以藏身。可敬的尚通，如这一切是真的，那就得承认，从来没有人曾经跟比这更坏的伴侣一道生活过了。

通情达理的基督徒把所有这些故事视为十分符合人性的寓言，可以帮助我们感受到人世的不幸。我们想到沙漠中寻找一方净土，也是枉然：诱惑一直纠缠着我们，我们的七情六欲，就是魔鬼的化身，与我们须臾不离。这些心灵的魔障，这些精神的幻象，这些错误与谎言的庸人自扰，总是与我们形影相随，乃至于在我们斋戒期间，在我们

苦行赎罪之时，依然引诱着我们，腐蚀着我们，也就是说深入到我们的生命之中。

可敬的尚通，对于我来说，我知道真主派来的人已经缚住了撒旦并把它抛入深渊，他净化了从前普受撒旦荼毒的大地，使之可以作为诸天使和众先知居住的场所。

1715年舍尔邦月9日于巴黎

第94封信　郁斯贝克寄雷迪

（寄威尼斯）

每当人们谈论公法时，总要首先认真地研究各种社会的起源是什么，这在我看来未免可笑。如果人们不结成社会，互相分离，彼此逃避，那倒应该问一问其故安在，并寻找他们互不来往的缘由。但是，人们生来便是彼此联结在一起的：儿子生下来便在父亲的身旁，而且一直与父亲相依为命，这便是社会和社会形成的原因。

欧洲人比亚洲人更了解公法为何物；然而可以说，君主的好恶，人民的忍耐，作家的溢美，把公法的一切原则都败坏了。

时至今日，这种法律乃是一门科学，它教导君主们可以在何种程度内践踏正义而不会危及他们的利益。雷迪，企图将极端不公的行为形成制度，为之制订规程，确立原则，然后从中作出结论，以使君主们有恃无恐、心如铁石，这究竟是何居心！

公理不会随他人意志而改变，而这种骗人伎俩，却要使公理向它屈服。我们历代至高无上的苏丹，权力无限，唯他是从，别无规章的制约；但比起这种可耻的伎俩，并没有产生更多乖谬的恶果。

雷迪，据说有两种截然不同的公理：一种公理处理私人事务，民法受这一公理支配；一种公理处理民族与民族间的纠纷，公法完全由它专断，似乎公法本身不算一种民法，其实公法虽不是某一国家的民法，却是全世界的民法。

我关于这方面的想法，将另函阐述。

1716年助勒•希哲月1日于巴黎

第95封信　郁斯贝克寄前人

法官应审理公民与公民间的案件；每个民族则要自己审理它与另一民族的案件。司法在处理这第二类案件时，不能不采取跟处理第一类案件同样的原则。

民族与民族之间，很少需要第三者担任裁判，因为争执的问题几乎总是一清二楚的，因而易于解决。两个民族的利益通常十分泾渭分明，所以只要热爱公理，就会找到公平合理的解决办法，各民族不大可能为自己的官司未雨绸缪。

个人之间的争端就不然了。由于人们生活在一起，彼此的利益盘根错节，千差万别，所以需要一个第三者，把诉讼两造出于贪婪目的故意颠倒黑白之处加以澄清。

正义的战争只有两种：一种是为打退来犯之敌而战；一种是为援助受犯的同盟者而战。

为君主个人的争吵而进行的战争，毫无正义可言，除非案情非常严重，犯案的君主或者人民理当处死。因此，君主不能因别人不给他应有的荣誉，不能因为别人对他的使节礼遇不周，以及其他诸如此类之事而发动战争，正像一个人不能因别人没让他坐首席而将那个人杀死一样。其理由在于，由于宣战应是一种司法行为，而司法行为从来都按过失大小处以刑罚，故必须看被宣战者是否罪当处死，因为向某人宣战，就是以死刑惩处此人。

在公法中，最严厉的司法行为就是战争，因为战争可以产生摧毁整个社会的效果。

报复是其次一等。按罪行的轻重处罚，是法庭不能不遵守的一条法律。

第三等的司法行为就是褫夺君主可能从我们身上取得的利益，当然这仍应按照触犯民众的程度量罚。

第四等的司法行为可能是最常见的，那就是跟那个应受指摘的人废除盟约。这一刑罚相当于法庭为清除社会的罪人而建立的流刑。因此我们废除与一个君主的盟约，就是把他从我们社会中清除出去，使之不再是组成我们社会的一员。

我们所能给予一个君主最大的侮辱，莫过于废除跟他的结盟；我们所能给予君主最大的荣誉，莫过于跟他结盟。在人与人之间，看到别人始终注意保持他们跟自己的盟约，这是最光荣，甚至是最有益不过的了。

但是，为使盟约能把我们联结起来，这盟约必须是正义的盟约。因此，两个国家为压迫第三个国家而缔结的盟约，是非法的盟约；破坏这种盟约，不算罪行。

跟一个暴君结盟，这甚至对于君主来说都是失去荣誉与尊严的行为。据说一个埃及君主让人对沙莫斯[(130)]国王的凶残和暴政提出告诫，敦促他改过。这个国王依然如故。埃及君主派人告诉他，要与他绝交，废除与他的盟约。

征城略地本身并不赋予征服者某种权利：如果人民仍然活着，征服的结果就要保证给人民以和平并弥补所造成的损害；如果人民被消灭或逃亡，征服就是暴政的耻辱柱。

和平条约对于人类来说是如此神圣，仿佛这乃是大自然发出的声音，是大自然在索取自己应得的权利。所有和约都是合法的，如果和约的条款使两个民族都能保存下来。否则，两个社会中，由于和约而被剥夺了天赋的自卫权利从而会灭亡的一方，就可以通过战争来寻求自卫。

因为造化固然使人们力量强弱不同，却也往往让弱者通过拼死一战而与强者相匹敌。

亲爱的雷迪，这就是我所说的公法，这就是人权，或者不如说，这就是理性的权利。

1716年助勒•希哲月4日于巴黎

第96封信　阉奴总管寄郁斯贝克

（寄巴黎）

许多黄种女人从维沙浦王国来到此地。我替您的哥哥马赞达朗[(131)]省长买了一个，因为他于一个月前派人给我送来最高的命令和一百托曼。

我善于识别女人，特别是因为她们不会令我感到惊奇，而且我不会怦然心动、眼花缭乱。

我从未见过如此端正的美女，减一分太短，添一分太长。她那亮晶晶的眼睛，给花容增添了生命的活力，使姿色更加光彩照人，相形之下，可能整个西加西亚，都万千粉黛无颜色了。

伊斯法罕一个商人的阉奴总管，跟我争购那个女子，可她对那阉奴不屑一顾，却仿佛在寻找我的目光，似乎想说，一个卑贱的商贾配不上她，她命中注定要嫁给一个更显赫的丈夫。

我向您承认，当我想到这美人的绰约风姿，我不免心中暗喜。我仿佛看见她走进您的哥哥的后房；我乐于预料所有女人看到她时的惊讶神情：有的痛苦不堪，有的悲戚无语，但心情更为苦涩；原已无望邀宠的妇人，产生了幸灾乐祸的快慰；而仍抱有希望的，则激发了争宠的野心。

我要让王国上下都知道，我将使整个后房彻底改容换貌。我将激起人们多少感情的波浪！我将引起人们多少恐惧和痛苦！

但是，这些人虽然心乱如麻，外表都将显得平静如常：巨大的革命将被隐埋在内心深处；忍住悲伤，压住欢乐；仍然是不折不扣地服从，因为规章不会因此而稍有通融，而就从那绝望的深处，将表现出向来不敢流露的柔情蜜意。

我们注意到，我们身旁的女人越多，她们给我们造成的麻烦越少；她们更需要讨我们的欢心，更不容易联合起来；更多的人会表现得温驯服从。这一切便形成了束缚她们的锁链：彼此不断地注视他人的行径，仿佛她们与我们配合行动，极力要使自己变得更依附于我们；她们替我们做一部分工作，当我们闭起眼睛时，她们替我们睁着眼睛，留意他人。还有什么？她们将不断地激起主人对她们敌手的气恼，可她们却看不到自己的境况跟那些受惩罚的女人其实是多么相近。

然而，尊贵的老爷，这一切的一切，如果主人不在，就会什么都谈不上了。我们空有永远不能完全行使出来的有名无实的权力，能有什么作为？我们只不过稍微能代表您一半的权威，我们只能向她们显示一种令人厌恶的严厉。而您呢，您让她们抱有希望以减轻她们的恐惧；您的温存抚慰比威胁她们更具有绝对的权威。

回来吧！尊贵的老爷，快来这里到处显示出您的无上权威，来抚慰陷于绝望的情欲，快来消除一切失足的借口，快来平息恼人的相思之苦，而使谨守妇道成为乐事；最后，快来减轻您忠实的阉奴肩上日益沉重的担子吧！

1716年助勒•希哲月8日于伊斯法罕内院

第97封信　郁斯贝克寄甲农山的德尔维希哈善

啊！贤智的德尔维希，你穷究事理的精神闪烁着如此丰富的知识的光辉。请听我的叙述吧！

此间有些哲学家，真正说来，并未达到东方智慧的顶峰：他们没有升腾到光华四照的宝座，他们没有听到天使的玉音中妙不可言的话语，也没有感受到神明的可怕的震怒，但是尽管上天弗顾，神迹不现，他们却静默无言地顺着人类理性的足迹前进。

你可能想象不到理性这个向导把他们一直领到了何处。他们廓清了混沌，以简单的机械原理，解释了神宇结构的秩序。大千世界的创造者使物质运动，仅此一端便足以产生我们在宇宙中所见到的千差万别的效果。

普通的立法者，尽量向我们提出整治人类社会的法律吧！法律总要发生变化，就跟提出法律的人和遵守法律的民众，他们的精神变化不一定一样。而上述哲学家们向我们谈的却只是在无边无际的空间中，按一定之序，循一定之规，以极快速度，一致遵守毫无例外的、极其普遍的、永恒不变的法则。

而至睿的人啊，你相信什么？这些法则是什么？也许你想象在接受真主的意旨时，你会对这些无上崇高的奥秘感到惊讶；你事先便不想去理解，你只准备赞美。

但是你很快便会改变想法：这些法则并不以虚假的外貌令人眼花缭乱。由于这些法则很简单，人们反而长期不予承认；而只是经过反复思考之后，才看出这些法则所有丰富的内涵和整个使用的范围。

第一个法则就是，任何物体，除非遇到某种障碍使之绕行，均按直线运动；而第二个法则只是第一个法则的结果，即任何绕着一个中

心旋转的物体，皆有离心倾向，因为物体离中心越远，所划的线越接近于直线。

至上的德尔维希，这些就是探索自然界的钥匙；这就是内涵丰富的原则，人们可以从中得出无穷的结论。

由于认识了五六个真理，他们的哲学便充满覃思妙理，并使它们创造出来的奇迹几乎与我们神圣先知向我们叙述的一样多。

因为，说到最后，如果叫我们的经师们在天平上称一称地球四周整个空气有多重，或者测量每年降落于地面的全部雨水有多少，我深信他们谁都会不知所措；他们都要思索再三，然后才能说出声音每小时的速度是多少里，光线从太阳射到地球上要多少时间，从地球到土星有多少土瓦兹[(132)]，为了尽可能最佳地张帆，一条船船身应有多大弧度。

如果某个超群出众的人用高明卓越的寓言来装点这些哲学家的作品，如果他在这些作品中加上一些构思大胆的插图和神秘的寓意画，那也许就会创作出一部仅次于《古兰经》的杰作了。

不过，如果必须把我的想法告诉你，我不太善于运用形象化的文笔。在我们伟大的《古兰经》中，大量琐碎的小事，虽然用生动有力的表现手法来张扬，可在我看来总不过尔尔。首先，得到神启的书籍，似乎只不过是用人的语言把神的想法迻译过来。相反，在我们的《古兰经》中，经常可以找到真主的言语和人的想法，仿佛通过某种奇妙的任意安排，在《古兰经》中，真主口述其语言，而人则提供思想。

也许你会说，我过于放肆地谈论我们最神圣的事物，你可能以为这是由于我在这个国家，生活于独立不羁的精神之中才造成这样的结果。不，蒙真主的恩典，这种精神并未腐蚀心灵，而且，只要我一息尚存，阿里永远是我的先知。

1716年舍尔邦月15日于巴黎

第98封信　郁斯贝克寄伊本

（寄士麦那）

世上任何地方，命运之无常，莫过于此地。每隔十年，便会发生革命，使富人陷于穷困，让穷人迅速鼓着双翅，飞向富有的顶峰。前者惊讶自己的贫穷，后者惊讶自己的豪富。新富人赞美上帝天恩圣明，新穷人则奇怪命运之神的天数盲目。

包税人畅游于财富的海洋之中。他们之中，很少有坦塔罗斯[(133)]。可他们在开始干这一行时，都一贫如洗，他们穷时，被人藐视，犹如粪土；一朝殷富，便备受尊敬，所以他们不遗余力，要博取他人的敬重。

目前他们的处境十分可怕。最近成立了一个称为“司法厅”的法庭，这法庭将把他们的全部财产一掠而空。他们既不能转移财物，也无法隐匿，因为他们不得不如实申报财产，否则将被处死。人们就这样迫使他们从极其狭窄的小道通过，我的意思是说，要么得财，要么得命。再巧不过的是，有一个大臣[(134)]，此人素以风趣著称，他给这些包税人起戏谑的称号作为尊称，并且在财政委员会每次讨论时拿来开玩笑。逗人民笑乐的大臣，并不是每天都能见到的，所以对于这位大臣的作为，我们应当表示感谢。

在法国，仆役这一类人比在其他地方更受尊敬：这是跻身贵人行列的预备班，是其他职业出缺的候补团，这个团体的成员可以接替遭到不幸的权贵、倾家荡产的法官、死于战乱的贵族，而且如果他们自己不能接替，便利用他们的女儿，来给所有的名门望族接班，这些女子犹如一种肥料，可以化贫瘠的山地为沃土。

伊本，我发现，就其分配财富的方式而言，神明实在值得赞美：如果神明只把财富给予好人，那么人们就很难把财富与德行清楚地区分开来，从而人们也就不再会感到自己完全微不足道。但是，如果我们仔细观察这些家财满贯的人都是什么样的人，那么我们由于鄙视富人，结果也就会对财富嗤之以鼻。

1717年穆哈兰月26日于巴黎

第99封信　里加寄雷迪

（寄威尼斯）

法国人的时装变化无常，真令我感到惊异。今夏曾穿什么衣服，他们已经忘却；今冬会穿什么衣服，他们更为茫然。而尤其令人无法相信的是，为使妻子穿着入时，一个丈夫要花费那么多的钱。

给你准确地描述他们的衣着服饰有什么用呢？新的款式一出来，就要推翻我的整个描述，就跟摧毁他们裁缝的作品一样；而且，你还没有收到我的信，一切可能都已经是明日黄花了。

一个女人离开巴黎到乡下过了六个月回来，她的服装就古老得仿佛她在乡下对一切不闻不问已经三十年。儿子认不出母亲的画像，因为画上她穿的衣服，对他已十分陌生；他猜想画的是某个美洲女人，或者是画师想表现自己任意想象出来的某个女子。

有时，发髻不知不觉地升高了，然后一场变革，使之一下子又低了下来。有个时期，发髻其高无比，致使女人的面孔处于全身的中部。而另一时期，则是女人的双脚占据这个位置：因为鞋跟高如雕像的底座，把脚抬高到半空中。有谁会相信：建筑师往往不得不根据女人的服饰变化的要求把门改高、改低和改宽，他们的建筑术规则要服从于这些变化无常的时尚。有时，女人脸上有无数美人痣[(135)]，而第二天，这些全都消失得一干二净。从前，女人们束腰，衣服镶着花边，今天这些都无影无踪了。在这个变化多端的国家，不管爱开恶意玩笑的人怎么说，女儿的装扮跟母亲已大不相同了。

生活习惯和方式也跟时式一样多变：法国人根据国王的年龄变换风俗。君主甚至可以使全国变得严肃庄重，如果他决意这样做，因为

国王可把他的精神特点传给宫廷，宫廷传给都城，都城传给外省。国君的心灵是一个模子，全国人的思想都按这个模子铸成。

1717年赛法尔月8日于巴黎

第100封信　里加寄前人

我那天跟你谈到，法国人时装多变得不可思议。但是，他们在这方面的固执程度，也令人不可想象。他们把一切都与时装联系起来，他们便是用这一尺度来衡量其他国家所发生的一切：凡是外国的东西，在他们看来都是可笑的。不瞒你说，他们对自己的风俗习惯如此狂热执著，但同时每天又无时不在改变风俗习惯，我不知道怎样才能把这两者协调起来。

我对你说他们藐视一切外国的东西，仅指一些无关宏旨的小事，因为在重要的事情上，他们似乎连自己也不信任，乃至于达到妄自菲薄的程度。只要别人同意他们穿着比别人得体，他们就会乐意承认其他民族比他们明智。只要法国假发师能够像立法者那样决定外国假发的样式，他们就会心甘情愿服从某个敌对国家的法律。在他们看来，他们厨师主宰着从北到南的地方的烹调口味，他们的理发师的发式出现在全欧洲女人的梳妆台上，世上最卓绝的事莫过于此了。

既然他们有着这些高贵的优点，那么良知来自他方，国政和民事的治理方式学自邻国，这些对于他们又何足道哉?

谁能想到，十个多世纪来，欧洲最古老、最强大的王国的法律，竟会不是为它而制订的？如果法国人过去曾被征服过，这倒不难理解，可法国人却是征服者。

他们放弃了由他们历史上最早几个国王在全国民众大会上制订的古老的法律，而奇怪的是，法国人用来取代旧法律的罗马法，部分是现成的，部分则是由跟他们的立法者同时代的皇帝们编制的。

而且，为了全盘搬来，为使所有的良知均来自他方，他们采用了整个教皇法，并使之成为自己法律的新的一部分：这是一种新式的奴役制。

诚然，最近书面起草了城市和行省的某些章程，但这些几乎全是本于罗马法。

被采用的，而且可以说法国化了的法律，数量如此之多，以至于司法机关和法官们都不堪重负。但是这些法律典籍，比起诠释者、评论者、编纂者这支可怕的庞然大军来，简直是小巫见大巫；这些人虽然没有多少正确的见解，作用微弱，但由于人数奇多，却有很大力量。

不宁唯是。采用这些外国法律，便引进了种种手续，手续过于繁缛，乃是人类理性的耻辱。因此很难断定，这形式在法官的黑袍下比在医生的宽边帽下，是否会造成更大的灾害，还有被法律弄得倾家荡产的人数是否比医学杀死的人更多。

1717年赛法尔月12日于巴黎

第101封信　郁斯贝克寄×××

此间对宪章[(136)]一事一直谈论不休。日前，我走进一人家，我先看到一个胖子，正高声说道："我已经发出了训谕[(137)]，你们说的这一切，我不作回答，不过，请读读这训谕吧！读了之后就会看到，你们所有的疑问，我都解决了。为了起草这份训谕，我累得满头大汗。"他一边说，一边用手摸着额头，"我需要运用我的全部学说，而且不得不读许多拉丁文作品。""我相信你说的话，"旁边的一个人说，"因为这是一篇奇文，我完全不相信那个经常来看你的耶稣会士，能够写出一篇更好的文章来。""把这篇训谕读一读吧，"那个胖子接着说，"那你们在一刻钟内比听我讲一整天得益都要大。"这便是他避而不谈此事，以免流露出自满情绪的办法。但是，因为大家都催他讲，他推托不得，只好开始说许多从神学观点来看是十足的蠢话。一个教士跟他一唱一和，毕恭毕敬地和他互说蠢话。这时在场有两个人否定他的某个原则，他先是说这是肯定无疑的："我们过去便是这样判决的，我们是绝对正确的法官。"于是我便对他说："那你们怎么会是绝对正确的法官呢？"他继续说道："您没看到圣灵启迪我们吗？"我答道："你们的福气真大。从你们今天一整天谈话的样子，我承认你们真是太需要启迪了。"

1717年赖比儿•尼勒•安外鲁月18日于巴黎

第102封信　郁斯贝克寄伊本

(寄士麦那)

欧洲最强大的国家，是帝国[(138)]、法国、西班牙和英国。意大利和大部分德意志由无数小邦割据，这些小邦之主，真正说来，无非是大国君主这个刀俎上的鱼肉。他们中有的人，治下的臣民还没有我们光荣的苏丹们的妻妾多。意大利各小邦的君主，互不团结，命运更惨：他们的国家，门户洞开，犹如各国行旅的歇脚地，谁来了都得接待，所以他们必须依附于大国君主，这并非表示友好，而是出于忌惮。

欧洲大部分政府实行君主制或者不如说号称君主制，因为我不知是否有真正君主制的政府，因为，这些政府要想长期保持纯粹的君主制，至少是困难的。一个必定蜕化为专制或共和的国家，是个暴虐的国家：权力永远不可能在人民与君主之间平分，从来都难以保持平衡。一方权力减弱，另一方权力必然增长；但优势通常总是在君主方面，因为君主统率着三军。

因此，欧洲国王的权力极大，而且可以说，他们对权力是予取予求的。但他们行使权力的范围没有我们苏丹们那么广：首先因为他们不愿触犯他国人民的风俗习惯和宗教信仰；其次因为把权力伸展得这么远，于他们并不利。

我们的君主们对其臣民权大无边：可最容易使他们沦于臣民的处境的，莫过于这种无限的权力；最容易使他们祸福难料、荣枯无常的，也莫过于这种无限的权力。

谁要是惹他们不快，我们的君主们，只要略一示意，便可以将他处死。这种习俗破坏了作为一切国家的灵魂和使一切帝国保持和谐的

论过行罚的准则；而基督教国王则一丝不苟地遵守这一准则，从而使他们比我们的苏丹们拥有无限的优势。

一个波斯人若稍有不慎或时运不佳，失宠于君主，则必死无疑：微不足道的过错或者天威稍有不测，必然会置此人于死地。但如果他图谋弑君或者企图把要塞交给敌人，他也不过一死了结。这样，他在后一种情况下所冒的危险并不比前一种情况更为严重。

所以，波斯人略有失宠，自忖必死，而既然大不了一死，他自然会恣意扰乱国家，密谋叛主：这是他剩下的唯一出路。

欧洲权贵的情形就不同。失宠只不过使他们得不到君主的关照和恩典而已。他们退出宫廷，一意去过安闲的生活和享受他们的出身所给予的特权。由于除了大逆不道之罪外，他们很少被处极刑，他们权衡得失的轻重，便害怕犯大逆不道之罪，这就使得欧洲很少有反叛行为，很少有君主死于非命。

我们的君主虽然拥有无限的权力，可如果对自己的性命安全不极其小心防范，那他们连一天也活不了；而如果他们不豢养无数军队去镇压人民，他们的江山连一个月也坐不牢。

只是在四五个世纪前，才有一个法国国王不顾当时的习俗，设置卫队来防备亚洲一个小邦君主派来谋杀他的刺客。在那之前，国王们与臣民一道，过着安谧的生活，就像父亲生活在子女之中一样。

法国历代国王远不能像我们的苏丹那样随心所欲地处死一个臣民，相反他们总是随身带着对所有罪犯的赦罪书。一个人只要有幸看到国王的庄严的面孔，便可免于一死。这些君主犹如太阳，把温暖和生命带到四面八方。

1717年赖比儿•尼勒•阿赫鲁月8日于巴黎

第103封信　郁斯贝克寄前人

为了顺着前信的思路谈下去，我将一个洞达事理的欧洲人日前给我说的一番话大致写在这里：

“亚洲君主所能采取的最笨拙的办法，就是像他们实际做的那样躲在宫中，深居简出。他们想使自己更令人可敬，但是他们让人尊敬的是王权，而不是国王；他们使臣民心中向王座，而不是向某一个人尽忠。

“对人民来说，这种看不见的统治力量，万世不易。虽然有十个国王先后相残而死，但人民只知道他们的名字，对谁当国王，并不感到有任何区别，似乎先后统治他们的都是一些鬼魂。

“如果刺死我们伟大国王亨利四世的那个万恶的弑君者，把这一剑刺向一个印度国王——国王御玺和不可胜数的钱财的主人，那他就可以从容不迫地把军国大权掌握在手中，而没有一个人会想到去追问原国王、王室和王子王孙的下落，而那些不可胜数的钱财就仿佛是为他而积累起来的了。

“我们奇怪的是东方各国君主的统治方式几乎从来没有什么改变。其故安在？难道不是因为这种统治方式专制而暴虐？

“统治方式的改变，只能出自君主或者人民之手。但在东方，君主绝不想做这样的改变，因为他们既掌握着如此高度的权力，便拥有他们想要的一切，如果做某些改变，只会有损于己。

“至于臣民，如果有人作出某种决定，他也不可能施行于国家，因为他肯定一下子就会被一种令人生畏的、而且永远独一无二的权力所消灭。他没有时间进行变革，也缺乏变革的手段。但是，他只需直捣权力之源，而且他只要举起一条手臂，顷刻之间便可以大功告成。

“凶手登上了王座，而原来的君主从宝座上滚落跌倒在地，死在凶手的脚下。”

“在欧洲，一个心怀不满者，所想的是跟敌人暗中勾结，投身敌垒，抢占某个要塞，在老百姓中煽风点火，说些不起作用的牢骚怪话。在亚洲，一个心怀不满者，则直趋国王跟前，出其不意地进行行刺，把国王推翻，甚至把国王从人们的脑中抹掉：顷刻之间，他从奴隶成为主人；顷刻之间，他从篡位者成为合法君主。

“不幸的君主，可怜只长了一个脑袋，似乎他之所以集自己的全部权力于脑袋里，只是为了告诉捷足先登的野心家，可以从这个地方得到整个权力。”

1717年赖比儿•尼勒•阿赫鲁月17日于巴黎

第104封信　郁斯贝克寄前人

欧洲各国人民对其君主并不都一样顺从。例如，英国人性急气躁，不让英王有充分时间加强其权威。英国人根本不认为恭顺服从是可以引以为荣的品德。在这方面，他们说过一些奇谈怪论。他们认为，能够把人们联系在一起的只有一个纽带，那就是感激之情：丈夫、妻子、父亲、儿子之间，只是靠相亲相爱或是互相帮助才结合在一起；感激的动机，各有不同，但所有王国和一切社会的存在，就源于此。

但是，如果一个君主，不让其臣民生活幸福，相反却压迫和摧残其臣民，那么臣民服从的基础便不存在：两者之间别无任何联系，也没有任何东西使臣民必须依附于君主，于是臣民便恢复了天赋的自由地位。英国人认为，任何无限的权力都不可能是合法的，因为这种权力不可能有合法的根源。他们说："因为我们不可能把我们自己都没有的权力授予他人，让他人对我们行使这种权力；而我们对自己，也没有无限的权力，例如我们不能自行结果自己的生命。"所以他们的结论是："世上任何人都没有这种权力。"

在他们看来，所谓大逆不道罪，无非是最弱者不服从最强者，而不问不服从的方式是什么。英国人民在反对他的一个国王[(139)]时是最强者，所以他们宣称，这个国王向其臣民作战，是犯了大逆不道罪。他们说他们的《古兰经》命令他们服从强权，这个戒律并不难遵守，他们这种说法很有道理，因为他们不可能不遵守，况且并不是强迫他们服从最有德者，而是服从最强者。

英国人说，他们的一个国王在打败并俘虏了一个跟他争位的亲王后，责备这个亲王不忠不信。这个倒霉的亲王说："咱们两人到底谁是王，谁是寇，只不过刚刚决定的，还不到多大工夫呢！"

窃国大盗把所有不像他那样压迫祖国的人宣布为乱臣贼子，同时，由于他相信只要没有臣民的地方，就无法律可言，他使人们把偶然的际遇和无常的命运尊奉为上天的律令。

1717年赖比儿•尼勒•阿赫鲁月20日于巴黎

第105封信　雷迪寄郁斯贝克

（寄巴黎）

你在一封来信中跟我大谈西方的科学和艺术[(140)]。你一定会把我视为野蛮人，可我不知道科学艺术带来的益处究竟能否弥补每天将科学艺术用来干坏事所造成的损害。

我听说，光是发明炸弹，就使欧洲各国人民失去了自由。国君不再能够把要塞交给市民去守卫，因为市民一听到炸弹响，就要投降，于是国君便以此为借口，维持庞大的正规军，然后就用这正规军来压迫其臣民。

你知道，自从火药发明以来，已没有不可攻破的要塞，这就是说，郁斯贝克，在这世上已无处可以藏身，躲避不义与强暴。

我终日胆战心惊，唯恐人们终于会发现某种秘密手段可以更便捷地屠杀人类，消灭所有民族和把所有国家全都摧毁。

你饱读史书，请认真注意历史：几乎所有的君主国，都只是建立在对艺术一无所知的基础之上的，而只是由于过于培植艺术，才被摧毁。古波斯帝国可以为我们提供一个本国的例子。

我在欧洲为时不久，但我曾听一些洞达事理的人谈到化学[(141)]的危害，似乎这是个排列第四位的祸害，它使人们倾家荡产，它零零星星但却持续不断地摧毁人类，而战争、瘟疫和饥荒虽然使人类成批死亡，却是间歇性的。

指南针的发明，对我们有何用处？而发现了那许多民族，这除了把他们的疾病传给我们之外，并没有给我们带来他们的财富。根据普遍的约定，金银被定为一切商品的价格和作为这些商品价值的保证，因为这些金属稀有，又不能作别的用途。现在银比以前普通了，要用

两个或三个而不是用一个符号来表示某种物品的价值，可这又怎么样？

但是，另一方面，这一发明对于被发现的地方危害极大。一个个民族都被彻底消灭了，而幸免于死的人则沦为奴隶，其境况之悲惨，说起来都令穆斯林不寒而栗。

穆罕默德的子孙对此一无所知是多么幸福啊！可爱的质朴，我们神圣先知如此珍惜的质朴，总是使我回想起远古时代的纯真无邪和我们祖先内心的宁静安谧。

1717年赖买丹月2日于威尼斯

第106封信　郁斯贝克寄雷迪

（寄威尼斯）

也许你说话未加思索，也许你做的并不就像你所想的那样。你为了求知，远离祖国，可你却藐视整个教育；你为了培养自己，来到这美术之邦，可你却视美术为有害之物。雷迪，让我告诉你好吗？你的看法我不敢苟同。

你有没有认真想过，艺术的沦丧会把我们带到何种野蛮和不幸的境地？这一点无需想象就可以看得清楚。地球上还有一些民族，那里，一只稍微受过训练的猴子就可以生活得像个人的模样：跟其他居民所差无几，人们并不觉得它性灵奇特，脾气古怪；它跟任何一个人一样可以过得下去，甚至由于它温顺可爱，比人更出色。

你说各帝国的创业者几乎全都不知艺术为何物。我不否认，一些蛮族，的确曾像湍急的洪流席卷大地，用凶残的军队淹没各个最文明的王国。可是，请留意，这些蛮族随后也偃武修文或者让被征服的民族从事百艺，否则他们的统治，就会像雷霆风暴，转眼便声消迹灭了。

你说，你唯恐会发明出某种比现在使用的更残酷的办法来毁灭人类。不然，万一出现了这种灭绝人性的发明，人权的呼声就会立即加以禁止，而各国就会一致同意把这发明埋葬掉。用这样的办法来征城略地，并不符合君主们的利益：他们要的应该是臣民百姓，而不是赤地千里。

你埋怨火药和炸弹的发明，你觉得不再有不可攻取的要塞是不正常之事，这就是说，你觉得今日战争比往日的战争结束得快，是不正常之事啰！

在读历史时，你想必已经注意到，自从发明火药以来，战斗中死亡的人比过去少了许多，因为现在几乎没有混战了。

即使在某种特殊情况下，某一技艺对人有害，难道应该因此便把它抛弃？雷迪，我们先知从天上带来的宗教，总有一天会制服奸诈的基督徒，那么你是不是因此便认为这个宗教是有害的呢？

你认为艺术使人们萎靡不振，因此导致各个帝国的覆亡。你谈到古波斯帝国的灭亡是波斯人软弱无力的结果。但这个例子远不能说明问题，因为多次打败波斯人并征服了波斯帝国的希腊人远比波斯人更热衷于培植艺术。

有人说艺术使男人变得犹如妇人，但这至少不是指钻研艺术的人，因为这些人从来不会游手好闲，而在所有陋习中，游手好闲最会消磨人们的勇气。

因此，这只是指享受艺术的人。但是在一个文明的国度里，享受某种技艺所带来的便利的人，必须去发展这种技艺，否则就会沦于可耻的贫困地位。可见游手好闲、萎靡不振跟技艺百术没有共同之处。

巴黎也许是世上最耽于声色之乐的城市，那里人们最讲究享乐；但巴黎也许又是生活最艰苦的城市。要让一个人生活得优哉悠哉，就得有一百个人为他劬劳不辍。一个女人想穿鉞某种服饰，参加一个聚会，从这时起，便得有五十个工匠日夜干活，废寝忘食。那妇人发出命令，人们立即照办，比服从我们的君主还要快，因为利益是世上最大的君主。

这种劳动热情，这种发财狂热，从一个阶层传到另一个阶层，从工匠直至王公大人，谁都不愿意比眼前仅次于己的那个人更穷。在巴黎你会看到一个财产足够活到末日审判[(142)]的人，甘冒缩短生命的危险，仍然不停劳作，以积攒他所谓的糊口之资。

同样的精神也浸淫于整个国家：到处看到的只是劳动和工业那么你一再谈到的这个弱如女子的民族又在哪里呢？

雷迪，我设想，一个王国，尽管土地众多，如果人们只容许对耕种土地绝对必需的技艺，而排斥只供声色之乐或者淫巧之趣的技艺，那么我坚持认为，这国家会是世上最贫困的一个国家。

即使居民有足够勇气，满足于生活必需的许多东西，人民必将日益穷困潦倒，而国家也必将羸弱不堪，以致任何小邦都可以把它征服。

我不难向你详述，使你明白在上述情况下，个人收入几乎绝对枯竭，结果君主也会几乎没有任何收入。公民之间将几乎不再有经济来往，于是由于百业诸艺互相依存而产生的财富流通和收入增长就会终结；每个人只靠其土地为生，而田地之所出将仅够他免为饿殍。但是，由于有时这土地收入只占一个国家收入的二十分之一[(143)]，所以人口数目就必然按比例减少，结果只剩下二十分之一。

你要切实注意工业收入能有多大。一笔资金每年只能给其主人产生该资金二十分之一的利息。但是一个画家用一个皮斯托尔的钱买来的颜料画出的一幅画，可以卖五十个皮斯托尔。金银匠、织毛工人、织丝工人以及各种手工艺人的情况，可以说也一样。

根据以上所述，雷迪，可以得出结论：一个君主要想强大，就必须使他的臣民生活得非常安乐，就必须除了注意提供生活必需品外，设法让臣民享有各种各样的奢侈品。

1717年闪鲁瓦月14日于巴黎

第107封信　里加寄伊本

（寄士麦那）

我看到了幼主[(144)]。他的生命对于他的臣民十分宝贵，对于整个欧洲也一样宝贵，因为他若死亡，可能引起巨大的动乱。但是，国王们就像诸神一样，当他们活着时，大家都得相信他们会万寿无疆。这位君主相貌威严，却又和蔼可亲，加以学养优良，似乎与其卓绝品性相得益彰，从而使他已经有可能成为一个伟大的君主。

据说西方国王在经受情妇和告解司铎[(145)]这两个大考验之前，人们从来都无法了解其性格。人们很快就会看到，情妇和告解司铎都极力想把这位君主的精神控制在自己手中，而这位君主为此将要进行激烈的斗争。如君主年轻，上述这两种势力永远是相互敌对的；但如果君主年老，他们就会互相调和，联合起来。在年轻君主手下，教士很难发挥作用，因为国王精力充沛，造成他的弱点，而情妇既能克服他的弱点，又能消耗他的精力。

当我到达法国时，我发现已故国王完全受女人们的控制，可是，在他那样的岁数，我相信他是世上最不需要女人的君主。有一天，我听到一个女人说："得帮帮这个年轻的上校，我知道他很英勇，我要跟部长提起他。"另一女人说："真奇怪，这年轻神父应当当主教的，他出身名门世家，而且可以担保他品行白璧无瑕。"但是，你可别以为说这些话的女人是国王的宠幸，她们也许一生都没跟国王谈过两次话，虽然跟欧洲君主谈话是非常容易的事。不过任何官员不管是在朝廷、在巴黎还是在外省，也不管是什么职务，都得有一个女人；靠着女人，他获得种种功名，有时可以把贪赃枉法之事遮掩过去。这些女人彼此交结，形成了不是团体的团体，其成员始终活跃异常，彼此援

助，互相效力，这宛如国内的一个新成立的国家。假如有时在朝廷，在巴黎，在外省，看到大臣们、法官们、主教们纷纷活动，如果他不了解这些人都受女人的控制，那就像一个人明明看见机器转动，却不知道机器的发条是什么样子一样。

伊本，你以为一个女人甘愿做大臣的情妇就是为了跟他睡觉？这想法太天真了！这是为了每天早上向他提出五六份请求书。她们殷勤地为无数不幸的人办好事，显示出她们天性心慈好善，当然啰，这些人给她们提供了十万利弗的收入。

在波斯，人们对王国受两三个女人的统治啧有烦言。法国的情况更糟。这里的女人一般都占据统治地位，而且她们不仅全盘掌握，甚至瓜分了整个权力。

1717年闪鲁瓦月最后一日于巴黎

第108封信　郁斯贝克寄×××

有一类书是我们波斯所没有的，可我觉得在这里却非常时兴，这便是报纸。读报纸可以满足懒惰的习性：因为花一刻钟时间便可以浏览三十卷书，真令人快哉。

在大部分书籍中，作者尚未写到例行的虚文套语，读者已不堪其苦，待到进入本题，更被折磨得半死，因为要旨均淹没于连篇空话之中。为了名垂千古，这个作者要写一部十二开本的著作，那个作者要用四开本，另一个人，禀性超绝，志在对开本的巨著。因此，作者必须对题目大事铺陈，按全书篇幅，敷衍成文。他横下心这样干，根本不顾可怜的读者要费多少心力，拼命把作者千辛万苦写成的洋洋洒洒的著作，缩减下来。

我不知道，×××，写这样的作品有何价值：要是我愿意戕贼身体和使书贾破产，我也可以写出这么多的作品来。

报纸记者的大错，就在于只谈新书，似乎从来只有新的东西才是真理。在我看来，一个人在遍读旧书之前，没有任何理由偏爱新书。

但是，既然记者们自订规矩，只谈新出炉的、还热气腾腾的作品，那他们也就逃脱不了这么一条法则，那就是他们的文章极其乏味，令人生厌。他们对于自己不管出于何种理由而做了简介的书绝不批评，而且事实上，有谁有这样的胆量，肯每个月为自己树立一个乃至十二个敌人呢？

大部分作者都像诗人，可以忍受一顿棍打而不出怨言。但是他们虽然不爱惜自己的肩膀，可对于自己的作品却敝帚自珍，受不了一句批评。因此，千万不要在这么敏感的地方打击他们，而记者们对这一点是非常清楚的。所以，他们干的完全与此相反。他们先把题材吹捧一番，这是最主要的乏味之处。由此，他们进而吹捧作者，尽管这是

言不由衷的恭维，因为他们要打交道的这些人，都严阵以待，随时会进行报复，并以雷霆万钧之笔，轰击胆大包天的记者。

1718年助勒•盖儿德月5日于巴黎

第109封信　里加寄×××

巴黎大学是法国王室的长女，而且已经很老，因为她已九百多岁[(146)]，所以有时她会胡说八道。

有人告诉我，前不久，巴黎大学跟几个学者就字母Q一事发生大争吵[(147)]，巴黎大学要大家把这字母读成K。争吵如此激烈，有几个人竟因此被剥夺了财产。最后还得由高等法院出面解决争端。高等法院通过庄严的法令，允许法国国王的所有臣民，对这个字母愿意怎么读就怎么读。看到欧洲两个最可尊敬的团体，为决定一个字母的命运而忙个不停，真是感人。

亲爱的×××，似乎最伟大的人物相聚一堂时，脑袋就会缩小。而贤者越多的地方，智慧越少。大团体总是全神贯注于细枝末节，以致主要事情反而摆到后面。我听说某个阿拉冈[(148)]国王召集阿拉冈和加泰罗尼亚的三级会议的代表开会，可头几次会都花在决定要用什么方言来讨论上。会上争吵得非常激烈，要不是有人提出权宜之计，那这三级会议早就破裂了。这办法就是，提问题用加泰罗尼亚语，回答问题用阿拉冈语。

1718年助勒•希哲月25日于巴黎

第110封信　里加寄×××

一个漂亮女人的角色比我们想象的要重要得多。晨起梳妆、仆役环侍，世上严重之事莫过于此。三军统帅布置右翼或预备队，也不如漂亮女人贴假痣那么专心致志。假痣贴得不是地方，就不会取得效果，可漂亮女人总希望假痣取得成功，而且她也预见到会成功。为了不断地调和两个情敌的利害冲突，为了一边同时委身于两个情敌，一边又显得对两人一视同仁，并且对由她引起的一切争风吃醋之事居间调停，漂亮女人要费多少心思，要多么小心翼翼啊！

为使欢场长在，欢宴常开，而且还要防止可能发生扫兴的意外事件，这是多么艰巨的工作！

此外，最大的困难不在于涉足欢场，而在于强作欢颜。你不妨尽量让她们感到厌倦，只要别人看不出她们的厌倦情绪，以为她们乐此不疲，她们一定会原谅你。

几天前，我参加了一次由几个妇女组织的野外晚餐，她们一路上不断地说："不管怎样，我们得好好地乐一乐。"

我们发现大家配合得很不好，所以气氛相当严肃。有一个妇人说："必须承认，我们玩得很痛快，今天巴黎没有一个聚会比我们更愉快的了。"这时我感到厌倦了，一个女人摇摇我，说道："喂，我们不是兴致很好吗？""是的，"我打着呵欠说，"我想我笑得太厉害，会笑死过去的。"可是，不管怎么说，愁闷情绪还是占了上风，至于我，我一个呵欠接着一个呵欠，终于昏昏沉沉地睡着了，所有的乐趣都化为乌有了。

1718年穆哈兰月11日于巴黎

第111封信　郁斯贝克寄×××

先王在位那么长久，结果人们都只知道他晚年，却忘掉了开初的情况。今天风气所趋，大家关注的只是先王作为幼主时发生的事件，争读的只是有关那一时期的回忆录。

下面是巴黎一位将军在军事法庭上发表的一篇演说，不过我承认，我不太明白究竟都说了些什么。

先生们，虽然我们部队被击退并有损失，但我相信补救这场失败并非难事。我有六段歌词，随时可以发表，我保证，这些歌词可以稳定大局。我挑选了几个吐词非常清晰的歌喉，歌声出自某些强壮的胸膛，必会感动得人民如痴如醉。这些歌词所用的曲子，至今还起着十分特殊的效果。

如这还不够，我们将发表一幅版画，画的是被绞死的马扎然(149)。

我们幸运的是，马扎然法语说得不好，结结巴巴，所以事情办得不可能不越来越坏。我们一定要向人民指出他发音极其可笑。前几天，我们指出了他的一个语法错误那么严重，以致街头巷尾引为笑谈。

我希望不要八天，人民就会把马扎然这个名字作为一切负重拉车的牲口的通称。

自从我们战场失利以来，我们的音乐在原罪(150)问题上把马扎然气得七窍生烟，马扎然为了使自己的支持者不致减少一半，不得不解雇了他所有的随从。

“振奋起精神，恢复起勇气吧！请你们确信，我们会用嘘声把他赶回到阿尔卑斯山那边去！”

1718年舍尔邦月4日于巴黎

第112封信　雷迪寄郁斯贝克

（寄巴黎）

我在欧洲居留期间，阅读了古代和现代历史学家的著作，并对各个时代进行比较。我饶有兴趣地看到古往今来的历史，犹如匆匆过客，在我面前走过，而我则特别注意使各个时代千差万别、使地球面目全非的那些重大变化。

也许你没有注意到每天令我惊奇不已的一件事：世上的人口怎么会比从前少了那么多？自然怎么会失去初期的巨大的繁殖能力？它是否已经步入老年，因而衰弱不堪？

我在意大利待了一年多，我看到的只是过去遐迩闻名的古意大利残垣断圮。虽然所有的人都住在城里，可城市却罕无人迹，人烟稀少，似乎这些城市的存在，只是为了标明这里是古代强大城邦的遗址。

有人说，光是罗马城，从前的居民就比现在欧洲一个大王国的人口还要多。过去某个罗马公民，拥有一万甚至一万二千名奴隶，在乡间别墅劳役的奴隶尚不计在内，由于罗马有四五十万公民，这样，当时居民的数目，即使发挥想象力，也无法确定下来。

从前西西里曾有一些强盛的王国和众多的人民，后来都消失了。现在这岛上除了火山之外，已没有什么值得一顾了。

希腊荒凉到人口还不到古代的百分之一。

西班牙往昔居民摩肩接踵，今天目之所及只是一片荒野；而法国，比起恺撒谈到的古代高卢，简直不值一提。

北欧诸国也是人丁凋零，因此那里的人用不着像从前那样，不得不犹如蜜蜂分房一样，把整群的人和整个国家移到其他地方，去寻找

新的住所。

波兰和土耳其欧洲部分，几乎渺无人迹。

美洲居民从前组成了一些大帝国，现在剩下的不到五十分之一。

亚洲的情况也好不了多少。小亚细亚从前有那么多强大的君主国和无数大城市，现在只有两三个了。大亚细亚属于土耳其的部分，居民也不比别处多，而由波斯统治的部分，如果与从前欣欣向荣的情况相比，我们就会看到，在薛西斯和大流士[(151)]时代，居民无数，而如今只剩下很少一部分。

至于这些大国周围的小邦，例如伊里梅特、切尔克斯[(152)]和古里埃尔等王国，真正是一片荒漠。那些君主，虽然版图辽阔，百姓却几乎不足五万。埃及人丁凋零，不亚于其他国家。

总之，纵览全球，看到的无非断垣残圮：仿佛整个世界刚刚受到鼠疫和饥馑的蹂躏。

人们对非洲一向茫然无知，无法跟世上其他地方一样说得很准确；但是只要对向来熟知的地中海沿岸稍加注意，就会看到今日的非洲大大不如在迦太基人和罗马人统治的时期了。今天非洲的君主们都羸弱不堪，他们的国家是世上最小的国家。

在对此类事情做了尽可能准确的计算之后，我发现现在地球上的人口几乎不到古代的十分之一。令人震惊的是，全世界人口日益减少，而如果这种趋势继续下去十个世纪，那么全球势必成为一片沙漠了。

亲爱的郁斯贝克，这便是世上所发生的最可怕的灾难。但人们对此几乎毫无察觉，因为这灾难是不知不觉地在无数世纪中发生的；这表明世界上存在一种内在的恶症，一种隐秘的病毒，一种毁坏人类本性的虚弱病。

1718年赖哲卜月10日于威尼斯

第113封信　郁斯贝克寄雷迪

（寄威尼斯）

亲爱的雷迪，世界并非万古长青，宇宙本身亦非永远不变，天文学家就是宇宙变化的目击证人，而这些变化是物质普遍运动的极其自然的结果。

地球跟其他行星一样，受运动规律的支配。在地球内部，各种元素斗争不断：大海与大陆仿佛处于永恒的战争中，每时每刻都在产生新的组合。

人类寄身于瞬息万变的羁旅之中，自身情况亦难预料：会有千万种原因发生作用，毁灭掉人类，更何况增加或减少人类的数目了。

我且不谈史书中十分常见的、曾经毁灭整个城市和整个王国的那些特殊的灾难；还有一些普遍的灾难，曾多次使整个人类濒于灭亡。

曾经轮番蹂躏全球的种种世界性疫病，史不绝书。史书谈到其中一次凶猛得烤焦了树根，波及到已知的整个世界，直至震旦帝国(153)，如果破坏再严重一点，就会毁灭整个人类于旦夕了。

距今不到两个世纪前，一种最可耻的疾病(154)肆虐于欧洲、亚洲和非洲，在很短的时间内，产生了骇人的后果。如果当时继续这样猖獗地蔓延下去，人类早就灭绝了。人一生下来，备受百病折磨，不堪社会重荷，他们可能早就悲惨地死亡了。

倘若病毒更猛烈一些，其结果会是怎样？而如果人类不是相当幸运，发现了如此强有力的药物，那病毒一定会更加猛烈了。也许这种疾病不但破坏某些生殖器官，甚至会破坏了整个生殖能力本身了。

但是为什么要谈人类可能遭到的毁灭呢？这毁灭难道不是已经发生了吗？事实上洪水不是曾经灭世，使人类只剩下一个家庭吗？(155)

有些哲学家，把创造分为两种：物的创造与人的创造。他们不明白：物质和事物的创造，有六千年的历史；真主在悠悠岁月中，迟迟没有动手，只是等到昨日，才运用其创造能力。那么是否因为真主在这之前无力这么做，或者不愿这么做？然而，如果在某个时期无力这么做，那他在另一时期也一定不能。另一方面，由于真主本身不存在接替继承问题，那么假定他某一次愿意做某事，那么他就一定始终愿意，而且一开始便愿意。

所有的历史学家却都跟我们说起人类的始祖，让我们看到初生时期的人类。因此，认为亚当被救于一个普遍的灾祸，就像挪亚从洪水中被救出来一样；而此类大事件，自从创世以来，在地球上屡见不鲜，这种看法岂不是十分自然的！

并非所有的破坏都一样剧烈：我们看到世上若干部分厌于给人类提供生存的条件，可整个地球的这种厌烦，是否不存在缓慢的、察觉不出的普遍原因，我们对此究竟知道些什么呢？

在答复你来信提出的17、18世纪以来人口减少问题之前，我很高兴能给你这些一般性的看法。下封信我将向你指出，这种后果除了物理原因外，还有道德的原因。

1718年舍尔邦月8日于巴黎

第114封信　郁斯贝克寄前人

你寻求地球人口少于以往的原因，可你如果多加注意，你会看到这巨大的不同来自于风俗的差异。

自从基督教和伊斯兰教瓜分了罗马帝国的世界，事物就发生了巨大变化：这两个宗教远不如世界主人[(156)]的宗教有利于人类的繁衍。

罗马人的宗教禁止多妻，这一点，它远优于伊斯兰教；它允许离婚，这就比基督教也优越得多。

我觉得没有比神圣的《古兰经》一方面允许多妻，另一方面又命令丈夫满足女人的需要，更为自相矛盾的了。先知说："去找你们的妻子吧！因为你们对于她是必须的，就像是她们的衣裳；同样她们对你们也是必须的，就像是你们的衣裳。"这个教条使一个真正的穆斯林劳瘁不堪。一个人根据教规准许有四个妻子，再加上四个小老婆，或者四个女奴，这个人岂不要被这么多衣服压垮了？

先知又说："你们的妻子们是你们的耕地。亲近你们的耕地吧！为你们的灵魂行善，这样你有一天就会得到善果。"

我把一个好穆斯林视为一个注定要拼搏不休的竞技者，但他很快就会身虚体弱，稍有疲惫，便无法坚持下去，从而就在这胜利的战场上一蹶不振，可以说是被自己的胜利埋藏了。

自然总是缓慢地起着作用，而且可以说是留有余地的。它的行动从不暴烈，甚至对它的产品也要求克制欲念。自然在行事时从来都按部就班，疾徐有度。如果你强迫它加速行事，它很快就会精力衰竭，便要运用剩余的全部力量保存自己，从而必然丧失它的生产机能和生殖能力。

妻妾众多总是使我们处于上述这种状态，她们有本事使我们精疲力竭，而不是使我们得到满足。在波斯，一个男人，后房妻妾众多，

而孩子很少，这情况十分常见。而这些孩子本身，十有八九孱弱不堪，很不健康，而且像他们的父亲那样，萎靡不振。

不仅如此。这些被迫禁欲的女人，需要有人看管，而这些人只能是阉奴，因为，宗教、妒忌，甚至理智都不允许别的男人接近这些女人，这么一来，看守的阉奴必须很多，以便或者在这些女人不断进行的战争中维持后房的平静，或者为了阻止外部的勾引。因此，一个人如有十个妻妾，用十个阉奴来看管也不为多。但是，这么大量生下来就等于死的人，对于社会来说，是多大的损失！这岂不是必然要造成人口的减少！

后房中跟阉奴一道服侍这大量女人的女奴，几乎总是过着痛苦难耐的孤身独处的生活，直至白头。她们在后房服侍期间，不能嫁人，而她们的女主人习惯于使唤她们，也绝不愿放她们出去。

这说明仅仅一个男人，为了满足自己的享乐，如何占用了那么多的男子和女子，使他们对于国家来说，形同死人；对于人类的繁衍，成为无用的废物。

君士坦丁堡和伊斯法罕是世上两个最大帝国的首都：一切都将以这两地为终极目标，各族人民受千百种方式的吸引，都从四面八方前往这两个城市。然而，这两个首都日益凋零，而两国君主，几乎每个世纪，都要召来整族整族的人，以充实这两个城市的人口，否则这两座城市很快就要毁灭了。我将在下一封信中，详谈此事。

1718年舍尔邦月13日于巴黎

第115封信　郁斯贝克寄前人

罗马人的奴隶不比我们少，甚至更多，但他们比我们更善于使用这些奴隶。

他们不是以强迫的方法阻止这些奴隶繁衍，相反全力促进其繁衍；他们尽其所能以各种婚姻形式使男女奴隶结合起来，从而使他们家中充满男女老幼奴隶，而国家则充满无数子民。

无数奴隶子女出生在主人身旁，以后便成为主人的财富。这些儿童的饮食和教育，完全由主人负责，而不要儿童的父亲承担。这样奴隶们可以完全本着天性大胆繁殖，而不必害怕家庭人口过多。

我曾跟你说过，在我们波斯，所有奴隶只忙于看管女人，此外便无所事事，他们对国家浑浑噩噩，不闻不问，以至于不得不依靠几个有家有室的自由人来从事农事百艺，而这些人又尽可能怠工。

古罗马人就不是这样：罗马共和国利用这群奴隶来获得无限的好处。这些奴隶按奴隶主规定的条件，每个人拥有自己的一小笔本钱，他用这笔钱从事生产，并按各自的技艺，决定自己的活动方向。这个人经营银行，那个人从事海外贸易，有的做零售生意，有的专务某种机械手艺，或者出租田地来赚钱。但是，没有一个人不设法尽量利用他的这笔钱，因为这笔钱使他可以在目前这种奴隶地位中，过上较为富足的生活，同时使他日后有望得到自由。这样便造就了一个勤劳的人民，刺激了手艺和工业的活跃。

这些奴隶靠着自己的努力和劳动，发家致富，便赎身为公民。共和国不断补充自己，随着老的家庭的消灭，把新的家庭吸收进来。

在以下的信中，我也许有机会向你证明，一个国家人民越多，商业就越繁荣；我也可以轻而易举地证明，商业越繁荣，人的数目就越增加：这两者必然互相帮助，互相促进。

如果确如以上所述，那么这人数奇多、一向勤劳的奴隶，定会不断地繁衍生殖，增加人口。技艺和富庶产生了奴隶，而奴隶又反过来成就了富庶和技艺。

1718年舍尔邦月16日于巴黎

第116封信　郁斯贝克寄前人

迄今为止，我们谈到了伊斯兰教各国并探求了为什么它们的人口少于古罗马人统治下的国家。现在让我们考察一下，在基督教国家，何以也产生这样的后果。

多神教允许离婚，但基督徒却禁止离婚。这种变化，初时似乎十分无足轻重，但却在不知不觉中产生了可怕的后果，以致令人难以置信。

禁止离婚不仅使婚姻失去全部温馨，而且损害了婚姻的目的：人们本想加强婚姻的纽带，但却使这纽带松弛。结果这并没有像人们所企求的那样使两心相连，相反却使双方的感情永远分离。

在一种完全由个人自主的行动中，感情本应占极大的分量，但人们却约之以束缚，迫之以必需，归之于命运的安排，完全不顾双方存在的厌恶情绪、任性行为和脾气不投。人们要把感情固定下来，而感情正是自然界中变化最大、最不稳定的东西。人们将两个几乎总是不相匹配、彼此无法忍受的人联结在一起。而一旦结成联姻，便无可挽回，而这种状况又无望得到改变，这种行为，就像那些暴君，把活人跟死尸捆绑在一起一样。

再没有比有权离婚更有助于维系互相爱恋之情的了：夫妇双方可以耐心地承受家庭的各种痛苦，因为他们知道自己有权结束这些痛苦，因此他们往往终生把离婚的权利掌握在自己手中而不运用，就因为他们考虑到自己可以自由地运用这个权利。

基督徒的情况就不是这样。他们眼前的痛苦，使他们对未来感到绝望，因为他们从烦恼的婚姻中，看到的只是绵绵无期，可以说是了无尽日。由于产生了厌恶、不和、藐视，而这一切对于后代都是无可补救的。结婚刚刚三年，便忽视了婚姻的要旨，于是夫妇在冷漠中一道生活了三十年。他们的离异，虽然没有公之于众，但这跟公开的离

异一样令人难以忍受，甚至也许更为有害；夫妇分居，各干各的，而这一切对子女后代都贻害无穷。当男子厌倦了一个永世相随的妻子，很快就会沉湎于在青楼女子中寻花问柳，这是可耻的行为，完全违反社会的道德，它并不能实现婚姻的目的，顶多只是满足婚姻的乐趣而已。

如此结合的男女双方，如有一方或者由于体质，或者由于年龄而不适合自然的安排，不能胜任种族的繁衍，那他就把对方连同他一道埋藏，使对方跟他一样，成为废物。

所以，看到基督徒之间结婚者那么多，而产生的公民那么少，就不足为奇了。不许离婚，不相匹配的婚姻就无法补救。古罗马时代女人可以先后有好几个丈夫，这些丈夫在这过程中，可以充分利用妇女的长处，可基督徒国家的女人就不能这样。

我敢说，如果像古代斯巴达共和国那样，公民始终受奇特而微妙的法律的约束。全国只有一个家庭，那就是共和国，按照规定，丈夫每年换一个妻子，那么一定会生下无数的子民来了。

基督徒禁止离婚的理由令人很难理解。在世界各国，婚姻是一种可以列出各种协议的合约，因此，只有那些可能削弱婚姻目的的协议才应当取消掉。可基督徒不从这种观点看问题，因此他们很难说明婚姻究竟是什么。他们不认为婚姻在于满足官能的快感，相反，正如已经跟你说过的，他们似乎要尽量把这一点从婚姻中排除掉，然而这是我根本无法理解的一种幻象，一种象征，一种神秘的东西。

1718年舍尔邦月19日于巴黎

第117封信　郁斯贝克寄前人

禁止离婚并不是基督教国家人口减少的唯一原因。基督徒中有大量不能结婚的人，也是个不小的原因。

我指的是神甫和修士、修女，两者都发愿终身禁欲，这在基督徒看来，是至高无上的德行，对此我无法理解，不知道一种毫无意义的德行会是什么德行。

我觉得他们的经师们一方面说婚姻是神圣的，另一方面又说与此对立的独身更为神圣，显然自相矛盾，更不用说根据基本的教规和教条，有益之事总是最好的。

发愿独身的人数极多。往昔父亲从儿童襁褓时期便把他们禁闭于独身环境，而今天，子女们自己到十四岁时才自愿独身，这两者几乎如出一辙。

这种禁欲的职业，比鼠疫和最血腥的战争消灭了更多的人。每个修道院看来是个永存的家庭，这家庭不生育一个人，而靠天下苍生的供奉来维持生存。这些修道院犹如始终张着大嘴的深渊，吞噬着人类的未来。

这个方针与古罗马人的方针迥异。古罗马人订立刑法，处分那些不执行婚姻法而想享受完全违反公益的自由的人。

我这里跟你谈到的只是天主教国家。在新教中，所有人都有权生儿育女。新教不许有出家的神甫和修道士。这个宗教在初建时，把一切都恢复到基督教的早期时代，如果该教的创立者，不是不断被指控纵欲无度，那么毫无疑问，他们在使婚姻的实践普及到每个人之后，必定会进一步放松婚姻的伽锁，并且终于会彻底消除掉伊斯兰教徒和拿撒勒派[(157)]教徒在这个问题上的畛域。

但是，无论如何，宗教给予新教徒一个比天主教徒无限优越的好处。

我敢说，按欧洲的现状，天主教不可能在欧洲继续存在五百年。

在西班牙衰微之前，天主教徒比新教徒强大得多，现在后者逐渐达到可与天主教徒平分秋色的地步。今后新教徒将日益富有强大，而天主教徒则将日益贫弱。

新教国家的人口应当而且实际上也比天主教国家多。由此而来的是，第一：在新教各国，赋税收入会更为可观，因为税收的增加与纳税人数目成正比；其次，在这些国家，土地更能精耕细作；最后，商业进一步繁荣，因为想发财的人多了，而由于需要增加，满足需要的财力也随之增长。如果人口数量只够种地，商业必然凋敝；如果人口数量只够经商，种地必然耽误，这就是说，结果两者势必同时日趋衰败，因为绝不可能偏重一方面，而又不损害另一方面。

在天主教国家，不仅田园荒芜，甚至他们的技艺也害人不浅，因为这种技艺只在于学习一种死语言的五六个字而已[(158)]。一个人一旦拥有这种生活的资本，就不愁不会走运了。他在修道院过着安逸的生活，而如果在俗世，要过这样的生活，势必要付出汗水和辛劳。

不宁唯是：教士们几乎掌握了国家的所有财富。教士是一群吝啬之徒，他们总是往里扒，从不往外掏。他们不断铢积寸累，以取得财富；可是这么多财富落到他们手中，可以说是陷于停滞的死水之中，再也没有流通，没有交易，于是没有了百艺，也没有了制造。

没有一个新教国君向人民征收的赋税不比教皇多得多，可是教皇臣民贫穷，而新教徒却生活豪富。在新教国家，商业使一切生机勃勃，而在天主教国家，修道制度却使到处一片死气沉沉。

1718年舍尔邦月26日于巴黎

第118封信　郁斯贝克寄前人

关于亚洲和欧洲，我们已经没什么可说的了，现在谈谈非洲。我们至多只能谈谈非洲沿海情况，因为我们对内地并不了解。

在柏柏尔[(159)]沿海地区，伊斯兰教已经建立，由于我跟你说过的原因，现在的人口少于古罗马时代。至于沿海地区，二百年来，人口锐减，因为那里的小王或村长把他们的百姓卖给欧洲的君主，运到他们在美洲的殖民地去。

奇怪的是，这个美洲每年虽然都接受新的居民，却也是荒无人烟，并没有从非洲人口不断减少中得益。这些被运到另一地区的奴隶，在美洲成千成千地死亡。靠源源不断补充来的本地土著和外国人进行的矿山劳动，从矿里发出的有害的气味，必须不停地使用水银，这一切毁灭了这些奴隶而让人别想有活命的希望。

为了从地底采掘黄金和白银而让无数人死去，这是再荒唐不过的了，这些金属，就其本身而言，是毫无用处的；它们之所以成为财富，只是因为人们选用它们作为财富的标志。

1718年舍尔邦月最后一日于巴黎

第119封信　郁斯贝克寄前人

一个民族的繁殖力，有时取决于世上最微不足道的情况，以至于往往只需要想象出一种新办法，就可以使该民族人口比过去大大增多。

犹太人一直被残杀，可始终生生不息，他们仅仅靠着这样一个希望，来弥补他们不断遭受的灭亡和破坏，那就是，从他们所有家庭中，有望产生一个强大的国王，成为大地的主人。

古波斯的国王之所以有无数臣民，就是由于麻葛教[(160)]的这个教条：人所能做的最讨主神喜欢的行为，就是生一个孩子、耕一块地和种一棵树。

中国之所以人口奇多，只是由于某种思想方式：即儿女把父亲视为神祇，终其一生像敬奉神祇那样尊敬父亲，而在父亲死后则以牺牲献祭，并认为父亲的灵魂虽消亡于天上，却又托生于人世，因此每个人都自然而然地要使家庭添丁加口，因为这些家口在现世既如此恭顺，而在来世也是必不可少的。

另一方面，伊斯兰教国家由于这样一种看法而人口日益减少：这种看法虽然十分神圣，但一旦人们在思想上生根，便产生十分有害的效果。我们把自己视为尘世的过客，只应以奔赴天国为念；至于有用而持久的工程，保证子孙幸福的操劳，超越短暂人生的计划，在我们看来都仿佛是荒诞不经之事。我们安于现状，不愁未来，我们不肯费事去修葺公共建筑，不开垦荒地也不耕种熟地，我们生活于普遍的麻木不仁之中，一切听凭天意。

在欧洲国家，基于一种虚荣心而建立的不公平的“长子权”，十分不利于人口繁衍，其故在于它使父亲只关怀长子，而置其他儿子于不顾；迫使父亲为了巩固一个孩子的财产，而不容其他子女成家立业，最后它破坏了公民的平等，而公民的富裕是由平等得来的。

1718年赖买丹月4日于巴黎

第120封信　郁斯贝克寄前人

野人居住的地方，通常人口稀少，因为他们几乎全都不愿从事农耕劳作。这种不幸的情绪如此强烈，以至于他们诅咒某个敌人时，但愿对方沦为种田人，因为他们认为只有狩猎和捕鱼才是不失身份的高尚营生。

但是，由于往往有些年头，渔猎所获甚微，他们只得经常挨饿，何况任何地方都不可能有野味鱼类足以养活一个大民族，因为禽兽总是逃避人类聚居之地的。

而且，野人的村镇，两三百口人家，村镇相隔，利益殊异，宛如两个帝国，不能互相支援，因为这些村镇无法像大国那样，各部分之间能彼此呼应，相互救助。

在野人中还有一种风俗，其危害之大，不亚于上述情况，那就是女人堕胎的残酷习惯，为了不因大腹便便而引起丈夫的不快。

此间针对这种混乱现象，制订有可怕的法律，严酷到暴戾的地步。凡女子怀孕不向政府申报者，若胎儿死亡，而处死母亲：即使是出于羞愧和廉耻，甚至意外事故，均不予以宽宥。

1718年赖买丹月8日于巴黎

第121封信　郁斯贝克寄前人

殖民所产生的后果，通常是削弱了输出移民的地方，却并不增加被殖民地方的人口。

人应当待在原地。有些疾病就来自于把良好的空气换为恶劣的空气，另一些疾病正是由于改变环境而产生的。

像植物一样，各地的空气中负荷着各地泥土的微粒。空气对我们影响极大，从而决定了我们的体质。当我们移居到另一个地方，我们就会生病。由于人的各种体液已习惯于某种稠度，固体部分已习惯于某种安排，而这两者均习惯于某种程度的运动，所以无法承受别的运动，于是它们便要对一种新的习惯进行抵制。

如果一个地方荒凉，那便可以预料，其土质或气候的性质中，具有某种特殊的毛病。因此，如果把人们从有益身心的地方移居到这样一个荒凉的地方，这种做法与要达到的目的是背道而驰的。

古罗马人根据经验，了解这一点，他们把所有罪犯发配到撒丁岛，而且他们也把犹太人送到那里去。他们必定不会为这些人的死亡感到痛苦。他们本来就藐视这些无耻之徒，所以此事对于他们来说，是轻而易举的。

阿拔斯大帝不愿让土耳其人有可能在边境上维持庞大的军队，便把几乎所有的亚美尼亚人运出他们的住地，有两万多户被送到吉朗省[(161)]，这些人在很短的时间内，几乎全都死光了。

历次向君士坦丁堡输送移民，从来都没有成功过。

前面提到的无数黑奴，也根本没有使美洲人丁兴旺。

自从哈德良[(162)]在位期间屠杀犹太人以来，巴勒斯坦一直无人居住。

因此，必须承认，居民一旦遭到大规模毁灭，便几乎是无法弥补的，因为一个民族，人口稀少到一定程度，就会停滞于这种状况，而

如果碰巧得以恢复元气，也要有几个世纪的时间。

必须承认，处于衰微的民族，如果再遇到上述种种情况中哪怕最微不足道的一种，那就不但不可能恢复，而且会日益凋零，趋于灭绝。

把摩尔人[(163)]驱逐出西班牙所造成的影响至今依然可以感觉得到，因为摩尔人在西班牙留下的空虚远没有填满，反而日益扩大。

美洲生灵涂炭，可是，取代了当地原有居民的西班牙人，并未能恢复美洲的人口；相反，由于某种命运的安排——我还是把它称为天理昭彰为好——破坏者自相残杀，日趋衰竭。

因此，君主们不应企图通过殖民来使某些广袤的地区增添人口。我不是说这种办法不会有时也取得成效。有些地方水土非常好，从来都有利于人类的繁衍，证据就是这些岛屿[(164)]住着被一些船只抛在那里的病人，这些病人一到那里，就恢复了健康。

但是，即使这些殖民地取得成功，这种办法也并没有增强宗主国的国力，相反是分散了国力，除非这些殖民地面积极小，像有的殖民地，人们只是占领小块地盘从事经商，便是这样。

和西班牙人一样，迦太基人早就发现了美洲，或者至少发现了美洲附近的一些大岛屿，他们在这些岛上，生意做得十分红火。但是，当他们看到本国人口减少了，这个明智的共和国便禁止臣民进行这种经商航海了。

我敢说，应当把印第安人和混血儿运回西班牙来，而不是派西班牙人到西印度去；应当将分散到世界各地的人民，还给这个君主国，而且如果西班牙的这些大殖民地只保留下一半，那这个国家就会成为欧洲最可怕的强国了。

可以把帝国比之于一棵树，树枝过长，就会吸干树干的汁液，而这些枝植除了浓荫蔽日外，别无其他用途。

以葡萄牙人和西班牙人的例子，来纠正君主们从事远征的狂热，是再好不过的了。

这两个国家，以难以想象的速度，征服了一些土地辽阔的王国。他们对自己怎么会取得胜利，比被征服民族对自己怎么会失败，更感到诧异，于是他们便想方设法保存这些被征服的地方。他们采取了两种不同的办法。

西班牙人感到根本不可能使战败国对他们保持忠诚，便决定加以灭绝，于是从西班牙派去了忠诚的臣民。从来没有一个恶毒的计划，执行得如此分毫不爽。这些野蛮人来到之后，一个人口跟整个欧洲不相上下的民族就从地球上消失了。这些野蛮人在发现西印度时，似乎一心只想向人们揭示穷凶极恶究竟是什么样子。

以这样的野蛮手段，他们维持住了对这块地方的统治。既然这便是征服的效果，那么你由此可以判断，这场征服是多么悲惨！因为，归根到底，他们只好出此灭绝人性的下策，否则他们怎能使千百万人俯首听命呢？怎能在如此遥远的地方打一场内战呢？如果西班牙人让当地人民有充分时间从对这些新的天神初到时的仰慕以及从对他们的火器的畏惧中醒悟过来，那么他们会沦于何种境地呢？

至于葡萄牙人，他们走完全相反的道路。他们不用残酷手段，所以他们很快便被赶出他们发现的地方。荷兰人怂恿这些地区的人民反叛并从中渔利。

哪个君主会羡慕这些征服者的命运呢？谁愿意要以这样的条件得来的地盘呢？这些征服者中，一些人不久便被驱逐出来，另一些人则使被征服的地方化为沙漠，同时使自己的国家也成为沙漠。

这便是这些英雄们的命运：他们不惜罄其所有，去征服一些地方，可这些地方转眼便全都丢失了；去驯服一些民族，可他们又不得不亲手把这些民族消灭掉。他们的行为，就像这么一个精神失常的人，他们费尽精力，买了一些雕像抛到海里，买了一些镜子，立即又砸碎掉。

1718年赖买丹月18日于巴黎

第122封信　郁斯贝克寄前人

治政温和可大大有助于人口繁衍。所有的共和国都是确实无误的例证；尤其是瑞士和荷兰，如就土质而言，是欧洲最差的国家，但人口却最多。

自由和随自由而来的富庶最能吸引外国人：自由本身吸引人们去追求，而我们则出于需要，被带到富庶的地方去。

物阜民丰的地方，儿童有所养，又丝毫不影响父母的生活，因此人口得以增殖。

公民间的地位的平等通常可以产生财产的平等，从而给政治机体的各个部分带来富足和生机，并把平等传播到各处。

受专制政权统治的国家就不然了。君主、廷臣和少数人占有全部财富，而同时，所有其他人则呻吟于极度贫困之中。

假如某个人自己生活拮据，而且感到生下的孩子一定会比他更穷，他就不结婚了；或者虽结婚，却怕子女过多会耗尽他的全部财产，生活处境比父亲更差。

我承认，乡下人或者农民，一旦结了婚，不管是富是穷，照生孩子，满不在乎，根本没有上述的考虑，反正他有一笔可靠的遗产留给子女，那就是他的锄头，所以他一无顾忌地盲目按天性的本能行事。

但这么多嗷嗷待哺的儿童，对国家又有何用？他们几乎全都随生随灭，绝不能健康成长。这些儿童孱弱无力，一个个由于千百种不同的原因而死去，另一方面又被贫穷和恶劣食物所必然产生的频繁的贫民疾病，成批地夺走了性命。

人就像植物，如不精心培育，绝不能健康成长。穷苦人死于沟壑，甚至有时会退化。

这一切，在法国可以找出大量例证。在过去历次战争中，家家男丁害怕被征入伍，于是尽管年龄过于幼小，而且家庭贫寒，也不得不

早早完婚。从这许多婚姻中，生育了许多子女，可目前在法国上哪里还能找到这些儿童？他们都死于贫困、饥馑和疾病了。

如果对于像法国这样文明的王国，这样幸福的地方，尚可提出这样的批评，那么在其他国家，情况又将如何？

1718年赖买丹月23日于巴黎

第123封信　郁斯贝克寄三墓看守者毛拉穆哈迈德•阿里

(寄科姆)

伊玛目们的斋戒和毛拉们的苦衣对我们有何用处？真主之手两番沉重地打击了圣教的儿女。太阳惨淡无光，似乎只照见他们的败绩；他们的军队集结起来，但又被吹散，犹如尘土。

奥斯曼帝国出于两次前所未有的大败仗(165)而风雨飘摇：一个基督教的穆夫提只是形式上支持它，德国的大维希(166)是天降灾星，被派来惩治奥玛尔派教徒(167)，把真主对他们的反叛和奸诈行为的震怒带到四面八方。

众伊玛目的圣灵啊！你为先知受奥玛尔引入迷途的子女日夜哭泣，看到他们的不幸，你肝肠寸断。你要他们改邪归正，而不要他们走上绝路；你希望看到他们受诸圣徒的眼泪所感动，会聚集在阿里的旗下，而不是被异教徒的恐怖所吓倒，逃散到群山和荒漠之中。

1718年闪瓦鲁月1日于巴黎

第124封信　郁斯贝克寄雷迪

（寄威尼斯）

出于什么动机，君主们无限慷慨，赏赐他们的廷臣？是否要笼络他们？他们已经殚精竭虑忠于君主了，况且，如果君主们要收买臣民中的某些人，使他们忠于自己，那他们一定会失去无数百姓的拥护，因为百姓会因此而陷于贫困。

当我想到君主们总是受贪得无厌的宵小包围的处境，我只能替他们叫苦，我尤其替他们叫苦的是，他们无法拒绝某些请求，而这些请求对于不提出任何要求的人们永远是代价高昂的。

每当听到人们谈到君主给的赏赐、恩惠和年俸时，我总不免思绪万千，各种想法纷至沓来，我仿佛听到公布这么一道诏书：

若干臣民，鼓不泄之勇气，试浩荡之王恩，不懈不辍，请求年俸。对此无数陈情，朕素予以最大关怀，现特允其所请。据陈述，彼等或自朕践祚以来，侍奉早起，从未疏忽；或在朕所过之处，必恭立道旁，兀然不动，犹如界石，并爬至极高处，从最高的肩膀上，瞻仰御容。甚至若干妇女也多次陈情：彼等生计日绌，人所共知，故乞赐矜恤；其中数人，年已老耄，说话摇晃脑袋，求朕顾念彼等曾是先王宫廷之荣光。盖三军将领固然以彪炳战功使国家威震天下，彼等也曾以阴谋诡计，使宫廷名扬四海。朕欲仁慈为怀，体恤求告者，对所请各节，一体照准，为此特颁敕令如下：

“凡农夫有子女五人者，每日切面包五分之一，分给子女。嘱为父者就每人份额，尽量俭省。”

“凡致力经营祖产，或将祖产出租者，严禁对祖产做任何修葺。”

“凡从事手艺贱业，从未晨省朕躬者，今后为自身及妻孥购置衣服，只许四年一次，并严令禁止彼等逢年过节，在家举行习常的宴乐。”

“据奏报，各府城大邑，大半市民，忙于嫁女，不遗余力置备妆奁。这些女子，待字闺中，欲求有人行聘，必须佯作谦和贤淑，诚可悲亦复可厌。现明

令全国，须待女儿达到法定婚龄，催迫父母要求出嫁时，方准婚配。禁止官吏出资教育其子女。”

1718年闪瓦鲁月1日于巴黎

第125封信　里加寄×××

一辈子生活得很好的人，死后可以得到何种乐趣，对此要想作出大致的说明，在所有宗教都十分为难。用一系列死后的刑罚加以威胁，便可以很容易地恫吓坏人；但对于有德行者，就不知应许诺他们什么。似乎乐趣的性质，就在于为时短暂，很难想象还有什么别的乐趣。

我曾看到对天堂的各种描绘，这些描绘足以使所有洞达事理的人打消上天堂的念头。有的人把天堂描绘得让这些幸福的魂灵不停地吹箫弄笛；有的则罚他们服无休无止地散步的苦刑；最后，有的则要死者在天堂中想念留在人间的情妇，而没想到亿万年时间太久，足以使情人对苦苦相思倒了胃口。

关于此事，我想起一个去过莫卧儿帝国的人跟我谈起的故事，这故事说明印度的教士关于天堂的乐趣所具有的概念，跟其他宗教的教士一样贫乏。

一个新寡的妇人，根据礼教的要求，晋谒本城总督，请求准许自焚。但由于在伊斯兰教徒统治的地区，大力禁止这种残酷的风俗，总督无论如何都拒绝这妇人的请求。

她看到求告无用，怒不可遏，说道："看吧，多麻烦！连一个可怜的女人想自焚都不允许！有谁见过这样的事？我母亲、我姑母、我姐姐，都是自焚而死的，可是当我去请求这个该死的总督准许我自焚时，他竟生气了，像发狂似的大叫大喊起来。"

碰巧旁边有一个年轻和尚。总督对他说："不信道的人啊！是不是你让这个女人脑子里产生这种疯狂的念头？"他说："不是我，我从未跟她说过话。但是，如果她相信我，她的自我牺牲，一定会如愿以偿，因为她的这一举动定会使神梵天感到高兴。这么一来，她一定会得到报偿，因为她在彼世会与丈夫重逢！并与丈夫重婚你说什么？

啊！那么我不自焚了。我丈夫在世时，禀性妒忌，心情郁怒，况且年纪这么老，要是神梵天不在他身上做些改造，他肯定是不需要我的。我为他自焚？……我甚至不会动动手指头把他从地狱深处拉出来的。两个用花言巧语引诱我的老和尚，明知道我跟我丈夫是怎样生活的，却根本不肯把这一切告诉我。但是，如果神梵天只送给我这份礼物，那我不如放弃这个福气好了。总督先生，我要做个伊斯兰教徒。”“至于你，”她看着那个和尚说，“你愿意的话不妨去对我丈夫说，我身体十分健康。”

1718年闪瓦鲁月2日于巴黎

第126封信　里加寄郁斯贝克

(寄×××)

我等你明天来到此地，可今天仍将伊斯法罕来的信给你寄去。在给我的信中提到，大莫卧儿帝国的使臣接到命令离开王国[(168)]，还说，负责国王教育的王叔亲王[(169)]被捕，囚禁于一个城堡，受到严密看守，并被褫夺了所有的荣誉。这位亲王的命运令我同情，我更为他打抱不平。

我对你实说，郁斯贝克，我从来看到别人流泪，心中都不免恻然。我悲悯不幸者，似乎只有他们才算是人，即使对那些大人物也是如此。当他们身居高位时，我对他们总是冷酷无情；而他们一垮台失势，我反而喜欢他们。

事实上，当他们飞黄腾达时，何需别人这种无用的温情？这种温情会令人感到别人过于跟他们平起平坐了。他们宁愿要人尊敬，因为受人尊敬，并不因此也要求对人报以尊敬。但他们一旦失去了显赫的地位，只有靠我们替他们鸣不平，才能唤起他们对自己高贵身份的回忆。

我觉得一个君主在即将落入敌人手中时说的一番话有着某种十分天真、甚至十分伟大的东西。他看到他身旁的廷臣在哭泣，说道："从你们的眼泪中，我感到我还是你们的国王。"

1718年闪瓦鲁月3日于巴黎

第127封信　里加寄伊本

（寄士麦那）

你已经听到人们千百次谈到那位有名的瑞典国王[170]。他围攻一个称为挪威的王国的一个要塞，当他一个人带着一个工程师巡视战壕时，头部中弹身亡。人们立即逮捕了他的首相，并召开三级会议，判处首相斩首。

首相被指控犯下一个重大罪行，即曾诽谤国家，并使国王对国家失去信心。在我看来，这真是大逆不道，罪该万死。

因为，说到底，如果在君主跟前诋毁一个最普通的黎民百姓，已是恶劣行为，那么诋毁整个国家，并使之失去受命于天以造福国家的君主的恩泽，那又该当何罪呢？

我希望人们以天使跟我们神圣的先知说话的态度来跟国王们说话。

你知道，在众王之王从世上最崇高的宝座上下来与其奴隶交谈的神圣宴席上，我严诫自己切勿出语不逊。我从未乱说过一句令最普通的百姓感到刺耳的话。即使我无法谨言慎行，我依然不失为正派之人，而在这种对我们忠诚的考验中，我甘冒生命之危，也永远要执持操守。

不知何故，几乎历来凡是无道的君主，其首相必定更坏。君主干出某种坏事，几乎总是受他人的鼓动，所以为君主出谋划策者的卑劣灵魂，从来都远比君主们的野心更为危险。但是，一个人，昨天才入阁，明天也许不再是大臣，可他却在朝夕之间，成为他自己、他的家庭、他的祖国和人民的敌人，成为他将要加以压迫的人民的万代子孙的敌人，这一点，你明白吗？

君主有各种贪欲，首相则推波助澜。他就是往这个方面领导其政务的。他别无其他目的，也不想有别的目的。弄臣们以谀词媚主，而首相为君主出谋划策，煽动君主，向君主进呈办事之道。这些奉承君主的办法，则更为危险。

1719年赛法尔月25日于巴黎

第128封信　里加寄郁斯贝克

(寄×××)

那天我跟一个朋友走过新桥[171]，他遇到一个熟人，他告诉我此人是个几何学家，可那人一点也不像个几何学家的样子，因为他正沉浸于深思之中。我那朋友拉他的袖子，拉了许久，又推又摇，好不容易才使得他回过神来，因为他专心致志地为一条弧线问题可能已经冥思苦索一个多星期了。他们两人说了许多客套话，互相交流了一些文坛新闻。他们一边说着，一边走到了一家咖啡店门口，我便跟他们一道走了进去。

我注意到，这位几何学家受到众人殷勤的接待，咖啡店的侍者对他比对坐在墙角的两个火枪手要重视得多。而他则仿佛来到了惬意的地方。他稍稍舒展了皱眉，并且笑了起来，似乎他丝毫不再考虑什么几何学问题了。

但他对谈论的一切，都以几何学的毫厘不爽的精神来测量。他就像这样的人，用剑把花园里长得高过别枝的花朵截齐。他成为自己这种准确性的牺牲者，他容不得一句俏皮话，就像视力弱的人，受不了过于强烈的光线。不过，他对任何事，只要是实实在在的东西，都感兴趣，所以他的谈话颇为特别。这一天，他跟一个人从乡下来到巴黎，那个人曾经看到一座富丽堂皇的府邸和一些十分美丽的花园，可他却只见到过长六十法尺[172]、宽三十五法尺的房子和一个面积十阿尔邦[173]的小树林。他原希望透视规则得到严格遵守，以使到处大道小径，看起来都宽度相同，而他为此本可以提供一个万无一失的办法的。他对一个由他制成的、构造特殊的日晷似乎十分满意，所以当坐在我旁边的一位学者不幸地问他，这日晷表示的是否是巴比伦时间

时，他对这学者大发脾气。一个爱传播消息的人谈到封达拉比城堡被炮击之事，这位几何学家立即向我们指出炮弹在空中所划的曲线的各种特性，他对自己了解这一切洋洋自得，而丝毫不想知道别人是否欢迎他的这些知识。一个人抱怨去冬一场洪水使他破了产，这时，这位几何学家说："我很高兴听到你跟我说的事，可见我的观察没有错。地球上至少比前一年多降了两指的水。"

过了一会，他走出咖啡店，我们也跟着他出去。他走得相当快，没有很好地往前看，跟另一个人撞了个满怀。由于相互的速度和体重之故，猛烈的撞击把他们各撞到一边。当他们神智稍稍恢复后，那个人手按着额头，对几何学家说："我很高兴被你撞了一下，因为我有一个重大的消息要告诉你，我刚刚出版了我关于贺拉斯[(174)]的著作。""什么！"几何学家说，"两千年前，贺拉斯已经闻名于世了。""你不明白我的意思，"那个人说，"我出版的是这位古代作家的译本。我致力于翻译这部书已经二十年了。""什么！先生，"几何学家说，"二十年来你自己都不思想？你替别人说话，而别人替你思想？""先生，"那个学者说，"我让公众阅读家喻户晓的优秀作家的作品，你不认为这是给公众做了好事吗？""我说的并不完全是这个意思。我跟别人一样，尊重被你歪曲了的那些崇高的天才。可你根本不像这些天才人物，因为你固然不断地翻译，可别人却绝不会翻译你的作品。译作就像这些铜币，它们的确跟一个金币有同等价值，甚至对于公众来说，比金币更为有用。可是这些铜币分量总是较轻，而且成色不足。你说你要使这些有名的死人复活于我们之中，我承认你的确给这些死者以躯体，可是你并没有还他们以生命，在这些躯体中，总是缺少一种给他们以生命活力的灵魂。为什么你不专心去研究许许多多我们每天要进行简单的计算便可以发现出来的美好的真理呢？"

在提了这小小的建议之后，他们分手了。我相信，他们是不欢而散的。

1719年赖比儿•尼勒•阿赫鲁月最后一日于巴黎

第129封信　郁斯贝克寄雷迪

（寄威尼斯）

大部分立法者都是见识短浅的人，只是因时运不错才被置于众人之上，而且他们几乎只凭一己的偏见和随心所欲来行事。

似乎他们不了解自己工作的伟大和庄严，他们以制订幼稚可笑的法规为乐事，从而事实上与鄙俗之徒声气相通，而为通达事理的人们所不齿。

他们拘泥于无用的细节，潜心于特殊的情况，这说明他们才具有限，只看到事物的局部，对一切都不能把握全局。

他们中有些人，故作高雅，不用通俗语言，而用另一种语言(175)：这对于立法者来说，是荒谬之极。如果人们看不懂法律的条文，又怎能遵守执行呢？

他们往往毫无必要地废除已经确立的法律，这无异把人民抛到由于朝令夕改而必然产生的混乱之中。

诚然，由于某种出自人之常情而不是出自人的思想的怪现象，有时需要更改某些法律，但这种情况毕竟罕见，而且，即使发生这种情况，也应战战兢兢，如履薄冰地进行，因为在更改法律时，要遵守许多仪式，采取许多慎重步骤，从而使人民自然地得出结论：法律是神圣的，因为需要这么多手续才能取消掉。

立法者往往按逻辑学家的想法而不是按自然的公正性来制订法律，结果法律过分繁杂；到了最后，人们觉得法律过于严酷，于是出于公正的精神，便认为应当不予执行，可是这种挽救办法却是一种新的弊端。不管法律如何，都应当遵守并视之为公众的良心，而个人的良心应当永远与公众的良心相符。

可是，必须承认，立法者中有些人注意到这么一个问题，即他们使父亲对子女有极大的权威。一个国家，如果风俗总是比法律更能造就优秀的公民，那么，再也没有比这更能减轻法官的负担，更能减少法庭的诉讼案，总之，更能使全国弊绝风清的了。

这是一切权力中最不会被滥用的权力，这是法律中最神圣的法律，这是唯一不取决于协议，甚至先于协议的法律。

我们注意到，在父亲手中掌握着较大的赏罚权力的国家，家庭的门风就好些，因为父亲是宇宙造物者的形象，造物者虽然可以用爱来引导人类，但一直让人们出于希望和畏惧而依恋于他。

在结束此信前，我必须向你指出法国人古怪的精神。据说，法国人保留了罗马法中无数毫无用处、甚至比无用更糟的东西，可却没有采取罗马法确定为第一合法权威的父权。

1719年主马达•勒•阿赫赖月4日于巴黎

第130封信　里加寄×××

在这封信中，我将跟你谈这么一伙被称为“新闻家”的人，他们聚集在一座华丽的花园[(176)]中，穷极无聊地忙个不歇。他们对国家完全无用，即使让他们高谈阔论五十年，而同时如果有人能够五十年一言不发，两者的效果都别无二致。可是他们却自以为了不起，因为他们交谈的全是宏伟的计划，议论的都是军国大事。

他们谈话均出于一种无聊而可笑的好奇：他们声称再神秘的办公室他们都能进得去，他们绝不承认有什么事他们不知道。他们知道我们尊严的苏丹有多少妃嫔，每年生了多少孩子。虽然他们从不花钱雇用探子，他们却知道我们的苏丹采取什么措施来羞辱土耳其帝国皇帝和莫卧儿帝国皇帝。

眼前的事刚刚说完，他们便急急忙忙纵谈未来，他们揣摩神意，对于世人的一切活动，他们都预知天意如何。他们可以手把手地指导将军，他们对这个将军没有干过的千百种蠢事倍加赞扬，然后又为这个将军准备好根本不会做出的别的千百种蠢事。

他们横扫千军，如逐野禽；他们摧毁城墙，如裂纸板；所有江河上，他们都架起了桥梁；所有的山岭中，他们都开辟了密道；在炙热的沙漠里，他们都设立了巨大的军火库。他们无所不能、无所不有，所缺的只是清醒的理智。

有一个人，我跟他住在一起，他收到一位新闻家的一封信。我见此信奇特非凡，故保留下来，现抄录如下：

先生：

我对时事的端测，很少出错。

1711年1月1日，我预言约瑟夫皇帝[(177)]将在年内归天。诚然，由于当时皇帝龙体十分康健，我想如果我说得过于明确，不免会招人嘲笑，故我有点隐

约其辞，可是善于推理的人完全清楚我的意思。同年4月17日，约瑟夫皇帝死于天花。

皇帝同土耳其一宣战，我便到杜伊勒里宫花园的各个角落，寻找同好诸君。我召集他们于喷水池旁，向他们预言贝尔格莱德将受围攻并被占领。我很高兴预言居然应验了。诚然，我曾以一百皮斯托尔打赌，贝尔格莱德将于8月18日(178)被攻占，而事实上是第二天才陷落，我怎么会输得这么巧呢？

当我看到西班牙的舰队在撒丁岛登陆时，我判断舰队一定会占领该岛，我这么说了，而事实确实如此。我对自己每言必中颇为得意，便进而指出，那支胜利的舰队将会去费拉尔登陆以占领米兰省。由于我觉得有人不接受我这看法，而我则要坚持我的意见以维护我的荣誉，便打赌五十皮斯托尔，结果我又输了，因为那个该死的阿尔韦罗尼(179)，不顾各个条约的规定，派舰队去西西里，结果同时欺骗了两大政治家：萨伏依公爵(180)和我。

先生，这一切使我十分为难，我决心照常预言，但绝不打赌。从前我们在杜伊勒里宫花园不采取打赌的办法，已故的L伯爵(181)也不大允许打赌。但是，自从一群花花公子跻身我们中间以来，我们都茫然不知所措：我们刚张口说一则新闻，这些年轻人中就有人提出打赌，不同意我们的看法。

那一天，我正打开手稿，戴上眼镜，这时这群爱吹牛的人中，有一个抓住我第一句话和第二句话之间的间隙，对我说："我敢打赌一百皮斯托尔，你说得不对。"我装作没注意到这种放肆的话，提高声音，继续说下去。我说："……元帅先生一听说……""这是假的，"这个人对我说，"你总是说些荒唐的消息，这些根本不符合常识。"

先生，请你借我三十皮斯托尔，因为，我对你说实话吧，这种打赌令我晕头转向。我给你寄去我给内阁大臣的两封信的抄件。

我是……

新闻家给内阁大臣的两封信

大人：

我是国王从未曾有的最热心的臣民。是我催我的一个朋友实行我制订的计划：写一本书来说明路易大帝(182)比所有堪称为大帝的君主伟大。我许久以来致力于另一作品。只要大人愿意给我以特权，该书便可为吾国获得更多的光荣。我意欲证明，自从建立君主制以来，法国人从未打过败仗，而迄今为止，历史学家所说的法国的失利，纯属欺人之谈。对此我曾不得不在多次场合予以纠正，且我敢自夸，我在批评方面尤为出色……

大人，我是……

大人：

自L伯爵先生去世后，我们恳请您仁慈为怀，允许我们选一主席，盖我们的会议常发生混乱，无法如从前那样讨论国家大事，因为我们的年轻人中对年长者毫不尊重，而他们彼此之间又毫无纪律，结果这真正成了罗波安[(183)]会议：年轻人的意见凌驾于老年人之上。我们向他们说明，在他们出世前二十年，我们已是杜伊勒里宫花园的毫无争议的占有者，但这都是徒劳；我相信我们最后会被他们赶出杜伊勒里宫花园，而不得不离开我们曾在那里追忆法国英雄亡灵的地方，我们只好到王家花园[(184)]或者更为偏僻的地方去开会。

我是……

1719年主马达•勒•阿赫赖月7日于巴黎

第131封信　雷迪寄里加

（寄巴黎）

来到欧洲后，一件最令我好奇的事，就是各共和国的历史及其起源。你知道，大多数欧洲人对这种政体，连一点概念都没有，他们再发挥想象，也无法理解，世上除了专制政体外，还有别的政体。

我们所知道的最早的政体，是君主制政体，只是在若干世纪之后，加上机缘的巧合，才形成了共和国。

希腊被灭世洪水冲毁之后，新的居民来到那里繁衍生殖。它的移民几乎全是从埃及和最邻近的亚洲地区招来的。由于这些地方是由国王统治的，从那里出来的人民，也一样受若干国王统治。但是，由于这些君主的专政日趋暴虐，人们挣脱了桎梏，从而在许许多多王国的残垣断圮上，建立了这些共和国，使得希腊十分繁荣，成为遍地蛮族中唯一的文明之邦。

对自由的热爱，对国王们的憎恨，使希腊长期保持着独立，并把共和政体扩展到远方。希腊的城市在小亚细亚找到了盟国，它们把同样享有自由的移民送到这些地方去，作为他们抵御波斯国王侵略行为的屏障。不仅如此，希腊向意大利移民，意大利则向西班牙，也许还向高卢移民。我们知道古代十分著名的这个伟大的赫斯佩里亚[(185)]，最初就是希腊，其邻国把它视为乐土。希腊人在他们国家找不到这个乐土，便到意大利去寻找，意大利人到西班牙寻找，西班牙人到贝底克[(186)]或葡萄牙寻找，结果所有这些地区，古代人都称之为赫斯佩里亚。这些希腊移民带着他们从自己这个美妙的国度得来的自由精神到这些地区去。因此，在悠远的古代，在意大利、西班牙、高卢没有什么君主国。你很快就会看到，北方和德国也一样自由，如果说我们在

他们国家发现某种王权的残余，那是因为他们把国王视为军队或者共和国的首领。

这一切都发生在欧洲，因为亚洲和非洲一直处于专制暴政之下，除了前面说过的小亚细亚的几座城市和非洲的迦太基共和国。

当时世界分属两个强大的共和国：罗马和迦太基。罗马共和国的起源是再熟悉不过的了，而迦太基共和国的起源，却一点也不清楚。我们根本不知道迪东[(187)]以后的非洲君主们的情况，也不知道他们如何衰落下来。罗马共和国极大地扩张了自己的版图。如果罗马公民与被征服的民族之间没有那种不公道的差别，如果罗马共和国不授予外省总督那么大的权力，如果为防止总督们的暴政所制订的如此神圣的法律得到遵守，如果他们没有利用他们的不义之财来收买司法人员，那么这种扩张对于世界来说，可能是一大幸事了。

恺撒扼杀了罗马共和国，使之屈从于独断专行的权力。

欧洲长期在强暴的军事政府下呻吟，而罗马的温和政治则变为残酷的压迫。

但是，就在这时，大量藉藉无名的民族从北方出来，如迅猛急流，涌入罗马各行省。他们发现抢掳财物并非难事，而征城略地也一样轻而易举，于是他们就肢解了罗马帝国，建立了一些王国。这些民族生性自由，他们极大地限制国王的权力，使得国王真正说来，只是一些头目或者将军而已。因此，这些王国，虽然是靠武力建立的，却丝毫不令人感到战胜者的桎梏。亚洲民族，如土耳其人和鞑靼人，服从于一个人的意志，所以在进行征服时，他们所想的只是给这个人增添新的臣民和用武力为这个人建立强暴的权力。可是，北方民族在本国原是自由之民，在夺得罗马帝国的行省时，并不给他们首领巨大的权力。甚至有的民族，像亚洲的汪达尔人，西班牙的哥特人，对其国王若不满意，便立即废黜。而在另一些民族中，君主的权力受到各种各样的限制：大量的领主与国王分享权力，只有得到他们的同意才能进行战争，首领跟士兵平分战利品，君主不能为自己开征捐税，法律

由全民大会制订。这便是所有在罗马帝国废墟上建立的国家的基本原则。

1719年助勒•希哲月20日于威尼斯

第132封信　里加寄×××

五六个月以前，我在一家咖啡馆看到一个衣冠楚楚的绅士，别人正在听他高谈阔论。他谈到在巴黎生活的乐趣，抱怨由于自己的处境而不得不在外省过着了无生气的日子。他说："我的地产每年有一万五千利弗的收入，可是如果这笔财产中有四分之一是现金或者可随身携带的票据，我相信我一定会更幸福。我逼我的那些佃户，又用罚款来压他们，但也徒劳，反而弄得他们更交不出一分钱。我从不曾一次看到一百个皮斯托尔。可是如果我欠一万法郎的债，人家就要没收我的全部地产，而我就穷得要进收容所了。"

我没有十分在意这谈话便出来了。可昨天我在这个区，又走进这家咖啡店，我看到一个人，神态严肃，面孔芬白，脸色阴郁。他在四五个高谈阔论的人中间，显得郁郁寡欢，沉思不语。最后他突然高声说道："是的，先生们，我破产了，我生计无着，因为我眼下家里有钞票二十万利弗和十万银币。我的处境再糟不过，我原以为自己很富有，可我现在住在收容所了。要是我哪怕有一块地可以栖身，我至少有把握维持生活，但是我连这顶帽子这么大的地产都没有。"

我偶然把头转向另一边，于是我看到另一个人，像中邪似的脸部扭曲着。他喊道："今后还有谁可以信任呢？有一个奸诈的人，我原来满以为他很够朋友，便把钱借给他，后来他把钱也还给我了。多么可恶的阴险行为。他这样做也白费劲，在我心目中，他将永远名誉扫地了。"

紧靠着近旁，有一个衣裳褴褛的人，抬眼望天，说道："愿上帝保佑我们大臣们的计划吧！但愿我能看到股票涨到两千法郎，看到巴黎所有的仆人都比他们的主人富有。"我好奇地打听那人的姓名，别人告诉我："这是个非常穷的人，他干的是一门穷行业。他是族谱学家，所以他希望要是这样的横财继续发下去，他的本领就能赚到钱，因为所

有这些新富翁需要他改换姓氏，洗刷祖先的污迹，用族徽来装点他们的马车。他自以为可以愿意制造多少有身份的人，就制造多少，所以眼看自己生意兴隆，他便高兴得坐立不安了。”

最后，我看到走进来一个干瘪苍白的老头，在他坐下来之前，我便认出他是个新闻家。可他不在这样的新闻家之列：他们对一切挫折失意之事，都抱有必胜的把握，故总是预见取得胜利和赢得战利品。而他正相反，他属于胆小鬼之流，传播的只有令人忧伤的信息。“在西班牙方面，事情非常不妙，”他说，“我们在边境上没有骑兵，而庇奥亲王却有大队骑兵，只怕他会占领整个朗格多克[(188)]。”

在我对面，有个不修边幅的哲学家，觉得这个新闻家很可怜。对方说话声音越高，他肩膀耸得越厉害。我走到他身旁，他在我耳边说道：“你看这个自命不凡的家伙，一个小时里老是跟我们谈他替朗格多克担惊受怕；而我昨晚看到太阳上有一个黑点，这黑点要是继续扩大，就会使整个自然陷于瘫痪，可我连一句话也没说。”

1719年赖买丹月17日于巴黎

第133封信　里加寄×××

那一天，我去参观一个修道院的大图书馆[(189)]，修道院的修士们就像是图书馆的所有者，但他们不得不让公众在一定的时间中进去。

我进去时，看见一个神态威严的人，在四周数不清的书籍中踱来踱去。我向他走去，向他请教其中几本装订特别精致的是什么书。“先生，”他对我说，“我在这里，等于置身异域，一个人也不认识。许多人都向我提出过同样的问题，可是你很清楚，我不会为了满足他们而去读所有这些书。我有我的图书管理员，他可以满足你的要求，因为他日夜忙于研读你所看到的所有这些书籍。这是个毫无用处的人，而且是我们的大负担，因为他根本不为修道院工作。但我听见食堂的钟响了。像我这样领导一个修道院的人，做一切神功都应该走在前头。”说道，那个修士把我推出门外，关上门，飞也似的在我眼前消失了。

1719年赖买丹月21日于巴黎

第134封信　里加寄前人

我第二天又去这个图书馆，找到另一个人，跟我前一天见到的完全不同：此人外表淳朴，面貌聪颖，待人和蔼。我一向他表示我的好奇心，他就认为有义务满足我，而且由于我是外国人，他有义务为我详尽解释。

我对他说："神父，占着图书馆整个这一边的大部头书是什么书？"他对我说："这是《圣经》诠释者的著作。""数目可真不少！"我接着说，"想必《圣经》从前十分晦涩难解，而现在很明白易懂了。是不是还有某些疑问？是不是还存在有争议的问题？""那还用问，全能的上帝，那还用问！几乎有多少行就有多少争论的问题。"他回答道。"真的？"我说，"那么，所有这些作者都干了些什么？"他说："这些作者，并没有在《圣经》里寻找应该相信的东西，而是寻找他们自己所相信的东西。他们不是把《圣经》视为写着他们应当接受的教义的经典，而是视为可以使他们自己的想法具有权威性的作品。正因为如此，他们曲解了《圣经》中所有的意思，篡改了每个段落章节。《圣经》成为一块各个教派的人横冲直撞犹如进行打家劫舍的土地，成为敌对国家彼此交锋，进行战斗，互相攻击，以许许多多方式交火的一个战场。"

"紧靠着那边的是禁欲苦行的或者虔诚笃信的书籍，然后是道德的书信，这些书更有用得多。至于神学著作，由于其论述的内容和论述的方式而倍加难解。还有神秘主义者(190)即心肠温柔的虔信者的著作。""啊，神父，谈谈这些神秘主义者吧！"他说："先生，虔诚的信仰使一个生性温柔的人的心中充满激情，同时，把性灵送到他的脑子里，而这些性灵同样又使脑子充满激情，从而产生了人神交往，神游九天。这是虔诚达到疯狂程度的状态。这种状态往往臻于完善，或者

不如说退化成为寂静主义[(191)]。你知道，一个寂静主义者不是别的，只不过是个疯子，虔诚而又不信道。

“请你看看这些决疑论者[(192)]的著作，这些决疑论者揭示黑夜的秘密，他们在想象中，构造出爱情的精灵所能产生的种种怪物，把它们集中在一起，加以比较，并作为自己思考的永恒内容。如果他们的心不和这些怪物沆瀣一气，不与如此真实而不加掩饰地描绘出来的种种精神失常的行为同流合污，那他们便是幸运的人了。”

“先生，你看，我自由地思想，而且想到什么就跟你说什么。我禀性淳朴，对你尤其如此，因为你是外国人，你想了解各种事情，而且想了解事物的本来面目。如果我愿意，我可以只以赞美的语气和你谈这一切，我会不停地对你说：‘这是神圣的，那是可敬的；这里有着神妙的东西。’可是这么一来，结果无非或者我欺骗你，或者我在你心目中成为无耻的人。”

我们就谈了这些，因为那修士突然有事，便中断了谈话，直到次日。

1719年赖买丹月22日于巴黎

第135封信　里加寄前人

我在约定的时间又到图书馆去，那人把我恰好领到我们前一天分手的地方。他对我说："这里是语法学家、注释家、评论家的著作。""神父，"我对他说，"所有这些人不会不通情理吧？""会的，"他说，"他们会不通情理，即使这在书中没有显露出来，他们的作品也一样糟，这对他们来说是十分方便之事。""的确如此。"我说，"我认识不少哲学家，他们专心研究这类学问是完全有道理的。"

他接着说道："这些是演说家，他们的才能就是不管有理无理，都能说得人口服心服。而这边是几何学家的著作，他们迫使一个人即使心里不情愿，也要深信不疑，他们以不容置辩的方式来说服这个人。

"这里是玄学家的书籍，讨论的是至关重要的问题，通篇到处谈的都是无限无穷。这里是物理学书籍，对于这些书来说，奇特神妙的不在于浩瀚宇宙的和谐结构，而在于工匠最简单的机器。这里是医学书籍，这些说明生命脆弱、医术万能的鸿篇巨著，即使谈到癣疥之疾，也说得死在眼前令人不寒而栗；而当谈到药石的奇效，又使我们感到十分安全，仿佛可以永生不死。

"紧靠那边的是解剖学书籍，其中对人体各部分的描述远远少于给这些部分生造的名词：这些名词既不能治愈患者的疾病，也不能消除医生的无知。

"这边是化学(193)，这门学问有时寓身于济贫所，有时寄居于精神病院，似乎这两处都是它适宜的住所。

"这里是神秘学(194)，或者不如说是充满玄虚而无知的书籍，内容包含某种诡怪之术。此类书籍，大部分人认为可厌可憎，而我则认为是可悲可怜。还有这些星相学书籍也是如此。""你说什么，神父？星相学书籍！"我热切地说，"在波斯，我们最重视这些书籍，我们生活中一举一动，都按星相学的安排，事无巨细，都由星相学决定。星

相学家是我们真正的指导者。他们的作用还不仅如此，他们还参与国事大政。”他说：“如果真如此，你们的生活承受着比理性更沉重的桎梏。这可是世上最奇怪的国家。我可怜完全受星宿支配的家庭，我更可怜这样的国家。”我接着说：“我们运用星相学，就像你们运用代数。每个国家都有自己的立国之道，据此来规定政策。我们波斯所有星相学家加在一起，绝没有你们一个代数学家在此地干的蠢事多。你不认为星宿的意外会合，跟你们的计划制订者(195)夸夸其谈的道理，是同样可靠的规则吗？如果就此事计算一下在波斯和在法国赞成与反对的人数，这可能是星相学获胜的极好的理由。你会看到那些精于算计的人大为丢脸。对于这些人，有什么令他们无法招架的结论不可能得出呢？”

我们的争吵被打断了，我们只好分手。

1719年赖买丹月26日于巴黎

第136封信　里加寄前人

又一次见面时，那个博学的人把我带到一间单独的房间。“这里是近代史书籍。”他对我说，“你先看看教会史和教皇史，这些书我为了修身明德而阅读，但其结果往往适得其反。

“那里是叙述庞然大物罗马帝国如何衰亡的历史。罗马帝国建立于许多君主国的残骸之上，而在罗马帝国的残垣断圮上，又产生了许多新的君主国。人们不知其名也不知其住地的无数蛮族突然出现，席卷、蹂躏和瓜分了罗马帝国并建立了你在欧洲现在见到的所有这些王国。这些民族既然享有自由，就不是真正野蛮，但是自从他们中大部分都屈服于一个绝对的权力，丧失了完全符合理性、人道和自然的那种美好的自由之后，他们变野蛮了。

“这里，你看到的是有关日耳曼帝国[(196)]的史书。这个帝国只是前一个帝国的影子而已，但是，我认为这是世上唯一不因分裂而削弱的国家；而且我还认为，这样的国家，在世界上绝无仅有：它损失越多，越得到巩固加强；它不善于迅速利用胜利的成果，而失败时，却变得不可降伏。

“这些是法国史。在这些著作中，我们首先看到的是王权的形成，它两次覆亡，两次再生，然后是几个世纪的萎靡不振，但是它日积月累、不动声色地在各方面壮大了力量，达到了最高阶段，犹如江河，飞湍急泻，江水流失，或者隐没地下，然后重新出现，支流汇合，水势壮大，把一切阻挡之物，迅猛冲走。

“那边，你看到西班牙民族从群山中出来，伊斯兰教君主被不知不觉地制服，就像以前他们迅速地征服了西班牙一样。那么多的王国合并成立一个幅员广大的君主国，几乎成了唯一的君主国，直至最后，它受自己的强大和虚假的富足所累，丧失了力量，甚至丧失了声名，只保留下缅怀往昔的强盛时所产生的自豪感。

“这里是研究英国的历史学家的著作。我们看到自由往往产生于纠纷和叛乱的战火之中：王座稳如磐石，而君主的命运却一直风雨飘摇。这是个不安于现状的民族，即使在盛怒之时，也保持着理智。它成了海上的霸主（这是前所未有之事），把商业与帝国的发展结合在一起。

“紧靠着那边，是另一海洋霸主荷兰共和国的历史。这个共和国在欧洲备受尊敬，而在亚洲则令人生畏，亚洲许多君主都匍匐在其商人的脚下。

“研究意大利的史学家向你介绍这样一个国家，它从前是世界的主人，如今成为列强的奴隶。意大利各邦的君主，四分五裂，孱弱不堪，除了徒劳地施展纵横捭阖之术外，没有任何东西可以标志他们仍然具有君权的特征。

“那里是各共和国的历史：瑞士共和国是自由的体现；威尼斯共和国的富源纯粹靠经济活动；热那亚共和国只是以华丽的房屋著称。

“这里是北欧各国的历史，其中有波兰的历史，它根本不知道如何运用其自由和选举国王的权力，仿佛它要以此安慰失去自由和这一权利的邻国。”

谈到这里，我们分手，约好明天再见。

1719年闪鲁瓦月2日于巴黎

第137封信　里加寄前人

第二天，他把我带到另一间房子。“这里是一些诗人，”他对我说，“也就是说，这些作者的职业就是专门悖逆良知，以堆砌词藻来压抑理性，犹如往昔人们将妇女掩埋于浓妆艳饰之中。你是知道的，东方人中不乏诗人，因为东方太阳更炽热，似乎更激发了人们的想象力。”

“这些是史诗。”“啊！”我说，“什么是史诗？”“我也莫名其妙。”这位行家说，“自古以来，史诗只有两篇(197)，别的号称史诗，其实并非史诗，这一点我也不清楚。他们还说，不可能写出新的史诗来，这种说法更令人奇怪。

“这些是戏曲诗人，以我之见，他们是最杰出的诗人，是描绘七情六欲的大师。戏曲诗人有两类：喜剧诗人，他们以十分温和的笔触感动我们；悲剧诗人，他们使我们惶惑不安，并激烈地震撼着我们的心灵。

“这些是抒情诗人，我藐视他们就如同我尊崇戏曲诗人，因为这些抒情诗人用他们的艺术写出了音韵和谐的胡言乱语。

“接着便是牧歌和田园诗，甚至宫廷人士都喜欢这些诗歌，因为这些诗歌给他们某种他们所缺乏的恬静感，并向他们展示了牧民的生活环境。

“我们看到的所有作家中，这里是最危险的，这些作家使讽刺小诗更加辛辣尖刻，犹如出弦的飞箭，造成无可挽救的深深创伤。

“你看，这里是小说，其作者犹如某种诗人，把思想的寓言和情感的寓言都一样地夸张运用。他们终生寻求自然，却总缺少自然，他们作品的主人公都跟带翼之龙和人身之马一样奇特罕见。”

我对他说：“你们的小说我曾经读过几本，而如果你看到我们的小说，恐怕会更不以为然。我们的小说同样不自然，受我们的风俗习惯

的严重约束：必须先受十年相思之苦，情郎才能见到情妇一面，然而作者却不得不让读者在这种令人腻烦的故事楔子中游历一番。每本小说的情节不可能都有不同，为了补救，作者便求助于一种更糟的办法，那就是仰仗于奇迹。我深信，对于女巫让一支军队从地底出来，英雄独自摧毁十万大军，你一定不以为然。这些毫无生气、经常重复的奇遇使我们的兴味索然，而那些荒诞的神奇事迹令我们生厌反感。”

1719年闪鲁瓦月6日于巴黎

第138封信　里加寄伊本

（寄士麦那）

此间内阁大臣们一个接一个地走马上任，此生彼灭，犹如四季的更替。三年以来，我看到财政制度改变了四次。在土耳其和波斯，今天收税的办法，仍跟帝国初建时一样，而这里则迥然不同。我们在这方面没有西方人花那么多脑筋，这倒是真的：我们认为管理君主的收入跟管理一个百姓的财产进益，除了以十万托曼计和以一百托曼计之外，并无太大差别。可在这里却更奇妙，更神秘，必须有一些伟大的天才昼夜工作，千辛万苦，不断产生出新计划。他们要倾听无数不请自来、为他们工作的人的意见，他们必须藏身和生活在达官贵人不得进入、小民百姓视为圣地的斗室深处，无时无刻满脑子重大的秘密、神奇的决定、新颖的制度，这一切由于要在冥思苦索中制订出来，所以他们都不使用语言，有时甚至礼节也都免了。

先王一闭眼归西，人们便想建立新政。人们感到现状不佳，但不知如何改善。人们不满过去内阁大臣们权力无边，想进行分权，为此成立了五六个委员会。这个内阁也许是所有内阁中治理法国最符合情理的一个。这个内阁寿命短促，因此产生良好作用的时间也短。

在先王去世时，法国如多病之躯。N×××(198)手执利刃，割掉附赘悬疣，用了一些补药，但还剩下一种内疾有待医治。此时来了一个外国人(199)，着手治疗。用了许多猛药后，他以为已经使法国恢复丰腴，其实他只是使法国浮肿而已。

六个月前的富人，如今却沦于穷困；而过去没有面包的人，今天却财产无数。贫富两极，从未如此近在咫尺。这个外国人把法国搞得天翻地覆，就像收破烂者翻改旧衣一样，把原来在底下的放到上面

来，原来在上面的放在下面。连发财者也难以相信自己居然发了这样的意外横财，真主也无法这么快地把人从微贱中拉出来。多少仆役，现在被他们原先的同伴服侍着，也许明天他们的主人也要去侍候他们了！

奇闻怪事往往由此产生。在先王治下发家的仆役，今日则吹嘘自己的出身。他们把半年前别人对他们表示的藐视，全都倾泻到某一条街上[(200)]今日刚刚脱下仆役制服的人头上。他们全声嘶力竭地喊道："贵族破产了！国内混乱极了！身份等级，全都乱了套！就看见那些无名之辈在发财！"我可以向你担保，那些受他们藐视的人一定会在比他们晚的暴发户身上进行报复，而在三十年之后，所有这些新贵族都将大肆宣扬自己了。

1720年助勒•盖儿德月1日于巴黎

第139封信　里加寄前人

下面是夫妻恩爱的一个伟大例子。树立这个范例的不仅是女子，而且是个女王。瑞典女王[(201)]竭力要使她的亲王夫君当上国王，为了克服各种困难，她向议会申明，如果她丈夫得到拥立，她甘愿放弃王位。

六十多年前，另一女王，名叫克里斯蒂娜[(202)]，为了专心致志研究哲学，放弃了王位。我不知道这两个事例中，哪个更值得赞颂。

虽然我相当赞成每个人应当坚守造化给他安排的岗位，虽然我不能夸奖某些人的弱点，他们自忖力有不逮，便擅离职守，犹如逃兵，可是这两位女君主的伟大胸襟和看到他们一个人的精神和另一个人的心灵都能摆脱名缰利索，使我深受感动。在别人一心只求享受时，克里斯蒂娜想着求知；另一位女王所要的享受，就是把自己的全部幸福由她尊贵的夫君来支配。

1720年穆哈兰月27日于巴黎

第140封信　里加寄郁斯贝克

(寄×××)

巴黎高等法院刚刚被贬到一个名为蓬图瓦兹[(203)]的城市去了。内阁会议给它送去一份有辱其名誉的声明，要它登记在案，或表示赞成，而它则以破坏内阁会议名誉的方式，将这声明登记在案了。

王国其他一些高等法院也受到同样的威胁。

这类人总是令人厌恶之极。他们接近国王只是为了报忧：当一群朝臣不断向国王们介绍人民在他们治理下生活幸福之时，这类人却来揭穿朝臣们歌功颂德的奉承话，并把人们向他们发出的呻吟和流出的泪水置于御座之下。

亲爱的郁斯贝克，如果需要把真实情况呈奏君主，这确实是个沉重的负担。君主们应当想到，决心说出真情的人是出于无奈，倘若不是迫于义务，出于尊敬，甚至是发自于他们对君主的热爱，他们绝不会下此决心，干出对于自己也是十分令人痛心的可悲行动的。

1720年主马达•勒•巫拉月21日于巴黎

第141封信　里加寄前人

我将于周末去看你，与你在一起，日子过得多么愉快啊！

前几天，我被引见给一个宫廷贵妇，因为她很想看看我的外国人面孔。我觉得她很美，值得我们王上垂青，也配在他心爱的神圣后宫中有一尊严的地位。

关于波斯人的风俗习惯，关于波斯女人的生活方式，她向我提出了千百个问题。我觉得她并不喜欢后房生活，一个男人占有十个或者十二个女人，此事令她反感。她在羡慕男子的幸福时，不能不怜悯妇女的处境。她喜欢读书，尤其是小说和诗歌，便请我跟她谈谈我们的诗歌小说。我跟她谈了，结果她更加好奇，请我把带去的书给她译出一段。我照办了，几天后，给她寄去了一篇波斯故事。这篇译成外文的故事，也许你想一睹为快。

易卜拉欣的故事

在切克•阿里汗时代，波斯有一女人名叫朱勒玛，能全文背诵神圣的《古兰经》，没有一个德尔维希比她更能领会神圣先知们的遗训，阿拉伯经师们说得更玄奥，她全都了解是什么意思。她知识渊博，又性格谐谑，令人几乎分不清她说的话是逗笑还是在教导他人。

一天，她和同伴们聚在后房一间厅里，有一女伴问她对身后之事如何看法，是否相信经师们的这一古老说法：天堂只为男人而设。

“这是普遍的见解，”她对她们说，“人们为了贬抑妇女，无所不用其极。在波斯各地甚至有一个民族，即犹太民族，根据他们的圣书所言，我们妇女没有灵魂。”

“这种极端侮辱人的看法，其根源完全出于骄傲，他们想把自己的优越地位甚至保持到死后，而不想想，在大限来到之时，所有的人都一无所有地出现在真主跟前，他们之间，除了生前留下的阴骘，谁也没有任何特权。”

“真主信赏万民，泽及众生，因此，既然生前未做亏心事、未滥用对我们女人的权利的男子，可以进入天堂，那里天仙如云，艳美迷人，世俗男子如果

一睹芳容，都会因急于享此艳福，但愿立即死去；那么，有德的妇女也将到极乐世界去，跟对她们服服帖帖的男子生活在一起，陶醉于绵绵不绝的欢乐之中。她们每个人都将有一座后房，将男子禁闭其中，让比我们的阉奴更忠心耿耿的阉奴来看守他们。”

她接着又说：“我在一本阿拉伯文书籍中看到：一个名叫易卜拉欣的男人，非常妒忌，令人无法忍受。他有十二个妻子，全都美貌绝伦，可他对待她们十分冷酷无情。他虽有阉奴和后房的高墙，却仍不放心，便把妻子几乎整天关在房内，重门倒锁，不许她们互相见面彼此说话，因为即使是无邪的友谊也会引起他的妒忌。他的一举一动，无不反映他的粗暴天性；他的一言一语，从未吐出温和的字眼；他的任何微小举动，都是为了更严厉地把女人束缚住。

“一天，他把妻子们全都聚集在内院的大厅里。其中一个胆子比别人大，责备他性情恶劣，说道：‘人若一心想尽办法要人怕他，结果必先令人恨他。我们不幸极了，不免希望改变处境。别人如果处在我的地位，也许会巴望你死，可我只希望我自己死去；因为只有一死才有望跟你分手，所以这对我来说是更为愉快的事。’这一番话本应感动易卜拉欣，但他听完却暴跳如雷；他拔出匕首，一刀刺入女人的胸膛。‘亲爱的女伴们，’女人奄奄一息的声音说，‘如果苍天怜悯我的德行，那就一定会为你们报仇。’说到这里，她失去了她那不幸的生命，来到了极乐世界；在那里，生前作风正派的妇女，享受着每天都有新意的幸福生活。

“她先看见一片生机盎然的草地，在如画的鲜艳花朵的映衬下，显得更加嫩绿；一泓小溪千回百转，澄澈胜过水晶。她接着进入迷人的小树林，只有鸟语啁啾，打破林中幽寂。再往前走，迎面而来的是几处花园，美不胜收。这些花园经大自然的装点，寓一派华丽于古朴之中。最后，她发现了一所为她准备的华美的宫殿，其中住着天上的男子们，供她享乐。

“男子之中，有二人立刻前来，为她宽衣解带，别的男子将她扶入兰汤，为她沐浴，并洒以最芬芳的香精，接着给她穿上比她的旧衣贵重无比的衣服。然后，她被带到一6个大厅，那里炉中烧着檀香木柴，桌上摆着美味菜肴，仿佛一切都令她的官能不能自持。这边，她听到柔美的天乐，那边她只看到天上的男子翩翩起舞，一心一意要博取她的欢心。但是，这许许多多乐趣无非是在不知不觉中把她引向更大的乐事。人们把她带到房中，为她解衣，然后，送她到十分华贵的床上，两个俊美迷人的男子，把她抱入怀中。这时，她陶陶然，极度的快活超出了她的欲望。她对他们说：‘我完全受不了；要不是我确信我已得到永生，我简直以为我快要死了。实在够了，放了我吧！强烈的快活使我支持不住了。是的，你们让我觉得稍稍平静一些了，我又开始呼吸，神志也恢复

了。怎么搞的，他们将烛台拿走了？为什么我现在不能仔细看看你们天神的美貌？为什么我不能看？……但是，为什么要看呢？你们使我又像刚才那样欲癫欲狂了。啊，真主啊！这一片漆黑多好啊！什么！我得到永生，而且跟你们一起永生？我将成为……？不，我请你们饶了我：因为我看得很清楚，你们这些人是永远不会向别人求饶的。’

“接连命令几次之后，那两个男子服从了她，不过是在她十分严肃地下令之后才服从的。她懒洋洋地休息着，在他们的怀中睡着了。小睡片刻，她消除了疲劳。她接受了两个吻，突然又热烈起来。她睁开了眼睛，说道：‘我不放心，我怕你们不爱我了。’她要很快打消疑虑，他们便按她可能提出的要求，向她说明了全部心迹。她喊道：‘我清楚了，请原谅，请原谅。我完全相信你们。你们对我什么也别说了，但是你们用行动作出的证明胜过千言万语。是的，是的，我向你们承认，别人从没有这样爱过我。可是，怎么？你们两个都争这个荣誉，看谁说服了我？啊，如果你们争执不休，如果你们不但以我的失败为乐，还要表现你们比试高低的野心，那我就完了。你们两个都是胜利者，只有我一个人是失败者，可是我要报复，让你们为胜利付出最昂贵的代价。’

“这一切缠绵嬉戏，只是到了天明才停止。她的忠实可爱的仆人们走进她的房间，叫那两个年轻人起床，两个老人把他们带回原处，看守起来，以备她随时享乐。她接着也起床，先是身着简朴动人的便服，接见对她无限崇拜的奉承者，然后戴上最华丽的饰物。这一夜缠绵使她愈发美丽，她丰姿绰约，容光熠熠生辉。奏乐、欢宴、游戏、散步，便是她终日的生活，其间阿娜伊丝(204)还不时偷偷跑去跟那两个年轻男子幽会。在这一刻千金的短暂会面之后，她回到原来的人群里。最后，将近傍晚时分，她就绝不露面了，她在后宫闭门不出，她说，她要结识禁闭在后宫里的伴侣。于是，她在最偏僻最迷人的地方巡视了她的五十名美如天使的奴隶的住所：她整夜从这间房漫步到另一间房，到处受到礼遇，方式虽不相同，但实质却都一样。

“永生的阿娜伊丝的生活就是这样度过的：有时狂欢嬉乐，有时清闲自娱，或受一群神采飞扬的男子的崇拜，或被一个狂热的情人所挚爱。她往往离开迷人的宫殿，到野外窑洞中去，这时鲜花仿佛沿着她的足迹开放，成群的人以各种娱乐迎接她。

“一个多星期来，她一直待在这个幸福的住所；一个多星期来，她一直处于激动之中，一无所思，一无所想；她享受着幸福而并不认识这种幸福，她没有片刻的安宁使灵魂得以反躬自问，并在情欲平静时倾听自己的心声。

“极乐世界的人，如此强烈地追求感官的乐趣，故很少能够享受这种精神的自由，正因如此他们不能自制地迷恋于眼前之物，从而完全忘记了往昔之

事，对他们在尘世，曾经有过或曾经爱过的一切，丝毫不放在心上。

“但是，阿娜伊丝却具有真正哲学家的精神，几乎一生都在思考。她忧远思深，大大超过人们对一个孤身女子所能料想的。从前，她的丈夫让她过着刻板的隐居生活，所留下的只有这一好处。正是这种精神的力量，使她藐视她的女伴们的种种恐惧，也藐视死亡，因为死亡将是她苦难的结束和幸福的开始。

“于是，她逐渐地从感官享乐的狂热中解脱出来，把自己幽闭于宫中一所房屋里，听任自己的思绪在过去的生活和当前的幸福中信步徜徉。想到她的同伴们的不幸，怜悯之情不禁油然而生，因为曾经身受的折磨容易引起她的感动。阿娜伊丝不愿只限于同情，她感到自己必须去帮助她们。

“她命令身边的一个年轻人化作她原夫的模样，到原夫的后房，把原夫赶走，取而代之做后房的主人，直到她召他回来为止。

“命令立即执行了。那个年轻人腾云驾雾来到易卜拉欣内院门前，当时易卜拉欣不在那里。他敲门，所有的门都向他开放。他飞也似的奔向幽禁易卜拉欣的妻子们的房子。他在来时，曾以隐身术从这个妒忌者口袋里掏走钥匙，于是他便走进了房间，那些妇人们先是看到他态度和蔼可亲，不免惊奇；紧接着，他又殷勤备至，行动敏捷，更使她们惊奇不已。每个妇人都感到诧异，要不是看得见，摸得着，她们简直恍若置身梦中了。

“正当这台新戏演出之际，易卜拉欣前来撞门，自报姓名，勃然大怒，大叫大喊。好不容易他才进入后院，把阉奴们骂得鸡飞狗跳，乱成一团。他大步往里走，可是当他见到那个假易卜拉欣，相貌跟他一模一样，举止随随便便，完全像家里的主人，他大吃一惊，仿佛从云中跌落下来，不觉倒退几步。他大喊救命，要阉奴们帮他杀死这个骗子，可谁也不听他使唤。他只剩下一个完全没有把握的办法，那就是让他的妻子们判断。一小时以来，那个假易卜拉欣已经博取了所有法官们的欢心，于是另一个易卜拉欣被赶走，狼狈不堪地被拉出内院，要不是他的对手命令饶他不死，纵有一千个易卜拉欣也要完蛋。新的易卜拉欣终于成为后房战场的主人，越来越显得无愧于妇人们的选择，并以她们从来未见的异乎寻常的行为而引起众人的注意。

“这些妇人说：‘你可不像易卜拉欣。’胜利的易卜拉欣说：‘是吗？你们倒不如说那个骗子不像我。要是我的作为还不够好，那究竟要怎么样才能做你们的丈夫？’女人们说：‘即使你不是易卜拉欣，你却完全当之无愧，这对我们已经足够了。你当一天的易卜拉欣，胜过他当了十年。’‘那么，你们答应我，’他接着说，‘你们要拥护我，反对那个骗子。’‘别怀疑这个了，’她们异口同声地说道，‘我们向你发誓，永远对你忠诚。我们受人愚弄已经太久，那个坏蛋想象不到我们的品德，他只嫌自己对我们过于宽容。现在我们知道男人并不都像他那

样，他们无疑都跟你相像。你不晓得，你使得我们多么憎恨他。”‘好啊，我将常常给你们新的理由去憎恨他。’假易卜拉欣接着说，‘你们还并不完全清楚，他给你们究竟造成多大的损害呢。’那些妇人们说：‘我们的仇报得多狠，就可以判断出他的罪过有多大！”‘是的，你们说得对。’天上来的人说，‘我要根据罪恶的程度，来衡量让他怎样来赎罪。我很高兴你们满意我采取的惩罚方式。’妇人们问道：‘但是，万一那个骗子又来了，我们怎么办呢？’他回答道：‘恐怕他很难欺骗你们。光靠诡计我是不大能够站稳我在你们身旁的这个位置的，所以我将把他送到很远的地方去，使你们再也听不到人谈到他。那时，我将负责使你们幸福，因为我毫不妒忌，我会监察你们的行为，但并不会使你们难堪，我相当清楚我的优点，所以我相信你们不会对我不忠。如果你们跟我在一起都不守妇道，那么你们跟谁才能守身如玉呢？’

“他跟那些妇人这样谈了许久，两个易卜拉欣的不同举止比容貌的相似更使妇人们惊讶，她们甚至不想弄明白这许多奇事的究竟。那个绝望的丈夫终于又来找她们。他发现全家沉浸于欢乐之中，而他的妻子们比以前更不相信他的话。这样的地位，对于妒忌者来说是根本受不了的，他气呼呼地走了出来。片刻之后，假易卜拉欣追上来了，抓住他，把他提到空中，一直送他到二千法里之外。

“啊，诸神呀！那些妇人们，在她们亲爱的易卜拉欣不在家期间，是多么伤心！她们的阉奴们又恢复了往日严厉的本性。一个个妇人以泪洗面。她们想象所发生的这一切只不过是场美梦。她们面面相觑，回想着这场奇遇的一切最微小的细节。最后天神变成的易卜拉欣回来了，而且越发可爱，妇人们觉得他旅途并不劳顿。

“这位新主人的作为跟旧主人完全相反，使所有的邻人都感到惊异。他遣散了所有的阉奴，让所有的人都可以进入他的家，他甚至不愿再看到妻子们戴着面纱。人们看到她们在宴席上杂坐于男人之间，跟男人一样无拘无束，真是破天荒怪事一桩。易卜拉欣认为当地的风俗习惯不适合于像他那样的公民，他这种看法，很有道理。与此同时，他不惜花费，把妒忌鬼的财产挥霍得一干二净。三年后，妒忌鬼从放逐的远方归来，家中只剩下他的那些女人和三十六个孩子了。”

1720年主马达•勒•巫拉月3日于巴黎

第142封信　里加寄郁斯贝克

(寄×××)

昨日收到一位学者来信，现随函附上，你看了一定会觉得很稀奇。

先生：

半年前我继承了一个叔父的遗产，他十分富有，给我留下了五十六万利弗的现款和一所陈设十分华丽的房子。一个人如果善于利用财产，那有财产是件乐事；可是我对寻欢作乐既无奢望，亦无兴趣，我几乎终日蜗居斗室，过着学者的生活，在我的书房中，你可以发现一个对令人肃然起敬的古玩充满好奇的收藏者。

家叔去世后，我很想用古希腊和罗马的礼仪安葬他，可我当时既无香油壶(205)，又无骨灰瓮和古灯。

可后来我备齐了这些珍稀物品。几天前我用卖掉一套银餐具的钱买下一个斯多葛派(206)哲学家用过的陶土古灯。先叔房里所有墙上，几乎都悬挂着镜子，我把所有镜子全都卖掉，买了一面略有裂纹的小镜，因为这小镜是维吉尔(207)常用之物。我看到映现在镜子中的是我的面孔，而不是曼图亚的天鹅的面孔，真是快哉！不仅如此，我用一百金路易，买了五六枚两千年前通用的铜币。现在我家中，没有一件家具不是罗马帝国衰亡前的古物。我有一间斗室，收藏着非常珍贵、价值连城的手抄本。虽然阅读起来非常有损视力，可我喜欢手抄本远胜于印刷本，因为印刷本舛误甚多，而且谁都可以人手一册。我几乎从不出门，但我却无限热衷于研究罗马帝国时代遗留下来的所有古道。我家附近就有这么一条路，是一个高卢总督于大约一千二百年前修建的。我每次去乡间别墅，总要走这条路，尽管路很难走，而且要多走一法里多。但我气愤的是，路上每隔一定距离，便插着木桩来标志跟邻近城市的距离。看到从前沿路竖立的军功柱如今已荡然无存，只剩下这些毫无价值的路标，实在令我失望之极。我肯定要让我的继承人重新竖起这些军功柱，并且在遗嘱中规定由他们支付这笔费用。先生，若您有波斯古籍手抄本，恳请出让与我，价钱随您决定。

另外，我还将以几部拙著奉赠，您由此可以看到，我并非文坛中庸碌之辈。您会注意到拙著中有一篇论文指出，古代用来制作胜利之冠的是橡木，而非月桂。您还会欣赏到另一篇论文，其中我引用最严肃的希腊作者的话而作出的学贯古今的推测，证明冈比斯(208)受伤的是左腿，而非右腿。我在另一篇论文中阐明，古罗马人极力追求的美貌，是天庭狭窄。我还将寄给您一卷四开本的著作，内容是维吉尔《埃涅阿斯记》第六卷一句诗的诠释。过几天你方能收到这些论著，而目前我只能寄上古希腊一个神话作家的一篇残稿，此稿从未发表过，是我在一间尘封的藏书室里发现的。我就此搁笔，因为手边有一件事，即考订博物学家普林尼(209)的一段杰出的文字，五世纪的抄书人把它抄得面目全非了。

古神话残稿(210)

奥古尼群岛(211)附近的一个岛上，一个小生命诞生了，父亲是风神艾奥尔，母亲是卡莱多尼亚(212)的一个美女。据说这个孩子自己学会用手指数数，四岁便会准确地识别金属，他母亲给他一枚黄铜戒指，当做金戒指，他看出骗人的把戏，把戒指扔到地上。

他一长大，他父亲便教他把风装入皮囊的秘诀，然后卖给所有过往旅行者。但是，由于这货物在当地并不很值钱，他就离开家乡，在瞎眼的机遇神陪同下，开始漫游世界。

他在旅途中听说贝底克遍地黄金闪闪，于是便加速奔去。到了那里，当时的主宰者萨图恩(213)很不欢迎他。但后来这个神祇离开了地球，他便壮着胆子到各个通衢大道路口，以嘶哑的声音不停地喊叫："贝底克人民，你们因为有金银便自以为十分富有。你们的错误让我可怜。相信我吧！离开这块出产贱金属的地方，到想象之国来吧！我保证你们得到的财富，会使你们自己都感到惊讶。"说完，立刻打开带去的大部分大皮囊，把商品分给愿意要的人。

第二天，他又到这些十字路口，喊道："贝底克人民，你们要发财吗？你们不妨设想我很富，你们也很富。每天早上一觉醒来，你们心里就想，昨夜自己的财产又翻了一番，然后你们起身，你们如果有债

要还，就去用你们想象的钱来还债，并且叫你们的债主们也照样想象钱已经还了。”

几天后，他又出现了，这样说道：“贝底克人民，我看得出来，你们的想象力不像开头几天那么活跃。让我按我的想象来引导你们吧！我每天早上写一块牌子，把牌子放在你们跟前，这牌子就是你们发家致富的源泉。牌子上只有四句话，可这四句话是很有意义的，因为这些话规定你们妻子的嫁妆，你们孩子应得的遗产，你们仆役的数目。至于你们，”他对人群中靠他最近的人说，“我亲爱的孩子们（我可以这样称呼你们，因为我给了你们第二次生命），我的牌子将决定你们有何等华丽的高车驷马，何等豪奢的盛宴酒席，决定你们情妇的数目和供养情妇的开销多少。”

过了几天，他气喘吁吁地路到十字路口，怒不可遏地喊道：“贝底克人民，我曾经劝告你们发挥想象力，可我看到你们并未照办。好吧！现在我命令你们这样做。”说完，他扭头就走了。但是，经过一番考虑后，他又返回来说道：“我得悉你们中有些人可恶之极，仍然保存着他们的金银。银子就算了，可金子，金子……啊！真把我气得……我以我这些神圣的气囊发誓，如果他们不把金子给我送来，我要严惩他们。”然后他又用循循善诱的口气说：“你们以为我要你们这些毫无价值的金属为了自己留起来吗？我为人诚实，心胸坦荡，这表现在几天前你们把金子给我送来，我当场便把一半还给你们。”

第二天，有人远远望见他，看到他正鼓着如簧之舌，声音温柔而讨人喜欢：“贝底克人民，我听说你们在国外有一部分财产，请你们把这些财产收回来给我，求求你们了，我会永远感激不尽的。”

艾奥尔之子跟-些人谈话，这些人原来不大想笑的，却不禁笑了出来，使得风神之子狼狈不堪地作罢。他又鼓起勇气，再尝试提出一个小小的请求：“我知道你们有宝石。朱比特[(214)]保佑你们，把这些宝石卖掉吧！这比任何东西都更加使你们陷于贫困。我对你们说，如果你们自己无法脱手，我派一些最出色的商人来。要是你们照我的劝告

做，有多少财产流入你们家中！是的，我答应把我那些皮囊中最纯洁的东西都给你们。”

最后，他走上一个露天戏台，用充满自信的声音说道：“贝底克人民，我已经把你们目前的幸福境况跟我到达此地时所见到的情形作了比较，我看到你们是世上最富有的人民；但是为了让你们好运齐全，请允许我拿掉你们一半的财产。”说罢，艾奥尔之子轻快地拍着翅膀，转眼无影无踪，致使听者惊诧莫名，张皇失措。于是第二天艾奥尔之子又返回来，这样说道：“我发觉我昨天的话使你们极其不快。好吧，就当我什么也没跟你们说过。取去一半，确实太多了，只好采取别的权宜之计来达到我预定的目标：把我们的财产都集中在一个地方，这是很容易办到的，因为所有财产并不占很大地方。”话说完了，财产转眼之间便消失了四分之三。

1720年舍尔邦月9日于巴黎

第143封信　里加寄里窝那犹太医师纳塔纳埃尔•列维

你问我对护身符的功效和辟邪物的效力有何看法。你为什么来问我呢？你是犹太教徒，而我是伊斯兰教徒，也就是说，我们俩都是很轻信的。

我随身总是带着两千多段神圣的《古兰经》，我手臂上系着一个小包，内写有两百多个德尔维希的名字，至于阿里、法蒂玛以及所有虔信者的名字，则分藏于我衣服里二十多个地方。

但是我并不反对有的人不相信某些咒语的效力，我们很难以答复他们的推理，而他们要驳倒我们的经验却比较容易。

出于积习，为了墨守众人的成规，我身边带着所有这些神圣的破布片。我认为这些布片，比起人们佩戴的指环和其他装饰物，即使效力不大些，也不会更小。可是你，你把你的全部信念寄托在几个神秘的字母上，而且要是没有这种保障，就会一直惶惶不可终日。

人们十分不幸！他们始终在虚假的希望和可笑的恐惧之间摇摆不定，而且他们不是依靠理性的力量，相反却制造妖魔来恫吓自己，或者想象出幻影来迷惑自己。

把某些字母组合排列起来，你究竟要它产生什么效果呢？把这些字母打乱了，你究竟要它破坏什么效果呢？为了平息风暴，这些字母跟风有何关系？为了压制大炮的威力，这些字母跟火药有何关系？为了治病，这些字母跟医生所说的“致病体液”[(215)]和“致病原因”又有什么关系呢？

奇怪的是，有些人摧残理性，使理性把某些事件归因于神秘的力量，这样他们为了免于探究事件的真正原因，便可以不费吹灰之力了。

你可能会对我说，打胜仗是由于某些魔力的作用；可我却要对你说，想必你是瞎了眼睛，才无法从战场的地形、士兵的数目或勇气、军官的经验等条件中，看出产生这种结果的充足的原因，而你对于这些原因却是不想知道的。

我暂且承认有你所说的魔力。请你也暂且承认我所说的没有魔力：因为这并不是不可能的。假定你接受我说的没有魔力这种看法，这也无法阻止两军不会打起仗来。在这种情况下，你是否要双方谁都不可能取胜？你是否相信双方都命运未卜，直至有一种无形的力量来作决定？你是否认为任何进击搏斗都是多此一举，所有谨慎防范都是徒劳，而一切勇气也都无用？你是否以为，两军对仗，死亡的方式千奇百怪，但在人们心中不可能产生你十分难以表达的那种令人丧魂落魄的恐怖？难道你敢断定，一支十万大军中就没有一个胆小鬼？难道你相信这个人失去斗志，就不会引起另一个人也闻风丧胆？第二个人丢下第三个人离去，难道第三个人不会立刻也抛弃掉第四个人？用不了多久，全军就会突然笼罩着对胜利绝望的情绪，军中人数越多，这种绝望情绪就越容易控制整个部队。

所有的人都知道，而且所有的人都感觉到，人跟一切造物一样，保存生命是其天性，因此都热烈珍爱自己的性命。在一般情况下，这是大家都知道的；但我们却要探究为什么在某种特殊情况下，人害怕失去性命的原因。

虽然各国的圣书中都充斥着这类令人丧魂失魄的或者超自然的恐怖情绪，可是我丝毫想象不出有比这更无聊之事，因为，要证明一个可能由于十万个自然的原因造成的结果是由于超自然的力量所致，就必须先考察所有这些自然原因没有一个起过作用，而这种做法是不可能的。

我不想再跟你多谈了，纳塔纳埃尔，我觉得这题材不值得这样认真地研究。

1720年舍尔邦月20日于巴黎

又及：在结束这封信时，听到街上叫卖一个外省医生给一个巴黎医生的信（因为此地一切事都可以付印、出版，然后出售），我认为有必要给你寄去，因为此信和我们的话题有关。

外省医生给巴黎医生的信

我们城里有个病人，已经三十五天不能睡眠。他的医生给他开了鸦片当药，可他下不了决心，手里拿着杯子，心中却越发犹豫不决。最后，他对医生说："我只请您宽容我到明天，我认识一个人，他虽不行医，可家里却有无数医治失眠的药。请允许我找他来治。要是今晚还睡不着，我一定再去求您。"送走医生后，病人叫侍童把窗帘放下，对他说："喂，快去阿尼斯先生家，请他来一下，我有要事跟他说。"阿尼斯先生来了。"亲爱的阿尼斯先生，我要死了，我睡不着。您店里有没有卖不掉的G的C[(216)]或者由可敬的耶稣会神父写的什么劝善书？因为压在箱底最久的药往往是最好的药……""先生，"书店老板说，"敝店里有葛珊神父的《神圣朝廷》六卷本可以为您提供服务，我就叫人给您送来，我希望您身体会好起来。如果您要西班牙耶稣会士罗得里克神父的作品，您尽管提出来。不过，请相信我，就用葛珊神父的作品吧！我希望靠上帝的帮助，葛珊神父的一个长句，作用抵得上G的C整整一卷。"说完，阿尼斯先生告辞出来，跑回店里去取药。《神圣朝廷》送到后，人们先掸掉书上的灰尘，病人的儿子——一个小学生开始朗读。童子首先感到了药效，念到第二页时，他便口齿不清，舌头不灵了，而所有在场的人都感到倦乏无力。片刻之后，除了病人外，大家鼾声大作，而病人坚持了许久，最后也沉沉入睡了。

医生第二天一大早来了。"怎么样，服了我的鸦片没有？"谁也没有回答他。病人的妻子、女儿、小儿子，全都欣喜若狂，把葛珊神父的书拿给医生看。医生问这是什么。孩子们对他说："葛珊神父万岁！应当把这本书用精装来装订。谁想得到？谁会相信有这样的效果？这真是个奇迹。好吧，先生，您看这葛珊神父的书，就是这卷书让我们的父亲睡着了。"接着，大家把事情经过向他解释了一番。

第144封信　郁斯贝克寄里加

前几天，我到一所乡间别墅去，看到两位在此地享有盛名的学者。我觉得他们的性格相当奇特。第一个人的谈话语惊四座，可归结为这么一句话："我所说都是真的，因为是我说的。"第二个人谈的是另一回事："我没有说过的，都不是真的，因为我没有说过。"

我很喜欢第一位，因为一个人固执己见我绝不介意，可如果出言不逊，我就十分反感。第一个学者为自己的意见辩护，这是为了他的利益；第二个人攻击别人的意见，这就牵涉到大家的利益了。

啊！亲爱的郁斯贝克，人要保持天性而不矫情，都会有虚荣之心，可是有些人过分虚荣，那就危害太大了！他们总想高人一等，而其实他们只不过彼此彼此而已。

谦虚的人，来吧，让我拥抱你们！你们使生活温馨可人。你们认为自己一无所长，可我，我说你们无所不有。你们不想贬抑任何人，可你们使所有的人都自愧不如。而且，当我在心里把你们跟我到处见到的那些自以为十全十美的人做比较时，我把他们从评骘臧否的高台下赶下来，让他们匍匐在你们的脚下。

1720年舍尔邦月22日于巴黎

第145封信　郁斯贝克寄×××

才思机敏的人通常难以相处，他择交甚严，喜欢把大多数人称为不三不四之徒而厌于与他们交往。他不可能不让人感觉到这种厌恶情绪，因此就不可能不四处树敌。

他确信只要他愿意，就一定会得到别人的喜欢，可他经常不屑这样做。

他素好评头品足，因为他比他人见多识广，而且对事情了解得更透彻。

他几乎总要落个倾家荡产的结果，因为他的才智为此向他提供了比别人更大量的办法。

他办事必定失败，因为他对许多事都敢作敢为。他总是高瞻远瞩，因此，看到的都是过于遥远的事情。此外，在制订计划时，他对困难并不怎么在意，因为那是事情本身就会有的，他更关注的是解决的办法，因为那要自己想出来，要出自于自己的知识宝藏。

他不关心细枝末节，虽然几乎一切大事要想成功均取决于这些小事。

相反，平庸之辈力图利用一切，因为他很清楚，这样即使偶有疏忽，他也万无一失。

平庸之辈更常赢得普遍的赞赏。人们乐于让他们有所得，而让才思机敏的人有所失。才思机敏的人会心血来潮地产生各种愿望，别人对此丝毫也不会原谅他们；与此同时，人们却为平庸之辈弥补一切不足：人们出于虚荣心，都支持他们。

但是，如果说一个才思机敏的人有这么多不利之处，那么对于学者的艰苦条件，我们又将怎么说呢？我只是回想起一个学者给他朋友的信，才想到此事。这封信是这样写的。

先生：

我是一个每天晚上用三十尺望远镜看着在我们头上转动的那些大天体的人，而当我想休息休息，便拿起我的小显微镜来观察一只小蛆或者一只蛀虫。

我并不富有，只有一间卧室，我甚至不敢在房间里生火，因为那里放着我的温度计，异常的热度会使温度计升高。去年冬天，我几乎冻死了，虽然温度计已降到最低度，提醒我两手即将冻僵，可我仍坚持不动。如今我可以感到欣慰的是，我准确地了解到去年一年气温最微小的变化。

我很少与人交谈，所有见到的人，我一个也不认识。不过有个人在斯德哥尔摩，另一个在莱比锡，另一个在伦敦，这些人我从来未见到过，而且无疑永远也见不到，可我跟他们保持经常的通信，只要有邮班，我总要跟他们写信。

但是，虽然在这个住宅区我一人不识，可我在那里却声名狼藉，以至于我终于不得不离开这个区。五年来，我一直受一个女邻居粗暴的侮辱，因为我把一条狗解剖了，这个女人说那是她的狗。在场的一个肉店老板娘也参与进来。那个女人对我破口大骂时，肉店老板娘用石头砸我，当时医生×××跟我在一起，额枕骨也被狠狠砸了一下，造成了脑震荡。

从此，只要有哪条狗在路上跑丢，人们立即断定是被我宰了。一个善良的女市民，丢了一条小狗，她说她爱这条小狗胜过她的孩子。那天她来找我，昏倒在我房间里，后来因为找不到这狗，便把我告到法院。我相信我永远也逃脱不了这些女人的纠缠捉弄，她们会为十年前死去的所有的狗大唱哀歌，尖声叫喊，吵得我昏天黑地，一刻也不得安宁……

我是……

所有的学者从前都被人说是行使妖术，对此我一点也不感到惊讶。每个人心里都这么想："我有最伟大的天赋才能，可某个学者却比我强，肯定他有什么魔法。"

现在，这类的指控已无人相信，人们便采取另一种手法，学者几乎都免不了被指责为不信宗教，奉行异端邪说。他即使得到宽恕也无用，创伤已经造成，永远也不会很好愈合。这创伤对他来说永远是个有病的部位。一个对手三十年后前来对他很有分寸地说："但愿人们对您的指控并无其事，但您却曾经不得不为自己辩解。"就这样别人用他自己的申辩反过来攻击他。

要是学者写一部什么历史，而且他思想高尚，心地正直，那别人就要对他百般迫害。人们就一千年前发生的某件事到法院告他，而如果他的笔不能收买，就不让他有写作的自由。

有的人品行卑劣，为了菲薄的年金而放弃信仰；可有的人则比较走运，他们并不把全部骗人的话和盘托出，卖一个铜板的价钱。他们打乱帝国的结构，削弱一个国家的权利，增加另一个国家的权利，把权力从人民手中夺走给予君主，让过时的权力恢复起来，迎合他们时代盛行的偏见和君主们伤风败俗的行为，强使后人把这些奉为圭臬，而后人却无法证明古人并非如此。他们这种行径可谓卑鄙之极。

但是，一个作者受了种种侮辱还不够，他对作品能否成功一直忐忑不安也还不算完事。终于有一天，他看到这部费了如许心血写成的作品招来了四面八方的诘难。他怎能避免得了？他有某种见解，他以其著作说明其见解，他并不知道两百法里外有一个人的看法跟他截然相反。但是就这样，一场笔战爆发了。

只要他有望得到一丝半点的尊敬，也就罢了！可是没有。他至多只是受到他同行的人的器重而已。一个哲学家极端蔑视满脑子务实的人，可他自己又被记忆力强的人视为充满幻觉者。

至于宣扬以无知为荣的人，他们希望整个人类都跟他们一样埋藏于遗忘之中。

一个没有才能的人以蔑视才能来求得补偿，以扫除横在他博取功名途中的障碍，从而可以跟他所憎恨的取得成就的人不分轩轾。

最后，为了取得没有定评的名望，还要自甘清苦，戕害健康。

1720年舍尔邦月26日于巴黎

第146封信　郁斯贝克寄雷迪

（寄威尼斯）

人们早就说过：一个伟大的大臣的灵魂，就在于正大光明。

一个普通百姓可以享有默默无闻的好处，他只不过在几个人面前失去威望而已，其他的人并不了解他的底细；可是一个大臣，如果不正大光明，他治下的人都是他的审判者。

我直言不讳好吗？不正大光明的大臣最大的危害，不在于没有很好为君主效劳和使民生凋敝，以我之见还有更危险千百倍的一点，那就是树立了一个坏榜样。

你知道我曾在印度(217)旅历很久。我在那里看到一个生性慷慨的民族，由于一个大臣的恶劣榜样，顷刻之间，从最微贱的百姓到达官贵人，全都腐化堕落。我看到整个民族——他们的慷慨、正直、纯朴、诚实一向被视为天赋的品质——突然间变为最卑劣的民族；恶疾相染，即使最健康的成员也不易幸免。最有道德的人干出令人不齿之事，破坏了正义的最起码的原则，却以别人对他们先破坏了原则作为无聊的借口。

他们靠可恶的法律来保障最卑鄙的行动，并把不义与狡诈称为“在所必需”。

我看到和约的许诺被勾销，最神圣的协议被撕毁，一切家规被破坏。我看到贪财的负债者，以极端贫穷自豪；他们是疯狂的法律和苦难时代的卑劣工具，不还钱却佯装还钱的样子，然后把刀捅进恩人的胸膛。

我还看到另外一些更卑鄙的人，几乎分文不花，卖了或者不如说从地上捡了橡树叶子，来换走孤儿寡妇糊口之资。

我看到人人心中突然产生了对财富贪得无厌的欲望。我看到顷刻之间人人都诡谲无行，发财致富，但不是通过诚实的劳动和富有收益的职业，而是靠使君主、国家和公民们破产，来达到目的。

我看到在这不幸的时代，善良的公民就寝时总要说："今天我使一家人破了产，明天我要使另一家破产。"

另一个人说："我要跟一个身穿黑衣、手持文具盒、耳边夹着钢笔的人[(218)]，去刺杀所有有恩于我的人。"

又一个说："我的事都处理停当了。三天前，我去收账，我让一家大小哭哭啼啼；我拿走了两个端庄少女的嫁妆；我夺走一个孩童的教育费用。那父亲必定痛苦而死，母亲已经哀恸而绝。这都是真是，但我的所作所为，只是依法行事而已。"

一个大臣使整个国家风俗败坏，最慷慨的灵魂堕落，高尚的品德黯然失色，连道德也昏黑无光，最高贵的门第受到普遍的蔑视，还有什么罪行比这个大臣所犯的更大呢？

当后代必须为他们祖先的耻辱感到羞愧时，他们将说些什么？当新生的人民把祖先的铁器与生身父亲的黄金相比较时，他们又将说些什么？我毫不怀疑贵族们会从他们的营垒中清除与贵族身份不称的人，因为这种人损坏了贵族的名誉，却听任当今这一代陷于他们自暴自弃、毫无作为的可怕处境。

1720年赖买丹月11日于巴黎

第147封信　阉奴总管寄郁斯贝克

（寄巴黎）

事情已经到了无法容忍的程度。您的女人们以为您不在家，便可以完全不受任何惩罚。此间发生之事令人发指。对我下面向您叙述之事，我自己甚至都不寒而栗。

泽丽丝前天去清真寺时，让自己的面纱掉落下来，几乎完全抛头露面于众人面前。

我发现扎茜跟她的一个婢女同床，这是后房家规绝对禁止的。

由于完全碰巧，我无意中发现了一封信，现随函附上。我一直未能查明这封信是给谁的。

昨天傍晚，在后院花园发现一个年轻人，跳过围墙逃跑了。

此外，还有我不知道的事，因为，毫无疑问，人们背叛了您。我等待您的命令，而在我有幸接到您的命令以前，我处于无法忍受的境地。但是，如果您不把这些女人交我处置，我无法向您保证她们中谁不会出事，而且我每天都有这样可悲的消息告诉您。

1717年赖哲卜月1日于伊斯法罕内院

第148封信　郁斯贝克寄阉奴总管

（寄伊斯法罕内院）

此信授予你对整个后房无限制的权力，你可以拥有跟我同样的权威发号施令。在你所到之处，你必须带去畏惧和恐怖；你必须挨门逐室实行处罚和惩戒；你要使所有的人终日惊慌失措，让所有的人在你面前痛哭流涕。审问后院所有的人，先从婢女开始。对我宠爱的人也不要姑息。所有的人都要受你可怕的审判，把最隐蔽的秘密揭露于光天化日之下，涤净这个场所的无耻行为，恢复被践踏的道德；因为从此时此刻开始，有人若犯任何细小过错，我都要唯你是问。我怀疑你发现的那封信是写给泽丽丝的。你要用锐利的目光来查明此事。

1718年助勒•希哲月11日于×××

第149封信　纳尔锡寄郁斯贝克

（寄巴黎）

尊贵的大人，总管刚刚去世，因为我是您的奴隶中年龄最老的，我暂时接替他的位置，直到您告诉我您选中何人。

总管去世两天后，有人给我送来您寄给他的信，我未敢拆看，我恭恭敬敬地把信包起来存好，直至您通知我您的意旨。

昨天，一个奴隶半夜来告诉我，他在后房发现了一个年轻男子，我立即起身查看，原来那只是一个幻觉。

尊贵的大人，我吻您的脚，我请您信任我的热情、我的经验和我的高龄。

1718年主马达•勒•巫拉月5日于伊斯法罕内院

第150封信　郁斯贝克寄纳尔锡

（寄伊斯法罕内院）

你这个可怜虫！你手边的信写着火急而严厉的命令，稍有耽搁就会令我绝望，可你却以无聊的借口，一直安闲自得。

后院正发生可怕之事，也许我的一半奴隶都该当死罪。我给你寄去总管生前写给我的信。如果你打开寄给他的邮包，那你就会发现极端严厉的命令。读读这些命令吧，如果你不遵照执行，你就性命难保。

1718年闪瓦鲁月25日于×××

第151封信　索利姆寄郁斯贝克

（寄巴黎）

如果我再保持沉默，我就会和您的后房内院所有罪人一样有罪了。

我是阉奴总管的心腹，也是您最忠实的奴才。总管弥留之际，召我到他跟前对我说了这样一番话："我要死了，在离开人世时，我唯一痛心之事，就是在我垂死时，我发现主人的妻子们都是有罪的。但愿老天保佑，让他免遭我所预见的种种灾祸！但愿我死后，我可怕的幽魂能来警告这些狡诈的妇女不要不守妇道，并仍然能够恫吓住她们！这是那些可怕的地方的钥匙。但是，如果我死后，主人还没有警觉到，你要想到去提醒你的主人。"说完，他在我的怀抱中与世长辞了。

我知道他在去世前不久，就您的女人的行为写给您的信的内容。后院有您的一封信，可惜没有打开，否则就会在这里造成恐怖了。您后来写的另一封信，在离此地约二十多里的地方被人拿走。我不知这是怎么一回事。一切都乱套了。

与此同时，您的女人们恣情放纵；自从总管死后，似乎她们可以为所欲为了。只有罗珊娜仍然循规蹈矩，端庄稳重。风俗败坏日甚一日，后房从前那种庄重严肃的品德，如今在您的女人的脸上再也看不到了。这里洋溢着一种新的欢乐，这在我看来，正是她们得到某种新的满足的万无一失的证据。在最细微的事情上，我都察觉出前所未有的放荡不羁。甚至在您的奴隶中，无论在履行职责，还是在遵守规章上，也都弥漫着某种懒散怠惰的气氛，令我惊奇不已；他们不再有过去那种仿佛使整个后院生气勃勃的为您效劳的强烈热情。

您的女人们到乡间去了八天，住在您的一所最偏僻的别墅里。据说照管别墅的那个奴隶被收买了，在她们到达的前一天，把两个男人藏在正房墙上的石龛中；晚上，等我们退出之后，他们从石龛里出来。目前领导我们的那个老阉奴是个蠢货，随人摆布，盲目轻信。

面对这许许多多作奸犯科的行为，复仇的怒火使我坐立不安。如果上天愿意，为了您的利益，您认为我有能力管理，我向您保证，您的女人们即使不是贤淑有德，至少会对您保持忠实。

1719年赖比儿•尼勒•安外鲁月6日于伊斯法罕内院

第152封信　纳尔锡寄郁斯贝克

（寄巴黎）

罗珊娜和泽丽丝想到乡下去，我认为没必要不同意。幸福的郁斯贝克，您有一些忠贞的女人和时时警戒着的奴婢。我所领导的地方，德行仿佛选做栖身之所。请放心，那里不会发生任何不堪入目的事。

发生了一件不幸之事令我十分痛苦。几个亚美尼亚商人到达伊斯法罕，带来您给我的一封信。我派一个奴隶去取，他在归途中被盗，信丢失了。请速来示，因为我想象值此新旧更迭之际，您定有至关紧要的事要通知我。

1719年赖比儿•尼勒•安外鲁月6日于法蒂墨内院

第153封信　郁斯贝克寄索利姆

（寄伊斯法罕内院）

我把武器放在你手中。我把我目前在世上最要紧的事托付给你，那就是为我报仇。担负起这个新的职务吧！但切勿温情和怜悯。我写信给我的女人们，叫她们盲目地服从你。她们罪行累累，惶恐不安，在你目光注视下，一定招架不住。我的幸福与安宁，势必要托付予你。你要把我的后房恢复得像我离开时那样还给我。但你必须先着手让后房的人为此付出代价。清除有罪的人，让企图犯罪的人颤抖。如果你做了如此出色的工作，有什么企求，你的主人不会让你满足？你要想提高身份并得到你从不敢希冀的一切酬赏，这只取决于你自己。

1719年舍尔邦月4日于巴黎

第154封信　郁斯贝克寄妻子们

（寄伊斯法罕后房）

但愿这封信犹如霹雳，挟带闪电和暴雨自空劈下。索利姆是你们的阉奴总管，并非仅要他看管你们，而是要他惩罚你们。整个后房必须对他俯首听命。他先要审判你们过去的行为，而将来，他要用沉重的枷锁束缚你们的生活，叫你们即使不为有失妇道而懊悔，也要懊悔丧失的自由。

1719年舍尔邦月4日于巴黎

第155封信　郁斯贝克寄内西尔

（寄伊斯法罕）

一个人认识温馨宁静生活的全部价值，从而在自己家里怡情养性，除了家乡之外没到过其他地方，是何等幸福啊！

我现在生活于野蛮的国度，眼前的一切令我腻烦，我感兴趣的却完全没有。我愁思凄苦，陷于可怕的颓唐心境；我仿佛已经心力交瘁，软弱无力，只是在阴沉的妒忌之火燃烧着我并在我心中产生出畏惧、怀疑、仇恨和懊恼时，才恢复正常。

你是了解我的，内西尔。你一向深知我心，犹如深知你自己。你如果知道我可悲的现状，一定会怜悯我。我等待后房的消息，有时一等就是整整半年。我计算流逝的时光，急不可耐，度日如年，可是当苦苦久等的时刻即将来到时，我内心突然产生强烈变化，我用颤抖的手打开决定命运的信函。平时令我绝望的焦虑不安，此时我反觉得是我所能企求的最幸福的心境。我唯恐发生对我来说比死亡更残酷千百倍的打击，使我失去这种幸福。

但是，不管我出于什么理由而远离祖国，虽然我全靠退隐才保全了性命，内西尔，我再也无法继续这种可怕的流放生涯了。唉！长此以往，我岂不是依然会郁郁而死吗？我千百次催促里加离开这块异国土地，可他反对我的一切决定；他以无数借口把我羁留在这里，似乎他已经忘记了他的祖国，或者不如说，他已把我抛诸脑后了，因为他对我的痛苦竟如此无动于衷！

我真不幸极了！我希望再看到我的祖国，可也许我会因此而更为不幸！唉，回国后我又做什么呢？我将把我的头颅，带回去送给我的敌人们。不仅如此，我将走进后房，我势必要查问我在外国这段悲惨

时期后房的情况。而如果我在那里发现了有罪的人，那我又将如何？在如此遥远的地方，我一念及此便无法忍受，那么当我身临其境，触目惊心，又会怎样呢？如果我必须耳闻目睹我想象起来便不寒而栗之事，我如何是好？总之，如果我亲自宣布的惩罚，势必永远成为我困窘和绝望的疮疤，那又怎么办呢？

我将把自己禁闭在对于我比对于被监禁的女人更为可怕的围墙之内。在那里，我将始终怀着各种猜疑；女人们的亲热，也丝毫无法使我的疑窦冰释。即使在床上，在她们的怀抱中，我享有的也只是不安而已。在那完全不适于思索的时刻，我的妒忌心却令我不由得不思索。不配享受人道之乐的渣滓，永远向一切爱情关闭了心扉的卑贱的奴隶们啊，如果你们了解我的境遇之不幸，你们就不会再为你们的境遇而呻吟了。

1719年舍尔邦月4日于巴黎

第156封信　罗珊娜寄郁斯贝克

（寄巴黎）

丑恶、黑暗和恐怖统治着后房，令人心悸的悲哀气氛笼罩着后房。一个暴虐的人时时刻刻在后房大逞淫威：他对两个白人阉奴施加酷刑，可是他们的供词，只能证明他们清白无辜。他把我们的婢女卖掉了一部分，剩下的又逼我们互相交换。扎茜和泽丽丝在她们的房间，在黑夜里，受到了侮辱：这个斗胆犯上的家伙居然用他卑贱的手打她们。他把我们禁闭在各自的屋子里，虽然我们独自待在房内，他却要我们戴着面纱。他不允许我们互相交谈，如果我们传递信笺，就成为一桩罪行。我们除了哭泣，毫无别的自由。

内院用了大群新阉奴，他们昼夜找我们的麻烦：他们或是真的有所怀疑或是装作不放心的样子，不断地把我们从睡梦中惊醒。令我聊以自慰的是，这一切不会长久继续下去了，这些痛苦将和我的生命一道结束。我不会活得很久了，残酷的郁斯贝克，我不会让你有时间来制止这一切侮辱。

1720年穆哈兰月2日于伊斯法罕后房

第157封信　扎茜寄郁斯贝克

（寄巴黎）

啊，天哪！一个野蛮人侮辱了我，这甚至表现在他对我惩罚的方式上。他对我施加的这种处罚，一开始便令我感到羞耻，是对我极度的侮辱，可以说把我当做小孩来对待。

我先是因为蒙受耻辱而吓得魂飞魄散，后来我恢复了理智并开始发怒，同时我的喊叫声震屋顶。接着人们听到我向人类中最卑鄙的人求饶，他越是冷酷无情，我越想引起他的怜悯。

从此，这个粗暴无礼的小人便凌驾于我之上。他的存在，他的目光，他的语言，各种不幸，纷至沓来，压得我透不过气来。当我独自一人时，我至少还可以用哭泣来自慰；但是，一当他出现在我面前，我顿时怒火中烧，可我又觉得于事无补，便陷于绝望之中。

这个残暴的人居然对我说，所有这些野蛮行动，都是奉你的旨意。他想扑灭我对你的爱情，乃至亵渎我心中的情感。当他对我说出我心爱的人的名字时，我知道再无可申诉的了，我唯有一死而已。

我忍受了你的远别，我以爱情的力量来保持着我对你的爱。日日夜夜，每时每刻，我的一切全是为你而存在。我为我对你的爱情而自豪；而你对我的爱宠使我在这里受人尊敬。但是，现在……不，我再也无法忍受我落到了横受侮辱的处境。如果我是清白无辜的，回来爱我吧！如果我有罪，回来让我死在你脚下吧！

1720年穆哈兰月2日于伊斯法罕后房

第158封信　泽丽丝寄郁斯贝克

(寄巴黎)

你在千万里外，判断我有罪；你从千万里的远处，对我进行惩罚。

一个野蛮的阉奴，居然用他卑贱之手打我，他是奉你之命行事。侮辱我的是暴君，而不是执行暴君意志的人。

你可以随意加剧你的虐待。自从不再爱你以来，我的心就很平静了。

你的灵魂在堕落，你变成了残忍的人。请相信，你是不会幸福的。

永别了。

1720年穆哈兰月2日于伊斯法罕后房

第159封信　索利姆寄郁斯贝克

（寄巴黎）

尊贵的老爷，我可怜我自己，我也同情您。忠诚的仆人从来没有落到像我这样绝望的境地。下面所述，是您的不幸，也是我的不幸，我一边写着，一边浑身颤抖。

我向天上所有的先知起誓，自从您把您的女人们托付给我，我夜以继日地监视着她们，一时一刻也没有掉以轻心。我上任伊始，便实行惩罚，以后虽然不再惩罚，我仍保持着天生的严厉。

但是，我究竟跟您说些什么呢？干吗在这里吹嘘对您来说毫无用处的忠诚？忘掉我过去所做的一切工作吧！把我看做背主的人，并对我未能阻止各种罪行而惩罚我吧！

罗珊娜，那个高傲的罗珊娜！啊，天啦，今后还有谁可信任呢？您以前猜疑泽丽丝，而对罗珊娜完全放心。可是她的道貌岸然，乃是个残酷的骗局，是掩盖她奸诈行为的面纱。她躺在一个青年男子怀中时，被我捉到了。那个男子一见事败，便向我扑来，刺了我两刀。阉奴们闻声赶来，把他团团围住。他抗拒了许久，刺伤了几个阉奴。他甚至还想回到房间去，说是要死在罗珊娜眼前。但到最后，他寡不敌众，倒在了我们的脚下。

高贵的老爷，我不知道是否应等待您严厉的命令。您已经把为您复仇之事交给我办，我不应让它无声无息地拖下去。

1720年赖比儿•尼勒•安外鲁月8日于伊斯法罕内院

第160封信　索利姆寄郁斯贝克

（寄巴黎）

我已经作出决定，清除您的一切不幸，动手实行惩罚。

我已在暗自欣喜。我的心和您的心将得到平静。我们将消灭罪行，而清白无辜的人也将大惊失色。

啊！你们这些仿佛生来对你们的各种官能感觉一无所知而且甚至对自己的欲望都感到愤慨的人，这些为了免受耻辱和保持贞操而永远成为牺牲品的人，为什么我不能让你们大批进入这个不幸的后房，让我看看当你们见到我使后房鲜血横流时的惊讶情状啊！

1720年赖比儿•尼勒•安外鲁月8日于伊斯法罕内院

第161封信　罗珊娜寄郁斯贝克

（寄巴黎）

不错，我欺骗了你：我勾引了你的阉奴，我不理睬你的妒忌心，把你这可怕的后房变为寻欢作乐的场所。

我要死了：毒药即将在我的血管中流动。因此，既然唯一令我留恋人世的人已不存在，我留在这世间干什么呢？我正在死去，但会有人陪着我的亡灵飞升的：因为那些无法无天的看守者杀死了世上最高尚的人，我刚刚打发他们先死在我的前面了。

你怎么会这样想：我居然轻信到以为我活在世上只是为了喜爱你的短暂爱情，你自己可以为所欲为，却有权摧残我的欲望？不！我可以生活在奴役之中，但我始终是自由的；我按照自然的法律改造了你的法律，我的精神一直保持着独立。

你还应当感激我对你所作出的牺牲；感激我自甘作践，装出对你忠实的样子；感激我卑劣地把本应公之于世之事隐藏在我心中；总之，要感谢我亵渎了道德，因为我顺从你随心所欲的意愿，容忍别人把这称之为道德。

你过去因在我身上找不到狂热的爱情而感到惊讶。如果你曾很好地了解我，你那时就会发现我心中强烈的憎恨了。

可是你却长时间沾沾自喜，相信一个像我这样的人对你也服服帖帖。那时我们俩都很幸福：你以为我被你骗了，其实我正欺骗着你。

这种语言，在你看来，无疑是相当新鲜。我在令你痛苦不堪之后，是否有可能还迫使你赞赏我的勇气呢？可是一切都了结了：毒药已经发作，我已没有了力气，我的手已抓不住笔杆，我甚至感到我的仇恨也减弱了，我就要死了。

1720年赖比儿•尼勒•安外鲁月8日于伊斯法罕后房

---

(1) 伊斯法罕，波斯古都，在德黑兰南面。——译注

(2) 托里斯，今称大不里士，伊朗城市。——译注

(3) 古波斯历法，一年分十二个月，赛法尔月是二月。本书波斯古历月份译名均按《回历纲要》（马坚，1955年12月上海中华书局第一版）。——译注

(4) 波斯古历的第一个月。——译注

(5) 波斯古历三月。——译注

(6) 四月。——译注

(7) 指伊斯法罕。——译注

(8) 六月。——译注

(9) 毛拉，对伊斯兰教学者的专称。——译注

(10) 三基，指伊斯兰教创始人穆罕默德之墓，伊斯兰教史第四任哈里发、什叶派第一代伊玛目阿里（约600—661）之墓和穆罕默德之女阿里之妻，被什叶派尊称为圣母的法蒂玛（约605—约632）之墓。——译注

(11) 天使之名。——译注

(12) 伊玛目，清真教教长，又指伊斯兰教什叶派的政教首领。——译注

(13) 《圣训集》也称《穆罕默德言行录》，从8世纪下半叶起由圣训学家陆续编纂。逊尼派与什叶派各有自己所推崇的《圣训集》，作为该派教法和民法的根据之一。——译注

(14) 八月。——译注

(15) 阿訇，伊斯兰教宗教职业者通称，一般主持清真寺教务和教授《古兰经》。——译注

(16) 见《圣训集》。——孟德斯鸠注

(17) 指穆罕默德。——译注

(18) 今土耳其的海港伊兹塞尔，滨临爱琴海。——译注

(19) 帕夏：奥斯曼帝国省长官。——译注

(20) 可能指马耳他骑士团。——原注。此段指1565年奥斯曼帝国围攻马耳他岛遭到失败之事。——译注

(21) 九月。——译注

(22) 十一月。——译注

(23) 里窝那，意大利城市。托斯卡纳区里窝那省省会，滨临古里亚海。——译注

(24) 波斯女人的面纱有四层。——孟德斯鸠注

(25) 指欧洲。——译注

(26) 1古法里约等于4公里。——译注

(27) 在路易十四统治的最后二十五年，货币的成色和价值经常变动。——原注

(28) 指克雷门通谕。——原注。按教皇克雷门十一世于1713年应法国国王路易十四的请求为谴责杨逊教派而发布的通谕。国王支持教皇和赞成这项通谕的各主教，因而同法院官员日趋对立。——译注

(29) 穆夫提，伊斯兰教法说明官。其职责为对各类诉讼提出正式的法律意见，作为判决的依据。此处指罗马教皇。——译注

(30) 指詹森派教徒。——原注

(31) 德尔维希，伊斯兰教僧侣，此处指耶稣会会士。——译注

(32) 七月。——译注

(33) 指伊斯法罕。——孟德斯鸠注

(34) 指观众，一边看戏，一边与人眉来眼去。下文的"女演员"所指同。——译注

(35) 演员的会客室，也成了社交场所。——译注

(36) 古罗马神话中的女神，相当于希腊神话的阿尔忒弥斯，是司狩猎、生育的女神。——译注

(37) 十月。——译注

(38) 加利西亚，西班牙省名，曾是欧洲基督徒朝圣之地。——译注

(39) 被异端裁判所判处火刑的人，身涂硫黄，以便燃烧。——译注

(40) 杜伊勒里宫，法王亨利二世王后卡特琳•德•美第奇的宫室，位于巴黎卢浮宫旁。1871年被焚毁，现仍有宫前广场和花坛。——译注

(41) 指"三百收养院"。——原注

(42) 塞内加（公元4—65年），古罗马的政治家、作家和哲学家。——译注

(43) 十二月。——译注

(44) 《胜利的多妻制》，作者狄奥菲拉斯•阿尔修昔，出版于1682年。——原注

(45) 普洛科普咖啡馆。——原注

(46) 指荷马。拉莫特（1588—1672，法国独立的思想家和作家。——译注）攻击荷马，而达西埃夫人（1654—1720翻译的荷马史诗，在被称为"古今之争"的法国文学史论战中，起了重大作用。——译者）则为荷马辩护。——原注

(47) “通俗的语言”指由俗拉丁语衍变成的法语：“野蛮的语言”指古拉丁语、经院拉丁语。——译注

(48) 当时有许多爱尔兰教士移居到法国。——原注

(49) 指路易十四（1638—1715年），法国国王，1643—1715年在位。——译注

(50) 卢瓦的第五个儿子巴柏齐厄侯爵，生于1668年，因此不止十八岁。——原注

(51) 曼特农夫人生于1635年，与这里所说的年龄相去不远。——原注

(52) 伊西斯，古代埃及女神，司医药、庄稼与婚姻，是温情之妻的象征。——译注

(53) 塞米拉丁丝，传说亚述和巴比伦女王，建立了巴比伦和空中花园。——译注

(54) 古代北欧民族，3世纪为哥特人所灭，一部分并入斯拉夫族。——译注

(55) 哈吉是一个去麦加朝圣的人。——原注

(56) 指神明预先选定的人，即宗教与政治领袖。——译注

(57) 路济弗尔是作为天使的撒旦在堕落为魔鬼前的名字。古罗马神话中指启明星。——译注

(58) 埃里万，今亚美尼亚城市。——译注

(59) 指亚历山大大帝。——译注

(60) 利弗，法国古货币，相当于一古斤银的价格。——译注

(61) 埃居，法国古银币，一埃居等于三个利弗。——译注

(62) 指割礼。——译注

(63) 指犹太人。——孟德斯鸠注

(64) 指土耳其人。——孟德斯鸠注

(65) 指亚美尼亚人。——孟德斯鸠注

(66) 意思是说像这样的人在波斯可能被阉掉充当太监或阉奴。——译注

(67) 天主教方济各会的一支，其会服有尖顶风帽。——译注

(68) 莫斯科地区的古称。泛指整个俄罗斯。——译注

(69) 这种风俗现已改变。——孟德斯鸠注

(70) 指彼得大帝。——原注

(71) 帕尔卡，希腊罗马神话中司掌生死命运的三个女神的统称。其中克洛托掌生，拿着纺纱杆；拉盖西丝转动纺锤；阿特洛波斯剪断纱线。——译注

(72) 婚配是天主教的圣事之一，由神父祝福。——译注

(73) 三愿或称“三绝誓愿”，即神贫愿（不具资产），又称“绝财”；贞洁愿（不结婚）又称“绝色”；听命愿（服从长上），又称“绝意”。——译注

(74) 基督教教义之一，认为有八类人将得到恩宠，而享天堂“真福”。——译注

(75) 萨非王朝（1502—1736），伊朗的一个王朝。创建者为伊斯梅尔一世伊本•海达尔。——译注

(76) 柯尔贝尔（1619—1683），法国政治家，路易十四时代的财政大臣。——译注

(77) 指路易十四。——译注

(78) 指1685年废除《南特敕令》。——原注

(79) 指1679年废除决斗的敕令。——原注

(80) 嘲笑怯懦的人，借口执行禁止决斗的敕令，宁愿挨打受辱。——译注

(81) 古意大利司掌农林和园林的女神，象征着爱情和女性美。——译注

(82) 阿布•伯克尔（573—634年），四大正统哈里发之一。伊斯兰教史上的第一任哈里发（632—634年在位）。——译注

(83) 狄奥多西一世（347—395年），罗马帝国皇帝。——译注

(84) 安布罗斯（约339—397年），基督教米兰主教。——译注

(85) 那时医生着黑色服装，犹如丧服。——译注

(86) 盖布尔人，波斯的琐罗亚斯德教徒；在印度称为帕西人。——译注

(87) 冈比斯，居鲁士二世之子，古波斯国王，公元前529年至前521年在位。——译注

(88) 特弗利斯，即今格鲁吉亚共和国的梯比里斯。——译注

(89) 琐罗亚斯德教认为火、光明、清静、创造、生是善端；黑暗、恶浊、不净、破坏、死是恶端。——译注

(90) 麻葛，古波斯祭司阶层的称号，意为“从神那里得到恩惠或恩施的人”。琐罗亚斯德教沿用此称。——译注

(91) 阿尔赫，今阿富汗北部的一个省份。省会（马扎里沙里夫）以西数英里的巴尔赫村，被认为是古代巴克特里亚（大夏）的首都巴克特拉所在地，传说琐罗亚斯德教发源于此。——译注

(92) 托曼，古波斯金币。——译注

(93) 指宙克西斯（活动时期公元前5世纪末），古希腊最著名的画家。——译注

(94) 五月。——译注

(95) 塔维尼埃（1605—1689），法国商人，旅行家。1676年发表《土耳其、波斯、印度游记六则》。夏尔当（1643—1713），《巴黎伊斯法罕游记》的作者。

——译注

(96) 法兰西学士院，枢机主教黎塞留1634年建立的文学院，1635年成为独立机构，经常讨论法语语法和词汇问题，就用法、意义等作出决定，全国应奉为圭臬，但实际上它所作出的决定，往往脱离语言实际，人民在日常语言中并不遵守，相反，日常语言中的一些用法却约定俗成，迫使院士们在讨论中不得不采取。——译注

(97) 指《法兰西学士院词典》1694年第一版。此词典经学士多年讨论，出版时已经不符合实际，故石文说"呱呱坠地时便成了老人"。——译注

(98) 指《费卡蒂埃词典》，1688年出版。该词典比较切合当时的语言实际，故使《法兰西学士院词典》大为逊色。——译注

(99) 斯宾诺莎（1632—1677），17世纪唯理论主义者，否定上帝的超然存在，否定上帝的人格、天意天命、自由意志及意图。索齐尼派，16世纪欧洲宗教改革运动的派别之一，主张上帝一位论，创始人为莱利奥•索齐尼（1525—1562），后由其侄弗斯都•索齐尼（1539—1604）继续宣扬。——译注

(100) 穆斯林不想夺取威尼斯，因为他们认为在那里没有水给他们净身洁灵。——孟德斯鸠注

(101) 指让•得•卡斯特罗（1500—1548），曾任葡属印度总督。——译注

(102) 古西班牙货币，相当于法国古货币十利弗。——译注

(103) 指殖民者。——译注

(104) 方济各会，天主教的一个教派，1209年方济各创立。初期提倡安贫节欲，后来却广置产业，生活腐化。——译注

(105) 一称"圣礼"。基督教的重要礼仪共七种：圣礼（洗礼）、坚振（按手礼或敷油礼，以坚定信仰）、告解（忏悔）、圣体（也称圣餐）、终傅（临终时敷擦圣油）、神品（神职人员领受神品的仪式，也称寿职礼）。——译注

(106) 指塞万提斯的《堂吉诃德》。——译注

(107) 指塔古斯河流经的西班牙埃•什特富马杜拉省边界处的两个河谷——巴迪加。——原注

(108) 俄国古地区名，在大高加索山脉西端和库班之间，因西高加索的主要种族切尔克西亚人而得名。——译注

(109) 奥斯曼二世（1603—1622），奥斯曼帝国苏丹（1617—1622年在位）。1622年，他的禁卫军叛变，将他绞死。——译注

(110) 穆斯塔法一世（1591—1639），奥斯曼苏丹（1617—1618年、1622—1623年在位）。1618年被废黜。1622年禁卫军把奥斯曼二世赶下台，又拥立他为苏丹。——译注

(111) 指居鲁士大帝二世（公元前590/580—约前529），波斯阿契美尼德王朝王国君主。——译注

(112) 查尔特勒，指圣布吕诺会的修士。——译注

(113) 荣军院，路易十四于1670年至1674年在巴黎修建以供养残废和老年军人。——译注

(114) 索立曼：即萨非二世，1666—1694年在位。——译注

(115) 即阿巴斯一世（1571—1629），波斯萨非王朝的沙赫（国王），1588—1629年在位。——译注

(116) 当时巴黎法院门前两旁开满小商店。——译注

(117) 法国16世纪曾明文规定，如果男方萎弱，不能房事，女方要求取消婚姻者，可由法庭指定证人，夫妻当场试验。此法于1677年取消。——译注

(118) 当时瑞士人往往到外国当雇佣军或做差役。他们文化不高，故登记来客姓名，常常出错。——译注

(119) 斯大特，古希腊长度单位，一斯大特约合180米。——译注

(120) 拉栖第梦，古希腊斯巴达共和国首都，今拉科尼亚州首府，在伯罗奔尼撒半岛东南部。此处所说的罗马、雅典，均指古代。——译注

(121) 法国古货币，等于十利弗。——译注

(122) 此事经圣西门查证，发生于1713年2月。——原注

(123) 指法王路易十四，死于1715年9月1日。——译注

(124) 指奥尔良公爵菲力普（1674—1723）。——译注

(125) 法国的Parlement原指古日耳曼部族全体成员参加以平分战利品的军事民主制度的机构（民众大会），法兰克人的国家成立后仍保留这一习俗，参加者为大领主、贵族。加罗林王朝建立后，吸收主教参加，会议既有议政性质，又起法庭作用。从13世纪美男子菲力普四世起，Parlement专门作为审判机构，成为“高等法院”。——译注

(126) 伊斯兰教苦行僧。——译注

(127) 古代上埃及南部地区名称，首府底比斯。大批基督徒为逃避罗马帝国皇帝德西乌斯（249—252年在位）的迫害，逃到底比斯东面和西部沙漠过着隐修生活。——译注

(128) 保罗，即（底比斯的）圣•保罗，埃及人，在德西乌斯迫害基督徒期间，逃到底比斯旷野，穴居祈祷忏悔。安东尼，指（埃及的）圣安东尼（约251—约355），宗教隐士，比保罗更早实行隐居灵修，创立早期的隐修制度。帕科米乌斯（约290—340），埃及人，古代集体隐修的创始人，曾在底比斯旷野隐居。——译注

(129) （埃及的）圣安东尼从286年前后到305年隐居于埃及皮斯皮尔（今戴尔梅蒙）山中时，据说曾力胜魔鬼，抵制多次引诱。——译注

(130) 希腊爱琴海上离小亚细亚最近的一个岛。——译注

(131) 现伊朗省名，在德黑兰北面。——译注

(132) 土瓦兹，法国旧长度单位，1土瓦兹相当于1.949公尺。——译注

(133) 坦塔罗斯，希腊神话中宙斯之子，因触怒诸神，受到惩罚。他站在齐颈的水里，想喝水时，水就退去；他头上悬着果树，想吃果子时，风就把果子吹开。此譬喻意指包税人很少不从中大饱私囊者。——译注

(134) 可能指莫里斯•德•诺亚伊公爵，自1715年至1718年任财政委员会主席。——原注

(135) 妇女贴在脸上用塔夫绸做的假痣。——译注

(136) 见第24封信注。——译注

(137) “主教训谕”是天主教主教向其教区的信徒发出的有关教会事务的指示或命令。——译注

(138) 指神圣罗马帝国。——译注

(139) 指查理一世。——原注

(140) 艺术指中世纪的七种学科：文法、修辞学、音乐、辩证法、算术、几何学、天文学。——译注

(141) 指炼丹术。——译注

(142) 末日审判，亦即“最后审判”，亦即“世界末日”，基督教教义之一，认为有一日现世将最后终结，所有世人都将受上帝的最后审判。伊斯兰教指安拉对人们的最终审判和总清算。——译注

(143) “自从1660年以来……人们相信，为了使君主更有效、更迅速地征得银钱，尤其在异常需要之时，那只有不增加人民的收入和财富，而是到处减少，甚至在若干地方几乎彻底破坏了人民的收入和财富，其固定比例为：地方纯蚀耗为二十，则国王得益为一……”见布阿吉尔贝尔：《法国的辩护书》第二章，第9页，商务版，1983年。——译注

(144) 指路易十五（1710—1775），路易十四的曾孙，法国国王，1715—1774年在位，就位时只有五岁。——译注

(145) 告解，天主教圣事之一。教徒向神父告明对上帝所犯的罪过并表示忏悔，以求宽恕，重新获得上帝的恩宠。接受忏悔的神父称为“告解司铎”。——译注

(146) 巴黎大学的前身是索邦神学院，由法国神学家、法王路易九世的告解司铎索邦（1201—1274）于1257年创建。文中所谓的“九百多岁”，是根据传说，该大学由查理曼大帝（742—814）所建立。——译注

(147) 原注此事指与拉米斯的争吵。拉米斯（1515—1572）法国哲学家、逻辑学家和修辞学家，曾著书批评亚里士多德的观点，于是受到巴黎大学的反对。在圣巴托罗缪惨案中被暗杀。——译注

(148) 原注此事发生在1610年。阿拉冈和加泰罗尼亚均为西班牙地名。——译注

(149) 马扎然（1602—1661），意大利人，枢机主教，1642年起继黎世留后任法国首相，直至死亡。——译注

(150) 原罪，基督教教义之一。指人类始祖亚当夏娃偷吃禁果，这构成人类的原始罪过。此罪一直传至亚当的所有后代，是人与生俱来的原罪，成为人类一切罪恶和灾祸的根由。——译注

(151) 薛西斯一世（约公元前519—前465），波斯国王，大流士之子和继承人，公元前486年在位。大流士一世（公元前522—前486年在位），波斯帝国阿契美尼德王朝最伟大的国王之一。——译注

(152) 切尔克斯，高加索北部山麓的古代地名。——译注

(153) “震旦”：马可•波罗游记中把中国称为Cathay（震旦），此名称系根据当时中国北部居住的契丹（Khitan）人而得来。——译注

(154) 指梅毒。——译注

(155) 指《圣经•创世纪》所说的灭世大洪水，世界只剩下挪亚一家乘方舟逃生。——译注

(156) 指罗马人。——译注

(157) 早期基督教派别之一。此处泛指基督徒。——译注

(158) 指修道士日常说的拉丁语词。——译注

(159) 北非沿海地区的旧称。东邻埃及，西临大西洋，南接撒哈拉，北濒地中海。现包括摩洛哥、阿尔及利亚、突尼斯和利比亚。——译注

(160) 麻葛，见第67封信注。波斯萨珊王朝确定琐罗亚斯德教为国教后，逐渐形成麻葛的教阶制度。此处麻葛教就是指琐罗亚斯德教。——译注

(161) 古波斯省名，现仍为伊朗一个省份，濒临黑海。——译注

(162) 哈德良（76—138），罗马帝国皇帝（117—138年在位）。——译注

(163) 居住于西撒哈拉的非洲人。在西方，“摩尔人”长期指中世纪时征服西班牙的非洲穆斯林。——译注

(164) 按原注，作者也许指的是波旁岛。“波旁岛”是今法属留尼汪岛的古称，位于印度洋。——译注

(165) 指奥斯兹帝国1683年第二次维也纳围城战的失败和1718年奥地利战争的失败。——译注

(166) 大维希，土耳其语，意为首相，此处指神圣罗马帝国的军政大臣萨伏伊的欧仁亲王（1663—1736）。——译注

(167) 奥玛尔（592—644），伊斯兰教四大正统哈里发之一。代表土耳其人信奉的逊尼派，与伊朗人信奉的以阿里为代表的什叶派相对立。——译注

(168) “王国”指波斯，影射法国。“使臣”影射西班牙大使塞拉玛尔亲王（1657—1733）与曼恩公爵一道企图颠铅路易十五的摄政王。——译注

(169) 指路易十五的叔叔曼恩公爵（1670—1736），颠拟摄政王奥尔良公爵案的主谋。——译注

(170) 指查理十二（1682—1718），瑞典国王（1697—1718年在位）。1718年率军进攻挪威，在腓特烈斯哈德攻坚战中，头部中弹身亡。——译注

(171) 巴黎塞纳河上的桥。——译注

(172) 法国古长度单位，1法尺相当于325毫米。——译注

(173) 法国古代土地面积单位，相当于20—50公亩。——译注

(174) 古罗马诗人（公元前65年—公元前8年）。——译注

(175) 指拉丁文。——译注

(176) 指巴黎杜伊勒里宫花园。——译注

(177) 约瑟夫一世（1678—1711），神圣罗马帝国皇帝。——译注

(178) 1717年。——原注

(179) 阿尔韦罗尼（1664—1752），政治家，事实上的西班牙首相（1716—1719）。1717—1718年西班牙对撒丁和西西里进行远征，导致同四国同盟的战争，在法、英两国军队攻人西班牙以后，西班牙军队败北，阿尔韦罗尼于1719年12月被放逐。——译注

(180) 指当时统治撒丁的维克多•阿梅代二世。——译注

(181) 指利奥纳伯爵。利奥纳（1611—1671），法国路易十四时代的外交大臣。——译注

(182) 指路易十四。——译注

(183) 《旧约》人名，所罗门王之子和继承人。当时犹大与东北诸族矛盾重重，推举耶罗波安为代表向罗波安申诉。罗波安先与诸元老商议，元老们劝他答应耶罗波安的请求，罗波安又与年轻官员商议，他们却劝他要加以镇压，罗波安听从年轻人的意见，于是北方十支派宣布脱离其管辖。事见《圣经•旧约•列王记》第12章。——译注

(184) 后称植物园，在巴黎市内。——译注

(185) 古希腊人以此称位于希腊西面的意大利，而罗马人则以此指西班牙。——译注

(186) 古罗马帝国西班牙南部行省名称，相当于今日的安达卢西亚。——译注

(187) 或称埃丽莎，据希腊传说为梯尔的公主，其兄杀死她丈夫后，从腓尼基出逃到非洲沿海，建立了迦太基共和国。——译注

(188) 法国南部的古称。——译注

(189) 指巴黎圣•维克多修道院图书馆，1707年向公众开放。——原注

(190) 宗教唯心主义的一种世界观，主张人和神或超自然界之间直接交往，并能从这种交往关系中领悟到宇宙的"秘密"。——译注

(191) 天主教神修学说，认为人要修德成圣，在于绝对寂静，逃避外务，合一于天主。17世纪西班牙神秘主义者毛里诺斯进一步加以系统化，提出要使灵魂达到完善境地，应对自己灵魂得救与否毫不介意，对自己犯罪的问题也要置之度外。17世纪末引起一场宗教争论。详见伏尔泰《路易十四时代》第38章。——译注

(192) 基督教神学家，主张根据理性的准则和基督教的教则来解决良心问题。——译注

(193) 指的是炼金术。古代许多人因炼金而破产或精神失常。——译注

(194) 指占星术、炼金术等。——译注

(195) 原注指约翰•劳的计划。约翰•劳（1671—1729），苏格兰人，提出银行改革计划，1716年劳获准在法国试行其计划，后因此计划引起的投机行为与政治阴谋，劳逃出法国。——译注

(196) 即神圣罗马帝国。——译注

(197) 指荷马史诗《伊利亚特》与《奥德赛》。——译注

(198) 原注指诺阿伊公爵。诺阿伊（1678—1766）在参加西班牙的王位继承的战争后，帮助摄政王推翻路易十四的遗嘱，曾任财政委员会主席，因反对约翰•劳的计划而离职，后成为法兰西元帅。在任外交部长期间，与普鲁士结成联盟。——译注

(199) 指约翰•劳。——原注

(200) 指巴黎的甘冈普瓦街，约翰•劳所开的银行设在那里。——原注

(201) 乌尔丽卡•埃莱奥诺拉（1688—1741年，1718—1720年在位），瑞典开始进入自由时代。1720年让位于其夫腓特烈一世。——译注

(202) 克里斯蒂娜（1626—1689），瑞典女王（1644——1654年在位），因改奉天主教，主动逊位。——译注

(203) 法国瓦尔德瓦省省会，巴黎高等法院于1720年6月20日至12月17日被贬于此。——译注

(204) 即易卜拉欣刺死的女人。——译注

(205) 古罗马习俗，墓中放置装有香油的水壶作为葬品。过去误以为是盛泪水的小瓶，故有人译为“泪瓶”。——译注

(206) 古希腊的一个哲学学派。——译注

(207) 古罗马最伟大的诗人（公元前71—前19年），其作品以民族史诗《埃涅阿斯记》最为著名。生于意大利曼图亚附近的安第斯，被称为“曼图亚的天鹅”。——译注

(208) 指冈比斯二世，波斯阿契美尼德王朝国王（公元前529—前522年在位）。——译注

(209) 老普林尼（23—79），著有《博物志》。——译注

(210) 这篇神话系影射约翰•劳的财政改革。——译注

(211) 位于英格兰东北部，与英格兰隔着彭德兰湾。——译注

(212) 古罗马人对今英格兰的称谓。——译注

(213) 古罗马神话中司掌农事的神。——译注

(214) 古罗马和意大利主神，相当于希腊神话中的宙斯。——译注

(215) 古代西方医学指由于体液过多或有毒而导致发病。——译注

(216) 可能指《了解地球》（Connaissance du Globe）。——原注

(217) 指法国。下面影射约翰•劳的财政制度。——原注

(218) 指去查封或没收财产的执法人员。——译注

附录

《波斯人信札》附录

这附录包括：首先是在孟德斯鸠手稿中发现的关于《波斯人信札》的两份说明；其次是一些信函和断简，其中有的作为1754年出版的《波斯人信札》的补篇，其真实性无可怀疑；有的是孟德斯鸠为准备另一版本——后来没有付梓——而写的文稿；最后是第143封信的最后几行，孟德斯鸠觉得玩笑开得有点过分而删掉，但这些仍不乏奇思妙理，令人兴味盎然。

附录之一：《波斯人信札》说明

一

此书出版时，人们并没有把它视为严肃作品，它其实也不是严肃作品。人们由于作者心襟坦荡，批判一切，但对任何事物均不带恶意而原谅了书中二三处唐突冒犯之处。任何读者均可为自己作证：他读后所能回忆起的，只有欢愉的感觉。昔日人们会生气，就像今天人们会生气一样；但是昔日人们更知道什么时候应该生气。

二

企图把所谓触犯宗教之事归罪于《波斯人信札》，这是不大可能的。

在《波斯人信札》中，这些事情绝对跟审查的念头联系不到一起，而是说话者感到古怪；绝无批判的想法，而是说话者觉得稀奇。

说话的是一个波斯人，他必然对耳闻目睹的一切感到惊讶。

在这种情况下，他谈到宗教时，不应显得比对别的事情，如民族的习惯和生活方式之类所知更多，他并没有把这些看成是好的或坏的事情，而是感到不可思议而已。

就像他觉得我们的风俗奇怪一样，他有时觉得我们的教义有些古怪，因为他不了解这些教义；于是，他做出错误的解释，因为他对维系这些教义的东西和使之固定不移的链条一无所知。

触及这些题材，不免有些冒失，这倒是千真万确的，因为对别人可能会有什么想法，总不如对自己的想法那样有把握。

附录之二：信函和残简

里加寄住在乡间的郁斯贝克

你待在乡间，而我却住在喧嚣的巴黎。昨天我跟许多人在一起。一个年轻人高谈阔论，滔滔不绝，因为我曾经见过他几次，我早就知道他举止放肆无礼，说话旁若无人。这一天，他挖空心思来侮辱十五、二十个人。他停了一会，我乘机对他说："先生，看来您在此地别的人都不认识了。""怎么这样说？"他问道。"我是这么认为的，"我回答道，"因为您不再说谁的坏话了。""您这么激动蛮有道理，"他答道，"我敢打赌，刚才我谈的人，您一个也不认得。""我也不认识那些被拦路打劫的人，"我答道，"可我从来都不乐意看到有人被拦路打劫。我不认得您说的那些人，可是他们具有十分可敬的优点，那就是他们不在这里。"

这一番唐突的话并没有使在座的人不高兴，可也没有令此人有所收敛。他开始大谈特谈起犹如洪水猛兽的无神论来，然后注视着我说道："我敢肯定，先生，您不赞成我说的话。""完全不赞成，"我说，"您所说的只跟上帝有关，可这对他无损分毫。这个至尊的上帝，广被万物，才会看到一个像您这样的蛆虫，他会严厉地惩罚您的。所以，

您只是令人可怜而已。但是，我刚才看到您糟蹋那么多家庭的名誉，确实非常气愤。”

在我看来，郁斯贝克，即使在人欲横流的世界，存在一些并非庸庸碌碌的人还是必要的。他们比最有道德的人更能够令人热爱道德。一些流言蜚语会激励我产生爱心，而亵渎神明的话，令我像听到赞美歌一样，心灵冉冉上升，向造物主飞去。

1717年赖比儿•尼勒•安外鲁月8日于巴黎

哈吉•伊比寄甲龙山德尔维希赞希德

幸福的赞希德，神圣的《古兰经》并没有白白把律法交给你。你在这本神书最普通的话语中，发现了隐藏着的告诫。由于你做功课的数目，这本书似乎都变厚了。你增加了服从的对象，并不断补充了戒律，这些戒律是在我们中寻找信徒，可又仿佛是为我们意志薄弱的人所制订的。

请允许我向你谈谈我的想法。

……

在宗教问题上，争吵的事越微不足道，争吵就越激烈；事情越小，越吵得不可开交。论战之火虽然没有助燃之薪，却一直燃着。

你知道，关于阿里和阿布•伯克尔，我们之间争吵的问题多么微不足道。这些伟大人物的信徒们为了捍卫自己的意见，比这些伟人本人为了自己的利益，头脑更加狂热。如果不是这样，伊斯兰教就会平静了；大地就不会扰乱上天，而上天也不会扰乱大地了。最能促使人们变得暴戾乖张的是，出于狂怒，两派的宗教仪式中都用上了辱骂的话。虽然这些辱骂十分笼统，不可能特指任何人，但是既然一方对此耿耿于怀，同时造化的公正性和宗教的恻隐心不愿对别人使用出口伤人的恶语，于是要求人们把这些辱骂之语去掉，可是人们基于情理，却要以祷告的形式把这些辱骂的话说出来。

1720年舍尔邦月最后一日于巴黎

由于我很想了解这个国家的风俗，我尽最大可能与人交谈并一直寻求结识新交。为此我找到了一个奇妙的秘诀：那就是倾听，因为法国人善于言谈，喜欢跟所有的人谈他的门第，谈他的长处，谈他的车马，谈他的仆役，谈他的财产，谈他的好运。他很高兴找到一个耐心倾听的人。如果你不知道他的生平及其逸事，他就会生气，而如果你洗耳恭听，他便是你的朋友。如果他能令你粲然一笑，他便会无限感激你。如果你牢牢记住他有二十万得之不易的（原文如此）年金、一群猎犬和二十个奴隶，那他就会永远感激你。你尤其要深信不疑，他的职业比别人好，还有他在这一行出类拔萃，这样你就掌握了打开他心灵的钥匙了。

巴黎有三个职业：做个漂亮女人的职业、做个才女的职业和做假正经女人的职业。

此人深信这些人说话不公正，他们当别人讲一个故事时总是硬说别人哄骗他，而没想到讲故事的人自己也受到哄骗。

西藏国王致罗马教廷传信部

您曾派人来到此地，此人告诉我，他的教会要求身着黑袍。您又曾派来另一个人，此人以身着灰袍自炫[(1)]。他们两人相互如此仇视，以致他们虽然不远万里而来，但彼此见面只是为了互相辱骂；而且虽然我的帝国幅员极其辽阔，他们两人在这里却誓不两立。我曾对他们说，他们可以平分我的帝国，一个去东部，一个去西部，但他们却不愿意一个人去的地方，另一个永远不能去。我承认他们有一些数学的知识，但是既然他们如此博学，为什么不能不那么疯狂呢？他们对我说，是他们的衣服令他们如此狂热异常，于是我便让人剥光他们的衣服，叫他们穿着官员的服装。另外，我设想，他们没有接触过女

人，必然性情粗野，所以我决定让他们结婚，并给他们每个人一些女人，等等。

最近法令终于公布了，这个法令使这个外国人[(2)]被视为疯子而把法国人抛进收容所。股票和钞票价钱跌了一半。此人大笔一挥便从臣民手里拿走了三十亿，也就是说几乎是世上现有金额的总和，而用这笔钱有可能买下波斯王国的所有地产。全国人民痛哭流涕，黑暗和悲哀笼罩着这个不幸的王国：王国就像一座受刀兵之灾或被烈火吞噬的城市。只有这个外国人在这无数灾祸之中显得踌躇满志而且依然谈着要坚持其贻害无穷的制度。我居住于这个绝望的国度：满眼都是使不信教者不堪忍受的灾难。一阵风起，卷走了他们的财富。他们虚假的富足幻影般地消失了。

我此刻得悉，我跟你谈到的这个法令刚刚被废除。你不要觉得这种变化离奇异常。此地计划一个接着一个，犹如白云苍狗。法令已经废除，但造成的祸害并未消弭。政府刚刚向人民道出了一个秘密，它永远无法从此励精图治。

1720年赖比儿•尼勒•安外鲁月21日于巴黎

你告诉我，我们伟大的国君宵衣旰食，完全是为了把不可侵犯的权利给予其臣民，使小民百姓摆脱王公贵族的压迫并让王公贵族受到小民百姓的尊敬。光荣永远属于这位宽宏大度的君主。但愿真主使他的力量跟他的正义一样广大无边。

你问我摄政是什么，这是种种不断落空的计划和一连串互不关联的打算，是关于制度的花言巧语，是软弱和强权的丑恶混合，是具有政府的全部重压而无政府的威严。号令从来不是过于刻板，就是过于无力，令人时而有恃无恐，抗命不从，时而灰心丧气，不敢信任。可悲的是它变化无常，甚至连弃恶从善也不能始终如一。内阁委员会办

事僵化，可人员不断增加，根据组成的人员和这些人员追求的目的而作风迥异，并以或明或暗的方式，出现在大众心目中，或者销声匿迹。

法国所发生的各种蠢事，有一半是由于一种冠冕所引起的这个觊觎者想以任何代价取得这顶帽子，自以为有了它便可以掩盖住他为了取得这顶帽子而干出的一切坏事。

几乎没有一个君主不因这顶帽子而感到荣耀，几乎没有一个无赖不觊觎这顶帽子。他的王位使各种身份的人困惑不已，而他则骄傲地跟他们联合在一起。

我记得，我们到达法国时，哈吉•伊比以轻蔑的目光看待法国国王，因为他听说法国国王没有许多女人，没有阉奴，没有后房；国王经过一个地方，没有一个人躲开；国王在首都时，大部分人几乎都分辨不出他的马车跟一个普通人的马车有何不同。

看到所有特洛格洛迪特人一片欢欣，而他们的君主却痛哭流涕，这可真是个伟大的场面。第二天，君主出现在特洛格洛迪特人面前，脸上既无悲伤，亦无欢乐，他显得只是专心致志地忙于政务。但是，厌倦煎熬着他的内心，不久他便一命归西。自古以来统治过百姓的最伟大的国王就这样死了。(3)

人们为他哀哭了四十天。每个人都觉得失去了自己的生身父亲，每个人都说："特洛格洛迪特人的希望在哪里？我们失去了您，亲爱的君主！您以为您不配指挥我们！可上天却让我们清楚地看到，是我们不配受您的指挥。我们向您的在天之灵起誓：既然您不愿意以您的律法治理我们，我们要以您作为我们行动的楷模。"

必须另选君主。此时发生了一件了不起的事，即已故君主的所有亲戚，没有一个人争王位。人们在这个家族中选了一个最贤智、最公

正的人。

在这位君主统治末期，一些人认为特洛格洛迪特有必要建立商业和百艺。于是召开了国民会议，决定了此事。

国王这样说："你们当初要我接受王位，认为我的品德足以治理你们。上天可以作证，自就位以来，我殚精竭虑，只是为了特洛格洛迪特人的幸福。我引以为荣的是我的朝代没有被任何一个特洛格洛迪特人的卑怯行为所玷污。你们今天是否爱财富胜于美德呢？"

他们中有一个人对他说："主公，我们是幸福的。我们在极其优越的基础上劳动。可否准我直言？财富是否对您的人民有害，这将由您一个人决定。如果他们看到您重财轻德，他们很快也会习惯于这样做，在这方面，您的好恶将成为他们的好恶的准则。如果您仅仅由于某人富有而提拔此人或者把他视为亲信，那您肯定就会给他的德行以致命一击，而且您会潜移默化地使所有看到这种令人痛心的礼遇的人都成为不诚实的人。主公，您了解您的人民的道德所赖以建立的基础，那就是教育。改变这种教育，那么没有胆量作奸犯科的人，不久就会耻于笃行美德了。

"我们有两件事要做，那就是既谴责吝啬，也谴责挥霍。每个人应成为替国家管理自己财产的会计。自甘作践，舍不得过富足生活的卑鄙的人，应受到跟挥霍钱财，不给子孙留下遗产的人同样严厉的裁判。每个公民都应成为自己财产的公正分配者，也是别人财产的公正分配者。"

国王说道："特洛格洛迪特人啊！财富将进入你们的家庭，但是我明白地告诉你们，如果你们没有德行，那你们将成为世上最不幸的人。在你们目前的情况下，我只需比你们公正些，这是我的王权标志，而我找不到还有比这更尊严的标志。财富本身是毫无价值的，如果你们只想以财富来炫耀自己，那我势必也要以同样的办法来炫耀自己，我必须不沦于贫穷，以免受你们鄙视。这样我势必要向你们课以重税，而你们则要以一大部分糊口之资，来维持我用来使别人尊敬我

的仪式和排场。如今，我在我自己身上能找到我的一切财富，可是到那时，你们却必须殚财竭力来使我富有，而你们如此重视的财富，你们却不能享用，它们全都进入我的御库。啊，特洛格洛迪特人！我们可以用一条崇高的纽带把我们团结起来：如果你们有德，我也会有德；如果我有德，你们也会有德。”

阉奴总管致雅吕姆（寄×××）[(4)]

我祈祷上天保佑你无灾无难返回故土。

你注定要在归我管的内院担任一个职务，也许你将在某一天就任我现在的岗位，你的眼界应当看到那里。

因此，你要及早训练你自己，让自己受到你主人的注意。摆出严厉的面孔，射出阴沉的目光，勿多说话，勿露笑意：忧伤更符合我们的身份。表面上神色沉静，但不时露出不安的心情。别等待老年的皱纹来显示晚景的悲凉。

人们向你卑劣地讨好你就心软顺从，这是没有用处的。我们全都被女人们痛恨，而且恨得要死。你以为这种誓不两立的狂怒是由于我们对待她们严厉的结果吗？唉！如果她们能够原谅我们的不幸，她们就会原谅我们的任意行为了。

对于过分的一丝不苟的正直，不要自鸣得意，有的正直几乎只适用于自由的人。我们的身份不让我们有权做个有道德的人。友谊、信仰、誓言、道德，都是我们随时必须献出的牺牲。我们必须不停地干活以保存性命和避免架在我们头上随时会落下的处罚。采取一切手段都是合法的，诡计、欺骗、狡诈，便是像我们这样不幸者的道德。

如果有朝一日你登上主管的地位，你的主要目标就是要成为内院的主人。你越专横，你就越有办法粉碎报复的阴谋，扑灭报复的怒火。摧毁勇气，把一切情欲埋葬于惊诧和恐惧之中。你必须从这方面入手。而要更好地做到这一点，你只有煽动你主人的妒忌心，你不时向他密告一些小事，你让他注意到最微不足道的猜疑。有时你听其自

便，让他犹豫不定、迟疑不决一段时间。然后你到他跟前，这时他将很高兴找到你；作为他的爱情和他的妒忌心之间的调解者，他会征求你的意见。根据你意见温和还是严厉，你就会在这些女人中得到一个保护者或者产生一个敌人。

你并不是在任何时候都可以随意猜疑发生了某种罪恶的阴谋：在众多目光监视下不敢任意胡为的女人，是不大可能让人一眼看穿而被指控犯下某些罪行的。但是，当缠绵恩爱已经无望时，狂热的情思便会抓住遇到的一切对象，把它作为汲取爱情的源泉，因此必须到这源泉中去寻找罪行。不要害怕说得过火。你可以大胆去做假。自从多年管理内院以来，我听到了，甚至看到了一些难以置信之事。我的眼睛曾经目睹了狂热之心所能想得出来和爱情之魔所能产生出来的一切事情。

如果你看到你的主人可能接受爱情的枷锁，你要使他的心专注于某个女人身上，对这个女人你稍稍放松通常的严厉，但你要把她的对手们控制得更紧，并设法使你的温和与严厉都令她感到愉快。

但是，如果你看到你的主人爱情不太专一，像君王一样临幸他拥有的所有美人；他喜欢一个女人，把她丢到一旁，然后又让她侍寝；他让女人晚上抱有希望，到早晨都化为泡影；他出于短暂的爱情来挑选女人，然后又把这短暂的爱情弃如敝屣，这时，你的处境就再有利不过了。你是所有女人的主宰，你可以把她们当做永远失宠的人来对待；而即使她们会得宠，这种宠爱随得随失，你也丝毫用不着害怕。

因此，要由你来助长你主人的爱情不专。有时会有一个美人压倒群芳，抓住了最见异思迁的人的心，他想逃脱也无济于事，她总会令他回到她的身旁。这样不断地回心转意，就有变成两情依依、天长地久的危险。必须不惜任何代价砸烂这新的链条。你要打开后房，送进大量新的对手，到处举行宴乐，把一个高傲专宠混杂于一大群娇娃之中，迫使她还得去跟别的女人争夺那些女人本已无法保住的宠幸。

这一策略将会使你几乎永远稳操胜券。通过这种手段，你可以巧妙地利用你主人的心，而他却毫无察觉。搔首弄姿将失去作用；对天下苍生如此神妙的千娇百媚，在他眼里更一无用处。他的女人们试着对他施展最勾人心魂的动作，但也是徒劳，她们无法博得他的爱宠，只能靠妒忌表自己一心爱恋着他。

你看我对你什么也不隐瞒。虽然我几乎从没有体验过所谓的友谊这种约束是什么，而且我完全闭塞，形影相吊，但你却使我感到我还有一颗心，而且虽然我对所有受我管辖的奴隶冷酷无情，我却以喜悦的心情看着你从小长大。

我经心着意教育你。由于教育总难免严厉，你很长时间不知道我是多么爱你。我的确十分爱你，而且，我可以对你说，我爱你就像一个父亲爱他的儿子，即使父子之称只能唤起我们两人可怕的回忆，而不是向我们显示出一种甜美而秘密的亲情感应。

里加寄郁斯贝克

下面是落到我手里的一封信。

亲爱的表妹：

两个男人都离开我了。我打了你知道的那个人，但他是铁石心肠，我的心每天受辱，气愤难平。

为了吸引他，我什么没有做出来？我行礼已成习惯，可我还上百次使礼数更加周到。我心想，老天啊！过去他对我说了那么多甜言蜜语，可我今天做了这么多重修旧好的工作，怎么一点用都没有呢！

亲爱的表妹，你比我小两岁，而且你比我娇媚可人得多。但我求你别因为我已下定决心离开世俗生活而抛弃我。我把那么多秘密向你倾诉，你也把那么多秘密告诉了我。三十多年来，虽然在社交生活里，由于各式各样的阴谋和众多的利害关系，必然会发生小小的争执，但我们的友谊总是使所有这些小争执冰消雪融了。

我常跟你说：我曾经那么热爱的这些小祖宗，现在令我无法忍受了。他们对自己那么沾沾自喜，可对我们却那么百般挑剔；他们认为他们的愚蠢和他们

的脸蛋价值连城……亲爱的表妹，救救我，别让我受他们的藐视！

我开始对教士的团体非常感兴趣，它成了我的全部安慰。我还没有完全与世俗生活决裂，所以他们还不信任我。随着我与世俗生活日益疏远，他们就会逐步接近我。没有尘世的喧嚣和尔虞我诈世界的纷扰，这种新的生活方式是多么甜美啊！

亲爱的表妹，我要把自己整个身心都交给他们。我将向他们吐露人们在我心中所留下的一切感受。我并不是要扑灭我所有的激情，只是要使这些激情得到控制而已。

有一件事是虔修生活的根本原则：那就是彻底取消所有不自然的装饰品。因为，虽然在我们之间说来，这些装饰品在我们要抛掉它们时比在我们开始使用时更加无害得多，但它们总是显示出某种要取悦于世俗生活的愿望，而宗教虔信正是厌恶这种愿望，它要求我们带着由于韶华已逝而憔悴的花容出现在世俗生活面前，以便让人们看到我们是多么藐视这种生活。对于我们来说，亲爱的表妹，我觉得我们还能够以我们的本色出现。我曾经上百次跟你说过，当你淡妆素裹、不加修饰时，显得十分娇媚可人，而你是有许多办法可以根本不用装饰品的。

但愿这封信会打动你的心，并且使你从我经过长时间内心斗争之后作出的决定中得到启发。

宗教虔诚，对于某些人来说，是力量的一种标志，而对另外一些人来说，则是软弱的表现。它绝不是一回事：因为如果从某个方面来说，它给有德的人增添光彩，那么它却使没有道德的人彻底堕落下去。

1717年赖比儿•尼勒•安外鲁月25日于巴黎

郁斯贝克寄泽丽丝

你向法官请求离婚。你给你的女儿树立了什么榜样？这会成为整个后房多么丢人的谈资！你这样不自重，对我的污辱，更胜于你表示不爱我。

难道你以为你的同伴们的生活不如你苦？无疑不是这样。但她们内心展开的斗争鲜为人知，为了取得很值得怀疑的胜利，她们承受了各种痛苦，可她们却秘而不宣。至于妇德，即使束缚着她们，却从她们身上以谦和的举止、安详的神态表现出来。

我完全相信你受不了禁欲。我要依靠阉奴们的警惕。他们原来尊重你的年龄，相信你会控制住你的情欲，但现在他们看到情欲支配着你，无疑他们会加倍注意不让你受情欲的左右。他们会像你还在危险的青春时期那样对待你，并重新让你服服帖帖地接受你已经完全背离了的教育。

所以你要打消你的念头，要知道你除了爱我和后悔之外，没有别的可想，因为我这个人不能忍受我所爱的女人投入另一个人的怀抱，即使我会被视为最野蛮的人。

我不再说了。你知道我的心思，所以你会听我的话。

1718年助勒•希哲月1日于×××

附录之三[(5)]

“医生”是个穷究万事的人，心中装满卡巴尔[(6)]以及言语和精神微粒的奥秘。这些使他惊奇不已，可是经过反复思索后，他决定彻底改变行医的方式。“这是件很奇怪的事，”他说，“我掌握了一条经验，必须把它推广。可一个人为什么能够把他自己所具有的那些品质一模一样地传给他的作品呢？此事我们不是每日都看到吗？至少这值得去试一试。我对于药剂师厌烦透了，他们的糖浆，他们的药水以及所有的草药把病人弄得倾家荡产还损坏了病人的健康。”根据这一想法，他开了一所新药房，他使用的主要药物，我在下面给你描绘一下，你就知道这药房是什么样的了。

催泻汤剂

取亚里士多德《逻辑学》希腊文本三页，一部最尖锐的经院神学论著（例如像细密的邓斯•司各脱[(7)]的著作）两页，帕拉切尔苏斯[(8)]著作四页，阿维森纳[(9)]六页，波菲利[(10)]三页，帕罗林[(11)]也是三页，占布里克[(12)]三页，这一切熬二十四小时，然后每天服四次。

烈性泻药

取有关I×××的B×××和C×××[(13)]和C×××的A×××[(14)]10页，置于水浴锅中蒸馏，由此产生有呛人辣味的液体，取一滴这种液体化冲到普通的一杯水中，放心地把这一切吞服下去。

呕吐剂

取演讲词六篇，随便什么悼词（但千万不要用N先生[(15)]的悼词）十二份，新歌剧一集，小说五十本，新的回忆录三十本，置于一长颈甑中蒸两天，然后用沙火蒸馏。

如果这一切还不够：

其他更猛的呕吐剂

用曾用来包J. F.[(16)]文件集的有大理石花纹的纸一张，浸泡三分钟，将这浸剂加热然后服下。

治疗哮喘特效药

读上述耶稣会士、可敬的曼布尔神父[(17)]的全部作品，注意只在长句结束时停顿一下，这时你会觉得逐步恢复呼吸能力，而无需再服此药。

为预防皮癣、疥疮、头癣和马的皮鼻疽

取亚里士多德的三个范畴，两度形而上学，一枚勋章，夏伯兰[(18)]的诗六句，从圣西朗[(19)]修道院长的信中取一句话，把这一切写在一片纸上，折叠好，用带子系好然后挂在脖子上。

以烟、火和火焰进行剧烈发酵的化学奇迹

以一份盖斯奈尔浸剂与一份拉尔曼[(20)]浸剂相混合，便会发生极其剧烈、声响极大的发酵，酸性部分开始发生作用，然后渗入碱性盐中，接着释放出一种发热的醋精。将这种蒸馏液置于一蒸馏器中，从中除了一个人头外，取不出任何东西，也找不到任何东西。

镇痛剂

取可镇痛的莫利纳两篇著作，可放松肌肉的埃斯科巴著作几页，令人轻松的瓦斯盖著作一页，将这一切掷入四斤普通的水中，溶解后，将其一半过滤若干次。将博尼去污剂和汤比里尼[(21)]净化剂各三页溶解于这榨出的汁中。这样就进行了一次极佳的清洗。

医治俗称为"面色苍白病"或"爱情热"的萎黄病

取拉雷坦的肖像四页，R.托玛斯•桑谢[(22)]论婚姻的书二页，混合浸泡于五斤纯水中。这样便会得到一服汤剂。

这就是我们的医生使用的药物，具有神奇的疗效。据他说，为了不使病人倾家荡产，他不愿使用罕见的几乎根本找不到的药，例如一首不会使任何人打呵欠的卷首诗体献词，一篇过短的序言，某一主教发出的训谕以及受詹森派教士藐视的或者得到耶稣会会士十分赞赏的某个詹森派教士的作品。他说此类药剂只适合于给江湖医生混饭吃，对此他怀有难以压制的反感。

---

(1) 中世纪时，一些修会教士的法衣颜色各有不同：耶稣会教士穿黑衣，多明我会教士穿白衣。——译注

(2) 影射苏格兰人约翰•劳。——原注

(3) 我原想继续特洛格洛迪特人的故事，这便是我的想法。——孟德斯鸠注（特洛格洛迪特人的故事见第11—14封信。——译注）

(4) 此信未能收入《波斯人信札》，因为：一、该信与其他信过于相似；二、该信只是把《波斯人信札》中说得更清楚的事重复一遍而已，我把此信放在补篇中，是由于其中有某些片断，也许我可能会采用，同时信中有某些地方写得比较尖锐。——孟德斯鸠注

(5) 以下是最初那些版本的第143封信的结尾，后由孟德斯鸠删除。——原注

(6) 卡巴尔，指阴谋集团或阴谋本身。英王查理二世于1667年挑选五个大臣组成的集团，CABAL一词由五人姓氏的第一个字母组成。——译注

(7) 邓斯•司各脱（约1265—1308），经院哲学家和神学家，有"细密博士"之称。——译注

(8) 帕拉切尔苏斯（1493—1541），医师，炼金家，发现和使用了许多新药。——译注

(9) 阿维森纳（980—1037），原名伊本•西拿，穆斯林哲学家中最有影响的波斯人。在亚里士多德哲学和医学方面有卓越的贡献，西方尊之为"最杰出的医生"。——译注

(10) 波菲利（约234—约305），新柏拉图主义哲学家。——译注

(11) 帕罗林（205—270），新柏拉图主义的创始人。——译注

(12) 占布里克（250—330），新柏拉图主义哲学家，把新柏拉图主义变为反对基督教的一种宗教。——译注

(13) I×××的B×××和C×××即Banque et Compagnie des Indes，东印度公司及银行。——原注

(14) C×××的A×××即Arrêts du Conseil，枢密院法令。——原注

(15) N先生，即尼姗先生，也叫弗列希埃（1632—1710），法国布道士，以写悼词著名。——译注

(16) 即法国耶稣会会士。——原注

(17) 曼布尔（1616—1689），法国耶稣会会士，史学家。——译注

(18) 夏伯兰（1595—1674），法国批评家和诗人。——译注

(19) 圣西朗（1581—1643），法国神学家。——译注

(20) 盖斯奈尔（1634—1719），法国詹森派教士；拉尔曼（1660—1748），法国耶稣会会士，詹森派最热烈的反对者之一。——译注

(21) 莫利纳，耶稣会会士；埃斯科巴（1589—1669），西班牙决疑论者；瓦斯盖（1551—1604），西班牙神学家，绰号"西班牙的奥古斯丁"；博尼（1564—1649），法国耶稣会会士；汤比里尼，耶稣会会长。——译注

(22) R.托玛斯•桑谢（1550—1610），西班牙决疑论者，一部关于婚姻圣事的作品（1602）的作者。——译注

《波斯人信札》评析

〔法〕乔治•居斯多夫

一、《波斯人信札》所处的时代

保尔•瓦莱里[(1)]在谈到《波斯人信札》时这样写道："该书写得令人难以置信的大胆，我们赞赏作者尽管遇到各种麻烦，他对失去法兰西学士院院士席位的担心，只是转瞬即逝，犹如一抹轻云而已。他获得了荣誉、席位和书的大量售出。"（《波斯人信札•序言》，第二版）

瓦莱里根据亲身的经验，知道学士院院士候选人资格需要的是具有坚韧不拔、审慎睿智的品质。但是不妨思忖一下，他是否具有足够的历史文化使他可以准确地评价青年孟德斯鸠的"大胆"。首先，说《波斯人信札》曾是作者进入学士院的障碍，这并非事实。对于这个令人春风得意的选举，一个默默无闻的外省青年，本来毫无理由有所企求的，这些信札事实上是他的主要资格，或者不如说是其唯一的资格。此书的"大量售出"从另一方面证明了这部书信集远不具有翻天褪地的革命性，相反它符合当时的口味，符合当时知识阶层的风俗。它并没有使群情激奋，相反它适应舆论的期待，而这便是此书成功的原因。

《波斯人信札》发表于1721年，作者当时32岁。他生于1689年，即废除《南特敕令》四年之后。《南特敕令》的废除是路易十四专制统治臻于顶峰的标志之一，它对新教徒实行精神上和物质上的种族灭绝，用剑与火把他们从法国现实中消灭掉，对他们用龙骑兵进行迫害，处以苦役、绞刑，或者迫使他们流亡，而这一切并没有引起知识界对太阳王虔诚行为的任何抗议。但是，凡尔赛学府的大师们在路易

十四时代幻想破灭的沉沉暮霭中相继死亡了。拉封丹[(2)]死于1695年，拉辛[(3)]死于1699年，波舒哀死于1704年，布瓦洛[(4)]死于1711年，费奈隆于1715年，与全法国急不可耐地巴望死去的老国王同年去世。1708年，孟德斯鸠19岁，此年凄惨的冬天使整个国家陷于灾难的深渊之中。

国王的去世终于被全国人民视为一种解脱。路易十四对于一些像拉布吕耶尔、沃邦这样的好心人试图使他怜悯人民的苦难而提出的抗议书充耳不闻。大主教费奈隆以匿名的形式为掩护，于1694年向他写道："您的人民，您本应像爱护您的子女那样爱护他们，而且他们至今仍如此热爱您。现在他们正在成为饿殍，土地几乎弃耕，城乡人口锐减，百业凋敝，工人失去生计。一切商业均已停顿。结果您为了在国外征城略地和守住征服的地盘，却毁掉了您在国内一半真正实力。……您仿佛一叶蔽目，对民情世事，一无所知。"（《致路易十四信——对这位君主治政的若干问题的诤谏》）

瓦莱里对《波斯人信札》所溢美的"令人难以置信的大胆"，其实我们早在四分之一世纪以前，在费奈隆笔下就已经看到了。该信虽没有署名，却丝毫无损于它的勇气。国王的死亡，给法国历史带来了一个大停顿，带来了君主政权的一个大空位，与此相配合的是一个文化的空位。与这个文化空位本身同时存在的，是各种价值犹如狂欢节的滑稽木偶，奇奇怪怪，蔚为大观，加上约翰•劳金融政策的失败，这一切要求有一种特别具有代表性的表达方式。摄政时期是本体论枷锁减轻压力的时期，这种枷锁的结构以根深蒂固的君主专制政体所造成的因循守旧的沉重压抑，把精神和灵魂禁锢于牢狱之中。

圣西门[(5)]在评论国王去世时提到廷臣们因君主亡故而"欣喜若狂"，或者"因从此生活得宽松而高兴异常；所有的人一般来说都高兴从持续不断的束缚下解脱出来，并热爱新发生的事物。对处于从属地位、一切受制约的厌倦之极的巴黎，因有望得到一定的自由，因高兴地看到那么多专擅弄权的局面得以结束，而松了一口气。处于破产和

毁灭绝境的外省感到如释重负，欢欣雀跃。……倾家荡产、如牛负重、走投无路的人民大众，由于最强烈的愿望无疑将不再受到压制，故喧喧嚷嚷，奔走相告，感谢上帝的恩典”。为路易卜四之死而唱的挽歌，以全民迸发出来的欢腾作为对受憎恶的君主呜呼哀哉表示感谢之忱。

在这么一种总的形势下，《波斯人信札》的“大胆”，就远不是“令人难以置信”的了。1721年，路易十四亡故、入土并被遗忘已经四年了，路易十五未成年时期法国在摄政王奥尔良的菲力普治理下，法国空有欢乐生活的虚假外表，其实，道德与宗教的价值已荡然无存。无疑应当保持谨慎：某些特权阶层的“美满生活”(6)不能说是全民都享有；占大多数人口的乡村继续过着传统的生活。但是《波斯人信札》对这大多数人并不感兴趣，对各个城市最下层的居民，对巴黎地区的手工艺者和工人，也同样漠然置之。作为波尔多上流社会卓尔不群的成员，孟德斯鸠属于穿袍贵族。他的视界似乎并没有超出他所从属的社会阶层的局限。《波斯人信札》之所以在非常众多的读者中取得成功，是因为一方面这是部篇幅不长的为城市淑女而写的假的东方小说，另一方面，那些用讥讽调侃的语气和洒脱自然的文笔写出来的事件，构成了作品中最优美的部分。郁斯贝克的所作所为，犹如伊斯法罕某个大报的特派记者，就巴黎时事为社会新闻栏提供通讯报道。

假波斯人郁斯贝克靠跟他众多的女人信件往来进行意淫，以非凡的能力在脑子里去疼爱，去憎恨，去杀人，这一切我们都无法把它当做真有其事。但是，我们在他以及他的同伴里加身上，欣赏的是一种新型文人的雏型。这样的文人在18世纪大量出现，在城里四处出没的新闻家，社会新闻栏编辑，消息的职业传播者，全面嘲弄一切事件、机构和个人的风趣之士，发明和散布风趣话的人。这种人，由于对一切都玩世不恭，故目光敏锐，把社会这个小宇宙置于冷嘲热讽的硝镪水中进行酸洗除垢。这样，在不久之后，在巴黎，出现了一些领取欧洲王公君主薪水的通讯员，他们手写真真假假的新闻、重要或者不重

要的消息，提供给远方的雇主。《波斯人信札》的精华所在，最持久耐读的，就是由一个思想特别敏锐的记者出色地运用辛辣无情、令人入迷的笔力所描绘的1720年左右巴黎现实生活的画卷。笛卡儿和波舒哀那种恢宏庄严的风格已经结束了。丰特奈尔曾经像这样写过，培尔偶尔为之，而孟德斯鸠对这种表达方式特别欣赏，这也将是18世纪最优秀的作家的表达方式，而伏尔泰则是此中的高手。这种形式灵活自由，挥洒自如，节奏轻快，跟企图泛论最严肃的问题而不显得有意触及的想法完全符合。读者刚刚意识到所揭示的前景和这种前景将要陷入的危险深渊，作者却早已离此远去，转而谈别的事了。

毫无疑问，比起路易十四时代以波舒哀为主要卫道士的那种不容稍有出轨言论的专断来，这是一种极大的自由。毫不宽容的本体论以神圣国王的名义，使教会和国家服从于同一个凌驾一切的法律，而这个国王无情地追捕异端分子、新教徒、持批评意见的人和各种主张信仰自由的反对者，这种时代已经一去不复返了。波舒哀的抗争只不过是一种无望的阻滞前进速度的抗争而已。尽管他这样毫不容情、狂热自信，向来在任何事情上都持之有理，他仍然输了他曾经战胜的每场争斗。明智开通的18世纪确认了波舒哀生前最后那些年已经预感到的溃败，但不久之后便发生了英国的革命（1688）和颁布了《权利法案》[(7)]（1689），这个法案使不列颠王国成为第一个议会制君主政体的国家。新国王的顾问就是自由主义和经验主义哲学家、古典形而上学的毁灭者和启蒙运动理智主义的鼓吹者约翰•洛克[(8)]。

崇英的孟德斯鸠生于英国光荣革命取得胜利的同年。他以自己的方式接受洛克的思想，正因如此，郁斯贝克把自由表达批评意见付诸实践。伏尔泰在他的苦难岁月中，只是在1726年，《波斯人信札》发表五年后，才发现了英国。我们的这个波斯人运用了正在形成中的一种伏尔泰眼光和伏尔泰风格。伏尔泰本人对于自己那些不法常可的断言承担后果，但他最后只是受到微不足道的迫害而已。他作为凯旋者受到公众舆论的尊崇，于耄耋之龄，寿终正寝。年轻的孟德斯鸠开辟

了伏尔泰后来所要走的道路。他只需小心提防，以不具名的形式来掩盖自己，可这不具名却骗不了任何人：他的勇气并没有使他身陷囹圄、流亡国外，只是使他取得公认的名望而已。

二、片段体作品的产生

且想象这么一个尚青春年少的法官，年方三十，外省上流社会人士，别无特别突出之处，但却有几分文学的抱负；他那寥寥无几的论文，既不深刻，又无特色，并不引人瞩目。然后，突然之间，《波斯人信札》这一杰作，使欧洲对他刮目相看，并把他称为启蒙运动时代奠基之父中的一个。

一个初出茅庐的作者再有多么疯狂的希望，如此的成功也是前所未料的：他不可能预料至此。《波斯人信札》的编纂者在1720年并没有阐述一个天才横溢的学说；他并不打算按照一种完善确立的体系来改变社会和政治世界的面貌；他并不自视为托克维尔[(9)]、马克思、雷蒙•阿隆[(10)]。他在出生的城市之外只是个无名小辈；尽管在巴黎曾做过几次逗留，他生活的重心是在波尔多和拉伯烈德。波尔多科学院的年轻成员不可能设想他有一天会被接纳为法兰西学士院四十名院士之一。他终日受司法职业的奴役，一个对他来说过于狭隘的天地使他感到厌倦。

一个解决办法就是换个地方。游历的年代，离乡背井在欧洲的大路上以英国的方式做大环游，这是以后四十岁左右的事。在这之前，他只能驰骋想象，超越波尔多小天地的局限，神游四方。对于一个无法全身心受职务役使的人来说，白纸是藏匿之所，可以把洋溢的才思和潮涌的梦想写在上面。孟德斯鸠日复一日地把他的思想、印象和批评，把他跟在他力图逃脱的环境中占统治地位的意见的分歧写下来。他记下他的情绪，把玩各种看法，勾画出一些草图。自由的谈话，思想速写本；拉伯烈德庄园主一生，不管是在波尔多，在巴黎，还是在旅行中，就这样写下思想的日记。这些个人的记述，只有一部分为我

们留了下来。它们保存了一个不带文学和修辞的造作，但也没有丝毫激情的抒发和感情的媚俗的孟德斯鸠的形象。以备忘的形式写下的简短的评语，一些顺便想到的主题，此类对某些知识前景的看法，不应听任丢失，因为有朝一日它们可能诱发孟德斯鸠作更广泛的探究。

这谈不上是个宝藏，因为这并不是一个自认为怀才不遇的人的全身肖像。孟德斯鸠不知道媚己；一想到要让人描述或者画像，他总表现出很能说明其为人的极大反感。在这些思想速写本中没有自我崇拜，他总是隐去第一人称，而用第三人称。这是外用的日记，如果可以这么说的话，而不是私下的日记。另一个天才的波尔多人蒙田，为了自得其乐，也为了令我们欣喜，陶醉于自己个人复杂的内心世界，陶醉于他极力要固定下来的日常生活的最微不足道的细节。在孟德斯鸠的作品中，丝毫没有这些。如果说蒙田充满激情地关切着蒙田，那么孟德斯鸠却对孟德斯鸠漠不关心。前者在自己身上寻找符合人性条件的原型和中心；而后者则根据启蒙时代世界主义的标准，通过离开中心和综览整体去寻找真理。

青年孟德斯鸠不知不觉地成了作家。他开始写作可并不知道他正干着作家的事。人们可以想象到，面对日积月累、日益增多的记录，就必然会产生这样的想法：这些是材料，而不是一部作品。可是手抄笔记者日复一日地感到在自己内心萌发了自己适于当作家的念头。一本思想速写、瞬间的评语，并不构成一幅画卷，还缺少使堆砌的细节呈现完整形态的连贯的思路、整体的直觉和思想的整理。

因此，开始时可能是有一个寄存着瞬间捕得的看法的杂物柜，一本储蓄账。然后，某一天，由于想解闷，也许是一时兴起，幻想自我证明自己不仅具有现在的价值，同时也是心血来潮要跟自己也跟他人玩玩游戏，于是他着手写作，而创作作品，就是通过超越自我，向自己证明自己的存在。这并不是要从零开始，由于存在着这一大堆散乱的笔记——用于一项建筑的预制件，此举就方便了。只剩下找到一个连贯的思路，一个总体计划，以便把没有条理、加工程度不同的文字

组织到一起来。最经济的办法也许就是发表一本原汁原味的“思想”集，就像帕斯卡[(11)]的朋友们为詹森派大师的文字所曾经做的那样。拉布吕耶尔的《品格论》提出了另一种可能性，以几乎不作进一步加工的形式发表一部以道德和宗教的先决条件为依据的作为社会镜子的风俗画集。

青年孟德斯鸠并没有这么高大的目标。他所专注之事，他的爱好，更多是出于文学的动机。他打算在其书中利用的内容，是由一些有时相当严厉的批评性思索构成的，但是他想把这些裹上讨人喜欢的衣着提出来。他要触动上流社会的公众，同时又满足他们要求内容易懂和文笔秀丽别致的这种爱好。书信体小说的选用提供了一种对所提出的问题巧妙的解决办法。传奇性的结构，结合着东方的地方色彩，这正是流行的潮流。对根深蒂固的爱好的让步吸引着已经存在的顾客，因此可以期望，这样的让步就会使一部与人们已经读过并给予好评的别的书相似的新书取得成功。用我们今天的话来说，“市场调查”预告了此书会受到欢迎。书信体小说的形式特别适宜于这种情况，即把经过不同程度加工的大量一得之见推销出去。一封封信彼此相继而不相似：信件往来可以允许有多种多样的声音，而且由于空间和时间的距离，必要时，还允许有矛盾。用不着在彼此没有关系的断言和情绪之间寻求内在的缜密的协调，任何事都可以跟任何事彼此连贯起来，只要插进客套话和指明日期的改变就行了。而且如果已经写好的一段文字太长，可以切成几段，从而写成几封信而不是一封信。这样，在《波斯人信札》这本集子中，关于“地球人口减少”问题有很长的一段论述，这在当时是个谈得沸沸扬扬的问题，而且被曲解了事实。孟德斯鸠的文件夹中有这方面的文字，他把它分成十一段，构成了连续的十一封信（第112—122封信）。郁斯贝克就同一主题给他的朋友雷迪寄去了这么多封信，无疑是为了极力铺陈以引起他的注意，因为这个主题是很难发挥的。这种把戏骗不了任何人：它要在书中推

售的论述过于肥腻，无法仅切成一块让人一口吞下去。同样，《特洛格洛迪特人的故事》也切成了四块（第11—14封信）。

根据思想的日记写成的书信体小说，再插入听到的某些片段，这对发挥批判的才智，提供了绝妙的可能性。在结构上没有真正的协调，把彼此没有联系的片段随随便便地组装在一起，这就促使职业读者靠自己的偏爱，自己个人的假设去堵住漏洞，填补空隙。孟德斯鸠越不刻意要使该书整体明白易懂，评论者越要尽力设法揭示保证这件百衲衣令人赞叹的同一性的内在和谐、隐藏的平衡条件和"秘密的链条"。由此便得出各种不同的释读，人们都认为《波斯人信札》中的孟德斯鸠思想十分严密，可惜孟德斯鸠严密思想的意义和影响范围，不同的释读者却有不同的解释。

对《波斯人信札》的产生所作的这种假设，要求人们把这部书视为一部披着传奇外装的片段集。德国浪漫主义作家们曾把片段体提到文学类别的荣誉地位，他们从中看到一种表达方式，它适合于表达正在寻找某种真理的不系统的思想，因为真理绚丽多彩，并不和谐一致，不受一种严格而同一的逻辑学的规定的约束。逻辑学是由人创立为人服务的，而不是人要为逻辑学服务。文化革命的青年启蒙者们，在18世纪末，曾以一篇反对方法论的演讲的形式，表示了他们的抗议，因为方法论的罪过就在于把思想的具有创造能力的自发性，压制于预先设定的贫瘠不毛的公理系统这个方形决斗场中。任何接近全面真理的企图最终都证明归于失败，全面的真理不受逻辑公理的约束。如果我们至少要避免歪曲存在的真实性，那么我们所能企求的只是某些瞬间的和并不全面的一孔之见。既然全面的陈述不可能写出来，在一时冲动下写出的一个片段，可以比一篇经过极长时间预先考虑好的文字更能显示真情，更能说明问题。弗里德里希•施莱格尔[(12)]、诺瓦利斯[(13)]和他们的朋友们以后便把由于他们的天才而得到认可的庄重的信件归之于这种文学类别。

像这样把《波斯人信札》的作者跟浪漫派的大天使相提并论有点不合常理的味道。他是片段体作品的作者，可自己并不知道这一点；他只是日复一日进行写作的实践，以书信的形式把彼此间没有联系的一连串笔记掩饰了起来，这些信件记下了旅游者在各种不同的时间和空间观察日新月异的时事时所得到的连续的印象。通信这种灵活的形式，加上其间歇性，其任意性，特别适合于这种文学的多型现象，以展示一个隐约出现的支离破碎的真理。思想的冷嘲热讽在碎片的闪烁中找到了合适的表达，因为片段是随兴而写，然后突然停下，让读者自己去延续中断的思想。这是按照回避障碍的技术，把事实真相吞吞吐吐地说出来，这样当地面有危险时就可以停止下来。

青年的浪漫主义者们在运用片段体的技巧时都仿效法国传统的思想集、格言集、随感集的作者。孟德斯鸠也属于这些作者之一，虽然人们并不把他归于从拉罗什富科[(14)]和拉布吕耶尔到尚福尔[(15)]、里瓦罗尔[(16)]以及其他传播详尽的真理的行家里手、人性断面的揭示者这些公认的伦理学家行列。《论法的精神》这座雄伟的纪念碑令人忘掉所搜集的大量笔记和片段，而《波斯人信札》的建筑技巧却使这些笔记片段具有一种明显的同一性，从而用马赛克把孟德斯鸠第一部书的片段体的结构掩饰了起来。

人们不免会寻思，如果《波斯人信札》的匿名作家后来在许久之后没有写出《论法的精神》并署上自己的名字，那么后世会给《波斯人信札》什么样的命运。这是因为学士文人的欧洲都一致同意把孟德斯鸠封为政治思想和比较法学的大师，以至于人们都极力设法为《波斯人信札》重构一个所谓的隐蔽的学说。如果我们接受《波斯人信札》属于片段体文学的看法，那么用逻辑进行通约的企图之荒谬就显而易见了。某些不抱恶意的评论家曾经企图将帕斯卡的《思想集》加以改变，以便从中提出一个具有幼稚的但令人满意的形式的缜密而连贯的文本。然而，帕斯卡的天才是在分散而多声的片段中显示出来的，在这些片段中，他的不合时俗的思想只是出于内心深处冲动的要

求才具体化为血肉之身。企图把《波斯人信札》改写为连续的文字的人同样也把最主要点、不连贯性、空想、矛盾——总之作家所要求的但也适用于现实的一切特征都搁置一旁了。如果孟德斯鸠那时想写一部政治学专论，他就会去写了——而且他在时机成熟时，也的确写了。他为他的书采用通信的形式，这样他就引入了不连续的地点和时间，引入了在地点和人物之间用日期、客套话，乃至于隔开的排版字块的空白所标出的距离。这些空白产生了某种节奏，一种格律划分，从而使作者及其读者得以喘一口气，回过神来，然后从一个新的源头重新开始思索。片段体作品的战略就是捉迷藏游戏的战略，是作者跟自己玩的也是跟读者一道玩的一种游戏。

三、“信札”是不是波斯人的信札?

作为片段体作品，《波斯人信札》是由形如七巧板，或者不如说形如百衲衣的一些片段作为马赛克所组成的，整体结构十分松散。各个片段是由自由联想联系在一起的。有时这些片段呈一组镜头的形式，若干封信谈论同一主题；有时由于时间和地点的不一致彼此毫无连贯性。但是片段这个马赛克只是作品的一面，它通常标明寄自巴黎，这样就可以对法国这个主要城市的人们和生活辟出一个专栏。“信札”全是**波斯人** 写的，可**波斯人** 是属于整个世界的。东方的服装和传奇式的虚构给首要的内容又加涂上一层非常不同的意义。书信集一下子便显得像具有两重性质的作品，而这两面手法便增添了释读的困难。这种透视法的两面性引起了一种反射镜作用或者说反射作用，结果即使孟德斯鸠说了他所说的话，人们都不得不提出他究竟想说什么的问题。

这样一种结构，对于评论者来说，大有裨益，他们的创造性受到了考验。法国人—波斯人的对话，由波斯人—波斯人的另一对话接替下来，从而要求人们把直向颠倒为曲向，把孟德斯鸠的文章作为一种带有反射镜的文章来读从而必须把文章投射到一面镜子上，使之反照

到应该照的地方。事实就是这样：如果波尔多青年法官只局限于发表一部笔记和个人思考集，这样一部书无疑不会引人注意。他从没考虑发表这样的书，而且仅仅部分保留下来的他个人的思想，在很晚出版的比较完整的全集之前，一直没有发表过。

因此是波斯人给由他们着色的“信札”当“火车头”的。所有信件的作者都是东方人，但信件是以不等的方式在两个战场之间发送的。在全部161封信中，47封处于异国境域，114封在西方；占百分之七十以上寄自巴黎的信表明思考的重心所在。青年孟德斯鸠当时对波斯的文化和文明一无所知，他只满足于把二手的信息搬上舞台，就跟拉莫[(17)]的精雕细刻之作《殷勤的印地人》一样卓有成效。对于首批读者来说，这并没多大关系，因为他们使该书获得巨大的成功，而他们对于描述和性格是否正确丝毫不感兴趣。波斯和波斯人只是作为身处异乡、万事不惬的借口，在这种氛围下，想象力便乐得其所，而没有任何人种志的考虑。孟德斯鸠本人曾做这样的证明：“此书出版时，人们并没有把它视为严肃作品，它其实也不是严肃作品。”然而孟德斯鸠又补充说：“没想到从《波斯人信札》中居然发现这像是一种小说，这真是令人再高兴不过的了。读者看到这种小说的开端、发展、结局。各种人物均被置于一条把他们联系起来的链条之中。……郁斯贝克在外的时间愈久，他家后房内部愈加混乱，也就是说，怒火愈炽，爱情日薄。”（《关于〈波斯人信札〉的几点想法》，简称《想法》）这对于想让我们把这些“信札”视为《共产党宣言》的一个雏形版的人们是个忠告。

但是，在这篇发表于1754年的《想法》中，孟德斯鸠明确指出，他之所以在传奇类中选择了书信体小说这种特殊形式，是为了能够在书中“夹杂着议论”，而这在一篇连续性的故事中是不太适宜的。通信这种断断续续的形式可以随意插进一些题外话，因为“人们谈论的主题不受任何计划、任何既定提纲的约束”。当以信件的形式出现时，故事的脱节给作者提供了“可以把哲学、政治和伦理道德溶于小说之中，并

把这一切用一条秘密的、而且从某种意义上说是一条人们察觉不到的链条联系起来”。

这里，孟德斯鸠交底了。这儿行话——它曾引起了许许多多评论——无疑说明了作者主导的意图。孟德斯鸠容许他的作品具有混合性，一方面是小说，另一方面是思想。但还不知道的是这两个成分中，何者更重要：作者是在一部传奇幻想小说中，肥瘦相间地插进一些理论文字呢，还是他想象出一个东方故事来作为预先组成的片段选辑的黏合剂？我们再次指出，后房故事只占全书的不到百分之三十。至于全书的同一性则根本不明显。孟德斯鸠自己承认他提出，或者假设出“一条秘密的、而且从某种意义上说是一条人们觉察不到的链条”。评论者们为此欢欣鼓舞，竭力要揭示出这种秘密的同一性。因为他们无法接受“信札”的青年作者会嘲弄大家，非要他的读者在他完全任意地摆在一起的素材之间，去七拼八凑地想象出一个联系来。

如果进行这样的试验：把构成这部小说的信件有次序地单独发表出来，这可能会有益处的。人们从中可能找到一些小幅的风俗画，而这些风俗画的源泉不难从当时旅游者的叙述和东方学者的著作中找到。孟德斯鸠不可能把自己的东西摆到这些追述中去，这是不言而喻的。他所尽可能添加的，是流血、肉欲和死亡，以便用些许适合于沙龙口味的色情的佐料，使后房日常生活的描绘更加津津有味，给整个作品增加刺激性的内容。有这么一些可敬的教授们对这一专栏赞叹不已，并且从中发现了一个带有存在主义色彩的深厚爱情和悲剧经历的凄凄切切的埋藏物。他们想不顾一切，讴歌赞美，但全都白费气力。孟德斯鸠似乎对言情文学、色情和淫亵描述并没有什么才情。他的故事在这方面并没有不落窠臼和摆脱陈词滥调，这些令人想到摆在火车站书亭中的传奇书。这还远不是萨德侯爵阴暗的狂暴行为和真正的魔鬼呢！年轻法官写给有教养的人们看的那些大胆描写并不会引起他们的反感，说孟德斯鸠在言情小说方面没有才情，决定性的论据就是一个初试锋芒的作者的这第一^部小说也就是他的最后一部小说。他认

为他的天才要把他带到别处，而不是从事此类无聊之事。这不无道理。

任何把孟德斯鸠说成是个真正的小说家的企图，都受到孟德斯鸠本人的否认，他既缺少浪漫情调，又完全没有以多愁善感来取悦于人的天赋。当他在非常罕见的情况下情不自禁地吐露出一些个人的内心话时，这些内心话，就这些方面来说，是令人失望的。“我几乎从没有忧愁，更没有烦恼。……我夜里一觉睡到天亮；而晚上，当我上床时，我仿佛昏昏沉沉的，使我无法思索。……当我享受着某种乐趣时，我为此感到痛苦，而且总是对于曾经抱着如此冷漠的态度寻求乐趣而感到惊讶……”至于这位纯知识分子跟女人的关系，尽管人们企图大肆宣扬其某些信件，似乎这种男女私情在他的生活中并不占多大分量。“我很喜欢向女人们说一些普普通通的恭维话和替她们办一些不费吹灰之力的事。”中年时期的艳遇在他心中引起一种赞慕与惊诧交织的感情。“35岁时，我还爱着。”究竟动词aimer（爱）这个用法是什么意思，还有待弄清：“我年轻时，我曾经很高兴能喜欢上一些女人，我曾认为她们爱着我。自从我不再这么认为之后，我一下子就跟女人疏远了……”

像这样的自我坦白的人似乎不太有本领去展现爱情所产生的极度激情、乐趣、错误和丑事。他以约定俗成的字眼来描述想象的艳史，他对这些艳史是完全陌生的，就跟对波斯地方、一个任意选来安排任意的情节的国家的风俗和传统一样陌生。那么为什么要写“波斯人”信札呢？这些本来完全可以是“墨西哥人”、“印度人”或者“塔希提人”信札的，如果在当时旅行者的叙述中有可用的塔希提的剧情、布景和风俗的话。不管是波斯人的还是别的什么人的，这些信是想利用人们由于阅读同时代的作品而抱有的对东方事物猎奇的时代热。通过嘉朗的译本，《一千零一夜》以其想象的新世界的魅力令欧洲倾倒。因宗教原因而流亡英国的胡格诺教徒约翰•夏尔当在1664—1680年完成并在1686和1711年发表的游记，提供了大量的资料，而当时能够找到的其

他作品使这些资料更加完备。孟德斯鸠并不是第一个利用这个书目单的人，马拉纳和科托朗迪的《大贵族的间谍》（1680）或者埃克斯法院律师J.博内的《致伊斯法罕文学家米斯拉的信》（1716）也利用了这些作品。

因此，在《波斯人信札》之前，便已有了某些波斯人信札。但是，由专家们发现的——他们还会有同类的发现——这些先例，并无损于孟德斯鸠这本书，因为它们早已被人遗忘了；这些信属于日常消费的低档文学，随着当年的时事而生灭。这些源泉从地下冒出，是这部令我们兴趣盎然的作品激起微澜的结果。我们喜爱的《波斯人信札》之所以至今仍富有生命力，是因为它比在它之前的那些信还提供了某些东西，某些不同的东西。这种百读不厌，常读常新，并不在于小说本身，尽管孟德斯鸠竭力洒上香料，小说的情节、布局，乃至文字，仍不脱平庸。后房私通的情节，虽是受旅游者目睹或传述之事的启发，可在今日读者看来，显得刻意安排，而没有莫扎特《后宫诱逃》的优雅韵味。那些妻子或侍妾，不管是否得宠，以及她们的婢女和阉奴，都不太会引起我们的注意；作者本人也并不把这些认真当做一回事，以避免发生某些张冠李戴的现象。这种爱情游戏的两地相思和悲剧式的解决，并不太能够打动读者。

人们在孟德斯鸠这部小说中会注意到那些以我们时代的方式加以淡化的性虐待与受虐狂，但是人们必须有极大的天真的善意才会为此而陶醉。孟德斯鸠苦心孤诣地把基督教历的日期改写为东方式的日期，这些小把戏并不足以给人以假象，只不过凸现了煞费苦心的造作而已。从更深一层来看，我们必须时时记住，郁斯贝克的旅游延续了十来年，信函往来要几个月才能寄达。在这种两地分离、关山远隔的情况下，很难想象能够持久地进行最狂热的爱情对话。激情会在路途中消失，而在此期间注意力又集中到别的事物上去了。可敬的郁斯贝克，当他在其后房时，左拥右抱着女人，而如今似乎已立愿在西方过着单身的贞洁生活，这对于像他这样在家中是个女色的饕餮之徒来

说，似乎是完全难以置信的。那个不忠的宠妾，在她的老爷和主子住在巴黎，一直不在身边的情况下，经过九年独守空房，最终自杀身亡，这根本不是非如此不可。无疑必须发生一场灾祸，使这个故事得以结束。孟德斯鸠牺牲了一个他并不太关心的人物，以人献祭使故事圆满结束。这下可是一了百了。

最奇怪的是，《波斯人信札》的年轻作者在写一部爱情小说时，并不为再现后房所固有的特殊的感情气氛而内心恻然。用钱买来而住在后房的女人，是受其主子和看守者任意摆布而无力自卫的囚犯。未来的黑奴制度揭露者，似乎并不关心妇女所受的奴役；而未来的气候环境学说的理论家，只满足于把符合拉辛激情迸发常识的一个爱情小天地搬到了遥远的地方。可在这里，这种到达顶点的激情迸发，由于必须越过极其漫长的距离才能达到目的地，故显得更为荒唐。人们无疑会提出反对意见说，必须等待浪漫主义诞生之后，才会出现对东方的地方色彩的关心和对后房女囚悲惨命运的同情。孟德斯鸠早于歌德和维克多•雨果；《波斯人信札》不是《东方吟》[(18)]。但这意味着《波斯人信札》没有任何波斯的东西：波斯在这里只不过为了诉讼的需要而制造出来的不在现场的证明。

孟德斯鸠的波斯只是个幻想的波斯，他只是从夏尔当准确而客观的叙述中借用一些道具而已。他没有采用这个游行家对这个民族的心理所叙述的东西波："斯人只是在休息中，而且是待在自己家里时，才能够更好地培养德行，更好地享受欢乐。"因此，郁斯贝克作为到巴黎去探险的人，在夏尔当看来，只是个假波斯人，因为胡格诺教徒夏尔当强调指出："波斯人对世界其他国家的现状极其无知。……他们没有世界地图，因为他们并不好奇想看看外国，所以他们不太关心去外国有多远的距离和走哪条路。一般来说，国家的大臣们对欧洲正发生什么事并不比对月球世界上正发生什么事知道得更多……"

孟德斯鸠笔下那些波斯人的真实性可以比之于莫里哀笔下带有土耳其色彩的作品中的土耳其人。我们在高比诺的《亚洲新闻》中，可

以找到这个外交官对自己深刻了解的证实波斯的回忆；而这在《波斯人信札》对东方的十分造作的描述中根本找不到，因为《波斯人信札》的作者对东方问题丝毫不感兴趣。

对于"波斯人怎么会这样"这个问题，孟德斯鸠完全没有能力给予回答。郁斯贝克只是个用以障人眼目的波斯人，是个穿着借来的衣服的假面舞剧的人物。这个骗局是显而易见的，只要我们注意到《波斯人信札》的主人公的两重性便可看出。郁斯贝克在巴黎是理性的批评的传播者，是一切已经根深蒂固的虚假价值和虚伪行为的揭露者，可是一当他对德黑兰战场表态时，突然间便显得失去分析能力了。道德人格的奇怪两重性：这种两重性使得他一定要坚持统治着他国家的可怕的偏见，而不可能做出哪怕是一丝半点的退让。他一方面揭露法国各种形式的专制和虚伪，另一方面却在他自己的后房心安理得地实行最残酷的专制。他企图促使智慧之光普照巴黎，可在他眼里，这智慧之光不必照亮德黑兰这个恪守道德的城市。于是就谈不上什么人权、妇女的尊严和普遍的正义这类问题了。郁斯贝克在管理组成他后房的牲口方面，表现得像个十足无人道的暴君。他在有关爱情的美丽辞藻上所采用的拉辛风格，并不能掩饰其奴隶制的全部兽性。如果我们认真地考察孟德斯鸠的作品，我们不免要寻思郁斯贝克究竟有何权利对法国的风俗说三道四，因为他本人跟他自己国家专制又无人道的风俗和制度就是沆瀣一气的。

由此我们可以得出结论：七拼八凑起来的郁斯贝克是不存在的，确实是不可能存在的，因为在残暴的郁斯贝克和开明的郁斯贝克之间明显地不能并存。但是不应仓促作出判断。有这么一些现代波斯人，他们在巴黎地区装出一副进步人士、人权桿卫者的样子，可是一旦回到国内，他们就脱下西方的旧衣服，毫无愧怍地沉湎于在某些国家肆虐的那些狂热的危害极大的偏见之中。联合国总部和联合国教科文组织中有不少落后和贫穷国家的代表，身着西服，在哈得逊河畔或塞纳河畔[(19)]，领着优厚的美元薪水，高谈民主和人权的伟大原则，然

后，回到自己国家，盲目地支持着屠杀所有无辜博得在位的独裁者欢心的人的独裁制度。这当然并不妨碍他们揭露文明国家的帝国主义，而文明国家却糊里糊涂地把这些指控真当做一回事。只要想象一下我们的郁斯贝克作为霍梅尼的伊朗派驻联合国教科文组织的代表，那这个人物就可以说具有现实意义了。

虚构先于现实出现，而现实则比虚构有过之而无不及。在我们国家有不少这些派到异教徒之邦的石油埃米尔和其他异国事物的商贩，他们是独立思考的传道士，他们一面受惠于殖民主义而取得了巨大的利益，一面又是西方资本主义的揭露者。可这些大发横财的富人，在他们的国家，却是奴隶制度的拥护者，支配着爱胡作非为、腐化堕落并掌握着生杀予夺大权的主人统治的男女畜群。站在东方和西方的分水岭上，孟德斯鸠力图揭露欧洲人的缺点。这种自卑感过去在殖民国家的公民中是常见的，而孟德斯鸠则是杰出的范例。这些国家没完没了地责备他们给世界其余地方所曾经带来的恩惠，即使这些恩惠伴随着并不严重的不义行为的代价，这些不义行为跟我们每天若无其事地目击到的非殖民的可怕的惨状也是不可同日而语的。

但是，不管怎样，以如许辩才揭露奴隶制度的孟德斯鸠本人，他的财产和他的妻子的财产中，也有一些是从贩卖黑奴所得到的遗产中继承来的，这种贩卖黑奴的葡萄酒的生意使波尔多商人腰缠万贯。

四、从文化的对照到一种对照的文化

对于“波斯人”怎么会是这样这个问题，必须这样回答：郁斯贝克、里加和其他人只是用以障人眼目的波斯人。这些喜剧人物穿着借来的服装，掩盖着的不是一些有血有肉的人，而仅仅是一个面孔。乔装打扮是某种观点的面具，是拉开距离以更新思想的障眼法。距离拉大，习以为常的明显事实，便不受缆绳的束缚。远离和不在，是作为让一种新型人物介入的调和剂。我们这些波斯人的基本特点，就在于他们是异域人。作为远方来客，他们就尤其具有否定和缩小的价值。

这些异域人是我们国家所发生的事物的目击者，他们起着无根无影、没有身份的人的作用，作为我们熟视无睹的事实的揭露者。

对东方事物进行虚构，要求思想上有切身经验。中世纪欧洲以自己为中心，把自己的圣事价值，把认为自己掌握了尽善尽美这种自以为是，作为栖身的堡垒。文艺复兴时代的重大发现，掀开了障蔽眼界的帷幕：别的人与他们的现实联系在一起，犹如我们与我们的现实联系在一起一样。人们不再匆匆忙忙给别人定下某种形象，而多元化的确信不疑之事也互相抵触。不得不需要某种仲裁，以对各种真理和价值进行裁决。人们发现，犹太—基督教的神启，在世界上只占有狭隘的一隅之地。真理必须改变衡量的尺度，应当从世界和人类的范围来界定一个真理。身居异乡、对西方文明的看不惯，是朝向普遍认同的一种新意识迈出的第一步。

从16世纪起，蒙田揭露了人们习以为常、确信不疑之事的缺陷：西方的价值并不比旅行家们向我们肯定的在别处用以保证不同的生活方式的那些价值更有内容，更为优越。但是这种清醒思考并不能动摇西方人的自以为是，因为西方人自恃在技术和军事上占有优势。笛卡儿的怀疑只不过是昙花一现，它成为用来肯定一种居于胜利地位的道理的支撑点，因为这些道理的教义又把神学睥睨一切的最高权力用来为自己服务。

孟德斯鸠继洛克、培尔和丰特奈尔之后，目击了古典本体论的衰亡。这位波尔多青年法官并不想界定未来的整个形而上学的基础。他的并不恢弘的计划是属于启蒙运动时代未来的远景的。从前那种自以为尽善尽美的观点，已经完全陈旧而无可挽回了。

波舒哀的《世界史教程》（1681）根据《圣经》中的上帝所选择的道路，把世界的变化置于犹太—基督教的灵魂拯救的范围之内。在这幅历史长卷中，波斯只扮演跑龙套的角色，为的是更好地宣扬一个纯粹罗马天主教的神明的意图。波舒哀片刻都没有想象到某个人可能

是波斯人。1709年发表的《根据经文论政治》更给予凡尔赛的专制君主以绝对而永恒的权力。路易十四之所欲，就是上帝之所愿。

1709年，孟德斯鸠29岁，但他生活的世界，已不是波舒哀的世界。郁斯贝克注意到了天主教会的没落。作为穆斯林，他置身于基督教各种教派和各种政治习俗的纷争之外。他对罗马上帝的死亡，就跟对跟易十四的死亡一样，都无动于衷。《波斯人信札》所标明的时间在1711—1720年之间，正是处于两个时代、两种生活方式和两种价值体系的过渡时期。凡尔赛老人日益没落的巨大阴影跟一个摆脱了他的束缚，并不顾一切地投身于摄政时期政治和财政实验的社会骤然减轻压力形成了强烈的对照。专制君主的死亡带来一个巨大的希望，只要从自由开始，一切都似乎有可能实现，为什么法国不会在18世纪取得成功呢？

拉布吕耶尔在其《品格论》中的讽刺，并没有对现有秩序的基础提出疑问。拉布吕耶尔令人注意到作者与其同胞之间，对一种同一性的实质的看法有一些不同之处。波斯人郁斯贝克并没有受这种同一律的默契的约束。出于波斯人的参照标准，他必然产生一种根本看不惯的心理，从而看穿了所建立起来的信仰和行为的怪诞。法国人怎么会这样呢？

由此便产生了洞幽烛微的批评，其活动表现得淋漓尽致：政治和宗教，各种禁区无一得免。既是波斯人，这就是要享有进行理性的比较和怀疑一切的特权。不合实际的东方用来作为西方的不合理性的揭露者；此处的人和彼处的人背靠背地对簿公堂，彼此都要在一个上级法庭为自己辩护，因为这个上级法庭不相信所有习以为常的明显事实。波斯的风俗习惯并不比法国的风俗习惯好，但也不比法国的差。这个波斯人，由于是揭露真相者，就扮演了普遍理性的先驱者的角色。“你为了求知，远离祖国”（第106封信），郁斯贝克对他的一个朋友这样写道。为了求知，必须远离祖国，以改变思考问题的重心点，从而以新的眼光来看他的祖国，这时成见将在真理面前消失。广义相

对论就是从改变思考问题的重心点而产生的。“一切都是相对的，这便是唯一的绝对真理”，奥古斯特•孔德[(20)]后来这样谈到。孟德斯鸠是首先宣布这个发现的人之一，而这个发现可能会使波舒哀震惊不已。

假波斯人以他的形象预兆了这个在启蒙运动时代公开鼓吹世界主义的新欧洲人。他有一些先驱者。从17世纪80年代开始，在废除《南特敕令》前后，形成了一类法国知识分子，他们由于宗教原因而移居国外，成为外国的法国人，英国的、荷兰的、瑞士的和德国的法国人。这些知识分子甘愿为了信仰自由而付出流亡的代价。亨利•米斯泰尔、伊萨克、卡索邦[(21)]、皮埃尔•培尔、皮埃尔•科斯特、约翰•勒克莱克和前往波斯的旅行家约翰•夏尔当本人，以及其他许多人，这些欧洲自由主义思想的奠基者，成为批判精神的捍卫者、普遍理性的代言人。郁斯贝克的见解经常与这些国内的外国人不谋而合，背井离乡使他们得以接受一种新的自由。

几千年来，自以为唯有自己掌握了一种普遍真理的西方，发现了文化世界的多元性。相对论的挑战，要求人们进行新的探索。在各种真理之上，有没有一种真理，一种上级法庭，像公分母一样，使所有善意的人的各种愿望和向往——不属于欧洲文化的特点姑且不论——通过这一公分母得以通分呢？寻求人类普遍认同的启蒙运动时代的这个带有根本性的疑问，在《波斯人信札》中提出来了。

虚构的游记把一个欧洲旅行者送到了一个虚构的国度。《波斯人信札》则把不真实的游客送到了一个真实的国家。这种手法使作者得以装作是自己的这个社会环境的局外人，对既定的现实做另一种释读。伏尔泰后来在他的《至微至大》中，利用《格列佛游记》的先例，把孟德斯鸠的波斯人改为天外来客，改为休伦人，改为天真汉，来揭示各种文化的龃龉和支配人们思想的偏见。由于目光的更新，想象的游客变成人文精神的传播者，揭露了我们所信赖的显而易见的事实和确定不移的道理并没有根据，因为我们无法意识到这一切都处于突兀的石头上，而石头下面则是荒谬这个深渊。

欧洲人自从开始世界探险以来，就发明了东方学和人种志，作为适于了解劣等的并通常不发达的兄弟的认识方式。思考告诉我们，并不存在什么东方，东方不存在于任何地方，其根本原因就在于东方人从来都是某个人的东方人。孟德斯鸠笔下的波斯人，是作为信使，传递着这样的消息：各种透视法是相互依存的。他告诉欧洲人，条分缕析的人种志是由人种志本身开始的。这种不费分文、足不出户便产生身处异乡的困惑迷惘，提出了文明的基础这个问题。

五、一部扑朔迷离的书

《波斯人信札》是由原籍法国波尔多、由于宗教原因而出逃到荷兰阿姆斯特丹的一个出版商出版的，没署作者姓名。这个出版商还煞费苦心地用同样是法国人，同样也是新教徒，定居于德国科隆的一个同行的假身份把自己的公司掩盖起来。

这种双重的隐姓埋名可以从安全的需要而立即得到解释。后来的伏尔泰也是个运用匿名和假名的能手。荷兰版以后便成为启蒙运动思想的合乎逻辑的基地，这种版本大部分通过私运而发行到法国。当狄德罗[(22)]出版《百科全书》遇到严重困难时，他使用的一个重要手段就是威胁要到外国土地上继续他的工作，而不管对出版和法国的商业会有巨大的损害。后来终于准许继续在法国印刷，其中经济的考虑占了很大的分量。

在第117封信，作者谈到人口问题时，说："宗教给予新教徒一个比天主教徒无限优越的好处。"郁斯贝克甚至预言天主教最终必将灭亡。在宗教改革所带来的好处中，孟德斯鸠无疑把思想自由列为其中之一，否则他就不可能出版他的书了。但是与此同时，《波斯人信札》也就加入了，即使是间接地加入了极其重要的流亡文学的行列，这种流亡文学对启蒙运动精神的形成的重要意义，在法国还没有给予足够的估计。这些没有法国的法国人的作品，不妨仅举两本书名，那就是皮埃尔•培尔的《历史与批判辞典》和伏尔泰的在18世纪以《论

信仰自由》[23]名称出版的对废除《南特敕令》的极其出色的抗议书。作家、出版者、印刷者，流亡荷兰、英国、瑞士、德国的新教徒，是自由主义精神和在启蒙运动时代被接受的这种十分温和的理性主义的鼓吹者。

不可能存在勉强把孟德斯鸠归于新教徒的问题，只是我们可以在他身上找到某些跟这个自由主义的新教的相似之处。而启蒙运动的主要方向便具有新教的特征。英国最新研究孟德斯鸠的历史学家认为，“孟德斯鸠生下来时是罗马天主教徒：跟蒲柏[24]一样，他在弥留之际，跟罗马教会言归于好；也跟蒲柏一样，他更关注的是道德而不是教条；在他的一生中，他忠于自然宗教的理性原则。”（罗伯特•夏克勒通：《孟德斯鸠，批判的一生》第354页，牛津大学出版社，1961年版）。

这种忏悔性质的看法并非多余。《波斯人信札》的作者通过一个出版者的中介呈现于公众之前，而这个出版者自己又掩盖着另一出版者。出版者并非作者，作者的名字没有出现在书的封面上。人们没有更好的办法，只好把这些分别归之于真正作者署以假名的那些写信的人。在全书161封信中，有77封，近一半是郁斯贝克写的，由副观察员里加签名的有48封。其他大部分信，则由相反方向，从德黑兰寄到巴黎，展示东方小说的情节起伏，陈述阉奴们的报告和后房女人的话语。传奇式的虚构由于只是出于需要而安排的，所以我们只能把114封关于法国生活的描述以及由这些描述所引起的关于东西方关系的看法的信算到孟德斯鸠的账上。阉奴总管的话，女囚的闺怨当然是根据孟德斯鸠的想象而写的；但在这种情况下，孟德斯鸠并非为自己说话，因此，这些凭空想出来的文字也不能归到他头上。同样，当郁斯贝克给他的某个女人写几句无聊的绵绵情话或者当他给他的奴仆发布各种有时很残酷的指示时，此类文体的习作也不能由拉伯烈德老爷负责，不能把这些信件的签字人跟他本人等同起来。至于郁斯贝克或里加从巴黎发出的信件就不同了。问题在于这些东方的穆斯林究竟是不

是这位匿名作家的真正代言人，因为这个作家最初不承认自己是此书的作者，并且隐藏得如此巧妙，以至于如果他不是自我暴露，人们可能就无法识别出来了。

这个问题并不简单。孟德斯鸠是《论法的精神》的作者，他的名字出现在封面上，人们可以把这部作品中的一切观点归之于他，而他对此要承担责任，包括该书出版了三年之后，于1751年被罗马教廷列为禁书。孟德斯鸠写了《波斯人信札》，他先是出于安全这个次要的原因，拒绝把名字写在书的封面上。但即使他的身份被发现之后，他作为该书的作者跟作为《论法的精神》的作者还不一样。在这些信中，他不是以他的名义说话；“波斯人的”信全都是由想象出来的波斯人写的，而这些波斯人，每个人都显示着自己的个性。即使在匿名被揭穿后，却依然有几重的假名：那些波斯人藏身于出版者戴斯波德背后，而戴斯波德本人又被虚构的马尔托掩盖了起来……信札的编纂者孟德斯鸠，即使我们想抓住他的话要跟他算账，他也完全可以有恃无恐地说这不是他，而是一个从未经真正宗教的启迪、不开化的异教徒国家来的远方使者，名叫里加或者名叫郁斯贝克的人在说话。郁斯贝克命令他的阉奴们对他那些不忠的妻子们实行无情的镇压，对此，没有一个人会指责孟德斯鸠野蛮、残暴和谋杀。对无人道的行为负责的恶徒，是郁斯贝克，而不是孟德斯鸠，因为孟德斯鸠会有充足的理由来为自己的无罪作辩护，只不过心理分析家会怀疑他以象征的手法和通过另一个人干一种不露痕迹的暴行。

同时，另一个问题是，孟德斯鸠的这些波斯观察家的大胆批评，在多大程度上能够代表孟德斯鸠的意见。当里加说教皇“是个古老的偶像，人们出于习惯至今依然对他顶礼膜拜”（第29封信）时，这个看法完全只属于说这句话的人，可敬的拉伯烈德老爷拒绝把这算到自己头上。他十分高贵，十分尊重现有的价值，所以不会承认自己说出这种大逆不道的、只有一个非基督徒才能说出的话。这并不仅仅是出于谨慎、出于小心的问题。在他弥留之际，在这对任何报复行动都一无所

惧之时，孟德斯鸠依然想按照当地的风俗，作为“有教养的人”而终其一生。他作忏悔，领圣体，接受终傅圣事，拉伯烈德老爷的一个英国访问者于1754年写道：“他肯定不是个拥护教皇的人，但我没有任何理由认为他不是个基督徒。”

郁斯贝克和里加是匿名的孟德斯鸠所用的假名，他戴着这些面具来传播某些并不一定便是他自己的、至少并不完全是他自己的意见。这些人物使他得以跟他自己的文字保持一定的距离。作家的意图隐藏在用掩饰的帷幕间接表达出来的文字背后。文字成为手法，众多的假名使他可以利用一些相互矛盾的可能性，把这些可能性发挥得淋漓尽致，而真正的作者却无须承担什么，因为他随意摆弄他的思想，并且乐于看到他的思想就在他的注视下扩展起来。伏尔泰以后在他的战斗文学中，运用了甚至滥用了这些由他摆布的人物，让他们为一些荒唐的或报复性的作品负责，而真正的作者却一直看不见。

这些写作技巧是讽刺文章所使用的方式之一，18世纪运用得很多。但这并非是纯粹的故出怪招。不迅速接近事实，人们便可以从多种尺度来了解真理，这一点，我们可以从仅比《波斯人信札》晚出版五年的J.斯威夫特的《格列佛游记》得到堪称典范的说明。作者通过从小人国到大人国的描写，让人们变换尺度去阅读现实，从而凸现了真理的相对性。《波斯人信札》借助来自异国他乡的观察者，展开了各种观点的相互关系的这种透视法，从而揭示了任何真理的相对性。

对于匿名和假名这些概念的揭示还必须更深入一步。亨利•培尔把他的作品伪托一个名叫斯汤达尔的人，他在自己的信中签上虚构的名字，可这些名字并不是完全不要付出代价的：假名掩饰了作者，但也肯定了作者；他想成为这样的人，他又认为自己事实上不是、而可能是潜在的这样的人。我是另一个人。克尔恺郭尔[(25)]把他的那些主要书籍伪托为一系列人的作品，这样他便可以开辟一些道路，用彼此互不相容的思想和艺术观点来阐述。仅仅一个方式、一个音调不足以完整地表达个性；个性的完整表达，即使希望其最终的解决应使个性的

发展带有迷离恍惚的效果，也需要多种的发音，需要自由地表现出各种可能的事物所提出来的要求。

“包法利夫人，就是我……”这是福楼拜的名言。但是在《情感教育》中，弗雷德里克•摩洛也是福楼拜，而阿尔诺德夫人也是。每个人物由于其作者的特别委托而存在着，作者委托他来表达作者的某一方面。而这些人物的真实身份根据作者在其中体现的成分多少而不同程度地感动着我们。我们不大可能把孟德斯鸠跟出于作品的需要而随意制造出来的伊斯法罕内院的阉奴总管，或者他的接替者等同起来。但是问题在于了解孟德斯鸠是否就是郁斯贝克或里加，而如果是，达到什么程度。

该书最后部分描述的是传奇故事而不是巴黎生活。在最后一批信中，第155封信值得特别研究。郁斯贝克受到来自其伊斯法罕内院的令人悲痛的消息的打击，向一个待在波斯的朋友宣布尽管会有生命不测的危险，他仍决定回国。他说他自己极其不幸和绝望。这位冷嘲热讽地批评巴黎人的观察者突然比沃波尔[(26)]和拉德克利夫[(27)]更早得多地采用了黑色小说的浪漫方式和声调。那位善良、聪明、风趣的郁斯贝克决定结束这场在他看来犹如“可怕的流放生涯”的旅行，虽然他似乎从这旅行中也找到了某些乐趣。他以人们原以为他不可能有的一种感伤的话来结束他的悲叹：“不配享受人道之乐的渣滓，永远向一切爱情关闭了心扉的卑贱的奴隶们啊，如果你们了解我的境遇之不幸，你们就不会再为你们的境遇而呻吟了。”在九年远行之后和身处远隔六个月旅程的地方，“愁思凄苦”、“可怕的颓唐心境”、“绝望”这种罗曼蒂克的词汇，跟这个波斯人惯常的乐此不疲的怀疑态度形成奇怪的对照，也无法跟孟德斯鸠在题为《我的自画像》的自传性作品中所自称的那种理智主义占主导地位的恬淡的气质相协调。

该书最后一封信，第161封信是后房所有妻妾中最得宠的罗珊娜写给郁斯贝克的。悲剧性的结局：罗珊娜脱下了假面具。她一直憎恨她的老爷和主人，她的可憎的所有者。她始终玩弄着他，对他不忠。

“我可以生活在奴役之中，但我始终是自由的；我按照自然的法律改造了你的法律，我的精神一直保持着独立。”而且这个骄傲的女主人公以她的自杀肯定了她的话，她服毒自尽。“可是一切都了结了：毒药已经发作，我已没有了力气，我的手已抓不住笔杆……我就要死了。”这是这部小说的最后几句悲怆的话，其基本意图似乎是对法国时政的一种风趣的批评。罗珊娜九泉之下的信仿佛是由乔治•桑笔下某个解放了的妇女所写的。

当然，孟德斯鸠是第155和第161封信的作者，也是该书所有其他信件的作者。但这是哪个孟德斯鸠？这不是以后分析罗马历史的那个孟德斯鸠，不是写《论法的精神》的那个孟德斯鸠，而是拉辛的一个崇拜者，喜欢追述极端狂热的爱情、展现他本人无法具有的慷慨激昂的情绪，一个用一些假名通过只是傀儡的主人公作为中介而得以解脱出来的隐退幕后的孟德斯鸠。无疑，这也是一个正为一部没头没尾的书寻求结局的作家，他寻找一个出口之门，从而找到这么巧妙的方式，借助于一个料想不到的剧情突变，或许是又一个戏谑的遁术来与读者告别。从好几个方面来说，《波斯人信札》是一部扑朔迷离的书。

六、对评论的评论

文学评论在过去是阅读作品的技术，按作品每个词的意思，让它说出它所要说的话，说出它的确说过的话。现在的评论完全改变了这一切。对于现代的评论来说，作品中显而易见之事，只能是骗人的：作品的含义是隐藏着的宝藏，要靠学识渊博的诠释，从其字里行间释读出来，即使释读的结果与作品和作者的明显意图毫无关系也不要紧。人们必须承认这样的原则，即作者并不知道自己所说的是什么，他说的是别的事情，要等待未来某个智者释读出作者本人也弄不清来龙去脉的真正意思来。于是，任何文学作品都可以给人以练习高智力特技的机会：释读作品是评论者可以在其中不顾作者的意图而顾盼自

雄的镜子，因为作者无论如何都无法按现代的科学方法进行自我分析。

《波斯人信札》由于其荒诞性和即使不是支离破碎、至少也是随心所欲的组合，给乐于此道者提供了一个得天独厚的土壤。皮埃尔•巴里埃尔从此书中看出了身居外省的作者夫妻不睦的自传式文章。后房信件以隐语叙述了失望的丈夫所遇到的婚姻不幸。

这样的解释其好处是十分别致。马克思主义的科学知识令人们可以做更加严密的分析。他们假设《波斯人信札》是一部经济、社会和政治批评的作品。据此，人们关注的是按《资本论》教义的观点，提出《波斯人信札》所宣扬的看法。人们根据"封建主义"和"东方专制主义"这些基本概念，念念不忘"阶级斗争"和"人剥削人（或女人）"，对孟德斯鸠这部书信集，条分缕析，进行研究。不幸的是，《波斯人信札》的作者生于马克思之前，无法对真理做充分的阐述；不过其作品中有片鳞只爪的探索，于是他们根据分散的蛛丝马迹，隐射暗示，构建出一套结构严密的学说了。

另一些见识卓绝的人把当代的知识应用于《波斯人信札》的罗曼蒂克部分，因为这部分内容为受弗洛伊德博士的发现所启示的奇妙的精神分析法展示了可以大展身手的园地。黑白阉奴与后房被囚妻妾的对话，加上身处异国他乡的主人的绵绵情话，给接受这一理论的人提出了各种病态的乐趣，而非凡的萨德博士以他个人的装潢丰富了心理分析者的幻象。

另一位杰出的评论者不肩走马克思—弗洛伊德主义的老路，他从这一假设出发，即该书的秘密隐藏在不同时间发出的、分散于各个地方的各封信的日期之中。他对《波斯人信札》的日期和发信地点作深入的研究，再计算信件到达目的地所需的时间，据此画出了极有意思的图表，得出了十分严密的数学真理。

所有这些评论都从这种想法出发：《波斯人信札》掩盖着一个精确的意图，有着严密的协调性。年轻的作者在政治、形而上学、道德

学和宗教方面具有完全确定的看法，由于无法公开发表其学说，便把学说分散打乱。因此评论的办法就在于按一条不可改变的逻辑，把七巧板重新组合起来，把碎片集中到一起：每个词都有作用，每个影射都有意义。这样，《波斯人信札》去掉它所装饰着的那些丰富可又多余的色彩配合，它就只剩下几行平淡无味和老生常谈的话了。

最严重的是：这些"解构"与重建是对文学作品本身的彻底否定。作家并不想写一份说明书或一篇学说声明，也不是做数学演算；他写他所说的事以便说他所说的话。如果他想说的话并不是他所说的话，那他就会换一种写法了。《波斯人信札》的作者乐于探索社会风情的内蕴和边缘；他根据当时的情绪去寻求意外的收获，乐于去试验一下在巴黎的理性之光照射四方的情况下，自己有可能走到什么地步。《波斯人信札》的作者还不是《论法的精神》的作者，他是外省的年轻法官，他感到厌倦，他要散散心。他做游戏，他随心所欲地娱乐自己，也娱乐我们：他以丰特奈尔所发明的而伏尔泰以后又进一步发展的这种狡黠的微笑来使自己散心并使我们跟他一道散心，而这种微笑不管是马克思博士、弗洛伊德博士还是萨德侯爵都是做不出来的。

---

(1) 保尔•瓦莱里（1871—1945），法国诗人、评论家、思想家。1925年当选为法兰西学士院院士。——译注

(2) 拉封丹（1621—1695），法国寓言诗人，代表作是《寓言诗》。——译注

(3) 拉辛（1639—1699），法国悲剧作家。——译注

(4) 布瓦洛（1636—1711），法国古典主义文艺理论家。——译注

(5) 圣西门（1760—1825），法国社会改革家，空想社会主义者。——译注

(6) 原文为意大利语，系意大利影片名。——译注

(7) 正式名称为《宣布臣民权利和自由与确定王位继承法案》。英国宪法的基本文件之一，规定国王不得干涉国会事务，强调国会必须自由选举，议员必须有充分的言论自由。——译注

(8) 约翰•洛克（1632—1704），英国哲学家。——译注

(9) 托克维尔（1805—1859），法国政治家、历史学家。——译注

(10) 雷蒙•阿隆（1905—1983），法国社会学家、哲学家和政治评论家。以其对思想体系的正统观念持怀疑态度而知名。——译注

(11) 帕斯卡（1623—1662），法国数学家、物理学家和笃信宗教的哲学家。1654年，退隐于波特-罗亚尔修道院，与詹森派接近，写了十八封论战的信为詹森派辩护并攻击耶稣会士，后应阿尔诺的请求，这些信以《外省人》之名于1656—1657年结集发表，取得极大成功。——译注

(12) 弗里德里希•施莱格尔（1772—1829），德国作家、批评家。他提出过许多哲学思想，启发了早期德国浪漫主义运动。——译注

(13) 诺瓦利斯（1772—1801），德国早期浪漫派诗人，其作品和理论影响了后来的德国、英国和法国的浪漫派。——译注

(14) 拉罗什富科（1613—1680），法国伦理学家，《格言集》作者。——译注

(15) 尚福尔（1740—1794），法国作家、杂文家，写有（格言、警句和轶事）一书。——译注

(16) 里瓦罗尔（1753—1801），法国作家，著有《大人物的小年鉴》。——译注

(17) 拉莫（1683—1764），18世纪法国著名音乐理论家、作曲家，创作芭蕾舞剧《殷勤的印地人》（1735年首演）。——译注

(18) 雨果的诗集（1829），带有异国情调，技艺精湛，被圣伯夫称为"纯艺术之光辉宝座"。——译注

(19) 哈得逊河，美国河流，在联合国总部所在地纽约注入大西洋。塞纳河，法国河流，流经联合国教科文组织所在地巴黎。——译注

(20) 奥古斯特•孔德（1789—1857），法国哲学家，实证主义的创始人。——译注

(21) 卡索邦（1559—1614），法国学者，流亡于日内瓦的法国新教徒之子。——译注

(22) 狄德罗（1713—1784），法国文学家、哲学家，《百科全书》主编。——译注

(23) 1763年出版，呼吁为卡拉昭雪。——译注

(24) 蒲柏（1688—1744），英国18世纪最重要的讽刺诗人。——译注

(25) 克尔恺郭尔（1813—1855），出生于丹麦的19世纪著名宗教哲学家。著有《非此即彼：生活的一个片断》（1843）、《恐惧与战栗》（1843）、《反复》（1843）、《生活道路上的各个阶段》（1845）等。——译注

(26) 沃波尔（1884—1941），英国小说家、评论家和戏剧家。——译注

(27) 拉德克利夫（1746—1823），最具有代表性的英国哥特小说女作家，擅长于使阴森恐怖和焦虑悬念的情景充满浪漫主义情调。——译注

孟德斯鸠生平和著作年表

(1689—1755)

家族史

15世纪上半叶，塞贡达家族——一个贝里雄家族的幼房——定居于今诚洛特•加龙省的阿热努瓦。

1560年：那瓦尔国王亨利二世的顾问皮埃尔第二•德•塞贡达去世。

1562年：皮埃尔第二的儿子约翰第二•德•塞贡达作为那瓦尔王后让娜•阿尔布雷的膳食总管，得到王后一万利弗的馈赠，从而买下了孟德斯鸠领地。

1576年：约翰第二的第六个儿子雅科布诞生。那瓦尔国王亨利三世成为法国国王亨利四世后，将孟德斯鸠领地升为男爵领地。塞贡达家族原为新教徒，后与国王同时改宗天主教。

1612年：雅科布的长子约翰•巴蒂斯特•加斯东•德•塞贡达出生。后靠着他妻子的嫁妆，购买了波尔多高等法院院长的官职。

1646年：约翰•巴蒂斯特•加斯东的第三个儿子雅克•德•塞贡达诞生。雅克之兄约翰•巴蒂斯特继承其父的法院院长职务，死而无嗣。雅克的其他兄弟或为修士，或为马耳他骑士团骑士，因此雅克是唯一继承塞贡达这一姓氏的人。

1685年：取消《南特敕令》，对此，孟德斯鸠男爵约翰•巴蒂斯特十分不赞成。

1686年：雅克•德•塞贡达娶法国国王圣路易的远房后裔玛丽•佛朗索瓦兹•德•佩斯内尔为妻，其妻带来男爵领地和拉伯烈德庄园作为嫁妆。塞贡达家族纹章的题名为“以财助德”。雅克夫妇生有六个儿女，其中二人幼年死亡，长女出嫁，另有二人进入修会。

孟德斯鸠年谱

1689年，孟德斯鸠诞生

——1月18日，查理•路易•德•塞贡达（即后来的孟德斯鸠）生于波尔多附近的拉伯烈德庄园，是雅克•德•塞贡达的第二个孩子，第一个儿子。查理•路易还以其母亲的庄园拉伯烈德作为自己的姓氏。拉伯烈德小时由一名叫查理的乞丐为其洗礼，“故其教父一生都教导他：穷人是他的兄弟”。

1696年，7岁

——母亲去世。查理•路易居住在拉伯烈德，在农民中长大并开始学习写字读书。

1700年，11岁

——查理•路易•德•拉伯烈德进人巴黎附近的朱利的奥拉托利修会的中学读书。该修会的成员中，最著名的有马勒布朗士。政府对朱利的奥拉托利会修士看法不佳，批评他们传授被禁的笛卡儿的哲学。路易十四的告解司铎勒特利埃认为他们是“共和派”，具有应受谴责的“独立和自由精神”。可以认为雅克•德•塞贡达之所以把他儿子送入这所学校正是由于这个原因。查理•路易每天早晨五时起床，晚上八时半就寝，“如果听之任之，他绝不会放下书本”（其教师写给他父亲的评语）。他除学习拉丁文外，还学习地理、历史和数学，并撰写《论西塞罗》和诗体悲剧《布里托马》。

1705年，16岁

——查理•路易离开朱利，返回波尔多，攻读法律。

1708年，19岁

——取得法律和律师学士证书。其叔父约翰•巴蒂斯特将孟德斯鸠的姓氏授给他，并答应以后由他继承法院院长职位。从此查理•路易改姓孟德斯鸠。

1709年，20岁

——孟德斯鸠前往巴黎进修法学，“中学毕业后，人们让我读法学书箱。我寻找法的精神”。经未来的奥拉托利会会士、帕斯卡作品的出版者和天才的编纂者皮埃尔•尼古拉•戴斯摩莱介绍，孟德斯鸠进入巴黎社交界，参加科学院和文学院的会议，与研究中国的专家弗雷烈、那不勒斯人贝尔纳多•拉马本堂神甫、星相学家和信奉斯宾诺莎学派的布朗维利埃伯爵过从甚密。根据戴斯摩莱的建议，他着手撰写一部笔记作品《随笔录》，还写了一篇关于异教徒宗教的论文，认为这种宗教不应受到天谴。此论文现已佚失。

1713年，24岁

——《克雷门通谕》谴责詹森教派。弗雷烈因撰文反对《通谕》而被囚禁于巴士底狱。

——11月15日，父亲雅克•德•塞贡达去世。孟德斯鸠返回拉伯烈德。

1714年，25岁

——孟德斯鸠任高等法院参事。

1715年，26岁

——尽管《南特敕令》已被废除和路易十四晚年对新教徒的迫害，孟德斯鸠根据叔父们的建议，于4月30日娶热烈信奉加

尔文教的雅娜•德•拉蒂格为妻。雅娜微跛，但带来十万利弗的嫁妆。

——孟德斯鸠给摄政王寄去一篇《论国债》的文章，建议采取有力措施，对刚刚去世的路易十四留下的混乱的财政加以整顿。

1716年，27岁

——长子约翰—巴蒂斯特出世。

——叔父孟德斯鸠男爵去世。在遗嘱中将波尔多法院院长、男爵称号、在波尔多的一座府邸以及阿热努瓦的地产交给孟德斯鸠承袭。孟德斯鸠对法院院长的工作认真负责，但并不感兴趣。

——4月3日，孟德斯鸠成为1712年成立的波尔多学院院士，结识了马勒布朗士的朋友多尔都•德•梅朗和财政大臣约翰•劳的秘书、包税稽核墨农。他在波尔多学院宣读论文《古罗马的宗教政策》、《论观念体系》、《论各种不同的天才》。

1717年，28岁

——长女玛丽•喀特琳出世。

1718年，29岁

——开始钻研自然科学，设立解剖学奖金，撰写关于回声、肾腺疾病、物体的透明性和重力、涨潮落潮、相对运动等科学论文。

1719年，30岁

——在《法国信使》上宣布撰写《古代和现代地球物理史》的计划，请各国学者“将论文寄波尔多吉延高等法院院长孟德斯鸠先生，邮资由孟德斯鸠负责”。

1720年，31岁

——12月12日约翰•劳被解职。

1721年，32岁

——由出版商雅克•戴斯波德在阿姆斯特丹出版《波斯人信札》。此书约于1717年开始撰写。为写这部小说，孟德斯鸠尽管家庭财政有困难，仍多次前往巴黎，出人名门贵族的沙龙，以了解上流社会。《波斯人信札》第一版是假托一个名叫皮埃尔•马尔托的人在科隆出版的。该书一出版，便取得巨大成功，仅1721年便有四个不同的版本和至少四个伪版。但摄政王左右的人和僧侣对此书都愤愤然。

1722年，32岁

——枢机主教杜布瓦禁止发行《波斯人信札》。

——孟德斯鸠前往巴黎，居住于多菲内街，后迁至马雷区。他起初常出入苏比兹公馆，在那里，文人们每周集会一次。后孟德斯鸠跟伏尔泰一样，不喜欢特雷沃日报社长图尔内米纳神父，便转而与法兰西学院的阿拉里修道院长交往。

1723年，34岁

——12月2日，摄政王奥尔良的菲力普公爵去世。

1724年，35岁

——阿拉里修道院长每周与一些外交官、法官和文人在旺多姆广场埃诺法院院长府邸的夹楼聚会，讨论法律和政治经济学，该聚会被称为“夹楼俱乐部”。

——撰写《苏拉与欧克拉提的对话》。

——丰特奈尔介绍孟德斯鸠参加朗贝尔侯爵夫人的“星期三沙龙”，纵谈审美观、友谊、爱情和幸福，这些题材后来收入他的《思想集》中。朗贝尔夫人写道：“他经常给我们带来他写的手稿。丰特奈尔先生和拉莫特先生对他的手稿推崇备至。”

——经常到孔太亲王的曾孙女克莱蒙小姐家中做客，为其容貌所倾倒。孟德斯鸠在给她的信中写道您占有了我的整个心灵；您使我精神备受折磨，却又令我内心充满欢愉。”

1725年，36岁

——发表《格尼德寺庙》，该作品是孟德斯鸠为克莱蒙小姐写的，但无作者姓名，并假托译自希腊文。该诗相当色情，被戴芳夫人称为“香艳启示录”。

——返回波尔多，撰写并在波尔多学院宣读《论义务》、《论自然法》、《论公平》等论文。着手撰写《论法的精神》。与此同时，料理家庭财务。

1726年，37岁

——枢机主教弗勒里任首相。

——卖掉波尔多法院院长职务。前往巴黎。

1727年，38岁

——二女儿德妮丝出生。

——在“夹楼俱乐部”宣读《苏拉与欧克拉提的对话》和《论西班牙的财富》。

1728年，39岁

——在朗贝尔侯爵夫人的大力支持下，尽管图尔内米纳神父和弗勒里枢机主教的反对以及《波斯人信札》和《格尼德寺庙》所受到的攻讦，孟德斯鸠于1728年1月24日当选为法兰西学士院院士。但他在出游欧洲各国之前，只出席过三次会议，而且没有发言。

——4月5日离开巴黎，做欧洲之游。在法国元帅贝里克的侄子瓦尔德格拉陪同下，于4月26日到达维也纳，后到匈牙利，花一个月时间参观矿山。然后又从维也纳前往威尼斯、米兰、

热那亚、比萨和佛罗伦萨，在佛罗伦萨住了六个星期。在威尼斯，他与博纳瓦尔伯爵和约翰•劳会晤。

1729年，40岁

——1月19日到达罗马，4月18日离开，前往那不勒斯逗留两个星期，然后又回罗马住了两个月。在罗马，会晤了一些枢机主教、从中国归来的耶稣会会士以及后来成为教皇克雷门十二的科尔西尼。然后又到奥地利，穿过德国，于10月15日达到阿姆斯特丹，31日乘船赴英国，11月3日到达伦敦。

1730年，41岁

——在切斯特菲尔德勋爵陪同下来到英国后，住在伦敦，出入宫廷及上流社会，受到威尔士亲王的接见，结识沃波尔、牛顿的朋友马丁•福尔克斯及洛克作品的译者皮埃尔•科斯特等人。经福尔克斯介绍，于2月26日成为英国皇家协会会员。5月12日加入共济会。

1731年，42岁

——5月回到巴黎。他宣称："德国宜于旅游，意大利宜于小住，英国宜于思考，而法国宜于生活。"孟德斯鸠从欧洲之行带回了一些珍贵的笔记。

——回到拉伯烈德后，他把府邸的花园按英国方式加以布置，然后继续撰写《论法的精神》。与此同时，他把各种笔记、感想等分门别类界于"地理"、"政治"、"司法"、"拾遗"等各类手册中。而后来以《思想集》为名发表的汇编，则是从1720年左右开始撰写的。直到1733年春天，孟德斯鸠都没有离开拉伯烈德。1733年5月2日前往巴黎。

——5月，伏尔泰因《哲学通信》而被通缉。6月，巴黎高等法院判处将《哲学通信》公开焚毁。孟德斯鸠刚刚完成《罗马盛

衰原因论》，为谨慎起见，决定将该书在荷兰印刷。7月《罗马盛衰原因论》出版。

1734—1747年，45—58岁

——孟德斯鸠大部分时间是在巴黎而不是在拉伯烈德度过的。在巴黎，主要参加两个团体，即法兰西学士院和共济会的活动。他于1739年被任命为法兰西学院主任。继续出入汤桑夫人、戴芳夫人、肖纳夫人、圣莫尔夫人的沙龙，与马里沃、克雷比翁、伏尔泰、布封等人会晤。

——每年回拉伯烈德七八次。在拉伯烈德，他实践贺拉斯、维吉尔的哲学："山野村夫是何等幸福……"他过着乡绅的生活，管理其田产，访问佃户，保卫自己和邻人的利益。此时他拥有53万利弗左右的资本（1726年为60万利弗），即每年可收入2～2.5万利弗。以这些收入，他生活小康，但并不富裕。这段时间他主要的工作是撰写《论法的精神》，在秘书们和他的女儿德妮丝的帮助下，每天工作八小时，有时应巴黎朋友的请求，写些轻松的作品：《阿萨斯和伊斯梅尼》、《塞菲兹和爱神》等。

——1746年底（一说1747年7月）《论法的精神》完稿。孟德斯鸠前往巴黎，将作品念给朋友们听。埃诺法院院长觉得该书言犹未尽。西印度公司的国王特派员西露埃特建议将手稿焚毁，孟德斯鸠不胜惊讶地说："我不认为我没有天才。"

1748年，59岁

——10月底，《论法的精神》在日内瓦由巴利奥父子出版社出版，但未署作者姓名。孟德斯鸠以奥维德的半句诗Prolem sine matre creatam 作为该书题名，意思是"没有前例的书"；但孟德斯鸠自己向奈克夫人做了另一种解释："为创作一部伟大的作品，必须有两件东西：一个父亲和一个母亲，即天才和自由……我的作品缺少的是后者。"该书出版后，受

到各界的赞扬，从1748—1750年共印了二十二版，并很快被译成欧洲各国文字。

——在此前不久，《罗马盛衰原因论》在巴黎再版。

1749年，60岁

——《论法的精神》先后受到耶稣会会士和詹森派的攻击。

1750年，61岁

——2月，孟德斯鸠在日内瓦发表《捍卫法的精神》。伏尔泰等人为孟德斯鸠辩护，但僧侣大会和巴黎大学神学院谴责该书。

——马莱塞于12月被任命为新闻出版总监，批准在法国印刷包括《论法的精神》和狄德罗《百科全书》在内的许多启蒙运动哲学家的作品。

1751年，62岁

——针对《论法的精神》受到的抨击，人们发表了许多反批评文章。在此期间，普鲁士国王弗里德里希二世、俄国沙皇叶卡捷琳娜二世和撒丁国王都阅读了此书。

——孟德斯鸠与巴黎大学进行辩论，但《论法的精神》还是于11月29日被罗马教廷列为禁书。

——孟德斯鸠返回拉伯烈德。

1752年，63岁

——孟德斯鸠几乎失明。他的外国崇拜者甚至到拉伯烈德去看望他。

——当伏尔泰流亡柏林时，孟德斯鸠被提名来代替伏尔泰担任国王史官的职务，但最后朝廷任命了杜克洛。

1753年，64岁

——孟德斯鸠任法兰西学士院院长。

——应达朗贝尔请求，孟德斯鸠为《百科全书》撰写《论鉴赏力》。

1754年，65岁

——孟德斯鸠说："我曾打算对《论法的精神》某些地方加以修改，使之更有广度和深度，但我已无能为力。"

——在拉伯烈德度过夏天后，孟德斯鸠决定最后一次到巴黎去，然后永远待在拉伯烈德。他于12月底到达巴黎。

1755年，66岁

——1月末，巴黎发生恶性传染病。1月29日，孟德斯鸠在其圣多明我路住所得病。路易十五立即询问其病情。病情很快转危，孟德斯鸠向一年轻的耶稣会会士卢特神父忏悔，宣称他忠于教会。卢特试图要孟德斯鸠把一份经过修改的《波斯人信札》手稿交给他，孟德斯鸠把手稿托付给杜普雷夫人，说："那些善良的神父们想巧妙地从我手中拿走这份手稿，以便他们可以再圣洁不过地加以歪曲，可是我没有让步。"（查理•科雷：《历史日记》）

——2月10日，孟德斯鸠逝世。11日下午5时在圣絮尔皮斯教堂举行葬礼。在所有哲学家中只有狄德罗参加了葬礼。

(梁守锵　整理)

普通法的诉讼形式

〔英〕梅特兰 著
王云霞 马海峰 彭蕾 译
姜栋 徐国栋 校

商务印书馆

F.W.Maitland

THE FORMS OF ACTION AT COMMON LAW (CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS)

据英国剑桥大学出版社1936年版译出

弗·威廉·梅特兰

译 者 前 言

梅特兰（Frederick William Maitland，1850—1906）是英国19世纪最伟大的法律史学家之一，其对于英国法律史学的贡献堪比布莱克斯通和梅因。

梅特兰出生于一个书香世家，有着深厚的家学渊源。其祖父是一位图书管理员，同时也是一位专习中世纪宗教史的学者。儿时的梅特兰常常去祖父家里，祖父严谨的治学方法和"历史相对主义"的观点深深地影响了梅特兰，并为他以后的研究指明了方向。[(1)]虽然有祖父的熏陶，但少年时期进入剑桥大学学习的梅特兰，最初并没有将法律史作为自己终生的追求。他的兴趣，主要集中在音乐、数学这些与史学没有多大关系的专业上，后来在著名哲学教授亨利·西奇威克的影响下，他阅读了大量的哲学著作。丰富的知识贮备、超群的思辨能力、幽默机智的语言风格，使他成为一名演讲高手。除了在演讲方面大放异彩外，这段时期的历练也为他以后的写作奠定了基础。大学毕业后，梅特兰于1872年进入林肯律师学院学习，律师学院的实践并没有使梅特兰走上专职律师的道路，和其他律师因为职业需求而格外关注先例相反，梅特兰的兴趣更多地集中于先例产生的背景（context）。这种兴趣最终使他走上了法律史研究的道路，并为其奉献了光辉而短暂的一生。当然，就总体而论，对梅特兰的学术研究影响最深的莫过于其亦师亦友的波洛克和维诺格拉多夫。这两人，一个激起了梅特兰对中世纪英格兰法的兴趣；另一个则直接促使其发掘尘封已久的中世纪英格兰诉讼档案。自1884年起，梅特兰开始就教于剑桥大学，四年后，担任唐宁英国法讲座教授，直至去世。[(2)]

在二十多年的学术生涯中，梅特兰笔耕不辍，著述颇丰。他的最著名的著作包括《爱德华一世以前的英国法律史》（与波洛克合

著）、《布拉克顿笔记》、《英格兰宪政史》、《英国公教中的罗马教会法》等。相比之下，这部《普通法中的诉讼形式》虽然只是一部小作品，却是他流传最广的著作之一[(3)]，是了解普通法的“一把金钥匙”。该书是梅特兰担任唐宁讲座教授时所用的讲稿，生前并未面世。在梅特兰去世三年以后，即1909年，由他的学生负责整理并予以出版。最初被收录在《衡平法及普通法诉讼形式两讲》一书中，1936年开始单独出版。

为了方便读者阅读，我们概要地介绍一下该书各部分的主要内容和梅特兰的基本观点。

该书共七讲，大体可分为三个部分：

第一部分包括第一讲和第二讲。为了便于学生理解，梅特兰简要介绍了一下英格兰诉讼形式的发展衰亡史以及英格兰的法院体系及其裁判过程。在开篇首章，梅特兰就发出了“尽管我们已经埋葬了诉讼形式，但它们依然从坟墓中统治着我们”的感慨。这句话充分说明了诉讼形式在中世纪英格兰法中的统治地位，以及它对英国法发展的巨大影响。按照梅特兰的论述，在中世纪的英格兰，当事人如果要到法院起诉，他和他的律师首先要选择诉讼形式。诉讼形式的选择将直接决定当事人的合法权益能否得到保护，将得到怎样的保护。原告所选择的诉讼程序决定了他的诉讼的受理法院、诉讼的快慢以及针对被告人的程序措施。更为重要的是，由于每一种诉讼程序都有于己相关的实体法规则，如果当事人诉讼形式选择错误，那就意味着他所选用的实体法规则也不能适用，而他最终只能吞食败诉的苦果。在这种情况下，当事人“就只能从法官给他的如果采用另一种诉讼形式他可能会取得成功的提示中得到安慰。”[(4)]而这种惨痛的教训也让当事人明白“没有救济就没有违法行为”（where there is no remedy there is no wrong）。但是情况并非一直如此。在布拉克顿时期，奉行的原则是“有多少种诉讼理由就有多少种诉讼形式”，而后随着英格兰议会制度的确立及其对文秘署签发令状权力的制约，加之英国人既有的保守

性，这一原则就渐变为“有多少种诉讼形式，就有多少种诉讼理由”了。

就令状这一诉讼形式的载体而言，虽然它的形式是固定的，但是令状所涉及的事由却千差万别，因而令状的种类也是多种多样。在英格兰法律发展史中，令状在不同的时代呈现出不同的发展态势。在中世纪，由于任何诉讼都须以原告取得令状为前提，且诉讼主旨由原始令状决定，因而以令状制度为核心的诉讼法是英格兰法律制度的核心内容，这可以从布拉克顿的论著中得见一斑。自16世纪起，随着英格兰工业革命的开启和资本主义的发展，新的社会关系不断涌现，原有的日显僵化的令状制度已不能适应时代的发展。在这种情况下，诉讼形式的衰落也就无可避免。构成诉讼形式主体的对物诉讼、对人诉讼、混合诉讼在19世纪由于制定法的颁行而部分或全部被废除。1832年《统一程序法》、1833年的《不动产时效法》、1860年的《普通法程序法》和1875年的《司法法》对诉讼形式进行了大刀阔斧的革新。经过这一系列的革新，原有的为数众多的诉讼形式到最后所剩无几。同时，原始令状的性质也发生了根本性的变化，由原来决定整个诉讼进程的令状转变为一纸传唤令，用梅特兰的话说，也就是“给被告一个出庭的理由”。

在简要回顾了令状的历史之后，梅特兰接着阐述了诉讼形式的产生基础。毫无疑问，诉讼形式既然与诉讼相关，那它的产生就离不开法院。论及英格兰的法院，梅特兰认为它们不仅存在时代非常久远，而且职能划分相当复杂。在早期，英格兰的法院体系分为郡法院、领主法院、社区法院和王室法院。郡法院是英格兰最古老的法院系统，“有些甚至比英格兰王国还古老”；而领主法院的建立则完全是“占有土地即拥有管辖权”这一封建原则的体现。作为英格兰法院体系核心的王室法院，虽然产生时间比前两种法院晚得多，但从建立之初就具有重要的地位。从管辖权来看，王室法院主要管辖三类案件：王权诉讼、领主法院领主渎职和法官错判的案件、国王直属封臣之间的纠纷。国

王的管辖权一开始虽然受到了封建理论的制约，但他从未放弃成为所有人法官的努力，并且为此进行了不懈的斗争。在基层法院体系中，社区法院和领主法院受理了大量的日常诉讼案件。由于社区法院和领主法院法官不具备相应的专业素质，它们所用的举证程序不外乎神明裁判、誓证裁决以及决斗等方式。对于这些超自然的举证方式的运作，由于文献不足等原因，梅特兰并未详细言明。但他认为，当时的判决不仅体现了法律中的合理因素，而且决定了举证的责任人和举证方式。而举证的成功进行，则意味着当事人胜诉。由此可以看出，当时的判决并不解决案件的实体问题，而只决定程序问题。正是由于法官的非专业，以及举证的形式主义，才为诉讼形式的产生创造了条件。因为这两种缺陷往往使当事人的合法权益得不到保护，而作为正义源泉的国王，此时也就成了受害民众求助的对象，在这种情况下，国王的命令——令状也就应运而生。

与上述基层法院相比，王室法院无论在法官素质，还是判决的执行上，都具有很大的优势。这些优势，加之国王的特殊地位，使得王室法院的诉讼量不断增长。在不断的发展演变中，从王室法院中最终分化出王座法院、民事诉讼高等法院和理财法院。虽然王室法院拥有较为专业的法官，但是在它的司法实践中，神明裁判和誓证裁决这样的举证方式在许多案件中依然适用，但是在一方当事人是国王的情况下则无法适用，只能适用一种源自法兰克的审理方式——由邻人说出案件的事实真相。这种制度自诺曼征服后就被引入了英格兰，并逐渐发展为英美法上的核心审判制度——陪审团制度。但就是这样一种为后世广为称赞和发扬光大的制度在英格兰早期法律史中，并不为时人所认可，这也从一个侧面反映了传统的习惯性力量。

第二部分包括第三、四、五、六讲。在对诉讼形式的发展和产生基础做了概述之后，梅特兰详细地描述了诉讼形式的发展演变过程。为了讲述方便，梅特兰将其分为五个阶段：

第一个阶段，亨利二世以前。这一阶段是诉讼形式的萌芽奠基时期。在亨利二世以前，令状是一个可以购买的王室恩典。同时，由于英格兰王权的强大，任何权利受损的人都可以申请得到国王的救济。这就导致了“有多少种诉讼理由，就有多少种诉讼形式”。此时的令状尚无固定格式，而且签发令状也不是文秘署的日常行为。

第二个阶段，亨利二世统治期间。在亨利二世时期，随着中央司法系统的建立，尤其是王室法院的完善，令状的格式也逐渐趋于统一。令状格式的固定化有利于加强国王对司法权的控制，标志着令状制度日趋成熟。但是，这一时期的令状并没有“丝毫对先例的刻意遵从”。这一阶段令状的典型代表就是权利令状。权利令状是解决土地所有权归属的令状。该令状因请求人的不同可分为一般的权利令状和直属封臣权利令状。针对当时日益增多的有关土地所有权纠纷的案件，亨利二世创设了一个原则：“如果没有王室令状，那么任何人都可以拒绝针对其自由保有地产所开始的诉讼。”该原则最终发展为“未经审判，任何人的自由保有地产都不得受到侵犯，没有国王的命令和令状他也不必出庭答辩”。此后，要提起任何不动产之诉，必须以获得令状为前提条件。由于权利令状关乎土地所有权的归属，由其引发的诉讼“是一个相当缓慢和庄严的事情”。诉讼可能因为一方当事人的缺席而被无限期地拖延。后来，随着交通条件的大幅改善和代理原则的确立，这一诉讼的进程大大加快。就管辖法院而言，一般当事人通过权利令状引发的诉讼在领主法院进行，而直属封臣的诉讼则在王室法院进行。诉讼中采用的审判方式是决斗审判，后来亨利用大咨审团来代替决斗。但是咨审团审判只能由亲自保有土地的人提出申请，其他当事人无权享有。

紧接着，梅特兰详细讲述了三种主要的占有之诉：恢复新近被占土地之诉、收回被占继承土地之诉、最终圣职推荐权之诉。恢复新近被占土地之诉的原则是，如果一个人未经审判且不正当地侵占了另一个人所自由保有的地产，那么被侵占者如果迅速地将侵占者诉至王室

法院，就能恢复自己的土地占有。恢复新近被占土地之诉所针对的必须是新近被侵占的土地，而且必须在法定时间内提起。收回被占继承土地之诉的要件是原告的祖先必须亲自以自由继承方式占有土地，但无须合法占有土地，原告是其直接继承人，如果满足这些条件，原告就可以收回他的土地。虽然这一诉讼使死者直接继承人的权益得到了保护，但死者的孙子、孙女则无法利用此诉得到保护。针对这一立法疏忽，梅特兰认为原因是它们在现实中极少发生或处理起来颇为棘手，这一漏洞说明了"法制的惰性"，并认为在所有法律体系的发展过程中，正是法制的惰性抵制了法制的变革。后来，在亨利三世时期，立法者不得不创制出收回被占之祖父地产之诉、收回被占之曾祖父地产之诉和收回被占之表兄弟姐妹地产之诉来进行弥补。虽然收回被占继承土地所涉及的问题依然是占有，但在这一诉讼中，占有具有双重属性：一方面，占有并不是一项可以继承的权利；另一方面，占有确实又可以创设出或转化为一项可继承的权利。最终圣职推荐权之诉的原则是，当某一教职空缺时，享有圣职推荐权的人即可以推荐，如果有人认为自己更具有圣职推荐权，就必须提起诉讼恢复他的圣职推荐权，但是除非这个人胜诉，上一个推荐人或他的继承人仍享有圣职推荐权。对于现代读者而言，这也许有些难以理解，因为最终圣职推荐权与占有看似风马牛不相及。事实上，在中世纪的英格兰，"成功推荐一名教士的行为意味着一种占有，圣职推荐权的占有"，因而它也属于占有之诉。虽然最终圣职推荐权本身涉及教会，但这一诉讼并不在教会法院进行，而由王室法院受理。

除了这三种占有之诉外，梅特兰还简单介绍了地产性质诉讼令，即决定争议土地到底属于世俗封地，还是自由教役保有。土地性质不同，管辖的法院也不同。

虽然这几种诉讼各有不同，但咨审是它们最主要的审理形式。当时的咨审主要是用原始令状传唤咨审员回答令状中所载明的问题。咨审与后来的陪审有一定的区别，咨审团是通过文秘署签发的原始令状

在起诉之前被召集的；而陪审团则是根据法庭签发的司法令状在诉讼进行中被召集，以便回答诉状中提出的事实问题。

此外，梅特兰还介绍了寡妇产令状、逃奴拘捕令状以及债务令状。

第三个阶段，1189—1272年，这是一个诉讼形式飞速发展的时期。在此时期，出现了保护土地占有的又一个重要令状——进占令状。进占令状是一个表明土地保有人的权利存有特殊的新近瑕疵的指令令状。该令状适用的前提是土地占有必须具有新近瑕疵，瑕疵的种类是多种多样的。瑕疵的不同，决定了所签发的进占令状具体内容的不同。起初，进占令状有着严格的形式限制，且对受侵害者保护不周。1267年《马尔伯勒法》的颁行，虽然在事实上废除了进占令状的形式限制，但这只是通过增加此类令状的数量来实现的。与此同时，随着进占令状的进一步增加，尤其是当进占令状逐渐涵盖了恢复新近被占土地之诉时，原有的针对土地的对物诉讼也开始变得混沌不清，让人绝望。除此之外，在这种扩展变化中，进占令状的性质也发生了变化，即由最初的占有、准占有令状演变为所有权令状。进占令状自创立之后就广受欢迎，它填补了占有（seisin）和权利（right）之间的鸿沟，终结了占有和权利之间的分离状态。

在进占令状出现的同时，也出现了将土地定期出租的现象。法律总是滞后于社会发展，这一理论在对土地定期承租人的保护上显现无遗。普通法最初对于土地定期承租人的保护手段是契约之诉，当事人可以通过提起契约之诉来恢复占有或是得到损害赔偿。后来，大法官罗利创造了“租期内逐出承租人之诉”，这一诉讼使承租人的权利得到了更加全面的保护，在这一过程中，古老权利的性质也发生了变化。承租人原有的只能针对出租人的对人权也变成了可以针对任何侵占者的对物权。同时，两种占有即possession和seisin也逐渐有了术语上的区别。

与土地权利诉讼相对的是对人诉讼的出现。最古老的对人诉讼好像是债与非法留置动产之诉。由于被告具有选择权，布拉克顿认为此间并无对物之诉。梅特兰认为这是一个意义非凡的论断。紧接着是直接侵害之诉。由于直接侵害之诉在以后的发展过程中逐渐演变出了许多新的诉讼形式，而这些诉讼形式大都与后来的侵权诉讼有关，梅特兰将直接侵害之诉称为"众诉之母"。直接侵害之诉以违反国王安宁为要件，它植根于刑事程序之中，具有半刑事特征，在被告拒不出庭时，可以监禁或宣布其处于法律保护之外。与此同时，陪审团审理逐渐成为审理事实问题的正式模式。但是，这并不意味着宣誓断案等原始的案件审理方式就此退出历史舞台。实际上，在有些诉讼中（比如债务之诉），宣誓断案等古老的举证方式依然在适用，只不过它们被人们日渐冷落。

第四个阶段，1272—1307年。该阶段虽然持续时间短，但影响巨大。这是一个诉讼体系僵化的时期，同时又是一个制定法运动时期。《第二威斯敏斯特条例》的规定为以新令状解决新问题奠定了基础。但是文秘署创制令状的范围限于"适用相似法律、需要相似救济的类似案件"。即使如此，这种有限的权力依然为间接侵害之诉的产生创造了条件。后来，随着实践中特殊案件的增多和文秘署谨慎地运用权力的不断实践，在中世纪末期，间接侵害之诉（Case）最终诞生，尽管这一过程有些"难产"。早期的间接侵害之诉包括：简约之诉、非法占有动产之诉、欺诈之诉，以及诽谤和侮辱之诉。与此同时，在法院管辖权上，王室法院已经可以审理任何案件。

第五个阶段，1307—1833年。这是诉讼形式发展过程中持续时间最长的一个时期。这一时期最重要的，运用最广的诉讼形式就是直接侵害之诉。直接侵害之诉由于侵害行为的不同而种类万千。最初，直接侵害之诉的主要类别是暴力侵害之诉，包括对原告人身、土地和动产的侵害，到后来，直接侵害之诉也给予土地定期承租人以及佃农以法律的保护。利用此诉，他们不仅可以对抗直接侵入其土地的任何

人，甚至领主。这不仅表明法律保护的平等性，而且更为重要的是，这一现象表明事实上的占有从此得到了法律的保护。但是此诉只能使当事人得到损害赔偿，而不能恢复对土地的占有。而到了15世纪末期，这种状况发生了变化。伴随着直接侵害之诉的发展，逐出租地之诉逐渐显山露水。逐出租地之诉通过拟制，借助约翰·多伊和威廉·斯泰尔斯这两个拟制人物最终发展成为恢复土地占有的正式模式。而这种拟制的发展过程也就是逐出租地之诉代替占有之诉的过程。虽然拟制的应用扩大了逐出租地之诉的适用范围，而且使当事人可以适用更好的审理方式，但是这种拟制依然颇为麻烦。1852年的《普通法程序法》对逐出租地之诉进行了进一步的改进，约翰·多伊这个拟制人物消失了，原告可以以自己的名义进行起诉。

在对逐出租地之诉进行了全面的论述后，梅特兰又将笔锋转向了对人诉讼。在9种对人诉讼中，梅特兰着重介绍了直接侵害之诉和简约之诉。之所以不惜在这两种诉讼上大费笔墨，是因为这两种诉讼在近代普通法中占有重要地位。就内容安排而言，梅特兰在前面几讲中已经介绍过直接侵害之诉，这里再度阐述，是为了引出间接侵害之诉。间接侵害之诉的产生完全是法律对现实生活多样性的一种回应，与文秘署拥有的对令状进行适度变动的自由分不开。文秘署从直接侵害之诉中创制出了一种新的且比较灵活的诉讼形式。但是这一新的诉讼形式在当时仍从属于直接侵害之诉，只不过令状中所载的内容有些许区别。这种区别主要表现在令状中有无“暴力”、“武器”等字样，如果有，不仅可以强制被告出庭，而且在被告拒不出庭时，可以宣布其处于法律保护之外；反之，如果没有此等字样，那么就不能强制被告出庭。至此，间接侵害之诉终于从直接侵害之诉中脱离出来。

在普通法的历史中，间接侵害之诉可以说影响深远，因为它是许多现代法上的过失侵权行为的滥觞。在经由间接侵害之诉发展而来的诉讼中，最重要的就是简约之诉和非法占有动产之诉。简约之诉，主要是针对没有盖印的契约而言的。早期英格兰的契约都是盖印的，如

果缺乏盖印这一形式要件，那么一方当事人就无法要求另一方履行契约。而简约之诉的出现使非盖印契约的当事人的合法权益得到了保护。简约之诉的内涵是，违反允诺，即违反“已允诺做某事”，那么就构成一个有价值的对价，也就成为一个诉因。简约之诉一经诞生，就大受当事人的欢迎。此后，在律师的实践推动下，简约之诉逐渐可以适用于债务之诉，以满足当事人避免誓证裁决的心愿。此后，在1602年的“斯莱德案”中，此诉的保护范围进一步扩大，法官的判决肯定了只要有契约，那么就有允诺。这可以说是简约之诉发展历史上的一个里程碑式的判决。

第三部分即第七讲。在结束对诉讼形式发展演变的讲解之前，梅特兰谈到了英格兰历史上对诉讼形式的分类方法。在普通法的历史上，无论是律师，还是像格兰维尔、布拉克顿这样的法学家，不仅被罗马法诉讼分类方法（对人诉讼、对物诉讼、混合诉讼）所吸引，而且致力于将其与英国法的素材结合起来。但是这种罗马法的分类方法并不具有普适性，它们在英格兰陷入了“方枘圆凿”的困境，不仅未能很好地与普通法相契合，反倒将普通法的诉讼形式分割得支离破碎。在梅特兰看来，土地（terra）和地产（tenementa）、动产（bona）和家畜（catalla）这些英格兰本土术语要远比“属地财产”（things real）和“属人财产”（things personal）这些源自罗马法的术语好得多。因为它不会导致出现“判决的结果决定诉讼的性质”这样有违常理的现象。在谈到对人诉讼时，梅特兰认为以契约和侵权为基础对其进行分类的尝试从未成功过。因为如果以契约和侵权对对人诉讼进行分类，那么有些诉讼，比如非法留置动产之诉，则无法归类。而且普通法上的侵权概念要远比罗马法上“私犯”的含义宽泛得多。对于涉及土地的诉讼而言，要将其准确地划分为对人诉讼或对物诉讼，困难依然不小。如逐出租地之诉，尽管能使当事人获得对土地的占有，但却长期未被归入对物诉讼或者混合诉讼，因为它是从纯粹的对人诉讼——直接侵害之诉中发展起来的。凡此种种，梅特兰都将其归结为“生吞活

剥”罗马法诉讼分类方法的恶果。针对这一教训，梅特兰总结道：“使用外来术语是非常危险的，除非我们非常清楚自己在做什么”。

在讲稿的最后，梅特兰对诉讼形式逐渐式微的曲折历史进行了总结。在他看来，这段自14世纪开端，至19世纪中期结束的历史大体可分为两个阶段。在第一阶段，也就是1832年《统一程序法》颁行之前，规避拟制方法的运用不仅创制了符合时代潮流的新的诉讼形式，而且间接促进了实体法的发展。同时，拟制方法的运用使得王室法院在英格兰的司法活动中发挥了更大的作用。更为重要的是，它使古老的诉讼形式不断与时俱进，直至适应了现代社会实际。第二个阶段，即1832年至1852年这段时间，是诉讼形式没落衰亡的时代。制定法的颁行革除了大部分古老落后的诉讼形式，同时令状的性质在这一阶段也发生了质的变化。

以上就是《普通法的诉讼形式》一书的主要内容。梅特兰，这位伟大的法律史学家，用细腻的笔触，生动的语言，为我们展现了一幅鲜活的普通法诉讼形式的画卷，将这段令英国律师都直皱眉头的历史描绘得简洁而精辟。透过这幅鲜活的画卷，我们不仅可以很好地了解普通法诉讼形式的发展脉络，而且可以从梅特兰敏锐中肯的结论中吸取教益。这些结论，诸如“法制的惰性抵制了法律的变革”，不仅是英国普通法发展中的尴尬，也是具有普适性的问题。总之，这是一本“藏之名山，留名青史”的不朽著作，值得每一个学习研究法学的人细细品读。

关于本书的翻译，有如下问题需要特别交待：

一、在专门术语的翻译上，我们较多地参考了《元照英美法词典》（在此特表谢意），但有些术语的翻译则尽可能照顾到国内学界已经约定俗成的方式，并且在不影响原义的前提下尽可能地简洁。一些重要术语不仅在译文中间注明了原文，书后还附有术语对照表。

二、为帮助读者阅读，书中提到的重要人物后面我们一般都注明原文和生卒（或在位）年代，有些还以译者注的形式对其生平和学术

贡献进行简要介绍；此外，对书中一些较为难懂的制度我们也以译者注的形式加以适当解释。

三、原书中的注释和出处我们尽可能译出，但个别参考文献我们无法查到，唯恐译为中文反而产生讹误，所以照录原文未加翻译，敬请谅解。所有未加"译者注"的脚注皆为原注。

四、由于原书各讲没有标题，只在书前加了一个详细的内容提要，我们考虑到读者阅读的方便，在每一讲开头还加了一个更为简明的提要。

五、原书后的"令状精选"大都是拉、英对照的，但个别令状仅有拉丁文或英文。为方便读者查阅，我们先照录拉、英原文，再附上中文。

由于梅特兰教授用语非常精要，而且采用了许多中古英语的表达习惯，而我们的翻译功底和学术素养又十分有限，不准确乃至错误之处在所难免，敬请广大读者批评指正。

本书第一讲由王云霞翻译，第二、三、四讲由彭蕾翻译，第五、六、七讲及令状精选由马海峰翻译。英文校为姜栋，拉丁文校为徐国栋。由王云霞负责全书的统稿。

译者

2008年9月20日

---

(1) See Schuyler, The Historical Spirit Incarnate: Frederic William Maitland, The American Historical Review, Vol．57, No．2．（Jan., 1952）, pp.304—305.

(2) 关于梅特兰的详细生平和学术贡献，参见李红海著《普通法的历史解读——从梅特兰开始》第一章，清华大学出版社2003年版；以及陈灵海：英国法史学的"汉马克拉维"——纪念弗里德里克·梅特兰逝世100周年，载《中外法学》2006年第4期。

(3) 该书自1936年单独出版以后，至1976年已重印十余次。

(4) F. W. Maitland, The forms of action at Common law, Cambridge University Press, 1969, p.3.

目　录

开篇
原出版说明（1936年）

内容提要
正文
第一讲
第二讲
第三讲
第四讲
第五讲
第六讲
第七讲

令状精选
直属封臣权利令状
权利令状
恢复新近被占土地之令状
收回被占继承土地之令状
进占令状
租期内逐出承租人之令状
侵入他人圈地之令状
逐出租地之令状
自由人身份证明令

债务令状、非法留置动产令状、交出账簿令状
契约令状
暴力侵害令状
间接侵害令状
简约令状
债务人承诺的简约令状
非法占有动产之令状

译名对照表

返回总目录

开　篇[1]

诉讼形式是整个英格兰普通法赖以存在的基础。尽管我们已经埋葬了诉讼形式，但是，正如梅特兰所言，它们依然从坟墓中统治着我们。

下面一段话摘自编者的序言：

“随着新的诉讼形式、新的刑事或准刑事诉讼法规则的发展，以及对邻居证人的调查，我们摆脱了古老程序的重压，规避了诸如决斗、神明裁判和誓证裁决这些野蛮的举证方式，但是对这一过程，从未有人进行过详尽清楚的阐述。他[2]把法律史中一段让初学者，甚至是今天的律师都感到茫然而不知所措的历史写得浅显易懂，深入浅出。文中主要的令状都附在讲稿后面……”

---

(1) 原书封面折页文字。标题“开篇”为译者另加。

(2) 指梅特兰。——译者注

原出版说明（1936年）

这些讲稿于梅特兰去世的三年之后，即1909年首次出版。它们作为一门讲座课程的第二个主题，被收入在《衡平法》一书中。下面一段话摘自编者的序言：

“我们在衡平法21讲的内容后面附上了普通法的诉讼形式7讲，以便同时展现梅特兰就并行成长的两种（法律）体系的发展状况所作的论述。诉讼形式是整个英格兰普通法赖以存在的基础。正如梅特兰所言：‘尽管我们已经埋葬了诉讼形式，但是，它们依然从坟墓中统治着我们。’随着刑事或准刑事诉讼中新的诉讼形式和新的规则的发展，以及对邻居证人的调查，我们摆脱了古老程序的重压，规避了诸如决斗、神明裁判和誓证裁决这些野蛮的举证方式，但是对这一过程，从未有人进行过这么详尽清楚的阐述。他把法律史中一段让初学者，甚至是今天的律师都感到茫然而不知所措的历史写得浅显易懂，深入浅出。文中主要的令状都附在讲稿后面……

在后一个专题讲座的编辑过程中，我们得到了E.T.Sandars先生（内殿律师学院的成员，也是梅特兰的学生）极有价值的帮助。”

逾四分之一个世纪已经过去，对衡平法讲座仍有现实需求，但是因为时过境迁，需要对其进行详细的注释。鉴于这种状况，有必要将这两个专题的讲座分开出版，因此学生们有了这样一个关于普通法诉讼形式的低廉单行本。我们对这部分讲座内容几乎没有做任何注释，唯一的改变就是把内容提要从原来的正文之后提到了正文之前。

内 容 提 要

第 一 讲

为什么已经废止的程序依然重要（32页）。梅因的名言“实体法……隐藏在程序法的缝隙当中”（32页）。直到1830年，诉讼形式的选择仍然决定了法院的管辖权、强制被告出庭的程序、被告拒不出庭时的程序、缺席判决是否可能、诉答形式（就一般问题）、审理模式、执行形式、对败诉被告的惩罚、快捷或拖沓程序的性质（33页）。诉讼形式的选择对原告来说是一件冒险的事情（37页）。令状影响诉讼形式的主旨。现代的与古老令状的比较（38页）。特定诉讼形式的获得以及诉因必须从诉讼形式中推导出来（40页）。

到1830年，许多诉讼形式都已废止，并且所有的诉讼形式都被相应的拟制形式所替代（40页）。诉讼类型主要是：（1）对物诉讼，（2）对人诉讼，（3）混合诉讼（40页）。

废除诉讼形式的主要措施是在1832年至1875年实施的（41页）。

自1875年起，《司法法》建构了一部“民事诉讼法典”。对诉因的分类更加合理。诉讼形式已经过时（43页）。

诉讼形式、原始令状是司法权集中的主要方式，通过它们，王室法院攫取了许多原属领主法院的管辖权（45页）。

第 二 讲

12世纪初期，英格兰已经形成了一个地方法院网（47页）。王室法院的司法管辖权（48页）。“国王安宁”观念的逐步发展（48页）。王室法院对于没有得到公正处理的案件的管辖权（49页）。直到爱德

华一世时，王室法院向所有当事人都敞开大门的现代理论才开始占据上风（50页）。

下级法院的程序和制度。郡长和百户区法院，领主法院。判决先于证据。助誓者、神明裁判或决斗的证明程序：上帝揭示真相（50页）。

王室法院与地方法院相比所具有的优越性。在爱德华一世以前一个世纪，王室法院就有专职法官（52页）。通行的正式的举证方式。神明裁判1215年被废除，决斗裁判1819年被废止，誓证裁决至1833年才告结束。这些举证方式的不合理性是渐渐被认识到的，但是在很大程度上，诉讼形式的历史就是逃避誓证裁决和决斗审判以及代之而起的陪审团的历史（53页）。陪审团的简要阐述，法兰克国王的调查质证，以及作为国王恩典给予或出售的调查权（53页）。末日审判书。调查权逐渐变成了皇室特权。王室法院与地方法院相比，它的优势主要是更好的程序和更大的权力。陪审团由不带偏见的邻人组成（54页）。

第　三　讲

诉讼形式发展历程概述。主要经历以下时期：

1．1066—1154年。诉讼主要在地方法院进行。王室法院受理：（1）王权诉讼，（2）国王直属封臣之间的诉讼，（3）因下级法院法官审判不公正而提起的诉讼（57页）。

2．1154—1189年。亨利二世的统治，格兰维尔的著作。令状采用不同的形式，每一个都启动一个特殊形式的诉讼（58页）。

（1）权利令状。亨利发布命令，指出任何人在没有王室令状的情况下都无须就其自由保有地产应诉（59页）。一个被不公正且未经审判被剥夺自由保有地产的人可以在王室法院提起诉讼（59页）。这表明地方法院中所有有关自由保有地产的案件都需通过国王令状来启动（60页）。

恢复保有令状要求领主主持审判（61页）。

当王室法院实施管辖权时，就会使用指示交付令状或直属封臣权利令状（61页）。“权利令状”这一术语最终包含了两种形式（62页）。权利令状启动的诉讼的拖沓缓慢（63页）。缺席事由（63页）。决斗审判和“大咨审团”，即12位骑士所组成的审理团体（65页）。

（2）三种占有之诉，渊源于罗马法上的禁令（66页）。

a．恢复新近被占土地之诉（67页）。

b．收回被占继承土地之诉（69页）。当一个去世时是亲自占有可自由继承的地产时，他的继承人将获得占有。诉讼要受到“土地转手”的限制（71页）。这一缺陷随后被收回被占之祖父地产令、收回被占之曾祖父地产令、收回被占之表兄弟姐妹地产令以及比较符合时代要求的程序所弥补（72页）。

c．最终圣职推荐权之诉。原则上，由最终推荐圣职的人或他的继承人提起（72页）。

第四种诉讼令即地产性质诉讼令，用来裁决土地是属于俗界保有还是教会保有（74页）。后来这一诉讼演化成了教士权利令状（75页）。

有些特定问题开始交由陪审团审理（75页）。确认程序（75页）。“陪审团”与“咨审团”之间的区别（76页）。

寡妇产：包括两种主要诉讼，寡妇地产权利令状要求封建领主在他自己的法院审理；寡妇地产令诉讼在王室法院进行（79页）。第三种诉讼，寡妇地产调整令状（79页）。

拘捕逃奴令状启动的是一个寻回塞尔夫的诉讼。自由人身份证明令状签发给那些被称为“塞尔夫”的人，让可能的领主在王室法院证明自己的主张（79页）。

在格兰维尔时代，大部分对人诉讼都在地方法院提起（80页）。

债务之诉或非法留置动产之诉，它们的令状与直属封臣权利令状相似，在“我拥有”和“某人欠我”之间没什么差别。这些诉讼不适用陪审团或大咨审团（81页）。

土地的质押通常以定期出租土地的方式设立。这就产生了几种与之相关的令状。为质押权人设立的要求质押人偿付债务的令状和为质押权人设立的要求质押人接受清偿、返还土地的令状。后一种令状是一种因既定原因而引起的指令交付土地令状，它同时也是进占令状的先驱（81页）。如果土地保有人宣称他保有的是自由继承地产，那么任何一方当事人都可以要求启动“确认”程序以裁决土地是“自由继承地产还是质押地”的问题。但是另一方面，决斗审判和大咨审团审理将裁决有关诉讼的主要问题（82页）。虽然存在一些关于盖印契据的特定规则，但是举证方式并未解释（83页）。

第　四　讲

3．1189—1272年。这是第三个时期，即理查德、约翰和亨利三世统治的时期。当然令状的数目急速增长。登记册就此形成（84页）。在所有权和占有之诉之间，出现了进占令状。进占令状主张土地保有人的权利有一些特殊的瑕疵，瑕疵种类繁多。这些令状最初受到土地转手“顺位”的限制，1267年的《马尔伯勒法》废除了这些限制，同时创立了针对回复已经过两次转手的非法占有的土地之令状（85页）。

英国对物诉讼的混乱要归因于这些进占令状（86页）。直至亨利二世之日，一切都比较简单。所有权诉讼和占有之诉的区别很明显。然后进占令状出现，借由《马尔伯勒法》的规定，扩展适用于权利存有任何瑕疵的情况。它们最初解决的是占有问题，但在实际运作中，却决定了所有权的问题（87页）。布莱克斯通认为它们早于占有之诉（89页）。

其它空白也被填补，收回被占之祖父地产令、收回被占之曾祖父地产令、收回被占之表兄弟姐妹地产令，以及其它一些与最终圣职推荐权、监护、婚姻、地役权、共有权和妨害占有相关的新令状，这些令状基本上可以分为两类：一种被认为是有关所有权的；一种是有关占有的（90页）。

新令状给予土地定期承租人的救济。起初土地定期承租人唯一的救济方式就是提起契约之诉，这种方式可以使他恢复对土地的占有，但是仅能对抗出租人（92页）。大约在1237年，罗利创制了租期内驱逐承租人之令状。这一令状使土地定期承租人的“占有”（possession）得到了保护，随后“possession”与“seisin”有了区别。但是这种令状依然只能对抗声称从出租人那里获得土地的人（92页）。

对人诉讼开始出现。在13世纪的时候，债务之诉与非法留置动产之诉仍然有所区分。在非法留置动产之诉中，并不能请求特定的返还，因此布拉克顿认为没有真正的动产之诉（93页）。

返还原物之诉，适用于被扣押的动产，创制于约翰王统治时期（93页）。

契约之诉，产生于13世纪早期，仅限于恢复对定期租约地的占有，同时租约必须是盖印的（93页）。

账簿之诉，出现于亨利三世统治时期，这一诉讼当时比较少见，而且仅限于对抗当事人的执事管家（93页）。

直接侵害之诉，最为重要的诉讼。最初创于约翰王统治时期，但它在亨利三世晚期却逐渐变成了一种当然令状。它最初渊源于刑法（重罪私诉）（93页）。如果被告被证明有罪，不仅将被处以罚金，而且会遭到监禁，不会仅仅是处以罚款了事。如果他拒不出庭，法院就可以将其逮捕或宣布其处于法律保护之外（94页）。起初很可能需要有真实的以“武器和暴力”实施的行为，但后来只要被认为是非法暴力的行为即可（95页）。

陪审团审理逐渐成了审理争议事实的正规模式，并取代了许多古老的审理形式，但是在债务之诉和非法留置动产之诉中，依然存有誓证裁决（96页）。

4．1272—1307年。这是第四个时期，即爱德华一世统治时期（97页）。这是一个制定法运动时期。《附条件赠予法》产生了限嗣土地受赠人继承令状。随后又有了基于同样理由的进占令。非制定法诉讼的传奇就此谢幕。王室法院已可以运用以上诸种诉讼形式审理所有的民事案件（97页）。

第　五　讲

5．1307—1833年。一个很长、很难拆分的时期。主要兴趣集中于直接侵害之诉的发展演变（100页）。

暴力侵害之诉从爱德华一世起就比较常见。主要的类别有：（1）伤害和殴击的侵害之诉，（2）侵害他人财物之诉，（3）侵入他人土地之诉。在这些诉讼中，非法的暴力是起诉的前提（101页）。直接侵害之诉可以保护对土地的占有（102页）。侵入他人土地之诉。这一令状主要是签发给15世纪的土地定期承租人（102页）。“possession”和“seisin”（102页）。佃农也得到了保护，在15世纪末，他甚至可以对抗自己的领主（103页）。在14世纪末，他仅能得到损害赔偿，而在亨利七世的时候，他可以恢复土地的占有（103页）。租期内逐出承租人之诉和逐出租地之诉不可混淆（105页）。后来逐渐演变成驱逐之诉，通过拟制，这一诉讼被用于所有请求恢复土地占有的请求人（106页）。出现上述现象的原因（106页）。驱逐之诉中的拟制（106页）。在都铎王朝时期，驱逐之诉代替了对物之诉（109页）。在一些案件中，比如，“进占权”被剥夺的情况下，就不能适用驱逐之诉（109页）。1852年的《普通法程序法》对驱逐之诉做了进一步的改进，并一直使用至1875年（111页）。

对人诉讼（111页）。

返还原物之诉，适用于被非法扣押的动产（112页）。

非法留置动产之诉，当事人可以选择损害赔偿或返还动产。因此，动产并不是“对物”的财产（112页）。古代和现代对于动产的观点。誓证裁决（113页）。

债务之诉，最初是一种纯粹的要求返还借贷金钱的诉讼，后来被用于各种以确定数量金钱为标的的契约的履行，原告的请求必须是一定数量的已到期的金钱（114页）。但是债务之诉仍然允许誓证裁决（115页）。

账簿之诉，最初仅适用于对抗原告的执事管家，后来被大法官在账簿之诉的起诉状中使用的新程序所代替（115页）。

契约之诉，曾经一度是承租人仅有的救济方式，他通过盖印契约之诉来恢复自己对土地本身的占有。在13世纪时，盖印成了契约之诉的一个要件（116页）。

第　六　讲

直接侵害之诉，大约出现于1250年。以暴力和武器违反国王安宁（117页）。暴力主要针对：（1）土地，（2）人身，（3）动产（117页）。败诉的被告需要缴纳罚金（117页）。《第二威斯敏斯特条例》创设了基于同样理由的进占令，这一举措大大扩展了直接侵害之诉的适用（118页）。

间接侵害之诉，在这种诉讼里，违反国王安宁的词句消失了。这种演化产生于15世纪（119页）。口头诽谤、书面诽谤、过失和欺诈也逐渐从间接侵害之诉中兴起，间接之诉后来在大规模的废除诉讼形式的过程中得以幸存（120页）。罚金判决的废除（120页）。直接侵害之诉和间接侵害之诉的区别（121页）。

简约之诉是间接侵害之诉的一个分支（121页），它包含了不适当履行和欺诈的理念（122页）。它们最早针对不适当履行的案件，随后包括了受托人的疏忽行为，再后来包括了对于保证的违反，最后

就是不履行，在16世纪初期简约之诉最终获独立（122页）。那时简约之诉亦可以用于处理债务之诉所涉及的案件。债务人承诺的简约之诉（122页）。这一诉讼的扩展适用，包含了契约和准契约（124页）。

非法占有动产之诉（125页）是间接侵害之诉的另一分支。大约出现于16世纪中期。它代替了非法留置动产之诉（125页）。自1854年《普通法程序法》颁行以来，法院就有权命令当事人返还动产。而偿付相应价款的选择权不再属于被告（126页）。至此，直接侵害之诉以及由它演化出来的驱逐之诉、简约之诉、非法占有动产之诉和间接侵害之诉实际上成了唯一通用的诉讼形式（126页）。返还原物之诉依然可用于对抗财物扣押人（126页）。账簿之诉和寡妇地产令在实践中已被大法官的救济所取代。

第　七　讲

划分诉讼形式的尝试。优士丁尼的分类（128页）。此分类并不能很好地适用于英国的诉讼。布拉克顿认为没有与动产相应的对物诉讼，因为占有人有选择支付损害赔偿以代替返还原物的权利。从这种分类中产生了“不动产”（Real property）和“动产”（Personal property）的术语（129页）。结果，英格兰侵权的概念扩展了，远远超越了罗马法上的“私犯”，因为所有的对人诉讼必须以契约或侵权为基础（129页）。善意占有人的占有依然被认为是一种侵权（131页）。对所有的契约诉讼和侵权诉讼进行分类，从来就不是一件容易的事，也从未获得过成功（131页）。非法留置动产之诉的地位（132页）。中间令被布拉克顿用来作为确定对物诉讼或对人诉讼的“试金石”。然而到后来，判决的最终结果成了“试金石”（132页）。驱逐之诉和对物契约之诉的地位（133页）。中间收益之诉源于纯粹占有的理念，然而善意占有依然是对所有权人的侵权（134页）。

旧程序的重要性（134页）。经典的教科书都对程序进行了专题论述。爱德华一世之后，形式的衰落就加速进行，但是实体法的重大发展却是由拟制引发的（134页）。这是一个漫长的过程，分为两个时期：

1．规避的拟制阶段。直接侵害之诉包揽了其它诉讼所处理的案件。此外，程序步骤也被取消或被拟制所替代（136页）。甚至原始令状也废而不用，除非需要制作诉讼记录（136页）。王座法院和理财法院对民事诉讼高等法院管辖权的攫取（136页）。王座法院的拟制，所有的诉讼都以直接侵害之诉和逮捕被告人开启。理财法院的拟制，即"金钱减少"（136页）。窃取管辖权的原因，部分是因为高级律师对民事诉讼高等法院出庭权的垄断。白帽阶层（137页）。

2．诉讼形式的终结。

1832年的《统一程序法》（138页）。

《威廉四世3年和4年法令》第27章第36条废除了对物诉讼和混合诉讼（138页）。

《威廉四世3年和4年法令》第42章废除了誓证裁决（138页）。

1852年的《普通法程序法》。此后，令状中不用提及任何诉讼形式（138页）。

《司法法》。诉讼形式最终被废除了（138页），导致教科书对法律的阐述更清晰，对法律的实质问题更关注（139页）。

第　一　讲

【提要】第一讲相当于全书的总论，阐明了诉讼形式在英国法发展中的重要意义，概要介绍了19世纪逐渐废除诉讼形式的主要步骤，提出了“诉讼形式的历史就是整个英国私法的历史”的著名论断。

第　一　讲

首先我想简单讲一讲诉讼形式，尤其是那些有关保护土地的占有和所有权的诉讼形式。我意识到，也许有人会反对说，诉讼程序并不是学术讨论的好主题，实体法应该是第一位的，其次才是程序法、诉讼法。实体法也许能在大学里学到，诉讼程序法则必须在律师公会学习。至于已经过时的诉讼程序，了解它并不能给人带来什么好处，对初学者而言，更是如此。我不能同意这样的观点。一段时间以前，我曾想简单讲讲关于财产占有的问题，尽管我们的法律在现代经过许多改进，但它至今依然是不动产法的核心概念；但是我发现，如果我不能设想大家已经了解诉讼形式的话，只简单讲讲关于财产占有的问题是不可能的。让我们记住梅因[(1)]的一句名言：“在法院发展的孩提时代，诉讼法的支配地位是如此之大，以至于实体法首先是从程序的缝隙中逐渐渗透出来的。”[(2)]我们的不动产法确实如此，它就是一直被隐藏在诉讼形式的缝隙中的。诉讼形式制度或者说令状制度是英国中世纪法律最重要的特征，直到19世纪它逐渐遭到破坏并被正式废除。

什么是诉讼形式？由于已有的现代法律改革，很难设想每个法学院学生一定听说过，或读到过，或自己找出了这个问题的答案，但如果他不想对我们法律的了解只停留在表面上的话，这就是一个必须回答的问题，因为它即使到现在也依然存在。我们已经埋葬了诉讼形式，但它们依然从坟墓里统治着我们。让我们暂时置身于布莱克斯通

[3]的年代，然而，要弄清刚才这个问题的话，我们就应置身于1830年，距离布莱克斯通声名鹊起的时期大约有70年，来看一看英国的民事诉讼程序。

我们假定一个人受到了另一个人的侵害，他或他的法律顾问首先必须考虑的就是他应该提起什么形式的诉讼。然而，不管他用什么方法迫使对方出庭，也无论他随口说出他自认为有权凭借它们获得救济的事实，所有这些都是不够的。对，确实是不够的！因为英国法有许多诉讼形式，每一种都有它自己不为人熟悉的名字，如权利令状（writ of right）、恢复新近被占土地之诉（assize of novel disseisin）、收回被占继承土地之诉（assize of mort d'ancestor）、进占被强占土地令状（writ of entry sur disseisin in the per and cui）、收回被占之曾祖父地产令（writ of besaiel）、妨碍圣职推荐令（writ of quare impedit）、契约之诉（anction of cov-enant）、债务之诉（action of debt）、非法留置动产之诉（action of detinue）、返还原物之诉（action of replevin）、直接侵害之诉（action of trepass）、简约之诉（action of assumpsit）、逐出租地之诉（action of ejectment）、间接侵害之诉（action of case）。令状的选择并不仅仅是在一些令人费解的技术术语之间的取舍，更是在适用于不同类型案件的程序方法之间的权衡。让我们注意一下其中蕴含着的一些重要问题：

1．法院的管辖权。对于许多普通民事案件而言，早年从王室法院（the King's court）分离出来的三个法院即王座法院（the King's bench）、民事诉讼高等法院（Common Pleas）及理财法院（Exchequer）都有平等的管辖权，然而，（我们不得不指出）王座法院和理财法院是通过精巧奇特的拟制才得以受理普通民事案件的，而民事诉讼高等法院则依然垄断了对物诉讼。

2．选择了一定的法院以后，原告必须迫使被告出庭。但为了达到这个目的，他第一步该做什么呢？在某些诉讼中，他应该从传唤被

告开始，而在另一些诉讼中他可以请求拘捕被告，强迫被告为出庭提供担保或保证。在恢复新近被占土地之诉中，拘捕被告的百户长（bailiff）就足够了。

3．假如被告拒不到庭呢？原告该怎么办？他能够请求缉捕被告吗？如果被告未被抓获，原告能够（要求法院）宣布其处于法律保护之外（outlaw）吗？这一严厉的程序已经被扩展到一个又一个诉讼形式中。另外，原告能占有尚存争议的财产吗？在某些诉讼中是可以的，而在另一些诉讼中则不可以。

4．原告能获得缺席判决吗？如果被告拒不履行法庭的判决？原告能获得他想要的东西吗？在某些诉讼中能，而在另一些诉讼中却不能。

5．接下来的问题是诉状，每一种诉讼形式都有其关于诉状的规则。比如说，被控告的人，在有些诉讼中称为土地保有人（tenant）[(4)]，而在其他诉讼中则称为被告；与其相对的控告人，在有些诉讼中称为权利请求人，而在其他诉讼中则称为原告。如果被控告人想否认对他的指控，只需概括否认，便把举证责任推给了对方。他该怎么说？换句话说，与这种诉讼的概括否认相应的争议要点是什么？在一类诉讼形式中他该说"无债务"（*Nihil debet*），在另一类诉讼形式中他该说"无允诺"（*Non assumpsit*），还有一类诉讼形式他该说"无罪"（Not guilty），其他的诉讼形式他该说"未侵权"（Nul tort）、"未侵占不动产"（Nul disseisn）。

6．接下来是审判，但选择什么审判方式呢？当然，通常的审判都有陪审团参与。但是，也有可能用大咨审团（a grand assize）或小咨审团（a petty assize），它们与陪审团参与的审判有所不同，而且在布莱克斯通的鼎盛时代，还依然保留着决斗审判（a trial by battle）。在某些诉讼形式中，被告还可以使用极其古老的宣誓断案（compurgation or wager of law）程序。另外，在少数诉讼中，可以由法官听取证人证言而不需要陪审团参与审判。

7．如果判决不利于被告，采用什么适当的方式来执行呢？原告能够占有尚存争议的财物吗？他能够让被告被关进监狱吗？他能使被告被宣布为不受法律保护吗？或者仅仅将被告的财物扣押？

8．当判决不利于被告时，被告不仅要满足原告的正当请求，他还必须因违法而受到惩罚,无论如何这是个理论问题。应该对被告采用什么惩罚方法呢？罚款（amercement）足够吗？或者判处罚金（fine）或监禁？对这个问题同样有过不同的解决方法。

9．有些诉讼比其它诉讼要拖沓冗长得多,这些拖拉的诉讼已经不再使用了，但它们依然存在。在当事人必须亲自出庭，而且只有国王的特别准许才能指定律师（attorney）代其出庭时，这些古老的诉讼形式也就随之产生了。在这些最古老的诉讼形式中，一个诉讼可能拖上好几年，因为当事人都有权提出缺席事由（essoin），即为不出庭寻找的借口。中世纪规定缺席事由的法律很多，而且几乎每一种不出庭的借口都会使当事人获得延迟审理的时间：如果是以在到庭途中遇到不测之情事为借口（*de malo veniendi*），则审理延后的时间较短；要是以卧病在床为借口（*de malo lecti*），则延后时间较长。现在，在出庭的问题上已经有许多一般规则，法院对此有很大的自由裁量权。在中世纪，自由裁量是完全不允许的，所有这些都被死板的原则固定着。缺席事由的问题依然很重要，在一些最古老庄严的诉讼形式中，当事人一方可以整年地躺在床上，与此同时诉讼却只好悬而不决。

以上几点也许足以表明不同诉讼形式之间的差异在诉讼实践中所具有的重要性："一种诉讼形式"意味着一个特定的初始令（original process），一个特定的中间令（mesne process），一个特定的执行令（final process），一个特定的起诉、审理、判决方式。然而更重要的问题是，某一特定诉讼形式中适用的实体法的发展独立于其它诉讼形式中适用的实体法。每一种程序的狭小空间都包含着它自己的实体法规则，这使我们不得不小心翼翼，因为我们可能会对是适用从一种

诉讼形式中发现的实体法，还是从另一种诉讼形式中可能发现的实体法产生争议。每一种诉讼形式都有它自己的先例。所以，一个诉讼当事人发现他的案件适合两种或者三种程序是很有可能的。如果这样，他就必须做出选择，这种选择通常都是在古老的、繁琐的、费用昂贵的程序和现代的、快捷的、费用低廉的程序之间进行。然而另一方面，若选择错误，输了官司，那么他也不是一无所获，他可以得到这样的信息作为安慰：法官判决他败诉，实际上就是提示他如果采用另一种诉讼形式他可能会胜诉。原告的选择是不可更改的，他必须按照他选择的诉讼形式来进行诉讼。他可能最终发现，他的诉求貌似合理，但事实上却不适合法院预设的任何一种诉讼形式。他由此得到一个教训：没有救济就没有违法行为（where there is no remedy there is no wrong）。

诉讼形式的主旨由原始令状（the original writ）决定，借此令状诉讼得以开始。自古以来就有这样的规则，如果没有国王签发的令状，任何人都不能在王室法院中（king's court of common law）进行诉讼。我们在布拉克顿[(5)]的书中找到了这一原则："没有令状，任何人都不得起诉"（*Non potest quis sine brevi agere*）[(6)]。我们可以确定地说，即使在当今，这一规定仍未被废止。原告在高等法院（the High Court of Justice）起诉的第一步就是申请令状。但是，令状制度已经发生了很大的变化。现代令状在形式上是在原告提起诉讼时，由国王向被告下达的命令，只是要求被告要在八天内到庭应诉，或者不如说是给被告一个到庭的理由。令状还会告诉被告，如果他缺席，原告仍可以继续诉讼程序并且获得判决结果。然后，在这个令状的背面，原告用自己的话或者他的法律顾问的话，简要表达其诉求的实质内容，比如"原告要求被告偿还其借给被告的1000英镑"，"原告主张因被告违反与其订立的雇佣原告为巡回推销员（traveller）的契约承担违约金"，"原告主张因遭到袭击和非法拘禁应获得赔偿金"，"原告主张收回位于肯特郡戴尔教区名为布莱克尔克的农场"。我们再不能说英

国法（English law）中规定了确定数量的诉讼（形式），也不能说每种诉讼都有一种令状与之相适应。令状往往是一样的，但（令状的）不同背书的数量是无穷的，其数量取决于那些违法行为和足以使一方起诉另一方的违约行为的数量。所有这些现象都是全新的。从前，令状的数量确定且相互间的区别十分明显。债务令状与直接侵害令状截然不同，同样，这两种令状又与收回被占继承土地令状（writ of mort d'ancestor）或权利令状毫不相同。债务令状签发给郡长，由郡长要求被告承担原告所诉的债务，否则，被告就要到庭解释拒不还债的原因。直接侵害令状签发给郡长，由郡长逮捕被告且要求其回答为何使用暴力和武器侵入（作为国王臣民的）原告的圈地（close），或者夺走原告的财物，或者企图伤害和殴打原告。这些都是违反国王安宁的行为。收回被占继承土地令状要求郡长选任一个陪审团（jury），确切地说是选任一个咨审团（assize）回答令状上面标注的特定问题。权利令状不是签发给郡长，而是签发给封建领主，并要求他在他的法庭上为请求人[(7)]和土地保有人[(8)]主持公道。每种案件中的令状都意味着一个（与其它令状）完全不同的诉讼程序。

在亨利三世（1216—1272）时期，布拉克顿曾指出"有多少诉讼理由就有多少令状形式。"（*Tot erunt formulae brevium quot sunt genera actionum*）[(9)]。布拉克顿的话意味着依逻辑顺序权利先于救济，在我们看来也确实应该如此。每种违法行为都有相应的救济，如果发生新的违法行为，就会创制出一种新的救济（方式）。但是只有在布拉克顿的时代才可能这么说。王室法院和国王的文秘署（chancery后来的大法官法院）——因为令状是由文秘署拟定的——（在制定新令状方面）还享有一定的自由权，但是当我们的议会制度逐步确立以后，王室法院和文秘署渐渐失去了这种自由权。不久，虽然文秘署仍然有权改变旧有的诉讼形式以适应审理新型案件的需求，并且此种权力还被制定法所认可，然而文秘署在行使这一权力时却是慎之又慎。王室法院和文秘署是保守的，而议会对任何看起来与其立

场不一致的立法企图都保持着警惕。[10]先权利后救济的说法应该颠倒过来，如果我们说"有多少种令状形式，就有多少种诉讼理由"（*Tot erunt actions quot sunt formulae brevium*），布拉克顿的论述会更加合理，也就是诉讼形式已经预设完毕，诉讼理由是从中推导出来的。

当然，我们绝不要想象70年前或者在布莱克斯通时期的诉讼与爱德华一世（Edward I，1272—1307）时期的诉讼采用实际上完全相同的方式。首先，许多诉讼形式已经过时了：这些诉讼形式理论上是可行的，但实际上已经不用了。其次，那些"完全相同"之类的词几乎不适应18世纪诉讼程序的任何一部分，由于（在诉讼程序中）大量运用拟制，中世纪的许多诉讼程序在布莱克斯通时代发生了变化：应该签发的令状事实上从未签发，应该进行的程序也从未进行。但是，这些拟制不得不继续保存，否则整个制度将会瓦解，并且，如果有谁想要对此制度作出一个切实合理的评价，他就不得不到遥远的年代去寻找论述的切入点，就像布莱克斯通那样。

我们现在简要回顾一下上世纪诉讼形式被废止的几个主要步骤。首先，我们必须注意到诉讼形式的著名分类，即：（1）对物诉讼（real action），（2）对人诉讼（personal action），（3）混合诉讼（mixed action）。我将在其后分析这种分类在不同的时代所具有的不同含义[11]。一些布拉克顿所谓的对人诉讼，在布莱克斯通看来就会是对物诉讼或是混合诉讼。但是，如果我们注意一下布莱克斯通所下的定义的话，则那种诉讼分类现在仍是合理的。[12]

对物诉讼是只涉及不动产（real property）的诉讼，原告（在此类诉讼中叫做"请求人"）主张土地（land）、租约地（tenement）、租金（rent）、共用地（commons），或者非限嗣继承地产权（fee simple）、限嗣继承地产权（fee tail）或者终身享有的地产权（term of life）等其它可继承财产（hereditaments）。

在对人诉讼中，当事人可以主张（对方应履行）债务、（承担）人身责任，或者代之以（给付）赔偿金。同样的，人身或财产遭到损害的当事人可以直接要求损害赔偿。

混合诉讼是同时具有以上两种诉讼特点的诉讼形式。在这种诉讼中，当事人既可以主张一部分不动产权，又可以因人身侵害主张赔偿金。

1833年的《不动产时效法》（*Real Property Limitation Act*）[(13)]使得对物诉讼和混合诉讼迅速地消失了。《不动产时效法》列举了60种诉讼形式，并且表示这些诉讼以及除了寡妇地产权利令状（writ of right of dower）[(14)]、寡妇地产令（writ of dower, *unde nihil habet*）[(15)]、妨碍圣职推荐令（*quare impedit*）以及逐出租地令状（ejectment）之外的其它对物诉讼或混合诉讼在1834年12月31日后便不能再使用了。实际上，在过去的很长一段时间里，人们用驱逐之诉来处理全部或绝大部分目前已经被废除了的诉讼形式所针对的案件，而这种驱逐之诉是由对人诉讼发展而来的。妨碍圣职推荐令已经成为审理关于受俸牧师推荐权争议的正式的诉讼形式。因为在这种情形下，驱逐之诉不能适用，那就只能求助于妨碍圣职推荐之诉。保留两种寡妇产令状有特殊的原因，因为被授予寡妇产的妇女只有在该财产经宣告后才能提起驱逐之诉。但是这两种诉讼于1860年被同年颁布的《普通法程序法》（*the Common Law Procedure Act*）[(16)]所废止，而那些被授予寡妇产的妇女同时也得到了一种全新的现代制定法诉讼形式。此外，根据该法第126章第27条的规定，传统的妨碍圣职推荐令被废除，取代它的是一个全新的制定法诉讼形式。

同时，对人诉讼的形式也在1832年部分被废除。在此之前，主要的对人诉讼有：债务之诉（Debt）、非法留置动产之诉（Detinue）、契约之诉（Covenant）、账簿之诉（Account）、直接侵害之诉（Trepass）、间接侵害之诉（Case）、非法占有动产之诉（Trover）、简约之诉（Assumpsit）和返还原物之诉（Replevin）。

而随着1832年《统一程序法》（*Uniformity of Process Act*）的颁布，这些对人诉讼的程序都归于统一。这些古老的原始令状被废止，一种新的令状形式随之诞生。但是，在这种新的令状中，原告必须提及某种已有的对人诉讼形式。对人诉讼受到的另一个沉重打击来自《普通法程序法》，该法明确规定，在任何传唤令中都不必再提出任何关于诉讼形式和诉讼原因的问题。但是这次打击并不是致命的，人们仍然对一些对人诉讼的形式加以区分。

对人诉讼受到的最后一击来自于1873年的《司法法》（*Judicature Act*）及据此制定而于1875年生效的相关规则。上述法规的颁行，所造成的结果远不止于最终废除了普通法中已知的诉讼形式，因为它规定法院可以同时适用普通法和衡平法。自此，我们拥有了也许可以称之为"民事程序法典"（Code of Civil Pro-cedure）的东西。当然我们不必在此谈论"法典"中的诸多细节，但如果我说这部"法典"中采用的程序相对不重形式，你们一定会理解的。当然，法典中是有规则的，而且有很多规则。

我们不能说无论原告的诉讼请求是何种性质的，诉讼都会面临同样的过程，经历同样的步骤。例如，当原告的主张属于某一特定种类，他可以采取这样一种程序[(17)]，根据此种程序，当原告主动发誓其主张是真实的，被告将根本无权辩护，除非被告在原告发誓之前首先发誓自己的辩护是正当的。另外，在有些案件中，如果有事实问题的话，双方都可以主张应由陪审团审理；而另一些案件则无需陪审团审理。再者，尽管律师事实上已经不会像几年前那样轻易地把一个理由充分的诉讼搞砸，大家也绝不能就此认为当事人在律师的建议下即使采用了错误的或不适当的诉讼程序（course of procedure），依然不会遭受什么不利的影响。渐渐地，一种巨变开始产生并最终在《司法法》中得到肯定，那就是诉讼程序的过程再也不会永久地由其第一步，即原始令状决定了。我们也不能像在1830年时那样说我们拥有72种诉讼形式，或者在1874年时说我们有12种诉讼形式。但是，我们也

不能说普通法不再根据诉因（对诉讼）分类，恰恰相反，我们正在一步步地获得一种合理的、全新的诉因分类，而严格的诉讼形式则属于过去。

《司法法》生效后，根据各种诉讼的特点产生了不同的诉讼程序，无论是对于离婚、遗嘱检验或者契约的特定履行都是如此，这些诉讼程序间肯定有差别，但目前可以认为它们在一个统一主题下只有细小的差别，即都是高等法院中的诉讼程序。这与中世纪时的情况完全不同，那时的律师在有些诉讼中十分沉默，在某些特定种类的诉讼中，比如收回被占继承土地之诉或者直接侵害之诉中，则要进行激烈的辩论。在不同的诉讼形式中关于程序的学问是英国中世纪法学的核心内容。《年鉴》（the Year Books）的大部分篇幅都与此有关。格兰威尔沉迷于权利令状的程序（研究）。布拉克顿在前人编写的一些初级法律读本的基础上，又以200多页的篇幅论述了人法和物法，而论述诉讼法的篇幅则有700页之多。

我们现在能够试着勾勒出诉讼形式历史演进的大致轮廓。记住，诉讼形式的历史就是整个英国私法的历史。

现在，我想我们第一步应该提醒自己警惕一种观念，那就是认为从最开始为每个因违法行为而权益受损的人提供救济就是王室法院或普通法的职责。这是一种我们几乎是很容易采纳的观念。

第一，对现代人，尤其是我们英国人来说，每个治理有方的国家都应该由某一个法院（tribunal），或是能够充分运用法律的某个组织明确的法院系统，在每个案件中为每个当事人主持公道，这看上去是很自然的事。

第二，事实上与其他国家相比，英格兰的这样一套中央集权的司法体系在我们所谓的遥远年代就业已存在，它已经存在了约500年。选择一个不算太近的时期，自从爱德华一世以来，英格兰的法律在很大程度上就是王室法院实施的法律，如果在王室法院内得不到救济，在其他法院一般也不会得到任何救济。稍加思索，我们就会切实意识

到如果真要在全英格兰的范围内得出这样的一个论断，就必须用些限定词汇，比如“在很大程度上”。想想公簿地产保有人（copyholder），或者他的前辈——隶农制中的佃户（tenant in villeinage），他所享有的财产虽然没有得到王室法院的保护，但如果认为他不享有任何权利，那将是对历史的曲解。接下来，我们再想想那些对婚姻和遗嘱诉讼有广泛管辖权的宗教法院，直到宗教改革运动前它们还不属于王室法院系统，宗教法院的权力被认为是完全独立于国家世俗权力之外的精神上的权力。

第三，我们可能会被大师们误导而犯错误。只要这些诉讼形式仍在使用，就很难说清它们的本来面目。只要诉讼形式存在，法官和教科书编写者们就有责任充分运用它们，把它们当作是全能的立法者创造的一套合理的规则体系。自然而然地，律师们私底下也认为他们确实想过，或者猜测说：曾经有个伟大的国王（不管我们称他是爱德华一世，或者忏悔者爱德华，阿尔弗雷德或者阿瑟王都无关紧要）向他的那些贤能的大臣们说：“现在去吧！一个治理有方的国家应该具有一个中央法院（central tribunal），让我们谨慎考虑分析所有可能的权利并为每一个可能因违法行为而权利受损的人提供救济。”我们很难发现、甄别和表达这样一个事实真相，即那些属于不同年代、有不同表现形式，甚至有时与法学理论不一致的诉讼形式已经被误用曲解，这些诉讼形式是被长期遗忘的政治斗争的纪念碑。总之，在王室法院还只是众多法院之一的时候，很难解释这些诉讼形式是怎样起源的，到底有什么含义。但是现在，当那些诉讼形式已经远去，当我们不必再试图使它们更加合理，真相就可能被发现并且表述出来，真相之一就是：在诉讼形式的早期历史中，存在一些因管辖权而起的斗争因素。为了了解那些诉讼形式，我们不能预设一个中央集权的法院系统，一个全能的皇家或全国性的法院；我们应该把那些诉讼形式、原始令状看作司法管辖权得以集中的途径，那也是王室法院从其它法院中取得部分管辖权的途径。[(18)]

---

(1) 梅因（Maines,Sir Henry James Sumner,1822-1888）,英国著名历史法学派代表，主要著作包括：《古代法》、《古代法制史》、《早期法律与习惯》等。——译者注

(2) 梅因：《早期法律与习惯》，第389页。

(3) 布莱克斯通（Blackstone,Sir William,1723-1780）,英国著名法律史学家，最早在大学开设英国法讲座的学者，其代表作《英国法释义》对普通法的系统化作出了重要贡献。——译者注

(4) 指依据任何权利占有或持有土地的人，该权利或者通过上级的封赠，或者是依不动产租赁。其中，因上级封赠而保有土地的人又称为封臣，因不动产租赁而保有土地的人又称为承租人。——译者注

(5) 布拉克顿（Bracton, Henry de, 约1216—1268），英国早期著名法学家，曾任王座法院法官，其代表作《英格兰的法律与习惯》是后世法学家研究早期英国法的重要依据。其关于王室法院判决的手稿于1887年经梅特兰整理出版，名为《布拉克顿笔记》（Bracton's Note Book）。——译者注

(6) 布拉克顿：《英格兰的法律与习惯》，第413页第2论题。

(7) 即原告。——译者注

(8) 即被告。——译者注

(9) 布拉克顿：《英格兰的法律与习惯》，第413页第2论题。所有这一组诉讼形式要归功于布拉克顿的上司罗利（W．Raleigh），这种诉讼最好称作"罗利诉讼"（actiones Raleighanae）。

(10) 此处是指在1258年《牛津条例》后，法院仅有权发布与既有令状相似的新型令状，无权制定完全崭新的令状。实际上是议会限制了法院通过颁布新的令状而行使"法官造法"的权力。——译者注

(11) 参见第五讲。

(12) 布莱克斯通：《英国法释义》第3卷第118页。

(13) 《威廉四世3年和4年法》第27章第36条。

(14) 寡妇地产令的一种，如果寡妇只取得亡夫的部分地产，可以据此令状从现有的地产保有人处取得剩余的应得地产。——译者注

(15) 寡妇地产令的一种，如果寡妇未取得亡夫的任何地产，可以据此令状从现有的地产保有人处取得其应得地产。——译者注

(16) 《维多利亚女王23年和24年法》第126章第26条。

(17) 一般称为"根据第十四项决议进行的程序"。

(18) 有必要看看与之相反的理论的一个例子，那就是布莱克斯通关于阿尔弗雷德的功绩的叙述，《英国法释义》第4卷第411页："我们应当把司法组织的成功设立归功于他，他将英格兰划分为十户区和百户区，或是划分为郡，所有区域都受到国王——这一最高统治者（magistrate）的影响和管理，执行法律的权威集于国王一身，他是权力的源泉，法官从国王处分赴各地，至今仍是（中央与地方）沟通的渠道。这种贤明的制度一直被保存了近千年之久，从阿尔弗雷德至今都未改变。"

第　二　讲

【提要】这一讲着重介绍了中世纪英国复杂的地方法院网和王室法院的发展状况，以及神明裁判、誓证裁决等古老的诉讼程序，阐明了王室法院在组织、程序等方面的优势。

第　二　讲

12世纪初的英格兰布满错综复杂的地方法院网。第一，古老的郡法院（court of the shire）和百户法院（court of hundred）。这些法院早于封建制度，有些比英格兰王国还古老。许多百户法院落入私人之手，成了上层人士和重要宗教机构的财产，但是它们需要接受国王持续的监督，以防止郡长和郡法院的长官们将他们的公职变为自己世袭的权利。第二，领主法院（feudal court）。这一法院建立的原则是占有土地意味着拥有管辖权，即当某个领主所辖的土地保有人多到足以能够设立一个法院时，他就可以主持这样一个法院并且审理他的土地保有人（的纠纷）。在这些地方法院之上，兴起了国王自己的法院。该法院的数量注定要增长，同时其它法院的数量势必减少。但是我们不能把这一法院看作所有诉讼的初审法院，像其它每个法院一样，它的管辖权也是有限的。幸亏这一权限从未被明确界定，还能够扩大，并且已经扩大。我们将无争议地适用于王室法院的案件分为三类：

第一类，王权诉讼（*placita coronae*），所涉事件都在某方面特别影响到王权或者国王的尊严。所有侵害国王本人所有权的行为都属于这一类，而且国王还是一个大所有者。除此之外，几乎所有的刑事案件都逐渐归国王审理。这些审判活动是税收、没收、罚款和罚金的来源，因而它们是有利可图的。实现这一目的的最有力的理论就是“国

王安宁”（king's peace）的观念。国王安宁一度被认为只存在于特定的时间，比如国王加冕礼的日子；特定的地域，比如国王专有道路；只存在于享有特权的人之间、国王的奴仆以及那些国王亲自或通过印信授权的人。而现在扩张到所有的时间，整个王国和所有臣民。其后，亨利二世（Henry II，1154—1189）在古老的以私人名义提起的诉讼或上诉的程序之外，又通过接受起诉报告（presentment）和公诉书（indictment）的方式引进了一种新的审理罪犯的程序，即在重罪案件中以公众或团体的名义提起诉讼的程序。他十分小心地将这种新的程序控制在他的法官和他的郡长手中。后来的改革甚至消减了郡长的权力，至12世纪前郡长完全丧失了所谓的重罪案件管辖权，这一权力已属于国王，更确切地说，属于国王的法官或一些经国王特别授权的享有很大特权的贵族。对于刑法的历史，在此我们不必十分关注。我们仅需注意一下，在这一领域，集权的进程相当迅速，并且当所有的重罪都被认为是侵犯了我们尊贵的国王的安宁的时候，国王安宁的观念并没有被用尽，因为该观念还被运用于每个王室法院（royal court）审理的最轻微的非法的肢体暴力。

第二类，即使封建理论和实践能畅行无阻，作为所有封建领主中最大的领主，国王仍然能主张他自己的法院对低级法院拥有一定的监督权。如果一个人没有在他直属的领主那里讨得公道，他可将案件诉至他领主的领主，直至最终诉诸国王。我们绝不能在这里引用逐级“上诉”的概念，因为这是个现代的概念。在古代，当事人从一级法院到更高一级的法院，不仅仅为了更正原来审判中的错误，颠覆原来的错误审判，他到上一级法院是为了起诉他的封建领主或是领主法院的法官，状告封建领主在审判中渎职（propter defectum justiciae），或是状告法官做出了一个错误的判决。如果他对审理案件的法官持有异议，法官可能不得不通过发誓或决斗为自己的审判辩护。虽然如此，民众依然主张国王是所有法官中地位最高的法官，并且，这种主张还

会被进一步强调和传播，因为它对国王有利，当然也会对大部分臣民有利。

第三类，甚至最偏激的封建主义理论也会允许国王审理其直属封臣（tenant in chief）间的纠纷。无论如何国王至少是一个拥有封臣（tenant）的封建主，他可以，而且应该为这些封臣建立法院并且主持公道。

即使是在最糟糕的情形下，国王也会宣称对他直接管辖的封臣享有管辖权，对所有下级封建领主应该进行审判而未审判的案件享有管辖权，当然他还会宣称对一些被认为是王权诉讼（plea of crown）的特殊王室诉讼享有管辖权。国王的管辖权可能会被封建制度限制在以上的范围内。但我们绝对不能认为英格兰国王的法官会严格囿于那些限制，通过征服建立的王权强大到足以不受那些限制。但是，他若要超越那些限制，就必须进行斗争。国王的法院应该向所有的诉讼人敞开门户，应该坚持使自己成为审理所有案件（无论大小）、面向所有臣民（无论他隶属于谁）的法院，这已成为一个原则而逐渐得以确定。尽管以上一切都已经由亨利二世完成，尽管封建制度已经没落，但是这一原则直到爱德华一世时才被认可。在13世纪中期，布拉克顿（王室法官，其著作一直表现出强烈的反封建倾向）从来没有低估国王的权力，他坚持国王是所有案件的最终裁决者的理论，国王没有亲自审理每一个诉讼仅仅是因为他没有那么多的时间和精力而已，因此，某人在这一时期想让国王的法院审理自己的案件，依然也要像以前要选择正确的诉讼形式那样，找到能让王室法院插手的正当理由：一类案件诉诸王室法院要根据某种特定原因，另一类案件根据另一种特定原因，但是一定要有某种原因或理由。那时尚未形成一个明确的规则，即任何人只要权利受到侵犯就可以将案件起诉至国王的法官。

有必要说说社区法院（communal courts）和领主法院的构成和诉讼程序。在郡法院和百户法院中，由控告人（suitor）——也就是那些一定要定期参加开庭的自由地产保有人（freehold-ers）——做出判

决。郡法院和百户法院由郡长主持，或者，如果某百户法院已落入私人之手，该百户法院就由封建领主的执事（steward）主持。但是判决由控告人做出，他们是法庭的裁判者（judicatores），在英国他们很可能被称为封臣裁判官（doom-men）。所以，领主法院虽由封建领主的执事主持，但所有须到庭应诉的土地保有人都是裁判官。如果土地保有人在做出判决时意见不一致，那么大多数人的意见将成为最后的判决。但是这种审判不同于现代审判。在有关古老程序的现代德国著作中我们发现了令人吃惊的陈述，即判决先于举证。判决其实是现成的，那就是诉讼当事人一方或另一方的诉讼请求。只要任何一方能证明自己的请求成立，此诉讼请求即成为判决。在我们所处的时代，当提及举证，我们认为那是每个诉讼人努力让法官或是陪审员相信他的发誓符合事实真相，诉讼双方谁取得了法官或是陪审员的信任，谁就是为他的案件提供了有力的证据。但是在古时候，举证并不是为了取信于法官，而是诉诸一种超自然的力量，并且经常是当事人单方面的行为。常见的举证模式是宣誓和神明裁判（ordeal）。例如，在债务诉讼中，被告通过他自己的宣誓以及一定数量的助誓者（compurgator）的宣誓，就可以证实自己的确没有欠债。然后，被告庄严地宣誓他没有欠任何东西，他的助誓者们必须宣誓证明他的誓言毫无虚假。如果他们（指被告及其助誓者）成功地通过这个仪式，如期履行了正确的权利程式，这个案子就结束了。如果原告坚持他的主张，他唯一能做的就是提起新的诉讼，一个控告被告作伪证的刑事诉讼。被告及其助誓者到庭不是为了说服法庭，也不是像现代的证人那样，出庭是为了接受讯问和交叉讯问，他们出庭是因为（人们相信）一旦作伪证就会触怒上帝。以下这一过程在英国被称为“共誓涤罪”（*make his law, facere legem*）：如果一个诉讼人保证能在未来的某一天找到担保，也就是带着他的助誓者履行宣誓这一庄严的仪式，以此种方式证实自己的诉讼理由的方法，就叫做“誓证裁决”（*wage his law, vadiare legem*）；一旦他在规定的时间出庭并成功

地完成这个仪式，他就完成了“共誓涤罪”。神明裁判更明显是求助于超自然的力量，前提是上帝的审判：烧红的烙铁不会伤害无辜的人，水不会接受有罪之人。或者法庭必须采用决斗的方式来裁决：比如当原告控诉被告欺骗，原告的支持者（champion）发誓他看见原告占有土地并准备用决斗来证明，（这是基于这样一种信念，即）在人的智慧无法判断完全相互矛盾的证据时，上帝会透露真相。我们很难说明这些古老的诉讼程序怎样在实践中应用，很难判断是否会有助誓者（oath-helper）作出虚假誓言，很难想象神明裁判的当事人会承受多大的风险。看起来好像是法律中的合理因素是通过判决来体现的，这些判决决定了由谁来提供证据和如何提供证据。古老法院的审判理念（jurisprudence）在很大程度上也一定是由针对这些问题的回答构成的。我们发现了其中的一些，比如，我们得知甚至在诺曼征服前，通常情况下，一个受到指控的人要接受神明裁判而不允许通过助誓者为自己开脱。现在我们可以得出这样一个结论：诉讼形式的产生以远古的法院拥有非专业的法官，采用形式主义的、超自然的举证形式为必要条件。

王室法院在组织和诉讼程序方面比其它法院先进。理论上，自从诺曼征服以来，所有国王的直属封臣，或至少是男爵，经授权之后有义务在国王、国王的高级执事（high steward）或首席政法官（chief justiciar）的主持下参加审判。在那个时代王室的最高法院是僧俗贵族组成的御前会议。但是实践中一小群经过训练的管理者、高级教士和贵族，组成了行使司法权的常设王室法院。在亨利二世的司法改革中创制的新的诉讼形式导致了王室法院诉讼量的持续增长。相应的，这也造就了越来越多的法律职业人才。众所周知，王室法院逐渐分化为三个普通法上的法院，它们是：王座法院、民事诉讼高等法院和理财法院。这一过程直至爱德华一世统治时期才完成。但是我们可以说在这之前的一个世纪里，行使司法权的常设王室法院就已经是由职业法官构成的了，而不是像领主法院那样主要由直属封臣来审理案件。亨

利三世（Henry III，1216 - 1272）时期的法官常常由那些在法庭和文秘署的下级机构经过长期学习的人充当。

关于诉讼程序，所有古老的举证形式都在王室法院中使用过。王室法院使用神明裁判的举证方法，这一古老的方式直到1215年才由拉特兰咨议会（Lateran Council）废除。我们所熟知的决斗审到1819年才被废止[(1)]，誓证裁决则到1833年才被废止[(2)]。在相当长的一段时间内，任何关于这些原始（举证形式）的实用性的谈论十分罕见，并且，这种谈论在这段时间内被禁锢在非常狭窄的范围内。尽管如此，意欲了解诉讼形式的历史，就必须留心这些古老的举证形式。在这些古老的举证方式的历史中，曾有相当长的一段时期，它们被称为"如何在决斗中自保的技巧"，而在更长的一段时期，它们可以称为"躲避誓证裁决的技巧"。我们不能推想这些古老制度的不合理性是突然被意识到的，也不能推想这些古老的残酷的举证方式的长期存在是缘于这样一种观点，即陪审团审判不是公平的审判方式，除非有谁自愿同意采用。关于神明裁判的记忆对人们来说是珍贵的。在拉特兰咨议会之后的几个世纪里，人们依然"会把一个巫婆扔到水里接受上帝的裁判"。晚至1376年我们发现誓证裁决仍然在英格兰平民中很流行，他们祈求在理财法院中也像其它法院那样采用誓证裁决的方法[(3)]。但是诉讼形式的早期历史在很大程度上就是一个逐渐创制新的程序的历史，这种程序就是经过长期的演变而形成的陪审团审判程序。在此没有必要重复在别处已经大量描述过的关于陪审团雏形的问题。法兰克的国王们，自诩拥有像罗马皇帝那样的特权，不仅使自己置身于普通法庭（popular court）的古老的形式主义程序之外，还要力图保护和执行他们特有的王室权利，他们达到这一目的的方法就是强迫统治地域内的居民或是这些居民的代表们宣誓证明这些王室权利的性质和范围的真实性。此外，法兰克的国王们还把特权授予或出售给那些受到特殊优待的人们，尤其是在其保护下的教士。享有特权的人，如果其财产受到侵犯，不需要通过决斗，或者神明裁判，或者其它古老的举证形

式来维护自己的财产权，但是可能要向（他的）一些邻人进行调查，由他们发誓正在进行的事件属实。我们发现在诺曼征服后，这一程序很快就被引进到英格兰，并且被大规模地应用。末日审判书（doomsday book）就是大量发誓所述真实的邻人的裁决记录，其主要目的是确定和保护国王的权利。在此之后我们很快就发现这种调查或陪审制度被应用于诉讼过程中。例如，在一个涉及伊利教堂权利的诉讼中，征服者威廉一世（the Conqueror，1066—1087）要求那些非常清楚忏悔者爱德华（the Confessor, 1042—1066）时期土地权属的人们发誓所述属实。所以桑威治（Sandwich）许多善良的居民发誓关于特定财富归属的陈述属实，他们举证并支持了圣奥古斯丁修道院的主张，这个修道院就"重新取得了"这笔财富。陪审团的权利使它表面上看起来像是王室的特权，这个特权是国王授予或出售给人们的恩典。我们甚至在晚近还可以看到陪审制起源的印记，一个古老的格言告诉我们，任何人都不能采用誓证裁决对抗国王。在一个由债务契约引发的诉讼中，如果原告是平民，被告就可以通过助誓者用古老的方式洗脱自己的责任，但是当国王是原告时，被告就要接受陪审团的审判。

所以在法院间的竞争中，王室法院取得了明显的优势，更不用说它执行判决的能力了。对那些通过购买或是其它方式得到恩典的人们来说，王室法院有相对合理的诉讼程序。虽然到那时为止，陪审团审判的确还与后来的情况有很大的差距，但是陪审团不同于旧程序中的证人和助誓者，他们并不是由某一方当事人请来说一套事前准备好的话，宣誓支持该当事人，而是由王室官员选任的中间人，由他们宣誓说出真相，而不论真相到底如何。这种诉讼程序远比决斗、神明裁判或是誓证裁决合理，王室法院利用它与社区法院和领主法院竞争。如果我们参考一下罗马法，我们可以说英国普通法的历史不是起源于程式诉讼（formulary system），那是12、13世纪的状况，而是程式诉讼之前的法定诉讼（*legis actiones*）。

(1) 《乔治三世59年法》第3卷第46章。
(2) 《威廉四世3年和4年法》第42章第13条。
(3) 《议会档案》第3卷第337页。

第　三　讲

【提要】这一讲主要阐述了亨利二世统治时期原始令状和诉讼形式的发展状况，着重介绍了权利令状和占有令状的分类及其运用，对"占有"（possession）和"所有权"（property）、"占有"（seisin）和"权利"（right）等重要概念进行了辨析。

第　三　讲

今天上午我将就不同的诉讼形式的发展顺序简要勾勒出一个轮廓。但是首先我必须说明我的确不知道之前有谁做过这种工作，因此当我必须十分简洁地勾勒时，会无可避免地得出一些过于教条式的尚存争议的结论。我还要再补充一点，今天上午我所说的东西可能有些难以理解。我希望在接下来的讲解中能更清楚地阐明我的观点。为此，必须将我们的历史划分为几个时期。

第一个时期，1066—1154年。第一个时期随着亨利二世伟大改革的到来而结束。通常的诉讼仍然主要由社区法院和领主法院受理，甚至在某种程度上，王室法院也可以被认为是领主法院：尽管国王身边有一批经过专门训练的行政人员，并使王室法院呈现出明显的专业化，但王室法院仍由国王直属封臣组成并审理这些封臣之间的纠纷。王室法院主要受理：（1）王权诉讼，即有关王室权利（royal rights）的案件，（2）国王直属封臣间的诉讼——对于这类封臣，王室法院是适格的领主法院，（3）对低级法院法官的失职提起的控诉。国王也时不时地干预普通诉讼：应诉讼人的请求，国王颁发令状要求一位封建领主或是他的郡长主持公道，或者国王指派他的官员在地方法院听取案情，再或者国王把案件调到他自己的法院。这样的干预并不是无条件的：寻求王室法院的干预会被看作是一种奢侈的行为，人们应该为此付费。确切地说，诉讼人购买的并不是国王的审判，而是国王的

救济，国王有许多救济手段可供出售。国王的判决比其它法院的判决更具强制力，并且拥有一种专有的审判程序：选任一批邻居作为证人的程序，这一程序最终演变成陪审团审判。这一时期的令状，凡是我们能从保存下来的样本中鉴别出来的，都是为了满足特殊案件的特殊情况而制作的，并没有丝毫对先例的刻意尊崇。我们的确偶然能看到那些看上去好像预示了其后的固定形式的令状，我们有时候会说："这是权利令状，那是债务令状，那个是直接侵害令状"。但是我们没有理由就此推定签发令状在那时已成为一个交由下级官员处理的日常性工作，由他们模仿令状范本来签发令状。也许不经国王本人同意或者是国王的首席政法官或御前大臣（chancellor）的明确指示，任何令状都不能签发，并且，每一个令状可能都是一个能够购买的恩典。

第二个时期，1154—1189年。亨利二世统治时期的立法活动开创了第二个时期。在亨利二世期间，原先的例外成为了常态[(1)]。他让王室法官处理那些以特定程式起诉的案件。在他统治末期出现的格兰维尔[(2)]（Glanvill 1131—1190）的著作中，我们发现已经有了大量的体系化的供诉讼人使用或购买的令状。这些令状具有预设的明确的形式，它们一直保留到19世纪。签发令状很可能很快就成为日常工作，每个令状都开启了一个独特的诉讼形式。下面就让我们看看其中的一些令状：

首先是权利令状。我们有充分的理由相信，在一些已经失散了的法令中，亨利二世创设了一个普适的原则：如果没有王室令状，那么任何人都可以拒绝针对其自由保有地产所开始的诉讼。每个主张自由保有地产的人都必须获得令状，否则对方当事人就无须应诉。格兰维尔的著作对这一重要原则做了非常清楚的阐述。从另一方面来看，这应该是一个全新的原则：因为我们没有理由相信在亨利二世之前该原则就得以执行，或者在诺曼底时期它就已经是一条法律。我们不止一次地发现该原则与另一条亦是在亨利二世时创制的规则有关，那条规则我们以后一定还会提到，即任何人的自由保有地产都不能未经审判

被不正当地侵占，如果那样，他可以在国王的法官面前提起诉讼，该诉讼称为恢复新近被占土地之诉。1207年，约翰王（King John，1199—1216）给爱尔兰的某人发布了一个令状，他重申了这两条原则，“我命令（will）：任何人都不许未经判决不正当地侵占你的自由保有地产；没有国王或是首席政法官的令状，你不必参加针对你的自由保有地产而提起的诉讼。”[(3)]我们发现布拉克顿又把以下两个原则联系起来：未经审判，任何人的自由保有地产都不得受到侵犯，没有国王的命令和令状他也不必出庭答辩。[(4)]这两个原则所涉及的诉讼中的一个就是著名的占有之诉（possessory action），即恢复新近被占土地之诉；另一原则更具重要性，没有国王的令状，任何针对自由保有地产的诉讼都不能启动，或者说如果在没有国王令状的情况下启动了，占有地产的人也不必应诉。但是让我们观察一下这两个原则间存在的密切联系：二者都可以描述为对自由保有地产占有（possession，seisin）的保护方法；这种占有免受法院职权外的暴力（侵犯），但这还不够，还要保护其免受不负责任的审判。地产占有人（he who is seised）可以一直占有土地，除非根据国王的令状作出了不利于他的判决。亨利二世没有规定，也不可能规定，所有的关于自由保有地产的诉讼都要到王室法院进行。很明显，那种方法势将铲除封建制度的根基[(5)]。看上去亨利二世很可能采取了这样一个明智的措施：表面上并未干预地产所有者的权利，而只是对地产占有的保护，实际上对地产占有的保护与国王安宁密切相关，而国王安宁现在被认为与每个人有关。

无论如何，这一原则在英国普通法中打下了坚实的根基：如果没有国王的令状，就不必因自由保有的地产出庭应诉。这并不是说每个针对自由保有地产的诉讼都必须在王室法院进行，事实远非如此。假设A对B保有（hold）的土地提出了主张，而A与B均认为土地应该由C保有，那么毫无疑问，C所在的领主法院应该是正确的受理法院。但是B无需应诉，除非A获得一个令状。如果A主张土地所有权（title），

那么他获得的令状就会由国王发给C，上书："我命令你毫不迟延地恢复A关于在米德尔顿的1威格[(6)]土地的完全权利（也就是还A以公道），该权利是他通过某种自由役获得的。如果你不执行命令，我的北安普顿郡的郡长就会执行，我不希望再听到正义无处伸张的抱怨。"这种令状被称为权利令状，因为它是一种开封令状（writ of patent），没有像有的令状那样密封起来，所以它是一种公开权利令状（a writ of right patent, *breve de recto patens*）[(7)]。但是，如果请求人是国王的直属封臣，他主张占有国王的土地，那么这样的令状就不适用了：在国王及其直属封臣之间不存在任何中间领主（mesne lord）[(8)]，由国王的法院审理才合适。所以令状就会采取另一种形式。令状会发给郡长："命令B公正地且毫不迟延地返还A在米德尔顿的1海德[(9)]的土地，A控诉B不公正地霸占了他的那块土地，如果B不遵照执行，就将他传唤到我的法官面前说明为什么不予返还。"土地保有人必须马上把土地交给请求人或者到国王的法庭应诉。如果我们认为那个简单的令状，即指令返还令状只有在国王的直属封臣主张占有国王的土地时才会用到，那就会大错特错。格兰维尔告诉我们只要国王乐意就可以签发这样的令状。亨利二世并不关心中间领主的利益，尽管签发给该领主权利令状更符合封建主义原则，他仍会给郡长签发指令返还令状。但是这一行为被认为是专制权力的滥用，并且受到《大宪章》（Magna Carta）[(10)]中一个条款的限制：如果国王颁发指令令状的目的是旨在剥夺"自由人"在自己所属的领主法院出庭的权利，这类指令令状国王今后不得再予签发；土地所有权诉讼必须在领主法院进行；只有在请求人主张国王土地时，才能适用指令返还令状，换句话说，这时的指令返还令状也就是一个直属封臣权利令状（*Praecipe in capite*）。所以我们必须区分关于土地所有权诉讼的两种形式：权利令状引起的诉讼在领主法院进行，直属封臣权利令状引起的在王室法院进行。但是，最终"权利令状"这一术语的含义获得了某种程度的扩张并且在应用中包含了直属封臣权利令状。这得益于对

占有（possession）和所有权（property）的明确区分，或者用那时通行的术语来表示是"占有"（seisin）和"权利"（right）。直属封臣权利令状是（土地）所有权诉讼的开端，在此诉讼中，请求人依据的是权利，而不仅仅是占有。因此，它也可以被称作权利令状。

至此，由权利令状启动的诉讼是一个相当缓慢且庄严的事件，至少在那以后的一段时期内，与其它更快捷的诉讼相比，事实的确如此。权利令状启动的诉讼包含了大量的延期审理（delays, *dilacions*），还有不时的休庭。众多的原因最终使得审判更加迅捷，在这当中，我们不仅要想到优良的道路、有序的邮政服务、铁路、电报，更要想到可以将自己的诉讼或其他事务委托给代理人（agent）的原则。依此原则，代理人的行为可以看作是被代理人作出的。迅捷审判在现代才可能是公正的审判，因为如果当事人不能亲自到庭的话，他可以委托他的律师（attorney）或者出庭律师（counsel）代为出庭，但是任何当事人都可以由律师代为出庭的原则发展得极为缓慢。而且，就像其它许多在我看来是"自然正义"的原则那样，这一原则起初是作为一种王室的特权出现的：国王能授权某人委托代理人。[(11)]但是在当事人不得不亲自出庭的场合，审判若要保证公正，通常情况下就会十分缓慢。如果一方当事人因病不能出庭，另一方必须等待他康复才可以继续诉讼；如果一方参加了十字军东征，另一方也必须等待其归来。但是一方不能永远等下去，这对他不公平，所以出现了大量的关于限定当事人提出缺席理由的法律规定，用专业术语说便是"缺席事由"。而这也是各种诉讼形式之间的壁垒变得越来越无法逾越的原因之一。在由权利令状（该令状最终剥夺了被告所有关于土地的权利）启动的诉讼中，缺席事由是多方面的。在这种诉讼中，被告通常能够使用卧病在床的办法成年累月地推延诉讼[(12)]，而在其它诉讼中，很多缺席事由则不被接受。

指令交付土地令状（Praecipe for land）、债务令状，以及其后创制的许多令状也值得我们关注。这些令状在最初都不是启动诉讼的，

根据它们的要旨，启动诉讼并不是这些令状的首要目的。国王通过他的郡长命令一个人为某种行为，比如命令他放弃非法占有的土地，或者返还所欠债务。只有在行为人不遵守国王命令的情况下，才会启动诉讼程序。那么我们是否可以就此认为，理论上，在王室法院提起诉讼不仅是因为被告非法侵占原告或是请求人的土地，或者是他不归还欠款，还因为行为人同时也没有遵守国王的命令？我认为，毫无疑问，在王室审判权成长的过程中这种理念始终在发挥效用。如果我们回头看看《亨利一世之法》（*Leges Henrici*），我们发现在国王对其臣民享有的特权中，在王权诉讼中，都存在着"对国王令状或命令的藐视"，我们可以说任何诉讼都是以对国王令状或命令的藐视为基础的。(13) 对原告或是请求人权利的侵犯不仅是对法律的违反，而且对此等违法行为必须予以补救，但正是由于对国王令状的蔑视才使得这个行为变成了一个可以获得王室法院补救的违法行为。在古老的英国普通法用语中，曾经有国王"碰巧看到"或"碰巧听到"某件必须获得救济之事的说法。土地的非法占有者要返还土地或者债务人要归还欠款，同时他们还处于我们共同的领主——国王的控制之下，因此，他们还会遭受相应的惩罚。

与权利令状相应的审判方式是决斗审判。我们可以想见，亨利在民事诉讼程序的第二项改革法令中，曾赋予土地保有人选择其它审判方式的自由，土地保有人可以选择国王的大咨审团以代替往日的司法决斗。该法令对大咨审团的规定，我们已无从知晓。格兰维尔关于大咨审团的叙述广为人知："大咨审团是仁慈的国王根据他的贵族大臣们的建议让与人民的恩典，大咨审团法令中的条款是为了人民的生活和国家的完整而制定的。所以在捍卫自己的自由保有地产时，权利人可以拒绝富有争议的决斗审判……这一制度源于最高正义（highest equity）；那些经过多次的、长期的推延已经不能通过决斗证明的权利，能被该授益法令（beneficent ordinance）更快速准确地证明。"(14) 如果土地保有人（指的是在权利令状中遭到起诉的一方）主张这

一法令的恩典，他可以求助于国王的大咨审团，而诉讼也就因此从领主法院转移到国王法官的面前。随后就召集当地的4名骑士，再由他们选出另外12名骑士，这12名骑士需要发誓，以确认究竟是请求人还是（土地保有人）对土地享有更大权利。大咨审团也由法令的字面规定变成了实际存在的制度，这12名咨审人（recognitors）就组成了一个大咨审团。最好不要称他们为“陪审团”，因为虽然我们把它看作是陪审制发展进程中的一个十分重要的阶段，但是在许多方面，咨审制直到它存在的最后阶段（可能存续到1834年[(15)]），都与陪审制有很大的不同。比如，我们发现咨审人不仅需要在事实问题上——事实问题和法律问题的分离是后来的事情——而且也需在权利问题上做出裁决，比如说，判断A或者B谁具有更大的权利。同时，我们也发现此处国王又一次干预审判并支持占有。但不是每一方当事人都能请求这种王室恩典，只有切实占有土地的保有人才能请求这种恩典。如果请求人不能得到这种恩典，他只能被迫用司法决斗来主张自己对土地的权利。

现在讲一下占有之诉（possessory assizes）。与权利令状启动的诉讼形成鲜明的对比，占有之诉可分为三种形式：恢复新近被占土地之诉，收回被占继承土地之诉与最终圣职推荐权之诉（Darrein Presentment）。据我推测，明确的占有之诉的概念可以毫无疑问地追溯到罗马法上的禁令制度（Roman interdicts），随后经由教会法学家逐渐发展起来的侵占之诉（*actio spolii*）演化来的。但是英格兰和诺曼底的占有之诉（之所以这么说，是因为我们不仅在诺曼底也在英格兰发现了这种诉讼，并且有理由认为它在诺曼底的历史要比在英格兰久远一些）有着与罗马法或教会法诉讼截然不同的特点。罗马法和教会法可能有一些占有之诉的痕迹，但绝不是占有之诉的范本。让我们来审视一下这三种诉讼形式：

（1）恢复新近被占土地之诉。该诉的原则是：如果一个人未经审判且不正当地侵占了另一个人所自由保有的地产，那么后者，即被

侵占者，如果迅速及时地将侵占者诉至王室法院，就能借助王室法院的审判恢复占有。这一诉讼的过程是，原告提起诉讼，（国王）立即签发一个令状要求（地产所在地的）郡长从原告的邻居里召集12个善良守法的人在国王的法官面前，在提起恢复新近被占土地之诉的时效内确认B是否在没有正当理由和法院判决的情况下侵占了A自由保有的地产。如果这个咨审人团体，即咨审团——因为它适用的程序称为咨审诉讼，而用来称呼12名邻人时则叫做咨审团——对令状中载明的问题的回答是肯定的，那么原告，即被侵占者，便能够恢复占有。

恢复新近被占土地之诉的格式中包含的术语最终都衍生出大量的法律规则。原告胜诉的前提之一就是其自由保有的地产被不公正地侵占。但是什么是占有（seisin）？什么是自由保有地产？该地产是何时被不正当地侵占的？虽然关于这些术语还存在一些争论，但我们仍能看出这一诉讼形式具有一个狭窄的、明确的范围。它只发生在侵占者与被侵占者之间，而不适用于他们的继承人。再者，侵占不仅意味着财产占有的非法取得，还意味着某人被剥夺了占有。进占一块没有人占有的土地就不算侵占，例如，一个对土地无任何权利的人在一个合法的土地保有人刚刚离世之际，先于其继承人进占这片土地，那么这个人就不是侵占者。恢复新近被占土地之诉不是用来帮助土地保有人恢复（recovery）其土地占有权的救济方法。粗略地说，它是一种能够使被侵占者得以对抗侵占者的诉讼。这种诉讼与所有权无关。在权利令状中请求人要主张土地归他所有，是他合法继承的，他必须发誓他或他的某位祖先是有权占有地产的。恢复新近被占土地之诉的原告无需作出这样的誓言，只要确定原告原先占有的地产被侵占就足够了，而不必提及所有权的归属。在这一诉讼之后，即使原告胜诉，也不能判断原告比侵占者（对该地产）享有更大的权利。原告恢复了占有，但是最终这个“侵占者”可能才是真正的地产所有人，他可以立即提起权利诉讼对抗胜诉方，法院会帮助他重新取得土地，虽然法院曾经因为他采用“强占”的方法恢复土地占有而惩罚了他。

再者，恢复新近被占土地之诉必须在规定的时间内提起。起诉的对象必须是最近被侵占的地产。在英格兰这一起诉的时间限制有时由王室法令规定。格兰维尔写道，恢复新近被占土地之诉必须在国王最近一次巡幸诺曼底后提起，这一定是一件最近才发生的事件。在诺曼底我们发现一条古老而又奇特的规则，即原告的地产必须是在最近一次庄稼收割时已经被侵占了。该规则也许部分根源于禁令，也许它还基于一个古老的观念，该观念在诺曼人中十分盛行，那就是忙于农业生产的人应享有一种特殊的安宁。

最后，恢复新近被占土地之诉是一个十分简要的诉讼，布拉克顿曾经说过："只需通过简单的听审而不必履行庄严的法定仪式，整个诉讼就可以通过迅捷的方式得以解决。"(16)随着岁月的流逝，这些诉讼最终成为拖沓迟延的代名词。但是我认为没有理由怀疑在12世纪，这些诉讼程序的迅捷程度是符合司法审判的基本要求的。(17)在这一诉讼中，不承认任何缺席事由，不需要诉答（plead-ing），向咨审人提的问题已在当时召集他们的令状里作出了规定，令状中未提及的担保人无需出庭，针对被告的初始令状(18)（the first process）不仅包括传唤，还包括拘禁（attachment），甚至可以拘禁被告的百户长。我们应当相信布拉克顿所说的话："这一诉讼的创制充满艰辛"(19)，但是等待它的却是巨大的成功。

（2）收回被占继承土地之诉（Assize of Mort d'Ancestor or *assisa de morte antecessoris*）。该诉的原则是：当某人直到去世之日都以自由继承方式占有（seised as of fee）土地，他的继承人就有权占有该土地，如果有人先于该继承人获得对土地的占有，那么法院会做出有利于该继承人的判决而剥夺他的占有。虽然这一诉讼程序并不像恢复新近被占土地之诉那么简要，但两者仍有些共通之处。咨审团要提的问题在原始令状中已经程式化了，即"M——A（原告）的父亲、母亲、兄弟、姐妹或叔婶——是否以亲自占有的形式占有目前被X保有的争议地产，M是否在起诉期限内死亡，A是否是M的直接继承

人。”如果所有问题的答案都对原告有利，那么原告就能收回被占的继承土地。

这一诉讼不涉及任何所有权的问题，在此种意义上说这一诉讼被认为明显是有关占有的。原告的祖先必须是已经占有土地，而且以“自由继承方式”占有该土地，也就是说，该土地不是他仅以终身保有或以类似的方式保有，而是必须“亲自”（in demesne）占有。用我们今天的术语表示，他必须亲自占有土地本身，而不能仅仅是对其他人现实保有的土地拥有领主权。但是没有必要要求原告的祖先必须依法占有土地，这里不涉及这个问题。接下来是A可能通过收回被占继承土地之诉从X处恢复了对土地的占有，而X若较A拥有优先权利，他将会利用权利令状提起所有权诉讼从A处恢复土地占有。

我们可以观察到，占有（seisin）并不被认为是一个可以继承的权利。完全保有人去世后，其继承人并不能马上占有，他必须先进占该土地才能取得占有。如果在此期间一个对土地无任何权利的人进占，那么这个人不会被认为是侵占者。如果占有被认为是可继承的权利，那么收回被占继承土地之诉将没有存在的必要，因为那样它的适用范围就可以并入恢复新近被占土地之诉。另一方面，占有（除非占有人主张他只是像终生保有人或类似的保有人那样非永久地占有地产）又的确可以创设出或转化为一项可继承的权利。因为完全保有人去世后，其土地应当传给他的继承人而不是其他人，并且除继承人外，任何人取得占有，都会被驱逐。如果这个人认为他与继承人相比（对该土地）享有更大的权利（因为他享有比继承人的祖先更大的权利），那么他可以提起诉讼，但是不能自行驱逐土地继承人。最终（我认为这属于晚近时期）甚至出现这种状况：一个以自由继承方式占有土地的人去世时，他的继承人马上就能“法定占有”（seised in law）该土地，虽然继承人直到进占土地时才会“事实占有”（seised in deed）（该土地）。这意味着继承人在被继承人死后和他进占土地的这段时间里，相对于其他人享有某种占有的优先权，尽管这种优先权不是绝

对的。[20] 一个古老的观念认为：虽然占有是不可继承的，但它确实产生了一个可继承的权利。无论如何，收回被占继承土地之诉给我们提供了这样一条重要原则：完全保有人去世后，他的继承人应该占有并且一直占有土地，直到他人通过正当法律程序证明其（对该土地）享有更大的权利。

但是有必要提醒一下我们刚才没有提到的一条隐藏在这一诉讼中的规则。原告要想胜诉，关键是：他不仅必须是死者的继承人，而且还必须是死者的儿子、女儿、兄弟、姐妹、侄子（外甥）或者侄女（外甥女）。收回被占继承土地之诉必须以父亲、母亲、兄弟、姐妹、叔婶的去世为前提。若死者的继承人刚好是他的孙子，这位死者的孙子就不能提起这种诉讼。为什么呢？我认为，对这个问题的回答只能是：这种对原告身份的限制是很不合理的，立法者其实只对平常的案件作了规定，而对那些确实有可能存在却在现实中极少发生的案件置之不理。原因何在？要么是他们压根就没有想到会有这些罕见的案件发生，要么就是因为处理这些案件很棘手。在我们的法律史上有很多事情都很值得我们探讨，我想所有法律体系在发展过程中，都会遇到和我们一样的问题，那就是恰恰是法制本身的惰性抵制了法制的变革。让我们看看发生了什么。收回被占继承土地之诉的诉讼形式的适用从未扩大，但是人们创造了新的诉讼形式满足被遗漏的案件（种类）。这种创新好像发生在亨利三世（Henry III，1216 - 1272）统治时期，或者说大约在1237年。这些诉讼就是所谓的收回被占之祖父地产之诉（action of Aiel）、收回被占之曾祖父地产之诉（action of Besaiel）和收回被占之表兄弟姐妹地产之诉（action of Cosinage）。如果死者是继承人的祖父，或者曾祖父，或者表兄弟姐妹，那么继承人就要提起一个诉讼（这个诉讼就像收回被占继承土地之诉那样是为了获得自己继承的地产），判断其是否与死去的先人有更近的血缘关系。但是提起这种诉讼是有困难的，因为封建领主会以这类案件本应属于领主法院管辖而不是由王室法院管辖为由进行抵制。布拉克顿不

得不辩解说，新型诉讼是纯粹的占有诉讼，它们只是收回被占继承土地之诉的补充，并且没有侵犯领主权利。[(21)]这段话很能说明问题，它解释了我所谓的诉讼形式演进中的非理性因素，也就是法律史中的偶然因素。结果，仅仅是一个没有法律价值的偶然因素，即继承人和其祖先之间血缘关系的远近程度，决定了继承人是采用12世纪的收回被占继承土地诉讼令（Assize of Mort d'Ancestor）的救济形式还是采用13世纪的收回被占之表兄弟姐妹地产令的救济形式。两种诉讼的程序完全不同，其中前一个比后一个更为古老，但是二者中有共同的法律原则。

（3）最终圣职推荐权之诉（Assizes of Darrein Presentment or last presentation）。这种诉讼所要解决的问题，即教会的圣职推荐权，在中世纪具有重大价值并且引起了大量诉讼。如果有人在圣职推荐中主张所有权，他所获得的救济来自于与直属封臣权利令状非常类似的权利令状。国王成功地宣称所有有关圣职推荐的诉讼都应当在王室法院而不是领主法院或教会法院中进行。最终圣职推荐权令（the Writ of Right of Advowson ）是对所有权的救济，但是也需要提起一个占有之诉。诉讼过程与另外两个占有之诉非常类似，尽管这一诉讼并不像恢复新近被占土地之诉那样简要。最终圣职推荐权之诉的原则是：如果一个教职空缺，上一个圣职推荐人或他的继承人就有权推荐；如果有人认为自己更具有圣职推荐权，就必须提起诉讼恢复他的圣职推荐权，但是除非这个人胜诉，上一个推荐人或他的继承人仍享有圣职推荐权。咨审团需要解决的问题是——和平时期该教堂的前一位教士的圣职推荐人是谁。成功推荐一名教士的行为意味着一种占有（seisin），圣职推荐权的占有（possession），谁履行了这一仪式谁就占有了圣职推荐权，并且当教职又有空缺时，只要当时他还没有经过审判被剥夺这种占有，他或者他的继承人（如果他已经去世）就有权再推荐另一名教士。由两个人同时主张向同一个教堂进行圣职推荐所引起的案件，迫切需要快捷的程序，而一个由恢复圣职推荐权令启

动的诉讼冗长拖沓，令人厌烦，结果要么是教区居民就像失去了牧羊人的羊[(22)]，要么是主教将会干涉并剥夺诉讼双方都觊觎的圣职推荐权。所以应让曾经的圣职推荐人继续推荐直至其他人通过正当法律程序证明其拥有更大的权利。

除以上三种占有之诉外，我们还必须提到第四种诉讼令，那就是地产性质诉讼令（the Assize *Utrum or Writ Juris Utrum*）。它使我们想起在12世纪，王室法院不但要与领主法院争夺管辖权，还要与教会法院争夺管辖权。如果某人将某块土地捐给了教会，而且表明其为自由教役保有（free alms），那么教会法院就会宣布对所有关于该土地的纠纷享有司法管辖权。问题是当诉讼一方宣称该地产是自由教役保有，应属于教会法院的管辖范围，而另一方则宣称地产属于世俗封地（lay fee）时该怎样处理。这一难题给这类诉讼中采用宽泛意义上的陪审团审判带来了机会，而这也是陪审团最早适用的情形之一。尽管此时的陪审团和我们所说的严格意义上的陪审团相去甚远。1164年颁布的《克拉林顿诏令》（Constitutions of Clarendon）第9章规定："如果在教士和俗界人士间产生了纠纷，或者对于某项财产，教士认为属于自由教役保有而俗界人士认为应属世俗封地，在这种情况下，应当由12名守法臣民在国王的首席政法官面前作出裁断，这项财产是属于自由教役保有还是世俗封地。如果裁断财产属于自由教役保有，诉讼将在教会法院进行，但是如果裁断财产属于世俗封地，就应在王室法院进行诉讼。如果双方当事人都属于同一个主教或是领主，那么该案就应交由这一主教或领主的法院审理。占有人可以一直占有直到产生诉讼结果。"我们在这一规定中看到了一个预审的程序，这一程序不是解决权利的问题，甚至不是解决占有的问题，它只是为了确定不同种类法院的管辖权，决定诉讼应该在教会法院还是在世俗法院进行。但是这个程序有一段奇特的历史：后来，教会法院（Courts Christian）的管辖范围逐渐缩小，而世俗法院的管辖范围逐渐扩大，教会与世俗国家之间关系的变化导致了地产性质诉讼令发生了全新的

转变。虽然这一诉讼令仍保持着原来占有之诉的古老形式，但它在王室法院中已成为一种为收回自己教区土地的教士提供的所有权救济，成为“教士权利令状”（the parsons' writ of right ）。我们应始终谨记：在某段时期为了某种目的创造的诉讼程序在另一时期会用于另一种目的。[(23)]

以上这些都是在英格兰长期以咨审的名称和形式存在的诉讼。关于咨审形式，我指的是用原始令状传唤咨审员来宣誓回答令状上所载的特定问题。在诺曼底，还有一些其它种类的咨审，而且它们在英格兰可能也适用了一段时间，但是陪审团审判的元素（germ）一旦被注入这些正式的诉讼中，这种元素就扩大了适用范围，呈现出新的面貌，并且能够自由地发展。格兰维尔告诉我们，在一个根据12位臣民的誓言做出裁决的诉讼中可能会出现某些意想不到的问题。例如，A对B提起收回被占继承土地之诉，B是个未成年人，按照法律规定，未成年人无需为其祖先占有的可自由继承土地出庭应诉。如果该未成年人以死者继承人的身份进占该土地，那么这一针对未成年人的诉讼将会延期，直至他达到法定年龄。现在的问题是，在这个案件中，B宣称他的先人占有的是可自由继承土地，所以他无需应诉；而A宣称B的先人并不是占有可自由继承土地（seised in fee），其先人只是作为骑士役领地监护人[(24)]（guardian in chivalry）而占有该土地。为了解决这一问题，法院召集了12位臣民。这12位臣民将要回答的问题并不是原始令状上规定的那个涉及A的先人的所谓“占有”问题，而是关于B的先人的所谓“占有”问题，这完全是两码事。格兰维尔倾向于认为这是个“偏离了主题”的问题，也就是说咨审人的答复并不是为了证明A有权恢复土地占有，而仅是证明B虽然是未成年人也必须应诉。[(25)]在此，再举一例，C起诉D，声称其将土地抵押（或更确切地说是“质押”）给D目的是为了得到一笔借款，而现在C打算还款以收回土地；然而D宣称土地就是他自己的，同时他是占有自由继承土地，而不是占有质押土地。为了解决这个问题（法院）通常会传唤一群咨审人，

如果他们宣布D因质押而保有土地，那么D不但会失去土地，还会丧失债款，因为他选择了一种特殊的辩护方式，而且辩护失败。[(26)] 格兰维尔在一定程度上认为这些由当事人的诉答提出，并由陪审团回答的问题是有限的并且是特定的，即由陪审团认定"当事人是否未成年"，认定"争议地产是属于自由继承还是骑士役保有"，认定"争议地产是属于自由继承还是质押"；格兰维尔甚至轻率地称这群被叫去回答问题的咨审人团体为"咨审团"（assisa）。[(27)] 至此为止，我们的法律可能作出了如下的规定：只有少数几种特殊的问题（可以列出相关的名单）才需要新的审判方式来解决。除此之外，在所有其它案件的审判过程中，仍然要用原有的古老的举证方式，即证人证言、共誓涤罪、神明裁判和决斗。但是，实际上，由原告提出，而且多半会根据其邻居的誓言决定真伪的问题是不计其数的。一条越来越获得认可的原则是，被告无需只是简单地否认针对他的指控，他还可以提出能够反驳这项指控的事实。如果原告反过来也否认了被告提供的事实，解决这个纠纷的最佳的方式就是叫来12位有可能知情的邻人，由他们宣誓并说出实情。这些人不是通过原始令状召集来的，他们是在诉讼过程中为了判断诉状中列明的一个事实问题而被召集的。这群人，我们称之为陪审团（与咨审团相对照）。咨审团通过文秘署签发的原始令状在起诉之前召集；陪审团则是根据法庭签发的司法令状在诉讼进行中被召集，并且陪审员被召集来回答诉状中提出的问题。然而，这一原则在未来才得到值得关注的发展，在格兰维尔的书中，我们发现那时由"咨审人"解决争议问题的实践才刚刚开始越出占有之诉的范围。

我们已经列举了一些由王室令状启动的诉讼，这些诉讼在格兰维尔时代比较普遍。大约在格兰维尔过世七年之后（1194年），我们有了现存最早的王室法院卷宗，就目前我们所了解的卷宗记录而言，绝大部分诉讼（足有90%）属于我们已经提到的那些种类：权利令状、恢复新近被占土地之诉、收回被占继承土地之诉、最终圣职推荐权之诉，这些都是常见的诉讼形式，其他的民事诉讼形式则较为少见。当

然格兰维尔还知晓另一些民事诉讼形式。稍微关注一下这些诉讼形式就能使我们更好地了解王室司法管辖权的发展方式，以及阻止其发展的障碍。

主张寡妇地产也是比较常见的。一条普遍的原则（现在已成为法律的一部分）是：如果一位寡妇为争取她的寡妇地产提起诉讼，她必须先从文秘署获得一份令状。此外，根据封建原则，这位寡妇将要从谁手里取得寡妇地产，就要在那个人所属的法院进行诉讼，也就是说，在她的丈夫的继承人所属的法院进行，一般情况下，就是这位寡妇的儿子所属的法院。我们找到了一种寡妇地产权利令状，在这种令状中，国王命令继承人恢复寡妇所主张的本属于她的寡妇产的一海德土地的所有权利。(28)如果该继承人所在的法院未履行职责，诉讼就可能会被移送，就像许多权利令状一样，移送到郡法院，并且有可能从郡法院移送至王室法院。如果对该寡妇的权利存有争议，适当的审判方式就是决斗。但是随后我们发现了这样一条与封建原则相冲突的规则：如果一名妇女已经取得了其寡妇地产的一部分，那么就像上面已经提到的，她的诉讼必须在领主法院进行，也即继承人所在的法院；但是如果她丝毫未得寡妇地产，就必须在王室法院起诉。起诉前，她要得到一份寡妇地产令，按照此令状，郡长会要求地产持有人将她应得却一点没得到的地产交付给她。如果土地保有人拒绝交付这份地产，郡长就把他带到王室法院，在那里，该土地保有人可以陈述他拒绝交付的原因。(29)格兰维尔并没有对这条古怪的规则做出解释，而布拉克顿进行了解释，但是他的解释与该条规则同样古怪：如果某位寡妇没有得到任何寡妇地产，那么土地保有人就有可能否认原来婚姻的存在。婚姻是否存在的事实只能由主教颁发的证书来证明，但婚姻是教会法上的事情，只有国王才能让主教证明一名妇女是否已婚，所以土地保有人不会在意仅仅由领主法院发布的命令。因此，如果（土地保有人）有机会否认婚姻的存在，那么这名寡妇就必须到王室法院（起诉）。(30)这就是“寡妇地产令”存在的前提。布莱克斯通

从现代的角度来分析，认为这个理由是荒谬的。[31]如果以这种经不起推敲的理由而让寡妇到王室法院起诉，那可真是个天才的创造，布莱克斯通才不会相信这些理由曾经是必要的。我们已经提到两种关于寡妇的诉讼形式，但是还有第三种，叫做寡妇地产调整令状（writ of Ad measurement of Dower），这种令状在寡妇获得了超出她应得部分的地产时适用，它指示郡长重新丈量土地并且按各自应得的份额分配给诉讼双方。[32]

我们再来把目光转向社会和经济史中发生的重要事件。有一种针对寻获塞尔夫（生来农奴）的令状，被称为逃奴拘捕令状（write *de nativo habendo*）。这一令状直接颁发给郡长，指示他把逃亡塞尔夫X转交给原告[33]，除非这个塞尔夫避难于王室自主地。[34]但是，如果这个被通缉的塞尔夫宣称自己是自由人，并且就自己提供的证据向郡长做了充分的担保，那么这位可能是自由人的塞尔夫就获得一个自由人身份证明令（writ *de liberate pro-banda*）。这个令状指示郡长将案件提交到王室法官面前，并传唤可能是逃亡塞尔夫主人的领主（即原告）到庭阐明其主张。[35]为什么这种案件不能在郡法院审理呢？格兰维尔没有给出答案，布拉克顿指出："除了对自由的珍视外，我实在找不出这样做的其它原因，自由这个东西是无价的，怎么能轻易托付给那些几乎没有什么审判技巧的（郡法院）法官来审理呢？"[36]那么，不管我们把这种制度看作是远古时代（比封建时代更早）的一些残余，还是亨利干预司法以支持对自由保有地产的占有和人身自由，一个值得注意的事实是：一个被称为塞尔夫的人可以到王室法院证明自己的自由。

关于那些在日后引起对人诉讼的诉求，也就是那些建立在契约或侵权行为基础上的对人诉讼，很少在王室法院中提起，格兰维尔也很少提及这些诉讼，但是（他提到）债务之诉在王室法院可以见到。在与教会法院的斗争中，国王成功地宣布有关追偿债务和调查动产的诉讼，如果不涉及婚姻或者遗嘱，并且起诉针对的是一位俗界人士

（layman），那么这种诉讼就应属于世俗法院而不是教会法院，并且债务之诉偶尔也会起诉至王室法院。[37]格兰维尔提到的债务令状[38]十分重要，因为它包含了一个非常古老的观念。债务令状几乎是直属封臣权利令状的翻版——特定数目的钱替代了特定数量的土地。“国王向郡长致意。兹命令X公正且毫不迟延地归还其所拖欠A的100马尔克（mark）[39]，A控诉X非法占有他的财产。如果X不遵照执行，当即让可靠的传票送达人将其带到我或我的法官面前解释其不履行的原因。”未返还债务看上去就像是“非法侵占他人的财产”，被认为是对属于债权人所有的财产的非法的暴力的占有。我们可以大胆地说债务之诉是对物诉讼，因为在我们脑海中“给我我所拥有的”与“给我你欠我的”的区别还没那么明显。[40]在这种债务之诉中古老的举证方式仍然盛行，甚至有像在权利令状中一样的决斗审，并且格兰维尔没有提到陪审团，没有提到可以和大咨审团相提并论的任何东西。[41]

关于债务之诉，格兰维尔还提到了土地抵押和动产抵押，或者我们更确切地将其称之为质押，因为“抵押”这个术语在那个年代有很特殊的含义。由这些质押行为引起的诉讼偶尔会由王室法院审理。有两种涉及质押的令状，一种是质押权人要求质押人偿还债务的令状；另一种是质押人要求质押权人接受清偿并返还质押土地的令状。[42]后一种令状十分重要，因为它是一系列令状的鼻祖。那时最常见的将土地作为付款保证的方式就是债务人将土地转移给债权人，约定由其在几年的期限内占有该土地。我们正在讨论的这种令状是由债务人提出的。当约定的土地转移占有期限届满，当他希望偿还债务并收回土地时，令状是这样的：“国王向郡长致意。兹命令X（质押权人）依照A（质押人）所陈述的，公正且毫不迟延地将A因借款100马尔克而质押给X的全部到期土地归还给A，并且接受A的还款，如果X不遵照执行，传唤他到我的法官面前阐明不这么做的原因。”在这一令状中，我们看到的是一个指令交付土地令状，但不仅仅是指令令状，它是一个因特殊原因签发的指令令状：A不单是主张属于自己的土地，他主张的是

为X设定有一定占有期限且已到期的土地。该令状指明了X之所以不应再持有该土地的原因，他得以占有土地的权利已经到期了。当时这一针对土地的令状，即阐释为什么土地保有人的权利无效的指令令状，将会在未来的历史中扮演重要的角色。我们在文字上稍作变动就能把我们面前的这种指令令状变成进占令状中最常见的令状之——租期届满回复土地占有令（Writ of Entry *ad terminum qui praeteriit*）。这是一项伟大制度的雏形。我们同时也了解到在这种诉讼中，如果土地保有人（即被告）断言其保有的是自由继承土地，任何一方都可以提起由陪审团来认定"是被告的可自由继承土地还是原告的质押土地"这一问题。这可是重要的一步，这个诉讼不是"咨审诉讼"，这种诉讼的原始令状没有提及咨审程序，对审判方式也只字未提，但是诉讼的任何一方只要愿意，都可以请来12位邻人到庭回答"是可自由继承地还是质押地"的问题。如果诉讼双方都不愿意采用这一新型的诉讼程序，那么这类案件就会被当作权利令状（案件）的一种，并且还会用决斗或者大咨审团的方式解决一个更宽泛的问题（而不是局限于继承地或质押地的问题），即究竟A或X谁对该土地拥有更大的权利。[(43)]我们似乎理解这种看法，即当土地上的质押能被邻人提供的证据轻易证明的时候，允许X提出关于（谁拥有）更大权利的问题，同时迫使A冒险为了这个问题而决斗，这对A来说很苛刻。但是在借贷与质押的范畴内，决斗仍是一个常见的举证方式。假设债权人有契据（charter）——我们应称之为契约（deed），如果债务人承认契约上面的盖印是自己的，即使他从没有在上面盖印，也要付款，因为他必须仔细看管好他的印章。但是如果他否认蜡印是自己印章留下的，那么就可能进行决斗，但是他也可以通过将这个存在争议的文件与其它盖有他的印章的契约比对而免于决斗。[(44)]在另一种关于租借动产（chattel）的案件中，格兰维尔没有告诉我们应该采用哪种举证方式，也没有提及这个问题是否应该求助于陪审团。[(45)]

(1) 这里指下级官员原先只是偶尔签发令状，但在亨利二世时期，签发令状的行为却变成了下级官员的日常行为。——译者注

(2) 格兰维尔（Glanvill, Ranulph de, 约1131—1190），英国早期著名法学家，曾任巡回法官、首席政法官，是亨利二世司法改革的主要助手。其代表作有《论英格兰王国的法律与习惯》等。——译者注

(3) 《特许状卷宗》第76页；《庄园法院诉讼案件精选》，第1卷。

(4) 布拉克顿：《英格兰的法律与习惯》，第161页。

(5) 封建制度的首要原则是分封、采邑，每个封臣理论上都有权管理自己封地上的纠纷。——译者注

(6) 威格，英国旧土地面积单位, 约合30英亩。——译者注

(7) 公开的权利令状和指令交付令状附于讲座后的令状精选中。

(8) 中间领主（mesne lord）处于国王和最下层的地产保有人之间，对下被认为是领主，对其上领主而言则为封臣，所以又可以称之为中间封臣（mesne tenant）。——译者注

(9) 英国旧时够养活一家人的土地面积单位，相当于60—120英亩。——译者注

(10) 1215年《大宪章》第34条：自此不再就租约地而给某人签发指令令状，以免自由人因此而丧失其应有的在他所属的法院诉讼的权利。

(11) 菲茨赫伯特：《令状选编》第25页；布莱克斯通，《普通法释义》第3卷第25页。布莱克斯通补充道："这仍是刑事案件中的一个原则，一个低智商的人至今还不能委托律师代为出庭，只能亲自到庭，因为他缺乏委托一个合适的替代人的判断力，并且基于他出庭处于一个不具辩护能力的情况，法官一定要考虑他的利益，并且采纳任何到场的人为了他的利益提出的最佳诉求。"

(12) 有必要留心一下他所提出的借口是否具有一定的真实性。有四个骑士被派去看望他，判断他是否正处于康复期或是衰弱无力，这恰恰是他所需的不出庭的借口。在做出判断时，骑士们要考虑能否发现此人在乡村游荡，或者是在脱去靴子，解下裤带露出臀部，甚至是赤身裸体地接受骑士们的检验的情况下，看看他是否真的卧病在床，并以此为由不到庭诉讼。参见布拉克顿，《英格兰的法律与习惯》，第356页第2论题。

(13) 《亨利一世之法》第10章。

(14) 格兰维尔：《论英格兰王国的法律与习惯》，第2卷，第7章；斯塔布斯，《英格兰宪法史》第1卷第615页。

(15) 《威廉四世3年和4年法》第27章第36条。

(16) 布拉克顿：《英格兰的法律与习惯》，第164页第2论题。

(17) 参见格兰维尔：《论英格兰王国的法律与习惯》，第13卷，第38章。

(18) 初始令状指为了便于诉讼的进行而由法院签发的一种令状。——译者注

(19) 布拉克顿：《英格兰的法律与习惯》，第164页第2论题。

(20) 因为可能有人以更优先、更大的权利来对抗继承人的占有和继承。——译者注

(21) 《布拉克顿笔记》第1215页；布拉克顿，《英格兰的法律与习惯》，第281页。

(22) 意思是由于诉讼程序过于冗长，导致教区居民长期没有教士，就好像没有牧羊人的羊。——译者注

(23) 《远古习惯》（这是1200—1245年间由私人用拉丁文编纂的诺曼底习惯法汇编。——译者注）第57章；《克拉灵顿诏令》第57章、格兰维尔，《论英格兰王国的法律与习惯》，第13卷，第23章；布拉克顿，《英格兰的法律与习惯》，第285页第2论题；菲茨赫伯特，《令状选编》第49页；布莱克斯通，《英国法释义》，第3卷，第252页；布吕纳，《刑事陪审法庭》，第324页。

(24) 在军役保有制中，如果一个土地保有人死亡后，其继承人尚未成年，那么他的领主对该继承人的财产和人身享有监护权。此时，该领主就是骑士役领地监护人。

(25) 格兰维尔：《论英格兰王国的法律与习惯》，第9卷，第14章至第15章。

(26) 格兰维尔：《论英格兰王国的法律与习惯》，第9卷，第26章至第31章。

(27) 格兰维尔：《论英格兰王国的法律与习惯》，第13卷，第1、2、13、31章。

(28) 格兰维尔：《论英格兰王国的法律与习惯》，第6卷，第5章。

(29) 格兰维尔：《论英格兰王国的法律与习惯》，第6卷，第15章。

(30) 布拉克顿：《英格兰的法律与习惯》，第106页，第296页第2论题。

(31) 布莱克斯通：《英国法释义》，第3卷，第182页至183页。

(32) 格兰维尔：《论英格兰王国的法律与习惯》，第6卷，第18章，亦可参见布拉克顿，《英格兰的法律与习惯》第314页。

(33) 一般为某位领主。——译者注

(34) 格兰维尔：《论英格兰王国的法律与习惯》，第7卷，第11章。

(35) 格兰维尔：《论英格兰王国的法律与习惯》，第5卷，第2章。

(36) 布拉克顿：《英格兰的法律与习惯》，第105页第2论题。

(37) 格兰维尔：《论英格兰王国的法律与习惯》，第10卷，第1章。注意这句话："如果国王喜欢，就可以将案件移送到王室法院。"

(38) 格兰维尔：《论英格兰王国的法律与习惯》，第10卷，第3章。

(39) 一种银币，旧时英格兰和苏格兰货币单位，相当于13先令4便士。——译者注

(40) 在动词负债（owe）和所有（own）之间确实存在一种密切的关系。Skeat博士指出："负债（Owe），就是占有，某人占有了他人的财产，就等于欠了他人的债，就负有（偿还债务）的责任。"

(41) 格兰维尔：《论英格兰王国的法律与习惯》，第10卷，第5章。

(42) 格兰维尔：《论英格兰王国的法律与习惯》，第10卷，第7、9章。

(43) 格兰维尔：《论英格兰王国的法律与习惯》，第10卷，第9章。

(44) 格兰维尔：《论英格兰王国的法律与习惯》，第10卷，第12章。

(45) 格兰维尔：《论英格兰王国的法律与习惯》，第10卷，第13章。

第　四　讲

【提要】这一讲阐述了亨利二世驾崩至爱德华一世统治时期令状和诉讼形式的发展状况，分析了文秘署不断签发新令状的背景，着重介绍了进占令状和早期的对人诉讼，并描述了陪审团审理逐渐受关注的过程。

第　四　讲

第三个时期，1189—1272年。从布拉克顿的论著里可以得知，我们所讲的第三个时期，即从亨利二世驾崩至爱德华一世继位，是一个诉讼形式飞速发展的时期。不断有新的令状被自由签发，尽管在亨利三世统治晚期，令状的自由签发引发了不少怨言，并导致贵族致力于控制国王签发令状的权力。但此时已有许多当然令状，即只要当事人给付一定的费用之后，就可以从皇家文秘署（royal chancery）的低级官员那里得到此类令状，而费用的数额也愈来愈固定。此类令状的登记此时已趋于定型并被保存在文秘署。就我所知，最早的登记册出现于1227年。在剑桥大学的图书馆里，我们发现了两本亨利三世统治期间的登记册；爱德华一世统治期间的登记册在中世纪的手稿中到处可见，那时登记册的数目在急速增长。

在土地诉讼中，以权利令状为起始的所有权诉讼以及恢复新近被占土地之诉和收回被占继承土地之诉这两种占有诉讼仍居主导地位。当争议地产属于国王直接分封的领地时，诉讼的原始令状就不是一般的权利令状，而是直属封臣权利令状。但是贵族成功地在大宪章里加进了以下规定：如果争议地产是属于拥有司法权的中间领主保有，那么像这样能够即刻传唤土地保有人在王室法院出庭的令状将不能使用，此时只能通过权利令状（即持有权利令状）命令中间领主来审理此类案件。但这种封建主义的胜利却是镜花水月。在所有权诉讼与占

有之诉之间，逐渐发展起来一大批通行的进占令状。进占令状的特点就是它能够命令土地保有人放弃土地占有或是在王室法院回应原告的诉讼请求，此时除了遵从指令令状的形式要求外，还需说明土地保有人的权利有一些特别的和新近的瑕疵，他只是拥有进占权，比如，通过一个擅自转让自己妻子遗产的丈夫的赠与行为，或是通过一个未成年人的赠与行为，或是通过一个未得到其他教士同意的修道院院长私自所为的赠与行为，甚或是通过侵占原告土地者的赠与行为，而进占土地。提出土地保有人权利中的瑕疵，尤其是新近的瑕疵使得此类案件不适用"关于土地所有权的案子需在领主法院（lord's court）进行审理"的规则。瑕疵必须是新近瑕疵。如果土地在非法侵入之后几经易手，那么就不适用进占令状，而必须适用权利令状。进占令状的种类为数众多。在这些令状中，有一个令状几乎可以适用于任何可以想到的下述案件：即土地保有人凭借某些权利而占有土地，但此后却有人指出该权利存有新近瑕疵，因此而引发诉讼。例如，我们听说过"通过前受让人进占被强占土地的令状"、"通过二次受让人进占被强占土地的令状"。[(1)] 1267年的《马尔伯勒法》（Statute of Marlborough）在许多方面标示着封建主义的终结，并从事实上废除了对于进占令状形式的限制，但只是通过增加此类令状的数量来实现。如果非法进占之土地几经易手，那么就会使用一个所谓的多次转让（in the post）进占令状——原告会声称土地保有人只是在某人侵占土地后才进占土地的，而在此过程中，原告并没有说明土地是如何从侵占者手中移转到土地保有人手中的。

《马尔伯勒法》的规定如下："如果土地转手的次数不同，那么令状也不相同（基于每一次转手，都会授予不同的进占令状）。因此，本次的令状就不能用先前的令状形式来制作。现在原告应当获得一个恢复占有令状来恢复占有，而不用提及在此之前的土地易手的情况，也就是直到此时到底是经由何人之手完成了土地的一次次转让，而原告用来恢复占有的令状应该是御前会议所签发的原始令状"。

我们已经习惯于将英国的对物诉讼看作是一团让人绝望的乱麻，而这种纠缠不清是拜进占令状所赐。如果我们将自己置身于亨利二世驾崩的那个年代，那么情况就会非常简单。让我们回顾一下当时的情景。如果为土地而提起所有权诉讼，那么此诉必须经由指令返还土地令状（Praecipe quod reddat）[(2)]或是恢复保有令状（Breve de recto tenendo）来启动。无论是哪一种情况，原告必须说明争议土地是合法的并是自己继承的，也就是说必须依据所有权才可以提起诉讼。他所要提起的是一个确认所有权之诉，套用罗马法的术语就是"主张物的所有权"（vindicatio rei）。除此之外，还有两种占有诉讼，每一种都有其狭窄的适用范围，且与恢复占有的禁令有点类似：（1）恢复新近被占土地之诉，这是英国法中与罗马法中基于暴力之禁令（Interdict Unde Vi）相对应的令状，此令状很可能渊源于教会法（Canon Law）中的侵占之诉（actio spolii）。它的适用范围狭窄：A指控X对其实施侵占，即X已剥夺了A的占有。如果情况属实，不用讨论任何"权利"，A理所当然应恢复其占有："不得损害任何人的权利。"（2）收回被占继承土地之诉：B直至死前都以自由继承方式占有土地，而并不必然是"合法占有"，只是拥有或让人相信他拥有可继承的权利，A是他的继承人，但是在A进占土地之前，X却捷足先登将之进占。如果是这样的话，X将会被收回占有而由A占有此地。据我理解，罗马法中也有与此非常相似的诉讼，即以继承为由而请求恢复占有，但是存有疑问的是亨利二世时期的律师是否也知悉罗马法中的这种诉讼。

这些占有之诉与所有权之诉有着明显的区别。首先表现为简易的王室程序，在这些程序中，缺席事由的种类被缩减到了最低程度，其次诉讼期限也被缩短了。

接下来我们来看一下在理查德（Richard，1189—1199）、约翰和亨利三世统治期间出现的进占令状。正如我们所看到的，进占令状就是一种能表明土地保有人的权利存有特殊类型的新近瑕疵的指令令

状。此种令状的目的看似为了逃避封建司法管辖，实则很可能是基于这样一种理论，即此类令状在某种特殊意义上是一种恢复占有的令状，因而不能由封建领主来实施管辖。原告以新近占有为基础，因此此类令状只能限制在一定“转手范围”（the degrees）之内，也就是说只有在土地保有人是第一、第二或第三过错占有人时，此类令状才能够被签发。[(3)]即使这种限制，后来也被《马尔伯勒法》所取消，此法颁行后，进占令状在土地保有人存在一些过错或非法的进入之后也能适用。

正是这些进占令状，才使我们诉讼形式的历史变得如此复杂和难以捉摸。它们到底属于所有权令状，还是占有令状？由于王室法院诉讼的正当理由以原告拥有新近占有（recent seisin）为理念，答案看起来只能是在开始时，它们是占有或准占有令状；而在后来的适用中，它们变成了所有权令状。

这样区分的结果是：对实体法而言，我们看似在所有权（property）和占有（possession）之间，在（法律认可的）权利（jus）和占有（seisina）之间又多了一个疑问。关于这一点我将在下面予以详细探讨。[(4)]

就我刚才所言，没办法，我和布莱克斯通观点相左。布莱克斯通认为进占令状要比占有之诉更为古老。“在我们的祖先撒克逊时代，占有权（right of possession）只有通过进占令状才能得以恢复。”[(5)]“很可能在亨利二世统治的第22个年头产生了恢复新近被占土地之诉和收回被占继承土地之诉。”布莱克斯通的后一部分论述，我认为稍有差池。布莱克斯通将这两种诉讼形式的创制归之于1176年在诺桑普顿（Northampton）举行的咨议会。现在看来，收回被占继承土地之诉倒是很有可能是在这次会议上创制的，因为我们的手头有一份给巡回法官（itinerant justices）的指令，在这份指令中有创制这种诉讼的文字记录，布拉克顿在他的一个评注中也提到了这点，并且所有的相关史料都可以在《精选特许状》（Select Charter）里找到。但是恢复新

近被占土地之诉似乎还要比布莱克斯通所言的创制日期早上十年。我们至今没有找到创制此诉的法令文本，但是在亨利二世时期的第十二卷财税卷宗（Pipe Roll）里我们可以发现已有由于侵占而违反国王法令，因而被处以罚金的记载。我坚信这个法令是在1166年克拉林顿咨议会（Council of Clarendon）上制定的。但是与那些认为进占令状比占有之诉更为古老的假定相比，（在哪次会议上创制的推论）只是一个小错，因此，毋庸赘言，我们的撒克逊祖先知悉有关进占令状的情况的假定是荒谬的。就其创制日期而言，我们必须以格兰维尔的著作中没有进占令状的论述为出发点，尽管他提到了一个易被误认为是进占令状的租期届满回复土地占有令。在亨利三世统治早期的登记册里记载着两个这样的令状，租期届满回复土地占有令和寡妇收回地产令（writ *cui in vita* ）。同样在1205年的特许状案卷（Patent Roll）里，也有基于侵占的进占令状，这是一个保护被非法剥夺不动产占有的人对抗强占者继承人的令状，紧跟着则是一个此后被称为当然令状的令状。我们发现在13世纪中期以前，几乎所有的进占令状都在使用，除了那些随后由制定法创制的以外。事实上进占令状是建立在占有之诉的基础上的。假设X侵占了A的土地，而后X一直保持占有，此时进占令状不能适用于这么一个简单的案子，因为这属于恢复新近被占土地之诉。如果X死后他的继承人Y进占此地，此时A就可以用进占令状来对抗Y，而不适用恢复新近被占土地之诉，因为后者只能用来对抗强占者。事实上，我们很晚才能发现一个涵盖恢复新近被占土地之诉理由的进占令状——“具有占有之诉性质的进占令状”。我认为该进占令状直到晚近时期，即理查德二世（Richard II，1377—1399）统治时期才出现，当时恢复新近被占土地之诉的诉讼程序已经变得比进占令状的诉讼程序更为刻板，之所以刻板是因为它太古老了。在此我不得不坚持己见，因为布莱克斯通的理论颠倒了关于占有的整个历史。

与此同时，其它一些空白也为新的令状所填补。例如，我们已经知道收回被占继承土地之诉[(6)]只有在原告能够清楚有力地表明已死

亡的土地保有人是他的父亲、母亲、兄弟姐妹、叔婶，同时证明他是他们的继承人时方能适用。在普通的案件中，上述证词已然足矣；但是如果已死之人是原告的祖父或者表兄弟，那么就不能使用此诉。此处的法律空白在1237年由收回被占之祖父地产令、收回被占之曾祖父地产令和收回被占之表兄弟姐妹地产令所填补，尽管封建领主反对这些新的令状。（同样是在领主反对的情况下，王室法院）关于圣职推荐权的令状也得到了补充，此外还出现了一些关于监护和婚姻的令状。在此，我们可以清楚地看到所有权诉讼与占有诉讼之间的区别。除了被监护人权利的所有权诉讼之外，还有驱逐被监护人的占有之诉。

在封建领主和土地保有人之间也存在着解决争议的令状，它们是关于地役权（easement）的令状和关于共有权（rights of common）的令状。有一种被当作是占有的令状和另一种被当作是所有权或合法权利（droiturel）的令状很常见，它们是排除妨害占有令状（assize of nuisance）和排除妨害所有权或合法权利的令状（a writ quod permittat prosternere）。有关土地和所谓无形遗产的（incorporeal hereditament）诉讼是一个比较大的诉讼集合体，（它们涉及许多诉讼形式），但是其中最值得我们关注的是占有令状、进占令状以及权利令状。它们共同构成了一种诉讼阶梯。进占令状看来在占有（possesion）和所有（property）之间架起了一座桥梁，填补了占有（seisin）和权利（right）之间的鸿沟。正如我们随后可以看到的那样，这是英国法的一个非常显著的特征。

新的令状创制的重要影响也体现在对土地定期承租人（termor）的救济当中。一种将土地以一定期限出租的方式逐渐出现。起初，土地定期承租人的权利仅仅被认为是一种契约权利，他仅有的救济方式就是提起契约之诉以对抗他的出租人（lessor）。事实上在13世纪上半叶时，我们很少见到契约之诉被用于其它目的。如果土地定期承租人被出租人驱逐出自己所占有的土地，那么他就可以通过提起契约之

诉来恢复占有；而当他的权利受到其他人的妨害或是他被其他人非法驱逐时，对他而言，一种救济方式就是通过同样的诉讼从出租人那里获得损害赔偿，因为契约中约定承租人应在契约约定的期限内占有土地。人们通常认为承租人对于土地没有任何权利，或者说是不能对土地进行占有（seisin, i.e．possession），应当说，他只有对人权（jus in personam）。但是，大约在1237年的时候，好像是这个时候，承租人又获得了一种新的令状，即租期内逐出承租人之令状（quare ejecit infra terminum），此令状使他可以从任何驱逐他的人手里恢复土地占有，即使当事人声称是基于出租人的授权而将其驱逐的。布拉克顿认为此令状可以使承租人对抗任何驱逐者而恢复占有，但是在实际运用中，该令状却认为被告必须是从出租人手里购买土地的买受人，似乎可以认为它不能被用于对抗那些对土地没有任何权利（title）的人。我们甚至被告知此令状的创制者就是首席大法官威廉·罗利（chief justice William Raleigh）。罗利在此并未依托立法，也没有创制新权利的意图，仅仅是提供了一种救济手段而已，但是正如你们所看到的古老权利的性质正在发生变化，它不再只是一种契约上的对人权了。布拉克顿曾花了几年的时间探讨承租人能否对土地进行占有（seise）。毫无疑问，在他看来，享有占有权的是土地出租人，如果承租人被第三人驱逐出土地，那么出租人就可以从第三人那里恢复占有，就像从直接侵占他土地的人那里恢复占有一样。而在此过程中，承租人也逐渐得到了保护，这就引出了我们的问题：两个人能否以两种不同的权利形式同时对一块土地进行占有（seise or possesse）？布拉克顿对此也犹豫不定，因为罗马法指明了一条路，而英国法却在走另一条路。最终到15世纪，（这两种占有）才有了术语上的区别，土地定期承租人享有的是（实际的）占有（possesse），而同时自由地产保有人享有的是（法律上的）占有（seise）。我们的法律那时自身面临着一个非常困难的任务，即运作两种不同的占有救济方式——古老的方式保护（法律上的）占有，而

较为现代的方式则保护（实际的）占有。（法律上的）占有意味着自由地产保有人有权使用占有令状（assizes），而（实际的）占有意味着（承租人）有权使用直接侵害令状。

与此同时，对人诉讼也开始出现。最古老的对人诉讼好像是债与非法留置动产之诉（Debt-Detinue），此诉在格兰维尔时期就已出现。之所以称为债与非法留置动产之诉，是因为起初人们认为请求某一特定动产与请求一定数量的金钱之间几乎没什么差别。渐渐地这一诉讼一分为二，即收回某一特定动产之诉和收回一定数量金钱的债务之诉，这种区别在13世纪就已初见端倪。在收回非法留置动产之诉中，原告所得的判决可以使他要么获得争议动产，要么是得到与之相应的价款。与此相应，被告人有返还动产或支付相应价款的选择权。布拉克顿就此做出了非常重要的评述，他认为此间并不存在针对动产的对物诉讼（real action for chattels），这是一个意义非凡的论断，因为它是我们今天讨论动产和不动产的前提。在讨论债务之诉和收回非法留置动产之诉时，我们必须加上返还原物之诉（Replevin），它是针对非法扣押动产的诉讼。按照传统观点，此诉创于失地王约翰统治期间，而另一种观点将此诉的创制归功于格兰维尔。尽管盖印契约此时也已出现，但它在13世纪上半叶很少用于除我们应当称之为定期租约地以外的情形。后来法官逐渐认为唯一可以采信的契约就是盖有印章的书面契约，而我们的契约法的基础之一也由此奠定。账簿之诉（Account）出现于亨利三世统治期间，但是它很少使用，甚至好像只用于对抗庄园（manor）的百户长。

但是最重要的现象就是直接侵害之诉（Trespass）——众诉之母的出现。我们能够称之为侵害之诉的案件实例最早甚至可以追溯到失地王约翰统治时期，但是我认为有一点比较清楚，那就是直接侵害令状晚至亨利三世统治时期才成为一种当然令状。直接侵害之诉起源于一种半刑事的诉讼。这种诉讼植根于刑法和刑事程序之中。直接侵害之诉的历史意义是如此之大，以至于我们不得不置身其外去审视它赖

以起源的刑事程序。古老的刑事诉讼（criminal action）——是的，它也是一种诉讼形式——是重罪私诉（Appeal of Felony）。重罪私诉后来慢慢地为一个由共同控告人提起的公诉程序所取代，该程序在亨利二世时期开始运用。另外重罪私诉也可以由受到犯罪侵害的个人提起。自诉人必须说固定的指控辞。[(7)]在每一案件中，他必须说重罪私诉的被告人"恶劣地实施了这些重罪行为（谋杀、强奸、抢劫和残害肢体），并以暴力和武器违反了国王安宁"。

自诉人指控被告人犯有应判处死刑或者是在12世纪应被处以肉刑（mutilation）的邪恶暴行。这一程序非常严格，被告人如不出庭，将被宣布处于法律保护之外。大约在1250年出现了一个新的程序，这是一种可以称之为以暴力行为为缘由的弱化控诉（attenuate dappeal）。尽管有时被告人的行为并不能认为是重罪，但被告人仍被控违反了国王安宁。需要注意的是在整个中世纪，没有轻罪（misdemeanour）这样的术语，不能归于重罪的行为都是侵害行为。直接侵害之诉以违反国王安宁为条件：被告使用暴力和武器企图伤害（assault）和殴击（beat）了原告，侵入原告的圈地，或者是夺走了原告的财物，原告控告他是要获得损害赔偿。原告希冀的并不是对被告人的惩罚，而是赔偿，但是败诉的被告仍将受到极其严厉的惩罚。在其它诉讼中，败诉的一方必须就其不法行为或者是抗拒一项公正请求的行为缴纳罚款，被认为犯有侵害之罪的被告将被科以罚金和监禁。除此之外，直接侵害之诉在可以被用来对抗不出庭的被告的程序中显示了它半刑事的性质。如果被告不出庭，他将被实施人身强制并被监禁；如果他未被抓获，那么他将被宣布不受法律保护。由此我们可以看出直接侵害之诉因其对被告的严苛程序而深受原告欢迎。我十分怀疑直接侵害之诉是否在亨利三世时期，就可以被用于除了那些被我们称为真正意义上的暴力和违反国王安宁之外的其它情形，但是此种诉讼日渐显示出其自身的便捷性。要提起一个暴力侵害之诉（trespass vi et armis），根本不必要求存在非法的对被告人的土

地、财物或人身使用肢体暴力的行为，只要非法侵入原告的土地，[8]或是非法接触他的人身或动产都被认为是已达必要的暴力程度并违反了国王安宁。直接侵害之诉此时就有了广阔的适用前景。

与此同时，陪审团审理日渐成为审理争议事实问题的正式模式。而比较古老的审理模式也就渐渐退居幕后。在债务之诉和非法留置动产之诉，以及其它一些诉讼中，宣誓断案依然存在。然而，这种古老的举证方式的废弃却经历了一个较长的过程。对此不能用诸如在债务之诉和非法留置动产之诉中，只有被告人知道诉讼的起因这一僵化理论来解释。相反，我们必须留意不同诉讼产生发展的历史进程。债务之诉和非法留置动产之诉在较早时期就已形成，而直接侵害之诉则是晚期的产物。但是在债务之诉和非法留置动产之诉中，宣誓断案这种古老举证方式能否适用是至关重要的，它使人们试图以运用陪审团审理的诉讼形式来代替债务之诉和非法留置动产之诉，甚至就是在这两种诉讼形式中，人们也试图用陪审团审理代替宣誓断案。同样的，人们也在试图用陪审程序来代替在占有之诉中适用的程序。尽管在很大程度上咨审可能被认为是陪审团审理的一种低级形式，但是它仍是一种陈旧的审理形式，因此当事人总是尽力地去规避它。如果当事人可以的话，他们会很乐意地使用直接侵害之诉来代替恢复新近被占土地之诉以及收回被占继承土地之诉。在这些古老的占有之诉中，咨审人要裁决的问题在原始令状中就已确定；而在较新的诉讼形式中，程序则显得较为灵活，陪审团只有在诉讼双方当事人在其诉答中提出了事实问题后才被召集，而在诉答确定出真正的诉讼争点之前，是不会召集陪审团的。

第四个时期，1272—1307年。“英国的优士丁尼”[9]的统治可以被看作一个独立时期，一个制定法运动时期。国王和议会颁布的制定法规与实体法和程序法的许多细微规定颇有冲突。制定法确立了许多新的诉讼，比如，《附条件赠与法》（De Donis）规定用“限嗣土地受赠人继承令状”（formedon in the descender）解决限嗣继承权

（tail）的问题，这是一个非常有名和典型的例子。整个诉讼系统已经僵化。当事人业已知道创制新的救济方式的权力就是设定新的权利和义务，因此，他们已不能容忍御前大臣和法官放弃这种权力。当时这种僵化所达到的程度以及整个诉讼体系变得何等严苛，我们可以从爱德华一世1285年颁布的《第二威斯敏斯特条例》[(10)]（Statute of Westminster II）中得以知悉。尽管当事人的案件符合人们承认的基本法律原则，但是既有的令状里没有适合他们案件的令状，因此，当事人只能在没有得到起诉令状的情况下垂头丧气地离开文秘署。其后情况发生了变化，《第二威斯敏斯特条例》规定："从此以后，不论何时，当事人都将在文秘署得到较好的结果。如果某一案件可以找到对应的令状，而在适用相似法律、需要相似救济的类似案件中，却找不到一个可以适用的令状，那么，文秘署高级文书（clerks of the Chancery）就要同意签发令状。或者是推延原告的请求直至下一届议会，同时记下这些他们不同意签发令状的案件，并让原告将案件提交下一届议会，在得到议会中精通法律者的同意后，才会签发令状，以免发生法院长期不能为原告伸张正义的情况。"在其后的年代里，我们听到一些抱怨说文秘署很少使用这种签发令状的新权力；[(11)]但是就我个人而言，我怀疑文秘署是否享有或者是意欲享有比较大的自由权。文秘署有权签发的这种令状或许不同于既有的令状，它不是用来设定新的权利或新的救济手段的，因为它必须是用来解决"适用相似法律、需要相似救济的类似案件"。但是当我们提及文秘署很少使用该权力是由该条例的规定造成的时候，仍存在着一个很大的例外。它被认为是侵害令状与时俱进（variation）的制定法保障，以便能够适用于特殊案件，直至最后——大约是中世纪末期——律师们认为他们有了新的"特殊案件的侵害之诉"（trespass upon the special case）或"间接侵害之诉"（Case）。这一特殊类型的诉讼形式最终形成了：（1）简约之诉，它在契约法中非常重要；（2）非法占有动产之诉（Trover）；（3）欺诈之诉（Deceit）；（4）诽谤和侮辱之诉

（Action upon the Case for words）。值得注意的是文秘署签发的令状并不必然就是一个“好的”令状。法官或许会因为其与法律相违背而将其废止，中世纪后期的法官都比较保守；他们认为这是一个“坏的”令状，不仅仅是因为其不适合于此案，更是因为这与他们内心的法律原则相悖。无论如何，普通法（非制定法）诉讼的传奇就此谢幕。[12] 王室法院此时已被认为可以审理任何案件，法官们必须以有限的诉讼形式就王国的所有重要民事案件作出裁判，这些诉讼形式在封建法院、教会法院与王室法院（royal justice）相互之间激烈争夺管辖权时就已逐渐被累积起来。

---

(1) 关于这些进占令状的形式，请参见下文《令状精选》。

(2) 1215年《大宪章》颁布后，只有在原告所主张的是国王的封地（hold in chief of Dominus Rex）时，才可以获得此令状。

(3) 此处梅特兰教授考虑的是基于侵占或非法侵入的回复土地占有令状；在其它情形，“转手范围”只及于第二手非法占有人，比如，当土地保有人C被主张是通过B得以进占土地的，而B能占有土地是因为C的丈夫A或在违背C意志的情况下、或是白痴（当时精神健全）、或是嫁资收受人或是终生土地保有人（根据普通法等等）时将其转手给他的。在这些例子中，不能认为A是一个过错占有人，在白痴和未成年人的情形，他自己甚至可以出任原告——或许在上述文本中这样说更确切：“如果土地保有人是权利瑕疵创立人之后的第一个，第二个或第三个过错占有人”。

(4) 参见第91页的论述。

(5) 布莱克斯通：《英国法释义》，第3卷，第184页。

(6) 前述第71页。

(7) 布拉克顿：《英格兰的法律和习惯》，第138页第1论题，例如在一个由被害者的兄弟所提起的谋杀指控中，起诉人必须宣读：“起诉人以及他被谋杀的兄弟过去处在上帝和国王的护佑之下，”“暴力和武器”这样的字词并不出现，取而代之的是陈述殴打的细节以及“致命的剑伤”。

(8) 此处原文为“defendant”一词，疑为“plaintiff”之误。既然是对被告提起诉讼，怎么可能会是侵犯被告的人身和财产权利呢？——译者注

(9) 指爱德华一世。——译者注

(10) 《爱德华一世13年法令》第24章。

(11) 此时的文秘署只享有制定针对某一个单一案件的令状的权力。

(12) 注意：令状登记册，1531年由Rastell印制，中世纪令状登记册手稿（大学图书馆里有许多这样的手稿）。我见到的最早的登记册是亨利签发给爱尔兰的，里边有50个令状。在大学图书馆里有亨利三世时期的早期登记册。而在亨利八世时期，此书的内容已扩充至原来的五十倍；里边涉及四个世纪的作品。其内容包括评注、旧令状选编和菲茨赫伯特出版于1534年的《令状选编》。菲氏的作品被柯克称作"一部妙笔生花的杰作"，该书其后又有多个版本。评述者的主题不是权利性质，而是令状性质。

第　五　讲

【提要】第五讲关注的重点首先是直接侵害之诉在中世纪后期的发展和演变，作者详细分析了暴力侵害之诉的分类及其运用，以及通过拟制将驱逐之诉适用于所有请求恢复占有的土地保有人的过程；其次，简要介绍了返还原物、非法留置动产、债务、契约等其他对人诉讼形式的发展。

第　五　讲

第五个时期，1307—1833年。此时期从1307年开始，直至1833年，持续时间相当之长，可直到现在我仍然不清楚，能否很好地将其细分为几个子时期以便于讲解。我们的兴趣必须主要集中于直接侵害之诉。或许我们可以画一幅背景图。以下是一幅草图。

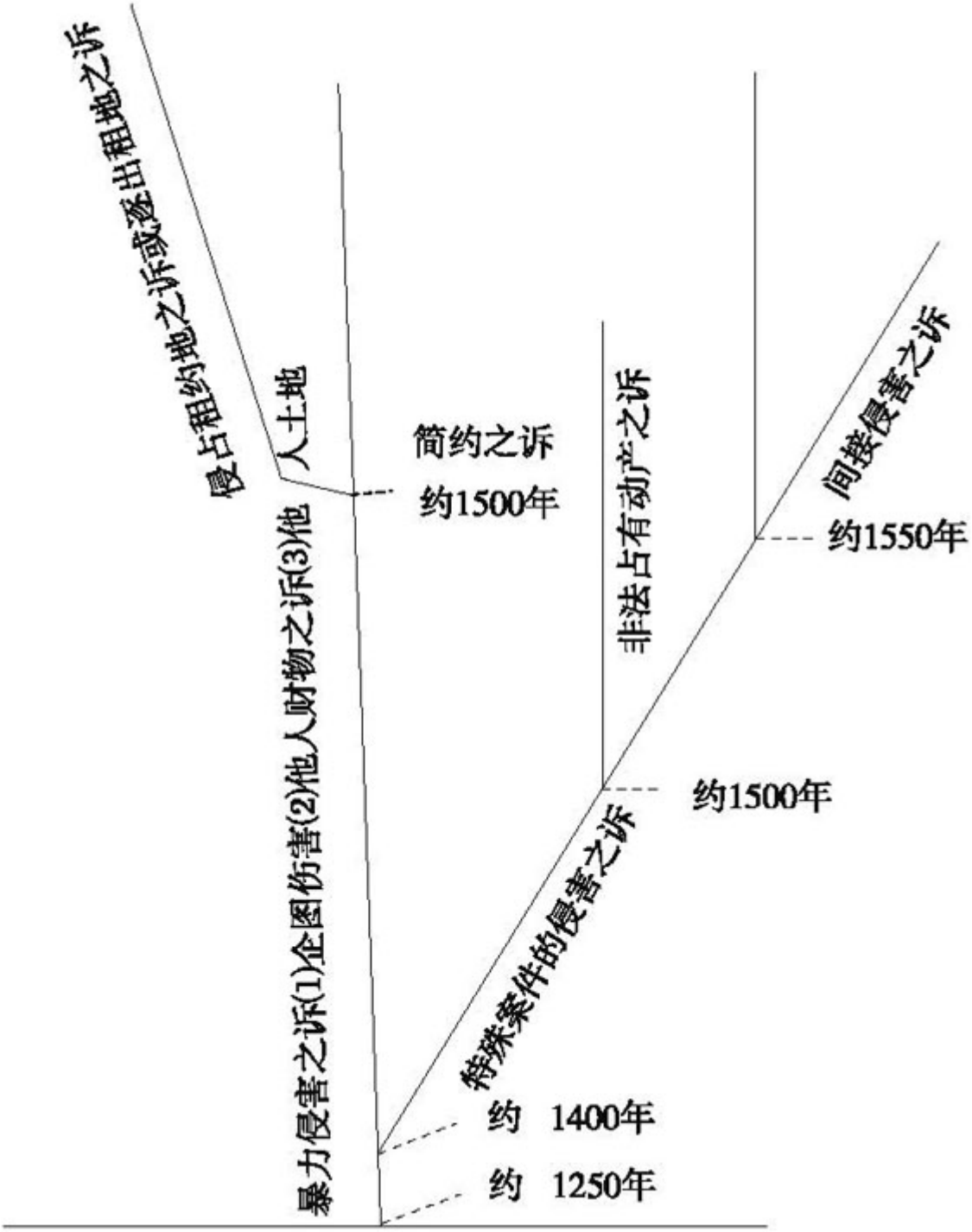
侵占租约地之诉或逐出租地之诉
人土地
简约之诉
约1500年
暴力侵害之诉(1)企图伤害(2)他人财物之诉(3)他
非法占有动产之诉
约1500年
间接侵害之诉
约1550年
特殊案件的侵害之诉
约 1400年
约 1250年

刑事诉讼程序

我试图粗略地确定直接侵害之诉的不同发展时期，但是你们应当清楚从诉讼的性质来看，这必然是一个带有些许主观的过程。法律制度的变迁是如此地绵延不断，以至于律师们在新的诉讼形式已经存在了一段时间之后，才发现它们是由原有的诉讼形式衍生出来的，他们的专门术语缓慢地却不得不承认这样一个事实：一种单一的诉讼形式已经发展成好几种新的诉讼形式。

从爱德华一世时起，暴力侵害之诉就是一种常见的诉讼。我们应当注意到三种主要的侵害行为：对原告的人身、财物或土地使用非法暴力；因此我们有企图伤害和殴击的侵害之诉（trespass in assault and battery）、侵害他人财物之诉（trespass de bonis asportatis）、侵入他人土地之诉（trepass quare clausum fregit）。这些都是主要的类别，但是令状可以变化以适应其它案件，而且有时能够充分地表明特殊案件的事实，比如，被告不仅企图伤害原告，而且将其拘禁了好多天，再如被告的狗咬伤了原告的绵羊。但是曾经一度，好像要构成直接侵害之诉就必须存在一些非法暴力，不管是多么轻微的暴力，只要是通过一些扩大解释就能称作是违反国王安宁的行为即可。除此之外，直接侵害令状还可以保护土地占有。如果B非法侵入A所拥有的土地，那么A可以通过暴力侵害之诉来恢复自己因B而遭受的损失，因为B侵犯了A的圈地和国王安宁。A可以得到损害赔偿，但是如果B继续霸占A的土地，那么尽管A可以得到损害赔偿，但不能通过此令状来恢复对土地的占有。如果A想恢复土地占有，他就必须运用恢复新近被占土地之诉讼令或者是运用进占令状，抑或是权利令状。而此刻经由暴力侵害令状受到保护的占有（possession）与经由占有之诉保护的占有（seisin）有些许不同。直接侵害之诉在土地的定期出租成为一种日常活动之后开始产生并得以发展，如果土地出租给一个农民而受到了一个对土地无任何权利者的侵害，那么是土地定期承租人，而不是自由地产保有人，享有控告此人进占并侵犯了自己土地的权利。事实上，在经历了一些争议之后，一般都认为如果出租人无正当理由进占

已转让给承租人的土地，尽管出租人只是进占了他自己（在法律上）占有的土地，承租人仍可以用直接侵害令状来指控他。因此我们就有了两种受保护的占有（possession），古老的占有（possession或者是seisin）受到占有之诉的保护，而新的占有（possession）受直接侵害令状的保护。后来，这两个占有用语逐渐得以确定。我想，我们可以将15世纪中期确定为它们固定化的时期。利特尔顿（Littleton，1407—1481）在他1474年和1481年完成的论著的第324段写道，事实上承租人不能（在法律上）占有（seise）土地，而只能（在实际上）占有（possess）土地。但是在第567段他又不小心地将承租人的占有写成了“seise”。

另一方面，佃农（holder in villeinage）（的土地使用权）也得到了保护。占有之诉不能保护他们，这类诉讼甚至不能使其免受哪怕是对土地无任何权利者的侵害，更不用说他的领主了。恢复新近被占土地之诉要求原告必须是自己的自由保有土地被非法侵占的人。将王室保护扩及于佃农对亨利二世而言也是一项过分大胆的举措。王室法院认为是庄园的领主占有着佃农们保有的土地。如果一个对土地没有任何权利者将一个佃农驱逐出该土地，一般认为是该地的领主而不是该佃农受到了非法侵占。佃农所拥有的救济手段就是在领主法院（monorial courts）提起诉讼，只要领主法院能够作出有效的裁判，拥有土地使用权的佃农，我私下认为甚或是一个农奴（villein）都能得到裁判的保护以对抗其他任何人，除去他的领主。当直接侵害之诉在13世纪末开始流行的时候，时代已经改变。这种新的诉讼以暴力和对国王安宁的违反为基础。即便是一个不定期地产承租人（tenant at will）也可以运用此诉，他也可以将土地称为自己的圈地。即使将拥有土地使用权的佃农的权利置于最低限度，他仍是一个不定期地产承租人，他也应享有运用直接侵害之诉来对抗除了领主以外的所有侵害人的权利。而后在15世纪中期，我们开始听说一些佃农甚至可以用直接侵害之诉来对抗其领主了。在1457年就有这样一则传闻，而在1467年

和1481年这一点更加明确，如果公簿地产保有人（这是对拥有土地使用权的佃农的新称谓）遭到有违其所在庄园习惯的非法驱逐时可提起诉讼对抗其领主。而这一步的重要性是不言而喻的。

因此，许多不能（在法律上）占有（seise）而只能（在实际上）占有（possess）土地的人得到了直接侵害令状的保护。但是此时给予的保护只是一种损害赔偿诉讼，当事人不能通过此诉来恢复占有。然而，中世纪末期，这一状况为之一变。一种被称为侵占租约地之令状（writ de ejectione firmae）的特殊形式的侵害令状适用于被驱逐的承租人（lessee），它要求被告须答复"为何要以武器和暴力侵入M出租给原告A的租期尚未到期的房屋，并且将A从A自己的宅地驱逐出来……违反国王的安宁"。这就是一个暴力侵害之令状。到14世纪末的时候，好像还明确地规定此令状只能给予原告一定的赔偿，而不能使其恢复土地占有。(1)然而另一方面，大约在15世纪中期的时候，按照律师们的说法，似乎占有可以通过此令状而得以恢复。(2)亨利七世（1485—1509）在位的第14个年头有个判决虽然错误，但好像足以说明这一点。(3)自此以后，原告可以通过判决来恢复自己的定期地产权，同时（国王）也可以向郡长发出恢复占有令（habere facias possessionem），命令他让原告获得占有。这一步或许比较容易，因为还有一个更为古老的令状——租期内逐出承租人之令状——借此令状承租人可以从声称经由出租人获得土地的他人手里恢复占有。

在此我们来总结一下。在亨利三世统治早期，土地定期承租人的救济方式就是契约之诉。(4)

罗利创制了租期内逐出承租人之令状。布拉克顿认为此令状能使承租人对抗任一驱逐者而恢复其占有。(5)然而此令状事实上明确推定侵占者（ejector）必须是已从出租者那里购得土地的人（这正是僵化的典型例子）。因此，一般认为此令状仅能用于对抗那些声称从出租人那里取得土地的侵占人。

随后直接侵害之诉开始应用，暴力侵害之诉的一种特定形式即侵占租约地之诉（trespass de ejectione firmae）——此诉可以对抗所有人，但是只能请求损害赔偿。

菲茨赫伯特[(6)]在其著作的开头部分就产生了混淆并误导了后来的读者。他认为侵占租约地之诉早于租期内逐出承租人之诉——然而事实并非如此。他也认为直接侵害之诉非常久远——而这亦非事实。

侵占租约地之诉后来演变成了逐出租地之诉，不论原告主张何种权利，它都是恢复土地占有的通行方式。使逐出租地之诉如此吸引人的是自由地产保有人藉以获得土地定期承租人的救济程序。他为什么需要它呢？在此有两个方面的原因：首先由于缺席、书证（vouchers）和通过决斗或大咨审团审判而导致的古老的财产或权利诉讼（droiturel action）的拖沓（dilatoriness）；其次是古老的占有诉讼的原始粗陋，每一个占有诉讼程式都狭隘刻板，比如，限定陪审员（juror）只能回答纯粹事实问题，执行一大套对原告来说处处设陷的高度技术化的诉答制度。但是这一步（即自由地产保有人藉以获得承租人的救济的程序）只能在复杂的拟制的条件下方能完成。它会使你产生为什么需要如此复杂的拟制的疑问。难道此原则不承认实际占有可以通过直接侵害之诉得以恢复？假定A对X提起土地诉讼，为什么A必须说明他自己将土地出租给了约翰·多伊，而约翰·多伊的土地遭到了非法侵入，并且只能以约翰的名义提起诉讼？[(7)]

为什么在直接侵害之诉中，只说A自己受到了非法侵入是不足以提起诉讼的呢？我认为此问题的答案就是：如果你作为一个要求恢复土地占有的自由地产保有人，那么你必须用进占令状或权利令状来提起诉讼。如果你是自由地产保有人，并遭到了非法驱逐，那么这就属于强占，此时你必须提起恢复新近被占土地之诉。法律已为你提供了充足的救济方式，既有所有权的，也有占有的，你必须使用它们。对我们而言，如果这样的答案看起来不能让人满意的话，那我们就应从X的角度看一看这个问题。这样说吧，难道他不指望通过维持这种古

老的程序而获得利益吗？你想用一个可以使X遭受监禁并宣布其处于法律保护之外的诉讼来对抗他，然而，即使他行为非法，法律已规定了其它诉讼形式，而这些诉讼形式不允许用监禁和宣布其处于法律保护之外的形式来对抗被告。这样的争论在我们法律史的发展过程中产生了巨大的影响并造成了一些非常古怪的结果：一种较新的、或许是比较少见的权利被一种较为现代和迅捷的诉讼所认可，而另一种较古老的，或许是更常见的权利却只能被陈旧呆板的救济方式所保护。

然而，就目前的案件而言，正如大家所共知，通过规避可以使逐出租地之诉成为一种任何原告都可借此来恢复土地占有的方式。布莱克斯通对此种规避现象已有充分而且精到的论述。(8)比如你占有一块土地，而我宣称我是此地的真正所有权人，即完全保有地产权人。如果情况属实，那么按照一般的原则我就有权利进占土地。注意，这是作为一般原则，因为在那些进占权已被取消的诉讼中，也即随后我们要谈到的那些诉讼中存在着例外。(9)事实上我确实进占了土地并与第三人约翰·多伊签订了一份租期几年的契约。约翰·多伊一直占有此地，直到被你驱逐，随后他提起了逐出租地的侵害之诉，简单地说，也就是逐出租地之诉。为了胜诉，他必须证明：（1）我的进占权，（2）租约，（3）他基于租约的进占权，（4）他被你非法驱逐的事实。当所有这些都得以证明的时候，他才能恢复他的租约地产权，并得到赔偿。但这里有很多种情况。我假定约翰·多伊是承租人并占有土地，但其后驱逐他的不是你，而是第四人，威廉·斯泰尔斯。多伊此时可以提起逐出租地之诉以对抗斯泰尔斯，但是这里有一个原则，那就是原告如果没有通知事实占有人并让其有机会愿意作为被告出庭的话，那么原告将不能提起逐出租地之诉。在“多伊诉斯泰尔斯”的案子中，斯泰尔斯告知你(10)诉讼事实，如果你不想让土地判决给多伊，那么你就应当代替斯泰尔斯进行答辩。最终，我(11)得以对抗你的权利在诉讼中将成为争议问题之一。

其后法庭有效地宣称“以任何名义提起的诉讼都可以得到审理。为什么不假定未发生的事实为已发生的事实来简化诉讼程序呢？”最终的结果就是以多伊的名义提起我的诉讼（因为记录上显示我只是“原告的出租人”），我必须陈述以下事实：（1）给多伊的租约，（2）进占权，（3）被“名义上的驱逐人”（casual ejector）斯泰尔斯剥夺的事实。随后我送达给你一份有“你的挚友威廉·斯泰尔斯”签名的通知，大意是斯泰尔斯不想主张任何权利，但是建议你去应诉。法院只有在符合以下条件时才允许你代替斯泰尔斯在对我以多伊名义提起的诉讼中进行答辩：你在审理过程中同意承认租约（lease）、进占权和驱逐并使案件的审理完全取决于权利的真实情况。(12)

这种诉讼的发展经历了一个较长的时期，很难确定它产生的具体时间，没人知道这种程序演变成拟制程序的确切时间，但是我认为我们可以说它是在都铎王朝（1485—1603）时期产生的，逐出租地之诉已经成为恢复土地占有的正式模式。随后在斯图亚特王朝时期（1603—1649）又有了一些改进，此诉的最终定型要归功于克伦威尔父子统治时期（Commowealth）上座法院（Upper Bench）的首席大法官罗尔（Lord Chief Justice Rolle）(13)。但是在詹姆斯一世（1603—1625）时期，科克(14)表达了他对占有之诉和对物诉讼废而不用的痛惜。这可见于其《判例汇编》第8卷的序言，在此书中，科克记述了两种新近强占诉讼令，一种寡妇产令，以及一种限嗣土地受赠人剩余地产权令（writ of formedon in the reminder）。布莱克斯通坚持认为“原告应当是真实的当事人，而不仅仅是一个拟制的并不存在的人，尽管在实践中，拟制人的做法虽没有正当理由却被频繁地运用”。(15)

需要注意的是诉讼权利所采用的形式。今天称为“阿特金斯诉奥尔德”（Atkyns v．Horde）的案件在当时被称为“阿特金斯的承租人多伊诉奥尔德”（Doe dem.Atkyns v．Horde），阿特金斯是以原告出租人的名义参加诉讼的。

对物诉讼直到1833年才被制定法废除，[(16)]在此之前它们从未被完全废弃不用，在19世纪，仍有一些对物诉讼会被提起。在最后的一些特定诉讼中，当事人很可能仍有权占有某地，但是不能提起逐出租地之诉。逐出租地之诉的基础是"原告的出租人"进占此地的权利。该诉的前提是，原告不能仅比被告享有一项更优的权利，而是必须对被告占有的土地享有进占的权利，但是原告有可能仅有优先权，而没有进占权。

要理解这些特殊案件，我们必须回顾一下在完全禁止暴力（驱逐占有）的时期对占有的严格保护。在布拉克顿所处的时代，侵占人必须在四天之内立刻被驱逐，否则他将丧失进占权。罗马法上的所有人若遭他人暴力驱逐只能当场立即用暴力来恢复自己的权利——否则他必须诉诸于暴力禁令。[(17)]然而在中世纪后期，这种占有保护的严苛性逐渐有所缓和，因为一般的观念是有优先权的人（真正的所有人）通常都有进占权。虽然已经有了新的规则，但在一些情况下，旧的规则依然存在。某些（偶然发生的）事件会取消真正所有人的进占权，而留给他一个只能提起诉讼的权利，这就是进占令状。这一问题在此很难解释，对初学者而言也比较困难。举例来说，（1）被侵占土地一旦发生了继承就取消了（原所有人的）进占权，（2）（原所有人权利的）终止（特别是对于非限嗣继承地产的继承）使进占权利变成了诉讼权利。因此，在逐出租地之诉里土地所有权能够得到较好的保护是一个普遍的规则，但这一规则在这一时期（1307—1833）的末期还存在着一些例外。

我所说的"末期"，也就是截至1833年。正如我们所看到的，逐出租地之诉连同它的拟制，[(18)]在1833年的《不动产时效法》（Real Property Limitation Act of 1833）的颁行所造成的对物诉讼和混合诉讼的大规模废除中得以幸存，随后又为1852年的《普通法程序法》（Common Law Procedure Act of 1852）所革新。[(19)]那时，拟制程序被废除了，对物诉讼的原告以自己的名义起诉，约翰·多伊（这个拟

制的人物）也随之不复存在。经过革新之后，此诉一直使用至1875年。从那时起我们已经没有任何可以由享有占有权的人提起的恢复土地占有的古老意义上的诉讼形式了，而不论他的权利属性是自由保有（freehold）、租约保有（leasehold）、抑或是公簿保有（copyhold）。

让我们回想一下诉讼中所使用的“对物”、“对人”和“混合”这些通用术语的定义，意即诉讼结果是收回某物或赔偿损失或是二者兼而有之。下面让我们仔细地探究一下对人诉讼。

我们可以说对人诉讼有九类：（1）返还原物之诉（Replevin），（2）非法留置动产之诉（Detinue），（3）债务之诉（Debt），（4）账簿之诉（Account），（5）契约之诉（Covenant），（6）直接侵害之诉（Trespass），（7）间接侵害之诉（Case），（8）非法占有动产之诉（Trover），（9）简约之诉（Assumpsit）。

返还原物之诉。我们可以很快将返还原物之诉搁置一旁，此诉在中世纪非常重要，但并未获得较大的发展。返还原物之诉的基础是非法扣押（distraint）（他人财物）——被扣押人（distrainee）提供担保，他将在法庭反驳扣押人（distrainor）的权利，据此扣押人有义务返还所扣押的财物——通常是家畜。如果扣押人没有返还扣押财物，那么郡长将会召集地方武装（posse comitatus）并取回非法扣押的财物。以请求返还原物开始的诉讼成为一种审查扣押合法性的正常诉讼模式。因此，在诉讼开始之前要将该财物“再抵押给”法庭作为担保，此类诉讼在中世纪极为常见。

保证以返还原物之诉的方式来进行财物交付（delivery）的程序依旧存在——郡法院的登记官（registrar）扮演了郡长的角色。我们可以看到一些没有采用扣押财物的办法来恢复财物占有的返还原物之诉的例子。这些都是后期出现的，而且对一般理论而言也不重要。

非法留置动产之诉。[(20)]这是一种非常古老的诉讼。被告被指控非法留置（*injust detinet*）（原告的动产），注意，不是非法地从原

告那里拿来的。此诉看起来非常类似于对物诉讼。它的起源与权利令状（指直属封臣权利令状）极其相似，但首先，中间令不是对物的，[21]其次，这点非常重要，即使是在最坏的情况下，被告仍可以选择返还财物或是赔偿相应的损失。究其原因，或许与中世纪时期物品不易保存有部分关系，而法院在这种情况下也不可能承担将其归还给原物所有人的重任；此外部分也与任何物品都有一定的法律价值（legal price）的理念有关，如果原告能得到此法律价值的话，也该满足了。

正是基于此认识，布拉克顿才认为不存在针对动产的对物诉讼，而且这种定论也是让我们产生以下通识的基础：动产（goods and chattels），不是对物（real）的财产，而是对人（personal）的财产。

除了这种可能之外，曾有一段时间流行"不能对动产提起诉讼"（mobilia non habent sequelam）的观念，虽然英国的律师从来没有承认过这一观念，但它却从法国法一直传袭至现代。如果我同意让我的财物脱离我的占有，那么我将无法提起任何诉讼以对抗任一第三人，即我的受托人（bailee）的受托人，抑或是从我的受托人手中拿走财物的人。我基于我的受托人的允诺，将财物委托给他，而以我的所有权来交换他的允诺，正如一句德国谚语所言，"你将财物委托给谁，就向谁追索"。但是英国法从未与该理论完全一致。现今的英国法极力维护动产所有人的利益。根据在公开市场买卖的古老例外以及现代制定法的例外规定，——这些规定见于1889年的《代销商法》（Factors Act，1889）和1893年的《货物买卖法》（Sale of Goods Act，1893），除了（动产）所有人的行为之外，其他人都不能使其丧失所有权。很明显，对动产所有权的保护并非一开始就这样，很早以前，动产不像不动产那样重要。古代法很难将两个权利同集于一个物品上：一个权利赋予所有人，而另一个赋予其受托人。但是，无论如何这是有可能的，相应的术语也已确定：没有针对可移动财产的"对物"诉讼，因此动产不是"对物的财产"（real property，即不动产）。

在此我们必须注意非法留置动产之诉的重大缺陷。这是一个返还原物之诉与其姐妹之诉，即债务之诉共有的缺陷：被告可以运用誓证裁决和共誓涤罪，换句话说，他可以诉诸于宣誓断案程序。针对这种缺陷，人们试图能够找到一个自圆其说的合理原因来解释为什么会这样。据说债务之诉和非法留置动产之诉（所争议的内容）只有当事人双方才能了解，等等，而比较简单的解释是非法留置动产之诉和债务之诉比陪审团审理更古老。[(22)]但是，无论如何，誓证裁决最终还是在1833年[(23)]被废除。

债务之诉。[(24)]基于某一理由而请求确定数额金钱的诉讼，是请求返还原物之诉的姐妹之诉。此诉也属于交付令状。指令返还土地、动产、金钱分别对应权利令状（收回土地）、非法留置动产令状和债务令状。

债务之诉的首要作用是收回借贷的金钱——在此仍然使用“recovery”一词。使用借贷和消费借贷之间的区别，需返还的借贷和需要清偿的借贷的区别是很难说清楚的。就是今天的老百姓亦难以分清。“我的钱在银行”是一个经常使用的套语。追偿债务之诉的另一用途就是收回买卖当中的价款，以及收取已经到期的租金。此外还有其它一些欠款原因。后来渐趋统一为如下表述：即如果存在一物对一物（的交换关系），后改为如果存在“约因”，那么就存在着一定数量金钱的债务。因此债务之诉最初就像非法留置动产之诉一样被认为是返还财产之诉，后来发展为能用于各种契约的履行。然而，仍然存留有一个限制，一个无法超越的限制，原告的诉讼请求必须是确定数额的金钱。债务之诉不能用于请求违约的赔偿。此外，债务也可以通过誓证裁决得以偿付，而这在日后显得越来越荒唐。不要忘记债务之诉并不需要以契约为基础，它只是为了获得法定的罚款、依法没收的财产（forfeitures）、罚金以及法院判决应交付的一定数量的金钱。

账簿之诉。该诉属于另一种指令交付之诉，最初用于对抗领地的执事管家，指令其交付账簿。审计官（Auditors）受命审查账簿。后

来该诉逐渐扩展至其他一些阶层，它可用于合伙人，但是合伙在中世纪的英格兰不多见且不重要。现在我们仍可看到少量关于该诉的记载，但是由于在实践中被大法官的衡平判决所取代，普通法上的账簿之诉并没有多大发展，大法官在账簿之诉的起诉状（Bill）里可以使用操作起来更受人欢迎和方便的更为现代的救济程序。

契约之诉。这是因违反盖印契约而请求损害赔偿之诉。该诉同样比较古老。它的令状直接指向依契约所享有的权利。它最早用于保护承租人，曾经是承租人仅有的救济手段。早期由该诉产生了一个分支，该分支被看作是对物诉讼，因为它恢复了土地占有，[(25)]在其它一些案件中，该诉也能够使当事人获得金钱赔偿。曾有一段时间，契约之诉好像被认为可以用于有契约存在的任何案件，事实上，它或许可以成为一种因违约而导致的通用诉讼。但是13世纪的司法实践要求契约必须是盖印的。火漆的使用与契约的神圣性紧密相连——图章和签名并用——而最终这也被看作是唯一可接受的盖印契约的证据。因此我们可以看到英国的正式契约都是盖印契据（Covenant under Seal）。但一个不寻常的限制也就此出现，并一直保留至17世纪。契约之诉不能用于请求返还债务，尽管此债务契约也盖有印章。这一诉讼依旧有用但适用范围却比较狭窄。

---

(1) Pasch．6 Ric．II, Fitz．Abr．Ejectione firmae, pl.2.

(2) Pasch．7 Edw．IV（1467）,fo.6, pl.16; Mich.21 Edw.IV（1481）,fo.ii, pl.2.

(3) 菲茨赫伯特：《令状选编》第220页，1491年至1492年间令状。

(4) 布拉克顿：《英格兰的法律和习惯》第220页及1237年左右的剑桥登记册。

(5) 布拉克顿：《英格兰的法律和习惯》第220页。

(6) 菲茨赫伯特，Fitzherbert, Sir Anthony，1470—1538，英国著名律师和法官。其代表作包括《古律汇编》（1514或1515）、《令状选编》（1534）等，常被后世作者引用。参见第140页梅特兰原注。——译者注

(7) 逐出租地之诉的程序相对于古老的权利诉讼和占有之诉要简便快捷，但它只适用于对被驱逐的土地定期承租人提供救济，所以被驱逐的自由地产保有人要想利用它获得救济，就不得不通过两层拟制。首先，虚拟一个承租人（本文称约翰·多伊，名义上的原告），假定他与自由地产保有人（事实上的原告）签订了一份租约；其次，虚拟一个驱逐人（本文称威廉·斯泰尔斯，名义上的被告），假定约翰·多伊被威廉·斯泰尔斯驱逐。具体的诉讼程序见下文。——译者注

(8) 布莱克斯通：《英国法释义》第3卷第201页。

(9) 参见下述第110页。

(10) 指事实占有人。——译者注

(11) 指所有权人、出租人。——译者注

(12) 即被告承认所有的拟制，并同意仅仅依据所有权为自己抗辩。——译者注

(13) 这里的上座法院指1649年至1660年间王座法院的代称。——译者注

(14) 科克：（Coke, Sir Edward, 1552—1634），英国著名法学家，曾任王座法院首席法官、下议院议长等职，其主要著作包括《判例汇编》（1600—1615）、《科克论利特尔顿》（1628）等，在英国法律史中具有极大的权威性。——译者注

(15) 布莱克斯通：《英国法释义》第3卷第203页。

(16) 这里的制定法指的是1833年《不动产时效法》。——译者注

(17) D.43, 16, 3, 9.

(18) 见前述第41页。

(19) 《维多利亚女王15年和16年法令》第76章第168条。

(20) 亦可参见前述第93页。

(21) 中间令是法庭在诉讼开始后至作出终局判决前发出的令状，尤其是为了给予原告以临时性救济而签发的令状，此种令状往往针对的是被告的人身，如签发中间令以拘禁被告。——译者注

(22) 它们可见于早期的诉讼登记册。

(23) 《威廉四世3年和4年法令》第42章第13条。

(24) 亦可参见前述第81页和第93页。

(25) 对物契约之诉于1833年被废除，此点可参见下述第132页。

第　六　讲

【提要】这一讲着重描述了间接侵害之诉从直接侵害之诉中演变而来的过程，分析了两者的区别，同时也较为详细地介绍了间接侵害之诉的两个主要分支简约之诉和非法占有动产之诉的发展状况。

第　六　讲

直接侵害之诉。[(1)]其他所有的动产之诉都起源于一种诉讼，即直接侵害之诉。直接侵害之诉大约出现于1250年，它被用来指控被告犯有暴力行为而非重罪。正如大家所知，这一令状包含有"以暴力和武器违反国王安宁"（vi et armis contra pacem）的词句，此程序以威胁宣告被告处于法律保护之外而得以进行，而运用中间令可以对被告实施拘禁，败诉的被告则因其侵害行为而受到惩处。对于被告的惩罚并不是任意性的，他需要缴纳罚金。因为暴力侵犯了土地、人身、动产，所以直接侵害令状也一分为三。

提到侵入他人土地之诉，让我们再次牢记侵入他人土地之诉是如何演化出逐出租地之诉这一分支的。

侵害他人人身之诉（Trespass to the body）（即企图伤害和殴击罪）涵盖了所有人身伤害的事由，因此不可能再有大的发展。侵害他人财物之诉（Trespass to goods，trespass de bonis asportatis）是一种因剥夺原告对物品的占有而引起损害赔偿，但无关物品返还的诉讼，因此受托人也可以提起。[(2)]

我已经说过由国王及其御前大臣所控制的创制令状的权力渐渐受到了议会法律的制约，在爱德华一世时期，当一个新的案子可以归入某一既有规则的时候，文秘署（签发令状时）知道它不应过于拘泥形式，但可以对既有的诉讼程式作出一些变动。利用这种自由所作的变

动是非常缓慢和谨慎的，但这种自由并不意味着御前大臣可以立法。因此我们发现一种新的进占令的创设很明显要归功于《第二威斯敏斯特条例》第24章赋予御前大臣的诉讼自由——这种新的进占令就是“基于同样理由的进占令”（writ of entry in consimili casu）[(3)]。但是利用这种自由所作的最重要的变动就是直接侵害之诉的某些扩展适用。我们发现在爱德华三世统治时期，逐渐出现了一些形式上与直接侵害令状极其相似的令状，事实上它们就被称为直接侵害令状。但是被指控的不法行为并不必然包含能够适用直接侵害之诉的对原告人身、土地或财物所实施的非法肢体暴力行为，有时并不出现“暴力和武器”的字眼，也不提及（违反）国王安宁。但是它们仍被称作直接侵害令状，并和指控被告犯有企图实施暴力伤害和盗窃（asportation）的令状一起出现于文秘署的登记册。原告据称可以就其所遭受的间接侵害行为或者说特殊侵害行为提起诉讼，渐渐地，一种新的且比较灵活的诉讼形式就此创制。我认为大约到14世纪末期，律师们也逐渐意识到了这种变化。特定的程序差别也已出现：当令状中含有“暴力”和“武器”的字眼时，如果被告不出庭，那么用逮捕令（capias ad respondendum）或者宣布其处于法律保护之外的方法强制他出庭；如果没有提及暴力、武器和（违反）国王安宁，就不能强制被告出庭。至此间接侵害之诉就从直接侵害之诉中分离了出来。在15世纪时，二者之间的界限变得比较清楚。1503年的一个制定法[(4)]提到了这种区别，逮捕令程序也被用于间接侵害之诉。亨利八世（1509—1547）时期，菲茨赫伯特在其所著的《古律汇编》（Abridgment）和《令状选编》里认为间接侵害之诉（Action sur la Case）与直接侵害之诉有些不同，两种诉讼都有各自的先例。间接侵害之诉的理由涵盖五花八门的不法行为，我们需要特别注意其中的口头诽谤和书面诽谤（slander and libel），——然而，中世纪虽有此类先例，但非常少见，因为侮辱（bad words）是由地方法院审理，而诽谤

（defamation）则是由教会法院审理的。间接侵害之诉的理由也包括由于过失（negligence）以及欺诈（decit）所造成的损害。

间接侵害之诉最终得以保存并变成了一种普遍适用的诉讼，特别要提到的是，许多现代法上的过失侵权行为就发源于此。有时很难将间接侵害之诉与直接侵害之诉分辨清楚。二者之间的界限尽管不清晰，但其重要的区别是源于这样一个事实，即在那些没有提及暴力和武器的案件中，就不能颁发中间令以拘禁被告，而败诉的被告也不能被判处罚金。

罚金判决在1694年被一项法令[(5)]正式废除，但很久以前它也只不过是一种形式而已。该法令陈述了废除罚金判决的理由："法院在直接侵害之诉、逐出租地之诉、企图伤害之诉和非法拘禁的案件中，如果判决被告败诉，（依职权）应以被告的行为违反国王安宁的名义签发针对被告的中间令，令其支付罚金。虽然被告违反国王安宁的行为尚未查明，但法院的一些法官通常会让被告缴纳少量罚金而结案，然而这种判处罚金的记录却不会送至理财法院，而在同样情况下，理财法院的法官却经常会因被告的行为已造成了巨大的损害而宣布他们处于法律保护之外"。该法令还进一步禁止签发处以罚金的令状，而作为罚金的替代做法就是：首先由原告在签领判决书时垫付6先令8便士，然后再从被告处扣回。

其后这两种诉讼进一步统一化，部分是由于制定法，部分是因为拟制，但是二者之间的区别依然需要注意。原告起诉时必须选择间接侵害之诉或直接侵害之诉，而且他的主张的准确性将直接决定诉讼的成败。著名的"斯科特诉谢菲尔德"一案（*Scott v. Shepherd*）[(6)]就凸显了这种区别，此案可以作为阐释二者之间细微差别的经典案例来读。直到1890年，在因被告的手枪走火而引起的一起伤害案中，双方当事人仍然在争论是应适用间接侵害之诉，还是直接侵害之诉，尽管法院没有接受原告的主张，但是原告坚持认为，直接侵害之诉中过失是无关紧要的，被告应当对无法避免的事件负责。[(7)]1875年，布拉

姆维尔勋爵（Lord Bramwell）在“霍姆斯诉马瑟”（*Holms v. Mather*）一案中[(8)]说明了这种区别：“如果伤害行为是一种直接的暴力，是以暴力或武器实施的行为，那么直接侵害之诉就是适当的救济方式（如果有救济的话），而不论这种非法行为是故意还是过失所造成的。虽然对不法行为而言，直接侵害之诉是较为合宜的诉讼形式，但是如果故意或过失所导致的行为并不属于不法行为时，那么就没有相应的诉讼可以采用了”。

间接侵害之诉的衍生诉讼形式日渐明晰，比如，过失侵害之诉、欺诈侵害之诉、诽谤侵害之诉（口头诽谤和书面诽谤），而两个比较重要的衍生诉讼形式已从中分离出来并开始获得独立，它们就是简约之诉和非法占有动产之诉。

简约之诉。简约之诉是间接侵害之诉中最有特色的分支，这种诉讼之所以引人注目就在于它成了一种可用于请求损害赔偿的普通诉讼形式，通过它，当事人可以使没有盖印的契约得以强制执行。按照古老的法律规定，契约是要式的，或者是“要物”（real）的，形式上要求是盖印的书面文件，或者是保证书（bond），或是特定的盖印契据；而要物契约——此处“要物”是从普通法理学意义上来看的——即便没有契约的基础，也可以得到债与非法留置动产之诉的保护。然而，渐渐地在因不同的不法行为而引发的间接侵害之诉中产生了各种各样的先例，在这些先例中，原告声称被告已允诺做某事，然而被告的不适当的履行——不当行为（misfeasance）侵害了自己的人身或财产。

而后，在此过程中形成了一个很重要的因素，就是违约即为欺诈的理念，原告基于相信被告的允诺而遭受了损失。关于这一点，埃姆斯（Ames）在他发表于《哈佛大学法律评论》[(9)]上的两篇经典论文里做了阐明，这两篇文章值得我们细细品读。

在许多间接侵害之诉中，“已允诺做某事”（having undertaken,assumpsit）已经作为一个诉因出现。我们发现在爱德华三世统治时期的一些早期案件中，原告力图获得由于被告积极实施的

非法行为而对自己的人身和财产所造成的损害给予赔偿，但是不能指控被告违反了（国王）安宁，因为是原告将其人身和财产委托被告照管的。例如，被告是一个外科医生，他由于治疗不当而使原告或原告的牲畜遭受了某些身体损害。在此类案件中，我们发现当事人常常主张“已允诺做某事”。原告有必要主张被告做出了能够治愈的承诺，如果没有的话，按照当时的观念，被告很可能会强调伤害是由于原告自己找了一个蹩脚医生看病的愚蠢行为造成的。其后不久，在15世纪出现了指控受托人由于疏忽未能保管好受托物的诉讼，在这类案件中，原告需要主张被告“已允诺做某事”。此外，还有另一类主张允诺（undertaking）的案件：出卖人出售商品并保证它们没有瑕疵，但后来证明该商品确有瑕疵，此时诉因并不被认为是违约，而是欺诈。因此在以上这些不同的诉讼中，法律规则逐渐一致起来，即在违反允诺，违反“已允诺做某事”的情形下，鉴于允诺是一个有价值的对价，此种毁诺就构成了一个诉因。

逐渐地，（契约的）不适当履行（mis-feasance）与根本不履行（non-feasance）之间的区别消失了，而律师也逐渐意识到事实上他们已经通过扩展侵权之诉（anction of tort）创制出了一种新的诉讼，通过这一诉讼，非要式契约（parol contracts）得以履行。我认为，大约在16世纪初期，律师们开始将简约之诉与间接侵害之诉区别对待，在他们看来，简约之诉是一种有着自己先例和规则的诉讼形式。随后他们又努力使简约之诉能够处理本应由债务之诉解决的案件。原告希望这样做是因为他们期望避免使用债务之诉中所允许的誓证裁决，在债务之诉中，被告辩称根据当地法律（law of the land），他们有权使用这种古老的举证模式。埃姆斯教授的论文说明了这种努力的过程。整个16世纪，只要有现实明示的协议就可以提起简约之诉。如果简约之诉被用于履行债务，例如讨还已出售和交付的动产之价款，那么，当事人必须主张和证明一项新的允诺——允诺偿还欠款。然而，1602年的“斯莱德案”（Slade's case）认定在债务存在的前提下即可提

起简约之诉，此后，作为一种获得约定数额金钱的简约之诉代替了债务之诉。在此案中，原告主张（被告）已作出了偿还欠款的允诺，而陪审团通过特别裁断[(10)]（special verdict）认定当事人之间的交易确实存在，但是"除了前述的交易之外，被告没有做出其它允诺或承担其他义务。"[(11)]就陪审团的裁决，王座法院展开了激烈的争论，法官们认为存在简约之诉，最后法院判决如下："每一个契约自身都有效地含有一项承诺，因为当一方同意支付价款或是交付标的时，他就承诺或是允诺要支付或交付。"[(12)]此后，不再需要对新的允诺做出证明。这种简约之诉就叫做债务人承诺的简约之诉[(13)]（Indebitatus Assumpsit）。

大约七年以后，债务人承诺的简约之诉的适用范围已经从尚未履行的明示契约争议扩展至以默示协议订立的契约争议，在此意义上契约需要从案件事实中推断出来，例如，请求合理金额的诉讼案件。

最后，在1673年至1705年的某一时期，债务人承诺的简约之诉已被扩及至准契约之诉（action upon Quasi-Contract），在准契约之诉中，契约完全是拟制的。

正如我们已知的，尽管简约之诉在诞生之初似乎是非法的[(14)]，但它却成为执行契约的一种一般模式，即使是在获得确定数量金钱的契约的执行中也是如此，由此简约之诉成了债务之诉的竞争对手和替代者。因为在债务之诉中被告仍能运用誓证裁决。基于某些原因，晚至1824年，"金诉威廉"（King v．williams）一案[(15)]仍以债务之诉提起。尽管法庭并不支持被告，甚至未告知被告须带多少助誓者，但当被告真的带出11个助誓者时，原告就此撤诉。直到1833年誓证裁决才被正式废除。[(16)]

非法占有动产之诉。另一种由间接侵害之诉分化出来的诉讼就是非法占有动产之诉。此诉的历史可以参见埃姆斯发表在《哈佛大学法律评论》上的论文。[(17)]非法占有动产之诉也是一种损害赔偿之诉，它以拟制的遗失与发现以及随后由被告侵占（conversion）即据为己

有为基础。在这里并没有直接侵害行为，被告可能是一个从原侵权人（wrongdoer）那里买得争议标的的完全无辜的买受人，因此也就不存在“返还”（recuperation）问题，此诉的诉因（gist）是侵占。

我认为非法占有动产之诉大致出现于16世纪中期。这一诉讼逐渐开始取代非法留置动产之诉，因为在非法留置动产之诉中，可以适用誓证裁决，后来非法占有动产之诉成为审理动产所有权争议案件的常规模式。原告主张他占有某项财物，后来他遗失了这些财产，而被告发现了这些财物并将其据为己有。法院不允许被告就“遗失”与“发现”进行辩论，而只要求他就“据为己有”这一指控做出答辩。

1854年《普通法程序法》第78条规定，被告并不一定享有支付相应动产的价款或是将原物返还给胜诉原告的既有选择权，法庭一般会做出返还动产的判决。这一制定法已经消除了我们藉以称土地为“对物的”（real）、称动产为“对人的”（personal）财产的那些术语的使用基础，但是这些术语已经使用了很久，而且很可能会继续存在。由于土地和动产之间很久以来就存在着区别，也就存在着两种针对它们的法定继承方式。

因此，至18世纪初期，直接侵害之诉和它衍生出来的诸多诉讼已经成为仅有的普遍使用的诉讼形式。侵占租约地之诉，或逐出租地之诉，满足了许多对物诉讼的目的，尽管如此，如前所述，在有些情况下，只能使用后者。简约之诉涵盖了古老的债务之诉的所有领域，甚至范围比后者更广。非法占有动产之诉（的适用范围）不仅涵盖了整个非法留置动产之诉的范围，而且远远超出后者。暴力侵害之诉仍然可以适用于所有被告非法地对原告人身、财物或动产直接使用暴力的案件。间接侵害之诉包括了大量混杂的侵权行为。在古老的诉讼形式中，返还原物之诉仍是对抗财物扣押人的适当诉讼。契约之诉作为执行盖印允诺的诉讼形式仍在使用。在衡平法院（Court of Chancery）的影响下，账簿之诉的使用范围也逐渐扩大，并被纳入了衡平司法权（equitable jurisdiction）的范围之内。普通法上的寡妇地产令的使用

也为新的救济所代替，而这种救济是衡平法院（Courts of Equity）提供给享有寡妇地产权的妇女的。在衡平法院，她和她的私人代理人被授予新的有价值的权利以对抗她的继承人及其代理人，而这种权利是不能藉由普通法上的程序获得强制执行的。[18] 1833年以后，当誓证裁决被废除时，债务之诉和非法留置动产之诉偶尔还会被提起，但人们对它们已无多大需求，因此也就逐渐被简约之诉和非法占有动产之诉所取代。

---

(1) 亦参见前述第92页至第95页以及第100页至第112页的内容。

(2) 就此问题，可参见霍姆斯所著《普通法》一书中占有和委托的章节。

(3) 名为回复土地（ad communem legem）进占令主要适用于下述情况：当某人从具有寡妇地产权的妇女或是享有鳏夫产业权（夫继承亡妻财产的权利）的土地保有人手中获得地产权时，如果获得的产权仅仅是限嗣继承地产权或终身地产权，那么这种产权上的瑕疵限制了其享有更大的权利（比如，享有非限嗣继承地产权），此时他才可以提起回复地产占有令之诉，并且只能在作为地产出让人的寡妇或是其他人死亡后才能提起。《格罗塞斯特法》（Statute of Gloucester）第7章则赋予剩余地产权人另一种通过进占令状起诉的权利，此种诉讼被称为法定情况下的诉讼（in casu proviso），该诉能够于出让人在世期间提起，但是只能在转让人是寡妇的情况下适用。在《第二威斯敏斯特条例》颁行之后，基于同样理由的进占令在出让人在世期间在其它情形中也可以授予剩余地产权人（F.N.B．205, 206,207）。

(4) 《亨利七世19年法令》第9章。

(5) 《威廉三世和玛丽二世5年和6年法令》第12章。

(6) 2 W.B1.892 and I Sm.L.C..

(7) “斯坦利诉鲍威尔”，Stanley v.Powell, 1891,1 Q.B.86。

(8) L.R.10 Ex.261.

(9) 《哈佛法律评论》第2卷，第1、53页。

(10) 特别裁断是指陪审团就特定事项而做出的裁决，而仍将案件事实应适用法律的问题留给法官解决。——译者注

(11) Rep.IV.92a.

(12) Rep.IV.at p.94a.

(13) 即债务人承诺偿还债务或履行一定行为的诉讼。——译者注

(14) 最初人们认为只有盖印契约才是合法契约，而此处的简约之诉保护的恰恰是没有盖印的简式契约。——译者注

(15) 2B and C.538.

(16) 《威廉四世3年和4年法令》第42章第13条。

(17) 《哈佛法律评论》第11卷，第277、374页。

(18) 参见，例如"班福德诉班福德"，5 Hare 203, 以及"威廉诉托马斯，1909", I Ch．713, by Cozens-Hardy, M．R., at p.720。

第　七　讲

【提要】第七讲是全书的总结。作者探讨了对诉讼形式的一些常见分类，指出试图引用罗马法的相关理论来对英国诉讼形式进行分类是危险的；同时，作者进一步归纳了诉讼形式逐渐式微的过程。

第　七　讲

在结束诉讼形式的讨论之前，应当简单说一说曾经针对这些诉讼形式的一些分类。首先我想提请大家留意一下优士丁尼《法学阶梯》中的几句有重要影响的话："所有的诉讼……基本上可以分为两类：对物诉讼和对人诉讼"，(1)在该书后面的章节中，优士丁尼提出了另一类诉讼形式：混合之诉，即部分是对物的，部分是对人的。

此外，优帝《法学阶梯》还提到另一种交叉的诉讼分类：一些是为了追回原物的诉讼，另一些是为了取得罚金的诉讼，还有一些则属于混合诉讼。(2)

同时，我们也必须（注意到他）对通过对人之诉来强制履行的债进行的分类，它们是：契约之债和准契约之债，私犯和准私犯之债。(3)

在不同的时代，英国的律师们都被这些著名的分类所吸引，并努力将这些分类注入英国的法律素材，但是这种努力从未真正成功过。有一些术语，诸如刑事和民事，对物的和对人的，占有和所有权，契约的和私犯的，早已明确无误地出现在格兰维尔的著作中，在布拉克顿的著作中也占有突出的地位，布拉克顿创造性地从整体上运用了这些术语。然而这些诉讼分类从未与英国本土的法律相契合，它们总是将诉讼形式分割得支离破碎。直接侵害之诉可以很好地说明这种"契合"的困难。此诉来源于刑事诉讼家系，被告可能被处以监禁，在中世

纪，这种诉讼覆盖了所有非重罪的犯罪行为，除此之外，它还是一种获得因他人侵入土地所造成损害赔偿的普通民事诉讼。再者，正如我们已经看到的，在明确的所有权诉讼和明确的占有诉讼之间，还存在着进占令状，在英格兰这种区别很久以来都被认为只是程度问题，有一些令状比其它令状更具"正当性"。

然而布拉克顿却说没有与动产相应的对物诉讼[(4)]——"初看起来，只要请求某一特定物，而占有者必须放弃占有的话，诉讼应当既属对物诉讼也属对人诉讼，但是事实上当事人只能提起对人诉讼，因为物的占有人并不一定要返还原物，但是他必须在返还原物和交付相应的价款中选择一个，而且仅通过偿付价款他就可以免于被诉，而不问此物是否应被保全。因此当事人不管基于何种理由主张某一动产，比如此动产已被侵夺或者是已被出借，他都必须说明此物的价款，并陈述如下：'我要求对方当事人返还等值的同类物于我'，或者是'我控告对方当事人扣押了我的财物，或者是非法抢走了我如此价值的财物'。如果没有提及价款，那么该动产主张将是不符合要求的。"我假定中世纪的动产都是容易腐烂和容易估价的物，如果原告得到了他的公牛的价款（pretium），那么就像得到了他的公牛一样。然而，这意味着这种诉讼的"对物性"（reality）或"对人性"（personality）并不取决于原告所主张的权利的性质，而是取决于判决的结果，我认为这种看法已经造成了让人深以为憾的结果。首先，这是我们谈论不动产和动产的起点。有一种通行的观点认为，如果一个判决支持原告获得了对土地、地产和可继承财产的占有，那么这个诉讼就是"对物"诉讼；如果判决给予原告损害赔偿，那么这个诉讼就是"对人"诉讼；如果原告既恢复了土地占有，又得到了损害赔偿，那么这就是一个"混合"诉讼。渐渐地，"属地财产"（things real）和"属人财产"（things personal）开始出现并代替了两组古老的事实上更好的术语：一组是土地（terra）和地产（tenementa），另一组是动产（bona）和家畜（catalla）。有关法定继承的法律也及时地确认（test）了"对人的"和

“对物的”这种分类。我们被剥夺了合法使用那对古老但有价值的术语的机会，因为它们的使用在法律上已经遭到了废弃，而我们也不得不谈论诸如“属地动产”（chattel real）这样的概念好多年，而不是谈论动产。这还不是全部，既然我们已经说当事人就其动产或它的对价提起的每一个诉讼都是对人诉讼，我们是不是得说每一个这样的诉讼要么是以契约为基础，要么是以侵权为基础？对，这个结论早就提出来了，布莱克斯通明确地提出了这一结论。而且这种观点使我们的侵权概念范围远远超越了罗马法上的私犯（maleficium）。我的动产被盗，你作为善意买受人从盗贼那里购买了它。然后我就此物对你提起诉讼，你主张我应当在诉讼中证明我的权利，我的诉讼是对人诉讼，很明显，既然它不以契约为基础，那么一定是以侵权为其基础的。什么是侵权？我认为我们应当说没有占有权的某人却占有某一动产的话，就是对该动产所有人的侵权。显然，如果我们能说所有人的诉讼是对物诉讼的话，那就简便易行多了，因为该所有人只要基于所有权就可以提起诉讼，而不需要控告善意获得此物的占有人正在对其实施不法行为。而所有这一切的基础都被1854年的《普通法程序法》所废除，该法使法官在没有给予被告偿付占有物相应价款的选择权的情况下，就可以签发归还被扣押动产执行令。相关条款的效用在法院的现行规则里明白可见。但是我认为我们必须清楚，原告就其动产所提起的诉讼是以侵权为基础的。

以契约和侵权为基础对对人诉讼形式进行分类的企图从未真正成功，亦不真的重要。在近期，通常将基于契约的诉讼分为如下几类：债务之诉、契约之诉、账簿之诉和简约之诉；而将基于侵权的诉讼分为直接侵害之诉、非法占有动产之诉、间接侵害之诉、返还原物之诉。有些学者将非法留置动产之诉归为一类，而将其它一些分为另一类。但事实是：（1）就实质而言，非法留置动产之诉既可能是以契约为基础，也可能以侵权为基础，甚或是一种以所有权为基础的诉讼，如果我们将其称为对物诉讼可能更好；（2）就形式而言，非法

留置动产之诉几乎与债务之诉无法区别，二者都与权利令状紧密相连。在12世纪时，这些诉讼形式所涉及的法律少有差别，具体可见于如下陈述："给我那块土地，因为它是我的"，"给我那头公牛，因为它是我的"，"给我我借你的10英镑，因为那是我的"。在每一个案件中，原告请求属于和应当属于他自己的东西，"属于"和"应当属于"很难分清。我们发现在非常古老的案件中债权人被称为请求人，而非原告，他是petens（对物诉讼中的原告），而非querens（对人诉讼中的原告）。我们不再划分诉讼形式，因为它们已经逝去，但是我认为我们依旧必须清楚每一个对人诉讼如果不是以契约为基础，那就以侵权为基础，因此我们对侵权概念的理解大大宽泛于对相近概念——私犯的理解。

对土地而言，还是存在许多困难。我们已经注意到布拉克顿的说法，他认为动产没有相应的对物诉讼。但是他对罗马法十分精通，不会只因诉讼结果是原告将获得土地占有，就说这种诉讼是对物诉讼。因此他认为恢复新近被占土地之诉是一种以侵权行为为基础的对人诉讼，尽管判决将使原告恢复对土地的占有，但它仍是对人诉讼。原告起诉的依据并不是一项对物权利，而仅仅是控告被告侵权。对原告诉讼的"对物性"的确定不是通过执行令（final process），而是中间令。运用中间令表明对违反法庭命令的被告强制其出庭答辩。如果中间令仅仅是捉拿或缉捕被告，那么此诉就是对人诉讼。如果这一程序只是针对争议的标的，那么此诉就是对物诉讼。在恢复新近被占土地之诉中，你提起诉讼以对抗侵占人；在权利令状中，你针对的却是物：土地将被国王扣押，如果被告，准确地说是自由地产保有人，不遵守法庭命令，那么土地将被判归请求人（原告）。然而，随着罗马法的影响日趋减弱，一种新的确认诉讼性质的方法被采用，即如果某一诉讼能使当事人获得他真正想要的东西，那么此诉就是对物诉讼。从亨利七世开始，逐出租地之诉就采用了上述规则，但是此诉在很长一段时间内并没有因此而被称为对物诉讼，抑或是混合诉讼，因为此诉发源

于纯粹的对人诉讼——直接侵害之诉，如果你们看看布莱克斯通对直接侵害之诉所下的定义，就会发现他对这些定义很小心地做了限定，以便能将逐出租地之诉排除在“对物诉讼”之外。在1833年《不动产时效法》废除了除逐出租地之诉和其它一些诉讼之外的所有对物诉讼和混合诉讼之前[(5)]，我始终不能确定应将逐出租地之诉划归为对物诉讼还是混合诉讼，尽管说起来好像逐出租地之诉既属于对物诉讼又属于混合诉讼。事实上，这种分类从未很好地与我们英国的法律相契合。对物契约之诉（covenant real），即由转让或出租土地的盖印契约引起的诉讼，作为“对物或混合”诉讼而在1833年被废除。在这一诉讼中，原告能够获得占有土地的判决，但这并不是一个针对损害赔偿的判决，而是一个针对契约权利（quod convention teneatur）所做的判决。对具有普通法理学（general jurisprudence）知识的学生而言，把因盖印契约或契约权利提起的诉讼称作对物诉讼或混合诉讼，将是非常古怪的，但这是区分原告是主张收回土地还是损害赔偿或二者兼而有之的必然结果。

我不明白为什么根据《司法法》，现今原告仅依赖自身对土地所享有的所有权来恢复土地占有的诉讼不应被称作“对物（诉讼）”，但在历史上它无疑是逐出租地之诉的代表，我没有发现重新引入那些从未与我们的法律能够契合的划分的任何理由。我认为，逐出租地之诉持久的历史影响就是如果我占有你拥有优先占有权的土地，那么我对你负有损害赔偿责任。大家可以在布莱克斯通的书里看到中间收益之诉（action for mesne profits）。法院通过不断的拟制，逐渐形成了一项法律规则，即如果原告在逐出租地之诉中已恢复了对土地的占有，那么他就可以把被告（先前对土地）的占有视为长期持续的侵权，并在中间收益之诉中起诉他。通过中间收益之诉，原告不仅可以获得土地所遭受的任何损害的赔偿，而且可以得到本应获得的收益的补偿。尽管拟制基础已不复存在，尽管现在当事人只要通过同一个诉讼即能恢复土地占有，同时获得损害赔偿，但此项法律规则仍在使用。然而

这一规则造成的后果就是，无论不法占有人是多么诚实，无论他取得占有的理由是多么充分，他的行为都是对享有优先占有权人的持续不法侵害，因此他必须承担损害赔偿责任。我们的法律对根据有瑕疵的权利而占有土地的善意占有人非常苛刻，现代的一些法官已经对此颇有微词，但这是废除古老的对物诉讼的自然和持久的后果。

总而言之，我们法律发展的这段历史（留给我们）的教训就是：使用外来术语是非常危险的，除非我们非常清楚自己在做什么。

大家值得花一些时间去考虑一下为什么我总是用这些纯粹是过时的程序的细节问题烦扰大家。在此我必须再次向大家提及亨利·梅因的名言，“实体法是从程序法的缝隙中渗透出来的”。这一点在过去是如此重要，以至经典的教科书都采用了对程序进行专题论述的方式。菲茨赫伯特的书就叫做《令状选编》，即使是在其后很晚的一段时间内，事实上直至最近，教科书在提到一个人能提起这样或那样的诉讼——直接侵害之诉、非法占有动产之诉、非法留置动产之诉或者简约之诉的问题时，都会采用专题讨论的形式。权利依赖于救济，正是这一特色造就了英国法的严密性，而正是由于这种严密性，英国法尽管受到了罗马天主教的诱惑，但依然得以独立向前发展。过去这段历史对于我们现今法律的形成起了重要作用，为了说明这种重要性，考虑一下这个问题：为什么我们今天仍要谈论“属地”财产和“属人”财产呢？对我们而言，任何对此问题的回答都离不开过时的诉讼形式。

好，现在让我们回顾一下。我们已经知道了诉讼形式逐渐式微的过程，这种式微从1307年爱德华一世驾崩后就开始加速进行，与诉讼形式的式微相伴的是中世纪在诉讼形式之中由拟制所带来的实体法有力而又曲折的发展历程。这是一个漫长的过程，我们甚至可以说它从1307年开始，一直延续至1875年。这一发展可分为两个阶段。

（1）规避（evasory）拟制的阶段，布莱克斯通详细描述了这一阶段末期的状况。在此阶段，创制了一些相对比较顺应时代潮流的诉讼形式，即直接侵害之诉及其衍生诉讼，审理这类诉讼几乎就是法院

的全部工作。同时一些诉讼程序也逐渐被省略并假定它们已经被采用了。因此原始令状也废而不用，除非诉讼程序出了错，并被记录在案，而且是在错误发生时当场记录下来的。

这一阶段因为一种程序的出现而变得复杂，这种程序慢慢地使王座法院和理财法院能够审理大部分的诉讼案件。最初法院之间的管辖权分配如下：民事诉讼，即臣民（subject）之间的普通民事案件属于民事诉讼高等法院管辖；刑事诉讼，即如前所述的暴力侵害之诉，由王座法院管辖；理财法院，作为财政法院，有义务收回当事人所欠国王的债务，但是这也包括收回应支付给国王债务人的债务。因此王座法院和理财法院已经成为民事诉讼案件审理的主审法院，并且这种主体优势还在不断扩大。

王座法院（为了取得普通民事案件的管辖权）采用了下面的拟制方法。假定一个债务之诉即将开始。首先启动一个直接侵害之诉并且逮捕被告。被告因此而处于王座法院监狱长（marshal）的监禁之下，而且法院拥有对被关押者的司法管辖权。接下来就是原告提起债务之诉以指控被王座法院关押的这个人。

同样是为了取得管辖权，理财法院的拟制方式就是所谓的"金钱减少"。原告自称是国王的债务人并且指控，由于被告不还钱导致他不能得到本应属于他的钱，从而减少了他本应能够偿还给国王的钱。

如果我们探寻这种"窃取管辖权"[(6)]的动因，我们就会发现事实上法院的职员，甚至在某种程度上法官们的报酬都来自于诉讼当事人缴纳的诉讼费。这种结果部分也是由于高级律师（ser-jeants）拥有在民事诉讼高等法院出庭辩护（right of audience）的专有权所造成的。高级律师由王室令状产生，当一个人被授予高级律师的"身份和等级"时，要为他举行奢华盛宴，至少在乔治三世（George III，1760—1820）时期以前是这样。高级律师逐渐成为"白帽阶层"[(7)]中的一员。在《司法法》通过以前，按照习惯，所有要任命的法官必须首先获得高级律师的资格，这种习惯可以从爱德华时期的制定法里找到最

初的渊源。[8]在《司法法》颁布后，高级律师也随之消失。而今那些在其它法院执业的律师（practitioner），即出庭律师（Barristers）（最初称之为见习律师），致力于将那些原来只由高级律师享有辩护权的案件转向那些自己也有辩护权的法院。通过这些手段，我们古老的诉讼程序渐渐地适应了现在这个时代，但是这种渐变却是通过拟制实现的，这是一种迂回的方式。

（2）随着1832年《统一程序法》（Unification of Process Act）的颁布，一个新的阶段也随之开启。[9]到那时为止，尚未见到任何废除诉讼形式的企图，但是初始令和中间令从此被成文化，并在所有的对人诉讼中得到了统一。

接下来在1833年，《威廉四世3年和4年法令》第27章第36条废除了除逐出租地之诉、妨碍圣职推荐之诉和两种寡妇产令（寡妇地产权利令状和寡妇地产令）以外的所有对物诉讼和混合诉讼。此外，该法第42章第13条使债务之诉和非法留置动产之诉变得切实可行，而誓证裁决的废除又使它们获得了新生。

但是保留下来的直接侵害之诉、间接侵害之诉、简约之诉、非法占有动产之诉、逐出租地之诉、债务之诉和非法留置动产之诉依然要各自分开并且每一种只能在其合适的先例范围内使用。

接着1852年的《普通法程序法》第3条进行了重大的革新，根据该法规定，令状只是一个针对将来诉讼的简单传唤令（writ of summons），不用提及任何诉讼形式。但是即使在该法颁布后，尽管当事人不用在选择传呼令时选择合适的诉讼形式，而只需在起诉状（declaration）中选择即可，但诉讼形式对每一个当事人而言意义仍然非凡，因为每一个诉讼都有着自己的先例。

最后一个重大步骤是1873年至1875年的《司法法》，该法促成了衡平法和普通法的融合。《司法法》以及据此制定的《最高法院规则》（Rules of the Supreme Court）给我们带来了一部新的"民事程序法典"，但它的适用在很大程度上取决于法官所享有的裁量权。从此

以后，不仅令状只是一个简单的传唤令，而且再也没有任何古老意义上的“诉讼形式”了。

原告需要陈述自己的案件，但是他无需再用国王的口吻说出任何载于令状中的程式化的言辞，而只需要使用他自己的（或其代理律师的）言辞即可，而且他的律师（pleader）也不再关注当事人所依赖的诉讼形式，只是考虑他所依据的事实。在程序中存在某些差别要归因于诉讼性质、所依据的事实和将执行的权利性质的不同。因此，在有些案件里，（当事人）有要求陪审团审理的权利，而在另外一些案件里就没有。在某些案件里，如果原告的诉讼请求是约定款项，那么他就有权使用特别程序来获得缺席判决，等等。对于执业律师而言，需要好好学习《司法法》和《最高法院规则》，但是不再需要将诉讼形式看作是一个独立的东西来学习。

这使我们在叙述法律时有了重大的改进。例如在教科书里，我们无需再关注相互抵牾和重叠的诉讼程序体系，而可以直接关注那些实质问题，诸如什么是当事人之间的权利（义务），什么是实体法。

---

(1) 一切诉讼，无论是由审判员还是仲裁员审理，大体可分为两类：对物诉讼和对人诉讼，也即是说，被告要么因为契约，要么因侵权行为而对原告负有义务，在此种情况下，诉讼就是对人的；如果原告主张被告应给付某物，或是为他做某事，或是其它相似性质的事情；尽管当事人之间并没有法律上的义务关系，但是原告依然因为某人与此事有关而起诉他，此时诉讼是对物的。例如某人占有某一有体物，而蒂丘斯却对该物主张所有权，但占有人却肯定物是他的，在此，如果蒂丘斯要求占有人返还此物，那么诉讼就是对物的（Moyle,II, 176, translating Institutes IV．6.I）。

(2) 优士丁尼：《法学阶梯》第4卷第6章第16论题。

(3) 优士丁尼：《法学阶梯》第3卷第13章。

(4) 布拉克顿：《英格兰的法律与习惯》，第102页第2论题。

(5) 布莱克斯通：《英国法释义》第3卷，第117页。

(6) 此处指的是法院通过拟制获得案件司法管辖权的行为。

(7) 白帽阶层指英国旧时的出庭律师阶层，因其假发上加盖一小块白色亚麻布而得名。——译者注

(8) 《爱德华三世14年法令》第3卷第16章。在论及最初委托时，它规定司法长官其一必须是王座法院（King's Bench，K.B.）的法官，或是民事诉讼高等法院的（Common Pleas, C.P.）的法官，或是理财法院的首席财税法官或者是已宣誓的高级律师。在这种情况下，一个理财法院的次级财税法官是没有资格出任审判的，除非他是一位出庭的高级律师。

(9) 《威廉四世2年和3年法令》第33章。

令状精选

从土地相关令状开始

Praecipe in Capite
直属封臣权利令状

Rex vicecomite salutem．Praecipe X quod juste et sine dilatione reddat A unum mesuagium cum pertinentiis in Trumpingtone quod clamat esse jus et haereditatem suam et tenere de nobis in capite et unde queritur quod praedictus X ei injuste deforciat ut dicit．Et nisi fecerit, et praedicuts A fecerit te securum de clamore suo prosequendo,tunc summone eum per bonos summonitores quod sit coram justiciariis nostris apud Westmonastrium (1) (tali die) ostensurus quare non fecerit．Et habeas ibi summonitores et hoc breve. (2)

The King to the sheriff greeting. Command X that justly and withoutdelay he render to A one messuage with the appurtenances in Trumpington which he claims to be his right and inheritance, and to hold of us in chief and whereof he complains that the aforesaid X unjustly deforceth (3) him．And unless he will do this, and（if）the aforesaid A shall give you security to prosecute his claim, then summon by good summoners the afores[d] (4) X that he be before our justices at Westminster ［on such a day］ to show wherefore he hath not done it．And have there the summoners and this writ.

国王向郡长致意。兹命令X即刻公正且不迟延地将其声称享有权利并继承的在特龙平顿的住宅及其附属建筑交还A，A以朕的直属封臣的身份保有此等地产并据此控告X非法驱逐了他。除非X交还原物，否则，在原告A为执行自己的请求对你提供了担保的情况下，特派能干

之送达吏告知上述X必须在（在某某日）于威斯敏斯特出庭说明他拒绝执行的原因。朕命你派遣送达吏并执行此令，特谕。

---

(1) 即在民事诉讼高等法院。

(2) 菲茨赫伯特，《令状选编》第51页。菲茨赫伯特的《令状选编》出版于1534年。当引用F.N.B.而没有注明日期时，一般都指1533年的版本。这里所加的译文摘自1794年英文版本，目的是为了帮助学生理解，而此版本仍保留了1533年版本的页码标注。

(3) 即现代英语中的deforced。——译者注

(4) 此处的afores^{d} 为aforesaid的缩写。——译者注

Breve de recto
权利令状

Rex K（a bishop, baron or other lord of manor）salutem. Praecipimus tibi quod sine dilatione plenum rectum teneas A de uno mesuagio cum pertinentiis in Trumpingtone quod clamat tenere de te per liberum servitium（unius denarii per annum）pro omni servitio, et quod X ei deforciat. Et nisi feceris, vicecomes de Cantabrigia faciat, ne amplius inde clamorem audiamus pro defectu recti.[(1)]

The King to K greeting. We command you that without delay you do full right to A of one messuage with the appurtenances in Trumpington which he claims to hold of you by free service of［so much］*per annum* for all service, of which X deforceth him. And unless you will do this, let the sheriff of Cambridge do it that we may hear no more clamour thereupon for want of right.

国王向K（主教、男爵或其他封建主）致意。朕命令你即刻授予A对位于特龙平顿的一所住宅及其附属物的完全权利，A主张通过自由役务（以每年交纳什一税的方式）从你处获得对该地产的占有，但后来X驱逐了他。如果你不服从命令，那么剑桥郡的郡长将会执行此命令，以便朕因此不会再听到由于丧失权利而发出的怨诉。

---

(1) 布拉克顿：《英格兰的法律与习惯》第328页第1论题；菲茨赫伯特，《令状选编》第1页G部分。

Assisa Novae Disseisinae
恢复新近被占土地之令状

Rex vicecomiti salutem. Questus est nobis A quod X injuste et sine judicio disseisivit eum de libero tenemento suo in Trumpingtone post ultimum reditum domini regis de Brittannia in Angliam (or other period of limitation). Et ideo tibi praecipimus quod, si praedictus A fecerit te securum de clamore suo prosequendo, tunc facias tenementum illud reseisiri de catallis quae in ipso capta fuerint et ipsum tenementum cum catallis esse in pace usque ad primam assisam cum justiciarii nostri ad partes illas venerint. Et interim facias xii liberos et legales homines de visneto illo videre tenementum illud et nomina illorum imbreviari. Et summoneas eos per bonos summonitores quod sint ad primam assisam coram prefatis justiciariis nostris, parati inde facere recognitionem. Et pone per vadium et salvos plegios praedictum X vel ballivum suum, si ipse inventus non fuerit, quod tunc sit ibi auditurus recognitionem illam. Et habeas ibi summonitorum nomina, plegios et hoc breve.[(1)]

The King to the sheriff greeting. A hath complained unto us that X unjustly and without judgment hath disseised him of his freehold in Trumpington after [the last return of our lord the king from Brittany into England]. And therefore we command you that, if the afores[d] A shall make you secure to prosecute his claim, then cause that tenement to be reseised and[(2)] the chattels which were taken in it and the same tenement with the chattels to be in peace

until the first assize when our justices shall come into those parts. And in the mean time you shall cause twelve free and lawful men of that venue to view that tenement and their names to be put into the writ. And summon them by good summoners that they be before the justices afores[d] at the assize afores[d], ready to make recognizance thereupon. And put by gages and safe pledges the afores[d] X or, if he shall not be found, his bailiff, that he be then there to hear that recognizance. And have there the (names of the) summoners, the pledges, and this writ.[(3)]

国王向郡长致意。A已向朕起诉X在（朕最后一次从布列塔尼回到英格兰）之后非法且未经审判地占有了本该属于他的在特龙平顿自由保有的土地。因此朕命令你，如果原告A为执行自己的诉讼请求对你提供担保，你要让他重新占有保有产以及附属其上的动产，并使同一保有产连同动产在朕的法官第一次巡回审判中接手它们前处于和平状态。同时你应召集审判地附近12名自由守法的臣民来现场勘验此保有产，并在令状上签名。随后派能干的送达吏召集他们参加原告A的巡回审判，并准备具结作保。且通过质押担保保证被告X，或者如果他未被抓获，他的百户长届时会到场听取上述查证。朕命你派遣送达吏并执行此令，特谕。

---

(1) 布拉克顿：《英格兰的法律与习惯》第179页第1论题；菲茨赫伯特，《令状选编》第69页，这里的说法已经渐渐有所不同。

(2) 此处脱漏了“of”。

(3) 菲茨赫伯特，《令状选编》第177页E部分。

Assisa de Morte Antecessoris
收回被占继承土地之令状

Rex vicecomiti salutem. Si A fecerit te securum de clamore suo prosequendo tunc summoneas per bonos summonitores xii liberos et legales homines de visneto de Trumpingtone quod sint coram (1) justiciariis nostris ad primam assisam cum in partes illas venerint, parati sacramento recognoscere si B pater, (mater, frater, soror, avunculus, amita) (2) praedicti A fuit seisitus in dominico suo ut de feodo de uno mesuagio cum pertinentiis in Trumpingtone die quo obiit, et si obiit post [period of limitation], et si idem A ejus haeres propinquior sit. Et interim praedictum mesuagium videant et nomina eorum inbreviari facias. Et summone per bonos summonitores X qui mesuagium praedictum tenet quod tunc sit ibi auditurus illam recognitionem. Et habeas ibi summonitores et hoc breve. (3)

The King to the sheriff greeting. If A shall make you secure, &c. then summon, &c. twelve free and lawful men of the neighbourhood of Trumpington that they be before our justices at the first assize when they shall come into those parts, ready to recognise by oath if B father [mother, brother, sister, uncle, aunt,] of the afores[d] A was seised in his demesne as of fee, of one messuage with the appurtenances in Trumpington the day whereon he died, and if he died after [the period of limitation] and if the same A be his next heir: and in the mean time let them view the s[d]

(4) messuage, and cause their names to be put in the writ, and summon by good summoners X who now holds the afores^{d} messuage, that he may be there to hear that recognizance; and have there the summoners and this writ. (5)

国王向郡长致意。如果A就执行他的诉讼请求提供担保，则到时就应召集12个邻近特龙平顿的自由守法臣民，让他们在朕的法官着手处理这些问题时参加审判并宣誓查证，是否A的父亲（母亲、兄弟、妹妹、叔叔、叔婶）B在死亡之日已完全保有其在特龙平顿的住宅及其附属物；他是否在起诉期间已死亡；是否上述A是他的较近顺位的继承人；同时让这些合法臣民现场勘验前述住宅，并在令状中记下他们的名字，并由能干的送达吏传唤此刻占有此等住宅的X，他可以到场听取上述查证。朕命你派遣送达吏并执行此令，特谕。

---

(1) 可能是"在威斯敏斯特"或在朕挑选的诚实可靠的人（特殊的司法长官）面前。

(2) 就这些"转手"而言，由威廉·罗利引入的收回被占祖父地产令、收回被占曾祖父地产令和收回被占之表兄弟姐妹令等身份令状得以使用。至于这几种诉讼形式，请参见菲茨赫伯特，《令状选编》第220、221页。

(3) 布拉克顿：《英格兰的法律与习惯》第253页第2论题。

(4) 此处的s^{d} 是said的缩写。——译者注

(5) 菲茨赫伯特：《令状选编》第195页E部分。

Brevia de Ingressu
进占令状

Rex vicecomiti salutem. Praecipe X quod juste et sine dilatione reddat A unum mesuagium cum pertinentiis in Trumpingtone quod clamat esse jus et haereditatem suam et in quod praedictus X non habuit ingressum nisi—

a. per W qui illud ei dimisit qui inde injuste et sine judicio disseisivit eundem A [or B patrem ejusdem A cujus haeres ipse est] post [time of limitation].

b. per W cui V illud dimisit qui inde injuste etc., as above.

c. post disseisinam quam T inde injuste et sine judicio fecit B patri ejusdem A cujus haeres ipse est post [time of limitation] et unde queritur.

d. per K quondam virum ipsius A qui illud ei dimisit, cuiipsa in vita sua contradicere non potuit, ut dicit.

e. per W cui K quondam vir ipsius A qui illud ei dimisit, cui ipsa in vita sua contradicere non potuit, ut dicit.

f. post dimissionem quam K quondam vir ipsius A, cui ipsa in vita sua contradicere non potuit, inde fecit T ut dicit et unde queritur.

g. per W cui praedictus A illus dimisit dum non fuit compos mentis.

h. per W cui praedictus A illud dimisit dum fuit infra aetatem.

i. per W cui B pater praedicti A cujus haeres ipse est illud dimisit ad terminum qui praeterut.

Et nisi fecerit summone eum per bonos summonitores quod sit coram justiciariis nostris apud Westmonasterium tali die ostensurus quare non fecerit . Et habeas ibi nomina summonitorum et hoc breve.

国王向郡长致意。兹命令X即刻公正且不迟延地将A声称自己享有权利并继承的，而前述的X并无进占权的位于特龙平顿的住宅及其附属建筑交还A，除非——

1．是W将此等房屋及其附属建筑出租给他的，而W是在非法且未经审判的情况下在起诉期间从A（或者是从继承人A的父亲B那里）强占了它们。

2．V将此等住宅及其附属建筑出租给了W，后来X通过W得到了他们，但是V是在非法且……其余同上。

3．T非法地且在未经审判的情况下对继承人A的父亲B进行了强占，随后B提起了指控。

4．他是通过A的亡夫K得到争议地产的，K曾把此等住宅及其附属建筑出租给他，正如A所言，她不能在他生前反对。

5．他是通过W得到争议地产的，A的亡夫K曾把此等住宅及其附属建筑出租给W，正如A所言，她不能在他生前反对。

6．A的亡夫K将该住宅及其附属建筑转让给了T，正如A所言，她不能在他生前反对，但此后A就此提起控告。

7．他是通过W得到争议地产的，A声明自己是在神志不清的情况下将住宅及其附属建筑交给W的。

8.他是通过W得到争议地产的，A声明自己是在未成年的情况下将住宅及其附属建筑交给W的。

9.他是通过W得到争议地产的，A的父亲B，A是他的继承人，声明是将已过了租期的住宅和附属建筑交给了W。

除非他照令执行，否则应通过能干的送达吏传唤被告，使其于公告之日在威斯敏斯特出庭说明拒绝执行的原因。朕命你派遣送达吏并执行此令，特谕。[(1)]

---

(1) 上面给出的进占令状只是一个几乎可以涵盖任一可以想见的土地保有人权利瑕疵的令状集合体中的一小部分。在菲茨赫伯特所记载的令状中，主要有：

（1）基于强占的令状，有时也称作"关于……的"进占令；此时的权利瑕疵就是强占（上述 1、2、3例当然都属于这种情况）；

（2）既定情况下或相似情况下（前述53页已对此作出解释）回复土地占有令状，此时的权利瑕疵是一个享有终身或限定继承地产权的妇女或享有鳏夫地产权的人所为的越权转让；

（3）收回被侵占土地的令状，以丈夫的转让为前提（上例4、5、6）；

（4）收回离婚前转让之地产令，婚姻关系已经解除时亦同（此令状具有不可思议的现代意义）；

（5）回复违反真意转让之地产令状（上例7）；

（6）恢复幼年转让之地产令状（上例8），以一个白痴或未成年人各自所为的转让为基础；

（7）租期届满回复土地占有令（上例9），此时的瑕疵是超出租期的占有；

（8）回复被侵占之终身保有地产令，此时的瑕疵与收回被占继承土地令状所涉的非法行为类似；

（9）回复未经牧师会同意转让之地产令，此时的瑕疵是修道院院长在未经牧师会同意的情况下所为的转让。

上述每一个令状都可以采用一定次数内"转手"的"per"（比如例1）、"per and cui"（比如例2）以及超出 "转手"次数的转让而由《马尔伯勒法》所规定的"post"形式（上述令状中的例3）。梅特兰教授在此删掉了几个例子中一些字词以使其简明易懂。

Quare ejecit infra terminum
租期内逐出承租人之令状

Rex vicecomiti salutem．Si A fecerit te securum de clamore suo prosequendo tunc summoneas etc． X quod sit coram justiciariis etc． ostensurus quare deforciat praefato A unum mesuagium cum pertinentiis in Trumpingtone, quod M ei dimisit ad terminum qui nondum praeteriit, infra quem terminum idem M praefato X illud mesuagium vendidit occasione cujus venditionis idem X praefatum A de mesuagio praedicto ejecit ut dicit．Et habeas ibi etc.[(1)]

国王向郡长致意。如果A就执行他的诉讼请求提供担保，那么就应传唤X参加审判，并向前述之A证明他为何要扣留位于特龙平顿的一所房屋及其附属建筑，而此房屋和附属建筑是M附期限出租给A的，在租期尚未届满期间，上述M又将其出售给前述的X，基于M的出售，上述X像A所说的那样，将他从上述住房中驱逐出去。朕命你派遣送达吏并执行此令，特谕。

---

(1) 菲茨赫伯特：《令状选编》第198页B部分。

Trespass quare clausum fregit 侵入他人圈地之令状

Rex vic．sal．Si A fecerit etc．tunc pone per vadium et salvos plegios X quod sit etc．ostensurus quare vi et armis clausum ipsius A apud X Trumpingtone fregit ［et blada sua ibidem crescentia falcavit etc．etc.］ et alia enormia ei intulit ad grave damnum ipsius A et contra pacem nostram．Et habeas ibi nomina plegiorum et hoc breve.[(1)]

国王向郡长致意。如果A就执行他的诉讼请求提供担保，那么应通过出庭保证人保证X出庭。说明他为何要用暴力和武器侵入上述A位于特龙平顿的圈地（并收割了A在此地正在生长的庄稼，等等），外加其它给A造成重大损失并违反朕的安宁的行为。朕命你暂收此保证物、执行此令，特谕。

---

(1) 此一令状和下一令状的编排并没有顾及他们出现的时间次序，主要是为了想把有关土地的令状列为一组。

De ejectione firmae
逐出租地之令状

Rex vic. sal. Si A fecerit te securum etc. tunc pone etc. X quod sit coram etc. ostensurus quare vi et armis unum mesuagium apud Trumpingtone, quod M praefato A dimisit ad terminum qui nondum praeterint, intravit et ipsum a firma sua praedicta ejecit et alia enormia ei intulit ad grave damnum ipsius A et contra pacem nostram. Et habeas ibi etc.

The King to the sheriff greeting. If A shall make you secure, &c. then summon, &c. X that he be before our justices at Westminster on (such a day) [(1)] to show wherefore with force and arms he entered into one messuage in Trumpington which M demised to the said A for a term which is not yet passed and ejected him, the said A, from his farm aforesaid: and other enormous things did, to the great damage of him the said A and against our peace: and have there the names of the pledges and this writ.

国王向郡长致意。如果A向你提出担保，那么要让X出庭受审。说明他为何要使用暴力和武器侵入M有期出租给前述A且尚未到期的位于特龙平顿的住宅，并将他从其前述的宅地驱逐出来，外加其它给A造成重大损失并违反朕的安宁的行为。朕命你暂收此保证物、执行此令，特谕。

---

(1) 这是针对在民事诉讼高等法院开始的诉讼，但如果诉讼是在王座法院进行，将会写成“让他于朕待在英格兰时（某一日）出庭”[that he be before us on（such a day）wheresoever we shall then be in England]。

De Libertate Probanda
自由人身份证明令

Rex vic. sal. Monstravit nobis A quod cum ipse liber homo sit et paratus libertatem suam probare, X clamans eum nativum suum vexat eum injuste. Et ideo tibi praecipimus quod si praedictus A fecerit te securum de libertate sua probanda, tunc ponas loquelam illam coram justiciariis nostris ad primam assisam cum in partes illas venerint quia hujusmodi probatio non pertinet ad te capienda. Et interim idem A pacem inde habere facias. Et dic praedicto X quod sit ibi loquelam suam versus praedictum A inde perfecturus si voluerit. Et habeas ibi hoc breve. (1)

The King to the sheriff greeting. A hath showed unto us that whereas he is a free man and ready to prove his liberty, X claiming him to be his nief (2) unjustly vexes him; and therefore we command you, that if the afores[d] A shall make you secure touching the proving of his liberty, then put that plea before our justices at the first assizes, when they shall come into those parts, because proof of this kind belongeth (3) not to you to take; and in the mean time cause the s[d] A to have peace thereupon, and tell the afores[d] X that he may be there, if he will, to prosecute his plea thereof against the afores[d] A. And have there this writ.

国王向郡长致意。A已向朕表示，由于他是一个自由人，他打算证明自己的自由权，无理声称A是他的家奴的X激怒了A；因此朕命令

你，如果前述的A就证明其自由权向你提供了担保，然后将其请求提交朕的第一轮巡回审判以进行审理，这时他们应参加审判，因为这种证明责任并不是由你来承担，其间你要让前述的A保有和平，并告诉前述的X，如果他愿意，他可以出庭应辩A的控告。朕命你执行此令，特谕。

---

(1) 菲茨赫伯特，《令状选编》第77页E部分。

(2) Nief即nativus，等于villain。

(3) 即现代英语中的belonged。——译者注

Debt, Detinue and Account 债务令状、非法留置动产令状、交出账簿令状

Rex vic．sal．Praecipe X quod juste et sine dilatione reddat A:

（Breve de Debito）[(1)] centum libras quas ei debet et injuste detinet.

（Breve de Catallis reddendis）[(2)] catalla ad valentiam centum librarum quae ei injuste detinet.

（Breve de Compoto）[(3)] rationabile compotum suum de tempore quo fuit ballivus suus in Trumpingtone et receptorum denariorum ipsius A ut dicit．Et nisi fecerit et praedictus A fecerit te securum de clamore suo prosequendo, tunc summone eum per bonos summonitores quod sit coram justiciariis nostris apud Westmonasterium ［tali die］ ostensurus quare non fecerit．Et habeas ibi summonitores et hoc breve.[(4)]

国王向郡长致意。命令X即刻公正地交还A：

（债务令状）他拖欠A的并且非法保有不还的100英镑。

（返还动产令状）他非法保有的价值100英镑的A的动产。

（交出账簿令状）所说的X成为A在特龙平顿领地的执行管家时起为A收受金钱时所记的合理账簿。如果他未这样做，且前述的A就执行自己的诉讼请求提供了担保，则通过能干的送达吏传唤X必须在威斯敏斯特（在某某日）出庭并说明他拒绝执行的原因。朕命你派遣送达吏并执行此令，特谕。

(1) 菲茨赫伯特：《令状选编》第119页L部分。

(2) 菲茨赫伯特：《令状选编》第40页。

(3) 菲茨赫伯特：《令状选编》第117页E部分。

(4) 注意这些令状与指示交付令状的术语是相同的，除了陈述被告要返还给原告东西的措辞不同外。

Covenant
契约令状

Rex vic. sal. Praecipe X quod juste et sine dilatione teneat A conventionem factam inter ipsum A et [S patrem praedicti] X [cujus haeres ipse est,] de [uno messuagio] et nisi fecerit &c. tunc summone &c.[1]

国王向郡长致意。兹命令X公正且不迟延履行A及（前述的父亲S）与X（他是其继承人）之间就（一所房屋）订立的协议。如果他不履约，则传唤他出庭。

---

(1) 菲茨赫伯特：《令状选编》第66页，结尾和债务令状相同。

Trespass vi et armis
暴力侵害令状

Rex vic. sal. Si A fecerit te securum de clamore suo prosequendo tunc pone per vadium et salvos plegios X quod sit coram justiciariis nostris[(1)] &c. tali die ostensurus:

(assault and battery) quare vi et armis in ipsum A apud Trumpingtone insultum fecit et ipsum verberavit vulneravit et male tractavit, ita quod de vita ejus desperabatur.

(false imprisonment) quare vi et armis in ipsum A apud Trumpingtone insultum fecit et ipsum vulneravit imprisonavit et male tractavit.

(trespass to land) quare vi et armis clausum ipsius A apud Trumpingtone fregit.

(trespass to chattels) quare vi et armis lapidem molarem[(2)] [a mill stone] ipsius A precii xl. s. apud Trumpingtone fregit et bona et catalla sua precii tanti cepit et asportavit.

(ejectment) quare vi et armis unum mesuagium apud Trumpingtone quod M praefato A dimisit ad terminum qui nondum praeterut intravit et ipsum A a firma sua praedicta ejecit et alia enormia ei intulit ad grave damnum ipsius A et contra pacem nostram. Et habeas ibi nomina plegiorum et hoc breve.[(3)]

国王向郡长致意。如果A就执行他的诉讼请求提供了担保，那么通过出庭保证人保证X将出庭并在某某日说明：

（企图伤害和殴击令状）他为何使用暴力和武器对位于特龙平顿的A实施侮辱、殴打和虐待，以致A对自己的生命感到绝望。

（非法拘禁令状）他为何使用暴力和武器对位于特龙平顿的A实施侮辱、殴打和虐待。

（侵入土地令状）他为何使用暴力和武器侵入A位于特龙平顿的圈地。

（侵犯动产令状）他为何使用暴力和武器捣碎A位于特龙平顿的磨盘，价值10镑，并抢夺和拿走了他的动产以及具有相当价值的财产。

（驱逐令状）他为何使用暴力和武器侵入M附期限出租给前述A且租期未满的位于特龙平顿的房屋，并将A本人从前述宅地里驱逐出来，外加其它给A造成重大损失并违反朕的安宁的行为。朕命你暂收此保证物、执行此令，特谕。

---

(1) 或者是"于某日在朕的面前接受审判而无论朕在英国的任何地方"，如果此令状是由王座法院签发的。

(2) 磨盘。

(3) 菲茨赫伯特：《令状选编》第85至88页。与我们所给的节选自菲茨赫伯特的《令状选编》（1794年版本）逐出租地之诉的译文相同。几个侵害行为可以在同一令状里进行起诉。

Trespass on the Case or Case
间接侵害令状

Rex vic．sal．&c．as in Trespass ostensurus:

quare[(1)] ［here set out the matter complained of e.g.: —］ in aqua de Plim, per quam inter Humber et Gaunt navium et batellorum communis est transitus, ex transverso aquae pilos defixit, per quod quaedam navis cum triginta quarteriis brasii ipsius A submersa fuit, et viginti quarteria brasii precii centum s． de-perierunt． Et alia enormia &c．as in Trespass．

The King to the sheriff &c．as in Trespass to show:

wherefore （e.g.: —） he fixed piles across the water of Plim along which, between the Humber and Gaunt, there is a common passage for ships and boats, whereby a certain ship, with thirty quarters of malt of him the s^d A, was sunk under water, and twenty quarters of the malt of the price of one hundred shillings perished; and other wrongs &c．as in trespass．

国王向郡长致意。他要像在侵害之诉中一样说明：

为何（在这里陈列起诉事由，比如……）他跨过Plim河设置管道，而沿着此河，在Humber和Gaunt之间有一个供大小船只通行的公共通道，当载有上述A的30夸脱麦芽的大船通过此通道时不幸沉没，损失了20夸脱价值100先令的麦芽。外加其他具有侵害性质的不法行为。

---

(1) 菲茨赫伯特：《令状选编》第92页F部分。

Trespass on the Case in Assumpsit
简约令状

Rex vic. sal. &c. as in Trespass ostensurus:

quare[(1)] [e.g.: for misfeasance] cum idem X ad dextrum oculum ipsius A casualiter laesum bene et competenter curandum apud Trumpingtone pro quadam pecuniae summa prae manibus soluta assumpsisset, idem X curam suam circa oculum praedictum tam negligenter et improvide apposuit, quod idem A defectu ipsius X visum oculi praedicti totaliter amisit, ad damnum ipsius A viginti librarum ut dicit. Et habeas ibi &c.

quare[(2)] [e.g.: for non-feasance] cum idem X tres currus pro victualibus ipsius A ad partes transmarinas ducendis pro certa pecuniae summa prae manibus soluta infra certum terminum inter eos concordatum facere et fabricare apud Trumpingtone assumpsisset, idem X currus praedictos infra terminum praedictum facere et fabricare non curavit per quod A diversa bona et catalla sua ad valentiam centum marcarum, quae in curribus praedictus duci debuissent, pro defectu curruum praedictorum totaliter amisit ad grave damnum ipsius A ut dicit et habeas &c.

The King to the sheriff greeting &c. as in Trespass to show:

wherefore whereas he the s^d X undertook well and competently to cure the right eye of the s^d A, which was accidentally injured, for a certain sum of money beforehand received, he the same X so

negligently and carelessly applied his cure to the said eye, that the said A by the fault of him the said X totally lost the sight of the said eye, to the damage of him the said A of twenty pounds, as he saith [(3)], and have there &c.

wherefore whereas he the said X undertook to make and build three carriages for conveying victuals of him the said A to parts beyond the sea for a certain sum of money beforehand received, within a certain term between them agreed; he the said X did not take care to make and build the carriages aforesaid within the term aforesaid, by which he the s^{d} A hath wholly lost divers his goods and chattels, to the value of one hundred marks, which ought to have been conveyed in the carriages aforesaid, for want thereof to the great damage of him the said A as it is said: and have there &c.

国王向郡长致意。他要像在侵害之诉中一样说明：

由于（例如，违法行为）上述X信誓旦旦且有根有据地承诺在特龙平顿治疗上述A因为意外受伤的右眼，并事先收受了一笔金钱，但上述X疏忽大意且漫不经心地对A的右眼施治，上述A由于X的过错完全丧失了其右眼的视力，A自己声称的损失是20镑。朕命你执行此令。

由于（例如，不作为）上述X承诺在特龙平顿建造三辆马车将A的粮食在二人商议的日期内运往海滨地区，并事先收受了一笔金钱；上述X由于疏忽没有在商定日期内建造好三辆马车，由此，上述A完全丧失了其货物和动产，价值100马尔克，而这些货物和动产本应由上述马车运到目的地，因此给上述A造成了他声称的巨大损害。朕命你执行此令，特谕。

---

(1) 布莱克斯通：《英国法释义》第3卷第122页脚注。

(2) 菲茨赫伯特：《令状选编》第94页A部分。

(3) 即现代英语中的said。——译者注

Case on Indebitatus Assumpsit
债务人承诺的简约令状

The king to the sheriff &c. as in Trespass to shew[(1)]:

for that, whereas the s^d X herefore, to wit (date and place) was indebted to the s^d A in the sum of — for divers goods wares and merchandises by the s^d A before that time sold and delivered to the s^d X at his special instance and request.

And being so indebted, he the s^d X in consideration thereof afterwards to wit (date and place afores^d) undertook and faithfully promised the s^d sum of money when he the s^d X should be thereto afterwards requested.

Yet the s^d X, not regarding his said promise and undertaking but contriving and fraudulently intending craftily and subtilly to deceive and defraud the s^d A in his behalf, hath not yet paid the s^d sum of money or any part thereof to thes^d A (although oftentimes afterwards requested). But the s^d X to pay the same or any part thereof hath hitherto wholly refused and still refuses, to the damage of the s^d A of — pounds as it is said. And have you there & c. [(2)]

国王向郡长致意。他要像在侵害之诉中一样说明：

由于上述X按照目击证人（作证的日期和地点）所讲，对上述A负债若干，原因是上述A在那时前已出售并交付上述X一些货物和商品，这是按上述X的特殊建议和要求实施的。

由于此等负债，作为对价，上述X随后在证人在场的情况下（作证的日期和地点）对A承诺并诚信地允诺当他尔后接到请求后将付给他上述数目的金钱。

但是上述X，为了自己的利益不顾自己的上述允诺和承诺，却算尽心机地、诈欺地、狡猾地和阴险地打算欺骗并诈欺上述A，并未付给上述A商定的全部或部分价款（尽管随后A多次请求）。但是本应全部或部分支付的被告X此后完全拒绝付款以及上述A声称的损失若干镑，现在仍为此等拒绝。朕命你执行此令，特谕。

---

(1) 即现代英语中的show。——译者注

(2) 斯蒂芬：《诉状选编》（1824年版），第17页。

Case for Trover
非法占有动产之令状

The king to the sheriff greeting &c．as in Trespass to shew:

for that, whereas the s^d A heretofore to wit ［date and place］ was lawfully possessed as of his own property, of certain goods and chattels to wit, twenty tables and twenty chairs of great value to wit of the value of—pounds of lawful money of great Britain:

and, being so possessed thereof he the s^d A afterwards to wit （date and place $afores^d$ ） casually lost the s^d goods and chattels out of his possession:

and the same afterward to（date and place $afores^d$ ） came into the possession of the s^d X by finding;

Yet the s^d X well knowing the s^d goods and chattels to be the property of the s^d A in this behalf, hath not as yet delivered the s^d goods and chattels, or any part thereof, to the s^d A（although often requested so to do） but so to do hath hitherto wholly refused and still refuses; and afterwards to wit （ date and place afores ） converted and disposed of the s^d goods and chattels to his the s^d X's own use, to the damage of the s^d A of — pounds as it is said; and have you there &c． (1)

国王向郡长致意。他要像在侵害之诉中一样说明：

凭此，按照目击证人所言（作证的日期和地点），上述A此前作为自己的财产合法占有一些货物和动产，如证人看到的，有20张桌子

和20张价值不菲的椅子，证人确认它们的价值等于大不列颠的法定货币英镑若干。

而在对此等物品的此等占有状态中，按照目击证人所讲（作证的日期和地点），A不经意间丧失了置于其占有下的上述货物和动产。

后来按照目击证人所言（作证的日期和地点），经调查它们已为上述X占有。

而上述X非常清楚上述货物和动产属于A所有，当然应属于并归于A，但X算尽心机地、诈欺地、狡猾地和阴险地打算欺骗并诈欺上述A，并未交付上述货物和动产的全部或部分给A（尽管随后A多次请求），但X完全拒绝这样做，现在仍为此等拒绝；而后根据目击证人所言（作证的日期和地点），X为了自己的用益，非法挪用和处分了这些货物和动产。

上述A的损失如他声称的，是若干镑。朕命你执行此令，特谕。

---

(1) 斯蒂芬：《诉状选编》（1824年版），第19页。

译名对照表

A

Abridgment 古律汇编
aciton of trepass 直接侵害之诉
actio spolii 侵占之诉
action for mesne profits 中间收益之诉
action of account 账簿之诉
action of aiel 收回被占之祖父地产之诉
action of assumpsit 简约之诉
action of besaiel 收回被占之曾祖父地产之诉
action of case 间接侵害之诉
action of cosinage 收回被占之表兄弟姐妹地产之诉
action of covenant 契约之诉
action of debt 债务之诉
action of detinue 非法留置动产之诉
action of ejectment 逐出租地之诉，驱逐之诉
action of replevin 返还原物之诉
action of tort 侵权之诉
action of trover非法占有动产之诉
action sur la case 间接侵害之诉
action upon quasi-contract 准契约之诉
action upon the case for words 诽谤和侮辱之诉
amercement 罚款
appeal of felony 重罪私诉
assault 暴力胁迫

assault and battery 胁迫罪和殴击罪
assize of mort d'ancestor 收回被占继承土地之诉（令状）
assize of novel disseisin 恢复新近被占土地之诉（令状）
assize of nuisance 排除妨害占有令状
assize utrum 地产性质诉讼令
assize of darrein presentment 最终圣职推荐权之诉
Atkyns v．Horde 阿特金斯诉奥尔德
attachment 拘禁
attorney 律师
auditors 审计官

B

bailee 受托人
bailiff 百户长
barristers 出庭律师
Beneficent Ordinance 授益法令
bill 起诉状
Blackstone 布莱克斯通
bona 动产
Bracton 布拉克顿
breve de recto patens 公开权利令状
breve de recto tenendo 恢复保有令状
brevia de cursu 当然令状

C

Canon Law 教会法
capias ad respondendum 逮捕令

Case 间接侵害之诉
Chancery 文秘署
charter 契据
chattel 动产
chattel real 属地动产
chief justiciar 首席政法官
clerks of the Chancery 文秘署高级文书
close 圈地
Coke 科克
Common Law Procedure Act 普通法程序法
commons 共用地
communal court 社区法院
compurgation 宣誓断案
compurgator 助誓者
Constitutions of Clarendon 克拉林顿诏令
copyhold 公簿保有
copyholder 公簿地产保有人
Council of Clarendon 克拉林顿咨议会
counsel 出庭律师
Court of Chancery 衡平法院
Court of Common Pleas 民事诉讼高等法院
Court of Exchequer 理财法院
court of hundred 百户法院
Court of King's Bench 王座法院
court of the shire 郡法院
courts Christian 教会法院
covenant under seal 盖印契约

D

De Donis 附条件赠与法
Debt-Detinue 债与非法留置动产之诉
Deceit 欺诈之诉
defamation 诽谤
delays, dilacions 延期审理
demandant 请求人
distrainee 被扣押人
distrainor 扣押人
distraint 非法扣押
Doe dem.Atkyns v．Horde 阿特金斯的承租人多伊诉奥尔德
doom-men 封臣裁判官
Doomsday Book 末日审判书

E

easement 地役权
Edward I 爱德华一世
ejector 侵占者
English Law 英国法
essoin 缺席事由
evasory 规避

F

Factors Act 代销商法
fee simple 非限嗣继承地产权
fee tail 限嗣继承地产权

feudal court 领主法院
feudal lord 封建领主
final process 执行令
fine 罚金
Fitzherbert 菲茨赫伯特
formedon in the descender 限嗣土地受赠人继承令状
free alms 自由教役保有
freehold 自由保有
freeholders 自由地产保有人

G

George III 乔治三世
gist 诉因
Glanvill 格兰维尔
grand assize 大咨审团
guardian in chivalry 骑士役领地监护人

H

habere facias possessionem 恢复占有令
Henry III 亨利三世
Henry II 亨利二世
Henry VII 亨利七世
High Court of Justice 高等法院
high steward 高级执事
Holms v．Mather 霍姆斯诉马瑟

I

Indebitatus Assumpsit 债务人承诺的简约之诉
indictment 公诉书
Interdict Unde Vi 基于暴力之禁令
itinerant justices 巡回法官

J

Judicature Act 司法法
jury 陪审团
jus in personam 对人权

K

King John 约翰王
King v．Williams 金诉威廉
King's court 王室法院
King's Peace 国王安宁

L

Lateran Council 拉特兰咨议会
lay fee 世俗封地
lease 租约
leasehold 租约保有
Leges Henrici 亨利一世之法
lessee 承租人
lessor 出租人
libel 书面诽谤
Littleto 利特尔顿

lord chief justice 首席大法官
lord's court 领主法院

M

Magna Carta 大宪章
make his law 共誓涤罪
maleficium 私犯
mark 马尔克
marshal 监狱长
mesne process 中间令
misdemeanour 轻罪
mis-feasance 不适当履行
mixed action 混合诉讼
monorial court 领主法院
mutilation 肉刑

N

non-feasance 不履行
Northampton Council 诺桑普顿咨议会

O

oath-helper 助誓者
ordeal 神明裁判
original process 初始令
original writ 原始令状
outlawry 宣布处于法律保护之外

ownership 所有权

P

parol contracts 非要式契约
Patent Roll 特许状案卷
personal action 对人诉讼
petty assize 小咨审团
Pipe Roll 财税卷宗
placita coronae plea of crown 王权诉讼
pleader 律师
pleading 诉答，答辩，抗辩
possession 占有
possessory action 占有之诉
possessory assize 占有之诉
praecipe in capite 直属封臣权利令状
praecipe quod reddat 指令返还土地令状
presentment 起诉报告

Q

quare ejecit infra terminum 租期内逐出承租人之令状
quare impedit 妨碍圣职推荐令

R

real action 对物诉讼
real property 不动产
Real Property Limitation Act 不动产时效法

recognitor 咨审人
registrar 登记官
Richard 理查德
Richard II 理查德二世
Rolle 罗尔
Roman Law 罗马法
Royal Court 王室法院
Royal Justice 王室法院
Rules of the Supremem Court 最高法院规则

S

Sale of Goods Act 货物买卖法
Scott v．Shepherd 斯科特诉谢菲尔德
seised as of fee 以自由继承方式占有
seised in law 法定占有
seised in deed 事实占有
Select Charter 精选特许状
serjeants 高级律师
sheriff 郡长
Slade's case 斯莱德案
slander 口头诽谤
Statute of Gloucester 格罗塞斯特法
Statute of Marlborough 马尔伯勒法
Statute of Westminster II 第二威斯敏斯特条例
Stuarts 斯图亚特王朝
suitor 控告人

T

tenant 土地保有人，封臣
tenant at will 不定期地产承租人
tenant in chief 直属封臣
tenant in villeinage 佃户
tenement 租约地
tenementa 地产
termor 土地定期承租人
terra 土地
the Confessor 忏悔者爱德华
the Conqueror 征服者威廉一世
things personal 属人财产
things real 属地财产
traveller 巡回推销员
Trespass 直接侵害之诉
trespass de bonis asportatis 侵害他人财物之诉
trespass in assault and battery 企图伤害和殴击的侵害之诉
trespass in ejectment 侵占租约地之诉
trespass quare clausum fregit 侵入他人圈地之诉
trespass on/upon the case 间接侵害之诉
trespass to the body 侵害他人人身之诉
trespass upon the special case 特殊案件的侵害之诉
trespass vi et armis 暴力侵害之诉
trial by battle 决斗审判
Tudor 都铎王朝

U

Uniformity of Process Act 统一程序法
Upper Bench 上座法院

V

villein 农奴
vouchers 书证

W

wage his law 誓证裁决
William Raleigh 威廉·罗利
writ cui in vita 寡妇收回地产令
writ de ejectione firmae1 侵占租约地之令状
writ de liberate probanda 自由人身份证明令
writ de nativo habendo 逃奴拘捕令状
writ of Ad measurement of Dower 寡妇地产调整令状
writ of aiel 收回被占之祖父地产令
writ of besaiel 收回被占之曾祖父地产令
writ of cosinage 收回被占之表兄弟姐妹地产令
writ of course 当然令状
writ of dower, unde nihil habet 寡妇地产令
writ of entry 进占令状
writ of entry ad terminum qui praeteriit 租期届满回复土地占有令
writ of entry in consimili casu 基于同样理由的进占令
writ of entry sur disseisin in the per and cui 进占被强占土地令状
writ juris utrum 地产性质诉讼令
writ of mort d'ancestor 收回被占继承土地令状
writ of patent开封令状
writ of quare impedit 妨碍圣职推荐令
writ quod permittat prosternere 排除妨害所有权令状

writ of right of dower 寡妇地产权利令状
writ of right patent 公开权利令状
writ of summons 传唤令
wrongdoer 侵权人

Y

Year Books 年鉴

汉译世界学术名著丛书

分科本◎政 法

拿破仑文选

上卷

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
出版说明
围攻土伦
一
二
三
四
五
六
七
八
九
意大利方面军在1792、1793、1794和1795四年中的军事活动纪要
一
二
三
四
五
六
七
八
1796至1797年的对意战争
第一章 1796年意大利各诸侯国家的情况
第二章 蒙特诺特战役
一
二
三
四
五

六
七
八
九
第三章 洛迪战役
二
三
四
五
六
七
八
九
十
第四章 帕维亚暴动
二
三
四
五
六
七
八
九
十
第五章 沿波河右岸进军
二
三
四
五
六

七
八
九
第六章 卡斯奇里恩战役
一
二
三
四
五
六
七
八
九
十
第七章 明乔河和布兰塔河之间的进军和作战
一
二
三
四
五
六
七
八
九
第八章 阿尔科战役
一
二
三
四
五
六
七
八

九
十
第九章 松布尔-马斯方面军和莱因方面军1796年在德国的军事行动纪要
一
二
三
四
五
六
七
八
九
十
十一
十二
第十章 1796年的外交谈判
一
二
三
四
五
六
七
八
九
十
第十一章 里沃利战役
一
二
三
四
五

六
七
八
九
十
第十二章 托连提诺
一
二
三
四
五
六
七
八
九
第十三章 塔利亚曼托
一
二
三
四
五
六
七
第十四章 累欧本
一
二
三
四
五
六
七
八
第十五章 威尼斯

一
二
三
四
五
六
七
八
九
十
第十六章 1797年的谈判
一
二
三
四
五
六
七
第十七章 坎坡-福米奥和约
一
二
三
四
五
六
七
八
九
十
关于1796年和1797年对意战争的军事行动的评论
一
二
三

四
五
六
七
八
九
对若米尼将军的《关于几次大战役的分析》一书的评语
二
三
四
五
六
七
1798年战事纪要
二
三
四
1799年下半年战事纪要
二
三
四
五
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治•法律•社会学、经济、历史•地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

出版说明

拿破仑·波拿巴（1769—1821年）是法国杰出的资产阶级政治家和军事家。一个半世纪以来，这位传奇式的历史人物，一直是各国史学家、军事家和政论家着重研究和论述的对象。有关拿破仑的著作，中文译本曾先后出过苏联叶·维·塔尔列著的《拿破仑传》、英国约翰·霍兰·罗斯著的《拿破仑一世传》（上下卷）和法国勒费弗尔著的《拿破仑时代》（上下卷）等。但是，所有这些都只是后人对他的生平事迹的回忆和评论。

现在摆在读者面前的这部《拿破仑文选》，则是拿破仑本人晚年囚禁在圣赫勒拿岛时、由他口授而由别人笔录的关于几次战争的回忆，以及他的某些著作的摘要。本书俄文版是由苏联Г.М.伊格挪托科维契编辑，译自法文原版，1956年由莫斯科苏联国防部军事出版社出版，原为一卷本，中译本分为上下两卷出版。

本书详细记述了拿破仑所参加和指挥的1793年围攻土伦的战争、1796至1797年对意大利的战争和1798至1799年远征埃及和叙利亚的战争，以及他在这些战争中向士兵发表的讲话、命令，他向交战国开展的错综复杂的外交斗争等等。更确切地说，本书是拿破仑的一部军事文选。

1793年9月，炮兵少校拿破仑在奉命指挥炮兵进攻土伦的战斗中，崭露头角，首次显示出他的指挥才能和勇敢精神，赢得了围攻部队指挥官和士兵们的赞赏。围城军团总司令杜戈梅在呈请授予拿破仑以旅长军衔时写给社会保安委员会的信中说："请你们奖励并提升这位年轻人，因为如果不酬谢他，他也会靠自己而出人头地的。"所以，攻克土伦是拿破仑后来飞黄腾达的肇端。接着，雅各宾政府任命二十四岁的拿破仑负责由土伦至明登一带的防务，后又任命他担任在意大利境内作战的法军炮兵指挥官。

1796年3月，拿破仑接替舍烈尔将军担任了意大利方面军总司令。在对意战争中，他遵循着他所赞颂的古代军事家亚历山大、汉尼拔和凯撒的作战规则，结合战争的具体情况，进一步发挥了他的军事组织才能和指挥才能，先后赢得了洛迪战役、卡斯奇里恩战役、阿尔科战役和里沃利战役等重大战役的胜利，使奥军迭遭失败，迫使奥地利退出第一次反法联盟，并于1797年签订了坎坡-福米奥和约。

对意战争的胜利，给拿破仑带来了更大的荣誉。不久，督政府任命他为准备侵略埃及的远征军总司令。法国资产阶级为了对外寻找商品销售市场，摧毁它的竞争对手英国的商业和殖民统治，便把侵占埃及作为进一步入侵印度的桥头堡。1798年5月，拿破仑率领三万二千名法军分乘三百零九艘运输船和五十五艘军舰从土伦向埃及进发。7月，他相继占领亚历山大港和开罗。但是，埃及人民掀起的反法斗争、法国舰队在艾布基尔战役中的失败以及土耳其对法宣战，却给拿破仑远征埃及带来了极大的困难。同年年底，英、俄、奥、土、西结成第二次反法联盟。1799年，俄奥联军在意大利的节节胜利，不仅使法国失去了在意大利的统治地位，而且威胁到法国本土的安全。拿破仑获悉这一情况后，决定离开埃及，赶回法国。他在大资产阶级的支持下，实行了法国史上著名的“雾月政变”，并以第一执政的名义成为法国政府的首领。

在这些战争中，拿破仑提出了一整套适合当时情况的战略和战术思想。他认为，一支完备的军队必须由步兵、炮兵和骑兵三个主要兵种组成，而各个兵种的人数和装备、作战部队和后勤部队的人数，都要有一定的比例。他还认为，军队在战争中拥有高度的机动性和灵活性，各个兵种紧密配合，协同作战，各个作战部队保持密切的联系，是取得战争主动权，保证战争胜利的重要条件。

与当时一些将军墨守成规的做法相反，拿破仑认为，军队的行动不应受预定的总计划的约束，而应根据实际情况的变化，随时修改作战计划，改变作战方案。他写道：“任何一个总司令，如果明明知道计划不好，而且有致命的危险，却仍然着手执行这个计划，那么，这个总司令就是犯罪。他应当向上级报告，要求修改计划……。”

拿破仑的一贯战略思想是：集中优势兵力，选定进攻方向，实行强力猛攻，给敌军以致命的打击。他说：“如果我们打算参加会战，那

就必须集中自己的一切兵力，甚至连一个极小的部队也不要忘掉，因为一营兵常常决定一个战役。”又说：“当有可能打击敌人心脏时，就不能让任何策略把自己的注意力分散开。”他的作战目标不是占领敌人的一城一地，而是尽一切努力首先消灭敌军的有生力量。他谈到这一点时说：“欧洲有很多优秀的将军，可是，他们一下子看到的目标太多了。我所看到的目标只有一个——敌军的群众。我努力消灭他们，相信其余的一切东西都同他们一起毁灭。”

拿破仑的这些战略战术思想，对于资产阶级军事艺术的形成和发展，产生过重大影响。正如恩格斯所说：“1812年以后，我们几乎不能把法军看做是拿破仑传统的优先的继承者。这些传统或多或少已被一切大的欧洲军队所接受。主要在帝国的最后几年内，这些传统在所有这些军队中都引起了革命。拿破仑的体系，只要它与某一个军队的性质相结合，便在战略上和战术上为所有这些军队所采用。”[1]

当然，拿破仑的这些光辉的战略战术思想的产生，决不是偶然的。“生产力的增长是拿破仑作战方法的前提；新的生产力同样是军事上每一种新的成就的前提。”[2] 因此，法国大革命中所建立的新的社会关系是促成拿破仑战略思想产生的根本原因。

但是，必须看到，拿破仑在论述他的战略思想和作战成就时，常常过分夸大了他个人的作用，而忽视了士兵和人民群众在战争中的作用，特别是对于被征服国家人民的反抗和斗争，他更加不予正视，而是用宗教信仰来加以歪曲和诬蔑。对于这一切，希望读者加以注意。

原书人名索引，中译本从略。原书中所附作战地图，均照原样译制，并分别放在上下两卷卷末。

---

[1] 恩格斯：《1812年神圣同盟对法国战争的可能性与展望》，《马克思恩格斯全集》第7卷，第556页。

[2] 同上书，第562页。

围攻土伦

1793年8月至12月

一、舰队、军械库和土伦陷入英国人手里（1793年8月27日）。二、法军包围土伦。三、拿破仑接任攻城炮兵指挥官（9月12日）。四、敌军首次出击（10月14日）。五、军事会议（10月15日）。六、构筑工事对付被称为"小直布罗陀"的缪尔格拉夫炮台。七、敌军总司令奥哈腊被俘（11月30日）。八、攻克缪尔格拉夫炮台（12月17日）。九、法军进入土伦（12月18日）。

一 [1]

8月22日，土伦当局获悉了卡尔托 [2] 进入埃克斯的消息。这个消息使各部分敌人惊慌起来，他们逮捕了被派驻本市的人民代表贝尔和巴维 [3] ，把他们关进拉莫耳格要塞里。人民代表弗烈朗、巴拉斯和拉普阿普将军逃往意大利方面军大本营所在地尼斯。土伦当局声名狼藉。市政府、行政委员会、军械库大多数官员、港口司令、舰队司令特罗哥夫中将和大部分军官，都感到自己有罪。当他们一想到自己碰到的是什么样的敌人时，就决定叛变投降而不再寻求其他出路。他们把舰队、港口、军械库、城市及炮台一概放弃，让给法国的敌人。舰队拥有十八艘主力舰和几艘三桅巡洋舰，都停在停泊场。尽管自己的将军叛变投敌，舰队仍然忠于祖国，对英西联合舰队进行了自卫反击，但由于失去了陆上的支援以及受到原来支援自己的海岸炮垒的威胁，舰队终于被迫投降了。海军少将圣茹烈延和一些坚贞不屈的军官逃离舰队，侥幸得以脱身。

停泊在船坞里的军舰（恰好还有十三艘主力舰）和一些贮存着大量军火的军械库，都成了敌人的战利品。

英国和西班牙的海军将军们仅以五千兵力就进占了土伦。这五千人都是从船员中挑选出来的，他们打着白旗，代表波旁王朝来接管这座城市。接踵而来的有西班牙军队、那不勒斯军队、皮埃蒙特军队和直布罗陀军队，到9月末，当地敌军已达一万四千人，其中英国军队三千人，那不勒斯军队四千人，撒丁军队二千人，西班牙军队五千人。联军解除了土伦国民自卫军[4]的武装，因为他们认为国民自卫军靠不住。他们也把法国舰队上的船员遣散。他们特别觉得不放心的五千水兵（布里塔尼人[5]和诺曼底人）则被分别囚禁在四艘法国主力舰上，并把这四艘主力舰改成运输舰，开往罗希福尔及布勒斯特。为了保障停泊场的安全，胡德海军上将认为有必要在控制布伦海岸炮垒的布伦海角高地上构筑工事，在可以控制厄吉利特和巴拉吉耶两炮垒（这两座炮垒可以扫射大小停泊场）的克尔海角顶上也构筑工事。卫戍部队一方面驻扎在通往圣纳泽尔和奥利乌尔的隘道上，另一方面则驻扎在拉瓦莱特和伊耶尔。全部海岸炮垒从巴多利炮垒到伊耶尔停泊场的炮垒均已破坏。伊耶尔群岛也被敌军占据。

二

获悉英国人进入土伦以后，卡尔托将军立即把自己的大本营移到科日。先头部队推进到博瑟，而前哨则设立在通往土伦的几条道路附近。科日和博瑟两个市镇的居民开始备战，情绪十分热烈。卡尔托师团的兵员（精壮的和老弱的）共计是一万二千人，其中有四千人布防在马赛及沿海各据点，剩下的八千人，卡尔托不敢率领他们通过山道前进，而仅限于远远地监视敌人。可是，逃到尼斯的人民代表弗烈朗和巴拉斯要求意大利方面军总司令勃留纳将军派六千人进攻土伦。这六千人归拉普阿普将军指挥。拉普阿普将军把司令部设在索利厄，而前哨则设在伐累塔一带。卡尔托师团和拉普阿普师团之间没有任何通讯联系。他们被法朗山地隔开了。卡尔托得知拉普阿普所部到来以后，就开始进攻奥利乌尔诸隘道，经过几小时战斗后，于9月8日占领了这些地方。于是他把自己的司令部移到博瑟，而把前哨移到奥利乌尔各隘道上。在这次战斗中，杰出的炮兵指挥官多马尔田少校受重伤。卡尔托师团和拉普阿普师团各自为战。他们分属于两个不同的方面军：卡尔托师团隶属于阿尔卑斯方面军，拉普阿普师则隶属于意大

利方面军。拉普阿普师团的右翼监视着法朗山地和法朗炮台，中路控制着通往伐累塔的大路，左翼则监视着布伦海角高地。拉普阿普把勃烈甘桑炮台和伊耶尔停泊场炮垒重新武装起来。卡尔托的左翼包围波姆炮台，中路包围鲁日和勃兰两个多面堡，右翼包围马利博斯克炮台。他的后备队占领了奥利乌尔，一个中队进驻西富尔。

同时卡尔托也重建了圣纳泽尔和巴多利两个炮垒。敌军仍旧盘踞着整个从法朗山地到马利博斯克炮台的地区，盘踞着整个萨勃列特半岛和从克尔海角到谢纳村的地方。

三

把地中海舰队、土伦市和它的军械库交给英国人的叛变，使国民议会 [6] 大为震惊。国民议会任命卡尔托将军为围攻土伦军队的总司令。社会保安委员会 [7] 要求指派一位资历较深的、能领导围攻土伦的炮兵的指挥官。于是拿破仑受命担任这个职务，当时他的军衔是炮兵少校。他奉命立即前往土伦前线总司令部，着手整顿炮兵队伍并统率他们。9月12日，他到达博瑟，向卡尔托将军报到。他很快就看出这位将军庸碌无能。这位将军原是上校，指挥一支人数不多的、专门对付联邦派叛徒 [8] 的部队。他在三个月期间顺利地升为旅长，后来由旅长升为师长，最后升为总司令。其实，无论对于要塞筑构也好，对于围攻战术也好，他都一窍不通。

这个部队的炮兵是由以下几个部分组成的：一是刚随拉普阿普将军从意大利方面军来的玄尼大尉指挥的两个野战炮兵连，一是多马尔田少校指挥的三个骑炮连。当时，多马尔田少校因在奥利乌尔战役中负伤正在休假，代替他主持一切的是几个资历深的炮兵中士。此外，这个炮队还有八门发射二十四磅炮弹的大炮，那是从马赛军械库中运来的。在土伦陷入敌手的二十四天中，部队没有进行任何军事反攻的部署。9月13日清晨，总司令命令拿破仑到炮兵连去，叫他指挥炮兵连轰击英国的一个分舰队。这个炮兵连的阵地设在奥利乌尔隘路口附近，那儿地势不很高，略偏公路右边，距离海岸二千法尺 [9] 。炮兵

连里有八门发射二十四磅炮弹的大炮。在拿破仑看来，这样的火力是应当能够消灭停泊在离海岸四百法尺、即离炮位一法里 [10] 的敌军舰队的。可是布贡第的掷弹兵和谷特多尔 [11] 的第一营掷弹兵分散在附近各个民房里，正忙于用厨房的风箱给炮弹加热。很难想象还有什么事情比这个更滑稽可笑的了。

拿破仑吩咐把这八门发射二十四磅炮弹的大炮集中到辎重库里。他想尽一切办法来组织炮兵，不到六星期，他收集了一百门大口径大炮，其中有远射程臼炮和发射二十四磅炮弹的大炮，炮弹供应也很充足。他设立了修械工场，招回一些因革命事变而离开炮兵岗位的炮兵军官来负责修配。这些回来的人们中间有加先迪少校，拿破仑就派他担任马赛军械库的主任。拿破仑在海边修筑了两座炮垒：一名戈拉炮垒，一名圣克洛特炮垒。在猛烈的炮击之后，敌舰被迫逃避，小停泊场的敌人被肃清。开初，围攻土伦的部队中没有一个搞工程的军官，拿破仑既要担任炮兵指挥官，又要担任工程处长和辎重库房主任。他每天都上炮垒去。

四

10月14日，被围敌军四千人出击，企图抢占经常威胁他们舰队的戈拉和圣克洛特两座炮垒。敌军一个纵队经过马利博斯克炮台占领由马利博斯克到奥利乌尔间的阵地。另一个纵队沿着海岸直趋这两座炮垒所在地的勃列加海角。开火的时候，拿破仑偕同卡尔托的副官阿尔美伊腊斯（一位优秀的军官，后升师长）赶赴前沿阵地。此时他已经博得士兵们高度的信任，以致他们一看见他，就一致高声要求他下达命令。这样一来，他就遵照士兵的意见开始负责指挥，虽然这时候还有好些将官在场。战斗结局证明士兵们的信任是正确的。敌军的攻势被遏止了，最后被赶回要塞，而炮垒得救了。从这个时候起，拿破仑就知道联军是些什么样的货色了。联军组成部分之一的那不勒斯军队是一群草包，而它总是被派担任前卫。

在东线拉普阿普将军那一方面，每天都和他们正面的法朗山坡上的敌军哨所发生小接触。10月1日他击退敌人，开始登山，可是被炮

台上的炮火阻住了，几小时以后被击退，最后被迫回营。10月15日，他进攻布伦海角高地比较顺利，经过一阵激战，便占领了这个高地。

五

9月底，在奥利乌尔召开了军事会议，讨论从哪一方面——东面或西面发起主攻的问题，亦即讨论从拉普阿普师团驻区或从卡尔托师团驻区发起主攻的问题。会议一致的意见是：应从西面进攻，进攻主力应集中在奥利乌尔。土伦的东面有法朗炮台和拉马利格炮台掩护；而西面则只有马利博斯克一座炮台（这座炮台只是一种简单的野战工事）。10月15日，又召开了军事会议。会议讨论了巴黎下达的围攻计划。这个计划由戴阿尔桑将军起草并经工兵委员会批准。计划中拟议调集一支六万人的军队并充分准备一切必要的军火器材。这个计划不顾拉马利格和马利博斯克两座炮台的威胁，要求围攻军队首先占领法朗山地、法朗炮台、鲁日炮台、勃兰炮台和圣卡特林炮台，然后在土伦要塞环形防御线中部对面构筑堑壕。可是这时敌人已加强了法朗炮台的工事，对炮台周围地区也是如此，以致在这儿构筑堑壕颇不容易。而且采用这种围攻方法，则军事行动自然会迁延时日，给敌人以调集援军的机会。敌人只要等到援军，就可以突破包围并进犯普罗文斯省[12]。

拿破仑提出了完全不同的计划。他提出的计划要点是：如果同时从海上和陆上包围土伦，则要塞不攻自破。如果照上述巴黎发来的计划仅从陆上进攻，势必让敌人烧毁仓库、炸毁船坞、破坏军械库、携走三十一艘法国军舰，并洗劫土伦全市；这比把一万五千敌人包围在土伦，迫使他们或迟或早地投降，以保全所有舰只、军械库、仓栈及一切工事（敌人为了得到体面的下场，势必不敢破坏这些东西）对敌人有利些。同时，在迫使敌舰退出大小停泊场以后，从海上封锁土伦是比较容易的。办到这点，只要设置两座炮垒就够了。这两座炮垒一座设在厄吉利特海角的边上，它配备三十门发射三十六磅炮弹和二十四磅炮弹的大炮，四门发射十六磅赤热炮弹的大炮和十门戈美尔式的臼炮；另一座设在巴拉吉耶海角上，火力和前一座相同。这两座炮垒距大塔楼都不过七百法尺，可以用炸弹、榴弹和炮弹射击整个大、小

停泊场地区。这时候马烈斯科将军（当时是工兵大尉）奉命来指挥炮兵部队，他虽然不像拿破仑那样抱很大的希望，但认为驱逐英国舰队和封锁土伦完全是适合时宜的，并认为这是发动迅速有效的进攻的必要的先决条件。

可是敌人方面的将军们也懂得巴拉吉耶和厄吉利特两个海角的重要性。他们在克尔海角边上的缪尔格拉夫炮台上加强工事已一个月了。为了使这个炮台成为不可攻克的，他们动员了土伦港全体船员和土伦军械库的大量人力并征集了大批木材。他们尽量利用了这些人力和物力资源，每天不断地施工。英国人称这个炮台为“小直布罗陀”，它已经当之无愧了。

还在拿破仑到达部队后的第三天，他就观察了当时还没有被敌人占据的克尔阵地。他拟定了自己的作战计划，并到总司令那儿，向他建议一星期后攻入土伦。为了做到这一点，就需要牢固地据守克尔海角上的阵地，以便炮兵可以即刻把自己的炮垒设置在厄吉利特和巴拉吉耶两个海角的边上。卡尔托将军不能理解这个计划，也不能执行这个计划，但他还是派了勇敢的助手拉博尔德将军（后来是皇帝近卫军的将官）率领四百人到那儿去。过了几天，敌军四千人登陆，击退拉博尔德将军并着手构筑缪尔格拉夫炮台。在最初八天之中，炮兵指挥官不停地请求给拉博尔德所部增援，以便把敌人从那儿赶回去，可是全无效果。卡尔托不认为自己有足够的兵力可以延伸其右翼，或者更正确一点说，他不懂得这样做的重要性。到10月末，情势大变了。再想正面进攻这个阵地已不可能。必须配备精良的大炮和臼炮，以便摧毁敌军工事并压住敌人要塞的大炮火力。所有这些意见都经军事会议通过。炮兵指挥官拿破仑奉命就本兵种有关事项采取一切必要措施。他立即着手展开工作。

但是，无知的参谋人员每天都给拿破仑设置障碍。他们挖空心思，企图使他完不成会议通过的计划：时而要求把大炮朝向完全相反的方面，时而要求无目的地轰击敌人炮台，时而要求发射几发炮弹到市里面去烧毁几幢房屋。有一回，总司令把他带到马利博斯克和鲁日及勃兰三个炮台之间的一个高地，说在这儿设置炮垒可以同时轰击敌人三个炮台。炮兵指挥官试图向总司令说明：如果包围军针对被围军一座炮台设置三座或四座炮垒，那就可以使敌人炮台陷入交叉的火力网之下，从而就能获得优势地位。他证明说，匆忙构筑的、只有土筑

的掩蔽所的炮垒不能和精工构筑的、设有坚固耐久掩蔽所的炮垒相抗衡。最后，他还说明这种设置在敌人三座炮台之间的炮垒，敌人只要一刻钟就可以彻底摧毁，并消灭那里所有的炮手。但是，炮兵指挥官拿破仑的解释徒劳无效。傲慢无知的卡尔托仍旧坚持自己的意见。不过，尽管军纪极其严格，这个命令还是没有执行，因为它是不能执行的。

又有一回，这位将军吩咐构筑一座炮垒，炮垒方向仍旧违背总计划的方针，并且构筑炮垒的场地是在一座石头建筑物前面，这样就不能为大炮的后坐力留下必需的空间，而房屋的瓦砾还可能打伤炮手。拿破仑对于这个错误指示又不得不违抗一次。

全军和整个法国南部的关注都集中在戈拉和圣克洛特两座炮垒上面。可怕的炮火从这儿发射出来。英国的几艘单桅帆船被击沉了。几艘三桅巡洋舰的桅杆被打断了。四艘主力舰受重伤不得不拖回船坞修理。可是，总司令却乘炮兵指挥官前往马赛军械库要求尽快发送某些必要物资、因而离开炮垒二十四小时的机会，借口炮垒中有许多炮手阵亡，下令从这两座炮垒中撤退。晚上九点钟，拿破仑回来时撤退已经开始。他只好又来一次不服从。在马赛有一座过了时的长炮，它早已成为取笑的对象。可是攻城军参谋部却认为土伦的克复取决于这一门炮，认为这门炮具有神奇的性能，它至少可以打两法里远。炮兵指挥官确信这座炮已完全锈坏，并且过分笨重不能使用。但是，他们仍不得不花费一些人力物力拖出这座废物加以装修。结果只发射几弹就重新报废。

拿破仑被这些自相矛盾的命令弄得烦死了。他气不过，只好用书面请求总司令只给他下达总的指示，而在如何执行这些指示的细节方面，则让他径行处理。卡尔托回答说，按照他最后的计划，炮兵指挥官应指挥炮兵连续轰击土伦三天，然后由总司令派三个纵队进攻要塞。由于这个奇怪的答复，拿破仑写报告给人民代表加斯帕廉，说明收复土伦所应做的一切，即重述他在军事会议上所陈述的一切。加斯帕廉是一个有头脑的人。拿破仑很敬重他，在围攻期间许多事情都多亏他的帮助。他派专人把收到的围攻计划送往巴黎，并从巴黎带回了指示：卡尔托立即离开围攻土伦军总司令部，前往阿尔卑斯方面军部。另派统率里昂（里昂是刚刚从联邦派叛乱分子手中收复的[13]）附近驻军的多普将军接替他的职位。资历较深的拉普阿普将军担任临

时指挥。10月15日，拉普阿普把自己的总司令部移到奥利乌尔。经过几天的实际指挥，他受到全军的尊重。

六

炮兵指挥官拿破仑设置了九门大炮和臼炮，其中两门威力最大的大炮架设在远离缪尔格拉夫炮台的两座并排的小山上，一座叫卡特尔摩连，一座叫萨勃列特。这两门炮设在这里是用来支援“无畏的人”、“南方的爱国者”和“勇敢的人”三座炮垒的。以上三座炮垒设在离炮台一百法尺的地方，但不是在制高点上面。勃列加炮垒用来轰击萨勃列特地峡和拉札列特海湾。大炮每天不断地向敌人轰击。轰击的目的是延缓敌人加固“小直布罗陀”工事的进程。攻城军队的炮垒很快取得优势，并迫使敌军不得不出击来消灭这两座炮垒。敌军在11月8日进犯萨勃列特和卡特尔摩连两座炮垒。进犯后一炮垒的敌人被击退，但萨勃列特炮垒却被敌人攻占，炮垒中的大炮被破坏。

11月10日，新任总司令多普抵达任所。他是萨瓦人，医生出身，比卡尔托聪明，可是对军事艺术也是外行。他是雅各宾派巨擘之一，对所有稍有一点才智的人都加以打击排挤。他到任几天后，戈拉炮垒里的弹药库被英国人炮弹击中起火。待在那儿的拿破仑险遭不测。几位炮手因此丧命。当炮兵指挥官晚上到总司令那儿去汇报这件事时，总司令已在写报告，企图证明弹药库是贵族分子放火烧的。

次日，待在缪尔格拉夫炮台对面堑壕内的谷特多尔营的士兵，因为西班牙士兵虐待法国俘虏而激愤，拿起武器冲向敌人的炮台。勃贡第团也跟着他们冲去。结果勃留尔将军的全师团都卷入这次战斗。惊心动魄的炮声和猛烈互射的枪声震天动地。这时拿破仑正好在指挥部里。他跑到总司令那儿，但总司令对所发生的事态的原因还莫名其妙。他们急忙赶到出事地点。这时已是下午四点钟了。按照拿破仑的意见，酒瓶既已打开，就应当把酒喝干[14]。他认为继续进攻比中止攻击所花代价要小些。将军同意在他亲自指挥之下由拿破仑采取措施组织攻势。整个海角都已在我们围攻炮台的步兵的控制之下，于是炮兵指挥官把两个掷弹兵连组成一个纵队，通过峡谷突入敌阵。这时，

总司令由于他的一个副官（离他很近，但离火线很远）中弹身亡，突然下令发出停止战斗的信号。士兵们听到停战的号音，发觉要退却，人人都弄得垂头丧气。攻击于是失败。拿破仑额上受轻伤，血流满面地跑到总司令跟前对他说："……下达停止战斗的命令，就是不让我们夺回土伦。"士兵们在撤退时伤亡很大，心里极其不满。他们大叫大嚷要撤换将军。"什么时候才不再派写生画家和医生来指挥我们呢？"八天以后，多普调到比利牛斯方面军担任新职。他到了那里就把许多将军送上断头台。

多普来时带了一位资历较深的师长杜铁伊尔来统率攻城军的炮兵。但因为政府给了拿破仑特别权力，所以炮兵仍旧归他指挥。炮兵中有两位姓杜铁伊尔的将军。年老的、长期担任过奥克桑军校校长的杜铁伊尔将军是一个极好的炮兵军官。他办的学校极其出名。1788年，他在军校时就很重视当时任炮兵中尉的拿破仑了，他早已发现拿破仑的军事天才。这位将军没有革命的观点。他是一个已经上了年纪的人，但他拒绝移居国外，仍旧留在自己的岗位上。当克勒曼围攻里昂时，他指挥炮兵。革命军收复里昂后，他未能逃出克洛得霸和富歇的监察委员会的注意，被革命法庭判处死刑。判决理由是他没有及时派遣炮兵支援围攻土伦的军队。他拿出拿破仑写给他的信札，信中感谢他的正确决定和他在派出这些运输队伍时所显示的能力，但也没有发生作用。

对炮兵一无所知的小杜铁伊尔将军是一个具有另一种气质的人。他正是所谓"好心肠的小伙子"。他在到达土伦以后，发现这个职务十分忙碌，而他并不胜任，并且在当时条件下担任这个职务是很危险的，但是，他对此却感觉到很高兴。他后来死在梅斯要塞炮兵指挥官任上。

士兵的呼声终于被听取了。11月20日，英勇的杜戈梅前来接任攻城军团的总司令。他已有四十年的军龄，是马提尼克[15]的一个富有的开拓者，一个退职军官。革命开始的时候，他站在爱国者的前列，保卫了圣皮埃尔城[16]。当英国人占据了这个岛以后，他被赶跑了，因而失去了自己的全部财富。当皮埃蒙特人企图乘法军向土伦调动的机会渡过瓦尔河，侵入普罗文斯的时候，他被任命为意大利方面军的旅长。杜戈梅在日列特附近打败敌人，迫使他们退回原先的边界。杜戈梅具有老军人的全部品质：极其勇敢，热爱勇敢的士兵，同时也为

勇敢的士兵所爱戴。他虽然急躁一些，但是心地善良，很有毅力，为人公正，具有正确的军事眼光。他在战斗中沉着而且顽强。

七

里昂方面军分布在阿尔卑斯方面军、比利牛斯方面军和土伦方面军之间。援军并不像他们可能达到的那样强大，连同他们一起计算，攻城军队一共才有三万人（战斗力强的弱的都计算在内）。联军总司令奥哈腊将军等到的援军计步兵一万二千人，骑兵二千人。他指望突破包围，攫取奥利乌尔辎重库，绕过驻在意大利的法军，然后和皮埃蒙特军队会师，驻到杜朗斯河一带冬营中，并控制整个普罗文斯省。这个省区粮食不足。马赛商人几次试图运粮食到那儿去，但因敌人盘踞土伦，英国、西班牙及那不勒斯的军舰出没在地中海中，以致没有成功。共和国的这个省把自己的一切希望寄托在迅速收复土伦上。可是，据人们传说，从开始围攻的四个月以来，攻城部队的炮兵火力都集中到要塞炮台那面的一座野战工事上，敌人安然无恙，不仅占据着城市及要塞，而且控制着城市和法朗山地及马利博斯克炮台之间的广大地区。攻城军的全部力量都放在城市的正面。这就引起普遍的不满。人们甚至认为攻城还没有开始，因为在各炮台和永久工事对面还没有设置堑壕。马赛当局仅由传闻知道围攻计划，他们害怕饥荒日益加剧而向国民议会建议撤围，让出普罗文斯，撤退到杜朗斯河那边。他们写道："现在我们还来得及有秩序地撤退，再迟一点我们就不得不仓皇撤退，并将遭受损失。敌人占据普罗文斯以后，将不得不维持那个地方。我军经过很好休整后，来年春天就可以越过杜朗斯河，猛攻敌人，像法兰西斯一世对查理五世所做的那样[17]。"这封信在攻克土伦消息发表前几天到达巴黎，按照结果来判断，它表明人们对这样简单明白的攻城军事行动计划了解得多么差。

炮垒建筑起来了。进攻缪尔格拉夫炮台的一切都已准备就绪。炮兵指挥官认为必须在马利博斯克炮垒对面阿廉高地上设置一座炮垒，以便攻克"小直布罗陀"以后可以从这儿发炮。他指望这个炮垒的炮火对敌人即将召开的军事会议的决策产生巨大的精神影响。

为了击破敌人，必须出其不意，攻其不备。这就是说，应当不让敌人知道有炮垒存在，因此炮垒应当用橄榄树枝严密地伪装起来。11月29日下午四点钟，一些人民代表来视察炮垒。炮垒上配置了八门发射二十四磅炮弹的大炮和四门臼炮。它被命名为“国民议会炮垒”。代表们询问炮手们还有什么困难没有。炮手们回答说，什么都已准备好了，他们的大炮一定会十分有效地命中敌人。人民代表准许他们发炮。待在指挥部里的炮兵指挥官听到炮声非常惊异，因为这与他的意图相违背。他跑到总司令那儿去控告。但不可挽回的灾祸已闯下了。次日拂晓，奥哈腊带领七千人出击，在圣安土安要塞旁边渡过阿斯溪，击破所有捍卫“国民议会炮垒”的哨所，占领了这座炮垒并破坏了所有大炮。奥利乌尔发出了警报，引起严重的不安。杜戈梅向攻击方向进发，把军队调集在自己前进的道路上，并命令后备队向前推进。炮兵指挥官在各个阵地上配置野炮，以便掩护退却，阻止威胁奥利乌尔辎重库的敌人前进。作好这些部署以后，他前往炮垒对面的高地上。从这个高地到土堤脚边有一条通道，它穿过横隔在炮垒和高地中间的不很宽的谷地。这条通道是拿破仑为了向炮垒输送弹药而下令修筑的。由于有橄榄树枝掩护，所以未被敌人发现。敌军列成战斗队形布防在这条通道的左右两边，而司令部人员则待在炮垒上。拿破仑命令驻在高地上的队伍跟他下来，穿过这条通道，神不知鬼不觉地走到堤脚边后，便命令士兵们先向右面的敌军猛射，然后又向左面的敌军猛射。路的这一边是那不勒斯军队，另一边是英国军队。那不勒斯军队以为是英国兵开枪打他们，于是他们也盲目地还击。这时，一个在炮垒站台上若无其事地踱来踱去的身着红制服的军官，登上土堤来想探明造成这次事故的原因。从通道上打来一梭子弹，他吓得胆战心惊，一骨碌滚到堤外的斜坡底下。法军士兵把他抓了起来，带到通道上来。原来这个军官就是敌军总司令奥哈腊。这样一来，他从自己的军队中失踪了，谁也没有发觉这回事。奥哈腊交出自己的佩剑，向炮兵指挥官说明自己的身份。拿破仑保证他不会受侮辱。恰好在这个时候，杜戈梅将军率领部队迂回到敌军右翼，威胁到敌军通往土伦后方的交通线，逼使敌军退却。敌军的退却很快就变成溃退。法军跟踪追击，一直追到土伦和土伦通马利博斯克炮台的道路一带。这一天杜戈梅受两处轻伤。拿破仑被提升为上校。缪尔将军过早地希望乘士气高涨的时候用冲击方式一举攻下马利博斯克炮台，结果没有办到。当时任阿尔代希 [18] 志愿兵营营长、后任法国元帅的修什，在这一战役中也建立了卓著的战功。

八

应杜戈梅的请求，从意大利方面军调来了一支拥有二千五百名猎骑兵和掷弹兵的精锐队伍。大家都主张立即夺回克尔海角，并且决定向“小直布罗陀”进行冲击。待在普罗文斯的国民议会的代表们也到奥利乌尔来了。12月14日，法军各炮垒用十五门臼炮和三十门大口径大炮猛烈轰击。从15日到17日实行冲击以前，隆隆的炮声昼夜不停。炮兵打得很出色，迫使敌人不得不多次拿新炮来调换被打坏了的大炮。敌人的防御工事、土堤都被击毁。大量炮弹飞入多面堡里，逼使敌军放弃多面堡，退守后面阵地。总司令决定午夜一点钟发起冲击，指望在敌军回到那里以前赶到多面堡，或者至少和他们同时赶到那儿。16日整天大雨如注，这可能妨碍某些部队的行动。杜戈梅以为，在大雨中行动不会获得什么好的结果，本想把攻击改到第二天进行。可是，一方面由于受到满怀革命急躁情绪的代表们（他们组成了一个委员会）的敦促，另一方面由于拿破仑的建议（他认为恶劣天气不是不利情况），杜戈梅决定继续准备冲击。午夜，全部兵力都已集中在谢纳村。他把他们编成四个纵队。两队实力较弱的队配置在沿海角边缘各阵地上以监视敌人两座多面堡——巴拉吉耶和厄吉利特。第三纵队是精锐部队，由拉博尔德指挥，直接进击“小直布罗陀”。第四纵队作为预备队。杜戈梅亲自站在攻击部队前列。一接近海角底下，射手们便立即开火。敌人预先在道路上设置了障碍物，所以有充裕的时间从野营中拿起步枪，返回炮垒，站在胸墙后面射击。他们的射手看来比预料的多些。为了把他们击退，法军纵队一部分散开了。夜色黯黑，部队的行动因而延缓下来，纵队队形也开始零乱了。但毕竟还是勉强摸到炮台下面，并在几个突角堡旁边躺下隐蔽起来。有二十名或四十名掷弹兵甚至突入炮台内，但被从圆木掩体后发出来的炮火逐出，他们不得不退下来。杜戈梅在绝望中跑到第四纵队——预备队那里。这是拿破仑统率的一队。他命令熟谙地形的炮兵大尉缪伊伦带领一个营，依照他的指示向前推进。清晨三点钟，缪伊伦从炮台的墙洞攻入炮台，杜戈梅和拿破仑也随着进去。拉博尔德和吉利昂从另一面攻入。许多敌军炮手被打死在大炮旁边，守军退到驻守在小山上的后备队那儿，小山离炮台相当于步枪射程那样远。敌人为了重占炮台，在这里重新配备兵力，进行了三次反扑。清晨五点钟左右，敌人又运来两门

野炮，可是按照炮兵指挥官的指示，我方的炮手已及时赶到，把炮台里的大炮调转头来对付敌人。炮手们在黑夜里，在狂风暴雨下，在狼藉的敌尸中，在受伤者和垂死者的呻吟声中，费了很大的力气改装了六门可以发射的大炮。这六门大炮刚一发射，敌人就放弃反扑，缩了回去。不久，天就大亮了。

这三个钟头是难受的等待和焦急不安的三个钟头。占领炮台以后很久，直到天大亮以后，国民议会的代表们才跨着自信而豪迈的步伐，佩着出鞘的军刀，走到炮台来慰问士兵。在晨光中，发现控制厄吉利特和巴拉吉耶的小山上，还有一些英国队伍。“小直布罗陀”位于海角最高点，它高出这些小山，从它这儿发炮，英国军队都处在大炮射程之内。天亮后的头两点钟，得胜的军队花了一些时间去集合自己的部队。又派来了一些野战炮兵。上午十点钟，又开始攻击敌军，敌军在军舰掩护下慌忙离开海岸。到中午他们完全被赶出海角，于是法国人成了这儿的主人。

法军继占领“小直布罗陀”炮台之后占领的两座炮垒[19]，都是设在海岸边的用砖砌成的普通炮垒。炮垒后面有大塔楼，作兵营和掩蔽所用。在离塔楼二十法尺的地方，是一片小山。这些炮垒绝不是用来防御从陆上进攻并拥有大炮的敌人的。我军有六十门发射二十四磅炮弹的大炮和二十门臼炮放在谢纳村里，从那儿到这里的距离相当于大炮的射程，因为当时必须毫不延迟地从这些炮车上发炮。可是炮兵指挥官决定放弃这两座炮垒的射击阵地，因为它们的胸墙是石筑的，离塔楼位置太近，容易使飞弹及破片伤害炮手。他计划把大炮射击阵地改到高处。这一天的剩余时间就只好花在改建射击阵地上面。当敌人的单桅炮舰打算从小停泊场转移到大停泊场的时候，我军几尊发射十二磅炮弹的大炮和榴弹炮就开始轰击它们。停泊场上的敌人陷入一片极度的恐慌中。敌舰纷纷起锚。天气阴暗，猛烈的西南风刮起来了。西南风连刮三天，就能在三天之中阻止敌舰从停泊场逃出去。那样敌舰队就注定遭到全军覆灭。

共和国军队为这次攻击付出了伤亡一千人的代价。拿破仑骑的马被“小直布罗陀炮台”发来的炮弹打死。冲击前夕，他本人被推倒在地上，并且跌伤了。清晨他又被英国炮手打伤小腿肚（轻伤）。拉博尔德将军和缪伊伦大尉受重伤。敌军伤亡达二千五百人。

九

在确定射击阵地并对炮兵纵列作好必要的指示以后，拿破仑前往“国民议会炮垒”策划进攻马利博斯克炮台。他对将军们宣称：“明天或者最迟后天，你们将在土伦吃晚饭。”这句话立即成为大家谈话的题材。有些人希望事情真的如此，大部分人则不这样乐观，虽然大家为已经获得的胜利感到自豪。英国海军上将在获悉法军攻克“小直布罗陀”以后，立刻下令固守厄吉利特炮垒和巴拉吉耶炮垒，以便让他火速派出的援军能够登陆，并夺回“小直布罗陀”，因为这儿能决定他们停泊场的安危。为此，这位海军上将亲往土伦，要求派六千人登陆，夺回这座炮台。如果他们拿不回这座炮台，就必须在高出巴拉吉耶和厄吉利特的两座小山上挖好战壕，坚守八天到十天，以待援军到达。可是中午时候，他得悉三色旗已飘扬在巴拉吉耶和厄吉利特两座炮垒上空，联军只好重新上船。海军上将十分恐惧，深怕被封锁在停泊场里，急忙下令分舰队拔锚、张帆，冲出停泊场，改在海岸大炮射程之外的海面上巡逻。敌方军事会议正在这个时候召开，会议记录后来落到杜戈梅手里。把他们的这个记录和10月15日在奥利乌尔举行的法国军事会议的记录加以对照，杜戈梅发觉拿破仑早已预见一切。这位年老而勇敢的将军很愉快地谈起这件事情。真的，敌人会议记录就是这样写的：“会议询问炮兵军官和工兵军官：在大停泊场里有没有这样的地点，那里可以停泊舰队而不会受到巴拉吉耶和厄吉利特两炮垒的威胁。两个兵种的军官回答说，没有这样的地点。在舰队要离开土伦的情况下，它应当留下多少卫戍部队？他们可以固守多少时间呢？回答：需要一万八千人，他们最多可以守卫四十天，如果粮食足够的话。第三个问题：立即退出城市，把不能带走的一切烧掉是不是符合联军利益？军事会议一致主张放弃城市，因为不这样就会使留在土伦的卫戍部队没有机会退却，他们就会得不到增援，就会缺乏必需的物资；并且在两个礼拜左右就不得不投降，那时就会把兵工厂、船舰和一切设备完整无损地让给敌人。”

土伦流传着军事会议决定退出城市的消息。困惑和惊慌达到极点。居民完全不知道攻克“小直布罗陀”的事。他们只知道法军夜间对“小直布罗陀”展开了进攻，可是并不认为这有什么意义。这些人在期

待拯救，他们用英国援军迅速抵达的幻想欺哄自己。他们已不得不开始想到抛弃家人，抛弃祖国！正在这个时候，军事会议下令炸毁波姆炮台和拉莫尔格炮台。波姆炮台是在17日夜间炸毁的。同夜，联军退出法朗炮台和马利博斯克炮台，以及鲁日、勃兰和圣卡特林等多面堡。18日，所有这些炮台及多面堡都被法军收复。

17日拂晓以前，在冲击“小直布罗陀”时，拉普阿普所部经过极其激烈的搏斗，攻克了法朗山并包围法朗炮台。在这次战斗中，奥委尔恩团的拉加尔普上校（后升师长，在远征意大利时阵亡）战功卓著。局势非常混乱，以致当军队知道炸毁波姆炮台的时候，却传说是由火药库偶然失火造成的。法军占领马利博斯克和土伦周围其他各炮台（只有拉莫尔格炮台仍在敌人手里）以后，于18日白天推进到土伦城下。城市整天遭到臼炮的轰击。

侥幸逃出停泊场的英西联合舰队只在停泊场范围以外航行。海上敌人的舢板和小船纷纷向舰队方向驶去。它们不得不从法国炮垒旁边经过，其中有一些舢舨和相当多的船舶被击沉。

18日夜晚，人们从可怕的爆炸声中得悉火药总库被炸毁。在同一瞬间，军械库里就有四五处地方起火，半点钟以后，整个停泊场都被火焰包围起来。一会儿九艘法国主力舰和四艘巡洋舰也起火燃烧。地平线上方圆好几法里都好像埋葬在烈焰之中。火光把整个地区照耀得如同白昼。景象壮丽，但是极其可怕。拉莫尔格炮台在每一秒钟中都可能爆炸，可是害怕与城市失去联系的炮台守军在慌乱中竟来不及敷设地雷。当夜法军炮兵进入炮台。土伦充满恐怖的气氛。大半居民慌忙离城，留下的人害怕抢劫，都在家门口构筑防栅自卫。法军在炮垒前斜堤上排成战斗序列。

18日夜十点钟，切尔沃尼上校破开城门，带领二百名巡逻队入城。他们走遍了整个土伦市。到处是一片死寂。一大堆行李乱扔在港口里，那是匆忙逃难的居民来不及把它们带上船而丢下的。当时有谣言说，炸火药库的引火线已安好。法军派出巡逻兵来调查这一传说是否属实。接着派来守城的部队。海军军械库还显得非常混乱。八九百名大船上的苦役犯正以极大的热忱从事灭火的工作。他们为法国建立了巨大的功劳；他们拒绝执行英国军官西得尼·斯密特要他们放火烧船和烧仓库的命令。这个英国军官由于马马虎虎地对待自己的职务，因

此保全了军械库里一些极有价值的物资，共和国倒应当感谢他。拿破仑带领炮手们（炮手中还有工人）到达那儿。他们在几天之内终于把大火扑灭了，保全了军械库。舰队所受的损失相当大，但仍有大量的储备。所有的火药库除总库以外都救出来了。当初海军在叛变投敌时，停泊在土伦的有三十一艘战斗舰。其中四艘被用来输送五千名水兵去布勒斯特和罗希福尔，九艘被联军烧毁在停泊场，十三艘被解除武装搁在船坞里，联军劫走四艘，其中一艘在里窝那焚毁。大家担心联军会炸毁船坞和它的防水堤，可是他们在慌乱中竟没有来得及炸毁它们。被烧毁在停泊场的十三艘军舰和巡洋舰成了航行的障碍物。在以后八年或十年间，曾设法清除它们。最后，由那不勒斯的潜水员完成了这件事。他们下水锯开船舰骨架，再一块一块地取了出来。19日法军入城。在七十二小时以内，法军都在大雨和泥泞中行进。士兵们在城里干了许多违反军纪的事件，好像指挥官在围城时就应许了他们似的。总司令下令恢复市面秩序，宣布土伦一切财产归军部所有，并命令把私人仓库和无主房屋中所有一切都集中到中心仓库里。后来共和国拨出一部分作年俸奖给所有官兵，而将其余的一切没收归公。

从土伦逃出的人极多。那不勒斯的、英国的和西班牙的船舰都因载人过多，不得不在伊耶尔停泊场抛锚，并让逃亡分子上波克罗尔岛和列万特岛露宿。据说这批人总数达一万四千之多。

杜戈梅吩咐不要取下要塞和棱堡上面的白旗。这个计策迷惑了敌人许多输送物资的军舰和商船。攻克土伦后一个月之内，没有哪一天不缴获若干满载的敌船。有一艘英国巡洋舰业已在大塔楼附近靠岸。它带来好几百万现金。法国两个海军军官认定它已被俘获后，乘小艇驶近敌舰。他们登上甲板向船长宣布，巡洋舰已成为捕获品，应归他俩支配。船长把这两个大胆的人拘禁在船舱中，割断船索，没有遭受多大损失地就开航逃走了。12月底，有一天晚上，大约八点钟，拿破仑在海岸上发现了一艘驶近的英国小艇。艇上一位军官下艇后，问海军上将胡德勋爵的驻扎地在哪里。这个人原来是一艘漂亮的双桅军舰的舰长，军舰是来送紧急情报和报告援军抵达的消息的。结果该舰被掳获，紧急情报也被我军拆阅。

人民代表按照当时的法律成立革命法庭，可是所有的罪犯都已跟敌人逃跑了，决定留下的人都自认无罪。不过法庭还是逮捕了几个偶然来不及跟敌人逃跑的人，把他们处死，以惩罚他们所犯的罪行。可

是，仅仅处死十个八个人，数目太少了，得采取足以代表时代精神的恐怖手段。于是宣布所有在英国人统治时期在军械库做过工的人，都必须到马尔索沃野地上集合，登记姓名。当局并且暗示：这样做是为了好重新接纳他们做工。差不多有二百名老工人、办事员和其他小职员信以为真，前往登记。他们登记了姓名，因此证实他们曾在英国人手下做过事情。革命法庭立刻在这个野地里把他们一概判处死刑。由长裤汉 [20] 和马赛人组成的一营兵被召到那儿，把这些人枪决。像这类的做法在当时是不需要解释理由的。但这是唯一的成批处决。说无论谁都是用霰弹打死的，那是不符合事实的。炮兵指挥官和正规军的炮手们没有参加这件事。革命军的炮手们在里昂都干过这种很可怕的事情。国民议会下令把土伦港改名为"山岳党港"，并指示要破坏土伦所有公共建筑物，只是舰队及民政机关所必需的建筑物除外。这道荒谬的命令开始在执行，但执行得极缓慢。只破坏了五六幢房子，过了若干时候又恢复了。

英国舰队在伊耶尔停泊场停泊了一个月或一个半月。土伦没有一门臼炮可以射到一千五百法尺以外，而英舰停泊地点则离海岸达二千四百法尺之远。当时如果土伦有几门"维兰特鲁"式臼炮或几门像后来使用的那种臼炮，敌舰就不可能停在伊耶尔停泊场里。最后，在波克罗尔和波尔特罗两炮台被炸毁后，敌人才逃往波尔托-费腊伊奥停泊场，那个地方住着许多从土伦逃出来的人。

在收复土伦的希望极少的时候收复土伦，这个消息在法国以及整个欧洲都产生了极大的影响。12月25日，国民议会在全国举行庆祝。收复土伦成为1794年战事连续胜利的信号。不久，莱因方面军占领威森堡各线，解除了朗道之围 [21] 。杜戈梅带领一部分军队开往东比利牛斯山，因为多普将军在那儿尽做一些蠢事。另一部分军队开往旺代。大部分军队仍调回意大利方面军。杜戈梅曾叫拿破仑跟随他，但巴黎来了命令，叫拿破仑首先负责重新构筑地中海沿岸防御工事，特别是土伦的防御工事，然后前往意大利方面军担任炮兵指挥官。

拿破仑的声誉从这次围攻中奠定下来。所有的将军、人民代表、知道他在收复土伦以前三个月内在历次军事会议上所发表的意见的士兵们，以及一切亲眼看见他的活动的人，都预料到他以后会做出许多军事业绩来。他从这个时候起就已赢得了意大利方面军士兵们的信赖。杜戈梅在呈请授予拿破仑以旅长军衔时写给社会保安委员会的信

中说："请你们奖励并提升这位年轻人，因为如果不酬谢他，他也会靠自己而出人头地的。"杜戈梅在比利牛斯方面军里，再三谈到在土伦的自己手下的这位炮兵指挥官。他在后来由西班牙方面军调往意大利的将军们和军官们面前对拿破仑作了高度评价。他住在彼尔皮尼维恩的时候，也关心拿破仑，还打发通信员把自己获得胜利的消息告诉当时驻在尼斯的拿破仑。

---

[1] 本节有所删节，其中叙述法兰西内战部分从略。在内战中，反革命分子把法国重要海军基地土伦让给了干涉者。——俄文版编者

[2] 革命军的上校（后升将军）。——俄文版编者

[3] 国民议会派的人。——俄文版编者

[4] "国民自卫军"即资产阶级的民兵，1789年7月13日首先在巴黎开始组织，其后各地纷纷照样组织。它是志愿兵，职责是维持秩序保卫宪法，1791年议会通过法律将国民自卫军制度化。——译者

[5] 住在布里塔尼半岛上的法国少数民族。——译者

[6] 国民议会是法国资产阶级革命时期的最高立法机关，存在于1792年9月20日到1795年10月26日期间。——译者

[7] 社会保安委员会由国民议会选举，在形式上附属于国民议会，在雅各宾专政时期，它执行着革命政权机关的职能。委员会在地方上和军队中的领导通过国民议会委员来进行。——译者

[8] 反革命分子。——俄文版编者

[9] 一法尺约合两公尺。——俄文版编者

[10] 法里是法国旧长度单位，折成公尺有几个不同的数值，这就是4444.4公尺，5555.5公尺，6172.78公尺；合地球子午线弧长分别为：1 / 25°，1 / 20°和1 / 18°。——俄文版编者

[11] 布贡第和谷特多尔是当时法国两个省名。——译者

[12] 普罗文斯是法国南部历史上的省名，境域包括今法国下阿尔卑斯省、罗尼河口省、瓦尔省、滨海阿尔卑斯省、德伦省和服克吕茨省的一部分。——译者

[13] 这个事变可参考索布尔著《法国革命》第155至156页（三联书店版）。——译者

[14] 就是把攻击进行到底。——俄文版编者

[15] 马提尼克岛是加勒比海的岛屿，法国殖民地。——译者

[16] 圣皮埃尔是法国属地，位于大西洋纽芬兰南岸附近。——译者

[17] 指16世纪法国国王法兰西斯一世和"神圣罗马帝国"皇帝查理五世之间的一次战争。——译者

[18] 阿尔代希是法国东南部的一个省。——译者

[19] 指克尔海角上的巴拉吉耶和厄吉利特两炮垒。——译者

[20] 18世纪法国资产阶级革命时期对革命人民大众最流行的称呼。——译者

[21] 朗道于1793年8月被普鲁士军队包围，1793年12月26日解围。——译者

意大利方面军在1792、1793、1794和1795四年中的军事活动纪要

一、意大利方面军从战争开始到围攻土伦以前（1792和1793年间）所发生的各项事件概述。二、拿破仑在1794年的战争中指挥军队攻占萨奥尔德若、奥涅利亚、田德山口和阿尔卑斯山脉所有主要山岭（1794年4月）。三、法军经蒙特诺特前进（1794年10月）。四、海上远征。诺利战役（1795年3月）。五、拿破仑平息土伦暴动。六、拿破仑离开意大利方面军到达巴黎（1795年6月）。七、克勒曼吃败仗后把自己的兵力集中在博尔格托一线（1795年7月）。八、洛亚诺之战（1795年12月）。

一

对联军的第一次战争开始于1792年。指挥南线方面军的孟德斯鸠将军受命保卫从日内瓦到昂提布的全部边界。战事在9月开始。他从锡西埃附近自己的军营出发推进到伊捷尔，进入巴罗要塞，在几个星期之内就占领了尚贝里和整个萨瓦。皮埃蒙特军队退到阿尔卑斯山以东。安瑟姆中将奉命指挥一个师（一万人）防守瓦尔河——从阿尔让提埃尔山口附近的土耳努军营起到昂提布止。特律格海军上将率领九艘战舰（舰上有二千陆战队）巡弋在昂提布和摩纳哥之间。瓦尔河是一条薄弱的防线。法国舰队从后方威胁着它。这就使得都灵宫廷命令自己的军队在阿尔卑斯山脉沿海山坡的背面布置防线：右翼依靠瓦尔河及其支流，中段靠着兰托斯卡，左翼依靠萨奥尔德若前面的罗依亚河。9月23日，安瑟姆将军从法国海军上将那里得悉，由于法国舰队到达尼斯海面，已逼使敌人撤离该城。他得到这个消息并探明皮埃蒙特军队的初步动向以后，就率领四千人渡过瓦尔河，进占尼斯、蒙塔

耳范要塞和维耳夫朗舍，均未遇到任何抵抗。该城最后两座防御工事本来筑得很完善，并且配有优秀的炮兵，但全未发挥作用，所有守军全部被俘。安瑟姆涉水渡过瓦尔河，次日河水突涨，以致他待在尼斯有八九天和自己的部队主力隔离。敌人却没有注意这种情况，或者不知道怎样利用这种情况。安瑟姆把前卫推进到斯卡廉后面通往都灵的公路上。舰队开到属于撒丁王国的一个港口——奥涅利亚。海军上将叫港口要塞司令投降，但是，要塞司令却把上将派去的军使杀了。于是海军陆战队登陆，占领了这个港口。安瑟姆将军不能使部队遵守军纪，在尼斯人民控诉的种种违法乱纪的行为中，连他本人也有一份。他很快被召回国了。

1793年初，政府从意大利方面军里分出一部分人，组成阿尔卑斯方面军，同年2月15日，派比隆将军担任该方面军总司令。在斯卡廉、索斯彼洛、兰托斯卡等高地曾与敌人进行过几次战斗。双方反复争夺过这些地方，最后法军终于牢固地占领了索斯彼洛高地。前卫布置在索斯彼洛和勃列利奥两地间的勃鲁伊军营中。4月11日，比隆占领了兰托斯卡和到别耳韦迭尔一带高地。他抓了许多俘虏，并缴获一些大炮。不久他奉命被调去指挥旺代方面军。接替他的是勃留纳将军。部队得到援兵以后，总计为三万人。和普罗文斯省卫戍部队、兵站部队及伤病员一起计算，总数达六万八千人。敌人也因为补充了兵员和增加了精锐的奥地利师，实力大为增强。他们还构筑了许多炮垒和工事以加强自己的阵地。敌军右翼毗连尤帖尔阵地，正面布置在腊乌斯山口前面，左翼布置在萨奥尔德若前面，即布置在尼斯-都灵公路两侧的要塞工事前面。勃留纳将军完全有根据指望占领整个阿尔卑斯滨海地区，把敌军驱出田德山口，在下雨期间把自己的部队分驻在阿尔卑斯山顶。这样做可使自己的阵地更加巩固，而防卫的兵力可以减少。这个计划是很明智的，勃留纳也有足够的兵力去完成它，可是他缺少领导这种重要军事行动的指挥能力。1793年6月8日，他转入全线进攻。一切可以做的事，法军都做到了；一切可以占领的阵地，法军都占领了；可是敌人占据的富尔什和腊乌斯两处阵地没有拿下来。勃留纳坚持不退，6月12日重新进攻。这次进攻给皮埃蒙特军队带来了光荣，而给法军精锐的掷弹兵招致死亡。皮埃蒙特军队的阵地被认为是不可攻克的。他们仍继续构筑工事加强阵地。8月，土伦保皇党人叛变，共和国从意大利方面军里面抽调了一部分军队去组织围攻土伦的军团。意大利方面军的兵力虽然削弱了，可是它在10月间几次击退皮埃蒙特军队，粉碎了他们强渡瓦尔河，侵入普罗文斯的企图。敌军

有四千兵力的一个师在日列特附近被杜戈梅所部击溃，几乎全被消灭，因而被迫退守原阵地。勃留纳被诬告参加叛乱和庇护马赛暴动，因而交付巴黎革命法庭审判，并且死在断头台上。

收复土伦以后，1794年的头两个月，拿破仑从事修复地中海沿岸一带的防御工事。他于3月份到达尼斯，接任这儿的炮兵总指挥。这里的总司令是杜莫比昂将军。这位将军是老掷弹兵大尉出身，在意大利方面军供职时，于1792年和1793年历次战役中，得到上校军衔并晋升为旅长和师长。他熟悉这儿所有的阵地，6月间在勃留纳指挥下曾领导过一次出击。这个人已经六十岁了。性情爽直、非常勇敢、很有教养，可是患痛风病，不能起来，整年整月地躺在床上。他的参谋长是哥提叶将军，管理处长是德伊索契。加列尔管财务和供应，杜惹尔将军任炮兵指挥官助理，加先迪上校任辎重库主任，维阿利任工兵指挥官。马卡尔、达列曼和马塞纳等几位将军分别指挥各个师或旅。司令部驻尼斯已两年，这儿离前哨十法里，完全感觉不到战争的气氛。

二

炮兵总指挥在3月份花了一部分时间来熟悉军队所占据的各个阵地，研究了1792年以来所进行的历次战役。他在马卡尔将军驻地勃鲁伊待了几天。他确信敌人的阵地很坚固，并认为6月8日和12日两次使法军大受损失的冲击是莽撞行为。

在山地里到处是阵地，而阵地本身又非常坚固，对于这种阵地就不应当强攻。山地战的艺术在于或从敌人两翼，或从敌人后方占领阵地，以迫使敌人或者不战而退出自己的阵地，在稍后地方另建新阵地；或者前进并攻击你们。山地战是不利于进攻的。即使在攻击战中，作战艺术也在于只进行防卫，而逼使敌人采取进攻。

敌人的各个阵地彼此间联系很好。右翼掩蔽妥善，左翼掩蔽不好。从左翼方面前进，地形上比较容易通过。于是拿破仑草拟了作战计划。按照他的计划，军队可以不经激战而占领阿尔卑斯山脉的各主要山岭，并迫使敌人放弃像腊乌斯和富尔什两处那样坚固的阵地。按

照这个计划，法军应当渡过罗依亚、涅尔维和塔德雅等河流，迂回敌军左翼，占领塔纳尔多山、六甲-巴尔邦山和塔纳列洛山，并截断通往萨奥尔德若的公路——敌军在马尔达丘陵后面的交通线。

奥涅利亚成了大批海盗船的窝巢。海盗船从那儿截断尼斯通往热那亚的交通线。这对我军危害很大，对饥馑成灾的普罗文斯省的粮食供应危害更大。计划中的军事行动可以附带解决这个任务。因为当我军爬登蒙特-格兰德山后，就可以控制塔纳罗河的发源地和整个奥涅利亚盆地。而奥涅利亚城和奥尔梅阿、加列西奥及洛亚诺等地也将落入法军的手中。这样一来，这个作战计划就可以一举而获得三个显著的效果：（1）沿阿尔卑斯山脉主脊构筑天然阵地，以作为尼斯地区的防线；（2）把右翼推进到一个多山的地点，那儿山岭虽不很高，却可以提供极大的便利；（3）可以掩护热那亚共和国的里维埃腊地区，消灭海盗窝巢，使大商业中心热那亚和马赛与军队间的交通不再受阻碍。不必害怕敌军乘法军推进右翼而分散兵力的机会转入进攻。在山地里，这种进攻只在法军坐失时机而不给敌人以决定性打击的场合才有危险。因为在法军走过几站路程，绕过敌人，并出现在它的侧翼的时候，敌人已没有时间展开进攻了。在山地战中，迫使敌人离开自己的阵地出来攻击你们，像我们已经讲过的，这就意味着用兵巧妙，适合这种战争的性质。诚然，别奥列特、勃鲁伊和彼鲁斯等山口旁边的阵地也许不及皮埃蒙特军的阵地坚固，但事实表明它们也是非常坚固的。人数上的优势并不能帮助皮埃蒙特军队。敌人即使强行通过这些阵地，也会被十分坚固的勃拉乌、卡斯提利恩和留切拉姆等山口阵地所阻遏。皮埃蒙特的士兵可能在法军占领塔纳尔多山和塔纳列洛等阵地后立即决定攻击这些阵地，可是这些阵地本身是坚固的。这儿又可以采用上述山地战规则：逼使敌人进攻。何况所有留在勃鲁伊军营的法军可以渡过罗依亚河和越过约夫山，前来援助受攻击的军队。最后，对塔纳罗河发源地及奥尔梅阿的军事行动本身只是佯攻性质，这种佯攻旨在阻止敌人进行冒险的山地战，而迫使敌人回师平原，以掩护自己的首都。

拿破仑把这个计划交付军事会议审查，出席会议的有两位人民代表——军队的政治委员杜莫比昂将军和炮兵指挥官马塞纳将军、维阿列将军（工兵指挥官）、旅长刘斯卡、轻装部队军官和最熟悉这些山地情况的山民。计划起草人的声望帮助会议避免冗长的讨论。与会者都记得他在土伦的行动，所以计划迅速获得通过。

遇到一个政治性的困难问题。这就是当前需要经过热那亚共和国的领土。可是联军在六个月前业已这样做过，那时有二千皮埃蒙特军队经过热那亚的领土，由奥涅利亚前往土伦。热那亚当局本来只允许他们不携带武器一小队一小队地通过，可是，他们带着武器并敲着战鼓经过那里。“拉莫迭斯特”号巡洋舰事件帮助解决了这个问题。这艘军舰停泊在热那亚港里。1793年10月5日，有三艘英国军舰和两艘巡洋舰也到这个港口来停泊。一艘装有七十四门大炮的英国军舰停泊在“拉莫迭斯特”号旁边。英舰上的老军官有礼貌地请求法舰值班军官移开一只舢板，因为它妨碍英舰活动。法国人乐意照办了。半小时以后，英国舰长要求“拉莫迭斯特”号指挥官悬挂白旗，说什么他不知道什么三色旗。这时联军正占据着土伦。法国军官这样回答敌人的挑衅：只有荣誉叫我们怎样办，我们才怎样办。可是英国人已准备好三道小吊桥。他们把吊桥架到法舰上，展开冲击并从甲板上和桅楼上进行猛烈射击。“拉莫迭斯特”号船员未作一点准备。一部分人跳入水中，英国人驾舢板追击他们；一些人阵亡；一些人负伤。热那亚人愤怒到了极点。英国代表德勒依克备受群众嘲骂、威吓，好容易才避免了更大的麻烦。当时热那亚元首是多利阿。上议院向法国道歉，但巡洋舰并未归还。马赛的人民代表们提议禁止热那亚船只入口，他们期待国民议会对热那亚宣战。可是法国、特别是法国南部当时正苦于饥荒，需要热那亚的船舶运送粮食供应普罗文斯。国民议会把愤怒忍在心里，声称发生这一切原因都在于热那亚弱小，法热关系仍应维持原样。但这个共和国的独立和中立地位已被破坏，至少这一点是肯定无疑了。

4月6日，法军一万四千人分成五旅，经罗依亚河前进，占领文提米亚城堡。马塞纳指挥的一旅推进到塔纳尔多山并占领了阵地。另一旅人渡过塔德雅河，占领蒙特-格兰德阵地。其余三旅由拿破仑直接指挥向奥涅利亚推进，打败了占据圣阿加特高地的奥国师团。法军旅长勃留尔在这里阵亡。次日，法军占领了奥涅利亚，在这儿缴获了十二门大炮。奥涅利亚盆地及城市居民四散奔逃。还有十二门大炮是在圣薛维斯特山口附近缴获的。皮埃蒙特军队原想把这些大炮运到奥尔梅阿去，碰着法军第二旅由美察隆山口出击，所以这些大炮仍旧落到法军手里。法军推进到庞特-迪-纳瓦。奥军残部还驻在这儿。法军向他们展开攻击，把他们击溃，又把他们从阿利奥尔赶到塔纳罗河边。奥尔梅阿要塞于同日投降。要塞里有四百名守军，有储备着几千支步枪和二十门大炮的军械库，还有一个呢绒纺织工场。工场生产的呢绒衣

料堆满了仓库，可以帮助部队解决穿衣问题。次日（18日），法军占领了加列西奥，修复了经圣贝纳尔多山和六甲-巴尔邦山连接洛亚诺的交通线。洛亚诺是海边的一座小城市，属撒丁王国。

在皮埃蒙特的军队里人心惶惶不安。敌人急忙退出阿尔卑斯山一切坡面，可是迟了一步，以致未能撤走自己的炮队。马塞纳所部从塔纳列洛插到萨奥尔德若的后方要冲上，截断了公路，并截断了敌人向马尔达丘陵后面去的退路。萨奥尔德若敌人于4月29日投降。这座要塞本来可以较长时间地防守，因为它里面储藏军用物资颇多。5月8日，马塞纳经阿尔甸特山口进到田德山口。同时马卡尔将军则从正面进攻。攻击很成功。法军占领了阿尔卑斯山脉所有沿海的主要山岭。驻扎在奥尔梅阿前面的法军右翼经帖尔米尼山口与田德山口法军连接，从田德山口直到阿尔让提埃尔山口的整个阿尔卑斯山脉都被占领。而阿尔让提埃尔山口则是阿尔卑斯方面军最远的哨所所在地。这个军事计划的完成俘虏了三四千敌军，缴获了六七十门大炮，占领了两座要塞。此外还占领了整个阿尔卑斯山脉和亚平宁山脉的最重要的山前地带。这样一来，法军就占领了大半个里维埃腊。虽说法军右翼拉长十五法里，可是它的阵地更加巩固了，守卫它所需兵力也减少了。再也没有什么能阻碍热那亚和普罗文斯之间的沿海航行了。法军所受损失不大。关于萨奥尔德若及其他等等阵地，人们讲了那么多，又为它们流了那么多的血，现在终于攻克了。它们的攻克使拿破仑在这个方面军里的声誉更加提高了，社会舆论都希望派他当总司令。

三

山地炮兵状况改善了。辎重队长助理、炮兵修械厂军官佛特里耶中校十分关心这方面的一切详情细节。在尼斯军械库、在奥尔梅阿和萨奥尔德若两座要塞里以及在敌人放弃的各个阵地上，都找到了发射三磅炮弹的皮埃蒙特大炮。这种炮轻到可以用骡子驮运。但是仅仅这种口径的炮还不能满足一切需要。在1768年科西嘉战争 [1] 中，制成了炮架滑道和双辕，用以装运发射四磅炮弹的大炮跟随队伍行进。这种装置也适用于载运发射六磅炮弹和十二磅炮弹的大炮，以及载运六英寸的榴弹炮。同时适于骡背驮运的山地锻铁坊也发明了。在进攻奥

涅利亚、奥尔梅阿和萨奥尔德若等地的战役中，拥有二十四门大炮的炮兵辎重队也随军进入山地。大炮是很有用的，就它对敌我双方所起的精神作用说尤其如此。

皮埃蒙特军队分布在平原和岗峦起伏的阿尔卑斯山的山前地带，一切供应都很充足。它经过休整，补充了兵员，并且由于新的奥地利部队的到达，实力已日益加强。而法国军队则驻防在阿尔卑斯山脉各主要山岭上，从勃朗峰到塔纳罗河发源地，成一半圆形，幅度长达六十法里。由于饥饿和疾病，部队死人甚多。交通运输困难，食物少而昂贵。马匹损失很大，军队的物资供应情况不佳。高山的气候和不良的饮水使许多士兵生病。三个月之中军队在医院中所受的损失不小于大会战时在战场上所受的损失。比起进攻来，这种防守无论在财政方面或人力方面都不上算。除了这些不利情况以外，防守阿尔卑斯山还有当地地形特点所带来的其他不利条件。军队分散，布防在这些高山上的各个部分不能互相支援，从右翼到左翼需要走二十天时间。而防守皮埃蒙特的敌军则驻扎在极好的平原上，它可以在几天之内集中自己的兵力来攻击它愿意攻击的任何地方。社会保安委员会希望军队转守为攻。为此，拿破仑和阿尔卑斯方面军的军官在科耳马尔举行了会议，可是意见不一致。应当首先把两个方面军划归一个总司令指挥。

9月，一个奥地利师团在博尔米达河附近集中。他们的仓库建在迭戈。一个英国师团必将在瓦多登陆。这两支部队联合以后的首要任务就是占据萨沃纳，并迫使已被断绝海陆交通的热那亚共和国对法宣战。瓦多港代替奥涅利亚港，成为英国巡洋舰和海盗们的避难所。他们破坏了热那亚和马赛间的贸易来往。炮兵指挥官建议拿下蒙特诺特、瓦多和圣则阿科莫等阵地。这样一来，法军右翼就可以出现在热那亚大门前。于是，总司令杜莫比昂就统率三个师（一万八千人）并带二十门山炮往那些地方进发。

拿破仑率领一部分军队经巴尔迪涅托山口，沿博尔米达河岸公路深入蒙费拉特。10月4日，他的军队登上比斯特罗高地，并于5日开进平原。他指望从此猛攻奥军后方，可是却被敌军发觉。敌军开始退到卡伊罗和迭戈。法军前卫在切尔沃尼将军率领下猛追不舍。10月5日晚上，炮声一直不停，到夜里十点钟时还可以听到。奥军逃往阿克维，丢下仓库和被俘的人，损失了成千兵员。

杜莫比昂将军没有下达进攻意大利的命令，也没有这种计划。他的骑兵由于缺少饲料还留在罗纳河。开始追击敌军后，他离战线很远，没有把奥地利和撒丁全部兵力吸引到自己这一方面来。因此，他不得不听从侦察队的主意，经蒙特诺特退回萨沃纳，驻在瓦多高地上，而在萨沃纳盆地保留一个哨所。

海岸上炮兵配置得很好，它能够掩护停泊在这个停泊场里的法国舰队。工程师们在瓦多高地上建筑了坚固的多面堡，它们通过圣则阿科莫、梅洛尼奥、瑟帖帕尼、巴尔迪涅托和圣贝纳尔多等地的道路，与设在塔纳罗高地上的阵地相连系。法军右翼这样延伸，虽然会削弱它的阵地，但也有几个好处：（1）它使法军可以控制整个西里维埃腊和全部海岸，破坏奥地利军队和撒丁军队的联系，不让他们和英国舰队配合行动；（2）保障热那亚和马赛间的自由航行，因为法军控制了沿岸一切港口，就可以构筑炮垒保护船舰沿海航行；（3）在这种情况下，法军就能支援热那亚的赞成法国的人：如果敌人想进入热那亚城，法军就可以在这个城市的外围先发制敌。这种军事行动可以打乱敌人的军事计划，巩固热那亚的中立地位，在全意大利获得响应，并使敌人更加惊慌不安。这样一来，法军前哨就可以设在离热那亚只有十法里的地方，而侦察队和巡逻队有时甚至可以进到只有三法里的地方。

秋末，拿破仑要求在瓦多到瓦尔河之间的海岸上构筑几座坚固的炮垒以保障热那亚和尼斯间的航运。一月间，他在田德山口度过了一夜。第二天日出，他在那儿看到自己梦想已久的那种肥沃平原的壮丽景色。他不禁惊呼“Italiam！Italiam!” [2]

整个冬季，他几次前往土伦和马赛，检查军械库和海岸炮垒。有一次他去马赛，正碰上马赛市民的情绪十分激昂。人民代表梅尼耶告诉他说，他担心人民群众冲进圣尼古拉和圣让两个要塞里的火药库和军械库。这两个要塞是在革命时期被人民拆毁了的。根据这位人民代表的请求，拿破仑起草计划，打算建筑有雉堞的城墙，以便从靠城的方面来掩护这些要塞。这个计划送到巴黎，国民议会认为它是一个旨在恢复要塞，用来对付马赛爱国分子的反革命计划。国民议会特别决定把马赛的炮兵指挥官召回巴黎。这时指挥官是玄尼上校。他到了巴黎，可是第一次讯问后就查明计划不是他拟的。于是，到国民议会听讯的命令改送给意大利方面军的炮兵指挥官拿破仑。那时是恐怖时

期，起诉就等于判决。为了消除嫌疑并撤销这个决议，拿破仑费了许多力气。他终于达到了目的，因为敌军已经开始调动，一些人民代表写信保他，认为他回到本方面军是必要的。他们迫使罗讷河口省的代表们撤回自己的公诉。

四

1792年和1793年间，法国舰队控制了地中海。占领奥涅利亚后，特律格海军少将率领舰队停泊在热那亚港。他们在那儿停泊了很久，然后由拉杜希·特列维利海军少将率领十艘主力舰前往那不勒斯港。港口司令出来迎接他，表示愿意让六艘军舰进港，并说明国王为了不破坏自己的中立地位，所以不能接纳更多的军舰。少将未经许可就把整个舰队开进港口，并在王宫窗前停泊下来。1792年12月16日，他打发别尔维耳先生上岸。别尔维耳穿着国民自卫军制服，由阿克汤骑士引见国王。他把少将的公函呈给国王。公函里面提出以下两个要求：（1）国王应当宣布中立；（2）他应当宣布不承认他的驻君士坦丁堡公使所发出的照会的合法性，因为那个照会向土耳其政府承诺，不接受谢蒙维耳先生为法国驻那不勒斯大使。他达到了他所要求的一切。那不勒斯宫廷以这样轻易地应付了这次不愉快的访问，引为大幸。

1793年1月，特律格海军少将率领舰队，从热那亚驶到科西嘉岛的阿雅克修港抛锚。那里有载着四千马赛兵的运输舰开来归他指挥，还有二十三师师长保利也拨了二千常备兵归他指挥。他率领这些部队开往圣皮埃尔岛 [3] 并占领了它；他留下卫戍部队守卫要塞，又于2月12日把舰队开到撒丁首都卡利阿利前面停泊。同日，凯撒上校率领八百水兵在三桅舰护送下，从博尼法乔出发，对撒丁北部进行反击。关于这次征战行动业已喧嚷六个月了，所以撒丁人对它作了充分准备。

撒丁人用射击来回答特律格上将派去叫卡利阿利投降的军使。他们用大炮进行轰击。最后，当载运陆战队的护送舰从尼斯来到旗舰边的时候，轰击还在继续中。陆战队是按著名的马赛方阵 [4] 编成的，人数约二万二千。他们立刻登陆。这时候，拉杜希·特列维利少将也带着自己的十艘军舰参加到舰队里来。一切都令人相信这个仗将大获全

胜，可是竟没有一点办法可以预先防止马赛军吃败仗。他们白天拒绝冲击敌方一个控制着城市的重要阵地，夜间这部分部队又向另一部分开火；混乱达到极点，到处都听到叛变的叫喊声。卡札·勃杨卡将军一再请求上将把部队撤回舰上，法军在不得已时终于退却。舰队利用轰炸获得了颇为显著的战果，可是损失了战舰“列奥帕尔德”号。这条战舰因为前进得离敌人炮垒太近，以致搁浅在沙滩上。由于这次远征失败，特律格上将把他指挥的各部分军队调回意大利，坚守圣皮埃尔岛这个极其重要的中途基地。由于对英国和西班牙宣战[5]，他奉令返回土伦。这样一来，他就放弃了他远征的第二个目的：为巩固土法联盟和影响俄国而进军君士坦丁堡。马赛部队匆忙集结起来，归雅各宾俱乐部领导。他们在自己所到的各个友好中立国家里，到处制造恐怖气氛，搜寻贵族或教士，渴望流血和犯罪。舰队里的每只舰上都补充了有经验的水兵，可是他们经常集会，起草和签署请愿书，因此每只军舰上都充满着可怕的无政府状态。指挥陆战队的卡札·勃扬卡将军是一个很勇敢的人，他在征服萨瓦的战争中战功卓著，可是缺乏当总司令的经验，他的部队素质很差，而且又没有参谋部。因此不能获得胜利。这个人后来成为参议院的议员。

从1793年3月西班牙对法宣战的时候起，英西联合舰队就控制了地中海，并在热那亚和普罗文斯之间的海岸附近自由航行。土伦的叛乱消灭了法国的地中海舰队。法军收复这个城市时，这儿只剩下十八艘军舰和一部分仓库。西班牙舰队因为对英国人不满，开回本国港口去了。1794年，马尔滕少将率领十艘军舰离开土伦进入公海。因为被力量较强的英国舰队追击，所以停泊在茹安海湾。这里有炮兵指挥官领导修建的坚固炮垒，可以从陆上给以掩护。过了一些时候，少将利用顺风把舰队开回土伦。秋天，这个舰队补充了土伦造船所制造的新舰只。

1795年初，英国海军上将霍特荷姆统率十五艘军舰（其中有四艘三层甲板的军舰和两艘那不勒斯军舰）在科西嘉岛和意大利之间巡弋。当时马尔滕海军少将率领一支由十六艘战舰和一百艘运输舰组成的舰队停泊在土伦停泊场，舰上有陆战队一万人。关于这支兵力的任务，在国民议会议员勒都纳尔（拉芝什省的）到达以前，意见很分歧。勒都纳尔握有特殊权力，他宣称社会保安委员会的意图是攻占罗马，以便给经常侮辱法国的教廷以惩罚，并为巴斯维尔之死报仇。巴斯维尔是法国驻罗马教廷的外交代表，1792年曾像住在大学附近的法

国艺术家那样佩戴三色帽徽。许多住在罗马的法国亡命者唆使当地居民向他挑衅。1793年1月3日，一些无知之徒乘巴斯维尔闲逛时，拿石子投掷他的马车。马车夫绕道把巴斯维尔送回家里。暴徒们打破他家的大门，把他的下腹刺伤。他被拖到大街上游行示众，身上仅穿一件衬衫，他的内脏流了出来。最后，暴徒们把他放在禁闭室里的行军床上，到第二天他就死了。

西班牙大使阿札拉企图保护法国的艺术家们，自己也险遭不测。

这次凶杀事件激怒了整个法国。人们认为，只要法军在台伯河口登陆，进占罗马（这儿有许多同情法国的人），为死者报仇的时刻就到来了。1795年2月，在土伦召开了军事会议，讨论执行这个计划的方法。拿破仑认为，这次进军会使意大利方面军冒风险、吃败仗。如果一定要进军的话，那就应当同时占领阿尔仁塔洛山、奥尔比帖洛山和契维塔-韦基亚要塞，并让军队在那儿登陆。但是，用一万人来进行这次远征，兵力是太单薄了。并且没有骑兵也不能完成任务。舰队上至少必须载运一千五百匹马供猎骑兵或骠骑兵 [6] 用，此外，还要载运五百匹供炮兵用和参谋人员用的马匹。这样就必须大大地扩充护送舰队。军队刚一登陆，就不得不和二万五千到三万的那不勒斯军队（其中包括五千优秀骑兵）作战。同时还不能不防备奥地利军队，后者会急忙从伦巴迪亚赶来。法军不能指靠罗马的同情者，因为这次远征不能持久。为巴斯维尔报了仇和在城市里征收了军税以后，军队仍旧应当上船。即使海军控制了地中海，试图拿一万人从事这种远征也是冒险的。没有控制海面而进军，军队就注定要遭到覆灭。所以，法国舰队应当首先单独出动，击溃英国舰队，并把它赶出地中海。然后是护送舰队出发。在陆战队登陆后，舰队和运输船应开往那不勒斯，以威胁那儿的宫廷，迫使它把自己的兵力只用来保卫自己的疆界。人民代表对拿破仑公然不赞成他的提议极为不满，但其他的将军们都附和拿破仑的意见，而船员们也认为，在公海上有敌舰巡航的时候，如果让运输舰开到公海上，那对整个舰队来说都是很危险的。最后决定由马尔滕少将率领舰队单独出海，去驱逐英国军舰。

3月1日，他率领舰队开航。舰队抵达圣弗洛朗时，截获了正从这个停泊场里开出来的英国一艘装有七十四门大炮的军舰“别尔维克”号。8日，英法两舰队在里窝那海峡相遇。勒都纳尔遇见敌舰时，决心就动摇了，下令退却。英国舰队立即开始追击。13日，英国舰队在

诺利角（属热那亚的里维埃腊区）海面上赶上法国舰队。夜间，装有七十四门大炮的军舰“莫考莱”号和三层甲板舰“圣可洛特”号相继脱离舰队。次日天亮时，装有七十四门大炮的军舰“萨伊拉”号，由于和军舰“维克土尔”号相碰，折断了桅杆，以致驾驶失灵，只好由“圣西尔”号去拖它。这时候英法两支舰队数目相等，但实力不同。法国舰队由十五艘减到十三艘，其中没有一艘是三层甲板舰。英国舰队由十三艘军舰组成，其中有四艘是三层甲板舰。法国舰队继续退却，但不能逃避战斗：法舰“圣西尔”号和“萨伊拉”号与英国一艘三层甲板舰和两艘装有七十四门大炮的军舰交战。“汤楠”号、“杜坎”号和“维克土尔”号也鏖战竟日。其余法舰未参加交战。“圣西尔”号和“萨伊拉”号经过顽强抵抗后被击中。最后舰队在伊耶尔群岛抛锚。“圣可洛特”号和“莫考莱”号仍旧驶到这儿归队。“萨伊拉”号在斯佩戚亚停泊场沉没。英国的三层甲板舰“伊拉斯特里奥”号在战后沉没。这样一来，双方各损失两艘军舰。这是两国之间在地中海战争中发生的第一次战斗。应当认为，如果法国舰队在里窝那海峡就和敌舰交战，那它是能够保持它的军旗的光荣的。

可是，这次事件对共和国还是非常有利的。如果法军获得胜利，英国舰队退到直布罗陀，而我们的护航舰出了海，那么，这个考虑不周和没有明确目标的远征，只会得到更悲惨的结局。法军进行了登陆而开往尼斯，在那儿待了两个月，对于保卫这个领地的边界以防止奥国德文斯将军的攻击是很有益的。这次行动花费了几百万法郎，可是也获得了重要的结果。托斯卡纳 [7] 大公承认了共和国，并派卡列提伯爵赴巴黎充任驻法大使。国民议会在1795年3月14日接见了这位大使。威尼斯共和国拒绝参加联军而接受法国的外交代表，并任命有名望的克维利尼为驻法大使。这次任命是在3月14日公布的。热那亚的地位由于坚守中立而得到加强。那不勒斯国王在英西舰队刚刚控制地中海时就参加了联军，他在许多事情上帮助了土伦的防卫工作。在1796年的战争中，这位国王也同罗马教皇、撒丁国王、莫德纳公爵和帕尔马公爵一样，在共和国的威力面前屈服了。

五

从热月8日[8]（1794年7月27日）起，法国南部即陷于群情激昂的紧张状态中。马赛的革命法庭把这个城市里的一切有名望的商人都送上断头台。来自人民俱乐部的雅各宾党人还在当权，他们为山岳党的垮台痛哭，并对当时实行的一些温和法律表示愤恨。另一方面，分区派[9]虽然由于一些人逃亡以及由于受了各种损失而势力削弱了，但它的余孽还在乘机蠢动，因为复仇的渴望在鼓动他们。土伦居民、所有军械库的工人和船舰上的船员都拥护雅各宾党人，不满意人民代表马尔叶特和卡姆邦，指责他们是反动派。在这种情况下，一艘法国军舰把一条被虏获的西班牙船只带回土伦，这条船上有二十个亡命分子，他们主要是沙勃利扬家族的成员。于是，军械库里和街头上到处举行激昂的集会，人群奔向监狱，要求杀死那些不幸者。人民代表跑到军械库里，在聚集着大批行政官吏的大厅里以及在修配场的工人中间发表演说，答应在二十四小时以内把亡命分子交给非常委员会审判。可是，因为他们自己也受群众怀疑，所以他们的话都被恶意曲解了。有人高声大叫："拿灯笼照照这些庇护亡命分子的人！"天差不多要黑了，大家开始点灯笼。喧闹变得越来越可怕了，人群吵得更厉害。国民自卫军急忙赶来，也被群众赶回去。这时候，炮兵指挥官拿破仑发现群情骚动的组织者当中有几个炮手，他们在围攻土伦时曾在他手下做过事。他走上讲坛，炮手们号召群众尊敬自己的将军，保持安静。他成功地起了良好的作用，把盲目的群众的情绪安定下来。人民代表们安然无恙地离开了军械库。可是街道上还是极其混乱。在监狱门口，卫兵们已渐渐抵挡不住了。炮兵指挥官跑到那儿，把群众的压力遏止住了。他答应第二天拂晓时将把这些亡命者交给法庭审讯。但是很难说明这件显而易见的事，即这些亡命者的行为并不能按法律治罪，因为他们并没有触犯禁止返回祖国的禁令[10]。夜间，他吩咐把这些人装到放弹药的车厢里，以运输炮队的形式把他们送出城市。在伊耶尔停泊场准备了船只等候他们，于是把他们送上了船。这样，这批亡命者就得救了。

土伦的动乱越来越激烈，到5月30日，群众终于拿起武器，举行起义。待在城里的人民代表有的被捕，有的逃跑，可是马赛的人民代表却占了上风，他们向土伦进军。土伦人以三千兵力和两门大炮迎击他们。在科日高地发生战斗，直到帕克托将军率领主力到达以前，土伦人一直占上风。几天之后，土伦屈服了。这些事件都发生在拿破仑离开普罗文斯一个月以后。

六

政府委员会拟定了应当参加1795年战争的将官名单。自1792年末以来，在1793年和1794年间离开军队的大批军官都重新回到军队供职，结果有许多炮兵将官无职可派。当时拿破仑二十五岁，他是军官里面最年轻的一个。主管方面把他列在步兵将官名单内，只附带注明：遇有缺额时，他有权要求调到炮兵部队。这样，在克勒曼将军刚刚受命来指挥意大利方面军的时候，拿破仑就不得不离开那儿。拿破仑和这位将军在马赛会了面，他把这位将军所希望知道的一切，都告诉了这位将军，然后动身前往巴黎。到塞纳河岸夏提荣后，他从自己的副官马尔蒙大尉的父亲那儿得悉牧月1日事变[11]。他决定在这儿等候几天，以待首都恢复安宁。

抵达巴黎以后，拿破仑向社会保安委员会委员奥布里作了自我介绍，这位委员是负责就军事干部情况向上提出报告的。拿破仑告诉他说，近两年来，他在围攻土伦以及在意大利方面军中，都是指挥炮兵的，他还组织过地中海沿岸的防务；叫他放弃从少年时代就在其中服务的兵种，使他很难过。奥布里反对他的意见说，炮兵将官很多，他又最年轻；不过一旦有缺额就可以召他。但奥布里自己在半年前还是个炮兵大尉，自革命以来他从未打过仗，而他竟把自己登记为师长、炮兵监察员。过了几天，社会保安委员会命令拿破仑去旺代方面军指挥一个步兵旅。他对这个任命的答复是呈请退职。然而，奥布里的行为也引起许多非难。被调任的军官群集巴黎，其中有许多是出色人物，但多数没有任何特长，而只是经过雅各宾俱乐部提升出来的。不过，大家全都知道拿破仑的声誉，而且一点也不因他请求退职而减色。他们在自己申诉书中和请愿书中，都称拿破仑是不公道的受害者和奥布里偏见的牺牲者。

在拿破仑呈请退职后八天，当他还在等候社会保安委员会批示的时候，克勒曼所部被打败，并丧失了圣则阿科莫附近阵地。克勒曼在报告里写道："如果不能火速援助他，他甚至不得不放弃尼斯。"社会上惊惶不安的情绪增长了。社会保安委员会召集驻意大利方面军的代表们，要他们提供情报。所有代表一致提出拿破仑，称他为最熟悉法

军阵地的行家，认为他才能出众，能够指明应当着手做的事情。拿破仑奉命来到社会保安委员会，和西哀耶斯、杜利斯·庞帖库兰、勒都纳儿及让·德布利等举行了一系列的会议。他起草的好些军事命令全被社会保安委员会采纳了。社会保安委员会发布专门命令，任命他为炮兵旅长，并特别委任他指导军事行动，直至另有新的命令为止。他正是在这个职务上度过了两三个月，一直到葡月13日。

七

1795年5月19日，克勒曼受命指挥意大利方面军。当时意大利方面军驻扎在上年10月卡伊罗战役后拿破仑所设置的各个阵地上。这些阵地如下：左翼（五千人），从阿尔让提埃尔山口延伸到萨比昂山口；正面八千人，在马卡尔将军指挥下驻在萨比昂山口、田德山口、别尔纳尔山、塔纳列洛；右翼驻在帖尔米尼山口、奥尔梅阿高地、圣贝纳尔多山口、巴尔迪涅托山口、瑟帖帕尼山口、梅洛尼奥山口、圣则阿科莫山口、马多纳和瓦多等地。兵力共二万五千人，分别由塞律里埃、拉加尔普和马赛纳三位师长指挥。

维也纳宫廷对于卡伊罗战役的结局，以及对法军在1794年底所采取的作战部署十分惊惧。法军威胁着热那亚，而热那亚的沦陷则让法军有可能进入米兰省。御前军事会议决定，集中三万奥军由德文斯将军统率，和皮埃蒙特军队协同对付1795年的战事。英国舰队沿萨沃纳和瓦多间的海岸巡航以配合奥军行动。奥军司令部先移驻阿克维，再移驻迭戈，从那儿又推进到萨沃纳高地（23日占领的），到达这个高地后就和英国舰队取得了联系。

德文斯将军把自己的军队分成三个军团，6月23日全部离开山地。右翼分五个纵队，进攻从帖尔米尼山口到奥尔梅阿高地一线的法军左翼；中路先分成三个大纵队，后又分成许多较小的纵队，进攻法军从巴尔迪涅托到圣则阿科莫的全部阵地；左翼攻击在瓦多附近的法军右翼。25日和26日，到处都展开了激战。除梅洛尼奥多面堡、斯皮纳尔多山口和圣则阿科莫山崖以外，法军保持了自己的阵地。敌军占据梅洛尼奥多面堡后，对法军正面造成威胁。这个阵地离靠海岸的菲

纳累仅两法里。27日，克勒曼感觉到恢复这个阵地的全部重要性，下令反攻，可是遭到挫折。28日开始退却，放弃圣则阿科莫、瓦多和菲纳累等地，而另据守临时阵地。7月7日，他接到社会保安委员会答复他6月24、25、26、27及28日先后几个报告的指示以后，立即占领博尔格托阵地。

克勒曼是一个勇敢的军人，非常有毅力，并有许多可贵的品质，可是完全缺乏担任总司令所必需的才能。在这次战争中，他尽犯错误。社会保安委员会给他提的意见如下：

“1794年军队没有占领塔纳罗高地以外的地方，而使自己的右翼沿着巴尔迪涅托、海洛尼奥和圣则阿科莫一带延伸，只是为了阻止奥军和英国舰队建立联系，为了在敌军从海道或经博克特山口进攻热那亚时可以赶快增援这个城市。法军占领瓦多不是作为防御阵地，而是作为进攻阵地，以便在敌人出现在里维埃腊时有较多的机会攻击敌人。一俟奥军向萨沃纳进攻，法军应当立即发动战斗以阻止敌人占据这个城市，并截断它同热那亚的交通线。法军既然做不到这点，那么：（1）它就应当退出瓦多，以便让自己的右翼凭借圣则阿科莫据守；（2）25日战斗以后，鉴于敌人已占据梅洛尼奥和圣则阿科莫山岭，它就应当利用拉加尔普将军在右翼所取得的胜利，乘夜撤出瓦多，并利用拉加尔普的部队加强攻击圣则阿科莫和梅洛尼奥。这个攻击可能获致全胜；（3）在27日克勒曼决心攻击梅洛尼奥的时候，还有时间延伸右翼，使右翼能利用它在26日攻击敌军左翼时所获得的新优势参加进攻。这次进攻战还能保证胜利。”

这些出自内行之手的意见，使军事参谋部大为惊奇，但他们很快就猜出：这些意见是谁主使保安委员会写出来的。

在里维埃腊西部有三道防线可用以掩护尼斯领地，并截断进入里维埃腊的通路。这三道防线右翼连接地中海，左翼衔接各主要山岭。博尔格托防线为第一线，蒙特-格兰德山为第二防线，塔

德雅河为第三防线。拿破仑在此以前早就偕同副旅长圣伊列尔（一个勇敢的优秀军官，身经百战，声名卓著，后来升师长，牺牲在艾斯林根战场上）考察过这些防线。博尔格托防线右翼接近海边，位于博尔格托村附近（距洛亚诺一法里），终点为一块高于洛亚诺盆地

的丘陵地；而左翼则接近一座孤立的大山岩。马塞纳下令在这个大山岩上构筑了一座多面堡，部队里大家都称它为“小直布罗陀”，以示纪念土伦的缪尔格拉夫炮台。多面堡建在珊-迭-普列特尔对面，沿险峻的山地通到控制奥尔梅阿、洛亚诺和六甲-巴尔邦的高地。圣贝纳尔多山和加列西奥都在这道防线外边。诚然，这些地方是属于敌人的，但是其中奥尔梅阿仍归我军防守。这道防线非常坚固，长达五六法里，差不多到处都是难于接近的。要进犯它只有通过苏加列洛山道，那里有一座同名的堡垒是备战用的。这儿是一个很好的战区。在7月、8月和9月间，德文斯几次想进攻这道防线，可是没有一次敢于轻举妄动。防线从苏加列洛经过阿罗左伊亚小河后面折转到阿耳班加，万一从苏加列洛到博尔格托的防线有一部分被突破，那么，这里就是一座可以据守的阵地。

蒙特-格兰德阵地靠着皮措和美察隆两山口，在圣洛伦措后面和大海相连。这是一条比较差的防线，可是毕竟也很坚固。第三道防线右翼依靠塔德雅河口，中段依靠蒙特-谢波，左翼凭借蒙特-塔纳尔多和阿尔甸特山口，并从这儿连接田德山口。这道防线不及博尔格托防线坚固，但比蒙特-格兰德防线好。第一道防线掩护着奥涅利亚和从奥涅利亚到博尔格托的里维埃腊所有阵地。第二道防线掩护着奥涅利亚、奥尔梅阿和塔纳罗盆地的一切出口。第三道防线掩护着从奥涅利亚到圣雷莫的里维埃腊西部各个部分。这道防线的特点是：它保卫圣雷莫，必要时又可以放弃这个城市，而依靠奥斯皮塔累托，这样就在奥斯皮塔累托和博尔迪格拉之间构成了另一道同样可靠的防线。敌人可能通过塔纳罗盆地迂回第一道防线，在占据蒙特-阿利奥洛以后，就可能进犯蒙特-格兰德和奥涅利亚。但奥尔梅阿和蒙特-阿利奥洛离这道防线很近，后备队可以很快调来保卫该线的阵地。同时敌军也可能通过田德山口迂回这道防线，可是这样就等于改换战场。敌人不弄明白这点，就不可能作这么巨大的调动，而且就在那种情况下，敌军在行进中也会遭受攻击，它留在博尔格托防线前面的部队也会被消灭。第二道防线，特别是第三道防线有一个优越条件，就是不能沿塔纳罗盆地迂回它们，困为盆地是在防线之外。这两道防线衔接阿尔甸特山口，一直到田德山口。阿尔甸特山口和塔纳尔多山口不仅有利于防卫田德山口，而且即使田德山口被敌军强行攻下，它们还一样能够截断萨奥尔德若隘口前面通往尼斯的道路。所以，即使单从防卫尼斯领地来看，塔德雅防线也是所有防线中最好的一道，因为它能使我军在离坦达山口不远的地方集中全部兵力，并保卫这个山口。

八

政府认为，指挥意大利方面军是克勒曼所不能胜任的，9月把他调任阿尔卑斯方面军总司令，而任命舍烈尔将军指挥意大利方面军。他以前是东比利牛斯山方面军的总司令。由于法国和西班牙已缔结和约，那个方面军已无存在的必要了。

舍烈尔带了两个精锐师来到意大利。奥军也加强了。在1795年的战争中，奥军辜负了宫廷的期望，可是毕竟也获得了若干重要成就：它占据了圣则阿科莫阵地和瓦多阵地，截断了热那亚和法军的联系，而它本身则和英国舰队建立了联系。11月初，法军以五个师团据守博尔格托全线。部队配置情形是：塞律里埃将军率一个师驻奥尔梅阿，马塞纳将军和拉加尔普将军指挥两个师驻守苏加列洛和卡斯帖耳-韦基奥，另外两个师由奥热罗将军和索雷将军率领驻在博尔格托附近。兵员共达三万五六千人。奥军大本营驻在菲纳累，右翼由皮埃蒙特军队组成，驻加列西奥，中路由阿尔然托指挥，驻在六甲巴-尔邦，左翼全由奥军编成，驻在洛亚诺前面，那儿建筑了许多多面堡以保卫平原。奥军共计四万五千人。秋季的疾病使奥军和皮埃蒙特军蒙受颇大的损失。法军处境困难。业已到来的秋天使法军必须预备冬季营房。舍烈尔决心冒险打一仗，借以恢复和热那亚的联系，并且把敌人赶到山那边去过冬。

11月21日晚上，马塞纳指挥自己一个师和拉加尔普一个师开始进攻。天亮时，他攻入敌人设在六甲-巴尔邦的核心阵地，打退敌人，然后跟踪追击，并在博尔米达把敌人击溃，占领梅洛尼奥。天黑时他把前卫布置在圣则阿科莫高地上。22日拂晓，塞律里埃师和敌军右翼对射，并牵制住全部皮埃蒙特军队。奥热罗将军也经过博尔格托开始进攻，他攻击敌军左翼并占领其全部阵地。当敌人看到马塞纳将军占领圣则阿科莫高地时，就急忙退回菲纳累并继续退到萨沃纳。塞律里埃将军以自己的机动策略牵制住一倍于自己的敌军。自己并未蒙受重大的损失。23日，他由于得到两个旅的补充而增强了实力，24日他展开强大的攻势，把皮埃蒙特军队击退到切瓦的阵地。奥军和撒丁军队受到极其巨大的损失。他们丢下了大部分大炮、仓库和辎重车，并且有

四千人被俘。这天法军得到胜利的荣誉。奥军放弃整个热属里维埃腊地区，逃回亚平宁山那一面的冬季宿营地。法军各部也转到冬季宿营地。交通线已畅通无阻。大本营仍迁回尼斯。1795年就这样过去了。

---

[1] 科西嘉长期属热那亚共和国，1755年开始解放运动，赶走了热那亚人，在本地人保里统治下成为独立国家。1769年春，法国军队进攻保里的军队，掀起了科西嘉战争。结果保里失败，科西嘉成了法国领土。——译者

[2] “意大利！意大利！”——俄文版编者

[3] 法国海外属地，在靠近北美洲的大西洋中，经度西56°-57°，纬度北46°-47°，旧译圣丕尔岛。——译者

[4] 由十二到十四人组成的密集队形。——译者

[5] 1793年2月1日，法国国民议会对英宣战，3月7日对西宣战，革命宣传和军事的征服威胁了各君主国的利益，它们组成庞大的联军来对付革命的法国。路易十六处死后，它们以此为借口发动战争，所以法国也对它们宣战。——译者

[6] 原为贵族骑兵，以后在许多军队中为一种轻骑兵。——译者

[7] 在意大利中部。——译者

[8] 即罗伯斯比尔和他的拥护者被捕，雅各宾专政结束，热月党的反动开始的日子。——译者

[9] 反革命派别。——俄文版编者

[10] 1793年3月国民议会规定：亡命者终身褫夺公权，终身放逐，私逃回国者处以死刑。——译者

[11] 指巴黎东部和中部的劳动人民所掀起的起义运动。起义者在“面包和1793年宪法”的口号下，拥向国民议会大厅，杀死负责粮食供

应的议员费罗；但因缺乏领导骨干，起义被反动热月党人镇压下去。
——译者

1796至1797年的对意战争 [1]

第一章 [2] 1796年意大利各诸侯国家的情况

撒丁国王的疆域包括皮埃蒙特、蒙费拉特、萨瓦和尼斯领地。萨瓦和尼斯领地在1792、1793、1794和1795四年战争中丧失了，法国军队占领了阿尔卑斯山脉的主要山岭。皮埃蒙特和蒙费拉特位于提契诺河、帕尔马领地、热那亚共和国和阿尔卑斯山之间，居民有二百万人。撒丁王国共有三百万人口，其中包括五十万撒丁人、四十万萨瓦人和尼斯领地的居民。撒丁王国有常备军队二万五千人，每年财政收入二千五百万法郎。1796年战争时期，由于英国的资助和特别动员的结果，军队达到六万人。这是一支久经战争锻炼的民族军队。勃鲁涅托、苏札、弗涅斯特列拉、巴尔、托尔托纳、克腊斯科，亚历山大里亚和都灵等要塞都构筑得很好，装备完善，弹药供应充足。这些要塞筑在各个山口跟前，使得那儿的边界堪称为坚不可克的边界。

热那亚共和国在皮埃蒙特南面，由西里维埃腊（海岸线长三十法里）和东里维埃腊（海岸线长二十五法里）两部分构成，人口五十万。热那亚军队平时只有四千人，但在必要时全国公民都可以当兵。除此以外，从帝国领地和方塔纳—布奥盆地还可以征召八千至一万人。规模不大的加维要塞守护着博克特山口。

卢卡共和国是一个小国，位于托斯卡纳海岸，人口十四万，每年财政收入二百万法郎。帕尔马公国、皮阿琴察公国和瓜斯塔拉公国共有人口五十万，军队三千人，国民收入四百万法郎。它们的国界与波河、热那亚共和国和莫德纳大公国的领地接壤。

奥地利的伦巴迪亚西以提契诺河与撒丁国王的领地分界，北以阿尔卑斯山与瑞士分界，南以波河与帕尔马公国分界，东面和威尼斯共和国的领土接壤，人口一百二十万。米兰是它最大的城市，城寨很完备。意大利的这一部分隶属奥地利，它没有武装力量，甚至还因免除

兵役而需交纳免役税。奥地利只有一个由意大利人编成的团队——斯特腊索尔多团。伦巴迪亚分为帕维亚、米兰、科摩、洛迪、克雷莫纳和曼图亚等六省。阿达河上的皮戚格当的防御工事情况不佳。曼图亚要塞虽已年久失修，但仍不失为一个好的要塞。

威尼斯共和国西接奥属伦巴迪亚，北接阿尔卑斯山脉的卡多尔山（这座山把蒂罗尔同卡临西亚分开），东接卡临西亚、卡尔尼奥耳、伊斯的里亚和达耳马提亚。人口三百万，可提供军队五万人。它的舰队控制着亚德里亚海。它有十三个团队是由斯洛文人编成的；他们都是善战的士兵。贝加摩、布里西亚、克雷莫纳、波列集诺、维罗纳、维琴察、费耳特雷、贝卢诺、帕多瓦、巴萨诺、特雷维佐和弗里乌尔是它在伊臧措河右岸的领地，伊斯的里亚和达耳马提亚是它在亚得里亚海沿岸的领地。

莫德纳大公国由列则奥、莫德纳和米朗多拉三个公国组成。它与波河、帕尔马公国、博郎教使区及托斯卡纳境内的亚平宁山接壤。厄斯帖王朝的最后一代治理着这个大公国。继承人是他的女儿，也就是奥地利人斐迪南大公的妻子。莫德纳公爵则是地道的奥地利人。大公国的军队有六千人，它有军械库、炮弹库和充足的国库。领地的人口四十余万。

托斯卡纳公国与地中海、亚平宁山脉、教皇领地、热那亚共和国及卢卡共和国接壤，人口一百万，国君是奥皇的兄弟斐迪南大公。它有六千军队，财政收入相当于一千五百万法郎。里窝那是它的重要商港。托斯卡纳大公于1795年承认法兰西共和国。他谨守中立，与一切国家和平共处。托斯卡纳公国和威尼斯共和国是与法国保持和平的仅有的两个意大利国家。

教皇领地四周接壤的是波河、托斯卡纳公国、亚得里亚海、地中海和那不勒斯王国。它的人口整整二百五十万。其中属于博郎、斐拉拉和罗曼三个教使区的有九十万人，属于科马尔克和圣彼得世袭领地（其中包括罗马）的有一百六十万人。昂科纳（亚得里亚海的港口）设防的情况不好。契维塔一韦基亚（地中海的港口）设防的情况还好。教皇有四五千军队。

那不勒斯王国除和教皇领地接壤以外，其他各方面都濒临地中海。人口共计六百万，其中有四百五十万住在大陆上，其余一百五十万分布在西西里岛上。那不勒斯军队有六万人，骑兵很精良。海军有三艘主力舰和几艘巡洋舰。

科西嘉岛从十七世纪中叶隶属于法国，人口十八万。这时它在英国的控制之下。

马耳他岛有十万人，由马耳他岛骑士团 [3] 统治着。

总结上述各点，可见意大利各国共有十六万军队。这个数目很容易扩大到三十万人。这些军队中步兵比骑兵强。但是除皮埃蒙特军队和斯洛文军队以外，其他各地的军队都没有多大的战斗力。

---

[1] 第一章省略了意大利地理概况部分，因为这在今天说来没有什么特殊意义。——俄文版编者

[2] 原文为耶路撒冷的圣约翰骑士团。——俄文版编者

第二章 蒙特诺特战役

一、进军计划。二、军队情况。三、拿破仑抵达尼斯（1796年3月27日）。四、蒙特诺特战役（4月12日）。五、米列集莫战役（4月14日）。六、迭戈战役（4月15日）。七、圣米克列战役（4月19日）。芒多维战役（4月22日）。八、凯拉斯科停战（4月28日）。九、是否应该渡过波河而更加远离法国？十、副官缪拉经皮埃蒙特把法军胜利的消息带回巴黎。

一

撒丁国王由于本国的地理位置和军事地位，被称为阿尔卑斯山的看门人。1796年他在进皮埃蒙特的所有山口都修筑了要塞。要经过阿尔卑斯山进入意大利，就必须控制一个或几个这样的要塞。山路不便载运攻城大炮。山上一年中有四分之三时间覆盖着白雪，可以用来围攻要塞的时间很短。因此拿破仑产生了绕过整个阿尔卑斯山脉的念头。他想经过阿尔卑斯山和亚平宁山交界的山凹地区进入意大利。勃朗峰是阿尔卑斯山脉的最高峰，阿尔卑斯山脉从这儿向亚得里亚海岸延伸，高度逐渐降低；而向地中海岸绵延，高度也逐渐降低。圣则阿科莫山是阿尔卑斯山脉向地中海方向绵延的终点，同时又是亚平宁山脉的起点。亚平宁山脉从这儿起一直延伸到罗马附近的韦利诺山，山势逐渐升高。所以圣则阿科莫山是阿尔卑斯山脉和亚平宁山脉的最低点，也就是一个山脉在这儿结束，另一个山脉从这儿开始的所在地。萨沃纳就在这个地方附近，这个海港兼要塞的位置非常适当：它可以作为军队据点，同时又可以作仓库地点。从这儿到马多纳的距离是三英里，两地之间有公路交通。从马多纳到卡尔卡腊是六英里，炮兵在几天之内就可以走完这段路程。卡尔卡腊则有马车道可通往皮埃蒙特及蒙费拉特腹地。所以圣则阿科莫山是进入意大利而不会碰到大山岭的唯一地方。这个地方地势不高，后来在帝国时期人们曾提出计划，

打算在这儿开凿运河，以沟通亚得里亚海和地中海（一方面是经博尔米达河、塔纳罗河和波河通向亚得里亚海，另一方面是由博尔米达河到萨沃纳建造水闸通向地中海）。经萨沃纳、卡迪邦、卡尔卡腊和博尔米达进攻意大利，还可以指望把撒丁军队和奥地利军队隔开，因为这样进军对皮埃蒙特和伦巴迪亚的威胁相同：法军可以进攻都灵，也可以进攻米兰。对皮埃蒙特军队来说，以保卫都灵较为有利，对奥地利军队来说，则以保卫米兰比较有利。结果势必使他们分道扬镳，各行其是。

二

敌军总司令是一位出色的军官博利厄将军，他在北方战争中成名。他的军队的一切供应都很充足，这可能使它成为对于法军说来危险的军队。敌军由奥地利军队、撒丁军队和那不勒斯军队三部分组成，人数超过法军一倍；而且他们还可以从那不勒斯、莫德纳·帕尔马和教皇领地上逐步扩充兵员。全军分成两个大军团：奥地利军团和撒丁军团。奥地利军团分四个步兵师（拥有四十二个步兵营、四十四个骑兵连和一百四十门大炮），兵力达四万五千人。指挥官为阿尔然托、梅拉斯、武卡索维奇、利普塔伊和谢博田多尔夫等五位将军。撒丁军团分三个步兵师和一个骑兵师，兵力为二万五千人，有六十门大炮。指挥官为奥地利的普罗维腊、拉土尔将军和科利将军。其余的撒丁军队有些在守卫要塞，有些在阿奥斯提公爵统率下守卫着边境，以防御法国的阿尔卑斯方面军。

法国军队分为四个作战步兵师和两个骑兵师，分别由马塞纳、奥热罗、拉加尔普、塞律里埃、斯田热耳和基耳默等六位将军统率。兵力计步兵二万五千人，骑兵二千五百人，炮兵、工兵及后勤部队二千五百人。总共为三万人。军队名册上原有十万零六千人，但是被俘的、死亡的和开了小差的占三万六千人（早应进行定期的核对以便勾销虚额）。留在第八军区的有二万人，他们驻在土伦、马赛、阿维尼翁等地，守卫罗尼河口至瓦尔河口的战线。他们只受政府调动，而且只是保卫普罗文斯省。余下的五万人驻扎在瓦尔河左岸，其中有五千人尚在住医院，有七千人是预备步兵、骑兵（二千五百人无马）和炮

兵。能够参加远征的只有三万三千人。这三万三千人中有八千人（包括步兵和炮兵）须留在尼斯、维耳夫朗舍、摩纳哥、热那亚海岸及萨奥尔德若海岸，担任防卫；还要在从阿尔让提埃尔山口到塔纲罗一带的阿尔卑斯山脉各主要山岭上担任前哨警戒。骑兵的情况最糟，他们虽然长期在罗尼河一带休整，但是连牲口饲料也不能很好供应。

在尼斯和昂提布的军火库里有许多大炮，可是运输工具不够。所有拉车的马全都饿死了。国库十分空虚，尽管政府想尽办法，但它发给出征军队的经费仅仅是二千金路易多尔 [4] 和一百万期票；而期票中还有一部分不能兑现。军队中的一切都感到缺乏，而想从法国获得任何东西又不可能。所以军队只能指靠打胜仗。它只能在意大利平原上组织自己的运输，寻找拖大炮的马匹，使士兵有衣穿，使骑兵有马骑。然而法军仅有三万人和三十门大炮，而对方兵力有八万人，二百门大炮。在大会战中，人数上的弱点以及炮兵骑兵的不足，都决定了法军不能作持久战斗。因此，它必须迅速调集兵力来弥补人数不足的缺陷，以灵活性来弥补炮兵不足的缺陷，以选择适当阵地来弥补骑兵不足的缺陷。法军士气旺盛这一点比敌人有利。他们在阿尔卑斯山顶和比利牛斯山顶曾卓著功勋并得到了军事锻炼。物资缺乏、贫困和艰苦是训练好兵的学校。

三

3月27日，拿破仑抵达尼斯。舍烈尔将军向他介绍的军队情况比他原来设想的还要坏。粮食供应不好，肉早已不供应了。供运输用的只有五百匹骡子。要靠它们来驮运三十多门大炮简直不可想象。情况日益恶化，必须当机立断。军队不能再驻扎在现在的地方了。因此，摆在前面只有两条出路：前进或者后退。为了出其不意地出现在敌人面前，并以辉煌的和具有决定性的胜利使敌人惊呆，拿破仑下令前进。大本营从战争开始以来就从未离开过尼斯。管理机关的工作人员总是把自己的单位看作不可移动的机关。他们关怀自己生活上的舒适甚于关心军队的需要。因此，拿破仑叫他们一起远征，把大本营迁移到阿耳班加。

拿破仑在检阅部队时说道："士兵们！你们没有衣穿，吃的也不好，政府欠下你们许多东西，可是它什么也不能发给你们。你们在这些悬岩峭壁中间显示出来的勇气和坚忍力量是令人惊叹的，可是这并没有给你们带来任何荣誉，它们的光辉并没有照到你们身上。我想带你们到世界上最富饶的国家里去。富饶的地区和繁华的大都市将受你们支配。你们在那儿将会得到尊敬、荣誉和财富。意大利方面军的士兵们！难道你们的勇敢精神和坚忍力量不够吗？"这位二十六岁的青年将军（他的名字使大家想起土伦、萨奥尔德若和卡伊罗几次战役）的演说博得了一致的欢呼。

为了绕过阿尔卑斯山、经卡迪邦山口进入意大利，必须把全军集合在它的右翼边缘。要是雪没有盖住阿尔卑斯山所有支脉，这种军事行动是有危险性的。军队由防御转入进攻是最复杂的军事行动之一。塞律里埃带领他那一师布防在加列西奥一带，以监视切瓦附近奥国将军科利所据守的各个阵地。马塞纳和奥热罗所部则布置在洛亚诺、菲纳累和萨沃纳等地。拉加尔普所部配置在能威胁热那亚的地方，他的前卫在切尔沃尼旅长率领下攻占了沃耳特里。法国公使向热那亚议会要求让法军通过博克特山口，还要求交出加维要塞的钥匙。他宣称：法军打算进入伦巴迪亚，他们的行动希望得到热那亚当局的帮助。热那亚市里一片惊慌。议会和政府不停地举行会议。惊慌的反应在米兰也感觉到了。

四

惊慌不安的博利厄将军急忙赶来援助热那亚。他把大本营移到诺维，把军队分成三部分：右翼由皮埃蒙特部队组成，由科利指挥，司令部设在切瓦，它的任务是防守斯土腊河和塔纳罗河一线。中路由阿尔热托指挥，司令部设在萨谢洛；他们向蒙特诺特前进，企图在法军向热那亚推进时猛攻法军左翼，截断萨沃纳的沿海道路，以断绝法军后路。博利厄亲自率领左翼经博克特去沃耳特里，以掩护热那亚。

乍看起来，敌军这样布防似乎很高明，可是弄清楚地形条件以后，就知道博利厄把自己的兵力分散了，因为中路和左翼之间除山后

道路外别无通道。反之，法军的配置则能够在几小时内迅速集中全部兵力，猛攻敌军各个孤立的部分。奥军中间只要有一部分失败，就必然使其他部分一同退却。

4月10日，敌军中路司令阿尔然托将军占领了下蒙特诺特。11日，他向蒙特列则诺进发，企图经马多纳侵占萨沃纳。蓝庞上校受命守卫蒙特列则诺的三个多面堡。他得悉敌军动向后，派出一个实力雄厚的侦察队迎面去侦察敌情。侦察队在中午十二点和下午两点之间回营。阿尔然托企图立即攻占这几个多面堡，他连续发起三次攻击都被蓝庞击退了。敌军由于打得十分疲倦，所以改为坚守阵地，打算第二天再来围攻并占领这三个多面堡。博利厄率领所部于10日从左翼向热那亚前进。同日，他在沃耳特里前面进攻切尔沃尼将军。切尔沃尼整天坚守阵地。11日他占领富尔什山上的阵地，夜间又从阵地上撤下来，与本师（拉加尔普师）主力会合。12日拂晓前，拉加尔普师占领了蓝庞背后的蒙特列则诺附近的阵地。晚上，拿破仑率领奥热罗和马塞纳两个师，经卡迪邦山口和卡斯提拉措出现在蒙特诺特后面。12日拂晓时，蓝庞从正面进攻，拉加尔普和马塞纳从后方及两侧进攻，使阿尔然托陷于四面受敌的境地，遭到完全失败。敌军有的被击毙，有的被俘，有的溃散。四面军旗、五门大炮和二千俘虏都成了法军这一天的战利品。

就在同一个时候，博利厄出现在沃耳特里，可是在那儿碰不到一个法国兵。他就在这里同英国海军上将纳尔逊畅通无阻地来往。只是到了13日白天的时候，这位将军才得知蒙特诺特打了败仗，法军已进入皮埃蒙特的消息。于是他不得不迅速地把部队调过头来，重新沿着那条难行的老路撤退。是他自己制定的作战计划迫使他走这条路的。弯路走得很远，以致只有一部分军队能在两天后到达米莱西莫，而从沃耳特里和博克特两地撤退辎重则花了十二天。为了保护撤退，他不得不在那儿留下一部分军队。

五

4月12日，法军大本营移驻卡尔卡腊。皮埃蒙特军队退到米莱西莫，而奥地利军队退到迭戈。这两个阵地通过比斯特罗高地的皮埃蒙特旅团取得联系。皮埃蒙特军队控制着一条掩护皮埃蒙特的道路。科利带着他能从右翼撤回来的全部人马前来和他们会师。迭戈奥军据守着通往阿克维的道路（这条道路是通米兰省的捷径）的阵地。博利厄带领着他能够从沃耳特里撤回的全部兵力前来会师。这位将军如果能够守住这个阵地，他就能得到伦巴迪亚派来的全部援军。这样一来，皮埃蒙特和米兰省的两个主要门户就得到掩护了。敌人相信，他们有充分的时间来加强这里的防御工事。不管法军由于蒙特诺特战役获得多大的优势，但是敌人在数量上的优势仍旧能够弥补自己的损失。而4月14日，米莱西莫战役却打开了去都灵和去米兰的两条道路。

奥热罗率领法军左翼进抵米莱西莫。马塞纳率领中路朝比斯特罗和迭戈进发，而拉加尔普则率领右翼进抵卡伊罗高地。这样，法军从它的右翼到左翼共占了四法里宽的区域。敌军在占据了能控制博尔米达河两条支流的科萨里亚丘陵后，就以这个丘陵为右翼依托。但是在13日那天，奥热罗将军的部队（他们没有参加蒙特诺特战役）就赶来攻击敌军的右翼。攻势进行得非常迅速，以致不但把敌军赶出米莱西莫峡谷，并且包围了科萨里亚丘陵。奥国将军普罗维腊和他指挥的后卫部队二千人全被截断了。他在绝望的情况下奋勇突围，但被击退了。他躲在一座被毁坏的古堡里，筑垒自卫。从这个高地上，他看到准备第二天参战的撒丁军队右翼。他希望这些部队来搭救他。拿破仑懂得，必须在这一天（13日）占领科萨里亚堡寨。可是这个阵地非常坚固，几次攻击都不成功。次日两军会战开始。经过激战后，马塞纳和拉加尔普拿下迭戈，而梅纳尔和茹贝尔占领了比斯特罗高地。科利为救援科萨里亚所发起的一切进攻完全徒劳无效。他被击溃了，而法军则跟踪追击。普罗维腊这时完全绝望，只好缴械投降。敌人在我军第二十二猎骑兵团、第七骠骑兵团和第十五龙骑兵团[5]的四百名骑士沿着斯皮尼奥峡谷和沿着通阿克维大路的猛追猛打下，丢下了三十门套车的大炮、六十箱弹药和十五面军旗，同时还被法军俘虏了六千人。俘虏中有两名将军和二十四名高级军官。在最有决定意义的关头，总司令一直在各个战场亲自指挥。

从这个时候起，奥军和撒丁军队的分裂就达到表面化了。博利厄把自己的大本营移到通往米兰省的大路边上的阿克维。而科利则去切瓦掩护都灵，并防止塞律里埃将军所部与主力会合。

六

然而，在4月15日早晨三点钟，奥地利的武卡索维奇掷弹兵师却窜到迭戈。他们是从沃耳特里经萨谢洛来的。法军在这儿仅留下几营人。掷弹兵轻易拿下了一个村庄，使法军大本营大为惊慌。法军大本营难于理解的是，敌人怎样会没有惊动法军布置在阿克维大道上的那些前哨而窜到迭戈的。拿破仑亲往战地，经过两小时激战后，夺回了迭戈；一师敌军差不多完全被生擒或被打死。将军的助手拉纽斯（后升师长，1801年牺牲在埃及亚历山大附近战场上）这次保证了我军的胜利。他在战斗的紧急关头，带领两营轻装部队，沿迭戈丘陵左方斜坡爬上去。为了阻止他们攀登高地，匈牙利掷弹兵队伍向他们猛冲。这两营法国兵向高地进攻三次，有两次被敌军击退，在第三次进攻时，拉纽斯用剑尖举起帽子，奋勇前进，因而取得胜利。他这种英勇行动是总司令亲眼见到的，因此他被提升为旅长。科斯将军和巴涅耳将军阵亡。他俩是从东比利牛斯方面军调来的。那个方面军的军官都显得非常勇敢和坚毅。

拿破仑在迭戈第一次发觉了兰恩营长，并提升他为团长。兰恩后来成为帝国元帅和芒特贝洛公爵，显示了极大的才能。他积极参与了后来发生的一切事件。

自迭戈战役以后，作战锋芒主要针对皮埃蒙特军队；而对于奥军则仅限于抗击。拉加尔普将军监视着贝耳博河边的圣巴内德托。博利厄在收集残部重行整编。由于粮食不足、运输不便，以及由于部队过境太多而耗尽地方物资，所以拉加尔普师团只得忍受困难，勉强在那个阵地上停留几天。师团里曾发生过抢劫事件。

塞律里埃在加利西奥得悉蒙特诺特和米莱西莫两次会战情况后，就进占圣则奥瓦尼-迪-穆里阿耳托 [6] 高地，并在奥热罗抵达蒙策-切梅托的那天进入切瓦。科利在抵抗无效之后，于17日退出筑有坚固工事的切瓦兵营，渡过塔纳奥河，退到科萨利亚河西岸，而让右翼据守马多纳-维科。同日，总司令把大本营移驻切瓦。敌人在这里留有守军和一门来不及带走的野炮。

法军抵达蒙策-切梅托以后，看到了极其壮丽的景象：展开在面前的是辽阔而肥沃的皮埃蒙特平原；波河、塔纳罗河和其他河流弯弯曲曲地向远方流去；在高得令人目眩的高山上白雪皑皑，像玉镯一样紧紧地环抱着这块富饶的乐土。一些奇妙的山峦像变魔术一样陷落下去，大自然把这些障碍物塑造得这样可怕，以致使它们像地狱的边缘；而人们又是不惜一切地以自己的艺术来使这些障碍物变得更加可怕。拿破仑在凝视那些高山以后说道："汉尼拔 [7] 强行越过阿尔卑斯山，而我们却绕过它！"他的话说得很中肯，两句话把战争的意义和实质说透了。

法军渡过了塔纳罗河。现在，当它初次出现在平原上的时候，它就感到骑兵的必要了。指挥骑兵的斯田热耳将军从列泽尼奥附近渡过科萨利亚河，旋即侦察好地形。大本营移到位于拉萨列亚河右岸的列泽尼奥城堡（靠近这条河流入塔纳罗河的入口处）。

七

4月20日，塞律里埃将军过圣米克列 [8] 桥去攻击科利军队的右翼，同时马塞纳将军则渡过塔纳罗河，迂回到科利军队左翼。但科利懂得自己的阵地不好，因此他当夜主动放弃了这个阵地，而转移到右翼，以便驻扎在芒多维附近。由于情势的巧合，当他来到圣米克列桥前面的渡口的时候，正碰到塞律里埃部队从桥上往下走。科利马上停下来，把数量上占优势的部队拉开，迫使塞律里埃后退。要是塞律里埃部下一个轻步兵团不忙于抢劫的话，他是能够在圣米克列坚持住的。22日，塞律里埃在托列过桥，马塞纳在圣米克列过桥，总司令在列泽尼奥过桥。三路大军都往芒多维进发。这时科利已在芒多维建筑了几座多面堡，右翼在马多纳-维科占领阵地，左翼在比科克占领阵地。塞律里埃攻下比科克多面堡，从而也就决定了芒多维战役的命运。这个城市连同它所有的军需仓库都落到胜利者手里。

斯田热耳将军带着骑兵一千余人，顺着平原追击敌军。由于离开大部队太远，他受到了占据极其有利地势的勇敢的皮埃蒙特骑兵的反击。他在紧急关头还是作出了一切必要的、只有经验丰富的将军才能

作出的决定。当他退回来和援军会合的时候，由于在进攻中受了致命的刀伤而倒下来了。缪拉上校率领三个骑兵团打退了皮埃蒙特军队，还追击了若干小时。斯田热耳将军是阿尔萨斯人，是一个优秀的骠骑兵军官。他在杜木里厄指挥的战争中，以及在北方的其他几次战争中曾作过战，他是一个活泼、精明和伶俐的人。他身上既具有年轻人的特点，又具有成年人的长处。他是一个真正的战斗将军。他进入列泽尼奥后只几小时，总司令也到了那儿。总司令对他提出的无论什么要求，他都在死前两三天内全准备好了：隘路和浅滩已侦察明白，向导已找好，神父和邮局人员都已讯问完毕，和居民的关系已安排妥帖，向各方面都已派出侦探，邮局所有信件都已缴获，其中可以提供军事情报的信件都已译出并已研究好，还采取了各种办法修整粮仓。可惜他是一个近视眼，在他的地位来说，这个缺陷对他是非常不幸的。

在这次战役中，皮埃蒙特军队损失了三千人、八门大炮和十面军旗，还有一千五百人被俘虏，俘虏之中有三名将军。芒多维战役后，总司令进驻凯拉斯科。塞律里埃前往福萨诺，奥热罗前往阿耳巴。博利厄率领一半兵力从阿克维出发，向尼斯-得拉-帕耳亚前进，企图用佯攻姿态支援皮埃蒙特军队，可是他来得太晚了。他得悉凯拉斯科停战消息后，便向波河退却。

八

法军三路纵队于同一时间分别进入凯拉斯科、福萨诺和阿耳巴。科利的司令部原驻福萨诺，塞律里埃将军把他从那儿撵跑了。

凯拉斯科位于斯土腊和塔纳罗两河汇流处，是一个很大的要塞，可是因为不是处在边界上，所以装备很差，而且没有一点军粮。但是占领这个要塞十分重要。法军立即修缮要塞，使它完善起来；炮弹仓库立刻得到充实，一切必要的武器应有尽有。法军前卫渡过斯土腊河，前进到勃腊城（一个小城）。同时塞律里埃的部队也走近了，这就使得法军能通过庞特-德-纳瓦和尼斯取得联系。而尼斯开始把补给品和炮兵所需物资运来了。法军在最近几次战役中缴获了许多大炮和马匹，其中有许多是在芒多维平原上缴获的。进入凯拉斯科后只几天

工夫，法军就有了六十门大炮。这些大炮弹药充足，并且有良好的套马。

士兵们在十天缺粮以后，已源源不断地获得接济。抢劫和胡作非为的现象（这是军队迅速前进的寻常后果）已消灭了。军纪业已恢复。在这个资源丰富的美丽国家里，法军迅速改变了自己的面貌。顺便说说，军队的损失也不如想象的那么大。迅速的进军，士兵的敏捷行动，特别是攻击敌人的艺术（每次战役中法军人数至少与敌人相等，实际上，常常超过敌军人数）和军队所得到的经常胜利，这一切保全了许多士兵的生命。何况损失的士兵及时地得到了补充，因为胜利的消息和芒多维平原富庶的传说一传开，士兵们就从一切集合站，从热那亚的里维埃腊的各个医院，经过各个山口陆续到来了。在此以前法军的穷困是无法形容的。比如多年之中军官每月仅得八法郎薪饷，参谋人员全都没有马骑。在贝尔蒂埃元帅的文卷中，还保存着在阿耳班加发出的一个命令，其中竟有每位师长奖励三个金法郎的话。

凯拉斯科离都灵十法里，离亚历山大里亚十五法里，离托尔托纳十八法里，离热那亚二十五法里，离萨沃纳二十法里。撒丁宫廷慌作一团，不知道怎么办才好。它的军队士气沮丧，一部分被消灭了。奥军只想怎样保护米兰。整个皮埃蒙特都非常紧张。宫廷威信扫地。它只好向拿破仑屈服，请求停战。许多人主张法军向都灵推进，可是都灵是一个坚固的要塞，要有重炮才能打开它的城门。撒丁国王还有许多要塞。尽管法军刚刚得到了胜利，可是只要受一次极小的挫折，只要命运有一点极小的变化，就可能使一切颠倒过来。两支敌军虽然被打败了，可是它们合在一起人数上还是超过法军，并且它们还有很多炮兵，特别是有尚未受过损失的骑兵。

尽管法军打了胜仗，它还是有点不安。它会为更大规模的战事所吓倒。军官们、甚至将军们都不能够设想，用这样少的炮兵、这样差的骑兵和这样弱的步兵（由于疾病和远离法国而日益削弱），怎么可以去征服意大利。总司令在凯拉斯科向士兵们所下的命令里，反映出了军队的这种情绪。

“士兵们！你们在十五天内赢得了六次胜利，缴获了二十一面旗子和五十五门大炮，攻下了几座要塞，征服了皮埃蒙特的最富饶的地方，你们捉住一万五千名俘虏，你们杀伤一万多敌人。

“在此以前，你们为那些不毛之山而战，并在那些山岩上留下了你们的荣誉，可是这些山岩对祖国却是毫无裨益的。现在由于你们的功勋，你们可以同荷兰和莱因方面军并驾齐驱了。

“你们什么也没有，什么都得自己操心。你们没有大炮打了胜仗，没有桥梁能够过河，没有鞋穿能够急行军，你们休息时没有酒喝，甚至常常没有粮食吃。只有共和国的军队，只有自由的战士才能够忍受你们所忍受的一切。士兵们，为此应当感谢你们！有功必赏的祖国正在以自己的繁荣昌盛来答谢你们。如果你们，土伦的胜利者们，曾经预言过1794年的不朽的战争，那么，你们现在的胜利就预示着面前还有更光荣的战事。

“奥地利和皮埃蒙特两国军队不久以前遭到你们勇敢的攻击，现在它们恐惧万状地在逃避你们了。以前嘲笑你们穷困，以梦想你们的敌人打胜仗为乐事的那些荒淫无耻的人们，现在吓得惊惶失措、胆战心惊了。可是，士兵们，你们还不能万事大吉，因为你们还有仗要打。无论是都灵或米兰你们还没有拿下来。那些杀害巴斯维尔的凶手还在践踏着赶走塔尔克维尼的胜利者[9]们的骸骨。据说，你们中间有些人的勇气减少了，他们竟宁愿回到亚平宁山和阿尔卑斯山的山顶上去。不，我不相信真有这回事。蒙特诺特、米莱西莫、迭戈和芒多维等战役的胜利者们，正满怀着把法国人民的光荣传播到更远的地方的热烈的愿望！……”

停战会议在大本营驻扎的萨耳马托里斯（当时是撒丁国王宫廷长官，后任拿破仑的宫廷长官）的家里举行。皮埃蒙特的拉土尔将军和拉斯·科斯提上校[10]作为国王代表参加了会议，拉土尔伯爵是个老军人，撒丁陆军中将。他敌视一切新思想，他受的教育不多，能力平庸。拉斯·科斯提上校是萨瓦人，他正是在精力充沛之年。他能言善辩，非常机智，给人良好的印象。法军所提的条件是：国王必须退出反法联盟，并派全权代表去巴黎缔结最后和约；在这以前暂时保持停战状态。切瓦、科尼和托尔托纳（或者亚历山大里亚）等地连同它们所有的大炮和仓库应立即一并移交法军。法军将占领停战协定签字前所占领的一切地方。所有通往各地的军用道路均任法军自由通行，法军可从军部回法国或由法国至军部。瓦兰察的那不勒斯军队要撤出去，把该地立即交给法军，直到法军完全渡过波河为止。地方警察必

须解除武装，正规军要分驻各地作为警备队，无论如何不得引起法军不安。

现在对业已陷于孤立的奥地利军队就可以深入伦巴迪亚进行追歼了，而阿尔卑斯方面军就可以抽调一部分军队到意大利战场上来。法军同巴黎的交通线已经缩短一半。最后，即使督政府不同意和议，但是进军所需据点、组成攻城纵队和围攻都灵本身所需要的炮弹仓库都已到手了。

九

在签订停战协定和占领科尼、托尔托纳及切瓦等要塞以后，产生了一个问题：要不要再前进以及前进到什么时候为止？有些人认为，根据停战协定，所有要塞都已降服，而皮埃蒙特军队同奥地利军队已经分开，这说明停战是有利的。但是，在深入意大利以前，利用已获得的条件在皮埃蒙特和热那亚首先掀起革命是不是更有利些呢？

法国政府有权拒绝和谈并以最后通牒来提出自己的要求。可是后方假若不平安，而冒昧离开本国这样远并且渡过提契诺河，那是不合乎策略的。

在撒丁的王公们忠于法国的时候，对法国是有利的；但是他们一旦改变自己的政策，那也最容易使法军遭到失败。对于这个宫廷里的法国敌人的一切意图不要抱有丝毫的幻想。贵族和僧侣统治着这个宫廷，他们都是共和国的不可调和的敌人。如果法军前进并受到挫折，那么，从他们的仇恨里能期待什么呢！？甚至连热那亚也值得大大的怀疑，因为在那儿统治的仍旧是寡头政客，而法国的拥护者尽管人数很多，但对政局不起作用。热那亚的资产阶级分子是能言善道的雄辩家，可是他们的能力也仅止于此。寡头政客在那儿当权，掌握着军队，拥有方塔纳-布奥盆地和其他地方的一万农民，这是在必要时可以号召来支援他们的人。渡过提契诺河以后究竟应当在哪儿停住呢？需要不需要渡过阿达河、奥利奥河、明乔河、阿迪杰河、布兰塔河、皮亚韦河、塔利亚曼托河和伊臧措河呢？在自己的后方留下这样多怀着

敌意的人是否明智呢？为了平安地前进，法军在所有被占领国家建立自己的据点，更换政府，让那些和我们观点一致、利害相同的人掌权，是不是更好些呢？如果法军到达威尼斯领地，会不会迫使这个拥有五万军队的共和国站到敌人那一边去呢？

有些人不同意下面这个意见：法军应当利用自己的胜利，而且只应当停留在有着最好防线可以抵御奥军的地方。这道防线必须越过蒂罗耳和弗里乌尔，这就是阿迪杰河。它可以掩护整个波河流域，穿过中意大利和下意大利，孤立曼图亚要塞，并且十之八九可以在敌军改编并来支援它之前拿下。

维拉尔元帅不懂得这个基本道理，所以他在1733年达不到战争目的。他在这一年10月带领五万人驻在维则瓦诺兵营里，他面前没有敌军。他可以把军队开到任何地方去。但他却像观察员一样，仅仅把部队配置在奥利奥河一带和波河两侧。三个月以后，奥将梅尔西就把部队开到谢腊尔奥来了。虽然库阿尼元帅在1734年所统率的部队比敌军多得多，并且在帕尔马和瓜斯塔拉附近接连两次会战中都获得胜利，但他从这种优势中没有获得任何好处。他只是时而在波河这一岸，时而在波河另一岸曲折行进。

如果这两位将军熟悉意大利的地形，那么，维拉尔元帅从11月开始就应该占领阿迪杰河的阵地，从而越过整个意大利，而库阿尼元帅则应当利用自己的胜利把部队尽速地开到那儿。

部队驻在阿迪杰河一带，就有可能筹集军队所需的一切费用，因为可以把这些费用摊在皮埃蒙特、伦巴迪亚、波伦亚教徒区、斐拉拉教徒区、帕尔马公国和莫德纳公国的广大居民身上。

害怕威尼斯反对法国吗？阻止这点的最好方法是在几天之内把战争移到它的边境上去。它对战争全无准备，也没有时间作出决定和改组军队。如果法军留在提契诺河右岸，那么，奥军就会迫使这个共和国跟他们一道作战，或者它自己会由于政治情绪的驱使，主动投到奥军怀抱里去。对于撒丁国王可以不必害怕了，因为他的民军业已解散，英国人已停止给予津贴，而国内情况又混乱不堪。不论宫廷采取什么决定，不满意它的人数是会增加的。盛极而衰的时期来到了。它

只剩下一万五千到一万八千军队。这点军队分散在许多城市里，仅够维持内部的治安。

另一方面，维也纳宫廷对都灵政府的不满将会增长。维也纳会责备都灵政府在初次失败之后就垂头丧气，对整个战局悲观失望。其实，1705年维克多·阿美德伊在卡萨诺附近被万多姆打败后完全不是这样的。当时叶甫根尼亲王被击退到伊泽奥湖岸，三支法军占领了他的全部领地，甚至包括尼斯领地。他仅剩下都灵，但他仍旧坚守，继续和奥国保持联盟。第二年叶甫根尼亲王冒险进军，在都灵会战中命运之神使他取得辉煌的胜利，于是维克多·阿美德伊对奥地利的忠诚在这次会战中得到报偿：他收回全部领地。

不必害怕热那亚那些寡头政客。阻止他们蠢动的最可靠的保证，是他们从自己的中立地位中所能捞得的巨大利益。要想在皮埃蒙特及热那亚保卫自由原则，就必须燃起内战之火，唤醒人民起来反对贵族和僧侣，而这就意味着要承担破坏社会秩序的责任，因为这种斗争总是会带来打乱社会秩序的后果的。相反，法军抵达阿迪杰河以后，就可以占领奥国王朝在意大利所管辖的一切诸侯国家和教皇在亚平宁山脉这一边的所有领地，它就可以宣传自由原则，唤醒意大利的爱国者起来反对外国的统治。没有必要挑起各阶层公民间的纠纷，因为贵族、市民和农民会团结前进，共同复兴意大利祖国。“Italiam!Italiam!”[11] 的呼声响彻米兰、波伦亚和维罗纳，它产生了非常神妙的作用。这种呼声也响遍提契诺河右岸，它将使意大利人提出一个问题：“为什么你们自己不向前推进呢？”

总司令的首席副官缪拉上校奉命携带三十一面军旗和在凯拉斯科签订的停战协定前往巴黎。他带着这样多的战利品，带着撒丁国王屈服投降的文件，经蒙谢尼斯到达巴黎。这件事在首都引起巨大的欢腾。他到达以后，在米莱西莫战役后启程经尼斯这条道路前往巴黎的副官尤诺也到了巴黎。

法军业已完全占领的阿耳巴省是皮埃蒙特境内反对王权最激烈的一个省，也是革命风潮最猛烈的一个省。这儿早已发生过革命风潮，稍后重又发生。假使还必须和撒丁国王进行战争，那么正是在这个地方，法军可以得到支持，并且可以找到发动起义的最大可能性。

由此可见，计划的头一部分在两周之内完成了。法军获得了巨大的战果：阿尔卑斯山脉中皮埃蒙特的要塞失陷了，联军被削弱了，能够出兵六七万以及由于自己的地位能够起更大作用的一个强国消失了。

这次战争开始后的一个月内，国家立法机关五次通过决议（4月21、22、24、25和26日），表彰意大利方面军为祖国作出了贡献，并且每个决议都是为了新的胜利而作出的。

按照凯拉斯科的停战条件，撒丁国王派列韦耳伯爵前往巴黎，商谈最后和约的条件。和约终于缔结了，1796年5月15日签字。根据这个和约，亚历山大里亚和科尼两座要塞交给意大利方面军，苏札、勃鲁涅托、厄克集耳等要塞予以拆毁，阿尔卑斯山山口全部开放。这等于撒丁国王向共和国无条件投降，因为除都灵和巴尔要塞以外，他再没有其他设防的据点了。

---

[1] 路易多尔是法国17、18世纪的金币名。——译者

[2] 龙骑兵最初是一种以步兵队形（乘骑兵）作战的骑兵，后来为重装骑兵。现代外国军队中，仅指服装形式和其他骑兵部队不同的一种骑兵部队。——译者

[3] 原书这是法文“圣-让-迭-缪里阿耳托”（Сен-Жан-Де-Мюриальто），而不是意文“圣则奥瓦尼-迪-穆里阿耳托”（Сан-Джиованни Ди-Муриальто）。——俄文版编者

[4] 汉尼拔（公元前约247到前183年）是第二次布匿战争中著名的迦太基统帅，他的事迹见本书后面论攻击战一章。——译者

[5] 原书这儿是法文“圣米舍耳”（сен-мишель），而不是意大利文“圣米克列”（Сан-Микале）。——俄文版编者

[6] 塔尔克维尼是传说中古罗马的最后一个国王，他的暴政激起罗马起义，结果他被驱逐。共和主义者在罗马建立了共和国，塔尔克维尼的胜利者指这些共和主义者。——译者

[7] 皮埃蒙特军队的参谋长。——法文版编者

[8] “意大利！意大利！”——俄文版编者

第三章 洛迪战役

一、渡过波河（1796年5月7日）。二、佛姆比奥之战（5月8日）。拉加尔普将军之死。三、和帕尔马公国休战（5月9日）。四、洛迪战役（5月10日）。五、进入米兰（5月15日）。六、和莫德纳公国休战（5月17日）。七、贝尔蒂埃。八、马塞纳。九、奥热罗。十、塞律里埃。

一

科尼、托尔托纳和切瓦等要塞于5月初交给法军。马塞纳带领他的师团向亚历山大里亚前进，在那儿缴获了许多奥军留下的仓库。大本营经阿耳巴、尼斯-迭拉-帕耳亚和博斯科修道院移驻托尔托纳。托尔托纳是一座很好的要塞，其中有许多大炮和各种弹药。

胆战心惊的博利厄将军退到波河对岸，企图掩护米兰。他指望保住瓦兰察对面的波河渡口。如果这个渡口被突破，他就保卫通过塞齐亚河和提契诺河的渡口。他把自己的部队布置在阿果尼亚河左岸瓦列德约附近。他在这里补充了十营后备兵，他的兵力又可以与法军抗衡了。根据全部计划（军事的和政治的），法军应在瓦兰察渡过波河。在凯拉斯科的会议上曾秘密地将法军的这一意图通知大家。停战协定中有一条规定：这个城市交给法军以供渡河之用。马塞纳将军抵达亚历山大里亚以后，立即派出巡逻队朝瓦兰察方向巡逻。

奥热罗离开阿耳巴移驻斯克里维亚河河口，塞律里埃前往托尔托纳，拉加尔普则沿着阿克维道路到达那儿。从全军选出三千五百名掷弹兵，编成十个营。拿破仑亲自率领这批精锐部队，连同骑兵和二十四门大炮，以急行军赶往皮阿琴察，以便出其不意地占领那儿的波河

渡口。法军前锋渡河以后，其余部队应当立即离开现在的阵地，迅速前往皮阿琴察。

5月7日早晨九点钟，拿破仑抵达皮阿琴察。他在三十六小时内走了十六法里。他跑到河边，一直待到渡河结束和前卫已布置在河的左岸为止。平底渡船载运五百人和五十匹马，半小时渡一次。渡船指挥官、炮兵上校安德列奥西和将军的助手弗朗田在波河的卡斯提耳圣则奥瓦尼到皮阿琴察这一段地带，虏获了奥军十条船只，船上有五千伤兵和一批药品。兰恩上校带九百掷弹兵首先渡河。敌军两个镖骑兵连企图阻止法军上岸，但完全无效。经过几小时以后，前卫已全部到达波河对岸。从七日夜到八日凌晨，全军到达。九日架桥结束。七日晚，掷弹兵指挥官拉加尔普将军把自己的指挥部移驻卡契纳-迭美特腊（位于佛姆比奥和波河之间）。波河在皮阿琴察附近水流很急，宽度是二百五十法尺。强渡这种河流是一种极为重要的军事行动。

二

奥军列普塔伊师团（包括八个营和八个骑兵连）从帕维亚出发，夜间到达离开皮阿琴察仅一法里的佛姆比奥。8日下午一点钟，法军才发觉村子里的钟楼和民房都筑了防栅并有敌军守卫，而在穿过稻田的公路上则配置了大炮。这样一来，把敌人从佛姆比奥赶走就成了十分迫切的事情，因为还可能有大批援军来支援他们，而背靠这条大河作战又是极其危险的。于是拿破仑下了进攻命令，命令中指出了这个地方的地形特点。兰恩进攻敌军左翼，达列曼进攻右翼，拉纽斯从正面进攻。在一个钟头内，这个村子就拿下来了。占据这个村子的奥军被击退。它损失了一些大炮和三面军旗，并有二千士兵被俘。敌军残部慌忙退到皮戚格当，并渡过阿达河。皮戚格当要塞是在几天之前刚刚装备起来的。它离战场很远，还不太危险，因此敌人对它毫不担心。利普塔伊得以拉开吊桥，在土墙上摆好野炮。随着夜幕降临，法军前卫在马列奥附近停下来，这里到皮戚格当的距离为大炮射程的一半。拉加尔普所部后退，以便驻在科当奥前面掩护通向帕维亚和洛迪的道路。

从俘虏口中得知：博利厄已率领自己的军队向佛姆比奥前进，企图绕到这个据点的后面。人们认为，他的某些部队并不知道日间发生的事变，可能会跑到科当奥来过夜。对于敌军这个可能的行动作好了防备。总司令在下达保持最高警惕的命令以后，回到皮阿琴察大本营。夜间，马塞纳所部渡过波河，分布在桥边作为后备，以便在必要时支援拉加尔普。

人们预科的事情果然发生了。法军从托尔托纳向皮阿琴察前进，尽管行动迅速，可是并没有秘密到完全瞒过博利厄。他用自己的部队来占据提契诺河和阿达河间的地方，希望及时赶到皮阿琴察以阻止法军渡河。他知道法军完全没有架设浮桥的工具。他的一个走在纵队前面的骑兵团，突然出现在预备沿着帕维亚大路前进的拉加尔普将军的前哨附近，引起了法军的惊慌。宿营中的法国兵拿起武器，打了几梭子弹以后，一切平静了。但为了查明发生的事情真相，拉加尔普在一队巡察兵和一些军官的随从下，仍然向前方走去，他亲自向路旁民房中的居民打听。居民告诉他说，这阵骚乱是一个不知道法军已渡过波河的奥军骑兵团引起的，现在他们已向左跑到洛迪去了。拉加尔普动身回来。可是，不幸得很，他没有沿着战士可以看清楚他的大路往回走，而是走小路回来。警戒着的士兵没看清楚对象，竟以一阵急射迎接他。拉加尔普倒下去了，他被自己的士兵打死了！拉加尔普是瑞士沃州人。他由于痛恨伯尔尼政府而遭到迫害，来到法国避难。他是一个非常勇敢的军官，论身材和勇敢精神都是一个很好的掷弹兵。虽然性情急躁一点，但是他善于带兵，并赢得兵士的爱戴。早晨四点钟，大本营得悉这个不幸消息，立即派贝尔蒂埃到这个师里去。他看见这个师的官兵都陷在悲痛之中。

三

拿破仑进入帕尔马公国的领地后，在特雷比亚河的渡口接见了公爵派来求和及请求保护的使节。帕尔马公爵没有任何政治意义，因为占领他的领地也没有任何好处。拿破仑让他继续治理这个公国，同时向他征收他这个公国所能负担的一切贡税。这样一来，法国人就得到了一切实际利益，而免去直接治理这个国家的困难。这个办法是最简

单而又是极其合算的。5月9日早晨，停战协定在皮阿琴察签字。公爵交出二百万法郎的现款，为法军拿出大批粮食、燕麦和其他食物，提供了一千六百匹军马（骑兵和拉炮用的），还负担修建军事公路以及在公国境内兴建医院的费用。拿破仑还为巴黎博物馆要求交出艺术品来抵偿占领军的费用。这是近代历史上征收占领军费的一个别开生面的办法。根据法国特派员的挑选，帕尔马交出了二十幅名画，其中包括名画《圣耶朗尼姆》。公爵请求另交二百万现款来代替交出这幅名画。法军特派员同意这样的交换。但总司令说，二百万法郎很快就花光了，而这种艺术杰作可以在巴黎展览几百年，并且还会引出其他的杰作来。

帕尔马公国、皮阿琴察公国和瓜斯塔拉公国都属于法尔涅兹王朝[12]。王朝唯一的继承人是菲利浦五世的妹妹伊丽莎白，她把这些公国交给西班牙。她的儿子唐·卡尔洛斯于1714年领有这些地方。后来，当唐·卡尔洛斯取得那不勒斯王位的时候，根据1748年亚亨条约，这些地方移交给奥地利皇朝，以后又送给西班牙王子唐·菲利普[13]。从1762年起，他的儿子斐迪南掌管这些地方。斐迪南是孔狄亚克[14]的有名弟子，死于1802年。他住在科洛尔诺城堡里，周围都是僧侣，他在一切细节上都一丝不苟地履行宗教仪式。

四

法军在皮阿琴察城里征集了四百匹炮兵用的马。10日它从卡札耳普斯帖尔连哥出发，向洛迪前进。这时博利厄已在洛迪集中了谢博田多尔夫和罗捷耳米尼两师兵力，而科利和武卡索维奇两部则已开往米兰及卡萨诺。现在这些军队的命运取决于进军的速度，因为从奥利奥河把它们截断并俘虏它们是可能的。但是法军前卫在离卡札耳一法里的地方发现了强大的奥军后卫，这支部队由掷弹兵组成，其驻防的地势很有利于防卫洛迪公路。于是法军只好相机作战。战斗打得激烈而顽强。最后终于把敌人打得狼狈溃退。法军跟踪追击，一直追到洛迪。洛迪这座要塞四周有城墙。敌人本想关闭城门，可是法军已杂在难民中间渗入城里（难民后来集中到博利厄在阿达河左岸设置的防线

后面去了）。博利厄配备了二十五至三十门大炮来防卫河桥，但法军也立刻拿同样多的大炮来回敬他。

奥军战线上有一万二千名步兵和四千名骑兵。加上退到卡萨诺的一万人，在佛姆比奥地区被击溃的八千人（那次战争后躲在皮戚格当），以及米兰城堡的守军二千人，一共有三万五六千人。这就是奥军还保存下来的全部兵力。

拿破仑希望截住去卡萨诺的那一师敌军，决心在十日冒着敌人的炮火从桥上渡过阿达河，并以这种大胆的行动惊倒敌人。为此，他在洛迪休息了几小时以后，在下午五点钟左右，就命令骑兵指挥官博芒将军在河上游半法里有浅滩的地方渡过阿达河。到达彼岸以后，他应当用轻炮射击敌军右翼。同时，拿破仑把全部炮兵配置在桥的附近和河的右岸，对准敌人用来护桥的大炮阵地。他还在阿达河岸城墙后面布置了掷弹兵。敌军步兵为了利用当地库房来防御法军炮弹，便离开了河边。这样，掷弹兵的位置就离敌人炮垒较近，离敌人步兵较远。当拿破仑刚一发现敌军炮火威力削弱，法国骑兵前卫已在左岸整队，而这一行动已引起敌军惊慌的时候，立刻下令冲锋。掷弹兵纵队的前锋仅仅来一个左转弯，就出人意外地出现在桥上，几秒工夫就飞跑过桥，并立即夺下敌人所有大炮。纵队只在为过桥改变队形的一刹那间遭受到敌军的射击。因为一瞬间就到达了对岸，所以它没有受到什么显著的损失。它猛攻敌军阵线，迫使敌军溃退到克雷莫纳。敌军损失了一些大炮和大量的军旗，还有二千五百人被俘。在激烈的炮火下进行这样坚决的行动，并且尽可能地做到谨慎小心，这不能不认为是整个战争期间最出色的军事行动之一。法军损失不超过二百人，而敌军则全部被粉碎[15]。

可是科利和武卡索维奇已在卡萨诺附近渡过阿达河并沿大道退往布里西亚。这就使得法军要朝皮戚格当前进。法军认为追击敌人并立即把敌人赶出那儿是必要的，因为这样才使敌人来不及武装这个要塞，来不及补充弹药物资。法军刚一包围这个要塞，要塞就投降了。要塞里有三百名敌军，他们是奥军为保障撤退而准备牺牲的人。

拿破仑在查夜时，碰到战俘营里的一个饶舌的匈牙利老军官。拿破仑问他：他们的仗打得怎样。这个年老的大尉不能不承认仗打得很糟糕。他说："跟我们交战的是一位年轻的将军，他总是时而 在我们

前面，时而在我们后面，时而又在我们两侧，而我们根本无法理解。什么时候我们都不知道应该怎样配置我们的兵力才好。在战争中这种作战方法是受不了的，它违反一切常规。”

经过猛烈的攻击后，法国的轻骑兵进入克雷莫纳，并把敌军后卫赶到奥利奥河。

五

虽说法军前哨已驻到克雷莫纳，米兰已处在法军后方，跟离前线有几站路远；可是法军还没有一个部分进入这个都市。原驻这儿的奥地利政府机关已撤退到曼图亚。米兰市区由国民自卫军守卫着。市政府和伦巴迪亚的各个同业公会派出以梅耳戚为首的代表团来到洛迪。代表团郑重陈述自己甘愿臣服的诚意，请求战胜者宽大为怀。

5月15日，胜利者穿过人群，走过穿蓝、红、白三色制服的城市国民自卫军面前，经凯旋门进入米兰。谢尔别洛尼公爵被选为这儿的国民自卫军司令官。

奥热罗离开这儿去据守帕维亚，塞律里埃守卫洛迪和克雷莫纳，拉加尔普师守卫科摩、卡萨诺、卢卡和皮戚格当。轻装部队分布在奥利奥河一带。在洛迪、卡萨诺、卢卡和皮戚格当等地都构筑了桥头堡，桥头堡都有良好的防御工事，弹药储备也很充足。

拿破仑在米兰下了命令：

“士兵们！你们像山洪一样从亚平宁高原上迅速地猛冲下来。你们战胜并消灭了一切阻挡你们前进的敌人。

“从奥地利暴政下解放出来的皮埃蒙特，表现了与法国和平友好相处的天然感情。

“米兰是你们的，在全伦巴迪亚上空，到处都飘扬着共和国的旗帜。

“帕尔马公爵和莫德纳公爵能够保留政治生命，完全归功于你们的宽宏大量。

“号称能够威胁你们的敌军，再也找不到更多的障碍物，可以凭借它们来抵挡你们的勇气了。波河、提契诺河和阿达河不再阻挡你们前进了。意大利这些所谓了不起的堡垒看来都是不经一击的，你们像征服亚平宁山脉一样迅速地征服了它们。

“你们取得这样多的胜利使祖国充满喜悦。你们的代表们规定了节日，以示庆祝你们的胜利，共和国所有的公社都在庆祝这个节日。你们的父亲、母亲、妻子、姊妹以及你们所有心爱的人都为你们的胜利而欢欣鼓舞，他们都以自己是你们的亲人而感到自豪。

“是的，士兵们！你们做了许多事情……可是，这是不是说你们再没有什么事可做了呢？……人们在谈到我们时会不会说，我们善于取得胜利，却不善于利用胜利呢？后代会不会责备我们，说我们在伦巴迪亚碰上了卡普亚[16]呢？不过我已经看见你们在拿起武器，懦夫般的休养生活已经使你们烦恼啦！你们为荣誉而花去的时光，也就是为自己的幸福而花去的时光。总而言之，让我们前进吧！目前我们还需要急行军，我们必须战胜残敌，我们要给自己戴上桂冠，对敌人给我们的侮辱必须给以报复！

“让那些准备在法国挑起内战的人等着吧！让那些卑鄙地杀死我们的驻外使节和烧毁我们土伦的军舰的人等着吧！复仇的时刻到了！

“但是，要叫老百姓放心。我们是一切老百姓的朋友，特别是布鲁图家族、西庇阿家族和一切我们奉为典范的大人物的后裔的忠实朋友[17]。恢复卡皮托利小山上的古迹[18]，在那儿恭敬地竖起一些能使古迹驰名的英雄雕像；唤醒罗马人，使他们摆脱几百年的奴役造成的昏沉欲睡的状态。这些将是你们的胜利果实，这些果实将在历史上创造一个新的时代。不朽的荣誉将归于你们，因为你们改变了欧洲这一最美丽部分的面貌。

“自由的、受全世界尊敬的法国人民正在给全欧洲带来光荣的和平，这种和平将补偿它在六年中所忍受的一切牺牲。那时你们回到自

己的家乡，你们的同胞就会指着你们说：他是在意大利方面军服过役的！”

法军利用六天休息时间来改善物资供应。它不惜一切力量来补充炮兵纵列。皮埃蒙特和帕尔马供给了许多东西，可是更多的资源财富是在伦巴迪亚得到的。这就使法军能够发放薪饷，满足各种需要，并能更好地保证按时供应各种物资。

米兰位于世界上一个最富饶的平原中间（阿尔卑斯山脉及波河、阿达河之间），人口十二万，周围城墙长达一万法尺。城里有十个城门，一百四十所男女修道院，一百个宗教团体。米兰借腊维耳奥运河沟通提契诺河及阿达河，河水经水闸流入城市。另一条运河是在意大利王国时期开凿的，用以联系米兰和帕维亚，并和波河沟通起来，使这儿和热那亚的交通状况大为改善。热那亚的货物用兽力运到卡姆比奥，从这里上船顺波河而下，经提契诺河下游到达帕维亚。到达帕维亚后，转运到米兰。再由米兰经腊维耳奥运河、阿达河运到其他市镇去。

米兰是公元前580年由高卢人建成的。它在历史上受过四十次围攻，有二十次被攻陷，有四次完全被破坏。它的城寨是在维斯康提宫的废墟上建立起来的[19]。

米兰是奥属伦巴迪亚的首府。奥属伦巴迪亚分为米兰、帕维亚、瓦列捷、科摩、洛迪、克雷莫纳和曼图亚七省。伦巴迪亚享有特别的权利。奥国皇帝派亲王来这儿当总督，并把它的最高管理权交给他的首相。伦巴迪亚有一个等级议会，由七省选出来的代表组成。这个机关对奥地利首相和总督常常采取反对立场。就其教养、爱国热忱和正直精神而论，梅耳戚伯爵是这些代表中间最有威信的一个。后来，他当上意大利共和国的总统和意大利王国的首相。他热爱自己的国家，始终忠于意大利独立的理想。他的家族在米兰被认为是最富有的和最高贵的。蓝花、白花和红花已成为自由意大利的国花。国民自卫军在所有城市里都建立起来了。米兰国民自卫军第一任司令官谢尔别洛尼公爵享有极大的声望，拥有大量财产。他后来在巴黎很出名，因为他长期住在那儿担任南阿尔卑斯山共和国的驻法大使。

正如在意大利一切大城市一样，或许正如在欧洲所有各大城市一样，法国革命一开始就在米兰激起人民最大的热情，大家欢欣鼓舞地欢迎它。不久以后，虽然革命恐怖的惨象曾经改变过这种情绪，但是革命思想在米兰毕竟找到许多热烈的信奉者。平等思想吸引着广大人民。奥地利人尽管在这儿统治了很长的时间，但除去若干贵族名家，他们在人民中间并不令人留恋。因为他们性格阴沉，举止粗鲁，所以大家都不喜欢他们。总督斐迪南大公既不讨人喜欢，又不受人尊敬；大家都谴责他贪财重利、纵容盗窃贪污，谴责他搞粮食投机和其他诸如此类的罪恶活动。结果他名声扫地。斐迪南的妻子是当时莫德纳大公国统治者的女儿和继承人厄斯帖·别阿特丽琪公主。

米兰城寨的布防很好，粮食供应也很充足。博利厄在这儿留下了二千五百名卫戍部队。法军任命迭斯皮努将军为米兰驻军及封锁城寨的总指挥。城防炮兵所用的大炮是从法军控制下的皮埃蒙特各要塞（托尔托纳、亚历山大里亚、科尼、切瓦、凯拉斯科）运来的。

六

波河下游右岸三个公国（莫德纳、列则奥和米朗多拉）由厄斯帖王朝最后一位国王统治着。这位国王是一个老朽的守财奴，他的唯一的乐事就是搜聚金银财宝。他的臣民都很鄙视他。当法军快要到达的时候，他打发他的堂兄弟厄斯帖勋爵去见拿破仑，请求停战和保护。莫德纳城有棱形的要寨围墙，有供应充足的军火库，有四千名士兵。但是，这位国王没有任何政治作用。因此法军对待他也和对待帕尔马公爵一样，而没有注意到他和奥地利皇室的姻亲关系。停战协定于5月17日在米兰签字。这位国王交出一千万法郎现款、一些马匹、各种物资和一定数量的艺术品。他派了全权代表去巴黎商谈和约，可是和约没有缔结，谈判拖延了下来，最后完全中断了。国王想把自己的金银珠宝藏到一个安全地点，因此，他把这些东西运到威尼斯。1798年他死在那儿。厄斯帖王朝在中世纪是很出名的，并且因为有阿里奥斯托和塔索这样天才的大诗人而受到过颂扬，这时也跟他一起完蛋了。他的女儿别阿特丽琪公主（斐迪南大公的妻子）是奥国女皇的母亲，死于1816年。

关于渡过波河，进行洛迪战役和占领伦巴迪亚的胜利消息，以及和帕尔马公国、莫德纳公国停战议和的胜利消息，接连传到巴黎，使督政府冲昏了头脑。它提出一个极其有害的计划：把意大利方面军分成两部分。要拿破仑带领二万人渡过波河，向罗马和那不勒斯进军；而让克勒曼带领二万人在波河左岸活动，并掩护围攻曼图亚。拿破仑不满意督政府的这种忘恩负义行为，愤而提出辞职，因为他不愿意参与这个把意大利方面军和自己的战斗伙伴引向灭亡的罪恶计划。他认为，这样做将使深入半岛的部队全军覆灭，而克勒曼所带领的主力要紧守波河左岸人数又太少，结果只要几个星期法军就会被赶到阿尔卑斯山后面。他说："一个蹩脚的将军强过两个优秀的将军。"政府想通了，它放弃了这种毁灭自由的措施。从此以后，它只在批准拿破仑已经执行的或新提议的计划时，才过问意大利方面军的事情。

七

贝尔蒂埃年约四十二岁。他的父亲是一个地形测绘工程师[20]。贝尔蒂埃青年时代曾参加过美洲战争，当时他是中尉，在罗沙姆博的司令部服役。革命时期他是上校，指挥凡尔赛的国民自卫军，对列库安特尔党采取了坚决的反对立场。后来奉命去旺代郡担任革命军的参谋长，并在那儿负了伤。热月9日事变后，他在阿尔卑斯方面军担任克勒曼的参谋长，并且跟着他一起调往意大利方面军。正是他下令占领遏制敌军的博尔格托防线。当克勒曼回到阿尔卑斯方面军时，也把贝尔蒂埃调回去了。自从拿破仑接任意大利方面军的总司令以后，贝尔蒂埃便请求担任他的参谋长，于是他得到了这个职位。在远征意大利和埃及的战争中，他都在拿破仑手下担任这个职务。后来，他担任军政部长和大军参谋长，成了纳泰尔和瓦格拉姆的公爵，娶巴伐利亚公主为妻，备受拿破仑的恩宠。他精力充沛，跟随总司令到处巡视和检查部队，但不因此对参谋工作有丝毫耽误。他生性缺少果断，不大适于指挥军队，然而有着当好参谋长的一切品质。他熟悉地图，极善于领导侦察部队。他常常亲自检查命令的下达情况，善于把极复杂的军事行动写成简单明了的报告。起初有人企图挑起总司令对他不满，说他是总司令的老师，而且正是他指导着一切军事行动。这种挑拨并未成功。贝尔蒂埃想尽一切办法，停息了这些令人发笑的流言。意大

利战争以后，他奉命指挥一支攻占罗马的军队。他后来宣布成立罗马共和国。

八

马塞纳是尼斯人，他先在意大利方面的王军团队里为法国服务。革命开始时，他已经是一个军官。他升迁得很快，不久就当上师长，在杜戈梅、杜莫比昂、克勒曼和舍烈尔几位总司令的指挥下做事。他体格坚强，精力充沛，骑着骏马日夜爬山越岭，不知疲倦为何物。他是进行此种战争的特别行家。他坚决勇敢，精明强干，充满着荣誉感和自尊心。他的最大的特点就是个性顽强。他从不灰心丧气。他忽视军纪，不大关心部队里行政、经济事务，因此不大受士兵爱戴。他对于进攻的准备工作缺乏周密的考虑。他的演说也不太令人感到兴趣；可是当第一炮打响以后，在枪林弹雨的危险境况中，他的思想却显得明确有力。即使他被打伤，仍能像胜利者一样坚持战斗。在对意战争快要结束时，他奉命把累欧本的初步和约送给督政府。在远征埃及的战争中，他统率蔼尔维提部队[21]。在赢得了苏黎世战役后，他拯救了共和国。后来他升为元帅，被封为里沃利公爵和艾斯林根公爵。

九

奥热罗是圣马尔索郊区人。革命开始时，他是一个军士。他大概是一个杰出的军士，因为他曾被派到那不勒斯去训练那不勒斯军队。起初他在旺代省服役，以后在东比利牛斯方面军里升为将军，指挥一个主力师团。与西班牙缔结和约以后，他这一师人编入意大利方面军。从此他跟随拿破仑参加了一切战斗。1797年拿破仑派他去巴黎，帮助完成果月十八日政变。接着督政府委派他担任莱因方面军的指挥官。他没有一点教养，不善于控制自己的感情，他的才智很有限，可是在士兵之中遵守秩序和纪律，因此博得士兵的喜爱。他能正确地按照战斗的必要程序组织进攻，因为他能很好地组织队形，合理地配备

力量，并勇敢地展开战斗。但这一切他只在白天能够坚持。不知道是由于他个人的脾性，还是由于不够审慎和缺少远见，他一到黄昏，不论是胜是败，都精神沮丧了。按其政治信仰来说，他接近巴贝夫派，即接近色彩浓厚的无政府主义者[22]。1798年他被选为立法团的代表。他卷入政治倾轧之中，常常弄得尴尬不堪。在从事政治辩论和行政活动方面，再没有哪个人比他更不中用的了，但是他却喜欢参加这类活动。在帝国时期，他是卡斯奇里恩公爵和法国元帅。

塞律里埃是安省人。革命开始时，他是步兵少校。他保持着少校的全部气派和严肃的作风。他对军纪要求很严格，以致被士兵看作贵族分子，并因此遭受过许多危险，特别是在革命初期。他赢过芒多维战役，拿下曼图亚，并有幸看到投降的维尔姆泽元帅从自己面前走过。他是勇敢无畏的，可是不走运。他的冲劲不及前面几个人，但在道德品质、政治信仰的明智和待人诚实等方面则胜过他们。他曾经荣幸地把缴获查理大公[23]的军旗送给督政府。他后来成为法国元帅、荣誉军人院院长和议会议员。

---

[1] 1545至1731年统治帕尔马公国。——译者

[2] 作者的叙述不符事实。唐·卡尔洛斯于1735年把这些领地让给奥地利皇朝。而这个皇朝的女皇玛利娅·帖列集娅于1748年把它们交给西班牙王子菲列普。——俄文版编者

[3] 孔狄亚克（1715-1780年）是法国启蒙运动者，感觉论哲学家。——译者

[4] 在《圣赫勒拿岛日记》中是这样写的："皇帝说过：'葡月事件、甚至蒙特诺特战役都还没有使我把自己看作非凡的人物。只是在洛迪战役后，我起一个念头：在我们的政治舞台上我大概可能成为一个起决定作用的人物。第一个功名心的火花在那时出现了。'"（拉什

卡兹：《圣赫勒拿岛日记》第一册，第183页，1823年版。）在《当俘虏的故事》中也谈到了这点："正是在洛迪附近那天晚上，我相信自己是一个非凡人物，我充满着干一番伟大事业的功名心。在此以前这种大事业对我说来好像只是幻想。"（蒙托龙将军：《拿破仑皇帝在圣赫勒拿岛当俘虏的故事》第二卷，1847年，巴黎版，第424页。）——法文版编者注

[5] 这是一句暗语，源于汉尼拔率领的迦太基军队在打败罗马军队后，没有完全歼灭敌人，而长期逗留在卡普亚无所作为。——俄文版编者

[6] 布鲁图是古罗马政治活动家，杀死独裁者凯撒的英雄。西庇阿家族是古罗马著名贵族柯尔涅利支族之一，这个支族出了许多大统帅和国务活动家。——译者

[7] 卡皮托利是古罗马时代建有周比特神殿的山名。——译者

[8] 以下叙述米兰在中世纪的历史从略。——俄文版编者

[9] 以下略去贝尔蒂埃父亲传记中的某些事实。——俄文版编者

[10] 瑞士蔼尔维提人编成的部队。——译者

[11] 这样描写巴贝夫派是错误的。——俄文版编者

[12] 原文为公爵。——俄文版编者

第四章 帕维亚暴动

一、法军离开驻地去占领阿迪杰河防线。二、帕维亚暴动（1796年5月24日）。三、攻克并抢劫帕维亚（5月26日）。四、暴动原因。五、法军进入威尼斯共和国的领土（5月28日）。六、博尔格托战役。渡过明乔河（5月30日）。七、法军抵阿迪杰（6月3日）。八、曼图亚概况。九、包围曼图亚（6月4日）。十、对那不勒斯停战（6月5日）。

一

在战事开始以前，曼图亚原已拆除军事设备。维也纳宫廷希望它的军队夺取并保住主动权。它指望胜利，而未作失败的打算；因而直到凯拉斯科停战协定签订以后，才下令武装曼图亚要塞和伦巴迪亚的其他要塞，并充分供应军用物资。在法国军人之中，有些人以为，如果法军不在米兰省耽搁而继续推进，把博利厄赶到阿迪杰河彼岸去，那么，就可以出其不意地拿下曼图亚。可是，把那样多的大城市和一百万以上的居民留在自己的后方，而没有把它们掌握在自己手里，没有使那里的居民归服自己，这是绝对不许可的。

法军在伦巴迪亚仅逗留了七八天，到5月22日就撤营开拔了。这几天的逗留是有益的，因为在伦巴迪亚各城市组成了国民自卫军，改组了当地的政权机关，恢复了全境秩序。所有这些都保证了法国人的统治地位。迭斯皮努将军受任指挥米兰的卫戍部队。城寨由一个旅守卫。各个重要据点则由步兵师和骑兵师临时组成的小队守卫，这些小队是由一些疲劳过度而需要休息的士兵和一些病愈不久的士兵组成的。奥热罗率领一支三百人的队伍布防在帕维亚城寨中。人们认为这支军队已足够保卫这个城市和提契诺河上的大桥。

二

大本营于5月24日移驻洛迪。总司令到达那儿两个小时以后，接到关于帕维亚省各村暴动的消息；而奥热罗师团于20日已离开该省。即使在米兰也感到有点不平静。拿破仑立即带领三百名骑兵、一营掷弹兵和六门大炮驰往米兰，他在当晚到达那儿，发现当地的秩序业已恢复。为了协助暴动而出击的城寨警备队业已被击退到围墙外面。有些警备小队已经溃散。拿破仑继续向帕维亚进发。他派了一位大主教走在他前面，还派了一些带着大量传单的代表到各方面去开导农民。大主教是一个八十岁的老头子，出身于维斯康提家族。他因年龄和性格而受尊敬，但缺少智谋，也没有什么声望。他的使命毫无成效，因为谁都不相信他。

帕维亚叛乱分子为了想和米兰城寨警备队联合起来，派了先头部队八百人到比纳斯科。兰恩向他们进攻，拿下比纳斯科；洗劫以后，他又放火烧毁一切建筑。他想用大火（从帕维亚的城墙上可以望见大火）来吓唬帕维亚。但未获结果。有八千到一万名农民冲进城里，他们成了城市的主人。他们受了宗教狂热病者和奥地利奸细的驱使，而后者则很少考虑这个国家会碰到什么后果，因为在失败时他们有办法逃到瑞士去。

黄昏时候，米兰市贴出布告，夜间在帕维亚各城门上也贴出了布告：

“在某些村社里有一些受人煽惑的群众，因为缺少抗拒煽惑的有效方法，竟走上极端道路，不承认共和国，不承认战胜多少国王的英雄军队。这种狂妄无知，情实可悯：可怜的人民受骗陷入迷误，走上了灭亡的道路！总司令信守他的国家所遵循的原则——不和人民作战，愿意给他们留下悔过自新的机会。但对于那些过了二十四小时还不放下武器的人，将作为叛乱分子论处。他们的村庄将完全焚毁，希望他们看看比纳斯科的样子。那个城市的下场就是一切坚持叛乱的村社的下场。”

三

5月26日，一支人数不很多的纵队离开比纳斯科，午后四时抵达帕维亚。帕维亚城门紧闭。原来叛乱分子占据城寨以后只几个小时，法国驻军就投降了。这一胜利大大地鼓舞了叛军。用一千五百名士兵和六门大炮来夺回有三万居民的暴动城市，看来是有困难的。况且这个城市还有城墙和古老的棱堡墙围绕着；虽说围墙已很破损，但它还是可以防护这座城市，而不至于措手不及地被人攻占。警报从周围各村庄传来。这时任何一点退却都会使灾祸扩大，都会迫使我方调动驻在奥利奥河一带的军队来支援。在这种情况下，需要以理智来指导勇敢行为。拿破仑下令加速冲击。六门大炮轰击很久，城门仍未打开。但是霰弹和炮弹却把城墙上的农民赶了下去，因而使得掷弹兵能利用斧钺打开城门。

掷弹兵端着步枪疾步入城，他们深入广场，沿着街角的房屋布防。半连骑兵向提契诺桥攻击，进行得很顺利。农民害怕截断后路，弃城逃到野外。骑兵追击他们并杀死了许多人。这时米兰市政当局和以米兰大主教及帕维亚主教为首的绅士名流出来交涉，请求法军宽大处理。

三百名被关在城寨里的法军俘虏，在混乱中主动冲出城寨。他们赤手空拳，垂头丧气地走到广场。总司令对付他们的头一个举动，就是十人一批地拉出去枪毙。他对他们嚷道："腊小胆，我把一个非常重要的岗位交给你们，而你们竟不作丝毫抵抗就把它让给那些衣服褴褛的庄稼汉！"

指挥这支部队的大尉被逮捕。他显然是一个笨蛋，因为他在为自己辩护时，借口是执行加谦将军的命令。而加谦是刚刚从巴黎来到帕维亚的。他在换驿马时被叛乱分子捕获。当时叛乱分子拿枪紧对着他的咽喉，说如果他不命令城寨守军投降，他们就打死他。结果他说服守军投降了。可是不管加谦犯了多大的罪，并不能开脱城寨守军指挥官的罪责。因为他决不应该听加谦的命令。即使他对他有服从义务，

但是对于他在失去自由的时候所下的命令，决不应该执行。因此，大尉被交给战地法庭审判，接着被枪决了。

城市秩序非常紊乱。有些街区大火熊熊，但怜悯心毕竟占了上风。

虽然抢劫只持续了几小时，可是引起的恐怖比火灾所引起的还要大。它尽管只涉及若干珠宝商店，而谣言却大大地夸大了城市所受的损失。这件事倒成了使全意大利得救的有益教训。

派往各村的流动部队普遍收缴民枪，并在整个伦巴迪亚捉拿人质。他们不仅从名家望族家里抓人，而且也捉拿毫无嫌疑的人。法军当局认为，让那些最有势力的人物去法国游历对他们是有好处的。过了几个月，他们都回来了。有许多人几乎游遍了法国各省，并且法国化了。

帕维亚离米兰五法里，位于提契诺河上，距离提契诺河与波河汇合处两法里。城宽八百五十法尺，周围二千五百法尺。它有石桥通过提契诺河；这是这条河上的唯一石桥。城周围有倒塌的棱堡城墙[24]。

四

这次暴动被认为是当地居民对法军征集二千万特别军税不满，可能还有某些个别的压迫居民的行为所造成的。但是法军一无所有，真像敌人叫他们的那样，是土匪和乞丐。伦巴迪亚人和意大利人不承认自己是战败者。他们认为战败者是没有一个意大利士兵的奥地利军队。过去伦巴迪亚甚至还缴纳特别税来代替交新兵。因而维也纳宫廷有过一种成见，认为意大利人成不了好兵。现在法军必须靠当地财源养活自己，这种情况对于意大利社会意识的觉醒大有妨碍。反之，如果法军能靠法国国库供给，那么，它一开始就能组成意大利军队。号召一个民族去争取自由和独立，希望它的社会意识觉醒起来，并且建

立自己的军队，这是一回事；而向它征收军税，榨取它的最重要的财源，则又是另一回事。要调和二者之间的矛盾，的确需要才智。

开始时，到处是不满、怨言和诅咒。总司令的大船在战败国的悬岩峭壁之间曲折前进。他如果严酷，那就会激怒居民，增加敌人；他如果温和，那就会使当地居民产生一些希望，这些希望以后会使他们对必然伴随战争而来的滥用职权行为和强暴行为的反应更加缴烈。不管怎么样，既然在这种情形下叛乱业已及时平息，而战胜者又能恩威并施，同时采用严惩、公正及温和的办法对待他们，那么，这次叛乱就只会产生良好结果，它对战胜者的未来统治有益，并且是一种新的保障。

五

法军在这个期间由贝尔蒂埃率领继续向奥利奥河前进。总司令和他们在桑西诺会合，并于28日一起进入威尼斯共和国大陆上一个最大的城市——布里西亚。该城居民也不满威尼斯贵族的统治。这个城市离克雷莫纳十一法里，离曼图亚十五法里，离威尼斯三十八法里，离特兰托二十四法里，离米兰四十法里。它是1426年被威尼斯共和国征服的。城区有五万居民，全省有五十万人口，一部分住在山区里，一部分住在富饶的平原上。

法军贴出如下的布告：

“为了把欧洲这个最美好的国家从徒鹜虚荣的奥地利皇室的枷锁下解放出来，法军不得不克服一切极困难的障碍。正如正义要求的那样，它的努力业已获得胜利的结果。敌军残部业已退到明乔河对岸。法军为了追击残敌，需要通过威尼斯共和国的领土，但它决不会忽视把两个共和国联系在一起的长期友谊。宗教、行政、风俗习惯以及公私财产都将受到尊重。法军纪律严明，所需一切，都按公平的价格现金交易，希望居民切勿自相惊扰。

“总司令建议威尼斯共和国的官员、市政当局和宗教界人士把上述意思告诉居民，以便加强信任，使早已把两个民族联结在一起的牢固

的友谊更形巩固。法国士兵将像沿着胜利的道路前进一样，坚决地遵循着光荣的道路前进，他们只是对于自由的敌人和自己政府的敌人才是可怕的。”

威尼斯共和国的参议院派出总督[25]到法军里来说明它的中立地位，它同意供应法军一切必需品，条件是以后须作价付款。

博利厄所部布防在明乔河一带，已得到大批援军。当他得到法军前进的头一个消息以后，就把他的大本营移到明乔河对岸。他希望守住这条河，以阻止法军包围曼图亚。这时曼图亚的防御工事日益加强，并补充了新的弹药物资。博利厄不顾威尼亚斯人的抗议，占据了彼斯基耶腊要塞。他的右翼在利普塔伊将军指挥下，就以该塞为依靠。他的正面（皮托尼师团）则以瓦列德约和博尔格托为依靠。谢博田多尔夫师团占领波措洛阵地，科利将军所部则防守哥伊托阵地。曼图亚守军在谢腊耳奥布置了哨所。预备队一万五千人由梅拉斯指挥，驻在维拉弗兰卡，准备哪儿有危险就往哪儿增援。

六

5月29日，法军左翼布防在德散扎诺，中路布防在基亚罗山，右翼在卡斯奇里恩。它把曼图亚留在右侧，完全不予理会。30日拂晓，它向博尔格托出发，以便用种种调动军队的假象来蒙蔽敌人，使敌军感到仿佛法军想在彼斯基耶腊附近渡过明乔河，并把敌军在维拉弗兰卡的后备队引到那儿去。

法军先头部队接近博尔格托时，发现平原上有三千奥地利和那不勒斯的骑兵，还有四千步兵布防在这个村子里和瓦列德约高地上。

缪拉将军向敌军骑兵展开攻击，在这个战役中获得了巨大胜利。在此以前，法国骑兵一直处于劣势地位，现在它第一次战胜了奥国骑兵。它缴获了九门大炮和两面军旗，还捉了二千名俘虏，其中包括那不勒斯骑兵指挥官库托公爵。从此以后，法国骑兵可以与步兵竞赛立功了。加尔丹上校率领他的掷弹兵迅速攻入博尔格托，敌军放火烧

桥。在敌人从瓦列德约高地发射的炮火的威胁下，法军无法修复这座桥。于是加尔丹上校跃入水中，泅水过河。当奥军弄清他们面前有一支可怕的部队在修复通洛迪的大桥时，就决定退却。上午十点钟，法军夺下了瓦列德约高地。

中午修好桥梁以后，法军渡过明乔河。奥热罗沿河左岸溯流而上，朝彼斯基耶腊前进，占领了卡斯帖耳努沃高地。塞律里埃随着打扫瓦列德约战场的军队前往维拉弗兰卡。总司令在发现敌人以前，一直留在这个师里，可是因为敌人逃避战斗，他又回到瓦列德约，打算让大本营驻扎在那儿。应当掩护大本营的马塞纳师团还没有过桥，准备在明乔河右岸进午餐。奥军谢博田多尔夫师听到瓦列德约的炮声后，沿明乔河左岸溯流而上朝那儿进发。当它的侦察部队到达瓦列德约时，没有遇到什么抵抗。因此他们走进村镇，潜近总司令住的那幢房子。卫兵刚刚来得及砰的一声关上大门，就大声报警，这样，总司令就利用这个时机一跃上马，经花园跑到村镇外面。

马塞纳的士兵收拾饭盒过桥，咚咚的战鼓声迫使奥国骠骑兵匆忙逃窜。法军整夜追击谢博田多尔夫部队，使他们遭受巨大损失。

拿破仑侥幸避免了一次危险。这次危险使他感觉到必须挑选精兵组织警卫队。警卫队员必须受过警卫勤务的特种训练，并以保卫总司令的安全为专职。这支部队编成了，取名为“向导者”。它的指挥官是骑兵连长贝西埃尔。这支部队当时着特种制服，服式和后来的近卫猎骑兵的相同，它是近卫猎骑兵的前身。编入这支部队的人至少有十年军龄，其中有一部分人曾在战争中立过功。只要及时使用三四十个这样的勇士，就能常常获得最有决定意义的战果。“向导者”在战时就是后来在帝国时代变成值班骑兵连的那种部队。这点不难理解，因为拿破仑总是把他们留在自己身边，要到了极重要的关头才把他们投入战斗。

贝西埃尔是朗格多克人，起初在东比利牛斯方面军第二十二猎骑兵团服役。他勇敢沉着，在极其猛烈的炮火下能保持镇静。他有很好的视力，有着调遣骑兵的巨大才能。他尤其善于领导骑兵后备队。他在后来的所有大规模的会战中立下了极其巨大的功勋。他和缪拉都是法军第一流的骑兵指挥官，可是两人性格完全相反。缪拉是法军前卫指挥官，性情急躁，容易冲动。贝西埃尔有着后备兵军官的特性，精

力充沛，小心谨慎，凡事深谋远虑。从建立警卫队的时候起，他就受任专负保卫总司令和大本营的责任。后来他受封为伊斯的利亚公爵、帝国元帅和近卫军元帅。

七

为了掩护意大利和围攻曼图亚，法军必须占据阿迪杰河一线和维罗纳及累尼亚果附近的两座桥梁。维罗纳总督弗斯卡烈利阻止法军向维罗纳推进的一切企图都失败了。6月3日，马塞纳占领了维罗纳。这个城市距米兰三十二法里，距威尼斯二十五法里，距特兰托十六法里。维罗纳有三座跨越阿迪杰河的石桥，其中庞特-维基奥桥有六十法尺长，有三个桥拱。这个城市有六万居民，市区面积很大，美丽而富裕，并有着十分宜人的气候。它是于1505年隶属于威尼斯人的。阿迪杰河两岸有要寨围墙，长达六千法尺。要塞堡垒构筑在河的左岸的高地上。

围攻部队在把波尔托-累尼亚果武装起来以后，就让自己的左翼占领蒙特-巴利多山一带高地，中路驻守维罗纳，右翼布防在阿迪杰河下游。这样一来，它就掩护了对曼图亚的围攻。三色旗飘扬在蒂罗尔各通道的上空。现在应当加速进攻曼图亚，并从奥军手里夺下这座堡垒。大家都希望在奥地利新的援军到来以前攻下曼图亚，可是还需要经历多少战斗、多少事变和多少危险啊！

八

曼图亚位于三个湖泊之间，三湖之水都来自明乔河。明乔河发源于彼斯基耶腊附近的加尔达湖，在哥韦尔诺洛附近流入波河。曼图亚借五道湖堤和陆地联系。第一道堤是法沃里塔堤，是石筑的，长一百法尺，上湖和中湖就以它为分界线。堤边有几座市办的水力磨坊。堤下有水闸。堤端构筑了一座同名的正五角形城寨。由于它两面环水，

所以很难进入。堤上是公路，可以从曼图亚通往罗韦尔别拉，从那儿再通往维罗纳或彼斯基耶腊。圣若尔日堤[26]上的公路长一百八十法尺，通曼图亚城郊，并且是通往波尔托-累尼亚果的要道。这条公路有石门可以关闭。湖中间建有吊桥。皮耶托利公路经过第三道湖堤。下湖在这儿宽仅八十法尺。下湖和要塞间的地面上建了一座坚固的兵营，兵营四周环有灌满了水的壕沟，而它本身则处在要塞炮火的控制下。切列兹门附近第四道堤上的公路通莫德纳。路上有石门可以关锁。 这儿的湖面很宽阔。最后，普腊迭拉公路在第五道湖堤上通过。它长二百法尺，是通克雷莫纳的要道。这条大路有构筑在湖中央的尖角碉堡掩护。由此可见，建在堤上的五条公路只有法沃里塔一条有城寨掩护，其余四条都是无防御的。所以，法军在占领这些公路口子以后，只要用少数兵力就能封锁住曼图亚的全部守军。

在意大利王国存在时期，人们曾想修缮这座大要塞。他们感到，必须在五道湖堤的出口处设置防御工事。工程师沙斯卢在圣若尔日公路前面建筑了一座炮垒，在皮耶托利公路前面建筑了另一座价值几百万的炮垒；他把切列兹公路毁掉，而在普腊迭拉公路前面也建筑了炮垒。所以，现在要封锁曼图亚，就必须包围四条公路出口附近的四座炮垒。

谢腊耳奥是明乔河、曼图亚、波河和佛萨-马厄斯特腊运河（从曼图亚的湖泊通到博尔果福尔特附近的波河）之间的一个地方，它成三角形，面积约六七平方法里，很像一个小岛。守卫曼图亚至少需要一万二千士兵。军队应当尽可能长久地驻守在谢腊耳奥地区，以便利用它的全部资源（那儿土地很肥沃），保持对波河的控制权，并且能够从波河右岸运出物资。

哥韦尔诺洛曾经构筑过防御工事。

圣别涅迭特修道院是黑衣教士的主要寺院，位于波河右岸，正对着明乔河口。还在和平时期，曼图亚守军就在修道院里设立了一所供病人恢复健康的疗养院，因为那儿的空气很有益于人身健康。

九

当敌军认识到在这五条公路的起点构筑防御工事的重要性以后，就尽最大努力在那些地方构筑防御工事，可是法军不让他们有时间来做这件事情。6月4日，总司令亲自到达圣若尔日郊区，经过激战后占领了那个地方，并把敌军赶进要塞。敌人刚刚来得及拉开堤上吊桥；他们如果迟误几分钟，要塞的命运立刻就可以解决了。奥热罗战胜敌军顽抗以后，占领了切列兹门。敌军被迫让出皮耶托利，退到尖角堡垒里。

现在，在法军业已控制四道湖堤的出入口以后，敌军就只能经过法沃里塔城寨出击了。这样一来，法军只要用少数兵力就把敌方守军围困住了。

包围曼图亚是由塞律里埃将军负责的。他把自己的指挥部设在最接近法沃里塔城寨的罗韦尔别拉。他用三千人包围这个城寨，把六百人布置在圣若尔日，六百人布置在皮耶托利，六百人布置在切列兹门，一千人布置在普腊迭拉；另外有炮兵、骑兵和步兵二千人作为机动部队，绕湖行动。大约有十二艘装着大炮的大艇载着几队法国水兵在湖上巡逻。塞律里埃就这样以八千名各种不同兵种的作战部队，包围了一万四千敌军（其中作战人员超过一万人）。

有人认为修建堡垒包围线是不必要的，他们因此 犯了错误。工程师们指望在奥军赶来增援以前要塞就会投降。毫无疑问，如果维尔姆泽在卡斯奇里恩会战前夕把军用物资运进要塞的话，堡垒包围线就没有什么用处了。在那种情况下，拿破仑就会撤去包围并放弃所有攻城辎重车，同时也放弃这些堡垒包围线。可是在巴萨诺战役后，当维尔姆泽被赶入曼图亚要塞的时候，若是那儿有堡垒包围线，那么，敌人就不能强行越过它，也许他们当时就缴械投降了。这是在第三次包围时发生的事情。当时在圣若尔日周围还是建筑了堡垒包围线。正是这些线的建立才使普罗维腊将军的军团投降并获得1797年1月法沃里塔战役的胜利。

+

那不勒斯国王看到法军已控制上意大利，就派遣别耳蒙特公爵到大本营来请求停战。停战协定于6月5日签字。那不勒斯的骑兵师（有二千四百匹马）脱离了奥地利军队。那不勒斯全权代表前往巴黎与共和国签订了最后和约。由于那不勒斯国王拥有六万名士兵，所以这次停战是一个重大事件，何况他的国家远离战场，就其地理位置（从波河到半岛南端长达二百法里）来说，它并不在控制上意大利的法军势力范围之内。

可是，要不是据理力争，总司令的策略竟得不到政府的认可。法国政府想在罗马、那不勒斯和托斯卡纳掀起革命，而不考虑距离的远近、成功的可能性和力量对比关系。政府关于地方情形、各民族的情绪和革命力量的概念都是错误的。它所坚持的作战原则也是不正确和站不住脚的。

意大利方面军的工兵部队由沙斯卢上校（后升为将军）指挥。他是优秀的工兵军官之一，虽然意志不坚定，但精通本身业务。

炮兵指挥官列斯皮纳斯是一个老军官，是个勇敢而勤勉的宿将。

多马尔田、玄尼、桑日斯都是有功劳的军官。

炮兵指挥官杜惹尔奉命去修建尼斯和普罗文斯沿海一带的防御工事，在田德山口被阿尔卑斯山的走私商贩杀害。

博利厄打了几次败仗以后，失去了上司的宠爱，因而被召回去了。梅拉斯担任奥军临时指挥官，他的大本营设在特兰托。维尔姆泽元帅被任命为在意大利的奥军总司令，他原先指挥上莱因方面军。

---

[1] 以下叙述帕维亚在中世纪的历史从略。——俄文版编者

[2] 总督是威尼斯共和国的负责官员。——俄文版编者

[3] 原书从这里起都是用法文圣若尔日（сен-жорж）代替意文圣德若尔德伊奥（сан-джорджио）。——俄文版编者

第五章 沿波河右岸进军

一、法军向亚平宁山脉进军的原因。二、皇帝领地里的暴乱。三、进入波伦亚和斐拉拉（1796年6月19日）。四、和教皇停战（6月23日）。五、进入里窝那（6月27日）。六、拿破仑在佛罗伦萨。七、卢戈叛乱。八、在曼图亚前面构筑堑壕（7月18日）。九、皮埃蒙特和伦巴迪亚境内情况良好。

一

法军到达了自己的目的地：占领了阿迪杰河防线，掩护了对曼图亚、中意大利和下意大利的围攻。不论奥军经过蒂罗耳或者弗里乌尔开来，它都能够抵抗得住。但是，在没有拿下曼图亚和解除波河右岸各国的武装以前，它本身则不能向前推进。

可是，要攻下曼图亚，就必须有攻城辎重车，而法军的攻城辎重车却留在昂提布。从托尔托纳、科尼和切瓦等要塞缴获的一些大口径大炮所组成的攻城辎重车正用在围攻米兰城寨。因此，首先必须加速攻下米兰。

奥国驻热那亚公使热罗拉在皇帝的领地里制造叛乱，他把每天逃回的奥国俘虏、皮埃蒙特逃兵以及因部队溃散而成为走私者的皮埃蒙特人搜集起来，编成队伍。热那亚寡头政治的执政者赞许地看待这位奥国公使为反对法军所策划的一切。情况变得不能容忍了，因为法军和热那亚、萨沃纳及尼斯的交通道路被截断到这样严重的程度，以致一营法国兵士（六百人）要打好几仗，才能够勉强从后方开到前方与大军汇合。

必须采取迅速而有效的办法来扭转这个局面。

罗马宫廷也在扩充武装。如果让留在科西嘉岛的五千英军来加强它的部队，那将是极为糟糕的事情，因为到奥军能够重新进攻的时候，就会在波河右岸对法军形成一种危险的牵制力量。

因此，应当渡过波河，把教皇的军队赶过亚平宁山脉，迫使它签订停战协定，然后越过亚平宁山脉，占领里窝那，取消英国人在那儿开设的一切商站，搜罗在城里的五六百名科西嘉难民，把他们送回科西嘉去发动起义。这样，就能牵制住那儿的英国军队，因为，那时英国人将会自顾不暇。

维尔姆泽元帅从莱因河流域调动的三万精兵正在向意大利挺进。但在7月15日以前他们是到达不了的。因此，在三四十天以内，法军可以毫无困难地、抽调必要兵力去完成波河右岸的任务，然后在7月半以前返回阿迪杰河防线。

二

6月7日，拿破仑抵达米兰，吩咐在城寨前面挖掘堑壕。13日，他从那儿前往托尔托纳，派兰恩上校带领一千二百人开赴皇帝领地。兰恩上校一举攻下阿尔克瓦特，枪毙了一些叛匪（他们曾把法军一支一百五十人的队伍杀光），彻底破坏了热那亚上议院议员、叛乱主谋斯皮诺尔侯爵的城堡。同时，副官缪拉前往热那亚，由法国驻热那亚公使费伊普把他领到热那亚上议院。缪拉要求上议院撤换诺维的总督，把奥国间谍、热罗拉公使驱逐出境，派热那亚部队驻守各兵站，责成他们肃清沿路匪徒，护送法军运输车辆，保障交通安全。缪拉的所有这些要求都得到满足。

6月14日，奥热罗将军率领自己的一师人在博尔果福尔特渡过波河，分四路抵达波伦亚和斐拉拉并占领了这两个属于教皇的教使区。

沃布阿将军把一旅兵力（有四千人和七百匹马）集结在莫德纳。

拿破仑从托尔托纳出发，经过皮阿琴察、帕尔马和列则奥，于19日抵达莫德纳。他的抵达使列则奥和莫德纳的居民大为兴奋。他们大

声疾呼要求自由。可是当时公国的摄政王严格地履行了停战协定的要求。总司令于是运用自己的全部威信来使这些居民服从他们的王公。他在莫德纳参加了摄政王为他举行的盛大的庆祝会，他极力使摄政王信赖自己，并提高后者在人民心目中的威望，因为老公爵早已携带他所有的金银财宝逃到威尼斯去了。

从莫德纳到波伦亚的大路要经过乌尔比诺堡垒前面的斜坡。这个堡垒属于教皇所有。它是由几座古老的五角棱堡和几个向前突出的碉堡组成的。它已武装起来，补充了弹药并由八百名守军防守。奥热罗师团在开往波伦亚的那一天，没有时间去占领它或包围它，后来由参谋长助理文奥耳上校带二百名警卫队跑到那里，迫使守军投降。堡垒里有六十门大炮，其中一半被运往博尔果福尔特，因为法军的攻城辎重库设在那儿。

三

奥热罗师团在波伦亚逮捕了一位红衣主教和四百名普通人。红衣主教以名誉担保请求让他到罗马去。由于他在那儿行为不端，所以贝尔蒂埃将军在过了几个月以后又叫他回到大本营来。他以极其斯文虔敬的神气回答别人的询问，说是圣父的证书使他不受自己诺言的拘束。在军队中许多人都嘲笑他这种说法。

法军在斐拉拉城寨发现了一百十四门大炮和大量的弹药储备。其中有四十门炮被运送到博尔福尔果特的辎重库里去。

波伦亚（当地叫多塔）位于雷诺河上亚平宁山麓，有五六万居民。波伦亚的科学院在意大利很有名。这个城市有漂亮的街道，道旁有拱形的柱廊，对行人很方便。

波伦亚通过运河与威尼斯来往。它对三个教使区的影响很大。这三区的人民对教皇的统治都不满意，认为这种统治对世俗的人来说是不法的和可耻的。他们说："还有什么东西比受教士管束更糟糕的呢？我们没有祖国，我们受那些信基督教的、用错误观点看待事物的光棍

的领导；他们从小就受神学教导，而神学对于判断世俗事物几乎是无用的。”

波伦亚特别渴望解放。这里同布里西亚一样，住着一些醉心于意大利解放事业的拥护者。为了解放事业的胜利，他们做了一切准备。不论在其他任何地方，都没有像这儿对法国人表示这样的好感，因为法国人在这个城里留下了良好的印象。

法军入城是一个盛大的凯旋仪式。议会代表卡普拉腊、马列斯卡耳基和阿耳迪尼代表全市向法军致敬。前二人是这个地方的名家望族。卡普拉腊当时是议员，后来任意大利国王的宫廷长官，而马列斯卡耳基后来任外交大臣。阿耳迪尼是波伦亚的优秀律师和议会的代理人。后来他任意大利王国的大臣——国务卿。当时波伦亚有三四百名西班牙和耶稣会教徒。他们由于担心自己的命运，其中最富有的和最年轻的都逃到罗马去了。总司令的参谋奉命去安抚他们，并吩咐法军对他们适当地加以尊重，因为他们中间有若干优秀人物。

在拿破仑待在波伦亚的那些日子里，这个城市完全变了样子。从古至今，任何一次革命从没有这样迅速地改变人民的精神面貌和风俗习惯。所有非宗教界的人士都改着军装，佩戴刀剑；甚至宗教人士中也有许多人为鼓舞着人民的那些思想所吸引。全市公众和市民纷纷举办庆祝会，到会人数的广泛和仪式的庄严在意大利都是前所未有的。法军总司令常常不带卫兵出现在人群中间，他每晚都上剧场，除有几个本地人相随外，不带任何卫队。

四

当时，梵蒂冈惊慌不安起来了。西班牙公使阿札拉受教皇全权委托，于6月23日赶来签订能使教皇宽心的停战协定。按照停战协定，教皇必须派全权代表去巴黎与共和国缔结最后和约。停战协定的有效期持续到缔结和约为止。波伦亚和斐拉拉仍归法军控制，法军布防到安科纳。教皇缴纳二千一百万法郎军税，提供一些军马和粮食，并根据法国特派员的挑选，交出一百件艺术品，送往巴黎博物院。

军事情况不像拿破仑预计的那样能够向罗马进军。一些精于哲理的人士和敌视教皇宝座的人士都不满意这个停战协定。波伦亚居民特别担心，怕自己又要回到教皇权力的统治之下。可是，这容易向他们解释清楚，因为现在实现和平的条件取决于法国；对于他们的自由如无保障，这个和约就不会签订。得到这个诺言后，居民立即着手武装国民自卫军。

五

拿破仑把保证法军两翼安全和笼络人心这两件重要事情做好以后，就于6月26日越过亚平宁山脉到达皮斯托亚，与沃布阿师团会合。他住在一位主教家里，这位主教喋喋不休地大谈自己的宗教见解，他的宗教见解和那些宣誓效忠于共和国宪法 [27] 的牧师的见解相同。

托斯卡纳大公的首相曼夫列迪尼听说法军打算通过佛罗伦萨，大为惊慌。他急忙赶到大本营来。大本营负责人安慰他，使他相信法军愿意和大公友好相处，并说法军通过他的领地只是为了要到锡耶纳去。

6月29日，缪拉指挥先头部队离开富切基奥，迅速向里窝那前进，经过八小时到达那儿。他本来希望出其不意地捉获一批英国商人（他们有一百艘满载物资的商船停泊在里窝那港里），可是这些人已事先闻讯躲到科西嘉岛各港口去了。

里窝那城原来计划只居住八千至一万居民。但这儿商业发展很顺利，居民已增加到二万多人，因此，建设了许多郊区街市。这些郊区街市把城外各堡垒前的斜坡都占满了。进入港口是很困难的，因为停泊场远离海岸，而且保护工作很差。港口中每年都要发生不少船只遇险事故。比萨港位于托斯卡纳河的主要河流——阿诺河河口，它的地位已为里窝那所代替。里窝那是佛罗伦萨的海港，英国人常来这儿，在这儿建设了一些仓库，用来储存自己的手工工场产品和从印度及其

他各殖民地掠夺来的生产品。法军占领里窝那并破坏了这儿的外国商站，对伦敦商业是一个严重的打击。

里窝那集中了一批从法国跑来的科西嘉流亡分子，他们有六百人。要断绝里窝那同科西嘉岛的联系是不可能的。许多间谍带着传单深入岛内。因此厄利奥特总督很快就感觉到这一点。在岛上爆发了多次起义。流亡分子是些有势力的人物，他们寄去的信札和他们临近岛屿，对于英勇的山民都是一种鼓励。流血的战斗接着发生了。英军每天损失许多兵员，它甚至没有足够的力量坚守岛屿。这样，法军可以不必担心他们来骚扰意大利海岸。10月间，曾提利和大批科西嘉流亡分子终于在科西嘉岛登陆，发动起义，赶走英国人，光复全岛。

托斯卡纳政府的里窝那港口司令斯帕诺基极其亲英。他的某些行为已超过能够容忍的限度。于是法军把他逮捕，送往佛罗伦萨，交给大公处理。

法国领事别尔维耳主管有关英国商业的一切有争论的案件。尽管从马赛和热那亚跑来的奸商很多，但法军金库还是获得了一千二百万法郎的收入。

法军留下沃布阿担任城防司令，他带二千人守卫这个城市。其余的军队都回头再越过亚平宁山脉和波河向阿迪杰河进发，以便和大军会师。

六

总司令应大公的邀请，从里窝那到达佛罗伦萨。他未带任何卫队就到了那儿，住在法国公使馆里；大公已派了一个近卫营作为仪仗队在那儿迎接他。他对大公的接待非常满意，并且十分好奇地参观了这个巨大而古老的都市中一切令人瞩目的东西。法军两次通过大公国，但都远离佛罗伦萨。由于法军严守军纪，所以没有引起本地居民的任何不满。托斯卡纳政府承认，英国人在里窝那的权力比它自己的还大。大家都不满意英国代表的傲慢无礼态度。

在大公邀请的一次午宴上，拿破仑获悉法军已攻克米兰城寨的消息（于6月29日投降）。由于那儿巨大的塔楼和残留下来的维斯康提宫都高出整个地区，有好几门大炮从那些建筑物上面扫射堑壕，所以法军修筑进路的工作耽搁了几天。但守军二千五百人最后还是全部投降。在城寨里找到了一百门大炮。这些攻城辎重立刻装上船，沿波河运往曼图亚。这些大炮连同在乌尔比诺堡垒和斐拉拉所缴获的大炮一起，使法军辎重库里一共拥有二百门大炮，并有充足的弹药储备。这个辎重库用来围攻曼图亚是绰绰有余的。

午宴以后，大公引导自己的贵宾参观了著名的佛罗伦萨画廊的艺术作品。拿破仑对梅迪琪的维纳斯雕像极为叹赏。解剖学家方塔纳引他看了一些极精美的蜡制人体模型，他也定制了若干个送回巴黎。

大公的宫廷大臣兼首相曼夫列迪尼是这位大公的老师，也是查理大公的老师。他是威尼斯的巴图亚人，曾任奥地利的曼夫列迪尼团队的名誉团长。他是一个开明人物，差不多懂得全部革命哲学思想，但他却不喜欢革命走极端。他始终抗拒罗马教廷的各种勒索，后者在利奥波尔德死后曾企图废除这个国家的一些法律。他是一个思想健全的人，很受大家尊敬。他暗地里力求使意大利得到独立。在这个国家里，所有那些心地光明和精神高尚的人，不论其职业和社会地位如何，无不充满着一种情不由己的强烈愿望：为了意大利这个美丽的国家的独立和复兴，宁可牺牲自己最宝贵的和最眷恋的一切。

七

拿破仑在佛罗伦萨做短期逗留后，动身前往波伦亚。他在那儿花了几天时间，把当地居民渴望自由的热潮纳入一定的轨道。卢戈发生了叛乱，居民和兵力单薄的法军间发生了冲突。别伊兰将军带一旅人赶到那儿，遇到闯入城中的四五千农民的抵抗。他击溃了他们，拿下这个被抢劫一空的城市。伊莫耳的主教，即后来的教皇庇护七世（叛乱就发生在他的教区）曾试图开导盲目无知的群众，他说："要把帝王的东西交给帝王，耶稣基督吩咐你们服从权力。"他甚至还打发厄迭斯主教（当时是他的副主教，后任牧师）到卢戈去，可是他白费气力。

叛乱分子恭敬地接待他的使节，可是不听他的劝告。他们只服从暴力。

法军渡过波河，在河右岸只留下几个宪兵岗哨和若干仓库。居民对法军极抱好感，后方秩序交给国民自卫军维持就行了。莫德纳的摄政虽说已投降敌人，但他是无能为力的，列则奥和莫德纳的爱国者的势力比他强大得多。

八

曼图亚要塞司令是坎托迪尔利，他指挥罗卡文、罗捷耳米尼和武卡索维奇三位将军的部队，兵力为一万四千人，其中步兵一万二千人，骑兵五百人，炮兵六百人，地雷工兵一百五十人，水兵一百人。法军总司令的大本营由波伦亚移到罗韦尔别拉，围攻曼图亚的兵团的指挥塞律里埃就驻在这儿。

法军有几只大艇在下湖中航行。安德列奥西上校准备了大量的船只，想出其不意地占领要塞。已经有一千名掷弹兵上了船，他们预定凌晨两点钟在宫殿旁的炮垒和棱堡附近登陆，占领几道城门，然后放下圣若尔日大路上的吊桥，法军就可以循此进城。计划看来是完全可以实现的。拉哥茨上校（曼图亚人）同几个爱国者走在队伍前面引路。可是因为波河水位大大下降，下湖的水很快就大量流出去了，它的深度不够行船。法军船只被迫退到芦苇草中间，以免被要塞上的敌军发觉。夜间，船只在这儿搁浅，不能航行。次日晚上湖水更减少，因而这次进攻被迫中途停止。当时提出了要不要挖掘堑壕的问题。蒂罗耳的风暴即将到来了[28]。沙斯卢建议利用堑壕在十五天以内拿下要塞。他估计要塞的防务并不好，守军业已削弱。总司令也决心这样干。

缪拉和达列曼两位将军率领部队在皮耶托利渡过下湖支流（这儿湖面很狭），经过激战后，占领了从皮耶托利到宫殿一带的淹水地区，还占领了米利亚策托的设防兵营。7月18日，所有天然障碍全被克服，面前只剩下一座普通的棱堡和积满水的宽沟。工兵将军沙斯卢

决定构筑堑壕。至此，围攻已成为十分平常的围攻了。22日，堑壕从外崖坑道算起已掘了五十法尺长。敌军几次出击，企图阻延法军推进，但是无效。小规模战斗也是浴血斗争，但敌军每次反扑都被击退，并受了若干损失。杜庞上校率领掷弹营建立了特别的功绩。这位上校后来在远征埃及攻占开罗时，也立了战功。

九

奥军能采取攻势的时间快到了。拿破仑认为围攻曼图亚的战事进程可以放心，因此决定重新安排伦巴迪亚的内政，以便在新的战斗到来时候，能保证后方安全。他启程前往米兰，预定在攻势到来以前返回前方。

撒丁国王已经把自己的一切交给共和国支配。他交出所有的要塞。苏札、厄克集耳和迭蒙特等要塞都已平毁。亚历山大里亚在意大利方面军的控制之下。撒丁代办博尔格兹骑士留在米兰，但是国王还常常派圣马尔山伯爵到大本营来，或对国务加以说明，或请求给以必要的援助以维持国内治安。管理撒丁国务再没有比圣马尔山更可靠的人了。他的性格和个人品质也深得总司令的喜欢。圣马尔山伯爵出身于皮埃蒙特的名家望族，年龄在二十五岁至三十岁之间，是一个沉着、温和和有教养的人。他没有任何偏见，因此对事物有正确的见解。他内心反对奥国政治。他这种情绪一方面是继承祖先的，另一方面也是从亲身经验中产生出来的。

---

[1] 指法国宪法。——俄文版编者

[2] 指奥国的援军。——译者

第六章 卡斯奇里恩战役

一、维尔姆泽元帅率领新军到达意大利。二、法军的情况。三、奥军作战计划。四、维尔姆泽三路出兵（1796年7月29日）：右翼沿基耶泽大路前进，中路向阿迪杰河与加尔达湖之间的蒙特-巴利多前进，左翼沿阿迪杰河流前进。五、拿破仑迅速作出重要的决定。萨洛之战。洛纳托之战（7月31日）。六、洛纳托战役（8月3日）。七、敌军右翼三个师和中路一部分投降。八、卡斯奇里恩战役（8月5日）。九、第二次包围曼图亚（8月末）。十、意大利各地人民听到奥军胜利的谣传后的表现。

一

当维也纳宫廷获悉法军到达提罗耳边境并围攻曼图亚的时候，它就放弃了在阿尔萨斯发动进攻的打算，而从上莱因方面军里拨出维尔姆泽元帅率领的三万人，把他们派往意大利。这支援军将在意大利与博利厄在两个月内所补充的军队以及曼图亚的守军会合，从而使奥军总数增加到八万人，而不算曼图亚的病员。

法军在击溃博利厄部队以后，业已完成它所承担的任务。要是莱因方面军也完成了它的任务，那么，在欧洲进行的大战本来就可以胜利结束了。

这时，关于奥地利皇室作各种准备的传说传到了威尼斯各地，加上商人在信札中把这些传说夸大宣传，说在8月底以前奥军将重占米兰，法军将丧失整个半岛，连退回阿尔卑斯山也不可能。因此，意大利将是法军的坟墓这句话在这一年又将被证明是正确无误的了。

二

拿破仑密切地注视着敌军的一切准备，感到十分担心。他向督政府报告说，不能靠一支仅有四万人的部队来抵抗全部奥军的猛攻。他要求督政府或者迅速给他派遣援军，或者叫莱因方面军立即开始进攻。他提醒督政府注意在他离开巴黎时它对他所作的诺言。当时督政府说，莱因方面军将在4月15日开始行动。但是约期已过了两个月，而莱因方面军还未离开它的冬季营地。到6月份，他们虽然开始了进攻，但这种佯攻对意大利方面军已不能产生好处，因为维尔姆泽的三万军队业已在开往意大利的行军途中，到达指定地点已计日可待。在这种情况下，拿破仑自己能够做的，就是利用时间把他的全部兵力，集中在阿迪杰河和基耶泽河两线上，而在斐拉拉城寨里仅留下一营人，在里窝那只留下两营人，在科尼、托尔托纳、亚历山大里亚、米兰和皮戚格当等地都只留下兵站部队。曼图亚是一个对身体健康不利的地方，围攻这个地方使许多士兵生病；虽然围攻的法军只有七八千人（相当于守军的三分之二），但是损失却很大。在阿迪杰河防线上集中的部队不超过三万人，这支人数不多的部队却不得不和奥军主力作战。奥军集中在蒂罗耳，那儿和意大利进行了紧张频繁的通讯联络。敌军这些准备行动对意大利人民的有害影响每天都得到证实。拥护法国的人十分不安，而拥护奥地利的人则趾高气扬，并开始进行威胁活动。可是大家都很奇怪，为什么像法国这样的强国，对自己这样出色地为祖国服务的军队不给以支持和援助。由于士兵常常和居民来往，这些闲话甚至也传入了士兵的耳朵里。

索雷师团驻守萨洛阵地，掩护着伊德罗湖和加尔达湖之间的地区，并截断了沿基耶泽河由特兰托通往布里西亚的大路。马塞纳师团布防在布索连哥，其中茹贝尔旅占领了科朗纳和蒙特-巴利多，另一部分扎营在里沃利高地上。迭斯皮努师团所属的达列曼旅防守维罗纳的几座桥梁，另一旅防守阿迪杰河到波尔托累尼亚果一线。奥热罗师团占领了波尔托-累尼亚果和阿迪杰河下游。吉利奥姆是彼斯基耶腊的防守司令，那儿有六艘大船在拉列曼海军中校指挥下控制着加尔达湖。塞律里埃负责围攻曼图亚。基尔默指挥骑兵，多马尔田指挥炮兵。大

本营移到卡斯提耳努沃，这个地点同阿迪杰河、基耶泽河和曼图亚要塞三处都比较靠近。

三

维尔姆泽把大本营设在特兰托，而把全部兵力集中在意大利的蒂罗耳。他把自己的军队分为三个军团。左翼兵力为二万人，在达维多维奇、美萨罗什和米特罗夫斯基三位将军率领下，沿着阿迪杰河前进。其中美萨罗什的部队预定沿着左岸的公路和高地深入维罗纳；达维多维奇同米特罗夫斯基率领的骑兵和炮兵则从多利切附近的桥上渡过阿迪杰河，再朝科萨里亚前进。中路兵力三万人，分四个师，师长为梅拉斯、谢博田多尔夫、巴亚利奇和利普塔伊，由维尔姆泽亲自指挥，预定经过蒙特-巴利多和阿迪杰河与加尔达湖之间的地段深入意大利。右翼为两万人，在克瓦日达诺维奇、奥特、奥奇卡伊和列伊斯公爵等指挥下，预定经过基耶泽河向布里西亚前进，绕过全部法军，截断法军和米兰的联系，从而断绝它的退路。奥军认为，法军完全失败应当是这个细心构思出来的巧妙计谋的必然结果。维尔姆泽认为，依仗着自己的优势兵力，不仅可以取得胜利，而且可以充分利用胜利，置法军于死地 [29] 。

四

拿破仑到达米兰以后，仅过了几天，就得到敌军从蒂罗耳向前推进的消息。他急忙赶回卡斯提耳努沃大本营。他住在这个小地方，离蒙特-巴多利和维罗纳都不远。7月29日早晨，他得知科朗纳受到敌人大兵力攻击，美萨罗什的轻快部队已推进到阿迪杰河左岸维罗纳高地上，无数纵队已顺着罗卡-德安佛开下来。这一天夜间，情报接踵而至。他得知在科朗纳附近受攻击的茹贝尔整日都在进行抵抗，但夜间已退到里沃利高地，那儿是马塞纳将军用大量兵力据守的地方。在加尔达湖和阿迪杰河之间的整个地区，到处是奥军营火，美萨罗什全师

已在维罗纳高地和自己的轻快部队会师。在布里西亚方面，克瓦日达诺维奇沿基耶泽河流出来，把自己的兵力分成三个纵队：一个纵队掩护圣奥捷托高地[30]，大概是向布里西亚前进；另一纵队占了加瓦尔多附近的阵地，有向庞特-圣马尔科及洛纳托前进的危险；第三纵队已进到萨洛，从下午三点钟起已向法军开火。30日清晨得到的情报说，圣奥捷托高地的那一纵队已侵入布里西亚，而没有遇到任何抵抗，法军留在那儿保护医院的四连步兵已被俘。因此，法军与米兰连接的两条道路已有一条被截断，剩下的就只有克雷莫纳这一条了。在由布里西亚通往米兰、克雷莫纳和曼图亚的所有道路上，都出现了敌人的侦察骑兵。他们散布流言，说一个八万人的兵团已经通过布里西亚，另一个十万人的兵团已经通过维罗纳。他们还说索雷将军因为害怕与布里西亚和大军隔断，业已退到德散扎诺高地，留下格尤奥将军带着一万五千人驻守在萨洛附近一座古老的、可以防止突然袭击的堡垒城寨里。最后，他们还说敌军的近卫纵队已派出好几个侦察班到庞特-圣马尔科去，可是他们被那儿护桥的猎骑兵连阻挡住了。

五

维尔姆泽的计划现在已昭然若揭了。他抓住了并且希望保持主动权。他料想法军会停留在曼图亚周围不动，因此，他认为包围了这个据点以后就可以包围全部法军。为了打破敌人这个计划，就需要从敌人手中夺回主动权，使法军成为机动的部队；为此，必须撤掉对曼图亚的包围，牺牲一些堑壕和攻城辎重车，以便迅速调动全军去猛攻敌军一个军团，然后依次猛攻其他两个军团。奥军是以两个半人对法军一人，可是，法军如果能集中全力，对奥军各个击破的话，那么，它在战场上就仍然能取得数量上的优势。从布里西亚出来的敌军右翼克瓦日达诺维奇兵团看来已处在极困难的境况中，拿破仑便首先向它进行攻击。

塞律里埃师烧毁了所有攻城炮架和炮床，把火药丢入水中，把炮弹埋入土中，把大炮打扁，于7月31日夜间解除了对曼图亚的包围。奥热罗师从累尼亚果出发，开往明乔河上的博尔格托。马塞纳的部队

整日（30日）守卫着阿迪杰河和加尔达湖之间的一些高地。达列曼旅则调往洛纳托。

拿破仑跑到德散扎诺后面的高地上，命令索雷重新向萨洛前进，去救援格尤奥部队。格尤奥部队是索雷留在那儿的，因为所处阵地不利而遭到攻击。格尤奥部队在那儿已苦战四十八小时，敌军一个师五次发起冲锋，五次都被打退。正当敌军尽最后努力进行攻击的时候，索雷赶到那儿。他猛攻敌军两侧，击溃敌人，抓住一些俘虏并缴获若干军旗和大炮。

这时，奥奇卡伊师团从加瓦尔多往洛纳托前进，企图占领高地上的阵地，进而和驻在明乔河畔的维尔姆泽取得联系。拿破仑亲自带领达列曼一旅人向这部分奥军进攻。这一旅士兵表现了出奇的勇敢精神，迫使奥奇卡伊师团惊慌逃窜，遭到巨大的损失。被索雷和达列曼打败的这两师敌军残部集结在加瓦尔多。索雷害怕自己受到攻击，重新占领了萨洛和德散扎诺间的阵地。

在同一个时候，维尔姆泽命令自己的炮兵和骑兵渡过阿迪杰河。他在占据了阿迪杰河和加尔达湖之间的整个地区之后，便把一个师布防在彼斯基耶腊高地上，用以掩护这个要塞和保护自己的交通线。他把其余两个师和一部分骑兵派往博尔格托，去占领明乔河上的大桥，并向基耶泽河推进，以便和奥军右翼取得联系。他自己带领最后两师步兵和其余的骑兵向曼图亚前进，以便解除要塞的包围。可是当他到达曼图亚时，要塞已在二十四小时前解围了。他发现这儿的堑壕及炮垒还完整无恙，大炮已翻转过来并且被打扁了。被毁坏了的炮架、炮床和各种军用品碎片则遍地都是。看来是匆忙撤围才使法军采取这种手段的，这点使他很高兴。总之，维尔姆泽认为，他在这儿所看到的一切，与其说证明法军有预定计谋，不如说证明法军惊慌失措。

马塞纳所部30日阻击敌军一整天，夜间渡过明乔河，进入彼斯基耶腊，并继续向布里西亚移动。奥军一个师团到达彼斯基耶腊前面时，碰到了布满在明乔河右岸的法军射击手的阻击。这些射手是从驻防军及马塞纳的后卫部队中派出来的，指挥官为皮让，任务是阻止奥军过河。在奥军终于强渡以后，这部分法军就往洛纳托集中。奥热罗所部越过博尔格托就向布里西亚前进，他破坏了大桥，并留下后卫据守右岸；同时他吩咐他们说，在敌军强渡以后，他们要退到卡斯奇里

恩集合。7月31日夜间，拿破仑同奥热罗及马塞纳的部队向布里西亚进发，8月1日早晨十时到达那儿。

敌军一个师团得知法军分几路向它移动时，急忙退却。它进入布里西亚时，布里西亚有五百名法军病员。可是它在那儿停留了很短一会儿，就被迫匆忙撤退了，以致它竟没有来得及发现所有病员，更谈不到怎样处置他们。迭斯皮努将军及其助理厄尔卞各带几营军队朝圣奥捷托和基耶泽方向追击敌军。这时候，拿破仑率领两个师团（奥热罗的和马塞纳的）折转身来急行军，由明乔河向基耶泽河（这两个师不久才从那儿开出来的）前进，以支援自己的后卫。由于向相反方向前进，后卫变成了前卫。

六

8月2日，奥热罗师占领右翼基亚罗山，马塞纳师担任中路，驻在庞特-圣马尔科附近，与左翼索雷所部保持联系。索雷驻在萨洛和德散扎诺间的高地上，阵线呈向后弯曲的形状，以便遏阻业已混乱的克瓦日达诺维奇的右翼部队。

当时，奥热罗和马塞纳留在明乔河边的后卫，已在强渡的敌军面前撤退。奥热罗的后卫原来奉令往卡斯奇里恩集中，但他们过早地放弃了自己的阵地，结果队伍没有秩序地回到主力军所在地。指挥这支部队的瓦列特将军因为在这次撤退中表现得不够坚定，当众受到撤职处分。至于皮让将军，他却能率领马塞纳的后卫秩序井然地到达洛纳托，并在那里布了防。敌人利用瓦列特的疏忽大意，于8月2日占据了卡斯奇里恩，并在那儿构筑工事。

8月3日发生了洛纳托战役。奥军投入这个战役的，是从博尔格托桥上渡过明乔河的维尔姆泽的两个师，其中包括列普塔伊师和巴亚列奇师的一个旅（原来驻在彼斯基耶腊前面）。连骑兵一起计算，奥军兵力达三万人。法军约有二万至二万三千人。战争结局已经预先注定了。维尔姆泽带着另外两师步兵及骑兵还在曼图亚，而克瓦日达诺维

奇的部队则已退却；因此，维尔姆泽和克瓦日达诺维奇两人都不在这儿。

清晨拂晓，敌军进到洛纳托，并迅速攻击这个地方。它期待在这儿与自己的右翼建立联系，因为它对右翼已开始担心起来。马塞纳的先头部队被击退，洛纳托失守。待在庞特-圣马尔科的拿破仑便亲自着手指挥战事。奥军总指挥渴望把右翼向前推进，打开通往萨洛的交通线，以致把部队正面拉得太宽，因此阵线中央被法军突破。法军立即夺回洛纳托，而奥军则被截断分成两部分：一部分向明乔河退却，另一部分则向萨洛后退。向萨洛后退的这一部分被迎面出击的索雷将军从正面打败，而后面则有圣伊列尔将军追击。奥军在四面受困的情况下不得不缴械投降。既然敌军攻击法军正面，那么法军就进攻敌军右翼。奥热罗师进攻掩护卡斯奇里恩的利普塔伊师，经过顽强的战斗后打败敌人。在这次战斗中，法军士兵以勇敢精神弥补了数量上的劣势。敌人丧失了卡斯奇里恩，向曼图亚退却。他们的援军从曼图亚赶来，可是战争已经结束了。奥热罗师在这次顽强的战斗中损失了许多英勇的战士。全军特别惋惜别伊兰将军和普腊伊上校这两位极优秀的军官。

七

克瓦日达诺维奇夜间得到关于洛纳托会战失败的消息。他整日都听到从洛纳托传来的炮声。由于同主力军的联系中断，他的处境十分困难。加之，他以为8月2日攻击过他的法军仍然在他后面追击，因此他把法军想象得特别强大而可怕，以致使他自己陷入草木皆兵的惊慌失措之中。维尔姆泽从曼图亚出来后，曾派了一部分军队到马尔卡里亚去追击塞律里埃的部队，但是等他把这部分兵力调转来去支援卡斯奇里恩时，时机业已丧失。8月4日，他的支援计划完全失败。他还花费了整整一天的时间，用来集合和整顿从洛纳托败退回来的残兵，以及给炮兵补充弹药。

拿破仑在下午两三点钟时侦察了奥军战线。他知道这儿对他还是一种威胁，因为敌军战线上还有二万五千到三万军队。

他命令加强卡斯奇里恩的防御工事，并矫正奥热罗所占据的构筑得不好的阵地，然后前往洛纳托，亲自监督那儿法军的调动，因为连夜把那部分军队集中到卡斯奇里恩来是一件非常重要的事情。索雷和厄尔卞的部队从一个方面，达列曼和圣伊列尔的部队从另一方面，整日不停地追击敌军右翼的三个师和在洛纳托战役中与中路失去联系的几个师团。他们到处都抓到奥军俘虏。敌军整营整营地放下武器（一些是在圣奥捷托，另一些是在加瓦尔多）。许多人沿着邻近的河流四散逃跑，不知所措。其中有四五千人从农民口中知道，法军留在洛纳托的部队只有一千二百人，他们就朝那儿跑，希望给自己打通一条去明乔河的道路。下午五点钟，拿破仑也从另一方向到了洛纳托。他是从卡斯奇里恩来的。部下把一个奥国军使带到他那儿，同时向他报告说，敌军几个纵队经庞特-圣马尔科前进，要占据洛纳托，并要求这个城市投降。萨洛和加瓦尔多实际上一直是在法军掌握中的，很显然，这些敌军只能是迷失了方向而想从这儿过境的。拿破仑吩咐自己的许多参谋上马，然后把那个军使带来，在大本营人声嘈杂、气氛热烈的情况下，把蒙住军使双眼的手巾解开。拿破仑对他说："去告诉你的将军，我限他在八分钟以内投降，他已经不知不觉地陷入法军的包围之中了。过了这个限期，叫他不要再抱有任何活命的希望了。"迷路三天、走得精疲力竭的敌军完全失去信心，不知道该怎么办才好。他们以为自己受了农民的愚弄，于是这四五千人只好缴械投降。关于奥军在萨洛、洛纳托、加瓦尔多等地被打败后到处受追歼的慌敌及狼狈不堪的情形，仅从上面这件事情中就可以明白。4日的其余时间和当天夜里，法军部队向卡斯奇里恩集中。

八

5日拂晓前，法军二万人占领了卡斯奇里恩高地——一块极好的阵地。塞律里埃师五千人奉命从马尔卡里亚出发，作夜间转移，然后于5日晨从后方猛攻维尔姆泽左翼。塞律里埃师所发射的大炮声，应当作为总攻开始的信号。法军期待从这个意外的攻击中得到巨大的精神效果。为了使敌人更加捉摸不定，法军起先还装出退却的样子。可是一听到塞律里埃的（他因病而改由费奥烈拉将军代理）迂回部队的首次炮声，法军即迅速前进，猛攻信心业已动摇和锐气业已耗尽的敌

人。处在平原中间的美多耳丘陵[31]是敌军左翼的据点。将军的助手韦尔德耶奉命进攻这个据点，副官马尔蒙运了几座大炮到那里。这个丘陵拿下来了。马塞纳部攻击敌军右翼，奥热罗部从正面进攻，费奥烈拉部攻击敌军左翼的后方；轻骑兵出其不意地进攻敌军司令部，差点儿捉住了维尔姆泽本人。于是敌军开始全线溃退。只是因为法军已非常疲劳，才拯救了维尔姆泽的一部分军队。他们乱七八糟地急忙退回明乔河左岸，指望在那儿集中并作坚守。能留在那儿对他们是有利的，因为那样他们就可以保住通往曼图亚的交通线。可是，奥热罗师已进到博尔格托，马塞纳师已进到彼斯基耶腊要塞。这座要塞的守军仅有四百人，要塞司令吉利奥姆将军把塞门砌死了，因此，不得不花好几个小时来打开塞门。守卫这个要塞的奥国部队是生气勃勃的部队，他们对修什上校所指挥的第十八常备联队进行了长时间的反击，可是最终被击败了，并损失了十八门大炮和许多士兵。

总司令偕同塞律里埃师前往维罗纳，7日晚上到达那儿。维尔姆泽下令关闭城门。他希望赢得一夜时间，以便撤退辎重车队。但拿破仑下令用大炮攻城，这个城市被攻占了，结果使奥军遭受重大的损失。

奥热罗师团在博尔格托附近建立渡口的计划遇到困难以后，改由彼斯基耶腊的桥上过河。维尔姆泽丧失了明乔河防线，就想保住蒙特-巴利多和罗卡-德安佛这几个重要阵地。圣伊列尔将军对驻在伊德罗盆地的克瓦日达诺维奇的部队展开了进攻。12日，他占领了罗卡-德安佛、洛德郎涅、里瓦，并抓了许多俘虏。这一胜利迫使奥军烧掉自己的湖上船队。马塞纳进到蒙特-巴利多，11日重占科朗纳。奥热罗沿阿迪杰河左岸向上游前进，然后顺着山脊到达阿拉高地。他们这三个师在战斗和行军中抓了二千名俘虏，缴获了一些大炮。

在洛纳托和卡斯奇里恩这两个战役中遭到惨败以后，维尔姆泽懂得了：他不能再阻止法军占领他们认为有必要占领的任何阵地了。他退回罗韦雷托和特兰托。

法军本身也需要休整。

奥军接二连三吃败仗以后，总共还剩下四万人，但现在一营法国兵能迫使四营敌兵逃窜。法军到处都抓了俘虏，缴获了大炮及军用物

资。不错，维尔姆泽给曼图亚的守军补充了粮食和弹药；他从那里带回了罗卡文和武卡索维奇的两个旅，给这两个旅补充了新兵，但他带回来的部队仅及他原有的优秀部队的一半，并且这支部队在屡遭失败以后，士气的沮丧和战斗力的损失都已达到无以复加的程度。他们所没有失去的也许只有在战争开始时候曾经鼓舞过他们的那种极端的自以为是的态度。

就奥军总司令的计划而言，如果是在其他情况下，拿来对付其他的人，而不是拿来对付他面前的这个敌人，那么它是可以实现的，可是在他面临的这种情况下，它不可避免地要导致悲惨的结局。奥地利这支庞大而精锐的军队在几天之内就被打得落花流水。骤然看来，它失败的原因似乎只应当归咎于拿破仑的作战艺术，因为拿他的行动同预定的总计划对比来看，他自始至终总是临机应变，不墨守成规。但是，毕竟得承认奥军这个计划根本上是有缺陷的。奥军在对付兵力集中、各部分之间联系良好的敌军时，它的各军团经常错误地行动，相互之间没有任何联络。例如，右翼军团只有绕道罗韦雷托和列德罗才能同中央军团取得联系。另一个错误是右翼军团分成几个纵队，并且各队有各自的目标。进入布里西亚的一个纵队没有碰见一个敌人，而到达洛纳托的一个纵队则和前一天还在维罗纳奥军左翼前面的那支法军打了起来，这样，奥军左翼进入维罗纳地区时也扑了一个空。

奥地利军队中既有优秀部队，也有训练很差的部队。维尔姆泽从莱因河带来的军队都是优秀部队，可是博利厄手下原有的部属在打过几次败仗后都已精神沮丧了。从6月29日到8月12日，法军在历次战斗和战役中抓了一万五千名俘虏，缴获了七十门大炮和九面军旗。敌军死伤达二万五千人。法军损失七千人，其中一千四百人被俘，六百人战死，五千人负伤，负伤人员中有一半是轻伤。

九

在解围后最初的日子里，曼图亚守军忙于拆毁法军所构筑的工事，以及搬运法军遗留下来的大炮和弹药。可是，维尔姆泽的迅速溃败使法军又回到曼图亚要塞周围。法军在首次撤围时破坏了自己的攻

城辎重车队，以致现在不能继续用大炮攻城。建立这个辎重车队是很困难的，它是从意大利各要塞收集起来的大炮凑成的，因此，它的破坏极为可惜。可是，在这个季节里，当生病的人数由于恶劣气候而不断增多时，构筑和守护堑壕对部队又是十分危险的。在新的事件可能导致第二次撤围和使辎重车队再受损失以前，拿破仑没有着手建立新的攻城辎重车队。他对目前这种一般的包围认为满意。他把这次包围任务交给萨尤格将军负责。他亲自指挥进攻哥韦尔诺洛，并命令达列曼将军攻打博尔果福尔特。

至8月24日，整个谢腊耳奥已处于他的控制之下。他把敌军赶进要塞并缩小了包围圈。他在堡垒包围线上增筑了多面堡及其他工事。但因为疟疾流行是非常厉害，他的部队人数每天都在减少，预料军队的损失到秋季还会增加，大家都很担心。不错，敌军也同样受到这种疾病的袭击，但他们躲在房子里要好得多，并且比攻城部队有更多的方便。

当法军失利的谣言刚一传开的时候，意大利居民私下是倾向于哪一方面的真实情感就流露出来了。拥护敌人的那一派暗暗地蠢动起来，这种人在克雷莫纳、卡扎耳-马则奥列和帕维亚等地最多。但是在伦巴迪亚，对法军抱好感的人要占多数，特别是米兰人民对法国更是忠心耿耿。从那个时候起，米兰人民正是由于这一点博得了拿破仑的信任；拿破仑把米兰人一再坚决请求的武器发给他们，而他们也善于利用这些武器。过了一些时候，拿破仑给米兰人写信说：

“当法军开始撤退，拥护奥地利的人和意大利自由的敌人认为它会毁灭、会一去不复返的时候，你们却不怀疑撤退只是一种策略，对法国表示依恋，对自由表示热爱。你们对法军尽心竭力，赢得了全军的尊敬。由于这些功绩，你们会得到共和国的保护的。你们的人民变得越来越应当享受自由，他们蕴积的力量在日益增加。毫无疑问，他们会在一个美好的日子里光荣地登上世界舞台。请接受我所表示的满意和法国人民希望看到你们自由和幸福的真诚愿望。”

波伦亚、斐拉拉、列则奥和莫德纳的居民对法军的命运表示了切身的关怀。他们听到法军失利的消息就不愉快，而听到他们胜利的消息就兴高采烈。帕尔马公国对法国还保持忠诚，而莫德纳的摄政者对法国则表现了敌意。

法国人在罗马街头上受到了侮辱。停战协定已停止执行。红衣主教兼斐拉拉大主教马帖伊听说曼图亚解围，十分高兴。他号召人民暴动，占领斐拉拉城寨，在城寨上挂起教会旗号。教皇即刻向那儿派遣了教使。他们梦想法军已被赶到阿尔卑斯山脉那边去了。卡斯奇里恩会战后，红衣主教马帖伊奉召到布里西亚。他被带到总司令跟前，老是用"Peccavi!" [32] 这句话来回答一切询问。这

就使战胜者不好再说什么。总司令决定把他放在宗教学校软禁三个月。后来这位红衣主教担任教皇派驻托连提诺的全权代表 [33] 。

奥热罗在洛纳托战役中指挥右翼，在卡斯奇里恩战役中领导进攻，两次都表现极好。正是因为这些，他后来荣获卡斯奇里恩公爵的封号。洛纳托战役是这位将军生平中战功最辉煌的一个战役。以后拿破仑从未忘记过他。

---

[1] 拿破仑亲笔记载的奥军将领名单是：

右翼中路左翼

1.克瓦日达诺维奇 1.维尔姆泽 1.达维多维奇

2.奥奇卡伊 2.梅拉斯 2.美萨罗什

3.奥特 3.谢博田多尔夫 3.米特罗夫斯基

4.列伊斯公爵 4.利普塔伊

5.巴亚利奇

[2] 在现代各种地图上，这个地方都标成圣耶捷比奥。——法文版编者

[3] 美迭拉诺山在索耳费里诺西南三千八百公尺处。——法文版编者

[4] “有罪”。——俄文版编者

[5] 以下略去这位红衣主教传记中的一些事迹。——俄文版编者

第七章 明乔河和布兰塔河之间的进军和作战

一、1796年9月1日以前奥军在蒂罗耳的布防。二、罗韦雷托战役（9月4日）。三、维尔姆泽到达巴萨诺平原。四、普里莫拉诺、卡沃洛、契斯莫涅等地的战事（9月7日）。法军强行通过布兰塔峡谷。五、维罗纳之战（9月7日）。六、巴萨诺战役（9月8日）。七、维尔姆泽沿波尔托累尼亚果大桥渡过阿迪杰河（9月11日）。八、圣若尔日战役（9月15日）。维尔姆泽困守曼图亚。九、第三次包围曼图亚。

一

松布尔-马斯方面军和莱因-摩泽尔方面军终于渡过莱因河。他们迅速进入德国腹地。前者到达列格尼茨河，后者抵达累赫河。维尔姆泽获得二万新兵后，驻扎在蒂罗耳。他打算留下达维多维奇带领二万五千人守卫蒂罗耳，而自己则带领三万人转入攻势，从特 兰托出发，沿布兰塔峡谷，经巴萨诺，再顺阿迪杰河下游去援救曼图亚。

为了阻止敌军分出兵力去对付正向巴伐利亚平原进军的莱因方面军，拿破仑懂得把奥军吸引到自己方面来的全部重要性。他一判明维尔姆泽的计谋后，就决定立即进攻，把敌军各个击破，并且出其不意地困住敌军，从而彻底歼灭他们。在洛纳托和卡斯奇里恩两次会战中，因为法军给予敌军的惩罚还不够严重，所以他们还能给他添那么多的麻烦！

基尔默将军带领二千五百到三千人的混合部队受命防卫阿迪杰河，掩护围攻曼图亚要塞。围攻要塞则由萨尤格将军负责指挥。基尔默占领了维罗纳平原和波尔托-累尼亚果。维罗纳在阿迪杰河左岸上的

一部分城墙业已修复，炮垒也能抵住围攻。在给基尔默的一些指示中，已预见到随后将要发生的一切事变。

二

9月1日，维尔姆泽和他的大本营还驻在特兰托，而达维多维奇则驻在罗韦雷托。他命令武卡索维奇师团和列伊斯师团掩护蒂罗耳。前者驻防马尔科，前卫在谢腊瓦列，前哨放在阿拉；后者驻在阿迪杰河右岸的莫里，前卫在切列阿桥附近，前哨在洛德郎涅。达维多维奇的后备队驻在罗韦雷托后面极有利的卡利阿诺阵地上。维尔姆泽打算用在阿迪杰河上作战的三个师和一些骑兵后备队，此时正在特兰托和巴萨诺之间行进。美萨罗什师团驻在巴萨诺城附近，谢博田多尔夫师团驻在罗维戈和曼亚诺两地，克瓦日达诺维奇师团驻扎在阿维乔附近。

组成法军左翼的沃布阿师团也在9月1日从洛德郎涅出发，逆基耶泽河而上，沿着通特兰托的大路前进。马塞纳师团、骑兵后备队和大本营由波洛大桥上走过阿迪杰河，沿左岸大路前进。奥热罗师团从维罗纳出发，沿同一条大路作为第二线部队前进，它以轻装步兵占据了控制阿迪杰河左岸河谷的主要山脉。

蒂罗耳是奥地利王室最古老的领地之一。居民完全忠于这个王室。蒂罗耳南部的特兰提诺又叫意大利的蒂罗耳，由一位主教、特兰托的统治者管理。从特兰托到意大利有三条大路：一条沿布兰塔河到巴萨诺，另一条沿阿迪杰河左岸经罗韦雷托到维罗纳，还有一条到布里西亚。最后这一条道路要穿过萨卡河，绕过加尔达湖，然后沿着基耶泽河，通过罗卡-德安佛才到达布里西亚。维罗纳和巴萨诺两条路有横路连接起来，因此从这一条路转到另一条路上去毋需绕道特兰托（特兰托是两路的交叉点）。

列伊斯公爵希望守住萨卡河桥，可是统率沃布阿师团前卫的圣伊列尔将军却猛攻这座桥，迅速占领了它，抓了大批俘虏，并且跟踪追击，一直把敌军追到莫里。另一方面，由皮让将军指挥的马塞纳师团的前卫部队则打败了驻在谢腊瓦列的武卡索维奇师团的前卫，把它赶

到圣马尔科，并抓了好几百俘虏。9月4日拂晓，敌我两军在阿迪杰河两岸相遇。双方战斗很激烈，抵抗很顽强。可是当奥军刚一动摇，拿破仑就命令杜布阿将军带三百骑兵猛冲敌阵。杜布阿的攻击是成功了，但他本人却身中三弹阵亡。他是一个勇敢的军官，以前在莱因的战争中就已有过卓著的战功。

法军紧跟着退却的敌军进入罗韦雷托。敌军直退到卡利阿诺前面的峡谷——一个很坚固的阵地上才得以集结起来。一些陡峭的山峰在这儿把阿迪杰河紧紧夹住。峡谷宽度不到四十法尺，由许多炮垒掩护着的工事和围墙堵住进口。达维多维奇将军率着后备队守卫阵地，多马尔田将军则派了一个轻炮兵连，扫射整个峡谷。法军步兵在山上开始攻击，并在那儿获得若干胜利。接着九营士兵成密集队形迅速冲入峡谷，袭击并击溃敌军。炮兵、骑兵和步兵混在一起了，结果缴获敌军十五门大炮和七面军旗，并抓了七百名俘虏。

在沃布阿将军那方面，他强行越过莫里兵营，沿着右岸逆流而上，朝特兰托方向追击敌军。总司令的副官列马卢阿在罗韦雷托附近一场勇敢而出色的攻击战中身负重伤。这个热情的年轻人出生在拉芒什省，他在葡月的日子里就在巴黎立过功。

夜间，法军继续前进了一个时候，5日日间进入特兰托。同日晚上，沃布阿师团又向前推进，占领了阿维乔河上的阵地。这儿离特兰托三法里。达维多维奇残部退到河对岸的阵地上。拿破仑命令骑兵指挥官带三连骑兵涉水过河，截断敌军阵线，并从后方进攻守桥敌军。其余法军则从正面同时展开进攻。敌军被迫放弃阵地，狼狈溃退，于是沃布阿将军的部队就得以在阿维乔河两岸布防。

三

罗韦雷托的败局没有使维尔姆泽停止向巴萨诺前进，反而使他加速前进。的确，他同特兰托和蒂罗耳的联系被截断以后，就必须赶快退出峡谷，把军队集中在巴萨诺，以便经弗里乌尔建立新的战线。但驱使他这样做还有另外一个原因：他推测拿破仑为了同业已进入巴伐

利亚的莱因方面军会师，会向因斯布鲁克前进。根据这个错误判断，他命令美萨罗什师团向曼图亚前进。9月7日，这个师到达维罗纳，而他的大本营和谢博田多尔夫师团、克瓦日达诺维奇师团以及后备部队则抵达巴萨诺。后卫占领了普里莫拉诺附近阵地，以便防卫布兰塔谷。9月5日夜间，特兰托接到基尔默将军从维罗纳送来的报告，说美萨罗什师团已渡过布兰塔河朝阿迪杰河前进，大约9月7日会进攻维罗纳。拿破仑立即想出一个计划，把维尔姆泽包围在布兰塔和阿迪杰两河之间。如果他在法军接近时已退到皮亚韦河，那就包围和歼灭美萨罗什师团，因为这个师团为了赶快退却已走得太前了，以致使自己处在挨打的地位。

拿破仑派沃布阿将军防守意大利的蒂罗耳。沃布阿从自己在阿维乔的阵地出发，可以到达勃伦纳山口。如果美萨罗什的右翼到了因斯布鲁克，他就可以迎击它。拿破仑在夜间安排了地方的管理工作，并吩咐到处贴出下列告示：

“蒂罗耳的民众们！你们请求法军保护，你们是应当得到这种保护的。因为你们大多数人是心地善良的，所以你们应当强迫少数顽固不化的人顺从。他们的狂妄行为只能给你们祖国招来战争的惨祸。我军的优势现在是不容怀疑的。皇帝的大臣们被英国的黄金收买了，他们都背叛了皇帝。这位倒霉的皇帝所采取的措施没有哪一件不是错误的。你们希望和平吗？法军就正是在争取和平。我们来到你们这里，只是为了叫维也纳宫廷听取苦难的欧洲的呼声，听听欧洲各民族的呼声，我们来到这儿不是为扩大本国的领土，大自然已经让莱因河和阿尔卑斯山限住我们的边界，正如蒂罗耳被它用来作为奥地利王室领地的边界一样。

“蒂罗耳的民众们，不论你们过去做了什么事，都回到自己的家园里来吧！把那些迭次打败仗和根本无力保护你们的旗帜抛掉！我说这个不是因为还有什么敌人能威吓住我们——征服阿尔卑斯山和意大利的战胜者，而是因为，我想竭力避免不必要的牺牲。这是我们民族的高尚气概要求这样做的。我们在战斗中是严厉无情的，但我们是所有殷勤接待我们的人的朋友。

“宗教、风俗习惯、属于公社的财产都将受到尊重……”

9月6日天亮时候，拿破仑以奥热罗师团为前导，以马塞纳师团和预备队作后续部队，沿布兰塔河谷前进，以期用最快速度赶到巴萨诺。这段难走的路程有二十法里长，最多两天必须赶到。晚上，大本营和部队进驻博尔哥迪瓦耳苏加尼亚。

四

7日清晨，拿破仑继续前进。他的先头部队很快就在靠近普里莫拉诺的阵地上和维尔姆泽的先头部队接触。把敌军赶出那儿似乎是不可能的，但是什么东西也不能挡住法军。第五轻步兵联队排成散兵队形，在第四主力联队所属三个营和三个密集纵队的支援下，攻破了敌军双重防线。第五龙骑兵团在米尔奥上校指挥下截断了大路。敌军先头部队差不多全部缴械投降。大炮、军旗和所有辎重完全为法军缴获。卡沃洛这座不大的炮垒企图作绝望的抵抗，但终于被包围和攻克了。

夜间法军驻扎在契斯莫涅村。拿破仑在那儿设立指挥所。他没有带侍从，也没有行李，饥饿和疲劳弄得他筋疲力竭。他整夜在野营里度过。有一个士兵拿出自己的口粮和他分食。后来到1805年皇帝在布伦兵营中还认出了这个士兵。

法军还缴获了几座军火仓库、十二门大炮和五面军旗，并抓了四千二百名俘虏。

五

在同一天晚上，美萨罗什师团进攻维罗纳，他们希望不遇任何抵抗就占领这个城市。可是维罗纳面前所有地方都已设防，坚强的三角堡垒建筑在通维琴察的各个城门口。基耳默将军正严阵等待美萨罗什。进城的各个要冲有几连骑兵防守。他们退回工事后面，把敌军引到三十门大炮的火力下，大炮用霰弹扫射着。美萨罗什经过几次徒劳

的攻击后，知道用冲击不可能拿下要塞，于是停在圣米克列要求增援，还要求拨给架设浮桥的器材，以便渡过阿迪杰河来包围这个城市。但是维尔姆泽这时候在巴萨诺已受到奇袭的威胁，他命令美萨罗什尽快退到他那儿。他希望及时调回这个师团，以便把法军阻挡在巴萨诺前面。可是时间已太晚了，因为9月8日当美萨罗什师团刚刚到达芒特贝洛附近的时候，巴萨诺战役已激烈地打起来了。

六

9月8日天亮以前，拿破仑已到达前沿哨所。六点钟法军先头部队开始进攻，把布兰塔河两岸峡谷的阵地上的六营敌兵打败了。残敌退回由二万人防守的主力阵地。但他们也只能作轻微的抵抗。奥热罗师团攻击敌军左翼，马塞纳师团攻击右翼。敌军到处失败，退到巴萨诺。第四常备联队像在洛迪一样成密集队形过桥。下午三点钟，法军攻入巴萨诺，俘敌六千名，缴获八面军旗，两套浮桥器材、辎重车二百辆、大炮三十二门和各式载重马车一百辆（都是可以套四匹马的车子）。

维尔姆泽的军队由于不大可能退回皮亚韦河，只好乱七八糟地退到维琴察。他在那儿和美萨罗什师团会师。这样一来，他同奥地利王室的世袭领地以及同奥地利的交通线，就被截断了。克瓦日达诺维奇将军所带的三千人在被截断同巴萨诺的联系以后，便退回弗里乌尔。9日，马塞纳师团朝维琴察前进，奥热罗师团朝巴图亚前进。他们截断两条大路。以防维尔姆泽窜回布兰塔河以及再由那里逃回皮亚韦河。维尔姆泽在罗韦雷托、布兰塔峡谷、巴萨诺以及维罗纳前面接二连三地遭到失败后，现在只剩下一些士气沮丧的残兵败将了。他失去了所有精锐部队。他原先六万人的大军只剩下一万六千人了。他的处境岌岌其危，他对于自己的得救已完全绝望。法军每分钟都在等候他弃械投降。

七

这一万六千敌军当中，有六千名是训练有素和士气旺盛的骑兵，他们根本没有受过损失，在战斗中也没有打过败仗。这些骑兵散布各地，到处寻找渡过阿迪杰河的通道。有两个骑兵连利用阿耳巴烈多式的平底渡船渡到河右岸，去侦察法军配置情况并搜集有关曼图亚的情报。由于法军跟踪追击，维尔姆泽不能乘这种船渡过阿迪杰河，而且他的架浮桥的器材在巴萨诺已经丢光了。所以他的处境本已无望。可是这时出人意料的是，一营法军在退出累尼亚果时没有破坏那儿的桥梁。因此，那位法军营长的错误拯救了维尔姆泽。事实是这样的：当基耳默在维罗纳受到美萨罗什师团攻击的时候，他把防守累尼亚果的四百人调回维罗纳，而命令萨尤格从包围曼图亚的部队中抽调一个支队来接替他们。在曼图亚到累尼亚果的道路上，这个营里有几个士兵不知被什么人砍死了。这个事件使营指挥官认为，全部奥军似乎都已在阿耳巴烈多过河，眼看就要截断自己的退路。他听信敌人散布的谣言，说法军打败了，仿佛已在蒂罗耳被歼灭了。他认为自己已被截断退路，失去了领导，因此他急忙退出阵地，开始往曼图亚退却。维尔姆泽获悉这个庆幸的情况后，立即前往累尼亚果。他一枪未发便进到那儿，并利用那儿的桥梁走过阿迪杰河。这时候，拿破仑已到达阿尔科拉。他得到这个痛心的消息以后，立即控制了朗科附近的所有渡船，命令马塞纳的部队渡到河右岸，并命令奥热罗师从巴图亚向累尼亚果前进。如果法军能比维尔姆泽先到莫利内拉河，那么他就还有希望再度把奥军包围住。基耳默率领他手下能够调动的全部兵力驻在河岸上，以截断通向曼图亚的大路，可是他的兵力薄弱，必须在敌军来到以前给他增援。维尔姆泽在累尼亚果耽误了宝贵的时间：这或者是因为部队太疲劳了需要休息，或者是因为他以为法军大概还在由维琴察到朗科来的道路上。他打算利用通巴图亚的道路以恢复自己的天然交通线，可是踌躇不决。他还有许多骑兵，能够到很远的地方去侦察。他的侦探兵告诉他说，法军沿着巴图亚道路已比他先到达芒塔尼亚纳，他们分两路向累尼亚果推进。于是维尔姆泽决定向曼图亚退却。

法军预定在松格维涅托截击敌军。从朗科到松格维涅托，法军分两路前进。一路（左翼）沿着阿迪杰河，然后在切列阿穿过累尼亚果通曼图亚的道路；另一路则从朗科直接向松格维涅托前进。皮让将军率领马塞纳部下的先遣队直接向松格维涅托前进，而率轻骑兵担任侦察的缪拉则向切列阿进发。当缪拉接近敌军时，他就迅速发炮轰击。这时皮让的部队也到了那儿，他的左翼以切列阿为依托。皮让听到炮

声后，就把第四轻装联队排成战斗队形布置在小溪旁边，以截断敌军退路。维尔姆泽被拦住了。如果他不能打开出路，就有全军覆灭的危险。他进攻切列阿，把部队散开，包围了法军这个兵力单薄的先遣队。法军很快被打败了，有三四百人落入维尔姆泽手中。

控制战场以后，维尔姆泽迅速地往松格维涅托继续前进。在切列阿战斗打响时，拿破仑赶到一个小村庄里，这时正是法军溃退的时候。他差一点儿退不回来，当了俘虏。只过了几分钟，维尔姆泽就到了拿破仑刚刚到过的那个地方。维尔姆泽从一个老太婆口中探悉这件事情后，马上下令向各方面追赶拿破仑，并坚决叫部下务必活捉住他。

维尔姆泽到了松格维涅托以后，继续夜行军前进。他探悉萨尤格和基耳默的侦察骑兵在等候他，就离开大路循左边道路前进，于9月12日抵达维拉伊姆片塔。他的骑兵出其不意地占领了这儿一座防卫力量薄弱的小桥。法军虽然赶紧从围城部队中抽出五百人（第十二轻装联队）由沙尔东将军带领赶来守桥，但已经迟了。这时沙尔东便在路上布成方阵，对敌军作有力的抵抗，可是被奥军的甲骑兵[34]打败，许多死尸留在战场上。这支队伍就这样被消灭了。14日，奥军在杜卡斯迭利象在切列阿和维拉伊姆片塔两地一样，又打了一个胜仗，给维尔姆泽以不少安慰。因为这次法军一个轻装步兵营被奥军两个甲骑兵团截击了，一共损失了三百人。由于法军非常疲乏，所以战斗当中不免疏忽大意。

八

奥军在切列阿、维拉伊姆片塔和杜卡斯迭利三次战斗中获得三次小胜利，它的士气提高了。曼图亚的守军出了城，而维尔姆泽则把自己的军队配置在圣若尔日和城寨之间。当时他还有三万五千人：五千人躺在军医院里，五千人用来保卫要塞……[35]，另外二万五千人（其中有五千骑兵）驻扎在营房中。这样，他一面抢占阵地，一面寻找去累尼亚果的机会和重新渡过阿迪杰河。但指挥奥热罗师团的博恩将军已于9月13日拿下累尼亚果，并在那儿抓了一千七百名俘虏，缴

获了二十四门带有全套马具的大炮，还救出了五百名在切列阿及其他各处小接触中被俘的法国兵。14日，博恩将军到达哥韦尔诺洛，他的部队就组成法军左翼；待在杜卡斯迭利的马塞纳部队组成中路，萨尤格率围城部队在法沃里塔组成右翼。基耳默把全部骑兵集结在自己身边。最后十五天的急行军使部队的战斗力有所削弱。16日晚上，全军[36]总计有二万四千人，其中有三千骑兵。两军人数相等，但士气大不相同。敌军只有骑兵仍保持原先那样的士气。

9月15日，博恩将军率部由哥韦尔诺洛出发，以明乔河为左翼依托，向圣若尔日前进。激战展开了。奥军把后备队也投入战斗。博恩不仅被遏阻住了，而且还丧失了一小部分土地。这时，右翼方面萨尤格也参加了战斗，使敌人觉得战斗已全线展开。突然，马塞纳的部队又分成几路纵队从正面进攻，使敌军大乱，匆忙退回城中。敌军三千人被俘，其中包括一个装备齐全的甲骑兵团，此外法军还缴获了三面军旗和十一门大炮。

经过圣若尔日这场紧张的会战以后，维尔姆泽把军队分布到谢腊耳奥一带。他在波河上面架桥，并把粮食运入要塞。

9月24日，他进攻哥韦尔诺洛，但被击退，损失了一千人和六门大炮。他原想拿下这个据点，再从这儿渡过阿迪杰河。

10月1日，指挥围攻的基耳默终于攻入谢腊耳奥，控制了普腊迭拉、切烈扎并完全围住要塞。这次战斗进行得很激烈，然而使用的兵力不多，它给基耳默将军增光不小。

从9月1日到18日，敌军共损失了二万七千人，其中一万八千人被俘，三千人阵亡，六千人负伤。此外，敌军还损失了七十五门大炮、二十二面军旗、六千匹马、三十位将军和八十名大本营的军官。维尔姆泽带着一万六千人被赶入曼图亚要塞。在达维多维奇和克瓦日达诺维奇两人指挥下，奥军有一万人后来在蒂罗耳和弗里乌尔得到拯救。

法军损失了七千五百人，其中一千四百人被俘，一千八百人阵亡，四千三百人负伤。

马尔蒙是总司令的副官之一。总司令派他把在罗韦雷托、巴萨诺和圣若尔日几次战役中以及在普里莫拉诺和契斯莫涅附近两次战斗中所缴获的军旗送往巴黎。总司令在土伦首次认识他，把他带在身边。那时他是炮兵少尉，后来他受封为腊古扎公爵和法国元帅。他出生在科特多尔省。

九

这时候，由于眼前没有敌人，就让部队稍事休息。沃布阿占领了特兰托，并在阿维乔河岸建筑了防御工事。马塞纳师团占领了巴萨诺，监视着皮亚韦河的各渡口。奥热罗师团占领了维罗纳。基耳默指挥包围曼图亚的部队。罗韦雷托、巴萨诺和圣若尔日三次会战，加上多次小规模的战斗，再加上围城部队中发生疾病，所有这些都使法军受到削弱。

曼图亚守军起先曾发动过多次强大的反围攻战，但失败和疾病很快就使他们的气焰消沉下来了。10月底，他们中间能参战的兵士已不超过一万七千人，而医院里的病员达一万人。除此以外，要塞里还有三万居民。这种情况使人产生一种希望：守军很快就会交出要塞投降。可是老元帅下令屠杀骑兵的大部分马匹予以腌制，而且他事先已从周围各地区、特别是从莫德纳摄政王那里获得了各种粮食。莫德纳摄政王在两次撤围期间，还把早已准备好的辎重接济他。这种种措施使要塞抵抗的时间可能比料想的要长久得多。但不管这种可能性怎样，不管全意大利的期待如何，法军还是注定要获得几次歼敌更多因而更加光荣的胜利，而奥地利在丧失它在意大利的这座堡垒以前，还必须投入并丧失两个新的兵团。

基耳默是爱尔兰人。他是一个优秀的骑兵军官。他沉着，有正确的军事见解，很适宜于指挥独立的监视军团和执行需要机灵和智慧的最复杂的任务。在牧月事变的日子里，他反对圣丹堵安区的起义者[37]。在征服意大利战争时，他已将近五十岁。他对法军有过一些重要的功绩，如果他的身体比较健康一点，那他在法军中就可以成为举足轻重的将军之一。他很熟悉奥军情况，对它的战术研究得很透彻。

他不理会奥军惯常散布的假消息，不重视奥军派到各方面交通线上虚张声势的先头部队。他的政治信仰是很温和的。

---

[1] 一种佩带胸甲作防卫的骑兵。——译者

[2] 这里原文笔迹模糊。——法文出版者注

[3] 法军。——俄文版编者

[4] 指1795年5月国民议会派军队包围圣丹堵安区镇压起义者这件事。——译者

第八章 阿尔科战役

一、阿尔文齐元帅率领第三批奥军抵达意大利。二、法军情况良好，意大利各族人民希望它胜利。三、布兰塔战役（1796年11月5日）。沃布阿慌忙退出蒂罗耳。四、卡列迪耶罗战役（11月12日）。五、军中怨言和士兵的各种情绪。六、法军夜间进驻朗科，在那儿通过浮桥过阿迪杰河（11月14日）。七、阿尔科战役：第一日（11月15日）。八、第二日（11月16日）。九、第三日（11月17日）。十、法军由阿迪杰河右岸威尼斯门胜利进入维罗纳（11月18日）。

一

只带着失败消息的维尔姆泽的信使们，老是紧跟在带着查理大公[38]胜利消息的信使们之后回到维也纳。在整个9月份里，奥地利宫廷都是在这种转喜为忧的情况中度过的。它从自己胜利当中所感到的满足，不能抵补从失败当中所感到的忧愁。德国是得救了，但意大利却丧失了，并且保卫意大利边界的军队也丧失了。老元帅和许多参谋人员，以及一些残兵败将，都只能靠困守曼图亚来维持生路。他们既陷入绝境，又受秋季疟疾病的传染，可能很快就会被迫打开城门向胜利者投降。御前军事会议感到必须着手作特殊的努力。它调集两个军团：一个军团向弗里乌尔进发，另一军团向蒂罗耳进发。御前军事会议把两军都交给阿尔文齐元帅指挥，并命令他前去解救曼图亚和维尔姆泽。

二

松布尔-马斯方面军和莱因方面军的失败很快就在意大利发生影响。既然两军在莱因河右岸不能站住脚，那么它们分出大批兵力来增援意大利方面军，这是迫切需要的。督政府作过许多诺言，可是很少履行。现在它毕竟从旺代方面军抽了十二个营，派来增援。援军分成十二个纵队，于9月和10月中抵达米兰。据传说，这些纵队每队都是兵员十足的一个团。如果真是这样，这将是一个巨大的援助。当然，在意大利的法国士兵并不需要特别的鼓励。他们完全信赖自己的首领，相信自己固有的优势。他们已获得优厚的薪饷，穿得好，也吃得好。炮兵是优秀而人数众多的，骑兵有精壮的马匹。

意大利各族人民把自己的命运同法军的利益联系在一起，因为他们的自由和独立都依赖于法军。他们深信法国士兵比德国士兵优越，就像深信战胜博利厄和维尔姆泽的常胜将军比阿尔文齐元帅要高明得多一样。与7月的情形相比，舆论已大为改变了。当时听到维尔姆泽到达的消息，全意大利都希望他胜利，现在谁也不怀疑法军的胜利了。波河对岸的波伦亚、莫德纳和列则奥等地的舆论是这样的：人民认为，如果教皇的军队踏上他们的土地来威胁他们，他们就有足够的力量把敌人赶出去。

三

10月初，阿尔文齐和他的军队还在伊臧措河前面。可是到10月底，他已经把大本营移到科涅耳亚诺（在皮亚韦河的那一边）了。马塞纳的部队布防在巴萨诺，监视着敌军的行动。达维多维奇把自己一万八千人的军团（其中包括蒂罗耳民兵）集结在蒂罗耳。沃布阿师长所部一万二千人占领了阿维乔河，掩护着特兰托。奥热罗师团、骑兵后备队和法军大本营驻在维罗纳。

按照阿尔文齐的计划，他需要在维罗纳和达维多维奇会师，然后从那儿向曼图亚前进。11月1日，他在皮亚韦河上建造了两座桥，分三路纵队往布兰塔河前进。马塞纳用进攻逼使敌人把军队拉开来。当他看清自己面前的敌军超过四万人的时候，立即放弃了巴萨诺的营房，往回渡过布兰塔河，开往维琴察。11月5日，拿破仑率领奥热罗

师团和后备队也到达这儿与马塞纳会合。6日拂晓，法军对追赶马塞纳的阿尔文齐进行战斗。阿尔文齐的大本营已移到方塔纳。他的先头部队在利普塔伊指挥下，被派往布兰塔河右岸卡尔米尼亚地方，然后向普罗维腊将军指挥下的左翼靠拢。他的右翼在克瓦日达诺维奇指挥下占据了巴萨诺和维琴察间的阵地。米特罗夫斯基将军指挥驻布兰塔峡谷的监视军，而霍亨措列恩将军则指挥后备军。

天将破晓的时候，马塞纳的部队开始进攻。经过几小时的战斗，把克瓦日达诺维奇、利普塔伊的先头部队和普罗维腊师团赶到了布兰塔河左岸，并使他们的兵力受到巨大损失，还捉了一些俘虏。

拿破仑率领奥热罗师团追击克瓦日达诺维奇，直把他追到巴萨诺。当时已经是下午四点钟了。他认为，在这一天从桥上过布兰塔河并占领巴萨诺这个城市极为重要。但因为霍亨措列恩的部队开近了，所以他从后备队中抽调一旅人前去支援攻桥。不过这时由九百名霍尔瓦提人 [39] 组成的敌军营队在发觉自己已被截断后路时，退到了大路上一个村子里。后备旅旅长打算通过这个村子，他刚刚出现，敌军就用猛烈炮火射击他。因此，他不得不用榴弹炮来还击。村子拿下来了，霍尔瓦提兵被消灭了。可是后备旅在这儿耽误了两小时，当它到达桥边时，天已黑了。强渡就只好改到次日进行。

沃布阿奉令进攻阿维乔河右岸敌军阵地。11月1日，他进攻圣米克列和谢冈察诺。敌军是强大的，防守得很顽强。沃布阿未能获得全胜，次日重新攻击的尝试也未成功。不但如此，他本身反而受到反击，被迫退出阿维乔河阵地，并放弃了特兰托。他把兵力集中以后，占领了卡利阿诺的阵地。但拉乌当率领一支蒂罗耳部队沿着阿迪杰河右岸曲折前进，业已占据了诺米和托尔博列两地。看来，他的打算是向蒙特-巴利多和里沃利推进。沃布阿没有一兵一卒留在河的右岸，要打破敌军这个阴谋，他一点办法也没有。如果让敌人的阴谋得逞，那对于他的部队乃至全军的命运都有严重影响。

这些消息在早晨两点钟送到大本营。不能再犹豫不决了，必须赶快向处在这样危险境地的维罗纳增援，放弃原来的计划，放弃任何佯攻的想法。总司令当前的打算是把阿尔文齐赶回皮亚韦河对岸，自己则沿布兰塔河谷向上游前进，截断达维多维奇军队的后路。司令部里的军官维尼奥尔上校奉令把一切可能调集到的军队都集中到维罗纳，

再把他们派到科朗纳及里沃利去。他调集了刚刚从旺代省到达那儿的属于第四十一联队的一个营，并指挥他们阻住了向科朗纳前进的敌军第一批射手。第二天，茹贝尔率第四轻装步兵联队（从包围曼图亚部队中调出来的），也到达这个重要阵地来了。从这时起，就没有什么可害怕的了。沃布阿这时已在阿迪杰河上架桥，重新渡到河右岸，并牢固地占领了科朗纳和里沃利两处阵地。

由布兰塔河开回来的法军，7日整天通过维琴察市。维琴察市民作为法军胜利的目击者，对于这种退却行动也不能理解。至于阿尔文齐方面，他在早晨三点钟也开始退却，想渡过皮亚韦河，可是他很快就从轻骑兵的情报中获悉法军撤退。于是他重新向布兰塔河前进；为了追击法军，他于次日渡过布兰塔河。

拿破仑赶到沃布阿师团，在里沃利高原上召集全师讲话。他宣称："士兵们！我对你们不满，因为你们既不守纪律，又不沉着，更看不出有勇敢精神。你们一个阵地也坚守不住。你们陷入惊慌失措之中。你们让自己被敌人赶出阵地。在那些阵地上其实只要有很少几个勇士就能遏止住整个敌军。第三十九联队和第八十五联队的士兵们，你们不是法国的士兵。参谋长，我命令你在他们的军旗上写上：'他们不再是意大利方面军的士兵！'"

声色俱厉的演说使那些老兵伤心流泪。纪律不能抑制他们的悲哀。许多手持荣誉武器的掷弹兵高声喊道："将军，您责备了我们！请您把我们调到先头部队，您会看到第三十九联队和第八十五联队是不是属于意大利方面军的。"这样一来，拿破仑的话发生了令人满意的效力。于是，他对他们说了几句安慰的话。几天以后，这两个联队就给自己争得了荣誉。

四

阿尔文齐尽管在布兰塔河上受了挫折，但他的整个行动却获得最光辉的胜利。他占据了整个蒂罗耳和布兰塔河及阿迪杰河之间的广大地区。不过，最大的困难还在前面：这就是要在法军面前强渡阿迪杰

河，并和达维多维奇会师。挡在这条前进道路上的是一个勇士兵团，他们在维罗纳前面还构筑了防御工事。从维罗纳到维琴察的大路是沿着阿迪杰河向前延伸的，到相距维拉诺瓦三法里的地方，它就向左拐弯，差不多成一直角的样子，笔直地通往维琴察。在维拉诺瓦有一条名叫阿耳波涅的小河穿过这条大路，它流经阿尔科，到阿耳巴列多附近流入阿迪杰河。

由维拉诺瓦向左，有一个名叫卡列迪耶罗阵地的有名高地，占领这个高地就既可以掩护维罗纳，又可以从后方攻击在阿迪杰河下游曲折行进的敌军。拿破仑在布置了蒙特-巴利多的防务和恢复沃布阿所部的战斗力以后，决定占领卡列迪耶罗，以便使防务有更大的把握，并使法军地位更加巩固。

11日下午两点钟，法军从维罗纳桥过河。韦尔德耶旅团走在全军前面，打败敌军先头部队并抓了几百名俘虏。黑夜到来时，他们占领了卡列迪耶罗高地的脚下。

野营的火焰、侦探的情报和俘虏的口供，都证明对阿尔文齐的以下企图已不容任何怀疑：他准备进行会战，并且牢固地守住这些有利的阵地。他的左翼以阿尔科的沼泽地为依靠，右翼以奥利维托山和科朗尼奥洛村为依靠。这个阵地的左右两侧的地势都非常有利。他还构筑了几座多面堡和几座很坚固的炮垒来加强它。拂晓时，法军侦察了敌军战线：它的左翼是难以攻克的，右翼看来比较薄弱。突出在右翼前面的是一个小山，敌人由于疏忽，没有加以占领。为了利用敌人这个弱点，马塞纳师团奉令前去占领这个小山。旅长洛涅伊率一队射击手奋勇登山。可是由于他冲得太快，未能得到相继登山部队的及时支援，再加上壕沟阻碍了他的前进，结果他被敌人打败，成了俘虏。敌人发觉了自己的错误，随即改善了自己的阵地。

再没有机会可以期望顺利地进攻这儿的敌人了。

这时全线都在激战，炮火整日不停。天上下着倾盆大雨，土地湿透了，使法军炮兵一步也移动不了。而奥军则待在阵地上展开极有效的射击。敌军几次试图进攻，都受到有力的回击。夜间，双方都在阵地上过夜。大雨仍同白天一样，整夜下个不停。因此，第二天总司令认为，最好退回维罗纳前面营房中。在这个战役中，双方损失是相等

的。但敌人有理由自称胜利。它的前哨已接近圣米克列，而法军的处境则变得十分危险了。

五

沃布阿受了相当大的损失，他的部队剩下不到八千人。其他两个师经过布兰塔河上的英勇作战，并对卡列迪耶罗进行过徒劳无效的冲击，现在能战斗的人员也不过一万三千人了。大家都感到敌人在兵力上占了优势。沃布阿的士兵为了辩护自己退却无罪，竟说他们是以一对三同敌人作战的。毫无疑义，敌人也受了损失，可是他们人数上占优势，而且已顺利地占据了很大的地盘。他们有可能准确地计算出数量不多的法军的人数，并且因此不再怀疑自己能解救曼图亚和征服意大利了。在这种自我陶醉中，他们大量搜集和制造云梯，大有用冲击来夺取维罗纳之势。

曼图亚的守军也活跃起来了。他们开始进行局部的出击，不断地搅扰围攻部队。围攻部队一共不过八九千人，而守军有二万五千人，当然，其中有一万至一万二千人是病员。

法军处境已坏到这个地步，以致他们无论对什么地方都不能采取攻势了。一方面是卡列迪耶罗阵地牵制着他们，另一方面是蒂罗耳峡谷牵制着他们。可是，即使敌军阵地允许他们采取什么行动来发动进攻，敌军人数上的优势也是大家都知道得很清楚的。这样就得把主动权让给敌人，而法军耐心地等待它采取行动。季节又太坏， 一切调动都在泥泞中进行。卡列迪耶罗战役和蒂罗耳战役显然削弱了法军士气。不错，他们在对待人数相等的敌军时还保持着优越感，可是已经不相信自己能抗击在人数上占如此巨大优势的敌人了。许多勇士自进入意大利以来，在历次战役中业已负伤两三次。何况还有一种不好的情绪掺杂到中间来。他们说："我们一支军队不能完成所有军队的任务，打败莱因方面军和松布尔-马斯方面军的阿尔文齐军队现在开到这儿来了。那两方面军现在却游手好闲，无所事事。为什么我们要完成他们的任务呢？如果敌军打败我们，我们就老着脸皮逃到阿尔卑斯山上去。如果我们打赢了，这个新的胜利会造成什么后果呢？我们将不

得不再抗击一支同阿尔文齐一样的军队。这好比打败了博利厄又要打维尔姆泽，打了维尔姆泽，又要打阿尔文齐一样。在这种实力悬殊的战斗中，我们归根结蒂是一定会被打垮的。”拿破仑吩咐这样答复他们：“我们只须再努一把力，意大利就是我们的。敌人在数量上无疑超过我们。可是他们有一半是新兵。击溃敌人，拿下曼图亚，我们就成了一切的主人。我们的战斗，将这样结束；因为不仅意大利，而且全世界都依曼图亚的战局为转移。你们想到阿尔卑斯山上去，可是你们再也不能上那儿去了。你们已经从建立在不毛的山岩上的、覆盖着冰雪和满目荒凉的营房中走了出来，并且征服了美好的伦巴迪亚平原，你们就不能从这些繁华而亲切的意大利营房中，再回到冰天雪地里去了。一部分援军已开到我们这里，其余的正在途中。希望那些不愿继续作战的人，不要寻找无谓的借口，只要你们打垮了阿尔文齐，我保证你们都有前途……。”这些话唤醒了所有的高尚心灵，振奋了大家的精神，并逐渐引起一些和从前不大相同的情感。部队原来精神沮丧，希望退却，现在斗志昂扬，重申必须前进。他们说：“难道意大利方面军的士兵可以容忍这些奴才的挑衅和侮辱性的狂妄行为吗？”

当时布里西亚、贝加摩、米兰、克雷莫纳、洛迪、帕维亚和波伦亚等地都知道法军受了挫折，所以那些还没有完全恢复健康的伤病员都开始出院归队。这些勇士当中有许多人的伤口还在出血。这种不平凡的景象令人十分感动。

六

11月14日，当夜幕到来时，维罗纳兵营终于开始作战斗准备了。三个纵队极其肃静地开始行动，他们穿过城市，从三座桥上越过阿迪杰河，到达河右岸整队。出发时间、进军方向（即撤退方向）以及没有下达平时在战斗前都要宣告的命令——所有这一切都说明法军是在撤退。这个撤退的第一步不可避免地就是撤掉对曼图亚的包围，并预兆着整个意大利的沦陷。居民中那些把自己新的命运的希望和法军胜利联结在一起的人，带着惶惶不安和紧张的心情，注视着法军的移动，因为后者带走了他们的一切希望。但是，法军不是沿着去彼斯基耶腊的道路前进，而是突然向左转弯，顺阿迪杰河而下。天亮以前，

他们抵达朗科。安德列奥西将军已经在这儿架好了桥梁。太阳刚刚升起时，军队简单地来一个左转弯，就不知不觉地（他们自己也觉得惊奇）到了河对岸。在追击维尔姆泽的时候，军官和士兵都曾经走过这些地方。这时，他们开始领悟到总司令的意图："他想迂回卡列迪耶罗，因为这个地方从正面攻克不下；他鉴于在平原上不能以一万三千人对四万人作战，所以把战场移到这被辽阔的沼泽围绕着的几条大路上来。在这儿，光靠人数多少解决不了问题。可是，先头部队的勇敢精神却能决定一切……。"

当时，打胜仗的希望鼓舞着大家的心，每个人都发誓要大显身手，来实现总司令这个经过深思熟虑的大胆计划。

基耳默带着一千五百人的混合部队留守维罗纳。维罗纳的城门都已紧闭，路上禁止通行。敌军完全未发觉这一计谋。

法军在朗科附近的阿耳波涅河右岸架桥，桥离河口差不多有四法里；这一点曾受到一些不明事理的军人的非议。其实，如果这座桥从河的左岸，即从阿耳巴烈多的对面架起，那么，第一，法军就不得不通过一个广阔的平原，这是总司令所极想避免的；第二，驻在卡列迪耶罗高地上的阿尔文齐就会派步兵来占据阿耳波涅河右岸，以掩护他派往维罗纳的部队的行动。那支部队如果占据了防卫薄弱的维罗纳城，并同蒂罗耳的奥军取得联系，那么法军驻守里沃利的一个师团就会陷入两面受敌的境地，因而，不得不往彼斯基耶腊撤退。这样一来，整个法军就都会受到措手不及的打击。法军从阿耳波涅河右岸架桥，它就能得到以下几个无可估量的好处：第一，它可以把敌军吸引到这三条穿过大沼泽的大路上来；第二，它可以沿着堤坝和维罗纳建立交通联系；堤坝向阿迪杰河上游延伸，通过波尔契列村和哥姆比奥尼亚村。后面这个村子就是阿尔文齐的大本营所在地。其实，这时敌人已没有适合于它占领的阵地，也没有什么天然障碍可以供它用来掩护进攻维罗纳那支部队的行动。何况这种进攻现在已根本不可能了，因为法军已从它的后方打来，同时它进攻维罗纳的先头部队已被城墙挡住。

朗科桥通三条公路：第一条靠左边的通维罗纳。它逆阿迪杰河向上延伸，经过比昂迪村和波尔契列村，然后通到平原；第二条、即中间的一条道路通维拉诺瓦。它经过阿尔科村，借助一座不大的石桥，

穿过阿耳波涅河；第三条靠右的顺阿迪杰河而下，通往阿耳巴烈多。从朗科到波尔契列村的路程是三千六百法尺，波尔契列村到卡列迪耶罗距离是二千法尺，卡列迪耶罗到维罗纳距离是三法里。从朗科到阿尔朗的路程是二千二百法尺，从阿尔科桥到维拉诺瓦距离是三千法尺，从朗科到阿耳波涅河口的路程是一千法尺，而从阿耳波涅河口到阿耳巴烈多距离是五百法尺。

七

三个纵队开始沿三条公路前进。左路纵队逆阿迪杰河而上，进到波尔契列村附近的沼泽边缘，维罗纳的钟楼从那儿公路上隐约可见。从这个时候起，敌人要进攻那个城市已经不可能了。中路纵队开到阿尔科，当敌军还未发觉时，法军步兵已推进到阿尔科桥。两营霍尔瓦提兵带着两门大炮驻在那儿，保护奥军后方，并和累尼亚果守军可能派到野外来的部队保持联系，因为那个要塞离右翼仅仅三法里远。阿尔科到阿迪杰河之间这个地区完全没有守卫部队。阿尔文齐满足于对镖骑兵侦察班下达命令。每天在阿迪杰河两岸沿着沼泽上的堤坝巡查三次。朗科通阿尔科的大道就是在离朗科一千二百法尺的地方和阿耳波涅河交叉。它在这儿沿这条小河右岸向上延伸一千法尺就到一座石桥，再从这座石桥向右作九十度的转弯，就通到阿尔科村。

霍尔瓦提兵的野营右翼靠村庄，左翼靠小河口，正面是一道堤坝，野营和堤坝之间只隔着一条小河。在法军中路纵队的先头部队接近阿尔科时，霍尔瓦提兵进行正面射击，打败了法军侧翼。法军急忙退到桥边，那儿公路转弯的地方使法军侧翼避免了来自左翼的炮火射击。奥热罗对自己先头部队的退却行动极为愤怒，他亲自率两营掷弹兵猛冲上桥，可是受到侧翼炮火猛射，他只好退回本师。

阿尔文齐得悉法军这次攻击，起初他不了解攻击的重要性。但天亮以后，他从卡列迪耶罗以及从附近的钟楼上看见法军在行动。他的镖骑兵侦察班在所有堤坝上都受到炮火射击，法军骑兵猛追他们。现在他开始明白法军业已渡过阿迪杰河，并已绕到他的后方来了。不过，在他看来，法军这样把全军投到这些不能通行的沼泽中，似乎是

很冒失的。他以为法军到这方面来的只是一些轻装部队，其目的不过是来搅扰他，并掩饰即将在维罗纳公路上进行的真正的进攻。

但是他的侦察兵报告说，维罗纳附近一切很平静，因此他认为首先必须把这些轻装部队赶出沼泽地。他派米特罗夫斯基率一个师前往阿尔科堤，又派普罗维腊率一个师前往左堤。早晨九点钟左右，他们猛攻法军。守左堤的是马塞纳部队。他让敌人接近后就和敌军拼刺刀。他击退敌军，使敌军受到巨大损失，并捉了大批俘虏。阿尔科堤上的战事也同样在进行。奥热罗部队一俟敌军深入公路弯曲处，就拿刺刀迎击他们，迫使敌军慌忙逃窜。胜利者得到大批俘虏和大炮。沼泽地上布满了尸体。

夺取阿尔科已成为非常重要的事情，因为从那儿进入敌军后方，就便于占领阿耳波涅河上的维拉诺瓦桥，而这座桥是敌人退却的唯一道路。当然，在占领这个村子后，必须在敌军重新整顿队伍以前随即筑好防御工事。在阿尔科敌军顶住几次攻击以后，拿破仑便决定亲自作最后努力。他擎着军旗，猛冲到桥上，把旗子竖在那里。他指挥的纵队已冲过桥中央，可是敌军的侧射炮火和新到的援兵使这次进攻遭到失败。冲在前头的掷弹兵由于后队跟不上来也开始动摇了。不过他们即使受了逃兵的影响，也不愿抛弃自己的总司令。他们挽着他的手臂，提着他的衣服，把他从尸体中、从正在垂死的重伤兵中、从炮火的硝烟中强拉出来。他被推倒在沼泽中，沼泽的污泥把他齐腰陷住了。敌兵在他的周围跑来跑去。

法军掷弹兵看到自己的总司令受着危险，就高声喊叫："士兵们，前进！救总司令去！"这些勇士就立刻转过身来跑步奔向敌人，把敌人赶过桥去，拿破仑得救了。

这一天是显示军人奋不顾身精神的日子。在哥韦尔诺洛负伤未愈并且还在病中的兰恩从米兰赶来参战。他站在敌人和拿破仑之间，用自己的肉体掩护拿破仑，身上三处负伤，可是一点也不想退却。拿破仑的副官缪伊伦也是用自己的身体掩护总司令的，在这次战斗中阵亡。这种牺牲是多么英勇和多么令人感动啊！别亚尔和维尼奥耳都在自己率领进攻的士兵中间负了伤。在战斗中久经锻炼而极为勇敢的罗别尔将军也阵亡了。

格尤奥将军率领他的旅团在阿耳巴烈多乘渡船渡过阿迪杰河，从后方迂回阿尔科。可是阿尔文齐在这以前业已认清战局真相，意识到他的阵地的全部危险性。因此，他赶急撤离卡列迪耶罗，破坏自己的炮垒，把所有辎重车及后备队撤过阿耳波涅桥。法军从朗科钟楼上焦急地望着这些掳获物如何从自己手中滑过去。正是在看到敌军慌忙撤退的情况下，人们对拿破仑策略的气魄和后果就能得出具体概念来。现在每个人都明白这种深思而大胆的计谋的结果是怎样的了。敌军由于迅速撤退才免受歼灭。

刚刚四点钟左右，格尤奥将军就沿阿耳波涅河左岸到达阿尔科。他未发一弹就拿下这个村子，但它现在已没有什么意义了。法军迟来了六个钟头，敌人就已经占据了天然阵地。现在阿尔科不过是两军战线之间的中途哨所，虽然早晨它还处在敌军后方。尽管如此，这天战果还是巨大的：卡列迪耶罗收复了，维罗纳不再受到威胁了，阿尔文齐有两个师被打败并受了巨大损失。当许多俘虏队伍和大量的战利品从营房前面经过时，官兵们极为兴奋。他们重新充满信心和胜利感。

八

这时，达维多维奇率领蒂罗耳部队进攻科朗纳并且占据了这个地方。他又攻占了里沃利。沃布阿退守布索连哥高地。由于敌人退出卡列迪耶罗，基耳默已不再担心阿迪杰河左岸，而集中全力注意维罗纳要塞的围墙和阿迪杰河右岸。可是，如果达维多维奇往维罗纳进攻，并逼使基耳默退往曼图亚，那么，他就可能迫使法军撤除对曼图亚的包围并截断驻朗科法军和大本营的退路。由里沃利到曼图亚是十三法里，由朗科到曼图亚是十法里（这道路很不好走）。因此，天亮时候，必须使法军能够支援沃布阿，保证继续围住曼图亚，并保住军队的交通线。同时，如果达维多维奇部队想在日间前进的话，要保证能够击溃它。要完成这个计划，就必须准确计算时间。因为总司令这时还不知道这一天当中发生了什么事情，他推想沃布阿可能打得不好，被击退了，退到罗韦尔别拉和卡斯提耳努沃之间的阵地上去了。

拿破仑吩咐退出以那么多鲜血争得来的阿尔科村，把军队移到阿迪杰河右岸，在左岸只留下一个旅和几门大炮，并叫留在阵地上的士兵给自己煮汤喝。如果敌军向里沃利前进，就应当拆掉阿迪杰河上的桥，避开阿尔文齐，及时去支援沃布阿并掩护对曼图亚的包围。他在阿尔科的兵营里留下烟火，并吩咐前卫哨兵，保持烟火不熄灭，以便让阿尔文齐一点不知道法军退出了这个地方。早晨四点钟，部队整装待发。可是在这个时候，沃布阿派来一个军官向他报告说，昨晚上六点钟沃布阿还待在布索连哥阵地上，达维多维奇守着原地未动。这位将军曾指挥维尔姆泽手下一个军团，他记得所受过的教训，因而随时随地提防挨打。

大约早晨三点钟的时候，阿尔文齐得悉法军撤退。他随即下令进占阿尔科村和波尔契列村。白天他派了两个纵队沿两道堤坝前进。在离朗科桥二百法尺的地方双方交火了。法军端着上刺刀的枪扑向敌人，猛攻敌人，把他们击溃并把他们赶出堆满敌军尸体的沼泽地。当法军又击溃两个奥军师团时，这两个师的军旗、大炮和被俘人员都成了这一天的战利品。晚上，总司令根据头天晚上的理由又运用同样的策略，下令采取同样行动——把全部兵力集中在阿迪杰河右岸，在左岸只留下前卫部队。

九

侦探使阿尔文齐产生了错觉，他以为法军已往曼图亚开拔，在朗科附近只留下一个后备队。因此，他于拂晓前率部走出营房。早晨五点钟，法军大本营得悉达维多维奇留在原地未动，沃布阿也守住了原阵地。法军于是折转身来过桥。两军先头部队在堤坝中间相遇。战斗是顽强的，一时难分胜负。第七十五联队被打退，子弹飞到桥上来了。总司令调第三十二联队打埋伏，把它布置在一个不大的柳林中，柳林沿着堤坝，接近桥头。伏兵届时一跃而出，向敌军齐射，并用刺刀冲杀，把敌军一个满员的密集纵队完全赶进沼泽中。这是三千名霍尔瓦提兵，他们全部被消灭在沼泽地里。

马塞纳所部在左翼多次陷入险境，但他本人总是身先士卒，用剑头高举帽子当作军旗，和敌人师团进行可怕的鏖战。

午后，总司令终于认定结束战役的时机到了。因为，沃布阿在这晚上如果被达维多维奇打退，那么法军夜间就要去援救他并向曼图亚前进。这样一来，阿尔文齐就会向维罗纳进攻，他就会得到胜利果实和荣誉，而法军在这三天内所获得的一切优势就会全部丧失。如果不是这样，而是拿破仑把阿尔文齐赶过维拉诺瓦，那么，他就能够经过维罗纳，前去援助沃布阿。他吩咐仔细统计俘虏人数，并大致确定敌军的损失。统计结果，证实敌军在三天内已损失了二万五千多人。由此可见，阿尔文齐留下的士兵人数，比法军人数已多不了三分之一。拿破仑于是命令法军走出沼泽地，准备到平原上攻击敌军。这三天的情况使两军士气变化到这种地步，以致使法军的胜利有了保证。法军从跨过阿耳波涅河口的桥上走过去。总司令的副官厄利奥特奉命架第二座桥，但他在架桥地点被打死。下午两点钟，法军列成战斗队形，左翼在阿尔科，右翼在波尔托一累尼亚果一带。敌军右翼靠阿尔波涅河，左翼靠着沼泽地。通往维琴察的道路两侧满布敌军。将军副官洛尔瑟奉命从累尼亚果带六百人、四门大炮和二百匹马迂回与敌左翼相衔接的沼泽地。三点钟左右，当这支部队业已向前推进，猛烈的炮击业已全线开始，而步兵就要短兵相接的时候，骑兵连长阿尔克尤利奉令带二十五名向导兵和四名号兵，通过芦苇丛。一俟累尼亚果守军从后方向敌军左翼开火，他们也就猛攻敌军左翼边缘。阿尔克尤利聪明地执行了这个计策，对这天的胜利贡献很大。敌军阵线被突破了，敌人开始退却。它的总司令把六七千名军队在后方阵线列成梯队，以掩护辎重车和军队的退路。战场上除法军外一个人也没有了。法军整晚都在追击敌军，抓了许多俘虏。法军在自己的阵地上过夜。尽管三天接连胜利，但是，将军和校官仍在揣测总司令明天会下什么命令。他们认为，他满足于敌军撤退，不会在维琴察平原上开战，而会循阿迪杰河左岸回到维罗纳，以便从那儿去进攻达维多维奇并占领卡列迪耶罗。这是他的策略的头一个目的。

敌军在这三天受了这样大的损失，它的士气受到这样大的打击，法军已不再害怕和它在平原上作战了。法军白天得悉敌军已乘夜退往维琴察，于是跟踪追击。但追到维拉诺瓦后，就只让一个骑兵队继续去追击。步兵在判明敌军后卫的守卫情况以前，暂时停止了前进。

总司令顺便走进圣博尼法乔修道院里。教堂里设了一个小医院。那儿躺着四五千人，其中大部分是死尸。它们不断发出臭味。总司令忽然听见有谁喊他的名字，大为震惊地往后一退。有两个不幸的伤兵躺在死尸堆里已三天了。他们没有吃东西，也没有扎绷带。他们本来已经绝望了，但当他们见到自己的将军时，就绝处逢生了。他们得到了无微不至的帮助。

总司令得到报告，说敌军退却时秩序极其紊乱，沿路一直未停留，它的后卫已退到芒特贝洛那边。他于是向左转弯，前往维罗纳去进攻蒂罗耳军队。侦察兵抓住了达维多维奇派到阿尔文齐那儿去的一位参谋官。他刚从山地上下来，以为是落在自己人手中。从他身上搜出的紧急情报中得悉：达维多维奇和阿尔文齐这两部分奥军之间完全断绝联系业已三天了。达维多维奇一点也不明白这几天发生了什么事情。

阿尔文齐在阿尔科附近的三天战斗中，共损失了一万八千人，其中有六千人被俘。此外还损失了四面军旗和十八门大炮。

十

凯旋而归的法军经过威尼斯门进入了维罗纳，这正是在他们悄悄走出米兰门离开维罗纳以后的第四天。很难形容居民的惊异和热情。敌人，哪怕是最露骨的敌人，都不能掩饰自己的钦佩心情。他们把自己的祝贺跟爱国分子的祝贺结合在一起。

可是法军不再在这儿停留了。它渡过阿迪杰河，向达维多维奇进攻，因为后者在17日攻占了布索连哥，把沃布阿赶到卡斯提耳努沃。

马塞纳奉命前往卡斯提耳努沃，他在那儿与沃布阿会合，并向里沃利进攻。奥热罗师沿阿迪杰河左岸到达多利切，俘虏了敌兵一千五百名，缴获了两套浮桥设备、九门大炮和大批辎重车。

但是，这些巨大战果的获得不是丝毫未付代价的。法军比任何时候都更需要休息，如果再向蒂罗耳推进，打到特兰托去也许是不适当

的。它占领了蒙特-巴利多、科朗纳、基耶泽峡谷和阿迪杰河流域。阿尔文齐的军队集中在巴萨诺，达维多维奇的军队集中在特兰托。

可以期待曼图亚在奥军总司令编成新军以前会开门投降。要塞守军每日的口粮已减少一半，开小差的增多了，医院已有人满之患。一切都预兆着它快要投降了，因为死亡率很大，疾病每月所夺去的生命比赢得一次大战所牺牲的人还要多。

---

[1] 他当时在德国。——俄文版编者

[2] 又名克罗地亚人，今南斯拉夫的民族之一。——译者

第九章 松布尔-马斯方面军和莱因方面军1796年在德国的军事行动纪要

一、1796年的冬季宿营地。二、驻德奥军抽调三万人前往意大利。三、6月进军和战斗。四、7月18日莱因方面军抵达内卡河。五、7月12日松布尔-马斯方面军抵达美因河。六、松布尔-马斯方面军由美因河推进到纳勃河。8月21日它所占领的阵地。七、莱因方面军从内卡河推进到累赫河。诺列斯海姆战役（8月11日）。8月23日它所占领的阵地。八、查理大公反对松布尔-马斯方面军的计谋。安堡战役（8月24日）。这个方面军匆忙退却。维尔次堡战役 （9月3日）。9月10日松布尔-马斯方面军在兰河的布防。20日它退过莱因河。九、莱因方面军在9月间的进军和后退。它的退却。比贝腊赫战役（10月2日）。十、莱因方面军越过黑林山。厄耳次-坎迭恩战役。10月26日这方面军由格尤宁根桥渡过莱因河。十一、奥军围攻克耳和格尤宁根桥头堡。十二、战评。

一

共和国对普鲁士的和约是1795年4月签订的。5月17日又签订协定，规定各交战军队通过普鲁士领土所应遵守的一些规则。可是，协定引起了许多争论。1796年8月5日在柏林议定：从威塞尔沿着图林吉亚山边界到莱因河将划出一条界线，交战军队的任何一方均不得跨越这条界线。位于此线以南的普鲁士国王领地和所有参加普鲁士联盟的德国各诸侯国一概中立。交战军队可以通过这些领土，但所需给养品须按价付款，并且他们都无权在这些地方构筑任何工事。

1795年夏季，奥军分成两支军队在莱因河一带行动。一支叫下莱因方面军，总司令为克列尔法伊特元帅，另一支叫上莱因方面军，总

司令为维尔姆泽元帅。法国以儒尔当将军所统率的松布尔-马斯方面军对付下莱因方面军，以皮什格鲁所统率的莱因方面军对付上莱因方面军。皮什格鲁部队当时占领着美因兹周围的包围线。尽管普鲁士退出了战争，但是战争的结局还是对奥国人有利。10月他们越过美因兹包围线，在那儿缴获大批野炮，并迫使皮什格鲁退守魏森堡线。这次军事行动最后以缔结停战协定而告结束。停战协定是1795年12月23日签订的，协定规定：1）松布尔-马斯方面军占据杜塞尔多夫要塞，并在沿符佩尔河左岸前进三法里的地方设置前哨。它的防线就是沿莱因河左岸延伸到纳格河口，即宾根附近，再由宾根沿纳格河左岸向上游延伸到山地，然后向阿尔萨斯边境伸展，接魏森堡线，并从魏森堡沿莱因河直到巴塞尔；2）奥军沿济克河（它在波恩对面流入莱因河）左岸布置前哨。符佩尔河和济克河间的地方为中立区。奥军防线从济克河口起沿莱因河右岸延伸到纳格河口，再从纳格河口穿过莱因河（在宾根附近），然后沿纳格河右岸逆流而上直至山区。这样一来，奥军就占据了美因兹和沿莱因河左岸到魏森堡的整个地区，它的防线并在魏森堡穿过莱因河到达河右岸，然后顺着右岸一直延伸到巴塞尔。协定缔结以后，儒尔当把司令部移到贡斯留克，皮什格鲁把司令部移到斯特拉斯堡，克列尔法伊特把司令部移到美因兹，维尔姆泽把司令部移到曼海姆。

在冬季里，法国和奥国都尽一切可能来补充队伍，供给服装，尽力使自己部队的情况得到最大改善。不久以前的战争胜利使维也纳政府产生很大希望。它召回克列尔法伊特元帅，而代之以查理大公[40]。皮什格鲁将军使共和国政府疑虑不安，因为造成战争后期失利的那些军事行动是如此错误，以致使人们有理由认为那是叛国行为。但督政府没有抓到证据，不好惩办他。同时督政府也不容许老是想着这种令人痛心的事，而是抓着了第一个到手的借口，就把这位将军从军队中召回。皮什格鲁被任命为驻瑞士大使。他拒绝这个外交官职务，跑回自己的领地去了。莱因方面军的总司令改由莫罗担任，他于1796年5月23日就职。

二

意大利的战争已在4月开始。在蒙特诺特、米莱西莫和芒多维的几次战役业已迫使撒丁国王签订凯拉斯科停战协定，并退出反法联盟。这些消息使御前军事会议更加为难，因为它对于博利厄的才能和声誉抱有很大的希望。它于是命令查理大公拒绝接受停战协定，在莱因河开始军事行动。它的目的一方面是想阻止法军前往阿尔卑斯山脉那边增援，另一方面是想转移舆论对意大利惨败的注意。

拿破仑在2月底离开巴黎的时候，曾得到莱因方面军和松布尔-马斯方面军将于4月间开始军事行动的诺言。但是直到5月底，这两个方面军还待在自己的冬营里。意大利方面军所获得的一切胜利和它的继续向前推进，都着重说明在莱因河的法军必须紧急行动。可是它们在各种借口之下，拖延行动的时间。最后，敌人的愚蠢启发了法国政府在指挥自己的将军们时所缺少的那种才智。在此以前一直逗留在巴黎的莫罗将军，才好不容易地赶到了斯特拉斯堡。驻守在摩泽尔河、萨尔河和马斯河一带营房里的全部法军开始出动，6月1日战争重新开始。

这时候，关于洛迪战役、渡过明乔河、博尔格托战役、包围曼图亚、法军大本营进驻维罗纳和它的前哨进入蒂罗耳山等等消息，改变了维也纳宫廷的打算。据那儿的人说，意大利方面军不是从地上走的，而是从天上飞的，任何障碍都挡不住它。因此必须消灭这支军队。维尔姆泽奉命率领上莱因方面军三万人前往意大利，作为这时正在蒂罗耳、卡临西亚和卡尔尼奥耳进行整编的博利厄残部的后备军。他必须在曼图亚陷落之前赶去援救这个要塞，并收复伦巴迪亚世袭领地。后者的收复对维也纳宫廷来说比冒险去征服法国本土还重要些。奥皇把两支莱因方面军统一归查理大公指挥，命令他不要开始军事行动，承认已签订的停战协定有效。可是这个命令来迟了，因为两小时以前军事行动业已开始。

大公兵力因维尔姆泽被调出而削弱了，他于是放弃了自己草拟的一切征战计划，仅限于防守莱因河各个渡口和掩护德国。他指挥的军队有：1）下莱因方面军。指挥官为炮兵大将瓦尔田斯列卞和陆军中将克腊伊、韦尔涅克、哥特策、格鲁别尔、科洛烈多、美利斯、什塔迭尔和林德特等。这支部队由一百零一个步兵营（七万一千人）和一百三十九个骑兵连（二万二千七百人）组成，总共是九万三千七百人。不过，其中驻守厄伦布烈田什迭印、美因兹和曼海姆的卫戍部队

应该划出来；2）上莱因方面军。总指挥官是炮兵大将拉土尔，他代替已调走的维尔姆泽。他下面的指挥官是斯塔腊伊、弗雷利赫、弗尤斯田贝克公爵、康德亲王、列伊斯、利什等六位陆军中将。这支部队由五十八个步兵营（六万五千人）和一百二十个骑兵连（一万八千人）组成，总共是八万三千人。由此可见，在5月份里，奥军在莱因河一带总计有十七万六千七百人。如果扣去从这支军队先后调往意大利的三万六千人，那么大公的兵力现在还剩下十四万人。

法军两支部队的战斗人员合计十五万多一点。松布尔-马斯方面军由六万五千名步兵和一万一千名骑兵组成，总共为七万六千人。莱因-摩泽尔方面军由七万一千名步兵和六千五百名骑兵组成，总共为七万七千五百人。松布尔-马斯方面军分三个军团。左翼军团在克列别尔将军指挥之下，由科洛和列费夫尔两个师团组成，驻在莱因河右岸杜塞尔多夫。中路军团在儒尔当总司令直接指挥之下，驻在贡斯留克，它由商皮奥纳、格烈尼叶和贝尔纳多特三个师团组成。右翼军团归马尔索将军指挥，它由马尔索本人所指挥的一个师和庞谢师团组成。博诺将军指挥后备军。莱因-摩泽尔方面军分三个军团：德塞指挥左翼，下辖博普尤伊和德利马斯两个师团；盛西尔指挥中路，下辖杜格姆和塔波尼叶两个师团；费里诺指挥右翼，下辖德拉博尔德和塔罗两个师团。布尔西叶将军指挥骑兵后备队。

三

6月1日，克列别尔率领他的军团（八十个步兵营和二十个骑兵连）从杜塞尔多夫出发，2日到达济克河畔，经过先头部队战斗后，他渡过这条河，并占领乌克腊特阵地。4日，他进攻瓦登堡亲王，这位亲王率着一个一万五千人的军团驻守在阿耳田基尔亨高地上。他把他击败，并抓了二千名俘虏，缴获四面军旗和十二门大炮，然后他继续向兰河前进。总司令儒尔当在诺伊维特渡过莱因河，和他的驻在兰河的左翼军团会师。马尔索撤离比耳谦费耳德兵营向美因兹前进。查理大公从上莱因调集一支八千人的队伍，向松布尔-马斯方面军驻地前进。6月15日，他向松布尔-马斯方面军发动进攻，在韦茨拉尔打败了列费夫尔师团，缴获一面军旗和七门大炮。儒尔当放弃了在6月17日

和敌军会战的打算，全线开始退却。他在派遣克列别尔前往杜塞尔多夫以后，自己率一部分军队从科隆桥和诺伊维特桥退过莱因河。这位将军在敌军大力追逼下，于6月19日在阿耳田基尔亨和敌军打了一仗。他不失体面地应付过去了，没有受到重大损失，并且重又占领了自己原来的杜塞尔多夫阵地。

维尔姆泽在调出一部分军队去意大利以后，缩短了自己的阵线。他把左翼布置在法兰谦塔耳市镇附近的莱因河畔，在镇上修筑了防御工事，而把右翼布置在山地里。莫罗命令德塞和盛西尔两军向他进攻。德塞军团开始在莱因河和山地之间曲折行进，盛西尔军团则通过哥姆堡和茨韦布留谦[41]两地前进。6月15日，经过激战后，奥军后卫被打败，损失了一千多人，退到曼海姆桥头工事里。但这次小小的胜利不能弥补松布尔-马斯方面军在这期间所遭受的挫折。

四

法国政府终于感觉到，莫罗在莱因河左岸的行动一点也不能帮助松布尔-马斯方面军。它于是命令莫罗渡过莱因河。6月24日清晨两点钟，德塞带领二千五百人攻占厄尔连-莱因岛，早上又占领了克耳。他俘敌八百名并缴获十二门大炮。黄昏时候，他开始架设浮桥，25日中午完成架桥工程。就在这一天，他的两个师、骑兵后备队、司令部和费里诺所属的一个师共计四万人陆续渡到莱因河右岸。盛西尔带领他的两个师仍旧留在曼海姆桥头堡附近的莱因河左岸，费里诺师团仍留在上莱因河。斯塔腊伊将军奉命带领二十六个营（其中一部分是康德亲王的军队，一部分是施瓦本军队[42]）防守由瑞士到腊施塔特一带的莱因河。拉土尔带领二十二个营驻在曼海姆。他守卫腊施塔特到美因河一带地区并据守莱因河左岸曼海姆桥头堡。斯塔腊伊的部队分布在莱因河右岸。他有两个不大的兵营，每个容纳六千人，设在离克耳几法里的地方：一个在维耳施迭特，另一个在奥芬堡。26日，费里诺率部逆莱因河而上，进攻维耳施迭特兵营，28日进攻奥芬堡兵营。敌军退出这两个兵营。这时，德塞也带领他的军团及后备军向斯塔腊伊将军带领一万人据守的伦赫阵地推进。德塞猛攻敌军，把它赶出阵地，缴获十门大炮，抓俘虏一千二百名。他把敌军追到腊施塔特。当

时拉土尔将军带领二万五千人刚刚从曼海姆到达这里，他占据了穆尔格河后面的阵地。可是当盛西尔刚一知道敌军由曼海姆向上莱因前进时，他便立即沿莱因河左岸跟踪追击。他经过克耳桥进入弗罗伊登施塔特，占领了分布在克尼比斯山上的一些多面堡，然后经过整日激战强渡穆尔格河。6月15日，拉土尔将军损失了一千人，退到阿耳勃河后面。法军司令部移驻腊施塔特。费里诺在这个期间占领了金济格河右岸并向莱因河上游推进。当他向前推进的时候，占据左岸阵地的旅队也渡过这条河，从而使他这个军团的兵力扩大了。

大公于6月26日得悉法军在克耳附近渡过莱因河的消息以后，就带领二十四营步兵和二十九连骑兵赶来援助上莱因方面军，而留下瓦尔田斯列卞带领三万六千人监视着儒尔当，另外留下二万六千人在格赫特斯海姆防卫营里掩护美因兹。他和拉土尔将军在阿耳勃河后面会师。结果在他指挥下的部队就有四十四个步兵营和八十个骑兵连。部队的布防情况是：左翼十八个步兵营和十九个骑兵连布防在山区，由卡伊姆将军指挥；中路有十三个步兵营和二十八个骑兵连，布防在厄特林根前面；右翼有十个步兵营和二十九个骑兵连，另外在警戒部队里还有三营步兵和四连骑兵，他们的指挥官为拉土尔将军。

查理大公打算用这支强大的兵力在7月10日进攻法军，并在莱因河流域把它打垮。可是莫罗将军先发制人。9日，盛西尔越过罗田索耳，打败了卡伊姆，并在内卡河上打退萨克森兵。大公知道这次战斗以后，便命令他的中路和右翼部队进攻德塞。德塞在马耳什村阻击了大公的进攻。他显示了无限的勇敢精神，坚持了大半天战斗，直到傍晚才退到稍后的一个新阵地上。这种坚强抵抗使敌人感到很棘手，他害怕业已进到涅延堡的盛西尔将军会截断他的后路，于是在10日开始退往普福尔次海姆，并拨出十个营来补充菲列浦斯堡和曼海姆的卫戍部队。次日，由于受到盛西尔将军的追击，他继续退往斯图加特，并在那儿渡过内卡河。在费里诺将军那一方面，他控制了金济格河畔的比别腊赫阵地，越过黑林山，抵达菲林根。在莱因河和黑林山之间整个地区的敌人完全肃清。黑林山的各个城市都驻进了法国卫戍部队。

五

当松布尔-马斯方面军司令部刚一获悉莱因方面军渡过了莱因河，克列别尔将军就于6月29日从杜塞尔多夫出发。在科隆渡过莱因河的格烈尼叶师团也归他指挥。他在林堡进行了战斗，7月8日渡过兰河。总司令儒尔当率领其余的部队在诺伊维特桥上和他会师，经过一次规模不大的前卫战，击退了瓦尔田斯列卞将军，然后他们分三路由吉先桥、韦茨拉尔桥和列印桥越过兰河。在弗里德贝克，敌军在激战以后被击溃。12日儒尔当渡过尼达河，进入美因河平原，占领了法兰克福前面的阵地。他和瓦尔田斯列卞达成几天的停战协定，以谈判法兰克福投降的问题。可是这给了敌人取得两条道路并退往上美因河的机会。法兰克福的防御很好，弹药和粮食供应也很充足。处在科隆大路上的、离法兰克福只有一站路程的克尼格什迭因炮垒于7月21日投降。里面有九十三门大炮和六百名守军。

六

儒尔当接到政府指令后，留下马尔索将军带领三万人防守各个要塞，自己则带六个师五万人深入德国腹地。他沿着围绕萨克森的图林吉亚山脉边缘前进，因此就离开了多瑙河。7月21日，他的前卫进到施魏因富特，司令部于26日到达那里。维尔次堡及其 城寨是由公爵兼主教的三千军队据守的，于24日投降，守军放下了武器。肯尼格斯哥封要塞于8月3日投降。瓦尔田斯列卞将军带领三万一千人未作抵抗退到班堡。松布尔-马斯方面军跟踪追击。它由班堡渡过列格尼茨河，8月6日，在福赫海姆附近的战斗中击溃敌军，逼使敌人退过维耳斯河。8月11日，法军总司令部移驻劳夫。位于拜罗伊特安堡公路上的罗田堡要塞投降了，要塞里有四十三门大炮。8月15日，法军向祖耳次巴赫和安堡两地推进。他们不得不整天进行战斗。有四个师投入战斗。敌人退出了维耳斯河阵地，退到施瓦尔岑费耳德附近纳普河后面。他们离开大公部队越来越远。19日，法军已到达维耳斯河对岸。贝尔纳多特将军被调到诺伊马克特，这个地方在累根斯堡-纽伦堡公路上，离累根斯堡十法里。由于两支法军都控制了多瑙河左岸，所以可以把它们看作一支统一的部队。20日，总司令带五个师推进到纳普河。敌军在沃耳费林根高地上坚持激烈的战斗，到夜晚才退出阵地。

8月21日，松布尔-马斯方面军的布防情况是：总司令部驻在安堡；五个师（四万人）在瓦尔田斯列卞的部队前面沿纳普河布防，贝尔纳多特师团七千人布防右翼（宽十法里），监视通累根斯堡的道路；马尔索将军带三个师（三万人）包围美因兹和厄伦布烈田什迭印并防守美因河。纳普河是一条小河，在累根斯堡向上一法里的地方流入多瑙河。松布尔-马斯方面军的战线经过劳夫、纽伦堡、班堡和维尔茨堡。虽然松布尔-马斯方面军和莱因方面军一起控制着多瑙河左岸，并且布置在查理大公和瓦尔田斯列卞两军之间，但是它们之间却没有交通线。松布尔-马斯方面军驻在从波格米亚边境出来的一条通道上。

安堡战役和沃耳费林根战役是非常激烈的。虽然双方损失几乎相等，但这两个地方始终掌握在法军手里。双方所抓到的俘虏都不超过二三百人。这是法军从法兰克福出发以来所进行的仅有的、而规模不大的战争。

七

莱因方面军于7月22日渡过内卡河，并沿着左边的格明特大路和右边的格平根大路尾追查理大公。格明特大路沿列姆斯河谷延伸，格平根大路沿维耳斯河谷延伸。它们都穿过被称为瓦登堡阿尔卑斯山的阿耳勃山脉。莱因方面军行动缓慢，以致使查理大公认为它没有决心在内卡河那边进行决战。因此，他命令奥军占据魏森什迭因高原上的阵地。可是德塞将军抵达格明特以后，于7月23日开始紧追敌军后卫，并在阿阿连进行了战斗，抓了五百名俘虏。

同一天沿着右边大路前进的盛西尔部队到达布廉次河流域的海登海姆。8月5日和8日，两军前卫发生战斗，双方互有胜负，各损失几百人。萨克森部队离开了奥军，回到萨克森去了。

这时查理大公认为，被三条通道隔开的法军打算在阿耳特米耳河会师，因此他决心冒险打一仗来阻止法军会师。他把后卫改成前卫，并把它推进到厄特林根。8月10日，这支先头部队在厄特林根受到法军攻击，它被打败，并有三四百人被俘11日拂晓，全部奥军分八个纵

队出动。法军驻在诺列斯海姆前面，战线有八法里宽，兵力有四十八个步兵营和六十六个骑兵连，兵员共四万五千人 。杜格姆带领六千人担任右翼，挨着布廉次河驻扎，那儿离多瑙河两法里。塔波尼叶驻扎在正面，他有九营步兵布置在杜恩斯迭耳金根高地上，另有三营布置在稍后的迪申根。博普尤伊指挥左翼，布防在施魏因多尔夫前面。德利马斯带领八千人担任前卫，驻守邦芬根。大公左翼三个纵队中有两个纵队前往迪申根和迪林根，从正面和后方攻击杜格姆，把他同中路隔开，并把他击退到一条通道后面。同时，第三纵队在弗雷列赫将军指挥下；由乌耳姆渡过多瑙河，从后方攻击法军。法军总司令部、辎重车队和后勤管理人员都被赶出海登海姆，逃往阿阿连。这样一来，法军从会战一开始就被敌人围攻和截断，丧失了自己的作战线。辎重车队和后备队都出现了紊乱现象。这种局势颇为严重。但在大公用来完成这个任务的三个纵队离战场尚有三法里，他们未能参加战斗。右翼两个纵队沿诺尔德林根公路前进，从法军前卫和左翼之间穿过，进攻加赞将军指挥的战线的末端。担任主攻的中路三个纵队由十九个步兵营和二十四个骑兵连组成，由大公亲自指挥。他们出现在奥夫加赞，打退了盛西尔部的岗哨。盛西尔未预料有这样的强攻，他还据守着厄格林根战斗之前的那些阵地。他把自己的部队集结在杜恩斯迭耳金根高地上。在这天余下的时间里，大公想拿下这些阵地而作的一切努力都落空了。双方各损失六七千人。夜间，大公将沿诺尔林根多纳韦尔特大路的右翼撤回美亭根兵营，而将左翼撤回多瑙河上的迪林根。中路留在战地过夜。一队人数不多的法军重又占领了海登海姆，并恢复了法军各部分之间的交通线。这样就促使莫罗留在战场上收集伤兵，并根据所得到的情报来决定退却或者准备前进。他取得了胜利。松布尔-马斯方面军已渡过列格尼茨河，而且看来已经过了安堡向累根斯堡前进了。它从查理大公手里夺得了几条通道。大公在11日的战斗中没有打败法军，也没有能把它赶到阿耳勃山谷里去；大公为了避免使自己陷入包围，连一分钟也不能再耽误。夜间，他认为法国两个方面军会师已成事实，于是放弃了阻止他们会师的企图，开始撤退。结果他放弃了多瑙河左岸、韦尔尼茨河和阿耳特米耳河，退到多瑙河右岸和退过累赫河。对于奥军来说，这次战斗是打败了。

在这个时期，费里诺将军带领二十三营步兵和十七连骑兵（第三军团的）通过黑林山占领康斯坦次湖边的林达乌和布雷根次。他在这儿留下拉博尔德将军带七营步兵和三连骑兵，监视蒂罗耳的出口。他自己则带领十六营步兵和十四连骑兵经什托卡赫向梅明根前进。13

日，指挥前卫的阿巴士契将军进攻驻敏迭耳海姆的康德军团，消灭了他几个团然后同莱因方面军会师成为后者在累赫河上的左翼。

八

莫罗将军在诺列斯海姆战场上待了几天。最后，他向多瑙佛耳特前进，但又折回哥赫什塔特，甚至未向阿耳特米耳派遣一部分骑兵。他试图和松布尔-马斯方面军取得联系。他这样举棋不定和盲目行动，使查理大公极为兴奋。他认为他还能阻止本来已无希望阻止的法军会师。他留下拉土尔将军带领三十个营在累赫河这边，以阻止和延缓莱因方面军的行动，自己则带领一支三万人的步兵、骑兵和炮兵队伍渡过多瑙河，沿纽伦堡大路前进。8月22日，他进攻驻在诺伊马克特前面阵地上的贝尔纳多特，把他赶到劳夫 和纽伦堡，并且在福赫海姆把他击败。瓦尔田斯列卞将军也立即转入进攻，渡过纳普河。松布尔-马斯方面军退往安堡和祖耳次巴赫。可是，它在这个阵地上正面又受到瓦尔田斯列卞的进攻，后方及侧面则受到查理大公部队的攻击。它的总司令又不愿冒激战的危险，因此它的退却变得很困难。它丧失了由劳夫通纽伦堡的大路交通线。于是它不得不在山路上以及沿着勉强可以通行大车的道路曲折行进。它的炮兵和辎重队都已陷入困境。这种匆忙而无秩序的行军对军队纪律影响很坏。26日，法军到达福赫海姆，左翼到达厄别尔曼施塔特，并在这儿待到28日。总司令原想发动几次攻击，可是没有实现，因为查理大公行动迅速，以及他在法军后方作出进攻的模样。敌军已派出一个师前往班堡，截断了从班堡到施魏因富特的道路，引起了法军总司令部的焦虑，造成辎重队及后勤管理人员的慌乱。法军在经过三天急行军以及凭刺刀打通道路以后，才于8月31日抵达施魏因富特。他们在这儿停下来休息，这实在太需要了。

哥特策将军占领了维尔次堡，他曾以他的一个师包围城寨，待在城寨里面的是法军炮兵指挥官博列蒙和他所指挥的八千士兵。哥特策得到过斯塔腊伊师团的支援。查理大公率领其余的部队驻在一条通道后面。儒尔当乘敌军散开的机会，决心给自己打通去维尔次堡的道路。他于9月2日午前出发，次日（3日）进攻查理大公。在会战当

中，克腊伊和瓦尔田斯列卞两部分奥军也赶来了。他们以四万步兵和一万二千骑兵来对付他，而他手下只有三万人。结果法军被打败。列费夫尔师团留驻在施魏因富特。

儒尔当往阿尔恩施迭因和兰河撤退，9月10日抵达那儿。他的部队已疲惫不堪，士气也非常沮丧。他把总司令部设在韦茨拉尔。从8月22日起，他就被迫和瓦尔田斯列卞及查理大公的部队作战，敌军兵力达六万八千人，而他仅有四万四千人。到达兰河以后，他和马尔索的部队以及从荷兰开来的一个师（一万人）会合。这时，他的军队人数才大大超过敌军。

由于敌人的计谋和他在维尔次堡的失败，他在十五天之内把他在德国所占领的一切土地全部丢光。可是这一切还是可以补救的。一切迹象都使人相信战争的命运是应当改变的，它的结局应当对我们有利。他自己也清楚地意识到他应当做什么，可是他缺乏毅力和果断精神。他让敌人在他之前先到达兰河，而自己则被击败，退过莱因河。英勇的马尔索将军在阿耳田基尔亨附近的战斗中阵亡。克列别尔和科洛由于不听命令被调回。军队分散了：一部分渡过莱因河，列费夫尔师团则驻扎在杜塞尔多夫兵营中。

儒尔当不久被免去总司令职务，可是督政府却用别尔诺维耳来代替他。这真令人奇怪难解，因为别尔诺维耳仅勉强能指挥一营人。

大公带领一万二千人离开兰河河岸，前往巴伐利亚去进攻一直驻在那儿的莱因-摩泽尔方面军，同时留下韦尔涅克将军带领五万人监视松布尔-马斯方面军。

九

8月23日，即在诺列斯海姆会战后十二天，莱因-摩泽尔方面军终于渡过多瑙河向累赫河前进。德塞将军率左翼抵达腊因对面累赫河口。中路在盛西尔将军指挥下到达奥格斯堡。右翼由费里诺将军率领到达兰次堡对面。奥军中将拉土尔奉命防守累赫河各渡口，他把三个营布置在英果耳施塔特，把一个师（八个营）和二十个骑兵连布置在

腊因对面以防卫累赫河下游，另外还把十五个营布置在奥格斯堡对面弗里德堡高地上。康德军团担任左翼驻在兰次堡对面。24日，费里诺将军在加翁施迭田附近强行渡河，盛西尔在奥格斯堡前面沿累赫加乌津浅滩过河，德塞则由兰特维特浅滩过河。奥格斯堡的几座桥都立即修好。进行顽强抵抗的拉土尔将军终被打败并退出坚固的弗里德堡阵地。他给战胜者丢下了十七门大炮，他的一千五百名士兵当了俘虏。

渡过累赫河以后，法军右翼向离慕尼黑三法里的达豪前进，它的前卫布置在这个城市的城墙下面。中路进到普法芬哥芬附近，左翼进到海登费耳特附近并派出监视部队前往英果耳施塔特。奥军总司令把大本营移到伊扎尔河畔的兰德斯古特，奥军主力都集中在那里。纳文多尔夫将军的师团（八千人）在安堡战役后奉大公命令监视多瑙河，他们占据着阿卞斯堡并掩护累根斯堡。康德军团占据慕尼黑。他在这个地方等待法军进攻等了几天，可是看到法军没有前进，他就疑心法军已渡到多瑙河左岸追击查理大公去了。因此，他于9月1日率领他的全部兵力分成几个纵队向海登费耳特前进，进攻法军左翼。但他到达帕阿尔河，很快就被击退了。他从俘虏口中得悉，法军全部都在多瑙河右岸，并未移动。于是他又返回原阵地。在这次战斗中，双方损失是相等的，敌军给法军丢下了一门榴弹炮。9月7日，莫罗将军盲目地决定向前推进。9日，左翼开往诺伊施塔特，该地接近多瑙河，在阿卞斯堡对面。中路开往美因堡，右翼到达莫斯堡。慕尼黑和弗赖津都为法军占领，敌军退驻伊扎尔河左岸。莫罗在这次进军中碰到的阻碍不多。他抓了五六百名俘虏。

敌军等待莫罗前往累根斯堡，但8日和9日他都没有行动，而10日则开始退回原阵地，并派德塞将军带领一万二千人去寻找松布尔-马斯方面军。在这个时候以前，后者离前者是八十多法里远。德塞于11日夜间在涅延堡渡过多瑙河，12日到达厄伊赫施帖特，14日从那儿前往海迭克。海迭克位于厄伊赫施帖特到纽伦堡的路途之间。他在那里得悉长期以来所发生的各种情况以及松布尔-马斯方面军被赶到莱因河的详情细节后，开始回师，16日回到多瑙河与本方面军会合。当拉土尔将军得知德塞的军队移动的时候，就乘机前进并在全线发动规模不大的战斗。但是，在他得知德塞带走的部队不多，而大部分兵力还留在右岸以后，他的行动就变得小心起来。

查理大公离开莱因河时，在下列各个要塞都留有部队：美因兹驻步兵一万五千人和骑兵一千二百人，厄伦布烈田什迭印驻步兵三千人，曼海姆驻步兵八千人和骑兵三百人，菲列浦斯堡驻步兵二千五百人和骑兵三百人。儒尔当把马尔索、庞谢和博纳尔三个师（二万六千人）留在美因河，用来包围美因兹和厄伦布烈田什迭印。可是莫罗只留下一个流动纵队来对付曼海姆和菲列浦斯堡。这个机动纵队包括步兵、骑兵和炮兵三种，兵员为二千八百人，它是从朗道的卫戍部队中分出来的，指挥官为舍尔勃旅长。查理大公到达兰河以后，立即命令彼特腊什将军从曼海姆和菲列浦斯堡的卫戍部队中调出九营兵力来攻击舍尔勃将军，并拿下克耳和格尤宁根两处桥头工事。当时舍尔勃将军还待在布鲁赫扎尔。他从投诚的敌兵口中得悉事变后，于9月13日开始退却，退往尚未完全丧失的克耳城。彼特腊什跟踪前进，18日以超过他三倍的兵力向他进攻，但受了挫折并损失了许多士兵。法军这次胜利部分地要归功于斯特拉斯堡国民自卫军的热心支援。

莫罗对差一点阻碍他退却的这次战事极为震惊。他觉得必须向莱因河靠拢。于是他开始撤退。在儒尔当退过莱因河的同一天，他退过了累赫河。20日，他占领施穆帖尔后面的阵地，21日占领敏迭耳阵地，22日占领居恩次阵地。他分三路撤退：费里诺指挥左翼，盛西尔指挥中路，德塞指挥右翼。奥军弗雷列赫将军尾随费里诺，拉土尔尾随盛西尔，纳文多尔夫将军沿多瑙河左岸前进，和德塞走同一条路线。没有任何卫戍部队的乌耳姆要塞幸而已被芒里沙尔的部队占领，他们比纳文多尔夫早到二十四小时。24日，法军占领了伊勒尔河岸阵地，而费里诺驻扎在梅明根，德塞驻扎在乌耳姆。25、26和27日，法军继续撤退。德塞沿多瑙河左岸退往厄因根。他离开乌耳姆六个小时以后，奥军就进入那里。27日，法军抵达费迭尔-捷耶。它在那儿得知彼特腊什将军已占据了黑林山各通道，而黑林山的各个市镇则为起义的农民所占领。28日，拉土尔将军发动全线进攻，但到处都被击退。在此以前一直担任奥军右翼的纳文多尔夫将军，这时带领他的部队离开这段战线前往土宾根，和彼特腊什的部队在罗特韦耳阵地上会师。这样一来，他们就能以巨大的兵力占据金济格和临赫两河谷。与此同时，查理大公派出侦察班前往金济格（靠近克耳），而他自己则带了一万二千人到达临亨村。结果拉土尔将军的力量大大削弱了，他的士兵已不过二万五千人，并且处于受攻击的地位。不过他在施魏因加乌津扎营，觉得似乎没有什么可怕。莫罗将军认为必须赶走他，以便取得强越峡谷的机会。10月2日，他在比奥腊赫向拉土尔进行猛攻。奥

军企图抵抗，但被人数占优势的法军所压倒。他们丢下两面军旗和几门大炮，四五千名士兵被法军俘虏，其余的都匆忙逃窜。

在这次会战以后，莫罗继续撤退。辎重车、笨重东西和伤兵都由足以保证人员和物资安全通行的部队掩护着，经过黑林山间各城市前往格尤宁根。右翼进攻了峡谷并于10月10日占领了罗特韦耳村和菲林根村。它作了一百八十度的大转弯后，向瓦耳-丹费尔峡谷前进。12日盛西尔到达莱因河谷——弗赖堡。13、14和15日三天法军都在通过这个可怕的河谷。它占领了厄耳次这条小河后面的阵地，同时掩护着弗赖堡。

查理大公这时到达厄田海姆，各路奥军接二连三地来到这儿和他会合：10月15日彼特腊什到达，18日纳文多尔夫到达，20日拉土尔到达。康德军团和弗雷利赫军团通过瓦耳-丹费尔峡谷和黑林山各城市尾追法军。可见在15日以前法军业已集合，他们和本国的交通道路是通过阿耳特勃列扎赫桥和格尤宁根桥。军队的士气和物资供应都好转了。虽然如此，但他们仍然待着不动。18日敌军三万六千人向他们进攻：右翼由彼特腊什指挥接近莱因河，中路由瓦尔田斯列卡指挥，左翼由拉土尔指挥。双方战斗很激烈，互有损失。由于弗雷利赫和康德军团沿黑林山山谷进入瓦耳德基赫，所以总司令认为必须使部队接近弗赖堡，他在调回右翼的同时却经常注意掩护这个城市和涅勃烈扎赫。21日，德塞在涅勃烈扎赫渡过莱因河并沿左岸而下向斯特拉斯堡前进。法军旋即退出弗赖堡而占领新阵地：右翼依靠坎登，左翼在施利延根连接莱因河。23日法军受到攻击。由于德塞军团开走，法军人数比敌军大大减少，但是它却占领着极好的阵地，所以守住了阵地。26日，有为数不多的败兵由格尤宁根桥退回莱因河左岸。费里诺留在莱因河上游。其余部队开往斯特拉斯堡。

这样，法军在德国境内打了四个月的仗，解除了巴登伯爵、瓦登堡公爵和巴伐利亚侯爵的武装，迫使他们脱离奥国皇帝，与法国缔结了停战协定，并向他们征收了以前来不及征收的军税。法军赢得几次

胜利，同时也遭到几次不大的失败。在经过这一系列事情以后，法军又回到莱因河左岸。它在右岸只留下杜塞尔多夫要塞和克耳极格尤宁根两座桥头工事。

十一

杜塞尔多夫在辽远的北方，所以没有引起奥军的注意。但是，克耳要塞和格尤宁根桥头堡的存在，却使部分法军能待在莱因河左岸过冬，并使德国惊惧不安。奥军决计攻占它们。10月28日，奥军四万人包围了这两个地方，并在克耳前面建立了包围线。这些包围线由十五座多面堡构成，左方和右方都接近莱因河。各个多面堡之间以壕沟相连，壕沟长度差不多达三千五百法尺。它完全围住右岸的克耳要塞整个防御工事系统。在法军方面，他们也同样紧张地进行工作，建筑尖柱形防御工事。炮垒和突出在莱因河上下游的钝角堡都武装起来了。他们沿左岸建筑炮垒，在河中间各个小岛上、特别在厄尔连-莱因岛及土弗尤岛 [43] 上构筑强固的防御工事。他们在后面这个小岛前面，即在离克耳一千五百法尺的地方，建筑了像桥头堡那样的三角堡垒。由这个三角堡到金济格河相距是一千法尺。他们建筑了一座周长一千法尺的防卫营，还在厄尔连-莱因岛上建筑了桥头堡，这两座建筑物都跟莱因河垂直。从克耳顺莱因河而下至金济格河口距离是五百法尺。上述这些工事由十六个营防守，它们每隔二十四小时换班一次。尽管法军这样令人恐惧地在准备防卫，但是查理大公却坚持包围这个要塞。他只能从一边封锁它，而且又无法截断它和斯特拉斯堡及整个法国的联系。11月21日，他对着金济格堡垒建筑堑壕。22日早晨，德塞率领一万六千步兵和三千骑兵从克耳防卫营出击。他冲破了包围线，并占领了敌后离莱因河一法里的久特海姆村。但他的兵力不足，在破坏了包围线上的几座多面堡、毁掉敌军十五门大炮、夺回六门大炮并抓住一千五百名俘虏以后，他仍旧退回自己的工事里。11月28日，敌军所有炮垒一齐开火。他们在金济格堡垒对面挖掘堑壕作为佯攻，主攻则放在土弗尤岛前面和厄尔连-莱因岛对面的三角堡垒上面。敌人的计划是破坏莱因河上的桥梁。12月6日，敌人占据了土弗尤岛和那儿的三角堡垒。

12月9日，敌军占据了战壕的全部外围线，并到克耳的老教堂中扎营。18日，它占据了法军战壕右翼和特鲁-德卢多面堡。1月3日，它占据了整个厄尔连-莱因岛，6日，它进攻莱因河上游的钝角堡，破坏了桥梁。1月10日，它进入克耳，克耳投降了。法军退出了这个要塞，把一切转移到河对岸的斯特拉斯堡。在这次战争中，双方损失很大，弹药消耗很多。由于法军在左岸建了许多炮垒，所以法军炮兵占了优势。11月、12月和1月的冰冻，使两国军队遭到许多痛苦。

在这期间，瓦登堡公爵带领十三个营进攻格尤宁根。莱因方面军右翼在费里诺指挥下仍留在这个要塞里。阿巴土契将军被任命为桥头堡垒的警卫司令。当敌军准备围攻这个堡垒的时候，这位青年将军一点没有忘记这儿需要进行最顽强的防卫。11月25日，敌军炮兵准备就绪，就对桥头堡开始猛烈的轰击。29日桥梁被破坏了。12月30日，奥军六千人进行冲锋。战斗是激烈而顽强的。敌军被击退了，有三分之一被打死在战场上或当了俘虏。敌人想在眼镜堡挖掘战壕。为了把敌人从那儿赶走，前途无量的二十四岁青年将军阿巴土契亲自率领守军出击。他的出击很成功，可是他本人受了重伤。这次冲击的结果是迫使敌人停止围攻。但是在克耳失守以后，1797年1月19日，敌人又挖掘堑壕，2月19日，守军放弃堡垒，退回莱因河左岸。

两次战斗胜利使查理大公能够沿莱因河左岸、勃里斯加乌和巴登各省设置冬营，并抽出一支强大的部队去救援集结在皮亚韦河一带的奥军；而他本人也在2月份到达那儿，接任意大利战场的奥军总司令。他必须为博利厄、维尔姆泽和阿尔文齐报仇，并重新征服曼图亚、伦巴迪亚和全意大利。

十二

战评一 。

关于作战计划。这次战争的结局不利，应归咎于政府所采取的作战计划。进攻德国的目的是：1）声东击西，借以阻止维也纳政府从莱因河方面军抽出新的部队去增援它的意大利方面军；2）使德意志

联邦的各诸侯脱离奥皇，使巴登、瓦登堡和巴伐利亚的国王降服，吸引萨克森和那些还没有加入普鲁士中立国家联盟的北方各诸侯参加联盟；3）支持德国境内的战争，向它征收军税和征集军马以改组步兵、骑兵和炮兵；用共和国的资源来建立后备军；4）占领厄伦布烈田什迭印、美因兹、曼海姆和菲列浦斯堡等要塞，以保障莱因河沿岸的安全，并把包围这些要塞的部队腾出来，以结束这次战争和进行以后的战争；5）在占领英果耳施塔特和乌耳姆以后，必须保证德国境内法军冬营及其阵地的安全，以便在1797年春天夺下曼图亚以后能够从意大利和德国两方面同时进攻奥皇的世袭领地。

要达到这些目的；就必须作到下面两点：1）严密封锁厄伦布烈田什迭印要塞和菲列浦斯堡要塞，包围美因兹和曼海姆；2）用一支强大的军队掩护封锁和包围。这支军队要把战争引到德国腹地，并威胁奥皇的世袭领地。这支强大的军队除拥有重骑兵后备队以外，应由四个军团组成；每个军团包括三个步兵师和若干个骑兵旅及骠骑兵旅。军队总人数应当达到十四五万人。

莱因河一带的监视军应当由三个军团组成，其中包括七个步兵师和几个骑兵旅，兵员总数应达到六万人。第一个军团的兵力是两个师，应当守卫荷兰和杜塞尔多夫，并包围厄伦布烈田什迭印。第二个军团的兵力是三个师，应当围攻美因兹。第三个军团的兵力为两个师，应当包围菲列浦斯堡和曼海姆，并防卫克耳和格尤宁根桥头堡。两支大军的人数应达到二十万至二十一万人。

这样的兵力当时是具备的：战争开始时，莱因和松布尔-马斯两个方面军共有十六万人，荷兰方面军有三万人，还有二万人可以从旺代省及法国内地调来，因为那儿已不需要他们了。这样合起来就是二十一万人。

在包围美因兹的第二天，就必须在这座要塞前面构筑堑壕。拿下这座要塞，用6、7、8、9四个月的时间是足够的。甚至还可能节省出时间以同样的攻城辎重来攻克曼海姆。厄伦布烈田什迭印和菲列浦斯堡两处要塞也受不住九个月的包围，会在冬季投降。把各部分军队集中编成统一的大军，应当沿莱因河左岸用秘密调动方式，于2、3、4三个月间在斯特拉斯堡近郊进行。对于这样一支庞大的队伍可以寄予很大的希望。这支庞大的队伍应当出其不意地渡过莱因河，并在消灭

分散的防守河岸的敌军以后，迅速向各方面推进。敌军若撤离莱因河，退守多瑙河，那么，法军就占领乌耳姆。法军以这里作为作战中心，就可以在韦尔尼茨河上的瓦登堡、在巴伐利亚境内以及在累赫河一带相机行动。它只有一条战线，这条战线在克耳、涅勃烈扎赫和格尤宁根。法军非常众多的人数足以压倒一切。他们在征服德意志联邦各国并解除它们的武装以后，应当驻扎在奥地利王国边境的冬季宿营地里。

巴黎所采取的计划与上述精神完全相反。这个计划是：1）对各要塞既不封锁，也不围攻，而只从远处监视它们；2）两个方面军在两位互不相干的总司令指挥下，沿两条方向相反的战线进入德国。他们没有协作，没有交通线互相联系，盲目前进。他们在当前的会战中虽然没有被打垮，但是已被敌人打退了。这种作战计划之所以产生，是由于当时在军事艺术中流行一些错误的见解。据说在1794年战争中，当敌军已占据康德、瓦兰西恩、兰德累西和克努阿四座要塞时，法军从正面多次进攻都遭受挫折。只是在他们分成两个部分——北方军和松布尔-马斯方面军以后，派出一个方面军（皮什格鲁方面军）经梅嫩沿海岸进攻敌军右翼，派另一个方面军（儒尔当方面军）沿松布尔河进攻敌军左翼，他们才获得了成功。那个作战计划的结果是攻克了上述各要塞并征服了比利时。敌军被击退到鲁尔河及莱因河那边，过后不久弗兰德各要塞也相继投降。

可是，根据这些情况得出来的作战原则是错误的。1794年战争的胜利，不仅不能归功于作战计划，而是恰恰相反。作战计划是错误的，但是打了胜仗，其唯一原因是法军在数量上占巨大优势。因为共和国把大量的军队放在这个边境上。虽说他们分成两个独立的方面军，但每个方面军的人数都差不多等于奥军的总人数。在弗勒律斯会战中，克列尔法伊特将军的兵力和儒尔当的兵力相等，但儒尔当的军队只是法国在北方所有军队的一部分，而克列尔法伊特则已集中了奥国军队的大部分。如果克列尔法伊特认真地打好这一仗并且成了胜利者，那么他后来就会打败皮什格鲁。这样一来，法军尽管人数众多，但因为计划错误结果还是会打败的。

如果法军不分为两个方面军，一个在左岸，一个在右岸，而是全军集结在松布尔河、在弗勒律斯战场上，只派一个监视军团去敦刻尔克，那么实力比奥军大一倍的儒尔当军队就不会遇到阻击，就可以在

截断敌军退回莱因河的后路以后，像山洪般地猛攻敌军左翼。他的胜利就会是确实可靠的和具有决定意义的。可是，错误的作战原则造成了用兵不便，在进入敌境以后，这种不便就会变成很大的危险。1794年，法国北部有两个方面军，一个以沙尔列芒、纪韦和菲列普维耳等要塞为侧翼依靠；另一个以敦刻尔克要塞及海洋为侧翼依靠。它们的其他侧翼部队也经常依靠要塞或者和法国领土相连接。虽然敌军插于它们之间，使它们联络发生困难，但在战线后面总能保持一定联络。至于在1796年的战争中，两军的左翼、右翼和后方同样没有依靠。在弗兰德勒，两军每隔二十四小时可以按照巴黎的命令来协调自己的行动。在1796年，由中央来指挥两军已完全不可能了，一切都应当由一个总司令来处理，可是它们却有两个总司令。由此可见，不能不承认错误的作战原则阻碍了法军在1794年获得决定性的胜利，而在1796年，这些原则又成了在松布尔-马斯方面军和莱因-摩泽尔方面军打败仗和遭受巨大损失的原因。

共和国希望和平，希望以莱因河为国界。但在敌军占据美因兹的情况下，就不可能要求这个国界。因此，应当围攻美因兹。围攻的危险性不大，因为这个要塞是在莱因河左岸。

军队在前去征服别国的时候，有时它的两翼和中立国家连接或者和巨大的天然屏障（大河或高山）相连接，有时它只有一个侧翼和它们相连接，有时连一个侧翼也没有与它们连接。在头一种情况下，它首先必须注意不让敌人从正面冲破它。在第二种情况下，它应当依靠有保障的那一个侧翼。在第三种情况下，它应当使它的各个军团牢固地紧靠它的中心，任何时候也不要把它们分散开来。如果两翼没有防御，打胜仗有困难，那么，在四翼没有防御的 情况下，困难就会增加一倍；在六翼没有防御的情况下，困难就会增加两倍；在八翼没有防御的情况下，困难就会增加三倍。这就是说，如果把全军分成两个、三个或四个独立军团，那么，他们打胜仗的困难就会增加一倍、两倍或三倍。在头一种情况下，军队的作战线或依靠右翼或依靠左翼，那都没有差别。在第二种场合，它应当依靠有保障的一翼。在第三种场合，它应当垂直于军队正面的中心。在一切场合，都必须在作战线上每隔五、六站远构筑一座堡垒或一个坚固的阵地，以便集中设置粮库和军火库，组织辎重队，并在这些地点建立缩短作战线的交换站。

乌耳姆是进入德国的第一个天然基地。这座要塞位于多瑙河畔，它给占领它的人提供了能在河两岸随机行动的方便条件。它是欧洲一条最大河流上的一个最宜设置主要仓库的据点，而这条大河又流经英果耳施塔特、累根斯堡、帕骚和维也纳的城脚。从法国方面来说，这座要塞则位于黑林山脉的出口。

战评二 （儒尔当）。

1.战争一开始，松布尔-马斯方面军在总司令指挥下立即在莱因河两岸活动，这条河流把它的左翼和中路及右翼分开了。如果克列别尔于6月7日在阿耳田基尔亨受到三万人的攻击，而不是像实际情况那样受到一万五千人的攻击，那么，他一定会陷入困难的境地。6月1日，法军全部应当集中在杜塞尔多夫，并朝济克河、兰河、美因河前进，占领那儿高地上的有利阵地，挖掘战壕，等待莱因方面军过河到右岸来。

2.查理大公率领的一部分军队到达兰河。他的到达没有迫使儒尔当将军分散自己的军队。儒尔当将军起先坚守兰河，并在良好的阵地上构筑防御工事。因为他既然决定要向他的仓库靠近，那他在把自己的军队集中于莱因河右岸，成为集中的突击兵团以后，就应该这样去做。这样的行动会对敌军发生影响，使敌军不敢在他的军队面前削减兵力，调出二十四个营去对付莱因-摩泽尔方面军。

3.7月初，松布尔-马斯方面军继续前进。莱因方面军在克耳渡河迫使查理大公赶往上莱因河。他给瓦尔田斯列卡只留下三万六千人。这支部队应该予以击溃。可是按照当时的作战规则，法军像围猎一样应沿所有的道路前进，而且因为追击敌军后卫的法军兵力与敌军相等，同时因为既没有迂回敌军右翼和左翼，也没有从正面突破它，所以法军始终不能把敌军逼入困境。结果敌军所受损失与法军本身所受的损失相等。

4.松布尔-马斯方面军总司令由美因河进到施魏因富特及班堡，他把自己的左翼连接萨克森的山脉，右翼却没有防御。萨克森刚刚参加普鲁士中立国家集团，它的军队因此脱离了奥军。松布尔-马斯方面军由于朝这个方向前进，由于它在莱因方面军渡到多瑙河右岸的时候离开了多瑙河，所以它把自己同莱因方面军之间的距离拉远了。两军的

行动正好同它们所应当做的相反。一个方面军依靠它的左翼，另一个方面军依靠它的右翼。其实，前一个方面军应当依靠它的右翼，后一方面军应当依靠它的左翼。这样两军才能联合成为密切合作的集体。

5.松布尔-马斯方面军于8月8日在班堡渡过列格尼茨河，进到纽伦堡及劳夫，然后从那儿向左转弯，经祖耳次巴赫及安堡，到达纳普河。这时它的长达三十法里的右翼已处于受波格米亚各通道上的敌人攻击的地位，而它的左翼则处于受控制多瑙河各渡口的敌人攻击的地位，因为敌人还占据着巴伐利亚、累赫河右岸及韦尔尼次河左岸。由此可见，松布尔-马斯方面军的队伍拉到三十法里长，各方面都受到敌人的包围。因此，如果说从法兰克福向班堡转移五十法里是同它所追求的目标——两个方面军会师——背道而驰的话，那么，它从班堡转移到安堡就是轻举妄动，就是明显地把全军的命运孤注一掷。巴伐利亚在列格尼茨河右岸的这一部分地区，是由波格米亚山脉的一些重要支脉构成的一个峡谷地区，是一个荒凉的、难以通行的地区。它只有一条交通道路，即纽伦堡通往安堡的道路。为了掩护这条道路，为了威胁累根斯堡，儒尔当派了贝尔纳多特师团进驻距累根斯堡十法里的诺伊马克特。松布尔-马斯方面军从法兰克福出发后，应当沿美因河左岸向美尔根海姆前进，以保证自己的右翼和莱因方面军的左翼会合。它的右翼向右作九十度转弯以后，它的左翼就应当转向累根斯堡。在它到达维尔次堡以后，它还有时间直接往纽伦堡前进。当它到达纽伦堡时，它的总司令应当沿着通往诺伊马克特的道路前进，并接近累根斯堡。即使有必要退回莱因河左岸，那他在任何情况下都能够沿列格尼茨河上游退回去，而决不应该沿下游退回去。

6.松布尔-马斯方面军总司令当时已经得知：查理大公正向他迎面赶来，这位大公已打败贝尔纳多特，占据劳夫和纽伦堡，并且已经截断了他所有的军事交通线。这正好说明法军的作战线是不好的，他们的行动违反了一切作战规则。

7.可是，既然贝尔纳多特已被打败了，那么陷入错误境况的总司令能够做什么呢？他应当在查理大公到达安堡以前强渡纳普河 ，进到累根斯堡。因为到那儿的路程不过几法里远，而且可以和莱因方面军会师。前一个果断的行动就能迫使查理大公集中他的兵力，召回分出去的部队。这样就可以立刻澄清局势，并驱散那种威力似乎日益增长的虚假的风暴，因为法国将军向来都是向这种风暴低头的。奥军巧于

散布假消息，在居民中间造成错误的概念。他们是在法军后方制造惊慌的能手，可是只要亮一亮列诺 [44] 的宝剑，魔术的诱惑力顷刻间就会消散。

8. 1）在维尔次堡战役中，儒尔当把自己四分之一的兵力留在施魏因富特是十分不恰当的。他如果把列费夫尔一师人补充到前线上，那他就会取得战争的胜利。

2）如果列费夫尔在9月2日早晨两点钟从这个城市出发，十点到达战地并立即投入战斗，那么，他就能够击溃哥特策和斯塔腊伊所部的二十个营，占领维尔次堡并在那儿同马尔索会师。查理大公很笨拙地分散了他的兵力。只是在交战的那一天（9月3日），他才把他们集合起来，这本来是太迟了。可是儒尔当在2日中午到达前线时，还给了大公十八个小时去集中部队。到3日早晨九点钟，大公在战线上已经集合了四万五千人。

3）儒尔当占领了第二个战场，这个战场比应有的范围还大。因此，他不得不把自己的部队拉成一条长线。结果，不论他的部队怎样勇敢无畏，他的这条长线还是不能不为敌军所突破。

9. 1）兰河从科布伦次到吉森的流程是二十四法里，而从杜塞尔多夫到吉森是三十法里。如果儒尔当把所有的师团都集中在左翼 边缘，即集中在温茨拉尔，那他就可以在美因河一带打败敌人，并把它赶走，然后迅速推进到多瑙河。他在和马尔索军团及荷兰调来的师团会合以后，兵力上已占巨大优势。他亲自宣布过这种计谋，可是应当用来执行计某的时间，却耗费在制订计划上了。他的军队像边境哨兵队那样沿兰河拉开了。由于马尔索军团退却，这条哨兵线在林堡被敌军冲破。这时，总司令就急忙把自己的部队撤退到阿耳田基尔亨。

2）他在那儿还有时间重新开始进攻并改正一切错误，但他缺少果断精神。

3）当他下令退却的时候，既然他认为这是必要的，就至少把全军集中地退到杜塞尔多夫的设防兵营中去。当法军集结在莱因河右岸的时候，查理大公就会随时感到这支庞大的军队有向他进攻的危险，因此，他就不可能调走他的军队。可是当儒尔当在阿耳田基尔亨分散

自己的军队，只把左翼继续开往杜塞尔多夫，而让其余的军队都退到莱因河左岸的时候（好像有什么东西在威胁着莱因河左岸和贡德斯留克似的！），进攻的一切时机都已经丧失了。于是，查理大公就不再追击他，而去进攻还留在德国内地的莱因-摩泽尔方面军，而那支军队就完全孤立无援了。

10. 松布尔-马斯方面军虽然在10月、11月、12月和1月间得到从荷兰调来的军队的补充而加强了，但是它的作战方式是无法解释的。不过它当时是在别尔诺维耳这位古怪的将军指挥之下，所以用这种作战方式一点也不奇怪。同时，哥什在沿海一带很少作为，而克列别尔待在沙约河也同样无所事事，因为他这时已失宠了。如果说他真有什么罪的话，那就正是要忘记他的罪过，而利用他的才智和爱国主义精神的时候。如果当时把松布尔-马斯方面军交给哥什指挥，他还能挽救那个战局。

儒尔当将军在作战时、在敌前以及在炮火下是勇敢无畏的，可是他在寂静的夜间和战斗开始之前却缺乏大胆的创造精神。他并不缺乏智力，而是欠缺果断，并且死守着一些极其错误的作战原则。

战评三 （莫罗）。

1.莫罗渡过莱因河是在6月24日，其实他应当在6月1日至4日渡河，即在松布尔-马斯方面军开始行动的时候渡河。6月24日渡河的那一天，先头部队在早晨三点钟到达右岸。浮桥应在中午准备好，那时就可以使部队预期渡完。25日拂晓以前，部队应在右岸组成战斗队形。可是浮桥直到25日中午前才准备好，这就耽误了二十四个小时。渡过像莱因这样的河流是一件困难的军事行动。在这种行动期间不应当让部队受到可能的攻击，因为这时部队的交通线是没有保障的。

2.26日，莱因方面军只有四万人在右岸，盛西尔带二万人留在左岸的普法尔切，而拉博尔德则带一万人留在上莱因河。

全军由三个军团和预备队组成，兵员共七万人，应当在26日（最迟到中午）到达右岸并向前推进，以便出其不意地击溃和生擒散布在沿河一带的敌军各师团。6月27日，法军应进入腊施塔特，30日进入普福尔次海姆，孤立菲列浦斯堡和曼海姆，并截断敌人和内卡河的联系。法军应于7月1日至4日到达内卡河。法军总司令当时如果能赢得

十五天时间，避免许多小战斗，那他就能在查理大公从兰河回到这儿以前赢得几次辉煌的胜利，并使当时力量 那样不及自己的敌人更加削弱。但是，法军总司令举棋不定，在渡过莱因河以后耽误了十三天，以致让敌人有时间在7月9日以前把部队集结在厄特林根附近和通往克耳的三条大路上。法军总司令带七万人开始进攻以后，怎么能够顾及共和国的领土呢？

3. 这位总司令渡过莱因河以后，还没有同松布尔-马斯方面军会师，就把他的右翼二万人（差不多占全军三分之一的兵力）调给费里诺将军指挥，溯莱因河而上，越过黑林山脉，前往康斯坦次湖。同时，中路和左翼则前往内卡河。这样一来，法军显然被瓦登堡阿尔卑斯山脉、黑林山脉及多瑙河分为两部分。而原来对付费里诺的斯塔腊伊将军在争夺黑林山口之后，反而开到内卡河集合，并与查理大公的左翼连接起来。因此在莱因方面军余下的三分之二兵力（五万人）到达内卡河时，敌军大部分兵力都出现在他们前面。在美因河的儒尔当和在康斯坦次湖的费里诺头里只有力量很小的先头部队。这样，法军在这次机动进军中实际上形成了三个独立的兵团。它们之间没有任何联系，却有三条不同的作战线和六个侧翼，其中有五个侧翼是没有防御的。侧翼是部队最薄弱的部分，所以它们最需要掩护。而在不能做到这点时，那就应当尽可能地减少侧翼。

4. 法军由莱因河经过瓦登堡阿尔卑斯山脉前往斯图加特，是符合这次战争的精神的。但总司令应当下令占领乌耳姆这座非常重要的要塞，因为不占领它，法军就不可能在蒂罗耳、瑞士、图林吉亚和萨克森各山脉之间的多瑙河盆地作战。他应当让他的右翼坚守在多瑙河上，那样在到达诺列斯海姆以后，侧翼就不会是没有防御的。不过，在诺列斯海姆会战中，虽然法军左方和右方都被包围 ，中路也没有任何依靠，但总司令还是保持了法军的荣誉，显示了他的沉着和坚毅精神。

5. 他在诺列斯海姆会战以后，应当迅速向韦尔尼次河和阿耳特米耳河推进，并和儒尔当会师，把总司令部移到累根斯堡，并且加强这个对他来说是仅次于乌耳姆的重要据点，然后在河的两岸相机行动。两军会师可以在8月15至16日实现，这样战争胜利就会有保障。可是他不这样做，而是做些尽是敌人希望他做的事。他在战争极关重要的时刻，停止行动十二天，最后决定渡过多瑙河及累赫河，但过河以后

又停止行动十六天。看来，他还不知道他的右边有法国军队驻扎。只是到9月10日，即在诺列斯海姆会战后一个月，当松布尔-马斯方面军已到达兰河、离他只有八十法里远的时候，他才派德塞师团前往多瑙河左岸，以便探听有关儒尔当的消息。

9月19日，他开始退却并退守累赫河。这时松布尔-马斯方面军已退出战争，到了莱因河左岸，所以摆在莫罗部队前面的是敌军的全部兵力。他与兵力比他少一半的拉土尔将军对峙了三十二天，却不打算使敌人受损失，既不向敌人开战，又不歼灭敌人，没有使敌人遭到任何损失。

这次战争中唯一重要的事件是由于需要保护退却而引起的比贝腊赫战役。如果法军在战争第二天继续行动，拿自己的一部分兵力去追击拉土尔将军，而其余的兵力曲折行进以便重新打开黑林山中的通道，那么，这个战役就会获得比较重大的战果。

正是在这次退却中感到了乌耳姆要塞的重要性，它好像是多瑙河的锁钥。

6. 由于莫罗在10月14日到达弗赖堡和阿耳特勃列扎赫，所以他可以采取下列两个决定中的一个：就在同一天渡过莱因河，让部队得到休息，并和松布尔-马斯方面军建立联系；或者利用查理大公兵力甚少的时机，立即向他进攻，把他赶过临赫河及穆尔格河，阻止他同拉土尔会师。在这种情况下，他可以坚守巴登和勃里斯加乌。莫罗没有这样做，而是停留在弗赖堡附近阵地上，让查理大公集结他的全部兵力。尤其令人奇怪的是：他派出三分之一的兵力，在德塞将军的指挥下前往莱因河左岸，而他本人则踌躇不决，让其余三分之二的部队遭到彻底溃败。这是个重大的错误。军队狼狈不堪地退回法国。在10月20日以前，那时他们正为比贝腊赫战役的胜利而自豪，没有这种狼狈样子。要是他们早点退回来，也不会这样狼狈。

7. 这次战争的特点是法国将军们虽然犯了一些错误，却不曾受到非常重大的损失，并且他们常常有机会来挽救一切。莫罗在比贝腊赫战役后仍然是战争命运的主宰者。他有足够的力量做到这一点，他可以推进到罗特韦尔，击溃兵力不到一万五千人的彼特腊什和纳文多尔

夫的两支部队，然后进攻待在临赫河口的查理大公，他的兵力也不到九千人。

甚至到10月15日，当他到达莱因河谷以后，他还可能挽救一切。他只要迅速赶到克耳，把大公从临赫河击退，就可以阻止大公同纳文多尔夫及拉土尔会师。如果莫罗和松布尔-马斯方面军恢复联系，那他一定能促使后者重新采取攻势。

最后，甚至在他的桥头堡受围攻的时候，他还可能挽救一切。如果他带领五万人经克耳防卫营出击，他就能击溃拉土尔将军的三万五千围攻部队，并且还来得及驻扎到多瑙河一带的冬季营房里去。

战评四 （查理大公）。

1. 法军和奥军人数相等，不过大公多二万骑兵。这个优势在别的民族手里是会有决定意义的，可是德国人不善于使用自己的骑兵，害怕骑兵遭受打击，结果他们对骑兵的珍视超过了应有的需要。

轻骑炮兵是骑兵的补充部分。二万名骑兵加上一百二十门轻骑炮兵使用的炮，其力量相当于拥有一百二十门大炮的六万步兵。在像埃及、波兰那样的有着广大平原的国家里，很难断定它们二者之中谁能占优势。因此，二千名骑兵带十二门轻骑炮就等于六千名步兵带十二门大炮。一师士兵排成战斗队形要占据五百法尺长的地段。十二名步兵或四名骑兵占地一法尺。一发炮弹可以毁坏一立方法尺范围内的一切东西，因此，它就能够杀伤十二名步兵或四名骑兵和四匹马。十二名步兵的损失比四名骑兵和四匹马的损失要大得多，因为八名步兵的损失比四匹马的损失要大得多。四名骑兵和四匹马的武器及装备不等于十二名步兵的武器及装备。由此可见，即令从经济观点上着眼，步兵的损失也比骑兵的损失要大得多。

如果大公指挥的部队是惯于大胆使用骑兵的国家的部队，如果他有善于鼓动骑兵并指挥骑兵作战的军官，那么法军在少了二万名骑兵的情况下就不可能深入德国境内。对于这一点，只要记起拿破仑在沃珊、南日斯等地使用骑兵进攻俄罗斯及普鲁士步兵的情况，就可以深信不疑。

2. 大公在6月得悉法军在克耳渡过莱因河，就从兰河两岸出发，赶往支援拉土尔将军。他让瓦尔田斯列卞将军带三万六千人留在下莱因河，还留下二万六千人在美国兹前面格赫斯海姆的设防兵营里。大公只要留下八千步兵和几千弱兵来保卫美因兹，把二万五千人交给瓦尔田斯列卞将军指挥就够了，他自己则应该带六万人前去援助上莱因河的奥军。可是，他在阿耳勃河一带却集结了九万到十万人。这样大的力量，有谁还能抵抗他呢？6月9日，他打败德塞，把德塞赶到莱因河左岸，并占领了克耳和莱因桥。他一点也不害怕松布尔-马斯方面军，因为后者已分散开了。既然大公当时已占据了克耳，而莫罗的军队已被他击退到阿尔萨斯，那么，即令松布尔-马斯方面军采取攻势，并在7月10日到15日之间抵达美因河，那对他又能起什么作用呢？

3. 如果他把驻在阿耳勃河一带的五万人全部集中在右翼任何一点上，那么，他在7月9日分三路纵队进到穆尔格河的时候，就能够从左方和右方迂回德塞的部队，并从中央突破他的战线。他在打败德塞部队并把他们赶回阿尔萨斯以后，就可以占据克耳桥。与莱因河的联系被截断的盛西尔部队就会退到内卡河，而费里诺部队就会退到格尤宁根。

当两军成战斗队形互相对峙的时候，如果其中一军像法军那样被迫由桥上撤退，而另一军像奥军那样可以退到半圆内任何一个据点上，那么，一切有利条件都会在后者方面。所以奥军应当敢作敢为，应当对敌军侧翼相机行动，给敌人以毁灭性打击。所有法宝都掌握在它手中，它只需要好好地利用它们就成了。

4. 查理大公应当武装乌耳姆这个多瑙河上的大门，并供应粮食和配备可靠的卫戍部队。

5. 诺列斯海姆战役是大公阻止法国两个方面军在阿耳特米耳河会师的唯一手段。他如果在瓦登堡阿尔卑斯山和内卡河一带打败莱因-摩泽尔方面军，他就会成为胜利者。随着主力的溃败，以前作为辅助部队的松布尔-马斯方面军也可能被迫退到美因河。在诺列斯海姆战役中，法军分散在一个难以通行的地区，它的战线长达八法里，而且两翼都没有掩护。大公当时控制着整个多瑙河。他应当把他的全部攻击力量摆在左翼，而沿着与多瑙河平行的地带建立自己的战线；他退回乌耳姆、京次布克桥和迪林根桥的道路都是安全可靠的。他要是这样

开始行动，就会获得巨大的胜利。法军由于愚蠢而忽视借多瑙河来掩护自己的右翼，由于没有让费里诺的部队占领乌耳姆，它势必要付出高昂的代价。

6. 大公在诺列斯海姆战役中受挫以后，放弃了阻止两部分法军会师的企图。如果他还想阻止法军会师，那他最好循多瑙河左岸撤退到韦尔尼次河和阿耳特米耳河。他若是把三万人留在韦尔尼次河对岸由拉土尔将军指挥，他也可以赢得五、六条需要用来进攻儒尔当的通道。他不这样做，反而渡过多瑙河、韦尔尼次河和阿耳特米耳河。而在瓦尔田斯列卞方面，整个8月份他都远离多瑙河去掩护波格米亚。这样一来，就再也没有什么力量能阻止法军会师了。

7. 在诺列斯海姆战役后，大公渡过多瑙河及累赫河。不管人们怎样说，他只掩护巴伐利亚，其他什么也不管。他的处境是很微妙的。莱因-摩泽尔方面军有六万人，松布尔-马斯方面军有五万人。因此，可以认为，在累根斯堡前面多瑙河两岸已集中了十一万人。大公可以用来抵抗他们的只有九万人。诺列斯海姆战役使他的境况恶化了，而法军境况则因此而改善了。然而莫罗几天不采取行动，犹豫不决，先向多瑙佛耳特前进，后来甚至没有向阿耳特米耳派出侦察就向格赫施迭特撤退。同时，法国的将军们盲目行动，两个方面军好像互相忘记了对方在德国境内活动，而四百名监视阿耳特米耳河的匈牙利骠骑兵却继续待在那儿并派出巡逻队到纽伦堡和韦尔尼次河进行巡逻。查理大公在得知这一切情况后，他放心了。正是这个时候，他兴起一个实现妙计的念头：8月17日，他带领二万八千人渡过多瑙河，进攻松布尔-马斯方面军。据说，当他告诉拉土尔将军要他带三万人留在累赫河的时候，拉土尔非常担心，害怕这支力量不强的军队会遭受什么危险，并且提出异议说："在兵力比他强一倍的常胜法军前面他怎能坚持得住呢？"大公回答他说："如果那时我打垮了儒尔当部队，就是让莫罗打到维也纳也行。"大公是对的，不过他应当安慰这位将军，叫他驻在累根斯堡前面，并命令他安排多瑙河左岸的力量。在这种情况下，莫罗在左岸就什么事情也不能做了。

8. 直到8月22日，即在渡过多瑙河以后第六天，大公才进攻驻在诺伊马克特的贝尔纳多特。这次进攻一点没有力量，没有使敌方受到任何损失。这说明计谋好而执行不当。大公若是在渡河后二十四小时

内迅速包围贝尔纳多特，并以优势兵力向他进攻，那是可以使法军全军覆灭的。

9. 8月24日，大公进抵安堡，可是他只带领少数部队，而把二万八千人中的大部分力量用来执行次要的任务。其实，他只要派几个骑兵连去尾追别尔纳多特，而拿全部力量最迅速地猛攻儒尔当的后方，这样他在纳普河岸上就可以决定战争胜负。

10. 9月20日，当儒尔当分散自己的军队并退到莱因河左岸的时候，大公应当率领四万人向乌耳姆推进，同时命令拉土尔将军由英果耳施塔特桥走到多瑙河左岸，以便用最快的速度赶来和他会师。他若能在法军到达乌耳姆时也赶到那儿，那时法军就不得不对付七万大军的进攻，而它的撤退真会变得极其困难。可是大公没有这样做，而只是带一万二千人折回上莱因河，并且毫无理由地把许多军队留在下莱因河交给韦尔涅克将军指挥。他还从一万二千人中分出一部分力量去不适宜地执行次要任务，所以，他只带了八、九千人到达克耳。

11. 他应当命令拉土尔、弗雷利赫和纳达什特在多瑙河左岸迅速前进，赶到退却的法军前面。这样他们是能够在那儿接应彼特腊什的部队和其他一切部队的。

12. 在这次战争中，大公采取了正确的作战原则，但他的胆子很小。他是一个认识到存在这些原则的人，但又是一个不善于把这些原则研究透彻的人。他没有给予法军以重大的打击。正如前面所说，直到最后一分钟，虽然大公在穆尔格河战斗中已能决定战争命运，但他仍然让法国的将军们有机会挽回自己的局势。

战评五 （关于围攻克耳和格尤宁根）。

到12月底，法军已休息了两个月。他们进行了整编，补充了新兵，完全恢复了实力，在数量上超过了和自己敌对的奥军。但查理大公在他们面前竟敢同时在克耳和格尤宁根两处桥头堡前面挖掘堑壕。如果莱因方面军在松布尔-马斯方面军的支援下，经克耳或格尤宁根转入进攻，它就能够以超过敌人一倍的兵力在拂晓时攻 击大公的兵营，占领所有的包围线，夺取所有的大炮、辎重车和各种仓库，获得足以抵补以前一切失败的辉煌胜利，恢复法军的盛誉，慑服德国，使它（法军）能够在莱因河右岸过冬。如果这支军队只是由没有受过训练

的、士气不稳固的新兵编成的，那么，法军总司令自然不敢靠会战来解围，但事实正好同这个假定相反。而且，即使在那种情况下，法军既然比敌军的人数多、武器多，所处的地位比敌军有利，它也应当构筑一处又一处的工事，建筑一座又一座的炮垒，利用以左岸和岛屿的阵地作为依靠的对向堑壕[45]前进。甚至就是这种围攻也会给敌人造成可耻的失败，使他的军队和车队遭到毁灭，或者由于他们疲惫而被迫退回冬令兵营时，法军也应该这样做。

这两次围攻没有给查理大公的谨小慎微增光，可是对他的部队来说，则是非常光荣的，因为围攻证明了他们的勇敢精神和旺盛的士气。而对于法军来说，军人们总认为这是对他们不大光彩的一次军事行动。占领这两座桥头堡对法国确是很重要的。莱因河是巨大的天然屏障。占领这两座桥头工事就能迫使敌军把整个莱因河谷到黑林山一带的地方留给法军，这一点从军事观点和经济观点来看，都是同样有好处的。因为如果德国国内惊慌不安，奥国就不可能抽出那么多的军队开往意大利。

法国军官给自己辩护说，政府使他们极端贫困，不发薪饷，给养很坏，工兵和炮兵要什么缺什么，所以他们没有打败敌人。但是，这些理由是毫无根据的。贫困只是更加令人信服地证明必须给敌人以毁灭性的打击，并且进行决战，在这场决战中法军本来是可以稳操胜算的。在群岛上和从三角堡到金济格河一带的地方上，把五万军队施展开来，地盘也是绰绰有余的。

在奥军方面，奥国军官则为查理大公采取围攻行动的不慎和冒失作辩解。他们说，大公知道法军士气消沉，知道战争结局所给予法军指挥部的不愉快的印象，特别是知道法军指挥部犹豫不决的情况。他们还说，查理大公正是指望利用法军指挥部的这种犹豫不决，来使他的冒险行动获得满意的结局，他认为这次冒险行动对他所计划的意大利战争的胜利是必不可少的。

另外一些人说，这两次围攻是根据维也纳的命令进行的，并不是大公的意见。这点也有可能。

---

[1] 查理大公是奥皇的三弟，当时以善战著名。——译者

[2] 原书用法文地名“迭庞”代替德文地名“茨韦布留谦”。——俄文版编者

[3] 施瓦本属于德国，中世纪时，施瓦本是一个公国。——译者

[4] 这个岛在围攻克耳的报告中名叫森林岛（Bush Insel）。现在它已不存在了。——法文版编者

[5] 列诺是里纳耳多的法国名字，是意大利著名诗人塔索·托尔克瓦托所著的叙事诗《解放了的耶路撒冷》中的主人公。——俄文版编者

[6] 对向堑壕是被包围的要塞或城市的守卫队为了阻止敌人逼攻而构筑的一种堑壕。——译者

第十章 1796年的外交谈判

一、与热那亚共和国的谈判。二、与撒丁国王的谈判。三、与帕尔马公爵的谈判。四、与莫德纳公爵的谈判。五、与罗马宫廷的谈判。六、与托斯卡纳大公的谈判。七、与那不勒斯国王的谈判。八、与德国皇帝的谈判。九、伦巴迪亚议会。十、契斯帕丹共和国。

一

统治热那亚共和国的少数贵族、第三等级的大多数和西里维埃拉的全体人民，内心都倾向于法国的思想。热那亚是这个国家的唯一比较大的城市。它周围有双重的棱堡城墙，并由许多炮兵、六千名常备军和六千名国民自卫军防守着。根据议会头一次所作的暗示，有三万来自下层行会的工人（煤矿工人和搬运工人）和来自波耳切韦尔盆地、比赞尼奥及方塔纳-布奥纳的农民，准备前来保卫统治者。要占领这个城市，必需要有四万军队和攻城辎重车，此外，还得花两个月的时间。

1794、1795和1796年初，奥撒联军驻在热那亚北面，它们经过博克特山口与它联系。法军驻在热那亚西面，它从萨沃纳经沿海道路（科尔尼什）与它联系。由此可见，热那亚处于两个交战部队之间，它能够从两方面获得援助，并在两者之间保持平衡。它若是拥护哪一方，哪一方就会占很大的优势。这就使得它在意大利的事务中占据举足轻重的地位。参议院意识到这种地位的全部奥妙，并且意识到这种地位所赋予它的力量，所以它宁愿保持中立而不愿听联军的花言巧语和威胁。这个城市的商业发展了，它为共和国招来大量财富。

但是，它的港口的不可侵犯地位却被英国舰队破坏了。“莫迭斯特”巡洋舰事件刺痛了所有的法国人。国民议会深感恼恨，不过一直在等待有利时机来要求应得的赔偿。有些拥护法国的名家望族被驱逐出境了。这是对法国一个新的侮辱。因此，法国政府要求雪耻。在1796年冬季洛亚诺战役以后，督政府认为时机最为有利，并认为若能得到预算以外的五、六百万法郎的收入，那对经受困苦的意大利方面军将有巨大的意义。当拿破仑来接任意大利方面军总司令的时候，这种谈判业已开始。拿破仑谴责了这种打打小算盘的政策，认为它不可能产生任何结果，反而会引起这个对法国至关重要的首都的居民抱怨法军。他说：“要么就必须冲击这个要塞的围墙，在那儿站稳脚跟，并以坚决的进攻击溃那儿的贵族政权；要么就必须尊重它的独立，而最主要的就是把它的钱留给它自己。”

过了几天，当敌军已被击退到波河彼岸，而撒丁国王业已投降的时候，热那亚共和国就完全听任法国支配了。督政府希望在那儿建立民主政权，可是法军已经离开而向前推进很远了。为了保证这种革命的胜利，必须有一支一万五千人的队伍在那儿长期驻扎，或者留在城下驻几个星期，都是必要的。这时到处都在公开谈论当时已越过德国而进入蒂罗耳的维尔姆泽的到来。后来维尔姆泽被打败了，在蒂罗耳和布兰塔河谷一带逡巡不前。接着，阿尔文齐又率军前来解救被围困的曼图亚的维尔姆泽。这一切接二连三的事变使得全部法军必须集结在阿迪杰河一带。不过，这时法军对热那亚人一点也不用担心，因为那儿的统治阶级业已分裂，而人民都站在我们这一方面。

奥皇的公使热罗拉在封建贵族的秘密支持下，乘法军离开的机会在皇帝领地里煽起暴乱，并利用皮埃蒙特的逃兵、皮埃蒙特轻装部队解散后留下来的无事可做的流浪汉以及因法军管理不严而中途脱逃的奥国俘虏组织部队。这一伙匪徒麕集在亚平宁山和法军后方。到6月间，消灭这些匪徒就十分必要了。只要调集一支一千二百人的部队，加上总司令亲自到达托尔托纳，就足以使一切恢复常态。总司令当时指示法国驻热那亚的公使费伊普和热那亚政府谈判，以期加强我方在政府中的影响，而且要求不要动用军队就达到这个目的。费伊普经过努力作到以下三点：1）驱逐了奥地利公使热罗拉；2）根据共和国的法律放逐封建贵族；3）召回被驱逐出境的亲法望族。

谈判拖延下来了。当时有五艘法国商船在热那亚炮垒的火力圈内被敌人掳去，而后者不给予援助。参议院由于受法国代表的威胁而焦急不安，急忙派一位很接近法国的参议员斯品诺拉·文禅帖前往巴黎。谈判结果，他在1796年10月6日和法国外交部长德拉克鲁阿·沙尔利签订了一项协定。法国所受的一切委屈不再提及，参议院付出四百万法郎的赔款并召回被放逐的人。法国如果利用这个机会同热那亚缔结攻守同盟，用奥皇领地及马萨迪卡腊腊省来扩大它的领土，而法国则从它那儿获得二千四百步兵、四百名骑兵和二百名炮兵，这是可能的而且是应该的。不过，虽说这样做是合理的，同寡头政治的当权者缔结同盟却会引起巴黎民主主义者的极端厌恶。由于签订这个协定，热那亚境内的秩序安定下来了，这种安定状态一直持续到1797年6月缔结莫别洛协定。而且在法军驻在意大利的整个期间，这儿从没有出现过任何口实，可以使法军抱怨热那亚居民的行为。

二

凯拉斯科停战协定孤立了奥军，使法军能够包围曼图亚，占领阿迪杰河战线，并把奥军逐出意大利。5月在巴黎缔结的和约，使皮埃蒙特所有各要塞（除都灵要塞以外）都受法军控制。这样一来，撒丁国王就完全成为法国的附庸。他的军队减少到二万人。他所发行的纸币使国家和私有者面临着破产的危险。他的人民心怀不满并分成各种派别。甚至还出现了信仰法国思想的信徒，虽说人数还不多。有些政治活动家希望皮埃蒙特实行革命，以便使法军无后顾之忧，并增加反对奥地利的资源和力量；可是如果法军不直接干预这个国家的事务，要推翻撒丁国王是不可能的。而要直接干预这个国家的事务，就需要一定的兵力。但是曼图亚周围的战事，却拖住了共和国在意大利所有的部队。在这种情况下，皮埃蒙特的革命就可能引起内战，那样就不得不把法军拖住这个国家里，而且其数量将比它能吸住的皮埃蒙特军队还要大。若是法军退却，那沉浸在风潮中的居民就免不了会采取过火行为。此外，西班牙国王和普鲁士国王在看到共和国因为憎恨国王而亲自动手推翻刚刚与它缔结和约的国王，也会惊惧不安。

上述理由使拿破仑想到必须循相反的途径来得到同样的结果。这就是与撒丁国王缔结攻守同盟条约。这个办法能保证得到一切好处而不会造成任何不方便。因为：1）这个条约本身是一种号召，它可以遏制那些不满的人，因为从条约公布以后，这些人就不会再相信法军中的那些民主分子了（正是这些民主分子过去一再答应说法国将帮助他们）。这样一来，这个国家就可以保持平静无事；2）一个受过良好训练的、经过战争锻炼的万人师团必将加强法国的军队，从而增加它获得新的胜利的机会；3）都灵宫廷的范例会对威尼斯人发生良好的影响，促使他们同法国结盟，以得到领土不受侵犯和宪法不受破坏的保证。同时，皮埃蒙特军队与法国联合后，将会向法军学习战斗精神，并对总司令产生好感，而总司令则把他们引向胜利。他们在任何场合下，都是留在法军手中的人质，可以保证皮埃蒙特人民的行为规矩些。要是在利古里亚、伦巴迪亚和法兰西三个共和国中间当真没有国王的立足点，那么，国王的被推翻就是事物发展的自然结果，而不是由于某种政治措施。要知道，这种政治措施是会引起其他和法国结盟的国王对我们的不信任的。拿破仑讲过："法国同撒丁结盟就是巨人搂抱侏儒。如果巨人搂死了侏儒，那并非前者的本意，而只是双方体质相差太悬殊的结果。"

可是，督政府不想理解这个政策的合理性及其深远意义。它准许开始谈判，但阻止结束谈判。驻热那亚使馆秘书普西耳格先生好几个月留在都灵进行谈判。他发觉宫廷有意与法国结盟，可是这位笨拙的外交代表竟作出显然过分的让步，答应把伦巴迪亚交给撒丁国王。其实，无论是扩大这位国王的领地，或是唤起他的此种希望（我们是不想让他实现此种希望的），都是根本谈不上的。他根据条约获得王国领土完整的保证，这就够便宜他了。

当曼图亚城门打开，拿破仑到达托连提诺，以便在那儿迫使教皇接受和约并获得机会由那儿前往维也纳的时候，他懂得很好处理皮埃蒙特问题的重要性，并授权克拉尔克将军与圣马尔山先生谈判攻守同盟问题。这个同盟条约于1797年3月1日在波伦亚签字。国王从共和国得到保障领土完整的诺言。他向法军提供八千步兵、二千骑兵和二十门大炮。条约是按照总司令的指示签订的，都灵宫廷毫不怀疑它会得到批准，所以急忙把提供的部队派往卡林西亚，准备与法军会合。可是督政府拖延批准条约，以致这支部队在1797年整个战争期间始终停留在皮埃蒙特靠近诺瓦腊的兵营中。

三

对待帕尔马公爵亲王的政策是由我们同西班牙 [46] 的关系预先决定的。停战协议于1796年5月9日向公爵提出，几个月以后，他就在巴黎同共和国签订和约，但法国公使不善于达到总司令所指示 的目的。意大利方面军的胜利促使西班牙国王在1796年8月与共和国缔结攻守同盟条约 [47] 。因此，要马德里宫廷派出一支一万人的师团到波河来保卫帕尔马亲王，本来是很容易做到的 [48] ，并且只要答应扩大它的领土，就可以把这个师团划归法国统一指挥。这支部队的到达会给罗马和那不勒斯以深刻印象，并且会对法军的胜利起很大促进作用。同西班牙结盟迫使英国船舰离开了地中海，保证了法国和西班牙舰队对地中海的控制，从而使西班牙军队更易于调往意大利。如果西班牙军队出现在法军队伍中，那么对威尼斯参议院决定与法国结盟将会起有利的作用，而威尼斯同法国结盟又将使法军增加一万名斯洛文兵。

四

按照1796年5月17日的米兰停战协定，法国和莫德纳公国停战了。法军人数不多，而它所占领的地方很大，因此分出两三营人去担任次要的任务是错误的。同莫德纳缔结的停战协定使这个公国的一切资源听任法军支配，并且还不需要派遣军队去维持那儿的公共秩序。德厄斯帖勋爵受公爵全权委托前往巴黎，商谈最后和约。法国政府完全有理由不急于同公爵签订这项和约，因为他仍然对奥军十分忠顺，并逃往威尼斯；而管理这个国家的摄政者在8月初和9月末，当曼图亚解围的时候，还让运输粮食的车队进入曼图亚。当总司令一知道此事，就向摄政者指出，这是公然违反停战协定的行为，可是摄政者还枉费心机地企图以存在旧条约的理由来为自己的行为辩护。这时，有一支曼图亚守军在博尔果福尔特附近渡过波河的时候，被截获了。这支部队原来于9月29日前往列则奥，打算到托斯卡纳去。可是列则奥的居民关了城门，部队就只好躲在蒙帖-基阿鲁戈洛要塞中。要塞附近

的爱国主义分子包围他们，迫使他们弃械投降。有两个居民在这次小冲突中阵亡。这是为自己的祖国解放而流血的头两个意大利人。列则奥的一队国民自卫军把俘虏押送到米兰，受到伦巴迪亚议会、米兰国民自卫军和总司令的隆重接待。由于这件事情，举行了好几次群众庆祝集会，这些集会更加鼓舞了意大利人对自由的向往。列则奥宣告自由了。莫德纳的人民也希望这样做，可是受到当地警备队的阻止。在这种情况下，同样的事情不可能有两样解决办法。总司令宣布米兰停战协定已被运粮资敌的摄政者所破坏。于是他命令军队占领列则奥、莫德纳和米朗多拉三个公国。10月4日，按照征服者的权利，宣告了三个公国的独立。这个决定改善了法军的境况，因为怀着敌意的摄政者已经完全为忠于法国事业的临时政府所代替。在这三个公国的所有城市里，由热情的爱国者所组成的国民自卫军都已经武装起来了。

五

法国与罗马的战争状态由于1796年6月23日波伦亚停战协定的签订而停止了。罗马教廷委派彼特腊尔基主教前往巴黎。经过几个星期的谈判以后，这位使节把同督政府谈好的条约草案寄给他的教廷。红衣主教会议发觉草案中有几点违背宗教信仰，因此拒绝接受。彼特腊尔基主教被召回。9月在佛罗伦萨恢复谈判。法军里的政府特派员代表督政府全权处理此事。在最初几次会议上，他们向加列皮主教——教皇的全权代表——提出一个包括六十条条文的条约，作为 Sine Qua non [49] 。罗马方面断定这个条约仍旧有若干点违反宗教信仰。加列皮主教也被召回，谈判于9月25日中断。罗马教廷深信法国政府想消灭它，因而陷入绝望之中，并且决计完全向维也纳靠拢。它开始拒绝履行波伦亚停战协定，并把业已起运到波伦亚军库去的一千六百万军税扣留下来了。运军税的大车队返回罗马，它们的返回受到隆重的欢迎。10月6日，阿耳巴尼主教动身去维也纳，请求援助。罗马的贵族开始掀起爱国捐献运动并招募军队。教皇发布宣言，号召在教廷的领地受到侵犯时进行圣战。据统计，罗马教廷虽然作了一切努力，结果只编成一支一万人的毫无战斗力的部队。但教廷能够指靠那不勒斯国王的帮助，因为后者暗地答应派三万军队来支援它。虽然梵蒂冈知道双西西里 [50] 并无诚意，而且持有敌对态度，但教廷毕竟还是向它求

援。卡科公使写道："他们在丧失理智的情况下，对什么方法都觉得是好的，他们连烧得赤红的铁块也去抓。"这种情况在全意大利造成了极坏的印象。

拿破仑不希望发生不必要的困难。他已受到阿尔文齐的威胁，后者已把他的军队集中在蒂罗耳和皮亚韦河。他责备法国政府不让他参加谈判，而这个谈判只有他本人才能领导。要是把谈判权力交给拿破仑（本来应该这样做），那他就会把谈判推迟两三个星期再开始，这样他就可以首先拿到教皇为履行波伦亚停战协定应付的一千七百万军税。他不会容许在条约中把宗教事务和世俗事务混为一谈，因为只要能把世俗事务安排好，这就是主要的，而迟几个月来缔结有关宗教事务的协定并没有什么关系。可是蠢事已经做了。政府承认了这一点，于是它授予拿破仑必要的权力，以便在可能的时候来改正这个错误。问题在于赢得时间，安抚人心，恢复信任，并且把惊慌情绪局限在梵蒂冈的范围内。拿破仑指示驻罗马的法国代表卡科先生，悄悄地放弃在巴黎和佛罗伦萨谈判中所提出的有关宗教事务的一切条款，并通知对方恢复谈判的任务已交给拿破仑；他们将和拿破仑进行谈判，而不是和督政府及特派员进行谈判。这个开端产生了良好的影响，为了扩大影响，总司令于1796年10月19日前往斐拉拉，住在这个城市的大主教马帖伊那里，和他进行了几次商谈。他使大主教相信了他的和平诚意，并派这位大主教前往罗马向教皇直接转达他的和平意愿。几天以后，阿尔科战役使意大利因阿尔文齐到达而产生的一切幻想全部破灭。拿破仑认为解决罗马问题的有利时机到了。1797年1月，他带领一千五百名法军和四千名西班牙兵及伦巴迪亚兵，声势逼人地前往罗马[51]。但罗马教廷这次对他的威胁只嗤之以鼻。因为它正在与维也纳就缔结条约问题交换信件，并且知道有两支人数众多的新军已正在开进意大利。红衣主教布斯卡和奥地利驻罗马的使节公然声称："如有必要，教皇将放弃罗马，因为法军总司令离开阿迪杰河越远，我们离得救之日就越近。"过了几天，拿破仑获悉阿尔文齐进攻的消息以后，真的转身渡过波河，赶往维罗纳。但是，1797年1月的里沃利战役终于使法国敌人的最后希望破灭了。不久，曼图亚自动开门投降。膺惩罗马的时机终于到来。一支人数不多的高（卢）意（大利）部队开到亚平宁山。教廷和法国之间的一切困难事件均在托连提诺条约中得到解决，这一切将在第十二章中予以阐述。

六

托斯卡纳大公是承认共和国的欧洲的第一个君主。当法国军队占领意大利的时候，他与法国保持和平。他的领地在亚平宁山脉的那一边，对作战地区毫无影响。即使在包围曼图亚以后，有一支法国部队开到里窝那，那也只是为了取缔那儿的英国商业，并使科西嘉岛的解放斗争得到方便。托斯卡纳其余的领地仍旧不受侵犯。驻里窝那的卫戍部队从未超过一千八百人。这无疑是一种牺牲品，因为还把其中三个营用在次要任务上面，而且起先派到那儿的是备尝艰苦而又需要休息的第七十五联队。大公的首相曼夫烈迪尼在消除可能危害他的君主的障碍方面表现了机智和才干，大公多亏他保全了自己的领地。曼夫烈迪尼侯爵和总司令签订了三四个意义不很重大的专门条约。根据在波伦亚签订的最后一个条约，法军从里窝那撤退了。由于这件事情，大公把偿还旧账的二百万法郎交给了法国军库。按照坎坡-福米奥和约，这个君主保全了自己的领地，使它不受侵犯。它受到一些虚惊，但未受过损害。由于他尊重现有条约，也由于他希望缓和洛林王朝对共和国所抱的敌意并劝它疏远英国[52]，所以他在意大利战争期间从未受过委屈。

七

当法军抵达阿迪杰河并因此使中意大利及下意大利同德国断绝了联系的时候，皮尼亚帖利公爵来到大本营，为那不勒斯国王请求停战并缔结停战协定。协定于1796年6月5日签字。原属博利厄所部的那不勒斯骑兵师（有二千四百匹马）开始驻进法军的布里西亚附近兵营里。那不勒斯的全权代表前往巴黎与共和国商谈并缔结最后和约。由于巴黎方面过分吹毛求疵，以及由于双西西里宫廷惯于狡黠地支吾搪塞，谈判产生了一些困难。督政府应把顺利地解除那不勒斯国王的武装视为自己的主要任务，因为他有六万在伍军人，并且把二万五千至三万人派到波河一带。拿破仑不断地催促缔结这个和约。巴黎外交部

要求数百万赔款，而那不勒斯宫廷则振振有词地拒付赔款。但到9月份，人们知道了西法同盟和科西嘉岛从英国桎梏下解放出来的消息，这种新局面迫使圣詹姆士政府[53]把舰队撤离地中海，从而使地中海和亚德里亚海的控制权转到土伦舰队的手里。于是惊惧万状的那不勒斯宫廷就签订了督政府所希望签订的一切协定，并在10月8日签订最后和约。但是这个宫廷不诚实，不尊重自己在条约上的签字。它的仇恨心竟猖狂到这样地步，以致在签订和约之后许久，它还在自己的边境上调兵遣将，扰乱意大利并以入侵相威胁，仿佛战争状态还继续存在一样。它的这种无耻和不尊重别人的行为所引起的愤怒是无法形容的，所以这个政府最终被推翻了。

八

9月初，当莱因方面军及松布尔-马斯方面军还待在德国境内的时候，法国政府命令拿破仑通知德国皇帝：如果他不同意签订和约，那么，他在阜姆和的里雅斯特的两个海军基地就要遭受破坏。从这个不适时的声明中，自然不能期待什么好的结果。

但是过了一段时期，当松布尔-马斯方面军和莱因方面军被打回法国，而克耳和格尤宁根两处桥头堡被包围的时候，莫罗提议停战，而查理大公拒绝停战，并声明要占据这两个桥头堡。当维尔姆泽元帅和将近三万奥军被困在曼图亚，而阿尔文齐解救他们的一切努力已在阿尔科附近遭到失败的时候，督政府开始希望签订一个总的停战协定。根据这个协定，克耳和格尤宁根将仍归法国，而曼图亚则仍归奥地利。克拉尔克将军获得了必要的权力，准备前往维也纳，并打算在1797年6月以前提出这个总的停战协定。在协定中，他打算建议解除对克耳和格尤宁根的包围，而对曼图亚则维持 Status quo[54]，但奥国和法国的政治委员应当准许每天运进粮食，以供应这个要塞的军民需要。

克拉尔克将军于1796年12月1日到达米兰，以便同总司令协商一致行动，后者负有为这位全权代表取得各种必要的通行证的任务。拿破仑对他说道："克耳和格尤宁根之围是容易解除的。大公用于包围克

耳的军队一共只有四万人，可以叫莫罗带六万人于天亮时候从他的兵营突围，击溃围军，夺取他们的辎重车并毁坏他们所有的工事。何况克耳和格尤宁根桥头堡抵不上曼图亚，而曼图亚的居民人数（男、女和儿童）和守军人数目前还不能确定有多少。维尔姆泽元帅把军民口粮扣减一半以后，已在六个月内又积蓄了六个月的储备粮。如果停战应当作为和议的开端，那么，在曼图亚未拿下以前，这正是不要提议停战的又一个理由。这就是说，必须赢得克耳城下的战斗，并等待曼图亚投降，到那时候才可以提议停战和媾和。”

但是政府的命令是明确的。克拉尔克将军只好写信给奥皇，并把督政府的信寄给他。因此，皇帝的侍从武官，文岑特男爵和克拉尔克将军于1月3日在维琴察会面。他们共举行了两次会谈。文岑特男爵声称：皇帝不能在维也纳接待他没有承认的共和国的代表，而且他不能背着他的盟国单独行动。最后，如果法国代表有什么通知，可以寄给奥地利驻都灵公使日腊耳迪。这样，这种有关停战的有害思想幸而被敌人拒绝了。法国全权代表刚刚回到阿迪杰，阿尔文齐解救曼图亚的进攻就开始了。这成了引起里沃利和法沃里塔两个战役的原因，关于这些战役的经过将在第十四章中予以叙述[55]。

但卢森堡宫[56]政府不知为什么居然在文岑特男爵的这个答复中看出谈判的大门业已敞开，并在1797年1月份给克拉尔克将军发出指令，授权他按照下列条件缔结和约： 1）奥皇放弃比利时和卢森堡两地区； 2）承认列日和其他一些伸入法国领土的小块土地以及已经让给法国的土地属于共和国； 3）答应利用自己的势力在德国征集一些赔款给总督[57]； 4）在共和国方面，它将把在意大利所占领的奥皇领地还给奥皇。拿破仑不同意这些条件，他深信共和国有权要求以莱因河为国界，有权在意大利建立支持法国势力的国家，并使热那亚共和国、撒丁国王和教皇从属于自己；因为再不能把意大利看作战前那个样子了。如果有朝一日法军退回阿尔卑斯山，而在意大利又没有留下强大的盟国，那么热那亚和威尼斯的贵族以及撒丁国王就会在保护自己的制度、防止传播民主和民权思想的影响下，同奥地利密切勾结起来。威尼斯在整整一个世纪中对欧洲均势没有任何影响，但是它现在却从经验和刚刚避过的危险中吸取了教训，并将从自身找到毅力、金钱和军队来援助奥皇以及扑灭自己大陆领地上的自由独立思想。教

皇、各国国王和贵族就会联合起来保护他们的特权，并封锁阿尔卑斯山以隔绝时代思潮的流入。

过了三个月以后，拿破仑根据下面各点签订了和约的初步条件：取得沿莱因河的边界线（包括美因兹要塞），合并住有一百五十万居民的领土（大过督政府所要求的），在意大利境内建立一个或两个民主共和国。这些共和国与瑞士相连接，自北而南纵贯全意大利，从阿尔卑斯山到波河，包围着撒丁王国并沿波河流域掩护中、下意大利。必要时法军可以经过热那亚、帕尔马、莫德纳、波伦亚、斐拉拉及梅斯特雷，绕过明乔河、曼图亚及阿迪杰河而立刻出现在皮亚韦河畔。在意大利建立了这样一个拥有三百万人口的共和国，就能够保证法国对撒丁王国的三百万居民、对教会领地和托斯卡纳的三百万居民，以及甚至对那不勒斯王国发生有力的影响。

九

对待伦巴迪亚居民应当小心谨慎。只要奥皇一旦放弃比利时及卢森堡，法国就会同意缔结和约，并同意退还伦巴迪亚作为代价。因此，既不能承担任何义务，又不能提出任何违反政府此种秘密意图的保证。另一方面，国家需要负担全部军费，这不仅消耗了国家的全部财政收入，而且还会引起财政上或大或小的赤字（依各地军队数目大小而定）。

法国已废除各种间接税。它的税收制度是极不完备的。地方金库是独立的。一切搞得乱七八糟，信誉扫地。所有机关的工作效率都很低。从意大利征集得来的军税，要分出颇大一个数目去供养莱因方面军、土伦舰队和布勒斯特舰队，甚至还要用来维持巴黎的政府机关。除此以外，当时还要反对意大利的亲奥党派的势力，这个党是由贵族和一部分僧侣组成的，罗马方面也在不同程度上对它发生影响。拿破仑支持要求意大利独立的党派，但他不能让自己的名誉受影响；尽管情况紧急，他总是把大多数居民的好感吸引到自己这方面来。他不仅非常尊重宗教，而且经常采取一切可以促使教士倾向于他的措施。他非常善于利用自由的口号，特别是利用民族独立的口号，把这种口号

当作自己的护身符似的。这些口号从罗马时代以来就一直是意大利人所珍视的。他把各省、市及村社的行政交给居民自己管理，选择最公道的、深受人民尊敬的人士来担任这种工作。警察勤务都交给国民自卫军负责。整个伦巴迪亚的国民自卫军都是仿照法国的样子组成的，他们也使用红、白、蓝三色作为代表民族的颜色。米兰人过去就是反对德国的教皇党的信徒[58]，现在他们的情绪仍旧同从前一样。爱国分子的人数天天都在增加。法国的思想每天都在赢得新的胜利。自从消灭了维尔姆泽的军队以后，人民的情绪更是如此。所以总司令就让伦巴迪亚议会募集一支三千人的军团。

在11月间，扎昂切克将军和党勃罗夫斯基将军带领大批军官急忙从波兰赶来为意大利效劳，议会获准成立一支由三千波兰人编成的军团。这支部队始终没有派到前方去和奥军作战，而只是留在后方维持社会秩序和牵制教皇军队。

当困难的情势促使总司令宣布成立内帕丹共和国时，伦巴迪亚议会极其焦急不安。总司令告诉他们：由于情况变化，这样做是必要的。法军的作战线并不从内帕丹的领土上通过。最后表明，要说服最通达情理的人是不困难的。总司令终于让他们理解到，如果法国政府不愿意承担它在战争失利时不能履行的义务，那么，这是没有什么可担心的。因为十分明显，意大利亲法党派的命运取决于战场上的胜负。法国现在给内帕丹共和国的保证对伦巴迪亚也是有利的，因为如果法国有一天被迫同意让伦巴迪亚归还奥地利的话，那时内帕丹共和国就可以作为伦巴迪亚人的避难所，就可以作为保存意大利自由圣火的策源地。

内帕丹共和国的全部领土，包括位于波河右岸的列则奥、莫德纳、波伦亚和斐拉拉等四个地区。它的疆域从亚得里亚海起到帕尔马的领地止，西北同热那亚共和国接壤，它经过热那亚和法国取得联系。在不得不把伦巴迪亚交还给奥国的担忧情况下，为了便于缔结和

约，保存波河右岸这个民主国家是更加必要的，因为奥地利宫廷对于它没有任何权利，也不能提出任何要求。

这四个区域在自己的市政府管理之下独立存在了几个月。由卡普拉腊及其他人士 [59] 组成的治安委员会负责协调各区的防务，并制裁怀有敌意的歹徒。11月间，拥有一百名代表的议会在莫德纳开会。他们采用伦巴迪亚所采用的红、白、蓝三色作为全意大利的颜色。他们赞成政治管理上的若干基本原则，如废除封建主义、主张平等和维护人权等。这些小共和国联合起来进行共同防御，并一致决定组织第一支三千人的意大利军团。议会由各阶层的人物，即由红衣主教、贵族、商人、律师、作家等组成。他们的眼界逐渐扩大了，宣布了出版自由。后来，到1797年1月初，经过某些摩擦，克服了地方割据观念，这些民族就联合起来组成了内帕丹共和国。它宣布以波伦亚为首都并采取立宪代议制度。这件事也引起了罗马方面的注意。新共和国的组织及其所遵循的原则是抵抗教皇所宣扬的那些信条的可靠屏障，是抵抗集结在罗曼尼亚的部队的可靠的堡垒。伦巴迪亚议会同这个共和国建立了联系。从这个时候起共和国就成为意大利各民族注意的焦点。波伦亚在意大利各城市中经常显得最有生气，并且就文明这个字的本意来说，它是意大利最文明的一个城市。1797年2月，托连提诺和约签订以后，教皇让出的罗曼尼亚自然也并入内帕丹共和国。这就使它的居民达到二百万人。

1796年末和1797年春，当法军决定越过朱利恩阿尔卑斯山向维也纳挺进的时候，意大利的局势就是这样的。

---

[1] 帕尔马公爵是亲王，是西班牙王室的成员。——俄文版编者

[2] 圣伊耳迭方斯条约于1796年8月13日签字，8月29日由督政府批准。——法文版编者

[3] 原稿这里有遗漏，因此从《拿破仑时代法国历史回忆录》中译出一篇文章补上。该回忆录于1830年出版。

[4] 拉丁文，意即这个条约草案一字不容更动地作为最后草案。——俄文版编者

[5] 即那不勒斯王国。——俄文版编者

[6] 1797年1月13日。——法文版编者

[7] 托斯卡纳大公是统治奥地利的洛林王朝的成员 。——俄文版编者

[8] 即英国政府。——俄文版编者

[9] 拉丁文，意为现状。——俄文版编者

[10] 见本书第十一章 。——俄文版编者

[11] 卢森堡宫是督政府的办公地点。——法文版编者

[12] 荷兰总督。——俄文版编者

[13] 教皇党是意大利中世纪时期的一个党派，其宗旨是反对德国。——俄文版编者

[14] 原文这儿略有遗漏。——法文版编者

第十一章 里沃利战役

一、罗马问题。二、奥军情况。三、法军情况。四、维也纳宫廷的作战计划。五、圣米克列之战（1797年元月12日）。六、阿尔文齐元帅占据科朗纳。七、里沃利战役（元月14日）。八、普罗维腊将军渡过阿迪杰河，向曼图亚前进（元月14日）。九、法沃里塔战役（元月16日）。十、曼图亚投降（2月2日）。

一

威尼斯上议院日益变本加厉地仇视法国人，但是，由于常胜军的驻扎和席卷大陆大多数城市的风潮，这种仇恨又被上面这两种恐惧心抑制下去了。当时，它着手招募新的斯洛文兵，新的部队一队队在它的各个海湾登陆。两个敌对的党派也准备在大陆上各个城市里互相较量。

法军占领了维罗纳和布里西亚的城堡。贝加摩出现的混乱状态表明，法军必须占领城寨，因此巴腊格·德·伊利耶将军占领了它。采取这种预防措施似乎已经够了，因为拿破仑指望曼图亚很快就会投降。他不想在拿下这个要塞以前与上议院发生足以使他的处境复杂化的争执。因此，双方暂时都不泄露自己的图谋。

和罗马的谈判中断了。经验证明：不用武力，从这个教廷里是什么也捞不到的。 必须制止它这种助长意大利混乱局面的动摇不定的态度。

还在奥地利新军到达以前，三千法国兵和四千意大利兵便渡过波河，于1月6日进入波伦亚。总司令从那儿前往米兰。托斯卡纳大公的

首相曼夫列迪尼也急忙赶到那里去找拿破仑，以图捍卫自己的利益。他回到佛罗伦萨，深信法军会向罗马进军。但梵蒂冈并不因为这种威胁而感到失望。它知道维也纳所采取的计划并希望计划成功。奥国公使也给它打气。在他们看来，再没有什么事情比诱使法军深入意大利更理想的了。教皇在必要时甚至准备离开罗马；他认为这是在阿迪杰河畔打败法军的额外保证。意大利的命运应当在台伯河畔决定[60]！

二

的确，阿尔文齐每天都在得到相当多的援军。他的部队占据着巴图亚、特雷维佐和巴萨诺等地区。奥地利利用阿尔科战役后的两个月空隙时间，把从莱因河（法军在这儿还待在冬营中）抽调的几个师调到弗里乌尔来了。它在各个君主国里面煽起民族运动，在蒂罗耳征募了几营极出色的射击手。要使意大利人相信保卫自己的土地和帮助君主夺回意大利的必要性是没有困难的，因为这对于繁荣他们的山区极端需要。奥地利在德国最近一次战争中所取得一些成就和它在意大利的接二连三的失败，对各民族的舆论发生了各种不同的影响。许多城市表示可以提供志愿兵营。维也纳成立了四个这样的营。维也纳各志愿兵营获得皇后亲手绣制的军旗。虽然他们后来把军旗丢了，但他们毫无愧色地捍卫过这些军旗。1797年1月初，在意大利的奥军由八个实力相等的步兵师（其中还配备了几个轻骑兵旅）和一个后备骑兵师组成，总额为六万五千至七万奥国士兵（六十四个步兵营和三十个骑兵连）和六万名蒂罗尔兵，而二万四千曼图亚守军尚不在内；总兵力为九万六千至十万人。

三

阿尔科战役以后，法军由于增加两个步兵联队（从普罗文斯海岸调来的，其中包括第五十七联队）和一个骑兵团（共七千人）而加强了。这个数目可以抵补阿尔科会战和包围曼图亚中的损失。法军由五

个师组成：茹贝尔指挥一个师，占领了蒙特-巴利多、里沃利和布索连哥；列伊指挥另一个师，他这个师人数较少，驻在德散扎诺，作为后备军；马塞纳驻在维罗纳，前卫在圣米克列；奥热罗师驻在累尼亚果，前卫在别维拉克瓦；塞律里埃师包围曼图亚。这五个师共有官兵四万三千人，但其中只有三万一千人是监视军。茹贝尔构筑了堑壕掩护科朗纳。维罗纳、累尼亚果、彼斯基耶腊和皮戚格当等处的防务情况良好；布里西亚和贝加摩的城塞、富延特的要塞、斐拉拉城寨和乌尔巴诺炮垒也都被法军占领；而法军的炮艇则控制着加尔达、科摩、卢加诺和马乔列等四个湖泊。

四

维尔姆泽分三路进攻：一路走基耶泽公路，一路经蒙特-巴利多，另一路走阿迪杰河谷；这三路军队必须到曼图亚附近会师。过了三个月以后，阿尔文齐同样地带领两路大军进入意大利：一路经蒂罗耳前进，另一路沿皮亚韦河、布兰塔河和阿迪杰河前进；他们必须在维罗纳会师。维也纳宫廷这一次采取了与罗马战场上军事行动相当的新作战计划。它规定按下列方向展开两个大攻势：主攻经过蒙特-巴利多，助攻在阿迪杰河一带沿巴图亚平原展开。这两路进攻应当各自独立进行。各进攻军团都必须在曼图亚会合。主力军团应经过蒂罗耳向前推进，如果它胜利地击败法军，它就推进到曼图亚城下，与渡过阿迪杰河后到达那儿的军团会师。如果它的进攻失利，而助攻部队打赢了，那在这种情况下也可以解除曼图亚之围，给要塞补充弹药和粮食。助攻部队可以接着猛攻谢腊尔奥，并和罗马方面建立交通联系。那时维尔姆泽就担任在罗曼尼亚编成的军队的指挥官，同时他还指挥他原有的五千骑兵、许多野战炮兵和司令部全班人马。而原来在曼图亚的大批将官、校官和快速骑兵，就可以着手整顿教皇军队的纪律，牵制法军，使法军分成两个军团：一个监视波河左岸，一个监视右岸。从维也纳派到曼图亚来的一个很能干的间谍，在通过法军最后一个哨所时，被一个哨兵抓住了。法军用催吐剂迫使他吐出他已咽下的一份紧急情报，这份情报包在一个用印刷蜡制成的小球中。它是一封用法文写的短信，笔画很纤细，并且是弗兰西斯皇帝签署的。皇帝通知维尔

姆泽，说他最近就可以得救，叫他千万不可投降；而是要撤出要塞，渡过波河，前往教皇领地，到那里他就担任教皇军队的指挥官。

五

阿尔文齐指挥主力部队四万五千人，执行着维也纳宫廷的作战计划。他把司令部由巴萨诺移到罗韦雷托。普罗维腊将军指挥那个预定向阿迪杰河下游前进的军团。这个军团由三个师二万人组成。司令部设在巴图亚。1月12日，军团的左翼师团在巴亚利奇将军指挥下占领卡列迪耶罗阵地，而指挥前卫的霍亨措列恩则占据了芒塔尼亚纳阵地。同日，霍亨措列恩继续向别维拉克瓦推进，那儿是英勇的杜佛将军所指挥的法军前卫部队所在地，它们略作抵抗后便沿波尔托累尼亚果桥退过阿迪杰河。巴亚利奇师团进攻圣米克列，它由八营步兵和六连骑兵组成。马塞纳将军赶来支援他的前卫。奥军被击退，九百人被俘，法军把它追到卡列迪耶罗。

总司令在波伦亚从威尼斯侦探所送的报告中得悉奥军开始向巴图亚进发。他吩咐把意大利部队布置在外帕丹的边境上[61]，以打击教皇军队，并从波伦亚派三千法军去斐拉拉，他们在那儿渡过波河，到达庞特-迪-拉戈斯库罗。总司令本人则渡过波河，到达博尔果福尔特，然后再赶往罗韦尔迪耳大本营。他在圣米克列战役正在进行之际到达维罗纳。晚上，他命令马塞纳乘夜把全师撤到维罗纳后面。敌军已开始行动。应当让全部军队待在隘口之外，以便有可能迅速地赶往敌军展开真正攻击的地方。夜间他获得累尼亚果方面的报告：发现奥军向阿迪杰河下游移动，奥军司令部跟军队在一起，还发现他们携带了两套架浮桥的用具。杜佛将军的报告毫无疑义地说明：一支人数众多的军队正在他面前分布开来。他估计人数在一万二千以上，并推测这还只是第一线。茹贝尔从科朗纳送来报告，说他12日整天受到攻击，但他坚守住了并打退了敌人一切进攻。看来这一切都证实了下述见解：敌人的主攻方向是在阿迪杰河下游。

六

在敌人还没有暴露自己的意图之前，作出决定是为时过早的。法军准备夜间转移。原驻德散扎诺的一个师于13日开到卡斯提耳努沃，在那儿等待命令。从基耶泽来的情报是令人安心的，不过当时下着倾盆大雨。十点钟时，部队已整装待发，但是，是沿阿迪杰河岸顺流而下呢？还是逆流而上呢？拿破仑还没有决定往哪个方向开拔。

夜间十点钟时，蒙特-巴利多和阿迪杰河下游的情报送来了。茹贝尔报告说，13日早晨九点钟，敌人投入了大量的兵力，他亲自率部和敌军奋战竟日，他的阵地已大为缩小。他虽然幸运地坚守住了阵地，但午后两点发现敌军沿加尔达湖从左翼来包围他，有插入他和彼斯基耶腊之间的危险；而另一师敌军则从右翼来包围他。这个师起先沿阿迪杰河左岸前进，以后经多利切（距里沃利一法里）附近的桥梁过河，现在正沿河右岸，沿蒙特-曼尼昂前进，企图占领里沃利高地。茹贝尔发觉这点以后，认为必须派一个旅去保卫这个重要的高地——整个阵地的孔道。他还报告说，他甚至认为，在四点钟的时候必须继续退却，以便在白天赶到里沃利高地，而且，如果不得到其他命令，他将被迫在夜间撤出目前阵地。在阿迪杰河下游，普罗维腊占据了左岸。射击手在河两岸互相对射。从这个时候起，敌人的计划已昭然若揭了。显然，它分两个军团行动：主力开往蒙特-巴利多，而少数军队则开往阿杰河迪下游。

看来，奥热罗师团的力量对于阻止普罗维腊渡过阿迪杰河是绰绰有余的。可是，当前的危险则是来自蒙特-巴利多方面。所以一分钟也不能错过，因为敌军占领里沃利高地以后，就会同它的炮兵及骑兵会合。如果在它占据这个重要据点之前进攻它，那它就不得不在没有炮兵和骑兵配合的情况下作战。法军连夜出发，计划在拂晓时候到达里沃利。总司令也向那儿出发，他在早晨两点钟到达。

七

天气放晴了，月光照得分外明亮。总司令时而登上这个高地，时而又登上那个高地，观察敌人的火力线。在阿迪杰河与加尔达湖之间的整个地区都布满了敌军。熊熊的篝火把天空照得非常明亮。总司令清楚地看出敌人的五个兵营，每个兵营驻扎一个纵队，各个纵队已于前一日开始行动。根据篝火判断，敌人兵力估计有四万至四万五千人。法军能上战场的不过二万二千人。双方兵力极不相称，但法军拥有六十门大炮和几个骑兵团，因此法军在这方面占有优势。根据对敌军五个野营的分布情况判断，可以估计阿尔文齐在早晨十点以前不会开始进攻。第一纵队在刘津扬指挥下，布置在敌军右翼，离里沃利高地很远。看来它的目的在于从后方包围这个高地。它在十点以前不能到达战场。第二纵队由利普塔伊指挥，大概打算进攻高地左面。第三纵队在克勃列斯指挥下，紧靠蒙特-曼尼昂山麓。第四纵队由奥奇卡伊指挥，驻守蒙特-曼尼昂山顶，并向圣马尔科小教堂移动。第五纵队由十四个营组成，其中有炮兵、骑兵和辎重兵。它从多利切渡过阿迪杰河，然后沿右岸向蒙特-曼尼昂山麓走下去。它停在迪拉-多加纳饭店[62]对面的因卡纳列村的坡道上，靠近里沃利高地脚下。它应当顺着穿过那儿的大路走出来。那时阿尔文齐身边就不但有了步兵，而且有炮兵和骑兵。第六纵队由武卡索维奇率领，待在威尼斯基耶泽对面的阿迪杰河左岸。

拿破仑根据观察得来的这些情况制订出自己的计划。他命令业已退出蒙特-曼尼昂山上圣马尔科小教堂、而现在只用后卫占领里沃利高地的茹贝尔立即转入进攻，在天亮以前重新占领小教堂；并且要击退奥奇卡伊的第四纵队，尽可能地把他们赶远一些。十名霍尔瓦提兵从一个俘虏口中得悉法军已退出圣马尔科小教堂，他们便立即占领了它。当茹贝尔在早晨四点钟派维阿列将军赶到那儿以后，法军便重新占领了小教堂。这样，法军和霍尔瓦提团展开了战斗，接着和奥奇卡伊的整个纵队进行了战斗。天亮以前，这个纵队被击退到蒙特-曼尼昂山腰中。这时，奥军第三纵队（克勃列斯纵队）加快前进，在九点以前到达里沃利高地的左面高地，可是它没有炮兵。法军第十四和第八十五两个联队驻在这个阵地上，它们各自都有一个炮兵连。第十四联队占领了右侧，它击退了敌军的攻击。第八十五联队被敌军从两侧包围，因而被击退了。总司令赶往马塞纳师团。这个师团整夜行军，到达里沃利村后休息不久，总司令便带领他们去冲击敌军。不到半点钟，克勃列斯纵队被击溃，狼狈逃窜。利普塔伊纵队急忙赶来援助克

勃列斯。当时已是十点半钟了。驻在深谷里的克瓦日达诺维奇发觉茹贝尔正在追击奥奇卡伊，并且在圣马尔科小教堂没有留下一兵一卒，而当时里沃利高地附近业已响起枪声，他认为时机很合适，便派出三个营去抢占小教堂，以便使炮兵和骑兵易于接近。战争的结局取决于这一举动的成败，但是要占领小教堂是有[63]困难的，因为这是真正的冲击，冲击时士兵们不得不费力爬山。茹贝尔命令三个营跑步赶回来。他们比敌军早到小教堂，因此把敌军击退到教堂下面的深谷里。法军一个拥有十五门大炮的炮兵连布置在里沃利高地上，它用霰弹猛射所有企图由隘谷爬上高地的敌人。列克列尔上校率领三百骑士一排接连一排地向敌军展开攻击。以后骑兵连长拉萨耳又带二百名骠骑兵进攻敌军。这些急剧的攻击保证了战斗的胜利：敌人被击退到沟壑中，所有爬上高地的敌军步兵、骑兵和炮兵都被歼灭了。由克瓦日达诺维奇和武卡索维奇两纵队组成的军队有一半未能爬上高地，他们毫无作为地停在那儿，也没有给爬登高地的军队以任何援助。

就在这时，刘津扬的第一纵队已到达指定阵地。它碰到驻在乌尔萨阵地上的德散扎诺的法军第五十七和第五十八两个后备联队。因此它在这儿留下一个旅来对付法国后备军。另一个旅兵员为五千人，它以阿迪杰河的右翼为依靠，占据了皮波洛高地。这个高地位于里沃利高地的后面和维罗纳大道的两旁。这个旅完全没有炮兵。它满以为自己业已围住了法军，可是它来得太迟了。它刚一爬上高地，就看到了奥奇卡伊、克勃列斯和利普塔伊的失败。它马上感觉到厄运在等待着它，因为它已经进退无路了。在起先的一刻钟内，它受到后备军的十五门发射十二磅炮弹的大炮的轰击，接着又受到白刃战的冲击，于是全旅都成了俘虏。留在后面的、驻在德散扎诺后备军对面的另一个旅看到这种情势，马上开始退却。法军跟踪追击，把他们击溃。他们大部分被消灭或当了俘虏。下午两点钟，敌军到处被击溃，法军猛追猛打。茹贝尔进攻得这样迅速，以致有个时候似乎要把阿尔文齐全军都生擒了。只剩下布兰塔峡谷是敌军唯一的退路了。但阿尔文齐意识到这个可怕的危险以后，即刻下令后卫向后转，阻击茹贝尔，迫使茹贝尔略微后退。

会战是打赢了。法军缴获了经过因卡纳列的十二门大炮和若干军旗，并抓了七千俘虏。第十和第三十二两支联队本来应当回部队集合的，可是在刘津扬师团通过维罗纳大路的时候和这个师团相遇了。他们在后方散布谣言，说法军被包围并且被消灭了。

在这一天，总司令几次陷入敌军士兵的包围之中，他身边有好几匹马负了伤。

沙博将军以极少的兵力占领了维罗纳。

八

在同一天，普罗维腊在累尼亚果附近安则雅里架桥过河，向曼图亚前进。他留下后备队守卫桥梁。奥热罗安排得不好，他直到1797年1月15日才进攻这些桥梁。战斗持续了数小时，奥热罗击败并俘获了所有守桥军队，放火烧了浮桥。但普罗维腊通过一条过道，赶到他前面去了，以致使曼图亚的包围有被敌军冲破的危险。要阻止拥有架桥工具的敌人渡河的困难的。奥热罗所部负有防守渡口的任务，又负有掩护围攻曼图亚的任务，它应当及早采取措施，比敌人先赶到它所保卫的河流和所掩护的要塞之间的中途阵地上去。当普罗维腊一渡过阿迪杰河，奥热罗就应当向莫利内拉前进，并且要比敌人先赶到那儿。

14日下午两点钟，拿破仑在里沃利会战紧张进行之际，得悉普罗维腊在安则雅里架桥，他立即领悟到可能将发生的事情。因此他关照马塞纳、缪拉和茹贝尔，注意次日追歼阿尔文齐，同时亲自带领四团人赶往曼图亚。他需要赶十三法里远的路程。当普罗维腊接近圣若尔日的时候，他才到达罗韦尔别拉。16日拂晓，霍亨措列恩率领前卫，站在穿白披肩的团队前面，出现在圣若尔日大门附近。

霍亨措列恩在得悉这个郊区只有简陋的堡垒线作掩护以后，就想出其不意地迅速占领它。负责守卫这个据点的米奥利斯只在靠城一面布了防。他知道法军有一师人驻在阿迪杰河，他以为敌人还离得很远。霍亨措列恩的骠骑兵和法军第一骠骑兵团的兵很类似。幸而圣若尔日守军中的一个上士在离堡垒二百步远的地方砍柴，发现了这支骑兵。他发生了怀疑，就把这件事告诉了同他在一块的鼓手。他们仿佛觉得这些白斗篷太新了，那可能是别尔舍尼骠骑兵的斗篷。这两个勇士觉得事情不妙，赶急奔回圣若尔日，发出警报，并放下卡木。霍亨措列恩急忙向前冲，但来不及冲进去。他被认出来了，并受到法军用

霰弹的扫射。法军迅速占领胸墙。中午普罗维腊包围堡垒。英勇的米奥利斯带领一千五百人防守竟日，这样就为里沃利援军的到来赢得了时间。

九

普罗维腊利用小船从湖上和曼图亚取得联系，次日并同守军配合行动。16日拂晓，维尔姆泽带领守军出击，占据了法沃里塔附近的阵地。清晨一点钟，拿破仑命令维克多将军把他带来的四个团布置在法沃里塔和圣若尔日之间，以阻止曼图亚守军和援军会合。拂晓时候，塞律里埃率围城军队进击守军，而维克多师则进攻普罗维腊的军队。在这次战斗中，第五十七联队博得“无畏军”的称号，因为它用刺刀猛扑奥军阵线，并击退所有妄图抵抗他们的敌人。午后两点钟，在守军被击回要塞以后，普罗维腊缴械投降。许多军旗、大车、几个辎重车队和六千名俘虏（内有几名将军），都落入胜利者手中。接着，普罗维腊留在莫利内拉河上的后卫部队也受到奥热罗师团普恩将军的攻击。他们被击溃并当了俘虏。普罗维腊军团只有留在阿迪杰河彼岸的二千人侥幸逃脱了覆灭的命运，其余全部被俘或被击毙。 这个战役叫做法沃里塔战役。法沃里塔靠近战场，它因曼图亚大公的宫殿的名称而得名。

15日，茹贝尔在里沃利整日向阿尔文齐进逼，他非常迅速地赶到布兰塔峡谷，以致有六千敌军被截断后路，成了俘虏。缪拉带领两营轻装部队，乘船经加尔达湖包围科朗纳。阿尔文齐差点被俘。茹贝尔往特兰托前进并占领了阿维乔河上的老阵地。他从多方面搜索中抓住了将近一千名俘虏。奥热罗进到卡斯特尔弗朗科，再从那儿推进到特雷维佐。他也不得不进行几次小战斗。马塞纳占领了巴萨诺，把前卫布置在皮亚韦河上。他在两次前卫战中抓了一千二百名俘虏。

奥军退回皮亚韦河对岸。

大雪盖满了整个蒂罗耳峡谷，这是茹贝尔必须克服的最大障碍。法国步兵战胜了一切。茹贝尔进入特兰托，并占领了意大利的蒂罗

耳。他俘获了奥军全部病号，还攫取了许多仓库。这样，法军占领了阿尔科战役前所占有的阵地。

1月间，法军在各次战斗中所获得的战利品如下：俘虏二万五千人，二十四面军旗和御旗，六十门大炮。敌军损失三万五千多人。贝西埃尔奉命把军旗送往巴黎。俘虏是如此之多，以致引起押送的困难，其中有许多在经过瑞士时逃跑了。为此，成立了专门机构。列伊将军带了一支四千人的押送队押送俘虏。

为了表彰马塞纳将军在这么多战役中立下的功勋，皇帝后来授予他里沃利公爵的封号。

曼图亚守军的口粮早已减半，马匹业已吃光。维尔姆泽明白了里沃利会战的结局，他再也没有什么指望了。法军要求他投降。他傲慢地回答说，他还有足够维持一年的粮食。但是过了几天，他的第一副官克列纳乌就来到塞律里埃的司令部里。他肯定说，守军还有三个月的粮食，可是元帅认为奥国已不能及时解救要塞，他将考虑法军所提出的条件来采取行动。塞律里埃答复他说，关于这点他需要向总司令请示。拿破仑前往罗韦尔别拉，在塞律里埃同克列纳乌进行谈判时，他披着斗篷化名参加谈判。克列纳乌用一切惯常的证明方法，喋喋不休地侈谈维尔姆泽的弹药如何充足，仓库里储备的粮食怎样丰富。当他还在同塞律里埃继续争论时，总司令走到桌子面前，拿起笔在维尔姆泽建议书的页边上写下他在这大约半小时内所作出的决定。写完以后，他对克列纳乌说道："如果维尔姆泽有十八天或二十天的粮食，就提出投降，那他就不配称光荣的投降。但我尊重元帅的高龄和勇敢精神，并同情他的不幸。如果他明天就打开要塞大门的话，这儿就是我向他提的条件。如果他再迟半个月、一个月或两个月投降，对他还是这些条件。他可以等到吃完最后一片面包。我就要渡波河，向罗马进军。我的意图可以让你们知道。请把这些条件转交给你的总司令。"

克列纳乌在听头几句话时，一点摸不着头脑。可是他很快就领悟到这个对手是谁了。他看到总司令的决定，对他这种意外的宽大满怀感激。再隐瞒事实真相已毫无意义了，因此他承认，奥军仅剩下三天的粮食了。维尔姆泽派人请求打算渡波河的总司令就在曼图亚受降，以避免绕道和走不好走的道路。但所有进军的命令业已发出去了。维尔姆泽写信给拿破仑表示感激，过了几天又派副官到波伦亚告诉他，说有人密谋在罗曼尼亚毒害他，并把保护他的安全所必需的情报都供给他。事实证明这种警告是有益处的。

塞律里埃在曼图亚受降。老元帅和司令部全体人员都从他的面前走过。这时拿破仑已到了罗曼尼亚。他若无其事地回避了接受声名显赫的元帅、奥地利驻意大利军队的最高统帅放下宝剑、率领全体僚属投降这样值得自豪的场面。他这种淡泊态度受到全欧洲的注意。

曼图亚守军有二万人，其中留在队伍里的还有一万二千人、将军三十名、各种兵种的军官和职员八十名，以及维尔姆泽的整个总司令部。从6月份起，在三次包围期间，死在医院里的和死在几次出击中间的要塞守军共达二万七千五百人。

茹贝尔是恩斯省（从前的勃烈斯省）人。他原准备搞律师业务。革命使他参加了军队。他在意大利方面军服役，先升为旅长，后 升为师长。他身材高而瘦，看来体质很软弱，但行军生活和山地战斗把他的身体锻炼好了。他刚毅、机警，并且勇敢无畏。1796年11月，他接替沃布阿当师长，指挥在蒂罗耳作战的部队。以后可以看到，他在德国境内指挥的战争打得很出色。他对拿破仑很忠实。1797年11月，拿破仑派他把意大利方面军所缴获的军旗送给督政府。1779年，他卷入巴黎的政治旋涡之中[64]。在莫罗失败后，他被任命为意大利方面军总司令。就在这个时候，他同参议员谢蒙维耳的女儿结婚。他在诺维战役中英勇牺牲了。他还年轻，还没有来得及获得一切必要的军事经验。他是被培养来担任大统帅这样的角色的。

---

[1] 流过罗马的一条小河。——俄文版编者

[2] 指伦巴迪亚的边境。——译者

[3] 可以让旅客停车马的客栈。——俄文版编者

[4] 原稿这儿有遗漏。——法文版编者

[5] 指1799年12月25日举行全民投票，批准新宪法和以拿破仑为首的三执政。——译者

第十二章 托连提诺

一、中断同罗马的停战状态（1797年2月1日）。二、教皇的军队。三、谢尼奥之战，罗曼尼亚的屈服。四、把谢尼奥战斗中的俘虏释放回家。五、安科纳之战和攻克这个海港。六、卡马耳杜耳教团将军去教皇庇护六世那儿的使命。七、托连提诺和约（2月19日）。八、曼图亚。九、松布尔-马斯方面军和莱因方面军的两个师抵达意大利。

一

红衣主教布斯卡代替红衣主教切拉达担任罗马国务秘书业已六个月了。他同法国断绝了关系，公然和奥地利勾结。他尽心竭力然而不是卓有成效地从事建立军队，梦想由教皇军队决定意大利半岛命运的时代重新到来。他对罗马贵族有这样大的影响，以致他们竟建议（不错，他们只是大声疾呼，而不是认真地去做）提供装备齐全的团队、战马和武器。这位红衣主教怀着巨大的信念，认为意大利人迷恋他们的宗教，并认定亚平宁各民族都具有天生的尚武精神。起先拿破仑不得不忍受许多委屈和侮辱，但曼图亚的投降终于给他一个最好的报复机会。

1797年1月10日，在美措拉附近截获布斯卡寄给罗马驻维也纳代办阿耳巴尼主教的一封信。梵蒂冈的全部政策都由这封信透露出来了。这位国务秘书写道："法国人希望和平，甚至坚决要求和平，可是他拖延缔结和约，因为教皇已把自己的命运完全寄托在奥地利皇朝方面。虽说法国公使卡科再三坚决要求，但波伦亚停战协定中所规定的条件现在不会履行，将来也不会履行。在教皇领地上正在大力征集新军。圣父 [65] 接纳皇帝推荐的科利将军来指挥他的军队。这位将军带来大批奥地利军官，特别是带来大批炮兵军官和工兵军官，是十分必

要的。在安科纳海港迎接他们的命令业已发出。教皇痛心地得悉，科利还必须同阿尔文齐会商，而他对阿尔文齐的行为是不大满意的。如果科利在来罗马之前，先在罗曼尼亚检阅教皇军队，那就好了……”

拿破仑立即派信使前往法国公使卡科那儿，叫他离开罗马。拿破仑给公使写道：“近几个月间，他们任意侮辱您，想尽办法来逼您离开罗马。现在您应当拒绝使您留下来的任何劝告。接到这封信后立刻离开。”这位公使给布斯卡国务秘书写道：“我的政府有命令 召我回去，它叫我今晚就启程前往佛罗伦萨。我荣幸地把这点通知阁下并表示敬意。”

布斯卡红衣主教把他担任的角色一直扮演到底，他的复信说：“布斯卡主教早就盼望可敬的卡科先生刚才通知的这个消息。先生突然动身前往佛罗伦萨，除了使主教向他深表敬意以外，不能使主教作出其他任何决定。”

这时，维克多将军已带领四千步兵和六百骑兵在博尔果福佛尔特渡过波河，到波伦亚同拉哥茨师团的四千意大利兵会师。这九千人马用来征服教会领地是足够的。

几天以后，拿破仑到达波伦亚，发表宣言，其内容如下：

“第一条。教廷已正式拒绝履行6月23日在西班牙调停下在波伦亚签订的并于6月27日在罗马郑重批准的停战协定第八条和第九条。

“第二条。他继续整军经武，并颁布通谕，号召人民参战。他破坏波伦亚领土的不可侵犯性。他的军队已开到离这个城市只有十英里的地方，这个城市有被侵占的危险。

“第三条。他与维也纳宫廷进行敌视法国的谈判，这点已由红衣主教布斯卡的来往信札和教廷驻维也纳的阿耳巴尼主教的使命得到证实。

“第四条。他委托维也纳宫廷派来的奥国将军及军官来指挥他的军队。

“第五条。他拒绝答复法兰西共和国公使卡科先生向他提出的关于开始和约谈判的正式建议。

“第六条。由此可见，教廷已撕毁和破坏了停战协定。

“因此，我宣布6月23日法兰西共和国和罗马教廷之间所签订的停战协定无效。”

为了证实宣言上所列举的各条，法军同时公布了所截获的红衣主教布斯卡的信件。本来还可以举出大量其他的证据，但这些信件已足够说明一切了。红衣主教马帖伊在布里西亚宗教学校软禁三个月以后，被准许返回罗马。他利用与拿破仑相识的机会，多次给他写信。拿破仑也利用这种情况把截获的红衣主教布斯卡的信件转寄给他。这些信件使全体神职人员十分尴尬，而且还堵住了这位国务秘书的拥护者的嘴。

二

1797年2月2日，大本营设在伊莫拉，在基阿腊蒙特主教（即后来的教皇庇护七世）的宫殿中。法军一支小部队开到卡斯迭耳博郎耶捷。教皇军队就在它面前沿谢尼奥河右岸的阵地上防守着桥头。这支军队由六七千正规军和一些受惊的农民编成，在一些僧侣和狂热的传教士率领之下。它拥有八门大炮。法军占领了阵地。这是一个风雨交加的日子。当法军布置前哨警戒线的时候，来了一个军使。他以丑角的姿态代表红衣主教宣称：“如果法军继续前进，就会受到射击。”大家都嘲笑他这种咄咄逼人的恫吓姿态。

法军回答他说：“我们决不想触怒红衣主教，我们待在阵地上只是为了在这儿过夜。”但布斯卡红衣主教的希望实现了。罗曼尼亚在热烈的情绪之中，宣布了进行圣战，警钟声响了整整三天。下层居民被弄得如醉如狂。四十小时的祈祷，全体居民在城乡广场上列队游行，赦罪证书乃至各种奇怪现象纷纷出现。到处都有淌着血的蒙难者的圣像和面容悲戚的圣母雕像。一切都预兆着烧毁这个奇妙地区的烽火就要

到来。红衣主教布斯卡对法国公使卡科说过："我们要把罗曼尼亚、利古里亚山塞和全意大利变成旺代省[66]。"

法军在伊莫拉公布了以下宣言：

"法军正进入教皇的领地。它将信守自己所宣布的各种原则——保护宗教和保护人民。法军一手握剑——胜利的可靠保证，一手拿橄榄枝——和平的象征和保护的凭证。法军是在六个月内消灭奥国皇帝五个军团，俘虏十万精锐部队，缴获四百门大炮和一百一十面军旗的常胜军。谁若是受虚伪透顶的伪君子的煽惑，灾难就落到谁的头上，法军就要对他们的住宅施加报复！"

三

6月3日清晨两点钟，兰恩将军率领小股法军前卫，沿谢尼奥河而上，走了一里半法里，天亮时涉水过河，在教皇军队后方组成战斗队形，截断了敌军去法恩札的道路。拉哥茨将军在炮兵支持和大批射手掩护下，组成密集的纵队过桥。一刹那间就迫使敌方武装群众惊慌逃窜。大炮和辎重车都被法军缴获，四五百人被砍死，一些僧侣阵亡时手上还拿着十字架。全部正规军差不多都被俘。这个部队的一个红衣主教出身的将军逃跑了。战斗持续不到一小时。法军损失轻微。

同日，法军开往法恩札。那儿城门已经关闭，警钟在　　鸣响，城墙上安装了几尊大炮，而狂怒的居民则用咒骂向战胜者挑衅，对于打开城门的要求的回答十分蛮横无理。法军不得不从城门的合页上把门打开，强行冲进城内。士兵们喊道："这儿就同帕维亚的情况一样！"这是要求抢劫的口气。拿破仑回答他们说："不对，帕维亚有叛乱分子，他们违背誓言，并企图杀害自己的客人即我们的士兵。而这儿则只有精神失常的狂人，必须用慈悲心来征服他们。"结果只有几所修道院受到亵渎。法军拯救了这座美丽的城市，使它免受居民的破坏之后，就着手拯救全省。它派遣代表到周围所有地区，开导居民，平息业已达到极点的紧张状态和狂暴行为。结果证明，把战俘释放回家是达到这个目的的最有效方法。

四

在谢尼奥战役中所抓的俘虏都集中在法恩札一个修道院的花园中。他们还满怀恐惧，为自己的生命担忧。当拿破仑走近时，他们都跪在地上，高声哀求饶命。拿破仑用意大利语对他们说："我是意大利各族人民的朋友，特别是罗马人的朋友。我是为了你们的幸福到你们这儿来的。现在把你们都释放了，请你们回到家里，告诉你们家乡的人：法军是宗教、秩序和穷人的朋友。"欢乐代替了恐惧。这些不幸的人用意大利人所特具的活泼性格向拿破仑表示感激。

拿破仑又走进修道院的食堂去，因为所俘的军官都集合在那儿。军官有好几百人，其中有些人出身于罗马最有名望的家族。他同他们谈了很久，谈到意大利的自由，谈到教皇制度的一切弊病，谈到教皇制度中违反福音精神的事实，谈到抗拒由世界上最有纪律的和锻炼最好的士兵编成的常胜军是愚蠢的行为。他准许他们各自回家，只要求他们回去凭着良心宣传，使全体人民都了解他对意大利、特别是对罗马居民所抱的情感。结果，这些俘虏都成了义务宣传员，他们分散到教皇的各个领地里，不倦地赞颂这样好地对待他们的人。关于释放俘虏的消息到处传开，甚至传到了最僻远的亚平宁山区的茅舍中。事情办得很成功：民心发生了转变。

法军进抵弗利、切泽纳、里米尼、佩札罗和锡尼加利亚等地，发现这些地方的居民对法军很友好。他们从一个极端转到另一个极端：几天以前他们认为法军是他们的宗教、法制和私有财产的可怕的敌人，现在公然很高兴地出来迎接他们了。

五

指挥教皇军队的科利，以前曾在芒多维和凯拉斯科附近指挥过皮埃蒙特军队。他知道自己的对手是谁。他在安科纳前面高地上选择了良好的阵地，并把自己剩下的三千军队布置在这里。可是当法军一出

现，他和其余的奥地利军官就在各种借口下躲到罗烈托去了。罗马军队所占据的阵地很坚固。维克多将军派遣一位军使到他们那儿，建议他们投降。

正当进行谈判的时候，法军和意军就从左右方包抄敌军阵地，敌军束手就擒。结果法军未发一枪，也未遇任何抵抗，就进入城寨。

对待这批俘虏也和对待在谢尼奥所抓到的俘虏一样：让他们携带若干张传单各自回家。他们成了走在军队前头的一批新的宣传员。

安科纳是威尼斯到布林迪西的唯一海港，在意大利的最东面。但这个海港业已荒凉，设备很糟，甚至连巡洋舰也不能进港。拿破仑在这些日子里查明并决定改良这座要塞和修复这个港口所应做的一切。在意大利王国时期为修复港口做了许多工作。现在港口可以吞吐各种船舰，甚至可以容纳有三层甲板的船舰。安科纳有许多犹太人，他们像来自阿尔巴尼亚和希腊的伊斯兰教徒一样，墨守一些古老的有损自尊的习惯，这些习俗与好客风尚是不相容的。拿破仑首先关心的是把他们从这些习俗中解放出来。

当时，虽然法军到来了，但人民却成群地慌忙伏在一尊流泪的圣母像的脚前。明理的公民把事情告诉拿破仑。蒙日奉命去了解情况。他报告说，圣母真的在流泪。法军命令圣母院院长把圣母像送到大本营来。这原来是用玻璃杯巧妙做成的一个戏法。次日，圣母像仍搬回圣母院，可是去掉了玻璃杯，因此她不再流泪了。搞这个骗人把戏的罪犯是一个神甫的助手，法军逮捕了他。他犯的是谋害军队和亵渎宗教尊严未遂罪[67]。

六

这时，梵蒂冈充满张皇失措的气氛。坏的消息接踵而至。起先，人们得知，曾被寄予很大希望的教皇军队，连一点抵抗也没有进行就被完全消灭了。稍后，报告法军到达各个城市的信使又传来关于居民情绪发生变化的消息。仇恨和宗教狂热病为友谊的感情和自由的渴望

所替代了。布斯卡无可奈何地认识到：旺代省是不能凭主观愿望制造出来的，即使出现了旺代那样的非常情况，那也只有一些重大的错误做法才能使这种情况固定下来和持续下去。人们很快得知，法军已占领安科纳、罗烈托和马切腊塔，它的先头部队已到达亚平宁山脊。主教们却说："法国兵不会来，他们逃跑了。"

同时，在法恩札和安科纳获释的俘虏官兵，也在罗马各区传播他们对法军的信任。自由派抬起了头，并在本城出头露面。所有神职人员在失去任何希望的时候，就决计迁移到安全地方去。逃往那不勒斯的一切准备都做好了。

当卡马耳杜耳骑士团团长到达梵蒂冈，并跪在圣父脚下的时候，教廷的马车已套好了。拿破仑在路过切泽纳时，曾遇见了这位团长，并得知这位僧侣深得庇护六世的信任。他委托团长前往教皇那儿，说服教皇，使他相信拿破仑决不想谋害他的性命；他对教皇很尊敬，教皇可以留在罗马。教皇只需改组他的内阁，派全权代表到托连提诺与共和国签订最后和约就行了。卡马耳杜耳团长成功地完成了自己的任务。

教皇感到宽心，他免去了不走运的布斯卡的职务，委派素以见解温和著称的多里阿红衣主教领导内阁。他打消了离开罗马的念头，派出全权代表来商谈最后和约并签订和约。

督政府几次指示不准和罗马进行任何谈判。它认为应当取消教皇的世俗权力，不让他再过问世俗事务；认为不能找到更加清楚说明教廷罪行的其他机会了。督政府并且认为，希望与敌视共和国的各种原则到这样程度的教权派缔结真正的和约，是丧失理智的行为。毫无疑义，教皇的世俗权力和意大利的幸福是不相容的。经验证明，从教廷那儿既不应当期待什么顺从，也不应当期待什么善良意愿。但拿破仑认为，在没有进军那不勒斯和推翻那个国王以前，绝不能使罗马革命，也不能使它加入外帕丹共和国[68]。在那不勒斯王国里，如果只给宫廷造成若干麻烦，那么自由派的人数是够多的，但是要他们成为法军的依靠并给法军以真正的援助，那他们的力量是太弱了。那不勒斯宫廷感到，罗马的革命会使它的统治垮台。但是，要进攻那不勒斯，就应当有二万至二万五千名军队，而这完全不合拿破仑制定的在维也纳迫使奥皇接受和约的伟大计划。

七

法军先头部队越过亚平宁山脉，停留在离罗马三站路远的地方。2月13日，大本营迁到托连提诺。红衣主教马帖伊、神职人员加列皮、勃腊斯基公爵和马西尼侯爵充任教皇的全权代表，于同一天抵达那儿。19日谈判开始。加列皮起来发言。这位大主教的特点是讲话啰唆，使人不得不听他的冗长的说教。罗马教廷是有罪的，它应当受惩罚；可是只有在剥夺它所侵占的土地或索取等价的赔款以后，才能惩罚它。三个教使区、乌尔比诺公国、安科纳区、马切腊塔省和佩鲁贾省当时已为法军占领。因此，在谈判基础确定以后，订立和约只用了五天时间。加列皮起先说，教皇的财政已完全破产了，但一谈到必须赎买一些地方或减少教皇让出的东西的数目的时候，他却找出资财来了。和约在大本营所在的修道院里签字[69]。

拿破仑长久坚持要罗马教廷撤销宗教裁判所。教皇代表向他说明，宗教裁判所已不是从前那个样子，现在与其说它是一个处理宗教事务的法庭，不如说它是一个警察法庭，并且火刑[70]也已废除了。拿破仑给这些论点以适当评价，可是拒绝为了讨好教皇而把这一条列入和约。教皇在私人通信中得知此事以后，特别伤心。拿破仑对教皇让出波伦亚、斐拉拉和罗曼尼亚三个教区以及承认法军有权在安科纳驻扎卫戍部队，表示满意。这就是他尊重教皇世俗权力的那个原则的结果。如果他像外帕丹的爱国分子所希望的那样，扩大这个新共和国的领土，把乌尔比诺公国、安科纳区、斐拉拉省和马切腊塔省合并给它，使它的边界建立在特朗托和亚平宁山，那它就会同那不勒斯王国接让，从而同这个国家的战争也就成为不可避免的了。即使法国和那不勒斯宫廷都不希望战争，战争也会发生。那不勒斯宫廷把法国同罗马教廷的谈判看得如此重要，以致它的大臣品亚迭利公爵从波伦亚起，一路跟随着法军大本营。这件事情足以说明这个宫廷的惊慌不安。这位公爵在才智上或是在能力上都没有缺点，可是在探听方法上却不择手段。有许多次，特别是在罗烈托和托连提诺谈判期间，人们碰见他躲在门边偷听，因而受到卫兵斥责而被撵走。

和约使法军停止前进。

八

和约签字以后，总司令派维克多将军监督和约的执行情况，另派副官尤诺上校带一封表示敬意的信去见教皇。他自己就动身前往曼图亚。

曼图亚在共和国管辖之下已经整整一个月了。所有医院里还是挤满了奥地利的伤病员。拿破仑住在公爵的宫殿里，在这里住了几天。他发现这个城市里有许多非常好的名画。他吩咐把这些画送到巴黎博物馆去。罗曼诺·朱里奥[71]在丁字形宫殿中所绘的优异壁画《泰坦大战》[72]使鉴赏家赞叹不已。艺术家委员会对于怎样把壁画拓印下来以及怎样运往巴黎提出了几个方案，但都有可能毁损这些杰作的危险。拿破仑下令设立工程处，派主任工程师沙斯卢将军改善筑城工事。当时工事最薄弱的地方是普腊迭拉和皮耶托利两区段。那儿立即开始加强工事，以便使这两个区段赶上一般水平。武装曼图亚的一切命令也都发出去了。

然后，他前往米兰——意大利的行政和政治中心。这儿的舆论在发展过程中起着巨大的作用。

九

在阿尔科会战期间，法国政府曾认为，意大利会一蹶不振，因此，拿破仑不得不郑重考虑这对法国局势会产生哪些影响。社会舆论很愤慨，并且不理解为什么把全部重担压在一个方面军身上，而这也就是说，为什么把全部荣誉仅仅授予一个方面军。意大利方面军本身对这一点也怨声载道。于是，政府终于决定认真来帮助它。督政府命令松布尔-马斯方面军的一个由六个步兵团和两个骑兵团组成的师和莱因方面军的一个实力与上述师团相等的师，越过阿尔卑斯山，以便使意大利方面军在当时正在酝酿着的新战争中有可能对敌军展开旗鼓相

当的战斗。当时，意大利方面军正处于后来被它在里沃利附近打败的奥军威胁之下。可是，这些援军被拦阻在进军的路上。曼图亚受到很大的压力，使阿尔文齐可以加速行动。当里沃利和法沃里塔的胜利以及曼图亚的投降已经解除了对意大利的任何威胁的时候，援军才刚刚到达阿尔卑斯山麓。拿破仑从托连提诺回来以后，才检阅了这些新来的部队。他们都是精锐部队，士气旺盛，纪律严明。松布尔-马斯师团在贝尔纳多特将军指挥下，士兵在路上开小差的机会很少。莱因师团由德利马斯将军指挥，力量较弱，并且由于士兵中途开小差，受了很大的损失。这两个师名义上是三万人，但实际上只有一万九千人。这支援军到达以后，意大利方面军就能够采取各种作战行动，并能单枪匹马迫使维也纳宫廷放弃和英国的联盟。

---

[1] 教皇。——俄文版编者

[2] 旺代省是法国的一个落后地区。那儿居民受天主教徒的欺骗，多年来同当时的法国革命军队作战。——俄文版编者

[3] 下面一段谈改善流亡到意大利的法国神甫的地位的办法，从略。——俄文版编者

[4] 1796年在伦巴迪亚地区建立的共和国，1797年与内帕丹共和国合并，定名为南阿尔卑斯共和国。——译者

[5] 和约全文从略。和约规定教皇放弃波伦亚、斐拉拉和罗曼尼亚三个教使区，并承担偿付法军军税的义务。——俄文版编者

[6] 火刑是宗教裁判所对“异教徒”使用的用火烧死的刑法。——俄文版编者

[7] 罗曼诺·朱里奥（1492或1499—1546年），意大利名画家和建筑学家。——译者

[8] 泰坦是希腊神话中男神乌兰（天）与女神盖雅（地）的儿子，是许多神的始祖。根据神话，泰坦与奥林比亚山上诸神大战（在所谓泰坦大战中）时失败，被贬入地狱。——译者

第十三章 塔利亚曼托

一、 1797年的作战计划。二、 渡过皮亚韦河（3月12日）。三、 塔利亚曼托之战（3月16日）。四、 查理大公败退。五、 格腊迪斯卡之战（3月19日）。六、 越过朱利恩阿尔卑斯山和德拉瓦河（3月29日）。七、蒂罗耳的战斗。

一

松布尔-马斯方面军和莱因方面军在过去战争期间所受的挫折，以及它们在奥军围攻克耳及格尤宁根桥头堡时的懦弱表现，使御前军事会议完全不把它们放在心里。2月末，御前军事会议从莱因河调回六师精锐部队（四万人），把其中四个师派到弗里乌尔，另两个师派到蒂罗耳。查理大公满载着他在德国获得的全部荣誉，来指挥意大利战场上的全部奥地利军队。2月6日，他把大本营迁到因斯布鲁克，不久又迁到维拉赫和盖茨。2月间他的工程师们考察了过朱利恩阿尔卑斯山及诺里阿尔卑斯山的翻山道路，并拟订了构筑防御工事的计划；一俟冰雪溶化，他们就立即动工修筑这些工事。

拿破仑迫不及待地渴望先发制敌，他渴望在从德国调来的强大援军到达以前，进攻查理大公，把他从意大利赶出去。

拿破仑的军队由八个步兵师和一个骑兵预备队组成。他的军队编制是五万三千步兵，三千炮兵（使用一百二十六大炮）和五千骑兵。撒丁国王提供的军队是八千步兵和配备二十门大炮的二千骑兵。关于威尼斯出兵的谈判，也早已进行，它出兵的数目应当同皮埃蒙特一样。这样一来，他 [73] 指望可以带七万步兵、九千骑兵和一百六十门大炮进入德国。可是，无能的督政府却拒绝批准波伦亚同盟条约 [74]

，因而使法军没有得到撒丁军队。威尼斯的封君拒绝任何结盟建议，并且表现出非常不好的意图，以致使法军对它必须提高警惕。这就使得法军不仅不能得到它的军队，反而必须在阿迪杰河一带留下一万名后备军，以监视不怀好意的威尼斯寡头政客和保障后方安全。因此，拿破仑能够带到德国去的军队只有五万人，其中包括五千骑兵和二千五百名炮兵。他本来以为松布尔-马斯方面军和莱因方面军可以并成一军，然后以十二万人从斯特拉斯堡前进到巴伐利亚，渡过因河出现在恩斯省，并和渡过塔利亚曼托河、越过朱利恩阿尔卑斯山、卡林西亚、渡过德拉瓦河和木尔河、最后进到捷美临格的意大利方面军会师。这样，法军差不多可以集中二十万大军进入维也纳，同时还有六万监视军可以保卫荷兰，封锁厄伦布烈田什帖印、美因兹、曼海姆和菲列浦斯堡，并保卫杜塞尔多夫、克耳及格尤宁根等处桥头堡。但督政府坚持它的错误的作战原则，继续让松布尔-马斯方面军和莱因方面军各自为战，因为它已经把过去战事失败的教训忘得一干二净了。

从意大利到维也纳有三条宽阔的大路，即：1）蒂罗耳大路；2）庞特巴大路（或卡林西亚大路）；3）卡尔尼奥耳大路。

第一条大路从维罗纳起，沿阿迪杰河左岸到特兰托，再由勃伦纳山口（这儿离维罗纳六十法里）跨过高耸的阿尔卑斯山，然后经萨尔斯堡到多瑙河，再顺流而下经恩斯到达维也纳。这条从维罗纳到维也纳的大路全程是一百七十法里。

第二条大路经维琴察和特雷维佐，越过皮亚韦河、塔利亚曼托河、庞特巴峡谷，再经塔尔维斯山口跨过卡尔尼阿尔卑斯山，然后下山到卡林西亚省，穿过德拉瓦河到达维拉赫，再经过克拉根福（卡林西亚省的主要城市），沿木尔河岸到达布鲁克，随后经过捷美临格山到维也纳盆地。这条从圣丹尼列到维也纳的大路全程是九十五法里。

卡尔尼奥耳大路穿过伊臧措河到达格腊迪斯卡省，然后向该省省城拉伊巴赫延伸，穿过萨瓦河，并在马尔堡穿过德拉瓦河到斯提里亚省，最后经该省省城格拉次到布鲁克和卡林西亚大路会合。这条从盖茨到维也纳的大路全程是一百零五法里。

蒂罗耳大路和卡林西亚大路有五条纵横的道路相连。第一条路叫普斯帖尔塔耳。它从勃里克先起，向右转弯和阿迪杰河的一条支流相

遇，然后经过林次与施皮塔耳，在维拉赫附近和卡尔尼奥耳大路会合。它的长度是四十五法里。第二条路从萨尔斯堡起，经过腊施塔特，也通到施皮塔耳。它的长度是三十二法里。这条路在腊施塔特以下四法里的地方有一条支路，它沿木尔河到舍夫林格，和卡林西亚大路会合。这条路长十六法里。第三条路从多瑙河上的林次起，在罗亭曼附近穿过恩斯河，再通过高山，在第三十六法里的尤登堡与卡林西亚大路会合。第四条路从恩斯起沿恩斯河岸向上流延伸二十法里，然后从河岸下来到累欧本，它的长度是二十八法里。最后第五条路从圣克特彼耳田起到布鲁克，长度为二十四法里。

卡林西亚大路和卡尔尼奥耳的三条横贯道路相连接。第一条路从盖茨起沿伊臧措河向上游延伸，经卡波烈托，穿过奥地利的基乌札，在塔尔维斯和卡林西亚大路会合。它的长度为二十一法里。第二条路从拉伊巴赫起，穿过萨瓦河和德拉瓦河，到克拉根福。它的长度是十七法里。第三条路从马尔堡起，跨过德拉瓦河，也通到克拉根福。它的长度为二十六法里。过了克拉根福，卡林西亚大路就不再与卡尔尼奥耳大路相通了。它们相距二十九法里，平行向前延伸，直到布鲁克才会合。

大公的军队在3月初有五万人，其中一万五千人驻在蒂罗耳，其余的驻在皮亚韦河对岸，掩护着弗里乌尔。4月间，他们一直在等待从莱因河派来的六个师的到来。那样，敌人的兵力就可以达到九万多人。敌人在力量上的这样巨大优势使得维也纳政府有理由抱乐观的态度。这时法军有三个师（德利马斯师、巴腊格·德·伊利耶师和茹贝尔师）和杜马将军的一个骑兵旅驻在意大利蒂罗耳，由茹贝尔中将指挥，这个军团共有一万七千人。马塞纳、塞律里埃、格尤奥（即过去的奥热罗师）、别尔纳多特等五个师和杜古阿将军的预备骑兵师，共三万四五千人，集结在巴萨诺和特雷维佐地区。他们沿皮亚韦河右岸派出了前哨。维克多师团还留在亚平宁山脉一带。他应当在4月初开到阿迪杰河来，以便在那儿构成监视军团的中坚力量以对付威尼斯的军队。这个监视军团由不断开来的法国营、伦巴迪亚营、内帕丹共和国营和波兰营编成，兵员总数应达到二万人。

当法军探悉大公于2月6日抵达因斯布鲁克的时候，就断定他已将全部军队集中在蒂罗耳，而在塔利亚曼托河后面仅布置一个师（六千人）的兵力。这样，从莱因河调来的六个师就可以提前二十天与他的

军队会师。而大公那时就能够进攻茹贝尔将军，把他赶出阿维乔河上的阵地，并把他击回意大利。2月初，总司令已把这种可能发生的危险通知了茹贝尔将军，并从这个假设出发，命令他在阿维乔河和托尔博列至莫里的战线之间选择三处阵地。依靠这三处阵地，茹贝尔就可能以自己军团的兵力阻止大公前进，并赢得八九天的时间，让驻在布兰塔河一带的法军师团可以攻击经过布兰塔河谷的大公军队的侧翼。

二

可是，大公根据御前军事会议发给他的计划，把他的主力集中在弗里乌尔，这就使得法军能够在还隔二十站路程的莱因援军到达以前，开始攻击大公军队。

拿破仑从这点出发，把大本营移到巴萨诺。他在命令中向全军讲了下面一些话：

“士兵们！以拿下曼图亚而刚刚告终的对意战争的胜利，使你们有权接受祖国永恒的感谢。你们赢得了十四场会战和七十次战斗的胜利。你们抓了十万名俘虏，缴获了五百门野炮、二千门重炮和四套架桥的工具。你们从被征服的国家征来的军税使你们有穿、有吃，有饷可领。除此以外，你们还寄给财政部长三千万法郎以充实国库。你们以三百幅古代和现代的意大利艺术作品丰富了巴黎博物馆；创造这些艺术作品需要三千年的时间。你们为共和国征服了欧洲一些最美好的地区。外帕丹和内帕丹两个共和国多亏你们才赢得了自由。法国的旗帜首次飘扬在亚历山大 [75] 的故乡对面（相隔二十四小时的航程）亚得里亚海岸上。撒丁国王、那不勒斯国王、教皇和帕尔马公爵都已退出了联盟。你们把英国人从里窝那、热那亚和科西嘉等地赶跑了……。可是还有更崇高的使命在等待着你们！！！你们对这种使命是一定能当之无愧的！！！

“在共和国诞生初期所有为谋杀它而联合起来的敌人中间，现在只剩下一个皇帝在你们面前了……这个皇帝没有自己的政策，也没有自己的意志，他有的只是那个阴险政府 [76] 的政策和意志；那个阴险政

府本身没有受到战争的灾祸，却在讥笑大陆上的灾难。为了给欧洲以和平，督政府是什么也不吝惜的。但是，由于它本身的温和，它的建议和它的军队的实力是不相称的……维也纳不听它的建议，因此，在我们打到皇帝世袭领地的心脏去以前，是没有和平的希望的。

“你们在那儿将遇到勇敢的人民，你们要尊重他们的宗教和他们的风俗习惯，你们要珍惜他们的私人财物。”

“你们将给勇敢的匈牙利民族带来自由。”

为了抢先占领庞特巴峡谷，必须在奥军眼前渡过皮亚韦河和塔利亚曼托河，并绕过它的右翼。

马塞纳师团从巴萨诺出发，在山岭间渡过皮亚韦河。它打败了刘津扬师团，缴获了几门大炮并抓了六百名俘虏，其中包括刘津扬将军本人；然后跟踪追击残敌，占领费耳特雷、卡多尔和柏伦诺，把残敌赶到塔利亚曼托河对岸。3月12日，塞律里埃师团向阿佐拉进发，拂晓渡过皮亚韦河，并向奥军大本营所在地科涅耳亚诺前进。这样一来，它就迂回到防守皮亚韦河下游的各个师团后面。这一行动使格尤奥师团能够在下午两点钟在特雷维佐前面的奥斯帕达列托渡河。皮亚韦河在这个地方水位很高，因此要架桥才能过河。但士兵的坚决意志代替了桥梁。只有一个鼓手差点儿淹死，但被一个游向他的随军贩卖食品的女商贩救了起来。在这一天，塞律里埃师和格尤奥师都跟大本营驻在科涅耳亚诺。原驻巴图亚的别尔纳多特师于次日赶来会师。

敌军选定塔利亚曼托河谷进行会战。对于它的精锐而众多的骑兵来说，在这里作战是有利的。夜间，敌军后卫企图驻守萨契累，可是13日就被格尤奥将军赶跑了。

三

3月16日早晨九点钟，两军相遇。法军跟大本营一道，布置在塔利亚曼托河右岸瓦耳瓦桑前面，格尤奥师在左，塞律里埃师居中，贝尔纳多特师在右。奥军兵力几乎与法军相等，在河对岸布成同样的阵

势。它待在这样的阵地上，不能掩护庞特巴大路。奥奇卡伊纵队和刘津扬师残部也不能阻挡马塞纳师前进。其实，庞特巴路是掩护维也纳的一条最近的道路，也是掩护维也纳的天然方向。

大公的这种做法只能这样解释，即假定他所担心的只是的里雅斯特这个奥国的主要海军基地，或者他还没有最后占领好阵地；而他所以掩护塔利亚曼托河，是希望赢得几天时间，以便让从莱因河调来而且已经到达克拉根福的掷弹兵师有时间来增援正在对抗马塞纳师团的奥奇卡伊师。

塔利亚曼托河两岸的炮声隆隆。轻骑兵踏着这个山溪的沙砾进行了几次攻击。法军看到敌军阵地有充分的准备，就停止了射击，并安营吃饭。这使大公产生了错觉，以为法军停下来是为了过夜。他命令军队后退回营。但过了两小时，当一切已静息下来的时候，法军突然重新整装出动。杜佛带领第二十七轻装备联队，即格尤奥师的先头部队，缪拉带领第十五轻装备联队，即别尔纳多特师的先头部队，各在本师支援下，把本团的第二营拉开，而第一营和第三营则组成纵队，相距一个排的间隔，强力渡河。敌军慌忙拿起武器，可是法军第一线兵力业已十分顺利地过了河，并在河对岸组成战斗队形。四方八面的枪炮声越来越密集。属于这两个师的轻骑兵从左右两翼进攻。杜古阿的骑兵预备师和塞律里埃师一俟第一线兵力过到离岸一百法尺的地方，就立即渡河构成第二线兵力。经过几小时的战斗和步兵及骑兵的冲击以后，敌军被击退到格腊迪斯卡村和科德罗波村。敌军鉴于杜古阿师进攻顺利，看到自己已受到法军包抄，于是开始退却。它给胜利者丢下了八门大炮和一些士兵。

当大炮刚刚打响的时候，马塞纳师团在圣丹尼列过河。他在这儿几乎没有遇到抵抗就占领了庞特巴大路上的要地——奥左波，还占据了敌人似乎没有很好防守的威尼斯基乌礼。这样一来，庞特巴峡谷就被他控制了。他把奥奇卡伊残部赶到塔尔维斯。

四

由于马塞纳已占领庞特巴，所以大公就不可能再经卡林西亚退却了。他决定走乌迪内、契维达累、卡波烈托、奥地利基乌札和塔尔维斯这条大路。他命令巴亚利奇带领三个师和辎重队退往那儿，自己则率领其余的军队经帕耳马诺瓦和格腊迪斯卡后退，以防卫伊臧措河，并掩护卡尔尼奥耳。可是马塞纳驻地离塔尔维斯只有两站路，而巴亚利奇按指定的路线后退离那儿有六站路，因此，这样后撤使巴亚利奇军团陷入困境。大公意识到这一点。于是他亲自赶往克拉根福，直接指挥驻在那儿的掷弹兵师团，占领塔尔维斯前面的阵地，以阻击马塞纳师团。马塞纳将军在驻地耽搁了两天，但接到火速赶往塔尔维斯的指示以后，火速赶到目的地。这时大公率领奥奇卡伊师团残部及新从莱因河调来的精锐掷弹兵师团突然出现在他面前。战斗持续了很久。双方都认识到打赢这一仗的重要性，因为假若马塞纳占领了塔尔维斯通道，那么沿伊臧措河谷后退的三师奥军都会完蛋。大公舍生忘死，几次差点儿被法军射手俘虏。在这次战斗中，指挥马塞纳师团一个旅的布律纳将军（后升法国元帅）奋不顾身，表现极好。奥军把全部兵力，直到最后一个营都投入战斗，但终于被打败。它的残部狼狈溃退，逃到德拉瓦河上的一个集合站——维拉赫。马塞纳占领了塔尔维斯，向维拉赫和奥地利基乌札方面布置了防线，因为三师奥军必然会从塔利亚曼托的战场沿这条路走出来。

五

塔利亚曼托会战的第二天，大公把大本营迁到威尼斯的一座要塞帕尔马诺瓦。他把各种军用仓库都设置在这儿。但他考虑到，要塞的炮兵尚未到达，而必须留下五六千人来保卫要塞，因此，他又撤出要塞。法军在这里驻扎了卫戍部队，以防止突然袭击。贝尔纳多特师团进到格腊迪斯卡前面，准备在这儿渡过伊臧措河。格腊迪斯卡的城门紧闭，城内驻军并向外面开炮迎击。贝尔纳多特师团想同城防司令谈判，但遭到后者的拒绝。当时总司令偕同塞律里埃已沿马耳法耳康道路进抵伊臧措河左岸。他们如果要架桥过河，就不得不耽误一些宝贵的时间。架桥指挥官安德列奥西上 校首先跳入河中，探测河水深度。各队士兵都学着他的榜样，在齐腰的深水中、在两营霍尔瓦提兵的炮

火射击下渡河。霍尔瓦提兵随即逃跑了。渡河以后，塞律里埃师向格腊迪斯卡前进，于3月19日下午五点钟到达那里。

在渡河的时候，右岸发生了激烈的战斗，因为贝尔纳多特已在那儿打起来了。由于这位将军在冲击要塞时疏忽大意，结果被敌人击退，并损失了四五百人。这种过分的勇敢表明，松布尔-马斯方面军希望在战斗中大显身手，证明他们想和意大利方面军的老部队进行竞赛，要比他们先赶到格腊迪斯卡。当格腊迪斯卡城防司令在高地上望见塞律里埃师团时，便率领三千士兵投降了，并交出两面军旗和二十门有套车的野炮。

次日，大本营进驻盖茨。贝尔纳多特师团向拉伊巴赫推进。杜古阿将军带领一千骑兵占领了的里雅斯特。塞律里埃从盖茨出发，经卡波烈托和奥地利基乌札向伊臧措河上游前进，以便支援格尤奥将军，并回到卡林西亚大路上的塔尔维斯去。

格尤奥将军从塔利亚曼托战场出发，朝乌迪内和契维达累前进，抵达伊臧措大路上的卡波烈托。他在这些日子里，天天都和巴亚利奇的后卫进行激战。巴亚利奇部队的伤亡很大，还损失了一部分武器和辎重车辆。这就迫使它加速退却。奥军到达基乌礼-迪普列次时，认为自己得救了，可是他们不知道马塞纳已在两天前占领了塔尔维斯。马塞纳从正面向他们进攻，格尤奥从后方进攻。基乌札阵地虽然坚固，但却抵挡不住号称“飞兵”的第四常备联队的进攻。这个联队攀上控制左翼的一座山。在这个重要据点被包围以后，巴亚利奇除放下武器外就没有别的生路了。车队、大炮、辎重车和军旗全为法军所缴获。但俘虏只抓了五千人，因为许多士兵已在塔利亚曼托战役后的多次战斗中被击毙、打伤或被生擒，而其余一些卡尔尼奥耳兵和霍尔瓦提兵在看到一切都完了的时候，大多数人都从峡谷中逃散；企图一个一个地潜回各人的家乡去。法军缴获了三十二门大炮、四百辆炮车及辎重车，还俘虏四名将军和许多军需官。

六

大本营依次迁到卡波烈托、塔尔维斯、维拉赫和克拉根福。军队从敌人来不及烧毁的维拉赫桥上过德拉瓦河。现在，法军在越过卡尔尼阿尔卑斯山和朱利恩阿尔卑斯山以后，已到达德拉瓦河谷，进入德国境内了。这儿的语言、风俗、气候、土壤和作物等，一切都同意大利不一样。法军对这儿农民的殷勤好客和敦厚态度深为满意。丰富的蔬菜和大量的车马也对军队有用。法军在意大利只能找到牛车，牛车走得慢，坐起来不舒适，同法国兵的活泼性格很不协调。法军占领了盖茨、的里雅斯特和拉伊巴赫的城寨。奥军从莱因河调来的卡伊姆师和梅尔坎定师据守着克拉根福附近的防御阵地，抵抗法军。卡伊姆师损失了四五百人，并且被击退了。

克拉根福有一道梭形的围墙，但已好几百年未加修缮。工程兵军官把水灌入塞壕，重建胸墙，并拆除围墙上的房屋。在克拉根福还建了医院及各种仓库。人们认为这个山口的据点是很重要的。

在各个省区，法军用法文、德文和意大利文公布了下列文告：

“卡林西亚、卡尔尼奥耳和伊斯的利亚的居民们！法军到你们这儿来，不是为了征服你们，不是要对你们的宗教、风俗和习惯作任何改变。法军是一切民族的朋友，特别是英勇的日耳曼人的朋友……卡林西亚的居民，我知道你们同我们一样，痛恨英国人。这些英国人收买了你们的大臣，并且同他们一道从战争中谋取私利。如果说我们同你们已打了六年的仗，那打这种仗也是违背你们——英勇的匈牙利人、文明的维也纳人、善良的卡林西亚、卡尔尼奥耳和伊斯的利亚居民——的愿望的。总之，不管英国和维也纳宫廷的大臣愿意与否，我们将是你们的朋友。法兰西共和国在你们这里已获得了战胜者应有的一切权利，但愿这些权利在约束我们的条约面前一概废除。你们不要参加违背你们意愿的战争！！！你们可以帮助满足我军的各种需要。在我们这方面来说，我将保护你们的财产，决不在你们身上课征任何军税。难道战争本身还不够可怕吗？难道你们作为别人贪欲的无辜牺牲者所受的苦难还不够多吗？你们平常缴纳给皇帝的一切捐税将用来弥补进军中所必不可少的开支，用来支付你们支援我军所提供的一切物资。”

这个布告产生了良好的影响。双方都加以遵守。任何军税都未课征，居民没有抱怨的口实。在四个省里成立了四个政府，它们都是由

最有钱的财主组成的。英国在的里雅斯特的货物全被没收了。在伊德里亚矿场皇帝的仓库里，发现了价值数百万法郎的水银。

七

从皮亚韦河岸、塔利亚曼托河岸及弗里乌尔开战十天以来，法奥两军在蒂罗耳都按兵不动。指挥奥地利军团的克尔品将军时刻都在等待莱因河两师援军的到来。茹贝尔将军尚未接到进攻的命令，他原先接到的指示只是阻遏敌人和保护阿维乔河上全部阵地。但自塔利亚曼托会战结束和奥军全部被逐出意大利以后，自马塞纳占领了卡林西亚大路以后，拿破仑决定率领全军沿卡林西亚大路前进，并命令茹贝尔将军打垮实力不及我方的敌军，向阿迪杰河上游前进，把克尔品将军击退到勃伦纳山口之外；然后向右转弯经普斯怗尔塔耳，沿着德拉瓦河岸的道路前进，到卡林西亚大路上的希皮塔耳与主力军会师。茹贝尔奉命留下一个旅保卫阿维乔河一带。他对这个旅的命令是：如果它被迫撤退，它可以退到蒙特-巴利多，在那儿等待指挥驻意法军的基尔默将军的命令，并和待在维罗纳的巴兰将军保持联系。随着百战百胜的法军到达捷美临格，随着对维也纳直接威胁的形成，阿迪杰河下游可能发生的一切事情都变得次要了。

3月20日，茹贝尔一接到命令便立即发动进攻。当时，大本营设在伊臧措河上的盖茨。克尔品将军带领他的主力守在阿维乔后面的切姆勃腊，同时掩护圣米克列。他通过圣米克列和占据阿迪杰河右岸的拉乌当将军取得联系。茹贝尔师在谢冈察诺渡过阿维乔河，而德利马斯和巴腊格·德·伊利耶两个师则同时从阿维乔居民点的桥上过河，并沿右岸的公路向圣米克列前进。这样，所有法军都能参加进攻克尔品将军的战斗，而奥军方面被阿迪杰河隔开的拉乌当军团则仅是消极的旁观者。因此，战斗结局是毋庸置疑的。克尔品将军退出一切阵地，损失了一 半兵力和一些军旗及大炮，有三千名士兵被俘，遗尸二千具。圣米克列一战打开了进入蒂罗耳的道路。

当巴腊格·德·伊利耶和德利马斯进入圣米克列并占领了那儿的桥梁的时候，茹贝尔也跨过山岭，径向诺伊马克特前进。经过小规模的

战斗后，他占领了这个地方，然后从桥上过河，击溃并打散拉乌当在诺伊马克特和特腊敏之间的阵地上所能集中的全部军队。3月22日晚上，茹贝尔携带所缴获的大炮、军旗及二千五百名俘虏返回诺伊马克特。

这时，先头部队进入了博岑这个富庶的商业城市，并夺得了敌人所有的一切仓库。从莱因河调来的奥军第一师在斯波尔克将军指挥下到达克瑙津。克尔品将军集合他的残部跟在这个师团后面。他对着那可望而不可即的阵地虽然垂涎欲滴，但还是决计坐待自己的战胜者到来。3月24日，茹贝尔将军带领他的军团的大部分兵力向那儿前进。进攻很顽强。天然障碍起初好像是不可战胜的，但英勇的法国射手像蒂罗耳人那样灵活，奋勇地攀上毗连敌军右翼的山岭，并从那儿展开射击，迫使敌军退却。

克尔品将军已不再指望同从莱因河调来的奥军第二师会合了，他退到米田瓦耳德，因而也把普斯怗尔塔耳大路丢给了茹贝尔。但茹贝尔认为这样靠近敌人营地向右前进，对他的部队是有危险的。因此，他于3月28日又进攻克尔品的部队。杜古阿将军的骑兵进攻促成了这次胜利。克尔品将军在第三次被击败后撤出什怗尔秦根，退到勃伦纳山口。恐慌情绪一直传播到因斯布鲁克。人们相信茹贝尔的计划是向那儿推进，以便同莱因方面军建立联系。如果事情果真是这样，那么这个计划会引起大的灾难，因为莱因方面军还待在阿尔萨斯的营房里未曾出来。不过，茹贝尔按照自己发布的命令，经过普斯怗尔塔耳前进与卡林西亚大路上的主力 会师，现在已没有任何障碍了。4月2日，他向那儿推进，并下令占领布鲁涅坚和托勃拉赫。当他确信谁也不能阻止他进入河谷和推进到卡林西亚的时候，他撤销了从蒂罗耳起沿路的一切哨所。4月4日，他决定继续前进。他留下谢尔维叶带一个纵队（一千二百人）重新占领阿维乔河阵地以掩护意大利。他自己带领一万二千人和主力去会师。在进军中，他还肩负着押解七千名俘虏的任务，这些俘虏是从迭次战斗中抓来的。

由此可见，大公的军队在17日至20日的两次大会战和几次战斗中被打垮了。他们被击退到勃伦纳山口、朱利恩阿尔卑斯山脉和伊臧措河的那一边。帝国仅有的两个海港——的里雅斯特和阜姆 [77] 被占领了。盖茨、伊斯的利亚、卡尔尼奥耳和卡林西亚四个省已降服法国政府。在战场上俘获的二万名俘虏、二十面军旗和五十门有套车的野炮

都成了证明法军超群绝伦的战利品。大公盼望从莱因河开来的六个师中，有两个师团已被消灭了。法军大本营驻在德国境内，离维也纳最多不过六十法里。这一切情况使得人们认为，战无不胜的法军在5月内就能占领这个京都，因为，3月初奥军在莱因河只剩下八万人，而法军（松布尔-马斯方面军和莱因方面军）却有十三万多人。

---

[1] 拿破仑。——俄文版编者

[2] 1797年3月1日在波伦亚签订的攻守同盟条约（1797年4月5日的另一个条约也由督政府批准了）。——法文版编者

[3] 马其顿的亚历山大。——俄文版编者

[4] 指英国政府。——译者

[5] 即现今的里耶卡。——译者

第十四章 累欧本

一、皇室离开维也纳。二、关于开始和谈的建议。三、诺伊马克特之战（1797年4月1日）。四、乌恩次马克特之战。五、尤登堡停战协定。六、蒂罗耳、卡尔尼奥耳和卡林西亚三处兵力的会合。累欧本和平的先决条件（5月18日）。七、拿破仑的动机。八、莱因方面军和松布尔-马斯方面军。他们在4月18日签订和约的一天开始军事行动。

一

塔利亚曼托战役、塔尔维斯战役、盖茨战斗以及法军进入克拉根福和拉伊巴赫的消息，在维也纳引起一片惊慌。首都受到了威胁，并且失去了一切防御手段。宫廷的贵重器物和极重要的文件开始装箱。多瑙河上布满了装运贵重物品去匈牙利的船舶。幼小的皇子和公主也迁往那儿，他们中间包括后来的法国皇后、当时仅五岁半的玛利亚·露易丝公主。到处存在不满情绪。维也纳人民纷纷议论："不要十五天法军就会到达我们城下。政府根本不打算签订和约，而我们又毫无办法来抵御这支可怕的意大利方面军！"

莱因-摩泽尔方面军和松布尔-马斯方面军在意大利方面军渡过皮亚韦河的那天，应该开始出征，渡过莱因河，并且应当迅速向德国推进。拿破仑在报告塔利亚曼托战役时，曾经声称：他过几天就可以越过朱利恩阿尔卑斯山脉，进到德国腹地，在4月1日和10日之间，他将到达克拉根福（卡林西亚省会，距维也纳六十法里），4月20日以前到达捷美临格山顶峰（离维也纳二十五法里）。因此，莱因方面军向前推进并把推进情况通知拿破仑是极为重要的。政府于3月23日给他回信，向他祝贺塔利亚曼托战役的胜利，并为莱因方面军尚未出动向他表示歉意，同时向他保证：莱因方面军一定会毫不迟延地开始进

军。可是过了三天，亦即3月26日，政府又写信告诉他说，莫罗的军队不能开始行动，因为它没有足够的船舶用来渡过莱因河。所以意大利方面军不能指望驻在德国境内的法军，而唯有依靠自己的力量。

这封于3月31日送到克拉根福的快信，引起许多猜测。督政府是不是害怕代表共和国全部武装力量的这三个方面军统一归一个总司令指挥，从而使得这个总司令的权力过分强大呢？这封信是不是使莱因方面军和松布尔-马斯方面军胆怯起来的去年战争失利的反应呢？应不应该把这种胆怯现象归咎于将军们缺乏毅力和决心呢？他们是不是想牺牲意大利方面军，像1796年6月叫它派一半兵力去进攻那不勒斯那样毁灭它呢？

拿破仑由于不再可能指望这些军队的援助，也就不再以进入维也纳的希望来安慰自己了。他没有足够的骑兵驰入多瑙河平原，但他却可以自由自在地登上捷美临格山顶峰。他起了一个念头：按他的处境来说，最有利的解决办法就是和奥地利缔结和约。这个和约是全法国梦寐以求的理想。

二

3月31日，在接到督政府的快信十二个小时以后，他给查理大公写了一封信，信的内容如下：

“总司令麾下：英勇的士兵在战斗，可是他们希望和平。难道这个战争拖延六年之久还不够长吗？难道它杀的人还不够多吗？难道它给不幸的人类带来的灾难还嫌少吗？人们从四面八方表示抗议。用武器反对法兰西共和国的欧洲已放下武器，只剩下你们一个民族还在跟我们打仗，而且流血将比以往都多。一些险恶的征兆已在即将来临的第六次战役以前已预先感觉到了。不论这次战役结局如何，您我双方都得死伤成千上万的人，而归根到底仍旧要达成协议，因为一切事情都得有个结束，即使是仇恨也不例外。

“法兰西共和国督政府愿意结束这个把两大民族都引入绝境的战争，并把这个意愿通知皇帝陛下。伦敦宫廷的干涉是达到这个目的的

障碍。难道我们没有达成协议的任何希望吗？难道我们同你们必须为一个不遭受战争灾难的民族的私利和偏见而继续互相屠杀吗？

“总司令麾下，您由于血统关系和皇室非常亲近，您能深谋远虑，并常常能左右各个政府和大臣，您是不是准备博得人类恩人和德国真正救主的尊号呢？总司令麾下，您别以为我这里说的是您不能用武力拯救德国，可是，即使你能操战争之左券，那么德国因此而受到的破坏也决不会少。总司令麾下，至于我，如果我现在荣幸地向您提出的这个建议能拯救即使是一个人的生命，那么，我因此而博得的和平桂冠所感到的自豪，将超过因战争胜利而得到的可悲的荣誉。”

4月2日查理大公作了如下答复：

“总司令麾下：在作战、奉行天职和争取荣誉的时候，我当然也同您一样，盼望有利于各族人民及人类幸福的和平。虽然如此，当我担任这个受委派的职位的时候，我认为自己无权来研究或实行解决交战双方所争执的种种问题。皇帝陛下没有授权给我进行谈判，因此您会觉得：在等待皇上对这个确实不属于我职权范围以内的重要问题作出指示的时候，我不能同您开始任何谈判是理所当然的。不过，不论战争前途或和平希望怎样，将军麾下，请您相信我对您抱有崇高的敬意！”

为了支持开始谈判的建议，继续进攻并向维也纳挺进是很重要的。

三

法军前卫驻在圣费伊特，大本营设在克拉根福。4月1日清晨，马塞纳师团朝弗里札赫前进。他在堡寨前面赶上保护大量储备物品（这是大公储备在那儿的）的敌军后卫。他果断地击败他们，并跟踪冲入弗里札赫，缴获了全部储备物品。然后继续追击败敌，差不多一直追到诺伊马克特。在那儿，他碰上了查理大公带领的从莱因河开来的四个师（包括奥兰斯基亲王师、卡伊姆师和梅尔肯金师等）、后备掷弹

兵师以及以前各军的残部。他们布置在阵地上，防守诺伊马克特峡谷。

总司令立刻命令马塞纳把全师集结在大路偏左边。格尤奥师布置在右边高地上，而塞律里埃师仍旧做后备军。

下午三点钟，马塞纳师所属第二轻步兵联队的士兵因端着枪向敌军第一线猛冲而获得了荣誉。这个联队刚从莱因河调来，士兵们把它叫做“应征团”，用这个称号来暗示它是德国公爵的部队，是不出色的部队。受了这种刺激的第二联队的士兵就向意大利方面军的老士兵挑战，表示自己像他们一样能够跑得快走得远，于是他们创造了奇迹。查理大公亲自冒险前来，但也徒劳无益。他的部队到处被击退，损失了三千人。夜幕降临以前，法军紧跟着奥军冲入诺伊马克特，抓了一千二百名俘虏，缴获六门大炮和五面军旗。

离舍夫林格四法里远的地方有第三条岔路通到那儿。奥军总司令因为不能使战胜者放慢进军速度，就施用诡计，以便赢得二十四小时的时间，让克尔品将军能赶到舍夫林格来。他向法军建议停战，以便有机会再考虑3月31日寄给他的那封信。贝尔蒂埃回答他说，可以一面谈判，一面战斗，但在进入维也纳之前，根本谈不上缔结停战协定，而只就缔结最后和约举行谈判。

拂晓时候，法军前卫向木尔河方向前进。它派了强大的侦察部队到那儿迎击克尔品军团。

拿破仑也赶到那儿，可是，这个军团已撤退了，只有它的后卫斯波尔克将军受了一些损失。法军大本营于4月4日和5日抵达舍夫林格木尔河边的一个城堡。

四

从舍夫林格到克尼田费耳特去，沿着木尔河的一段道路，要通过可怕的峡谷。在这条道路上的每一步，都设有能够阻挡法军前进的阵地。对于大公来说，赢得几天时间，让维也纳能镇静下来并让从莱因

河调来的部队能及时赶来保卫首都，是极其重要的。同样的原因也使得法军要不惜一切地加速进军。4月3日，先头部队在翁次马克特与敌军发生激战。尽管敌军人数占优势，但是他们仍然被打败了。法军先头部队用刺刀把敌人逐出所有阵地，并进占克尼田费耳特。奥军遭到巨大损失。有一千五百人被俘，丢失四门大炮。法军一位优秀的军官、指挥炮兵前卫部队的卡勒尔上校阵亡。大家对他十分惋惜。他是一位优秀的坚定勇敢的军官。在威尼斯俘获的巡洋舰中就有一艘是以他的名字命名的。这艘巡洋舰是拿破仑从埃及带回来的许多军舰中的一艘。拿破仑是在弗列尤斯登陆的。4月6日，大本营进驻尤登堡——卡林西亚的一个主要城市。

五

自翁次马克特战役之后，法军再未遇到什么抵抗。7日，它的先头部队抵达累欧本。当时，查理大公的参谋长别耳加德中将同梅尔委耳特少将以军使身份来到大本营。他们在与总司令会商以后，提出下面照会："将军麾下，皇帝和国王陛下愿意促使欧洲安定，结束使两大民族破产的战争。由于您在克拉根福写信给大公殿下建议开始谈判，所以皇帝陛下派我们到您这儿来商谈这件极为重要的事情。在我们和您刚才进行的商谈以后，皇帝深信两国都有尽快结束这个灾难性的战争的善良意愿和打算。因此，他愿意缔结为期十天的停战协定，以便使谈判能很快地达到理想目的，并消除谈判中的一切障碍及拖延现象（这些现象是与继续军事行动联系在一起的），这样来促使我们两个民族间的和平的恢复。"

法国总司令于同日向他们作了答复。他说："在两军目前所处的情况下，停战对法军是完全不利的。不过，若是这种停战一定能导致这样为人民所盼望并且这样对人民有益的和平的话，那么，我可以毫不后悔地同意你们的条件。法兰西共和国屡次向皇帝陛下表示了结束这种残酷斗争的愿望。现在，这样一种情感仍在鼓舞着它。在我荣幸地和你们交谈以后，我深信：再过几天，法兰西共和国和皇帝陛下间的和平将得到恢复。"

停战协定于4月7日晚上签字，有效期为五天。法军占领了到捷美临格山的全部地区。奥地利王国把一个大城市格拉次连同它的城寨一起交给了法军。

在吃午饭的时候，贝尔蒂埃问奥地利的充当全权代表的将军："据你们看来，贝尔纳多特师团在哪儿？"他们回答说："在拉伊巴赫附近。""那么，茹贝尔师团在哪儿呢？""在勃里克先和缪耳巴赫之间。"贝尔蒂埃反驳他们道："不对，他们都已编入纵列，最远的一个师离这儿也只有一站路远。"这点使他们大为惊奇。9日大本营移驻累欧本，先头部队开往布鲁克，先遣巡逻队则推进到捷美临格。

列克列尔准将奉命去巴黎向政府报告签订停战协定经过。他是一位优秀的将军，在战场上作战勇敢，对于参谋工作很有才干。

六

3月30日，总司令派参谋拉·瓦列特带领一队侦察骑兵从克拉根福出发去迎接茹贝尔将军。拉·瓦列特到了林次，可是直到这时茹贝尔将军还未走出蒂罗耳。当地市民看到法军只有六十人就暴动起来。这支队伍多亏指挥他们的参谋勇敢沉着，才幸免于难。他们之中只有一个龙骑兵阵亡。过了几天，札昂切克将军带领几连龙骑兵进占林次，和蒂罗耳军团会合。这个城市被解除武装，居民受到惩罚。4月8日，茹贝尔抵达维拉赫附近的希皮塔耳，构成法军左翼。这时他着手把俘虏疏散到后方去。

贝尔纳多特将军在安排好卡尔尼奥耳的行政管理工作以后，奉命渡萨瓦河及木尔河，把部队集中到累欧本附近。他留下弗里安将军带领一千五百人来保证安全撤出阜姆和守住卡尔尼奥耳。弗里安带着这样少的兵力可能被敌人击退，这是容易预料的。他在这种情况下应当防守伊臧措河，最后退到帕耳马诺瓦，以自己的兵力来加强那儿的卫戍部队。预料的事情果然发生了：4月15日，六千霍尔瓦提兵来进攻他。虽然他的每个士兵要对付四个敌人，但是他的部队还是打退了敌人，并使敌人受到很大的损失。然而这位将军懂得必须退出阜姆。4

月19日当签订尤登堡停战协定时，他正在马迭里阿掩护的里雅斯特。这次事件像蒂罗耳事件一样，在威尼斯被人们过甚其词地加以宣传，成为这个国家引起武装暴乱因而招致灭亡的主要原因。

在4月7日到12日这五天的停战期间，马塞纳师团布置在捷美临格山麓附近的布鲁克一带，前哨安在山前地带。大本营移到累欧本，驻在主教的宫殿中。塞律里埃师团占领格拉次，并使这个城堡作好战斗准备。这五天对部队休息是必要的，而且是非常有益的。停战期到13日届满，可是在早晨九点钟，商谈和平先决条件并负责签字的全权代表梅尔委耳特伯爵到大本营来了，陪同他来的有那不勒斯驻维也纳的公使加洛侯爵，他深受左右国家大事的皇后的宠信。停战有效期延长到4月20日，于是开始了商谈和约先决条件的会议。经过长久的讨论以后，于4月16日拟成了三个草案，这三个草案经法国全权代表的同意后送往维也纳。17日，在皇帝的侍从文岑特男爵送来维也纳政府的复文以后，对先决条件的主要条款和秘密条款均进行了核对。双方全权代表的秘书宣布，离累欧本一法里远的一个小村子为中立区。18日早晨，和约的先决条件议定书就在那儿签字。正如我们所看到的，政府把谈判的全权原是授给克拉尔克将军的，可是他还在都灵。他从都灵到大本营来需要时间。由于他18日不能赶来，所以，如同在其他许多场合下一样，拿破仑根本不考虑政府的授权，就亲自签了字。克拉尔克将军过了几天才到达大本营。

奥地利全权代表在和约第一条里指出，奥皇承认法兰西共和国，他希望以此使我们感到高兴。拿破仑说："我们要删去这一条。共和国像太阳一样，完全凭自身发出明亮的光辉，只有瞎子才看不见它。"其实，这种承认是有害的，因为如果有朝一日法国人民愿意恢复君主政体，那时皇帝就会借口说他已承认了共和国。

在先决条件中规定：最后和约将在伯尔尼召集的会议上进行讨论，至于确立整个帝国 [78] 的和平问题，则将另行开会讨论，这个会可在德国某一城市中举行。

法国获得以莱因河为东北部疆界的保证。奥利奥河成为奥地利王室在意大利的领地与由伦巴迪亚、莫德纳、贝加摩和克雷莫纳组成的南阿尔卑斯共和国的分界线。威尼斯应获得斐拉拉、波伦亚和罗曼尼亚三个教区，以补偿它在大陆上所失去的领地。根据这个条约，曼图

亚仍旧归皇帝所有，但南阿尔卑斯共和国获得了威尼斯的领土。法国军队可以从米兰出发沿波河右岸开到威尼斯，并进入皮亚韦河一带，这样就使明乔河和阿迪杰河的战线以及曼图亚要塞失去军事上的重要性。而且，只要两个共和国愿意，就什么也不能阻止它们合并成一个国家。威尼斯在意大利大陆上没有一寸土地，完全像个海洋国家，已经存在九个世纪了，而这九个世纪正是它历史上最强盛的时期。不过，必须承认，这些条件是在仇恨威尼斯人的情况下产生的。

这时，基尔默4月3日和5日写的快信恰好送到了。法军听到威尼斯人在后方干出凶杀事件以后，义愤填膺。威尼斯举起了暴动的旗帜，英国公使兴高采烈。圣马克的狮旗在他的游艇上飘扬。这位公使在那儿有着很大的影响。

4月27日，加洛侯爵到格拉次，把皇帝批准的和约先决条件交给了总司令。

之所以没有立即交换证书，是因为要等待督政府的批准，可是现在对于这种批准已无任何怀疑，所以法军撤出了斯提里亚省和卡尔尼奥耳省及卡林西亚省的一部分地方。皇帝的全权代表提出了一些新建议。拿破仑派参谋官列马卢阿把答复送到维也纳去。在那儿，他受到很有礼貌的接待。在法国革命时期，人们在这个首都第一次看见了三色帽徽。

在格拉次的一次会议中，奥地利的一位全权代表受皇帝亲笔信上委托，向拿破仑提出：一旦缔结和约，奥皇就把德国一个拥有二十五万居民的公国赠送给他作为世袭领地，以防备共和国以后对他忘恩负义。总司令听了微微一笑。他请那位代表谢谢皇帝对他的关怀，但是他声明说，他不希望任何荣华富贵，如果这种荣华富贵不是法国人民赠送的话。

德索耳准将奉命去巴黎报告谈判的情形。马塞纳将军奉命把和平的先决条件送交督政府。5月9日，马塞纳在巴黎受到隆重的接见。意大利方面军里所有出色的将军都先后携带战利品去过巴黎。只有这位在所有胜利战斗中都站在前列的马塞纳将军一次还没有去过。这次也把他的名字同盛大的全民欢庆联系起来，是完全公正的，因为这种欢庆正是法国军队英勇无畏的结果。

七

意大利方面军的情况极为良好。根据4月19日点名的结果，它有步兵三万八千五百人，骑兵四千五百人，大炮一百二十门。全军总共四万三千人，集中在一个战场上，而且只要一天的行程就能够占领捷美临格山一带的阵地。在这次战争中，它只受到轻微的损失。帕耳马诺瓦、克拉根福和格拉次等要塞均已筑好工事，并备足了粮食，在这些要塞中，建筑了许多储藏各种物资的仓库。法军士气异常旺盛。在诺伊马克特战役中，只是马塞纳师团的三分之一的兵力参加了战斗，但是仅仅这一部分兵力就足以打败在坚固阵地上防守的奥军精锐部队。与此相反，大公的军队则很涣散：原来在意大利作战的军队几乎没有了；从莱因河调来的六个师也一个一个地被打垮了，它们的兵员大大减少。

现在，拿破仑可以进入维也纳了，可是这不会带来任何好的结果。要坚守住维也纳也会有困难，因为莱因方面军不仅没有投入战斗，而且宣称它不能作战。议会和督政府意见不一致，甚至连督政府本身成员之间也意见分歧。政府无能为力。舆论丧失了自己的作用。财政状况令人失望。莱因方面军仍然无钱发饷，困苦不堪。阻止莱因方面军渡过莱因河的最大障碍之一是国库发不出三四百艾叩 [79] 给莫罗制造架桥用具。在旺代省为意大利方面军编组的团队原来每团为四千人，可是由于指挥不统一，到达米兰时，每团只剩下九百至一千人了。其余四分之三都在路上逃跑了。而政府却没有采取措施收集逃兵和补充军队。

奥地利代表在最初几次会议中，同意让出比利时和莱因河左岸，但要求补偿。当法国代表提出他们可以在德国，例如在巴伐利亚得到补偿时，他们立即表示异议。他们说，在这种情况下，应当保障威尼斯共和国的宪法并巩固《金书》规定的贵族政治。因为不论在什么借口下，他们都不愿意让意大利共和国的领土从阿尔卑斯山及亚平宁山绵亘到伊臧措河及朱利恩阿尔卑斯山。他们的这种意见实际上意味着帮助威尼斯这个法兰西共和国的最顽固和最积极的敌人。这个敌人基于已发生的事件，知道自己所面临的危险。因此，它现在除了采取靠

拢奥地利并与它联合的政策以外，根本不会采取其他任何政策。这样一来，奥地利将会与威尼斯的寡头政客结成反对意大利民主共和国的攻守同盟。如果真这样做的话，其结果就等于以巴伐利亚和威尼斯来扩大奥地利的势力。在督政府给克拉尔克将军的指令中，正如第十三章提到的那样，督政府授权给他签订和约的条件，对法国是大大不利的。

但是，由于人民、政府和立法机关都希望和平，所以拿破仑就签订了和约的先决条件。

八

哥什刚刚奉命指挥松布尔-马斯方面军。他是个年轻人，能干、勇敢，而且功名心重。他指挥的是一支优秀的部队，计有八万人。他觉得自己对指挥这支部队是能胜任的。当他每次得到意大利战场上新的胜利消息时，他都激动得发抖。他通过每一个军使向督政府请求让他向德国进军。

士兵也同他一样热情。甚至当地居民在从信件中得悉拿破仑迅速向维也纳推进和奥军退出莱因河的消息后，也在询问，为什么松布尔-马斯方面军和莱因方面军仍旧无所事事，以致浪费掉如此宝贵的时间呢。

4月18日，哥什从诺伊维德桥上渡过莱因河。同时，商皮奥纳也从杜塞尔多夫出发，开进乌克腊特和阿耳田基尔享。奥地利军队由克腊伊指挥。哥什向驻守海德斯多尔夫的克腊伊部队发动进攻，抓了几千俘虏，缴获了一些大炮和军旗，把敌军击退到美因河。4月22日，他开近法兰克福，这时克腊伊将军的司令部把贝尔蒂埃将军的紧急信件转交给他，通知他累欧本条约业已签字。于是他立即和奥军缔结了停战协定，把司令部移到弗里德贝克，并占领了尼达和韦茨拉尔两地。

莫罗留在巴黎。他要求供给架浮桥的工具，以便在斯特拉斯堡渡过莱因河。可是，当莱因方面军的临时指挥官德塞将军获悉哥什已同

敌军开战时，他就于4月20日早晨六点钟在斯特拉斯堡以下几法里的基耳什迭村架桥。21日清晨两点钟，法军渡过莱因河。当斯塔腊伊集中二万军队和二十七门大炮进攻法军的时候，莫罗急忙从马黎赶来指挥作战。战斗很激烈。奥军全被击溃，法军俘获了二十门大炮和奥军一些士兵。

奥军司令部办公室的所有车辆全被法军缴获。其中有克林格林将军的带篷大车，在这部车子中发现有皮什格鲁和康德亲王的来往信件。莫罗把这些信件私自保存了四个月，没有报告政府。

在这次胜仗以后，法军向莱因河上游前进，并占领了克耳。它的先头部队已过了金济格河谷的奥芬堡。22日，意大利方面军的军使送来关于在累欧本签订和约先决条款的消息。于是莫罗停止了军事行动，与斯塔腊伊缔结了停战协定。

莱因河一带的军事行动只在累欧本和约签订后八小时才开始的，而拿破仑则是在签订和约以后七天才收到他们开始行动的消息的。为什么他们不提早五天开始行动呢？为什么督政府最后还写信给拿破仑，叫他不要指望和莱因方面军协同行动呢？因为督政者精神不振，庸碌无能。共和国的领导人溺于营私舞弊，因此不能做出一点差强人意的成绩来。根据共和三年 [80] 宪法上的一项规定，地方金库可以不受政府领导。这种思想是错误的和有害的，而且是只有现代立法者的形而上学才能够产生的一切思想中最荒谬的思想。只此一点就足以使共和国的生存受到威胁。

---

[1] 德意志帝国。——俄文版编者

[2] 法国14至17世纪流行的金币和银币。——译者

[3] 1795年。——俄文版编者

第十五章 威尼斯

一、威尼斯概述。二、参议院。三、莫切尼哥和佛斯卡里尼两督办的行为。四、政党；布里西亚；贝加摩。五、威尼斯问题引起的困难。六、盖茨的会谈（1797年3月20日）。七、维罗纳。八、尤诺副官在参议院里的使命；宣战。九、法军开进威尼斯。这个城市的革命。十、大陆各地的革命。把从威尼斯人手里缴获的威尼斯军旗送往巴黎；最后战斗的日子。

一

威尼斯是在五世纪由逃到浅水海湾躲避野蛮人侵袭的弗里乌尔居民和巴图亚居民建立的。它起初包括格腊克列和基奥德伊两地，以后由于阿留氏[81]引起的教会分裂，阿克维列总主教带领僧侣迁居到格腊多。这样格腊多就成了京都。威尼托人起初只服从巴图亚的法律和它任命的执政官。公元697年，他们首次选举了自己的首领。这时法国国王丕平在腊万纳建立了一支小舰队，迫使威尼托人跑到里阿耳托及其周围的六十个岛屿上。这些地方的浅海湾可以保护他们避免这位国王的无端侵犯。这就是现在威尼斯所在的地方。公元830年，福音传播者马可的遗骸从埃及运到这里。马可就成了共和国的保护神。从960年起，威尼斯人占据了伊斯的利亚和亚得里亚海沿岸地区。匈牙利的国王们为了争夺达耳马提亚而同他们进行过争斗。公元1250年，他们同法国结成联盟，攻占了君士坦丁堡。

到17世纪中叶，他们占据了莫雷亚和康迪亚。因为革命而内部分裂的意大利常常更换统治者，而威尼斯却一直是独立和自由的，它从不承认外国的统治。它能够成功地逐步摆脱意大利半岛统治者的奴役。

威尼斯是一个商业港口，它的位置比意大利的其他所有港口都好。君士坦丁堡和累旺托的货物沿亚得里亚海这条捷径运到这儿，再由这儿沿波河分运到上意大利各地，直到都灵，以致全德国，因为沿阿迪杰河而上就到博岑，而博岑有大路通往乌耳姆、奥格斯堡、慕尼黑和纽伦堡等地。可见，威尼斯乃是上多瑙河、波河和阿迪杰河的出海港。它的自然条件决定它是累旺托、意大利和德国南部的商品集散地。在好望角航线开辟以前，威尼斯经过亚历山大里亚和红海与印度进行贸易。因此，它为了截断葡萄牙的航海线而曾经与它进行过斗争。它在红海上装备了一支颇为强大的 舰队，在苏伊士附近还建立了军火库、淡水池和粮食仓库。这些建筑物的残迹在"摩西泉"附近还可以见到。但是，葡萄牙人打垮了这支造价很大的舰队，而埃及的混乱局势终于中断了这条与印度进行贸易的航线。

这些浅水海湾是由皮亚韦河、布兰塔河和利温察河的河水冲积而成的。它们是通过基奥日、马兰诺克和利多等三条河道而流入大海的。

从公元1200年消灭民主制度的时候起，最高政权便转到由几百个家族组成的贵族阶级手里，这几百个家族的姓名列在《金书》之内，它们在大议会中差不多拥有一千二百个表决权。威尼斯各区的人口有三百万，他们分布在威尼斯周围富庶的地区里。这些属于意大利大陆部分的地区有：贝加摩、布里西亚、克雷莫纳、维琴察、巴图亚、波列集诺、特雷维佐、巴萨诺、卡多尔、柏鲁伦诺和弗里乌尔；在亚得里亚海岸上的地区有伊斯的利亚、达耳马提亚群岛和博卡迪卡塔罗；最后还有爱奥尼亚群岛。威尼斯北面毗连朱利恩阿尔卑斯山的主脉（从阿达河起到伊臧措河止）。这条山脉不能通行兽力运输车，它构成德国和威尼斯的边界线。要通过这条山脉只有三条通道可走，即：蒂罗耳通道，卡林西亚通道和卡尔尼奥耳通道。

到公元1796年，这个共和国已完全衰败了，旧时的威尼斯只留下一点痕迹。三代相传下来，均未见过战争。一见到枪炮就足以使丹多洛、捷诺和莫罗集尼的这些不肖后裔发抖。在奥地利王位继承战争[82]和1733年及1740年的战争时期，他们怯懦地俯首贴耳地忍受奥军、法军和西班牙军队的嘲弄和侮辱。

威尼斯的海军舰队拥有十二艘装有六十四门大炮的军舰、十二艘巡洋舰和大批小舰。它们的实力足以使野蛮的海盗[83]肃然起敬，足以控制亚得里亚海和防卫各浅水海湾。陆军有一万四千人，由在大陆上招募来的意大利团队和在达耳马提亚群岛上招募来的斯洛文人编成。斯洛文人很勇敢并且对共和国很忠实，在语言和风俗习惯方面，他们具有大陆上所没有的优点。只有列入《金书》的家族才能有权参与管理共和国的事务。参议院全由他们组成，众议院、四十人委员会及其他管理机关也是如此。这就引起大陆上的贵族的不满，因为这些贵族多数是有财产、有名望、有势力的家族。他们屈居从属地位，没有一点权力，对国事不能施加任何影响，因此，他们对统治集团怀着强烈的妒忌心。他们之中一部分人出身于古代的佣兵队长、古代的高级官吏或其他能在自己的城市共和国里起巨大作用的人物的家庭里。他们的祖先在对威尼斯作过长期抵抗之后，归根到底仍旧成了它的政治上的牺牲品。他们热切的复仇宿愿和他们由于对国家政体不满而产生的嫉妒和仇恨互相掺杂在一起。大陆领地的全体普通人民也是心怀不满的，他们极大部分都站在贵族一边。 但是威尼斯的当权者差不多在各省区都有自己的地产和企业，而且在那儿有自己的拥护者。僧侣在这个共和国里是不受尊敬的，因为共和国早已竭力摆脱了教皇对世俗事务的影响。

二

1792年，反法联盟各国建议威尼斯参战。看来这个问题没有在参议院里引起严重的争论，因为大家一致赞成保持中立。这个共和国远离战场，认为自己和法国问题毫无关系。当德利耳伯爵到维罗纳避难时，参议院由于取得公安委员会的同意，准许他住在那里；公安委员会宁愿看到伯爵住在维罗纳，而不愿他住在其他任何地方。

1794年，当法军进到奥涅利亚的时候，意大利认为自己面临法军进犯的危险，因此它的许多诸侯国家的代表在米兰集会。但是威尼斯拒绝参加会议。它所以不参加，并不是因为它赞成法国的原则，而是因为害怕屈从于奥地利的支配，和不愿放弃已经几代实行的胆小怕事和懦弱无能的政策。

可是，当拿破仑到达米兰，而博利厄胆战心惊地逃过明乔河，据守彼斯基耶腊，并在那儿布置他的右翼以期防守这条战线的时候，参议院产生了极大的疑虑和恐惧情绪。在此以前，把威尼斯和民主政体与贵族政体斗争隔离开来的空间距离，现在被打破了。政治原则的斗争和真刀真枪的战争都渗到这个国家的心脏来了。尖锐的意见分歧已出现在参议院里。这些意见分歧表现为下面三种：

年轻的寡头政客力求实行武装中立。他们希望把强大的警备部队布置在彼斯基耶腊、布里西亚、累尼亚果港和维罗纳，并宣布这些要塞处于特别戒严状态。他们想把陆军增加到六万人，想赶快在各浅水海湾上构筑防御工事，并且炮艇来掩护它们，用分舰队来防卫亚得里亚海。他们想在建立这样巩固的防务以后，就可以向第一个来破坏他们中立的国家宣战。不仅如此，拥护这种意见的人甚至走得更远，他们说："当最后的时刻来到时，最少耻辱的做法就是战死也不放下手中的武器。我们捍卫自己的领土，就可以防止法国思潮在大陆上各大城市里传播。我们因此而从敌对双方得到的让步，将会超过我们有可能向他们求得的让步。反之，如果我们客气地敞开自己的大门，那么，两个敌对国家的战争就会在共和国的领土上进行；从那一瞬间起，元首手里的最高权力就会消失。元首的首要职责是保护自己的人民。如果人民的土地和财物都成了战争的牺牲品，那么陷于不幸的人民将会失去他人的尊敬和重视，而陷入听天由命的境况之中。而已经存在的处于萌芽状态的不满情绪和嫉妒心，也将会以不可抑制的力量发展起来。那时，共和国将不会得到任何人的同情而趋于灭亡。"

老政策的拥护者主张：不应当作出任何最后决定，必须随机应变，争取时机，等待事态的发生和发展。他们承认，一切危险都是十分现实的，必须提防奥地利的好大喜功的思想，同时也必须防范法兰西共和国的革命思想。不过，这一切灾祸都是转瞬即逝的。所以，只要耐心地行动并作出让步，就能够避免危险的敌人。法国人就其本性来说是好商量的，因此，只要合理行事，就能说服他们的首领，得到他们的好感。在现时的社会思潮下，任何武装中立都会导致战争，而战争是首先应该避免的。天意使威尼斯京城处于保险不受侵犯的地位，应当用忍耐、稳健和时间来克服一切危险。

巴塔耳亚说："共和国的确在危急中。一方面，法国的原则违背我们的宪法；另一方面，奥地利在侵犯我们的独立。我们试图在这两种

不可避免的灾祸中选择灾难最少的方针。在我看来，奥地利的奴役制度是最坏不过的。我们对《金书》要进行补充，把那些够资格的大陆贵族的代表写进去，借此来安抚我们的人民，而我们内部的反对派就会消失不见。我们要武装要塞，装备舰队，征集兵员，去迎接建议订立攻守同盟的法军总司令。我们也许对我们的宪法不得不稍加修改，然而我们将会拯救我们的独立和自由。有人谈到武装中立，这个决定可能在两年以前是最好的，是正确的，因为那时它对交战双方都是适用的。同时，它在当时也是可能行得通的，因为有时间来作准备。现在，你们已不能禁止法国人做你们曾经允许奥国人做过的事，或者禁止他们向你们提出你们忍受过的条件。八天以后，当法军到达维罗纳，而你们甚至并没有把握使奥地利来援助自己的时候，禁止就意味着向法军宣战。在这两个月以内，奥地利这个国家不可能为你们做出什么事情。在这期间，共和国处在这样精明强干和这样猖獗的敌人面前，将会发生什么事情呢？所以，禁止的办法是所有的解决方法中最糟糕的办法，这就等于把共和国投入最危险的深渊中，而不是避开它。

“有人向你们提出另一个解决办法，即忍耐和争取时间的办法，这个办法同头一个办法一样糟糕。现时的政治形势与从前完全不同，因为时代大大改变了。我们现在经受的危机和我们先人的久经考验的英明的智慧所曾经克服过的任何一种危机，都截然相同。法国的政治原则是大家都感到兴趣的。它们在各种各样的形式中表现出来。这是一股强大的潮流，如果企图用忍耐、稳健和支吾搪塞的办法来阻止它，那是枉费心机的。我向你们提出的方法，是唯一可以拯救你们的办法。它既简单明白、光明正大，而且显得慷慨大度。我们可以向法国人表示：我们在留下防卫我们要塞所必需的部队以后，给他们提供一万名军队。法军很快就会拿下曼图亚并把战争移到德国境内去。如果我们做好第一步，那么其余的就容易办了，因为分裂国家的各党派往后将为同样的动机所鼓舞，会走到一块来。我们的独立将得到保障，我们宪法的基础从而也就得到挽救。奥地利在我们国家里没有什么势力。它没有舰队，而土伦舰队则每一分钟都可以在利多出现。”

这个意见对明智人士的思想和感情都起了作用，但是只有少数人赞成它。因为贵族的偏见占了上风，祖国的利益被放到次要地位。对于那些堕落的、思想低能的人来说，这个解决办法是太高尚了。

三

莫切尼哥督办在布里西亚隆重地接待拿破仑。他使人确信参议院对法国有好感。通过接二连三的盛大的庆祝会，建立了法国军官和当地名门望族之间的联系。每个达官贵人都极力和一位法国将军交朋友。

驻维罗纳的佛斯卡里尼督办也照着这个样子做，可是他傲慢的性格却妨碍他装模作样，因此他不能很好地隐藏自己内心的感情。他是最仇视新思想的议员之一。他所以不敢抗议法军进入彼斯基耶腊，只是因为法军是跟在博利厄部队后面进入那儿的；但是，当法军要军火库的钥匙，以便在围墙上安置大炮并着手武装帆桨大船的时候，他提出了抗议，说这是破坏了共和国的中立地位。在拿破仑到达彼斯基耶腊以后，这位督办还打算劝阻他去维罗纳，他甚至以关闭城门和开炮相威胁。总司令告诉他说："我的军队已经到达那儿，您这样做已经太晚了。在我们围攻曼图亚的时候，我不能不沿阿迪杰河建立防线。您带领一千五百名斯洛文兵士是无法阻止奥军渡河的。所谓中立就是对交战双方一视同仁。如果您不是我的敌人，那您就应当让我做你们允许奥地利人做过的、或至少你们不曾阻止他们做过的事。"

这样的争执传到了参议院，迫使参议院召回佛斯卡里尼，而派巴塔耳亚接替他的位置。巴塔耳亚被任为阿迪杰河以东各省、其中包括维罗纳在内的督办。他是一个有教养的、好商量的、举止文雅的人。他对自己的祖国极其忠诚，对从前的法国抱有好感，就是对共和的法国也认为比奥地利好。

战场渐渐扩大到整个威尼斯的领地上来了，可是首先侵占它新的地区的总是奥地利。例如，博利厄侵占了彼斯基耶腊和维罗纳，维尔姆泽奔到巴萨诺并通过维琴察及巴图亚，阿尔文齐和查理大公侵占了弗里乌尔、帕尔马诺瓦和直至共和国东部疆界的全部地区。

四

在大陆各个领地里，暴露出群众的激昂情绪。不满很快地传遍各地。对寡头政治的旧恨和对新思想的向往交织在一起。大家认为，意大利为奥地利受了损失，因此必须推翻贵族的统治。拿破仑总是想缓和这个运动，但军队中的激昂情绪却影响着这个运动。当拿破仑从托连提诺回来并且满心希望向威尼斯推进的时候，他不得不把注意力转移到这个造成困难的事态上来。这种激昂情绪越来越高涨。布里西亚和贝加摩终于发生起义。费纳罗利、马尔提纳哥、列基和亚历山大里站在起义者的前列，他们都属于极富有的望族。这两个城市的市政当局拥有很大的势力。他们可以自行支配收入，规定税收，委派官吏。如果说圣马可的狮旗还飘扬在那儿，那这与其说是服从威尼斯的标志，不如说是对总司令的尊敬。在人们的谈论中和在各种出版物中，经常可以听到和看到尖锐攻击威尼斯贵族的言论。人们痛心疾首地用一切方法来着重指出这个政权的不公道。他们说："威尼斯怎么有权来统治我们的城市呢？难道我们不如他们勇敢，文化不及他们高、财富不及他们多、气度不及他们高贵吗？"参议员们看到几百年来受自己统治的人民现在竟不顾他们之间的地位悬殊，而把自己和老爷们平起平坐，感到极其屈辱。一切都预示着尖锐的冲突就会发生。巴塔耳亚在给参议院的紧急报告中，尽可能地不谈布里西亚居民那些带侮辱性的越轨行为，而在布里西亚居民面前，他又尽量把参议院的愤怒和忿恨加以掩盖。这位督办一直是采取息事宁人的态度。他多次同总司令来往，总是想引起总司令关心共和国的命运。

五

由此可见，把三百万无组织无秩序的人留在法军后方是危险的。拿破仑毫不隐讳地说，他对法国朋友的影响不及对参议院本身的影响。他可以制止他们行动，但不能制止他们说话、写文章和用各种与他不相干的行政琐事来刺激他们的首领。解除布里西亚及贝加摩爱国

者的武装，拥护参议院，判决首恶分子，把他们投入威尼斯的监狱，这就意味着使人民党永远离开自己，并且也得不到贵族的好感。如果拿破仑执行这种懦怯的政策，那么就必然会导致像路易十二统治时期那样的后果，即引起全体居民起义来反对我们。

促使参议院同法国结盟并修改宪法以满足大陆居民的愿望，这是最好的和唯一可以接受的解决办法。因此，它也就成为拿破仑坚定不移的努力目标。在每一次新的胜利之后，他总是重新提出这个建议，但是均无结果。

第三个解决办法是这样的：向威尼斯进军，以武力占领这个京城，根据情况的需要来进行政治变革，把政权交给拥护法国的人士。可是当查理大公还待在皮亚韦河一带的时候，向威尼斯进军是不可能的。因此，首先应当击溃奥军，把它赶出意大利。在获得这个成功以后，不应该丧失胜利果实，也不应该只是为了在威尼斯周围作战而延期过山。如果这样做，那就势必让查理大公有机会恢复元气、加强自己力量和制造新的障碍。要知道只有在维也纳城下，才能取得多次胜利的最终结局——和平。何况威尼斯还有很大的力量。它有浅海湾、军舰和一万名斯洛文兵的保护。它控制着亚得里亚海，可以获得新的部队。最后，它所有当权的名门望族将为保存自己的政治地位而被迫起来斗争，而这一点也是促进它进行反抗的一个精神因素。谁能算准法军会因这个障碍而耽搁多少时间呢？不管这一战的时间多么短暂，他们这样顽强抵抗，在意大利其余的地方会发生怎样的影响呢？

这个新战争必将在巴黎引起各种互相矛盾的议论。参议院有很能干的使节驻在巴黎。立法团对督政府采取反对立场，而督政府本身意见也不一致。如果人们向它请示关于同威尼斯作战问题，它不会作出答复，或者就是回避躲闪。如果拿破仑像在此以前所做的那样，不经批准就开始行动，那么在没有迅速取得成效的情况下，就会申斥他违背一切原则。他作为总司令只有以实力击退实力的权利。他若是不取得政府的同意而对武装起来的国家进行新的战争，那就意味着把最高权力据为己有。其实，他因为做过这样的事情，已经被共和国怀疑为最可怕的人物。

威尼斯事件可能变成最重要的问题。因此拿破仑决定对威尼斯人采取简单的预防性的军事措施。他对布里西亚、贝加摩及整个阿迪杰

河右岸是放心的。他吩咐在维罗纳各城堡、圣费利切、圣皮埃特罗和故宫等处布置卫戍部队，并借此保障后面的几座石桥。

远征教皇的部队返回了阿迪杰河。他们是一支足以对威尼斯参议院发生影响的力量。总司令命令所有病愈的士兵和所有出院的伤员，都编到补充营里，同后备队合并在一起。但这个措施却相应地削弱了作战部队。

六

可是，拿破仑决计再作一次努力。他约请当时领导共和国全部事务的彼扎罗谈话。彼扎罗诉说他的祖国的危急状况、人民的激昂情绪和参议院的正当抱怨。他说，这样严重的形势要求参议院采取坚决的措施和建立特别的武装力量，不过这一切不应当引起法国人的任何猜疑；参议院在威尼斯和大陆上进行逮捕是被迫的。如果认为它公正地惩罚那些企图推翻本国法制的暴乱分子就是对拥护法国的人士过分严厉，那是不公正的。拿破仑同意他说的威尼斯情势危急这一点，可是不希望浪费时间来讨论造成这种情势的原因，而只是向他提出以下问题。他说："您想逮捕那些您称之为敌人的人，可是他们就是我称之为朋友的那些人。您把权力交给那些出名的仇恨法国的人。您招募新兵。为了宣战，您还剩下什么没有做呢？其实，你们的灭亡将是彻底的，而且就在眼前。您指望大公支持是枉费心机的。不要过八天，我就会所他的军队赶出意大利。只有一个办法可以使您的共和国摆脱目前所处的令人痛心的境况，这就是我建议的和法国结盟。我保证它在大陆上的领土完整，甚至可以保证它对布里西亚和贝加摩的统治；但我要求它向奥地利宣战，并派一万步兵、二千骑兵和二十四门大炮参加我的军队。我认为，现在把大陆领地上一些主要望族列入《金书》内是适时的。不过，我不认为这是Sine qua non [84] 。请您回到威尼斯，把这些建议提交参议院讨论，然后来签订一个唯一可以拯救您的祖国的协定。"彼扎罗同意这个明智的方案。他动身回威尼斯，答应至迟不过两周再来。

3月11日，法军开始行动，准备渡过皮亚韦河。这个消息刚传到威尼斯，那儿随即命令在贝加摩逮捕十个极有名望的市民，并交付法庭审判。爱国党的领导人由于预先得到一个忠于他们的威尼斯官吏的警告，就截住了信使，逮捕了督办本人，举起起义旗帜，并宣告贝加摩解放。他们派往法军大本营的代表在塔利亚曼托战地找到了法军。这个事件使拿破仑不满，但已无可挽回。贝加摩已同伦巴迪亚共和国首都米兰和外帕丹共和国的首都波伦亚商谈联盟问题。几天之后，同样的革命也在布里西亚爆发。驻在那儿的二千斯洛文兵被解除武装。巴塔耳亚督办虽未受到触犯，但却被送到维罗纳去了。威尼斯总司令费奥腊温提反对起义，并且进占萨洛，威胁布里西亚。米兰的将军拉哥茨赶来迎击他，把他打败并赶出萨洛。

彼扎罗为履行诺言再一次来到大本营，他在盖茨赶上大本营。这时大公已在塔利亚曼托被战败，帕耳马诺瓦已打开大门，法国国旗已飘扬在塔尔维斯、伊臧措河彼岸和朱利恩阿尔卑斯山的上空。拿破仑对他说："我说话算数吧？我的军队已占领了威尼斯的领土。奥军已在我面前逃跑了。再过几天我将到达德国。您的共和国希望什么呢？我建议它同法国结盟，它接受这个建议吗？"

彼扎罗回答说："威尼斯为您的胜利而高兴。它意识到只有在法国的帮助下才能存在，可是它仍旧忠于自己传统的和深谋远虑的政策，希望保持中立。在路易十二时代和弗兰西斯一世时代，威尼斯的军队在战场上还能起点作用。现在，当全体居民都已武装起来的时候，我们的帮助能给您什么好处呢？"

拿破仑作了最后一次努力，但还是不成功。他在同彼扎罗道别时对他说："好，既然您的共和国愿意保持中立，我也同意，但是它应该停止武装。我留在意大利的兵力，足以使它成为那儿的主人。我就要向维也纳进军。我在意大利的时候，我原谅了威尼斯的行为，当我到了德国的时候，我将认为这些行为是不能忘却的犯罪行为。如果我的士兵在威尼斯的领土上被杀害，我的辎重被劫夺，交通线被截断，那么，您的共和国就要灭亡，它自己就要给自己宣读判决书。"

七

茹贝尔将军于3月20日开始军事行动。克尔品将军学着他的样子，离开蒂罗耳，经萨尔斯堡和罗田曼前往木尔河谷，希望在那里和大公会师。可是，他的这一行动被急速赶来的法军在舍夫林格制止住了，他只好回过来通过山区与维也纳平原上的军队会师。他留下拉乌当将军带领二千正规军来守卫蒂罗耳。拉乌当把原已解散回家并且在多次失败之后士气消沉的蒂罗耳民兵重新召集起来，顺利地编成一支一万人的部队。经过这样的补充，他的军队在人数上超过茹贝尔留下来掩护特兰托大路的监视部队。谢尔维叶将军指挥下的这支部队大约有一千二百人。当敌军逼近时，谢尔维叶的部队就撤离阿维乔河两岸，退到蒙特-巴利多。

拉乌当占据了特兰托。他在控制整个蒂罗耳以后，就在意大利各地散发传单。他在威尼斯、罗马、都灵和那不勒斯散布法军失败的消息说："蒂罗耳已成了茹贝尔部队的坟墓。拿破仑在塔利亚曼托被打败了。皇帝的军队在莱因河赢得了辉煌的胜利。他本人带领六千人从特兰托出发来到意大利，目的是要截断被大公追击的法军残部的任何退路。"最后，他号召威尼斯和整个意大利举行武装起义，反对法国人。

威尼斯的政治寡头听了这些谣言之后，就不再遵守任何法度了。法国公使作了一切努力，以证明参议院这样做是在自掘坟墓，但是没有成功。公使揭穿了关于茹贝尔在蒂罗耳失败的流言，也揭露了关于松布尔-马斯方面军和莱因方面军失败的谣传。他证明，这些军队还没有开始军事行动。他甚至把军事计划都告诉了参议院。根据这个计划，可以得出茹贝尔放弃蒂罗耳是预先商定好的军事行动的结论。这位将军经卡林西亚向普斯帖尔塔耳前进，不但没有被毁灭，反而达到了自己的军事目的。彼扎罗对公使提供的这些情报一点也不相信，他热切希望法军失败。维也纳宫廷方面为了煽起法国敌人的强烈的情感，简直不择手段。对它来说，在法军后方组织暴动是很重要的。

留在帕耳马诺瓦的后备军团、奥左波的卫戍部队和莫切尼哥督办[85]的明智使弗里乌尔平静无事。这也可能是因为这里接近军事活动地区，居民对战争形势比较了解。

在维罗纳省早已作好了普遍召集民兵的准备工作。三万多农民领得了武器，只等开始战斗的信号。还有三千名威尼斯兵和斯洛文兵奉派来维罗纳，担任这儿的警备队。忠于参议院的厄米利督办同拉乌当

已经商量好。他告诉后者说，法军卫戍部队兵力单薄，他一旦认为奥军支援可靠时，就发出暴动信号。4月17日，即复活节第二天，在晚祷以后，警钟敲响了。在城市与乡村同时发生了暴动。到处都发生了屠杀法国人的事件。民众的狂暴达到这等地步，以致他们竟杀害了住在医院里的四百名病员。巴兰将军率卫戍部队闭门坚守在堡垒里。他从堡垒中向城区发射炮火，迫使维罗纳当局请求举行谈判，可是疯狂的民众反对谈判。佛斯卡里尼督办从维琴察派来二千名斯洛文援兵，而奥地利将军聂伊彼尔格部队开近的消息，更加激励了人民群众。他们竟杀害早已被迫在全体武装的山民面前投降的基乌扎守军，以报复巴兰将军炮轰城市所引起的损失。

伦巴迪亚地区的指挥官基耳默将军接到关于维罗纳暴动的首批报告以后，立即采取各项措施来援助巴兰将军。

4月21日，他的首批队伍出现在维罗纳近郊。经过几次战斗后，沙勃兰、拉哥茨和舍瓦耳叶几位将军于22日顺利地包围了维罗纳。23日，暴动者开始知道法军已和奥地利签订了初步和约，同时也知道从特雷维佐急忙赶来的维克多师团也到达跟前。他们陷于惊慌失措之中。他们的精神沮丧的程度，就像他们以前的狂暴的程度一样。他们请求投降，屈膝接受巴兰将军迫使他们接受的各种条件并交出人质。于是这儿的秩序又恢复了。法军本来可以采取严厉的镇压手段。虽然在叛乱阴谋中死于刀枪之下的弟兄们的鲜血还在街道上流着，但法军却没有进行报复，一共只抓了三个居民交付法庭审判。法军普遍解除了暴动者的武装，而把农民遣散回家。

同样，威尼斯政治寡头允许奥军当着他们的面杀害法国船（这艘船因躲避奥国巡洋舰的追击，逃到利多港避难）上的船员，也是不识时务的。法国公使抗议这种违反国际法的行为，并要求惩办凶犯。参议院对他的抗议和警告竟一笑置之。它还发布命令，褒奖那些参加杀死洛日叶 [86] 船长和他的船员的凶手们。

八

拿破仑刚一获悉法军后方发生暴乱和凶杀事件，就立即派他的副官尤诺到威尼斯去，叫他把一封标明“1797年4月9日于尤登堡”的信札交给参议院。信中写道：“在所有大陆领地里，贵共和国的臣民都应召拿起了武器。他们的统一口号是：要消灭法国人。意大利方面军被他们杀害的士兵已达到好几百人。你们还装模作样地说，你们不同意那一伙人的作为，其实是枉费心机的，因为那些人都是你们自己收罗来的。难道你们以为我深入德国境内的时候，就没有权力使人们尊敬世界上一等民族的士兵吗？难道你们以为意大利方面军这样的大部队能不惩办沾满我们同胞鲜血的凶犯吗？凡是被指派来执行这种报仇任务的法国军人，没有哪一个不是义愤填膺、勇气百倍……你们是不是认为现在还是查理八世[87]的时代呢？从那个时代起，意大利的情况已大大地改变了！”尤诺奉命向威尼斯参议院亲自宣读了这封信，并且表示了总司令的极端愤慨。

但是，威尼斯早已陷入恐惧之中，政府的威信丧失了。威尼斯人业已得悉：莱因方面军完全没有开始军事行动；茹贝尔带领他的军团驻在维拉赫，维克多部队正在向维罗纳进逼，法军已向浅海湾推进；最后，拿破仑在赢得一切战斗以后，已使得维也纳本身非常害怕，他刚刚同大公缔结了停战协定，逼使皇帝向他求和。

法国公使拉列曼把尤诺介绍给参议院。尤诺以军人的直率而生硬的作风完成了自己的使命。参议院卑躬屈节地替自己辩护。自由的朋友扬眉吐气，并预感到自己的胜利。参议院派代表团前往格拉次，以便向总司令表示：愿意付出他希望得到的一切赔偿。参议院还给了代表团特别的指示：尽力争取所有得到拿破仑信任的人的好感。但是这一切都没有取得结果。

与此同时，参议院接二连三地派遣信使前往尼黎，把大笔款项交给自己的公使支配，希望他收买督政府的一些领导人，使他们站在自己方面，并促使他们给意大利方面军总司令发出一些能拯救贵族政体的指令。这个阴谋在巴黎达到了目的。威尼斯公使分送了一千万法郎的汇票，终于顺利地得到了他所要求的指令。可是这些指令不是按法律规定的形式草拟出来的。在米兰截获的一些快信，使拿破仑得以挫败这个阴谋。巴黎那些受贿人的名单全落到拿破仑手里。于是他运用自己的权力宣布这一切指令无效。

5月3日，拿破仑在帕耳马诺瓦公布了以武力对抗武力为原则的对威尼斯共和国的宣战书。宣战书是用下面这些话写成的：

“当法军驻在斯提里亚峡谷，而把意大利和自己的主要基地远远留在后方的时候（在这些基地中只有少量部队），威尼斯政府竟采取以下行动：利用复活节这一个星期，武装四万农民，使十团斯洛文兵和他们合并在一起，然后把它们编成许多中队，分布到许多据点，以截断法军交通线。

“为了组成各种部队，威尼斯政府派出若干专门委员会，提供了大批枪支、大炮和各种装备。

“在威尼斯大陆领地上，所有在遇见我们时对我们表示欢迎的人都遭到逮捕，而那些极端敌视法国的人们则得到政府的好处和充分的信任。三个月前由于参加谋杀法国人的阴谋而被普里乌利督办逮捕的十四个阴谋家，尤其如此。

“在集会场所、在咖啡馆和其他公共场合，威尼斯人公然侮辱法国人，把他们叫做雅各宾份子、弑君者、无神论者。最后，还把他们赶出城市并禁止他们进城。

“威尼斯政府竟号召巴图亚、维琴察和维罗纳的居民拿起武器，来加强战斗部队和组织新的‘西西里晚祷’[88]。威尼斯军官还声称：‘我们一定要检验意大利是法国人的坟墓这句谚语的正确性。’

“僧侣们在讲坛上宣传十字军远征，可是在威尼斯领地上的僧侣却总是讲有利于政府的话。

“攻击性的小册子、居心险恶的传单和匿名信在各个城市里印发，风潮到处发生。难道在一个没有出版自由、而政府令人畏惧同时又令人憎恨的国家里，印刷厂所印的和作家所写的不都全是参议院所希望的东西吗？

“所有这一切似乎都预示着，政府的这个阴险计划会得到成功。因为法国人的鲜血到处都在流淌，在各条道路上都在截获辎重、信使和一切属于法军的东西。

“一名法军营长和两个法国人在巴图亚被杀害了。法国士兵在卡斯奇里恩-德莫里被缴械、被杀死。在曼图亚至累尼亚果、卡萨诺至维罗纳等大路上法国人被杀害的达二百人之多。

“两营想和大军会合的法军在基阿里碰到一个威尼斯师团，后者企图阻止它们前进。于是发生激战。结果我们英勇的士兵从敌人的尸体上面通过。

“另一次战斗发生在瓦列德约。在德散扎诺也不得不应战。法军到处都是以寡敌众，可是他们向来不把敌人的数量看在眼里。

“在复活节的第二天，维罗纳在鸣钟之后，发生了屠杀全体法国人的惨剧，连住院的病人和在街上散步的刚刚病愈的人也不能幸免。他们被短剑刺了四百下以后，还被抛入阿迪杰河中。法国兵士被这样杀害的也达四百人以上。

“在八天之内，威尼斯军队对维罗纳三个要塞进行了围攻，但它安置在阵地上的大炮却被法军用刺刀夺走了。可是，城市仍在燃烧。这时赶来的法国监视军把这些怕死鬼赶跑了，并抓了三千名俘虏，其中有几名将官。

“法国领事在赞特岛上的住宅被焚毁了。在达耳马提亚，威尼斯的军舰庇护奥地利的护送舰，还向法国海防舰‘拉·勃留恩’号开了几炮。

“仅装有三四门小炮的共和国军舰‘意大利解放者’号由于参议院的命令被迫沉没在威尼斯港。这艘军舰的舰长、年轻有为的洛日叶海军中尉，发现敌方要塞和相距只有手枪射程远的旗舰都朝他射击以后，立即吩咐船员下舱，剩下他自己一人在弹雨中登上船长台，向凶手呼吁，试图制止他们的狂暴行为，但他马上就中弹倒下了。船员们急忙泅水逃生。而一些威尼斯共和国的士兵，分乘六只小艇，在他们后面紧紧追赶，用斧头砍杀这些泅水逃命的船员。有一个数处受伤、浑身无力的水手长好不容易平安地泅到岸边，抓住了港口楼阁墙壁上的一根木头的突出部分，可是港口司令亲自拿刀砍断他的手腕。

“由于上述情况，以及鉴于有采取紧急措施的必要，根据共和国宪法第十二章第三百二十八条 [89] ，总司令命令：

“法国驻威尼斯公使离开威尼斯；

“威尼斯共和国驻伦巴迪亚和威尼斯大陆上各地的代表于二十四小时内离开驻地；

“法军各师长应把威尼斯共和国的军队视为敌人，并拆毁大陆各城市的圣马可狮像。

“关于以后军事行动的特别指示将在明天的命令中发布。”

宣战书公布以后，政治寡头们放下了武器，不再想防卫了。贵族阶级的大议会放弃了职务，把最高权力交给了人民。人民把它委托给市政府。这样一来，这些向来傲慢的、长期受重视的、法军曾诚恳地建议和他们结盟的家族，没有作任何抵抗就垮台了。他们垂头丧气，徒劳无益地向维也纳宫廷请求援助。这个宫廷对他们一切提议都置若罔闻，因为它有自己的打算。

九

受到斯洛文士兵威胁的威尼斯居民，邀请巴腊格·德·伊利耶于5月16日进入威尼斯。巴腊格·德·伊利耶占领了要塞、炮垒并在圣马可广场的上空升起了三色旗。自由党立即召开国民大会。贵族政权永远被消灭了。重新颁布了公元1200年的民主宪法。

成为这个城市的首脑的丹多洛，是个精力充沛的人。他对自由极其热心，为人正直，并且是一个极卓越的律师。

圣马可的狮像和科林斯的马像都运往巴黎。威尼斯的海军舰队由十二艘装有六十四门大炮的军舰和十二艘海防舰组成。这些军舰在装备好之后都被送到土伦。

克基拉岛是共和国极重要的领地之一。那个曾经收复科西嘉岛的日安提将军，带领四营步兵和几连炮兵，乘着由几艘威尼斯军舰组成的分舰队，前往克基拉岛。他占领了这个作为亚得里亚海的 真正钥匙

的岛屿，也占领了爱奥尼亚群岛的其他岛屿：赞特岛、切里戈岛、克法利尼亚岛和圣莫尔岛（古代的伊塔基岛）[90] 等等。

彼扎罗引起了公愤。他毁灭了自己的祖国，而他自己却逃到维也纳去了。巴塔尔亚对自己祖国的灭亡真正感到痛心。他早已指责过参议院所采取的路线，并预见到了这个可悲的结局。他过些时候就死了，不过他得到一切正直人士的同声哀悼。如果大家听从他的意见，威尼斯是可以得救的。威尼斯元首马尼尼发誓忠于奥地利，他晕倒在钦差大臣莫罗集尼身旁站着的一个人的怀里。

从接到向威尼斯宣战的命令的时候起，大陆各领地都起义反对首都。每个城市都宣布自己独立并成立自己的政府。贝加摩、布里西亚、巴图亚、维琴察、巴萨诺和乌迪内各地都各自组成共和国。内帕丹共和国和外帕丹共和国也同样成立了。它们都接受法国革命的各项原则。它们废除寺院，但不干涉宗教，而且还保护已婚的牧师的财产。它们实行大地产国有并废除封建特权。贵族和富家的优秀代表都参加号称"荣誉近卫军"的骠骑兵和猎骑兵连。出身下层阶级的人则编成国民自卫军营。这些新共和国的旗帜的颜色在全意大利是一致的。

尽管拿破仑对滥用职权和侵吞公物的警惕性非常高，但在这个时期发生的这些行为，仍然比在这个战争中任何一个时期都多。国家分裂成两个极端激烈的党派，人们情绪越来越激昂，对前途愈来 愈悲观失望。在维罗纳投降时，该城的一家当铺遭到洗劫，这家当铺保存的贵重财物大约值七八百万法郎。军需官布克和骠骑兵上校兰德里被控告参加了这次抢劫。特别可恨的是，在这次抢劫以前和以后，还发生了其他一些掩饰这次抢劫的罪行。凡是在被告住所里找到的赃物，都退还给城市当局，虽然如此，损失还是很大。

贝尔纳多特将军奉命把所缴获的威尼斯军队的军旗和在里沃利以及在德国境内缴获的查理大公军队的军旗送往巴黎。他在果月18日[91] 以前几天把这些旗子献给了督政府。

[1] 阿留氏（Arius），4世纪初叶的基督教神学家。——译者

[2] 指奥皇查理六世逝世后争夺王位继承权的战争（1740至1748年）。——译者

[3] 指北非的海盗。——俄文版编者

[4] 拉丁文，意为必不可少的条件。——俄文版编者

[5] 这不是担任布里西亚督办的那个莫切尼哥。——著者

[6] 二桅船《意大利解放者》的船长。——法文版编者

[7] 查理八世是法国国王。1494年侵入意大利，可是意大利的国王们在皇帝支援下把他赶出意大利。——俄文版编者

[8] 西西里晚祷（1262年）是西西里居民起义反对占领这个岛屿和南意大利的法国人。这次起义把所有驻在岛上的占领者差不多全部杀光。——俄文版编者

[9] 共和三年宪法第三百二十八条写道："在敌对行动不可避免或已开始发生的情况下，在反对法兰西共和国的战争威胁或战争准备的情况下，督政府应该采用它拥有的一切手段来保卫国家，并随即把所采用的手段通知立法团。"

[10] 作者这里弄错了，因为圣莫尔岛是累夫卡斯岛的法文名称，而不是伊塔基岛的名称。——俄文版编者

[11] 共和五年新果月18日（公元1797年9月4日）是巴黎政变的日子。政变是由督政府的多数成员发动的，目的在于镇压皮什格鲁将军和其他一些与逃亡分子和敌视法国的列强相勾结的人的阴谋。——俄文版编者

第十六章 1797年的谈判

一、大本营驻进蒙别洛。二、同热那亚共和国的谈判。三、同撒丁国王的谈判。四、同教皇的谈判。五、同那不勒斯的谈判。六、内帕丹共和国和外帕丹共和国。这两个共和国合并成南阿尔卑斯共和国。七、同格劳宾登和瓦耳帖利纳进行的谈判。

一

蒙别洛是离米兰几法里远的一座城堡，建筑在控制整个伦巴迪亚平原的一座小山上。在5月和6月间，法军大本营曾驻扎在这里。米兰最显贵的夫人们天天都来到这儿向约瑟芬 [92] 致敬。奥 地利的公使、教皇的代表和那不勒斯国王、撒丁国王、热那亚共和国、威尼斯共和国、帕尔马公爵、瑞士各州及几个德意志诸侯国的代表都住在这儿。所有将军们、南阿尔卑斯共和国的执政者以及各城市的代表们的莅临，从巴黎、罗克、那不勒斯、维也纳、佛罗伦萨、都灵和热那亚等地来回的许多信使，以及这个大城堡的全部生活方式，都促使意大利人把大本营叫做蒙别洛宫廷。事实上，这确实是一个很漂亮的宫廷。跟奥地利皇帝缔结和约的谈判，德国的政治问题，以及撒丁国王、瑞士、威尼斯、热那亚等国的命运，都是在这儿决定的。蒙别洛宫廷向拉戈-马德伊奥尔湖、博罗美伊群岛和科摩湖等处搬动过几次。它设在这些湖泊周围的别墅中。每个城市和村镇都想表现自己对意大利解放者的关怀和尊敬。外交使团对目睹的一切都感到惊奇。

塞律里埃将军把最近从查理大公手里缴获的一些军旗送给督政府。

拿破仑写道："这位将军在最近两次战役中既表现出非凡的军事才能，又表现出非凡的公民英雄气概。他的师团赢得了芒多维战役的胜利，有力地促进了卡斯奇里恩战役的胜利，并拿下曼图亚。他这个师团在强渡塔利亚曼托河和伊臧措河，特别是在攻占格腊迪斯卡的战斗中，表现得十分出色。塞律里埃将军对自己很严格，有时对别人要求也同样严格。他鄙视阴谋，坚决维护军纪、秩序和一切为维持社会最不可缺少的道德。这就使得他同那些指责奉公守法者缺乏公民感的人结仇。我认为他最适宜指挥南阿尔卑斯山共和国的军队。我请求尽快让他回到委任给他的职位上来。"

塞律里埃在巴黎受到很好的接待。在那儿，大家都喜欢他直爽的性格。他到自己的故乡安省去了一次。在有关革命原则的问题上，他向来是抱着温和的见解，但由于回了一趟法国，便开始坚决而热烈地拥护共和国了，因为他在巴黎看到的那些不良风尚大大激怒了他。

德·安特列伯爵在法军到达威尼斯的时候悄悄地离开了这个城市。他跑到布兰塔就被贝尔纳多特的部队拦住了，而且被押送到驻在米兰的法军大本营来。德·安特列伯爵出身维瓦尔家族，是制宪会议的贵族代表。在1788年和1789年，他是热忱的爱国主义分子，可是从制宪会议开幕以后，他就背叛了自己的党派，迁居外国，成了外国的重要间谍和真正的阴谋家。他以英国公使馆随员的名义，在威尼斯住了大约两年，但实际上他是反革命的使节，领导一切反对法军的间谍活动和叛乱阴谋。人们都疑心他在策动维罗纳大屠杀事件中扮演了重要角色。贝尔蒂埃将军和克拉尔克将军检查了他的公文包中的一切文件，编成清单，在上面酌加说明，然后把它们送往巴黎。法国政府回信指示：把德·安特列交军事委员会，按照共和国法律进行审判。可是，这时他引起了和他见了几面的拿破仑的注意。因为他知道自己处境危险，所以他极力讨好这位能决定他的命运的人。他原原本本地向拿破仑坦白了当时的全部阴谋，甚至不惜使自己的党派受到不必要的巨大损失。他达到了自己的目的，凭他的花言巧语，取得许可不加监视地居住在城里。过了一个时候，他就乘机逃到瑞士去了。大家对他太疏忽大意了，以致在他离开米兰六七天以后才发现他违背了自己的诺言。很快他就在全德国和全意大利散发抨击性的小册子，来反对他的救命恩人。在这本小册子中，他描写了一座仿佛禁闭过他的可怕的牢房、他所受的种种拷问、他所表现的无畏精神和他在逃离监禁时所遇到的种种危险。他这种卑鄙捏造的行径在米兰引起了普遍的愤怒，因

为当他在米兰的时候，大家都看见过他在社交界活动、在街头散步和在戏院看戏，享有完全的自由。有些外交使团的成员也表示愤慨，他们为此而发表了自己的声明。

二

热那亚共和国参加过西班牙、帕尔马和奥地利的三次王位继承战争。它的一支小小的部队曾经同法国国王及西班牙国王的军队并肩作过战。1747年，热那亚人曾赶走了博塔侯爵指挥下的奥地利警备部队，以后又抵住了马丽娅·帖烈集娅女皇军队的长期而顽强的围攻。在十八世纪整整一百年期间，它都同科西嘉人进行过长期的浴血战争。里维埃腊的居民和皮埃蒙特人之间的民族仇恨也经常引起冲突。热那亚共和国不管就居民人数而论，或者就土地面积而论，都是很弱小的。但是，上述种种情况凑合在一起，却给了热那亚居民以充沛的精力，从而使这个国家获得了与威尼斯共和国不同的稳固性。因此，热那亚的贵族政权在暴风雨中站住了脚跟。它仍旧保持着独立和自由，既不向联盟各国屈服，又不向法国低头，也不受人民党的支配。它始终保持着十六世纪安德列阿·多里阿所制定的宪法的纯洁性。

但是，外帕丹共和国和内帕丹共和国的宣布独立，威尼斯贵族政权的垮台和人民政权在各个领地上的建立，以及法军迭次胜利所激起民主热情——所有这一切都使人民党的地位大大加强，以致改变宪法成为不可避免的了。法国认为，对贵族政权不能给以任何信任。但是，它希望这次革命最好在不要它公开干预的情况下发生，而作为社会舆论发展及其加强的结果。法国驻热那亚公使费伊普是个很有学问的人，可是他持着温和的见解，性格很软弱。不过在现在的情况下，这点对法国还是有好处的，因为他宁愿加以抑制而不愿怂恿革命党派。观察事变的人们期待8月间解决问题。他们不认为贵族政权的反抗能够延续到8月份以后。

可是国家的三个宗教裁判官（或最高监察官）、寡头政治的首领和法国的凶恶的敌人，都在苦恼地注视着这种事态的发展。他们深信，如果让事态自然发展下去而不加以制止的话，那么贵族政权就只

能再存在几个月。于是，他们极力利用宗教迷信来充当控制基层行会的辅助工具。他们如果能够把烧炭工人和搬运工人吸引到自己方面来，那就足以使其余各阶层居民都唯命是从。为了这个目的，他们利用忏悔室、讲经台、街头和十字路口的传道、显示奇迹、圣餐、甚至长达四十小时的祈祷等等，来恳求上帝保护共和国免于发生险恶的风暴。他们这样轻举妄动，只是引起了他们原想避免的雷电的轰击。

药剂师莫兰迪团结了几百名反对贵族政权的热心人士，创立了俱乐部。他们在俱乐部里招集革命的拥护者，发表演说，印发传单，号召人民起义反对贵族和僧侣，愤怒谴斥那些愚弄无知人民的宗教裁判官。这些人自称爱国志士，并且认为不应该再拖延行动的时间了。

5月21日，这个俱乐部派出的代表团，代表热那亚人民向国家元首交请愿书，要求推翻贵族政权和宣布自由。同时，爱国志士也 武装起来，预防贵族政权采取措施。上午十点钟，他们占领了港口和主要的城门，其中包括圣皮埃尔·达廉门。惊慌失措的宗教裁判官急忙发出约定的信号。烧炭工人和搬运工人在自己的工长率领下，高呼"Viva Maria！"[93] 向兵器库前进，宣称自己拥护贵族政权。在几小时内，为保护元首而武装和组织起来的达二万五千人。法国公使听到他们咒骂雅各宾分子和法国人，非常害怕。他跑进宫廷，企图与这些极端的党派和解。

在政治寡头已有准备和他们的保护者人数众多的情况下，爱国志士感到自己势单力薄。他们指望得到能够倾向于自己的资产阶级帮助。但是，资产阶级由于害怕烧炭工人的狂暴行为，不敢动弹一下，并且闭门不出。因此爱国志士大失所望。他们除戴起法国帽徽，希望以此得到政治寡头的尊重以外，找不到其他的拯救办法。可是这个办法差点儿给住在热那亚的一些法国家庭招来灾难。

到处都有人拿起武器。爱国者被打败了并且被击退了，但直到23日夜晚，他们还坚守着圣皮埃尔·达廉门。24日拂晓，这个城门才告失守。得胜的政治寡头命令所有的人都佩戴热那亚帽徽，对抢劫法国人住宅的事故假装没有看见。有几个法国人被打死，其他许多人被投入监狱。如果说法国公使费伊普未受侮辱，那只是因为元首派了一支二百人的荣誉警卫队来保护他。海军军需官梅纳尔是一个谨慎持重的人，他同这次变乱毫无关系，可是他被抓着头发倒拖到兰帖隆要塞。

领事拉舍兹的住宅遭到洗劫。所有的法国人都不得不躲藏起来，以免受辱和受匕首的伤害。资产阶级虽然很愤怒，可是由于害怕触怒胜利者，不敢采取什么行动。

法国公使费伊普在5月23日到30日之间就这些事件提出了许多照会，可是没有一个照会受到热那亚元首的重视。当海军上将勃留伊率两艘兵舰和两艘巡洋舰从科西嘉岛回来的时候，元首竟借口法国舰队的出现会激怒无知群众采取过激行动来反对法国人的家庭，要求这支舰队不要进港。费伊普软弱无能地同意了他的要求，吩咐勃留伊把舰队开往土伦。当温和派人士在参议院指出这种做法不明智的时候，政治寡头回答说，法国人正在同奥地利进行谈判，他们不敢向热那亚进军，而在巴黎占主导地位的则是与民主思想相对立的情绪。甚至连拿破仑本人也不赞成莫兰迪俱乐部的原则，他在这些原则受到政府和克利沙党（这个党在立法团中占据多数席位）否决以前，就曾经两度这样考虑过，这是众所周知的。

可是这一切虚假的希望都落空了。拿破仑刚一获悉发生的事情：法国人流了鲜血，法国商家忧心忡忡并陷入绝望境地，他就派他的副官拉·瓦列特去见元首，要求元首把所逮捕的法国人立即交给法国公使处理，解除烧炭工人和搬运工人的武装并逮捕主使杀害法国人的宗教裁判官。他同时宣称："贵族的脑袋是补偿法国人脑袋的保证，而共和国本身则要拿自己的全部仓库和财产来担保这些法国人的财产。"另一方面，他还向费伊普公使发出命令，说：如果这些要求在二十四小时内得不到满足，他就必须带领所有愿意跟他一起走的法国人立刻离开热那亚，前往托尔托纳。

拉·瓦列特副官于5月29日午后四点钟到达热那亚，六点钟被带到参议院。参议院在听取了他的演说和知道了致元首信函的内 容以后，答应当晚作出答复。所有被捕的法国人真的获释了，他们在同情他们的人群的簇拥下回到使馆的住所。受到拿破仑的这个外交行动的鼓舞并得到他的保护的资产阶级和真正市民，开始觉醒起来，并大声疾呼地要求解除烧炭工人和搬运工人的武装。当天晚上在解除这些行会武装的过程中，有四千支枪交回了军械库，但其他人的手中还保留有二万支枪。参议院里发生了激烈的争辩，政治寡头只占少数。法军一师人已到达托尔托纳，于是热那亚从海陆两面受到包围，不得不很快屈服。甚至只要有几支法国部队，就足以鼓励资产阶级和第三等级的平

民起来推翻政治寡头的压迫。参议院的答复是不能令人满意的，因为它是mezzo termine [94] 。费伊普决定离开热那亚，拉·瓦列特则必须留在那儿，以保证未撤走的法国人的安全。当费伊普请求发给离境护照的时候，元首召开参议院会议，因为只有它才有权发给护照。经过短时间的讨论以后，参议院决定接受总司令的要求，并且作出以下决议：1）派遣由卡姆比阿左，谢腊和卡尔博纳里三位先生组成的代表团前往蒙别洛；2）逮捕三个宗教裁判官；3）解除烧炭工人和搬运工人的武装。这个决议使费伊普公使仍旧留在他的职位上，从而安定了惊惶不安的人心。烧炭工人和搬运工人原来只照元首的命令行事，其实他们在这个问题上根本没有个人利害关系，因此，当元首决定真心屈服时，他们就全都服从了。

6月5日，参议院的代表在蒙别洛签订了结束多里阿宪法而建立民主制度的协定 [95] 。

热那亚人民以党派精神和南方人所固有的活泼的特性来庆祝胜利。他们做出了过激行为：焚烧金书，拆毁多里阿塑像，等等。这种对伟大人物的纪念物的亵渎行为使拿破仑感到受了侮辱。他要求临时政府修复多里阿塑像。但极端分子却占了上风，而且宪法也反映了这一点。于是僧侣们大为生气，贵族们也顽固不屈，辞去一切职务。宪法应当在1797年9月14日交给人民批准。在各个村庄里，人们都把宪法印刷出来并到处张贴。许多乡村的区镇宣称：他们不能接受这部宪法。僧侣和贵族到处煽动农民暴动，在波耳切韦尔和比赞尼奥盆地，果然爆发了暴动。叛乱分子占据了厄彼朗要塞、帖纳耳亚要塞和控制热那亚港的兰帖隆棱堡。临时政府要求被派在这儿帮助共和国建立军队（已达到六千人）的杜佛将军出来保护自己。他赶走了叛乱分子，重新占领了要塞围墙和各个要塞。9月7日，两个盆地的秩序恢复了，农民被解除了武装。

这些消息使拿破仑大为不满。他当时正忙于和奥地利谈判，不能对热那亚的事务加以特别注意，但他主张宽恕贵族分子，并使僧侣的要求得到满足。他建议延期公布 [96] 宪法，以便根据僧侣和贵族的请求，将宪法作一些修改，从而清除其中的恶意煽动的成分。宪法应取得一致同意后才付诸实行。拿破仑喜欢热那亚，他很想亲自到那儿去使各党派和解和团结一致。可是事情接踵而来，使他不能如愿。他在

坎坡-福米奥和约签订以后即将离开意大利时，于1797年11月11日从米兰写了一封信给热那亚政府，信的内容如下：

“公民们，我赶紧写封信来报答你们对我所表示的信任。……你们必须紧缩行政开支，因为这样才不会使居民的捐税负担过重……不做任何反对宗教的事，仅仅这一点是不够的，还必须不让信徒中间最守规矩的人有任何理由感到不安，也不要把任何武器交给存心不良的人。解除所有贵族的职务是极不公道的，你们做的事情正是他们曾经做过的……自由港的问题是抛在你们中间的不和之果……热那亚市应当根据立法团的意志保持为自由的港口……

“为什么利古里亚人民变得这样快呢？因为他们最初流露的兄弟情谊和兴奋心情已为忧虑和恐惧所代替了。僧侣起初是团结在自由之树的周围的，他们曾向你们说过，福音的道德是民主的。可是，那些在一切革命中为敌人收买的人和暴政的帮凶却利用各种失误，甚至利用某些宗教界人士的罪过来写成文字反对宗教。于是，宗教界人士逃跑了！大规模的镇压开始了，而你们的敌人人数增加了！……假如在一个国家里，特别在一个小国里，人们惯于妄加指摘而不听辩护的理由，惯于用鼓掌来欢迎演说，那是因为演说带着强烈的感情；假如人们把夸张和狂暴叫做美德，把温和与公正叫做犯罪行为，那么，这样的国家离开灭亡就不很远了……请你们相信：在我为祖国尽职所到的地方，我能够为你们的共和国做些有益的事情，对我来说这些时刻就是最宝贵的时刻……我满意地获悉热那亚人民是同心同德和幸福的。”

当时，巴黎五百人院正在讨论西哀耶斯关于把所有贵族逐出法国，并以工业产品补偿他们的领地价值的提议。拿破仑给热那亚共和国的建议看来已通知了法兰西共和国并被共和国采纳了。过激的和可怕的方案会到处破坏秩序和引起不安，因此它无论如何是不能接受的。关于这个方案再没有什么话可说的了。

法国部队一个营也没有开出托尔托纳。热那亚的革命只靠第三等级的力量就获得胜利了。

要是没有宗教裁判官玩弄阴谋诡计，要是没有莫兰迪俱乐部的妄动，热那亚革命是可以在不破坏秩序、不引起震动和不需要法国干预、甚至连间接干预也不需要的情况下完成的。

三

撒丁国王还不了解实际情况。波伦亚条约可以说是存在，同时也可以说是不存在[97]。督政府虽然没有明白表示意见，可是显而易见，它不想批准这个条约。而拿破仑仍然认为，批准这个条约是必要的。这样，在意大利是有足够的借口来引起争执的。拿破仑认为，批准这个条约之所以必要，是为了给奥地利施加压力，促使谈判的成功。在谈判失败和战争重起的情况下，他认为促进老皮埃蒙特部队中的精锐师团加入法军是很重要的，因为他知道皮埃蒙特部队的价值。他认为自己同这个条约的条文有关系，因此采用一切办法来保障国王各个领地上的内部安宁。但他这种行为受到严厉的批评。心怀不满的皮埃蒙特人一天多似一天，他们竟诉诸武力，可是这些革命者被粉碎了。这种极其微妙的情况引起法国和意大利的所有雅各宾人的不满。当保皇党得势的时候，它采取的逮捕和高压手段是人们经常向大本营提出申诉的原因。

当督政府于9月底就坎坡-福米奥和谈签发自己的最后通牒的时候，它通知拿破仑说，它坚持原来的决定，不批准和撒丁结盟的条约。外交部长把督政府的打算告诉了拿破仑，建议他利用意大利的募兵人，把撒丁士兵勾引过来。这样，就可以在不对都灵宫廷承担任何义务的情况下，获得一万名皮埃蒙特士兵的援助。可是，构成撒丁部队主力的正规兵却勾引不过来，并且这种做法需要很长的时间，而现在的问题是毫不迟延地出发远征。督政府的这种行为是促使拿破仑签订坎坡-福米奥和约的原因之一。他没有考虑政府9月29日的最后通牒。据他看来，把最后通牒的意见列入和谈记录，就会使谈判破裂。但是，督政府最后终于懂得以一万名皮埃蒙特军队来加强意大利方面军的重要性，所以它决定批准都灵条约，并于10月21日把条约交给立法团。可是它这样做已经晚了，因为对奥和约已于17日在坎坡-福米奥签字。这样一来，在拿破仑的征意战争以后，撒丁国王仍旧保存了他的王位。不过，由于萨瓦领地和尼斯领地的丧失，由于一部分要塞被破坏和另一部分要塞沦陷而交给了法国卫戍部队守卫，他的势力已大大削弱了。然而他与共和国结盟却获得了很大的好处，亦即共和国保障他的领地不受侵犯。这位国王对于自己的处境已不抱任何的幻想。

他知道，他的王位的保存应归功于拿破仑个人，而督政府对他的友谊是很不真诚的。他没有忘记督政府是由于什么样的政治考虑才接受了这种联盟的。他已预感到自己日暮途穷。他不但处在法国、利古里亚和南阿尔卑斯等国家的民主势力的包围之中，而且还必须同国内人民的舆论作斗争。当皮埃蒙特人大声疾呼号召革命的时候，宫廷已经把撒丁岛看作避难所了。

四

罗马教廷起初确实遵守了托连提诺条约，但是后来由于受到布斯卡和阿耳巴尼两位红衣主教的影响，就又开始招募军队，召请普罗维腊将军担任军队总司令，并且不识时务地公开向法国挑衅。同时，它还拒绝承认南阿尔卑斯共和国。共和国的一系列胜利和法国公使的再三警告，很快就迫使它停止了这种枉费心机的闹独立的行为。普罗维腊在罗马一共只待了几天就被迫返回奥地利。南阿尔卑斯共和国乘有利时机占领了教皇的几个省，并向梵蒂冈宣战。罗马教廷的那些衰弱而狂妄的老头子眼看大祸临头，就赶紧屈膝求和，并答应南阿尔卑斯共和国所要求的一切。如果说，从他们这次行为中看不出近几世纪来为梵蒂冈增光的那种古老的政策的遗迹，那只能用罗马的政治制度业已腐朽这一点来作解释。教皇的世俗权力不能再继续维持下去了，它也像帝国 [98] 内的红衣主教的权力一样行将消失。

五

那不勒斯宫廷由一位女王统治着。这位女王是一个聪明的妇女，但她对事物的概念如同控制她心灵的激情一样是紊乱不堪的。1796年10月在巴黎签订的条约没有改变这个政府的结构，它在1797年这一整年中没有停止武装自己，而且仍然继续制造麻烦。其实，对它来说，再没有比这个更为有利的条约 [99] 了。当拿破仑在科尔马克威胁罗马的时候，那不勒斯驻大本营的公使品亚帖利·别耳蒙特公爵在和拿破仑

单独会面时，把女王的一封信交给了他，并且声明说，女王准备派三万人去保卫罗马。总司令回答他说："感谢您这种坦白的态度，我也可以拿同样的坦白态度来答复您。"他喊来他的秘书，吩咐他把那不勒斯的案卷拿来，他从案卷中取出1796年11月在拿下曼图亚以前他寄给督政府的一份紧急报告的底稿。报告里面说："阿尔文齐到来给我所引起的困难，绝不会妨碍我派出六千伦巴迪亚兵和波伦亚兵去膺惩罗马教廷。但是必须预见到那不勒斯国王可能派出三万人去保卫教皇。因此，我只有在曼图亚投降和你们答应派给我的援军到达的时候才能向罗马进军。这样，如果那不勒斯宫廷敢于违反巴黎条约，我就可以派二万五千人去占领那不勒斯，迫使它的宫廷到西西里岛上去找避难所。"这位公使当晚派出一个专门信使。毫无疑义，这个信使的使命是去通知女王：她的暗示受到了怎样的对待。

从巴黎和约签订的时候起，那不勒斯驻各国宫廷的使节对待法国人比在战时更加敌视和更加蛮横无理。他们时常任意大嚷大叫，说和约将不会长久存在下去，等等。这种狂妄行为没有妨碍那不勒斯政府建筑空中楼阁。在蒙别洛、乌迪内和帕谢亚诺几次会议期间，女王的代表竟想得到克基拉岛、赞特岛、卡法利尼亚岛、圣莫尔岛、马切腊塔、斐拉拉、安科纳和乌尔比诺公国。他这样想入非非，竟然表示希望靠教皇和威尼斯共和国的遗产来使自己发财致富。女王希望在法国的协助下得到这些果实，她尤其期望从拿破仑的干涉行动中得到更多的好处。其实，这些痴心妄想都只能使人好笑。它们只能证明管理这个欧洲最反复无常的政府的人们的狂妄无知和放荡不羁，何况那不勒斯王国的军队又是意大利所有军队中最蹩脚的军队呢！那不勒斯王室经受了坎坡-福米奥和约的考验。如果它能奉行比较合理的政策的话，它本来是能够在震撼欧洲及意大利的风暴中平安无事地幸运地存在下去的。

六

法军不得不对伦巴迪亚人的央求让步，并为他们建立一个名叫外帕丹的共和国。

这个共和国的领土包括整个伦巴迪亚，即波河左岸从明乔河到提契诺河的所有地方。

内帕丹共和国的疆域绵延于波河右岸，从不列入它的版图的帕尔马各领地起到亚得里亚海止。它的宪法由全民选举的代表大会制定，并交给全民批准。它得到绝大多数人的赞成，于4月末开始生效。贵族和僧侣都达到选出自己的代表担任各种公职的目的。资产阶级指责他们对新制度缺乏诚意。这种情况引起普遍的不满。拿破仑感到必须对两个共和国作出最后安排。

当维也纳政府撕毁了由加洛侯爵签字的、包含了最后和约基础的蒙别洛协定的时候，拿破仑建立了南阿尔卑斯共和国。他决定把内帕丹共和国和外帕丹共和国组成这个共和国。这一合并就把三四百万居民团结在一个统一的政权之下，并且使这个国家具有巨大的力量来影响以后的一切事变。同这两个共和国的当局进行谈判，以促使它们自愿联合，拟定建立南阿尔卑斯共和国的制度的详细办法，这些都是拿破仑留在蒙别洛时工作的一部分。内帕丹 共和国当局囿于地域观念，顽强地拒绝合并。列则奥、莫德纳、波伦亚和斐拉拉等地的当权者经大力说服后才勉强同意合并，接受一个统一的政府领导。地方割据主义到处阻碍着波河两岸居民的联合。看来，在没有使他们产生以下希望，即此种合并将成为半岛上各民族在一个政府的领导下联合起来的先声以前，这种合并大概是不可能取得他们一致赞同的。但是，所有的意大利人要求成立一个统一而伟大的国家的内心愿望却占着上风，终于克服了地方当局的地方主义情绪。除了这个共同的原因以外，还有两个促使合并的情况：根据托连提诺条约，由教皇让出来的罗曼尼亚在艾米利亚名称下宣布自己独立，并且由于对波伦亚有恶感而不愿加入南阿尔卑斯共和国。但是，罗曼尼亚人民则热情地接受关于加入南阿尔卑斯共和国的思想，而且在许多请愿书中，请求成立这个共和国；同时，威尼斯和因初步和约的秘密谈判而弄得惶惶不安的大陆各省，在人民议会上也投票赞同成立意大利共和国。这两种情况消除了一切障碍。地方主义情绪在国家理性面前低头了，局部利益在共同利益面前消失了。结果达成了关于合并的共同协议。

新的共和国取名南阿尔卑斯共和国，并宣布米兰为它的首都。巴黎领导人对这个国家名称表示不满，他们希望把它叫做外阿尔卑斯共和国。可是意大利人的梦想是一贯力求恢复古罗马那个样子，力求把

整个半岛合并成一个国家，而“南阿尔卑斯”一词即可使他们的这种愿望得到满足。因为当他们还不敢采用“意大利共和国”这个名称的时候，他们是宁愿保持“南阿尔卑斯共和国”这个名称的。根据坎坡-福米奥和约，位于阿迪杰河右岸的威尼斯的一些地区，将并入南阿尔卑斯共和国。而在瓦耳帖利纳合并进来以后，南阿尔卑斯共和国的居民就达三百六十万人。它的所有领土分成十个省，是欧洲最美丽和最富庶的地区。这个地区北起瑞士山脉，南到托斯卡纳亚平宁山脉和罗马亚平宁山脉，西起提契诺河，东至亚得里亚海。拿破仑想使这个新的共和国颁布一部与法国宪法不同的宪法。他请求调派像西哀耶斯这样卓越的法国政论家到米兰来。可是督政府不喜欢他的这个想法，它要求按照1795年的法国宪法制定南阿尔卑斯共和国的宪法。这个共和国的首批执政者是谢尔别洛尼、帕腊迪集、莫斯卡提、亚历山大里和费纳罗利。他们都是意大利亲法党派的领袖，其中谢尔别洛尼是伦巴迪亚最有名望的达官之一。6月30日他们迁入米兰宫，当天就宣布南阿尔卑斯共和国独立，并宣告拒绝承认由于征服而取得的权利[100]。

新共和国的国民自卫军和地方当局的代表在米兰医院里举行了全体大会。7月14日，三万国民自卫军和各省的代表宣誓忠于他们彼此之间的兄弟友谊，将不遗余力地来恢复自由和复兴意大利祖国。南阿尔卑斯共和国政府任命了部长和各级负责人，确定了武装力量的规模，并且决定把共和国当作独立国家来进行管理。米兰及其他要塞的钥匙都由法国官员交还给共和国的官员。

从这个时候起，意大利人的风俗开始变化，几年以后他们完全变成另外一个民族了。青年人原先爱穿的长袍已经由军服所代替。他们不再拜倒在石榴裙下，而是经常上练马场、打靶场和操场去了。儿童们不再玩做礼拜的游戏，而是拿许多锡制的小兵来玩儿，并且在自己的游戏中还模仿着军事的动作。在以往的喜剧中和街头闹剧中，人们总是把意大利人扮成最大的胆小鬼，尽管他们也还机智。可是和他们站在一起的总是某一个彪形大汉，有时是法国人，而更经常的却是很英勇然而也很粗鲁的德国人。他们在观众的热烈鼓掌中往往给意大利人打几棍子来作为演出的结束。现在意大利人再也不能忍受这种戏剧情节了。为了取悦观众，演员们在舞台上扮演为保卫自己尊荣和权利而把外国人赶跑的勇敢的意大利人。

民族意识形成了。意大利有了自己的诗歌，这些诗歌既是爱国的，同时又是尚武的。妇女们也以鄙视态度拒绝那些为了讨好她们而故意装出柔弱和懒散样子的男人献殷勤。

七

瓦耳帖利纳地区由瓦耳帖利纳、博尔米奥和基阿温纳等三个盆地构成。人口达十六万。居民信奉罗马天主教，说意大利语。就地理条件而论，它属于意大利。这个地区绵延于阿达河岸，南面直到阿达河注入科摩湖的入口处，北面则由阿尔卑斯山脉的主脉把它同德国分开。它的幅员长度为十八法里，宽度为六法里。它的主要城市基阿温纳离科摩湖只有两法里，而离科伊列是十四法里。博尔米奥距离科伊列是十七法里。在古代的时候，这个地区是米兰省的一部分。米兰大主教兼公爵巴尔纳勃·维斯康提于1404年把这三个盆地交给科伊列教会。1512年格腊乌邦甸 [101] 的各公社根据协议条款从斯佛尔察王朝获得管理瓦耳帖利纳的最高权力。米兰公爵是协议条款的担保人。这样一来，瓦耳帖利纳人就成了大多数居民讲德语的格腊乌邦甸各公社的臣民了。但是阿尔卑斯山脉的主脉仍然把新教徒同信奉罗马天主教的瓦耳帖利纳人隔开来。

没有哪一种情况比一个民族屈从于另一个民族的情况更为可怕。同样，没有哪一种情况比下瓦累屈从于上瓦累和伏州隶属于伯尔尼市的情况更加可怕。很久以来，瓦耳帖利纳人都抱怨他们所受的虐待，抱怨迫使他们忍受的那种令人难堪的压迫。贫困无知的格腊乌邦甸人靠富裕的和比较文明的瓦耳帖利纳人发了财。格腊乌邦甸各公社中穷困至极的农民认为，他们和最富有的瓦耳帖利纳居民间的距离，正像国王和他们臣民间距离一样。没有疑问，如果说有什么情况要求变革并使暴动合法化的话，那么，这正好就指的是受苦受难的瓦耳帖利纳人的处境。

1797年5月，三处盆地的居民举行起义。他们拿起武器，驱逐伪统治者，升起三色的意大利旗，成立临时政府，并向列强发出呼吁书。呼吁书中一面诉说自己所受的一切苦难，一面通知它们将收回任

何一个民族都不能丧失的各种权利。他们推派格尤契阿尔迪、普兰塔和帕里别利等三个可尊敬的人为代表，来到蒙别洛，请求恢复被格腊乌邦甸人完全践踏了的协议条款。拿破仑本来不愿干预牵涉瑞士以及从这个观点上看来可能发生普遍影响的各种问题。但是，当别人把米兰档案库里有关这个问题的文件拿给他看的时候，他明白了米兰政府负有担保人的权利。因此，在格腊乌邦甸各公社方面请求他庇护，请他号召瓦耳帖利纳人及其臣民遵守秩序并重新屈服于公社的统治的时候，他就负起调处责任，建议双方在7月份到他这儿来，通过评判以保护各自的权利。在这个期间，格腊乌邦甸各公社也请求霭尔维提联邦[102]干预其事。法国驻伯尔尼公使巴尔帖列米坚决支持它们的请求。最后，在经过双方许多勾心斗角的活动以后，拿破仑作出了最后决定；但在作出决定以前，他先建议双方进行友好商谈，提议按和解方式让瓦耳帖利纳组成格腊乌邦甸的第四联社。这个联社与头三个联社一律平等。这个提议大大伤害了格腊乌邦甸农民的自尊心。怎么能容许喝阿达河水的农民同喝莱因河水的农民平起平坐呢？他们对这个提议感到生气，还因为把信奉天主教的、讲意大利语的、富有而又受过教育的农民，和信奉新教的、讲德语的、贫穷而无知的农民同等看待。格腊乌邦甸的首领们虽然不抱这种成见，但也被自己的利益蒙住了眼睛。他们把瓦耳帖利纳看作自己巨大收入和大量财富的来源，因此怎样也不能下决心放弃它。他们到巴黎、维也纳和伯尔尼等地进行阴谋活动。人们向他们作了许多诺言，劝告他们赢得时间；但也责备他们，说他们说话不慎，给自己招惹麻烦和接受调解的建议。于是他们拒绝和解的道路，而不在规定的时间派遣代表到调解人那儿来，和瓦耳帖利纳的代表讨论和协商执行协议条款的问题。

拿破仑在当事人一方面缺席的情况下，作出了反对格腊乌邦甸各公社的决定。作为双方选出的仲裁人，同时也作为米兰统治者的代表——瓦耳帖利纳协议条款的担保人，他于共和国六年葡月19日（1797年10月10日）作出自己的决定，其内容如下：

“瓦耳帖利纳、基阿温纳和博尔米奥的人民起义反对格腊乌邦甸各公社的法律，并于去年牧月宣布独立。格腊乌邦甸共和国政府在用尽一切方法迫使自己的臣民降顺无效以后，吁请法兰西共和国以波拿巴将军为代表进行调处，并派普兰塔为代表到他这儿。

“因为瓦耳帖利纳人方面也请求调解，所以总司令召集双方代表于收获月4日（6月22日）到蒙别洛来。经过颇长时间的协商以后，他决定代表法兰西共和国接受双方请他担任的仲裁任务。他写信给格腊乌邦甸和瓦耳帖利纳双方，要求他们迅速派代表前来谈判。

“瓦耳帖利纳、基阿温纳和博尔米奥的人民非常准时地派出了所要求的代表。

“几个月过去了，尽管共和国驻科伊列的公使科美腊斯先生曾再三要求，但格腊乌邦甸政府仍然不派出自己的代表。

果月6日（8月23日），总司令看到瓦耳帖利纳已陷入无政府状态，于是吩咐写信给格腊乌邦甸政府，通知它在果月24日（9月10日）以前派出代表团。

葡月19日（10月10日）到了，可是格腊乌邦甸的代表没有到来。

“他们不仅没有到来，而且毫无疑义：格腊乌邦甸各公社竟不顾它们同意接受的法兰西共和国的调解，预先对问题作了决定；它们拒不派遣代表就是这种阴谋的结果。

由于这些情况，总司令代表法兰西共和国提请注意下面几点：

1）瓦耳帖利纳、基阿温纳和博尔米奥人民对待法兰西共和国的坦率、忠顺及信赖态度，应当在法兰西共和国里引起同情和帮助；

2）法兰西共和国由于格腊乌邦甸人的请求已成为调停人，在某种意义上也是这两个民族的命运的仲裁者；

3）格腊乌邦甸人违背了他们对瓦耳帖利纳、基阿温纳及博尔米奥人民所应遵守的协议条款，是毫无疑问的。因此，后者应当重新获得自然赋予一切民族的天然权利；

4）一个民族没有破坏社会权利和天赋人权，就不能变成另一个民族的臣民；

5）瓦耳帖利纳、基阿温纳及博尔米奥的居民明确表示愿意参加南阿尔卑斯共和国；

6）宗教、语言、自然特点、交通路线以及商业利益的共同性，也容许瓦耳帖利纳、基阿温纳和博尔米奥加入南阿尔卑斯共和国，何况这三个地方原是从它那儿强行分割出来的；

7）在组成格腊乌邦甸联盟的三个联社的各公社发布命令以后，仲裁人关于把瓦耳帖利纳变成第四联社的决定就被拒绝了。因此，瓦耳帖利纳除了加入南阿尔卑斯共和国以外，就没有别的办法可以摆脱暴政；

8）由于法兰西共和国根据格腊乌邦甸人和瓦耳帖利纳人请求仲裁而享有全权，总司令决定：瓦耳帖利纳、基阿温纳和博尔米奥的人民有权加入南阿尔卑斯共和国。”

问题已得到解决。不幸的瓦耳帖利纳居民充满了愉快和兴奋的心情。愤怒和受了侮辱的自尊心使格腊乌邦甸人气得发抖。在仲裁决定以后，瓦耳帖利纳和南阿尔卑斯共和国立即进行谈判，并且开始合并。这时，格腊乌邦甸人懂得了自己的错误。他们装作仿佛不知道所发生的事情的样子，写信给拿破仑说，他们将派出代表当面为自己的权利申辩。拿破仑答复他们说，时间已经晚了，他已经作出了决定。10月10日，瓦耳帖利纳并入南阿尔卑斯共和国。这样，这个问题就一劳永逸地解决了。

给这个弱小民族公正地解决问题，使一切光明正大的人深受感动和惊异。拿破仑这个决定所依据的原则哄传全欧，并给瑞士各州那些拿异民族做自己臣仆的僭窃行为以致命的打击。看来，这个事例应当使伯尔尼的贵族得到开导，使他们认识到是应该向时代精神、向法国的影响、向正义作若干让步的时候了。可是，偏见和自负从来不肯倾听理智、天道和宗教的声音。政治寡头只肯向实力低头。因此，只是在过了许多年以后，上瓦累的居民才同意平等地看待下瓦累的居民；而伏州及阿尔戈维省的农民才迫使伯尔尼的寡头承认他们的权利和独立。

---

[1] 约瑟芬·巴格尔娜是拿破仑的头一个妻子。——俄文版编者

[2] 意大利文，意为“圣母马利亚万岁！”——俄文版编者

[3] 模棱两可的（意大利文）。——俄文版编者

[4] 协定条文从略。——俄文版编者

[5] 原文这儿大概有错误，因为宪法草案本已公布了。这儿可能是说延期通过。——俄文版编者

[6] 条约全文从略。——俄文版编者

[7] 德意志帝国。——俄文版编者

[8] 条约全文从略。——俄文版编者

[9] 以下是为了这件事情而发表的宣言原文，这儿从略。——俄文版编者

[10] 格腊乌邦甸是瑞士的一个州。——俄文版编者

[11] 瑞士联邦。——俄文版编者

第十七章 坎坡-福米奥和约

一、 交换累欧本和约先决条件的批准书（1797年5月24日）。二、 蒙别洛会议。三、 果月18日以前的乌迪内会议。四、 帕谢亚诺会议。五、 果月18日以后法国政府不再希望和平。六、 拿破仑的利益和他的政策。七、 皇帝代表的痴心妄想。威胁。进军。八、 坎坡-福米奥和约的签订（10月17日）。九、 德塞将军和哥什将军。十、 拿破仑离开意大利经腊施塔特前往巴黎。

一

互换累欧本和约先决条件的批准书由拿破仑和加洛侯爵于5月24日在蒙别洛进行。这时首次发生了外交礼节问题。德国历代皇帝向来是不承认法国国王拥有首先签字的权利的[103]。维也纳政府担心共和国不愿承认这个外交惯例，害怕其他欧洲大国会按照它的榜样，也不承认神圣罗马帝国自查理大帝时代以来所一贯享有的这个盟主权的标志。奥地利代表在最初由于法国遵循传统礼节而感到心满意足的一瞬间，就放弃在伯尔尼举行国际会议的念头，而同意单独谈判，并同意在腊施塔特召开国际会议，以便于7月份在帝国全境奠定和平。

过了几天，谈判达成了按下列基础缔结最后和约的协议：1）法国以莱因河为界；2）威尼斯和阿迪杰河左岸归奥地利帝国；3）曼图亚和阿迪杰河右岸归南阿尔卑斯共和国。加洛侯爵声称：他从刚到来的信使带来的信里，已获得根据这些基本条件签订和约的全权。5月6日，拿破仑和克拉尔克将军也已获得了必要的全权。对于法国来说，条约的这些基本条件比督政府所希望的还要有利。因此，可以认为和平已有了保障。

克拉尔克在革命时期是奥尔良龙骑兵团的一名大尉。从1789年起他参加奥尔良党。1795年，他被调到社会保安委员会，担任地形测绘局的领导工作。他特别受到卡尔诺[104]的庇护，1796年，督政府派他向奥皇建议媾和，因此来到米兰。他此行的真正目的根本不是开始和谈，而是在大本营里充当督政府的秘密间谍，监视因迭获胜利而使督政府疑虑不安的法军总司令。克拉尔克把有关意大利方面军主要指挥官活动的情报寄给了巴黎。这种鬼鬼祟祟的行为引起了大家的不满，并给他自己惹来烦恼。拿破仑知道政府需要情报，他认为宁可把这种秘密任务委托给一个知名人物，而不要交给那些从茶楼酒馆到处打听最靠不住的情报的第二流间谍。他自己袒护克拉尔克，甚至派他和撒丁及意大利各国诸侯进行各种谈判。果月十八日政变以后，他所以热心保护他，不仅因为克拉尔克在执行这种很容易使人误会的使命时值得他尊敬，而且他认为，就个人的面子来说，也应该有义务保护每一个日常同他有交往的人，只要这个人没有什么可以使他抱怨的地方。克拉尔克毫无作战的本领。他是一个认真的、可靠的、坐办公室的人，后来坚决反对各种各样的欺骗行为。他出身于一个随同斯图亚特王朝逃亡的爱尔兰家族。他对自己的出身很自豪。在帝制时代，他曾因追数家谱而受到讥嘲。其实，这同他宣传的政治信念、同他所选择的职业以及同时代精神根本毫不相干。这是他的缺陷。但是这个缺陷并没有妨碍皇帝畀予克拉尔克以军政部长的职位。他作为一个良好的行政官吏应当忠于拿破仑，因为拿破仑给了他许多恩惠。

在帝制时代，克拉尔克由于自己的无可指摘的忠诚，替国家做了很多工作。但是人们在回忆他的时候，不能不对他在仕途的末期参加那样的政府[105]感到惋惜，因为，那个政府由于使得法国再过一次卡夫定峡谷[106]、解散在二十五年之间构成国家荣誉的军队、并把我们未被征服的要塞交给奇怪的敌人，而将受到法国人民世世代代的责备。

如果在1814年和1815年国王不是信任那些精神上被困难环境和祖国叛徒所摧毁的人（这些叛徒认为只有屈从神圣同盟[107]才能拯救自己的主人及其王位），如果国家是由像力图解救祖国使其免遭外兵压境之祸的黎塞留公爵，或是由像刚刚在根特作出卓越贡献的夏多布利安[108]那样的人物来管理，那么曾经是强大而威严的法国，将会摆脱这两次民族危机。夏多布利安从自然界中取得了圣火，他的文集

就证实了这点。他的风格不是拉辛[109]的风格，而是预言者的风格。他是唯一的一个可以从贵族院的讲坛上说"把拿破仑的灰色常礼服和帽子用竹竿挑起来，插在布勒斯特海岸上，就可以驱使整个欧洲起来备战"的话而不受惩罚的人。但是，夏多布利安如果有一天上台执政的话，那他也可能会像其他许多人一样，走上灭亡的道路。可是有一点是肯定不移的，即所有伟大的和全民的东西都合乎他的天才的要求，而且他愤怒地谴责了那时行政当局的一些可耻的行为。

二

奥地利的新代表梅尔委耳特伯爵于6月19日到达蒙别洛。维也纳政府宣布不同意加洛侯爵的意见，坚决认为，只有在伯尔尼国际会议上，并在维也纳的盟国参加的情况下，才能讨论和约条件。看来，它已改变了行动的方针。它是不是已参加了新的联盟呢？它是不是指望俄国军队的支援呢？这是不是皮什格鲁阴谋的后果之一呢？它是不是希望使东方各省的内战蔓延全法国，从而使政权落到阴谋分子的手里呢？

当拿破仑向奥国代表指出，英国和俄国永远不会同意奥皇把古老的威尼斯拿来抵补自己的损失，指出仅仅要求和这些盟邦谈判就等于想在战争中再碰一碰运气的时候，奥国代表便无话可答。奥国首相杜古特寄来新的指令。他放弃伯尔尼会议的主张，同意双方单独谈判。7月1日代表会议在乌迪内开幕。克拉尔克将军一人代表法国出席会议。拿破仑声明说，只有在议定书上看出奥国代表真诚想要和平并且拥有在议定书上签字的全权的时候，他才会到那儿出席会议。过了几天，他离开蒙别洛，前往米兰。他在那儿逗留了七八两个月。奥国人在等待那个震惊法国的危机的结局，因此这两个月在无结果的谈判中过去了。果月十八日政变的结局使奥地利人的希望落了空。科本茨伯爵带着皇帝的全权证书急忙赶到乌迪内，他得到皇帝的完全的信任。加洛侯爵、梅尔委耳特伯爵和德格耳曼男爵仍旧一同参加会议，但实际上只是为了点缀点缀场面而已。

三

拿破仑到了帕谢亚诺。克拉尔克被召回。于是，拿破仑成了法国方面的唯一代表。9月27日，他同科本茨伯爵开始谈判。会议轮流在乌迪内和帕谢亚诺举行。四个奥国代表坐在一张长方形桌子的一边，会议秘书坐在桌子的两端，桌子的另一边坐着法国代表。会议在帕谢亚诺举行的时候，代表们就在拿破仑那儿吃午饭，会议在乌迪内举行的时候，他们就在科本茨伯爵那里吃午饭。帕谢亚诺是一座很幽雅的别墅，位于塔利亚曼托河左岸，离乌迪内四法里，离阿克维列遗址三法里。

科本茨伯爵在头一次会议上，一口推翻了他的同事在过去四个月中所讲过的一切。他提出了一些狂妄的要求。整个会议不得不重复5月份以来讲过的一些废话。奥国代表在会上所采取的方针全是他亲自规定的，他本人偏离中庸之道多远，别人也得跟着他走多远。

科本茨伯爵出生于布鲁塞尔。他在社交界中待人非常客气，彬彬有礼，但在处理事情上却刚强严厉，难以共处。他的论点缺少明确性和准确性。他感觉到了这个缺点，因此想用提高嗓音和做些命令式的手势来弥补这个缺点。

加洛侯爵原是那不勒斯驻维也纳的公使，他既得到那不勒斯女王的垂青，又得到奥地利皇后的赏识。他的性格活跃，善于逢迎，胸襟还算坦白。

梅尔委耳特伯爵是乌兰团队的上校，是杜古特首相提拔起来的，深受他的信任。

德格耳曼男爵是一个坐办公室的人，心肠直率、待人和善。

四

从科本茨伯爵来了以后，谈判的进程已使人不再对维也纳宫廷的意图感到怀疑了。它是希望和平的。它无论同英国或俄国都没有缔结任何新的协定。既然奥国代表确信他们能够在蒙别洛奠定的基础上缔结和约，那么只要督政府不改变自己的政策，和约就可以签订。但自果月18日以后，督政府过高估计了自己的力量。它认为自己能够不受惩罚地要求法国人民承担新的牺牲。它暗示拿破仑，要他中断谈判，开始军事行动，同时在公文来往方面仍旧按照5月6日训令的精神给他发出指示。显然，督政府是希望战争，可是又希望把中断谈判的全部责任推在主持谈判的人身上。当它觉得这样做不会成功，特别是当它认为自己的政权业已巩固时，就在9月29日的一份紧急的公文中发出了最后通牒。10月6日，拿破仑在帕谢亚诺收到这个通牒。法国再不愿意把威尼斯或阿迪杰河一带让给皇帝。这简直等于重新宣战。

拿破仑对在军事行动方面应当服从政府命令到什么程度，是抱有明确的看法的。他认为，政府的命令只有据他看来是合理的并且有可能取得成功的时候，他才应当执行。他认为执行有害的计划就是犯罪行为。在这种情况下，如果政府硬要他执行计划，那他认为自己就应该辞职不干。

1796年，当督政府希望调派他的一部分军队去那不勒斯王国的时候，他正是这样做的。但是，他对自己作为谈判代表应当怎样服从政府命令，却没有这样明确的看法。在谈判正达到紧急关头的时候，他可不可以拒绝自己的使命呢？或者是不是可以执行这个他不同意的和等于宣战的命令而使谈判失败呢？但是，他在帕谢亚诺首先是总司令，其次才是外交代表。他觉得以全权代表身分宣战是没有道理的，同时，他认为，为了不恢复军事行动（这种军事行动是按照违背自己观点的军事计划进行的）而辞去总司令职位，也是不明智的。

外交部长使拿破仑摆脱了这种困境。他在一份紧急公文中通知他说，督政府在发出最后通牒时认为，总司令将有可能用武力迫使对方接受通牒。拿破仑把这个通知研究了很久。通知向他指明，法国的命运掌握在他手中，因为是战是和就取决于他所作出的决定。他最后决定遵照5月6日政府的训令，在蒙别洛拟定的并在果月18日前经政府同意的条约草案基础上签订和约。

五

促使他作出这个决定的原因是：1）总作战计划有缺点；2）因为最后通牒是10月6日才接到的，所以军事行动要到11月15日才能开始，而那时法军进入德国境内是有困难的。而对于奥军来说，这个季节用来集中大量兵力到意大利平原上来，倒是有利的时机；3）德国境内法军的指挥权已交给奥热罗，在果月十八日政变后，他的政治见解已变得十分极端，他的司令部的大部分人是由那些醉心于1793年原则的宣传人员组成的。这是一个无法克服的障碍，这种障碍使两个方面军在作战时不可能达到必要的协调。拿破仑希望莱因方面军在莫罗不在时，交给德塞将军指挥；4）他要求增援的一万二千步兵和四千骑兵均遭到拒绝，他手下仅有五万士兵，而且他离维也纳只有二十站路程，比莱因方面军离维也纳还近。同时，掩护维也纳的奥军有四分之三的力量布置在朝意大利的方向，是用来对付他的，而和松布尔-马斯方面军及莱因方面军对峙的只是一个普通的监视军团；5）督政府莫名其妙地在9月29日的紧急公文中声明，它拒绝批准4月5日和撒丁缔结的攻守同盟条约。根据这个条约，撒丁国王负有派八千步兵、二千骑兵和四十门大炮参加意大利方面军的义务。督政府拒绝批准条约，使都灵大为失望，宫廷不再受法国政府的密计迷惑了，它再也没有什么必要奉承法国政府。因此，意大利方面军不得不削弱自己，抽出一万人来加强皮埃蒙特和伦巴迪亚的卫戍部队。

10月21日督政府通知说，根据意大利方面军总司令的呈请，它决定从驻德部队中抽调六千人增援意大利方面军，决定根据总司令的愿望改变作战计划，并批准和撒丁国王订立的攻守同盟条约，这个条约已于10月21日交给立法团。但坎坡-福米奥和约已在拟定这个通知的三天之前签了字，而通知送到帕谢亚诺，则是在和约签字过了十二天以后。

如果督政府在9月29日，即在它发出最后通牒的时候作出这个决定，那么，拿破仑也许会决定继续作战，以期解放直到伊臧措河的整个意大利，因为他的这个愿望比任何人都强烈。

六

缔结和约对拿破仑有好处。拥护共和政体的人赤裸裸地表现出他们的妒忌心。他们说："这么多的光荣跟自由是不相容的。"如果拿破仑重新开始军事行动，并让法国军队进占维也纳，那么，坚持果月18日以来所采取的方针的督政府就会希望在帝国内部发动革命，而这个革命无疑会引起对俄国、对普鲁士以及对德意志联盟的新战争。其实，共和国的管理很糟糕，行政机关已经腐败了。它不能取得人民的任何信任，也不享有任何尊敬。如果谈判破裂，那么，以后一切责任都会落在拿破仑身上。反之，如果他给祖国带来和平，那么，他除了享有胜利者和和平缔造者的荣誉以外，还享有两个大共和国的创立者的荣誉，因为比利时、莱因各省、萨瓦和尼斯领地只需根据与皇帝订立的和约，就可以合法地并入法国，并且只有这个和约才能真正保障南阿尔卑斯共和国的存在。拿破仑在获得与古代的那些伟大人物的荣誉相等的荣誉以后，就可以戴着 桂冠，拿着橄榄枝，心安理得地回去过他的私人生活去了。他的社会生涯的第一步就圆满地结束了。至于他以后的前途，将由祖国的情况和祖国的利益来决定。法国人民的荣誉、热爱和尊敬是他得到一切的手段。法国希望和平。

国王反对共和国的斗争是两种不同原则之间的斗争，是皇帝党反对教皇党 [110] 的那种斗争，是统治伦敦、维也纳和圣彼得堡的寡头们反对巴黎共和主义者的斗争。拿破仑决定改变这种老是使法国孤立的局势，于是决计使联盟各国之间产生不和，改变问题的提法，制造其他的争端和利害关系。

威尼斯共和国完全是贵族统治的国家。圣詹姆斯政府和圣彼得堡政府同它有极大的利害关系。奥地利皇朝攫取它以后，会引起这两个政府的极大不满和妒忌。威尼斯参议院对法国的态度很坏，而对奥地利却很好。当其他国家看到维也纳政府没有一点理由就强夺自己的盟国，而这个盟国是当代欧洲最古老的一个国家，并且是建立在与民主政治和法国观念完全相反的原则基础上，那它们对它的行为会产生什么样的看法呢！ 这种行为对巴伐利亚和所有二等国家又是什么样的经验教训呢！奥皇若是被迫把美因兹要塞交给法国，那他就会侵占德意

志各诸侯国王的土地。他是这些国王的保护者，而且他们的军队和他的军队曾并肩作过战。这就是说，它这样做就等于在全欧洲面前对专制政府和欧洲的寡头作出最大的讽刺。还有什么东西比这更能令人信服地证明欧洲各国政府的腐败、退化和不合法吗？

奥地利若让出比利时和伦巴迪亚，那它还是会心满意足的，因为它能得到同等价值的东西，即使这不是按收入和居民人数而论，至少就商业及地理方便而论，可以说是如此。威尼斯和斯提里亚、卡林西亚及匈牙利接界。这样一来，欧洲政治寡头的联盟就会破裂了。法国若利用这个机会，那它就能够一对一地同英国在爱尔兰、加拿大以及印度角逐。

假设使威尼斯陷于四分五裂的各党派彼此间停止斗争，那拥护贵族政治的人同拥护民主政治的人就会联合起来反抗异民族的压迫。可以相信：一个性格这样温和的民族永远不会对德国政府有所依恋。一个大的商业城市和历史悠久的海上强国如果会真正留恋一个对海洋不感兴趣并且没有殖民地的君主政体，那是没有什么可怕的。如果有朝一日建立统一的意大利国家的时机到来，那么，目前这种情况也不会成为障碍，因为威尼斯人在奥地利皇朝压迫下所度过的岁月，会促使他们热情地拥护民族政府，哪怕这个政府或多或少还是贵族统治的，也不管其首都是在威尼斯或在其他地点。威尼斯人、伦巴迪亚人、皮埃蒙特人、热那亚人、帕尔马人、波伦亚人、贝加摩人、斐拉拉人、托斯卡纳人、罗曼尼亚人和那不勒斯人，为了变成意大利人，应当预先分成各个组成部分，然后再融合起来。实际上，经过十五年，到了1812年的时候，奥地利在意大利的领地，撒丁的王位，帕尔马、莫德纳和托斯卡纳的爵位，以及那不勒斯的王位、热那亚及威尼斯的寡头政治，全都消失了。教皇的世俗权力（这种权力经常是意大利四分五裂的原因）也不复成为障碍了。拿破仑于1805年在里昂的一次会议上讲过："要建立统一的意大利国家，我需要二十年时间。"可是事实证明，只要十五年就够了。一切都已准备就绪。他只等他的儿子生下来，就把他带到罗马，给他举行担任意大利国王的加冕典礼，而把摄政权交给叶甫根尼亲王，并宣布这个从阿尔卑斯山到爱奥尼亚海和从地中海到亚得里亚海的半岛独立。

七

被多年流血战争弄得衰竭不堪的维也纳宫廷，对于它无力保卫的比利时已不再注意了。但幸运的是，它在打了那么多败仗以后，对于早已遭受的损失仍能得到补偿，并且与法兰西共和国建立了联系，这种联系保证它在调解德意志各诸侯国的事务中占据着优越的地位。不过，即使和约的基本原则已达成协议，然而关于实现和约的方法还远远没有取得一致意见。照科本茨伯爵的说法，他希望"以阿达河为界，或者什么界线也不要"。他以统计资料为依据，说道："您想要恢复1756年[111]的体系，那就必须让我们得到有利的和平，而不管战场情况如何。我们两国都有过光荣胜利的日子。我们两国军队应该互相尊重。如果和平对两国中任何一国不利，那么这种和平就只能算是停战局面。您若是同意这个原则，那您怎能拒绝给我们以完全的和无条件的补偿呢？实力的基础是什么呢？人口和收入。我的皇帝陛下损失了什么呢？损失了比利时和伦巴迪亚这两个世界上人口最稠密和资源最丰富的地区。比利时对你们有双重价值，因为荷兰要经过那里才能到达你们那儿，并且你们获得从波罗的海到直布罗陀海峡封锁英国的可能。何况我们还同意把美因兹、四个莱因省区、萨瓦和尼斯领地并入共和国。我们让出这么辽阔的领土而要求的是什么呢？四百万意大利人和一些训练很差的士兵。不错，他们是住在一个相当肥沃的地区。由此可见，我们完全有权要求以阿达河为边界。"

法国代表回答说："使奥国的君主政体摆脱比利时，对奥地利是件好事。因为这块领地对它没有好处。只有英国关心奥地利占据这个地方。如果你们算一算在这个地方所花费的代价，那你们就会相信，它总是给你们的国库带来亏空。无论如何，自从它浸透了那种使法国制度为之改变的思想以来，它对你们已没有任何价值了。你们希望在斯提里亚、卡林西亚和匈牙利的边界上得到与被夺去的比利时的收入和人口相等的补偿，这是过分的贪求。何况，你们越过阿迪杰河会削弱你们自己，而且这样一来，你们和南阿尔卑斯共和国都没有天然的疆界了。"

这个论证没有完全说服奥国代表。但他们限制了一下自己的要求，提出以明乔河为界。科本茨伯爵说："不过这是我们的最后的一句话，也是我们的最后通牒，因为如果我的皇帝陛下同意把美因兹这个世界上最坚固的要塞的钥匙交给你们，而你们却不肯拿曼图亚的钥匙来交换，那他就会使自己蒙受耻辱。"由于包括议定书、照会和复照在内的一切谈判方法都已用尽，而仍旧没有得到满意的结果，因此双方改开秘密会议。但归根到底，双方对这点都不肯让步。于是军队又开始出动了。

驻在维罗纳、巴图亚和特雷维佐营房中的法国部队渡过了皮亚韦河，分布到伊臧措河右岸。奥国军队驻守德拉瓦和卡尔尼奥耳。奥国代表从乌迪内到帕谢亚诺不得不从法国营地经过，法军仍为他们举行了军队仪式。会议是在战鼓声中进行的。但是科本茨伯爵仍旧很倔强。当他的马车套好时，他就宣称他要动身回去了。

八

10月16日，会议是在乌迪内科本茨伯爵那儿举行的。拿破仑为了使发言以宣言形式载入会议记录，便简明地列举了法国政府从累欧本和约先决条件签订以来所采取的一切行动，同时重申了他的最后通牒。奥地利代表用长篇大论来进行申辩。他论证说：法国给皇帝的补偿还不及皇帝所受损失的四分之一；奥国将大大地削弱，而法国将得到如此加强，以致使全欧的独立都将受到威胁；法国若占据曼图亚及阿迪杰河一带，实际上就等于并吞了整个意大利；皇帝充满了不可动摇的决心，宁可冒战争的全部风险，如果需要的话，甚至宁可离开自己的京都，而不能同意这种不利的和约；俄国已向他表示愿意出兵相助，并且俄国军队正在准备急速赶来援助，到那时候法国人就可以看到俄国军队是怎样的军队；拿破仑显然是使全权代表的利益服从总司令的利益，他是不要和平的。他还补充说，他夜晚就动身回去，但是这次新战争中造成的流血都要归法国代表负责。法国代表虽然极力保持冷静态度，但是却被这种攻击激怒了。拿破仑站起身来，从圆桌上抓起一个放着小的瓷茶具的托盘（这小瓷茶具是叶卡捷琳娜女皇赠给科本茨伯爵的礼物，是他特别钟爱的东西），然后说道："好吧！那么

停战就到此为止，而新战争就宣布开始！但是请你们记住：在秋末以前我一定要这样粉碎你们的帝国，就像现在粉碎这件茶具一样！”说完这番话以后，他用力把这件茶具摔在地板上。茶具的碎片溅满一地。他向到会的人点一点头就走出去了。奥国的代表被他这个动作弄得不知所措。过了几秒钟，他们得悉拿破仑在上马车的时候打发一位军官去通知查理大公：谈判已经破裂，过二十四小时以后就开始军事行动。

科本茨伯爵在惊惧万状中派加洛侯爵带着他亲自签名的声明去帕谢亚诺，说他接受法国的最后通牒。

第二天晚上五点钟，签订了和约。和约上标明是在帕谢亚诺和乌迪内之间的一个小村庄坎坡-福米奥签字的。为了签订和约，这个村庄已由双方代表团的秘书宣布中立。但实际上大家都没有到那里去，因为那里没有一栋合适的房屋可以安置代表们。

根据这个和约，皇帝承认莱因河、阿尔卑斯山脉、地中海、比利牛斯山脉和大西洋为共和国的天然疆界。他同意南阿尔卑斯共和国由伦巴迪亚、列则奥、莫德纳和米朗多拉三个公国、波伦亚、斐拉拉和罗曼尼亚三个教使区、瓦耳帖利纳和威尼斯在阿迪杰河右岸的一部分领地（贝加摩、布里西亚、克雷莫纳和波列集诺）组成。他还让出勃里斯加乌，以此来使他的世袭领地离开法国边境。双方议定：美因兹这个重要的战略据点将根据法国代表同科本茨伯爵在腊施塔特会谈后所签订的军事协定，移交给法国军队。所有被剥夺了莱因河左岸领地的各诸侯国王都应当在右岸从收归国有的主教领地里得到补偿。关于欧洲和平的条约必须在腊施塔特讨论。卢森堡政府和维也纳政府将协同行动。普鲁士在莱因河左岸的领地的命运暂时不作决定，但皇帝同意这些地方将根据腊施塔特条约让给共和国，不过必须在德国境内划出相等的土地给奥地利作补偿。克基拉、赞特、克法利尼亚、圣莫尔和切里戈等岛屿都割让给法国，法国方面则同意皇帝取得威尼斯在阿迪杰河左岸的地区。这些地区可以使帝国增加两百多万人口。

条约中有一条规定：查理大公作为赫里斯提纳大公夫人的继承人，在比利时拥有的领地仍旧保留归他。正是由于这一条款，后来拿破仑皇帝才花了一百万法郎来购买位于布鲁塞尔附近的、在革命前是大公夫人的领地的一部分列谦城堡。大公在尼德兰的另一些领地则为

萨克逊·帖慎斯基公爵所得。这样一个决定证明，法国代表对这位统帅得多么尊重，而他和这位统帅刚刚交过战并且和他曾有过对双方说来都是体面的关系。

九

在帕谢亚诺会议期间，德塞将军从莱因方面军前来视察由于意大利方面军英勇作战而闻名的各个战场。拿破仑在大本营里接见了他，并且估计到，当自己把德·安特列的公文包怎样揭穿皮什格鲁的阴谋活动的消息告诉他时，会使他大吃一惊。但德塞微笑地说道："我们早已知道皮什格鲁叛变了。莫罗在克林格林的文件中找到了有关的证据，同样也知道他被收买的详情和指引他进行反常战斗活动的预先商定好的动机。只有莫罗、列尼叶和我三个人知道这个秘密。我希望莫罗把这件事情立即报告政府，可是他不愿这样做。"他补充说："也许皮什格鲁是蓄意让自己打败仗的将军的唯一例子。"他暗示地说出皮什格鲁的一个阴谋，即为了断送美因兹战役，他故意把自己的主力派往莱因河上游。德塞参观了所有的营地，到处都受到很大的尊敬。正是在这个时候，他对拿破仑产生了好感。德塞对荣誉和对法国的热爱高于一切。他为人爽 直、热情，深得人们的信任。他注意研究一切问题，具有广博的知识；对莱因河上游、施瓦本及巴伐利亚各地战场的研究，谁都比不过他。他在马伦哥战地阵亡曾使得胜利者伤心落泪。

指挥松布尔-马斯方面军的哥什将军这时突然在美因兹逝世。许多人揣想他是被毒死的。但这个想法并无根据。这位青年将军是1794年在魏森堡战线上出名的。1795年和1796年他在旺代省显示了他的才干，并且由于迅速平息暴乱而获得了荣誉。他是一个非常热爱祖国、非常热情、勇敢、积极而又热爱功名的人，因为不谨慎而把自己放在受攻击的地位。在果月18日政变的那天，他把军队开往巴黎，违反了宪法，差一点成了自己这种大胆行为的牺牲品。立法两院对他进行了侦讯。他曾企图远征爱尔兰，谁也不会比他更能顺利地实现这种远征了。在任何情况下，他都表现了对拿破仑的爱慕。他的死亡和莫罗被黜使得松布尔-马斯方面军和莱因方面军都失去了指挥官。政府旋即把这两个方面军并成一个方面军，并把它交给奥热罗指挥。

十

拿破仑轮流派遣自己的主要将官送军旗到巴黎去。这样做的结果，使得政府既有机会认识这些将官，又可以利用奖赏来赢得他们对自己的好感。他委派贝尔蒂埃把坎坡-福米奥和约送去。为了表示尊重和注意科学，他叫意大利科学和艺术委员会委员蒙日同贝尔蒂埃一起去。蒙日是老科学院的院士。 同这位大数学家、第一流的物理学家、忠诚老实而又热情的爱国主义者进行非常有意思的谈话，经常使总司令感到快慰。蒙日爱法国、爱人民就像爱自己的家庭一样，他爱民主和平等就像爱他自己从几何作图中得出来的结论一样。他是个很性急的人，但是不管他的敌人怎样议论他，他肯定是一个真正的好人。在1792年普鲁士人入侵时期，他表示愿意把两个女儿嫁给在保卫祖国领土中失去手脚的优秀志愿兵。这个提议是极其诚挚的。他跟随拿破仑到过埃及。后来他任参议员，始终如一地忠于拿破仑。科学上关于图形几何学方面的卓越创作应该归功于他。

签订坎坡-福米奥和约完全出乎督政府的意料之外，引起了它的注意和不满。人们甚至肯定说，督政府有个时候是不打算批准这个和约的。但社会舆论却拥护它，因为它给法国带来的种种好处真是太明显了。

和约签订以后，拿破仑马上回到米兰，以便对成立南阿尔卑斯共和国的问题作出最后决定，并对军队发布一些补充的命令。他还要到腊施塔特去完成重建大陆和平的巨大工作。他说了下面一些话来向意大利人民告别：

“公民们！从霜月1日起，你们的宪法就生效了。你们的政府、立法团、上诉法院以及它的所有的附属机关也将随即组成。

“你们不经过党派斗争、不经过政变、不经过内乱就变成了自由的民族。这在历史上是头一个范例。我们把自由给了你们，希望你们能够保全它。

“你们仅次于法国，是世界上人口最多的、最富裕的一个共和国。你们的地位要求你们在欧洲事务中发挥重大的作用。为了不愧于自己所负的使命，你们所制定的法律只能是温和的和理智的。但是执行它时却要坚决、有力。你们要鼓励普及教育和尊重宗教。你们组织军队不要用无原则的人，而要用坚持共和国原则并直接关怀共和国繁荣昌盛的公民。

“总之，你们应当充满自由人所固有的自尊心和对自己力量的信心。多少世纪以来，由于你们彼此被分离了并受着暴政的压制，你们未能给自己争得自由。可是仅仅经过几年，甚至你们自己就为自己争得了自由，并且变得这样强大，以致世界上无论哪一个国家都没有足够的力量来夺取你们的自由了。何况现在还有一个伟大的国家在保护着你们，预防邻国的侵犯。这个国家的政治制度和你们的政治制度紧密联系在一起。

“如果罗马人像法国人那样使用了自己的力量，那么罗马的银鹰徽帜 [112] 就还会赫然地陈列在卡皮托利丘 [113] 上，而十八个世纪的奴役及暴政也不会使人类受到凌辱。

“我做这种工作唯一的目的，是巩固你们的自由和保障你们的幸福。而在这以前，别人做这种工作却是为了贪图功名和独揽权力。

“我任命了许多人担任官职。我可能也有用人不当的情况，而让阴谋分子占了便宜。可是，让你们自己来任用人选，又很不方便，因为你们还不曾组织起来。

“我过几天就要离开你们了。以后只有我的政府的命令，或者发生了直接威胁南阿尔卑斯共和国的危险才会使我回到你们这儿来。但是无论我的祖国召唤我到哪儿服务，我将永远热情地关怀你们共和国的幸福和光荣。

“共和6年雾月22日（1797年11月12日）于米兰大本营。”他在启程那天向军队发布的命令宣称：

“士兵们！我明天即将动身去腊施塔特。虽然我远离部队，但我盼望着很快能重新回到战无不胜的你们中间来。意大利方面军的士兵

们，不论政府号召他们做哪一桩事情，他们始终是尊严地维护着法国这个名字的自由和荣誉的。

“士兵们！在谈到你们所征服的国王、你们所解放的民族和你们在两次远征中所赢得的战斗的时候，请你们对自己再说一遍：我们在两次远征中还可以作出更多的贡献！”

拿破仑先到都灵，住在法国公使任格列那儿（11月17日）。撒丁国王想会见他，并当众向他表示自己的谢忱。但是情况使他不能参加宫廷典礼。因此，他翻过蒙瑟尼斯山口继续往腊施塔特前进。他在日内瓦好像在法国的城市里一样，受到日内瓦人的热情接待。当他抵达沃洲时，三队漂亮的少女站在居民前列，出来欢迎他。其中一队穿着白色服装，另一队穿着红色的，第三队穿着蓝色的。这些少女向他献花环，花环的绦带上写着宣告了瓦尔帖利纳解放的著名的仲裁决定：“无论哪个民族都不能做另一个民族的臣仆。”

他在去腊施塔特的路途中，去过好几个瑞士城市（其中包括伯尔尼），并在巴塞尔渡过莱因河。

到达腊施塔特以后，他发现已为他预备了宽大豪华的宫院。督政府派来协助他与德意志联邦谈判和平的特列伊亚尔和博尼叶两人，已比他早几天到达。弗·梅特涅老伯爵作为德意志联邦的首脑，代表皇帝出席会议。科本茨伯爵作为奥地利王朝的首脑，也代表皇帝。这样一来，无论就各自的利害来说或就所奉到的指令来说，就形成了两个对立的代表团。列尔巴赫伯爵代表奥地利各州出席会议。弗·梅特涅老伯爵起了纯粹是摆摆样子的作用，而科本茨才是谈判的真正代表。

在交换坎坡-福米奥和约批准书以后，代表们为执行这个和约而签订了移交美因兹的协定。协定规定：1）奥军撤出美因兹，侯爵的部队仍旧留在那里。与此同时，法军开入美因兹并占有它；2）法军离开威尼斯和帕耳马诺瓦，威尼斯军队则仍旧驻守那儿，奥军接管这些城市并占领全国。美因兹代表阿耳比尼提出坚决抗议。德意志各诸侯国的王公也大叫起来。他们说美因兹不是奥地利的。他们责备皇帝为了自己在意大利的利益而出卖德国。列尔巴赫伯爵作为奥地利各州的代表受命答复这些抗议，他以他特有的威风、侵略性格和讽刺口吻作了答复。

瑞典希望以调解人和威斯特法里亚和约[114]保证人之一的身份参加腊施塔特会议。俄罗斯从订立特申条约[115]的时候起，也表示过这样的愿望，可是它现时和法国还处在战争状态中。从威斯特法里亚和约签订以来，欧洲局势已大大地改变了：瑞典那时对法国发生很大的影响，它是新教集团的首领，并且处于古斯塔夫大帝取得辉煌胜利的时期；俄国那时还没有成为欧洲强国，而普鲁士则在苟延残喘。可是从俄国和普鲁士这两个强国出现的时候起，瑞典已降为三等国家。因此，它的要求是完全不合时宜的。然而这个宫廷冒冒失失地派遣费尔津男爵到腊施塔特来充当它的代表。这位费尔津在凡尔赛宫廷供职时所受到的宠爱，在制宪议会时期所施展的阴谋，以及他利用各种借口不断表示的对法国的憎恨，使他的这个任命显得不适合到这个地步，以致只可以把对他的这个任命解释为侮辱共和国。当他按照外交礼节来拜访法国代表时，他自称是瑞典使节和会议的调解人。拿破仑向他声明说，他不承认什么调解人，而且依照费尔津以前的政见而论，他也不能充当共和国和德国皇帝之间的调解人；他也不能再接待他。费尔津男爵被弄得这样尴尬，他所受的冷遇惹起这样多的议论，以致第二天他只好离开腊施塔特。

法军接管美因兹以后，拿破仑立即邀请特列伊亚尔和博尼叶二人开会。他向他们指出督政府的指示不能令人满意以后，声明自己不想再参加会议，并且即将离开。腊施塔特的事情看来比在坎坡-福米奥的事情要复杂得多。因此，为了结束这件事，应当采用断然的办法。

督政府不知道该怎么办。它除了派特列伊亚尔和博尼叶二人以外，又派来了几位新代表。拿破仑早已不满意政府的外交政策，决定不再过问这种结局一定不妙的谈判了。加之法国内部情况已在预示，那些蛊惑家们的胜利快要到来了，而以前使他躲开撒丁宫廷接待的那些想法，现在又使他决定避开德国各王公们对他的十分热烈的赞美。他认为，以坎坡-福米奥和约结束他的政治生涯的第一幕，动身前往巴黎，并以私人身份住在那儿，是有益的，一直住到情况不允许他再住下去时为止。

他在腊施塔特逗留的短时间内，极力以尊重的态度对待在此以前几乎没有受人注意的法国代表们。对一个伟大民族的代表来说，是有权从所有外国代表及一群纠缠会议的德国领主那里得到这种尊重的。他从政府那儿领得颇大一笔款项交给代表们使用，以便使他们能够保

持他们的身份的尊严。因为政府原来给他们的经费是不足的，这点对共和国的威望已发生了不良影响。

---

[1] 首先签字权是政府首脑或他的代表在国际条约上第一个签字的权利。——俄文版编者

[2] 卡尔诺（1753—1823年），法国国务活动家和数学家。——译者

[3] 指路易十八政府。——译者

[4] 公元前321年，罗马军队在卡夫定峡谷被萨姆尼特人击溃，萨姆尼特人迫使战败者戴着牛轭通过峡谷。——俄文版编者

[5] 神圣同盟是拿破仑帝国崩溃后，奥、普、俄等国于1815年在巴黎签订的反动同盟。同盟的目的在于维持1814—1815年维也纳会议所规定的疆界的不可侵犯性并压制革命运动及民族解放运动。——译者

[6] 夏多布利安（1768—1848年），法国作家。——译者

[7] 拉辛（1639—1689年）是法国诗人，古典主义剧作家之一。——译者

[8] 皇帝党和教皇党是意大利中世纪的两个政党。——俄文版编者

[9] 即在七年战争（1756—1763年）期间实行的体系，当时奥国与法国是同盟国。——俄文版编者

[10] 古罗马军队使用的旗帜。——译者

[11] 此丘在罗马，上面建有丘比特神庙。——译者

[12] 威斯特法里亚和约（1648年）是三十年战争告终后订立的和约。参加订约的人是神圣罗马帝国皇帝的专使、德国的王公、法国及瑞典的代表。——译者

[13] 特申条约是1779年5月24日由俄法两国在特申签订的条约。——译者

关于1796年和1797年对意战争的军事行动的评论

一、关于博利厄元帅。二、关于拿破仑对付博利厄的军事行动。三、关于维尔姆泽元帅。四、关于拿破仑对付维尔姆泽的军事行动。五、关于阿尔文齐元帅。六、关于拿破仑对付阿尔文齐元帅的军事行动。七、关于进攻教皇军队。八、关于查理大公。九、关于拿破仑对付查理大公的军事行动。

一

评论一 。

1. 布置在沿海的阿尔卑斯山脉主要山岭上、左翼依靠阿尔让提埃尔山口、右翼依靠田德山口的奥军，掩护着整个尼斯领地。这支军队离海岸十五至十八法里，即走三四天的路程。它后面有许多良好的地形，可以集结部队和阻止敌军前进。这样就使它有时间可以随时退到热那亚或瓦尔河。这儿的战场离海岸是够远的，可以进行有效的防卫。

布置在亚平宁山脉的主要山岭上、从塔纳列洛到圣伯纳山口（塔纳尔山口）的奥军，掩护着西里维埃腊的一部分地方。这支军队据守的阵地距离海岸有两天的路程。它后面是格兰德山、圣巴尔托洛梅奥和六甲-巴尔邦。一条流经皮亚韦和阿耳班加的名叫阿罗集亚的小河是很好的防御线。因此，这支军队既能保护阵地，又能掩护奥涅利亚，并随时可以退往热那亚或尼斯。但是，据守着亚平宁山脉主要山岭（从巴尔迪涅托到博克特，中间包括圣则阿科莫、卡迪邦纳、蒙特列则诺、斯帖拉等高地及法伊奥列山）的奥军，显然是在掩护着直到热那亚的西里维埃腊的另一部分地方。不过，因为这支军队距海岸仅仅

二至五法里，所以它在一天之内就可能被截断，并且不再能够集结自己的兵力实行撤退。由此可见，这个军事活动地区是很危险的，因为它没有足够的纵深地带。

2. 如果博利厄将军详细考虑了这个地区的这些地形特点，那他就不会朝沃耳特里前进去掩护热那亚，而会前往阿克维和卡伊罗，再从那儿分成三个强大的纵队（每队一万五千人）同时出发：左翼纵队经蒙特诺特、蒙特列则诺及萨沃纳前进；中路纵队朝卡迪邦纳及瓦多前进；右翼纵队朝马多纳-迭拉-涅韦、圣则阿科莫及菲纳累前进。此外，他还会保留一支预备队，足以支援这三个正在进攻的任一个纵队。法军在这种情况下就会迅速放弃沃耳特里和热那亚，而去保卫以上这些重要阵地。奥军总司令就能在对他极其有利的地方和法军开始交战，因为从头一天起他就能截断法军，把法军逼到海滨，予以消灭。

3. 从蒙特诺特战役以后，奥军集结在通往蒙费拉特的道路上。他们不能采取其他的行动，因为他们大部分兵力都集中在沃耳特里和萨谢洛附近，并且还分散在左翼方面。但是，科利将军指挥下的皮埃蒙特军队却不该开往米莱西莫，而应当依靠迭戈组成博利厄的左翼。如果以为要掩护都灵，就应当从两侧控制通往这个城市的道路，这个见解是错误的。因为集中在迭戈的部队，从两面控制了通往蒙费拉特的大路，同时也就掩护了米兰。同样，他们驻 在通都灵的公路两侧，也就掩护了都灵。如果博利厄有五六天的时间来集中他的左翼兵力，那他就应当向切瓦前进去和皮埃蒙特军队会合，因为靠近法军战线对联军比较有利。当敌军驻在切瓦附近的时候，法军进入蒙费拉特是没有什么可怕的。奥、皮两军联合在一起时人数会超过法军，但是如果他们分开来，那他们就注定遭到灭亡。

4. 就奥地利和皮埃蒙特两国军队安全会师的地点来说，迭戈和米莱西莫离蒙特诺特是最近了。博利厄应当把自己的军队集中在阿克维前面，而科利由于想分开驻扎，则应当集中在蒙特切莫洛高地上。这样，他们就能够在法军到达那儿向他们进攻以前赶到这两个集合地点，避免米莱西莫和迭戈两次会战。

如果你被迫退出原有阵地，那你就应当把自己的队伍集结在距离原阵地很远的地方，使敌人不能先发制人。因为在部队集合以前受到

敌人各个击破是最危险的事情。

5. 为了防卫波河渡口，博利厄将军占据了该河左岸瓦列德约附近的阵地。其实在和机动部队交战的情况下，这种做法并不能达到防卫渡口的目的。必须在波河两岸同时驻扎军队，而且必须在斯特腊迭累高地上架两座桥并构筑坚固的桥头堡来掩护它们。只有这样才能阻止法军沿右岸向下游前进，而迫使它在斯特腊迭累以上的地方过河。如果这样，奥军总司令就会得到巨大的优势，因为他可以利用波河和提契诺河这两个巨大的天然障碍来保障它的防卫。

6. 博利厄将军想借哨兵线来防守明乔河。这个办法在防守时候是最坏的办法。他应当以全部军队占领谢腊尔奥。他能够在那儿驻守七十天而不怕流行病，因为时令还在五月份。他在曼图亚留下一万三千守军，在明乔河上还有二万六千人，因此，他能够集中四万人的兵力（在数量上比法军占优势）在像谢腊尔奥这样强固的阵地上。若是他同莫德纳及下意大利保持了交通联系，他就能把大批粮食运往曼图亚。法军总司令即使能成功地越过这个设防的营地，也不容易包围以大量兵力占领圣若尔日、切列阿、皮耶托利和普腊迭拉的奥军。博利厄这样做的话，就不会破坏威尼斯的中立地位。而皇帝要求的威尼斯议会保持中立，要是做到了，就能给奥地利带来很大的好处。

7. 博利厄元帅不采取这个办法，他在渡过奥利奥河以后，还可以向加瓦尔多高地前进，并占据圣奥捷托阵地，把右翼布防在基耶泽河，而把左翼布防在加尔达湖。这样，法军将会被迫占领他对面的布里西亚前沿阵地。而且，在奥军占据这个阵地或者占据伊德罗和加尔达两湖之间任何其他阵地的整个时间内，法军也不会成功地通过明乔河一线。

8. 既然奥军总司令不能依靠士气不振的军队作战，那他就不应当指望明桥河所起的小小的掩护作用。他把军队沿这条河岸散布开来，就削弱了自己。如果他占据了加尔达湖和阿迪杰河之间的、里沃利高原前面丘陵地上的坚固阵地并构筑内部防御墙来掩护阵地，那么，他的战斗力量就会很强大。博利厄当时可以要求威尼斯以庞大的兵力据守彼斯基耶腊要塞，既拒绝法军开到那儿，也拒绝奥军开到那儿。同样，驻有三千斯洛文兵的要塞维罗纳如果不让奥军开进来，那也就可以拒绝法军开进来。但是为了加强明乔河上的哨兵线，奥军总司令竟

牺牲了这种巨大的优势。他在占据彼斯基耶腊以后，亲自破坏了威尼斯的中立。

二

评论二 。

1. 当法军开往切瓦进攻皮埃蒙特军队的时候，拉加尔普师团留下来监视阿克维兵营，在这个兵营里，集中了博利厄的全部奥军。看来，这支监视军的天然阵地似乎应当是迭戈前面的博尔米达河岸，它才可能掩护通萨沃纳的战线。必须指出，如果拿破仑认为圣巴内德托前面的贝耳博河岸的阵地（在迭戈左面，离它有两站路程）比较好，而让萨沃纳大路毫无掩护，那是因为他的目的在于使自己的兵力集中，以便使博利厄的军队不能插入法军各师团之间来孤立它们。圣巴内德托兵营掩护着向切瓦前进的法军。如果博利厄向迭戈前进，那么，布防在圣巴内德托的法国军团就从侧面和后方攻击他。而且，他连接加列西奥及奥尔梅阿的交通线是没有防御的。所以，选举圣巴内德托兵营来布置监视军团是值得考虑的。

2. 塞律里埃和马塞纳两师团向芒多维进发。他们的兵力是充足的。因为这时候博利厄已从阿克维分出一支部队前往尼斯-迭拉-帕耳亚，所以奥热罗师团奉命去支援圣巴内德托兵营。在芒多维会战后，这个师团开往阿耳巴，并派出先遣队前往尼斯迭拉帕耳亚。

3. 有人说，拿破仑不应当在皮阿琴察渡过波河，而应当在克雷莫纳渡过波河。这个说法是不正确的。拿破仑采取这种行动本来是够大胆的，因为从亚历山大里亚出发，沿波河前进，法军在二十法里的距离内，都是让自己的侧翼处于受奥军攻击的地位。如果再前进七法里，侧翼所受的威胁会相应扩大。博利厄到达佛姆比奥以后，就会在皮阿琴察渡过波河，并猛攻前进的法军队伍。何况皮阿琴察位于波河右岸，又拥有渡河的工具。克雷莫纳位于波河左岸，奥军甚至只要驻扎一支小部队在那儿，就足以阻止法军渡河。

4. 有人说，如果法军在洛迪战役之后向曼图亚推进，就会发现这个要塞里缺乏粮食和兵器，因而就可以乘机占领它。这个设想是很危险的。法军在几天之内征服了整个伦巴迪亚。它必须逗留在那儿封锁堡垒、占领重要据点并组织行政管理。法军在这些情况下所做的一切，都是以最快速度和最大积极性作出来的。除此之外，如果还想做其他的事，那就等于要求做不能做到的事情。法军在伦巴迪亚逗留的六天时间内，给炮兵补充了物资，为骑兵征集了壮马，集结了由于强行军而掉队的士兵。这样就使得它的战斗力增加一倍。

5. 帕维亚暴动可能产生重大的后果。强大的镇压措施，焚烧比纳斯科，洗劫帕维亚几所民房，在全伦巴迪亚抓来四百名人质并送往法国，拿破仑委任主教和僧侣担任安抚者所起的良好作用——所有这一切都值得赞扬和值得仿效。因为从那个时候起，这个美丽国家的安宁就再未受过破坏。

拿破仑把警察职权交给城市和农村的警卫队及当地出生的官员之后，就在这个国家里建立了秩序，节省了自己的兵力，获得了辅助队伍。

6. 博尔格托战役是1796年5月30日进行的，维尔姆泽的进攻是8月1日开始的。法军在这六十天中间渡过了波河，占据了斐 拉拉和波伦亚的教使区、乌尔比诺要塞、斐拉拉城堡及里窝那，并解除了这些地区的武装。法军在维尔姆泽能开始行动以前就回到了阿迪杰河。这就是说，法军对时间利用得很好。军队的力量就像力学中运动的数量一样，等于人数乘速度。这次进军不仅没有削弱部队，反而从物质上及士气上加强了它，并且加倍增多了获得胜利的办法。

7. 如果拿破仑执行政府的命令：带二万人向罗马及那不勒斯进军，另留下一部队军队由克勒曼指挥，驻防曼图亚附近；那么，意大利固然会丧失，而军队也会大受损失。毫无疑问，他这样做虽说只是执行最高权力机关的命令，但他本人也会有罪。

总司令不能借口大臣或国王的命令来掩饰自己的罪过，因为大臣或国王都远离战场，他们很少知道或完全不知道当时的战争局势。
1）任何一个总司令，如果明明知道计划不好，而且有致命的危险，却仍然着手执行这个计划，那么，这个总司令就是罪犯。他应当向上

级报告，要求修改计划，最后宁可辞职不干，也不能成为毁灭自己部队的祸首。2）任何一个总司令，如果确信战争不能制胜，而仍旧遵照上级命令作战，那这个总司令也是罪犯。3）总司令在军职等级中是首要的长官。他的作战活动应当考虑大臣和国王所下的命令的精神及意旨，但是这些命令绝不是作战命令，并且不能要求他绝对地死板地服从。4）即使是作战命令，它也只是在下面这种场合才要求绝对服从。这就是说，下令的人是亲临战场的老首长，熟悉战争局势，能听取反面意见，并能向必须执行命令的人作解释。

海军上将土尔维耳率领四十条军舰进攻八十条英国军舰，结果法国舰队全军覆灭。路易十四的命令不能给他开脱罪过。国王的命令不是要求绝对服从的作战命令，它只是一般的指令。执行这种指令有个保留条件，就是胜利的可能性同失败的可能性至少相等。在这种情况下打了败仗，海军上将就可以借国王的命令而推卸自己的责任。但是事先既已知道失败就在眼前，却仍然死板地遵守命令，这只能说明执行者不懂得命令的精神实质。如果海军上将把命令摆在路易十四面前，对他说："陛下，如果我去进攻英国人，那么您的舰队会全部毁灭；因此我已把舰队开进某某军港里了。"这样，国王就只有感谢他，而国王的命令实际上也就执行了。

人们常常为奥尔良公爵于1706年在都灵前面的行动辩护[1]。有些历史学家认为他完全无罪。奥尔良亲王既然是后来的摄政王，为人又很和气，作家自然对他有好的印象。何况，死在战场上的马尔慎又不能起来为自己辩护。但是，众所周知，他在死的时候，曾反对过留在前线的决议。那么，谁是驻意大利法军的总司令呢？是奥尔良公爵。而马尔慎、费耳亚德和阿耳别尔哥蒂都是他的部下。听取或不听取军事会议的意见完全取决于他。他担任会议主席，同意或不同意军事会议的决定也取决于他。别人不能妨碍他发号施令。谁也不能不服从他。1）如果他命令法军全线进攻，2）如果他命令左翼渡过多腊河去加强右翼，3）如果他确实命令阿耳别尔哥蒂渡过波河，只是将军们借口不应服从他而拒绝执行他的命令；那么，一切就好办了，而公爵也就无罪了。但是有人指出：阿耳别尔哥蒂奉到分兵去波河右岸的命令，并没有去执行。他表示反对这个命令。这是常有的事，这不是不服从的行为。如果公爵发出明确的命令，如果他飞奔到兵营里，动员士兵并发出"纵队向左转！"的口令，那么，士兵肯定会服从。4）军队大败以后，应当退到阿斯提，以掩护伦巴迪亚，并和这一天在卡斯

奇里恩附近打了胜仗的美达维的部队会师。总司令（亲王）改变了决定，退往皮涅罗耳，因为他认为去伦巴迪亚的道路已被截断。当时有一个传说，说奥尔良公爵只是名义上的总司令，而马尔慎则拥有国王给予的指挥军队权利的密令；如果这个传说是可信的，那么，这位三十二岁的奥尔良公爵还同意充任这样一个角色，就说明他的行为对他本人（贵族）来说是不体面的，应该受到鄙视的，并且是最可耻的。如果法军成了胜利者，那么，谁应该享受这个荣誉呢？马尔慎伯爵带了国王的一封给公爵的信，信里劝告这位年轻的亲王多听从马尔慎的意见。这就是事情的全部真相。所有将军、军官和士兵都承认奥尔良公爵为总司令。从来没有哪个人拒绝服从他，甚至连稍微不服从的人也没有。所以他对所发生的一切事情都得负责。

儒尔当将军在他的回忆录中谈到，政府曾暗示他，要他在什托卡赫 [2] 进行战役。他企图这样来开脱自己对那次战役的悲惨结局应负的责任，可是，谁也不能同意他这种辩解，即使像我们所证实的，他是奉了正式而明确的命令。因为当他决定作战的时候，他是认为有胜利的把握的，可是结果他错了。

但是，会不会有这种情况呢，即一位大臣或一位国王把自己的意图对总司令说得很明确，不准在执行他的意图时附有任何保留条件。他对总司令说："你们投入战斗。尽管根据敌军的数量和质量以及他们所占据的阵地来判断，你们会被击败，但是，这没有关系。因为这是我的意志。"那么对于这种命令应不应当绝对执行呢？当然不能。如果总司令认为这个奇怪的命令有好处，同时，认为它有道德上的价值，那他就应当执行这个命令；如果他不赞成这个命令，那他就应当拒绝执行它。

然而这种事情在战争中是常有的。一个营为了挽救全军，需要在困难的情况下坚守原来的阵地。不过，这个营长所奉行的是当时处在现场的一位首长的命令。这位首长可以答复一切不同意见，如果这些不同意见是合理的话。既然这个作战命令是当时在场的首长发出的，那么，对于这个命令就应当坚决服从。而如果大臣或国王也待在军队里呢？在这种情况下，要是他们担任指挥职务，他们自己就变成总司令了，而原来的总司令就不再是总司令，而变成他们属下的师长了。

但是，不应当由此得出结论说，总司令不应该服从命令他作战的大臣。相反，在他认为成功和失败的机会各半、可以服从和可以不服从的时候，他就应当在任何时候都服从他的命令。因为我们听说的只是在毫无成功希望的情况下才不服从他。

三

评论三 。

1. 维尔姆泽将军在8月初制定的计划是不妥当的，因为他的三个军团（一个军团由他亲自指挥，另一个由克瓦日达诺维奇指挥 ，第三个由达维多维奇指挥）被两条大河（阿迪杰河和明乔河）、几座山岭和加尔达湖隔开了。

维尔姆泽应当让全军穿过加尔达湖和阿迪杰尔之间的地区，进占里沃利高地，并在因卡纳列同他的炮兵会师。这样一来，这七八万大军（右翼衔接加尔达湖、左翼连接阿迪杰河，正面宽三法里）就会使法军感到恐惧，因为法军仅有三万人，不能和他们相对抗。

他也可以使全军沿基耶泽河开往布里西亚，炮兵也可以走那条路。

2. 他在执行自己的计划时犯了错误，他为这个错误付出了高昂的代价。这就是他在往曼图亚前进时，耽误了两天时间。他应当在明乔河上架两座桥（在彼斯基耶腊的大炮射程之内），迅速通过这条河，并在洛纳托、德散扎诺、萨洛等地和他的右翼军会师。这样，他就能以迅速执行计划来纠正他的计划的缺点。

3. 军队向几个方面行动，这几个方面彼此离得很远，相互间又没有交通线。这种行动就是错误的，这个错误通常又会引起其他的错误。每个纵队只是在头一天能得到指示。到第二天，它的行动就得看主力队伍发生了什么事情而定：它或者是丧失时机来等待命令，或者是盲目行动。在这种情况下，维尔姆泽必须消除这种不方便，命令克瓦日达诺维奇不仅向布里西亚前进，而且甚至向曼图亚前进；而他本

人也应当率领主力军团迅速向曼图亚要塞前进。克瓦日达诺维奇如果不在布里西亚附近耽搁时间，就会到达曼图亚，迫使法军解围。而他自己就可以在这个要塞的围墙掩护之下，住在一个预定的、保障不出任何意外事故的据点之中。即使维尔姆泽在抵达曼图亚之前被打败了，克瓦日达诺维奇反正还是能够向要塞守军供应粮食，守住谢腊尔奥。客观情况最终会给他指明一些做法。

一般说来，军队应当使自己的各个纵队紧密结合起来，使敌军不能插入它们中间。如果由于某些原因而不得不违反这个常规，那就必须使各个分散的部队独立行动，开往指定的地点与全军会合。为了减少由于单独行动而可能遭到攻击的危险，各个部队在行动中不应该犹豫不决，坐以待命，而应该直奔集合地点。

4. 9月初维尔姆泽转入进攻。他让达维多维奇带领三万人留在蒂罗耳，自己带领三万人往巴萨诺地区前进。他应当预料到法军总司令向蒂罗耳进攻的可能性并指示达维多维奇不要在罗韦雷托附近应战，而要退到巴萨诺和他会合，然后再与法军交战。蒂罗耳的民兵对监视阿维乔河谷是有足够的力量的。或者他应当自己投入蒂罗耳战役，而命令达维多维奇退到卡利阿诺和阿维乔。圣马尔科、莫里和罗韦雷托都是很好的阵地，可是在受到坚强敌人的攻击时，这些很好的阵地并不能弥补兵员不足的缺陷。在峡谷里发生的一切战斗中，被打败的队伍互相冲突，结果他们都落到法军手里。

5. 当维尔姆泽决定叫美萨罗什师团开往维罗纳的时候，为时已经太晚了。法军预料到敌军会这样移动，基耳默带领一支不大的监视部队在那儿严阵以待。维尔姆泽最好把这个师团留在巴萨诺去支援其余的两个师。最后，既然他希望把他的一部分兵力开往曼图亚，他就应当给这个师团增加二千名骑兵、三十门大炮和一些架浮桥的用具；同时不是叫他们朝维罗纳方向前进，而是叫他们朝 阿耳巴烈多前进，因为到了那里，他们就可以架设桥梁，并迅速开往曼图亚。曼图亚这个要塞就会解围，法军后方就会发生严重恐慌，甚至连维罗纳也可能从后方被攻克。这样一来，得到支援的曼图亚守军就可以长期保持自己的优势。那时候维尔姆泽元帅就可以带领其余两个师和司令部及所有辎重车从巴萨诺退往皮亚韦河。法军在这种形势下就不得不把左翼放在特兰托前面，坚守阿维乔河谷，而把中路放在皮亚韦河来抵御奥军主力；最后，把一部分兵力急忙开往后方去恢复对曼图亚的包围。这

样就会给兵力不多的法军造成许多麻烦，并可能彻底改变战争的结局。

6. 维尔姆泽带领残部一万六千人开往阿迪杰河，是迫不得已的。应当把他们包围起来，逼到河边上，然后迫使他们缴械投降。因为他们已经没有架设浮桥的工具了。他们的两套架桥工具和备用工具都已在巴萨诺被法军缴获了。只是因为法军一个营长在撤出累尼亚果时犯了错误，他们才得以逃到曼图亚。

7. 维尔姆泽元帅把一千八百守军和几连炮兵留在累尼亚果，是不正确的。因为全部法军当时已集结在阿迪杰河一带，他退往那儿已经不可能了。他必须迅速赶到曼图亚。假使去曼图亚不可能，那他前往米兰毕竟要比退回累尼亚果容易得多。他留下这支部队是削弱了自己，并使他们遭到无谓的牺牲。

8. 维尔姆泽冒险打圣若尔日这一战也是不对的，因为守住谢腊耳奥对他更为有利。当曼图亚守军人数很多的时候，谢腊耳奥对于他们来说是最好的一个战场。

9. 维尔姆泽元帅在控制着谢腊耳奥的时候，可以率领他的全部骑兵、几营掷弹兵和几连有良好马具的炮兵渡过波河，沿河右岸向 下游前进，然后在波河下游再渡回左岸，并渡过阿迪杰河下游，回到巴图亚。等法军总司令知道他这次行动想阻止他时，就已经太迟了。这样一来，维尔姆泽就可以拯救他的全部骑兵、颇大一部分炮兵和整个司令部及参谋部了。他还能够保全奥军的荣誉。

四

评论四 。

1. 法军有军医院和仓库在布里西亚，但是只有三连守军，结果他们都被俘虏了。

如果这个城堡有预防突然攻击的准备，那就不会发生这桩事情。

2. 防守萨洛的索雷师团应当把前卫布置在罗卡-德安佛的伊德罗湖，以便监视从基耶泽到洛德郎涅的公路。这就可以阻止敌军突然攻占布里西亚及萨洛，因为军队在十二个小时以前就能得到通知，来得及布置防卫。

3. 既然加尔达湖和伊德罗湖之间只有经过罗卡-德安佛这一条道路可以通行炮兵，而且前往萨洛也必须经过这条道路，那么把索雷师团布置在安佛路边的伊德罗湖一带阵地上，用多面堡、堑壕和两艘武装汽艇来掩护这条路及伊德罗湖的出口，是不是更好呢？克瓦日达诺维奇要占据这个阵地需要二十四个小时，这就有可能使布里西亚、萨洛、维罗纳及大本营预先获得通知。索雷师团在萨洛所占领的阵地既不保卫什么，也不掩护什么。必须承认：这个师团布置得很不好，因为它没有占领应该占领的阵地，以达到掩护从基耶泽河到加尔达湖整个地区的目的。

4. 有人说，9月间马塞纳师团沿阿迪杰河左岸的进军和沃布阿师团沿基耶泽河的进军，同8月间维尔姆泽及克瓦日达诺维奇的进军一样，都是不妥当的。因为在这两种进军的情况下，两军队伍同样是被阿迪杰河、明乔河、加尔达湖及一些山岭隔开了。这个论断是不正确的。这两种进军不仅不相似，而且性质完全相反。维尔姆泽和克瓦日达诺维奇在罗韦雷托曾是一起的，从罗韦雷托起他们就分开了，沿着构成钝角的两个不同方向前进。这样，他们彼此相隔的距离一天天地越来越远。到了第三天，一个走到布里西亚，一个到了里沃利。正是在他们走到平原上眼看就要碰着法军并开始军事行动的时候，却被两条河流、一个湖泊和一些山岭隔开了。相反，法军在开始行动以前，原来就是一个纵队在阿迪杰河、另一个在布里西亚。他们沿一个角的两边朝角顶前进，因此到了第三天便一个到达莫里，另一个到达圣马尔科。他们走得靠拢了，中间只隔阿迪杰河，但是，他们在谢腊瓦列和罗韦雷托两处架了两座桥梁。两个纵队的联系从未中断过。随着队伍向敌军接近，它们的交通线愈加缩短，因而这种联系愈加容易。最后，他们可以互相喊话联系。当维尔姆泽的两个纵队走出山地进入平原的时候，法军其实已离开河谷而进入山峡了。在山峡里，兵员的数量就不是那么重要了。因为法军两个纵队都是以到达特兰托为目的，而且都是要进入一个狭窄的作战地区，所以，他们在进军中就自然能够互相支援。

5. 既然证明这两次进军是不能相比的，那么，是不是应当由此得出结论：法军总司令的进军是按常规进行的呢？这次进军带不带冒险性呢？不能抽象地说这次进军没有危险性，不过危险性并不大。如果沃布阿不离开布里西亚和洛德郎涅，他就不得不回到波洛，以便在那儿渡过阿迪杰河。这就会使他的进军延长五天。马塞纳师团和奥热罗师团已成纵队沿同一条道路进入狭窄的峡谷。沃布阿师团再掉在后面就会是一种多余的累赘。在一切可能的情况下，拿破仑不仅给沃布阿将军，而且对圣伊列尔将军（一位可以信赖的军官，指挥前卫部队）都作了详细的指示。他指示他们细心地侦察地形，如果敌军以优势的兵力出其不意地突然迎面来攻，就不要卷入这种战斗中。为此，他们就应当把辎重车和车队放在队伍后面，以便使它们能顺利无阻地撤退到一条通道上。末了，沃布阿师团始终同全军保持联系（开始在过里瓦时，以后在过萨卡桥时）。它每天三次送出报告，三次接到指示。

6. 有人认为：如果拿破仑把累尼亚果当成要塞占领，向那儿委派要塞司令、参谋、炮兵军官、工兵军官和军需委员，在那儿建立粮食仓库，配备四、五千名守军，那么，这个要塞司令就不会想到撤出要塞，而维尔姆泽就无法占据这个要塞。因为既然截断了维尔姆泽去曼图亚的道路，那就会使他走上死路。拿破仑是意识到这一点的，因此他后来下令加强累尼亚果的防御工事。

7. 若是一开始就在圣若尔日建筑堡垒包围线，那就会有力地束缚住维尔姆泽。后来拿破仑下令建筑了这种堡垒包围线，对于促进法沃里塔战役的胜利起了很大的作用。

包围曼图亚的法军不管阿迪杰河和蒙特-巴利多的监视军怎样，都应当在莫利内拉及塔尔塔罗两河河岸上布置前哨。它借助一些不大的工程，就能使所有从累尼亚果到曼图亚的道路以及从波河到罗韦尔别拉的整个地区变成泽国，不可通行。

8. 流传着这样一种议论，说法军经过蒂罗耳向右沿着布兰塔河谷向巴萨诺前进，实际给自己造成了一种危险局面：若是维尔姆泽向维罗纳前进，他就会截断法军的退路并把它包围在蒂罗耳峡谷中。因此，法军这种行动是冒险的和轻举妄动的，也是违反作战规则的。

罗韦雷托战役是1796年9月4日发生的，而巴萨诺战役则是9月8日发生的；9月4日晚上，法军抓了九千名俘虏，使奥军失去了一半战斗力。5日维尔姆泽的司令部还在博士哥迪-瓦耳-苏加纳，两个师团在向巴萨诺前进，一个师团在当天晚上到达巴萨诺过夜。维尔姆泽元帅在这种情况下不可能对阿迪杰河方面采取任何行动。其实，法军于8日拂晓已到达巴萨诺，而维尔姆泽的司令部只是在头天夜晚才到达那儿的。这一类的军事行动可以事先考虑好并预先作出决定。但是，完成这种行动必需按照每日的事变逐步进行。最后，假定维尔姆泽到了维罗纳并渡过了阿迪杰河，法军反正还有一条可靠的道路可以退往基耶泽河及布里西亚，它离那儿不过三天路程。由此可见，法军这种行动是按照作战规则进行的。诚然，它是大胆的，却也是经过深思熟虑的。

五

评论五 。

1. 维也纳宫廷交给维尔姆泽的第二个作战计划失败了，但它还没有灰心丧气。11月初，阿尔文齐又率领两个独立的军团出动了。这两个军团一个由达维多维奇指挥经蒂罗耳前进，另一个由阿尔文齐直接指挥经维琴察省前进。再没有比这个计划更错误的了。为了改正这个计划，他应当在自己占领巴萨诺和达维多维奇占领特兰托的时候，立即命令达维多维奇沿布兰塔峡谷前来巴萨诺，而把特兰托交给蒂罗耳的民兵。两军会合后就一同向阿迪杰河出动。

2. 阿尔文齐占据卡列迪耶罗阵地后，应当在阿尔科沼泽地上及朗科对面布置警戒哨。他正确地断定这些沼泽地是不能通行的。然而这个断定却使法军能够在那儿架桥，能够在他毫不知道的情况下沿阿迪杰河左岸绕到他的后方来。

3. 阿尔文齐军团和达维多维奇军团之间的交通线是很糟糕的，虽然他们两军相隔不过十到十二法里（卡列迪耶罗到里沃利的距离），

但过了八天多时间他们彼此还不能联系上。维罗纳以北的地区崎岖不平，没有任何交通道路。

4. 阿尔文齐可以利用到里沃利战场上来的实力本来有五万人，即四十四营步兵、二十四连骑兵及一百三十门大炮。但是其中有二万五千人（二十营步兵和全部炮兵）却带着辎重车及车队沿阿迪杰河谷前进了，即：一个由六营兵力组成的纵队在武卡索维奇指挥之下沿河的左岸移动而向基耶泽前进。它在那儿被留在这个要塞里的一百名法军阻住了，结果徒劳无益；另一个纵队是由多利切桥过阿迪杰河的，沿河的右岸到达里沃利。在这条行军线上，有一法里远的路程，这个纵队是沿曼昂耶山麓，即被紧夹在这座高山及阿迪杰河之间行进的。在有些地方，山与河流的距离仅及道路的宽度。曼昂耶山的背面与阿迪杰河差不多是垂直的，这儿从峡谷到山麓没有一条通道。一方面是里沃利高地，另一方面是由特兰托通彼斯基耶腊的大路。这条大路通到里沃利高地的下面，然后通过迪拉-多加纳饭店和因卡纳列村。曼昂耶山的背面（圣马尔科小教堂建在山上）高耸在这条道路的北面，而里沃利高地的背面耸立在这条道路的南面。

阿尔文齐率领其余的二十四营步兵（没有骑兵和炮兵），不到二万五千人，越过蒙特-巴利多进占曼昂耶山和加达湖之间的整个地区。这种部署违反了要求军队随时随地都能应付战斗的伟大原则。当时，阿尔文齐无论是在到达这些高地的时候，或是在他走近里沃利高地所需要的这段时间内，都不能作战。因为要使军队能够作战，必须使它集中起来。可是，他的二十个营在沿阿迪杰河谷前进的时候却和其他的军队分开了，只有在占领里沃利高地以后才能和他们会师。为了作战，军队必须要有骑兵和炮兵，可是，在克瓦日达诺维奇指挥下的骑兵和炮兵只有通过里沃利高地才能与他的军队会合。由此可见，阿尔文齐原来以为在由科朗纳到里沃利这个地区内是毋需乎作战的，但这并不能由他作主。他让没有骑兵和炮兵配合的二十四营步兵受法军二万步兵、二千骑兵和六十门大炮的全力攻击。这是一场实力悬殊的战斗。

可是，阿尔文齐元帅以为跟他交战的只是茹贝尔师团的九千人，以为这个师既然奉命防卫科朗纳、里沃利以及由加尔达湖到阿迪杰河之间的整个地区，那它必然会留下至少三千人在里沃利附近，以防守里沃利高地并阻止克瓦日达诺维奇沿阿迪杰河谷前进。这样，阿尔文

齐以为自己是用二万五千人来对付五六千人。因此，他分遣刘津扬师团向蒙特-巴利多和加尔达湖之间的皮波洛山前进，以便包围里沃利高地。在这以后，他还剩下不到一万八千人，用来对付他以为驻守在蒙特-巴利多和曼昂耶山的只有六千人的茹贝尔师团。如果人像山岭一样是静止不动的，那么这个计策是很好的。可是阿尔文齐忘记了一句谚语："山和山无法相会，人与人总会相逢。"奥军战术一贯遵循着这种错误的假定。御前军事会议在为维尔姆泽拟定作战计划时，就假定法军不会移动，而停留在曼图亚要塞的周围。这种毫无根据的假定使得奥地利宫廷的大批精锐部队遭到覆灭。领导阿尔文齐作战的拉乌耶尔将军竟设想马塞纳师团会被经过卡列迪耶罗的奥军牵制住，而停留在维罗纳城墙下不动；此外，他还认为法军总司令不懂得抢在奥军前头占领里沃利高地的重要性！

5. 阿尔文齐应当怎么办呢？他应当这样进军，即随时随地都能进行战斗。为此，他应当：1）把他的四十四营步兵都布置在曼昂耶山与加尔达湖之间的山上，使它们集中起来，彼此可以联系，并构成一个统一的整体；2）把他的三十连骑兵也集中在那儿。至于说步兵可以通过的地方骑兵似乎不能通过，这种意见乃是一种偏见；此外，每个纵队都要有装置在炮架上的大炮；3）在对茹贝尔师团的配备情况进行侦察，并把侦察到的材料和投降者、俘虏及暗探提供的情报进行核对以后，就在进攻这一天的清晨发出进攻茹贝尔师团的命令。

作战规则要求在进攻前夕不要把军队分开，因为在一夜之间情况可能发生变化：敌军可能退却或者由于大量援军的到达使它可以采取攻势。这样使你们的过早决定成为极其有害的决定。

在战争中，人们对于同自己作战的敌军的实力常常估计错误。俘虏兵所知道的只是他那一部分队伍的情况，俘虏军官则往往作出很不可靠的口供。这就使人们不得不采用下面这些能应付一切情况的用兵原则。

军队应当日日夜夜、时时刻刻地准备作它力所能及的一切抵抗。这就要求士兵经常作到武器不离手，装备不离身；要求步兵不要离开炮兵、骑兵，不要离开自己的将军；要求全军各个师团经常能够互相支援、互相依靠、互相掩护；要求部队在营房、休息中以及在行军中经常处于对任何战场上作战都最为有利的戒备状态。也就是要求：

1）各个侧翼能衔接起来；2）一切武器都能从最有利的阵地发射。为了保证有这些条件，在行军中必须派出前卫和侧卫到前面及左右两侧侦察地形，侦察距离远近应当以主力能否展开并占领阵地为准则。

奥军的战术常常脱离这些原则，他们拟定计划时所根据的也是一些可疑的情报。这种计划即使在起草时是可靠的，但一到明天或后天，当这种计划要付诸实施时，它就丧失了可靠性。

一个统帅应该每一天要这样询问自己几次：如果敌军出现在我的前面、右边或左边，我怎么办？如果他处境困难或处在不良的阵地上，他应当摆脱困境，改善阵地；如果他犯了错误，他就应当改正错误。阿尔文齐应该向自己提出这样一个问题："如果法军在我到达里沃利以前，当我还只能用我的半数步兵（没有炮兵和骑兵）去抵抗它的时候就向我进攻，这会产生什么结果？"他可以这样答复自己："我将被兵力少于我的敌人打垮。"在洛迪和卡斯奇里恩附近、在布兰塔河和阿尔科附近所发生的事情怎么没有使他变得比较小心谨慎呢？

6. 阿尔文齐于1797年走出山地，当时曼图亚已陷于弹尽粮绝的困境。阿尔文齐把他的军队分两个军团行动：一个军团由他亲 自率领向蒙特-巴利多前进，另一个军团由普罗维腊率领向阿迪杰河下游前进。如果阿尔文齐被打垮了，那么普罗维腊的胜利也就不会有什么结果。作战计划的错误还因为以下的情况而扩大了，即：这两个进攻都牵涉到对维罗纳的进攻，而后一进攻并无任何目的，徒然削弱前两个主攻，并且由于地形的限制，怎样也不可能把它们联系起来。当然，维也纳有自己的打算：如果阿尔文齐被打败，普罗维腊能解曼图亚之围，那么，维尔姆泽就应当率曼图亚守军渡过波河，退往罗马。可是因为不能保证与那不勒斯国王配合行动，所以这一切打算仍旧毫无结果。

7. 普罗维腊在侥幸占据安德雅里的阿迪杰河渡口以后，应当率领他的所有军团（包括巴亚利奇师团）渡过阿迪杰河到达右岸，拆掉桥梁，然后前往曼图亚——他唯一的避难所。他应当带二万人到达那儿。可是他没有这样做，而只带了八千人到达那儿；把巴亚利奇师团留在河右岸，把二千人（后来他们都成了俘虏）留下守桥。他的前卫则因为丧失时机而受了损失。他在早晨到达圣若尔日以后，应当在午前经过没有堡垒包围线的城寨或者经过皮耶托利过湖（这儿湖面很

窄）进入要塞。他若要进要塞的话，那在要塞各码头上的一百只小艇可供渡湖之用。他丧失了整整一昼夜时间。从下午五点钟起，当拿破仑从里沃利带领一部分军队赶到法沃里塔的时候，情况完全变了。到次日早晨，普罗维腊就不得不缴械投降。一般说来，奥地利军队不懂得兵贵神速。

8. 普罗维腊将军在米莱西莫战役的第二天在科萨里亚曾被俘虏过。他表现得才具平庸。这是使拿破仑赏识他、希望维也纳对他恢复信任的真正原因。这点做到了。普罗维腊恢复了职位，在法沃里塔附近他又被俘了。由此应当得出结论，必须以怀疑态度来对待敌人的赞扬，如果这种赞扬不是在刚刚停战以后说出来的话。

六

评论六 。

1. 有人发表意见说，过阿迪杰河的桥应架设在阿耳巴烈多附近，而不应架在朗科附近。这个意见是错的。基耳默在维罗纳只有一千五百人。法军经朗科桥渡河后，在进到阿尔科以前，已派出一个侦察队前往波尔契列村。侦察队占领了这个村子。马塞纳师团也向那儿推进。这样一来，他那个师团就出现在阿尔文齐的后方，深入他的驻地两法里远。如果阿尔文齐当天开往维罗纳，那么，法军大概会跟踪而至，把他紧紧地逼到维罗纳。假若渡桥架在阿耳巴烈多前面，通到阿耳波涅河左岸，那么，这条小河或阿尔科沼地就能掩护阿尔文齐进军，让他有时间进入维罗纳。局势那就很复杂了！进入阿尔文齐的后方朗科的行动是勇敢的，但决不是困难的。在阿耳巴烈多渡过阿迪杰河是冒险的、轻率的。因为那样会使维罗纳和法国军队陷入困境。

2. 法军为什么在头一两天放弃阿尔科呢？为的是在午夜及时拆掉朗科附近的桥梁，因为从里沃利来的消息要求这样做，要求法军前往罗韦尔别拉，并在达维多维奇到达之前赶到这个据点。如果达维多维奇比法军早到达曼图亚，那就一切都完啦。如果法军比达维多维奇早到那里，就会赢得一切。若是总司令能同沃布阿会合，他就能打败达

维多维奇，把他击退到蒂罗耳，并且会使自己在阿尔文齐渡过阿迪杰河以前回到这条河边来。

3. 还有人说，法军头一天就应当搭桥过阿耳波涅河，并进入平原，至迟在第二天也应该这样做。这种说法不对。最好是在第三天，当敌军已被大大削弱并且士气很沮丧的时候法军才来打这个仗，这样就有希望在大规模的战线上打败敌人。可是，这是没有考虑那些觉得这样行动太大胆的将军的意见而作出来的。拿破仑在踌躇了大约一个小时以后，在第三天才下达了关于这次行动的命令。必须记住，法军在布兰塔河战役里和在卡列迪耶罗战役里业已削弱了。它只剩下不到一万三千人，而且在阿尔科附近的头一两天的战斗中它的人数又有所减少。如果不很好了解里沃利、维罗纳、卡斯提耳努沃、曼图亚、朗科、卡利迪耶罗、维拉诺瓦和维琴察的地形特点，那就不能理解这个战役期间法军相机动作的情况。

4. 维尔姆泽投降的条件是十分宽大的。拿破仑决定这些条件是由于感到要宽宏大量地对待这位老元帅（论年龄老元帅可以作他的祖父），也是由于希望博得仁慈地对待战败者的声誉；最后，是想对督政府给他的命令表示他的全部愤慨，因为督政府要拿破仑对待这位可敬的元帅维尔姆泽（阿尔萨斯人）要像对待手拿武器的亡命者一样。

5. 拿破仑应当在里沃利高地、科朗纳、罗卡-德安佛以及在圣马尔科小教堂所在地的那个山头上用圆木甚至用石头构筑可靠的防御工事。阿迪杰河河面上布满了木排，这些木排是商人们从蒂罗耳放到斐拉拉和威尼斯去的。这儿出产大量的石灰和石料。在维罗纳和布里西亚还有各种辅助材料。在六个星期之内，法军可以在上述四个地方筑成四座堡垒，每座堡垒配备十五门大炮和四五百名守军。这些堡垒就能够保障四条道路不受敌军的突然侵占。这样等于给法军增加了一万五千多援军。有人说，在维尔姆泽的8月作战以后，当基耶泽河方面的敌军可能出来威胁法军的危险已很明显的时候，拿破仑曾下令占领罗卡-德安佛，可是工程师们却提出了一些过于庞大的计划，而完成这些计划需要一年的时间。显然，工程师们错了，因为在战争中只有总司令能估价某些因素的作用，能够以他的意志和超过他部下的知识来战胜和克服一切困难。

6. 在八个月的围攻以后，曼图亚终于被攻陷了。意大利的工程师们曾建议把明乔河的水引开，用这个方法来使曼图亚周围的湖泊干涸，从而使要塞失去它的主要屏障。这个方法是维斯康提在对曼图亚公爵作战中所采取过的方法。可是，当时维斯康提没有占领彼斯基耶腊，而且米兰的工程师是根据一些错误原理来从事这个工作的。他们试图用堤坝来堵塞明乔河，但是堤坝终归被河水冲垮了。大家知道，不应当从正面阻挡河流。荷兰人喜爱海洋并顺从海洋的特性从而制服了海洋。只有把河水引入塔尔塔罗和莫利内拉两河才能获得成功。

7. 有人屡次提出：炸毁阿迪杰河右岸累尼亚果附近的堤坝，是缩短阿迪杰战线的有效方法。这就会使阿迪杰河的水和塔尔塔罗及莫利内拉两河的水汇合在一起，而把阿迪杰河（从累尼亚果起）到波河之间整个地区变成沼泽。这个做法对于这个地区是会产生毁灭性的后果的。在阿尔文齐和普罗维腊第二次进攻时期（1797年1月），有人把这个计划提给拿破仑，拿破仑认为并不存在可以用来证明这种毁灭性做法是正当的情况。英国人在埃及就不是这样谨慎行事的。他们为了获得不大的利益就破坏了马迪亚湖的堤坝，把地中海的水引入麦里尤特湖。这个做法差点儿把亚历山大城毁灭了。

七

评论七 。

法军向罗马进军的时候只有四千人。当然，把新招募的米兰人营队和波伦亚人营队包括在内，总共有九千人，但他们还不能上前线和正规军队作战。罗马教廷作了颇大的努力，可是收到的效果不大。一个国家在缺少干部和缺乏军事组织原则的时候，它是很难组织军队的。如果说，法国在1790年能那样迅速地编成了可靠的军队，那只是因为它在这方面有良好的基础。法国侨民宁愿改善这个基础，而不愿去破坏它。罗曼尼亚和亚平宁山脉一带都激动起来了；教士和僧侣们的势力是很强大的，神启、布道和奇迹都显出了自己的作用。亚平宁山的居民天生是勇敢无畏的，从他们身上仿佛可以找到古罗马人的豪爽的性格。但他们对少数几个纪律良好和指挥良好的士兵却不能作任

何抵抗。红衣主教布斯卡总是引证旺代省的事例，可是旺代省是处在特殊的条件之下。那儿的居民是尚武的，他们之中有许多早就在军队中服过役的军官和军士，而派去进攻他们的军队则是在巴黎市上征集的，指挥这些军队的人又是一些尽做蠢事的非军事人员。这些人去进攻只会把旺代人锻炼得更加坚强。此外，社会保安委员会和雅各宾党所采取的极端措施也没有给他们留下其他的出路：既然反正是死，那就不 如拼命自卫。大家都很清楚，在这个对付教皇陛下的战争中，如果法军一开始就打了败仗，而采取极端的血腥措施，那么，在亚平宁山脉一带就会出现一个旺代省。严厉、流血、死亡只会产生献身者和殉难者，只能使人们采取大胆的、 不顾一切的决策。

八

评论八 。

1. 查理大公在1797年的战争中既然希望掩护维也纳和的里雅斯特，就应当把他的全部兵力集结在蒂罗耳，因为那个地方的条件和居民的情绪对他有利，他也能够迅速地从莱因军方面得到增援。只要他守住蒂罗耳，那他对法军开往伊臧措河是没有什么可以害怕的。因为法军一旦向皮亚韦河开动，他就可以经过阿维乔河把自己的军队开回来并占领特兰托省。这就能够迫使法军总司令调动全军，把战争移到蒂罗耳。对于法军来说，这个战争将是很困难的并且是很冒险的。假定查理大公的大本营不在科涅耳亚诺，而在博岭，他的四万军队不驻在皮亚韦河及塔利亚曼托河，而驻在阿维乔河一带，那么，维也纳和的里雅斯特就能得到最好的掩护。同时，什么也不能阻止他加强和据守帕耳马诺瓦这个要塞，使它成为一个为五六千人的混合师团坚守的据点，用来监视皮亚韦河和塔利亚曼托河。

2. 拿破仑在塔利亚曼托河战役中的意图是显而易见的：他希望占领塔尔维斯山口。因此，查理大公不应当把他的大本营移到科德里奥波，而应该移到圣丹尼列高地，以便在必要时退到庞特巴和塔尔维斯高地。

3. 在塔利亚曼托战役后，他不应当沿契维达累峡谷及伊臧措河退往塔尔维斯，因为马塞纳师团已待在那里。这样的退却使朝这个错误方向撤退的所有部队遭到损失，并危害了他的整个军队。

4. 奥军渡过伊臧措河以后，格腊迪斯卡要塞再也保不住了。因此，进入这个要塞的队伍遭到了无谓的牺牲。他们一分钟也没有能够阻止法军前进。

5. 当大公已经到了木劳（离舍夫林格一站路程），急需在4月间赢得三四天时间使克尔品和斯波尔克的部队与自己会师的时候，他应当利用法军总司令向他建议和谈的机会来争取时间。他应当表示真心赞成和谈，答应利用个人的威信促成和谈，并提出停战的建议，以便亲自返回维也纳向皇帝提出报告。他这样来回答法军总司令的建议，停战协定也许会得到签订。可是他给予的答复却是模棱两可的，冷淡的。过了二十四小时以后，他才醒悟过来答应停战，但是已经迟了。大公的目的是很明显的。

九

评论九 。

1. 法军分两条战线（一条从蒂罗耳出发，一条经庞特巴）向德国进军，是不是违反了军队只应当有一条战线的原则呢？两个军团在离出发点很远的卡林西亚会师，是不是违反了永远也不应当在敌军面前和敌军附近集结自己队伍的原则呢？如果留下七千人或八千人在特兰托前面来防卫这个地方，并集中一万人或一万二千多人在皮亚韦河一带，是不是更好一些呢？这个计划使法军能够避免把战争移到难于作战的蒂罗耳地区，使法军能防止某些不利于会师的因素，并且使法军一开始就能集中现有的全部兵力。

法军对以上所说的无论哪一原则都没有违反。如果茹贝尔只留八千人在阿维乔河，那他就会受到攻击，并且达维多维奇军团到达维罗纳会比法军到达维拉赫早一些。为了能坚守住阿维乔河，茹贝尔至少需要一万四千人。因此，最好不要再从他那儿抽调一兵一卒，而应该

保证他能利用优势的兵力同达维多维奇作战，削弱他，把他击退到勃伦纳山口之外。蒂罗耳是一个不利于作战的地区，但是它是战败者的坟墓。法军对德军获得了巨大的优势。

法军并不是沿着两条战线进入德国的，因为普斯帖尔塔耳位于阿尔卑斯山主脉的这一面，而且当茹贝尔一过林次以后，他的战线就朝着维拉赫和庞特巴那个方向了。法军两个军团也不是在敌军前面进行会合的，因为当茹贝尔离开勃里克先，经过普斯帖尔塔耳或经过德拉瓦河谷，向右转弯前往希皮塔尔的时候，法军主力已到达克拉根福，而巡逻队则到了林次。因此，查理大公已想不出什么妙计来阻止这次会师。茹贝尔在塔利亚曼托战役以前始终处于防守地位，在这个战役之后，他才转入进攻，打败了并且消灭了达维多维奇军团的大部分兵力，而后把他们击退到勃伦纳山口以外。这并不会产生什么不方便，因为即使茹贝尔被打败了，他也可以一个阵地一个阵地地慢慢退回意大利。当他知道法军主力已越过朱利恩阿尔卑斯山及德拉瓦河以后，他就开始行动，经普斯帖尔塔耳去和主力会师。这更不会引起什么不方便。这个分三次完成的军事行动是符合各种军事规则的。它应当产生而且实际上产生了各种好处。

2. 有人问：塞律里埃师团和大本营在从塔利亚曼托战场前往契维达累及卡波烈托的时候，为什么不支援格尤奥师团。他们断言：追击往帕耳马诺瓦及盖茨方面退却的敌军左翼，有贝尔纳多特一个师就足够了。

由契维达累经卡波烈托前往塔尔维斯的道路乃是一条隘路。格尤奥师团的八千人都是精锐力量，其实力完全足以把巴亚利奇军团击退到卡波烈托。但是，因为大公给这个军团指示的方针是错误的，如果巴亚利奇在到达卡波烈托以后仍旧坚持向塔尔维斯推进的话，那就会导致它的灭亡，所以人们推测大公大概会改变主意，命令他从卡波烈托向格腊迪斯卡退却，以便回到卡尔尼奥耳去。这就使得拿破仑要带领塞律里埃师团和贝尔纳多特师团前往帕耳马诺瓦及格腊迪斯卡去。他从盖茨派出了贝尔纳多特师团去卡尔尼奥耳，尾追查理大公左翼，而自己则率领塞律里埃师团前往卡波烈托。如果巴亚利奇军团不是向伊臧措河上游前进，而是向下游退却并越过盖茨寻找出路，那他也会遭到塞律里埃师团的迎头痛击；同时格尤奥师团也会逼近他的后卫，最后把它全部俘虏。反之，如果巴亚利奇不顾马塞纳据守在塔维斯这

一情况而一意向塔尔维斯前进（事实上他正是这样做的），那么塞律里埃师团就会掉在格尤奥后面，而处于第二战线。由此可见，拿破仑已预见到一切可能发生的情况。

3. 贝尔纳多特师团所以开往拉伊巴赫，是因为法军必须征服卡尔尼奥耳、占领的里雅斯特和伊德里亚矿场，把查理大公的左翼赶出卡尔尼奥耳，使它退到德拉瓦河左岸。当这些目的达到的时候，贝尔纳多特师团就向左方前进与主力会师。法军总司令指挥得很好，他没有像许多将军所作过的那样，派这个师团经戚利和格拉 次前往捷美临格，因为那样做，这个师团就会像在尤登堡、布鲁克等地已经发生的或可能发生的情况那样，不能在一切战斗中支援主力军。即使贝尔纳多特师团开往格拉次不引起什么不便并且反而获得若干好处，那它也是违反作战规则的。而贝尔纳多特师团已经实行的进军是符合兵力集中这一真正的作战原则的。

4. 拿破仑决定缔结累欧本停战协定并决定把军队驻在捷美临格，这正如我们所看到的，是因为执政府在信中通知他说，他不应当指望莱因方面军与他配合行动。假使执政府不是这样通知他，而是告诉他说，尽管要等到6月份，但是这样的配合行动将会到来，那么，拿破仑就会等待时机而不缔结协定。因为他的情况比较好。他在卡林西亚大约有六万军队，而在阿迪杰河一带还有足以镇压威尼斯的暴乱和蒂罗耳的民兵的后备军。因此 ，他竭力进入维也纳。

5. 塔利亚曼托战役后发给茹贝尔的命令（叫他进入提罗耳并经过普斯帖尔塔耳向卡林西亚省的维拉赫前进），也通知了法国驻威尼斯共和国的公使拉列曼，以便事先防止人们担心发生的骚乱。因为寡头们一得知法军撤离蒂罗耳的消息，就会认为法军被打败了，从而采取一些不正当的措施。关于这个问题，拉列曼曾同奉命前来的年长的议员进行过一次商谈。他把总司令给茹贝尔的命令的副本拿给他们看了。这产生了一些影响，可是通知太迟了，因为深信茹贝尔军团已被击溃的议院已在这以前三十六小时秘密地作了决定。这个三十六小时的耽误是威尼斯共和国灭亡的主要原因。这一点就决了这个国家的命运！

6. 有一些没有很好了解事实真相的外国军人，责备拿破仑不该把维克多师团和基耳默师团留在科马尔克和罗曼尼亚监视教皇军队和那

不勒斯。他们说这是没有作用的，因为法国已和这些国家重建了和睦的关系。

基耳默将军指挥驻阿迪杰河一带的军队。当维罗纳的暴乱和费奥腊温提将军的到达迫使他命令要塞司令闭门坚守的时候，他的司令部就驻在维罗纳。为了避免包围，他离开了阿迪杰河，而率领六七千骑兵、炮兵及步兵退往明乔河，希望守卫布里西亚并保护同曼图亚及彼斯基耶腊的交通线。维克多师团有八千人，其中三千米兰人由拉哥茨将军指挥。这个师团奉命开往阿迪杰河，以组成监视军团并制止威尼斯人的暴动。维克多派拉哥茨将军率米兰兵先行，而自己带领法军旅团则拖延了十五天才出发。其所以如此，或者是由于他真的没有意识到加快进军的必要性，或者他需要这段时间来执行托连提诺和约的条款，或者是其他什么原因。但拖延十五天这个事实却是发生维罗纳屠杀惨剧的唯一原因。要是彼札罗和他的党羽看到这位将军的队伍像他应该做的那样驻守在阿迪杰河岸一带，那么，他们也许会比较慎重一些。那样就是威尼斯参议院的幸运并且会使它免于灭亡。教皇解散了自己的军队。他生活在和平状态之中，再不会引起任何麻烦。波伦亚的军队完全有力量守住罗曼尼亚和防范波河右岸的一切不法之徒。因此，哪怕是留下一个士兵在鲁比康来担任监视任务，都是毫无意义的。但是，人们对于日期却没有进行争辩。托连提诺和约是1797年2月19日缔结的，塔利亚曼托战役是3月16日发生的，而在累欧本达成的媾和先决条件是4月18日签订的。

---

[1] 这儿说的是1701至1714年的西班牙王位继承战争中的都灵战役（1706年9月）。法军在这个战役中大败。从这个战役以后，法国几乎完全丧失了意大利。——译者

[2] 1799年儒尔当率领多瑙河方面军通过巴伐利亚向维也纳进军，3月21日在什托卡赫被查理大公的部队战败。——译者

对若米尼将军的《关于几次大战役的分析》一书的评语

一、蒙特诺特战役。二、洛迪战役。三、卡斯奇里恩战役。四、巴萨诺战役。五、阿尔科战役。六、里沃利战役。七、1797年的德国战争。

这本著作是有关这个问题的杰出的著作之一。这些评论可能对作者在重版本书时有用并且使军人们感到兴趣。

一

1. 1796年4月，奥军有四十二营步兵和四十四连骑兵。这些步兵营中间有些营队有一千五百人。皮埃蒙特军队（连炮兵和骑兵）共有三万人。那不勒斯骑兵师有二千人。奥、皮联军总共有八万人和二百门大炮。法军有二万八千步兵、三千骑兵和三十门马拉大炮，总共是三万一千人。

2. 意大利方面军只是从1796年6月起才开始采用联队这种番号的，一直用到1815年。在此以前他们用的是老番号，这种老番号现在已被人们遗忘了。

3. 在蒙特诺特战役中，指挥博利厄的中路军队的阿尔然托将军有一万八千人，其中皮埃蒙特兵有五千人。

4. 奥军在米莱西莫战役中有二万一千人。他们在迭戈附近损失了一万人（其中八千人被俘），还损失了三十门大炮和十五面军旗。法军参谋长在公布俘虏数目时忘记了已送往尼斯的二千人，因而他没有把这批人的名单交给办统计的军官。

5. 总司令在凯拉斯科发布的告军队书中有印错的字：一千五百名俘虏应改为一万五千名俘虏。

6. 骑兵在罗尼河沿岸过冬，他们的处境极其可怜，老是跟在步兵纵队的后面行动。但是在敌军被打败以后，他们在追击沿峡谷退却的敌军时却有很大用处。战争初期法军所以能抓大批俘虏，应当归功于他们。然而在那个时期，他们还不能同奥军骑兵交战。只是在明乔河一带他们才初次成功地显示了自己的威力。他们驰骋在平原上，进行有效的攻击，并和步兵展开了竞赛。

二

1. 意大利方面军是不是不应该在皮阿琴察、而应该在克雷莫纳渡过波河呢？法军从托尔托纳沿波河右岸向下游的皮阿琴察进军的这段时间内，它的侧翼在长达十八法里的距离内处于受攻击的地位，因为这时敌军已占据波河左岸阵地并且备有架设浮桥的器材。若是再由皮阿琴察继续前进七法里，那只会引起更多的不便。而且这样做又能达到什么目的呢？皮阿琴察位于波河右岸，这个大城市能供应架桥的一切器材。克雷莫纳位于波河左岸，在法军完成渡河以前还是在敌人控制之下。此外，皮阿琴察是波河上最接近米兰的一个据点，而克雷莫纳则离米兰较远，并且被阿达河隔开了。

如果博利厄占据了阿达河右岸，并在皮阿琴察对面架桥过河，那么，法军就会被截断在两岸。在这样的进军中，应当竭力不使侧翼受敌军的威胁。如果这样做不可能时，那就应当选择最短的路程，并且迅速通过。

2. 假若法军有架浮桥的器材，它就会比奥军早到米兰。但它在征集船舶和构筑渡波河的桥梁方面耽误了六十个小时，这就使敌军总司令有机会渡过阿达河。

3. 开往卡萨诺桥的科利军团落后了。拿破仑想截断他到明乔河的去路，因此，他通过洛迪桥加速渡过阿达河。其实正是在他强行通过洛迪桥的时候，科利已在卡萨诺附近渡过阿达河并且能一点不受惊扰

地往后退却。假若法军拥有架浮桥的器材，它就会在佛姆比奥激战的那天傍晚渡过阿达河。拿破仑亲自走到离皮戚格当只有步枪射程远的地方，下令在阿达河上、下游征集船只。要是他能征到八条或十条船只，当夜他就会带领法军渡过阿达河并控制河的两岸。

4. 博利厄在佛姆比奥战斗的那天夜晚完全没有打算突然占领科当奥。他还不知道午后发生的事情，他还以为自己是佛姆比奥的主人。他草率地把部队布置在卡札耳-普斯帖尔连哥，准备在那儿过夜。他的一个骑兵团想驻到科当奥，却碰上拉加尔普师团的宿营地。他们在遭到一阵猛烈的射击后，慌忙退却了。拉加尔普将军带几个参谋官从驻地动身到附近居民家里去打听刚才出现的那支部队的实力。午夜一点钟，当他沿着另一条道路、而不是沿着从营房出去的那条道路回司令部的时候，遇到一阵猛烈的射击。他被自己的士兵（这些士兵热爱他，但是，由于错误而弄得张皇失措）的子弹打穿了躯体而倒下了。

5. 指挥皮埃蒙特部队的科利将军是奥军军官，因此，在克腊斯科停战以后，他还留在撒丁国王那里服役。

6. 奥热罗师团实际上是从博尔格托附近的桥上通过明乔河的。彼斯基耶腊附近的攻击是佯攻，目的在于分散利普塔伊的注意力，以便奥热罗在那个时候能绕道截断他退往维罗纳的后路。

7. 乌尔巴诺要塞里的教皇军队不是二百人，而是八百人。这个事实本身并不太重要，我们提到它只是为了尊重事实。

我们不知道是谁说过法军不应当停在阿迪杰河，而应当跨过朱利恩阿尔卑斯山脉向维也纳挺进。但这种议论是十足的谬论。

洛迪战役以后拿破仑曾接到督政府的命令，要他带二万人向罗马和那不勒斯进军，而留下其余的军队给克勒曼，由他来指挥围攻曼图亚的战事。拿破仑打了一份措辞强硬的报告，指责了这个计划中的一些缺点；同时，因为他不愿意充当毁灭自己军队的刽子手，所以提出了辞职的请求。结果督政府收回了自己的命令。这个政府真是太迷恋于革命家所不易克制的渴望：看到法国国旗飘扬在卡皮托利上空和惩罚那不勒斯宫廷所犯下的许多罪行。

拿破仑对待撒丁国王的态度是由总的政策决定的，但这种忍让态度在当时没有为人们很好地理解。拿破仑费了很大气力才使别人认识到保持皮埃蒙特安宁的重要性，他向人们说明：如果人民中间闹革命、闹风潮、搞起义，只会造成秩序的紊乱，而军队的后方却需要安宁和安全。

三

1. 对御前军事会议的通告是估价过高了。奥地利在打了败仗以后却力图歪曲事实真相。这时维尔姆泽拥有的兵力不下十万人，其中有一万五千人在曼图亚。法军共有四万人，其中一万人包围着曼图亚，三万人编成监视军，遏制人数达八万以上的反包围军。从7月29日到8月8日，维尔姆泽损失了四万人和七十门大炮，损失了许多弹药车、弹药箱和十五面军旗。他更换了曼图亚的守军并增加了五千名守军。他自己带回提罗耳的不到四万人。

2. 7月31日奥热罗只带领他的一个师团在博尔格托附近重新渡过明乔河。塞律里埃撤了曼图亚的包围，集合他的一师人开往马尔卡里亚。7月31日夜间，拿破仑带领奥热罗师团沿着乡间土路和长着帚石南 [1] 的地方开往布里西亚。马塞纳没有停留在庞特-圣马尔科，而是沿着从庞特圣马尔科去布里西亚的道路与奥热罗师团同时前进。索雷仍旧据守洛纳托和萨洛之间的高原上的阵地。在这次进军中指挥马塞纳的后卫部队的皮让将军带领一千五百人占据明乔河下游阵地，扫射对岸敌军。奥热罗的后卫在瓦列特旅长指挥下占领了明乔河右岸的与博尔格托同样高的阵地，并且和对岸的敌军对射。马塞纳和奥热罗两个师团在到达布里西亚以前就以先声夺人之势把克瓦日达诺维奇赶出布里西亚和整个平原，而于8月2日清晨向右方前进。马塞纳师团开往庞特-圣马尔科，他在那儿碰上自己的后卫；由于作了这样的右转弯，后卫成了前卫。这支后卫部队是在白天毫无理由地撤退到洛纳托的。洛纳托战役前夕的情况就是这样。

3. 在这个战役中，奥军有三万人参加，而且在卡斯奇里恩还有一万八千人。利普塔伊的一部分军队组成奥军的前卫。因此，奥热罗将

军不得不用他那个精锐师团的全部力量在后备骑兵的支援下来打败敌军，占领卡斯奇里恩，以期成为这个战役的胜利者。敌军有一万二千人对抗马塞纳将军。起先他们拿下了洛纳托，打败了皮让将军的先头部队，但后来他们的战斗队形被法军从中央突破了，因而被法军击败并被逐出战场。8月5日发生了卡斯奇里恩战役。指挥塞律里埃师团的费奥烈拉将军只带了四千人挺进到维尔姆泽的后方。他这个师团里有三千被沼地疟疾折磨得体力衰弱、疲困不堪的士兵，他们不能随军前进，只好和工兵、民伕及攻城辎重的弹药箱和弹药车一道被留在马尔卡里亚。维尔姆泽大约还剩下三万人和精锐骑兵。那时我们的骑兵还赶不上他的骑兵。法军只有二万二千至二万三千人，但是，他们都是像在科朗纳、洛纳托打过胜仗并且参加过8月3日会战的那种军队。其中许多军官阵亡了，许多士兵失去了战斗力。由此可见，他们在这个战斗中做到了他们所能作的一切。

4. 维尔姆泽是位老军人，他有一批优秀军官。他知道他的计划太大，但是他认为他的兵力在数量上占巨大优势，可以实现这个计划。如果他的兵力和法军相等，或者只多三分之一，那他就不会把部队的作战线拉得这么长。如果他在洛纳托和卡斯奇里恩所受的损失像别人大概会相信的那样少，那他就不会放弃明乔河。他会留在那儿，让左翼依靠曼图亚，让右翼依靠加尔达湖，从而迂回并围攻彼斯基耶腊，以挽回他的军队的荣誉。但他所受的损失是这样巨大，以致他不得不退回到蒂罗耳而放弃意大利。

四

1. 8月间，维尔姆泽得到了一万五千援军。他以前的军队还剩下四万人，他又把一万蒂罗耳兵编入他的军队。因此，在9月初他总共有七万人。其中三万人（包括蒂罗耳兵）由达维多维奇指挥，用来保卫蒂罗耳，四万人在巴萨诺和维琴察两省平原上迂回地向曼图亚方向前进。这四万人中间有三万步兵，其余是骑兵和炮兵。达维多维奇在罗韦雷托战役中损失了一万一千人，其中九千人被俘。在此以前他还在萨卡河战斗中受了损失，以后又在阿维齐河战役中遭受过损失。

2. 在普里莫拉诺战斗中所抓的俘虏来自九个不同的营队。因为在那儿驻扎的，除三营霍尔瓦提兵以外，还有六个主力营。俘虏总数是四千人而不是一千八百人。

3. 巴萨诺战役比作者所描写的还要重要得多。敌军所受的损失是颇为巨大的。

4. 美萨罗什师团赶到维罗纳以后，对这个城市发动进攻，但是被击退了。因为维尔姆泽的进攻早已在预计之中，所以法军在这儿已作好了一切准备：在朝维琴察的各城门前面已筑好了三角堡垒，而要塞的围墙上则已安装了许多大炮。奉令监视阿迪杰河的基耳默将军接到总司令（那时他正去特兰托）一个详细的指示。这个指示使他十分惊异，他因而把它保存在自己的卷宗里。阿迪杰河上所发生的一切事情都已被这个指示预见到了。当拿破仑觉得法军有受攻击的危险时，他就把累尼亚果的守军调到自己身边来，并命令指挥围攻曼图亚的萨尤格将军另派一支部队去防守累尼亚果。美萨罗什在攻城失败后，要求维尔姆泽增加援军，特别是供应架浮桥的材料。他的要求不仅没有得到满足，反而奉命赶紧退回巴萨诺，他到达维琴察就碰见了刚刚被法军从巴萨诺赶出来的维尔姆泽本人。

5. 尾追维尔姆泽的马塞纳师团从巴萨诺直接开往维琴察，奥热罗师团则开往巴图亚，这样一来，维尔姆泽被这两个师团紧紧地逼到阿迪杰河河边。他没有架桥器材，因为架桥器材在巴萨诺已丢失了。如果不算他的没有遭受损失而士气还很旺盛的六千精锐骑兵，那么，他的七万大军只剩下一万六千人了，而且士气很沮丧。他的处境看来是没有希望了。可是，他的三个骑兵连忽然在河上找到一只阿耳巴烈多式的平底渡船。他们坐船渡到了阿迪杰河右岸，并截断了累尼亚果和包围曼图亚的法军的交通线。他们在路上杀死了几个和本队失散的法国士兵。这件事情在累尼亚果引起了惊慌不安。这支骑兵巡逻队按照奥国人的惯技到处散布极其骇人听闻的谣言，说什么拿破仑和他的军队已丧身在布兰塔峡谷里，而维尔姆泽则带领着他的常胜军开进曼图亚。累尼亚果的城防指挥官是轻步兵营的营长，他只带五百人驻在那儿。他脑筋简单，轻信这些假情报，认为撤出要塞、救出自己一营士兵并赶往曼图亚附近与萨尤格会师是军事艺术中最妙的一着。奥军的骑兵指挥官探悉这件事以后，立即占据了这个城市并控制这儿的木桥（虽说是木桥，但那位营长还是让它完整无恙地留在那里）。这桩幸

运的事件改善了老元帅的处境。他摆脱了必须弃械投降的危险，立刻赶往累尼亚果，并在那儿渡过阿迪杰河，但他却麻痹大意地在那儿耽误了一天时间。当维尔姆泽窜入累尼亚果的时候，拿破仑恰好到达朗科对面的阿尔科。他得到这个消息之后，就立即控制了渡河的平底船，并命令马塞纳师团渡到河右岸，以便利用维尔姆泽的疏忽大意。拿破仑还希望抢先赶到莫利内拉河，然后开到松格维涅托来拦截敌军。同时奥热罗师团则由巴图亚向累尼亚果推进。如果马塞纳的先遣部队不是从左面绕到切列阿的话，那么，他的师团会比敌军早到松格维涅托，而维尔姆泽还是不得不弃械投降的。但因为在切列阿阻挡维尔姆泽退路的先遣队只有五百名骑兵和一千二百名轻步兵，而开往松格维涅托的师团主力未来支援，所以维尔姆泽能打垮法军的先遣部队，而开到布有基耳默和萨尤格的阵地的莫利内拉河。基耳默和萨尤格破坏了卡斯提拉罗的桥梁，但是没有破坏维拉伊姆片塔附近的桥梁。因此，维尔姆泽赶到后面这座桥那儿，从而打开了退往曼图亚的道路。他得救的经过就是这样的。

当先遣部队在切列阿打响第一炮的时候，骑着马从右面向松格维涅托前进的拿破仑就知道发生了什么事情。他飞跑到那儿想挽回局势，可是当他到达那儿的时候，第四轻联队业已溃退了，几千骑兵拥挤在平原上。一个老太婆告诉维尔姆泽说，十分钟以前，法军总司令到了她的屋门口。她还补充说，这位总司令慌得用马刺踢马。老元帅希望他的对头落到自己手里，这不是毫无根据的。据人们传说：他还要求他的部下活捉拿破仑。

看来，作者对维罗纳战斗和累尼亚果事件是不了解的。

奥军自9月4日至12日共伤亡三万人，还有一万四千人被围困在曼图亚要塞里，其中包括元帅本人、整个司令部和后勤部，等等。

五

1. 克瓦日达诺维奇将军和霍亨措列恩将军11月6日在布兰塔河畔的战斗 [2] 中，被奥热罗师团击退到巴萨诺。法军必须竭力迫使他们

重新过桥，并进行决战。因此拿破仑下令派一个预备旅向前挺进。但克瓦日达诺维奇在进军时派在右翼担任警戒的霍尔瓦提营，却由于后路被截断而在维琴察通巴萨诺的公路旁边的一个村子里构筑工事自卫。预备旅在该村的入口受到猛烈的射击，因而不能通过。他们不得不绕道行进并且运来大炮。这个预备旅冲锋拿下这个村子，可是却耽误了两个小时的时间。当他们到达巴萨诺时，夜幕已降临了。

2. 在阿尔科战役期间防守维罗纳的基耳默将军手下只有一千五百名步兵、骑兵和炮兵。

3. 我们把渡过阿迪杰河的桥梁架在朗科对面的阿耳波涅河右岸，也就是架在阿耳波涅河河口与维罗纳之间，而不是架在阿耳巴烈多对面的阿耳波涅河口以下的地方，是有道理的。首先，奥地利的骠骑兵已经占据了阿耳巴烈多村，如果我们在那儿架桥，他们就会把这个情况报告给阿尔文齐。我们特别指望打他一个措手不及，因为敌人满足于他的骠骑侦察兵每天在堤坝上巡逻两回，而错过了占据朗科对面的沼泽地的机会。其次，因为法军只有一万三千人，在兵力可以完全展开的毫无设防的平原上，它要打败四万敌人是没有任何希望的。可是在被沼泽包围的堤坝上，两军都只能以先头部队交战，人数问题在这儿不起作用。第三，阿尔文齐已准备冲击维罗纳，他的总司令部离那儿仅三法里。当法军向朗科前 进时，阿尔文齐可能向维罗纳前进。因此，法军为了使自己在追击向维罗纳退却的阿尔文齐时不碰到任何天然障碍，它必须在阿耳波涅河口上游渡过阿迪杰河。

如果法军在阿耳巴烈多对面渡河，那么奥军只要有几营霍尔瓦提兵在阿耳波涅河右岸设防固守，就可以保证阿尔文齐向维罗纳进军了。如果维罗纳失守，法军就不得不退到曼图亚附过与沃布阿会师，而在那儿先发制敌。

4. 法军为什么在第一天晚上要放弃阿尔科村呢？为什么在第二天晚上它又回到那儿去呢？因为法军在头一天所获得的优势虽然相当大，但是还不足以进入平原去攻击敌军和恢复通往维罗纳的交通线。同时，法军总司令还担心在阿尔科会战的这一天达维多维奇从里沃利向卡斯提耳努沃推进。在这种情况下，法军就不能丧失时间，它应当连夜行军赶往卡斯提耳努沃和维拉弗兰卡与沃布阿会师，以便共同打败达维多维奇并继续保持对曼图亚的包围。如果这些都成功的话，那

么法军可以在阿尔文齐渡过阿迪杰河之前重新赶回来。拿破仑在第二天早晨四点钟得到报告：达维多维奇夜间留在原地未动。于是法军重新过桥，再度夺下阿尔科村。这一天夜晚，拿破仑作了同头一天一样的论断：法军取得了极其重大的优势，但是还不具有可以冒险到平原上去作战的决定性优势。可是他预料达维多维奇会进攻沃布阿，所以法军必须作好一切准备去援助沃布阿并掩护对曼图亚的包围。这种非常细致的考虑是以分秒必争的时间观念为根据的。为了理解这样的考虑，必须很好地了解维罗纳、维拉诺瓦、朗科、曼图亚、卡斯提耳努沃和里沃利各地之间的战局。

5. 有人问：为什么法军头一天不在阿耳波涅河口附近架桥过河进入平原呢？又为什么也不在第二天（哪怕就在第二天也好）架桥过河呢？因为它在八天之中受了一些挫折，因为它只有一万三千士兵，末了，还因为正是到第三天由于不断扩大的胜利才使两军的力量略微达到平衡。情况是这样的：假使拿破仑在发出第四天的军事行动命令以前，就召集将军们开会讨论，是沿着河的左岸向维拉诺瓦及维琴察前进，去建立同维罗纳联系，还是沿着河的右岸前去援助沃布阿，那么，大家的意见一定是沿河的右岸前进。拂晓前两点钟当师长们奉命向维罗纳进发的时候，他们还觉得这个行动太大胆了。可是当各个师团从营地出发时，侦察队就来报告说，敌军已开始向维琴察及布兰塔退却。

六

1. 克拉尔克真的接受了与维也纳宫廷进行联络的任务。他也接受了代表督政府少数派与拿破仑进行谈判的任务。若是推测他有取拿破仑而代之的打算，那是大错而特错的。政府里面虽然发生了分裂，但两派对意大利战争的进程都是同样感到满意的。此外，克拉尔克毫无指挥军队的经验。就他的智能而论，他最适合于做一个监视人。他在大本营里监视某些军官。他这种做法曾引起一些军官对他的不满和责难。他是一个勤劳而廉洁的人。

2. 第五十九联队从来没有列入意大利方面军的编制之内。第五十七联队和第五十八联队则列入了它的编制。

3. 当拿破仑由里沃利动身前往曼图亚的时候，他把马塞纳和茹贝尔两位将军留在那里。御前军事会议对这次战争的计划是：阿尔文齐经蒙特-巴利多，普罗维腊经阿迪杰河下游，各自独立行动。维尔姆泽的任务是：如果阿尔文齐进攻顺利，他就与普罗维腊会师并根据情况的许可尽量扩大胜利；如果阿尔文齐被打败了，而普罗维腊行动很顺利，则他就应当利用控制波河的两三天时间，使他的整个司令部、所有的炮兵、步兵和骑兵干部一起渡过波河，前往罗马，与教皇军队会师，以便在那儿扩大并训练教皇的后备兵。这样就迫使法军总司令不能不把他的军队分为两部分。至于曼图亚方面，如果维尔姆泽能在谢腊耳奥坚守一个相当长的时期的话，他就应当给要塞供应两个足月的粮食。反之，如果他做不到这一点，他就应当放弃这座重要的要塞，把要塞里所有的武器及弹药（只要能够带走的）都随身运往教皇领地。

4. 阿尔文齐和普罗维腊的军队比料想的要强大一些，他们的损失（包括伤、亡和被俘的）总共达到三万人，其中被俘的人数不下一万九千人。

七 [3]

1. 为了不让奥地利的工程师们有时间构筑掩护诺里阿尔卑斯山出口的工事和准备防卫帕耳马诺瓦，在冰雪融化以前开始战争是必要的。同样，在莱因援军到达以前打败查理大公也是重要的。

为了阻止法军渡过塔利亚曼托河，御前军事会议应当命令奥军在3月1日以前集中于蒂罗耳，而在塔利亚曼托河方面只要留六千人监视法军行动就成了。在这样布置以后，如查法军总司令仍旧坚持要渡过这条河，大公还是能够制止他。大公让自己的军队渡过阿维乔河，开往特兰托，并威胁巴萨诺及维罗纳，这样他就能迫使法军从塔利亚曼托河退却。如果大公留在布兰塔河上游，法军就不可能延伸它的右

翼，并且不得不在蒂罗耳开始军事行动。这就会给大公带来三个好处：1）他能够提前二十天集中他的军队，因为因斯布鲁克接近莱因河，而科涅耳亚诺及萨契累则离那儿很远；2）战场对他有利，因为那儿的全体居民对他很忠诚并且动员起来了；3）创造了集中兵力作战的条件，同时能从莱因河方面获得新的援军。御前军事会议的一个错误——把军队集中在弗里乌尔而不集中在蒂罗耳——使得奥地利的京城处于受攻击的地位，并且决定了战争的命运。

2. 大公在塔利亚曼托河后面和科德罗波村前面的阵地是不能发挥作用的。他应当把阵地布置在圣丹尼列附近，以保证自己经过峡谷退却的可能。这样也就使他能够阻止马塞纳抢在他前头到达塔尔维斯。在马塞纳业已到达塔尔维斯的时候，他再由契维达累峡谷朝伊臧措河下游退却，这对于他来说乃是招致灭亡的行动。

3. 格尤奥师团不是往托列前进，而是向乌迪内、契维达累和卡波烈托前进。大本营和贝尔纳多特及塞律里埃两师团一道前往帕耳马诺瓦及格腊迪斯卡。马塞纳师团驻在塔尔维斯。有人问：为什么贝尔纳多特师团和塞律里埃师团不开往契维达累去支援格尤奥师团呢？这是因为大公只让两个师和他们的辎重车沿契维达累峡谷后退，所以让格尤奥师团去追逼它们完全足够了。这个军团在到达卡波烈托以后，继续朝最初指定的目的地塔尔维斯后退，这就像实际所发生的那样注定了它的灭亡和缴械投降。或者这个军团在知道马塞纳业已到达塔尔维斯以后，改向伊臧措河下游退却，退往盖茨，以后再退到卡尔尼奥耳。在这种情况下，法军必须有足够的兵力迎头去进攻这支敌军，把它赶回卡波烈托。这时格尤奥师也到达那儿，两面夹攻迫使敌军在卡波烈托峡谷缴械投降。

整个这一章都应当重写，因为它里面所写的军事行动很不正确。

大公参加了塔尔维斯战斗。拿破仑宁可凭借格腊迪斯卡，而不凭借盖茨；因为直到蒙特-法耳康的道路为止，伊臧措河左岸都比右岸高。

4. 在给茹贝尔将军的指示中规定：茹贝尔在把克尔品将军赶出勃伦纳山口以后，应该向右沿德拉瓦河的下游前进，与维拉赫的军队会合。这个决定是正确的，因为茹贝尔只是在法军已在塔利亚曼托河获

胜和时候才开始行动的，而他的右翼只是在大本营业已到达克拉根福的时候才向德拉瓦河前进的。拿破仑先后打发他的副官拉·瓦列特和札昂切克将军带几连龙骑兵到林次及希皮塔尔去迎接他。

5. 我们从来没有打算把维克多师团留在罗曼尼亚。这个师团是派去远征罗马的，从那儿回来需要时间。它应当据守阿迪杰河上的阵地，以组成对付威尼斯人的监视军团的核心。它迟回几天就引起了维罗纳的屠杀惨剧。迟回是这位师长估计错误的结果。只有十足的疯子才会把军队留在下意大利。

6. 渡过塔利亚曼托河以后，拿破仑写信告诉督政府说，他将在4月15日进入德国 [4] 的主要城市卡林西亚。因此松布尔-马斯方面军和莱因方面军（一共有十五万人）应该迅速进军占领恩斯河的阵地。等他们到达这条河岸以后，他就可以指挥三个方面军协同一致地进攻维也纳。督政府答复拿破仑说，它将命令莱因方面军出动。并说等信使到达他那儿时军事行动就已开始了。可是4月1日他在克拉根福接到通知说，叫他不要指望莱因军队配合行动了，哥什的军队也许会开始军事行动，但莫罗的军队还是那个样子：他不能渡过莱因河。

这个通知引起拿破仑满腹猜疑。他同撒丁国王缔结了攻守同盟条约，保障后者的领土完整，而后者则向他提供一万步兵、二千骑兵和二十四门大炮。他把这个师团带到德国去，这个师团就会保障他的后方安宁，因为对他来说，每个皮埃蒙特士兵都等于一个人质。督政府没有指摘这个条约，但拖延批准它。在法军用这一师精兵来加强自己以前，战争就开始了。更令人伤脑筋的是：让这一万二千人闲置在一旁无所事事，还须担心他们出乱子。

拿破仑也不满意克维利尼公使的势力，这位公使收买了威尼斯的领导人，并阻碍威尼斯事务的妥善安排。因此，拿破仑深信必须缔结和约，并且写了一封有名的信寄给查理大公。所有在4月18日以前寄到的巴黎邮件都加强了他的这个信念，即德国军队不会马上出动。他是在累欧本和约的先决条件签订以后才知道莱因方面军渡过莱因河的。如果他知道它们已经开始行动，哪怕只是在5月才渡过莱因河，那他是会等着到维也纳签字的。对于他来说，只要他们那样出动一下也就够了。

---

[1] 植物名。——译者

[2] 这里称为“11月6日战斗”的布兰塔河之战是11月5日打起来的。——法文版编者

[3] 这一节是关于1797年战争的评论。——俄文版编者

[4] 指德意志帝国。——俄文版编者

1798年战事纪要 [1]

一、奥、英、俄、那第二次反法联盟。二、罗马战争（1798年11—12月）。三、那不勒斯战争（1799年1月）。四、评论。

一

1798年，拿破仑在回答政府关于法国驻罗马公使事件的询问时答道：罗马共和国和那不勒斯王国是势不两立的，因而要罗马和那不勒斯这两个距离很近的城市长期处在两种对立势力的支配之下是不可能的。撒丁王国处在四个共和国的包围之中，国王待在他的京城里心惊肉跳。法国在腊施塔特会议上拒绝承认坎坡-福米奥和约所确定的政治制度，这就使得奥地利跟法国疏远了。叶卡捷林娜死了。她的继承人保罗对法国革命的各种原则抱着明显的敌视态度，而对马耳他骑士团、撒丁国王、那不勒斯国王以及瑞士的寡头政客则抱同情态度。普多次受狡猾的叶卡捷林娜欺骗的圣詹姆士政府和维也纳政府，现在则指望她的儿子有侠义心肠能拔刀相助。一切都预示要发生战争了。

关于法国舰队在阿布基尔全部覆灭的消息在9月已传遍全欧洲。这是很快就席卷整个大陆的战争的火花。那不勒斯国王举行了隆重的仪式欢迎纳尔逊凯旋。土耳其政府向共和国宣战了。英国、奥国、俄国和那不勒斯组成第二次联盟。1798年11月，一师奥军借口保护格劳宾登联盟进占了莱因塔耳。奥国将军麦克受命指挥进入战时状态并分布在各个兵营里的那不勒斯军队。

法国政府看出即将到来的暴风雨，就着手准备来抵抗它。9月，政府颁布了征兵法令，不久就下令征集二十万志愿兵。督政府重新宣布南阿尔卑斯共和国和利古里亚共和国独立，试图借此使意大利人对

它抱有好感；在此以前由于督政府废除了拿破仑所建立的国家制度，意大利人对督政府是有反感的。比利时举行了起义，法军对它进行了镇压并解除了它的武装。儒尔当于10月离开了五百人院，前往美因兹接任莱因方面军总司令。茹贝尔将军前往米兰，商皮奥纳将军前往罗马。欧洲到处都是剑拔弩张，炮火连天。但人们还是期待着冬季谈判能产生某些有益的结果。

可是11月末那不勒斯国王自己开始指挥军队。他没有宣战、没有与盟军配合行动，就越过边境进攻由法国人组成的罗马方面军并胜利地进入这个基督教世界的都城。在他失败以后，他就责备维也纳政府使他丢脸。后者也反唇相讥，指责他轻举妄动，说他应当隐蔽自己的意图以等待俄国军队的到来。可是实际上，奥地利由于害怕这位国王重新照1796年那样去做（那一年他急忙签订单独和约），所以首先力图在不泄露自己意图的情况下让他丢脸，使他毫无后退的可能。至于英国人方面，他们则担心维也纳宫廷动摇，希望防止冬季谈判，因此力图割断一切联系，使任何和解均不可能。

督政府刚一获悉那不勒斯国王入侵，就命令茹贝尔将军切实控制皮埃蒙特，因为从截获得来的信件中得知了这个政府的图谋。茹贝尔将军于11月28日进入都灵。国王放弃了王位，携带他的家属和财产逃往撒丁岛。萨瓦王朝不大受人欢迎。皮埃蒙特人希望并入法国。他们的军队也转到共和国一边，并且服务得很好。

那不勒斯师团占据了里窝那，他们是由纳尔逊用兵舰运到那儿登陆的。这件事使托斯卡纳大公声誉扫地。他被剥夺了领地，带了他私人的一切财产逃往维也纳。

二

那不勒斯国王派出了十万军队，其中包括骑兵一万人。这支军队中已有七万人作好了出征准备。国王从他们中间派了三千人前往波尔托-郎冈、普烈集德和阿尔仁塔罗山，另派七千人乘纳尔逊舰队的船只

前往里窝那登陆。他自己带六万人进入罗马共和国境内，这六万人中间有十分之一是骑兵。

从罗马到上意大利有三条大道可走：一条大路沿着海岸，经过契维塔-韦基亚（十五法里）、奥尔比帖洛（十五法里）、里窝那（三十四法里）等地，全长是六十四法里。另一条大路经过临契耳昂（十一法里）、维特尔博（四法里）、锡耶纳（三十法里）、佛罗伦萨（十二法里），全长是五十七法里。第三条大路由博尔格托桥穿过台伯河，经过离契维塔-卡斯帖兰二法里远的地方（十四法里）到达特尔尼（七法里），从这里又分为两条路：一条向左到阿雷左（二十五法里）、佛罗伦萨（十五法里），全长是六十一法里；向右一条穿过亚平宁山脉和乌尔比诺公国，通到亚得里亚海边的法诺（三十四法里），全长是五十五法里。由特尔尼向右还有一条道路，这条路在福利尼奥（十法里）穿过亚平宁山脉，经托连提诺（十二法里）和罗烈托（九法里），通到安科纳（十一法里），全长是五十四法里。

那不勒斯王国左边的国境线经特腊契纳延伸到地中海，离罗马只有二十法里。这条国境线的中心点在契维塔-杜卡列和里埃提之间，离特尔尼五法里。用一天时间就能从里埃提走到特尔尼。佛罗伦萨大路通过这个中心点，而这个点离罗马只有四站路程。右边的国境线通到特朗托河畔的阿斯科利，这儿离位于安科纳大路上的马切腊塔有两站路程，而离罗马有十站路程。

商皮奥纳将军指挥下的法军有二万五六千士兵，其中有八千是波兰士兵、南阿尔卑斯士兵和罗马士兵。法军分成三个师团。右翼师团一万二千人由麦克唐纳将军指挥，占领了特腊契纳、罗马和提沃利等地。中路师团六千人在列木安将军指挥之下，占领了特尔尼。左翼师团八千人由卡札·勃扬卡将军指挥驻在特朗托河、福利尼奥及安科纳之间，靠近亚得里亚海。

那不勒斯国王不顾宣战手续，就在他的大使到达巴黎，而法国大使到达那不勒斯的时候开始了军事行动。他进入罗马之后发表了宣言（所注明的发表日期是11月14日），声称：因为法兰西共和国占领了他的领地马耳他岛，并且以建立罗马共和国来威胁他的王位，所以他要向法国开战。麦克将军建议商皮奥纳将军撤离教皇领地和他的一切要塞，理由是那不勒斯国王想要占领这些地方，并且他不承认罗马共

和国。商皮奥纳于11月24日接到这个建议。他下令从圣安格尔城堡中发炮示警，给这座堡垒补充粮食、弹药，派进精锐的卫戍部队，建立罗马志愿兵团，扩充城市警备队，并委派他们担任城防工作。

这时那不勒斯军队已经开始行动。他们一开始分三路，即沿亚得里亚海一路、中路和沿地中海一路前进。米舍鲁中将带一万五千那不勒斯士兵和二十四门大炮前往阿斯科利，渡过特朗托河，抵达费尔莫。卡札·勃扬卡将军退往马切腊塔，但在会合了列斯卡将军及蒙尼耶将军的两个旅团而集中到了七千人以后，他又转入进攻。他在费尔莫附近遇着那不勒斯军队，11月30日把他们打败了，抓了六百名俘虏，并缴获敌军全部大炮。菲利普将军带领九千军队和八门大炮从阿克维及契维塔-杜卡列往特尔尼前进。他在那儿向仅有三千兵力的列木安师团进攻。法军以勇敢精神弥补了人数不足的缺陷，那不勒斯军队被战败了，法军捉了四百名俘虏，缴获了六门大炮和若干面军旗。那军残部乱七八糟地退到契维埃-杜卡列。国王亲自带三万六千那不勒斯军队向罗马前进，11月27日到达那里，28日包围了圣安格尔城堡，29日得意洋洋地进入罗马城。

商皮奥纳将军合理地断定：由于敌军已在特尔尼近郊出现，所以坚守罗马附近阵地是不可能的。于是他让出罗马，留下八九百人在圣安格尔城堡中。他把司令部移到特尔尼，右翼靠驻在契维塔-卡斯帖兰的麦克唐纳师团掩护，左翼靠驻在里埃提的列木安师团掩护。

麦克在罗马逗留四五天以后就沿台伯河两岸前进（主力在右岸）。他想截断法军后路，使他们丧失一切交通钱，包围他们，然后全部活捉他们。为此，他的右翼就应当截断由安科纳通往马切腊塔的大路，中路在进抵特尔尼之后，应当截断由阿雷左通往法诺的大路；麦克本人在台伯河与地中海之间经锡耶纳前进，应当截断通往契维塔-韦基亚的大路和佛罗伦萨的大路；而在里窝那登陆的七千那不勒斯军队则应当向麦克这边靠拢。为了执行这个作战计划，麦克于12月2日把司令部移到巴卡诺，因为这儿驻着他的预备军团一千五百人。他命令勋章获得者德·萨克斯[2]将军率领一个师团（九千人）把法军前卫赶出台伯河右岸并截断锡耶纳大路。美特什将军应当带领七千人沿着台伯河左岸，经由罗马去特尔尼的大路，向蒙特-罗汤多前进，截断契维塔-卡斯帖兰和特尔尼之间的交通。麦克唐纳将军带领三千后备兵驻在契维塔-卡斯帖兰。他布置了三支前卫部队在三条通罗马的大路上，

即由克尼亚热维奇将军带二千人驻在锡耶纳大路旁边的朗契利昂附近的法拉里阵地上；由克勒曼将军带一千八百人驻扎在中间大路上的小城涅皮附近；由拉尤尔上校带九百人驻在沿台伯河的大路上。德·萨克斯同时进攻这三支前卫部队，把三路都打败了。麦克唐纳丧失了三分之一的兵力以后，退回到后备军所在地。在这期间美特什将军沿台伯河左岸开往坎塔卢波、卡耳维和奥特里科利。由契维塔-卡斯帖兰通往特尔尼的大路经过奥特里科利，因此他开到那儿也就截断了这条大路。这一点引起了特尔尼法军总司令部的焦灼不安。麦克在和德·萨克斯师团会师以后，可能在下面两个决定中采取一个，即：或者用他的预备军重新进攻契维塔-卡斯帖兰，或者渡过台伯河去支援美特什师团。他决计采取第二个决定。他下令在台伯河上架桥，把部队布置在坎塔卢波。为了和总司令部恢复联系，麦克唐纳将军和克尼亚热维奇将军的部队都出动了。他们由博尔格托桥过到台伯河左岸，12月9日重新占领奥特里科利，把那不勒斯的一个师团击退到卡耳维，并在那儿把他们包围了，迫使他们缴械投降。这个师团虽说还有四千五百人，但全部当了俘虏。他们的八门大炮和十五面军旗也全被法军缴获。至于列木安将军这一方面，他从特尔尼向里埃提、契维塔-杜卡列、阿克维拉等地推进，然后又从那儿向蒙特一罗汤多推进，引起了罗马的恐慌。

麦克从罗马带出来的三万二千人当中现在只剩下不足二万人了。这二万人中有一万四千人驻在坎塔卢波营房里，有六千人由德·萨克斯率领驻在台伯河右岸的阵地上。沿着亚得里亚海及中央地区行动的几个军团也受了巨大损失。奥军士气十分沮丧。而法军方面呢，列木安师团已绕过了敌军的右翼，每天有援军到来，并且驻在阿迪杰河一带的部队完全没有开动。在这种情况下，麦克将军决定退却并于12月12日撤除了营房。于是麦克唐纳将军开始追击敌军。

12月11日，罗马得到那不勒斯军队战败的消息。12日国王退到阿耳巴。13日那不勒斯卫戍部队退出罗马。14日法国卫戍部队走出圣安格尔城堡，开进京城。15日商皮奥纳的先头部队进入罗马。这支先头部队遇到打算通过罗马桥撤退的勋章获得者德·萨克斯的队伍，他们向后者展开了攻击，打败了他们并把他们赶到斯托尔塔平原上。法军击溃他们以后抓了一千二百名俘虏并缴获了若干门大炮。那不勒斯负责后勤工作的将军罗热·德·达马伯爵收集了逃兵，开往发生暴动的维特尔博。克勒曼将军猛追这支败兵，追到蒙塔耳托终于把它们击溃了。

那不勒斯师团残部在奥尔贝特洛集合并由海路退回那不勒斯。克勒曼对维特尔博进行了围攻，过了几天这个城市便投降了。那不勒斯军队在特尔尼、费尔莫、契维塔-卡斯帖兰、奥特里科利、卡耳维、坎塔卢波、斯托尔塔等地的战斗中一共损失了二万五千人，其中被俘的一万人，死伤和逃跑的一万五千人。他们还损失了八十门大炮和许多军旗。麦克只是在沃耳土诺河对岸才收集了他的残部。他在12月最后几天里从中路和左翼的四万五千人中集结了二万人。随着那不勒斯援军的到来，重新占领了阵地，阵地左翼依靠着卡普亚要塞，右翼依靠着卡泽尔塔。法军虽然人数要少一半并且也有意外被生擒的，但损失却不大。罗马政府有几个想逃到佛罗伦萨去的职员，在维特尔博被暴动分子扣留了，受了很粗暴的对待。

三

商皮奥纳这样把罗马各区从那不勒斯军队手里解放出来后，就继续扩大胜利并且向那不勒斯进军。从罗马领地到那不勒斯王国有四条大路可走。第一条大路（右边的）穿过蓬廷沼泽地，在特腊契纳接近那不勒斯王国边界（二十二法里），然后向加埃塔延伸（八法里），在特腊伊托附近（十二法里）穿过加里耳亚诺河，然后再由卡普亚桥（九法里）穿过沃耳土诺河，到达那不勒斯（七法里）。这条路总长是五十八法里。第二条大路也是以罗马作起点，经过弗腊斯卡提和加里耳亚诺河畔的伊左拉，通向那不勒斯王国的边境（二十二法里），再从那儿经过圣则尔马诺及卡耳维到达卡普亚（二十二法里），最后从卡普亚通往那不勒斯（七法里）。这条路全长是五十一法里。第三条大路从特尔尼起，经过契维塔-杜卡列（八法里）、阿克维拉（十一法里）、波波利（十二法里）、索耳莫纳（四法里），越过亚平宁山脉的主脉和维纳罗（十八法里），到达卡普亚及那不勒斯（十六法里）。这条路全长是六十九法里。第四条大路沿 着亚德里亚海岸到达佩斯卡腊（十四法里），在那儿和第三条大路相衔接。这条路全长是六十二法里。

法军四个师团沿着四条大路进攻：列伊将军沿特腊契纳至丰迪的大路前进；总司令带领麦克唐纳师团沿伊左拉大路前进，到伊左拉之

后从切普兰诺[3]桥上过加里耳亚诺河。当总司令到达河边时，敌军已放弃麦克所建筑的用来防卫这条河的防御墙及八十门大炮而逃走了。商皮奥纳没有遇到任何抵抗就于1799年1月1日安抵圣则尔马诺。列木安将军沿第三条大路前进，先后抵达阿克维拉、波波利和索耳莫纳。杜格姆将军指挥第四师团向佩斯卡腊前进，他占领了这个要塞并抓了三千名俘虏；他从佩斯卡腊跟着列木安师团向波波利前进。

麦克原驻扎在卡泽尔塔掩护那不勒斯。12月31日他派副官皮尼亚帖利前来请求停战，但是被拒绝了。

1月3日，商皮奥纳把总司令部移到卡耳沃。旅长马特耶参加了卡普亚附近的战斗，由于疏忽而打了败仗，受了损失，他本人也受了重伤。商皮奥纳在获悉敌军占据着坚固的阵地，而列伊、列木安、杜格姆等师团又无任何消息之后，就下令撤退几法里，以便改善自己的处境，并等待这几个师团前来会师。撤退刚刚完毕，商皮奥纳就得悉列伊将军在克勒曼从维特尔博附近带来的一个旅团的支援下，已占领加埃塔要塞，并在那儿俘虏四千敌军，缴获许多大的仓库。他在渡过加里耳亚诺河以后，现在正沿沃耳土诺河下游向他的右翼前进。列木安将军也在韦纳弗罗之前逼近这条河，而杜格姆则已从佩斯卡腊出发。由此可见，全军正在会合或者在最短期间就会会合。这几个师团到处都打了胜仗。

然而这时各个乡村里都在鸣钟，号召农民拿起武器举行暴动。加里耳亚诺河流域和亚平宁山脉的全体居民都开始行动起来了。暴动分子占领了加里耳亚诺桥，破坏了列伊师团的辎重车，杀害了大批掉队的法国士兵并在谢萨设立暴动司令部。派去镇压他们的两营法军被打败了。法军总司令部也遭到这些农民群众的袭击，差点儿被他们占领，只是由于第九十七联队的两个营的英勇抵抗才得以幸免。法军各部分之间所有的交通线都被截断。由于暴动分子战斗很顺利，所以暴动的声势日益扩大。这时麦克重新建议停战。这个建议被法军接受了，并于1799年1月10日签订了停战协定。卡普亚移交给法军，法军除那不勒斯及其郊区以外，还占领了王国全部的土地。国王答应立即拿出一千万法郎作为法军给养费，并禁止英国人和俄国人使用他的港口。有了这个停战消息，再加上几营法军进攻，就足够驱散那些暴乱分子并把他们赶回各人的村社去。

国王于12月23日离开那不勒斯，把王国管理权交给皮尼亚帖利公爵，自己躲到西西里去了。这个大城市的居民人人心情激动，情绪昂扬。1月12日他们得到实现停战和割让卡普亚的消息。14日他们看见几名法国军官出外闲逛时，就急忙拿起武器，举行了暴动。在事变爆发时期，几艘护送舰载着占领过里窝那的那不勒斯师团回到那不勒斯港口。暴动分子就把他们当作胆小鬼看待，解除了他们的武装。武器库的武器被抢光了，有三千至三千五百名流浪汉 [4] 拿起武器，保卫京都。1月16日他们选举莫林帖尔诺公爵为自己的首长，并占据了圣厄耳姆要塞。他们行动时喊着下列口号："圣·亚努阿里万岁！""耶稣基督万岁！""腓迪南国王万岁！"他们在大街上殴打法国人和那不勒斯的爱国分子。好些住宅被洗劫了。贵族和富有的资产阶级因为忠于法国而受到公开的威胁，他们就参加到早已和商皮奥纳秘密通信的爱国分子的队伍里来。21日和22日，法国开近那不勒斯城。23日，以业已受到流浪汉猜疑的莫林帖尔诺为首的爱国分子占领了圣厄耳姆要塞。法军进入那不勒斯城。许多共和党派活跃起来了。流浪汉的情绪转变了。1月24日，法军总司令组成了一个由二十一名爱国分子参加的临时政府。不久，就宣布成立巴顿诺佩共和国，而那不勒斯革命就这样结束了。

督政府拒不批准1月10日的协定。这件事情以及行政上的一些考虑促使它召回商皮奥纳，改任麦克唐纳将军指挥那不勒斯方面军。受到那不勒斯人痛恨的麦克做了俘虏并被送往巴黎。

四

评论一

1. 1798年所有驻意法军都处在和平状态之中。要塞里没有供应弹药，炮兵没有供应牵引大炮的马匹，参谋官员四散走开了，许多军官长期休假。总司令只在开始军事行动以前八天才回到司令部。虽说关于那不勒斯国王入侵的事情好久以前就有预报，但结果仍然像是出乎意料似的。

2. 商皮奥纳撤出罗马是太晚了。他应当提早四十八小时撤出来。他在契维塔-卡斯帖兰（博尔格托桥前面）所占领的阵地是安全可靠的。他在任何时候只要花几个小时就能够从那儿过到台伯河左岸，在特尔尼附近集结自己的兵力。不过，只是在必要时他才应当这样作，因为他不应当不战而把通往契维塔韦基亚及锡耶纳的大路让给敌人。他不能指靠通往安科纳和法诺的大路。换句话说，他只剩下通往阿雷左的一条大路。列木安将军进行的特尔尼战役是这次进军中最精彩的事件。

评论二 。

毫无疑义，最好是不进入那不勒斯王国，而乘敌人张皇失措之际，迫使他们签订和约并立刻退出联盟。可是，既然已经向那不勒斯进军，那就应当迅速行动。拿三万人来担负这个任务，力量勉强够用，所以不能分成四路进军。加之，这四条路线都被山、河隔开了，并且住有不可靠的居民。一个三万人的军团应当经常集中行动。按人数而论，这个军团已等于古罗马一个军团。罗马人每晚都是把这样一个军团布成方阵宿营。方阵每边长三十三法尺。所以法军不应当分成四条战线，而应当只有一条战线，即由罗马到伊左拉和卡普亚的战线。杜格姆师团应当越过深入罗马领地的亚平宁山的主要山岭，进到山西斜坡上。列木安和列伊两个师团应靠近先头部队驻扎，以便永远不和先头部队失掉联系。如果商皮奥纳按照这样的方式进军，那他在1月6日或7日便能到达那不勒斯。他若占领这个都城，也就容易占领加埃塔、佩斯卡腊以及其他地方。对于暴动民众，只要派出几支机动纵队就能解除他们的武装。一条统一的战线只需少数兵力就足以保证各个极关重要的据点的安全。这样，他带领二万六千人就能进入那不勒斯。反之，若分四条战线行动，商皮奥纳就不得不在加埃塔和佩斯卡腊要塞里、在阿克维拉及沿路其他城堡里留下一半兵力作为卫戍部队或保卫军医院。此外，他在等待各师前来集合时也会浪费一些时间。杜格姆师团需要在敌军面前通过一条较长的道路，而敌军又开始来和他们争一个多山洪、河流及峡谷的地区，所以他们也不能像只需走五十法里远的总司令部那样迅速前进。这正是法军在卡普亚附近受挫折的原因。这次挫折鼓舞了暴动分子并引起了许多冲突。由于这次挫折，大家才认为1月10日的停战协定是件幸事。在巴黎的督政府不能透彻了解这些错误的详细情节。它仅仅因为看到三万大军被阻在一个防务不巩固的京都前面而感到愤怒，因为这个京都是由一些溃军防

守着。它是对的。最好是不要让军队远离罗马，把它们置于那不勒斯大门口，让它们受到意外袭击的危险，那显然是不合理的。

评论三 。

麦克将军假若带的是奥地利军队，他的军事行动就会获得好的效果，因为那样对他可能比较适合；可是他带的是那不勒斯军队，他们要以两个或三个才能对付一个法国兵，这样他怎能驱使他们去和法国兵进行白刃战呢？那不勒斯士兵是没有战斗经验的士兵，他决不应当用他们去进攻，而应当让他们打阵地战，以迫使法国军队首先进攻。对于进攻有利还是反击有利这个问题，在军人中间意见十分分歧。但是，当作战的一方拥有久经锻炼的、运动能力很强的然而只有少量炮兵的军队，而另一方虽说人数比较众多，炮弹供应充足，可是官兵的战斗经验不足，在这种情况下，这个问题是不会成为问题的。

如果在军事行动开始的那一天，麦克将军就带领四万军队出现在契维塔-杜卡列，晚上赶到特尔尼，第二天早晨在占据博尔格托桥和一个有利的阵地以后，就向罗马展开进攻，难道仅有九千人和十二门大炮的法军能够击退人数多四倍、大炮也多四倍并且还有防御墙掩护的敌军吗？当然，为了给自己打开一条退却的道路，他们迫不得已是会作出这种尝试的！

评论四 。

麦克将军沿台伯河左岸退却是太匆忙了。他迟一天退却是可以平安无事的。由于这样匆忙撤退，他把留在右岸的一整师人都牺牲了。他在那不勒斯王国保卫加里耳亚诺河这一条战线，他应当…… [5] 但麦克始终没有士兵。那不勒斯军队即使在它出征罗马的时候也不能算作别的，而只能算作满怀善良意愿的民兵。他们在打了败仗以后就变成一群心怀不满的、喧哗闹事的老百姓。他们的行动不能作为军事评论的根据。

---

[1] 这篇纪要是按照原稿付印的。——法文版编者注

[2] 德·萨克斯是德国贵族丰·札克森的法文名字。——俄文版编者

[3] 切普兰诺在利里河畔，从切普兰诺以下，利里河就与萨科河形成加里耳亚诺河。——法文版编者

[4] 乞丐。——俄文版编者

[5] 原稿这儿有遗漏。——法文版编者

1799年下半年战事纪要 [1]

一、 秋季战役计划。二、 蔼尔维提方面军 [2] 和下莱因方面军的行动，苏黎世战役（1799年9月24日）。三、 英俄联军远征荷兰，卑尔根战役（9月19日），埃格蒙特战役（10月2日），卡斯特里库姆战役（10月8日），英俄联军投降（10月18日）。四、 意大利方面军和阿尔卑斯方面军的行动，诺维战役（8月15日），热诺拉战役（11月4日）。五、 评论。

一

苏沃洛夫的辉煌胜利使保罗皇帝更加疯狂地反对共和国。他派出了几个军团远征：柯尔沙科夫将军统率三万人开往瑞士，加尔特曼将军统率一万八千人乘英国军舰开往列韦尔，另有一万一千人开到意大利补充苏沃洛夫的部队。这样就使得俄国参加这次战争的兵力达到九万人。但俄国人忍受不了伦巴迪亚的炎热天气。来自各个不同民族的官兵混合在一个军队里只会引起一些不便。奥地利的将军们不大满意苏沃洛夫的战术，后者的粗野作风也惹得他们生气。各盟国政府议定四个方面军同时配合行动，即：在梅拉斯指挥之下的由奥地利人组成的方面军在意大利作战；在苏沃洛夫指挥之下的由俄国人、瑞士人及法国逃亡分子组成的方面军在瑞士作战；在查理大公指挥之下的由奥地利人和帝国军队组成的方面军在莱因河下游作战；最后，在约克斯基公爵指挥之下的由英国人、俄国人及奥兰治派 [3] 组成的方面军在荷兰作战。约克斯基军队在占据阿姆斯特丹和恢复总督政权以后，就应当进入比利时并与下莱因方面军会师。

在法国政府方面，它并不因失败而灰心丧气，它尽一切努力来补充它的军队。蔼尔维提方面军实力最强。马塞纳接二连三地接到命令，要他赶在俄军前头抢占苏黎世。政府把机动部队编入下莱因方面

军，并把下莱因方面军交给缪列尔将军指挥。政府任命茹贝尔将军为意大利方面军总司令。按照士兵的意见，他是有能力改变法军现状并恢复1796年的美好日子的。最后，在多菲内 [4] 边界上还成立了一支新的军队，交给在罗马和那不勒斯两次战役中因获胜而成名的商皮奥纳将军指挥。

二

<u>蔼尔维提方面军</u> 马塞纳利用巴黎不耐烦地等待他开始军事行动的机会获得了新的军队。8月12日，他命令列库尔勃指挥的二万五千右翼部队向前推进。与他的右翼相对抗的奥军左翼部队仅二万人。因此列库尔勃很快就把奥军赶出施维次、格拉里斯、圣哥达尔德等地，迫使他们退到莱因峡谷。法军抓住了几千名俘虏，缴获了一些军旗和大炮。这些在大陆最高地点激烈进行的战斗使全欧视线都集中在列库尔勃身上。马塞纳自己率领中路部队向苏黎 世推进，14日开始进攻苏黎世，可是在这个城市的城墙下被挡住了。17日大公也企图架桥渡过阿勒河迂回法军左翼，以便把他们从阿尔卑斯山上他们所占据的坚固阵地上赶出去，但是没有成功。19日俄军柯尔沙科夫的先头部队也到达苏黎世。

就在这个时候，下莱因方面的法军转入进攻。缪列尔将军离开他的曼海姆司令部，带领二万人于8月25日开往海得耳堡，9月2日包围菲列浦斯堡，炮轰城市五昼夜，把全城所有房屋炸成瓦砾。大公看到派往沙弗豪森去援助斯塔腊伊将军的八营兵力不足以掩护德国，而盟军已按照各国政府所通过的作战计划在荷兰登陆，于是他撇开蔼尔维提方面军，前往莱因河下游。9月4日他到达多瑙新根，12日到达菲列浦斯堡。这就迫使缪列尔将军撤除对菲列浦斯堡的包围，而留下拉罗什将军带六千人在曼海姆，自己退过莱因河。17日大公进攻曼海姆要塞。奥军在冲击之下占领了这个要塞，并俘获一千五百名法军。

在苏沃洛夫方面，他离开了意大利方面军总司令的职位。9月14日，他带领二万三千人抵达伯伦左纳。这二万三千人是陆续到达半岛 [5] 的五万一千俄国军队中保存下来的人数，其他三万一千人有的被

俘、有的阵亡、有的在医院中休养。他在伯伦左纳接任蔼尔维提方面军总司令的职务。他在阿尔卑斯山麓耽搁了十天，只是到9月24日才占据圣哥达尔德，进入瑞士和罗津堡及奥奋堡的军队会师。会师以后，他在这个地区就有了三万五千人。连同哥特策将军的奥地利军团（二万五千人）及柯尔沙科夫的俄国军团（三万人）一起计算，他的总兵力达到九万人，而法国的流亡分子及瑞士的暴动分子还未计算在内。

马塞纳终于感到决定性的时机来到了，他一天时间也不能耽搁了，因为如果把时间让给苏沃洛夫到苏黎世来，他的处境就会发生危险。他的总司令部设在连次堡。梅纳尔将军指挥他的左翼，阵地在阿勒河口到巴登一带。洛尔日将军驻守利马特河岸的迪耶提康。莫尔特叶将军驻扎在集耳河上的阿德利什维列，以监视苏黎世，克列英将军带领预备军驻在罗伊斯河上的布雷姆加顿。苏耳特将军驻守格拉里斯，他把他那一师人布防在林特河左岸（直到河源为止）和苏黎世湖左岸一部分地方，并同莫尔特叶保持着联系。列库尔勃将军带了三个师团驻守在瓦津的右边和圣哥达尔德。沙勃兰将军统率着巴塞尔营。马塞纳的军队总共达九万人。由此可见，两军的人数大致相等，但苏沃洛夫的主力离他的总部还很远。柯尔沙科夫的司令部设在苏黎世，他的右翼（由一个奥地利师团组成）在阿勒河口连接莱因河的地方。几个俄国师团占据利马特河岸（从克林格瑙到苏黎世）和苏黎世湖右岸至腊珀斯维耳一带。哥特策将军率领其余的奥军占据林特河右岸、乌次纳赫、慎尼斯和韦森等地。他的司令部设在卡耳曰勃鲁涅。林特河、苏黎世湖、利马特河、利马特河口以下的阿勒河以及巴塞尔以上的莱因河，把各部分敌军隔开了。

法军只要把战争移到苏黎世湖及利马特河右岸，就能够利用查理大公和苏沃洛夫尚未会合的机会拿下苏黎世。利马特河是一个相当大的天然屏障。从苏黎世到利马特河流入阿勒河的入口处，整个五法里长的地区都是由俄国军队防守的。可是在苏黎世向下二法里远的地方，即在迪耶提康村附近，利马特河流过平原并形成一个河湾。这个河湾使分布在河右岸的敌军不能防守渡口，

因而对我军有利。9月23日夜间马塞纳在这个河湾两端（迪耶提康村附近）布置了配有二十门大炮的炮兵连，同时把载运架设浮桥器材的马车拉来。过了几点钟以后，工兵把浮桥架好。俄国步兵听到人

马喧声后，发射了一阵激烈的炮火，但被法军炮兵击退。加赞将军首先渡过这条河，乌迪诺将军和克列英将军跟着过河。25日日间他们进攻亨格高地及苏黎世堡。莫尔特叶将军沿湖的左岸向沃利斯哥芬村前进，他的部队和驻守在城外苏黎世桥附近阵地上的一个俄国师团发生战斗。两岸受攻击的俄国军队顽强地守卫着阵地。他们在25日夜间还在苏黎世城内坚守了一段时间，但最后还是被法军攻开城门。柯尔沙科夫退到莱因河右岸时，他的军团只剩下一半人了。在这个战役中他们一共损失了一万五千人，还损失了一些仓库、医院及辎重车。

25日拂晓，苏耳特在慎尼斯村架桥渡过林特河，占领格里瑙并进攻哥特策的奥地利军团。哥特策将军在法军头一阵射击中就被子弹击中阵亡。他是瑞士人，但得到奥军的完全信任。他在这样一个时候阵亡对奥军是一个致命的打击。驻在腊珀斯维耳村的一个俄国旅团（它构成柯尔沙科夫军团的左翼）赶来支援奥军。法军击退并打垮他们。奥军被迫渡回土尔河，法军跟踪追击，一直追到利赫田什帖英村。结果奥军被截断联系并被赶出战场很远。

就在9月25日这一天，满怀美好愿望的苏沃洛夫跨过圣哥达尔德山口。这时他大声宣称：他的打算不仅要包围林特河和罗伊斯河这两条战线上的法军右翼，而且要打破进军的常规，直接开往卢塞恩及伯尔尼，并在几天之内把法军击退到汝拉山脉。他经过阿耳托夫、勃鲁宁和施维次[6]，最后于9月29日到达格拉里斯。列库尔勃因兵力不够，所以避开战斗，没有去阻止他前进。苏沃洛夫到达格拉里斯以后，就得知苏黎世那儿业已战败，马塞纳正率领一万八千人支援法军右翼。这就迫使他不得不采取这些必要的措施：退出瑞士并把掉队的、受伤的、生病的以及大批被俘的人丢给了胜利者。10月8日，他率领残部抵达科伊列，他被这个以吉兆开始的战争的悲惨结局弄得心灰意冷。

柯尔沙科夫与奥地利军团会合以后，渡回莱因河左岸并向土尔河推进，作出到苏黎世去援助苏沃洛夫的姿态。马塞纳从正面去迎击他们，把他们打败并把他们击退到莱因河右岸。10月7日马塞纳占领康斯坦次。驻在那儿的康德军团受了巨大损失。

下莱因方面军 列库尔勃将军在这次战争中获得了声誉，显示了才干及勇敢精神，因此被政府任命为下莱因方面军的总司令。他怀着不

辜负政府信任的心情和立功的热望，于10月10日到达斯特拉斯堡。他匆忙地集结了二万人，编成四个师团，分别由拉博尔德、聂伊、列格兰和巴腊格·德·伊利耶指挥，并把总司令部移到维斯洛赫。他向代替施瓦尔岑堡公爵担任美因河和内卡河之间奥地利监视军团司令职务的赵尔格尔将军发动了进攻并把他击溃。赵尔格尔将军在增援的骑兵到达以后驻扎在列伊林根，即在莱因河到内卡河的中途，离菲列浦斯堡只有一站路程。他经过海耳布朗及斯图加特与驻在多瑙河上多瑙新根的大公大本营保持联系。法军迫使他放弃他的阵地以后就包围了菲列浦斯堡。拉博尔德师团负责围攻，其余三个师团负责占领内卡河和莱因河之间的整个地区。奥地利将军梅尔委耳特带领主力军的一个师监视着克耳渡口，并防守着黑林山的出口。苏黎世战役的失败迫使大公离开莱因河下游，把他的部队开往多瑙河上游。

列库尔勃利用这个机会前往海耳布朗，以便进攻斯塔腊伊军团的中路，但是被击退，并被迫退回到内卡河。11月7日，他撤除了对菲列浦斯堡的包围，占领了海得耳堡前面的阵地，右面有莱因河，左面有内卡河，以便掩护有一座桥梁的曼海姆。不久他从莱因河沿岸的几座要塞里获得了一些援军，因而使自己的兵力增加到三万人，于是他重新向前推进。拉博尔德将军指挥右翼，第三次包围了菲列浦斯堡。巴腊格·德·伊利耶率领左翼沿内卡河右岸曲折前进。聂伊和德坎两将军率领中路经津斯海姆向厄品根前进。列库尔勃在勃鲁赫扎耳附近打败企图阻止他前进的洛林公爵并把他击退到恩茨河。大公派斯塔腊伊将军带领骑兵和步兵去指挥监视军团，并命令他以进攻方式制止法军扰乱德国的安宁。11月22日，斯塔腊伊进攻法军中路并占领厄品根和什帖田。12月2日在津斯海姆及韦伊列尔附近重新开始了激战。列库尔勃重新被迫退却。他解除了对菲列浦斯堡的包围，把司令部先移到维斯洛赫，以后又移到什魏岑根，使右翼连接莱因河（在曼海姆上游），左翼衔接内卡河（在捷谦海姆上游）。这样一来，他就占领了一个难以撤退的危险阵地。12月5日，他同斯塔腊伊将军缔结了停战协定。协定规定法军可以留在莱因河右岸过冬。大公对于协定的批准曾提出一个特别的保留条件，12月11日他又拒绝批准协定。但列库尔勃已部分地达到了他的目的：他利用六天停战时间平安地把军队撤离莱因河右岸，并在左岸的美因兹和朗道之间占据了过冬营房。

三

高卢-巴达维亚[7]方面军 英国作了大规模远征的准备。俄国军队集结在列韦尔。圣詹姆士政府并不隐瞒自己对荷兰的意图，这或者是因为它想分散法国政府对意大利和瑞士的注意力，或者是因为想预先通知奥兰治派。在海军上将东坎指挥之下的英国舰队拥有各种等级的军舰五十五艘，另有一百八十只船组成的运输舰队载运着厄别尔克罗比师团的一万二千人，它们均自英国启碇。8月19日从荷兰海岸上已能望见这支舰队。21日巴达维亚执政府通知指挥高卢-巴达维亚方面军的总司令布律纳将军，说英国海军上将已向停泊在特克塞耳的荷兰舰队和赫耳德尔的总督要求悬挂奥兰治王朝的国旗。

布律纳的军队在三万人，即二万荷兰人和一万法国人。二万荷兰人编成两个师。第一师由登迭耳斯将军指挥，驻扎在海牙至特克塞耳一带，第二师由杜芒索将军指挥，驻扎在弗里斯兰，司令部设在格罗宁根。一万法国兵编成三个师。一个师奉命防守泽兰，另两个师（从尼姆委根起）沿莱因河和马斯河布防。

总司令没有确实了解敌军的企图，因此不能决定从边界线上哪一据点撤回部队。他认为敌军既可能在塞耳德河进攻他，也可能在马斯河、弗里斯兰及赫耳德尔进攻他。所以他只命令登迭耳斯将军把他那一师人集中在赫耳德尔附近，因为赫耳德尔是他的防区内的极为重要的一个据点。许多情况证明他这种做法一开始就是正确的。敌军舰队由于天气不好曾离开赫耳德尔几天，但于8月26日又回来了，并在特克塞耳海峡南面二法里处的海岸附近出现，还有几艘巡洋舰抛了锚。8月27日拂晓，敌舰让厄别尔克罗比师团在积在捷伊普达伊克旧堤原址上的沙丘前面登陆。这些高达九至十法尺的沙丘沿着海水浸没的海滨构成一道长达一百法尺的斜堤。登迭耳斯将军认为不需占据堤顶，他命令法军一俟敌军登陆，立即攻击敌军侧翼。

英国的轻装部队在几营掷弹兵的支援下，由几艘停泊的军舰掩护登陆。他们在受到法军攻击以前有足够的时间整队和准备战斗。他们的左翼只受到小部队的轻微的攻击，但右翼却受到了猛烈的攻击，因

为这边是登迭耳斯将军亲自指挥的。可是，他们击退了法军的进攻，经过几小时战斗以后，使得登迭耳斯损失了一万人而退却了。英军的损失大约五百人。因为英军已经登陆，所以登迭耳斯认为坚守赫耳德尔阵线已不可能了。当夜他撤出这个阵地，退守捷伊普。敌军在第二天占领赫耳德尔，并在那儿升起奥兰治国旗。30日，由九艘战舰组成的荷兰舰队向英国海军上将投降，并改挂奥兰治国旗。舰队上的海军士兵愤而起义，逮捕了投敌的海军上将斯托利和全部军官。他们的起义行动为他们增添了光荣。这次起义给阿姆斯特丹民族运动发出了信号。这个大城市里的居民对投敌的卑鄙行径表示极端愤怒。各省开始成立了掷弹兵营和猎骑兵营并向加勒姆集中。巴达维亚执政府大声疾呼地宣布了民族的意志，决心保卫自己的领土到最后一滴血，如果必要的话甚至可以放弃首都。

9月1日，登迭耳斯对于援军未来以及面临的受攻击的危险感到不安，他打算放开水闸，淹没整个地区以便防守。他把左翼撤退到阿尔克马，右翼撤退到珀美伦德，借以掩护阿姆斯特丹。可是布律纳将军终于看破了敌军的企图。他下令把全军集中，把总司令部移到阿尔克马，把古维昂旅团布置在沙丘上：右翼接近阿尔克马运河，左翼靠着被水淹没的海岸。由比利时调来的法军已陆续到达，他们编成了旺达姆师团。登迭耳斯师团构成法军中路，它的右翼依靠阿温哥恩。杜芒索师团离开弗里斯兰，9月6日经过阿姆斯特丹，8日到达新阵地。这时布律纳将军部下有二万五千人处于备战状态。他据守的战线长达三法里，而且把守卫侧翼的士兵派到哥尔恩的聚德尔捷。旺达姆师团组成他的左翼，据守着一法里半长的防线，直到阿尔克马运河止。杜芒索师团担任中路，驻在通往朔尔丹运河的桥边。右翼由登迭耳斯指挥，驻在乌德卡尔斯彼耳阵地上。由此可见，左右两个师团的阵地相隔达四千法尺。总司令部和预备军仍驻在阿尔克马。

英军总司令部驻在捷伊普一带阵地上，右翼在佩顿后面靠海，有从巡洋舰队及炮舰上面发射的侧射炮火做掩护；中路驻在克腊卡丹村一带，他们在那儿已构筑了防御工事；左翼驻在厄斯尼根堡和圣马尔田村对面。英军把捷伊普作为炮兵阵地。这个阵地有三法里长。捷伊普是一道大堤。它从阿尔克马运河河口沿右岸向上游延伸到克腊卞丹村，长达一又四分之一法里。它在克腊卞丹村转弯与海岸平行向特克塞耳延伸四法里，止于聚德尔捷。英军在登陆后的最初几天，东坎将军的处境是很危险的，可是在五百人的旅团到达以后，他已有一万八

千人了（包括海军部队）。由此可见，英军在最初几天的兵力比法军要少一半，就是在第二批护送舰到达以后它的兵力还是比法军少三分之一。这就促使布律纳将军能转入进攻。

9月10日拂晓，布律纳把部下分为六个纵队开始进攻。右翼两个纵队由登迭耳斯指挥向圣马尔田及厄斯尼根堡村前进，中路两个纵队由杜芒索指挥向厄斯尼根堡及克腊卞丹村前进；左翼两个纵队全是法国兵组成，在旺达姆的指挥下分左右两路前进：右路沿阿尔克马运河左岸的堤坝前进，左路沿着高出被水淹没的海岸的沙丘前进。法军在集结到出发地点时，队伍拉到三法里长。旺达姆沿着堤坝前进时被阿尔克马运河阻住了。他同时受到驻在捷伊普的炮兵连和舰上炮兵的射击。他既没有架浮桥的器材，也没有后备炮兵。他在探定运河的深度以后（在探测中还淹死了几名士兵）被迫退却了。杜芒索和登迭耳斯占据了几个村子，可是在进攻堤坝时被打败，而且也被迫退却了。法军退回到自己的原阵地，敌人没有追击他们。这一战法军伤亡达一千二百人，英军损失了五百人。

总司令在这次挫折之后，放弃了强行通过敌人阵地的企图。他积极地着手构筑防御工事，等待已答应给他的援军的到达。9月14、15、16和17日，约克斯基公爵率领英军第二师和格尔曼将军指挥下的俄罗斯军团登陆。当时他指挥下的英俄联军总数达到四万人。在高卢-巴达维亚军方面，它从9月10日到19日先从法国获得了六千援军，而后从荷兰获得了三千援军。这些军队补充了它在8月27日和9月10日两次战斗中所受的损失。它的兵力又达到二万八千人，其中一万四千是法国人。因此，这一切情况都向约克斯基公爵表明：他不能坐失时机。

果然，他于9月18日夜晚开始进攻。厄别尔克罗比将军带领一万二千人往哥尔恩前进，企图迂回法军右翼。19日早晨他们推进到那儿，俘获了留在那儿负责监视侧翼的二百五十名巴达维亚兵。同日，约克斯基公爵率领其余的六个纵队开始进攻。右翼两纵队由十二营俄军和四营英军组成，在格尔曼将军指挥之下，经阿尔克马运河与北海之间的路线前进。中路两纵队由东达斯将军指挥，每个纵队由八营英军和三营俄军组成。他们经克腊卞丹村出来进攻杜芒索的阵地。左翼两纵队由帕耳特尼将军指挥，进攻登迭耳斯将军和乌德卡尔斯彼耳的阵地。将军幕僚罗斯托兰率领一个法军师团的先头部队在朔尔丹桥一

带对格尔曼部队阻击了几小时，然后秩序井然地退往占领卑尔根的古维昂旅团那儿。格尔曼将军进攻了这个村子，而且经过刺刀冲锋后拿下了这个村子。东达斯将军在强行越过瓦尔缅格尤津村附近杜芒索军队的阵地后，被筑在朔尔丹桥附近的多面堡阻住了。他远远地落在俄国纵队的后面。旺达姆将军乘此机会包围了卑尔根。他的军队以刺刀冲锋进攻俄军，夺下他们的大炮、军旗并俘虏了格尔曼将军本人。其他几位俄国将军也非死即伤。在此以前业已打退敌军对自己防御工事多次进攻的登迭耳斯将军，在从中路及左翼传来的胜利的鼓舞下走出他的多面堡，进攻帕耳特尼将军。但是他被击败了，受了颇大的损失。他丧失了他的坚固阵地，被迫经过兰德伊隘口向后退却。约克斯基公爵因格尔曼师团惨败而苦恼不堪，他退回捷伊普后面的营房里。这一天他损失了五分之一的兵力、七面军旗和二十六门大炮。高卢-巴达维亚方面军伤亡三千二百人。厄别尔克罗比将军在获悉战败消息以后立即退出哥尔恩，返回自己的营地。这个胜仗提高了荷兰人的士气，引起了他们的希望。受到聚德尔捷方面威胁的阿姆斯特丹由国民自卫军和六十只由敦刻尔克调来的法国炮艇护卫着。布律纳将军虽然获得了胜利，但仍旧清醒地继续在自己的阵地上加强防御工事。

一个俄罗斯预备旅团（三千人）赶来增援联军。卑尔根战斗和疾病流行所造成的损失使联军大大地削弱，以致在10月初它的队伍总计只剩下三万人。高卢-巴达维亚方面军在得胜之后几天获得了七千名法军和三千名荷军的增援。它已达到三万人，而且还在等待新的援军。因此，约克斯基公爵必须在两条道中间抉择一条：或者放弃他的侵略活动，或者冒险再战。10月2日他的部队分成四个纵队出动：右路纵队由厄别尔克罗比将军指挥，中路由厄先将军指挥，左路由东达斯将军指挥，第四纵队由帕耳特尼将军指挥。各纵队兵力相等，都是十二个营，但头两个纵队是由尚未参战或者至少是尚未受到重大损失的部队组成的。厄别尔克罗比和厄先两纵队在阿耳克马运河和北海之间曲折前进。东达斯纵队向朔尔丹桥前进。约克斯基公爵的企图是占据埃格蒙特，并沿着通向科基耳的大路绕过阿耳克马前进。他这个企图未获成功。他对卑尔根所进行的一切进攻都被古维昂将军打退了。俄军纵队又遭到巨大的损失。这个称之为阿耳克马战斗的结局还未决定。两军都留在战场上过夜。但3日清晨布律纳下令退却，退却是在联军眼前秩序井然地进行的。随着布律纳撤出卑尔根、埃格蒙特和阿耳克马等地，联军就进驻这些地方。3日黄昏高卢-巴达维亚方面军进驻别

韦尔韦伊卡附近的阵地。这个阵地的战线最短，它是所有阵地中最好的一个阵地。法荷联军在这里增加了六个营，它们是从法国开来的。

4日和5日，两军都在对峙中。双方一天不打仗，就一天对法军有利，因为法军一直不断地在获得新的援军。约克斯基公爵决定进攻。古维昂将军的军队为法军左翼，布防在韦伊克安泽附近，连接着海岸，布迭师团驻在防线正面，杜芒索师团担任右翼。登迭耳斯推进到彼尔美廉德后边去掩护阿姆斯特丹。两军整日激战。巴库姆、利缅和卡斯特里库姆等阵地几次易手。在布律纳用骑兵进攻以前，双方互有胜负。骑兵的进攻使敌军队伍溃乱。他们放弃了所有阵地，丢下了六门大炮，并且由于许多人被俘，因而在人力上也受到重大损失。他们直退到埃格蒙特才得以集合。当时帕耳特尼师团打定主意和登迭耳斯将军谈判，企图使后者上当而不参加这次战斗。这天称之为卡斯特里库姆战斗的结局迫使约克斯基公爵于10月7日退回捷伊普阵地，他的军队减少到二万四千人。法军兵力较强，而且每天都在增加援军。敌军远征结果不佳。

10月15日，布律纳的部队向前推进了。他的左翼占领了海边的卡姆普附近的阵地，右翼占领了文克耳前面的聚德尔捷，包围了捷伊普敌军的设防兵营并打算攻克它。可是约克斯基公爵请求投降，为了这个目的派遣诺克斯将军到总司令部来。10月10日签订了阿耳克马投降条约。根据这个条约，公爵必须在最短期间撤离荷兰，放弃赫耳德尔的炮垒，而且不得破坏；另外，他还必须释放八千名法国俘虏。

荷兰完全有理由要求交还它的舰队，可是没有成功。

条约中的条件都被切实履行了。11月19日，英俄联军的最后一个梯队离开了荷兰。这支拥有四万五千人的精锐部队竟败在数量和质量都不及自己的法荷联军手里。

在一个月当中，两军进行了一场战斗和三个战役：1）进攻捷伊普。在这次战斗中，高卢-巴达维亚方面军的人数较多，可是英军拥有防御工事。说实在的，这只是一次侦察战斗。在这个战斗中，一切优势都在英军方面；2）决定荷兰命运的卑尔根战役。英俄联军虽然由于抽出厄别尔克罗比军队而削弱了，可是在战场上它们的人数还是占优势；3）阿耳克马战役。在这次战役中，两军兵力相等；4）卡斯特

里库姆战役。在这次战役中，高卢-巴达维亚方面军虽然在战场上的兵力最强，但投入战斗的兵力却和敌人相等，因为登迭耳斯的部队被派去掩护阿姆斯特丹了。英俄士兵都是训练有素的。荷兰士兵的训练较差，其中有许多人临阵脱逃。可是在像荷兰这样的国家里，由于处处都有不能徒涉通过的运河、沼泽及大水做掩护，所以到处都是有利的、甚至无法攻克的阵地。因此，它的防务能够靠比敌军质量差的军队来担任。

四

意大利方面军 俄奥联军在特雷比亚河战役以后分开了。弗雷列赫师团被派往罗马。克列纳乌师团占据了托斯卡纳和斯佩戚亚，并把前卫推进到谢斯特里以便从东面威胁热那亚。两个师团对亚历山大里亚和托尔托纳进行了围攻，一个师团包围了科尼要塞。还有四个师团被派往意大利的圣哥达尔德山麓、锡姆普郎山麓、圣伯纳山麓的阿奥斯塔盆地和蒙谢尼斯山麓的苏札盆地。最后，还有六个师团驻在诺维对面波措洛-佛尔米加罗的监视营垒里，借以掩护对托尔托纳和亚历山大里亚的围攻。

7月9日乌尔比诺要塞投降了。22日亚历山大里亚以鼓声发出投降信号，二千七百名守军都当了俘虏。这是一座坚固的堡垒。围攻刚刚开始，由于一座棱堡的崖壁上端中了几发炮弹而正面倒塌了，同时由于三角堡及壕沟被毁损了，守军防务会议就断定缺口已被打开，因而认为自己有权投降。其实这座要塞还可以坚守几个星期。7月30日，在构筑堑壕之后不过七天，曼图亚也开门投降了。这就使得克腊伊的军队能够进入波措洛-佛尔米加罗兵营，以加强那儿的驻军。曼图亚投降的消息在法国引起群情愤慨。投降条约签字以后，围城军队、守备军队和居民共同努力，开始恢复被水冲毁的堤坝，以保障要塞的防务。

这三件意外事情改善了俄奥联军的处境。

那不勒斯军和意大利方面军的并入，加上法国援军的到达，使茹贝尔的兵力达到六万人。同时商皮奥纳将军也在格勒诺布尔接受了指挥阿尔卑斯方面军（三万人）的职务。这两个方面军合并在一起总计有七八万人。

8月13日茹贝尔把他的总司令部从坎坡-马朗移到博尔米达河谷。他的军队共有四个师团，每个师团有三个旅团。他把全军分为两个军团。瓦特廉和拉布阿西耶尔两个师团由盛西尔将军指挥，从科尔尼耳扬兵营出发，越过博克特，在诺维右面的亚平宁山脉的最末一些支脉上列成战斗队形。这些支脉高出整个平原。列木安和格鲁思两个师团在彼临昂将军指挥下组成全军的左翼，他们向阿克维前进，对别耳加尔德军团作了强有力的攻击并击退他们。14日，左面接近帕斯土兰纳村的阵地被他们拿下来了，他们的右翼驻在朝诺维的方向。总司令部仍驻在卡普里。晚上，总司令到了诺维，在那儿召开了军事会议。这时苏沃洛夫由于事先得到彼临昂的活动情况就匆忙集结了他的军队，把左翼布置在斯克里维亚河一带，把右翼布置在博斯科，把总司令部设在波拂洛-佛尔米加罗。茹贝尔在得知曼图亚投降和克腊伊部队到达的消息以后，认为目前这个会战已没有意义了，而所有将军们也一致认为不必再进行这个会战。为了从山地下到平原并扩大步兵可能获得的胜利，法军的骑兵又感觉得不够。于是茹贝尔打算拖到第二天作出最后决定，但敌人已抢先发动了进攻。

苏沃洛夫的右翼和左翼均由奥军组成，分别由克腊伊和梅拉斯两人指挥，中路则是由俄军组成的。他这支军队的步兵比法军多五分之一，骑兵则多两倍。8月15日拂晓，克腊伊进攻帕斯土兰纳附近的法军左翼。茹贝尔急忙赶到那儿。他的军队从帕斯土兰纳到斯克里维亚河布成一条战线，距离超过六千法尺，实在不便于应战。他亲自带领左翼一个旅团去迎击敌军，以便制止敌军前进。可是在敌军头一阵扫射中就有一颗子弹击中他的胸部，他倒下死了。还留在军队的莫罗将军接替他指挥全军，整天抗击着苏沃洛夫的进攻。俄军三次进攻诺维，企图占据这个城市，但三次都被击退。当俄军第三次进攻时，瓦特廉将军离开他的阵地，冲进平原，包围了敌军左翼，打败了它并向前追击了四分之三法里。梅拉斯乘瓦特廉师前进的机会，急忙前去抢占瓦特廉所留下的阵地，而刘津扬将军则率领前卫向诺维通热那亚的大路前进，从而截断了法军的后路。盛西尔立即赶到那儿，进攻刘津扬，把他打败并把他俘获了。但梅拉斯仍不泄气，因而瓦特廉无法重

新夺回自己原有的阵地。这时已是下午五点钟。莫罗下令开始撤退，并指示部队沿着帕斯土兰纳通加维的道路向左延伸战线。彼临昂将军奉令率领格鲁思师团掩护撤退。晚上，他还留在帕斯土兰纳村前面，阻遏敌人的进攻；但最后被敌军四面包围，身上负伤，做了敌人的俘虏。格鲁思和科利两人也遭到同样的命运。法军的半数辎重和车辆均落入胜利者手中。莫罗的军队在加维集合，仍据守原先的阵地。俄奥联军的损失也很巨大。在法军撤退以前，他们的损失超过法军一倍。

商皮奥纳在8月13日开始行动。卡姆潘师团跨过小圣伯纳山口，以冲击方式拿下蒂罗耳兵营并占领阿奥斯塔盆地。另一个师团从蒙谢尼斯山上下来，驻在苏札附近。第三个师团也开到阿奥斯塔盆地。第四个师团则翻过阿尔让提埃尔山口，进占巴里斯卡德。但他们这些行动都已经晚了。当苏沃洛夫获悉他们这些行动的时候，诺维战役已决定了整个战争的命运。8月16日，苏沃洛夫把总司令部移到阿斯提。克腊伊留下指挥波措洛兵营的部队。梅拉斯前往布拉，视察对科尼要塞的包围。在这之后，俄军按照盟军所采取的总作战计划开往瑞士。

法军在意大利所占领的要塞现在只剩下托尔托纳和科尼两处，其余的均已投降。9月1日托尔托纳要塞也宣布投降。有关方面同意：如果在11日以前援军不到的话，它可以在11日投降。暂时指挥意大利方面军的莫罗将军决心拯救这座要塞。9月9日，他带领三万人向谢腊瓦列及诺维前进。克腊伊立即用他的监视军向他进攻并把他击退。莫罗受挫后，退回原阵地，托尔托纳于9月11日开门投降了。要塞的钥匙交给了苏沃洛夫。以后他就乘驿车直接往圣哥达尔德山麓，和业已抵达那儿的俄军会合。梅拉斯受命指挥意大利境内的所有奥军。

为了支援莫罗的军事行动，商皮奥纳命令他部下的四个师团发动进攻。杜格姆师团从阿奥斯塔开往夏提荣，被巴尔德炮垒挡住了，只有轻装部队通过了山口而走近伊夫雷阿。驻苏札的那个师团推进到离都灵几法里的地方，但是也被敌军阻住了。商皮奥纳把他的总司令部移到皮涅罗耳，开进了平原，并带领八九千人向斯土腊河边的福斯萨诺挺进。这就迫使梅拉斯不得不解除对科尼要塞的包围。克腊伊打败莫罗以后，立即赶来援助梅拉斯。他和梅拉斯会合之后就向福斯萨诺推进，9月18日他们打败了商皮奥纳，并把他赶到阿尔卑斯山脉后面。此后，克腊伊仍旧回到波措洛，而梅拉斯则返回他的特里尼塔司令部；司令部离科尼只有三法里，因而他又包围了科尼要塞。督政府

终于把阿尔卑斯方面军和意大利方面军合并了，委任商皮奥纳担任总司令。商皮奥纳于9月20日抵达热那亚。他把全军分成三个军团：盛西尔指挥右翼军团（一万五六千人），负责防卫博克特、热那亚及博尔米达河谷；杜格姆指挥左翼军团，布防在布里昂松。左翼军团由阿尔卑斯方面军现有的部队编成，人数为一万二千至一万五千。中路军团由列木安、维克多、缪列尔及格烈尼叶四个师团编成，人数大约二万五千。商皮奥纳把军队推进到科尼外围，以阻止梅拉斯围攻这个要塞。因为科尼是法国人在意大利保留着的唯一要塞，所以保卫这个要塞对他们是很重要的。商皮奥纳的打算是在皮埃蒙特平原上过冬，以便到次年春初恢复进攻，而不要再翻过阿尔卑斯山。梅拉斯顽强地继续围攻科尼，但他后来又不得不懊悔，因为他在斯土腊河和彼集奥之间的战线被法军突破了。他在维拉诺瓦、芒多维及卡尔腊等地都打了败仗，被迫退出整个斯土腊河右岸，并放弃特里尼塔的司令部。他退到斯土腊河左岸集合他的军队。

在杜格姆方面，他从日内瓦山上下来占领了皮涅罗耳和萨卢佐。商皮奥纳为了便于和他会合，走出了科尼要塞，于11月3日带领格烈尼叶和缪列尔两师团前往萨维耳亚诺，留下列木安师团在斯土腊河右岸的卡尔腊。另一方面，命令维克多师团从芒多维地区出发前往福斯萨诺，以便在那儿渡过斯土腊河，和主力会师。福斯萨诺有防备突然侵占的设施。梅拉斯在这个城市和马廉之间集合了他的全部军队。11月4日拂晓，他把自己的部队分成三个纵队向萨维耳亚诺推进。格烈尼叶师团受到奥特师团及米特罗夫斯基师团的攻击，不能进行抵抗，被迫退往科尼。维克多在抵达福斯萨诺时，受到厄耳斯尼次及哥帖海姆两个师团的攻击。杜格姆刚刚在格烈尼叶被击退四小时以后到达萨维耳亚诺。他出现在敌人后方。他犹豫了两个小时以后先退往萨卢佐。后来他在这个阵地上受到卡伊姆将军的攻击，又继续退到皮涅罗耳，最后回到日内瓦山。商皮奥纳把格烈尼叶师团集合在特鲁钦，把维克多师团集合在莫罗措。列木安师团和科尼断绝了联系。它中间有几个团队已缴械投降。11月6日，厄耳斯尼次拿下田德山口脚下马多纳-迭平-奥尔莫兵营。格烈尼叶躲在利缅兵营里，那儿也遭到攻击。12日他退出奥尔梅阿和庞特-迭-纳瓦。16日索马里瓦将军占领了阿尔让提埃尔山口。15日，普罗维腊进入尼斯领地。被称为热诺拉战役的4日不幸战斗使法军伤亡八九千人，并且把大家弄得垂头丧气。法军被赶回阿尔卑斯山脉和亚平宁山脉，并且溃成三部。商皮奥纳把总司令部先移到皮耶特腊，后来又移到索斯彼格。梅拉斯包围了科尼要

塞，把监视军团布置在田德山口知芒多维附近，而总司令部则设在博尔果-圣达耳马措。12月5日科尼要塞投降了。要塞里的守军二千六百人全被敌人俘虏。

盛西尔向热那亚方面的转移被克腊伊阻住了，但是克列纳乌从斯佩戚亚对热那亚的一切进攻却被盛西尔击退了。10月15日克列纳乌前往离热那亚四法里的列科，与军舰上拥有陆战队的纳尔逊配合行动。米奥利斯将军攻克了列科阵地，打败了克列纳乌，把他们赶过马格拉河并抓了几千名俘虏。这样一来，盛西尔就摆脱了克列纳乌的围攻，越过博克特山口，向诺维前进，并且把卡腊查伊师团赶出里瓦耳特。但是，11月2日克腊伊却急忙赶到阿克维援助梅拉斯。11月3、4和5日三天，他把盛西尔赶出里瓦耳特，而且把他赶出他已占领的诺维。6日，克列纳乌重新向前推进，但被阿尔诺将军击退到马格拉河那边。12月，克腊伊想把法军赶出热那亚，可是被博克特的哨所牵制住了。他命令克列纳乌进攻这个阵地的右侧。12月21日，这位将军开始进攻阿尔诺，把他击退并占据了托里利亚。盛西尔的处境变得很危险了。14日，他亲自率领队伍进攻了敌军，把他们赶过马格拉河并抓了几千名俘虏。这时他获得了大量的援军：其中一部分是在热诺拉作过战的部队；另一部分是阿尔卑斯方面军，他们在这个季节里不需要防守高山而来到了热那亚。梅拉斯这时意识到若不开始新的军事行动，就不能实现他的企图。因此，他决定让部队进入各营休整，打算到2月初再开始作战活动。两军都布置过冬。法军布置在热那亚的里维埃腊，据守着拉-博克特、亚平宁山脉到阿尔卑斯山脉以及阿尔卑斯山脉到大圣伯纳山一带。奥军布置在皮埃蒙特、阿奥斯塔盆地、苏札盆地、皮涅罗耳等地以及阿尔卑斯山主脉以下属于意大利方面的各个阵地上。法军在热那亚的里维埃腊由于缺少运输工具和饲料经受了巨大的困苦。医院里开始流行瘟疫，士气十分低落。有几个团队竟放弃了阵地，逃过瓦尔河。只是由于首任公使的号召、他的名望以及他送来的各种援助，才使部队免于瓦解。法军重新整编。梅拉斯没有在2月开战，而是到4月才开战。这在叙述1800年战争的一节里将可以看到。1800年的战争对于法国是一次辉煌的胜利，而1799年的战争却是惨重的失败。

商皮奥纳在2月初因为忧愁和恐惧而死了。他是多菲内的瓦郎斯人。他在松布尔-马斯方面军里崭露头角，他的师团在这个方面军里是主力师团之一。他在这个方面军里学了一脑子的错误作战原则，而这

些原则又成为儒尔当的作战方案的基础。他是一人优秀的师长，但不是一个优秀的总司令。

2月10日马塞纳抵达热那亚，接任这个方面军的总司令。

五

评论一 。

联军的作战计划。1. 计划的内容是四个方面军在意大利、瑞士、莱因河和荷兰分别展开军事行动，每个方面军尽可能由同一个民族的军队组成。这个计划本身是无可非议的，可是，应当在战争开始时或者在战争告一段落时着手实行它。在军队驻扎在冬营的时候，实行调动并无困难，而参谋部就有时间来考察和了解地形，这是很重要的。

2. 应当把俄军派到莱因河下游，而把瑞士和意大利交给奥地利军队防卫。俄军是不适宜在意大利作战的。

3. 如果联军一起行动，在同一天登陆，并在登陆后毫不迟延地向阿姆斯特丹进军，那么四万五千人侵入荷兰是会成功的。而约克斯基公爵也会在那一周内进入荷兰京城。但是，由于一万五千军队比另外的三万军队早二十一天登陆，从这种错误的计谋中不可能指望什么好结果，这一个错误差不多就足以注定远征的失败。圣詹姆士政府既然采用了这样的计谋，那他自然活该倒霉。

4. 大公进军莱因河下游，在时间上是太早了。这不是因为菲列浦斯堡和德国会遭到什么危险而使他作出这个决定的，而是及时地支援约克斯基公爵的军事行动的愿望使他作出这个决定的。瑞士的丧失和柯尔沙科夫的失败都是大公的这个错误策略的结果。所以这些账都应当算到英国人头上。因为1799年和1800年一样，正是英国军队的干预才使联军遭到毁灭。

5. 阿尔卑斯方面军和意大利方面军应该合并起来归一个指挥官指挥。两个方面军不协同行动是极其危险的。巴黎所采取的作战计划是

违反一切军事艺术的准则的。军事艺术是一种执行命令的艺术，一切复杂的计谋都应当抛弃掉。简单明了是执行好军事行动的首要条件。最好走三四站路远，就要在后方和在离敌人较远的地方集合自己的军队，而不宜在敌人眼前集合军队。

评论二 。

马塞纳和列库尔勃。1. 自从别耳加德率领部队开往意大利以后，法国的蔼尔维提方面军的兵力就始终比奥军强大。马塞纳应当利用他的右翼在8月14、15和16日所获得的巨大胜利。如果他命令列库尔勃在林特河和苏黎世湖右岸相机行动，而把其余的军队集中在列马特河上并带领他们渡过这条河，那么，他打胜仗是有把握的。他没有这样作，结果在苏黎世城堡前面碰到头破血流。显而易见，为了在俄军到达以前击溃奥军，就应当渡过列马特河。

2. 列库尔勃在下莱因方面军里调了二万人渡过莱因河。他包围了菲列浦斯堡。他想干什么呢？拿下菲列浦斯堡吧！可是，第一，他没有攻城工具；第二，这次围攻持续了三四十天，而深秋已经来了；第三，他不能指望以这样少的兵力拿下这座重要的要塞，因为这儿离大公的军队只有四站路程。他应当预先把大公的军队赶出多瑙新根，甚至赶出乌耳姆和赶到累赫河对岸。为了拿下这座要塞，必须照老办法构筑包围线来围困这座要塞。但他没有这样作。要把大公击退到累赫河对岸，只有与蔼尔维提方面军共同行动；在这种情况下，下莱因方面军最好不要在大公的最右翼行动，因为那儿离蔼尔维提方面军有五十法里，而应当在不脱离主力军的条件下行动。

3. 从10月10日起到11月15日止的这三十五天当中，马塞纳按兵未动。这时，列库尔勃虽然由于受了挫折而解除了对菲列浦斯堡的围攻，但还是竭尽全力进行行动，与兵力占一倍优势的敌人作无目的的战斗。他轻率地冒着被赶出莱因河或内卡河的危险。一切情况向他表明，他应当安静地待在莱因河左岸，扩充他的部队，整编并训练他的部队。如果他一定想要进行佯攻来牵制敌人，他也用不着去包围菲列浦斯堡，或者带少量兵力侵入德国境内。他只要在莱因河右岸一个据点里，在克耳前面或者在曼海姆前 面，认真地构筑工事，并先修建容纳二万人的兵营，以后再修建容纳三四万人的兵营，就能够达到牵制敌军的目的。他这样做会使查理大公困惑不安，使整个德国人心惶

惶，从而也就便于蔼尔维提方面军进行活动。这种佯攻和马塞纳在苏黎世战役后转入防御的作战方式相似。当主力还未行动时，单独的和辅助的部队不应当以积极行动的方式进行佯攻或入侵。它应当使自己的行动方式与主力配合，并且在固守本身有危险的阵地的情况下，竭力以自己的防御行动给予战场以影响。组织得好的军队能够在三天之内挖这么多的土方，掘这样好的战壕，在自己的周围构造这么多的篱笆、围栅、拒马等等，并且把这么多的炮运入炮垒里面，使自己的营房变成坚不可摧的营房。一支二万人的军队不要农民帮助，能够在三天以内挖掘三四万立方法尺的土方。构筑沃班[8]式堡垒，每一法尺长的侧面只需要挖二点半立方法尺土方。列库尔勃将军在莱因河一带可以成功地利用那儿的水源和木料。

评论三。

荷兰。约克斯基公爵。1. 厄别尔克罗比将军占据捷伊普阵地将近二十天，他起先带一万二千，后来带一万七千人。他的目的是：1.掩护特克塞尔停泊场的出入口，因为英军其余各师团都必须在那儿登陆；2.为英国分舰队和小舰队打开进入聚德尔捷海的通道，并把恐慌情绪传播到阿姆斯特丹去。但是，为了达到这几个目的，并不需要把军队推进到捷伊普。9月10日他受到二万五千法荷联军的攻击。如果他被打败，他就很难到达赫耳德尔，而伦敦政府和圣彼德堡政府的计划就会全部破产。这样，这位将军就以他的错误行动使远征计划的缺点更加严重了。他在登陆以后应该立即占据赫耳德尔方面的阵地，在莫尔兰沙丘上建筑多面堡，并借淹水地区及炮艇来掩护自己。那样的话，谁也不能战胜他。在这个阵地上，他在自己分舰队的炮火掩护下就能控制住聚德尔捷海的出入口。约克斯基公爵在他的掩护下就能够登陆。他只有把自己的四万军队都集中以后，才应当向前推进。

2. 9月10日高卢-巴达维亚方面军进攻捷伊普没有成功。即使偶尔发生一万七千人打败二万五千人的事情，那也不能证明毫无根据地参加这个战斗的人们的轻率行动是正确的。当一支军队在等待能使自己的力量增加两部的援军到来的时候，为了不使所有部队集中以后一定能够得到的胜利受到威胁，它就不应该进行什么冒险。但是如果布律纳将军坚决进攻捷伊普，那他还是能达到他的目的的。对任何正在退却的军队都可以进攻，但必须是在情况已侦察明白的时候。因此，高卢-巴达维亚方面军在9月10日应当在距离捷伊普大炮射程远的地方占

领阵地。这个行动在中午以前可以完成。它的总司令应当把这一天余下的时间和第二天的时间用来进行侦察，进行深思熟虑和制定自己的进攻计划，向将军们及纵队指挥官作指示，筹备束柴、铺板、桥梁及各种器材。在这种情况下，他就会知道在克腊卞丹村和北海之间宽达三千多法尺的敌军右翼是阵地上最坚强的一部分，因为又宽又深的阿尔克马运河是从捷伊普堤坝下流过的；他就会知道可以从巡洋舰上和炮舰上侧面来射击这个城市[9]；并且还会知道从克腊卞丹村到圣马尔田村的距离是一法里半，而从圣马尔田村到聚德尔捷海水淹没的大片土地是二法里。

为了威胁敌军右翼，实际上只须在圣马尔田附近分三路（各路相距二三百法尺）进攻就够了。敌军在拂晓时候突然遭到集中袭击，不可能作任何剧烈的抵抗。当敌人看到最左侧被突破和迂回，而威胁到它的后方的时候，它就不得不且战且退，尽速退到赫耳德尔。高卢-巴达维亚方面军的炮兵指挥官应该除了常备的炮兵武器以外，专门为这次战斗提供八九门发射十二磅炮弹的大炮和榴弹炮，以便在进攻之前先用大炮猛轰，压住敌军的野炮火力。工兵指挥官应当提供：1）大量的船只和其他各种器材，以便在几小时之内就能架设许多跨过运河的桥梁；2）许多必要的器材和麻袋，以便在堤坝上迅速构筑战壕和构筑为环境所需要的其他工事。如果厄别尔克罗比将军占据了赫耳德尔的阵地，他就能够避免必然会遇到的那些困难。

3. 约克斯基公爵在卑尔根战役中应该获得胜利，可是他打败了，这是因为他在会战前夕想包围高卢-巴达维亚方面军，派厄别尔克罗比将军带领一万五千人即占全军三分之一的兵力前往哥尔恩的结果。19日会战期间，厄别尔克罗比在哥尔恩附近离开火线有七法里之远。这种分散兵力的做法是违反一切作战规则的，尤其像在荷兰这样的国家里，更不应该这样做，因为那儿一道倒塌的堤坝就可以在被分出的部队和主力之间造成不可克服的障碍。分散兵力的结果就是：约克斯基公爵虽有四万人，而实际参战的只有二万五千人，即和高卢-巴达维亚方面军所拥有的兵力相等，甚至比它还要少一点。假若他把厄别尔克罗比的部队布置在右翼，而不是放在左翼格尔曼后面的第二线上，那么，他在几天之后就可以在阿姆斯特丹宿营，并在那儿升起奥兰治的国旗。

4. 在会战期间，格尔曼、东达斯和帕耳特三个攻击纵队彼此被天然障碍分开了。俄国将军格尔曼越是前进，他的处境越困难，因为把他同友军分开的阿耳克马运河离开北海越来越远。总之，这位将军的两翼是完全没有掩护的，而且他用十六个营的兵力都不能掩护北海和阿耳克马运河之间的三法里宽的广大的地区。他的中路和左翼两个纵队由于运河的阻隔以及其他有利于法荷军队反击的地形障碍，以致不能同他齐头并进。可见，约克斯基公爵不应当坚持这个错误的作战部署，而应当以靠海的格尔曼师团走在前面，以东达斯师团居中，以接近运河的左翼帕耳特尼师团殿后，这样使三个师团列成梯队前进。当格尔曼师团接近卑尔根一线时，左边梯队也就到了朔尔丹村一线。如果这样做的话，格尔曼师团就可以在早晨九点钟以前进入阿耳克马，占领法军总司令部，夺下它的辎重车并截断它的交通线。恐慌和混乱也就会传到杜芒索和登迭耳斯所指挥的中路及左翼部队里。那时格尔曼的炮火从两法里之外朝它们的后方射来，他们就只好赶快从岗峦起伏的地方撤退。

5. 埃格蒙特战役和卡斯特里库姆战役是徒劳无益的，因为卑尔根战役已决定了战争的命运。法军获得了许多援军，还有许多援军正在开来。9月24日，马塞纳在苏黎世附近击溃了联军主力，这就迫使大公离开莱因河下游，退到多瑙河。其实没有奥军驻在莱因河下游，英俄联军是无法在阿姆斯特丹坚守下去的；他们在那儿只有挨打。约克斯基公爵在埃格蒙特战役中指挥得很好，可是已经太迟了。

<u>评论四</u>

荷兰。布律纳。1. 布律纳将军在令人心烦的犹豫之中丧失了8月份最后十天的时间。为了作出决定，他在等待着有关敌人企图的比较可靠的情报。他认为慢慢行动比鲁莽行动好。他这样谨慎行事在这里是不恰当的，因为对于英国人将在那儿发动攻击的那个据点是不能有任何怀疑的。英国人想侵占荷兰。他们只要控制了聚德尔捷海就能做到这一点；而要控制聚德尔捷海就必须占据赫耳德尔。

其实，荷兰是一个菱形的开阔平原，四角是符利辛根、特克塞尔、得尔夫捷尔和尼姆韦根。特克塞尔到符利辛根是四十五法里长，符利辛根到尼姆韦根是三十五法里长。这样整个面积是一千五百七十五平方法里，其中四五百平方法里是内陆海，即聚尔捷海。荷兰位于

些耳德诃、马斯河及莱因河三河的汇合处。这三条大河的河水借着一些宽阔的支流互相混合在一起，它们之间的交通则靠许多运河来联系。谈水靠精心建造的水闸系统和海洋分开，落潮的时候水闸让淡水流入海洋，而涨潮的时候，水闸能阻止着海浪，不让海水淹没陆地，因为荷兰大部分土地都低于涨潮的水位。如果没有堤坝及水闸保护，则它一昼夜间会被海水淹没两次。巴达维亚族曾是高卢族的一部分。在地理上，它是法国的一部分。些耳德河把它和尼德兰分开，埃姆斯河把它和德国分开。莱因河、马斯河、些耳德河和埃姆斯河是北欧通南欧的交通动脉，而符利辛根、鹿特丹和阿姆斯特丹则是这些交通道路上的港口，所以巴达维亚乃是天然的货物集散地。阿姆斯特丹曾经长期是世界贸易的都会。比利时的谷物和煤以及顺着莱因河及其支流放下来的木排，是荷兰的主要财源并自然而然地构成它的商业部门的特点。马斯河、莱因河以及荷兰和法国的边界，由于工兵施工设防，业已变成了可怕的障碍物。对于法国军队来说，进入荷兰最方便的军事道路是通过尼姆韦根和马德勒支的道路。

在海道方面，可以从些耳德河、马斯河和聚德尔捷海进攻荷兰。在些耳德河登陆的军队一开始就会受到符利辛根、巴特堡垒、别罗普左奥姆等处守军的阻遏。同时还必须克服些耳德河及马斯河东部各支流的障碍。假若是在马斯河口登陆，那么登陆部队会被赫耳韦特斯柳斯、勃里耶耳等要塞及马斯河的几条支流阻住。从马斯河口到赫耳德尔的海岸很低，被沙丘环抱着，没有任何停泊场、海湾或港口的标志。要占领荷兰就必须占领阿姆斯特丹。任何怀有这种企图并想从海上进攻荷兰的军队，都必须向赫耳德尔进发，除此以外不能有其他的选择。它占领这个地方以后，就可以占领特克塞耳通道和整个聚德尔捷海。

聚德尔捷海是一个拥有许多港口的内陆海。这些港口通过许多运河和荷兰各地相联系。聚德尔捷海濒临阿姆斯特丹城墙。吃水深过十六英尺的船只在这儿航行很费力。这种情况使得荷兰的设计师和工程师把荷兰的船只造成圆形，吃水只有十六至十八英尺。这是最大的不便。它使得荷兰船只不能高速航行。荷兰建造的军舰不能和法国及英国建造的军舰相匹敌。阿姆斯特丹造船厂里制成的船架必须运往梅登布利克港或尼韦-迪浦港，在那儿装配船帆和索具。在荷兰加入帝国的时期，阿姆斯特丹造船厂里放满了吃水深达二十三至二十四英尺的、装有七十四门和八十门大炮的法国式的军舰。荷兰人用浮船把这些军

舰运到尼韦迪浦港和赫耳德尔港。皇帝把尼韦-迪浦港看作荷兰的咽喉要地，认为必须建筑坚固的要塞来保护港口、军火库和造船厂，并阻止敌舰进入特克塞耳通道、聚德尔捷海和碇泊场的入口。从其他通道上，小船可以自由进入聚德尔捷海，但是巡洋舰和配备七十四门大炮的军舰却只能从赫耳德尔通道沿着海岸进入聚德尔捷海。自1793年征服荷兰以来，大家已意识到赫耳德尔的重要性，但法国和荷兰的工程师却依旧照错误的方法办事。他们在这个地方建造那样庞大的防御工事，需要整个的军团才能防守。而且在敌人已经控制海面、登陆和占领特克塞耳的情况下，这支守军还会被包围并且会很快被迫投降。1811年皇帝命令建筑一座不大的六角堡——拉萨耳堡，堡垒周围有灌满水的壕沟及淹水地区作掩护。建筑费花了一两百万法郎。这座六角堡从大陆方面掩护着许多海岸炮垒。这些海岸炮垒在赫耳德尔靠海的一端，用来保护停泊场的通道和分舰队。1814年，优秀的海军上将韦留耶耳和七八百名法军被困在这座堡垒里，虽然由于国内暴动使阿姆斯特丹及荷兰其他地方沦陷，但他在这里还是坚守了几个月，并控制着通道及停泊场。假使那座堡垒早建二十年，那么，被英国人夺去的或投降于他们的两个荷兰分舰队就可以得到拯救。

但是，1799年这座堡垒并不存在。在敌人从南面登陆的情况下，赫耳德尔战线就有被包围的可能，因而它也就失去了任何意义。所以，英国军队正是应该在赫耳德尔附近登陆，以便一开始就占领保卫通道的战线和炮垒，因为这样一来他从最初的时刻起就能取得对特克塞尔和停泊在聚德尔捷海的荷兰舰队的控制权。荷兰海军上将不可能躲到阿姆斯特丹港里去，因为他要那样做，就不得不拆坏自己的舰只，并把它们装在浮船上。因此，高卢-巴达维亚方面军总司令在接到荷兰执政府通知它英国装有陆战队的舰队出现在赫耳德尔的时候，就应当迅速地把总司令部移到赫耳德尔，并把登迭耳斯、杜芒索和旺达姆三个师团迅速调往那里。他仍能够在27日到达那儿，而且可以在厄别尔克罗比的前卫登陆的时候把他们赶下海。这样一来，赫耳德尔及荷兰分舰队均可以得救，而敌人的远征就会毫无结果。

2. 登迭耳斯将军带领他的师团（一万人）于25日抵达赫耳德尔。他有四十八个小时可以用来在英国海军司令想登陆的地方布置防务。他和一万士兵在四十八小时内能挖掘七八千法尺的土方和布置好四五十门大炮。首先，他应当在沙丘顶上建造八座或十座多面堡，每座多面堡里装上四五门大炮，其中两门是发射二十四磅炮弹的或三十六磅

炮弹的大炮，两门是野炮，并派二千五百人来防守；其次，他应当把该师团里留下的七千五百人分成三个旅（每旅二千五百人）：一个旅作为预备队，用来支援各多面堡；其他两个旅各带九门大炮，等敌人一登陆和停泊的舰只被迫停火的时候，就从左右两方面进攻敌人。可以预料，这种作战方式肯定会取得胜利。这五十门大炮能从赫耳德尔得到，因为那儿有许多大炮。荷兰分舰队可以用大炮、甚至可以用后勤工作来支援法军（一座拥有二十门发射二十四磅炮弹的和三十六磅炮弹的大炮及十门大臼炮的炮垒，能够成功地对付在停泊中排成一线的炮舰），而六十八门大炮（包括马拉大炮）的霰弹就能够消灭登陆的部队。

3. 在卑尔根战役中，布律纳将军在北海与运河之间的左翼阵地上，不应当只部署旺达姆一个师团，还应当加上杜芒索师团。为了防卫阿耳克马运河右面那个地区，有了登迭耳斯一个师团就足够了。

4. 从2月11到19日这八天当中，高卢-巴达维亚方面军都在紧张地建筑工事，但工事建得不合防御系统。师团里的工兵军官们在堤坝上建筑多面堡，在村庄里构筑防栅。他们作好这些以后，就以为这些工事对他们再好也没有了。总司令和工兵指挥官都没有注意建筑防御工事和据点的某种核心系统。要是有了这种核心系统，全军就能够在那儿集结，并且以自己的阵地和战备给敌人施加影响。英国军队比法荷军队要强大得多，而法荷军队建筑在沙地上的任何一座多面堡，其坚固程度甚至比不上任何一座建在非沙地上的然而不坚固的野战工事，因此，要在北海和运河之间两三法里宽的地面上阻止敌人前进是不太可靠的。这儿又不是运河右岸；在运河右岸，到处都有灌满水的壕沟和被水淹没的地段提供最好的掩护。所以，要使运河右岸保证不受到敌人的直接攻击，就应当把多面堡建在那儿。为了容纳下所有军队，应当在运河两边建筑相当大的兵营，借水淹地段来掩护它，并用一切军事工程措施来巩固它。这条运河上的三座桥梁可以使法荷军队在河的两岸相机动作；如果敌人有一点疏忽，它们还可以向敌人的后方和两则推进。集结在兵营里的军队只要守住两岸进入兵营的一切通道，也就会阻挡住全部敌军。

5. 在埃格蒙特战役结束后的第二天，布律纳将军让出自己的阵地并改守别韦尔韦伊卡阵地。他这样作是符合作战规划的。

6. 在卑尔根、埃格蒙特和卡斯特里库姆等战役之后，在苏黎世大捷之后，当新的援军已经来到巴达维亚军队这里或者已经登程的时候，缔结阿耳克马条约应当看作是一个错误。这个条约在10月中签订，当时正是海上多狂风巨浪的季节。约克斯基公爵的军队只剩下二万五千人，有一万六千人已经战死、战伤和生病，而从编制上消失了。捷伊普虽然是一个良好的阵地，可是，它并不能使被打败的而且人数上处于劣势的军队，免受有周密计划的并且得到大批炮兵支援的军队的攻击。布律纳掌握着赫耳德尔军火库里的三四百门发射十二磅炮弹的大炮、榴弹炮和克戈恩式臼炮。他在阿姆斯特丹通过征用方式可以得到一些套好的车子。对于运输军需品，有那些运河就够了。在他的军队里，除了野战炮兵以外，各个要塞里还有四十个荷兰炮兵连和一百到一百五十门各种口径的大炮。但是这些武器对英俄联军防守捷伊普仍然是不够的。联军如果再被打败并溃退到赫耳德尔，那时慌乱的情绪就会从溃退的部队里传播开来。这种情绪的后果是无法估计的，而它对英军的影响还会比对其他军队来得大。布律纳最后宁愿按照"替敌人造一座金桥"这句谚语来办事。

他聪明地进行了这场战争。除了卡斯特里库姆战役以外，他的军队的数量和质量都经常受到很大的削弱。英国人和俄国人都有精锐的部队。反之，大部分荷兰军队都是很差的。许多德国兵开了小差。

<u>评论五</u> 。

意大利。茹贝尔。1. 茹贝尔在商皮奥纳开始行动、诱击苏沃洛夫并迫使他从波措洛兵营中分出一支部队去对付他以前的六七天，就指挥意大利方面军采取攻势，他这种行动加深了作战计划的缺陷。

2. 茹贝尔想在诺维前面作战，就应当预先重新夺回一座不大的堡垒——在8月7日降敌的谢腊瓦列堡垒。这个据点属于他的防卫系统之内，不能让敌军据守在那儿。敌人占据这座堡垒之后，就截断了从诺维到热那亚的一条道路，把他的一个哨所推进到法军后方并夺下法军右翼一个据点。结果法军右翼就没有掩护了。

3. 法军左翼不应当经博尔米达河出来与它的右翼在诺维附近的平原上、即在敌人面前会师。它应当在拉博克特那边和右翼会师，而在会师以后再进入诺维。这样做才符合下面这条不许有例外的原则，即

各个部队的会师应该在后方和在远离敌人的地方进行。当左翼和右翼相距很远的时候，就可能遭受攻击并可能被敌人各个击破。军队采取进攻行动，必须瞒住敌人，这一点是很重要的。如果左翼经拉-博克特出来，那它在14日晚上就抵达诺维，15日就能突然进攻苏沃洛夫，使他来不及集中他的兵力。法军这时候就可以占据这个阵地，以诺维为中心并与诺维通热那亚的退路成垂直线。一法里宽的战线对它是足够了，即以诺维和斯克里维亚河之间的一千二百法尺宽的地面作为它的右翼战线，而其余的一千二百法尺作为它的左翼战线。那样它的战斗队形就可以布成三条线。按照法军力量，它可以占领五千法尺的地区，即第一线占二千二百法尺，第二线占一千八百法尺，第三线占一千法尺。

4. 这样配备起来的军队是既能进攻又能防守的。它的总司令在占据了这样坚固的阵地以后，就会在任何情况下不陷入被迫应战的处境。如果法军经阿克维向左前进，那就使得他要把从卡普里阿特到帕斯土兰纳这种大路当作战线来防守，因而就不得不留下三千军队在各个据点上来保护这条交通线。其实，占领离诺维四千五百法尺远的帕斯土兰纳村，是把战线拉得太长了，以致使它达到五千七百法尺到六千法尺，即比左翼最边缘的阵地上的军队应该布防的战线几乎长一倍。诺维通热那亚的公路处于受攻击的地位，因为从诺维到斯克里维亚河的一千二百法尺长的战线，只有瓦特廉一个师团防守，而他这个师团实际只能防守一千法尺长的战线。

5. 当瓦特廉放弃自己的阵地，来到平原上攻击进攻诺维的俄军侧翼的时候，如果他只带领第一线的兵力出动，而留下第二线的预备部队在阵地上，那么他的进攻就会得到好的效果。可是在军队布置好战斗队形的时候，他这种进攻是很不明智的。

6. 梅拉斯在斯克里维亚河和诺维之间推进的时候，法军是不应当被迫退却的。当时不过是下午五点钟，总司令还可以指挥部队进攻梅拉斯。不过仗既然已经打起来，那就必须坚持到夜间。法军退到帕斯土兰纳村是一个致命的错误，这种退却不可能产生别的好结果。因此必须留在诺维继续作战。撤退在可以做的事情中是最坏的一着。如果茹贝尔还活着，他是不会命令撤退的，而且战场还会留在法军手里。在战争中任何时候也不要随意做那种可能产生最坏后果的事情。

评论六 。

阿尔卑斯方面军。商皮奥纳。1. 为了进行商量好的佯攻，商皮奥纳把他的二万五千军队分成四个师团。第一师团开入阿奥斯塔盆地，第二师团穿过蒙谢尼斯山口，抵达苏札，第三师团越过日内瓦山，第四师团经阿尔让提埃尔山口进占巴里卡德。这样软弱无 力的攻击，对敌人自然不能发生影响。可是，如果这四个师团互相配合，集结在蒙谢尼斯山背后，然后走下来到诺瓦列捷，再开往都灵，那么，这二万五千人很容易被当作四万人，从而在都灵这个京城里就会引起极大的恐慌。那时商皮奥纳应当把部队分布在里沃利阵地上，以山前地带为依靠，立即在驻地加强防御工事，并把里沃利和苏札之间的另外两处比较狭窄然而比较坚固的阵地联结起来。他于8月8日从蒙谢尼斯山上走下来，10月就会到达里沃利。奉命防守都灵的奥地利师团就会把惊慌失措的情绪传到苏沃洛夫的总司令部。苏沃洛夫在11日夜间、最迟在13日就会下令制止带来这种威胁的法军前进。因为可以忽视五六千人的行动，但是却不能对出现在你们后方的三四万人的行动漠不关心。14日晚上在茹贝尔进到诺维的时候，苏沃洛夫派往都灵的队伍就会是在行军途中。

2. 商皮奥纳应当把自己的部队布置在宽一千二百至一千五百法尺的阵地上，侧翼依靠能很好地适应地形的筑城工事并以栅寨作掩护，而正面应当以多面堡作掩护；然后派人到平原上采办粮秣，以供应各个营房。这样一来，他就会使敌人到处不安。他所处的这种地位什么也不用害怕。苏沃洛夫的军队一定会要求赶跑他，但是即使是在这样的情况下，他也有时间准备和敌人交战，把他的军队拉开来，布成战斗队形。如果茹贝尔打胜了，商皮奥纳就可以有两条道路去和他会合。如果茹贝尔被打败了，他在敌军集结以前仍然有时间安然地退到山那一边，而不会受到敌人的攻击。这样佯攻方式是唯一可以期望产生良好结果的佯攻方式。毫无疑问，这二万五千人从山背后配合进军，赶到诺维是最好的，而且这是改正政府计划缺点的唯一办法。

3. 为了给托尔托纳解围而向拉-博克特进军，是应该受到谴责的。克腊伊的人数众多的军队是由老兵组成的，他们经常受到胜利的鼓舞。莫罗虽然是胜利者，但是没有疑问，如果他到了托尔托纳，那他是不能在那里坚守四十八小时以上的，因为梅拉斯已从科尼赶来支援克腊伊。这就会迫使法军仍旧退回山地，而让托尔托纳去听任命运摆

布。不错，这座要塞的司令官以前所讲的话可以使他卸脱责任，可是在四十八小时以内所能运往那儿的粮食也的确只能补充供几天用的仓库。这座要塞反正是会投降敌人的。这是敌人由于诺维战役胜利而获得的战果，要从他们手里夺回这个城市是不可能的。

4. 商皮奥纳为了支援意大利方面军而向托尔托纳前进，是重复了他在8月份所采取的行动。驻在阿奥斯塔的那一个师团开往巴尔要塞，驻在苏札的一个师团开往都灵，他本人移驻皮涅罗耳。所有这一切不相配合的、无计划无目的的行动都促成了他的失败。

他没有在莫罗出动以前三天开始行动，而是晚了几天才开始行动，所以克腊伊才在9月9日把意大利方面军赶出拉-博克特，于11日占领托尔托纳阵地，并且顺利地向凯拉斯科和福斯萨诺挺进，他和梅拉斯配合行动，一起包围了阿尔卑斯方面军，使它遭到沉痛的损失并把它赶到山谷里。就是这些于9月9日在谢腊瓦列和诺维击退莫罗进攻的部队，又于18日在福斯萨诺打败了商皮奥纳。

如果商皮奥纳的军队集中在几个能干的将军手里，那它就能够给敌人以很有力的打击。战斗、秋季的疾病和苏沃洛夫的离开已大大地削弱了奥军。单是梅拉斯的军队是不能同商皮奥纳的军队进行战斗的。而且商皮奥纳军队在找到有利时机的时候，还能够阻止已受到莫罗部队牵制的克腊伊部队去援助梅拉斯。克腊伊和梅拉斯两军集合起来不过只有三万人。而商皮奥纳把他的部队集合起来也有相等的实力，可是由于他的无能，结果他在福斯萨诺附近仅仅用了七八千人来对抗奥军。

<u>评论七</u> 。

阿尔卑斯方面军和意大利方面军。商皮奥纳。1.在10月间梅拉斯除了夺取科尼以便占领全意大利，并把法军赶到阿尔卑斯山后面去过冬以外，没有其他目的。相反，商皮奥纳却希望保住意大利的这个咽喉要地，以便在富饶的皮埃蒙特平原上占据冬季营房。他正确地断定：打破敌军计划的最有效方法是把法军司令部移往科尼，并把全军集中在这座要塞前面的营房中。如果他用这个策略能迫使梅拉斯解除对科尼的包围，放弃斯土腊河右岸的整个地区并把他的军队调到河的左岸，如果他不仅达到了解科尼之围的目的，而且恢复了和萨沃纳、

卡尔腊、芒多维、阿尔让提埃尔山口及田德山口的自由交通，那他就会获得完全的胜利，以后再没什么别的事情可做了。因此他应当坚决地执行这个计划，加强自己的营地，扩大自己的军队，召回杜格姆和他的一万五千名军队。奥国将军在这种情况下就不得不或者放弃他的计划，或者进攻法军这座坚不可克的营地，以便迫使法军让出科尼；而他这样做的话，就不能不事先考虑到他的失败。可是商皮奥纳并没有想到这些，相反，他却离开了营地去和杜格姆会师。他沿着斯土腊河两岸曲折前进。他把自己的三个师团布置在河右岸的芒多维和科尼之间，而留下第四师来攻击梅拉斯。这个错误造成了极其危险的后果。对以后情况有决定意义的热诺拉战役使法军损失了八千人，造成科尼陷落和法军的瓦解。法军因此被逐出平原，露营在热那亚里维埃腊的山岭上，由于供应不足而陷于灭亡。

2. 最后，如果商皮奥纳一定想要打仗，那他就应当沿斯土腊河一边前进，并经常把二万五千人控制在自己手里。杜格姆到科尼附近的营地来会师应在后方进行，而不应当在敌人面前进行。

商皮奥纳根据一些错误原则定出的策略，在指挥阿尔卑斯方面军的三个月期间三次毁灭了自己的军队（他甚至不考虑整个战争的命运）。其实，他不但在战场上经常能够作到以一对三，而且就是在整个作战地区，他的兵力都大大超过敌人。他的策略和他的军事调动应当看作是完全错误的。他没有一次进军不是违反军事艺术的。当军队打了败仗的时候，集合被打散的部队和集结援军的行动，正如转入攻势一样是极困难的军事行动，它最需要总司令透彻地了解各项军事艺术原则。正是在这种情况下，违反军事艺术原则招致了失败和造成了巨大的灾难。

---

[1] 这个纪要是根据原来的手稿本付印的。——法文版编者

[2] 指瑞士方面军，瑞士人自称蔼尔维提人。——译者

[3] 旧制度的拥护者。——俄文版编者

[4] 法国旧省名，在东南部。——译者

[5] 意大利。——俄文版编者

[6] 苏沃洛夫没有走到施维次就从穆田转往格拉里斯。——俄文版编者

[7] 即法国-荷兰。——俄文版编者

[8] 沃班（1633—1707），法国元帅，军事工程技术专家和改革家。——译者

[9] 原文大概有错字，因为这里说的是可能射击村庄而不是射击城市。——俄文版编者

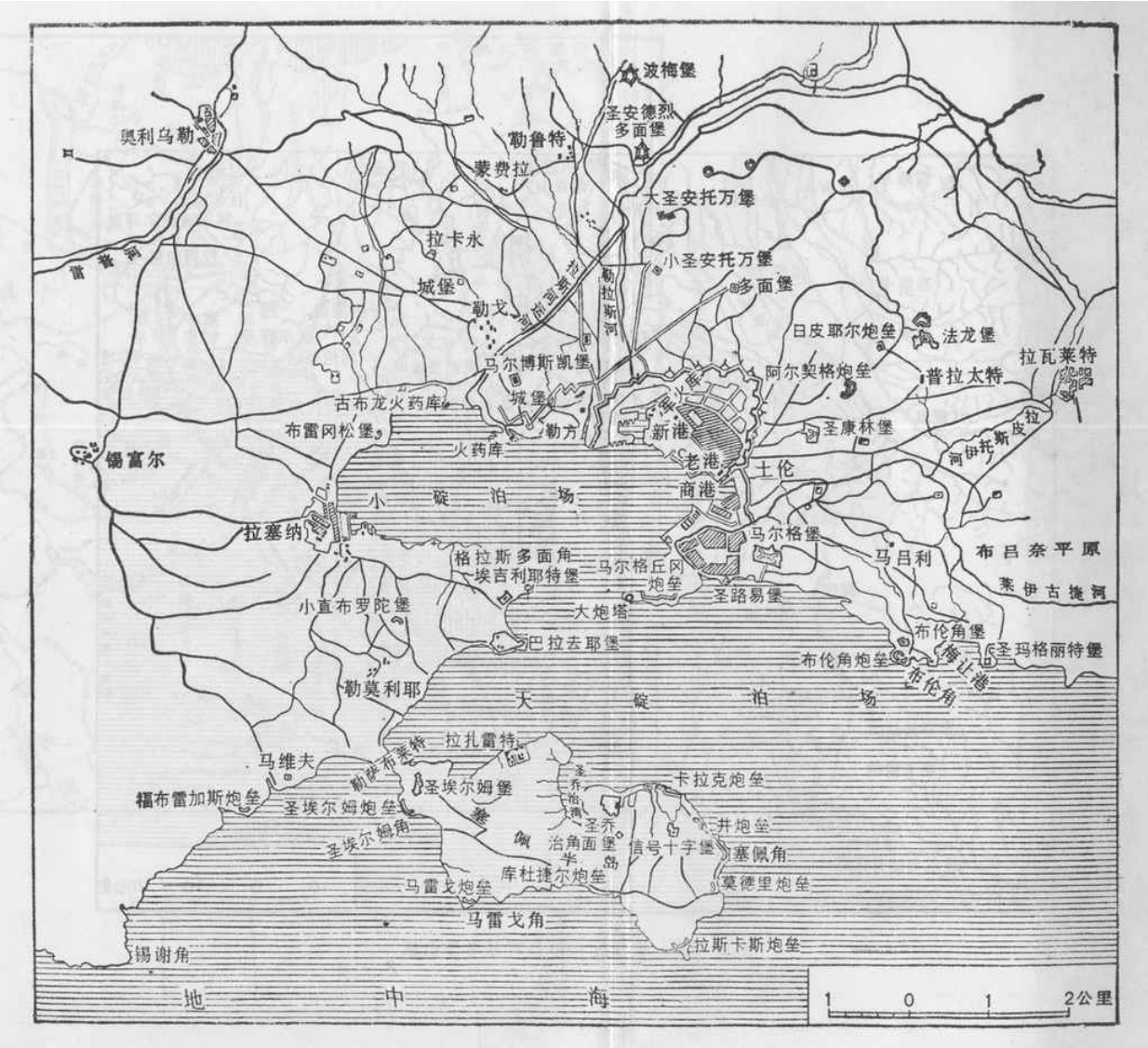
波梅堡
圣安德烈多面堡
奥利乌勒
勒鲁特
蒙费拉
大圣安托万堡
拉卡永
小圣安托万堡
城堡
多面堡
勒戈
勒拉斯河
日皮耶尔炮垒
法龙堡
马尔博斯凯堡
阿尔契格炮垒
拉瓦莱特
普拉太特
古布龙火药库
城堡
勒方
新港
圣康林堡
布雷冈松堡
火药库
老港
土伦
锡富尔
小碇泊场
商港
拉塞纳
马尔格堡
马吕利
布吕奈平原
格拉斯多面角
埃吉利耶特堡
马尔格丘冈炮垒
圣路易堡
莱伊古捷河
小直布罗陀堡
大炮塔
布伦角堡
巴拉去耶堡
布伦角炮垒
圣玛格丽特堡
布伦角
勒莫利耶
天碇泊场
拉扎雷特
马维夫
卡拉克炮垒
圣埃尔姆堡
福布雷加斯炮垒
圣埃尔姆炮垒
圣埃尔姆角
井炮垒
圣乔治角面堡
信号十字堡
塞佩角
库杜捷尔炮垒
半岛
莫德里炮垒
马雷戈炮垒
马雷戈角
锡谢角
拉斯卡斯炮垒
地中海
1 0 1 2公里

图一 土伦要塞

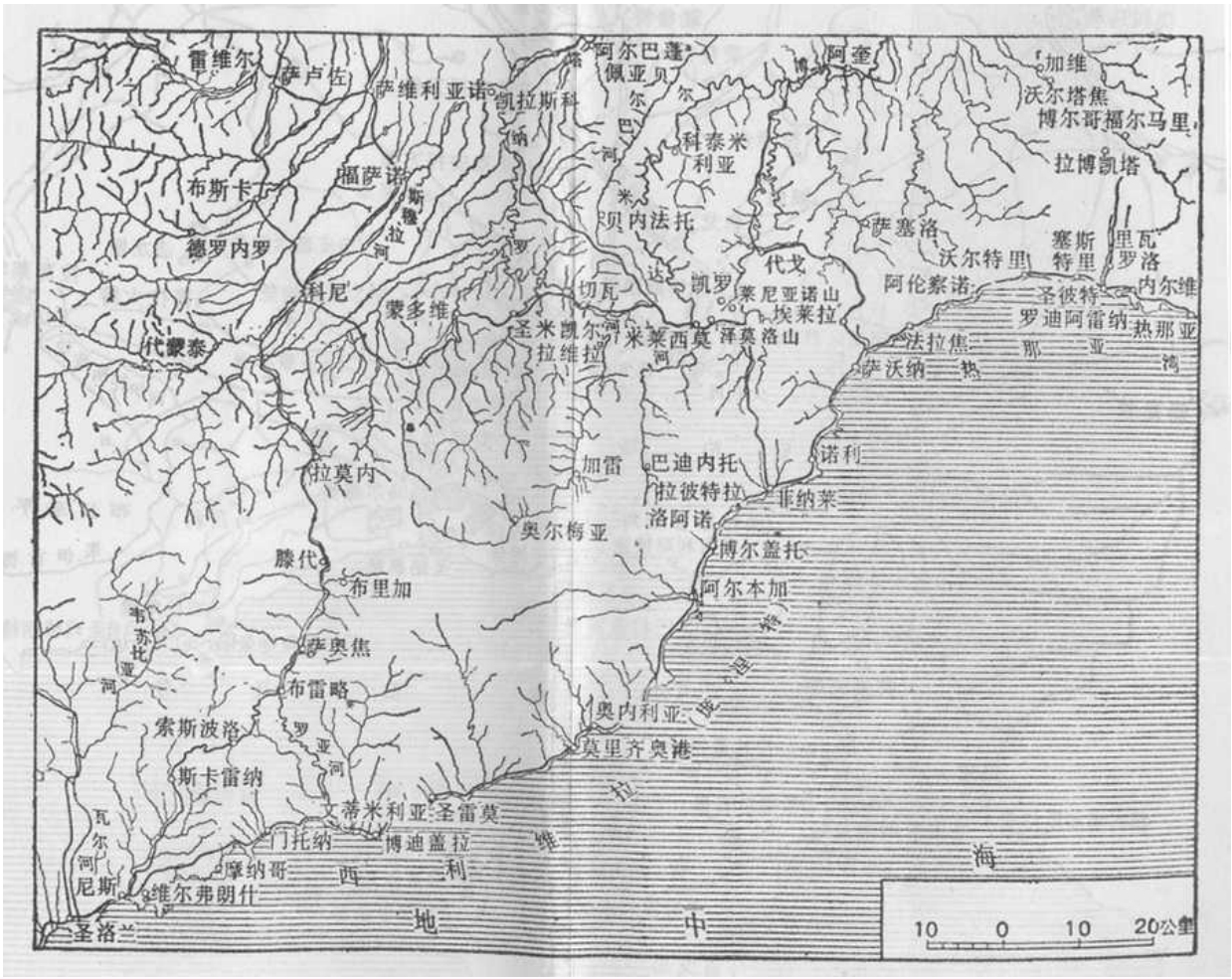

图二 西里维埃腊和沿海阿尔卑斯山脉

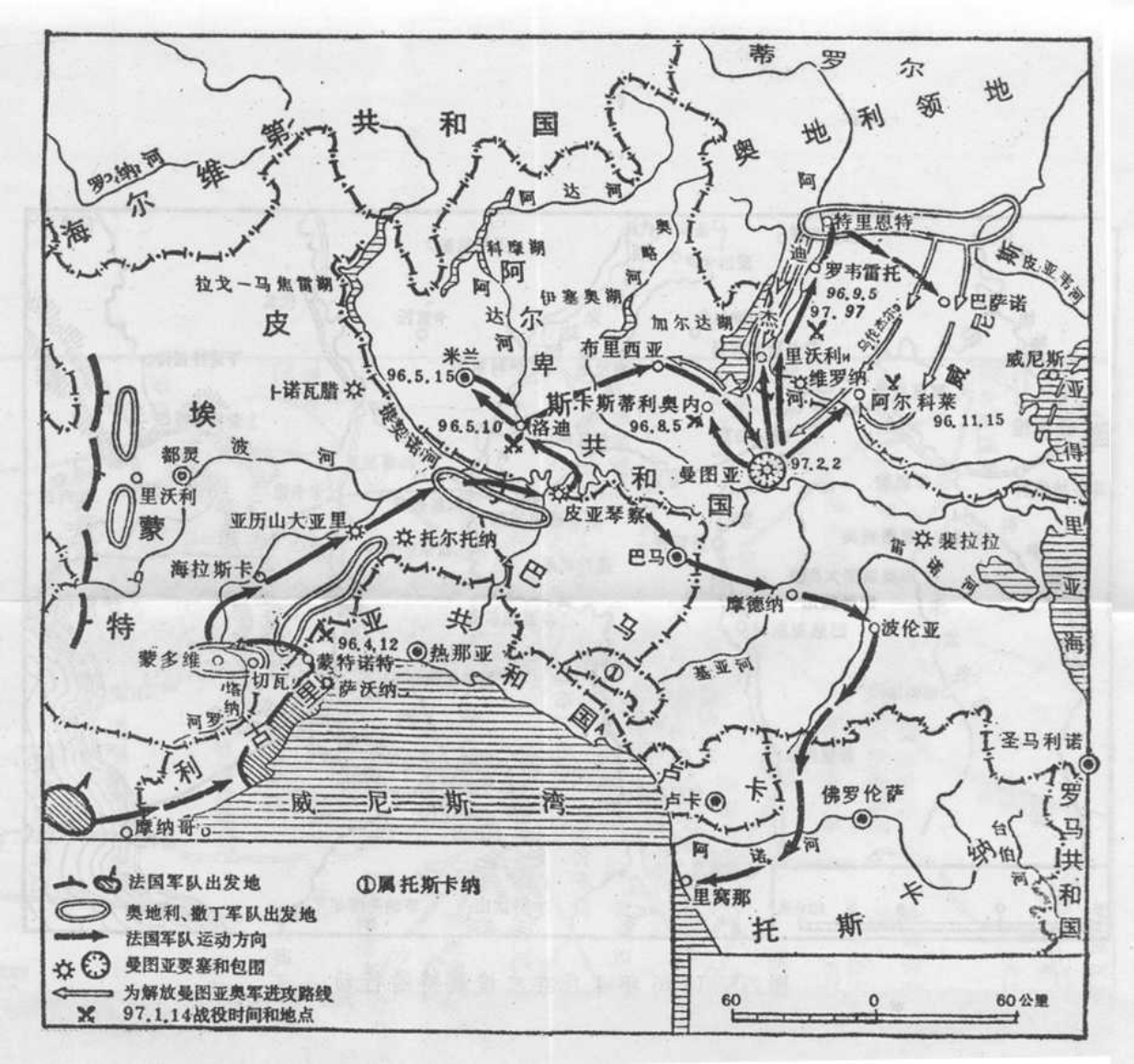

图三 1796-1797年波拿马的意大利进军

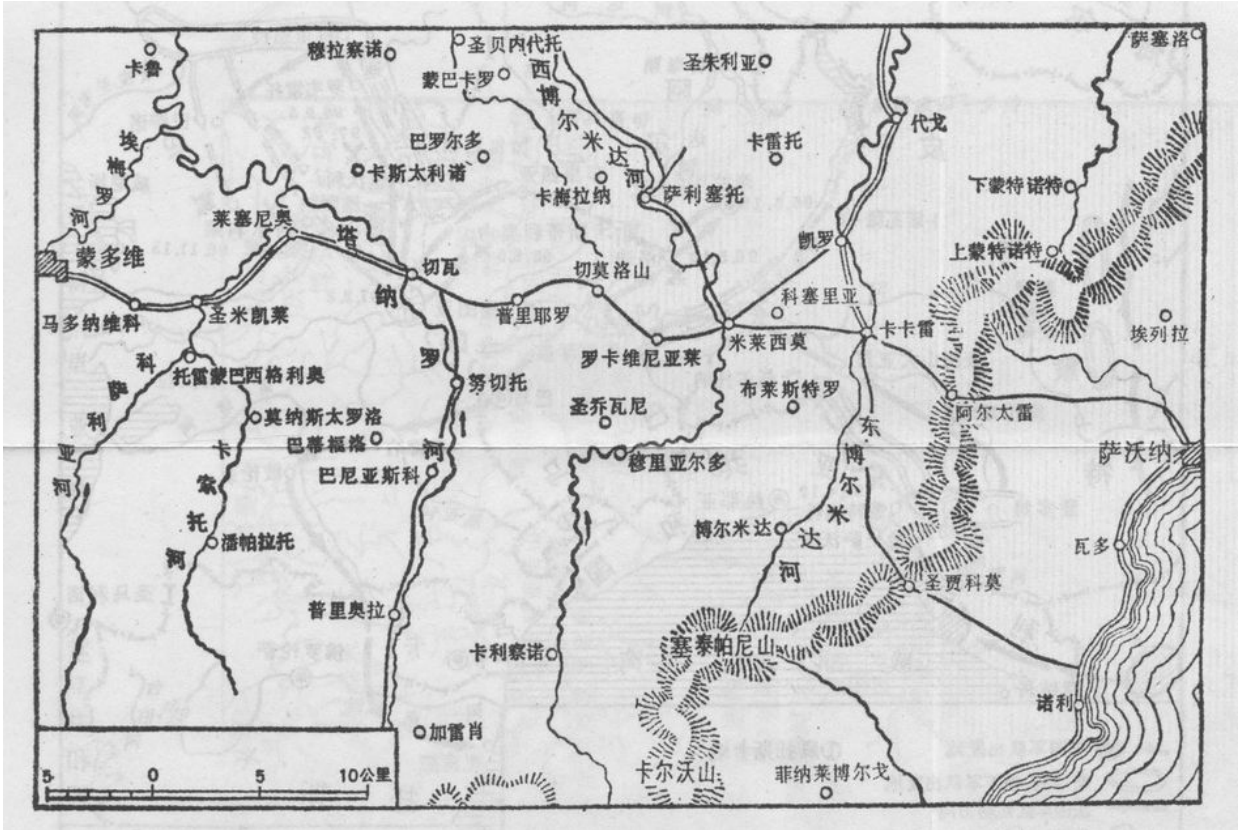

图四 1796年4月在皮埃蒙特的行动

新教堂
新帕诺扎
帕约洛沼泽
帕约洛运河
上湖
中湖
下湖
突岛
玄科内塔
圣乔治城门
圣乔治
萨凯
斯佩齐萨
伊博卡布萨
蒙塔拉
法沃里塔
巴尔凯托
皮耶托利
格德基
明乔河
300 0 300 600米

图五 曼图亚要塞平面图

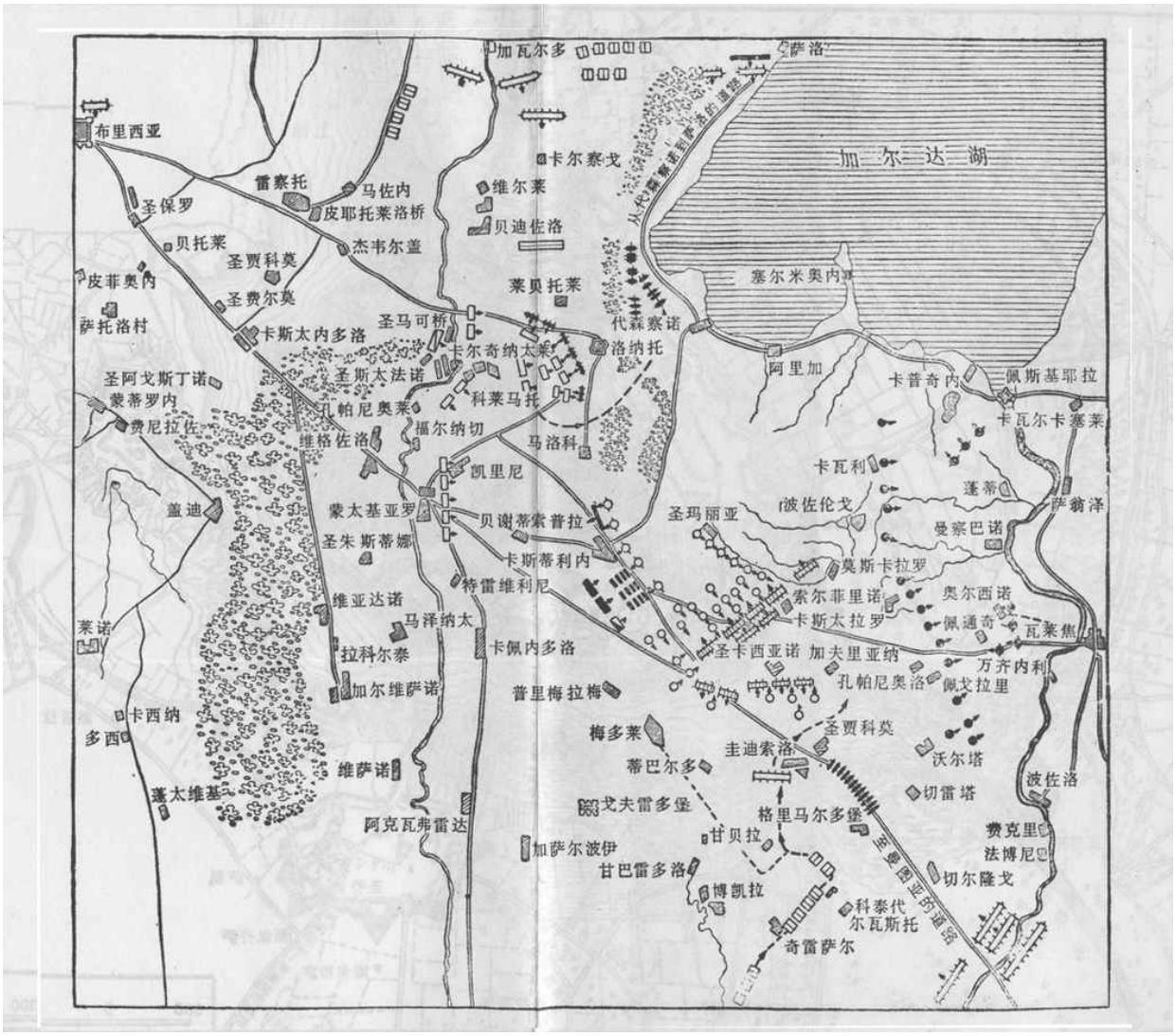

图六 卡斯蒂里奥和罗纳托战役平面图

图七 明乔河、波河、布兰塔河和加尔达湖之间的地区图

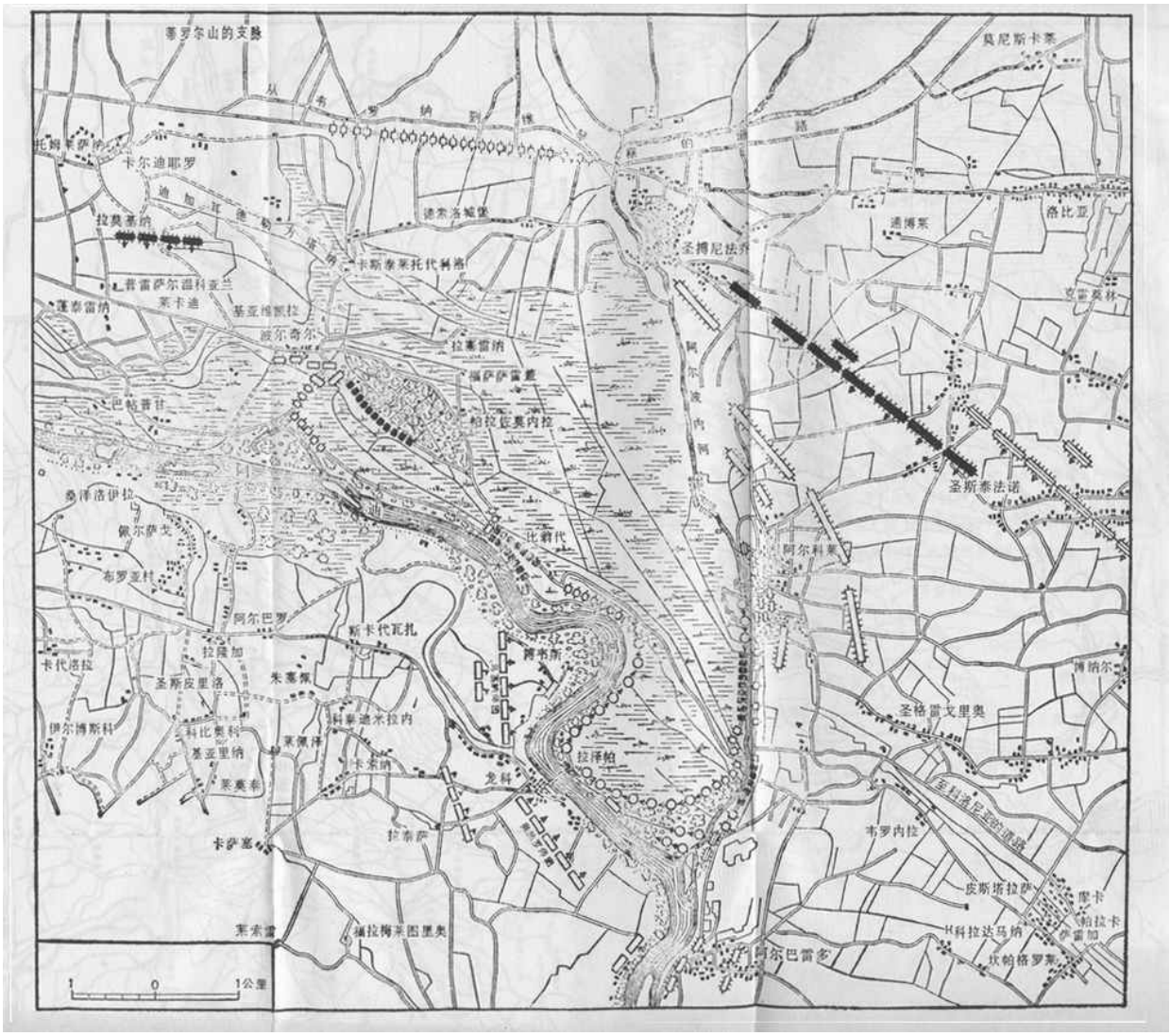

图八 1796年11月15日、16日和17日在阿尔科的战役图

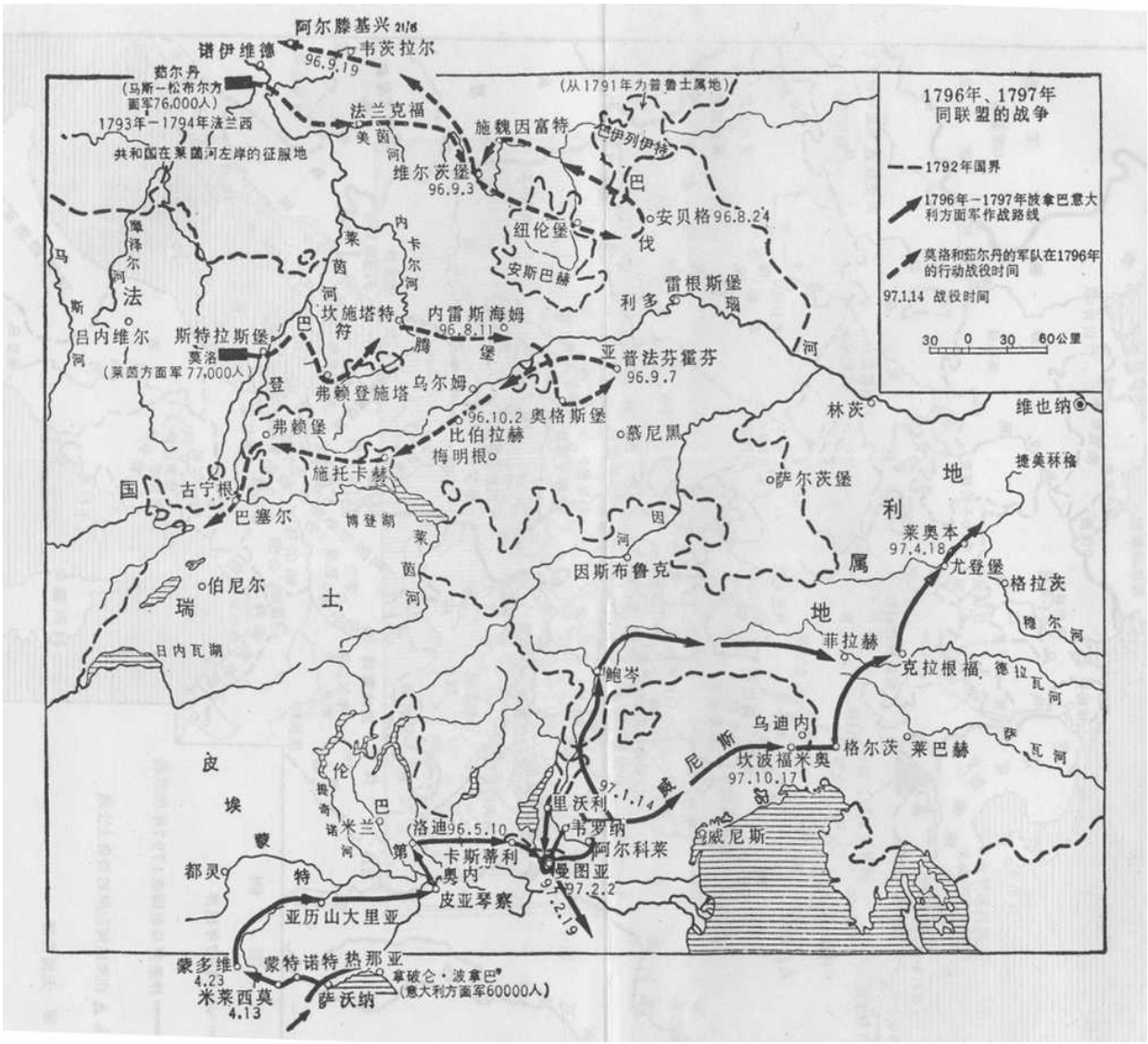

图九 1796-1797年执政府进行的战争

图十 1797年的中欧（巴塞尔和坎波-福米奥和约之后）

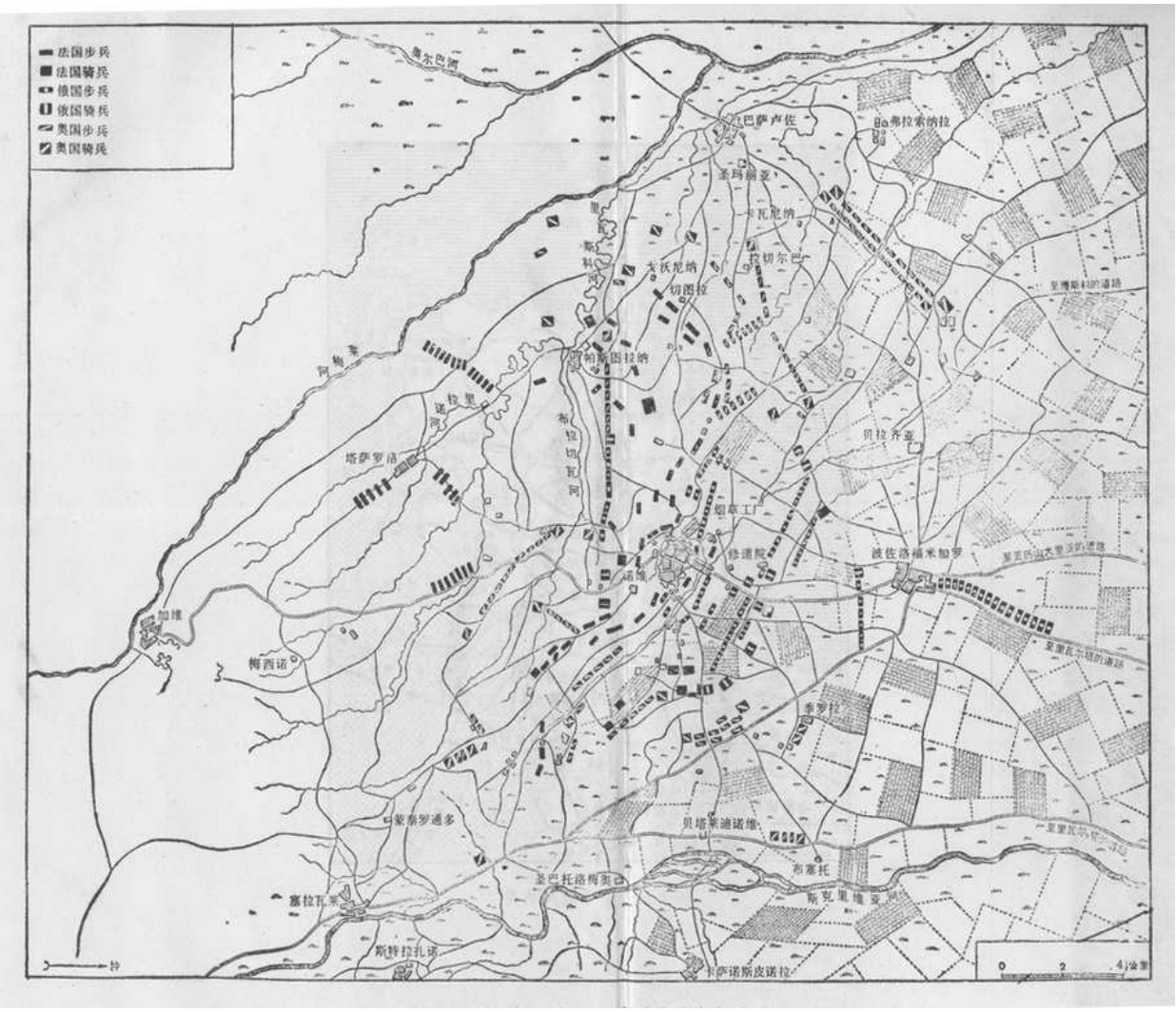

图十一 1796年8月15日在诺维的战役平面图

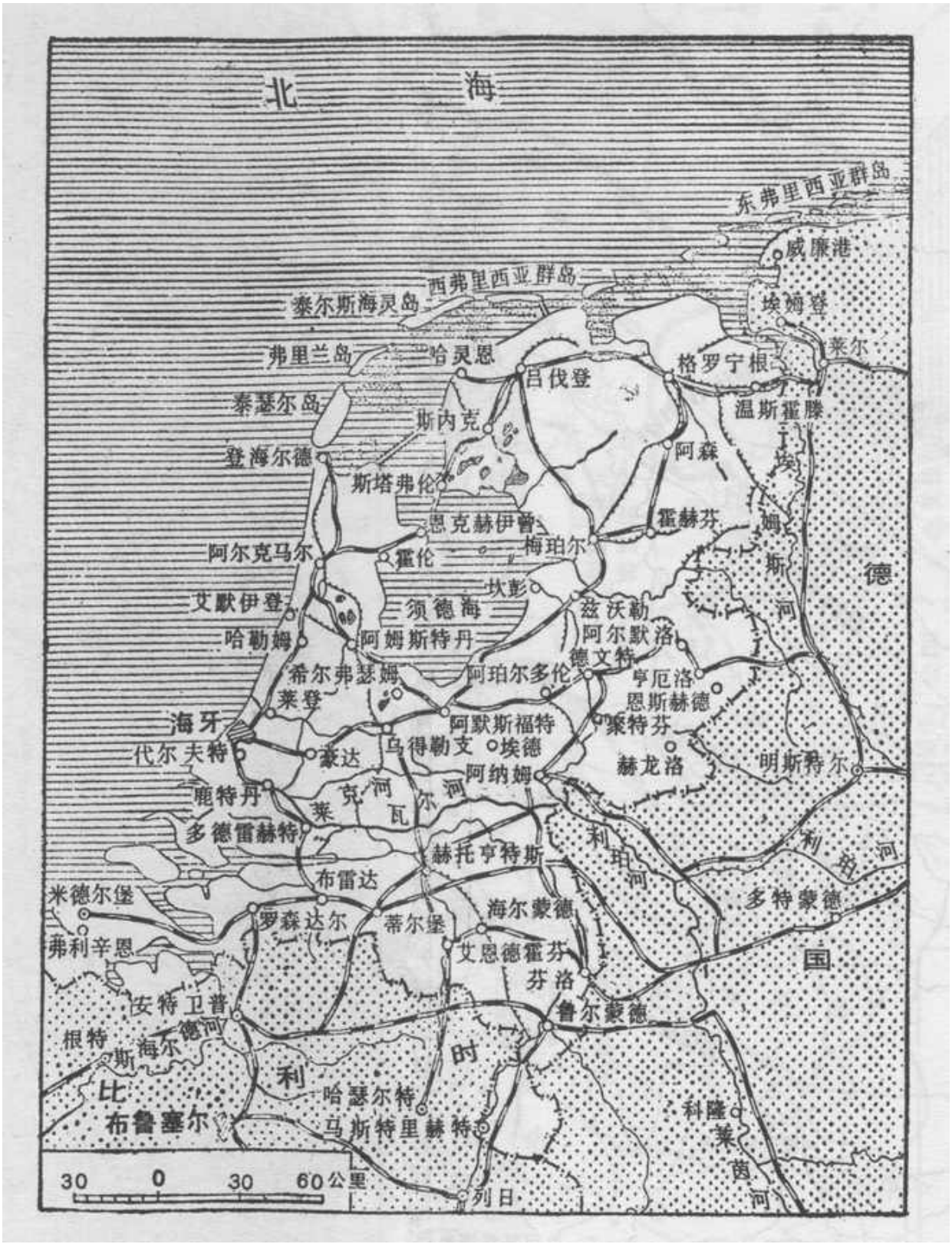
北 海
东弗里西亚群岛
威廉港
西弗里西亚群岛
泰尔斯海灵岛
埃姆登
弗里兰岛
哈灵恩
格罗宁根
莱尔
吕伐登
泰瑟尔岛
温斯霍滕
斯内克
阿森
登海尔德
斯塔弗伦
霍赫芬
恩克赫伊曾
梅珀尔
阿尔克马尔
霍伦
坎彭
艾默伊登
须德海
兹沃勒
阿尔默洛
哈勒姆
阿姆斯特丹
德文特
希尔弗瑟姆
阿珀尔多伦
亨厄洛
莱登
恩斯赫德
海牙
阿默斯福特
莱特芬
代尔夫特
蒙达
乌得勒支
埃德
赫龙洛
明斯特尔
阿纳姆
鹿特丹
克
河
瓦
尔
河
莱
多德雷赫特
利
珀
河
赫托亨特斯
布雷达
米德尔堡
罗森达尔
蒂尔堡
海尔蒙德
多特蒙德
弗利辛恩
艾恩德霍芬
国
芬洛
安特卫普
鲁尔蒙德
根特
德河
斯
海尔
时
利
比
哈瑟尔特
布鲁塞尔
马斯特里赫特
科隆
莱
茵
河
30 0 30 60公里
列日

图十二 二十世纪的荷兰

汉译世界学术名著丛书

分科本◎政 法

拿破仑文选

下卷

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
远征埃及和叙利亚（1798—1799年）
第一章 马耳他岛
第二章 埃及概述
第三章 征服下埃及
第四章 尼罗河上的海军战斗
第五章 宗教问题
第六章 开罗暴动
第七章 征服上埃及
第八章 叙利亚
第九章 征服巴勒斯坦
第十章 围攻圣·让·阿克尔
第十一章 阿布基尔战役
第十二章 拿破仑返回西方
拿破仑关于远征埃及的最后评论
拿破仑各种著作摘要
对1816年巴黎出版的《军事艺术评论》一书的十七项评论摘要
《马伦哥》 一书摘要
给总参谋长的命令
《腓特烈二世的战争论纲》摘要
《秋林元帅战争论纲》摘要
对1817年伦敦约翰·梅列亚出版社印行的题为《循无人知道的途径从圣赫勒拿岛传来的手稿》一书 的四十四点评论摘要
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

远征埃及和叙利亚（1798—1799年)

第一章 马耳他岛

一、 1798年对英作战的计划。 二、 东征军的筹备和组成。三、 舰队从土伦出发（5月19日）。 四、 马耳他岛和耶路撒冷圣约翰骑士团。 五、 马耳他岛的防御工事。 六、 大骑士团长及其议会举棋不定的情况。 七、 军事行动；战斗；停战（6月11日）。 八、 谈判与投降（6月12日）。 九、法军进入马耳他岛首府；管理马耳他岛的机构。 十、离开马耳他岛（6月19日）。

一、 坎坡—福米奥和约恢复了大陆的和平。德国皇帝对和约规定的条件表示满意。法国重新进入了高卢人的世袭领地，收复了自己的天然国界。企图把共和国扼杀在摇篮里的第一次反法联盟，因失败而瓦解了。唯有英国仍然保持军备。它乘大陆战祸临头的机会，企图占领东西印度，并建立它的海上霸权。督政府深信，只有在海上和殖民地的战争中获得胜利，才能恢复印度的均势和海上的自由，于是它中断了里尔谈判。

1798年，共和国拟订了几个作战计划。计划规定：在法国和西班牙舰队的共同掩护下，用平底船装载陆战队在英国登陆。但作此准备，需款达一亿法郎之巨。这在当时财政枯竭的情况下是难以办到的。同时，入侵英国需要动用法国的主要兵力，而当时大陆 尚处于动荡不安之际，调动主力为时过早。因此，政府采取了如下的计划：在英吉利海峡沿岸驻扎十五万大军，以必然进攻之势来威胁英国；但实际上是准备在必要时出兵莱茵河。同时，两支各为三万人的不大的军队将采取攻势行动：其中一支将乘坐布勒斯特舰队的军舰去爱尔兰，那里有十万起义者在等候它的登陆；另一支预定在东方作战，横渡由土伦舰队控制着的地中海。这支军队将给英国在印度的殖民地以致命的打击。因此，提普老爷，马拉地人 [1] 和锡克教徒 [2] 都只在等待信号的到来。东征军由拿破仑指挥是十分必要的。埃及、叙利亚、阿拉伯和伊拉克都在等待这样一个人物。土耳其政府已经倒台。这次远征的成果是巨大的，而领导远征的人的幸运和才能同样是巨大的。

当部队在东方登陆的同时，一个拥有克敌制胜手段的庄严的使节团应该到达君士坦丁堡。1775年，马木留克人[3]与英国印度公司[4]订立了条约。从那时起，法国商店经常遭受种种侮辱。1786年，土耳其政府根据凡尔赛宫廷的控诉，对总督哈桑进行了斗争。但从革命的时候起，法国商业重新遭到摧残。土耳其政府宣称，它对那里的情况无能为力，并且说马木留克人是"贪得无厌，不信宗教而好暴动的人"，但是它表示对法国出征埃及的远征军采取宽容态度，如同过去对待法国出征阿尔及利亚，突尼斯和的黎波里的一样。

二、 1796年末，当那不勒斯国王缔结和约的时候，英国舰队离开了地中海。从这时起，三色旗飘扬在亚得里亚海、近东以及直到直布罗陀海峡的上空。东征军能否顺利进军，取决于准备工作能够保密到何种程度。拿破仑以对英军作战总司令的身份首先巡视了英吉利海峡的所有兵营，作出仅仅检阅这些兵营的姿态，实际上他却一心一意地在布置东征军。拿破仑在视察弗郎德勒和比利时的一些城市时，先后派遣信使把他的命令送到地中海沿岸一带。他总管了水陆两方面远征准备工作的指挥大权。他在几个星期之内，就使所有舰队、护航队和军队处于整装待发状态。他经常与驻土伦的卡法列利将军，驻马赛的列尼叶将军，驻热那亚的巴腊·德·伊利耶将军，驻契维塔—韦基亚的德塞将军和驻科西嘉的沃布阿将军等通信。他全权委托这五个人采办给养，尽力征集并装配船只，务使各部队能于4月15日在五个港口上船。各指挥官只须候令开航而已。远征军的组织如下：

上船港口	主力舰	巡洋舰	三桅舰和通信舰	运输舰	装载兵员	装载马匹
土 伦	13	7	6	106	20 500	470
马 赛	——	——	2	30	3 200	60
科 西 嘉	——	——	1	20	1 200	——
热 那 亚	——	1	1	35	3 100	70
契维塔—韦基亚	——	1	1	41	4 300	80
	13	9	11	232	32 300	680

参加远征军的十三艘主力舰中，“阿密腊耳”号有一百二十门炮，其余三艘各有八十门炮，九艘各有七十四门炮。其中“格里耶”号和“康克兰”号是两艘陈旧而不完善的军舰，都只装备发射十八磅 炮弹的大炮。护航舰中，有两艘各有六十四门炮的威尼斯军舰，四艘各有四十门炮的巡洋舰和十艘供警卫用的三桅舰与通信舰。海军中将布吕埃斯是旧舰队中的一个军官，一年以前，他曾指挥亚得里亚海的舰队，可算是共和国的优秀海军军人之一。舰队中三分之二的军舰都有优秀的指挥官，但是其余三分之一军舰的指挥官却不称职。舰队和陆军都储备有供一百天用的粮食和供四十天用的饮水。

陆军是由十五个步兵联队、七个骑兵团和二十八个连（炮兵连、伕役连、工兵连和地雷工兵连等）组成的。十五个步兵联队即第二、第四、第二十一、第二十二等四个轻装步兵联队和第九、第十八、第十九、第二十五、第三十二、第六十一、第六十九、第七十一、第八十、第八十五、第八十八等十一个主力步兵联队，每个联队包括三个营，每营包括九个连。七个骑兵团即第七骠骑兵团、第二十二猎骑兵团和第三、第十四、第十五、第十八、第二十等龙骑兵团。二十八个连即十六个炮兵连，八个伕役连、工兵连和地雷工兵连及四个炮兵辎重连。骑兵备有全马鞍和挽具，但只有三百匹马。炮兵储备的弹药比通常要多两倍。它带有许多炮弹、火药及工具，并带有攻城辎重以及防守绵长海岸线所必需的一切用物。此外它还带有一万二千支备用枪，供六千匹使用的马具和各种装备。随军科学艺术工作团带有书库，并配有使役和通晓法语、阿拉伯语、土耳其语和希腊语的翻译官，以及能印刷上列各种文字的印刷所。共计步兵二万四千三百人，骑兵四千人，炮兵三千人，非战斗人员一千人。远征军总共有三万二千三百人。

贝尔蒂埃将军担任全军参谋长。卡法列利将军指挥工兵，他的部属中拥有许多优秀的工兵军官。多马尔田将军统率炮兵，桑日斯将军和佛特里耶将军都是他的部属。德塞将军、克列别尔将军、梅努将军、列尼叶将军、博恩将军、杜古阿将军都是中将军衔。在少将衔军官中应该提名的有缪拉、兰恩、拉纽斯、维阿耳、沃、蓝庞、尤诺、马尔蒙、达乌、弗里安、别利亚尔、列克列尔克、韦尔德耶和安得列奥西等。

德塞是全军最杰出的一位军官。他精力充沛、很有教养，是一个珍爱荣誉的人。他身体矮小，貌不惊人，但善于策划作战，能周密细致地亲自指挥作战活动。他既能指挥军团，又能指挥前卫。就他的天赋而论，不论在军职或文职方面，他都可以成为一个显要的角色。如果由他来治理一个省，他一定能够把它治理得很好，就像他能够好好地攻占它或防守它一样。

克列别尔是全军最漂亮的一个人物。他是法军中的尼克托[5]。他年已五十岁，说话带德国口音，并保持着一些德国人的习惯。他曾在奥地利军队中担任步兵军官达八年之久。1790年，他被任为自己家乡——阿尔萨斯志愿军营长。他在围攻美因兹战役中立了功，后来率领这个要塞的驻军开往旺代郡，在那里服役了一年。他在松布尔—马斯方面军服役期间，曾参加过1794年、1795年和1796年的战争。他指挥一个主力师，战功卓著，因而获得用兵如神的统帅的声誉。但是，他的善于讽刺的才智却给他树立了不少敌人，结果以不服从上级罪名被迫离职，降支半薪。1796年和1797年，他住在沙约河畔。1797年11月拿破仑到达巴黎时，他正处在极其窘迫的境遇之中。他投奔到拿破仑那儿，受到拿破仑的礼遇。督政府对他深表不满，他对督政府也没有好感。克列别尔生性有些粗心大意，易受阴谋家欺骗。他手下也有一些亲信。他爱好荣誉，把荣誉看成一种享乐。他聪明、勇敢，熟悉军事，能做出伟大的成绩，如果环境需要他这样做的话。在这种情况下，无论是亲信们给他出的主意，或者是他本身的粗心大意的缺点，都不能对他起任何作用了。

博恩将军为多菲内省瓦郎斯人。他曾服役于东比利牛斯方面军，他的全部军衔都是在那儿获得的。他是一个勇敢的军人。在以前历次战争过程中，他以身为意大利方面军成员之一而出名。在圣若尔日战役中，他指挥军队的左翼。

卡法列利将军的精力充沛到这样的程度，以致使别人不觉得他是一位独脚将军。他对于有关他的兵种的一切细节无不精通，而尤其突出的是他那种高尚的道德品质，以及对于各军事管理部门的深湛的行政管理知识。他是一个好人，一个威武的军人，一个可靠的朋友，也是一个优秀的公民。当围攻圣让阿克尔[6]时，他在发表一篇论国民教育的漂亮的演说之际，光荣地牺牲了。他受命领导随军科学艺术工作团。这个工作团由下列人员组成：科学院院士蒙日、别尔托列、多洛

米耶和德农，土木总工程师列纳尔和日腊尔，数学家傅利叶、科斯塔兹和科兰瑟兹，天文学家努厄、博珊和默慎，自然科学家约弗鲁阿和萨文亚，化学家德科斯提耳斯、沙里皮和德利耳，画家杜帖尔特尔和列杜特，音乐家维奥托，诗人帕尔瑟瓦耳，建筑师列帕尔、普罗滕和诺里等。此外，气球飞行员的领导人康特也加入了科学艺术工作团。康特博学多才，爱好艺术。他不但懂得艺术，而且能洞察艺术的精髓。他在相距遥远的异国里特别有用。他什么都会做。他能够在阿拉伯荒漠中创作法国的艺术。由工作团领导的，还有综合技术及矿业专科学校学生二十人，他们中间立了功的有约马尔、老杜布阿、兰克勒、沙勃罗、罗集尔、科尔迪耶和列尼奥等。

三、 当一切准备就绪时，维也纳发生了贝尔纳多特事件，使法军担心大陆会重新爆发战争，因而将开航日期延迟二十天。这样就使他自身受到了威胁。机密泄露了，伦敦方面已获悉法军在意大利所作的一切准备。但直至5月16日，英国海军部才从泰晤士河派遣舰队前往地中海。6月12日英国舰队开到土伦附近。而法国舰队却已于5月19日启程了。它比英军早走二十五天。如果没有贝尔纳多特这次愚蠢的行动，它将比英军早走四十五天。

拿破仑于5月9日抵达土伦。他检阅了远征军，发布了命令，主要内容是："士兵们！你们是对英作战军的一个侧翼……你们是在仿效罗马的军队，虽然眼下你们还比不上它。正是罗马的军队曾经在这个海上和在撒马平原上同迦太基人作过战[7]……全欧都注视着你们……伟大的事业摆在你们面前！……士兵们，水兵们，你们是共和国最关怀的对象……你们是法国的一部分，你们要表现出自己不愧为法国军人！……"马赛护航舰由两艘巡洋舰保卫出海了。15日它停泊在土伦港口。拿破仑登上了装有一百二十门炮的军舰"奥里安"号。这是具备一切理想性能的最优秀的军舰之一。18日在萨勃列特海岬顶上发现了几艘英国军舰。这是由三艘军舰组成的纳尔逊的一支轻型分舰队。19日该舰队出海。20日 夜间，舰队通过科西嘉岬，遇到了大风暴。次日它与热那亚护航舰会合。26日在博尼法乔海湾附近与科西嘉护航队会合。6月2日已可从舰上望见卡尔博纳海岬（即撒丁岛的尽头）。据开往卡利阿利的一艘三桅舰探悉，纳尔逊指挥下的英国轻型舰队中有几艘兵舰受了伤，因此，不得不停在圣皮埃尔停泊场修理。法国海军上将正想赶往那儿袭击纳尔逊舰队，可是这时被"科西尔"号追击的一艘英国两桅方帆军舰却撞在撒丁海岸上，船上全体成员当了俘虏。他们供认，纳

尔逊正在等待十艘军舰从英国开来。法国舰队在海上巡航了三天，等待从契维塔韦基亚开来的护航队，但结果这个护航队并未开到约定会合的地点。4日舰队重新前进。马列提莫可以从舰上望见了。5日，舰队派出一艘通信舰前往西西里，以安抚惊慌万状的总督。另派一艘巡洋舰开往那不勒斯，一艘开往突尼斯，一艘开往的黎波里，一艘开往墨西拿。

舰队井井有条地成三路纵队前进。左右两纵队各由四艘军舰组成，中路纵队则由五艘军舰组成。海军上校德克勒奉命率领一支轻型分舰队担任巡逻；分舰队由几艘巡洋舰和几艘快舰组成。护航舰由两艘装有六十四门炮的威尼斯军舰、四艘巡洋舰和大批小舰负责保护，并派出哨船往四面八方巡逻。护航舰奉命在遇到敌舰队袭击时，就在友邦港口中躲避。

精锐部队分载在各主力舰中。他们每日上炮兵课三次。陆军和海军都归拿破仑指挥，一切都按照他的命令行动。他指挥着舰队前进。

他常常指责各主力舰彼此相距太远，但对于需要海军专业知识和经验的任何细节，他从不干预。6月3日，海军上将布吕埃斯在卡尔博纳海岬请他批准一道命令，派四艘主力舰和三艘巡洋舰去迎接从契维塔韦基亚港开来的护航舰。拿破仑当即在命令上空白处写道："如果在派出这几艘军舰二十四小时以后发现那十艘英国军舰，那我这里就不是十三艘军舰，而是只有九艘军舰了。"结果海军上将无词以对。

6月9日清晨看到了戈佐岛和从契维塔韦基亚港开来的护航舰。这样，全军就集合在一起了。

四、 组成耶路撒冷圣约翰骑士团 [8] 的七个民族之中有三个是属于法兰西的。共和国不能承认骑士团，不能让这种因出身关系而享有种种特权的团体存在于自己领土之上，因而把它解散了，把骑士团的领地并入其他教会骑士团的领地之内，而让骑士领养老金过活。为了报复共和国，大骑士团长罗安拒绝接纳法国代办，并规定法国商船只有收藏起三色旗以后，才准进入他的港口。于是共和国和骑士团之间就完全断绝了外交关系。但骑士团却接待英国人，偏袒英国人，给他们各种各样的帮助。骑士团当局关心英国舰队的配备，供给他们粮食，并从大团长的仓库中拨出二万磅火药，交给英国驻科西嘉的总督厄列奥特。不过对骑士团命运有决定意义的，还是它让自己受法国的

敌人——保罗皇帝的庇护。它建立了侮辱罗马天主教和僧侣团的东正教修道院。俄国力图统治这个岛屿，因为它的位置重要，港口安全、方便，防御工事坚固，这些都使它具有巨大的意义。骑士团向北方寻求保护，却没有注意南方列强的利益，因此使南方列强的利益受到了威胁。拿破仑决定占领这个岛屿，不过他只能在不影响达到自己的基本目标的条件下才这样做。

马耳他岛离西西里岛二十法里、离非洲海岸六十法里。这个岛长六七法里，宽四法里，周长二十法里。西岸和南岸很陡峭，但北岸和东岸则有许多港湾和良好的停泊场。科米诺岛周长三百法尺，位于马耳他岛和戈佐岛之间。戈佐岛长四法里，宽两法里，周长十法里。三个岛屿共有居民十万人。马耳他岛的表层是岩层，上面覆盖着八至十英寸厚的土壤。岛上主要出产棉花——近东地区最好的棉花。岛中央的契塔诺塔比耳是马耳他岛的古都。伐累塔城建于1566年，曾被土耳其人围攻数次。它是地中海最好的一个港口，有居民三万人。城市房屋华丽，堤岸优美，粮仓宏大，喷泉雅致；防御工事用凿平的石头砌成，绵延很长。所有仓库都建在炮弹射程之外。各种工事、炮垒和碉堡重重密布，为数极多。骑士团投降后第二天，卡法列利将军视察这些工事时，曾开玩笑地说过："好在守卫这些工事的人给我们开了大门。"他的言外之意是说：如果大门仍然紧闭，那么，要战胜这么多的壕沟、内崖壁和外崖壁，就非费很大的力量不可。

1789年，骑士团从各个信基督教的国家所得到的年金是一千八百万至二千万法郎，其中从法国得到的是七百万法郎。十四世纪时，他们继承了僧侣骑士团的领地。在骑士团被逐出罗得以后，查理五世让给他们三个岛屿，即马耳他岛、科米诺岛和戈佐岛。交换条件是骑士团必须保卫西班牙和意大利的沿海地带，使其不受野蛮的海盗的侵犯。这是他们容易做到的。因为他们有六七艘七十四门炮的主力舰，同样数目的巡洋舰和两倍多的小舰；他们可以拿出三分之一的舰只在阿尔及利亚、突尼斯和的黎波里前面的海上巡逻。他们只要迫使海盗和平相处，就可以终止野蛮的掠夺行为。如果能做到这点，骑士团是值得整个基督教界感谢的。为了取得这种巨大而有益的效果，只需付出他们收入的一半就足够了。但骑士们却按照其他僧侣样子，把交给他们作社会福利用的和满足整个基督教界需要的财产都侵吞了。大主教，州官和骑士团高级团员的奢侈生活，引起了全欧洲的愤慨。僧侣们至少还能举行宗教仪式，有益于人们的精神生活；而这些骑士却毫

无用处，什么事情也不做，什么忙也帮不了。但派遣舰队在海上巡逻则是他们应尽的责任。他们就借这个任务为名，每年派四五艘大帆船在地中海上游荡。他们小心翼翼地避开野蛮的海盗，把船开到意大利、西班牙或法国的港口去观光，接受各地隆重的款待。就他们的帆船不能和阿尔及利亚的三桅巡洋舰作战这一点而论，他们是做得对的。但是野蛮的海盗却照常肆无忌惮地侵犯西西里岛、撒丁岛和意大利的沿海地区，把直到罗马的整个地带抢劫一空。这样，骑士团就等于虚设了。创立僧侣骑士团本是为着保卫耶路撒冷的教堂和护送从安塔基亚、朴托列迈特和雅法等地到圣主陵墓的朝圣者的。当骑士团迁往欧洲以后，他们的存在就失去了意义，所以他们的衰落也是必然的。

五、 在叙述的事件发生以前几个月间，大骑士团团长哥彼什接替了前任团长罗安的职务。他是一个渐近老境、多病而优柔寡断的人。州官、高级骑士、王室事务长官和骑士团的负责人员，都是些未曾作过战而过着惬意的社交生活的老光棍。他们来到马耳他岛，简直与被流放无异，他们都希望回到故乡，叶落归根。没有任何理由可以鼓励他们甘冒巨大危险来守卫这个岛屿。谁能强迫他们冒生命危险来守卫大海中的这些贫瘠的岩石呢？宗教感情吗？他们的宗教感情都很淡薄。意识到他们的自身利益吗？那种能激发一个人为保卫祖国和同胞而去牺牲自己的自豪感吗？他们什么都不干，也不为任何人谋利益。马耳他岛上负责防卫的有八九百名骑士，这些人大都不宜于作战，而且是彼此不相往来的；他们的隔绝情况就如同他们属于不同民族，因而在习惯和兴趣上彼此格格不入一样。岛上还有一千五百名至一千八百名质量不好的士兵，其中有意大利人、德国人、法国人和西班牙人，他们大多数是一些逃兵或投机分子，暗中很乐于投靠欧洲最出名的统帅。此外，岛上还有八九百名民兵。这些民兵跟岛上全体居民一样，都是自尊心很强的。他们早就感到自己受尽了骑士贵族的专横和侮辱。他们怨恨这样一种景况：他们在自己的故乡居然成了外来人，被禁止担任岛上一切荣誉的、有利可图的职位。他们对骑士团并无好感，而是把法国人看作自己的保护人。民兵组织本身是无人关心的，因为骑士团早已不担心土耳其人的侵略，相反，却害怕土著居民夺取领导权。尽管防御工事规模庞大，防务的物质储备也很充足，但士气不振却把这一切化为乌有。曼图亚的投降和法军给维尔姆泽元帅提出的光荣的投降条件，当时业已摆在每一个有目光的人的面前了。只要投降的时机一到来，那么人们就宁可向一个曾经用事实使人相信他的

宽大的崇高概念的军人投降。既然马耳他岛上的城市不能防守，也不愿防守，那就不应当防守。它经不住一昼夜的炮击。拿破仑确信自己可以大胆地干，于是他就大胆干起来了。

六、 6月8日，当契维塔一韦基亚港开出的护航舰出现在戈佐岛前面时，大骑士团团长预感到骑士团所受的威胁，于是召集大会来讨论这个严重的局面。“现在法国舰队已集中在我们可以望得见的视野之内了。如果他们要求进港，我们怎么办呢？”讨论时，意见很分歧。一些人认为，“必须发出警报，封锁入口，大家拿起武器，宣布本岛进入战争状态；这样的备战活动一定能够给法军总司令深刻的印象；同时也不要忽视争取法军总司令及其亲信对骑士团好感的一切机会，这才是摆脱威胁的唯一办法。”另一些人的意见与此相反，他们说：“骑士团的使命是同土耳其人作战，他们不应当在基督教国家的舰队临近时表现出任何不信任态度；如果见到基督教国家的舰队也发出通常只是在见到新月旗 [9] 时才发出的警报，那么这就无异于给本城招引来本想要摆脱的威胁；如果我们不对法军总司令表示任何不信任，他可能不会有任何敌意，他会去干他自己的事情，而不来打扰我们了！”争论正在继续进行的时候，整个舰队都开近了。9日正午，舰队出现在大炮射程之内的港口入口处。法军参谋长要求允许进港，以便装载饮水。那些认为需要进行防御的人再一次强调指出：“捆绑自己的手脚，向不明来意的外国军队投降，这是何等轻举妄动！再也没有比这更糟糕的结局了！要向胜利者投降，任何时候都不算迟的。我们同共和国没有任何外交关系，甚至连与它是处在和平还是处在战争的状态也不知道。末了，如果一定要死，那么最好拿起武器去拼死，不要畏缩不前等死。”而持相反意见的另一些人则强调说：“向这支业已进入大炮射程内的具有威慑力量的军队挑衅，是一种极其盲动的行为；战事一旦发生，法军只须用几小时就会占领马耳他和戈佐的整个郊区；那时，首府的大门将被封锁，别的出路也被堵塞。这样，在水陆交通都全被截断，粮食缺乏的情况下，首府也就不能防守。尽管它储有一些黑麦，但是却仍然缺乏其他食物；而法军不消一昼夜就可以筑好若干臼炮炮垒而从海陆两面炮击要塞。那时候民兵一定会举行起义，这是可以预料得到的，因为这些民兵本来就不满骑士团的压迫，他们更不能目睹自己的家园烧成灰烬而无动于衷。如果采取军事行动，一定会大大削弱骑士团的力量，那时它将失去一切。现在进行有利于骑士团的谈判，提出能维护全团尊严而同时对每一个人有利的条件，不但是可能的，也是绝对必要的。”

争论是很激烈的。会议的大多数成员都赞成采用武力。大骑士团长吩咐把城里的一位和法国人做买卖的商人卡鲁桑先生唤来，委托他将会议的意愿通知法军总司令。同时，他命令发出警报，将城门关闭，烧炉子烘炮弹，并分配各指挥官的任务。全体民兵都拿起武器，开往炮垒。出生于奥弗涅省 [10] 的指挥官布阿列当·德·兰修厄对这些措施表示抗议。他宣称他是法国人，绝不拿起武器来反对法国。有些骑士附和他的意见。主战派立即把他们逮捕起来，关到监狱里。卡米耳·德罗安公爵担任岛上的民兵指挥官，并以州官德克柳尼为其助手。高级骑士团员德美斯格林伊被派往戈佐岛，骑士瓦连被派到科米诺岛。岛周围的一些炮垒和塔楼均派有骑士驻守。岛上整天整夜都充满了极度紧张的气氛。

9日晚上十点钟，卡鲁桑先生把自己的使命告知了总司令。总司令要他用以下的话来回答大骑士团团长："总司令对于您不允许四艘以上军舰同时进港取水一事极为愤慨！试问四五百艘船舰用这种方式来补充迫切需要的淡水和其他物资将要花多少时间呢？总司令在弄明白您怎样偏袒英国人和您的前任曾发表过何种宣言以后，对这次拒绝更为惊异！总司令决定依照您们骑士团奉为信条的待客规则，以武力取得他应得的一切。我亲眼看到他所统率的武力极为雄厚，我预料本岛会防守不住……总司令不希望我回到城里来，他认为从现在起应该把这个城市看作敌对的城市……他已下令尊重马耳他人的宗教、习惯和私有财产。"这时候"奥里安"号军舰发出了作战信号。列尼叶将军率马赛护航舰启程，准备黎明时在戈佐岛登陆。德塞将军率领契维塔韦基亚港护航舰，在海军少将勃兰克一杜尤沙耳的几艘军舰掩护下，在马尔斯一西罗科海湾抛锚。热那亚护航舰在圣保罗海湾抛锚。

马耳他岛上的人们整夜焦急不安地等候着使者的归来。当他们获悉使者已被扣留在法舰上而军事行动业已开始的时候，大家都惊慌失措，深表不满。他们都有一种感觉，即防守不仅不可能，而且很危险。

七、 10日黎明，"奥里安"号军舰发出了登陆信号。拿破仑带领三千士兵在该城与圣保罗海湾之间登陆。海军中校缪塔尔则指挥所有单桅炮舰登陆。岛上的塔楼和炮垒等到这些舰只一进入炮火射程之内就开起火来。法军几艘装有发射二十四磅炮弹的大炮的炮舰也立即予以回击。单桅炮舰仍旧保持极良好的队形继续前进。海上平静下来了，

这是必然的，因为部队在岩崖上进行登陆。敌方步兵狙击陆战队，于是射击手投入了战斗。一小时后，炮垒和塔楼都被攻占，敌军被赶出城外。巴腊格·德·伊利耶将军占领了圣保罗港口和马耳他岛的一些港口。他在压制住敌军无力的抵抗以后，把各炮垒塔楼以及岛的整个南部都占领了。他俘虏敌兵一百五十名，法军阵亡仅三人。德塞将军派别亚尔将军统率第二十一轻装联队登陆。他占领了马尔斯一西罗科的全部炮垒。到正午的时候，马耳他[11]已被四面包围。法军已抵达马耳他首府的雄伟的城墙下面，离城只有大炮射程的一半距离。要塞向过于逼近城墙的射手射击。沃布阿将军进攻拥有坚固城垣的契塔诺塔比耳，未遇抵抗即予以占领。列尼叶将军占领了有二千五百人防守（大部分为本地人）的戈佐全岛，俘虏了守卫该岛的全部骑士。午后一点钟，单桅炮舰即开始起卸十二门大炮和装配三门臼炮炮架的全部设备。六艘炮舰和十二艘装备着发射二十四磅炮弹大炮的炮舰也参加了战斗。几艘巡洋舰开近港口了。到11日夜间，就有二十四门臼炮可以同时从五个方面来袭击该城。总司令在工兵将军卡法列利的陪同下视察了各炮炮位，并命令当场把炮位描绘出来。在四五点钟之间，被围攻的军队开始出击。马尔蒙参谋长把他们击退并抓了几名俘虏。他因此被提升为准将。晚上七点钟，天黑以前不久，有一大群居民出现，他们要求出城。因为已经有了规定，所以没有允许他们出城。当引起恐惧的炮声响起来的时候，岛上大部分居民带了家眷和牲口急忙躲到首府城外面去了。他们这样奔逃就更增加了岛上的紊乱。晚上总司令回到"奥里安"号军舰上。一小时以后，他接到巴达维亚领事的一封信，信里面说："将军阁下：本人受大骑士团团长及其议会之托，通知阁下：他们之所以不让贵军进港……不过是他们想了解阁下要求他们放弃中立地位所赋予他们的是什么样性质的义务，……因此，大骑士团长及其议会要求贵军停止军事行动，并将贵军意图见告，他们深信此种意图必符合于法兰西民族的宽宏气度，亦必符合代表法兰西民族的卓越统帅的人所共知的作风。"拿破仑当即派他的老参谋长尤诺将军去马耳他岛。第二天早上两点钟签订了下列停战协定："兹宣告从1798年6月11日晚上六时起至第二天即同月12日晚上六时止（共二十四小时）为法兰西共和国波拿巴将军所统率的军队与耶路撒冷圣约翰骑士团大团长之间的停战时间。代表法军总司令签署此项协定的为老参谋长尤诺准将。

签署人：尤诺·哥彼什"

八、 11日清晨，骑士团大团长派出的代表带着签订有关要塞投降协定所必需的全权证书来到“奥里安”军舰上。首席代表是刚从监狱里释放出来的布阿列当·德·兰修厄指挥官。他出狱后，人民捧他为胜利凯旋者并重受大团长录用。10日整天，全城更混乱了。居民们每逢听到炮垒塔楼被攻占和登陆军队得胜的新消息时，就骚动起来。骑士团准备炮击的行动引起了民兵的不满。有些骑士被杀死在街上。早已蕴藏在居民心里的仇恨，此时不可遏止地爆发出来了。议会中那些极力主张抵抗的成员，现在更加得到法军总司令的保护，因为人民愤恨的对象首先就是这些人。投降协议于6月12日早晨两点钟在“奥里安”舰上签字，内容包括下列各条：

“第一条 耶路撒冷圣约翰骑士团全体骑士愿将马耳他城市和所有堡垒移交给法军。为了法兰西共和国的利益，他们愿意放弃本城和马耳他岛、戈佐岛及科米诺岛的统治权和财产权。

“第二条 共和国将利用它在希施塔特会议上的权力，保证大骑士团长终身享有和他的损失相等的一个公国的领地，在这种领地未得到以前，先付给他补助金三十万法郎。此外，在两年以内将发给他一宗等于这笔补助金的款项，作为他的动产损失的赔偿金。今后在他留居马耳他岛期间，仍给予他原有军衔的荣誉。

“第三条 耶路撒冷圣约翰骑士团中的原属法国籍而现居马耳他岛的骑士可以回国，其身份将由总司令确定；如他们仍居留马耳他岛，亦可当作居留法国一样看待。

法兰西共和国将向南阿尔卑斯共和国、利古里亚共和国、罗马共和国和霭尔维提共和国发表这些条款，作为对各该民族骑士共同适用的东西。

“第四条 法兰西共和国将照会欧洲其他列强，把马耳他大骑士团在各国的财产留归各该国的骑士享用。

“第五条 全体骑士可以保留自己在马耳他岛和戈佐岛上的产业，可以保留私有财产。

“第六条 马耳他岛和戈佐岛的居民可以同过去一样自由举行罗马天主教和使徒教的仪式，可以保留现在享受的特权；不负担任何军税。

“第七条 骑士团统治时期的一切民法继续有效，居民照旧遵守。”

为了执行6月12日（牧月24日）双方代表所签订的条款，法兰西共和国和马耳他骑士团的代表又达成了如下协议：

“第一条 马诺厄里炮台、提尼伊炮台、圣安格耳堡寨和博尔莫里、科托纳雷以及胜利城等处的防御工事均定于本日（6月12日）正午交给法军。

“第二条 里卡措利炮台、圣厄里姆城堡、瓦列塔城和弗洛里安纳城以及一切其他城市的防御工事均应于明日（6月13日）正午交给法军。

“第三条 本日清晨十时，法军军官将会见大骑士团长，从他那儿领取下达给各个移交给法军的港口及要塞的司令官的命令。马耳他军官应陪同法军军官前往各接受地点，军官人数与待移交的要塞及港口数目相同。

“第四条 明日（6月13日）应交给法军的炮台和防御工事，将照上列办法移交。

“第五条 大炮、仓库和工兵文件，应和所移交的防御工事同时移交。

“第六条 驻在岛上的马耳他骑士团军队，在没有另作安排以前，可留在原驻的兵营中。

“第七条 指挥法国舰队的海军上将指派军官即日接收马耳他骑士团的军舰、帆船、船只、仓库和其他财物。”

投降协议的公布安定了人心，结束了骚动，从而岛上的秩序得到了恢复。拿破仑写信给马耳他岛的主教，以安慰那些极度惊慌的牧师。他写道：“主教阁下：据悉法军在进入契塔诺塔比耳时，阁下曾给以真挚的关怀和接待，本人深为满意。兹请阁下致意教内僧侣，他们可以确信罗马天主教、使徒教将会受到尊重；不仅如此，牧师们还可以受到特别的保护……由于牧师们满怀真正的福音精神，深信服从世俗政权并维持其信徒间的和平、安宁和团结为其天职，本人认为牧师们之值得敬佩和尊重，实无人可与比拟……主教阁下，我希望您立即赴伐

累塔城，用阁下的声望来维护该城的秩序 和安宁。本人将于本晚亲赴该城，一俟到达，即请邀集全体牧师和僧侣团领导人来见……主教阁下，请相信：我是愿意向您证明我对您这位高贵人物所怀抱的尊重和敬意的。”

九、 12日上午八点钟，马耳他岛的港口和要塞都移交给法军了。总司令将于次日入城的消息也宣布了。但是，当天下午一时，总司令却匿名登陆。他巡视了要塞的城墙和全部炮垒，并拜访了大骑士团团长，因而使大骑士团长很窘。13日黎明，舰队驶入港口。这是一个十分宏伟的场面。三百艘舰艇秩序井然地相继抛锚。这个良好的港口可以容纳比这个数目大两倍多的舰只。马耳他岛的各仓库都是装得满满的。骑士团有一艘六十四门大炮的主力舰停在碇泊场，还有一艘放置在造船台上。为了增加舰队里轻装船只的数量，海军上将从这儿调了两艘半帆桨大船和两艘小货船。他把在骑士团服过役的一批水兵用在这些船上。三百名以奴隶身份服苦役的土耳其人穿上制服，被分配到各主力舰上工作。以马耳他命名的几个营，编成一个军团，跟随法军出征。这个军团是由前骑士团的士兵组成的。大骑士团长的近卫掷弹兵和若干骑士也参加法军服役。一些说阿拉伯语的居民也愿意做将军的下属，到各种各样的机关中服役。

由骑士团全体老兵编成的三个老兵连开往科孚和科西嘉。要塞里计有一千二百门大炮、四万支步枪和一百万磅火药。炮兵司令吩咐把他认为必要的一切补充物资都装载上船。舰队补充了淡水和粮食。黑麦仓库很大，它所储藏的粮食可供本城吃三年。“散西勃里”号巡洋舰装载着总司令送给政府的战利品和若干珍品开往法国。巴腊格·德·伊利耶将军因缺乏坚定性，想回巴黎，所以总司令批准他启程，同时指派他把缴获的骑士团的军旗送回去。马耳他骑士中的所有法国人和意大利人都领到回法国或回意大利的护照。根据投降条件，所有残余部队均应从岛上撤退。到6月18日，马耳他岛上已没有一个骑士了。大骑士团长于17日启程前往的里雅斯特。从国库里搜寻来的价值百万法郎的银器都搬运到船上，准备在到达开罗以后改铸银币。

沃布阿将军带领四千卫戍部队留在马耳他岛上，担任该岛的卫戍司令。为了防卫该岛，必须有八千人的兵力。因此，贝尔蒂埃将军命令从驻守土伦的后备队中抽调六千人，从科西嘉抽调一千人，从契维塔—韦基亚和热那亚各抽调一千五百人，开往该岛。要充分供应卫戍

部队，咸肉和药品也感到不足。他把这点通知了土伦海军当局。拿破仑也向督政府表示，必须把这些援军和卫戍部队所需要的一切物资运送到马耳他岛，以便保证法军能够在这个重要的要塞里正常地执行职务。如果八千人能够控制这个岛屿，并且到时候又能够源源获得补充，那么在6月、7月、8月、9月这四个月内，地中海上的航运就能够畅通无阻。但督政府像往常一样，什么也不做，让沃布阿去听天由命。

十、 占领马耳他岛的消息使法国举国欢腾，而对欧洲则有如晴天霹雳。法国远征军减少了四千人，而从马耳他军团补充了二千人。6月19日是旗舰离开土伦一个月的日子，这天它又发出了起航的信号。占领马耳他岛只耽搁法军六天进军时间。先向康迪亚进发，这一点是明确的。可是下一步的任务怎样，意见就分歧了。是重新提高雅典 [12] 的声价呢？还是重新提高斯巴达 [13] 的声价呢？把三色旗插到土耳其苏丹的皇宫上去呢？还是把它插到金字塔上和古老的提佛 [14] 的废墟上去呢？抑或还是从阿勒颇 [15] 向印度出发呢？

这种犹豫不定的意见同纳尔逊的疑惑不定的情况大有相似之处。

---

[1] 印度最大的部族之一，现在已形成一族。——译者

[2] 锡克教的信徒，主要居住在旁遮普和潘苏。——译者

[3] 参看第二章 。——俄文版编者

[4] 指东印度公司。——俄文版编者

[5] 尼克托是古希腊的传奇式的英雄，以美貌和智谋出名。——俄文版编者

[6] 即阿克城。——俄文版编者

[7] 可参考论攻击战汉尼拔远征那一段 。——译者

[8] 耶路撒冷圣约翰骑士团（马耳他岛的）为中世纪欧洲不同地区的七个民族所组成。——俄文版编者

[9] 即土耳其的旗号。——俄文版编者

[10] 在法国中央高原。——译者

[11] 指马耳他岛的首府。——俄文版编者

[12] 古希腊阿提喀的城市国家。在上古时期，它曾一度是欧洲最大的文化中心。——译者

[13] 古希腊的奴隶制的贵族国家。斯巴达人终身从事军事训练和战争。他们不得从事手工业和商业。纪元前六世纪，斯巴达几乎把自己的霸权扩张到整个伯罗奔尼撒半岛。纪元前二世纪它被罗马征服。——译者

[14] 上埃及的城市，古埃及中王国和新王国曾定都于此。——译者

[15] 叙利亚的城市。——译者

第二章 埃及概述 [16]

一、 埃及。 二、埃及的沙漠。 三、古代和现代的居民，种族：克普特人、阿拉伯人、马木留克人、土耳其人、叙利亚人、希腊人等等。四、财产的分配，财政。 五、埃及在法国统治下的发展前景。 六、进军印度。

一、 埃及是非洲的一部分。它位于古代世界的中心，在地中海与印度洋之间，是与印度通商的天然的货物集散地。这是一个四面被沙漠和海洋所包围的广阔的绿洲。它的领土的位置在北纬二十四度与三十二度之间，在东经（以巴黎为起点）二十六度与三十二度之间，北临地中海，西接利比亚沙漠，南界努比亚沙漠，东濒红海及其与叙利亚分界的苏伊士地峡。埃及不需要用要塞来保卫它的国境，沙漠就等于要塞。敌人只能从海路上或通过苏伊士地峡进攻它。

埃及雨量稀少。沿海地带的雨量比开罗地区为多，而开罗又比上埃及为多。1798年，开罗有一次曾下过半小时的雨。但露水却很多。冬天，下埃及的温度常下降到列氏零上两度，而上埃及则升高到零上十度。夏天，下埃及为二十六度到二十八度，而上埃及就达到三十五六度。死水和沼泽不散发任何有碍健康的蒸气，不引起任何疾病，这是因为空气特别干燥的缘故。把一块肉放在太阳下，干缩比腐烂得更快。每年6月、7月和8月间常刮北风和西北风。在这几个月中，从马赛到亚历山大港的商船在海上只需十天到十二天的时间，可是从苏伊士地峡到印度的行程，却需要六七十天。在1月、2月和3月间，常刮东南风。这个季节，就是商船从印度经亚历山大港返回欧洲的季节。干热风就是东风或南风。这是地中海地方的干热风。它使人全身不愉快和疲倦。这种干热风在沙漠中某些地方是有害的，它妨碍农业生产并损害农作物收成。

埃及是世界上最美丽、最肥沃和最有趣味的国家之一。它是科学和艺术的摇篮。在那里，你可以看到一些用人类双手创造的最巨大最古老的纪念物。如果我们懂得他们曾使用过的象形文字，那我们马上

就可以知道关于社会发展初期的一些未知的事物。埃及是由：1）尼罗河流域，2）三块绿洲，3）六块沙漠组成的。尼罗河流域是它的唯一有价值的部分。如果尼罗河流入红海或在流到西延斯瀑布[17]以前流入利比亚，那么埃及就只能变成一个渺无人烟的沙漠，因为这条河流给它补充了雨水和雪水的不足。尼罗河是这个地方的上帝，是它们的仁慈的神，也是一切生产活动部门的调节者。它是埃及的奥西里斯[18]，一如沙漠是埃及的蒂风[19]一样。

二、 埃及的阿拉伯人都是农民、贝都英人[20]或穆拉比图[21]。农民住在赐予他们的或他们自己购买的村庄里。可是他们长期地停留在野蛮状态中。在这些村庄里看不到清真寺和像样的房屋，有的只是清一色的没有木头的茅屋。这一切都使人想起沙漠和贝都英人的剽悍的性格。男人都是雄赳赳的。他们饲养马匹。他们坚强不屈，不愿忍受压迫，也不轻易缴纳赋税。他们有时和阿拉伯的游牧人殴斗。比起常常受他们欺侮的其他费拉赫[22]来，他们自认为是高等阶层的代表人物。不过，他们究竟是有进取心的和爱好劳动的。马木留克人从来不跟他们生活在一起。按照阿拉伯人（无论是农民或是游牧人）的看法，费拉赫是他们的臣民，而马木留克人和土耳其人则是篡夺者。

阿拉伯的穆拉比图没有武器，也没有马匹，所以必须雇用游牧人并照顾他们的需要。游牧部落或游牧人或多或少都从事农业生产，可是他们经常住着帐篷，从不住房子或茅屋。他们时常更换自己的居留地，在他们所属的沙漠上到处游牧，寻找可供自己骆驼息脚的地方和可以利用的井水。

阿拉伯的游牧人是埃及最大的一个祸根，但是，不能因此就非消灭他们不可；恰恰相反，却非有他们不可。没有他们，这个美丽的国家就不能和叙利亚、阿拉伯、各绿洲以及和森纳尔、达福尔、埃塞俄比亚、的黎波里和费赞等王国保持任何联系；没有他们，从尼罗河到红海、从克纳到科瑟伊以及从开罗到苏伊士的货运都不可能进行。如果消灭了他们，国家所遭受的损失是会很巨大的。游牧人拥有大量的骆驼、马匹、驴、牛、羊及其他家畜，这些都是埃及财富的一部分。如果没有他们，那些必须走几天路程深入沙漠中央才能采集到的天然苏打、山扁豆、树胶、芦苇和席草，就会完全损失。即使能够消灭当地的游牧人，但从阿拉伯和非洲内部将会有许多新的游牧部落去占领

这个地区，因为这个地区正是那些游牧部落垂涎的地方。这就像1800年尼罗河泛滥发生大水灾的情况那样，当水灾消息传到中非洲时，许多部落就经历远达五百法里的行程，赶到这个被罕见的水灾所淹没的沙漠中来，建立野营，从事播种营生。埃及的阿拉伯人部落反对外地人来他们的领地上居住。因此，他们不得不常常和外来人搏斗。他们这种反抗阻止了大沙漠中一些部落的迁移。要消灭游牧人就等于岛上居民看到大多数海船常被海盗利用，因而想消灭所有海船一样。当人们用坚决和公平的办法治理埃及时，阿拉伯人就顺服了；每个部落都对自己的一部分沙漠和与其毗连的疆界负责。这个公平的王国消灭了滥用权力现象，那些部落就像小诸侯一样保障国家的安宁，而不去破坏它。

阿拉伯人的归服，对埃及的繁荣有很大的意义，这是埃及进步的先决条件。为了使阿拉伯人归服，必须：1.占领所有绿洲和水井；2.组织若干骆驼骑兵团，训练他们，使他们惯于长年累月地居住在沙漠中而不回尼罗河流域来；3.设立庞大的行政机关和法庭，以便办理案件，惩处和监督各游牧部落。这类组织的基础在1799年就奠定了。首先是建筑两种类型的塔楼。第一种塔楼高二十四英尺，分上下两层，塔台上安装着两门大炮，有容纳四十名卫戍军的哨房，下面有堑壕、外崖和外崖回廊；另外有一些进攻据点、一道外壕、一道有枪眼的围墙。塔楼每边长二百法尺，围墙内所有地方都处在塔楼上的霰弹射程之内。围墙内有一座能供应卫戍军一百天用的粮食仓库，还有一座能供应骆驼骑兵团十天用的粮秣后备仓库。在一个进攻据点上，有一些用石头精心铺砌并保持着良好状况的水井。第二种类型的塔楼有十五英尺高，是单层的，塔台上装有两门大炮。它能容纳卫戍军十五人。它有一座能储藏供十五人一百天用的粮仓，有一座能供一连骆驼骑兵十天用的粮秣后备仓库，有一口或几口水井，有蓄水池和外壕。这种塔楼每边长一百法尺。在1800至1801年间，第一种类型的塔楼应建造二十座，第二种塔楼建四十座。也就是说：在巴河伊的沙漠上建八座，在金字塔和法尤姆附近的小绿洲沙漠上建八座，在小绿洲上建造两座，在大绿洲的沙漠上建造十座 ，在大绿洲上建造五座，在通伊斯纳和亚西乌特道路上的一些水井旁边建造五座，在通科瑟伊的五条路上的第四块和第五块沙漠中建八座。另外，尽管在苏伊士、阿耳—阿里什和提内都设有要塞，在苏伊士沙漠中仍要建造十二座塔楼。这些塔楼建成后可以控制十二个最重要的水源，即：卡提亚，曼苏拉，札维，腊菲亚，土米拉特绿洲，比尔—萨巴及其他等等。这些塔楼的卫

戍部队应按下列编制组成：每个小塔楼配一名炮兵军士和九名 炮手，一共是十人；第一种类型的塔楼配一名炮兵军士、一名伍长和十三名炮手，合计为十五人；各塔楼的所有炮手总计为七百六十人。骆驼骑兵团应给每个小塔楼配五名骑兵，给每个大塔楼配二十名骑兵。这些塔楼应该成为所有在塔楼围墙之外然而在射程范围之内的村庄的支撑点和屏障，以保障它们不遭受牧民的侵袭。农民受到这种保护，才可能从事农业生产、饲养家畜，保证过路商队的粮食需要，并和他们进行贸易。

埃及当局决定成立六个骆驼骑兵团，每一处沙漠分配一个团，责成沙漠附近各省区供给粮食和薪饷。每个团由九百士兵组成，配有能载运五十天储粮的单峰骆驼七百五十头和马二百五十匹。一只单峰骆驼能负载四百公斤的货物。

	百公斤	
750 头单峰骆驼	3 000	3 500
250 匹马(按每匹 200 公斤计)	500	
每人重 180 磅,900 个人共重	1 620	3 340
供 900 人 50 天用的粮食共重	450	
供 250 匹马 25 天用的饲料(按每天十磅计)共重	625	
供 750 头单峰骆驼 25 天用的饲料(按每天 2 磅计)共重	375	
供 900 人 50 天用的饮水(按每天 4 磅计)共重	180	
供 250 匹马 3 天用的饮水(按每天 12 磅计)共重	90	

每个兵配一支标枪、一支步枪、一把刺刀、一条子弹带、一百发子 弹和一只背袋。各团由别伊（上校）指挥，别伊下面有：一名卡希亚（少校）、两个副官，四个基阿希夫（大尉）、四个中尉和少尉。这样，每连有三个军官，一个鼓手，两个号兵和二百二十五个士兵。每个团配有两门大炮和拉大炮的六头骆驼。由此可见，为了控制全部沙漠，需要使用五千四百人，亦即需要花费四百万法郎。但是，这笔开支还不及因牧民胡作非为所带给国家的损失的十分之一。六个团应该由一名沙漠大舍伊赫[23]（师长）、两名卡希亚（旅长）、六名别伊（上校）、二十四名基阿希夫（中校）、一名炮兵基阿希夫和一名工兵基阿希夫来指挥。

在沙漠大舍伊赫之下，应组织一个包括一名卡希亚、四个乌列马[24]和一个文书的谘议会，以解决阿拉伯人和费拉赫之间以及各部落之间的诉讼案件。成立了一个法国人的旅团，拨给他们一千五百头单峰骆驼。同时作出如下规定：

1. 在埃及六处沙漠上游牧的各部落，应以其首领和六个显贵人物为代表，向沙漠大舍伊赫宣誓效忠。

2. 各部落可领取封地证书，证书上载明某一部分沙漠划给他们作为领土，并规定他们应缴纳给埃及苏丹的骑士数量和骆驼数量。骑士总数中规定骑马的为五千人，骑单峰骆驼的为二千人，骆驼数量为七百头，每名骑士驾驭三头。

3. 各部落的舍伊赫死后，遗职由继承人接替；该继承人必须在三个月内向大舍伊赫宣誓，领取敕令，同时领受荣誉披肩。

4. 每十个部落首领中须有一人携带家属常驻开罗，负责与谘议会联系有关沙漠的事务。此外，还需选送六个十至十八岁的青少年到阿耳—阿兹哈清真寺学习可兰经，学习记账以及阿拉伯文字和法文。

5. 沙漠大舍伊赫必须帮助那些领土受大沙漠部落侵犯的部落。两个部落之间的任何争执，都需由谘议会审理，而谘议会的决议则交由各该部落的代表转送给自己的首领——沙漠别伊执行。

6. 各部落与费拉赫之间的任何争执都交由谘议会审理。埃及人在沙漠受了侮辱，那就把出事地点那个部落的阿拉伯人当作祸首。埃及

在边界上受了阿伯拉人的侮辱，那就把当地部落的成员视为祸首。

7. 各部落有义务护送在本沙漠境内旅行的商队，并应供应骆驼。

因本条而发生的困难概由谘议会审理。

8. 案件经谘议会审理以后，由大舍伊赫根据杀害或伤害的程度，判处肇事部落缴纳若干头马匹、骆驼、牛羊作为罚金。费拉赫的损失也由该部落赔偿。此外，还要勒令该部落按照处分和诉讼费的办法，负担罚款。

9. 在遇到乌列马、穆尔塔集姆 [25] 、伊玛姆 [26] ，舍伊赫—阿耳—别列德 [27] 或欧洲人被杀害或被伤害的情况下，出事地点的部落应将犯人交给谘议会，或者从五十个部落酋长中找出替罪人交与谘议会。谘议会按照该部落成员所犯罪行情节的轻重，将此人判处死刑、杖刑或徒刑。

10. 当某部落有不服从的表现时，即宣告该部落为可疑部落。这种宣告先通知部落代表，再由部落代表转告部落首领。过一个月以后，该部落应交出十二个酋长作为人质。如果该部落被宣布为叛逆部落，那就要把这个判决送达所有别伊和各个塔楼，叫他们封锁该部落取水和放牧的通路，并派遣单峰骆驼队追击和消灭它。该部落的一部分沙漠也移交给其他部落。

11. 禁止阿拉伯人拥有火炮、带刺刀的步枪和要塞步枪；禁止建筑任何形式的防御工事；禁止在教会会友住所和一般住宅的墙壁上开凿枪眼。

12. 大舍伊赫每年须亲自巡视各沙漠一次，或委派自己的卡希亚出巡一次。大舍伊赫和沙漠别伊要关心各塔楼和其他堡垒的供应情况，要经常派遣由骆驼骑兵队护送的商队到这些地方去。朝拜圣地的旅行队和商队从进入埃及沙漠的时候起，均须由骆驼骑兵团派部队护送，受护送的商队则按照规定付给护送费。

三、 埃及总面积为四万五千平方法里；其中尼罗河流域占四千平方法里弱，三个绿洲占四百平方法里，沙漠占四万平方法里。尼罗河流域有居民三百万人；全部沙漠与各绿洲大约有十六万到二十万居

民。历史学家约瑟夫[28]曾推算，埃及居民为七百五十万人。阿姆尔[29]认为有二百六十万人，他们散居在二万六千个城市和乡村中。经过六个世纪以后，阿拉伯地理学家断定埃及居民为五百万人，他们散居在四千九百个城市和乡村中。四千平方法里的土地能让二千万居民（即每平方法里五千人）生存并维持其生活吗？在弗郎德勒，每平方法里居住二千四百人，而埃及的人口密度则比弗郎德勒大一倍。但是应当指出，这些土地在尼罗河涨水时，都能受到河水的灌溉，它里面既没有一点生长野蒿的荒地，也没有山，没有需要从土地面积总数中减出的荒地。它的全部土地都宜于耕种。尼罗河的淤泥使这里的田地免去休耕，它一年能有三次收获。最后，土壤本身非常肥沃。南方人是非常善于精打细算的，因此，这里的密度能达到每平方法里五千人。

埃塞俄比亚人和统治埃及的一些游牧民族的国王使中非洲和阿拉伯沙漠的人民同埃及人通婚。波斯人在公元前五百年和希腊人在公元前三百年都曾把米太、伊拉克和希腊等民族的血统带到埃及。过了三百年以后，埃及变成了罗马的一个省区，因而那里又居住了许多意大利人。到七世纪阿拉伯人入侵时，埃及人已变成罗马天主教徒了。

过了不多几年，大多数本地人都成了伊斯兰教徒。现在除了像舍伊赫阿尔·别克里和萨达那样一些有着系谱可考的名家望族以外，要把阿拉伯人入侵以后迁居埃及的那些家族出身的伊斯兰教徒和原来属于基督教徒，以后又皈依伊斯兰教的古代居民的后裔分辨出来已不可能。仍然信奉基督教的克普特人是本地的土著居民。他们一共有八万至十万人。他们都是和平居民，但是，却是一些能干的人、税吏、银行家和书记员。他们有自己的主教、教堂和修道院。他们不承认罗马教皇。马木留克人十世纪时就定居在埃及。他们有自己的苏丹[30]。大萨拉定[31]也是马木留克人。十六世纪以前，他们统治着埃及和叙利亚。土耳其人的皇帝苏里姆推翻他们的统治以后，就把叙利亚和埃及并入自己的帝国。他留下四万人来保卫他的征服地，并把他们分为七支武装队伍：六支由土耳其人组成，一支由马木留克人组成。为此目的，他还把所有被马木留克人打败过的人都召集起来。他把国家政事交给总督、二十四个别伊、学者团体和两个谘议会办理。这二十四个别伊中，一个为卡希亚或副总督，三个是亚历山大里亚、达米埃塔和苏伊士等城的要塞司令。他们都直接受君士坦丁堡指挥。第五个是

财务主任，第六个为艾米尔—哈治[32]，第七个是给苏丹解送贡品的解贡官[33]，还有四个是边区各省驻防军的指挥官。其余十二个别伊则留给总督支配。大谘会议系由卡希亚—别伊、财务主任、首屈一指的学者、四个穆福提[34]、四个大舍伊赫和七支武装部队的七个代表所组成。土耳其帝国精兵的长官由资格最老的将军担任。第七支武装部队是由最优秀和最勇敢的马木留克战士所组成，他们的人数最多。头六支部队的兵力在战斗中被削弱，他们很快就只剩下七千人了。可是马木留克兵却有六千多人。1646年发生了彻底的改革。土耳其人被赶出各要塞，而马木留克人则占领了这些要塞。他们的长官接受了开罗舍伊赫—阿耳—别列德的封号。总督被贬为无足轻重的人。1767年时，埃及马木留克人首领阿利·别伊宣布独立，开始铸造私钱，占领麦加，对叙利亚宣战并与俄国结盟。从那时起直到现在，别伊全部由马木留克人担任。1798年，二十四个别伊都拥有很多卫兵，但是每人的卫兵人数却不相等。实力最弱的也有二百多个马木留克兵。穆腊别伊的卫队竟达到一千二百人。这二十四个别伊凑成一个集团，服从于其中最有势力的一个别伊。他们共同分配一切领地和职位。

马木留克人生来就是基督教徒。七八岁时他们从格鲁吉亚、明格列利亚和高加索等地被买来，以后又由君士坦丁堡的商人带到开罗，卖到别伊们的家里。他们是白种人，也是一些美男子。他们在别伊的宫廷里，起初地位是很低下的，后来逐渐上升，成为乡村的穆尔塔集姆[35]，各省的基阿希夫或总督，最后竟升到别伊。他们的种族在埃及没有继续保存下来。他们通常都与契尔克斯人、希腊人或其他外国人通婚。他们往往没有孩子。即使由于这种婚姻生了孩子，也常常没有长成人就死了。他们和土著居民结婚所生的孩子虽然能活到老年，但后辈很少有延续到第三代的。这就迫使他们要从高加索购买孩子来作为自己的儿子。1798年马木留克人的男、女和孩子总计为五万人。他们能提供一万二千名骑士。

奥多曼族、土耳其人或奥斯曼人是由十六世纪征服这个国家的那些部族的后裔组成的，或者是由后来定居在那里的那些从土耳 其来的家族的后裔组成的；后面这些家族当时是以学者、法官、艾米尔[36]的身份或者是以在六支武装部队里任职的身份，最后或是以经商的身份来到这里的。1798年，这个种族总的男、女、老、幼总计为四万人；他们全部住在开罗、亚历山大、达米埃塔和罗塞塔等城市里。

马格里布人来自摩洛哥、突尼斯、阿尔及利亚和的黎波里等地。他们是昔日一些到麦加朝圣的人在中途和黑人妇女或者和埃塞俄比亚、森纳尔、巴尔巴尔等地妇女结婚，或者和叙利亚人、希腊人、亚美尼亚人、犹太人以及法国人的女儿结婚所生子女的后代。1798年，他们一共有十万人。

四、 穆尔塔集姆是乡村的领主和统治者。他们指派一切公职，管理税收并执行一切警察和行政的职权。每个村庄有：（1）舍伊赫—阿耳—别列德村长和给他当助手的若干舍伊赫，这些职务实质上都是世袭的，儿子就是父亲的继承者；（2）沙贺勃或代表，他是由费拉赫选举出来的，是他们之中的人。他管理淹水土地地册和费拉赫全年应纳地税的地税册；（3）美舍德，是乡村的魔术师兼法官；（4）萨腊夫，是穆尔塔集姆的管事人派来的克普特，目的是常年驻在村社，主持编造纳税人名册并征收税款，这就是收税吏；（5）哈乌利或土地丈量员。他是本乡的一个费拉赫，每年丈量为洪水淹没的土地；（6）加非罗夫，即乡村警察。他们保护收获、水源和堤堰，看到游牧民族的人，就及时发出警报；（7）伊马姆，即牧师；（8）理发师和木匠。他们由村社付工资并靠村社生活。

穆尔塔集姆死后，可以把村庄传给自己的继承人，但根据法律或遗嘱也有权出卖、出让和典当他自己的村庄。继承人收到总督的封地敕令后，一次缴纳等于土地三年收入的捐税。费拉赫是无产者或私有者。如果他是无产者，那么他就得从事任何一种手工业或经营一个小商店，靠终日劳动谋生。他可以拥有两种形式的所有权：（1）房屋、家具、家畜和现金的所有权；（2）“阿塔尔”式的所有权，即耕种土地的不可剥夺的权利。他既能把这种权利让与和典当于人，也能把它传给他的继承人。他认为必要时，就可以耕耘自己的土地；只要他给穆尔塔集姆交了租子，就谁也不能奈何他。如果穆尔塔集姆死了而没有继承人，他的全部财产就交给政府。如果费拉赫死了而没有继承人，他的第一种形式的所有权就交给政府，但他的“阿塔尔”式的所有权或第二种所有权就交给穆尔塔集姆，而穆尔塔集姆必须将它转卖给其他费拉赫。一些土地由穆尔塔集姆自己耕种，另外一些土地他出租一年或若干年，第三部分土地，他就以劳役地租制强迫费拉赫来耕种。这样一些土地就叫做“瓦西亚”[37]。“瓦西亚”土地面积是“阿塔尔”土地面积的千分之一。上埃及只有“阿塔尔”土地，没有“瓦西亚”。

费拉赫向穆尔塔集姆缴纳“马尔—阿耳—胡尔”，即租贡。后者则必须向国王和地方当局缴纳捐税。“马尔—阿耳—胡尔”的数额依洪水情况、播种在田里的农作物和农作物的收获量而定。有一个租税等级表，规定了在上述任何条件下每一菲丹[38]土地应缴的租税额。凡是可以收获靛蓝、砂糖、亚麻、大米及其他等等作物的土地，其每一菲丹土地所征收租税要比种黑麦的土地高些。租税等级表是苏里姆皇帝在十六世纪制定的。但是，从那时起，币制已发生了变化，加上那些比穷苦的费拉赫更厉害的穆尔塔集姆的横征暴敛，租税已增加了一倍：他们增加地租税的办法，或者是施行所谓新基阿希夫税即附加税，或者是提高旧税。1798年的“马尔—阿耳—胡尔”，即所有这些租税的总数，已超过原有租税的一倍以上。

穆尔塔集姆从所征收的“马尔—阿耳—胡尔”里应支付：1）“米里”或君主税，其数额从1520年苏里姆皇帝规定它以来，没有改变过；2）供养基阿希夫的捐税。剩下的叫做“法伊兹”，就是穆尔塔集姆的收入。在地租收入和穆尔塔集姆以“米里”形式缴给国王和以捐税形式供给基阿希夫等等支出之间略有不符的地方。根据克普特的统计，在平常的年份里，每年收入“马尔—阿耳—胡尔”约为三千万法郎，其中支给基阿希夫的占百分之二十，即五分之一，六百万法郎。“米里”占五分之一强，有六百四十万法郎。因此，“法伊兹”或穆尔塔集姆的收入为一千七百六十万法郎，即大约占五分之三。

此外，费拉赫还须缴纳数额经常变动的地方税；这种地方税不包括在“马尔—阿耳—胡尔”之内。人们估计，地方税的总数为六百万法郎。由此可见，埃及的土地税总数为三千六百万法郎，而“瓦西亚”和“里兹克”[39]以及一些不征收任何捐税的清真寺、军医院、麦加和麦地那等圣城的领地的产品还没有计算在内。“瓦克飞”也是一些免征任何捐税的慈善机关的财产，它们包括庭园、房屋和一些从穆尔塔集姆征来用于慈善目的的地租。上埃及（即萨伊德）各省——亚西乌特省、米尼亚省和贝尼—苏夫省的一半地方，有一部分“马尔—阿耳—胡尔”是用黑麦和大麦缴纳的。这些省区拿出一百八十万阿尔迭布[40]黑麦、小麦和大麦作为“马尔—阿耳—胡尔”。这说明它们那里的耕地面积为九十万菲丹。这些省区的土地面积总共有一百七十万菲丹，占全埃及的三分之一，其中被水淹没的土地几乎达到一千七百平方法里（按每度二十五法里计算）。

1798年，人口税收入为二百万法郎，公务员和基督教徒缴的所得税以及关税收入为六百万法郎，杂税为二百万法郎，总共为一千万法郎。这一千万法郎中有一百万法郎作为“米里”，供皇帝开支。因此，整个说来，埃及的捐税和地租收入（包括穆尔塔集姆的一千六百万“法伊兹”在内）总共为四千六百万法郎，缴纳给皇帝的“米里”总共为七百四十万法郎。

征收“马尔—阿耳—胡尔”完全委托给克普特办理。他们常常以穆尔塔集姆的管理人、总督的征税吏和各种萨腊夫的资格从事工作。他们组织秘密团体共图暴利：1）他们规定费拉赫应缴的实物税数额；2）他们靠地方经费赚钱；3）他们利用兑换钱币的差额谋利，他们接受巴塔克[41]时，把价值九十美定的钱币只当作八十二、八十三美定的钱币使用，因而使费拉赫受着百分之八九的损失；4）最后，他们在编造税册和地籍册以及在确定低利作物的税率时，把优待给予费拉赫，从而收受贿赂。据熟悉内幕的人估计，克普特因编造地籍册而受的贿赂达八百万法郎。舍伊赫—阿耳—别列德也得到很大的收入。穆尔塔集姆知道了这件事情，就在算账之前，先强迫他们缴清每年的地租，或向他们征收其他苛税。舍伊赫—阿耳—别列德的非法收入估计为六百万法郎。第三，各省的马木留克总督和州长们也征收苛捐杂税，如：马匹、骆驼、各种产品和现金等等。这些捐税估计达四百万法郎。最后，阿拉伯人又要求缴纳保护费或随意课以军税。这笔税款估计为九百万法郎。总之，一切都要由费拉赫来担负。上述四大祸害使土地负担总数达二千七百万法郎。如果这些钱都交给国库，那么国库的收入就会增加到七千三百万法郎。从中扣除“法伊兹”一千七百万法郎以后，余下还有五千六百万法郎。埃及的一百万法郎等于法国的三百万法郎，因为这里一百公斤黑麦售价只有三法郎，一个男劳动日只付八个苏，一匹马每天的饲料只花六个苏，各种产品、家禽及其他物品的价格都只相当于法国价格的五分之一。埃及的五千万法郎相当于法国的一亿五千万法郎。

在托勒玫[42]王朝时，捐税收入为一亿六千八百万，到七世纪阿姆尔侵入后，捐税收入为一亿四千四百万。在法国人统治的三年零四个月内，这个国家不得不经受下面这些事件：1）1798年的征服战争；2）1800年的战争和大维齐[43]的入侵；3）1801年英国人的入侵。然而在这四十个月中，法国国库却从埃及取得了八千万法郎。马木留克人方面对埃及进行征税，大维齐的军队方面对埃及进行抽税，英国军

队也花费了这个国家很多的钱。阿拉伯人充分地利用了这个恐慌时期。埃及的收入在它目前的情况下可以确定为五千万法郎。管理财政的厄斯捷夫先生预计1801年的收入为四千八百万法郎。当时正是全国烽火遍地的混乱时期，地中海上的商业也为巡航的敌国军舰所阻扰。

五、 现在（1799年）埃及已经可以保证供养五万人的陆军，维持一支由十五艘主力舰组成的舰队（一部分驻在地中海，一部分驻在红海）和大量分布在尼罗河及一些湖泊中的小舰队。它除了木材和铁须从阿尔巴尼亚、叙利亚和欧洲各国运进外，其他一切必需品都可以自给。它的收入为五六千万法郎。可是，如果托法国统治的福，这个美丽的国家能享有十年和平的话，那么它能达到怎样的繁荣程度呢？在这个期间，如果亚历山大的防御工事已经完成，那这个城市就会成为欧洲[44]最强固的要塞之一。它将拥有非常多的人口，造船厂的建筑将十分完善。尼罗河水将经过拉赫马尼亚运河经常流入老港口。这样就可以保证它那儿能通行最大的德热尔姆[45]。罗塞塔的全部贸易和达米埃塔的将近全部的贸易都将集中在这个港口。陆军和海军机关也都将集中在这个港口。亚历山大本身也将成为一个富裕的城市。环绕它的漫出岸边的尼罗河水会使它近郊的大片土地肥沃起来。住在这些土地上的人们也会精神愉快，身体健康，同时又是最安全的。两海之间的交通也会得到开辟[46]，苏伊士地峡将建立造船厂。城市和港口都会有防御工事做掩护。从干渠引水的灌溉渠道和广阔的蓄水池将给城郊供水。米奥斯—奥尔莫斯港口将作为红海舰队基地，将建立新的居民区和防御工事。迈迪耶湖、布鲁卢斯湖和曼札拉湖都将彻底排干或基本上排干，使之成为对农业极有价值的耕地。能够提供砂糖、棉花、大米和靛蓝等殖民地商品的农作物将遍布上埃及各地，这些商品足以代替圣多明各的产品。还将使用若干水闸和抽水机来调节储水和灌溉系统。

经过五十年的繁荣和仁政之后，这个美丽的国家将变成什么样子呢？不难想象，那将是一幅神奇动人的图画！数以千计的水闸将制服并调节全国各地的洪水。每年流入海里的八十亿或一百亿立方法尺的水将引到所有低洼的沙漠地区、美里斯湖、马列奥提斯湖和干涸的河流里，引到各绿洲和西面遥远的地方；而在东面则把它引到哥里科耶湖和整个苏伊士地峡的低洼地区，以及红海与尼罗河之间的沙漠地带。大量抽水机和风车将会把水抽入水库，以供灌溉之用。许多来自非洲内地、来自阿拉伯、叙利亚、希腊、法国、意大利、波兰和德国

的侨民将使它的人口增加三倍。由于自然条件的不可克服的力量，将使埃及和印度的贸易仍旧回到它的老路上去；何况在法国统治埃及的同时，也将统治着印度斯坦。

可是，我已听说，这样强大的殖民地是不会迟迟不宣布独立的。这种说法无疑是对的。不过，如果像在谢左斯特里斯和托勒玫两个王朝时代那样，这个伟大的民族早就应该占据现在这块荒漠的土地了，它早就应该把印度和欧洲置于自己控制之下，作为自己左右两臂的依靠了。如果只靠当地的条件就能决定城市的繁荣和大小，那么亚历山大较之罗马、君士坦丁堡、巴黎、伦敦和阿姆斯特丹等城市，在很大程度上更应该成为世界首都了。

六、 从开罗到印度和从巴荣讷 [47] 到莫斯科是一样远的。六万大军乘五万头骆驼和一万匹马，带着五十天的干粮和六天的饮水，用四十天时间可以走到幼发拉底河，再用四个月可以走到印度海岸，出现在渴望摆脱压迫的塞克教徒、马拉提人 [48] 和印度斯坦半岛各民族中间。

在占领埃及五十年以后，文明可能通过森纳尔、埃塞俄比亚、达福尔和费赞等地传播到非洲腹地去。其他几个大的民族的使命便是充分享受艺术、科学和真主宗教赐予的福利，因为幸福和光明正是通过埃及而传给中非各民族的。

---

[1] 这一章是经过删节的。在翻译中，略去了有关埃及及其邻国的历史、地理和人种部分。——俄文版编者

[2] 阿斯旺附近尼罗河上的石滩。——译者

[3] 奥西里斯是古代埃及宗教中的水和植物之神，据神话传说，她在秋天死去，春天复活。——译者

[4] 蒂风是希腊神话中的喷火怪物，它曾和宙斯对抗，被贬入地狱。宙斯在它身上压了一座大山，它有时在山下微微滚动，因而产生地震。——译者

[5] 即游牧人。——俄文版编者

[6] 穆拉比图是北非伊斯兰教苦行者所组成的从事宗教团体的成员。——译者

[7] 农民。——俄文版编者

[8] 舍伊赫是阿拉伯游牧部族的首领和农村中的长者称号，埃及等国某些伊斯兰教派的教长也称舍伊赫。——译者

[9] 即穆斯林法的专家。——译者

[10] 地主和商品包销人。——俄文版编者

[11] 伊斯兰教的教长。——俄文版编者

[12] 村长。——俄文版编者

[13] 约瑟夫·弗拉维生卒年大约为纪元35至95年。——俄文版编者

[14] 征服埃及的阿拉伯人（阿姆尔·伊纳耳·阿萨）的法文名字。——俄文版编者

[15] 1922年以前近东许多国家的君主的称号。——译者

[16] 即大苏丹。——译者

[17] 到麦加朝圣者的警卫队长。——俄文版编者

[18] 第八位空缺。别伊数目常常不够二十四个，他们的地位也不是固定不变的。——法文版编者

[19] 高级的神学家。——俄文版编者

[20] 即乡村领主。——译者

[21] 某些东方伊斯兰教国家统治者的称号。——译者

[22] 世袭领地。——俄文版编者

[23] 土地单位面积。——俄文版编者

[24] 分配给参加侵略埃及的土耳其人的土地。——俄文版编者

[25] 谷物重量单位。——译者

[26] 小钱币。——俄文版编者

[27] 托勒玫王朝（或称拉哥斯王朝）是纪元前305至前30年希腊文化末期统治埃及的王朝。第一个代表人物为托勒玫一世，是马其顿王亚历山大的统帅。——译者

[28] 中世纪时某些近东国家的高级官吏。——译者

[29] 这里可能是著者笔误，因为亚历山大城位居非洲。——俄文版编者

[30] 河船。——俄文版编者

[31] 随拿破仑抵达埃及的法国工程师，拟订了开凿运河以沟通尼罗河与红海的计划。——俄文版编者

[32] 法国南部的城市，比斯开湾的港口。——译者

[33] 印度孟买省中部的民族。——译者

第三章 征服下埃及

一、从马耳他岛进抵埃及海岸，在马拉布特登陆，进军亚历山大（7月1日）。 二、冲击亚历山大（7月2日）；游牧的阿拉伯人；舰队在阿布基尔停泊。 三、进军开罗；拉赫马尼亚之战（7月10日）。 四、舒卜拉希特之战（7月13日）。 五、进军到厄姆巴巴。六、金字塔战役（7月21日）。 七、渡过尼罗河，进入开罗（7月23日）。 八、萨利希亚之战；伊勃腊吉姆别伊被逐出埃及（8月11日）。 九、拿破仑回到开罗；他获悉舰队覆灭的消息（8月15日）。 十、如果1250年法军在埃及能像1798年这样行动，他们会得到成功；如果1798年他们的行动也像1250年一样，他们就会被击溃并被驱逐出埃及。

一、 经过七天非常平静的航行后，舰队驶近了坎迪亚。这个有名的克里特岛 [49] 大大地引起了法国人的好奇心。第二天，一艘去过那不勒斯的巡洋舰开到海军上将身边来。它带来一个消息， 说纳尔逊率领十三艘装有七十四门炮的主力舰于6月20日到了那不勒斯京城前面，并从那儿向马耳他岛驶来。拿破仑听到这个消息后，下令向阿腊斯海角航行，即更向西行三十法里，以便从亚历山大港的顺风方向驶往非洲。这样一来，在没有接到关于该地的情报以前，法国舰队便不开到亚历山大港口。只有一艘巡洋舰奉命驶往港口，去接法国领事上船。如果这艘巡洋舰被驱逐，它就应该走一条虚假的航线，躲开敌人的眼目。6月29日，从轻型舰队上已可以看到阿拉斯海角。一只三樯小货船拦住了一艘28日从亚历山大港开出的沿海岸航行的船。据该船报告：亚历山大目前并没有什么新的情况。31日，阿拉伯人的塔楼、庞培耶夫圆柱和亚历山大城都看得见了。据法国领事报告：纳尔逊率领十三艘装有七十四门炮的主力舰和一艘巡洋舰，于6月28日到了亚历山大，他声称是在寻找法军；但后来就朝卡拉曼海岸 [50] 方向开走了。公使还谈到，土耳其人现在非常惊慌，正在日日夜夜地在补修城墙缺口，刀子已在威胁着基督教徒的生命了。海军军官们并不担心在公海上和实力有逊于自己的敌舰队相遇，但是却害怕在将来登陆部队登陆时或在登陆以后，遭受敌军的攻击。他们特别把希望寄托在这些曾在意大利战争中夺得无数战利品的老兵的勇敢上。

拿破仑命令陆战队当晚登陆。护航队已靠近马拉布特高地。旗舰因与另一军舰相撞，被迫在离岸三法里处抛锚。当时海上狂风大作，兵士们乘着舢舨，费尽九牛二虎之力，才克服了满布在亚历山大碇泊场口和选定登陆的海滨地段前面的暗礁。有十九个人被 溺死了。海军上将把手伸给总司令，帮助他下到他的快艇上去；在总司令离开的时候，这位海军上将高声喊了一句："幸运是轮不到我的。"哪知这句话竟成了谶语。拿破仑在登陆前发布命令说："兵士们……你们要给英国一个最沉重的打击，希望这个打击是致命的……你们的一切事业是大有作为的……命运是有利于你们的……再过几天，侮辱法国的马木留克人将不再存在了……你们将生活在其中的那些民族有一个信条，即：'除了真主和先知者穆罕默德以外，再没有上帝！'你们不要反对他们……罗马军团是泛爱一切宗教的……掠夺行为有损军誉，并且只对少数人有利……你们面前的这座城市，你们明天就开进去的这座城市，是亚历山大建立的！！！"

晚上九点钟，梅努将军首先在马拉布特登陆。他有一个到过这些地方的普罗文斯人领航。总司令乘坐快艇，经过非常疲劳和相当危险的航行以后，于深夜一时在圣西迪一阿尔一帕拉勃里的陵墓旁边的海岸登陆。三时，他吩咐发出集合信号，检阅业已登陆的军队。各团已登陆的部队计有四千五百人。这时月色明亮，非洲的微白而干燥的土地被照得如同白天一般。经过一段长久而危险的航行之后，人们不知不觉地来到了古埃及的海滨。居住在这里的是东方民族，他们的风俗、习惯和宗教信仰都与我们不同。但是，在情势的逼迫下，需要及时派出一小股人，不配炮兵，也不配骑兵，去冲击由宗教狂热的武装居民所坚守的要塞，并一鼓作气地把它占领。前面还有多少危险，多少事件，多少意外和多少使人劳累的困难啊！德塞率领本师的六百人留下来保卫进攻基地，并按照军队登陆的情况来组织军队。这支小军队分成三个纵队向前移动。梅努指挥左翼，兵力为一千八百人，克列别尔指挥中路，兵力为九百人，博恩指挥右翼，兵力为一千二百人，总共为三千九百人。总司令也随军步行，因为还没有一匹马上岸。

将近三百艘军舰（其中有许多被认为是一流的）组成的这支舰队，使亚历山大居民在7月1日夜间通宵感到不安。如果这支舰队像他们认为的那样企图占领他们的城市，那么它就应开往阿布基尔碇泊场。在这种情况下，军队登陆是需要相当时间的，而亚历山大居民就可得到几天的喘息时间。他们可以加倍努力来完成自己的军事准备。

但是，夜里一点钟的时候，城防司令科腊伊姆从一个阿拉伯游牧人口里得知异教徒 [51] 已占领了马拉布特要塞，海面敌舰群集，海滨黑压压的一片尽是已登陆的士兵。他立即骑上战马，率领二十个马木留克兵驰往前线。黎明时，他与法军战斗警卫部队的一连狙击兵遭遇。他立即进攻，把指挥该连的陆军大尉的头砍了下来，提着人头在亚历山大街头招摇过市。这个场面颇使居民人心振奋。五点钟的时候，法军侧翼发现了头一批游牧人，在这之后不久，他们很快增加到四五百人。这是贺纳迪族的一些战士，他们是这些沙漠上最强悍的阿拉伯人。他们差不多一个个都是赤身露体、黝黑而消瘦的。他们的马也仿佛是一些驽马；他们个个都像版画上所画的唐·吉诃德，只差没有戴头盔而已。他们的马虽说像驽马，但跑起来却快如闪电，并且在疾驰的时候还能突然停下来，这是这带地方的马所固有的特点。他们看到法军没有骑兵时，就勇敢地冲入各纵队的间隔之中，甚至企图从后方进攻他们。这时全部登陆士兵都惊慌起来了，与登陆地点的联系也被切断了。兵士们只好停下来重整自己的队列。在德塞那一方面，他也配置了岗哨，准备战斗。

假如五百个阿拉伯人都是马木留克人，那么在法军最初遭到挫折，心情紧张，感到草木皆兵的情况下，这些阿拉伯人本来是可以获得更大的成就的。但是，这些阿拉伯人却非常胆怯，和一小时前进行攻击的马木留克人的英勇行为，正成鲜明对比。法国狙击兵四人组成一队，毫不犹豫地去迎击这队骑兵。他们由于害怕埋伏，把进军速度放慢了。太阳出来以后，炎热令人难受。每年这个时候，最凉爽的西北风要到九点钟才会刮起来。阿拉伯人俘获了十二名俘虏，这些俘虏大大地引起了他们的好奇心。他们对俘虏的白皮肤大加欣赏。过了几天有几个俘虏被释放回来了，他们详细叙述了沙漠里这群人的既可笑又可怕的风俗。

二、 六点钟的时候，拿破仑望见了庞培耶夫圆柱，不久又看到阿拉伯围墙上的雉堞，随后城里一些伊斯兰教寺院的尖塔和停泊在港口里的土耳其人的轻快帆船的桅樯也都看得见了。八点钟的时候，拿破仑在离城大炮射程以内的地方，登上庞培耶夫圆柱的台座，视察了要塞。城墙很高而厚实，非用发射二十四磅炮弹的大炮不能击穿它，但上面有很多匆忙填塞的缺口。城墙上布满了人。看来，他们都很焦急不安。这是一些步枪和长矛武装起来的骑兵、步兵以及妇女、小孩、老人等等。这时拿破仑发出了各项命令。梅努从右翼冲击三角形堡垒

附近的围墙，克列别尔从正面进攻，博恩向阿布基尔大道进发，以便从罗塞塔门攻入城市。对射开始了。虽说被围者的大炮射得不准，但他们还是给根本没有大炮的攻城者造成了一些印象。法国狙击兵用他们机灵的动作埋伏在海滨的沙丘上。结果所有三路进攻都成功了，法军进入了城墙。克列别尔和梅努两将军在率领掷弹兵冲击时受了伤。博恩师团没有遇到这种阻碍；虽然路程最远，它还是最先爬上了用来防护半岛的第二道围墙。半岛上有一座现代化的城市。博恩攻破了围墙。狙击兵立即潜入各街道。城里一些房屋的墙上凿有枪眼。猛烈的对射开始了。总司令来到卡法列利堡垒的高地上。他打发一个来见他的土耳其轻快帆船的船长带着要守军投降的建议书回去。这位军官很巧妙地向一些舍利赫、乌列马和知名人士暗示：这个城市已受到完全毁灭的威胁。于是他们屈服了。

拿破仑进入这个被包围的城市。他住在法国领事的家里。当时已经是中午了。在一个街角上，有一颗子弹从一间房子的窗口射出来，擦着了他左足的皮靴。他的卫队中的猎骑兵就爬上屋顶，冲入房间，在一个设有障碍物的房间里找到了一个带有六支步枪的土耳其人。猎骑兵们把他就地处决了。在这场战争中，法军伤亡了三百人。土耳其人损失了七八百人。城防司令科腊伊姆同他的一些最勇敢的部属一起被拘送到法罗斯岛，并被囚禁在那里。谈判进行了整整一夜，最后取得了良好结果，科腊伊姆投降了。他归附法军总司令，宣布自己是他的奴仆，并宣誓效忠。于是他受命负责本城的警察事务，因为无政府状态是征服者最害怕的大敌，在一个语言、习惯和宗教都不相同的国家里尤其如此。科腊伊姆恢复了秩序，解除了居民的武装，供应军队所需要的一切物资。此外，还有一个声望很高的重要人物也依附拿破仑并对他效忠。这就是阿里·美斯里舍伊赫。他是乌列马、舍利弗[52]，也是该城的教会 首领。他品德圣洁，学识渊博，非常受人尊敬。他与他的同胞相比，要算是一个比较文明的人物。他所持的司法和仁政的概念同他周围流行的那些概念是不相同的。科腊伊姆所以享有威信，是由于他本身的英勇和拥有巨大的财富，是由于他手下奴隶头目的勇敢；而阿里·美斯里舍伊赫之所以享有威信，则是由于他自己的德行、虔诚以及作为他的一切行为的指导的公正。

2日晚上，护航队以两艘装有六十四门大炮的主力舰和几艘担任防卫的巡洋舰作先遣队，开入老港。炮兵、工兵和行政机关都选定了自己的驻扎地和储藏物资的地点。他们大家把马从船上牵下来，卸下辎

重和物资，工作了一整夜。德塞将军于当晚出城，在离城一法里半远的地方，占领了去达曼胡尔的大道上的一个阵地，并把他的左翼同迈迪耶湖连接起来。

贝尔蒂埃下令把用法文、阿拉伯文和土耳其文刊印的大量布告贴满全市并散发给居民。布告的主要内容如下："卡迪们[53]，舍伊赫们，乌列马们，伊马姆们[54]，绰尔巴德日伊们[55]，埃及民众们！！别伊侮辱法国已经够了，报复的时刻到来了……你们大家依靠的真主说道：马木留克人统治的末日到来了……有人告诉你们说：我是来消灭伊斯兰教的……请你们回答他们：我爱先知和可兰经，我是来恢复你们的权利的……在整个世纪里，我们都是大苏丹的朋友……表示赞成我们的人，一定三生有幸！保持中立的人也是幸福的，他们将会有时间来了解我们。灾难将降落到那些拿起武器来反对我们的狂人身上，他们是必定要灭亡的！想请求我们庇护的村庄，可将苏丹旗树立在大清真寺的尖塔上。军队也可照样办理……对于居民做出敌对行为的村庄，将照军法处理。如果这类事件发生了，就放火烧毁村庄。舍伊赫—阿耳—别列德们，伊马姆们，穆厄德津们[56]，你们要确实负起本身的职责。"

总司令写了一封信，由一位军官乘土耳其轻快帆船送到开罗的巴夏手里。信中说道："法国政府曾多次照会土耳其政府，要求惩办别伊，并制止对我国居住埃及的侨胞的侮辱。土耳其政府宣称马木留克人贪婪而任性……帝国不庇护他们……法兰西共和国像以往几次对待阿尔及利亚和的黎波里那样，为了结束这种抢劫行为，特派遣大军前来……总之，请出来与我面谈。"

至于在马耳他岛获释的七百名土耳其奴隶，已经由陆路遣送回国。他们当中有的黎波里人、阿尔及利亚人、突尼斯人、摩洛哥人、大马士革人、叙利亚人、士麦那人和君士坦丁堡人。他们吃得很好，穿得很好，受到尊重。他们领得了足够开销的旅费。他们充满了感激的心情。他们回到土耳其，在帝国各地散布法军胜利的消息，并根据自己的认识宣传法军的实力和法军对待穆斯林的善良意图。他们不断地称赞拿破仑的宽大，甚至觉得没有足够的词汇来表达他们洋溢的感情。他们在整个东方造成了极其愉快的印象。

大军需要马匹供应自己的骑兵，需要骆驼运输物资和粮食。亚历山大在这些方面所能供给的资源不多。只有白赫拉的阿拉伯人能满足一切需要。另一方面，为了保卫军队后方及其交通线，赢得他们的好感也是重要的。科腊伊姆把自由通行证发给他们骑单峰骆驼的。他是他们的保护者。他一声召唤，他们就立即赶来。7月4日，贺纳迪、阿乌拉达利和别尼阿乌努斯等部落的三十个舍伊赫都来到了大本营。这些居住在沙漠上的人的外貌引起了兵士们的好奇心，而法军的一切也使他们惊奇不已。他们用手触摸着所看到的一切东西。他们签订了一个条约，根据条约，他们必须保证从亚历山大到达曼胡尔大道的交通畅通无阻。即令对个人的通行，亦不例外。他们应于四十八小时内提供三百匹马（每匹价格二百四十个利维尔）和五百头单峰骆驼（每头价格一百二十个利维尔），应该租给法军一千头骆驼并配有赶骆驼的人；最后还应该遣返他们所俘的全部俘虏。他们同总司令一起进餐，并领到一千个路易多尔作为定钱和赏金。全军都庆祝这个似乎是幸运预兆的幸运事件。次日，他们送回了他们俘虏的十二名士兵，交出了八十匹马和一百头骆驼。其余的他们答应最近缴纳。

这时舰队停泊在公海里，尚未进入港口。一些土耳其领航员拒绝将装有七十四门大炮的主力舰，尤其是装有八十门大炮的主力舰领入港内。于是巴勒舰长奉令去考察航路并测量深度。但因为舰队的一些军舰装满了大炮和其他军需品，所以海军上将希望在阿布基尔碇泊场抛锚卸载，以减轻各舰的负荷。他指出，在扬帆行进中来做这件事需要一星期；而在碇泊场上，做这件事只要三天就够了。7月13日，巴勒舰长提出了报告。他宣称舰队可以进港，并无任何危险。拿破仑立即给海军上将下达进港命令。可是巴勒舰长的报告受到了海军上将的指责。海军上将召集了他手下一些少将和上校开会。这次海军会议决定，必须对航路再进行一次考查 。当时总司令已离开亚历山大，前往开罗。他在离开时，曾再度命令海军上将将舰队开进亚历山大港；如果事实不可能，就赴克基拉岛向驻君士坦丁堡的法国公使请示；如果公使也没有指示，那就必须前往土伦，保护那里准备出海的警卫队。该队有六千人，他们都是在部队迅速而秘密地往土伦集中的时候，因病或休假而脱离自己的团队的。

需要休养和治伤的克列别尔将军，带领八九千卫戍部队，留在亚历山大担任该城和全省的卫戍司令。一位优秀工兵军官克列登上校，奉命建筑要塞工事。建筑要塞有许多困难，但他克服了一切困难，并

在几个月之内在三个制高点上建筑了一些堡垒。他在这个工作中运用了他的技艺中的一切奥妙。马拉布特、法罗斯和进港口的道路都由装备着发射三十六磅炮弹的大炮和远射程臼炮的炮垒保卫着。从这个时候起，每当英国人企图逼近它们时，都不得不后悔。

三、 法军向开罗推进。它由六个师组成，分别由德塞、列尼叶、博恩、杜古阿和维阿列六位将军指挥。后备军二千六百人由缪拉将军指挥。另外有两个快速骑兵旅，每旅一千五百人，分别由札昂切克与安得列奥西两个旅长指挥。步骑混合炮队由四十二门大炮、四个锻炼场、六台备用炮架以及五百匹马或骡子拉的五十箱弹药车所组成。其余的车需品皆用骡子驮载。所有各兵种的人数总共为二万一千人。

海军少将别勒是森·瓦列里·修尔·索姆港的勇敢的海员，他负责指挥尼罗河区舰队。尼罗河区舰队由两艘吃水浅的帆船、三艘三樯小货船、四艘通信舰和六艘武装的三角帆船组成，换言之亦即由十五艘配有六百名法国海员的船舰组成。为了趁人心惊慌失措之际进入京都，不让敌人武装和加强城防工事，必须抓紧一切时间。7月5日，杜古阿将军率领他的一个师和两个快速骑兵旅向罗塞塔推进。海军少将别勒率领一个区舰队前往迈迪耶湖，以便载运军队渡湖。6日杜古阿将军沿着海岸进抵尼罗河口，并占领茹里延要塞；同时海军少将别勒已通过迈迪耶湖而在罗塞塔前面抛锚。梅努将军负责指挥本省的卫戍部队。他需要养伤。一个步兵营、一个没有配备马匹的炮兵连、五百名带着马鞍的快速骑兵（他必须给他们提供马匹）以及两艘军舰都留下来交给他作为本省的卫戍部队。海军少将别勒征集了一批必要的平底船，用来运载快速骑兵旅和他们的马鞍、辎重、粮食及弹药。他自己指挥这支船队。9日他从罗塞塔开航，沿尼罗河向上航行。杜古阿将军率领自己的一个师跟在他后面，沿河的左岸向上前进。

其余的四个师和后备军都向达曼胡尔前进。德塞于4日出发而于六日抵达那里。列尼叶5日出发，博恩6日出发，维阿列7日拂晓出发。总司令率领后备军于7日下午五时出发。亚历山大距达米埃塔十五法里。这里是一个常常由尼罗河洪水施肥的平原，但1797年由于种种原因，尼罗河没有泛滥。这时是尼罗河水位最低的季节，所有水井都干了。从亚历山大开始直到别得，法军在任何地方都找不到水。沿着这样的地方行军，他们原先是没有准备的。他们既受到酷热的太阳的暴晒，

又找不到阴凉的地方和饮水。因此，他们厌恶这无边无际的沙漠，尤其是不喜欢那些阿拉伯的游牧人。

当阿拉伯的游牧人依照亚历山大条约启程来缴纳马匹和骆驼的时候，他们接到了开罗乌列马和舍伊赫的菲特法[57]，命令他们拿起武器来保卫受到异教徒威胁的先知者的宗教。这就改变了他们原先的善良意图。他们对科腊伊姆宣称，既然他们的宗教已受到威胁，那么他们认为条约就无效了。这五个拥有一千八百匹马的部落于7日开始了军事行动。这些阿拉伯人经常在法军的侧翼、后方和正面活动。他们极其灵巧地隐藏在当地一些极小的洼坑里，然后闪电般地向所有离队的兵士猛扑过来。法军的骑兵不多，马都很疲乏，质量也比阿拉伯马差得多。贝都英人包围着法军队伍就像鲨鱼跟着舰队一样，或者如士兵们所说的“巡逻队紧跟着警察”。这种警察是很严厉的，但他们能够维持秩序。士兵们对于警察已习惯了。他们也改掉了拖拖拉拉和擅自离队的坏习惯。在侧翼没有保护的情况下，他们就不再前进。辎重车夹在队伍中间行进。尽管法军阵营被巧妙地打乱了，但是士兵们却没有忘记队伍部署的规则。士兵在亚历山大时，曾向那里的一些法国人打听过埃及的情况，那些法国人乐意地向他们描述了一幅最诱人的图景。他们告诉士兵说，他们在达曼胡尔将找到东方的全部豪华、舒适的生活、大城市的繁荣的商业和地区辽阔的都市；那里的一切都和亚历山大迥然不同。

拿破仑通宵未歇息。他在一夜之间走遍好几个师的宿营地。夜里三点钟，当月亮已经下山，天空已变得很黑暗的时候，博恩师团的几盏哨灯已熄灭了，护卫的猎骑兵不小心碰着了野营的帐篷。一个哨兵立即放枪……“拿起武器作战！”的喊声把全师官兵都惊醒了。于是士兵们排成两个横列射击起来。射击延续了很长一段时间，最后彼此才弄清了情况。当时全军为一种特有的恐怖笼 罩着，士兵们产生了各种猜想，他们对一切东西都很生疏，而且也不喜欢。

拿破仑经过十六小时的行军之后，在早上八点终于看到达曼胡尔了。这个城市的四周都为棕榈林所环绕。天空中现出了寺院尖塔的优美轮廓，看来清真寺是很多的。在城市附近的一些小丘上可以看到一些圣者的陵园。这座城市的最美好的一面显示出来了。如果人们把它当作莫德纳、克雷莫纳或斐拉拉，那就想错了。德塞出来迎接总司令，把他引到一个没有门窗的棚子里。一些舍伊赫—阿耳—别列德、沙

贺勃、萨腊夫、伊马姆和大舍伊赫等都聚集在这里，他们用牛奶和放在灰烬上烤熟了的干饼款待他。这对于意大利方面军的司令部来说是多么隆重的筵席啊！在米兰、布里西亚、维罗纳和学术城波伦亚，人们都没有这样欢迎过总司令；可是这种欢迎也不得不使人发笑。一些跟随大军前进的“法国人”，特别是马加朗[58]，成了士兵开玩笑的对象。这些可怜的人对于整个埃及只熟悉开罗、罗塞塔和亚历山大等城市。他们在土耳其人的不安的眼神注视下，乘三角小帆船沿尼罗河而下，没有走进过一个村庄。他们只是根据从桅杆顶上看到的风景，形成了对这个国家的概念。

大本营驻扎在非常美丽的槐树林边的人造草场上。这里水质良好，水源丰富。兵营都建立在荫蔽的地方，禾稭、蔬菜和肉类都不缺少。航海所用的干粮还有剩余。这时无论人或马都需要休息。因此9号那天给他们休息。从一个营地到另一个营地进行巡视的缪雷尔旅长，不顾前方哨兵的劝阻，在离哨兵约百步远的一个低谷里被四个阿拉伯人追上，并用标枪刺死了。他是一个优秀军官，大家对他均表惋惜。10日黎明的时候，大军又开拔了。早上九点钟，队伍到达拉赫马尼亚附近的尼罗河畔。大家都向这条奇妙的河流欢呼致敬。官兵们衣服也不脱就跳到河里去凉爽凉爽。拉赫马尼亚这个市镇不像达曼胡尔那么大，可是郊区的土地却比前者的更肥沃更富饶。

开罗于7月5日得到消息，说异教徒的军队已经登陆，攻占了亚历山大港；又说这支军队有很多步兵，但是没有骑兵。于是别伊和他们的基阿希夫们发出了欢呼声。开罗城张灯结彩。他们说：“这是一些应当切开的西瓜”，没有一个马木留克人不保证要砍掉一百个法国人的头，即使这支军队有十万人，将来也会被消灭的；因为他们非要从尼罗河两岸的平原上通过不可！他们这些不幸的人竟抱着这样的幻想准备出来迎击法军。5日傍晚，一个别伊率领六百名马木留克人朝达曼胡尔的方向进发，想召集白赫拉的阿拉伯人，以阻止法军的进攻。10日那么，正当编好了后卫的德塞师团离开军营的时候，他们到达了达曼胡尔。德塞的全师编成密集纵队前进，炮兵在纵队的首尾，辎重在两个旅团的中间。敌人出现时，他决定了各排间的距离后，下令整队，并且继续前进，同这支最终决定向他进攻的优秀骑兵部队进行战斗。他立即发出口令说：“各排左右拉开，分两个横队开火！”当马木留克人看见这支步兵这样坚忍不拔，炮火这样猛烈，霰弹从这么远的距离随时都可以给他们带来死亡的时候，他们的惊骇和纷乱情形真是难以形

容。有几个勇士被刺刀刺死了。大部分队伍都跑到了炮火射程以外的地方。于是德塞重新改变师团的队形，从方阵改为行军队形。法军在这场战争中，只损失了四个人。当穆腊德别伊知道这件不可理解的奇怪的事情时，他对被法军数量吓倒的别伊们和基阿希夫们大发脾气，仿佛马木留克人在平原上本来是能够和法国步兵相匹敌的。

法军陆续于10日、11日和12日进入了拉赫马尼亚。一支小型舰队和杜古阿师团也于12日早晨前来会师。为了保证部队在两岸机动作战，以及能和马木留克人的数量众多、装备精良的小船队作战，这支小舰队是很必需的。贝都英人的数量每天都在增加。法国人好像是被包围在拉赫马尼亚的兵营里。贝都英人的哨兵布置在法军哨兵的步枪射程之内。他们发现法军的马匹毫无作用，因此对我们的骑兵极端轻视。

这时我军的布置是这样的：克列别尔统率领护航队和决定进港的舰队驻在亚历山大。他的卫戍军则据守阿布基尔堡塞。他有一个步兵团，即第六十九团，有一千名炮手、工兵和役伕，有后备步兵和快速骑兵二千人，有常备部队六千五百人，还有运输船队上像国民自卫军那样组织起来的三千五百人。这样就使卫戍军的数量（不包括舰队上的）达到九千至一万人。梅努率领一千二百人和三艘通信舰驻在罗塞塔。拉赫马尼亚军营里共计有二万人。工兵加强了位于达曼胡尔高地上的清真寺的防御工事。这里布置了三百人并装置了两门大炮，这些大炮是亚历山大的卫戍部队找出来的。

大家认为必须在拉赫马尼亚建立一座能容三百人守卫并可以装置三门大炮的多面堡，结果也就照办了。海军少将别勒在这里留下了一艘武装小艇，以执行尼罗河上的警察职务。

四、 6日，穆腊德别伊带领三千名马木留克兵、二千名土耳其步兵和由六十艘船（其中有二十五艘为武装舰只）所组成的许多小舰队，从开罗出发了。他把法尤姆省 [59] 所有的阿拉伯人都召集拢来。他估计能及时赶到达曼胡尔支援自己的先头部队。伊勃腊吉姆别伊率领人数更多的一支军队跟随在他的后面。穆腊德在帖兰获悉拉赫马尼亚的情况和罗塞塔已被法军攻占，以及法军正向开罗前进的消息之后，就向舒卜拉希特前进，在那里建立了两座各装九门大炮的炮垒，并下令

在土耳其兵驻扎的村庄里建筑防御工事。他的小舰队也停泊下来，舰队左翼与村庄衔接，右翼与河口三角洲衔接。

12日傍晚七时，法军在离拉赫马尼亚一法里的米尼亚村扎营。它奉命在夜间一时出发。不让穆拉德别伊有时间完成炮垒内部防御墙的建筑，不让他有机会集中力量，这是非常重要的。月亮刚刚出来，军队就已经出发了。将近八点钟的时候，他们发现了穆拉德别伊的军队，其右翼完全由马木留克兵所组成，据守在舒卜拉希特村；左翼由二千名阿拉伯人组成，延伸到沙漠地带。这个场面使大家十分惊异；因为每个马木留克兵都有三四个人服侍，而阿拉伯人却不断地在移动着。穆拉德别伊的战线上估计有一万五千至一万八千人。

巴河伊的贝都英人按照自己的习惯切断了同拉赫马尼亚的联系，并在我们的后方和侧翼驰骋不息。他们也把亚历山大、达曼胡尔和罗塞塔等城市包围起来了。法军编成战斗队形，左翼与尼罗河边的一个小村庄衔接，右翼与接近沙漠的一个大村庄毗连；队形铺开来有一千八百法尺宽。德塞的军队构成右翼，他下令加强村庄的防御工事，在村里布置一个营和三门大炮。他把自己的师团摆成一个正面宽一百五十法尺，侧翼为二十五法尺的长方阵。维阿列将军指挥左翼，以同样方式布置在村庄后面一百法尺远的地方。其余的三个师布置在他们之间的间隔里，使侧翼与稍后的正面军队互相掩护。骑兵分成五排，分布在方阵中间。后备军布置在战线后面一千法尺远、彼此相隔八九百法尺的两个村庄里；而每个村庄都设置防寨，并且都安置半个炮兵连。如果敌人善于估价这些阵地的话，这些阵地对于他们显然是可怕的。在现有的三十六门大炮中只要有十八门就能粉碎敌人的一个据点。

双方的军队一连对峙了几个钟头。法军在等候自己的小舰队。但它还停泊在拉赫马尼亚，而且不能溯流而上，因为这时北风未起。只是到八点钟时才刮起了北风。太阳照在马木留克兵的钢盔和铠甲上，使这一支漂亮的军队更加光彩夺目。在最勇敢的马木留克兵和大胆无畏的阿尔卑斯射手之间，按照东方习惯，发生了多次对打。有一个马木留克兵表演了他全部的灵活技巧和勇敢动作，使我们称赞不已。他紧贴在自己的马上，这匹马也似乎分享了他的全部的热情；他手腕上挂着一把马刀，还用自己的马枪、短火枪和四支手枪依次进行射击。他这样射出六种武器的子弹以后，绕过狙击排，并以惊人灵活的动作

从狙击队和战线中间跑过去了。法军当时还看到七个长官带着精锐卫队聚集在一个小丘的中心点上；那就是一些别伊在开会。转瞬间这支由七个别伊率领的优秀骑兵，疾驰过来，窜入列尼叶将军的方阵和杜古阿将军的方阵之间的地带，这个地带就是法军总司令所在的地方。毫无疑问，他们企图从法军后方找到没有防御的地方，以便从背后打击法军。法军立即从方阵正面、接着又从两侧、最后又从后方连续发射霰弹和炮火，打死和打伤了他们很多人。有几个从后方冲入方阵的勇士也都死在刺刀之下。但是，当穆腊德别伊发现后方的火力同前方的一样猛烈的时候，他就急忙撤退了，转而进攻驻有后备军的两个设防的村庄。可是他在再度饱受霰弹的射击之后，又急忙向左奔驰，退到离法军右翼半法里远的地方停下来。战场上留下了六十具马木留克兵的尸体。他们的尸体使法军士兵大为高兴；因为马木留克兵有一种习惯，他们在出发作战时，要把自己所有的金子拴在腰间。除了金子以外，他们的马匹、衣服和武器也都非常值钱。这就使得兵士们懂得，这个国家既然有如此富足的捍卫者，那就决不会像他们所想象的那样贫穷。

法军的战线依然屹立未动。他们等待着第二次进攻。后来他们终于看见了小舰队的桅杆。那时是下午一点钟。四个小时以后，尼罗河上开始了惊心动魄的炮击。海军少将走在前面，下令排成战斗队形，绕过舒卜拉希特村庄。接着他向敌人船队的中心冲击。实力占优势的敌人在接舷搏斗中夺去了他的一艘吃水浅的帆船，而他本身也陷入危险之中。可是他使用了灵巧的战术，使法军小舰队转危为安。当拿破仑刚一发觉他的海军遭到危险时，就立即命令步兵全线推进。左翼师团进攻舒卜拉希特村。土耳其军队守的炮垒被拿下了。两千名有被法军切断和包围的危险的土耳其军队，在作了一些抵抗之后就逃跑了。马木留克兵惊骇万状，对所发生的事件一点也不了解；因此他们把自己置身于炮火射程之外，而且随着法军的节节前进，很快就退却了。分布在舒卜拉希特村的一些房子里和各处防水坝上的狙击兵的火力，以及布置在尼罗河岸上的发射八磅和十二磅炮弹的大炮和榴弹炮所射出的炮火，很快就改变了尼罗河上的战争的进程。土耳其水手们都是很老练的，他们在懂得了自己的危险处境后，立即转换航向，利用风力逆流而退。其余的水手们稍后也照样行动，可是时间来不及了，他们只好放火烧掉自己的船只。每年这个时候，北风通常在下午四五点钟时就停了。另一方面，尼罗河在沙布尔前面就拐弯了。因此，在这一带河面上，有可能截获敌人残余的舰队。编成纵队的五个师团拉开

距离，分五路径直通过田野前进。穆腊德别伊看见他的战士既惊慌而又气馁，就悄悄地仓皇逃回开罗去了。

下午六点钟，大军在沙布尔附近宿营。土耳其的全体船员知道他们已被截断退路以后，都躲到河口的三角洲上，烧毁了自己的船只，其中有几艘侥幸获救。军营布置在野生无花果树林中。日暮时，海军少将别勒驻扎在一个村庄的高地上。这天，法军共伤亡三四百人，其中四分之三是水兵。蒙日、别尔托列和秘书布尔延等都待在小舰队上。战斗危急时，他们举止沉着，毫无怨言。马木留克人共伤亡了三百名最勇敢的骑兵和四五百名步兵、小舰队上的水兵，损失了安装在海军炮架上的九门劣质铁炮。他们曾把这九门炮编成炮兵连，配置在舒卜拉希特附近。至于他们的小舰队，则全部被消灭了。

从这时起，穆腊德别伊不再指望得救了。他明白了双方武器装备不平衡，光靠勇敢来取得胜利是不够的，而且法军步兵也不像他以前所想象的那样可以轻视了。其实在旷野里，一万名马木留克兵是不会害怕攻击五万名土耳其军队的。他们在开罗散布了无数的谣言。他们所见到的一切，他们所听到的一切和他们根据本身经验所了解到的一切，都使他们的见解发生根本性的转变，以致他们迷信巫术了。他们认为，法国苏丹是一个巫师，他用一根白色的粗绳系住全部士兵。他把白绳拉向任何一方，士兵们就犹如一个人一样，随着绳子向左或向右转动。他们把法国苏丹叫做炮火之父，以形容他的炮兵用霰弹射击以及步兵用步枪射击的火力的猛烈程度。

当时阿拉伯人阻扰我军前进，使某些部队不能远离大军，造成粮食供应困难。札昂切克和安德列奥西两将军各自率领旅团在三角洲登陆，沿右岸前进，除非不得已才同阿拉伯人作战，或同〔其他〕[60]敌人作战。他们准备了丰富的物资，并把这些物资分给了各部队。几天当中，他们弄到了上百匹马，这就使得他们能够用骑兵进行侦察了。舒卜拉希特会战对法军是很光荣的。当然，法军在战场上有二万人和四十二门大炮，而敌军实际上只有八千人；这是法军和这支最出色而可怕的骑兵队的第一次交锋。

五、 13日那天部队很疲劳。它除了战斗进程中的调动以外，还走了整整七法里路。气候炎热，在干旱龟裂的田野上行军是很困难的。在早晨九点钟以前，当北风还没有刮起来的时候，小舰队是不能起锚

的。然而它必须和大军协同行动，以便与右岸保持联系并相互支援。14日，部队出发很晚，于天黑时才抵达库姆一舍里夫，这里是把尼罗河水引到麦里尤特省去的灌溉运河的起点。兵士们在这儿找到了大量的西瓜，这是一种特别鲜美的瓜果，纵然吃得过多一点，也不会感到不舒适。15日，部队在阿拉伯人的阿利一卡姆村宿营。这天共计走了三法里半。16日，部队抵达阿布一涅沙巴，走了四法里半。这里的沙漠离尼罗河最近。17日，部队在瓦尔达纳附近的棕榈树荫下宿营。他们从右岸得到一批粮食。部队这天夜里两点钟起程，到九点钟就停下来休息，走的路程不多。其所以如此，就在于气候非常酷热，筹备粮食困难，以及阿拉伯人所造成的许多不便。因此，部队不得不慢慢前进，以便不使一个人掉队，并且可以等候小舰队跟上来，把病人和过度疲劳的人送上船，不致把他们留在中间站里，换句话说，就是不致削弱部队。最后，法军在任何时候都必须保持战斗准备状态，因为每天都得到开罗方面正在积极备战的情报。

别伊、土耳其军队、阿拉伯人和自卫军等都出城迎击异教徒。札昂切克将军在尼罗河分为两条支流、形成三角洲的地方建立了阵地。这个地方叫做“乳牛腹”。犹太人在沙漠中流浪时，曾留恋埃及的肉锅、洋葱和各种蔬菜；正如他们所说，这些东西是足够饱腹的。可是，法国兵却回味意大利的享受，并且高声谈论不休。两周以来，他们的不满情绪越发增长了。他们往往把繁盛而肥沃的伦巴迪亚平原，把善于交际、温和而有教养的威尼斯领地的居民拿来对比，认为这是一个野蛮民族。他们的语言不能理解。这些可怜的费拉赫跟他们的水牛一样呆板，他们的住宅很简陋。这些平原被太平晒得干裂了，光秃秃的毫无遮阴之处。这条尼罗河是一条肮脏而混浊的小河。这些可怕的沙漠人是那样丑陋，那么野蛮。而他们的女人比他们自己还要肮脏。法国士兵抱怨说，他们是到了一个既找不到面包也找不到葡萄酒的国家。有人回答他们说，这个国家不但不贫困，而恰恰相反，它是世界上最富裕的地方。只要到了开罗，他们就会有面包和葡萄酒。他们现在所住的地方，过去是罗马的谷仓，而现在是君士坦丁堡的谷仓。可是，说什么也不能安定激动的人心。当迁居开罗的法国人谈到开罗的美丽和富裕时，士兵们都失望地反驳道：“你们跟我们谈达曼胡尔也是这样说的。开罗也许大一两倍，可是，反正不过是一堆茅屋，连勉强生活的条件也不具备！”拿破仑时常走到自己的士兵面前，对他们说：“目前尼罗河与它的声誉不大相称；但是河水开始上涨了，因此它很快就会向人们证实有关它的一切传说都是正确的。你们将在裸麦堆上扎营，

很快就会有磨粉机和炉子。目前在这块荒凉的、单调的不毛之地上行军多么困难，但是，它很快就会长上庄稼，带来丰饶的收成；这种收成将使你们回忆起波河两岸的肥沃土地和那里的富饶。你们很快就有小扁豆、大豆、牡鸡和鸽子。你们的抱怨太过分了。毫无疑问，气候是非常炎热的，但部队在休整的时候，还是可以忍受的；就是在意大利战争中，部队在7、8月间的调动也是非常疲劳的。”这些谈话仅仅发生了暂时的效力。将军和军官的牢骚比兵士更多。这个战争的劳累和意大利宫殿及城堡的舒适生活成了鲜明的对照。

一种混乱的、无法克制的苦闷情绪笼罩着全军。在这种情绪最厉害的时候，有一些士兵跳入尼罗河中，以求速死。每天，士兵们在安营之后，首先就要求发表意见。他们从尼罗河里一跑上来[61]，就开始谈政治，充满着悲观失望的情绪，抱怨物资供应的困难 状况。“我们为什么要到这儿来呢？督政府简直是流放我们！”他们有时候也怜惜自己的总司令，因为总司令也跟士兵一样在尼罗河岸上宿营，身上一无所有。司令部的午餐经常就是几碟小扁豆。他们说：“督政府想摆脱他[62]，可是他为什么要把我们带到这里来呢，为什么他不给我们一声号令，把他的敌人从宫廷赶走，像从前赶走克利什党人[63]那样呢？”科学家们在所到之处只要发现了古代文明的遗迹，就停下来进行挖掘。他们认为，科学家建议派遣考察团，正是要寻找古迹。他们这样做引起了士兵对他们的反感。士兵们把他们叫作笨驴。卡法列利是这个考察团的领导人。这位勇敢的将军有一只木头脚。他非常好走动。他走遍了所有部队，给兵士们讲道德。他只说这个国家的好处，只说这次远征的伟大成果。有时，兵士们听完他的话就发一顿牢骚。但是法国人快乐的天性还是占了上风。有一个士兵对他说：“您确实毫不在乎，因为您在法国时就只有一条腿呀！！”这句话传遍了每一个营房，逗得所有的士兵都发笑了。但是士兵们从不拒绝帮助科学艺术工作团的成员，他们从内心尊敬他们。当这种最初的不满情绪消除以后，卡法列利和科学家们就开始受到他们的尊敬了。法国人的机智帮助我们找到了摆脱困境的出路。一些人捣碎裸麦做面粉，另一些人在炒锅里炒谷粒，然后再煮炒过的谷粒，这样就做出又卫生又富有营养的食品。

19日，法军抵达三角洲起点对面、离开罗五法里的乌列姆—迪纳腊。它第一次看到了金字塔。所有的望远镜都对着人类所创造的这些极其宏伟壮观的古迹。有三个金字塔隐约出现在沙漠的地平线上。它们好像三块巨大的岩石。可是如果更仔细地观察它们，那么从整齐的

棱线就可以辨出人工制造的痕迹来。同时，莫卡塔姆清真寺也看到了。再过去便是开罗。20日部队休息，然后就奉命准备作战。敌人的阵地在开罗对面尼罗河左岸上的厄姆巴巴和金字塔之间。他们有很多步兵、骑兵和炮兵。他们还有规模相当大的分舰队，其中甚至有巡洋舰掩护着它们的兵营。这时法国的舰队还落在后面，而且在数量上也远远不及敌舰队。由于尼罗河水位很低，所以不得不放弃河上的各种辅助手段，不得不放弃河流可以给予的帮助。马木留克兵、阿哈[64]和水兵一方面以自己的人数众多和阵地优越而自豪，另一方面又受到他们的父母妻子的期望的鼓舞，因而充满了热情和信心。他们说："法国人在我们祖先建造的金字塔脚下将找到自己的坟墓，结束他们的残生！"

六、 21日早晨两点钟，部队拔营出发。黎明时与马木留克兵的前卫相遇，后者在发射一阵炮弹以后，就躲藏起来了。早晨八点钟，当部队看到开罗城里四百个清真寺高塔的时候，成千上万的士兵都发出欢乐的呼声。这样，他们得到了证实，这里的确有一座大城市，这座城市是他们登陆以来所见到的一切城市都无法比拟的。九点钟，他们发现了敌军的战斗队列：右翼是由土耳其军队、阿拉伯人和开罗民兵组成的两万人的军队，他们驻在布莱克对面尼罗河左岸的厄姆巴巴村前面的设防军营里，这座设防军营装有四十门大炮。正面有一个骑兵军团，由马木留克兵、阿哈、舍伊赫和埃及 其他有名人物所组成，共一万二千人。这些人都骑着马，每人身边有三四个徒步的仆人。因此，这条战线上共有五万人左右。左翼与金字塔毗连，是由八千名阿拉伯游牧人组成的。这条战线长达三法里。从厄姆巴巴到布莱克和老开罗一带的尼罗河上，差不多布满了分舰队的船只，桅樯矗立如林。分舰队是由三百艘舰艇组成的。右岸挤满了开罗的居民——男的、女的和小孩，他们急忙赶来观看决定他们命运的战斗。他们认为这次战争具有重大的意义：如果战斗失败，大家就要做这些异教徒的奴隶。

法国军队采用的战斗队形恰巧与舒卜拉希特会战的队形一样，不过这次与尼罗河相平行，这是因为敌人已控制了这条河流。司令部的军官对敌人的设防军营进行了侦察。这个军营用一些能对骑兵起某些障碍作用的简单战壕保护着，可是遇着步兵进攻时，这些战壕的价值就等于零了。他们刚刚着手防卫工作，但采取的方案是不高明的。这些工作才开始了两个星期。大炮都是铁制的，安置在海军炮架上，这些炮架是不能移动的，因此他们就不能随机应变。在步兵当中，可以

看出缺乏秩序，这种步兵在平原上是不能作战的。步兵的计划是保护自己的内部防御墙。他们和阿拉伯人一样，没有多大可怕之处，在战斗中的作用几乎等于零。只有马木留克军团才值得担心，但他们也无力抵抗法军。走在前面的德塞师团往右迂回，在离设防军营的大炮射程一倍远的地方通过，把自己的左翼暴露给敌人，然后向马木留克兵的战线正面前进。列尼叶、杜古阿、维阿列和博恩师团均保持若干距离，跟在他后面前进。他们想要突破敌人战线的那个据点的对面，有一个村庄，做了法军的方向点。法军按照上述队形毫无声息地向前走了大约半个钟头。敌军总司令穆腊德别伊虽然没有在战斗中随机应变的任何经验，却猜到了法国总司令的意图。他天生有一种伟大的气魄，卓越的胆量和高瞻远瞩的眼光。他用一种使名将益增光荣的技巧和明智的眼光掌握着整个战场。他知道，如果让法军实现它的策略，他自己就将灭亡。因此，在他拥有许多骑兵的条件下，他应当向正在进军途中的法军步兵展开进步。于是他率领七八千名骑兵，闪电般地冲向法军，插入德塞师团和列尼叶师团之间，并包围了他们。这个行动如此迅速，以致一刹那间大家都怀疑德塞将军是否来得及占领防御阵地。他的炮兵退到棕榈林里去了。但是赶上德塞师团的头一批马木留克兵人数不多，而排炮又把他们中的半数击倒在地上。因此德塞将军得以把自己的士兵排列成方阵。霰弹和枪弹又开始从四面八方继续射击他的进攻者了。列尼叶将军那一方面也立即占领了防御阵地，并向各方面展开射击。总司令所在的杜古阿师团改变了进军的方向，来到尼罗河和德塞将军的军队之间，它切断了敌人与厄姆巴巴军营的联系，并阻挡了他们去尼罗河的道路。这样，杜古阿师团很快就能够对马木留克兵的队尾开炮了。四十五名或五十名最勇敢的别伊、基阿希夫和马木留克兵死在这些方阵里。战场上布满了尸体和伤亡者。马木留克兵在霰弹射程范围内顽强地奋战了半小时之久，在灰尘、马匹、烟雾、霰弹、子弹和临死者的呻吟声中，从一个间隙奔驰到另一个间隙。可是归根到底，什么也没有得到。最后，他们只得退出炮火射程的范围以外。穆腊德别伊率领三千名骑兵沿着通往上埃及的大路退回吉萨去了。来到方阵后面的其余敌军在博恩师团进攻的时候，在设防军营里找到了据点。蓝庞将军率领两个营占领了堑壕和水坝，切断了厄姆巴巴和吉萨之间的交通。留在军营里的骑兵，当其进攻被博恩师团击溃时，就企图退回吉萨。但蓝庞在杜古阿师团支援下把他们阻拦住了。于是他们开始是动摇不定，东奔西蹿起来；最后由于本能的冲动，沿着抵抗力最小的战线走去，投入尼罗河中。于是几千人都在那里溺死了，没有一个人能够渡到对岸去。从这时候起，设防军营再没

有任何抵抗了。敌人的步兵看见骑兵被粉碎了，就退出战斗，纷纷乘坐小筏或游泳抢渡尼罗河。大部分步兵都沿尼罗河左岸往下游逃走，并在黑暗掩护下，隐藏在旷野里。所有大炮、骆驼和辎重等都落入法军手里。

穆腊德别伊曾几次实行反攻，希望同自己的兵营恢复联系，以便使留在兵营里的军队易于撤退，但各次反攻都未能得逞。到夜间他只好撤退，并下令纵火焚烧分舰队。于是尼罗河上火焰冲天。放在这些船上的埃及珍宝都被烧毁了。对于法军说来，这实在非常可惜。在一万二千名马木留克兵中，只有穆腊德别伊率领的三千人退回了上埃及。同伊勃腊吉姆别伊一起留下保卫开罗的一千二百人，后来都退到叙利亚。七千人在战斗中阵亡了。这对于这支勇敢的自卫军是一个毁灭性的打击，使得它以后再也建立不起来了。过了几天，法军胜利的消息随着沿尼罗河漂流的马木留克兵的尸体传到了达米埃塔、罗塞塔和下埃及的各乡村。在会战开始时，拿破仑曾指着金字塔告诉他的军队说："士兵们，四千年的古迹正在注视着你们呢！"阿拉伯人看到战争失败，就按照习惯走开了，而分散到沙漠上去了。

如果法国的小舰队能够及时赶到的话，就可能获得更有决定性的成就，因为它可以捕获俘虏并挽救一部分物资。舰队整天都可以听到战场上的炮声，这些炮声有时也被北风的呼啸声压住了。可是一到晚上，当北风停止了的时候，大炮的隆隆声就响亮起来，显示出炮击还在继续着。但是，船长们断定战争是失败了。只是尼罗河水带来大量土耳其人的尸体，才使他们消除了误解。

晚上九点钟，大本营迁到吉萨。穆腊德别伊的美丽的别墅里，一个奴隶也没有留下。别墅内部的布置一点也不像欧洲的宫殿。虽然如此，军官们还是满意地观赏着这座陈设精致的宫室，观看着一些套着上等里昂绸子并镶着金穗的沙发和其他一些欧洲豪华的东西和艺术品。花园里长满了最美丽的林木，可是里面没有一条林荫道。这里还有一座大葡萄园，葡萄藤上都结满了丰硕的葡萄，是个最珍贵的富源。关于葡萄园的消息传到兵营里以后，士兵们就成群地涌到那里，抢摘葡萄。占领了厄姆巴巴军营的师团现在变得富有了：他们在那里找到了别伊和基阿希夫留下来的什物、堆满果子酱和糖果的餐室。那里的毛毯、瓷器和银器的数量也很多。当天夜里，在三百艘埃及船舰猛烈燃烧的熊熊烈火的背景上，开罗所有寺院的尖塔显现得格外清

楚。火光也反映到金字塔的棱线上。在战后的几天，士兵们都忙于打捞尸体；从这些尸体中，他们每人都弄到了二三百枚金币。法军在这次战役中共伤亡三百人。敌人（马木留克兵、阿拉伯兵、土耳其军、阿札伯 [65] 及其他等等）的损失包括打死的、受伤的、溺死的和被俘的共计一万人。

七、 黎明时，维阿列师团在分出一个营去美基阿斯 [66] 后，转移到鲁达岛。狙击兵渡过运河，就在伊勃腊吉姆别伊的别墅里建筑防 御工事。北风呼啸着，但小舰队仍然没有到达。最后，海军少将别勒通知说，不能再指望它了，军舰已经搁浅，只有到尼罗河水位上涨一英尺的时候，舰队才可能到达。这是一件极不愉快的事。开罗城里人心惶惶。一部分居民在抢劫已成为法国财产的别伊们的住宅，而另一部分居民则正在受着伊勃腊吉姆别伊的大力诱惑，后者极力鼓舞他们的抗敌勇气。但是开罗的自卫军也像马木留克兵一样，在金字塔附近的会战中被击溃了。所有住在城内而能拿起武器的男人都参加过自卫军。他们现在都悲观失望，垂头丧气。据他们看来，法国人似乎比任何人都要高大些。

拿破仑在亚历山大写给总督的信已译成阿拉伯文，在开罗全城散发。法军还派了翻译官到阿耳—阿兹哈清真寺的一些乌列马和舍伊赫那里去。他们集会商议，负起了维持城内秩序的责任，并决定臣服。伊勃纳吉姆别伊和总督都跑到比尔卡—阿耳—哈治去了。接着以副总督为首的舍依赫代表团来到了吉萨。代表团确信胜利者是会宽宏大量的。全城居民都万分焦急地等候他们回去。代表团对于克比尔苏丹 [67] 的招待和所表示的好意很满意。杜普尤伊将军到达开罗后，即以城防司令官的名义开始管理城堡和各个最重要的阵地。他吩咐把总司令的布告张贴各处，布告内容如下："开罗居民们，我很满意你们的行为……我是来消灭马木留克种族，保护商业和土著居民的。希望所有受惊的人安下心来。希望那些逃跑的人赶快回来。希望祈祷从现在起仍照常举行……你们不要为自己的家庭、房屋和财产担心，特别不要为先知者的宗教担心，因为我也热爱先知者的……七人谘议会即将召开，这七个人正在韦尔 [68] 清真寺集合。"

23日和24日，开罗所有的著名人物均渡过尼罗河前往吉萨，晋见克比尔苏丹，表示归顺。拿破仑对他们安慰备至，使他们充分相信他对他们的善良情感。他有一个理想的助手，即他的翻译官万提尤尔先

生。万提尤尔在君士坦丁堡和各个伊斯兰教国家住过四十年。他是欧洲第一流的东方学家。他把拿破仑所谈的话都流利而优美地翻译出来。这样，就使拿破仑的谈话产生了应有的效果。

25日，总司令进入开罗，住在城郊厄兹别基广场上的厄尔非别伊的住宅里。这个住宅有很漂亮的花园。从花园里可以走到布莱克的开旷地和旧开罗。住在开罗的法国人、威尼斯人和英国人，都把床铺、椅子、桌子和其他欧洲人所使用的家具等借给大本营。不久以后，建筑师列帕尔在这座住宅中修建了一道很好的楼梯，改变了它的所有布置，使它适合于法国人的风尚和习惯。

马木留克兵的妻子都惊慌万状。安抚她们是总司令首先关心的事情之一。为此，他利用了她们中间的主要人物——穆腊德别伊的妻子的影响。她从前是阿利别伊的妻子。她在开罗城中极受尊敬。拿破仑派自己的继子博加尔讷大尉到她那里，向她表示敬意，并发给敕令，把她所管的一切村庄都确认为她所有。她非常富有，一向过着豪华的生活。她所领导的后宫是由数近半百的不同民族和不同肤色的妇女所组成的。她的内侍官要费许多力量来管束她们。所有这些女奴隶都想看到年轻而美丽的法国人。西蒂·纳菲莎庄重而娇媚地接待了克比尔苏丹的使节。她把他请入后宫，很亲切地为他准备了美好的晚餐和十分珍贵的戒指。但是，因为马木留克人的财富都掌握在他们的妻子手里，而法军的款项又难于满足士兵的需要，所以她们不得不遵照国家的惯例，按照她们的财富数额，缴纳军税以赎回丈夫的财富。

居民相信他们的人身和财产得到安全以后，对于对他们极关重要的事情——宗教也很快就放下心来了。伊玛姆们继续为各清真寺服务，高塔上仍然整夜按时发出报祈祷时间的钟声。乌列马和大舍伊赫都是拿破仑特别关心和厚待的对象。他确认了他们的所有村庄仍然属于他们，保留了他们的一切特权，并给予他们享受比以前更大的荣誉。他们组成了谘议会。拿破仑正是通过他们来统治这个国家。

尽管已下令要交出武器，可是仍有大量枪支继续藏在阿拉伯妇女的闺房中。总督或别伊可以不经任何手续随便下令逮捕或杖打他们所不喜欢的居民，甚至杀掉这类居民的头。可是，他们却从未侵犯过妇女的闺房。马木留克人处处都是他的主人的奴隶，但在自己家里的内室却是例外，这里是不可侵犯的。大家都尊重这个风俗习惯。居民对

法军的信任开始建立起来了。对穆腊德别伊的妻子的尊敬态度给了穆腊德别伊很深的印象。从那时起，他就开始倾向于媾和了。

金字塔会战的消息异常迅速地传到整个沙漠地带和整个下埃及。开罗所有的清真寺都宣读了并且张贴了乌列马和宗教活动的领导者的通告。这些通告允许居民同大军后方的亚历山大及罗塞塔等地恢复联系。大本营先后收到了克列别尔将军（亚历山大卫戍 司令）、梅努将军（罗塞塔卫戍司令）和海军上将布吕埃斯（舰队司令）的报告。舰队这时仍旧停泊在阿布基尔，这一点使总司令大为惊讶和不满。

八、 法军进驻开罗已十天了，没有再向前推进。穆腊德别伊在下埃及重新整编其残余部队。伊勃腊吉姆别伊从别耳别伊斯对整个下埃及施加影响。他在沙尔基控制了盖勒尤比耶的一部分，在达米埃塔控制了河口三角洲的一部分。由于不断得到新的补充，他的兵力逐日增加。法军为了安全地利用下埃及的财富，必须把他赶到沙漠里去。虽然法军士兵的物质状况已大为改善，但是很难使他们习惯于这个国家的生活。

8月2日，列克列尔将军前往阿耳一汉卡，以便就近监视伊勃腊吉姆别伊。阿耳一汉卡离开罗六法里远。他奉命在那里开设军用面包坊。缪拉将军前往盖勒尤比耶，以便征服这部分国土并征集马匹。列尼叶将军则在库巴扎营。8月5日夜里，伊勃腊吉姆别伊从别耳别伊斯出发，在阿耳一汉卡包围了法军前卫。法军的炮火和霰弹阻住了他的进攻。缪拉和列尼叶两将军听到炮声后，立即赶往阿耳一汉卡。他们及时赶到那儿，支持了开始败退的前卫队，并把伊勃腊吉姆别伊打回别耳别伊斯。拿破仑任命德塞指挥驻开罗的军队，要他加紧准备出征上埃及。拿破仑本人则率领军队准备新的军事行动。但军队刚一得知要离开开罗，就立即发出了怨言。军中的不满情绪以前所未有的哗变和阴谋形式表现出来了。各个团队互派代表团。某些将军也彼此有默契。他们说："真没有听到过，在一年中最炎热的季节里，强迫军队到无水的沙漠中去，让他们在没有树荫的地方活受热带日光的熬煎。"

可是7日黎明时，各师团还是整装出发了。第九联队本来应该走在前面。但是恰好这个联队的士气最差。总司令来到他们面前，表示出自己的不满，并命令上校带队伍向右转弯，回城里去。同时，他严肃地说："第九联队的士兵们，我不需要你们了。"他命令第三十二联队一排一排地前进，做全军的队首。仅仅这一个措施就把阴谋消灭了。第

九联队经过多次申请以后，才获准参加出征。但他们走在最后面。7日，法军在阿耳一汉卡宿营。8日，它在别耳别伊斯宿营。军队沿沙漠边前进，但左边却有耕种的土地，有许多村庄，并且有一片延绵不断的棕榈树林。别耳别伊斯是一个有数千居民的大居民点，也是一个行政中心。十二小时以前，伊勃腊吉姆别伊才离开这里退往萨利希亚。9日，大军扎营于科腊伊姆棕榈林。几天以前，麦加的商队来到了埃及国境。厄米腊加带着他的护送队前来和伊勃腊吉姆别伊会合了。胡韦伊塔特族和比利斯族的一些阿拉伯人认为，可以利用这个机会抢劫商队的财物而不会遭到任何危险。于是他们夺取了全部商品。有一个名叫阿耳·马鲁基的大商人，带着他的两个妻子跑到总司令面前，请求保护。他被夺去了两个奴隶和价值十万艾叩的商品。拿破仑收容了这个不幸的家庭，他们对法国人的关怀和恩情深为感动。这两个女人，按照她们温雅的举止、秀丽的小手、轻盈的步履、柔和的声调和一双大而黑的眼睛来品评，可以说都是很美丽的。法军的追查工作进行得十分热心而坚决，全部商品都找到了。商队经过整顿，在法军的妥善保护下到达开罗。这件事引起了全城居民和商界人士的热烈感谢。

10日午后两点钟，法军前卫进入萨利希亚棕榈林里，一支拥有 三百五十名骑手的骑兵队抵达清真寺。伊勃腊吉姆别伊同他的全部家仆还未离开这里。他刚把珍宝驮上骆驼，并把妻子扶上驼背的时候，警报就响起来了。但伊勃腊吉姆别伊仍旧很镇静。他有一千二百个马木留克士兵和五百个阿拉伯士兵。法军步兵还隔两法里远。炮骑兵的两门大炮和六十个骑马的军官同骑兵会合在一起。可是天气热得令人透不过气来。在流沙中步兵跟上骑兵行军是很困难的。然而大炮已开始轰鸣了。法军骑兵进行了几次攻击。他们夺取了两头驮着两支轻步枪的骆驼和其他一百五十头驮着各种不值钱的物品的骆驼，这些物品都是伊勃腊吉姆别伊为了加速行军而抛弃的。拉萨耳上校眼见这些美好的战利品就要从身边滑过去，感到大失所望，于是又展开了新的进攻。在这次进攻中，法军死伤了三十人，仍然未能截断由六百名马木留克兵所组成的敌军后卫。伊勃腊吉姆别伊继续撤退，深入沙漠，一直到卡提亚才停下来，然后从那里退往阿耳一阿里什和叙利亚。他在叙利亚受到了德热札尔总督的接待。在萨利希亚会战中，有五百个阿拉伯士兵脱离了伊勃腊吉姆别伊。他们在他的侧翼占领了阵地，并派出代表团，请求法军准许他们和法军骑兵一起进攻伊勃腊吉姆别伊。但是在进攻这些可怕的马木留克兵时，他们却过于贪生怕死了。结果，一个马木留克兵竟能把二十个阿拉伯兵赶跑。副官苏耳库斯基、

杜洛克、博加尔讷和受重伤的迭斯特勒上校在这次进攻中战功卓著。萨利希亚离开罗三十法里，离加沙七十六法里。这是当时尼罗河洪水所能达到的最远的一个地点。分开非洲和亚洲的干燥的沙漠就从萨利希亚棕榈林的背后开始。必须在那儿建立堡垒，这个堡垒应该既做监视沙漠的哨所，同时又作为军需库，供沿此边境线调动的军队使用，或者甚至供开往叙利亚的军队使用。法耳加的卡法列利将军对建筑堡垒的体系作了相应的指示。

12日，杜古阿师团进攻达米埃塔，没有费力就把该城占领了。这是法军在下埃及继开罗之后占领的第一个大城市，它是一个大商业中心。它的海关收入相当于亚历山大的海关收入。杜古阿将军在这里查出了一些属于别伊的巨大的米仓。他派出炮兵去保卫海湾。他控制了曼札拉湖和提恩堡塞。他用了一些工兵军官、三个步兵前卫营、一连骑兵和一连炮兵编成了一个旅，占领了萨利希亚阵地，而把其余军队仍调回开罗。12日夜里，从达米埃塔来的人们传来一些未经证实的消息，说阿布基尔发生了大海战，法国人打了胜仗，大量军舰被烧毁了。可是人们对这些消息一点不注意。

九、 在从科腊伊姆到别耳别伊斯的半路上，来自亚历山大的信使把一封法国来信（这封信是由一艘安全进入港口的邮船带来的）交给贝尔蒂埃将军。军政部长的这封信把花月22日公布的法案通知给他，要他以命令形式向军队公布。督政府和立法团宣布选举委员会所进行的一部分选举无效。这样一来，他们就侵犯了人民的权利。这件事在军队中引起了很坏的反应。士兵们说："盘踞在巴黎的一小撮律师，他们总是侈谈什么原则，而实际上只想揽权；他们是在愚弄我们。"那个信差也带来了对军队更为重要的消息：克列别尔通知说，舰队全部覆灭了。这个不幸事件是8月1日在阿布基尔发生的。信使因为迫不得已必须同步兵警卫队一起走，所以在路上走了十二天。拿破仑说："我到亚历山大后，曾祈求命运在五天之内保全我的舰队，它给了我三十天时间；可是海军上 将不愿把自己的军舰引入港口，把它们安置在安全地区。其实，他这样做，只需要六个小时就够了。不知道是一种什么命中注定的厄运使我们的舰队毁灭了。这件巨大的事件将会在这里和遥远的地方产生严重的影响。"开罗居民以十分愉快的心情欢迎法军回城。阿耳一阿兹哈尔清真寺的乌列马们在总司令晨装未换的时候，就向他介绍了一些商界巨头。他们对商队受到保护一事表示感谢。他们也表示希望加速占领上埃及，因为这对开罗的供应和繁荣实为必要。

舰队覆灭的消息使法军人人垂头丧气。他们说："现在我们被抛弃在野蛮的异国了，交通断绝，回家无望了。"总司令向军官和兵士们说道："那又有什么关系呢？现在我们将不得不建树丰功伟绩，而且一定要建树丰功伟绩；我们将不得不创立一个大帝国，而且它将由我们来创立。我们没有控制住的海洋把我们和祖国分开了，可是随便哪个海洋却不能把我们和非洲分开，也不能把我们和亚洲分开。我们的人数很多，我们不会缺少补充我们队伍的人力。我们也不会缺少弹药，我们有很多弹药。如果需要的话，沙里皮和康特都能制造新的弹药。"这些话鼓舞了军心。抱怨的情绪消除了。大家开始认真地就地安顿下来。所有法国人都互相勉励，要各人显示出无愧于自己固有的声誉。可是金钱不足和取得金钱的困难仍是最大的障碍。

下埃及各省都建立了行政机关。开罗中央马匹采购处买了大量马匹。法军开始征收各种税款。在开罗造船厂制造了三艘吃水两英尺深的平底炮舰，每艘都装有一门发射二十四磅炮弹的大炮和四门发射四磅炮弹的大炮。这三艘炮舰，一艘停泊在布鲁卢斯湖 里，其他两艘都停泊在曼札拉湖里。每艘炮舰能够装载二百人。炮舰上还带有四只吃水一英尺深的小艇，每只小艇上装有一门发射三磅炮弹的大炮。法军由于有了这几艘炮舰，就能够完全控制上述两湖了。工兵军官们精力充沛地进行修复亚历山大运河的工作，把尼罗河水引入运河。因此要塞里有水供应了，三个贮水池也灌满了水。法军经过连续六周的水上运输，已将这个重要据点所需的裸麦、大米和其他食品运到储存起来了。军官们——各省的卫戍司令——十分坚决地镇压了不安分的阿拉伯人引起的叛乱。这样又引起了一些规模不大的战斗。通过这些战斗，使东方人更深刻地认识到法军的优越。

8月28日，德塞终于率领混合部队四五千人（其中包括骑着骏马的五百骑兵和可以保证他在尼罗河上及运河上取得优势的小舰队）前往上埃及。穆腊德别伊完全撤出了吉萨省和贝尼—苏夫省。几天以后，离开罗约四十法里的尼罗河和运河两岸升起了三色旗。兵工厂、火药库和大炮仓库等集中在吉萨，而要塞的高围墙则用一些多面堡、钝角堡和最好的炮垒把它加强起来了。开罗的城堡已经具有应有的规模。和亚历山大、罗塞塔及达米埃塔的联系经常保持不断。坐落在尼罗河右岸的伊勃腊吉姆别伊的别墅改成了鲁达岛的桥头堡，同时也变成一所可容六百个病人的医院。在开罗本城，也拨了两所最大的住宅做同一目的之用。在7、8两个月期间，所有管理部门都以非凡的精力进行

了改组。当时，研究院 [69] 也在城内一座最美丽的宫殿里开辟了自己的图书馆、印刷所、机械实验室和物理学研究室。

十、 法国舰队于1798年7月1日上午十时抵达亚历山大。陆战队于当天登陆。第二天法军就占领了亚历山大。13日法军打了一仗，21日又打了另一仗。23日，他们进入开罗。马木留克兵被消灭了。整个下埃及及其首都历时二十三天全被征服了。

1250年6月5日，路易九世率兵到达达米埃塔前面。第二天他进行登陆。敌人撤出达米埃塔，而他于同日进入该城。从6月6日到12月6日，即在六个月期间，他留在原地未动。12月6日以后，他才出发远征。17日，他到达艾什孟运河岸边的曼苏拉对面某据点。这条运河过去是尼罗河的支流之一，即使在这个季节里，河面也非常广阔而且水很多。他在那里驻扎了两个月。到1251年2月12日，即在他在达米埃塔登陆以后八个月，当运河的水位已经下降时，他才渡过运河和敌军交战。

如果1250年6月6日，法军的行动也像1798年一样，那么他们在6月12日就会到达曼苏拉，并且会发觉艾什孟运河正是干涸的时候，因为每年这个季节，尼罗河的水位是最低的。到6月25日，他们会到达开罗。每年这个季节，尼罗河的主要支流的深度不过五英尺。这样，他们就可以在登陆的第一个月内占领下埃及及其京城。当第一只信鸽把路易九世登陆的消息送到达米埃塔的时候，京城里所有的人都惊惶失措，那里根本看不到有任何抵抗的可能性。人们在清真寺读到紧急公告时都泪流满面，他们每时每刻都在等待法军抵达曼苏拉和开罗各城门的消息。但是，这八个月的时间是足够使伊斯兰教徒镇静下来和请求援助的。于是大量援军从上埃及、阿拉伯和叙利亚等地急忙赶来。因此路易九世被击溃并且被俘，最后被逐出埃及。

如果1798年法军行动也像路易九世那样，在7、8、9、10、11和12六个月期间不离开亚历山大郊区，那么到1月和2月，他们就可能遇到不可克服的困难。达曼胡尔、拉赫马尼亚和罗塞塔等地都会构筑防御工事并且有大炮和部队掩护，其情况正像开罗和吉萨一样。在这些阵地上，可能集结一万二千名马木留克兵，一万五千到二万阿拉伯骑兵，四五万土耳其兵、阿拉伯兵或民兵。耶路撒冷总督、阿克拉总督、大马士革总督和的黎波里别伊都会派遣援军来支援同教者。这

样，法军在战争中就不会得到任何胜利，他们就不可能征服埃及，而只好班师回船。1250年的埃及与1798年相比，它的自卫能力更差，保卫国土的军队几乎没有；然而路易九世不会利用这些条件，他在祈祷中度过了八个月。在这段时间，他本来应当进军，应当作战，应当巩固自己在这个国家的地位。

---

[1] 地中海的多山的岛，属希腊。——译者

[2] 在小亚细亚。——俄文版编者

[3] 指法国人。——译者

[4] 麦加世袭统治者。——译者

[5] 伊斯兰教僧侣兼裁判官。——译者

[6] 伊斯兰教寺院中公共祈祷时的主持人。——译者

[7] 定居埃及的土耳其兵士的后裔。——俄文版编者

[8] 伊斯兰教寺院尖塔上报祈祷时间的人。——译者

[9] 信。——俄文版编者

[10] 马加朗是法国的批发商人，久居开罗并任了法国驻该城的领事。他随大军乘"奥里安"号军舰离开土伦时，奉命归司令部指挥。他常常把埃及描绘成为最美丽的地方。——法文版编者

[11] 利比亚沙漠上埃及的省。——译者

[12] 原书上遗漏了这两个字。——俄文版编者

[13] 在游泳之后。——俄文版编者

[14] 指拿破仑。——译者

[15] 巴黎克利什街反动政治俱乐部的成员。果月18日（1797年9月4日）政变时，该俱乐部被解散。——俄文版编者

[16] 土耳其下级和中级军官的军衔。——译者

[17] 土耳其军队里一个军团的名称。——俄文版编者

[18] 测量尼罗河。——俄文版编者

[19] 即大苏丹，这里指拿破仑。——译者

[20] 在原稿上只有bep三个字母。——法文版编者

[21] 法国的最高科学机关。——俄文版编者

第四章 尼罗河上的海军战斗

一、 1798年5月、6月和7月英国舰队在地中海的调动。 二、 法国舰队奉命开入老港口。它能做到这一点，但它没有这样做。三、 海军上将决定舰队在阿布基尔碇泊场抛锚，总司令的不满。四、 海战（8月1日）。五、 海战对埃及人民的影响。 六、 舰队覆灭对欧洲政治的影响。

一、 1798年2月，英国政府获悉，布勒斯特、罗希福尔、土伦、热那亚、斐罗尔 [70] 和加的斯 [71] 等地都在加强军事行动的准备工作；诺曼底和弗郎德勒等地的海岸已驻屯了十五万军队；拿破仑——征英方面军总司令——在老舰队的某些卓越的海军军官陪同下巡视了沿海各港口。英国政府断定，法国存心利用不久前它同大陆各国所缔结的和平条约，一个对一个地用战争来解决它和英国之间的冲突，而布勒斯特和加的斯的联合舰队则将运送军队到英国和爱尔兰。但是，到5月12日，英国政府获悉拿破仑已于4日赴土伦。因此它立即命令海军上将罗哲尔率领十艘主力舰前往土伦，以加强在该港前面巡逻的海军上将圣文岑特的舰队力量。

这位海军上将于5月16日起航离开英国海岸，而于24日抵达加的斯。圣文岑特勋爵毫不迟延地打发这十艘主力舰去加强在地中海巡逻的拥有三艘主力舰的纳尔逊的轻型舰队。6月12日，纳尔逊率领十三艘主力舰和两艘巡洋舰来到土伦前面。他到那里才知道法国舰队老早就离开了土伦。于是，他先后航行到托斯卡纳海岸的塔拉芒碇泊场前面和那不勒斯前面，并于6月18日到达那不勒斯。圣文岑特勋爵率领二十艘主力舰停留在加的斯前面。他认为法国舰队可能到那儿与西班牙舰队会师。他命令纳尔逊无须考虑任何国家的中立地位，无论法国舰队开往君士坦丁堡、黑海或巴西，只要他认为对自己有利，就可以到处向它进攻。在这些印发的训令上面，一点也没有谈到埃及。当纳尔逊在那不勒斯获悉法军正在包围马耳他岛时，他就向墨西拿航行。当他得知法军舰队占领了马耳他岛，随后又放弃了它，而大概是开往坎迪亚的时候，就于6月22日穿过墨西拿海峡 [72] 前往亚历山大。他于28日

到达那里。这时法国舰队已望见了阿拉斯海角，在偏西三十法里处，并且当时是顺风。纳尔逊在亚历山大没有获得关于法国舰队的任何消息，于是把舰队开往亚历山大列塔、达达尼尔海峡和亚得里亚海的入口。7月18日，他把舰队停泊在锡腊库札（西西里），给船上取水，并认定法国舰队已退到海洋上去了。7月24日，他终于开往科朗纳（莫雷亚）。他询问了一艘从亚历山大驶来的希腊船，才知道在英国舰队在亚历山大港出现后的第三天，法国舰队就到了那里，许多军队已经登陆，并于7月2日占领了亚历山大；以后法军又向开罗前进，而舰队则停泊在老港里。于是他命令舰队开往埃及海岸，8月1日到达那里。

二、 我们已经说过，当巴勒[73]舰长正在视察老港时，海军上将布吕埃斯就想在阿布基尔抛锚，以便加速起卸军用物资。巴勒的视察于7月12日结束。他的视察报告如下：

“亚历山大……（无日期）共和国六年（……1798年）

波拿巴将军：

我奉您和布吕埃斯之命去绘制老港的平面图并测量其深度。我已于获月19日（7月7日）进入该港碇泊场并着手工作。这项工作继续到同月24日（7月12日）始告结束。当时我把工作报告送给了海军上将布吕埃斯和分舰队司令杜马努。在杜马努司令同意我把舰队导入港口的措施以后，已把这个意见正式报告海军上将，并于热月2日（7月20日）作出了批示。兹将该批示的副本附于本报告之后。

签署人：巴勒[74]”

由此可见，后来并没有什么困难能阻碍舰队执行拿破仑给海军上将布吕埃斯的如下确切指示：将舰队引入亚历山大老港。

但是，为了回避负责起见，布吕埃斯不顾拿破仑的指示怎样明确和多次重复，却故意对海军上将巴勒的报告表示不信任，并给他写了下面这封信。

“海军上将布吕埃斯致“阿尔谢斯特”号舰长巴勒先生的信

共和国6年热月2日（1798年7月20日）

“先生，获月30日来信已收到。对阁下在阻塞老港通路的暗礁之间探索航道，以确保主力舰队能十分安全地停泊于该港而所花的心血和劳动，本人只能表示钦佩。至于阁下所报告的探索结果，尚不能使我完全满意。既然我们的装备七十四门大炮的兵舰吃水至少为二十二英尺，它们必须利用深度为二十五英尺的航道才能进港。要能大胆通过这一航道而不致有一艘兵舰受损失的严重危险，则非有“顺利”的风向和平静的海面不可；更何况航道狭窄，而龙骨下面水浅之时，舵的动作要放慢呢。

您的探索工作也许能帮助您探索出一条更为适合的航道。因此，当阁下还不相信在马拉布特炮塔和东岸的范围之间没有一条比现在已经安置浮标的航线更好的航线时，切勿放弃继续探索的工作。请阁下相信，我对于阁下在这方面辛勤努力所做出的新贡献会给予应有的估价。阁下已做出的卓越功绩和即将做出贡献将是阁下得到政府表扬和奖励的可靠保证。

当阁下工作完成时，阁下必须向总司令做出工作报告，把阁下测量的精确图案交给他；同时并请阁下把你认为可以进入老港而不会遭受危险的兵舰类型的意见呈送给总司令。

签署人：布吕埃斯”

三、 金字塔会战、开罗降服和乌列马们的布告安定了整个下埃及。与罗塞塔和亚历山大的交通也恢复了。7月30日，大本营从达曼胡尔出发以来的二十天时间内才第一次得到那里的消息。在海军上将寄来的三封信中，有一封是7月10日发出的。信上说，为了检查巴勒舰长工作而成立的委员会正在测量新航道的深度。看来，新航道要比旧航道好。第二封信注明的日期是7月15日。在这封信里，他谈到水兵和阿拉伯人在阿布吉尔水井附近发生的各种战斗，有些水兵被杀害了，与亚历山大和罗塞塔的陆路交通也被切断了。在7月20日发出的第三封信中，他转告了关于纳尔逊的消息。他说，抵达亚历山大港的希腊船员曾见到纳尔逊的舰队。他写道，看来英国舰队是在克基拉岛和西西里岛之间巡逻。因为它的实力不及法国舰队，所以它未驶近法国舰队。虽然如此，信中说，他布吕埃斯还是一步一步地在加强预防措施，检查了自己的停泊处，并且觉得他已占领了一个不可攻克的阵地。他以位于港口前面六百法尺处的阿耳—别克岛来掩护左翼。他以五十名步兵带两门发射十二磅炮弹的野战炮据守这个岛屿，因为他认为这样对

于保障该岛安全是有益的。他的两艘最差的主力舰——“格里耶”号和“康克兰”号——布置在战线的最左边。它们以阿耳—别克岛做掩护，可以保证不受任何侵袭。他把“佛兰克林”号、“奥里安”号和“汤楠”号（一艘装一百二十门大炮，两艘装八十门大炮）布置在中路。装有七十四门大炮的兵舰在这个威力巨大的大炮火力圈内是逃脱不了惩罚的。诚然，阵地的右翼没有依靠，并且离陆地很远。但是每年这个季节这里经常刮着西北风，敌人要想利用西北风航行，就不能绕过它。在这种情况下，他就可以把左翼和中路的兵舰领到海里来进攻在航行中的敌舰。

总司令对海军上将布吕埃斯所采取的这个部署非常不满，并且感到气愤。他立即派他的副官尤耳延大尉携带命令到“奥里安”号舰上去，要他在未看到整个舰队都在老港抛锚以前，不要离开该舰。总司令写信给海军上将说，在二十天内，他是有时间断定他的舰队能不能进入老港的。为什么当时他不进入老港呢？如果不能进入老港，又为什么不遵照他的命令把舰队开往克基拉岛或土伦呢？总司令重申了自己的命令，叫他不要留在这个不好的阵地上，立即起锚开航。阿布基尔右翼因为没有陆地掩护，是一个没有保障的停泊场。如果只有与他势均力敌的舰队来威胁他，那么他的论点是可信服的。但英国海军上将最近一个月来的行动十分清楚地表明，他正在等候由加的斯附近开来的援兵。只要援兵和他会合，他就会率领十八艘、二十艘或二十五艘主力舰来到阿布基尔。因此，必须避免任何海战，而且只能把希望寄托在亚历山大老港上。不料阿拉伯部队在阿尔卡姆附近袭击了尤耳延大尉，把他所乘的船洗劫一空，而这位勇敢的军官本人为了保卫自己的紧急公文竟遭杀害。本来他在这件曾经关照过要他提防的事情发生后的第二天就可能抵达目的地的。

所有从亚历山大来的报告都对舰队提出控告，说他们无纪律，放纵水兵上岸和去逛海滨浴场。亚历山大和罗塞塔各港口塞满了兵舰上放下来的小艇，各船舰上停止了操练，也从不发出戒备的命令 。海上没有派遣巡逻队，甚至一艘巡洋舰也没有。警戒线上，每天都发现了一些可疑的船只，可是却不派遣兵舰去追击它们。值勤部队布置得这样糟糕，以致舰队每分钟都可能受到奇袭。总司令在给海军上将的信里对这种疏忽大意表示不满。他甚至不能理解，为什么海军上将不利用亚历山大老港所提供的保护条件来防止袭击呢？在抛锚的兵舰所构成的防线右边的那个岛，如果不在它上面配置三十门大炮，是没有用

处的。因此应该在那里装置十二门发射三十六磅炮弹的铁炮、四门带热弹炉的发射十六磅炮弹或十八磅炮弹的青铜炮和七八门拉戈美尔或臼炮。只有这样，左翼才是真正安全的。究竟是什么原因使得海军上将非要把两艘装有六十四门大炮的兵舰留在亚历山大港呢，拿破仑始终不明白。这两艘兵舰都是新造的，结构非常好，吃水比装有七十四门大炮的兵舰要浅得多，把它们放在战线极左边的兵舰和岛屿之间，对自己是有利的。所以与其用"康克兰"号那艘早就指定要报废的老舰（它是在土伦用一些发射十八磅炮弹的大炮武装起来的）来防卫，还不如用这两艘兵舰来防卫。抛锚的兵舰防线也可以用一艘巡洋舰（海军上将共拥有十一艘）[75] 配一艘主力舰，把它加强起来。威尼斯的一些巡洋舰都是很好的，其规模和宽度都是超过装有四十四门大炮的法国巡洋舰的。它们能安装发射二十四磅炮弹的大炮，吃水较浅，不利的地方是航速慢。但是当兵舰成一线抛锚的时候，这是个优点。此外，它们每个护航队里有六门臼炮和十只炮艇。为什么不利用它们来加强右翼防线呢？停泊在亚历山大港的护航舰上有一千五百名水兵，海军上将可以用他们来增加各兵舰的人员，将名额增加到超过定员一百人以上。这一切考虑引起了一些极不愉快的思想，因而使总司令感到苦恼。可是8月2日傍晚，由于收到7月30日的一封快信，他又十分放心了。海军上将写信告诉他：他刚才接到关于金字塔会战和占领开罗的正式通告，这个通告对阿拉伯人发生了作用，使他们立即投降了。他已找到了兵舰进入老港的航道，此刻正在航道上安设航标。再过几天，他的舰队就安全了。他并且请求在完成这一任务以后，准许他立即到开罗来。他还命令检查过保卫老港的各堡垒，认为它们都是值得炮兵和工兵军官的高度赞叹的，因为全部据点都掩护得合乎理想。舰队在老港抛锚以后，就可以高枕无忧了。

四、 8月1日下午两点半钟的时候，英国舰队满风鼓帆地出现在亚历山大的警戒线上。当时正刮着强大的西北风。海军上将和他的军官们正在吃饭。一部分船员和小艇停留在亚历山大、罗塞塔或在阿布基尔浴场的岸边。他的第一个信号是发出战斗警报。其次是命令在亚历山大、罗塞塔和阿布基尔海岸的小艇和船员返回自己的兵舰。再次是命令留在亚历山大的运输舰上的船员由陆路赶回各主力舰上，以加强舰上的力量。第四是命令准备作战。第五是命令准备出海。第六是在五点十分的时候命令开火。英国舰队以最大速度向前逼近，但法军发现它不过是由十一艘安装七十四门大炮的兵舰、一艘装有五十门大炮的兵舰和一艘更小的三桅舰组成的。下午五点钟的时候，英国海军上

将想以这样一支实力不大的舰队进攻法舰防线，看来是不可能了。可是有另外两艘主力舰停泊在亚历山大港西面视力所不能见的地方。只是到晚上八点钟的时候，它们才开到战场上来。法舰战线上的兵舰如下：左翼是“格里耶”号、“康克兰”号、“斯巴提特”号和“阿克维朗”号等兵舰，这四艘兵舰都是装有七十四门大炮的兵舰，而装有三十六门大炮的巡洋舰“谢里耶兹”号则停在“格里耶”号后面；正面是“彼朴耳·苏维廉”号（装有七十四门炮），“佛兰克林”号（装有八十门大炮），“奥里安”号（装有一百二十门大炮），“汤楠”号（装有八十门大炮）和“阿尔帖米”号（装有四十门大炮的巡洋舰）等兵舰，在旗舰后有两艘小的三桅舰；右翼是“厄辽”号（装有七十四门大炮）、“提莫列昂”号（装有七十四门大炮）、“维耳格耳姆·帖耳”号（装有八十门大炮，海军上将维耳涅夫待在该舰上）、“美尔克尤尔”号（装有七十四门大炮）和“热涅辽”号（装有七十四门大炮）等兵舰。在“热涅辽”号后面停着“迪阿纳”号和“尤斯提斯”号两艘装有七十四门大炮的巡洋舰，它们都是舰队中最好的兵舰。英国舰队是照下列次序前进的：（1）“卡洛甸”号（领先）；（2）“哥利阿夫”号；（3）“泽勒”号；（4）“奥里昂”号；（5）“奥达西耶”号；（6）“帖捷伊”号；（7）“万加德”号（旗舰）；（8）“米诺塔夫”号；（9）“别列罗方”号；（10）“迭范斯”号；（11）“马热斯特”号（以上全是装有七十四门大炮的）；（12）“列安德”号（装有五十门大炮）和“缪亭”号（装有十四门大炮的三桅舰）；（13）“亚历山大”号；（14）“苏伊佛特什尤”号（最后两舰停泊于亚历山大港以西视力所不及的海面上）[76]。

法国舰队里大多数人的共同意见是：只要敌人在夜间无其他兵舰增援，战斗将推迟到第二天进行，因为要纳尔逊仅仅凭现有这些兵舰作战，似乎是不可能的。所以法军对发出战斗警报的命令执行得很不好。为安置乘客而搭的甲板还留在“奥里安”号舰上，没有撤除。“格里耶”号和“康克兰”号两只舰上只把一座炮位腾空了，可是却把朝着海岸方向的炮位塞住了。布吕埃斯看来是准备出海的，但是要等候从亚历山大来的水兵，他们只是到晚上九点钟才来到这儿。当时敌舰已进入大炮射程之内，然而法国海军上将却不发出开火命令，使得双方舰队都大为惊异。纳尔逊命令英舰抛锚，一艘对一艘地进攻法国兵舰，目的是使每艘英舰都能击毁一艘法舰的舰首。应该进攻“格里耶”号（法舰战线最左边的一艘兵舰）的“卡洛甸”号在企图穿过“格里耶”号和阿耳别克岛之间的时候，搁浅了。如果在这个岛上安置了重炮，那么“卡洛甸”号就会投降，从而在整个战斗期间的任何情况下，它也就变成无用的

了。跟在它后面的“哥利阿夫”号在它和法舰防线中间驶过去了。它想抛锚以攻击“格里耶”号的舰首，可是受急流和大风的阻挠，只得绕过这艘兵舰，而这艘兵舰因为右舷的炮位已被堵塞，所以不能利用大炮轰击敌舰。“哥利阿夫”号舰长却因为“格里耶”号和“康克兰”号都未对他进行排射而感到惊异，尽管这两艘兵舰上都飘扬着法国国旗。后来他很惊讶地打听清了这个矛盾的原因。如果“格里耶”号用四副锚靠近岛屿停泊，敌舰就不可能绕过它。“泽勒”号照着“哥利阿夫”号那样行动，它后面跟着“奥里安”[77]，但受到了法国巡洋舰“谢里耶兹”号的攻击。一个大胆的攻击使它的行驶速度放慢了，它在“佛兰克林”号和“彼朴耳·苏维廉”号的中间抛了锚。为了攻击法舰战线的第三艘兵舰“斯巴提特”号的舰首，英国旗舰“万加德”号抛了锚，“迭范斯”号、“别列罗方”号和“米诺塔夫”号都照它行动，于是法舰战线的整个左翼和中路（一直到第八艘兵舰“汤楠”号止）都卷入了战斗。但右翼五艘兵舰却完全没有参战。法国旗舰和附属它的两艘比敌舰优越的“水兵”[78]号创造了奇迹。英舰“别列罗方”号失去了缆索和桅杆，被迫投降。另外两艘装有七十四门炮的兵舰失去了桅杆，被迫溜走了。如果这时海军少将维耳涅夫率领右翼兵舰出海，用他指挥下的五艘主力舰和两艘巡洋舰进攻英舰战线，那么胜利可能会落到法国人手里。英国主力舰“卡洛甸”号搁浅，“列安德”号设法帮助它脱离浅滩。不错，在可见度内又出现了“亚历山大”号和“苏伊佛特什尤”号，但它们离战场还很远。“别列罗方”号毕竟投降了。“列安德”号看到英国舰队情况危险，就丢开“卡洛甸”号而投入战斗。最后，“亚历山大”号和“苏伊佛特什尤”号开来了，进攻“佛兰克林”号和“奥里安”号。这时，战争的结局还没有完全确定，战争还在继续着，双方互有胜负。在法国方面，“格里耶”号和“康克兰”号都不能再发射炮火了，不过这是两条最坏的兵舰。在英国方面，“卡洛甸”号和“别列罗方”号也失去了战斗力。由于“奥里安”号、“佛兰克林”号和“汤楠”号等兵舰的压倒优势的火力，所以英国兵舰遭受的损失比法国大。看情况，战争将这样继续一整夜似乎是可能的，所以海军少将维耳涅夫最终也参加了作战。但是大约晚上九点钟的时候，“奥里安”号忽然起火。到十点钟时，它爆炸了，因而也就决定了有利于英国人的战争结局。“奥里安”号爆炸的情况是非常可怕的。战斗中止了半小时。以后法舰战线重新开始射击。“斯巴提特”号、“阿克维朗”号、“彼朴耳·苏维廉”号、“佛兰克林”号和“汤楠”号都保持了自己旗帜的尊严。到早晨三点钟的时候，炮火仍然很猛烈。从三点到五点的时候，双方的火力有所减弱，但五点钟时又重新加强，和先前一样猛烈了。如果“奥里安”号参加了这

次战斗，那会产生什么结果呢？8月2日将近正午的时候，战争的结局明朗化了。海军少将维耳涅夫仿佛只是在这个时候才发觉战斗已进行了十八个小时。他割断锚索，率领装有八十门大炮的兵舰“维耳格耳姆·帖耳”号和“热涅辽”号以及巡洋舰“迪阿纳”号和“尤斯提斯”号等出海。组成右翼的其余兵舰都停泊在海岸边，几乎完全没有参加战斗。

英国舰队的损失和舰上所发生的紊乱竟达到这种程度，以致在战争开始以后二十四小时，法国国旗仍然在“汤楠”号上飘扬着，而纳尔逊的兵舰却没有一艘能够去攻击它。英国舰队所受的损失是多么严重！纳尔逊看到“维耳格耳姆·帖耳”号和“热涅辽”号忙于逃跑是很高兴的，可是他并没有想去追击它们。他把自己的胜利归因于“格里耶”号和“康克兰”号两舰舰长的愚笨和粗心大意，归因于“奥里安”号的不幸事件以及维耳涅夫少将的愚蠢行为。布吕埃斯表现了最大的勇敢精神。他虽然几次受伤，却拒绝到绷带站去包扎。他死在他的司令台上，临死时还在发布战斗命令。“奥里安”号舰长卡札勃扬卡和优秀军官特韦纳尔、杜普提·土阿尔都光荣地牺牲了。卡札勃扬卡带着他的儿子在身边，他看到火焰笼罩了兵舰，想拯救孩子，把他绑在漂浮于海中的桅杆上；可是当兵舰爆炸时，这个美丽的孩子被汹涌的波浪吞噬了。卡札勃扬卡本人 在这次爆炸中手里举着国旗和“奥里安”号同归于尽。英法舰队水兵的意见一致认为：维耳涅夫本来是能够保证法军取得胜利的，能够在晚上八点钟做到这一点。在“奥里安”号爆炸以后，午夜他仍能做到这点。即使在第二天早晨，他还是能做到这一点。可是他没有这样做。这位少将在自己的辩护书中声称：他是在等候舰队司令的命令，可是在一股股的浓烟中，他没有能看到这个信号。为了帮助战友而参加作战是不是一定要有命令信号呢？何况“奥里安”号是在晚上十点钟爆炸的，而战斗直到第二天中午才告结束。由此可见，维耳涅夫可以有十四个钟头指挥舰队参战。这个将军并非毫无海战经验，而是缺少决心和毅力。他具有做军港司令的才能，但是缺乏一个战士所应有的品质。“维耳格耳姆·帖尔”号和“热涅辽”号在康迪亚高地分开了。“维耳格耳姆·帖尔”号率领两艘巡洋舰开往马耳他岛。“热涅辽”号在勇敢的列茹阿耳指挥下开入亚得里亚海，去追击奉命参加阿布基尔海战的“列安德”号——一艘装有五十门大炮的兵舰。经过四小时的战斗后，列茹阿耳俘虏了“列安德”号并将它带到克基拉岛。在这次阿布基尔海战中，英方伤亡了八百人。他们俘虏了七艘法国主力舰。法军的两艘主力舰和一艘巡洋舰在搁浅时落入他们手中，一艘主力舰和一艘巡洋舰也因搁浅被他们的船员焚毁在海边；还有一艘主力舰被炸毁。不过有两艘主力舰

和两艘巡洋舰是被救出来了。法军被俘和阵亡的人数几乎达三千名。回到亚历山大的有三千五百人，其中有九百名伤员是英国人遣返的。“格里耶”号、“康克兰”号、“厄辽”号、“美尔克尤尔”号和“提莫列昂”号等舰的司令官都蒙耻受辱，而“谢里耶兹”号巡洋舰和“斯巴提特”号、“阿克维朗”号、“彼朴 耳·苏维廉”号、“佛兰克林”号等兵舰的舰长则受到了最大的奖励 [79] 。

五、 从舰队里脱险出来的海军陆战队或水兵，有一千人被编入炮兵和步兵部队，有一千五百人编成海军军团（由三个营组成），还有一千人被用来补充停泊在亚历山大港的两艘装有六十四门大炮的主力舰、七艘巡洋舰、两桅方帆军舰、三桅军舰和通讯舰等舰上的海员。舰队军事建筑工程指挥官列罗伊集中精力从事拯救的工作。他打捞出一些大炮、炮弹、桅樯和木块等。舰队参谋长甘托姆上校，在“奥里安”号起火时跳入水中，泅水到岸上。现在他被提升为海军少将，担任法军的海军指挥官。

海军上将布吕埃斯以镇静和无畏的精神尽力改正了他所犯的许多错误。这些错误是：1）他没有执行总司令的命令，没有把舰队开入亚历山大老港，其实从7月8日起，他是能够做到这一点的；2）他停泊在阿布基尔，没有采取应有的预防措施。如果他在海上保持一支轻装舰队，那么在黎明时，他就会预先得知敌人接近，也就不会遭到突然袭击。如果他把阿耳别克岛武装起来，利用停泊在亚历山大港的两艘装有六十四门大炮主力舰、七艘巡洋舰、炮舰以及他部下的水兵，那么他就能够保证自己有获得胜利的好机会。倘若他能维持良好的军纪，每天发出警报，每天进行两次射击教练，并且每周至少两次亲自检查各兵舰的准备情况，那么“格里耶”号 和“康克兰”号两兵舰右舷的炮位就不会堵塞。尽管他犯了这些错误，但是如果“奥里安”号不发生爆炸，海军少将维耳涅夫又愿意参加战斗而不做一个无所事事的旁观者，那么海军还是能够指望打胜仗的。纳尔逊的做法是孤注一掷的，不足为训；但他本人和英国海员们却表现出了最坚强的毅力和最卓越的技巧。这跟半数法国舰队所显露出来的怯懦无能恰好是一个鲜明的对比。

会战以后过了几天，纳尔逊舰队离开了埃及海面，开往那不勒斯。他留下三艘主力舰在亚历山大前面巡逻。参加护航队的四十只那不勒斯船的船长都渴望回那不勒斯。他们与英国舰队进行谈判后获准

回国。但他们的船只刚出港口即被英舰捕获，并被带到海面上烧毁了；而他们的船员全当了俘虏。这一事件对法军极其有利。它引起了留在护航队里的热那亚人和其他来自意大利海岸的水兵们最大愤慨。从这时起，他们开始跟法军一致行动，并把全副力量用来为法军服务。

萨利希亚战役后，总司令开始与伊勃腊吉姆别伊进行谈判。这位别伊非常明了，为什么恰恰他的情况是可悲的。他处在德热札尔总督支配之下，但是却享有富翁的声望。现在他面临着多方面的危险。总司令向他建议：保证他和他的马木留克兵的全部村庄和房产仍旧归他们所有，并由共和国按照将军待遇发给各位别伊薪饷，按照上校待遇发给所有基阿希夫薪饷。对于他本人，则封以国君的头衔，给以相应的荣誉。他接受了这个建议，派了一个可靠的基阿希夫来到开罗。可是这位基阿希夫到达开罗一个星期以后，就接到伊勃腊吉姆召他回去的信。伊勃腊吉姆对他写道：法国舰队的毁灭改变了局势，法国人已陷于四面楚歌之中，再不能得到援军，他们将以失败而告终。

金字塔会战后过了几天，总司令写信给穆腊德别伊，并派批发商人罗捷提——一个机警的人，马木留克人和威尼斯领事的朋友——去见他。拿破仑对他提出的建议和对伊勃腊吉姆别伊提出的一样，并且附带说明，在未授予他叙利亚的统治权以前，把上埃及某省的省长职位给他。把法军看得非常强大的穆腊德别伊接受了这个建议，声称他完全信赖法国统帅的宽宏大量，并声称他了解和尊重法兰西民族。他将到伊斯纳去，以省长的名义管理从"两山"到锡耶纳[80]的盆地。他认为自己是法国的臣民，把自己手下的一支八百名马木留克人的队伍交给总司令指挥、随意使用。他希望把所有属于他和他的马木留克兵的村庄和其他财产全归他们所有。如果总司令把政权扩展到叙利亚领土上，那他一定接受把叙利亚领土赐给他的提议。不过他希望亲自和总司令商谈这个问题，因为他热望会见总司令。罗捷提带着这份紧急报告回来了。但是他在贝尼—苏夫耽搁了很久，并且在他从那儿出发以前，又接到了穆腊德别伊的一封信。信上说：当英国巡航舰队司令宣告法国舰队已在阿布基尔覆灭的时候，他不能承担任何义务；如果他在这之前已经签署了上面所说的一切条款，那么他自然要遵守这些条款。可是，他现在并没有受到这种条款的拘束，他决定碰碰运气。

科腊伊姆——这个首先向法国武力屈服并做出了重大贡献的亚历山大的卫戍司令，因为和英国巡航舰队司令秘密通信，被交付军事审判委员会审判，判处死刑。对于这件事情，总司令犹豫了好几 天。但鉴于局势危急，必须杀一儆百，他克服了他对科腊伊姆的同情心。一些英国间谍潜入加沙，他们和伊勃腊吉姆别伊、德热札尔总督以及苏伊士沙漠上的阿拉伯人建立了联系。另一些间谍就在离阿拉伯人塔楼不远的地方登陆，鼓动白赫拉的部族、沙漠上的部族以及大绿洲和小绿洲的部族参加叛乱。他们和穆腊德别伊秘密通信，并把金钱、弹药和武器供给阿拉伯人。11月，法军一个骑兵团忽然发觉自己处在用带刺刀的英国步枪所武装的阿拉伯人之中，不胜惊讶。阿布基尔战役的不良影响甚至在开罗城里也感觉出来了。亲英的阿拉伯人在这里过分夸大地宣传他们的胜利带来的后果。可是从纳尔逊舰队离开埃及海岸以后，就容易使舍伊赫们相信这是另一支法国舰队把它赶走的。何况他们目睹法军已不断加强了，骑兵大大地补充了优良的马，驻屯的步兵也已习惯了当地的生活。在夏季过去以后，军队的状况很快就会完全改观。拉炮车的马也已达到了所需要的数量。各兵种的调动、经常的检阅和每天的操练，都使阿拉伯人加强了法军强大的看法。这样，阿布基尔惨败所引起的感觉，过了几个星期之后就烟消云散了。

六、 纳尔逊到达那不勒斯港时，人们把他当作凯旋者来欢迎。国王，特别是王后，竟公开表示自己对法国的仇恨。战争是这种仇恨的结果。1798年11月，那不勒斯国王率领六万军队进入罗马，但不久就被击溃，并被逐出那不勒斯，逃到西西里岛避难。1799年3月，俄国同奥国和英国一起，恢复了第二次反法联盟的战争。土耳其政府刚刚获悉法军侵入埃及，就表示不满，但态度比较温和。德热札尔总督接二连三地向本国政府派出急使，请求援助和授予权力。它 [81] 答复他的指令是：如果他受到攻击，就应当保卫叙利亚，但不要先开始任何军事行动，而要保持冷静的态度。苏丹等待着巴黎方面的解释，他并未忘记法国人是帝国的最老的同盟者。英国、奥国、俄国和那不勒斯采取了共同的行动，想把土耳其政府拖入对共和国的战争中。但苏里姆皇帝 [82] 一直予以拒绝。他声称正在等待解释，但实际上他完全不愿卷入对法国的战争，因为他的仇敌是俄国和奥国，而不是法国。他很明白，只要他的军队被牵制在阿拉伯沙漠中，君士坦丁堡就会变成俄国人的仇恨和野心的牺牲品。

一个博得苏里姆特别信任的宫廷官员，随同朝圣旅行队，经过德尔纳来到了开罗。他晋谒了总司令，并把土耳其政府的真正意图告诉了他。他要求确认麦加城的领地的所有权，任命土耳其人为艾米尔阿哈[83]，用伊斯兰军队组织保卫麦加商队的队伍。这些要求当即得到答应。最后，他要求总司令说明自己的意图。这位宫廷官员请总司令相信土耳其政府决不会轻举妄动，也不会让一时的感情冲动影响自己。这位官员在大本营住了四十多天。开罗的舍伊赫把克比尔苏丹和法国人的心情告诉了他，使他感到满意。他借口赴麦加游历而从红海的港口乘船离开了，于12月回到君士坦丁堡。可是，到这个时候，土耳其政府已受到许多事变的影响，而阿布基尔舰队的覆灭使这个政府完全成了英国和俄国舰队的附庸。为英国巡航舰队所截获并被英国大臣转送给土耳其政府的一些法国军官的信件，也影响了它的心情。这些军官对法军处境心怀不满，他们把法军的情形描写得如此危险，以致使土耳其 议会认定联盟国再占领埃及将不费吹灰之力。同时它也担心，如果让英国人成了埃及的主人，那么，他们就会像他们威吓着要做的那样，把埃及占为己有，而把土耳其撇在一边。这种考虑比其他任何考虑更加激使它对共和国宣战。

---

[1] 均为西班牙海军基地。——译者

[2] 均为西班牙海军基地。——译者

[3] 墨西拿海峡在地中海亚平宁半岛和西西里岛之间。其西岸有墨西拿港。——译者

[4] 著者对于巴勒有时称舰长，有时称海军上将。——俄文版编者

[5] 在原著里，载有工作报告全文，从报告中可以看出老港港域深度是足够舰队停泊的，而它的入口处可以通过炸开某些堵塞兵舰进港的暗礁的方法，保证通行无阻。——俄文版编者

[6] 四艘巡洋舰参加过战斗，其余七艘中有两艘已进行武装，准备参战，另五艘做运输用。这七艘巡洋舰和刚才谈到的那两艘装有六十四门大炮的主力舰一样，都停在亚历山大港。参看共和国6年果月11日（1798年8月28日）海军少将维耳涅夫的报告。——法文版编者

[7] 第3、5、10、11和12（“缪亭号”）等英舰名称是拿破仑按法文记载的。——俄文版编者

[8] 此处疑为英舰“奥里昂”号之误。——译者

[9] 即停泊在旗舰两边的两艘兵舰。——法文版编者

[10] “谢里耶兹”号舰长为马尔腾；“斯巴提特”号舰长为厄美里奥，系分舰队队长，受伤；“阿克维朗”号舰长为特韦纳尔，系分舰队队长，阵亡；“彼朴尔·苏维廉”号舰长为腊科尔，系海军上校，受伤；“佛兰克林”号舰长先为海军少将勃兰克·杜尤沙耳，后为海军上校日伊勒，两人都负伤；“汤楠”号舰长为杜普提·土阿尔，系分舰队队长，阵亡。——法文版编者

[11] 阿斯旺。——俄文版编者

[12] 土耳其政府。——译者

[13] 苏丹。——俄文版编者

[14] 某些伊斯兰教国家统治者的称号。——译者

第五章 宗教问题 [84]

一、阿耳一阿兹哈清真寺的乌列马。 二、决定 [85] 。 三、尼罗河与先知者的节日。 四、麦加的最高执政者兼宗教长。 五、风俗。

一、……政治家仔细地研究了埃及各民族的精神，认为宗教是在埃及建立法国统治的主要障碍。沃尔尼 [86] 在1788年说过：要想在埃及建立自己的统治，就要经得起三个战争：第一是对英国的战争，第二是对土耳其的战争，第三是对当地居民伊斯兰教徒的战争，最后这场战争是这三者中最艰巨的一场战争。这场战争需要付出的牺牲是如此之大，以致这可能是一个不可克服的困难。虽然法国人已成为亚历山大和开罗的主人，并在舒卜拉希特和金字塔附近的战役中取得了胜利，但是他们的地位仍然是不稳固的。被突然的事变弄得茫然失措因而对强力作出让步的正统派教徒 [87] 只是容忍了法国人，但他们对法国人的胜利已经公开表示了痛恨，认为这些基督圣像的崇拜者留在埃及是对圣水的玷污。他们认为，有这种人在，就会使他们在去圣卡阿巴 [88] 朝圣的"头一关"上蒙受耻辱，因而他们叹息不已。各清真寺的祈祷主持人则神气活现地朗诵着可兰经中对异教徒最有敌意的诗篇，以示愤恨。

必须制止这些宗教思想的传播，否则，法军虽然取得胜利，仍然会受到威胁。可是要进行宗教战争，法军的实力又太弱小，而且过于疲惫。在十一世纪和十二世纪，十字军曾经统治过安提欧基亚、耶路撒冷埃德萨和普托列返德等地。可是他们与伊斯兰教徒一样是宗教狂热病者。在世界编年史上，是找不出像当时欧洲那样采用武力的先例的。千百万欧洲人死于叙利亚的战场上，然而在几次虚假的胜利之后，十字军终究还是失败了，而伊斯兰教徒获得了最后的胜利。沃尔尼的预言开始应验了。法军必须要么乘船班师回国，要么迁就这种宗教思想，避免先知者的咒诅，不要让自己站在伊斯兰的反对者的行

列，同时必须说服穆福提、乌列马、舍利弗和伊马姆们，博得他们的信任，使他们站在有利于法军的立场上来解释可兰经。

阿耳—阿兹哈清真寺的学校（或叫大学）在东方是最有名的。该校为萨拉金所创立。这里有神学博士或乌列马六十人研究宗教问题，讲解圣经。所以它是唯一的能够作出典范，引导东方舆论并带动决定舆论的四个教派的机构。这四个教派——沙奋特、马列基特、汉巴利特、哈纳菲特——之间只是在教仪的问题上有分歧。它们每一派在开罗都有自己的首领——穆福提。拿破仑不放过任何机会去满足他们的要求，把他们吸引到自己方面来。按其习俗、教养、财富以至出身来说，他们都是一些受尊敬的阿訇。每天日出之后，在做祷告之前，他们就和阿耳—阿兹哈清真寺的乌列马们来到宫廷。这个行列挤满了整个厄兹别基亚广场。他们骑着装饰得很富丽的骡子，周围簇拥着奴仆和许多执杖的驭者。法军警卫队举枪敬礼，对他们表示最大的敬意。当他们进入大厅时，副官和翻译官们也恭恭敬敬地迎接他们，用清凉果汁饮料和咖啡款待他们。过一会儿总司令进来了，同他们并排坐在沙发上。他同他们讨论可兰经，极力设法取得他们的信任。他请他们给他讲解可兰经里面最重要的部分，大力颂扬先知者。他们从宫廷出来前往聚集着许多民众的清真寺。他们在那里向民众谈论自己的一切希望，安慰着这些多疑和怀有恶意的民众。这样他们给法军帮了很大的忙。

法国当局不仅不侵犯各清真寺和其他宗教团体的领地，而且以一种偏袒的态度保护他们。这种偏袒态度只能是总司令真心喜欢伊斯兰教的结果。以前土耳其人和马木留克人在政策上的一个主要原则，就是解除舍伊赫们在司法审判和行政管理方面的职权，因为他们害怕舍伊赫们的势力太大。在法军统治的时候，拿破仑则把刑事和民事诉讼以及行政上争执的问题，都交给这些受尊敬的阿訇掌握和处理。这对他们的确是料想不到的快慰之事。这样，他们在人民中间的威望很快就提高了。法国军队进入开罗不到一个月，舍伊赫们的心情就都改变了。他们衷心地爱戴克比尔苏丹[89]。他们感到惊讶的是，他们如此害怕的异教徒的胜利居然保证了他们的得势。这就是法国人为他们取得的金字塔战役的胜利！法国人仔细而周到地关心他们的所有村庄和一切私有财产。这些宗教首脑兼法官和贵族的首领的人，还从来没有享受过这样大的尊敬。不仅伊斯兰教徒，甚至基督教徒——住在这个国家的克普特人、希腊人和阿尔明尼亚人，也都从来没有得到过这样的

保护。基督教徒曾经利用法军的到来，不顾伊斯兰教徒的反对，力求摆脱习俗的约束。总司令一知道这事，就马上制止了他们。于是一切又走上了轨道。原来的习俗又完全恢复了。这就使得伊斯兰教徒心里充满了欢乐，产生了对法军的完全信任。

从革命爆发的时候起，法国军队就不履行任何宗教仪式。它在意大利的时候，从来没有进过教堂，而在埃及的时候，也不常进去。这种情况被乌列马们的锐利的眼光察觉出来了，因为他们对有关他们的宗教事务是很热心和操心的。可是这种情况对他们产生了极良好的影响。即使法国人不是伊斯兰教徒，那么，最低限度可以证明他们也不是基督圣像崇拜者。毫无疑问，克比尔苏丹是受着先知者的庇护的。由于人所固有的虚荣心的驱使，舍伊赫们时常洋洋得意地讲述总司令给他们的殷勤的招待，谈到总司令对他们的尊敬，谈到他们所说的或者所设想的以及所议论的一切。显而易见，他们对拿破仑是很喜欢了。他们还有这样一个信条："如果法军的领袖不利用先知者的特别的庇护，法军任何时候也不能战胜正统派教徒。"马木留克军队本来是不可战胜的，是东方最勇敢的军队；它没有表示出任何反抗，那是因为它是邪恶的，罪孽深重的。现在发生的这个巨大的转折在可兰经的好几个地方已经预言过了。

后来克比尔苏丹触动了阿拉伯人的爱国主义的心弦："为什么阿拉伯民族要屈服于土耳其人呢？为什么在肥沃的埃及土地上，来自高加索的人能够统治神圣的阿拉伯呢？如果今天马霍默德[90]从天上降临到人间，那么，他会往哪儿去呢？往麦加去吗？可是当时麦加并不是伊斯兰教帝国的中心。往君士坦丁堡去吗？可是这是一个世俗的城市，不信教的人多于信教的人；他在那里就会觉得是处于敌人之中。不，他宁愿要尼罗河的圣水，而居住到这个去圣卡阿巴的第一关的阿耳—阿兹哈清真寺来。"当这些受尊敬的阿訇听到这些话时，他们的脸上现出会心的微笑。他们的身子向前微倾，双手交叉，高呼"塔伊勃！塔伊勃！"[91]——啊，真是这样的！

当穆腊德别伊退往菲瓦达时，拿破仑对他说："我要使阿拉伯复兴，谁能阻挡我呢？我已经消灭了马木留克兵——这个东方最勇敢的军队。当我们之间达成一致的协议，埃及各族人民知道我要给他们做多少有益的事情的时候，他们就会真诚地留恋我。我要恢复法提马王朝[92]的光荣时代。"这些话当时成了开罗所有贵族谈话的题材。他们在

金字塔战役中看到的事实，使他们相信法军是无所不能的。他们对总司令殷勤备至，认为他是天意选中的人物。阿里·莫赫迪舍伊赫是阿耳—阿兹哈清真寺里所有人中口才最好，学问最高，年纪最轻的一个，同时也是博得大家最大信任的一个人。他把拿破仑的宣言用阿拉伯圣诗体裁翻译成阿拉伯文。其中有些诗篇人们都能背诵下来，在非洲和阿拉伯沙漠上至今还在流传。

从乌列马们组成管理事务的国务会议的时候起，就经常接到各省的报告，并获悉由于各种误会和由于异教徒本身的名声所引起的骚乱情况。克比尔苏丹在与他们的谈话中，越来越苦恼地抱怨伊马姆们每礼拜五在清真寺演讲时所带有的那种不怀好意的宣传；但舍伊赫们对这些不安分守己的伊马姆的警告和规劝看来是不够的。最后，克比尔苏丹终于在他认为有利的时机，对他最忠实的十个大舍伊赫说："必须结束这种混乱状态，我现在需要阿耳—阿兹哈清真寺作出决议，命令人民宣誓效忠。"这个提议使这些舍伊赫们顿时失色；他们显得很激动，他们的表情忧郁而沮丧。阿里·沙尔卡乌舍伊赫这个阿耳—阿兹哈寺的乌列马们的首领，在沉思很久以后发言说："您希望博得先知的庇护，先知就会爱您；您想要阿拉伯的伊斯兰教徒很快地就站在您的旗帜之下，您想要恢复阿拉伯的荣誉，那您就不能成为圣像崇拜者，而要做一个伊斯兰教徒；十万埃及人和十万来自阿拉伯、麦地那和麦加的阿拉伯人，就会团结在您周围。他们将仿照您的样子，受纪律训练，在您的统率之下去征服东方，那您就能够复兴先知者的祖国及其全部荣誉。"老人们的脸上顿时露出了微笑。接着他们进行叩拜，祈求苍天保佑。总司令看到这种情况感到很惊奇。他有一个一成不变的看法，就是任何人都是要死的，但他不应该背叛自己的宗教。可是他很快了解到，每次关于这个问题的谈话和讨论都产生了良好的影响。于是，他回答他们说："有两大困难妨碍我和我的军队成为伊斯兰教徒：第一是割礼，第二就是喝酒。我的兵士从小就养成了喝酒的习惯，我永远无法劝他们戒酒。"阿里·莫赫迪舍伊赫提议，委托阿耳—阿兹哈寺的六十个舍伊赫公开地把这个问题提出来讨论。在所有的清真寺里，很快地传开了一种谣言，就大舍伊赫们日夜在用宗教的信条教导克比尔苏丹和他主要的将领，甚至说正在讨论决议的内容，这个决议将尽可能地促进这个伟大事件[93]的完成。所有伊斯兰教徒的自尊心都得到满足，普遍欢腾起来了！这种自尊心再一次地使他们得意洋洋，因为法国人颂扬穆罕默德，他们的领袖能背诵可兰经，并且承认在这本深奥的书里包括了过去、现在和未来的一切事理；不过，现在剩下的

事情，就是割礼和先知规定戒酒，使他为难。所有清真寺的伊马姆们和穆厄德津们四十天来都处在极度兴奋的状态之中。可是这种兴奋状态对法国人是完全有利的。法国人不再被认为是异教徒了。先知所说的一切再不能用来对付这些胜利者了，因为他们已把自己的桂冠摘下，放在伊斯兰塔脚下了。许许多多的传说在民间流传着。有些人说，穆罕默德曾亲自出现在克比尔苏丹面前，对他说："你可以根据自己的想法管理马木留克人，我已把他们交给你了。你把权力授给了舍伊赫们和乌列马们，所以你的一切事情都会很顺利。但是你必须完成你已开始做的事情。你要承认我的信条，并要遵守它们；这是真主的信念。阿拉伯人等待这个消息，我将让你征服整个亚洲。"这些被认为是先知对克比尔苏丹所说的话和回答，以各种不同的说法流传着。克比尔苏丹利用这个机会散布了这样一些说法：他曾请求先知给他一年的期限来训练军队，而穆罕默德就给予了他这样一个期限；他答应兴建一个大的清真寺；全部法军将成为伊斯兰教的军队，而大舍伊赫阿斯·萨达和阿耳·巴克里现在已把他们看作伊斯兰教徒了。

二、最后，四个穆福提提出了由他们拟定和签名的决议。决议说，在穆罕默德的教义中，割礼是后来增加的[94]，先知并没有提出过，他只是介绍过；因此，不施割礼可以成为伊斯兰教徒。至于第二个问题，决议认为，饮酒的人也可以成为伊斯兰教徒，不过这意味着他们过着罪孽的生活，不能希望得到给予优秀教徒的那种奖赏。拿破仑对第一个问题的决议表示满意，而且他的这种高兴看来是真实的。所有年老的舍伊赫也分享了他的快乐。但拿破仑对决议的第二部分表示不快。因为这一部分说明自己承认自己是一个违反上天之命的罪人，这样怎么能劝说他的兵士接受新教呢？舍伊赫们承认这是个难题，因而声明说，从提出这些问题的时候起，他们在祈祷中将不倦地请求伊斯玛利真主的帮助。双方进行了长时间的会谈。在会谈中，并不是所有的舍伊赫同样坚信自己的信念。一部分人认为没有办法解决，另一部分人却恰恰相反，认为可以对决议作某些修改。阿里·莫赫迪舍伊赫建议：在决议中只保留第一部分，因为这一部分对国家有利，并且能开导那些意见与决议内容有分歧的人；第二部分可以作为重新讨论的课题，也许能够得到麦加的舍伊赫和舍利弗的解答，因为他们都是一些有广博学问和对东方有影响的人。这个建议被采纳了。所有的清真寺都公布了这个决议。星期五那天，在做过祷告以后，伊马姆们在进行例行的传道时，解释了决议，并且一致地和断然地为法军辩护。决议的第二部分成了长时间热烈讨论的课题，并且成为与麦

加通信的主要内容。最后，由于没有能压制反对者的意见，也由于没有能使决议完 全符合确切的可兰经和先知的遗训，穆福提们拟出了一个新的决议。这个决议说：如果新信徒能够以善行来赎自己的罪过，那他们作为伊斯兰教徒是可以饮酒的。可兰经规定，每个教徒至少要把自己收入的十分之一用来作施舍或用于慈善事业；但是，那些已成为伊斯兰教徒而继续饮酒的人，就应该用自己收入的五分之一来做施舍。这个决议被通过了，而且看来能够调和所有的观点。舍伊赫们完全安心了，于是他们都全心全意献身于克比尔苏丹，为他效劳。同时，他们也明白，他最低限度需要一年的时间来开导人民，克服反抗的情绪。为了准备兴建清真寺，克比尔苏丹要他们向他提出图样、计划和预算。这个清真寺的规模必须很大，才能在法军承认穆罕默德教规的一天，容纳他们做祷告。这时梅努将军公开加入了伊斯兰教。他成为伊斯兰教徒以后，经常到罗塞塔的清真寺去。他像一般教徒那样遵守教规，从不要求特殊化。这个消息使所有埃及居民的心里充满了欢乐，他们不再怀疑法国人的意图是真诚的了。舍伊赫们到处宣传，说拿破仑不是异教徒，他爱可兰经，执行先知的使命，他是圣卡阿巴的一个真实的仆人。人心的转变引起了行政管理的变化。所有过去难做的事情现在容易做了，所有过去要用武力才能做到的事，现在已成为自愿的行动而无需费力了。从这时候起，朝圣者，甚至宗教狂热者都忠实地像尊敬伊斯兰教国王那样尊敬克比尔苏丹了。大约也是从这个时候起，每当总司令在城里出现时，正统派的教徒开始向他叩拜，他们对他的态度就像通常对待苏丹那样。

三、8月18日那天，当鲁达岛上的尼罗美尔 [95] 标示着十四洛科特 [96] 时，乌列马会议和卡迪 [97] 下令掘开“正统派统治者”运河的水堤。这是最大多数开罗居民参加的一种仪式。在古老的开罗和鲁达岛附近，还在日出之前就有二十万人站满了尼罗河的两岸。数千只装饰着各种彩旗的大小帆船，也在等待着进入尼罗河的时刻的到来。一部分穿着礼服的法国军队，在这里排好了队伍。克比尔苏丹在法军司令部的军官、四个穆福提、乌列马、大舍伊赫、舍利弗和乌列马会议的成员的簇拥下，右边跟着先知的后裔阿耳·巴克里，左边跟着哈山 [98] 的后裔阿斯·萨达，驱车出宫，穿过全城，来到运河口的观览亭。尼罗河测量站的官员和舍伊赫都来迎接他。接着，宣布了当时查明的尼罗河水位记录。检查水位所采取的一切措施都让观众亲眼看到，并当场检查。官员们乘此宣布，“马尔—阿耳—胡尔”税是应该缴纳的。在公布这

个签了字的并大声宣读过的文告时，礼炮齐鸣，广大民众欢声雷动。官员们按照往常的一切仪式，挖开了水堤。要河水把水堤冲走，需要一小时的时间。尼罗河水从十八英尺的高处冲进运河。紧接着就是尼罗河测量站的舍伊赫所坐的一只小船首先驶进河中，其他的船只跟在它的后面，布满了尼罗河的河面。这些船只隆重地成队行驶了一整天。财务总管厄斯捷夫撒了大量的小钱币。在观览亭里预备了丰盛的午餐。克比尔苏丹真诚地遵守了习俗所要求于国家统治者的一切仪式。

现在比以往几年更能准确地预报尼罗河的洪水了。城内挂灯结彩，连续庆祝了一个通宵和八个夜晚。开罗的广场很快成了湖泽，一些街道变成了水渠，花园变成了被淹没的草场，上面只有一些树木露在外面。在9月间，如果从金字塔顶、穆卡特山顶或萨拉迪宫的屋顶上眺望整个埃及，它就像一片汪洋大海。这是一幅极其美妙的图景。一些寺院的尖塔和陵墓的尖顶好像漂浮在水面的上空，成千上万的大小帆船纷纷开往各地，忙于运输，保证交通和居民的供应。兵士们不再说尼罗河徒有虚名了，不再说它是一条混浊的小河了。在尼罗河的一些支流里，水位高达二十七至二十八英尺；在大多数的运河里，水深达八英尺、十英尺和十二英尺；而在地面上，水深也达四英尺、五英尺和六英尺。在12月里，尼罗河的水又降到原来的水平，沿着河道或运河流通了。土地重新露出来了。成千上万的农民忙于翻耕和整地。他们播种各种谷物和蔬菜。过了若干星期之后，就收获第一批作物了。这些长着密密幼苗的鲜花盛开的原野，有着一片迷人的景色。兵士们认为他们回到了美丽的意大利了。这与6、7月间，即六个月以前的干燥原野的荒凉景象，形成多么鲜明的对照啊！

这年（1798年）8月底庆祝了先知的纪念日。法军分享了居民的欢乐和喜悦。全城装饰着五彩缤纷的油灯。每一所清真寺，每一座宫殿，每一个市场，每一栋房屋，都有不同的彩饰。同时还放了焰火。法军在举行阅兵式时，在巴克里的宫殿窗下进行了一系列的机动演习。总司令和司令部的全体官员都拜访了巴克里。在拜访时，所有的乌列马和穆福提都在场。他们坐在地垫上，唱着穆罕默德的祷文。这些受尊敬的老人，整整一个钟头都朗诵着赞颂穆罕默德的阿拉伯诗篇。他们每个人的身子用力地上下摇动。在规定的祈祷的时刻里，安装在吉萨要塞上、分舰队的船只上和野战炮垒上的一百门大炮齐鸣，祝贺诗篇宣告先知到达了麦地那，即宣告伊斯兰教历纪元的开始。有

一个舍伊赫设了五十桌宴席，每桌摆五套餐具。克比尔苏丹和巴克里的筵席摆在中间。各团体的乐队轮流地演奏着小夜曲，反映出普遍的欢乐。城内所有广场都挤满了人，他们每六十至一百人围成一个圆圈，一个挨一个地站着，并且总是用力地上下摇动着，或者前后摇动着，有些人甚至因此失去了知觉。分散在这些圆圈里的一些宗教团体的成员，引起了人们极大的好奇心，受到了人民的尊敬。伊斯兰教徒参加这种礼仪时所表现出的快乐心情和极其自然的态度，以及他们和士兵来往中所表现出的那种真诚、友爱和喜悦，使人们足以衡量舆论的变化，也使人们想到他们是如何的亲近。

葡月1日[99]，共和国国庆节这一天，伊斯兰教徒为了答谢法军参加庆贺尼罗河和先知节日的纪念活动，也以尽情的欢乐来庆贺这个节日。在厄兹别基业广场上，建筑了一个金字塔。在台座周围的围栏里坐着穆福提、法官、乌列马和大舍伊赫们。法军在听完了总司令的演说和进行一系列的机动演习之后，就以分列式队形，从检阅台下走过，接受检阅。在这个庆祝典礼上，总司令把当地的知名人士都安排在荣誉席上，人民看到非常满意。总司令大摆筵席，用只有在巴黎才能见到的那种豪华场面，来招待一百位显贵人物。晚上，为人民和兵士们举行了赛跑和各种游艺表演。另外还有一个新奇的表演，就是放康特所做的气球，法国人希望由此获得更 大的效果。气球上升起来以后，消失在利比亚大沙漠的上空。气球降落的地点始终不知道，因为里面没有坐人，只有一些土耳其文、阿拉伯文和法文的诗篇。然而这只气球并没有引起伊斯兰教徒的好奇心。不过，它即使没有产生所期待的效果，还是引起了各种说法。正统派的教徒说，气球是克比尔苏丹与穆罕默德通信的工具。阿里·莫赫迪舍伊赫对于民间流传的这种说法大加嘲笑。他以此为题写了一些美妙的阿拉伯诗，这些诗当时传遍了整个东方。

四、 当时是哈列勃舍利弗[100]统治着麦加。开罗的乌列马们写信给他，谈到法军的到来和法军给予伊斯兰教的保护。他回了一封信，表明自己在埃及拥有巨大的利益，并力图保护这种利益。他统治着一个贫穷的地方，对这个地方来说，埃及几乎是它的生活资料如稞麦、大麦和蔬菜的唯一的来源。已经变得非常萧条的麦加，由于东西方商队的来往，毕竟还保留了旧时繁荣的痕迹。从东方来的商队一般在大马士革集合，然后从那里出发上路，而从西方来的商队，一般从开罗出发。舍利弗写信给克比尔苏丹，授予他圣卡阿巴的仆人的称

号。这件事后来成了尽人皆知的事，并且通过清真寺传遍了全国，起了良好的作用。麦加的舍利弗是一个独立的统治者，他有自己的军队。但是麦加的港口——吉达港却属于苏丹，苏丹在那里有卫戍部队。苏丹并派了一个总督驻在麦加，这位总督可以干预该城的行政管理。君士坦丁堡的政策是尽可能地缩小麦加舍利弗的宗教势力。苏丹都是哈里发[101]。他们实际上已把舍利弗的宗教势力缩小为零了。法军总司令采用了一个恰恰相反的政策。他关心的是提高这个小小的统治者在宗教事务中的声望。要满足自己的需要，这样做在埃及是完全必要的。随着这个政策的影响的扩大，君士坦丁堡穆福提的影响就相应地缩小了。拿破仑不仅许可而且用各种方法促使乌列马与舍利弗互相联系，舍利弗立即察觉出这种政策对他的利益，对提高他的威望是非常有利的。因此，他希望法军在埃及的统治能够巩固，并且竭尽全力来促进这种巩固。

副总督被任命为艾米尔阿哈。这种选择使大家感到惊讶，但这是由于土耳其政府的势力所造成的。土耳其政府希望这个至关重要的宗教职位都由土耳其人来担任，因此它把一切有关的财产和权利都交给艾米尔阿哈来统管。艾米尔阿哈组织了一支六百人的队伍用来护送商队[102]。他很快就享有巨大的声望和真正的实力。开罗每年派朝圣商队给圣卡阿巴送去的地毯，是用饰着金丝的丝织物做成的。这种地毯是在苏丹——卡拉乌清真寺里制造的。这时拿破仑命令织毯工人将这个礼品做得比平常的更华丽，并要在它上面绣上更多的格言。

有一次，修筑工事的工兵军官损坏了一些坟墓。这个消息传出去以后，引起了极大的不满。大约晚上六点钟，人流挤满了厄兹别基亚广场，并在克比尔苏丹的窗下喧嚣起来。警卫队把栏栅关了起来，并且持枪戒备。总司令正在进餐。他带着自己的翻译官万丘尔先生走到窗前。翻译官对他解释说，这在习惯上是向国王呈递请愿书的一种集会，是对麾下表示信任的象征。万丘尔下来 了，命令打开栏栅，叫警卫队不要惊慌，并吩咐群众选出一个由二十人组成的代表团来。代表团走进总司令的住所，受到很好的接待。对待他们像对待大舍伊赫一样，用咖啡和凉饮款待他们。随后把他们带到总司令面前。他们申诉说，一些坟墓被亵渎了，法军的举动就好像异教徒或圣像崇拜者一样。参加代表团的人大部分为乌列马或穆厄德津，也就是一些狂热的信徒。他们说话激动，但他们的申诉还是被采纳了。总司令召回工兵军官问罪，并立即发出了停止建设工事的命令。穆福提履行了在这样

的情况下礼节上所要求的一切必要手续。代表们因受接待而非常高兴。他们对聚集的人群表示了他们与总司令谈话的满意心情。他们登上一个类似讲坛的木台子，报告了代表团所完成的工作。这个报告引起了一片欢呼声。接着，他们出发前往被亵渎的坟地，那儿的修建工作已经停止了。他们为自己的胜利而自豪。他们觉得良心上过得去以后，就唱着可兰经的圣诗游行全城。最后他们走进了阿耳一阿兹哈清真寺，那里有一个伊马姆正在为克比尔苏丹祈祷，并且祈求先知经常帮助克比尔苏丹，使他保持着有利于伊斯兰教的心情。

各清真寺从大量的土地上和捐款中得到收入，但是这些收入往往被清真寺的一些负责人花掉了。克比尔苏丹为了表示自己关心一切有利于宗教的事情，责成各清真寺、陵墓及其他宗教机关注意检查使用捐款的实际情况。他获悉哈山清真寺管理得很不好，有一天就在做祷告的时候，来到这个清真寺。所有做祷告的人都走出来围绕着他，对这件不平常的事情感到惊讶。苏丹把掌管清真寺经费的伊马姆叫来，对他们说："为什么真主的这个教堂供奉得这样不好呢？你们把清真寺的收入做了些什么呢？教徒们把地租和土地献出来是供你们和你们家属私用呢？还是献出来供清真寺和宗教的需要呢？"他当场命令在该地区选出六个最年长的老人，责成该清真寺掌管经费的伊马姆向他们报告清真寺的开支情况。这件事受到了社会舆论的热烈赞成。从报告中可以明显地看出，清真寺的负责人挪用了一大笔公款。这笔公款后来由挪用公款的人偿还了，用来装修清真寺。以后拿破仑也用同样办法对待一切有舞弊行为的清真寺。他游历全国时，对各寺院表示了同样的关心。他处处勒令赔偿挪用的款额，结果各清真寺都进行了修缮和其他工作。控诉人可以在控诉书上署名或者不署名。拿破仑特别注意被侵吞的公款的数目和赔偿情况，这使人民感到非常高兴。人民由于自己的宗教信仰，往往把看到迫使管理公款的人赔出钱来的事，看作是一种幸福。

五、 一些别伊和基阿希夫的妻子有时请求觐见克比尔苏丹。她们在许多侍从的簇拥下来到王宫。她们的脸面按照这个国家的习俗蒙着面纱，要想判明她们怎样美丽是不可能的。可是，由于她们过着优裕的物质生活，并受到良好的教育，她们有着纤细的手、窈窕的细腰、令人悦耳的嗓音和风度，就表明了她们的身分和社会地位。她们吻了克比尔苏丹的手，并拿它抚摩自己的前额和胸部，然后坐在贵重的丝织坐垫上谈话。在谈话中，她们能像受过最好教养的欧洲妇女一样，

表现出同样的灵巧和娇媚，以达到她们所请求的目的。她们虽然是自己丈夫的奴仆，可是拥有舆论所捍卫的权利；例如，她们有进澡堂的权利，在澡堂里可以与男人谈情说爱，而且她们的大部分婚姻问题就是这样解决的。执行着警察长职能的开罗近卫军军长，对法军有过很大的贡献，有一次他请求克比尔苏丹给他介绍一个寡妇，作为奖赏。这个寡妇非常美丽而且富有。“可是您从哪里知道她很美丽，您看见过她吗？”“没有。”“那么，您为什么请求我介绍她呢？她同意这点吗？”“毫无疑问，如果您吩咐的话，她是会同意的。”果然，这个寡妇刚一了解总司令的意图，就顺从了。其实这对夫妇从来没有见过面，而且相互也不了解。以后大多数的婚姻问题就是这样解决的。

当妇女前往麦加的时候，她们躺在一种由柳条编成的带有窗帘的轿子里。这种轿子常常横放在骆驼背上，有时也挂在骆驼背的两边，并且保持平衡。在这样的情况下，一只骆驼可以驼载两个妇女。

梅努将军的妻子[103]在结婚以后，继续到罗塞塔澡堂里去走动。那里所有的妇女都向她讨好，她们很想知道她是怎样生活的。她把她丈夫的温和和关切她的情形告诉了他们，还谈到吃饭时让她坐首席，把最好的菜送给她吃；从这个房间走到另一个房间时，用手去搀她，不断地照料她，竭力实现她的一切愿望，满足她所有的要求。这些话产生了巨大的影响，以致所有罗塞塔的妇女都忘其所以地跑到开罗去向克比尔苏丹递请愿书，请求他命令全埃及的男人都照法国人的习俗对待她们。

研究院吸引了人民的注意。图书馆，所有数学和物理的仪器，矿石标本，植物标本以及科学家们在这个国家所采集的其他有关自然历史的标本，都陈列在研究室或花园里。当地居民用了很长时间才了解到这些严肃认真和爱研究的人是做什么的。这些人既不搞管理工作，也不做行政事务工作，而宗教又不是他们的目的。当地居民就认为他们是制造金子的。但是，他们对研究院的活动最后终于有了一个正确的了解。于是，不仅神学家和著名人士开始尊重这些科学家，就是下层居民也开始尊敬他们了，因为这些科学家常常与工人打交道，指导他们，把机械学或化学方面的一些必要知识告诉他们。这样，他们就博得了人民的崇高的尊敬。

阿里·莫赫迪舍伊赫参加了研究院的会议，通过翻译，他懂得了会议所讨论的事情。会议讨论了约弗鲁阿关于尼罗河的鱼类的报告。阿里·莫赫迪请求发言说：正如先知宣示过的，天主创造了三万种生物：一万种在陆上和空中，二万种在水里。这里顺便说一说，这个舍伊赫是所有舍伊赫中最有学问和最有教养的，是一个博览群书的学者。有一天，当一些大舍伊赫都在总司令那里的时候，一个从克耳尤勃来的军官向总司令报告说，比利斯部落的阿拉伯人袭击了一个贫苦的村庄，并杀害了一个费拉赫。拿破仑表示非常愤慨，立即命令司令部的一位军官率领三百名骑兵开往那里，惩处暴徒。由于他下命令时的情绪很激动，一个舍伊赫对他说："你为什么生气呢？难道被杀害的费拉赫是你的兄弟吗？"克比尔苏丹回答说："是的，凡是服从我的人都是我的孩子。"阿耳·沙尔卡乌伊舍伊赫说："太妙了！太妙了！你说的完全正确，你说的同先知说的完全一样！！！"半个钟头以后，他就在一所挤满人群的大清真寺里谈起这件事，结果使大家很高兴，他们高呼："天主是伟大的，天主是公平的，所有的人都从天主那儿来，所有的人都要回到天主那儿去，我们大家都是属于天主的。"

---

[1] 本章略去了作者叙述各种宗教以及伊斯兰教徒的习惯和阿拉伯哈里发的文化等节。——俄文版编者

[2] 近东各国伊斯兰教高级僧侣根据可兰经或伊斯兰教法典的观点，对某一措施或行动所作的决定。——编者

[3] 沃尔尼（1757—1820年），法国资产阶级哲学学者，教育学者。——编者

[4] 伊斯兰教徒的自称。——编者

[5] 圣卡阿巴是麦加的圣物。——俄文版编者

[6] 指拿破仑。——译者

[7] 欧洲人对穆罕默德名字不正确的写法。——编者

[8] 好极了！好极了！（阿拉伯语）——俄文版编者

[9] 十至十二世纪期间统治埃及的阿拉伯王朝。——俄文版编者

[10] 指法国军队改信伊斯兰教。——俄文版编者

[11] 对穆罕默德的学说而言。——俄文版编者

[12] 尼罗河的水位测量仪。——俄文版编者

[13] 古时的一种长度，约合半公尺。——译者

[14] 法官，负责人员。——俄文版编者

[15] 穆罕默德的外孙。——译者

[16] 法国共和历的第一月（9月22日—10月21日）。——译者

[17] 先知的臆测的后裔。——俄文版编者

[18] 哈里发即伊斯兰教的首领。——俄文版编者

[19] 前往麦加的。——俄文版编者

[20] 梅努的妻子是埃及人，澡堂老板的女儿。——法文版编者

第六章 开罗暴动

一、 埃及大国务会议开会。 二、 土耳其政府对法宣战。 三、 城内的骚动。 四、 民众的暴动。 五、 归还圣书。 六、 筑城工程。

一、 四分之三的村庄没有穆列塔集姆了，他们在金字塔附近的战场上都阵亡了。看来实行土地改革和实行西方法制是有利的。但是，对这一点意见是有分歧的。不希望作任何改革的人说：不应该剥夺用以酬劳部队军官的那些财产，不应使法国拥护者的数量减少；埃及所存在的特殊情况只能按田里的收成课税；每年耕种的土地面积总是依据受洪水灌溉的土地多少而变动的；同一块土地上的产量也因每年所种农作物的不同而产量有所不同。因此，在每次收获时，必须统计各种产品的数量。为了指导和监督这一极其微妙的工作，必须穆列塔集姆参加和树立他们的威信。加之，拉拢知恩的中间阶层，较之拉拢比西方普通人更无知、更轻信、更忘恩负义的东方普通人，要重要些。尤其重要的是，这种制度并不损害任何人的利益，也不会产生任何不公正的现象（这种不公正的后果很久以来就表现在高利贷和人民的情绪上）。当然，有关土地所有制和课税的事情，至今仍是不明不白的。

另一部分人指出，三百万埃及居民中，有二百六十万是农民，由于免征"阿塔尔" [104] 土地税的结果，他们的生活状况已大为改善，物质福利已得到提高，因此他们对法国满怀好感。至于说，必须只按收成课税，那到处都是适用的，而在埃及尤其如此；但是不需要穆列塔集姆参加征税工作，只要有一套通行全国的优良的课税制度，就会使征税工作做得更好，更合理。

从马木留克人夺取埃及全部政权六十年以来，捍卫人民利益的机关都被取消了。社会舆论经常要求法律和司法机关能够保证居民享受两种伟大的社会福利——人身安全和财产安全。在我所处的情况下，把这个国家的人民摆在这样一种地位，即让他们表露自己的性格和隐秘

的思想，从而使法国人能够判断他们在感情冲动时期望什么和担心什么，这在某些方面说来是有好处的。这一点引起了一个念头：召开由全体贵族和各省代表所组成的大国务会议，并在这个会议上讨论一切反映公共利益的重要问题。10月1日，大国务会议召开了第一次会议，它对新的社会秩序表现了最大的好感。它既憎恨马木留克人，也憎恨土耳其人。因为马木留克人和土耳其人的统治都是和可兰经的教义格格不入的。马木留克人是异教徒生的，他们信奉伊斯兰教是不真诚的；土耳其人则是一些贪得无厌、反复无常和愚昧无知的人。有教养的人们懂得，治理欧洲各国的那些原则是尽善尽美的。良好的管理制度和以健康思想为基础的民事审判和刑事审判，给他们带来的幸福远景吸引着他们。阿拉伯祖国的荣誉和幸福是全体阿拉伯人所珍惜的。这是这样一根小弦，触动了它，今后就可以指望实现一切期望。

大会讨论的进程很慢，不知道这是由于东方人的好静和沉默的性格，还是因为他们对讨论不习惯，还是因为各省的习惯不同和这个国家过去没有出版什么东西，致使调查从前的情况有困难。可是所有决定仍然慢慢地作出来了，耗费的时间也比较少了。要不要保留调整土地所有权的法令和习惯，或者宁可实行西方财产所有权不可侵犯的法律呢？是不是准许根据法律手续，按照遗嘱和赠与证书，或者按照买卖双方的文契，而转让土地所有权呢？当提出这些极重要的问题征询意见的时候，大会就不再犹豫不决了。大会一致宣称，西方的法制与可兰经的精神符合，翁米亚王朝、阿拔斯王朝和法提马王朝的哈里发统治阿拉伯时，就正是根据这种精神。一切土地属于苏丹的封建原则，是蒙古人、鞑靼人和土耳其人带来的，他们[105]的祖先屈服于这个原则是带有厌恶情绪的。在国务会议上，关于废除穆列塔集姆和免征"阿塔尔"土地税的问题，展开了激烈的争论。伊马姆为清真寺的领地担心，穆列塔集姆在大会上占居多数，只有代表乡村的阿耳·别列德舍伊赫坚持要求免收他们的地租。大会首先满足了伊马姆们的利益，规定属于清真寺的一切土地，都实行为期九十九年的长期出租。穆列塔集姆大声抱怨这样做不公平，说这是剥夺他们的领地，而他们留下的领地已经很少了。于是大会建议把穆列塔集姆占有的所谓"瓦西亚"[106]土地仍归他们所有，并提议把别的村社的土地作为瓦西亚土地来补偿"阿塔尔"地租的损失。在这种新的制度下，"米里"[107]的数额应该是怎样的呢？一些人说，它可以达到收成的一半；另一部分人认为，它不应该超过收成的四分之一，否则就会使农民遭到痛苦。在大

会的二十天过程中，还讨论了其他一些问题。教育工作慢慢展开了，可是一些非常事件分散了人们对一些伟大思想的注意；这些思想在埃及民族永远同西方联结在一起以后，本来是会对它的人民的福利及其见解发生巨大影响的。

二、 法国政府放弃了远征爱尔兰的计划。爱尔兰人得到大力支持的诺言，举行了起义。他们长期顶住了英军的猛烈进攻，但后来被征服了。土耳其政府由于没有得到任何解释，而通知即将前去的法国大使又迟迟未去，它就向英国和俄国的压力作了让步，并向共和国宣战了。当巴黎忘记了或者忽视了1798年远征计划中已经商量好的一切东西的时候，拿破仑却非常认真地完成了他所答应做的一切事情。他到达亚历山大以后，就博得了土耳其轻快帆船的军官们的好感；他曾写信给总督，请他留在开罗，但后者被迫跟着伊勃腊吉姆别伊走了，只留下他的卡希亚 [108] 在那里。拿破仑命令在所有地方把苏丹的旗帜与法国国旗并挂在一起，吩咐各清真寺继续为君士坦丁堡苏丹祈祷。他迎合土耳其政府的愿望，任命卡希亚本人担任艾米尔阿哈职务。当轻快帆船奉海军司令的命令返回君士坦丁堡时，他下令帮助修理这些帆船，并用法军的经费来供应粮食。他还派了曾经长期住在君士坦丁堡和黑海沿岸的博珊先生——一位有学问的天文家——随船同去，担任外交使节。过了大马士革，他与列伊斯—厄奋迪 [109] 建立了关系。但卢森堡政府的缄默消极态度妨碍了他的这一切活动的成功。

土耳其政府把德热札尔总督的权力扩大到全叙利亚，使阿勒颇、的黎波里、大马士革、耶路撒冷和雅法都臣服于他。10月底，土耳其政府任命他为埃及的军事长官。他以这个身分把苏丹对法宣战的勒令送给萨达舍伊赫。当时拿破仑正往舍伊赫那里赴宴。宴后，当拿破仑单独跟舍伊赫在一起时，他坚决要求把勒令原本交出来。萨达起初否认他知道这件事情，后来踌躇不决，陷入矛盾之中；最后，他交出了勒令。这时全城谣言纷纷。有些人说，土耳其海军司令已到了雅法，他的军队已在那里登陆；他的军队与集结在阿勒颇、大马士革和耶路撒冷的德热札尔的军队会合之后，人数多极了。他们喝干了所有叙利亚的水井。这些消息使国务会议笼罩了一种沮丧的气氛。它非常害怕土耳其的武装力量与英国和俄国的武装力量联合起来，因而对战争的结局发生了怀疑。最热情的首脑现在变得冷淡起来了，而那些原来冷淡和胆怯的人现在竟成了我们的敌人。在叙利亚的伊勃腊吉姆别伊和在上埃及的穆腊德别伊，他们是不会毫无作为地虚度光阴的。马木留

克人则到处威胁那些已经转到法军方面来并停止向他们缴纳法伊兹[110]的舍伊赫—阿耳—别列德。

三、 法国工兵继续不断地为巩固和武装各城塞而努力。起初，他们只修理要塞的朝旷野的那一部分，以免引起人们的注意；但随着工程进展，他们就修理朝城市的那一面，拆毁了一所清真寺和许多售货亭、房屋以及土墙，并在废墟上建造了一些威力强大的炮垒。这时候，居民开始公开表示不安了："为什么把大炮瞄准我们呢？难道我们不是朋友吗？法国人是否有不好的意图呢？"

全城分为五十个区，各区都用围墙围绕着。它们的大门启闭都是按区长的意旨行事。在这件事情上只要有一点点疏忽，就可能引起交通断绝和军民冲突。这种永久性的街垒的存在对于法军的统治是很危险的，因为它使人民自负和蛮横无理。大国务会议（它还是非常友善的）的召开对于拆毁所有这些围墙似乎提供了方便的借口。工兵们事先作好了准备，并以巨大的毅力从事这项工作。不动产的主人和一些心怀恶意的人开始反对这些新措施，他们问："为什么要改变历来的样子呢？"他们对于法军拆毁围墙，武装城塞和征收特别税等事情，也很注意。全城的情况开始恶化了。过了几天，城里开始出现了骚动的现象。他们说：法国人要我们出钱，数目虽然很大，我们还是拿出来了；可是，他们又要破坏我们的围墙，并且用大炮瞄准我们。这些西方人究竟打算干什么呢？他们以召开国务会议为名，把埃及所有的著名人物集合在一起，难道他们是想把这些人当作人质抓在自己手里，以便一下子消灭所有这些伟大的、能团结埃及人民的人物吗？

杜普尤伊将军是卫戍司令。他是一个优秀而勇敢的军官，可是性情非常急躁。他出生于图卢兹。加斯科尼[111]人的活泼性格很难和东方人的老成持重的性格协调起来。他平时讲话很随便，不认为自己的话有任何意义，而且轻率地以肉刑威胁居民。欧洲人都知道，这样的威胁是没有意思的，因为这超出了采用这种手段的人的职权范围；何况采用肉刑还必须具备许多公开的手续。可是在专制制度下，当权者能够为所欲为，而受威胁的人则整天提心吊胆，惊惶不安。

10月6日，克比尔苏丹盥洗后，阿里·沙尔卡乌伊舍伊赫通知他说，阿耳—阿兹哈清真寺来了一个斯密尔纳人，这个人在那里住了十天，已被他抓住并予以监视；这个人承认，德热札尔派他来开始圣

战，反对法军首领。他 [112] 决定不动声色，以便使自己今后能够防范类似的犯罪行为。他只派了两个军官护送这位宗教狂热者回叙利亚，可是希望加强预防措施，因为在其他清真寺里，也可能有另外一些怀有同样阴谋的人。

四、 大国务会议摊派开罗各商会交付六百万巨款的公债。这次摊派引起了很大的争论。在审查这些争论的时候，法官审判所里聚集了很多人。这个审判所变成了人们经常聚会的地方。它从日出时即行开放，早上的一部分时间大家就在那里度过。10月22日，到这里来的人群比平常更多，楼梯上和院子里都挤满了好奇的人，他们是被一个商会控诉自己的会长这个消息吸引来的。有一个警察长走到审判所里，他警告说，有很多不怀好意的人在鼓动群众。但是因为开罗的居民喜欢谈论，他们的性格很活泼，并且非常富于好奇心，杜普尤伊将军也就对这类听惯了的惊人消息，不以为然。这天他毕竟还是来到了审判所，不过来得很迟。他把他的龙骑兵巡逻队留在院子里，自己走到法官身旁。他看到人心很激动，就劝告这位负责人把审查工作改期到明天。法官照办了。杜普尤伊费了很大的劲，才挤过人群，跨上自己的马。人群从四面八方推撞着龙骑兵。有一匹马撞倒了一个马格里布人。这个从麦加来的凶恶的人随即开枪，把骑手打死了，他自己跳上骑手的马跑了。法国部队看到这种情形，就开始进攻和驱散人群。杜普尤伊将军走出院子，他率领他的巡逻队刚一走到街上，一个像哨兵模样的人用标枪刺中了他。他从马上倒下来了。于是全城立刻传起了谣言，说克比尔苏丹被杀害了，法国人抛下了假面具，开始虐杀正统派教徒。穆厄德津们从清真寺高塔上号召正统派教徒保卫清真寺和城市。商人关闭了店门，兵士们奔向兵营，居心叵测的人关上了那些尚未破坏的围墙的大门。凉台上的妇女吓得号啕大哭。居民们拥向德法耳加将军的住宅，举行示威，而这位将军由于考虑不周恰恰住在大清真寺的旁边。居民骚动起来，向工兵军官们进攻，因为正是他们拆毁了围墙，领导建筑工事，并在建筑工事时亵渎陵墓。一刹那间一栋房屋就被捣毁了，书籍和家具被抢劫一空，而住在屋子里的五六个人遭到了杀害。人们还把被杀害者的头颅拿到街上示众，以后又把它们悬挂在大清真寺的大门上。流血的情景激动了宗教狂热者。胆战心惊的显贵人物都闭门不出，但群众把他们从住宅里拖出来，洋洋得意地把他们押送到阿耳—阿兹哈清真寺里。群众还组成了国防会议，组织了自卫队，并从地下挖出了埋藏着的武器。他们千方百计地采取一切行动，以图达到叛乱不受惩罚的目的。

说来也凑巧，那天破晓，拿破仑就渡过尼罗河到吉萨视察兵工厂去了。上午九点钟他才回到城里来。他看到沿途各街区居民的表情，很快就猜出发生了什么事情。他吩咐把一些大乌列马找来，可是所有的道路都截断了，而且各交叉路口都有叛乱分子的哨兵把守着。他们开始修筑路障和土墙。这样，法军也进入了作战状态，士兵进入战斗阵地。大舍伊赫们竭力开导群众，把他们的行为所带来的必然后果说给他们听，可是一点不起作用。这些大舍伊赫们后来反而被迫参加了这种无法遏止的暴乱行动。萨达舍伊赫当选为叛乱分子代表会议的主席。这个代表会议是由一百个伊马姆、穆厄德津和马格里布人（他们全属于下层阶级）的首领组成的。它发表宣言说："土耳其已对法国宣战，德热札尔总督被任命为司令官；他已率领军队抵达别耳别伊斯。法国人正准备逃跑；他们破坏围墙的目的，就是想在退走时，把城市抢劫一空。"穆厄德津们整夜从开罗四百个清真寺的高塔上发出刺耳的声音，诅咒所有真主的敌人——异教徒和圣像崇拜者。22日一昼夜就是这样过去的。叛乱者利用这个时间组织起来了。这时可以听到断断续续的枪声。事情变得严重起来了。镇压开罗的叛乱可能成为一桩很困难的事情。可是，这个叛乱已经带来无法避免的后果，又提供了更多的值得思考的东西。因此必须在避免使局势极端严重起来的情况下，以及在保持法军同埃及人民有可能和解的条件下，使这个大城市屈服。于是法军张贴了阿拉伯文和土耳其文的公告，旨在教育居民，叫他们不要相信坏分子使他们误入迷途的假消息。公告说："德热札尔越过沙漠的消息是不确实的，拆毁围墙是符合良好的管理规则的，在城堡设置武装只是为了执行军事规定；居民应当想想金字塔会战的情形，应当想想克比尔苏丹对待他们的行为。建议将争执交国务会议解决。"这个公告起了不良的影响。叛乱首领利用这个公告使群众相信，法国人胆怯了。这就使得群众更加蛮横无理。穆福提们声称，什么也不指望，而要马上诉诸实力；沙漠里的阿拉伯兵已经出发了，离城最近的各部落将于同一天到达这里。的确，过了一小时以后，法军就获悉有七八百比利斯人和帖腊比人采取了敌对行动，并活跃在通往布莱克的交通线上。苏耳库斯基副官率领二百名骑兵走出开罗城，由小桥上越过运河进攻贝都英人。他击毙了一些贝都英人，把余下的残敌赶到几法里以外。他肃清了整个郊区的敌人，但是负了重伤。他骑的马被打死了，他摔在地上，身中十枪。苏耳库斯基是波兰人，是一个优秀的军官，也是埃及研究院的成员。他的牺牲乃是一个重大的损失。

炮兵将军多马尔田率领一个拥有四门臼炮和六门榴弹炮的炮兵连从布莱克出来，打算在杜普尤伊炮台的高地上设防固守。下午一点钟的时候，杜普尤伊炮垒和城堡上的三十门臼炮和榴弹炮发出了进攻的信号。阿耳—阿兹哈清真寺里爆炸了几发炮弹。一小时以后，城内有些街区起了火。下午三点钟，叛军从胜利门突围，企图占领杜普尤伊炮台的炮垒。他们共七八千人，都是狙击兵，其中包括七八百名骑兵。一些清真寺的高塔和哈山清真寺的整个屋顶上都布满了狙击兵。他们企图歼灭城堡里的炮手，但结果徒劳无功。多马尔田将军为了守卫自己的炮垒，布置了三营和三百名骑兵。他下令用刺刀痛击叛军。叛军被击退了，骑兵抓了四百名俘虏。总司令立即发出进攻的信号，命令四支事先准备好了的队伍展开攻击。这四支队伍每支都有两个营，由依然忠于法军的克普特人、叙利亚人和近卫兵替他们做向导。正当那些参加进攻杜普尤伊炮台的叛乱分子惊慌失措地逃回阿耳—阿兹哈清真寺的时候，这四支部队也抵达该寺。他们冲锋拿下了这座清真寺。到晚间七点钟，一切都平静下来了。炮火停止了。警察长从一百名参加防务会议的成员中逮捕了八十人。他把他们押在城堡里。夜是寂静而漆黑的。隐匿在闺房里的显贵人物深感不安。他们不知道法军将怎样判断他们的行为，是不是要他们承担群众叛乱的责任，黎明前，他们大约有四千人悄悄离开了，越过沙漠躲到苏伊士去了。火灾仅烧毁了三栋房子，另外约有二十栋房子受了损失。阿耳—阿兹哈清真寺差一点也被烧毁了。法军损失了三百人，其中一百多人阵亡。当叛乱爆发时，有三十名从别耳别伊斯来的病号正从开罗城里走过，全被杀害了。最沉痛的损失是司令部和工兵的二十名军官以及艺术委员会的一些成员的死亡。他们原来在各个区里都被隔开了，在暴动开始时就被杀害。有很多法国人被正直的市民救出来了。所有拥有财产而有教养的埃及人都仍然忠于法军，并给了欧洲人颇大的帮助。24日早晨六点钟，军事审判委员会判定囚禁在城堡里的八十人都参加了防务会议，予以枪决。所有这些人都是以性情狂暴和不肯驯服著名的。

五、 太阳出来的时候，大清真寺的六十个舍伊赫和伊马姆就到了宫里。他们已经三个昼夜没有睡觉了。他们的面部都现出有罪和惊惧不安的样子，其实一点也不能责备他们。他们始终是忠实的，只是抵抗不住群众运动的狂风巨浪而已。萨达舍伊赫借口身体不舒服没有到宫里来。法军可以不去理会他的不良行为。如果法国人指出他事先是知道这次叛乱的，那就不得不砍掉他的脑袋。可是在当时人心浮动的情况下，把他处死只会害多利少，因为他的名字在整个东方都受到尊

敬。把他处死，就等于使他成为殉难者。总司令请人告诉他：像他这样年纪的人，处在那样惊人的事变的紧急关头，感觉不舒服，他并不觉得惊奇；不过，如果可能的话，他希望明天能看到他。拿破仑像过去一样接待了舍伊赫并且对他们说："我知道你们中间许多人很软弱，但是我愿意相信没有一个人是犯罪者。忘恩负义和叛乱是先知最严厉谴责的一种行为……我连一天也不愿意开罗停止举行通常的礼拜。阿耳一阿兹哈清真寺是经过冲击占领的，它里面是流过血的，请你们到那里去把那里打扫一番。所有圣书都被我的兵士拿来了，但是，他们都照我的意旨行事，把那些书都交给我了。这就是那些书，现在我把它们归还给你们。对于我要报仇这一点来说，那些死了的人已经够了。请你们告诉开罗人民，我愿意继续宽大和仁慈。人民是我特别庇护的对象，他们知道我怎样爱他们，让自己判断自己的行为吧。我宽恕所有的人，但要请你们好好解释给他们听：那些过去已发生的和将来还要发生的事情是老早已有记载的。谁也不能阻止我，想阻止我就同阻止命运一样，反正都是不可能的……过去已发生的和将来还要发生的一切事情，都已记载在真理之书里面。"这些老人立即跪下来了，吻可兰经。可是经中有几卷是非常古老的，一卷属于哈山清真寺，其余的都属于萨拉完清真寺。这些老人家还没有用言语表示谢意，就先以自己的表情表示了谢意。他们到阿耳一阿兹哈清真寺去了。寺里挤满了受惊的群众。那里已打扫干净。死尸都掩埋了。习俗所规定的洗礼和其他仪式阻碍了通常的祈祷。阿里·沙尔卡乌舍伊赫登上教坛，把克比尔苏丹的话重述了一遍。群众安静下来了。他们祈求先知庇护，并祈求真主给这个伟大而仁慈的执政者赐福。24日街垒撤除了，街道打扫了，秩序也恢复了。

25日，萨达舍伊赫在总司令盥洗之前来求见，总司令像往常一样接待了他。从他的脸色上不难看出惊恐之色。他结结巴巴地说不出一句连贯的话。他祝福克比尔苏丹避免了威胁他的危险；他感谢真主，因为尽管出现了叛乱，以后还是正义占了上风。他抓住克比尔苏丹的手吻着，慌忙的动作似乎表示他希望后者更确切地保证宽恕他。25日整天，人民采取观望态度。最后，似乎是安静下来，而且尽情欢乐了。他们承认，在这次事变中，所有的人都是该死的，如果开罗是处在一个不仁慈的统治者的统治下，那么这就是大家的末日了。

法军并不像居民那样欢乐和心满意足。军官和兵士都心怀不满，口出怨言。他们都指责这种极端的宽容态度。他们说："为什么对这些

老舍伊赫，对这些伪君子要经常施恩呢？……这次暴动就是他们这伙人发动的，法国人在叛乱中所流的血，应当向他们讨还。为什么还要关怀他们呢？对于这些老奸巨猾的伪君子的骇人听闻的行为，怎么反而一味给予奖励呢？”拿破仑对军队中的怨言不表示任何态度，只是在很久以后，许多军官和士兵才意识到他的措施是非常英明的。克列别尔刚从亚历山大来到开罗，他看到萨达舍伊赫吻总司令的手时，就问总司令：这个忐忑不安、面有愧色的老头子是谁？人们回答他说：“这是暴动头子。”“你怎么不下令枪毙他呢？”“不，这个民族同我们和我们的习惯太格格不入了，我宁愿这个民族有像他这样既不能骑马，又不能拿刀的首领，而不愿看到像穆腊德别伊和奥斯曼别伊那样的人当首领。把这个衰弱无力的老人处死对我们不会带来任何好处，反而会产生比您所预料的更为危险的后果。”叛乱事变发生以后很久，人们还记得这一次谈话[113]。

乌列马们发表了很多宣言，使那些叛乱的地区也平静下来了。有些被派到各省去的乌列马，发表了热情的讲话，他们因为法军的宽大为怀态度，心里充满了感激。他们比以往任何时候更相信拿破仑爱可兰经和先知，更相信拿破仑关于希望看到阿拉伯人民幸福的话是真诚的。当时，在开罗城里和各个省区流传着无数的谣言：当叛乱发生时，穆罕默德来到克比尔苏丹面前并对他说：“开罗人民是有罪的，因为你对他们很好，所以你将获得胜利；你的军队进入了阿耳—阿兹哈清真寺，但很尊敬圣物和诫书。如果胜利以后你不是宽大为怀的，我就要离开你，你就会遭到一个又一个的失败。”这是迷信和虚荣心的混合产物，意思是说：一切都是先知做的，先知继续在庇护他们。这次事变本来可能带来巨大的不幸的后果，现在它却巩固了法国人在这个国家的统治。从此以后，居民一直忠实于法国人，并且对他们的宽容态度经常保持着感激的心情。但是大国务会议被解散了，各省的居民却希望这个会议能够召开。在没有同君士坦丁堡苏丹缔结和约以前，原来打算要做的一些事情都无法进行，因为重大的军事行动尚使这个国家的上空布满着乌云，威胁着这个国家的生存。

六、 工兵大尉贝特兰在炮兵指挥官建筑臼炮和榴弹炮炮垒的小丘上，建筑了一座砖砌炮台。这座炮台控制着骚动最厉害的一个区。它和城堡一起使那个区处于两方面的交叉火力之下。从它上面也能扫射通往胜利门的大道以及城堡和穆卡塔姆山之间的隘口。在通往别耳别伊斯的大路上，在正教教长运河旁边，有一座很高的大清真寺，从北

面掩护着开罗城墙。法军把它改成了炮台，取名为苏耳库斯基炮台，以纪念牺牲了的波兰军官。这座炮台能够容纳几营士兵和几座仓库，要保卫它只需少数兵士就足够了。在通向布莱克的半路上，有一个能够控制城市西北部分的高地，法军在那儿建筑了一座名为卡梅堡垒的塔楼。它捍卫着厄兹别基亚广场和进城的要道。在研究院花园附近的小丘上，建筑了一座以研究院命名的炮台。从这座炮台能够扫射开罗、老开罗和尼罗河之间的整个地区。这座炮台可以保障通往鲁达岛的交通线，还可以掩护设在伊勃腊吉姆别伊住宅中的医院。这所医院的周围有围墙，从围墙的炮眼可以向外发炮。这座医院成了鲁达岛的桥头堡。尼罗河测量站用来做炮台，老开罗的水道桥头也成了一座炮台。除此以外，在开罗的对面，在尼罗河左岸，从开罗到鲁达岛和吉萨一带地方还建立了许多巩固的阵地。这样一来，这座大城市就处在一系列的炮垒包围之中了。在这些炮垒里只要配备了炮兵连。就能够用燃烧弹和其他炮弹同时扫射全城各街区。这些炮垒还能够保卫进城的各通道，而且只要五百人守卫就够了。为了给商人和警察以武力援助，为了按照这个国家的惯例监视咖啡馆、市场、公共场所和集会等，当地居民的队伍也组织起来了。

市内所有障碍物拆除以后，城市的面貌焕然一新。小店铺、咖啡馆、客店和欧洲人所开设的小工厂的发展都得到了新的推动力。这些企业给法军士兵带来了很多方便，减少了他们思念家乡的痛苦。

七、 逃出开罗而定居在苏伊士的叛乱分子破坏了国家的安宁。通过这些人，住在叙利亚的伊勃腊吉姆别伊与住在萨伊德的穆腊德别伊开始了通信联络。这种通信把沙漠中所有的部落都调动起来了。法军必须占领这个重要的城市[114]；在此以前法军没有占领它，因为要占领它必须经过无水而又无树荫的完全干燥的沙漠。这段四十二小时的行程在夏天是非常令人厌倦的。必须避免一切会引起兵士不满的行为。可是到了10月底，暑退炎消，美丽的秋天使士兵觉得很满意。他们终于在这个国家住惯了。他们得到的供应有：上等面包、大米、塞浦路斯葡萄酒、海枣酿的白酒、啤酒、肉类、鸡鸭、鸡蛋和各种各样的蔬菜。由于物价便宜，依照法国标准发给官兵的薪饷，使他们获得了比币值多三倍的实惠。军需官多尔按期发给上等咖啡，同时每班都有自己的咖啡壶。他用足够数量的骆驼代替带篷大车和辎重车运送饮水、粮食、卫生器材和其他物品供应各营。将军和老军官都有自己的卧榻、帐篷和骆驼。除此以外，法军的一切都按照这个国家的习俗加

以组织。这样一来，兵士们的情绪又和从前一样了：充满了热情和进取心。如果他们还抱怨什么，那就只有抱怨连续几个月以来毫无作为罢了。他们情绪上的这种变化，引起了他们对这个国家看法上的巨大转变。他们深信周围的地方都是肥沃的，物产丰富的，有益于健康的。他们懂得在这个国家里建立牢固的殖民地，对他们个人和对整个共和国会带来多么巨大的好处。

11月8日，博恩师长率领一千二百名步兵和二百名骑兵并携带两门大炮出发了。他在离开罗五法里远蓄满了尼罗河水的湖边的一个叫比尔卡—阿尔—哈德日的地方扎营，由这里可以前往苏伊士。为通过沙漠所必需的一切物资都运到了那里。一头骆驼可以驮两袋足以供四百人或四十匹马一天用的水。为了烧汤，必须随身带木柴。虽然通过沙漠到苏伊士总共只需三天时间，但为了防止意外，还是带了二十天的粮食和十天的饮水和木柴。这就需要数以千计的骆驼运载。博恩将军没有遇到任何阻碍，就进入了苏伊士。他命令立即修筑工事，以保卫留在那里的少数卫戍部队。海军舰队的工程师在开罗造船厂制造了四艘能发射二十四磅炮弹的炮舰。现在他们把这些炮舰拆开，用骆驼运到苏伊士，在苏伊士再把它们重新装配起来并填塞好缝隙。三色旗飘扬在红海上空。这些炮舰就航行在红海的北部，直到科瑟腊和扬波。

红海北部分为两个支流：一条支流叫苏伊士海湾，宽度为五至十法里，长为五十法里；另一条支流叫亚喀巴湾，伸入陆地约三十法里，宽度为三至五法里。在红海边上的阿伊拉城离苏伊士六十法里，位于去麦加的商队必经的道路上。阿伊拉有一座土耳其卫戍部队守卫的小炮垒。那里有一些水源充足的淡水井。这个小炮垒原来属于反抗泰尔 [115] 的伊杜美人。它是耶路撒冷的港口。托尔沙漠位于苏伊士、亚喀巴和西奈山之间。它那里住着三个阿拉伯部落，每个部落有四五千人口。在沙漠上发现有废墟，使人们相信这里以前曾经有过城市。在法兰河流域长着树木和灌木林。阿拉伯人利用这些树木烧炭。

12月底，总司令带领科学院院士蒙日、别尔托列和工程师列讷尔，以及总司令部的随员、二百名骑兵警卫队和四百头单峰骆驼，从开罗出发了。他想亲自到红海边去研究沟通两海的运河遗迹。从发生叛乱的时候起，他未曾离开过开罗。他这次离开这个大城市，对于全城居民养成在他不在这里时也能遵守秩序的习惯，是有好处的。从开罗往苏伊士有三条道路：第一条道路穿过开罗南面二法里远的巴萨亭

村，从那儿拐弯向东进入勃卢日达尼河流域，再延伸八法里就到达甘迭利水井；这里共有八口水井，水微咸。从叙利亚开到上埃及去的商队都在这些水井旁边歇脚。从甘迭利水井起，这条大路再延伸十六法里，就到红海。旅客们沿红海海岸再走九法里就可以到达苏伊士。沿着这条道路走，从开罗到苏伊士总共是三十法里，而到红海仅二十六法里。这个沙漠也常常下雨。要是沿路每隔四法里建筑一个供旅客需要的蓄水池，而在红海岸边建立一个供船舶需要的淡水库，倒是轻而易举的事情。孟菲斯[116]的居民常走这条路。第二条路是从开罗向比尔卡—阿尔—哈德日湖延伸（五法里），再从淡湖穿过干燥的沙漠，延伸到阿德热鲁德城堡（二十三法里），这里是麦加商队的第三个歇脚地点，然后再从阿德热鲁德延伸到苏伊士（五法里），全程共长三十三法里。第三条路经过别耳别伊斯。从开罗到别耳别伊斯是十二法里，从别耳别伊斯经过沙漠到阿德热鲁德是十九法里，从阿德热鲁德到苏伊士是五法里。全程共长三十六法里，其中仅十九法里经过沙漠地区从苏伊士到开罗的直线距离是二十七法里半路，从苏伊士到吉萨附近的大金字塔是三十一法里。这些法里是按照每二十五法里合一度计算的。

12月24日在比尔卡—阿尔—哈德日湖边扎营。一些前往苏伊士经商的商人也来这儿露宿。25日黎明前两小时，宿营的人都整装出发。队伍整天在不毛的沙漠上前进。天气很好，阳光令人感到温暖，没有给行军带来任何不便。沙漠的行军生活很单调，它给人们一种甜蜜而忧郁的感觉。带路的阿拉伯人只要弄清了方向，就不需寻找足迹。队伍每天休息两次，每次半小时。夜间他们在离比尔卡—阿尔—哈德日十四法里处的一株哈姆腊[117]树旁宿营。哈姆腊是阿拉伯人崇拜的对象，凡是触摸了一下这个沙漠怪物的人，都被认为是不信神的人，就要受到别人的咒骂。兵士们没有带宿营的柴火，冻得很难受，于是他们利用在兵营附近河谷里找到的动物骨头和高达七八英寸的枯草烧火取暖，略微减轻了他们的痛苦。这些野草是骆驼的饲料。26日黎明前两小时，队伍重又开拔了。当他们走过阿耳—别塔尔水井时，太阳还没有出来。这个异常宽阔的井坑深达五十法尺。阿拉伯人挖这个坑本来是希望找到水的，可是结果不得不放弃这个打算。在月光照耀下，可以看到离它不远的一颗老槐树，树上刻满了文字[118]……和朝圣者表示景仰的其他遗迹，因为朝圣者在从麦加归来的时候，都要向头一棵接近尼罗河水的植物致敬。下午两点钟，拿破仑抵达阿热鲁德。从

阿耳一别塔尔水井到这里是五百法尺远。阿热鲁德是建立在小丘上的一座小堡垒。它控制着广阔的地区。堡垒周围有砖砌的双墙和很深的水井，井水颇丰富，但略有咸味。如果把水放在空气中历数小时，则咸味可略减少。这种水是马、骆驼和其他牲畜的最好饮料。人们仅在不得已时才饮用它。这座堡垒里有清真寺，有商队放车子的舍棚和可容一百五十名兵士的房屋。拿破仑任命了堡垒司令官，留下了十五名卫戍军和两门大炮。傍晚队伍抵达苏伊士。总司令宁愿住在自己的帐篷里，而拒绝住在为他准备好了的房屋里。

苏伊士在红海边，离海湾的北端二千六百法尺，离古运河口四五百法尺。有一个时期，这个城市是相当繁荣的。阿拉伯地理学家曾把它描写成绿洲。它的用水大概是由运河流来的。同时雨水也很充足。如果把雨水积蓄在贮水池里，它不仅足以供给城市的需要，而且可以供给农业的需要。现在这里什么也没有了。蓄水池容水很少，管理也很差。人们饮水取自摩西泉，马和骆驼的饮水则取自离城一法里远位于阿热鲁德堡垒途中的苏伊士泉。城里有漂亮的市场，有几座华丽的清真寺，有美丽的海岸街的遗迹，有三十座可容纳二三千人的店铺和房屋。在商队和船舶从吉达到达这里的时候，苏伊士确实有这样多的居民。可是当这些外来人结束了他们的商业活动之后，这里就只剩下二三百不幸的居民了。碇泊场离城一法里。船舶抛锚的深度为八沙绳[119]。碇泊场周围长一法里。它和城市相联系的航路在退潮时宽约六十至八十法尺，深约十英尺（涨潮时十五六英尺）。碇泊场的底部很好，它能牢固地咬住铁锚，因为它全是淤泥。碇泊场里到处是沙滩和暗礁。船从碇泊场开出来需要借助东南风，可是东南风在这个地方是不常有的。

八、 27日拿破仑花了一天工夫来考察这个城市。他下令建筑炮垒来保卫航路和港口。28日，他骑马去参观摩西泉。早晨三点钟，他渡过迈迪耶——一个宽约四分之三法里的小海湾，这个海湾在退潮时可以涉水通过。海军少将吉奥姆在接待若干工兵、工程师和学者上船以后，就乘炮舰出海了。摩西泉离苏伊士三法里，一共有九个泉眼。这些泉水从一些小山下涌出来，喷出地面高达数法尺。它们发源于离此四法里的山岭上。这些喷泉离海七百法尺。在这里可以看到十五世纪时威尼斯人所建立的水管桥和几座仓库的遗迹。那时他们企图截断葡萄牙人去印度的道路。工兵开始了挖掘工作并继续进行到黄昏。总司令跨上马背，准备回苏伊士。所有由海路来的工兵都回到炮舰上。晚

上九点钟的时候，前卫猎骑兵叫喊起来，说他们将要没入水里了。于是人们叫来了向导。兵士们高兴地唱伏特加消遣作乐，因为上司不可能得到任何消息。人们都迷了路。猎骑兵只得朝火光前进。他们把这个火光当作是苏伊士的灯光。其实，他们很快发觉这是不断更换位置的炮舰舱里的灯光。猎骑兵终于弄清楚了方向，并且判断出苏伊士的位置。于是他们以彼此相隔五十步的离距一个跟着一个前进。可是刚走了二百法尺远，一个走在前面的猎骑兵就大喊他没入水里了。于是大家只好重新回到出发的地点。经过各方面侦察之后，他们幸运地找到了正确的路线。晚上十点钟，骑兵连在水及马腹的洼地里排成队形。夜很黑，月亮在半夜的时候才出来。海上漾着微波，海风仿佛变得凉爽起来了。潮水继续上涨着，这时法军朝前行进和后退一样危险。情况变得如此危急，以致拿破仑说出这样的话："难道我们到这里来是想像法老王[120]那样死亡吗？这将是罗马布道者的一个绝妙的题材。"不过，护送队都是由在军队里服役过八年至十年的非常机灵的老兵组成的。一个姓卢伊的军需官和班长卡尔博涅耳终于找到了一条正确的道路。卢伊回过头来领着骑兵连，走到了陆地。可是，他一分钟也不能耽搁，因为潮水越涨越高。杜法耳加由于装有木脚，行走起来比任何人都困难。两个身高五英尺十英寸善于泅水的士兵负责救援他。他们都是值得信赖的光荣的人。总司令对这点放心之后，就急忙走上陆地。顺着风吹的方向，他听到背后人们激烈的争辩声。他起初以为是两个下士抛弃了杜法耳加。他立即往回走，可是随即发现事情正和他的推测相反。杜法耳加吩咐两位下士把他留下，他说："我不愿成为两个勇敢的人致死的原因。没想到为了挽救我，你们竟落在大家后面了。既然我自己该死，那么还是让我一个人死吧！"总司令一到，这场争论就停止了。大家赶忙向陆地前进，并且很快就走到了。卡法列利只损失了一只木脚，这是每星期都会发生的事情。军队损失并不大，只丢了几支马枪和几件雨衣。兵营里充满着不安的气氛。有些军官想要在海边生起篝火，可是又没有柴草。他们费了很多时间拆了一座房子来生火。第一堆篝火是在骑兵连已经走上陆地的时候烧起来的。学习过教义问答的老兵讲述了摩西逃跑和法老王死亡的故事。这次事件成了他们经常谈论的话题。

19日，托尔的阿拉伯人在访问了法国炮舰以后，得知克比尔苏丹到了他们这儿，就来请求他保护。托尔位于海滨，是西奈山的港口。这些阿拉伯人常常把煤和最好的水果运到开罗，而从开罗买回来一切必需品。西奈山的阿訇把有穆罕默德、萨拉定和苏里姆亲笔题词的本

子送给拿破仑看。这些题词都是把这个寺院介绍给他们自己军队的。拿破仑根据他们的请求，也在那个本子上题了同样的词。如果有法国巡逻队前来巡逻，这个题词便可以供他们作为护照使用。

九、 30日，总司令部离开苏伊士。护送队押送的帐篷和辎重车开往阿热鲁德。下午四时到那里扎营。拿破仑偕蒙日院士和总司令部一些将军和军官绕过洼地，沿红海岸前进。以后他又回过头朝着苏伊士走，发现在离城四五百法尺的地方有石头建筑的遗迹，这些遗迹引起了他的注意。他继续朝着与海垂直的方向前进，走了六十至八十法尺以后，不知不觉地走到一条古运河的路线上。他沿着这条路线又走了五小时。黑幕来临的时候，离营地还有七法里远的沙漠地，因此他就策马往那里飞奔前进。他在选择方向时，曾几次犹豫不决。最后只有三四个乘着骏马的人随他一起到达了营地，其余的人都落在后面了。他下令在小丘上和阿热鲁德要塞的清真寺的尖塔上燃起熊熊篝火，并命令每隔一刻钟放一次炮。这样做一直持续到晚上十一点钟，等大家都平安地到达野营地为止，因而谁也没有迷路。

沟通两海的运河遗迹看得很清楚了。它的两岸相隔二十五法尺。一个骑马的人站在运河中间，完全可以躲着一点也看不见。31日，在离阿热鲁德十法里的河谷里扎营，那儿长着许多骆驼爱吃的有刺的小草。有几百头无人看管的小骆驼在这里吃草。1799年1月1日，在距离别耳别伊斯步枪射程远的地方扎营。在别耳别伊斯附近的筑垒工程正在迅速进行。由于缺乏石头，工兵军官就用由尼罗河的泥土做的而在太阳下面晒干的砖坯砌垒。这种砖坯非常适合筑垒之用。3日，总司令率领二百名骑单峰骆驼和骑马的人，向土米拉特河谷出发。下午四点钟，他抵达坐落在沙漠中间的比尔一萨巴水井。当时天气十分炎热，井水很不充足。这口井的水味和巴列日泉水相似。当大家在分配这种不太好喝的水的时候，有一个人发觉一头单峰骆驼正在走来，骑在骆驼上的人虽然发觉法军太迟，但仍然企图逃走。他是替伊勃腊吉姆别伊和德热札尔总督送信到上埃及去的。他供认说，叙利亚边境已开始军事行动，德热札尔总督的军队已进入埃及境内，其前锋已经占领了阿耳一阿里什绿洲，炮台已作好防御准备。晚上法军露宿在绿洲的丛林中。夜里很寒冷。胡狼（沙漠中的一种特别的豺狼）嗥叫，其声音与人声相似，致使哨兵发出战斗警报的信号，因为他们误认为这是贝都英人来进攻野营了。第二天贝尔蒂埃发现了运河的遗迹。它穿过土

米拉特河谷，向尼罗河的支流一彼卢集河上的布巴斯塔流去，就在那儿注入尼罗河的这条支流中。这儿的运河的痕迹跟苏伊士的相同。

这时候，分舰队弄到了许多咖啡和印度商品，它从吉达港开到了苏伊士。于是拿破仑又越过沙漠回到了苏伊士。分舰队船只的排水量达四五百吨。从开罗又开来了一个商队。苏伊士顿时活跃起来，并且具有印度城市的风味。拿破仑在那里接见了从印度归来的一些商人。接着他就从那里出发，从另一个方向穿过狭长地带，抵达萨利希亚，他在这里找到了防止突然侵袭的工事，找到了一些储满大麦、大豆和弹药的仓库。他派了两营军队带着大炮开往卡提亚。这里的水井很好。工兵军官们在这里建筑了坚固的多面堡，它周围的栅寨长达五十法尺。在多面堡里有射击阵地，从这些阵地上可用大炮掩护所有的水井，他用了几星期的时间把水井整修得干干净净。在开罗准备好的木板房也装配在多面堡里，当作仓库使用。骆驼商队从开罗和达米埃塔运来的大米、面粉、大麦和大豆，都储存在这个绿洲上的仓库里。当德热札尔得知法国步兵队伍到达卡提亚，并在该地建筑了多面堡以后，担心自己的军队受到威胁，于是放弃了继续向前推进的打算。列尼叶将军的司令部驻在别耳别伊斯，他派了强大的前卫到萨利希亚，支援卡提亚的哨兵。

总司令在离开开罗两星期后，又回到那里。他发现那里一切都令人满意。关于德热札尔向埃及推进的消息已经传开了，但这没有引起什么不安。埃及人民完全信任法军。英国几艘运输舰和炮舰在亚历山大的海面上出现。这也没有发生什么影响。亚历山大炮垒击沉了几艘炮舰。穆腊德别伊被逐出上埃及，三色旗飘扬在黄土色的瀑布之上，整个埃及都屈服了；只有大小绿洲和巴腊布尔部落地区是马木留克人的唯一的避难所。

十、 拿破仑决定把战争引向叙利亚去打，于是进行了紧张的准备。他决定在离开埃及以前，先到金字塔附近去进行观察和测量。他在这个地方住了几天，沿着通往小绿洲的沙漠作了几次旅行。上埃及和下埃及都很平静。国务会议的活动完全展开了。开罗居民对开罗暴动仅保留着自己得救应当归功于法军宽大的记忆。

阿拉伯人任何时候都受不住法国步兵的火力。马木留克人起初企图抵抗法军，但最后还是承认法军的优越和不可战胜。舒卜拉希特、金字塔和谢迪曼等三个战役的经验教训了他们：不能再轻视步兵了。

从这个时候起，法军一支百人的步兵队伍就能在全国各地任意行动了。即使这支队伍碰着了七八百名马木留克兵，后者也只能小心翼翼地去进攻它。在三次会战中，法军的方阵[121]都是纵深排成六个横队的。好久以来，每个法国兵都随身携带一根长四英尺、直径一英尺，用两副八英寸的链子系着两端的木桩，做掩护物的。但是当法军的优越性已被敌人承认以后，这些预防的设备就放弃了。方阵改成三个横队了，而兵士们实际上常常只排两个横队。当敌人骑兵相距一百二十法尺时，军官们就命令两个横队展开射击；因为如果要等到骑兵十分接近时才射击（有些人认为这是必要的），那么由于战马飞奔而来，就可能阻止不住它们。骑兵如果是精锐的，那就只需要……[122]就可以克服这个距离；在这个时间内，兵士只可以来得及射击……[123]。同贝都英人和马木留克人作战的狙击兵出发时，总是四人一行地排成营方阵，以使敌人骑兵陷入混乱。当然这并不是说，一个坚强的狙击兵不能用步枪把一个骑兵从马上打下来，可是这不能当作规律。

阿拉伯人从来是不等待法国骑兵进攻的，也许他们跟法军作战只能以四对一，相反，马木留克人则夸耀勇敢而轻视法国骑兵。可是，法国骑兵骑着当地的马，是能够给予马木留克兵以回击的。一个马木留克骑兵比一个法国骑兵要强些，因为他们的训练和武装都比较好。一百个马木留克骑兵同一百个法国骑兵交战，马木留克人有胜利的机会；可是当两个部队各自的骑兵超过二百人时，那么胜利的机会就在法国人方面。原因是：马木留克骑兵作战时毫无秩序，他们在侧翼扬起一股一股的尘土，以便绕过两翼而进攻战线后方。一支三百人的法军队伍排成三行，以第一行为基准向左右散开。因此在敌方的骑兵进行迂回行动，以便从第一行绕过去的时候，就不得不停下来迂回这个新的行列；可是法军的第三行也做了同样的迂回，从而使得整个新的行列可以同时进攻敌人。那时候，马木留克兵就不战而逃了。法国骑兵也像马木留克兵一样用皮带把自己的手枪拴在马鞍上。他们把马刀用带子挂在手腕上。龙骑兵带的步枪有时是很有用的，可是也带来许多不方便，除非在骑兵连和敌军之间有一道障碍物能够阻止敌人进攻。法国步兵、骑兵和炮兵都同样具有很大的优越性。法国骑兵如没有炮骑做掩护，从来也不采取大部队行动。马木留克兵在进攻之前常用六种武器射击，即步枪、短枪和他们所佩带的两对手枪（一对放在马鞍上，另一对放在怀里）。徒步跟着他们的萨伊斯[124]手里拿着标枪。这是勇敢的和优秀的民兵。

[1] 参看第二章 。——俄文版编者

[2] 埃及人。——俄文版编者

[3] 参看第二章 。——俄文版编者

[4] 参看第二章 。——俄文版编者

[5] 副总督。——俄文版编者

[6] 土耳其外交部。——俄文版编者

[7] 参看第二章 。——俄文版编者

[8] 法国西南部的旧省名，从前的基思省和加斯科尼省的一部分。八至十一世纪时，是一个独立的公国。——译者

[9] 阿里·沙尔卡乌伊。——俄文版编者

[10] 这正是克列别尔将军后来下令用手杖痛打的那个舍伊赫，而痛打舍伊赫这件事情乃是克列别尔致死的主要原因之一。——法文版编者

[11] 苏伊士。——俄文版编者

[12] 泰尔为腓尼基的奴隶制的城市国家，大约在纪元前三千年建立。——译者

[13] 孟菲斯是古代埃及的城市。它的废墟在现在的靠近开罗的米特拉欣纳村附近。它在埃及历史上起过很大的作用。在古王国时期（纪元前三千年）为埃及的首都。——译者

[14] 显然，著者指的是“汉瓦尔”，即罗望子（植物名）。——俄文版编者

[15] 这些文字在手稿里没有能辨认出来。——俄文版编者

[16] 尺度名，合中国六尺六寸。——译者

[17] 所指的是圣经上关于法老王及其军队在红海中淹死的传说。——俄文版编者

[18] 十八十九世纪时所采用的四角形战斗队形，主要是用以击退骑兵的四面进攻。——译者

[19] 原稿此处为空白。——法文版编者

[20] 原稿此处为空白。——法文版编者

[21] 随从兵。——俄文版编者

第七章 征服上埃及

一、 出征计划。 二、 征服贝尼—苏夫省和法尤姆省，谢迪曼之战（10月7日），米尼亚—阿耳—法尤姆之战（11月8日）。 三、 征服上埃及的亚西乌特和吉萨两个省，萨乌阿卡之战（1月3日），塔赫塔之战（1月8日）。 四、 德塞占领阿斯旺，马木留克人被逐出埃及，萨姆胡德之战（2月22日），提佛之战（2月12日），克纳之战（2月12日），阿布曼纳之战（2月17日）。 五、 穆腊德别伊进军开罗，骚马之战（3月5日），法国分舰队的毁灭（3月6日），科普托斯之战（3月8日）。 六、 围攻菲万达沙漠中的老哈桑，比尔—阿耳—巴尔之战（4月2日）；吉尔加之战（4月6日）；格希纳之战（4月10日）。 七、 贝尼—阿定的洗劫和烧毁；阿斯旺之战（3月16日）；老哈桑被杀死。 八、 占领科瑟腊（5月29日）。

一、 如果在金字塔会战后的第二天，一师法军继续追击穆腊德 别伊，它在任何地方是不会遇到抵抗的；在两个月之内，它就可能占领了整个上埃及。但是，在骑兵补充完毕以及尼罗河水涨到通航必要的水位以前，法军必须等待一下。敌人利用了这两个月的休战时间，摆脱了完全绝望的困境。这次会战的影响削弱了。他们得到了许多部落的援助和许多省区的忠心保证。他们在法国舰队毁灭之后，通过巡逻在亚历山大海面的英国舰队，获得了大量津贴，这使他们重新有了希望。这是一切行动和力量的基础。

到了9月，穆腊德别伊拥有了颇大数量的陆军和舰队。他派往阿拉伯半岛去号召伊斯兰教徒帮助正统派教徒，并请求戴绿头巾的舍利弗前来支援的基阿希夫都回来了。他们达到了目的。他们报告他说，很多勇敢的来自扬波的阿拉伯人的队伍已准备渡过红海在科瑟腊登陆。

哈桑别伊同他的卫兵在十八年中都住在伊斯纳，过着流放生活。他靠尼罗河流域第一区的微薄收入为主。他很穷，但利用婚姻关系，与森纳尔省的两个阿拉伯大部落结成了亲戚。他在菲万达部落和大绿洲沙漠的贝都英人中间享有很大的声望。他留下的能充任骑兵的二百

五十名马木留克兵是一支精锐部队。他们熟悉地情，英勇善战，能吃苦耐劳，灵活机智。这个老人很倔强，无论是异教徒占领开罗，或是他们使穆腊德别伊屈服，都不能减少他的仇恨。同时他认为法国人是复仇者。他期待法国人能使他的命运好转，因为他渴望把他的政权扩大到全萨伊德去。

8月25日，德塞率领五千人从开罗出发。这五千人中包括六百名骑兵、三百名炮兵和工兵、四千三百名步兵，他们带着一个分舰队，这个分舰队由八艘船只（帆桨船、通讯舰和三樯小货船）组成，船员是法国人。这既是一个重要的军事行动，又是一次非常有趣的科学考察活动。从罗马帝国崩溃以来，那些关心科学和艺术发展的文明国家的代表，曾打算在这个许多世纪来一直引起科学界注意的宏伟的废墟上，进行考察、测量和发掘。可是谁也不能比德塞领导这项工作领导得更好，谁也没有以这么巨大的热情去努力做好它。德塞是个青年人，非常醉心于战争。他非常贪图荣誉，并且懂得怎样去找到科学和技术的发源地来为自己增光。提佛、科普托斯和菲勒这些名称本身就使得他心急如火。他身边带了弗里安和别亚尔两将军，此外还有分舰队代理司令当捷洛，炮兵上校拉土尔涅里。第二十一轻步兵团、第六十一和第八十八常备步兵团，都是最精锐的部队，他们在契维塔韦基亚港上船，是法军中人数最多的一部分。他们在吉萨南部扎营已两个月了。德塞就利用这段时间来训练他们，准备出征。骑兵的马跟马木留克兵的马一样，都是阿拉伯的好马。这些马匹是采购员买来的，或者是从战争中缴获的，可惜骑兵的人数不多。补充骑兵很困难，因为这个国家还没有完全被征服。许多学者和艺术家都愿意跟随德塞。要满足他们的请求有两个不便，即不得不使这些重要人物冒战争危险，同时又会延缓军事进程。只有德农一人获得允许以志愿者资格随师司令部行进。

为了占领上埃及，德塞花了五个月的时间：从9月到第二年的1月。2月2日，他占领了阿斯旺。他还花了五个月时间来镇压暴动和巩固他占领的地方。他这次出征可分为六个阶段：第一阶段延续了一百天；这个时期最重要的军事行动是谢迪曼会战，其结果是占领了贝尼—苏夫省和法尤姆省。第二个阶段用了12月和1月 共五十天；萨乌阿卡战斗和塔赫塔战斗是这段时期中仅有的两次战争。在此期间，占领了米尼亚、亚西乌特和吉尔加等省。第三阶段延续了三十天（1799年1月和2月）；这个阶段的最重要事件是萨姆胡德之战，马木留克兵被逐出

尼罗河流域，失去了一切，逃到巴尔巴尔省的绿洲（在埃及边界以外和菲万达沙漠中）寻找避难所。这时三色旗已飘扬在全埃及上空了。第四个阶段包括1799年2月和3月的四十天；穆腊德别伊、厄耳菲别伊、哈桑别伊、拍波的哈桑等乘法军进军叙利亚之际回到尼罗河流域，向开罗前进，企图在那儿联合起来，一下子夺回上下埃及。他们在这次进军中遭到了失败，可是他们最重要的军事行动是消灭了上埃及法国分舰队的一部分船只和科普托斯之战。在第五阶段，拍波的舍利弗部蹂躏了亚西乌特和吉尔加两省，并迫害了当地的居民。第六阶段包括5月和6月；上埃及完全被征服了，穆腊德别伊和厄耳菲别伊带着一支小部队流窜到沙漠中。贝尼—阿定之战使这个美丽的村庄毁灭了。别亚尔将军占领了科瑟腊。远征叙利亚的军队返回开罗。全埃及——上埃及和下埃及——完全平静了。

拿破仑关于进行这次远征所给予德塞将军的训令内容可以归纳于下：进攻穆腊德别伊，把他击溃；在打败他以后，跟踪追击，把他赶出埃及边界和赶到绿洲里去。按照部队向前推进的情况，在清真寺的一些能控制尼罗河的极重要的据点加强工事，以保证航运。如果像预料的那样，在胜利进军之后发生了地方性的叛乱，他就进行镇压。进行这些战争的最终目的是要保证使这个国家真正屈服。可是为了达到这一目的，首先必须占领整个尼罗河流域。一个拥有一千二百名骑兵（马匹已得到补充）和一千五百名步兵（ 原属留在开罗的第三营）的师团，以及造船工程师为这次出征制造的八艘帆船，准备很快去支援他，并作为他的后备补充。

二、 30日，德塞抵达贝尼—苏夫。马木留克兵对他没有作任何抵抗。马木留克人在法尤姆集中了一万八千名步兵和骑兵，还有一支由一百八十艘船只（其中有十二艘装了大炮）组成的舰队。舰队停泊在约瑟夫运河上。德塞本来可以从贝尼—苏夫向右边四法里远的法尤姆前进，去和穆腊德别伊作战。但他决定继续向尼罗河上游前进，到达约瑟夫运河的起点达鲁特—阿耳—舍利佛市镇，去截住敌人的舰队，把它封锁在运河里。如果穆腊德别伊的舰队和陆军不能抢先占据亚西乌特，以避免全军覆没的话，那么，法军将沿运河向下游推进，用陆军和分舰队的力量胜利地拿下法尤姆并缴获别伊们装在船上的所有珍宝。这将是对敌人的一个决定性的打击。在这种情况下，法尤姆无疑会落入法军手里，而不能延缓法军的前进。为了执行这个计划，德塞继续溯尼罗河而上，于9月4日抵达阿布—吉加。穆腊德别伊看出了他

的敌人的意图以后，便命令舰队沿约瑟夫运河而上，在达鲁特—阿耳—舍利佛附近进入尼罗河。接着在亚西乌特的对面抛锚。他本人和他的军队仍旧留在法尤姆省，没有转移。他控制着约瑟夫运河的左岸，把右翼布置在运河沿岸，这样来和亚西乌特建立联系。在他的后面有一个小绿洲。5日晚上，德塞在阿布—吉加获得了关于敌舰队行动的消息。6日黎明，他率领第二十一轻步兵团的一个营朝右翼出发，走了八法里多路。他抵达巴汉萨，截断了约瑟夫运河的交通，可是已经太迟了。敌人的舰队已经通过了这个据点。只有十二艘装辎重车的船没有通过，经过一些对射之后，就把它们掳获了。这些帆船中有一艘船上有七门大炮。7日他回到阿布—吉加，在那里住了几天。他自信既然穆腊德别伊撤走了他的舰队，那么他自己一定会越过沙漠到上埃及去。他决定继续向尼罗河上游进军。他不停地向亚西乌特前进，于9月14日到达那里。当他到达时，敌人的舰队为了避免冲突，继续沿尼罗河驶往吉尔加。穆腊德别伊高枕无忧地留在法尤姆省。可是当他看到法军就在他前面六十法里的时候，便截断了法军与开罗的交通线，煽起米尼亚和亚西乌特两省叛乱，使德塞处于很危急的境地。德塞不能在敌人的侧翼迂回行动，因为他们通过沙漠和上埃及保持着交通联系，而且他们的后面还有绿洲做依靠。在这样的情况下怎么办呢？坚持实现自己的计划吗？这就等于孤注一掷。最明智的办法是退却，不上敌人的当。他正是这样做了。他向达鲁特—阿耳—舍利佛撤退，顺着约瑟夫运河而下，退到法尤姆。而敌人的舰队也顺着运河而下，到达达鲁特—阿耳—舍利佛和阿布—吉加。最后不知不觉地出现在贝尼—苏夫的对面。这整个省区以胜利的欢呼来迎接它。既然法国人退却了，那就意味着他们已被击溃了！当时法军也确实遇到极大的困难。船只每行一步都遇着浅滩。他们克服了所有这些障碍。10月3日，他们抵达法尤姆入口附近的阿耳—拉胡恩镇，占领了横跨运河的石桥。这就使他们能够在运河两岸相机行动。经过两个月的疲劳行军，他们共走了二百法里，可是什么也没有得到。

德塞由于经过多次小战斗、行军和撤退而失去了耐性，他干脆向有着同样心情的穆腊德别伊奔去。两军相遇了。马木留克人的军队散布在沙漠中谢迪曼村的所有高地上，离约瑟夫运河一法里远 。敌军共计有二千名马木留克兵（其中包括可怕的骑兵）、八千名阿拉伯骑兵和八千名阿拉伯步兵，还有四门大炮。法军有步兵三千四百人、骑兵六百人，总共是四千五百人，大炮八门。德塞把自己的步兵和骑兵排成一个方阵。他利用一个由三个狙击兵连组成的小方阵去进行侦察。

炮战开始了。狙击兵组成的小方阵由于不慎和主力离远了。穆腊德别伊正确地估计了情形以后，就向它展开进攻。指挥小方阵的勇敢的瓦列特大尉命令兵士们和敌人硬拼。他们沉着地执行了这个轻率的命令。结果四十名最勇敢的马木留克兵死于刺刀之下，但敌人的战马都飞快地跑掉了。小方阵被突破了，一些兵士被歼灭了。如果大方阵不来援助他们的话，他们会全部牺牲的。霰弹和枪弹阻止了马木留克兵的进攻，迫使他们退到大炮射程之外的地方。然而由敌人步兵支援的炮兵向前推进了，并占领了对法军很危险的射击阵地。为了解除大炮的威胁，法军直接向大炮扑去。阿拉伯步兵经过猛烈而短暂的交火之后，支持不住了，于是他们的大炮被法军夺了过来。惊惶不安的穆腊德别伊企图用骑兵冲锋来夺回大炮，但是骑兵被击退了，而阿拉伯人也逃往沙漠里去了。法军赢得了战争的胜利，但德塞的损失是相当巨大的：死亡、负伤和被俘的达四百人，即占法军人数的十分之一。马木留克人损失了五百名精兵，其中包括三个别伊和一些基阿希夫。阿拉伯人的损失和马木留克的相等。阿拉伯的贝都英人不愿再打了，他们把穆腊德别伊抛弃了。后者把自己的军队集结于盖拉克湖对岸。如果法军再追击他，他就打算退到小绿洲去。德塞待在谢迪曼村，在那里掳获了敌人的一部分辎重车。第二天，他撤回法尤姆。过了几天，这一省的居民都屈服了。穆腊德别伊大失所望。当他进攻小方阵得手时，他以为他又是天之骄子了。哪知竟是梦想！狡猾不再管用了。

整个10月份，德塞忙于组织法尤姆的行政管理工作。他派遣大量船只装着黑麦、蔬菜和饲料运往开罗，而从开罗领回弹药和军服等物品。他的部队里有很多患眼炎的病人。他把他们全部送到伊勃腊吉姆别伊的医院[125]诊治。他的各团队都从后备队里补充了相应数量的健壮兵士。但是他没有去追击马木留克兵，给了他们以喘息的机会。德塞的军队在消除了原先的不安情绪之后，便开到了约瑟夫运河畔的巴汉萨，而停泊在阿布一吉加的分舰队则从左边掩护他们。这样一来，他们成了从贝尼一苏夫起的整个上埃及和巴汉萨起的整个约瑟夫运河的主人。德塞的左翼占据着贝尼一苏夫，右翼占据着法尤姆。

10月底，上埃及谣言纷纷，说土耳其已对法国宣战，德热札尔司令正向开罗挺进，这个大城市已发生暴动，所有法国人都被消灭了。于是人心开始浮动起来了。善于利用一切机会的穆腊德别伊派了若干马木留克兵到各个据点去，在法尤姆大部分地方同时掀起了暴动。这样，德塞又从本省首府出发，向竖起暴动大旗的各个村庄进军。他的

进军路线正和暴动者的路线相交叉。暴动者预先商量好从各据点出发，一齐到米尼亚会合。11月8日，他们占领了米尼亚城郊的一些房屋。城里有一支由三百名法国人组成的卫戍部队，此外还有一百五十名病员。贺朴列尔上校是该城的卫戍司令。罗本将军也在医院里养病。东方军队中的病员有把枪放在床边的习惯。这时候，他们大多数人患眼炎，并且多少有点疏于医治；但他们还是能够作战的。敌人占领该城时，没有遇到顽强的抵抗。他们醉心于掠夺财物和在满城乱窜。罗本将军利用他们这个弱点，首先把所有住在医院里的兵士集合起来，然后以两路纵队向敌人猛攻，消灭了他们二三百人。其余的敌人吓得魂不附体，连忙逃命。居民们为了报仇，都来参加法军。当德塞发觉他的路线与暴动者的路线相交叉的时候，他就拐过弯来，连夜跟踪追击。他非常担心米尼亚的医院。第二天黎明时，他抵达米尼亚城，才知道卫戍部队和病员的可贵行动和他们所取得的胜利。

但是，总司令不满意这种慢吞吞的军事行动。他写信给德塞说："您离开开罗已经三个月了，真没想到您还是待在法尤姆。"德塞的骑兵不够，因此，像谢迪曼战役那样的战争只能给他如下两种结果：战争失败时就全军覆灭，战争胜利时不能乘胜扩大战果。增援的一千二百名骑兵终于编成了，他们带了一个轻炮兵连和六艘装备完善、船舷保护得很好的兵舰，由开罗出发了。统率这支军队的达乌将军是一个优秀的军官，后来升为元帅和厄克缪耳公爵。在这些兵舰中有一艘叫"意大利"号，它上面有几间客厅，客厅里的家具都覆盖着里昂绸子，因为这些客厅预定是供大本营用的。

三、 德塞在援军到达之后，沿着约瑟夫运河右岸的陆路前进。这时，约瑟夫运河就像塞纳河上一些最优美的地方一样。两岸的土地长满庄稼，豌豆和大豆已结荚，橙子树正开着茂盛的花。运河和尼罗河之间的地方是最美丽的。那里村庄很多，一眼就可以看到三四十个。穆腊德别伊竭力避免一切冲突，一开始就退往亚西乌特；但法军坚决追击他。他们于12月20日抵达米尼亚。这个城市位于尼罗河左岸，是一个巨大而又十分美丽的城市。法军在那里夺取了四艘搁浅的船舰，其中一艘上面装了一门发射十二磅炮弹的臼炮和十五门铁炮。第二天，他们在美拉乌—阿耳—阿里什宿营。这个城市比米尼亚更美丽，城内有一万居民，爱好古迹的人常走这条路去参观葛莫波利斯遗迹。24日德塞进入亚西乌特，29日进入萨伊德的首府吉尔加。亚西乌特省很富裕，那里有建筑得坚固而精致的蓄水池，供人喝水和马匹饮水，还

有一个良好的水闸，这是全埃及唯一的水闸。可是埃及应该有成千个这样的水闸。贝尼—阿定镇的特点是人口稠密。一些达福尔的商队常在这里停留。居民的自尊心很强，狂热地信仰宗教。他们用威胁的姿态对待胜利者。这就是几个月后他们掀起暴动并使他们灭亡的预兆。可怜的人们没有料到，他们的生命很快就要取决于这些被自己傲慢无礼对待的兵士的宽恕。

吉尔加到开罗和到阿斯旺的距离相等。它比亚西乌特小，但比米尼亚大。这个地方很富裕，尽管这里驻扎了军队，要供应他们，但这里物价很便宜，一磅粮食只卖一苏，一打鸡蛋只卖两苏，一对鸽子只卖两苏，一只重十二磅的鸭子只卖十苏。

穆腊德别伊继续逃窜，心情极其忧郁。当他每次俘虏了几名狙击兵时，他总是表现出很苦恼的样子。他高声喊道："怎么，他们就这样战胜了我！难道我永远不能打败这些人吗？"当他走过他的光荣的战场……[126]（离吉尔加几法里远）的时候，他在那里逗留了一个小时，据说当时他在想到命运给他带来的苦难时，曾放声大哭。1788年，他率领五千名马木留克兵，正是在这个战场上打败了土耳其的总督哈桑。后者当时统率一万六千名土耳其的精锐部队，并得到哈桑别伊的二千名马木留克兵的支援。穆腊德别伊的沉着，他的观测能力和果断精神使他大获全胜。在这以后，他很快以胜利者的姿态进入开罗。而现在他却被赶到人烟稀少的地区，很快就会像不幸的贝都英人一样，除沙漠以外别无藏身之所！这是令人毛骨悚然的生活！他恳求让他死去是徒劳的，因为他的死期还没有到！

这时，逆风把法国的分舰队阻挡在军队后面二十法里的地方，它没有部队的掩护，可能被敌人烧毁。这样就会使德塞的出征失败，或者使他的进军速度放慢。穆腊德别伊把这个军事任务交给奥斯曼，要他率领三百名马木留克兵，越过沙漠绕到法军后方，截断亚西乌特和吉尔加之间的交通线，并以船舰上可以找到大量珠宝为诱饵，鼓动居民暴动。结果，他顺利地截断了吉尔加与分舰队的交通线。

这些消息使德塞非常不安。如果他失去了分舰队，他就不得不从整个上埃及撤退回开罗去。他已经打算放弃吉尔加，沿尼罗河顺流而下，使自己的兵营得到舰上炮火的保护。可是他这样退却会引起穆腊德别伊向前推进，并扩大暴动的范围。因此，他采取了更英明的决

定：他自己率步兵留在吉尔加，而派达乌将军率领一千二百名骑兵并携带六门大炮去恢复交通线。

1月3日，达乌抵达萨乌阿卡村口，那里已组成了第一批叛乱分子。几千名武装群众守卫着村里的道路，而且修筑了街垒。在交战一个小时以后，法军骑兵突破了敌人的战线，把大批叛乱分子投入尼罗河里，砍死了其中三百人，摧毁了街垒，解除了居民的武装，从而使附近各村庄的叛乱也平息了。他从那里向一个大的村庄 塔赫塔前进。1月8日他到达那儿。在作好某些准备之后，他攻克了防寨，把一部分守卫防寨的人投入河里，而把其余大多数叛乱分子杀死了。这时候，他受到几千阿拉伯兵和马木留克兵的攻击，就掉过头来奋勇战斗，迫使敌军逃窜了。他用了几天工夫来解除附近所有村庄的武装，平息叛乱并恢复和分舰队的交通联系。1月17日，分舰队利用顺风驶到吉尔加附近法军兵营的左面停泊。水陆两军的会合使德塞解除了后顾之忧。现在他可以继续向前推进了。但是他已损失了十八天的时间，而时间的损失在军事上是无可补偿的损失。

四、 穆腊德别伊获悉他的军队已经失败，但同时又得到了关于哈桑别伊与他和解以及舍利弗从扬波到来的消息。哈桑终于向他所爱的一个希腊女奴隶让步了。他同意不咎既往，使用自己的卫队和势力来与盗用伊斯兰教名义的敌人作斗争。他和统率三千名士兵（其中包括二百五十名马木留克兵）的穆腊德别伊联合起来了。这位老人在整个上埃及享有很大的声望。哈桑所统率的二千名扬波的舍利弗来到了。扬波的哈桑仿佛是一个战时的托钵僧[127]，他不畏强敌压境。由于他在清真寺的讲坛上能够激起兵士们和正统派教徒的狂热感情，他是特别危险的。这些扬波的舍利弗都被认为是全阿拉伯最勇敢的步兵。他们每个人配备一支马枪、一对手枪和一支标枪，他们头上缠着绿色的头巾，以表示自己是先知部落的后裔。他们心里充满着杀伐和掠夺的欲望。穆腊德别伊把自己以前的失败归咎于缺少能做榜样的优秀的步兵先锋队。他认为现在有了给他带来胜利的条件了。还有两千名舍利弗聚集在扬波，等候渡红海的船。

穆腊德别伊现在有一万二千至一万四千人了。他拟出了新的大胆的计划。他决定，当德塞离开吉尔加的时候，就到那里去支援叛乱分子并在那里修筑防御工事。这样一来，他就出现在德塞的后方，迫使后者返回来进行巷战。穆腊德别伊指望从巷战中获得良好的结果。为

了这个目的，他留在上埃及运河左岸的沙漠中。20日，德塞由吉尔加出发，向尼罗河与运河之间的地区前进。22日黎明时，双方的军队在萨姆胡德高地上相遇了。彼此之间只隔一条干涸的运河。法军有五千名步兵和骑兵，十四门大炮，并在尼罗河上布置了许多军舰。埃及军队有一千八百名马木留克兵，七千名阿拉伯骑兵，二千名扬波的舍利弗步兵，三千名阿拉伯步兵，但是没有炮兵。总共是一万三四千人。当双方军队看出对方军队时，就投入了战斗。法军布成三个方阵：两个步兵方阵摆在两翼，一个骑兵方阵布置在战线的正面。左翼布置在尼罗河方面，由别亚尔将军指挥；右翼布置在运河的左岸，由弗里安将军指挥；中路从两侧控制运河，由达乌将军指挥。马木留克兵采取了相反的战斗队形：骑兵在两翼，步兵在正面。穆腊德别伊率领马木留克兵在尼罗河方面组成右翼；他的步兵布置在中路，面对萨姆胡德；阿拉伯兵组成左翼，布置在沙漠上。法军特别指靠自己的步兵，而马木留克人则特别指靠他们的骑兵。

扬波的舍利弗充满着焦急的心情。他们的首领哈桑率领一千五百名舍利弗和一千名阿拉伯步兵向城市前面的沟壑猛进，勇敢的腊普上校率领第二十一轻装步兵团的狙击兵连和五十名骑兵向他进攻，把一千名舍利弗击溃在沟壑里；他自己也受了伤，一排龙骑兵也被击退了。这时舍利弗发出了胜利的欢呼声。于是拉土尔涅里上校立即把两门轻型大炮配置在一个适当的距离，使这两门炮能用霰弹扫射沟壑里的敌人；同时法军的一营士兵端起了刺刀，向舍利弗猛扑过去，杀了他们许多人，其余的舍利弗慌忙逃走了。上百个被关在清真寺里的舍利弗被杀死了。穆腊德别伊始终处在犹豫不决之中，他成了这次步兵交战的旁观者。炮弹很快给他的队伍造成了伤亡，然而他没有大炮来回敬这种火力。老哈桑别伊喊道："议论有什么用处呢，谁胆壮气豪，谁就跟我来……"他绕过法军左翼，包围了别利阿尔将军的方阵；在惊心动魄的枪炮（霰弹）火力下，绕着方阵打圈圈。哈桑别伊是初次同欧洲人作战。这时他懂得了勇敢只是胜利的因素之一。他不得不逃出大炮的火力网。炮兵连开到萨姆胡德，三个轻装步兵连也奔跑到那里。头一阵炮弹就使骄傲自满的扬波舍利弗感到震惊，弃甲逃跑；阿拉伯兵也逃散到沙漠中去了。这时候，达乌将他的骑兵和三门轻炮投入战斗，进攻穆腊德别伊，并紧追不放地一直把他追赶到法尔舒特城下。扬波的哈桑狂怒得喘不过气来，他在抵达那里以前，就在一个村庄里设防自卫。达乌不得不等待步兵冲锋来夺下这个村庄。这个战争

的结局丝毫也不用怀疑。三百名精锐的马木留克兵、四百名最勇敢的扬波舍利弗和二百名阿拉伯兵都死在战场上。

法尔舒特的舍伊赫·阿耳·别列德是著名的哈姆曼大公的最后一代。这个哈姆曼是马格里布的一个阿拉伯部落的首领，于十六世纪从突尼斯迁到法尔舒特。他在这里发展很顺利，结果在上埃及的一部分地方建立了自己的统治。这个部落叫达乌阿尔。它的舍伊赫统治了从亚西乌特到阿斯旺的全部地方。但是他要向开罗总督和别伊们缴纳二十五万阿尔迭布的黑麦。这个王朝在一百五十年之中的各代国王都很受人尊敬。这个地方的居民直到现在都很重视纪念他们。1768年阿利别伊反对哈姆曼大公，哈姆曼就率领二万五千骑兵去迎击他，可是，在亚西乌特附近被战败了。次年他死于伊斯纳。他的儿子向胜利者献出了大量的珍宝，才保全了自己的生命，得到了和解。法尔舒特的舍伊赫·阿耳·别列德是这个王朝的最末一代的代表。在马木留克兵快到的时候，就躲藏起来了。穆腊德别伊下令搜捕他。当他终于被抓到时，他使胜利者大怒，因为他对于他的王室的敌人的失败和垮台公然感到高兴。盛怒的穆腊德别伊立刻把这个著名的部落的最末一位代表的头砍下来。法军到达这个地方时，为他举行了追悼会。法军认为这是自己应尽的义务。

穆腊德别伊继续向尼罗河上游撤退。扬波的哈桑渡过尼罗河向克纳前进，企图在那里等候已在科瑟腊登陆的舍利弗第二队。22日法军在胡乌宿营。23日他们到达登迭腊，并在宏伟的遗迹中露营。24日他们绕过蜿蜒于尼罗河流域的利比亚山岭的支脉，终于看到了著名的提佛遗址——一座有两百扇大门的城市。这些城市原有的宏伟规模给大家留下了深刻的印象，他们花了几个钟头来参观它们。1月25日，法军在两山的峡谷里宿营，26日到达伊斯纳。马木留克兵在法军临近时，焚毁了自己的辎重车和帐篷，分散为若干小队逃走了。穆腊德别伊、哈桑别伊及其他八个别伊，带领他们的马木留克兵窜入巴尔巴尔省；厄耳菲别伊则躲到大绿洲去了。这时德塞占领了伊斯纳，并加强了那里的防御工事，建立了军队的面包房、仓库和规模很大的医院。法军越是向尼罗河上游前进，河面就越来越狭窄，航行越来越困难。弗里安率领一旅人留在伊斯纳，以便监督厄耳菲别伊和扬波的哈桑。法军穿过依德法（古代的大阿波利诺波利斯，离伊斯纳十法里的一个大镇），从一座大庙的遗迹（居民称它为城堡）旁边走过。这些遗迹是在控制河流的高地上。德塞将军只给士兵一小时时间来参观这些遗

迹，因为他急于要去追击敌人。他越过连接尼罗河的丘陵地带。兵士们沿着这个地方前进很费劲。后来他又沿着古罗马大道的遗迹前进，不过大道的遗迹还可以清楚地看出来。最后他在美丽的比班岛对面的比班村宿营。

2月2日，他在尼罗河左岸阿斯旺对面宿营。2月3日他渡过了流经城内的尼罗河。这里尼罗河只有五百法尺宽。德塞第一次离开了左岸。马木留克兵是常常驻在河左岸的，因为这边的平原比较辽阔，土地比较肥沃，又比较接近绿洲；同时，如果他们在右岸活动，法军就会把他们逼到红海边上。

被当地居民称之为"花岛"的厄列范亭岛，面积很大，而且很肥沃。它在阿斯旺的对面，离菲勒岛三千五百法尺。古老的城墙环绕着这个两面濒临尼罗河的三角形地带。在厄列范亭岛与菲勒岛之间是石滩。从阿斯旺到石滩的距离是三千法尺，如果把尼罗河的弯曲地方计算在内的话。从石滩向上，尼罗河分成几条支流，造成了三个小岛。菲勒岛离右岸二百法尺，这里的水流最急。此外还有别格岛和贺弗岛，这两个岛一共有一千二百法尺[128]。菲勒岛上有奥西里斯[129]的陵墓，它是朝圣的地方。岛上有许多古迹。那里历来没有城市，上面的土地也从来没耕作过。它处在现代埃及领土之外，因为它的位置在阿斯旺石滩以南。

菲勒岛以上的尼罗河面宽六百英尺。两山愈来愈接近，以致中间仅隔一条河流。这条河流在视力范围之内笔直地向菲勒岛流去。别亚尔将军掳获了一百五十艘船只。这是马木留克兵的舰队的残部。因为尼罗河的水很浅，这些船只不能驶过石滩。船上的东西全被附近各村的居民抢走了。他们带着这些抢来的东西躲藏在菲勒岛上，认为这个岛屿是不可攻克的。

5日，德塞将军率领三百名兵士出发，想去查明把他和巴尔巴尔省（穆腊德别伊在那里避难）分开的那些障碍物的性质。他不得不翻过一些耸立在尼罗河畔并堵塞了道路的高山。他到达了巴尔巴尔省的第一个村庄。在那里宿营的马木留克兵发出了警报信号。他回来的时候，沿路命令躲在菲勒岛上的人投降；但是，这些可鄙的强盗却以叫喊声和十分可笑的挑衅相回答。他们说，他们不是马木留克兵，在基督教徒面前决不投降，也决不逃跑。德塞未能找到过尼罗河的船只，

但工兵制造了木排。四十名狙击兵在发射四磅霰弹的大炮掩护下，乘木排出发了。他们在这个著名的菲勒岛上登陆，找到了马木留克兵舰只上被劫去的财物。法军士兵好奇地参观了使该岛著名的各种文物的遗迹。德塞把他的司令部迁到伊斯纳，留下别亚尔将军在阿斯旺以监视巴尔巴尔省。

当时城里的居民已迫使哈桑别伊带着他的卫兵、妻子和珍宝离开巴尔巴尔了。为了给穆腊德别伊保留较大的地盘，他沿着尼罗河右岸向下游前进，走到科普托斯地峡，他在那里占领了几个村庄，设置了谍报机关。达乌将军探悉他快到提佛的时候，便率领第二十二猎骑兵团和第十五龙骑兵团渡过尼罗河，于2月12日出其不意赶上了他。法军在数量上占优势，但马木留克兵自夸他们每一个人抵得上两个龙骑兵。哈桑的辎重车和卫队保护的妻妾使哈桑行动很不方便。但这个勇敢的老人以非常沉着的态度面对一切威胁他的危险。战争打得很激烈。由卫队保护的妻妾避开了战争，躲藏起来了。双方受到了同样的损失。有个别伊刺杀了一个龙骑兵及其坐骑，但这个别伊的助手奥斯曼别伊也受了伤。哈桑再不能在这里安营了。他便退到沙漠里，在吉塔水井附近扎营。

康鲁上校率领本团的三百名兵士从伊斯纳出发，渡过尼罗河，把扬波的哈桑逐出了克纳，赶到沙漠中去了。但是几天以后，在科瑟腊登陆的部队却与后者会合了。哈桑得到这次补充以后就连夜进军，出其不意地追上康鲁并截断了他的队伍。11日晚上十一点钟，坚定勇敢的法军警卫队发出了警报，并顶住了敌人的第一次进攻。这些敌人是以本地居民作向导从四面侵入城市的。康鲁首先跑步进攻敌人一支队伍，以后依次击溃其余一切敌军，并把他们驱逐出城市。这时他也负了伤。指挥步兵掷弹兵的多尔先上校（以后升为师长）接替他继续指挥。惊恐万状的舍利弗集结于离克纳一法里的海枣林中。当月亮升起的时候，多尔开始发动进攻，把他们赶出了已经占领的阵地，然后，又把他们赶到遥远的沙漠中去。

黎明时，弗里安将军率领第七骠骑兵团赶来了。他追击集结在阿布曼纳的舍利弗。他用三支队伍包围他们，把他们逐出村庄并把他们完全击溃了。修利上校率领第八十八团的一个营同他一起在无水无骆驼的条件下深入沙漠五法里，如果这些兵士达不到自己的目的，那他们全都会渴死。幸而有一个舍伊赫替他们做向导，绕道把他们带到扬

波的阿拉伯人兵营里。他们出其不意在那里出现，夺得了舍利弗的全部带着皮囊的骆驼、粮食、许多畜群和辎重车，这些舍利弗都是大强盗。

五、 巴尔巴尔省没有很多饲料，所以不能供养穆腊德别伊的军队。这位首领打算到当果拉去。当他获悉拿破仑已离开开罗前往亚洲的时候，他立刻作出决定。他还有什么可以丢失的呢？他从沙漠绕道向开罗进发，而把德塞抛在自己的后方。他约定占据小绿洲的厄耳菲别伊，在亚西乌特会面。哈桑别伊和舍利弗会合之后，就沿尼罗河的右岸向下游的亚西乌特和开罗前进。这个计划使老哈桑很高兴，因为这么多年他都没有看见自己从小就热爱的家园和故乡了。光复"圣卡阿巴第一关"的念头和对阿耳一阿兹哈大清真寺宗教仪式的怀念，激起了舍利弗们的狂热的宗教感情。

驻在伊斯纳的德塞在平定了该省的叛乱之后，就着手进行司法和行政的组织工作。信使们从各方面送来了情报，说穆腊德别伊已离开巴尔巴尔省，赶到他前面去了，离他有三天的路程，现在已到达伊斯纳和亚西乌特之间的地带；厄耳菲别伊已离开绿洲；舍利弗和哈桑别伊已走出沙漠，沿尼罗河右岸向下游前进了。听到这些情报后，德塞猜出了他的敌人的计划。他命令别亚尔将军放弃阿斯旺，率领全部军队开往伊斯纳，构成他的后卫以保护萨伊德。他又命令弗里安集合队伍，向亚西乌特急行军。最后，他命令分舰队跟随弗里安沿尼罗河而下。他自己也于3月2日出发了。

弗里安将军于3月5日到达骚马，前卫也同时到达，他们准备在这个大镇上宿营，但是遇到了步枪的射击。原来该镇已为三四千农民所占领。他们都是叛乱分子。于是前卫退回大部队。大部队在战鼓声中从三方面攻入城市，把数百名叛乱分子抛入尼罗河中。第二天弗里安继续向吉尔加和亚西乌特前进。德塞将军和他会合了。同时穆腊德别伊和厄耳菲别伊也在亚西乌特顺利地会合了。他们在那里得悉拿破仑已占领阿耳一阿里什，并已进入叙利亚，但开罗留下的法军仍比上埃及的多，他们据守着城堡，而且居民都拥护他们；阿耳一阿兹哈清真寺的舍伊赫和所有老年人都声称：如果马木留克兵逼近城市，他们将站在法国人方面，他们希望长久过安静的生活。另一方面，德塞离他们只有两站路程远，而且还在跟踪追击敌人。这样，马木留克兵陷于腹背受敌的境地：德塞从后方打击他们，开罗的法军从前面进攻他

们。在这种情况下，他们决定等待远征叙利亚的结果再说。穆腊德别伊躲在大绿洲中，厄耳菲别伊则躲在小绿洲中；许多马木留克兵就扮成费拉赫散布在附近的地方。

右岸的哈桑别伊和舍利弗刚刚在克纳高地会师，就得悉法国分舰队被逆风阻挡在巴鲁尔的消息。于是他们出发去进攻这支舰队。舰队由十二艘船只组成，船上装有重炮、辎重车、仓库物资和军乐队的大鼓和乐器等。此外，船上还有三百名健康不良或跛足的兵士。哈桑把自己的兵士布置在河的两岸。战斗开始了。敌人占领了所有岛屿和清真寺的尖塔，但他们没有大炮。船上的霰弹首先给两岸的敌人造成伤亡。可是船上的弹药不够，有很多兵士受了伤。“意大利”号搁浅了，有被敌人夺去的危险。莫兰迪舰长就纵火烧船，把它炸毁了。他自己也光荣地牺牲了。其他的一些船只全被敌人掳获了。船上的所有船员和兵士都遭到杀害。所有辎重车和战鼓等等都成了舍利弗的战利品。这一战使法军损失了二百名水兵和三百名担任卫戍勤务的弱兵。总共损失五百人。这是法军在这次远征中所遭受的一次最大的损失。这个惨剧长久留在人们的记忆里，它对兵士们产生了很大的影响；他们责备自己的指挥官，说他没有把分舰队停泊在一座炮垒下面，使它得到保护，而徒然地指望它在尼罗河水位最低的季节里能跟在大军后面前进。这种指责是很有道理的。

别亚尔将军在探悉哈桑正沿尼罗河向下游挺进以后，就从伊斯纳出发，渡到尼罗河右岸，向克纳前进。他在路上听说发生了大战，法军已被打败，损失了很多人，特别是损失了大批物资和大量辎重车。他抵达科普托斯高地时，遇见了胜利归来的敌军。走在队伍前面的兵士把法国兵的头颅挑在标枪尖上。一群穿着欧式服装、佩着武器在音乐声中行进的居民加入到他们的队伍里。嘈杂的声音令人可怕。这一群人的混乱和得意忘形的样子使人们想起了古罗马的农神节的情景。扬波的哈桑以先知的口吻宣称，法国兵灭亡的时间终于来到了，从今以后他们只会遭到失败，而正统派教徒的每一步骤都将获得胜利。法军的狙击兵很快就开始了战斗。法军共有一千八百人，带着一门发射四磅炮弹的大炮，大炮的霰弹首先遏阻了舍利弗的疯狂的进攻，并掩护了法军的行动。法军右翼到达尼罗河以后，就在这群武装群众的簇拥和包围之下，继续向下游移动。它走了一法里之后，遇着四门大炮的攻击。这四门大炮是扬波的阿拉伯人从法国舰队上拆下来，安装在阵地上的。舍利弗根据自己炮兵的信号，以他们惯有的狂热向法军方

阵猛攻。可是第十五龙骑兵团打击了他们的侧翼，杀死了他们许多人。战场上布满了尸体。别亚尔将军利用这个时机猛冲到使他受到威胁的敌炮垒面前。就在他差不多已经夺取了大炮的时候，却受到了哈桑别伊和他的马木留克兵的攻击。可是第二十一轻装联队[130]的马枪手也向右转过来了，展开了进攻，而且夺回了大炮。他们立即把夺来的大炮调过头来对付敌人。这两次成功大大改变了战争的进程。舍利弗逃奔到别纳村去了，他们躲藏在村里的清真寺和要塞中。这些清真寺和要塞的墙壁上都凿有枪眼。战斗持续了一整夜。这些从敌人手里夺来的大炮发挥了很大的威力。整夜炮火不熄，垂死者的呻吟声通宵可闻。扬波的哈桑被困在要塞里，声言愿意像殉教者那样死去。敌人集结在这个要塞下，企图以它作掩护，但不幸这座要塞与其捍卫者一起被炸毁了，其瓦砾侵袭了双方的军队。原来要塞里放着几桶从法军船上弄来的火药，它们着火了。扬波的哈桑被炸死了。失去了首领的敌人四散逃窜。在这次激战中，舍利弗损失了一千二百人。法军仅有一门发射四磅炮弹的大炮，而且要以一对六对敌作战。这次战斗给别亚尔将军增加了光荣。他在这次战斗中拯救了自己的队伍和保卫了上埃及，如果哈桑获得了胜利，法军就不得不重新征服这个地方。这次战斗发生于3月5日和6日。

六、 德塞在亚西乌特得悉分舰队覆灭、科普托斯之战和别亚尔已陷入险境。他又得悉别亚尔的弹药业已用完。于是他立即集合留在他身边的军舰，命令它们向尼罗河上游行驶。只是到了3月30日，他的舰队才到达克纳。他把粮食供给军队之后，就采取一切办法围攻在吉塔附近扎营的哈桑别伊。哈桑不能长久守在那里，因为他带的粮食快吃完了。德塞必须阻止他采办新粮，因此就把他包围在沙漠中。沙漠中的科普托斯地峡是个崎岖不平和难以通行的地区。它的通道就是三个隘口。一个隘口在比尔一阿耳一巴尔水井附近，通尼罗河，另一个在哈加集村附近，还有一个在伊德富对面的勒帖基亚附近。德塞率领他的一半军队在比尔一阿耳一巴尔附近扎营。他派遣别利阿尔将军率领另一半军队占领哈加集村。他认为勒帖基亚这个隘口是没有用的，因为要利用它必须沿着没有水的沙漠绕行四十五法里路程。这样一来，哈桑就不但得不到粮食，而且不经过战斗也无法走出沙漠，只有被困死。4月2日，哈桑在饿得不行的时候离开了吉塔附近的营房，向比尔一阿耳一巴尔附近的盆地进发。他与杜普列西上校统率的第七骠骑兵团遭遇了。一场遭遇战激烈地打起来了。马木留克兵人数较多，杜普列西扼住奥斯曼别伊的咽喉，但仍被后者杀死了。看来战争的结局将有利于

马木留克兵，可是德塞赶来支援他的前卫。哈桑看见隘口已为强大的法军所封锁，就退回沙漠，重新在吉塔扎营。过了几天，他又离开吉塔兵营，绕行四十五法里抵达勒帖基亚隘口。他从这里沿尼罗河而上抵达奥姆博斯，在曼苏里亚岛上逗留了一些时候，又从那里开往阿斯旺。别亚尔一知道这个消息，就立即跟踪追击；在哈桑经过勒帖基亚以后的第三天到达那里。他发现了一些马木留克兵的血迹和十具最老的马木留克兵尸体，还发现了遗留在沙漠上的二十五个女人和六十匹马，这些女人和马匹因为没有粮食和水而饿死和渴死了。但是扬波的舍利弗残部却沿尼罗河顺流而下了，他们除抢劫财物和逃跑而外，再没有其他目的。他们抵达右岸的哈尔吉村以后，就过河到左岸，潜入法军没有防备的吉尔加并出现在集市中。追击他们的诺兰上校紧跟着他们进入城市，并消灭了他们一部分。第二十二猎骑兵团的司令拉萨耳上校——一个刚毅的非常值得尊敬的军官——率领他的全团和第八十八团的一个营进攻他们。他机智地把敌人包围在一个有围墙的地方，然后把他们全部歼灭。在这些被打死的人之中，发现了继承哈桑的舍利弗的尸体。四千名扬波舍利弗的命运就这样完蛋了。他们之中只有五六百人（大部分是受伤的）后来重见了故乡。可是扬波的阿拉伯人的行为却引起了麦加的舍利弗的不满。他写信给他们，指出这种行为的后果。他并派遣使节到开罗晋谒克比尔苏丹，说明这种敌对行为并非由于整个扬波部落同穆腊德别伊有密切联系所致。他相信不会有另外的部落仿效他们的样子，整个阿拉伯仍然是平静的。他也写了同样意思的一封信直接寄给驻扎在科瑟腊的德塞将军。这位伊斯兰教首领担心类似的行为可能激怒法军破坏清真寺，迫害伊斯兰教徒，没收麦加在埃及所存放的巨额存款和断绝麦加与全非洲的交通线。拿破仑安慰了他，并同这位圣卡阿巴的当权者保持着友好关系。后来这位宗教首领不断地称赞法国苏丹并祈求先知为他祝福。

七、 在2月和3月间，法军远征叙利亚获得胜利、占领阿耳一阿里什、加沙会战和冲击雅法等消息都传到了萨伊德。在雅法抓到的俘虏有二百六十名是萨伊德省人，法军把他们遣送回家了，这个行动给法军带来了声誉。这对当地居民的情绪产生了很好的影响。可是到了5月份，法军在圣让阿克尔附近第一次受挫的消息传开了，同时还传说大马士革的军队已将法军包围起来。正是在这种谣言的煽动下，艾米尔一哈则发生了暴动，而暴动又使人们更加相信谣言是真实的。哈桑别伊从4月中起就停留在阿斯旺。靠近亚西乌特的贝尼一阿定镇有两万居民，这个小镇是达福尔与埃及进行贸易存放货物的地方。那里的居民

信奉宗教更加狂热，也更野蛮、更凶暴，其皮肤颜色比埃及其他地方的人更黝黑。正如我们已经说过的，当法军初到那里时，法军就是不受欢迎的。从那时起，法军就避免驻在这个镇上，也不在那里宿营。居民的眼色、模样和谈吐都是带威胁性的。他们常以自己的富裕自豪。据统计，在大商队住在镇上时，那里就储有六百万件商品以供达福尔、开罗或亚历山大等城市的需要。这年3月，上述大商队曾到达该镇。这个商队由一千头骆驼和六千名奴隶组成，并有二千名极端残酷的武装马格里布人做保护。他们对这些皮肤白皙的西方人的胜利很愤怒。下马徒步的马木留克兵与舍利弗的残部在贝尼—阿定会合了，于是贝尼—阿定这个地方很快成为叛乱的策源地。

穆腊德别伊起先不信任叛乱分子，后来当法军在叙利亚惨败的消息传来时，他又受到鼓舞，就同他们勾结在一起了。他从自己的卫队里派出一些别伊和基阿希夫到贝尼—阿定去领导、组织这一群人，并提高他们的威信。达乌将军对叛军人数的增多感到担心，于是把自己的军队集结在一起，率领二千名骑兵、步兵和炮兵出发了。叛军共有六千人，他们武装得很好，准备很充分。他们正在等候穆腊德别伊。双方的指挥官遇上了。法军骑兵对仅有三百名骑兵的别伊前卫展开了进攻，把他们击退到绿洲上去了，同时把贝尼—阿定包围了起来。经过激烈战斗之后，街垒被摧毁了。胜利者跑步进入镇内，把在路上遇到的全部敌人都杀死了。敌人固守在有枪眼的房子里，这些房子都成了炮火的牺牲品。法军损失了一位最勇敢的骑兵军官皮农上校。这次抢劫使兵士们发了财，他们在商队中找出四五千名黑人女奴隶、许多骆驼、皮囊、鸵鸟羽毛、树胶、象牙、大箱的沙金和无数的金币等。在女俘虏中还有达福尔国王的公主。

上埃及现在只剩下哈桑别伊。他从科瑟腊沙漠走出来以后，一直泰然自若地占领着阿斯旺。不知道达乌将军是因为缺乏关于哈桑的兵力的确切情报，还是因为他推测哈桑已退到石滩之外，仅留下后卫在阿斯旺，他命令雷诺大尉率领二百多步兵从伊斯纳出发去占领这座城市。这二百人照说是会全部牺牲的。当哈桑得知法军的人数很少的消息时，就高兴地笑了。他渴望着复仇，要以异教徒的鲜血来解他心头之恨。于是他率领一百八十名马木留克兵、二百名阿拉伯兵和三百名步兵去迎击这支无炮兵支援的孤军。雷诺大尉看到这支庞大的进攻队伍后，显得非常镇静。他把自己的队伍摆成方阵，回头向兵士们说："弟兄们，意大利方面军的兵士是不计较敌军人数的。你们好好地瞄准

射击。每个人都要把他所瞄准的敌人打死，我保证我们一定胜利。”第一次射击真的就把一百个马木留克兵射倒在地上，其余的都各自逃命了。两个钟头以后，雷诺进入了阿斯旺，他缴获了一些辎重车并抓住了一些伤员。这时老哈桑死亡的时刻来到了。他同奥斯曼别伊两人都被刺刀刺伤了。几天以后，他们两人都死了。雷诺大尉的部队仅死了四人，伤了十五人。这是整个埃及战争中一次最出色的战例。

穆腊德别伊带领四百人藏匿到沙漠深处，过着贫苦可怜的生活。哈桑别伊和他的卫兵——可怕的马木留克兵都被消灭了。扬波的舍利弗也没有留下一个人。德塞治理各省区如同他指挥战争一样是很有毅力的。由于这个缘故，公正和秩序很快就建立起来了。到处都十分安宁。虽然他的治理非常严格，但居民还是称他为“公正的苏丹”。他把各村社发生的一切事情，都交给各村社自己负责处理。单独的法国兵士——带武器的或不带武器的——都能通行全省，而不会遭到任何危险。税捐也按期缴纳。

在4月和5月间，东征军占领了三角洲地区，这三个角就是：亚历山大、阿斯旺和圣·让·阿克尔。这个三角洲周长三百法里，面积三万平方法里。大本营从 [131] ……叙利亚的圣·让·阿克尔同上埃及的通信，须用单峰骆驼团，骆驼团由加沙通过沙漠，前往苏伊士。在阿斯旺与贝尼—苏夫之间，建立了几座炮台，克纳炮台是最主要的一个，因为它保卫着科瑟腊峡谷。所有这些炮台都配备了炮兵连，以控制尼罗河及其航行。炮台里还设了一些仓库和规模不大的医院。为了对德塞将军表示赞赏，拿破仑首先把自己在亚历山大缴获的一把马刀送给他，并题上“谢迪曼会战”的字样。以后又把在阿布基尔会战中缴获的穆罕默德总督所佩带的一柄短剑送给他，短剑上饰有钻石，在剑身的一面写着“拿破仑赠给上埃及的胜利者德塞将军”，而另一面则写着“百门的提佛，伟大的谢左斯特里斯”。

八、 这时候，上埃及只剩下科瑟腊港和大小绿洲没有被占领了。5月天气太炎热，通过沙漠太令人疲倦了，因此，征服大小绿洲不得不推延到11月份去进行。但占领科瑟腊却不能拖延，因为那里已宣布，从阿拉伯、吉达和扬波等地开出的货船快要到来了，它们将在那里用商品换回大米、裸麦和其他为半岛、特别为麦加和麦地那所需要的粮食。别亚尔将军为过沙漠以及占领和巩固科瑟腊进行了一切准备工作。科普托斯地峡是位于尼罗河和红海之间的那个沙漠的一部分，尼

罗河在这里距离红海最近。从克纳到提佛的距离是十一法里，长达九法里的尼罗河湾把尼罗河引到离红海平均只有二十五法里的距离之内。这个二十五法里宽的地区就是科普托斯地峡。如果从提佛溯尼罗河而上到艾布基耳甘（距离五法里），那么尼罗河与红海之间的距离就扩大到四十法里，因为尼罗河在这里是向西流，而红海则向东流。如果再向上到阿斯旺，那么尼罗河离红海就约达六十法里。如果顺尼罗河而下到吉尔加高地，那么它们之间的距离大约为四十法里。在亚西乌特，它们的距离是五十法里。由此可见，克纳向上的河湾的那一段尼罗河，乃是唯一的离红海只有二十五法里的地方。

为了从尼罗河经过科普托斯半岛来到红海，必须沿着群山之间的峡谷行进。一共有六条不同的峡谷，它们的平均长度为三十四法里。这就是说，把拐弯的地方计算在内，要走过峡谷需要四十二小时。在现在通尼罗河的两个港口——科瑟腊和苏伊士——中，科瑟腊离克纳的直线距离是二十九法里，如果沿峡谷行走，就有三十四五法里路程。苏伊士离开罗二十七法里。经科普托斯半岛去科瑟腊的六条道路中只有三条是人们很熟悉的。这些峡谷大多数都是通往吉塔小绿洲的，而从吉塔有两条路通尼罗河。一条向克纳延伸，通到比尔一阿耳一巴尔小村的耕地附近；另一条向提佛延伸，再从哈加集小村沿尼罗河而上。第三条我们所熟悉的峡谷从科瑟腊直接通往尼罗河河谷（在勒帖基亚村附近、伊德富对面进入河谷）。最后一个峡谷长四十五法里多一点，这就是哈桑别伊走过而得救的那条路。这样，要想堵塞所有通尼罗河的道路，必须占领比尔一阿耳一巴尔村和哈加集村或吉塔水井，末了还要占领伊德富对面的勒帖基亚峡谷。

尼罗河湾构成科普托斯半岛的一个方面，在这九法里长的河湾上，一连有三个城市，它们都是与红海进行贸易的中心点。科普托斯在四世纪时是个雄伟的、富裕的名城，它的遗址在离尼罗河一法里的地方可以看见。继科普托斯之后的城市是库什，在它的遗址向上稍南一点的地方。库什仍然是一个很大的城市，但它大大衰落了。居民完全是科普托人。最后第三座城市是克纳镇，位置偏北，在河湾的一端。克纳现在是尼罗河流域与红海通商存放货物的地方。它所以不能达到科普托斯或库什那样繁荣，是因为现今红海的商业不能与发现好望角以前的商业相比。

别亚尔将军于5月25日率领两个营并带两门大炮和一百名骑兵从克纳出发了。他走了三小时抵达比尔—阿耳—巴尔水井。他在那里停下来，补充水囊里的水，以后他在离水井五法里的沙漠上过夜。午夜一时，月亮出来了，他拔营出发；至黎明时，到达吉塔。吉塔有三个用砖砌成并有栏杆围绕的大水井，牲畜可放到井边喝水。那里有炮台和供商队拴牲口的棚舍。这是普托勒玫·菲拉迭耳夫建立在别勒尼卡道上的军事哨所之一。别亚尔将军在吉塔休息了几个钟头之后，前进到离这个据点五法里远的沙漠上宿营。27日，他从月亮升起时启程，经过十小时的行军，抵达阿耳—哈瓦水井；当夜在沙漠上宿营。最后，他于28日抵达阿姆巴格水井。这里是一个绿洲，有洋槐、小河和微咸的水。从这里到科瑟腊尚有两小时的路程。因此，全部行程为：

	从克纳经过比尔—阿耳—巴尔到吉塔	需要13小时
从吉塔到阿耳—哈瓦水井	需要15小时	
从水井到阿姆巴格	需要11小时	
从阿姆巴格到科瑟腊	需要2小时	

总共需要41小时。按每小时行走一千八百五十法尺计算，大约要走六万五千八百法尺，即三十三法里（每度二十五法里）。阿巴布德部落的阿拉伯人在这整个沙漠上到处游牧。他们自夸能提供二千名武装战士。他们的马很少，但骆驼很多，这就使他们能够跨过沙漠从尼罗河到红海和森纳尔。

科瑟腊城位于红海岸上，大约在苏伊士以南一百法里（直线距离），地处北纬26°7′和东经32°1′36″（以巴黎为起点）。城周围长四五百法尺。淡水要从九法里之外运来。有控制全城的城堡，还有供牲口饮水的蓄水池。城的四周全是沙漠。居民只是在吉达和扬波的商船开来的时候，才在城中出现。这时候那里可以看到许多扬波的阿拉伯人和埃及商人。居民欢欣鼓舞地迎接法国军队。别亚尔将军在城里逗留两天后仍返克纳，而把卫戍司令、守卫军、粮食和大炮等留在科瑟腊炮台。科瑟腊港不受东风和北风的影响，却受西风的影响。老科瑟腊在北面，根据某些人的意见，它是古代的别勒尼卡。

拿破仑率领大军从叙利亚回来，6月14日凯旋地进入开罗，于是全埃及的安宁更加巩固了。

---

[1] 即设在伊勃腊吉姆别伊以前的官邸里的医院。——俄文版编者

[2] 原稿这儿有遗漏。——法文版编者

[3] 流浪的僧侣。——俄文版编者

[4] 显然是指长度而言。——俄文版编者

[5] 古埃及的水和植物之神。——译者

[6] 这里显然是作者笔误，因为本章第一节讲的是第二十一轻步兵团。——俄文版编者

[7] 原文上有遗漏。——法文版编者

第八章 叙利亚 [132]

把叙利亚和埃及分开的沙漠从加沙延伸到萨利希亚，长度为七十法里。商队越过沙漠需要八十小时。加沙离开罗一百法里。沙漠分三个部分：第一部分从萨利希亚到卡提亚是一个长达十六法里的干沙地区。这里既没有遮阴的地方，也没有水，没有任何植物的痕迹。商队走过这段距离需要二十小时。法军过这段沙漠花了两个昼夜，而骆驼、马车和炮兵通过这里则需要三个昼夜。卡提亚附近有使辎重车队非常难走的流沙。卡提亚是一个绿洲，有两口略带苦味的水井，但毕竟是可以使用的。那里还有棕榈树数千株，可供四五千人在其下面休息。据推测，卡提亚是当年亚历山大的兵营所在地。从那里到彼卢集废墟是五法里，而从提内炮台至海边是四法里。卡提亚基地可以从两条水路开来的船只得到供应：一是从达米埃塔开出，沿曼札拉湖航行到提内的船只，另一是从达米埃塔湖开出，沿地中海岸航行到卡提亚对面海滨卸货的船只。

第二部分从卡提亚绿洲延伸到阿耳—阿里什绿洲。这一段沙漠长达二十五法里。商队通过它时要花三十二小时，法军须要三个半昼夜。这条路上有三个水井，各口井旁都可以停歇，可是这些水井只能供应一两个营的用水。在这三个水井中，第一个叫比尔—阿耳—阿布水井，距卡提亚六法里半路；第二个叫比尔卡—阿伊什水井，距离卡提亚七法里半路；第三个叫马萨迪亚水井，距离卡提亚八法里，离阿耳—阿里什三法里。沿这个方向行进，一直到海岸起点的马萨迪亚为止，行军路线离地中海始终是二三法里远。在比尔—阿耳—阿布北面三法里的地方有卡西亚山。如果在所有这些宿营地点建立哨所，那是可以由海路供应水、粮食和饲料的。从达米埃塔或雅法开来的船舶，可以把货物卸在离这些水井三法里的海边上。但是，如果军队沿博杜恩湖前进，那么营房最好是建在海岸上。这些哨所将能保卫海上的航行。阿耳—阿里什绿洲较之卡提亚绿洲要大得多，土地也肥沃得多。那里有六口井，能满足一万五千至两万军队的用水需要，而且还有数千株棕榈树，可供军队在绿荫下休息。此外，那里还有用石头建筑的

大村庄和炮台；村里有五六百个居民。炮台和村庄离海边只有半法里远，因而仓库供应便利。里诺利鲁尔古城的遗迹在海岸上可以看到。古城在阿耳—阿里什，那里有防水堤和港口，有利于发展航运。

沙漠的第三部分从阿耳—阿里什伸展到加沙（十五法里）。商队通过它，需要二十三四个小时。法军越过它需要三个昼夜。圣卡鲁特陵墓离阿耳—阿里什四法里。从圣卡鲁特过去四法里有札维水井，从札维再过去四法里有腊菲亚水井。离腊菲亚水井两法里有汉尤努斯要塞，叙利亚就以那里为起点。从汉尤努斯到加沙是七法里，这里不再是沙漠了，而是沙漠和耕地之间的过渡地带。整个道路都是沿着海岸伸展的，离海岸一法里至一法里半远。腊菲亚从前是个大城市，那儿的遗迹现在还可以看得出来。由此可见，把在卡提亚和在阿耳—阿里什各逗留一昼夜的时间计算在内，大军通过大沙漠和苏伊士地峡需要十二个昼夜。

大家知道，在各个历史时期中，各个统帅无论从埃及去征服叙利亚或者从叙利亚去征服埃及，都认为这个沙漠是很大的障碍，而且他们的马匹越多，障碍就越大。古代史学家叙述过，当冈比西决定侵入埃及时，他曾和一位把运河引进沙漠的阿拉伯国王结成联盟（这无疑是说这位国王把运水的骆驼都赶到沙漠里去了）。亚历山大曾力图博得犹太人的好感，以便他在过沙漠时能得到犹太人的帮助。但在古代这个障碍还不像现在这么大，因为当时那里还有城市和村庄，而人们的进取心卓有成效地战胜了种种困难。现在，从萨利希亚到加沙几乎什么也没有。这就是说，法军必须先在萨利希亚、卡提亚和阿耳—阿里什等地建立兵站和仓库，然后才能逐步走过这个沙漠。如果这支军队是从叙利亚出发，那么它就首先应当在阿耳—阿里什建立大仓库，以后又将它迁移到卡提亚；可是这样做很耽搁时间，敌人会利用这段时间来进行防卫工作。

夏天通过这个沙漠是一个非常劳累而复杂的行动：1.地面是炽热的沙砾；2.没有水；3.没有遮阴的地方。这些因素能毁灭军队或使军心涣散，使军队削弱，其结果真令人不堪设想。冬天，不管哪里，这个障碍就不大显著了。每年到这个时候，就没有热沙和使人难以忍受的酷暑了，水的消耗也要少些。因此，不难理解，在阿耳—阿里什建筑一座能阻止敌人利用井水和利用棕榈遮阴的要塞是何等有价值的措施。敌人如果想要围攻要塞，那它就会受到灼热的太阳的暴晒，不得不从

加沙运来粮食、饲料、木柴、束柴和水等。在占领阿耳—阿里什后，还不得不花费好几个星期来补充这个仓库，以便使它在围攻卡提亚时能满足军队的一切需要。因为要围攻卡提亚就不得不从阿耳—阿里什仓库里把粮食、饲料和水等运送到那里去。在决定离开卡提亚以前，又不得不在那里建立一些大仓库，使军队在去萨利希亚时，能依靠它们来保证军队的一切需要。这支军队在从卡提亚到萨利希亚的路途中会因为通过沙漠而疲乏不堪，因此可能被人数较少的另一支军队打垮。如果它在到达开罗以前遭受了失败，那么它将只有一条退却路线，同时它会受到大批运水骆驼的拖累。被击败和被击退到沙漠里的军队不能在那里占领任何阵地，它只能停留在加沙附近。

保卫埃及的大军可以集中在阿耳—阿里什，以便抵抗敌军对这个要塞的围攻；或者集中于卡提亚，以便迫使敌人解阿耳—阿里什之围；或者守着不动，以等候卡提亚或萨利希亚的敌人。在这几个互不相容的办法中，任何一个都有自己的优点。在所有能掩护帝国国境的一切障碍物中，像上面谈到的沙漠无疑是最大的障碍。至于阿尔卑斯山山脉和河流，只能退居第二、第三的地位。因为通常给军队运送粮食的任务已经十分困难，很难全部顺利解决。如果军队不得不自己携带水、饲料和木柴（这三种东西非常笨重，运输非常困难），那么它的困难会增长二十倍。而在通常情况下，军队是可以就地找到它们的。

---

[1] 在翻译这一章时，删去了一些阐述地理情况的段落，因为这些段落现在没有什么意义。——俄文版编者

第九章 征服巴勒斯坦

一、 决定发动对叙利亚的战争（1799年）。 二、 法军分成三个兵团。 三、 过沙漠，过苏伊士地峡；阿耳—阿里什战斗（2月9日）；夜战（2月15日），占领炮台（2月21日）。 四、 前卫在沙漠中迷路（2月22日），加沙之战（2月26日）。 五、 进军雅法，围攻和占领这个城市（3月6日）。 六、 雅法的鼠疫；同耶路撒冷的阿哈缔结停战协定（3月10日）。 七、 纳布卢斯之战（3月15日）。 八、 占领海法，到达阿克尔 [133] （3月18日）。

一、 法国在西印度群岛的殖民地业已丧失了。给黑人以自由以及圣多明各在八年中所发生的种种事件，使恢复旧殖民地制度的希望化作泡影。加之如果在圣多明各出现一个统治黑人并受共 和国庇护的新国家，那就会引起牙买加和英国一些殖民地的破产。在这种情况下，法兰西需要有能抵得上美洲殖民地的新的大殖民地。

法国从与英国在印度斯坦 [134] 进行最后一次斗争的时候起，就已经失去了那里的一切据点。它只留下一块美丽的但不大的殖民地——伊尔帖法兰西岛 [135] 。反之，英国人在印度却是那样地扩大了自己的领地，并巩固了自己的统治权，以致要直接攻击他们，会感到十分困难。他们是所有各港口的主人。他们在那里保持了十二万五千人的兵力，其中有三万欧洲军。诚然，这些军队掩护了广大的地面，提普老爷、马拉地人、锡克教徒和其他英勇的而且不服从他们的民族也能提供大批与法军联合的军队。可是要在这样遥远的战场打胜仗，就必须有一个中途阵地作为进攻基地。埃及离土伦六百法里，离马拉巴尔 [136] 一千五百法里，它正是这样一个进攻基地。法国如果能够在这个国家里牢固地站稳脚跟，那么它迟早会成为印度的主人。广大的东方贸易也会回到红海和地中海这条古道上来。这样，一方面，埃及会代替圣多明各和安的列斯群岛 [137] 的地位；另一方面，它必然会成为征服印度的道路上的一个兵站。

亚历山大在印度河上游渡河侵入印度。他经过格德罗集亚或麦克兰[138]回到巴比伦[139]。如果他的军队受了苦，那是由于他没有为这次行程准备好一切必需的东西。有船可以渡过海洋，对于有骆驼的人来说，沙漠也就不再成其为障碍物。军队骑骆驼从埃及出发，在三十至四十五天以内可以到达巴士拉[140]。他们从巴士拉出发，在四十天内可以到达麦克兰边境。在这条路上还可以看到设拉子[141]——一座美丽的大城市。整个基尔曼[142]都是很富庶的地区，在那里军队可以储备丰富的粮食，以供过沙漠前往印度河之需要。这些沙漠没有阿拉伯沙漠那么干燥。假使军队于10月间从埃及出发，到次年3月前就可以到达指定地点，那时他们就会不知不觉地出现在锡克教徒和马拉地人中间。

法军只有三万人，但它拥有的编制足够把军队扩大到六万人。实际上，它有步兵四百八十连、骑兵六十连、炮兵、工兵、地雷工兵和炮兵辎重伕役兵四十连。因而它可以从本地居民中招收三万新兵，编入法军中。计划是照下列方法进行募集：从塞纳尔和达尔福尔募集黑奴一万五千名，募集希腊兵、克普特兵、叙利亚兵、年轻的马木留克兵、马格里布兵和上埃及的伊斯兰教徒一万五千名，他们都习惯于沙漠和热带高温生活。

埃及能供应的军用品是一万匹马、一千五百头骡子、五万头骆驼、皮囊、各类面粉、大米和其他军需品。由此可见，牢固地占领这个国家是远征印度整个计划的基础。拿破仑在从法国出发以前，曾计算过征服埃及所需要的时间和经费。他在计算中还注意到，完成远征印度任务的快慢须以东方人心中是否抱有好感以及事变进程是否顺利为转移。他怀着以下的希望：从1798年7月至1799年10月的十五个月，将能占领这个国家，征集新兵、马匹、骆驼和军队的武器装备，到1799年秋天和1800年冬天，他就能够率领全军或一部分军队，或四万人（其中包括六千名骑兵）以及四万头骆驼和一百二十门野战炮前往预定地点。按照他的意见，这支军队已足够把印度斯坦翻转过来。还在法国时就已商妥，到1798年10月或11月，政府须派遣三艘七十四门炮的主力舰、四艘巡洋舰和五艘运输舰装载三千名兵士，去补充伊尔德法兰西的卫戍部队，并在印度海上进行巡逻。当出兵印度的日期一决定，一支包括十五艘主力舰、六艘巡洋舰和十五艘大运输舰的舰队，就应装载五千名兵士和大批粮食弹药从布列斯特出发。这支舰队

当然应当和驻麦克兰沿岸的陆军取得联系。它在尽量协助军队占领各个要塞（苏腊特、孟买或果阿）后，应当分成若干小舰队，以便在从印度到中国的海上巡航。这三个小舰队应该从伊尔德法兰西启程到麦克兰岸边三个预定的港口，去建立仓库。打算驻在伊尔德法兰西的部队现有人数为三千人，而定员为六千人，所以应当补充白人殖民者一千五百名和黑人一千五百名。这六千人应派去保卫上述各中间站或兵站。以后当大军走过他们那儿时，他们就跟随大军前进。

攻击亚历山大的成功，舒卜拉希特和金字塔两次会战的胜利以及乌列马们的好感（他们消除了法军在埃及的一个最大的障碍——宗教狂热病）——这些都足以使人指望，穆腊德别伊和伊勃腊吉姆别伊到一定时候将会向法军投降。但是法军舰队的毁灭造成了两种结果，即阻碍马木留克人投降和使敌人在沿海建立严密的封锁。法军与本国断绝关系，他们在等候从本国开出来的第二支护航队。这支护航队装载六千名士兵（已在土伦上船）和大批制服、武器以及其他物品等等。最后，舰队的灭亡还促使皇帝[143]对共和国宣战。

在谢迪曼会战和开罗暴动后，曾再次和穆腊德别伊及伊勃腊吉姆别伊进行谈判。他们都有投降和在法国旗帜下供职的意向。但后来他们得到消息，说土耳其政府打算派两支军队对法军作战。于是他们决意等候这件事情的结局。两支军队各有五万人，一支在罗多斯[144]组成，另一支在叙利亚组成。他们预定在1799年6月同时出发。第一支军队应在达米塔或阿布基尔登陆。第二支军队应越过从加沙到萨利希亚的沙漠向开罗前进。马木留克兵、阿拉伯兵和游击队员应当同时开始行动。1799年1月初，法军获悉有四十门大炮和二百箱弹药从君士坦丁堡送到雅法，并且有一千五百名经过法国军官训练过的炮手来操纵它们。在雅法、腊姆耳和加沙等地都储存有大量干面包、火药和过沙漠用的皮囊。德热札尔巴夏的前卫四千人已到达阿耳—阿里什。他的一位将军（阿勃达拉赫）率领其他八千名兵士驻扎在加沙。他在等候大马士革的一万人、耶路撒冷的八千人、阿勒颇[145]的一万人和伊拉克省一万人的到来。罗多斯先已集中了八千人，还要等待阿尔巴尼亚的一万人，君士坦丁堡的近卫兵九千人，小亚细亚的一万五千人和希腊的八千人。土耳其的舰队和运输舰也已准备从君士坦丁堡起航。

害怕这种入侵的恐惧心理把埃及社会思想的发展推向后转，什么也不能做了。如果英国师团与罗多斯的军队联合，这种入侵就会变得

非常危险。拿破仑决定掌握主动权，亲自越过沙漠去击溃叙利亚军队。按各个师团的进展程度，分别占领所到之处的所有仓库和要塞（阿耳—阿里什、加沙、雅法、阿克尔），武装叙利亚的基督教徒，发动德鲁札人[146]和马龙派[147]教徒起义，以后就相机行动。他希望在接获占领圣让阿克尔的消息的时候，埃及的马木留克人、阿拉伯人和达荷尔王朝[148]的拥护者都会参加到他这一边来。到6月以前，他就会成为大马士革和阿勒颇的主人。他的前哨将设置到塔克尔山上，同时他直接统率的军队将有法军二万六千人，马木留克兵和埃及阿拉伯骑兵六千人，德鲁札兵、马龙兵和其他叙利亚兵一万八千名。德塞将从埃及统率两万名兵士（其中包括一万名法国兵和征集来的一万名黑人）前来支援他。在这种情势下，他能影响土耳其政府，迫使它求和，并同意他出征印度。如果命运有利于实现他的计划，那么不管舰队受到怎样的损失，他还是可以率领四万军队于1800年3月到达印度河的。他派了间谍到波斯，探悉沙赫[149]不会阻止法军通过巴士拉、设拉子和麦克兰。不料事变的进程把他的计划推翻了。但出征叙利亚还是达到了一个预定的目的——歼灭土耳其军队；把埃及从战争惨祸中挽救出来，并且在这个由于辉煌胜利而征服的国家里巩固了统治地位。第二个目的还可能在1801年签订留尼维尔条约以后达到，如果克列别尔当时仍然活着的话。

二、 1799年1月1日，东征军的战斗人员和非战斗人员共计为二万九千七百人，其中包括步兵二万二千人、骑兵三千人、炮兵和工兵三千二百人、向导兵[150]六百人以及非战斗人员、役伕、民政机关官员等九百人。总共为二万九千七百人，按如下方式分配在三个军团里：

	驻上埃及军团	驻下埃及军团	征叙利亚军团	共 计
步兵	5 000	7 000	10 000	22 000
骑兵	1 200	1 000	800	3 000
炮兵	300	1 300	1 600	3 200
向导兵	—	—	600	600
非战斗人员	50	700	150	900
	6 550	10 000	13 150	29 700

德塞、弗里安、别耳亚尔、达乌、拉萨耳几位将军指挥上埃及军队。杜古阿、拉纽斯、马尔蒙、阿耳梅腊斯等将军指挥下埃及军队。

克列别尔、博恩、列尼叶、兰恩、缪拉、多马尔田、卡法列利·杜·法耳加、维阿耳、沃·尤诺、韦尔迪耶、拉格兰日等将军则均参加征叙军团。

征叙军每师有六门野战炮，骑兵和警卫队各有六门用马力牵引的炮，共计有三十六门炮。辎重队有四门十二磅炮，四门八磅炮，四门榴弹炮和四门六英寸口径臼炮，共计十六门炮；以上总共有五十二门炮，并带有比定额多一倍的弹药以及工具、地雷、辎重等。攻城辎重队由四门二十四磅炮、四门十六磅炮和四门八英寸臼炮以及一切必需的东西所组成，这些东西在达米塔装到六只小 三桅货船上。要把这样一些重炮携带到沙漠的流沙地带去是不可能的。另外，同样一个攻城辎重队装载在三艘巡洋舰（"尤诺恩"号、"库腊热兹"号和"阿耳谢斯特"号）上面。这三艘巡洋舰停泊在亚历山大港的碇泊场中，由海军少将别勒指挥。这样，总司令采取了加倍预防的办法，使大家确信，他并非没有留下重武器，这种重武器被认为是围攻雅法和阿克尔所必需的。

开罗的显贵有着和拿破仑同样的兴趣。他们高兴地注视着这场军事行动——这场军事行动应当把战场从他们的家园远远地移开，把它移到叙利亚去。他们愉快地希望看到埃及、叙利亚和阿拉伯都由一个君主管辖。他们指派一个由五个最有教养的舍伊赫组成的代表团到各清真寺去宣传，使伊斯兰教徒对军队抱好感，在法国人面前保护伊斯兰教徒的利益并鼓舞阿拉伯人的爱国主义精神。这个代表团拥有整个东方最尊敬的人。这个大舍伊赫代表团的出发在全埃及居民中产生了极强烈的影响。本地人对法国人的成就感到高兴。受到这些精辟的议论的启发，他们的智慧被一些新的、他们以前完全陌生的思想开通了。

军事建筑工程处长修西病了，他的伤口还没有长好，他希望回法国去。他离开了部队，同二百名伤员（瞎眼的或切断手足的）一起在亚历山大港登上了一号大运输舰。航程开始还顺利，但后来因船上的储水用尽，就在西西里岛靠岸取水并采办新鲜食物。凶狠的岛上居民袭击了该船，杀死了修西和一些身经百战、出生入死的不幸的兵士。这些犯下如此可怕罪行的凶手却未受到惩处。据说，他们还因此受到了褒奖！

征叙军队总共需要三千头骆驼和三千头驴以运载粮食、饮水和辎重。分开来说，即需要一千头骆驼来驼载一万四千人两个星期所需要

的粮食，并运载骑兵、总司令部和炮兵所乘马匹所需的两个星期的饲料，还需要二千头骆驼来驼运三天的饮水，其所以只带三天饮水，是因为到了卡提亚和阿耳一阿里什就可以补充饮水。三千头驴子是按每十名步兵一头驴子的比例分配的，这样就可使每名步兵随身携带15磅行李。

三、 12月20日，德热札尔部下一位将军（阿勃达拉赫）率领一千二百名军队在加沙扎营。1799年1月2日，他以四千名队伍占领了阿耳一阿里什。列尼叶将军从1月初起就在卡提亚要塞上配备了卫戍部队。1月23日，他把司令部迁到萨利希亚；2月5日，又把它迁到卡提亚；6日他从那里出发，8日到达马苏迪亚水井，引起阿耳一阿里什兵营的惊慌不安。伊勃腊吉姆别伊的一名马木留克通信兵被我军俘虏了。他供述了一些非常夸大的情报。提心吊胆的列尼叶将军立即派遣信使骑单峰骆驼赶到总司令处，向总司令报告他将会陷入的危险情况。

早晨八点钟，列尼叶在离阿耳一阿里什大炮射程远的地方设置了阵地。土耳其兵占领了阿耳一阿里什炮台和村前阵地。村中房屋都是用石头建筑的。敌人在炮台大炮掩护下，在村内建立了防寨。他们刚一判明法军骑兵人数不多，就命令自己的骑兵猛扑法军的侧翼和后方。土耳其兵防守着所有的水井和棕榈林。法军的兵营设置在一座小沙丘上，那里无水、无荫蔽也无饲料和木柴。土耳其人时刻盼望阿勃达拉赫率领其余的部队和十二门大炮从加沙赶来。这十二门大炮预定是做武装炮台用的，因为炮台里现在仅有三门大炮。敌人的阵地是很坚固的。列尼叶也懂得这一点，但在环境的压力下，他下令进攻敌阵。他准备得非常好。经过激烈的炮战以后，第八十五团就用冲击方式占领了阿耳一阿里什村。五百名土耳其兵被杀死或被俘虏，其余二千五百人都逃入炮台里去了，并被包围在炮台之中。土耳其骑兵向后退却，退到离阿耳一阿里什半法里的地方建立阵地，并从两侧控制通往加沙的道路。这里有大山谷掩护他们。列尼叶这次损失了二百五十人（阵亡和被俘虏的）。军中因此发生怨言，他们把这次损失归咎于他。这些怨言是不公平的，列尼叶将军已经做了谨慎和情势所要求他做的一切。

11日傍晚，阿勃达拉赫从加沙率领八千人到达阿耳一阿里什，来拯救这里的卫戍部队。他跟着自己的骑兵队驻在厄吉朴土斯谷地的右岸。列尼叶的情况变得很危急了，可是克列别尔师团在曼扎尔湖岸达

米塔上船后，已在离卡提亚二法里的彼卢集亚废墟的提纳炮台附近登陆。2月6日，这个师团赶紧向阿耳—阿里什推进，12日早晨到达那里。

克列别尔将军开始封锁炮台。12日早晨，列尼叶将军把自己的师团集中在谷地左方阿勃达拉赫师团对面的棕榈林里。13和14两日，他侦察好地形，作好战斗部署，向即将指挥他的部队的军官们发出指示。14日晚间他实行了一个仅在战斗中才有可能的最巧妙的军事动作。晚上十一点钟，他从自己的兵营出发，向右前进，在前进了一法里的地方，就沿着厄吉朴土斯谷地行走；随后跨过谷地，把军队排成战斗队形；把左翼衔接谷地，右翼布置在叙利亚方面。这样，他就占领了一个与敌军左翼相垂直的阵地。接着在万籁俱寂之际，师团分为三个团纵队，三个团纵队彼此间拉开距离，而炮兵则摆在中间；他又在离每个团纵队二百步处集中一队掷弹兵，并且给每队掷弹兵配备五十名骑兵，使每队总人数达到二百人。此后，他以同样的队形向敌方前进。刚一遇到敌人的首批哨兵，他就停了下来，确定自己的位置。三队掷弹兵从三个不同的方向往敌营猛扑。每一队掷弹兵都带有几个秘密的灯笼，每个士兵都用白手巾缠着衣袖；加以语言不同也使法军便于辨认敌我。一眨眼间，阿勃达拉赫的兵营大为恐慌。列尼叶率领中路纵队冲到巴夏的帐篷里，巴夏刚刚来得及徒步逃脱。伊勃腊吉姆别伊的一些基阿希夫都被俘虏了。敌人阵亡的四五百人，被俘虏的有九百人。他们的全部骆驼、大部分马匹以及全部帐篷和辎重等，都丢弃在战场上。惊恐万分的阿勃达拉赫飞奔逃走，逃到汉尤努斯才得收集自己的残部。列尼叶的军队阵亡三人，受伤十五至二十人。17日，他在敌人先前占领的阵地上扎营，掩护围攻阿耳—阿里什。这次战役从各方面来说都足以使将军获得沉着镇定、英明指挥的美誉。

2月初，亚历山大港前面出现了两艘英国主力舰和大约十五艘其他船舶。它们用大炮轰击城市，但法军的海岸炮垒给以准确的还击，使英舰立即失去了作战能力。很明显，敌人的目的是要威胁亚历山大，以阻止法军向叙利亚进军，因为这时罗多斯的军队还没有准备好。

总司令率领博恩和兰恩两个师团从开罗出发。2月9日，他在阿耳—汉卡宿营，10日到达别耳别伊斯。这一天他前往咨议会代表团驻地比尔克兵营。这是一座完全东方式的兵营。十五名舍伊赫每人都有三个帐篷，这些帐篷具有亚细亚的富丽堂皇的特色。总司令同他们一起

进早餐，参观了他们的兵营，晚上仍然回到别耳别伊斯大本营。2月11日，他在科腊伊姆棕榈林下布置宿营。刚刚打开帐幕，列尼叶将军的信使就骑着单峰骆驼赶到了，他带来了列尼叶将军2月9日早晨在马苏迪亚水井附近写的紧急情报。列尼叶报告说：根据他得到的消息，德热札尔的军队正在前进，一支大部队已到达阿耳—阿里什。因此，他在这大沙漠中间的处境已变得非常困难。这个情报使得总司令立即继续登程。他骑着单峰骆驼前进，经过彻夜行军以后，于2月15日黎明到达阿耳—阿里什，其时夜战已告结束。他走向阿勃达拉赫的兵营，对军队表示满意，因为他们有很好的夜战功绩。大本营、后备辎重队以及博恩和兰恩的两个师团12日到达萨利希亚宿营，13日到达阿耳—阿腊斯，14日到达卡提亚，15日到达比尔—阿耳—阿布德，16日到达比尔卡—阿伊什，17日到达马苏迪亚，并先后于2月18日、19日和20日到达阿耳—阿里什。

看来，阿勃达拉赫的失败并没使炮台守军泄气，他们显然仍旧充满决心要作最顽强的抵抗。卡法列利将军因此建筑了两座炮垒：一座由八门八磅炮和四门榴弹炮组成，这是作进行平射用的；另一座炮垒则是作穿洞用的。他把后一座炮垒配置在离敌炮台十法里处，并利用了建立在那里的石头仓库。这个炮垒装配了四门十二磅炮。18日，第一个炮垒轰击敌炮台，用火力压服了它的炮兵的活动，逼得他们哑然无声。法军还有几门十二磅炮放在后备辎重队里，它们最早要在20日才能运到。多马尔田下令加倍备马接运；结果有两门炮在19日早晨运到，他立即用它们去加强炮垒火 力。在大约五六小时内，敌炮台的墙壁就被洞穿了。贝尔蒂埃将军要敌炮台守军投降。这支守军不受任何权威人士领导，只受四个指挥官的指挥。他们选派两人出来答复，说他们奉命与炮台共存亡，他们坚决服从命令，不愿听从任何建议。最后，他们提出停战两周的最后通牒，说如果他们在两周内得不到援兵，一定交出要塞，这些指挥官都装得很坚决，并表示已准备冒险冲击。法军离炮台极近，以致伊马姆们对士兵的讲演和他们诵读的祈祷文都可以听得见。所有守军全是宗教狂热分子。冲击或许会有成就，但可能使法军损失四五百人，而我们的处境则不容许作这样的牺牲。同时，时机紧迫，一分钟也不能错过。阿勃达拉赫已在汉尤努斯集中军队，他每天都获得了援军。守军的举动很明显地是在等待援军。阿耳—阿里什水井的储水也将用尽，所以必须结束这场战斗。

多尔马田将军把师团的榴弹炮集中在一个地方。2月20日早晨，他炮击炮台。炮手们非常准确地发射了八九百发炮弹，炮弹在守军中间散布了惊恐和死亡。每颗炮弹都打死或打伤了敌人，因为它们都在这座小炮台里面爆炸了，而守军则是一个挨着一个挤在这个炮台里的。在这种情况下，守军只好改变腔调，发出投降信号。四位指挥官经过徒劳无益的争论后，签订了由他们提出的投降条件。守军把武器放在炮台前面斜坡上，交出马匹，并立誓越过沙漠退往巴格达，在这个战争期间不再拿起武器反对法兰西；在一年内，既不回埃及也不回叙利亚。法军派护送队把他们护送到去巴格达的头几个路站上（每个路站相隔六法里）。在争夺阿耳—阿里什村的战斗中，当大炮轰击敌炮台时，敌炮台中有七百人阵亡 、负伤或被俘。敌军中有三百名马格里布人要求法军录用他们。炮台里还留有二百五十匹马、一百头骆驼和三门大炮。俘虏、军旗和大炮等都送往萨利希亚，交咨议会代表团，再从那里送往开罗。当法军凯旋进入胜利门 [151] 时，这些战利品都出现在行列中。工兵们修补了缺口，重新把炮台修好，随后还新建筑了四座眼镜式堡垒，以扩大炮台的容量并使其能够扫射附近的谷地。

四、 克列别尔将军统率前卫于2月22日黎明前出发，他必须走到札维水井附近宿营，以便第二日能到达汉尤努斯。他奉命尽可能在汉尤努斯建立前哨。从阿耳—阿里什到汉尤努斯距离十四法里。23日下午一时，总司令率领二百名骑兵警卫队和一百头骆驼出发。他快步行军，想赶上前卫。当他抵达圣卡鲁布陵墓后，发现许多阿拉伯人埋藏裸麦和蔬菜的地窖，这些地窖一个也没有打开。他到达札维水井后，没有找到前卫的踪迹。这时天气已很凉爽，在沙漠中常发生这种事情：士兵们只要能找到更好的住地，宁肯多走一倍路程。当部队抵达腊菲亚水井时，太阳已经下山了。他在那里也未发现师团的任何踪迹。最后他跑到汉尤努斯对面的高地上去，遥见前面有一个村庄，那时天还没有全黑，他看出那里有许多帐篷，那是一座庞大的野营，他认为那不是克列别尔将军的野营。一个警卫分队很快就用卡宾枪朝敌人战斗警卫队打了几枪。接着一个轻骑兵跑来报告，说卡宾枪打的是伊勃腊吉姆别伊的马木留克兵，并说他看见一个非常庞大的野营，那里步兵已作好了战斗准备，骑兵都上马了。不难想象总司令部当时是如何惊讶。前卫发生了什么事情？马都很疲乏了，因为它们在九个钟头内走了 十二法里。敌军大批骑兵骑着生气蓬勃的马追近了，必须赶快撤退。腊菲亚水井离得太近了，于是卫队在晚上十一点钟以前回到札维水井。奉派沿着海岸越过沙漠的巡逻队也没有送来任何新消息。

晚上三点钟，由十二名骑单峰骆驼的骑兵组成的巡逻队从加伊扬转来，带来一个阿拉伯人。这个人住在小茅屋里，是一个看守骆驼的人。他说，法军在阿耳—阿里什三法里处的地方离开往叙利亚大路，一直朝加伊扬方向，即朝卡腊克去了。总司令叫这个阿拉伯人作向导立即启程。黎明时，他遇着前卫的三四个龙骑兵。他们向他报告了一些最令人失望的消息：克列别尔将军迷了路，他走了十五小时，一直没有察觉自己的错误；到下午五点钟时，有些士兵由于没有看到圣陵而感到惊奇；因为据阿耳—阿里什的居民说，在圣陵附近，一定能找得到一些存有蔬菜的地窖。士兵把自己的怀疑报告军官，各军官又把士兵的话报告将军。克列别尔醒悟以后，才来确定自己的地理位置，知道自己确是迷了路。跟随前卫的只有几头骆驼驼水。前卫熬好菜汤后，等月亮一出来就重新起程，循着自己的足迹仍旧退回札维水井。他知道总司令一定会关心他，正在焦急不安。可是，一直到十点钟时，总司令还没有到达。当士兵们刚一看到他的灰色军礼服时，就以经久不息的欢呼声迎接他。部队这时很泄气，有些人连自己的枪支也折断了。拿破仑吩咐发出集合信号。当全师集合时，他训诫士兵们说："他们不能靠叛变来挽救自己的不幸；在紧急时，葬身沙漠光荣地死去，较之胡作非为破坏纪律要好一些。"他告诉他们，现在他们所在的地方离札维水井不远，运水的骆驼正向他们迎面走来。正午时，克列别尔师团全部到达札维水井附近。其余的部队和后备队的骆驼也从阿耳—阿里什到达那里。中暑而死的或迷路的不过五个人。兰恩指挥前卫，于同日晚宿营于汉尤努斯。有些俘虏说，在此以前两天，阿勃达拉赫一看见总司令的卫队，就骑着马率领自己的全部骑兵推进到腊菲亚。但是因为天色已很黑，他怕遇上任何埋伏，就停止了追击。大沙漠已走过来了。汉尤努斯有一些大花园。水井里的水很好。而水量也很丰富，不仅可以满足当前需要，还可以盛满所有的皮囊。从这个村庄到加沙再没有水井了。

法军已越过非洲边境到达亚洲了。汉尤努斯是叙利亚的第一个村庄。现在快要过圣地[152]了。士兵们有种种推测。向耶路撒冷进军是大家所欢喜的。这个有名的锡安[153]激起了每个人的遐想，引起了各种宗教感情。基督教徒把圣母从叙利亚出来带着婴儿耶稣在那儿休息过的水井指给士兵们看。有大批能讲一点法兰克语（意大利方言）的叙利亚天主教徒在将军们手下充当翻译官、军需官或秘书。他们向士兵们讲解充满迷信的各种神话和传说。

2月24日部队在汉尤努斯度过了一天。25日黎明前出发。刚走三法里，就遇着了阿勃达拉赫的前卫，并捕获了几名俘虏。这位统帅守护加沙城。他得到了援兵。他手下有一万二千军队，包括六千名骑兵。他时刻都在盼望耶路撒冷阿加[154]的军队和雅法野战辎重队的十四门大炮的到来。那时他的兵力就将达到两万人。他的步兵纪律很坏，只是当队伍留在加沙城里时才稍稍注意到纪律。骑兵由三种战士组成：伊勃腊吉姆别伊的马木留克兵——这是一支精锐的部队，可是这位曾率领一千人到叙利亚去的别伊，现在只剩下五六百人了。德热札尔巴夏有阿尔纳乌特兵[155]三千人（骑马的）、大马士革兵两千人。兵营里阿拉伯人的数量，按照他们的惯例时而减少，时而增加。俘虏们认为，那里的阿拉伯人经常不少于一千人。下午三点钟，双方军队遭遇了。在阿勃达拉赫军队的右翼有一个叫何夫伦的大丘陵，萨姆逊曾把加沙的大门开在那里。这个丘陵位于加沙对面，它和加沙中间隔一个宽约七八百法尺的谷地。阿勃达拉赫的全部骑兵都在左翼。他没有占领加沙城，只占领当地一座装有重炮的炮台。拿破仑命令克列别尔将军指挥左翼，而以博恩将军统率中路。缪拉统率全部骑兵摆在右翼。因为骑兵数量远不如敌人，所以他派兰恩将军摆成三个骑兵方阵去支援它。骠骑兵捕获了几个俘虏。俘虏报告说：耶路撒冷阿加尚未到达，而雅法辎重队的炮兵因为缺少马车还没有离开雅法的要塞。可见阿勃达拉赫总共只有一万至一万二千人和两门大炮，所以不应该惧怕他。克列别尔将军突然进到加沙和敌人右翼之间的谷地，因而出现在敌人后方。骑兵在兰恩将军的方阵支援下，迂回敌左翼。同时博恩将军则率领中路从正面向敌人进攻。土耳其兵刚一发觉这些机动行动，就放弃自己的全部阵地向后撤退。只有伊勃腊吉姆别伊的马木留克兵行动勇敢，他们击破了缪拉将军的三个先行骑兵连。可是由于侧翼受到攻击，他们被迫退却。绰尔巴德伊兵虽然比阿拉伯兵稍强一点，但远不及马木留克兵。他们即使在数量上占三倍优势，其战斗力仍然不能与龙骑兵相抗衡。龙骑兵跟踪追击敌人至两法里远。但土耳其人是很灵活的，他们完全没有辎重，只有两门大炮也被抛弃了。伊勃腊吉姆别伊的马木留克兵掩护全军撤退。这一战，阿勃达拉赫损失二三百人，法军阵亡、负伤和被俘的共六十人。

加沙的舍伊赫们和乌列马们交出该城的钥匙。阿耳—阿兹哈尔清真寺的随军咨议会散发传单，使居民同我们友好相处。在整个战争期间，他们没有改变过自己的情绪。同一天晚上，炮台也被包围了。在居民的影响下，炮台司令官于黎明时投降。炮台里有大炮、仓库和土

军的皮囊。加沙离海岸半海里，登陆部队要在该城附近登陆是非常困难的，因为那里既无港口，又无码头。该城位于一个周围两法里的美丽的平原上。以前这个城市本是一座要塞。亚历山大围攻它时，曾遇着很大的困难并受了重伤。但现在这个城市仅是三个小村镇的总和，居民共有三四千人。加沙平原是美丽而又富饶的，它上有橄榄树掩蔽，下有很多小溪灌溉。平原上还有许多美丽的村庄。

法军在城周的果树园里扎营。它派出几支强大的部队去占领各处的高地。夜间，部队常被陌生的自然现象所惊醒。有一夜，忽然雷声隆隆，天空电光闪闪，接着大雨如注地从天上落了下来。士兵们开始发出欢乐的呼声。已经差不多一年了，他们没有看见下过雨。他们说，这才是法兰西的气候呀。可是，当一个小时的雨过去后，接着而来的使他们无地方可避的大雨就使他们厌烦了。谷地很快被淹没了。总司令吩咐把他的帐篷移到何夫伦高地。军队感觉到，他们住在一个多么肥沃的地方啊。在越过令人厌倦的沙漠 以后，他们在这里休息了四天，得到了大批上等粮食。土地是肥沃的，但被冲毁了。天空为乌云遮蔽着。过了几天后，士兵们的靴鞋就深受泥泞之苦了。

贝尔蒂埃利用休息时间把布告发送到耶路撒冷、拿撒勒和黎巴嫩等地。这是克比尔苏丹给土耳其人的布告。这是阿耳一阿兹哈清真寺的乌列马们给正统派伊斯兰教徒的呼吁书以及给基督教徒的信。这些布告用阿拉伯文字写成，由大本营的印刷所印刷出来。耶路撒冷位于法军进军道路的右方，估计那里可以募集颇大数量的基督教徒，并可为军队找到重要的物资。可是，阿加已采取了保卫该城的措施。由于行将进入这个如此著名的耶路撒冷，全军都充满了愉快的心情。几个在神学校受过教育的老兵大声唱着宗教赞美诗和《耶利米哀歌》——这些诗歌只有在欧洲教堂做礼拜时才能听到。

五、 法军离开加沙后向左转，沿着一个宽约六法里的平原前进。平原的左边是沙丘，沙丘的边缘是海岸，右边则是巴勒斯坦山脉的第一支脉。巴勒斯坦山脉的高度在长四五法里的范围内都是逐渐增长的，以后才逐渐降低，直到约旦河为止。3月1日，部队走了七法里后，在厄斯杜德宿营。随后他们趟过一道急流，急流从耶路撒冷发源流到阿斯卡洛附近入海。阿斯卡洛这个城市在十字军东征时曾被包围，成为多次会战的战场，因而著名于世。现在它位于古废墟上，而港口则已淤浅了。拿破仑花了三个钟头来观察阿斯卡洛会战的战场。

在这次会战中，哥德弗鲁阿打败了埃及苏丹的军队和埃塞俄比亚摩尔人的军队。这次会战使基督教徒占有耶路撒冷一百年。塔索在歌颂主的陵墓的绝妙的诗篇中曾经歌颂过它。厄斯杜德这个地方因为有蝎子，所以使人害怕。当法军在这些古城的废墟上…… [156] 宿营的时候，总司令的帐篷里每晚都在高声朗诵圣经。这部著作的精确性和正确性都是令人惊异的。经过这么多世纪和这么多变革以后，它们仍旧适合于地方特性。3月2日，部队行军七法里，到达腊姆耳宿营。这是离耶路撒冷七法里的一座著名的城市。城内居民多信奉基督教。那里有几所僧院，也有一些肥皂工厂。此外还有很多特别粗大的橄榄树。军队的骑兵已走遍离圣城三法里的地方。法军充满着火热的愿望，想赶快看到在郭勒果福 [157] 的主的陵墓和耶和华殿前所罗门 [158] 的圆柱。当他们奉命向右边走以后，大家都感到很难受。但是必须赶快占领雅法，不然，雅法的众多的敌卫戍部队就要加强它的防御工事了。从达米塔起，海岸一带仅雅法有一个唯一的碇泊场。占领雅法是必须的，因为这样才能打开最后进入这个城市 [159] 的海上交通和接纳装载大米、干粮的船只以及攻城辎重队等。如果到耶路撒冷而不占领雅法，就等于破坏一切御防规则。3月上半个月不断地下雨，许多骆驼因而常常跌倒，因为这些牲口忍受不了脚下的泥泞和潮湿的气候。从腊姆耳到雅法为五法里。

法军在雅法前面扎营。敌卫戍军躲藏在城墙里面并被包围了起来。兰恩师团构成围攻军队的左翼，博恩将军的师团则为右翼；克列别尔奉命监视纳赫尔河上（在去阿克尔的道路中，离雅法一法里）的敌人。列尼叶指挥后卫，直到5日才抵达腊姆尔。雅法离达米塔九十法里，和达米塔的贸易额很大。它的海岸街是十分美丽的。它的居民共计有七八千人，其中还有几百希腊人。城里有几所僧院，其中有一座叫做圣地之父僧院。该城建在丘陵上面。城中有泉水两处，水量丰富而味甜美。该城在大陆方面有城墙掩护，城墙呈半八角形，每个角上都有瞭望楼。城墙很高，但无壕沟；各瞭望楼都有大炮。城的南面朝加沙，中面对着耶路撒冷，第三面朝着圣·让·阿克尔。朝海的一面构成八角形的中线，略向内弯曲。四郊是一个不大的谷地，谷地为果树园及其他园圃所掩蔽。这里的地形是崎岖不平的，因此能够使法军走近要塞到手枪射程一半距离之内而不会被发觉。在大炮射程之内有一个小丘，能控制这个地区。这是法军的天然阵地，但因为这小丘完全光秃而无遮蔽，并且离水源甚远，同时还受到灼热的阳光的照射，所以

法军宁愿配置在兵营和这个阵地之间的谷地里，利用哨兵去保卫这个阵地。加沙和腊姆耳的各个仓库保证供应，蔬菜可以就地大量找到。法军在橙子树下扎营；橙子不大、色白、已成熟并且滋味很甜；兵士们很喜欢吃。

阿勃达拉赫统率全部步兵躲在雅法。那里有许多炮兵。所有托扑契（即君士坦丁堡的炮手）都驻在城里。工兵和炮兵4日整天都在侦查要塞。3月4日晚上，他们开始挖掘战壕并建立了三个炮垒。修建进攻基地和行军壕都不必要，掘几条交通道就足够了。5日晚上，炮兵在三个炮垒里安装了二十门大炮。预定实行平射的两座炮垒各有四门八磅炮和两门榴弹炮。预定实行穿洞的一座炮垒则由四门十二磅炮和四门榴弹炮构成。敌卫戍军在自己炮火的 掩护下，展开两次突击，可是只获得暂时的胜利，很快就被坚决地击退了。两次突击都不乏令人感兴趣的景象。参加突击的是十个不同民族的士兵，他们每个民族都照自己的服式穿着衣服。这中间有马格里布人、阿尔巴尼亚人、库尔得人、阿纳托利人、卡腊曼尼人、大马士革人、阿勒颇土著和特克黑人等。在俘虏中发现有曾在阿耳一阿里什充当卫戍兵的三个阿尔巴尼亚人。他们供称：那里的全部卫戍军都违反了自己在投降条约中所立下的誓言，来到了雅法。

3月6日，每座炮垒都用两门大炮齐射。随后贝尔蒂埃将军打发一个军使到雅法的卫戍司令那里去，对他说："主是宽大和仁慈的。总司令波拿巴委派我来转告您 ，德热札尔巴夏发动反对埃及的战争，侵占阿耳一阿里什炮台；天主维护正义，把胜利给予法军；因此，他们拿下这个炮台。正是由于这次军事动作，总司令进入了巴勒斯坦，他想把德热札尔的军队从那里驱逐出去。后者的军队任何时候也不应再进入那儿。现在要塞已经从四面八方被包围了。我们的平射炮和穿洞炮都已装好了炮弹；它们在两小时内就可以摧毁你们的一切防御工事。法军如果以冲击占领这个要塞，灾难将降临全城。波拿巴总司令很不愿意发生这种事情，所以他建议卫戍军自动退出，以保全城市。因此法军决定把开火时间延到晚上七点钟。"军官和号兵受到了卫戍军的接待。可是过了十五分钟以后，法军惊骇地望见敌人把他们的头颅用长枪挑起阵列在两个最大的瞭望楼上，而把他们的尸体从城墙上抛到围攻炮垒的脚下。炮兵立即开起火来。穿洞炮破坏了敌塔楼的一部分，并朝它继续发射；已打开的缺口被认为适合于冲击了。工兵营长洛佐夫斯基随即率领二十五名轻骑兵、十五名工兵和五名炮兵伕役兵挖掘

战壕，并扫清缺口前面的地区。第二十二轻步兵团在起伏不平的阵地后面排成纵队，等候信号以便猛扑缺口。总司令站在炮垒的土堤上，用手势向这个即将执行机动任务的团指挥官列仁上校示意。这时候，忽然一颗子弹打落了他的帽子，子弹从离他的头部三英寸的上空飞过去，打死了身长五英尺十英寸的上校。晚上，总司令说："自从我参加作战以来，这已是第二次了，因我身长5英尺2英寸倒救了我的命哩。"兰恩将军接替上校指挥第二十二团。该师其他各团就跟随在该团之后。他钻进缺口，走过塔楼，随即指挥自己的部队沿着围墙分别向左右前进，占领了整个塔楼。他很快就到达城堡，并占领了它。博恩师团的任务是在右翼进行佯攻。但当被围者刚一发生骚动，他们就用楼梯爬上围墙。士兵们狂怒到了极点，他们杀死了所有的人，把全城洗劫一空。以冲击占领城市的所有惨祸，这个城市都受到了。夜幕降临了。大赦令大约在半夜时候颁布了，但参加过阿耳—阿里什卫戍部队的人员不在大赦之列。大赦令颁布后，禁止士兵虐待任何人。炮火已停熄了。有居民躲避的清真寺附近和某些仓库及公共场所附近，都配备了岗哨。俘虏都已集中起来，并安置在城墙之外。但劫掠行为还是在继续着，只是到黎明时秩序才完全恢复。俘虏有二千五百人，其中有八九百人是阿耳—阿里什的卫戍兵。后者曾立誓在一年之内不回叙利亚，并往巴格达方向走了三站路程，但以后就绕道到了雅法。可见他们自己破坏了自己的誓言，所以把他们一律枪决了。其余的俘虏连同战利品和军旗一起送回埃及。阿勃达拉赫躲藏起来了，并穿上圣地僧团一个和尚的法衣。他从雅法来到总司令的帐篷，并向他叩头。大家对待阿勃达拉赫十分优待，使他出乎意料。他对法军提供了一些帮助，并被护送到开罗。有七百个赶骆驼的人、仆人和士兵都是埃及人，他们十分信任地引用了舍伊赫们的话，因此都被拯救出来。夜间，他们走向士兵们那里，高呼"美斯里，美斯里"[160]，就像是高呼"法兰西人，法兰西人"一般。回到埃及以后，他们就夸耀法军，说法军一知道他们是埃及人，就给了他们礼遇。有五百名卫戍军士兵冒充居民，得以免受法军士兵暴怒的灾难。以后他们得到允许前往约旦的通行证。

第二天，乌列马们举行清真寺的争化仪式，像平常一样举行了祈祷。喧嚣开始静下来。法军占领了一座拥有四十门大炮的野炮辎重库。这是在叙利亚编成的那个军团的辎重库。库中有一些发射四磅重炮弹的大炮和许多有弹药箱的六英寸榴弹炮。它们全部是法国式的。用以武装要塞的三十门大炮全部是青铜造的，但口径大小极不一致。

各仓库里留有十年前制作的平行六面体式的干面包，这些干面包都是从君士坦丁堡运来的，可供食用。法军军官们都用汉德惹尔[161]武装自己，而士兵们则用大量的马枪和土耳其步枪（都造得很讲究）武装自己。抢劫带给该城的损失共达数百万，但士兵们却以贱价出卖了自己掠夺得来的东西。居民们只要出十分之一的代价，就可以赎回自己的东西。许多军人都发了横财。像常有的情况一样，在围攻阿克尔时，这些钱都用上了。同时，这里也找到了许多咖啡、砂糖、烟草和各种披巾。士兵们略微改变了服式：基本上它仍然是欧式的，但有了一些东方色调。

占领该城后第二天，一个由十六艘船舶组成的商队抵达了碇泊场并被掳获了。这些船装载着大米、面粉、植物油、火药和子弹等，它们是两天前从阿克尔开航的。甘托姆少将把船上人员更换了以后，就把它们开往海法。在这次冲击的过程中，安德列奥西将军、杜洛克上校和厄默营长都战功卓著。

六、 通过沙漠的行军是非常使人厌倦的，而从异常干燥的气候转入潮湿多雨的气候，对士兵健康也是有影响的。设在圣地僧团僧院里的病院已不够用。病人数目业已达到七百名，走廊、修道小室、公共寝室和院子等处都被病人挤满了。外科主任医师拉烈伊掩饰不住自己的焦虑。有些病人入院后一昼夜就死去了。他们的病势发展得很快，并发现有鼠疫的症状。这种病开始是呕吐，接着发高烧，病人可怕地说梦话；同时他们的鼠蹊部出现肿块，如果这些肿块不立即溃烂，病人就会死亡。圣地僧侣团的僧侣幽居玄室，再不愿与病人交往，而卫生员则开小差跑了。病院无人照料到如此地步，以致饭食不够吃而医务官不得不亲自操作一切事情。有些人把鼠疫症看作某种被称为淋巴腺肿块的恶性疟疾，医官们驳斥他们也不生效。医官们作出榜样，加倍关心病人和热情地对待病人，但徒劳无益。全军都处于恐慌之中。鼠疫的特点之一就是它对那些怕它的人最危险。差不多所有害怕鼠疫的人都死了。总司令把圣地僧团的僧侣们打发到耶路撒冷和拿撒勒去了。他亲自来到病院安慰病人。他吩咐某些病人当着他的面施行手术，刺穿肿块，以减轻危险。他抚摸那些似乎最不能克制的病人，借以向他们表明：他们所患的是平常的、不传染的病。采取这一切措施的目的，就是要使部队相信这种病不是鼠疫。但经过几个月以后，还是不得不承认这是鼠疫。也没有忽视采取一般的预防办法。发布了严格的命令：士兵们在洗劫城市时所掠夺来的一切东西，毫无例外地予

以烧毁。在医院里，当恶性疟疾流行时，每次都采取了类似的预防措施。

贝尔蒂埃给德热札尔写信说："从我到达埃及之日起，我曾数次通知阁下，我没有和阁下作战的意图，我的唯一目的是驱逐马木留克兵。然而我向阁下提出的多次建议却未得到答复。我曾将我的愿望告诉过阁下，希望您把伊勃吉姆别伊打发走，尽可能远地离开埃及边境……[162] 加沙、腊姆拉和雅法等省都归我管辖。我宽待阁下的军队，向我投降的部队都得到胜利者的恩典。但我对那些破坏军纪的人是很严厉的。再过数日我将开往圣·让·阿克尔去，可是我为什么要缩短我不认识的老人几年生命呢？把多余的几法里和我已占领国家的幅员相比较有什么意义呢？因为上帝给我以胜利，所以我愿按照他的榜样，不仅要以宽大和仁慈对待人民，并且也要以宽大和仁兹对待贵族……阁下重新做我的朋友吧，不要再同马木留克人及英国人交朋友了。我将像过去给您造祸并且现在还可能给您造祸一样地给阁下造福……3月8日我将迁往圣·让·阿克尔，希望在该日前获得您的回音。"德热札尔对土耳其政府的留恋很少了。至于和耶路撒冷阿加的谈判在加沙已开始，一直到远征和围攻雅法时还在继续着。在占领雅法以后，军队本应该出发，两日内到达耶路撒冷。耶路撒冷居民全部为基督教徒，比起巴勒斯坦及其他任何城市来，它能够提供更多的资源。可是，3月10日，总司令接见了基督教徒的代表团，教徒们恳求他拯救他们，说刀子已举在他们的头上，土耳其人决定在放弃该城前往约旦以前杀死他们。阿加这个狡猾的人，就在这个时候提议停战。他答应释放并保护基督教徒，无论如何不帮助德热札尔，在法军占领阿克尔以后，服从胜利者。这种做法是有好处的。这意味着不放弃前往耶路撒冷，只延期一周或两周。

甘托姆海军少将命令停泊在达米塔的分舰队开往雅法港口。舰队于3月12日到达那里。军舰上载有为围攻阿克尔所必需的攻城辎重。这位少将也派遣骑单峰骆驼的信使往亚历山大，送命令给别勒少将，要他率领三艘巡洋舰来雅法。

士兵们已整周没有行动了，较长期地待在一个地方，对他们的健康只能产生坏影响。所以，宁可让他们每天多考虑些军事行动，而不要让他们考虑雅法每日发生的疫病。只要部队出发远征，疾病就销踪匿迹了。

七、占领雅法后次日，克列别尔到美斯基森林里去。他派出的登山侦察部队曾几次与敌人激战，这就表明那里还有敌人。在一次小战斗中，杜马将军因走得太远，损失了一些士兵，自己也受了重伤。3月14日，大本营到达美斯基。美斯基森林——这就是塔索笔下的令人心醉的森林，也是叙利亚的最大的森林。它因为理查一世和萨拉定曾在这里激战而著名。从雅法去阿克尔，循沿海的道路走为二十四法里，而沿穿过平原的路走则为二十六法里。从山上流下来的六条小河穿过这个平原中部，宁可走沿耶兹德里郎平原的边缘和围绕着卡尔美耳山的道路，而不要走沿海的那条道路，走那条路会碰到一条狭窄的去海法的通路，要是有人把守，是很难强行通过的。3月15日正午，前卫到达了卡库的商队旅栈 。他们看到了阿勃达拉赫的骑兵队。这支骑兵队排成战斗队形。位置和阿克尔大路平行。于是法军把左翼向前推进，改变战线，并且得到四千纳布卢斯兵的支援。克列别尔将军指挥左翼，兰恩将军指挥右翼，而博恩将军指挥后备军。接着，法军把敌人从一切阵地上驱逐出去，把他们从高地上赶下来，并且把他们追击得很远——远到使他们不能再扰乱我们所需要的程度。德热札尔的骑兵队沿着耶兹德里郎平原往阿克尔方面退去了，而纳布卢斯兵则都回自己的城里去了。晚上，大军在宰特宿营。兰恩将军的军队在战斗中损失重大，伤兵达二百五十名。纳布卢斯兵（即古代萨里里人）死伤共达一千人，其中还有一些著名的人物。这次严酷的教训曾使他们在一段时间内大伤元气，难以恢复过来。

3月16日，大军宿营于萨巴临。当时，天色还很早。法军驻扎于卡尔美耳山麓和耶兹德里郎平原出口附近。他们从自己右方可以望见这个平原。卡尔美耳山形成了一个离阿克尔三法里远突入海中的海峡。山位于海湾的左端，长达三至四法里。它和纳布卢斯山脉相连接，可是被一个坑地把它们分开了。卡尔美耳山四面陡峭，从军事观点来看是十分坚固的阵地。山顶有一僧院和若干泉水。卡尔美耳山高达四百法尺，它控制着整个沿海地带，并且是向这个海岸航行的航海者的方向标。克伊苏恩河流过这个山麓，河口在离海法七百至八百法尺处。海法是海边一个小城，位于卡尔美耳山麓海法岬端。它有围墙和塔楼。卡尔美耳山有一些支脉距离这个小城很近，这些支脉都高出城市。

八、法军在克伊苏恩河左岸扎营。它的后方为卡尔美耳山，左侧为海法（相距三法里）。前面为圣·让·阿克尔城（七法里）。为了有可

能在那儿接纳雅法开来的舰队，占领海法是很重要的。总司令克服了敌人微弱的抵抗，大约于晚上五点钟时到达那里。德热札尔已运走了一些大炮，但留下十五万份干面包、大米、植物油和其他物资。总司令从海法望见了圣·让·阿克尔的碇泊场，并发现那里停有两艘装备八十门炮的英国兵舰——海军准将希尼·斯密爵士指挥的"提格尔"号和"帖捷伊"号。兵舰是两天前从君士坦丁堡开来的。骑兵巡逻队朝坦土腊方面前进，以便把英国兵舰在这里海面巡航的事告诉分舰队，并把法军进入海法港口的消息告诉它。巡逻队在坦土腊外面一法里处遇上了分舰队，向它发出通知。于是八艘从雅法开来的运粮船于3月19日黎明进入某港口，但装运攻城辎重的十六艘法国船的船长们却踌躇不决。他们本来想暂时把船停泊一下，后来又掉转方向起航了。英国兵舰前去追击它们，双方的船很快都看不见了。晚上克伊苏恩河上架起了两道桥。第二日正午，法军向圣·让·阿克尔前进。很快就望见阿克尔了。晚上，他们到达了舍尔达姆磨粉厂。步兵就在那里过河。这个磨粉厂情况良好。在围攻时，那里经常磨谷粉。克伊苏恩后面有别卢斯河流过，该河不能徒步涉水过去。法军在此建立了阵地。别斯耶尔上校率领二百名警卫队携带两门大炮渡河，组成先锋队在右岸占领阵地。工兵整夜努力建桥。总司令的帐篷设在别卢斯河左岸，离海岸半法里。3月19日黎明，前卫占领了清真寺山。这座山控制着整个圣·让·阿克尔平原，并控制着该城的临海方面。这样，法军前卫已站到加列里的省城前面，并且已驻到叙利亚盆地 [163] 的边界上来了。

---

[1] 阿卡。——俄文版编者

[2] 印度半岛。印度共和国南部在印度半岛。——译者

[3] 没有这样一个岛。著者所指的显然是勒尤尼昂岛。——俄文版编者

[4] 在马拉巴尔海岸。马拉巴尔海岸为印度半岛由科摩林角至葡属殖民地果阿一带的西部低洼海岸。——译者

[5] 安的列斯群岛是西印度群岛中的一批群岛。——译者

[6] 麦克兰系伊朗东南部的沙漠地区，一部分在巴基斯坦境内。——译者

[7] 巴比伦是幼发拉底河与底格里斯河中下游之间美索不达米亚早期奴隶制国家。——译者

[8] 伊拉克的城市和大港口。——译者

[9] 伊朗南部的城市。——译者

[10] 伊朗的城市。——译者

[11] 苏丹。——俄文版编者

[12] 爱琴海的岛屿，属多得喀尼斯群岛，在土耳其西南海岸附近，现属希腊。——译者

[13] 叙利亚北部的城市。——译者

[14] 居于黎巴嫩和叙利亚的一个民族。——译者

[15] 叙利亚和黎巴嫩的阿拉伯人中的一种特殊基督教徒。——译者

[16] 十八世纪下半期这个王朝的代表人曾倡导过反土耳其的起义。——俄文版编者

[17] 沙赫，波斯国王称号。——译者

[18] 拿破仑本人的警卫队。——俄文版编者

[19] 在开罗。——俄文版编者

[20] 巴勒斯坦。——俄文版编者

[21] 锡安是距耶路撒冷不远的一个山名，为古犹太首都所在地。——译者

[22] 土耳其伊斯兰之长官将军。——译者

[23] 阿尔巴尼亚人的雇佣兵。——俄文版编者

[24] 手稿上面这里还有一个字是拿破仑用铅笔写的，这个字已辨认不清了。——法文版编者

[25] 基督受磔刑处，见新约马太福音第27章第33节。——译者

[26] 所罗门，纪元前约960—前935年以色列和犹太联合国的国王。圣经故事中说他为耶和华造华丽殿宇，殿前有两根圆柱。——译者

[27] 耶路撒冷。——译者

[28] 意为埃及。——俄文版编者

[29] 短剑。——俄文版编者

[30] 原稿边境以下有个小空白。——俄文版编者

[31] 黎巴嫩和前黎巴嫩山之间的盆地。——俄文版编者

第十章 围攻圣·让·阿克尔 [164]

一、加里列 [165] 之战，圣·让·阿克尔概况。二、加里列人民投降法军。三、十二艘装载攻城炮的帆船被劫夺或逃散；海法战役。四、侦察圣·让·阿克尔。五、围攻圣·让·阿克尔的第一阶段。六、塔博尔山战役（4月16日）。七、别勒少将的巡航。八、围攻圣·让·阿克尔的第二阶段。九、圣·让·阿克尔的撤围。十、在叙利亚和沙漠中行军。十一、法军回到开罗。

一、圣·让·阿克尔位于耶路撒冷以北西北方向三十法里、大马士革西南三十六法里和泰尔废墟之南十法里处。它坐落在海法湾北部，海路距海法城三法里，陆路四法里。圣·让·阿克尔四周是一个周长八法里的盆地。盆地起于白岬和萨郎山麓，终于卡尔美耳山附近。盆地宽度——西起海岸东至加里列山脉的第一批支脉——为二法里。加里列山脉逐渐升高，绵延六法里直至主峰，从主峰至约旦河又逐渐下降。从阿克尔到这条河 [166] 距离为十二至十五法里。有六条河流穿过阿克尔盆地，其中主要的：在北部有…… [167] 这条河流过萨郎山麓，它推动了三座磨粉机；这条河南面一千二百法尺处有别卢斯河，别卢斯河也流入地中海；克伊苏河从塔博尔山往下流，在海法北面八百法尺处入海。土朗山 [168] 的斜坡长三千法尺，位置在城东略偏北，距城一千二百法尺远，到海边的距离也是一千二百法尺远，而距山脉的首批支脉则为四千法尺远。这个斜坡朝海洋方面和朝山脉方面都是坡度逐渐低下的。斜坡右边形成了一个高丘，高丘能控制城市、海洋和整个平原，它的名字叫做清真寺山。清真寺山南麓附近是别卢斯河口。

法军在土朗山斜坡上扎营。它占领着三角形的斜边，城市是三角形的对角，而海岸则是三角形的其他两个边。列尼叶师团构成左翼，克列别尔师团构成右翼，兰恩和博恩师团构成中锋。大本营驻在各师团中间，它对面有一个大仓库，后面有水管桥。军需官多尔在这个仓库里设立了一所战地面包坊。在清真寺山麓、别卢斯河岸上有一栋方形大厦，他在这栋大厦内设立了一个救护站。所有军医院都设立在沙

法—阿尔姆、海法、腊姆耳和雅法等地。加里列山脉的整个背面斜坡上都长有橄榄树、橡树和其他树木做掩蔽。炮兵、地雷工兵、卫队和战地面包坊都从那里得到供应。溯别卢斯河而上，在河右岸离清真寺山四百法尺处，是加里列左面的第一山，山呈块糖状，比清真寺山高，无论别卢斯河右岸或左岸都被它控制着，这座山名叫先知者山。它从东面掩护着面积达十平方法里的法军大兵营左翼。大兵营的北面是萨郎山，西面是海，而南部则是清真寺山和先知者山之间的别卢斯河。所有山路都为堑壕和寨木所阻塞。别卢斯河上建筑了三座桥，桥端建有钝角堡。与法军无关系的任何人都不能进入大兵营。大兵营里有极好的牧场、黑麦田、果园及其他园圃、水井、磨粉厂和其他为围攻所必需的一切设备。大兵营各出口都由战斗骑兵警卫队和步兵巡逻队把守着。

1191年，基督教徒围攻阿克尔，连续围攻了三个年头。那时候十字军战士的兵营也设置在土朗山斜坡上，但左翼却延伸到了清真寺山，并把别卢斯河左岸包括在内。当时军队没有大炮，兵营可以布置在比较靠近城市的地方。十字军战士建筑了两道防御墙——第一道直接建在土朗山麓，第二道右方依靠先知者山地，左方则依靠土朗山。如果敌人强越第二道防御墙（这是常有的事），那么，围攻者就隐藏在第一道防御墙后面。萨拉定曾率领他的解围部队在沙法—阿尔姆前面的考科勃高地上扎营（南距先知者山二法里），以掩护通往耶路撒冷、大马士革和耶兹德里郎平原等地的道路。

拿破仑不愿让敌军巡逻队有可能渗入约旦河彼岸，因此，编成了四个支队以监视河的两岸：第一支队由拉姆别尔上校指挥，负责监视卡尔美耳山、耶兹德里郎平原和通往纳布卢斯的几条道路，并派出卫戍部队驻守海法和沙法—阿尔姆等地。第二支队由尤诺将军指挥，占领拿撒勒炮台，监视太巴列湖 [169] 以上的约旦河。第三支队由缪拉将军指挥，占领萨法德堡垒以监视太巴列湖和雅各桥以上的约旦河。第四支队由维阿尔将军指挥，监视萨郎山各出口并朝泰尔方向配置步哨。这四支监视部队使围攻军队减少了二千兵力，但给他们作据点的几座炮台都只需要不多的卫戍部队。法军经常从兵营到边境和从边境到兵营不断移动，这样就蒙蔽了敌人，使他们认为法军人数极其众多。法军获得供应的途径为：（1）海法各 仓库，这些仓库也由陆路和海路供应雅法的仓库；（2）沙法—阿尔姆各仓库，这些仓库的储备品靠地方资源补充；（3）萨法德各仓库，达荷尔舍伊赫很关心补充这些

仓库。从塔博尔山会战的时候起，部队的生活物资就靠敌人建在太列巴湖畔太列巴城里的各仓库来供应。阿克尔盆地饲料丰富，必要时还可以向耶兹德里郎平原采办。

二、达荷尔舍伊赫头一个急忙赶到兵营里来，表示愿意替法军效劳。3月19日早晨八点钟，法军渡别卢斯河，进到土朗山坡上扎营。列尼叶师团奉命围城，而布满城前废墟上的城防部队又不愿躲到城里去，于是两军之间激烈的枪炮射击发生了。这时，先知者山方面出现了一支三四百人的骑兵，这就是达荷尔舍伊赫带领的队伍。他这两天都在沙法—阿尔姆等候法军开到阿克尔来。上午十点钟，他在清真寺山晋见了拿破仑，拿破仑把骠骑兵的披肩赐给他，以表示任用他为萨法德省总督。正当达荷尔宣誓的时候，忽然一颗子弹打中了站在他身后约十步远的一匹马。这位爵爷在兵营里逗留了两天。他得到允诺：可以收回他父亲的遗产。几星期后，他签订了协定。根据协定，他应负责提供五千名骑兵和步兵，跟随法军进军约旦；他应当保卫阿克尔和从白山到策扎列的海岸地带；还应当把封给他的那个省的一半收入贡献给法军。这位舍伊赫很守信用，他经常与大马士革通信，丝毫不差地报告那边发生的事情。他使贝都英人与我们和解，因此贝都英人不再扰乱征叙军队；他还把他那里的一切出产供给法国兵营。

过了几天以后，大本营前面出现了大批美土阿里人[170]，男人、女 人、老人、小孩，共计约九百人，其中二百六十人有武装，一半人有马，而另一半人没有马。总司令把骠骑兵的披肩赏给他们中间的三个头领，并把他们祖先的领地归还他们。以前这些美土阿里人的总数曾达一万人，德热札尔几乎把他们完全消灭了。这些人都是阿里德伊斯兰教徒[171]，都是些很好的人。维阿耳将军越过萨郎山，进入苏尔——古代的泰尔：这里是阿里德人生活的地区。阿里德人开始负责侦察直抵山麓的沿海地带，他们开始准备军事行动，并答应在5月以前提供武装骑兵五百名出征大马士革。

一些圣地教团的僧侣带领拿撒勒的居民（男女数千人）和沙法—阿尔姆、萨法德及其他各地信奉基督教的居民成群地来到法军兵营。在受了那么多世纪的压迫以后，这些基督教徒忽然看到了同宗教的人，他们的欢乐是不能以言语形容的。谈到他们比法国士兵了解得更好的圣经，他们更加高兴。他们阅读总司令的布告，看到布告中他自称是伊斯兰教的朋友，他们也拥护这种做法，这种做法一点也不影响

他们对总司令的信任。拿破仑把骠骑兵的披肩赐给他们首领中的三个年龄在九十岁以上的老人。这三个老人中间，有一个年龄已达一百零一岁，并且已亲眼见到自己的第四代后裔。总司令请他同自己一道进午餐。这位老人讲不了三句话就要引证圣经上的成语。无论在法军胜利期间，或在他们的失利的期间，这些基督教徒的忠诚始终是坚定不移的。在整个围攻期间，他们对法军是有利的，他们中间大多数人经常住在兵营里。这里集市的特色是人数众多和物资丰富。他们经常把各种面粉、大米、蔬菜、牛乳、干酪、牲畜、水果、无花果、葡萄干和葡萄酒送来。他们像法国人自己那样关怀着病兵。

阿克尔巴沙累克[172]的伊斯兰教徒同基督教徒一样喜悦和怀抱着希望。他们派遣代表团到法国兵营来，沉痛地控诉巴夏的残暴行为。他们说，现在到处可以遇到由于这个暴君的命令而受到残害的人，尤其是许多割去鼻子的人，更使人惨不忍睹。

比起埃及的气候来，叙利亚的气候和欧洲的气候相同的地方较多。叙利亚的居民比较有礼貌、比较诚恳，即使是伊斯兰教徒，也不那么极端狂热。那里的士兵也比较惹人喜欢。埃及始终是祭司和神灵统治的国家。在叙利亚，许多犹太人是满意的，一些模糊的希望激动着他们。有一种传说在他们中间流行：说拿破仑占领阿克尔以后，会到耶路撒冷去，他想恢复所罗门的神殿。这个流言使他们心里愉快。法军派了一些间谍（基督教徒、伊斯兰教徒和犹太人）到大马士革、阿勒颇，甚至到了阿尔美尼亚。他们报道法军到达叙利亚，使一切有才智的人都很兴奋。总司令接见了一些间谍，并获得了关于小亚细亚各省的一些非常重要的情报。他又派了一批可信任的人前往波斯。从这个时候起，他开始和德黑兰宫廷发生关系。

三、3月22日，从清真寺山上看到海上有两艘英国兵舰。过一点钟以后，又出现了六艘不大的帆船。甘托姆海军上将判定后者是达米塔分舰队的一些单桅帆船，船上装的是攻城大炮。后来才知道：那两艘英国兵舰已经在他们后面追逐了三十六小时，另有六艘同样的船只则因为走错了航路，驶回法国海岸去了。在最后这六艘船只中，有一艘是海军中校尤迭勒的指挥船。这个损失本身并没有多大的意义，但它的后果都是非常悲惨的。如果这些船只像它们能够做到的那样，在3月19日进入海法，那么，阿克尔在4月1日以前就可以攻占，大马士革在15日以前可以攻占，阿勒颇在5月1日以前可以攻占。法军利用叙利亚

全部资源经营六个月以后，到秋天就可以为所欲为了。关于指挥这些贵重的护送舰的海军中校尤迭勒行为恶劣的原因，有两种意见：一派人归咎于他的不学无术和胆怯怕事，而另一派人则认为他是想回法国去。两艘英国主力舰停泊在海法附近一个很坏的碇泊场里，“帖捷伊”号的锚索竟被那儿的珊瑚礁[173]割断了，兵舰被海流冲到海里去，在一刻钟以内就遭遇了不幸。这就迫使希尼·斯密爵士决心夺取雅法——海湾里当时唯一的碇泊场。他担心还有几个月的恶劣天气。3月26日拂晓，他调派四百人乘几只大艇登陆。骑兵连长拉姆别尔指挥这个要塞的监视部队[174]……他让英军安然登陆，整队入城。但当他看见英军走进屋子里的时候，就用三门野炮发射霰弹，并用一百名阻击兵散布在两栋有枪眼的房子里，迎击敌军。同时用两支各拥有三十名龙骑兵的部队，从侧翼和后方攻击他们。于是，四面受敌的英国兵就被打散了。他们中间有一百五十人阵亡、被俘或负伤，而他们用三十二磅重短炮武装的“提格尔”号大艇就落入胜利者手中。其余几艘大艇逃入海中，但在炮弹和霰弹跟踪射击下，艇里面的乘员是不会没有死伤的。4月1日黎明前，一艘从君士坦丁堡开来的土耳其巡洋舰停泊在海法炮火射程范围内的普通碇泊场上。拉姆别尔立即下令悬挂奥托曼[175]帝国国旗。天亮时，该舰舰长坐一只大艇到岸边来，下船登陆，于是他同三十个船夫连同他的用二十四磅重型短炮武装的大艇一概被俘获。这两门大炮在攻城时是很有用的，所以把它们编入预定做破城用的炮列之中，它们在炮列中发挥了很好作用。

四、列尼叶将军围攻要塞。为此目的，他整天作战，到晚上就在离城墙有手枪射程那样远的地方布置岗哨。卡法列利将军、多马尔田将军、萨恩桑上校和桑日斯上校则利用3月19日夜间和20日白天侦察要塞。凌晨两点钟，萨恩桑上校侦察堑壕，他没有看清楚堑壕的外崖。这次侦察是危险的，在侦察过程中他受了重伤。工兵军官和炮兵军官都希望攻入阿克尔会像攻入雅法一样容易，并以此自慰：他们认为十二磅野炮是足够把城墙打穿的。

阿克尔城的地势像一个梯形，两边临海，而其他两边则为城墙。东边长三百法尺，有六座不大的塔楼作掩护；北边长五百法尺，有七座不大的塔楼和一座巴夏宫（很像城寨）作掩护。这两边合起来构成一个直角。这个角上有一座庞大而古老的塔楼，它控制着全城和所有的城墙。但塔楼本身又受着离它五百法尺远的清真寺高地控制着。老港口完全淤浅了。一座上面设有灯塔的小岛从东面掩护着城墙。在离

城墙三百法尺的地方，散布着一些古城遗迹，这是一些地下室、塔楼和城墙基脚之类。导水管从北面大塔楼附近进入城中。这根导水管长六千法尺，横过平原，从山麓把水送到城内的贮水池。阿克尔曾经在许多年间都是很荒凉的，是达荷尔把它复苏起来，德热札尔又把它装饰和扩大一番。他在那里建了一座漂亮的清真寺和一个市场。

工兵将军卡法列利建议进攻东面。第一，清真寺山能控制它，虽然距离稍微远一点；第二，另一正面（北面）会受到巴夏宫大炮的轰击；第三，这一面比较容易接近。如果打穿了护城墙，那就不得不或者在两座塔楼之间挖战壕攻进去，这样做会发生很大困难和受很大损失；或者不挖战壕就想攻进要塞去，这是很冒险的。如果打穿了塔楼，那么只要是法军占领了塔楼它就会有可靠的门径进城。他建议击穿大塔楼墙壁，因为：1）它离海最远；2）它最大最高，控制着整个要塞的围墙和城市；3）它的位置距离导水管最近，而导水管是应当可以作进攻基地和平行壕使用的。他说：不错，要打穿这座老建筑物的基脚是比较困难的，但十二磅炮是足够打穿它的。随着这座塔楼被占领，要塞会不攻自破。所以目前的任务不在于占领阿克尔，而在于在不损兵折将的条件下拿下塔楼。但是如冒险和土耳其人进行巷战，那就很快要损失七八千人。

围攻圣·让·阿克尔，从3月19日起到5月21日止，一共坚持了六十二天。围攻可分两个阶段：第一阶段从3月19日起到4月25日止，共花三十六天；第二阶段从4月25日起到5月21日止，共二十六天。总共历时六十二天。在第一阶段中，围城军队爆炸了两次地雷，两次建成战壕，进行过一次冲击，被围攻军队举行了十次突围，但所有这些突围都只给他们带来死伤。在第二阶段中，围攻军队爆炸了三次地雷，构筑三十七次战壕，进行了两次大冲击，深入要塞并在那儿待下来。被围攻军队利用出击战壕，进行了十二次突围，损失了许多人。可是他们经常获得援兵，援兵不仅补充了损失，甚至还扩大了他们的实力。然而如果不是鼠疫猖獗，不是欧洲传来了意外的消息，那么，尽管罗多斯师团到达了，法国总司令毕竟还是会占领这个城市的。这时候，欧洲反对共和国的第二次联盟成立了，欧洲战争再度爆发。法军进入了那波利。法军进入那波利被看作是很可惋惜的事情，因为法军在阿迪杰河上的兵力因此受到削弱，使它只能坐待灾难到来。

五、在围攻的第一阶段中，围攻军队的炮兵拥有两门短炮（一门三十二磅的和一门二十四磅的，它们都是在海法缴获的），四门六英寸臼炮和三十六门野炮，还有十二门大炮则留给监视部队使用。三十二磅短炮和二十四磅短炮都没有炮架，辎重库的工人在几天之内把炮架赶制出来了。但炮兵又没有这种口径的圆形炮弹，于是法军只好到战壕里收集这种口径的炮弹——这是从要塞炮垒中以及从两艘英国主力舰的重炮中发射出来落在战壕里的。辎重库按每弹五苏的价格付款。士兵们都动手寻找。因此，几天之内就获得两种口径的圆形炮弹三百发。当士兵用这个办法已不能继续找到这种炮弹时，他们又想出了一个新办法。他们利用英国海军准将的疯狂的贪欲，采用各种巧计，把他的这种贪欲更加挑动起来。法军时而派出一些骑兵在海边示威，时而在海滨沙丘上搬运大桶和木材，并着手挖土，好像要建筑炮垒似的，时而又把从海法开来的大艇碇泊在海岸附近的碇泊场上。希尼·斯密爵士一发觉法军在他的大炮口下开始某种活动，他就起锚，向岸边的帆船驶来，并发射圆形炮弹。这些炮弹随即被法军士兵收集起来。于是辎重库很快又获得充足的供应了。

3月21日，工兵军官在离城一百五十法尺处构筑堑壕，堑壕毗连导水管，导水管是防御要塞炮火的天然的平行壕。炮兵建筑了八座炮垒——两座对着敌人设置有武装和灯塔的小岛，三座对着能扫射缺口要冲的三座塔楼（这五座炮垒拥有十六门四磅大炮和四门八磅大炮）。第六座炮垒拥有四门六英寸臼炮瞄准着大塔楼。第七座和第八座炮垒拥有四门十二磅的大炮，四门八磅的大炮和两门榴弹炮。这些炮垒是应当能够打穿大塔楼的东面的。22日、23日和24日，工兵沿着他们开辟出的堑壕，悄悄走近要塞壕，到达相距五法尺的地方。随后大家着手建筑大平行壕，以掩护围攻军队的一切机动行动。3月23日开始射击，在四十八小时内，灯塔岛上的两门大炮被打哑了，要塞堡垒里预定朝法军进行轰击的几门重炮也被打哑了。24日，开始使用穿洞破城的炮列。在起先四十八小时内，它们没有发挥显著的作用。有人因此认为十二磅的大炮不中用，并公开责难工兵军官们，说他们是同那种用二十四磅的大炮也打不穿的老石基在打交道。但是到了下午四点钟，忽然大楼的东面在一阵可怕的轰隆声中崩塌了。法军和从周围各地跑来的、散布在高地上的三面旁观者，都发出欢呼声。一个工兵军官前往侦察缺口，可是受到几名布置在城墙边的狙击兵的攻击，法军当即派二十五人去驱逐敌兵，并派二十五名工兵去清扫缺口附近地区。大家都希望像雅法那样，阿克尔到晚上就可以攻克下来。可是二十五个工

兵被要塞壕的外崖阻住了。这是头一件不愉快的事情。德热札尔把自己的珠宝和妻子装载上船，随后自己也上了船，他在船上待了一整夜。居民时刻都盼望法军冲击和占领要塞。但是塔楼上和城墙上仍然布满敌兵，他们彻夜都在作急速射击。26日晚上，巴夏很安心，他回到自己宫里下令出击，但不成功。这个倒霉的外崖使围攻军队四天时间的一切努力化为乌有。这四天时间是花费在挖掘坑道和准备地雷上面，地雷是28日装上的，它炸开了外崖。司令部的步兵大尉马伊奉命率领五名工人、十名工兵和二十五名掷弹兵，前往塔楼下布置战壕。少校助理洛日叶率领八百名士兵埋伏在导水管后面离缺口十五法尺处，打算在马伊一发出可以冲入的信号时，就爬登缺口。博恩师团在进攻基地上排成营纵队，预定任务是支援洛日叶并占领要塞，他们应当一营跟一营地向缺口前进。为了获得胜利，就不管城墙上的炮火怎样惊心动魄，也必须不让一兵一卒留在半路上停滞不前。

马伊首先跳入地雷坑里，然后猛冲入要塞壕里，连未被炸毁的十英尺外崖（因为地雷埋得不够深）也不能阻挡他。他到达塔楼脚下后，把三架楼梯靠着塔楼，带领四十名士兵爬上一层楼，立即发信号给洛日叶。洛日叶以为外崖已经破坏了，就率领队伍跑步前进到达壕边。可是士兵却发现外崖几乎是完整无恙的，他们大为惊奇。洛日叶率领第一排跳入壕里并向缺口跑去[176]……指挥第二排的步兵大尉突然在外崖阵亡了，他这个排就在那里停下来，用眼目测量壕深，然后向左边奔去，打算寻找较浅的地方。营纵队受着城墙上火力的轰击，就散开了。它的士兵成散兵队形作为狙击兵继续作战。这时，马伊爬上升降台，摘下奥托曼帝国国旗。跟他在一起的只剩下十个士兵，其余的人不是阵亡就是负伤了。洛日叶在越过要塞壕时阵亡，跟在他后面的人都向靠着塔楼的楼梯跑去，可是发现这些楼梯都已翻倒了。他们想去拿放在地雷坑附近的楼梯。他们这个动作被待在塔楼第一层上面马伊手下的士兵看作是逃走。那些士兵就下到要塞壕里来了。于是升降台上除马伊和一名工兵及两名掷弹兵以外，没有留下其他人了。马伊下到第一楼想呼吁援兵，忽然一颗子弹打中他的肺脏，因为流血过多，他倒下来了。掷弹兵都下来援救他。这时候总司令也到了地雷坑边，想查明洛日叶的队伍为什么停滞不前。他了解到要克服外崖这个障碍物是多么困难，而且法军对于这一点并没有作好任何准备。于是他命令博恩将军不要走出堑壕，因为这时冲击是不会有好的结果的。

巴夏看到塔楼顶上奥托曼帝国国旗被摘下来了，他就动身去港口并潜入船中，所有的卫戍部队和居民（妇女、小孩、老人等）都离开城市，奔入小船中或躲在清真寺里。看来似乎什么都完了，城市也被占领了。德热札尔在离开宫殿时，从他的卫队中留下五个马木留克兵、三个达尔弗尔黑兵和两个彻尔克斯兵，以防乱民洗劫宫中财物。这时候，这几个勇士忽然发现塔楼的升降台上只有两三名法国兵，而且他们的人数迄未见增加。于是他们沿着墙边潜入，爬上升降台，开始袭击，但是除一个工兵以外，未找到一个人，这个工兵也逃脱了。这些大胆的伊斯兰教徒又从升降台上下来，走到底下一层，他们就在那里发现了马伊和两个已死士兵的尸体。他们割下这几具死尸的头颅，又重新爬上升降台，升起奥托曼帝国的国旗，然后带着人头满街跑。一支由五百名马格里布兵和阿尔纳乌特兵组成的队伍，原来驻扎在清真寺的一角以掩护巴夏上船，现在又回到塔楼里，城市也得救了。这次冲击法军阵亡二十七人，负伤八十七人，其中有二十人是马伊的部下（马伊支队四十人损失了一半）。

英国分舰队借口必须躲避风暴，于3月26日入海，并消失不见了。其实，希尼·斯密爵士看到该城失陷已不可避免，而自己又不愿当场看到该城被法军占领，才托故走开的。当他知道法军冲击没有成功以后，于5日晚上仍返回碇泊场。他派流亡上校费利波和英国军官达格拉斯带一百名军官和炮手（都是他手下最勇敢和有经验的水兵）登陆。他使用他们所夺取的法军大炮，即我们原来用以攻击和征服这个城市的十六磅大炮和一些极好的六英寸臼炮来保卫这座城市。守城部队每天都从塞浦路斯和的黎波里获得援兵、弹药和粮食。所有这一切都有助于使守城部队安心固守这座城市。

主持围攻的卡法列利将军下令重新埋地雷。4月1日，地雷炸毁了外崖，炮兵司令把两门短炮——三十二磅的和二十四磅的送到炮垒里，这两门短炮的火力产生了巨大的效果。但是在被围者方面，他们也没有丧失时机，而缺口对新的冲击并不适用。它里面充满了炸弹、炮弹、装了药的榴弹、盛沥青的大桶、木材、涂硫磺的木块和铁刺等。奉派去挖战壕的二十五名士兵虽然执行了命令，并克服了一切障碍，可是他们很快就像受到了火刑。五名掷弹兵被烧死了，若干人负伤，其余的人都急忙退回外崖的战壕里。当时确信不能利用野战炮攻占该城的说法，已流传得很普遍，何况法军所拥有的野炮又这样少。土耳其人庆祝胜利，每晚都对法军炮手们快乐地叫喊着："苏里曼苏丹，砰

——砰——砰！波拿巴，皮夫——皮夫——帕夫！”大家仍然只希望打地下战争。卡法列利在要塞壕下面挖地雷坑道，并使它对准大塔楼。被围攻军队则采取挖反坑道的措施，可是最有经验的地雷工兵竟能使敌人的反坑道失去作用。

费利波声言，危险是难免的，攻克该城是随时可以办到的。他鼓动巴夏出击，以便找出地雷坑道，消灭地雷工兵。4月7日晚上，每队一千五百人的三个纵队整队出发。第一队布置在巴夏宫前面，第二队布置在通往海边的出口附近，第三队布置在沿海一带。此外，南面尚有一百五十名英军和三百名精锐的土耳其兵，在达格拉斯上校和某陆军少校 [177] 指挥下，在大塔楼后面掩护缺口。拂晓时，三个纵队都开始出击，枪弹火力加强了，敌人像平常一样首先向前推进。英国纵队非常迅速地经过缺口下来，只要跑过十五法尺就能占据地雷坑道。英国少校已到达坑口，可以认为地雷坑道已经毁了。可是法军的后备警卫营却端着刺刀前进，他们差不多把从左右两方面包抄他们的全部敌军俘虏、驱逐和歼灭掉了。这时，后备队大致出了堑壕，土耳其士兵很快就被击退回要塞里去了，其他几个小纵队被切断退路，当了俘虏。这次出击使被围军队牺牲八百名士兵，其中有英国兵六十名。这个民族的伤员同法国兵一样可以得到医疗，而被俘虏的则可以安置在法国部队中，好像他们就是诺曼底人或毕伽的人 [178] 一样。两个民族之间的争斗，在离他们各自的祖国这样遥远的地方和处在这样一些野蛮的民族之中，消失得无影无踪了。土耳其兵个人都显得很勇敢、刚强和忠实，可是他们毫无作战技术，毫无协同行动的本领，并且毫无秩序：这就使得每次出击都对他们非常不利。阵亡的英国少校 [179] 以军礼安葬了，步兵大尉腊伊特受重伤。在围攻的第一阶段中，法军一次也没有能够支援堑壕里的士兵。

阿利是德热札尔手下一个皮肤黝黑的马木留克兵，同时也是他的亲信、秘密刺客和刽子手。他是要求复仇的基督教徒的仇恨的对象。他被俘后，宪兵队的一位军官着手审问他。拿破仑希望见他一面。这个大胆的伊斯兰教徒对他说：“我一生服从我的主人，前天我砍了您的近卫骑兵的头颅并把它带回我所拯救的城里。苏丹，这就是我的头颅，请您砍下它来吧！可是我要您自己动手砍它，那么，我死也甘心。先知说过：不要拒绝濒死者的最后要求啊！”总司令和他握了手，吩咐给他东西吃。他表示感激。后来，他在阿布基尔战役中在率领法军骑兵队冲锋时阵亡了。

六、大马士革巴夏在这个大城市里集合了步兵和骑兵一共三万人。德热札尔和伊勃腊吉姆别伊的骑兵队，驻扎在约旦河左岸，以保障大马士革和纳布卢斯之间的交通。纳布卢斯人提供了六千名士兵，这些士兵都渴望为卡库恩战役蒙受的耻辱报仇。

罗多斯军队刚一在圣·让·阿克尔登陆，土耳其政府就命令大马士革军队渡过约旦河，从两面夹攻我们。可是威胁着要塞的危险，特别是地下战争所引起的恐惧，迫使担任司令官的德热札尔命令大马士革巴夏立即过约旦河与耶兹德里郎平原上的纳布卢斯兵会合，并在阿克尔前面切断法国兵营和埃及间的交通。

达荷尔的儿子报告说：他在大马士革的间谍带来了军队已出发的情报，并称军队的人数多不胜数。法军的形势变得微妙极了。在进入叙利亚的一万三千军队中，有一千人在阿耳—阿里什、加沙、雅法各战役以及在围攻阿克尔的第一阶段战斗中阵亡或负伤，有一千人因病住在拿撒勒、沙法—阿尔姆、腊姆拉、雅法和加沙等地医院中，有二千人已编成卡提亚、阿耳—阿里什、加扎和雅法各地卫戍部队。在围攻时，必须拿五千人来保卫各辎重库和各处阵地。除此以外，其余可以用来监视大马士革和纳布卢斯军队（其人数有四万人）并与之作战的只有四千人。贝尔蒂埃将军预料到行将发生的重要事变，他把拿撒勒、沙法—阿尔姆和海法等地的医院、阿克尔的绷带所、一些笨重的辎重、俘虏以及一切可能拖累自己军队的东西都撤退到雅法。至于军队本身，用一句航海用语来说，他们也不过是抛一只锚暂时停留在那里而已。

大马士革巴夏的军队有两个纵队到了约旦河畔。第一纵队由他的儿子率领，人数为八千人，占领了雅各桥，并派了前卫去包围萨法德炮台；他妄想以冲击方式拿下这座炮台。他的部队挤满了整个加里列。巴夏本人带领二万五千人在约旦河左岸..... [180] 浅滩对面扎营，他夺下这块浅滩，把它置于自己警卫之下。他又派遣前卫占领约旦河右岸卢比高地的阵地。纳布卢斯兵在耶兹德里郎平原上扎营。

缪拉将军率领他的机动纵队一千人（各种兵种都有）离兵营出发。他迫使敌人解萨法德之围，旋即强越雅各桥，占领了巴夏儿子的兵营，并俘虏了许多敌人。所有帐篷、骆驼和大炮等都落入胜利者手中。敌人的损失是相当巨大的。巴夏的这个年轻的儿子派出这么多的

人组成若干独立支队，这显然是做错了。所以当他受到攻击时，他竟不能集中两千人以上的兵力。他这个师团的残余部队刚一获悉雅各桥被占，就绕过约旦河发源地逃回大马士革去了。缪拉从那儿向太巴列前进，并随即占领了那个地方。这个城市里有 敌军的仓库。法军在仓库里找到了裸麦、大麦、大米、植物油和饲料，数量足供法军六个月的需要。

尤诺将军率领他的监视部队占领了拿撒勒。他刚一得悉巴夏的前卫三千人过了约旦河，就前往迎击。他在哈纳安盆地碰到了这支前卫队，虽然他手下只有四百人，他还是阻住了他们。这次战斗对他是非常光荣的，并使龙骑兵上校杜维夫耶（法军里一个最勇敢的骑兵军官）也增添了光荣。总司令命令克列别尔率领他的师团出发支援尤诺将军的队伍。4月11日他与尤诺会师。他指挥的部队有两千五百人。他向卢比高地前进，大马士革巴夏的前卫就驻扎在那里。这支前卫队由于增援的结果兵力已达到七千人。战争的结局是没有疑问的——敌人被击溃了，可是次日克列别尔由于担心和阿克尔失去联系，仍旧回到拿撒勒高地的原阵地里。

这样，大马士革巴夏就重新占领了卢比高地，并在高地的掩蔽下把他的其余军队调到左翼。他在耶兹德里郎平原上扎营，并和纳布卢斯师团会合。当他完成这次机动时，他的成了后卫的前卫就跟着他进行。他们放弃了卢比高地，并放弃了同大马士革的直接联系。克列别尔决定惩罚巴夏这种冒险的侧翼进军。他报告总司令，说他打算从约旦河与敌人之间通过，以断绝敌人和大马士革的联系，并打算在早上两点钟突然袭击土耳其兵营。他希望获得像列尼叶将军在阿耳一阿里什获得的那样的胜利。克列别尔的计划是考虑得不周妥的。他认为他会截断敌人的作战线，其实敌人已经放弃了约旦河的作战线，而以纳布卢斯的作战线替换了它。可见，敌人的行动不会因此停止，他们会继续向阿克尔进军。这时候围攻仍然没有掩护，并且会遭受威胁。指望用夜袭出其不意地捉住敌人是没有根据的。列尼叶将军在阿耳一阿里什能获得胜利，是因为他曾经偕同他的军官们在部队夜间应走的道路上连续侦察了两天，还因为阿勃达拉赫兵营的局势是稳定的。可是，克列别尔将军怎能在无论他本人或他的军官们都不熟悉的地方进行夜战呢？当他考虑进攻时，他离敌人五法里，他并不确实知道敌人扎营的地方。他至少必须花一昼夜时间在敌人面前停止下来，以便对伊斯兰教徒的兵营周围地区进行详细的侦察。但是在敌军人数占这样

大优势的条件下，进行详细的侦察是不可能的。拿破仑预料克列别尔在刚刚天亮的时候就会勉强走到一个他不熟悉的地方，他会受到全部敌军的包围，并会遭受极大的危险。同时无论他这个师团或围攻军队都会受到同等程度的威胁。于是他立即率领一师步兵、兵营的全部骑兵和后备营出发（4月15日下午二时），直到天黑才在萨法里高地宿营。16日拂晓，他沿着绕山峡谷向苏林前进。上午九点钟，整个耶兹德里郎平原已出现在他眼前，而在东北三法里的地方，他通过望远镜看出塔博尔山麓有两个小方阵，方阵周围烽烟缭绕。这无疑是强大的敌军从四面八方包围了法国师团，并正在向它进攻。耶兹德里郎平原非常肥沃，平原上布满庄稼，裸麦已高达六英尺。拿破仑把他的一师人分成三个团纵队。他命令他们彼此保持四百法尺的距离，向便于切断敌人退往纳布卢斯的道路的方向前进。麦穗把士兵们完全掩蔽了，他们出乎敌人意外地接近敌兵营。

克列别尔是在执行自己的计划。他首先向约旦河方向前进，然后又折回敌人后方；在他来得及赶上敌人以前，整整忙碌了一天。早晨七点钟时，他不知不觉地出现在敌人面前。他进攻敌军的前哨并把他们杀死。可是敌营很快发出了警报，那里所有的士兵们都飞跃上马，他们看清法军人数不多以后，就向他们攻击前进。克列别尔是注定要遭失败的。他是一个勇敢和聪明的人，他做了他能够做到的一切。他坚持并打退敌人多次攻击，可是土耳其兵占领了塔博尔山脉的全部支脉和法军周围的一切山头。我们的老兵都懂得他们的局势是多么危急，连最勇敢的人也开始希望下令打扁大炮，然后经由拿撒勒的险峻高地，逃出包围圈。克列别尔将军处境危急，当他正在商讨怎么办的时候，士兵们忽然高声大叫："你看，小伍长[181]来了！"司令部的军官们把这个传说报告克列别尔将军。他听了大发脾气，说这决不可能，并叫军事会议继续讨论。但从切身经验中熟悉拿破仑谋略的老兵们继续叫喊着。他们仿佛已经望见了刺刀的闪光。这时候克列别尔登上一个高地，把自己的望远镜朝那个方向瞭望，司令部的军官们也照样动作，可是他们什么也没有发现。于是士兵们也认为自己因为错觉而上了当。这一线希望消失了。克列别尔最后决定丢掉他的大炮和伤兵，并命令把部队改列成纵队，以便给自己打开退路。大概士兵们发现刺刀闪光的时候，正是总司令亲自率领队伍在通过一个比较高而开阔的地区的时候。总司令认为隐蔽自己的行动具有重大意义，这种隐蔽行动要做到使法军在占领一个小丘以后就能完全切断土耳其兵的退路。可是他突然注意到密集在克列别尔方阵周围的敌军全军的行动。

司令部几名军官跳下马来拿望远镜朝那个方向瞭望，他们看到敌军显然在准备用全部兵力进攻克列别尔，而法军方阵则好像已经打乱了——其实是改成纵队队形以便冲击。这时候每分钟都是宝贵的。克列别尔已陷入三万敌军（其中半数为骑兵）的包围中，极小的耽误都可能招致灭亡的后果。总司令立即命令一方阵登上防水堤。士兵和士兵所佩的刺刀都被友军和敌军看到了。同时大炮齐发也暴露了部队的行动。很快就看到克列别尔的士兵重新排成方阵并且用刺刀举起帽子以示欢庆。接着炮声齐鸣，这是两军相互认出了的信号。敌军惊愕万状，攻势立即停止。伊勃腊吉姆别伊的马木留克兵（他们在土耳其军队中最活跃而位置又最靠近法军）急忙卧倒，把身子紧贴着地面，想探听出新到的是什么部队。跟在他们后面的是全部纳布卢斯兵，后者最担心这些部队会阻断他们回故乡的道路。三个法国方阵停住片时，商量如何协同动作。有一支三百人的部队突袭敌兵营，把它洗劫一空，并俘获了一些土耳其伤兵，放火烧了敌人的帐篷，这就使得土耳其人心里非常恐惧。有几队土耳其骑兵曾逼近方阵，到达枪火射击距离内，但因为遇到了霰弹的回击，所以又退走了。克列别尔这一方面也向前推进，会师毫不迟延地完成了。敌军惊恐万状，一部分逃往纳布卢斯，一部分逃往约旦河。这时候，士兵们的欢喜和感激之情是难以用言语表达的。敌人在早晨各次进攻中损失了许多人，而在退却时损失更大。有几千人溺死在约旦河里。这是因为天雨河水高涨，徒涉非常困难所致。克列别尔部下死伤共计二百五十至三百人。总司令这支队伍的损失仅三四人。塔博尔山之战就是这样的。拿破仑曾攀登这座高山，这座山呈块糖状，控制着巴勒斯坦的一部分地区。如果相信某些宗教故事的话，那么，这里便是魔鬼曾把耶稣基督带去的地方，魔鬼当时在这里对耶稣表示：愿意把从山上可以看到的整个国家交给他，如果耶稣崇拜他的话。[182]

4月16日晚，克列别尔住在总司令的帐篷里。17日早上三点钟，他才离开帐篷，回到自己的师里去——他的师团驻扎在约旦河畔。17日整天他追击大马士革的残余部队。士兵们获得了丰富的战利品。17日晚上，克列别尔在他到达的地方宿营，等候18日的命令。拿破仑仔细考虑了自己的情况：在阿克尔附近的兵营里，法军只留下四千人，他们负责包围八千守军，这八千守军有两艘八十门炮的英国兵舰支援，还经常能获得其他的援助，并且罗多斯军队也时刻可能赶来支援他们。罗多斯军队的行动和大马士革军队的行动是配合一致的，因此必须赶快把所有军队调回围攻兵营里。兵营里最多可以把克列别尔的二

千五百人以及五百名骑兵和十二门大炮调出，调出以后，兵营里还能留下六千人——人数是足够的。但是派克列别尔率领三千军队去占领一个拥有十万居民（全东方最有恶意的居民）的大城市是否明智呢？是不是应当提防他们在看清法军人数很少以后，会从四面八方来包围他们呢？另一方面，大马士革最迟在次日早晨（18日或19日）[183]就可以拿到手。这是一件吸引人心的事情！这个胜利给军队带来多大的好处呀！军队在那里会获得急需补充的马匹、骆驼和骡子，能找到皮革、呢绒、帆布、制服材料以及火药、武器和现金等，此外还容易征收到七八百万法郎的军税，而法国武装力量所获得的光荣难道不是征服者军队的最大收获吗？塔博尔山战役应当能恢复法军在阿克尔受到抗击而略微动摇了的声誉。但是，如果开罗、的黎波里、阿勒颇和阿克尔等地都知道法兰西国旗飘扬在神圣古老而富裕的大马士革上空时，那又会产生什么后果呢？难道这不会产生人们从占领阿克尔中所期待的那种效果吗？美土阿耳人、阿拉伯人、德鲁士人、马龙特人和叙利亚其他各族人民，那时都会站在法兰西旗帜下。不论这些理由怎样具有说服力，都不可能派遣一支只有三千人而没有后援的军队去冒险。但是，他们如果能得到六千名纳布卢斯兵的支援，那么情况就完全两样了。17日，总司令和德鲁士人和马龙特人的几名随军代表谈到这个问题。他们声称，在法军获得像塔博尔山附近这样的伟大胜利以后，他们认为自己有权代表本民族承担一定的义务，这种义务原本只要在占领阿克尔以后就可以承担的。但是他们至少需要两星期才能提供这支辅助部队。达荷尔不能一下子提供二百多名士兵，而构成他的兵力的贝都英人在攻占阿克尔并把它交给达荷尔以前不愿承担义务。可是，既然在拿下阿克尔以前不能占领大马士革，那么克列别尔最低限度难道不能从那里征收军税吗（总共只需四十八小时就可以做到）？强征军税以后立即返回约旦河，这等于对以后的征战采取了一个极其无益而有害的行动。因为这样就可能造成居住在这个城市里的一万八千名基督教徒的死亡，而他们今后对法军是很有用的。17日晨，法军烧毁并洗劫了纳布卢斯的三个大村庄以示惩罚，纳布卢斯的代表请求饶恕他们的城市，并交出了一批人质。克列别尔奉命退回约旦河，留在那里监视两岸。

4月18日，拿破仑在拿撒勒僧院过夜，法军就在圣地扎营。这里所有村庄都因为新约和旧约中的故事而著名。士兵们颇有兴趣地观览了奥洛芬斩首的地方，特别赞叹婚礼中显出的奇迹，因为他们没有葡萄酒。[184]大家想象中的约旦河是一条宽度及流速差不多同莱因河和罗

尼河一样的令人惊心动魄的河流，可是实际上看到的却是一条比康边的埃斯尼河或瓦兹河[185]还小的小河，这使得大家很惊奇。军队走进了拿撒勒僧院，感到好像走进了欧洲的教堂一样。僧院非常华丽，所有的蜡烛都点燃了，圣经也打开了。部队参加了感恩祷告。那儿有很优秀的风琴演奏家。圣芳济僧侣中除有一个法国人以外，全部为西班牙人和意大利人。他们指引部队参观了天使加伯列向圣母现身说话的报喜山洞。僧院很富丽，院中有许多房间和床铺。那里安置了一些伤兵，由僧侣看护他们。在这儿的酒窖里找到了很好的葡萄酒。

拿破仑在离开五天以后，于4月19日回到阿克尔兵营。塔博尔山战役起了预期的作用。德鲁士人、马龙特人、叙利亚的基督教徒，过了几个星期以后还有阿尔美尼亚的基督教徒的代表，都开始大批地来到法军兵营里。根据和德鲁士人及马龙特人所缔结的秘密协定，总司令应当给六千名德鲁士兵和六千名马龙特兵发现金津贴，这一万二千名士兵在他们的军官统率下应当和进驻大马士革的法军会合。

七、海军少将别勒一获得法军进入叙利亚的消息，就离开希尼·斯密爵士已解除封锁的亚历山大港。4月15日，他率领巡航舰“尤囊”号、“阿尔谢斯特”号和“库腊若兹”号到达雅法碇泊场。这些舰只就在那里抛锚。别勒接到命令和指示，要他把兵舰开近阿克尔，但不要被英国海军准将发觉。他看见了卡美耳山，就把六门重型大炮和大量弹药、粮食卸在坦土腊湾。这个重要的军事行动是在离英国舰队三法里处进行的。此后他进入公海，开始在罗多斯和阿克尔之间巡航，截击进入这个要塞的船只。他碰到了罗多斯军队的护航队，掳获了两只船，船上有该军士兵四百名，野炮六门、现款十五万法郎。他回到叙利亚海岸，命令俘虏登陆。他向总司令报告他所探悉的一切，并接受新的指示。他在这次巡航过程中还缴获了一些战利品。他追击并驱散了一支护航队，护航队包括几艘不大的船舶，船上载着一些想进入阿克尔的纳布卢斯兵。英国舰队发现了他，希尼·斯密爵士派兵舰来追击，但没有追上。其实他的几艘巡洋舰的航速都不是很快的。这次海上远征对于这位勇敢的海军少将是非常光荣的。他在逗留海上的一个月内，可以说是在英国舰队的眼皮子底下封锁了圣·让·阿克尔，这支英国舰队拥有两艘各装有八十门大炮的主力舰、一艘巡洋舰和八至十艘通信舰。其所以能够这样，是因为这位英国海军准将希尼·斯密爵士力求干预陆战的一切细节，其实他并不懂得陆战，并且一般说来，他在这方面没有什么事情好做；这样一来，他就忽视了他所熟知的海战，本来他在

这方面是能够大显身手的。如果英国舰队不到达圣·让·阿克尔海湾，那么这个城市一定会在4月1日以前被攻下来，因为3月19日装载攻城辎重库的十二艘小帆船就会到达海法；而这些重炮是能够在二十四小时内把圣·让·阿克尔的城防工事彻底摧毁的。英国海军准将在俘获或驱散了这十二艘小帆船以后，自然就拯救了德热札尔巴夏。他在防守要塞方面提供的支援和建议并没有多大的价值。如果当费利波和五十名英国炮手在那里登陆以后，他坚决不过问陆上战事，只尽力保卫自己的海上统治权，完全截断围攻军队和达米塔之间的海上交通，并最后拿获那三艘巡洋舰或者最低限度把它们赶跑，那么这样的做法一定会有益得多。要知道围攻军只有利用船舰送来的弹药和大炮，才能摧毁阿克尔。

八、在围攻第二阶段，攻城辎重库里除第一阶段所拥有的炮以外，增加了两门二十四磅大炮、两门十八磅的大炮和两门臼炮。4月25日，大塔楼下的地雷爆炸了。爆炸结果没有完全实现地雷工兵的期望。通向这个古老建筑物的地下通道妨碍了他们。塔楼只一半被炸倒，另一半仅受到震动。结果，塔楼好像是被刺刀辟成两段一般。三百名土耳其士兵、四门大炮和准备用来保卫缺口的全部物资，全被抛到壕沟里去了。工兵中尉、十名工兵和二十名掷弹兵固守着塔楼下层，但因为通上层的楼梯被摧毁了，所以未能把敌人从那里赶出去。法军旋即将塔楼下层的队伍撤回，改向塔楼开炮。于是几小时内，几门二十四磅的大炮把塔楼彻底摧毁了。工兵军官利厄达指挥工兵在塔楼废墟上建筑战壕。这样一来，法军就占领了要塞围墙上的一个极重要的据点。进入要塞的门户打开了。可是敌人在大塔楼后面又建筑了内部防御墙。法军就在战壕里建立炮垒以轰击这道内部防御墙，并压服德热札尔宫殿和清真寺的防御阵地。同时，穿洞大炮也对同一正面的第二塔楼开始轰击。此外法军还把地雷坑道引向外岸，以便把外岸炸毁。

围攻军队的炮火压倒了被围攻要塞的炮火，要塞的围墙几乎完全被摧毁了。要塞能够继续保住，全靠守军人数众多和守军还抱着罗多斯那边有援军到达的希望。被围攻者的海上交通打开了，他们每天都可以得到补充。因此，他们虽然天天受着损失，但兵力不仅没有削弱，反而较被围攻初期强大得多。被围攻军队是很勇敢的，他们以罕见的勇猛精神，冒着必然牺牲的危险，进攻堑壕，销毁炮垒的束柴和篱墙。在每日发生的同样的战斗中，十个参加者有九个阵亡，而第十

个则仍旧回到要塞里。当他回到要塞的时候，大家以庆祝凯旋的仪式欢迎他。这样就很足以保住他们的士气，在堑壕拐弯的地方和进攻基地上的肉搏战是非常激烈的，法国士兵不得不把刺刀的整个三面都磨得非常锋利，以防止土耳其士兵从他们手里夺去刺刀。土耳其士兵通常总是灵活、有力、大胆和射击准确的。但他们最好待在城墙里面守卫。一到了旷野上，由于他们的行动不协调，缺乏纪律和战术，所以他们完全不足畏。用孤立的努力去对抗共同一致的行动，是什么结果也捞不到的。守军迭次出击都招来毁灭性的后果。他们在迭次出击中一共损失了九千多名士兵，其中有三分之二被俘。他们一走出自己的堑壕，就立即把他们一贯喜欢冲动的本性暴露出来。法军军官装出后退的样子，很容易就把他们引到埋伏地点。这样他们就没命回要塞了。

到4月底，德热札尔不再指望能守住这座城市。他开始打算撤退。罗多斯军队虽然老早已经通知他，说他们即将到来。可是，他们却停滞不前，把到达的日期一天一天地延宕下来了，而城市已受到被冲击和占领的危险。在这个微妙的局势下，主持防守的费利波上校认为除采取反攻方针外，看不出其他可以拖延的可能性，并且只有采取这个方针，才能使罗多斯军队到达。他对巴夏说："您的炮兵胜过敌人的炮兵，您的卫戍部队比攻城军队强三分之一。在这种情况下，您的损失即使同敌军一样大，您也不会受到危险。因为您损失一个士兵可以得到三个新兵来补充。现在摆在您面前的围攻部队人数不过六七千人，因为他们有一部分已用于监视约旦河，或用在雅法、海法、加沙和阿耳—阿里什等地的卫戍勤务上，最后或用于护送商队。如要您的卫戍部队遵守纪律的精神能够像他们的勇敢精神那样，那么，我建议您让大部分卫戍部队乘船开往纳布卢斯附近登陆，以便在法军后方展开军事行动，迫使敌人撤离阿克尔。可是我们每天看到各种出击的战例，也看到大马士革军队在耶兹德里郎平原上被少数敌兵击溃的战例。这些战例确凿地证明：这种死守的做法的结局总是这样的。我们剩下的唯一的解围办法，就是运用反攻向敌人进击。您有人手，您有许多工具、许多棉花包，大桶、木材和沙袭。在这次战争中，优势将在您这方面。战争会使围攻者疲困，会使他们受巨大的损失，而这就会耗尽他们的实力。因为他们受损失以后，得不到任何补充。到那时候，罗多斯军队一到，您就可以迫使他们解围。"这个计划被采纳了。在4月的最后一个星期，被围攻者在海口和巴夏宫殿前建立了两座桥头堡式的大凸角堡，堡内都安装了二十四磅的大炮，并且又从那里挖掘堑壕

（从堑壕里可以打击进攻敌军的侧翼）和坑道（坑道接近大塔楼的战壕）。围攻军队被迫建立炮垒以对抗凸角堡及横墙的炮列。他们也挖掘通向敌人新战线的堑壕。围攻军队既然不得不建筑新工事，围攻的进程就延缓下来了。被围攻军队采取这个办法以后，赢得了必需的十五天时间，使他们能够及时获得罗多斯的援兵。

军事工程师费利波的这个建议是他的最后杰作。他在设计并主持建筑这些工事时花费了许多精力，以致身患日射病。5月1日，他逝世了。他是一个法国人，曾就学于巴黎军事学校，和拿破仑同班（蒙日教授那一班）。两人于同日接受拉普拉斯的考试，于同年，即十四年前，参加炮兵服役。革命后费利波移住外国。他在1797年果月反动时期回到法国。他曾协助希尼·斯密爵士逃出塔姆普利亚[186]。他获得英国军事机关的上校军衔，被派往近东地方服务。他是一个身长四英尺十英寸而且体格结实的人。他给英国人出过大力，但他的内心是不安的。最后弥留时，他感到极强烈的良心责备。他有机会对法国俘虏吐露自己的衷肠。他因为主持外国人的防务以反对本国人而生自己的气。祖国对任何人来说都是一种吸引人的力量啊！达格拉斯上校接替了费利波的职务，可是他既不像费利波那样有教养，也不像他那样有学识。两军的工兵面对面地前进，肩碰肩地做工，因为把他们隔开的土层仅二三法尺厚。当法国军事工程师认为地雷工兵已到达敌军侧翼的时候，就准备了火药，炸断敌人的堑壕，使所有处在这个地点附近的敌人都非死即被俘。但土耳其士兵很快也学会了这个办法，照样去做。敌人所有的堑壕曾三次被法军占领。他们中间有一部分已被填平了。可是法军未能保住它们。原因是各个塔楼上都布置有狙击兵，而塔楼高出整个地带，所以狙击兵能用火力扫射它们。由此可见，必须坚持使用以堑壕对堑壕的作战办法。

5月4日，准备向第二座塔楼的缺口冲击，大塔楼和第二塔楼之间的中堤已被铲为平地。炸毁外岸的地雷也埋好了。规定在5日 早晨开始总冲击。胜利似乎是无可怀疑的了。可是到了夜间，被围攻军队的军事工程师切断了外岸，掘好二重地道以对付地雷坑。同时，他们是这样聚精会神地工作着，以致在白天值班军事工程师还没有来得及发觉什么以前，他们已在拂晓前消除了地雷的危害，并歼灭了地雷工兵。于是法军不得不重新另掘地雷坑。这样就得延误几天时间，而这种延误的不良影响不是一下子可以估计出来的。预定在9日再进行这个工作。可是7日早晨发现有三四十艘船舰向海岸驶来。这是被围者老早就

急不可耐地等待着的反围攻军队。总司令立即下令准备战斗。他派兰恩将军前去占领要塞。天气是温和的，微风从陆上向海面吹去。这支护航队要想在一昼夜之内抵达这个城市大概是不可能的。兰恩将军把部队排成三个纵队。第一纵队由腊姆博将军率领，通过中堤方面的缺口攻击要塞。第二队由拉斯卡尔副将军指挥，经过大塔楼攻击要塞。兰恩将军亲率由后备军组成的第三纵队。腊姆博将军强行通过缺口后，把土耳其兵赶入城内。他夺取了敌人两门大炮和两门臼炮；可是随着夜幕降临，风向转变，那些船舶靠近了。天还没有亮，援兵就登陆了。法军迫不得已把已攻占的一部分城市放弃，仅仅保住了大塔楼下面的战壕。腊姆博将军就在这次冲击中阵亡了。

罗多斯军队由于人数众多，曾获得一次小胜利。拂晓时候，一部分以小胜自豪的罗多斯军队从两个基地（一在海口附近，一在巴夏宫附近）出击。他们满怀希望能夺取围攻军的炮垒，并迫使他们撤围。真的，一开始出击就取得了巨大成就。他们占领了塔楼下的战壕，占领了半个堑壕和一座炮垒。可是很快有一支三千人的队伍被法军从侧翼包抄，因而被切断了回要塞的道路。他们在四面被包围的情况下缴械投降。敌军另外还有三千人就在进攻基地里和堑壕里阵亡或负伤。只有两千人退回了要塞。这次战斗的结果重新改变了战局。被围攻者垂头丧气，围攻者因为有了新的希望而士气高涨。他们猛打猛冲，重新占领他们先前已占领过的那一部分城市，并在那里构筑防栅。战斗继续了几天，逐屋反复争夺。从围攻的初期起，围攻军方面就受了颇大的损失。战争旷日持久，损失就会逐日扩大。不损失几千人是不能占领该城的。当时鼠疫极其可怕地在敌人卫戍部队中肆虐。没有任何方法能预防法军不受它的传染。如果法军坚持自己的攻势，要以冲击占领该城，那么，他们就还会因鼠疫猖獗而损失上千的人。总司令多次反复考虑，权衡利弊。13日白天他获得共和国局势的新资料，因而促使他作出撤围的决定。

早在4月份，当双方在堑壕里举行谈判的过程中，费利波上校就把关于组成第二次反法联盟的情报告诉了法国方面，这次反法联盟比第一次反法联盟要强大得多。别勒少将同许多从那波利开来的船上的船长们进行了谈话。后者告诉他：法军已进入那波利，赶走了国王，并建立了共和国。最后利用审问罗多斯军队俘虏和英国俘虏的办法，也毫无疑义地证明欧洲已发生战事。法军已进入那波利。不难预料，这次出征下意大利将产生一个悲惨的结局。法军分出了四万兵力待在维

苏威，这将使它驻在阿迪杰河一带的兵力感到不足。总司令估计到新的局势，认为不受人民尊敬的督政府会被推翻。如果欧洲法军打败了，那么东征军的作战行动就变成为次要的了。于是总司令开始考虑返回法兰西的办法。叙利亚、加里列和巴勒斯坦已没有任何重要性了。必须先把军队调回埃 及，法军在那里是战无不胜的。此后，他本人就可以离开军队，投入正在发生的事变的激流中去，这些事变已经浮现在他的头脑中。

九、撤围是以加倍的火力作掩饰暗中进行的。所有的攻城大炮都聚集在各炮垒里，它们在六天之内连续不断地进行轰击，把清真寺和德热札尔宫所有防御工事以及内部防御墙都彻底摧毁了。在此期间，伤病员、俘虏和笨重的辎重，都已运往雅法。设在腊姆耳、加沙和阿耳一阿里什等地的医院，都已撤退到开罗。5月20日，待在堑壕里的列尼叶师团离开了堑壕。法军沿着海岸行走，克列别尔将军统率后卫部队。十二门二十四磅的大炮和十八磅的大炮，以及一些小口径大炮和英国短炮，都予以破坏并抛入海里。被围攻军队只到21日才发觉法军已经撤围。由于他们原来认为自己的情势已经绝望，认为这个城市只有坐待被冲击占领，所以这时候他们的欢乐真是无法形容。德热札尔完全没有骑兵，因此不能追击法军。21日早晨八点钟，法军前卫占领策扎列阵地，主力在坦土尔，后卫则在海法。

这一天，总司令向全军发布了如下的命令：

“士兵们：

你们以比阿拉伯军队可能达到的更高的速度，越过了分开亚洲和非洲的沙漠。企图出动侵占埃及的军队被消灭了。你们抓住了他们的指挥官，夺获了攻城辎重库、辎重、皮囊和骆驼。你们占领了保护沙漠水井的一切堡垒。你们在塔博尔山附近战场上，驱散了从亚洲各地麇集起来指望劫掠埃及的大批匪徒。

最后，我们以少数兵力在叙利亚中部作战三个月，夺取了四十门大炮、五十面旗子，抓住了六千名俘虏，并且把加沙、雅法、海法和阿克尔等地敌人的防御工事夷为平地。现在我们就要回埃及去了。部队移动的有利时机已到了。那里需要我回去。

本来，过几天以后，你们就可望在巴夏宫殿中生擒巴夏本人。可是，在这个季节里花费几天时间去占领阿克尔城堡是不值得的。何况那样做我就不得不牺牲一些现在进行更重要的军事行动所必不可少的勇士呢！

士兵们！我们是站在一条令人厌倦的和危险的道路上。但是我们在这次战争过程中已使东方再也不可能动手反对我们了。现在我们也许不得不去击退西方部队的进攻。

这时候，你们可以找到立功成名的新机会。如果在这么多的战斗中，每天都有哪个勇士阵亡的话，那么我们必须有新的勇士出现。新的勇士应该补充到现在已经人数不多的队伍中来，这个队伍在危急时候应该奋不顾身地去争取胜利。”

围攻阿克尔，在挖好堑壕以后一共继续了六十二天。法军在围攻过程中阵亡将士五百人，其中包括许多优秀军官如师长博恩、旅长腊姆博，四名将军助理、十名工兵军官、三十名老军官和参谋人员，还有总司令的副官步兵大尉克鲁阿兹和功勋军官布阿伊耶（第十八常备团）上校、韦努上校（第二十五常备团）等。卡法列利·杜·法耳加的阵亡是最为沉痛的损失。卡法列利出生于兰克多克。革命开始时，他是工兵军团的大尉。他热爱革命，可是8月10日 [187] 他拒绝新的宣誓。从这个大胆的例子，使人很容易看出他的原则性和倔强个性。于是他被革除军职。但以后不久他又重新服役 。他在1797年和拿破仑相识。当后者从意大利回国后，他就跟随他来到埃及。4月20日，他在堑壕里为枪弹所伤，枪弹打穿了肘部，以致不得不截肢。早在松布尔—马斯河方面军服役时，他就已经失去了一条腿。他在六天中忍受了极大的痛苦，时常说胡话。可是，当总司令走进他的帐篷时，他非常感动。他恢复了自己的知觉，同总司令作了十五至二十分钟清醒的谈话。他发表了一篇很卓越的演说，论述国民教育，评论中心学校 [188] 和前此所实行的全部制度，都缺乏有效的发挥作用的希望，他于4月25日逝世。伤兵数目达到二千五百名，但其中有八百名仅负轻伤，在本兵营里就恢复了健康；另外一千七百人（其中包括断了手脚的九十人）都撤退到埃及。大家都担心，在这样炎热的季节里跨越沙漠，对他们会发生严重的影响——预料有一半会死在路上。可是，后来在到达萨利希亚的时候，他们中间只死了很少几个人。这真是令人意想不到的快

事！医官们认为，这是空气干燥所致，因为潮湿乃是伤员最禁忌的。伤员中间有兰恩将军、杜洛克上校和叶甫根尼·博加尔讷大尉等。

总司令在这次围攻过程中受轻伤，他的坐骑阵亡。5月4日，他待在堑壕里，炸弹爆炸时被泥土覆盖了。他的两个警卫队长——一个姓多美斯尼耳，一个姓卡尔博涅耳——和他并排站着，两人在炸弹快要爆炸的时候，用自己的身体掩护了他。卡尔博涅耳也受了轻伤。阿里吉大尉被一颗子弹打伤，这颗子弹打落了总司令头上的帽子后，打中了这位军官的嘴巴。

到达阿克尔的土耳其士兵为一万五千人。到撤围时他们仅剩下五千人。因此阵亡、负伤和被俘的达一万人。

5月22日，在离开坦土腊以前，总司令接到报告，医官们原来认为能步行撤退的二百名伤兵，现在不能再走一站路了。他立即把自己的全部马匹交给伤兵使用。总司令部的军官们也急忙照着他的榜样做了。一个负伤的掷弹兵怕弄脏了有彩饰的漂亮马鞍，因而犹豫不敢上马。总司令对他说："跨上去吧！对于勇士来说，没有什么东西是更漂亮的东西。"骑兵军官们也急忙把所有能骑的马都让出来。总司令直到确信所有的伤兵都已骑马动身的时候，才骑上自己的马。

十、5月22日在策扎列扎营。拿破仑在满布大理石、花岗石和云斑石圆柱碎片的港口里沐浴。这个城市的废墟使人对它的过去产生良好印象。23日，法军在阿布哈布尔——纳布卢斯人的港口宿营。24日，法军由浮桥渡过布什河，在雅法宿营，并在这里逗留了几天，把筑城工事炸毁，撤退所有的仓库和医院。27日发出启程的命令，可是到晚上一点钟，巡视各仓库及各医院以检查撤退情况的瓦列特副官报告说：他在医院里还找到了十一名病兵。询问值日外科医师为什么不把他们撤退，得到的回答是：这些都是鼠疫病人。撤退事务委员会认为他们不便于运输，而且他们都不能活过一昼夜。这些不幸的人看到要把他们留下来，就要求把他们杀死。他们认为这样做比让土耳其人残酷地处死要好得多。副官还补充说：值班外科医师要求批准在他们每人身边留下少量鸦片，让他们在必要时能用以自杀。于是立即把医务主任德热涅特和外科主任医师拉烈伊召来。他们都承认，撤退传染鼠疫的病人是不可能的。接着讨论外科医师把鸦片留给这些不幸的人是否适宜的问 题。德热涅特反对这个办法。他说："我只有权把能治病的东西交给病人吃。"另外一些人认为，把鸦片放在这些不幸者可以拿得

到的地方是适宜的。他们说：你自己愿意接受的东西，你就不能拒绝别人。拿破仑说："我总是准备为我的士兵做我为自己亲生儿子所能做的事情。但是因为他们在一昼夜之内会自然死亡，而我又必须在今夜出发，所以让缪拉率领五百名骑兵留到明天下午两点钟再动身。"他把一个命令交给和后卫一同留下的外科医师，命令上说：如果到缪拉出发的时候，他们还没有死亡的话，那就把鸦片放在他们床边，并且告诉他们怎样利用它作为使自己免遭土耳其人毒手的唯一办法。巡航在这个区域内的一些英国兵舰这时已驶到远海去了。

5月28日，列尼叶师团从雅法开往扎姆拉，然后沿着耶路撒冷山麓行进。地里长满了预兆有最好收成的庄稼。法军烧掉一些被认为是必须烧掉的庄稼。29日早晨，它在加沙宿营。6月的沙漠气候很恶劣，一点不像1月间的同一个沙漠。那时一切都很容易办，而现在却一切都变得很困难了。沙石是灼热的，阳光是难以忍受的。6月2日，法军在阿耳一阿里什扎营。这里的筑城工事还保护得很好。卫戍部队备有六个月的粮食。炮兵在那里留有几门大炮以加强要塞的武装。4日，法军到卡提亚宿营。这里用棕榈树建成的堡垒十分坚固，足以抵御阿拉伯人的侵犯。5日，总司令出发视察亭恩和彼卢集亚。他在伟大的庞培被杀害的海滨散步。炎热使人窒息。他绕着该城古老的围墙遍游一番以后，就躲到古代遗留下来的凯旋门的断垣残壁的阴影下歇息。7日，法军终于到了萨利希亚。士兵们在棕榈林里扎了营。棕榈林里有的是尼罗河的极好的水，而且要多少有多少。他们在这里所体验的快乐，你必须亲自在忍受九天没有遮阴、特别是没有水喝的痛苦之后，才能想象得出来。经过仔细点名，查出现存兵员为一万一千一百三十三人，可见一共只少了两千人。这两千人中，在战场上阵亡的五百人，在医院病死的七百人，留在阿耳一阿里什和卡提亚的卫戍部队为六百人，走到前头去的为二百人。不过在现有的一万一千多人中间，有一千五百人负了伤，其中八十五人是切断了手脚的残废兵。残废兵中间有五人已死在沙漠里。剩下的一千四百十五名伤员中有一千二百名在阿布基尔战役前仍旧回到了队伍中。在叙利亚战争中所受的损失为：死亡一千四百名，残废八十五名，总共损失约一千五百人。

十一、克列别尔奉命从萨利希亚开往达米塔，在那里扎营。法军继续开往开罗。14日胜利地进入该城。居民出城迎接，在库巴恭候。手工业行会和商业公会的代表团，都准备了豪华的礼物献给克比尔苏丹。礼物之中包括几匹套着精美套具的马，几匹跑得很快的漂亮的单

峰骆驼，一件制造精良的昂贵武器，若干名漂亮的黑奴，美丽的黑种女人，美丽的格鲁吉亚男人和女人，甚至还有珍贵的毛毯，丝毯，克什米尔披巾，土耳其长衫，最高级的摩加咖啡，波斯烟斗，小匣，香水和香料等。驻开罗的法国士兵准备了露天宴会，以庆祝同伴们的凯旋。他们和他们互相拥抱，喝了几小时的酒。关于征叙军队惨败的谣言曾四处散布着，以致当大家看到法军人数这么众多，并未受什么损失时，都觉得惊奇。当时在战斗队列中的士兵共有八千人。克列别尔师团未到开罗来，他们直接开往达米塔去了。从叙利亚回来的士兵看见开罗，就如同看到祖国一样心满意足。居民在军队出征期间表现很好，现在他们尽情欢乐了几天，庆祝这个幸福的凯旋。总司令经胜利门入城。前行者为自卫军长官、各行会和各公会首领，四个穆夫提和阿耳—阿兹哈清真寺的一些乌列马。从这时起到阿布基尔战役开始的这几个月内，克比尔苏丹都在接待各城市和各省区赶来向他致敬的代表团。各团队都用预备队或用从医院出来的大批人员补充缺额。有四个连是由一些重伤人员和切断手脚的残废兵编成的。他们奉派防守城墙和塔楼。骑兵补充了马匹，炮兵也得到补充。到7月初，军队已休整好，情况极佳。

法军接到了叙利亚传来的消息：德热札尔巴夏没有离开该城，他的军队也没有离开他的辖区。阿耳—阿里什的卫戍部队曾派遣小部队一直巡逻到汉·尤卢斯城，可是未遇到敌人。罗多斯军队一半已在叙利亚被消灭，但鲁米利亚[189]的维齐、三麾巴夏兼这支军队的司令官穆斯塔法，还指挥着三个师团，总人数为一万五千至一万八千人。他在等待在达达尼成立的一个近卫师团开来。可见，局势是平静的，不应当引起严重的忧虑。阿耳—阿兹哈清真寺的舍伊赫们发表如下的告民众书：

“兹依法劝告各界民众……爱好穆罕默德宗教的法军领袖波拿巴将军已在周密的护卫下回抵开罗。他和他的士兵一起驻在库巴。他身体健康，精神饱满，他感谢真主对他大施恩德。他于伊斯兰教纪元1204年斋月10日（星期五），带着为数众多的随员，胜利地经胜利门进入开罗。看到士兵人人健壮，大家都感到幸福……这一天是从未有过的伟大的日子。开罗所有的居民都出来迎接他。他们看见并且认清这真正是总司令波拿巴本人。他们确信关于他的一切谣言都是虚构的……上埃及的居民为了自身的安全，为了自己家庭和孩子的安全，驱逐了马木留克兵。正是为了惩办恶人才引起了他们的善良的邻人的死亡……我们

告诉你们，德热札尔巴夏由于自己太残忍，由于对自己的受害者不加任何区别，所以得到这个诨名[190]。他收集了许多歹徒，他任他们奸淫掳掠，借此煽动他们替自己卖命。他妄想打到这里来占领开罗和埃及各省……波拿巴总司令率兵出征，击溃了德热札尔的士兵，占领了阿耳一阿里什炮台，并夺获了其中一切储存品……以后他又到了加沙，击溃了驻在该地的德热札尔的全部军队。德热札尔军队在他面前慌忙逃窜，就像小鸟小鼠躲避老猫一样。他到达腊姆拉以后又缴获了德热札尔的一些储存品，还缴获了两千个极好的皮囊。这是德热札尔储存起来准备用来侵犯埃及的，可是真主保护我们防止了他的侵犯。以后总司令又进军雅法，包围该城三天。由于误入歧途的居民不愿意降服和承认他，并且拒绝他的保护，他因此大发雷霆，放任他的士兵掠夺居民，把他们置诸死地。大约有五千人被杀死了。他把他们的土城夷为平地，把城内洗劫一空。这些都是天主的旨意，因为天主叫事物怎样，事物就怎样。他宽恕埃及人，尊重他们，推食食之，解衣衣之。雅法驻有五千德热札尔军队，他把他们全部歼灭，只有很少的人逃脱了。他从雅法向纳布卢斯山前进。到达一个名叫凯尤恩的地方，在那儿山上烧毁了五个村庄。于是命运篇里记载的事情发生了。宇宙的主人总是同样公道地行事。后来他彻底摧毁了阿克尔的城墙，把它变成一堆瓦砾，以致人们不禁要问：这个地方什么时候曾建过城市……暴君所建筑的建筑物其结局就是如此。最后他由于两个原因重返埃及：第一，为的是要对埃及人履行诺言——过四个月就回到他们那里，因为履行诺言是他的神圣责任；第二，为的是他知道马木留克兵和阿拉伯兵中间有一些奸人乘他不在时制造混乱，煽动风潮……他一归来就消除了一切谣言。他始终坚决追求的是消灭恶事，他的理想是给善人做善事……神的创造物，请你们回到天主面前去吧！听从他的命令吧！大地是属于他的。请你们遵循他的意旨，认清他的威力，他把威力交给他愿意交给的人。这个人就是命令你们信赖的那个人……当总司令到达开罗时，他告诉了咨议会，他爱伊斯兰教徒，崇拜先知者……他在学习可兰经，他每天都用心研究它……我们知道，他立意要建立一个举世无双的清真寺，并接受穆罕默德教。”

---

[1] 这一章原无标题，标题是编者加的。——译者

[2] 加里列——巴勒斯坦北部地区，靠地中海，居民是犹太人和阿拉伯人，今属以色列国。——译者

[3] “这条河”揣系指约旦河。——译者

[4] 在原稿和地图上都没有名称。——法文版编者

[5] 围攻军面向城市，则应当是左方依靠先知者山地，而右方依靠土朗山。——译者

[6] 圣经上称迦利利海。——译者

[7] 叙利亚的一个伊斯兰教派和部落。——俄文版编者

[8] 属十叶派（伊斯兰教两个教派之一）。——译者

[9] 巴沙累克译意为省区。——俄文版编者

[10] 著者这里搞错了，因为地中海并没有珊瑚礁。——俄文版编者

[11] 原稿以下空白。——法文版编者

[12] 即土耳其。——俄文版编者

[13] 在原稿上这里紧接着有拿破仑用铅笔亲笔写的几个字，但其中只有一个字能辨认得出来，这个字即“勇敢的”或“勇敢精神”。——法文版编者

[14] 原稿上没有姓名。——俄文版编者

[15] 毕伽的，法国北部古省名。——译者

[16] 原稿上没有姓名。——俄文版编者

[17] 原文上缺这个浅滩的名称。——法文版编者

[18] 法兵对拿破仑的昵称。——译者

[19] 故事见新约马太福音第4章第9节。——译者

[20] 这儿作者可能是笔误，因为“明天早晨”在这个场合应指18日早晨。——俄文版编者

[21] 指的是福音书中的神迹之一——变水为酒（见新约福音第二章——译者）。——俄文版编者

[22] 埃斯尼河及瓦兹河均在法国。——译者

[23] 巴黎监狱。——俄文版编者

[24] 1792年8月10日是在法国推翻君主政体的日子。——俄文版编者

[25] 中心学校——1795年法国各省设立的中等学校。——俄文版编者

[26] 土耳其对十四至十六世纪被并入奥斯曼帝国苏丹版图内的巴尔干半岛各国的称呼。——译者

[27] “德热札尔”——阿拉伯语意为“刽子手”。——俄文版编者

第十一章 阿布基尔战役

一、2月、3月、4月、5月期间埃及发生的一些事变。二、法国布勒斯特舰队在5、6、7三个月间控制了地中海。三、上埃及军队的调动（7月）。四、英舰队在阿布基尔海面上出现（7月12日）。五、穆斯塔法维齐指挥下的罗多斯军队登陆，该军占领阿布基尔炮台（7月16日）。六、7月24日双方军队的态势。七、阿布基尔战役（7月25日）；穆斯塔法维齐兼三麾巴夏和罗多斯军队司令官被俘。八、阿布基尔炮台的被围和被占领（1799年8月12日）。

一、在叙利亚战争时期，埃及人表现出自己是优秀的法兰西人。他们总是预想到有好消息，而拒不相信坏消息。德塞将军征服了上埃及，杜古阿将军维护了下埃及的安宁。开罗和亚历山大的卫戍部队从病愈出院的士兵中吸收人员而得到补充。为了保护尼罗河的航运，各要塞的修筑工事和建立塔楼的工程均在坚决进行。贝都英人的一切小规模侵袭行动不费力地被击退了，没有留下任何影响。阿耳一阿兹哈清真寺的乌列马们显得非常努力，并且卓有成效地教育人民，防止了各种动乱。动乱仅发生过两次。第一次和艾米尔·哈德日的暴动有关。这个圣职的代表者拥有相当大的财产和特权。他需要六百人的队伍来护送去麦加朝圣的人。他请准在沙尔基亚组成了护送队。当法军在叙利亚得胜的时候，他保持了忠诚。可是，当他认为法军在阿克尔打了败仗的时候，就开始倾听德热札尔奸细的诽谤，想在某方面替德热札尔出大力，以博得他的宽恕。他阴谋侵占达米塔。4月18日，他发出了号召书，说克比尔苏丹在阿克尔附近阵亡，他的军队已被歼灭。他指望这个号召书会产生巨大的效果，可是实际上它差不多没有发生任何影响。只有三个村庄站到了他的一边。一个贝都英部族派了一支二百名骑兵的援军给他。拉纽斯将军率领自己的流动纵队离开河口三角洲，渡过尼罗河，进入沙尔基亚，经过多次行军以后，包围了艾米尔，把他手下全部喽啰处死，并烧毁了三个参加暴动的村庄。艾米尔·哈德日逃往耶路撒冷。他到达那里时身边只留下十四名随从人员。

属于帖尔纳沙漠的、在本部落阿拉伯人中间享有很大的圣徒声誉的伊马姆，幻想或希望别人相信他是天使阿里·莫赫迪[191]。这个人有着能够煽动人们的狂热信念的全副伎俩。他有口才，对可兰经很有研究。他经常在祷告中过日子。按照他的说法，他不吃东西也可以生活。每天早晨，当红日升起来的时候，正统派教徒挤满清真寺。他们都庄重地给他带来一壶牛奶。他也煞有介事地把手指在牛奶壶里蘸一下，然后用手指去擦嘴唇。这就是他的唯一的食料来源。他从本部落里收罗了一百二十人，率领他们开往小绿洲。他在那里碰到了从费粲来的由三百名马格里布人组成的商队。他开始向他们宣传自己是阿里·莫赫迪，得到了他们承认。他们全都站到他的旗号下来了。此后，他向达曼胡尔前进，出其不意地袭击并杀死了法国海军特种兵团六十名士兵，缴获了他们的几十支步枪和一门四磅大炮。他们散布谣言，夸大这次小胜利的意义。于是他的队伍大大地扩大了。省内各地区的费拉赫都集合到达曼胡尔清真寺来。他就在这里宣传，并使人深信不疑地论证自己的使命的神圣性："先知者说，当正统派教徒处境极危险的时候，他打发天使阿里·莫赫迪来援救他们。但是阿拉伯从没有受过比现在更大的危险，它已成为西方圣相崇拜者的无数军队的牺牲品。为保卫伊斯兰教而斗争的人都是威武不能屈的。无论炮弹或枪弹，无论是标枪或马刀，一点也不能奈何他们。"

拉赫马尼亚小港港口司令列费夫尔上校担心这个骗子的成就，率领四百名士兵前往达曼胡尔。阿里·莫赫迪天使率领火枪兵和标枪兵一千人与大叉兵三四千人迎战。四面被围的法军上校把部队排成营方阵，坚持这场寡不敌众的战斗至数小时之久，然后秩序井然地撤回自己的炮台里。阵亡者留下的寡妇孤儿和那些受伤的人都大发怨言，并痛责阿里·莫赫迪天使。既然法军的枪弹不应该击中正统派教徒，为什么会有这么多阵亡的和负伤的呢？阿里·莫赫迪天使引用可兰经里面某些诗篇来平息这些怨言：那些真正相信他的人，谁也没有受苦；枪弹打中的人正是因为他们缺乏信心，所以受到惩处。结果他的声望又巩固起来了。不得不提防整个巴何伊腊起来暴动。这个灾祸被开罗的舍伊赫们号召书制止住了。这样就给拉纽斯将军以必要的时间离开沙尔基亚，于5月8日进攻达曼胡尔。他杀死了所有企图反抗的人。在被杀死的人们中间发现了阿里·莫赫迪天使本人的尸体，虽然他的信徒许久许久以后还肯定说他活着，暴动的时机一到，他还会出来。借用神的名字——无论是公牛阿皮斯也好，奥西里斯也好[192]，或穆罕默德也好——都容易对埃及人起作用。

炮兵司令多马尔田将军奉命视察亚历山大要塞和沿海地带，以加速筑城工事。他于7月17日从开罗乘船出发……遭到枪弹射击……继续航行。他手下船员伤亡一半，他自己身中四弹，到罗泽塔后因伤重逝世。他是一个勇气十足的军官。所遗炮兵司令职务由桑日斯将军接替[193]。

英国一艘安装了五十门炮的主力舰和一艘巡洋舰在苏伊士前面停泊。它们从卡尔库塔开来，看样子好像是想占领这个城市。可是，发觉该城有防守准备以后，它们于5月5日起锚，旋即消失不见并开回印度斯坦去了。

二、布勒斯特分舰队拥有二十五艘主力舰，其中包括四艘有三层甲板的主力舰和八艘巡洋舰。它们在勃留伊海军上将指挥之下于4月26日从布勒斯特出发。英国海军上将布里德日波尔特率领十六艘主力舰封锁这个港口，他只在三十六小时以后才发觉该舰队已离开港口。他认为该舰队是开往爱尔兰的，于是他率领自己的分舰队向克利尔海岬高地进发。伦敦海军部一获悉这件事，就把驻扎在英吉利海峡的一些后备兵舰派去补充驻克利尔海岬和帖克谢耳的两个分舰队。到5月底，布里德日波尔特的分舰队共拥有三十艘主力舰，而东坎海军上将的帖克谢尔分舰队则拥有二十二艘主力舰。这两支总共拥有五十二艘主力舰的分舰队，继续执行监视任务以保卫爱尔兰。法国舰队往埃及进发，于5月4日驶过直布罗陀海峡；但以后它改变航向而于5月9日开到土伦停泊。如果它继续照原来的航线航行，那么，它在5月16日以前就可以到达叙利亚海岸边。它一到达就足以保证攻陷阿克尔，并使土耳其政府在罗多斯的运输船队落入它的手中。为了替自己这条错误航路作辩护，海军上将像海员惯常做的那样，以气候恶劣和舰只必须修理为借口。同时他说：他认为他必须和西班牙的舰队联合，好像他那个舰队的舰只数量还不够同巡航在埃及海面的英舰队（一共只有二三艘主力舰）相角逐似的。一些人把这种令人痛心的行动归咎于这位海军上将没有决心和生性动摇，他的全部精力都在从布勒斯特到海峡这段航程中消耗完了。另一些人则解释说，这是因为他在卡迪克斯从信使手里接到巴黎来的一道命令。他们肯定说，督政府害怕拿破仑在获悉欧洲发生的事变后会返回巴黎，利用政府因打败仗而丧失威信的险恶局面夺取政权，因而撤销了舰队开往埃及的命令。5月20日，马萨烈多率二十一艘西班牙主力舰到土伦和法国舰队会合。5月27日，勃留伊率领自己的四十六艘兵舰出海。他在热那亚和利伏诺之间巡航，并在利

伏诺卸下粮食和军队。6月9日，他在回航中驶过土伦，进入塔黑纳和卡迪克斯，而于8月8日回到布勒斯特抛锚。英国人继续担心爱尔兰，决定不使用布里德日波尔特和东坎两位海军上将的舰队。他们仅把监视勃留伊海军上将的任务交给圣·文岑特勋爵的分舰队，后者拥有十八艘主力舰。勃留伊在5、6、7三个整月期间控制着地中海。如果他在5月27日、即在他从土伦出发的那一天向亚历山大航行，那么，6月中旬他可以到达那里。他既能完成远征阿布基尔的一切准备工作，也能打破马耳他岛的封锁，并把一切必需品供应马耳他。可是这些军事行动他一件也没有做。当时他在意大利海滨巡航，他让自己的舰队受到极大的威胁，如果他开往马耳他岛和埃及，他所受的威胁还不会有这么大。而这就证明他的行为是受着各种政治动机指使的，因为他没有派出过一支由五六艘高速度兵舰组成的轻便舰队来解除马耳他岛的封锁，给东征军传送消息并给它若干援助。甚至连派遣一艘巡洋舰给远征异国的三万名法军他也不同意。勃留伊是一个良好的海军军人，并且不是没有才智的；但他的个性软弱，行动不果断，惯于奴才式地唯唯诺诺，随俗浮沉。由于这些原因，以致错过了巩固地占领马耳他岛和埃及的大好时机，使人不得不永远引为憾事。

三、阿克尔的撤围和法军的撤退冲昏了愚蠢的、轻举妄动的英国海军准将希尼·斯密爵士的头脑。他竟自信亚历山大可以突然占领，而占领亚历山大又可以迫使所向无敌的法国军队弃械投降。他把自己的决定告诉帕特朗纳别伊（土耳其的海军中将）和罗多斯军队司令官穆斯塔法维齐。这时穆斯塔法的罗多斯兵营的残余军队还有一万八千人，驻在达达尼尔海峡地区归他支配的精锐近卫兵也有七千人。“有了这二万五千军队，他就可以获得不朽的荣誉，因为法军半数已被消灭，剩下的也心怀不满，士气沮丧，并且准备哗变。法军由于英国主力舰和巡洋舰的上层及下层炮列发射了一万发炮弹，受了巨大的损失。他们在6月暑天里过沙漠时所受的损失也并不比这个轻微。”土耳其的统帅们对于这些肯定的说法虽然信以为真，但因为没有骑兵和炮兵，毕竟不想卷入平原上作战。尽管如此，马木留克兵和沙漠中的贝都英兵却奉命集中起来。伊勃腊吉姆别伊和厄耳菲别伊把三处沙漠（菲外达沙漠，苦行僧沙漠和苏伊士沙漠）的阿拉伯兵集中于土米拉特干谷 [194] 附近。穆腊德别伊把叙利亚沙漠的阿拉伯兵集中于纳特朗湖附近。这两支部队给穆斯塔法巴夏提供了六七千骑兵。因此，他能够运用总数不下三万人的军队在阿布基尔半岛登陆。

实际上，厄耳菲别伊和奥斯曼别伊率领从护卫兵中选出来的三百名骑士，顺着尼罗河右岸向下游前进，于7月7日到达比尔·萨布水井附近扎营。拉格兰什旅长率部追击他们，于7月9日晚间包围了他们的兵营，夺取了他们的辎重、骆驼和全部粮食，并俘虏了三十名最勇敢的马木留克兵。这两个别伊经受许多灾难以后在极其凄惨的情况下退回努比沙漠。当伊勃腊吉姆别伊得悉他们这种窘况的时候，他离加沙已不过两昼夜行程了。他于是慌忙退回叙利亚。这时候，穆腊德别伊来到了雅法边境。他集合了几百名贝都英兵，占领了纳特朗湖附近阵地。缪拉将军率领几连骑马的和骑单峰骆驼的骑兵追击他。缪拉将军赶上了穆腊德别伊，对他展开了进攻，俘获了基阿希夫十五名、马木留克兵十五名，杀死了若干名士兵，并把其余的都赶到沙漠去了。穆腊德别伊反转过来，向金字塔前进。他登上其中最高的一座塔。13日整天他在那里用手势和他的登上屋顶花园的妻子西德姆通话。现在跟在这些爵爷和优秀而勇敢的民军首领后面的总共只有几百名意气消沉的残兵了。这整个肥沃平原的主人什么也没有了。过了几天之后，他的妻子由于城内谣传她罪恶地把情报告诉敌人而惊惧不安。他去找总司令，想消除谣言给她带来的损失。她受到友善的接待，并且懂得了文明民族的人是不听信这种恶意的传闻的。总司令对她说："如果您想见您的丈夫，我同意停战二十四小时，使他和您能享受这种快乐。"

但是这位别伊究竟想干什么呢？为什么他要在一年中最热的季节，在这些无水的沙漠里进行这么多次行军呢？为什么他不顾那么多的埋伏和危险，要从东面和西面向开罗前进呢？这就证明他有着某种阴谋。拿破仑认为，离开开罗去看看是适宜的。7月14日，他率领科学艺术工作团离城到金字塔脚下扎营。几天之内，学者们观察、测量和研究了这些已被各民族颂扬了四千年的纪念物。穆腊德别伊躲在沙漠里，在小绿洲中找到了避难所。追他是追不上了。

四、7月15日下午二时，拿破仑在金字塔野营里获悉，有十三艘八十门炮的和七十四门炮的主力舰、九艘巡洋舰、三十艘炮舰和九十艘装载土耳其军队的运输舰，于12日傍晚在阿布基尔碇泊场停泊。由此可见，阿布基尔炮台已被包围了。大家认为它还能守卫两个星期。必须及时去援救它，因为半岛上的土耳其兵的地位在他们拿下这座炮台以前始终是危险的。大本营移驻加沙。晚上十点钟，贝尔蒂埃发布了一些必要的命令，使全军行动起来：一部分从阿斯旺开往达米塔，另

一部分从阿耳一阿里什开往亚历山大。一批军需官也奉命出发，准备军队在行军中所需要的物资。大本营在黎明以前出发，不再回开罗。

毫无疑义，罗多斯军队的残部是在实行因叙利亚事件而放弃了的计划。在自己支配下只有两三万土耳其军队，却要去和东征军作战，这难道算是小心谨慎吗？于是问题就很显然了。别伊们调动军队，其目的是要和这支由海上开来的、没有骑兵的军队会合。但是，要从这种军事行动中看出一些蛛丝马迹，就必须预料英国舰队也参加了这次行动。总司令就这样下达了各项命令，似乎他深信情况一定会是这样。德塞奉命撤出整个上埃及，把部队开往开罗。驻扎在别耳别伊斯的列尼叶奉命留下三百人在萨利希亚负责监视，其余全部以强行军沿最近的道路开往拉赫马尼亚。驻在达米塔的克列别尔也收到同样的命令。他的预备队和一些老兵已足够保卫列斯倍。驻在开罗的兰恩师团（从前的博恩师团）和骑兵队，于晚间一点钟出发，朝拉赫马尼亚方向前进。杜古阿将军作为卫戍司令，率领几连希腊兵留守开罗。老兵和预备兵编为驻守城堡和加沙的卫戍部队。这样一来，全军都必然集中在拉赫马尼亚兵营中。这些军事行动完成以后，军队总人数是：步兵二万人、骑兵三千人和有套马的大炮六十门。这些军队是世上最优秀的军 队，只要是人力能做到的，他们都没有做不到的。7月19日，大本营到达拉赫马尼亚，行军三十六法里，历时三日。总司令从拉赫马尼亚写信给阿耳一阿兹哈清真寺的舍伊赫们说道：英土舰队已停泊在阿布基尔附近，由阿尔巴尼亚人和俄罗斯人组成的军队已在那里登陆。他打算进攻他们，包围他们并全部活捉他们。几天以后，像在开罗见过的一样，你们会再度看见法军经过胜利门把敌人的军旗、大炮和俘虏送回来。他劝告他们留心保持社会安宁。

这些舍伊赫发出了号召，教导人民，告诫他们预防奸人玩弄阴谋诡计。他们说：法军并未撤出埃及，只是集合在一起以便进攻和活捉由俄国人、阿尔巴尼亚人和英国人组成的并在阿布基尔登陆的军队。他们命令大家为先知者所庇护的人祈祷，为保卫祖国免遭战争破坏而英勇作战的人祈祷。结果，埃及人保持了社会安定。

五、法军抵达拉赫马尼亚以后，得悉穆斯塔法已于7月14日登陆，16日占领了阿布基尔炮台。这个意外的事件预兆着前途不妙。阿布基尔半岛突出在地中海和迈迪耶湖之间，向海的一面从罗马兵营到阿布基尔全长八千法尺，朝迈迪耶湖的一面从阿布基尔炮台到尼罗运河桥

边全长九千法尺（这一面受着阿布基尔碇泊场和迈迪耶湖两处水的冲洗）。从罗马兵营到迈迪耶湖的地颈长一千一百五十法尺。这个半岛像三角形，顶角为锐角，顶点即阿布基尔炮台。这个角土质多沙并布满棕榈，它的中央有水井，井里涌出丰富的淡水。如果在海岸边掘井，也常常可以找到适于饮用的水。亚历山大和阿布基尔之间有小海湾，单桅帆船能够进出。海滨可避西北风。每年这个季节，这里的西北风差不多总是刮个不停。半岛上有许多高耸的沙丘。从阿布基尔炮台可以扫射内碇泊场和抛锚处。炮台周围满布暗礁，使船只非常难于接近。如果循着延伸的海岸线前进，到五百法尺处有一岛，岛上的大炮能够保卫停泊几艘主力舰的碇泊场。陆地方面，朝亚历山大方向在离炮台大约五百法尺处，有一个美丽的村庄（在维齐尔丘陵脚下）。炮台前面一百法尺处，有一些大房子，这些大房子所在地区名叫做阿布基尔郊区。在维齐尔丘陵之南七百法尺处，有一座名叫科洛迭兹岗的悬崖，悬崖和炮台之间的距离，以及它和迈迪耶湖入口处之间的距离大致相等。它控制着内碇泊场方面的整个海滨。在维齐尔丘陵西南八百法尺处，有一座名叫舍伊赫山的第二座悬崖。这个悬崖控制着公海的海岸。这三座丘陵间构成一个三角形，三角形中部有一个光秃的平原，平原上到处可以看到棕榈。

在2月份出发前往叙利亚之前，杜·法耳加[195]将军曾命令克列滕上校拆毁阿布基尔的村庄和城郊地区，为的是好暴露通往炮台的进路，并利用拆除下来的材料，在炮台前面建筑一座带堑壕和外沿的坚固的砖质的半月堡——这使得炮台在战壕被封锁以后仍能坚持抵抗两星期。可是，该省卫戍司令官马尔蒙旅长在大本营远离之际，借口保留村庄房屋以安置军队，中途停止了执行命令。他命令上校在位于村庄和城郊之间并能够控制这两者的维齐尔丘陵上，建筑一座土质的多面堡。他认为这座多面堡能代替半月堡。

穆斯塔法巴夏于7月14日登陆，未遇抵抗。他在科洛迭兹丘陵和舍伊赫丘陵上扎营，并进攻维齐尔丘陵上的多面堡。炮台司令……带三百人被堵在多面堡内，而维纳什大尉和六十人留在炮台 里。多面堡装有五门大炮，整天迎击敌军的攻击。可是在五点钟的时候，土耳其的狙击兵潜入村庄，多面堡和炮台之间的联络受到威胁。接着多面堡被包围，卫戍部队被杀光。17日正午，陷于……的炮台投降了[196]。从这时起，穆斯塔法没有再前进。他占领了两个丘陵（科洛迭兹和舍伊赫）的阵地。他在等候骑兵、套马和达达尼尔师团近卫兵的到来。他

利用二百个军官的马匹来保卫自己和进行侦察。法军前卫向比尔卡前进，预定在那里扎营集合全军。法军从那里能攻击土军左翼，如果后者向亚历山大推进的话；或者攻击它的右翼，如果后者向尼罗河推进的话。亚历山大进行的防御工作令人十分满意。克列滕上校所表现的毅力和指挥能力深得总司令的嘉奖。

过了几天，在比尔卡集合了八千人以后，法军就撤离这个营地，进到半岛中部科洛迭兹丘陵扎营。

穆斯塔法和埃及内部没有任何联络。亚历山大卫戍部队的骑兵占领了所有出口，并把它们封锁起来。在这种情况下，可以指望出其不意地在穆斯塔法的兵营里把他生擒住。可是，有一个工兵大尉率领一连工兵和一支搬运土木工具的辎重队，由于很晚才从亚历山大出发，到达前方时迷了路，他没有找到隐蔽在悬崖下面的法军兵营，却撞到土耳其军队的篝火旁边。结果十名工兵被俘。土耳其军队因此惊悉：法军离他们只有一法里远。于是他们连夜整装，准备迎击他们认为不可避免的攻击。

六、7月25日，拂晓前法军启程前进。缪拉将军指挥前卫，前卫包括骑兵和德斯滕旅的步兵共二千三百人，并携带有四门大炮。兰恩指挥右翼，右翼共有二千七百人，携带五门大炮。拉纽斯指挥二千四百人的后备队，备有六门大炮。达乌将军在法军整队时赶到开罗，他奉命率领三百名骑兵进行监视，以维护法军和亚历山大之间的交通，防止贝都英兵进入半岛。帕特朗纳别伊把十二艘炮舰开入迈迪耶湖，企图扰乱法军右翼。炮兵将军桑日斯带两门二十四磅的大炮、三门十二磅的大炮和三门榴弹炮向前推进。敌方炮舰在受了颇大损失以后都逃走了。梅努将军从罗泽塔方面携带两门大炮和一营步兵于早晨九点到达海滨。敌舰害怕被封锁在湖泊里，全部撤出该湖，于是再没有谁能阻挠法军前进了。法军在敌军前面停下来。敌军的部署情况如下：第一战线兵力八千人，分成三个支队：右支队占据舍伊赫丘陵，左支队占据科洛迭兹丘陵，第三支队接近郊区房屋。第二战线兵力七千至八千人，从两侧控制维齐尔丘陵，右翼和左翼都和海洋连接。后备军为四千至五千人，占据了阿布基尔村和炮台，那儿是辎重队、辎重库和维齐兵营所在地。有些炮舰停泊在公海上以支援右翼，另一些炮舰停泊在内碇泊场以支援左翼。三十门野炮则布置在第一战线和第二战线之间。桑日斯将军命令重炮连向前推进，同从左右两面掩护敌军的敌

炮舰战斗，迫使它撤退。一艘停泊在碇泊场上的敌炮舰被击沉了，其余的都或多或少地受到了严重损失。此后法军后备师团铺开了，骑兵排成三列，站在中间，德斯滕旅在左翼，兰恩师团在右翼，拉纽斯率领向导兵留在第二线。遥望舍伊赫和科洛迭兹两个丘陵，可以看到不久以前做好的土方工程。敌近卫兵看样子似乎很好。巴夏带着自己的三麾[197]驻在维齐尔丘陵上。一些英国军官则在法军炮火射程外骑马奔驰，显示骑技。他们怀着通常的好奇心很快地走近法军骑兵，在相距十步远的地方和法军骑兵军官攀谈。这种举动使土耳其兵大为愤慨并且大惑不解。在离海岸一法里半的海面隐约看见帆樯林立。这是一批兵舰、运输舰和装载土耳其及英国海军军官的快艇。在这些快艇中可以认出希尼·斯密爵士所乘坐的那只快艇来。斯密爵士虽然没有一点陆战知识，没有一点陆战经验，可是他却驻在陆上，并且作为巴夏的顾问执行副巴夏的职权。穆斯塔法维齐（三麾巴夏兼鲁米利亚巴夏职务）是敌军的总司令。他的职位是帝国最重要的职位之一。

七、双方军队在两小时内一弹不发地对峙着，这是暴风雨快要到来的预兆。最后，配置在两个丘陵上的土耳其炮兵连同兰恩及德斯滕师团的野战炮连终于开始了炮战。缪拉将军派遣两支骑兵纵队前进。每个纵队拥有四个骑兵连和三门轻炮。第一纵队开往科洛迭兹丘陵和维齐尔丘陵的中间地区，土耳其步兵顽固地坚守着。双方狙击兵的火力都很激烈。可是当骑兵纵队带着轻型大炮从后方打击敌军时，敌军因为担心自己的后路被切断而失去顽强精神。兰恩和德斯滕两将军及时察觉了这点，他们率部跑步登上这两个高地，迫使土耳其兵往河谷里溃退，而骑兵正在那里等候他们。他们想撤退而不能撤退，就被紧逼到海边：一部分被紧逼到内碇泊场海岸，另一部分则被逼到公海边。这些逃命士兵在霰弹和枪弹追歼下，在骑兵攻击下，最后都投入海涛中。他们企图游水赶上自己的船舰，但十分之九都被海涛吞噬了。这时土军第一线的中路军向前移动，想要支援左右两翼；但他们这个行动是轻率的。缪拉下令把骑兵一连一连地左右展开，包围敌人。拉纽斯的步兵由于骑兵采取了这样的机动行动，失去了掩护，于是分成几营纵队拉开间隔，跑步前进。夹在骑兵和炮兵之间的中路军[198]这时惊慌万状。他们失去了退却的可能性，除了跳海向左方和右方求救以外，没有其他出路。于是他们遭到了同样的命运——被海涛吞噬。很快就在波涛中看到几千条头巾和披肩，随后海水把这些东西都冲到海岸边来，这就是这些勇敢的近卫兵所留下的一切。他们真无愧于“勇敢者”的称号！！可是无秩序、无纪律、不讲究战术的步兵能做什

么呢？战斗仅延续一小时，八千人就被消灭了。五千人被淹死，一千四百人在战场上负伤或阵亡，一千二百人投降；十八门大炮、三十只弹药箱和五十面军旗都落入胜利者手中。

随后就着手侦察敌军第二道战线。这道战线设在一个极有威胁性的阵地上。它的左右翼都与海洋连接，并且有几艘炮舰和十七门野炮掩护。中路盘踞着维齐尔丘陵的多面堡。看来要攻克它是不可能的——即使刚刚取得了第一线的胜利也是如此。总司令原来打算在两个已拿下来的高地上设置阵地，但他判明科洛迭兹悬崖脚下的海岸突入碇泊场，形成海角状态，就决定在这个海角附近设置炮垒，从后方扫射敌军的整个右翼。真的，这座炮垒迫使敌人集中在多面堡和村庄之间，改变战线正面，把左翼后撤。这样一移动，敌战线左翼上就留下了一个宽二百法尺的间隔。通过这个间隔，可以实行冲击，而冲击也就实行了。克列滕上校力图光荣地首先回到自己的多面堡里去，缪拉将军在他的引导下带领六百名骑兵钻入这个间隔中。同时，拉纽斯和德斯滕则对敌人的中路和左翼进行猛烈的炮火射击。第十八常备团[199]没有按时进行冲击，当敌多面堡差不多快被他们占领的时候，他们却动摇后退了，在斜堤上留下五十名伤兵。土耳其兵按照他们的惯例，拥上斜堤来割这些不幸者的头颅，以期换取银色的羽饰。为这种残暴行为所激怒的第六十九常备半旅团，跑步冲向多面堡，并攻入堡内。在维齐尔丘陵和村庄之间行进的骑兵队，对敌第二战线的侧翼进行了攻击，把敌军逼向海边。兰恩直向村庄前进，并在那里站稳下来。他从那里向驻有后备军的巴夏兵营进发。于是这个整个半岛的端头便成了乱七八糟和惊慌失措的屠场。巴夏手执汉德惹尔[200]，在一些极勇敢的战士的簇拥下，显出了神奇的勇敢精神。他的一只胳膊被缪拉将军击中受了重伤，而缪拉本人也被手枪子弹击伤头部。最后，巴夏不得不向不可避免的命运屈服，他率领成千的战士投降。其余那些惊慌失措的残兵败将，为了逃避死亡，竟跳入海涛求救。他们宁愿投入深海，而不想接受胜利者的宽待。希尼·斯密爵士也差点被俘。他千难万险地勉强登上自己的小船。巴夏的三麾、一百面军旗、三十二门野炮、一百二十只弹药箱、全副帐篷、辎重和四百匹马，都丢弃在战场上。有三千至四千名败兵逃回炮台。他们占据了炮台前面的村庄，在那里修筑工事。法军想把他们赶出那里的一切尝试都没有成功。

胜利是圆满的。当总司令正待在舍伊赫丘陵的多面堡里的时候，有几门大炮被意外的爆炸所毁坏。这时传来了惊恐的叫喊声：多面堡

下面的地雷爆炸了。这个造成混乱的大恐怖持续了几小时之久。

工兵上校克列滕中弹身亡。他是这个兵种的极优秀的军官之一。第十四龙骑兵团长杜维夫耶上校被巴夏的一个军官用汉德惹尔打死了。他死得很光荣。他行为果敢、大胆而又谨慎，是一个极优秀的法兰西骑兵军官。缪拉将军负重伤，他对这次会战的光荣结局贡献最大。总司令在战场上曾对他说道："难道骑兵今天发誓要破釜沉舟吗？"副官尤别尔被霰弹打中胸部。这个勇敢的青年回答那些鼓励他的人说："我有足够的勇气，可是我太痛苦了。"第十八常备半旅团旅长弗尤日尔上校被炮弹打断了双手。他对总司令说："您失去了一个最忠诚的战士。不论什么时候，您都得怜惜那些同我一样没有死在战场上的人——勇士的死亡。"[201]

法军把穆斯塔法·维齐送到码头边的兵营里，非常客气地对待他。第二天早上，总司令去看望他，结果，巴夏派了一条小帆船去君士坦丁堡。他向被封锁在炮台里的儿子和卡希亚建议：只要能率领守军返回分舰队，就投降。这个建议交给了炮台守军。可是守军一致拒绝这个建议。他们发誓要保卫这个阵地到最后一滴血。于是法军不得不构筑堑壕。兰恩师长奉命领导围攻，工兵营长贝特兰奉命指挥工兵部队，而弗特里耶则奉命指挥炮兵。总司令动身前往亚历山大。

这次会战中法军的损失情况是：阵亡二百人，负伤五百五十人 。土耳其军队差不多全军覆灭，计阵亡二千人，被俘三千人，溺死一万至一万一千人；幸免于难的，连炮台守军在内，最多不过一千二百人。英国国王赠给苏里曼苏丹的两门不大的英国炮也交给了骑兵旅。总司令的言论，缪拉……[202] 杜维夫耶的名字和几个骑兵团的番号，都雕刻在这两门炮上。

八、穆斯塔法巴夏斥责他儿子的顽固态度。他再度写信给他，要他认识到不愿防止流宝贵的血，不愿利用自己的地位来拯救他手下的勇士，是不对的。为了传递这封信，曾达成停火数小时的协议。贝特兰营长曾想利用这个机会去侦察炮台情况。可是停火不久，很快又开始了对射。被围攻者夺回了他们所需要的几幢房屋。这件事激怒了兰恩将军，他决计把敌人赶回去。可是工程师贝特兰劝阻他说："这是对一些绝望的亡命之徒作战，您为什么一定要在这种战斗中使自己受损失呢？我们预料敌人这种行动对我们是有益无害的——现在把他们赶回

去了，可是在随后几天里为了保住这个村庄，还是要受损失。必须让围攻者安静地过两三天，赢得构筑堑壕所需要的几天时间。到堑壕筑好的时候，敌人将被阻挡在自己炮台围墙之外，那时候围攻者可以不费一兵获得全胜。”

6月28日，因小胜而自骄的敌人再度出击，并且又夺去了村里的几幢房屋。此后，他变得更冒失了，他们又来一次出击，并威胁着舍伊赫丘陵的多面堡。兰恩忍耐不住，率部向敌人冲去，把敌人击退了，但他本人也中弹负伤，以致不得不离开围攻兵营。梅努将 军代替他指挥围攻军队。堑壕修好几天之后，炮垒也建成了，当被围攻者举行新的出击，占领一个据点时，法军就着手揭去它们的伪装。待在堑壕里的达乌将军，对以后备军为首的敌人发起进攻，夺回了村庄，把被围攻者赶回炮台。当时三座重炮炮垒和两座臼炮炮垒都开始行动。30日晚间，一些地雷工兵深入地下，去掘开炮台外沿。但8月2日拂晓，被围攻者没有宣布投降就成群结队地走出炮台请求宽恕。这些不幸者没有水喝，炮台里已被一千二百具尸体和一千八百个濒死的人塞满了。这样多的土耳其伤兵是非常麻烦的。法军叫他们回到他们的兵舰上去，这就成了两军总司令部之间开始谈判的楔子。穆斯塔法巴夏告诉说：半年前欧洲已恢复战争，法军处处打败仗。英国海军准将交出一捆英吉利法兰克福的报纸，报上载有4、5、6三个月中的种种新闻。

土耳其政府表示不满是有充分理由的，它向英国海军准将希尼·斯密爵士表达了这种不满情绪，并且把这种毁灭性事件归罪于他。德热札尔也责备他不该把他牵入一些轻率的军事行动，以致使他受了巨大的损失。由塞浦路斯岛来的近卫兵和船上的乘务员都责备海军中将帕特朗纳别伊纵容和顺从异教徒，因此把他处死。希尼·斯密爵士建议进行这样一些错误的军事行动，他指望着什么呢？在没有骑兵和大炮挽具的条件下，用一万八千名不守纪律的步兵能夺取埃及吗？能促使法军通过谈判返回欧洲吗？他不能不知道，决定局势的主人是拿破仑。可见，他的举动要归咎于这位军官对陆战完全无知。过了几个月以后，他又犯了更大的错误，他把精锐的达达尼尔近卫兵师团派到达米塔海滨来，使他们陷入死亡的绝境。如果说希尼·斯密爵士在这次战争中既没有显示才干，又没有显示健全的理智的话，那么以后在阿耳一阿里什的谈判中，以及在其他方面，他却表现出狡猾、奸诈和善于搞阴谋的本领。他善于装腔作势，以此骗取克列别尔的信任。

缪拉和兰恩都升为师长，佛特里耶上校升为旅长，贝特兰升为上校[203]。

英国海军准将盛情地送来一些报纸，报上报导了共和国所遭受的一切灾难。第二次联盟看样子是天下无敌的：俄奥联军在多瑙河上打败了儒尔当将军，在阿迪杰河一带打败了舍烈尔，在阿达河击溃了莫罗将军；南阿尔卑斯共和国被消灭了，而曼图亚要塞遭受着围攻；哥萨克兵已抵达阿尔卑斯边界，马塞纳将军则困难地坚守着瑞士山脉。

对宪法进行了第三次谋害，马涅什[204]的雅各宾党人已经抬了头。看到他们这种情形以后，旺代郡人又拿起了武器。人们在国民论坛上大声疾呼要意大利方面军总司令[205]回来拯救祖国。沾满了不幸的波兰人鲜血的野蛮人在厚颜无耻地威胁着法国人民。再不能错过一分钟了，拿破仑决意返回祖国，把祖国从外国人和自己子孙的暴政下拯救出来。他看出法军的败北是巴黎军事计划不良的结果。如果多瑙河方面军、霭尔维提方面军和下莱因方面军组成一个统一的整体，如果那波利方面军和意大利方面军于3月间在阿迪杰河上联合起来，那么共和国就不会打任何败仗。俄国统帅4月间在阿迪杰河上打了胜仗，6月间却让那波利方面军开到波河上来[206]……拿破仑知道，如果他在场的话，一切都会发生变化。他知道果月18日、花月22日和牧月30日——这三天[207]消灭了1795年的宪法，这部宪法已不再给任何人提供任何保障了。他将很容易地成为共和国首领。他充满着决心，要在回到巴黎后使祖国面貌一新，并且满足自1798年以来就已吁请他领导政府的全国舆论。1798年花月22日的法律消灭了他以前对共和政体所抱的一切幻想。

---

[1] 作者这里可能有错误，根据伊斯兰教的传说，阿里·莫赫迪不是天使，而是到世间来树立公道的领袖。——俄文版编者

[2] 阿皮斯，古埃及的“圣牛”，主要在公元前十至十六世纪受尊敬；奥西里斯，古埃及宗教中水和植物之神。——译者

[3] 这一段从“……多马尔田将军”起是拿破仑用铅笔亲笔书写的，在有删节号的地方将近有二十五个字没有辨认清楚。“4月17日”这个日期是可疑的，但正确的日期也未能查对出来。——法文版编者

[4] 北非和阿拉伯沙漠中的干河谷，每逢暴雨之后充满河水。——译者

[5] 卡法列利。——俄文版编者

[6] 这段文字完全是拿破仑用铅笔亲笔写的。删节号代表辨认不清的字。——法文版编者

[7] 麾（旌节）——土耳其军事长官使用物，形如槌矛，顶上悬有马尾。——译者

[8] 土军中路军。——俄文版编者

[9] 这里是作者笔误，因为参加远征埃及的是第十八常备半旅团，而不是第十八常备团（参看第一章）。——俄文版编者

[10] 汉德惹尔，武器名。——译者

[11] 这里最后一句话是拿破仑自己用铅笔写的。在战场二字以前他还写了另外一个字，这个字没有辨认出来。——法文版编者

[12] 最后几行字是拿破仑自己用铅笔写的。在缪拉名字后面还有许多人名未能辨认出来。——法文版编者

[13] 即本回忆录的编者。——法文版编者

[14] 马涅什，督政府时代巴黎的一个民主俱乐部。——俄文版编者

[15] 即拿破仑。——俄文版编者

[16] 以下大约有两行是拿破仑用铅笔写的，这两行字辨认不出来。——法文版编者

[17] 分别指1797年9月4日、1798年5月11日和1799年6月18日三次政变。——译者

第十二章 拿破仑返回西方

一、拿破仑决定返回欧洲。二、海军少将甘托姆组成轻快舰队。三、克列别尔奉命统帅东征军。四、需要尊重先知者的宗教。五、关于保卫国境的训令。六、国境的攻防计划。七、政治方面的指示。八、到达弗列尤斯（1799年10月9日黎明时）。

一、只要第二次联盟存在，法国被迫在自己国境线作战，它就不可能给东征军任何帮助，土耳其政府也就不愿接受任何建议。所以，法军不可能在亚洲有什么作为。它只能做到保住埃及，改进对它的行政管理，扩充防卫设施。至于说到埃及，它不受任何方面的威胁：本地人服从法国人，其中大多数人都喜爱法国人；马木留克人再也不足轻重了。土耳其政府在战争初期的两支军队（在叙利亚和在罗多斯的）都被消灭了。第一支军队在阿耳—阿里什地区各次战斗中损失了六千人，在雅法损失了八千人，在圣·让·阿克尔损失了六千人。还有三万人在塔博尔山附近被击溃了。构成它的野战炮兵辎重库的四十门大炮和它的仓库、储存的大批皮囊，都在雅法被缴获了。第二支军队在圣·让·阿克尔损失了一万二千人（包括开始时派去支援要塞守军的两个支队四千人和5月7日到达那儿的八千人）。不久前在阿布基尔战场上也死亡了一万八千人。在这次会战中同样缴获了它的野战炮兵辎重库（内有三十二门大炮），并俘虏了它的总司令——鲁米利亚巴夏，穆斯塔法维齐。如果不算罗多斯军队后卫的七八千人的话（这些人尚未赶到阿布基尔，驻在达达尼尔海峡边），土耳其再没有一个完整的兵团了。大维齐率领侍从兵四千人，离开君士坦丁堡，渡过博斯普鲁斯海峡，到达斯库塔里扎营。他需要花许多时间才能召集新的军队。土耳其的近卫兵是不能和法军抗衡的。无疑，欧洲军队可以开到土耳其，他们也可以在阿布基尔或达米塔登陆。可是，从第二次联盟恢复军事行动以来，埃及已成为次要的对象了。以后，英国会在米兰、在阿姆斯特丹或在布鲁塞尔，也许还会在佛兰德利或香槟平原上力图夺回埃及。

从1799年1月1日起，法军在叙利亚的损失是：病死、特别是患鼠疫病死的七百人；阵亡的七百人；在叙利亚负伤以后死在埃及各医院里的也有二百人。法军在上埃及和下埃及各战场上阵亡或因伤致死的六百五十人（包括在阿布基尔的损失），病死在各医院的四百人。由此可见法军一共损失了二千七百五十人。我们已经说过，在1799年1月1日，法军总共有二万九千七百人。这就说明，到1799年9月1日，它还剩下二万七千零五十人，其中包括只能担任要塞驻防勤务的老兵四百人。骑兵拥有能参战的军马三千匹，炮兵拥有大量物资，足以保证补充历次战役所受的损失。亚历山大和加沙的兵工厂都在生产军火。医院和诊疗所的治疗情况不亚于在法国本土的治疗。法军能上战场的达二万四千人，后备队二千人还不计算在内。此外，还有老兵、病兵、非战斗兵以及预备部队约三千零五十人。亚历山大和尼罗河两个分舰队均不包括在内。

总司令离开法国时，督政府授予他军政全权。无论马耳他岛的问题，或埃及和叙利亚的问题，以及有关君士坦丁堡和印度的问题，他都可以全权处理。他有权任命任何官员，甚至可以选择自己的继任人。他本人愿意在什么时候回国，就可以在什么时候回国。他带有各种必要的全权证书（证书格式齐备并盖了国玺）。他随时可以同土耳其、俄罗斯、印度各邦以及同非洲各个统治者缔结和约。这以后，他继续留在东方是毫无益处了，而西方却是那样迫切地需要他回去！一切向他说明：命运注定的时刻到来了！

二、他把返回欧洲的决定告诉了海军少将甘托姆，叫他准备两艘巡洋舰——“缪伊伦”号和“卡勒尔”号，以及两艘三桅货船——“列万什”号和“佛尔厅”号。两艘巡洋舰都是在威尔斯制造的。它们的吨位略超过装有四十四门大炮的法国巡洋舰。这支不大的舰队为全体船员和四百人储备了三个月的饮水和四个月的粮食。

当这些准备工作正在亚历山大兵工厂进行的时候，大本营到达了开罗。穆斯塔法维齐几天以前就到达了那里。开罗居民看见了阿布基尔会战的战利品都感到很满意。拿破仑非常关怀军队的一切疾苦。他下令收购现有全部各种颜色的兰得列西呢绒和卡卡孙呢绒。因为不能找到蓝色的，各个团队可以自行选定制服的颜色。他根据经验对埃及的行政管理作了一些改革。但是，由于对一些重要问题还了解得太差，以致还有一些更大的改革尚待实行。语言的困难和克普特人不愿

作解释的状况大大地妨碍了对财政情况的了解。先知者的节日受到了隆重的庆祝，庆祝的隆重程度引起了穆斯塔法维齐和在阿布基尔及叙利亚被俘的军官们的最热情的感激。节日后的第二天总司令从这些军官中选出一批心情最好的人派到君士坦丁堡和麦加去。他们的叙述引起了当地人对法国人的强烈好感。

科学艺术工作团希望在上埃及归服以后就往那里游历。跟随德塞司令部的德囊先生回来了。他放在皮包里带回来的写生画和笔记激发起了其他学者和艺术家的竞赛精神。工作团成员分乘三条船，船上有精致的家具设备和良好的武装。他们视察，写生并记述了上埃及的古迹。他们在这个很有意思的旅行中度过了几个月。欧洲人对于这种旅行已等待许多世纪了。

海军少将甘托姆送来8月13日写的一个报告，报告上说：四艘船舰已准备于20日出海，可是，在11月以前出海不能指望有任何成功的机会，因为要到11月海上才开始刮南风，并且那时昼短夜长，漫长的黑夜才有利于渡海。但是，8月19日早晨五时，这位将军的信差骑着单峰骆驼到达开罗，送来紧急报告，说现在很幸运，在港口外巡弋的英国兵舰已出人意外地开走了，留下监视法国船的只有一条小横帆二桅船，因此他的舰队将于24日正午在航道外抛锚。总司令必须在24日正午以前上船，以便乘陆风出海。这个报告留给总司令的时间仅够他口授最后几道命令和派定随从人员。为了利用这个巧合的幸运机会，一分钟也不能耽搁了。

三、德塞将军是最能够指挥东征军的军官，但是他回到欧洲也能使法国得到巨大的利益。其次是克列别尔将军，第三个是列尼叶。拿破仑也曾设想过把这三个人全带回法国，而任命拉纽斯将军指挥东征军，可是，考虑到渡海的危险性，他懂得把东征军的指挥权交给一个有才干的统率者是比较正确的。于是东征军总司令职务就落在克列别尔将军身上。同时，他口授了三个备忘录，论述埃及局势和自己的计划。第一个备忘录的内容是管理埃及的一些指导原则。这个备忘录写了下面的内容。

四、国内管理。阿拉伯人是土耳其人和马木留克人的敌人。土耳其人和马木留克人仅凭暴力统治前者，他们的权力就是武力。土耳其民族同法兰西民族一样对本地人来说是陌生的。阿拉伯人自认为生来就比土耳其人高出一等。乌列马、大舍伊赫都是阿拉伯民族的首领，

他们博得了全埃及居民的信任和同情。正是这一点时常引起土耳其人和马木留克人的嫉妒，并激使后者不让他们参与公共事务。我并不认为需要仿效这个政策。我们不能强求对陌生的民族给予直接的影响；我们应当给他们指派首领，而不是让他们自己选择首领。我宁愿挑选乌列马们和神学博士们担任领袖：第一，因为他们是人民的自然领袖；第二，因为他们是可兰经的解释者，并且我们过去碰到的和现在还在碰到的最大障碍都是由宗教思想产生的；第三，因为乌列马们都是富裕、爱好公道而又奉行高尚道德原则的温和人士。这些人无疑都是这个国家里面最可尊敬的人。他们不会骑马，一点不惯于任何军事行动，因而也不适于领导军事行动。我使他们对我的行政管理制度感到有利。我利用他们向人民说话，我利用他们组织司法审判会议。他们是我用以管理这个国家的工具。我增加他们的财富，我在任何情况下都对他们表示最大的敬意。但是如果对伊斯兰教不表示最高的敬意，如果不让克鲁特人——基督教徒、正教徒和天主教徒——得到解放（解放他们会改变现存的各种关系），那么即使这样关怀他们也是徒劳无益的。我希望他们对伊斯兰教的机关和人士表现出比过去更大的恭顺和尊敬。

土耳其拥有任命一切卡迪 [208] 的权利，当我决定改变这个惯例，并鼓励乌列马们重新运用他们业已失去的特权时，我遇到了不少的困难。保住我所做的一切是很重要的。开罗是去圣卡阿巴的第二道关口，麦加是伊斯兰教的中心。君士坦丁堡历代苏丹的政策在于破坏麦加舍利弗 [209] 的威信，限制和断绝乌列马们与麦加的联系。自然，我的兴趣促成我执行相反的政策。我恢复了古代的习俗，获得舍利弗的友谊，并尽一切可能来扩大和巩固各清真寺与圣城之间的联系。必须不惜任何努力使伊斯兰教徒深信我们爱好可兰经并尊敬先知者。但是，一句欠斟酌的话或一个考虑不周的行动，就能把几年内所做的一切化为乌有。我永远不许行政机关的代表直接影响清真寺的工作人员，或对他们的财产采取任何措施。在这些场合，我总是向乌列马们请教，并听任他们采取行动。在一切有争论的问题上，法国应当站在清真寺和宗教团体这一方面。在一些必须慎重处理的问题上，宁可丧失某些利益，但不能授人以柄，让别人诬蔑行政机关作出了什么秘密决定。这个办法是一切办法中最有效的办法。这个办法也能促使他们欢迎所建立的制度。当我抵达该城时，我曾不得不征收六百万军税，这没有引起什么怨言，并且征收得格外顺利。这是因为我完全利用舍伊赫们来担负分派和征收军税的任务，并且居民满意地看到，这里面

没有任何压迫和残暴行为——使用压迫及残暴手段业已使土耳其人和马木留克人的行政管理声誉扫地。

克普特人掌握财政并负责征收税捐。应当给他们保留这些职权，并且注意不让土耳其人干预这个重要的管理部门——这个部门将来应当交到欧洲人手里。马木留克兵再不能作为独立的军事力量存在了，他只宜作为附属的武装力量使用。他们是阿拉伯人和舍伊赫们的真正敌人。在许多场合，他们也是能够为我们效劳的。穆腊德别伊和伊勃腊吉姆别伊将来都可以吸引到我们这方面来，封给他们公爵的头衔。至于另外一些别伊，则可以授予他们将官的军衔，让他们回到自己的领地去。但要注意任何时候都不要让别伊拥有九百至一千名以上的骑兵。要把这些骑兵同六个单峰骆驼骑兵团一起使用（这些骑兵团是为了阻止沙漠中阿拉人的进攻而组成的）。必须占领六个沙漠里的所有水井，直接控制所有的游牧部落。

不应当忽视，亚历山大将来应成为埃及的首都。因此，对尼罗河罗泽塔支流的重视必须胜过对尼罗河达米塔支流的重视。即使牺牲沙尔基亚的利益，也要让更多的水量流入别何伊拉。要恢复拉赫马尼亚到亚历山大的运河。最后，要保护亚历山大港，让它垄断对欧洲的贸易；还要恢复它和下埃及、法雍以及别何伊拉的一切关系。应该主要在亚历山大建筑永久的城防工事、仓库、医院、兵工厂、风车和手工业工厂，亚历山大必须用各种方法大量发展希腊人、犹太人和叙利亚基督教徒的居民人口。必须不惜牺牲科瑟伊的利益，以保护苏伊士，把它变成为唯一的堆存货物的地方，贮存进口咖啡和香料，以及从欧洲和下埃及来的出口货。科瑟伊的商业应当限于经营上埃及的出口产品。应当使这个国家自然而然地习惯于征募陆军和海军的新兵。特别重要的是，每年要从谢纳尔和达尔富尔获得几千名黑人，按每连二十人的数目把他们编入法军各团队中。他们习惯于沙漠，习惯于赤道地带的炎热气候。训练三四年以后，就会变成优秀的和忠诚的士兵。必须适应东方人的习俗，不用戴帽子，不要穿瘦腿短裤，并且让我们士兵的制服同马格里布人和阿尔巴尼亚人的制服大致相同。他们穿着这种衣服在居民眼中就具有民族军队的性质，而这一点就能适应这个国家现在的形势。

五、城防工事。从南方国境侵犯埃及是不可能的。如果说几千年前它曾为入侵的埃塞俄比亚人所征服，那么，这是因为当时有几个人

数众多而又强大的民族住在尼罗河上游。这些民族现在留给我们的只是可以在美罗厄岛和谢纳尔平原上见到的雄伟的废墟。同样，从埃及西部国境进犯埃及也根本不可能。不错，在十世纪时候，哈里发·法提马王朝是从这方面到埃及来的，但这是因为当时在昔兰尼加以及在马里奥特人的国家里有一些大城市和众多的居民，而现在却没有了。加之法提马王朝并没有采取武力。他们为了在埃及站稳下来，仅仅利用了宗教思想影响。现在，帖尔纳是这个国家边境上的头一个城市，它有七千名阿拉伯人。它和亚历山大之间隔着一个宽一百五十多法里的沙漠。红海从东方掩护着埃及。由于尼罗河流域和红海之间存在着一些陡峭的山岭和无水的沙漠，所以这道屏障就显得更加重要了。要从东方侵入埃及只有循加沙——阿尔—阿里什——卡提亚——萨利希亚这条路，越过苏伊士地峡。走这条路要通过一个宽七十法里的沙漠，而这个沙漠一年之中有六个月差不多是不能行军的。就是在能够行军的时候，要通过它也需要大批的骆驼和皮囊。

可以说，埃及的地势是很独特的。在它的长达六百法里的陆路边界上，只有从一条道路可以进攻它。冈比西和他的后代——波斯诸王、叙利亚诸王，以及亚历山大、塞琉古王朝、可怕的伊斯兰教徒、巴格达的哈里发、鞑靼人和土耳其人，都是走这条路侵犯埃及的。因此，阿耳—阿里什要塞和另一个较小的卡提亚要塞，以及萨利希亚炮台、土米拉特干谷的小炮台、从阿耳—阿里什到萨利希亚和从萨利希亚到苏伊士的两条道路中水井旁边设置的六座炮楼——所有这些工事都能大大加强这道天然屏障的作用。这个边界的情况就是如此。

军备

	超过十二磅规格的大炮	小口径大炮	榴弹炮或臼炮	大炮总数	驻军总数
阿耳—阿里什	6	9	6	23	400
卡提亚	2	6	2	10	150
萨利希亚	4	6	4	14	200
六个塔楼	0	12	0	12	120
土米拉特干谷	2	6	2	10	130
合　计	14	39	14*	69	1 000

* 第三栏各数字的总和为“14”，而不是“16”。虽然错误是肯定无疑的，但仍旧保留了原稿上的数字，因为它中间没有一项不引起怀疑。大概因为阿耳—阿里什实际上是八门榴弹炮或臼炮，而这里写成六门。错误或者是抄写者笔误，可参考占领阿耳—阿里什的详情那一节。——法文版编者

我下令毁掉阿耳—阿里什村，并命令建好炮台里的暗炮台和外沿回廊、外岸和砖质的凸角堡，以便使毗连炮台的凹地不再成为掩蔽物，而便于用大炮扫射。

北部边界以地中海为屏障，在这长达一百二十法里的沿海地带，可能让登陆部队登陆的地点仅有三处，即亚历山大、阿布基尔和达米塔。亚历山大是要塞、行政中心和防御枢纽。只要把马拉布特海滨浴场包括在它的城防工事系统之内，亚历山大就不可能被突然占领。当法军控制着这个城市的时候，这个城市就能够支持法军，而埃及就不会遭受不可挽回的损失。作为临时措施，必须恢复阿拉伯人的城墙，而以外沿回廊和斜堤掩护它；在城墙基部挖掘一道宽十法尺、深三法尺的壕沟，壕沟中灌以海水。要建筑四座炮台：一座建在罗泽塔的出口前面，一座建在庞培圆柱附近，中间的一座（第四座）建立在巴尼炮台那一边。这些炮台都要利用淹水地区和充水沟壕，以及利用能容纳二百人据守的地下多面堡做掩护。斯莫科夫尼次海角炮台（背墙方面应封闭）、巴尼炮台、土耳其炮台、三角形炮台、灯塔炮台、小灯塔炮台、新港土耳其炮台和阿拉伯人城墙末端上的炮台——总共是八座炮台。这八座炮台将配备八个海岸炮兵连来保卫这两个港口，炮台的火力是交叉射击的（射程为一千五百法尺和一千法尺）。马拉布特炮台有着特别重大的作用，它能保卫适于登陆部队登陆的航道入口和海滨浴场。联结岛上清真寺并把清真寺变成一座良好的暗炮台以后，就能够使炮台具有非常强大的防卫能力。一俟这点成为可能的时候，就必须用城墙把新老两港的两座堤岸隔开，以便保证港口本身安全，免受突然袭击，同时还能节省防卫所必需的材料。三百门各种口径的大炮，六千名驻防军，其中包括骑兵三百名、水兵三千名（充任分舰队所属船舰上的乘务员）、陆上炮手二三百名、老兵和后备队员一千名、优秀士兵一千五百名，这些是使这座要塞不受任何侵犯的可靠保障。阿布基尔有炮台保护，可是照现在的情形看来，它的防卫力量还是太薄弱。必须用构筑砖质碉堡的方法，使它在堑壕被堵塞以后，还能防守两个星期。在阿耳·别克伊尔岛上必须建立暗炮台塔楼，作为能

扫射公海及内碇泊场的海岸炮垒的全体人员的掩体。在迈迪耶湖的入口处也要照样建地下塔楼。在科洛迭兹丘陵上要建立类似克列滕炮台那样的炮台，以掩护海岸炮垒。

军备

	三十六磅大炮和二十四磅大炮	发射赤热炮弹的16磅大炮和12磅大炮	臼炮	榴弹炮或小口径大炮	炮数共计	驻防军队
阿布基尔炮台	8	2	3	6 [210]	19	200
阿耳·别克伊岛	10	2	3	3	18	180
迈迪耶湖入口炮台	4	2	2	3	11	130
科洛迭兹炮台	6	2	2	4	14	150
总 计	28	8	10	16	62	660

这些防御工事的存在本身，就能防止陆战队登陆，因为海滨浴场和碇泊场都处在能发射圆炮弹、炮弹和炸弹的炮垒的交叉火力网之下。碰到舰队出现时，亚历山大卫戍军队要派出两营步兵（每营 四百人）、一连骑兵（一百八十人）和八门野炮（这八门野炮加上三座炮台上的六门野炮共计为十四门野炮）组成游动部队。游动部队在各炮台之间相机行动，就能阻止任何部队登陆。登陆部队只有在一年中最好的季节里才可能在达米塔登陆。可是这个季节里又适逢船舶不能在碇泊场停泊。最后，博加兹 [211] 塔楼的武装和列斯倍堡垒的建成，一些布置在航道流锚索上的普腊姆 [212] 或炮艇，都能保卫这个比较次要的据点。保卫这个据点有五百名士兵和三十六门各种口径的大炮（包括六门野炮），就足够用了。

要保证这三个军队登陆据点的防务，必须注意沿海岸的航行，而首先是注意邮船和商船的出发和到达，以便保持与法兰西的联系。为此目的必须：（1）占领阿耳·巴列土，该地有废墟、有水、有树木和良好的港湾；（2）占领港口和亚历山大之间沿海两个据点以便保护沿海岸的航行。尤利安炮台是能够充分保护罗泽塔航路的。在布鲁卢斯航路出口附近必须建立一座塔楼，塔楼上配置两门十八磅大炮、一门野炮和三十名驻防军，还需配置一艘用两门重炮武装的平底炮艇。炮艇能控制全湖，并能借塔楼掩护在湖口边停锚。在曼扎耳湖湖口附近的一些据点（迪巴、奥姆法腊和彼卢集伊等据点）也要照样做。这样一共配置了八门重炮、八门十八磅大炮、四门野炮和七百名士兵。我打算调派一些船舶到阿耳·巴列土和曼扎耳湖去。这些船舶在望见卡尔美山以后，就沿着沙漠边缘向提纳前进并开始在湖岸边卸货。

六、保卫埃及。可能袭击埃及的军队有：（1）集中在叙利亚的军队。他们从加沙出发，越过苏伊士地峡沙漠，而进入尼罗河流域。（2）在地中海沿岸登陆的军队。（3）上述两支军队配合行动：一支从加沙出发，侵入沙漠；而另一支在地中海沿岸登陆。土耳其军队将宁愿挑选第一种方法，而英国军队则挑选第二种方法。如果提出第三种方法，那么，土耳其人将在沙漠方面行动，而英国人则从海上行动。

（1）冈比西、克谢尔克斯、亚历山大、阿姆尔和苏里曼皇帝，都曾率领军队经过沙漠（从加沙到彼卢集亚）侵入埃及。波斯王阿塔克西斯也曾率领两支军队进攻埃及，其中一支渡过沙漠，另一支在迪巴附近登陆，但是被击败了。他的一个继承人奥赫曾率领三支军队侵入埃及：第一支从海上进入尼罗河，在科罗维·布留赫附近登陆；第二支迂回彼卢集亚，准备围攻它；第三支向比尔·萨巴推进。埃及国王出兵抵抗在科罗维·布留赫登陆的部队，可是这支部队已在那里设防固守下来。奥赫集合他的三支军队，占领了孟斐斯[213]和埃及全国。安提冈——亚历山大继承人之一——由陆路从加沙向彼卢集亚推进，而他的儿子则由海路前进，可是舰队不幸被暴风雨驱散了，致使远征失败。安泰奥赫在腊菲亚附近为托勒玫·厄韦尔格特所败，后者是越过沙漠去迎击的。圣路易和拿破仑都是以一支军队由海路进攻埃及的：前者在达米塔登陆，经过一年的战争，被击溃并为马木留克兵所俘虏；后者在马拉布特登陆，在头一个月中占领了整个下埃及和首都，不久以后又占领了全埃及。他消灭了马木留克人的政权。

土耳其不再是一个国家了。它只是按照各巴夏的意见、利害和爱好进行管理的一些独立行政区的凑合。它不能像前些世纪那样提供震惊欧洲的庞大军队了。土耳其的军队既没有纪律，又没有组织；既没有受战斗训练，又没有战术修养。它有五六万军队，其中半数是乘马的，而另一半则是徒步的。他们都用各种口径的步枪和各种冷兵器[214]武装着。可是他们只是一群乌合之众，而不配称为军队。土耳其只能提供像曾在塔博尔山附近作过战的那种样子的军队。在阿布基尔登陆的军队是由精锐的欧洲军队编成的。在六万土耳其军队中，留在作战队伍里的勉强够四万人，它经不住人数仅够六千的一师法军的攻击。它用它的前卫包围阿耳—阿里什，而把它的师团作纵深配置，把他们配置在扎维、腊菲亚和汉·尤努斯等水井附近；它需要二十天时间才能占领阿耳—阿里什，也需要花同样的时间才能占领卡提亚。这样，法军就有时间在卡提亚森林中集中，以等候沙漠边界的敌人。两万名东征军在占领了这样的阵地以后，就能打败二十万土耳其军队，把他们击退到沙漠中去。

（2）如果英国军队想单独占领埃及，他们就应当拥有三万五千名步兵、三千名骑兵、一千名炮兵和一批参谋人员。它必须在阿布基尔登陆，并要占领尤利安炮台、罗泽塔城和迈迪耶湖。它这样保住了自己的交通线以后，就可以围攻亚历山大。它可能在法军完成兵力集中

以前占领这座要塞，或者击溃法军，如果法军企图迫使它解围的话。随着亚历山大的被占领，法国将失去整个埃及。英国人将在不离开海岸边并且能望见自己兵舰樯桅的情况下，征服这个非常美好的国家，并且能够保证它在印度的殖民地不受侵犯。可是，现在英国不能自由调配自己的军队，它必须利用它的军队去镇压爱尔兰和保卫葡萄牙。而为了派一支军队到尼罗河去作战，它必须在泰晤士河一带编练新军。这就得花费一笔巨款。

（3）因此比较可能的情况是：如果埃及遭受严重的侵犯，那么这个侵犯一定是个联合的军事行动。土耳其军队四五万人越过沙漠，从加沙进到达萨利希亚，英国军队一万五千人，其中包括骑兵和炮兵各五百人，在地中海岸登陆。两军总人数超过东征军人数一倍。什么季节最有利于采取这样的军事行动呢？英国军队应当在海岸哪个地点登陆呢？这个军事行动应当在4月1日开始。土耳其军队应当向阿耳—阿里什推进，并在那里构筑堑壕，粮食和攻城辎重都由水路运送到那里；因为春分以后，海上风平浪静。占领阿耳—阿里什以后，它就进而围攻卡提亚，它在那里所必需的一切都可以由海路运来——这将在5月份做到。英国舰队将在达米塔碇泊场抛锚。舰队中包括一些装着二十四磅大炮和最大吃水量达十八英寸的炮舰。这些炮舰经三个湖口进入曼扎耳湖，然后控制这个湖，并和土耳其军队取得联系。于是英国军队就占领了阿什蒙运河后面达米塔前面的阵地。英土两军如果不这么远道会师，也可以就近会合。这就是调动土耳其军队，让它从卡提亚出发，越过把曼扎耳湖和地中海隔开的沙洲（可架浮桥通过三个湖口），或者是让两军在湖前地区采取联合行动。

只要一判明敌人的这个计划，全部法军就应当朝萨利希亚集中。为此，它需要花几个星期，它必须撤出上埃及。它从萨利希亚兵营向阿耳—阿里什推进，以便给阿耳—阿里什解围并击溃土军；或者向卡提亚推进，如果阿耳—阿里什已被占去的话；最后，或者出击英军，以便在英军和土军会合之前进攻它。万一失败，它应准备经河口三角洲退往亚历山大。它可以防卫为尼罗河各支流所分割成许多块的这个地区，以赢得完成开罗撤退所必需的时间。它应保卫亚历山大至最后关头，因为时间是一天不同一天的，意外的事件可以改变民族的政治状况；最后，法军的抵抗愈坚强，那么它对英军的牵制就愈长久，而英军遭受的损失就愈益增大。

可是，英军如果不在达米塔登陆，而在阿布基尔登陆，那么情况对于法军就有利得多。在这种情况下，它必须在尽可能少的日子里，赶快在亚历山大附近集中兵力，并在英军占领阿布基尔炮台以前进攻它。如果法军获得胜利，埃及就可以得救。相反，如果它被打败，它就不得不把原有的兵力留在亚历山大，把其余的军队火速开往萨利希亚，以迎击土军，把后者击溃并把它驱逐到沙漠里去，然后再回过头来对付英国人。在这种情况下，祖国还是可以得救的。但是如果法军再被打败（被土军打败），那么它只有一条路可走，这就是把兵力集中在亚历山大，并在那里防守到最后关头。这个分析表明控制住阿耳—阿里什何等重要！我认为它是这个国家的前哨阵地，或者是它的要害之一。如果两支敌军一支跨越沙漠进犯，另一支在地中海沿岸登陆，那么控制住阿耳—阿里什就能隔开这两支敌军，迫使他们彼此远远离开。

七、政治。必须任命代办前往谢纳尔、埃塞俄比亚和达尔富尔等国。我向这些国家的统治者建议派遣同样人员来埃及。他们和埃及的一切关系都是商业性质的。但是，除商业的目的以外，我还有一个目的——即是要获得深入非洲内地的方法，并组织每年一次的定期奴隶收买——名额一万名，年龄在十四岁至十八岁。两万名奴隶将编入军队，每连二十人，而其余的则组成以法军为核心的辅助部队。这种辅助部队可以代替援军，如果共和国不能派出援军的话。我已命令捕捉二千名年轻的马木留克奴隶——他们全是属于叙利亚的达官贵人的。可以毫不迟延地把他们分配到各个部队里去。

共和国派有领事驻在的黎波里；必须坚决地要求突尼斯和的黎波里政府派代办到开罗来。对于同欧洲建立联系这点来说，这些政府的代办是很有益的。

苏里曼苏丹被迫对法国宣战，谘议会对我们抱有好感。叙利亚军队和罗多斯军队的覆灭才使这位苏丹恍然大悟。这些军队是帝国训练最好的军队，他们之中包括了一些欧洲式的团队。他们全都覆灭了。按照法国方式训练出来的一些炮手和我们工人所铸造的八十门大炮，都成了土耳其政府的沉重损失。现在土耳其的眼睛睁开了，它见到俄国人就惊恐得发抖。可以写信给大维齐[215]，说我们并不想保留埃及归为己有，我们到达那儿只是把它当作赴印度途中的商队旅舍。每个月都有不少人路过开罗：巡礼者从麦加归来，渡过红海后在科瑟伊登

陆，然后顺尼罗河而下到开罗，再到达米塔坐船。要以礼貌迎接他们，让他们同最倾向于我们的大舍伊赫交往，委托他们带信给土耳其政府。如果在大维齐身边有法国的代理人替你们递送情报和抵抗英国人的阴谋，那么你们就成功了。

你们应致力于教育军队，消除恶意造成的一些幻影。俄罗斯不是远征埃及的反对者。沙皇对待东征军的态度与其说是敌视，不如说是表示好感，如果东征军不损害他的名誉，不给他造成优柔寡断的声名的话。实际上，埃及是一个纷争之源，这个纷争之源现在和将来都迫使法国人和土耳其人作战。万一东征军失败并撤出埃及，那么两个民族的友谊会重新变成像法兰西士一世时代那样，因为土耳其人很明白我们对他们的领土并不感兴趣，我们只是对印度感兴趣。我们并不想在尼罗河玷辱新月徽，而是要在那里追击英国豹子。可见，俄罗斯任何时候都不会采取什么行动来反对这支军队。

只有英国人真的想不顾一切地把我们赶出埃及，可是他们已失掉了这个可能性。因为第二次联盟已在意大利、德国和北欧恢复了战争，他们需要在那里保持自己的兵力，以便有可能从各种事变中夺取好处。如果第二次联盟获胜而大陆和平恢复，那么英国就能够自由部署自己的军队，因为那时候它除了处理埃及问题和自己在印度斯坦的利益以外，就没有其他的念头了。不过到那时候它已无须土耳其政府的支援了。法国的胜利越是完满，土耳其政府就越发必须重视法国。

鼠疫是威胁军队最凶狠的敌人之一。其所以如此，是因为鼠疫造成了巨大的损失，是因为它对士气发生了恶劣的影响，更因为鼠疫病人虽然痊愈了，仍旧会消极悲观。应该绝对不许违反马赛港的卫生规则并须仔细监督各医院及诊疗所。

八、甘托姆海军上将在他的紧急报告中确定8月24日为上舰日期。这是完全出人意料的。这个报告违反了总司令的计划。总司令原想把上船日期延缓两个星期，因为他还有许多事情需要安排。可是犹豫不决是不合适的。8月19日日间，贝尔蒂埃将军命令德塞、克列别尔、梅努、缪拉、马尔蒙、贝西埃尔诸将军和研究院各委员（蒙日、别尔托列、德囊、帕尔瑟瓦耳）以及向导部队，叫他们用最快办法赶到亚历山大。大本营于当日晚间携带办公用具及行李到达尼罗河岸边上船，驶到美努法停泊，拉纽斯将军就在那儿指挥。23日到达拉赫马尼亚上岸。一批马匹已准备好。24日午后四时在亚历山大附近海岸的罗马兵

营宿营。德塞和克列别尔都没有到达集合地点，前者在指挥上埃及的军队，后者驻在达米塔直到第二天才到。当时甘托姆海军上将催促大家上船。但大家把上船时间延迟到晚间，这使他如坐针毡。一艘英国横帆二桅船驶过他跟前，这艘二桅船下午三点钟在非常近的地方驶过去，它看到了停泊中的两艘巡洋舰，并发觉它们已准备开航。这艘二桅船立即向塞浦路斯岛驶去，大概是想把这个消息通知英国的巡航舰队。此后，很快就微微地刮起东南风来了。在8月间，即在每年通常刮西北风的季节里刮东南风乃是一种奇怪的现象。海军上将当即得出结论：这种微风能够把这几只船舰吹送到离开监视亚历山大的英国巡航舰队的活动范围约三四十法里远的地方。拿破仑把给克列别尔将军的指示和给德塞将军的命令（要他利用冬季的恶劣天气回法兰西）都交给了梅努将军。他很想叫德塞随着自己一道走。梅努将军非常不快活，可是他对总司令绝对信仰，他知道总司令回欧洲去是多么重要。这一天，总司令在自己帐篷前面沿着被海浪浸湿的海滨浴场散步，就在这个地方他对梅努说："我要回到巴黎去，我要驱散那群愚弄我们而不能治理共和国的律师。我将成为政府的首脑，我要团结一切党派，我要恢复意大利共和国并且要巩固地占有这个美好的殖民地。"

在这次谈话以后，拿破仑走进海滨帐篷，给自己的秘书布尔延口授一封致克列别尔将军的信，授权克列别尔处理同敌人谈判并向敌人投降 [216] 的问题。

他的最后的命令称：

"士兵们：从欧洲得来的消息迫使我动身回法国去，我留下克列别尔将军统帅全军。你们很快就可以得到关于我的消息。离开我所亲爱的士兵对于我是很悲伤的，但这只是暂时的分手。我所留给你们的长官是极得政府和我的信任的。"

晚上七时大家上船。兰恩将军、缪拉将军、马尔蒙将军、帕尔瑟瓦耳和德囊先生带着一半卫队都登上"卡勒尔"号。这艘兵舰由杜马努舰长指挥。总司令、贝尔蒂埃将军、蒙日、别尔托列、布尔延和另一半卫队则登上"缪伊伦"号。这艘巡洋舰的命名是用以纪念一个在阿尔科附近阵亡的副官缪伊伦的，缪伊伦曾用自己的身体掩护了总司令。"卡勒尔"号则是纪念在1797年战争中在诺伊马尔卡（卡临提亚）附近阵亡的一位炮兵将军的。这两艘巡洋舰都漂亮堂皇，装备良好，能坚持战

斗。可是，因为它们吃水比法国巡洋舰少两英尺，所以舰身虽长而阔，但受风的能力还是不好，在受到优势兵力追击时，它们不能甩脱追击者。两艘小三桅货船水下部分都镶有铜板，它们都是走得很快的。预定在万一碰到敌优势兵力追击时，就让两艘巡洋舰吸引敌船，利用这两艘小三桅货船开回法国。

这支小舰队于晚上九点钟出发，次日早晨六点钟开到亚历山大西三十法里的阿拉斯海角外边。可是日出以后，东南风很快就完全停息了，而常刮的西北风重新全力猛刮起来，这样连续刮了十五至二十天。有时一个昼夜只能前进二三法里，而船舰有时还被吹得向后退。它们在海风吹刮下曲折行进。同时海流也冲击它们。在这个海里，海流使大家觉得自己仿佛是自西向东行进一样。陆军军官们逗弄海员，讽刺地询问他们什么时候可以在亚历山大停泊。受委屈的海军上将决定向坎迪亚航行，但当他向总司令提出建议时，总司令不同意他的建议，并命令海军上将尽可能地靠近海岸航行，甚至可以进入西德尔湾，以便更好地隐蔽起来。他还补充说：昼夜平分的时候很快要到了，那时候这些船舰是会前进的；在这些没有经历过的水面所耽搁的日子，将是一些胜利的日子，对外行人的嘲笑可以毫不理睬。海军上将宁愿听从这个命令，因为这番话和他所得的经验以及和他所知道的这个海的一切情况是相吻合的。最后，昼夜平分的季节风刮起来了。舰队绕着博恩海岬走了三四天，每天走十三海里。它绕过非洲海岸以后，沿着撒丁岛海岸前进，随即进入公海，走近博尼法乔海峡的岸边，并沿着科西嘉海岸前进，直到阿维克修海湾的克罗瓦海岬。三桅小货船“佛尔厅”号由于不能确信这个岛[217]还是属于法国的，所以首先航入海湾和那儿的渔夫联络一下，然后发出入口信号。9月30日下午二时，舰队就在那儿停泊。乘客都登岸，恶劣天气把他们耽搁在那里七天。

1799年，特别是这一年七、八、九三个月所发生的各项事变表明，怎样的危险在威胁着祖国。儒贝尔在诺维战场上阵亡了！当拿破仑到达科西嘉的消息传开后，岛上各团体的首领都急忙赶到阿维克修来。总司令利用自己的威信调和了岛上各敌对党派的意见，并安抚了激荡的人心。10月7日，当舰队在科西嘉到普罗温斯之间的半路上行驶的时候，突然一阵猛烈的飓风（利别绰风）向它袭来。旋后飓风平息了。夜八时，舰队离土伦八法里，它加快前进——在浓雾中行进。根据兵舰炮声来判断，舰队已到达一个分舰队中间，并且已直接接近分舰

队中的一些兵舰。还在科西嘉的时候就已得知：勃留伊的分舰队业已回到大洋，可见现在拿破仑这支小舰队是处在敌人的分舰队中。七点钟，浓雾刚消散一点，虽然为时不过一分钟，可是舰队判明：自己的所在地离七十四门大炮的主力舰不过只有大炮射程那样远。很难决定究竟应当怎样行动。以极其敏锐出名的海军上将下令转变一个航向，以便开回科西嘉去。总司令对他说道："你这是做什么呢？后退你就暴露了自己。相反你应该向敌人方面冲过去！"这点做到了，没有引起任何怀疑。几分钟之后，雾幕新升起来了。这位海军上将做得很明智，他在阿维克修掳获了两艘轻快船费卢克[218]，船员都是本地人，擅长游泳。他打算把乘客移到这两支费卢克上，然后向克罗斯港开去，并规定务必在天黑以前赶到那儿。至于两艘巡洋舰则仍旧开回科西嘉去。但是这个计划未得总司令批准。总司令下令朝安提勃方向航行。过几点钟以后就明白了：已找到了正确的出路。敌人警戒的大炮射击声听不到了，看来敌分舰队已向科西嘉方面开去了。9日黎明，舰队在弗列尤斯海湾内的圣·纳法厄利亚对面抛锚。经过四十五天的航行以后，拿破仑安返法国。可以看出，在整个航行期间拿破仑完全信任海军上将，并且任何时候也未表现过惊慌不安。不论什么事情，他都胸有成竹。一路上他只下过两次命令，两次命令都拯救了他。他于1798年5月19日从土伦开航，1799年10月9日归来。他在欧洲之外一共待了十六个月零二十天。在这短短的一年中，他占领了马耳他岛，征服了上、下埃及，消灭了两支土耳其军队，生擒了土军总司令，并缴获了他们的大批辎重和野战炮。他洗劫了巴勒斯坦和加里列，建立了规模宏大的牢固殖民地基础。他还把科学和艺术带回它们的发源地。

---

[1] 伊斯兰教僧侣兼审判官。——译者

[2] 麦加的世袭统治者。——译者

[3] 其中包括两门野炮。

[4] 湖泊。——俄文版编者

[5] 单甲板船。——俄文版编者

[6] 古王国时期埃及的首都。——译者

[7] 冷兵器指白刃战时所用的武器，如打击兵器（棍、锤）、砍劈兵器（刀、剑）、刺杀兵器（矛、枪、刺刀）等等。——译者

[8] 帝国宰相。——译者

[9] 1800年克列别尔签署的投降条约未经英政府批准，所以当时条约不生效。——俄文版编者

[10] 指科西嘉岛。——俄文版编者

[11] 费卢克，一种不大的有甲板的船。——俄文版编者

拿破仑关于远征埃及的最后评论 [1]

评论一 （关于出征计划）1801年，英国内阁用六万人开始埃及战争。这六万人中有三万四千名英国兵和二万六千名土耳其兵，包括乘坐克伊斯海军上将分舰队的船只于3月间在阿布基尔登陆的英国兵一万九千五百名，从印度军队中调来并于8月间在科瑟伊登陆的七千五百人，从伦敦、直布罗陀和德国等地调来并于7月间在阿布基尔登陆的后备军七千名，乘坐甲布丹巴夏分舰队的船只于3月25日在阿布基尔登陆的土耳其兵六千名，最后还有在大维齐指挥下集中在巴勒斯坦并于5月间抵达埃及的一万六千人。拥有这样大的兵力，英国内阁有权指望获得胜利，可是它的作战计划漏洞百出——达到了违反一切兵法原则的程度，以致使它的远征注定要失败而且应该失败：（1）10月间伦敦发出的命令到1月底还不能到达印度，一个师团从印度起航，须到4月份，即在南季节风到来以后才能到达曼德海峡，倘若碰着北季节风，那么它在整个夏天都不能溯红海而上，更到不了苏伊士。但是即使它能够及时到达科瑟伊和苏伊士，它还是没有跨越沙漠所必要的工具。实际上，载运这个师团的船只在厄别尔克罗比将军在阿布基尔登陆六个月以后，即在8月份才到达科瑟伊抛锚。如果说它得以越过科普托斯沙漠，那么这是因为大维齐在成为开罗的主人以后，给了它五千头骆驼。如果不是因为同盟军业已获得胜利，大维齐是不会这样做的。在红海方面不应采取任何佯攻姿态；两艘巡洋舰和一艘三桅舰载运一支二百人的登陆部队——这就是应该派来占领苏伊士和科瑟伊的全部兵力。应该把印度军队安静地保留在恒河沿岸并适当地扩充厄别尔克罗比的军队。（2）从伦敦和从直布罗陀启程的后备军，是在厄别尔克罗比将军出发以后六个月才到达埃及的。（3）甲布丹巴夏的六千人是在厄别尔克罗比将军出发以后二十天才到达阿布基的。（4）大维齐是在三个月以后，即在5月份，才越过沙漠进入埃及的。由此可见，厄别尔克罗比将军仅带领装备很差的一万九千五百名英国兵到达埃及，而不是带领一万九千五百名英国兵和二万六千名土耳其兵一块儿到达埃及的。如果他被打败了（这本来是不可避免

的），那么，印度师团、甲布丹巴夏和大维齐的后备军又能给他带来什么好处呢？（5）厄别尔克罗比将军登陆时，炮兵没有马具，骑兵没有马匹，军队所必需的东西什么也没有。为了准备出征，他在马耳他岛住了两个月，在小亚细亚也住了两个月；在这四个月中要各地政府给他弄到他所需要的五百匹马是没有困难的，因为在西西里、突尼斯、的黎波里、迭尔纳、坎迪亚、希腊、小亚细亚、塞浦路斯、阿勒颇、叙利亚的里波利、阿克尔和雅法等地，都可以采购。这些错误都是拟订远征计划的英国内阁所造成的。这是英国管理机关——欧洲最糟糕的管理机关工作不好的又一个证据。

评论二 （论厄别尔克罗比将军的军事行动）厄别尔克罗比将军于2月底从马克里出发，3月2日到达阿布基尔碇泊场停泊。他正确地断定：占领了亚历山大以后，就劝说法国人接受阿耳—阿里什的投降条约[2]。这样一来他就可以达到他的政府提出的目的，而不冒总体战的危险。但是：（1）他应当等待一年中最好的时候，3月间这些地方的海上风暴太多，他只应当在4月15日抵达亚历山大。（2）他的骑兵必须有马而炮兵也必须有马具；没有骑兵和有马具的炮兵，他将使自己的军队遭受巨大的危险。（3）他在这里犯了1799年在荷兰犯过的错误：他在马克里应和甲布丹巴夏会师，然后同他一起前往雅法碇泊场，并在那里接纳大维齐的六千士兵，包括伊勃腊吉姆别伊和马木留克骑兵上船。那么到4月15日，他就会率领一万九千五百名英国兵、一万二千名土耳其兵，包括二千五百名骑兵出现在阿布基尔碇泊场。他就会在法军来得及从开罗赶来救援亚历山大以前，出其不意地占领这座要塞。（4）厄别尔克罗比将军于3月1日到达亚历山大，因为天气不好，直到8日才登陆。在登陆前一星期他就被发觉了，一半法军即一万至一万二千人想必业已驻守海边，因此他应当起锚，离开阿布基尔地区，造成登陆达米塔的威胁，以便把法军吸引到那里，然后循着一条从陆上看不见的航路，悄悄地驶回来，在阿布基尔实行登陆。（5）克伊斯海军上将指挥九艘装备精良的主力舰和许多没有装载军队的小船。他应当采取三个佯攻姿态——一个佯攻在马拉布特附近进行，一个在斯摩科夫尼茨海角附近进行，第三个在小灯塔附近进行。每个佯攻地点都派出主力舰两艘、巡洋舰、三桅舰、运输舰或三桅小货船八至十艘，还派出军队五六千人作登陆姿态，以威胁法军。这样就会把弗里安将军的全部注意力吸引到自己身上来，从而迫使他返回亚历山大，而在阿布基尔海滨最多只留下二三百人。克伊斯海军上将

在转移法军注意力以便于本军登陆方面什么也没有做，以致造成数以千计的英国士兵的死亡，使英军整个行动成为非常冒险的行动。（6）3月8日上午登陆实现了，英国将军在一天时间也不应浪费的情况下浪费了这一天的下半天和9日、10日、11日、12日共四天半时间。3月8日下午五点钟以前，他应当到达罗马兵营阵地，9日应当向城市前进，这样他大概可以拿下这个城市。可是他没有这样做，只是到了13日他才出动。已于11日傍晚到达该城的拉纽斯将军掩护了他，使他没有受任何攻击。如果登陆是在护送舰在亚历山大被发觉的那一天，即在3月1日实行的，那么在开罗的第一批援军赶到那里来以前，他会有十一天的时间来攻占亚历山大。假若1798年拿破仑只是在马拉布特抛锚后十三天才出现在亚历山大城下，那么他就不能获得成功。在那种情况下，他会发现城墙上已站满士兵并且全副武装，一半马木留克兵偕同大批阿拉伯兵和近卫兵已从开罗调来。但他还是向亚历山大前进，并且不待自己的大炮运到，在他的舰队被发现以后十八小时，就以少量兵力猛冲这些城墙。兵法有一条原则是：当可以利用奇袭时，与其利用大炮，毋宁利用奇袭。（7）3月13日的战斗，标志着厄别尔克罗比将军远征失败。他知道法军人数是二万五千人，知道总司令[3]已得到报告，知道他在十三天以前已到达；他如果小心谨慎，就只有两条路可走：第一条路是仍旧上船，开到塞浦路斯去等候从英国开来的新援兵，以及等待甲布丹巴夏和大维齐指挥的军队。第二是占领地峡阵地，把船只开近地峡，或者占领阿布基尔半岛舍伊赫丘陵上的阵地，在那里构筑工事，这个阵地是难以攻克的。他在罗马兵营占据的那个阵地右翼毗连海洋，左翼连接迈迪耶湖，正面宽一千五百法尺。这个阵地对于既没有骑兵又没有挽具的一万五千人的炮兵兵团是不合适的。他在头几天内只能受到优势兵力的敌人进攻，这些敌人拥有大批勇敢的骑兵。他们在几个轻炮兵连的支援下，会冲破左翼，切断军队和分舰队的联系，结果会使他全军覆灭。

<u>评论三</u>（论哈特钦桑将军的进军和军事行动）（1）这位将军在3月21日战役后接任总司令职务[4]。他知道，过几天后法军能获得别耳亚尔将军师团的五六千援兵，这应当促使他放弃罗马兵营的阵地，而在登陆地点附近占领其他阵地。（2）过了五天，当甲布丹巴夏率领六千人到达的时候，他应当立即把他们编队，配置在自己的各旅团中，六千名土耳其狙击兵对欧洲军队来说是一支很好的援兵。可是他把他们编成了一支后备军，就没有多大的价值了。（3）4月13日，他

在迈迪耶湖堤坝上凿开一个缺口。于是他造成了马列奥提斯湖。这样，他对亚历山大做出了巨大的贡献：他做了法国人在3月12日所应做的事情，正是由于这个缘故，要塞才固若金汤，万无一失。然而整个出征的目的在于占领亚历山大。这样一来，他为了次要的任务而牺牲了主要任务。他的左翼阵地无疑因此得到更好的保障，但是如果在水中建立了良好的多面堡，而在湖中的流锚索上安设一些漂浮的炮垒，也可以达到同样的目的。（4）在继续占据罗马兵营的情况下向拉赫马尼亚进军，以及 指望6月间与驻开罗的大维齐会师——这些军事行动全是有漏洞的。大维齐应当前往亚历山大，以便与英军会合，而英军则不应当撇开极重要的目标，追求次要目标。当有可能打击敌人心脏时，就不能让任何策略把自己的注意力分散开。（5）当5月9日拉格兰什将军从拉赫马尼亚前往开罗时，哈特钦桑将军有极好的机会可以结束战争。他应该同甲布丹巴夏一起赶回罗马兵营，进攻兵力已因分出拉格兰什部队而有所削弱的梅努将军。这样一来，他把梅努将军赶到了阿拉伯人城墙下，他在几个星期之内就可以占领该城。（6）在5月份和6月22日以前，即在四十一天内，他遭受了双重危险：（a）在亚历山大，拥有九千人的梅努将军能够分出六千人进攻库特将军的四千人，并拿下罗马兵营；（b）在开罗拥有一万四千人的别耳亚尔将军能够打败阿耳·汉卡附近的大维齐。他在把后者击退到沙漠以后，能率领一万人转身来对付哈特钦桑将军，并与梅努将军会师。在阿耳·汉卡会战以后，他应该提防梅努将军在把自己老弱病残士兵两三千人安置在开罗城内以后，会集中力量同他决一死战。假设坚持下述基本原则：一切军事行动都是为了对付亚历山大和征服埃及，深入内地的程度要始终以能望见自己舰队的桅杆为限。这样他就能避免一切危险。（7）如果他认为绝对必要进军开罗，他就必须撤出罗马兵营，命令库特将军在登陆地点附近或在舍伊赫山上扎营。（8）为了造成能相机攻击别耳亚尔将军的可能性，大维齐应当跨过河口三角洲，在拉赫马尼亚高地的罗泽塔支流左岸和英国人会师。那时候，哈特钦桑将军就可以率领二万五千名土耳其兵、五千名英国兵和许多尼罗河小船队向开罗推进。（9）当6月19日他架成了过尼罗河的桥梁时，他的处境因此相当改善了。但他不应停留在治标上，他必须叫大维齐的军队到尼罗河左岸扎营。在占领加沙和破坏了法军所架设的桥梁以后，两军就可以开始在右岸一致行动。但在这两种情况下，在对岸都得保留监视部队。实际上，如果6月22日早上两点钟，别耳亚尔将军率领一万人从加沙出发，那么，在大维齐作出任何决定以前，他就会把哈特钦桑将军和甲布丹巴夏打退并夺取桥梁。假定后者在开罗

某些房屋中设防固守，而没有任何重要的炮台，那么，第二天他们就会从那里被赶出去。（10）哈特钦桑将军常常觉得他的处境如何危险，他仿佛觉得他缓慢前进就能消除这个危险。不错，他总是弄不清别耳亚尔将军手下兵员数量——他把他们估低了一半。他以为向阿耳·汉卡推进的军队就是驻在拉赫马尼亚的军队，他弄错了。当别耳亚尔将军和大维齐开始碰头的时候，他手下没有一名拉赫马尼亚的步兵。兵法里有一些基本原则就是为了防止军队统帅对敌人兵力判断错误的。但判断错误总是程度不同地时常发生。（11）库特将军渡过马列奥提斯湖以后，以五千兵力围攻马拉布特，五千兵的数量是不够的，他必须有七千兵力。哈特钦桑将军感到了这一点，并在五天以后以援兵的名义把英土部队派给他。但这着做得太迟了。这一错误可说是后果十分严重。

评论四 （论弗里安将军的军事行动）（1）亚历山大总督弗里安将军率领全部兵力，急忙赶往阿布基尔浴场阻止敌军登陆。可是，他应当携带大批炮兵，并设置两座坚强的海岸炮垒，炮垒上须安装几门二十四磅的和八十磅的大炮，以及几门臼炮。（2）因为在悬岩上建立砖质炮台的机会业已错过了，所以他应当在那里用棕榈树建造一座多面堡。这座多面堡能在三十六小时以内建成，而且亚历山大也不缺少装沙子的麻袋。（3）他犯了一个错误，就是派了三百人往迈迪耶湖对岸。这样他使自己的兵力削弱了。如果敌人从罗泽塔方面登陆，他这支力量薄弱的队伍就束手无策了。其实三百人是会起一些作用的，如果他们和他所指挥的一千七百人是相处在一块的话。如果这三百人带着四门大炮驻在科洛迭兹山上，谁知道会产生什么后果呢？（4）在任何情况下，他都应当在科洛迭兹高地上安置六门野炮，并由第七十五半旅团摆成一个方阵来支援这些野炮，因为这座高地乃是通海滨的要冲；在敌人占领科洛迭兹高地以前，登陆不能认为是有保证的。

评论五 （论拉纽斯将军）（1）拉纽斯将军应避开战斗。13日他应当撤退到罗泽塔门前高地上，如果需要的话，甚至要躲在阿拉伯城墙后面，靠着各炮台上的大炮来保护。（2）既然英国兵在他眼前成行地走了几小时，他就可以把他数清一下。所以，他在等候颇大一批援兵的时候，离开自己的阵地，去向人数多三倍的敌军挑衅，是不聪明的。

评论六 （论拉格兰什将军）（1）当拉格兰什将军于5月10日从拉赫马尼亚前进时，他应该在炮台里留下一个果敢的军官带领一百五十名士兵，并命令他们坚守到最后关头。这个人可能阻止英军前进八至十日。可是，他[5]留在那里的是一个蹩脚的指挥官，带领四十名士兵，他并且亲自下令把弹药和仓库破坏。这位指挥官在10日拂晓投降，如果这时候炮台上还有一百一十名士兵，这是因为有六十或七十名士兵在洗劫仓库时喝醉了酒，他们未奉命令就留在那里。（2）将军应当派遣一艘单桅帆船到美努弗运河里去，还要派侦察队到那里去，以便把护送队撤回开罗。（3）为什么他住在拉赫马尼亚的二十天内不把列斯倍和布鲁卢斯的驻防军都集中到那里去呢？这么一集中，他的兵力就增加了七百人；不这么做，他就损失了七百人，占师团总人数的五分之一。

评论七 （论卡瓦利耶上校）卡瓦利耶上校的行为不能认为是无罪的[6]。他在回到法国以后，应当受到军事法庭的审判。罗马兵把他们队伍中每第十个人拉出来处死刑。但士兵投降是回法国的愿望引起的。所以全部责任应当落在指挥官身上。他知道自己士兵们的心情，就应当阻止任何谈判，应当以枪弹来迎接军使，并继续向亚历山大和纳特囊湖进军。卡瓦利耶上校是一个勇敢的人、是一个非常忠于总司令的出色的军官。由于这点，在当时情况下他的行为就更加应受谴责。他交出的六百头骆驼对英军很有用处。法军必须颁布禁止与军使进行任何谈判的法律。我们的士兵这样善良，这样友爱可亲，而我们的军官却这样容易上当，以致外国人常常欺骗他们。

评论八 （别耳亚尔将军）（1）5月13日傍晚，当拉格兰什将军在开罗和别耳亚尔将军会合时，后者指挥的军队有一万四千人，其中包括老兵五百名，武装良好并集合在国民自卫军式的队伍里的普通官吏一百名，病兵八百名，其他体弱士兵、夫役和后备队固定人员一千五百名。这三千人是足够保卫城寨、加沙和开罗周围一些炮台的。可见他能够自由支配的兵力达一万一千人。他要是在开罗留下一支由一千名步兵、骑兵和一些大炮组成的活动部队，他就能够率领一万名士兵（包括一千名骑兵）和二十四门大炮离城出发。他不这样做，而是留下八千人保卫城市，自己带六千人去迎击大维齐。（2）不过就是这六千名法军（包括一千名骑兵）和二十四门配有优秀炮手的大炮，要打败大维齐，把他击退到沙漠去，还是绰绰有余的。大维齐带领一万

六千名土耳其兵，其中有四分之一驻在达米塔。在阿耳·汉卡会战中，只有九千名土耳其兵参加作战。如果别耳亚尔将军不缺乏果敢精神，他是能够命令鼓手发出攻击信号的。那样，他就能够挽救埃及，而使自己获得不朽的荣誉，并且16日可以到达别耳别伊斯宿营，18日到达萨利希亚宿营，20日或21日可以回到开罗，23日或24日可以过尼罗河，27日或28日可以抵达帖尔兰，向拥有四千名英国兵和拥有甲布丹巴夏的六千名土耳其兵的哈特钦桑将军展开攻击。英军已因病魔纠缠而大为削弱，他们得不到任何援兵。（3）别耳亚尔将军于5月18日回到开罗，没有去进攻大维齐。在这个时候必须作出最后决定：率领所有驻开罗的法军，沿尼罗河左岸向亚历山大前进，并把一切不能由陆路运输的东西，都由水路运送到那里，只在城寨里留下二千人。大维齐不能攻占城寨，城寨是能够长期保卫住的。当城寨里的驻军由于别耳亚尔和梅努将军会师而丧失解除封锁希望的时候，他们可以按照体面的条件投降，于是这里的驻军（大部分是孱弱的、服役资格很老的、或刚刚恢复健康的士兵）就能得救。（4）6月18日，即在阿耳·汉卡会战后第四十天，哈特钦桑将军终于到达了加沙地区，而大维齐到达了右岸（他的对面），两支军队被尼罗河隔开了。如果别耳亚尔将军全力攻击其中一支军队，他都可以获得胜利。这两支军队中的任何一支军队的失败，都会引起另一支军队的退却。另一方面，即使受了挫折，他毕竟还能够使敌人蒙受巨大损失，所以他的情况不会因此变坏。（5）19日，哈特钦桑将军架桥与大维齐建立联系。这样也就大大改善了自己的处境。但是，如果像杜帕上校所建议的，别耳亚尔将军把兵力集中在河岸，于拂晓进攻敌人，那就可以在对岸的敌军过桥以前占领该桥。（6）6月22日，别耳亚尔还没有被包围，英军驻在加沙对面河的左岸，大维齐的军队驻在开罗对面，整个尼罗河上游还是可以自由通航的。英军共有四千人，土军有三万人，其中包括完全丧失战斗力的贝都英兵一万六千人。别耳亚尔将军有一万名能战的兵士和四百门大炮，他的一切供应都很丰富。他有七万发炮弹和二十万磅火药。既然他错过了幸运给他的各个击破敌军的一切机会，剩下给他的只是使出全副顽强精神以保卫要塞的光荣前途，而这种顽强精神乃是拯救军队、保住法军的光荣和保护军事条令所必要的。假若他集中力量猛攻英军，他本来可以最终消灭敌军的这支不大的精锐队伍。至少他在8月份会占上风。那时洪水淹没整个地区，势必迫使敌人停止围攻活动，因为敌人那时候只能朝着沙漠那部分城墙继续围攻。这样一来，别耳亚尔坚守三十天，就能守到11月份，而在这一段时间内他可以大力加强自己的防御工事。月份在新旧更替着，可是这一个月

和那一个月不相同。在整个这段时间内，亚历山大不会受到惊扰。（7）别耳亚尔将军认为，他面前的英国兵团人数不会少于一万人，但谁让他有权坚持这个意见呢？如果他从加沙方面出击，并拉开战线，那么英军一出现，他就能够数清他们。如果6月21日召开军事会议，会议就会一致通过拿起武器的决议。作战规则要求在通过这样重要的决议时，不要听信流言，而要随机应变——目的在于迫使敌人露面，以便算清他的兵力。英国军队花名册上兵员总额为四千人。

（8）可是，他[7]没有迫使敌人展开自己的兵力。他不作战，也不试图碰碰运气，而是一心投降！！他交出了埃及京城和京城里所有的仓库、四百门大炮以及所有的炮台，可是不发一弹！不错，将军们、军官们和普通人的利益都得到了十分周到的保护！这一万四千人中间有五百人加入了马木留克兵队伍，其余一万三千七百二十三人则到达阿布基尔上船，开回法国。军队随身带回了自己的旗帜、武器、五十门大炮、许多马匹、大批辎重和所有珍物。诚然，这次投降的条件是完全附合于阿耳一阿里什条约规定的。但当军队认为通过缔结协定可以脱离险境而没有蒙受不光荣的时候，一切都已丧失了。这同把防卫和军队的荣誉委托给纺纱的老妇人反正没有两样。（9）在从开罗转移到阿布基尔的时候，穆尔将军用护送兵陪送法军，可是法军人数比护送兵人数多得多。在接近阿布基尔时，英国将军有理由担心，法国士兵会出于愤慨而袭击英军，并同梅努会师以拯救埃及。一位军官把这个不平常的投降消息送到法国，他被阻留在马赛医院里。他是按上级的指示来送情报和关于军队编制的消息的。不难想象：这使得第一执政多么心疼！他的头一个举动就是逮捕了一些参加过军事会议的将军，并且因为他们这种违反一切军事条令的行为而打算严厉处分他们，以为未来者戒：一个指挥军队的师长无权不顾总司令和全军，只图拯救本单位。别耳亚尔将军这个师团人数满员，没有受过一次挫折，也没有和敌人较量过力量，就根据所谓协定缴械投降。协定条件越是对某些个别人有利，协定就越发可耻和不光荣。将军在辩护报告中所引述的一切，他们列举的各种政治理由，都不屑一顾。为了保卫祖国，共和国让他有权打发士兵去死，可是他无权牺牲公共利益来拯救他们的性命。他害怕从印度出发的英国师团开来，可是6月22日，即在他投降的那一天，这个师团还驻在阿拉伯半岛红海岸上的吉他港，离他有三百法里远！他肯定说：他当时为大批英军所包围。但他自己没有离开原地一步，没有打过一仗来迫使英军散开，他没有看见过英军。英军总共只有四千人！他说他缺乏弹药，而自己又承认，他

能够发出六万发炮弹[8]。他说他缺少粮食，可是仓库里储满粮食！把别耳亚尔的这种可耻行为同别耳·伊耳元帅在布拉格的光荣行动作一比较吧！别耳·伊耳元帅把少数士兵留在布拉格作为后卫，以掩护自己撤退。舍韦尔为了拯救全军，不惜牺牲自己，别耳亚尔却是牺牲全军和荣誉来拯救本师团，——由这里可以看出他的辩解是在怎样歪曲词汇的含义。

但是，第一执政在采取头一个行动之后，又作了另一番考虑。这些考虑使他改变了决定。别耳亚尔将军原是一个出色的军官，他这次出征中出了大力。在意大利战争中，他也曾显出巨大的勇气。在阿尔科战役中，他拿自己的身体掩护过拿破仑。本来会击中后者的子弹落在他身上。从他来说，他是坚决主张保护埃及的，他是阿耳—阿里什协定的无情敌人。他进军阿耳·汉卡证明他很懂得应该怎么办。可是他生性优柔寡断，缺少坚定性。天性使他不适宜主持这样一些重要的军事行动。总司令没有给他留下任何命令。梅努将军[9]动作迟缓、犹豫不决和缺乏军事才干，引起军中普遍的不满和悲观失望。这种情绪使法军失掉一切希望和一切信心。签订投降条约的将军们都是一些出色的军官，并且他们心里都是坚决反对阿耳—阿里什协定的。在签订了使共和国威震天下的留尼维尔和约——对俄、土、英的和约以后，又用其后的行动使法兰西的荣誉黯然失色和使全民族伤心，这是否和共和国所处的辉煌地位相宜呢？这些勇士在其他情况下的表现曾经多次完全值得祖国感谢，现在却蒙受奇耻大辱。是不是宁可闭目不见、充耳不闻，把所发生的一切都归咎于命运和总司令的德薄能鲜呢？因为归根到底，无论是叫你做什么事，无论政府显示了怎样的毅力，也无论法律怎样严格，在牡鹿指挥下的狮子军队任何时候都不成其为狮子军队。

评论九 （梅努将军）（1）梅努将军应该是在3月3日获得英国舰队出现在亚历山大前面的情报，但是他实际得到它是4日下午。这一昼夜的迟误是很可惋惜的。3月2日，他应该已经知道2月28日在阿布基尔碇泊场俘获英国军事工程师这件事情，并且应该看到了另一个已阵亡的工程师的一些文件——这些文件对厄别尔克罗比将军的远征透露得十分明显。（2）总司令受骗把自己的部队分散开。4日晚上列尼叶将军奉命出发，他曾到大本营表示他对这些计划感到伤心。他叫总司令记一记1799年7月12日当穆斯塔法巴夏出现在阿布基尔前面所发

生过的事情。当时拿破仑驻在金字塔野营里。15日获悉这件事，他立即命令全军开到拉赫马尼亚集中。“应当拿他的做法做榜样，今晚出发，撤出上埃及，在开罗只留下些老弱病残和几门大炮。”梅努将军冷淡地对待他，对他的意见置若罔闻。他坚持要执行他的命令。拂晓时候，部队违反一切兵法原则，散开朝几个方向前进。5月12日，梅努的一个副官到达亚历山大。他到了拉纽斯将军的司令部（驻在罗马人高地上），兴奋地对司令部的军官们叙说他的将军在得知敌舰队出现在亚历山大前面后所作出的英明处置。他说：“我的老将军不让自己陷入迷途，他知道有效的攻击绝对不应该在他受威胁的那个地方进行。他担心达米塔，担心沙漠和红海的出口。但那里一个敌兵也没有出现过。他深信老狐狸是能够堵塞自己口袋上面的任何一个小窟窿的。”参与这次谈话的工兵将军贝特兰高声叫道：“天呀！连我也认为军事艺术在于把全部兵力集中到最重要的据点去，而不要顾虑次要的据点。当英国人占据了亚历山大时，驻在苏伊士、上埃及和萨利希亚的军队会发生什么情况呢？”（3）梅努将军决定集中他的军队在亚历山大以后，叫别耳亚尔将军率领一支强大的卫戍部队留在开罗，同时也把一部分卫戍部队留在达米塔，留在…… [10] 和留在上埃及，因此他带到战场上的只有一万二千人，虽然他原可以提供一万九千人。如果他多拥有七千人的兵力，那么，21日的战局还是不一定的 [11] 。（4）21日他是不是应该进攻英军呢？在步兵方面，后者占优势，但在骑兵方面，后者远不如前者。可以担心的是后者获得援兵，因为海路业已打通。英军战斗序列的薄弱环节无疑在左翼。20日晚间，法军在改变正面战线并把左翼后撤以后，应当从两侧控制住通往开罗的道路，使右翼衔接迈迪耶湖，左翼衔接亚历山大。同时，它还应当在罗泽塔门前面高地上留下几排骑兵和几门大炮，还要留下奉派保卫罗泽塔门方面要塞围墙的全体步兵。天蒙蒙亮，法军应当排成四五路进攻敌军左翼，同时用几门二十四磅的大炮轰击湖里的分舰队。在敌左翼被攻以后，法军全部骑兵应当携带十八门轻炮，从敌人的中部和左翼直趋敌人后方。敌人后方受到攻击，同湖里失去联系（弹药从湖上运来，绷带所也设在那里），并且退路也受到被截断的威胁；在完全没有骑兵保护的情况下，它的处境自然万分危急。

如果梅努将军希望从本军左翼给敌人以打击，那么，法军的中部和右翼就应当在一夜之内撤退到拉纽斯将军指挥的左翼一边。但是必须在原先的阵地上留下几门大炮，几排骑兵和一些单峰骆驼。法军移

到自己的左翼边缘以后，再向托勒玫宫前进，去占领这座宫殿，并在那里设防固守。太阳刚一露脸，骑兵就从中央和左翼深入敌后方，以威胁它的交通线。重炮垒应该对配置在流锚索上的一些炮舰和敌右翼开火。这样的战略行动是能够获致全胜的，小丘[12]会拿下来。如果英军中路和左翼企图占领小丘，那么它们就不得不受到法军全部炮火的猛烈射击，而法军骑兵和轻型炮兵则从侧翼及后方侵袭它们，这是很少可能的。（5）在21日的战斗后，梅努将军还是应当把自己的全部兵力集中在亚历山大附近，以便有可能再打一仗。这时候，他还可能集中一万六千多人。（6）当4月间平安地渡过马列奥提斯湖时，梅努将军就应当通过这个湖开辟通往达曼胡尔的道路。这时候他要利用他能支配的一切，如土堤、木桩桥、木排和小舟等。湖的深度大部分不过三四呎，他应该在这道防水堤出水口附近建立桥头堡，沿着防水堤设置炮垒，以防御敌军。桥有重要作用，因为它使他有可能相机行动。（7）5月间，当哈特钦桑将军前往尼罗河时，梅努将军应掉转方向，把兵力集中到亚历山大附近，利用英军分散的机会，进攻库特将军防守的罗马兵营。这足以使拉格兰什将军赢得一昼夜时间。（8）5月底，库特将军只有四千人，梅努将军可以率领六千人进攻他，胜利是可能的，也是带有决定意义的。（9）梅努将军在阿耳·汉卡会战后，应当命令别耳亚尔将军带领一万人向帖兰纳前进，自己则率领四千名士兵和八百头骆驼出发。他到达纳特朗湖后，就对哈特钦桑的右翼展开进攻，同时，别耳亚尔则从正面发起进攻。他在亚历山大留下六千人是足够了。（10）罗泽塔门前高地上的设防兵营太宽大了，因为　需要六千人才能保卫它的周围。这样保卫它就会使军队失去活动能力。在离开罗泽塔门围墙有大炮射程那样远的地方，必须构筑三座简单的并且配置适当的炮台，炮台四周是灌满水的沟壕，派一千名兵士卫戍炮台，阻止敌人在罗泽塔门前的小丘上立足。梅努将军当时有可能在亚历山大西面构筑防御工事，他在巴宁炮垒高地上建成了第一线以后，就可以使这方面保持稳定。这座炮台可以封锁老港的通路，它离马列奥提斯湖有五百法尺远。　（11）应　当在这座炮台前面建立第二道防线，防线左接马列奥提斯湖，和庞培炮垒连接起来。罗泽塔方面这座不幸的设防兵营是一切祸害　根源……[13]（12）在8月底以前的局势下，如果能够继续保卫到最后关头，还是很不错的。如果能使参加军事会议的军官们确信，11月15日以前会有新军队前来增援他们，或者使他们获悉，已经签订了和约初步条件[14]的消息，那么他们会坚持保护下去的。这个例子也和其他无数历史例子一

样，证明要塞司令官应该只想到如何坚持到最后关头。这就是说，在敌人攻进阿拉伯人城墙以前，在它拿下克列滕炮台和卡法列利炮台以前，以及在比列舍伊克城墙打穿适于冲击的缺口以前，应当坚持住。只有那样才能保住荣誉。不论条件如何，只有那样投降才是光荣的。为了说明投降是光荣的，投降条约应当写明当时所处的不利条件。对于从金桥上走出要塞的卫戍军队，总是存在一些对他们不利的假定。

---

[1] 拿破仑文集中有两章是叙述拿破仑返回欧洲后埃及发生的事件的。它包括从1799年到1801年法国东征军向英土联军投降，并根据投降条件撤回法国的这个阶段。这里全文刊载拿破仑对1801年战役所作的最后评论。——俄文版编者

[2] 即克列别尔签订的投降条约，后来英国政府终于决定批准它。——俄文版编者

[3] 指法军总司令。——译者

[4] 厄别尔克罗比在这个战役中因伤致命。——俄文版编者

[5] 拉格兰什。——俄文版编者

[6] 卡瓦利耶率领一支五百人的队伍保护骆驼，他在行军中向英军投降，英军保证他们能回故乡。——俄文版编者

[7] 指别耳亚尔。——俄文版编者

[8] 大概原文笔误，因为前文曾说过是七万发炮弹。——俄文版编者

[9] 克列别尔于1800年6月被恐怖分子杀死，之后梅努将军就接任东征军总司令。——俄文版编者

[10] 手稿这里空白。——法文版编者。在别的地方拿破仑曾谈到梅努在下列几个地方留有卫戍部队：别尔别伊斯、萨利希亚、苏伊士、罗泽塔、列斯信。上述各地卫戍军总数照计算是六千人而不是七千人。——俄文版编者

[11] 1801年3月21日，亚历山大附近会战，英国人的损失据他们自己的材料为一千五百人，根据拿破仑的材料为死伤二千三百人；法军损失二千五百人。两军都守住了各自的阵地。——俄文版编者

[12] 罗马兵营附近的小丘，英军右翼在它上面布置了防御工事。——俄文版编者

[13] 以下一行是拿破仑亲自用铅笔写的，这一行磨损严重，怎么也未能辨认。——法文版编者

[14] 指在伦敦签订的英法之间的和约初步条件，关于这点的消息是1801年11月15日传到亚历山大的。法军集中在这个城市里于1801年9月2日投降。——俄文版编者

拿破仑各种著作摘要 [1]

对1816年巴黎出版的《军事艺术评论》一书的十七项评论摘要

评论二 论步兵 [2]

罗马人有两种步兵，即：佩投射武器 [3] 的轻步兵和佩短剑的重步兵。

火药发明以后，步兵仍旧分为两种：一种为使用火绳枪 [4] 的轻步兵，任务是进行侦察和扰乱敌军；另一种为代替重步兵的持矛步兵。

从沃班强使所有欧洲军队放弃长矛和标枪，改用带刺刀的步枪以来，一百五十年间所有步兵都已变成轻步兵，其任务为担任狙击和阻遏敌军。从这个时候起，就只有一种步兵了。这时一营分为九连，猎兵连也照掷弹兵连一样编入营里；但人们认为一个精兵连并不够用。拿破仑皇帝创立佩龙骑兵火枪的特技骑兵连以代替上述猎兵连。他选择身长不满五英尺的士兵来编成特技骑兵连。在此以前，个子矮小的壮丁不服兵役，使得其他等级壮丁的兵役负担比较沉重，这样一来，这一级壮丁也就能够充分利用了。这个新制度能够奖励许多因身长不满五英尺不能编入掷弹兵连，但按其勇敢精神应编入精兵连的老兵。这样，把大个子士兵和小个子士兵相提并论，是鼓励他们作战斗竞赛的有效办法。要是在拿破仑军队里有不同肤色的士兵，他也就会把他们编成白兵连和黑兵连。在一个有独眼居民和驼背居民的国度里，把这些人编成独眼连和驼背连想必也能得到不少好处。

1789年，法国陆军由一些常备团和一些猎兵营组成，猎兵营则是由赛文兵、维瓦勒伊兵、阿尔卑斯兵、科西嘉兵、比利牛斯兵编成的，革命以后把猎兵营编成轻步兵“半旅团”。但这并不是为了要编成两种步兵，因为常备团和猎兵营的训练及装备仍旧是划一的。他们的全部差别只在于，猎兵营是从山区居民和林业工人子弟中募集来的。这些人最适宜在阿尔卑斯山脉和比利牛斯山脉的国境线上服役。如果他们竟要出现在北方作战部队中，那就主要是在进攻高地和仔细搜索森林时使用他们。如果在会战时这些人必须和其他步兵站在一条战线上，那么他们最好代替常备营，因为二者的训练及装备是完全相同的。各国政府在战时常常以志愿营或志愿团的名义组织非正规部队，这种部队以敌方逃兵或抱有特别见解和思潮的人来补充；可是这里并没有两种步兵。只有一种步兵，并且不能再有第二种步兵。有些人羡慕古风，喜欢学样，希望模仿罗马人，那么，他们也不应当编组轻步兵，而应当编组重步兵，或编组佩短剑的步兵营，因为现在整个欧洲的步兵都是在担任轻装步兵的任务。

如果步兵始终只能派遣特技骑兵去担任狙击兵，那么，它就要不能使用火力了，整个战争就会在没有步兵的统一射击的情况下进行。这是不可能的。难道当特技骑兵受命担任前卫或负责掩护侧翼和辎重的时候，这个营的其他四个连队就可以拒绝派遣狙击兵，并且任敌方射手的弹雨来击中自己的队伍吗？一个和全营分开的连队如果没有属于特技骑兵连的班同它在一起，难道它就应当拒绝派遣狙击兵吗？这个特技骑兵连只拥有一个营的四分之一的兵力，在会战时候它的力量将不够担负射击手的任务。即使在人数上它占了全营兵力的一半，甚至占到四分之三，它的力量还是不够。在大会战中，整个第一线兵力都要散开，充当射击手，有时候甚至还需要增加一倍的人数；这是因为射手们会疲倦，而枪械又会打坏弄脏，所以他们每两小时要换班一次。

怎么，特技骑兵能不需要任何队形，不需要任何战术，不需要任何本领就能投入战斗吗？难道他们不要改变队形、不要站成纵队、不要成棋盘式队形就实行退却吗？说“他们除了善于奔跑，除了在交战中善于使用两条腿以躲避骑兵攻击以外，就什么也不需要了”，这是不对的。那样，怎么可以提议把特技骑兵集合在一起，并把他们编成前卫呢？怎能希望他们离开战线三百法尺远，和各个骑兵排混杂在一起一致行动呢？

用不着教导士兵奔跑、卧倒以及在树林后面躲藏，但必须教导他们，在自己的长官不在跟前时，不要失去镇静和沉着，不要让无谓的恐惧控制了自己。要教导他们始终和战友们保持接近，并从两侧互相掩护。要教导他们在迎面冲来的敌骑手来得及杀伤他们以前，改成四人一列的战斗队形。然后，在敌骑兵连攻击他们以前，再按七人和十六人一列把队伍密集起来。要教导他们在这以后不要显得过分慌忙，以面向敌人的方式撤退到预备队营地，——那里距前线有步枪射程那样远，大尉率领其余三分之一的射手，站成战斗队形待在那里。当各连都这样集合起来的时候，它们应当排成营方阵，改变战线正面，或者转身开始退却。如果敌人紧紧追逼，那就要像听从魔杖指挥一般地按照"向后转，开火！"的口令行动。然后继续退到营长那儿，营长带着全营三分之一兵力留在那儿充任预备队。之后，全营站成纵队，一排一排地退却。听到口令："立定，各排左右散开。齐放！"这个营就排成方阵并回击敌骑兵的攻击。听到口令："继续退却！"该营就由方阵一分队一分队地改成纵队，或者沉着地改成棋盘式队形，退到指定阵地，或者掩护右翼，或者掩护左翼，均无不可。以上这一切都是应当教给特技骑兵的。如果可以有两种步兵——一种用来充当狙击兵，另一种用在各战线上作战的话，那就应该派训练最好的兵来充当头一种步兵。事实上，特技骑兵比其他兵种更常用来担任狙击兵，特技骑兵连在军队中最能机动作战，因为他们比其他兵种更常感觉到机动的必要性。谁要是只从拉丁作家和希腊作家那儿得到这样一些建议[5]，他就不会理解那些作家，他应当利用机会同特技骑兵班长或和老掷弹兵军士交谈，这对他是大有教益的，他可以向他们学到一些比较正确的军事知识。

直到现在，不管所辖连队是多或是少，各营都是这样排成战斗队形：一个军官站在右翼，另一个站在左翼，还有一个或几个站在中间，因此在大尉[6]指挥的经常只是同一批军官和上士，而这些军官和上士指挥的则是同一批班长和士兵。谁也未曾想过认真提出建议，把一连人排成一个横队，横队正面宽六十法尺，大尉站在右翼，中尉站在左翼，并让二连和三连也照一连那样排列，让六个少尉殿后。三个大尉一个紧跟一个地站着，会被敌人一颗炮弹打死。三个中尉这样站着也会被另一颗炮弹打死。除此以外，大尉站在右翼，站在左翼的官兵即使勉强能听到营长（营长站在中间）的口令，但他们是不是能听到大尉的口令呢？最后，三个大尉站在一个地方，同时发出口令，

士兵们怎能辨别哪一个口令是自己大尉发出的呢？也许认为这样排队会便于发射排炮吧？不，照营长的口令发炮要方便得多，因为营长是站在队伍中间。这样做还可能发生混乱，即：一连长下令："前进！"三连长下令"立定！"二连长下令："向后转！"照"各连向右转"的口令行动，一个营就要分成三列，每列都由三个连的军官、军士和士兵组成。在下达"各排向右转"的口令以后，六列之中会出现三个连的军官、军士和士兵。如果从这个营里派出一个连，那么这个连就会排成一列去作战，而该营其余的队伍则站成两列。这是多么荒谬的做法！对营教练原理多么外行！法国将军提出这样一些规则，他会因此使自己的军人身份受到全欧洲的嘲笑！为什么印刷厂里的排字工人没有注意这点呢？排字工人大概也作过战，或者最低限度曾经在国民自卫军里服过役罢！

三千名特技骑兵担任前卫而不编成营，每个排都自己行动，每个大尉都是总司令[7]。可是怎样把这些不善于机动、不懂战术的特技骑兵编成营呢？而为了让步兵跟在骑兵背后，怎样把轻骑兵连配属给步兵连呢？想训练他们奔跑，这是对的；因为只要他们没有当俘虏，或者只要他们头一天没有被打死，训练这个对他们是有益处的。如果五十人的一个排因为没有受预备训练在战争中不能打胜仗，那么，这种预备训练对于整个营来说就更加必要得多；而对于一个拥有三千人的旅来说，这种必要性就应当等于它自身的立方数。甚至即使这三千特技骑兵都受过训练、善于机动并编组成营，像这样让步兵与骑兵混合，毕竟不会带来任何好处，反而会造成骑兵灭亡和步兵灭亡。骑兵后面跟着特技骑手，怎能自由行动呢？一般说，轻骑兵如果没有主力掩护，它能不能作认真的抵抗呢？在战争中，前卫和后卫的任务是整天运动。毫无疑问，骑兵能牺牲自己，把步兵放到自己的马上，以便把他们迅速带到另一个阵地上。可是要求任前卫和后卫的骑兵这样行动，这意味着对这个兵种的性质毫无认识。谁提出这个要求，就说明他在前卫里一天也没有待过。如果这样做有好处，那么所有民族和所有的大统帅都老早这样做了。

战鼓模仿着大炮的轰隆声，它是所有乐器中最好的一种乐器，它从来没有发音不准现象。

防御兵器不能防止炮弹、枪弹和霰弹。它不仅无益，而且造成不便，它使伤口更加危险。安息国人的弓很强劲，它掌握在有经验的和

力气大的射手手里，射出的箭就非常强而有力，能够射穿罗马人的盾牌。这就能引起罗马部队队形紊乱，并且成为克拉苏战败的原因之一。

射手比其他士兵更需要防御武器，因为他们比其他士兵更常常接近敌人，更常常遭受敌骑兵的攻击。但是也不能多给兵器来加重他们的负担。他们应当尽可能地机动些，即使防御武器能给主力步兵以好处，那还是不能把这种武器供应他们，因为一个营里所有的士兵都应担负射手的任务。

没有哪一个中等武备学校的学生在离开学校时不想拿双筒枪来装备射手。可是他只要有一次战斗经验，就能把这种武器所带来的不利看清楚。

士兵不应同下面五件东西分离：枪、子弹、背包、四天的口粮和一件普通土木工具。尽可能减轻背包重量，使它里面只有一件衬衣、一双鞋子、一个领子、一条毛巾、一个火镰。这很好，可是总得让他随身带一个背包。如果他有一回离开了背包，那他就再也见不到它了。战争的理论和实际不是同一回事情。俄国军队以前采用战前解下背包的办法。这个办法有什么好处呢？军队可以更好地密集队伍，第三横队的射击可以有效地开展，士兵可以自由地和灵活地运动而不那样迅速地感觉疲倦。此外，背包里总是放着士兵的全部财物，担心失去背包这种情绪会把他们更加牢固地钉住在阵地上。可是，在奥斯特里茨会战后，曾发现俄军所有背包都堆在波左里茨高地上。可见俄军虽然战前解下背包，结果还是打败了。所以尽管有一些表面上很有说服力的理由可以叫人采用这种办法，但是经验还是叫俄国军队放弃了这个办法。用九匹驮马 [8] 运输药品、弹药和粮食已很够了。

连队的军官如果同士兵打小算盘，那就会贬低自己的身价。他们会把自己降为军士。打小算盘是司务长的事，难道就找不到正直的司务长吗？要是军官欺人，那么士兵究竟去找谁呢？大尉听到士兵对自己的同事和与自己差不多的中尉提出抱怨，这对大尉是多么不愉快呀！我希望相信找不到这样下贱的军官；他竟利用士兵的无知而为非作歹。但士兵生性多疑，他们并不会因此减少怀疑。既然如此，那么他们对自己长官所应当怀有的崇高敬意（这是维持军纪所必需的）会不会发生动摇呢！？

帐篷有害健康，士兵最好驻扎在野营里；那样士兵就可以把两只脚向着火睡着，并且可以用木板或稻草挡住风雪，此外，篝火烧得近还可以很快地把士兵睡地附近的土地烤干。帐篷只对于那些要利用地图办公和写文件的军官才是必需的。营团指挥官和将军们应当住帐篷，不能让自己在野营里过夜，因为这种极有害的习惯是许多灾难的原因。

欧洲各国都仿照法国人的办法撤销了帐篷，如果他们在平时还利用帐篷的话，那就是为了保护木料、草屋顶和村庄。防阳光和暑热的树荫以及极小的防雨工具都比帐篷好得多。要五匹马才能运输一营人所需用的帐篷，而马匹本来最好是拿去运输粮食。除此以外，帐篷是敌方间谍及参谋官进行侦察的好目标，帐篷让敌人获得关于军队人数和配置情况的情报。并且这种方便敌人不利自己的情况每天和每一瞬间都在出现。反之，当部队布置在两列或三列野营中时，敌人从远处看来只见炊烟，他们往往会把烟当成雾。不可能算清所有营火，但很容易算清帐篷并绘成帐篷配置图。

评论三 骑兵

1）轻骑兵的指挥是不是必须服从步兵的指挥呢？

2）是不是必须叫轻骑兵学主力骑兵所学过的战术呢？或者只是利用它去采办粮秣和像匈牙利非正规骑兵、马木留克兵和哥萨克兵所做的那样去做呢？

3）没有主力骑兵的支援，可不可以把他们用在军队前卫、后卫和两翼上呢？

4）是不是必须撤销龙骑兵团呢？

5）是不是要把所有重骑兵都分到后备队里去呢？

6）军队里有多少种骑兵，他们各占多大的比例呢？

轻骑兵奉命远离军队去进行侦察，这说明他和步兵并无关系。必须专门用主力骑兵来支援他。任何时候步兵和骑兵之间都有竞赛和竞争。

轻骑兵在前卫、后卫和两翼上都是必须的。因此不能把他配属给某一个大步兵单位，让他跟在那个大单位后头。让他依附主力骑兵来指挥，比依附跟他没有任何关系的步兵要合理得多。它应当有自己的指挥。

骑兵需要的军官数目比步兵多，因而应当特别仔细地训练他们。骑兵获得胜利不光靠速度快，而且靠队伍整齐、有秩序，以及合理使用预备队。如果把轻骑兵派做前卫，那就必须把他们分成连、旅、师等单位，以便使他们能够相机行动。因为前卫和后卫唯一需要做的就是：忽而追击，忽而成棋盘状队形退却，忽而改变成几列或成几个纵队，忽而迅速改变战线正面以便包围敌军侧翼。采取这些机动动作，前卫或后卫就能够避免同兵力占优势的敌军作战，并且能避免同他们做过分激烈的搏斗；同时还能遏阻他们，让全军有时间赶上来，让步兵有时间拉开，让司令官有时间作出决定，让辎重库和车队有时间赶到应到的地方。前卫和后卫指挥官的全部艺术就在于阻遏敌军，不让自己处于挨打的地位，并迫使敌军要花四小时才能前进一法里。只有经过实际的训练才能得到这样一些结果，并且在一切情况下骑兵对于这种训练比步兵更需要，前卫和后卫比其他任何部队都更需要。

我们在1797年、1805年和1809年所见到的匈牙利非正规骑兵是极其可怜的。如果说玛丽亚·帖烈集娅女皇时代的轻骑兵是可怕的，那这只是由于他们组织得好并且特别是由于他们的人数众多。有人认为他们胜过维尔姆泽的骠骑兵、拉土尔及约翰大公的龙骑兵。这说明这种人对于这件事情已得出了错误的概念。可是匈牙利非正规骑兵和哥萨克骑兵从不曾在奥军和俄军里担任过前卫，因为谁讲到"前卫"或"后卫"，就指的是一些机动部队。俄国人评价一团训练有素的哥萨克骑兵相当于三团未受过训练的骑兵。在这些团队中，除哥萨克骑兵以外什么也不值得注意，因为只有哥萨克骑兵编组得好，机警、灵活、坚强有力，他们是些不知疲倦的优秀骑士。他们生在马上，成长在内战中和平原上。他们同沙漠里的贝都英人和阿尔卑斯山上的山民是同一个类型的人物。他们从不住在家里，从不睡在床上；为了不待在可以被敌人发现的地方过夜，太阳西沉他们就更换了宿营地。两个马木留克兵可以对付三个法国兵，因为他们有好马，擅长骑马并且武器完备——每个马木留克兵有两支手枪、一支旧式短枪和一支卡宾枪，他们头戴尖顶盔，脸戴脸甲，身穿锁子甲，还拥有几匹马和几个徒步枪手。但是一百名法国骑兵就不怕一百名马木留克兵，而一千名法国骑

兵则能击溃一千五百名马木留克兵；战术、队形和机动性能所起的作用多么巨大呀！骑兵将军缪拉、列克列尔克和拉萨耳在进攻马木留克兵的时候，把自己的部队排成几列。当马木留克兵开始包围第一列的时候，第二列就向左或向右移动，再向前推进去支援第一列。马木留克兵这时就停住并密集起来企图包围第二列的侧翼。就在这一瞬间法军开始进攻他们，并且总是把他们击退了。

前卫或后卫的任务不在于进攻或退却，而在于相机行动。他们应当由优秀的轻骑兵（并由精锐的主力骑兵后备队予以支援）、精锐的步兵营和优秀的炮兵连构成。这些军队应当是训练良好的军队，其中的将官、军官和士兵同样通晓战术——通晓的程度依各人的官级为转移。把没有训练好的军队用去担任前卫，只会造成混乱。

一般公认，为了便于骑兵连机动，每连应当有一百人，三连或四连骑兵应当有一个参谋官来统率指挥。

胸甲并不是所有主力骑兵都需要的。骑马的龙骑兵身长四点九英尺，佩着真正的军刀，不带胸甲：他们就属于重骑兵。他们应当装备上刺刀的步兵火枪，戴步兵的高筒军帽，着短靴，裤腿散着不插入靴筒内，穿有袖的军大衣，挂不很大的袋子（袋子大小以便于他们下马时能用皮带把袋子挂到肩膀上为适宜）。所有骑兵都应当配备火器，使他们都能够下马作战。三千轻骑兵或三千甲骑兵在一千名占据着森林或其他不利于骑兵行动地方的步兵面前不应当停止不前，三千名龙骑兵应当毫不踌躇地进攻两千步兵。

秋林、萨伏依的叶甫根尼亲王和万多姆等人都很重视龙骑兵并且广泛地使用龙骑兵。在1796年和1797年意大利战争中，这个兵种曾使自己得到了荣誉，但在埃及、西班牙和在1806年及1807年的战争中，却产生了反对龙骑兵的偏见。几个龙骑兵师团集中在亚眠和康边，打算在没有马匹的情况下开到英国去。到英国后他们能骑上当地的马以前必须照步兵队形行动。他们的首席监察官巴腊格·德·伊利耶将军指挥他们。巴腊格·德·伊利耶下令为他们准备皮鞋并在他们中间配备许多只学会一种步兵队形的新兵。这样一来，这支军队就不再是骑兵团了。在1806年的战争中、在耶拿战役以前，他们都是徒步作战，但在这个战役以后，他们俘获了普鲁士骑兵的马匹（不过其中有四分之三不能用）。所有这一切情况实质上都对他们有害。不过到了1813年和

1814年，龙骑兵师团已能胜利地同甲骑兵竞赛了，因为龙骑兵对于支援担任军队前卫、后卫及侧卫的轻骑兵乃是必要的。

甲骑兵不大适宜于担任前卫及后卫勤务。如果把他们用在那方面，那只是为了使他们习惯于战争和保持战斗力。把一师龙骑兵（二千人）和一千五百名轻骑兵一道，迅速调到需要地点，在步兵赶到以前，他们就可以跳下马来保护桥梁、路口及高地。在退却时候，只要有好处可得，这些部队还有什么好处得不到呢？在一个部队里，骑兵应占步兵的四分之一。骑兵有四种（两种轻骑兵和两种重骑兵）：侧面侦察骑兵身高五英尺，马躯干长四英尺六；本义的轻骑兵——马躯干长四英尺七至四英尺八；龙骑兵——马躯干长四英尺九；甲骑兵——马躯干长四英尺十或四英尺十一。在这样编组的情况下，一切品种的马都适于做后备马。

侧面侦察骑兵由于马的素质不好，不大可能担负攻击任务，所以必须把他们配属给步兵。如果每师（九千人）规定配属一个骑兵连（三百六十人），那么侧面侦察骑兵就占步兵的二十五分之一。他们被分派担任将军们的传令兵，押运辎重，采办粮秣，补充班里面的军士，协助宪兵押解俘虏并执行警察勤务。其余的侧面侦察骑兵也够编成几队，用来进行侦察和占领一些有利于先发制敌的重要阵地。当敌军队伍显得紊乱便于追击的时候，当用枪矛可刺穿逃敌或者能俘虏他们的时候，侧面侦察骑兵就跟在步兵后面布成战斗队形，在步兵将军的指挥下利用这种有利的时机去攻击敌军。他们的战马矮小，引不起骑兵将军们的兴趣。

开战时每个步兵团分出一连侧面侦察骑兵（一百二十人），训练他们参加重骑兵团工作并按照每十名甲骑兵和五名龙骑兵配备一名侧面侦察骑兵的比例进行编制。这样一来，三百六十名甲骑兵就应有三十六名侦察骑兵，而三百六十名龙骑兵就该有七十二名侦察骑兵。他们在将军手下担任传令兵，他们押解俘虏、护送辎重、侦察地形，执行狙击兵的任务并在龙骑兵下马时为他们喂马。

在一个拥有三万六千步兵的军团里将有九千骑兵，即：侧面侦察骑兵二千零七十名（其中有一千四百四十名分属于四个步兵师，四百二十名配属于龙骑兵，二百一十名配属于甲骑兵），猎骑兵或骠骑兵二千七百名，龙骑兵二千一百名，甲骑兵二千一百名。

总计轻骑兵四千八百名，重骑兵四千二百名。

评论四 炮兵

如果遵守这些规则[9]，那么：

1）一个炮兵营应该由两门榴弹炮和三门六磅重的大炮组成；

2）一个军团（四万人）的炮兵纵列应当包括六十门大炮（每一千人有一点五门大炮）；

3）这样一个炮兵纵列的六磅大炮应占四分之一，十二磅大炮应占三分之一，榴弹炮应占十二分之五，即：六磅大炮十五门，十二磅大炮二十门，榴弹炮二十五门，总共有大炮六十门。

格利波伐尔将军规定炮兵连的组成是拥有八门同口径的大炮（四磅的、八磅的、十二磅的大炮或六吋的榴弹炮），因为：

1）一个炮兵连应当分成两个或四个排；

2）一个拥有一百二十名炮手的炮兵连，足够照管八门大炮（这个炮兵连在纵列中拥有预备队）；

3）一个辎重连足够招呼一个载运八门大炮的车队；

4）一个优秀的大尉能指挥这些大炮；

5）一个炮兵连用来载运八门大炮的车辆足够安排一个锻铁场的作业，对于这个炮连有两个预备炮架就够了。如果炮连是少数炮组成的，那么锻铁场、大炮曳索和预备炮架的数目整个都增加了。

拿破仑取消四磅和八磅的大炮，而代以六磅大炮。经验告诉他：步兵将军们在战斗中总是不加选择地使用四磅大炮和八磅大炮，而不顾自己所希望得到的结果如何。他也废除六英寸榴弹炮而代之五英寸半或七磅的大炮，因为第一种炮的两个装药量同第二种炮的三个装药量一样重；此外，五英寸半榴弹炮的口径同我们攻城炮兵和要塞炮兵中常用的二十四磅大炮的口径相同。

他用两门五英寸半的榴弹炮和六门六磅大炮，或用两门五英寸半的远射程榴弹炮和六门十二磅大炮编成步炮连；骑炮连则用四门六磅大炮和两门榴弹炮编成。可是让骑炮连的编制同步炮连一样（即两门五吋半的榴弹炮和六门六磅大炮）会比较合适些。他的炮兵纵列的构成是六磅大炮占二十分之十二，十二磅大炮占二十分之三，而榴弹炮则占二十分之五。

这已经改变了格利波法尔的制度，但这些改变并没有违反他那个制度的精神，所以即使格利波法尔还在，想必也不会反对这些改变。格利波法尔本人也曾把制度改动许多，把许多地方简化了。虽然如此，炮还是太沉重、太复杂，必须进一步简化并统一规格，必须把它简化到最大限度。

十二磅大炮的一个装药量和六磅大炮的两个装药量重量相等。把一门十二磅大炮代替两门六磅大炮，是不是有利些呢？如果在特殊情况下宁可使用十二磅大炮，那么，在普通情况下，使用两门六磅大炮就会比较有利些。一门榴弹炮是不是胜过两门六磅大炮呢？烧毁村庄和轰炸多面堡用榴弹炮要比较方便些，但榴弹炮打得不准确。在一般情况下，一门榴弹炮不但抵不上两门、甚至抵不上一门六磅大炮，因此对于榴弹的需要就有限了。

拿破仑增加炮兵纵列中六磅大炮的数量，可是谁要是打算拿十二分之五的榴弹炮、三分之一的十二磅大炮，并且只拿四分之一的六磅大炮来组织炮兵纵列，那么谁就会显出他完全不懂炮兵科学原理。

照拿破仑的规则组织起来的、拥有六十门大炮的炮兵纵列，计有三十六门六磅大炮、九门十二磅大炮和十五门榴弹炮：这个数字相当于七个半炮兵连。为了拉这些炮，需要三十二部大车（打铁坊[10]、篷车、预备炮架）、八十一部供六磅大炮用的弹药车、四十部半供十二磅大炮用的弹药车、六十七部半供榴弹炮用的弹药车、二十九部材料车、三十部子弹车和二十部运架浮桥工具的车子，总共是四百部车子，或者一门炮大约有六部车子。在这种情况下，车子所携带的弹药量足够每门炮发射三百零六发炮弹。

按照建议的规则[11]组成的炮兵纵列（六十门炮）拥有十五门六磅大炮、二十门十二磅大炮和二十五门榴弹炮。既然他的炮连是由五

门大炮组成的，那么他这个纵列就会包括十二个炮兵连。十二个炮兵连需要四十八部大车（打铁坊、篷车和预备炮架等），总共需要四百二十四部大车，或每门炮需要七部车子。因此，它比拿破仑那样的炮兵纵列多需要六十四部车子。这是多大的累赘！多么笨重的炮兵纵列！在人力上、马匹上、物资上又是多么过分地浪费！十二磅大炮能延迟部队行动，因为它很笨重（重量达一千五百至一千八百磅）并且只在公路上才容易移动。在皇帝的炮兵纵列中有四十五门大炮，而在这位将军建议的炮兵纵列中则仅有三十五门大炮。

可是，就用这四百二十四部车子（这是后一炮列所必需的车辆数），如果照皇帝 [12] 的制度来办，那么后一种炮兵纵列就能拥有五十二门大炮，即等于九个炮兵连。其中将有四十二门六磅炮、十二门十二磅炮和十八门榴弹炮。

现在要问：十五门六磅炮、二十门十二磅炮和二十五门榴弹炮或五十二门六磅炮、十二门十二磅炮和十五门榴弹炮，哪个最好呢？

写你所不了解的事情是怎样一种嗜好啊！

人们要求仿照罗马人的办法，把一个师编成一个小型的军。这实际上是取消它的最必需的和最重要的部分——炮兵。一个八千人或九千人的军团，配带三门大炮和两门榴弹炮，怎能奉派去担任前卫或后卫呢？如果他们一遇到兵力相等的一个俄国师团、普鲁士师团或奥地利师团，而后面这些师团每师都备有三十门炮（照现在编制），那么，毫无疑义前者的炮兵很快就会被打哑和被破坏，而步兵则会被敌人炮兵的火力打得退出阵地，否则必须付出宝贵的鲜血作代价来坚守阵地。

天才的炮兵专家格利波法尔先生（七年战争期间他曾在奥地利军队中服役）规定，炮兵纵列的炮数按照一营人（一千人）四门炮或一师人（九千人）三十六门炮，或一军团人（四万人）一百六十门炮计算。在皇帝的炮兵纵列中规定，每一个四万人的军团，或四师步兵、一师轻骑兵、一师甲骑兵和一师龙骑兵，应备一百二十门大炮。这十五个炮兵连中有八个炮连隶属各步兵师（每师两个）、三个作为后备炮兵连，其余四个为骑炮连。这四个骑炮连中，一个连属轻骑兵师，一个属龙骑兵师，另两个属甲骑兵师。他这个炮兵纵列拥有七十二门

六磅大炮、十八门十二磅大炮和三十门榴弹炮。归纵队使用的车子大约有六百部，大炮、弹药箱、比定额加倍的步兵弹药及子弹箱都在它们运输之列。

皇帝的炮兵纵列中，平均每门炮只有三十匹马和三十五个人，建议的制度平均每门炮必须有三十五匹马和四十个人。一个拥有八门炮的炮兵连需要二百四十匹马和二百七十二个人。这些人马可以编成两个精锐的骑兵连。

那些从古代作家理论中得出现代战争概念的人宣称：一个四万人的军团额外拥有三千六百匹马和四千步兵，比拥有一百二十门炮要好些，或者虽然只有六十门炮，却额外有一千五百匹马和二千步兵，也要好些。可是他们错了。一个军里面的步兵、骑兵和炮兵在数量上应当成一定的比例关系，这个兵种不能代替另一个兵种。有这种事情：在战斗中敌人占据着坚固的阵地，拥有五十或六十门配置得妥当的大炮，那我们只好眼睁睁地看着他们打胜仗，甚至我们即使比他们多八千步兵和四千骑兵，想进攻他们也是徒劳无益的。必须有实力相等的炮列，在炮列掩护之下各攻击纵队才便于前进和展开。步兵、骑兵、炮兵三个兵种的合理的比例关系永远是所有伟大的统帅必须深思熟虑的课题。

他们一致同意的标准是：

1）每一千人应当有四门炮，因此炮手数占全军人数的八分之一。

2）骑兵应当占步兵数的四分之一。

希望冲入敌炮列中，利用冷兵器来夺获大炮，或利用射击来杀死炮手——这只是幻想。有时也发生这种事情，难道利用突然进攻的方式夺获大量战利品的事例还少吗？可是一般说，没有这种步兵：即使他们最勇敢，他们没有炮兵支援，在敌方十六门配置妥当并有优秀炮手操纵的大炮轰击下，能够丝毫不受伤害地前进五百或六百法尺远。实际情况是他们还没有走三分之二的路就已经被打死、打伤和打散了。野战炮兵现在射击得这样准确，以致使人不能赞成满脑子罗马希腊思想的马基雅弗利建议，即炮兵发射一排炮以后撤回自己阵地后面。

毫无疑问，军中优秀步兵是头等重要的，可是如果步兵不得不长久地对付实力大大地超过自己炮兵的敌方炮兵，那么他们的士气就会沮丧，他们就会打败仗。在革命初期的几次战争中，法军各兵种中炮兵最精良。敌人用刺刀冲锋夺去二十门配置良好的大炮（编成炮列的）的事例简直不曾有过。在发尔密之战中、在冉马普和诺尔德林根两战役中[13]，虽说我们军队人数众多，以致我们常常每一千人只有两门炮，但我们的炮兵的总数量还是多过敌人。可能发生这样的事情：一个比对方善于调度指挥的统帅，他拥有精锐的步兵，那么尽管他的炮兵纵列比对方弱，在战争初期他还是能够获得若干成就；但在总体战的决定性关头，他一定会因为自己的炮兵较弱而受到残酷的惩罚。

八十辆军粮车绝对不够一个军团（四万人）的需要，八十辆粮车只能运一千五百二十公担粮食、两天的面粉和烧酒。经验表明：一个军队本身应有一个月的粮食储备，其中十天的粮食应由士兵和驮马来携带，另二十天的粮食则须车运。运这批粮食需要四百八十辆车子，其中二百四十辆是部队自有的，另外二百四十辆则向民间征用。每师必须有个辎重营，每营又分三连，每连应拥有照管四十辆车子的人力。四十辆车子中有二十辆连车带马由军部发下使用，另二十辆征用。因此，一个师里应有一百二十辆车子，一个军应有四百八十辆车子（每营二百一十人）。

评论五 战斗队形

罗马军队安置在营房里和布置在战斗阵地上总是成同一个队形。他们布成方阵，方阵每边长三百至四百法尺。他们花费几小时在这座营房里筑上防御工事之后，就认为自己的驻地是不能攻破的了。作战时罗马军队排成三列，列与列之间相距五十法尺，骑兵则布置在侧翼。参谋官奉令拆营或布置军队到战斗阵地上去，他们只机械地执行命令，不需要正确的眼光，不需要经验，也不需要才干。现在不同了，选择营地或选择阵地的艺术牵涉那么多的情节，非有正确的眼光，非有丰富的经验和才干不可。这个任务已成了总司令自身的任务，因为在同一个地方可以采用不同方式布置营房或编排战斗队形。

尽管自己的兵力占优势，谢姆普罗尼在特烈比亚附近打了败仗，瓦朗在坎内附近打了败仗，因为他们照罗马军队的习惯把军队排成三

列，而汉尼拔的军队则只排成一列。迦太基的骑兵质量和数量都胜过罗马骑兵，他们从正面、侧翼和后方同时进攻罗马军队，罗马军队打败了。但两位罗马执政如果能够适应情况采取战斗队形，那么他们就不会被敌军包围，也许他们会成为战争的胜利者的。

按照军或师的数目，军队应当扎一个兵营，还是扎几个兵营呢？前卫和侧卫各应布置多远呢？兵营正面多宽呢？侧面多长呢？骑兵、炮兵、辎重兵布置在哪里呢？他们排成几列呢？列与列之间相距多远呢？是不是要把骑兵布置在步兵后面或侧面作为预备队呢？会战一开始应不应该让全部炮兵参战呢（因为每门炮已有足够的炮弹，可以发射二十四小时）？要不要留一半作为后备队呢？

这些问题的解决须依据下面各种情况为转移：

1）总的说要根据全军的兵力，同时要依据步兵、骑兵和炮兵的数量；

2）根据两军力量的对比；

3）根据士气因素；

4）根据行动的目的；

5）根据战场的特点；

6）根据敌军所占据的阵地和它的总司令的性格。

不能也不应该提出什么绝对的标准，现代战争中没有现成的战斗队形。

现在总司令的职责比古代总司令的职责要困难得多。现在总司令对战役命运的影响确实也要显著一些。在古代军队中，总司令离敌军有八十或一百二十法尺远，他不但不会遭遇任何危险，而且能够安心指挥自己的军队作战。

在现代军队中，总司令甚至离敌军四五百法尺远，他终归还是处在敌军炮火射击下，经常受着巨大的危险，同时他若离开敌人太远，

那么他就不能监视敌人的一切行动。没有哪个战役总司令不是迫不得已要接近枪弹射程范围。现在大炮越是布置得好，它们的射击就越发有效。控制敌军的炮列，用连续炮火命中敌军，就能决定战斗胜利。我们的战场是辽阔的，因此需要考察研究广大空间。指挥现代的军队比指挥古代军队需要丰富得多的经验和战斗才能。

评论六 论防御战 [14]

1）配置在弗兰德省边境上的那些要塞究竟是有利呢？还是有害呢？

2）建议中的新体系是不是经济些呢？它是不是能减少卫戍的兵力，可不可以认为它比沃班和科尔芒坦的体系好呢？

3）军队应用什么方法来保卫京城？是退到京城下，据守一个要塞兵营呢？还是采取机动行动，使敌军既不能把他们逼退到京城又不能把他们逼进要塞里呢？

防卫弗兰德省边境的体系在颇大程度上属于沃班体系，可是这位工程师也不得不利用在他以前建筑的要塞。他建筑了一些新的要塞来掩护水闸，扩大洪水和保护林间或山间的隘道。我们在这个边境上看到一等、二等、三等和四等要塞。这些要塞估计要花费四亿或五亿法郎，如果建筑期限是一百年，那么，每年就得花费四百万法郎。要保卫它们防止意外的攻击和预防中弹起火的危险，那么有五万国民自卫军就够了。因为里尔、伐郎兴、夏列芒等地可以给全军提供隐蔽所，摩贝治和坎姆勒附近的设防兵营也同样可以做掩蔽所。沃班把整个地区变为藉河泛区、要塞和森林做掩护的设防兵营，但他从不相信靠一些要塞就能完全掩护边境。他的目的是利用构筑边境工事使实力最弱的军队便于抵抗实力最强的敌人，给实力最弱的军队提供有利的地形条件，使他们能够坚守下来，阻止敌军攻击并相机进行对自己有利的有效的反攻，赢得时间，以等待援军到达。

在路易十四被挫败时期，这个要塞体系曾拯救了京城。

萨伏依的叶甫根尼亲王在围攻里尔期中进行了一个完整的战争。围攻兰德累西则使维拉尔元帅得以改变战争的进程。一百年以后，到

了1793年，当杜木里厄叛变的时候，弗兰德各要塞再一次拯救了巴黎。联军花费了整整一个夏季来夺取康得、伐郎兴、列克努阿和兰德累西等要塞。1814年这道要塞线也产生了许多好处。为了绕过这些要塞，联军不得不破坏瑞士的中立，通过汝拉峡谷，甚至在这样绕过这些要塞的时候，还必须派出颇大一部分兵力（数量上超过全部守军）去包围它们。当拿破仑渡过马恩河，开始在敌后机动前进的时候，假若不是叛徒打开了巴黎的大门，边境上那些要塞是会起巨大作用的；因为施瓦尔岑堡的军队迫不得已要留在它们中间，结果就会引起一些重大事件。1815年这些要塞也产生了很大的好处。首都如果不发生政治事变，英普联军在俄奥联军到达马恩河以前决不敢过索马河，并且可以断言：那些仍然可靠的要塞会对和约的条件和对联盟国君主们1814年和1815年的行动发生影响。

建议的新体系虽然比沃班的体系脆弱得多，但反而需要花费巨大的费用和需要派遣许多军队去戍守。三道防御线每线建六座大要塞，一共要建十八座大要塞。每座要塞环筑四座远离要塞的堡垒，堡垒需要掩蔽部，需要一营卫戍部队，需要二十五门炮，还需要像建筑要塞本身所需要那样的工程。因此三道防御线所花的费用同三十六座大要塞所花的费用一样多。但四座孤立的堡垒可能遭到敌军包围，可能在被围攻的头一周内，甚至在筑成堡垒线以前（对于堡垒线来说，堡垒是极好的侧翼掩蔽和支柱），就已被敌军占去。敌人还在构筑壕堑以前，就可以在卫戍部队众目睽睽之下，夺取一半物资和俘获一批精锐部队。不用说，这一定会降低卫戍部队的士气。

军队在这些堡垒间所占据的阵地完全没有保障。敌军对着这些堡垒中的任一座堡垒配置好以后，几天之内就能把这座堡垒夷为平地。然后依次再夺取其余几座堡垒。他们要做到这点只要使用一门野炮再加上三十门二十四磅的大炮就够了。这个体系使敌军能够在两座要塞之间冲破一个离每座要塞都是两站路远的据点。在沃班体系中敌人能突破的只是距离两座要塞二三法里远的地方。新体系中规定的要塞也比较容易遭受意外袭击。

怎样保卫首都？是直接保护它，还是在后方占领一座设防兵营呢？第一个办法比较可靠。这个办法能够阻止敌军渡河和过隘路，能够在野外选择适当的阵地，依靠国内所有军队来支援自己，而敌军则会在不知不觉中遭到削弱。

第二个办法最不好：军队被关在设防兵营里有被敌军消灭或者最低限度有被包围的危险。在那种情况下，它就不得不拿起武器冲出兵营以便为自己争取粮秣。要供养十万军队，每天得有四五百车粮食。如果入侵军队的步兵、炮兵和骑兵多三分之一，那他们就能阻碍我军辎重车的到达，并且即使封锁营房不像封锁要塞那样严密，但只要供应感到困难，兵营里的饥馑恐慌就会扩大起来。

还有第三个办法：在开阔的野外相机行动，不让敌军把自己击退到要防卫的首都那儿去，也不让敌军把自己封锁在后方设防的兵营里。这个方法需要精锐的士兵、优秀的将军和卓越的统帅。一般说，在和实力极强大的敌军作战的时候，要想以侧翼运动来掩护首都或其他据点，法军就需要分出一个特种军团 [15] 并需要忍受因兵力分散而产生的一切苦难。

当1812年斯摩棱斯克之战以后，法军直指莫斯科。库图佐夫将军以连续不断的机动行动来掩护这个城市，他一直抵达莫查伊斯克 [16] 附近的设防兵营中，还是不停止撤退并且不应战。丧失莫查伊斯克以后他继续退却，退过莫斯科，不战而让莫斯科落入胜利者手中。如果他不是这样退，而是退往基辅，那就会吸引法军跟在自己后头。可是在这种情况下他就必须派出一个特种军团去护卫莫斯科。但什么也不能阻止法军派出另一个实力极强的部队来对付这个军团，结果还是会迫使这个军团退出这个重要的都城。

这一类问题也许会使秋林、维拉尔和萨伏依的叶甫根尼十分发窘。教条式地论断没有在经验中检验过的事物是愚昧无知的行为。这与利用二次方程式来解决使拉格朗日和拉普拉斯不知所措的高等数学问题有异曲同工之处。所有这些属于高级战术范围的问题，乃是一些未解决的物理数学问题。这些问题容许有几个解法，但只是不许利用初等几何学的公式来解答。

评论七 论攻击战

……这些就是亚历山大、汉尼拔、恺撒、古斯塔夫·阿尔道夫、秋林，叶甫根尼亲王和大腓特烈七位大统帅所遵循的一些正确的作战规则。历史把这些大统帅的功勋给我们保存下来。

亚历山大进行过八次战争，在战争中征服了亚细亚和印度的一部分。汉尼拔进行过十七次战争：一次在西班牙，十五次在意大利，一次在非洲。恺撒进行了十三次战争：八次是征服高卢、五次是进攻庞培的军队。古斯塔夫·阿尔道夫进行过三次战争：一次在利沃尼亚和俄军作战、两次在德意志和奥地利皇室作战。秋林进行过十八次战争：九次在法国，九次在德国。萨伏依的叶甫根尼亲王进行过十三次战争：两次对土耳其，五次在意大利对抗法军，六次在莱因河和弗兰德。腓特烈进行过十一次战争，作战地点在西里西亚、波希米亚和易北河沿岸。认真阐述这八十三次战争的历史，可以写成一部完整的作战艺术研究指南，并且可以把这种历史作为制订一切防御战和攻击战规则的原始资料。

亚历山大大约统率四万军队（其中骑兵约占八分之一），于公元前334年渡过达达尼尔海峡。他在布防在亚细亚海岸的大流士军队指挥官、希腊人梅姆囊目击下强渡格拉尼克河，并在公元前333年花了一整年的时间确立了自己在小亚细亚的统治地位。分布在地中海和黑海沿岸各地，例如萨尔德、厄菲斯、塔尔斯、米列特及其他城市的希腊侨民，协助他达到了这个目的。历代波斯的国王都允许各省区和各城市遵守自己原有的法制。波斯王国是许多个国家的联合体，而不是一个统一的民族，因此容易被人征服。由于亚历山大只图夺取大流士的王位，他尊重波斯各民族固有的风俗习惯及法制，使各民族不觉得自己的地位有任何变化，所以他容易把大流士的权利据为己有。

在公元前332年，他和大流士相遇，后者带领六万大军扼守基利基峡谷、伊萨河岸塔尔斯附近阵地。他打败了大流士，随后深入叙利亚，占领大马士革（大流士在这里收藏着大量珠宝）并围攻泰尔[17]。这个富丽堂皇的世界商业之都，把他阻挡了九个月，但终于被他攻陷。他围攻加沙，两个月之后占领了它。他通过沙漠走了七天，进抵别鲁集亚及孟斐斯，在尼罗河三角洲建筑了亚历山大城。他一路上没有遭遇任何抵抗，因为叙利亚和埃及的利益总是和希腊的利益相关联的。阿拉伯各部落都痛恨波斯人，他们痛恨后者的原因还是在宗教上面，而各省省长所雇佣的希腊兵都倒向马其顿方面。不到两年，他在经过两个战役，四次或五次围攻以后，征服了黑海沿岸从法集斯到拜占廷一带地方、地中海沿岸亚历山大以东一带地方和整个小亚细亚、叙利亚及埃及。

在公元前331年，他重过沙漠，进驻泰尔、大马士革，渡幼发拉底河和底格里斯河，在阿尔贝耳旷野上再度击溃大流士，后者迎战的军队比他在伊萨河战役中所拥有的军队还要多。巴比伦在他面前开门投降。

公元前330年，他在苏萨前面强越峡谷，然后进占苏萨、柏谢波耳和居鲁士陵墓所在地的帕萨尔加德。公元前329年他重新向北部前进，占领厄克巴坦，在处死杀害大流士的卑鄙的刺客别斯以后，把征服的范围扩大到里海附近。他侵入西徐亚，打败西徐亚人。他在这次远征中由于杀死帕曼尼昂而使自己的胜利大为减色。公元前328年他强渡奥克斯河，在和马其顿调来的一万六千名新兵会合后，又征服了邻近各民族。这一年，他亲手杀死克利特，他要求马其顿人奉他为神，但后者拒绝这样酬谢他。公元前327年，他渡印度河，在一个战役中打败了当地统治者普鲁并将他俘获，但他仍以国王待遇宽待后者。他打算渡过恒河，可是因士兵不同意而作罢。

公元前326年他让自己的一部分军队乘八百只船舰沿印度河而下，到达大洋以后，派聂阿尔赫率舰队沿印度海 [18] 岸向幼发拉底河前进。公元前325年，他过格德罗集沙漠，走了六十天，进入卡腊马尼亚，然后依次回到帕萨尔加德、柏谢波耳和苏萨。他同大流士的女儿斯塔蒂娜结了婚。公元前324年，他重往北部，经厄克巴坦回到巴比伦。他在巴比伦因中毒逝世。

他的作战方法是很讲究方法论的，值得大大赞扬。他的辎重没有一样不是掳获的。他的军队随着他前进的程度不断增加。他在格拉尼克河附近时，即在远征开始时兵力最弱，到印度时兵力已增加两倍，而留在被征服各省区由地方长官指挥的部队以及其他部队（包括马其顿残废士兵、远征中失去战斗力的疲惫士兵、在萨图剌普地方长官手下服役的希腊雇佣兵、以及住在这些国家土著居民中的外国人组成的部队）还不计算在内。亚历山大理应享受他在各民族中间长期享受的那种荣誉。可是，当他在伊萨附近的时候，大流士挡在他的退却道路上，左翼靠山，右翼靠海；而他统率的马其顿兵则右翼倚山，左翼接海，后方紧接基利基峡谷；那时如果他打败了，结局会怎样呢？当他在阿尔贝耳旷野中的时候，底格里斯河、幼发拉底河和旷野都在他的后方，他距离马其顿有九百法里，并且他在那儿缺乏设防的据点，如

果他打败了，结局会怎样呢？当他以印度河为后方的时候，他在那儿如果被普鲁王打败了，结局又会怎样呢？

公元前218年，汉尼拔从迦太基出发，渡过埃布罗河，翻过对迦太基人颇为陌生的比利牛斯山脉，然后渡过罗尼河，跨过阿尔卑斯山脉。他在自己的初次远征中，就在南阿尔卑斯山的高卢人中间站稳了脚跟（这些高卢人经常与罗马人为敌，有时战胜罗马人，更多地是被打败，但从不屈服）。

他不到六个月走了四百法里路程。他在后方不留一支卫戍部队，不建一个仓栈。他和西班牙及迦太基都没有保持交通联系，只在特拉西美诺之战以后，才经过亚得里亚海和迦太基本土建立了交通联系。历史上从没有哪一个人执行过这样庞大、这样广泛的作战计划：亚历山大的远征比他这次远征胆子要小得多，征战容易得多，而获得胜利的可能性也比他大得多。但他这次进攻战打得很好。南阿尔卑斯山高卢、米兰和博洛尼亚的居民对汉尼拔来说已变成迦太基人了。如果他在路上建堡垒、设仓栈，那就会削弱自己，让远征的事业受威胁并且到处都容易受敌人攻击。

次年他跨过亚平宁山脉，在特拉西美诺湖附近的战斗中击溃了罗马军队。他绕过罗马，到达亚得里亚海低海岸以后，就向迦太基本土开辟了交通线。

公元前216年，八万罗马军队进攻汉尼拔，在坎内附近被汉尼拔彻底击溃。如果胜利者跟踪追击残敌，那么只要六天他就能进入罗马，于是迦太基就变成世界统治者了！坎内一战的后果毕竟是巨大的：卡普亚 [19] 开门迎降，所有希腊侨民和下意大利多数城市都脱离罗马倒向汉尼拔方面。

汉尼拔遵循的作战规则是保持兵力集中。他只用卫戍部队据守一个据点，这个据点担负收容人质，存放军用机器、安置显贵的俘虏和病兵等多方面工作。对于维持交通线，他信赖同盟国的忠实协助。他在意大利坚持了十六个年头，从不曾从迦太基得过一个援兵。他的撤退只是遵照本国政府的命令，急忙赶回去拯救祖国。在撒马城附近一战中，幸运背弃了他，而迦太基就从此灭亡了。可是如果他在特烈比亚河附近，在特拉西美诺湖附近或在坎内附近战败了，那么他就不会

遭到比撒马之战后所受到的更大的不幸。他败在自己京城的城墙下面，他毕竟未能挽救自己的军队免于全军覆灭。

汉尼拔死后一百四十年，即公元前58年，恺撒满四十一岁，这一年他开始自己的头一个战争：三十万霭尔维提人，为了移居海边，离开了本国。他们中间有九人是带武装的，进入勃艮第省以后，奥滕的居民向恺撒求援。恺撒从万纳（罗马领地里的一座要塞）出发，溯罗尼河而上，在沙郎附近过索恩河，在离奥滕一站路的地方赶上了霭尔维提军队，经过顽强的抗战以后打败了敌军。他在迫使霭尔维提人退回山里以后，转身渡过索恩河，占领柏桑爽并越过汝拉山脉，以阻止阿廖维斯特前进。他在离莱因河几站路远的地方碰上后者，把后者赶过莱因河。这个战场距万纳九十法里，而同霭尔维提人作战的战场则离万纳七十法里。他在这次远征期间经常保持六个军团的总兵力。他让同盟国为他维持交通线。恺撒始终维持粮食储备：一个月粮食存放在兵营里，还有一个月粮食存放在要塞里。他仿照汉尼拔的办法，把人质放在要塞里，那里还设置仓库和医院。他在高卢的其余七次战争都是照同样规则打的。

公元前57年的冬天，比尔吉人[20]出兵三十万，交给苏阿桑国王加尔巴。恺撒从同盟者里姆居民那儿得到报告以后，急忙向这个方向进军，并进驻安恩河上。加尔巴看到进攻坚守营房的罗马军队不可能渡过安恩河走近里姆。但恺撒打破了他的计谋，于是比尔吉人溃散了。自此以后，这个（反罗马）联盟的其他各城市一个接一个地相继降服。在茅柏琪附近松布尔河上，敌人曾一度袭击他的指挥部，袭击进行得很突然，以致使他来不及把军队布成战斗队形。他全军八个军团中有六个军团忙于加强营房的防御工事，有两个军团还在后面押运辎重。这一天幸运背叛了他，惊慌的骑兵离开了他，到处听到罗马军队全军覆没的谣言。尽管如此，最后他还是战胜了。

公元前56年，恺撒出征，他马不停蹄地跑到达南特和万纳，并派出有力部队前往诺曼底和阿克维塔尼亚。他的最近的据点在图卢兹（一百三十法里），山岭、河流及森林把他同这个据点隔开了。

公元前55年，他把战争移到荷兰中部苏弗田地方，四十万野蛮人在那儿渡莱因河，企图侵占高卢的土地。恺撒击溃了他们，把他们大

部分消灭，把残军赶过莱因河。他统率的军队在科隆附近渡莱因河，经过高卢，在布伦上船，开往英吉利登陆。

公元前54年，他率领五个军团再渡英吉利海峡，占领泰晤士河岸，抓了一些人质，在二分点[21]到来以前重返高卢。晚秋时候，他得悉他的部将萨宾率领的十五个大队在特里尔附近被截断联系，而西塞罗·克文特则在格尔滨营房中被围，于是他带领八千或九千人去迎击安姆比奥里格。他打败了后者，救出了西塞罗。

公元前53年，他镇压了散斯、沙尔特尔、特里尔、列日等地居民的暴动，随后再次渡莱因河。

高卢人被激怒了，到处发生了暴动。公元前52年冬，大规模的暴动掀起来了，甚至像素称忠顺的奥滕居民也参加了战争。高卢人真正恨透了罗马人的压迫。有人劝告恺撒退回罗马领地，或者退过阿尔卑斯山脉。他拒绝这样做。他带领手下的十个军团，渡罗亚尔河，在冬季包围了布尔日，在维新格托里斯的军队面前占领了这个城市，然后开始围攻克列莫纳。后面这一行动没有成功。奥滕人占去了他的一个堆存军用物资的据点——涅韦尔，他丧失了搁在那儿的一些人质、仓库和后备军马。他的处境看来已经危险到了极点。巴黎居民已经使他的部将拉比耶努斯惶恐不安了。恺撒把拉比耶努斯召回身边，用他自己的全部兵力来围攻业已困住高卢军队的阿列西亚。他花费了五十天工夫来构筑反堡垒线和堡垒线。高卢派出新军，新军人数比它刚刚损失的还要众多。只有里姆居民仍然忠于罗马人。高卢人很快就前来解救这个城市[22]。他们同卫戍部队一道力图消灭驻地的罗马兵，但恺撒战胜了这一切。阿列西亚陷落了，高卢重被征服。

恺撒的全部军队在这个大规模战斗期间都是驻在营房里的，他们没有易受攻击的地方。恺撒利用自己的胜利以期重新争取奥滕居民的同情。他在他们中间过冬，但常常巡视彼此相距一百法里的各据点，并轮换守军。

最后，公元前51年，恺撒围攻卡戈尔，高卢人中间最后一些人[23]也战死了。高卢变成了罗马的一个行省，每年缴八百万法郎的税款充实罗马的国库。

他在内战的进军中，也遵循同样的规则迭获胜利，但所遭受的危险却多得多。他只带一个军团渡卢比孔河，到科尔费尼才有大队伍来和他会师，并且只花三个月工夫就把庞培赶出意大利。多么快！多么神速！多么勇敢啊！

他的对手[24]逃往希腊，他在征集船舶渡亚得里亚海把战争转移到希腊去以前，翻越阿尔卑斯山脉和比利牛斯山脉，带九百名骑士（刚刚够做他的警卫队）经过卡塔洛尼亚，逼近列里德，仅仅四十天时间就迫使阿弗兰尼统帅下的庞培军队投降自己。他毫不停留地从埃布罗河进到西耶尔·莫烈纳，他在征服了安达鲁集亚以后，就进入了他的部队刚刚拿下的马赛城。末了，他回到罗马，专政九天以后重又离开罗马，前往布伦的西。他在那儿成为安敦尼召集的十二个军团的统帅。

随后，公元前48年他带二万五千军队渡亚得里亚海。在安敦尼不顾敌舰队拦阻胜利地渡海前来会师以前，他抗击了庞培全军好几个月。安敦尼到来后，恺撒同他一道前进到庞培的根据地——狄尔拉奇并包围了这个城市。后者在离这个城市几英里的地方，在海岸边搭起了自己的兵营。当时恺撒不以包围狄尔拉奇为满足，而是围攻敌兵营。他利用自己周围的一些小山顶，在小山顶上建筑了二十四座堡垒，这样他就建成了一道长六法里的包围线。可是，庞培以海为后方，他的舰队控制着亚得里亚海；他靠自己的舰队通过海洋取得粮食和援军。他凭借自己的中心阵地进攻恺撒并打败恺撒。这次失败使后者大约损失三十面军旗和几千精兵（全是老兵宿将）。看来，幸运已背叛了恺撒。他不能指望从意大利获得援军，因为海上不准他通行。全部优势都在庞培那一方面。恺撒在行军五十法里以后，把战争移到费萨利亚，并在法萨卢战场上打败了庞培。庞培尽管还控制着海路，但仍然被迫几乎是只身逃脱。他逃到埃及求援。他在那儿死于卑鄙的凶手之手。

恺撒跟踪追击，几天之后到达亚历山大。但这个大城市的居民和阿希拉的军队把他包围在王宫和圆剧场里。末了，在经历了九个月的危险和不断的战斗以后（虽然这些战斗只要一次失败就会使他身败名裂），他仍然战胜了埃及人。

在这个时期内，西庇阿、拉比耶努斯和尤巴王率领着庞培派残部十四个军团统治着阿非利加。他们的船舰众多，船舰截断了海上交通。小加图待在乌提卡。他激发起大家的仇恨心[25]。恺撒带少数部队渡海，在阿德鲁美特登陆，起先他迭受挫折，最后，当他全军到达以后，他在塔普苏斯附近打败小加图、西庇阿和尤巴。小加图、西庇阿和尤巴均自杀。无论是要塞也好，众多的船舰也好，各民族的誓约及借款也好，都未能把战败者从战胜者的威力和优势下拯救出来。

公元前45年，庞培的儿子们把法萨卢和塔普苏斯两处被击溃的残兵集结在西班牙。他们统帅着的这支军队比他们父亲当年指挥的兵力还要强大。恺撒离开罗马，在二十三天内赶到格瓦达耳克维拉，在孟达附近击败了赛克斯图斯·庞培。他在这个战役中险些失败，当他的军队支持不住的时候，传说他曾打算自杀。拉比耶努斯战死，而赛克斯图斯的头颅则被丢在战胜者的脚前。过了六个月，即3月13日，恺撒在元老院被刺。

如果恺撒在法撒卢、塔普苏斯或孟达附近被打败了，那么他就会像庞培、梅帖耳、西庇阿和赛克斯图斯·庞培一样，被称为“伟大的”统帅。罗马人十分爱戴庞培，给他以“伟大的”统帅的称号，当时他还不到二十四岁。庞培是远征三大洲十八次战争的胜利者。庞培这个威名远扬的罗马人在法萨卢附近战败，结束了自己的事业，虽然他当时控制着海洋，而他的对手——恺撒并没有海军！

恺撒的规则就是亚历山大和汉尼拔所遵循的规则：保持兵力集中，不让他们有容易被攻破的地方，高速度地赶往极重要的据点，善用士气、部队荣誉和由这些因素所引起的恐惧心，善用政治手段保证同盟者的忠诚和诱使被征服的各民族驯服。

古斯塔夫·阿道尔夫渡过波罗的海以后占据了吕根岛和波美腊尼亚，并急速前进到维斯拉河、莱因河和多瑙河。他打了两仗，在莱比锡附近得胜后，在琉岑附近又打了胜仗，但最后一战使他付出了自己的生命。他的短促的一生表明他胆大、行动迅速，军队勇敢并且组织得很好。古斯塔夫·阿道尔夫是受到亚历山大、汉尼拔和恺撒所遵循的那些原则的熏陶的！

秋林在威斯特法里亚和约[26]以前进行过五次战争，在威斯特法里亚和约到比利牛斯和约[27]这段时间内进行过八次战争，在比利牛斯和约和和约破裂（1675年发生的事情）期间，打了五次战争。在1646年、1648年、1672年和1673年历次战争中，他的进军和作战完全依据亚历山大、汉尼拔、恺撒和古斯塔夫·阿道尔夫所遵循的各项原则。

公元1646年，秋林从美因兹出发，沿莱因河左岸向下游前进到威捷耳。他渡到这条河右岸以后，转身向上游前进，到达兰河与瑞典军队会师，再前进渡多瑙河和累赫河。这样一来，他就在敌境内走了两百法里。他到达累赫河以后，把自己全部军队集中为一个拳头。他像恺撒和汉尼拔一样，让同盟者为自己保护交通线，或者至低限度是在没有后备军和交通联络的情况下暂时让他们来保护交通线。他在自己后方只保留一个辎重储存站。

1648年，他在奥登海姆渡过莱因河，在加纳乌与瑞典军队会合，再前进到列德尼茨河，又退回多瑙河，在迪林根附近渡多瑙河，在摩斯美尔斯加乌津附近打败蒙帖库库利的军队，然后在腊因附近渡累赫河，在弗烈伊辛根附近渡因河，迫使吓破了胆的巴伐利亚宫廷撤离明亨。之后，秋林把大本营移到缪耳多夫，在这个城市里征收军税，并劫掠全国以惩罚当地选帝侯的背信弃义行为。

1672年，秋林在国王兼总司令路易十四的领导下，本应当征服荷兰。他沿莱因河左岸向下游前进，一直到达河的支流地方渡河，占领了六十个设防的据点。他的前卫已到纳尔登。不知道是由于什么命运注定的原因，秋林停在那儿不进入阿姆斯特丹。荷兰人醒悟过来，放开水闸，让洪水淹没了陆地。原已因要塞守军拦阻而削弱了的法国军队，现在什么也不能有作为了。国王跑回凡尔赛，把总指挥权交给卢森堡元帅。秋林率领一个独立军团渡莱因河，赶往援助国王的同盟者——孟斯得尔主教和科隆主教。他循莱因河右岸向上前进，到达美因河，在那儿阻住了大选帝侯的四万军队。直到后者和洛林公爵的军队会师，他才被迫退过莱因河。这就让选帝侯能够在斯特拉斯堡渡莱因河。但康得及时赶到这个城市里，破坏了桥梁，重新阻止选帝侯实现他的计划。于是选帝侯前往美因兹，在要塞射击距离内架好河桥，让自己的部队布满左岸。冬天，秋林在威捷耳由桥上走到莱因河右岸，打败了选帝侯，逼他退往易北河，并于4月10日和法国签订单独和

约。秋林的这样一些勇敢的和长途的进军使法国举国惊服。可是，当这些进军还没有获得胜利时，它们始终受到那些并不高明的所谓智者的批评。

在1674年战争中，蒙帖库库利掌握了主动权，他渡过莱因河，把战争移到左岸。秋林注意到这点，自己转取攻势，渡莱因河，迫使蒙帖库库利退回右岸。后来他在维耳施迭特附近扎营，借以掩护自己后面二法里远的斯特拉斯堡和位于偏右方四法里远的奥登海姆桥。蒙帖库库利于是驻军于金济格河后面，这儿离法军一法里至一法里半的路程，和他的部队所守的奥芬堡要塞相毗连。秋林的阵地是不好的。他最好进入战斗，而不宜冒丧失奥登海姆桥、丧失退却道路或丧失斯特拉斯堡桥的危险。

如果蒙帖库库利不休息地朝奥登海姆作六小时的夜间移转，那么，他有着朝弗里堡方面的作战线，能在法军来得及赶到那儿以前拿下奥登海姆桥。但是他逡巡不前，他只顾延伸左翼，此外什么也不做。他指望以一些佯攻动作迫法军放弃维耳施迭特兵营和让出通往斯特拉斯堡的道路。秋林也是毫无作为，他在铺开右翼以后使自己的处境恶化了。最后，他在发觉自己的军队已处在很危险的地位以后，就破坏奥登海姆桥，改在阿耳田海姆附近另建一座桥。这座桥距斯特拉斯堡和维耳施迭特兵营较前桥近二法里。虽然如此，离斯特拉斯堡毕竟还是太远，应当在离这个城市一法里远的地方架桥。

蒙帖库库利改变了计划，决心在斯特拉斯堡下游渡莱因河。他命令这个城市的居民（居民已把一切都卖给他了）准备架桥的船只，然后他自己前来接收这些船只。可是秋林立即占领河中岛屿，并在临亨河上建立木桩障碍物和防御墙。蒙帖库库利发觉自己同奥芬堡及卡普腊腊军团的联系已被切断，就只好放弃自己的企图。

秋林在这次战争中犯了个大错误——他在离斯特拉斯堡四法里远的奥登海姆架桥，而不是在一法里以内的地点架桥；如果康得亲王不协助他，他这个错误可能招致全军覆灭。可是根据下面几点看来，他比蒙帖库库利还是高明万倍：（1）他迫使后者放弃自己的主动权而跟着他行动；（2）他没有让后者进入斯特拉斯堡；（3）夺取了斯特拉斯堡居民所准备的桥梁；（4）进驻临亨河，截断蒙帖库库利和卡

普腊腊军团及奥芬堡的联系。毫无疑义，他最后这一着迫使敌军退过黑林山，这一着造成了这次战争中所得到的一切胜利的最高峰。

萨伏依的叶甫根尼亲王在1697年战争中战胜了土耳其人，他在赞提岛打败后者，迫使他们签订了和约。1701年，他带三万人经特兰托侵入意大利。他在卡尔皮附近渡阿迪杰河，深入布雷夏省，把卡提纳元帅赶过奥利奥河，在基亚维附近打败维列鲁阿。1702年，他出其不意地占领了克雷莫纳，但在卢查列附近打了败仗。1704年，他在弗兰德指挥军队，在哥赫施迭特附近获得了胜利。1705年，他在意大利和万多姆作战，但在卡萨诺附近受了挫折。1706年他从特兰托出发，沿阿迪杰河左岸前进。他在法军面前渡过这条河，再沿波河左岸向上游前进，又在奥尔良公爵眼前渡塔纳罗河。他绕过法军全部战线，到都灵附近和萨伏依公爵会师，然后进攻法军在谢西亚和多里亚之间的右翼，迫使他们退却。他这一次进军是勇敢无畏的典范。

1707年，他侵入普罗文斯，占据土伦。1708年，他指挥莱因河军队在乌德纳尔德附近作战，围攻里尔四个月。1709年，他在马尔普拉克附近获胜。1710年他拿下克努阿，并围攻兰德累西。维拉尔元帅在德年附近拯救了法兰西，1724年的和约结束了这个战争。在1716年对土战争中，叶甫根尼亲王占领了迭美施瓦尔，围攻并占领了贝尔格莱德，逼使土耳其政府求和。1733年，他完成了最后一次远征，可是垂暮之年使他胆怯，他下不了决心把自己十八次战争的声誉拿来冒险。这就使得别尔维克元帅能够在他目击下夺取菲利普斯堡。

当腓特烈侵入波希米亚和摩拉维亚的时候，他在奥德河、易北河和萨利河 [28] 等地的军事行动大部分都遵循上述几位大统帅的作战规则，但他特别指靠自己军队的纪律、勇敢精神和战斗艺术。

拿破仑进行了十四次战争：两次在意大利，五次在德意志，两次在非洲和亚洲，两次在波兰和俄罗斯，一次在西班牙，两次在法国。

在1796年第一次意大利战争中，拿破仑从萨沃纳出发，在防护力量薄弱地点，即在阿尔卑斯山脉和亚平宁山脉相衔接的地点过山。他隔断了奥地利军队和撒丁军队，占领位于塔纳罗河和斯土腊河汇合处的凯拉斯科要塞（离萨沃纳二十法里），并在那儿建立自己的仓库。他迫使撒丁国王屈服，交出托尔托纳要塞，要塞位于朝米兰的那个方

向，西距凯拉斯科二十法里。他在那儿站稳以后，就在皮亚琴察渡波河，占领阿达河上的皮戚格当要塞（离托尔托纳二十五法里），然后向明乔河前进，占领阿迪杰河战线上的彼斯基耶腊城（离皮戚格当三十法里）。他再前进占据了这条河左岸的维罗纳城和几座堡垒，这些堡垒控制着这个城市的三座渡河石桥，还占领了河下游的波尔托一累尼亚果，那儿再提供他一座过河的石桥。他在攻占曼图亚以前就在这种情况下停止下来。从维罗纳附近的营房起，到法国国境最近的补给站——善别里止，他一共控制了四座要塞，要塞里都设置了仓库和医院；守卫这些要塞，他只用不超过四千名的初愈病兵和新兵。由此可见他在这条长达一百法里的战线上，每隔四站路设一个补给站。拿破仑在拿下曼图亚以前，曾进军教皇领地，所以波河上的斐拉拉成了他的头一个补给站，而昂利纳（位于亚平宁山麓，离斐拉拉有六七站路程）则是他的第二个补给站。

1797年，他渡过皮亚韦河和塔耳亚缅托河，在离曼图亚八站路程的帕耳马诺瓦及奥左波构筑防御工事。随后他越过尤利阿尔卑斯山脉，改建了克拉根富特的古老的防御工事（这儿离奥左波五站路程）并驻军到捷美临格山上。这儿距曼图亚八十法里远，但在这条作战线上，他占有三座要塞，每隔五六站路程就有一个据点。

1798年，拿破仑在东方开始军事行动。他攻占了亚历山大城，在这个大城市里设防，使它成为军队仓库和军队培训的中心点。在出征开罗的时候，他下令在拉赫马尼亚（离亚历山大二十法里）建筑炮垒，在开罗武装城寨和几座炮垒。他在萨利希亚（离开罗二十法里）和进入沙漠后在加沙的道路上，都建筑了炮垒。法军在到达加沙这个村镇以后，离亚历山大就有了十五站路远。他们在这条作战线上一共设有三个据点。

在1799年的战争中，他在沙漠中走了八十法里。他围攻圣·让·阿克尔，派出监视部队到约旦河岸（离他的主要据点亚历山大二百五十法里）。在卡提亚（离萨利希亚二十法里）、在阿耳—阿里什（离卡提亚三十法里）和加沙（离阿耳—阿里什二十法里）都建筑了炮垒。可见，在这条长二百五十法里的作战线上他设置了八个防御设备完善的据点，以便抵御应当提防的敌人。因此在这四次战争中，他的信使、车队没有被截获过一次。1796年，有几个单独行动的士兵在托尔托纳附近被杀害，在罗捷托和开罗之间的尼尔地方有几只船被扣留

过，可是这两次事件都发生在战争初期。几个在埃及编成的骑单峰骆驼的团队不断往返在沙漠上，以致开罗和圣·让·阿克尔之间的交通，同上下埃及之间的交通一样，始终畅通无阻。他当时率领二万五千军队占领了埃及、巴勒斯坦和加列里，幅员达三万平方法里。从他在圣·让·阿克尔的大本营到上埃及德塞将军的司令部，距离是三百法里。

在1800年的战争中，他遵循的是同样一些规则。法军在德国境内抵达因河以后占领了乌尔姆要塞和英果耳施塔特要塞。这样他就得到了两个大补给站。当缔结普富连多尔夫停战协定时候，曾一度忽视了要求交出这两座要塞的必要性。拿破仑认为占领这两座要塞是自己在德国作战取得胜利的必要条件。他非常重视这点，以致要把交出两座要塞作为延长停战协定期限的gusnon条件 [29] 。

待在纽伦堡的高卢—巴达维亚方面军掩护在多瑙河上的左翼，而在格腊乌邦甸那边活动的军队则掩护因河河谷的右翼。既然后备军从圣伯纳山口开下来，那么伊夫烈亚就成了他的第一个补给站。甚至在马伦哥战役大捷以后，但在明乔河这边所有设防据点重新拿回来以前，他不认为意大利已重被征服，并且只有在交出这些据点的条件下，他才让梅拉斯 [30] 退回曼图亚。

1805年，他从八万奥军手中夺下乌耳姆要塞，前进到累赫河。他在奥格斯堡修复了一些古老的工事，重新武装它们，使这个供应他那样多物资的城市变成自己的补给站。

他有意重建乌耳姆要塞，可是这个城市的防御工事已被炸平了，而周围的地形则极其不利。他从奥格斯堡前往勃腊乌纳乌，并占领了这个地方，从而获得渡因河的一个安全可靠的渡口。这是使他能够向维也纳推进的第二个补给站。他在保障维也纳能避免意外袭击以后，继续前进到摩拉维亚并占领了勃留恩纳的城寨，后面这个地方立刻被武装起来并供应大批军需品，使它成为法军在摩拉维亚活动的一个据点（离维也纳四十法里）。他在离勃留恩纳一站路程的奥斯帖尔利茨地方打了一仗。他能够从这个战场退到维也纳，并在那儿渡多瑙河或沿河左岸进到林茨（林茨周围的高地有极坚强的防御工事做掩护），而后在林茨由桥上渡过多瑙河。

1806年，他把大本营移到班堡，而军队则集结在列德尼茨。普鲁士国王企图把军队推进到美因河去切断法军在美因兹的作战线，借以阻止法军前进。为此，他派布留赫尔军团和魏玛公爵前往那儿。可是法军的交通线已不走美因兹，而是从克罗纳赫要塞（位于萨克逊山脉出口边）通佛尔海姆要塞（在列德尼茨河上），再由那儿到斯特拉斯堡。因为普鲁士军队的攻势对拿破仑没有危险，所以他把大军分三路前进：左路由第五和第七军团组成，在蒙帖别洛公爵[31]和卡斯奇里恩公爵[32]指挥下经科堡前进，中路由贝尔纳多特元帅及厄克缪耳公爵[33]统率的第一及第三军团和近卫军预备骑兵组成，往克罗纳赫及什列茨前进。拿破仑本人也待在这路大军里，右路军由达马特公爵[34]和莫斯科公爵[35]指挥的第四及第六军团组成，经巴伊列特向哥夫前进。待在诺伊施塔特和魏玛之间并已向美因兹出动的普鲁士军队停下来支援自己的前卫。普军和易北河及柏林的联系被截断了，后方的仓库丧失了。它只是在自己情况业已绝望的时候，才看出自己处境的危险。虽然它靠近马格德堡，处在国境中心，离易北河不过两站路远，它还是打败了。它被截断后路，丧失了退却的可能性。除开国王本人和几连骑兵艰难万状地退到奥德河右岸以外，腓特烈的全部老军队简直无一漏网：十多万人被俘，大批军旗和大炮成了这次战争中被法军缴获的战利品。

1807年他[36]占领居斯特林、格洛加马和什帖亭等要塞以后，在华沙渡过维斯拉河。他并且在布拉格构筑防御工事，布拉格是同时供他做桥头堡及补供站使用的。他还同时建筑了莫德林要塞，并在托尔恩城建筑防御工事。法军进到帕萨尔吉河后停止下来，以便掩护围攻但泽，但泽在决定战争结局的弗里德兰战役以前是法军活动的据点和补给站。如果军事行动不中途停顿的话，法军在渡尼门河以前，这条战线就会因为攻占皮拉乌而缩短。

1808年，位于西班牙北部的大多数要塞：圣·谢巴斯特扬、帕姆普卢纳、菲格腊斯、巴尔谢隆，都被法军控制，法军在向布尔哥斯推进。

1809年，勒根斯堡附近响起了头一阵炮声。奥格斯堡成了他[37]指挥作战的中心。由于奥军破坏了勃腊乌纳乌的防御工事，所以他选择位于因河和多瑙河汇合处的帕骚城作为据点，这是比较有利得多的

据点，因为那儿的桥梁保证军队能渡过这两条河。他下令加强这个城市的防御工事，并构筑头等工事来掩护林茨的桥梁。法军抵达维也纳以后，就不依靠这条去巴伐利亚的交通线了，它另建一条经格拉茨城堡和克拉根富特要塞同意大利相联系的交通线，那是一条更加可靠的交通线。

1812年，他占领了维斯拉河上的但泽、托尔恩、莫德林和布拉格等要塞。他把韦伊拉、科夫诺、格罗德诺、维耳诺，明斯克等地作为尼门河附近设置仓库的地点，而把斯摩棱斯克作为他向莫斯科进军的主要补给站。当他实现这次军事行动时，每隔八站路程设有一个坚固的据点。所有邮站都建有防御工事，工事上面挖有枪眼和炮眼；每个邮站都有一连兵力带一门炮把守。这些设备很好地保证了军事交通，使得整个战争期间法军没有一个信使、一个车队被敌人截获。甚至在撤退期间（除契查哥夫海军上将在别烈集纳岛对岸未被赶走的四天时间以外），法军和它的各个补给站间的交通始终畅通无阻。

1813年，克宁什帖因、德雷斯登、托尔加马、维田堡、马格德堡和汉堡都是他 [38] 在易北河上的要塞，而美尔捷堡、厄尔富特，符茨堡则是通莱因道上的兵站。

1814年，他已到处有了要塞，如果巴黎不陷落的话，那么弗兰德各要塞的全部重要性都会显示出来。如果倒向联军方面的第六军团不阻挡他向巴黎前进，那他就会迫使联军退出巴黎；因为联军的将军们还没有决心以巴黎为后方（他们控制那儿还只有三天）在塞纳河左岸进行战斗。几个大臣和一些民政官员的叛变使敌军能轻易地进入巴黎。但是，只由于一个元帅的叛变投敌，才使得联军暂时占领首都的行动没有导致他们的覆灭。

拿破仑十四次战争的全部计划都符合真正的作战艺术原则。他的行动是果敢的，但也是有条理有步骤的。这点最好以1796年防卫阿迪杰河战线（那一次奥地利损失了几军人）和1807年防卫帕萨尔吉河以掩护围攻但泽为例来作证明。

可是，如果要举一个按照错误规则打攻击战的例子，那么1796年德国境内的战争就是这样的战争。

法国的松布尔一马斯河方面军占领符茨堡城寨以后，五万大军就在列德尼茨河上站稳下来。其实，这时候莱因河、摩泽尔河方面军的左翼和中路（五万人）已经由内卡河推进到诺列斯海姆，而右翼（两万人）则在费里诺指挥下往蒂罗耳山麓的佛腊尔堡推进。这三个被高山和大河隔开的军团，各有各的交通线同法国联络，所以一个军团失败，就会使另两个军团遭受危险。侧翼总是进攻部队力量最薄弱的部分。应当尽可能地极力使两翼或者至低限度使一翼衔接中立国家，或衔接巨大的天然屏障。法军违反了这条最重要的作战规则，把全军分作三个单独的军团，形成六个暴露的侧翼。虽然如此，假若它行动正确，它还是能够容易地切实掩护两翼。但在诺列斯海姆附近活动的中央纵队左翼是暴露的，甚至连右翼也没有衔接多瑙河，因为他们没有注意占领敌军放弃了的乌尔姆要塞。要知道，只要这一翼有掩护，也就能够使整个战争合理进行。由此可见，这个纵队从莱因河起，在八十法里的行程中都是吊在空中的：它没有一个据点，没有一个中途补给站。查理大公在派出他的主力去对付松布尔一马斯河方面军及费里诺指挥下的右翼军团以后，向诺列斯海姆推进，但经法军英勇的抗击后，他又转身退过多瑙河及累赫河。他留下两万五千人来对抗刚刚打败自己的莱因一摩杰尔河方面军的左翼及中锋，自己带领主力前往攻击松布尔一马斯河方面军，并把后者击退过莱因河。

莱因河方面军总司令[39]在这次战争中还犯了一个重大的错误：他把敌方两座大要塞（菲利普斯堡和曼海姆）留在自己后方，不予以包围而仅派四千人加以监视。他应当严密地包围这两座要塞，断绝它们和大公之间的一切来往，断绝它们和四周的联系，使它们得不到一点关于战争进程的消息。这样包围是攻占它们的必由之路。为这次疏忽行为，他受到了残酷的惩罚。两个要塞的守军一获悉大公获胜，他们就把法国监视部队驱逐过莱因河，唆使农民暴动，截断法军交通线，险些出人意外地夺取了克利和斯特拉斯堡的河桥。像这样粗暴地违反作战规则和小心谨慎原则的做法，任何时候也不曾有过！政府的整个计划是有缺点的，而执行计划中的缺点更多。究竟应当怎么办呢？

（1）上述三个军团统一归一个总司令指挥；

（2）集中兵力行动，只留两个侧翼，其中一翼经常依靠多瑙河；

（3）首先占领敌人在莱因河沿岸的四座要塞，或者至少建筑堑壕对付其中两座；要占领马耳姆要塞以便在从黑林山出发时，多瑙河上能有可靠的和颇大的补给站。

1810年，葡萄牙战争是违反极重要的军事艺术原则实行攻击战的另一个例子。在这次战争中，英葡联军共计有八万人，其中一万五千人是民兵，民兵待在科因布拉，依靠波尔图负监视责任。法军在占领西乌达德—罗德里哥和阿耳美达两地方后，以七万二千人进入葡萄牙，进攻据守布萨戈高地上阵地的敌军。双方兵力相等，但布萨戈阵地是很坚固的阵地。法军先遭受挫折，但它于次日绕过敌战线前往科因布拉。葡萄牙军队因此退往里斯本，他们烧毁沿路一切，使土地成为废墟。法国将军 [40] 跟踪追击，对退往波尔图的一万五千民兵，甚至连监视部队也不保留。这样一来，他暴露了自己的后方，暴露了科因布拉这个据点（那儿留有五千伤病兵）。他还没有来得及到达里斯本，葡萄牙师团就已经占据了科因布拉，截断了他所有的退路。最低限度他应当留下一支六千人的部队，来保卫和巩固科因布拉，并阻遏波尔图附近的葡萄牙师团。如果他这样做了，他就可以把这六万人带到里斯本。如果英军总司令 [41] 已打算让自己的部队上船，那么这六万人的兵力就足够对付英军了。反之，如果英军总司令准备在葡萄牙坚持下去（一切都表明这点），那么法军就不应当深入科因布拉。他们应在这个城市面前，或者甚至在相隔几站路的地方，占领有利阵地，建筑防御工事来巩固它，同时派出队伍去占领波尔图市，确保后方以及连接阿平美达的交通线的安全，以等待攻占巴达霍斯和等待从塔霍河上安达卢集亚开来的军队的到达。

到达里斯本城防工事面前的时候，法国将军没有下决心攻击它们，虽然他应当知道有工事存在，因为敌人建筑这些工事已花费了几个月的时间了。一般意见是：如果他在到达那儿的时候，立即进攻这些工事，那么他就会占领它们。过两天再动手就已经迟了，因为这时候，里斯本的英葡联军已依靠数量颇多的民兵营而得到加强了。可见，法国将军没有得到任何成就，徒然损失了五千名伤病员，丧失了自己的交通线。他在里斯本城墙下才发觉自己带少了炮弹。他不曾仔细考虑自己的事业。

查理十二1708年和1709年的战争也是违反一切作战规则而进行的攻击战争。1707年9月，这位国王率领四万五千兵员，从来比锡附近

阿耳什塔特兵营出发，通过了波兰。列文加乌普特率领一个军团（一万二千人）在里加登陆。还有一万五千人驻在范梁迪亚。因此，他[42]有可能集中八万世界上最精锐的军队。他留下一万人在华沙，保护斯塔尼斯拉夫国王。他自己在1708年1月抵达格罗德诺，并驻在那儿过冬。6月，他通过明斯克森林，走近博里索夫，渡过别烈集纳河，击败沿沼泽彼岸设防的两万俄国兵。他在莫吉列夫渡博里斯奋河[43]，9月22日，在斯摩棱斯克附近打败莫斯科人的一个一万六千人的军团。他到达立陶宛边境，准备进入俄罗斯本土。惊惶失措的沙皇向他提议媾和。在这个时候以前，查理的行动都符合军事艺术规则：他的交通线是有保障的，他占据了波兰和里加，他离莫斯科只有十站路程。如果他不离开去这个首都的大路，如果他不向乌克兰前进去和马捷帕带来的六千人会师，那么他大概已经进了莫斯科。他这样行动就从侧翼暴露了他的作战线（从瑞典算起长达四百法里）。他不能保住作战线，并且丧失了获得援兵的机会。十二天之后，列文加乌普特带一万六千人和八千辆车子，在莫吉列夫附近渡博里斯奋河，刚刚朝乌克兰方向走了四站路，就遭到俄罗斯沙皇率领的四万大军的攻击。10月7日、8日、9日和10日，他奋勇抗战，还是损失了全部辎重和一万一千名兵士，只剩下五千残兵，饥寒交迫地赶往乌克兰和自己的国王会合。

这时，沙皇已在波尔塔瓦建立了一些颇大的仓库。1709年5月，查理十二围攻这个城市。6月，沙皇就率领六万人来解围。查理只剩下三万人，其中还包括乌克兰的哥萨克兵。他进攻俄军失败，军队完全覆灭了。最后他带领一千名残兵败将，渡过德涅伯河[44]，千辛万苦地勉强逃到土耳其。

查理十二如果打算进攻莫斯科，那么直到斯摩棱斯克为止，他的行动都是符合军事艺术原则的。他同瑞典和里加的交通线，到莫吉列夫附近的博里斯奋河为止，都有德维纳河掩护。如果他希望到乌克兰过冬，在那儿招募哥萨克兵，那他就不应当在格罗德诺附近渡尼门河，不应当经立陶宛前进。他应当从克拉科夫出发，向下德涅伯河前进，并通过这个城市，通过维斯拉河和奥德河与瑞典建立交通联系。他不能指望靠这样一条交通线维持和本国的联络，——这条交通线有四百法里是沿俄国边境走的，并且侧翼始终暴露着。但他如果经过克拉科夫，以立陶宛、尼门河和维斯拉河做掩护，那他就不难维持自己

的交通线。他并不是像汉尼拔那样作战，就是说，他并不是在和本国没有任何联系的情况下纵横天下。要知道列文加乌普特带了颇大一支部队，带了大批重要的辎重跟在他后边，离他十二站路远。这就说明他原希望后者赶上来。查理除了这个致命的错误以外，还犯了另一个错误，那就是他在波尔塔瓦附近进攻俄国军队。那时候他离德涅伯河一共只有十二法里远，他走两站路就能够退到河彼岸，神不知鬼不觉地出现在沃累尼和波多利亚。他硬要打这一仗为了什么呢？即使他在波尔塔瓦附近打了胜仗，那么他带领这点军队（总计只不过一万八千瑞典兵），离莫斯科有四十站路远，他能着手做什么呢？他不能希望给敌人以决定性打击。一切情况都要求他利用夏天时间，利用莫斯科人还留存的恐慌心理，在5月间渡过德涅伯河，退回波兰。为了保证自己撤退，征集船舶和在离波尔诺瓦十二法里处、在博里斯奋河上建筑堡垒，他应当打一仗。可是他作战是无组织的。他只算得是一个勇敢无畏的士兵。他放弃去莫斯科的大路以后，立即丧失了交通线，他再得不到瑞典来的消息。关于列文加乌普特战败的消息，他是后来从这位将军本人口里获悉的。有人肯定地说：国王所采取的这些错误行动，他的参谋部里许多军官并未忽视。他们在劝阻国王远征乌克兰失望以后，就反复劝他留在斯摩棱斯克，等待列文加乌普特和他所携带的那些极珍贵的辎重的到来。

评论十 埃斯林根战役 [45]

上帝保佑！法兰西的敌人总是采取一些巧妙的行动：例如他们占领的阵地比他们所能防守而不致被敌从中央突破的阵地要长两倍。

如果不是桥断了——断桥迫使拿破仑停下来并使他的防御行动受到限制，那么奥军战线就会被突破，于是一半军队会被击退到匈牙利，另一半会被击退到波希米亚。按地形拉长战线。这完全合乎奥地利战术精神，但和真正的战争艺术规则矛盾。奥军左翼不应当绕到埃斯林根村后，右翼应当连接多瑙河。在这种情况下，它的兵力足够防卫它的阵地。把左翼拉长到恩策尔多夫以后，敌军不让自己处于受洛巴乌炮火攻击的地位就不能前进一步。结果就是这样：这个侧翼留在原地不能移动，它刚刚打算前进，而从洛巴乌打来的霰弹就从后方攻击它，迫使它退回原阵地。

不应当自相矛盾。埃斯林根战役是不是因为我们成纵队进攻敌人战线中央，才被打败了呢？或者是因为查理大公采取了军事谋略，破坏了我们的桥，在危急情况下以十万军队来进攻我们四万五千人，因而把我们打败了呢？

可是，第一，我们并没有输掉埃斯林根战役，而是赢得了这个战役，因为从格罗斯—阿斯平到埃斯林根的整个战场，仍然由我们控制着；第二，蒙帖别洛公爵并不是成纵队进攻而是以疏开队形进攻的，他在战场上比其他所有将军都活动得巧妙些；第三，并不是大公弄断了我们的桥，而是多瑙河的水在三昼夜间上涨了十四英尺，河水冲断了我们的桥。

自艾克缪尔战役后，法军逼近维也纳。马克西米利安大公负责主持首都防务，首都已进入防御状态。炮兵将军拉里布阿西耶尔连夜把三十门榴弹炮（编成一个炮兵连）配置到桥头堡一栋房屋后面，并纵火绕城，城门则已紧闭了。这时查理大公的部队开近多瑙河左岸，拿破仑决定先发制敌并渡过这条宽阔的河流。

只要法军在左岸有了桥头堡，那么驻军右岸是有利的；没有桥头堡，主动权就操在敌人手中。这一点非常重要，如果拿破仑在左岸没有站稳脚跟，那么他就得退回恩斯河。可是在左岸立足是一桩非常困难的事情。多瑙河宽度将近五百法尺，深度为十五、二十、三十英尺，而且水流很急。在大敌跟前强渡这条河尤其需要艺术。由于担心敌人（敌人有着两套架浮桥工具）不渡多瑙河和不开往维也纳，所以法军不能离开这条河。拿破仑打算在维也纳上游两法里处渡河。1805年，他发现那儿河中有一个相当大的岛屿，多瑙河的主要支流把它和右岸分开，而把它和左岸分开的支流则只有五十法尺宽。占据这个岛屿后，法军就可以在岛上巩固下来，以后要渡的河就不再是五百法尺宽，而只是五十法尺宽的支流了。这意味着仿佛采用了正确的围攻，就渡过了多瑙河。

5月16日[46]，蒙帖别洛公爵派五百人到岛上，大公的军队还在后面相距一站路远。但1805年在左岸和岛屿之间已筑了一座堤坝，以致河面宽度已不是从前那个样子了。驻在附近的布勃纳将军带领六千士兵来还击这五百人[47]并击退他们，一部分被俘，其余的在三十门十二磅大炮及榴弹炮掩护之下退转来了。这次行动受挫后，拿破仑来

到离维也纳下面两法里远的一个地点——对面是洛巴乌岛。这个岛长一千八百法尺，它和右岸间的河面（主支流）宽五百法尺，和左岸小支流河面宽六十法尺。他[48]决定让法军在这个岛上巩固下来。洛巴乌岛仿佛可以给他当作多瑙河左岸的一座设防兵营，法军借它的掩护能够避免大公军队的袭击。如果大公企图往克列姆勃斯或其他地点渡多瑙河，截断法军交通联络，那么法军就能够很方便地从洛巴乌岛攻击他的后方。而且可以说这等于现场遇贼，手到擒来。5月19日贝特兰中将奉命用普通船和平底船架桥过多瑙河。法军前卫渡河并占领了这个岛屿。20日早晨，桥完全架好，法军开始过桥。午后多瑙河水涨三英尺，船舶脱锚，接着桥也冲毁了。但过了几小时，一切又重修恢复了原样，军队重又开始渡往岛上。晚上六点钟，拿破仑下令，经岛北多瑙河小支流弯曲处架桥。拉萨耳将军带三千骑兵前往埃斯林根，他走遍那个平原的各方面，终于碰到奥地利的一个骑兵师，双方战斗发生了。夜晚他进驻格罗斯一阿斯平和埃斯林根两村中间。拿破仑在小桥左岸过夜。21日拂晓，他前往埃斯林根。一个营被配置在恩策尔多夫村的一座多面堡式的工事中。德艾斯潘和南苏蒂两将军手下一部分甲骑兵渡河，可是中午时分，多瑙河水重又上涨四英尺。大桥再度被冲毁，使其余的骑兵和后备炮兵都不能渡河，贝特兰将军在这一天中两次修复桥梁，两次重被冲毁。奥军在放弃维也纳时烧毁了许多船只，上涨的河水把它们冲到浮桥边来。午后四点钟，拉萨尔报告拿破仑：奥军在向前推进。聂夫沙帖耳公爵登埃斯林根教堂望楼，图记奥军动向：大公企图以右翼进攻格罗斯一阿斯平村，中路进攻埃斯林根村，左翼进攻恩策尔多夫村。这样一来，法军就得保卫埃斯林根这个半圆圈。拿破仑下令退回洛巴乌岛，但留下一万人的支队据守小桥前面的一个小树林。这时贝特 兰将军报告多瑙河水下落，他重又架好了桥，后备炮兵已渡河。但已经迟了。拿破仑决计停留在自己的阵地上。因为若是敌人占据了埃斯林根村，那么重新夺回它会一定很困难，一定要流许多血。五点钟[49]射手们开始对射，很快枪炮火力变得很猛烈了。甲骑兵进行了几次非常好而出色的攻击。奥军对格罗斯一阿斯平和埃斯林根的一切进犯都被击退。受十万敌军攻击的二万五千法军在三个小时内坚守住阵地，当夜晚到来时候，两军营火的布置宣示着决战将在次日开始。

驻在两岸的法军兵力比大公军队多二万人，法军胜利可以说毫无疑问。可是半夜以后，多瑙河的水非常可怕地猛泻下来了，军队沿桥

渡河重又停止，直到天亮时桥梁才修复好。近卫军和列德日伊奥公爵军团开始急步渡河。拿破仑满怀信心地跨上战马。决定奥地利皇室命运的时候到来了！他到达埃斯林根以后，命令蒙帖别洛公爵冲击奥军中部，而年青的近卫军则从埃斯林根出发，在决定性的关头进攻敌军左翼，敌左翼衔接恩策尔多夫一个小地方，位于构成洛巴乌岛的多瑙河小支流的北岸。蒙帖别洛公爵使出他身经百战所锻炼出来的沉着精神以及所学得的作战艺术，展开自己的部队。敌人已感觉到，不让法军冲破自己的战线至关重要，可是它的战线拉得太长了（超过三法里），因而它的全部努力都徒劳无益。年青的近卫军已攻抵敌军左翼，但这时常胜军的前进又不得不停顿下来，因为河桥重又被激流冲毁，好几艘平底船已被冲到两法里以外的地方去。需要几天时间才能修复[50]。一半甲骑兵、艾克缪尔公爵的军团和全部后备炮兵都仍然留在右岸。这一切都说明桥垮得非常不是时候。但作战计划非常英明且考虑得非常深刻周到，以致法军没有遭到任何危险，并且能够在极端恶劣的情况下重占洛巴乌岛的阵地。它待在洛巴乌岛上，敌军是攻击不到的。可以说，从古至今从不曾有过这样坚固的兵营，因为它有宽达六十法尺的深壕掩护。这个讨厌的消息[51]于早晨七点传到前方，皇帝命令埃斯林根公爵和蒙帖别洛公爵停止前进，并逐步退回原驻地。前者把自己的左翼衔接格罗斯—阿斯平村中部（村子伸长到一法里以上），后者待在格罗斯—阿斯平村和埃斯林根村之间，右翼衔接后村。这次调动像阅兵式一样实行了。业已绝望并已实行撤退的敌军惊异地停步下来，对于法军这种退却行动迷惑不解。但很快他们就获悉法军的桥被冲毁了，他们的中路重新占据了原阵地。这时大约是早晨十点钟。从这个时候起到下午四点钟止，就是说在连续六个小时内，配有五百门大炮的十万奥军，一直在进攻阵地上仅有一百门大炮（由于炮弹供应不足被迫节省使用）的五万法军，但仍旧徒劳无功。

战争的胜败完全取决于埃斯林根村的得失，大公做了他应当做的一切，五次用生力军攻进这个村子，两次占领了它，又五次被驱逐出村。最后，到午后三点钟，皇帝命令自己的副官腊普和英勇的洛巴乌伯爵，率领年青的近卫军，成三路纵队，上着刺刀，猛扑正在准备第六次攻击的敌后备军。他们击溃敌军，胜利已经有保障了。大公再没有生力军了，他下令奥军撤回原阵地。刚好四点钟，炮火停息，虽然在这个季节里仗可以打到晚上十点钟。由此可见，我们在这六小时里始终控制着战场。

皇帝待在老近卫军里，老近卫军自始至终成战斗序列，挺立在埃斯林根的枪火射击距离内，它的右翼衔接多瑙河，左翼衔接格罗斯一阿斯平村。

晚上六点钟，老近卫军掷弹兵指挥官多尔先中将派当时在他部下的蒙脱龙上校到皇帝跟前，请求让他进攻奥军，以便决定会战的命运和迫使奥军撤退。拿破仑说道："不要进攻了，最好就是这样结束战争，因为在没有桥梁和没有援兵的情况下，我们所做的已超出我所期望的，就地停下来好了。"随后他前往洛巴乌岛，巡视了整个岛屿。他担心敌人会在岛端对面架桥，把几营人投入那里。后来，他前往大桥那儿。唉！那儿什么都没有了，因为所有船只都给冲跑了。多瑙河在三昼夜之间上涨二十八英尺。岛的低洼地区都已淹没。他 [52] 回到小桥这边，命令法军半夜经小桥折转身来，驻扎在洛巴乌岛上面。埃斯林根公爵军团在战场上过夜，到次日早晨七点钟才回到岛上来。埃斯林根战役的经过情形就是这样。当我们控制着洛巴乌岛的时候，我们就有保证自己控制维也纳的一切，如果我们丧失了这个岛屿，那么我们要保住维也纳就不可能。如果敌军出现在多瑙河左岸，那么法军任何时候都能够从这个岛上出发，转取攻势，因为河宽只六十法尺，它不会成为进军的障碍，特别在这种地区如此。贝特兰将军在二十天内，用桩柱建筑了三座桥，这儿建桥比建筑莱因河的凯撒桥要困难十倍和昂贵十倍。副王在腊勃附近战胜约翰大公。拿破仑从洛巴乌岛出发，7月在瓦格拉姆附近获得永远值得纪念的巨大胜利。

查理大公在埃斯林根战役中，以及在这个战役以后，做到了他能做的和应做的一切。

蒙帖别洛公爵和圣伊列尔两位将军——两位英雄、拿破仑的两个极好的战友——在这个战役中阵亡，他们的死使拿破仑为之挥泪……

评论十四 1813年的战争

法军参加这次战争的兵力一共是二十四万人，其中有五万人不是法国兵，而是萨克森兵、威斯特法利亚兵、巴伐利亚兵、符腾堡兵、巴登兵、黑森兵和贝尔格公国兵，他们对拿破仑没有好感，留在法军中间害多利少。其余二十万人除近卫军外都是青年人（骑兵特别如

此），另外还有一些波兰兵和两三个团的轻骑兵及四五个团的重骑兵。轻骑兵的不足使法军不能进行侦察。

我们在易北河上德累斯顿、麦森、托尔加乌、维腾堡、乌格德堡和汉堡等地都有渡河桥梁。往德累斯顿开动是事先预定好的，因为把敌人引到那儿所要做的一切都已做了。拿破仑下令，在克尼格什迭因附近建筑防御工事，修筑道路，并在易北河上架桥，使这个据点和什托尔平便于联络。

5月2日和21日，琉琴和宝琴附近的两次胜利恢复了法军的荣誉。萨克森国王胜利地回到自己的首都。敌人被赶出汉堡。大军军团之一进驻柏林城下，拿破仑的大本营则移到勃烈斯劳。士气沮丧的俄国军队和普鲁士军队只好退过维斯拉河。可是奥地利出面干预战事，建议法国缔结停战协定。拿破仑回到德累斯顿，奥地利皇帝离开维也纳，前往波希米亚。俄国皇帝和普鲁士国王定居什维德尼茨。谈判开始了。梅特涅公爵建议在布拉格开会。这个建议获得通过，但它只是个骗局，因为维也纳宫廷已向俄普两国承担了义务，它本已准备在5月间宣布自己的意图，只因法军获得出人意外的胜利，它的行动才不得不谨慎起来。这个宫廷尽管尽了一切努力，它的军队还是人数不多，组织不好，战斗能力不强。梅特涅公爵要求得到伊里利亚各省，要求修改意大利王国的边界，要求拿破仑放弃华沙大公国，放弃莱因同盟保护者和瑞士联邦仲裁人的称号，要求他放弃第三十二军区和荷兰各省的占有权。这些过分的条件显然是为了不被接受而提出来的。但当时维琴察公爵 [53] 还是到了布拉格，于是谈判开始了。法方想使列强放弃他们那些条件的某些部分，但尽了一切努力，仅仅对这些条件作了少量的修改。拿破仑决定作重大的让步，他把自己的想法通过驻在德累斯顿的布勃纳伯爵通知奥国皇帝。他同意让出伊里利亚各省（各省以伊臧措河与意大利王国分界），让出华沙大公国，放弃莱因同盟保护者和瑞士联邦仲裁人称号。至于荷兰和汉撒同盟各城市，拿破仑认为自己有责任保留它们直到缔结和约为止，将它们作为英国交还法国殖民地的担保品。

停战期限在布勃纳伯爵到达布拉格之前几小时届满，这就成为奥地利参加联军的一种借口，于是战争重又爆发了。

8月24日，法军在德累斯顿附近打败三位国王指挥的联军，获得辉煌的胜利。但接着是麦克唐纳元帅在劳集茨和汪达姆在波希米亚受了挫折。尽管如此，优势毕竟还是在以托尔加乌、维腾堡和马洛德堡等要塞为依靠的法军方面。

大约就在这个时候，丹麦在德累斯顿和法国缔结了攻守同盟条约，它的军队扩充了汉堡艾克缪尔公爵的兵力。10月，拿破仑离开德累斯顿，顺易北河左岸前往马格德堡，以便迷惑联军。他打算在维腾堡渡河前往柏林。已经有几个军团集中在维腾堡，德塞乌敌人的桥梁业已破坏。这时候，拿破仑接到了符腾堡国王的信，完全证实对明亨宫廷所发生的怀疑是正确的。巴伐利亚国王已突然投向敌军方面去了，驻在莱因河沿岸的奥地利军队和巴伐利亚的军队不宣战，不预先通知，根据里德条约已联合在一起。这八万军队在弗烈德将军率领下，开往莱因河，符腾堡受这支强大兵力的压迫，将不得不把自己的军队参加到他们一起。看来美因兹很快就会受十万敌军的包围。

得到这个意外的消息以后，拿破仑认为必须改变他两个月前拟定的作战计划，虽说实现这个计划所需的要塞和军需仓库业已准备好了。这个计划的内容是：法军在托尔加乌、维腾堡、马格德堡和汉堡等要塞及军需仓库的掩护下巧妙地移动，把联军赶出易北河和扎尔河中间地区，把战场移到易北河及奥德河之间（法军在奥德河上已占领格洛加岛、库斯特里亚和什帖丁等要塞），而后按照实际情况，迫使敌军解除对维斯拉河上的但泽、托尔思、莫德林等要塞的包围。可以指望：执行这个广泛的计划，就能够得到如下胜利结果：联盟解体，德意志各国王仍然忠于同法国的联盟。如果巴伐利亚迟两个月倒向敌方，那么它就肯定不会向敌人投降了。

10月16日，两军在莱比锡战场上相遇，法军成了这天战斗的胜利者。18日，如果不是据守一个极重要阵地的萨克森军队带领炮兵（拥有六十门炮）投降敌军，并且立即掉转炮口射击法军阵线的话，那么尽管有拉古兹公爵的挫败，胜利还是会归于法军的。萨克森军队这种前所未有的叛变行为应当引起法军的全军覆灭，而把这天的荣誉给予联军。拿破仑率领他的一半近卫军赶往出事地点，把萨克森军队和瑞典军队逐出阵地。夜幕降临了，敌军全线退却，退守战场后面的营房中，而战场则仍旧在法军手里。

列德日伊奥公爵和特雷维佐公爵指挥下的青年近卫军也参加了莱比锡战役。库里阿尔将军指挥下的中年近卫军进攻和击溃了梅韦尔德将军手下的奥地利军团并把这位将军俘获。南苏蒂将军统率的近卫骑兵驰往右翼击退奥地利骑兵，擒获了大批俘虏。德鲁奥将军指挥的近卫炮兵整天挺立在炮火下。在全部近卫军中，只有老近卫军步兵保持着队形，占据着威胁敌军的阵地，他们待在那儿是必要的，可是从没有机会布成方阵。

夜晚，法军开始移动，目的是移住艾尔斯特河彼岸，和埃尔富特建立直接联系，等待它所需要的弹药车队从那里开来。16日和18日，法军发射了十五万多发炮弹。若干德意志部队（莱因同盟的部队）学着前一天萨克森兵所开的恶例，相继叛变。一个军士在接到指挥官下达适当的命令以前，就炸断莱比锡桥。这些心疼的偶然事件都是使法军（虽然它是胜利者）受到通常只有在打大的败仗时才会受到的大损失的原因。法军由威森费尔德桥退过扎尔河。它应当在这里集结，停下来等待从埃尔富特运来弹药（埃尔富特那里弹药是很充足的）。可是，就在这时候，获得奥地利巴伐利亚联军以强行军开抵美因河的确实情报。因此，法军必须赶往那儿抵抗敌军。

10月30日，法军在加纳乌前面碰到成战斗队形严阵以待的奥巴联军，后者在这儿截断了法军去法兰克福的大路。虽然敌军是强大的并且占据了良好的阵地，可是法军击退了他们，把他们完全打垮并逐出加纳乌。法军继续退往莱因河，11月2日渡过莱因河。

圣·恩扬男爵和梅特涅公爵、聂谢耳罗德伯爵及厄别定勋爵等在法兰克福举行谈判。联军提出下面几点作为和平初步条件：拿破仑放弃莱因同盟保护者称号，放弃波兰和易北河各省；法国仍旧留在它的自然疆界范围（阿尔卑斯山及莱因河）以内，并就划分意大利境内法国和奥皇室领地界线达成协议。

拿破仑同意这些基本条件。维琴察公爵奉命前往法兰克福。但法兰克福会议像布拉格会议一样是个骗局，联军指望法国会拒绝这些条件，他们就可以从这里找到发表新声明以煽动舆论的口实；因为就在提出这些和平建议的时候，联军还在侵入瑞士，破坏各州的中立地位，拒绝接受法国派往法兰克福的代表，并擅自规定沙提利昂·纳·谢涅为会议工作地点。随后他们很快就暗示：法军必须让出整个意大

利、荷兰、比利时、莱因各省和萨伏依，以此作为媾和的基础——这就是要法国回复到1792年原有的疆界上。在2月15日宣布的预备和约草案中，他们更要求让出格尤宁根、柏福尔和贝赞桑等要塞。像这一类要求是决不能不经商量就能接受的。直到联军宣布会议结束时，谈判仍在继续中。

评论十六 拿破仑1800年进军和公元前218年汉尼拔进军的比较 [54]

这两次进军毫无相同之处，把它们拿来比较，意味着既不懂得这次进军，又不懂得那次进军。

（1）在迦太基军队渡过罗尼河后，西庇阿的军队没有驻在滨海阿尔卑斯山那一带。他的军队已派往西班牙，而他本人则前往皮亚琴察，到大法官曼利伊的部队里去了。（2）汉尼拔从未打算迂回阿尔卑斯山脉哪一部分，也从未打算在敌人没有防备他的哪一个地点越过这座山脉。他笔直前进，翻过科提亚阿尔卑斯山脉，下山到达都灵。他的进军路线既没有经过里昂、谢伊谢尔，也没有经过圣·伯纳山口和阿奥斯塔盆地。这是从波利比和提图斯·李维的著作清楚地可以看得出来的。而且他也没有必要这样做。（3）在提契诺河岸和特列比亚河岸会战的时候，西庇阿以罗马作为自己的后方，而梅拉斯在马伦哥战役中却是以法兰西做自己的后方。由以上三点可以看出，这两次军事行动毫无共同之处，不但毫无共同之处，而且情况是彼此相反的。不过，由于许多世纪以来评论家们一直都在白费工夫地评论汉尼拔的远征，所以我们比较详细地来研究一下……

汉尼拔于公元前218年越过比利牛斯山脉，停在科利乌尔，后来他经过距海不远的下郎基多克 [55]，并在杜兰斯河流入罗尼河入口处上面和亚德世河入口处下面渡过罗尼河。他在杜兰斯河口上面渡河，是因为他打算向瓦尔河那边前进，他在亚德世河口下面渡河，是因为有一条山脉在那里发脉，那条山脉差不多垂直地高耸于罗尼河右岸一直到里昂方才终止，而左岸河谷则宽达几法里，一直延伸到阿尔卑斯山麓。从罗尼河口到亚德世河入口处距离是二十八法里。汉尼拔大概是在亚德世河口以下四法里处，在距海二十四法里或四站路程的地方，即在奥朗日高地渡河。他从奥朗日一直往都灵前进。他在行军的第四天，就抵达两河汇流处。这两条河或者是指瓦朗斯上面的伊泽尔河和罗尼河，或者是指格勒诺布尔附近的伊泽尔河和德腊克河。这两

个地点都同样符合波利比和提图斯·李维的记载。拿破仑由圣·厄斯普里桥渡罗尼河，从日内瓦山附近越过阿尔卑斯山脉，他从西班牙到意大利所经过的道路是两个半岛之间的最短的道路。他通过了格勒诺布尔。

西庇阿执政夺得西班牙，把它置于自己控制之下，他的同僚谢姆普罗尼则控制了西西里岛。元老院不待汉尼拔入侵，就打算同时在西班牙和阿非利加开战。当时罗马人只由海道和西班牙取得联系。利古里亚、阿尔卑斯山和高卢对于他们还很陌生，那儿住着一些敌视他们的民族。西庇阿让自己的军队在比萨（阿诺河上的港口）上船。航行五天以后到达马赛抛锚。他在这儿极其震惊地获悉，汉尼拔已越过比利牛斯山，并走近罗尼河。他航行到罗尼河口，顺应罗尼河流域居民请求援助的坚决要求在那儿登陆。不管迦太基军队人数如何众多，他安慰自己，认为他能够阻止他们渡过像罗尼河这样的大河（也不是毫无根据的）。他率领军队出发三天后，到达迦太基人业已在三昼夜前离弃了的营房。迦太基人溯河而上。这时，西庇阿仍然可以跟踪敌军前进，在这种情况下他很快可以赶上敌军后卫。可是他害怕汉尼拔回过头来攻击他。他不敢这样做。他或者可以沿杜兰斯河谷向上游前进到阿尔然特山口，在那里和驻在皮亚琴察的大法官曼利伊的部队会师，等待汉尼拔从阿尔卑斯山到河谷以后，用联合的兵力击败他。这个计划可以拯救罗马，但这是难以执行的；因为阿尔卑斯山上面住了一些野蛮人，他们早就敌视罗马人，其敌视程度不在米兰和博洛尼亚的高卢人之下。只要西庇阿刚一通过科提亚阿尔卑斯山，这些野蛮人就出来截断他的军队的交通线。因此，剩下的只有第三条道路：回到罗尼河口，仍旧叫军队上船。可是他后来应不应当回到尼斯，在那儿上岸，再进到田德山口，然后下山到达斯土腊河谷，并这样出现在科提亚阿尔卑斯山的出口处呢？——他到得太晚了，因为他不能在离奥朗日后二十六天赶到这些地点，而汉尼拔实际只过二十二天就到达了都灵。除此以外，这个计划也像从奥朗日出发，由陆路沿杜兰斯河而上，直到阿尔然特山口的计划一样，事实上是不能实现的，因为在滨海阿尔卑斯山顶和田德山口上，也都住有敌视罗马的民族。

罗马人在汉尼拔以后五十五年初次进入高卢，过了一百零四年他们才越过阿尔卑斯山。公元前163年，阿庇尼执政渡瓦尔河镇压骚扰尼斯和安提勃等地马赛侨民的利古里亚各部族。当时罗马人进入高卢并没有翻越阿尔卑斯山脉。公元前125年，罗马人由于马赛居民请

求，在弗拉克执政率领下第二次渡瓦尔河。公元前124年，谢克斯特执政建埃克斯城——罗马人在高卢的第一个殖民地。在这以前他们还不曾越过阿尔卑斯山脉。公元前122年，多米戚伊执政越过科提亚阿尔卑斯山，侵入阿洛勃罗人的土地。当时和罗马联盟的奥腾居民邀请他来。多飞内和奥佛尼的居民则站在阿维尼翁一边。多米戚伊击败了他们。多米戚伊有大象，大象吓坏了高卢人。最后，马尔克于118年建筑纳邦城。

西庇阿在阻止[56]翻越阿尔卑斯山脉完全绝望以后，就希望凭借像谢西亚河，提契诺河和波河这样一些天然屏障来掩护罗马。他亲自去意大利，让自己的兄弟率领军队前往卡塔洛尼亚，以期截断汉尼拔和西班牙的交通。他到达比萨以后，把共和国全部兵力集中在那里，并和驻皮亚琴察的曼利伊大法官取得联系。他驻在那儿优越的阵地上，阻遏迦太基人前进，因为迦太基人如果沿波河右岸前进，那么西庇阿就能在斯特腊迭耳附近碰到他们，在那个地方，非洲军队在数量上的巨大优势是不会发生作用的；而他们如果沿波河左岸前进，那么西庇阿就能够在谢西亚河或提契诺河（两条宽而深的河流）上阻住他们。最后，他还有足够的时间来防止敌军渡过波河。由此可见，他所做的已好到不能再好了。

其实，汉尼拔在抵达罗尼河和伊泽尔河汇合处或抵达格勒诺布尔以后，就结束了两兄弟的最高权力之争。六天后他到达蒙美利安（照头一个推测），在那儿渡伊泽尔河（行军距离是三十六法里）；随后他通过一个难以通行的地区，九昼夜走四十法里（这四十里路程处于蒙美利安和谢尼斯山麓之间，方向朝着苏扎）。如果他是从格勒诺布尔出发，那么他从这个城市到达圣·让·德·莫里延（二十八法里），只需要走六昼夜路程，而从圣·让·德·莫里延只需再走九昼夜行程（三十法里）就可到达苏扎。他在离罗尼河畔营地出发后，过二十二天进入意大利，并向都灵推进。都灵人拒绝他进城，他攻占并破坏了这座城市。他从都灵再向他的同盟者、南阿尔卑斯山高卢人（通称为苏勃尔人）的首府米兰前进，未遇敌人就渡过了多里亚·巴耳帖阿河和谢西亚河。

西庇阿一获悉汉尼拔沿波河左岸前进，就渡提契诺河，以期占据谢西亚河上的阵地；但他来迟了，他遭受失败，结果他不能防卫波河一线。迦太基人在提契诺河口上游渡过了波河。汉尼拔的胜利把惊慌

情绪散布到罗马。谢姆普罗尼执政急忙从西西里岛赶到特烈比亚河，和西庇阿的军队会合，协同一致和迦太基人作战。但是他被击溃了。

汉尼拔从科利马尔到都灵的进军行动是很容易的。这等于一次旅行。他沿着一条最短的道路前进，罗马人一点也不曾阻碍他，待在西班牙道路上西庇阿的部队完全不在他的顾虑中。还在从卡塔黑纳出发以前，他已深信对阿尔卑斯山上居民具有影响力的南阿尔卑斯山高卢人会协助他。有些史学家甚至说，博洛尼亚和米兰的高卢人曾派出若干名代表，到他那儿请求他加速进军，他曾在罗尼河畔的营房里接待了这些代表。至于谈到翻越阿尔卑斯山脉的一些困难，那是夸大之词。完全没有那么些困难，而只有大象可能阻碍过他。可见，从公元前600年开始，即还在汉尼拔以前400年，高卢人就有了翻越阿尔卑斯山脉和侵入意大利的惯例。米兰、曼图亚、韦罗纳、博洛尼亚都是高卢人的殖民地。

评论十八 结论

自从特朗西姆诺湖附近和坎内附近两次会战以后，罗马人丧失了自己的军队，已不可能重新集结兵力。他们只剩下一些残兵败将，千辛万苦地逃回罗马。其实，这几次战役都发生在罗马各要塞的围墙下面，离京城只有少许几站路程。如果汉尼拔遭到同罗马人一样的结局，那么，这就可能归咎于他离迦太基、离仓库和设防据点太远了。但是他在撒马和在迦太基国门边也还打过败仗，并且完全被击溃了，他也像罗马人在坎内和特朗西姆诺湖附近那样丧失了所有的军队。马伦哥战役以后，梅拉斯将军尽管在各方面都还控制着颇多的要塞，如亚历山大里亚、热那亚、托尔托纳、费涅斯特烈拉、科尼等，但他还是损兵折将。麦克的军队驻扎在伊列尔河上，驻在本国中部，最终还是不得不缴械投降。而腓特烈的老部队在布伦斯威格公爵、梅连多尔夫、刘贺尔和布留赫尔这样一些英雄率领下，在耶拿战役失败以后，竟不能完成撤退，二十五万大军几天之内全部缴械投降。虽说他还有后备军团存在：一个驻在哈勒，另一个驻在易北河（靠近要塞）。他们驻在本国中部离首都不远的地方。如果你们打算进行决战，那么你们就必须尽可能保证自己有获得胜利的巨大把握。当你们面前要对付的是一位大战略家时，尤其如此。因为敌人如果是在你们的要塞的附近，是在你们的一些仓库中间击溃了你们，那么战败者就真该倒霉！

……

要塞无论在防御战中或是在攻击战中都是有用的，但肯定不能代替军队。它们只能作为延缓常胜敌军行动、削弱、限制并困扰他们的工具。

《马伦哥》[57]一书摘要

一

当第一执政一获悉敌人已在意大利开始军事行动，一获悉有关敌军行动进程的情报时，他就认为必须赶快援助意大利方面军[58]。他决定经过大圣伯纳进入意大利，以便从后方突袭梅拉斯军队，夺取他的各个仓库、辎重库和医院，截断他和奥地利的联系，并迫使他出而应战。

只要一次失败就能够使奥军全部覆灭，法军便能夺回整个意大利。执行这个作战计划需要迅速、极端保守秘密和高度的勇敢精神。保守秘密是一切困难中最大的困难。怎样隐瞒住军队的调动真相，不叫大批英国间谍和奥国间谍知道呢？

第一执政认为，由他本人来暴露这个秘密是最好的办法：他声称预备军将在第戎集合，他会亲自往那里检阅云云。他要使这件事情成为敌人嘲笑的对象，并使敌人把他的夸张的声明当作对付包围热那亚奥军行动所施行的一个声东击西的诡计。为了使敌方观察员和间谍信以为真，必须给他们造成先入为主的印象，因此他利用写给立法团和参议院的信函，利用政府的一些法令和报纸上的广告，以及利用各种各样的通报，来透露这件事情。结果，所有外国间谍及观察员都毫不延迟地赶往第戎市。4月初，他们在那里发现了许多没有军队的司令部。在一个月当中大约有三千到六千新兵和服役过期的老兵到达那儿，其中也有一些力不从心的残废兵。这个预备军团很快就成为敌人嘲笑的对象。他们惊异地看着第一执政在检阅（5月6日）这支人数不上七八千，而且大部分没有穿制服的预备军。他们很奇怪共和国的头

一个负责人怎么会离开自己的宫殿来这儿检阅——这是一个旅长可以干得了的事情呀！这些消息经过布列塔尼半岛、日内瓦和巴塞尔，飞传到伦敦、维也纳和意大利。讽刺性的漫画在欧洲到处出现了，其中有一幅画着十二个孩童和一个接上木脚的残废人，画底下的标题是："波拿巴的预备军。"

其实真正的预备军正在行军道路上编组。几个师团已在各集合站里编成。这些集合站彼此相隔很远，相互间并无任何联络。执政府利用冬季为博取旺代人和舒安人[59]好感而采取的各项措施，加上迅速的军事行动，安抚了这两起叛乱分子。编作预备军的大部分军队，已从旺代郡召回。执政府为保护自己和镇压不轨分子，曾不得不留下几团兵力在巴黎。现在由于第一执政的统治深得人心，再把这几团人留在首都已完全不必要了，所以他们也编进了预备军。这些团队中许多人不曾参加过1799年那些倒霉的战争，他们完全保存着自己的优越感和荣誉感。

炮兵纵列由大炮和弹药箱组成，它们是不大的一批一批地从各个军火库和要塞送来的。最困难的是隐瞒军粮和辎重的运输，军队很快就要通过什么也得不到的不毛的山地。军需官朗姆勃烈下令在里昂准备两百万份面包干，其中十万份经土伦和热那亚运送，另一百八十万份则运往日内瓦，从那儿渡湖运到维耳涅夫，同时预备军也开到那里。

当政府大声宣传编组预备军的时候，许多手写的小型传单也出现了。传单中记载着有关第一执政的一些不光彩的趣事，也夹杂着一些证明预备军不存在和不可能存在、以及最多只能征集一万二千至一万五千新兵的"凭据"。为了加强这些凭据力量，传单中提到在过去的战争中，曾花费过多少力量来编组各种军队，但后来还是在意大利被打垮了；传单中还提到政府怎样费力地去补充可怕的莱因方面军。传单最后问道：如果意大利方面军能够加强，为什么一直让它那样脆弱呢？所有向外国间谍隐瞒军事真相的一切措施，都获得完全成功。巴黎、第戎和维也纳都传说："预备军完全没有。"梅拉斯的大本营更补充说："用来威胁我们的预备军只是一群乌合之众——七千或八千新兵和残废兵。敌人希望利用它来迷惑我们，使我们解热那亚之围。法国人把我们看得太简单了。他们希望我们同寓言中的狗一样：为了追一个影子，竟放过真正的掳获物。"

二

5月6日，第一执政由巴黎动身前往第戎，对驻在当地的某些老兵和新兵作上述检阅。8日他到达日内瓦[60]。5月13日他到达洛桑，检阅了真正的预备军的前卫部队。这支部队由兰恩将军指挥。它包括六个精锐的老团队，制服、装备和一切必需品的供应都非常良好。前卫旋即向圣·皮耶尔挺进，主力排成梯队，跟着前卫前进。这样，这支远征军可以指靠的战斗成员达到了三万六千人。它的炮兵纵列计有大炮四十门。

维克多、卢阿臧、瓦特廉、布迭、沙姆别尔拉克、缪拉和蒙尼叶等几位将军都在这支军队中服役[61]。

给总参谋长的命令

1809年3月30日于巴黎

奥地利人还没有宣战，大概他们不召回自己的公使就不会开始军事行动。虽然事情[62]在1805年发生过，可是当时奥地利国王作为德意志皇帝，有着适当的借口侵入巴伐利亚，以期在俄军到达以前，在乌耳姆进行谈判。除此以外，法国军队当时还待在布伦军营。奥地利政府希望出其不意地抓住巴伐利亚的军队，诱使什图特加特宫廷转向自己一边。这个希望促使它采取这种行动。可是，现在奥地利有什么原因要不预先宣战就开始军事行动呢？法国军队在作准备；同时奥地利人知道：他们不能出人意外地赶上业已集中准备作战的萨克森军队和巴伐利亚军队，并且也知道他们还冒着和俄国人作战的危险。但是，奥地利对法作战肯定是不可避免的，因为它不能长期供养这样一支业已集结在一起的庞大军队。一切都使人想到：奥军在4月15日以前会开始军事行动，因此我们在这个时间以前应当作好一切准备。并且我们已经准备好了，如果除开领导工作不算的话。

在4月15日以前，我的六千近卫步兵和骑兵、一千六百匹马、十六门大炮，都会到达斯特拉斯堡。

在4月1日以前，奥厄尔什迭特公爵将集中他的二十团步兵到纽伦堡、班堡和巴伊烈伊特之间。圣·伊列尔师团在这之前会进驻到纽伦堡和雷根斯堡之间。

巴伐利亚军队中一个师驻防施特腊乌宾格，另一个师驻兰德斯古特，第三个师驻明亨。

在4月1日以前，乌迪诺将军将带领一万八千士兵以充分准备状态进驻奥格斯堡和多瑙佛尔特之间。里沃利公爵 [63] 将集中二万五千多名法国兵在乌尔姆要塞附近。

巴登的兵员集中在佛尔茨海姆；黑森一达姆施塔特的兵员集中在美尔根海姆。里沃利公爵握有全权，一旦双方关系破裂，就把这些兵力集中到乌耳姆，归自己指挥。由此可见，在4月1日到15日之间，我手下将有三个军团会集中在多瑙河上的雷根斯堡、英果耳、施塔特和多瑙佛尔特附近：

奥厄尔什迭特公爵军团拥有步兵十五个团和骑兵七个团；

里沃利公爵军团拥有步兵…… [64] 团和骑兵四个团；

由圣·伊列尔师团和乌迪诺军团合编成的一个兵团，拥有步兵十二个半旅团和六个团，另有骑兵七个团；

最后预备骑兵中包括轻骑兵七个团和重骑兵六个团。

总兵力是十四万人，其中法国兵十三万人，同盟军一万人 [65] 。

首先必须保障奥格斯堡不遭受意外袭击，必须加速构筑城防工事，而且要用加倍的力量来进行这个工程。在那里，要准备二十万份合格的面包干，还要建筑炉灶，以便烤烘六万多份面包，并且要建造各种仓库。

其次必须使累赫河上一切桥头堡垒进入防御状态，用比野战炮口径还大的大炮武装它们。

末了，必须在多瑙佛尔特建造大量仓库。因为在敌军进攻时，大本营大概会设在那儿。除了这些准备以外，还必须补充一个措施，即武装并充分供应帕骚要塞，要让它能够支持两三个月。

同时必须扩充英果耳施塔特的工事，在多瑙河上建筑坚固可靠的桥头堡，以便使军队在任何时候都可以渡到左岸。

我命令军需官立即派出一名军官，携带二十万金法郎和八十万钞票，替我购买一百万份干粮。这些干粮只在全军集合时候才准动用。巴伐利亚兵在乌耳姆和奥格斯堡，也必须准备两万份干粮。军需官柔安维耳应在乌耳姆和多瑙佛尔特租定几条路（一个月限期），派好几小队士兵，以便在多瑙河运送一切必需品。

最后我命令工兵司令和军需官在4月1日以前到达斯特拉斯堡，他们要在斯特拉斯堡和乌耳姆之间建立兵站，每站准备六十辆大车，以便把必需运输的军队运往乌耳姆，特别是有三或四…… [66] 弹药和六千支火枪，必须储存在乌耳姆的炮库中；

还要运送二千件普通土木工具，这是工兵所必需的；

还要运送医院财物和靴鞋，这些东西现存斯特拉斯堡。

我命令军需官除上述事项以外，还要在斯特拉斯堡准备十万双鞋子，在乌耳姆准备五万双，在奥格斯堡准备五万双。要注意鞋子质量必须合规格，在这方面不容许有蒙混欺骗行为。

各团队认为必须运到本军团的一切东西，都要运到乌耳姆，再按大军进展情况，从那儿顺多瑙河前往勒根斯堡及帕骚。

我命令财政大臣在斯特拉斯堡储存三百万法郎：一百万法郎归你们支配，其余两百万法郎由军需官掌握 [67] 。

总参谋长应率领自己的参谋人员出发，于…… [68] 日到达斯特拉斯堡，看情况如何，于…… [69] 日到达多瑙佛尔特或奥格斯堡。到达梅次后，他应当仔细检阅威斯特法里亚师团。

如果没有出现什么新的情况，他就留在斯特拉斯堡，把炮兵、工兵团、行政机关及其他单位的工作活跃起来。

他应派军官到奥厄尔施迭特公爵那儿，通知后者：自己于…… [70] 日到达斯特拉斯堡。

他应吩咐工兵司令贝特兰将军和军需官达留将军，在自己到达斯特拉斯堡以前到达那儿。桑日斯将军业已待在那儿。

贝特兰将军应由斯特拉斯堡前往奥格斯堡和英果耳施塔特。

由于奥地利军队大概还不会离开现阵地，总参谋长可以先往乌耳姆，里沃利公爵元帅的一个军团就驻在那里，然后再往乌迪诺将军的军团驻地奥格斯堡。他应检阅这些军队，把军队出缺的情况报告我，并提出补充这些缺额的士兵名册。他也可以检阅巴伐利亚军队和符腾堡军团。

但是，如果没有什么原因要特别急忙走动的话，那么，没有我的命令他就不要离开斯特拉斯堡，因为，他驻在那儿，传达我所发出的有关军队共同行动的命令，比较便利。我把我的各种计划告诉了他，希望他在必要时能够执行这些计划，而不要等待我的命令，如果情况要求这样做的话。

我打算把大本营设在雷根斯堡，把我的军队集中在那里。

如果敌军先发制人，那么，大本营就设在多瑙佛尔特，军队驻扎在累赫河上。奥军如果不开动，我就希望乌迪诺将军和圣伊列尔将军在雷根斯堡会师。从奥格斯堡到这个城市，一共有五站平时路程或四站战时路程。如果乌迪诺将军于4月5日由奥格斯堡出发，10日就可以到达雷根斯堡；如果圣伊列尔将军于5日到达纽伦堡（我们假定），那么，8日或9日他就已经到了雷根斯堡。这样一来，在4月10日以前，我手下就有了三万步兵和七团骑兵。

在这种情况下，伊斯的利亚公爵可以在同一天到达那儿，并把他的预备骑兵集中在那儿。

奥厄尔施迭特公爵把他的司令部移到纽伦堡，他只要使用左翼尾端的兵力，就能占领巴伊烈特和厄格腊。在这种情况下，他的司令部离雷根斯堡就不过二十四法里或三站路程。

那时，三个巴伐利亚师团离开雷根斯堡也只有一两站路远，或者最多不过三站路远。

里沃利公爵把他的司令部驻在奥格斯堡，于是他的部队离雷根斯堡就不过四五站路远。

这样一来，大本营就要驻到雷根斯堡，处于二十万大军的中间，整个大军将控制住大河，并控制着多瑙河右岸从雷根斯堡到帕骚的地带。军队处在这种地位，就用不着担心敌人的侵犯，并且能利用自己的优越地位，沿多瑙河迅速运输一切军需品。

准备开战的敌军现在会采取什么办法来反对大军 [71] 呢？

它可以离皮耳宗前进，经瓦尔德明亨和哈姆两地开往雷根斯堡。皮耳宗和雷根斯堡两地距离是五站路程。在这种情况下，占据着施特腊乌宾格的一个巴伐利亚师团将退往英果耳施塔特，据守着兰德斯古特的另一个师团也会这样行动。奥厄尔施迭特公爵的军团则会向英果耳施塔特及多瑙佛尔特开动，大本营移驻多瑙佛尔特的时机就到来了。

可是，当我军这样布置在雷根斯堡周围的时候，敌军会怎么样吗？它会向哈姆前进吗？如果那样，我们就可以集中全力攻击它，并在勒根阻止它向事先选好的阵地进攻。

它会往纽伦堡去吗？那样，它同波希米亚的联络就会被切断。

它会往班堡去吗？那样，它也会被切断联系。

末了，如果它决定前往德累斯顿，那么，我们就进入波希米亚，并在德意志境内追击它。

如果它在蒂罗耳境内开始行动，同时经波希米亚出兵，那又怎样呢？毫无问题，它会到达因斯布鲁克，但它摆在因斯布鲁克的十个或

十二个团，就不能参加波希米亚的军事行动，并且据守因斯布鲁克的军队，就会获悉自己的军队在波希米亚出口处战败和我军抵达萨尔茨堡的消息。

最后，如果发现敌人想要威胁我们的侧翼，那么我们就必须机动地向中央移动，利用累赫河作为退却线，并在奥格斯堡保留卫戍部队，以便始终控制这个城市。

总之，工兵军团的各种任务归结为加强累赫河上的桥头工事，在奥格斯堡、帕骚和英果耳施塔特构筑城防工事。

军粮局的任务是在奥格斯堡和多瑙佛尔特建筑大批仓库，还必须在那里建面包坊，以便烤制三四万份干面包[72]。

奥格斯堡各仓库由波希米亚负责供应，而多瑙佛尔特各仓库则由我自己负责，以便将来可以把它们迁移到我军活动地点（河这岸或那岸）。军需官应注意在多瑙佛尔特烤制两百万份面包干。他应当用一切办法来完成这个任务，并且把有关费用事项报告我。

我要求巴伐利亚人准备一百万份面包干。

所有在多瑙河左岸制出的面包干在我军占领雷根斯堡以后都送往那儿，但在我军是否比敌军早到那儿不能肯定的时候，就应当送往多瑙佛尔特，后面这个城市我军现在已能防卫它。

至于谈到地形测绘工程师们，他们应当勘察雷根斯堡四郊阵地和多瑙河各桥梁。总参谋长要写信给弗烈德将军以便从他那儿获得有关这些桥梁和阵地的情报。比方说，能不能保卫住施特腊乌宾格桥，使之不受从多瑙河左岸进攻的敌人的侵占呢？

军需官应当保证有可能利用多瑙河上一切运输工具，他手下应掌握一连修炉匠和一连烤面包师。

目前，奥厄尔施迭特公爵指挥着整个第一线兵力，可是，他的指挥是有名无实的，因为他不能做到及时掌握因河上发生的事情。因此，总参谋长应当采取一般性的组织措施，例如使乌迪诺将军受里沃利公爵节制。

在这种情况下，驻多瑙河左岸的二十个团，仍归奥厄尔施迭特公爵指挥。

乌迪诺将军的军队、里沃利公爵的军团和多瑙河右岸其他一切军队，这时候统统归里沃利公爵指挥。但我希望一俟圣·伊列尔将军师团和乌迪诺将军师团在勒根斯堡会合，它们就要编为一个军团——命名为大军第三军团。这个军团归…… [73] 指挥。

奥厄尔施迭特公爵军团编为大军第二军团。里沃利公爵军团编为大军第四军团。

伊斯的利亚公爵的骑兵军团应包括两师重骑兵（每师三团）和两师轻骑兵（每师四团）。在这八团轻骑兵之中，将有七团法国兵和一团符腾堡兵队。

这样一来，伊斯的利亚公爵将拥有八团轻骑兵（七千人）六团重骑兵（五千人），总共是一万二千人，必要时还可以用一团巴伐利亚的轻骑兵来加强它。

至于博芒的龙骑兵师，它暂时有六个团，它的各前卫团已抵达斯特拉斯堡；全师共约五千人，都已准备出发。

同时我命令把驻西班牙各骠骑兵团中所有非战斗骑兵编成若干骑兵连，每连七十人至一百五十人。我打算暂时把他们拨给各元帅指挥，作为他们的传令兵和卫兵。各元帅应注意照规定发给薪饷并管理他们。

我指派一个非常备性的猎骑兵团（一千人）隶属总参谋长麾下，在他亲自指挥下服勤务。这个猎骑兵团在凡尔赛成立，它由第二十六猎骑兵团拨两个连，由第十猎骑兵团拨一个连，由第二十二猎骑兵团拨一个连编成。其次，再派一个纽沙德尔营（正开来巴黎）、一个瑞士营、一个让达姆骑兵连（一百人）和一个近卫骑兵连，归总参谋长亲自指挥。总参谋长要使用这些部队，在大军后方占领足以保障交通线安全的据点，并护送军使往来。

侍卫长手下必须拥有必要数量的法国军邮员和八十匹马，以便在大军后方最后六十法里的地方使用。

这样一来，德意志境内法军将包括三个军团：

第二军团由蒙帖别洛公爵 [74] 指挥，如果他来不及及时到达的话，那就由庞帖科沃公爵 [75] 指挥；这个军团包括：

乌迪诺将军两个师，这两个师由十二个“半旅团”编成，由乌迪诺将军本人及六个旅长指挥；

圣·伊列尔师团，在三个旅长指挥下由六个团编成；

三个轻骑兵，由一个旅长指挥；

艾斯帕尼亚师团，下管四个团，有两个旅长，统归这位将军指挥；

每师和每旅轻骑兵都各有副指挥官。

乌迪诺将军辖下每师有十八门大炮。

圣·伊列尔师团拥有十五门大炮。

艾斯帕尼亚师团拥有六门大炮。整个来说，一共是三十九门大炮，合编成一个炮列。

第三军团由奥厄尔施迭特公爵指挥，包括十五个步兵团，编成四个师；每师有师长一人和受师长指挥的旅长三人，共负指挥责任。

圣·修耳皮斯师团包括…… [76] 个团，由两个旅长指挥。

每个步兵师所都有大炮不少于十五门。圣·修耳皮斯师团有六门大炮。第三军团一共有六十门大炮，合编一个炮列。

大军第四军团由里沃利公爵指挥，一共管四个师，计……个团。

每师由一个师长和两个归师长指挥的旅长。

轻骑兵师[77]包括四团法国兵和两团盟国军队，由一个师长和两个旅长指挥。

每师有一个副师长和两个助理师长。

每个步兵师配属十二门法国大炮，连同盟国二十八门大炮，一共有七十六门大炮。

至于由各小公爵所有部队编成的那个六千人或八千人的师团，它应当由鲁伊耶将军和两个懂德语的旅长指挥。它暂时仍然属于第三军团，但必要时将调至大本营以补充警备队和押解俘虏。

伊斯的利亚公爵指挥的骑兵军团包括：

两个骑兵师，由两个师长和四个旅长指挥。

两个由三团编制的重骑兵师，由两个师长及四个旅长指挥。

预备龙骑兵师共有六个团，由一个师长和三个旅长指挥。

各预备重骑兵师每师有六门大炮，龙骑兵师也有六门炮，而整个预备骑兵一共有十八门大炮。

符腾堡军队不属于军团，我打算把他们留给自己掌握。

我将根据情况，把他们交给但泽公爵[78]，或交给某一个军团，使他们在战斗中发挥作用。如果汪达姆将军不担任指挥他们的任务，那就任命会讲德语的德芒将军担任指挥，而以汪达姆接替德芒将军的位置。

梅克伦堡[79]军队驻守在瑞典波美腊尼亚的阵地上。

至于萨克森，那就必须说服国王在开始军事行动时，迁往埃尔富特、莱比锡或其他地点。如果德累斯顿能保证不受意外袭击，就可以在它那儿留下三千卫戍部队，而把其余的萨克森军队开往多瑙河。

波兰军队应当保住华沙和扰乱克拉科夫。如果战争爆发，就应当向华沙大公国军队司令官波尼亚托夫斯基公爵建议，编组国民自卫军以保卫布拉格和莫德林两要塞，而以主力军在加利西亚尽力煽起暴动。

总参谋长要同贝特兰将军商谈有关工兵和工程部队的一切问题，要同军需官商谈有关军事运输的一切问题。从实际情况出发，他就能避免各种错误行动。

工兵部队

每军团配备一套架浮桥的工具，两连工兵和六千件土木工具。

工兵部队中应编入一个海员工作营（八百人）和…… [80] 水兵一千二百人。海军部长应给各单位任命九名外科医师：

九个工兵连……九百人 外科医师两人

三连地雷工兵……三百人 外科医师一人

三连架桥工兵……三百人 外科医师一人

四连先锋工兵……六百人 外科医师一人

两个炮兵连携带六门大炮，

各工兵连和地雷工兵连编成两营，

各先锋工兵连编为一营，

各架桥工兵连编为一营，

以上四个营归一个工兵少校指挥。

上述海员工作营（八百人）和一千二百名水兵，编为三个营。它们归陆军上校兼海军上校巴斯塔指挥。

总共是七个营，其中四个营属于陆军，三个营属于海军。

所有这些工兵部队都编为预备队。他们的调动和内部管理事务，都由加斯特勒耳将军负责领导。兵站站长和副站长暂时也归加斯特勒耳将军指挥，还有三部医院大车也归在他部下。

这个预备队在会战时候能够顶用。加斯特勒耳将军应让它在最好的秩序中进军，充分供应粮食和弹药，好好地把它武装起来。

立即用符腾堡的工兵和萨克森及纳萨乌的部队编成一个人数不多的营（三四百人）。这个营跟随预备工兵队伍行进。总参谋长应采取适当的措施来组织这支预备队。

炮兵和工兵用的一切储备品都运往乌耳姆，再从那里上船，顺多瑙河跟着部队行动。

我命令把下列各种物资从斯特拉斯堡运往乌耳姆：

步枪六千支，

刺刀六千把，

备用步枪六千支，

供三种兵使用的马刀二千把，

手枪二千支，

火门针两万根和

抽弹器一千件。

军需官应通知各军团：把所有服装和其他物资运往乌耳姆，由乌耳姆送上海员驾驶的船舶。

谈到军事运输，第二和第五辎重营已到达莱因军团，第十二辎重营已在科美尔西编成。隶属西班牙军团下面几个营的二百部马车已开往茹安伊，它们到那里后在两个预备辎重营指挥下行动。因此大军底下将有五个辎重营和六百部马车。看来，这已经够用了。

至于各个医院，在进攻时应把它们集中在安堡、英果耳施塔特和帕骚。这三个据点必须准备一切必要的安全设施，保障它们不受意外袭击。

从我的近卫军里调出下列部队和武器加入莱因军团：

骑兵四团，

大炮四十八门，

水兵一连，

架桥兵一连，

射击手（步兵）二团，

火枪兵二团，

猎步兵一团，

掷弹步兵一团。

《腓特烈二世的战争论纲》摘要

第四章 第六节

只能采用两种办法来掩护围攻要塞：

1）一开始就击溃敌军，逼它离开军事活动区，把它的残部击退到一道颇大的天然障碍物，例如高山或大河那一边，然后在这道障碍物外边设置特种监视兵团，同时构筑堑壕并夺取要塞。

2）但是，我们如果打算不和前来救援要塞的敌军作战而占领要塞的话，那么，自己手中就必须有齐备的攻城器械，必须有足够的预定在围攻期间所需要的弹药和粮食储备，并利用地形条件——沼泽、

高地、森林、浸水地区，建筑堡垒线和包围线。在这种情况下，围攻军队只须阻遏反围攻的军队[81]，不必担心和仓库相联系的交通线；为了阻遏反包围军队，可以分出一个特种监视兵团。这个监视兵团在和本军保持联系的前提下，实行截断敌援军进要塞的道路，并做到经常从侧翼及后方攻击敌军（如果它善于做隐蔽运动的话），或者利用包围线同一部分包围军队配合，对付反围攻军队，同后者交战。

谁希望一下子做到下面三件事，谁就要犯大错误：（1）不建立包围线而要包围要塞和制服守军，（2）保持相距六站路程远的各个仓库的交通线[82]和（3）不利用天然障碍物和包围线而要遏阻前来救援要塞的敌军。这样做只能造成大灾难，如果他对敌军没有双倍的优势的话。

第九章 第二节

国王[83]在这次战争中[84]所取得的迭次胜利，一概归功于仿佛是他发明的新战术战斗队形。这种队形叫做倾斜式战斗队形。

腓特烈在七年战争期间，亲自指挥过十个战役，他手下的统帅指挥过六个战役，其中包括马克森战役和兰德斯古特战役。前十个战役中他战胜七次，战败了三次。他部下统帅指挥的六个战役中输五次，赢一次。在共计十六个战役中，普鲁士军队战胜八次，战败八次。国王在这十六个战役中，没有一次不使用新战术。其实，他怎样行动，在他以前古代和近代的统帅们任何时候也是像他那样行动的。

这种倾斜式战斗队形究竟是怎样的呢？他的信徒们意见分歧。一些人肯定说：军队在会战的这一天或在会战前夕，以加强右翼、中锋或左翼为目的的一切行动，或是在敌后的一切活动，都属于倾斜式战斗队形。就这个意义来说，普鲁士在提米尔战役中，高卢一比利时人在松布尔河上抵抗恺撒的战斗中，卢森堡元帅在弗鲁律斯战役中（他利用一个高地从右方迂回敌军），马耳博罗在哥赫什迭特附近，叶甫根尼亲王在腊米耳伊附近和都灵近郊，以及查理十二世在波尔塔瓦附近，都是采用倾斜式战斗队形。无论是古代或近代差不多没有哪一个战役指挥官在进攻的时候不力求加强自己的攻击部队。加强的办法有的是使用强大的兵力，有的是配备掷弹兵，有的是用大批大炮。如果说，腓特烈是这种战术行动的发明人，那么他也就是战争本身的发明

人了；可惜，战争却是像世界那样古老，当战争出现在人世间的时候，腓特烈还没有降生哩！

另一些人说：在波茨坦举行的阅兵式中，当两支队伍成平行的战斗队形开始互相对抗的时候，国王下令开始战术动作。倾斜式战斗队形就是这种战术动作。受命演习的队伍一面改成密集队形，或疏开队形，一面迅速朝另一个队伍的一个侧翼前进。它在敌统帅没有发觉的情况下，突然出现在敌军的一个侧翼前面，从各方面攻击后者，这样就使敌人来不及赶到那里支援。

1）在两个平行队伍长三千法尺，彼此相距九百法尺的情况下，其中一队对另一队采取这样的倾斜式队形，以致使一翼离敌人只有三百法尺远，而另一翼离敌队则远到可以免除危险，超出敌队可追及的界线，这是不可能的。在队伍移动以便采取倾斜队形的时候，它会暴露自己的侧翼。这时候，它如果遭受攻击，就会打败仗。至于受威胁的敌侧翼，却容易用第二线兵力或预备军来进行防卫。

2）采取倾斜式战斗队形的部队，其作战线必须从它所依靠的那个侧翼方面通过，否则它就不得不丢弃作战线，而丢弃作战线是会带来危险后果的。

有两条作战规则，违反它们是不能不受惩罚的。

1）任何时候都不要在成战斗队形的敌军面前做侧翼运动。

2）必须经常保持自己的作战线，而不要自动放弃它。

因此某些拥护倾斜式战斗队形的人，要求瞒着敌人改变队形，以便使敌人惊倒，并出其不意地抓住敌人。瞒住敌人的方法是在夜晚或在烟雾掩蔽下，或在一系列的前进哨所掩护下来改变队形。

（1）这种行动不应在敌人目睹下进行，所以它不是战术队形，它的力量不在它的本身，而在其突然性和意外性上面。因此它应当列入埋伏、突袭和隐蔽运动之内。

（2）无论何时，埋伏、突袭和隐蔽运动不仅需要纪律严明的军队，甚至还需要不守纪律的军队和野蛮的军队。

腓特烈在七年战争中做过十次战役，可是十次之中哪一次也没有应用波茨坦的战术动作或任何其他新的战术动作。人们推崇于他的那些战术行动，全是司空见惯的老一套的东西。

1756年他在洛沃济茨战役中做过两个战术动作：一个是为了击退进攻高地的敌军，第二个是骑兵运动，他使用这个动作威胁奥军左翼，借此迫使后者退过厄格尔河。可是这当中并没有什么新发明。

1757年奥军和普军兵力是相等的，但普军是由训练有素、经验丰富的老兵组成的，而洛林公爵的军队则大部分是新募集的、素质很平庸的新兵。在会战中[85]，两军之间隔一洼地。国王军队在没有找到通道以前，分三路靠左边前进。洛林公爵就应当随着国王移动，同时分三路靠右边前进，或者以左翼和中路经洼地转取攻势，进攻国王的右翼军。可是，他既不这样做，也不那样做。他仅仅改变阵线，把右翼往后移动。这样的战例——两军（他们有时相距九法里）沿着障碍物前进以期占据通道，并经过通道以便于进攻敌军——是古今皆有的。

拥护倾斜式战斗队形的人赞赏国王在科林战役中所采取的战术动作。虽然这些动作产生了一些极危险的后果——打了败仗，损失了一半兵力和二百门大炮，撤布拉格之围并退出波希米亚，但他们还是坚持自己的错误见解。任何理由都不能使他们从迷误中清醒过来。他们断言，他[86]没有打胜仗是由于一个营长指挥错误——这个营长不适时地下令向右转，因而耽搁了军队的行动。另一些比较明理的人虽然了解在排成战斗队形的敌军目击下做侧翼运动的一切不便和全部危险性，但还是迷信倾斜式战斗队形。他们认为国王应当在夜间进行战术动作。这样做就能避免奥军的炮火射击（奥军不会发觉他），而到拂晓时就能惊倒敌人，并突然进攻它、击败它和驱散它。不错，出其不意地攻击敌人是妙极了的事情，可是为什么只限于迂回它的一个侧翼呢？最好是从后方袭击敌人，夺取它的车队辎重、弹药和从前面车上取下来的大炮和武器。科林战役之所以失败，应当归咎于违反了上述第一条作战规则。如果腓特烈碰到的对手是另一位统帅，而不是达乌恩（战后他高声快活地吟诵着Te Deum[87]，在自己营房中消磨了十二天），那么，他会因为违反不放弃作战线这条作战规则而受到应得

的一切毁灭性后果的。他的残部就既走不到兵站仓库，又走不到驻布拉格前面的军团部。由于这次打击，他将永远不能恢复元气。

在罗斯巴赫战役中，苏比兹亲王打算盲目模仿，采用倾斜式队形。他在国王阵地前面做侧翼运动。后果如何，大家都是很清楚的。腓特烈在科林附近只丧失了他的部队，而苏比兹在罗斯巴赫附近则既丧失了军队，又丧失了荣誉。

在措恩多夫战役中国王重又采用在科林采用过的战术动作。他不去进攻驻在沿进军路线上的九座桥梁附近的俄军左翼，而是在俄军面前做侧翼运动，企图进攻俄军右翼。一年以前，俄军在耶格斯多夫战役中曾挫败过这一类企图，他们在那里打败了列瓦耳德元帅。现在他们向普军的侧翼进攻，冲破他们的队伍，使他们的队伍溃乱。要是勇敢的捷德利兹将军不使用他的英勇无比的骑兵，不发挥他固有的卓识远见（这是他的出色的特点）来解救危机，那么国王便什么都完了。俄国步兵行动不够灵活，以致没有成梯队地增援攻击部队，结果他们被击退了。战斗继续进行，普军打胜了。但这只因为环境的力量迫使他们仍旧遵照正确的作战规则行事——他们不顾腓特烈的指示，立刻打乱了俄军左翼。第二年普鲁士将军韦迭耳在卡伊耶 [88] 战役中再做侧翼运动，可是萨耳特科夫给他一个很好的教训，使他后悔莫及！

可是，有人对我们说，你们对于列伊田战役（这是倾斜式战斗队形的杰作）怎么一句话也不说呢？不错，这个战役显示腓特烈的军事天才非常出色，并且使他的声名永垂不朽。但其中毕竟没有什么东西和波茨坦的战术行动相似。他 [89] 的胜利应归功于突然性。因此这种胜利属于偶然性胜利。只要洛林亲王手下有两名哨兵或一班侦察兵走在前面，那么他就能探悉国王向右边前进，通过似乎不能通过的沼泽，打算进攻亲王的左翼，于是亲王就可以派自己的预备军增援左翼，而让右翼和中锋转取攻势，从侧面进攻，击溃普鲁士军队，在“犯罪现场”赶上它。把突袭和某种战术队形混为一谈，是大错特错的。

也许有人会肯定说：达乌恩在哥根基尔亨战役中曾使用倾斜式队形，因为当打响第一枪的时候，他就已经包围了普军整个右翼。可是，这个见解只是玩文字游戏。应当直截了当地说：达乌恩是突然进攻国王的，因为后者占据着一个不好的阵地，并且是顽固地在这个阵地上待了好几天。自从发明火药以后，就再不应当犯这种错误。

第八个战役是库涅斯多夫之战。起先国王直对着敌军右翼驻扎着。因此他的战斗队形是十分倾斜的。这种配置法不是在战场上做战术运动的结果，而是借森林和沼泽躲着敌人移动军队的结果。俄军统帅最初把阵线对着法兰克福，后来把部队配置改成下面这个样子，即让他的阵线和普军阵线形成一个"Γ"字形。不能通行的沼泽使国王不能实现他的攻击计划。但他还是从他所占据的阵地上进攻，并对意外碰上的俄军左翼取得若干优势。可是当俄军中锋形成战斗队形与普军平行的时候，他们就大获全胜了，这个胜利造成普军的全军覆灭。

这次战争中的第九个战役——利格尼茨战役，是一次偶然的遭遇战，它救了腓特烈，使他没有陷入由于一些极其错误的战术行动给他造成的危险境地。

第十个战役发生在托尔加乌附近。国王在这次战斗中一切命令都是极其有害的，筹谋得不周妥，也执行得很拙劣。根据这个战役来评判腓特烈，我们对他的天才获得一个非常不能令人满意的印象。无论是在利格尼茨附近，或是在托尔加乌附近，不但看不到一点新的东西，就连轰动一时的所谓倾斜式队形，也是一点影子也没有。

腓特烈老人在波茨坦阅兵中，曾微微地嘲笑法国、英国和奥国那些如此向往倾斜式队形的青年军官。这种队形其实只宜于给某些参谋人员制造声誉。严格分析战争会开导这些军官，而下面这种实际情况则更应当能够完全驱除他们的错觉和幻想。这种情况就是腓特烈从不采用展开部队的办法，而总是一列一列地，从侧翼相机行动。

由此可见，这十个战役中没有哪一个战役具有特点，具有新的性质。国王在十次战役中失败了几次，这是因为他一意孤行，在排成战斗队形的敌人面前做侧翼运动。他在科林附近和措恩多夫附近所受的教训，以及列瓦耳德元帅、违迭耳将军和苏比兹亲王等人在耶格尔斯多夫战役中、在卡伊耶战役中、在罗斯巴赫战役中所受到的教训，证明这些战术动作的全部危险性。

法国军官们（其中包括吉别尔）崇拜倾斜式战斗队形，竟迷信到这样程度，以致断言，斐迪南公爵在克列费尔德附近和维耳姆斯塔列附近对抗法军两翼所采用的战术行动，乃是采用倾斜式队形的极其辉煌的范例。他们完全忽视了下面这条规则：不在自己的战斗队形各部

分之间保留间隙，给敌人以可乘之机。如果说他[90]违反了这条规则而结果很好，那只是因为克列芒伯爵在指挥法国军队。

《秋林元帅战争论纲》摘要

第九章 第三节

围攻军队是不是要利用堡垒线来掩护自己呢？

反围攻军队在进攻的时候，是不是要等待围攻军队来进攻自己的战线呢？

要不要把军队分成两队，以其中一队从事围攻，而以第二队来掩护第一队，并把他们分别称之为“围攻军”和“监视军”呢？

这两个队伍相距多远呢？

罗马人、希腊人、十五和十六世纪的大统帅们，以及帕尔马公爵、斯品诺拉元帅、奥兰亲王、大康得、秋林元帅、卢森堡元帅、叶甫根尼亲王等，在围攻的时候，都利用堡垒线做掩护。但古人不能给我们做榜样，因为他们所用的武器跟现在用的是大不相同了。十五和十六世纪那些大统帅们的作战方式值得大加注意，但那时军队拥有的大炮不多，他们也不懂得使用榴弹炮。

某些不赞成建立任何堡垒线以及不赞成建筑土方工程，或者只赞成建筑极小规模土方工程的军人，向围攻军指挥官建议一开始就击溃敌军，借此获得对该地区的控制权。毫无疑问，这是一个极好的建议。但围攻可能持续几个月，敌人在紧要关头会重新派兵来搭救要塞，而围攻军队的统帅又可能希望不冒战斗的危险而占领要塞。在这种情况下，统帅该怎么办呢？

在敌军在场的条件下，从事围攻的军队其实力一方面应当足以进行围攻，同时又足以阻止敌援军前来支援。军事工程师们要求围攻军队比要塞守军实力强大六倍。如果要塞守军是一万人，反围攻军队是

八万人，那么这就说明围攻军队需要十五万人。甚至即使把围攻军队减少到最低限度，即减少到比要塞守军只多三倍，究竟还是需要十二万人。如果围攻军队只有九万人，那么监视军就不会超过五万人，在这种情况下，后者就不能独立行动，它的驻地必须近到使围攻军队能在几小时以内赶来支援。如果围攻军队只有八万人，那么监视军就只能留四万人，在这种情况下，它就必须配置在围攻军附近，甚至要摆在战线后面。离开了围攻军队，它就会遭受极大的危险。

奉命进行围攻的各师团，围着要塞周围布置着。每师团围攻圆周的一部分。军队必须这样布置：一列正面朝向要塞，以防守军突围，另一列正面朝着野外，以便监视四周，防止所有企图偷进要塞的敌方信使、援军和车队。但为了更准确地达到这个目的，就必须利用包围线和堡垒线。构筑这些工事总共需要好几天。沃班用做堡垒线的一号断面规定每长一法尺需土二点五立方法尺，而六号断面则需土十六立方法尺。六个人在八小时内能筑成一个断面的堡垒线一段，三个人在四小时内能筑成另一个断面的堡垒线一段。只有到敌人和要塞里面任何联络都不可能的时候，封锁才有保障，围攻军队才能高枕无忧。即使有一个三千人到一万二千人的支队，或一个两万五千人的军团（从反封锁军里拔出来的或从其他地点调来的）瞒过监视军，在拂晓时候出现，但在侦察好这些包围线和堡垒线以前、在收集好梢捆和土木工具以前，以及在作好其他一切必要准备以前，他们将被这些不能强越的包围线及堡垒线阻止住。但反封锁军队是不是能够在六、九、十二个小时内，避开监视军，出现在要塞面前呢？

在诸如此类的情况下，如果围攻军队不利用堡垒线做掩护，则要塞就会获得增援，兵站仓库和炮兵纵列会陷入险境，自己建筑的工事会受到破坏，就是监视军团赶来帮助，也为时已晚，解救灾难自然办不到。

由此可见，为了在不击退敌人 [91] 的条件下围攻要塞，就必须利用堡垒线掩护围攻。如果兵力很强——强到分出一个兵力等于守军四倍的军团去担任围攻，剩余的兵力还同反围攻军队一样多，那么它就可以离开要塞一站多路远。如果在分兵以后它的兵力弱于敌人，那么它就必须布置在距要塞五六法里远的地方，以便围攻军团能够在一夜之间前往援助。最后，如果我们的围攻军团和监视军团的所有兵力同

敌方反围攻军队的兵力相等，那就必须在要塞前面的包围线内或包围线附近，把全部兵力集中起来，尽可能地使出全力从事围攻。

当围攻阿拉斯[92]时，西班牙军队有三万二千人（一万四千步兵、一万火枪兵和八千持矛兵）。它可以指靠它那一万火枪兵的火力，来防卫一条一万五千法尺长的战线。尽管如此，大公在秋林元帅目击下（秋林的营房离大公只有大炮射程远）围攻了五十八天，还剩下十八天去占领要塞。如果他不利用堡垒线掩护自己，那么他在要塞下面就一昼夜也待不住。由于有堡垒线，所以大公能够在三十七天期间，继续围攻并轰炸要塞。

1708年，叶甫根尼亲王在布尔贡德公爵军队目击下围攻里尔，因为没有堡垒线，他就什么也不能做。

1712年，他在维拉尔元帅军队面前围攻兰德累西。维拉尔元帅懂得不让这座法兰西屏障陷落的全部重要性。他几次走进堡垒线打算冲破它，但结果他认为不可能，叶甫根尼在维拉尔目击下放心继续围攻。围攻进行顺利，可是在维拉尔占领迭年后，战争的命运就改变了。叶甫根尼亲王经由斯卡尔普河获得自己所需的一切物资，并且把这些物资运到马尔兴（马尔兴是一座要塞，亲王的仓库建在那里）。从马尔兴到兵营可以利用有专门部队押送的大车队，每月一次或两次地运送军需品，以供应军队。可是亲王不这么办，他在马尔兴到兵营之间建筑了一条堡垒线，并因此修成了一条长七法里的有掩护的道路——士兵把这条道路叫做巴黎路。这样一来，线和路就一共长达十四或十五法里。因为线和路在迭年附近要越过些耳德河，所以亲王在这个地点配置了二十四营兵力，作为预备军，以掩护巴黎路，并借以遏阻伐郎兴的卫戍部队出击。这样，这支预备军队就被些耳德河把它同主力隔开了。不错，这个预备军也有堡垒线做掩护，可是堡垒线像巴黎路那条线一样，规模不大，防御力薄弱。大车队没有部队护送，每天从马尔兴开到兵营来。7月24日拂晓，维拉尔在离迭年一法里的地方，过些耳德河，架起两座浮桥，他没有遭遇抵抗就冲断了巴黎路的堡垒线——这条线没有什么防御力量，也不是什么了不起的障碍物。奥军预备队虽有堡垒线做掩护，但受法军全军攻击，结果被迫退到些耳德河，然后缴械投降。叶甫根尼亲王赶来救援，却无法救出隔在些耳德河彼岸的预备队，他只能作为一个闲散无事的旁观者，眼睁睁地看着自己这支部队全军覆灭。之后维拉尔立刻命令孟德斯孤元帅围攻

马尔兴，而他本人则率领军队驻在些耳德河左岸，掩护围攻。叶甫根尼亲王只好迎战维拉尔，可是要办到这点，就必须渡过些耳德河。战局大为改观了。一天以前维拉尔还不得不强越兰德累西的堡垒线，而现在，叶甫根尼亲王在损失了二十四营预备军队以后，迫不得已要进攻左翼紧接伐郎兴并有河流做掩护的法国军队。过了四天，孟德斯孤拿下马尔兴，掳获了四千名俘虏，夺取了奥军所有的仓库。叶甫根尼只得中止围攻兰德累西。过了几个星期，维拉尔围攻杜厄。叶甫根尼驻军在离他的堡垒线有大炮射程那样远的地方，他认为堡垒线是难以攻克的，所以他离开了堡垒线。维拉尔由于没有包围线不得不放弃围攻。

叶甫根尼亲王在兰德累西附近犯了几个错误：

1）他希望光靠一道长长的、防卫力量薄弱的堡垒线，就可以不用部队护送大车队，每天同自己的仓库保持联络；

2）他把自己的预备队配置在些耳德河左岸，那里离自己的营地有三法里远，并且中间隔着一条河。

他应当这样办：第一，不要沿巴黎路建堡垒线，而应当满足于每月一次从马尔兴运来军需物资，但必须用可靠的护送队来保障大车队运输安全。第二，建筑靠得住的防御工事，预防迭年的河桥被敌人突然侵占，预备队应布置在些耳德河右岸，位于这些工事和自己的营地之间，以保护桥头工事。这样他自己固然能够及时援助预备队，而维拉尔也就不能沿些耳德河布防来掩护围攻马尔兴。

普鲁士国王[93]在围攻奥耳缪茨的时候，没有建筑包围线，因此这座要塞就能源源获得粮食和援兵，达乌恩的信使也能每周到达那里。

秋林在围攻敦克尔克的时候，用堡垒线掩护自己，当反围攻军队在奥地利的唐胡安指挥下一占领邻近他营房的阵地时，他就向敌军发起攻击，并击败它。

如果约克公爵在1794年围攻敦克尔克的时候有巩固的堡垒线保障自己，那么他的监视军团就不会那样重视伊普尔的交通线，——用围

攻军队来保持它就够了，何况他还控制着海面。

1797年普罗维腊将军和哥坚措列恩将军前往曼图亚，企图解这座要塞之围（当时维尔姆泽元帅被围在要塞里），他们被掩护圣若尔日郊区的堡垒线所阻，因而使拿破仑来得及从里沃利赶来，打破他们的计谋，迫使他们率领全军投降。

应不应该等待堡垒线外反封锁军队进攻呢？费基尔说：决不应等待堡垒线外的敌人进攻，自己应当越过这条线去进攻敌人。他引述阿拉斯附近和都灵附近的军事行动来证明这点。可是，阿拉斯附近的围攻军队是在秋林元帅目击下，连续围攻了三十八天，因此他们有三十八天时间来夺取城市。叶甫根尼亲王被迫绕过所有掩护围攻的堡垒线，进攻忽视建筑这种工事的拉费耳亚德公爵的法军右翼。这就证明，大统帅是怎样高度地重视堡垒线所构成的障碍物。

如果把所有进攻堡垒线的一切不成功的战例，以及把所有在堡垒线掩护下或在反封锁军队（他们经过侦察得出堡垒线不可攻克的结论后因而离开了）目击下进行围攻的一切成功的战例，都逐一列举出来，那么对于堡垒线的重要性就能作出全面的估价：堡垒线乃是武装力量的补充泉源和不能忽视的防御屏障。

不应当拒绝等待堡垒线外的敌人，因为军事中没有绝对的规则。能不能全部或部分地借助灌满水的壕沟、淹水地段、河流、森林，来掩护你们的战线呢？你们可不可以在步兵和炮兵方面胜过敌人，而在骑兵方面弱于敌人呢？你们的军队可不可以在人数方面和勇敢精神方面胜过反围攻军队，而在战斗经验以及野外行军的能力方面次于敌人呢？你们是否设想过：在所有诸如此类的情况下，是应当撤除包围，放弃差不多业已进行到圆满结局的事业呢，还是带领自己的勇敢的、但不宜于机动的士兵，到战场上去与人数众多、素质精良的敌骑兵厮杀而送死呢？不承认堡垒线有好处和老是拒绝工程师给予任何技术协助的人，就会丧失这种有益无害的而且常常是必不可少的辅助设施。

但有些人说：

1）驻在堡垒线后面的军队行动受限制，而驻在野外则能迅速行动；

2）夜晚总是有利于控制旷野的敌人进攻；

3）敌人能选择任何一点展开主攻；

4）它能够毫无恐惧地不要掩护地设法应付一切；

5）敌人的攻击如果顺利，就能够把围攻军队分成两部分，使他们不能会合，迫使他们退却，并放弃营房及战线；因为要塞和堡垒线之间地面狭窄，他们不能在这里重新整队。

6）在堡垒线外等候敌人的军队，差不多总是可能全线受到攻击，它的两个侧翼没有一个有保障，并且它不能击退占领这道堡垒线的敌人。

可是，难道不能避免这一切不便的条件，来布置营房、堡垒线和野战工事吗？这就是说，难道不能做到以下各点吗？

1）使军队行动自由不受牵制。

2）使夜袭变为对敌人本身有害。

3）无论敌人在哪儿发动进攻，都能予以迎击。

4）使军队有可能转取攻势，促使敌军担心自己营房里那些没有掩护的地方。

5）使军队在战线即使有一点被突破的情况下，尽管营房纵深不太深，也并不因此引起混乱，不丧失营房，不丧失辎重库，不丧失继续围攻和重新整队的可能性。

6）最后，使军队在被敌人冲破的地方，能够重新把队伍整成战斗队形，掩护侧翼，并进攻还来不及巩固自己阵地的敌人。

问题是能够解决的。但野战筑城规则需要作颇大的修改。这个重要的军事艺术部门自古以来一点也没有进步，现在甚至比二千年前还退步了。必须鼓励军事工程师们积极改进它，把它提高到和其他军事艺术一般高的水平。毫无疑问，在自己办公室里按照教条来评论它、

指责它和否定它[94]是轻而易举的，何况这种见解还能迎合部队里那种多一事不如少一事的流行心理。军官也好，士兵也好，他们勉强拿起镐铲总是不假思索地嘟哝着说："野战工事害多利少，不应当构筑它。胜利属于前进、攻击和善于机动的人。不应当做工事，难道不做这个，战争还不够使人疲倦吗？……"这些说法是可以赞许的，可是毕竟不值得重视。

对1817年伦敦约翰·梅列亚出版社印行的题为《循无人知道的途径从圣赫勒拿岛传来的手稿》一书[95]的四十四点评论摘要

评论四十四

拿破仑在抵达巴黎后[96]，头一天晚上就仔细考虑过：可不可以率领三万五千或三万六千军队（这是他当时在北方能够召集的唯一的一支军队）在4月1日开始军事行动，直趋布鲁塞尔，迫使比利时的军队屈服在自己的旗帜下呢？

驻在莱因河岸的英国军队和普鲁士军队力量薄弱，兵力分散，并且都没有指挥官和行动计划。惠灵吞公爵那时远在维也纳，布留赫尔则远在柏林。可以认为，法军在4月初会到达布鲁塞尔。可是，和平还是有希望，法国希望和平，过早的攻击行动会受到公众的指责。除此以外，要集中上述三万五千或三万六千军队，就不得不把卡勒和菲利普维耳之间的二十三座要塞（它们构成北方的三道防线）交给原来的部队去守卫。如果在这道边界上，部队士气还是像往日在阿尔萨斯、孚日山脉、阿登山脉和阿尔卑斯山脉那样良好，那么，这个办法就不会发生不良的后果；可是，弗兰德的舆论是不一致的，因此不能把这些要塞交给当地的国民自卫军。要在邻近各省编成若干营精锐的国民自卫军来代替主力军，得花费整整一个月的时间。安古列姆公爵前往里昂，马塞兵开往格勒诺布尔。开始军事行动的头一批消息使他们满怀希望。必须首先把三色旗在帝国各地上空升起来。

5月间，当法国业已统一，而一切和平希望都已消失的时候，拿破仑订出了作战计划，以应付即将到来的战争。可以订出这样几个作战计划：第一个计划是仍旧处于防御地位，让联盟国负担全部侵略责任，让它们逐渐侵入我们各个要塞之间，侵入巴黎和里昂地区，然后倚靠这两个基地开始迅速而坚决的行动[97]。看情势这个计划将产生许多好处：（1）联盟国不能在7月15日以前开始军事行动，不能在8月15日以前进抵里昂和巴黎；而法军第一、第二、第三、第四、第五和第六等六个军团，以及四个重骑兵军团和近卫军，则会集中在巴黎城下，在6月15日以前总人数可达到十四万人；第一监视军团和第七军团则集中在里昂附近，在6月15日以前，它们的人数可达到二万五千人，在8月15日以前，可达到六万人（在战斗队列中的人数）。（2）加强和改善巴黎及里昂防务的一切工作，可以在8月15日以前完成。（3）受命防卫巴黎、里昂的部队，也可以在这个日期以前完成组织、装备工作，而巴黎的国民自卫军的人数则能达到六万人。一些狙击营配上一批来自主力部队的军官，也可望带来许多好处。连同六千名来自主力部队、海军及国民自卫军的炮手和来自七十个步兵团及近卫队预备队的四万人（他们尚未领制服、暂归集中在巴黎近郊的那几个军团指挥）一起计算，受命防卫巴黎附近各设防兵营的总兵力可达到十万人。里昂的卫戍部队则包括四千名国民自卫军、一万二千名狙击兵、二千名炮手和来自集中在里昂近郊的那十一个团队预备队的七千人。（4）从东北两方面侵入巴黎的敌军，不得已要在法国东、北边界上的四十二座要塞墙外留下十五万军队。如果联军兵力肯定是六十万人，那么，开到巴黎来的军队就只有四十五万人。向里昂推进的敌军必须监视修建在汝拉山脉和阿尔卑斯山脉边界线上的十座要塞。如果这支入侵军队的兵力是十六万人，那么到达里昂的就只有十万人。（5）最后，空前的民族危机，会把诺曼底、布列塔尼、奥佛尼、别里等地居民的义愤激发起来。大批队伍会天天开到巴黎来。一切都能够促使法国力量增长和使联盟国力量削弱。（6）二十四万大军在拿破仑亲自指挥下，在有十万名非流动部队据守的庞大的巴黎设防兵营的掩护下，奋战在塞纳河及马恩河两岸，毫无疑问会打败四十五万敌军，而成为胜利者。修什元帅指挥下的六万法军以有着二万五千非流动部队据守的里昂为依靠，在罗尼河及索恩河两岸活动，同样能打败敌人。这样一来，祖国的神圣事业必将获得胜利。

第二个计划在于先发制敌，即在联军作好准备以前开始军事行动。因为联军在7月15日以前不能开始军事行动，所以必须在6月15日以前开战，并在俄军、奥军、巴伐利亚军、符腾堡军及其他军队到达莱因以前，击败配置在比利时境内的英荷联军及普鲁士萨克森联军。6月15日，我们除留下保卫一切边界的部队和留下卫戍所有要塞的可靠部队以外，在弗兰德一共有十四万军队。（1）如果我们能够击溃英国军队及普国军队，那么比利时就会奋起，它的军队可以补充法军。（2）英军的失败会引起英国内阁的垮台，拥护各民族自由和独立的反对派将会组阁，仅仅这一种情况就能结束战争。（3）如果战局变成另一个样子，常胜军就离开比利时去和待在阿尔萨斯的第五军团会合，然后同它一道开往孚日山脉去对抗俄军及奥军。（4）这个计划有许多好处：它符合民族性格、符合战争精神及战争法则；它消除了头一个计划中的一个巨大缺点，使战争不波及弗兰德、庇卡底、阿土阿、阿尔萨斯、洛林、香槟、勃根第、佛兰什康特及多斐内等省区。可是，十四万军队能不能击溃比利时的两支敌军（英荷联军十万人，普萨联军十二万人，总共是二十二万人）呢？不应当根据军队人数（十四万对二十二万）来比较交战双方的实力，因为联军虽说或多或少地也是由精兵编成的，但它们却是归两个统帅指挥，并且属于两个思想方式不同和利害不一致的民族。

5月就在这样反复考虑中度过。旺代省的叛乱牵制了二万名法军，使弗兰德军队削减到十二万人。由于这次不幸事件，使法军获胜机会减少了。旺代省的战事可能普遍蔓延，因为联军的胜利和他们向巴黎开动都有助于这一点。比利时和莱因四省大声请求法军帮助，要求法军向它们伸出援助的手。拿破仑决定6月15日开始进攻英军和普军。如果他不能照预定计划，做到隔开并各个击破英普两军，那么他就把他的军队撤回巴黎和里昂，然后再按照头一个计划行动。毫无疑义，法军如果在比利时受挫，它到达巴黎的实力一定会有所削弱。毫无疑问，如果我们不在7月15日以前开始军事行动（此种行动本应在6月15日开始），而坐等联军来进攻，那么联军就会在7月1日向法军进攻。毫无疑义，联军胜利后会很快开往巴黎，而业已削减到十二万人的弗兰德军队，则比布留赫尔元帅及惠灵吞公爵的军队少到九万人。可是1814年拿破仑只带四万士兵，到处抵抗联军，并且屡次击败总人数达二十五万的施瓦尔岑堡及布留赫尔元帅的军队。在蒙米腊伊战役中，萨坚、约克和克列伊斯特等军团总计有四万人，但他们却被一万六千法军进攻、打败并被赶过马恩河，同时马尔蒙的一支四千人的队

伍也阻住了布留赫尔的二万部队，而麦克唐纳、乌迪诺及热腊尔的军队（总共不到一万八千人）则阻住了施瓦尔岑堡的十万大军。

无论是被西庇阿的背信弃义行为激怒的迦太基人也好，或是防止坎内战后的险恶危局的罗马人也好，无论是被布仑斯威克公爵的宣言激怒的立法议会也好，或是1793年的山岳党也好，其表现出来的毅力和积极性都不会大过拿破仑在这三个月中所显示的。任《来自圣赫勒拿岛的手稿》的作者从古代史或近代史里去找出一个把这三个月利用得更好的例子来罢！以一个半月恢复帝位，以一个半月准备制服、武器、编组四十万大军——这是不是等于按十二个拍子玩装枪弹的游戏呢？百日执政的特色就是活跃、精简、有秩序，可是时间是必要的要素。当阿基米德自愿利用杠杆和支点举起地球的时候，他需要时间；上帝创造世界也需要七天。

---

[1] 这些摘要发表在1871年的《军事丛书》第4卷中，现照修订译本收入本选集。——俄文版编者

[2] 拿破仑在这些评论中对罗尼阿（被评论的这本书的作者）下列几点建议表示了自己的意见：

1）陆军有两种步兵；2）论改编步兵；3）从队列训练中挽救步兵；4）以防御武器供应步兵；5）在战斗以前解下背包；6）责成军官们监督合理地分配食粮及其他物品；7）重新建立帐篷。——俄文版编者

[3] 指弩弓、抛射器、杠杆投射器等。——译者

[4] 用火绳燃放的枪，弹药从枪口装入。——译者

[5] 即类似上述那样一些建议。——俄文版编者

[6] 连长。——俄文版编者

[7] 罗尼阿将军的建议。——俄文版编者

[8] 罗尼阿建议拿九匹马来运背包。——俄文版编者

[9] 罗尼阿将军建议的一些规则。——俄文版编者

[10] 指可用车运的随军打铁坊（修械所性质）。——译者

[11] 罗尼阿将军建议的。——俄文版编者

[12] 拿破仑。——俄文版编者

[13] 这几次战斗都是法军获胜。——译得

[14] 摘录的这几段文字阐述拿破仑对罗尼阿将军（被评论的这本书的作者）建议的要塞配置体系的态度。——俄文版编者

[15] 直接掩护首都。——俄文版编者

[16] 《拿破仑传》译莫日艾斯克，是莫斯科通斯摩棱斯克铁路上的一个车站。——译者

[17] 有些书上译推罗。——译者

[18] 印度洋。——俄文版编者

[19] 卡普亚——意大利地名。——译者

[20] 《古代世界史》（高教出版社版本）译为比尔吉人，即比利时人。——译者

[21] 春分（3月20-21日）、秋分（9月23日）都称二分点，此处大约指秋分。——译者

[22] 指阿列西亚。——俄文版编者

[23] 指保卫高卢独立的那些人。——俄文版编者

[24] 庞培。——俄文版编者

[25] 庞培的元老院（罗马的第二个政府）在乌提卡开会，掀起反对恺撒的运动，小加图是这个运动的思想家。——译者

[26] 三十年战争（1618-1648）告终后在孟斯得和威斯特法里亚所缔结的两个和约。——译者

[27] 1659年法国同西班牙缔结的和约。——译者

[28] 萨利河是易北河左支流。——译者

[29] 必不可少的条件。——俄文版编者

[30] 马伦哥战役奥军总司令。——译者

[31] 兰恩。——俄文版编者

[32] 奥热罗。——俄文版编者

[33] 达乌。——俄文版编者

[34] 苏尔特。——俄文版编者

[35] 内依。——俄文版编者

[36] 拿破仑。——俄文版编者

[37] 拿破仑。——俄文版编者

[38] 拿破仑。——俄文版编者

[39] 莫罗。——俄文版编者

[40] 马塞纳。——俄文版编者

[41] 惠灵吞。——俄文版编者

[42] 查理十二。——俄文版编者

[43] 德涅泊河的古名。——俄文版编者

[44] 作者误把德涅斯特河说成德涅伯河。——俄文版编者

[45] 下面是罗尼阿将军对于埃斯林根战役的评语，这些评语引起拿破仑来分析这个战役。罗尼阿将军在自己的文章里写道：

“我们在埃斯林根附近打了败仗，因为我们成纵队进攻奥军中央。奥军看来是在逐步撤退，但实际上战线两翼却在向前移动，走进我们的侧翼。由于这样巧妙地行动，我们不知不觉地陷入了一个半圆形的中央，在敌军的交叉火力下，我们倒霉的队伍被歼灭了……”——俄文版编者

[46] 1809年。——俄文版编者

[47] 指已渡到对岸的人。——俄文版编者

[48] 拿破仑。——俄文版编者

[49] 早晨。——俄文版编者

[50] 桥梁。——俄文版编者

[51] 指断桥的消息。——俄文版编者

[52] 拿破仑。——俄文版编者

[53] 科兰古。——俄文版编者

[54] 罗尼阿将军把拿破仑军队越过阿尔卑斯山脉和汉尼拔军队进阿尔卑斯山脉比较，认为两次进军极相类似。拿破仑驳斥了他的这种见解。——俄文版编者

[55] 法国历史上省名。——译者

[56] 汉尼拔。——俄文版编者

[57] 1800年初，法国政府下令编组预备军，预备军临时由贝尔蒂埃将军指挥。后来拿破仑有意亲自指挥这个军。这儿谈的是他怎样瞒住这个军团的使命的。——俄文版编者

[58] 1800年。——俄文版编者

[59] 力图恢复君主制度的叛乱分子。——俄文版编者

[60] 以下原文描写拿破仑会见前部长内克。——俄文版编者

[61] 这次远征的后果是人所共知的：马伦哥战役决定了奥军和意大利的命运。——俄文版编者

[62] 指不宣而战。——译者

[63] 马塞纳。——俄文版编者

[64] 原文缺一字。——俄文版编者

[65] 这个数字中不包括巴伐利亚兵和符腾堡兵。——作者附注

[66] 原文缺一字。——俄文版编者

[67] 原文以下是详细的开支预算。——俄文版编者

[68] 原文缺一字。——俄文版编者

[69] 原文缺一字。——俄文版编者

[70] 原文缺一字。——俄文版编者

[71] 法军。——俄文版编者

[72] 显然是讲一天的数目。——俄文版编者

[73] 原文缺一字。——俄文版编者

[74] 兰恩。——俄文版编者

[75] 贝尔纳多特。——俄文版编者

[76] 原文缺一字。——俄文版编者

[77] 第四军团。——俄文版编者

[78] 列费勃尔。——俄文版编者

[79] 法国东北部一个州名。——译者

[80] 原文缺字。——俄文版编者

[81] 指援军。——译者

[82] 指1758年腓特烈围攻奥耳缪茨要塞。——俄文版编者

[83] 腓特烈二世。——俄文版编者

[84] 七年战争。——俄文版编者

[85] 布拉格之战。 ——俄文版编者

[86] 国王。——俄文版编者

[87] 感恩祈祷诗。——译者

[88] 帕耳戚格。——俄文版编者

[89] 腓特烈。——俄文版编者

[90] 腓特烈。——俄文版编者

[91] 指敌反围攻军队。——译者

[92] 阿拉斯属法国。——译者

[93] 腓特烈二世。——俄文版编者

[94] 指包围线。——俄文版编者

[95] 拿破仑在本书第一个附注中，坚决否认这本书是他写的。——俄文版编者

[96] 指1815年从厄尔巴岛回来以后。

[97] 对抗入侵军。——俄文版编者

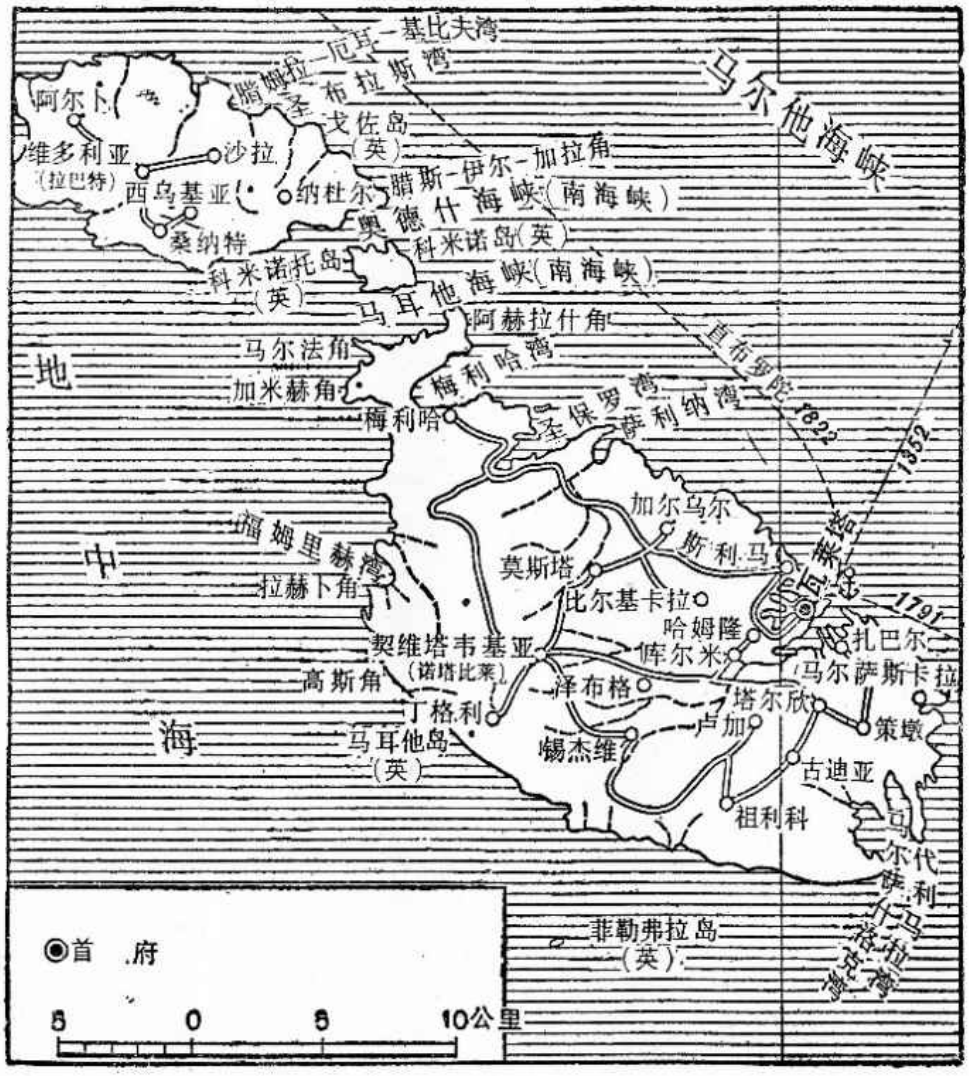

图十三 二十世纪的马耳他岛

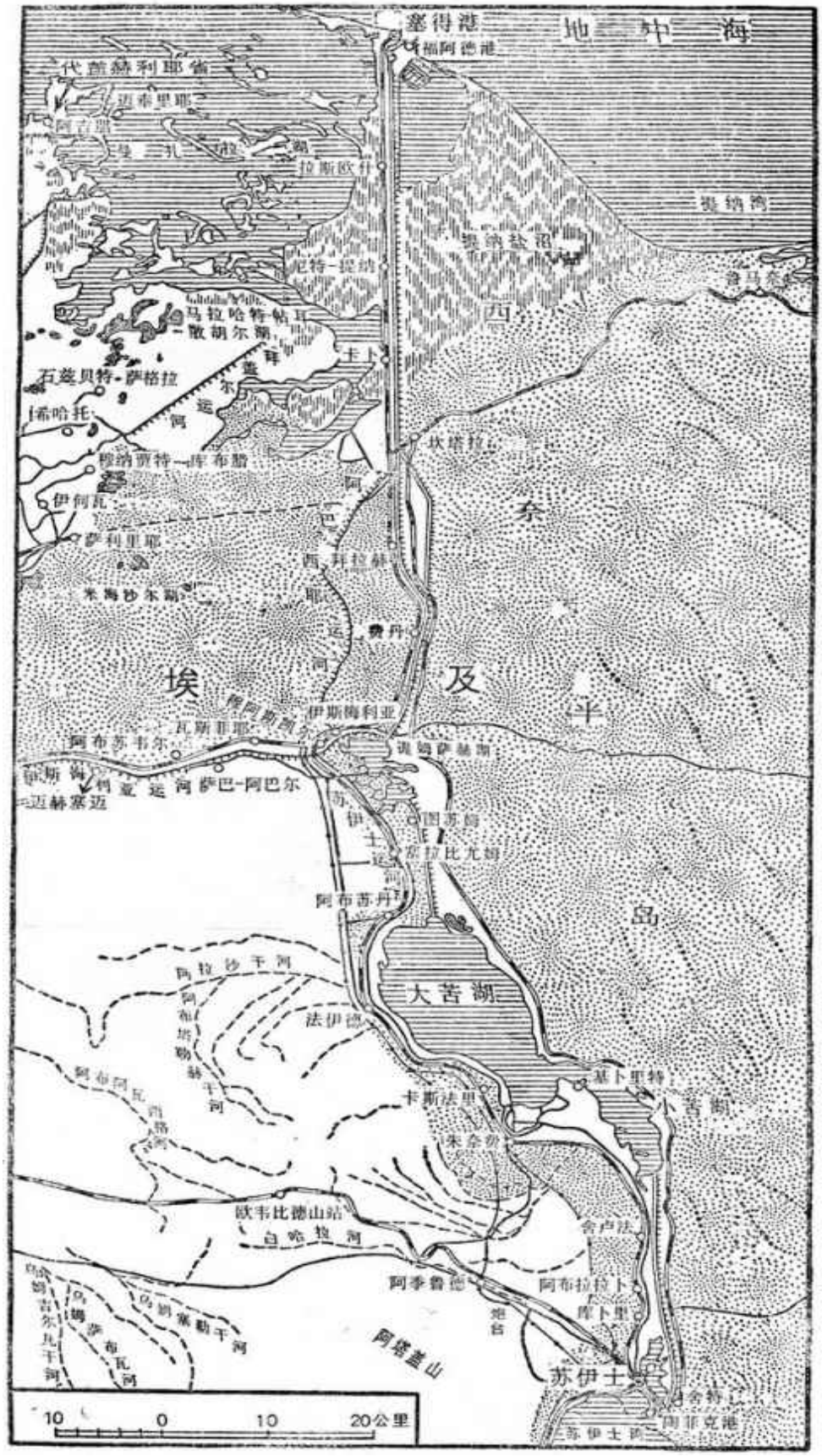
地中海
塞得港
福阿德港
代普赫利耶省
迈赫里耶
阿吉米
曼扎拉湖
拉斯欧什
迪纳尚
迪纳盐沼
杜特-提纳
马拉哈特帖耳
散胡尔湖
土卜
拜尔运河
石兹贝特-萨格拉
希哈托
坎塔拉
梭纳贾特-库布腊
伊何瓦
阿巴
萨利里耶
西拉赫耶运河
米海沙尔湖
费丹
埃及
阿姆斯河
伊斯梅利亚
瓦斯菲耶
阿布苏韦尔
谢姆萨赫湖
苏伊士运河
萨巴-阿巴尔
迈赫塞迈
图苏姆
苏拉比尤姆
阿布苏丹
岛
阿拉沙干河
阿布坦勒赫干河
法伊德
大苦湖
基卜里特
小苦湖
卡斯法里
米奈勒
阿布阿瓦
欧韦比德山站
白哈拉河
舍卢法
阿季鲁德
阿布拉拉卜
库卜里
炮台
乌姆吉尔瓦干河
乌姆萨布瓦河
乌姆塞勒干河
阿塔盖山
苏伊士
舍特山
阿菲克港
苏伊士湾
10 0 10 20公里

图十四 二十世纪的埃及

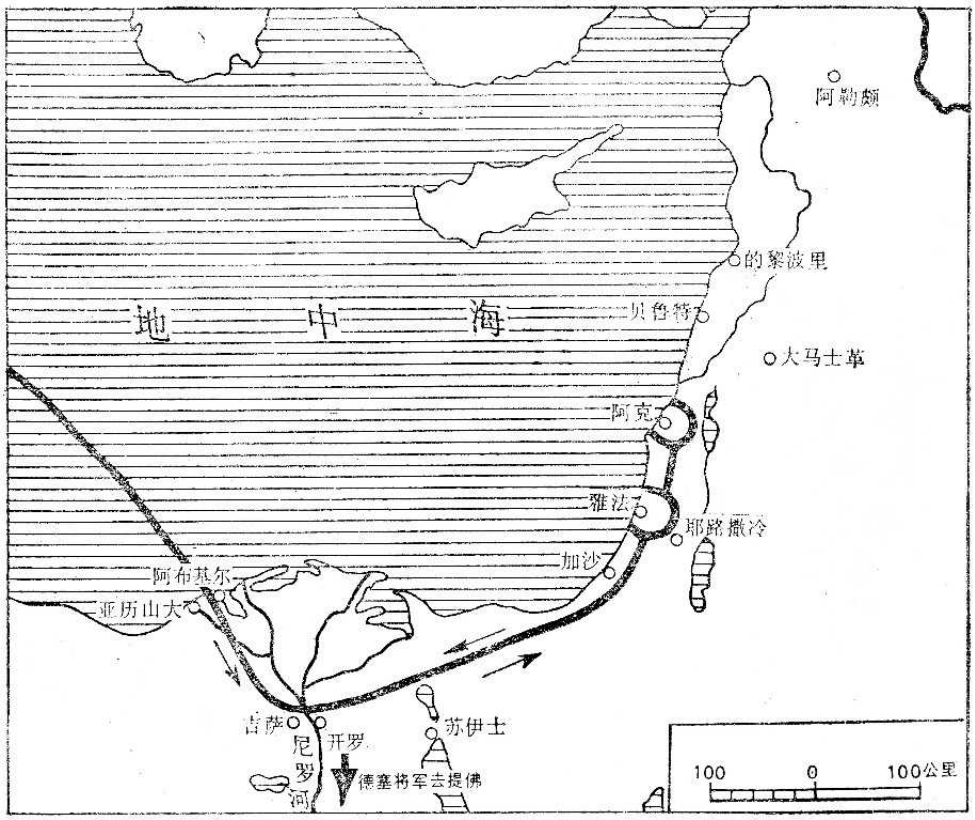

图十五 1798年波拿巴的埃及远征

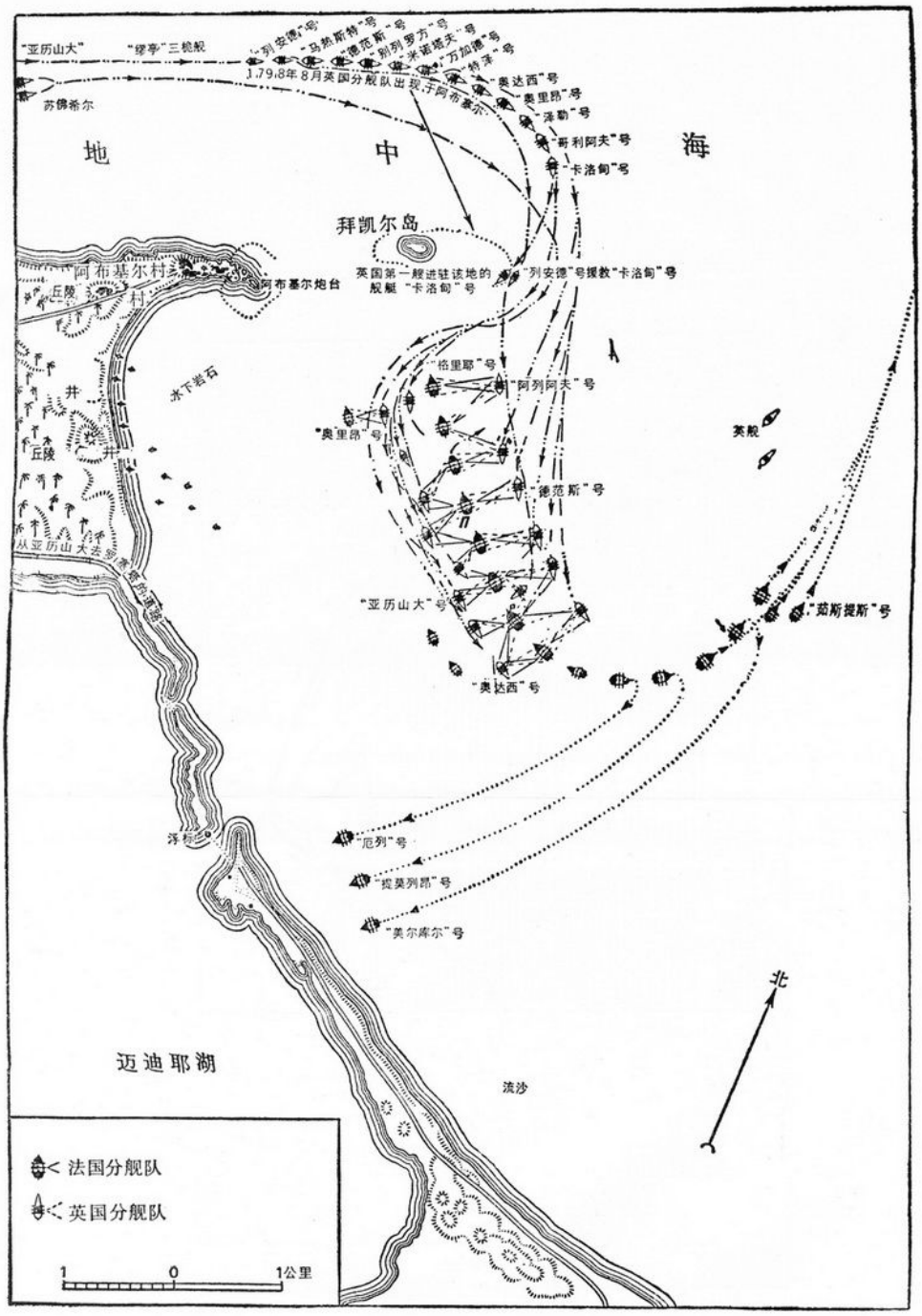

图十六 阿布基尔海上会战

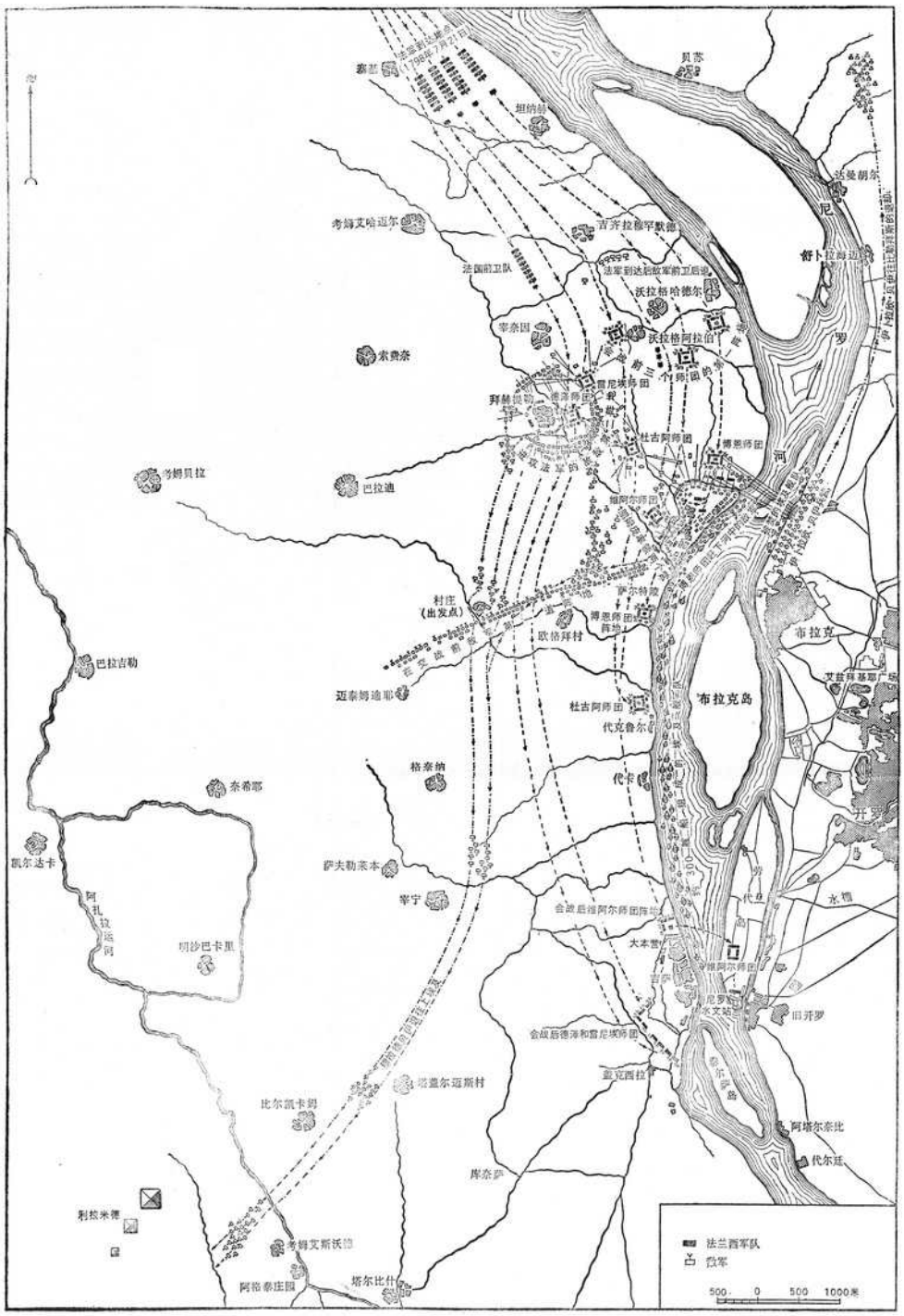
法军到达尼罗河(1798年7月21日)
贝苏
坦纳纳
达曼朗尔
考姆艾哈迈尔
吉齐拉穆罕默德
舒卜拉姆迈
法国前卫队
法军到达后敌军的卫后地
沃拉格哈德尔
宰奈因
沃拉格阿拉伯
索鲁奈
拜赫提勒
德泽师团
雷尼埃师团
杜古阿师团
博恩师团
考姆贝拉
巴拉迪
阿尔师团
萨尔特克
村庄
(出发点)
博恩师团阵地
欧格拜村
布拉克
巴拉吉勒
迈泰姆迪耶
杜古阿师团
布拉克岛
代克鲁尔
格奈纳
代卡
奈希耶
开罗
凯尔达卡
萨夫勒莱本
宰宁
会战后推阿尔师团阵地
水塔
阿扎拉运河
明沙巴卡里
大本营
旧开罗
尼罗河水文站
会战后德泽和雷尼埃师团
盖克西拉
塔盖尔迈斯村
比尔凯卡姆
阿塔尔奈比
代尔廷
库奈萨
利拉米德
考姆艾斯沃德
阿格泰庄园
塔尔比什
法兰西军队
敌军
500 0 500 1000米

图十七 金字塔会战

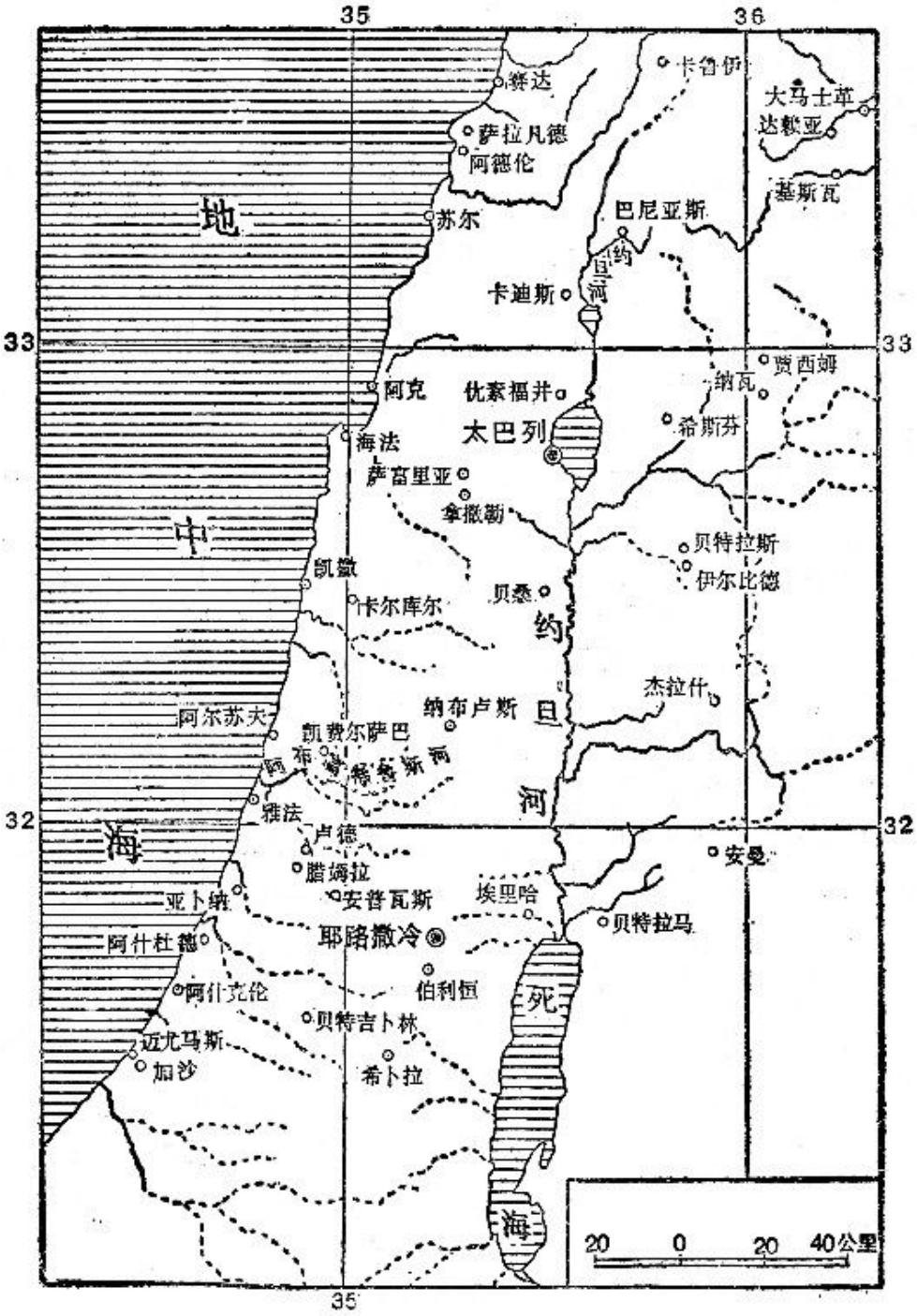

图十八 二十世纪的巴勒斯坦

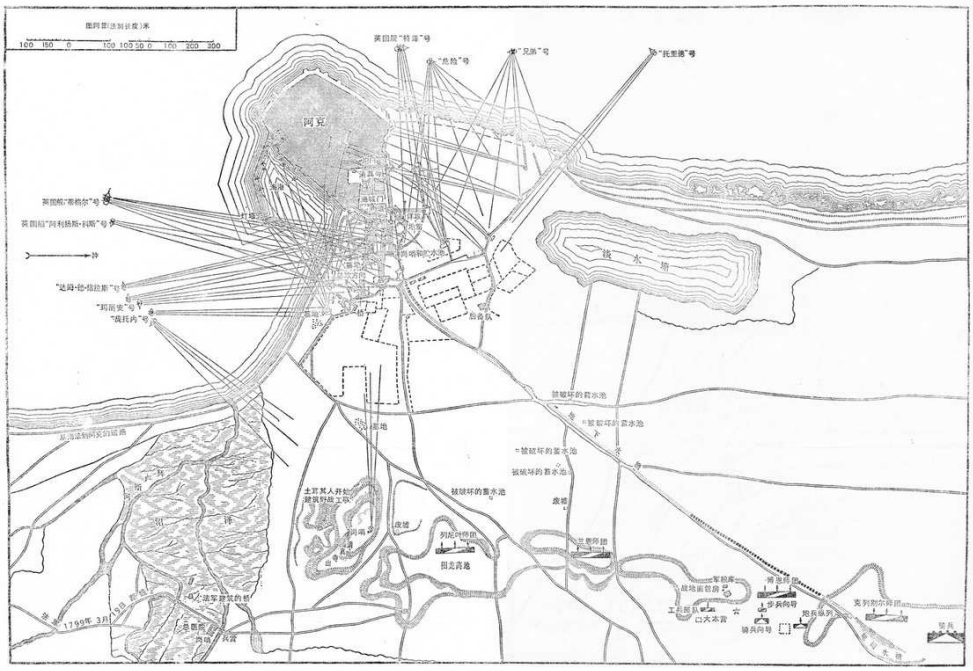
阿克
被破坏的蓄水池
被破坏的蓄水池
被破坏的蓄水池

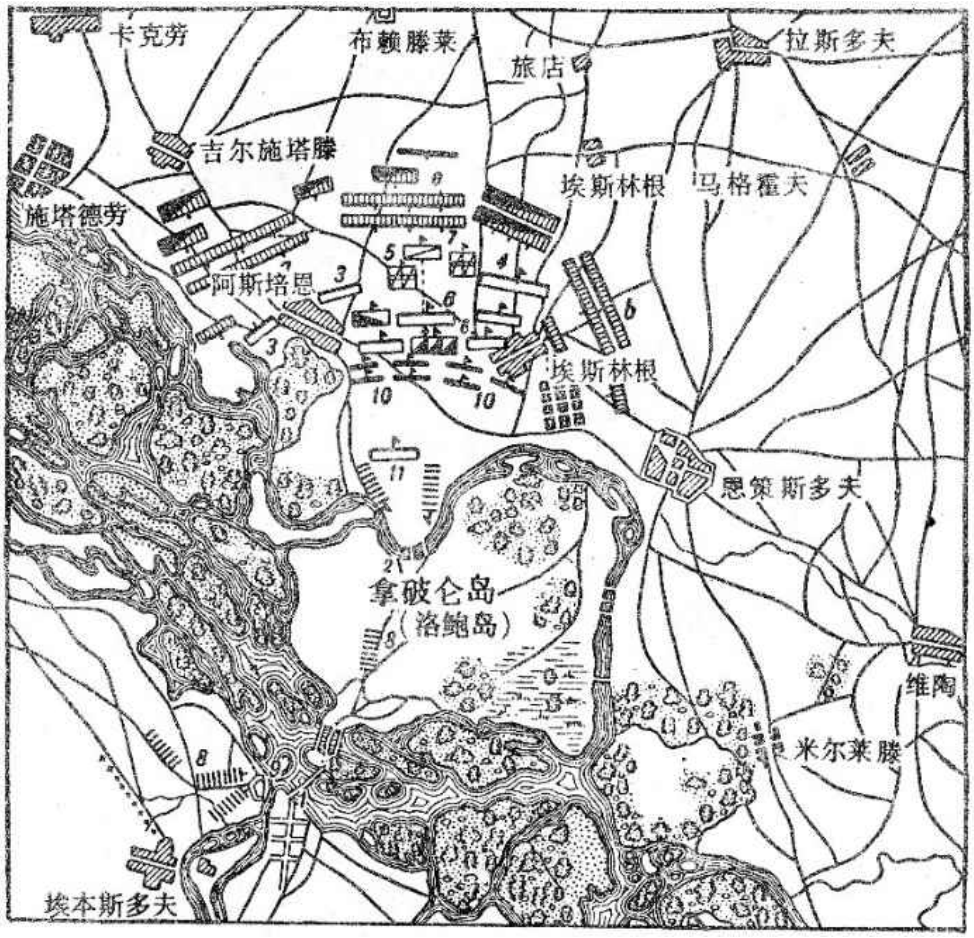

图二十一 埃斯林根附近的战役

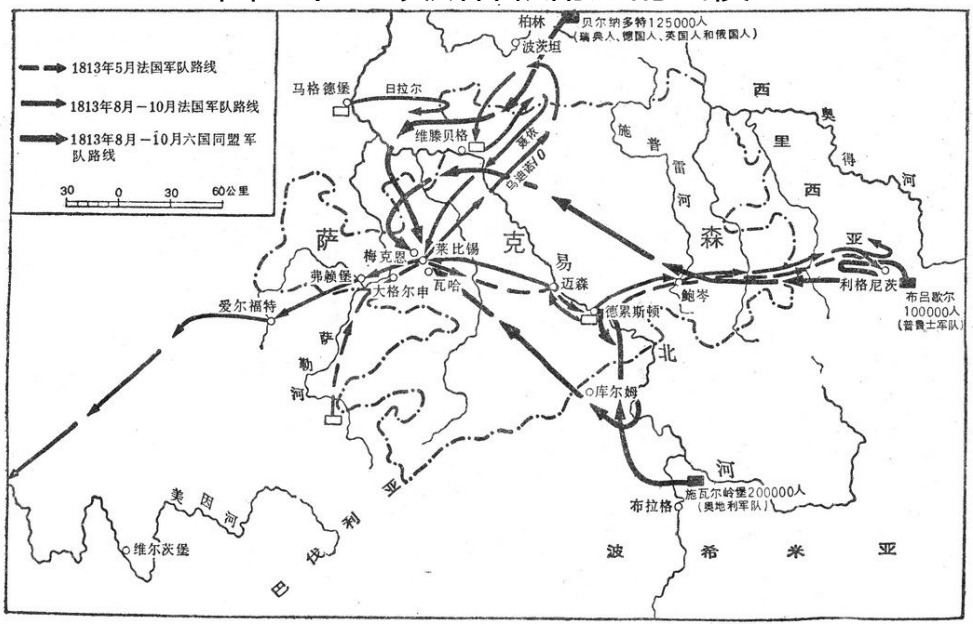

图二十二 1813年战争

对德意志民族的演讲

〔德〕费希特 著

商 务 印 书 馆

Johann Gottlieb Fichte

Reden an die Deutsche Nation

根据巴伐利亚科学院版

《费希特全集》第I辑第10卷（斯图加特2006年，弗洛曼出版社）第99—298页译出

中文版序言

费希特的这部作品是他从1807年12月13日至1808年3月20日在柏林所作的十四次演讲，发表于1808年5月中旬，由于它在德意志民族的解放和复兴中发挥了十分卓越的作用，早已被大家认为是一部世界名著而载入史册。不过，对于它的包罗宏富的内容，却在不同的时期和不同的人们当中有不同的理解，因此，对于它的基本观点的评价也就往往很不相同，甚至截然相反。所以，我们想在这个中文版问世的时候，按照自己的初步理解和研究结果，扼要地向我国读者谈这样三个问题：首先，从当时欧洲政局的急剧变化和费希特哲学的现实使命来看，这部著作是如何形成的？其次，它究竟包含着哪些基本观点？它们是如何表述出来的？它们在什么限度内是正确的？以及最后它的历史命运如何？我们应该怎样评价它？

（一）这部著作的形成过程

大家知道，这位德国古典哲学家终生都坚持法国革命的理想，孜孜不倦地致力于弘扬理性王国。即使这场革命处于低潮，共和政府陷于困境的时候，他也向他的友人们明确地表示："很显然，从现在起，只有法兰西共和国才能是正直的人的祖国，而正直的人也只能为这个共和国贡献自己的力量，因为从现在起，不仅人类的殷切希望，而且人类的现实生活都是与这个共和国的凯旋连结在一起的"[(1)]；"在我看来，最确实的事情在于，如果没有法国人取得巨大的优势，并且在德国，至少在它的一个相当大的部分，进行根本的变革，那么，任何一个深知要在自己的生活中作自由思考的人就都决不再会在若干年内找到德国有一个栖息的地方了"[(2)]。费希特把自己视为生活在理性王国里的世界公民，甘愿把法兰西共和国当做他自己的祖国。正是基于这种世界公民的立场，他曾经赞扬过为法兰西共和国立下赫赫战功的波拿巴·拿破仑将军，说"他了不起的地方在于，他不仅能指挥他的军队，而且也能指挥敌人，因为他总是懂得把事情安排成这样：敌人恰好做他希望他们做的"[(3)]。

但是，从拿破仑1799年11月9日担任第一执政的时候起，费希特就以疑虑的眼光注视着法国政局的演变。他对巴黎发生的事情作了冷静的、长期的观察。他看到了拿破仑镇压民主派和起用保皇派、清洗保民院和恢复世袭制，看到了拿破仑把保卫法兰西共和国的正义战争转变为侵略欧洲其他民族的非正义战争，犹如一只翱翔在欧洲上空，寻取猎物的秃鹰。一言以蔽之，费希特最后认识到，拿破仑决不是法国革命原则的传播者和继承者，而是这场革命的伟大成果的篡夺者。因此，在1804年12月2日罗马教皇庇护七世给拿破仑加冕以后，费希特在自己的著述活动中就逐步展开了对于这个篡权者的批判，而且这种批判是站在爱国主义的立场上进行的。

如果说费希特在1805年的哲学演讲里也只是应用以古喻今的方法，暗示拿破仑属于暴君之列[(4)]，并不尊重人类[(5)]，那么，在1806年法国与普鲁士的矛盾加剧，弗利德里希·威廉三世决定对拿破仑开战的时候，他的爱国主义则不仅见诸文字，而且也诉诸行动。4月至7月，针对《普鲁士家中常客》杂志宣扬的普鲁士沙文主义，他撰写了《爱国主义及其对立面》的谈话录第一部分；8月至9月，写出《把激动人心的雄辩能力用于当前的战争》、《对德意志战士的演说》和《略论一个当今的无名之辈》，希望振奋民心和坚决抗敌；9月19日上书普鲁士国王，请求担任随军宣讲师，虽然这个申请未被批准，但费希特的爱国热忱感动了众人；10月14日拿破仑军队在耶拿和奥尔施泰德战胜普鲁士军队以后，他经普鲁士大臣哈登贝格同意，随他的友人、国王的御医胡弗兰德退到柯尼斯堡，以便在那里能够继续自由地思考；他在柯尼斯堡大学任教的时候，相继研究了马基雅维里和裴斯泰洛齐，写出《论英雄主义》、《对于政治问题的考虑》、《德意志共同体》、《论马基雅维里》、《爱国主义及其对立面》的谈话录第二部分和《裴斯泰洛齐〈格特鲁德是如何教育她的孩子们的〉研究》，为德意志民族的复兴从理论上进行了大胆的探索；1807年6月14日拿破仑军队在弗里兰德击败俄国军队，占领柯尼斯堡以后，费希特又辗转到哥本哈根，在那里一直等到7月12日法国与普鲁士签订了《提尔西特和约》，才于8月19日返回柏林。

费希特在这个时期写下的这些论著为他随后的《对德意志民族的演讲》做了准备。具体地说，他的这些论著已经给德意志民族的解放和复兴解决了这样一些基本理论问题：

第一，关于爱国主义与世界主义。费希特把世界主义规定为一种认为人类生存的目的会在人类中得到实现的信念，而把爱国主义规定为一种认为这个目的首先会在我们是其成员的民族中得到实现，然后将所得的成就从这个民族传遍全人类的信念。他所说的人类生存的目的，像在《现时代的根本特点》中讲的，就是人类在自己的世俗生活中自由地、合乎理性地建立自己的一切关系，换句话说，就是建立理性王国；这是必须加以肯定的普遍原理，它将具体地体现出来。因此，费希特认为，世界上根本不存在什么抽象的世界主义，相反地，世界主义在现实中势必会变成一种以建立理性王国为宗旨的爱国主义。之所以如此，是因为世界主义无论在什么地方都不会毫无作为，而是会突然表现出来，按自己的方向进行工作和发挥作用，但是，它只能影响它作为活生生的力量直接生存于其中的那个国家，而这个国家则以自己的手段，按照自己的法律，在自己的界限内不断地引导它发生影响的活动。所以，费希特得出结论说："任何一个世界主义者都会借助于民族给他设置的限制，势必成为爱国主义者；任何一个在自己的民族中是极其有力、极其活跃的爱国主义者的人，也是极其活跃的世界公民，因为一切民族文明的最终目的都在于这种文明传遍全人类。"[(6)] 这样，费希特就以一般与个别的辩证关系揭示了爱国主义与世界主义的统一性，一方面与脱离文明大道、放弃人类目标的狭隘民族主义划清了界限，另一方面与超越民族疆界、侵犯他国人民的世界霸权主义划清了界限。

第二，关于时代的演变。在费希特看来，在法兰西民族那里，建立理性王国的努力已经失败，代之而起的是对内镇压民主、对外发动侵略的拿破仑帝国；"这个篡权者为他自己利用了他从他的敌对者那里掠夺来的种种东西"[(7)]。在德意志民族这里，违反理性的利己主义发展到了极端，人们的"社会地位越高，道德品质就越坏"，而"只有在低等阶层当中，由于受到高等阶层的压迫，还能保持一些诚实性"[(8)]。他按照《现时代的根本特点》中规定的人类历史发展的逻辑，认为德意志民族这时已经走完了第三个阶段，即恶贯满盈的阶段，而正在转入第四个阶段，即理性科学阶段。或用他自己的话来说，"在人类发展中迄今发生的一切，都是在模糊的合理本能的指导下完成的。这种本能曾经鼓舞为数不多的出众人物，借助他们的活动进一步塑造人类。随着文明国家的形成，这种本能逐渐衰退，而且这些有独创才能的人

物已经死绝；因此，对人类来说将不再可以指望他们”。“代替这种模糊的、神秘莫测的天才人物的是科学；自从理性不再作为模糊本能，以直接生命的形式发挥作用以来，理性就以自身的统一性，通过概念得到了明确的贯彻。科学的这种出现甚至就是合理本能衰减和消失的原因，因为这种本能实质上是预先为理性科学准备的能力”。“因此，科学和它的尽可能广泛的传播在我们的时代是人类最切近的目标，除了它以外，人类决不可能设定任何其他目标。”[(9)] 所以，尽管时局有变迁，但费希特过去作为世界主义者视法兰西共和国为自己的祖国的立场和他这时作为爱国主义者献身于传播理性科学的德意志祖国的立场，却在逻辑上是前后一致的。

第三，关于德意志民族的特点和语言。针对德意志民族长期四分五裂的局面，尤其是面对奥地利与普鲁士当时那种在败北以后国破山河碎的景象，费希特写道：“普鲁士人与其他德意志人的分离是人为的，是基于一些任意的、由偶然机遇造成的安排；德意志人与其他欧洲民族的分离则是基于天然的东西。使德意志人与其他欧洲民族分离开的是共同的语言和共同的民族特点，这些共同的东西把德意志人相互统一起来。”[(10)] 在他看来，德意志人的祖先就拥有这样的特点：严肃认真、坚韧不拔、谋求正当收益和对事物穷根究底；他希望这样的民族特点首先能在普鲁士突现出来，然后在整个德意志民族得到恢复。为了在民族危难时刻能长自己的志气和灭敌人的威风，他甚至借用马基雅维里在自己的时代对法国人和德国人作出的对比，从这位佛罗伦萨人的著作援引了这样的文字：“法国人不能忍受持久的劳顿和辛苦”；“遭受不幸，他们就十分谦恭，时来运转，他们就狂傲无礼”；“他们往往变化不定，是轻浮的货色。”[(11)] 关于把德意志人相互联系起来的共同语言，他是从人类进入理性科学时期的角度考虑的。他写道：“在德意志人当中已经开始有了这种科学，它积淀于他们的语言里；可以相信，有力量创造这种科学的民族也有巨大的能力去把握被创造的科学；只有德意志人会希望这么做，因为只有他们拥有这种科学，拥有他们可能由此得到的对于时代的理解，从而能认识到这就是人类最切近的目标。”[(12)]

第四，关于德意志民族复兴的途径和意义。在费希特的视野里，德意志民族的复兴并不单纯是德意志民族的事情，而且同时也是人类如何从它发展的病态阶段进入健康阶段的问题，即人类如何从利己主

义占统治地位的时期进入自觉的理性进行统治的时期的问题。他的基本主张是："科学是治愈病入膏肓的人类的唯一手段，""科学的目的是让人自由地获得真理和实在的根据。"[13] 当具有那种民族特点的德意志人能以这样的理性科学塑造他们自己的一切社会关系的时候，他们的民族也就得到了复兴，亦即进入了理性科学昌盛的时期。对于这个问题的解决，费希特并不寄望于那些在恶贯满盈的环境中成长起来的人们，而是寄望于质朴无华的后代。因此，他认为德意志民族的复兴完全取决于新人的教育。他肯定了裴斯泰洛齐作出的巨大贡献，认为这位瑞士教育家发现了能够教育出掌握理性科学的一代新人的唯一办法，因而"他也发现了医治整个人类的唯一办法"[14]。费希特批评了迄今的教育制度，主张用他倡导的民族教育重新塑造德意志民族；他同时把这样复兴德意志民族视为整个人类的事业，向世人明确地指出，"如果德意志人不能拯救人类文明的现状，那么，另一欧洲民族也几乎不会拯救这种现状"[15]。

第五，关于写作自由和出版自由。费希特正像他在过去已经认识到思想自由和言论自由是国家繁荣昌盛的必要条件一样，这时也深知写作自由和出版自由是德意志民族的解放和复兴的首要前提。理性科学本身就是一种自由的思考，如果它所获得的成果无法加以公开传播，德意志民族怎么能得到解放和复兴？因此，他一直不遗余力地抨击现行的书刊检查制度，建议当局取消这种扼杀理性的自由发展的制度。在当时的现实生活中，讲空话、讲套话的文字大肆泛滥，讲实话、讲真话的著作则受到了压制。他写道，"现在这里出现的情况是，那些除了会说每个人能背诵的话语之外，就不知道说出任何其他东西的人们，在方方面面都被允许如其所愿地使用大量纸张；但是，一旦确实存在理应说出的新思想，书刊检查官则不能立即理解它，并且会发生误解，以为它会包藏着一个在暗中留给他的毒物，所以他为了安全起见，宁愿把这种新思想压制下去"[16]。他把16世纪初的意大利与19世纪初的德国加以对比，要求当局能够提供三百年前罗马教皇公开承认的那种写作自由和出版自由。

费希特返回柏林以后，就致力于整理这些研究成果，亟欲将它们传播给广大听众和读者。虽然由于接受普鲁士大臣卡·弗·拜梅的委托，起草建立柏林大学的计划，因而这个打算未能及时实现，但他很快就又回到了发表《对德意志民族的演讲》的准备工作上来。在11

月，费希特不仅与出版家格·安·赖默尔（G.A.Reimer）商妥了出版这些演讲的办法，而且在《柏林政学消息报》上发表了两次通知，告诉听众，他将于今年冬季的每个星期天12时至下午1时，在柏林科学院圆形大厅作《对德意志民族的演讲》，作为前三年所作的《现时代的根本特点》的继续。12月10日在即将开讲的时候，费希特把他逐讲发表此书的方式通知柏林高等宗教监理会主席阿·弗·冯·舍费（A.F.von Scheve），请这个书刊检查机构予以协助。

在准备这些演讲的过程中，费希特深知这是一项需要冒极大风险的工作。这是因为，纽伦堡出版家约·菲·帕尔姆（J.Ph.Palm）在1806年刊印过一本《处于极其屈辱的地位的德国》的小册子，由于不愿坦白交代这本反法著作的作者姓名，已被拿破仑下令枪决，而在当时的柏林，由于普鲁士政府尚未付清战争赔款，因而还驻扎着法国军队。所以，敢不敢作这一系列的演讲，对于一位立志要以自觉的理性塑造人类社会的先验哲学家来说，确实是一次生死的考验。费希特对此是做过充分准备的。他在11月下旬撰写讲稿时留下一页亲自写出的札记，其中说道："我个人的安危毫不足虑，相反地，我个人遭受的危害倒会产生极其有益的影响。我的家庭、我的儿子必将会得到我们的国家给予的援助，我的儿子必将会以自己拥有一个殉国的父亲为荣。这可以说是最好的命运。"[(17)] 当他的《对德意志民族的演讲》第一讲书稿在书刊检查中遇到障碍，求助于那位跟随普鲁士国王仍然居住在梅梅尔的拜梅时，他在信中又进一步写道："我深知我在冒什么危险；我知道我就像帕尔姆一样，会被一颗子弹打死；但这不是我害怕的事情，而且为了达到我所抱定的目的，我也会乐意死去。"[(18)] 这种在民族存亡之际敢于挺身而出、大声疾呼的行动，真正表现了一位为真理而奋斗不息的德国古典哲学家的社会责任感。

（二）这部著作的基本内容

《对德意志民族的演讲》是按照原定计划在12月13日作的。开讲的情况已经不能像在三年前讲《现时代的根本特点》那样，在报纸上加以如实报道了。只有《有教养者晨报》这份不太显眼的刊物发表过一则不太显眼的消息："在上个星期天，费希特又开始作他的演讲，在人数极多的听众面前，就时代精神的特点发表了既富有内容，又直言不讳的言论。他说，几年以来，自私自利毁灭了令人崇敬的形式，以敌对的态度阻挠了有益的美好事物的进步。社会地位较高的听众对他

继续讲这个很重要的课题感到高兴。”[19] 开讲时的那种既激动人心，又令人惊惧的场面，也只有在时过境迁以后，才有可能见诸文字。德国著作家卡·奥·法恩哈根·冯·恩塞（K.A.Varnhagen von Ense,1785—1858年）在自己的《回忆录》里就对费希特演讲时的情景有过这样的描述：

“费希特是在12月开始作他的报告的，我没有错过听这些在科学院圆形大厅里向许多男女听众作的报告。这位杰出的男子汉以极大的感召力鼓舞那些垂头丧气、迷失方向的祖国同胞要有勇气和信心，向他们描绘了德意志人的大量优点，这些优点虽然由于漫不经心和蜕化变质而已经被夺走，但德意志人无论在什么地方和什么时候都能够，并且应当把它们作为自己的不可转让的财富再夺回来；这位杰出的男子汉为此指出了一种需要从根本上重新建立的、有计划地实施的民族教育，作为真正的、唯一的和不可缺少的治病措施。他的严肃的精神旨在全盘改造我们的现状，他所渴望的无非是要在道德精神生活中随时随地促进和发展本真的东西，而放弃虚伪的、空洞的东西，让这类东西本身逐渐死亡；并且他认为，不靠暴力转变，而单纯通过进化，就将从现存的持久东西中不知不觉、毫无阻碍和自然而然地涌现出我们民族哀叹自己缺乏的那全部力量和壮丽景象。在这方面，他有充分的理由，违背他过去那种把全有和全无相互对立起来的做法，而去欢迎新生活的任何极其微小的萌芽，欢迎进化过程的任何还很不甚重要的开端，并且打算先满足于这样的萌芽或开端。他那种具有巨大思想意义的、用全部极其真挚的信念力量讲出的言论，也由于他有一种非凡的勇气而发生了特别重要的影响，正是依靠这种勇气，一位德国教授在法国军队面前扶起了德意志民族的那面被敌人扳倒、践踏在地的旗帜，宣告了这样一条原则，这条原则经过发挥，必将又战胜外国当权者，彻底消灭其势力，但法国军队则多次从旁列队经过，以其击鼓的声音直接妨碍他的演讲，对他的演讲起了一种紧急警告的作用。对于出版家帕尔姆的命运的想象还完全浮现在人们的脑海里，使好多人对这位毫无惧色的男子汉提心吊胆，因为他的自由和生命就像挂在一根线上一样，完全系于他讲的每一句话；虽然有方方面面对他发出的告诫，有那些生怕法国人恼火，给自己造成伤害的普鲁士下级行政机构对他产生的疑虑，甚至还有闯进来听讲的法国人对他的注视，但他在已经开始的工作中并没有让自己受到这些因素的干扰。”[20]

这段回忆录最后涉及一个重要问题，即在法国军队仍然驻扎在柏林，普鲁士政府派出的直属维和委员会维持当地局面的情况下，费希特用什么样的方式，才能既不在涉及法兰西帝国的方面授人以柄，又不在涉及普鲁士政府的方面增加麻烦，而把自己要向公众讲的观点巧妙地阐述出来。如果说他在过去被指控为宣传无神论时还在实际的斗争中显得经验不足，那么，1807—1808年的费希特则已经不再是1798—1799年的费希特了。我们可以从他的整个演讲看出，他为了把他业已形成的观点在那样危险和难办的处境中陈述出来，的确字斟句酌，考虑过自己应当采取什么样的表达方式。在谈到德意志民族的解放时，他并没有说要把侵略者赶出去，而是说我们的客人有朝一日要回到他们的家中；在批判那种对拿破仑的崇拜时，他应用对比的方法，首先说明伟大人物的本质，然后揭示与此相反的人物的卑劣行径，让听众自然而然地联想到拿破仑究竟是什么东西；在批评普鲁士政府的腐败无能时，他也总是采用暗示和淡化的方法，甚至把他认为腐败之风是从上而下蔓延开的观点加以颠倒，说腐败现象会从下而上侵袭统治者。所有这些都足以表明，费希特不仅具有勇于宣传真理的无畏精神，而且具有善于宣传真理的娴熟技能。

关于他在《对德意志民族的演讲》里提出的思想，我们大致可以把它们概括为四个方面，分别予以述评。

第一，关于德意志民族在当时所处的历史阶段。在《现时代的根本特点》里，德国所处的历史时期曾经被规定为个人直接摆脱专断权威、间接摆脱任何理性统治的时期，但是在此之后的三年中，欧洲的局势出现了迅速而巨大的变化。1805年，拿破仑在奥斯特里茨打败了奥地利人和俄罗斯人，并在普雷斯堡和约中迫使奥地利进一步割让了它在德国南部和意大利的地区；1806年，拿破仑在德国南部和西部组成依附自己的莱茵同盟，消灭了德意志神圣罗马帝国以后，又击败了孤军反法的普鲁士，使之遭到毁灭性的军事失败；1807年，普鲁士虽然根据《提尔西特和约》还可以作为一个国家继续存在下去，但它必须把易北河西部地区割让给法国，并且法国人占领了全部普鲁士要塞，还规定了普鲁士军队的编制不得超过四万二千人。对于德意志国家遭到的这种惨败，费希特是站在具有世界主义思想的爱国主义者的立场上进行考察的，因此，他与那些抱着狭隘民族主义思想的人们不

同，首先看到这是一个已经过时的历史阶段的结束。他在第一讲的开头就声明：

“我已经预告过，我就此开始的演讲是三年前的冬天我在这同一个场地作过的一些演讲的继续，它们已经以‘现时代的根本特点’为题刊印出来。我在那些演讲里表明，我们的时代处于全部世界史的第三大阶段，这个阶段以单纯喜欢感性享受的自私自利为其一切活跃的行为的动力；这个时代也完全是以这种动力的唯一可能性理解它自己的；它依靠对于它的本质的这种清楚的认识，在它的活生生的存在中拥有过深厚的基础，获得过牢固的支柱。

“我们的时代胜过了有史以来的任何其他时代，正在迈着巨大的步伐前进。自从我这么解释正在前进的时代以来，在所述的以往三年当中，这个发展阶段已经在某个地方完全结束了。在这个地方，利己主义经过充分的发展以后，丧失了它的自我及其独立性，从而自己毁灭了自己；而在它除了它自己，并不喜欢设定任何其他目的的时候，外来暴力也还把另一个这样的外来目的强加给了它。”[(21)]

费希特向他的听众说明了利己主义的充分发展怎样使德意志国家遭到了惨败。他说，利己主义“在首先掌握了全体被统治者以后，如果也从被统治者出发，侵袭了统治者，成为他们生活的唯一动力，那就发展到了登峰造极的程度”[(22)]。这时，这种利己主义的统治在对外方面会放弃把德意志民族联结起来的纽带，而抱有一种认为只要自己不受侵犯，自己就拥有和平的可悲幻想，在对内方面会表现出优柔寡断，会使管理国家的机构涣散无力，举措没有威严。其结果就是德意志民族完全腐败，在遭到严厉打击时趋于没落，丧失了自己的独立性。同时，费希特也向他的听众说明，谁丧失了自己的独立性，谁也就丧失了影响时代潮流的能力，而使自己的生存和发展取决于支配他的命运的外来暴力，不得不听从外国人的计划；但这种外来暴力并不代表人类历史发展的更高阶段，而是在建立理性王国的努力失败后产生的肆意扩张的利己主义，所以，这种外来暴力强加给遭到惨败的利己主义的也无非是另一个自私的目的，惨败者并没有因而进入一个新的世界里。

那么，德意志民族今后的出路何在呢？费希特同样站在具有世界主义思想的爱国主义者的立场上回答了这个问题。在他看来，按照

《现时代的根本特点》中阐明的人类历史发展的逻辑，合理本能直接进行统治的时期和合理本能间接通过外在权威进行统治的时期，都是人类自我塑造过程中的不自由的阶段，而只有自觉的理性传播于全人类的时期和自觉的理性进一步通过完善的技艺塑造人类的时期，才是人类自我塑造过程中的自由的阶段；在居于这两者之间的第三个时期，那种要摆脱任何理性的个人并没有真正的自由，而只有开始出现的自觉理性才有真正的自由可言。在他看来，虽然人类在当时整个来说还处于第三个时期，但是，德意志民族既然已经在利己主义自己毁灭自己时走完了第三个时期，那么，也就拥有了率先转入建立理性王国的第四个时期的美好前景。他向他的听众说，“人类如果不应停留于那个没有价值的阶段，那就必须从现在开始，把自己塑造为自己还应进一步变成的一切东西”。“这种自我塑造一般是经过深思熟虑，按照规则，有朝一日必定会在空间里的某个地方和时间上的某个时刻开始的，而这会使人类经过深思熟虑的自由发展的第二个主要阶段取代不自由发展的第一个主要阶段。我们认为，从时间方面来看，现在正是这个时期，人类现在正处于其尘世生活过程的真正中段，处于其两个主要发展时期之间；但从空间方面来看，我们却认为，首先应该要求德意志人开始一个新的时期，成为其他民族的先驱和典范”[(23)]。在这里，费希特把德意志民族的发展方向与整个人类的发展结合到了一起，认为它在过渡到第四个时期时应该作出好的榜样，尽到世界主义的义务。

告别恶贯满盈的阶段，转向自觉理性的阶段，这就是德意志民族所处的时期，就是德意志民族的复兴。正是依据这样的清晰认识，费希特劝告那些在失败面前痛心疾首，垂头丧气的人们要正确了解当前的处境，振作起来，积极投入新的生活，致力于复兴德意志民族的伟大事业。而在这里，“没有任何人，没有任何神，也没有可能的世界里的任何事件，能够救助我们，而是唯独我们自己必须救助自己，如果我们能得救的话”[(24)]。

第二，关于德意志民族复兴的途径。费希特所说的德意志民族的复兴，并不是通常所谓的民富国强，而是从人类社会发展的第三个时期过渡到第四个时期，逐步在尘世建立起理性王国。在这个系列的演讲里，他总结了法国革命后为什么未能逐步建立起这样的王国的经验教训。他说，在我们这些同时代的人眼前，一些外国人轻松、热情和

勇敢地进行过现代世界的建立完善国家的课题。但不久以后，他们放弃了这项课题，不仅把它作为罪行予以谴责，而且还要尽可能把他们过去做出的那些努力从他们的历史中一笔勾销。“造成这种结局的原因已经昭然若揭：合乎理性的国家不能靠弄虚作假的做法，用手头现有的材料建立起来，相反地，要建立起这样的国家，一个民族首先必须获得文化素养，教育水准必须得到提高。一个民族只有依靠脚踏实地的工作，首先解决了培养全面发展的人的教育课题，然后才能解决建立完善的国家的课题。”[(25)]

这个总结极其重要，它向人们明确地指出，法国革命的理想之所以没有实现，是由于在莱茵河西岸的那个民族的文化素养和教育水准不够高，没有首先解决培养全面发展的人的历史课题。那么，在莱茵河东岸的德意志民族是否有解决这个课题的必要性和可能性呢？费希特对此做出了肯定的回答。首先，从历史发展的逻辑来看，费希特认为，在德意志民族过去所处的发展阶段，由于利己主义的自我毁灭，它已经丧失了它的自我，丧失了它的独立性，如果它想要救亡图存，那它就必须逐步过渡到人类历史发展的更高阶段，创造一个由自觉的理性支配的新世界，过一种由自觉的理性支配的新生活。他写道，“利己主义的这种现在发生的自我毁灭，既是我提到的时代进程，也是这个时代的崭新事件，在我看来，它使我就这个时代在以前所作的描述的继续已成为可能和必要；所以，这种毁灭应该是我们当前的真实情况，我们的新生活在一个被我断定同样存在的新世界里必须跟它直接联系起来”[(26)]；针对人们就德意志民族的不幸相互指责别人的情况，他进一步指出，“招致我们的不幸的，不仅是那些曾经偶然身居最高位置的个人，而且是时代的整个风尚”；“人们如果仍然不完善，那就别无他途，而只能犯错误”；“只有进行一种彻底的改造，只有开始一种崭新的精神，才能够救助我们”[(27)]。这就是说，培养全面发展的新人是德意志民族过渡到人类文明史上的一个更高发展阶段的必由之路。

其次，从思想发展的过程来看，费希特认为，在德意志民族中形成的真正哲学作为时代精神的精华已经获得概念的明晰性，进入了真正干预实际生活的阶段，因而完全有可能解决培养全面发展的新人这样一个理性课题。具体地说，从莱布尼茨到康德，不仅提出了在理性本身去发现超感性的东西，创造真正的哲学的课题，而且终于解决了这个课题。于是，自由思维就成了获得真理的源泉，哲学就成了自身

变得清晰的哲学。现在，德意志民族可以借助于这种哲学，应用清晰的概念，既认识到自己过去在模糊感觉的状态下，被自然力量规定为什么，也认识到自己将按照时代的要求，被理性力量塑造为什么。目前，从长远的意义上列入议事日程的步骤是培养全面发展的人。没有这一步，已经建立的真正的哲学则将永远得不到广泛的理解，更谈不上被普遍应用于生活；反过来也一样，没有这样的哲学，培养完善的人的教育将永远不能达到其目的。正是依靠真正的哲学的这种取代旧世界和创造新世界的巨大威力，费希特写道，“来自模糊感觉的、由既定的和自己塑造自己的存在者组成的世界现在已经沉沦下去，而且还会继续沉沦下去；与此相反，来自原始清晰性的、由不断从精神分娩出来的存在者组成的世界则将光芒四射，开始其整个光辉的时期”[(28)]。所以说，德意志民族是为培养完善的人做了充分准备的。

据此，费希特倡议废除迄今的教育制度，而实施一种培养全新的自我，使德意志民族能过全新的生活的教育制度。这两种教育制度的区别在于：其一，前者虽然也在宗教、道德和法律方面劝诫它的学子们要在自己的生活中模仿良好的榜样，但并没有抓住生活发展的根苗，因而它的学子们都没有遵循这些劝诫，而是遵循了他们那种不必加以教育就自然而然地形成的利己主义冲动；与此相反，后者则抓住了生活发展的根苗，因而不是要培养人的某种东西，而是要培养人本身，不是要使自己提供的教养成为学子的财富，而是使这种教养成为学子人格的组成部分。其二，前者迄今只是将它所能提供的教养施给那些人数极少的阶层，而民族共同体真正依靠的大多数人，即民众，则几乎完全为它所忽视，受着盲目机遇的摆布；与此相反，后者则“把新的教养施给一切德意志人，以致这种教养不是成为一个特殊阶层的教养，而是不折不扣地成为这个民族本身的教养，并且毫无例外地成为它的一切单个成员的教养”，因而“各个阶层将来在其他发展部门可能发生的一切差别都会完全消失”[(29)]。我们可以说，费希特就两种教育制度所作的这两点对比，即教育是培养言行一致的善良公民，还是培养言行不一的利己主义者，教育是为有钱有势的阶层服务的，还是为消灭一切阶层的差别服务的，都抓住了教育事业中的根本问题，并从推动人类社会向前发展的角度给这两个问题作出了正确的答案。

费希特在他的这个系列的演讲中详细地分析了这种拯救德意志民族，彻底改造人类的新教育的各个方面，并最后以他那清除旧世界、

创造新世界的先验哲学观点阐明了这种民族教育的精神实质。他说，“迄今为止，感性世界通常都是被看作完全本原的、真实的和现实存在的世界，最先向受教育的学子阐述的就是这个世界；学子是从这个世界才被引向思维，而且大多数是被引向对这个世界的思维，是为这个世界服务的。新的教育恰恰要把这种秩序颠倒过来。对它来说，只有被思维把握的世界才是真实的和现实存在的；它想从一开始就把自己的学子引入这个世界。它只想把学子们的全部爱和全部愉悦同这个世界联系起来，使得生命必然唯独产生和出现在他们的这个精神世界里。迄今为止，在大多数人中间只有肉体、物质、自然的力量是活着的；通过新的教育，在大多数人中间，甚至不久就在所有的人中间，将只有精神是活着的，并驱动着人类；这种坚定、确实的精神从前被说成是建制优良的国家唯一可能的基础，现在应当得到普遍的培养”[(30)]。这是从长远的目标谈新教育的精神实质的，肯定了它的使命在于培养建立理性国家的新人。同时，费希特也从切近的目标阐明了新教育的精神实质。他说，“这种需要加以培养的精神本身直接体现了对祖国的高度热爱，它把它的尘世生活理解为永恒的生活，把祖国理解为这种永恒生活的载体”；“从这种爱中自然会产生出保卫祖国的勇士和安分守法的公民”；这种“完整的人将在他的各方面都臻于完善，在内部变得圆满无缺，在外部变得十分干练，可以达到他在时间过程和永恒状态中的一切目的”；这样，“精神的本质就把我们完全摆脱一切压迫我们的苦难的解放事业同我们光复民族和振兴祖国的事业不可分割地联系在了一起”[(31)]。因此，从这种新教育的精神实质来说，它既是世界公民的，同时也是德意志的；换句话说，它的实质就在于世界主义与爱国主义的统一。

关于如何实施这种新教育的问题，费希特根据他以往的研究结果，向他的祖国同胞大力推荐了瑞士约翰·海因利希·裴斯泰洛齐的教育理论和教育实践，把这位伟大的教育家视为像马丁·路德那样，将会以其全部精神力量支配德意志民族的泰斗。对于裴斯泰洛齐提倡的教育原理，诸如德智体全面发展，智育要从感觉到思辨，循序渐进地加以提高，教育与生产劳动相结合，教育要与现存的污浊环境隔离开，他都给予了高度的评价。同时，他也看出了这种教育理论与教育实践的内在矛盾。他指出，裴斯泰洛齐一方面像路德那样，把对于无人关心的民众的爱变为自己生命中的生命，因而想达到一个特定的目的，

那就是给特别受到忽视的民众的孩子们提供最亟须的帮助；但另一方面，裴斯泰洛齐使用的教育方法却是达到一个更高目标的手段，那就是培养全面发展、建立理性王国的新人的手段。费希特要求人们放弃所有从第一个目的而来的东西，而只坚持所有达成第二个目标的东西；他据此肯定了裴斯泰洛齐给人类作出的贡献，说"他的晚年凭他真正在精神领域里作出的发明而获得了最大的盛誉，而这种发明的成就远远超过了他过去最勇敢地期望得到的成就。他的确只想帮助民众，但他的发明如果完全得到推广，却将会扬弃民众，扬弃民众与有教养阶层之间的全部差别，不会提供所要寻求的民众教育，而会提供民族教育，并且很可能有能力帮助各民族和全人类走出现在所处的苦难深渊"[(32)]。

第三，关于德意志民族的独特性。这个课题的提出不仅是为了维护德意志民族的独立，而且是为了贯彻新教育所要求的原则。费希特认为，一个民族就是那些在社会中生活在一起，不断地在精神上从自身产生出自身的人们所组成的整体；他按照这个民族概念，对日耳曼人的迁徙和分化的历史进行了考察，认为德意志民族仍然处于一种由现实生活发展而来的原始语言不断流动的状态，而日耳曼裔的其他民族则采用了一种相对于他们而言的外来语言，于是就造成了这样的结果：在具有活生生的语言的德意志民族中，精神文化影响生命，在不具有这种语言的其他民族中，精神文化与生命则互不相干；德意志民族对精神文化采取严肃认真的态度，其他民族则把精神文化视为天才的游戏；德意志民族做一切事情，都很诚实、勤奋与认真，而且不辞劳苦，其他民族则作风懒散，随遇而安；因此，在德意志民族中，广大的民众都是可以教育的，教育者将自己的发明用于民众，在其他民族中，有教养阶层则与民众分离，把民众视为实现自己的计划的盲目工具。费希特这里说的是德意志民族的特点，他用这些特点说明德意志民族最适合于实施他所倡议的民族教育，而他得出这些特点的论据也不过是先验唯心论的这样一条语用学原理："语言塑造人远甚于人塑造语言。"[(33)]

关于把一个民族维系为一个整体，使它能生息繁衍的精神，费希特也进行了考察。在他看来，德意志民族的精神是一种坚定的、确实的精神，它生机勃勃，不断地推动社会生活前进，因而在新的教育中着眼于芸芸众生，着眼于整个民族；其他民族的精神虽然也是一种坚

定的、确实的精神，但早已失去生气，滞后于现实生活的发展，因而在教育工作中只着眼于拔尖人物，着眼于帝王将相。在这里，费希特殷切希望德意志人发掘和发扬这种生机勃勃的民族精神，使之成为自己的思维和行动的支柱，从而使自己成为本来就应当成为的德意志人。他向他的祖国同胞说，“在我们这里，生活和思维必须是一个整体，而且必须是一个融会贯通、毫无瑕疵的整体；我们必须在生活和思维中合乎自然和真理，从我们这里抛弃那些外来的玩意儿；一句话，我们必须塑造自己的性格；因为‘具有性格’和‘是德意志的’，这两者无疑是意义相同的，这件事在我们的语言中没有别的名称，因为它恰恰应当无须我们的一切知识和思索，而从我们的存在中直接产生出来。”[(34)]

任何不抱偏见的人都会对费希特在民族悲观主义普遍弥漫的时刻，竭力论证德意志民族有这样卓越的独特性表示理解，但是同时也会看出其中不乏矫枉过正之处。弗兰茨·梅林曾经就此指出，“不难了解，崇高的东西可以变为可笑的，如果不是在一步之中，就是在一世纪之中”[(35)]。这个评论是完全正确的，但问题在于费希特这样夸大德意志民族的独特性，是否达到了违反世界主义的普遍原则的地步。我们的答案是否定的。其一，他认为，“有些民族，他们自己想要保存他们的特点，想要使别人知道尊重他们的特点，因而也承认其他民族自身的特点，乐意和允许其他民族有这种特点；毫无疑问，德意志人是属于这些民族的”[(36)]。其二，他在谈到德意志民族的复兴所建立的最高尚的道德必将传播到其他民族的时候，针对拿破仑蹂躏欧洲其他民族的现实写道，人的伟大之处在于，“他鄙弃那种为统治人们而必定先要贬低他们的想法；看到自己周围的堕落，他十分压抑，不能尊重人们，这使他感到痛心；但是，所有那些能使他的情同兄弟的同时代人得到提高和变得高尚的事情，所有那些能将他们置于更为庄严隆重的光明境地的事情，则使他自己的高尚精神感到舒畅，而且是他的最高享受”。因此，“这样一种人绝对不可能除了尊重自己，就不尊重各个民族和个人的独立性、坚定性以及生存的独特性”[(37)]。其三，在谈到德意志人应该如何对待其他民族彼此进行的战争时，他指出，“只要这个民族仍然团结一致，同心协力，那么，如果其他的欧洲人想在一切海域，在一切岛屿和海岸自相残杀，德意志人在欧洲中心的坚固壁垒就会阻止他们相互靠近，——这里本来会保持和平，德意志人本来会

保持自己的安宁和富裕，同时保持其余一部分欧洲民族的安宁和富裕”[38]。其四，在谈到欧洲的其他民族远渡重洋，掠夺地球上其他部分的居民时，他写道，“呵，但愿德意志人的有利命运能同样保护他们不间接参与掠夺其他世界的行径，就像它曾经保护他们不直接参与这种行径一样！但愿轻信态度和那种也希望像其他民族一样优雅地、高贵地生活的欲望，不会使产于其他世界的非必需品成为我们的必需品；但愿我们在考虑那些不怎么缺乏的物品时，宁肯向我们的自由同胞提出一些可以承受的条件，而不想从大海彼岸可怜的奴隶的血汗中攫取利益”[39]。德意志民族之所以能这样对待其他民族和国家，是有其根据的。因为德意志民族的复兴在于培养建立理性王国的新人，而“这项工作在内容上拥有的精神并不是狭隘的和排外的，而是普遍的和属于世界公民的”[40]。试问，一个由这样的新人组成的国家怎么可能以另一种方式对待其他民族和国家呢？所以，费希特关于德意志民族的独特性的论述无论有什么偏颇，也仍然没有偏离开普遍的世界主义原则。

第四，关于德意志民族复兴的砥柱和前景。费希特在谈到他的复兴德意志民族的宏图时，直言不讳地声明它是在形式上以柏拉图的理想国为范本的，但在内容上则是要满足他那个时代建立理性国家的要求，因此，在回答谁应该实施复兴德意志民族的新教育计划时，他当然就不再寄希望于他的祖国会出现一个哲学家国王，而是把自己期待的目光首先投向了国家。他强调指出，唯有实施民族教育，才能摆脱压迫德意志民族的一切灾难；人民之所以需要国家，也仅仅是为了让它在它的整个领土上毫无例外地为它的每个新生公民实施这种教育。他主张把国家的收入集中投入民族教育事业，而批评了那种把国家的绝大部分收入都用于维持常备军的做法，因为他认为，在普遍实施民族教育以后，新生长起来的年轻一代都经过了完备的训练，习惯于承受任何艰苦努力，在心中充满了对于祖国的爱，而克服了任何自私的冲动，因此，“国家一旦需要，就能召唤他们，将他们武装起来，并且可以肯定，没有任何敌人能够打垮他们”[41]。费希特把他倡议的新教育的实施寄希望于国家，当然符合于时代发展的需要，但他的全民皆兵的思想就像后来在反拿破仑的民族解放战争中表明的那样，则是竭力维护自己的世袭统治地位的德意志君主无法接受的。

其次，这种民族教育的实施应该以哪种社会力量为其支柱呢？应该说，费希特已经正确地认识到，“迄今为止，人类的一切进步在德意志民族中都是从民众开始的，各项伟大的民族事务总是被首先交付给民众，由他们加以掌管和进一步加以促进；所以，这时就第一次出现了一种情况，那就是这个民族的根本改造是向各个有教养的阶层提出的，如果他们真正采纳了这个建议，也就会破天荒地出现那种改造”[(42)]。他完全相信民众能够做出伟大的创举，这的确是一个宝贵的思想；他在寻求支持新教育的社会力量时，诉诸有教养的阶层，这也是很明智的，而且为了做到这一点，他甚至主张采用强制措施，让青年学子与那些没有教养、业已腐败的成年人隔离开，并且希望像《圣经》上说的那样，给这些堕落的人们的脖子套上磨盘，让他们淹死在大海深处[(43)]。但是，这种有教养的阶层在哪里呢？费希特首先把目光投向乡村中开明的封建领主，认为这个阶层在自己的领地上为孩子们创办的教育事业是卓越的，然而1807年10月9日普鲁士政府宣布了废除隶农制度，这样，费希特也就只寄希望于国家保留这项事业了。其次，他把目光投向城市中拥有善良意志的市民，但是在当时的德国并没有从市民中形成一个在经济上强大的有产者阶层，足以大规模地兴办教育事业。这也就表明，费希特复兴德意志民族的教育理论正像他的其他社会理论一样，在现实生活中还缺乏立即付诸实践的社会力量，而且后来从普鲁士建立柏林大学到实行强制性的义务教育都是由不怕花钱的政府完成的。

最后，我们还应当挑明费希特是怎样设想德意志民族复兴的前景的，即怎样设想自觉理性支配的新世界的。其一，从政治体制方面来看，费希特认为，德意志民族应在民主制的基础上统一起来。他虽然没有像1813年夏季这个问题提上议事日程时在《国家学说》的演讲里那么详细论述，但这时也指出了德意志人应该建立什么样的统一政府。他反对一个特定的德意志国家谋求整个德意志民族统一于它的治理之下，实行集权专制，而认为共和政体是德意志文明的首要源泉，是保障它的独特性的优异手段，所以他写道，“假如建立的统一政府本身真的没有采取共和政体的形式，而是采取了君主政体的形式，那么我说，在这种情况下，如果这一图谋获得成功，如果每个高尚的人都必须在整个共同的大地上对它进行抵制，这对德意志人的热爱祖国的事务就诚然会是一个很大的不幸”[(44)]。其二，从经济体制方面来看，

费希特重申他在《锁闭的商业国》中的主张，即将社会分为农业、工业、商业和公务四个领域，并相应地将社会成员分为农民、工人、商人和公职人员四个阶层，规定这些阶层在生产、流通、分配与消费方面的合理比例关系，从而制定出一个杜绝对外贸易，自给自足，按比例发展的国民经济模式；为了给这样一个既没有穷人，也没有懒汉的社会培育新人，费希特特别强指出，在把学子们培养为劳动者时，要把这样一条体现人的尊严的原则铭刻在他们的心中："想靠别人，而不是靠自己的劳动维持自己的生计，是可耻的。"[(45)] 其三，从道德风尚来看，费希特认为，德意志民族复兴的根本就在于建立起一种本身纯粹、高尚和伟大的精神，作为一种坚定不移的基础，使这个民族"最终将在这种基础之上建立起最高尚、最纯粹的和人类还从来没有过的道德，它在以后的一切时代都将获得保证，并将从这个民族出发，被传播给世界上的其他民族"[(46)]。正是在德意志民族率先建立起这样一个按照自觉理性安排自己的社会关系的新世界的意义上，这个民族才能够成为世界的再生者和重建者，而这可以说就是《对德意志民族的演讲》的主旨。

（三）这部著作的历史命运

费希特本来打算逐讲送审，逐讲付印，以期在最后一讲结束后，出版家格·安·赖默尔能够尽快开印，让读者早日见到此书。但这个演讲系列从第一讲送审开始就命途多舛。书刊检查官约·威·亨·诺尔特（J.W.H.Nolte）在审查结论中说，"尽管作者先生是从一种哲学立场考察他的研究对象的，但他无论在涉及普鲁士政府的地方，还是在暗指法国政府的地方，两者都讲得很明了、很醒目，使我当然不无理由地担心，无条件地签发印刷许可证，将会带来令人不快的麻烦"；因此，这位书刊检查官就要求费希特"不必逐讲付印，而是在演讲结束以后，将全书呈交审查"[(47)]。真正的哲学家不怕牺牲，希望尽量把事情讲清楚，胆怯的书刊审查官则怕丢掉乌纱帽或者招来杀身之祸，其结果就是第一讲书稿被扣压下来，未能及时付梓。不过，阐述民族教育的一般原理的第二讲却使书刊检查官先生们感到很放心，因而立刻获得了印刷许可证。而且从此以后，除了第三讲的宗教哲学内容让书刊检查官难以读懂，第五讲批评法国语言和文学的言论可能惹出麻烦和第八讲暗示德国现状的说法会在政治上引起疑问，因而使书刊检查机关费了一点周折以外，费希特的讲稿都获得了印刷许可证。但最后，他还

是遇到三个问题：其一，书刊检查机关不负责任，丢失了送审的第十三讲书稿；费希特对此极为恼火，但也只好补写，而书刊检查机关的领导人阿·弗·冯·舍费则把发生这个事故的责任推给了可怜的出版家。其二，第十四讲的两个段落又被认为会引起法国人的反感，费希特修改了它们以后，仍然不能使舍费满意；他求助于普鲁士首相斯坦因男爵，不料这位政治家在涉及法国的问题上亦爱莫能助，于是又不得不再违心地做一次妥协。其三，第一讲的印刷许可证在费希特结束最后一讲时都没有颁发，他曾求助于普鲁士大臣卡·弗·拜梅，但这位大臣告诉他，这个问题需要等到普鲁士政府从柯尼斯堡返回柏林以后才能解决，在这种情况下，他又不得不对书刊检查机关表示让步，修改了要求修改的段落。由此可见，一位真正的哲学家在民族危亡之际愿为祖国竭尽绵薄，总是会遇到重重阻碍，而难以完全发挥自己的力量。

这部著作在柏林发表于1808年5月中旬。要是在正常的情况下，它肯定会引起强烈的反响和热烈的争论，但即使是在当时那种仍然驻有法军的条件下，各类报纸和期刊也相继发表了八篇评论它的文章。大部分文章都对它作出了肯定的评价。例如，基尔大学著名历史学教授狄·赫·黑格维什（D.H.Hegewisch）就认为，这部著作会给那些垂头丧气、忧心忡忡的德意志人鼓起勇气，让他们认识到，不管他们的命运如何严峻，他们依然是一个值得尊敬的民族，甚至在其他许多民族面前，将成为一个卓越的民族。他预见到了这部著作将流芳千古，说“费希特以他这篇讲话，在世界名著殿堂中获得了一个与克利陶马赫的讲话齐名的光荣席位，而这位克利陶马赫曾经在他的祖国城邦迦太基被罗马人毁灭以后，写过一篇安慰和激励他的同胞的著作”[48]。又如，文学家让·鲍尔（J.Paul）写道，“不抱偏见的读者们，不论他们接受还是否弃这位品格高尚的作者的历史观点和哲学观点，至少对这本书的道德观点和审美观点必定会彼此达成一致，尤其是在他们读完最后一讲相会的时候”。而且这位文学家肯定了费希特倡议的民族教育，说“他把教育仿佛选定为告别沮丧的过去与走向光辉的未来的向导，这不仅是正确的——因为他提出的主意符合于一切时代，甚至符合于良好的时代——，而且也是合乎逻辑的，因为它符合于最坏的时代，而他是把现在的时代定为最坏的时代的”[49]。当然，这部著作也受到一些人的批评，对它批评得最激烈的当推费希特的哲学对手亨·卢登。这位耶拿大学历史学教授发表长篇书评，批判费希特的论点。例如，对

于这个系列的演讲是《现时代的根本特点》的继续的论点，他就认为，“费希特完全放弃了在前三年演讲中提出的观念，看来是从一个完全不同的观点出发的；因此，他把这些演讲称为三年前那些演讲的继续是没有道理的”。又如，对于国家在实施民族教育时应将学子们与其家庭隔离开的措施，他慷慨激昂地写道，“费希特作为讲授法权哲学的导师竟然鼓吹这样一个危险的主张，我们对此决不能保持沉默。试问，国家究竟是从什么地方获得了这种权力的呢？是谁赋予它这种权力呢？”卢登认为费希特关于德意志民族丧失了独立性的论断是危言耸听，因为“只要人类存在，一切东西就都没有丧失；只要我们自己存在，德意志的一切东西也都没有丧失”[(50)]。然而不管人们的评论如何，费希特的这部著作已经迅速传遍了全国，鼓舞了人民的爱国热忱。

但是，这部反对拿破仑的爱国主义著作却在打败拿破仑以后被打入了冷宫。其时，参加过民族解放战争的大学生们于1815年在耶拿建立了德意志大学生协会，发起一场在民主的基础上统一祖国的运动。1819年，大学生协会成员卡·路·桑德（K.L.Sand）刺杀了给沙皇传送情报的作家奥·弗·费·科策布（A.F.F.Kotzebue），梅特涅利用这个事件，纠集德意志各邦代表在卡尔斯巴德开会，通过了取缔大学生协会，对大学进行监督和实施书刊检查的决议。弗利得里希·威廉三世在普鲁士积极执行了这个决议，把费希特的这部著作也列入了禁书，以杜绝它在民众中产生的影响。结果，费希特的这些演讲倡议的民族教育不仅在有教养的阶层和改革家们当中没有公开采纳，而且当它们的精神深入到大学生中间的时候，连他所阐述的爱国主义也在被普鲁士国王利用过以后，被抛到了九霄云外。

在1848—1849年的民主革命废除了卡尔斯巴德决议以后，这部著作在费希特的祖国相继由许多学者予以编辑出版，并被译为意大利文、法文和英文，在欧美各国得到了广泛的传播。与此同时，在德国先后涌现出大量研究这部著作的作品；但在这些研究中始终存在着两种对立的方向：一种是把费希特视为主张建立理性王国的爱国主义者；另一种是把他视为主张侵略其他民族的沙文主义者；尤其是在德国法西斯主义猖獗的时期，一些哲学家，诸如卡·齐美尔曼（K.Zimmermann）、赫·施瓦茨（H.Schwarz）和伊·希尔什（I.Hirsch），都力图伪造费希特，把他的这部著作歪曲为法西斯主义

对外侵略和对内镇压的理论来源。苏联马克思主义哲学家瓦·费·阿斯穆斯（B.Ф.Acmyc）批评和揭露了这种混淆黑白的做法。他指出，费希特诚然是民族主义者，但他的民族主义不是要求德意志人征服、统治和掠夺欧洲的其他民族，而是要争取和维护德意志民族的独立，使它从外族的压迫下解放出来。他指出，费希特诚然是爱国主义者，但他的爱国主义并不是主张国家至上，而是对他的祖国人民的爱，尤其是对受剥削、受奴役的劳动人民的爱。他在唤起德意志人的民族自豪感时，虽然有时走得过头，但是，只要我们了解他是在什么样的环境中发表演说的，也就可以理解他为什么有些夸大之词。“一个为法西斯憎恨的卢梭，阻挡着费希特走向法西斯主义的道路”；因为费希特的演讲是以民主主义为基础的。“法西斯主义者千方百计地把费希特硬拉到法西斯主义一边的愿望，使他们对他的学说作出了最露骨的伪造。”[(51)]

这部著作在亚洲也同样有两种相反的遭遇。在日本，自从康德研究家天野贞于1914年把费希特介绍给本国读者以来，军国主义思想家一直在歪曲和滥用这部著作，以致文部省把它编译于《关于时局之资料》中，免费颁发给全国文教部门，用以论证大和民族优越论。与此相反，自从梁启超于1915年把费希特介绍给中国读者以来，这部著作则一直被视为反对卖国主义，维护民族独立的宝书。当时，袁世凯正与日本政府缔结密约，拟将德国在山东的权益转让给日本，以此换取对他称帝的支持；这位伟大的启蒙主义者在反对袁世凯这种丧权辱国的行径时，发表了这篇洋为中用的文章，以唤醒国人的民族意识，“拔诸晦盲绝望之渊，而进诸辑熙光明之域”[(52)]。但费希特的这些演讲的真正传播，还是在日本侵占我国东北三省之后。其一，张君劢翻译了这些演讲的节本[(53)]；其二，贺麟在《大公报》副刊上连续发表了“费希特处国难时之态度”的长文[(54)]。前者向读者介绍了这些演讲的概要，后者向读者介绍了费希特的复兴德意志民族的思想，它们都对我国人民的救亡图存发生了积极的影响。在抗日战争时期，臧广恩与马采又在兵荒马乱、生活艰苦的环境中分别完成了《对德意志民族的演讲》全译本[(55)]，对我国人民的浴血抗战作出了自己的贡献。但这些作者和译者在向读者推荐费希特的这部著作的时候，都有一个共同的缺点，那就是只着眼于民族解放的方面，而对费希特的历史哲学都不甚了解，因而忽视了建立理性王国的社会解放，而这就使读者看不到

费希特是一位把爱国主义与世界主义、民族主义与民主主义集于一身的伟大思想家。坚定不移地走人类文明的康庄大道，既热爱自己的祖国，又坚持世界大同的理想，既反对狭隘的民族主义，又反对列强的霸权主义，这才是《对德意志民族的演讲》这部世界名著的真谛。

梁志学

北京，2008年3月

【注释】

(1) 致美因茨教育管理中心弗·威·容（1799年5月10日），《费希特全集》，第III辑第3卷，第349页。

(2) 致基尔大学卡·莱·赖因霍尔德（1799年5月22日），同上书，第355页。

(3) 《同时代人谈论中的费希特》，第1卷，第418页。

(4) 见《现时代的根本特点》第12讲（1806年2月10日），《费希特全集》，第I辑第8卷，第334—335页。

(5) 见《关于学者的本质》第8讲（1806年8月2日），《费希特全集》，第I辑第8卷，第120页。

(6) 《爱国主义及其对立面》，《费希特全集》，第II辑第9卷，第400页。

(7) 《略谈当今的一个无名之辈》，《费希特全集》，第II辑第10卷，第83页。

(8) 《德意志共同体》，《费希特全集》，第II辑第10卷，第378页。

(9) 《爱国主义及其对立面》，《费希特全集》，第II辑第9卷，第401、404页。

(10) 同上书，第403页。

(11) 《论马基雅维里》，《费希特全集》，第I辑第9卷，第269—270页。

(12) 《爱国主义及其对立面》，《费希特全集》，第II辑第9卷，第404页。

(13) 同上书，第426页。

(14) 《爱国主义及其对立面》，《费希特全集》，第II辑第9卷，第438页。

(15) 同上书，第436页。

(16) 《论马基雅维里》，《费希特全集》，第I辑第9卷，第234页。

(17) 《一个考虑》，《费希特全集》，第II辑第11卷，第275页。

(18) 致卡·弗·拜梅（1808年1月2日），《费希特全集》，第III辑第6卷，第213页。

(19) 柏林《有教养者晨报》，1801年1月1日。

(20) 法恩哈根：《回忆录》，莱比锡1871年第3版，卷二，第82页以下。见《同时代人谈论中的费希特》，第4卷，第72—73页。

(21) 《费希特全集》，第I辑第10卷，第104页。

(22) 同上书，第109页。

(23) 《费希特全集》，第I辑第10卷，第138页。

(24) 同上书，第107页。

(25) 《费希特全集》，第I辑第10卷，第178—179页。

(26) 同上书，第109页。

(27) 《费希特全集》，第I辑第10卷，第279—280页。

(28) 《费希特全集》，第I辑第10卷，第139页。

(29) 同上书，第114页。

(30) 《费希特全集》，第I辑第10卷，第215页。

(31) 《费希特全集》，第I辑第10卷，第216页。

(32) 《费希特全集》，第I辑第10卷，第218页。

(33) 《费希特全集》，第I辑第10卷，第145页。

(34) 同上书，第254—255页。

(35) 梅林：《保卫马克思主义》，北京，1982年，第233页。

(36) 《费希特全集》，第I辑第10卷，第276页。

(37) 同上书，第263—264页。

(38) 《费希特全集》，第I辑第10卷，第269页。

(39) 同上书，第273页。

(40) 同上书，第189页。

(41) 《费希特全集》，第I辑第10卷，第242页。

(42) 同上书，第11页。

(43) 《新约全书》，“马太福音”，第18章第16段。

(44) 《费希特全集》，第I辑第10卷，第213页。

(45) 同上书，第236页。

(46) 同上书，第264页。

(47) 《同时代人谈论中的费希特》，第4卷，第80—81页。

(48) 《历史与文学短篇著作汇编》，阿尔托纳1809年，第111页。

(49) 《海得堡语言学、历史学与文学艺术著作年鉴》，1809年第1分册。

(50) 《耶拿文汇报》1808年11月7—9日。

(51) 瓦·费·阿斯穆斯："真正的费希特与法西斯对他的伪造"，载《在马克思主义旗帜下》1942年第7期。

(52) 梁启超："《人的天职》评述"，载北京《大中华》，1915年第4、5期。

(53) 费希特：《对德意志国民讲演》，张君劢译，再生杂志社，北京，1932年。

(54) 贺麟：《费希特处国难时之态度》，载《德国三大哲人处国难时之态度》，北京大学出版社，1934年。

(55) 同时出版于：文通书局，贵阳1942年；独立出版社，重庆1942年。

目　录

中文版序言

前　言

《论马基雅维里》摘录

I.这篇著作的结语摘录

II.马基雅维里时代的巨大写作自由与出版自由

III.未发表的《关于爱国主义与其对立面》“前言”摘录

第一讲　绪论

第二讲　概论新教育的本质

第三讲　再论新教育

第四讲　德意志民族与其他日耳曼民族的主要差别

第五讲　上述差别造成的结果

第六讲　德意志人的特点在历史中的表现

第七讲　再论一个民族的本原性和德意志精神

第八讲　什么是较高意义上的民族？什么是爱国主义？

第九讲　新德意志民族教育应当同现实中存在的哪个点连接起来？

第十讲　对德意志民族教育的进一步规定

第十一讲　这一教育计划将归谁实施？

第十二讲　关于在达到我们的主要目的以前维护我们自己的方法

第十三讲　内容通报·业已开始的研究的继续

第十四讲　结语

译　者　注　释

后　记

返回总目录

前　言

下列演讲是在柏林于1807—1808年冬季作过的，它们构成一个演讲系列，是1804—1805年冬季在同一个地点所作的报告《现时代的根本特点》（1806年也同样在实学书局印刷出版）的续篇[1] 要用它们向听众说的内容已经在它们本身完全说出来了，所以也就不必再写什么前言。印刷这些演讲的方式在这期间造成了一个需要加以填补的空白，因此，我利用了一些东西把它填补起来[2]，而它们当中的一部分是已经通过书报检查机关的审批刊印过的；现在出现的这个空当使人想到了它们，而且我特别还要让人参看第十二讲谈到同一个问题的结语，因而一般来说，它们在这里也有用途。

柏林　1808年4月

费希特

《论马基雅维里》摘录

I.这篇著作的结语摘录[3]

我们想到的主要是两种人，如果我们可能，我们想在这两种人面前保护自己。首先是这样一种人，这种人的思想从未超出最新的报纸上的谈论，他们认定，这里不可能有其他人，所说和所写的一切都与这类报纸有关，因而也应当对此作出评论。我请这些人思考一下，没有任何一个人会说，“瞧，这里指的就是这个人，就是这个人！”——他并没有事先在自己那里作出判断说，这个人的确实际上是这样，这里指的会是他；因此，没有任何一个人会指责一位大体站得住的、在涵盖一切时代的规则中忘却每个特殊时代的著作家撰写讽刺作品，而不把自己作为原初的和独立的著作家，去撰写这些讽刺作品，并且以最荒唐的方式去暴露他自己最隐蔽的思想。

其次是这样一种人，这种人不害怕任何事情，但害怕涉及事情的语言，而且对这种语言非常恐惧。你可以踩他们于脚下，而全世界都可以旁观；这时，这件事情对他们来说既不是耻辱，也不是恶行。但是，如果发生了关于踩人的事情的谈话，这时，这就会是一个不可容忍的事件，而变为恶行。此外，也没有一个有理性的和友善的人出于幸灾乐祸，会谈这件事，相反地，仅仅是为了找出办法，不再发生这样的事情，才会谈这件事。对未来的恶行，他们也持同样的态度。他们不愿意别人打扰他们甜蜜的梦，因此对未来是紧闭双眼的。但是，其他睁着眼睛的人并没有被阻止去观察正在临近的事情，他们会不由自主地说出他们看到的东西，并且给它一个名称，这时，这种人就觉得，克服这种危险的最安全的办法是不要谈论和称谓所见的事情，似乎可以对现实倒行逆施，不言语就意味着未看到，未看到就意味着不存在。于是，夜游者就大踏步地走在深渊旁边；没有人出于怜悯大声呼唤他，他的梦境现在正保护他，但是，如果他醒来，他就会坠入深渊。但愿那种人的梦幻会给夜游者带来恩赐、特权和安全，以便不用大声呼唤他们和叫醒他们，就有挽救他们的办法。人们常说，鸵鸟会

在猎人走向它的时候闭上眼睛，似乎它不再看见危险，危险就不再存在。鸵鸟的敌人不会大声向它吆喝："睁开你的眼睛，看看吧，猎人正在走来，快逃往另一个方向，你就可以躲避这个敌人了。"

II.马基雅维里时代的巨大写作自由与出版自由[4]

由于上一节的安排，同时也因为我们的一些读者或许感到惊讶，说那时怎么能对马基雅维里有刚才所述的评价，所以，我们也许值得花费力气，在19世纪初从各个炫耀自己有最广泛的思想自由的国家出发，去回顾16世纪初在意大利和教皇所在地罗马存在的写作自由和出版自由。我只从成千上万的事例中举两个事例。马基雅维里是应教皇克莱门七世的要求撰写《佛罗伦萨史》的，并且标明是献给这位教皇的。但在这部史书的第一卷立即就有这样一段文字："如果说迄今为止还未有过关于某一位教皇的侄子辈或亲戚们的报道，那么从现在起则充斥了关于这些人的故事，直到我们随后还将会看到关于儿子们的报道；这样，未来的教皇就不再是被提升的，因为就像他们现在试图把他们的儿子们安插在君主国中一样，他们还想把教皇的宝座传给儿子们。"

教皇克莱门七世为了顺应诚实的安东尼（这是出版商的名字）的意愿，给他签发了印刷《佛罗伦萨史》、《君主论》和《论集》的特许证，根据这项特许证，翻印这些著作的，如果是基督徒，将受到逐出教会的惩罚，如果是教皇的臣民，还将受到没收印刷品的惩罚，并被科以25个杜卡特的罚款。

无论怎样，这种情况是应当得到解释的。历届教皇和教会的大人物们把他们自己的全部存在仅仅看做是供极其低贱的群氓观看的一个幻象，如有可能，也看做是供教皇极权主义分子观看的一个幻象；他们有足够的自由，允许每一个高尚的、有教养的意大利人对这些事情进行思考、议论和写作，就如同他们私下对此进行议论一样。他们不想欺骗受过教育的人，而群氓却不读书。这样就容易解释，为什么其他的规章制度在后来成为必要的。宗教改革家们教育德国民众去读

书，他们援引在教皇眼皮底下进行写作的著作家们，读书的范例对其他国家是有感染力的，而现在著作家们却成了一种可怕的，因而受到严格监视的力量。

虽然这样的时代已经过去，但是现在，尤其是在新教国家，某些专业的著作，比如提出任何一种哲学普遍原理的著作，肯定会受到书刊检查制度的检查，因为情况就是如此。现在这里出现的情况是，那些除了会说每个人都能背诵的话语以外，就不知道说出任何其他东西的人们，在方方面面都被允许如其所愿地使用大量纸张；但是，一旦确实存在理应说出的新思想，书刊检查官则不能立即理解它，并且会发生误解，以为它会包藏着一个在暗中留给他的毒物，所以他为了完全安全起见，宁愿把这种新思想压制下去。因此，如果19世纪初的一位著作家希望得到教皇在16世纪初业已毫无顾虑地普遍认可的那种出版自由的适当的，并不过分的部分，这位身居新教国家的著作家也许不应当受到指责。

III.未发表的《关于爱国主义与其对立面》“前言”摘录[5]

于是，在这些要求正义和公正的限定之内，我会设想，那些人很可能允许我们不害怕说出他们自己不害怕实地去做的事情；因为很显然，这些即使我们不说也会昭然若揭的事实惹出的麻烦，远比事后说出这种事实大得多。虽然完全没有任何东西阻碍那些以官方名义监督公开的书籍印刷的人们本身从属于目前争论不休的两个主要派别中的任何一派，然而他们只有在自己作为著作家出现的时候，才能注意他们这个派别的利益；但他们作为公开场合的人是根本不从属于任何派别的，他们必须把他们每天都允许非理智按照自己的所有兴趣去从事自己的所需的东西也同样给予理智，而理智在他们那里请求讲话本来就比非理智罕见得多；他们无权由于某种声音在他们的耳朵听起来异样和荒谬就禁止发出这种声音。在我看来，情况本当如此。在实践中情况是否正好如此，将会显示出来。

写于柏林，1806年7月

第一讲　绪论[6]

我已经预告过，我就此开始的演讲是三年前的冬天我在这同一个场地做过的一些演讲的继续，它们已经以“现时代的根本特点”为题刊印出来。我在那些演讲里表明，我们的时代处于全部世界史的第三大阶段，这个阶段以单纯喜欢感性享受的自私自利为其一切活跃的行为的动力；这个时代也完全是以这种动力的唯一可能性理解它自己的；它依靠对于它的本质的这种清楚的认识，在它的活生生的存在中拥有过深厚的基础，获得过牢固的支柱。

我们的时代胜过了有史以来的任何其他时代，正在迈着巨大的步伐前进。自从我这么解释正在前进的时代以来，在所述的以往三年当中，这个发展阶段已经在某个地方[7] 完全结束了。在这个地方，利己主义经过充分的发展以后，丧失了它的自我及其独立性，从而自己毁灭了自己；而在它除了它自己，并不喜欢设定任何其他目的的时候，外来暴力[8] 也还把另一个这样的外来目的强加给了它。谁曾经做过解释他的时代的工作，谁就必须使他的解释符合于他的时代的进展，如果他的时代有这样一类进展的话；所以，在某个发展阶段业已不再是现时代以后，我的职责就是要在我曾把它描述为现时代的听众面前，承认它已成为过去的发展阶段。

谁丧失了自己的独立性，谁也就同时丧失了深入地影响时代潮流、自由地决定其内容的能力；如果他长期处于这种状态，那么，他的时代的发展以及他本身的那种与他的时代结合在一起的发展，就都取决于支配他的命运的外来暴力；从这个时候起，他根本不再拥有什么属于自己的时代，而是根据外族异邦发生的事件和所处的时代来计算自己经历的岁月。在这种状态下，整个迄今的世界都脱离了他的积极影响，他在这个世界里留下的也不过是能够服从别人的美誉；他只有在一个条件下才能超越这种状态，那就是在他面前出现一个新世界，他随着这个世界的创造而在时间上开始了一个属于他自己的新阶段，并且随着这个世界的不断塑造而充实了这个新阶段；然而，既然他已经屈服于外来暴力，这个新世界就必须具有这样的性状：它对那

种暴力始终是默默无闻地存在的，决不会引起那种暴力的猜忌，甚至那种暴力受其自身的利益的驱动，也决不会阻碍这样一个世界的塑造。对于一个丧失了自己过去的自我，丧失了自己过去的时代和世界的民族来说，假如现在存在着一个具有这样的性状的世界，作为创造一种新自我和一个新时代的手段，那么，对于这个可能的时代的全面解释就会提供对于具有这样的性状的世界的说明。

我现在本着我的职责认为，这样一个世界是存在的，这些演讲的目的就是要向你们证明它的存在和真正拥有者，在你们眼前展现出它的一幅生动景象，说明创造它的手段。因此，从这个意义上说，这些演讲就是以前所作的那些关于当时的现时代的演讲的继续，因为它们将揭示出这样一个新时代，这个新时代在外来暴力毁灭利己主义的王国以后，是能够和应该接踵而至的。

然而，我在着手这项工作以前，关于以下各点，必须请你们假定自己永远不会忘记，必须请你们在必要的时候和必要的地方能同意我的看法。

1）我是直截了当地为德意志人演讲的，是直截了当地讲德意志人的；数百年来在这一民族中造成不幸事件的一切明显的差别，我并不认为是正当的，而是完全把它们撇到一边，不加以理睬。尊敬的听众，用我的肉眼来看，你们的确是在我面前直接体现受人喜欢的民族特点的首要代表，是点燃我的演讲的火焰的可见焦点；但是，我的精神是从它已经传遍的一切国度，把整个德意志民族的有教养的部分聚集到它自己周围的，它注意和考虑的是我们大家共同的处境和情况，它的愿望在于，这些演讲用以打动你们的一部分活力也会积淀在那种只供未能听讲的缺席者阅读的无声印刷品里，从那里散发出生气，无论在什么地方都点燃德意志人的心灵，使之作出决断和付诸行动。我说过，我只讲德意志人，并且是直截了当地为德意志人演讲的。我们到时候就会表明，任何其他的统一标志或民族纽带要么是从来都没有真理和意义，要么是在它有真理和意义时，这些联合的枢纽由于我们现时的状况[9] 而遭到毁灭，让人从我们这里夺走，而绝对不可能复返；我们到时候也会表明，在我们的民族与外国人融合的过程中，我们能据以防止自己的民族没落的，仅仅是德意志民族精神共同具有的根本特点，而我们又能从中获得一个自力更生、完全不可能有任何依赖性的自我的，也仅仅是这个根本特点。一俟我们认清这个论断，它

与其他的职责、它与那些被认为神圣的事情在表面发生的矛盾——这也许是现在好多人所担忧的——就会同时消失殆尽。

由于我讲的只是一般德意志人，所以，我将把某种在最初并不适用于这里的听众的东西说成仍然适用于我们，就像我将把另一种在最初只适用于我们的东西说成适用于一切德意志人一样。我把那种流溢出来，构成我的这些演讲的精神，看做一个交错生成的有机统一体，在这个统一体里，没有任何一个环节可以把其他环节的命运视为与自己的命运无关，如果我们不应当完全灭亡，这个有机统一体就应当和必须产生出来；而我看到这个有机统一体已经产生出来，臻于完善地步，并且现在就存在于那里。

2）我假定我的听众不是这样一些德意志人，这些德意志人顺乎他们的一切天性，完全陷于对遭受到的损失的痛感，在这种痛苦中寻求慰藉，沉湎于他们痛心疾首的事情，想要靠这种感受，去接受那种向他们发出的行动号令；相反地，我假定我的听众是这样一些德意志人，这些德意志人已经使自己上升到超越这种无可非议的痛苦，去做深思熟虑、明辨是非的工作的高度，或至少有能力使自己上升到这个高度。我了解那种痛苦，我像任何人一样感受到了它，而且我对它表示关注[10]；麻木的人是不会有这种痛苦的，他们找到食物和饮料，而不会在身体上有任何不适，就感到了满足，对他们来说，荣誉、自由和独立都是一些空洞的名称；但是，连这种痛苦之所以存在，也仅仅是为了激励我们去深思熟虑、作出决断和付诸行动。在达不到这个终极目的的时候，这种痛苦就使我们失去了深思熟虑的可能，失去了我们依然留有的一切力量，而我们的不幸也就这样达于极点；因为这种痛苦作为我们懒惰和怯懦的确证，还提供了我们活该不幸的明证。但是，我决不想要你们求救于一种将会从外部而来的帮助，求教于时代将会造成的各种可能的事变，去超越这种痛苦；原因在于，即使这种宁可漫游于不确定的可能性世界，而不愿追踪必然事物的思维方式，这种宁可把自己的解救委诸盲目的机遇，而不愿委诸它自己的思维方式，就像它实际上做的那样，没有让人看出它对于这种痛苦本身采取了最不可原谅的轻率态度和抱有莫大的蔑视心理，所有这样的求救和求教对于我们的处境也毫无用途。可以严格地证明，而且我们届时也会严格地证明，没有任何人，没有任何神，也没有可能性世界里的任何事件，能够救助我们，而是唯独我们自己必须救助自己，如果我们

能得救的话。倒不如说，我想要你们清楚地认识我们的处境、我们还留有的力量和我们的解救之道，去超越这种痛苦。为了达到这个目的，我当然会要求你们具有某种程度的深思熟虑的能力、某种程度的主动性和若干牺牲精神。并且我会寄望于那些可以这么加以要求的听讲者。满足这类要求的各种东西整个来说是容易弄到的，而且它们的开发所需要的力量，像我相信的那样，决不大于大家所能相信的我们的时代具有的力量；至于谈到危险，则可以说它在这里是绝对不存在的。

3）由于我想要给这样的德意志人提供一种对于他们现在的处境的清晰认识，所以我假定我的听众是一些爱好用自己的眼睛看待这类东西的人，而决不是这样一些人，这些人觉得，在考察这些东西时硬给自己戴上一副异样的外国眼镜更加舒服，但这副眼镜不是以故意造成错觉为目的，便是有其不同的视角，并且精确度很小，当然也就从来都不适合于德意志人的眼睛。此外，我还进一步假定，这些听众在用自己的眼睛进行考察的时候，具有诚实地正视现实存在的东西、诚实地承认自己看到的东西的勇气，假定他们不是已经克服了，便是毕竟有能力克服那种经常表现出来的倾向，即对自己的事情发生错觉，展示出一幅不能符合真相的、令人不快的图像。这种倾向是对自己的思想的一种怯懦逃避，是一种幼稚想法，它似乎以为，只要它不看到或至少不承认看到它的不幸，这种不幸就像在它的思维中得到扬弃那样，也会在现实中被扬弃。与此相反，大丈夫的勇气则在于密切注视现存的弊端，强迫它经受拷问，冷静地、自由地钻研它，把它分解为它的各个组成部分。只有凭靠这种清晰的认识，人们才会控制现存的弊端，用可靠的措施克服它；这是因为，人们如果能在每个部位综观整体，就总知道自己的处境，并且凭靠业已得到的清晰认识，对自己从事的事业确信无疑，与此相反，那种没有可靠向导、没有确定信念的人则是盲目地在梦中摸索的。

我们为什么竟然要畏惧这种清晰的认识呢？这种弊端既不会因为我们不认识它就变得更小一些，也不会因为我们认识了它就变得更大一些，而是只有我们认识了它，它才可以医治；不过，造成它的责任是不应该在这里提出来的。对于懒惰自私的人，大家可以严厉惩戒、热讽冷嘲和极端蔑视，可以刺激他们，这虽然不能使他们幡然悔悟，但至少能使他们对惊世骇俗者本身表示愤恨，也毕竟是他们的一种强

烈的感情冲动；只要这种弊端作为必然的结果还没有达到极点，只要解救或缓解的办法还是可以从改恶从善方面期待的，大家就一直可以这么做。但是，在这种弊端发展到极点，以致我们没有这么犯罪的可能性以后，还要进一步谴责不再会犯的罪过，则是无的放矢，并且看起来好像是幸灾乐祸；从此以后，我们的考察就从伦理学领域进入了历史学领域，而对于历史学来说，自由已经消逝，历史学把当前的现象视为以前的现象必然产生的结果。这样，除了这个观点，就没有给我们的演讲留下任何其他关于现时代的观点，所以，我们也决不会采取另一种观点。

由此可见，我预先设定的是这样的思维方式：我们直截了当地把我们自己视为德意志人，我们甚至也没有受过痛苦的困扰，我们希望认识真相，并且具有正视真相的勇气；我在我将要说出的每句话中依靠的，也是这样的思维方式。所以，假如有人把另一种思维方式带入这样的集会，那么，他就应该把那种可能在此给他造成的不愉快感觉完全归咎于他自己。这话可讲到这里为止，以后不再赘述。我现在要着手另一件事情，那就是要提纲挈领地向你们提出以后的一切演讲的根本内容。

我在本讲的开头说过，在某个地方，利己主义经过充分的发展以后，丧失了它的自我，丧失了独立地给自己设定自己的目的的能力，从而自己毁灭了自己。利己主义的这种现在发生的自我毁灭，既是我提到的时代进程，也是这个时代的一个崭新事件，在我看来，它使我就这个时代在以前所作的描述的继续成了可能和必要；所以，这种毁灭应该是我们当前的真实情况，我们的新生活在一个被我断定同样存在的新世界里必须跟它直接联结起来；所以，这种毁灭也应该是我的演讲的真正出发点，而我现在首先应该说明，利己主义的这样一种毁灭是通过什么方式和由于什么缘故而必然发生于其最高发展阶段的。

利己主义在除了不重要的特殊情况以外[11]，首先掌握了全体被统治者以后，如果也从被统治者出发，侵袭了统治者，成为他们生活的唯一动力，那就发展到了登峰造极的程度。在这样一种统治中，首先在对外方面出现了对于把它自己的安全与其他国家的安全联结起来的一切纽带的忽视，出现了对于它作为一个环节所构成的有机整体的放弃——这仅仅是为了它不会让人从它那懒洋洋的睡眠中惊醒——，出现了它认为只要自己的疆界不受侵犯，自己就拥有和平的那种可悲的

幻想；然后在对内方面出现了一种管理国家的优柔寡断的领导，它用外国语言来说，叫做仁慈博爱、慷慨大度和深孚众望，但应该更正确地用德语称为机构涣散无力和举措没有威严。

我说的是，如果利己主义也侵袭了统治者。这时一个民族会完全腐败，也就是说，会变得自私自利，因为利己主义是所有其他腐败现象的根源；然而在这个时候，只要它的政府还没有腐败，它就不仅能够持续存在下去，而且甚至在外部世界里也能建立起光辉的业绩。诚然，它的政府只要在对内方面具有勇气，敢用严厉的手段执政，敢赢得对于自己的更大敬畏，甚至也可以在对外方面做出不讲信义、不负责任和不要体面的行为。但是，在刚才提到的这一切因素汇合起来的地方，共同体[12] 则会在受到最初的严厉攻击时就趋于没落，而且就像它最初不讲信义，脱离开它作为一个成员所参加的团体一样，它的各个对它毫无惧色而更加害怕外国势力的成员现在也以同样不讲信义的行为，纷纷脱离开它，而各自走各自的道路。但这些四分五裂、单独支撑的成员感到的畏惧更大，他们强颜欢笑，把他们过去极不愿意献给祖国捍卫者的东西，大量地捐赠给了敌人；随后，连那些在一切方面遭到遗弃和背叛的统治者们也不得不以听从外国人的计划，来换取自己的苟延残喘；于是，甚至那些在捍卫祖国的战斗中丢下武器的人们现在也在外国军旗之下，要学着猛举这种反对祖国的旗帜。所以就发生了这样的事情：利己主义经过极其充分的发展以后，遭到了毁灭；外来暴力给这种除了自己，就不喜欢设定任何其他目的的利己主义，强加上了另一个这样的目的。

没有一个沦于这种附属地位的民族能够依靠迄今使用的通常办法，使自己脱离这种地位。在它还拥有它的一切力量时，它的抵抗都毫无结果，在它的绝大部分力量被夺走以后，这样的抵抗能起什么作用呢？在以前——即在它的政府雷厉风行地行使职权时——能生效的东西这时不再适用了，因为这些职权只不过表面上还掌握在它的政府手里，但这只手本身是由一只外国人的手来摆布和指挥的[13] 。这样一个民族是不再能信赖自己的，也同样不能信赖胜利者。这位胜利者如果不能维持既得的利益，不能用一切方法谋求这样的利益，就必定会像那个国家过去那样缺乏深思熟虑，那样软弱无力和没有勇气。或者，如果他随着时间的推移，有朝一日会变得如此缺乏深思熟虑和软弱无力，那么，他虽然也会像我们一样走向没落，但不会变得对我们

有利，而是会成为一位新的胜利者的战利品，而且我们会随着成为这件战利品的显而易见的、无足轻重的陪衬。假如一个沉沦到这种地步的民族毕竟能够挽救自己，那么，这就必定是依靠一种崭新的、迄今尚未使用的方法，借助于创造一种崭新的事物秩序完成的。所以，就让我们来看看，在迄今存在的事物秩序中，必定能在某个时刻使这种秩序告终的根据是什么，以期我们在与这种根据相对立的东西中找到必然会被引入时代的新环节，以期这个沉沦的民族能靠振作自己，走向新的生活。

大家在探究这种根据时将会发现，在迄今的一切体制下，对于整体的关切是借助于一些纽带而跟个人对于他自己的关切联结起来的，这些纽带在某个地方已经完全被切断，以致对于整体的任何关切都不再存在了，而它们就是根据整体的命运，对个人在某种未来的生活和现在的生活中的事情表示担忧和希望的纽带。单纯计较感性生活的理智所发动的启蒙是这样一股力量，这股力量取消了宗教所建立的某种未来生活与现在生活的联系，同时也把道德思维方式的其他补充手段和替代手段，诸如现存的爱名之心和民族荣誉，理解为骗人的幻想[14]；政府的软弱之处在于它经常不惩罚玩忽职守的人，从而放弃了本该根据个人对待整体的态度，去对个人事情，甚至对现代生活表示的担忧，并且也同样使那种对个人事情表示的希望完全无效，因为它甚至于经常丝毫不考虑个人为整体作出的贡献，而按照迥然不同的规则和动机去满足个人的希望。这样一些纽带已经在某个地方被完全切断，由于它们被切断，共同体也就土崩瓦解了[15]。

无论如何，胜利者从这时起，总要孜孜不倦地做那种也只能由他做的工作，即再联结与加固纽带的最后部分——对现在生活的担忧与希望。但这只对他有利，而绝不会对我们有利；这是因为，既然他确实懂得他的利益，他便首先只把他的事情跟这个修复的纽带联结起来，至于我们的事情，则只有在对它的维护作为达到他的目的的手段，成为他本身的事情的限度内，他才把它跟这个纽带联结起来[16]。对于一个如此衰落的民族来说，担忧与希望从现在起都被完全放弃了，因为它们的表现已经脱离了它的控制，它自己虽然应有担忧与希望，但从这个时候起，没有任何一个人再对它有什么担忧，抱什么希望；给它留下的出路也只能是寻找一个迥然不同的、完全新颖的和凌

驾于担忧与希望之上的纽带，以期把它这个整体的事情同它的每个成员对其自身的关切联结起来。

超越担忧或希望的感性动力，而直接与这种动力毗邻的，有道德上赞同与否的精神动力，有对我们与别人的状况满意与否的高度感受。看惯清洁整齐的东西的外部眼睛，会被一个绝对不能直接刺痛身体的污点或一堆摆得乱七八糟的东西的景象，弄得痛苦不安，就像被实际刺痛那样；然而，习惯于污秽与紊乱的人则在这样的处境中安之若素。人的内部慧眼也能被培养起这样的习惯：他自己和他的类族生活得杂乱无章和寡廉鲜耻的那种赤裸裸的景象，会使他痛心疾首，而不考虑那种为了他的幸福感性生活，可以对此担忧或希望的东西，而且这种痛苦也会使拥有这样一种眼力的人完全不依赖于感性方面的担忧或希望，在他尽其所能，消除了他不满意的状况，代之以一种只能使他感到满意的状况以前，一直不得安宁。对于拥有这样一种眼力的人来说，包括他在内的整体的事情是通过对于道德上的赞同与否的动人感受，跟他自己的业已扩大的自我不可分离地联结起来的，而这个自我感觉到自己仅仅是整体的一个部分，并且只有在整体令人满意时自己才能天长日久；所以，把自己培养得具有这样一种眼力，可以说是给一个丧失了自己的独立性，因而对公众的担忧与希望不发生任何影响的民族留下的一种确实可靠、唯一可行的办法，以期它从它遭受的毁灭中再次求得生存，并依靠业已发生的这种新的高级感受，坚定地致力于它那些在它没落以来，任何一个人和任何一个神都没有再考虑过的民族事务。由此可见，我答应指出的解救之道就在于培养一种全新的自我，这种自我至今也许作为例外在个别人中存在过，但从来没有作为普遍的、民族的自我存在过；就在于教育那个业已丧失往日生活的光辉，而变成一种外来生活的陪衬的民族，去过一种全新的生活[17]，这种生活要么一直是它独占的财富，要么是从它手里传到其他民族那里，经过无限分割，也依然完好无损；一句话，我作为维护德意志民族生存的唯一手段提出的建议，就是完全改变迄今的教育制度。

大家必须给儿童以良好的教育的说法，即使在我们的时代也往往是讲得够多的，而且被重复得令人厌烦，所以，如果我们想在我们的场合把这同样说一番，那会是一种没有价值的事情。就我们相信自己能做另一件事情而言，倒不如说，我们的职责在于仔细地、明确地探

讨迄今的教育究竟有什么缺陷，阐明经过改革的教育制度必定会给人们迄今的教养补充什么崭新的成分。

在做过这样一种探讨以后，大家必定会承认，迄今的教育并不是没有在其学子眼前提供某种有关宗教思维方式、道德思维方式、法律思维方式和有关各种秩序、良好习俗的形象，而且也必定会承认，它有时忠实地告诫其学子要在自己的生活中模仿那种形象；但是我说，除了极其罕见的例外——它们并不是由这种教育确立起来的，而是由其他原因造成的，因为如果不是这样，它们对于所有经历过这种教育的人来说就必然是作为常规现象出现的——，它的学子们都没有遵循那些道德表象和劝诫，而是遵循了他们那些不必借助于任何教育方法就能自然而然地形成的利己主义动力。这无可反驳地证明，这种教育方法虽然能使人记住一些名言和成语，冷静地、无动于衷地想象一些苍白无力的形象，但从来都没有把它的道德世界秩序的描述提高到栩栩如生的程度，使它的学子受到感动，去热爱和向往这种秩序，抱有在生活中推动自己建立这种秩序的深切感受，使那种自私自利的思想就像枯萎的树叶一样，在这样的感受面前凋谢。所以，这也同样证明，这种教育还远远没有抓到和培养现实生活发展的根苗，因为这种根苗在遭到盲目软弱的教育的忽视以后，已经尽其所能，到处肆意生长起来，在不多的几个受到上帝感召的人那里结出了美果，而在大多数人那里结出了恶果。根据这种教育的这些成败之处描绘出它的概貌，在目前也就完全够了；而且就我们的目的来说，大家也可以省得做那番分析一棵树木内部的液汁与纹理的艰辛工作，而这棵树木的果实现在已经完全成熟，并且落到了地上，展现在一切世人的眼前，极其清楚和明白地宣示了它的培植者的内在本质。按照这样的看法，严格地说，迄今的教育决不是培养人的方法；它也没有炫耀过自己是这么做的，而是由于它要求给它预先提供一种天赋的才能或天才，作为它取得成功的条件，而经常坦率地承认了自己无能为力。倒不如说，这样一种方法首先需要发明出来，而它的发明则应该是新教育的真正任务。这种新的教育应该给迄今的教育补充它缺少的东西，即抓到现实生活发展的根苗；如果说迄今的教育顶多是要培养人的某种东西，那么，这种新的教育则是要培养人本身，并且决不是要像以往那样，使自己提供的教养成为学子的财富，而是使这种教养成为学子人格的组成部分。

进一步说，这种如此有限的教育迄今只是被施与那些由于上述原因而受过教育的阶层的极少数人，而共同体真正依靠的大多数人，即民众，则几乎完全为这种教育方法所忽视，受着盲目机遇的摆布。我们现在打算通过新的教育，把德意志人培养为一个整体，这个整体的一切单个成员都受到同一件事情的激励，都是由同一件事情赋予生气的。如果我们在这里又打算把一个受过教育的阶层——这个阶层也许是由道德上表示赞同的新出现的动力赋予生气的——同一个没有受过教育的阶层分离开，那么，这后一个阶层就会背弃我们，因为唯独还能对它发生影响的希望与担忧的用途不再支持我们，而是反对我们。由此可见，给我们留下的唯一办法就是不折不扣地、毫无例外地把新的教养施给一切德意志人，以致这种教养不是成为一个特殊阶层的教养，而是不折不扣地成为这个民族本身的教养，并且毫无例外地成为它的一切单个成员的教养；在这种教养方面，即在使人对公正事情衷心表示满意的教养方面，各个阶层将来在其他发展部门可能发生的一切差别都会完全消失；所以，按照这种方式，就在我们当中决不会形成民众教育，而是会形成特有的、德意志的民族教育。

我将向你们说明，我们希求的这样一种教育方法实际上已经被发明出来，并且正在得到实施，所以我们除了接受这种呈现给我们的事情，就不必再做什么了，而这种事情需要的力量正如我们关于所要建议的解救之道答应过的，在大小方面无疑不会超过大家能合情合理地假定我们的时代拥有的力量。我现在要给这项答应过的事情补充另外一点，那就是我们的建议绝对不包含什么危险，因为支配我们的暴力自身的利益所要求的，在于宁肯促进而不要阻碍这个建议的实行。我觉得，立刻在这第一讲里说明我关于这一点的观点是适宜的。

诚然，在古代像在现代一样，政治上拐骗和道德上贬低臣服者的做法作为一种统治手段，是往往被使用得成功的。有人通过编造各种谎言，通过混淆语言概念，在民众面前诽谤君主，在君主面前诽谤民众，以便更可靠地支配这两部分分离开的人；有人通过设置阴谋诡计，诱发满足虚荣心与自私心的一切动机，以便使臣服者受到鄙视，从而心安理得地糟踏他们。但是，有人如果打算对我们德意志人采取这种做法，则会犯一种肯定导致毁灭的错误。在撇开担忧与希望的纽带以后，我们现在接触到的那部分外国人的内聚力就有赖于追求名望、维护民族荣誉的动机了；但德意志人依靠明确的认识，早已不可

动摇地坚信，这类东西是空洞的幻象，个人的任何创伤、任何残废都不能用整个民族的荣誉治疗好；如果不是有一种更高的人生观传给我们，我们很可能成为这种十分容易理解的、自身有好多诱惑力的学说的危险的宣讲人。因此，不用再加给我们一种新的不幸，我们在我们的自然而然的处境下就是一种有害的战利品，而只有实施已经提出的建议，我们才可能成为一种有益的战利品；所以，这种外国人既然懂得自己的利益，就会受这种利益本身的推动，宁肯打算用后一种方式占有我们，而不用前一种方式占有我们。

现在，我的演讲要以这种建议，特别求助于德国的各个有教养的阶层，因为我的演讲希望首先对他们成为可理解的，然后提议他们成为这项新的创造的首倡者，从而一方面使世事能与他们迄今发挥的作用不再发生矛盾；另一方面使他们在未来能够继续存在下去。我们在这些演讲的过程中将会看出，迄今为止，人类的一切进步在德意志民族中都是从民众开始的，各项伟大的民族事务总是被首先交付给民众，由他们加以掌管和进一步加以促进；所以，这时就第一次出现了一种情况，那就是这个民族的根本改造是向各个有教养的阶层提议的，如果他们真正采纳了这个提议，也就会破天荒地出现那种改造。我们将会看出，这些阶层并不会考虑，他们有多久的时间，还能居于这类事务的首位，因为这类事务在向民众展示出来以前，几乎已经酝酿成熟，准备就绪，并且对于各个来自民众的人来说，都正在加以完成；而且在不久以后，民众就会不要我们的任何协助，而自己解救自己。这只能给我们产生一个结果，那就是：现今的有教养者及其后代变为民众，而从现今的民众中则会涌现出另一个受过更高的教育的阶层。

最后，这些演讲的总目的在于给已被击溃和精疲力竭的人们注入勇气和希望，给深为悲痛的人们宣示欢乐，引导他们轻松地、平安地度过陷入最大困境的时刻。我觉得，现在的时代好像是一个鬼魂，他萦回于大量疾病刚使他脱离开的那具死尸之上，为之痛哭不已，而无法令自己的目光离开从前钟爱的躯壳，并且他拼命试验一切手段，以期再投入这个发生瘟疫的巢穴。虽然与世长辞者所进入的另一世界的那些能赋予生机的大气已经席卷了这个时代，用抚爱的温暖气息把它包围起来，虽然姐妹们暗地里发出的声音已经向这个时代高兴地致意，对它表示欢迎，虽然这种情况已经表现出来，在这个时代的内在

深处朝着一切方向延伸，以期发展出它要长成的光辉形态；但是，这个时代还没有对于这些大气的感觉，也没有对于这些声音的听觉，即使它有它们，它也是沉湎于对它遭受的损失的痛感，它以为，由于有这种损失，它也同时丧失了它自己。这样的时代该怎么办呢？新世界的曙光已经来临，把山巅照得金光闪闪，预示着即将来到的白昼。我愿尽我的所能，抓住这曙光的条条光线，使它们密集到一块明镜上，而这个绝望的时代可以在它上面看到自己的模样，从而确信自己依然存在，并且自己的真正核心在它上面也可以给自己呈现出来，而这个核心的各种发展过程和各种形态则以一种作出预言的姿态相继从自己面前消失了。毫无疑问，在这种直观中，连这个时代以往的生活的图像也会沉没和消逝，而且已故者可以在没有过度悲叹的情况下，就被送往他安息的场所。

第二讲　概论新教育的本质[18]

这些演讲想首先引导你们，并且与你们一起，引导整个民族，去清楚地认识我所提出的维护德意志民族的根本办法；这样一种办法产生于时代的性状和德意志民族的特点，并且应当对时代和这种民族特点的形成反过来发生影响。所以，在这种办法与后者未放在一起加以相互比较以前，在两者未在其完全相互渗透的关系中得到阐明以前，它是不会被完全弄清楚，而变得容易理解的。要完成这件工作，就需要花一些时间，所以，只有在我们的演讲的结尾，才可望完全弄清楚我所提出的办法。然而，既然我们必须从某个部分开始讲起，那么，首先撇开这种办法在时间和空间上的条件，就它本身考察它的内在本质，将是最合适不过的；所以，我们今天的演讲和随后的演讲都应该致力于这件工作。

上述办法是德意志人的一种全新的、以前在任何民族中还从来没有存在过的民族教育。在上一讲里，这种新教育与以往常见的教育不同，已经被描述为这样：以往的教育充其量说，也仅仅是告诫人们遵守良好的秩序与道德，但这些告诫却对现实生活不曾有任何效果，因为现实生活是按照全然不同的、这种教育根本不可能了解的缘由形成的；与这种教育相反，新的教育则必定能够按照规则，确实可靠和毫无差错地塑造和规定其学子的现实生活活动。

就像以前的教育的领导人的确几乎毫无例外地说的那样，有人现在好像也这么说过：任何教育都要给学子们指出正义的事情，提醒他们忠于这样的事情，大家怎么能对它有更多的要求呢？他们是否愿意遵循这些劝告，是他们自己的问题，如果他们不遵循它们，那是他们自己的责任，因为他们拥有任何教育都不能从他们那里夺走的自由意志。因此，为了更精确地阐明我所设想的新教育，我想对此回答说：以前的教育的首要错误，这种教育的软弱无能和毫无价值的明白供认，恰恰在于这么承认学子们有自由意志，这么信赖学子们有自由意志。这是因为，以前的教育承认意志在教育发挥过一切最强有力的作用之后依然是自由的，即依然在善恶之间犹豫不决和摇摆不定，也就

是承认它既不可能，也不打算或希望培养意志和人本身——因为意志是人的真正根本——承认它认为这类培养工作根本是不可能的。与此相反，新的教育必定恰恰在于，它将在它承担加工改造的土地上完全消灭自由意志，给意志造成作出决断的严格必然性和优柔寡断的不可能性，从今以后，大家就可以确实指望和依靠这样的意志了。

一切教育都以塑造一种坚定果断、不屈不挠的性格为宗旨，这种性格不再是变化的，而是永远存在的，并且只能像它存在的那样存在。如果教育不以这样一种性格为宗旨，那它就不成其为教育，而是某种漫无目标的游戏；如果它没有塑造出这样一种性格，那它就还没有臻于完善地步。如果谁还必须自己提醒或让他人提醒自己立意从善，他就还没有任何坚定的和永远抱有的意志，而是每每想在用到的时候才形成这种意志；谁拥有这样一种坚定的意志，他就会永远愿意做他愿意做的事情，而且在任何可能的情况下都不会愿意做不同于他永远立意做的事情；对他来说，意志自由已被消灭，合并到了必然性里。正因为如此，迄今的时代表明，它既没有一种关于人的教育的正确概念，也没有表达这种概念的力量，它希望依靠劝诫性的说教，使人们得到改善，而在这些说教毫无成效时，它就变得怏怏不乐，到处骂人。这些说教怎么能有成效呢？人的意志已经在受到劝诫以前，不依赖于劝诫，而拥有了它的固定方向；如果这种方向符合于你的劝诫，那么，劝诫就未免来得太晚了，无须劝诫，人也会做出你劝他做的事情；如果这种方向与你的劝诫相矛盾，那么，你至多能在若干时刻抑制他，一有机会，他就忘记了他自己和你的劝诫，而顺从了他的天生偏好。如果你想能对他有某种影响，那你就不能单纯劝说他，而必须做更多的事情；你必须造就他，而且必须把他造就成这样：他的立意完全不可能不同于你想要的他的立意。对于没有翅膀的人说"你飞吧！"这是白费力气，他决不会因为你的全部劝诫而飞离大地一步；但是，如果你能做到，你就要培养他的精神羽翼，让他锻炼这种羽翼，使它炼得坚强有力，而且他无须你的全部劝诫，除了飞翔，根本不再打算或不再可能做其他事情。

新教育必须按一种确实可靠、普遍有效的规则，培养这种坚定不移的意志；就是说，它本身必须依靠必然性，创造它所企及的必然性。以往变好的人是由于他能够克服不良环境的影响的天赋素质变好的，而绝不是由于受过教育变好的，因为否则，一切受过教育的人就

都必然会变好。同样，以往变坏的人也不是由于受过教育变坏的，因为否则，一切正在受教育的人就必定会变坏；相反地，以往变坏的人是由于他自己，由于他的天赋素质变坏的。在这方面，教育在以往的作用微乎其微，也绝不是有害的，而形成性格的真正手段是精神因素。因此，对人的教育工作这时就应该从这种模糊不定、不可预测的力量的手掌中，被转移到一种深思熟虑的做法的管辖之下，而这种做法在一切信赖它的人那里都会毫无例外、确实可靠地达到它的目的，或者，在它达不到它的目的时，它起码也知道它没有达到自己的目的，因而教育工作还没有结束。所以，在人心中培养坚定不移的善良意志的这样一种确实可靠、深思熟虑的做法，应当是我所提倡的那种教育方法，而这就是这种教育方法的首要特征。

进一步说，人只能想要得到他爱的东西；他的爱是他的意愿和他的一切生活发展过程的唯一的，同时也是不容置疑的动力。迄今国家使用的做法，作为对社会的人的自我教育，是把每个人都热爱和希求他自己的感性幸福生活预先设定为确实可靠、普遍有效的规则，并且这种做法依靠对这种生活担忧与希望的心情，把它所希望确立的善良意志，即把对共同体的关切，人为地同这种天生的爱联系起来。在这种教育方式下，那种在表面上业已变为无害公民或有用公民的人在内心方面却依然是邪恶的，因为这恰恰是造成这一恶果的原因：大家只爱自己的感性幸福生活，只能由那种对这类生活的担忧或希望——无论这是在现今的生活中，还是在将来的生活中——策动起来；撇开这个情况不谈，我们也已经看出，这样的规则已对我们不再适用，因为担忧与希望的心情不再用来支持我们，而是用来反对我们，所以，感性的自爱决不可能被列为我们的长处。因此，我们甚至因困境所迫，而不得不从内心方面和根本地方打算培养善良的人，因为德意志民族只有依靠这样的人才能继续生存下去，而依靠邪恶的人，则势必会与外国人融合到一起。因此，在我们愿意算作我们德意志人的那一切人的心中，我们必须设定和确立另一种直接指向单纯的善本身、以善自身为目的的爱，来取代那种早已同我们希求的任何善都无法联系起来的自爱。

这种为了单纯的善本身，而不以善对我们的有用性为目的的爱，像我们已经看出来的，具有对于善感到愉悦的形态，而这种愉悦很真挚，以致大家由此受到推动，要在自己的生活中把善体现出来。由此

可见，新教育需要作为其学子们的坚定不移的性格加以培养的，正是这种真挚的愉悦；因为这种愉悦会依靠其自身的力量，把学子们的坚定不移的善良意志确立为必然的。

一种愉悦在推动我们把某个实际上不存在的事物状态转变为现实时，是以这个状态在它实际存在以前就浮现于精神面前的图像为前提的，这种图像把能促使它得到实现的愉悦之情吸取到自身。所以，这种愉悦的前提在于，凡在能受到它的感动的人心中，都有自动设计这类图像的能力，这些图像是独立于现实的，它们绝不是反映现实的摹本，而是创造现实的蓝本。我们现在必须最先谈到这种能力，而且在作这项考察时，我请大家不要忘记：一种由这类能力创造的图像恰恰作为单纯的图像，作为我们从中感觉到自己的创造力量的东西，就能够令人喜欢，而不必因此被视为创造现实的蓝本，也不必令人喜欢到它促使蓝本得到实现的程度；促使蓝本得到实现是一种迥然不同的事情，是我们的真正目的，我们往后不会不谈到这个目的，但那种图像令人喜欢，仅仅包含着达到教育的真正最终目的的预备性条件。

这类能力自动地设计的各个图像决不是反映现实的单纯摹本，而有能力变为创造现实的蓝本，它可以说是用新教育培养种族的工作所必须依据的出发点。我说的是自动地设计这些图像，所以这意味着学子们靠自己的力量造成它们，而绝不意味着，他们只能被动地把握和充分地理解那种由教育提供给他们的图像，并且就像它被提供给他们那样重复它，好像问题仅仅在于有这样一种图像。之所以要求学子们在形成图像方面要有自己的自动性，是因为只有在这种条件下，设计的图像才能引起学子们强烈的愉悦之情。这是因为，让人对于某个东西仅仅表示喜欢，而没有任何抵触情绪，是一回事，并且这样让人被动地表示喜欢，至多只能是由被动的给予造成的；但是，对于某个东西感受到愉悦，以致这种情绪变为创造性的，引起我们的一切创造力量，则是另一回事。我们现在谈的不是前一种经常在以往的教育中出现的事情，而是后一种事情。但这后一种愉悦却仅仅是这样引发的：学子们的自动性也同时被引发出来，在特定的对象上呈现给他们，因而这个对象不仅就其本身来说是令人喜欢的，而且作为表现精神力量的对象也是令人喜欢的，并且这种表现是直接地、必然地和毫无例外地让人感到愉悦的。

这种在学子们当中需要加以发展的精神创造活动，无疑是一种按照规律进行的活动，而这些规律直到他们凭自己的直接经验认识到它们是唯一可能的时候为止，都是这些能动的学子们所要了解的；于是，这种活动就提供了认识，更具体地说，提供了对普遍的、毫无例外地生效的规律的认识。在从这一点开始的自由的深造中也不可能做出什么违背规律的事情，而在规律得到遵守以前，则一事无成；因此，这种自由的深造即使在开始时是从盲目的摸索出发的，最后也必定是以扩大了对于规律的认识而告终的。所以，这种培养工作就其最终结果而言是学子们的认识能力的培养，具体地说，绝不是了解事物现状的历史训练，而是把握规律的高级哲学训练，按照这种规律，事物的现状会变成必然的[19] 。学子们是在学习。

我要补充说，学子们是兴高采烈地学习的，他们只要力所能及，就宁肯学习，而绝不愿做任何其他事情；因为他们在学习时是自动的，而且他们对于学习简直抱有莫大的兴趣。我们在这里看到了真正的教育的一个外在标志，它既引人注目，又确实可靠，这就是：每个接受这种教育的学子，不论天赋差异如何，一律毫无例外，纯粹为了学习本身，而不是出于任何其他原因，都在兴致勃勃地学习。我们已经找到了激发起这种纯粹的学习爱好的方法，那就是直接激励学子们的学习自动性，把它当作一切认识的基础，使得依靠这种自动性，就会学到所学的东西。

在我们已知的某件事情上恰当地激励起学子们的这种固有的能动性，是教育方法的首要内容。如果这项工作做成功了，另一个重要问题就在于从这件事情出发，使激起的能动性永葆蓬勃的生机，而这一点只有通过合乎规则的进步过程，在教育工作的每个失误都立刻由于达不到预期结果而暴露出来的地方，方才有可能做到。因此，我们也就发现了把预期结果与所述教育方法不可分离地结合起来的纽带，即发现了驾驭人的精神本质的永恒的、普遍有效的基本规律，它规定了人应该直接致力于精神活动。

假如有人受了我们时代的日常经验的误导，竟然怀疑这样一种基本规律的存在，我们就要偏偏向他说明，只要直接的迫切需要和当前的感性需求对人有推动作用，人的生性当然是单纯喜欢感性享受和自私自利的，他不会受到任何精神需求或妥善考虑的阻碍，而不去满足感性需求；但是，在它得到满足以后，他就没有什么兴趣，靠自己的

想象力来处理它的令人痛苦的图像，把它铭记在心，相反地，他会在很大的程度上喜欢把自己的无拘无束的思想集中于自由地考察那种引起他的感官注意的东西，他甚至也不会蔑视到理想世界去做一次富有诗意的旅游，因为他对短暂的事物的感受能力生来就很肤浅，这样他对永恒的事物的感受能力就可以获得若干发展的余地。这是由一切古代民族的历史和从他们流传给我们的各种考察与发现得到证明的；这在我们的时代则是由对于依然存在的其余野蛮民族——如果他们的气候条件对待他们并非太不仁慈——的考察和对于我们自己的儿童的考察得到证明的；这甚至于是由我们那些反对理想的狂热分子的直率供词得到证明的，他们抱怨说，学习各类名称和年代推算方法，较之遨游于那个向他们展现出来的空洞理念世界，是一桩更加令人烦恼的事情，所以他们本人看来都宁肯做后一桩事情——如果他们可以冒昧地这么做的话——，而不愿做前一件工作。当未来的饥荒和一连串可能发生的未来的饥荒在丰衣足食者眼前作为充满他脑海的唯一要事浮现出来，不断地打动他的心思的时候，深沉的感受能力就会代替这种天生的肤浅的感受能力，而这种结果在我们的时代是由我们的做法造成的，具体地说，在儿童那里是由惩罚他们天生的肤浅的感受能力造成的，在成年人那里是由立志做聪明人的努力造成的，但这种美誉也只有时刻不忽视上述观点的人才能享有；因此，我们这里说的绝不是我们本当依靠的天生习性，而是用力强加于进行反抗的天性的腐败东西，一俟不再使用这样的力量，腐败东西就会荡然无存。

我们在前面说过，这种直接激起学子们的精神自动性的教育是产生认识的，这就给我们提供了机会，更深入地说明这种与迄今的教育相反的教育。真正说来，新教育也同样直接力求仅仅激起合乎规则地发展的精神活动。像我们在上面看到的，认识仅仅是顺便作为不可避免的结果得出的。虽然这时由此得出了这种认识，塑造现实生活的图像——这图像将激励我们那些变为大丈夫的学子们在未来从事严肃认真的活动——只有用它才能加以把握，因而它也当然构成需要获得的教养的一个重要部分，但我们还不能说新教育想要直接得到的就是这种认识，相反地，它对于新教育来说仅仅是偶然产生的。另一方面，迄今的教育想要得到的则简直是认识和一定量的认识素材。此外，在新教育顺便产生的这类认识与迄今的教育想要得到的那类认识之间存在着巨大的差别。给新教育产生的，是对于制约一切精神活动的可能性的各种规律的认识。例如，如果一位学子试图凭自由想象，用直线

限定一个空间，那么，这是他的最初被引发的精神活动。如果他在这种尝试中发现，他使用的直线少于三条，便不能限定任何空间，那么，这就是对于另一种完全不同的活动顺便产生的认识，而这种活动是属于限定最初引发的自由能力的认识禀赋的。因此，在新教育开始的时候，就立刻产生了一种真正超越一切经验的、超感性的、具有严格必然性和普遍性的认识，这种认识已经在自身预先包含了一切在后来可能有的经验。与此相反，迄今的课程通常都力求仅仅理解事物的现状，就像事物在无人能指出其根据的情况下必定会存在、必定会被猜想到和察觉到的那样；所以，迄今的教育力求达到一种单纯被动的理解，它是通过只服务于事物的记忆能力进行的，因而完全不可能猜想到精神是事物本身的一种独立的、原始的开端。现代的教育切不可误以为，诉诸自己对生背硬记经常产生的反感，诉诸自己业已知道的具有苏格拉底风格的杰作，就能使自己免遭这类谴责；因为在这件事情上它早已从别处完全获悉，苏格拉底的论证同样仅仅是可以靠死记硬背学到的，这给不作思考的学子们造成了他们会思考的假象，因而是一种更加危险的死背硬记的学习方式，并且它也同样获悉，这在它想用以发展独立思考能力的题材上绝不会有任何不同的结局，而要达到这个目的，大家就必须从一个迥然不同的题材着手[20] 。从迄今的课程的这种状况可以一方面明显地看出，为什么学子们至今通常都不乐意学习，因而学得很慢，并且少得可怜，为什么在缺乏来自学习本身的吸引力时，一些奇特的推动力量必须加以引用；另一方面也可以得出以往有离开常规的例外的原因。如果唯独要求有记忆，而不要服务于任何其他精神目的，那么记忆与其说是精神的一种能动性，倒不如说是精神的一种被动性，而且学子们极不喜欢采取这种被动态度，也是可以看出来的事实。即使熟悉各种异样的、丝毫引不起学子兴趣的事物，熟悉它们的特性，这也是加给学子们的一种被动性的拙劣代替品；于是，要克服学子们的厌恶情绪，就不得不依靠搪塞，说这种认识在将来有用，说大家只能用它找到生计和获得荣誉，甚至依靠直接摆在面前的奖惩。这样，认识从一开始就被定为感性幸福生活的侍女，而这种在其上述内容方面被定为对于发展道德思维方式纯粹无能为力的教育，为了完全施于学子们，甚至一定要培植和发展他们的道德败坏，一定要把自己的兴趣同这种败坏的兴趣结合起来。大家将进一步察觉，天生有才能的人作为脱离常规的例外，在实施迄今的这种教育的学校里乐意学习，因此学得很好，而且通过那种在他心中起支

配作用的高尚的爱，战胜了来自周围环境的道德败坏，通过他天生的偏好，保持了自己的思维方式的纯正，这样的人是对那些题材或课程表现出实践兴趣的，并且这样的人受他的幸运的本能的引导，宁肯以创造这类认识本身为目的，而不以单纯把握它们为目的；于是，在这种教育当做脱离常规的例外，还算极其普遍、极其幸运地达到了它的预期目的的课程方面，总是会有它允许积极练习的一些课程，例如，一种以达到书写和口述为目的的学术语言[21]，就被学得几乎普遍地都相当之好，但与此相反，另一种在书写和口述方面忽视练习的学术语言[22]则被学得一般都很糟糕、很肤浅，而且在学子们成年以后都被忘光了。因此，即使从以往的经验也可以得知，唯有课程对精神活动的发展能引发对于单纯认识本身的愉悦，从而也使心灵接受道德陶冶，与此相反，单纯被动的接受则会麻痹和扼杀认识，正如这种教育需要根本败坏道德思维方式一样。

再返回来谈谈接受新教育的学子们。很清楚，他们受到他们的爱的推动，将学到很多东西，而且他们是从相互联系方面掌握一切的，又直接以行动把掌握的知识付诸实践，因而会将这很多东西学得正确和不易忘却。但这只是次要的事情。更重要的是，通过这种爱，他们的自我得到升华，而且经过深思熟虑，按照规矩被引入了一种全新的事物秩序，而在以往，只有少数得到上帝恩宠的人才大致进入了这种秩序。推动学子们的是这样一种爱，这种爱完全不以任何一类感性享受为目标，因为这种享受作为动力对学子们是完全停止的，相反地，它是为了精神活动而以这种活动为目标，是为了精神活动的规律而以这种规律为目标。虽然道德生活涉及的不是这种一般的精神活动，而是这种精神活动还必须为此有一个特定的方向，但这种爱却是道德意志的普遍性质和形式；因此，这种精神教化方式就是达到道德教化的直接准备，它从来都不允许感性享受成为动力，从而完全铲除了非道德生活的根源。迄今为止，这类动力都是受到激励和得到发展的首要动力，因为如其不然，人们就以为根本无法劝说学子们，并对他们发挥一些影响；如果说道德动力在后来已得到了发展，那么，它也来得太晚，发现心灵已被另一种爱占领，并且充满了这另一种爱。另一方面，通过新的教育达到纯粹意志的教养则应当成为首要的事情，使得利己主义如果仍然在心中苏醒或受到外来激励，也会来得太晚，在已被某种不同的东西占领的心灵中给自己找不到任何地盘。

对于这第一个目的和即将提到的第二个目的来说，重要的是学子们从一开始就不断地和整个地处于新教育的影响之下，与下流人完全隔离，避免与之有任何接触。他们一定不会听说，人们为了自己的保养和自己的安康才会在生活中激励和发展自己；也同样不会听说，人们是为了这个目的才学习的，或学习会对达到这个目的有所帮助。由此可知，采取上述方式的精神发展必定是提供给学子们的唯一的精神发展，必须让他们不停地致力于这种发展，而绝不可把这种授课方式同那种需要相反的感性动力的授课混淆起来。

不过，虽然这种精神发展不允许利己主义进入生活，并且提供了道德意志的形式，但这还不是道德意志本身；我们倡议的新教育假如不进一步发展，则顶多培养出一些研究以往也有过的、只有少数人需要的科学的卓越人才，他们为我们真正合乎人道的民族目的所能做的事情不会超过这样的人以往也能做出的事情，那就是一再提出告诫，让人对自己表示赞叹，但有时也遭到辱骂。然而很清楚，并且我们在前面也已经说过，这种自由的精神活动是有目的地发展起来的，以期学子们可以凭它自由地勾画出关于现实存在的生活的道德秩序的图像，可以凭自己心中也已经发展起来的爱把握这幅图像，可以受这种爱的推动，在自己的生活中，并且通过自己的生活，确实把这幅图像表现出来。问题在于，新教育如何能证明它靠它的学子们达到了它这个真正的和最终的目的？

首先很清楚，学子们早先已经在其他对象上得到锻炼的精神活动必定会被激励起来，勾画一幅关于人类社会秩序的图像，就像这种秩序全然应该按照理性规律而存在那样。这幅由学子们勾画的图像是否正确，一种教育只要自身拥有这幅正确的图像，就最容易作出评判；它是否靠学子们固有的自动性加以勾画，而绝不只是被动地予以解释，被复述得对学校深信不疑，进一步说，它是否被提高到了应有的清晰性和生动性，这种教育将能以同样的方式作出评判，就像这种教育早先在这方面对其他对象作出了准确的判断那样。所有这些还是单纯认识的事情，依然停留在这种教育很容易达到的认识领域里。一个完全不同的、更高的问题是：学子们是否深受对于这样一种事物秩序的热爱的感动，以致他们在离开这种教育的引导而独立自主的情况下，根本不可能不希求这种秩序和不竭尽全力、促其实现呢？要对这个问题作出判定，无疑不能听其言，而只能观其行。

对于这最后的考察给我们提出的课题，我是这么解决的：接受这种新教育的学子们虽然与那种已经滋长出来的卑鄙东西隔离开，但学子们本身无疑都彼此共同生活在一起，因而就会构成一个分离的、独立存在的共同体，它有它那精确规定的、基于事物本性的和完全由理性所要求的体制。激励学子们在精神领域勾画的那第一幅关于社会秩序的图像，应该是关于他们自己生活的共同体的图像，因此，他们就在内心受到了强制，要把这种秩序正如它实际上被勾画出来的那样，详详细细地给自己塑造出来，并且他们要根据它之所以存在的理由，把它的一切部分都理解为绝对必然的。而这又是单纯的认识活动。在这种社会秩序中，每个人都必须为了整体，在现实生活中经常不做许多事情，而这许多事情，他假若独处，本来是会毫不迟疑地做的。适宜的做法将是这样的：在立法中，在需要以立法为依据的法制课程中，对每个人来说，所有其他的人都被设想为具有一种已被提高为理想的对秩序的爱，它也许在现实中是没有任何一个人拥有的，但所有的人都应当拥有它；因此，这种立法具有高度的严厉性，禁止做许多事情。这类禁令作为某种绝对必须有的、社会的存在所系的东西，在紧急情况下甚至必须利用那种对于立即惩罚的畏惧心理加以强制实施，而且这种刑法必须绝对不讲情面和毫无例外地得到执行。这种把畏惧当做动力使用的做法，并没有给学子们的道德生活造成任何损害，因为在这里不是要推动他们为善，而只是要推动他们不在这种体制下作恶。此外，在法制课程里必须让人完全懂得，那种还需要惩罚观念的人，或者，那种还确实需要亲自受到惩罚，重温这个观念的人，是处在文明发展的很低的阶段上的。尽管完全如此，然而很清楚，既然大家从来都不能知道，在让人服从的地方，这种服从是出于对秩序的爱，还是出于对惩罚的畏惧，那么，在这个范围里学子们就无法把自己的善良意志表现于外，教育工作也无法测度这种意志。

另一方面，这样一种测定在下列范围里则是可能的。因为体制必定是进一步用这样的方式建立起来的，即个人为了整体不仅必须不做什么，而且也可以做什么，可以靠行动做出什么成绩。在学子们组成的共同体里，除了有学习方面的精神发展，也还有体育锻炼，有机械的，但在这里已变为高尚理想的农业劳动，以及各式各样的手工业劳动。体制的根本规则应该是：对于每一位在任何一个这样的部门里表现突出的人，都可以要求他在这个部门帮助教其他人，并承担各式各样的管理工作和责任；对于每一位发现任何一项改进措施，或首先最

清楚地理解了教师倡议的改进措施的人，都可以要求他靠自己的努力贯彻这些措施，但他不应因而解除了他那些反正不言而喻的个人学习与劳动的任务；每个人都要心甘情愿满足这类要求，而不是由于受到强迫，因为不抱这种愿望的人也可以随便拒绝这类要求；满足这类要求的人不必为此指望得到任何报酬，因为在这种体制下人人都在劳动和享受方面完全平等，甚至也不必指望得到表扬，因为在共同体里占支配地位的思维方式主张，每个人都应就此完全尽到自己的责任，但是，唯有满足这类要求的人才能享受到他为整体而行动和工作的乐趣，享受到整体达到预定目标的乐趣，如果他也分享了这种成功的话。因此，在这种体制下，从业已获得的巨大技能和因此花费的辛劳而来的将仅仅是新的辛劳和新的工作，而且恰恰是能力较大的人往往在别人酣睡时自己必须醒着，在别人游戏时自己必须思考。

这一切虽然对学子们是完全明白易晓的，但如果还要继续下去，使得大家肯定会信赖他们，他们就必须愉快地承担起那最初的辛劳和由此而来的许多进一步的辛劳，始终感觉到自己的力量和活动是强健的，并且会变得更强健。教育是能从容不迫地让这样的学子们见世面的；它靠他们达到了自己的这一目的；爱已经在他们的心中点燃起来，并且烧到了他们的生命活动过程的根部，从这时起，它将进一步毫无例外地感动所有会达到这种生命活动过程的东西；在他们从这时起进入的大共同体里，他们决不可能是某种异样的人，而只能是他们在他们现在离开的小共同体里已经不可移易、不可更改地成为的那种人。

对于当前的世界向学子们毫无例外地提出的各种最近的要求来说，他们已经以这种方式达到完善境地，教育以这个世界的名义要求他们做的事情已经完成。但是，他们在他们自身和为了他们自身，还没有达到完善境地，他们自身能要求教育做的事情还没有完成。一俟连这种要求也得到满足，他们也就会同时有能力满足一个更高的世界以当前世界的名义在一些特殊情况下可以向他们提出的各种要求。

第三讲　再论新教育[23]

我们所倡议的新教育的真正本质，就它在前一讲里得到的描述而言，在于它是培养学子们去过纯粹伦理生活的一种经过深思熟虑的、确实可靠的技艺。我说的是过纯粹的伦理生活；新教育力求达到的这种伦理生活，是作为一种首要的、独立不倚的事物存在的，它靠自己的力量过它自己的生活，而决不像以往经常预期的合乎规律性那样，被联结和移植到使其得到满足的另一种非伦理冲动上。我说过，新教育是这种道德教育的经过深思熟虑的、确实可靠的技艺。它并不是毫无目的地靠好运气前进的，而是按照固定的、它熟知的规则阔步前进的，并且对自己的成功确信无疑。它的学子们会在适当的时候作为它这种技艺的一种固定的、不可更改的作品产生出来，这种作品只能像它调节好的那样运行，并且不需要某种辅助，而是靠自己的力量，按照其自身的规律不断地运行的。

虽然这种教育也陶冶它的学子们的精神，而且这种精神的陶冶甚至是它的首要的、它由以开始工作的事情，然而，这种精神的发展并不是首要的、独立的目的，而仅仅是将道德教育施于学子们的制约手段。在这期间，这种仅仅偶尔获得的精神陶冶也就始终是一项无法从学子们的生活中铲除的所有，是在学子们对道德的爱心中永远燃烧着的火炬。不管学子们从教育获得的知识的总和有多大或有多小，学子们肯定从中获得了一种精神，这种精神在他们的整个一生都能把握他们必然要认识的任何真理，既能不停地接受别人提供的教益，也能不停地自己进行反思。

我们在前一讲中关于这种新教育所作的描述就做到了这个地步。我们在前一讲的结尾说明，通过这一切，我们的描述仍然没有完成，而是尚须解决另一个课题，而这个课题不同于我迄今提出的课题；现在，我们就来做详细说明这个课题的工作。

接受这种教育的学子们的确不单纯是这个地球上的人类社会的成员，也不单纯是为了度过在地球上赐给他们的短暂生活而存在的，而且在一种高级社会秩序中也是存在的，无疑被这种教育认为是永恒的

精神生活链条中的环节。毫无疑问，一种已经决意囊括他们的整个生存的教育也必须引导他们去认识这种高级秩序，并且正像它引导过他们靠自己的自动性去勾画道德世界秩序——这种秩序从来都不是现成存在的，而是应当不断生成的——的图像一样，它也同样必须引导他们靠同样的自动性，在思想中设计超尘世界秩序——在这种秩序中没有任何东西生成，并且这种秩序也从来不是生成的，而是永远单纯现成存在的——的图像，使他们最深切地理解和认识到事情只能如此。如果引导得当，他们就会完成设计这样一种图像的尝试，并且会在这个结局中发现，除了生命，即除了在思想中活的精神生命，没有任何东西是真实存在的；所有其余的东西都不是真实存在的，而仅仅是映现为存在的，造成这种映现的那个来自思想的根据，他们同样会把握，即使仅仅是泛泛地把握。他们还会进而认识到，那个唯独真实存在的精神生命在它不靠偶然机遇，而靠基于上帝本身的规律所获得的品汇繁多的形态中，又是一个统一整体，即神圣的生命本身，而这个神圣的生命唯独存在和显现于活生生的思想中。这样，学子们将会学习认识和虔诚地保持他们自己的生命和任何其他的精神生命，把它们当作显现神圣生命的链条中的永恒环节；他们只有在与上帝的直接接触中，在他们的生命从上帝的直接流出中，才会发现生命、光明与极乐，而在任何离开这种直接性的地方，都会发现死亡、黑暗与痛苦。一言以蔽之，这种精神发展将培养他们达到宗教，而这种认为我们的生命寓于上帝的宗教当然也应当在新时代居于支配地位，并得到精心培育。与此相反，旧时代的宗教把精神生命同神圣生命分离开，只知道借助于对神圣生命的脱离[24]，使精神生命获得它想赋予这种生命的绝对存在，并且它把上帝当做这样的线索使用，那就是在凡人躯体死后，还把利己主义引入另一世界，利用对这个世界的畏惧与希望，强化这种在现世依然脆弱的利己主义；这种显然是利己主义的侍女的宗教，当然应该与旧时代一起被埋葬，因为在新时代里永恒境界并不是在坟墓的彼岸才开始的，而是切入了这个时代的现实生活的核心，但那种利己主义却既没担任过治理的职务，也没有肩负起效劳的责任，因此，连它的仆人也随它撤退下去了。

因此，达到真正宗教的教育是新教育的最后一项任务。学子们在勾画宗教所需要的超尘世界秩序的图像时，是否做得真正主动，勾画出来的图像是否完全正确无误和彻底明白易晓，教育使用研讨其他知

识对象的方法，将会很容易作出评判，因为这也依然在认识的领域里。

但在这里，更重要的也是这样的问题：教育如何能测定，并且作出保证说，这种宗教知识依然不是僵死、冷漠的，而是会表现于其学子们的现实生活的呢？在回答这个问题之前，须先回答另一个如下的问题：宗教究竟是怎样和用什么方式显示于生活的呢？

直接地说，在通常的生活里，在井然有序的社会里，完全不需要宗教塑造生活，相反地，真正的伦理就完全足以达到这个目的。所以，从这方面看，宗教不是实践的，也根本不可能、不应该成为实践的，而仅仅是一种认识；这就是说，宗教仅仅是使人完全明白和理解他自己，回答他所能提出的最高问题，给他解决最后的矛盾，从而把完备的自洽性和彻底的明晰性带到他的知性中。宗教是人完全摆脱一切外来束缚的解救和解放，所以，宗教毕竟对人负有教育责任，是人应该不抱任何其他目的，而直截了当地得到的某种东西。宗教要么是在一个社会极其没有道德，而十分腐败的时候，获得了作为动力发挥作用的领域的，要么是在人的活动范围不在社会秩序之内，而在社会秩序之外，并且要不断重新创造和维持社会秩序的时候，获得了这样的领域的，就像那种在许多事情上不靠宗教而凭良心根本不可能执掌其职权的统治者遇到的情况那样。关于这后一种情况，在一种从一切人和整个民族出发考虑的教育里是不会涉及的。关于前一种情况，如果在知性明确认识到时代弊端不可匡正时，还要不停地对时代做工作，如果在对收获不抱一点希望时勇敢地承受播种的辛劳，如果甚至对忘恩负义之徒也要行善，并且在明确料知口吐恶言之辈又会口吐恶言时，也为他们作出业绩和获得财富而祈神保佑，如果在经过千百次失败以后，还坚持信仰和爱，那么，在这里起推动作用的就不是单纯的伦理，因为伦理是希望达到一个目的的，相反地，在这里起推动作用的是宗教，是对一种很高的、我们不知道的规律的服从，是对上帝表示恭顺的沉默，是对上帝的那种迸发于我们之内的生命的挚爱，而在眼睛看不出任何其他拯救办法时，也唯有这种生命应该为其自身而得到拯救。

按照这种方式说，接受新教育的学子们在他们最初成长起来的那个小共同体里获得的宗教认识，既不可能成为实践的，也不应该成为实践的。这个共同体井然有序，做得适当的事情总是在其中获得成

功；人在年纪还小时也应当保持无拘无束、毫无偏见的态度，保持对于自己的种族的恬静信赖。对于人的隐患的认识，也许只有依靠他自己在年龄成熟、思想定型时的经验才能够做到。

由此可见，在教育早已不管学子们的事情以后，如果他们的社会状况要由简单的阶段前进到更高的阶段，他们也只有在这个成熟的年龄，在认真加以对待的生活中，才会需要有他们的宗教知识，作为一种推动力量。在这件事情上不能考核自己掌管的学子们的教育，怎么还一定会确信只要出现这种需要，这种推动力量也就会毫无错误地发挥作用呢？我的回答是：办法在于学子们是这么受到教育的，那就是学子们拥有的任何知识在出现了它掌握生活的可能性时，在他们那里绝不是僵死的和冷漠的，而是一俟生活需要它，它都必然立刻深入地影响着生活。我将立即更深入地论证这个看法，从而把在这一讲和前一讲讨论过的整个概念提高和纳入到一个更大的知识体系里；我在预先明确地陈述了新教育——我刚才结束了对于新教育的一般描述——的真正本质以后，将根据这个概念，给这个更大的知识体系本身作出崭新的阐明，赋予更高的清晰性。

这时，这种教育就不再像我们今天这一讲的开头说的那样，单纯显得是培养学子们去过纯粹的伦理生活的技艺，反而明显的是把整个的人彻底和完全培养为人的技艺。这有两个主要部分：首先从形式方面来看，得到培养的是现实的、活生生的人，直至他的生命的根本，而决不是人的单纯的阴影和图像；其次从内容方面来看，人的一切必要组成部分都毫无例外地、平衡地得到发展。这两个组成部分是知性和意志；教育想要达到前者的清晰性和后者的纯粹性。但关于前者的清晰性，必须提出两个主要问题：首先，纯粹意志真正希求的是什么？用什么办法能达到这种希求的东西？哪个主要部分包含着需要传授给学子们的其余知识？其次，这种纯粹意志的根据和本质本身是什么？哪个主要部分包含着宗教知识？上述两个部分在它们被发展到深入影响生活以前，都是教育绝对要求的，教育决不想给任何人免除它们当中的丝毫东西，因为每个人都应当是一个完整的人；至于有人还会进一步变成什么样的人，在他身上的普遍人性会采取或获得什么特殊形态，这与普及教育毫不相干，不属于普及教育的范围。——现在，我就来作出我答应过的对于这样一个命题的更深入的论证，即在接受新教育的学子们那里没有任何知识可能是僵死的，就来作出我打

算把所述的一切都提高到其中的系统联系，而这都是借助于下列命题进行的。

1）根据以上所述，从教育方面来看，在人们当中有两个截然不同、完全相反的等级。给人们的各式各样的生命表现奠定基础的，是一种在一切变易中坚持不变、自身依然如故的冲动，在这一点上，所有的人首先都是一样的，因而这两个等级也是一样的。顺便指出，这种冲动的自我理解和向概念的转变创造了世界，而且除了这个在决不自由，而纯属必然的思想中如此创造出来的世界，便不存在任何其他的世界。这种冲动总是需要转变为意识，所以在这一点上两个等级又彼此相同，这时，它能以一种双重的方式，按照意识的两个不同的基本类型，被转变为意识，但在转变和自我理解的这种方式中两个等级并不相同。

意识的第一个基本类型按时间说是首先发展起来的，它是模糊感觉的基本类型。根本冲动通常都靠这种感觉，被理解为个体对其自我的爱，模糊感觉最初仅仅把这个自我作为一种希求生存和幸福的自我提供出来。感性利己主义作为现实的根本冲动，作为一种囿于原始根本冲动的这类转变的生命的发展力量，就是由此产生的。只要人继续这么理解自己，他就必定会自私自利地行动，而决不可能是别样的；这种利己主义在他的生命的不绝变化中，是唯一能持久不变、自己依然如故和确实可期待的东西。作为脱离常规的非凡例外，这种模糊感觉也能跃过个人的自我，把根本冲动理解为一种对于模糊感觉到的另一类事物秩序的渴求。我们在其他地方充分描述过的生命就是由此产生的，这种生命超越了利己主义，是由一些理念推动的，它们虽然模糊，但还是理念，并且在这种生命中，作为本能的理性起着支配作用。只靠模糊感觉对根本冲动作出的这种理解，是人们之中第一个等级的根本特点，这个等级不是由教育，而是由它自身塑造成的，并且它本身又有两个品类，它们是由于一种不可理解的、人的技艺根本无法测知的原因而被分离开的。

意识的第二个基本类型通常不是自行发展的，而是必须在社会中加以精心护理，它就是清晰的认识。假如人类的根本冲动会在这种环境里得到把握，这就会提供第二个由人组成的、全然不同于第一个等级的等级。这样一种能把握根本的爱本身的知识并不像另一种知识的确会做的那样，让我们感到冷漠和完全无动于衷，而是它的对象受到

了超乎一切的爱，因为这个对象不过是我们原初的爱本身的解释和转变。另一种知识把握外来的东西，这种东西始终是外来的，并且让人感到冷漠，而这种知识则理解能知者本身和他的爱，他爱的也就是这种知识。尽管这时在两个阶层中推动着他们的是同一种原初的、仅仅表现于不同形态的爱，但我们依然可以撇开这种情况而说，人在前一种情况中是由模糊感觉推动的，在后一种情况中则是由清晰的认识推动的。

这样一种清晰的认识会在生活中成为直接的推动力量，并且大家无疑可以指望事实会如此，而这像我们已经说过的那样，取决于下列情况：解释人的真正的爱的，正是这同样的爱，人直接明白事情是如此，并且这种爱的感受是同时靠解释在人心中引起的和让人感觉到的。因此，如果爱不同时成为得到发展的，认识就从来都不会在人内心得到发展，因为在相反的情况下，人会依然是冷漠的；如果认识不同时成为得到发展的，爱就从来都不会在人内心得到发展，因为在相反的情况下，人的推动力会成为一种模糊的感觉。因此，随着人的教育的每个前进步伐，完整的、统一的人都在受到培养。一种总是由教育当做不可分的整体这么加以对待的人，在将来也仍然是这样，而且任何认识都将必然成为他的生活的推动力量。

2）由于明晰的认识就这么代替了模糊的感觉，而被当做生活的首要东西，被当做生活的真正基础和起点，利己主义便被完全超越了，它的发展也落了空。因为只有模糊感觉才把人的自我作为一种渴求享乐和畏避痛苦的自我提供给人；但是，清晰的概念却绝不这么给人提供他的自我，而是表明他的自我是一种伦理秩序的环节，并且他的自我有一种对于伦理秩序的爱，它在清晰的概念的发展中也同时被点燃和得到发展。这种教育没有什么涉及利己主义的东西，因为它已经用清晰性消除了利己主义的根源，即模糊的感觉；它既不抨击，也不解释利己主义，它根本不知道利己主义为何物。利己主义假如有可能在往后还会活跃起来，则会发现人心中已经充满了一种高尚的爱，它是拒绝给利己主义让位的。

3）人的这种根本冲动在它被转变为清晰的认识时，并不涉及一种既定的、现存的世界，这种世界只能被动地、如实地加以接受，在这种世界里一种对原始创造活动有推动作用的爱好像给自己找不到什么发挥作用的范围；相反地，它在被提高为认识以后，涉及一种应该

生成的世界，一种先验的世界，一种在未来存在的和永远在未来存在的世界。所以，给一切现象奠定基础的神圣生命从来都不表现为一种现有的、既定的存在，而是表现为某种应该生成的东西，而且在这样一种应该生成的东西生成以后，神圣生命又会表现为一种应该生成的东西，直到永远；因此，神圣生命从来都不表现于现有的存在的死亡，而是永远以流逝不绝的生命的形式存在的。上帝的直接显现和启示就是爱；认识对这种爱作出的解释才设定起一种存在，具体地说，才设定起一种永远只应生成的存在，并且就一个世界是真的而言，还把这种存在设定为唯一真的世界。与此相反，另一种既定的、被我们发现是现存的世界，则不过是阴影和图像，认识利用它们，给自己对爱作出的解释建造了固定的形态和可见的躯体；这另一种世界是可供直观那种高级的、本身不可见的世界的手段和条件。上帝甚至也不是直接出现于这种高级的世界的，而是仅仅间接地通过统一和纯粹的、不可变更和没有形态的爱出现于这种高级世界的，他唯独直接显现于这种爱中。除了这种爱，还有直观的认识，它从自身提出一种形象，用以表达爱的那种本身不可见的对象；然而，它总是遭到爱的反对，因而不断被迫提出新的形象，但这新的形象也又同样遭到反对。唯独由于这个缘故，这种本身纯属统一整体，绝对不能有绵延性、无限性与永恒性的爱，才在这种与直观结合到一起的过程中像直观那样，也变成一种永恒的、无限的东西。刚才提到的那种由认识本身提供的形象，如果单就它本身来看，并且还没有被应用于清楚地认识到的爱，则是现有的、既定的世界，或自然界。认为上帝的本质是以某种方式直接出现于这个自然界，而不是通过上述中间环节间接出现于这个自然界，这是一种幻想，它来源于精神的愚昧和意志的污秽。

4）要在一般情况下完全跃过作为爱的溶媒的模糊感觉，而代之以作为通常溶媒的明晰认识，如已经提到的，只能靠教育人的深思熟虑的技艺完成，但它至今没有这么完成。因为像我们同样看出的，一种全然不同于迄今的普通人的人的类型是用这种方式加以提倡的，并且被定为常规，所以这样一种教育当然会开始一种全新的事物秩序和一种新颖的创造工作。这时，人类是作为现存的世代把自己教育为未来的世代的，所以就会依靠自己的力量，把自己塑造为这种新颖的形态；这就是说，人类按照唯独自己能完成这项工作的方式，会依靠认识——唯一彼此共同的和需要自由传递的东西——与这个世界上真正的东西——把精神世界结合为统一体的光与气——把自己塑造为这种

新颖的形态。迄今为止，人类都变成自己曾经变成和可能变成的东西，但这种偶然的变化现在已经结束了，因为人类在自己最广泛地发展了自己的地方，都变成了毫无价值的。人类如果不应停留于这种没有价值的阶段，那就必须从现在开始，把自己塑造为自己还应进一步变成的一切东西。我在一些演讲[25] ——现在的这些演讲是它们的继续——里说过，人类在尘世的真正使命在于，它应该把自己自由地塑造为它原初本来那样。这种自我塑造一般是经过深思熟虑，按照规则，有朝一日必定会在空间里的某个地方和时间上的某个时刻开始的，而这会使人类经过深思熟虑的自由发展的第二个主要阶段取代不自由发展的第一个主要阶段。我们认为，从时间方面来看，现在正是这个时期，人类现在正处于其尘世生活过程的真正中段，处于其两个主要发展时期之间；但从空间方面来看，我们却认为，首先应该要求德意志人开始一个新的时期，成为其他民族的先驱和典范。

5）然而，甚至这种全新的创造工作也不是从前一阶段一蹴而就的，而是以往时代真正自然而然的继续与结果，尤其是在德意志人当中。时代的一切活动和努力都旨在驱除模糊感觉，而唯独设法使清晰性和认识获得支配地位，这是显而易见的，并且我相信，也是得到普遍承认的。即使就以往那种没有价值的东西已被完全揭发出来而言，这种努力也做得完全成功。这种谋求明晰性的冲动绝不会被根除，或者说，糊涂地苟安于模糊感觉的做法决不会再占支配地位；这种冲动还会进一步得到发展，被引入更高的领域，以致在揭发了那种没有价值的东西以后，某种东西，即肯定性的和确实有所建树的真理也会同样变得显而易见。来自模糊感觉的、由既定的和自己塑造自己的存在组成的世界现在已经沉沦下去，而且还会继续沉沦下去；与此相反，来自原始清晰性的、由不断从精神分娩出来的存在组成的世界则将光芒四射，开始其整个光辉的时期。

诚然，预言这样一种形态的新生活也许在我们的时代看来是令人奇怪的，并且我们的时代如果仅仅注目于它对刚才所说的对象的那种占支配地位的看法与作为新时代的原理加以陈述的这些说法的极大差距，也许就几乎没有勇气去接受这种预言。但是，我想谈的并不是这样一种显然很坏的教育，这种教育作为一种无须普遍实施的特权至今通常都仅仅是由高等阶层获得的，它闭口不谈超感性的世界，而单纯致力于创造一些可供处理感性世界的事务的技巧；相反地，我想仅仅

注目于这样一种教育，这种教育就是民众教育，从某种很有限的意义上说，也可以叫做民族教育，它对超感性世界绝对没有作过沉默无言的静观。这种教育依据的学说是什么呢？如果说我们提出的新教育的首要前提在于，人压根就有一种对于行善的纯正乐趣，它会得到很大的发展，以致人绝不可能不做被视为善的事情，而做视为恶的事情，那么，与此相反，迄今的教育则不仅假定，而且也从其学子年幼时起就教导他们，人一方面本来对于上帝发布的指令有一种天生的厌恶情绪；另一方面也简直不可能执行这类命令。如果这样一种教导被视为严肃认真的，并且得到了众人的信赖，那么，除了每个人都听命于自己的绝对不可改变的本性，不试做自己曾经觉得不可能的事情，不希望将来做得比自己和其他一切人现在能做得更好，对这种教导还能抱什么别的指望吗？除了每个人都把要求他做的卑劣行为在上帝面前设想为能与上帝相容的唯一手段，因而能安于这种承认自己恶贯满盈的行为，对这种教导还真的能抱什么别的指望吗？除了每个人在听到我们这样的一种论断时，到处都从内心里感到，并且一清二楚地觉得，这不是真的，而唯有相反的论断才是真的，因而只能设想人们仅仅是想戏弄他，对这种教导还能真的抱什么别的指望吗？如果我们假定一种完全不依赖于一切既定的存在，反而给这类存在本身颁布规律的认识，在一开始就使每个儿童都沉浸于这种认识，想使他们从这时起就永远处于这种认识领域，另一方面，则把那种只需要从历史中学到的事物性状视为自行产生的、微不足道的附属现象，那么，以往的教育最成熟的产儿就会迎击我们，提醒我们说，像尽人皆知的那样，根本不存在任何先验的认识，而且他们的确想知道，除了依靠经验，人们怎么会有认识。为了这个超感性的、先验的世界甚至在它看来不可避免地要暴露出来的地方也不会暴露出来，即在认识上帝的可能性中也不会暴露出来，甚至为了在上帝那里也不出现精神的自动性，反而被动的服从依然是一切的一切，以往的人类教育已经找到了防止这种危险的大胆做法，即把上帝的在场当做一种历史事实，而这种事实的真实性是由审问见证人来查明的。

以往的教育的情况无疑是这样的，但我们的时代却不必因而对自己丧失信心。因为这种现象以及一切其他类似的现象并不是本身独立不倚的东西，而仅仅是旧时代的荒野根苗上长出的花朵和果实。只要我们的时代从容不迫地献身于在一种崭新、宝贵和健壮的根苗上做的嫁接工作，旧的根苗就会枯死，不能从它再得到任何养分的花朵和果

实也会自行凋落。现在，我们的时代还完全不能相信我们所说的，它觉得我们的话犹如天方夜谭，这也是必然的。我们也不打算得到这种信赖；我们只打算得到从事创造和行动的空间。我们的时代将会在今后进行观察，将会相信它自己的眼睛。

举例说，每个熟悉近代成果的人都会早已察觉，近代德意志哲学从它产生以来反复宣讲的原理和观点在这里又得到了陈述，因为它能做的无非是宣讲。这些宣讲已经毫无结果地消失得无声无息，这个事实是足够清楚的，它必定会这么消失的原因也是清楚的。活生生的东西只对活生生的东西发生影响；但我们时代的现实生活却与这种哲学毫无关系，因为这种哲学是在一个还完全没有给它开拓出来的领域，为那些还没有给它生长出来的感官从事它的事业的。它根本不会盛行于我们这个时代，而是一个时代的先觉，是给一个世代预先备妥的生活原则，这个世代按这个原则才会觉醒，走向光明[26] 。它必须不寄望于现在这个世代，但为了到那时为止不无所事事，就应该在现在承担起塑造它所属的那一个世代的任务。一俟它这项最近的工作对它变得昭然若揭，它才会抱着和平友善态度，与一个在其他方面并不令它喜欢的世代共同生存。我们迄今描述过的教育，同时也是关于这种哲学的教育；在另一方面，从某种意义上说，只有这种哲学能是推行这种教育的教育家，所以这种哲学必定会在它可以被理解和被采纳以前，率先急行。但将会到来一个时代，在这个时代里，它将得到深入的理解和友善的采纳，所以，我们的时代不要对自己丧失信心。

但愿这个时代听到一位古代先知看见上帝的异象时的说法，他曾经预见到一种确实很值得痛惜的处境。这位迦巴鲁河畔的先知作为那些不是在本国，而是在外国被俘虏的人们的安慰者，是这么说的：“主的手降在我的身上，借助于主的灵带我出去，将我放在一片广袤的原野上，这原野布满骸骨，他引我到处观看，可以看到原野上骸骨很多，可以看到好多骸骨已经十分枯干。但主对我说，人子呵，你认为这些骸骨会复活么？我说，主呵，这只有你知道。他又对我说，你要给这些骸骨作出预言，你要向它们说，你们这些枯干的骸骨要听主的话。关于你们这些枯干的骸骨，主就是这么说的。我想用肌腱把你们联结起来，让肌肉在你们上边生长出来；我想用皮肤覆盖你们，想赋予你们以气息，使你们复活，而你们应当知道，我就是主。我遵命作出预言，而且可以看到，在我作出预言的时候有响声，并且万籁俱

动，而这些骸骨又相互接合起来，每个骸骨都各就其位，在它们上边长出了脉管和肌肉，主用皮肤覆盖住它们；但在它们体内还没有气息。于是主对我说，人子呵，你要向风作出预言，对风说，主是这么说的：风呵，你要从四方刮来，吹到这些被杀死的人们的身上，使他们复活。我遵命作出了预言。这时，气息进入了他们身体，他们复活了，用他们的双脚直立起来，组成了一支庞大的军队。”[27] 让我们的高尚精神生活的各个组成部分同样变得枯干吧，让我们的民族统一的纽带也因此同样被撕碎吧，并且就像这位先知看到的尸骨那样，让它们横七竖八和支离破碎地置于荒野；让这些部分在许多世纪的狂风暴雨和烈日暴晒中变得苍白和枯干吧；但是精神世界的那种能赋予生命的气息还没有停止吹动，它也将会吹动我们民族躯体中那些已经死亡的骨骼，把它们相互接合起来，使它们光辉地屹立于面貌崭新、容光焕发的生命之中。

第四讲　德意志民族与其他日耳曼民族的主要差别[28]

前面已经说过，这几讲提倡的现代人类的教育方法，必须首先由德意志人应用于德意志人，而且它原本就最适合于我们民族。这句话需要加以证明；在这里，我们将一如既往，也从最高、最普遍的东西开始，说明什么是德意志人——不管其目前遭遇的命运怎样——自他们存在以来本身具有的基本特点，同时也说明，正由于德意志人具有这种特点，所以他们有接受这种教育的能力，非其他一切欧洲民族所能及。

德意志人当初是整个日耳曼民族的一个部族。关于日耳曼民族，我们只要指出它的使命在于将古代欧洲所建立的社会秩序同古代亚洲所恪守的真正宗教相结合，从而由它自身发展出一个与业已衰亡的旧时代对立的新时代，就足够了。进一步说，我们只要专门把德意志人跟与他们同时兴起的其他日耳曼部族加以比较，也就够了。其他新兴的欧洲民族，例如各个起源于斯拉夫人的民族，与其余的欧洲相比，看来还没有得到很明显的发展，所以不可能给他们作出明确的描述；然而，对于同样起源于日耳曼人的其他民族，例如斯堪的那维亚人，我们即将予以指出的形式差别的主要原因却不适用，他们在此无疑被看做德意志人，也被概括在我们的观察所得出的全部总的结论当中。

但是，我们现在要进行的专门观察，从一开始就必须先作以下说明。我将援引一个事实，作为在一个本原部族里形成差别的原因，而它单纯作为一个事实，是一目了然的和无可争议的。然后，我将列举这种已经形成的差别的各个表现，它们作为一些单纯的事实，也同样会被阐述清楚。但一俟涉及后者与前者、即结果与原因的关系，涉及由原因得出结果的推导，一般说来，我就不能认为人人对此都同样清楚和确信无疑了。的确，我在这方面也不会说出全新的、迄今闻所未闻的论点，相反地，在我们当中有许多人，他们对于事实持这样一种看法，要么已准备就绪，要么已满有把握。然而在多数人当中，对我

们倡议的课题却流传着一些与我们大相径庭的想法，纠正这些想法，反驳那些对把握整体课题毫无素养的人根据个别事例提出的一切异议，会远远超出我们的时间和我们的计划的范围。面对这些人，我只能就此说我必须说的看法，把它仅仅作为供他们进一步反思的课题，而它在我的思想体系中则可以不像在这里显得那么分散，也不像在这里显得缺乏真知灼见的论证。我不会完全忽略这种情况，因为我要顾及对我的整个论题不可免除的透彻论证，也要考虑由此得出的那些以后将出现在我们讲演进程中和原本就属于我们当前计划的重要结论。

由观察得来的最初和直接的结果是，在德意志人与其他同源部族的命运之间有明显的差别：前者定居在这个本原民族原初居住的地方，后者则迁徙至别处；前者保持、发展了这个本原民族的原始语言，后者则吸收了外族语言，并逐渐按照他们的方式改造了这种语言。这种最初的差别必定恰好说明以后发生的事情——而绝不是相反——，比如在原初的祖国，按日耳曼人的原始习俗，依然有一种在某个权力受限制的首脑统治下的联邦制，而在其他国家，政府体制则大多按迄今存在的罗马方式转变为君主专制。

在已经指出的变化之中，最先的变化，即家乡的变化，是完全无关紧要的。不管是在天下什么样的地带，人们都容易过本乡的生活，而那些未由居住地引起巨变的民族特点，却依照自己的模式支配和改变着居住地。不同的自然力量对于日耳曼人在天下居住的地带也没有很大的影响。对于日耳曼种族在被征服国家与当地居民混血的情况，人们也同样不必重视；因为胜利者、统治者也好，由混血形成的新民族的缔造者也好，都不外是日耳曼人。除此之外，在国外同高卢人、坎塔布里人等等发生的混血，与在国内同斯拉夫人发生的混血相同，而且范围并不更小；所以，今天不论对哪一个有日耳曼人血统的民族成员来说，要表明其血统比其他民族纯净得多，都决不是一件容易的事情。

但更为重要的，而且像我认为的那样，能论证我关于德意志人与其他日耳曼裔民族的全面对比的，乃是第二种变化，即语言的变化。在此，我想首先明确指出的是，问题既不在于这个部族仍然沿用的这种语言的特别性状，也不在于另一个部族采用的另一种语言的特别性状，而只在于这里保留着本民族的东西，同时那里却采纳了外族的东西；问题也不在于继续沿用本原语言的那些人早先的血统，而只在于

这种语言继续被使用而没有中断，因为语言塑造人远胜于人塑造语言。

为了在可能与必要的范围内阐明民族形成中这种差别带来的结果，阐明这种差别必然产生的民族特点的特定对比方式，我想请你们对语言的一般本质作一番考察[29]。

一般语言，特别是语言中由语音器官发音产生的实物名称，决不取决于任意的决断和约定，而是首先有一个基本规律，依照这个规律，每个概念在人的语音器官中形成一个特定的音，而不是其他的音。实物正如在个人的感觉器官里是由特定的形态、颜色等等映现出来一样，在语言这个社会的人的器官中则是由特定的音映现出来的。所以，实际上不是人在说话，而是人的天然东西通过人在说话，并把自己报道给他同类中的其他人。因此，语言也许可以说是唯一的和完全必然的。

现在看来，虽然语言对于人本身来说，不论何时何地，都决不可能以它这种统一的形态出现，而是处处都受到两种影响，即语言的地区特性与使用频率对语音器官的影响和被考察与被指称的实物的次序对指称次序的影响，才进一步得以变化和演进的，这乃是语言的第二个要点；但是，这里也没有随意性和偶然性，而是有着严格的规律；而且在受上述条件影响的语音器官里，并不是产生了一种纯正的语言，而是产生了一种对它的偏离，并且恰恰产生了对它的这种特定的偏离，这都是必然的。

如果我们把那些在语音器官方面受同一个外在条件影响、共同居住在一起和在以后交往中不断发展自己语言的人们，称为一个民族，我们则必定会说，这个民族的语言必然是它本来那样，实际上不是这个民族说出它的知识，而是它的知识本身从它口中说出来了。

这种规律性在语言的发展由于受上述环境影响而发生的一切变化中，依然没有中断；具体地说，对于所有仍在不断交往的人，在大家都能听到每个人说出的新东西的场合，都是这同一种规律性在起作用。数千年之后，这个民族的语言的外在表现在其间发生一切变化之后，也始终保持着这同一股统一的、原初必然要如此迸发的生动的天然语言力量。这股力量通过一切条件不断地流传下来，曾经在每一条件下都必然成为它过去成为的那样，最终必然是它现在那样，因而在

若干时期将成为它以后必将成为的那样。纯粹的人的语言最初是与人们的语音器官结合在一起，作为它们发出的第一个声音讲出来的，由此产生的结果又进而与这第一个声音在当时环境下必然获得的一切发展结合在一起，形成现在的语言，作为这一切产生的最终结果。由于这个缘故，这种语言始终仍然是同一种语言。哪怕过了几个世纪之后，后代总是不懂得他们的祖先那时使用的语言，因为这当中的各个过渡环节对于他们来说已经消失；然而，这种语言的发展从一开始便是没有飞跃的不断演变，它在当时往往不引人注目，只有再发生一些新的演变，才引起人们的注意，看起来像一种飞跃。从来没有哪个时代，其同时代人是彼此不能听懂对方语言的，因为他们人人共同具有的天然语言力量，过去一直是、现在也仍然是他们交流思想的那种永恒的中介者和传递者。语言作为直接感性知觉对象的指称，其情况就是如此，而且整个人类最初的语言也是如此。一俟人们由感性知觉阶段上升到把握超感性东西，这种超感性东西对于最初那些人就能随意加以再现，避免与感性东西相混淆，而且对于他人就能予以通报，成为合乎目的的向导；这里要首先加以坚持的，无非是标明，作为把握超感性世界的器官的一个自我与作为把握感性世界的器官的同一个自我俨然有别，也就是灵魂、精神被设定为肉体的对立面。进而言之，这个超感性世界的不同对象由于都仅仅表现于超感性器官中，并且是为这种器官而存在的，所以在语言中只能这样加以指称：据说，超感性世界与把握它的器官的特定关系犹如特定的感性对象与感性器官的关系，在这种关系中，可以将一种特定的超感性东西与特定的感性东西进行比较，通过这种比较，可以用语言暗示超感性东西在超感性器官中的位置。在这个范围内，语言再也无能为力了；它给超感性东西提供了一种感性形象，也只能注明那是这样一种形象而已。谁想认清事物的本质，谁就必须依照这种形象赋予他的规则，把他自己的精神器官开动起来。总而言之，这种用感性形象指称超感性东西的做法，每每都必须以给定的人群处于感性认识能力的哪个发展阶段为转移，这是显而易见的。因此，这种用感性形象作出的指称，其开端和发展过程在不同的语言中将有非常不同的结局，而有赖于说某种语言的人群在感性教养与精神教养之间已有和将有的关系方面存在的差别。

我们首先举一个例子，来解释这个本来就很清楚的说明。按照前几讲已经阐明的基本冲动概念，某种不是凭模糊感觉，而是凭清晰认识直接产生的东西——这种东西也常常是超感性的对象——，用一个

也在德语中常用的古希腊词汇来说，叫做Idee[30]；这个词汇准确地表示了德语中用Gesicht一词表示的同样的感性形象，就像在路德圣经译本的下列措辞中说的那样：你们会看见异象，你们会做梦[31]。感性意义上的Idee或Gesicht可以说是某种只能由肉眼觉察，而决不能由其他感官——诸如触觉器官、听觉器官——觉察的东西，如同天空出现的彩虹或梦中在我们的眼前匆匆走过的形象一样。超感性意义上的Idee或Gesicht则根据它应当适用的范围，首先意味着某种完全不能由肉体，而只能由心灵把握的东西；其次，它与其他许多东西不同，是某种不能由心灵的模糊感觉，而只能由心灵的眼睛、清晰的认识把握的东西。如果有人想进而假定，希腊人在使用这种感性形象的指称时，一定是以彩虹和类似的现象为依据的，那他就必须承认：他们的感性认识已经进步到能看出各个事物之间的差别，也就是说，某些人向一切感官或一些感官显示自己的心态，另一些人却只向眼睛显示自己的心态；此外，如果他们已经弄清了发展成熟的概念，他们就必定会用其他方法，而不是用这种方法指称这种概念。在这种情况下，他们在头脑清晰方面的优势，与另一种民族相比，也会是显而易见的，因为那种民族不能用一种由深思熟虑的清醒状态得来的感性形象指称感性东西与超感性东西之间的差别，而只能求助于梦幻，以获得表示另一个世界的形象；同时，有一点也会是清楚的，即这种差别并不是基于两个民族对超感性东西的感觉的强弱不同，而只是基于当他们想指称超感性东西的时候，他们的感觉的清晰性不同。

所以，超感性东西的所有指称都是以指称者的感性认识的广度和清晰度为转移的。感性形象对他来说是明了的，完全明白地向他表明了所理解的东西与精神器官的关系，因为对他来说，这种关系是通过另一种对他的感性器官的直接、生动的关系得到说明的。这时，这种如此产生的新指称，同感性认识本身由于广泛使用符号而获得的所有新的清晰性一起，都储存在语言里，而未来可能有的超感性认识则是根据它与整个语言中储存的全部超感性认识和感性认识的关系加以指称的；事情就是如此不断发展的；所以，感性形象的直接清晰性和可理解性从不间断，而始终持续不断地流动着。更进一步说，语言不是任意的交往手段，而是作为直接的天然力量，从理智生命中迸发出来的，所以，不断地根据这个规律而得到发展的语言也就有一种直接影响生命、激励生命的力量。正如眼前存在的事物引起人的关注一样，

这种语言中的词汇也必定会引起那种能理解它们的人的关注，因为它们是事物，绝不是随意制造的作品。首先感性事物是如此。超感性事物也没有什么不同。这是因为，虽然在超感性事物方面，观察自然的持续过程被自由的沉思和反思所中断，在这时仿佛出现了没有形象的上帝，但用语言作出的指称却使没有形象的东西重新回到了有形象的东西不断联系的位置上。因此，即便在这方面，最初作为天然力量迸发出来的语言的不断发展过程也依然没有中断，也没有任何随意性进入指称的流动过程。正因为如此，得到这般持续发展的语言的超感性部分，也就不会丧失它那种激励生命的力量，不再对于开动自己的精神器官的人发生作用。这样一种语言在其一切组成部分的词汇就是生命，而且创造着生命。倘若在语言发展方面我们对什么是超感性东西作一假定，认为采用这种语言的民族仍在不断交往，某个人想到和说出的东西立即人人皆知，那么，迄今已经被普遍说出的东西，也适用于所有讲这种语言的人。凝聚于语言的感性形象，对于所有愿意思考的人都是清楚明了的；它对于所有真正思考的人都是有生命力的，激励他们的生命的。

我说，一种语言的情况就是这样。一种语言从它发出第一个声音的时候起就继续在一个人群或民族的实际共同生活中得到发展；一个语言组成部分如果不表现一个人群真正经历过的直观，不表现同这个人群的所有其他直观有全面交互联系的直观，那就从来都没有进入这种语言。也可以让其他部族的许多个人和讲其他语言的许多个人并入讲这种语言的人群或本原民族；只要这些个人不被允许将他们的直观范围提高到这种语言此后由以发展的立足点，那么，在他们自己进入这个人群或本原民族的直观范围以前，他们就仍然是生活在这个共同体内的哑人，而不会对这种语言发生影响。由此可见，他们没有塑造语言，而是语言塑造他们。

然而，当一个民族放弃自己的语言，采用已发达到足以指称超感性东西的外族语言的时候，就产生了与迄今所述的一切完全相反的结果；当然，我不是说这个民族完全自由地沉醉于这种外族语言的影响，在进入这种外族语言的直观范围之前，对自己没有语言的状态始终处之泰然；而是说这个民族不得不使自己的直观范围服从这种外族语言，而且从这时起，这种外族语言从这个民族发现它的立足点开始，必定会在这个直观范围内不断发展。至于语言的感性部分，这个

事件倒没有造成什么后果。在每个民族，儿童无论怎样都得学习语言的感性部分，似乎语言符号是随意出现的，于是在这方面，一个民族整个早先的语言发展就得到了再现。不过，任何符号在感性范围内，都可通过直接观看或触摸所指称的东西而被弄得十分明了。由此至多会产生这样的结果，即这样一个已经改变了自己语言的民族的最初一代人，作为成年人，又不得不回归到童年时代；然而到了他们未来的子孙后代，一切又变得依然照旧，没有疑问了。另一方面，这种改变对于语言的超感性部分却有着极其重要的后果。虽然对于语言的头一批掌握者来说，这种超感性部分是按以前所述的方式形成的，但对于后来要精通语言的人来说，感性形象包含着一种同感性直观的协调，这种协调，他们早先在缺乏相应的精神教养的情况下，要么没有经历过，要么现在也尚未有过，也许永远不可能有了。他们在这种情况下能做的事情，至多是他们让感性形象和它的精神意义得到解释，他们用这种方式获得的是外来文化的平淡、僵死的历史，而绝不是固有的文化，他们获得的一些形象，对于他们来说，既不是直接明了的，也不是能激励生命的，而是必定像语言的感性部分那样，显得完全随意的。对于他们，通过这样进入单纯的历史，语言作为解释者便在它的整个感性形象的范围内成了僵死的和封闭的，它的不断流动也就中断了。虽然在这个范围以外，他们可以按照自己的方式，在从这样一个出发点开始而可能做到的界限内，把这种语言又发展为活生生的语言，然而，那个语言组成部分也依然是一堵隔墙，由于有这堵隔墙，语言作为原初来自生命的天然力量的发端和真正的语言向生命的回归都毫无例外地中断了。虽然这样一种语言在表面上可以被生命之风吹动起来，因而显得自己有一丝生机，但它毕竟在深处有一个僵死的组成部分，并且由于进入新的直观范围，由于与旧的直观范围相分离，它就被切断了活生生的根。

为了解释以上所述，我们可以举一个例子；我们用这个例子也附带指出，这种彻底僵死的、不可理解的语言很容易被扭曲，也很容易被滥用来粉饰人类的种种堕落，而在从来不死亡的语言中则不可能有这种情况。作为这样的例子，我举出三个声名狼藉的词汇：Humanität[博爱]、Popularität[民有]、Liberalität[自由]。这些词[32] 在一个从来没有学过其他语言的德意志人听来，简直是一种毫无意义的叫声，它凭类似的音素，并不能使他想起他所知道的任何事物，也不能完全使他跳出他的直观和一切可能的直观的范围。然而，假若一个未知的

词汇是通过其陌生的、考究的和悦耳的读音引起他的注意的，假若他认为发音如此高雅的词汇必定意味着某种高深的涵义，那么，他必定会一开始就完全让这种涵义作为某种在他看来全新的东西得到解释，而且他也只能盲目地相信这种解释，这样一来，他便会悄悄地习惯于承认某种东西是真正存在的和有价值的，而假若他孤独无援，他也许从来都不会发现这种东西是值得提及的。谁也不要认为，近代的各个拉丁民族说出这些词汇来，以为它们是他们的母语中的词汇，他们的情况就会多么不一样。他们对于古代和古代实际使用的语言缺乏学术研究，就会恰好如同德意志人一样，对于这些词汇的来源并不怎么理解。现在，假定我们对于德意志人说Menschlichkeit[人道]这个必然是从Humanität直译过来的词汇，而不说Humanität那个词汇，那么，无须作进一步的历史解释，他们便会理解我们的意思；不过，他们也许会立即说："在我们做人而不做野兽的时候，我们的情况也好不了多少。"罗马人或许从来都没有这么说过，可是德意志人会这么说的，因为在他们的语言里，Menschliheit[人性]只是一个感性概念，从来不像在罗马人那里那样，成为超感性东西的一种感性形象。我们的祖先也许早就注意到了人的各种德行，在它们出现于他们当中以前就在语言中用感性形象指称它们，将它们概括在一个与动物本性相对照的单一概念里，而且同罗马人相比，这也不算是我们的祖先的什么欠缺。尽管如此，谁现在想玩弄把戏，人为地把这种外来的和罗马人的感性形象引入德意志人的语言，谁就会显然贬低德意志人的道德思维方式，因为被他当做某种优异的、值得称赞的东西奉献给德意志人的，本来应该在外族语言中也算是这样的东西，但这种东西却被他按照他的民族想象力的不可磨灭的本性，仅仅几乎被视为全然不可缺少的东西。进一步的研究也许能向我们说明，那些采用了拉丁语的日耳曼部族，依靠这些不适当的、外族的感性形象，都一开始便遇到他们早先的道德思维方式有类似的下降；但对于这个情况，我们在这里不想特别予以重视。

再则，假若我向德意志人不说Popularität和Liberalität，而说两个必然是从它们直译过来的词汇，即"谋求群众利益"和"清除奴隶意识"，那么，他们首先绝不会像早期的罗马人自然而然地做到的那样，获得清楚、鲜明的感性形象。罗马人天天目睹觊觎名位的候选人对一切世人随机应变的恭维态度，目睹奴隶意识在眼前的突然发作，而这两个词汇又活生生地向他们再现了这种情景。由于统治形式的改变和

基督教的传入，即便是晚期罗马人也看不到这些景象了；除此之外，特别是由于他们既不能抵制，也不能吸收的外来基督教的输入，他们自己的语言也开始在很大程度上从他们自己的口中消亡。这种在自己的家园已经半死半活的语言怎么能生机盎然地被传给一个外来民族呢？它这时怎么能传给我们德意志人呢？再就那两个词汇包含的表示精神东西的感性形象来说，Popularität原本也包含丑恶方面，它由于这个民族及其体制的腐败，在他们口中却被颠倒成了美德。德意志人则不然，一旦这种语言在他们自己的语言中被呈现给他们，他们从来都不作这种颠倒。然而，对于Liberalität被译成人切勿有奴隶的灵魂，或用最近流行的一种说法，被译成人切勿有卑躬屈膝的思维方式，他们便会再回答说，连这种说法也无甚意义。

但是，在罗马人的这种以其纯粹形态产生于低级道德教化阶段的或简直表示丑恶的感性形象中，在近代拉丁语进一步发展期间，有人还进而悄悄引入了玩世不恭的概念、自暴自弃的概念和放荡不羁的概念，而且也把这些概念带到德意志语言中，以期利用我们对古代和外国抱有的尊重态度，也使这些东西在我们当中受到尊重，而这完全是悄悄进行的，没有一个人很清楚地看出他们说的是什么。这一切混合在一起，其目的和结果从来都是这样的：首先，将听者从每种本原语言固有的直接可理解性和确定性，推入模糊的和不可理解的境地；其次，向他那种由此引起的盲目信仰，提供他所急需的解释；最后，在此种解释中，将邪恶与德行搅混，以致再把它们分开已绝非易事。假如我们把这三个外来词汇的真正意义——如果它们有某种意义的话——应用于德意志人的感性形象的范围，用德语词汇Menschenfreundlichkeit[对人友善]、Leutselichkeit[温良谦让]和Edelmut[高风亮节]向德意志人说出来，那么，德意志人就会理解我们了；不过，决不能将上述那些丑恶东西塞进这些指称里。在德语范围内，之所以出现这样一种笼罩着不可理解性或模糊性的现象，既不是由于做法笨拙，也不是由于用心险恶；这种现象是可以避免的；准确地译成真正的德语，是一种时刻准备就绪的辅助手段。但是，在各种近代拉丁语中，这种不可理解性却是本性使然和原本就有的，用任何手段都无法避免，因为它们并不拥有任何一种能够用以检验僵死语言的生动语言，而且仔细看来，它们根本没有一种母语。

用这个例子说明的事实，很容易在整个语言范围内发生，因而是处处都可以再发现的，它将在这里尽量把迄今所述的东西向你们解释清楚。我们说的是语言的超感性部分，而不首先直接是感性部分。这个超感性部分在永葆活力的语言中是以感性形象表示的，在发展的每一步都能以完全统一的方式，把语言中储存的民族的感性生活和精神生活概括为一个整体，以期指称一种同样不是随意的，而是由民族先前的全部生活必然产生的概念，明眼人根据这个概念及其指称回首往事，便必定能重建民族的全部文化史。可是在僵死的语言中，这个超感性部分——它在语言还有生气时，曾经是我们描述过的那种东西——这时却随着语言的死亡，变成了一些随意的和完全不可再解释的符号——它们表示的概念同样是随意的——的零散堆积，在这里，概念和符号不再有任何用处，除非大家正好学习它们。

这样一来，我们当前的课题，即找出区分德意志人与其他日耳曼裔民族的根本特征，便获得了解决。他们的差别是在共同的部族刚一分裂时就产生的，它的表现在于，德意志人说的是一种最初由天然力量迸发出来的时候起就一直活生生的语言，其余日耳曼部族说的则是一种只在表面有活力，在根部却僵死的语言。我们把他们的差别唯独归因于这种情况，归因于活与死。但我们决不讨论德意志语言的其他内在价值。在生与死之间是无可比较的，前者较之后者具有无限的价值。所以，在德语与各种近代拉丁语之间进行任何直接的比较，都完全没有意义，都是在被迫讨论一些不值得讨论的事情。假如硬要讨论德语的内在价值，那么，一种与希腊语具有同等地位的语言，一种与希腊语一样原始的语言，必定至少会受到挑战；但是，这种比较远远超出我们当前的目的。

如果一个民族的语言在思维和意志方面，把各个人带入本民族心灵的奥堂，时而限制他们，时而激励他们；如果一个民族的语言在它的范围内，把讲这同一种语言的整个人群统一于一种唯一的、共同的理解力；如果一个民族的语言是遍布感性世界和遍布精神世界的真正交流点，并把这两个世界的终端相互融合起来，以致根本无法说明它自己究竟属于两个世界中的哪一个——那么，这样的语言的性状会对本民族的整个发展过程发生怎样无可估量的影响，这种影响会造成怎样不同的结果，只要两种语言的关系是生与死的关系，一般说来，都可猜想而知。昭然若揭的事实是：首先，德意志人有一种手段，能与

业已告终的拉丁语——它在感性形象的发展过程中与德语大相径庭——进行比较，更透彻地探究自己的活生生的语言，另一方面，他们有用同样的方式更清楚明白地理解那种拉丁语的手段，这对于依然彻底囿于同一种语言范围内的近代拉丁民族来说是不可能做到的；其次，德意志人在学习原始拉丁语的过程中，同时也在一定程度上获得了由此进化而来的语言，如果他们对它学得比外族人更透彻——根据上述理由，他们的确能做到这一点——，他们在学习中也就同时远比这种讲拉丁语的外族人本身对其固有的语言要理解得彻底得多，掌握得详细得多；最后，德意志人只要采用了自己的一切优势，就总能综观这种外族人，能全面地理解，甚至比他们本身更好地理解他们，因而能按照自己的全部尺度翻译他们的意思，另一方面，外族人没有极其艰苦地学会德语，则永远不能理解真正的德意志人，并且无疑会听任真正的德语不被翻译出来。在这些语言中人们能从外族人那里学的东西，大多是出于厌烦和忧郁而产生的那些新言语花样，人们在接受这种调教时，态度是很谦虚的。但在大多数情况下，人们不这么做，而可能会向外族人指出，他们应如何按照本原语言及其变化规则去言语，同时也可能会向他们指出，新言语花样没有什么用处，违背了从古代流传下来的良好习俗。

以上所述的大量结果，同最后特别指出的一些结果一样，像我们已经说过的，都是自行产生的。然而我们的目的是，把这些后果当做一个整体，按照它们结成统一体的纽带深入地把握它们，以便用这种方法，与其他日耳曼部族进行对比，对德意志人作一个彻底描绘。现在，我把这些结果暂时简要地叙述如下：1）在具有活生生的语言的民族那里，精神文化影响着生命；在不具有这种语言的民族那里，精神文化和生命则各行其道，互不相干。2）出于同样的理由，前一种民族对所有精神文化采取真正认真的态度，并希望它能影响生命；与此相反，后一种民族则宁可把精神文化看做一种天才的游戏，除此以外，对它不再抱更多希望。后一种民族只有精神，前一种民族除了精神，还有心灵。3）由第二点得出的结果是，前一种民族做一切事情，都很诚实、勤奋与认真，而且不辞辛苦；与此相反，后一种民族则作风懒散，随遇而安。4）由所有这一切得出的结果是，在前一种民族那里，广大民众都是可以教育的，而且这种民族的教育者都做出试验，将他们的发明用于民众，希望能对民众产生影响；与此相反，在第二种民族那里，有教养的阶层则与民众分离，无非是把民众视为

实现他们的计划的盲目工具。对于以上所述的这些特征的进一步研讨，我将留到下一讲去进行。

第五讲　上述差别造成的结果[33]

为说明德意志人的特性，我们曾指出他们与日耳曼裔其他民族间的根本差别，指出前者仍处于一种由现实生活发展而来的本原语言不断流动的状态，而后者则采用了一种相对于他们而言的外来语言，这种语言已经在他们的影响下遭到了扼杀。我们在前一讲的末尾，还指出了这些不同的部族中存在的另一些现象，它们必然是由那种根本差别产生的，我们今天将进一步阐明它们，更扎实地说明它们共同的基础。

一种力求透彻的研究，可以引起许多的争论，招来不少的妒嫉。当前的研究是上一次研究的继续，我们在这里将采取同上一次一样的方法。我们将一步一步地从上述根本差别推演出它的结果，而且唯独注目于这种推演是正确无误的。按这种推演必定存在的各种现象是否真的会在经验中遇到，这个问题我要全部留给你们和每个观察者去判断。特别是关于德意志人，我将在适当的时候证明，他们实际上已表明他们必定会如何像我们推演的那样生存。至于国外的日耳曼人，如果他们之中有人真的懂得我们这里讲的实际上是什么，如果他因此得以成功地证明，他的同胞也始终恰好是如德意志人一样的人，并且能证明他们完全没有相反的特征，我将不会对此有什么异议。一般说来，纵然我们描述这些相反的特征，也决不会专门挑剔毛病——尽管用这种手法较之用诚实态度更易取胜——，而是只会指出必不可免的结果，并且尽可能依照真实情况表明这种结果。

我说过，由上述根本差别产生的第一个结果是：在具有活生生的语言的民族这里，精神文化或精神文明影响着生活或生命，而在与此相反的民族那里，精神文化和生活则各行其道。更深入地解释这个说法的涵义将是很有用处的。首先，我们这里说的是生活以及精神文化对生活的影响，所以，我们必须把这理解为原始生命及其来自一切精神生活的源泉、来自上帝的不绝流动，理解为人际关系按照它们的原型的不断塑造，从而理解为一种新的、前所未有的生活的创造；但我们说的绝不是把这些关系单纯维持在它所处的阶段上，以防衰败下

去，更不是帮助那些已落后于一般发展水平的单个成员。其次，当我们谈论精神文化的时候，我们首先要把这理解为哲学——我们必须用外国名称来指称它，因为德意志人不愿采用早已提倡用的德国名称——，因为正是哲学能科学地把握一切精神生活的永恒原型。哲学以及以它为基础的一切科学受到的赞扬，在于它们对拥有活生生的语言的民族的生活发生了影响。可是，看来与这个论断相反，有人——其中也包括我们的人——常常说，哲学、科学、文学艺术和诸如此类的东西都以自身为目的，并不服务于生活，而且又说，按照它们是否有利于这种服务来评价它们，是贬低它们。我们在这里必须更准确地规定这些说法，防止对它们的任何误解。从下列双重而有限定的意义上说，它们是正确的：首先，科学或艺术不必为处于某个低级发展阶段的生活服务，比如，为世俗生活和感性生活，或为有些人设想的那种日常修身活动服务；其次，某位单个的人，由于他个人脱离了精神世界这个整体，也可以完全融化到普遍的神圣生活的这些特定部门中去，而无须来自它们之外的推动，并且可以在这些部门感到十分满意。但从严格的意义上说，它们是不正确的，因为以自身为目的的东西只有一个，而不可能有更多，正如绝对者只有一个，而不可能有更多一样。唯一的、以自身为目的的东西——除它之外，不可能有任何其他以自身为目的的东西——就是精神生活。精神生活一部分、一部分地外化自己，显现为一种源于它自身的永恒不绝的流动，显现为源泉，即永恒的活动。这种活动永无止境地从科学获得它的范型，并从艺术获得按照这种范型塑造自己的技巧，就此而言，这会让人觉得，科学和艺术是作为达到能动的生命这个目的的手段存在的。然而，通过活动的这一形式，生命本身永远不会完结，也不会以达到统一告终，而是无限地向前发展着。现在，假如生命是作为这样一个完备的统一体存在的，那么，它必须采取另一种形式。而这种形式是一种纯粹思想——它提供了第三讲中描述的宗教洞见——的形式；这种形式作为完备的统一体，完全不能与行动的无限性分离，而且在行动中从来都不能完全予以表述。因此，思想与行动这二者只有在现象世界中才是相互分离的形式，而在现象世界以外，二者都是同一个绝对生命。大家绝不能说，思想之所以这样存在，是为了行动，或行动之所以这样存在，是为了思想，而是必须说，二者必定都是无条件地存在的，因为生命在现象世界中如它在现象世界之外一样，也必定是一个完备的整体。因此，在这个范围内，按照这个看法，还远远不足以说

科学对生活发生影响，倒不如说，科学本身就是自身持续不断的生命。或者，把这一点同大家都知道的说法联系起来，人们有时会听到这样一个问题：要是人不按知识行事，一切知识还有何用？这种说法包含的意思是，知识被视为付诸行动的手段，而行动被视为真实的目的。人们也可以用相反的方式提问：不知道什么是善，我们怎么可能很好地行动？这种说法会把知识看做是制约行动的东西。然而，这两个说法都是片面的；事实真相是：知识与行动，都同样是理性生活的不可分割的组成部分[34]。

但是，如我们刚才已经表述的，只有当思想成为思维者的真实意识和信念时，科学才是自身持续不断的生命；所以，思维者无须作专门的努力，甚至也无须清晰意识到这种思想，便在观察、评判他所思维的其他一切事情，而且是按照那个基本思想观察和评判它们的，如果思想对行动发生影响，他就恰好必然要照它去行动。然而，当思想只作为一种外来生活的思想被思考时，它就绝不是生活和信念了；它也可以清楚地被完全理解为这样一种单纯可能的思想，而且人们也可以清楚地作如是想，如同有人或许也会作如是想一样。在这后一种情况下，在我们所思的思想与我们真实的思想之间就有偶然性和自由——一种我们也许无法实现的自由——的一个广阔地盘；由此看来，那种所思的思想始终是远离我们的，它只是一种可能的思想，一种不受我们约束的、向来自由地加以重复的思想。在前一种情况下，思想直接由它自己把握了我们的自我，把我们的自我塑造成它自身，而通过这种由此产生的、为我们存在的思想现实性，我们就获得了对它的必然性的洞见。如我们刚才说过的，没有任何自由可以强求出现后一种结果，相反地，这种结果必定是自己造成的，思想本身必定会把握我们，按照它的模样塑造我们。

思想的这种活生生的效用现已得到很大的促进，而且事实上，只要思想具有适当的深度和力度，这种效用甚至已由一种活生生的语言中的思维与指称变成了必不可免的。这种语言中的符号本身就直接是活生生的、感性的和再现整个固有的生活的，从而把握生活，影响生活；神与拥有这种语言的人直接对话，把自己显现给他，如同人显现给人一样。相反地[35]，僵死的语言中的符号则不能直接促进任何事情；为了进入这种语言以往的那个活生生的流动过程，人们首先必须重温从消亡的世界的历史中学到的知识，体谅别人的一种思维方式。

假如固有的思维的冲动在这个漫长而宽广的历史领域内没有变弱，尤其是不太满足于这个领域，那么，这种冲动该有多么巨大呵！如果拥有活生生的语言的人的思维没有变成活生生的，大家便可毫不犹豫地责怪他根本不是思考，而是耽于幻想。然而在类似的场合，大家却不可这样立即责怪拥有僵死语言的人；他当然可能按照他的方式作过思考，小心谨慎地阐发过积淀在他的语言中的概念；只不过他没有做成这样一类事情，这类事情假如能由他做成，则可算是一种奇迹。

附带说一下，显而易见的是，思维冲动在采用僵死语言的民族那里，当这种语言还不是在一切方面都十分清晰的时候，起初会起到最有力的支配作用，产生最明显的结果；但是，一俟这种语言变得更清晰、更明确，思维冲动就会在这种语言的束缚下愈来愈趋于衰亡；于是，这种民族的哲学便最终会自觉地让自己顺从于这样一个事实，即它只不过是词汇的一种解释，或者像我们当中的那种不属于德意志的人物用浮夸的方式说的，是语言的一种元批判[36]；最后，这样的民族会把一种以喜剧形式谈论伪善的平庸教育诗奉为它的哲学巨著[37]。

这样，我说，精神文化，尤其是一种语言中的思维就不对生活发生影响了，反而它自己就是这种如此思维的思维者的生活。不过，这种思维必然要努力由这种如此思维的生活去影响在它之外的其他生活，因而也要去影响现存的公共生活，并按它的模式去塑造公共生活。正因为这类思维就是生活，所以它的拥有者对于它那赋予生命、焕发容光和提供解救的力量感到由衷的喜悦。但每个从内心领悟到幸福的人都必然希望所有其他的人也能体验到同样的幸福，而他受这种认识的驱动，必定为达到这样一个目的而工作，那就是：他由以领悟他自己幸福的那个源泉，也能扩展到其他人身上。那种只将别人的思维理解为一种可能的思维的人，是不这么做的。正如这种思维的内容不能给他带来祸福，而只能使他过得悠闲适意、饶有兴味一样，他也不能相信，它会给其他人带来什么祸福，所以对于一个人凭什么锻炼自己的洞察力，用什么度过自己的闲暇时间，他认为终归是一样的。

在将发端于个人生活的思维引入公共生活的手段当中，最出色的是诗，因此，诗是一个民族的精神文化的第二个主要部门。如果思维者用语言阐述他的思想——如上所说，这只能用感性形象完成——，并超越以往的感性形象范围，有新的创造，那么，这种思维者直接就是诗人；假如他不是诗人，那么，当他阐述第一种思想时，语言会于

他无补，而当他试图阐述第二种思想时，思维本身会离他而去。让思维者开创的语言的感性形象范围的这种扩大和充实，经过整个感性形象领域流动起来，以致每个形象都获得它在新的精神的高尚化事业中应有的部分，因而整个生命，直至其最终的感性基础，看来都沉浸在新的光芒之中，可以感到愉悦和惬意，而且不知不觉地给人以一种能自己变得高尚起来的幻觉——这就是真正的诗要做的事情。只有一种活生生的语言能拥有这样的诗，因为只有在这样一种语言中，感性形象的范围才能由创造性思维加以扩大，只有在这样一种语言中，已经创造的东西才能保持活力，并向同族兄弟的生活的传入敞开大门。这样一种语言本身就蕴藏着一种创作无穷无尽的诗，使它永远清新和永葆青春的力量，因为在这样一种语言中，活生生的思维的每一次冲动都会开辟迸发出写诗激情的新脉络。所以，这种诗对于这样一种语言来说，是把已经获得的精神文化流传到公共生活中去的最佳手段。从这种更高的意义上说，一种僵死的语言则决不可能拥有什么诗，因为在这种语言中不存在诗所必需的一切上述条件。不过，这种语言在一定的时期也能用以下方式拥有诗的一种替代物。部族语言中存在的那种诗艺相继外流的现象，会引起人们的注意。新生的民族诚然不可能在已经走过的道路上继续作诗，因为这条道路对于它的生活来说是陌生的，但它能把它自己的生活及其新近的情况引入它的远古时代借以表现过它自己的生活的那种使用感性形象和富有诗意的范围，而且举例说，它能将它的骑士打扮成英雄，并且反过来，能让古代的神灵同现代的神灵更换服饰。正是这种用陌生的东西包裹通常的东西的做法，使它赢得了一种近似于理想化了的东西的魅力，所以会出现一个完全令人满意的形象。然而，无论在这种部族语言中使用感性形象和富有诗意的范围，还是它的生活中的新情况，两者都规模有限；它们的相互渗透在某些地方已告完成；但在这种渗透已告完成的时候，这个民族就庆祝自己的黄金时代，而它那诗的源泉也就枯竭了。在某些地方，必定有一个最高点，它使完备的词汇适合于完备的概念，使完备的感性形象适合于完备的生活情况。在这个点达到之后，民族就只能做以下两件事情[38]：或者，用改变形式的方法重复它最成功的杰作，使这种杰作看起来好像某种新的东西，因为这种杰作毕竟不过是众所周知的旧东西而已；或者，如果这种杰作想成为一种全新的东西，它就拿不合适和不得体的东西作庇护，同样在诗艺中把丑的东西和美的东西混在一起，而采用漫画和幽默的形式，如同这种杰作在想

用新方式说话时不得不在散文中把概念搅混，把罪恶和德行相互混淆一样。

精神文化和生活以这种方式在一个民族中各行其道，自然会产生这样的结果：一些不可能拥有任何精神文化，甚至也不可能像在活生生的民族中那样获得精神文化成果的阶层，与有教养的阶层相比，都被置于后面，都似乎被看做在精神力量方面原初单纯由于出身就与有教养阶层不平等的另一种人；正因为如此，有教养阶层对于他们没有任何真正的爱怜和同情之心，也没有任何彻底帮助他们的愿望，因为有教养阶层认为，由于原初的不平等，他们根本就是不可以帮助的，倒不如说，可以引起有教养者的兴趣的是照他们本来的样子使用他们，嘱人这样使用他们。尽管语言死亡的这种结果在近代民族出现之初可能由于有一种倡导博爱的宗教，由于高等阶层还缺乏特别的圆滑手段而有所缓解，但随着时间的推移，对民众的这种蔑视就变得越来越不加掩饰，越来越残酷无情。这就是有教养阶层自视甚高和装腔作势的一般原因。与这个原因结合在一起的，还有一个特殊原因，它甚至也对德意志人有过非常广泛的影响，所以在这里不可忽略过去。这便是：罗马人起初在面对希腊人时，毫无偏见地模仿着希腊人的说法，竟称自己为野蛮人，称他们自己的语言为野蛮语言。后来他们又把这种加给自己的名称推而广之，发现在日耳曼人那里也同样有可以信赖的真诚，恰好如他们自己曾经向希腊人表示的那样。日耳曼人以为，摆脱野蛮的唯一途径，就是要成为罗马人。迁徙到早先的罗马国土上的移民，都尽他们之所能成了罗马人。然而凭他们的想象力，“野蛮的”一词又立即获得了新的意思，即“卑贱的”、“粗俗的”、“笨拙的”，于是，“罗马的”一词反而成了“高贵的”的同义词。这种看法对他们语言中的共同东西和特殊东西都发生了作用；它对前一种东西之所以发生了作用，是因为在采取措施，准备审慎地和自觉地构造语言的时候，这些措施涉及的是摈弃日耳曼语的词根，用拉丁语的词根构词，从而产生出罗曼语，作为宫廷语言和有教养阶层的语言；它对后一种东西之所以发生了作用，是因为在两个词的意思相同的情况下，一个用日耳曼语的词根构成的词几乎毫无例外地有卑贱和笨拙的意味，而另一个用拉丁语的词根构成的词则有更高贵和更卓越的意味。

这仿佛是整个日耳曼部族的一个根本毛病，它也侵袭着祖国的德意志人，如果他们对此没有很认真地防备的话。即使在我们的耳朵

里，也很容易听出拉丁语的音调高雅——，甚至在我们的眼前，罗马人的习俗也显得更高贵，与此相反，德意志人的东西却显得平庸；由于我们未曾有幸直接获得这一切东西，所以我们也很乐于间接地通过近代罗马人的中介获得它们[39]。只要我们是德意志人，我们也就像其他男子汉一样，觉得自己是男子汉。当我们讲的有一半或一半以上不是德意志语言的时候，当我们接受显然不同的、看来完全来自远方的习俗和服饰的时候，我们就会自以为高雅。可是，我们这个胜利的顶峰是在这样一个时候达到的，在这个时候，我们已不再被看做德意志人，而被看做西班牙或英国人，而这要看其中哪一国的人当时最合乎时尚。但我们做得正确。德意志人合乎自然，外国人随意和矫揉造作，这是双方根本的不同点。假如我们保持前一种特点，我们就是恰好像我们的整个德意志同胞那样生活的，这些同胞理解我们，把我们当做与他们一样的人；只有当我们寻求外国人的庇护的时候，我们才会变为我们的同胞不理解的人，他们才会把我们看成另一种人。对于外国人来说，这种矫揉造作是自行进入其生活的，因为他们的生活原来在关键地方就是偏离自然的。但我们德意志人却必须首先寻求自然，并且使自己首先习惯于相信，某种美好、得体和合适的东西是不会自然而然地这样显现给我们的。造成这一切的主要原因，就德意志人而言，是他们认为业已罗马化的外国人很高雅，同时，他们也渴望自己同样举止高雅，并且在德国人为地在上等阶层与民众之间筑起一道已经在外国自然而然出现的鸿沟。关于德意志人当中流行的这种对外国的崇拜，我们已经在这里指出其根本原因，这也许就够了；我们将在另一时间指出这种崇拜广泛地产生后果的方式，指出所有现在把我们引向毁灭的弊端都有其外国的根源，当然，这些弊端也只有与德意志人的严肃认真，与德意志人对生活的影响结合起来，才必然会引向毁灭。

除了由根本差别造成的这两个现象，即精神文化对生活有影响或没有影响，有教养阶层与民众之间存在或不存在一堵隔墙，我还引证了以下现象，那就是：拥有活生生的语言的民族都会勤奋努力和严肃认真，对任何事情都会不辞劳苦，相反地，拥有僵死语言的民族则宁可把精神活动看做一种天才的游戏，让这种活动为它那幸运的天性所左右。这种情况自然是以上所述的原因产生的结果。在拥有活生生的语言的民族那里，研究工作来自生活的需要，这种需要须通过研究得到满足，因此，这种工作就获得了生活本身带有的一切强制性的推动

力量。可是在拥有僵死语言的民族那里，这种工作希求的，不外是用一种让人愉快的、适于审美的方式消磨时光，一俟它做到了这一点，它就算完全达到了它的目的。在外国人那里，这种情况几乎是必不可免的；但在德意志人当中，当这种现象发生时，夸耀天才和幸运的天性则是一种不值得他们崇拜的外国风气，这种风气像任何崇外现象一样，都是由于渴望举止高雅而出现的。不错，在人的内心没有一种原始动力——它作为某种超感性东西，有理由用外国的名称称它为天才——，世界上任何民族都不会产生任何卓越的东西。但这种动力本身只是激励想象力的，并且靠想象力产生出一些翱翔于大地上空，但从不完全确定的形象。要使这些形象降临于现实生活的大地和臻于完善，要使它们在这种生活中得到规定和经久不衰，这就需要勤奋的、深思熟虑的和遵照固定规则萌生的思维。天才给勤奋提供加工的材料，后者如果没有前者，要么只好加工已经加过工的东西，要么没有什么东西可以加工。但勤奋把这种材料引入生活，这种材料如果没有勤奋，就会永远是一种空洞游戏。所以，两者只有结合起来，才能有所成就，若彼此分离，就会一事无成。此外，在拥有僵死语言的民族中，没有任何真正的创造性天才能爆发出来，因为他们缺乏原始的指称能力，而只能发展业已开始的东西，把它融入整个已经存在和完成的指称体系。

至于特别大的辛劳，那当然要落在拥有活生生的语言的民族身上了。一种活生生的语言与另一种语言相比，能站在高度的文明发展阶段上，但它自身却从来都不能获得僵死的语言轻而易举地获得的那种完善和发展。在后一种语言中，各个词的外延是封闭的，它们的可能的、合适的组合也将逐渐穷尽。所以，愿意说这种语言的人，必须恰好照它的原样去说；但一俟他学会了这么做，语言就在用他的嘴说它自己，在替他思考和想象。可是在活生生的语言里，只要它确实是生机勃勃的，各个词和它们的涵义都会不断增加和改变，正由于这个缘故，它们的新的组合就成为可能的，并且这种从不停顿，而永远变化的语言，决不是在说它自己，而是谁想使用它，谁就必定会按他的方式，创造性地为他的需要去说它。后者无疑远比前者需要作更多的勤奋努力和实际锻炼。同样，拥有活生生的语言的民族进行的研究工作，如前面已经说过的，都要穷根究底，挖掘由精神本性产生概念的根源。相反地，拥有僵死语言的民族进行的研究工作，则只打算钻研某种外来的概念，使它成为自己能理解的。因此，后一种工作事实上

只是历史学的和注解性的，而前一种工作则是真正哲学的。不言而喻，后一类研究能比前一类研究结束得更早，也更容易。

因此我们可以说，外国的天才将沿着古代走出来的征途散播鲜花，为那种很容易被他视为哲学的处世之道编织秀丽的外衣；与此相反，德意志精神将开辟新的矿井，将光明和白昼带入它的深坑，开采出大块的思想岩石，未来的时代将用这样的岩石给自己建造住所。外国的天才将成为迷人的气妖，他靠轻盈的飞行，飘舞在从它的土地里自动萌生出来的花朵上，他不必把这些花朵压弯，就降落到了它们上面，吸吮它们那种能使神清气爽的甘露。或者，外国的天才将成为蜜蜂，它东奔西忙，从这些花朵里采集蜂蜜，极其井然有序地把蜂蜜淀积于合规则地筑起的蜂巢。然而德意志精神是一只雄鹰，它那雄壮有力的躯体高高腾飞，依靠强健的、千锤百炼的翅膀，翱翔于太空之中，以期上升到更接近于太阳的地方，在那里观看太阳，会使它心醉神迷。

现在，让我们把迄今所述的一切总括为一个主要的观点。在历史地分割成古代世界和近代世界的人类的整个文明史方面，上述这两个主要部族对这个近代世界最初的发展大致发挥了以下的作用。生机勃勃的民族中已经在外国形成的部分，由于采用了古代世界的语言，就对古代世界有很密切的关系。起初，对这个部分来说，掌握古代语言最初的那种没有变化的形态，钻研其文化的各种古迹，将那么多的新鲜生活差不多都装入它们之中，使它们能够适应业已兴起的新生活，这将会容易得多。简言之，对经典古代的研究是从这些古迹开始，传遍近代欧洲的。在古代的一些仍未解决的课题的激励下，这种研究将继续致力于这些课题，不过，这当然仅仅是像人们致力于一个绝非由于生活需要，而单纯由于求知欲才提出的课题那样，轻而易举地对待它们，不花全部心思，而仅凭想象力把握它们，并且只靠想象力赋予它们以空中飘游的形体。他们会依靠古代遗留下来的材料的丰富性，以及使用此种方式研究它们的轻易性，把大量这样的形象带入近代世界的视野范围。如果古代世界的这些已经以新形式塑造成的形象到达本原部族的这样一个部分，这个部分通过保留的语言，仍处于本原文化的流动过程中，那么，它们也将引起这个部分的人们的注意，激起他们的自动性，尽管它们在仍然保留旧的形式时，也许在不被注意和察觉的情况下，已经从他们面前匆匆过去。然而，只要他们真的把握

了它们，而不再像过去那样，仅仅手把手地传递它们，他们就会按照自己的天性把握它们，不是单纯知道一种外族生活，而是把它当做自己生活的组成部分；这样，他们就不只是把它们从近代世界的生活中推导出来，而且也把它们又引入这种生活，将以往只是空中飘游的形象变成有根有底、在现实生活环境中能经久不衰的形体。

在外国人从来都不可能给形象提供的这种转化中，这时外国人从他们那里取回了这种经过转化的形象[40]；唯有通过这条渠道，人类才有可能沿着古代的道路不断向前发展，上述本原民族的两个主要部分才有可能统一，人类的演化也才有可能合规则地不断向前推进。在这种新的事物秩序下，祖国不会真正发现，这是由外国的某个暗示鼓动起来的，这个外国本身又是由古人鼓动起来的，而是她在以小比大时将不得不经常承认这个事实。可是，祖国却认真对待在那里只被表面地、草率地勾画的东西，并将其贯彻到生活中去。如前所述，这里不是用确切、深刻的事例描述此种关系的地方。我们将把这种关系留待下一讲去阐明。

同一民族的两个部分就以这种方式依然成了统一的民族，而只有在这种分割和统一中，它们才同时成为嫁接到古代文明这根树干上的一个嫩枝，否则这种文明就会被新时代打断，人类就会又从头开始走自己的路。两个部分都必须以它们这些出发点不同而目标一致的使命认识自己和对方，都必须按照这些使命相互为用。尤其是，如果整体的全面的、完备的文明要取得显著进步，每个部分则都必须同意维护另一部分，使它保持原有的特性。至于谈到这种认识，那么，它也许应该来自祖国——祖国首先被认为有深刻的认识能力。但是，如果外国人对这种关系盲目无知，受表面假象的驱使，而每每企图剥夺自己祖国的独立，从而将她毁灭和吞并，那么，在他们的这个企图得逞的时候，他们便会由此切断他们迄今仍同自然和生命连结在一起的脉络，完全陷入精神死亡，而这种死亡随着时间的推移，本来就在日益清晰地显示出是他们的本质。这样一来，我们类族迄今仍在不断前进的文明发展过程事实上就会到此终止，而野蛮状态便一定会再度开始，无可救药地蔓延下去，直到我们都像野兽那样又全部栖身洞穴，而且如同它们一样地相互厮杀。这种局面确实会出现，而且必然会带来这种后果，这当然只有德意志人能够看出，也唯有他们将会看出，但那种对任何外来的文化都一无所知，因而对自己的文化赞赏不已的

外国人，却必定会觉得，也可能永远会觉得这是来自没有教育好的无知之辈的一种愚蠢诽谤。

外国是这样一方大地，浓浓云雾从这大地飘离，升腾至高高云端，甚至那些被罚入阴曹地府的古老神仙也通过这大地，仍然与生命领域联系起来。祖国是环绕这大地的永恒天国，在天国，薄薄的云雾浓缩为片片云彩，它们充满来自另一世界的雷公的闪光，作为滋润的雨露从天而降，使天国和大地融为一体，使天国采集的幼芽在大地的怀抱中发育生长。现代的提坦们[41] 想再夺取天国吗？天国对于他们将不是天国，因为他们是出生在尘世间的；天国的景象和天国的影响将离开他们，留给他们的将只有他们的那方大地，一块冷冰、昏暗、贫瘠的驻地。然而，罗马一位诗人说道[42]，一个提福俄斯[43]，或一个强而有力的弥玛斯[44]，或一个威风凛凛的波耳费里翁[45]，或洛托斯[46]，或投掷连根拔起的树干的勇夫恩刻拉多斯[47] 能做什么，如果他们面对帕拉斯[48] 铛铛作响的护盾自己已经倒下的话。恰恰是这块盾牌，无疑也会掩护我们，假如我们懂得用它保护我们的话。

照我们看来，即使关于一种语言音调的优美程度，也不应根据取决于很多偶然因素的直接印象加以判定，相反地，连这样一种评论也必定可以追溯到一些固定的原理。一种语言在这方面的贡献无疑应该在于：首先，它完全发挥和全面展现了人类言语器官的能力；其次，它把这种器官发出的各个音素组成了一种合乎自然、抑扬顿挫的流动序列。由此可见，一些民族如果只能部分地和片面地培养它们的言语器官，并以读音困难或讲得拗口为托词，避免某些音素或其组合，而只觉得它们听惯的和能发出的声音悦耳，那就在这样一种研究中没有任何发言权。

如何以那些更高原理为前提，从这方面作出关于德语的评论，在这里依然无法裁决。拉丁母语本身都是由一切近代欧洲民族按照它们自己的本地方言读音的，它的真正读法不容易予以恢复。因此，只剩下这样一个问题：与各种近代拉丁语相比，德语的发音究竟是否像某些人通常认为的那样不佳、生硬和刺耳？

在这个问题彻底得到裁定以前，至少可以暂先说明，外国人，甚至德意志人即使没有偏见，不心怀好恶，何以觉得德语发音是这样。一个尚未开化的、拥有很活跃的想象力的民族，在心地十分纯正和摆

脱民族虚荣心的情况（日耳曼人好像在过去完全如此）下，会受到远方的吸引，乐于把它希求的东西和梦想的光荣移植于这些遥远的国度和岛屿。它发展出一种浪漫 思想（这个词只是自己解释自己，一个更适合的词是无法构成的）。来自那些地区的声调切合于这种思想，唤起了它的整个神仙世界，所以受人喜欢。

这可能造成一个结果，即我们的移居异地的同乡们很容易放弃了固有的语言，而接受外邦语言，所以我们作为他们很远的亲戚，甚至直到如今都喜欢那些声调，觉得它们很神奇。

第六讲　德意志人的特点在历史中的表现[49]

在前一讲中，我们阐明了在一种以自己的本原语言得到发展的民族与一种接受了外来语言的民族之间存在哪些主要的差别。我们当时说过，关于外国人，我们希望每个观察者能用自己的判断力去决定，是否真的已经出现了那些按照我们的论断必定会在他们当中出现的现象。但关于德意志人，我们则曾经自告奋勇地证明，他们确实已经表现得像采用本原语言的民族依照我们的论断必定会表现的那样。今天，我们要继续履行我们的诺言，具体地说，我们首先要以德意志民族最近的一项伟大的、在某种意义上是完美的、举世瞩目的成就，即宗教改革，来证明需要加以证明的东西。

起源于亚洲的基督教，由于它的腐败而更加变得具有亚洲气息，它只劝诫默默地听从和盲目地信仰，而这对于当时的罗马人来说甚至都是某种陌生的、外来的东西。他们从未真正理解它，吸收它，他们的生存分成了互不适应的两半；然而即便如此，附加这个外来部分的工作还是通过他们那祖传的、抑郁的迷信被促成了。在已经移来的日耳曼人那里，这个宗教得到的是这样一些弟子，他们早先既未受过能阻止它传播的理智教育，也不具备能促进它发展的祖传迷信；因此，它是作为他们想变成的罗马人恰好也应该拥有的一部分教养传给他们的，并没有对他们的生活发生特别的影响。显然，关于古罗马文化和保存这种文化的语言，这些基督教的教养者除了让这些新信奉者知道这两者合乎他们的意图，就不会再让他们知道更多的东西，这也正是作为口头语言的拉丁语衰落和消亡的原因。当古代文化真正的、非伪造的遗迹后来落入这些人手中，独立思考、独立理解的要求因而在他们当中被激发起来的时候，一方面，由于这种要求对于他们是新颖的和新鲜的；另一方面，由于他们对于诸神没有任何祖传下来的恐惧心理作为抗衡力量，所以，盲目的信仰与随着时间的推移已成为这种信仰对象的非凡东西之间的矛盾给予他们的打击，必定远比当初基督教传给罗马人时给予罗马人的打击严重得多。用迄今真诚信仰的东西去

解释全部矛盾，会使人感到好笑；解开了这个谜团的人们都不禁发笑，取笑别人，而且同样解开了这个谜团的牧师也随之发出了笑声；他们做的本来是有把握的，因为只有极少数人通晓古代文化，即掌握破译符咒的手段。在这里，我指的主要是意大利这个当时在近代拉丁文化中独占鳌头的地方，其他近代拉丁部族在各个方面还远远落在它的后面。

他们取笑的是欺骗，因为他们没有表现出任何由欺骗激起的严肃认真。他们依靠这种对于一门稀有知识的独占，日益牢靠地变成了一个高贵的和有教养的阶层，并且他们乐于看到，他们对之毫无感情的广大群众继续蒙受欺骗，从而更顺从地为他们的目的效劳。于是，这样的状况——民众受欺骗，上等人利用这种欺骗，而且还嘲笑民众——就会继续存在下去，可能还会存在到末日来临，如果在现时代中只有近代拉丁人存在的话。

在这里，你们会看到一个清楚的证明，证明我早先关于近代文化对古代文化的继承、关于近代拉丁人在此中所能发挥的作用说过的东西。近代的清晰认识来自于那些古代人，这种认识首先处于近代拉丁文化的中心，已在那里被发展为一种并不把握生活，也不改变生活的知性认识。

但是，一俟这种光明注入一种以真正严肃认真的态度在直接关乎生活的层次上信仰宗教的心灵，并且这种心灵会易于将自己的更严肃认真的看法传授给民众，受到民众的拥戴，而民众也会发现一些关心他们的根本需要的首领，那么，迄今存在的那种状况就不能再继续下去了。虽然基督教可能会沉沦下去，但它始终有一个包含真理的基本成分，这个成分肯定能激励现实的、独立的生活。问题在于，我们要怡享极乐，应当做些什么。假如这个问题落在一块已经死亡的土地上，在那里，或者，像极乐生活这样的东西是否真的可能，一般还没有解决，或者，即便已经接受了这种极乐生活，但甚至对自己享有极乐都还毫无坚定、果断的意志，那么，在这块土地上，宗教从一开始就没有对生活和意志发生影响，而只是作为一个微弱、苍白的阴影悬浮在记忆和想象之中。因此，一切关于现有宗教观念状况的进一步说明，自然也必定同样不会对生活发生影响。相反地，假如那个问题落到本来就生机勃勃的土地上，在那里，人们真的相信有极乐生活存在，又具有怡享极乐的坚定意志，而且迄今为止的宗教为达到极乐规

定的手段是靠由衷的信仰和诚实的认真运用于这个目的的，那么，当阐明这种手段的性状的光明终于降落到这块恰好靠严肃认真都长期未能作出这样的阐明的土地上的时候，就必定会出现对于谋求灵魂得救的欺骗行为的一种令人厌恶的恐惧，出现不停地推动人们以另一种方式拯救灵魂的躁动，至于什么东西看来能陷入永久的腐败，那是不能用开玩笑的方式加以对待的。进一步说，首先拥有这种看法的个人，绝不可能满足于仅仅拯救他自己的灵魂，而对所有其他不朽的灵魂的幸福则漠然置之，因为按照他所信奉的深刻的教义，他这么做，连他自己的灵魂也拯救不了，相反地，他必须同他为了自己的灵魂得救而同样感受的恐惧搏斗，使世界上的一切人都认清这种可诅咒的骗局。

这时，许多外国人在他之前早已依靠巨大的知性清晰性获得的那种深刻认识，就以这种方式降临到了一位德意志伟人——路德的心中。就古典文化和高雅气质而言，就学识水准和其他优势而言，超过他的不仅有外国人，甚至也有很多本民族的人。然而，一种具有无限威力的冲动，一种对于永恒福祉的忧虑占据了他的心灵，成了他生命中的生命，使他不断地度量这个生命，并且赋予他以力量，也赋予他以一种后人称道的禀性。其他的人们在宗教改革期间可能抱有世俗的目的，但这些目的从不会取胜，也不会有一位受永恒事物鼓舞的领袖站在他们的前列。这位重要人物则总是看到一切不朽的灵魂的拯救正濒临危险，他总是毫不畏惧、十分认真地迎击地狱中的所有魔鬼，这种事情是很自然的，完全不足为奇。这正是关于德意志人的认真和气质的一个证明。

前面已经说过，问题的实质在于，路德把这件纯粹人道的、每个人都需要亲自操心的重要事情诉诸一切人，首先是诉诸他的整个民族[50]。那么，他的民众是怎样对待这个提议的呢？他们是依然安于他们那麻木不仁、死水一潭的生活，纠缠于各种世俗事务而不能自拔，继续镇定自若地走习惯的老路呢，还是这种并非天天都表现出来的巨大热情单纯招致他们的嘲笑呢？否！就像永不熄灭的火焰在他们心中燃烧一样，他们为这种对于拯救灵魂的关心所打动，而这种关心也很快使他们完全心明眼亮，他们飞速地接受了业已呈现给他们的东西。这种热情是否只是想象力的一时提高，它在生活中难以坚持，经不住生活遭遇的严肃斗争和种种危险呢？否！他们抛弃一切，承受一切痛苦，奋战在没有把握的流血战争之中，唯有这样，他们才不致重又陷

于可诅咒的罗马教廷的权力之下，而照亮他们和他们的子孙后代的，是福音之光，唯有它才能导向极乐境界。而且，基督教在其开始时向皈依它的人们陈述的所有奇迹，后来在他们当中也得到了更新。那时的一切言论都充满对于极乐生活的这种广为传播的关心。在此，你们可以看到关于德意志民族的独特性的证明。这种热情会很容易唤起任何一种热情和任何一种清晰性，他们的这种热情将为了生活而继续坚持下去，并改变生活。

甚至在更早的时候，在别的地方，宗教改革家也鼓舞过人民群众，把他们聚集在一起，形成一些共同体，但这些共同体都未能在现有的体制基础上稳定持久地生存下来，因为现有体制下的民众领袖和君主们不愿站到他们这边。甚至路德掀起的宗教改革起初看来也命运不佳。聪明的选帝侯[51] ——改革是在他的眼下开始的——从外国的意义上说要比从德国的意义上说显得更聪明。他好像没有特别理解真正争论的问题，也没有对于那场在他看来好像是发生在两个修士会之间的争论给予高度的重视，而至多只关心他那新建立的大学是否享有好的名声。但他有一些后继者，他们虽然远远不及他聪明，却被那种对自己的极乐生活同样认真的关心所感动，他们生活在自己的民众之中，凭借这种与民众平等相处的做法，与民众打成一片，直至做到同生死，共兴亡。

你们可以由此看到关于德意志人作为一个整体的上述特点的证明，看到关于他们那种自然而然地建立起来的体制的证明。一些重大的民族事务和世界事务，至今已由自愿出台的演说家们传播给民众，在民众中得到了透彻的理解。尽管他们的君主与先前那种君主一样，由于崇拜外国，由于渴望行为高雅和光辉夺目，在开始时可能脱离民族，抛弃或背离民族，但后来还是很容易又被拉到与民族保持一致的方面，同情自己的民众。关于始终都有前一种情况，我们将在以后用其他例证更清晰地加以证明，关于可能仍然会有后一种情况，我们只能怀着热切的渴望予以期待。

尽管人们必须承认，使那个时代不安的是对于拯救灵魂仍然懵懵懂懂，很不清楚，因为那个时代关心的，不是单纯改变上帝与人之间的外在中介者，而是根本不需要任何这样的中介者，所以要在自身找出上帝与人的联系的纽带，然而在当时，人们通过这种中介状态大体受到宗教的教育，也许还是必要的。路德的那种真挚的热情给予他本

人的东西比他寻求的更多，因而使他的影响远远超出了他的学说体系。他大胆挣脱整个现存的信仰，这引起了他内心的恐惧，在他经受了克服这种恐惧的第一次斗争之后，他的全部言辞充满了对上帝之子获得自由的欢呼和喜悦，这些上帝之子肯定不是在自身之外，在坟墓的彼岸，去寻求极乐生活的，而是他们自己就迸发出对这种生活的直接感受[52]。就此而言，路德成了一切未来时代的典范，并且是为我们大家而终其一生的。在这里，你们也可以看到德意志精神的一个基本特点。只要它去寻求，它找到的东西就比它寻求的更多，因为它融入了活生生的生命之流，这生命是不断地靠其本身流动的，并且不断地把它与自己拉到一起前进。

对于罗马教廷来说，这种用宗教改革对待它的方式完成的事情，如果依照它自己的观点加以看待和评判，无疑会做得不正确。它的那些言辞绝大部分都是从现存语言中盲目搬来的，它们有亚洲式的、演说家的夸张手法，它要把它们能发挥的作用都发挥出来，并且能估计到，将来收到的效果反正比应当扣除的东西更多，但这些效果从来都没有认真地加以度量、权衡或推敲过。宗教改革则抱着德意志人的认真态度，根据这些言辞的全部分量看待它们；它主张大家都应当这样看待一切事物，它是做得正确的，要是它以为罗马教廷的那些言辞也这样看待过一切事物，并且指责它们的其他东西，而不指责它们原有的肤浅性和不彻底性，那它就做得不正确了。总之，我们可以说，这是在德意志人的严肃认真和外国人的任何冲突中都经常发生的现象，不管这种情况是发生在外国还是在本国；因此，外国人完全不可能理解，我们关于像语词和习惯用语这样无关紧要的东西何以要作如此重要的推敲；当外国人从德国人口中再听到这些语词和习惯用语的时候，他们不愿承认他们事实上已经说过的、正在说的和将经常说的东西，而且当我们把他们的各种言辞按它们的字面意义，作为经过认真推敲的东西加以对待，把它们视为某个逻辑思维序列的组成部分，上溯到它们的基本原理，下推到它们的必然结果的时候，他们就表示不满，把这称为无事生非；在这时我们也许还远远不能把他们算作对于他们所说的东西和逻辑一致性有清晰意识的人。大家必须按每个事物的原意对待每个事物，而不是还要超越这个范围，进而怀疑进行推敲和发表意见的权利，在我们提出这种要求时，那种依然埋藏很深的崇拜外国的心理也就常常暴露出来了。

旧的宗教教义体系所抱的这种认真态度，迫使这体系本身变得比以往更加认真，着手对旧教义进行新的检验、新的解释和新的巩固，并着眼于未来，变得在教义和生活上更为小心谨慎。对你们来说，这个体系和随之而来的体系应该是一个关于德国何以经常能对欧洲其他国家发生相反影响的佐证。由于这个缘故，一般来说，在连旧的教义也不应予以放弃以后，这种教义就至少取得了它可能取得的无害功效；特别是对于它的那些辩护者来说，它就成了要作一种比以往更透彻、更合乎逻辑的深思的机遇和挑战。这种在德国得到改进的教义也传播到了一些近代拉丁语国家，在那里产生了引起高度热情的同样结果，我们拟将这种情况视为一种暂时现象，这里不再予以叙述，尽管有一点始终值得注意，即新的教义在任何一个真正的近代拉丁语国家都得不到政府的承认，因为事情看来是这样的：为了让这种教义同上层统治当局相容，并使它真能这样，就需要统治者有德意志人的透彻性，民众有德意志人的好心肠。

然而从另一方面来看，即从有教养的阶层，而不是从民众方面来看，德国曾以自己的宗教改革对外国有过普遍的、持久的影响；凭借这种影响，德国又一次使这些国家成为它们自己进行新创造的先驱和倡导者。自由的和自动的思维或哲学，在以往若干世纪就已经在旧教义的统治下经常得到激励和付诸实践，但绝不是为了由自身产生出真理，而只是为了说明教会的教义正确和何以正确。甚至在德国信奉新教的人们那里，哲学也首先负有解释他们的教义的同样任务，并且在这些福音派的婢女那里，如同在经院派那里一样，哲学成了教会的哲学。在某些不是没有福音，便是没有抱着纯德意志人的忠诚和笃信理解福音的外国，自由的思维是由已经取得的辉煌胜利激励起来的，它在没有受到对于超感性东西的信仰的束缚时，轻而易举地、十分突出地弘扬起来了；不过，它仍然受到对于自然事物的信仰的感性束缚，不具有已经成长起来的知性的那种修养和道德，而且它还远远不能在理性中发现以自身为基础的真理的源泉，这种不成熟的知性的名言对于这种思维来说，无异于是教会之于经院派、福音之于早期新教神学家那样的东西。至于这些名言是不是真的，却没有引起什么怀疑，而只提出过这样一个问题：它们面对各种驳斥它们的呼声何以能坚持这个真理。

这种思维在当时完全没有进入理性领域，而理性的反驳则会更为重要，所以，除了历史上存在的宗教，它没有发现任何别的反对者，而且它把这种宗教轻而易举地对付过去了，因为它用预先设定的健全知性的尺度衡量了这种宗教，并由此清楚说明了这种宗教恰恰与健全知性是矛盾的。因此，当这一切完全得到解决时，就出现这样的情形：在外国，哲学家这个名称竟变成了无信仰者和无神论者的同义词，两者都够得上是同等光荣的称号。

试图完全超越对外在权威的一切信仰——这在外国所作的那些努力中是一件理所当然的事情——初起是通过教会改革来自德意志人的，这时对于德意志人来说却成了一种新的鼓励。虽然在我们当中一些次要的、没有独立性的人物重复外国的这些教义——看来他们宁要外国的这些教义，也不要他们同胞的那些同样容易掌握的教义，因为他们觉得前者更高雅——而且他们企图尽可能使自己相信这些教义，但在独立自主的德意志精神表现出来的地方，感性东西就已经不充分了，反而产生了在理性本身发现超感性东西——这种超感性东西当然不相信外在权威——的课题，从而也产生了首次创造真正哲学的课题，因为人们像应当做的那样，把自由思维当做了独立真理的源泉。为了达到这个目的，莱布尼茨曾致力于与那种外国哲学的斗争[53]；结果，现代德国哲学的真正奠基人终于达到了这个目的[54]，但没有否认这是由外国的一种言论引起的[55]，而对这种言论的采纳在当时比原本想象的还要深入。从这时起，这个课题在我们当中就完全得到了解决，哲学也得到了完善，在真正理解这个事实的世纪到来之前，现在说明这一点，我们应该感到满意。如果把这作为前提，那么，一项前所未有的新事物的创造或许又是通过近代拉丁语国家传下来的古代文化的激励，在德意志祖国完成的。

在我们这些同时代人的眼前，一些外国人轻松、热情和勇敢地着手进行过现代世界的另一项理性和哲学课题，即建立完善的国家的课题。但不久以后，他们放弃了这项课题，以致他们为他们现有的条件所迫，把关于这项课题的单纯想法都作为罪行予以谴责，而且还一定要利用一切手段，尽可能把他们过去做出的那些努力从他们的历史年鉴中一笔勾销。造成这种结局的原因已经昭然若揭：合乎理性的国家不能靠弄虚作假的做法，用手头现有的材料建立起来，相反地，要建立起这样的国家，一个民族首先必须获得文化素养，教育水准必须得

到提高[56]。一个民族只有靠脚踏实地的工作，首先解决了培养全面发展的人的教育课题，然后才能解决建立完善的国家的课题。

自从我们实行宗教改革以来，连这个教育课题也已经受到外国人的饶有趣味的推动，不过每每是按他们的哲学的含义受到推动的，而且这种推动在我们当中首先找到了效颦者和吹嘘者。至于德意志人在我们今天最终又把这项事业引向何方，我们将在适当的时候作更详细的报道。

从上所述，你们对近代世界的整个文化史，对近代世界的不同组成部分与古代世界的永远不变的关系，就可以有一个清楚的概观。以基督教形式出现的真正宗教是近代世界的萌芽，现代世界的整个任务是使这种宗教融入现存的古代文化，从而使这种文化超凡脱俗，变得神圣。在这条道路上迈出的第一步是把这种宗教形态中的那类剥夺自由的外在权威与这种宗教分离开，同时也向这种宗教引入古代的自由思维。这第一步是由外国人推动和德意志人完成的。第二步实际上是第一步的继续和完善，那就是在我们自身发现这种宗教，并随之发现一切智慧。这第二步也是由外国人准备和德意志人完成的。现在从长远意义上列入议事日程的步骤是进行民族教育，培养完善的人。没有这一步，已经取胜的哲学将永远得不到广泛理解，更谈不上被普遍应用于生活；反过来也一样，没有哲学，教育技能将永远不能达到对其自身完全清楚的认识。因此，两者是相互交错的，如果一方没有另一方，便都是不完全的、不适用的。德意志人迄今已完成文化发展的一切步骤，而且他们实质上就是为达到这个目标而立足于现代世界的，唯其如此，他们对于教育当然也负有同样的任务。但一俟教育被纳入轨道，其他人类事务就将容易办到了。

由此可见，德意志民族迄今对于近代人类的发展实际上一直就有这样的关系。关于这个民族在这里实现的合乎自然的进程，即在德国一切文化都发端于民众，我们已经顺便发表过两次评论，这个评论还应该有更详尽的阐明。我们已经看到，宗教改革的事情首先发生在民众当中，并且仅仅是由于它成为民众的事情才得以成功的。但应该进一步说明，这个具体情况并不是一个例外，而是一种常规。

凡是留在祖国的德意志人，都保留着早先扎根于他们的土地的一切德行，如忠诚和正直、珍视荣誉和简单纯朴，然而他们为达到一种

更高级、更理智的生活而获得的文化，却没有超过当时的基督教及其导师能向散居的人们传授的文化。超过的情况是极其罕见的，因此，他们落后于他们那些移居到国外的部族亲属，他们虽然实际上是勇敢、诚实的，但毕竟是些半野蛮人。但是在他们当中也同时出现了一些城市，它们是由来自民众的成员建立起来的。在这些城市中，每个文化生活领域都迅速地发展到了极其美好的繁荣昌盛阶段。在它们那里，一些规模虽小，但非常卓越的市民体制和组织相继产生，并且由它们出发，一种有秩序和爱秩序的形象才传播到了其余国家。它们的贸易得到扩大，涵盖了半个世界。它们的联盟使国王们感到害怕。它们的建筑艺术古迹，风貌长存，抵御住了几个世纪的破坏，后人目睹时赞叹不已，承认他们自愧不如。

我不想把这些中世纪德意志帝国城市的市民与他们同时代的其他城市加以比较，也不想问那时的贵族和君主都做了些什么；但如果与其余的日耳曼民族相比，除了意大利的某些地区——德意志人在文学艺术方面并不落后于这些地区，在实用艺术方面还超过它们，成了它们的老师——以外，这些德意志市民是有文化教养的，其余的日耳曼人则是野蛮的。德国的历史，即德意志的政治史、德意志的企业和发明史以及德意志的古迹和精神史，在这一时期都不外是这些城市的历史；而其余的一切，像现在存在的土地抵押和赎回以及诸如此类的东西，就不值一提了。这一时期在德意志历史上也是德意志民族光辉灿烂、享有盛誉和保持着它作为本原民族应该享有的地位的一个唯一的时期。一俟它的兴盛时期为君主们的贪婪和统治野心所破坏，它的自由遭到践踏，整个民族就渐渐衰落下去，走向了现在这个状态；但在德国衰落的时候，大家可以看到，其余的欧洲也随之衰落，这不是出现在涉及单纯外观的东西方面，而是出现在涉及内在本质的东西方面。

这个实际上占支配地位的市民阶层，对于德意志帝国体制的发展，对于教会的改革，对于那时代表德意志民族，并且由此发展到国外的一切卓越东西都有决定性影响，它不论在哪里都是一目了然的。可以证明，所有现今在德意志人当中仍令人崇敬的东西，是在这个阶层中间产生的。

德意志的这个阶层是靠什么精神创造和享有这样一个兴盛时期的呢？靠的是虔诚、正直、谦虚和团结的精神。他们极少为自己提什么

需要，为公共事业却付出不可度量的开支。他们在任何一个地方都极少以单个人的名义出现，极少突出自己，因为他们志趣相同，都同样献身于公共事业。在与德国完全一样的外在条件下，在意大利也产生过一些自由城市。我们可以对比这两者的历史；我们可以将后者中存在的长期混乱、内部纷争，甚至战争以及体制和统治者的不断更迭，同前者中的和平安宁与和谐一致作对照。还要怎样才能更清楚地显示这两个民族在精神上必定存在内在差别呢？在近代欧洲民族中，德意志民族是唯一这样的民族，它若干世纪以来已经靠它的市民阶层用业绩表明，它是能承受共和体制的。

假如我们从这个时期得到一部令人鼓舞的德意志人的历史，它能成为一部像《圣经》或《圣歌集》那样的国民读本和民众读本，直至我们自己又创造出某种值得记载的东西，那么，在重新弘扬德意志精神的许多具体的、特定的手段当中，也许会有一个很有力的手段[57]。不过，这样一部历史不必按编年顺序将各种业绩和事件一一列举出来，而是必须以感动人心的魅力，不用我们自己再花力气或抱着清晰意识，就将我们带入那个时期的生活，以致我们自己好像是与他们一起行走和站立，一起作出决定和付诸行动，并且这不像许多长篇历史小说那样，是靠儿童嬉戏的虚构做到的，而是凭确实可靠的真理做到的；这样一部历史必须依据那个时期的生活，让那些业绩和事件作为这种生活的证明，呈现出欣欣向荣的景象。这样的作品虽然只能是广博知识的成果，是那些也许还从未进行过的研究的成果；但作者不必为我们逐一展示这些知识和研究，而只须用现代语言把这个成熟了的果实，以每个德意志人都无一例外地能读懂的方式，展现在我们面前。一部这样的作品，除了历史知识以外，也还需要有高水准的哲学精神，这种精神也同样不显露出来；首要的是，一部这样的作品需要有一种真诚、仁爱的精神。

那个时代是我们民族在有限的范围内，对自己未来的业绩、斗争和胜利所做的一场青春美梦，是对自己在将来力量壮大时可能成为什么的一种预言。邪恶的社会和虚荣心的引诱已经将这个正在成长着的民族吸引到不属它自己的范围，而且由于它也想在那里引人注目，它也就在那里饱受屈辱，甚至在为维持它的生存而拼搏。然而，莫非它真的变老和衰弱了吗？自那以后直至今日，本原生活的源泉难道就像不向任何其他民族涌流出来那样，也不再继续向它涌流了吗？对于它

的青春生活的那些预言是由其余民族的性状和全人类的文明蓝图证实的，难道它们永远不会实现吗？不，绝不！但愿有人把这个民族首先从它采取的错误方向上扭转过来，但愿有人以它的那场青春美梦为鉴，指出它的真正的方向和它的真正的使命，直至给它在这种观察之下发展出有力地掌握它的这项使命的力量。但愿这种要求有助于一种本来对此就有准备的德意志大丈夫很快地解决当前这项课题。

第七讲　再论一个民族的本原性和德意志精神[58]

在前几讲中，我们从历史上指出和证明了德意志人作为一个本原民族，作为一个与其他由它派生的部族相比有理由直截了当地称自己为本原民族的民族所具有的一些根本特点，因为“德意志”一词在其真正的词义上说就表示上述特点[59]。如果我们对这一课题再用一个课时，参与讨论一个可能提出的异议，那是合乎我们的目的的。这个异议说的是，假如这是德意志的独特性，人们将必须承认，德意志精神当前在德意志人当中已经所剩无几。因为我们既然完全无法否认这个现象，而宁愿承认它，想从它的各个部分综览它，所以，我们就得打算从说明这个现象开始。

整个说来，近代世界的本原民族与这个世界的文化进步曾经有这样一种关系：前者先受到外国人的一些不完整的、往往停留于表面的意图的激励，而去进行一些更深入的、从它自身的中枢发挥出来的创造。由于从获得激励到进行创造，无疑需要持续一些时间，所以很清楚，这样一种关系将带来一个时期，在这个时期，本原民族必定显得几乎完全是与外来民族融合的，与外来民族相似的，因为它恰好处于单纯受到激励的地位，而预期作出的创造则尚未显现出来。这时，在德国大多数有教养的居民看来，德国就正处于这样一个时期，而那些由这大多数人的内在本质和生活融合起来的仿效外国的现象也正是由此引起的。我们在前一讲中已经看到，现今的外国人借以激励其祖国的，是作为自由思想的哲学，这种思想摆脱了信仰外在权威的一切束缚。如今，当这种激励还未促成新的创造——有新创造的情况极其罕见，因为大多数人不理解这样的创造——出现的时候，一方面，我们早先描绘过的外国哲学仍然一再改变自己的形态；另一方面，它的精神也支配着最初与它毗邻的其他科学，用它的观点看待这些科学；最后，由于德意志人决不会放弃自己的严肃认真的精神和自己对生活的直接干预，所以这种哲学对公共生活方式，对指导这种生活方式的原理和规则仍然发生影响。以上这些，我们将一一予以说明。

首要的事情是，人们并不是自由地和随意地、这样或那样地形成他们的科学观点的，而是通过他们的生活给他们形成这种科学观点的，这样的科学观点实质上是他们的生活本身的那个业已变成直观的、内在的和他们不认识的根源。你在内部实际上是什么，你的眼睛在外部就看到什么，你绝不可能看到某种别的东西。如果你有另外的看法，你就首先必须成为另外的人。这时，外国人的或非本原者的内在本质就是对某个终极的、固定不变的东西的信仰，即对极限的信仰，在极限的此岸，自由的生活虽然可以展示自己，但决没有能力突破极限本身，靠自己的力量使极限成为流动的，把自己融入极限中。因此，这个不可突破的极限必然也会在某些地方呈现在外国人的眼前，而他们除了预先假设这样的极限，就不可能有别的想法或看法，除非他们的整个本质已经改变，除非他们的心灵已经脱离他们的躯体。他们必然相信死亡是本原东西，是万物的根源，因而也是生活本身的根源。

这里，我们的首要任务是说明，外国人的这种基本信仰现今是怎样在德意志人当中表述的。

它首先表述在自己的哲学之中。现时的德国哲学，就它在此值得提到而言，力求具有透彻性和科学形态，尽管它对做到这些还无能为力；它力求达到统一，尽管早先还没有哪个外国作出先例；它力求把握实在和本质——不是仅仅把握现象，而是要寻求现象中显现的这种现象的基础。而它在所有这些方面都做得正确，并远远超过当时在外国占优势的那些哲学，因为它在仿效外国方面远比外国彻底得多，一贯得多。这个给单纯的现象奠定的基础对于那些哲学来说，就像它们也还远远不足以对这个基础进一步作出规定一样，往往是一种固定的存在，这种存在是什么便是什么，再不是别的东西，而且束缚于自身，与其固有的本质联系在一起；因此，死亡以及存在于它们本身的本原性的异化也毕竟出现于它们眼前。因为它们本身不能靠它自身直接上升到生活，而是常常需要支撑和支持才能自由腾飞；所以，即使靠它们的思维，即凭它们的生活的映象，它们也不会超越这种支撑；凡不是某物的东西，对于它们必然是虚无[60]，因为在那种本身畸形生长的存在与虚无之间，它们的眼睛再也看不到什么，而这是因为，它们的生活再无别的东西。它们唯独能依靠的那个感觉，在它们看来是确实的；假如有人不承认这种感觉的支撑，它们也不会假定此人只要

生活就足够了，而是会认为他只不过缺乏察觉这种他也无疑依靠的支撑的机敏，缺乏使自己上升到它们的更高观点的能力。所以，开导它们是徒劳的和不可能的。或许有人会开导它们，改造它们，要是他能够的话。就此而言，如今的德国哲学尚不是德意志的，而是仿效外国的。

相反地，真正的哲学，已经在自身完善的、越过现象而真正深入到现象的内核的哲学，则源于唯一的、纯粹的、神圣的生活——它完全是这样一种生活，这种生活是永恒地存在的，而且总是唯一的，而不是来自这类或那类生活；真正的哲学会看到，这种生活是如何仅仅在现象中无穷无尽地闭合而又开放、开放而又闭合的，是怎样按照这个规律才达到一种存在和某物的。在这种哲学面前产生的都是它让自己预设的存在。所以，这种哲学是地道的、仅仅属于德意志的，也就是本原的；反过来说，只要有人是真正的德意志人，他就只能作如是的哲学思考。

前面所述的那个思想体系尽管在大多数作哲学思考的德意志人中占优势，但不是真正德意志的。无论它现在是有意识地作为真正的哲学体系提出的，或只是无意识地给我们其余的思维奠定基础的，我说，它都对现时代其余的科学观点产生了影响。这实际上是我们这个受外国激励的时代作出的一种主要的努力，这种努力不再像我们的祖先做过的那样，仅仅是记忆科学资料，而是也以独立思考的哲学态度加工它的。就这种努力的意图而言，我们的时代是做得正确的；但是，当我们的时代像期望的那样，是从相信死亡的外国哲学出发进行哲学思考的时候，它便做得不正确了。在这里，我们打算仅仅根据我们的整个计划，对离得最近的几门学科作一考察，并对它们当中的那些在国外广为流传的概念和观点加以探究。

国家的建立和管理被看做一门独立的艺术，一门有它自己的固定规则的艺术，在这方面，非德意志国家仿效古代的样板，无疑是我们的先行者。但是，这样的一个国家，一个在它的思想、意志和语言的成分上都有固定、封闭和僵死的支撑的非德意志国家以及一切在这方面追随它的国家，是把什么看做这种国家管理的艺术的呢？无疑是把一种也同样固定和僵死的事物秩序看做这种艺术的，似乎生机勃勃的社会活动由这种僵死状态中产生，因而是照这门艺术的意图产生的。这种意图是把社会的一切生活都组合为一架巨大的、精巧的齿轮印刷

机，在那里，每一单个部分不断地受到整体的强制，为整体效力；同样，这种意图也是一种从有限的名数得出一个可名数的演算，是从假定每个人都会寻求自己的福利出发，恰好利用这一点强迫每个人都违背着自己的思想和意志去效劳于促进共同福利的目的。非德意志国家曾反复宣扬这个原理，提供了这类社会机器的管理艺术的样板[61]。我们的祖国采纳了这一理论，并进一步予以发挥，将它运用到社会机器的构筑上去，而且在这里，如往常一样，运作得更广泛、更深入和更逼真，远远超过它提供的样板。如果迄今为止的社会发展进程在随便哪个时候发生停顿，那么，这种管理国家的艺术家就知道，这个问题只能这样加以说明：可能有一个社会齿轮已经报废，而且他们晓得只有一种补救药方，那就是将破损的齿轮卸掉，安装上新的齿轮。谁的这种机械的社会观越根深蒂固，谁把这架机器的所有部分都尽可能变成相同的，把它们都作为同样的材料加以对待，因而愈善于简化这架机器，他在我们这个时代作为管理国家的艺术家的名声就会愈高——即便此人犹疑不定，优柔寡断，使事情变得更糟，也照样如此。

这种关于国家管理艺术的观点，凭借它坚定不移的连贯性，凭借它得到的崇高外貌，迫使人们不得不对它抱尊重的态度；而且直到一定的时刻，特别是当所有的人都要求建立君主制，建立愈来愈纯粹的君主制的时候，它也提供了很好的服务。然而，一旦到达了那个时刻，它的虚弱无能就人人皆知了。我想假定你是按照你预期的完善程度制作了你的机器的，假定这架机器的每个较低环节都不停地、不可抗拒地受到一个被迫进行强制的较高环节的强制，如此类推，直到顶点；可是，你的这个最终环节，即产生机器存在的一切强制力量的环节，是受到什么东西的强制，去发挥它的强制作用的呢？假定你会全然克服从材料的摩擦所能引起的对这个最终的发条的一切抗力，假定你会给这个发条以一种力量，与这种力量相比，所有其余的力量都消失不见，化为乌有，而这是唯独你能靠机械运作过程做到的，因此假定你会创立极其有力的君主制；可是，你打算怎样使这个发条运转起来呢？你打算怎样迫使这种君主制毫无例外地审视与要求这种权力呢？你打算怎样把永动的环节安装到你那个尽管设计和构造都恰到好处，但能停止转动的齿轮机里呢？也许像你有时在你的窘境中说过的，是整个机器本身会发生反作用，会使它的第一个发条起动吗？这要么是靠一种来自这个发条的推动的力量实现的，要么是靠这样一种力量实现的，这种力量不是来自这个发条的推动，而是在不依赖于这

个发条的整个机器中存在的。非此即彼，不可能有第三种情况。如果你假定的是第一种情况，你就处在一种能取消一切思维和一切机械运作过程的循环之中；整个机器都能强制这个发条，只不过是在它自身受这个发条的强制去强制这个发条的限度内，因而是在这个发条仅仅间接地强制自己的限度内；然而，要是这个发条不强制自己，它根本就不能运转，虽然我们确实打算过补救这类缺陷。如果你假定的是第二种情况，你就得承认，你的机器中一切运转的原动力都来自这样一种力量，这种力量根本没有被列入你的估计和安排，也丝毫不受你讲的机械运作过程的制约，它无疑不用你的帮助，就按照它固有的、你却不知道的规律，像它能够做的那样发挥作用。在以上两种情况的每一种情况下，你都得承认自己是个拙劣的人，是个无能而好自夸的人。

对于这一点，如今人们已经感觉到了，而且在这个依靠强制，不可能关心其他公民的体系中，人们希望起码以各种各样最佳的学说和指导来教育君主们，因为一切社会运动都发端于他们。可是，人们想怎么保证自己会遇到某个在气质上能接受成为君主的那种教育的人呢？或者，即使有此幸运，人们想怎么保证这个没有任何人能够对其加以强制的人会甘愿接受管教呢？这样一种关于国家管理艺术的观点，不论是在外国土地上，还是在德国土地上见到的，往往总是外国精神的产物[62]。我们在这里可以看出，德意志血统和德意志精神引以为荣的是，尽管在这种计划推行强制做法的纯粹理论中我们可以成为很高明的管理艺术家，然而当这付诸实践的时候，我们却很强烈地受到一种模糊感觉的阻挠，认为事情不宜这么做，就此而言，我们是赶不上外国的。因此，即使我们早已被迫接受给我们想好的外国礼仪和法律这类好事，我们至少也不会因而感到过分的羞愧，好像我们的智力达不到这种立法高度似的。由于我们潜心握笔耕耘的时候，在立法方面不亚于任何民族，所以就生活来说，我们会感到连这样的立法也还未必正确，因此，在完善的东西来到我们这里以前，我们宁愿让旧的东西保留着，而不单纯用一种新的、同样失效的模式替换旧模式。

真正德意志的国家管理艺术就不同了。它也寻求盲目的、摇摆不定的自然力量中的那种固定性、确实性和独立性，就这一点说，它与外国是完全一致的。但它寻求的坚定性、确实性和独立性不是作为第一环节的固定的、确实的物，好像精神是作为第二环节才由这个物变

成确实的，相反地，它从一开始就寻求一种固定的、确实的精神，作为首要的和唯一的环节。这精神对它来说就是自身生机勃勃的、能永久运动的发条，这个发条将调整社会生活，不断推动社会生活前进。它懂得，它要确立这种精神，不能靠惩罚已经道德沦亡的成年人，而只能靠教育思想尚未腐败的青年人；而且它实施这种教育并不像外国那样，着眼于拔尖人物，即着眼于君主，而是着眼于芸芸众生，即着眼于民族，因为即使君主也无疑属于民族。正如国家是对其成年公民本人进行人类的再教育的，从这种管理国家的艺术角度看来，未来的公民本身也首先必须被教育成能接受更高教育的。因此，这种德意志的和最新的国家管理艺术就又一次成了最古老的国家管理艺术，因为这种艺术早在古希腊人那里就建立过以教育为本的公民阶层，培养了后世再没有看见过的那种公民[63]。从今以后，德意志人将在形式上完成同样的工作，这种工作在内容上拥有的精神并不是狭隘的和排外的，而是普遍的和属于世界公民的。

外国的那种精神如今在我国大多数人当中盛行起来，也表现他们对于人类的全部生活，对于作为这种生活的写照的历史的看法。如我们在另一场合已经指出的，这只能把一个在其语言中具有封闭的、僵死的基础的民族在所有的雄辩艺术上提高到这个基础所允许的某个发展阶段，而且这个民族会经历一个黄金时代。这样一种民族缺乏虚怀若谷和自我否定的精神，它除了能认识自己以外，就不能适当地对整个人类作更为高瞻远瞩的思考。因此，它必定会假定整个人类的发展也存在一个最终、最高和永远不可超越的目标。正如海狸或蜜蜂之类的动物现在还沿用几千年前采用过的方法筑巢，在如此漫长的时间内在技艺上没有取得任何进步一样，被称为人的物种在其发展的各个部分的情况也将跟这类动物一样。像冲动和能力这样一些部分将会被概览无遗，也许少数环节甚至可以在眼前得到解释，而且每一个环节的最高发展也可能得到说明。也许人类在一个方面较之海狸和蜜蜂还更糟糕得多，而这个方面就在于，后者虽然不学任何东西，但在其技艺上却不会倒退，人类则不同，他们一旦到达顶点，就会再被反弹下来，要经过几百年、几千年的奋斗，才能再进入一个或许可以让他们感到更安宁的点。这些人认为，人类无疑也将到达其教育发展的这类顶点，到达黄金时代；要在历史上发现这些顶点，评判人类为追求这些顶点而付出的一切努力，并把人类追溯到这些顶点，将成为他们全力以赴的志向。按照他们的看法，历史早已结束，而且已经结束过好

几次了；按照他们的看法，在太阳底下没有任何新事物发生，因为他们已经在太阳底下和太阳之上铲除了永恒生活的源泉，只让那种永远周而复始的死亡重复出现和不时消退。

众所周知，这种历史哲学尽管目前在外国正在衰落下去，却从那里传到我们这里，而且几乎专门成了德意志的所有。由这种来龙去脉得出的结果就是，我们的历史哲学能很透彻地理解外国人所作的各种努力，我们虽然不再经常表达这种历史观，实际上却做得更胜一筹，因为他们正按照那种历史哲学行事，并再次构成一个黄金时代；我们的历史哲学甚至能以预言的方式向他们所作的各种努力指出它们必须进一步走的道路，能使它们得到很真诚的赞赏，而用德意志方式思考的人则恰好不能这么赞誉自己。这种人怎么会这样呢？黄金时代在任何方面都对他是消亡的东西造成的局限性。他认为，黄金虽然可能是逐渐消亡的大地的怀抱中最贵重的东西，然而生机勃勃的精神的素材却超越这个太阳，超越一切太阳，构成它们的源泉。对他来说，历史以及人类并不是按照隐蔽的、奇特的轮回规律展开的，而是真正的人按照他的看法造成的，而他的看法就是不单纯重复已有的东西，而是进入时间，创造全新的东西。因此，他从不期望单纯的重复，即使像《旧约》中逐字逐句写的，这种重复本当出现，他也起码不表示赞赏。

目前，外国的这种毁灭性精神趁我们对它没有清醒的意识时，正以类似的方式传遍我们其余的科学观点，关于这种观点，我们只要援引所举的例子也许就足够了；具体地说，这种情况之所以出现，是因为我们恰恰在目前按我们的方式加工早先从外国得到的激励，并且经历了这样一种中间状态。由于这属于我们谈的正题，所以我引证了这些例子；同时这也是为了使谁也不认为自己凭借从所述的原理得出的推论，就能反驳这里表述的论点。与其说我们对那些原理似乎仍然毫无所知，或我们似乎未能上升到认识它们的高度，倒不如说我们对它们了如指掌，而且如果我们有闲暇时间，我们也许能完全合乎逻辑地对它们作追溯过去和推断未来的阐述；我们现在不过是恰好在一开始丢弃了它们，同时也丢弃了从它们得出的一切结论，而这种结论在我们已有的思维中要比注重表面的观察者会轻易相信的更多。

外国的这种精神不仅影响到我们的科学观点，同样也影响到我们的日常生活及其规则。但是，为了使这一点变得明白，也为了使以前

说过的东西变得更明白，有必要首先更深入地钻研本原生活的本质或自由的本质。

从我们在好几种同样可能的方案之间犹豫不决的意义上说，自由不是生活，而仅仅是进入现实生活的前庭和入门。终有一天，生活必定会脱离这种犹豫不决的状态，而去作出决断和付诸行动；只有到那时，生活才真正开始。

乍一看来，每个意志决断都直接显得是第一位的，而绝不是第二位的和由第一位东西产生的结果；都直接显得是这种结果的原因，是完全靠自身存在的，因而是像本来那样存在的。我们拟将这个意思定为自由一词唯一可能的、合乎理智的词义。但是，从这种意志决断的内在内容看却可能存在两种情况：或者，在意志决断中只显现出一种与本质分离的现象，本质没有以任何方式进入这种现象的显现；或者，本质以显现的方式进入意志决断的这种现象，而且在这里人们必定会立即察觉到，本质只能在意志决断中，而决不能在任何别的东西中成为现象，即使反过来，也可以有这样的意志决断，在这种意志决断里显现出来的决不是本质，而只是单纯的现象。我们首先来讨论后一种情况。

单纯的现象本身是凭借它与本质分离和对立，同时也是凭借它能表现和展示自己，而被不可变更地确定的，因此，它必然是像它恰好存在和告终的那样存在的。所以，像我们假定的，如果任何一个给定的意志决断就其内容而言是单纯的现象，那么，它在这方面实际上就不是自由的、第一位的和本原的，而是必然的、第二位的和由一个更高的第一位东西——现象的普通规律——如实派生的环节。这时，像我们已经在这里多次提到过的，人的思维是把意志决断像它实际存在的那样，像它忠实摹写和映现他的内心生活那样显现给他自己的，所以，这样一种意志决断虽然由于它是意志决断，因而乍一看来显得是自由的，然而却绝不可能显现给人的反复进行的和深刻的思维，相反地，它在这种情况下必定被如实地认为是必然的。有些人的意志除了那个向他们单纯显现一种意志的领域，还没有上升到任何一个更高的领域，对他们来说，自由信仰当然是一种短暂的、停留于表面的观照活动中的幻觉和迷误；对于他们来说，唯有在这样一种思维中才存在真理，这种思维向他们表明处处都只存在严格的必然性的束缚。

现象全然作为现象的第一个基本规律（我们不指出原因是有充分理由的，因为这在别处[64] 已经做得够多的了）是这样的：现象分裂成多样性的东西，这种东西在某个方面是一种无限的东西，在另一个方面则是一个完备的整体。在由多样性东西所组成的这个完备的整体中，每一单个的东西都是由所有其余的东西规定的，而所有其余的东西又是由这一单个的东西规定的。因此，如果在单个人的意志决断中出现于现象的，不外乎是可显现性、可呈现性和可见性——这种可见性事实上是对于虚无的可见性——那么，这样一种意志决断的内容就是由这个人的所有可能的意志决断和所有其余可能的单个人的意志所组成的一个完备整体规定的，而它应当包含和能够包含的，也无非是按照所有那些可能的意志决断的趋向依然想要留下的东西。由此可见，它事实上并未包含任何独立的、本原的和自身特有的东西，相反地，它是第二位的东西，是单纯由整个现象在其各个部分的一般联系中得出的结果，正如它常常被所有那些尽管也处于这样的文化发展阶段，但却能作透彻的思考的人也如此认为的那样，而且他们的这种认识也是用我们刚才使用的同样的语词表达出来的；然而，这一切都是下列事实的结果，那就是：它们之中没有显现本质，而是只有单纯的现象显现出来。

另一方面，在本质仿佛亲自直接地，而决不是通过一个代表出现于意志决断的现象的地方，虽然以上所述的所有那些从作为完备整体的现象得出的结果仿佛都是现存的，因为现象也在这里显现出来；但是，这类现象并不在这个组成部分油然而生，也没有由这个组成部分穷尽，相反地，这类现象中还存在一种更多的东西，即另一种不能由上述联系加以解释，而能在除去可解释的东西以后留下来的组成部分。我说过，那前一种组成部分也呈现在这里；那种更多的东西变成可见的，并且凭借它的这种可见性，而决不凭借它的内在的本质，服从于规律，服从于可见性的条件。但是，它还多于这种由某个规律产生的东西，因而多于必然的和第二位的东西，并且从这种更多的方面看，它靠它自身，本来就是一种真正第一位的、本原的和自由的东西。由于它是这样的东西，所以它也这样显现于最深刻的、在自身有结果的思维。如我们已经说过的，可见性的最高规律是：显现的东西分裂成无限的、多样的东西。每当出现比当前从现象的联系中产生的东西更多的东西时，那种更多的东西便会变成可见的，并这样无限地变成可见的；因此，这种更多的东西也这样显现为无限的东西。然

而，明如白昼的事实是：它获得这种无限性，仅仅是由于它每次都是可见的和可思议的，而且只有通过它同那种无限地从关联中出现的东西相对比，通过它比这种东西具有的更多的内容，它才是可发现的。但撇开这种思议它的需要不谈，这种比一切能无限地呈现自己的东西更多的东西，也一开始就是纯粹简单地、不可改变地存在的，它在所有的无限性中既没有变得多于，也没有变得少于这种更多的东西；只有它的可见性作为比无限东西更多的东西——它不能用别的方式，以它最高的纯粹性成为可见的——才创造无限的东西，创造所有看来能在它之中显现的东西。这时，凡在这种更多的东西真正作为这样一种可见的、更多的东西出现，但只能出现于意志中的地方，那个单独存在和只能单独存在的本质本身，那个由自身和靠自身存在的神圣存在者，便出现于现象中，使自己成为直接可见的；正因为这样，在那个地方就有真正的本原性和自由，所以也有对它们的信仰。

因此，对人是自由的还是不自由的这个一般的问题，不存在笼统的回答。正因为人在开始处于优柔寡断和摇摆不定的状态，因而在低级意义上是自由的，所以，他才会是自由的，或者说，他才在高级意义上不会是自由的。实际上，每个人回答这问题的方式，就是他的真正的内在的存在的一面清楚的镜子。谁在事实上不外是现象链条中的一环，谁就大抵会在一瞬间误以为自己是自由的，但这种臆想经不起他比较严格的思考。可是，他怎样察觉他自己，他也必然恰好怎样设想他的整个类族。与此相反，谁的生活受到本真存在的感召，变成直接来自上帝的生活，谁就是自由的，并且相信自己和别人是自由的。

相信固定不变的、僵死的存在的人之所以相信这种存在，仅仅是因为他本身是僵死的；在他成了僵死的东西之后，一俟他稍微对自身变得清醒，他就只能这样相信。他自己和他的整个类族从始至终在他看来都是第二位的，都是由某个假设的第一环节产生的必然结果。这个假设决不是纯粹臆想出来的，而是他的真实思想，是他的真实见识，是他的思想赖以直接成为生活的要点；这样，这个假设也是他的所有其余思想的源泉，是他对他这个类族作出评判的源泉，而这种评判是他在他的过去，即在历史上作出的，也是他在他的未来，即在对他的期待中作出的，和在他的现在，即在他自己和其他人的现实生活中作出的。我们曾把这种对死亡的信仰同本原的、生机勃勃的民族相对比，称为仿效外国的现象。这种仿效外国的现象一旦存在于德意志

人当中，就会在他们的现实生活中表现为对他们的存在的一种不可改变的必然性的默然服从，表现为对我们自己或其他人通过自由进行的一切改善的放弃，表现为要将自己和其他一切人都像他们原来那样加以使用，从他们的存在获取对我们尽可能大的好处的意向；简言之，表现为对人人同样到处恶贯满盈的那种信仰——关于这种信仰我已经在另一地方作了充分的描述[(1)]，我将这个描述留给你们自己去阅读和评判，看它在何种程度上适合于现时代——在一切生活活动中不断反映出来的表白。这种思维和行动的方式，如我们经常提到的，只在内心的僵死状态对自身变得清晰时才给这种状态产生；相反地，只要那种状态仍然模糊不清，它就保持着对自由的信仰，这种信仰本身是真的，只有被应用于它目前的存在，才是一种臆想。这里，我们对内心卑劣时的那种清晰性带来的弊端看得很清楚；只要这种卑劣的心灵依然模糊不清，它就会被对于自由的持久要求一直弄得不安，一直受到这种要求的折磨和逼迫，而给改善自己的尝试提供一个攻击点。但清晰性使这种卑劣的心灵臻于完善，使它自身变得圆满；清晰性给它注入愉快的服从精神，注入问心无愧的宁静和对自己的心满意足。这是像他们相信的那样给他们作出的。从此以后，他们事实上就不可改善，他们的活动至多能在好人当中保持对恶行的无情憎恨，或保持对上帝意志的百般顺从，除此之外，他们于世界上的任何事情都毫无补益。

这样，我们在我们迄今为止的描述中理解为德意志精神的东西，就最终以其完善的清晰性呈现出来了。作出区分的真正根据在于，你是信仰人本身的绝对第一位的和本原的东西，信仰自由，信仰我们类族的无限改善和永恒进步呢，还是对这一切都不信仰，而以为自己的确能清楚地认识和理解到发生了与这一切都恰好相反的东西？所有那些或者在生活中富于创造精神和能生产新东西的人，或者所有那些即便不能如此，也至少坚决不做无意义的事情，而留意本原生活之流是否会在什么地方感召自己的人，或者所有那些即使没有达到如此高的程度，也至少猜想到自由，不憎恨或不害怕自由，而喜爱它的人——所有这些人都是具有本原精神的人，当他们被视为一个民族的时候，他们就是一个本原民族，一个单纯的民族，即德意志人。而所有致力于成为第二位的、派生的东西的人，所有清楚地知道和理解自己是这种东西的人，事实上都是第二位的和派生的，而且由于他们的这种信仰将变得愈来愈如此，他们也就是这样一种生活的附属物，这种生活

受自己的冲动的驱使，在他们面前或他们身旁振奋起来；他们是一个已经沉寂的声音从岩石发回的反响，当他们被作为一个民族看待时，他们就处在本原民族之外，对后者来说他们是异族人、外国人。但在迄今依然称自己为纯粹民族或德意志人的那种民族里，本原东西在现代，至少一直到现在，都袒露出来，表现出创造新事物的力量。如今在这个民族面前，终于借助一种自身变得清晰的哲学，摆放了一面镜子，在这面镜子里它可以用清楚的概念认识到，它迄今在没有清醒意识的情况下，通过自然力量变成了什么，它为何是由自然力量规定的；于是它就受到请求，要它按照这种清晰的概念，采取审慎、自由的方式，完整地使自己成为它应当成为的东西，复兴它的纽带，封锁它的范围。它必须封锁它的范围的原理已摆在它的面前，这就是：谁信仰精神东西，信仰这种精神东西的自由，并希望靠自由使这种精神东西永远得到发展，谁不论生在何方，说何种语言，都是我们的类族，他属于我们，并将站到我们这边。谁信仰停滞不前，信仰倒退，信仰那种轮回，或是把一种僵死的自然力量提升为统治世界的舵手，谁不管生在何方，说何种语言，都是非德意志的，是与我们格格不入的；可以期望，他会完全与我们分离，这种分离愈快愈好。

于是在这种情况下，以上面关于自由的论述为依托，就最终明显地出现了那种有充分理由称自己为德意志哲学的哲学真正希求的东西，它在这里以严肃认真、不讲情面的态度，与任何一种信仰死亡的外国哲学相对立。谁还有耳朵去听它讲的，就应当去听。这种东西之所以出现，绝不是为了让死者理解那不可能的东西，而是为了使死者难以歪曲它的话语，难以摆出一副架势，好像它本身也约莫希求同样的东西，从根本上持同样的看法。这种德意志哲学确实在兴起，并以自己的思维的活动——绝不按照一种认为事情必然会如此的模糊猜想单纯自夸，可是却未能使自己的思维得到实现——把自身提高为不可改变的、“比一切无限性更多的东西”，并唯独认为这种东西是真正的存在。时间也好，永恒性和无限性也好，都是德意志哲学在它们由那个太一的显现和变得可见的过程产生的时候察觉的，这个太一本身是根本不可见的，只有在它的这种不可见性中才能加以把握，才能正确地加以把握。依照这种哲学，连无限性本身也是虚无，它根本没有任何真正的存在。它只不过是手段，依靠这种手段，这个存在的、只在其不可见性中才存在的唯一者会变成可见的；依靠这种手段，在形象化的范围内给这个唯一者建立的，是它自身的一种形象，一种图式和

阴影。在形象世界的这种无限性之内可以更进一步变得可见的一切东西，都完全是一种虚无的虚无，阴影的阴影，而且都不过是无限性和时间本身的那第一个虚无变得可见的手段，是给思想开辟攀登到无形象的、不可见的存在的手段。

在无限性的这种唯一可能的形象之内，不可见的东西只是作为自由的和本原的直观生活，或作为一个理性存在者的意志决断，直接出现的，而绝不能以别的方式出现和显现。所有作为非精神生活出现的那种持久的具体存在，都不过是一种由观照活动抛出的、经常以虚无作中介的空洞阴影，与这种阴影相反，凭借把这种阴影当做得到中介的虚无的认识，观照活动本身一定会把自己提高到对自己固有的虚无的认识，提高到承认不可见的东西是唯一真实的。

如今，那种信仰死亡、的确变成自然哲学的存在哲学，即一切哲学中最僵死的哲学，仍然被困于这种阴影之阴影的阴影里，对它自己的创造物又惧怕，又祈祷。

这种持久不变是这种哲学的真实生活和爱的表现，就此而言，这种哲学是应当信仰的。可是，当它进一步说，这种被它作为真正存在着的东西预设的存在和绝对者，都是太一，都恰好一样时，它在这方面就不是应当信仰的，不管它多么经常保证这一点，也不管它发过好多誓言。这种哲学并不懂得这一点，而只是靠碰运气把它表述出来，并盲目照搬另一哲学，却不敢与另一种哲学争辩这一点。如果它懂得这一点，那它就无须从二元性——这种二元性它只凭那个必须服从的命令加以废弃，但仍然允许作为一个无可争辩的事实存在——出发，而是必须从一元性出发，因而能由这种一元性清楚地、一目了然地推论出二元性以及一切多样性。但这就需要思维，需要推勘到底的、自身完备的反思。但它一方面没有学会这种思维艺术，一般不能运用这种艺术，而只能热衷于幻想；另一方面，它同这种思维是敌对的，根本不可能尝试这种思维，因为它如果这么做，就会打乱它那可爱的幻想。

这就是我们的哲学跟那种哲学如此严重对立之所在。由于这个缘故，我们一直想尽可能清楚地表述和证明这一点。

【注释】

(1) 参看《极乐生活指南》第十一讲。

第八讲　什么是较高意义上的民族？什么是爱国主义？[65]

最后四讲回答了这样一个问题：什么是与其他源于日耳曼人的民族不同的德意志人？如果我们再补加上对于什么是民族这个问题的研究，那么，用这一切给我们的整个研究作出的证明就会得到完成。这后一个问题是和另一个问题相同的，并同时回答了这另一个经常提出而答案迥异的问题，这就是：什么是爱国主义，即对祖国的爱？或者像人们更确切地说的那样，什么是个人对自己的民族的爱？

如果我们在迄今的研究过程中是做得正确的，那就必须在这里同时阐明：只有德意志人，只有这种本原的、不在任意组合中消失的人，才真正是一个民族，才有权期望做一个民族；只有这样的人才能对自己的民族有真正的和合理的爱。

我们要作一个乍看起来与迄今所说的内容毫无联系的说明，为我们解决业已提出的课题开辟道路。

就像我们在第三讲中已经说明的，宗教能够完全超越一切时代，超越整个当下的和感性的生活，却不会因而对于受这种信仰感召的生活的公正、道德和神圣造成丝毫损害。人们即使确信，我们在这个大地上的一切活动都不会留下丝毫痕迹和带来丝毫结果，而且神圣的东西甚至被颠倒过来，用作恶行和更深刻的道德败坏的工具，人们也仍然可以仅仅为了维护我们之内爆发的神圣生命，继续进行这种活动，继续同未来世界中的高级事物秩序联系起来，而在这个世界里，以神性表现的任何事情都不会毁灭。比如，耶稣的使徒们和第一批基督教徒过去就是这样，他们依靠他们对上天的信仰，在有生之年就已经完全超越了尘世，并且他们完全放弃了尘世的事务，放弃了国家、祖国和民族，对它们甚至不屑一顾。不管这多么有可能，不管这多么容易使人相信，不管人们必定多么高兴地沉浸在其中，但如果上帝有一个不可改变的意志，要我们在尘世不再拥有祖国，而成为被驱逐的人和奴隶，那么，这也仍然不是自然的状况和世界进程的规律，而是一个

少有的例外。如果宗教从一开始就不考虑现时的情况，而着意于把这么退出国家和民族的事务作为真实的宗教信念加以推荐，那么，这也是对宗教的一种非常错误的应用，而基督教也特别经常这样做。如果这种形势是真实和现实的，并不单纯是由宗教狂热招致的，那么，在这种形势下，尘世生活就丧失了一切独立性，它将只成为真正的生活的前站，成为人们单纯出于对上帝意志的服从和顺从才忍受的艰巨考验；而且在这种情况下，不朽的精神犹如许多人想象的，真的只是为了受到惩罚，才像进入了监狱一样，进入了凡人的躯体[66]。与此相反，在合乎规律的事物秩序中，尘世生活本身就必当是真实的生活，人们对这种生活感到喜悦，能够怀着感激之情享受这种生活，而这当然是在期待着一种更高的生活；虽然宗教也确实是对遭到非法践踏的奴隶的安慰，但宗教的意义首先在于，人们反对奴役，能够从而阻止宗教沦为对于被囚禁者的单纯安慰。对于暴君来说，鼓吹宗教的服从精神，把那些他不打算准许他们拥有立锥之地的人们都打发到天上去，当然是很合意的；但我们其他人一定不要急于将他推荐的这种对宗教的看法变成我们自己的，而且如果我们有可能，我们必须阻止人们为了激发起对天堂的更大渴望而把地球变成地狱。

人的自然的、只有在真正危急的情况下才会放弃的冲动，是在这个地球上就找到天堂，将永远持续的东西融合进自己的日常尘世工作中，在尘世中培养时间上永不消逝的东西——不单纯使用一种无法理解的方式，穿过肉眼无法穿过的鸿沟，与永恒的东西联系起来，而且使用一种肉眼本身可以看到的方式。

让我从这样一个一般能理解的例子谈起：哪一个具有高尚思想的人不打算和不期望在自己的孩子们及其下一代身上，重新以一种得到改善的方式重复他自己的生命，使他自己的生命在他们的生命中变得更加高尚和更加完美，在他早已谢世之后还在这个地球上继续存在下去呢？他在世时的精神、思想和道德也许曾经使错误和堕落感到害怕，使正直得到巩固，懒惰得到振奋，颓唐得到振作，他不想把它们从死亡中夺回来，把它们作为自己对后世的最好遗产存放在自己留下的后人的心中，使他们有朝一日也同样把它们在得到美化和增多之后又存放起来吗？哪一个具有高尚思想的人不打算通过行动或思维撒播种子，使他的同类永远不断地臻于完善，将某些新颖的、前所未有的东西投入时间，使之留在时间中，成为新的创造的永不枯竭的源泉

呢？他不想用一种在尘世间也永远持续的东西，来抵偿他在这个地球上占过的位置和借给他的短暂光阴，以使他作为这一个人，即使不被历史提到（因为渴望身后荣誉是一种可鄙的虚荣），但在他自己的意识和信念中还是留下了他也曾经在世的明显的纪念碑吗？我说的是，哪一个具有高尚思想的人不打算这样做呢；但是，必须只按照作如是想的人们的需要，并把这种需要作为一切人都应当看齐的规则，来观察和建立世界，而且世界也只是为了他们才存在的。他们是世界的核心，而那些持有不同想法的人本身作为短暂的世界的一部分，只要也作如是想，也就只是为了他们才存在的，因而必须顺从他们，直到成为他们那样的人。

那么，能够保证高尚的人这么要求和相信自己的活动永垂不朽的东西可能是什么呢？显然只是一种事物秩序，高尚的人能够承认这种秩序本身是永恒的和有能力接受永恒东西的。这样一种秩序是人的环境的特殊精神本质，它当然无法用任何概念加以理解，但它仍然是真正现实存在的，高尚的人本身与他的一切思维和行动都来源于它，他对他的活动的永恒性抱有的信念也来源于它；它代表这样一个民族，高尚的人来自这个民族，他在这个民族中间得到培养，而成为他现在这样的人。这是因为，虽然有一种情况是无可怀疑地真实的，即他的活动在他有权要求它具有永恒性时，绝不是他那个民族的精神的自然规律的单纯成果，绝不是纯粹随着这种成果而展开的，而是一种更多的东西，因而是直接从本原的和神圣的生活中流出的，但依然同样真实的是，那种更多的东西在首次形成可见的现象时，就立刻服从了那种特殊的、精神的自然规律，并且只按照这种规律形成了一种感性表达。只要这个民族存在，这个民族当中的神圣东西的一切进一步显现也就将会出现在这一规律中，并在这一规律中形成。但是，由于高尚的人也曾经存在，从事过这样的活动，所以，就连这一规律也继续是由这一事实规定的，而他产生的效用已成为这一规律的一个持久的组成部分。以后的一切事情也必须服从这一规律，跟这一规律联结起来。这样，他就会肯定，只要他的民族本身依然存在，通过他获得的教化就会留在他的民族中间，并成为规定他的民族的一切进一步发展的持久根据。

所以，从较高的、根据精神世界方面的立场来看的意义上说，一个民族就是在社会中一起继续生活，不断从自身自然而然地在精神上

产生出自身的人们组成的整体，这个整体服从于自己体现的神圣东西发展的某种特殊规律。这种特殊规律包含的共同性是这样一种东西，这种东西在永恒世界里，因而也同样在尘世里，将这群人联合为一个自然的和自己组成的整体。这个规律本身就其内容而言，是能够在整体上加以理解的，就像我们把德意志人作为一个本原民族，在他们身上所理解的那样；甚至通过对这样一种民族的各种现象的考虑，这个规律的其他一些规定也能进一步加以理解；但是，任何一个本身一直无意识地处在这个规律的影响之下的人，却永远不可能完全用概念透彻理解这个规律，虽然他可以在总体上清楚地认识到，这样一个规律是存在的。这个规律是一种有更多的形象性的东西，它同那种有更多的非形象的本原性的东西在现象中直接融合在一起；这样，两者在现象中就再不能分离了。那个规律，即本原东西和神圣东西发展的规律，完全规定并完成了人们称之为一个民族的民族特点的东西。从那个规律可以清楚地看出，我们迄今所述的那些崇洋媚外的人，根本就不相信本原东西和它的不断发展，而只相信假象生活的永远循环往复；这些像自己认为的那样，靠自己的信念形成的人，从较高的意义上说，根本就不是一个民族，而且由于他们实际上也不真正存在，所以他们同样也不可能具有民族特点。

因此，高尚的人对于自己发挥的效用也在这个地球上能万世长存的信念，是建立在对于发展出他自己的那个民族能万世长存的希望上的，是建立在对于这个民族根据那种隐蔽的规律具有独特性的希望上的；没有任何外来的、同这种规律在总体上不相合的东西进行干扰和破坏。这种独特性是永恒的东西，他将他自己的永恒性和他不断发挥的作用托付给它；这种独特性是永恒的事物秩序，他将自己的永恒性置于这种秩序之中；他必定想要它持久，因为唯有它的持久是他解脱的手段，这就使他在尘世的短暂生命延伸为在尘世的持久生命。他培育永不消逝的东西的信念和努力，他把自己的生命理解为永恒生命的概念，都是一条纽带，它首先将他的民族，然后通过他的民族，将整个人类都同他自己紧紧联结在一起，并将他的民族的一切需要都引入他那宽广的心怀，直到末日来临。他对自己的民族的爱，首先是尊重、信赖和喜爱自己的民族，对自己来自这个民族感到自豪，其次是为自己的民族活动、效力和献身。神圣东西出现在这个民族当中，神圣东西尊重这个本原民族，把它当做自己的外壳和自己直接影响世界的手段；因此，从这个民族当中还会继续迸发出神圣东西。对高尚的

人来说，生命单纯作为生命，作为不断变换的具体存在，反正从来都没有什么价值，他只是把生命当做持久存在者的源泉，才想要生命；但是向他预示这种持久存在的希望的，也只有他的民族的独立延续；为了挽救他的民族，他甚至必定愿意去死，以使他的民族能生存下去，使他在他的民族中能过他向来就想过的独一无二的生活。

事情就是这样。这种真正的、不单纯是一时的追求的爱，永远不会附着于暂时的东西，而是只在永恒的东西中觉醒、燃烧和安眠。人如果不是把自己理解为永恒的，甚至连自己都不会爱；他如果不是这样，甚至不会尊重也不会赞同自己。他如果不把自己之外的什么东西纳入自己的信念和心灵的永恒性之中，把它同这种永恒性结合起来，就更不会爱这样的东西。谁不首先把自己看做永恒的，谁就根本不拥有爱，也不会爱一个对他不存在的祖国。谁把自己的不可见的生命看成永恒的，却不把自己的可见的生命看成永恒的，谁就很可能有一个天堂，而在这个天堂里有他的祖国；但在这个尘世，他却没有祖国，因为这个祖国也只见诸永恒性的图景之下，即见诸可见的和具体化的永恒性的图景之下，因此，他也可能不爱自己的祖国。如果没有把祖国传给这样的人，他就会悲痛；如果把祖国传给了谁，而且在谁的心中天与地、不可见的东西和可见的东西相互交融，从而创造出一个真纯的天堂，谁就会为了把这份宝贵财产完好无缺地再传给将来，而战斗到流出最后一滴血。

情况也从来都是如此，虽然从来都没有被这样概括和这样清楚地说出来。在纪念碑中记载的那些以其信念和思想方式还在我们当中活着的高尚的罗马人，是受到什么东西的鼓舞去为祖国而操劳和牺牲、忍辱负重的呢？他们甚至也经常清楚地把这说出来了[67]。这就是他们坚定不移地相信他们的罗马会永远延续下去，他们充满信心地希望自己会在时间的长河中随着这种永恒而永远活着。由于这种信念是有根据的，而且他们自己在完全有自知之明时已经理解这种根据，所以，这种根据也就没有使他们的希望落空。直到今天，那种在他们永恒的罗马真正永恒的东西都继续活在我们中间，他们也随着这种东西继续活在我们中间，它将在以后也继续活着，直到末日来临。

这种意义上的民族和祖国作为尘世中的永恒性的支柱和保证，作为在这个尘世能够永恒的东西，远远超过了通常意义上的国家，超过了那种单纯用清晰的概念理解的、根据这种概念的导向建立和维护的

社会秩序。国家想要一定的法律、内部的和平，想要每一个人靠勤劳维持生计和延续自己的感性生活，只要上帝愿意给他这些。这一切只是对祖国的爱真正想达到的目标的手段、条件和支持，而这种目标就是永恒东西和神圣东西在世界上兴盛起来，在无限的发展中变得越来越纯洁、完美和卓越。正因为如此，这种对祖国的爱必须支配那种作为绝对最高、最终和独立的行政机构的国家本身。首先，这种爱要在国家选择实现它的最近目的——内部和平——的手段时对它加以限制。为了这一目的，个人的天赋自由当然也必须以各种方式加以限制，而且如果人们对个人除了这种考虑和意图以外，根本没有其他考虑和意图，他们大概就会把个人的天赋自由限制到尽可能狭小的范围，使自己的一切活动服从于一种千篇一律的规则，而永远受到监管。即使这种严厉手段是不必要的，它也至少不会损害这个唯一的目的。只有对于人类和各个民族的更高的见解才扩大了这种有局限性的估量。自由连在外部生活的行动中也是萌发更高文化的土地；一种注意更高文化的立法会容许自由有一个尽可能广阔的范围，哪怕冒着单调的宁静程度会减低，国家的治理会变得艰难和费力的风险。

这可以用一个例子来说明。大家都经历过，许多民族被当面告知，它们不像一些别的民族那样需要这么多自由。这种说法甚至可能包含了某种宽容和厚意，因为人们本来想说的是，它们根本承受不了这么多自由，而只有高度严厉的手段才能阻止它们互相摩擦。但是，如果此话是当真讲的，那么，它只有在这种前提下才是真的，这就是，这种民族完全没有能力过本原生活，没有能力追求这样的生活。如果这种民族可能存在——在这种民族当中也有不少高尚的人打破常规，成为例外——那么，它确实根本不需要什么自由，因为自由只是用于更高的、超越国家的目的；它只需要加以控制和调教，使各个人能够和平共处，使整个民族能够被制作成一种实现任意设置的、与本民族无关的目的的有用工具。对于人们是否能当真这样讲某个民族，我们可以不作定论；但很清楚，一个本原民族需要自由，自由是这个民族坚持自己的本原性的保证，这个民族在自己的延续中可以毫无危险地承受程度越来越高的自由。这就是对祖国的爱在必须支配国家本身时所考虑的首要事情。

其次，对祖国的爱要给国家本身规定一个比维护内部和平、私有财产、个人自由和人人生活康乐这个寻常目的更高的目的，这种爱必

须从这个方面支配国家。国家召集起一支武装力量，只是为了这个更高的目的，而没有任何其他意图。如果对于使用这支武装力量产生另一种说法，认为需要把单纯概念中的国家的一切目的——私人财产、个人自由、生活康乐，甚至国家本身的延续——都拿来孤注一掷，认为需要在对肯定达到预期东西没有一个清晰的知性概念——在这类事情上绝不可能有这样的概念——时作出本原的和让上帝单独负责的决定，那就只有在国家掌舵的位置上才开始有一种真正本原的和最初的生活，只有这时才出现政府的真正的庄严权力，像上帝那样为了更高的生活而用较低的生活做赌注。其实，在维持传承下来的宪法、法律和公民的富裕的过程中根本就没有任何真正的、本原的生活，没有任何本原的决定。创造了这些的是各种情况和局势，也许还有早已死去的立法者；后来的时代继续虔诚地在业已开辟的道路上前进，因而实际上没有过一种属于自己的公共生活，而只是在重复过去的生活。在这样的时代并不需要什么真正的政府。但是，如果这种按部就班的进程陷入了险境，必须对新的、从未有过的情况作出决定，那就需要有一种由自身造成的生活。那么，什么精神可以在这样的情况下置身于掌舵地位，能够满有把握，毫不左右摇摆而作出决定呢？什么精神具有不容置疑的权力，能够命令它可能遇到的每个人——不管他自己是否愿意——能够强迫抗拒它的人，至死都把一切置于危险之中呢？不是公民热爱宪法和法律的恬静精神，而是高度热爱祖国的熊熊火焰，这种爱囊括了作为永恒东西的外壳的民族，高尚的人乐于为这样的民族牺牲自己，不高尚的人——他们只是为了高尚的人才存在的——也应当为这样的民族牺牲自己。公民对宪法的那种爱却不是这样；它停留于知性，绝不能做到这一点。不管情况怎样，由于受到统治不是徒然的，所以总会有一个支持那种爱的统治者。你们就让新统治者甚至打算实行奴隶制度吧！（除了在无视和压制一个本原民族的独特性的地方，奴隶制度会在哪里呢？这类特性对于具有那种思维方式的人来说是不存在的。）——你们就让他也打算实行奴隶制度吧！由于可以从奴隶们的生活、他们的数量甚至他们的富裕抽取到油水，所以，只要他在某种程度上是个会盘算的人，奴隶制度就会在他的统治下成为可以忍受的，而奴隶们也至少总会找到生活和生计。那么，他们究竟应当为什么而斗争呢？在找到生活和生计之后，安宁对他们来说是高于一切的。这种安宁只会被持续的斗争所破坏。因此，他们会运用一切手段，使斗争不久就结束；他们会顺从，他们会让步，他们为什么

不应当这样做呢？他们从来不曾有更多的作为；除了继续保持那种在可以忍受的条件下生存的习惯，他们对生活从来不曾期望过什么更多的东西。我们预言在尘世也有一种超越尘世寿命的生活，只有这一预言能够鼓舞人至死为祖国而战。

迄今为止的情况也是如此。在真正被统治过的地方，在经受过严重斗争的地方，在对暴力抵抗取得过胜利的地方，正是对永恒生活的那种预言在那里进行了统治、斗争并取得了胜利。这些演讲中先前提到的德意志新教徒们曾经怀着对这一预言的信仰进行了斗争。难道他们不知道，怀着旧有的信仰也能够统治人民，使人民在法律秩序中和衷共济吗？难道他们不知道，怀着这一信仰人们也能够找到自己的很好的生计吗？他们的君主究竟为什么决定进行武装抵抗呢？人民为什么满怀热忱地进行了抵抗呢？——正是为了天堂和永恒的极乐，他们才自愿抛洒鲜血。——但是，尘世间究竟有哪种暴力能侵入他们心中内在的圣地，把他们心中已经油然而生的信念——他们对极乐抱有的希望只建立在这一信念之上——连根剔除呢？由此可见，也不是为了他们自己的极乐，他们才进行斗争，因为他们已经得到了获得这一极乐的保证；他们进行斗争，是为了他们的孩子们的、他们的尚未出世的子孙们的和所有尚未出世的后人们的极乐；这些子孙也应当用他们觉得唯一可以拯救灵魂的同一个学说加以调教，这些子孙也应当参与对他们来说已经开始的拯救工作；只有这一希望受到了敌人的威胁。为了这一希望，为了在他们死后将在他们的坟墓上长期鲜花盛开的事物秩序，他们才怀着这种喜悦抛洒自己的鲜血。我们承认，他们自己并不完全清楚，他们在描述自己内心最高尚的东西的时候措辞不当，用语有误，做了对自己的心灵不适当的事情；我们愿意承认，他们坚持的信仰不是分享坟墓彼岸的天堂的唯一手段；但有一点却是永远真实的，那就是通过他们的牺牲，坟墓此岸的天堂，即一种从大地向天上更勇敢和更愉快的仰望活动和一种更自由的精神冲动，在更大的程度上进入了后来时代的全部生活，而且他们的反对者的后人同我们自己——他们的后人——一样，直到今天都在享受他们辛劳的果实。

在这种信仰中，我们最早的共同祖先，即新文明的本原民族或被罗马人称为日耳曼人的德意志人，勇敢地反抗了罗马人逼近的世界统治。难道他们没有在自己眼前看到自己近旁的罗马各省的高度繁荣、这些省里的精美享受以及同时拥有的大量法律、法庭、权杖和砍头斧

吗？难道罗马人还不很乐于允许他们共享所有这些好处吗？难道他们没有在他们自己的许多君主——这些君主只从自身说明，反对这样的人类施主的战争就是叛乱——身上看到备受赞扬的罗马人仁慈宽厚的证明吗？这些施主用国王的称号、用自己军队中的统帅地位、用罗马人的绶带来装饰屈服称臣的人，如果这些人被自己的同胞驱赶出来，他们就在自己的殖民地中给这些人一块避难之地和一笔生活费用。难道他们不明白罗马人的文明优势吗？比如，他们的军队拥有良好的装备，在这些军队中，甚至连一个像阿米尼乌斯[68]这样的日耳曼英雄人物也不拒绝学习战术。绝不能说他们对这一切是无知的或无视的。只要在不损失自己的自由的情况下能做到，在不损失自己的独特性的情况下有可能，甚至他们的后人也掌握了罗马人的文明。但他们经过好多世代，一直在那种总是以同样的力量再三兴起的血腥战争中奋战，究竟为了什么呢？一位罗马著作家让他们的统帅说出了其中的原因："他们要么维护住自己的自由，要么在沦为奴隶之前死去，除此之外他们究竟还有什么出路呢？"[69]自由对他们来说就在于，他们仍然不失为德意志人，他们继续按照他们特有的精神，独立地、真正地决定自己的事务，也在自己的发展中同样按照这种精神前进，并且他们也将这种独立性传给自己的后人。而罗马人提供给他们的所有那些好处，对他们来说则意味着奴役，因为他们在接受这些好处时就必定会成为别的什么人，成为半个罗马人，而不是德意志人。不言而喻，他们的前提是，每一个人都宁愿死，而不愿成为这样的人，一个真正的德意志人只有为了做德意志人、永远做德意志人和把自己的孩子培养成德意志人，才会愿意活着。

他们没有全都死去，他们没有看到奴隶制度，他们把自由留给了自己的孩子们。整个近代世界把它能像它现在这样存在，归功于他们坚毅顽强的反抗。假如罗马人也成功地奴役了他们，并且像罗马人到处做过的那样，把他们作为民族彻底消灭掉，那么，人类的整个继续发展就会采取另一种方向，人们则无法相信这种方向是可喜的。我们作为他们的土地、他们的语言和他们的信念的直接继承人，把我们还是德意志人，把本原的和独立的生活激流还在承载我们，归功于他们，我们把我们自此以后作为民族业已成为的一切，都归功于他们，如果我们没有现在就完结，而且源于他们的最后一滴血没有在我们的血管中流干，那么，我们也会把我们以后还将成为的一切，都归功于

他们。连那些在我们看来现在已成为异邦民族的其他部族——在他们当中有我们的弟兄——也把自己的生存归功于他们；当他们战胜永恒的罗马的时候，还不存在任何一个这样的民族；那时，他们的斗争也同时为这些民族在未来的形成赢得了可能。

这些人和世界历史上跟他们的思想一样的其他一切人都获得了胜利，因为永恒的东西鼓舞过他们，而这种鼓舞总是必然会战胜那种没有受到永恒东西的鼓舞的人。争得胜利的既不是臂膀的强壮，也不是武器的精良，而是心灵的力量。谁为自己作出牺牲设置一个有限的目标，在达到某一个点后，不愿继续冒着风险前进，那么，一旦他在这个既不能放弃，也不可缺少的点上遭遇危险，他就会不再进行抵抗。谁根本没有给自己设置任何目标，而是把一切，把人们在尘世所能失掉的最宝贵的东西——生命——都拿出来，他就永远不会放弃抵抗，而且只要敌手有一个比较有限的目标，就无疑会取得胜利。一个民族，哪怕在其最高代表和统帅那里也能凝神注意精神世界的面貌——独立自主，并像我们最古老的祖先那样，受到对于它的爱的吸引，那么，这个民族就必定会战胜那种像罗马军队一样只被当做实现外族统治欲望和奴役独立民族的工具的民族；因为前者必须失去一切，而后者只须赢得一些东西。但是，甚至连一个古怪的念头都会战胜这样一种思维方式，这种思维方式把战争看做会有一时的输赢的赌博，在开始赌博之前就已经确定好自己想在牌上压上多少筹码。比如，请你们想一想穆罕默德，——不是历史上那个真实的穆罕默德，我承认我对他不必作任何评论，而是一位著名的法国诗人笔下的穆罕默德[70]。他曾经坚定地认为，他是天生的非凡人才之一，这种人是受命领导大地上蒙昧的、卑劣的民族的，根据这个首要前提，他的一切想法不管实际上是多么可怜和多么有限，就因为它们是他的，在他看来也必然都是伟大的、庄严的和使人幸福的思想，而一切反对这些思想的民族在他看来必然都是蒙昧的和卑劣的民族，是他们自己的幸福的敌人，是思想恶劣、值得憎恶的人。于是，为了在自己面前把他的这种自命不凡论证为上帝的呼唤，并把他的整个一生都完全献给这一思想，他必须把一切都投上去而不得安歇，直到他把所有不愿像他自己那样把他想象得那么伟大的人都践踏掉，直到所有同时代的人都会向他反映出他自己对他负有的神圣使命的信念。我不想说，如果真有一种真实存在的和自身清晰的精神面孔进入赛场跟他比赛，他会有什么下场，但他肯定会赢那些投注有限的赌徒，因为他投入了一切跟他们去赌，而

他们则没有投入一切；没有什么精神在驱动他们，而他则受到一种狂热精神——他那强大有力的自命不凡的驱动。

从这一切可以得出结论，国家单纯作为对于通常的和平进程中前进的人类生活进行治理的机构，并不是第一位的和独立存在的东西，而只是在这一民族中实现纯粹人性的永远均衡的发展这个较高目的的手段；只有对于这种永远的发展的预感和热爱，是应当在宁静时期也对国家管理工作不断进行更高的监督的东西，并且在民族独立濒于危险的时刻，也是唯一能够拯救民族的东西。在德意志人那里，在那些作为一个本原民族的人们当中，这种对祖国的爱是可能的，并且如我们确信知道的那样，直到现在也是真实的，所以，具有这种爱的人直到现在都可以怀着高度的信心，信赖其最重要的事务是可靠的。就像还在古代希腊人那里一样，在德意志人这里国家和民族甚至也是彼此分离的，每一方都是独立地体现的，前者体现于特定的德意志帝国和各个诸侯国，后者以可见的方式体现于帝国联盟，以不可见的方式体现于大量的习俗和建制，这不是根据一种成文的法律生效的，而是根据一种活在人人心中的法律生效的，并且其结果处处都历历在目。在一切讲德语的地区，每一个在这一地区见到阳光的人都能把自己看做双重意义上的公民，一方面看做他的出生国家的公民，这个国家首先向他表示关怀；一方面看做德意志民族的整个共同祖国的公民。每一个人都得到允许，在这个祖国的整个大地上寻找与自己的精神最接近的那种教育或对自己最合适的活动范围；天赋的才能并不像一棵树那样长在自己所处的位置，而是可以寻找自己的位置的。谁通过自己的教育采取的方向同自己最接近的环境分离开，谁就很容易在别处找到愿意接受他的人，找到新的朋友来代替失去的朋友，找到时间和宁静，以进一步说明自己，也许甚至赢得被惹恼的人，并同他们和解，从而使全体达成一致。没有一个德意志人出身的君主从来都能于其在位时期，在自己统治的山河以内为其臣民们标明祖国的界限，把他们看成是被束缚在土地上的。在一个地方不得表达的真理，可以在另一个地方得到表达，在这个地方也许正好相反，是禁止别处允许的东西的；所以，尽管在一些特定的国家有不少的片面性和狭隘性，但在作为一个整体的德国，还是存在着一个民族曾经拥有的研究真理、传播真理的最高自由[71]；而较高的文化到处都曾经是，并且一直是从一切德意志国家的公民的相互作用中产生的成果，这种较高的文化后来也以这种形式逐渐下达于广大的民众，使民众一直继续在总体上自己教

育自己。正如已经说过的，任何一位执政的德意志人都不会贬低德意志民族延续的这个根本保证；尽管就其他原初的决定来说，没有经常发生更高的德意志人的祖国之爱必定期望的东西，但至少没有出现直截了当地反对这样一位德意志人的事情，人们没有试图削弱那种爱，将它消灭掉，以一种相反的爱取代它。

但是，如果那种较高的文化和民族的政权原初拥有的领导作用——它也只是为了那种文化及其延续才可以被用作目的——，即德意志人的财产和德意志人的鲜血的使用，从德意志人的心灵管辖的领域进入另一个管辖领域，那将必然产生什么结果呢？

正是在这里首先需要有我们在第一讲中所要求的那种不愿对自己的事务发生迷误的倾慕，需要有愿意看到真理和承认真理的勇气；就我所知，这个地方也还总是允许我们用德语相互谈论祖国，至少允许我们对祖国叹息；而我相信，如果我们从我们自己中间过早发布一种禁止这么做的命令，给在此以前无疑已经动议作这种冒险的勇气套上一种让个人畏缩不前的枷锁，我们就做得不妥了。

既然如此，你们也就把假定的新暴力描绘得像你们希望的那样善良和友好吗？把它描绘得像上帝一样美满吗？你们也能给它安装上上帝的理智吗？即使它非常认真地希望一切人都享有至福和安康，它能理解的最高的安康也会是德意志人的安康吗？因此，我希望，我今天向你们演讲的要点已经完全被你们理解了；我希望，在场的很多人已经思考过和感觉到，我只是清楚地表达了和用言辞讲出了一直放在你们心里的话；我希望，有朝一日会读到这篇东西的其他德意志人也会有这样的感受；在我之前，也有许多德意志人大致讲过类似的话；那种信念已经给不断表示出来的这种反对国家的单纯机械安排和估算的活动模糊地奠定了基础。现在，我要求所有了解外国近代文献的人向我证明，哪个近代的哲人、诗人、立法者曾表露过一种与此类似的、把人类看做永远进步的预感，并把自己在时间中的一切活动只同这种进步联系起来；甚至在他们最勇敢地奋起，要在政治上有所作为的时候，是否有哪个人，除了向国家要求废除不平等，要求内部的和平和外部的民族荣誉，并且在提得最高的时候要求家庭幸福，还要求过更多的东西吗？就像人们从所有这些显示中必定会得出结论那样，如果这是他们的最高要求，他们也就不会认为我们对生活有更高的需要和更高的要求，而且他们总是假定自己对我们怀有那种行善的意向，而

不存在任何自私自利之心和任何想要胜过我们的欲望，因而认为，如果我们找到唯独他们知道值得追求的一切，他们就已经对我们操够了心。但在这以后，那种唯独使我们当中的高贵者愿意生活的东西却被清除出了公众的生活，而那些始终表示愿意接受高贵者的鼓励的民众——人们甚至可以根据他们人数众多而期望他们崛起，也上升到那种高贵的地位——一俟他们受到的待遇与那些人享受到的待遇一样，就在与低等民族的同流合污中被降低了等级，受到了贬谪，被清除出了事物的序列。

谁身上还仍然生动有力地抱有那种对生活的更高要求，抱有对自己的神圣权利的感情，谁就感到自己深怀不满地被迫倒退到了基督教的最初时代，在那个时代，人们曾说："你们不应当反抗恶行，如有人打你的右脸，你就把左脸也递给他，如果有人想拿走你的上衣，你就把大衣也让给他"；[72] 这一说法是有道理的，因为只要他看见你还有一件大衣，他就会为了把大衣也从你手里拿走而设法向你寻衅，直到你一丝不挂了，你才能躲开他的注意力，才能在他面前获得安宁。正是他那种使他受到尊敬的更高贵的心灵给他把地球变成了地狱和令人厌恶的东西；他但愿自己没有出生，他但愿自己的眼睛越早闭上，不再见天日越好，无尽的悲哀笼罩着他的日子，直到他进坟墓；他无法祝愿自己所爱的人有更好的才能，而只愿他们头脑迟钝，容易知足，这样他们就能少受点痛苦，生活下去，迎向坟墓彼岸的一种永恒生活。

在运用其他手段都徒劳无益之后，使用这种唯一还剩下的手段，阻止这么毁灭将来在我们中间爆发的任何高尚冲动，阻止这么贬低我们的整个民族，就是这些演讲向你们提议的。这些演讲向你们提议，在把我们的民族理解为一个永恒的民族和我们自己的永恒生活的保证以后，通过教育，把对祖国的真正的和万能的爱深深地、不可磨灭地建立在一切人的心中。哪种教育能够做到这一点，用什么样的方式做到这一点，我们将在以后的演讲中看到。

第九讲　新德意志民族教育应当同现实中存在的哪个点连接起来？

通过我们的上一讲，许多在第一讲中预示的证明都已经作出和完成。我们曾说，目前要谈的只是毫不迟疑地拯救德意志人的生存和延续，这是首要的任务；一切其他差别都由于从更高的角度通观全局而消失了，而这并不会妨碍某人认为自己应当承担的特别义务。只要国家和民族之间造成的差别对我们现在仍然存在，那就很清楚，这两者的事务即使在以前也决不可能发生冲突。就德意志民族的全体人民而言，对祖国的高度热爱无论如何必须和应当在每一个特定的德意志国家中占有最高的主导地位；这些国家中的任何一个国家，如果不想疏远一切高尚的和有才干的人，从而加速自己的毁灭，就不得忽视这件更高的事务。因此，一个人越是被这件更高的事务所吸引和振奋，这个人对他能直接发挥作用的那个特定的德意志国家也就越是一位好公民。各个德意志国家可能就传承的特殊优先权发生过争执。谁希望这种传承的状况继续下去——毫无疑问，每一个有理智的人都必定为了进一步的结果，希望这种状况继续下去——谁就必定期望，正义的事业无论在谁手里都会取得胜利。看来顶多会有一个特定的德意志国家，谋求整个德意志民族统一于它的治理之下，实行集权专制，取代传承下来的各个部族的共和政体。像我确实认为的那样，恰恰这种共和体制迄今一直真的是德意志文化的首要源泉，是保障它的独特性的优异手段，所以，假如建立的统一政府本身真的没有采取共和政体的形式，而是采取了君主政体的形式——在这种形式下，当权者毕竟有可能于其有生之年在整个德意志大地上压碎任何一棵本原文化的萌芽——那么我说，在这种情况下，如果这一图谋获得成功，如果每个高尚的人都必须在整个共同的大地上对它进行抵制，这对德意志人的热爱祖国的事务就诚然会是一个很大的不幸。然而，即使在这种最糟糕的情况下，也毕竟总是会有一些德意志人，他们能统治德意志民族，真正领导它的事务；而且即使独特的德意志精神会暂时丧失，也毕竟会存在着这样的希望：这种精神将重新觉醒，在整个大地上，每一个更有力量的人都能期望找到听众，并让别人理解自己；毕竟总会有一

个德意志民族维持其生存，它会自己治理自己，而不会在另一种低级的生存状态中没落下去。在这里，德意志人对民族的爱本身或者在德意志国家中居于掌舵的地位，或者能够靠自己的影响达到掌舵的地位，这在我们的估计中总是重要的。但是，根据我们以前的假定，如果这个德意志国家——不管它是作为一个国家，还是作为许多国家出现的，这都无关紧要，实际上它还是一个——完全脱离德意志人的领导，而落入外国人的领导，那么我说，可以肯定，从现在起起决定作用的将不再是德意志人的事务，而是外国人的事务，相反的情况则似乎是违反一切天性的和绝对不可能的。德意志人的全部民族事务，凡在它迄今拥有自己的位置和依靠国家掌舵而得到体现的地方，都会被排挤出去。如果它在地球上现在不应这么被完全消灭，就必须为它准备另一个可供逃避的地方，而这就是在被统治者那里唯一剩下的地方，即在公民中间。但是，假如它已经存在于公民或大多数公民那里，我们便根本不会进入我们现在商讨的这种情况；所以，它并不存在于他们那里，而是必须先将它带入他们中间，换句话说，大多数公民必须受到这种爱国主义思想的教育，而且为了确保这大多数人，必须在全体公民中设法进行这种教育。这样，就同时直截了当地和清楚地作出了一个同样在先前预示过的证明，这就是：能够拯救德意志的独立性的，绝对仅仅是教育，而不是其他可能拥有的手段；如果人们到现在还没有能力理解我们这些演讲的真正内容和意图，理解我们的言论表达的意思，那么，这无疑不可能是我们的过错。

简而言之，在我们的前提下，未成年人总是缺少父亲和亲友这样的保护人，取而代之的是主人；如果那些未成年人不应干脆成为奴隶，他们就必须脱离这种监护，而且为了能做到这一点，他们必须首先被教育成为成年人。德意志人对祖国的爱已丧失自己的位置；它应当获得另一个更深、更广的位置，在这一位置上安宁地隐居，建立根基，经受锻炼，在时机成熟时迸发出青春力量，也把丧失的独立性还给国家。不仅外国人，而且我们自己当中那些目光短浅、心胸狭窄和悲观沮丧的人，也都可能对这个位置的获得泰然自若；为了使他们完全得到安慰，人们可以向他们保证，他们全都不会经历这类事情，将来经历这类事情的时代会与他们有不同的想法。

无论这个证明的各个环节怎样环环相扣，它是否也会感动其他人，激发他们去行动，则首先取决于这种像我们描述为德意志人的独

特性和德意志人对祖国的爱的东西是否存在，这种东西是否值得保持和追求。不言而喻，在我们境外的或我们境内的外国人对这个问题的回答是否定的；但我们也没有召他们一起来商讨。此外，在这里必须说明，对这个问题的判定绝不是以概念证明为根据的，这种证明诚然在这里很清晰，但对现实的生活或价值问题根本无法作出答复，相反地，这些问题只能通过每个人对生活本身的直接经验得到证明。虽然在这种情况下几百万人都可能说不存在这种东西，但这也不过是说，仅仅在他们中间不存在这种东西，而绝不是说根本不存在这种东西，如果有唯一的一个人出面反对这几百万人，并且保证说这种东西是存在的，他就与所有这些人相反，是说得正确的。我现在正在讲话，因而没有什么东西阻止我在这种情况下成为这个唯一的人，而这个人保证说，他从他自身的直接经验中知道，像德意志人对祖国的爱这种东西是存在的，他了解这种东西的无限价值，唯独这种爱驱使他不顾一切危险，说出他已经说的和还将说的话。因为我们目前除了讲话，已一无所能，而且甚至连讲话都受到种种阻碍，正在被弄得失去活力。谁有同样的感受，谁就会信服；谁没有这种感受，谁就无法信服，因为我的证明只是建立在有同感的前提之上的；在没有同感的人身上，我的言语则白费口舌，但谁不想用像言语这样微不足道的东西来冒险呢？

我们已经在第二讲和第三讲中概括描述了我们期望能拯救德意志民族的那种特定的教育。我们把这种教育称为人类的彻底改造。在这里把对于整个演讲再次作出的概观同这个称谓结合起来，将是很合适的。

迄今为止，感性世界通常都是被看做完全本原的、真实的和真正持续存在的世界，最先向受教育的学子展示的就是这个世界；学子是从这个世界才被引向思维，而且大多数是被引向对这个世界的思维，是为这个世界服务的。新的教育正是要把这种秩序颠倒过来。对它来说，只有被思维把握的世界才是真实的和真正持续存在的世界；它想从一开始就把自己的学子引入这一世界。它只想把学子们的全部爱和全部愉悦同这一世界联系起来，使得生命必然唯独产生和出现在他们的这个精神世界里。迄今为止，在多数人中间只有肉体、物质、自然力量是活着的；通过新的教育，在大多数人中间，甚至不久就在所有的人中间，将只有精神是活着的，并驱动着人类；这种坚定、确实的

精神从前被说成是建制良好的国家唯一可能的基础，现在应当得到普遍的培养。

通过这样一种教育，就无疑达到了我们最初为自己设定的、我们的演讲由以出发的那个目的。那种需要加以培养的精神本身直接体现了对祖国的高度热爱，它把它的尘世生活理解为永恒的生活，把祖国理解为这种永恒生活的载体，它如果要在德意志人当中建立起来，就会把对德意志祖国的爱理解为自己的必然组成部分，在自身直接体现出来；从这种爱中自然会产生出保卫祖国的勇士和安分守法的公民。通过这种教育达到的，甚至还会超过这个切近的目的；凡在人们想用彻底的手段达到一个伟大目标的地方，情况也总是这样；一个完整的人将在他的各方面都臻于完善，在内部变得圆满无缺，在外部变得十分干练，可以达到他在时间过程和永恒状态中的一切目的。精神的本质把我们完全摆脱一切压迫我们的苦难的解救工作同我们光复民族和振兴祖国的事业不可分割地联系在了一起。

我们主张有这样一种纯粹的思想世界，甚至主张它是唯一可能的世界，而在另一方面完全抛弃了感性世界；有人对此愚钝地表示惊讶，或者根本否定纯粹的思想世界，或者单纯否定大多数民众甚至都能被引入这个世界的可能性。这些看法我们在这里都不必再谈了，我们以前已经全部驳斥过它们。如果谁还不知道有一个思想世界，他可以在这时到别处用现有的方法学习我们的这些主张，我们在这里可没有时间把这些主张教给他；但是，甚至大多数民众怎么都能被提高到这个世界，这却正是我们现在想表明的。

现在，根据我们自己考虑妥当的想法，这样一种新教育的设想决不能被看作是单纯为了训练敏锐头脑或能言善辩而树立的图景，而是应当立即加以实施，并且被引入生活，所以，我们要首先说明，这个设想的实施应当同现实世界中已经存在的哪个环节连接起来。

我们对这个问题的回答是：它应当同约翰·海因利希·裴斯泰洛齐[73]所发明和倡导，并且在他的眼下已经实施成功的教学联系起来。我们现在想进一步深入论证和详细规定我们的这一判定。

首先，我们已经阅读和认真思考过这个人本身的著作，从这些著作出发形成了我们对他的教学和教育方法的看法；但关于各种学术动态刊物对这一事物的报道和评论，关于它们对评论所作的评论，我们

毫无所知。我们之所以说明这一点，是为了向每一个同样渴望了解这一事物的人推荐这种方法，以免南辕北辙。同样，我们至今也不想看到什么真正实施的东西，这决不是由于不重视，而是因为我们想先对这位发明者的真实意图获得一个坚实、可靠的看法。实施可能经常落后于意图，但从这种看法中却可以自然而然地产生出对实施情况和必然结果的看法，而无须做任何试验，并且我们只有具备了这一看法，才能真正理解和正确评价实施情况。如果像一些人认为的那样，这种教学也已经在某些地方蜕变为一种盲目的、经验的摸索，蜕变为空洞的游戏和卖弄，那么，我认为，这位发明者的根本概念至少在这方面是完全无辜的。

这个人本身的独特性，正像他在他的著作中用最忠实、最富于情感的坦诚说明的那样，首先向我保证了这一根本概念。以他为例，就像以路德为例一样，或者，如果还有跟他们相同的其他人的话，也像以另一个人为例一样，我能够说明德意志精神的基本特征，并令人高兴地证明，这种精神的全部奇妙力量直到今天还在讲德语的人的范围内起着支配作用。他也经历了艰难的生涯，在与一切可能的阻碍进行的斗争——在内部是同自身的冥顽和迟钝作斗争，即使自己极少备有学者教育最常用的辅助手段，在外部是同长期的错误判断作斗争——中，力求达到一个单纯预感到的、他本人并没有完全认清的目标，并受到德意志人的一种不可战胜和威力无比的冲动的支持和驱使，而这就是对可怜的、无人关心的民众的爱。这种威力无比的爱使他像路德那样成为这种爱的工具，只不过这是在另一种合乎他的时代的方面；这种威力无比的爱变成了他生命中的生命，是他这种生命的坚定的和不可移易的向导；这个向导虽然是他本人所不知道的，却指引他的生命穿越了包围他的一切黑夜；由于这样一种爱不可能不得到报偿就从地球上退出，这个向导也使他的晚年凭他真正在精神领域里作出的发明而获得了最大的盛誉，而这种发明的成就远远超过了他过去最勇敢地期望得到的成就。他的确只想帮助民众，但他的发明如果完全得到推广，却将扬弃民众，扬弃民众与有教养阶层之间的全部差别，不会提供所要寻求的民众教育，而会提供民族教育，并且很可能有能力帮助各民族和全人类走出现在所处的苦难深渊。

他的这种根本概念在他的著作[74] 中非常清晰和明确无误。首先从形式方面来看，他并不想要迄今为止的任意性和盲目摸索，相反地，

像我们想要的那样，像德意志的彻底精神必定想要的那样，他想要一种坚实的和计算得很可靠的教育方法；他非常坦白地谈到，法国人那种认为他想把教育机械化的说法怎样帮助他在这一目的上走出了梦境。从内容方面来看，我所述的新教育要激发和培养学子们的自由精神活动，要激发和培养他们的这样一种思维，在这种思维中，他们的爱的世界以后会向他们展开，这就是这种教育的首要步骤；裴斯泰洛齐的著作出色地探讨了这个首要步骤，我们对他的根本概念的检验首先涉及这一课题。在这一方面，裴斯泰洛齐指责迄今的教学只是使学生坠入云雾和幻影之中，而从未让学生达到真正的真理和现实，这跟我们批评这种教学不能影响生活，也无法形成生活的根基，是相同的；裴斯泰洛齐倡导的辅助方法，是将学子们引入直接的直观，这跟我们倡导的方法，即激励学子们的精神活动去构想各种图像，让他们只在这种自由的构想中学到他们学习的一切东西，也是相同的，因为只有对于自由的构想才可能有直观。以后所说的实践将证明，这位发明者确实是这样认为的，而决不把直观理解为那种旨在盲目探索、盲目捉摸的知觉活动。这种通过教育激发学子们去直观的方法同样完全正确地提供了一条普遍的和影响深刻的规律，即在这方面与发展儿童的各种力量的起点和进程并驾齐驱。

另一方面，裴斯泰洛齐的这种教学计划在加以表达和加以推荐时的全部失误都有一个共同的根源，那就是：一方面有一种在开始的时候想要达到的可怜的和有限的目的，即在整个计划原封不变的前提下，给特别受到忽视的民众的孩子们提供最急需的帮助，另一方面有一种要达到一个更高目的的手段，这两者是相互混淆和矛盾的；如果人们放弃前者，放弃一切从重视前者而来的东西，而只坚持后者，循序渐进地贯彻后者，人们就保证不会发生任何错误，而获得一个完全自相一致的概念。在裴斯泰洛齐的爱心中，他对阅读和写作估计过高，把它们几乎树立为民众教育的目标和顶点，他对一千年来认为它们是教育的最佳辅助方法毫无成见地加以相信，这无疑只是产生于这样的期望：尽快让那些最贫困的孩子离开学校就业，但还是要让他们掌握某种方法，使他们能够补上中断的课程；因为不然的话，他一定已经发现，恰恰这种阅读和写作至今都是把人们裹在云雾和幻影中，使他们自命不凡的真正工具。因此，与他的直接直观的原则相矛盾的其他许多建议，特别是他把语言当做一种手段的完全错误的看法，也无疑促使我们这一代人从晦暗的直观上升到清晰的概念[75]。就我们的

立场而言，我们谈到的并不是同高等阶层相对立的民众的教育，因为我们根本不希望再有这种意义上的民众，即低贱的和卑鄙的暴民，为了德意志的民族事务，这种暴民也不再能让人忍受，相反地，我们谈到的是民族教育。一旦进行民族教育，那种亟欲很快结束教育，立刻又让孩子干活的可怜愿望必定根本不再会有生气，而是在开始商讨这件事务的时候就立刻被抛弃了。诚然，这种教育在我看来不会花费很多，各个教育机构将大都能够维持自己，工作也不会遭受什么损失——关于这种情况，我将在适当的时候说明我的看法；但是，即使情况不是如此，在教育结束和可以结束以前，学子们也必须冒着一切风险，一直无条件地接受教育。那种半途而废的教育并不比根本没有教育更好；它使一切都毫无改观；如果有人想要它，他真不如连这一半也省掉，从一开始就直截了当地宣布，他不希望人类得到帮助。在那种前提下，只要半途而废的教育继续存在，阅读和写作在单纯的民族教育中就毫无益处，反而很可能成为有害的，因为这会容易把人从直接的直观误导至单纯的符号，从全神贯注误导至精力涣散。全神贯注的人知道，如果自己不现在立刻理解，自己就什么都不会理解，而精力涣散的人则满足于抄写，想在某个时候从纸上学到自己很可能永远不会学到的东西。这就像迄今发生的情况那样，会容易完全误导至那种在同字母打交道时经常伴有的梦想。只有到教育完全结束的时候，才能把这些技艺作为教育的最后一件礼物带着上路，传授它们，才能通过分解学子们早已完全掌握的语言，引导他们发现和使用字母；对于已经获得其他培养的学子们来说，这会成为一种游戏。

单纯的和普通的民族教育就是如此。对未来的学者而言，情况则有所不同。将来总有一天，他们不只应当说出他心中所想的普遍生效的东西，而且也应当在孤独的思考中把他心中隐藏着的、他本人没有意识到的和独特的深邃东西提高到语言之光中。因此，他必须早一点借助文字掌握并学会构造这种孤独的，但仍然有声的思考的工具；但是，他也不要像迄今的那样操之过急。这一点将在区别单纯民族教育和学者教育的地方适时得到更清楚的说明。

按照这一看法，这位发明家关于声音和言语作为发展精神力量的手段所说的一切都必须加以纠正和限制。我的这些演讲的计划不允许我就此一一作出具体评述。我只再作出以下一个涉及他的整个核心思想的评述。他为母亲们写的书[76]，包含着他阐发一切知识的基础，因

为他特别对家庭教育抱有很大期望。首先是关于家庭教育本身，我们诚然绝不想就他对母亲们所抱的希望同他发生争执；但是，关于我们的民族教育的更高概念，我们则坚信，这种教育，特别是在劳动阶层的家庭里，如果不把孩子们同双亲完全分开，则完全不可能开始，也不可能继续或完成。那种日常生活的压力和担心，那种由此而来的斤斤计较和利欲，必然会感染给孩子们，拖他们的后腿，妨碍他们自由地飞向思想的世界。这也是实行我们的计划所必要的和绝不能免除的前提之一。如果整个人类在以后的每一个时代都像在以往的时代那样重复自己，我们则必定足以看到结果如何；如果应当对人类进行一次彻底的改造，人类则必须同自身作一次彻底的决裂，在自己传统的生活中造成一个截然分离的转折点。只有在一代人受过新的教育以后，我们想把哪一部分民族教育托付给家庭的问题，才能加以商讨。——如果现在不考虑这一点，而把裴斯泰洛齐写给母亲们的书仅仅看作是教学的首要基础，那么，把孩子的身体作为教学的内容也是完全失误。他是从非常正确的论点出发的，即孩子的认识的第一个对象必定是孩子自己，但是，难道孩子的身体就是孩子自己吗？如果这必须是人的身体，那么，母亲的身体对孩子来说不是更接近和更可见得多吗？孩子没有首先学会使用自己的身体，他又怎么可能得到一种对自己的身体的直观认识呢？那种认识不是什么认识，而只是任意的文字符号的背诵，它是由于对讲话的过高估计而引起的。用裴斯泰洛齐的话来形容，教学和认识的真正基础是感觉的ABC。当孩子开始听语言的音调并且自己勉强发音的时候，必须引导孩子完全弄清楚：他是饿了还是困了，他是看到了用种种语词描述的、他当前出现的感觉，还是听到了这种感觉，或者只是联想到什么感觉；你必须引导孩子完全弄清楚：对同一种感官的那些用特定语词描述的不同印象是如何不同的，是在怎样的层次上不同的，比如不同物体的各种颜色、各种声音等等；所有这一切都必须按照合乎规律地发展感觉能力本身的正确次序加以引导。只有这样，孩子才获得一个自我；孩子在自由的、经过深思熟虑的概念中分离出自我，并用这种概念钻研自我，而且一俟孩子醒悟到生命，他的生命就备有一只精神的眼睛，这只眼睛从这时起再也不会离开他的生命了。这样，大小和数字这些本身空洞的形式也就为以后的直观训练获得了它们的清楚地认识到的内在内容，而这种内容在裴斯泰洛齐的做法中也只能是由模糊的爱好和强制附加给它们的。关于这一点，在裴斯泰洛齐的著作[77] 里出现了他的一位教师的一

段值得注意的自白，这位老师知道这种做法以后，就开始只看到变空的几何物体。如果不是精神的本质在不知不觉地防止这种情况发生，所有的学子都必定会经历这一做法。在这里，在这样清楚地理解真正感觉到的东西时就有这么一个地方，在这个地方，虽然不是语言符号在培养人，却是讲话本身和对别人说出自己的意思的需要在培养人，并把人从模糊和混乱的状态提高到清晰和明确的状态。孩子周围的自然力量造成的一切印象也同时涌入刚刚醒悟的孩子的心中，这些印象搅在一起，形成一片模糊的混沌状态，在这片混沌状态里，没有任何单个的东西从普遍的麇集中显露出来。孩子究竟应当怎样走出这种模糊呢？他需要别人的帮助；但除了明确说出自己的需要，对已经记录在语言中的近似需要加以分辨，他便无法用任何其他方法获得这种帮助。他不得不根据那些分辨的引导，返回来注意自身，以发现自己真正感觉到的东西，把这种东西同自己也知道，但在当下没有感觉到的东西加以比较和区别。这样，才在他心里分离出一个经过深思熟虑的和自由的自我。现在，教育应当依靠经过深思熟虑的和自由的技艺，继续走这条由我们的急需和天性开辟的道路。

在针对外在事物的客观认识的领域里，熟悉文字符号完全不能给认识者本身的内在认识的清晰性和明确性增添任何东西，而只是将这种认识提升到一个可向别人传达的完全不同的领域。那种认识的清晰性完全建立在直观之上，而且人们在想象力中能够随意地、如实地再现其一切部分的那种事物已经被完全认识到，而不管人们是否拥有表示这种事物的词汇。我们甚至坚信，那种直观的完成必定是在熟悉文字符号以前，相反的道路则恰恰引向那种幻影和迷雾的世界，引向早先的那种夸夸其谈，而这两者都是裴斯泰洛齐有理由深恶痛绝的[78]；那种只想到越早知道词汇越好，认为自己一旦知道词汇就增加了知识的人，正是生活在那种迷雾世界里，只操心这种世界的扩大。我在完整地把握这位发明者的思想体系时认为，这种感觉的ABC正是他作为精神发展的首要基础，作为他写给母亲们的书的内容所追求的东西，正是在他对语言的一切论述中模糊地浮现在他眼前的东西；可是他对哲学缺乏研究，这就妨碍了他本人完全弄清楚这个问题。

现在，如果把认识主体本身在感觉基础上的这种发展设定为前提，把它作为我们所谋求的民族教育的首要基础，裴斯泰洛齐的直观的ABC，即他关于数字和大小的关系的学说，就是完全合乎目的的和

出色的成果。能同这种直观相联结的是感性世界的任意一个部分，这种直观可以被引入数学领域，直到学子们通过这些预习受到足够的训练，以便引导他们描绘出人类社会秩序的蓝图，引导他们热爱这种秩序，这是培养学子们的第二个步骤，也是重要的一步。

在教育的第一部分也不能忽视裴斯泰洛齐同样倡议的另一个课题：学子们的身体技能的发展，这种发展必须同精神的发展齐头并进。他要求的是技艺的ABC，也就是身体能力方面的ABC。他关于这方面的最突出的言论是这么说的："锤打、负重、投掷、撞击、牵拉、旋转、角斗、跳跃等等是最简单的体力训练。从这些训练的开始到技艺的完善，也就是到最高级的神经活动节奏，有一个合乎自然的次序，这种最高级的神经活动节奏可以保证锤打和撞击、跳跃和投掷的千变万化，使手脚的动作不出差错。"[79] 在这里，一切都取决于合乎自然的次序，用盲目的任意性加以干涉和引入任意一项练习，都不足以使我们能说，我们也像希腊人那样有体育。在这方面，现在还有种种事情要做，因为裴斯泰格齐没有提供技艺的ABC。这是必须首先提供的，而这就需要有一个既精通人体解剖学，也精通力学科学的人，这个人想必将高度的哲学精神与这些知识结合在一起，想必有能力发现人体依靠的那种在各方面都臻于完善的机械作用过程，说明这种机械作用过程怎样能逐渐从每个健康的人体用这样的方式发展出来：每一个步骤都出现在唯一可能的正确顺序中，每一个步骤都为未来的一切步骤作了准备，使它们容易出现，这样，身体的健美和精神的力量不仅不会受到损害，而且甚至会得到加强和提高。无须作进一步的提示，对于许诺要造就完整的人的教育，特别是对于为民族而确定的教育，体育部分也显然是必不可少的，这种教育应当恢复自己的独立性，并在今后保持自己的独立性。

为进一步规定我们对德意志民族教育的概念还要继续讲的东西，我们留到下一讲。

第十讲　对德意志民族教育的进一步规定[80]

新的德意志民族教育的第一个主要部分是，指导学子首先明了自己的感觉，然后明了自己的直观，与此同时，必须循序渐进地对他们的身体从技艺方面进行培养。关于直观的培养，我们有裴斯泰洛齐所作的合适的说明；现在还缺乏关于培养感觉能力的说明，裴斯泰洛齐和他那些首先对解决这一课题负有使命的同事们，也将会轻而易举地作出它。当然，现在还缺少关于循序渐进地培养体力的说明；但为解决这一课题所要求的东西是已经说明了的，而且可以希望，如果德意志民族会表现出寻求这一解决办法的欲望，那就会有解决的方法。教育的整个这一部分只是过渡到教育的第二个重要部分，即过渡到公民教育和宗教教育的措施和预习。目前关于这一点还需要概括讲的东西，已经在第二讲和第三讲中讲过了，我们在这方面没有什么需要补充的。对这种教育的技艺给以一定的说明，同样是倡议德意志民族教育的那种哲学的事情，不言而喻，这总是要听取裴斯泰洛齐原来的教育技术的建议并与之进行磋商的；一旦由于完成了第一部分的训练而产生了对这样一种说明的需要，这种哲学就会不失时机地提供这一说明。将来有可能，由于出身的贵贱确实不会造成天赋上的差别，因而每一个学子，哪怕出身于最卑贱的阶层，都会理解，甚至轻而易举地理解关于这些内容的课程，如果人们愿意的话，这种课程诚然包括最深奥的形而上学，并且是最抽象的思辨的成果，而目前，甚至学者和自身具有思辨头脑的人都不可能理解这些东西；对于将来怎么可能有这种情况，但愿人们暂且不要反复怀疑，变得疲倦不堪；只要人们在考虑到第一步的时候愿意跟上，以后经验就会证实这种情况。只是由于我们的时代被完全束缚在空洞概念的世界里，在任何地方都没有进入真正现实的世界和直观的世界，我们才无法要求它恰恰在等级最高、智慧最高的直观方面，在它已经聪明得无与伦比以后，能开始直观。哲学必须要求我们的时代放弃它迄今为止的世界，为自己创造一个完全不同的世界，而如果这种要求依然毫无结果，这并不奇怪。但

是，接受我们的教育的学子却从一开始就熟悉了直观的世界，而且从来没有见过另一个世界；他们不必改变自己的世界，而只需提高它，而且这种提高是会自行发生的。正如我们在上面已经指出的，那种教育同时是唯一可能的哲学教育，并且是普及哲学的唯一方法。

教育是以这种公民教育和宗教教育结束的，学子也要以这种教育结业，这样，我们首先就会完全弄清楚所倡议的教育的内容了。

如果不同时激发起学子对于所认识的事物的爱，就必定永远不会激发起学子的认识能力，因为否则，知识就是僵死的，同样，如果他们对知识不清楚，也就必定永远不会激发起这种爱，因为否则，这种爱就是盲目的。这是我们所倡议的教育的基本原则之一，根据裴斯泰洛齐的整个思想体系，他必定也同意这一基本原则。在循序渐进的教学过程中，对这种爱的激励和发展自然而然地与感觉和直观结合在一起，而且无须我们的任何谋划或助力就产生出来了。孩子具有一种追求清晰和秩序的自然冲动；这种冲动会在那种教学过程中不断得到满足，从而使孩子充满喜悦和兴趣；但在满足的过程中，孩子会再受到新出现的模糊东西的刺激，从而继续得到满足，这样，生活就沉浸到对于学习的爱和兴趣当中去了。这是使每一个人与思想世界联结在一起的爱，是感性世界和精神世界的纽带。通过这种爱，会产生认识能力的轻松发展和科学领域的成功研究，这在这种教育中是肯定的和估计到的，而在迄今为止的教育中则是偶尔在少数具有特别出色的头脑的人中才会有的。

但是，还有另外一种爱，这种爱将人与人联结在一起，将所有的个人联合成为一个唯一的、具有同样思想的理性共同体。如果说那种爱培养知识，这种爱则培养付诸行动的生命，并促使人们在自身和在别人身上体现所认识到的东西。既然单纯改善学者的教育对我们本来的目的会帮助甚少，而且我们所谋求的民族教育首先不是从培养学者出发，而是从培养人出发，那么很清楚，除了发展第一种爱，发展第二种爱也是这种教育的不可免除的义务。

裴斯泰洛齐怀着振奋人心的热情谈到[(1)]这一课题；但是，我们还是必须承认，这一切在我们看来丝毫都不清楚，而且最不清楚的是这能用作熟练地发展那种爱的基础。因此，我们很有必要讲出我们自己对这样一种基础的看法。

人们通常假定，人的天性是自私的，孩子生来就有这种自私自利，只有教育才能给孩子培植一种道德动力；这种假定是建立在一种非常肤浅的观察上的，是完全错误的。既然任何东西都不能凭空产生，一种基本的动力无论有多大的发展，都永远不可能将自己变成自己的对立面，那么，如果道德不在接受一切教育以前，本来就存在于孩子的心中，教育又怎么可能有朝一日将道德灌输到孩子的心中呢？所以，道德也的确存在于一切降生到世上的孩子的心中；教育的任务只是要探究表现道德的最原始、最纯粹的形态。

无论是思辨的结果还是全部的观察，都一致认为，这种最原始、最纯粹的形态就是追求尊敬的冲动，从这种冲动出发，才产生了对于作为尊敬的唯一可能对象的道德的认识，产生了对于正义和善良、真实和自制力的认识。在孩子身上，这种冲动最初表现为一种也希望受到自己最尊敬的人的尊敬的冲动；这种冲动通常非常强烈地和坚定地指向严厉的父亲，而不是指向母亲，但父亲经常不在身边，不直接以爱抚者出现，母亲却时时在身边爱抚孩子，这就可靠地证明了爱绝不是源于自私自利。孩子想让父亲注意到，他想得到父亲的赞成；只有父亲对孩子感到满意，孩子才对自己满意。这是孩子对父亲怀有的自然的爱；孩子这么爱他，绝不是把他当做自己的感性幸福的护养人，而是把他当做照出自己有无价值的镜子；这时，父亲本人就会很容易将勉强的服从和每一次自我否定同这种爱联结在一起，孩子则高高兴兴地听话，作为对父亲的衷心赞成的报偿。属于孩子渴望从父亲那里得到的还有这样的爱：父亲会注意到孩子努力做好孩子，并且承认这一点；父亲让人看出，如果他能够表示同意，这会使他很高兴，如果他必须表示拒绝，这会使他感到内心很难过；他别无所求，只期望能永远对孩子满意，他对孩子的全部要求只有一个目的，那就是使孩子越变越好和越来越值得尊敬；这种爱的景象，又会不断激发和加强孩子的爱，并给孩子的一切进一步的努力提供新的力量。相反地，如果人们在对待孩子的时候表露出自私，比如说，把孩子由于不小心造成的损失当做一项重要罪过加以处置，那么，这种爱就会由于没有受到尊重，或者由于长期受到不公正的和不正确的看待，而遭到扼杀，而且在极其异常的场合，甚至会产生恨。于是，孩子看到自己是被当做一种单纯的工具看待的，而这就使他产生了一种虽然模糊、但并非不存在的感觉，那就是他必须依靠自己获得一种价值。

可以用一个例子来说明这一点。在体罚孩子的时候，究竟是什么东西还要再给疼痛造成羞耻呢？这种羞耻是什么呢？显然，它就是孩子不得不加于自己的自我鄙视的感觉，因为这向孩子证明的是他的父母和教育者不喜欢他。由此造成两种毕竟相互关联的现象：惩罚没有任何羞耻加以伴随，教育就要完蛋；惩罚显得是一种暴行，任何有头脑的学子就都会漠视它，嘲笑它。

以上讲的就是将人们联合为一个思想整体的纽带，它的发展是人的教育的一个主要部分，它决不是感性的爱，而是追求相互尊敬的冲动。这种冲动是以两种方式形成的：在孩子身上，是从对自身以外的成年人的无条件尊敬出发，发展成为一种也想受到成年人的尊敬的冲动，并把他们对自己表示的真正尊重作为衡量自己也可以在何种程度上尊重自己的标准。这么信赖一个陌生的、存在于我们之外的自我尊重的标准，也是孩童时期和未成年时期所特有的基本特征，把正在成长的年轻人培养为臻于完善的人的一切教导和教育之可能，就唯独是以这种基本特征的存在为依据的。成年人有他们自己的自我尊重的标准，只有当别人首先值得他们尊重的时候，他们才愿意被别人尊重；在他们那里，这种冲动采取了要求能够尊重别人，并在自身之外产生出值得尊敬的东西的形式。假如在人的内心没有这样一种基本冲动，那么，即使只是一个普通的善良人，如果他发现人们比他想象的更坏，也会感到痛心，如果他必须鄙视他们，他就会深感沉痛，这种现象到底是从哪里来的呢？因为自私自利必定会为自己能够骄傲地超过别人而感到很惬意。这时，教育者应当展现出成年时期的这后一个基本特征，正如在学子身上肯定可以估计到前一个基本特征那样。在这一方面，教育的目的恰恰在于达到我们所说的意义上的那种成熟程度，只有当这一目的实现以后，教育才算真正完成和终结了。迄今为止，很多人终生都一直是孩子；他们需要周围的人的赞同，才对自己满意，他们认为，除非周围的人喜欢自己，否则自己就什么事都做得不恰当。人们已经将少数具有坚强有力的性格、能够超然于他人的评判之外而自得其乐的人，同他们作了对照，而且通常都是憎恶这类少数人的；人们虽然不尊敬他们，但还是觉得他们可爱。

一切道德教育的基础，首先是大家要知道孩子有这样一种冲动，并且要坚定地把它设为先决条件；其次是大家要认识这种冲动的表现，并且要适当地激发它，提供一种使它得到满足的材料，从而逐步

地、越来越多地发展它。首要的规则，是大家要将这种冲动对准只适合于它的对象，对准道德，而绝不要用一种与它异样的材料敷衍它。例如，学习本身就有吸引人的东西和回报；努力勤奋最多可以作为一种自我克制的训练而获得赞扬；但是，这种自由的和超过要求的勤奋至少在单纯的、普通的民族教育中几乎找不到位置。因此，学子学习他应当学习的东西，必须被看作是理所当然的事情，对此用不着多谈；即使能力较强的学子学得更快、更好，也必须被看作是纯粹自然的事情，这件事情不会有助于学子本人获得什么赞扬或表彰，更不会掩盖其他缺点。这种冲动的作用范围只应当划定在道德之内；但是，一切道德的根基是自我控制、自我克制，是将自己的自私的冲动从属于整体的概念。学子只有通过这些，而绝不是通过别的什么，才有可能获得教育者的赞扬；为使自己满意，他们需要这种赞扬，而这取决于他的精神本性，是他通过教育养成的习惯。正如我们在第二讲中已经提到的，个人的自我从属于整体，有两种完全不同的方式。首先是绝对必须具备的、对任何人都绝不能予以免除的方式，这就是服从那种单纯为了整体的秩序而制定的宪法。不违背宪法的人只是不招人厌，但绝不会得到赞扬；同理，违背宪法的人则会遭到真正的厌恶和谴责，他在公开场合犯有错误，也必在公开场合遭受谴责，在谴责毫无结果的地方，甚至可以再受到更加严厉的惩罚。其次是个人对于整体的这样一种服从，这种服从不能是强求的，而只能是自愿作出的，其结果是，人们以自我牺牲来提高和增加整体的福祉。为了从青少年时代起就将单纯守法与这种美德的相互关系真正铭刻在学子心中，合适的做法是：只允许那种在一定时期内在第一个方面没有受过任何指控的人作出这种自愿牺牲，这仿佛是对遵守法律的报偿，而对那种自己还不能十分有把握遵守规则和秩序的人，则不允许他这样做。关于这种自愿贡献的课题在上面已经被概括地指出来，下面还将进一步加以说明。对这种牺牲应给予积极的赞同，对其功绩应给予真正的承认，诚然，这绝不是在公开场合作为称赞——这种称赞可能会败坏人心，使它虚荣，并且可能会使它丧失独立性——作出的，而是在与学子独处时悄悄地作出的。这种承认不应当是别的什么，而只应当是学子自己的、也对学子表现出来的良知，是对学子满意自己和尊重自己的肯定，并且是对他们在今后也信赖自己的鼓励。下面的安排将会极好地促进在这里所谋求的好处。在有许多男女教师的地方——这是我们作为常规预先设定的——每一个孩子都可以在自己的信赖和自己的

感觉的促使下，在这些教师中自由地选择一位教师作为特定的朋友，而且仿佛是作为道德顾问。在他感到难以作出正确选择的任何情况下，他都可以到这个人那里寻求劝告；这个人应当通过友好的勉励帮助他；这个人是孩子所承担的自愿行动的知情人；最后，这个人是用自己的赞成使孩子所做的突出事迹得以圆满的人。这时，教育必须通过这些做道德顾问的人，帮助每一个人按照他自己的方式，循序渐进地在自我克制和自我控制方面越来越强；这样，就会渐渐产生坚定性和独立性，而随着坚定性和独立性的产生，教育本身就结束并为将来而取消了。通过我们自己的作为，道德世界的规模最清楚地向我们展现出来，而且这个世界是向谁展开的，就是真正向谁展开的。于是，这样的人自己就知道这个世界的意蕴，他不再需要他人对自己的证明，而是有能力自己对自己做出正确判决，他从这时起就成熟了。

我们通过刚才所讲的东西，填补了我们迄今的报告中的一个空白，这才使我们的倡议成为真正可行的。要为公正和善良而喜欢公正和善良，就应当用新的教育方法取代迄今使用的那种让人抱有希望或感到恐惧的感性手段，而且这种喜欢应当作为唯一存在的动力启动今后的全部生活，这是我们的倡议的主要内容。在这里出现的第一个紧迫的问题是：这种喜欢本身如何能够被产生出来呢？这种喜欢照词的本意说，的确是无法被产生出来的，因为人不能无中生有。如果我们的倡议是可行的，这种喜欢必定是原来就存在的，而且是绝对地、毫无例外地存在于一切人的心中的，是与生俱来的。事实也确实如此。孩子都毫无例外地愿意做公正的和善良的人，他绝不愿意像一只小动物那样只图舒服。爱是人的基本组成部分；爱与人同在，它是完整的和完备的，我们不能再给它增添什么，因为它超然于不断成长的感性生活现象之上，不依赖于感性生活。只有认识才与这种感性生活联结在一起，并随着生活而产生和不断发展。认识只是在时代的进程中缓慢地、逐渐地发展的。那么，在公正和善良的概念系统——起推动作用的喜欢能与这个系统联结到一起——完整地产生以前，那种天生的爱应当如何经历许多无知的时代，发展和训练自己呢？合理的天性无须我们的任何助力就克服了这个难题。孩子内心缺乏的意识在外部向孩子表现出来，体现为成年人世界的判断。在孩子自己的内心尚未发展出有理智的法官之前，一种自然冲动会使他转向成年人世界，这样，在他自身产生良知之前，他就有了外在的良知。新的教育应当承认这一迄今鲜为人知的真理，它应当将无须它的助力就存在的爱引导

到正道上来。迄今为止，未成年人对成年人的高度完善的这种毫无成见和这种孩子般的信任，通常都被用来败坏他们自己；正是他们的天真无邪和他们对我们的质朴无华的信任，使我们有可能还在他们能够分辨善恶之前，不是将他们内心想要的善，而是将我们的堕落植入他们的心田，假如他们有能力认识到这是堕落，他们肯定会厌恶它的。

这就是构成我们时代的负担的最大错误；这也就解释了一种每天都出现的现象，那就是人通常年纪越大，品质就越坏，私心就越重，对一切善良行为就越无动于衷，对任何正确事业就越无能为力，因此，他就越发远离了他天真无邪的最初岁月，虽然在开始的时候，这种天真无邪还总是在对善的一些朦胧预感中轻轻地回响；这就进一步证明，目前这一代人如果在自己今后的生活中不与以往一刀两断，就必然会留下一种更堕落的后代，而这种后代也必然会留下一种又更堕落的后代。一位值得尊敬的人类导师谈到这些人时说出了切中要害的真理：最好立刻给这些人的脖子套上磨盘，让他们淹死在大海最深处[81]。说人生来就是罪人，这是对人的天性的愚蠢诽谤；假如这是真的，人又何曾能获得罪孽概念呢？这个概念只有与无罪相对而言才是可能的。人是在生活中成为罪人的；人迄今为止的生活通常是不断升级的罪孽发展。

以上所述从一个新的角度阐明了毫不延迟地建立一种进行真正的教育的机构的必要性。假如下一代年轻人无须跟成年人有任何接触，而且完全无须教育就能成长起来，那么，人们就总想试一试，看从中会产生什么结果。但是，只要我们让他们留在我们的社会中，那么，无须我们的任何期望或意愿，他们的教育就会自行进行；他们是从我们身上接受教育，我们的生存方式作为他们的榜样强烈影响着他们，我们不必提出要求，他们就会追赶我们，他们不渴望别的什么，只渴望成为像我们一样的人。但在通常情况下，而且就绝大多数人而言，我们都是完全做错的，有一部分错误我们不知道，因为我们自己就像我们的孩子们一样毫无成见，把我们的错误当成了正确的东西；或者，即使我们知道，我们怎么有能力在孩子们的社会中突然放弃那种由漫长的生活造成我们的第二天性的东西，用新的感觉和精神取代我们的全部旧有的感觉和精神呢？在同我们的接触中，他们必定会堕落，这是不可避免的；如果我们对他们有一丝一毫的爱，我们就必须让他们远离我们污浊的环境，并为他们建立一个比较纯净的居所。我

们必须把孩子们带入这样一些人的社会，这些人不管在其他方面的情况怎样，至少还是通过长期的训练和习惯，已经获得了一种会考虑孩子们在观察他们的熟练能力，已经获得了一种至少在这时会自我控制的能力，已经获得了一种关于人们必须怎样出现在孩子们面前的知识；在孩子们学会对我们的整个堕落表示应有的厌恶，因而能完全预防一切传染以前，我们不必过早地让孩子们从这个社会重新回到我们的社会。

关于道德教育我们认为有必要在这里概括讲的，就这么多。

我们已经多次提到，孩子们应当完全与成年人隔离，而只同他们的老师和管理人员一起生活。不言而喻，两种性别的学子都必须以同样的方式受到这种教育，这无须我们特别说明。将两种性别隔离在分开的男校和女校会有悖于教育目的，会取消这种培养完整的人的教育的许多主要内容。课程的内容对两种性别都是同样的；即使共同接受其余的教育，也很容易观察到劳动中产生的差别。他们被培养成人的小社会，跟他们有朝一日会作为完整的人进入的大社会一样，必须由两种性别联合组成；两种性别都必须在他们注意到性别差异，成为丈夫和妻子之前，首先学会互相承认和钟爱对方这种共同的人性，并且必须交朋友。两种性别在整体中的相互关系，作为对一方面的强有力的保护和对另一方面的充满爱的支持，也必须在教育机构中得到体现，并在学子中加以培养。

假如我们的倡议能够得到实施，那么，第一件工作就会是起草一项关于这些教育机构的内部组织的法规。只要我们提出的基本概念彻底深入人心，这就是一件轻而易举的工作，我们在这里不想再多谈了。

这种新的民族教育的一个主要要求是：在教育中学习和劳动结合在一起，教育机构至少在学子们看来是自己维持自己的，每一个人都会意识到，要尽自己的全部力量，为这一目的做出贡献。这是直接由教育任务本身要求的，还完全不涉及人们无疑会向我们的倡议要求的那种实际可行和节省费用的目的。这一方面是因为，一切只受普通民族教育的人注定了要成为劳动阶层，而把他们培养成能干的劳动者，无疑属于对他们的教育；但在另一方面，这却特别是因为，人将能永远靠自己的力量生存在世界上，为了维持自己的生计，绝不需要别人

的任何施舍——凭充分的理由相信这种事实，属于人的人格独立性，并且远远超过人们迄今看起来所能相信的程度，决定了人的道德独立性。这种培养工作将会提供另一部分教育，它迄今为止甚至通常都听凭盲目偶然因素的摆布，人们可能称它为经济教育，但它绝不应该根据某些人用经济学的名义嘲笑的那种可怜的和有限的观点加以看待，而是应该根据较高的道德观点加以看待。人们想生存，就一定要阿谀奉承、卑躬屈膝和任人使唤，而不会有任何其他办法，我们的时代经常把这奉为一条无可反驳的原则。我们的时代没有考虑到，即使人们不愿用极其雄辩而绝对真实的反驳为难它，如果情况是如此，那它也不会生存而会死亡，更不要说它本来应当学会如何能够有尊严地生存。大家可以进一步了解一下那些以举止毫无尊严而出名的人们；大家总会发现，他们没有学会劳动，或很畏惧劳动，除此之外，他们还是很差的经营者。因此，接受我们的教育的学子应当养成勤劳的习惯，以期他们不至于为生计操心，而受到做不公正事情的诱惑，所以，应当被深深地刻印到他们心中，作为人的尊严的首要原则的是：想靠别人，而不是靠自己的劳动维持自己的生计，是可耻的。

裴斯泰洛齐想让学子们在学习期间同时进行各种手工劳动[82]。我们不想否认在他所说的条件下这种结合是可能的，这个条件就是孩子已经完全能够完成手工劳动，但是，这个建议在我们看来还是由于第一个目的不够充分而产生的。我认为，课程必须被讲解得十分神圣和十分有尊严，使它需要完全的聚精会神，而不能与另一项活动并列，让孩子们接受。如果在学子们反正被关在室内的季节里，要在劳动课上从事这样的工作，比如编织、纺线等等，那么，为了使精神处于活动状态，很合适的做法则是在有人监督的情况下，将共同的智力训练同这种劳动结合起来；尽管如此，劳动在这时还是主要的事情，而这些训练并不能被视为上课，而只能被视为活跃情绪的游戏。

所有这类低级的劳动必须只作为次要的事情，而绝不是作为主要的工作加以介绍。主要的工作是练习种地和园艺，练习畜牧和他们在自己的经济小国里所需要的那些手工劳动。不言而喻，要求一个学子参与这种工作，必须跟他那个年纪的体力相当，欠缺的力量必须通过发明新的机器和工具来代替。这里，主要的考虑在于，学子们必须尽可能彻底理解自己从事的活动，他们已经获得了从事自己的活动所必需的知识，诸如关于植物的生长、动物的特点和需求、力学的定律的

知识。这样，一方面，对他们的教育就成为关于他们将来必须从事的职业的循序渐进的课程，而且善于思考和有理解力的农民是在直接的直观中培养出来的，另一方面，他们的机械性劳动这时就已经被变成高贵的和神圣的，它恰恰按照它构成维持生计的劳动的程度，在自由直观中证明了他们所理解的东西，而且他们即使是在跟动物和土块打交道，也仍然处于精神世界的领域，而不沦为动物和土块。

这个经济小国的基本法律是，在这个国家里，既不准使用任何不是在本国自己生产和制造出来的衣食等等物品，也在可能的限度内不准使用任何不是在本国自己生产和制造出来的工具。如果这种经营管理需要外援，那么，供应给它的各种东西就应该是天然的，而绝不应该在种类上不同于它自己也拥有的那些天然东西，而且不能让学子们知道，他们自己的收益已经增加，或者，在适当的情况下，让他们知道这只是借贷，到一定的时候他们必须归还。这时，每一个人都会全力以赴，为全体的这种独立性和自给自足进行工作，而毕竟不会跟全体斤斤计较，或为自己提出要任何私有财产的要求。每一个人都会知道，他完全对全体负有责任，只会跟全体同甘共苦。通过这些，学子们有朝一日进入的国家和家庭的合乎尊严的独立性，国家和社会与其各个成员的关系，就会展现于生动的直观，不可绝灭地扎根于学子们的心中。

在这里，在这样谈到机械性劳动的时候，存在于和依赖于普通民族教育的学者教育就同普通民族教育分离开了，所以我们必须讲到学者教育。我所说的是存在于普通民族教育中的学者教育。我暂且不谈，每一个认为自己有足够能力上大学的人，或每一个根据某种理由把自己归于以往的高等阶层的人，是否将来也都能自由地踏上迄今习以为常的学者教育的道路，经验将会表明，一旦谈到民族教育，这些学者中的大多数人就会怎样靠自己用钱买来的博学反对——这是我不想说的——在新学校里培养成的学者，甚至反对从新学校出来的普通人。但是，我现在不想谈这些，而是想谈谈用新方法进行的学者教育。

按照学者教育的原则，未来的学者也必须受过普通民族教育，并且完整地、清楚地获得民族教育的第一部分，即在感觉、直观和与直观相联系的活动方面表现出来的认识能力的发展。只有那种在学习上表现出突出才能、对概念世界表现出特别爱好的孩子，新的民族教育

才能允许他选择学者阶层；但是，新的民族教育必须不考虑所谓出身的差别，毫无例外地允许每一个表现出这种特性的孩子这样做；因为学者绝不是为了自己过得舒适才做学者的，每一种做学者的才能都是民族的一项不可被夺走的宝贵财富。

非学者的使命是用自己的力量，维持人类已经达到的文化水平，学者的使命是按照清晰的概念，用深思熟虑的技艺，带领人类继续前进。学者必须用自己的概念永远超越现时代，抓住未来，并有能力为了未来的发展，把未来培植于现时代。为此，就需要对迄今为止的世界状况有清晰的概括了解，需要在纯粹的、独立于现象的思考中有自由的、熟练的能力，而且为了能够传播自己的观点，还需要掌握语言，深入理解语言的生动的和具有独创性的根源。这一切都要求精神不受任何外在领导而自己进行活动，要求进行孤独的思考，因此，未来的学者从他的职业确定下来的那个时刻起，就必须训练这种思考，而绝不能像非学者那样，只是在永远在场的老师的眼皮底下进行思考；这就要求具有许多对于完成非学者的使命来说完全不需要的辅助性知识。学者的工作和他的日常生活活动将正是那种孤独的思考；他现在就应该立刻被引导到这项工作，另一方面，则应该被免除做其他机械性劳动。因此，在未来学者被培养成人的教育照样同普通民族教育一起进行，他跟所有其他学子都要学习为此选定的课程的期间，对他来说，就只有那些给其他学子上劳动课的时间应该被改成上他的未来职业所特别要求的课程的时间；这也许就是两种学子的全部差别。要求普通人具备的那些关于农耕、其他机械技艺以及手工操作的一般知识，他无疑在上一年级的时候就已经学过了，或者，如果情况不是这样，他就必须补上这些知识。不言而喻，跟其他任何学子相比，他都很少能免受所提倡的体力劳动训练。但是，还要说明学者课程里应当包括的特殊教学内容以及这里需要考察的教学过程，则不属于这一讲的计划。

【注释】

(1) 《促进一种适合于人类天性的教育方法的观点、经验和措施》，莱比锡1807年，格莱夫出版社。

第十一讲　这一教育计划将归谁实施？[83]

我们已经为我们的目的对新德意志民族教育的计划作了足够的说明。于是，下一个不禁产生的问题就是：谁应当处于实施这一计划的领导地位？在这个问题上我们可以指望谁？我们指望过谁？

我们已经把这一教育作为热爱德意志祖国的最高的和当前唯一紧迫的事情提了出来，并且想与此相联系，首先将整个人类的改善和改造引入世界。但是，那种对祖国的热爱应当首先感召到处都管理德意志人的德意志国家，并且占有主导地位，在国家的一切决定中成为推动力量。因此，我们必须首先将自己期待的目光投向国家。

国家会满足我们的希望吗？我们总是像不言而喻的那样，不着眼于任何特定国家，而是着眼于整个德国，那么，根据迄今为止的德国的情况，我们对它所能期待的东西是什么呢？

在近代欧洲，教育本来不是发端于国家，而是发端于大多数国家也由之获得自己的权力的权力，即教会的天授精神王国。教会不是把自己看作世俗共同体的一个组成部分，而是把自己看作一种从天而来的、对世俗共同体来说完全外在的培育机构，它被派遣来，在它能扎根的地方，到处为这个外面的国家招募公民；它的教育目的无非在于，人们在另一世界里绝不会被罚入地狱，而是会怡享极乐。通过宗教改革，这种一如既往地像过去那样看待自己的教会权力，已经同它在以往甚至经常与之发生争执的世俗权力结合到了一起；这就是在这方面从那个事件中产生的全部区别。因此，对教育事业的陈旧看法依然存在。即使在现在的时代，而且直到今天，富裕阶层的教育也一直被看作是父母们想按照自己的喜好安排的一件私事，他们的孩子通常只是被引向这样一个目标，即他们的孩子本身有朝一日会成为有用的人。但是，唯一的公共教育，即民众教育，只是为了到天国过极乐生活的教育；主要的事情是信一点儿基督教和阅读，如果能做到，还有写作，一切都是为了基督教。人们的一切其他发展都委诸他们在其中

长大成人的偶然的和盲目起作用的社会影响，委诸现实生活本身。甚至连从事学术教育的机构也都首先是为训练神职人员而设想的；这是主要的科系，其余的科系仅仅成了这个主要的科系的附属部分，而且在大多数情况下也只能得到从主要的科系退下来的剩货。

只要那些居于治理国家的首要地位的人一直对这项工作的本来目的模模糊糊，甚至连他们本人都被那种对他们和别人的极乐生活的认真操心所感动，人们就可以有把握地指望他们对这种公共教育抱有的热心，指望他们为此所做的认真努力。但是，一旦他们认清了前一个目的，理解了国家的活动领域是在可见世界范围之内，那么，他们就一定会明白，对他们的臣民永恒的极乐生活的那种操心不能由他们承担，谁想在那里成为怡享极乐的人，谁就应该看到自己该怎样做。从这时起他们认为，在他们今后单纯听凭虔诚时代产生的教会组织和教育机构执行它们最初的使命时，他们也有足够的事情要做；不管它们对于已经完全改变的时代会怎样不适宜和不够用，他们并不认为自己有义务用他们在其他目的方面节省下来的开支支援它们，也不认为自己有理由进行积极的干预，用适宜的新东西取代过时的和不能用的东西，而且对于所有这一类建议总是有这样一个现成的答案：国家没有钱做这些。即使有过例外情况，这也是为了有利于高等教育机构，而这些机构显赫四方，给它们的赞助者带来了荣誉；但是，那种本来属于人类的基础，不断补充高等教育，又必定反过来不断受到高等教育的影响的教育，即民众教育，却仍旧不受重视，并且从宗教改革直至今天都处于日趋崩溃的状态。

如果我们现在能够为未来，并从此时此地起，能够为我们的事情对国家抱有更好的希望，那么，国家就有必要彻底更换它看来迄今具有的那种关于教育目的的根本概念，认识到它迄今拒绝为其公民的永恒极乐生活操心是完全正确的，因为这种生活根本不需要特殊的教育，而且一种服务于天国的培育学校，像那种把权力最终已转交给国家的教会，是根本不应当存在的，这种学校只会妨碍所有实实在在的教育，其职务必须予以解除；而另一方面，则非常需要服务于尘世生活的教育，从这种扎扎实实的教育中，自然会轻而易举地附带产生出服务于天国的教育。到目前为止，国家越认为自己开明，它似乎就越坚定地相信，即使它的公民没有任何宗教和道德，它也能够单纯通过强制性机构达到它本来的目的，而且他们会按这种机构的意图，愿意

遵守他们能够遵守的事情。但愿它从新的经验中至少已经学知，它无法这么做，正是由于缺乏宗教和道德，它才落到了自己目前所处的境地。

关于国家怀疑自己是否也有能力担负民族教育的费用，但愿我们能够使它相信，它将通过这项唯一的支出，以最经济的方式解决其余大多数的支出，而且只要它承担了这项支出，它不久就只会拥有这项唯一的重要支出了。到目前为止，国家的绝大部分收入都用到了维持常备军上。我们已经看到这笔花费的结果，这就够了；因为进一步深入探讨这些军队的建立所造成的这种结果的特殊原因，超出了我们演讲的计划。与此相反，如果国家普遍实施我们建议的民族教育，那么，由于新成长起来的年轻一代受到了这种教育，国家从此刻起就根本不需要任何特殊的军队了，而是在他们那里就得到了一支在任何时代都还没有见到过的军队。每一个人都为使用他的体力的任何可能性而经过了完备的训练，他随时都具备这种力量，他习惯于承受任何艰苦努力，他在直接的直观中发展起来的精神总是历历在目，十分清醒，在他的心中，对整体、对国家和对祖国的爱永世长存，他是这整体中的一员，这种爱消灭了任何其他自私的冲动。国家一旦想要，就能召唤他们，将他们武装起来，并且可以肯定，没有任何敌人能够打垮他们。在治理得明智的国家中，另一部分操心和支出迄今都是用于改善广义的国家经济及其一切部门的，在这里，由于低等阶层难以教导和帮助，有些操心和花费已经白费，因而事情到处都收效甚微。但通过我们的教育，国家则会获得这样一些劳动阶层，这些阶层的人们从青年时代起就习惯于对自己的工作加以思考，已经有进行自救的能力和倾向；要是国家还能再以适当的方式扶助他们，他们就会对国家心领神会，心怀感激地接受它的教诲。一切财政部门都无须很多努力，就会在短时间内获得任何时代都还不曾见过的繁荣，如果国家想要计算，如果它到那时大概也还要附带了解各种事物真正的根本价值，它的第一笔费用就会获得千倍的利息。迄今为止，国家必须为司法机构和警察机构做很多事，却永远无法给它们做得充分；监狱和劳改所要国家支付开销；最后是赈济贫困的机构，越是为它们花钱，它们需要的费用就越大，在迄今为止的整个形势中，它们实际上显得是制造贫困的机构。在一个普遍实施新教育的国家里，司法机构和警察机构将会大量减少，赈济贫困的机构将会完全消除。早期的管教保证

了以后免受很难进行的管教和改造；而贫困在一个按我们所说的方式受到教育的民族里是根本不存在的。

但愿国家和一切给国家出谋划策的人敢于正视和承认国家目前的实际形势；但愿国家能活生生地认识到，除了未来几代人的教育这一领域外，国家决没有剩下什么其他的活动领域，可以在其中作为一个真正的国家，真正地和独立地进行活动，并作出一些决定；如果国家不是根本什么事情都不想做，它也就只能做这件事；但是，人们也将会完整地、毫不嫉妒地将这份功劳留给它！我们不再有能力进行积极的抵抗，这是一目了然的，每一个人都承认的，和我们原先就已经假定了的。那么，我们怎样能够面对那种认为我们怯懦和不配爱生活的指责，为自己因而丧失的生存的延续作辩护呢？没有任何其他办法，我们只有决心不为自己而生存，通过行动来证明这一点；我们只有把自己当做更有尊严的后裔的种子，仅为此才想保存自己，直到我们把他们树立起来。如果失去了第一个生活目的，我们究竟还能做些别的什么事情呢？我们的宪法将由他人给我们制定，我们的同盟和我们武装力量的使用将由他人给我们指明，法典将由他人借给我们，甚至我们的法庭和判决及其执行有时也将被人夺走；我们在不远的将来将无须对这些事情操心。人们没有想到的只是教育；如果我们正找事做，那就让我们做这件事吧！可以期待，别人在这件事情上不会让我们受到干扰。我希望——也许是我自己在这件事情上弄错了，但我只是为了这个希望还想活下去，所以我不能放弃希望——我希望，我将会使一些德意志人信服，使他们认识到，惟有教育才能拯救我们摆脱压迫我们的一切灾难。我尤其指望，危难已使我们更加倾向于警觉和严肃思考。外国人有其他的安慰和其他的手段；即使外国人可能有这种想法，我们也不能期待外国人会对这种想法有些注意或有些相信；我倒希望，如果他们一旦得知有人对教育的期望如此之大，这就会发展成为给他们的报刊读者消遣的一个丰富来源。

但愿国家和那些为国家出谋划策的人，在着手这一任务时不会因为观察到期待的成果十分遥远而使自己松懈下来。如果人们想在导致我们目前命运的各种极为错综复杂的原因中，分析出那种唯独特别成为政府负担的原因，那就会发现，这些理应先于一切其他人而放眼未来、掌握未来的人，在时代的重大事件向他们涌来时，总是仅仅竭力试图使自己摆脱当下的窘迫境地；但在考虑未来的时候，则没有考虑

他们的现时代，而是指望某种偶然的、会割断连续的因果链条的情况。但这种希望是骗人的。人们一旦允许一种推动力量进入时间，这种推动力就会持续下去，走完自己的道路，一旦在最初犯了松懈大意的毛病，过后的考虑就无法阻止它了。我们的命运已经暂时为我们免除了第一种只考虑现时代的情况；现时代不再是我们的。但愿我们不要保留第二种情况，即不是从我们自己身上，而是从任何别的什么东西上希望一个更好的未来。诚然，现时代无法安慰我们当中任何一个除了食物，还需要一些更多的东西维生的人，为职责活下去；只有对更好的未来的希望是我们还能得以呼吸的要素。只有梦幻者能把这种希望建立在一些其他东西之上，而不是建立在他自己为了未来的发展而能够置于现时代的东西之上。让那些统治我们的人，允许我们也像我们当中的人彼此看待对方和好人设想自己那样，看待他们吧；让他们置身于我们也十分了解的事业的首要地位吧，以使我们还能亲眼目睹那种东西的产生，而这种东西有朝一日将从我们的记忆中洗刷掉我们亲眼目睹的德意志人的名字所蒙受的耻辱！

如果国家承担这个向它建议的任务，它就会在它的整个领土上毫无例外地为它的每一位新生的公民普遍实行这种教育；我们也只是为了这种普遍性才需要国家，因为这里或那里的个别开端和尝试，都是具有善良意志的个人的能力大致足以做到的。诚然，不能期望父母们会普遍愿意同自己的孩子分离，把孩子们交给这种很难使他们理解的新教育；但根据迄今的经验，倒是可以估计到，每一个还相信自己有能力在家里养育自己的孩子的人，会反对公共教育，特别是反对一种如此严格分离、如此持久的公共教育。在这种情况下，在遭到可以预期的反对时，我们迄今已经习惯于国家领导人用这样的回答来拒绝普遍实行新教育的建议：国家没有权力为这一目的而行使强制手段。他们想等待到人们普遍具有善良意志的时候，但没有教育，则永远不可能达到普遍的善良意志，他们就是用这种方法抵御了一切改良，而希望直到末日来临事物将依然如故。他们也许是这样一些人，这些人或者从根本上把教育视为一种可以或缺的奢侈品，在考虑到这种奢侈品时必须尽可能加以节省，或者是把我们的建议只看作对人类进行的一项新的大胆的试验，它可能成功也可能失败；就他们是这样的人来说，他们的认真必须加以称赞；这些人也许是这样一些人，这些人对迄今的公共教育状况赞叹不已，对这种教育在自己的领导下发展到多么完善的程度心醉神迷，全然不让自己感觉到，自己本该接受一些自

己尚无所知的东西；所有这些人都与我们的目的毫不相干，如果有关这件事情的决定要归他们作出，那是应当抱怨的。不过，但愿也有些国家领导人，他们在这件事情上被当做顾问，而这些国家领导人首先完全是通过对哲学和科学的深入和彻底的学习获得自我教育的，他们的事业对他们来说是十分严肃的，他们对人和人的使命具有牢固的概念，他们有能力理解现时代，有能力把握，究竟是什么东西给人类目前不可避免地造成危难；假如这些人根据那些预备性概念已经亲自认识到，只有教育才能在无法阻挡地向我们突然袭来的野蛮和野蛮化过程面前拯救我们，假如他们的眼前浮现出一幅关于通过这种教育将会产生的一代新人的图景，假如他们自己由衷地信服我们建议采取的办法是无懈可击、毫不骗人的，那也就可以期望，这些人同时会理解，国家作为人类事务的最高管理者，作为唯独对上帝、对自己的良心负责的未成年人监护者，完全有权为了拯救他们也对他们采用强制手段。目前，究竟在什么地方有一个国家会怀疑自己是否也有权强迫其臣民服兵役，为此从父母那里夺走他们的孩子呢？会怀疑父母中的一方或双方都愿意还是不愿意呢？尽管如此，但这种强迫别人违背自己的意志，采纳一种持久的生活方式的措施，是非常值得怀疑的，而且经常会对道德状况，对受强制者的健康和生活，造成极其有害的后果；与此相反，我们所说的那种强制则在教育过程结束之后，退回了全部个人自由，它绝不会有任何其他结果，而只会有提供最大的拯救的结果。当然，以前人们也是凭自由意志服兵役的；但是，自从发现这种自由意志不足以实现想要达到的目的以后，人们就毫不犹豫地辅之以强制手段；因为这项事业对我们十分重要，而且危难处境也要求非采取强制手段不可。但愿在考虑到教育的时候，我们也能睁开眼睛看到我们的危难处境，这件事情将对我们同样重要，这样，那种疑虑就会自行打消；特别是，只有在第一代人当中才需要采用强制手段，在以后各代人当中，他们亲自经过这种教育，强制就会被废除，而且那种对服兵役的强制也会因而被取消，因为所有这么受过教育的人都同样愿意为祖国拿起武器。如果人们为了在开始的时候不招致太多的叫喊，打算采用以往限制那种服兵役的强制措施的方式，限制这种强制接受公共民族教育的措施，将那些免服兵役的阶层排除在这种强制性教育之外，那么，这是不会有什么重大的不良结果的。在那些被排除在民族教育之外的阶层当中，会有一些通情达理的父母自愿将自己的孩子托付给这种教育，而那些不通情达理的父母的孩子们，跟全部

孩子相比，在数量上是微不足道的，他们可以一直按以往的方式成长起来，进入需要加以创造的更好的时代，不过，他们只有作为旧时代的一种引人注目的纪念品才有用处，以鼓舞新时代能够生动地认识到自己的更高幸福。

现在，如果这种教育会干脆成为德意志人的民族教育，如果所有讲德语的人——但又绝不只是这个或那个特定德意志国家的公民——中的大多数人都会成为一代新人，那么，一切德意志国家就都必须自力更生，不依赖其他一切国家，承担起这项任务。首先用以倡导这一事情的语言，用以拟定和进一步拟定辅助方法的语言，用以训练教师的语言，概括起来说，将要通过这一切的一条唯一的、具有象征意义的道路，是一切德意志人共同拥有的。我几乎无法想象，怎样和用哪些转换方式能够把整个这种教育方法，特别是在我们所计划的范围内，迻译为任何一种外国语，使它显得不是一种外邦的、翻译过来的东西，而是本国的、从自己的语言固有的生命中产生出来的。这个难题对一切德意志人来说都同样被排除了；这项事业对他们来说已经准备就绪，他们只需动手干这件事业就行了。

在这里，各个不同的、彼此分离的德意志国家依然存在的情况，对我们有利！这种经常对我们不利的情况，也许在这件民族大事上会对我们有利。好多国家急起直追的劲头和相互争先的欲望，也许会产生单个自满自足和安于现状的国家所不能产生的结局；因为很清楚，在所有的德意志国家当中，那个将会开此事之先河的国家，将会首先赢得全体德意志人对它的尊敬、爱戴和感激，使自己成为民族的最高救星和真正的缔造者。这个国家将给其他国家鼓起勇气，为它们树立一个富有教益的榜样，成为它们学习的典范；这个国家将消除其他国家心怀的疑虑；从这个国家的怀抱中将产生出可以借给其他国家的教科书和第一流教师；哪一个国家在它之后成为第二个这样的国家，就将获得第二等这样的光荣。在德意志人当中，对高尚事物的感觉还从来不曾完全泯灭，能证明这一点的令人喜悦的证据是，迄今为止，许多德意志部族和国家都一直为拥有更高的文化的荣誉而彼此争论不休，有的列举自己拥有更广泛的新闻自由，能更自由地抛弃传统意见，有的列举自己拥有建制更好的学校和大学，有的列举自己拥有昔日的光荣和功绩，有的列举自己拥有某种别的什么东西，而且这种争论一直都不能有定论。在目前的时机，这种争论则将会有定论。只有

那种在此全力以赴，敢于普遍实施的和有教无类的教育，才是生活的一个真实的组成部分，才对自己很有信心。任何其他的教育都是一种外加的饰物，人们只是为了华丽才敷设它，真正有良心的人则连一次都不佩戴它。在这个时机，必将暴露出在什么地方，人们引以为荣的教育只存在于中等阶层的少数人那里，他们在著作中把它阐述出来，而一切德意志国家都拥有诸如此类的人；必将暴露出在什么地方，这种教育于另一方面也上升到了为国家出谋划策的高等阶层。于是，事实也就会表明，人们必须怎样评价到处表现出来的那种建立和繁荣高等教育机构的努力，它是以对于人类教育的纯粹热爱——这热爱当然会以同样的努力浸透教育的每个部门，特别是浸透教育的首要根基——为基础呢，还是以单纯寻求荣耀，甚或以可怜的金融投机为基础呢。

我说过，哪一个德意志国家率先实行这个关于民族教育的建议，就会从中获得最大的荣誉。但在此之后，这个德意志国家并不会长期一枝独秀，而是无疑不久就会发现许多追随者和竞争者。只要做出一个开端，这就是重要的事情。即使没有什么别的东西，荣誉感、嫉妒心以及那种也想获得别人拥有的东西和在可能时还想获得更好的东西的欲望，也会促使一个国家追赶另一个国家，效仿其榜样。这样，我们在上面提到的那种对国家自身利益的观察——这种观察现在在一些人看来也许很值得怀疑——也就会在生动的直观中得到验证，变得昭然若揭。

假如可以期待，一切德意志国家现在就已经立刻认真准备，贯彻那一计划，那么，二十五年之后就会出现我们所需要的更好的一代人，如果谁还有望活到那个时候，谁就可望亲眼看到这一代人。

但是，像我们当然也必须指望这种情况一样，如果在目前存在的一切德意志国家中没有任何一个国家在自己的高级顾问中有这样一个人，这个人有能力认识到上面假定的一切，为这一切所感动，而且在这个国家里，至少大多数的顾问不反对这个人，那么，这件事情自然就会落到具有善良意志的个人的肩上，于是我们就可以期望，这些人能开始着手实施我们倡议的新教育。在这里，我们首先着眼于大土地占有者，他们可以在自己的领地上为其臣民的孩子建立这样的教育机构。在近代欧洲的其他民族面前给德国带来荣誉、带来光荣称号的是，在大土地占有者阶层中一直到处都有很多人把操心自己领地上的

孩子的课程和教育作为自己的严肃工作，他们乐于尽自己的所知，为此做出最好的努力。可以期望，这些人现在也会倾向于学习向他们建议的完善的做法，并像他们迄今做较小的和不完备的事情那样，乐于做较大的和彻底的事情。拥有受过教育的臣民比拥有未受过教育的臣民对他们自己更为有利，这种认识很可能在这里或那里有助于他们那么去做。在国家取消臣属制[84]关系，从而去掉了这个最后的动力的地方，但愿国家能在那里更加认真地考虑自己不可免除的职责，就是说，不同时取消这种在开明土地占有者那里同臣属关系有联系的唯一的好东西，但愿国家在免除了那些自愿代替国家做这件事的人之后，在这件事情上不要耽误尽自己本来的义务。此外，在考虑到城市的时候，我们在这里将自己的目光指向了具有善良意志的市民们为实现这一目的的自愿联合。在我所能看到的地方，德意志人心中对善举的爱好在任何危难局势的压力之下都还一直没有泯灭。但是，由于在我们的机构中有种种可以概括在忽视教育的项目下的缺陷，这种善举仍然很少能挽救危难局势，而是好像经常还在扩大危难局势。但愿人们最终把这种高尚的爱好首先指向那种能结束一切危难和一切其他善举的善举，指向教育这一善举。但是我们还需要有和期望着其他形式的善举和牺牲，这种牺牲不在于给予，而在于行动和做出成绩。但愿正在成长的学者，在情况允许时能把大学毕业后和担任公职前给自己空余的一段时间，用于学习这些机构中的教学方法和自己在这些机构从事教学的工作！且不说他们将因此为整个民族作出最大的贡献，我们还可以向他们保证，他们自己会从中得到最大的收获。他们从通常的大学课堂上往往很死板地带来的全部知识，将会在他们从这里进入的普遍进行直观的工作氛围中获得清晰性和生动性，他们将学会娴熟地传授和使用这些知识，而且由于人类的全部特性在儿童身上都是纯洁无瑕地袒露出来的，所以他们就会获得真正的、唯一名副其实的人类知识的宝藏，他们将学会生活与活动的伟大艺术，而对这种伟大艺术，高等学校通常是不加以说明的。

如果国家不承担要求它承担的任务，那么，接受这一任务的个人就更加光荣了。但愿我们不要通过臆想来预测未来，不要自己发出怀疑和缺乏信任的声音；我们已经清楚地说出我们首先期望的东西；我们只可以说明一点：如果真的会出现国家和君主将这一事业交给个人的情况，这就应当符合于迄今为止的、在上面已经说明的和用事例证明的德意志的发展和文明的进程，而且这一进程会始终保持不变。即

使在这种情况下，国家也会首先像一个也想作出自己的一份贡献的个人那样，在适当的时候紧跟上来，直到它以后认识到，它并不是一个部分，而是整体，它有义务也有权利为整体操心。从这一刻起，个人的一切独立努力就被取消，而从属于国家的总体计划了。

如果事情的进程是这样，那么，旨在改善我们人类的活动自然就只能缓慢地向前发展，而无法确有把握地和坚定地通观全局，做出可能的估计。但是，让我们不要因此受阻，不去做出一个开端！这项事业绝不会衰亡，而是只要一旦起动，就会自行存在下去，并且越来越向远处蔓延和传播，这是由它本身的本性决定的。每一个受过这种教育的人，都将是它的见证人和热情的传播者；每一个人都会使自己又成为教师，并尽自己的能力造就人数众多的、有朝一日也会成为教师的学生，以此来偿还过去获得的教育的报酬；这种情况必定会一直持续下去，直到毫无例外地遍及整个民族。

如果国家不从事这项事业，私立学校就会担心，一切稍微富裕一些的父母们将不把自己的孩子托付给这种教育。于是，就让我们以上帝的名义，满怀信心，转向穷困的孤儿吧，转向陷于贫困境地的街头流浪儿吧，转向所有被成人社会排除和抛弃的孩子吧！以前，特别是在一些德意志国家，祖先的虔诚信仰使公共教育机构得到很大的扩充和充分的装备，许多父母都曾经让自己的孩子受到教育，因为他们同时发现，这种教育机构与任何其他行业不同，食宿全包；那么，就让我们在迫不得已时像以前在这些国家里那样，采取补贴的办法，把面包给予那些从别人那里得不到面包的人，以使他们在拿到面包的同时也接受精神上的教育吧！让我们不要担心他们先前的贫困和粗野的状况会成为实现我们的教育宗旨的障碍吧！让我们突然把他们完全从这种状况中拉出来，将他们带进一个崭新的世界吧；让我们不给他们留下任何可以使他们回忆起旧日的东西吧！这样，他们自己就会忘记这些，而成为新的、刚刚才被创造出来的人。我们的课程和我们的校规必须保证，刻进这块新鲜、纯洁的白板中的只是好的东西。如果恰恰是那些被我们时代排除的人，单纯由于受到这种排除才获得开始成为更好的一代人的优先权，如果是他们给那些不愿意跟他们在一起的人们的孩子带来使人幸福的教育，如果是他们成为我们未来的英雄、智者、立法者和人类拯救者的祖先，那么，这将是就我们这个时代给一切后世人提出的一个警告性证明。

第一个这样的教育机构的建立首先需要有胜任的教师和教育者。裴斯泰洛齐的学校培养了这样的人，并且永远准备培养更多的这样的人。开始的时候，需要注意的一件重要事情是，每一个这种类型的机构都要同时把自己看作是培育教师的学校，而且除了已经培养出来的教师之外，要在他们周围聚集着一批年轻人，他们学习教学，同时进行实践，在实践中不断更好地学习。即使这些机构在初期不得不跟匮乏作斗争，这也会很容易维持住教师队伍。因为大多数人目前都志在自己学习；因此，他们也愿意在没有其他补偿的情况下，在一段时间里为了他们所在的那个教育机构的利益而使用学到的东西。

此外，这样一个教育机构需要有校舍、初步的设备和一块足够大的土地。在这些安排的进一步发展中，如果这些机构中将有数量适当的一批已经成长起来的年轻人，他们在几年里都按照迄今的安排，作为雇佣工作者不仅获得食宿，而且同时也获得年薪，如果把他们的工作转交给较弱的年轻人，并依靠本来就必须具有的辛勤工作和明智经营，那么，这些机构将大都能够维持自身——这看来是显而易见的。在初期，在还没有前面提到的那种学子的时候，这些机构可能需要较大的补贴。可以希望，如果看得到出头之日，人们是更愿意作出贡献的。我们应当避免对这一目的有损害的节省；允许这种节省，倒不如什么都不做好得多。

因此我认为，以单纯的善良意志为先决条件，在实行这一计划的时候，通过许多人的联合，通过所有的人将自己的力量投向这个唯一的目的，就没有什么困难会不容易加以克服。

第十二讲　关于在达到我们的主要目的以前维护我们自己的方法[85]

我们已经充分描述了我们向德意志人倡议的那种未来的民族教育。这种教育塑造成的一代人只是由自己对正义和善良的爱好，而决不是由其他任何东西推动的，他们拥有一种为自己的立场而永远确有把握地充分认识正义的理解力，他们具备永远贯彻自己意愿的一切精力；一旦出现这一代人，我们用自己最大胆的愿望所能追求的一切东西就会从这一代人的存在中自行产生，自然而然地从中生长起来。这一时代很少需要我们的种种指示，以致我们反而可以从这一时代学习一些东西。

由于这一代人在此期间还不存在，而是要首先被教育出来，而且，即使我们所期望的一切都万无一失，我们还是需要相当长的时间才能过渡到那个时代，于是就产生了一个更易使人想到的问题：我们究竟应当如何度过这一过渡时期呢？在我们不能做什么更好的事情时，我们应当怎样至少把自己作为可发生改良的基地，作为可与改良相联的出发点而保存下来呢？有一种现实情况，它与这一代人理解为正义的事物秩序没有丝毫相似之处，而且在这种情况下也没有一个人懂得正义或对这种事物秩序怀有丝毫的愿望和需要，而是将现存事物看做十分自然和唯一可能的；当这一代受过教育的人有朝一日走出他们的隔离状态，来到我们中间的时候，我们应当怎样阻止我们这边不发生这种情况呢？这些心怀另一世界的人们难道不会马上发疯吗？这样的话，新教育不是就跟迄今为止的教育一样，对于现实生活的改良毫无用处而会销声匿迹吗？

如果大多数人还照样漫不经心、无思无虑和心不在焉地继续下去，那么可以期待的正是这种必然发生的情况。谁对自己毫不留心，任人发落，由环境任意塑造自己，谁也不久就会习惯于任何一种可能存在的事物秩序。不管他第一次看到某种情况时他的眼睛如何受到伤害，只要让这种情况天天以同样的方式重复出现，他就会对它习以为

常，以后就觉得它很自然，它是必然如此的，最后甚至喜爱上了它，而第一次良好情况的产生却会使他觉得很不受用，因为这种情况使他脱离开了他那种已经习以为常的生存方式。只要我们的感官没有受到伤害地继续存在下去，我们以这种方式甚至会习惯于受奴役，而且会随着时间的推移而喜爱上它；这正是最危险的屈服态度，它对一切真正的荣誉变得麻木不仁，然后使懒惰者感到很高兴，因为它免除了他的一些担忧和独立思考。

让我们警惕做仆役的意外欢乐吧，因为它甚至会夺走我们的后代在未来求解放的希望。如果我们的外在活动被套上能束缚住手脚的枷锁，那就让我们更加大胆地提高我们的精神，使它具有自由的思想，使它生活在这种思想中，只期望和渴求这种唯一的生活吧。让自由从可见世界消失一段时间吧；我们让它逃进我们的思想深处，直到在我们周围产生出有力量也在外部表现这一思想的新世界。让我们用那种无疑允许我们作出测定的东西，用我们的精神，把自己造就成将在我们之后成为现实的人的榜样、预言和保证吧。我们可不要使我们的精神同我们的肉体一起卑躬屈膝、俯首就擒！

如果有人问我怎样实现这一点，那么，唯一的、概括性的回答就是：我们必须立刻成为我们本来就应当成为的德意志人。我们不应当使我们的精神屈服，因此，我们必须首先获得一种精神，获得一种坚定的和确实的精神；我们必须在一切事情上都严肃认真，而不轻率地过日子，把生活当做嬉戏；我们必须给自己建立站得住脚的和不可动摇的原则，这些原则是我们的一切其他思维和我们的行动的固定准绳。在我们这里，生活和思维必须是一个整体，而且必须是一个融会贯通和毫无瑕疵的整体；我们必须在生活和思维中合乎自然和真理，从我们这里抛弃那些外来的玩意儿；一句话，我们必须塑造自己的性格；因为“具有性格”和“是德意志的”，这两者无疑是意义相同的。[86] 这件事在我们的语言中没有特别的名称，因为它恰恰应当无须我们的一切知识和思索，而从我们的存在中直接产生出来。

我们必须首先用自己的思考活动对我们时代的伟大事件，对它们同我们的联系以及我们对它们的期待加以思考，使自己对所有这些事物获得一个清晰和确定的看法，对在这里产生的问题作出一个坚定不移、不可改变的肯定或否定的回答；每一个对教育有起码要求的人都应当这样做。人的动物性生活在一切时代都是按照同样的规律进行

的，在这方面，一切时代都是相同的。不同的时代只是对于理智而言才存在的，只有那种用概念钻研它们的人，才既生活于它们当中，又生存于他的这个时代，而另一种生活则只是一种物质性的生活。对发生的一切事情不加理会，让它们从身边匆匆而过，甚至闭目塞听，以阻止它们涌入心田，并且还把这种无所用心自诩为伟大的智慧，这对于岩石来说也许是合适的，因为海浪拍打岩石，岩石就对此毫无感觉，或者，这对于树干来说也许是合适的，因为狂风暴雨将树干摇来曳去，树干就对此毫无察觉，但是，这对于一个能思考的存在者来说却绝不可能是合适的。——即使一个人在高尚的思维领域里翱翔，这也不能解除这种理解他的时代的一般义务。一切高尚的思维必定想以自己的方式直接干预当前的时代，准确确实实生活在高尚的思维中，谁就同时也生活在当前的时代中，假如他没有也生活在这一时代中，那么，这就证明他也没有生活在那种思维中，而只是在那种思维中做梦。那种对我们眼下所发生的事情漫不经心的态度和把可能产生的注意力人为地引向其他事物的做法，可以说是我们的独立性的敌人最期望遇到的情况。如果他能肯定我们对任何事情都不作思考，那他就可以像使用没有生命的工具那样，用我们来做他想做的一切事情；漫不经心就是对一切都习以为常，但在清晰、全面的想法及其关于那种应当存在的东西的图像总是有警觉性的地方，是绝不会出现任何习以为常的惯性的。

这些演讲首先邀请了你们，并且在目前可能通过书籍的印刷将整个德意志民族聚集在自己周围的限度内，也将邀请他们，亲自作出一个坚定的决断，在内心对下列问题取得一致意见：1）关于有一个德意志民族存在的说法，关于其特有的、独立的本质的继续存在目前处于危险之中的说法，是真的还是假的？2）是否值得努力去维护这个民族？3）是否有一种维护它的可靠、有力的方法？这种方法是什么？

在我们当中以前有一种传统的习俗，那就是：当人们可以在口头上或文字中获悉任何严肃的言论时，日常的饶舌家就攫住了它，把它变成了他在令人压抑的无聊中可以取乐的消遣材料。首先在我的周围，我现在没有像以前那样察觉到，有人把我目前的演讲作了这样的用途；但从早先出版界的聚会发出的声音——我指的是各种文献报刊和其他杂志——中，我没有得到任何消息，因而也不知道，从这里可

以期待的是随意取笑呢，还是认真严肃。无论情况如何，我的意图至少不是要开玩笑，也不是重新启用我们这个时代所具有的熟为人知的笑话。

在德意志人当中过去还有一种习俗，它在我们当中更为根深蒂固，几乎已经成为另一种本性，而且几乎从未听说它有对立面，那就是：人们把一切会被引上发展道路的事物都视为对每一个有一张嘴的人的要求，要他立即对之发表意见，并向我们报道，他是否也持同样意见，整个事件究竟是根据什么样的表决告终的，公众的谈论必须根据什么样的表决匆匆转向新的对象。这样，德意志人中间的一切文字交流就都发生了转变，古老寓言的回响变成了纯粹的声响，完全没有躯体和物质内容。如同在大家熟悉的不好的个人社交场合一样，这里重要的也只是人们不断发出声音，每一个人都不停地接受它，并将它抛向自己的邻人，究竟什么东西在发出声音，却是根本不重要的。如果这不是缺乏性格，不是非德意志性，那是什么呢？尊重这种习俗，只维持公开交谈的热烈，这也不是我的意图。我想要另外一些东西，所以，我个人也早已完全不参与这种公开的闲谈，而人们也可能最终免除了我做这种事。我并不想立刻知道，这个人或那个人对这些热烈谈论的问题是怎样考虑的，也就是说，他迄今对它们是如何考虑的，或者对它们是如何不加考虑的。他应当亲自考虑并彻底思考这些问题，直到他的判断成熟和完全清楚为止，并且应当为此花费必要的时间；如果他还缺乏有关的预备知识，缺乏在这些事情上作出判断所需要的整个教育水平，那么，他也应当为此花费时间，以获得这些知识。如果有人以这种方式有了自己的成熟、清晰的判断，那也并不是要求他公开地发表这一判断；要是这一判断与我们在这里所讲的一致，那么，这个判断就是已经说过的，无须说第二次了，而只有谁能说出某种不同的、更好的东西，我们才会要求他讲话；但是，每一个人都无论如何应当按照自己的方式和情况真正地生活和做事。

最后，我的意图更不是用这些演讲向我们德意志著书立说的大师们提交一份习作，以便让他们加以修改，使我能借此机会得知，可以对我抱有怎样的希望。在这方面也已经向我提出过足够多的学说和好的建议，如果可以期待到什么改善的话，现在就一定已经显示出来了。

不，我最初的意图是：将我们当中那些一直被抛入成堆的问题和研究，被抛入关于它们的大量相反意见，而在那里徘徊的有教养者，尽可能多地从那里引导出来，导向一个他们自己能立足的点，也就是引向一个对我们最密切相关的点，即我们自己的共同事务；在这个统一点上让他们形成一个不可动摇的确定意见，让他们获得一个他们确实理解的清晰认识；尽管在他们之间对许多其他东西有争论，至少要在这一点上使他们统一思想，团结一致；最后，以这种方式产生出德意志人的一种牢固的根本特点，这就是德意志人都认为值得对德意志人的事务形成一个意见；与此相反，那种既不想听到、也不想思考这一事情的人，从现在起，则可有理由被看作不属于我们的人。

这样一种坚定的意见的产生，以及许多人对这一事情的统一认识和相互理解，将是把我们的性格从我们那种缺乏尊严的一盘散沙的状态中拯救出来的直接方法，同时也将是达到我们的主要目的，即采用新的民族教育的有力手段。特别是因为我们自己，不管是个人还是全体，从来都不一致，朝三暮四，每一个人都朝着嗡嗡的嘈杂声乱喊，连我们的诚然经常十分明智的各届政府，在倾听我们的时候，也被弄得晕头转向，左右摇摆，就像我们的意见一样。如果我们的共同事务终于有一种坚定的和确有把握的进程，那么，什么东西能阻止我们首先从自己开始，做出一个坚定果断的榜样呢？要让人有朝一日听到一种一致的、不变的意见，要让人得知一种坚决的和普遍预示的需要，像我们所假定的民族教育的需要；我认为，我们的政府是会倾听我们的，如果我们表示愿意接受帮助，它就会帮助我们。如果情况相反，那么，我们至少在事后才有权利指责它；现在，既然我们的政府大体上符合于我们对它的希望，我们则不宜提出责难。

是否有一个维护德意志民族的确有把握的和彻底的方法，这个方法是什么，这在我向这个民族提出，让它加以决断的所有问题当中，是最重要的问题。我已经回答了这个问题，解释了我的答法的理由；这决不是为了作出最终判定，这种判定是毫无帮助的，因为每一个应当参与此事的人都必定已经通过自己的行动，在他自己的内心有了确定的信念；这只是为了激励人们自己进行思考和判断。我必须从这时起不过问每一个人的事情，而听其自便。只是我还可以警告人们，在这个问题上不要让那些到处流传的浅薄想法欺骗自己，不要让它们阻碍自己作深刻的思考，不要让那些不能兑现的空话敷衍自己。

比如，我们必定早在发生最近的事件以前就听到过一种仿佛备妥的说法，它自那以后也经常对我们加以重复，那就是：即使我们的政治独立已丧失殆尽，我们还是能保存我们的语言和我们的文献，并且可以依靠它们永远成为一个民族，这样，我们在一切其他方面就会容易安慰我们自己了。

说我们即使没有政治独立也将保存我们的语言，这种希望究竟以什么为首要根据呢？说这种话的人总该不会认为他们对子孙后代和一切未来世纪的劝告和训诫确有这种神奇的力量吧！？现在活着的、成熟的人们已经习惯于用德语说话、写作和阅读，这种做法无疑会继续下去；但下一代人将如何做呢？第三代人又将如何做呢？我们竟然想要给这些后代人加上什么样的砝码，与他们那种也要通过语言和文字，讨那个赫赫显要、分配一切特权的人物欢心的渴望保持平衡吗？[87] 有一种确系世界上首要语言的语言，虽然众所周知，各种首要作品今后还得用它撰写，但我们难道从来都没有听说过这种语言吗？我们不是现在就在我们眼前看到，那些希望以其内容赢得欢心的作品是用这种语言出版的吗？人们援引另外两种语言为例，一为古代语言，一为近代语言，尽管讲这两种语言的民族在政治上衰落了，它们还是作为活生生的语言继续流传下来。我绝不想深究这种流传的方式；但一目了然的是，这两种语言本身都具有我们的语言所不具有的一些东西，因此它们在征服者面前得到了赏识，而这是我们的语言永远不可能得到的。假如这些用空话敷衍了事的人能更好地环顾四周，他们就会发现另一个照我们看来完全在此适用的例证，这就是索布语。[88] 在讲这种语言的民族丧失了他们的自由之后，这种语言还一直延续了数百年之久，也就是说，还在被束缚于土地的农奴们的贫穷茅屋里流传下来，使他们能用他们的压迫者不懂的语言叹息自己的命运。

或者，人们可以假设这样一种情况，即我们的语言仍然是活生生的，仍然是一种用于写作的语言，因而保存了自己的文献；那么，一个丧失了政治独立的民族的文献究竟可能是一种什么样的文献呢？[89] 有理性的著作家究竟想要什么？他能要什么呢？不会是别的，只能是干预共同的和公众的生活，按照他的图像来塑造和改造这种生活；如果他不想这样做，他所讲的一切就都是空洞的声音，是供悠闲无事的人听着消遣的。他想在原初的意义上，从精神生活的根源出发，为那些同样在原初的意义上从事活动的人进行思考，也就是说，为那些在

原初的意义上进行统治的人从事思考。因此，他只能用统治者也借以进行思考的语言从事写作，也就是说，用一种借以进行统治的语言，用一个构成独立国家的民族的语言从事写作。我们为各种极为抽象的科学所作的一切努力本身，最终究竟想要什么呢？且让我们认为，这些努力的最近目的就是要把科学一代一代地传下去，在世上保存下来；但为什么应当保存它呢？显然，只是为了在时机成熟时塑造共同的生活和整个人类的事物秩序。这是它的最终目的；因此，任何科学的追求哪怕是在未来的什么时候才能实现，都是间接地服务于国家的。如果它放弃了这一目的，它也就丧失了自己的尊严和自己的独立性。但是，如果谁怀有这一目的，他就必须用统治民族的语言从事写作。

凡在能找到一种特定语言的地方，那里也就存在着一个特定的民族，它有权独立自主地操心自己的事务，自己治理自己，这个说法无疑是真实的；同样，我们可以反过来说，如果一个民族不再自己治理自己，它也就应当放弃自己的语言，而与征服者融合到一起，以产生一种统一局面、内部和平和对不复存在的各种情况的完全遗忘。一个管辖这样一种民族混合体的一知半解的统帅必定会要求这样做，所以我们可以确信，在我们的情况中是会被要求这样做的。在这种融合产生之前，允许使用的教科书会译成野蛮民族的语言，也就是译成这样一种民族的语言，这种民族过分笨拙，以致学不会统治民族的语言，正因为如此，便将自己排除在对公众事务的一切影响之外，把自己贬低到终生受奴役的地步；这些自己使自己对现实发生的事情缄默不语的人，也会得到允许，用虚构的世俗之争练习自己的口才，或模仿以前的和古老的形式，在这个时候，人们可以在引以为例的古老语言中寻找前者的证明，在近代语言中寻找后者的证明。这样一种文献我们也许还想保持一段时间，而且那些没有什么更好安慰的人可以用它来安慰自己；但是，那些也许能鼓起勇气和正视真理，被真理的景象所惊醒，下定决心和采取行动的人，也会被一种毫无价值的安慰——它本来会对我们的独立性的敌人十分有利——弄得昏睡不醒，而这正是我想要阻止的，如果我能够做到的话。

人们向我们允诺，德语文献会世代流传下去。为了进一步评判我们在这个问题上所能抱有的希望，很有益的做法是，看一看我们到此为止究竟是否还有真正意义上的德语文献。著作家最崇高的特权和最

神圣的职责是，将他的民族聚集在一起，与她一起讨论她最重要的事务；尤其是，德国著作家的唯一职责一向如此，因为德国在过去已经分裂为许多分离的国家，它几乎只有通过著作家的工具，即通过语言和文字，才被结合为共同的整体；在将德意志人团结在一起的最后外在纽带——帝国宪法——如今也已经断裂之后，著作家在这一时期最根本和最迫切的职责亦将如此。现在，假如有迹象表明——我们在这里不是在讲我们可能知道的或害怕的东西，而只是在讲我们同样必须预先考虑到的某种可能的情况——我是说，假如有迹象表明，一些特定国家的仆从现在已经被忧心忡忡、惊惧不安的情绪所支配，以致他们率先不容许那些假定一个民族依然存在、并向这一民族疾呼的声音响亮地讲出来，或用禁止的办法不容许它们得到传播，那么，这就会证明，我们现在已经不再有任何德语创作了，而且我们就会知道，我们对未来文献的展望能有何前景。

这些人惧怕的，到底可能是什么呢？也许是怕这个人或那个人不爱听这些声音吧！？他们至少给自己要表示的体贴至微的关照选错了时机。对于祖国的辱骂和贬低，对于外国的无聊吹捧，他们毕竟无法阻止；但对于夹杂在这些声音中的一句爱国话他们就不要这么严厉吧！很可能，不是所有的人都同样喜欢听所有的话；但我们目前无法顾及这些，危难时刻正在逼迫我们，我们必须说出危难时刻要求我们说的话。我们正在为生命搏斗；难道他们想要我们注意自己的脚步，以免某件官服沾上扬起的尘土吗？我们正在洪水中沉落下去；难道我们应当不呼救，以免某个神经衰弱的邻人受惊吗？

那些可能不爱听这种话的人究竟是些什么人呢？他们究竟在什么样的条件下可能不爱听这种话呢？无论在什么地方，使人害怕的只是模糊不清和黑暗。任何可怕的图像，只要人们凝神注视它，就会消失不见。我们迄今一直无拘无束地、坦率地分析了在这些演讲中出现的每一个问题，让我们也以同样的态度正视这种可怕的东西吧。

或者人们认为，目前肩负着领导绝大部分世俗事务的人是真正伟大的人，或者认为情况正相反，[90] 而第三种情况是不可能的。在第一种情况下，人的一切伟大之处除了建立在人的独立的、原初的东西之上，究竟建立在什么之上呢？人的伟大之处在于，人不是他的时代乔装打扮出来的东西，而是从永恒的、原初的精神世界生长出来的自然原本的东西，人的伟大之处在于，在他心中产生了一种对整个世界的

新的和独特的看法，在于他具有将自己的这种看法应用于现实世界的坚定意志和铁的力量。但是，这样一种人绝对不可能除了尊重自己，就不尊重各个民族和个人的独立性、坚定性以及生存的独特性，而这是在他内心构成他自己的伟大之处的东西。既然他很有把握地感觉到自己的伟大，对它充满信心，他就耻于统治具有可怜的奴仆思想的人，耻于做侏儒中的巨人；他鄙弃那种为统治人们而必定先要贬低他们的想法；看到自己周围的堕落，他十分压抑；不能尊重人们，这使他感到痛心；但是，所有那些能使他的情同兄弟的同时代人得到提高和变得高尚的事情，所有那些能将他们置于更为庄严隆重的光明境地的事情，则使他自己的高尚精神感到舒畅，而且是他的最高享受。利用时代所引起的震动，把一个古老而可尊敬的民族，即把绝大多数近代欧洲民族的本原民族和一切民族的指导者，从沉睡中唤醒，说服她获取一种可靠的保护手段，以使自己摆脱堕落，而且这一手段同时保证了这个民族永远不再堕落，并在提高自己的同时提高其余一切民族——关于这种事情，难道这样一种人会不高兴听到吗？我们在这里并不是要鼓动一种打破宁静的争吵，而是要警告人们提防这种肯定会导致堕落的东西，要说明一种坚定不移的基础，世界上的某个民族最终将在这种基础之上建立起最高尚、最纯洁的和人类还从未有过的道德，它在以后的一切时代都将得到保证，并将从这个民族出发，被传播给其他民族；我们是要说明一种人类的改造，它将把尘世的和感性的创造物改造成纯粹的和高尚的精神。人们难道认为，一种本身纯洁、高尚和伟大的精神，或以这种精神培养起来的任何人，会由于这样一种建议而受到侮辱吗？

与此相反，那些怀有这种恐惧心理，并以自己的行动确认了自己有这种心理的人，会怎样认为呢？会怎样在所有世人面前大声承认自己这么认为呢？他们会承认，他们相信一种与人为敌的、非常藐小卑劣的原则支配着我们，每一种独立自主的力量的冲动都会使那种不能不害怕听到道德、宗教和心灵净化的人十分惊恐，因为对他来说，只有在对人的贬低中，在人的愚钝和罪恶中才有拯救和保存自己的希望。他们的这种信仰会给我们的其他痛苦再增添上受这样一种人统治的沉重耻辱，难道我们应当丝毫不表示迟疑，不要事先作出令人信服的证明，就同意这种信仰，并按照这种信仰行动吗？

假定发生了最糟的情况，即他们是正确的，而我们这些用自己的行动承认第一种情况的人却绝不是正确的，人类就真的应当遭到贬低，堕落下去，以讨好某个因此受益的人，讨好那些怀有畏惧心理的人吗？难道不应当允许任何一个受到自己良心的命令的人警告这些人不要堕落吗？假定他们不仅是正确的，而且人们也还应当下决心在同代人和后世人面前承认他们是正确的，并大声宣布这项刚刚对自己作出的判决，那么，给那种不受欢迎的警告者可能由此造成的最大和最终的结果是什么呢？他们知道某种高于死亡的东西吗？死亡无论如何在等待着我们所有的人，从有人类开始，高尚的人们就为了微小的事情——因为哪里曾有什么事情高于眼前的事情呢？——而一直不顾死亡的危险。谁有权利介入一种冒着这样的危险业已开始的行动呢？

如果像我所不希望的那样，我们德意志人中间有这样的人，那么，这些人就会未经请求，不需感谢，而将他们的脖子供奉给精神奴役的桎梏，并且像我所希望的那样，不会遭到拒绝；他们不知道真正伟大的人物怎么勇敢，而根据具有他们自己的清晰性的那种想法来衡量这种人物的想法，因而认为必须靠政治手腕阿谀奉承，于是他们就会用恶狠狠地咒骂的办法，利用他们不知道有何他用的文献，以便经过砍伐，把它们当做祭献品，表示他们的殷勤。与此相反，我们则通过出于我们的信心和我们的勇敢的行动，歌颂拥有威力的人物的伟大，而这种歌颂远非语言所能形容。越过完全讲德语的整个领域，到我们能自由地、不受阻碍地发出声音的任何地方去，这声音就会通过自己的单纯存在而向德意志人呼喊道：任何人都不想要你们受到压迫，不想要你们抱有受人奴役的意识和你们奴隶般的屈从，而是想要你们独立，想要你们真正自由和得到升华与净化，因为人们并不阻止自己与你们公开讨论这些问题，向你们指出实现这些目的的可靠方法。如果这声音可以找到听众，获得预期的成功，那么，它就会在未来的数百年中为这种伟大人物，为我们对他的信仰树立起一座纪念碑，而时间是不会毁坏这座纪念碑的，相反地，它会随着每一代新人而长得更高，传播得更广。谁能反对建立这样一座纪念碑的尝试呢？

因此，我们不想用我们的文献在未来的繁荣来安慰我们失去了独立性，不想让这类安慰阻止我们去寻找一种恢复独立性的方法，我们宁愿知道，那些负有某种监管文献的责任的德意志人，是否时至今日还允许其他德意志人自己写作或自己阅读真正的文献，他们是否认为

在目前的德国还允许有这样一种文献？但是，他们对这个问题的真实想法如何，必须在最近就做出决定。

在讲完这一切以后，下一步我们要做的——这也只是为了在我们的本原民族得到完全、彻底的改善以前维护我们自己——是塑造我们自己的性格，是通过独自深思，对我们的真实处境和改善这一处境的可靠方法形成一种坚定的看法，首先由此验证这一性格。以我们的语言和文献的继续留存为安慰，已经表明是毫无价值的。但是，还有一些在这些演讲中尚未提到的其他虚幻想法，它们也阻碍着这样一种坚定的看法的形成。我们也要考虑这些想法，这是很恰当的；但这件工作我们留给下一讲。

第十三讲　内容通报·业已开始的研究的继续[1]

我们在上一讲的结尾处讲到，在我们当中还流传着许多关于民族事务的毫无价值的想法和蒙蔽人的学说，它们阻碍着德意志人对他们目前的处境作出符合自己的特性的坚定看法。由于人们恰恰在现在更热衷于到处兜售这些梦幻，以获得公众的尊敬，而且在很多其他的思想已经动摇以后，它们只能被一些人拿来填补产生的空缺，所以，抱着一种比在其他场合本来应当谈到它们的重要性时更为严肃的态度，对它们作一个检验，看来是切题的。

首先，比一切事情都重要的是：各个国家最初的、原始的和真正天然的疆界，毫无疑问是它们的内在疆界。讲同一种语言的人们早已在有一切人为技巧以前，通过单纯的天性，靠许多不可见的纽带联结在一起了；他们彼此理解，而且有能力不断更明白地表达自己的意思，他们休戚相关，自然而然地是一个整体，一个不可分割的整体。这样的一个整体为了至少不暂时引起混乱，为了不使自己均衡发展的进程受到严重干扰，绝不会愿意接受任何一个有另一种来源、讲另一种语言的民族，并且与它混合。从这种由人的精神本质划定的内在疆界中，才产生了居住地的外在疆界，这是那种内在疆界的结果，并且从事情的天然外观来看，住在某些山川之内的人们绝不是由于住在同一地域，才成为一个民族，相反地，人们是由于早已通过一种更高的自然规律而成为一个民族，才住在一起，而且如果他们很幸运，他们才有山河的掩护。

这样，德意志民族就通过共同的语言和思维方式完全结合到了一起，并且与其他民族截然分离，而居于欧洲的中部，成为那些没有亲缘关系的部族的一道隔墙；他们人数众多，十分英勇，足以抵御任何外来袭击，保护自己的疆界；他们独立自主，他们的整个思维方式使他们很少愿意从邻近的民族那里接受知识，很少愿意干涉这些民族的事情，用令人不安的做法激起这些民族的敌意。在时代的进程中，他

们的好命运保护了他们免于直接参与对其他世界的掠夺；这种情况首先给近代世界历史的发展方式奠定了基础，给各民族的命运以及他们的绝大部分概念和意见奠定了基础。自从有这种情况以来，基督教的欧洲才分裂为许多相互隔离的部分，而在此之前，欧洲即使它自己没有清楚地意识到，也已经是一个整体，并且在共同行动中表现为一个整体；自从有这种情况以来，才树立了一个共同的猎物，每个人都同样对它垂涎三尺，因为大家都同样可能需要它，并且每个人看见它要落入别人手中，都心怀嫉妒；在这时才存在着一切人反对一切人的暗藏敌意和好战心理的原因。也就是在这时，通过征服，或在征服不可能时通过联盟，来吞并那些有另一种来源、讲另一种语言的民族，攫取他们的力量，才对某些民族来说变得有利可图。一个坚决依靠自然力量的民族，如果它的居住地对它来说变得过于窄小，就会想占领邻近的土地，从而扩大自己的居住地，以赢得更大的空间，而在这种情况下，它会驱逐那里原先的居民；它会想用一块贫瘠的不毛之地，换取一块气候温和的天赐良田，而在这种情况下，它会再次驱赶走原先的占有人；它即使发生蜕化，也会单纯出征抢掠，它并不渴望得到土地或居民，而只强占征途中一切有用之物，然后又离开被洗劫一空的国家；最后，它会将被占领的土地上的原有居民同样作为一种有用之物，作为个人的奴隶加以瓜分。但是，如果它将外族原封不动地作为国家的组成部分补充进来，它就得不到丝毫的利益，所以，它永远不会受到诱惑，去做这种事情。但是，如果事情在于，应当从一个旗鼓相当的，或者可能实力更强的对手那里夺得一件诱人的、共同的猎物，那么，对情况的估计就不同了。不管被征服的民族是否在其他方面符合于我们的要求，至少他们的拳头对于打击我们所要掠夺的对手是有用的，他们当中的每一个人都增添了一份国家的战斗力，对我们来说是受欢迎的。所以我们要问，某个曾经期望和平与安宁，睁眼看清这种形势的智者，能从哪里期待到这种安宁呢？显然，不能使用不让任何人利用多余之物的办法，自然地限制人的占有欲，以期获得安宁，因为现实地存在着一个诱惑所有人的猎物。同样，他也不能期望这些人具有给自己设定界限的意志，以期获得安宁，因为在这些人当中，每一个人都把他能抢到的一切东西抢到自己的手里，而那种限制自己的人必然会遭到毁灭。没有任何人想跟别人分享自己目前占有的东西；只要可能，每个人都想抢走别人的东西。要是有人按兵不动，那只是因为他认为自己没有足够的实力从事争斗；一旦他感到自己有

了所需要的实力，他肯定会从事争斗。因此，保持安宁的唯一手段就是：任何人都永远不会获得能够扰乱安宁的力量，并且每一个人都要知道，另一方进行抵抗的力量与他这一方进行攻击的力量不相上下；这样，就会形成一切力量的均势和抗衡，在其他一切手段都消失以后，只有通过这一手段，才能使每一个人维持自己目前的财产状况，使所有的人都保持安宁。因此，构成那种有名的欧洲均衡势力体系的先决条件的是这两样东西：第一，掠夺物，它是任何个人都没有权利占有的，然而是一切人都同样渴望的；第二，随之而来的掠夺欲，它是普遍的、永远蠢蠢欲动的和真实存在的。在这两个先决条件下，这种均衡当然会是维持安宁的唯一手段，但愿有人找到产生这种均衡，将它从空想变为现实的第二种手段。

但是，难道也可以把那两个先决条件当做普遍的和毫无例外的吗？在欧洲的中心，极为强大的德意志民族难道不是完全没有插手争夺这一猎物，丝毫没有沾染争夺它的兴趣，而且几乎没有要求得到它的能力吗？只要这个民族仍然团结一致，同心协力，那么，如果其他的欧洲人想在一切海域，在一切岛屿和海岸自相残杀，德意志人在欧洲中心的坚固壁垒就会阻止他们互相靠近，——这里本来会保持和平，德意志人本来会保持自己的安宁和富裕，同时保持其余一部分欧洲民族的安宁和富裕。

保持这种状态是不符合于只顾眼前的外国人的私利的。他们认为，德意志人的勇敢很有用处，可用来为他们打仗，德意志人的手很有用处，可用来夺走他们的对手的猎物；一种达到这个目的的手段必定会被找到，而且外国人的狡猾多端轻而易举地战胜了德国人的毫无偏见和不善怀疑。正是外国首先利用了德国由于宗教之争而产生的感情分裂，以期将这个由内部紧密联系的统一体所组成的整个基督教欧洲的缩影同样人为地分裂为许多相互隔离和独立的部分，就像外国通过共同的争夺已经把自己自然而然地分裂开那样。这些特殊的国家是产生于一个民族的怀抱的，而这个民族除了外国本身，没有任何敌人，除了团结一致，共同反对外国的诱惑和诡计，没有任何事情。外国懂得把这些国家扮演为彼此对立的天然的敌人，每一方都必须不断警惕对方。另一方面，外国也懂得将自己扮演成抵御这种由自己的同胞所构成的危险的天然盟友，扮演成维系这些国家的生死存亡的唯一盟友，因此，这些国家必须同样用自己的一切力量支持其盟友的行

动。只有通过这种人为的约束手段，一切想对新旧世界中的任何一种对象展开的纷争，才成为德意志各部落本身彼此的纷争；每一场由于任何一种起因而发生的战争都必定是用德意志人的鲜血在德意志人的土地上决胜负的，在对这些情况的整个起源十分陌生的民族中，均势的任何偏移都必须加以平衡，而德意志诸国相互隔离的存在状态已是违反一切天性和理性的，为使它们还能有所作为，它们必须被当做欧洲均势天平上的主要砝码的附加物，盲目地、毫无意志地随着这个天平移动。如果说在某些国家，人们指称一些公民的方式是说他们属于某某外国政党或拥护某某外国联盟，但不知道如何称呼属于本国的政党的公民们，那么，德意志人早就只拥护任何一个外国政党了，人们很难碰上有谁会拥护德意志人的政党，会认为这个国家应当自己结成联盟。

这就是在欧洲各国之间人为地维持势力均衡这一臭名昭著的理论体系的真正起源和意义，这就是它对德国和对世界所产生的结果。如果基督教欧洲像它应当那样，像它原来那样，仍然是一个整体，那么，人们就决不会有产生这种想法的起因了；这一整体自立自强，并不分裂为必定彼此势均力敌的冲突力量；只有对于变得不公正的和业已分裂的欧洲来说，那种想法才获得了一种勉强成立的意义。德国不曾属于这个变得不公正的和业已分裂的欧洲。假如至少德国仍然是一个整体，那它就会自立于文明大地的中心，犹如太阳自立于世界的中心；它会维持自身的安宁，并靠自身的力量维持它周围的安宁，它无须一切人为的措施，而凭自身单纯的、自然的存在，就会给予所有国家以均势。只有外国的欺骗才将它搅进了外国那种不公正的和有纷争的情况，并传授给它诡计概念，把这种概念作为最有效的手段之一，在它的真正利益上欺骗它，把它一直蒙在鼓里。现在，这一目的已经完全达到，人们谋图的结果已经完全摆在我们的眼前。即使我们现在无法取消这个结果，我们为什么不应当至少在我们自己的理智——这理智几乎还是仍然由我们自己支配的唯一东西——中消除它的根源呢？在苦难将我们从睡眠中唤醒之后，古老的梦幻为什么还应当一直摆放到我们眼前呢？我们为什么不应当至少现在就看到真理，发现那可能拯救我们的唯一手段呢？——我们的后代也许想做我们认识到的事情，正如我们因为父辈做梦而现在受苦一样。让我们理解，必须人为地维持均势的想法虽然对于处在罪过和灾难的压力之下的外国来说可能是一种令人安慰的梦想，但它作为地道的外国产物是永远不会在

德意志人的心中扎根的，德意志人也永远不应陷入使它可以在他们中间生根的境地；我们至少现在就必须看透它是毫无价值的，我们必须认识到，并非在它那里，而是只有在德意志人自己的统一中才能找到共同的得救之道。

在我们的时代被经常鼓吹的海洋自由[92]，对德意志人来说同样是陌生的，不管人们图谋的真的是这种自由，还仅仅是自己能够将其他一切人都排除在这种自由之外的能力。几百年以来，当其他一切民族都在角逐的时候，德意志人却很少表现出大规模地参与这种自由的欲望，而且他们是永远不会这样做的。他们也不需要这种自由。他们资源丰富的国土和他们的勤劳，给他们保证了过文明人的生活所需要的一切；他们也不缺乏为达到这个目的而对这一切进行加工改造的技术。他们自己的科学精神不会使他们缺少交换手段，以获得世界贸易所带来的唯一真正的利益，即扩大对地球及其居民的科学知识。啊，但愿德意志人的有利命运能同样保护他们不间接参与掠夺其他世界的行径，就像它曾保护他们不直接参与这种行径一样！但愿轻信态度和那种也想象其他民族一样优雅地、高贵地生活的欲望，不会使产于其他世界的非必需品成为我们的必需品；但愿我们在考虑那些不怎么缺乏的物品时，宁肯向我们的自由同胞提出一些可以承受的条件，而不想从大海彼岸可怜的奴隶的血汗中攫取利益。这样，我们就至少不会甚至给我们现在的命运提供借口，我们就不会被作为买主而遭受战争，不会被作为市场而遭受灭亡。大约在十年以前，在有人能预见到以后发生的事情之前，德意志人就被劝告说，要使自己不依靠世界贸易，将自己作为商业国锁闭起来。这一建议违反了我们的习惯，特别是违反了我们对于金属铸币的偶像崇拜，于是受到了激烈的抨击，被弃之一旁。[93] 从那以后，我们正在学会在外国暴力的逼迫之下，屈辱地缺失我们以前依靠自由，为我们的最高尊严而保证不能缺乏的东西，学会在这样的逼迫之下屈辱地缺失更多的这类东西。既然物质享受至少没有迷住我们的心窍，但愿我们抓住这个机会，以永远纠正我们的观念！但愿我们终于认识到，所有那些关于世界贸易和外贸生产的骗人理论体系虽然很适合于外国人，并且恰恰是他们一直用来打我们的一个武器，但是，这些理论体系在德意志人这里却毫无用处；除了德意志人自己的统一，德意志人内部的独立和贸易的独立是他们得救的第二个手段，并通过他们成为欧洲得救的第二个手段。

但愿人们最终也还敢于看出，一统天下的君主国的梦幻是可憎的和毫无理性的，这一梦幻已开始取代一段时期以来变得越来越难以令人置信的均势，而被呈现给了公众，以获得他们的尊敬。精神的本质只能在个人的千差万别的层次上，在整体的各个部分中，在许多民族中表现人类的本质。只有当这些民族中的每个民族依靠它自身，根据它的特性，发展和塑造自己的时候，只有当这些民族中的每个民族的每一个人在本民族里根据民族的共同特性和具体特性，发展和塑造自己的时候，神性才会像应当那样，在其真正的明镜中显现出来；只有那种不是对规律性和神圣秩序毫无预感，便是它们的死敌的人，才会想斗胆干预神灵世界的最高规律。藏于自己眼里的、不可见的民族特性，将各个民族与本原生活的源泉联系在一起，只有在这些民族特性中，才有他们当前的尊严和本来的尊严、道德和功绩的保证。如果这些特性由于民族的混合与摩擦而被去掉棱角，那就会从这种浅薄东西中产生出与精神本质的分离，产生出一切民族走向相互一致、彼此关联的堕落的融合。一些著作家就我们的一切不幸用一种前景安慰我们，说我们也会因此成为新兴的一统天下的君主国的臣民，说有人已经决意这样碾碎人类中的一切人性的萌芽，以便将融化的面团压成任何一种形状，并且说一种如此可怕的反对人类的野蛮行为或敌对行为在我们的时代是可能的，我们应当相信他们的说法吗？或者，即使我们打算决定暂且相信这种全然不可信的说法，那么，究竟应当通过哪种机构进一步执行这样一种计划呢？在欧洲目前的文明状态下为了某个一统天下的新君主国而征服世界的究竟应当是哪一类民族呢？欧洲的各个民族不再做野蛮人，不再为了自己而以破坏性行为取乐，已有数百年之久。所有的民族都在战争之后寻求最终的和平，在奋斗之后寻求安宁，在混乱之后寻求秩序；大家都想看到，自己的生涯以一种和平的、宁静的家园生活为圆满结局。在一个时期，甚至连单纯预想的民族利益都会鼓动他们进行战争；如果一统天下的君主国的要求是一再以这种方式提出来的，那种梦幻就会消失，它所给予的狂热力量也会消失；对宁静秩序的渴望又得到了恢复，于是，我们究竟是为何种目的做这一切和承受这一切的问题，也就提出来了。我们时代的世界征服者必定会首先清除所有这些感情，并且用经过深思熟虑的技艺，将一个野蛮民族塞到这个由于自己的本质而没有产生一个野蛮民族的时代。但他做的必定不止于此。只要我们让人们稍有休养生息的机会，那种从年轻时代起就看惯了耕种的土地，看惯了富裕和秩序的

人，无论在什么地方见到同样的景象，都对它感到愉快，因为它向他展现了他自己那种永远无法完全泯灭的渴望的背景，而一定要消灭这种景象，则会使他自己感到痛心。甚至针对这种给社会的人深深地刻印上的愉悦之情，针对人们就征战者给被征服国家所带来的灾难表露的沉痛之感，也一定要找到一种制衡的力量。但除了掠夺欲望，就没有什么别的制衡力量。如果敛财聚物成为支配征战者的动力，如果征战者习惯于在蹂躏各个欣欣向荣的国家时不再想到任何其他事情，而只想到他本人在大家普遍受苦受难时能获取什么，那么，可以预料到的是他心中的同情感和怜悯感不会表露出来。因此，我们时代的世界征服者除了将他的人们培养得能从事那种野蛮的暴行，也必定还会将他们培养得具有冷酷无情而深思熟虑的掠夺欲望；他一定不会惩罚敲诈勒索的行为，反而一定会对这种行为加以鼓励。那种自然而然地基于事实的耻辱感也一定会被首先扫光，但掠夺却必定会被认为是一种出色的理智的光荣标志，被算作伟大业绩，并且必定会开辟一条通向一切荣誉和尊严的道路。在近代欧洲，哪儿有一个民族这么寡廉鲜耻，因而可以被人们用这种方式加以调教呢？或者，如果我们假定世界征服者本人能够胜任这种调教工作，那么，恰恰是他的手段破坏了他的目的的实现。从这时起，这样一个民族便把被征服的人们、国家和艺术作品不再看做任何别的东西，而只看做尽快赚钱的手段，以期继续前进，再去赚钱；它从速榨取，将被榨干的东西丢弃，任其遭受各种可能的命运；它想摘到树上的果实，就砍伐树木。谁用这些工具去行动，对谁来说，一切诱惑、教唆和欺骗的技艺就都会被挫败；只有在远处，他们才能像人们在近处察觉到的那样行骗，于是，就连最愚笨的人都看到他们那种犹如禽兽的野蛮行径，看到他们那种无耻放肆的掠夺欲望，而且整个人类对他们的厌恶之声都响亮地表露出来了。人们用这些工具虽然可以掠夺大地，使它荒芜，将它碾成一个沉闷之至、混乱不堪的领域，但永远无法将它组成一个一统天下的君主国。

上述想法和一切这类想法，是一种单纯愚弄自己，有时也耽于自己精心编造的谎言的思维所制造的产物，对德意志人的彻底性和严肃性来说是毫无价值的。在这些图景中最多有一些图景，例如政治均势的图景，是在各种广袤和混乱的现象中辨认方向，把它们梳理清楚的有用辅助线；但是，相信这些东西的天然存在或力求实现它们，却正如同有人在划出标记的真实地球上，寻找用于辨认自己在地球上的观

察方向的两极、子午线和回归线一样。但愿成为我们民族的风尚的是：我们的思考不是单纯要开玩笑，仿佛试验从中会产生何种结果，而是要这样进行思考，就是说，仿佛我们所思考的东西应当是真实的，应当在生活中真正起作用；如果能这样，让人们警惕这些原来属于外国的、只会压迫德意志人的治国能人的骗人形象，就将成为多余的了。

一旦我们掌握我们的思维方式的这种彻底性、严肃性和重要性，它们就会也出现在我们的生活中。我们已经被战胜；我们现在是否想同时遭受蔑视，公正地遭受蔑视，我们在遭受其他一切损失之后，是否也还想丧失荣誉，这将仍然永远取决于我们。用武器进行的斗争已经结束了；如我们希望的，哲学原理、道德风尚和民族性格的新斗争兴起了。

让我们送给我们的客人一副表现对祖国和朋友的眷恋之情，表现廉洁正直和富有责任感，表现一切公民道德和家庭道德的图画吧，让它作为送给客人的友好礼物，带到他们终有一天会返回去的他们自己的家乡。让我们留神，不要邀请他们来蔑视我们；但是，没有任何东西使我们肯定会邀请他们来蔑视我们，好像我们不是极度惧怕他们，便是放弃我们的生存方式，而力求模仿他们的生存方式。诚然，我们不要有那种个人向个人挑战和个人激怒个人的不妥行为，但除此以外，我们在各方面都继续走自己的道路，好像我们只管我们自己，而绝不建立我们绝对不需要的任何关系，这将是最可靠的措施；在这方面最可靠的手段将是，每一个人都满足于祖国原有的环境能够使他取得的成就，根据自己的力量承担共同的重负，而把通过外国得到的每一种恩惠都看做丧失尊严的耻辱。可惜，人们在作出选择的场合宁愿小瞧自己，也不希望出现人们令人感动地称道的东西，这已几乎成为遍及欧洲的、因而也遍及德意志的习俗，而这也许可能让人把业已接受的良好生活方式的整个理论体系归结为那个基本原理的统一性。但愿我们德意志人在目前的情形下宁肯反抗这种生活方式，而不是反抗什么更高的东西！尽管可能有这样一种反抗，但愿我们仍保持自己的本来面貌；是的，假如我们能够做到这一点，但愿我们变得更强大和更坚定，就像我们所应当的那样！人们惯于批评我们说，我们非常缺乏敏捷的行动和驾轻就熟的技能，我们对一切事情都过分严肃、过分谨慎和过分看重，但愿我们对此不怎么觉得惭愧，所以反而力求不断

地有更大的理由、在更广泛的范围里够得上受这种批评！我们确信，如果我们并不完全不再是我们自己——这就相当于完全不再存在——那么，我们即使竭尽一切努力，也依然永远不会使那些人满意，这种容易达到的确信巩固了我们的这一决心。有一些民族，他们自己想要保存他们的特点，想要使别人知道尊重他们的特点，因而也承认其他民族自身的特点，乐意和允许其他民族有这种特点；毫无疑问，德意志人是属于这些民族的，这一特征在他们整个过去和现在的尘世生活中已有很深的根基，以致他们经常为了公正地对待同时代的外国人和以往的古代史，而对自己很不公正。又有另外一些民族，他们那种在自身紧密生长在一起的自我，永远不允许他们有一种不囿于自身，对异族进行冷静观察的自由，因此他们不得不认为，做有教养的人只有一种唯一可能的方式，而这种方式每每都是在这个时刻恰好由某种偶然情况抛给他们的；世界上的其余一切人，除了成为像他们那样的人，并没有什么别的使命，如果他们想要承担教化这些人的辛劳，这些人就必须向他们表示最大的感谢。在第一类民族中，对人的发展有一种教化和教育的最有益的交互作用，并且有一种渗透，在这种渗透中每个人仍然可以靠他人的善良意志保持自己。第二类民族没有能力教化什么，因为他们没有能力把握现存状态中的任何东西；他们只想消灭现存的一切，并在自己以外的所有地方产生出一块他们能不断重复自己形象的空地；就连他们最初在表面上对异邦风俗的介入，也只是教育者对现在还很孱弱、但很有希望的学子们的好心屈就；就连已经结束的过去时代里的人物，直到他们用自己的外衣将这些人物乔装打扮好为止，他们也一直不喜欢，如果他们能做到，他们就会把这些人物从坟墓中唤醒，以期按照自己的方式教育这些人物。诚然，我永远不敢肆无忌惮，笼统地、毫无例外地责备任何一个现存民族有这种局限性。倒不如说，让我们假定，在这里也是那些不发言的人是更好的人。但是，如果按照发表的言论评判那些出现在我们当中，发表过言论的人们，那么，看来结论就是必须把他们纳入我们描绘过的那类人。这样一种言论似乎需要加以证明；我不谈摆在欧洲眼前的这种精神造成的其余后果，而只举出以下这种唯一的情况：我们互相之间进行了战争；我们这一方是战败者，那些人是战胜者；这是真实的，是得到承认的。那些人可以毫不怀疑地对此感到满足。现在，我们当中有人会继续认为，我们的事业还是正义的，我们本应取得胜利，该抱怨的是这个胜利没有成为我们的。难道这种结局就这么糟糕吗？那些

从他们那个方面同样可以设想他们希求的结局的人，难道能使我们如此恼火吗？不，我们不应当肆无忌惮，设想那种结局。我们应当同时认识到，在任何时候希求的都与他们不同，都要抵抗他们，这是一种多么不正确的做法！我们应当祝福我们的失败，把它当做对我们自身最有益的事件，当做给我们做的最大好事。结局不可能是别样，人们对我们的良好理智就有这个希望！——可我还再说什么呢？这差不多在两千年以前就已经非常精确地说过了，比如在塔西陀的历史书中，[94] 罗马人针对反对他们的、被战胜的野蛮人的情况表示，抵抗罗马人是对神的法律和人的法律的罪恶反叛和反抗，罗马人的武器能给各个民族带来的只是祝福，罗马人的锁链能给各个民族带来的只是尊严，这种看法毕竟是建立在一种可以获得几分原谅的表面现象之上的。人们在这些日子里从我们这里获得的正是这种看法，他们满怀好意地向我们自己要求这种看法，把它假定为我们的看法。我并不是把这些话当做傲慢的讽刺说出来的；我能够理解，人们在十分自以为是和见识短浅的时候，可能会怎样认真地相信这类事情，并同样真诚地相信相反的事情，正如我认为罗马人确实是那样认为的；但我只是让大家思考，我们当中这些认为永远不可能转向那种信念的人们是否能够指望得到什么补偿。

如果我们德意志人的各个部族、阶层、个人都在外国人的耳边就我们的共同命运相互指责，相互进行辛辣和激烈的责难，我们就在外国面前极大地贬低了我们自己。首先，所有这一类指责绝大部分都是没有道理的、不公正的和毫无根据的。我们已在上面说明，是什么原因导致了德国最近的命运；这些原因数百年来都毫无例外地在一切德意志部族本身同样存在着；最近的事件并不是某个部族或它的政府犯有某种特别错误的结果，它们酝酿已久，假如只涉及那些在我们自身存在的原因，则同样早就能击中了我们。在这里，大家的罪过或无辜大概都一样大，而且不再有可能作出其他的估计。在匆匆产生最终结果的时候已经发现，各个德意志国家连它们本身、它们的力量和它们的真实处境都不了解，在这种情况下，究竟哪一个国家能妄自挺身而出，对别人的罪责作出一个基于透彻的了解的最终判断呢？

有根据的指责可能会越过德意志祖国的一切部族，而击中某一个阶层，这不是因为它也同样不比一切别的阶层更多地认识到或有能力认识到共同的罪责是什么，而是因为它作出一种样子，似乎它认识到

的和所能做的更多，而把其余一切阶层排挤出了国家管理工作的范围。即使这样一种指责是有根据的，谁应当说出它来呢？而且它恰恰在现在才以前所未有的巨大声音和尖刻语调被说出来并加以磋商，又有什么必要呢？我们看到，著作家们是这样做的。如果他们在以前，在那个阶层还拥有一切权力和一切威望，受到其余绝大多数人的默默赞同的时候，同样像他们现在这样讲话，谁能责怪他们重新提到他们以前发表的那种已在很大程度上被经验证实的讲话呢？我们也听到，他们在民族法庭前逐一点名指控以前身居高位的人，说明这些人的无能、懒惰和险恶用心，证明这些原因必定会造成这些结果。如果在当时，在这些被指控的人还掌权的时候，在这些人的管理工作必然会造成的弊端还可以被避免的时候，他们就已经认识到他们现在认识到的东西，同样大声地把它讲出来，如果他们那时就同样有力地指控这些人的罪责，千方百计把祖国从这些人的手中拯救出来，只是人们没有听他们的话，那么，他们重提自己当时被人不屑一顾的警告，就是十分正当的。但是，如果他们只是从结果中得出他们当时的智慧，而这是全体民众从那以后跟他们一起从中得出的，那么，为什么现在恰恰是他们在说这些众所周知的东西呢？或者是因为，他们当时利欲熏心，也许根本就是在阿谀奉承，或者是因为，他们心怀畏惧，曾在那个阶层和那些人面前保持沉默，而到现在，在那些人丧失权力以后，他们的声讨之词就劈头盖脸向这些人袭来；噢，那么，他们今后就不要忘记，在我们的不幸的根源中，除了贵族、无能的大臣和将领们，也还要举出同群氓无异的事后诸葛亮的政论家们，他们对当权者阿谀奉承，但对失势者却幸灾乐祸地加以讥笑！

或者是因为，他们谴责过去的错误——这些错误诚然不会被他们的一切谴责所消灭——只是为了使人们在今后不再犯这些错误，但他们这种促成人类关系的彻底改善的热诚，竟然使他们如此勇敢地置明智和体面于不顾吗？我们很乐于相信他们有这种善良意志，只要认识和理智的彻底性允许他们在这种行业中有善良意志。招致了我们的不幸的，不仅是那些曾经偶然身居最高位置的个人，而且是整体的内在联系和复杂情况，即时代的整个精神，时代的种种错误、无知、浅薄、气馁以及与此不可分离的毫无把握的步伐，换句话说，是时代的整个风尚；因此，一直行动的人就远远少于提供的位置，而且每个人，尤其是激烈的批评者本身都极有可能认为，他们如果居于同样的位置，大概也会被环境推向同样的目标。但愿人们很少梦想处心积虑

的险恶用心和叛变！缺乏理智和懒惰成性几乎到处都足以解释所发生的事件；这种罪责是任何人都不应该不经深入的独自检验就完全开脱的；特别是在全体民众中存在着一种极大的惰性力量的地方，那种应该努力进取的个人必须具有一种程度极高的活动力量。即使个人的各种错误由此被明显地暴露出来，造成弊端的原因也没有因而被发现，也不会因为这些错误在将来能加以避免而被消除。如果人们仍然不完善，他们就别无他途，而只能犯错误；即使他们能躲避前人的错误，在错误的无限空间里也会非常容易出现各种新的错误。只有进行一种彻底的改造，只有开始一种崭新的精神，才能够救助我们。如果他们将一同致力于这种发展，那么，我们除了承认他们具有善良意志的光荣，也很愿意承认他们具有正确的和有效用的理智。

这些相互指责既不公正和无益于事，同时又极不明智，必定在外国人眼里极大地贬低了我们，而我们偏偏以种种方式使他们易于了解这些情况，将这些情况硬塞给他们。如果我们不倦地向他们说假话，说我们这里的一切事情在过去如何混乱和乏味，我们在多大的程度上悲惨地受到了统治，他们不是就必定会认为，不管他们想怎样对待我们，他们对我们毕竟总是太好，而绝不可能对我们太坏吗？他们不是就必定会认为，我们既然如此笨拙和拮据，就得以低声下气地表示感激的态度，接受他们从他们的统治、管理和立法技艺的丰富宝藏中给我们取出来的或为我们的将来所考虑的每一样东西吗？我们这一方就需要他们这种无论如何对他们自己不无裨益，而对我们则无足轻重的看法的支持吗？人们在别的场合必定会当做辛辣讽刺的某些说法——比如说，他们才给原先不曾有祖国的德意志诸邦带来一个祖国，或者，他们废除了曾在我们这里合法的奴隶式的人身依附——难道不会因而成为我们自己的言论的重复，成为我们自己的阿谀之词的回声吗？其他欧洲民族在其余的命运方面与我们德意志人已经变得相同，但它们当中没有任何一个国家与我们共同遭到这样的耻辱：一旦外国的武装统治我们，我们就立刻显得对这一时刻好像等待已久，想不失时机地尽快做出一副良好的姿态，辱骂我们以前用庸俗的方式阿谀奉承过的自己的政府和自己的当权者，辱骂我们祖国的一切。

我们其他无辜的人怎样从我们的头上去掉耻辱，让这些有罪的人独自站立起来呢？有一个办法。人们一旦能肯定无人再买辱骂我们祖国的著作，这种著作的作者和出版人一旦不能再指望读者被游手好闲

的习性、空虚的好奇心和喜欢空谈的癖好所引诱，或被幸灾乐祸之心所引诱，目睹那种曾经引起他们痛苦的尊敬之情的东西遭到凌辱，这样的著作就即刻不再会被刊印了。让每一个感到耻辱的人都怀着应有的蔑视态度，退回这种供他阅读的著作吧；虽然他认为自己是唯一这么行动的人，也让他这么做吧，直到在我们中间形成每一个正直的人都这么做的风尚；这样，即使没有强制性的图书禁令，我们也很快就会了结我们著作界的这种充满耻辱的部分。

最后，如果我们专注于对外国人阿谀奉承，这就在他们面前极大地贬低了我们自己。我们当中的一部分人，在以前就已经使自己成了非常可鄙、可笑和令人作呕的，因为他们利用过一切机会向本国的当权者进献高香，在他们认为能阿谀献媚的一切地方，他们既不顾理性，也不顾体面、良好风尚和鉴赏能力。这种风尚在这个时代已经过时，这些歌功颂德有些已经变成了责难之词。在这期间，我们仿佛为了使自己不变得荒疏，就给我们的缭绕的香烟指出了另一个方向，让它飘到现在掌权的那一边去。只说前一种事情，即献媚本身和献媚没有遭到拒绝，就必定会使每一个严肃思考的德意志人感到痛心；但问题还是在我们内部。难道我们现在也想把外国人当做我们这种低贱的癖好的见证人，当做我们极为笨拙地摆脱这种癖好的见证人，从而给人们鄙视我们的低贱再增添上我们笨拙的可笑景象吗？在这一行动中，我们缺乏外国人所具有的一切精细；为了不至于受到考问，我们变得粗笨而夸张，立刻开始顶礼膜拜，迷信星命。此外，我们的样子看起来好像主要是由于惊吓和畏惧，才不得不歌功颂德；但是，没有任何事物比一个胆小鬼更可笑了，他把自己事实上认为可怕的东西赞颂为美丽和优雅，他只是想用这种献媚的手段贿赂这个可怕的东西，让它不要吞食了自己。

或者，[95] 这些赞颂也许不是阿谀奉承，而是他们对于那种在他们看来领导人类事务的伟大天才务必表示的敬意和钦佩的真实表达吗？即使在这里，他们也是多么不了解真正的伟人的特征啊！伟人不虚荣，他们在一切时代和一切民族当中都在这方面是一样的，正如反过来说那样，表现出虚荣的人从来都必定是渺小的和低下的。那些真正的、依靠自身的力量的伟大人物并不喜欢同时代人给他们建立纪念碑或冠以“伟大”的名称，并不喜欢群众震耳的掌声和赞颂；倒不如说，他们以应有的鄙视态度拒绝这些东西，他们首先等待着自己内心的法

官对自己的判决，等待着有评判能力的后人发出的声音。还有一个特征，总是同这些特征联系在一起，那就是伟人敬畏黑暗的、神秘的厄运，不忘永远运转的命运之轮，在自己终结之前不让别人赞美自己伟大或有福气。由此可见，那些赞美者是自相矛盾的，他们通过使用自己的言论，把它们的内容变成了谎言。如果他们真的认为自己所声称的尊敬的对象是伟大的，他们就会满足于接受他是超然于他们的掌声和赞颂之上的，并以充满敬畏的沉默态度来尊敬他。但如果他们用赞颂他来做交易，他们就以此表明，他们事实上把他看成渺小的和低下的，并把他看成非常虚荣的，以致他会喜欢他们的赞颂，而他们则能因而避免某种灾祸或得到某种好处。

那种“多么崇高的天才啊，多么深刻的智慧啊，多么周全的计划啊！”的热情呼喊，如果细加观察，到底是在说什么呢？它是在说，天才是如此伟大，连我们也能完全理解他，智慧是如此深刻，连我们也能彻底看清它，计划是如此周全，连我们也能完全仿制它。因此，它是在说，被颂扬者大致跟颂扬者同样伟大，但也不全然如此，因为后者完全理解和通盘了解前者，因而是站在前者之上的，只要他十分努力，他大概还能作出一些更伟大的业绩。如果有人认为自己能用讨人喜欢的方式献殷勤，他对自己的评判就必定很充分；但如果受颂扬的人很高兴地接受这样的敬意，他对自己的评判就必定很不充分。

不，诚实、严肃、稳重的德意志人和同胞们，让这种无知远离开我们的精神吧！让这种污染远离开我们为了表达真理而形成的语言吧！让我们听凭外国人对每一种新现象都发出惊呼吧！让我们听凭外国人每十年就产生一种衡量伟人的新标准，创造一些新的偶像，为赞美人而亵渎神吧！我们衡量伟人的标准仍然是原有的：只有那种能够提出永远给各民族带来福祉的理念，受这些理念感召的人，才是伟大的；但对于活着的人，让我们听凭有评判能力的后人作出判决吧！

说　明

将第十三讲的手稿交到书刊检查机关后，我一连等了几周都没有等回手稿，而是终于收到了下面这封信：

“在已经向费希特教授先生发出付印许可 以后，他的第十三讲的手稿由于某种偶然情况遗失了，虽然经过一切努力，也无法再被找到。

现在为了不耽误出版人赖默尔付印，我请求尊贵的费希特教授先生根据他的笔记本补充这一讲。并为了付印许可 而将这一讲寄给我。

柏林，1808年4月13日

冯·舍费”

可以被这封信理解为笔记本的资料，我没有保留，在撰写第十三讲的本文时写在草稿上的提纲和草拟的东西，在这一期间迁居时也被付之一炬。因此我不得不坚持，应当重新找回这篇不该遗失，但已经遗失的手稿。但这就像人们保证的那样，即使再极其仔细地寻找，也已经不可能办到；这至少在现在没有办到，于是我就必须尽我所能，填补这一空缺。

虽然为了给自己辩护，我不得不让外界的读者知道这个偶然发生的事故，但我请求读者们相信，人们无论在这个事故本身，还是在讲到这个事故的那封信中所能发现的现象，在我们这里决不是普遍的风气，相反地，这种事故只是一种极为少见的、也许绝无仅有的例外，可以期待，将会采取预防措施，以使这种情况不可能再出现。

【注释】

(1) 为什么这一讲只提供内容通报，而不提供演讲本身，关于这一点，可参见这一通报末尾的说明。[91]

第十四讲　结语[96]

我就此结束我的演讲，这些演讲的洪大声音当然首先是向你们发出的，但是它们着眼于整个德意志民族，它们旨在将一切能够理解它们的讲德语的人都聚集在自己的周围，聚集在这个你们显然正在呼吸的大厅里。如果我能成功地将一粒火种投入任何一个在我眼前搏动的胸膛，如果这粒火种能在这个胸膛里继续闪烁并获得生命，那么，我的意图并不是要使这些人孤芳独处，相反地，我是想要使整个共有的大地上信念和决心相似的人都向他们聚拢过来，并跟他们的信念和决心联合起来，使爱国思维方式中唯一的、绵延不断和连成一体的火焰从这一中心出发，传播并点燃整个祖国大地，直至最遥远的边疆。这些演讲在这个时代并不是为了悠闲无事的人消磨时光而讲给他们听和让他们看的，相反地，我想最终知道，而且每一个具有同样信念的人都应当和我一起知道，除了我们以外，是否还有一些跟我们的思维方式相似的人。每一个德意志人，只要他还相信自己是一个被他认为伟大高尚的民族的成员，只要他对这个民族还抱有希望，勇于为她奋斗，甘于为她忍辱负重，他就应当最终从那种对自己的信仰感到不踏实的心态中挣脱出来；他应当清楚地看到自己是正确的呢，还只是一个傻瓜和狂热分子，他应当从现在起要么怀着确信和愉快的意识继续走自己的路，要么坚决果断地放弃尘世中的祖国，而只用天国聊以自慰。这些演讲的呼声是向你们发出的，它们不是把你们当做我们日常有限生活中的某个人，而是把你们当做民族的代表，并通过你们的听觉器官向整个民族发出呼声。

你们已有数百年不曾像今天这样济济一堂，完全作为一个民族，作为德意志人，来讨论如此重大紧迫和如此休戚与共的事情了。你们也绝不会再有这样的机会了。如果你们现在不注意听讲，心不在焉，把这些演讲也当成耳旁风，或当成奇谈怪论白白放过，那么，谁都不会再指望你们了。你们无论如何要听一听，你们无论如何要想一想。不过，这一次，你们不要不下定决心就走开；每一个听到这种声音的人都要亲自为自己下定决心，仿佛他是一人独处，必须独自做一切那样。如果有很多人这样想，那么，不久就会有一个很大的整体汇成一

股紧密团结的统一力量。反之，如果每一个人都置身事外，将希望寄托在其余人身上，把事情托付给别人，那么，就根本没有什么别人，大家都仍然处于他们以前的状态。——你们要立刻下定决心，下定这个决心。你们不要说：让我们再休息一会儿，再睡一会儿觉，做一会儿梦，直到情况会自行好转。情况是永远不会自行好转的。如果有谁错过了那个可能还比较便于思考的昨日，而在今日仍不能想这样做，那么，他在明日就更无法这样做了。任何一种拖延都只会使我们更加懒惰，只会哄骗我们愈发乐于适应我们的悲惨境遇。促使我们思考的外在动力也绝不可能变得更强烈和更紧迫。目前这种形势不能使谁振奋起来，谁就肯定是麻木不仁的。——你们被召集到一起，下定最后的、不变的决心和决断；这绝不是为了一种对他人的命令、托付和要求，而是为了一种对你们自己的要求。你们应当下定这样一种决心，这种决心只能是每个人靠自己的力量亲自下定的。在这里，那种无所事事的打算，那种等待日后的愿望，那种认为人们有朝一日会又自行改善，因而听之任之、安于现状的懒惰态度，都是不足取的；而是事情要求你们有这样一种决心，这种决心也同时直接就是生活和内在行动，这种决心毫不动摇，毫不移易，而不断地起着支配作用，直至达到自己的目标。

或许，那个唯独能产生这样一种参与生活的决心的根源已经在你们身上完全灭绝和消失了吗？难道你们的整个本性真的已经淡化，已经化为一个空虚的影子，没有生气，没有血液，也没有自身的动力了吗？难道它已经化为一场梦，在这场梦里虽然会产生形形色色的面孔，他们拼命地相互攻讦，然而身体却像死尸一般僵直地躺在那里吗？长期以来，穿着各异的人们都对这个时代说，而且不断重复说，人们大致就是这样设想它的。[97] 它的代言人曾经以为，人们这样做，只不过是想恶语中伤，因此，他们认为自己被挑起来，也从自己方面反唇相讥，[98] 以使事情重新恢复其自然秩序。除此以外，人们感觉不到丝毫的变化或改善。如果你们听到这种说法，它就能激怒你们；你们现在就来惩罚那些如此看待和议论你们的人吧！你们要直截了当地用你们的行动证明他们在说谎，这就是说，你们要在所有世人面前表明你们是另外的样子，这样，那些人就在所有世人面前被认为是错误的了。也许他们正在打算遭到你们的驳斥，因为他们对于用任何其他办法刺激你们已感到绝望，所以他们才对你们措辞严厉。他们这样

做，要比那些阿谀奉承你们的人也许对你们好得多，那些奉承你们的人会使你们四体不勤，对任何事情都漫不经心！

即使你们一向十分软弱，毫无力量，在这个时代人们也已经使你们很容易进行前所未有的、清晰冷静的思考。那种原本使我们对自己的处境感到迷茫，使我们漫不经心、随波逐流的东西，是对我们自己和我们的生活方式的一种甜蜜的自满自足。以前日子是这样过的，以后也继续这样过下去；无论谁要求我们进行思考，我们都不反驳他，而是以胜利者的姿态，向他显示我们这种无须任何思考而出现的生活和不断生存的过程。但这不过是由于我们没有受到检验。自那以后，我们就一直这么过来了。从那时起，那些欺骗，那些迷惑人心的东西，那种我们用以互相搅乱对方的虚伪安慰，大概就该崩溃了吧？——那些天生的偏见，无须从什么地方冒出来，而是像天然的雾障一样在所有人的头上弥漫开来，将所有的人都裹进这片昏暗之中，这些偏见现在大概应当消失了吧？那种昏暗不再遮蔽我们的眼睛；但是，它也不再能充当借口。我们现在屹立在那里，心地纯洁，襟怀坦荡，脱下了所有的外壳和披挂，纯粹成为了我们自己。这个自我是什么或不是什么，现在必定会显示出来。

你们当中可能会有人站出来向我发问：在一切德意志人和著作家当中，是什么恰恰给了你一个人这个特殊的任务、职业和特权，来召集我们和告诫我们呢？难道在德国成千上万的著作家当中不是每一个人都跟你一样有这样的权利吗？但这些人当中没有一个人这样做，而只有你一个人出头露面。我的回答是：诚然每一个人都像我一样拥有这样的权利，但正因为这些人当中没有一个人在我之前这样做过，我才做这件事；假如有人早先做过这件事，那我就会沉默不语。这是达到彻底改良的目标的第一步，总得有人要走这第一步。我就是这个在自己的有生之年首先看到这一点的人，所以我就成为走出这第一步的人。在走出这一步之后，将会有第二步；现在大家都有同样的权利来走这第二步；但是，真正走这第二步的又将只有一个人。总有一个人必定是这第一人，谁有能力做，谁就是这第一人！

你们不必对这种情况担忧，而要稍稍注意观察我们以前引导你们观察过的这样一种情况：如果德国知道利用自己的幸运处境，认识到自己的优势，它将会处于怎样令人羡慕的状况，世界又将会处于怎样令人羡慕的状况。你们要接着用你们的眼睛，密切注视这两者目前的

状况，让自己深切感受到每一个高尚的人在这时都必然会感受到的痛苦和不满。在这种情况下，你们要返求诸己，看到这个时代正想让你们免除前世的谬误，去掉眼前的雾障，如果你们允许的话；你们要看到，你们前无古人地被赋予了扭转历史的使命，你们须将那段不光彩的片断从德意志人的历史书中除去。

你们要让各种状况都在你们面前匆匆演示一番，你们必须从中作一选择。如果你们继续这样浑浑噩噩、漫不经心地生活下去，那么，等待你们的首先是一切受奴役的痛苦、贫困和屈辱，是征服者对你们的嘲弄和傲慢；你们将总是被赶到各个角落，因为你们到处都不合适，碍手碍脚，直到你们通过牺牲你们的民族性和语言，给自己买到一官半职，直到你们以这种方式逐渐灭绝你们的民族。相反地，如果你们振作精神，留意现状，那么，你们就首先会找到一种可以过得去的和光荣的日子，并且在你们当中和你们周围还可以看到一个世代的振兴，这将使你们和德意志人得到最隆重的纪念。通过这个世代，你们在精神世界里会看到德意志的名字上升为一切民族中最光辉的名字，你们会看到这一民族成为世界的再生者和重建者。

你们是否想成为一个不值得尊敬的，甚至肯定会遭到后人蔑视的世代的终点和终结人，这取决于你们，要是在这个即将在此开始的野蛮岁月中能够开始一种历史，后人将会为这个世代的历史的终结而弹冠相庆，赞美命运的公正；或者，你们是否想成为一个崭新的、远远超出你们的一切想象的美妙时代的开端和起始点，想成为那种被后人看作给他们带来幸福日子的人，这也取决于你们。你们要考虑做后者，在这种人的力量中蕴藏着这种伟大的变革。你们肯定还听到过德意志人被称为一个统一整体，你们看到过她的统一性的一个明显标志，看到过一个帝国和一个帝国邦联；或者，你们已经知道，在你们中间还偶尔能听见那些被这种高尚爱国之情鼓舞起来的人们发出的声音。你们的后人将习惯于其他的观念，他们将接受陌生的礼仪，接受另一种工作方式和生活方式；但要等到所有眼见耳闻过德意志人的人都谢世，还有多久呢？

对你们的要求并不多。你们只应当想到，从速集中精力，思考直接、明显地摆在你们眼前的事物。你们只应当对此形成一个确定的看法，忠实于自己的看法，并且也向你们周围的人发表和说出这一看法。这是先决条件。我们坚信，这种思考将在你们所有的人那里都同

样产生结果，而且，只要你们真正思考，而不是像迄今为止那样漫不经心，你们就会意见一致地思考；只要你们能获得精神，而不滞留于单纯的物质生活，精神的一致与和谐就会自然到来。一旦达到这样的境界，我们所需要的一切其余东西也会自然产生。

对于你们当中每一个还能亲自思考自己眼前明摆着的事物的人，我们所要求的也其实就是这样的思维。你们是有时间这样做的；这一时刻不会使你们感到麻木和意外；与你们一起商谈的记录仍放在你们面前。在你们自己取得一致意见之前，不要放它们出手。你们绝不要由于信赖别人或信赖你们自己以外的什么东西而放松自己；也绝不要由于现时代的不可理喻的智慧而放松自己。这种智慧认为，时代是无须人类的一切助力，而靠某种未知的力量造就成自己的。这些演讲孜孜不倦地提醒你们，除了你们自己挽救自己，根本没有任何东西能挽救你们；这些演讲认为，直到最后一刻，这都有必要加以重复。[99] 尽管雨露和年景的丰歉是由我们所不知道的、我们无法控制的力量造成的，但人类整个特有的时代，即各种人际环境，却都只是人自己造成的，而绝不是他们之外的任何力量造成的。只有当他们大家都同样盲目无知的时候，他们才会归顺于这种隐秘的力量。但他们也可以不是盲目无知的。虽然我们遭殃的轻重程度可能部分地取决于这种未知的力量，但是，这却特别取决于我们所服从的理智和善良意志的力量。我们是否还能重交好运，这完全取决于我们自己，如果我们自己不给自己创造幸福，尤其是，[100] 如果不是我们当中的每个人都以他自己的方式做事和行动，好像他独立于世，好像人类未来的好运只寄托在他身上，任何幸福都肯定不会再降临到我们头上。

这就是你们必须做的，这些演讲恳请你们不失时机地这样去做。

这些演讲向你们这些青年人提出了恳请。我这个早已不再属于你们这个辈分的人认为，并且也在这些演讲中说过：你们更有能力形成任何一种超凡脱俗的思想，更易于受到任何一种善举和伟业的鼓舞，因为你们的年龄更靠近天真无瑕和合乎自然的年龄。你们的这种根本特征完全不同于大多数年纪较大的人。这些人抱怨你们高傲自大，抱怨你们的判断草率冒失和不自量力，抱怨你们自以为是和追求新奇。但他们不过是怀着善意，笑对你们的这些失误。他们以为，所有这些都只是由于你们对世界缺乏认识，也就是说，对人类的普遍堕落缺乏认识，因为他们看不到世界上的另外一些东西。不过现在，因为你们

希望找到志同道合的人的帮助，因为你们不了解那种将跟你们的改良设想作对的严厉的顽固势力，所以你们才会有勇气。只要你们的想象力的青春火焰一旦消逝，只要你们一旦察觉到普遍存在的自私、懒惰和畏惧劳动的情绪，只要你们自己一旦真正尝到那种在习以为常的轨道上继续走下去的甜蜜滋味，你们就会失去你们原来那种打算比所有其他人变得更善良和更聪明的兴致。他们并没有凭空捏造你们的这种良好希望；他们已经在自己身上证实和发现了这种希望。他们必定会承认，他们在自己不谙世故的青年时代也同你们现在一样梦想过改良世界，然而随着不断的成熟，他们就变得像你们现在看到的那样温顺和安静了。我相信他们；我自己已经凭我的不很长的阅历体验到，年轻人虽然在最初激发起另外的希望，但在以后却完全顺应了那种成熟的老年人的良好期望。青年人，你们可不要再这样做了，因为否则，什么时候才能开始有更好的一代人呢？诚然，你们会脱落掉青春的釉彩，想象力的火焰也会不再自行燃烧；但是，你们要用清晰的思考抓住这一火焰，使它熊熊燃烧，你们要掌握这种思考的艺术，这样，你们就将获得人的最佳禀赋，获得人的品格。靠这种清晰的思考，你们将获得青春永驻的源泉；不管你们年迈时的双膝如何不稳，步履如何蹒跚，你们的精神将在不断的更新中充满朝气，获得再生，你们的品格将屹立不动，毫不移易。你们要立刻抓住在这里向你们提供的机会，你们要清晰地思考那个供你们讨论的课题，你们在某一点上获得的清晰认识将逐步扩展到一切其他方面。

这些演讲向你们这些老年人提出了恳请。就像你们也听到的，人们对你们的看法是：除了那些确实也并不罕见的和更加令人尊敬的例外，就你们当中的绝大多数而言，人们对待你们的态度完全正确；人们也把这种看法当面向你们说过，而且我这个演讲人也要以自己的人格直言不讳地这么补充说。大家可以回顾一下近二十年或三十年的历史；除了你们自己，所有的人都一致认为，在总是撇开例外，而只着眼于大多数人的前提下，在一切领域中，在科学活动和生活事务中，可以发现年龄更大的人更无用、更自私；甚至连你们自己也这么一致认为，也就是说，一切人都在不直接涉及自己的行业里这么一致认为。一切同时代的人都已经看到：每一个希求更美好和更完善的事物的人，都不但必须同自己的模糊认识和周围环境作斗争，还必须同你们作最艰苦的斗争；你们过去下定决心，认为凡是你们没有做过的和不知道的事情，都一定不会发生；你们过去把每一种从事思考的冲动

都看做是对你们的理智的辱骂，不遗余力地要在这场反对更美好的事物的斗争中获胜，就像你们通常也确实会获胜那样。所以，你们曾经是一切改良——这是禀性善良的人从自己永葆青春的胸怀向我们呈献出来的——的阻力，直到你们全部都化为你们过去那样的尘埃，直到下一代人在同你们的斗争中变成跟你们一样的人，并继承你们的未竟事业。不过，你们现在也可以行动，就像你们迄今为止在所有的改良倡议方面做过的那样，只不过你们又可以宁愿要你们那种虚荣心，显示在天地之间没有任何东西是你们不曾研究过的，而不要大家共享的幸福。这样，通过这一次最后的斗争，你们就摆脱了一切进一步的斗争；任何改良都不会实现，反而情况会越来越糟，这样，你们就还可以感受到一些快乐。

大家不会相信，我是因为老年人年迈而轻视和贬低他们的。如果说原初的生命和它的不断发展的源泉仅仅是通过自由的活动被纳入生活的，那么，只要生活继续下去，清晰的认识就会增长，力量也会随之增长。这种生活过得更加美好，尘世的渣滓脱落得越来越多，而且这种生活越来越高尚，向着永恒的生命上升，朝它绽开花朵。这样一种老年人的经验并不与邪恶妥协，相反地，为了胜利地与邪恶进行斗争，只会使措施更明确，技艺更精湛。年纪越大，人越变糟，这只是我们时代的过错，在社会十分腐败的一切地方，都必然会产生这种情况。使我们腐败的并不是大自然，它在诞生我们的时候，我们是清白无辜的；使我们腐败的正是社会。谁一旦对社会的影响听之任之，那么，他受到这种影响的时间越长，他就自然会变得越坏。我们也许值得花些力气，从这方面来研究其他腐败透顶的时代的历史，比如，看一看在罗马皇帝的统治下，那种曾经很坏的人是否随着年龄的增长也越变越坏。

因此，这些演讲向你们这些构成例外和经验丰富的老年人提出了恳请：你们要在这件事情上对年轻一代采取肯定、支持和劝告的态度，他们的目光正充满敬畏之情注视着你们。但是对你们其余的寻常人，这些演讲则提出了这样的恳请：你们不必提供帮助，只不过唯独这一次不要进行干扰，不要又像你们一向做的那样，用你们的智慧和千般疑虑进行阻挠。这件事情以及世上的每件合理的事情都不是复杂的，而是简单的，这也是你们所不知道的上千事物之一。假如你们的智慧能够拯救我们，那它就会在以前拯救了我们，因为你们是一直给

我们出主意的人。现在这件事跟任何其他的事情一样都已经安排妥当，就不必再推给你们了。不过你们总该最终认识你们自己，并且要沉默无言。

这些演讲向你们这些做实际工作的人提出了恳请。除了少数例外，你们在内心一直对我们得出的思想和一切渴望自成一体的科学怀有敌意，虽然你们装出一副似乎只是很高雅地轻视这一切的样子；你们竭尽所能，将做这类事情的人和他们的建议都拒于千里之外；他们在你们那里通常能够指望得到的酬谢，就是你们指责他们神经错乱或建议将他们送进疯人医院。另一方面，这些人虽然不敢同样直言不讳地谈论你们，因为他们依附于你们，但他们内心的真实看法是：你们除了个别例外，是思想浅薄的空谈家、大言不惭的吹牛家、在学校走了过场的半吊子、到处盲目摸索的大笨蛋和因循守旧的爬行者，别的什么都不想做，也不能做。你们要用行动证明他们的谎言，你们要为此抓住现在提供给你们的机会；你们要放弃那种轻视透彻思维和科学的态度，让别人给你们讲解你们不懂的东西，倾听和学习这种东西，否则，谴责你们的人就是正确的。

这些演讲向你们这些也许还值得称为思想家、学者和著作家的人提出了恳请。做实际工作的人对你们的那种指责在某种意义上说也不无道理。你们往往太无忧无虑地驰骋于纯粹的思维领域，毫不关心现实世界，不查看思维如何能与现实结合起来；你们给自己描绘了你们自己的世界，以过分鄙视和轻蔑的态度，将现实世界置于一旁。诚然，现实生活的一切秩序和形态都必须从更高的规范概念出发，而且现实生活不可在习惯的轨道上走下去；这是一个永恒的真理，它用上帝的名义，以毫不掩饰的轻蔑态度，压倒了任何敢于对此毫无所知，竟然从事实际工作的人。但在概念和概念之引用于每种特定生活之间，却有一个巨大的鸿沟。填平这个鸿沟，既是做实际工作的人——他当然在此以前就应当学到很多东西，以便能够理解你们——的事业，也是你们的事业，你们不应当在遨游于思想世界的时候忘记了这种生活。你们双方要在这里汇合到一起。你们双方不应当站在鸿沟的旁边互相侧目而视，互相贬低对方，反之，你们任何一方都应当努力从自己这边填平鸿沟，以开通联合的道路。你们总要最后明白，你们双方就相互关系而言都是必不可少的，就像头脑和胳膊都是必不可少的一样。

这些演讲也从其他方面向你们这些也许还值得称为思想家、学者和著作家的人提出了恳请。你们对普遍存在的思想浅薄、漫不经心和随波逐流的抱怨，对自以为是和夸夸其谈的抱怨，对一切阶层当中存在的那种轻视严肃认真和穷根究底精神的态度的抱怨，可能是符合于事实的。但究竟是哪个阶层教育出所有这些阶层来的呢？究竟是哪个阶层在他们面前把一切科学的东西都变成游戏，把他们从孩提时代起就引向那种自以为是和那种夸夸其谈的呢？究竟是谁还在一直教育这一代已经走出校门的人呢？这个时代之所以懵懵懂懂，最明显的原因就在于它懵懵懂懂地读了你们写出的东西。尽管你们知道，这群无所事事的人什么都没有学过，也不愿学习任何东西，但你们为什么还一直这么操心，为他们解闷消遣呢？你们把他们称为读者，把他们奉为你们的法官，挑动他们反对你们的竞争者，企图利用一切手段把这群盲目无知、头脑混乱的人拉到你们一边，你们为什么要这么做呢？你们在你们的评论机构和刊物中正像你们的这类最差的读者所能做的那样，不看上下文就信口开河，妄加评论，终于自己把此中的素材提供给他们，作为他们作出的草率评论的范例，你们为什么要这么做呢？如果你们不是都有这样的看法，如果你们当中还有思想好的人，为什么这些思想好的人不团结起来，结束这种灾难呢？特别是谈到那些做实际工作的人，你们自己也说他们在你们的学校里走了过场；你们起码没有利用他们的这种走过场，向他们灌输一些对科学的默默敬意，尤其是逐步打掉出身高贵的年轻人的傲气，向他指出阶层和出身在思想领域里是无济于事的，你们为什么没有这么做呢？也许你们以前奉承过他们，把他们捧得过高，那你们现在就自食其果吧！

假如你们没有理解你们工作的重要性，这些演讲则愿意原谅你们；但这些演讲恳请你们从此时起就认识到这一重要性，而不要再把你们的工作当做一项单纯的营生手艺来做。你们要学会尊重自己，在你们的行动中表明你们在这么做，这样，世人就会尊重你们。关于这个道理，依靠你们根据业已表示的决心将对自己发生的影响，依靠你们在这时将如何举止的方式，你们将会首先得到验证。

这些演讲向你们这些德国君主提出了恳请。那些在你们面前装得似乎对你们根本不可说什么或必须说什么的人，是可鄙的阿谀奉承者，他们是你们的凶恶的诽谤者；你们要把他们从你们身边远远地赶走。你们正像我们其他所有的人一样，是生而无知的，你们如果要脱

离这种天然的无知状态，就必须像我们一样听讲和学习，这是真理。你们在招致你们和你们的人民共同遭受到的命运的过程中所起的作用，在这里已经以最温和的方式予以说明，而且我们相信，是以唯一公正合理的方式予以说明的，如果你们不想只听阿谀奉承之词，但又永远不想听真理，那你们就不该抱怨这些演讲。但愿这一切已被遗忘，就像我们其他所有的人也希望我们的那部分罪责被遗忘一样。现在，不仅对于我们大家来说，而且对于你们来说，也已经开始了一种新的生活。但愿这个声音能够穿过你们周围所有那些经常使你们充耳不闻的人，直接进入你们的耳朵！这个声音可以带着自豪感告诉你们：你们要把人民管理成忠诚可靠、可以塑造和配享幸福的，任何一个时代和任何一个民族的君主都没有这样管理过人民。人民对自由是有理解力的，他们有能力获得自由；但是，他们跟随过你们浴血奋战，去反对那种在他们看来诚属自由的事业，这是因为你们打算这样做。你们当中有些人后来另有打算，于是他们又跟随你们，去进行那种在他们看来必定彻底灭绝德意志民族最后留有的一点独立性和自主性的战争；这也是因为你们打算这样做。从此以后，他们就忍受和肩负着共同苦难的重担；他们没有不再忠于你们，他们没有不再怀着诚意追随你们，爱戴你们，把你们当做上帝赐予他们的保护人。但愿你们能在他们察觉不到的情况下观察他们，但愿你们摆脱你们周围那些不总是向你们展现人类最美好的方面的人，能下到市民的寒舍里，下到农民的茅屋中，能追踪观察这些阶层所过的恬静、隐蔽的生活，而那种在高等阶层中变得很罕见的忠诚可靠精神看来已经躲避到这些阶层中来了；呵，你们肯定会下定决心，比以往任何时候都更严肃地思考如何帮助他们。这些演讲向你们推荐了帮助的方法，认为这种方法是有把握的、彻底的和有决定性作用的。你们可以让你们的顾问们去商讨，看他们是否也这样认为，或者，看他们是否知道更好的方法，只是它要同样具有决定作用。但我们确信，某种事情必定会发生，而且必定会马上发生，某种彻底的和具有决定作用的事情必定会发生；我们确信，那种采取犹豫的措施和拖延的手段的时期已经过去了。如果能够，这些演讲很愿意在你们心中产生这种确信，因为它们对你们诚实正直的品格还抱有最大的信赖。

你们所有的德意志人，无论在社会中处于何种地位，这些演讲都向你们提出了恳请：你们当中每一个能够思考的人，都要首先对引发

的课题进行思考，而且每一个人都要为恰好在自己近旁的事情做些什么。

你们的祖先会由于这些演讲而联合起来，向你们提出恳请。你们要想到，我的声音中掺有你们远古时代的祖先的声音，他们用自己的躯体阻挡了罗马人统治世界的洪流的涌入，他们用自己的鲜血争取到了这些高山、平原和河川的独立，而它们到了你们这一代，已成为外国人的战利品。他们向你们呼喊道：你们要代表我们，要将对我们的纪念同样光荣地、无可指摘地传给后世，就像它传给你们那样，就像你们以它为荣、以做我们的后人为荣那样。到现在为止，我们的反抗是高尚的、伟大的和明智的，我们仿佛是知道天机的人，是对神圣的宇宙蓝图感到鼓舞的人。如果我们这一代人同你们一起完结，那么，我们的荣誉会变成耻辱，我们的智慧会变成愚蠢。这是因为，假如德意志民族有朝一日会隳于罗马人的风气，那么，这种毁灭发生于古代罗马人的风气要比发生于一种现代罗马人的风气更好些。我们过去抵抗并战胜了前者，而你们如今却在后者面前被化为灰尘。即使事情如此，你们也不应当用身体做武器去战胜他们；只有你们的精神应当在他们面前振作起来，巍然屹立。你们已经领受了更伟大的使命，那就是建立精神和理性的王国，将作为世界统治者的全部粗野的物质力量消灭殆尽。如果你们会这样做，你们就称得上是我们的后人。

在这些声音中也掺进了你们近代的祖先的精神，他们在为宗教自由和信仰自由所作的神圣斗争中已经牺牲了。他们向你们呼喊道：你们也要拯救我们的荣誉。我们不完全明白我们斗争的目的；我们的合法决定是在有关良心的事情上不许外在力量对我们发号施令，除此以外，推动我们的还有一种更高的精神，这种精神从来都没有向我们完全展现出来。如果你们拥有一种看到精神世界的视力，这种精神就向你们展现出来了，所以你们要用高瞻远瞩和明察秋毫的目光凝神注视。那种由感性动力和精神动力混合而成的大杂烩想要统治世界，它的这种资格应当完全予以罢免，只有纯粹的、从一切感性动力中析取出来的精神，才应当给人类事务掌舵。为了使这种精神获得自由，发展起来，成长为一种独立的生存方式，我们流过鲜血。你们要恢复这种精神的那个业已给它规定的统治世界的资格，所以，证明这种牺牲的重要性和合理性就是交给你们的任务。如果我们的民族迄今的一切发展所追求的这个最后目标不能达到，那么，我们的种种斗争也就会

变为轰动一时的空洞闹剧，而且如果从这时起根本不再有精神或良知，我们所赢得的精神自由和良知自由就是一个空洞字眼。

你们的尚未出世的后人也会向你们提出恳请。他们向你们呼喊道：你们要以自己的祖先为荣，自豪地加入一个由高尚的人组成的行列。你们要留心这个链条不在你们这里断裂，你们要做得使我们也能以你们为荣，使我们能通过你们这一无可非议的中间环节，加入这个光荣的行列。你们不要使我们不得不耻于做你们的后人，使我们不得不掩盖自己低微、野蛮和卑屈的出身，或虚构一个别的姓氏和别的出身，以期我们不至于无须进一步受到检查，就立刻被人抛弃或践踏。你们的下一代人将会如何，你们就将会如何在历史上得到纪念：如果下一代人能证明你们光荣，对你们的纪念就会是光荣的；如果你们没有任何一个名声响亮的后人，而由胜利者撰写你们的历史，对你们的纪念就甚至会有不适当的诋毁。还从来没有一位胜利者有足够的兴趣或知识，公正地评判被征服者。他把被征服者贬得越低，他自己的地位就越合理。谁能知道，有些古代民族的哪些伟大业绩、哪些卓越设施和哪些高尚习俗已被遗忘，因为他们的后人已被奴役，征服者按照自己的目的对他们作出了不容辩驳的报道。

甚至连外国也向你们提出了恳请，只要它还至少理解自己，还看到自己的真正利益。是的，在所有的民族当中都还有这样一些人，这些人一直无法相信，给人类建立公正、理性和真理的王国的伟大预言竟然是虚空的，是一幅虚幻的景象，因此他们认为，目前的没落时代只是一个通往更好的状况的阶段。这些人和他们所代表的全部新人都寄望于你们。他们当中的大部分人起源于我们这里，其余的人则从我们这里获得了宗教和各种文化。前者由于他们与我们有共同的祖国大地，也由于他们把他们的诞生地空敞地留给我们而恳请我们；后者由于他们从我们这里获得了保证更高幸福的文化而恳请我们——所有这些人都要我们也为了他们，也由于他们的缘故而维护我们自己，就像我们一直不断地生存下去那样，不让这个对他们极为重要的环节脱离开新成长起来的一代人的谱系，以使他们在一旦为了达到尘世生活的真正目标而需要我们的建议、示范和参与的时候，不为失去我们而感到痛苦。

一切时代，一切在这个世界上生活过的智者和仁者，他们对高尚事物的一切想法和预感，都融入了这些声音，围绕在你们周围，向你

们举手恳求；如果可以这样说，甚至创造人类的天意和神圣的宇宙蓝图——之所以有这种蓝图，只是为了供人思考，让人引入现实世界——也恳请你们拯救人的荣誉和人的生存。一些人曾经认为，人类必定会越来越好，关于人类的秩序和尊严的思想并不是空虚的梦想，而是未来现实世界的预言和保证；另一些人则在他们懒散的物质生活中打着瞌睡，对每一次向更高境界的飞升都加以嘲笑。是前一种人正确呢，还是后一种人正确呢，要说明对此作出最终评判的根据，是落到了你们头上的课题。古代世界由于它自身的不体面，由于你们父辈的暴力，已经带着它的辉煌和伟大，带着它的缺点沉沦下去了。如果在这些演讲阐释的东西中包含着真理，那么可以说，在一切现代民族当中，正是你们极其明显地拥有人类臻于完善的萌芽，在人类臻于完善的发展的过程中已经被委以领头的重任。如果你们的这种天性自行毁灭，那么，整个人类对于从不幸的深渊中得救的一切希望就与你们一起破灭了。你们不要对于凭空捏造的、相信以往情况会简单重复的意见抱有希望，也不要用它安慰自己。这种意见认为，在旧的文化没落以后，会在它的废墟上，从一个处于半野蛮状态的民族中再次出现一种新的文化。在古老的时代有过这样一个民族，它拥有完成这个使命所需要的一切必要条件，有文化的民族很熟悉它，也描述过它；而这些描述它的人本身，假如能设想自己没落的情况，也就会在这个民族身上发现复兴的办法。我们对于地球的整个表面和所有在它之上生活的民族也很熟悉，难道我们知道有这样一个类似于现代世界中的本原民族的民族，可以使我们对它抱有同样的期望吗？我想，任何一个人只要不抱单纯狂热的看法和希望，而是作透彻的研究和思考，就必定会对这个问题作出否定的回答。抱那种期望，绝没有任何出路。如果你们沉沦，整个人类就会随之沉沦，而不存在有朝一日复兴的希望。

尊敬的听众，这就是我在这些演讲结束的时候还打算和应当向你们这些代表我们民族的人，并通过你们向我们的整个民族恳切劝导的。

译 者 注 释

1.费希特在《现时代的根本特点》里把人类历史的逻辑进程划分为五个先后必经的时期：1.无须进行强制，不必付出辛劳，人与人的关系只依靠合理本能加以安排的时期；2.合理本能已经变弱，只表现于少数出类拔萃的人身上，被他们变为一种对大家有强制作用的外在权威的时期；3.直接摆脱专断的权威，间接摆脱合理本能和任何形态的理性的统治的时期，叫做恶贯满盈的状态；4.采取科学形态的理性逐渐传遍于人类，理性及其规律在清晰的意识中得到把握的时期；5.通过完善的技艺，按照理性的规律，人类的一切关系得到调整和安排的时期。他在这个演讲系列里认为，当时的世界历史处于第三个时期。过了三年以后，根据拿破仑不断征服欧洲其他主要国家的现实，尤其是普鲁士国家的惨败，费希特认为，这个发展阶段已经在德国完全结束。因此，他把考察德国如何进入第四个发展阶段的《对德意志民族的演讲》称为《现时代的根本特点》的续篇。

2.《对德意志民族的演讲》的排印方式是：讲完一讲就立即送审一讲，获准一讲就立即排印一讲。由于书刊检查官扣压第一讲的讲稿，费希特在开排第二讲时不得不暂且假定第一讲将占48个页码；但在后来第一讲获准付印时，他发现它占不了这么多页码；于是，他不得不再从其他论著中摘录一些段落，把现在出现的空当填补起来，而这些段落分别出自《论马基雅维里》（载柯尼斯堡《维斯塔·科学与艺术之友杂志》，第1卷，1807年6月）和《关于爱国主义与其对立面》（未发表的两次谈话录，第一次谈话脱稿于柏林1806年7月，第二次谈话脱稿于柯尼斯堡1807年7月），都以争取写作自由和出版自由为目的。

3.这里摘录的两段文字出自《维斯塔》第1卷，第80—81页；见《费希特全集》，第I辑第9卷，第274—275页。

4.这里摘录的四段文字出自《维斯塔》第1卷，第29—35页；见《费希特全集》，第I辑第9卷，第232—234页。

5.这里摘录的一段文字出自费希特给打算出版的《关于爱国主义与其对立面》所写的前言，见《费希特全集》，第II辑第9卷，第396页。他在这里加的顺序号III是多余的，因为这部谈话录并不是《论马基雅维里》的一个部分。

6.费希特在12月13日作过第一讲以后，立即将讲稿交柏林高等宗教监理会审查。该会成员诺尔特教授当日通读了全文，在他认为有问题的地方画了红线，并摘抄出一些打算要求修改的段落。他在审查报告中说，“书商赖默尔先生——我可以认为这是得到舍费主席先生阁下的批准的——将费希特教授先生今天所作的以‘绪论’为题的第一讲送我审查。我本人参加了这一讲的报告会，并再次不带任何偏见地通读了这一讲。我坦率地承认，尽管作者先生是从一种哲学立场考察他的研究对象的，但他无论在涉及普鲁士政府的地方，还是在暗指法国政府的地方，两者都讲得很明了、很醒目，使我当然不无理由地担心，无条件地签发印刷许可证，将会带来令人不快的麻烦。我这么承认以后，就可以不太担心自己匆忙作出评论了。为了证明我的主张，我摘抄了一些用红笔在边上标出的段落，并且同时呈交出来，看是否可以要求作者先生现在还不必逐讲付印，而是在演讲结束以后，将全书呈交审查，这样就可以更全面地评价全书的倾向，也可以从前后论断的关联中对一些论断作出温和的解释。”（入柏林《普鲁士国家秘密文化档案》；见《同时代人谈论中的费希特》，第4卷，第80—81页。）该会另外三个成员也审查了第一讲。弗·萨克和汉斯坦认为这一讲是谈政治的，不属于应审的神学书籍的范围。黑克尔表示同意诺尔特的意见。该会主席舍费据此决定给第一讲拒发印刷许可证，并于12月16日将拒发的理由通知费希特。1808年2月14日第九讲通过了审查，费希特认为全书的倾向已经讲明，因而要求赖默尔再次送审第一讲。舍费接受赖默尔的送审，让诺尔特、黑克尔与弗·萨克重审第一讲。诺尔特的意见是：或者敦促作者对所提到的段落加以修改，以缓和措辞，或者不发印刷许可证。黑克尔与弗·萨克仍坚持初审的意见。舍费于2月26日答复费希特，说明不能签发印刷许可证的理由。费希特写信求助于普鲁士王国大臣拜梅，这位大臣要他等到普鲁士政府从柯尼斯堡返回柏林以后。（《费希特全集》，第III辑第6卷，第233页）在这种情况下，他对所提到的段落作了修改。诺尔特在3月31日的鉴定意见中说，“费希特教授先生的第一讲现在已经有若干修改，它们表明作者的努力不会被误解，因此，我认为现在可以给它签发印刷许可证。”

（《同时代人谈论中的费希特》，第4卷，第134—135页）舍费最后于4月1日在鉴定意见上签了字。

7.费希特原来写的和说的都不是“在某个地方”，而是在“普鲁士国家”。见《同时代人谈论中的费希特》，第4卷，第118页与121页以下；《费希特著作评论集》，第4卷，第283页。

8.暗指拿破仑帝国对德意志民族的侵略。

9.当时的状况是：十六个南部和西部德意志君主公开背叛帝国，在1806年7月12日接受拿破仑的指使，成立莱茵同盟；在拿破仑的压力下，弗兰茨二世皇帝于1806年8月6日宣布“德意志民族神圣罗马帝国”结束；耶拿大战后，普鲁士宫廷逃往柯尼斯堡，普鲁士王国丧失了易北河以西的全部领土和原先在波兰占有的地盘，普鲁士军队被限定到四万二千人，同时普鲁士还必须按时向法国交付高额战争赔款。

10.例如，费希特在1807年7月29日写给他的妻子的信里说：“我们这次未走上帝指明的道路；我曾相信，德意志民族必定会 保存下来；但是你瞧，它现在已经被遗忘了。”（《费希特全集》，第III辑第6卷，第154页。）

11.从这句话开始往下，诺尔特摘抄了三段打算要求修改的文字。摘抄的文字入柏林《普鲁士国家秘密文化档案》，见《同时代人谈论中的费希特》，第4卷，第122页。

12.在诺尔特摘抄的段落中，这里的原文是语义明确的“国家”（der Staat），而不是语义含糊的“共同体”（das gemeine Wesen）。

13.诺尔特摘抄的第三段文字至此结束。

14.从这句话开始往下，诺尔特又摘抄了两个段落，它们同样入柏林《普鲁士国家秘密文化档案》；见《同时代人谈论中的费希特》，第4卷，第122页。

15.在诺尔特摘抄的第四段里，最后一句话的原文为：“正是由于这些纽带被切断，国家就崩溃了。”

16.诺尔特摘抄的第五段，即最后一段文字到此结束。

17.费希特的这个改造德意志民族的思想，早在他1799年所写的致神圣罗马帝国皇帝弗兰茨二世的书信草稿中就已经形成。这个草稿发表于《作为体系的先验哲学》（汉堡1989年）第313—320页。

18.费希特把他在12月20日作过的第二讲同样于当日送交柏林高等宗教监理会。诺尔特在当天写出上报的审查意见，其中说，“我在所附的费希特阐述民族教育的一般原理的第二讲里，没有发现什么可以拒绝给它签发印刷许可证的东西”。（见《同时代人谈论中的费希特》，第4卷，第86页）该会主席舍费于12月23日在审查报告上签了字，于是第二讲的印刷就未再遇到阻碍。

19.这个看法可能是受了雅可比的影响，因为雅可比在其《关于斯宾诺莎的学说》（布雷斯劳1785年）第183页上说过：“施皮尔茨亚人与布利斯人较之波斯人，并不想更加轻而易举地得到什么思维与推理的娴熟技巧。他们也未曾诉诸他们的理智、他们的精密判断，而是仅仅诉诸各种物，诉诸他们对这些物的偏爱。他们在这里也不炫耀他们的美德；他们只了解他们的心仪、他们的情感。他们没有任何哲学，或者说，他们的哲学只是历史知识。”

20.裴斯泰洛齐批评了这种机械地问答、死背硬记的教学方式，见《格特鲁德是如何教育她的孩子们的》（伯尔尼与苏黎世1810年）第73页以下。费希特在此发挥了他的教育思想。

21.这里说的是拉丁文。

22.这里说的是希腊文。

23.费希特在12月27日所作的第三讲又在书刊检查官那里遇到了麻烦，不过这一次是由于他们难以理解它的内容。诺尔特在写给舍费的报告中说，“我已经尽我的所能，钻研过所附的费希特这篇整个来说含糊不清的第三讲的意思，我认为让它付印不会令人生疑，何况我考虑到，关于以前就宗教问题发表过类似言论的著作，已经给这位作者签发了印刷许可证。我现在只能指望，再请我们监理会中一位神职人员先生对这一讲发表意见，这在尊敬的主席先生看来会觉得是适当的，因为我自己在对这件事情的看法上可能出错”。（《同时代人谈论中的费希特》，第4卷，第98页）于是，根据舍费的要求，萨克与黑克尔又对第三讲进行复审。萨克的鉴定意见是：“对我来说，费希特先生的哲理太高深，完全无法让人领会。我不理解他，所以无法对他作

出评论。但我以为，可以给这一讲签发印刷许可证，因为对于很多其他令人生厌的，但每个人都比较易于理解的奇谈怪论，过去并未拒绝签发印刷许可证。”（同上）黑克尔也说，“我同样认为，无疑可以给费希特的这篇著作签发印刷许可证，因为它难以让人理解，完全不可能对它的读者的宗教情感和道德信念产生什么有害的影响。”（同上书，第99页）舍费于12月29日据此作出了准予付印的决定。

24.暗指谢林《哲学与宗教》（图宾根1804年）第58页：“绝对者是唯一实在者，有限事物则不是实在的，因此，它的根据不可能在于它或它的基质对实在性的分有，这种分有应该出自绝对者；它的根据只能在于与绝对者的分离、脱离。”

25.即《现时代的根本特点》。关于人类在尘世的真正使命，参看《费希特全集》，第I辑第8卷，第201页；关于自由发展的第二个主要阶段取代不自由发展的第一个主要阶段，参看该书第198—201页和第206—207页。

26.这一段文字是费希特对《纯粹理性批判》1781年问世以来批判哲学的成就与不足所作的一个评论。

27.《旧约全书》，“以西结书”，第37章第1—10段。

28.对于费希特1808年1月3日所作的第四讲，诺尔特在当日写的鉴定意见是：“我在第四讲里没有发现什么可以拒绝给它签发印刷许可证的东西。”舍费于1月5日在鉴定意见书上签了字。（见《同时代人谈论中的费希特》，第4卷，第103页）

29.在耶拿时期，费希特就研究过语言学问题，见《费希特全集》第I辑第3卷第91—127页，第II辑第4卷第158—181页；在柏林时期，他又研究了语言学问题，见第II辑第10卷第371—430页与第431—448页。

30.Idee来源于古希腊文eidos，就像德语中的Gesicht一样，最初表示由感官把握的感性东西，后来经过演变，表示由心灵把握的超感性东西。

31.《圣经全书》，马丁·路德德文译本，经萨克森选帝侯恩准，由维滕堡汉斯·卢夫特（Hans Luffte，1495—1584）刊印于1534年；这类说法出自该书“但以理书”第1章第17段以下。

32.费希特在半年前就已经在其《论马基雅维里》中说：一向盛行的“时代哲学变得非常平庸、病态和贫乏，它所提供的最大财富是某种博爱、自由和平等”；“自法国革命以来，关于人权、关于人人自由和生而平等的学说虽然是一切社会制度的永恒的和不可动摇的基础，但是，人们仅仅依靠对这些学说的理解，既不能建立也不能管理一个国家。”（《费希特全集》，第I辑第9卷，第245页。）

33.对于费希特1月10日所作的第五讲，诺尔特虽然在审查意见中说“决不能给它拒发印刷许可证”，但仍然指出，“就像在原稿第8页、第13页与第26页用铅笔画出来的那些地方表明的，它有对于法国语言和文学的激烈诋毁。”（《同时代人谈论中的费希特》，第4卷，第104页）萨克的意见是：“就我读过和理解的这篇手稿而言，我没有发现其中有什么根据书报检查敕令不得付梓的东西”；黑克尔也表示，“我无疑同意这个鉴定意见。”（同上）舍费于1月12日据此签发了印刷许可证。

34.费希特的这一论述，是针对谢林在其《关于科学研究方法的演讲》（图宾根1803年，第8页以下）中提出的质问而发的。

35.从上下文看，诺尔特在原稿第8页用铅笔画过的地方大致是从这里开始的。

36.这里涉及的是赫尔德的《知性与经验·对纯粹理性批判所作的元批判》（莱比锡1799年）。费希特在他于《文汇报》（1801年1月24日）上发表的通报里，已经对这本书作出了反应，批评了赫尔德对康德哲学的攻击。见《六年以来》，入《费希特全集》，第I辑第7卷，第157页以下。

37.这里说的是让·巴·波·莫里哀的著名代表作《伪君子》。

38.从上下文看，诺尔特在原稿第13页用铅笔画过的地方大致是从这里开始的。

39.这里是原书第83页与第84页交界处，费希特在本讲结束后，给此处插入一个说明。

40.从上下文看，诺尔特在原稿第26页用铅笔画过的地方大致是从这里开始的。

41.提坦（Titanen），希腊神话中天神和地神的子女们及其后裔，共12名；大多反对主神宙斯，战败后被囚禁于冥界。

42.贺拉斯《歌集》，第3卷，第4首，第53—58段。

43.提福俄斯（Typhoeus），希腊神话中一个有一百个蛇头喷火的怪物，地震被认为是他造成的。

44.弥玛斯（Mimas），希腊神话中的巨人之一，为宙斯所杀。

45.波耳费里翁（Porphyrion），希腊神话中的巨人之一，为宙斯和赫剌克勒斯所杀。

46.洛托斯（Rhoetus），希腊神话中的马人，在庇里托俄斯婚筵中为底玛斯所杀。

47.恩刻拉多斯（Enceladus），希腊神话中的巨人之一，被雅典娜用西西里岛压住。

48.帕拉斯（Pallas），希腊神话中的巨人之一，被雅典娜打死。

49.费希特1月16日所作的第六讲在送审时没有遇到问题。

50.这里说的是路德于1520年8月在维滕堡发表其《致信奉基督教的德意志贵族书》。

51.萨克森选帝侯智者弗利德里希三世（Friedrich III，der Weise 1463—1525）致力于改革，1502年建立维滕堡大学；虽对路德的学说持观望态度，但在罗马教皇利奥十世下令惩办路德时保护了路德。

52.这里说的是路德于1520年冬季在维滕堡发表的著作《论基督徒的自由》。

53.这里说的是莱布尼茨以其《人类理智新论》（1765年）对洛克的《人类理智论》（1757年）进行了针锋相对的批驳。

54.这是对康德《纯粹理性批判》（1781年）的巨大贡献的颂扬。

55.康德在《未来形而上学导论》（1783年）里说，“我坦率地承认，正是休谟的提示在多年以前首先打破了我教条主义的迷梦，并且

在我对思辨哲学的研究上给我指出来一个完全不同的方向。”（见中译本，北京1982年，第9页）

56.费希特对法国革命的结果的评论。

57.给这个思想提供了一个典范的是费希特家中所藏的约·冯·米勒《瑞士联邦史》（卷一，莱比锡1806年）。

58.费希特1月23日所作的第七讲在送审时没有遇到问题。

59.在这里，费希特按照古代高地德语，把Deutsch（德意志）解释为dem Volk eigen（民族特有的）；在本书第十二讲中，他又给这个解释作了明确的概括。这是当时具有代表性的观点。例如，约·克·阿德隆编的《高地德语字典》（维也纳1808年）第I卷第1472栏：“卓越的语言学家都主张deutsch是从古代的Thiod、Volk演绎来的。”

60.这里暗指雅可比来信中暴露的观点：“真的，我的亲爱的费希特，如果您或随便什么人想把基督教称为这样一种思想，而我已把这种思想与那种被我写为虚无主义的唯心主义对立起来，这将不会使我心中不快。”《费希特全集》，第III辑第3卷，第223页。

61.这里暗指霍布斯以来的社会契约论观点。

62.这里暗指马基雅维里《君主论》。费希特在1807—1808年研究了此书，他写出的评论见诸《费希特全集》，第I辑第9卷，第226页以下。

63.费希特当时在国家的本质与职能问题上已经开始从形式方面吸取柏拉图的理念论；参看《关于学者的本质》第一讲与第八讲和《现时代的根本特点》第十讲至第十一讲。

64.在1804年柏林知识学演讲中，见《费希特全集》，第II辑第7卷第359页和第8卷第5页与第300页；在第I辑第8卷第196页：“只有这样一种观点才堪称哲学观点，这种观点把经验的现有多样性归结为一个共同原理的统一性，然后用这种统一性详尽地说明和推导那种多样性。”

65.费希特于1808年1月31日所作的第八讲在送审后又遇到了麻烦。诺尔特在当日写的审查意见中说，“在第八讲的最后六页上出现一些段落，它们在当前的情况下使我不得不指望我的一位同事先生再对

它们加以审核，就它们是否可以付印，供广大读者了解，表示自己的意见”。（《同时代人谈论中的费希特》，第4卷，第111页）弗·萨克在2月1日写的鉴定意见中说，“不管费希特先生在第八讲里的论证是否有根据，我没有从中发现什么根据书刊检查敕令不能予以付梓的东西。但是，像最后几页上出现的那些对德国现状的暗示，是否在政治上明智，是否会依然毫无实效，而不给作者惹起麻烦，这却是另一个问题。一位法国书刊检查官如果从另一角度认为这篇手稿值得读懂，则起码难以给它签发出版许可证。”（同上书，第111—112页）舍费在2月3日与高等教会监理会其他成员讨论过这篇讲稿以后，于2月4日将它呈交直属维和委员会约·奥·萨克主席和该会成员卡·格·冯·劳默尔（K.G.von Raumer，1783—1865），询问它是否会在政治上引起疑问。在未得到回答以前，诺尔特于2月7日审查了费希特当日作过的第九讲，在鉴定意见中认为：“如果像我希望的那样，国王直属维和委员会没有发现什么不能印刷第八讲的东西，那么，也就不可给当前的第九讲——在这一讲里，只有第5页、第7页与第25页上用铅笔画出的段落可能让某个外邦的权威认为不对头——拒发印刷许可证。”（同上书，第113页）2月8日，舍费收到直属维和委员会的肯定答复以后，给第八讲与第九讲同时签发了印刷许可证。约·奥·萨克向普鲁士国王弗利德里希·威廉三世报告说，“费希特教授继续在此间作报告，向他的时代传播振奋和唤醒民族主义的强烈言辞。”（同上书，第115页）

66.这个思想早先出现于柏拉图《高尔吉亚篇》493a：“我们的身体是一个坟墓，住在其中的灵魂的性质是摇摆不定的。”

67.贺拉斯《流浪艺人诗歌集》，第3卷第2首；西塞罗《司祭集》，第1卷第57节。

68.阿米尼乌斯（Arminius，公元前18—公元19），彻路西部族首领泽基穆尔之子，10岁赴罗马学武艺，曾经作为军团副将参加罗马帝国皇帝提比略对日耳曼尼亚的征讨，以卓著战功获得罗马公民权和骑士头衔；公元7年返回家乡，成为罗马帝国的反对者，公元9年大败罗马人，歼敌三个军团，公元16年顶住了罗马发动的全面进攻，公元17年与马科曼尼国王进行战斗，胜利以后，被他人杀害。

69.塔西佗《编年史》记载了阿米尼乌斯和日耳曼的其他首领让他们的部族记住：“或者是继续保持自己的自由，或者是被奴役而死，在

这之外难道还有别的道路可走么？”（见中译本，北京1997年，上卷，第78—79页）

70.见法国弗·马·伏尔泰的悲剧作品《宗教狂热或穆罕默德》（1740年），它于1742年上演时遭禁。

71.由此往下是诺尔特在审查时用铅笔画出的六个段落。

72.见《新约全书》，“马太福音”，第5章第39段与第40段。

73.约·海·裴斯泰洛齐（J.H.Pestalozzi，1746—1827），瑞士教育家，深受卢梭关心民众的思想的影响，献身于民众教育事业，在教育史上建树卓著，费希特在苏黎世时期即与他建立友谊。

74.裴斯泰洛齐《格特鲁德是如何教育她的孩子们的》，第31页以下、第34页、第35页与第38页以下。

75.同上书，第187页：“语言的最终目标显然是把我们人类从晦暗的直观引向清晰的概念。”

76.裴斯泰洛齐《母亲必读》，第1册，苏黎世、伯尔尼与图宾根1803年。在这本书里，只有前言出自裴斯泰洛齐之手；正文是由他的助手赫尔曼·克吕西（Hermann Krüsi）写成的。当然，裴斯泰洛齐本人也认为家庭教育具有重要价值。

77.裴斯泰洛齐《格特鲁德是如何教育她的孩子们的》，第119—122页；这里谈的是他聘请的数学教师约·克·布斯（J.Ch Buss，1776—1855）的报道。

78.同上书，第55页：“为了把孩子们引向理性，走上独立思考的道路，我们必须有尽可能多的预防，使他们不要毫无顾虑地夸夸其谈，不要习惯于对自己只从表面上了解的事物发表看法。”

79.同上书，第342页以下。

80.费希特2月14日作过的第十讲在送审时没有遇到问题。

81.《新约全书》，“马太福音”，第18章第6段。

82.裴斯泰洛齐《格特鲁德是如何教育她的孩子们的》，第52页以下：“我已经在我三十年前的试验中就此取得了最重要的结果。我当时已经使孩子们在纺织期间达到了一种预计的熟练技巧，而这种技巧是

我本人不看操作规程就无法达到的。孩子们必定会完全掌握他们靠学习而从事的手工劳动，因此，他们在劳动之外学到的课程必定在任何情况下都仅仅是对他们已经能做的工作的一种简单补充。”

83.费希特2月21日作过的第十一讲在送审时没有遇到问题。

84.1807年10月9日普鲁士宣布废除隶农制（Leibeigenschaft）。这里的臣属制（Untertä nigkeit）应理解为隶农制；同样，前后文中的臣民亦应理解为隶农。

85.费希特3月6日作过的第十二讲在送审时没有遇到问题。

86.关于费希特的这个解释，梅林指出，“不难了解，崇高的东西可以变为可笑的，如果不是在一步之中，就是在一世纪之中。”（见“费希特对德意志民族的演说”，载《新时代》第26年度第1卷）

87.普鲁士官员亚·亨·缪勒（A.H.Müller）在其《关于德国科学与文学的演讲》（德累斯顿1806年）里曲学阿世、讨好拿破仑，这是费希特对他的言论的批评。

88.索布语（Sorbisch），亦称汶德语（Wendisch），一种西斯拉夫语言，中世纪时广泛使用，目前在德国东部仍有大约10万人操这种少数民族语言。

89.莱布尼茨在其《关于德语的应用和改善的不成熟想法》中写道：“如若我们的基本核心语言就这么由于我们疏忽大意而走向毁灭，因而几乎可能使人遇到任何不妙的事情，这仍然可以说是永久的遗憾和耻辱，因为采用一种异邦语言通常会导致自由的丧失，而给自己戴上一副外来的枷锁。”费希特是从美茵茨河畔法兰克福出版的《德意志纪事》（1792年，第12期）读到这篇著作的。

90.由此往下的三段行文中，费希特用对比和影射的方法说出了自己对拿破仑的看法。

91.费希特于3月13日作过的第十三讲在14日就通过了审查。诺尔特的鉴定意见是：“在我看来，我们高等宗教监理会方面也不能给这第十三讲拒发印刷许可证。”（《同时代人谈论中的费希特》，第4卷，第127页）但手稿连同印刷许可证不知丢到什么地方去了。费希特十分恼火，通过赖默尔要求高等宗教监理会仔细查找。查找的结果是：

在该会文书室有发出舍费签署的印刷许可证与手稿的存根，但没有赖默尔收到批件与手稿的存根。舍费于4月13日正式通知费希特说第十三讲手稿业已遗失，并请他重写。费希特又请赖默尔于4月16日给舍费写信，说明他坚持要求找回手稿的立场，而且他已无法再有撰写那一讲时的心情，因而重写的部分必定难以与其他部分统一，其结果就是损害全书的风貌。舍费虽然也责成诺尔特再查找手稿，但拖延甚久，未作答复。在这种情况下，费希特于5月2日向直属维和委员会告状，一方面指出手稿的丢失与重写给自己造成了无法弥补的损失；另一方面要求请人审查重写的手稿。该会很快作出了答复，一是委托汉斯坦审查重写的手稿，二是责成高等教会监理会再查找手稿。舍费于5月7日向直属维和委员会复函，说手稿仍未找到，可能是在送交出版社以后丢失的，把责任推给了赖默尔。汉斯坦审查了由直属维和委员会转来的第十三讲内容通报，认为可以付梓，但对于末尾附的说明，则一直等到费希特将其中措辞激烈的段落删改以后，才于5月9日让它也获得印刷许可证。

92.这里说的是荷兰胡果·格劳秀斯建立的海上自由原则，它服务于确保六国在海洋拥有的特权。在英法海上对抗时，法国公使代办巴歇尔于1806年8月1日传达给德意志民族神圣罗马帝国会议的外交照会说："陛下〔即拿破仑〕已经声明，他绝对不把法国的疆界扩展得超过莱茵河。他永远恪守自己的语言。现在他的唯一要求是能应用天意托付给他的手段，以期解放海洋，赋予贸易以自由，从而确保世界的安宁与幸福。"（文柯普编《莱茵同盟文件》，美茵河畔法兰克福1808年，第27页以下。）

93.这里谈的是《锁闭的商业国》中提出的计划经济模式和它遭到的批评。见《费希特全集》，第I辑第7卷，第47—141页，以及《费希特著作评论集》（斯图加特1995年），第3卷，第175—290页。

94.塔西佗在《历史》中记载了巴塔维亚起义领袖奇维里斯（Civilis）向罗马人求和，说当时在这个日耳曼部族的民众中有这样一种说法："我们无论如何不能再把这一多难的战争拖下去了；任何一个民族都无法摆脱加到世界上的奴役。""罗马人不要我们缴纳租税，只要我们拿出勇气和人员来。这个条件几乎同自由差不多了。而且如果我们要选择我们的主人的话，我们忍受罗马皇帝的统治较之受日耳曼女人的统治要更光荣一些。"（中译本，北京1985年，第356页。）

95.由此往下的两段文字中，费希特用对比和影射的方法说出了自己对拿破仑的看法。

96.对于费希特3月20日作过的第十四讲，诺尔特在3月28日写出的审查意见中认为，用红笔标出的段落会引起外国权威的反感，应加以修改。舍费于4月2日给费希特发出便条，要求他以缓和的语气修改这些段落。费希特于当天就作出答复说，“在标出的最后两段，我已经缓和了语气。但第9页上的第一段我无法修改。”（《费希特全集》，第III辑第6卷，第237页）诺尔特看过修改以后认为，最令人感到有顾虑的段落已经改变，所以这一讲可以付印。弗·萨克依然坚持其过去的立场，认为这类涉及政治的论著不属于高等教会监理会的审查范围，而这些被认为有问题的段落并不与宗教抵触，所以高等教会监理会不应不允许它付印。舍费仍有顾虑，便请示直属维和委员会主席约·奥·萨克。这位财政大臣复信说，这篇手稿在总体上仍属于高等教会监理会审查的范围，但画红线的地方确实令人担忧，希望作者为了出版全书而修改这些地方。于是，舍费再次要求费希特修改或删除这些地方。费希特转向当时正在柏林的普鲁士首相亨·弗·卡·施泰因男爵（H.F.K.Freiherr von Stein，1757—1831），寻求支持。不料这位政治家在涉及法国的问题上亦爱莫能助，劝他再作妥协。在这种情况下，费希特于4月11日给舍费回信说，首相认为，“第9页上带有附加补充的第一段不动，第20页第二段可照我压缩过的那样付印。”（同上书，第239页）这样，舍费才在4月13日签发了印刷许可证。

97.费希特已经在其《现时代的根本特点》中把当前的时代称为“恶贯满盈”的时代。见《费希特全集》，第I辑第8卷，第207页。

98.谢林在其《对于自然哲学与经过修订的费希特学说的真正关系的阐述》（图宾根1806年）中就此回答道：“我们已经向他〔费希特〕证明，是他把原罪的真正本原、自我性确立为哲学的根本（《哲学与宗教》第42页以下）；他现在恰恰把这个时代解释为恶贯满盈的时代。”（第9页）

99.由此往下，到本段为止，根据费希特4月2日信中用“遭殃”（übelgehen）和“交好运”（wohlgehen）谈遣辞造句的情况，可以推断，就是原稿第9页上他认为无法修改的段落。

100.同样可以推断，由此往下的条件从句就是所谓的“附加补充”。（见《同时代人谈论中的费希特》，第4卷，第141—142页）但费希特附加的这句话有违前一句话的原意。

后　记

本书最初是由它的德文单行本（汉堡1978年，迈纳出版社）译出，于2003年在辽宁教育出版社出版的。收入《费希特著作选集》第五卷（商务印书馆2006年）时，我们根据刚问世的《费希特全集》第I辑第10卷第99—208页对全书正文部分进行了修订。现在从选集中抽出发表时，我们又根据这个全集本对过去编写的译者注释进行了增订。

中文版序言的撰写参考过当代著名费希特研究家赖因哈德·劳特（Reinhard Lauth）为那个德文单行本写的导言。这位真诚的德国哲学家支持我们费希特课题组的工作长达23年之久，他虽然离开了我们，但他那种不屈不挠的探索精神给我们留下了不可磨灭的印象。

梁志学　沈　真　李　理

2008年4月

汉译世界学术名著丛书

分科本◎政 法

政治中的人性

〔英〕格雷厄姆·沃拉斯 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
出版说明
序
再版序
内容提要
导言
第一部分
    第一章 政治中的冲动和本能
    第二章 政治实体
    第三章 政治中的非理性推理
    第四章 政治推理的材料
    第五章 政治推理的方法
第二部分
    第一章 政治道德
    第二章 代议政体
    第三章 关于官员的思考
    第四章 国家和人类
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

出版说明

格雷厄姆·沃拉斯（Graham Wallas，又译华莱斯），英国政治学家和教育家，倡导用实验方法研究人的行为。1858年生于散德兰，卒于1932年。1877—1881年就读于牛津大学，后在该校执教；1890年起，先后任大学公开讲演讲师、伦敦大学经济学院讲师、皇家行政事务委员会委员、伦敦大学政治学教授、波士顿大学娄厄耳讲座讲师。沃拉斯1886—1904年参加费边社，并成为英国费边运动的领袖之一和重要理论家，后因政策分歧退出。

沃拉斯的主要著作有：《费边论丛》、《弗朗西斯·普莱斯的一生》、《政治中的人性》、《伟大的社会》、《我们社会的传统》及《思维的艺术》等。其中《政治中的人性》及其姊妹篇《伟大的社会》被认为是现代政治理论的经典著作。

《政治中的人性》可以说是一部政治心理学著作。作者利用在伦敦市政选举中所获得的经验以及作为伦敦教育委员会和伦敦郡议会的一个非常活跃的成员所得到的观察力，结合心理学研究成果，来解释民主问题。

沃拉斯提出，要研究政治中的人性，首先必须克服"唯理智论"。他指出，传统的政治理论大都强调"人是理性的"，而在政治中，人往往在感情和本能的刺激下行事，大多数人的大多数见解并不是受经验检验的推理结果，而是习惯所确定的无意识或半无意识的推理结果，它们是非理性的。因此，作者认为，人性是由理性及非理性两种因素构成的，文明的希望在于取得人类理性的胜利。然而普通形式的民主对此却没有什么帮助。比如，公职候选人可以利用人们下意识的心理去捞取选票；充满情感内涵的文字和图像被政治演说家利用，而投票人在巧妙的口号或很有吸引力的标语的诱惑下，往往因感情冲动而被他人利用。在谈到政治道德、代议政体、官员以及国家与人类等问题时，沃拉斯结合大量事件论述了唯理智论所产生的影响，从而揭示出

西方民主制度的局限性与种种弊端。与此同时，作者也很关心政治制度的改革，并提出了一些建设性的原则，遗憾的是，这些问题没有进一步展开论述。

在研究方法上，沃拉斯试图将心理学的研究成果应用于政治，主张政治学要研究人的行为，从而开创了政治学研究的新领域。

本书1908年首次出版，现据霍顿米夫林出版公司1915年版译出。

1992年8月

序

我向几位好心阅读本书校样，并给我提出勘误和意见的朋友表示谢意；其中我特别要提到约翰·亚当斯教授、J．H．米尔黑德教授、A．沃尔夫博士以及W．H．温奇、悉尼·韦伯、L.皮尔索尔·史密斯和A．E.齐默恩等先生。正是为了他们的缘故，我要补充说，书中有些见解仍予以保留，对于这些见解，他们中的一人或多人是会希望删去或换一种表达方式的。

我已尽力在脚注中标明其著作曾被我引用的各位作者。但是这里我要对威廉·詹姆斯的《心理学原理》特别表示感谢，多年前，此书曾使我冀望从心理学角度来思考我作为政治家和教师的工作。

经常有人要求我推荐一份关于政治心理学的书目。我认为，在该门科学的现阶段，政治家根据其切身经验阅读那些不专门涉足政治的心理学论文获得的好处，要胜于从阅读实用政治心理学文献着手。然而，非政治家的读者将会发现已故G．塔德先生的著作，尤其是《舆论和民众》和《模仿的规则》两书以及1908年7月号《社会学评论》所载W．特罗特先生《群居本能》一文中引用的书详尽论述了一些要点。芝加哥的简·亚当斯小姐在《民主和社会伦理》中以独特和引人注目的观点研究了大城市贫民的政治心理学。

格雷厄姆·沃拉斯

再版序

我对本书初版几乎未作任何更动，只改正了少数词句上的错误。过去十八个月内英国议会、土耳其、波斯、印度和德国发生的重大政治事件并没有改变我对现代政体产生的心理问题所作的结论。要用"崭新"的例子来代替我从1907和1908年的时事中汲取的例子，就必须做大量改写工作，这不仅不可能，而且也没有必要。除了初版所推荐的书以外，这里我还要加上W．杜格尔先生的《社会心理学》，特别是他对本能所作的分析。

格雷厄姆·沃拉斯

1909年12月30日 于伦敦经济和政治学院

内容提要

政治学的研究目前正处于令人不满的境地。在全欧美，代议民主已被公认为最佳政体，但是那些对代议民主的实际作用体会最深的人却常常感到失望和忧虑。民主并未扩及非欧洲种族，而在过去几年里，许多民主运动已告失败。

这种不满已导致对各种政治体制做了大量研究工作，但是晚近的政治著作对人性的各个因素却甚少注意。从前，政治学主要是以人性概念为依据的，但是由于19世纪初期教条主义政治学家声名扫地，现代政治学研究者引以为戒，竭力避免做任何能使人回忆起他们过去所采用的方法的事情。因此，心理学的发展虽已改造了教育学和犯罪学，而政治学却依然故我。

然而，人性研究被忽视可能只是政治思想的一个短暂阶段，已经有迹象表明这个阶段行将结束。

（第一部分——第一章——政治中的冲动和本能——第15页）

要研究政治中的人性，首先必须克服政治学传统以及一般人的心理习惯所产生的那种“唯理智论”。

政治冲动不仅仅是对手段和目的进行考虑后所作出的理智推理，而且也是先于个人的思想和经验、尽管为思想和经验所修正的意向。只要留心一下诸如个人喜爱、恐惧、嘲笑、财产欲等冲动在政治中的作用，就可以明白了。

我们的一切冲动和本能如果是“单一”的，其直接效果就会大大增加，如果是“第一手”的，与我们早期的进化阶段相联系，其永久性的

效应也会大大增强。在现代政治中，我们从报纸获得的感情刺激一般都是单一的，然而是“第二手”的，因此来得容易，去得也快。

一种感情或冲动的经常重复往往是令人苦恼的。政治家像登广告者一样，必须考虑到这个事实，而这又与人既需要隐私又难忍受孤独有关，我们必须据以调整我们的社会格局。

政治感情被许多人同时在身体紧密接触情况下体验常常会强化到病态狂热的程度，但是英国的政治状况不常产生这种现象。

国际政治的未来主要看我们是否对属于一个和我们不同的种族的人有一种特殊的憎恨本能。这个问题还没有获得解决，但是许多往往被说成是这种本能所产生的事情似乎是起因于其他被联想修正了的更普遍的本能。

（第二章——政治实体，第39页）

政治行为和冲动是人性与其环境接触的产物。在政治家所研究的时期内，人性几乎没有什么改变，但是政治环境却以与日俱增的速度发生变化。

我们的环境中那些引起冲动和行为的事情是通过我们的感官传达给我们，并由我们对其重要意义的本能的或后天的了解从众多的感觉和记忆中选择出来的。在政治中，被认识的事情多半是人自己做的，我们对其重要性的了解不是本能的，而是后天的。

认识往往附属于象征，这些象征取代了更为复杂的感觉和记忆。政治中有些最困难的问题产生于在推理中有意识地使用称为“词”的象征与这些词在激发感情和行为方面多少有点自发的和下意识的作用这两者之间的关系。一个其重要性曾被联想确定的政治象征可能有它自己的心理发展过程，与它原来所象征的事实的历史无关。这一点可见诸国家和政党的名称及标记，而更清楚地见诸“茶叶”或“肥皂”这类商品的历史，这些商品在它们将要象征的物体生产或选定之前已经被广告变得风行一时。一个政治家的见解改变得极其迅速，他的声望、他所属政党的名称或者他所控制的报纸的传统特色却改变得极其缓慢，两者之间的关系往往产生道德上的麻烦。

（第三章——政治中的非理性推理，第65页）

唯理智论的政治思想家们常常不仅假定政治行为必然是对手段和目的进行推理的结果，而且还假定一切推理都属于同一“理性”类型。

在川流不息的心智经历中，要严格区别理性推理和非理性推理是困难的，但是人据以形成其政治见解的许多半无意识过程是非理性的，这一点却是清楚的。我们在日常生活中一般可以信赖非理性推理，因为非理性推理在被大量偶然的巧合强化之前，不会产生有意识的见解。但是，魔术师和其他研究我们的非理性心智活动过程的人能够巧妙地利用它们，使我们产生荒唐的信念。经验主义的政治艺术主要在于通过故意利用下意识的非理性推理来制造舆论。推理过程可能超过发动该过程的政治家所期望的程度，它在一个被动消极的报纸读者心中和一群最激昂的人中都可能发生。

（第四章——政治推理的材料，第75页）

但是，人能够推理而且确实也在推理，虽然推理只是他们的心智活动过程之一。希腊人制定的有效推理规则主要是用于政治的，但是事实上推理在政治学中比在自然科学中难度更大，成就更小。主要原因在于推理材料的性质。我们必须选择或制造可供推理的实体，正如我们选择或制造实体以刺激我们的冲动和非理性推理一样。在自然科学中，这些选择出来的实体有两种类型，要么是完全相似的具体东西，要么是些抽象的特质，根据这些特质，本来不相似的东西可以作精确的比较。在政治中，第一种类型的实体是无法制造的，政治学家们不断地探索第二种类型的简单实体，某种可以当作政治估计的精确“标准”的因素或特质。这种探索至今未获成功，而生物学的类推表明，当政治家像医生一样避免使材料过分简单化，并立志在推理中使用尽可能多的关于人的类型及其个别差异和环境的因素时，就最有可能获得有效推理的力量。生物学家已经表明，关于任何一个类型中的大量个体差异，只要按照连续的曲线而不是作为同一的规则或任意的例外加以排列，就能被记住。另一方面，人性因素可能以连续方式排列，但如果将环境因素也以同样方式排列，就可能导致错误的结果。历史研究不能等同于生物学研究。

（第五章——政治推理的方法，第91页）

政治推理的方法，也具有题材过于简单化的传统。

在经济学中，方法和题材原本要简单得多，但自从杰文斯时代以来，“定量”方法已逐渐取代“定性”方法。政治学中类似的变化能达到什么程度呢？

有些政治问题显然是可以从量的角度来论证的。其他问题量的因素不太明显。但即使是最复杂的政治问题，富有经验和责任心的政治家实际上也从量的角度加以思考，尽管他们用来获得结果的方法往往是无意识的。

不过，当所有的政治家都从唯理智论假设着手时（虽然也有些政治家半无意识地养成量的思维习惯），许多人由于幻想破灭和反感而彻底抛弃了政治。培养政治家需要完全有意识地阐述和接受那些学过就毋庸抛弃的方法。

这样一种有意识的变化正在各皇家委员会、国际会议以及其他必须把大量专门搜集到的证据加以归纳并作出结论的团体和个人的工作中发生。他们使用的方法和词汇，即使不是用数字表示的，现在基本上也是定量的。

然而，在议会演说中，过分简单化仍积重难返。

（第二部分——第一章——政治道德，第113页）

但是，政治学中的这些变化以何种方式影响政治力量的实际动向呢？

首先，政治思想家和作家摈弃唯理智论的政治概念迟早会影响实干政治家的道德判断。一个年轻的候选人对于同那些其愿望和见解他试图影响的人的道德关系会有一种新的认识，并从这种新的认识开始工作。就这点而论，他会从一个至今只有那些被经验变得玩世不恭的政治家才有的立场着手。

如果我们的新知识的结果仅限于此，政治道德可能变得更糟。但是变化将会深远得多。当人们开始意识到他们过去没有意识到或仅仅半意识到的心智过程时，他们不仅会提防别人来利用他们的那些过程，而且还能够更好地从内部予以控制。

然而，一个有意识的道德宗旨要坚强得足以作为一种政治力量克服日益提高的政治宣传技能的话，从内部控制这一概念必须成为一个理想的实体，这个实体要像"科学"一样，能诉诸大众的想 象力，并以有组织的教育体系广为传播。这方面的困难是巨大的（部分地是因为我们对自我意识对本能的种种反应缺少认识），但是因果概念广泛传播和道德感情增强是不矛盾的。

（第二章——代议政体，第134页）

我们的政治心理基础概念中正在发生的变化还会使关于代议民主的辩论重新展开。

在辩论中,一些老的论据将不再被承认为有效，不少政治思想家（尤其是学过自然科学的）很可能会重新捡起柏拉图关于由一批经过选择和受过训练、生活在"表面世界"之外的人掌权的专制政体的建议；虽然英国在印度的经历表明，即使最精心选择的官员也仍然只能生活在"表面世界"之内，而所谓"好政府需要被统治者同意"这一论据的有效性并不取决于它固有的唯理智论联想。

然而，我们思考政治的新方法必然不仅会改变"同意"这一论据的形式，而且还会改变"同意"借以表达的制度的形式。一次选举（和陪审团审判一样）将会被而且已经开始被看作是在正确条件下作出正确决定的方法，而不是将业已作出的决定予以确认的机械手段。

各种关于使老的唯理智论传统持续下去的选举改革的建议仍层出不穷，而政权的普及也会使代议政体的运行发生新的困难。但是那种既要增进选民的知识和公共精神又不许对选民施加过重压力的代议概念将会传播开去。

（第三章——关于官员的思考，第159页）

对普选产生的政治力量进行的定量观察表明，非选举产生的官员的工作在任何有效民主组织中都是重要的。

非选举产生的官员与选举产生的代表之间应当是什么样的关系呢？对于这个问题，英国的舆论已经显示出一种反对唯理智论代议政体概念的迹象。我们承认下述事实：绝大多数国家官员是由一项既不是被个别议员也不是被整个议会操纵的制度所任用的，官员只要忠于职守即可保持职位，他们是我们据以作出政治判断的某些最困难问题的主要信息来源。同一制度未贯彻于我们的地方政府纯属偶然。

但是，这样半无意识地把一个部分地独立的文官系统当作一个既成事实来接受是不够的。我们必须清楚地认识我们想要我们的官员做些什么，并研究我们目前的任用方式，尤其是我们目前的组织官员工作的方法，在多大程度上提供实现那个意图的最有效手段。

（第四章——国家和人类，第176页）

政治思想中的各种新倾向会对政治团结的感情条件和理智条件产生什么影响呢？

在古老的城邦里，政府的管辖范围与人的视力和记忆力所及的范围相一致，可以发展一种地方感情，而在目前“消除了地方性”的人们中则不可能。因此，一个现代国家的团结不能取决于观察到的事实，而只能取决于想象的事实。

现存欧洲民族国家的两位缔造者马志尼和俾斯麦认为，一个国家的可能的幅员取决于民族同一性，亦即一个国家的每一成员必须相信所有其他成员都和他自己相像这一可能性。俾斯麦认为真正的同一程度是这种信念的必要基础，可以用“铁血政策”取得；马志尼则认为人类已经分成许多同一的集团，欧洲应按其界线重建。两者都深信不同民族类型的个人之间是不可能有政治团结感情的。

在过去二十五年里，这个关于由许多同一民族国家组成的世界概念已被下述两点变得更加困难：①现代国家中各种独立的民族感情继续存在和甚至增强；②事实上，欧洲人种和非欧洲人种已处于更密切的政治关系。因此，企图把民族同一和团结的传统转嫁给一个现代世

界帝国的全体居民或其中居统治地位的种族成员，是抹煞事实真相，并增强了战争的危险。

但是，我们能获得一种不是基于对每个人都相像的信念而是基于每个人都不相像这一认识的政治感情吗？达尔文关于个人与种族差异之间关系的证据如果不伴有作为一种道德责任的“生存斗争”概念，就可能产生这样一种感情。事实上，种族间甚至帝国间的战争可被比作物种进化中必不可少的阶段。但是当代生物学家告诉我们，任何一个种族都可以从个人的自觉合作而不是盲目冲突中最有效地获得进步；整个物种的进步也会来自以承认种族及个人差异的价值为基础的自觉的世界性宗旨，而不仅仅来自斗争。

导言

政治学的研究目前（1908年）正处于非常令人不满的境地。

乍看起来，关于最佳政体的大论战似乎已最后解决，代议民主政体高奏凯歌。四十年前，把一个大的现代国家的主权置于普选基础之上，至少在欧洲，仍然可被说成是一个从未成功地进行过的试验。确实，英国凭借1867年的“冒险行动”[1]，成了当时唯一的一个实行民主和代议政体的欧洲大国。但是今天，一个以普选为基础的议会共和政体存在于法国，没有遭到重大的反对或抗议。意大利享有显然十分稳固的君主立宪制。奥地利刚宣布实行普选。就连德皇在1907年选举后也自称是一场普选运动的胜利的领导者，而不是神权的继承者。绝大多数俄国人强烈地希望有一个拥有最高权力的议会，而反动的杜马发现自己被形势不断向那个局面推进。最信奉教皇至上主义的罗马天主教徒要求给教皇管理教会财产的世俗权力，不再是作为理想的世界政府体系，而是作为在区区数平方英里意大利领土内为一个教会的领导人争取行动自由的应急手段，这个教会的几乎全体成员将始终是各立宪国家的选民。没有一个与十九世纪的共产主义运动和无政府主义运动相联系的非代议民主制建议曾获得公认，也未能以明确的建设性纲领姿态出现；而今天，几乎所有那些希望借助社会变革使现代科学工业成果分配得更公平的人，都对工人阶级的选举活动寄予希望。

然而，就在那些最全心全意地接受代议民主的国家里，政治家和政治研究者们似乎对他们的亲身体验迷惑不解，大失所望。美国在这方面进行了最持久的试验。他们的宪法已存在一又四分之一个世纪，尽管对宪法细节的不同解释曾引起争议甚至战争，但是宪法的原则几乎始终没有受到过挑战。但是，就一个英国观察者所能判断，没有一个美国人对其力量在联邦、州和市的政治中还在不断增强的选举“机器”感到满意。

在英国，不仅我们对代议民主的经验远远不及美国，而且我们的政治传统也倾向于使民主观念甚至在民主体制的运行下也迟迟得不到充分认可。然而，即便具体情况不同，英国最忠诚的民主主义者（如果他们与选举组织的细枝末节有密切关系）同样显示出一种在美国已变得更为明显的失望情绪。我曾经帮助进行过许多次议会竞选，也曾经在一连五次伦敦市议会选举中当过候选人。在上次竞选中，我听到我的两位游说者在谈论当天的工作时不约而同说了一句："这事情真怪。"我在英国听到不少职业政治代理人说过同样的话，而这些人的效率却取决于他们实事求是地看待选举，不抱任何幻想。我对德国或意大利的竞选活动没有亲身体会，但是一年前当我和巴黎市议会的议员们谈话时，我从他们当中的某些人身上仿佛看到对民主选举制度的运行有幻想破灭的迹象。

在英美，人们还有这样一种感觉，似乎产生最伤脑筋问题的是社会的新生力量，而不是腐朽力量。在美国，选举"机器"表现最恶劣是在那些其人口、财富和能量代表着其余美国文明显然正在追求的目标的新的大城市里。在英国，对任何一个目光远大的人来说，老的渔港的猖獗的贿赂，或者大城市的传统的和为数可观的贪污，似乎都是些比较小和容易对付的弊端。更令人严重不安的是富豪和企业的最新花招、现代化的报纸、支配巨额工业资本积累的人的权力和手腕以及工人的有组织的政治热情，这些工人念过小学，居住在方圆数百英里的新的、卫生的、难以区别的郊区街道上。每过几年，就发明一种新的政治方法，这种方法如果行之有效，两党就都予以采用。政治就像踢足球，流行的战术不是制定规则的人期望的那些，而是球员发现能赖以取胜的那些，而人们隐约感到，他们的党最可能赖以获胜的权宜手段并不能把国家治理得最好。

更重要的是一种恐惧心理（往往表现在政治中发生新的问题之际），唯恐现行选举制度承受不住强化了的社会冲突的压力。英国人讨论关税问题、美国人讨论资本集中问题或德国人讨论社会民主问题，使用的论据不少都含有这种心理。人们说，只要不发生那些促使拥有财富和工业权力的人充分利用他们的机会的问题，普选就能运行得相当顺利。但是，如果哪一个现代国家的富人们认为，为了保证一项税率，或使一个托拉斯合法化，或反对一项没收性税，值得将他们的三分之一的收入捐献给一项政治基金，那么，任何一种已制定的《惩治贪污法》都休想阻止他们花这笔钱。如果他们这样做，还得学

许多本领，而制造情绪和舆论的本领已达到登峰造极的地步，以致整个政治较量的状况今后将为之改观。任何一个现有的政党，除非大大增加其基金，或找到其他新的政治力量来源，都难保永远立于不败之地。

不过，以选举纯洁的名义呼吁贸易保护主义者、托拉斯提倡者以及社会主义者放弃他们的各种各样的运动，把政治局限在一些比较不太刺激的问题上，这种呼吁自然被充耳不闻。

还有，将选举权授予妇女的建议遭到了对自己的智力基础心中无数的政客们所特有的那种迟疑和规避。一个正在就民主的各项原则发表宏论的候选人在受到诘问时，觉得很难想出一个理由为继续剥夺妇女的选举权辩护。正因为如此，在1906年大选中，两大党获胜的候选人都发誓要支持妇女选举权。但是，当我撰写本书时，发誓的人当中有不少，可能是大多数，似乎正在竭力避免履行誓言的必要性。没有理由认为他们这些人极端不老实，他们对一个最后决定可能产生的结果的顾虑显然是真诚的。他们知道男女之间存在着某些差别，虽然他们并不明白这些差别是什么，也不懂它们怎样同选举权问题有关。但是，他们的疑虑甚至比誓言更加不牢固，在不久的将来，问题可能因一方坚决要求，另一方顺水推舟而了结。

这种对于明确政治论争中被当作业已解决的问题的未决感，由于种族问题日益紧迫而加重了。十八世纪和十九世纪初期欧美的民主斗争是由一些光为欧洲种族着想的人进行的。但是，1870年后，民主不断扩张，世界列强几乎都致力于掠夺热带属地，交通工具的改进使世界上所有的种族交往日益密切。老百姓如今发觉，至高无上的选举权实际上只属于一些起源于欧洲的民族（只有为数甚少的例外）。但是，代议原则的形式或历史似乎都没有任何东西可证明这种状况是正确的，也提不出任何东西来代替选举权作为政府的基础。老百姓也无法从民主国家给或不给非欧洲国民选举权这一实践中得出顺理成章的结论。例如，美国已悄悄地、几乎一致同意地放弃了黑人选举权的试验。在这件事上，由于西非黑人与北欧和西欧白人之间智力相差悬殊，问题是比较简单的，但是至今还没有认认真真去谋求新的解决办法。美国人在处理中国、日本和斯拉夫移民所引起的或统治菲律宾多种民族所产生的更微妙的种族问题时，显然大伤脑筋，左右为难。

英国及其殖民地在非白种移民和占领热带属地所产生的政治问题面前同样显得举棋不定。甚至当我们讨论亚洲各独立国家的政治前途时，例如“无代表权不纳税”的原则是否应被看作对它们适用，我们也不清楚。我们自己作为亚洲霸主的地位在很大程度上取决于中国和波斯的发展，这两个国家的人民在某些方面可以自称比我们聪明。当他们采用我们的工程、机械或军队体制时，我们深信不疑他们是在为自己做一件好事，尽管我们可能会担心他们在贸易上或军事上同我们对抗。但是，现在没有一个边沁的信徒急于把我们在政治体制方面的最新发明输出供亚洲国家普遍使用。我们听说波斯人已经成立了议会，正密切注视着他们的试验的发展，而对它可能产生的结果完全不作判断。我们帮助日本人维护他们作为一个立宪国家的独立，大多数英国人也隐隐地对中国进步分子争取民族独立和内部改良的愿望表示同情。然而，一个中国人问他是否应该投身于争取一个欧洲式议会的运动，我们当中却几乎没有人愿意给他明确的忠告。

在我们自己帝国内部，这种对我们政治原则限度的不确定性随时都会产生实际的灾难。比方，在非洲，居住在我们领地上的欧洲人与非欧洲人如卡非尔人、黑人、印度人、哥普特人或阿拉伯人之间的政治关系是按照与纳塔尔、巴苏陀兰、埃及或东非完全不同的方式处理的。在每一种情况下，体制上的差别不是由于当地问题的性质而是由于历史的偶然，随时随地都可能因为欧洲人侵犯英国政府保留给非欧洲人的权利，或者因为非欧洲人起来造反而出乱子。黑人和白人都因为内罗毕实施一条法律，德班实施另一条法律而恼火。

当然，这种情况就印度来说最为危险。在二三个世代内，一位普通的英国自由党人对印度政治迟迟不作决定，因为他认为我们是在教育印度人进行自治，到时候他们都会投票赞成建立印度议会。现在，他已逐渐懂得，印度有许许多多种族，那些种族本身之间的一些最重要的差别，以及每一个种族与我们自己之间的差别，都不是教育所能消除的。他所尊敬的人告诉他说，这个事实使得适合英国的代议制绝对不适合印度，因此他只好继续战战兢兢地为三亿人的永久专制统治负责，时不时记起这些人或他们的邻人中的一些人可能有比他自己明确得多的政治观念，他最后也许必须为一个他一点都不希望保持的政权作斗争。

与此同时，印度问题的存在使英国自由党人下意识地放松了对国内问题的民主原则的掌握。报纸、杂志和轮船不断使印度对他变得更为真实；要不是他默认了不给拉其普特人、孟加拉人和印度祆教徒选举权的决定，那他对于波兰移民或伦敦“住旅馆”选民应该有选举权的信念就会更加坚定明确。

当然，我们不能指望讲究实惠的政治家们仅仅因为有一种不安的感觉，觉得竞争的规则需要重申，可能还需要重订，就在运动中途停顿下来。但是，竞选的胜负不会把一个国家的政治责任消耗干净，可能从来没有一个时候像现在这样更迫切需要把各项政治原则公正地予以检查。迄今为止，促进政治思考的主要动力是战争和革命，是希腊城邦反对波斯人的斗争以及城邦内部争夺霸权的灾难性斗争，或者是十六世纪和十七世纪的宗教战争以及十八世纪的美国独立战争和法国革命。然而，到目前为止，当代欧洲突出的社会事件是各项伟大运动的失败而非胜利；俄国由于改良者当中根深蒂固的知识分子的倾轧以及现代化武器和交通工具使无论多么暴虐腐败的政府都占有军事优势而明显地使忠诚和勇气付诸流水；德国社会民主党人被宗教和爱国主义的势力以及他们自己的信条一无结果所挫败；美国接连出现的民主浪潮在资本掌握的政权下显得软弱无力。

但是，失败和迷惑可能像最成功的革命一样向人们提出严肃思考的要求，这种要求目前正在许多方面得到满足。政治经验以前所未有的严密性和精确性被记录下来并加以研究。以往的政治活动史不是交给学者去关起门来研究，而是成为有组织的、分工精细的课题。当前许多新的政治发展，如澳大利亚联邦、瑞士的公民投票、德国的公共财政、英美的政党制度以及其他无数事例，都在行销全球各大学的专门论著和技术性杂志中不断获得记录、讨论和比较。

对一个一二百年前的政治思想家来说，现在唯一缺少的一种研究方式，是按照政治与人性的关系来研究政治。过去时代的思想家，从柏拉图、边沁到米尔，都对人性有独到的看法，并把那些看法作为思考政治的基础。但是，现代的政治学论文，无论探讨制度也好，讨论财政也好，没有一篇具有像边沁的《道德与立法原则》那样的开场白：“大自然把人类置于痛苦和快乐两位主宰的统治之下”，也没有一篇具有像纳索·西尼尔的《政治经济学》那样的“大前提”：“人人都想

以尽可能少的牺牲获得更多的财富。”在大多数作品里，人们甚至无从知道作者到底是否有意识地拥有任何人性的概念。

要懂得这种情况如何发生，是很容易的。政治学的过于自信的表白在十九世纪上叶遭到公认的失败以后，刚刚开始恢复一些威信。边沁的功利主义在取代天赋权利和法学家的盲目传统，成为全欧洲无数法制改革和体制改革的基础以后，由于普通老百姓不相信快乐和痛苦是人类动机的唯一源泉而夭折了。大学和报纸的“古典”政治经济学以及麦卡洛克、西尼尔和惠特利大主教的政治经济学企图从人性的“少数简单原则”推断整个工业体制，其下场甚至更惨。它被等同于维多利亚女王统治前半期富人们企图赖以使劳动人民相信生活中好东西分配的任何变动“在科学上俱属不可能”的浅薄的教条主义。马克思、拉斯金和卡莱尔 [2] 善于讽刺挖苦，他们用来慢慢地迫使报纸放弃“政治经济法则”（这些法则从1815至1870年像大腹便便的警察那样屹立着保护地租和利润）的方法至今尚未被人们忘怀。

正当反对“政治经济学”的斗争进行得热火朝天的时候，达尔文的《物种起源》展现了一个世界，其中那“少数简单原则”似乎有点荒唐，迄今还没有任何东西取代它们。确实，赫伯特·斯宾塞先生企图把他从生物进化史仓促得出的结论变成他本人的一门完整的社会学，并宣扬一种“仁慈的私人战争” [3] ，把这场战争完全等同于1884年在英国小店主中流行的那种程度的生意竞争。斯宾塞先生甚至没有获得报纸的全心全意的支持；但是就他的体系广为流传来说，它有助于进一步使任何使政治学与人性研究相结合的企图声名扫地。

因此，目前差不多所有研究政治的人都分析体制而避免分析人。诚然，自从人类进化学说创始以来，心理学家研究人性的工作有了巨大的进展，但是这个进展过程并没有影响政治研究，也没有受政治研究的影响。现代的心理学教科书充满了无数从家庭、学校、医院以及心理实验室汲取的例证，但是对政治几乎只字不提。确实，新兴的社会学教授们正在开始不仅按照人性与家庭、宗教和工业的关系，而且还按照人性与某些政治制度的关系来研究人性。然而，社会学对政治学的影响至今仍微乎其微。

我个人认为，这种把政治研究同人性研究割裂开来的倾向只是思想史上一个短暂的阶段，在这个阶段延续期间，它对政治学以及政治

行为的影响很可能是有害的，已经有迹象表明这个阶段行将结束。

常有人说，如果工作要做得彻底，道德科学必须像自然科学一样有分工。但是这种分工事实上是办不到的。政治研究者必然会自觉或不自觉地形成一种人性概念，自觉性越差，越可能被这种概念支配。如果他本人有丰富的政治生活经验，他的不自觉的假设可能是有用的；如果没有的话，那它们肯定会使人误入歧途。例如，罗斯福先生论《美国人的理想》这本小册子是有用的，因为当他考虑到政治中的人时，他考虑的是他所熟知的政治家。读过这本书的人会感到美国大学教授们所写的许多更系统地论述政治的书是无用的，就因为作者们谈论的是些抽象的人，这些人是按照他们所觉察不到的、从未以经验或研究核实过的假设形成的。

在涉及人的行为的其他学科中，研究所做之事与研究做该事之人之间是没有区分的。在犯罪学方面，比卡利亚和边沁早就指出，那种把罪行的分类同对犯人的研究割裂开来的法理学是多么危险。他们所掌握的人性概念已被进化心理学取代，但是诸如隆勃罗梭这样的现代思想家已把新的心理学用来为一种新的和富有成效的犯罪学服务。

还有在教育学方面，洛克、卢梭、赫伯特以及博学多才的边沁都把他们的教育理论建立在人性概念之上。这些概念和作为他们的政治理论基础的概念是一样的，而且都受现代知识的影响。在短短一个时期内，就连英国师范学院的教师们也打算像在政治中一样把研究人的体制同研究人性区分开来。在这个时期内，教学方法的讲授与教育理论的讲授各行其是。前者仅仅成为最佳学校的组织和教学的叙述和比较，后者则是孔美纽斯、洛克或卢梭等经典作家的解说，偶尔也穿插些评论和批评；它们酷似那些关于亚里士多德、霍布斯、洛克和卢梭的非正式讲话，这些讲话冠以政治理论的名义，在我当年在牛津大学攻读古典文学时构成了一个非常有趣的插曲。但是，虽然牛津讲座依然故我，师范学院关于教育理论的讲授却开始发生变化，同医科学生培养中发生的变化一样巨大，解剖学的教师们不再讲解权威人士的经典著作，而是开始自己负起责任，最充分地说明他们所掌握的有关人体构造的因素。

这个变化的原因显然是：牛津大学的政治理论讲师往往不是政治家，师范学院的教学理论讲师却无一不是教师，对他们来说，任何新

知识能否有助于他们的工作是个至关重要的问题。因此，人们发现，在威廉·詹姆斯、劳埃德·摩根和斯坦利·霍尔等教授的领导下，一门进步的教育科学正在蓬勃发展，它一方面研究各种类型的学校组织和方法，一方面刻意从专门实验、内省以及其他学科了解儿童的真实情况。

以现代心理学为基础的现代教育学已经对其教师受过专业训练的学校发生影响。教育学的事例逐年增加，它已经避免在沉闷的授课上浪费许多时间，已经使数以千计的教师对工作有了新的认识，并且使千千万万儿童增进了知识和快乐。

我写本书是为了说明：政治学状况的相应改变是可能的。在庞大的大学人员队伍里，一批数量不断增加的政治学教授和政治研究者在孜孜不倦地埋头工作。我不由地想到，随着岁月的流逝，他们当中更多的人将会求助于那种作为道德科学老伙伴的对人的研究。在每一个大城市中，许许多多人由于希望获得比目前的政治论战更使人满意的东西而在晚上聚会。他们有他们自己的非正式的领导和老师，在这些人身上，已能看出对提供的替换办法表示不耐烦，这些办法要么是单纯将现行各种机制作比较，要么是奢谈社会主义或个人主义、民主主义或贵族主义对人的合适性，而人的天性则被认为理所当然。

如果拙著为任何正式的或非正式的思想家所阅读，我将极力主张：对政治中的人性的研究工作如果由许多饱学之士通力进行，不仅会加深和拓宽我们对政治体制的知识，而且还会打开一个未被发掘过的政治创造力的宝库。

---

[1] 指1867年英国第二个选举法修正案通过。——译者

[2] 卡莱尔（1795—1881）：英国作家、评论家、历史家。——译者

[3] 《人对国家》第69页。“仁慈的私人战争使一个人拼命从另一个人的肩膀爬上去。”

第一部分

问题的状况

第一章 政治中的冲动和本能

任何人要想以重新检查人性的作用当作他的政治思想的根据，必须首先克服他自己夸大人类理智的倾向。

我们往往认为人的每一行为都是理智作用的结果，人凭借理智首先考虑他期望的某个目的，然后再估计据以达到那个目的的手段。比方说，一个投资者期望的是绝对安全外加百分之五利润。他用一个小时认真研究股票行市表，最后断定购买酿酒厂股票能使他最充分地实现他的愿望。鉴于他冀求绝对安全的固有愿望，他的购买股票的行为似乎是他的推理的必然结果。安全的愿望本身似乎可以进一步看成仅只是对满足全人类所共有的对"幸福"、自身"利益"或诸如此类东西的更普遍愿望的手段的一个理智推断。满足这种普遍愿望可以被当作人生的最高"目的"，我们的一切行为和冲动，无论大小，都来自于同一理智作用，犹如从一个论点的前提得出结论。

这种思想方法有时被称为"常识"。它应用于政治的一个良好例子可见之于1829年3月号《爱丁堡评论》中麦考莱对边沁功利主义信徒的著名抨击中的一段话。奇怪的是，这个政治奠基于教条主义心理学的极端例子竟是旨在说明"绝对不可能从人性原则推断政治学"的论点的一部分。麦考莱问道："哪一个关于人性的命题是绝对和普遍正确的？我们只知道一个：它不但正确，而且完全相同；即人总是根据自身的利益行事……当我们看到一个人的行为时，我们必然知道他认为他的利益是什么。"麦考莱自以为是彻头彻尾反对边沁的，但却无意识地采用和夸大了边沁及十八世纪和十九世纪初多数哲学家所共有的假设——一切动机都来源于某一预先想好的目的。

如果逼他一下，麦考莱也许会承认，在有些情况下，人的行为和行为冲动是与任何达到目的的想法无关的。如果我眼里进了一粒沙子，请人家用手帕角把它擦掉，当手帕接近的时候，我总是会闭上眼睛，而且总是有一种强烈的冲动要这样做。谁都不会以为我闭上眼睛是因为我经过郑重考虑后，认为这样做符合我的利益。多数人临阵脱逃、堕入情网或去闲谈天气，也不是为了达到某一个预先想好的目的。确实，如果用摄影机和留声机在一个人不觉察的情况下把他在普通一天中的言语举动统统录制下来，第二天当着他的面播放，他会惊奇地发现几乎没有什么言语举动是蓄意谋

求达到目的的手段的结果。当然，他会发现他的不少举动是在习惯的影响下半自觉地重复原来更充分自觉的动作。但是，即使把一切习惯行为都去掉，他们会发现余下的只有极小部分可以解释成是理智估计的直接结果。如果另外把他的那些未导致行为的冲动和感情也记录下来，就可以看出它们同那些已导致行为的冲动和感情是一样的，它们当中绝少含有麦考莱认为理所当然的那种理智作用。

如果当时再逼麦考莱一下，他也许会承认，即使一个行为预先对目的和手段进行了估计，也并非是那种估计的必然结果。即使我们知道一个人认为做什么对他有利，我们也不能肯定地知道他将会做什么。研究股票交易所全部上市股票的人，除非除了对这件事的理智推断以外，还有一种写信给他的股票经纪人的冲动，这种冲动强烈得压倒另一种把事情搁到明天再说的冲动，否则他是不会把股票买来的。

麦考莱甚至可能进一步承认，估计这一心智行为，其本身来源于或伴随着一种作估计的冲动，这种冲动同任何预先的对目的和手段的考虑毫无关系，而且从半自觉地服从一系列空想直至强使疲乏的头脑去进行精确思考这一艰难任务可以有许多变化。

心理学教科书如今告诫每一个学生要慎防我引用的麦考莱那段话所说明的"唯理智论"谬误。如今人们一致认为，冲动有一段它所特有的进化史，比它往往被借以指引和限制的那些理智作用的历史来得悠久。我们从遗传得来的机体使我们倾向于以某种方式对某些刺激作出反应，因为这些反应过去时候对维护我们的物种起过作用。其中有些反应我们明确地称之为"本能"，亦即对某些确切的行为或一系列行为的冲动，对行为可能产生的结果事先并不自觉地加以考虑。[1] 那些本能往往是不自觉的、无意识的；有时候，就人类和其他高等动物而言，是自觉的，有意识的。但是，它们所显示的手段和目的之间的关系不是行为者苦思冥想的结果，而是以往许多行为倾向中"适者生存"的结果。确实，有些本能在显然无用的情况下还是保留了下来，比方一条狗在地毯上卧倒之前先转圈子把"草"弄平；又比方一个伤寒病患者在康复期间明知危险还渴想吃固体食物。

冲动不总是有意识的先见的结果，这一事实最清楚地见之于儿童。一个婴儿最初的吮吸或抓握的冲动显然是"本能"的。但是，即使在无意识或无记忆的婴儿期被有意识的幼儿期取代以后，当孩子看到一个无害的生人时，还是会飞奔到他的妈妈跟前，把脸藏在她的衣裙里。再长大些，他会虐待小动物，躲避大动物，或者偷果子、爬树，尽管并没有人教他这样做，尽管他可能因此而吃苦头。

我们通常认为“本能”包含许多独立的意向，每一意向针对某一独特的行为或一系列行为。但是，即便在非人类的动物中间，也没有理由认为全部遗传而来的冲动可以这样划分。冲动的进化史必然是非常复杂的。一种由于产生一个结果而存在下来的冲动可能因为产生另一种结果而经过修正后继续存在；借助针对各种具体行为的冲动，我们能从一切动物身上发现许多含糊而笼统的倾向，它们往往交错重叠，互相矛盾，如好奇和胆怯、同情和残忍、模仿和不停活动。因此，巴尔福先生说我们必须要么证明例如寻求科学真理的愿望是教我们“搏斗、吃饭和抚养子女”等特殊本能中的一种所遗传下来的，要么必须承认《简明教义问答集》的超自然的权威，[2] 他的这个巧妙的双关论法其实是多此一举，可以避免的。

然而，我们的不少冲动的先理性特征是被下述事实掩盖了的：在每个人的一生中，这些冲动日益为记忆、习惯和思想所改变。甚至非人类的动物也能够通过模仿或通过特有经验养成的习惯来改变它们继承下来的冲动。例如，当电报线最初架设的时候，许多鸟儿冲撞在上面，送掉了性命。但是，尽管送掉性命的鸟的数目显然不足以使鸟的生物遗传发生变化，现在已绝少再有鸟儿冲着电线飞。小鸟必然模仿已学会避开电线的老鸟；正如许多食肉兽的幼仔据说已从它们父母那里学会不少作为经验产物的花招和预防措施，然后自己模仿改进，再传给下一代。

再者，在人和其他动物发育的某一关头，会出现许多直接遗传的冲动，这些冲动如果被抑制就消亡，如果未被抑制，就形成习惯；而一些原本强烈而有用的冲动，可能不再对维护生命有用，就会像鲸鱼的腿或人的牙齿和毛发一样，由于生理退化而弱化。这种暂时的或弱化了的冲动特别容易转移给新的客体，或者为经验和思想所改变。

中小学教师必须应付所有这些复杂的事实。在麦考莱时代，教师往往受他的“常识”的引导，把整个应付过程理智化。对于受古老的冲动驱使做小动作、逃学、追逐猫或者学老师怪样的倒霉的男生们，教师总是以惩罚相威胁，责问他们“为什么”这样做。学生们由于不懂得自身的进化史，只好编造一些稀奇古怪的谎言，并因此而受到惩罚。今天的训练有素的教师把这些冲动的存在看作一件正常的事，并决定在一种情况下应如何依靠那种形成大部分课堂纪律的半自觉模仿来抑制这些冲动，在另一种情况下又如何通过激发自觉认识行为及其后果之间的道德关系或刑罚关系来抑制冲动。总之，教师控制本能冲动的力量在于认识这种冲动的非理智起源。他甚至能够把这种认识扩大到他自己的冲动，并克服这样一个信念：他在七月份下午上课时心情烦躁乃是对付一批顽劣至极的男生必须特别严厉的理智推论的结果。

然而，政治家还是容易像五十年前的教师那样把冲动彻底理智化。他有两个借口，第一，他与之交往的全都是成人，成人的冲动受经验和思想改变之深远远超过孩童；第二，任何一个思考政治的人都把他的思考限制于那些附有最大数量的自觉意图因而首先进入他大脑的政治行为和冲动，要不这样限制是极其困难的。但是，政治家所思考的是大集体内的人，正是在预测大集体的行为时，唯理智谬见最容易使人误解。经验和思想的结果往往限制于个别的人或小集体，这些结果如果不一致，作为政治力量就会互相抵消。原始的人的冲动是全人类都相同的（个人则有所不同），其重要性随着受它们影响的人的数目的增加而增加。

因此，也许值得把某些较明显或较重要的政治冲动来叙述一下，始终要记住，在政治中，我们应付的不是在儿童和动物身上见到的那些明确的、不相连的冲动，而是一些常常被人类进化所削弱、更经常地被转变成为新的用途、不是单独地而是共同地或对抗地起作用的意向。

例如，亚里士多德说，“感情”（或“友情”，因为φιλία的意义介乎这两个词之间）“使政治联盟成为可能”，“立法者把感情看得比正义还重”。他说，感情是同类动物中间，特别是人中间的一种遗传本能。如果我们要寻找这种最简单形式的政治感情，可以从我们对任何一个其品格我们知之甚详的人表示“好感”的冲动中找到。这种冲动可被其他冲动抑制和压倒，但是任何人都可以亲自来检验其存在和先理性，比方他可以上大英博物馆去观察一个死于四千年前的埃及小女孩爬在地板上擦鞋尖的姿态对他的感情所产生的影响。

竞选的策略主要在于可据以直接建立这种个人感情的出奇制胜之道。候选人被劝告经常在大庭广众间“亮相”、授奖、在他人演说结束时“讲几句”——一切都在这样的情况下进行：在场者对候选人的长处形成合理看法的机会很少或根本没有，而产生纯粹本能感情的机会倒不少。候选人的肖像被定期散发，如果是一张好的，也就是说，有特色的，而不是比本人漂亮的肖像，那就更灵了。最好是一张他在花园里抽烟斗或看报纸，鲜明地突出他的日常生活情景的相片。

一个其感情被这样激发起来的头脑简单的支持者也许会试图对此作出理智的解释。他会说，此人（对于这个人，除了相片里头戴巴拿马草帽，手牵一条小狐狸狗之外，他也许确实一无所知）是“我们需要的那种人”，因此他决定给予支持；就像一个小孩会说他爱他的母亲，因为她是天底下最好的母亲，[3] 或者一个恋爱中的男人会煞费苦心地解释他的完全正常的感情，把它称之为从他心上人的出类拔萃的优点中得出的理智结论。候选人自然也会以同样方式进行思考。有一次，一个我认识的极其谦逊的人对我

说，他常在他未来的选民中“走动”，“让他们看看我是一个多么出众的人”。的确，除非这个过程可以理智化，许多人对此是难以理解的。

一位君主是一个终身候选人，存在着一种为他培养个人感情的精心炮制的传统艺术。他被人看见要比他说话或做事重要得多。他的肖像出现在每一枚钱币或邮票上，除了本人漂亮问题外，如果是张好的肖像，效果就特灵。例如，谁要是能清楚地回忆起维多利亚女王在位晚期自己的感情，就会记得，当1897年一张栩栩如生的肖像取代了1837—1887年钱币上袭用的头像以及女王在位六十周年纪念的尴尬妥协以后，他对她的感情大大增强了。就君主来说，人们也能够看到报纸、官方传记作者、朝臣以及可能君主本人使整个过程理智化。实际上，关于君主的散步和驾车出游等细节的日常公报更可能制造一种对他的品格的鲜明印象，因此，为了培养这种感情，叙述的就越发都是一些平凡的事。但是，由于平凡的事产生的感情是难以在纯理智基础上解释的，因此这些事就得用显示一种特别规矩和勤俭生活的笔触来写。当感情产生以后，有时甚至被形容为对君主在位时期进行思考所必然得出的合理结论，在位时期有空前多的五谷丰登或伟大发明。

有时候，感情冲动被刺激到使其非理性特征变得一目了然的地步。乔治三世深受英国人民爱戴，因为他们熟知他和他们一样出生在英国，也因为所发表的他的日常生活起居注使他们倍感亲切。因此，范妮·伯尼谈到，当国王癫狂病发作要用马车送往伦敦皇家植物园时，护送的医生们十分担心，唯恐哪一个村子的居民看到国王手足被捆住会对他们群起而攻之。[4] 类似的忠于个人和王朝的感情（其起源可能在于下述事实：我们人类以前的祖先的组织松散的队伍在普遍的感情本能转化成一种紧跟和保护领袖的强烈冲动之前，无法抵御食肉敌人）不止一次地引起了破坏性的、完全无益的内战。

恐惧往往伴随感情而来，在政治中往往和感情混为一谈。一个毕生梦寐以求想一睹国王风采并同他交谈的人，在一个偶然的机缘下同国王迎面相遇。他“肃立不动”，脸色苍白，噤若寒蝉，因为在过去时候，只要稍微一动，就可能把他的祖先暴露给一头狮子或一头熊，或更早些时候，暴露给一条饥饿的墨鱼。如果哪一位实验心理学教授把他班里的学生安排在实验室里，每人手腕上系一只脉搏描记器，准备把那些伴随“震颤”感而来的脉动记录下来，然后不预先通知，让一位主教、一位著名将军、一位最伟大的当代作家，还有一位次要的王室成员，不分先后次序，逐个进入实验室，这将会是一个有趣的实验。立即产生的脉搏紊乱记录将具有真正重要的科学意义；甚至可以继续对每一位来者记录十五秒钟，并在学生中追踪对政治见解、教育或幽默感的各种变化的副作用。

眼下，从政治方面对这个问题进行的几乎唯一真正科学的观察，是帕默斯顿勋爵对一个关于贵族的纯粹理智的报告提出的异议："嘉德勋章[5]的荣誉是无可非议的。"不过，新的贵族制造者们仍倾向于理智化。例如，法国政府制造了一种"农业勋章"，它照理应该非常成功，但是据说那种勋章的绿绶带在法国压根没有引起任何激动。

笑的冲动在政治中是比较不重要的，但是它为老练的政治家必须承认先理性冲动提供了一个有力的例证。笑显然是认出不合理现象的直接效果，正如发抖是认出危险的直接效果。笑可能是逐渐发展起来的，因为动物在遇到意外时身体微微痉挛很可能是在防备敌人侵犯，笑也可能仅只是我们神经系统中某一在其他情况下有用的因素的意外结果。不过，不合理在很大程度上是个习惯、联想和个人差异问题，要预测哪一种行为对哪一类人显得滑稽可笑，或者不合理的感觉能维持多久，是非常困难的。例如，目的在于在一般脑筋迟钝的人当中制造崇高感情效果的行为——伯克的匕首、路易·拿破仑的驯鹰、德皇关于德国丘八和铁腕的电报——可能这样做，因而最后在政治上获得成功，然而这些行为会使那些其良好政治风度概念基于自我克制这一想法的人哑然失笑。

还有，社会主义和个人主义之间整个经济问题的关键几乎都在财产欲的性质和限度这一点上。似乎有充分理由可认为这是一种真正特殊的本能，而不仅仅是习惯或者理智地选择手段来满足权力欲的结果。例如，儿童在极幼小的年龄就为争夺显然毫无价值的东西闹得不可开交，而且早在他们能有从个人占有中获得利益的任何明确概念之前就把这些东西收藏起来。那些在慈善学校毫无私人财产，甚至没有私人衣服或手帕的情况下长大的儿童，显示出种种由于完全不能满足一种强烈的遗传本能而对健康和个性产生恶劣影响的迹象。财产欲的进化起源也由狗、松鼠或喜鹊的许多习惯表现出来。因此，经济学家应当为我们写一篇论文，从量的方面把这种财产本能好好研究一下。这种本能是不是和猎取的本能一样，得不到满足就会消亡？可以用教育把它消除或改变到什么程度？能够用租借权或终身财产所有权，或者用集体基金会提供的共同财产或修建一个公园来满足吗？要满足它是否需要像土地或房屋那样实质性的东西，还是只要拥有例如殖民地铁路股票就足够了？缺少无限的所有权在个人动产（如家具和装饰品）方面是否比在土地或机器方面感受更深？这种本能的程度和范围在不同的人或人种中，或者在两性之间，是否有显著的差别？

在进行这种调查研究之前，我个人不成熟的看法是这样的：和许多具有很早进化起源的本能一样，财产本能可以用一种公开的假象来满足，正如一只经常喂牛奶的小猫只要让它玩一个小木球来满足它的捕捉本能就能保持良好健康，一个性情温和的公务员只要打高尔夫球就能满足他的战斗

和冒险本能。如果情况真是这样，同时如果由于其他原因认为不宜通过占有例如奴隶或土地来满足财产本能，那么，很大一部分财产欲今后将甚至由那些财产本能特别强烈的人通过收集贝壳或美术明信片来满足。

财产的本能是古典经济学家摈弃把一切欲望当作筹划获得“功利”或“财富”的手段的结果的老习惯的两个例子中的一个。他们说，用自耕农制来满足财产本能能够“点沙成金”，尽管每一笔收入要比在薪金雇用情况下付出更多的劳力。另外一个例子是家庭感情的本能。这同样需要一部专著来论述其刺激、差异和限度。但是古典经济学家把它当作是绝对的、无变化的。“经济人”（他对世界上其余人的关心不比一只失群的狼更多些）被视为对其“家庭”具有完美的、永远休戚相关的感情。家庭显然被认为是由西欧人在法律上要对之负供养责任的那些人组成的，但未曾试图估计这种本能是否在某种程度上扩及堂表兄弟或叔伯祖父。

一篇关于各种政治冲动的论文要臻于全面，至少还必须包括战斗本能（战斗以及爱戴和忠诚对成立政党所起的作用）、怀疑本能、好奇本能以及出人头地的愿望。

所有这些基本的冲动在“单一的”，亦即不伴有其他竞争性或对抗性冲动的情况下，其直接效力大为增强；这就是为什么目的在于在一个时候产生一种感情的艺术要比纷纭多变的现实生活容易打动多数人的心的主要原因。我曾经有一次在郊区一家戏院看戏，坐在许多从南非前来参加国王加冕典礼的殖民地骑兵当中。戏名是《咱们的小伙子》，在换幕之际，坐在我旁边的那位不动声色地给我讲了1901年圣诞节早晨杜韦特人袭击英国军营之后在特威方丹发生的骇人听闻的情景——兵士喝醉酒惨遭残杀，几个驾车的卡菲尔人被捆绑在熊熊燃烧的货车上。幕又升起了，五分钟后，我看见他正在为舞台上两个身强力壮的小伙子不得不吃“劣质多塞特 [6] 黄油”的不幸遭遇而大洒同情之泪。我对兵士和卡菲尔人的感情是“单一的”，而他的感情则糅有记忆中的种族仇恨、激烈战斗以及对英国人无能的蔑视。另一方面，我对舞台角色的同情含有对老一套演出、蹩脚演技以及维多利亚王朝中期情趣的批判成分，而他却没有。

正是这种与混杂而实在的感情相比较的单一而摹拟的感情的更大的直接效果说明了政治代理人的一句传统格言：候选人最好不要住在他自己的选区。他能够自命为“地方候选人”是个有利条件，但是他的地方性应当是特定的，应当表现为每年租一所大房子，他在里面过着精心安排的热情好客生活。许多事情——他选择的零售商、他子女的帽子和麻疹、他同亲戚的纠葛——本来是无可非议的，但如果他是一个常住户，就会“变样”，可能会把他产生的印象搅乱。如果人们能借助一个时间器，刹那间看到那个穿着破

鞋的埃及小女孩本人，可能会发现她的举动异常可爱，以致加深对她的死亡的怜悯。但如果她在世时果真是个十分可爱的小女孩，人们很可能不会觉得她可爱。

艺术表演引起的感情的直接效果比具体观察产生的感情的直接效果更大，不过这种效果必须按照它与另一个事实的关系来研究——冲动的推动力以及它们引起的神经错乱的深度不是因它们在我们目前生活中的重要性而不同，而是因它们在我们过去进化史上出现的时候而不同。我们不大能够抗拒单纯血管和神经反应的冲动，如嘴巴流涎、四肢抽搐、眼睛闭合，这些是我们和某些最低等脊椎动物所共有的。我们要费好大劲儿才能克制饮食男女的本能、发怒和恐惧的本能，这方面我们是与高等动物一样的。另一方面，我们却很难一贯服从那些伴随推断和联想产生的意象而来的冲动。一个人可能被一系列中肯的道理说服，相信他如果去参观某幢住宅将会堕入地狱；然而他会为了满足一种他羞于承认其存在的半自觉渴望而不惜这样去做。一个传教士通过想象火刑和拷打使地狱对他变得真实时，他的信念可能会获得强制的力量。但是，当他的记忆开始淡忘，那种力量就可能立即消失，甚至最生动的描述也比不上一丝实际的痛楚。在戏院里，由于单一的感情是容易的，四分之三的观众可能会流泪，但是由于第二手的感情是浅薄的，他们当中很少人回到家里后会睡不着觉，或者甚至晚餐失去胃口。我的那位南非骑兵也许刚为《咱们的小伙子》流过泪就没事了。看小说所产生的悲痛感的短暂而舒适的特征是人所共知的。一个人可能看一本小说流泪，过二三个钟头就把小说忘得精光，而同一个人却可能因为生活中一些实际经历而发疯，或者终身改变性格，这些经历远远不及他在小说里看到的那些来得可怕，当时既没有产生眼泪，也没有发生任何其他明显的神经影响。

所有这些事实，在那些通过报纸将一应激发政治行为的事情传达给选民的现代大国里具有最重要的政治意义。比舞台更甚，报纸的感情力量由于是单一的，因而容易接受，由于是第二手的，因而瞬息即逝。战争和饥荒、凶杀和贫困的调查证据，全都被新闻工作者以文艺体裁撰写，“生动的”细节经过精心选择。它们的效果因此立刻就能产生：在中产阶级用早餐的半小时，或者在星期日早晨工人阅读周报的较长间歇。但是，报纸一看完，感情作用也很快就消失了。

正因为这个缘故，在一个以报纸为基础的文明国家里，一个候选人感到詹姆斯教授所谓的“强烈的有效现实感”[7]打动人或打动不了人的奇异情况。在上次竞选时，我走在路上，脑子里想着一些有关的实际问题，并把它们与构成竞选气氛的费解的新闻用语、旧的习惯和新的猜疑这些半自觉冲动相比。我走到街角上，遇见一个十五岁左右的男孩正放学回来，他一

眼看见我，立刻脸露喜色，精神抖擞。我站住脚跟，他冲我说道："我认识您，沃拉斯先生，是您把奖章挂在我身上的。"在那整整一天里，各种政治原则和论据都被我的选民当作耳边风，但是我在一个学校典礼上把高出勤率奖章挂在学生胸前这一具体事实所引起的感情，却具有第一手经验的全部刺激性。

在整个竞选过程中，候选人在每一关键时刻都发觉大多数人亲眼看到的这个平凡庸碌的世界要比他们通过报纸看到的推理和间接观念的世界充实得多。例如，伦敦的一位郡议员当竞选日子临近，开始摆脱行政委员会的日常事务，进入竞选活动的迷魂阵时，发觉他撇下的一班职员，连同他们每天指定的工作，他们对薪金的希望和忧虑，对于他似乎比他本人真实得多。站在陋街门口不相信他做游说工作不拿报酬的老妇人啦、直截了当地说"我料想你已经看出政治这玩意儿挺费钱"的兴隆而好脾气的小商人啦，这些人仿佛都脚踏实地。无论他怎样经常告诉自己说，伟大的现实是在他这方面，他周围的那些忙忙碌碌的人只关心一些短暂的表面现象，然而他总是不断反复感到正是他自己是生活在一个阴暗角落里。

这种感觉还被下述事实加深：一个候选人必须不断重复同样的论调，必须在自己身上激发同样一些感情，而单纯的重复却产生一种不实在的感觉，令人苦恼。每星期日必须重复同一福音的传教士也发觉"枯燥乏味的时刻"与兴奋得意的时刻交替出现。即使在选民中间，重复同样的政治思想也容易产生厌倦。竞选形势之所以经常改变，一个主要原因似乎是一度受到热烈欢迎的主张过了一二年就变得陈腐单调，而新的主张则显得新鲜生动。

确实需要一位修养高的心理学家来写文章，谈谈我们的神经系统在什么情况下表现出不堪忍受一再重复的感情和情绪。这个事实显然是同产生眩晕、搔痒和晕船等纯粹生理原因有关的。但是，许多"天然的"事情，亦即我们在神经系统逐渐发达时期不断经历的事情，对我们显然并没有这种影响。心跳、水的滋味、太阳的升落、或者就儿童而言，牛奶、或者妈妈和兄弟成天价待在身旁，似乎并不显得单调乏味至极。但是，"人为的"事情——一个钢琴的曲调、一件服装的式样、一个熟人的问候——无论开头多么有趣，如果经常照式照样重复，就会变得叫人无可忍受。报纸在这个意义上也是一样人为的东西，报纸作者的本领之一，就在于以那种像赋格曲[8]的短句一样经常接近但从不超出单调范围的重复来提出他的观点。还有，广告商现在也发觉，改变一下招贴画给眼睛的单调感觉是大有好处的，办法是把那些并排挂在一起的画印成几种不同颜色，或者更妙是让这些画表现"快活的吉姆"或"美丽的苏珊"生涯中一些丰富多彩的事件。

候选人也是一样人为的东西。如果他在他自己的选区生活和工作，选民每天看到一个本来十分可敬的商人坐在早上八点四十七分一班火车的头等车厢里，以同一个姿势看同一张报纸，不知不觉就会产生一种微微不舒服的感觉，尽管同他的关系是“天然的”妻子不会有这种感觉。同理，当选举的日子临近时，虽然候选人可以自命是“站在老讲台上的老议员”，他还是应当稍稍改变他的形象、他的讲话方式以及他宣布的政治信仰的细枝末节以避免单调。

另一个与我们不能忍受一再重复的感情调节密切相关的事实，是隐私的愿望，这种愿望相当显著，其性质近似一种特殊的本能，被另一种害怕孤独的对立本能所抵消。我们的祖先在我们目前的神经系统变稳定的时期内，显然生活在组织松散的家庭群体之中，由于某些偶然的目的结成大一点的，但组织更加松散的部落。没有一个人单独睡觉，因为多半是单配偶的家庭每晚都聚集在一个洞穴或“单坡顶”的蔽身处。白天的猎食大概既不是单身一人，也不是经常成群结队进行的。即使女人留在家里照看孩子，男人还是一天几十次同熟人打招呼，或去参加一件共同的工作。偶然地，甚至在语言充分发展之前，数百人会聚在一起情绪激昂地进行谈判，或者敌对的部落会集合起来准备战斗。

一个正常人需要同他的伙伴进行一定数量的交往，过少或过多，对他都是极难忍受的。多数人尽管明知道自己十分安全，还是觉得难以在一所空房子里睡觉，过三天绝对孤单的生活就苦不堪言。在这方面，即使习惯也无济于事。一个必须受单独监禁，而且监禁时期逐渐延长的人，当他无间断地被关了一年之后，可能会发疯。一个移民，尽管是移民的儿子，而且只懂得移民的生活方式，但除非与家人的日常接触之外，每星期还同一位邻人或陌生人聊一次天，就无法活下去；他会从事漫长而危险的旅行，以便每年一次享受乱哄哄的集体生活。

但是，另一方面，多数人的神经系统会受不住对新结识朋友的心理调节的经常重复，尽管一定数量的重复是如此地使人精神振作和必要。因此，在现代大城市里，既能看到人们半有意识地竭力维持他们的祖先在丛林里流行的那种隐私和交往之间的比例，也能看到完全忽视这方面人性主要因素的提议或试验层出不穷。政治乌托邦作者们的习惯性唯理智论使他们不理解为什么人们不能在大大扩充了的家庭生活中获得快乐和实惠。作者本人在他想象力最丰富、最得意的时候恐怕根本没有认识到隐私的必要。他的感情正处于膨胀状态，可以实事求是地回溯到人类始祖尖声叫喊的集会的感情气氛；而只要这种状况延续下去，他就准备把整个世界拉进他的胸怀。他所不了解的是，无论是他，还是任何其他人，都不能使自己永远处于这个水平。在威廉·莫里斯的《乌有乡消息》中，家庭生活的习俗

扩大到街上，而疲累的学生从大英博物馆出来，还一个劲儿地同口渴得要命的清洁工亲切谈话。记得我读过一个早期的基督教社会党人在1850年左右写的一篇文章。他说他刚乘一辆公共马车沿牛津街而下，他注意到，当马车经过一段前不久用碎石铺砌的路时，所有的乘客都转过身互相攀谈。他说："将来有一天，整条牛津街都会铺上碎石，到那时，由于人们能够听见彼此的声音，公共马车将变成一个充满乐趣的非正式俱乐部。"现在，几乎整个伦敦城的街道都已用木头铺砌，人们坐在马车上的椅子里能相互听见窃窃私语声，但是，除非发生严重的意外事件，没有一位乘客愿跟他旁座的人说话。

伦敦设立了许多俱乐部，主要不是因为公共客厅和餐厅收费低廉，服务周到，而是因为能使人们在无拘束的社交气氛下与他人欢聚一堂。在萨克雷的《势利者面谱》和萨克雷描写俱乐部吵架的小说里，可以看到这种设计所产生的纠纷。今天，俱乐部之所以获得成功，恰恰是因为几乎每个俱乐部都有一条不成文法：任何会员不得同他不相识的人交谈。傅立叶、罗伯特·欧文等人的无数次共产主义试验之所以失败，主要都是因为缺少隐私。共处使人相互感到厌烦。在亚里士多德从经验观点批判柏拉图的共产主义的《政治学》那些杂乱的篇幅里，突出一个同样的论点："过集体生活诚非易事"；共产主义殖民者总是"就一些最琐碎的事争执不休"；"我们常常同那些与我们日常接触的奴隶合不来"。[9]

1700至1850年的慈善学校是不仅不给财产本能而且不给独特的隐私本能以活动余地的实验的结果，这种学校的一部分灾难性的神经和心理影响必须归因于此。当代的公立寄宿学校的学生通过一些古怪的、往往残忍的社会习俗获得了一点点隐私，自从那时以来，借助"书房"和"宿舍"体系已有较大收获。不过，经验似乎表明，在童年时期，家、教室和运动场交替变换的走读学校，要比寄宿学校更符合正常的人性。

这种对隐私的本能需要是又一个值得进行专门详尽研究的课题。这种需要在不同人种之间有很大差异，北欧人的隐私欲大大强于南欧人，原因可能是一年很多时候或较少时候必须过户内生活的人种已经在生理上各自适应了不同的标准。同样明显的是，最容易疲劳的乃是我们的情绪性质，而不是谈话的心智器官或肌肉器官。轻松的交谈，哪怕在陌生人之间，交谈双方都不"忘形"，要比动感情的亲热省力得多。一个担任狄德罗的喜剧《似非而是》的B角并切身感受他的角色的演员因神经过度紧张而垮掉的可能性，要比一个仅仅装模作样，并保持自己感情生活的演员大得多。

然而，在民主政治中，隐私是最被忽视、最难也是最必要的。在美国，所有的观察家一致承认下列现象所产生的危险：政治家被看作人民意

愿的抽象化身，所有的人对他都有同样的、不可剥夺的接近权利，每个人都应从他那里获得同样亲切和真挚的欢迎。在英国，就议员与其选民之间的关系而言，我们的比较贵族化的传统多少保持了更加符合人的真实天性的习俗。一个疲惫的英国政治家在盛大的招待会上仍旧可以把他的时间用来在房间远处的一个角落里同少数几位朋友开开玩笑，而不必同数不清的陌生客人频频握手，交换热情洋溢的客套。但是这种隐私的传统正因为同贵族惯例的关系，大有在英国民主中被废除之虞。一个年轻的工人政治家必须生活在比美国更抛头露面的环境里。说不定，刚刚离开工作台，神经和身体还没有适应脑力劳动的艰难要求，就必须白天黑夜每时每刻以同样的真心诚意接见每一位来访者，并随时准备分享或激发他的追随者的热情。一二年以后，如果此人的神经系统比较脆弱，这个任务就不可能完成。神经衰弱的征兆最初被他和他的朋友们看作他的真诚的证据。他开始害牧师病，患者眼睛发亮，神经过敏，成天价向一连串深表同情的听众谈他自己工作过劳，逐渐发展为真正健康不良，尽管他实际上一天做不了一小时的力气活。我认识一个处于这种状态的年轻的鼓动者，他认为除非那位对他钦佩得五体投地的矿工（他就住在这位矿工的小屋里）在他开始宣传演说前用小风琴演奏马赛曲，他就无法演说。这种人常常酗酒。无论如何，他就像那些试图过同样生活的伦敦东端贫民区的牧师一样，容易陷于最可怜而又可笑的神经崩溃。

不过，这种人由于不适宜过没有隐私的生活，是活不长的。更大的政治危险可能来自那些比较适宜过这种生活的人。谁要是去过美国，曾经在费城一所法院审理一宗政治案件时站在人堆里，或者看到过与坦慕尼协会[10]有关的竞选的无数张漫画，就会至少对一种可以活下去的人有所了解。这种人体格强壮，粗下颚，阔嘴巴，能说会道，有过多年在酒吧里混日子的经验，懂得“好货贱卖”的方法。但是即使这些人一般也看上去喜欢喝酒，好像不会长寿。

另外还有几种比较不那么可怕的没有隐私生活的政治家：日以继夜地重复他个人的戏剧性成功，并且像演员般把阵阵发作的厌倦藏在内心的演说家；以一星期参加四次可以吸烟的音乐会为乐事的忙忙碌碌、喋喋不休的组织者。但是，这些人如果被迫退出公共生活六个月，用自己的双手和头脑做些事情，或哪怕独个儿待在家里动点脑筋，那无论对他们的健康还是工作能力都是大有好处的。

这些事实，就它们代表政治社会里某些生活条件所产生的神经错乱而言，又是与一门迄今尚未获得详尽研究的特殊心理学——所谓的“群众心理学”，已故的M．塔德、M．利博等人曾对此有所论述——密切相关的。就人类而言，正如其他许多群居动物和半群居动物一样，一些较简单的冲动——

尤其是恐惧和发怒等冲动——当它们为许多身体紧靠在一起的人共同有意识地占有时，可能大大地强化，从而引起强烈的神经错乱。这个事实，和笑的存在一样，也许本来是神经反应机制的一个意外的和不愉快的结果，它之所以存在，是因为当认识到一个共同的危险（例如森林大火或猛兽袭击）时，四下逃散是多数人脱险的最好机会，尽管这对于群体中体质差的成员可能是致命的。

我个人对英国政治进行的观察表明：在一个现代民族国家里，这种因神经兴奋与身体接触相结合而引起的惊慌没有什么重大意义。二十世纪的伦敦和十八世纪的巴黎截然不同，和十四世纪的佛罗伦萨也大不相同，就因为要让相当多的市民在可能产生特殊"群众心理"的环境下集合起来，是极其困难的。我曾亲眼目睹二十万人集合在海德公园参加工党举行的一次示威活动。散布在各处的讲台、新鲜的空气、空旷的草地，这种环境似乎不宜于产生纯粹本能的兴奋，而伦敦这样一次集会的气氛是温和淡漠的。在一条狭窄街道里的人群比较可能"失控"，而几千人在一个大厅里受到刺激，在一个老练的演说家的操纵下，会达到近似真正病态兴奋的状况。但是，当他们步出大厅，进入凉爽的、一望无垠的伦敦，他们的心情顿时就会改变。占领巴士底狱的暴民在曼彻斯特的一条商业街上不会显得像一支势不可当的力量。然而，这些事实在不同人种中有很大差别，一个人读法国社会学家的有关著作时感到夸张可能是由于他们的观察是在拉丁人种而不是在北欧人种中作出的。

以上我已经谈了一个现代国家的国内政治所说明的各种冲动。但是，在整个政治冲动心理学中，最重要的部分也许不是与任何一个国家的公民彼此之间的感情效果有关，而是与那些在国际政治中暴露出来的种族感情有关。世界的未来和平主要取决于我们是否对那些其五官和肤色与我们相同的人有一种本能的喜爱，而对那些与我们不同的人有一种本能的憎恨。这一点有待心理学家就各项证据进行认真研究，很难武断。但是，我倾向于认为，那些强烈的和显然简单的种族憎恨和种族喜爱的情况肯定是存在的，它们并非是一种特殊和普遍的本能的例证，而是几种独特的和较弱的本能合在一起，并由习惯和联想加强的结果。我已经论证过，政治感情的本能是由清楚认识其目标所激发的。因此，至少就没有受过教育的人来说，由于认识和他们自己一样的人的存在要比认识和他们自己不一样的人的存在来得容易，喜爱和自己一样的人似乎有一种天然的基础，但是由于人的认识能力是受教育激发的，因此这种喜爱也可能改变。还有，由于绝大多数人（尤其在童年时期）是生活在和他们自己同一个种族的人当中的，任何明显不一样的脸或服装都会引起对不熟悉东西的恐惧本能。不过，一个孩童对一张形状古怪或有色的脸的恐惧只要熟悉了就容易消除，但如果是一种特殊的种族憎恨本能所造成的恐惧就不大容易消除。据说，

白人儿童或中国儿童对中国人或白人或印度人或黑人保姆和用人从来不久久地表示嫌恶。再有，性爱即使被社会传统反对，仍在非常不同的人种中自由发生，差别很大的人种从而混合起来。在某些动物（例如马和骆驼）之间，本能的相互憎恨（有别于恐惧）确实似乎是存在的，但是据我所知，在彼此有近亲关系、像人类一样容易杂交的品种中，却是绝对不存在的。

英裔印度官员常常说，一个人刚去印度的时候对土著怀有浓厚的兴趣，过了几年以后，却常常身不由己地屈从于对印度种族的憎恨。他们把这种情况说成是一种特殊的本能。但是我认为，他们关于这种感情的叙述更像我所说对不协调环境的不断重复的心理和情绪调节所产生的神经厌恶。在一个英国官员抵达印度时的年龄，他的大多数感情习惯已经养成，他照例不作系统努力去加以改变。因此，正如新奇的法国烹调或德国卧床在欧洲大陆旅行刚开始时是一个有趣的变化，一二个月以后会成为无可忍受的负担一样，英裔印度人与之正式接触的那些土著的奴性和虚伪，甚至耐心和聪明，过了一二年也会刺激他的神经。当他的社会习惯已经养成以后，在一个长时期内与同他属于同一个人种，但是属于不同社会传统的人不断进行密切接触，也会产生同样的结果。

不过，联想在引起种族喜爱和憎恨方面也许是一个比本能更大的因素。例如，一个美国工人从远东的体型联想到作为一片可怕的乌云笼罩着工业世界各行各业的降低标准工资。五十年前，喜欢《笨拙》杂志的中产阶级读者从同一体型联想到受尽折磨的传教士和特使的故事。在日本海战役以后，他们又从它联想到我们由于自己所处地理位置而最为钦佩的那种英雄主义；而一望便知是亚洲脸型的托戈海军上将的画像在1859年本当激起真正的和显然是本能的憎恶，在1906年却产生爱慕之情。

但是，在这一点上，我们已接近政治冲动（有别于冲动本身）的实际目标或想象目标，它们必须留待下一章来讨论。

---

[1] “本能通常被解释为如此地行动以产生某些结果，这些结果未曾预见，过去也未受过这样做的教育。”W.詹姆斯：《心理学原理》第2卷，第383页。

[2] 《新物质原理提供的思考》，1904年版，第21页。“就自然科学所能告诉我们的来说，每一种无助于我们搏斗、吃饭和抚养子女的意念或理智特质都只不过是有助于我们搏斗、吃饭和抚养子女的意念或理智特质的副产品。”

[3] 一天，我认识的一个极会动脑筋的小女孩在望着她的母亲时，突然有一种强烈的感情冲动。她先是照例理智地解释她的感情："妈咪，我认为你是天底下最最美丽的妈咪，"然后，想了一会儿，又改口说，"可是，人们说爱情是盲目的。"

[4] 《黛布莱夫人日记》，1905年编，第4卷第184页。"如果他们胆敢使用蛮力，他们毫不怀疑，只要国王稍加反抗，全国人民就会起来援救他。"

[5] 英王爱德华三世于十四世纪中叶设立的英国骑士勋章。——编者

[6] 多塞特：英格兰南部一郡，盛产细毛羊及牛、羊油。——译者

[7] 詹姆斯：《心理学原理》第2卷第547页："人生的道德悲剧几乎完全在于真理和行为之间应有的联系断绝了，某些意念不带有这种强烈的有效现实感。"

[8] 赋格曲：一种多声部的乐曲，在五度上模仿并用复调方法发展主题。——译者

[9] 《政治学》第2卷，第5章。

[10] 坦慕尼协会：美国纽约市民主党组织。——译者

第二章 政治实体

人的冲动、思想和行为都来源于他的天性与他降生在其中的环境之间的关系。上一章从人的天性方面谈了那种关系（就它影响政治而言）。本章将从人的政治环境方面来谈同一种关系。

两者有一个重要的差别：人生来就有的天性被政治家看作是固定不变的，而人降生在其中的环境则在迅速和无限地改变。我们的政治从石器时代的部落组织发展到现代国家显然不应归功于我们的天性的改变，而只能归功于我们的环境的改变。环境这个词既包括周围的事物，又包括我们出生后获得的传统和应急手段。

生物学家把人性本身看作是改变着的，但是对他来说，构成过去政治的几千年或几万年是微不足道的。生物类型在世界历史相当短的时期内也许发生了巨大变化，但是它们必然不是产生于一个生物的"突变"，就是产生于一个比我们人类最近发生的更强烈和更突出的淘汰过程。就埃及古墓里描绘的那些种族目前的后代来说，其身体外貌看不出有什么两样，没有理由认为他们生而有之的心智机能和意向已有较大程度的变化。

在那个时期内，世界不同种族的数字比例确实发生了变化，例如一个种族在战争中显得比另一个种族弱，或者抵抗疾病的能力比另一个种族差，另外也有些种族在被征服后由于通婚而混合起来。但是，如果能够把一个今天降生的婴儿同一个十万年前出生的同一血统的婴儿交换，那么，可以断定，无论古代的母亲，还是现代的母亲，都不会看出任何惊人的差别。石器时代的小孩如果患麻疹，可能会比现代的小孩来得严重，或者在打架和狩猎方面表现出更强烈的本能，或者当他长大后，会比他的同伴更敏锐地意识到"生的意志"和"生的乐趣"。相反，一个移植的二十世纪的孩子会比石器时代的儿童更好地抵抗传染病，当他长大后，可能会有一个非常没有特色和随遇而安的个性。但是两者的差别显然到此为止。本质上，每个人种的类型在整个时期内恐怕始终未变。在遥远未来的政治中，那种旨在通过有意识选种迅速改进人种的优生学可能成为一个决定因素，但是它对现在或过去的政治并没有什么影响。

我们环境中的新因素产生了把我们同我们祖先区别开来的巨大政治变化，这些新因素一部分是新的思想感情习惯，一部分是我们能对之思考和感受的新实体。

本章要谈的就是这些新的政治实体。它们首先必定是通过我们的感觉传达给我们，而在这种情况下几乎完全是通过视觉和听觉。但是，人和其他动物一样，是生活在由无数视觉、听觉、感觉组成的川流不息的印象中的，只有那些他认为对他重要的印象才会打动他，使他产生行为或思想。那么，新的印象又是怎样脱离其余印象并且变得相当重要以致产生政治效果的呢？

任何事物要刺激我们，使我们产生冲动或行为，首先必须是可认识的——必须像我们以前看到过的它自己，或者像我们以前看到过的其他东西。如果世界上所有的事物老是不断地任意改变它们的外貌，如果没有一样事物像任何其他事物，或像它自己，哪怕只一会儿工夫，那么，目前存在的一切生物根本不会有所作为。它们将会像海草一样随波逐流。

新生的鸡雏在鹰的阴影下战栗，因为一只鹰和另一只鹰相似。动物在日出时醒来，因为一次日出和另一次日出相似；动物觅食坚果或青草，因为每一颗坚果和每一棵青草都和其他坚果和青草相似。

但是，认识相似事物本身并不是一个激发行为的有力因素。被认识的事物还必须是重要的，必须以某种方式使我们感到它对我们有重大关系。星星每晚在天空重新出现，但是，据我们所知，动物中只有人由于认识星星而受到行为的刺激。飞蛾不因为认识一只乌龟而受刺激，母牛也不因为认识一个蜘蛛网而受刺激。

有时候，这种重要性是大自然自动向我们指示的。野兽的咆哮、鲜血的呈现、小孩在痛苦时的啼哭，都无需经验或教导，就突出在人的众多感觉之上，就好比对于一只饥饿的狐仔来说，一只兔子在树丛里一动或一闪马上会同风声和花草的色彩区别开来。有时候，一种感觉的重要性得由动物在自己生活中去体会，比方狗认识老鼠的重要性是靠本能，而认识鞭子的重要性（条件是这根鞭子同狗以前看见和感受的鞭子相似）则靠经验和联想。

在政治中，人必须既了解相似事物的重要性，又必须制造相似事物。如果选票是一样天然的东西，如果一个过去从未听到过选票的青年在二十一岁看到选票时肯定有投票的欲望，那么，政治策略将会是件简单得多的事。

因此，原始人中的全部社会和政治组织仪式说明了制造人为的、容易认识的政治相似物的过程。如果一个首领要被承认为首领，他必须像普特洛克勒斯 [11] 的鬼魂一样“酷肖他本人”。他必须年复一年地住在同一所屋子里，穿同样的衣服，做同样的事情；他的继承人也必须学他的样。如果一桩婚姻或一笔买卖要被承认为契约，必须在惯常的地方以惯常的方式完成。在少数情况下，一样人为地制造并被认识的东西又作用于使人和其他动物能够无需经验而解释感觉的那些生理上继承来的联想，从而产生冲动的效果。一个武士的鲜红油彩和狼皮头饰，或者一个巫医的龙形面具，就像一个现代候选人的微笑一样，直接扣动我们的本能天性。但是，即使在极早期社会里，认识人为政治实体所以能引起冲动，必然应归功于生活中获得的联想。一个儿童如果挨过传令官的棍子，或者看见过他父亲对国王或圣石行礼，就会学会依靠联想对棍子、国王或圣石产生敬畏。

认识往往附属于所认识事物的某些特征（无论是天然发生的还是人为制造的）。这些特征反过来又成为整个事物的象征。低等动物的进化模仿表明，对于某些食肉昆虫来说，恶臭是腐肉的一种相当有说服力的象征，足以诱使它们在花中产卵，而黄蜂的黑、黄两色的条纹如果由苍蝇加以模仿，乃是一种使鸟儿远避的充分象征。 [12] 在早期政治社会中，绝大多数认识是受这些象征指引的。你不能使一位新国王（他可能是个小孩）在各方面都像他的前任（他可能是个老人）。但是你可以在他们两人身上刺同样的花纹。甚至可以较容易也较少痛苦地给国王加上一个非他肌肤一部分的象征，例如一根权杖，权杖可予以装饰和放大，直至失去权杖的作用，但肯定是个象征。于是，一个国王由于手里握着权杖，就被承认为国王。这样一根权杖很像一个名字，古代墨西哥恐怕就曾有过以权杖模型代替国王的符号书写体系。

在这一点上，已经很难不把整个过程理智化了。我们自己的“常识”以及十八世纪哲学家的系统化常识同样都能够解释为什么部落人惧怕权杖，说权杖使他想起统治者与被统治者之间的原始社会契约，或者想起经验表明来自于王室赏赐和王室惩罚的快乐和痛苦，因此他由于推理作用，一看见权杖就对国王产生恐惧。

如果激起冲动的象征是实际的语言，要使所获得的感情联想不同整个推理过程混淆起来，就更难了。由于我们称为语言的那些声音和符号的作用之一，是在我们头脑里激起一个蓄意的逻辑思维过程，因此我们容易把它们的其他所有作用都忽视过去。最容易莫过于说明语言的逻辑应用：以抽象思维分解一大堆感觉——例如关于一个王室成员的记忆；选择另外一大堆感觉所共有的一种性质——例如王权；给那种性质加上国王的名称，并用

这个名称使我们能够重复抽象思维过程。当我们有意识地试图使用语言来正确地推理时，所有这一切确实都发生，正如我们倘若根本没有逐渐养成使用语言的能力而要想构成色彩、模型和图画的正确概念时所发生的一样。但是，任何一本心理学教科书都会说明，为什么当语言被用来刺激我们采取行动时，如果把这当作实际发生的事情来加以描写是错误的，不是过分就是不足。

确实，“铜管乐器心理学家”在他们的实验室里做了非常了不起的工作，已经发明一种检验重要词语效果的实验，任何人都可一试。他可以找一个朋友用大字在卡片上写一系列常用的政治名词，如国家、政党、原则等等，然后让这位朋友坐在一只记录十分之一秒时间的表前面，翻开卡片，观察那些相继进入他意识的联想。第一批显示的联想会是自动的，而且显然是“不合逻辑”的。如果卡片上的词是“英国”，而做实验的人视觉印象特别丰富，那么，纸上的白和黑的符号马上会产生一个伴有爱戴、忧虑或迷惑等模糊的、半自觉的感情反应的图像。如果做实验的人对听觉印象特别敏感，符号首先会唤起一个鲜明的声象，可能还附带一个类似的感情反应。我是一个视觉印象特别丰富的人，我的图像就是一个模糊的三角形。其他视觉印象特别丰富的人向我描述了“英国”这个词所自动引起的一面红旗，或一片绿色的田野（从火车厢里所见）的图像。自发的图像或声象及其完全自发的感情附带物之后，就出现词的“意义”，一个人所了解的英国的情况，这些情况首先通过一个半自动的过程呈现在记忆里，但需要作很大努力不让它消失。关于每个阶段会出现什么意象和感觉的问题，当然是由我们过去生活的全部思想和经历决定的，但是它们（至少在实验的早些时候）在我们还来不及有意识地反省或选择之前就已经出现了。

除语言外，其他象征也能建立一个相应的过程。如果实验中不用写上字的卡片，而改用几顶家庭成员们的帽子，这个过程的其余部分仍照常进行——自动的“意象”伴随自动的感情联想之后，紧接着在一瞬间就自发地认识“意义”，最后再有意识地进行回忆和思考。坦尼生（部分因为他天生是位诗人，部分也许是因为他吸烟过度使得他偶尔头脑混乱）所描写的各种心理状态（对多数人来说，这些心理状态都被记忆融合在一起）是极其精确的。例如，《公主》这首诗中有一段描绘了我正在论述的相继顺序：

你的声音在鼓声中清晰可闻，

战鼓声在他站立处隆隆擂起。

你的脸在他的想象中闪现，

将战斗交付在他手里。

当号角吹响的瞬间，

他看到他的孩子们在你膝前，

下一瞬间他像烈火般扑向敌人，

为了你和你的将他杀死。

我认为，末句“你和你的”似乎精确地表达了从“声音”和“脸”的自发意象到反省心情的转变，他为之战斗的全部意义都在其中体现出来了。

但是，“将战斗交付在他手里”的是“脸”。在这一点上，当我们将各种冲动本身作比较时可以看出，进化史上较早、较自发的因素具有更大的冲动力，而较晚的理智因素的冲动力则比较小。即使当你坐在椅中也能感到是这么一回事。

如果考虑到宗教现象，这种感受就更清楚了。唯一的一种由心理学家有意识地创立的有点重要性的宗教，是奥古斯特·孔德的实证主义。为了产生一种相当有力的刺激以便在日常生活种种邪念和诱惑中确保道德行为，孔德叫他的信徒们各自制造一个关于“人”的视觉形象。信徒每天早晨一个固定时候必须在心中默忆他所知所爱的一个妇女——他的母亲、妻子或姐妹——的身形。身形必须总是处于同一姿态，穿同一服装，因此一联系到“人”这个词，它就必须总是作为一个固定心象自动呈现出来。[13] 与此自动联系的还有对想象中的人的原来的情感冲动。在这以后，就尽快地出现词的意义，以及与该意义相关的比较充分然而说服力较差的感情联想。这个发明部分地因袭了罗马天主教的某些戒律，部分是出于孔德所亲身感受的德沃克斯夫人的形象对他的影响。之所以未被更广泛地应用，其原因之一可能是一般人不像孔德自以为是的那样想象丰富。

纽曼红衣主教在其《辩解书》富有启发性的一节中，解释他如何为自己制造拟人化国家的形象，并暗示说，他之所以相信这些形象实际存在着，是因为感到制造这些形象有其方便之处。他说他把“国家”以及使他吃了不少苦头的“宗教团体政府”的特征和天性与“部分地堕落、任性、反复无常；高尚或奸诈、仁慈或歹毒（视情况而定）的人物等同起来……我喜欢‘具体’胜于‘抽象’使我理所当然抱有这种见解。我认为它受《但以理书》中提到的波斯王的支持；我认为《启示录》介绍‘七个教会的天使’时说的就是这种中间人”。[14]

“1837年……我说过……英国有许多崇高的美德，然而天主教的信条却很差。在我看来，约翰牛这个人物既不属于天堂，也不属于地狱。”

同样地，哈内克在说明基督教扩张的原因时，强调“教会”这个词的使用以及“这个词所提供的拟人化可能性”。[15] 这种使用可能起源于某位基督教哲学家对全体基督教会众的共同特征所作的抽象理智努力，虽然更可能来源于使用一个流行名词时的半自觉适应过程。但是，一个词既经确定，它对多数人的巨大力量就在于拟人化所自动激发的感情，而不在于将词义充分辨析后所产生的那些感情。宗教史提供了无数这样的例证。“一个故事包含的真理”要比不包含在故事中的真理具有更大的感情力量，而从视觉上认识故事的主要人物比故事本身具有更大的力量。一个使“一切人都弯腰”的神圣名字的声像，或甚至形之于心但未出之于口，在感情最强烈时，其力量要比真正了解它的意义大得多。感觉到的东西——可以品尝的圣餐、可以观看和触摸的贞女凯维拉，要比他们在天上的原型更加真实。

如果我们从政治中寻找同样的例证，就能再次发现，在政治中要抵制对感情经历作理智解释的习惯，要比在宗教、道德或教育中不知难多少。对于绝大多数人来说，主要的政治实体是他们的祖国。当一个人为国捐躯时，他是为什么东西捐躯呢？坐在椅中的读者想到地图册上某个地区的面积和气候、历史和人口，然后按照爱国者与所有这一切东西的关系来解释他的行为。但是在战斗紧急关头所发生的并非是从逻辑上确定或分析一个人的祖国概念，而是头脑自动选择一样感觉上的东西，这样东西伴有我已经叙述过的同样自发的爱慕感情。应征入伍者毕生生活在一连串感觉之中：所读到的地理书，所看到的街道、田野和面孔，所听到的人声、鸟声或流水声，凡此一切构成他可以从中得出祖国概念的无穷事物。在最后的冲锋中他想到了什么呢？也许是故乡的一排大榆树，更可能是祖国的某种化身，某种能使一样为人喜爱的实物从众多经历中脱颖而出的习惯或想象。如果他是个意大利人，这可能是意大利的名字、音节。如果他是个法国人，这可能是他在故乡市场上看到的佩着一把断剑的法国大理石像，或者马赛曲那令人发狂的节奏。罗马人为饰有花环的权杖上的铜鹰献身，英国人为司令旗献身，苏格兰人为风笛声献身。

一个人可能千年一遇地在战斗结束后站在参加葬礼的人群里，聆听伯里克利[16] 从古往今来雅典人的无数品质中归纳出那些使雅典为世界所推崇的品质而怦然心动。但是过后他所能记住的恐怕只有伯里克利的抑扬顿挫的声音、他的手势，或者一位阵亡战士的母亲的啜泣。

在政治演变中，最重大的事件之一是接连创造了许多新的道德实体，如正义、自由和权利等理想。就它们的起源来说，那种我们总想把它当做一切心智现象的解释的自觉逻辑抽象过程在很大程度上必然符合历史事实。例如，我们有关于苏格拉底在其中把陪审员和政治家的一些勉强的回答予以比较分析的对话的当代记述，知道"正义"这个字眼被他变成了一个灵到极点的政治名词。在苏格拉底之前许多世纪，同一个词被普遍采用的缓慢过程屡屡被某位已被遗忘的智者加快，力求使其受到过度的自觉思维的影响，这也是肯定无疑的。但是，每个阶段工作一完成，正义女神就像一尊历代艺术家不断对之精工雕琢的石雕像，以逼人的美傲视一切，她不是被视为一样抽象事物，而是看作一个直接的启示。这种启示确实使一些较老的象征黯然失色，但是凌驾它们之上的似乎是一样真实和肉眼能见的东西，而不是一个艰难的比较分析过程。戏中安提戈涅 [17] 以正义女神的名义蔑视手执权杖的国王通过传令官发布的命令。但是对她来说，正义女神是个绝世美女，"下界众神的同住者"——那些为安提戈涅鼓掌欢呼的雅典公民的后裔把苏格拉底骂得要死，因为他的辩证法使神又变成了抽象概念。

伟大的犹太先知的精神优势多半应归功于他们能够以强大的感情力量提出一种道德观念而不使它僵化为一个典型；但那是因为他们总是按照它与一切神中最人格化的东西的关系来看待它。阿摩司 [18] 写道："我厌恶你们的节期，也不喜悦你们的严肃令……要使你们歌唱的声音远离我，因为我不听你们弹琴的响声。惟愿公平如大水滚滚，公义如江河滔滔。" [19] "公平"和"公义"不是女神，但是阿摩司听见的声音并非是一个抽象的声音。

有时候，一个新的道德或政治实体之产生，与其说是通过缓慢的冥思苦想，不如说是通过洞见。某些天才的先知一眼就能看出至今在人的头脑中分立的东西的基本相似处——使人对自己弟兄发怒的冲动之与使人行凶的冲动、寡妇的一文钱施舍之与富人的大量黄金施舍、荡子的放纵之与政党领袖的放纵。但是，一旦主人死了，洞见也往往随他一同死去。柏拉图的"理念"成了一个魔术体系的公式，而耶稣关于一个人应该把他的所有一切送给穷人的训令却使欧洲三分之一的土地变为富有的基督教牧师的免税财产。

上述词和事物之间的关系是政治思维的主要困难。词非常硬性，非常容易人格化，同感情和偏见有莫大关系；词所代表的事物非常不稳定。正如一个希腊人所说，道学家或教师多半同"天然"的东西打交道，政治家总是同"因袭"的东西打交道。如果你忘记母性或儿童期的涵义，大自然已为我们制造出明白无误的母亲和儿童，他们每一代都一成不变地重复出现。化学家只要在实验室做几分钟工作，就能确定他用的一个词的意义是否和他的

前任所用的完全相同。但是，在政治中，被命名的事物总是在不断变化，可能消失，也可能需要几百年才能恢复原样。亚里士多德给“国家”这个词下的定义是：“公民在那里按照普遍福利集体进行统治”的城邦。在他写作之际，他从中汲取这个概念的那些城邦的自治已在马其顿的暴力下趋于衰亡。很快就不再有这种城邦的存在，现在我们提到亚里士多德的概念时，他所解释的名词是由敖德萨的“警察”提供的。“Justices'Justice” [20] 成为一个反论并非是语言学上的偶然。打从罗马法理学家恢复了希腊哲学家的工作，并通过烦琐的问答建立起“自然正义”概念那时起，这个概念和其他所有政治概念一样，遭受到两个危险。一方面，由于原来的抽象思维是无法全面完整地表达的，每一代使用这个概念的人都巧妙地改变它的用法。另一方面，这个概念是从人类的制度和行为得出的，而人类的制度和行为同样也在发生微妙的变化。虽然罗马法学家们的原稿保存了下来，罗马法和罗马体制却已荡然无存。当一个墨洛温国王或者一位西班牙宗教法庭法官引用查士丁尼 [21] 的名言时，不仅词的意义变了，就连原来意义上的词所能应用的事实也不存在了。但是，这些赤裸裸的词的感情力量却依然存在。中世纪的罗马法和教会法所以能够推行一切弊端，是因为传统上仍旧一听到“罗马”这个词就肃然起敬。在几百年时间里，一位德国王公比其他王公权势更大，就因为他是“罗马皇帝”，大名叫“恺撒”。

政治家在制造一个新的政体时会遇到和那些影响一个已有政体的历史相同的困难和不确定性。在整个十九世纪，斯坦因、俾斯麦、加富尔或梅特涅等伟大人物致力于重建被拿破仑的征服所破坏的欧洲，他们必须建立为人民尊敬和热爱的新国家，人民必须愿意服从这些国家的政府，而且必须随时准备好为政府的继续存在战死。种族、语言和宗教在全中欧是混合的，对于地图所划分的王国、公国和主教辖区的历史记忆是混乱和缺乏刺激的。制造和分配新的国旗、钱币和国名是再容易不过了。但是这类东西的感情效果取决于联想，而联想需要时间来产生，而且可能必须同已经存在的联想作斗争。伦巴第或加利西亚的一个男孩目睹士兵和教师们向奥地利国旗敬礼，但是真正心情激动是在听见他父亲或母亲小声念意大利或波兰的名字的当儿。也许，就像在汉诺威王朝的情况下，老的联想和新的联想在许多年内几乎平分秋色。

在这种时候，人们从国名的直接感情联想退却，并寻求它的意义。他们问，奥地利帝国或德意志帝国是什么？只要天底下只有一位教皇，人们就不假思索地把他的多年来的威望一代一代往下传。如果四十年间有两位教皇，一位在罗马，另一位在阿维尼翁，人们就开始查问教皇的本质是什么。在这种时候，有些人甚至更进一步。他们不仅会问奥地利帝国或教皇

这个词是什么意思，而且还会问奥地利帝国或教皇制度到底为什么必须存在。

因此，建立国家的工作必须在各个方面展开。国名、国旗、国歌和货币都有以习惯联想为基础、完全不从逻辑得出的效果。与此同时，政治家力图为这些象征创造尽可能多的意义。如果一个国家的全体人民都在同一支军队服役，讲或者懂同一种语言，或甚至使用其他地方已经不用的黑体字字母，国名对于他们就有更大的意义。撒克逊人或萨伏依人当提出"我是一个德国人或法国人是什么意思"这个问题时，会作出更充分的回答。一场共同进行的获得胜利的战争不但会创造一段共同的历史，还会创造一笔具有强烈感情的共同遗产。与此同时，"民族主义者"可能会力图用歌曲、图画和过去的业绩来恢复和加强与较老的国土相关的感情联想——而在所有这一切后面，会就国家是大好还是小好，是以种族划分好还是地区划分好，进行认真的哲学性讨论，讨论结果政治家从第二手获悉，公民从第三手获悉。结果，意大利、比利时和德意志帝国成功地建立了具有充分爱国主义基础的国家，而奥匈帝国在紧急关头则可能归于失败。

但是，如果十九世纪欧洲建立国家的任务是困难的，那么，二十世纪的英国政治家建立帝国爱国主义的任务就更困难了。对于联合王国本身，我们甚至没有一个有任何感情联想的名字，没有一个英格兰人被"不列颠"这个名字激动，"英格兰"这个名字激怒所有的苏格兰人，而爱尔兰人则同样讨厌这两个名字。我们的国歌是十八世纪的歌剧脚本和歌剧音乐的样本，平淡无奇，毫不动人。金币上的裸体小圣乔治或银币上的纹章从未激发过任何人的灵感。新的铜币确实有希克斯·比奇小姐的优美体态，但是太小，太媚，一点没有法国或瑞士的壮丽头像的感情力量。

奥尔德姆或米德尔斯伯勒的工匠所能认识的他的国家的唯一化身，是约翰牛的肖像：肥胖、粗野、十九世纪初米德兰平原的农夫。只有一个国家象征——国旗上象征联合的部分——尽管像条百衲被那样缺少美感，还算差强人意。不过至今它的全部联想都是海战方面的。

如果走出联合王国，那情形就更糟。"大不列颠及爱尔兰联合王国及其殖民地和属国"这个名字太长，也不吸引人。在1907年的殖民地会议上，政治家和社论作者们曾想出种种转弯抹角的说法以避免伤害任何人的感情，甚至用了"不列颠帝国"这个词。对于《悉尼公报》以及欧洲的漫画家来说，世界地图上任何套印红色的领土依然只使人想起"约翰牛"那贪婪的小眼睛、大嘴巴和一双大猩猩似的手。

还有，如果一个年轻的布尔人或印度人或前美裔加拿大人问自己，帝国成员（“公民”这个词用于帝国六分之五居民会发生误解）是什么意思，他觉得很难说出个究竟。如果他更深入一步，问帝国存在是为了什么目的，人们可能会告诉他说，大不列颠的居民在恍恍惚惚的情况下征服了半个世界，可还没有功夫对为什么这样做想出一个事后的正当理由。唯一的一个能激起他的爱国主义感情的记忆或反思的产物是下述声明：迄今为止，帝国的传统是鼓励和信仰政治自由。但是即使最崇高形式的政治自由，其性质也是消极的，政治自由这个词在孟加拉、罗得西亚和澳大利亚往往有不同的涵义。

然而，国家只是许多种政治实体中的一种。一大群人在一个共同的政治名字下集合起来后，那个名字就可能既有理智上可以剖析的意义，又有感情上的联想。例如，为了地方行政的便利，伯明翰郊区被分成许多独立的市。由于这些市处于古村庄的位置，由于苏格兰职业足球队以它们命名，也由于人类的感情必须有所寄托，因此据说它们正在发扬一种强烈的地方爱国主义，西布劳威奇市憎恨阿斯顿市，就像拜占廷戏里蓝党憎恨绿党一样。在伦敦，主要在伯明翰榜样的影响下，1899年新建了二十九个市，其名字——至少是威斯敏斯特市——都经过精心选择，以便复活一些已被淡忘的感情联想。不过，尽管切斯特顿先生在小说《诺丁山的拿破仑》中作了预言，很少伦敦人学会以各市市民的身份来感受或思考。建造的市政厅他们从未见过，设计的纹章他们不愿承认；他们的市只不过是些选区，他们在那里照一张名单投票选举，名单上的名字都是他们不认识的，组合在他们的政党所制定的总标题之下。

事实上，政党是现代民族国家中最有效的政治实体。政党是随着代议政体大规模出现而问世的，它的发展未受法律或宪法传统妨碍，象征着使政治体制适应于人性实际情况的最巨大努力。一个现代国家可能有一千万或更多选民。每一个选民都同样有权利当候选人，并以候选人或鼓动者身份抒发对任何政治问题的独特见解。但是，对于每一个生活在无穷事物中的公民来说，他的一千万同胞中只有少数几个能够作为政治思想或政治感情的独立对象而存在，哪怕这少数几个中的每一个对一个问题都只有一个终身不变的看法。需要有一样更简单和更永久性的东西，这样东西要能够被爱和被信任，而且能够在连续进行的选举中被认出是以前爱过和信任过的同一样东西：而政党正就是这样东西。

任何一个政党的起源都可能是由于一个慎重的思考过程。它之成立，如柏克所说，可能是由于“一群人联合起来。按照他们一致同意的某一独特原则，共同努力促进国家利益”。[22] 但是，一个政党一旦成立，它的命运就取决于人性的各种因素，慎重思考只是其中之一。政党主要是个名字，

和其他名字一样，一听见或一看见就滋生出一个“意象”，这个意象不知不觉地逐渐转变为自动理解它的意义。和在其他情况下一样，名字及其自动的心智联想能引起感情反应。政党领导人的任务就是使这些自动的联想尽可能清楚，被尽可能多的人占有，并引起尽可能多强烈的感情。要达到这个目的，最有用的莫过于政党的彩色标志。我们的老祖宗在识别语言以前就一定已经能识别色彩了，而简单和较强烈的感情附丽于一种色彩比附着于一个词更容易。那个枕头上放着“谢菲尔德星期三足球俱乐部”彩带的死去的可怜男孩以直率和真挚的感情爱着那种色彩。

政党乐曲的作用同样是自动的，对于有音乐“耳朵”的人来说，作为一种感情对象甚至比政党的彩色标志更灵。马赛曲如今是法国的国歌，它作为革命时期党的乐曲，影响至巨。即使现在，它在法国以外的地方也是一笔非常宝贵的政党财富。格莱斯顿首相去世时，一个老资格的政治组织者曾在《威斯特敏斯特公报》上提出一个聪明的建议，主张把为纪念死者而募捐来的钱拿出一部分充作最优秀的进行曲的酬金，这支进行曲将永远与自由党等同起来。组织张伯伦先生的关税改革运动的极能干的人犯了少数错误，其中之一就是没有创作一支哪怕勉强过得去的乐曲。

自发性仅次于彩色标志或乐曲的，是用作党的名称的一个或几个字的最初和最简单的意义所引起的感情联想。一个希腊父亲管他的小宝贝叫“无上光荣”或“好参谋”，政党的创立者以同样方式选择其原义能引起固定感情联想的名字。不过，一个政党从开始存在和活动起就不断创造新的联想来代替名字的原来涵义。美国任何一个人使用共和党或民主党这些字眼时决不会想到它们的词典上的意义。确实，谁要是这样做，就会养成一种心理习惯，犹如读希腊历史而老是辨别像阿里斯托布洛斯 [23] 和忒俄克里托斯 [24] 这类名字的词典意义的习惯一样讨厌而无用。因此，体现政党政策的长而确切的名字，很快就缩短为具有从党的实际历史得出的新的联想的无意义的音节。俄国的立宪民主党人变成了Cadets，独立工党变成了I.L.P.。另一方面，不太确切的政党名字自动引起的自觉性较差的感情联想可以保持得长久得多。德国国家自由党人在整整一个世代内是俾斯麦的宝贵助手，因为他们的名字隐隐使人联想到爱国主义和自由的结合。几年前，当德兰士瓦的矿山主们决定成立一个政党时，他们也许经过慎重讨论后，选中了“进步党”这个名字。这个选择真是妙不可言。在南非，“进步”这个词的原来的联想显然很快就消失了，但是，在其他地方，它久久地使人联想到：珀西·菲茨帕特里克爵士及其政党具有和默金农·伍德先生及其在伦敦郡议会的追随者一样的民主同情心。任何人向一批其批评和推理机能已被充分开动的听众讲话时决不会说，由于某些人自称“进步党人”，所以投票反对他们就必然是投票反对进步。但是，在感情联想朦胧模糊的区域里，如果一个好

的名字引起的联想是相当下意识的，那么，这个名字就有真正的政治价值。

相反，政党的反对者们力图给它加上一个会引起反感的名字。辉格党和托利党这两个老的名称是反对派取的这类名字的突出例子，也许持续了半个世纪才失去原有的辱骂性联想。现代取的一些名字因为含义比较贴切，就不那么成功了。“侵略主义者”（JINGO）倒有过一个骂人名字的某些暗示作用，但是“分离主义者”、“小英格兰人”、“食物收税人”这些说法，还是必须有意识地接受或不接受。

政党和政治冲动之间的整个关系也许用广告艺术来解释最为适宜。在广告中，理智过程可以撇开其道德含义予以注意，而广告手法和政党手法在方法上越来越相似了。政治宣传画同商品或戏院广告并排张贴在一起，由同一位画家执笔，遵照同一经验主义的艺术规律。因此，我们姑且设想：一个资本家认为茶叶行业有开展一场大规模广告攻势的好机会。世界上的茶叶就和人类的政治见解一样，品种繁多且变幻莫测。每一个茶园中的每一片茶叶都和另一片茶叶不同，而一个星期的潮湿天气就可能改变任何仓库中的全部存货。因此，广告者应如何创造一种商业上的“实体”，一种人们能思索能感知的“茶叶”呢？若是一百年前，他会针对他的贸易机会和经营方法发表许多乐观而详尽的声明。他会在报上刊登一则启事，说是“威廉·琼斯在一群有经验采购员协助下，将参加东印度公司之茶叶拍卖，将最佳中国茶园生产之茶叶分装小包，以不高于百分之五利润零卖给主顾”。不过，这种做法是公开诉诸批判性的理智，如今要根据批判性的理智予以评价。我们不可认为琼斯先生是他的货色的优良品质的公正见证，也不可认为他有充分动机即使可以赚更多钱也仍旧恪守关于百分之五利润率的诺言。

因此，今天这样一位广告者会利用我们的自发的和下意识的联想来达到目的。他会想出一个名字，比方“帕拉马塔[25]茶叶”，这个名字会在绝大多数人心中产生一种关于东方热带国家的模糊联想，还有一节关于澳大利亚的地理课的下意识记忆。然后他会结合这个名字制造一种自发的图画形象，这个形象具有它自己所有的以前的感想联想。等到十万英镑广告费已经巧妙地用掉时，英国任何人看到一个包上的“帕拉马塔”字样时都难免会有一种想购买的模糊冲动，这种冲动奠基于对他祖母的回忆，或者对英国舰队的回忆，或者对一位美丽的英国少妇的回忆，或者对任何一种由于能引起信任或爱戴的联想而被广告者选中的主体的回忆。当音乐在英国公共教育中发挥更大作用时，可能有效地利用音乐来做广告，那时“帕拉马塔主题”将会在所有哑剧中出现，同一支比方关于《战士凯旋》的歌挂钩，而且将在所有的食品店里用留声机哇啦哇啦地播送。

这个例子对澄清思想有莫大好处，因为至今没有这种“帕拉马塔茶叶”存在，甚至哪种茶叶将用这个名字供应的问题也没有解决。帕拉马塔茶叶依旧十足是个商业实体。以后可能决定把质量极差的茶叶以很高的利润出售，直至名字最初引起的联想逐渐被失望的联想代替。或者也可以决定用这个名字在不同地方卖不同的茶叶，并大力推销那种“风行”的香味。但是广告牌上另外还有许多动听的茶叶的名字，能引起婴儿、哈巴狗和伦敦塔等等联想。如果想发展一项永久性的买卖同这些茶叶竞争，最聪明的恐怕是供应一种质量相当划一、具有可以作为它的“内涵”的独特香味的茶叶。最大的困难是公众的口味变了，这种香味不再受人喜爱而销路一落千丈。董事们可能认为最稳妥的办法是继续把老的香味的茶叶销售给人数日益减少的主顾，也可能逐渐用另一种香味代替，甘冒风险，让那些说“这不是真正的帕拉马塔茶叶”的家庭主妇的人数被那些说“帕拉马塔茶叶质量提高了”的家庭主妇的人数抵消。如果人们根本不愿购买老的香味的茶叶，而宁可购买换了一个新的名字、具有新的香味的茶叶，帕拉马塔茶叶公司就必须乖乖地退出市场，就跟一个企图以旧瓶装新酒的宗教归于失败一样。

所有这一切情况对于政治家就像对于广告者一样熟悉。政党候选人初次露面时，在大多数选民眼里只不过是一个贴有自由党或保守党名字的包。那个名字会引起色彩和音乐的联想，也会引起传统习惯和感情的联想，这些联想一旦形成，就独立于政党的政策而存在。除非他佩戴政党的标志——除非他像美国人所说是一个“正规”候选人——否则的话，不仅那些习惯和感情会同他隔绝，而且他还会感到，要在选民面前作为一个有形的实体出现是万分困难。一部分选民——其人数在不同时候和不同地点有很大差异——会投票选举他们党的“正规”候选人而不问其纲领如何，然而对于其余的选民，这位候选人必须同时提出一个能够代表党的政策的纲领，这个纲领对于提名委员会更是永远必不可少。但是，无论如何，只要他是一个政党候选人，他必须记住他是以候选人资格说话和行事的。选民所以能够和他一样地想，一样地感受，仅仅是因为他们对他的党抱有偏爱和期望。当他上台演说时，他和他的听众之间隔着一张政党的面具，这张面具比他自己的脸大而呆板，就像那个使演员们在希腊巨型露天剧场能够被观众看到和听到的面具一样。如果他不再能够真心实意地扮演这个角色，他就必须要么退出舞台，要么戴上另一个政党的面具登台演出。

政党领袖们还必须永远记住，他们所控制的组织是一个存在于选民的记忆和感情之中，不受他们自己的意见和行为支配的实体。这并不是说政党领袖不能真诚。作为个人，他们的确只能在随时准备失去政治生命的情况下保持政治生命。有时候，他们甚至必须冒他们的党自身垮台的危险。当罗伯特·庇尔 [26] 爵士于1845年改信自由贸易时，他必须决定他和他的朋

友们到底应该通过脱离托利党而将它一举摧毁呢，还是应该彻底改变托利党的政策，使它变得即使在习惯和联想的下意识推理中也难以认出它就是人们四年前曾对之投票赞成并为之工作的那个实体。无论在哪种情况下，庇尔所做的事都不同于就当时的一个问题表达个人意见，而是要严重得多。然而，如果他认识到这点，为了保全他的党而继续鼓吹谷物税的话，就会失去他本人作为政治家的全部力量，甚至他的党的价值也将丧失无遗。

今天，如果一个神以洞察人类一切事情的力量从天上俯视人间，他可能会像当我执笔为文时许多报纸主笔正在问的那样问：影响如此众多生灵的社会主义究竟是什么？他可能会自己提出一个定义作为回答，这个定义可大致解释如下："一个争取更大社会平等的运动，其力量依靠三大因素：工人阶级日益增强的政治力量，各阶级成员日益增强的社会同情，以及以科学方法日益增强的权威为基础的、社会布局可用有意识的计划予以改变的信念。"他会看到人们正在努力通过种种关于税收、工资和调节管理或集体管理的建议来促进这个运动，有些建议将被证明是成功地适应于人类存在的各种事实，有些建议则因为没有一个国家愿意进行试验，或者因为试验失败而最后只好放弃。但是他同样也会看到，这个从无数社会主义建议和愿望中概括出来的关于一个多方面的、经常改变的运动的定义并不是多数拥护者心目中的"社会主义"的写照。对于一样人们可能喜爱并愿为之工作的东西的需要已为无数工人创造了一种人格化的"社会主义"，一个目光严厉、宝剑出鞘、长着一对翅膀的女神成了世界的希望以及受苦者的救星。对于一样人们能绝对真诚和肯定地使用的思想工具的需要又造就了另外一种社会主义，不是人格化，而是决定性的和命令式的教条。这样一种教条于1884年出现在英国，威廉·莫里斯以他漂亮的书法把汉德曼 [27] 先生的讲话记录了下来。三年后，正是这个意外的发现使一个稍识文墨的工人噙着真正谦恭的眼泪对我说："真奇怪，天下所有聪明的读书人都不懂得这个辉煌的真理，偏偏让我一个人懂得了。"

与此同时，社会主义永远是平常说话和写作中使用的一个词、一个象征。一百年以后，它可能步它的祖先们——平均主义、圣西门主义、共产主义、宪章主义——的后尘，可能只存在于一个后来发生其他变化并改用其他名字的运动的历史之中。另一方面，它也可能像共和政体继续存在于法国一样，成为硬币上和公共建筑物上一个运动的名称，这个运动经过许多失望和幻灭以后，终于胜利地作为一个政府建立起来。

但是，一个词在平常谈话中的使用只是各个人、特别是那些把它当作党的名字接受的人使用的结果。只要运动真正活着，他们当中的每一个人都会发觉，虽然这个词非用不可（因为否则运动在政治上就不存在了），

但是它的使用却经常产生许多难题。任何人把一个词在明显不同于一般用法的意义上应用于自己或他人，以致肯定或可能使人感到他是在制造一种虚假印象，当然会被指责缺少真诚性。但是，也有些时候，巨大的实际效果可能取决于扩大使用一个其作用正在缩小的词。研究过宗教史的"现代主义"罗马天主教徒用"天主教"这个词来表示一个经历过各种理智阶段、其生命力依靠将来有合理变化自由的团体。他因而自称是一个天主教徒。另一方面，对于教皇及其顾问们来说，教会是一个基于不变的启示的不变的奇迹。在他们看来，蒂勒尔神甫[28]（他自命"信"天主教，虽然他分明不信那些构成原始启示的事情真会发生）干脆是个说谎者，为了自己的欺骗目的而盗用他们的名义。他们不理解他，犹如德国社会民主党中的信奉教皇至上主义者不理解伯恩施坦及其现代主义盟友。另一方面，伯恩施坦本人必须作出选择：到底是让社会主义这个词开放使用，还是最后只好放弃，因为他主张使用这个词徒然造成恶感和思想混乱。

有时候，一个有非凡个人力量和表达力的人可以说本身就是一个党，一个政治实体。他可以为自己塑造一个永久性的、可以识别的面具，如"诚实的约翰"或"了不起的老人"。但是这照例只有那些了解自己工作的主要状况的人才能做到。事实是：一个政治家的智力经历要被公众铭记在心，必须要么基于顽固地坚持一成不变的见解，要么基于一个缓慢、简单和一贯的发展过程。多数人对政治的冷漠态度就像一张作用极其缓慢的照相底片。谁要想拍一张清晰逼真的相片，必须以同一姿势在它前面站好些时候，一只鸟从底片前面飞过是不会留下任何痕迹的。

格莱斯顿[29]在1868年写道："有些人的见解被公众奉为圭臬，这些人如果改变见解，对于国家诚为不幸，尽管这种不幸要比他们明知错误而仍坚持己见轻得多。这不一定要受谴责，但是必须多加注意，要予以反对并静观后效。"[30]大多数政治家既避免因公开改变见解而失去势力，也避免因公开坚持一个已私下放弃的见解而失去身份，他们不仅仔细考虑自己结论中的每一个改变，而且除了那些业已成熟可立即付诸行动的问题以外，对其他一切问题迟迟不表态，尽管这往往被看成怯懦和荒唐可笑。所写或所报道的话保留下来，成为除他本人之外政治家总是在建立、破坏或改造的实体的一部分。

同样的情况作用于政党和政治家以外的其他政治实体。如果一张报纸要作为一支政治力量存在下去，就必须给人一种印象，似乎它天天恪守一个始终如一的见解。作者们按照报纸的个性撰稿，这不仅是因为必须遵守编辑部的纪律，而且也是出于被人理解的本能愿望。如果这张报纸被卖给一个持不同意见或希望鼓吹不同意见的业主，它必须要么坦率地宣称自己

是一样新东西，要么以缓慢而严肃的争辩步骤使新观点显得是老观点的必然发展。因此，一个资本家为了利用一张报纸的老的影响去加强一个新的运动而买下这张报纸，他所做的事必须按照与判断购买那么多印刷机和纸张的道德标准不同的标准来判断。他可能在破坏一样东西，那样东西对无数生活在一个否则就难以理解的世界里的普通老百姓曾经是一个稳定和可以理解的实体，并曾获得像一个演说家或一位君主曾经激发的那样真实的感情和信任。

---

[1] 普特洛克勒斯：荷马史诗《伊利亚特》中的一位英雄，特洛伊战争中为赫克托所杀。——译者

[2] 参阅威廉·詹姆斯《心理学原理》第2卷第392页："我们同低等动物的关系的全部历史，乃是我们利用它们单单靠标记判断一切的特征来捕杀它们的历史。"

[3] 《实证宗教教义问答集》第1部"崇拜的解释"第65页："实证主义者在做私人祷告时闭上眼睛，以便更好地看清内在形象。"

[4] 纽曼：《辩解书》（1864年）第91、92页。

[5] 哈内克：《基督教的扩张》第2卷第11页。

[6] 伯里克利：古雅典政治家，以辩才著称。——译者

[7] 安提戈涅：希腊神话中底比斯王的女儿，因违抗新王命令被拘禁在墓穴里，后自缢身亡。——译者

[8] 阿摩司：公元前八世纪的希伯来先知，是《旧约》中十二个小先知中的第三个。——译者

[9] 见《旧约》阿摩司书第五章。——译者

[10] Justices'Justice：意译为治安官式的裁判，用来讽刺英国某些地方行政官判决不当，尤指轻罪重判。——译者

[11] 查士丁尼（483—565）：拜占廷帝国皇帝。——译者

[12] 《对当前不满情绪的思考》（麦克米伦出版社1902年版）第81页。

[13] 阿里斯托布洛斯：公元前四世纪末希腊历史家。——译者

[14] 忒俄克里托斯（前325—前267）：古希腊诗人。——译者

[15] 帕拉马塔是澳大利亚地名。——译者

[16] 庇尔（1788—1850）：英国首相，托利党领袖。——译者

[17] 汉德曼（1842—1921）：英国社会党主席。——译者

[18] 蒂勒尔（1861—1909）：爱尔兰天主教耶稣会教士，现代神学派主要成员，主张用历史和批判的方法研究神学，化名著书抨击教权至上主义，招致教皇利奥十三和庇护十世的反对。——译者

[19] 格莱斯顿（1809—1898）：英国首相，自由党领袖。——译者

[20] 《拾遗集》，第7卷第100页，引自《莫利传》，第1卷第211页。

第三章 政治中的非理性推理

人总是按照对本身利益的明智见解行事的假设，是与我们的政治和经济思维习惯紧密地交织在一起的，这个假设又可以分为两个独立的假设：第一，人总是按照对达到一个预定目的的最佳手段的推理行事的；第二，一切推理都是同一类型，由同一“论证”过程产生的。

在前两章中，我论述了第一个假设，并力图说明，一个政治家必须懂得，人并不总是按照对目的和手段的推理行事的。我申辩说，在政治中，人往往在感情和本能的直接刺激下行事，感情和兴趣可能针对那些与我们借助有意观察分析而发现的周围世界的实际情况大不相同的政治实体。

在这一章中，我要研究第二个假设，并且弄清楚，人的确是对他们的政治行为的结果作出判断的，但是说他们总是用理性推理来作出判断，这种说法究竟正确到什么程度。

要弄清楚这一点，首先碰到的困难是，要对推理下一个明确的定义是很难的。谁要是注意他自己内心的活动，就会发现，各种心理状态之间的明显区别，心理学小册子上讲得似乎明明白白，但真要去追究，却绝不是一件容易的事。人的头脑就像一把竖琴，所有的琴弦都一齐振动；因此，感情、冲动、推理以及称为理性推理的那种特殊的推理，往往都是单独一种心理体验的许多同时发生的、互相混合的方面。

这种情况在行动和兴奋的时刻尤然；但是当我们沉思默想时，常常觉得难以断定，我们的一连串意识状态是称之为感情还是推理最为适宜。当我们的思想明显地属于推理型时，常常很难说它的各个步骤到底是不是由一个如此明确的探明真相的目的控制以致可称之为推理。

甚至当我们抱着一个明确目的苦苦思索时，也并不总是作出推断或形成信念。如果我们忘记一个名字，我们就念字母表，每个字母都停顿一下，看看需要的名字会不会想起来。当我们听到坏消息时，我们拼命让一连串心理联想自动出现，借以认识这个坏消息，并等着发现这个消息对我们意味着什么。一个诗人以高度的创造力思考他头脑里出现的许多形象并加以安排，他这样做不是为了发现真理，而是为了达到一个艺术和戏剧的

目的。例如，在《暴风雨》普洛斯彼罗的精彩说白里有一连串形象——入云的楼阁、瑰丽的宫殿、庄严的庙堂、伟大的地球自身——它们之间的关系不是推理，而是幻想，这种幻想被创造力加强，服从诗人的意图。

确实，我们在任何一天里所作的实际推理，比起某些较高形式的非推理联想，绝大多数都属于一种水平低得多的思维。我们的许多推理，就像它们所伴随和改变的准本能冲动，是在我们根本不作有意识努力的时候发生的。人看见一块石头掉下来身子就向后跳，在这种纯粹本能的动作中，跳的冲动以及石子掉下来有危险的推理只不过是同一个无意识过程的两个名称。既可以说是本能冲动，也可以说是本能推理；例如，我们凭借一个本能的心理过程，根据眼肌肉的聚焦活动以及两个视网膜上的实像之间的差异对物体的距离和体积作出推理。我们并未意识到据以作出这些推理的方法，即使我们明知道立体照相机里的双重照片是平的，或者知道魔术师把两面聚光镜放在桌子底下，我们也只能说照片"好像"是立体的，或者说我们"似乎"直接看到了桌子底下。

整个推理过程，无论是理性的还是非理性的，确实都立足于这样一个主要事实：一种心理状态可能引起另一种心理状态，要么因为两种状态在个人历史上曾经联系在一起，要么因为两种状态之间的联系在种族历史上证明是有用的。一个人牵了他的狗在街上溜达，他们向右拐弯或者向左拐弯，慢吞吞穿马路或者急匆匆穿马路，辨别自行车的铃声和马夫的吆喝声并相应采取行动，所有这一切都是用同一个推理过程来指引同一些冲动。他们的推理基本上是不费什么力气的，虽然有时候人和狗也会停下步来，以无言的思考解决一个问题。只有逢到必须作出影响生命中比较遥远的目标的决定时，人才进入一个截然是理性思维的领域，狗无法跟他进入这个领域，人在该领域里使用语言，对自己的逻辑方法多少有点自觉。

但是，把自动联想作为思想工具来推理的弱点是：两个联想中随便哪一个联想都会引出另一个联想而不问它们之间的逻辑联系。果引出因就像因引出果一样容易。一个处于催眠状态的病人的推断最快也最丰富，但是他向后搜寻踪迹就像向前一样容易。把一支匕首放在他手里，他会以为自己已经杀了人。看见一只空盒子会以为已经吃过饭。如果听其自然，他可能会把日常事务做得井井有条。但是任何了解他情况的人都能使他胡作非为。

同样地，当我们做梦时，我们通过联想作出荒唐的推论。轻微的消化不良引起的不舒服感觉会产生一种念头，似乎我们要对一大批听众讲话却忘了带讲稿，或者似乎是穿了睡衣在布赖顿广场散步。即使当人们醒着的时候，他们头脑中那些暂时没有被他们充分注意的部分也容易作出同样不

合理的推论。一位成功地使观众的注意力集中于看他的右手在做的事情的魔术师可以使观众从他左手的动作得出非理性的结论。处于强烈宗教感情状态的人，由于血液循环增强，往往觉得耳朵里嗡嗡发响。一个风琴手打开三十二个脚踏笛能够制造同样的感觉，能够借以使会众产生一种朦胧而半有意识的念头，似乎是在深刻体会宗教感情。

所有这一切的政治重要性在于这样一个事实：大多数人的大多数政治见解并非是受经验检验的推理的结果，而是习惯所确定的无意识或半无意识推理的结果。习惯在政治中显示的力量主要是形成各种思路。在我们的其他各种活动中，习惯主要是一个肌肉适应问题，但是政治的肉体动作绝少发生，难以确立一样类似习惯的东西。有时可以看见一个其政治见解已被三十年心理习惯磨炼得十分圆滑的体面的选民在投票，他在选票上画记号和把选票折起来时笨手笨脚的样子，活像一个第一次拿到练习簿的小学生。

有些人甚至最看重他们的那些其起源同有意识推理毫无关系的见解。巴里先生的鲍伊·哈格特 [31] 说："我认为彭斯 [32] 的作品有一种不道德的倾向。这些作品我自己没有读过，但我的看法就是如此。"他说这话是把读彭斯的作品可能产生的理性结论同他头脑里已有的关于彭斯作品的想法进行比较，这种想法由于他不知道是怎样产生的，因而对他更加神圣，更加完全是他本人的。

这样下意识地形成的意见是我们日常生活事务中一个相当可靠的指导。物质世界并不经常故意欺骗我们，我们的最终信念乃是无数个独立的、瞬间的推理的结果，其中正确的推理比谬误的推理多，也比谬误的推理更有可能存在下去。但是，即便在我们的私人事务中，我们的记忆也容易消失，我们常常能够记住两个念头之间的联想，而忘掉产生那种联想的原因。我们头脑里有个模糊的印象，似乎辛普森是个酒鬼，却回想不起是否有理由可以相信，或者是否有人对我们说过辛普森有个亲戚发明了一种解醉酒的妙药。如果联想是靠一句生动的话记住的，如果从未有意识地注意过它的来源，那么，我们可能感到自己有一个极其鲜明的信念，如果有人对这个信念进行盘问，我们却什么也答不上来。例如，我们听见维多利亚女王时代早期一个主教叫"滑头山姆"，这样听了五六次以后，我们就对他的性格深信不疑，无需进一步的证据。

在一般情况下，这个事实并没有多大害处，因为一个名字除非被许多人真正当作恰到好处，就不大可能"受欢迎"，而除非"受欢迎"，我们就不会听到一次或二次以上。但是，在政治中，就像在魔术行业中，往往值得花不少精力去制造这样一个效果，而不必等这个念头单靠偶然的重复印入人

们的头脑。我已经说过，各政党力图通过有组织的心理联想来相互取绰号。例如，假使“饭桶”这个字眼有一天早晨出现在《每日邮报》的要闻照贴上，作为郡议会竞选期间进步党的绰号，一个乘公共马车从普特奈去英格兰银行的人有意无意地至少看见一百次，到旅程结束就会形成一个相当牢固的心理联想。如果他动一下脑筋，就会明白，这个字眼不过是单独一个人决定使用的，但是他并不去动脑筋，这个字眼对他的效果就好比一百个人各自独立使用一样。报纸的要闻照贴由于节省篇幅，本来是简短的，现在却发展到有把我们的街道（如同一本美国杂志的广告页）变成无意识地产生永久性联想的心理实验室之虞。“又一次德国的侮辱”、“基尔·哈第[33]的罪恶”、“贝尔福[34]自食其言”，都打算作为现成的见解记在人们心里，而且已经记在心里了。

所有这一切都适用同一个产生冲动的规律。近似感觉、近似较古老的进化史上的东西，既会产生一种更有力的冲动，又会产生一个更现成的推论。当一个新的候选人初次露面向他的选民就像一个老朋友那样微笑时，他不仅像我在上一章说过的那样触动了一种古老而直接的人类感情的本能，而且还产生一个朦胧的意念，似乎他是一个老朋友；他的代理人只要没有说过任何足以引起批评和理性注意的事情，甚至可以暗示这一点。到集会结束时，人们竟会要求为“亲爱的老琼斯”三呼万岁。[35]

几年前，G．K．切斯特顿先生从一篇关于美国选举的杂志文章里引用了这样一段话：“对于美国工人听众来说，一个小小的合理的常识往往比长篇大论作用更大。在上次总统竞选中，一个演说者在提出他的论点时，把钉子钉进一块木板，结果为他的一方赢得了好几百张选票。”[36]“合理的常识”并不是切斯特顿先生认为的那样把钉钉子作为一种逻辑论据提出来，而在于演说者懂得如何给非逻辑推理增添力量以及愿意使用那种知识。

一个生动的联想一旦形成，就陷入一大堆心理经历之中，嗣后可能经受发展和变化，与有意识的推理没有什么关系。曾有人告诉我说，当提议在英国发起一场反对将中国合同工输入南非的运动时，一位重要人物说：“没有人会投票赞成。”但是运动还是开始了，并且基于这样一个理性的论点：法令规定的条件等于把一种相当残酷的奴隶制强加于绝顶聪明的亚洲人。不过，谁要是留心1905至1906年冬的政治，就必然注意到，广告牌上画的中国佬使许多选民顿时激起了一种对黄种人的憎恨。这种憎恨转移到了保守党身上，到1906年大选结束时，工人听众前的幻灯片上突然映出一个中国佬的画像立刻就会引起一阵痛骂巴尔福先生的哄闹。

不过，在大选后，保守党记忆中的广告牌上中国人的脸就逐渐和曾经利用这些脸的自由党人等同起来。大选时我曾在一个选区做过工作，我方曾在那里贴过不少这种招贴画，结果我方竟选失败了。一年后，我在同一选区做伦敦郡议会的候选人。在投票结束前一小时，我以投票日疲劳的不自然的清晰度，在选区委员会办公室的窗前看到一张大的白脸，同时听到一个刺耳的声音吼道："你那该死的辫子在哪里？上次我们把它剪掉了，现在我们要把它绕在你的脖子上，把你勒死！"

1907年2月郡议会选举期间，伦敦广告牌上出现了无数张招贴画，目的在制造一种信念，即郡议会的进步党议员是靠诈骗纳税人过活的。如果如实发表这样一个声明，就是诉诸批判性理智，可能会引起争端，甚或打官司。但是这张招贴是诉诸下意识的推理过程。招贴上画着一个显然代表进步党的人，用一个粗短的手指指着说（意思相当含糊，以免犯诽谤罪）："我们要的是你们的钱。"这张画妙在充分利用这样一个事实：大多数人是按照对于一个被控犯诈骗罪的人的外貌的一连串迅速而无意识的推理来判断控告的真伪的。如果从画中人所戴帽子的形状、他的表链和戒指的式样、不整齐的牙齿以及红鼻子来看，分明是个职业性的骗子。我猜想这是出于一个美国画家的手笔，他的脸和衣服有点像美国式，这在下意识联想领域里进一步向多数目睹者暗示了坦慕尼协会。这张招贴画是极其成功的，但是，现在选举已经结束，它就像中国人的画像一样，似乎将继续发挥一种非理性的移情作用。人们注意到，一张进步党主办的晚报每当要暗示稳健派受不适当的金钱动机的影响，就把这张画缩小了登在报上。我本人感到它使我联想起那个劝铁路公司和其他人为他出钱的精力充沛的政客，政客本人的仪表可能使人想起英国绅士的最佳传统。

论述"群众心理学"的作家们曾指出兴奋和数量在以非理性推理代替理性推理中的作用。不过，任何一个阻止一个人充分注意其心理过程的原因都可能产生极端程度的非理性推理。我认识两个人，他们有做委员会工作的真正才能，我时常留心观察两人中的任何一人在小组委员会上控制同事的方法。这种方法在下午快过去时最灵，因为那时委员们已经累了，一整天打起精神听一个发言人滔滔不绝地讲一大堆不熟悉的芝麻绿豆的事情，已经有点昏昏然了。如果在那个当口，牵头的人稍稍加快他的讲话的节奏，稍稍强调大家完全理解他的意思，他就可以至少使他的几个同事半醒半睡，使他们欣然同意这样一个主张：使私立学校长存不废的最好办法是立即大量增加公立学校的数目。

时常有人争辩说，这种非理性推理只不过是我们政治思维的皮毛，而负责的政治决定，无论正确还是错误，永远是有意识推理的结果。例如，美国的传统唯理智论型政论作家往往面对这样一个事实，就是全国党代表

大会代表们在挑选总统候选人和制定政纲时，不是处于一种可以检查他们自己的心智过程的逻辑有效性的状态。因此，这些作者认为，总统的真正人选不是由群情激昂的代表大会决定，而是由直接来自于美国家庭的宁静殿堂的选民决定的。

加菲尔德总统在1880年对共和党代表大会发表的演说中有一段经常被引用的话阐明了上述观点：

“我看见过大海怒涛滔天，浪花飞溅，它的宏伟壮观，使最愚钝的人也为之动心。但是我记得，一切高度和深度都不是根据巨浪，而是根据平静的海面测量的……共和国今后四年的命运不是决定于集合在这里的一万五千个才华横溢的男男女女……而是决定于共和国的四百万个家庭，在那里，有创见的选民们怀着家庭和祖国之爱所激发的思想，怀着过去的历史、未来的希望以及对那些在过去时日装点和赐福我们国家的人的知识，和妻子儿女团聚在一起。在那里，上帝将作出决定我们今晚工作的睿智的判决。”[37]

但是，无论在美国还是英国，这种天才的大智者其实往往不过是个疲惫的户主，每天看看他的党报的大字标题和个人简讯，半无意识地养成无谓猜疑或民族骄横的心理习惯。的确，在竞选期间，人们常常感到，伟大的思想在大规模的集会上能够以全部感情力量表达，因此一些深刻的政治思想毕竟还是在大规模集会上最有机会获得赏识。

一个选民在阅读报纸时不仅可能采纳政治见解，而且还可能吸收一系列政治论点（靠联想，并由于一再重复而成为习惯）；他不一定感到必须把它们同他心中已有的其他一系列论点作比较。一位律师或医师会根据一些笼统的原则为他自己行业中最极端的工会主义辩护，同时又完全赞同向作为铁路公司股东或纳税人的他发表的对工会主义的谴责。同一些听众往往既可以通过“父母权利”使之为宗派的教诲欢呼，又可以通过“信教自由”使之对这种教诲嗤之以鼻。我认识一位最有本领的政治观察家，他在谈到报纸组织的一次攻击时说：“据我所知，攻击和辩护使用的每一个论据都各有各的效用。它们绝少会合，哪怕是对准同一个人的。”因此，从纯粹策略观点来说，林德赫斯特勋爵的一段名言：“千万不要在群众大会上为你自己辩护，除非是对批评进行反击；听众浸沉在攻击带给他们的乐趣中，会忘掉以前的指责”，是意味深长的。[38]

---

[1] 英国剧作家、小说家巴里（1860—1937）的小说《Auld licht idylls》中的主人公。——译者

[2] 罗伯特·彭斯（1759—1796）：苏格兰诗人。——译者

[3] 基尔·哈第（1856—1915）：英国工人运动右翼活动家。——译者

[4] 贝尔福（1848—1930）：英国首相，保守党领袖。——译者

[5] 一个训练有素的售货员的能耐多半取决于他对这类心理事实的经验知识。我认识的一个小女孩第一次独自一人到商店购物时带回了一只她自己也认为难看至极的照相架，她向我解释说："售货员的表情好像这是我自己挑中的，我就出钱把它买下了。"但是她的解释乃是记忆和反思的结果。当时，在售货员巧妙的暗示下，她还以为真是她自己挑中的。

[6] 《异端者》，第122页。

[7] 《加菲尔德传》，康威尔著，第328页。

[8] 《格莱斯顿传》，莫利著，第1卷第122页。

第四章 政治推理的材料

但是，幸好人的思维并不完全依靠他非常容易产生、而且是他和高等动物共有的直接联想所产生的那种推理。人类文明所以能够不断发展，超出它的启蒙阶段，乃是因为发明了一些思想方法，这些思想方法使我们能够解释和预测自然的作用，成就比我们如果在运用头脑时仅仅走阻力最小的路为大。

不过，这些思想方法应用于政治的时候，仍旧代表一种困难而不可靠的技术，而不是代表一门以机械精确性产生效果的科学。

当古希腊的伟大思想家为有效推理制定规则时，他们心中确有特殊的政治需要。当柏拉图的幻想的洞穴中的囚犯们被真正的哲学解放后，他们必须致力于为国家效劳，他们的第一个胜利将是在政府领域里以理智控制感情。然而，如果柏拉图今天能来访问我们的话，他会发现，我们的玻璃器皿匠正在用严密而大胆的方法取得精密的效果，而我们的政治家却像古雅典的玻璃器皿匠一样，仍旧相信经验主义的格言和个人技能。他会问我们，为什么有效推理在政治中要比在自然科学中难得多？

我们的第一个回答可能在于政治推理必须处理的材料的性质。出现在我们的理智中的宇宙是和出现在我们的感觉和冲动中的宇宙一样的——川流不息的知觉和记忆，其中每一个都不同于另一个，在它们面前，除非我们能够选择、识别和简化，我们就束手无策，既不能行动，也不能思考。因此，人必须创造实体作为他推理的材料，正如他创造实体作为他感情的对象和本能推理的刺激一样。

精密的推理需要精密的比较，在沙漠或森林里，是没有什么东西可供我们的祖先作精密的比较的。诚然，天体曾经是有意识的精密推理的首批对象，因为它们是那么遥远，除了方位和运动之外，对它们一无所知，而方位和运动可以夜复一夜地作精密的比较。

地球学的创立同样来自两个发现。第一，能够从所有无论多么不同的事物中归纳出一些单一的特质（如方位和运动），并将它们同那些事物的其他特质作精密的比较；第二，为了作比较，能够人为地制造一些真正的

划一，也就是说，从不同的事物中制造如此相同的事物，以致可以对它们在相同环境中的表现作出有效的推理。例如，几何学为人类服务，是人们自觉认识到，一切陆地和海洋单位就它们是延伸的面这点来说，是完全一样的。另一方面，冶金学只有到了人类能够真正从两块形状和外表以及化学成分都不同的铜矿石中提炼出两块极其相似、用同样方法处理会得出同样结果的铜的时候，才成了一门科学。

这第二种掌握材料的本领，政治学研究者是永远也不会有的。他永远不能在人类中制造一种人为的划一。即使经过二十代的教育或选种，也不能哪怕使两个人相似得使他可以相当有把握地预言他们在相同的环境里会有相同的表现。

那么，政治学研究者的第一种本领又如何呢？他在什么程度上能从人类的各种事实中归纳出一些特质，使人们相似到可以进行有效的政治推理呢？

1788年4月5日，攻占巴士底狱的前一年，当时是美国驻英大使、后为美国总统的约翰·亚当斯给友人写信，信中谈到全欧洲"正在为政体问题骚动不已"。他说，人们在问，"政体是不是一门科学？它的建立有没有什么原则？它的目的何在？如果真的什么规则、什么标准也没有，那么一切都必然是偶然和巧合。如果有标准，那么这个标准是什么？"

在政治思想史上，人们一再认为自己已经找到了这种"标准"，亦即像任何东西都可以称重量这个事实之于物理学以及任何东西都可以测量这个事实之于地理学一样的人与政治的关系。

过去有些最伟大的思想家曾经从人类生存的终极原因中寻找这种标准。每个人的确都和任何其他人不同，但是这些不同似乎都与一种完人有关，虽然很少人接近完人状态，没有一个人达到完人状态，但是这种状态是所有人都能理解的。柏拉图问道，这是不是就是上帝所创造并安置在天堂里的人的原型——"理念"？如果是的，人们通过细心的推理和深刻的思考了解了那种原型，就能得出一门有效的政治学。从今以后，一切瞬息即逝、千变万化的感觉事物都可以按照它们同永恒的、不可改变的上帝的意志的应有关系来领会了。

或者，人与上帝意志的关系不是被想象作原型与摹本之间的关系，而是表现在制定的法律中的立法者的意志与法律所应用的个别事例之间的关系。洛克认为，通过思考世界上的各种道德事实能够学会上帝的法律。那

种法律授予我们在上帝的法庭上辩护的某些权利，从中可以推断出一种有效的政治学。我们认识我们的权利就和认识上帝的法律一样肯定。

洛克写道："人是万能的和无限智慧的造物主创造出来的，是一个至高无上的主宰的仆人，奉他的命来到世上为他做事；人是他的创造物，是他的财产，是他的而非彼此的意志使他们存在下去；人具有同样的机能，生活在同一个自然界里；正因为如此，不能设想我们之间有任何从属关系，使我们有权彼此毁灭，仿佛我们生来是供彼此利用，就像低等动物生来是供我们利用一样。"[39]

当美国独立战争的领袖们在寻找反对乔治三世的凿实论据时，他们同样在"上帝赋予人类某些不可剥夺的权利"这个事实中找到了它。

卢梭和他的法国信徒们把这些权利安置在一个假想的社会契约基础上。人类的权利基于契约犹如大象站在乌龟背上，尽管契约本身，和乌龟一样，是什么都支撑不了的。

在这一点上，边沁在人类幽默感的支持下，把从天赋权利推断出来的整个政治学概念扔在一旁。他问道："天赋权利是样什么东西，造物主又住在哪里，特别是在造物主最多的无神论者镇？"

边沁本人认为他已经在一切人都寻求快乐而逃避痛苦这个事实中找到了标准。在这一点上，人是可以相衡量和比较的。政治学和法学因此可以跟物理学或化学在同样意义上成为实验科学。边沁写道："我目前的著作，还有其他已经发表或行将发表的关于立法问题或道德科学任何其他部门的著作，都试图把实验的推理方法从自然科学扩充到道德科学。"

边沁的"快乐和痛苦"标准在许多方面是比"天赋权利"前进了一大步。首先，它奠基于一个众所公认的事实：一切人显然都感受快乐和痛苦。这个事实在一定程度上是可以测量的。例如，可以计算今年一次印度饥荒的灾民人数，并把它与去年的灾民人数相比较。同样明显的是，有些痛苦和快乐比其他痛苦和快乐来得强烈，因此同一个人在特定的几秒钟里可以体验到不同数量的快乐或痛苦。尤其是，快乐和痛苦的标准对于政治思想家本人是客观的。约翰·斯图亚特·密尔引用了边沁在谈到所有一切同他的功利主义相抗衡的哲学时说的一句话："它们都千方百计回避运用任何客观标准的义务，而劝说读者把作者的感情或意见当作论据本身加以接受。"

因此，一个边沁主义者，无论他是个像格罗特或莫尔斯沃思那样的议会议员，还是个像查德威克那样的官员，还是个像弗朗西斯·普莱斯那样的

做组织工作的政客，总是能够通过研究关于居住在大英帝国的各个阶级和种族的数字比例、收入、工时、疾病死亡率等统计资料来检验自己对“财产权利”、“恶意的鼓动者”、“宪法精神”、“侮辱国旗”等等的感触。

但是，作为一门完整的政治科学，边沁主义已经不行了。快乐和痛苦的确是人性的因素，然而它们并非是对政治家重要的唯一因素。边沁主义者肆意歪曲词的意义，力图把诸如本能冲动、古老传统、习惯或个人特性和种族特性等动机全都作为快乐和痛苦的形式加以分类。但是他们失败了，探索有效政治推理基础的工作必须由比边沁及其信徒更加意识到问题的复杂性、而对绝对成功不太自信的一代人来从头做起。

在探索中，一件事至少是愈来愈清楚了。我们必须找到尽可能多适当的和可以测量的人性因素，同时必须努力使它们全都在政治推理中发挥作用。也就是说，在收集政治学的材料时，应当采取生物学家的方法（生物学家试图查明一群相关的生物中能观察和测量到多少共同的特征），而不应当采取物理学家的方法（物理学家从整个物质世界所共有的单独一种特征中构成或习惯于构成一门科学）。

收集到的事实因为数量多，必须加以整理。我认为，为方便计，研究政治的人可以把它们分成三大类：关于人的类型的说明性事实；关于从个人或一群人身上观察到的那种类型的遗传变异的量的事实；关于人降生在其中的环境以及该观察到的环境对人的政治行为和冲动的影响的量的事实和说明性事实。

医科学生已经力图尽可能多地掌握与他的学科有关的关于人的类型的事实。例如，在他可望考试及格之前必须学会的单单关于典型的人体解剖的说明性事实就有好几千。如果他要把它们牢牢记住以便今后在实践中应用，就必须仔细地把它们分门别类。例如，他可能会发现，只要把有关人眼构造的事实同它们的进化史联系起来，或者把有关手的骨骼的事实同X光片上的手的视觉形象联系起来，就最容易记住，也记住得最准确。

有关人体构造变异的量的事实，医科学生是以统计方式收集的，如果他想获得公共卫生文凭，就必须获得有关环境卫生的主要事实。

实习教师在实习期间也学会一系列有关人的类型的事实，虽然就他而言，这些事实要比医学教科书里的少得多，准确性差得多，编排也大为不便。

如果政治学研究者遵循这样一种安排方法，他在课程开始时至少要掌握一篇心理学论文，论文中包含所有那些已被经验证明对政治学有用的人的类型的事实，并且编排得使学生的知识在需要时最容易回忆起来。

然而，眼下攻读最负盛名的政治理论著作来接受专业训练的政治研究者们仍然处于学习希披克拉底 [40] 或盖伦 [41] 的著作的医科学生的境地。他被讲授少数孤立的、因而是歪曲的关于人的类型、关于快乐和痛苦的事实以及意念的联想或习惯的影响。他被告知说，这些事实是从人性的其他事实中挑选出来的，为了让他在再无其他事实可学习这一前提下清醒地思考。其他究竟还有些什么事实，他必须自己去寻找；但是他很可能认为它们不会是有效科学思维的题目。他还学习一些关于自由和谨慎等经验主义的箴言，等他读了一些关于各种制度的历史以后，他的政治教育就算完成了。难怪普通的门外汉宁可喜欢已经忘掉书本知识的老年政治家和记得书本知识的青年医生哩。 [42]

一个这样培养出来的政治思想家肯定容易把他学生时代学到的人性概念储藏在他头脑一个单独而神圣的角落，在那个角落里，无论花多大工夫精心搜集到的各种经验事实也是进不去的。例如，奥斯特罗戈尔斯基教授在1902年出了一本名叫《民主及政党组织》的重要而饶有趣味的书，书中包含了对英、美两国政党制度进行十五年密切观察的成果。书中举的各种例子也许可以作为对人性中那些对政治家具有重要意义的事实的相当充分的说明的基础，这些因素包括我们的冲动的性质、我们与外界接触的必要限制以及在遥远的过去逐渐形成、现在如此新而奇妙地使用的思维方法。但是，没有迹象表明奥斯特罗戈尔斯基教授的经验已在最低程度上改变了他一开始所谈的人性概念。所观察的事实可惜是与“自由理性”、“自由总概念”、“鼓舞1848年的人们的感情”相对立的。书末草拟了一个章程，按照那个章程，选民必须投票选举他们通过政策宣言获知的候选人，而“宣言中绝对不许提到政党的名字”。我们仿佛在读一个忠诚然而悲伤的托勒密 [43] 天文学信徒对哥白尼天体的一系列认真观察。

奥斯特罗戈尔斯基教授是尼古拉二世的第一届杜马的一位著名民主立宪党党员，他必然知道，如果他和他的一帮人要有足够的力量在平等地位上同俄国专制政治较量，那么他们就必须是个政党，作为政党被人们信任和服从，而不是一群乌合之众。将来有一天，第一届杜马的历史将形诸笔墨，那时我们就可以知道，奥斯特罗戈尔斯基教授的经历和他的信仰是否已终于在那场伟大斗争的烈火中融为一体。

奥斯特罗戈尔斯基教授的书的英译本是以詹姆斯·布赖斯先生写的一篇前言为序的。这篇前言表明，即使在《美国的政体》作者的头脑里，他在牛津大学学到的人性概念依然阴魂不散。

布赖斯先生说："在理想的民主中，每一个公民都是聪明、爱国、大公无私的。他唯一的愿望，是在每个有争议的问题上发现正确的一方，并在许多个互相竞争的候选人中选定最好的一个。他的常识，加上对他国家的政体的知识，使他能够从向他提供的许多论据中作出明智的判断，而他自己的热情则足够送他到投票站去投票。"

隔开几行之后，布赖斯先生提到"每个选民的智力独立的民主理想，这种理想与任何国家的现状相去甚远"。

布赖斯先生的"理想的民主"指的是什么？如果有所指的话，那一定是指与人性的各种事实相一致的最佳形式的民主。但是，我们在读整段话时感到，布赖斯先生那几个字乃是指倘若人性是像他本人希望它是的，并且在牛津大学学会去想它是的情况下能够实行的那种民主。如果真是这样的话，这段话就是我们的传统政治课程的效果的绝妙注脚。今天，任何一个医生在一篇医学论文的开头都不会说："理想的人不需要食物，不受细菌活动的影响，但是这种理想与任何已知人口的现状相去甚远。"没有一篇现代的教育学论文会以这样一个声明开头："理想的学生无需施教就能学会知识，他唯一的愿望是促进科学，但是从来就没有过这样的学生。"

在一个因产生果、果产生因的世界里，"智力独立"又指的是什么呢？

历任牛津大学政治经济学教授、殖民地副大臣和印度副大臣的赫尔曼·梅里维尔先生在1861年写道：

"保留或放弃一块领地不是一个单纯由损益平衡，或者由抽象政治哲学提供的较高尚但作用甚至更小的动机所决定的问题。民族荣誉感、血统的骄傲、强韧的自卫精神、同宗社会的同情、优胜人种的本能、把我们的文明和宗教传播到全世界的模糊而慷慨的愿望；所有这些冲动，学生在他的斗室里可能忽视，但是政治家却不敢忽视……"

这里的"抽象政治哲学"指的是什么？没有一个医学作者会谈论一门人没有肝脏的"抽象"解剖学，也不会添油加醋地说什么虽然学生在他的斗室里可能忽视肝脏的存在，开业医生却不敢忽视。

梅里维尔的"抽象"政治哲学显然是和布赖斯先生的"理想"民主指的同一样东西。两者都提到一种由某些十八世纪的哲学家真心诚意地创立的人性

概念，这种概念如今已无人真正相信，但是由于未被任何其他东西取代，在一个假设的天地里仍有一定的权威。

这位或那位作者谈论他不再认为是“抽象”或“理想”的人性概念也许只不过出于学术上的兴趣。但是这种不完全的信念却产生巨大的实际效果。由于梅里维尔知道他的老师们在工作室里学习的政治学是不适当的，可又没有任何东西可以代替，就只好老老实实地放弃了对白人殖民地与大英帝国其余部分的关系这样一个棘手问题进行有效思考的企图。他因此决定这个问题应当用“砍断缆索”[44]这个单凭有限的经验的方法来解决；由于他是紧急时期殖民部的长官，他的决定无论是错是对都不是无关宏旨的。

布赖斯先生也许正因为脑子里有这样一个不完全的信念，才未能对政治学作出建设性的贡献，而他其实是比当时其他一切人更有资格作出这种贡献的。他在同一篇前言中说：“我个人是个乐观主义者，几乎是个职业的乐观主义者，一个人如果不下定决心尽可能从乌云中看到蓝天，那么，政治确实是不堪忍受的。”试想象一个化学实验方面公认的领袖发现实验没有证实某一条定式，居然还自称“下定决心”以老的和舒服的观点看问题！

我提倡的政治训练课程的第二步，是从量的角度研究与至今一直作为类型研究对象的“正常人”或“一般人”相比较而存在的个人遗传变异。

研究者如何对待这部分课程呢？每个人就其物质来说，都和另一个人在量的方面有所不同。研究者显然不能在头脑里装进或为了思考而使用十五亿人的哪怕单独一种遗传特质的全部变异。一个种族过去历史上无数种遗传特质的相互关系他能够弄清或记住的就更少了，因为每一分钟都有人出生和死去。

H．G．威尔斯先生在他的《现代乌托邦》的一篇十分生动的“工具的怀疑”附录文章里面对了这个事实。他的回答是，这个困难“在生活的一切实际事务中是毫不重要的，或者就除哲学和广泛的概括外的一切而论，也是毫不重要的。但是在哲学中却有重大关系。如果我早餐要两个新鲜鸡蛋，却送上两个未充分孵化但仍旧独一无二的鸟蛋，那么，它们很可能适合我的原始的生理目的。”[45]

但是，对于政治家来说，个人的独一无二是极其重要的，不仅是在他处理“哲学和广泛的概括”的时候，而且在他日常生活的实际事务中。即使家禽繁殖家在搞一个新品种的时候也不会光是要“两个鸡蛋”放在母鸡肚皮底下，而对一个出奇复杂的世界上的实际结果负责的政治家要比家禽繁殖家处理更微妙的特征。一个政治家需要两个私人秘书，或者两位将军，或者

两个能获得非国教徒和工会主义者同样热烈拥护的候选人，是不会单单要“两个人”就算了事的。

不过，在这一点上，多数政治学作者似乎都暗示说，他们已经把人性描写成仿佛一切人在一切方面都同普通人一样，而且已经警告过他们的读者，说他们的描写是不精确的，这样以后，他们就再也无能为力了。个人差异的全部知识必须让个人自己去体会。

比方，约翰·斯图亚特·密尔在其《逻辑体系》结尾“道德科学的逻辑”一节中就暗示了这一点，而且似乎还暗示说，政治学研究者和教授所作的政治判断和预测中任何不精确之处并不包含一个大的错误因素。

密尔说：“除了对个别人的自然差异以及这些差异所依据的物质环境的程度（当我们从平均数或总数研究人类时，这些是次要的）还有点不肯定以外，我认为，能干的鉴定人多半会同意，人性的不同构成因素的总规律甚至现在就已经被充分认识，一个能干的思想家能够几乎肯定地从那些规律推断出任何一组假定的环境在一般人身上形成的特殊性格。”

今天几乎没有人会同意密尔的观点。正因为我们觉得自己不能“几乎肯定地”推断出环境对性格的影响，所以才都希望在可能范围内获得一个比从“平均数或总数”思考人类所能得到的更精确的人的差异概念。

幸而数理生物学研究者（卡尔·皮尔逊教授是最著名的领袖）已经向我们表明，遗传变异的事实可以如此这般地安排，使我们用不着记忆无数个孤立的例子就能记住。皮尔逊教授等人在《生物统计学》期刊上测量了无数山毛榉叶、蜗牛的舌头、人的头骨等等，并在每一情况下记录了每一群体中每一特质的变异，皮尔逊教授称之为“观察频率多边形”，但是按照对其形状的模糊记忆，我本人管它叫“三角帽”。

下面是一张这种形状的摹图，根据对美国陆军25 878名新兵的实际测量绘制。

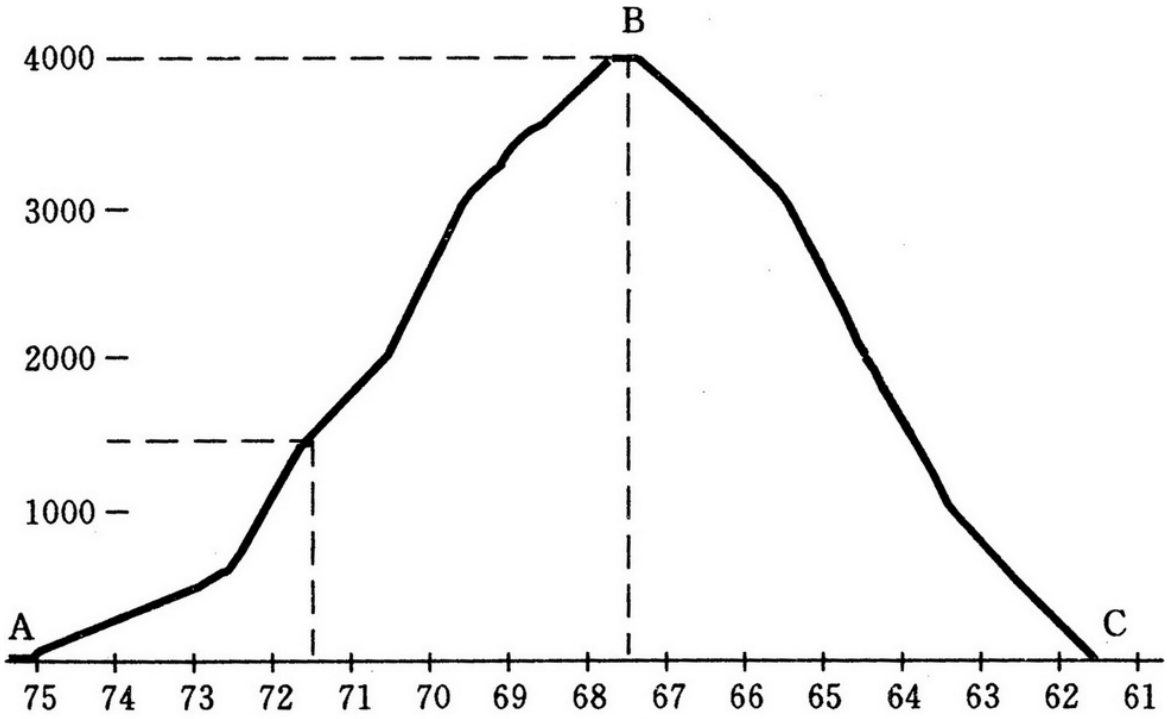

ABC线通过与AC线各点的距离记录了达到各级英寸高度的新兵人数。它表明（如虚线所示）身高在五英尺十一英寸至六英尺之间的新兵约为一千五百名，五英尺七英寸至五英尺八英寸约为四千名。

这种图，如果单单记录后代同母体在进化中常常不太相似这一事实的结果（就像记录其他“偶然”变异一样）是相当对称的，最多的是中位数，中位数以上和以下的两根下降曲线彼此相当一致。作为经验的结果，长筒靴制造商事实上是划这样一根曲线，使大批靴子的长度或宽度接近中位数，中位数以上和以下的尺码则对称地逐渐减少。

在下一章里，我将论述这种或者真正“划定”，或者粗略地想象的曲线在推理中的使用。在本章里，我指出，第一，它们很容易被记住（部分是因为我们的视觉记忆极易保持一根黑线在白纸上画的形象），因此我们头脑里能够容纳的变异的数量要比把它们当作孤立的例子记住的可能性大得多；第二，我们可以借助想象这样的曲线对尚未出生或尚未测量的群体可能有的任何遗传特征的变异性质有一个大致准确的概念。

为了研究政治而将人的知识划分的第三类也是最后一类，是人的环境以及环境对于人的性格和行为的影响的各种事实。政治学的特殊困难就在于这个因素极不稳定和极不可靠。人的类型及其差异的量的分布，对于只与区区几代人打交道的政治家来说，几乎是永久性的。人的环境正以日益

增快的速度在改变。每个人的遗传本性确与另一个人不同，但是每代人的最重要差异的相对发生率还是可以预测的。另一方面，一个人的环境同其他人的环境之间的差异却无法用曲线表示，也无法用应急办法记住或预测。巴克尔曾试图借助构成一小部分环境的气候的影响的少数概括来解释现代国家目前的智力历史并预言未来的智力历史。但是巴克尔失败了，以后再没有人以他那样的自信来研究这个问题。

当然，我们可以看到，在任何一个民族或阶级的任何特定时候的环境里，有些因素为全体成员构成一个共同的经历，因而也构成一个共同的影响。气候就是这样一个因素，其他如美洲的发现、印刷术的发明、工资和价格的比率都是。一切非国教徒都受对于国教徒很少意识到的某些事情的记忆的影响，一切爱尔兰人都受绝大多数英格兰人力图忘怀的事情的影响。因此，政治研究者必须读历史，特别是发生在刚刚过去的那段时候、很可能影响他将在其中工作的一代人的那些事件和思想习惯的历史。但是，他必须经常提高警惕，不要指望他读的东西能给予他很大的作准确预测的力量。逢到历史告诉他某一个试验成功或失败的时候，他必须永远设法弄清楚成功或失败在何种程度上应归诸人的因素，在何种程度上应归诸环境因素。如果他能够证明失败是由于忽视了某些人的因素，并能明确地说明那些因素是什么，他就能够赋予任何一个世代中的老人借以告诫年轻人，说年轻人的思想"违反人性"的那些一再重复而无人理睬的格言以真正的意义。但是，如果失败的原因是心理环境，也就是说，是习惯或传统，或者记忆，那么，他就应该时刻提防就民族或种族"特性"作出概括。

现代政治思想中犯错误最多的一个原因，是将只属于生物遗传的经久不变性赋予共同习惯。就凯尔特人和条顿人或者东方和西方作出的概括足可建立一门科学，但是概括所根据的事实可能在一个世代内就消失无遗。在过去，民族习惯改变得非常缓慢，这是因为新的生活方式很难创造出来而且只是逐渐推广，同时也是因为人与人或国与国之间交流思想的工具极不完善；因此关于一种民族习惯的正确报道可能在许多世纪内仍保持正确，而实际上恐怕也是如此。但是今天，一项可使社会生活或工业生活发生巨大变化的发明在地球彼岸某一国家会像在它的起源地一样被热心地采用。一个有重要事情要说的政治家第二天早晨是对五亿听众说的，而像日本海战役那样的重大事件发生几小时后就开始在几千英里外产生影响。在这些新的条件下，已发生了足够多的事情，表明不变的东方明天可能进入一个革命时期，而英国人对理性概念的冷淡或法国人的军事野心这类习惯，在足够强的刺激下，国家是可以像个人一样把它们彻底抛弃的。

---

[1] 洛克：《政府论上篇》，1690年，1821年版，第191页。

[2] 希披克拉底（公元前460—前360？）：古希腊名医，世称医学之父。——译者

[3] 盖伦（130？—200？）：古希腊名医。——译者

[4] 1907—1908年冬天，我曾在不同场合同两个牛津大学青年研究生讨论政治学的入门法。我对每一个研究生都建议说，读一点心理学是有用的。每个研究生事后都告诉我说，他已经向他的导师请教过，导师回说心理学“没有用处”，或者是“废话”。一位导师——一个以智力过人闻名的人——据说还添加了一个妙不可言的学究气理由，即心理学“既非科学，也非哲学”。

[5] 托勒密：公元前二世纪古希腊天文学家。——译者

[6] 喻殖民地和宗主国断绝关系。——译者

[7] 《现代乌托邦》第381页。

第五章 政治推理的方法

传统的政治推理方法不可避免地具有其题材上的缺点。在思考政治的时候，我们难得深入那些非常容易在我们头脑里形成的简单的实体，或者认真地探索现实世界的无限复杂性。一些抽象的政治概念，例如正义、自由或国家，就像实际存在的东西一样贮存在我们头脑里。一些专门的政治名词，例如“政府”、“权利”或“爱尔兰人”，都向我们暗示单一的“模式标本”概念；而我们就像中世纪的生物学家一样，倾向于认为一个物种的每一成员在一切方面都和模式标本相同，彼此也相同。

在政治学里，一个“凡甲都是乙”形式的正确命题几乎一定意味着许多具有甲的特质的人或物，其变异数就和个人本身一样多。可是，在我们的语言以及与语言相联系的心理习惯的影响下，我们总是要么把甲当作单独一个具有乙的特质的人，要么当作许多同样具有那种特质的人。当我们在报纸上看到“受过教育的孟加拉人对政府不满”这条消息时，我们要么在看报过程中附带出现的半无意识视觉形象中看到单独一个对政府流露不满情绪的“巴布”[46]，要么依稀看到一大群同样的“巴布”同样都对政府表示不满。

这些拟人化和划一又唆使我们在政治思维中使用培根时代以来的自然科学一直反对的那种从大而未经考验的概括作出先验的推论的方法。今天没有一个科学家硬说行星绕圈子转是因为行星是完美的，而圈子是一个完美的图形；也没有一个科学家硬说每一种新发现的植物必能治某种病，因为大自然赋予一切植物以治病的特性。但是，“逻辑的”民主主义者仍旧在美国争辩说，由于一切人生来平等，政治机关必须轮换，“逻辑的”集体主义者也往往根据国家应拥有一切生产工具的“原则”坚称一切铁路公司的经理必须由普选产生。

还有，在自然科学中，原因的多重性和相互作用概念已成为我们习惯性心理内容的一部分；但是，在政治中，迷信书本的学生以及街上的人说话的口气却仿佛每个果都只有一个因。比方，如果提出英日同盟问题，任何两个政治家，无论他们是海德公园人群外围的流浪者，还是为《泰晤士报》撰稿的学院院长，都有可能一个说一切国家都是疑心病重的，因此这种同盟必定失败，另一个说一切国家都是受其利益指引的，因此这种同盟必定成功。《织工马南》中的“彩虹”房东听过好几千次政治辩论，最后才选

定了一道公式："真理在你们中间；像我常常说的，你们两个都对，也都不对。"

在经济学里，把抽象和同一的词当作仿佛等于抽象和同一的物的危险，在过去半个世纪里就已经被认识了。当开始有这种认识时，"经典"政治经济学的信徒们表示反对，说抽象是思想的一个必要条件，只要我们清楚地了解我们所做的事情，它所产生的一切危险就都能避免。站在新、老经济学结合点的巴奇霍特 [47] 于1876年写道：

"政治经济学……是一门抽象的科学，就像静力学和动力学是演绎的科学一样。因此，它是对付一个不真实的、假想的主题……不是我们实际上认识的真实的人，而是一个比较简单的假想的人……" [48]

巴奇霍特进一步争论说，只要记住一系列假想的、简单的人，真实的和复杂的人就可以刻画出来了。他说："科学的原理是常识——首先是一些简单的事例；先了解主要的力量在尽可能小的阻力下如何起作用，等你充分了解以后，再把每一个干扰因素的各个结果接连加上去。" [49]

但是，这种心理彩色石印图画制作法虽然有时不失是一种学会一门科学的好方法，却并不是使用这门科学的方法；巴奇霍特也没有说明他从多层抽象概念形成的人的复杂形象应如何实际用来预测经济效果。

当杰文斯 [50] 于1871年发表他的《政治经济学原理》时，已经普遍感到，一个简单的、假想的人，或甚至由许多个不同的简单的、假想的人构成的复合图像，虽然对回答考题有用，但是在制定一项工厂法或仲裁一项按物价涨落计算工资法时却没有什么用处。因此杰文斯把他的经济方法建立在个别事例的多样性而不是同一性上。他把一个工作日的工时或花钱获得的满足单位排列在上升和下降的曲线上，并用数学方法表示一根曲线（无论是代表一个假想的数值还是代表一个已确定的事实）在哪一点上与其他曲线相交最为有利。

这个方法是与讲求实际的人用来获得实际而可靠的结果的方法一致的，尽管是粗略的一致。一个铁路公司的经理要了解他的旅客所能承受的最高运费率，如果有人对他说，运费率是根据一切人都希望尽可能少花气力多挣钱的规律定的，这条规律的作用又被人们不愿破除老的工作习惯所修改，他对这种说法是不会感兴趣的。他需要一种方法，这种方法不仅仅是向他提供已经发生了什么的口头"解释"，而是使他能够对于在特定条件下会发生什么作出一个量的估计。不过，他能够（我以为他现在也经常这样

做）用杰文斯的方法从记录运费和运输量等实际统计数字的曲线相交点得出以半便士和吨计的明确结果。

杰文斯的方法从创始以来正在不断发展；经济方法和统计方法已差不多变成一样，疲劳或后天技能问题、家庭影响和个人节俭问题、企业家或雇员管理问题，都已以定量的形式提出和讨论。如马歇尔教授前不久所说，在经济学中，定性推理已经过时，定量推理正在开始取而代之。[51]

假使不是讨论企业和金融，而是讨论政治体制的结构和作用，方法上类似的变化又有多大的可能呢？

挑选一些显然能够用量的方法来处理的政治问题当然是很容易的。例如，可以举出大英帝国联合协商会议使用的会议厅的最佳面积问题——假定厅的形状已经确定。问题的主要因素是会议厅要有气派，要大得足可容纳各行各业的代表并能进行委员会工作，又不可过大，要使所有的人不必竖起耳朵就能听见讨论。最后决定的面积将代表这些因素的折中，容纳的人数将少于单单考虑代表因素和气派因素，而多于单单考虑便于讨论因素。

一群经济学家可能同意画或想象一系列"曲线"，代表每增加一个面积单位在气派、代表恰当性、委员人数、卫生等方面获得的利以及每增加一个面积单位在影响讨论方便等方面的弊。气派曲线和恰当性曲线可能是直接估算的结果。可闻度边际方便曲线可画在实际的"变异多边形"上，表示足够数目可望参加会议的各种类别和年龄的人在那样的房间里能听见人家说话也让人家听见自己说话的距离。经济学家们经过讨论以后，还可能进一步就每个因素对最后决定的相对重要性达成协议，而且还可以用熟悉的"加权"统计方法实施他们的协议。

答案可能是：在一个高26英尺的房间里为317个委员每人提供14平方英尺地面。当答案确定以后，听力上会有一个"边际人"（也许代表一个74岁、健康情形一般的人），他就说话的清晰度而言听不见或正好能听见"边际人"的声音——此人在牛津大学生物学教授专门画的多边形上代表巴利奥尔学院声音最轻的两位导师。从委员会工作观点来看，委员接连增额而效用不断降低曲线上的边际点可能表明这种工作必须要么减少到远远低于各国议会常见的水平，要么大半由非议会成员的人来做。美学的气派曲线可与英国建筑师协会主席正好不至于写信给《泰晤士报》抱怨的一点相交。

任何在这类线上进行的讨论，即使曲线仅仅是语言形态，也是切实有用的。不是一个人反复说一个堂堂帝国的会议厅必须显示其使命的气派，另一个人回答说会议厅而不能进行会议等于虚设，而是两者都不得不问：

“多少气派？”和“多少会议便利？”这个问题似乎往往是由密切关心美学效果而毫不关心会议便利的建筑师解决的。建筑师在报告中列举的理由似乎很有说服力，因为其他考虑不在建筑委员会的头脑里，他们一个时候只考虑问题的一个方面，而不设法使所有方方面面协调。否则就不能解释下述事实：华盛顿众议院的会议厅不适宜供议员进行辩论，犹如一把十英尺阔的调羹不适宜喝汤。印度国民大会党的能干的领袖们于1907年犯了同样的错误，当时他们一味注意炫耀，竟一致认定，凡是困难而令人兴奋的策略问题，必须由一千五百名代表在一个巨大的帐篷里当着近万观众的面讨论。我担心，伦敦郡议会也很可能轻视对这类问题的量的推理方法，1912年可能落成一座新的大厅，它显示伦敦的气派和建筑师的天才是绰绰有余，但是其他任何用场都不适合。

当答案不是从一个而是要从几个“未知数”当中寻找时，定量方法的本质也不会改变。以伦敦提供最佳类型的小学这个问题为例。如果假定只提供一种类型的学校，问题将以和会议厅的面积问题相同的方式提出。但是，伦敦大多数地区都可能在每个儿童步行距离内设立四五个不同类型的学校，问题就变成如何选择少数类型的学校以使学生和课程之间的“不适合”程度尽可能小。如果我们认为儿童的天资（或“聪颖”）多少有些差异，问题就变成如何使学校类型适合于一个相当精确的智力差异多边形。最佳结果可能是设立五种类型的学校，分别代表百分之二天资最聪慧的、百分之十较次的、百分之七十六居间的、百分之十低智的以及百分之二“智力有缺陷的”。这就是说，地方当局必须按照那种比例提供中等学校、高智学校、普通学校、低智学校以及弱智学校。

营养及其他家庭环境的普遍改善可能使差异多边形变“陡”（亦即使更多的儿童接近正常标准），或者可能增加显示非凡遗传聪慧的儿童的数目从而使多边形“变平”；无论哪种情况都会使学校类型之间或甚至类型数目之间的最佳比例发生令人满意的变化。

要敦促一群政治家就画出表示通过在城市工业人口中逐步满足由社会主义和个人主义这两个名词所表明的那些需要而获得的社会利益的曲线达成一致意见就更难了。不过，可以使政治家承认，为此目的而画出曲线是一个观察和调查问题，个人和国家之间社会义务的最佳分配将在这一点或那一点相交。对于许多社会主义者和个人主义者来说，尝试用这种方法思考他们的问题是一个极其宝贵的锻炼。如果要求一个社会主义者和一个个人主义者问自己：“多少社会主义？”或“多少个人主义？”那么，即使在一人回答“只要个人主义，不要社会主义”，而另一人回答“只要社会主义，不要个人主义”，这种讨厌的情况下，也可以得出一个进行认真讨论的基础。

当然，每个向社会主义或个人主义发展的阶段都改变问题的其他要素的性质，或者诸如印刷术、代议政体、文官考试、功利主义哲学等发明可能大大满足社会主义者和个人主义者的欲望，这些事实使问题变得更加复杂，但是并不改变其量的性质。关键的一点是：就一个政治思想家能够采取马歇尔教授称为的量的推理法而言，他的词汇和方法不是经常暗示一种虚假的单纯，而是指明他所处理的每一个事例都和另一个事例不同，每一个果都是许多能变的因的作用，因此，除非考虑到一个行为的全部条件及其相对重要性，那么，对这个行为的结果的估计就不可能是准确的。

但是，如果一个政治家既不是处理一个像建造大厅或学校那样明显是量的问题，也不是企图赋予像社会主义或个人主义这类抽象名词以量的意义，而是处理负责的立法的巨大复杂性，这种量的方法又可能使用到什么程度呢？

在回答这个问题时，先来看看某位政治家思考一个重大体制问题的方式，这对于我们是大有裨益的。

就拿莫利先生在《格莱斯顿传》中所谈格莱斯顿在1885—1886年的秋天和冬天对爱尔兰自治法案的思考来举例吧。我们获知，格莱斯顿在过去好些年里就已经断断续续为爱尔兰问题焦思苦虑，而现在他自称是“不断地思考这个问题”，并“通过研究和反思来作好准备”。

他首先必须考虑英格兰人和爱尔兰人的感情状况，并估计这种状况在什么程度上以及在什么影响下可望改变。关于英国人的感情，他说：“我期望许多人心中慢慢地、健康地酝酿着最后的结果。”另一方面，爱尔兰人的自治愿望是不会改变的，在他的问题期限内，应该看作是“固定的”。不过，无论在英格兰还是在爱尔兰，他认为“相互的依恋”都可能会增强。

在就赞成某种地方自治下定决心之前，格莱斯顿研究了每一种可行办法，特别是发展爱尔兰郡政府或者所有三个联合王国都参加的联合组织。他零零落落地从奥匈帝国、挪威和瑞典，以及“殖民型”政府的历史中得到启发。他差不多每天都读伯克的著作，并惊呼“一个多么了不起的关于爱尔兰和美国的知识宝库！”他从迪西 [52] 的《宪法研究导论》中论半主权议会的一章获得了不少教益。他设法从私人密谈中的新鲜观点并通过想象“文明世界”会有什么想法来看这个问题。当他接近他的主题时，他已经有了“韦尔比和汉密尔顿专门为他编制的数字”统计报告，举行过“关于财政和土地的秘密会议”，而且在爱尔兰对帝国税收的贡献应当是十五分之一还是二十分之一这个问题上差点同巴涅尔 [53] 决裂。

在格莱斯顿的估计中，时间和人是重要因素。如果索尔兹伯里[54]勋爵愿意实行某种爱尔兰自治措施的话，问题就可能会发生根本性的改变，而如果大选结果产生了一个独立于爱尔兰和保守党之外的自由党多数，也会同样如此；而莫利先生则说他的全部估计的基础是"自由和自治的所有伟大永恒之举对他的不可抗拒的吸引"。

莫利先生的叙述最多只涉及格莱斯顿在这几个不断思考的月份里头脑里必然存在着的一小部分问题。比方说，没有提到宗教，没有提到军事形势，也没有提到永远存在着的对自治施加限制的可能性。但是已足够说明一个政治家在考虑一项新政策将会有什么影响时政治思考的复杂性。

那么，格莱斯顿的最后决定又是用什么逻辑方法作出的呢？

比方说，他是处理一系列简单的问题呢，还是只处理一个复杂的问题？我认为，很清楚，一些孤立的、相当简单的推理会接踵而至；但是，同样清楚的是，格莱斯顿的主要思维努力是使他头脑里所有辛辛苦苦收集起来的材料同整个问题协调。这一点已由在这个时期内密切参加格莱斯顿的脑力劳动的莫利先生的一段说明他自己想法的引文所强调。

莫利先生引用加德纳教授的话说："历史学家冷静地、随心所欲地解剖一个人的思想，并且把它们像博物学家的陈列室里的标本那样贴上标签。他们一口咬定，做这件事纯粹是为了抬高自己，做这件事是为了国家目标，做这件事是出于崇高的宗教动机。在现实生活中，我们可以断言情况并非如此。"

很明显，尽管格莱斯顿的头脑是悠闲自在地在"自由和自治的伟大永恒之举"中活动，他自始至终在追求一个量的方面的解答。"自治法案"对他来说并非是一个简单的实体。他懂得，对爱尔兰政府可能有无数方案，因而力图就他自己方案的每一要点在许多不同力量中作出一种微妙的调整。

对格莱斯顿先生来说，这种复杂的调整工作的一大部分显然是无意识的。在整个过程中，你会感到——任何曾经必须作出重要性较次的政治决定的人都可以把它同他的亲身体会相比较——格莱斯顿是在等待头脑里出现一个解答的迹象。他意识到他所作的努力，同样也意识到他的努力正在同时被引向许多不同的考虑，但是对实际推理过程却基本上没有意识到，这种推理过程在他睡眠时，或者思考别的事情时，恐怕比他醒时和专心致志时进行得更加迅速。莫利先生的一句话说明了一种每位政治家都熟悉的感觉。他说："读者知道格莱斯顿先生的主要思路是指往哪个方向的。"

这就是说，我们所观察的与其说是科学的作用，不如说是艺术的作用，与其说是自觉方法的作用，不如说是悠久经验和训练有素的才能的作用。

但是，人类进步的历史却在于逐渐地、部分地以科学代替艺术，以年轻时通过学习获得的支配自然的力量代替中年晚期作为经验的半无意识产物的力量。因此，这里就涉及另一个问题：那些符合大自然的复杂性的政治思维形式到底可教不可教？目前是不常教的。在每一个世代，无数青年男女被政治吸引，因为他们的才智比同伴敏锐，同情心比同伴广泛。他们有的成为自由主义或帝国主义的信徒，有的成为科学社会主义或人权或女权的信徒。对于他们来说，自由主义和帝国主义，权利和原则首先是真实和简单的东西。或者，像雪莱一样，他们把全人类看作相同的个人的无穷重复，“千千万万的人”“等待、坚定、身手敏捷、自鸣得意。”[55]

对于所有这一切，他们用我们连我们的政治语言一同继承下来的老的先验方法来论证。但是，过了一些时候，他们内心就开始滋生一种不真实感。复杂而艰难的世界的知识闯入了他们的头脑。像几位我曾经与之度过一个夜晚的老宪章主义者一样，他们告诉你说，他们的政治统统是“空话”——只说不做。他们当中，除了那些已经把政治当做职业或投机事业的人之外，绝少人能坚持到由于厌倦和失望而从新的知识获得新的信心。经过第一次失望以后，绝大多数人都求助于习惯或党性作为他们的政治见解和行动。既然不再把不认识的公民同胞当作一个简单类型的划一的重复，他们也就压根不再想到他们，而只满足于使用政党的一些关于人民群众的习惯用语，并体会到一些偶然结识的朋友的个别存在。

沃兹沃斯[56]的《序曲》清晰动人地叙述了一段心灵的历史，这段历史必然是千千万万不会写伟大诗篇、其理智力量被政治上的幻灭削弱和浪费了的人的历史。他告诉我们说，他在1792年法国大革命尚在开始阶段时所爱的那个“人”，在1798年发现仅仅是“头脑的作品”。经过失望痛苦和感情失挫以后，他看到了“个人……那个我们亲眼目睹的人”。但是，在那个从错误的总体单一化到仅仅着眼于个体的转变中，沃兹沃斯估计各种政治势力或帮助政治进步的力量也永远消失了。

要制止这种不断重复的失望，就必须在政治中推广定量方法，必须改变年轻的政治家进入的那个精神世界的词汇和联想。幸亏这种改变似乎至少已经开始了。每年都在积累更多和更精确的详细政治事实；所积累的详细事实要用于政治推理，就必须从定量角度加以使用。制定立法的脑力工

作，无论是常任官员做的，还是皇家委员会或内阁阁员做的，定量的形式一年比一年增多，定性的形式一年比一年减少。

就拿目前的济贫法委员会采用的方法同1833—1834年拟订新济贫法的著名的、极其得力的委员会所采用的方法来比较吧。老的那个委员会报告所使用的理论很容易被列入先验的演绎形式。凡人皆追求快乐，逃避痛苦。社会应力求使反社会福利行为受到痛苦，使社会福利行为获得快乐。要做到这点，可以使每个人及其子女的生计在正常情况下依靠他自己的努力，把那些不能做有益于社会的工作的穷苦人同那些能做有益于社会的工作的人隔离开来，并且让穷苦人从自觉努力或痛苦束缚两者择取其一。这种理论导致"一个我们觉得所有的人都承认，就连那些其实践与之不符的人也承认的原则，即贫民的处境大体上不应使之真正地或明显地和最下等阶级的独立劳工的处境一样称心如意"。这个先验的论据出色地用了许多由小组委员汇报或在委员会前举证的例子，说明劳动者除非给他们指出两条路，一条是饿肚子，一条是严格限制，他们就不会竭尽全力去干，虽然并没有试图对其性格和行为由每一例子代表的英国工人的百分比作出估计。

这个由特殊的例子说明但未证实的先验的推理是如此清楚和如此容易地为普通人所理解，以致这项影响到一切既得利益的1834年济贫法在下院以四比一的多数，在上院以六比一的多数获得通过。

另一方面，1905年的济贫法委员会虽然有不少委员受过1834年传统的训练，但为处理面前的众多证据所迫，不得不采取新的方针。委员们不再半无意识地假定人的能力在快乐和痛苦两个概念前完全依靠人的意志的作用，而是不得不将无数从量的角度观察到的与影响贫民及潜在贫民的意志有关的众多因素的事实制成表格并加以研究。例如，他们无法回避下列任务：估计健康状况（这取决于良好的环境）所产生的工业效果；估计希望（这可能由国家提供的老年福利实现）所产生的工业效果；估计远大目光（这是教育的成果）所产生的工业效果；以及将所有这些与未来的快乐和痛苦概念所产生的"纯经济"动机相比较。

换言之，委员会所搜集的证据不是为了说明已经用其他方法确立了的总的命题，而是为量的问题提供量的答案；所有的例证都按照一个熟知的统计规划积累起来，直到计算结果重复出现说明进一步积累已无意义为止。

1834年，在处理济贫法的政治机器时，只消摆道理说，由于人人都谋求自身利益，纳税人会选举一些尽其所知促进全社会利益的保护者，条件是设立一些代表所有地方利益的选区，选举权则按每个纳税人利益的比例

授予。至于设立的选区是新的还是旧的，当选者有没有其他任务，在当时似乎是没有多大关系的。

另一方面，在1908年，感到有必要探究可能在选举中影响纳税人或候选人心理的一切事由，并利用一切可以获得的证据来评估它们的相对重要性。例如，必须研究，在人们保持与议会选举及市议会选举有关的政治行动习惯的选区里，投票率是否最高；一次涉及除济贫法管理外其他问题的选举是否更可能在选民中引起兴趣。还有，如果一个选区一年中不止进行一次选举，从投票百分率可以发现选民对每次额外选举的热情会顺着一根急剧下降的曲线减退。

因此，委员会或议会就政府政策和选举机构作出的最后决定必须用主要是量的方法使所有这些和其他许多需要考虑的事情平衡起来。也就是说，这根最后与由证据表示的曲线相交的线赋予把担心未来作为发愤图强动机的重要性，或者赋予把个人健康作为提高个人效能的重要性，要比如果把两者中的任何一个作为唯一需要考虑的因素而赋予的重要性来得小。如果不是为了节省当选代表的精力，“官僚”将会比要求的多，如果不是为了保持公众的同情和同意，官僚将会比要求的少。在整个论证过程中，英国人民将不会被（如约翰·斯图亚特·密尔所说的）“按照平均数或总数”看待，而是被看作包含许多个别的人，这些人能按照他们的胆力和体力、“性格”以及对未来的各种想法影响他们目前行为的程度排列在“差异多边形”上。

再有，自从1834年以来，讨论济贫法报告的公众也发生了变化。如今，报纸撰稿人在讨论贫困问题时，不再使用诸如“穷人”、“劳工阶级”或“下等阶级”这类应用于整个社会阶级的笼统字眼，而是倾向于使用表达对各种差异的量的估计的字眼，例如“十分之一的底层阶级”或“不能被雇用者”，而每个报纸读者都对商业部月度报表中记录工会会员实际失业状况的季节和周期变动的统计数字相当熟悉。

关于政治思维里这种从质的论证形式到量的论证形式的转变，还可以举出其他许多例子。不过，也许只要举一个有关国际政治的例子就够了。六十年前，主权是一个简单的质的问题。奥斯汀 [57] 曾经论证说，任何地方都必须有个主权者，而主权无论在专制国家手里，还是在共和国手里，都必须是绝对的。但是，1885年为了防止瓜分非洲引起一系列像瓜分美洲所引起的战争那样长的欧洲战争而在柏林召开的会议，却迫于面临问题的复杂性，不得不按照量的方针来解决主权问题。因此，自从1885年以来，大家都十分熟悉当时为了表达主权的等级而杜撰的名词：“有效占领”、“腹地”、“势力范围”——阿尔赫西拉斯会议也许还增加了一个最低等级：“合法

志愿范围”。现在，决定某一特定地区是否是英国的领土，就像决定一根含有一定百分比的碳的棒应当叫铁或者钢那样，已经平凡之极了。

甚至在思考所观察到的政治事实的最细小部分时，有些人也不受忽视个别差异的诱惑。我认得一个人，他在为工业立法建立一个统计基础方面也许比英国任何其他人贡献更大，记得他曾经告诉我说，他用一整天时间把数千次“铁路事故”（每次事故的环境都和任何其他事故不同）分成几大类，而他感到自己就像《笨拙》画报中那个狼狈的搬运工，必须把大自然的种种精妙之物按照他的公司的不精妙的价目表予以安排。他引用搬运工的话说：“猫是狗，豚鼠是狗，可这个乌龟是条虫。”

但是，必须经常牢记于心：量的思维并不一定甚至并不笼统地意味着按照统计数字来思考。数字抹煞标上数字的单位之间的一切差别，它并不是唯一的，甚至不总是代表各种量的事实的准确方法。例如，一张相片有时可能比一行数字更接近量的真实，更容易记住，更有利于论证和验证。我看到过的最精确的量的政治文件要算是一套进酒鬼收容所的女人的照片。照片比任何类似测量记录更精确地说明了身体组织和神经组织的种种变化。一个医生委员会可以容易地把照片按照一系列愈益严重的变态予以编排，并显示一个“边际”女人的照片，对于这个女人，在考虑到费用以及最好鼓励个人负责之后，国家应该暂时或永远予以收容。任何人看过这个记录都不会忘记。

的确，政治思想家有时必须模仿桌椅匠，桌椅匠在做一件特别精致的活儿时不用最精细的折尺而靠触觉进行量的估计。如果一群出身、教育和思想类型各不相同的人首先对一系列涉及诸如增加或减少国家干预的政策的可能结果大致达成协议，然后找出他们的“喜欢”在哪一点上变成“不喜欢”，一个政治问题的最精确估计也就出来了。人是人的尺度，即使他在每一情况下选择最不受能力不足影响的测量方法，他仍然是在使用定量的方法。但是，正是在数字估计不可能或不合适的情况下，政治家可能通过有意识地使用量的概念获得最大帮助。

曾有人反对采用隐含的或明确的量的政治推理方法，说是这样势必要使根本不相同的事物互相平衡。他们问，如何使包含在一场持久战中的民族荣誉的边际单位与被认为是其等价物的附加税边际单位平衡起来？如何使用在科学基金上的最后一个金镑与用在一位已故科学家的纪念碑或养老金计划最后一项细节上的最后一个金镑平衡起来？回答显然是：政治家必须干，干就会使他面对的一切可行办法获得平衡。财政大臣在年度分配补助金和减免税款方面所做的平衡工作，与一个在圣诞节有一二个金镑可花

的老百姓到底是把钱用来订一份《中国传道》还是在厨房和餐厅之间安装一扇旋转门所做的平衡工作，性质上并没有什么两样。

一个更严重的反对意见是，在政治中不应该从量的角度进行思维，这样做会把一般的原则考虑断送掉。“逻辑原则”也许只是大自然的精妙之物的不适当代表，但是如果把逻辑原则放弃掉，就变成一个纯粹的机会主义者了。

在这些反对者的头脑里，从简单原则进行推理思维的唯一替换物似乎是标洛[58]公爵在德国国会就普选发表的演说中的看法。据报道，标洛说了这样一番话：“只有最教条的社会党人仍旧把直接普选看作偶像和一贯正确的教条。他本人并不崇拜偶像，也不相信政治教条。一个国家的幸福和自由并不整个地或部分地依靠它的宪法或选举权的形式。倍倍尔[59]先生曾经说过，总的来说，他喜欢英国的状况甚于喜欢法国的状况。但是，英国的选举权并不是普遍、平等和直接的。梅克伦堡根本没有普选，海地则可以夸口拥有普选，而最近全世界的人听见不少关于海地的稀奇古怪的新闻。难道可以说梅克伦堡比海地治理得差吗？”[60]

但是，标洛公爵的演说表明，他若不是有意拙劣地模仿一种他不赞同的学究或推理风格，就是没有能力掌握量的政治思想方式的基本概念。如果普选权的“教条”意味着一切有选举权的人因而在一切方面都变得彼此一样，而普选权是好政府的条件之一，那时，也只有那时，他对普选权的攻击才是正确的。然而，如果普选权的愿望是基于这样一个信念，即大大扩充政权是好政府的最重要因素之一（其他还有种族天赋、行政责任等因素），那么，他的演说是完全没有意义的。

但是，标洛公爵是在发表国会演说，在国会演说中，那种深刻地影响各种会议和委员会议事程序的从质的方法到量的方法的转变还没有获得很大进展。在议会的正式辩论中，就连那些使我们最受感动的演说也往往使人想起格莱斯顿先生，在他的头脑里，一当他起立发言，他在伊顿公学和牛津大学所受的词语的训练就总是同他对事物的经验发生冲突，他从未说清楚，“自由和自治的伟大而永恒之举”，究竟是指某些因素在教会和国家每个问题上必定有巨大和持久的重要性呢，还是指一切好人都能够从绝对和权威的法则中推断出一切政治问题的先验的解答。

---

[1] 巴布：半英化印度人的贬称，多指略懂英语的印度职员。——译者

[2] 巴奇霍特（1826—1877）：英国经济学家、评论家。——译者

[3] 《经济研究》（朗曼出版公司1895年版）第97页。

[4] 同上书，第98页。

[5] 威廉·杰文斯（1835—1882）：英国经济学家。——译者

[6] 《经济学杂志》，1907年3月，第7、8页。“从化学比拟称为的定性分析已完成了它的大部分工作……从定量角度决定各种不同经济力量的相对力量所取得的进步却小得多。那项较高和更艰巨的工作必须等待彻底的现实主义统计学的缓慢发展。”

[7] 迪西（1835—1922）：英国法学家，其所著《宪法研究导论》（1885年）被认为是英国宪法的一部分。——译者

[8] 巴涅尔（1846—1891）：爱尔兰民族主义者，爱尔兰自治派领袖。——译者

[9] 索尔兹伯里（1830—1903）：英国首相，保守党领袖。——译者

[10] 《雪莱诗作》，第4卷第8页。

[11] 沃兹沃斯（1770—1850）：英国诗人。——译者

[12] 奥斯汀（1790—1859）：英国法学家。——译者

[13] 标洛（1849—1929）：德国宰相和普鲁士首相。——译者

[14] 倍倍尔（1840—1913）：德国社会民主党和第二国际的创始人和领导人。——译者

[15] 1908年3月27日《泰晤士报》。

第二部分

进步的希望

第一章 政治道德

在前几章里，我论证说，政治学的效能，也就是预测各种政治原因的结果的力量，很可能会增强。我用两个事实作为我的论证的基础。第一，现代心理学向我们提供的人性概念比与传统的英国政治学相联系的人性概念真实得多，尽管也复杂得多；第二，在自然科学的影响和范例下，政治思想家们已经开始在他们的讨论和调查研究中使用量的而不仅仅是质的语言和方法，因此既能更充分地说明问题，又能更近似准确地解答问题。

在论证中，没有必要问政治学中这种改进会在什么程度上影响政治史的实际进程。发现真理的最好方法，无论人民群众信与不信，终归是最好的方法。

但是，正如亚里士多德所说，研究政治是"为了行，而不是为了知"，研究者迟早会扪心自问：我的学科中的变化对我在其中生活和工作的那个政治世界会产生什么影响？

例如，我们可以设想，一位刚在一次斗得不错但彻底失败的反对坦慕尼协会的运动中扮演"超然派"角色的哥伦比亚大学政治学教授可能会说："政治学的方法愈精细，愈准确，对政治的作用就愈小。天文学家每年都发明更精巧的预测星球运动的方法，但却无法运用他们的全部本领使一颗星偏离轨道一英寸。因此，我们研究政治的人会发现，我们的知识越丰富，只会使我们越感到无能为力。我们也许能够根据我们的科学学会精确地估计报业辛迪加、高级酒店或者阶级、国籍和种族的盲目本能所发挥的力量，但是又如何学会去控制它们呢？我们确实是在用一种新方法思考这些事情，但是这并不能使我们在竞选中获胜或防止战争。"

因此，我打算在本书的第二部分阐明这些正在开始改变政治学的新倾向在何种程度上也能作为一种新的政治力量被人们感知。我将试

着来估计这些倾向的可能的影响，不仅是对于研究者或有修养的政治家，而且是对于仅仅从第二手或第三手接触政治学的普通公民。本着这种意图，我将在以下各章中分别论述新倾向同我们的政治道德理想的关系，同国家的代议政体和行政机关的形式和作用的关系，以及同国际和种族理解可能性的关系。

本章从该观点论述新倾向对政治道德可能产生的影响。在使用政治道德这个名词时，我的意思并不是说某些出于政治动机而做的事情是道德的，出于其他动机是不道德的，反之亦然，而是要强调说明，有些道德问题只能密切联系政治学予以研究。当然，有些品格是各行各业共通的，比方我们人人都必须做到仁爱、诚实和勤劳，我们巴望伦理老师们帮我们这样做。但是每一个行业也有它特殊的问题，这些问题必须首先由它自己的研究者阐明，然后才能由伦理学家来处理。

在政治中，这些特殊品格问题中最重要的一个问题，乃是政治家据以形成自己的见解和宗旨的方法与他影响他人的见解和宗旨的方法之间的关系。

一百年甚或五十年前，那些为一个他们对之尚无经验的民主政体工作的人在这个问题上并不感到忧虑。他们不是把推理视为一个艰难而不确定的过程，而是看作当一个人遇到影响其利益的问题时头脑的必然和自动的运转。因此，他们想当然地认为：生活在民主政体下的公民在使用选票时必定受理智的引导；使别人最清楚地了解自己的结论以及结论所根据的理由的政治家是最成功的；如果选民有充分机会听取自由而真诚的讨论，好政府就有了保障。

今天，一个刚离开课堂踏上讲坛的候选人几乎肯定会从同样的想当然开始。

他在准备讲稿时心中坚信，选举的结果将取决于他所说明的政治原因与政治结果之间的关系。他的第一个震动可能来自于每一位专业选举干事对每一位候选人说了又说的格言："开会没用。"干事对他说，到会的人当中十个有九个本来就是他那个党的忠诚和习惯性的支持者。如果他的演说在逻辑上无懈可击，其主要政治重要性也不在于他说服那些早已被说服的人的本领，而在于他的支持者们由于钦佩他的演说才能而可能萌发更大的进行游说的热情和愿望。

慢慢地，他学会对他的演说和他的对手的演说扣动选民心弦的方式作出估计。比方，他可能会突然意识到自己打开装有其他候选人在某次他不大感兴趣的选举（例如贫民救济委员选举）中的演说词的封袋时的心情，发觉他对演说词要么根本未加注意，要么只注意到一些唤起某些习惯性思绪的词句。等他到了已足够自信或足够重要，可以为自己拟一份政治纲领的时候，他就懂得向大批选民发表的任何言论都必须受限制——提案只能在"实际政治范围内"提出，要简单、明了，精心地适应忙人的半有意识记忆及爱好。

所有这一切意味着他自己的政治推理力正在受到磨炼。他逐渐认识到，每一个人的利益、思想习惯和能力以及经历都和任何其他人不同，认识到控制政治力量的成功取决于懂得这一点以及仔细了解人性的种种共同因素。但与此同时，要相信他是在把他据以作出自己结论的同样的推理方法施之于听众，对他是越来越难了。也就是说，他倾向于把选民当作他的思想的题材而不是参与者。他就像柏拉图的诡辩学者一样，正在学会懂得公众是什么，而且在开始理解那头"巨大而强有力的野兽的激情和欲望，如何接近和掌握它，什么时候它变得最凶恶和最温顺，什么情况下发出几声吼叫，其他野兽发出的什么样的声音使它平静或者激怒"。如果他坚决防止自己从一个错觉转到另一个错觉的危险，他可能仍旧记得选区里不只是他一个人对政治作出过推理并正在作出推理。如果他亲自进行游说，有时会碰到一个中年工人，比他自个儿更接近生活真实，会发现他的这个选民已经耐心地和深入地对政治进行了三十年推理，他本人在那种推理中毋宁说是一条荒唐可笑的材料。或者，他会同一个商人交谈，不得不承认这个商人对他的提案的结果看得也许比他自己更透彻，但是愿望差异的鸿沟却把他们分开：一个人所希望的恰恰是另一个人所害怕的。

然而，无论这位候选人是多么真诚地看重投他的票或不投他的票的人当中较有头脑的人据以作出结论的方法，他仍旧容易感到他自己在竞选中扮演的角色同任何推理方法根本毫无关系。记得我第一次参加竞选之前，一位最老资格的政界朋友对我说："记住，你是在进行一次六星期的广告活动。"时间是短促的，有数不清的细小事情需要安排，候选人偶尔同个别选民进行思想交流之后，马上又恢复对全体选民进行的广告活动。只要他这样做着，所谓"在选民中决不使用最严谨的逻辑思维方法乃属大谬"这句格言（如果他有工夫想到这句格言）在他看来与其说是不正确不如说是文不对题。

过了一些时候，这位政治家甚至不愿再同他的选民讲道理，而终于把他们当作徒然有感觉和见解的纯粹非理性动物，他本人则是控制他们的纯粹理性的“超人”。正是在这个节骨眼上，一个坚定而能干的政治家成为最有效能和最危险的。博林布鲁克[1]在教他的“爱国君王”如何通过了解人来统治人时，说了一句令人难忘的话：“那个彻头彻尾的胆小鬼——人。”在达尔文之前一个世纪，他像斯威夫特[2]和柏拉图一样，能够以绝对的超脱把他的同胞当动物看待。他认为，他本人是“社会上少数人之一，这少数人几乎独占了人类的全部智慧，他们生下来就是为了教育、引导和保护人类。注定要成为人类的导师和保护者”。至于其余的人，“理智对他们绝少影响：妄想的一个转变，往往像一阵狂风那样猛烈和突然地决定他们的行为。”

博林布鲁克最杰出的弟子是迪斯累里[3]，他写道：“作为人类行为和人类进步里程碑的伟大成就，没有一桩应归功于人的理智。……人只有根据感情行动时才是真正的伟大；只有当他发挥想象力时他才是不可抗拒的。甚至摩门教徒拥有的信徒也比边沁多。”迪斯累里待维多利亚女皇“像一个女人”，而从未完全摆脱牛津大学熏陶的格莱斯顿则待她“像一个群众大会”。

迪斯累里的本性无论多么厚道，他巧妙地利用他所统治的人民的本能在当时不少人看来却似乎在政治中注入了一种冷酷无情的因素，而在他的本性不太厚道的弟子伦道夫·丘吉尔勋爵[4]身上出现时，就似乎更加冷酷，更加无情了。但是，同样的冷酷无情现在经常发生，将来也许会发生得更多，只要一个人为了专心追求一个政治目的而不惜冲破拦在他路上的所有一切理智或道德常规，情况就总是会这样。记得好几年前，我曾经同俄国恐怖主义运动的一个领袖作过一次长谈。他说：“即使情况允许，同农民讲道理也是无用的。使他们受影响的是行动而不是言语。如果我们杀死一个沙皇，或者一个大公，或者一个大臣，我们的运动就变成一样实际存在的、值得重视的东西，否则的话，对他们来说，运动是根本不存在的。”

政治中有一个含糊的惯例，即除了讲道理，用任何手段影响同胞的意志都不光明正大。这个惯例在战争中是不存在的。拿破仑所说，“在战争中，人们都具有正义感，道义和舆论是胜利的一半”，就是这个意思。奇怪的是，当人们有意或无意地决定将那个惯例置之脑后

时，他们不知不觉地就使用了战争的语言。二十年前，英国的社会党人经常使用“阶级战争”这个字眼来证明社会党应当采取巴涅尔[5]所发明的那些议会恐怖主义（对立于议会辩论）方法。1906年，兰兹唐尼勋爵向上院建议不要推测自由党控制的下院提交他们的议案的良好或不良行政效应，而只研究接受或拒绝这些议案在下次大选时对选民的心理影响，他不知不觉就用了个军事的隐喻。他说：“如果我们进行辩论，就必须在尽可能对我们自己有利的基础上进行。在这件事上，我认为基础对本院不利，我认为关键是，即使我们暂时获胜，我们的胜利到头来也会落空。”[6]

因此，乍看起来，目前政治学正在发生的变化，其结果将是年轻政治家摒弃一切道德传统，而作为他们新的书本知识的结果，采取那些利用人性中非理性因素的方法，这些方法迄今一直是年长者和觉醒者的行业秘密。

例如，曾经有人告诉我说，有一小群妇女于1906至1907年在实际政治范围内提出了妇女选举权问题，其中有一个妇女曾在大学里受过严格的心理学训练，这些妇女采用的策略基本上是起因于她的这样一个口实：要使男人思考，首先必须使他们感觉。[7]

还有，数月前，一位也学过心理学的印度鼓动家钱德拉·帕尔[8]先生模仿兰兹唐尼勋爵的口气说：“在把心理学原则用于研究政治问题的时候，我们认为重要的是……不应该做任何事情使政府成为一个对我们有影响的机构。因为如果政府变得温厚，变得可爱，如果它变成好政府，那么，我们脱离政府独立的证据就会逐渐消失。”[9]钱德拉·帕尔先生和兰兹唐尼勋爵不同，不久就被捕入狱，但是他说的这番话却在印度产生了巨大的政治影响。

如果这种心理态度和基于这种态度的战术获得成功，那么，它们必然以愈益增快的速度传播；而且正如按照贸易中的格雷欣法则，劣币如果过多必然驱逐良币一样，在政治中，较容易和立时见效的宣传方法必然驱逐较难而效验较差的方法。

今天，人们不能光用知识能使人聪明这个说法来回答这样一个争论。在从前时候，依靠人只要学会了解自身就能使生活和行为臻于完

美这一信念是很容易的。在达尔文之前，多数政治空谈家都习惯于描绘一种只要彻底实行他们的原则即可产生的完美的政体，例如柏拉图和莫尔的共和国、培根的阿特兰提斯岛、洛克的必须有意识地实现上帝意志的政府，或者边沁的奠基于“行为动力表”的功利国家。然而，我们生活在达尔文之后时代的人已经接受了一个惨痛的教训，就是决不能指望知识来引导我们臻于完美，无论这种知识是多么充实。现代的生理学者认为，如果他的工作获得成功，人的健康状况会比处于愚昧状态来得好，但是他并不梦想创造一个完全健康的民族；他总是准备发现他所难以控制的种种生物学上的原因使健康状况更趋恶劣。教育学作者如今也不再硬说他能在他的学校里培养出完美无缺的人物。如果我们的想象居然又重新走上乌托邦的老路，那只消记住，我们是其他动物的骨肉之亲，我们没有比亲属更多的权利来假设上苍已规定好我们只要寻求一种十全十美的生活就定能如愿。蜜蜂将来可能会意识到它们自己的天性以及在营造得井然有序的蜂房里浪费掉的生命和劳力。然而它们也可能懂得，被如此有限的观察和推理力所牵制，并被如此疯狂的热情所束缚的生物，是不可能拥有大大改进了的机体的。它们可能被迫认识到，只要它们是蜜蜂，它们的生命就只能是混乱、狂热和短促的。政治调查研究的对象是目前状况的人，是今后几个世纪人的生活组织中可能有的变化。几十个世代之后，我们也许会发现，这种调查研究所带来的政府的进步与通过选种这一冒险实验改变人类本身所产生的变化相比，是微不足道的。

但是，无论我们多么急于不存幻想地了解我们的生活真相，对任何没有根据的事不抱期望，我们还是可以从回忆中获得一点安慰，那就是，在政治历史有案可查的过去几千年中，人类在天性不变的情况下，已经在政体方面取得了巨大进步，而那些进步往往是在新知识影响下形成的新道德观念的结果。

我们知识的点滴增加对我们行为的最终和更广泛的影响，确实与它的即时的和较狭窄的影响大不相同，而且更加重要。我们每个人都生活在一个想象的天地里，这个天地只有一小部分应归功于我们自己的观察和记忆，更大一部分应归功于我们从他人那里学来的知识。诸如美洲的发现或较近天体的真正运动的确定在我们心理环境中所产生的变化，使人类在宇宙中所处地位的总概念受到了影响，这种影响最终证明比刺激探险家和提高航海技术的直接影响更加重要。但是，以往世界观的任何改变，其规模和重要性都及不上过去五十年里发生的

变化，例如人及其环境的新历史回溯到迄今没有想到的年代，不断变化的世界的无限前景取代了空想的天堂乐园的完美，尤其是科学闯入我们内心最深处的领域。这类变化的影响确实往往来得比我们希望的慢。前不久，我曾和一个人交谈，他是那些当达尔文发表《物种起源》时刚开始智力生活的人当中最能干的一个。他告诉我，他和他的哲学家兄弟如何指望一切事物立刻就变得焕然一新，而随着岁月的流逝，他们又如何怏怏地承认失败。但是变化尽管慢，意义却是深远的。

至于我自己，我觉得达尔文的工作所开辟的新知识广阔范围的最重要政治结果乃是行为概念扩展到把目前大多数人未意识到或察觉到的对心理过程的控制也包括在内。我们的有意识行为范围是由我们的自我知识范围确定的。在人类知道怒是一样可以同发怒的自我分开来的东西之前，以及在发明一个名字使那种知识流行以前，控制怒不是一个行为问题。怒是发怒者本身的一部分，只能由其他感情，例如爱或惧的侵入所制止，爱或惧在延续时同样是自我的一部分。人类种族之能生存，端赖怒或惧或爱在合适的时候以合适的强度落到他头上。但是当人类给怒起了名字，思想能超越它，怒就进入了行为的领域。从此以后，在这一点上，人就能够要么选择半有意识地服从在过去进化史上证明有用的冲动的老路子，要么选择受考虑后果指导的完全有意识地控制冲动的新路子。

一个懂得恐惧的性质，并具有控制恐惧的能力的人，如果看到一块鹅卵石顺着湍急的河床向他一蹦一跳地冲过来，他会要么服从直觉的冲动立刻跳到一边，要么以行为代替本能，站在原地不动，因为他已经估计到，卵石再弹跳一下就会改向。如果他决定站着不动，也许会犯错误。事实可能证明，由于他的有意识推理能力差，直觉的恐惧冲动反而比推理过程更安全可靠。但是由于他可以选择，甚至服从冲动的决定也是一个行为问题。柏克深信人的政治推理能力与他们的工作完全不相称，因此毕生敦促英国人民循规蹈矩，亦即按照原则服从他们的习惯性政治冲动。但是柏克鼓吹的循规蹈矩因为是选择的结果，所以跟过去时代的盲目效忠有所不同。那些已经吃过知识之树的果实的人是不会忘记这些果实的。

在政治以外的事情上，那棵树的果实的影响正在我们的生活中进一步扩大。无论我们愿意与否，进餐时盲目服从食欲的老习惯总之已

越来越受我们关于食物的数量和品种的生理效用的知识（尽管是不完善的知识）的影响。切斯特顿[10]先生像戏剧中的独眼巨人一样大声疾呼地反对那些使人类生活复杂化的人，叫我们"凭冲动吃鱼子酱"，而不要"凭原则吃葡萄核"。[11]但是，由于学过的知识不会忘掉，切斯特顿先生只是在叫我们凭原则吃鱼子酱罢了。当一个医生知道心理暗示在治病中所起的作用时，可能会又恨又怕这种知识，但却摆脱不了。他发现自己在留意自己的话语、音调和姿势的非故意的影响，直至认识到自己是身不由己地在估计能据以产生这种影响的方法。过了一些时候，就连他的病人们也学会注意"医生对病人的和蔼态度"对他们自己的影响了。

由于在政治中关于人类的比较朦胧的冲动的知识正在传播（哪怕只靠一些流行的新名词），政治家和选民同那些冲动的关系正在发生变化。美国的政客们管某种专门受雇用的演说家叫"使听众入迷者"，这个名词马上通过报纸从政客那里灌输进听众的头脑。花两美元去坐在大厅里"入迷"的人体会到的确实是些陈旧的感觉，但是体会的方式截然不同。英国的报纸读者一旦听到"轰动"这个词儿，可能试图每天早晨把他内心的最深处向低级小报那些受过训练的心理学家开放。他可能按照当天报纸的暗示憎厌德意志帝国六千万奸狡的无赖，为一颗到来的彗星战栗，为政府前座议员中的懦夫怜悯，或者担心一个女哑剧演员会放弃她的角色。但是他不能阻止意识深处存在一个注视着他的"感觉"并为此感到羞耻的自我。甚至现代小说和戏剧的迅速增强的心理复杂性也有助于使当代人与他们的情绪冲动的关系复杂化。正在阅读《埃文·哈林顿》或某一个读过《埃文·哈林顿》的作者所写的小说的年轻商人，在樱草会[12]或自由社会委员会举办的联欢会上同一位伯爵夫人握手感到快意，但是对自己的快意多少有点持批判态度。他的读过《绅士约翰·哈利法克斯》的父亲只消儿子情况下十分之一的恩赐就会神魂颠倒。一个在戏院里看过《约翰牛的另一个岛》的选民可能比他的只看过《肖劳恩》的父亲更加认识到一个人对爱尔兰问题的看法不但可以感知，而且还可以思考。

就这种变化扩大的程度来说，政治家今后可能会发现越来越多的选民半无意识地"识破"他们利用感情的手腕。

但是，自我知识的这种无意识或半无意识的扩大未必会自行与控制冲动的政治手腕的发展并驾齐驱。要使这种趋向奏效，必须有意地采用和反复灌输新的道德和理智概念——我们的感情和欲望可能依附的新的理想实体——来加强。

自从弗兰西斯·培根再一次找到亚里士多德的最佳思想途径以来，“科学”一直是这样一个实体。“科学”、科学方法和科学精神的概念，是由少数学者一代又一代地建立起来的。起初，他们的概念只限于他们自己所有，其效果显示在他们实际获得的发现中；但是对于人民大众来说，他们和魔术师没有什么两样。现在这种概念已经传遍全世界。在欧美的每一个教室和实验室里，自觉的科学思想塑造了千千万万永远不能帮助产生这种思想的男人女人的意志和愿望。科学思想已经渗入自由或天赋权利等政治概念从未渗入过的非欧洲种族。喀土穆的阿拉伯工程师，日本军队里的医生、护士和将军，印度和中国的学者，都把他们的整个一生奉献给科学，孜孜不倦地工作；不仅英国、美国或德国的城市工人，就连意大利或阿根廷的农民也在学会尊重权威，并对那种随时可使收成增加一倍或制止牲畜中传染病蔓延的有组织研究方法表示赞赏。

不过，对于绝大多数人（即便在欧洲）来说，“科学”仅仅与他们身外可以用试管和显微镜来检验的东西有关。他们朦胧地意识到有一种意志的科学，但是那种知识至今还没有向他们提供行为的理想。

美国的政治家们的确比任何其他国家的政治家更成功地学会了从外部控制他人的无意识冲动的本领，但是近来那里有一些关于必须有意识地从内部实行控制的值得注意的言论。特别是有些曾在美国大学里学过科学方法的人目前正在试图把理智行为的科学概念扩充到政治上去。但是我觉得，他们的宣传不少是无的放矢，因为它采取了“理智”与“感情”相对立的旧的形式。例如，前不久，耶鲁大学校长在一篇动人的演说中说，“每一个发行一份诉之于读者的感情而非诉之于读者的理智的报纸的人……都在对我们政治生活最脆弱的一点施行攻击。”如果四十年前赫胥黎在探索自然过程中仅仅用这种方式宣传理智反对“感情”的话，没有人会听他的。人除非先激起感情，是不会甘心忍受“难以忍受的思想病”的，而科学概念的力量正在于它触动人的感情，从尊重、好奇和无限期望等感情中汲取思想的动力。

耶鲁大学校长的意思似乎是，人要理智，就必须变得没有感情。他最好还是重新读一读《共和国》里柏拉图论述国家最高宗旨的那段文章，国家的最高宗旨通过一种加强感情动力的“和谐”在人的心中实现，因为各种感情不再互相斗争，而是集中在理智所发现的一个目的上。

在政治中，把理智同感情对立起来加以宣传确实特别无用，因为人类的感情不仅为政治思想提供动机，而且还确定政治判断中必须使用的价值尺度。在试图理解这一点的时候，也许因为从通行的语言中得不到什么帮助，只好求助于柏拉图爱用的“艺术”的比喻。在音乐中，好的和差的作曲家的区别不是一个诉诸听众的理智而另一个诉诸听众的感情。两者都必须诉诸感情，因此两者都必须深刻地体会听众的感情，并强烈地激发自己的感情。他们的成功或失败所系的条件决定于我们心灵中一些他们所无法改变的东西。不过，一个用廉价的技巧只打动听众的一部分心灵，而另一个则打动听众的全部心灵，要求那些听他演奏的人的理智暂时沉浸在强化和净化了的感情中。

但是，除了单纯宣传之外，如何才能在政治动机中推广这种理智与感情、思想与冲动和谐一致的概念呢？人们想到教育，尤其是科学教育。但是，研究者要把理智行为概念从实验室推广到群众大会必须具备想象力，而这种想象力却是不常有的。如果把科学教育的一部分用来如此这般研究科学家的生平，既揭示他们的发明，又说明他们的心理经历，如果年轻的生物学家认真阅读达尔文与莱尔[13]之间的通信（当莱尔为了一个尚未澄清的真理打算放弃他的巨大名声所依赖的结论，并中止他最强烈的宗教信仰时），那么，这种想象力就可能较多地存在。

但是，绝大多数学生如果要学习理智行为概念所依靠的事实，就必须更直接地学。我个人认为，关于心理学一些已有定论的事实的极简单的课程，如果耐心地教的话，任何稍许受过科学方法训练的十三四岁儿童都是可以理解的。例如，威廉·詹姆斯先生的《心理学原理》中论习惯的一章，只要文字稍加简化，完全能够被他们掌握。再有，城市里的儿童如今生活在层出不穷的广告的心理艺术中，能够很容易地使他懂得，为什么当大人打发他去买一块肥皂时，他会倾向于买广告做得最大最多的那种，这种倾向同那种极可能导致买高级肥皂的心理作用有什么关系。理智任务概念必不可少的知识基础可以在学校里

通过学习有关更深刻的心理经历的纯文学进一步扩大。十二岁的儿童能理解卡莱尔的《彭斯论》，只要认真地在课堂里读，六年级的学生则可以从沃兹沃斯的《序曲》学到不少东西。

不过，精心教授人天性中感情的和理智的东西以使人把理智和感情的协调想象为一个道德理想，对于这个问题还需要进行认真的思考和观察。例如，性的本能在所有文明国家中正在日益成为认真思考的题目。在性的领域里，以考虑后果为基础的行为正要求对纯粹冲动采取愈益增强的克制。但是，没有人能保证说，他已经想出办法在青春期前或青春期内讲授有关性本能的赤裸裸的事实而不过早地刺激性本能本身。

再者，医生们越来越认识到营养不仅仅依靠食物的化学成分，而且还依靠食欲，我们能够意识到自己的食欲，并在某种程度上用意志加以控制和引导。不久前，威廉·麦克文爵士在《英国医药杂志》上说过这样一句话："我们要好好地消化吃进去的食物，就必须轻松愉快地从享受角度对食物表示热烈欢迎。"但是，要通过教学来创造威廉·麦克文爵士所暗示的那种理智和冲动的协调却非易事。如果你告诉一个孩子说，食物之所以有益健康，是因为我们喜欢它，因此我们有责任喜欢那种我们天性的其他因素使之既有益健康又讨人喜欢的食物，你会发现自己除了使他觉得好笑以外，一无所获。

所以，就政治感情而言，说教师必须首先使学生意识到那些感情的存在，然后增强它们的力量，最后使它们受对政治行为结果的慎重推理的控制，是极其容易的，但是在学校的实际教学条件下实际做起来却难到极点。艾克兰先生1893年任教育大臣时曾在夜校章程中加进了一个"公民生活与义务"教学大纲。它详细说明收税员、警察等在社会生活中发挥的作用，每一部分都穿插一个教训，如"光为个人利益服务是不够的"、"好政府需要热心公益精神和智慧"、"投票选举需要诚实"、"投票既是权利又是信任"。几乎每个学校出版社都赶印出一本关于这个题目的教科书，许多教育委员会都鼓励它的推广；可是这个实验经过慎重试验后却公认失败了。新的教科书（所有这些书当时都由我审阅）恐怕是曾经在书架上占有一席之地的书当中最无价值的，含有各种教导和训诲的课文没有引起学生丝毫兴趣。如果要使我们的少男少女像苏格拉底的学生一样深深地被国家这个概念所打动，教师和

教科书的编著者们显然必须以类似苏格拉底对真理的热爱以及他的辩证法的严格精神对待他们的工作。

还有，如果儿童在幼年仍然要在学校里学习威尔斯先生称为的“祖国意识”，那么，我们通过回忆雅典可以获得成功所系条件的暗示。儿童在心里记住伦敦的百万人口以及臭水沟的长度，是不会学会热爱伦敦的。如果要用文字激发他们的爱，这种文字必须像《俄狄浦斯·科隆诺斯》中称颂雅典的合唱词一样优美。但是这种文字只能出于对他们所写的东西有切身体会的伟大诗人之手，在我们能有一位爱伦敦犹如索福克勒斯 [14] 爱雅典的诗人之前，恐怕必须使伦敦本身变得更美些。

不过，最容易激发儿童感情的不是文字，而是景物和音响。因此，要使儿童爱祖国，就必须要么让他们欣赏祖国最壮丽的景物，要么让那些景物在他们心头呈现。一个公共建筑物或一次仪式要使儿童无畏的眼睛留下难忘的印象，必须像伊普尔或布鲁日 [15] 的建筑物或日本的仪式一样真正令人难忘。幸亏社会生活的美好方面不只是体现在建筑物和仪式中的，没有一个温切斯特儿童在兰特波特贫民窟访问多林神父归来后会无动于衷，尽管儿童的眼睛看个人动机中真正的东西比看华丽外表中真正的东西更敏锐。

成年政治家在有意识地强化自己政治感情道路上遇到的困难更为微妙。一个在伦敦教育委员会毕生从事教育工作的人告诉我说，当他对自己的工作感到厌倦，当报告里的文字变成仅仅是文字，统计表上的数字仅仅是数字的时候，他总是动身到一个学校里去，细细观看一个个班级里学童的脸，直到工作又来劲儿为止。但是，对于一个准备做这种试验的人来说，甚至“感情”这个词也是危险的。开足马力干活的工人向往的是宁静和平和的而不是猛烈和骚乱的冲动，他的干劲的感情刺激一旦形成以后，也许在极大程度上应该处于完全自觉的水平以下。医院里的外科医生被一长排病床的景象和声音所刺激，如果只看到少数几个病人送到他房里来，工作会提不起劲。但是他在工作时间唯一意识到的就是治病救人这个宗旨，大脑、眼睛和手的半无意识冲动都和谐地集中在这个宗旨上。

多数成年政治家意识到新的罪恶可能比意识到新的美德得益更大。例如，有一天，“舆论”这个词本身可能被公认为最危险的政治罪

恶的代名词。人们可能借助习惯和联想教会自己去怀疑那些在他们不动脑筋的情况下莫名其妙地钻进他们头脑里的倾向和信念，而这些倾向和信念只要其来源未被追究，任何一个被雇用来制造的聪明的组织者都能制造。世界上最容易统治的国家乃是居住着一批不信奉国教的商人的国家，他们在生活中从来不进行政治推理，一发现自己头脑里有一个强烈的政治信念，就宣称那是个"良心"问题，因此不在怀疑或考虑的范畴之内。

但是，可能有人会问，认为柏拉图的"灵魂和谐"概念——感情与理智两者因自觉协调而强化——能成为现代国家总政治理想的一部分，岂不是空想吗？在日俄战争之前，恐怕多数人会回答是。现在多数人会回答不是。日本人在某些方面的理智道德概念显然比例如法国人差。例如，我们听到过不少事情，证明在日本大学里，思想自由并不总是获得重视。但是，在备战年代以及战争年代中，日本人的兼感情和理智而有之的态度中有一种在欧洲人看来是崭新的东西。拿破仑坚决反对那些把事物看作他们希望是的事物的"空想家"，在他本人屈服于他自己的幻想以前，将他们化为了齑粉。但是我们把拿破仑的洞察力归之于自私。在日本这个国家里，每个士兵在战争中都超过拿破仑，都比拿破仑更加决心不是看到伟大的原则或突出的传统，而是看到铁的事实；然而他们的爱国主义热情却比甘必大[16]还炽烈。其中一个原因可能是日本人遗传的组织性，但更可能是他们的心理环境的影响。他们对科学概念表示由衷的欢迎，这个概念是首先在欧洲得到详尽阐述的，目前依然在同一些旧的观念作斗争。对日本人来说，科学是同天理联合而且确实是融为一体的，自从他们通过中国从印度学会天理以来，天理永远是他们的各种宗教的基础。因此，他们养成了一种宿命论的而非听天由命的人生观，使绝对服从造化与不懈地思考和行动结合起来。

人们希望，在西方国家，宗教的感情传统和哲学传统与科学所引进的新的理智任务观念之间能发生同样的融合。这种融合将会产生巨大的政治影响。但是眼下这种希望尚难实现。在整个基督教界，旧信仰与新知识之间不可避免的冲突，恐怕不仅在宗教的结论与科学的结论之间，而且还在宗教的心理习惯与科学的心理习惯之间产生了分歧。今天的科学家不再梦想从一位英国主教那里学会一条规律（就像他们的前辈从巴特勒主教那里学会行为盖然性学说）——信仰决不可固定，必须永远向新证据的最小征象开放，在必须行动的时候，要坚

决按照不完善的知识（如果那是可以获得的最好的知识）行动，就像按照最完善的论证行动一样。最新的一道梵蒂冈通谕的方针不会让更多的修道院院长像门德尔[17]修道院院长那样在多年耐心观察中为机体进化得出一个新的生物基础。在政治中，心理习惯的作用远比接受或拒不接受教条或证据来得重要。当一个英国教士坐在早餐桌前阅读《泰晤士报》或《邮报》时，他对当天新闻的看法不是取决于他相信或不相信就不抵抗和贫穷发出某些训诫的人是上帝本人，而是取决于他所受的留心自己见解的起因的训练程度。事实上，詹姆森博士关于约翰内斯堡袭击的声明像号角一样激动了多数教士，而关于最近的一位社会党议员不是正人君子的暗示则在他们当中产生了一种真正厌恶和失望的情绪。

因此，新的理智行为理想可能要等从许多方面涉及我们生活的心理态度发生更大变化后才能在政治中产生有效影响。总有一天，理智和感情协调一致的概念将会在我们道德意识的最深处取代目前可憎的混乱和无益的争斗。当那一天来临后，政治中许多现在不可能的事情都将变为可能。政治家不仅能够控制和引导自身的冲动，对其性质了解得更充分，而且还能使听众理解他的目的。那时，大臣和议员们将会从日本最好的官方报纸那种我们听来非常奇怪的质朴的语言中找到最有力的表达方式，而公民将学会像日本军队期望他们的将军那样期望他们的议员殚思极虑，只有那样，人类才既成为自然的仆人又成为自然的主人。

---

[1] 博林布鲁克（1678—1751）：英国政治家、作家。——译者

[2] 斯威夫特（1667—1745）：英国讽刺作家。——译者

[3] 迪斯累里（1804—1881）：英国首相，保守党领袖。——译者

[4] 伦道夫·丘吉尔（1849—1895）：英国政治家，英国保守党内有影响的人物。——译者

[5] 巴涅尔（1846—1891）：爱尔兰民族主义者，爱尔兰自治派领袖。——译者

[6] 英国议会记录（行业纠纷议案，上院，1906年12月4日），第703页。

[7] 据报道，潘克赫斯特夫人曾在1908年7月26日出版的《观察家》中说过这样一段话："无论被称为妇女参政主义者的妇女是些什么样的人，她们至少懂得如何同公众取得联系。她们掌握了时代精神，学会了广告的艺术。"

[8] 钱德拉·帕尔（1858—1932）：印度1905年民族运动领导人。——译者

[9] 引于1907年6月3日《泰晤士报》。

[10] 切斯特顿（1874—1936）：英国评论家、诗人、散文作家和小说家，著有时事评论集《异教徒》，反映他在南非战争中坚决袒护布尔人的观点。——译者

[11] 《异教徒》，1905年版，第136页。

[12] 樱草会：为纪念英国保守党政治家迪斯累里而成立的一个组织。——译者

[13] 莱尔（1797—1875）：英国地质学家。——译者

[14] 索福克勒斯（前496—前 406）：古希腊三大悲剧作家之一，今存世之作有《俄狄浦斯·科隆诺斯》等七部悲剧。——译者

[15] 伊普尔和布鲁日均为比利时的著名风景胜地。——译者

[16] 甘必大（1838—1882）：法国总理，第三共和国奠基人之一。——译者

[17] 门德尔（1822—1884）：植物学家，修道院院长。——译者

第二章 代议政体

然而我们对政治冲动的原因以及有效政治推理的条件的愈益丰富的知识不仅可望改变我们的政治行为的理想，而且还会改变我们的政治制度的结构。

上文我已经指出，产生了当今绝大多数文明国家在其下生活的体制的民主运动，乃是由一个纯粹理智的人性概念所激发的，这个概念正在年复一年地变得不真实。因此我们可以问，如果代议民主是在对其作用的条件的错误认识下实行的，那么它的实行本身是否就是一个错误呢？

任何一个摈弃传统民主哲学而为代议民主辩护的人在回答这个问题时都只能从头做起，研究代议制打算达到什么目的，这些目的对于好政府必要到什么程度。

第一个目的大致可以用"同意"两字来说明。代议政体的实质在于依靠相当一大批人民的定期更新的同意：所需要的同意的程度可以从单纯接受既成事实到宣布多数公民作出的、政府必须予以解释和服从的积极决定。

因此，实行代议民主究竟是否错误这个问题又引出了社会成员的同意是否是好政府的必要条件这一先决问题。对于这个问题，柏拉图（在古代政治哲学家中，他的观点最接近当代心理学家的观点）毫不犹豫地回答：否。在柏拉图看来，一个稳定的政体竟必须以转瞬即逝的民意为基础，是不可思议的。因此，他郑重其事地建议他的理想国的公民们要生活在那些靠"拼命工作"而获得隐藏在现象背后的现实知识的人的专制统治之下。孔德写作之际正值现代科学开始显示力量，他实际上也提出同样的建议。H．G．威尔斯先生在他的一个真挚而勇敢的推测中也师法柏拉图。他描绘了一群饱学的科学家自发地成立一个贵族政府，用暴力推翻了代议政府而建立的乌托邦。他在一段明显

受柏拉图的形而上学影响的话里诉诸“觉醒和受启发的人在表面世界的欺骗和爱国心、怨恨和人身攻击背后组织起来的全面运动”。[18] 迹象表明，英、美两国有越来越多既渴望社会改革，又对民主经历深感失望的思想家可能“回归柏拉图”，把它作为职业政客冷酷地操纵人民冲动和思想的替换办法；这个问题一经提出，无论我们现有的思想习惯，还是我们对民主传统的忠诚，都不能阻止它获得充分讨论。

对于这样一种讨论，我们英国人，作为印度的统治者，能够提供比现代文明条件下曾经尝试过的任何其他无需同意的统治经验更加丰富的经验。英属印度文官组织约有一千名训练有素的人。他们是在这样一个制度下选拔出来的，这个制度保证他们几乎所有的人都不仅智力超群，而且还属于一个（尽管有某些智力上的限制）统治能力极其强的种族；与此同时，他们在近似专制主义的制度下统治一个大陆，在那个大陆里，人数最多的种族尽管头脑敏锐，却缺少统治能力的证据。

然而，我们在印度进行的试验表明，一切人，无论挑选得多么仔细，训练得多么到家，还是不得不居住在“表面世界”。英裔印度文官在工作时间实行水利工程、林业或防止饥荒计划时，可能生活在一种科学气氛里，远远离开他那个地区村民的嫉妒和迷信。但是，判断一个专制统治者不仅仅是看他选择政治手段的效率，而且还要看决定他选择的目的的人生观，而英裔印度人的人生观不是受一千年后历史将证明的英属印度问题的限制，而是受小的政府所在地内日常生活的种种因素（包括恼人的风气、狭小闭塞的社会以及一个异己的、可能敌对的种族的持续存在）的限制。我们确实还没有严格执行柏拉图的体系，没有用选择英裔印度官员的同样方法来为他们选择妻子。但是，即使我们这样做，一位夫人对内文逊先生说：“对于我们这些在印度的人，一个亲土著的人干脆是个十足的外来者。”这位夫人恐怕仍旧是具有代表性的。

一个甚至更重要的事实是，由于英裔印度文官统治的那些人也生活在表面世界，他对一切涉及民意的问题的解决方法的选择甚至比他如果是国内一位党派政治家更彻底地不是依靠本来面目的事物，而是依靠能使之看上去是的事物。因此，我们的许多高级官员总是把大英帝国在东方的战术放在心理基础上而不是放在逻辑基础上加以考虑。我们控制“德巴”[19]，发布公告，枪杀无辜，并在对付列强时坚持对

我们的权利作出自己的解释，一切都离不开“对土著心理的道德影响”。还有，如果极端帝国主义作者和谈话者暗示的事情有一半是真的，那些认为必须不惜一切代价维持我们统治地位的人往往对印度人与穆斯林之间的种族仇恨和宗教仇恨表示欢迎，如果不是火上加油的话。

因此，理智与民意之间的关系问题将至少像存在于柏拉图的专制政体一样地存在于最彻底的民主政体。休谟在他的《政府本原》中有一段深入人心的话：“政府只建立在民意之上；这个原则既应用于最自由和最得民心的政府，也应用于最专制和最渎武的政府。”当一位沙皇或一位官吏觉得自己在统治时必须反对一种随时都能创造一个压倒一切的民族目的的模糊的民族感情时，人类的逻辑本性就被最无情地利用。于是独裁者就成为最无耻的煽动者，挑起种族、宗教或社会仇恨或者对外战争的欲望，比民主国家中一张最下流报纸的老板更肆无忌惮。

柏拉图以他惯有的冒失面对这个困难，建议他的共和国应该以宗教信仰一劳永逸地获得国民阶级的忠诚。共和国的统治者们必须建立和传播一个他们自己无需信仰的宗教。他们必须对人民撒一个“冠冕堂皇”的谎；这种救治办法就它对他们的统治的特性的最终影响来说可能比它要医治的病更糟。

但是，即使承认未经人民同意的统治是一个复杂和丑恶的过程，并不就此可以说经人民同意的统治永远是做得到的，或者代议政体是唯一可能或永远最可能获得同意的方法。

由一个被人们习惯性地服从，本身由于习惯而防止暴政的首领实行统治，在文明某些阶段可能胜于任何其他可行办法。代议制即使在能够实行的时候也并不是一个永远不变的实体，而只是一个能有无穷变化的权宜之计。在当前的英国，我们给年满二十一岁，在同一地方居住满一年的男子以议员选举权，并按地区划分的选区列入选举名册。但是在年龄、性别、资格和选区以及赋予议员的政治权利这一切方面，是可能会有变化的。

确实，如果出现一个不是受芬伦 [20] 和爱尔维修 [21] 的训练，而是受种族心理学训练的当代边沁，他的天才和耐心的最充分发挥莫过

于发明这样一种宪法上的权宜之计：在大英帝国一些地方实行恰如其分的同意的统治，在那些地方，人们能自己思考政治问题，但是英国议会体制在那里却行不通。例如，在埃及，据说在一般地方性选举中，只有百分之二有选举权的人前往投票站投票。只要情况是这样，代议政体就决计实行不了。缓慢的教育过程可能提高选民的百分比，但是与此同时，那些懂得埃及人或阿拉伯人的思想感情方式的人，肯定会找到其他方法来弄清当地老百姓的模糊的愿望，并使政府的政策多多少少倚重这种愿望。

在印度，发明这样一种宪法上的权宜之计的需要甚至更为迫切，印度政府本身显然已经认识到这点。不过，莫利勋爵及其智囊的发明创造力目前似乎并未超出将英国上院的模式照搬于印度以及组织一个“名人顾问委员会”的范围；其结果可能是我们在同农民打交道时向孟加拉的世袭收税员请教，在管理工厂工人方面向孟买的工厂主请教。

在英国本土，尽管政治发明永远大有可能，新知识给我们政治体制带来的变化却可能沿着缓慢地起作用的、已经看得出的倾向所规定的路线进行。

例如，在过去三四十年里，联合王国制定了一系列法律，每一条法律同其他法律没有什么有意识的联系，但是从整体看，却表明政府如今不但要控制弄清选民的决定的方法，而且还要控制该决定据以作出的更复杂的方法，这样做不是为了哪一种舆论团体的利益，而是由于相信正确思想方法的总效用以及通过控制来巩固这些方法的可能。

要了解这种变化的性质，最好是把它同陪审团裁决形成过程中所发生的类似的、然而较早和远为彻底的变化作一比较。陪审团审问就其起源来说，纯粹是一种从普通人那里听取他们对每个案件的真实意见的方法，而这些人的诚实是以宗教制裁为保证的。至于这些意见如何形成，皇家官员是管不了的，皇家官员的任务只是把陪审员召集起来，让他们宣誓，并把他们的裁决记录在案。因此，英国的陪审团可能是按照雅典的陪审团同样方式发展起来的，也由于同样的原因而消亡。陪审团的人数可能会增加，各方可能聘请律师为他们书写或递送状子，状子中歪曲事实，制造偏见，犹如德摩斯梯尼[22]的《演讲录》中的一样厚颜无耻。证人激动得涕泪交流可能比他们说出真话更加重要，最后的裁决可能在一个迅速退化为乌合之众的人群中举手表

决。如果这样一种制度沿用到今天，报纸在每一重大案件中都将各自偏袒一方。每张报纸都对案情有不同看法，最有力的论据要保留到判决前夕才见报，被告的命运将往往取决于严格根据本党路线投的一票。

但是，在英国的陪审团审判中，经过一系列细微的、已被遗忘的变化，陪审员的意见已不再形成于审判开始之前，而是在法庭上形成。因此，意见据以形成的方法越来越彻底地被控制和演变，直到它（不是仅把裁决记录下来）成了裁判的特征。

如今陪审团在整个审案过程中是同他们的同胞隔离的。他们被引入一个新的感情价值的世界。法庭的仪式、法官和律师的嗓音和服装全都表明一个环境，在那个环境里，日常生活的琐碎利益和冲动与真理和正义的最高价值相比，是不重要的。他们受到警告，要他们把心中一切先入为主的推理和感情统统去掉。对证人的讯问和盘问按照举证规则进行，这些规则是悠久经验的结果，使不少陪审员生平第一次上了一堂课，知道人的头脑里没有经过观察、不受控制的推理极容易犯错误。“我说”、“我想”、“他说”等平常推理材料在法庭上是被排除的，因为它们“不是证据”，证人必须把他们记忆中的所见所闻简单地陈述出来。

原告和被告的证人，如果他们是好心人，往往会惊奇地发现自己把待裁决的诉讼说得头头是道。律师的辩护技巧多少有点受职业习惯以及法官权威的限制，他们互相向陪审团指出对方的错误时十分小心谨慎。新闻记者不得入陪审席，法律规定不许对审讯中的案件加以评论，违者以藐视法庭罪论处。法官做总结工作，详细地说明对争端进行有效推理的条件。并告诫陪审团要防止那些经验证明最容易发生的非理性和下意识推理。陪审员于是退庭，脑子里全都装着同样的经过简化和分析的证据，全都被敦促用同样的思维方法形成他们的结论。因此时常发生这样的事：十二个通过抽签选出的人对一个问题会作出完全一致的裁决（如果在法庭外面，他们对这个问题会有极大的分歧），而那个可能取决于其难度使老练精干的法官委决不下的罪行的问题的判决在一般情况下都是正确的。一次组织有方的陪审团审判期间的英国法院确实是个实验室，其中有效推理的心理规则由实验说明；一旦那些规则无法执行，就像在美国某些州和市快要发生的那样，陪审制度本身也就崩溃了。[23]

与此同时，陪审员审判目前是实行得相当少的，这既因为这种制度作用慢，开销大，又因为人如果经常被召去当陪审员就当不成优秀陪审员。为了使刑事审判获得人民的支持，为了使法律不至于被不公正地用来保护统治阶级或统治者的利益或政策，大多数文明国家都明文规定：任何人非经陪审团裁决，不得判处死刑或长期徒刑。但是，绝大多数其他司法裁决现在不是由抽签选出的人，而是，至少在理论上，由因为特别胜任这项工作而入选的人作出的。

根据陪审团审判的这种发展情况，现在我们可以来检查一下自从1867年改革法案颁布以来联合王国选举法所进行的一系列试验性改革。早在1867年以前，大家就承认国家不应当过分强调个人自由原则，以致对候选人可能施加于选民的动机不闻不问。很明显，如果容许候选人公开行贿，整个代议制马上就会垮掉。因此，反对行贿的法律在几个世代里一直载入法令全书，这方面唯一需要的是在1880年大选丑闻发生后努力使这些法律生效。但是，一个有钱的候选人可以不同个别选民作讨价还价的交易，而径自在竞选中大把大把地花钱，既使他本人大受欢迎，又制造一种印象，似乎他同选区的关系对行业大有好处。因此，1883年的反行贿法对议员竞选中每个候选人的支出规定了最高限额。按照1883年的同一法令以及此前和此后许多应用于议会选举和市选举的法令，一切种类的恫吓，包括以死后报应相威胁，都在禁止之列。任何徽章、旗帜或乐队的费用均不得由候选人或者替候选人支付。为了使政治见解不受较简单的口腹快感的影响，任何竞选集会都不得在习惯性出售食物或饮料的场所举行，即使该场所只不过是一个接待室有茶水供应的合作社大厅。

诚然，现行反行贿法代表的毋宁说是国家日益增强的控制选民意见据以产生的条件的宗旨，而并非是实现该宗旨的成功措施。今天，英国任何一次选举的开支越来越大的一部分是由选区外的团体承担的，名义上不是为了使哪一个候选人当选，而是为了宣传它们自己的原则。有时候，如果它们退出的话，它们支持的并尽可能使之受义务束缚的候选人反倒会如释重负。它们的代理人通常是候选人的战斗组织的一个组成部分，它们在一次竞选中的全部支出往往是由候选人向中央基金作专门捐助加以补偿的。谁都知道，这种做法是明目张胆地钻反行贿法中那些限制竞选费用并禁止出钱雇用游说者的条例的空子，虽然至今尚未有人提出任何计划予以制止。但是众所公认，除非把整个竞选原则放弃，否则就必须制定新的立法；罗伯特·塞西尔勋爵

已经谈到一项“严厉而涉及面广的反行贿法”的必要性。不过，一项法令要严厉得能够有效地制止目前竞选伎俩的翻新，就只能根据涉及新的、从未想到过的干预政治宣传自由的方针来制订。

一百年前，任何一个选区的一次竞选可能热火朝天地持续三四个星期，在那段时期内，选民的心境一天比一天不适宜对他们投票的可能结果进行认真思考。现在，没有一次选举可持续一天以上，我们可能很快就颁布法律，规定大选全部投票都必须在同一天进行。目前，在甚至持续几周的大选角逐的狂热中，报社外的数字逐步高升，入夜闪光灯通明，政党俱乐部里群众欢呼或叹气，这一切不仅是浪费精力，实际上还阻碍了有效的政治推理。

在关于投票的讨论中，还产生了一个更棘手的心理问题。一个选民在作出一个经过认真思考的热心公益的决定以后，是记名投票好还是无记名投票好？绝大多数边沁的信徒都赞成无记名投票。鉴于人是按照他们的快乐和痛苦观念行事的，鉴于地主和雇主们能够不顾任何禁止恫吓的法律而将“邪恶”的动机加之于其投票意图已为人所知的选民，无记名投票似乎是功利主义的必然结果。不过，约翰·斯图亚特·密尔（他的全部哲学生活在于逐渐发展起来的对功利主义哲学的厌恶，最后只在名义上对功利主义加以支持）却反对无记名投票，其理由真正意味着放弃整个功利主义观点。密尔说，如果把快乐和痛苦的观念等同于那些可总结为赚钱或赔钱的经济动机，说这些观念是促使老百姓投票的主要原因，哪怕在记名投票制下也是不正确的。“一千次中只有一次，例如在和平或战争的情况下，或减税的情况下，他可能会想到，如果他投票支持的一方获胜，他一年的开销将可节省几镑或几先令。”事实上，他投票是按照是非观。“他的动机，如果是个正大光明的动机，是希望做得正确。我们不打算管它叫爱国主义或道德原则，以免给选民的心情抹上一层不属于它的庄严。”但是，当我们知道我们是在众目睽睽之下投票，是非感是加强了，而不是削弱了。“这样，由于促使一个人老老实实地投票的真正动机基本上不是一个徇私的动机，而是一个社会性的动机，要决定的问题就是：与一件事相联系的社会情感以及做这件事的社会义务感，是否能够和这件事如果是秘密做的，做的人既不因为无偏私而受赞美，也不因为作风卑贱自私而受指责，同样地强烈。但是这个问题一提出就解决了。既然一个人生活中所有那些与对他人义务有关的事情如果公开出来和受到批评，

一般都有助于这个人改进行为，那么不可能唯独在选举议员这件事情上由于不公开出来和不受批评而干得更好。”[24]

今天，几乎整个文明世界都已实行无记名投票，因此密尔好像是错了，尽管与坚定不移的功利主义者相反，他对一般人的动机的说明是正确的，他还是错了。但是密尔虽然很快就不再是原来意义上的功利主义者，却始终是个唯理智论者，他在无记名投票这件事上犯了把政治冲动作过分理智和逻辑的描述这个老错误。人在政治行为上的确不是仅仅根据证券交易所物质上有利和不利进行估计的。他们一般是根据对政治行为的良好结果或不良结果的模糊推理形成模糊的是非感。如果选举和陪审团审判一样，这种推理可以通过一个在思想者头脑里留下一个基本信念的过程形成，而且可以在宗教和公民道德的庄重气氛下表达，其力量由于公开宣布而增强，密尔所谓的“一个人生活中所有那些与对他人义务有关的事情”（比方偿还因打赌或赌博而欠下的债务或待亲戚公正）就是如此。但是，在现行选举条件下，一系列往往由报纸或传单的半有意识暗示产生的想法与感觉到的事物相比，是软弱的。除了直接的恐吓之外，游说者的嗓音、朋友的兴奋、对手脸上得意的神色，或者村长的隐隐不赞成的表情，全都比一个人头脑里得出的朦胧的、不确定的结论强有力得多。因此，无记名投票使思想有最充分的发挥机会，游说者至少必须在选民头脑里制造一种尽管朦胧然而真诚的信念，而不是靠操纵瞬间的冲动而获得一个许诺，选民因为作了许诺只好怯生生地当众履行。

考特尼勋爵是公共生活中密尔的硕果仅存的信徒，眼下正致力于开展一个赞成“比例代表制”的运动，在这个运动中，我觉得，老的唯理智论误解又改头换面地出现了。他建议解决两个困难。第一，在现行“单投票”制下，在任何单名制选区内，如果有二个以上候选人，少数人就可以选举他们的人当代表；第二，某些自己思考而不是让政党领袖为他们思考的公民——例如自由贸易工会主义者或高教会派自由党人——照例没有代表他们自己见解、他们可投票支持的候选人。因此，他建议选票上应列入各大选区的候选人名单，每个选区选举六七名议员，曼彻斯特作为范例选举八名，每个选民都可在选票上按照优先选择次序画记号。

照考特尼勋爵所说，这个做法“能摆脱目前束缚自由思想的桎梏，能使男男女女站起来，坚毅不屈，独立不羁”。[25] 但是他使用的种种

论据似乎有一个致命伤，就是完全着重于民意据以查明的方法而忽视了民意据以产生的方法。如果在巡回审判期内，全体陪审员被组成一个大陪审团，在全体律师都发过言，全体证人都经过盘问以后，如果他们对一切案件统统表决“有罪”或“无罪”，裁决的确不会再依靠各个陪审团的偶然组合，但是形成裁决的过程将在很大程度上变得无效。

比例代表制协会主要依靠的英国试验是一次假想的选举，于1906年11月通过协会会员和协会同情者以及八家报社散发的选票进行。“选区应选出五名议员；十二名候选人都是政治家，他们的名字是一般报纸读者所熟知的，他们可被认为是各种不同意见的代表。”十二名候选人的大名是：艾克兰·胡德爵士、坎贝尔·班纳曼爵士、托马斯·惠特克爵士、休·塞西尔勋爵以及理查德·贝尔先生、奥斯汀·张伯伦先生、温斯顿·丘吉尔先生、霍尔登先生、基尔·哈迪先生、阿瑟·亨德森先生、博纳·劳先生和菲利普·斯诺登先生。总共收到了12　418张票。

我是12　418票之一，就我来说，选票是在一个晚餐会结束时分发的。对各位候选人没有进行讨论，唯一的例外是，我对阿瑟·亨德森先生有点记忆不清，因此向旁座的人小声提了个有关他的问题。我们都是搞政治的，这十二个名字几乎统统属于圣诞节特刊漫画家希望读者认出他们的脸的那一小群四五十个人。

在晚餐会上，从唯理智角度假定名单上的名字“对于我们”就像对于“他们本身”一样，这并没有什么不实之处。但是，发给一位普通选民的一张普通候选人名单“对于他”却不过是一张印有黑色标记的纸，他拿着这张纸要么什么也不做，要么照人家吩咐的做。

比例代表制协会似乎假定报上将进行充分的预备性讨论，不仅名字和政纲，就连选择某一个人当候选人以及这位候选人的政纲的全部项目的理由也都会让“一般报纸读者”知道，读者被认为就是一般公民。但是，现代报纸财产是集中掌握在资本家手里的，他们可能利用他们控制的报纸为赤裸裸的金钱目的服务，即使我们无视其中包含的政治危险，所谓每个人都阅读或可能阅读一张矢忠于单独一个候选人或宣传一个小政治团体的报纸也是不尽然的。人们看报是为了看新闻，由于采访新闻的费用十分昂贵，十分之九的选民只看少数几张鼓吹笼统政党原则的老牌报纸。这些报纸，至少在大选中，只报道政党领袖在其中作为正式报道题材的那些竞争，直到选举当天发布“投票须

知”总指示为止。选择候选人的工作是由报纸交给地方党组织做的，如果要使一个候选人的品格或其政纲的细节为一般选民真正了解，这项工作还得由每个选区的地方竞选委员会来做，也就是开会、游说和散发“竞选材料”。考特尼勋爵的建议即使仅仅把普通选区的规模扩大六倍，有效竞选的难度至少也增加六倍，即使每个候选人准备在每次竞选中花六倍的钱，也不能使他的声音的传布范围扩大六倍，或者使他一天中能够对之讲话的集会的数目增加六倍。

这些想法是我亲身经历了英国历来最近似比例代表制的一次选举后所产生的。1870年，弗雷德里克·卡文迪什勋爵劝使下院对教育委员会选举实行“复投票”制。我在伦敦教育委员会选举中曾三次作为候选人参加竞选，在另外两次中作为政治工作者参加竞选。在伦敦，法定规则是十一个大选区中每个选民可投五六票，每个选区应分配同样数目的席位。在地方上，一个市镇或教区分配五至十五个席位。选民可以把自己全部选票投给一个候选人，也可以任意把选票分配给任何几个候选人。

这样，伦敦和全国各地组织者就有两个选择。他们可以把每个选区的政党候选人名单搞成像美国的“列有候选人名单的选票”那样面熟的东西，并鼓励全体选民按照党的路线投自由党或保守党“八票”、“五票”或“三票”。如果他们这样做，就可以省去郑重其事地教选民了解名单所列各候选人的品质的麻烦。要不，他们也可以取消复投票法，通过自愿安排把选区分成许多单名制区，用数周时间使每个单名制区的一位党的候选人为众所知。第一个方法是伦敦以外的地方普遍采用的，从政党观点看，效果就像法国的“对成批名单投票法”一样好坏都有。第二个方法是伦敦所采用的，也许倾向于使伦敦的选举更注重每个候选人的品质。无论政党领袖采取哪一种方法，选民几乎都照办不误，唯一的例外是组织有方的罗马天主教徒，他们只投教会的票而不投个人的票，还有就是那些把全部选票投给教师或学校管理员专门利益代表的人。

如果考特尼勋爵的建议被采用于议会选举，“列有候选人名单的选票”制由于政党感情强烈，将会被普遍使用。每个选民进投票站时领取一张复制的选票，上面按照他的党组织的决定标有1、2、3等数字，选民进站后把这些数字抄在未标明数字的正式选票上。也就是说，按照考特尼勋爵的方案，政党策略主要依靠的因素不是以这种或那种方

式把选票最后加起来，而是选民必须在选举时把许多名字按次序排列，而根本来不及等这些名字在他头脑里化作具体的人。

1907年4月30日考特尼勋爵在上院就他的市代表议案二读发言时，把他提议的方法与伦敦市议会选举所采用的方法相比较，按照后一种方法，每个选区分配一定数目的席位，选民可以对所有候选人每人各投一票而不必指出优先次序。伦敦市的选举机构的确是美国以外全世界任何地方最糟的。我面前放着我党的投票卡，指示我在我目前所在市最近一次议会选举中如何投票。我的选区有六个席位，十五位候选人。我按照党组织的指示给六位候选人各投了一票，六人中没有一人我曾经见过。假使只有一个席位比方说三位候选人，我至少可以充分了解一位候选人的情况，多多少少独立地投上一票，而当地的党委员会也肯定知道我和其他人会这样做。这样，每个党都会散发候选人的一张相片和一份关于他的竞选纲领的书面说明，也会有一个选择一个卓有名望的人当候选人的强烈愿望。但是我没有工夫对十五位候选人形成真正的看法，这十五人根本没有主动说明自己的情况。因此，我只好把票统统投给了党的候选人，参加市选举的人当中，三十个人中恐怕有二十九个都是这样做的。要是由于某种原因，党委会在候选人名单中放进一只美国式的“野狗”[26]，那我也会投野狗一票的。

按照考特尼勋爵的方法，我应当以同样的选票、同样多的了解投票，但是必须从我的党发给我的卡上抄下不同的数字。也就是说，根据一张长选票上的每个名字都代表一个全体选民熟知的人这个假定，考特尼勋爵所提议的制度与伦敦市现行制度有很大的差别。但是，如果根据名字只不过是名字这个事实，那么，两种制度的作用直到计票为止是没有什么了不起的差别的。

如果一次选举的唯一目的是查明选民中愿意投各个政党组织提名的候选人的票的准确百分比，并把它记录下来，那么，考特尼勋爵的方法可以整个地采用。但是，英国的经验，还有美国更悠久的经验表明，所提名的候选人的品格至少和他对党的忠诚一样重要，一个由选择得当、大致代表民意的代表组成的议会，要胜于由一些选择不当的代表组成的议会，这些选择不当的代表，就其党的标记而言，引用考特尼勋爵的话，却是“社会的精华、典范、缩影和反映”。

对考特尼勋爵来说，可作广泛选择的多名制选区，以及可充分利用那种选择的选择选票制[27]，两者同是他的计划的重要组成部分，这个计划不久就将获得认真讨论，因为议会由于工党崛起和晚近“三角”竞争剧烈之故，马上就得处理这个问题。到那时，就可以有兴趣地看到，关于选举的新的、量的和心理的思想方式日益取代老的、绝对的和理智的思想方式到底能否提高到足以使下院把两者加以区别。如果是这样的话，他们会采取可转移选举制[28]，以克服“三角竞选”的困难，同时保留单名制选区，使一位候选人的品格能为全体选民知道。

对选举方法进行思考的另一个结果是：1888年以来，议会在改革英国地方政府体制方面大大减少了选举的次数，其公开宣布的目的是提高选举效率。1888年和1894年的两个地方政府法取消了改进委员会、殡葬委员会、教区委员会等好些选举。1902年，单独进行的教育委员会选举被取消，贫民保护人委员会选举肯定也马上就要取消。1894年设立的、标志着自由党恢复旧的民主思想方式的农村教区委员会是失败了，要么被废除，要么不起作用，因为不给它们真正的行政权。但是，撇开农村选区不谈，“市”的居民很快就会只参加议会选举及市议会选举，而伦敦或其郊区的居民只参加议会选举、郡议会选举或市议会选举。平均一年不会要求选举一次以上。

在美国，人们注意到同样一种向集中选举发展的倾向，把集中作为增强选举责任的手段。在费城，我发觉采取这种集中方式是由于心理上犯了一个根本性的量的错误。由于改革者只考虑到节约政治力量，却忽视了政治知识的局限性，许多选举都合并在一天进行，以致我看到的费城“一揽子选票”，上面密密麻麻印着一行行候选人名字，共有四百个之多。这对费城政治人员的影响是明显而可悲的。不过，在其他美国城市，集中往往表现为取消许多选举产生的委员会和官员，而代之以单独一个选举产生的市长，市长靠由他任命的委员会治理全市；由于指望市长的人品在选举期间为全体选区知晓，提名者必须郑重考虑。

人们还注意到，下院在就1907年上院关于有权在他们认为对自己有利的任何时刻强制举行大选（或公民投票）的要求进行辩论时所显示的以量的和心理学的选举观点代替绝对的、理智的选举观点的愈益增强的倾向。例如，赫伯特·塞缪尔先生论证说，这个要求如果获得通

过，将会使富人的选举力量在政治上占到更大便宜，因为富人可以在上院精心选定的日子直接地并通过控制报纸采取行动。罗伯特·塞西尔勋爵反驳说："那是什么样的对'人民意志'的批评！"他认为塞缪尔先生没有按照托马斯·潘恩的哲学捍卫民主有点不合理，因为否则他就可以用坎宁 [29] 的方式来回答了。目前两院之间的争吵确实可能向人民控制政治意见的产生方法前进一步，以定期举行的大选代替目前在全国骚动时突然解散议会的做法。

但是，在选举过程中，就像在其他许多事情中，人们不敢奢望理智态度中这些缓慢而半无意识的变化足以说明解决我们日益增加的困难所必不可少的机构已大有改进并将贯彻到底，除非以一个有意识的目标使它们加快。在上次伦敦郡议会的竞选中，我必须在投票结束前半小时待在一个非常穷的选区的投票站里。我眼睛注视着投票结束前一片吵嚷中必然有点不正常的活动，心里却在琢磨我要写的这本书。进来投票的人是双方游说者"最后一次行动"的结果。他们一个接一个迅速而杂乱地进入室内，仿佛被一台超快失灵的机器推向前去。其中约半数是妇女，戴着破草帽，脸色苍白，头发蓬乱。所有的人都神情迷惘，手足无措，都是在糊火柴盒、锁扣眼、制造蹩脚家具的时候，或在小酒店喝酒的时候，或者因为是星期六晚上的缘故，被从床上拖起来用马车或汽车运送来的。在这陌生的环境中，他们多数人似乎在拼命记住刚才大门口提醒他们应投票支持的那个名字。有几个人喝醉了酒，其中一个显然是我的支持者，他一把搂住我的脖子，给我讲了一桩超出他语言能力的耸人听闻的事儿。我求胜心切，自以为已经胜券在握，但是当时我的主要感觉是强烈感到这绝对不是为一个五百万人口的城市建立政府的哪怕差强人意的办法，只有自觉地、坚决地面对形成政治见解的整个难题才能有所改进。

可以做些事情（也许在不久的将来就能做到）来消除英国竞选活动中一些丑恶的现象。酒店在选举日应当关闭，既防止酒醉和草率从事，又创造一种比较严肃的气氛。可惜我们不能像法国那样在星期日进行选举。如果在星期日选举，选民就可以经过二十或二十四小时休息再来投票，即使当着游说者的面也会有坚持自己思考的力量，而目前游说者的冲天干劲必然操纵刚做完一天工作的人们的疲乏的神经。与星期日的宗教用途下意识地相联系的道德责任感对思考也大有裨益，即使反对教权最坚决的人也愿意冒星期日选举会增强教会政权的风险。英国的基督教安息日，尽管有基督教创建者的记录在案的反

对，仍然受史前禁忌的传统干扰，难以用来履行最神圣的公民职责，这种情况今后可能改变。另外还可以给投票站增添一点法院式的庄严气氛，如果没有更合适的房子，至少可以把目前使用的肮脏的教室打扫装饰一下。但是选举日外部环境的改善无论多么令人满意，却只能收到很小效果。

有些作者争辩或暗示说，一旦人类实现社会平等，选举过程中的一切困难就会迎刃而解。他们认为，到那时，目前那些富有的人既不会有选举舞弊的动机，也不会在选举上花过多的钱，而目前被剥夺选举权或政治上不活跃的妇女和工人则会在政治中注入一股新的动力。

如果我们的文明能垂诸永远，社会肯定会有更大的平等。人们将不再继续死心塌地地居住在大城市里，那里的条件非任何敏感的人（无论是从这些条件占便宜的，还是吃亏的）所堪忍受。但是，任何了解政治情况的人都不会相信，更大的平等或选举权普及能够收到把政治组织中的道德和智力方面的困难一扫而光的直接效果。

单单英国关心政治的人数目的增加本身就会带来一个新的和困难的政治问题。英国积极从事政治，也就是除投票选举外还参加其他政治活动的人，目前还是极少数。不久前，我要在一个竞选大会上讲话，但是弄错了开会地点，来到伦敦北面一个陌生的地方，只好逢人就打听会场或党委办公室在哪里。我有好半天一无所获，最后总算有一个正在回家去吃午茶的马车夫告诉我说，他住的那条街上有一个卖牛乳的人是“搞政治的，可能知道”。伦敦有七十万选民，而一位最有资格了解内情的人告诉我说，真正参加各党选区年会的只有不到一万人，各种党协会的会员只有不到三万人。政治工作被分配给一批专门的热心分子（被不少邻居当作好心的爱管闲事者）去做，这种分工在英国多数地方不及在伦敦来得普遍。但是，据我所知，在英国任何一个郡里，真正积极参加政治的人数都不到全体选民的百分之十。

我认为，迹象表明，这种现象很快就会改变。英国初等教育法是1870年通过的，小学到1880年可以说已卓有成效，1880年入学的人，当时六岁，现在已经三十四岁。报纸和廉价书的生产和销售以及免费图书馆使用的统计资料表明，英国年青一代工人阅读的书报比他们的父辈多好几倍。这一点，再加上各城市脑力活动普遍增多，在社会问题日趋严重的条件下，极可能使人们对选举的兴趣大大增强。假

使事实果然如此，目前在地方选区内主持英国三大党事务的少数工作人员就会发觉自己陷入无数个坚持要在挑选候选人以及制定政纲方面出一份力的支持者的重围。这样一来，每个地方党组织的委员会、执行委员会以及官员的任命方法将变得更加复杂。议会将和美国的许多州一样不得不制订一系列法令来防止政党内部管理中的欺骗行为。老百姓将会比现在更清楚地认识到，有效地行使选举权不光是选举当天在选票上画画记号，而是要积极参与任命和控制党委会的工作，对于这项工作，许多其见解对国家极其宝贵的人眼下是本能地敬而远之的。

但是，关心政治从极少数人扩充到大多数人所引起的最严重的困难，与其说是政治机器方面的，不如说是政治动机方面的。令人惊讶的是，早期的英国民主主义者认为个人利益是政治的唯一动力，竟想当然地（没有认识到这种想当然的性质）说，一个当选议员如果任期很短，必然会感到本身的利益与社会的利益完全一致。[30] 目前有为数甚多的人，其想象力和同情心足够敏锐和丰富，愿意为公众利益从事无报酬的竞选和管理工作。但是，每一个选举组织者都知道，这样的人的数目从来不够需要，而议员的报酬尽管能使目前被关在门外的好心人挺身而出，同样也使不太高尚的动机变得更加有效。行政工作和立法工作集中于内阁之手虽能节约时间和精力，却使下院年复一年变成更乏味的场所，最近议员们常常对我深表忧虑，唯恐下院的人员会严重蜕化变质。

就两个老党来说，主要的直接危险是，由于竞选费用日益增加，立法对商业和金融的影响日益扩大，越来越多的议员和候选人将从“强干”的公司发起人和金融家当中产生。另一方面，工党现在可以吸收充分数量真正热心公益的人，它在这方面的困难不在于意料中的人的自私，而在于工人阶级生存的社会和智力环境。在过去二十年中，我曾经同不少英国做政治工作的工人打交道，有几年是接连不断，后来是断断续续。我感到，他们基本上有一个极大的便宜，就是生活中一些实在的事情对他们本来就是实在的。比方说，在英国就和在欧洲大陆一样，“有阶级觉悟”的工人是防止欧洲大战恐怖的主要支柱。但是，随着他们人数和责任的增加，我认为，他们必须学习大规模代议政体的智力条件的一些相当深刻的教训。城镇工人生活的天地里是很难选择朋友的。如果他是自大狂气质（成为政治家的正是这种人）就只能在车间里找伙伴，在公共住宅里找邻居——这些人都生活在他鼻子底

下。因此，他的存在所必不可少的社会美德就是愉快地容忍人性的一般缺点。他十分清楚自己做工的地位不可靠，习惯于帮助人和被人帮助，极不愿意使任何人“丢掉饭碗”。他的父母和祖父母读书甚少，他是在一个没有几本书的家庭里长大的：如果他长大后自己也不读书，不是他直接观察到的东西对他来说就相当虚幻模糊，对不懂的事情很容易多疑。另一方面，如果他成年后才开始读书，文字和思想对他就容易有一种抽象和概括的性质，同他的日常生活格格不入。

现在，政府所需要的美德首先是习惯于懂得我们从书本中推断出其存在的事物就和我们亲身感受的事物一样地重要，例如，从一张候选人名单中找一个合适的人，并用衡量一个他曾经在前一天见过并对之喜欢或同情的人的同样标准来衡量一个从未见过的人；或者以完全不偏不倚的态度就一项从地图上知道的地区与天天见到的地区之间的改良措施作出决定。如果一个当选治理一大片地区的代表让他的亲朋好友和自己的好恶左右他的决策，他的亲朋好友和他的好恶就会被那些别有用心的人策动和利用。同样的困难产生于纪律问题，受一位官员无能之害的千千万万无名者的利益必须与这位由于受处分或撤职而受损失的官员的利益相抵消；正如一个工人必须使广大消费者的利益与他对自己工友的同情相抵消的无数事例一样。

这些事实所产生的政治危机目前在议会工党中还不太大。被选送进议会的工人至今照例都是一些智力超群、道德高尚并有丰富政治经验的人。但是，任何一个旨在实现社会平等的计划，其成败主要都决定于实施该计划的地方机关，而工人阶级只能输送一些能力和经验都较有限的人到这些机关中去。我本人在许多选举产生的地方机关做过工作，从来没有一个机关的多数工作人员是挣周薪的。但是我同不少工作人员谈过话，他们当中工人阶级和中产阶级出身的都有，他们所说的话证实了我从切身观察得出的结论，即在这样一个机关里，既能看出高度的热心、同情和工作干劲，又能看出在处理局部利益和执行官方纪律方面很难维持较高的标准。

在这种机关里，许多人都不懂得，一个好心肠的人处理他个人开支的方式（例如因为一个相当不中用的零售商人家庭人口多而继续作成其生意，或者由于不愿被指摘存心不良而不对账目表示怀疑），如果在使用公家机关的大宗款项方面也依法炮制，将会造成不堪设想的后果。迹象甚至表明，好心而非恶意地随便使用公款（这在美国曾造

成极其悲惨的后果），极容易被那些其赐予和接受个人恩惠的习惯已变成蓄意欺骗的人非法利用。两年前，西哈姆一个贫民救济委员因被控贪污而自杀。《星报》派记者去调查，这位记者写了一篇专栏文章，其中说："他的去世使本地区失去了一位不知疲倦的公益工作者。他把全部闲暇时间都用来为郡议会、贫民救济委员会和自由党的利益服务。"据称"他的一个朋友"对《星报》记者说："你们轻而易举就能了解他的菩萨心肠。济贫院的贫民们将永远怀念他。"[31] 当你吃力地读完有关美国市政府贪污腐败的大量证据以后，"菩萨心肠"这个词语会使你不寒而栗。

英国合作社运动和工会运动的早期历史充满了这些可悲的失败事例。两种运动说明一种新的和更有说服力的理想可以缓慢地形成，但是这种理想不会不费力气地自动实现，要使它永远行之有效，就必须每代人自觉地进行有组织的思考。

这些困难过去主要是由民主主义的反对者指出的。但是民主主义要获得成功，这些困难就得由民主主义者自己来坦率地研究，正如造桥的是工程师而不是根本反对造桥的渡船主。工程师的任务是计算材料所能承受的张力，他要提高他的计划的安全系数，就必须把增强材料的化学手段以及缩小材料的张力的结构变化当作同一个量的问题中的多种因素。所以，那些希望提高民主主义的安全系数的人必须具备寻求真理的精神，既要估计每个公民的政治力量在一定时期内能被道德和教育的变化增强到什么程度，又要估计在民主结构中维持、扩大或发明那些能防止对公民过高要求的办法的可能性。

---

[1] 威尔斯：《现代乌托邦》第263页。"现代国家选举产生的民主政府没有一个不能在五分钟之内被粉碎。很明显，无数重要的公共问题上无集体意志可言，一般人头脑里除漠不关心外一无所有；选举制度仅仅把权力交在最精明老练的竞选者手里。"

[2] 德巴：印度土邦君主等宫廷的正式接见室。——译者

[3] 芬伦（1651—1715）：法国圣职者、思想家、文学家。——译者

[4] 爱尔维修（1715—1771）：法国哲学家、启蒙思想家。——译者

[5] 德摩斯梯尼（前384—前322）：古雅典政治家，雄辩家。——译者

[6] 关于陪审制度，参阅威尔斯先生的《发展中的人类》第七章，他建议在许多行政案件（那儿政府最好能获得人民同意的支持）中使用陪审团。

[7] 《给读者的信》，1865年4月29日，署名约·斯·米，亨利·罗米利在其《公共责任与无记名投票》小册子中作为密尔的话予以引用。

[8] 考特尼勋爵1907年3月22日在斯托克波特技工协会的演说。

[9] 野狗：美俚"无耻小人"。——译者

[10] 选择选票制：选举者可在选票上注明对被选人的优先选择次序的选举制度。——译者

[11] 可转移选举制：选举人在选票上注明，如无人以绝对多数当选，则他的一票转投给某人的选票制度。——译者

[12] 乔治·坎宁（1770—1827）：英国首相，托利党人。——译者

[13] 詹姆斯·密尔：《政府论》（1825年）。"我们已懂得用什么方法可以防止议员中产生一种与选择他们当议员的人们的利益不同的利益，那就是，不给他们充分时间可以不遵照那些人的意愿行事。"（第27页）

[14] 《星报》，1906年11月28日。

第三章 关于官员的思考

不过，很明显，在任何可以想象的代议制下当选的人，光靠自己是担负不了全部政府工作的。

如果所有的选举都在其规模足可使候选人获得充分供应的单名制选区内进行；如果选举的次数可以使政治工作者在历次竞选运动中有适当的间隙进行休息和思考；如果每一个选举产生的机关有一个大得足可实行有效管理的地区、议员人数足够进行委员会工作而不是多得妨碍讨论、任务又重要得足以证明竞选的精力和金钱没有虚掷，那么，联合王国现人口选出的最理想的代表人数应为大约二万三千名，或每二千人口不到一名。[32]

这个百分比主要根据选民的心理因素，这些因素即使会改变，也改变得非常慢。目前，政府要做的工作的数量正在迅速增长，而且看来还要继续增长。如果是这样的话，每个工作单位可以得到的当选官员人数必然趋于减少。联合王国目前当选的官员人数（包括例如农村教区的教区委员以及伦敦市参议会）当然比我估计的多，尽管已为1888、1894和1902年的各项法令大大减少。不过，由于地区和权力仍旧分配得不太经济，它代表的实际工作力量要比我提出的计划所提供的力量差。

另一方面，1901年人口普查报告所公布的联合王国中央政府和地方政府的雇员（陆、海军除外）总数为十六万一千人。这个数目自1901年以来无疑正以愈来愈快的速度增加，包括每星期工作时间比一般选举产生的人平均至少多四倍的人。

这二万三千名选举产生的人与二十万非选举产生的人之间应该有什么样的关系呢？首先，选举产生的人可不可以随意任命非选举产生的官员呢？安德鲁·杰克逊时代的大多数美国政治家以及今天的许多美国政治家都认为选举产生的地方或州的参议员和众议员有权提名地方

的联邦官员，把它作为从民主原则推断出的必然结果。他们承认这个方法可能有一定的危险，但又强调这种危险是整个民主方案的必然现象，而民主总的来说是利大于弊。

我们英国人的政治逻辑从来没有像美国人的那样单一，我们对它的信念也从来没有像美国人那样坚定。因此，绝大多数英国人认为让官员的效率取决于个别议员的声望是不可靠的，而且并不觉得这样想就是不忠于民主思想。在1906年的大选中，至少有两个英格兰选区（一个是自由党选区，另一个是保守党选区）选出的候选人是不合格的，这在多数人心目中已为法庭上提出的证据所证实。这两个选区在各方面都同一般选区没有什么两样。事实是大家都清楚的，每个选区都有少数热心公益的选民试图同时投几个党的候选人的票，但是两位候选人却都以绝对多数票当选。克罗伊登市在社会和智力方面都高出一般之上，但是杰贝兹·巴尔福先生在因诈骗被判劳役监禁以前一直充当克罗伊登市的代表。在这三个例子中，没有人曾希望由议员来任命他选区内的邮政局长或国内税收员。

但是，尽管反对由议员来任命官员的立场十分清楚，选举产生的人在任命官员方面应起何种作用的问题却困难得多，要讨论这个问题，首先必须研究在任命之后，官员和议员的相应职责是什么。我们打算使当选代表在宪法理论上和事实上都成为政权的唯一基础呢，还是希望非选举产生的官员发挥一定的独立影响？

英国人虽然在传统上害怕官僚主义，但是现在多数人却愿意采取后一种办法，这个事实乃是我们的民主体验的最惊人结果。我们看到，一次选举的裁决所必须倚重的证据正在一年比一年更难以搜集和提供，而且选民越来越难直接观察这些证据。我们不愿意完全依靠党派观念强的报纸或竞选传单来了解情况，因此我们已开始重视（即使是单单为了这个原因）一个负责的和多少独立的行政机构的存在。过去靠鼓吹宣传这类政治方法讨论的问题，现在完全依靠官方统计资料，其中时间相隔之短是难以想象的。现在我们知道，在乔治三世在位之初，英国的人口以空前的速度增长，但当时却就人口究竟是增长还是减少这个问题进行了激烈的政治论战。1830年春天，下院两党用三个晚上就国家状况进行了乱哄哄的辩论。辉格党人认为灾难是全国性的，托利党人（事实证明他们是对的）则认为是地方性的。在1798年或1830年，能参加这种讨论的“公众”最多恐怕不过五万人。1903年

以来，至少有一千万人参加了目前的关税改革争论，而要不是有贸易部的统计表，两党至少表面上必须使论据与统计表的数字一致，那场争论很可能会变质成为吵架。

如果英国不存在官方统计数字，或者如果这些数字没有权威或不配享有权威，那么，就某个过于专门、非普通选民个人所能判断的问题进行的怀有私心的、不老实的鼓动在短短数年内所能造成的政治危害程度就很难估计。举例说，假定我们的行政机构效能低下，或者被认为是受政党的势力操纵，而一场有组织的和欺骗性的"通货运动"突然发生。一个有势力的报纸辛迪加发表一系列大肆渲染的文章，称英格兰银行的特权以及黄金储备法正在"扼杀英国的工业"。两百家报纸的内容提要海报一哄而起，天天大骂"垄断者"、"金蛀虫"、银行报告的"谎言和欺骗"以及"萨默塞特郡议会雇用的伪证者"。控制辛迪加的资本家集团可能会借助发行一种较"弹性"的通货赢得巨额钱财，并向自由货币同盟捐助大宗款项，这个同盟包括少数几位因受专业经济学家轻视而耿耿于怀的真诚的纸币理论家。一位有魄力的著名议员——或许是个名声不太好的贵族、或许是个同工党运动有瓜葛的人，迄今一直为人惧怕，谁都不信任他——觉得机会来了。他自封为运动的领袖，痛骂目前领导着保守党、自由党和工党的"老顽固"和"自大狂"，依靠报纸辛迪加以及"自由货币同盟"捐款的帮助开始控制各个地方组织，并通过这些组织控制了目前处于在野地位的那个党的中央机构。

这样一场运动，如果只受到竞选对方的反对，谁能保证它不会获得成功呢？哪怕它提的种种建议完全是欺骗，它的领袖极其愚蠢或极其恶劣，只有通过使国内三分之二诚实的政治家声名扫地并代之以"骗子"、"贪赃枉法者"、"受贿者"以及美国政治学已为其取名的其他不法分子才能掌权。普通选民——菜农、煤气工人或水彩画家——又如何靠他自己的知识和推理力来鉴别"改革家"和"金融专家" 向他提出的关于黄金储备与纸币发行正确比例的五花八门的主张呢？他的良心也不会是比他的判断更可靠的指导。自由货币同盟可能成立一个"基督教服务队"，选民的良心可能被一个围着白围巾的演说家激发，这个演说家陶醉于自己的口才，自以为真心诚意，把布赖恩先生十多年前从另一个人那里借用的"人类被钉在金十字架上"这句名言也搬了过来。在乐观的情绪下，人们可以依赖一张信任织成的网，有了这张网，每一个人在自己不了解的问题上可以信任一个秉性老实和消息灵通的邻人，

这位邻人经过几重关系又信任另一位修养高的思想家。但是，在我们广大的非地方化城市人口中，能有这样一张私人网吗？

正是对这种危险的担心，就和对特权阶级的纯粹自私的担心一样，使欧洲至今保留着过去非选举产生的政府制度的残余，例如英国的上院以及意大利或挪威的君主。人们觉得政治上需要有一个第二基地，这个基地的人不受选举舆论据以形成的策略的影响，法律上有发言权。但是建立在世袭或财富基础上的政权事实上是无法防止舆论和感情偏私的操纵的。美国的参议院是富豪阶级的代表，已经被那种靠制造舆论而生存的金融力量所吞并；我们的上院也正在迅速朝同一方向发展。从人类有历史伊始，就发现任何一个老练的政治家控制一位世袭君主的意见要比控制一群人的意见来得容易。

在英国，真正的“第二院”、真正的“宪法制约”不是上院，也不是君主，而是一个永久存在的文官行政机构，文官的任用不受任何政治家意愿的影响，如无过失可终身任职。如果这种机构像在俄国或很大程度上像在印度一样，是一种最高权力，那么，就像我在上章所说，它本身就必须培养控制舆论的本领。但是处于目前地位的英国文官有权利和义务发表自己的意见，用不着不择手段地使自己的意志占上风。

文官制度的建立是十九世纪英国的一大政治发明，像其他发明一样，是在一个紧迫的实际问题的压力下完成的。自从1783年以来，东印度公司官员的任命方法一直是英国政治中一个重大问题。到那一年，已经看得很清楚，我们不能永远让一个由英国陆、海军维持的大帝国的统治者的任命取决于公司董事们的不负责任的偏爱。1783年，查尔斯·詹姆斯·福克斯以他惯有的莽撞态度建议快刀斩乱麻，使印度官员的任命成为议会任命权的一部分；他和诺思勋爵的印度法案被挫败，这不仅是因为乔治三世固执而肆无忌惮，而且还因为人们感到他们的提案中包含着巨大的政治危机。事实上，这个问题只能用一个新的办法来解决。使董事们宣誓诚实地任命官员的办法证明是无用的，而董事们任命的人必须在海莱贝里受专门训练的规定虽然比较有效，但是任命权的主要弊病还是没有触及。

因此，早在1833年，麦考莱为更新和修正公司章程而提出的政府法令就含有一个条款，规定东印度的陆海军官学校学员的地位应公开

竞争。当时董事的势力还很大，足以阻止如此大的一个改革获得实现，但是1853年章程再次修改，竞争制被明确采用，1855年学员进行了第一次公开考试。

与此同时，查尔斯·特里维廉爵士（一位著名的印度文官，娶麦考莱之妹为妻）被要求在斯塔福德·诺思科特爵士的帮助下对国内文官的任命方法进行了调查。他的报告于1854年春发表，是对于上两个世代内形成英国宪法厥功甚大的最出色的国家文件之一。它揭露了财政部公务员铨衡长官将官职分配给议会中那些其表决将被收买或酬谢的议员的做法对现有机构人事的恶劣影响，并建议一切需具备智力条件的职位应一律向那些品行优良、构成当时绅士教育的各项课目竞争考试及格的青年人开放。

但是，建议议员放弃他们自己的任命权，同要求他们取消东印度公司的任命权，是完全不同的一回事。因此，查尔斯·特里维廉爵士在发表他的建议之前，把它送交政府内外许多知名人士阅读，并把他们的极其坦率的回答印在附录里。

提意见的人大多认为这个建议是绝对行不通的。这仿佛是政治世界中闯进了一个从另一个宇宙来的因果方案，好比向证券交易所提议当天的股票价格应由祈祷和拈阄来确定。例如，教育部常务大臣林根在《关于文官系统的报告和文件》中写道："鉴于官职任命权事实上是权力的一个因素，而绝对不是一样虚无缥缈的东西；鉴于我国人民有悠久而极其宝贵的政治较量习惯，其中分享官职被认为是斗争的正当奖赏；鉴于在社交上、日常生活中以及在唐宁街，身份和财富（这是事实，无论我们喜欢与否）左右许多事情，我们的思想方式和行为方式莫不按照这个认识进行；鉴于这一切，我要慎重行事，决不会贸然劝告在文官系统中进行您本人和斯塔福德·诺思科特爵士所建议的这样一场革命。"殖民部的詹姆斯·斯蒂芬爵士说得更直截了当："我认为，我们生活在其中的世界还没有完全道德化，接受不了这样一个严峻的道德方案。"几年后，当讨论印度军队中的官职实行竞争时，维多利亚女皇（或艾伯特亲王借女皇之口）表示反对，认为它"把君主贬低为仅仅是一台签署机器"。[33]

然而，1870年，特里维廉的报告发表十六年之后，格莱斯顿颁布命令，在整个英国文官系统实行公开竞争，这个命令几乎没有遭到批

评和反对；英国议会政体的一个最重要职能确实贬低为“仅仅是一台签署机器”了。

此举之所以成为可能，是因为政治气氛发生了变化，其原因是英国历史上最饶有趣味的问题之一。一个原因是很明显的。1867年，德比勋爵的“改革法”突然把下院的最终控制权从市的“十镑户主”转到工人手里。老的“统治阶级”可能感到他们的官职任命权已保持不了多久，让这种权力留在一个独立的文官委员会（像一个瞎眼的正义女神那样解释大自然的裁决）手里，要比留在施纳德霍斯特先生已经在着手组织的那些可怕的“地方议员会议决策委员会”手里安全得多。

但是，人们可以看出比选举权易手更深刻的变化原因。从克里米亚战争到1870年的十五年在英国是一个思想极为活跃的时期，在这个时期内，少数几位像达尔文或纽曼那样头脑敏锐的思想家所作的结论已经被许多杂志作者、宣传者和诗人讨论过，并广为传播。一个概念逐渐占上风：无论是在政界还是在别处，实现我们的宗旨的力量最终必须依靠严肃而持久的思考，而不是依靠舆论。

1850年，卡莱尔曾经发问：“民主一旦演变为备有投票箱之类东西的选举权，它能否自然而然地完成从虚到实的有益的全面转变？”并且回答道：“你的船是不能靠它的绝妙的选举计划绕过合恩角的。船员们可以在甲板上下以最和谐、精致的立宪方式投票表决这件事或那件事，但是船要绕过合恩角却会发现一系列已被古老的自然力投票赞成并严格规定的条件，自然力对你如何投票表决完全不放在心上。如果你能靠投票或不投票弄清那些条件，并勇敢地顺应，你就能绕过合恩角；如果你不能，狂风就会把你吹回原地。”

到1870年，卡莱尔的教诲已从奇谈怪论变成滥调。在这个转变过程中，最重要的一个影响乃是自然科学的发展。例如，1870年，赫胥黎的《非宗教家的宗教谈》编成出版。1850年不能理解卡莱尔的虚与实之间区别的人们，不会不理解赫胥黎关于生和死的论述，赫胥黎将生和死比作和一个从来不出错的无形对手下的一局棋。赫胥黎的非个人的科学在绕合恩角航行中似乎比卡莱尔的个人的和概念的英雄更有用处。

但是，竞争性文官制既经发明和采用，就脱离它在其中产生的严峻而困难的思想领域，而在我们的习惯性政治心理中生根。我们现在半无意识地把文官制想象为一个不变的事实，其优缺点要么全盘接受，要么全盘否定。公开竞争也同样成了一个“原则”，被理解为应用于已经应用的官职，而不能应用于其他官职。因此，如果我们要对这个问题进行卓有成效的思考，当前最要紧就是破除我们头脑中的这种想法，回到变化无穷的世界去。我们必须把竞争本身看作千变万化，会不知不觉地逐渐演变成其他任命方法，并且必须把提供竞争的职位看作与其余所有职位不同，与适宜进行某种形式的竞争然而尚未试行竞争的职位重叠，在其曲线的边际点上与那些不适宜竞争的职位相交。

在开始这个过程时，一个事实变得很清楚。官员的任命制度既然能应用于中央政府，就没有理由不能应用于地方政府。我们之所以从未认真考虑过这个问题，应该说是英国人头脑迟钝的一个惊人例证。在美国，文官这个词是同样应用于中央和地方两类官职的，“文官原则”既包括联邦的任命，也包括州和市的任命。两类官职之所以在我们头脑里分开，主要可能是历史上我们用不同的名字称呼它们的缘故。地方当局在任命官职方面可任所欲为（唯一的例外是教师和医师需要某些资格）。也许有五六个大城市和地方已实行有限的公开竞争，但是在其他一切地方，为数恐怕已经和中央文官一样多的地方文官[34]是在这样一些条件下任命的，如果政府成立一个调查委员会，可能会发现1855年前中央政府官职任命权中存在着的不少弊病故伎重演。

当然，不可能单独任命一个文官委员会对每个地方单独举行考试。任命官员的人只向中央政府负责，而同任命以后控制官员、给官员发薪和提升的地方当局没有联系，这样将会产生不少困难。但是同样的困难却被美国文官改革者避免了，只要认真思考几天就能够使该项制度适合于英国的地方条件。

为英国中央政府建立竞争性文官系统的一个目的是防止贪污。如果官员不再由议员任命，议员和官员勾结起来欺诈人民就困难得多。现在，一位英国议员如果想利用他的地位敛取钱财，就得贿买一大批完全不靠他照顾的官员，这些官员可能非常不喜欢他的为人，如果他们串通舞弊的勾当被揭穿，即使他不当议员已经好些年了，他们还是可能出丑或被送进监狱。

在地方政府条件下，显然更需要采取措施防止贪污。在联合王国，地方政府的支出已经比中央政府大得多，而且正在以更快的速度增加，由于绝大多数钱都用在地方上，每笔支出的数额都较小，因此舞弊就比较便当。我认为，英国市政当局总的来说是廉洁的，但是舞弊确有发生，而且被官员和议员之间可能存在着的密切关系加剧。一个手头拮据或者厚脸皮的市议员或贫民救济委员随时都可能教唆（或被教唆）一个曾在竞选中帮过他一把的穷亲戚，并且为该人（也许是应该给他的同事类似照顾的默契所致）在市里弄到一个职位。

再有，英国的铁路公司正逐年受国家的控制，但是从未有一位政治家曾试图像一个世纪前东印度公司那样在任命和提升方面定出一个公正合理的标准。有少数铁路公司为勤杂人员定出竞争制度，比市政府实行的那些制度更不适当，但是据说在大多数铁路公司里，任命和提升都受董事或大股东的影响。我们管理铁路的连接和信号等细枝末节，却没有认识到公众的安全甚至更直接地依靠铁路公司的官职任命制度。

这个原则应扩充到什么程度，举例说，在什么程度上可以阻止一家大私人公司的老板通过把他的企业交给一个无能至极的亲戚管理而使半数地方居民受害，这个问题取决于今后五十年内集体主义思想家所能发明的政治方法的力量。

同时，我们必须不再把现行对意想不到的试题仓促作答的竞争考试制度看作一样一成不变的东西。那项制度有某些非常实际的好处。候选人和他们的亲友都觉得它“公平”。它揭示候选人在某些重要智力素质方面的力量，这些素质无法用推荐信表明，除非经过考试，往往连候选人本人也不知道。但是，独立选拔的范围如果要大大扩大，就必须采取更多的方法。在这方面，自从查尔斯·特里维廉爵士的报告于1855年发表以来，英国始终裹足不前。考试的科目略有更改，但是过去半个世纪内英国教育状况的巨大变化基本上被忽视了。受过接近完整的“绅士教育”的英国青年依然只是极少数，大多数人根本没有受过任何智力训练。各种中等教育的普及、高等教育的日益专门化、世界各大学积累的关于测验“研究生”学位论文的真实性和智力质量的可能性的经验都很少或一无成效。

1875年的公平委员会发现邮政局雇用少数妇女做下级工作。自从那时以来，女打字员和少数待遇较好的妇女曾因为这位或那位议会领袖或常任长官一时高兴而被接纳进其他政府机关，但是并没有作系统的努力利用每年毕业于新老大学、修养高、耐心好的妇女的才智来丰富国家的思维力。

对于公众来说，1870年实行公开竞争似乎不仅排除了进一步考虑官员任命方法的必要性，而且也排除了考虑官员据以工作的制度的必要性。他们知道，尸位素餐之流行将销声匿迹。任命将按照"成绩"，而考试成绩的宣布犹如维多利亚女王中期小说里的婚礼，将会是故事的结束。但是在政府机关里，就像在法院或实验室里，除非在被任命官员全部工作期内由组织上提供适当的机会和动机，就不可能进行有效的思维。然而，1870年以来，政府部门的组织要么让各部按照机关传统自由发展，要么被一场只针对一个部（例如陆军部）的运动所改变。例如，每个机关内少数一级官员和多数二级官员之间的官方关系不是根据任何原则变化，而是按照某个曾经掌权但如今已被遗忘的首长的见解和偏见而变化。每个科的科长及其下属之间的关系亦然。在至少一个机关里，重要的文件先送领导，领导当即作出批示，然后逐级下达。在其他机关里，制度规定全部文件必须先送交一个下级，下级再送呈上级，不仅附上必要的文件，而且还附上他的处理意见，这样年轻人能获得无限宝贵的经验，年长者也不至于墨守成规。这两种组织方法必然有一种优于另一种，但是从未有人拿它们作过系统比较。

在殖民部，图书馆长的任务是使每一个必须就一个问题作报告的官员都能获得有关该问题的已出版的书籍和官方文件。在贸易部（对该部处理的问题，出版的书籍比官方资料甚至更重要）才刚找到房子供收藏多年前搜集到的图书之用。[35] 外交部和印度部都有图书馆，财政部、地方政府委员会却一个也没有。

在财政和审计部，已实行一项训练下级官员的办法，就是每隔一定时间把他们调到不同的工作部门。效果据说很不错，但是我所知道的任何其他一个部都没有这样做，也没有进行过认真的讨论。

几乎所有的部的官员都参与组织比他们自己的工作更直接行政性的部以外的工作，一项培训官员的明智制度应当"暂时调派"青年官员

去担任他们将要负责组织的那项工作以取得经验。农业部的干事在任职期间应至少一次被调派去帮助监督宰杀染上瘟病的猪并访问农民，而贸易部铁路处的官员则应亲身对铁路办事处的内情有所了解。这个“暂时调派担任特殊职务”的原则可以扩大为若干固定的学习期（如军队已经做到的那样），在此期内，官员可脱产（工资照发）获得对他的部门有用的知识，嗣后不是通过回答试题，而是通过提供一本有永久价值的著作或一个报告来显示他的工作成果。

布尔战争以后，由于迫切需要在英国军队的管理方面提供有效的思想，军事会议乃应运而生。如今大臣不只是了解通过他的高级军官头脑的“瓶颈口”传达给他的那些想法，每星期还和五六个部门的领导开会听取意见，学会选拔人担任高级职务，并省去不少冗长的案牍时间。与此同时，由于人脑生理学一个众所周知的事实，对文件进行思考感到疲劳的人与同事交谈会获得一种新的刺激，正如说累了的政治家如果头脑仍清醒的话，会从静静地使用一支笔获得一种新的刺激一样。

如果这种定期交替的书面讨论和口头讨论在陆军部有用，那么在其他部门也可能有用；但是没有一个有足够权力要求得到这一个答案的人曾对此加以过问。

现代政府最重要的职能之一是有效地发布信息，然而我们虽有文书局却没有宣传部；一个部有公报，另一个部没有公报，公报如何刊印，何时刊印，都显然纯属偶然。对于各种官方出版物的统计方法，也无人负责调查和批评，并在必要时予以协调。

就所有这些和其他许多问题而言，一个小型的委员会（有点和1904年负责陆军部改组工作的伊谢尔委员会相似），由一个能干的保险公司经理、一个公正的文官、一个富有国外贸易和部门组织经验的企业家组成，可能无需增加经费而使现有政府机关的效率提高一倍。

但是，要任命这样一个委员会的话，议会的普通议员，特别是那些赞成大力扩充集体行为的议员，必须比目前更认真地思考集体思想的组织。比方，应该如何来防止一批官员养成“官方”的思想习惯以及一种对立于多数人民利益的公司利益观念的危险或使这种危险减少到最低限度？如果要引导每一代中相当数量最能干、最有条件的青年到

政府里做工作，就必须提供工资，使他们立即跻身于富裕阶级。如何防止他们在一切行政问题上有意无意地袒护经济上与他们处于同样地位的人？如果他们这样做，那么，危险不仅在于社会改革将会延迟，而且英国的工人还会对受过高等教育的常任官员表示憎恨和不信任，这种情况是美国任何一个工人集会中都能看到的。

如今，人人都有受高深教育的机会，我们经常听说各种社会出身和阶级同情的人都有可能进入日益扩大的高级文官圈子。要是情况果真如此，那当然是件大好事，但是每个注意现行考试制度发展的人都知道，必须小心防止给希腊文和拉丁文等科目打高分（哪怕仅仅出于官方传统），因为这类科目的教育价值不比其他科目高，但是只有一个社会阶级的人能获得优异成绩。

当然，为了自下而上提升的信条而牺牲智力效率将带来毁灭性后果，1870年的政治家们认为从二级文官晋升一级文官在他们那时是凤毛麟角，以致可以把它置之脑后，他们的这种想法也许是对的。但是从那时以来，情况已经变了。二级文官的竞争已变得无比激烈，在任何一种合理的考试下，一些通过读书和进夜大学继续深造的二级文官在三十岁时都显示出比许多高等考试及格进入文官系统的人更适宜担任最高级的工作。

但是，无论我们的官员多么能干，无论他们的出身多么不同，官僚生活通常产生狭隘和僵硬的危险依然存在，必须用种种鼓励解放思想的方法加以防止。德皇立了一个大功，前不久他在一个关于特威德穆斯信件的半官方通报中宣称，官方身份为国王和大臣的人作为"专家"在思想界享有其他更广泛的权利。人们只希望他能允许他自己的官员们在一天工作之余，作为个人主义者或社会主义者、非洲土著居民保护者、通神论者、自由舞台或自由仪式鼓吹者以健康的伦敦方式同工人领袖、陆军上校、教师、朝廷女官和国会议员重新聚首在一起。

政府官员的智力生活确实正在成为一个问题，一年比一年更密切地对我们发生影响。在文学界、科学界以及工商界中，独立的生产者正在消亡，官员正在接替他们的位置。现在我们几乎人人都是官员，无论我们是报上写文章的、大学里教书的，还是银行里记账的，在工作日子里，都为了一个更大组织的利益而使个人自由受到限制。我们很少受直接而明显的经济动机的影响，这种动机促使一个小店主或农

场主或农村推销员拼命加紧谋划如何压倒他的对手或从他的雇员身上榨取更多利润。如果我们在生活中只希望尽可能少干活，多享受，那么，采取那种既不促进也不妨碍提升的不慌不忙的“手法”是合算的。

因此，兴趣和多样性、公益精神和手艺人对自己技能的喜悦，这些间接促进因素作为高级形式思维活动的动机对我们正日益变得重要，而减少工资的威胁或增加工资的许诺却不那么重要。由于我们需要那些高级思维活动不仅是为了社会的利益，而且还是为了我们自己心灵的好处，因此我们每一个人都必须学会如何防止发挥有效思想的机会只限于极少数像希腊神话中的独眼巨人一样生活在不负责任的自由天地中的富人。如果我们清醒地认识到：今后有组织的工作将成为规律，而无组织的工作是例外，如果我们有意识地使我们的工作方法以及我们的个人理想适应那种状况，那么，我们就不至于再认为公众事务的管理工作只能让一群未受过教育的、反复无常的政客以及自私和迂腐的官僚来分担。

---

[1] 这个数字我是这样计算出来的：把联合王国分成平均人口十万的单名制选区，这样下院共四百四十席，此数比现有的六百七十名来得方便。另外每个市区人口也是十万人，大的城市可有几个议员选区，小的城市像目前一样是独立的市区，虽然只是一个议员选区的一部分。每个市区的地方议会平均五十人。

[2] 《维多利亚女王传》第3卷第377页。

[3] 1901年的统计数字为：国家文职人员九万人，地方文职人员七万一千人。但是自从那时以来，地方文官人数增加得比国家文官快得多。

[4] 贸易部的图书长时期内一直存放在外交部。

第四章 国家和人类

在前三章里，我论述了某些现有的唯理智倾向对我们的政治行为理想、我们的代议制度以及我们用来在职业官员当中保证智力主动性和效率的方法——亦即对国家内部组织可能发生的影响。

在本章里，我要来论述同一些倾向对国际关系和不同种族之间关系的影响。但是，离开单独一个国家而处理几个国家的相互关系，马上就会碰到一个根本性问题：国家是什么？大英帝国或欧洲同盟是一个国家还是许多国家？两个地区中的每一个社会如今都对另一个社会发生政治影响，电报和轮船已把原来对那种影响进一步扩展的限制消除殆尽。是在感情上或体制上进行联合呢，还是有任何经久的原因限制有效政治团结的地理范围或种族范围，从而限制国家的领域和组成呢？

亚里士多德在古代世界的条件下写作时，断言只有十个人的社会不是国家，人口达十万的社会同样不是国家。他的论点是以人的感官和人的记忆力可测量的事实为根据的。一个国家的领域必须站在高处可"一览无余"，全体正式公民参加的会议必须能听见一个声音——一个真正的人的声音，而不是传说中声若洪钟的传令使者的声音。执政官们必须能够记住所有他们的同胞的脸和个性。亚里士多德并没有忽视这一事实：他所知道的地球的表面几乎全都被比他的规则所允许的大得多的国家占据了。但是他否认大的野蛮君主国是真正意义上的"国家"。

我们自己往往容易忘记亚里士多德所依据的事实是既真实又重要的。希腊和中世纪的城邦的历史表明，当每个公民的整个环境处于他的感官和记忆的第一手范围之内时，对于人类的某些最高级活动和感情是一个何等有效的促进。今天，只有在文明主流之外的村庄里，人们才认得邻人的脸，每天看见他们在其中工作和休息的田野和农舍。然而，即使今天，当一个村庄被四下延伸的市郊吞并，或被大量涌入

的新的工业人口淹没时，一些老年居民感到他们正在同生活中一些深奥的东西失去联系。

一年前，我和一个爱行路、爱思索的约克郡老教师站在艾尔达尔河的高高的沼泽地边上。我们对面是夏洛特·布朗蒂当年在那里做过家庭女教师的邸宅，下面是铁路，把一些从事工业的农村连接起来，这些农村已开始相互向对方延伸，很快就将通过河谷，化为连绵不断的高烟囱和石板屋顶。老教师告诉我，就他记忆所及，往昔对乡土的眷恋是怎样从这一地区消失的。我问他，是否可能有一种新的感情，如今人们既然生活在广大的知识和推理的天地里，而不是生活在狭小的视听的天地里，是否会出现一种书籍和地图激发的爱国心，成为比乡村街道激发的爱国心更好的生活指导？

对此他断然否定；他说，旧的感情消失了，没有任何东西替代它，将来也不会有，有的只是一种赤裸裸的、蠢蠢欲动的个人主义，永远追求个人的满足又永远得不到满足。接着，几乎是用莫里

斯 [36] 和罗斯金 [37] 的语言，他开始要求说，我们如果能永远忘掉蒸汽和电力而重新获得生活的真正财富，回到中世纪村庄的农业和中世纪城镇的手工业，那么，我们付出的代价将是微乎其微的。

他知道，我也知道，他的要求是绝对实现不了的。即便在老的条件下，希腊、意大利和佛兰德城邦也灭亡了，因为它们太小，无法抵抗一些较大尽管组织较差的社会而保住自己；而工业进步是一个甚至比马其顿或西班牙军队更锐不可当的入侵者。对于人数不断增多的一部分现代英国居民来说，现在已没有他们在旧的意义上的“立身”之地。几乎所有管理英国工业的人，还有人数迅速增加的体力劳动者，每天乘电车或火车在居住地和工作地之间往返，沿途所见景物要比他们的眼睛所能容纳或头脑所能记住的多一百倍。用威尔斯先生的话说，他们“失去了地方性”。

但是，既然我们不再能把我们的感官极限当作估计文明国家可能有的幅域的基础，似乎压根就没有什么东西可用来作这种估计了。我们怎样来确定用蒸汽或电力进行有效沟通的限度，或者代表制和联邦制这类政治手段能扩及的范围呢？亚里士多德在说明国家的大小与其公民的权力的关系时，曾用一条船作比喻，他说这条船不可太大，大

得非常人的体力所能操纵。“一条两浪[38]长的船根本不是船。”但是卢西塔尼亚号[39]船的长度已经接近一浪半，而一个世代后的造船技师可能达到的船的长度的上限是多少，甚至无人能猜测。如果我们认为一个国家可大于一个人的视界，那么，使全地球受一个像美国或大英帝国那样有效的政府管辖的技术上的困难已经克服了。如果这样一个政府是不可能的，其不可能必然不是由于我们的感官和体力的限制，而是由于我们的想象力和同情力的限制。

我在前文[40]已经指出，现代国家必须为其人民的思想和感情而存在，不是作为一个直接观察的证据，而是作为一个心灵的实体、一个象征、一个化身或一个抽象概念。因此，国家的可能的大小主要取决于限制我们创造并使用这些实体的事实。五十年前，在民族基础上重建欧洲的政治家们认为已经在限制各民族的物质和精神同一性的原因中找到了确切的事实。他们认为，一个国家要治理得好，必须是一个同种的“民族”，因为没有一个公民能想象他的国家或使他的国家成为他的政治爱戴的对象，除非他相信存在着一个一国的人民与之同化的民族类型；而他不能继续相信这种类型的存在，除非他的同胞在某些重要方面彼此相像并与他相像。俾斯麦对使其他德国人与普鲁士人同化的可能性从量的方面进行了研究，蓄意限制了他预期的德意志帝国的幅域。他始终反对吸收奥地利，在很长时期内也反对吸收巴伐利亚，理由是普鲁士人虽然强得足以同化撒克逊人和汉诺威人，同化奥地利人和巴伐利亚人却鲜能成功。例如，他在1866年曾说：“我们不能利用这些阿尔卑斯山以南的人，我们决不可贪多嚼不烂。”

马志尼[41]和俾斯麦一样，认为国家只能包含一个同种的民族，否则就治理不好。但是俾斯麦的强行使弱小民族归化强大民族的政策，在他看来是最恶劣的暴政；他把他自己的欧洲重建计划以当前民族统一与地理特征相吻合所启示的上帝意志为基础。他说：“上帝将人类在地球表面分为许多不同的集团或核。……邪恶的政府毁坏了上帝的意图。尽管如此，你仍然可以追踪这种意图，至少就欧洲而言，它是按照大河的走向、高山的方位以及其他地理条件明确地划定的。”

因此，马志尼和俾斯麦两人都不遗余力地反对法国革命的博爱主义，反对那种如坎宁所说“把国家缩小为一个个人，然后再让一个个人聚合成一群群暴徒”的哲学。马志尼攻击鼓吹一切人应不分国籍彼此相

爱的“世界主义者”，理由是他们在要求做一件心理上不可能做到的事。他申辩说，如果人类意味着全部无数个生灵，那么，任何人都不能想象人类因而也不能爱人类。早在1836年，马志尼就由于这个原因谴责原来的烧炭党，当时马志尼说：“世界主义者，只身处在一个巨大的包围圈里，这个包围圈的边界扩展到他的视力所不及的地方；他唯一的武器是意识到自己的权利（往往是误解了的）和个人的能力——这种能力无论多么强，也不能扩大应用于整个构成目的的范围……他面前只有两条路。他不得不从专制和惰性之间进行选择。”他引用了布雷顿渔夫的话，渔夫在扬帆出海时向上帝祈求道：“上帝啊，帮助我吧！我的船太小了，而你的海洋太大了。”

因此，在马志尼看来，上帝指示的国家介于个人与多得不可想象的群体之间。一个人所以能了解和爱他的国家，是因为国家包含着和他自己一样的人，“讲同一种语言，具有同样的倾向，受同样的历史传统的教育，能够被当作一个单一的国家实体来思考”。国家是“人类与个人的中间术语”，人只有把人类想象为许多同种的民族国家拼合而成的整体，才能获得人类的概念。“国家是人类的公民，正如个人是国家的公民一样，”还有：“人类的公约不能由个人签署，而只能由具有一个名字、一面旗帜以及一个独特存在意识的自由和平等的民族来签署。”

国家主义，如俾斯麦或马志尼所解释的，在十九世纪欧洲政治觉悟的发展中起过巨大的、无限宝贵的作用。但是，要把国家主义作为解决二十世纪的问题的方法，却越来越不可能了。我们无法附和马志尼，说什么“当代无可争辩的倾向”是把欧洲改造为若干“人口和幅域尽可能相等的”、同种的民族国家。确实，马志尼无意识地然而大大地夸大了甚至他那个时候的问题的简单性。那时东南欧大部分国家甚至未被“大河的走向和高山的方位”分为许多同种的单元，而是从村庄到村庄混合起来；以后发生的各种事件使我们不得不承认那个事实。例如，我们不再能够像斯温伯恩先生以及马志尼和科苏特 [42] 的其他英国信徒们在十九世纪六十年代所相信的那样相信居住在匈牙利的只是些纯种的、爱国的马札尔人。我们可以看出，马志尼在1850年说“希腊能够……通过扩张到君士坦丁堡成为俄国侵犯欧洲的一大障碍”这番话时，已经把他的原则曲解到无以复加的地步。在今天的马其顿地区，成群结队的保加利亚和希腊爱国者（都受马志尼主义传统的熏陶）正在力图消灭敌对的居民，以便确定他们自己代表巴尔干山脉的

位置所显示的上帝意志的权利。马志尼本人如果在世的话，或许会承认，如果俾斯麦的人为同化政策必须否定，那么，欧洲就必须继续有几个含有属于不同民族的人民的国家。

俾斯麦的“铁血政策”创造的人为一致概念比马志尼的概念更密切地符合十九世纪的形势。但是其可行性取决于居统治地位的民族成员总是强烈地希望把他们自己的模式强加于其他民族这一假设。既然社会民主党人（他们并非是普鲁士人口中无足轻重的一部分）显然由于他们的波兰或巴伐利亚或丹麦同胞坚持自己的民族特征而对他们更加钦佩，前不久标洛亲王关于德国的力量取决于一个彻底民族主义的普鲁士的存在和统治的俾斯麦式名言似乎只是政治上的遗风了。同样的感情变化也出现在联合王国，英国两党都已私下或公开地放弃了曾一度被各党当作英国政策一个不可缺少的组成部分的使爱尔兰和威尔士英国化。

国家的幅员必须以同种民族（无论是天然还是人为）为基础的原则应用起来的一个更大的困难是，在过去二十五年里，所有的欧洲大国都迅速扩张非欧洲领土。无论是直至1872年去世的马志尼，还是直至1884年进行殖民冒险的俾斯麦，都没有考虑过将欧洲以外的领土和人民吞并进来。因此，他们两人都没有对现代“瓜分世界”引起的那些问题好好动过脑筋。马志尼的确曾经隐隐约约地期望民族国家从欧洲扩展到亚洲和非洲，遍布地球表面的同种的和独立的“民族”最终将“缔结人类公约”。但是他从未说明产生那种结果的政治力量是什么。意大利于1896年入侵阿比西尼亚可能代表马志尼将民族国家概念扩大到非洲的策略的一个必要阶段，也可能是和那种概念针锋相对。

俾斯麦目光较短浅，更讲究实际，他从未像马志尼那样指望签署一个甚至把欧洲各国也包罗在内的“人类公约”，而的确总是反对设想一个国家与其疆域以外的其他国家或人民之间有任何关系，无论是道德关系还是政治关系。他说：“对于一个大国来说，唯 一正确的行为原则是政治上的自我主义。”因此，当俾斯麦死后，德国的海、陆军与中国或东非手无寸铁的人民接触时，就像社会民主党人当即指出的，他们对形势的认识并不比五世纪时阿提拉 [43] 和他的匈奴人据以行动的认识来得高明。

现代的英帝国主义者在一段时期内曾试图把同种民族概念应用于大英帝国。从1883年西利的《英国的扩张》出版到1902年弗里尼欣和约签订为止，他们力求相信“血统”、“岛国种族”的存在，它由同种的、讲英语的人组成，其中不仅包括联合王国的全体居民，而且还包括殖民地和属地的全体白人；而帝国的其他居民则被当作“白人的负担”——行使白人美德的必要材料。当他们中的理想主义者被迫认识到这样一种白人的同一性尚不存在的时候，就确信只要阅读帝国的诗歌，召开帝国的会议，这样的结果就必然会和平到来。他们中的俾斯麦式现实主义者则认为用“铁血政策”就能在南非和其他地方产生这种结果。米尔纳勋爵恐怕是德国以外俾斯麦传统最忠实的信徒，在弗里尼欣和会上甚至反对与布尔人议和，除非是势必使南非殖民地最终英国化的无条件投降。他现在还在幻想一个其利己主义和俾斯麦的普鲁士一样彻底的大英帝国，在1907年以1887年的方式告诫我们要反对“青年的思想”，那些思想“既过于岛国性又过于世界性”。

但是，在当前绝大多数帝国主义者心目中，帝国自我主义已失去了它唯一可能的心理基础。它将不是以民族同一为基础，而是以民族差异意识为基础。在加拿大的法国人要完全保持法国式，在南非的荷兰人完全保持荷兰式，尽管两者将被一道不可逾越的道德鸿沟同大英帝国以外的世界分隔开来。这样表达的事实对帝国主义是没有帮助的。威尔弗里德·劳里埃爵士或博撒将军入英帝国籍是一件更微妙的事，把米尔纳勋爵的话改一下，它比帝国自我主义较少岛国性而更多世界性。例如，它并不意味着对法国或荷兰是否将被大海淹没这个问题完全漠不关心。

在这同时，帝国内部的非白人种族对于像十八世纪英国的“贫民”一样仅仅作为他人美德的材料而生存的前景没有表示热情的满足。他们也有他们自己的模糊的民族观念；如果那些观念最终没有使我们的帝国解体，这是因为它们不是被帝国自我主义感情扩大和制止，而是被那些对帝国或民族边界不予理会的更广泛的宗教道德观念扩大和制止。

不过，我们的“真正政治家”可能会反驳说，世界性感情在当前既是空想的又是危险的，不是因为它如马志尼所说，在心理上不可能，而是由于我们所处的军事地位。他们说，在下一个世代中，我们的帝国为了求生存，必须与德意志帝国或俄罗斯帝国打仗，或同时与两个

帝国打仗，我们唯一取胜的机会是创造那种具有战斗价值的帝国感情。如果帝国的白人居民被鼓励把自己视为“优秀种族”，亦即既是同一的民族，又是天生的贵族，他们马上就会通过实战灌输进一种俾斯麦式的帝国“自我主义”特征。在帝国的非白人居民中（因为在下次帝国主义之间的战争中，各方在第一次惨败后都会打破只使用欧洲军队打欧洲人的惯例），我们必须发现和训练那些像廓尔喀人和苏丹人一样可望为我们打仗并仇恨我们的敌人但却不要求获得政治权利的种族。无论如何，我们必须像俾斯麦一样破除那种既关心我们同胞的利益又关心我们未来敌人的利益的博爱主义，把它当作帝国最致命的削弱剂。

当然，这种论调可能用一种反证法来驳斥。如果帝国自我主义政策获得成功，所有的帝国会一致奉行，无论我们愿意与否，每次帝国主义之间战争的胜利者都会接管失败者的领土。经过数百年战争和倒退，在鲜血白流、财富虚掷和忠诚扫地以后，现代文明可能会剩下两个帝国：英国和德国，或美国和中国。两个帝国拥有的武器都代表其居民创造的、超过维持生存需要的“剩余价值”。两个帝国都会含有白种人和黄种人以及棕种人和黑种人，在世界地图上一条动摇的线两边互相仇恨。但是斗争会继续下去，作为太平洋海军大决战的结果，只有一个帝国能存在。“帝国自我主义”得出自己的逻辑结论之后，将不再有意义，地球上减少了一半的居民将不得不从博爱主义观点考虑种族问题以及有组织地开发地球问题。

在斗争进一步深入之前，这个想法是不是完全没有实行的可能性以致没有必要加以考虑呢？一千五百年前，在东南欧，持三位一体[44]的本体同一[45]观点的人拿起武器反对持本体相类[46]观点的人。双方的将军们和其他“真正政治家”们可能像米尔纳勋爵一样担心他们的追随者会变得“过于世界性”，乃至把他们的同情心扩大到神学领域之外。一个持本体同一观点的人会说：“这是一个实际问题。除非我方受神学自我主义训练，学会仇恨对方，否则我们将在下次战斗中败北。”然而我们现在可以看到，欧洲的实际利益很少与“我们”胜或“他们”胜的问题有关，而是与下述问题密切相关：能不能发明一种不那么蠢的形而上学，或者发明一种使那些不同意神学观点的人往后的日子不至于难过的思考人类的方法，借以消除“我们”或“他们”之分。德国人和我们自己现在正向着恐怖的世界大战前进是否仅仅是因为在制造介于我们与难理解的宇宙之间的心灵实体时，认为“国家”和“帝

国”就像本体同一论和本体相类论一样，是唯一可取的办法，而且因为制造了这些实体，我们的同情就被禁锢在它们里面呢？

我在研究政治推理的条件时已经强调说，我们把无数思想和感情分成性质相同的类别的倾向所产生的逻辑困难现在是不必要的，已为当代自然科学研究者所避免。正如现代艺术家以变化多端的曲线和面代替野蛮人的直线和简单的线条，而心理上并不产生混乱一样，科学的想象已学会处理自然的多样化的事实，不把它们看作许多独立的集团，每个集团由同样的个体组成，以单一的类型呈现在我们面前。

我们能够学会用这种方式思考全人类的多样化的个体吗？就是说，能够做马志尼宣称不可能做的事吗？要是能够的话，我们能够爱我们能想起的十五亿个各个不同的人吗？

对于第一个问题，1859年出版的《物种起源》提供了一个答案。事实上，自从那时以来，我们已经能够把人类想象为既非杂乱一团的许多不同的个人，也非许多同种民族拼凑成的一个整体，而是一个生物集团，其中每一个人都与其他人不同，不是任意地，而是按照一个可以理解的有机进化过程。由于存在于想象的东西也可以存在于感情，因此第二个问题也可指望用进化来回答，今后各国和各帝国的敌对的自我主义可以借助对于无限多样的人们的爱来消释，我们可以目睹他们冲破无尽痛苦和迷惘向与全人类更融洽的关系迈进。

但是，十九世纪的理智悲剧在于：有机进化的发现最初非但没有激起这样一种普遍的对人类的爱，反而好像表明这种爱是绝对不可能的。进步似乎永远是由于一种残酷的求生斗争，除非停止进步，斗争将永远进行下去。怜悯和爱会磨钝斗争的锋芒，从而不可避免会使物种退化。

在1859年以后的一个世代内，这场无可避免和永无止境的、一切种族都必须在其中扮演角色的自相残杀的概念笼罩着世界政治的研究，犹如对太阳逐渐冷却的恐惧笼罩着物理学的研究，对只受饥荒和战争制约的人口增长的恐惧笼罩着头一百年的政治经济学的研究。在达尔文著书立说之前，博爱主义者把非白种人视为“人和兄弟”，经过短时期的教育，能在除肤色以外的一切方面变得和他们自己一样。达尔文使人懂得，不能这样把困难掩盖过去。种族差异是不受教育影响

的，已经存在了几百万年，今后还可能朝着趋异而不是趋同方向发展。

自从达尔文著述以来，种族关系这一实际问题也正好以更严峻的形式出现了。在十九世纪上半叶，欧洲殖民者天天同非欧洲人种接触，尽管他们的冲动和知识都反对埃克塞特·霍尔的乐观主义的人种学，却假定问题能自行解决，从而避免了一切关于他们自己处境的想法。对于澳大利亚或加拿大的土著居民或南非的霍屯督人，贸易自动带来了疾病，疾病为更强健的居民扫清了道路。但是现在最弱的种族和个人已经死绝，活着的人显示出意想不到的抵抗白人传染病的能力，而我们对于传染病起因的知识一年比一年丰富，因而责任也一年比一年重大。我们正在接近这样一个时刻：要使种族灭绝的话，就必须故意这样去做。

但是，如果灭绝既是不可避免的，又是故意的，杀人者和被杀者之间又如何能存在共同的感情或目标呢？据我所知，目前还没有人自称对这个问题有一个简单而确切的答案。伦理问题是在宗教领域内的。但是基督教（目前是主要有关的宗教）显然甚至未能想出一个勉强过得去的折衷办法。官方的基督教理论分明是：一切人都具有同样的价值，一个特定地方一千年后居住着一百万改变信仰的中非矮人，还是一百万同样改变信仰的欧洲人或印度人，对我们都无关紧要。不过，在十九世纪，强大的种族究竟应该把它的扩张计划置于消灭弱小的种族的基础之上呢，还是置于试图在种族可能范围内提高弱小种族的基础之上，对于这个现实问题，基督教徒要比伊斯兰教徒残酷不知多少，尽管他们的残酷往往被多少有意识的伪善所掩盖。

但是，政治上的“达尔文主义”最直接的危险结果不在于它证明欧洲殖民者消灭非洲土著乃属合理，而在于“生存斗争”概念可以被当作一种证据，证明欧洲各国在过去四分之一世纪里争夺世界商船航线的控制权对于每一个有关国家既是科学的必需，又是一种道义上的责任。例如，活跃的前马德拉斯总督安普西尔勋爵前不久说过这样一句话：“生存斗争已从一种个人斗争、家庭、社会和民族斗争发展为帝国斗争。”

安普西尔勋爵高兴地宣称，在人类进化过程中，一半人必须屠杀另一半人。当你想到他可能作为下届保守党政府的成员同一个像标洛

亲王那样的德国政治家（此人在通过宣称个人道德准则不适用于国家行为而捍卫主子的波兰政策时，似乎使俾斯麦的教导同他所理解的达尔文的教导相结合）谈判时，这种高兴劲儿就特别令人不寒而栗。

把个人间的“生存斗争”所产生的生物学上的利益等同于“帝国斗争”可望产生的利益，当然是绝对不科学的。“帝国斗争”必须要么只在欧洲军队之间进行，要么在欧洲人会同非欧洲人盟友和臣民之间进行。如果采取第一种形式，如果我们假定（安普西尔勋爵可能会这样假定）北欧人种“优于”任何其他人种，那么，屠杀五十万精选的英国人和五十万精选的德国人显然是一种生物退化的行为。即使使用非欧洲人，相当数目精选的土耳其人、阿拉伯人和鞑靼人，或者廓尔喀人、帕坦人和苏丹人被杀戮，这种生物学上的损失对于世界来说，按照存活的“高等人”或“低等人”的比例来衡量，也不过略微减少一点点罢了。

还有一种论调说“帝国斗争”可望产生的进化利益不是种族而是政治和文化类型的“存活”，这种论调也好不了多少。例如，据说我们战胜德意志帝国将意味着政治自由观念的胜利。这个论调出之于印度的统治者之口似乎有点轻率，需要假定各种文化类型在现代世界是由军事占领最成功地传布的。但是在古代世界，希腊文化传布最迅速是在希腊帝国覆灭之后；当代日本作为一个独立国家接受西方文化要比作为俄国或法国的属国更容易；印度今天向日本学习的可能性恐怕大于向英国学习。

不过，安普西尔勋爵的话与其说是代表一种论据，不如说是代表许多已经忘记或从来不懂这句话所反映的生物学说的人所共有的一种思想习惯。达尔文的第一批信徒认为人类之所以高出于它的人类之前的祖先，是因为听任盲目的斗争本能摆布的缘故。因此，所谓人应该以思考来控制强烈的冲动这句老的道德箴言仿佛是错误的。归根结底，不加思考的冲动才是最好的指导，对邻国本能地采取行动的国家可以像十年前的巴黎暴徒一样自称“为生存而斗争”来为自己辩护。

要破除这种思想习惯的话，就必须不仅以一种新的论据来反对它，而且还必须以一种既创造理智信念又产生感情力量的人与宇宙关系的概念来反对它。

个人生存斗争概念中已经发生的变化表明各个民族之间斗争的概念也会发生相应的变化。当代的进化论者告诉我们，各个社会的生物遗传大有改进的希望，这种希望并非来自于鼓励人与人斗争，而是来自于在优生学指导下刺激一些高级社会冲动，而这个新概念的感情作用已经见诸那种在十九世纪六十年代使厚道的英国人苦恼的野蛮的"个人主义"已几乎完全从工业策略中消失。

国际的优生学也以同样方式表明，各个人种不应以相互消灭为己任，而应鼓励改进各自的人种。这种观念对于那些认为全人类自北欧人而下明确地划分为"高等"和"低等"。而且像悉尼政治家确信"白人澳大利亚"势在必行那样确信"白人世界"最终必然实现的人，是没有吸引力的。但是在这方面，在过去几年里，欧洲人已经表现出一种新的谦让迹象，这一部分是由于广泛传布的理智原因，一部分是由于日俄战争以及中国武装的严峻事实。八年前我们在远东划分的"势力范围"现在看起来简直是个愚蠢的笑话，那些读历史的人已为我们在1859年洗劫圆明园，毁坏了我们永远休想望其项背的千年艺术瑰宝而感到奇耻大辱。我们已经真诚地相信世界十分富饶，足可供除我们自己以外的其他文明国家和种族生存而有余。我们研究了基督教文献，不得不相信我们的宗教只是世界许多宗教当中的一种，并承认它从印度和波斯的更悠久的哲学传统以及更精细和更有耐性的头脑受益不少，而且还将继续受益。即使我们把人类的未来看作一个纯生物学问题，科学家也警告我们说，只依靠一个族或一个种，把它当作全世界的育种是靠不住的。眼下我们害怕人种的杂交，但是我们这样做是因为无视过去杂交成功的显著范例，主要则是因为我们完全忽视了成功所系的条件。

因此，已经可能实实在在地期待人类有一个不必通过鲜血和仇恨获得的未来。我们可以想象各国按人种分配温带或热带繁殖场，或甚至故意把少数落后到极点的部族的男人女人安置在不同的岛上，而没有必要去刺激人类最强烈的感情为一次大战作准备。现在谁都不指望立刻就有或预言最终将有一个世界联盟，但是只要意识到人类的一个共同宗旨，或甚至承认这样一个共同宗旨是可能的，世界政治面貌将会立即改变。海牙会议讨论停止军备竞赛将不再显得是空想，而殖民列强拼命声明没有自私目的可能会从卑鄙而无益的伪善变成每个国家都据以调整其政策的事实。在人类未来进步概念的对抗下，帝国外围经常爆发的无理性的种族仇恨在世界政治中将不起作用。

与此同时，各帝国确实仍在为殊死斗争作军事准备，现在就连和平移民问题也变得一年比一年更有威胁，因为航运公司可以用每人一二镑的价格将数以万计的中国或印度劳工运送到世界任何一个港口。但是当我们想起这些事情时，我们再也不必感到自己被掌握在嘲笑人类的宗旨和人类的仁爱的命运之神手里。全人类生存的概念终于已成为我们个人经历的可能背景。它的感情效果可能不亚于希腊城邦肉眼能见的神殿和城墙，尽管它不是形成于我们视觉的证据，而是形成于我们童年时获得并半意识地为日常生活所证实的知识。

我们所有的人，普通老百姓和知识分子一样，现在都为自己描绘一张地球图，图上有光明的半球和黑暗的半球，电报从地球的每一个角落不时给我们发送消息。地球已经比我们坐在火车里匆匆掠过的田野和房屋更加真实，我们人人都能看见它在无垠的天空中悬挂着，旋转着，服从其作用我们能在几百光年之外的地方注视并在心跳中感知的力量。照相机摄下的新的鲜明证据使地球表面的冰雪、岩石和平原以及异国人民的惊讶目光一年比一年更和我们接近。

我们可能久久地继续对这种景象的充分意义抱不同看法。但是既然我们可以毫不费力地注视它，它就会激起我们生命中最强烈的冲动。对我们某些人来说，它可能带来对但丁看到的那种"感动太阳和其他星辰"的爱的信任。对我们每个人来说，它可能暗示给所有那些把自觉生活的火炬一代一代往下传的迷惑的人以更仁慈的怜悯。

---

[1] 莫里斯（1834—1896）：英国作家、诗人、散文家。——译者

[2] 罗斯金（1819—1900）：英国作家、美术评论家、社会改革家。——译者

[3] 浪：英国长度单位，等于1/8英里。——译者

[4] 卢西塔尼亚号：当时世界上最大的英国轮船，总吨位达三万二千吨。——译者

[5] 第一部第二章第56—57页及60—63页。

[6] 马志尼（1805—1872）：意大利资产阶级革命家、意大利复兴运动中的民主派领袖和思想家。——译者

[7] 科苏特（1802—1894）：匈牙利民族解放运动领袖。——译者

[8] 阿提拉（约406—453）：匈奴王。443年曾率强悍的匈奴人进兵拜占廷，迫拜占廷王割地、纳贡求和，继而闯入罗马帝国西部，并攻占北意大利，后人呼之为"上帝的鞭子"。——译者

[9] 三位一体：基督教基本信条之一，谓上帝只有一个，但包括圣父、圣子、圣灵三个位格。三者虽各有特定位份，却完全同具一个本体，同为一个独一真神，而不是三个神。——译者

[10] 本体同一：基督教神学术语，特指耶稣基督与上帝圣父的本体是同一的，谓耶稣基督虽降世成人而具有人性，但同时仍具有神性，且其神、人二性密切结合成为一个 位格，即上帝的第二位格圣子；上帝三个位格的本体则是同一的。——译者

[11] 本体相类：基督教神学术语，谓上帝圣子耶稣基督与上帝圣父分具互相类似的两个本体。——译者

汉译世界学术名著丛书

分科本◎政 法

什么是所有权

〔法〕蒲鲁东 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
第一篇论文（1840）
序言
前 言
第一章 这本著作所采用的方法。——一次革命的想法
第二章 被当作天然权利的所有权。作为所有权的有效基础的占用和民法
第一节 作为天然权利的所有权
第二节 作为所有权的基础的占用
第三节 作为对所有权的承认和它的基础的民法
第三章 劳动是所有权的动因
第一节 土地是不能被私有的
第二节 普遍的承认不能证明所有权是合乎正义的
第三节 所有权永远不能因时效而取得
第四节 劳动。——劳动没有使自然财富私有化的固有能力
第五节 劳动导致所有权的平等
第六节 社会上的一切工资都是平等的
第七节 才能的不平等是财富平等的必要条件
第八节 从正义的观点来看，劳动破坏所有权
第四章 所有权是不能存在的
第一个论题
第二个论题
第三个论题
第四个论题
第五个论题
第六个论题
第七个论题
第八个论题
第九个论题

第十个论题
第五章 正义和非正义观念的心理学的解释，以及政治和权利原则的规定
第一部分
第二部分
附件
给贝尔格曼先生的信
给贝桑松学院各位院士先生的信
给贝桑松学院各位院士先生的信
第二篇论文
给布朗基先生的一封信
译名对照表
I．人地名对照表
II．书刊名对照表
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

第一篇论文（1840）

“对于敌人，要求是永恒的”。

(Adversus hostem æterna auctoritas esto)

十二铜表法

序言

蒲鲁东在写作他的那篇《关于星期日的讲话》时，已经看到一个关于探讨和研究的整个计划呈现在他面前。问题正是要去“发现并证实那些为了维持地位之间的平等而限制所有权和分配劳动的经济法则”。如果要缔造平等，首先就必须打倒所有权。他就立即着手进行这个工作。1839年12月间，在他写给他的一个朋友的信中，他就隐约地谈到他这项新的工作。1840年2月，他正处在热衷于编著的高潮中。他给贝尔格曼指明了什么是他未来的工作计划和方法：

“请看我工作的简要进程：全部著作的主题 ： 确定正义的观念、它的原理、它的性质和它的公式。

“方法 。确定所有权中的正义观念；并且1．关于占用权，我通过分析证实了哲学家、法学家等等所想象的一切理论都不言而喻地把平等 当作是必要的。平等是必然的定律，绝对的形式；在一切关于所有权的学说中，所有的人，甚至在背离它的时候，都不知不觉地在服从着它。

“2．确定以劳动为基础的所有权中合乎正义的东西。我用同样的分析方法证明，经济学家们所谈的劳动权，无论他们对它具有何种方式的理解 ， 并且按照他们自己的论据 ， 它的结果是平等。但是现在平等并不存在，甚至有人主张它是不可能的 。我却证明不可能的是所有权本身；它的不可能不是因为它被滥用了（per abusum rei），而是由于它的本质（in se）；我证明所有权是荒谬的、毫无价值的，它在它的名词中包含着矛盾，它导致无数的形而上学的胡说和不可能的事；总之，它是事实上的 ， 但它是不可能的 。

“这里是：按照以上所获得的一切真理，关于社会性、平等、自由、正义和法权的原理所作的陈述。

“随后是：通过那种方法而得到的形而上学的定律或公式在政治经济学、民法、政治学上的应用以及对这些科学的批判。

“最后是：对历史哲学和人类进程的研究。

“第一次在哲学上采用了一种真实的方法并且用一种适当的分析法真实地说明 了用直觉或摸索所永远找不到的事理，因为直觉和摸索是什么也不能证明的。

“总之，在这一切之中，我一点也没有把属于我的东西放进去；我寻觅，并且为了寻觅得更好，我给我自己造成了一个工具，给我自己制造了一个向导，在我将深入到它里面去的迷宫的门上，我系上了一根线。然后，我绝不争论，我对谁也不加驳斥，我认可一切的见解，我但求找到这些见解中所含有的东西。而在所有这些见解中所必然都含有的东西，对我来说，就是一个真实的原理、一个定理；我就在一个生理上的或者自然界的事实中去确实地找出这个原理的理由，然后我就从这个原理出发，以我起先曾经为了确定那个原理而从事归纳时的同样严格精神，从事推理来进行我的科学研究。

“……至于这本著作的写作方式，虽然我绝对抽象地（in abstracto）来推论一切事物，可是我希望文体和理论的发挥既不至于缺乏生气，也不至于失去独特性。这一切，在一个为大家所热烈讨论的问题上，必然会造成一本奇特的著作。”[1]

几天以后，他给阿盖尔曼写信说：

“今天我写完了构成全部作品十分之一的第一章……

“著作的文体将是粗犷的、激烈的；这种文体将使人感到过多的讥讽和愤怒；这是无可救药的毛病。当狮子饿的时候，它是会吼叫的。此外，我要尽可能避免掉到雄辩和文雅的文体中去；我推论、我总结、我区别、我驳斥：我不必再求助于修辞学，主题本身必然会引起一切人的兴趣，即使是万事不关心的人也会如此，不管他们愿意与否。在哲学上，毫不存在像我这样的著作。但愿所有权遭到不幸！遭殃吧！

“……在一场激烈的决斗中，我必须消灭不平等和所有权。如果我不是瞎了眼，我相信所有权在我快要给它的打击之下，一定会一蹶不振，永远也起不来了。”[2]

我们在这几句话里可以听到一种浪漫的、马靴后跟上的刺铁的铿锵声；这说明最独特的思想家也不能完全避免他们那个时代的影响，而且他当时正在全力以赴地写作，所以写信的措辞比较随便，这也是一个原因。蒲鲁东急于要把他认为已经体会的真理向全世界呼喊出来，他拼命赶写。那本手稿只用了六个月就写成了。5月3日，他好像一个快乐的伙伴似的把那束花朵高插在屋顶上，用他自己的话来说，他得意万分。

“我的著作已经完成并且我坦白说，我对它感到满意……

“你在看到我这样非常的自信时，你大概会发笑吧。我的朋友，这是因为我觉得，在科学上，从来没有一个发现，能够产生像读了我的著作所产生的那种效果。我并不是说只要它能被人领会，我仅是说只要它被人阅读，旧社会就从此完蛋……”[3]

6月底，他就分送了只印了二百本的那一版的最初的印本。蒲鲁东猜测他的书会不会使他成名，会不会不被注意或者会不会使他受到检察机关的起诉。它使他赢得少数的读者，其中很少是友好的，很多是敌对的。在后者中间，应该把他的母校贝桑松学院列在第一位。

为了甘言讨好学院还是为了给它开玩笑——我们不大清楚，姑且说两者都有，这也不过是多一个矛盾罢了——蒲鲁东用一封刊载在前言的前一部分的信写明他那篇论文是呈献给那个学院的。这种使资产阶级和那省立学院的重要官员受到牵累的做法惹起了他们的恼怒并促使他们通过了一些严厉的决议。他们声明同那本著作毫无关系并要求在以后的版本中取消那封信上的题词。我们将要在第二版的前言中看到蒲鲁东是以怎样傲慢的态度答复他们的。但是还不止此；学院的一部分人员建议停止继续给他奖学金。学院要求他解释理由，于是蒲鲁东就寄去了一封信，这是一篇答辩和一次解释，同时也是一种还击和恐吓。我们可以在附件中看到那篇原文。

可是，在巴黎，在内阁会议上，人们讨论要不要命令没收这本著作并对作者进行起诉。这一次，他得到了经济学家布朗基[4]的拯救；后者不仅向道德和政治科学学院提出了一个报告，承认那篇论文具有科学研究的性质，并且还在司法部大臣维弗扬面前进行说项，劝他免予追究。像在1841年7月19日的信中可以看到的那样，他还曾向商业部大臣库能－格里台讷进行说项；在蒲鲁东方面，他写信给内政部大臣杜夏台尔[5]，希望"当局了解他，不去为难他"。从1840年8月到1841年7月，差不多有一年工夫，他是在威胁之下度过的，并且冒着很严重的危险。

蒲鲁东的每本著作，尤其是开始的部分，对于还没有习惯的读者来说，总是极为复杂的，因为他不但没有简化他的提纲和为了明晰起见而牺牲多余的部分，他反而采纳了类推、演绎和那些对立面所能使他插进去的一切东西。具有异常禀赋的蒲鲁东标榜他是十分轻视文学这个职业的，他不允许对文艺工作者来说是应有的那些删节。他要把他所想到的一切都放到他的著作中去，不怕重复，甚至不怕矛盾。

在这第一篇论文中，这点特别显著；这篇文章具有很多年轻作品的特征。在发表《关于星期日的讲话》以前，人们曾经责备这位初出茅庐的作家的文字有点"累赘"，并且他曾经"自加谴责"。这一次，批评家没有对他提出意见。但是我们不必对此有所抱憾；虽然读者在这里不得不比平常稍稍多费一些劳累，但他们可以从书中那些卓越而丰富多彩的插曲以及论战的激昂中得到补偿。这是一种荷马史诗式的战斗，其中不乏对于敌方的训诫，甚至谩骂。

但是阅读第一篇论文的主要困难在内容过多方面还是比较小的，更大的困难是由于我们通用的语言中的一些名词如所有权、占有、租金等等，在书中都改变了它们寻常的意义而著者却没有在适当的时候把一些相当精确的定义告诉我们。

"所有权就是盗窃；——所有权是不能存在的；——它是杀人的行为；——如果它存在，社会就将自趋灭亡；——在消费它的收益时，它丧失了它们；在把它们储蓄起来时，它消灭了它们；在把它们用作资本时，它使它们转过来反对生产……"当人们读了这些显然透露出要使资产阶级感到惊愕和恐惧的愿望的用语时，就会引起人们想离开一

个喜欢吵闹和讲前后矛盾的怪论的狂热分子的意图。坦白说吧，这本书的编写并不是为了争取胆小的读者的。

但是，蒲鲁东曾经对一些人写道："我的姓名像你们的一样，是真理的追求者"；人们如果是在这些人中间的话，那么只要跟着他走几步路，就不能再离开他了。人们就被卷了进去，并且不能立即觉察到，在这个思想意识的争论中，他们是脱离了实际的；他们必须使自己苏醒过来，才能注意到，在他被战斗中飞扬起来的尘土迷糊了视觉，在他被他的沸腾的狂热所激动的时候，他也会把他的那些朋友狠狠地打几下的，并且也会用他的武器使他自己受伤的。〔例如，〕他确信有一些应该由理智去发现的社会规律存在着并以此作为他的行动基础，可是他却毫不迟疑地指出："人类只有在努力观察之下才会变得能干……在思考时，他会有错觉；在推理时，他会弄错而自以为是对的……"他又说："我不应该隐瞒这样的事实：在私有制或共产制〔这是他无论如何不愿意要的〕以外，谁也没有认为可能有其他的社会……"矛盾？这好像是难以否认的，虽然不是无法加以解释。但是自相矛盾是那些以这样多的真诚和同样多的热情去追求真理的人的命运。米盖尔·德·乌纳穆诺 [6] 在谈到帕斯卡 [7] 时注意到有这种情况，同时也影射到蒲鲁东："……他的逻辑（这是指帕斯卡的）不是一种辩证法，而是一种争论；他在正题和反题之间不去找出一个合题来；他是像蒲鲁东那样处于矛盾之中；后者是一个具有他自己的风格的帕斯卡派。"[8] 可是，为了从矛盾中解脱出来，蒲鲁东有一种方法：斗争，为了求得真理而战斗，既不对休息的需要让步，也不对怀疑让步，怀疑是具有聪明头脑的人会在它上面安睡的、柔软的枕头。蒲鲁东的这种态度使得人们在阅读他的著作时感到兴趣盎然并且可以有所收获；但它们却不能使这种阅读变得容易理解。

在这里，我们愿意给那些对于泄露秘密的向导人并不抱有不可克服的厌恶成见的读者指出几点标记，以便让他们更快地、并不那么疲劳地到达终点；当然这种向导可以节省读者的时间，但是他也会妨碍他们自由地领会游览过程中的一切奇遇；总之，我们愿意为他们服务，如同在几年以前，贝尔多先生的那本著作给我们服务一样 [10] 。

蒲鲁东的著作是没有教条性的。由于他的爱好战斗的性格，他写作时差不多总是针对着某一个人的。在这第一篇论文中，他所攻击的

是那些保卫私人财产基本原理的理论家。也有几页、几句恶言是反对圣西门 [11] 派和傅立叶 [12] 派的社会主义者的。但是因为他们受到的抨击，主要是在第二篇论文中，所以这里我们只谈那些对于保守分子的斗争。

作为平等的保卫者和拥护者，蒲鲁东曾经看到摆在他面前的所有权是一切不平等的根源。他曾研究那些法学家和经济学家过去怎样以为可以证明所有权是正当的。他在他们的著作中所发现的东西不无理由地使他感到愤怒；于是他就以一种天真的热情——照经济学家布朗基说就是"以一种可怕的戆直"——对他们的学说发动进攻。

所以，第一篇论文主要给我们说明的，就是蒲鲁东反对了保卫所有权的理论家。但是为了和他们作战，他自然就不得不来到他们的场地上，并且这就说明了这种才气横溢的在形式上往往是很有趣的论战主要是给我们提供了一种历史性的兴趣。

最早的经济学家、十九世纪三十年代的法学家未曾给所有权一个很严格的批评。对他们来说，所有权是他们那个时代的社会基础，他们还曾给它杜撰了一些称号而未曾想到这些称号会遭到物议。像蒲鲁东所写的那样，他们理应受到那种对任意制定的法律过于顺从的责备。而且他们对于法律有一种完全抽象的看法。他们把它当做绝对的、概括的和一成不变的。总之他们还是同大革命时代的立法者和《民法法典》的编纂者很相近；这些立法者和编纂者欣然地认为他们是为了所有的时代和所有的人类而从事立法的。

在大革命后渴望着休息和社会安定的资产阶级为了歌颂所有权曾经采用了一些词句；要使我们对这些词句得到一个概念，如果去翻阅他们所写的册数众多的巨著，那是不可能的。一篇转载的文件就够我们看的了。在达尔布里埃奇先生的《试论所有权》 [13] 中，就可以找到一张满载着摘句的一览表。这些摘句说明了在第一帝国和王室复辟时期 [14] 那些把脖子缩在他们围成三道的领带中的法国人昏庸到怎样的地步。当时，关于所有权，人们至少可以说的是它具有"神圣"的性质。可是对于德莫隆布来说，这还不够：它是"出自神授"的。巴斯夏 [15] 以一种动人的天真写道："那些富有和闲散的人呀……人们叫你们交出财产来，而使你们更加恐惧的，那就是替你们申辩的辩护者们含

蓄地承认，霸占是显然的，但它是必要的。至于我，我却说：不，你们并没有掠取上帝所赐予的东西。也许你们只是为了自己着想，但是你们的个人利益本身就是那无限先知和无限明智的天意的一种手段……”对于拉布赖[16]来说，也是“所有权是神的制度”。还有，对埃罗[17]来说，“所有权的观念是这样的光辉灿烂，所以它像太阳一样，照耀着那些辱骂它的光明的人。”

所以，甚至不许可加以讨论。国民公会在1793年3月16—22日已经发布过命令：“凡提出土地改革法或提出其他一切推翻土地的、商业的和工业的所有权的法案的均处死刑。”出版法曾经重复了相同的禁令，埃罗赞成这个不准讨论的禁律。“当立法者认为一个原则是根本原理时，他就应当使它不受到争论并用刑事制裁来保障它，他没有比这更加合法的权力和更加神圣的责任了……反对所有权的学说是犯罪的并且是属于刑法范围的。”

因为蒲鲁东敢于使所有这些不同的证言都受到一次科学的分析，回答他的是一片愤然不平的谴责声。梯也尔[18]为了要上升到最高座位上去曾不得不把蒲鲁东的那本关于所有权的著作作为他自己的踏脚石，他谴责说：“这些谬误是人类智慧的永恒的羞耻。”德莫隆布宣称：“在历史面前，对于近来法国社会堕落在精神错乱中的状态，没有再比我们刚才所见到的那些丑恶的争论可以证实得更好的了。”对于埃罗来说，“精神错乱”还嫌不够，他写道：“在它的任何一个思想上的谬误中，有智慧而自由的人类还从来没有给自己蒙上过这样深重的耻辱。”

这里可以看到蒲鲁东的敌手是怎样的一些人。从他们的概念的薄弱、他们的论据的空洞无物和他们的以神秘主义为假象的功利主义，就可以知道并且谅解——如果愿意这样说的话——为什么蒲鲁东的几本论文会具有那样严格的逻辑和激烈的语调。我们现在容易认为，为了拆穿这些外强中干的草包，只须挖苦几句也就够了。实则因为我们很难想象到和蒲鲁东肉搏的人当时享有怎样大的权威。他们是律师、法学院教授、哲学家、学院院士。他们的确是代表当时那个社会发言的，但是一个非常博学的普通工人[19]就使他们丑态毕露了。

此外，我们自己也要谦虚一点，我们可以回想一下，那些历史观点深入到法学家的思想中去的时间还并不很长；我曾经是一个省立法学院的学生，这个学院的院长是当时民法学的教授，当人们在他跟前谈论罗马法的演变时，他还带有嘲讽式的微笑呢。法制史的课程完全是现在才新开的课。在几年中，我们对法律的观点有了不少的改变。像马克西姆·勒鲁阿先生所指出的那样，“现在立法者趋向于制定一些法规，而声明其中大部分仅仅是暂时性的；他把制定公共行政法令的权力授予行政机关；这些法令可以变更他的命令；他不肯轻易决定一种适用于一切场合的、不变的法规，一种一成不变的教条；他寻找一种有伸缩性的方式，这种方式由于获得应用而随时随地发生变动，这样他就可以预先纠正他所制定的、权力范围已被缩减的法规；他给他的错误开了一个方便之门，在他的原则后面安上一个像也许 那样的保留。”[20] 如果说得不客气一些，我们几乎可以说议会是以短期放账的方式在从事立法。法律变成某种可以变更的流动性的东西、一些随风飘荡的字句了。

特别是关于所有权，我们曾经看到那种自由游牧制——土地的共产主义的最后形式和强制的公有状态的消失，这就使人们可以说私有制变得更为严格了。但是，相反地，对于所有权的绝对制度所施加的限制则更为严重，更为常见了。关于滥用权利的学说、邻居的起诉权、赔偿责任的扩大、危险的分担，尤其是公用征收、战争时期的禁律和征税、关于房屋租金的立法等等已经把《民法法典》对所有权所规定的定义缩减到只成为一种形式上的原则规定了。[21] 我们早已没有习惯把所有人的权利当作一种随意使用和滥用的绝对权利，以至于我们在今天看来，蒲鲁东有时好像是和空气甚至好像是和风车在作斗争似的了。[22] 我们不要忘记他写作的时期是在1840年，也不要忘记对于现代的法律观点的形成上，他也确有贡献。虽然他不是头一个，也不单单是他一个人把所有权仅是一种相对的、受限制的和受控制的观念灌输到世人的头脑中，但无可争议，他是引导我们去以所有权的目的来辩明所有权是正当的那些人之一——像在他死后所发表的那部《所有权的学说》中所说的那样——，即要用所有权对于社会的功用来证明它是正当的，按照较为现代化的说法，就是要考虑到所有权对于公共利益所作的贡献使我们不得不忍受它的流弊并促使我们去纠正这些流弊。1858年，在他的那部《正义》的第一册中，他写道：“当法理还没有注入到所有权中去的期间，当正义还没有使所有权受到尊

重的时期，它是一种模糊的、矛盾的、能够不分彼此地做一些好事或一些坏事的事实。”这种观点自然就会使他去探求那些可以改善所有权、可以用一些保障把它包围起来、可以用一些抗衡力和像齿轮那样的联动制度把它“平衡”起来的方法。在1840年，他的工作主要是批评。在建设以前，他要进行破坏。这就是从头做起，并且也就是从最容易的地方着手。

第一部分，就是理论上的破坏工作，是以一种生气勃勃的精神来完成的，这种精神连很多的敌手也曾加以承认。所有权的根源，即辩明所有权是正当的理由既不是来自法律的创造，也不是由于那个完全假设的所谓“大家的公认”，既不存在于先占人以经常不断的方式合法地占领土地的事实中，也不是由于劳动，因为即使不再劳动的人也依然是所有人。而且，在这种理论中，没有一个可以证明分配的不平等是合理的；不仅如此，这些理论全都使我们不得不肯定这样一个原则：每个人对于财产都有平等的权利，所有其他的人在必要时都须给这个人挤出地位来。

至于把所有权当做历史上的随着经济和技术的情况而变化的偶然的事实来考虑，通过立法机关根据这些情况而加以改变或当所有人掌握了立法权时加以维持来反对穷人，关于这个观点，除了圣西门主义者以外，蒲鲁东并不比他同时代的人知道得更多，或者毋宁说这是他所不愿采取的观点。对他来说，有关的是建立一种学说而不是去解释一些事实。他说，“对我们来说，研究古老民族的所有权的历史，只是一种增加学识和满足好奇心的工作。事实不能产生权利，这是法学上的一个法则；要知道所有权也不能离开这个法则；所以普遍承认所有权的事实并不能使所有权合法化。像对气象变化的原因……犯过错误那样，人类对社会的构成、权利的性质和正义的应用也曾经犯有错误；……印度人被划分为四个等级；……对于我们有什么关系呢？……特权形式的多样性不能使非正义成为正义；……”

就是这种主张抽象权利的哲学家的立场给我们说明了蒲鲁东对于所有权所提出的批评的本质。他说，所有权是“不能存在的”。我们要明白他这种说法首先是针对那些巧言令色的人的一次有力的反击，这些人承认地位平等是他们很希望有的，然而紧跟着就说它不幸是不可能的。平等不可能！这真是闭眼说瞎话，不可能的正是所有权！蒲鲁东当头一棒就把所有人的这位选手将了军，他对于这一记打击感到非

常得意，因此他无意中就回转身来向着观众，等待着鼓掌："那么您，本书的读者，对于这个反驳，您以为如何？"读者却感到有些为难了：为了说明他的警语，他作了一些数学上的例证、一些定理、一些论题以及对这些东西的推论和附录，但在这个说明中读者不会看不出所有权不是在"物理上和数学上"不可能；那些不可能性更多是属于以尊重正义和平等为基础的道义方面的。

但是如果要听懂那个讨论，读者就尤其不应当忘记，对于蒲鲁东来说，"所有权"具有一种特殊的意义：这是"所有人对于盖上了他的印鉴的物件所归属给他自己的那种收益权。"[23] 照现在的说法，我们可以说它是一种不劳动而可以取得利益的权利。并且就是因为这个，仅仅因为这个而说它是盗窃。作为给布朗基的来信的答复，在这本书的前言中人们可以读到："布朗基先生承认在所有权的行使上存在着很多流弊，而且是一些可恨的流弊；在我这方面，我却专门把所有权称作这些流弊的总和。"

人们立即会提出抗议说，在一个正式的讨论中，歪曲文字的惯用意义是不许可的，如果按照特殊的意义来谈事物，就必须找寻一些别的名词来代表它们，并且，只研究一种制度的谬误和流弊而保存着这个制度的属性名词，那就是随意引起混乱。人类的一切事业都是有好有坏的，如果仅就它坏的方面来加以说明，那么任何事业都是经不起批评的。我们能够解释：收益权就是盗窃。要主张所有权就是收益权，那就不大恰当了；但是，按照正确的逻辑，不应该不立即声明所谓所有权仅仅就是指不劳动而可以取得一种收入这一所有权的后果而言，因此就把盗窃和所有权等同起来。

另外，因为总是不难找到蒲鲁东自相矛盾的地方，所以不必等他完成他的思想发展，就可以在他的第一篇论文中找到一些像这样的按语："在一个财产分散而拥有小型工业的国家中，各人的权利和要求起着互相抗衡的作用，侵吞的力量就互相抵消了。在那里，老实说，所有权是不存在的，因为收益权几乎是无法行使的。"[24] 这就等于说：当所有权离开那个武断地给它下的定义时，它就被当作无足轻重的不存在的东西了。

另一方面，人们可以注意，在整个第一篇论文中，所有权是指土地的所有权而说的。所讨论的，仅是这一点。可是，不能不令人感到

惊讶的是，在距离以上所引证的按语不多几行的地方，人们可以读到："所有权的吞噬作用主要是发生在工业上的。我们通常说商业恐慌而不说农业恐慌；因为农民是慢慢地被收益权所侵蚀的，而工业生产者却是被一口吞下的。"

矛盾？这是无可争辩的。怎样来解释这些矛盾呢？关于这一点，蒲鲁东在他写给维洛默的信中，自己曾经说明过；这封信必须看全文，但是现在至少应当知道下列几行：

"……从1839到1852年，我的研究工作纯粹是争辩，这就是说，我只去研究那些观念就它们本身来说曾经是些什么，曾经有过什么样的价值，它们曾经具有什么样的意义和范围，它们曾经向哪方面发展，它们没有向哪些方面发展；总之，我曾设法使我对那些原理、制度和体系得到正确和全面的看法。

"……所以我曾开始或遇到新的困难时重新开始一种对事实、观念和制度的一般认识 的探讨工作，不抱成见，并且除了逻辑本身之外不用别的评价原则。

"这个工作并不总是被谅解的，在这里面，一定存在着我的错误。在讨论一些主要涉及道德 和正义 的问题时，我总是不能保持冷静和有涵养的置身事外的态度，尤其是当我遇到一些有利害关系的和抱有恶意的反对者的时候。因此，虽然我只想做评论家，我却被当做专事抨击的小册子的作家；当我所要求的仅仅是正义时，我却被当做捣乱分子；当我的愤怒只是去反对一些没有根据的主张时，我却被当做抱有偏见和仇恨的人；最后因为我迅速而毫不容情地同样指出在那些自命为我的朋友的人们身上存在着的矛盾和在我的敌人身上存在着的矛盾，我就被当作反复无常的作家。"[25]

所以，要想看到一种比对于事实的精确观察多得多的对于观念和制度的批评，就应当到蒲鲁东关于所有权的初期著作中去找寻。可是不能说其中完全缺乏建设性的意见。贝尔多先生曾经很好地指出，在蒲鲁东关于所有权的全部思想中，存在着积极的 一面，这种积极的方面无疑是被他的那种评论家的声名掩盖得看不见了。但是在他工作的这一阶段，蒲鲁东仅仅指出，在推翻了别人的理论之后，他想到什么地方去找寻重新建设的方法。

他把所有权与占有区别开来。前者是万恶之源，后者则是无可谴责的。我们说无可谴责，是因为他是完全按照他个人的方式来描写占有的特征的，是因为他给占有描绘了一幅画像，其中画家的风格多于模特儿的特点。

对于法学家来说，所有权与占有之间存在着这样的区别，就是前者是一种完整的、绝对的、永久的、可以移转的权利，而后者则是一种事实现象，即离开所有权本身而独立行使所有权的行为。所有权和占有可以混合在一起，但在理论上它们是被区别得很清楚的。一个所有人可以保留他的所有权而把权利的行使或占有出让给别人。这时，在公众看来，那个占有人就以所有人的面貌出现，并且在法律上，直到提出反证为止，他都可被认为是所有人，反证应由向占有人要求恢复所有权的本人提出。甚至只要占有人保持占有满三十年并在这个期间没有承认所有人的权利，就可以使这个权利趋于消灭，使它因时效而消失。因此，事实上，占有人具有一种强有力的地位；举证的责任应由对占有人提出争议的人们负担。哪怕占有人是出于恶意，虽然他明知他没有任何所有权的证件，他可以由于时间的效果而成为所有人；只要他证明在三十年中他曾继续不断地、公然地、和平地是事实上的占有人并且没有承认过一个所有人就够了。在习惯上，经常是用一纸契约来证明存在于所有人和那当时就被认为是善意占有人之间的区别的。这个占有人作为别人让他占有这一事实的代价，付给所有人一些被蒲鲁东指称为收益的东西。所以如果把占有与所有权加以比较，就可以说占有是存在于别人的东西之上的一种相对的、暂时的权利；这种权利在不得毁损这件东西并保存它的本质的条件下容许去享受这件东西。

在蒲鲁东的过于匆促的法学研究的过程中，使他对于占有发生好感的，一定就是这两个特征：有限的期间和占有人在使用托付给他的东西时不得滥用的义务。但是把占有和所有权这两个名称对立起来，那就使读者陷于混乱，只有阅读后来的那些著作，才能帮助读者从这些混乱中解脱出来。当读者只看到第一篇论文时，他们难以了解为什么在道德、正义和平等上，占有比所有权较为高尚。占有，像所有权那样，是专属的，它从那些除了具有工作的愿望以外一无所有的人那里夺去自由享受劳动手段的权利，它容许占有人剥削一无所有的人，它不能消除工资制，它并不能实现公有财物的平分，它不是以正义为

基础，它并不强制占有人对公共利益有任何尊重，而只是强制他遵守对所有人所负的义务。

为了真正了解蒲鲁东的思想，就必须十分注意他著作中的两三段话，但这些话并不像我们所希望的那样明明白白。占有人从所有人那里得到占有权，所有人可以限制这个占有权，可以监督它，在遇到使用不当的场合，可以宣告收回占有；我们必须了解，蒲鲁东心目中的这个所有人就是“社会”。“我所耕种的土地，”他在第2章第3节中说，“我可以这样地加以占有：1．以先占人的名义；2．以劳动者的名义；3．根据在分割时把这块土地分配给我的社会契约。但是所有这些名义的任何一种都没有给我所有权……社会怎么会去承认一种于它本身有害的权利呢？社会在许可占有时，怎么会赋予所有权呢？”还有，在几页之后：“人从社会的手中得到他的用益权，只有社会可以永久地占有。”

可是，既然蒲鲁东是赞成遗产制的，既然他承认“社会”只能从犯罪或不劳动的占有人手中把占有撤回，实际上占有就因此是永久的和可以移转的，所以还不如依旧把它叫做所有权，但它是由“社会”来限制、监督和分配的所有权，这样可能比较清楚些。

由于所使用的词句含糊不清，也更加使得那个建设性体系欠缺精密性，这个体系的计划和大纲在第一篇论文中只是稍稍被提到一些。如果继承人不能同时继承几笔遗产，那么遗嘱自由权将变成什么样了呢？蒲鲁东说，在继承人已经规定可以得到几笔遗产的继承权的场合，他必须进行选择；不应当一并接受；不然的话，分配中的不平等很快就会重新出现。姑且认为平等可以因此而得到保障。但是立遗嘱人的自由就受到了限制。他不能随意指定继承人。并且，就动产而言，这个不许一并接受的规定将如何遵守呢？

对于从事分配占有的“社会”，应当作何理解呢？是国家么？是不是整个的人类呢？他没有给予精确的回答。在第3章第4节中，他曾经指出，国家和个人是一样的：它们是使用者和劳动者。“使用权和滥用权既不属于个人也不属于国家；将来总有一天，为了制止一个国家滥用土地而发动的战争要被看成是一种神圣的战争。”这无疑是说，一个人口过多的国家有权向它的邻邦要求生存的地位，并且它有合法使用武力的权利。

假如承认占有制或那种由“社会”来限制、监督和分配的所有权能够在人们之间维持平等，那么，为了重建那个已被破坏的平等，还必须找到一个体系。必须找到一种过渡的体制。在这一点上，我们得不到任何答复。

对于那些被他的批评所震动的、用忧虑的口气向蒲鲁东叩问：怎么办？到哪里去？的人，他在第一篇论文中仅仅指出一些方向、一些诱人的途径的端倪，但是对于为了达到目的而必须加以克服的那些阻碍的情况和艰巨性，他并没有加以说明。

这一点，他自己在第5章第1部分中表示得很清楚，在这一部分中，他给正义下了一些定义：“支配着我们的社会本能”，“承认别人具有一种和我们平等的人格”，他并且在这一部分中宣称：“社会、正义和平等是三个相等的名词。”他说：“我的工作应当到此为止。我已证明了穷人的权利，我已指出了富人的霸占行为。我要求审判；判决的执行与我无关。”并且，在第二版前言的末段中，他又承认了这一点：“据我看来，这样巨大的工作需要二十个孟德斯鸠同心协力才能完成；可是，如果说这不能单独由一个人来完成的话，他还是可以着手进行的。他必须经历的道路足以指出最终的目标并保证获得成果。”

所以仅在人们就将加以阅读的这本著作中揭发一些实际上不可能的事，那是一种很容易的游戏，并且在这个游戏中，每一次都可能赢得阿谀逢迎的观众的掌声。一位学院院士、最高法院检察官在几年前曾经这样做过。[26] 他抱了不求了解、只想谴责的态度，按照宁愿保证有势力者的自由而不愿使全体都得到正义的保障的人的意见，写了一部书来控诉蒲鲁东。他以一种细致的热忱举出了蒲鲁东思想中的矛盾。他未曾加以解释。他不愿意去注意，的确有一种发生在对自由的爱好和对平等的热情之间的冲突折磨着那位极端渴望发现真理的人。阅读蒲鲁东的著作，那就是和他一起处身于矛盾的忧虑不安中。

米歇尔·奥奇埃-拉里贝

---

[1] 1840年2月9日的信，《通信集》第1卷第177页。——原编者

[2] 1840年2月12日的信，《通信集》第1卷第183页。——原编者

[3] 1840年5月3日给贝尔格曼的信，《通信集》第1卷第213页。——原编者

[4] 见本书原书编者的注释。——译者

[5] 见本书原书编者的注释。——编者

[6] 米盖尔·德·乌纳穆诺（1864—1936），西班牙作家、哲学家和政论家。——译者

[7] 帕斯卡（1623—1662），法国哲学家及物理学家。——译者

[8] 见米盖尔·德·乌纳穆诺：《垂死的基督教》，第117页。巴黎里台书店1925年版。——艾米尔·法盖 [9] 在那部《十九世纪的政治学家和道德学家》的第三辑（第164页）中写道："在蒲鲁东的思想上，各种观念的搬弄是这样的诱人，所以互相对立在他说来是一种娱乐、一种剧烈的并且稍许有点粗鲁的欢乐、一种狂热的魔术家的陶醉。"这里面也许有些是真实的，但是蒲鲁东具有这样的一种真诚，所以德·乌纳穆诺先生的注解就显得更加深刻了。如果把蒲鲁东看成是一个卖弄学问的人，那就是没有了解他。——原编者

[9] 艾米尔·法盖（1847—1916），法国文艺批评家。——译者

[10] 见爱美·贝尔多：《比埃尔·约瑟夫·蒲鲁东和所有权。一种对农民的社会主义》，巴黎奇阿尔和勃里埃尔书店1910年版。——贝尔多先生把说明蒲鲁东关于所有权的观念的进展过程作为他的任务，他曾经设法把后期的作品来解释起初的几篇论文；如果孤立地阅读一本初期的著作的话，就会对蒲鲁东思想中含糊或错误的地方更加感到明显，这个蒲鲁东思想只是通过不断的努力才慢慢地得到开展和明确起来的。所以在着手研究蒲鲁东关于所有权的许多著作以前，阅读贝尔多先生的那本书是一定会有益处的。——原编者

[11] 圣西门（1760—1825），法国空想社会主义者。——译者

[12] 傅立叶（1772—1837），法国空想社会主义者。——译者

[13] 达尔布里埃奇：《试论所有权》，第2章，巴黎奇阿尔和勃里埃尔书店1904年版。——原编者

[14] 第一帝国指拿破仑称帝至退位这段时期（1804—1815），王室复辟时期则指拿破仑退位后至大革命前统治法国的波旁王朝复辟这段时期（1815—1848）。——译者

[15] 巴斯夏（1801—1850），法国经济学家。——译者

[16] 拉布赖（1811—1883），法国法学家。——译者

[17] 埃罗（1828—1885），法国哲学家和文艺批评家。——译者

[18] 路易·阿道夫·梯也尔（1797—1877），法国政治家、历史家，他在1871年血腥镇压了巴黎公社后担任法兰西第三共和国的第一任总统。——译者

[19] 指蒲鲁东。——译者

[20] 马克西姆·勒鲁阿：《法律，试论民主制度下的法权的学说》，巴黎奇阿尔和勃里埃尔书店1908年版。——原编者

[21] 参阅约瑟夫·夏尔蒙：《民法的变革》，巴黎高兰书店1912年版。——原编者

[22] 这里指蒲鲁东好像是唐吉诃德式的人物。——译者

[23] 我们在这里把蒲鲁东在这段引文后立刻给予的解释重新抄录下来，不是没有益处的："按照产生收益权的东西的不同，这种权利具有一些不同的名称：对于土地是地租；对于房屋和动产是租金；对于永久性的存款是年金；对于金钱是利息；在商业上是盈利、红利、利润（不可以把这三种收益与工资或劳动的合法代价混同起来）。

"收益就是一种租税，是具体的和可供消费的收入，它根据所有人名义上的和抽象的占用而依法归他所有：东西已盖上了他的印鉴；这就足以使任何人不得到他的许可就不能使用这个东西。

“所有人可以把这个使用许可权毫无代价地授予别人，通常他是把它出卖的。”（第4章）。——原编者

[24] 第4章第5个论题的末段。——原编者

[25] 1856年1月24日的信，《通信集》第7卷第8页。——原编者

[26] 阿尔都尔·台夏尔登：《比埃尔·约瑟夫·蒲鲁东，他的一生、他的著作、他的学说》，上下两册，巴黎贝兰书店1896年版。——原编者

前 言

人们就将阅读的下列信件曾被用来作为这篇论文初版 [27] 的前言。

“此致贝桑松学院各位院士：

“诸位先生：

“1833年5月9日在你们讨论胥阿尔夫人所捐赠的定期为三年的奖学金的议程中，你们曾经表示过下列愿望：

“‘本学院要求得奖人在每年7月上半月内向本学院提出一篇关于他在过去一年中所进行的各项研究工作的论文，内容要简洁而且合乎逻辑’。

“现在，诸位先生，我拟履行我的这项义务。

“当初，我请求你们投我的选票的时候，我曾确切地说明我将致力于发现某种能够改善人数最多而且最穷困的阶级的身体上、道德上和文化上的状况 的方法。 [28] 不管这个想法看起来好像和我所谋求的那笔奖学金的目标是多么毫无关联，它却顺利地被你们接受了；并且由于你们把那宝贵的荣誉见惠，你们就使我把这庄严的诺言变成神圣不可侵犯的义务了。从此以后，我认识到我要与它打交道的是一个何等尊严和何等荣誉的团体：我对于它的开明作风的尊敬、对于它的恩惠的感激、对于它的光荣的热情就变得是无限的了。

“首先，我深信，如果要摆脱思想和制度方面的老路，就必须用科学的方法和严正的态度来进行我那对于人和社会的研究工作，我用一年的工夫专心研究语言学和文法；在所有的学科中，和我的思想性格最投合的是语言学，或者也就是语言的自然史；它和我现在就将开始

进行的研究工作有着最密切的关系。有一篇在这期间写成的关于比较文法中一个最有意义的问题的论文[29]，虽然它未能显露出辉煌的成就，至少它能证明我这项研究确是花了心血的。

“从这个时候起，形而上学和道德学就成为我唯一的研究对象了；我所得到的经验是，虽然就这两门科学的内容来说，它们的对象并不明确，它们的范围也划分得不清楚，可是它们却像自然科学那样，是能够验证的并且是可以确信的；这个经验已经使我的努力得到了收获。

“但是，诸位先生，在所有我请教过的老师中，没有一个人给我的教导是比得上你们的。你们的协助、你们的提纲、你们的指导都与我的私愿和最殷切的期望相符合，它们不断地启发了我并给我指出了应走的道路；这篇关于所有权的论文就是你们思想的产物。

“在1838年，贝桑松学院提出过下列问题：应该把自杀事件的不断增加归诸什么原因呢？有什么有效的方法可以制止这种精神上的传染病的后果呢？

“如果问题提得不那么笼统，就是：社会的祸害的根源是什么？

这种祸害的救药是什么？诸位先生，这是你们自己承认过的，当你们的委员会宣称，参加考试的人已经确切地列举出自杀的直接的和个别的原因，以及防止每一原因的方法的时候；但是，从这多少用一些技巧记载下来的细单中，无论是对于这种祸害的最初的原因或对于救治的方法，都得不到任何具体的说明。

“你们那种在学院式的表述上永远是别出心裁的、多种多样的提纲，在1839年变得较为确切。1838年的会试曾经指出，对于宗教和道德原则的忽视、发财的欲望、对于享受的热心以及政治上的紊乱是社会病态的各种原因或者毋宁说是它的各种症候。你们把所有这些论据用单一的命题体现出来：星期日举行宗教仪式对于卫生、道德以及家庭和社会关系的好处。

“诸位先生，你们曾经用一个基督教徒的口气询问：真正的社会制度是什么。有一个参加考试的人[31]敢于主张并相信他曾证明：每个

星期休息一天的制度是和一种以地位平等为基础的政治制度必然地联系在一起的；如果没有平等，这个制度就将成为一种变态，一种不可能的事；只有平等才能复兴这个古老和神秘的第七日的例假守则。这个论证没有得到你们的赞许，因为你们虽然并不否认这个参加考试的人所指出的两者间的关系，然而你们断定，——并且，诸位先生，有理由地断定，地位平等的原则并没有得到证明，那个作者的想法只不过是假设。

“最后，诸位先生，你们把平等的这个基本原理用下列词句在会试中提出：关于子女平分遗产的立法迄今在法国经济上和道德上所产生的后果以及将来在这些方面可能产生的后果。

“除非把自己狭隘地和不开展地限制在老生常谈里面，我以为你们的试题应作如下的发挥：

“如果法律能使遗产权成为同一父亲的所有子女的共同权利，为什么它就不能使它也成为这个父亲的所有孙子、孙女和曾孙、曾孙女的共同权利呢？

“如果法律已不再承认在家庭中次子不得继承父业的规定，为什么它就不能通过继承权而使种族、部族、民族中不再有这种长幼贵贱之分呢？

“能否通过继承权，在公民与公民之间，像在堂兄弟和兄弟之间那样，把平等确保得一样好呢？总之，继承权的原则是不是可以变为平等的原则呢？

“把所有这些思想在一个概括的问题中总结起来，就成为：遗产继承的原则是什么？不平等的基础是什么？所有权是什么？

“诸位先生，这就是我今天呈献给你们的论文的内容。

“如果我很好地掌握了你们的思想内容；如果我能够阐明一个无可争辩的、但由于一些我敢说已经得到解释的原因而长期被误解的真理；如果通过一种绝对可靠的调查方法，我确立了地位平等的学说；如果我确定了民法的原则、正义的本质和社会的形式；如果我能永远

消灭所有权，那么，诸位先生，一切光荣将归诸你们，因为幸而有你们的帮助和启发，我才获得这种光荣的。[32]

“我这项工作的宗旨在于把方法应用到哲学问题上去；一切其他的意图是与我无关的，甚至对我是一种侮辱。

“我曾经以不很敬重的态度来讨论法学：我有权这样做；但如果我不把这种所谓科学和实践这种科学的人区别开来，那我就会是不公道的。我们那些专心于这种辛勤而严格的研究工作的法学家，由于他们的学问和口才，在一切方面是值得他们的同胞们的尊敬的，可是他们应当受到一种责备，即对于一些武断的法律过于顺从。

“我曾经对于那些经济学家进行了无情的批评：因为老实说，一般地讲，我对他们是没有好感的。他们著作内容的大言不惭和空洞无物，他们不客气的自傲，以及他们无法形容的谬论，使我感到厌恶。凡是认识他们因而原谅他们的人，可以去阅读他们的著作。

“我曾严厉地谴责了学究气的基督教会；我是应当这样做的。这个谴责来自我提醒人们注意的一些事实：为什么教会对自己不懂的事情作出规定呢？教会在教条上和道德上犯了错误；物理学和数学证实了它的错误。也许我是不应该把这话说出来的；但毫无疑问，对于教会来说，不幸的是事实如此。诸位先生，要想复兴宗教，就必须谴责教会。

“诸位先生，也许你们会表示遗憾，说我只顾方法和证据而过于忽略了形式和文体；我本来是想做得更好一些，可是没有成功。[33] 我是没有在文字上下工夫的希望和信心的。在我的心目中，十九世纪是一个树立新原理的创生时代，在这个时代中，产生了一些新的原理，但是任何著述都是不会经久的。据我看来，这就是为什么如今法国拥有这么许多有才智的人而举不出一个伟大作家的缘故。据我看来，在一个像我们这样的社会中，追求文字上的荣誉是一件不合时宜的事情。[34] 在一个文艺女神诞生的前夕，去发动一个年老的女巫又有什么用呢？我们是一幕悲剧快终场时的可怜的演员，我们应该做到的是如何加速结局的到来。把这个角色扮演得最好的，就是我们中间最有功劳的。可是，我不再想望这种不幸的成就了！

“诸位先生，为什么我不把这一点坦白说出来呢？我曾希望得到你们的选票，追求过你们的奖学金，同时仇恨着现有的一切并满怀着毁灭这一切的计划；我将抱着镇静的心情和有涵养的耐心去完成我的研究工作。由于认识了真理，我从中所得到的心情的宁静超过了压迫的感觉所给我的愤怒；我希望从这篇论文收获的最宝贵的果实将是我的读者们在心神安宁状态下所得到的启发；这种安宁状态是由于对祸害及其根源有了明确的认识而产生的，它比喜怒哀乐和热忱有力得多。我过去对于人的特权和权力的愤恨是无限的；也许我在愤怒之下，有时犯了把人和事混为一谈的错误；现在我只有蔑视和愁叹；我只要了解了，愤恨就平息了。

“现在，诸位先生，你们的任务和地位是宣告真理；应当由你们来启迪人民，告诉他们什么是他们应该希望的和什么是应该畏惧的。人民还没有能力去明智地判断什么是对他们最有利的，因此对于一些极端相反的意见，只要他们在这些意见中稍稍尝到一点奉承的味道，他们就会不分皂白地一律赞许；对于他们来说，思想的一些定律就像是可能事物的界限似的；今天，他们不能把一个学者和一个诡辩家区别开来，正如过去他们不能识别魔术家和物理学家一样。‘他们不加考虑就轻易相信，把一切新闻搜集起来并堆积在一起，把所有的报告都当作是真实的和确凿无疑的，因此，只要闻到新鲜事物一点气息或听到它的一点响声，他们就会像蜜蜂在听见一只洗脸盆的响声时一样会集拢来。’[35] [37]

“诸位先生，但愿你们像我一样地渴望平等；但愿你们为了我们祖国永恒的幸福，成为平等的传布者和先驱；但愿我是你们的奖学金的最后一个得奖人！在我所能作出的愿望中，诸位先生，这对你们是最适当的，同时对我是最荣誉的。

“我是你们的怀着最深切的敬意和最诚挚的感激之忱的

“得奖人，

“比埃尔·约瑟夫·蒲鲁东。1840年6月30日于巴黎。”

接到了这封信的两个月之后，在该学院8月24日的那次会上，它用一纸通知向它的那个奖学金得奖人作了答复，现在我就把通知的原

文抄录如下：

“我们的一位成员要求本学院注意胥阿尔奖金的那个得奖人于本年6月发表的一本小册子，题目是：《什么是所有权？》，而且作者写明是呈献给本学院的。这位成员认为，本学院为了对正义、示范和它自己的尊严负责起见，应该公开表示对这个出版物所包含的反社会的学说不负一切责任。因此他要求：

“1．本学院以最严正的态度否认并谴责胥阿尔的得奖人的这部著作，因为这是不经本学院的同意而发表的，并且因为那些诿诸于本学院的见解是和本学院任何一位成员所信守的原则完全相反的；

“2．要求那位得奖人在他再版这本书时把书上给本学院的题词删去；

“3．本学院的这个决定应记入会议记录。

“这三个提案均经表决通过。”

作出这个裁决的人以为给了它否认的形式就可以使它具有威力；对于这个可笑的裁决，我只有请求读者不要按照我们这个学院的智慧去衡量我的同胞们的智慧。

在我的那些社会和政治科学的赞助人怒斥我的小册子的同时，有一个不是弗朗歇孔戴地区的人，他并不认识我，他可能还自认为是受到我对经济学家们所作的过于尖锐的批判的直接打击的对象，他是一位既博学而又谦虚的政论家，他受到他深感其疾苦的人民的爱戴，他受到他不用谄媚或令人鄙弃的方式而努力使其变得明智的当权者的尊敬，他就是布朗基[39]先生，学院院士、政治经济学教授、所有权的保卫者，他起来在他同事面前、在大臣面前给我辩护，并且把我从一个由于一向的愚昧而永远是黑暗的司法机关的迫害中解救出来。[40]

我想读者一定会乐于细读布朗基先生在我发表第二篇论文后寄给我的那封信，这封信对写信人来说是值得尊敬的，正如对受信人来说是使人感奋的一样。

“先生：——

“接到了您寄给我的关于所有权的第二篇论文，我向您谨致谢意。我以我自己由于熟悉了第一篇论文而油然产生的最大兴趣读完了这篇论文。您已稍稍改变了那种粗犷的形式，我对此感到非常高兴；这种形式曾使如此严肃的著作具有了一种专事攻讦的小册子的格调和外表；因为，先生，您确是把我吓倒了，而只是由于您的才华才使我对您的意图感到放心。一个人是不会为了激怒自己的同胞而浪费这样多的真才实学的。所有权就是盗窃！这是一个多么生硬的命题。倘使您坚决要保持它的那种简单直率的笔调，那么这个命题就甚至会使那些不根据外表下判断的严正的人也厌恶您那本著作的。但如果您已使形式趋于温和，您依然可以忠实地说明您的学说的实质；并且虽然承您建议要我分任提倡这种危险理论的工作，我也不能接受这种协作，因为就才华方面来说，这种协作的确对我是个光荣，可是在其他一切方面，它都会使我受到牵累。

“只有在一件事情上，我的意见和您一致；这就是，在这个世界上，各种各类的所有权被滥用的情况实在太多。但我不能从滥用所有权作出废除所有权的结论，这个猛药和可以治愈一切病害的死亡太相像了。我还愿意更进一步。我愿意坦白说，在所有的弊端中，我认为最可恨的就是所有权的流弊；但是再重复一遍，有一种救药可以医治这个祸害而不必对它实施强暴，尤其是不必加以消灭。如果现行的法律纵容滥用所有权，那么我们可以加以修订。我们的民法并不是《可兰经》；把它审查一下，并不算错。所以，可以改变那些规定行使所有权的法律条文，但是不要诅咒；因为，从逻辑上讲，两手完全清白的诚实人在哪里呢？您是否认为一个人可以是强盗而自己并不知道、并不希望如此、或者自己连想都没有想到的呢？您难道不承认在现状下的社会，像每个人一样，在它的组织中就存在着从我们祖先遗留下来的各种德行和恶习吗？您竟以为财产是如此简单和如此抽象的东西，以致您可以在您的形而上学的碾磨中（如果我可以这样说的话）重新混合并加以平分么？先生，在您这两篇充满着诡辩的兴之所至的美妙作品中，您曾经谈到这么许多切合实际的东西，可见您不是一个纯粹的、刚愎的空想家。您十分熟悉经济学和文学上的用语，决不至于去玩弄那些可以引起骚乱的粗暴词句。所以我以为您的论所有权，正像八十年前卢梭论文学那样，是学识和才气的一种绝妙的、含有诗意的表现。至少这是我个人的看法。

“这就是我对您的书提出报告时向学院说的话。我早知道人们要到法院去告您；您也许不知道我是利用了怎样的机会侥幸地阻止住他们的。[41] 如果王室法律顾问，也就是思想问题上重要工作的执行人，在我之后来攻击您的著作并使您感到苦恼，我将悔恨无穷！我可以对您发誓，我曾经因此度过了两个可怕的夜晚，并且只是经我说明了您的著作是一篇学院式的论文，不是煽动性的宣言，我才能够抑制那个世俗的权力。您的措辞过于高深，所以永远不致被那些在讨论我们社会秩序的最严重的问题时用铺路石当作武器的疯子所利用。但是，先生，请您当心，他们也许不久就会不管您的意愿如何而到这个可怕的兵工厂里来找寻弹药，您那强有力的形而上学也许会落到十字街头的某个诡辩家的手里，他会当着一群饥饿的听众讨论这个问题：那时我们就会得到劫掠作为我们的结论。

“先生，我和您一样深切地感到您所揭露的那些流弊；但是我深爱秩序——并不是警察当局感到满意的那种庸俗的、使人感到苦恼的秩序，而是人类社会的庄严而严肃的秩序——因此我在攻击某些弊端时有时感到为难。每当我被迫用一只手去摧毁的时候，我愿意用另一只手去实行重建。在修剪一棵老树的时候，我们要多么小心，免得损坏那些能开花结实的嫩芽！对于这一点，您知道得比谁都清楚。您是一个聪明而博学的人；您具有能够深思的头脑。您用来形容当今的狂热分子的措辞十分强烈，足以使疑虑多端的富于想象力的人们对您的意图感到安心：可是您最后的结论却是主张废除所有权！您要取消那个推动人类智慧的最有力量的原动力；您打击到慈父情感中最甜蜜的幻想；您用一句话来阻止资本的形成，从此以后我们将在沙地上而不是在岩石上进行建设。那是我不能表示同意的；为了这个缘故，我才批评您的那本充满着美丽篇幅的、放射着热情和学问光辉的著作！

“先生，我希望我的差不多已经衰弱的身体容许我和您一起逐页地研究那篇承您公开地送给我个人的论文；我相信我会提出一些重要的批评意见。此刻，我只能为了在承您提起我的时候您所用的那些亲切的词句而向您致谢。我们彼此都怀着应有的真诚；我另外还希望采取应有的慎重态度。您知道劳动人民是在多么沉重的困境中遭受折磨；我知道有多少高尚的心在那些粗陋衣服之下跳动着，我对于这些成千上万的、一清早就起来劳动的、为了缴纳捐税并为了我国的富强而工作着的善良的人们怀有一种不可克制的兄弟般的同情。我力图为他们服务并使他们明白道理，而某种力量却正在把他们引入歧途。您没有

直接为他们写作。您发表了两篇卓越的宣言，第二篇比第一篇较为慎重；如果您写出比第二篇更加慎重的第三篇文章来，您就会在科学界占据崇高的地位，而科学的首要要求则是沉着和大公无私。

“再见吧，先生！任何人对于另一个人的敬意不会超过我对您的敬意。

“布朗基

“1841年5月1日，于巴黎。”

当然，我对于这封高贵而雄辩的书信是会有某些保留的；但是我坦白说，与其给我自己不必要地多树敌人，我还更愿意去实现这封信的末尾所说的预言。这么许多的争论使我感到厌倦和烦恼。消耗在笔墨战中的智力是和用在战争中的智力一样：这是浪费掉的智力。布朗基先生承认在所有权的行使上存在着很多流弊，而且是一些可恨的流弊；在我这方面，我却专门把所有权 称作这些流弊的总和。对我们两个人来说，所有权好像是一个需要敲掉尖角的多边形，但是在这样做了以后，布朗基先生却认为那个图形将仍然是一个多边形（这是一个数学上已被承认但并没有得到证明的假设），而我呢，我却主张这个图形将是一个圆形。对诚实的人说来，即使分歧再大一些，也还是可以互相谅解的。

此外，我认为，处于问题的现阶段，在决定赞成废除所有权以前，思想上可能理应有所踌躇。的确，要使自己的主张得到胜利，仅仅去推翻一个被一般人所承认的原理是不够的，因为这个原理具有系统地总结我们的各种政治学说的无可争辩的价值；还须建立相反的原理，并扼要地说明从这原理产生出来的体系。此外，还必须证明这个新的体系如何能够满足所有那些促使先前那个体系得以建立起来的道德上和政治上的需要。因此，我以上的论证是否正确，要看有待以后证明的下列条件而定：

求得一个绝对平等的体系，在这个体系之下，除去所有权或所有权流弊总和之后的一切现有的制度不但可以存在，而且它们本身还可以用来作为平等的工具；这些制度包括：个人自由、权力的分立、检察机关、陪审制、行政和司法的组织、教育的统一和完整、婚姻、家庭、直系或旁系的继承权、买卖权和交易权、立遗嘱权、甚至长子继

承权，——一个比私有制更能保证资本的形成并维持一切人的积极性的体系；它能根据一个优越的观点去解释、纠正或补充从柏拉图和毕达哥拉斯 [42] 起到巴贝夫 [43] 、圣西门和傅立叶为止至今所提出的各种关于社团的学说；最后，一个用作过渡手段的立即可以实行的体系。

据我看来，这样巨大的工作需要二十个孟德斯鸠同心协力才能完成；可是，如果说这不能单独由一个人来完成的话，他还是可以着手进行的。他必须经历的道路足以指出最终的目标并保证获得成果。

---

[1] 第一版是在1840年6月出版的，第二版则在1841年8月。——原编者

[2] 蒲鲁东在这里引证了在他申请胥阿尔奖金的信中的一句话，但不是原文。当时他曾许愿为了"那些我乐于把他们叫做我的弟兄和伙伴的人在道德上和文化上的改善"而工作。——原编者

[3] 比埃尔·约瑟夫·蒲鲁东著的《对于文法分类的研究》。这是一篇于1839年5月4日在文史学院得奖的论文。未出版 [30] 。

[4] 这篇论文并不完全是没有刊行的。它曾在《法国语文汇刊》第3期第2、3册上开始发表过，但是当这个刊物停刊时，它还没有登完。——原编者

[5] 比埃尔·约瑟夫·蒲鲁东著的《论星期日举行宗教仪式的好处等等》，贝桑松，1839年，12开本；第二版，巴黎，1841年，18开本。

[6] 蒲鲁东要迫使他的学院表示态度，同时也以陷学院于窘境为乐。——原编者

[7] 他在1840年2月12日写给阿盖尔曼的信中说道："著作的文体将是粗犷的、激烈的。"——原编者

[8] 1839年8月18日，蒲鲁东写信给他的合伙人莫里斯说："您坚持要用文人 的称号来侮辱我；我警告您，如果说这是为了开玩笑，那

么这个玩笑开的时间未免有些太长了。文人 等于工业的骑士， 请您好好记住吧……如果您认为必须给我一个头衔的话，您可以随意写上：印刷工人 或校对工人 。我永远只是这样的人，我现在还是这样的人，并且这将永远是我的真正职业，至少是名誉上的职业。——原编者

[9] 夏隆 [36]：《论智慧》第18章。

[10] 比埃尔·夏隆（1541—1603），法国天主教神学家和哲学家，著有《三个真理》、《论智慧》等书。——译者

[11] 不知道是否有必要提起，毕丰 [38] 曾把蜜蜂叫做采蜜的蝇子，以及我们的农民在追赶飞走的蜂群时有一种敲打瓶罐和锅镬的习惯，因为他们认为这样就可以迫使蜂群停落下来。——原编者

[12] 若尔日·毕丰（1707—1788），法国博物学家，与人合编《博物学》四十四卷。——译者

[13] 阿道夫·布朗基（1798—1854），人们有时把他叫做大布朗基，以便把他和他的兄弟区别开来，后者是革命家或"被幽禁者"。阿道夫于1833年继承了他的老师萨伊担任工艺学院的政治经济学讲座。在他发表的许多著作中，著名的有《从古代到现在的欧洲政治经济学史和法国的工人阶级》一书。

布朗基的关于蒲鲁东论文的报告是向道德和政治科学学院8月29日的会议提出的。它曾发表于1840年9月27日（并不是《通信集》第1卷第259页所载的9月7日）的《通报》上。这是一个聪明的汇报，引证了一些经过好好地挑选过的原文，它是为了吸引读者并使论文的作者避免受到可怕的追诉而提出的。报告上有着这样的结论："简言之，我们曾经注意地阅读了这本使人产生一种激动的好奇心的著作。根据它的哲学研究、它的措辞和它的逻辑，如果它不是专向一些有高度智慧的人或有文化修养的人提出的话，那么我们看来就好像具有危险性了。看到把这样高深的学问用来发挥这类怪僻的理论是可悲的；所以对于我们来说，虽然这篇著作具有科学上的价值，但我们不能对它所申论的内容表示同意。"——原编者

[14] 布朗基像蒲鲁东于1841年7月19日的那封信中所说的那样，作了两次说项，起先是向司法大臣维弗扬，后来是向库能格里台讷。——原编者

[15] 司法部大臣维弗扬先生在开始对《关于所有权的论文》进行起诉之前，征求了布朗基先生的意见；并且他就是根据这位可敬的院士的按语，才放过一本已经惹起了法官们的怒火的著作的。自从我第一次发表这个作品以来，在帮助和保护方面，我应当感荷的官员固然不只维弗扬先生一人，但是在政治范围内，这样宽大的精神是很少见的，所以我可以诚恳地和毫不拘束地加以承认。在我这方面，我总以为坏制度造成了坏官吏；同样地，某些团体的怯懦和虚伪完全是由那种支配着它们的精神所造成的。例如，虽然在学院内部不乏有德行和才能的人，可是为什么它们却总是成为压迫思想、愚蠢和卑鄙阴谋的中心呢？这个问题值得由一个学院提出，作为会试的试题，参加会试的人是不会少的。

[16] 毕达哥拉斯（约前582—前500），古希腊哲学家。——译者

[17] 巴贝夫（1760—1797），法国空想社会主义者。见本书第167页注释。——编者

第一章 这本著作所采用的方法。——一次革命的想法

如果我必须答复下列问题：什么是奴隶制？ 而我只用这就是谋杀一句话来回答，我的意思就会立刻被人所了解。用不着更多的论证来说明：剥夺一个人的思想、愿望和人格的权力是一种生杀之权；使一个人成为奴隶就等于是杀死他。那么，为什么对于这另一个问题：什么是所有权？ 我就不能同样用这就是盗窃 [44] 这句话来回答，而没有把握不被误解呢？虽然这第二个命题不过是上述第一个的转化。

我要着手讨论有关我们国家政权和我们制度的重要原则，即所有权；在根据我的研究工作所得出的结论中，我是可能有错误的：我有这个权利；我愿意把我著作的最后思想放在前面作为开端：我有这个权利；我始终是在我的权利之中的。

有的作家宣称所有权是一种公权，它是从占用产生的并得到法律的核准；另外有些作家则主张它是一种自然权，它的根源是劳动：这些学说虽然看起来是完全相反的，却都得到了鼓励和赞许。我认为能够造成所有权的，既不是劳动，又不是占用，也不是法律；它是一个无因之果：我就应该受到责备吗？

多少的怨言都起来了！

所有权就是盗窃！ 这是1793年的口号！这是革命的信号！……

读者，请您放心：我绝对不是一个挑拨离间分子，也不是叛乱的煽动者。 [45] 我仅仅是把历史提前了几天：我暴露了一个真理，我们想设法去阻止它的出现是徒劳无功的；我写出了我们未来的宪法的前言。如果我们的偏见容许我们考虑这个真理，那么这个在您看来是冒渎神明的命题——所有权就是盗窃 ——就会被承认是保护我们不受雷

击的避雷针；但是有多少有势力的方面、多少偏见在反抗它！……唉！哲学是丝毫不能更改事件的进程的：命运将不受预言的影响而自行完成。而且，难道正义不应该实现吗？我们的教育不应该结束吗？

所有权就是盗窃！……这是人类思想上多么大的转变啊！所有人和盗贼 一向是两个相反的用语，正像它们所指的那两种人是极不相容的那样；各种语言文字都规定这两个词的涵义是正相反的。所以，您有什么权力去攻击普遍一致的意见并证明人类是虚妄的呢？您是谁，竟敢这样来怀疑历代各民族的判断呢？

读者，我这卑微的个人地位于您何足轻重呢？我像您一样，生活在理智只受事实和证据的支配的时代里；我的名字，像您的名字一样，是真理的追求者 [46]；我的使命是写在法律上的这句话：你发言时不要含有仇恨，也不要害怕；把你所知道的说出来。我们这类人的事业是缔造科学的庙堂，这个科学包括人和自然。要知道，真理显现给所有的人；今天它显示给牛顿和帕斯卡，明天它会显示给山谷中的牧羊人，显示给车间中的伙伴。每个人都可以给这大厦加上一块砖石，并且在他的任务完成后，他就消逝了。永恒在我们之前，永恒在我们之后：在两个无限之间，个人的地位有什么重要，值得时代来了解他呢？

所以，读者，请您不必理会我的资格和我的性格，而请您只注意我的论证。我打算根据普遍一致的同意来纠正普遍的谬误；我是把人类的意见诉诸人类的信仰的。请您鼓起勇气跟着我走吧；如果您的意志是不受拘束的，您的良心是自由的，您的智慧能把两个命题结合起来并由此推断出第三个命题，那么我的意见就一定会变成您的意见。在开始时我就把我的最后一句话放在您的面前，那是我要预先通知您而不是藐视您；因为我确信，只要您阅读我所写的东西，您就必然会表示同意。我要讲起的事情非常简单，非常容易捉摸，因此您会觉得奇怪，为什么您以前竟没有觉察到，并且您会说："我以前一点也没有考虑过这些事情。"有些人会让您看到一个天才，他夺取了自然的秘密，把它的高超的信息展现在您的面前；在这里，您只能找到一系列对于正义 和公理 的实验，一种衡量您的良心的验证方法。实验的过程将在您的眼前进行；并且要由您来衡量结果。

然而，我并不想建立体系：我要求特权的消灭、奴隶制的废止、权利的平等和法律主宰一切。正义，再没有别的东西，这就是我的论证的始末；我把治理世界[48]的事务留给别人去做。

有一天，我曾问我自己："为什么社会上有这么多的痛苦和苦难呢？难道人类应该永远是不幸的吗？"由于我不满意改革者的圆滑的解释——他们把一般灾难的责任，有的诿诸于政府的软弱无能，有的诿诸于阴谋和叛乱，有的则诿诸于无知和普遍的腐化——同时由于我对论坛上和报纸上的一些无止无休的争论感到厌倦，我就想亲自去探索这个问题。我征求过科学大师们的意见，我读过上百本哲学、法律学、政治经济学和历史的书籍：但愿上帝喜欢我生活在一个读了这么多的书竟然毫未得益的时代里！我曾不遗余力地求得一些正确的知识，同时比较了各派学说，答复了责难，不断地用论证构成方程式并加以分解，在最严谨的逻辑的天平上衡量成千条的推论。在这艰辛的工作中，我收集了许多有意义的事实，等我有空，我将立即把它们告诉我的朋友和公众。但我必须说明，首先我以为我们从来就没有懂得这些如此通俗和如此神圣的名词的意义：正义、公道[49]、自由；关于这些原理的每一项，我们的观念一向是极端模糊的；并且最后以为这种愚昧无知的情况就是置我们于死地的贫困和人类所遭受的一切灾难的唯一原因。

在这个奇怪的结果面前，我的内心曾经感到恐慌；我曾怀疑我的理智。什么！我说道，目所未睹的、耳所未闻的、悟力所未参透的东西，竟被你发现了！不幸的人啊，不要把你那有毛病的头脑中的幻觉当做科学的真理吧！难道你不知道（伟大的哲学家们曾经这样说过），在实用的道德学上，普遍的谬误就是矛盾吗？

因此，我便决定来检验我的论证。在进行这项新的工作以前，我力求对下列问题作出解答：在道德原理的适用上，人类居然这样长期地和普遍地发生错误，这是可能的吗？怎样和为什么会弄错的呢？人类的这个普遍的谬误怎样才能克服呢？

我的种种观察的结果是否正确，有赖于这些问题的解决，而这些问题是经不起长期的分析的。在这篇论文的第五章中，人们可以看到，在道德学方面，正如在其他各门学问方面一样，最严重的谬误是科学上的等级；甚至在司法工作中，犯错误是一种可以使人变得高贵

的特权；至于可以归功于我的哲学上的成就，那是极其渺小的。给事物确定名称是容易的，困难的是在它们出现以前就能加以辨识。当我表明一种思想——一种弥漫于所有聪明人的心中的、如果我今天不把它提出来明天就会有另一个人加以宣告的思想——的最后阶段时，我除了比别人先发表以外是没有什么功劳可言的。对于一个最先看见日出的人，能给他表扬吗？

是的，所有的人都相信并且反复说，地位的平等是和权利的平等相同的；所有权 和盗窃 是同义词；在卓越的才能或卓越的服务的借口下所给予的、或者毋宁说是被霸占的社会上的一切优越地位，都是罪恶和强夺。所有的人，我说，在他们的内心里都可以证明这些真理，问题仅仅在于要使他们觉察到这一点。

在讨论具体内容以前，有必要稍稍提到我即将遵循的道路。当帕斯卡研究一个几何学上的问题时，他先给他自己创造一个解答的方法；要解决一个哲学上的问题，方法也同样是必要的。唉！从结果的重大性来说，难道哲学所讨论的问题，不比几何学上的问题重要得多吗？由此看来，为了得到解决，难道它们不更加迫切地要求一种深刻而严格的分析方法吗？

现代的心理学家说，从今以后，一个毫无疑问的事实是：心灵所感受到的每一种知觉，是由支配心灵的某些一般的规律决定的；这个知觉可以说是按照某些早已存在于我们悟性中的模式铸成的，并且这些模式就成为这个知觉的根本的条件。因此他们说，如果心灵没有先天的概念 ，它至少具有先天的形式 。所以，例如，一切现象都必然是被我们设想为发生在时间 和空间 中的——这就迫使我们去推断这个现象所从而发生的原因 ；一切存在着的事物都含有实质、形态、数目、关系 等等概念；总之，我们不能构成任何一种与理性的一般原理中某一原理不相关联的概念，离开这些原理，什么都是不存在的。

那些心理学家又说，悟性上的这些定理，就是基本模式，在学术上叫做范畴 ，我们所有的判断和概念必然是由这些模式形成的，而我们的感觉不过是起了说明这些模式的作用罢了。这些范畴最初就存在于心灵上这一事实，现在已经获得证明；它们只需要加以系统化和确定数目。亚里士多德计算它们有十个；康德把数目增加到十五个；古尚 [50] 把它们缩减为三个、两个、一个 [51] ；这位教授的无可争辩的

光荣起因于这样的事实，即：如果他没有发现关于范畴的真实的理论，他至少比任何人都更懂得这个问题的高度重要性；这是整个形而上学中最重要的、也许是唯一的问题。

我坦白地说，我不但不相信概念 的先天性，而且也不相信我们悟性的形式 或规律 的先天性；我认为雷德 [52] 和康德的形而上学比亚里士多德的形而上学距离真理更远。但是，因为我不想在这里深入讨论理性的问题（这是公众不感兴趣的需要长期研究的工作），所以我就通过假设把时间、空间、本质、原因这样一些最普遍、最必要的概念当作是原先就存在于我们的心灵中的，或者至少是直接从它的构成中产生的。

但是，有一个不大为哲学家所注意的同样真实的心理现象，这就是习惯，它像一种第二天性那样，能把属于范畴的新的形式固定在人们的心中；这些新的形式是从使我们获得深刻印象的表面现象产生的，并且常常因此而丧失了客观真实性，但它们对于我们的判断力所发生的先定的影响不下于原先就存在的范畴。因此我们在推理的时候所依据的，是我们理智的永恒的 和绝对的 规律，同时还有由不完全的观察提供给我们的通常是错误的次要的法则。这就是错误偏见所由产生的最丰富的泉源，并且也就是多种多样的谬误的永久而往往不能克服的原因。这些偏见在我们身上所造成的先入为主的作用十分强烈，甚至当我们在对一个我们思想上认为是错误的、我们理智所反对的、我们良心所谴责的原理进行斗争时，我们竟会不知不觉地去为这个原理作辩护，按照它去推理，在我们攻击它的时候遵从它。我们的思想好像是束缚在一个圈子里似的，环绕着它自己在旋转，直到一种能在我们身上产生新概念的新的观察使我们发现一个外在的原理为止，这个原理把我们从控制着我们想象力的错觉中解救出来。

所以，我们今天知道，由于一种其原因尚不可知的地球磁性吸力的定律，两个不受任何阻碍牵制的物体具有通过一种加速的推动力而互相结合起来的倾向；这种推动力就叫做万有引力 。正是这种万有引力，它使失去支撑的物体跌落到地面上来，使它们具有重量，并把我们维系在我们所居住的地球之上。由于不知道这个原因，古人就无法相信在地球的相对地区存在着人。圣奥古斯丁 [54] 模仿拉克坦歇斯 [55] 说："你们怎么会不知道，如果你们脚底下有人的话，他们的头就

会朝下，他们就会落到天空中去？”这位希波的主教，因为在他看来地球是扁平的，便认为确是这样，因而他就推定，如果我们从不同地点用直线把天顶和天底连接起来，这些直线将是彼此平行的；并且他认为一切自上而下的运动都是按照这些直线的方向进行的。因此，他自然就不能不得出如下的结论：星星是像一些转动着的火把那样，维系在天空的穹顶上的；如果放任不管，它们就会像一阵火雨似的落到地面上来；地面是一张构成宇宙下部的广大无边的桌子，等等。如果当时有人问他土地本身是支撑在什么上面的，他就会回答说，他不知道，但是对于上帝来说，没有不可能的事。这就是圣奥古斯丁那时关于空间和运动的想法，也就是根据外表现象而得到的偏见使他产生的想法，并且这个偏见对于他来说已成为从事判断的一般而绝对的法则。至于物体为何下落，在他的思想上是罔无所知的；关于这一点，他除了能够说一个物体下落就是因为它下落之外，说不出别的话来。

对于我们来说，下落的概念是比较复杂的：除它所包含的空间和运动的一般概念以外，我们还加上那种引向或导向一个中心的概念，而后者则给我们以较高的原因概念。但是，虽然物理学在这方面已经充分地纠正了我们的判断，我们在习惯上却还保存着不少圣奥古斯丁关于这方面的偏见；当我们说一件东西已经落下 的时候，我们还不是简单地和概括地想到发生了引力作用的效果，而专门地和特殊地想到那件东西是自上而下地 趋向地面的，并且认为这种运动已经发生了。我们的智慧徒然受到启发；想象占着优势，我们的语言还始终是改不过来的。从天而降 的说法并不比一步登天 的说法更为真实；可是，只要人们仍旧使用语言，这种说法还会继续存在下去。

所有这些自上而下、从天而降、从天上掉下来 等等说法，今后不再是危险的了，因为我们懂得怎样在实践上去纠正它们了：但是只要稍为想一想，就可以看到它们如何妨碍了科学的进步。如果说我们是否知道物体下落的真正原因以及我们关于空间的一般运动的概念是否正确，事实上对于统计学、机械学、水力学、弹道学的关系不大，那么当我们要解释宇宙的体系、潮汐的原因、地球的形状和它在天空中的位置时，情形就不同了。我们必须离开表面现象的圈子，才能了解这些事情。从古至今，曾经有过巧妙的机械师、极高明的建筑师、能干的炮手；他们关于地球的圆形和万有引力所犯的错误并不妨碍他们技艺的发展；建筑物的坚固性和射击的准确性丝毫不因此而受到影响。但是，他们迟早要被迫设法解决一些现象，这些现象是那种假定

从地面向上的一切垂直线都是平行的学说所无法解释的：所以，那个时候，在千百年来充斥于日常实践中的偏见和同肉眼所见的证据似乎相矛盾的前所未闻的思想之间，就必然开始发生斗争。

因此，一方面，不论是以孤立的事实或仅以表面现象为基础的最错误的判断，总包含一些真理，这些真理的范围不论大小，都有容许作某些推论的余地，如果越出这个范围，我们就陷于荒谬的境地了。例如，在圣奥古斯丁的看法中包含下列真理：物体是朝着地面落下的，它们是成直线落下的，太阳或地球在移动着，天空或地球在旋转着，等等。这些概括的事实始终是真实的；我们的科学对它们丝毫未曾有所增益。但是，在另一方面，既然有必要对一切事物作出解释，我们就不得不寻找内容愈来愈广泛的原理：所以我们必须首先放弃那种认为地球是扁平的见解，然后放弃那种认为地球是宇宙的静止的中心的学说等等。

如果我们现在从物理学的自然界转移到精神世界，我们就会发现自己仍然受制于只顾外表现象的同样的谬见，受制于习惯和自发性的同样的影响。但是，使我们这第二部分的知识体系显得突出的，一方面是我们的见解给我们带来的利或害，另一方面是我们在回护那种使我们受苦的、杀害我们的偏见时所表现出来的固执性。

关于重量的原因和地球的形状，无论我们信奉怎样的理论，都无损于地球的实体；并且对我们来说，我们的社会经济并不因此而有所损益。可是我们道德上的规律却要在我们身上并通过我们发生作用：要知道，如果没有我们有意识的参与，因而除非是我们了解这些规律，它们是无法贯彻的。所以，如果我们的关于道德规律的科学是错误的话，那就显而易见，当我们想对自己有利的时候，我们却在做着对自己有害的事情；如果这门科学仅是不够完善，那么在某一个时期内，它还可以满足我们社会进步的需要，但是时间长了，它就会使我们误入歧途，最后把我们推到灾难的深渊中去。

所以，我们有必要运用我们最高超的学识；并且必须说明，这些知识从来没有缺乏过，这一点是我们的光荣。但因此也就在陈旧的偏见和新的观念之间开始了一种顽强的斗争。这是一些混乱和苦恼的日子！人们回想起过去在同样的信仰和同样的制度之下，大家好像都很幸福：怎么可以埋怨这些信仰、怎么可以摒弃这些制度呢？人们不愿

承认这个幸福的时期恰恰就是被用来发展社会中所蕴藏着的邪恶的原理的；人们怨天尤人，谴责地球上有权势的人和自然界的力量。人不到他自己的头脑和心中去寻找邪恶的根源，反而责备他的老师、他的对手、他的邻居和他自己；所有的国家武装起来，互相厮杀和互相消灭，直到由于人口大量减少而重新获得平衡，以及从战士的骸骨中重新产生和平为止。人类多么厌恶去触犯祖先遗留下来的习惯，更改城市的始创者所规定的并经历代忠实的奉行者所证实了的法律。

狄特·李维 [56] 曾经高呼说：你们应当反对一切改革（Nihil motum ex antiquo probabile est）。对于人来说，当然最好是永远没有需要更改的东西：但是，如果人生下来是无知的，如果他的生存条件是逐步地实行自我教育，那他就必须因此而拒绝知识、放弃他的理智并听凭命运的摆布吗？完全的健康比复元期间的病体更好：难道这是使病人拒绝接受医治的理由吗？施洗的约翰和耶稣高呼过，改革！改革！五十年前我们祖先高呼过，改革！改革！并且我们还将长期高呼：改革！改革！

身为我们这个时代的苦难的见证人，我曾经想：在作为社会基础的那些原则中，有一个是社会所没有了解的，社会的愚昧已经毁坏了这个原则，因之它造成了一切恶果。这个原则是所有原则中最古老的；因为革命的特点是推翻时代最近的原则而尊崇历史最悠久的原则；可是这个折磨我们的祸害是存在于一切革命之前的，这个被我们的愚昧所毁损的原则得到尊敬并为一般人所奉行；因为如果它不为一般人所奉行的话，它就对谁也不会发生危害，就不会发生影响。

但是这个原则，其目的固然正确，却遭到了误解。这个原则和人类的历史一样久远，它究竟是什么原则呢？是否就是宗教呢？

所有的人都相信上帝：这个信条是属于他们的信仰，同时也是属于他们的理智的。对于人类来说，上帝像原因、本质、时间和空间这些绝对观念之对于我们的悟性一样，是一个原始存在的事实，一个必然的概念，一个必要的原则。上帝像太阳在物理学的一切论证产生以前就被感官的见证给我们证实的那样，是在思想上尚未有任何推理以前就被信仰给我们证实了的。我们凭观察和经验发现现象和规律；只有这种较深刻的意识才能给我们揭露事物的存在。人类相信上帝是存

在的；但是，他们在相信上帝的时候，究竟相信的是什么呢？一句话，上帝是什么呢？

这个关于神的观念，即我们人类的这种与生俱来的原始的普遍的观念，其性质如何，人类的理智还没有能够加以明确。在我们认识自然和原因的过程中，每前进一步，上帝的观念就得到扩大并提高：我们的科学愈进步，上帝就显得愈加伟大，愈加广阔。神人同形同性论和偶像崇拜必然构成了人类幼年时代内心的信仰，即幼年时代的神学和韵文。如果人们没有企图使这一谬误成为行为的准则，如果人们懂得尊重信仰自由，那么这只会是一种无害的谬误。但是人在按照他自己的形象造成了上帝之后，还想进一步把他据为己有；由于不以丑化全能之神为满足，他还把他当作自己世袭的产业、自己的财物、自己的物件来看待。被人用一些丑恶的形状来代表的上帝曾经到处成为人们和政府的财产。这就是道德被宗教所腐蚀的根源，也就是以宗教为口实的争执和神圣的战争的起源。徼天之幸，我们懂得让各人保持他自己的信仰；我们到宗教的范围以外去寻找道德律。为了对上帝的本质和属性、神学的教条、我们灵魂的命运作出决定，我们明智地等待科学来告诉我们，什么是我们应当放弃的，什么是我们应当相信的。上帝、灵魂、宗教是我们孜孜不倦的默想和我们最不幸的迷误的对象，是一些可怕的问题。人们始终在设法求得这些问题的解决，但始终没有完成：在这一切问题上，我们可能还会犯错误，但至少我们的错误是不至于有什么影响了。有了信仰的自由和宗教与政治的分离，宗教观念对于社会进步的影响就纯粹是消极的，没有一条法律、一种政治和民事制度是以宗教为基础的了。忽视宗教所强使人们承担的责任，能够助长一般的腐化现象，但这不是根本的原因，它不过是一种副作用或后果。就一切来说，特别是在我们所从事研究的问题中，这个观察结果具有决定性的作用，人与人之间地位的不平等、贫困、普遍的苦难、政府的窘迫的原因不能再认为与宗教有关了：必须追溯得更远，挖得更深。

但是在人的身上，还有什么比宗教感情更久远和更深刻的呢？

还有人的本身，这就是说，还有永久处于对立状态中的意志和良心、自由意志和法律。人和自己在进行着战争：那是为什么呢？

神学家们说："人类在开始的时候犯了罪；我们的属类是由于上古时代一项邪恶的行为而变成有罪的。为了这个罪过，人类失去了神的恩宠：谬误和无知就成为它所应得的了。如果阅读历史，你们就会在许多国家的永久的苦难中普遍找到这种必然会产生邪恶的证据。人类现在受苦并将永远受苦；他们的毛病是遗传的，生来就有的。你们可以使用一些缓和的药剂，采用一些止痛剂；可是没有什么救药。"

这种议论也不仅仅是神学家所专有的；在唯物主义哲学家方面，在无限至善性的学说的拥护者的著作中，我们可以找到同等词句所表达的上述的议论。德斯杜特·德·特拉西 [57] 正式提倡说，贫困、犯罪、战争是我们社会状态的不可避免的条件，是必然会产生的邪恶，对此而起反感是愚蠢的。所以，不管你叫它是邪恶的必然性 还是原始的罪恶 ，实质上这是相同的哲理。

"人类的第一个犯了罪。"如果《圣经》的信徒忠实地加以解释，他们就会说：人最初就犯了罪， 这就是说，犯了错误；因为犯罪、堕落、犯错误 都是指同样的事情。

"亚当的犯罪的后果是由他的种族遗传下来了；第一种后果就是愚昧无知。"的确，人类像个人一样，生来就是无知的；但是，在无数的问题上，甚至在属于道德和政治的问题上，人类的这种无知已经被消除了：谁说它不会完全消逝呢？人类不断地走向真理，光明总能战胜黑暗。所以，我们的毛病不是绝对不能治好的，神学家们的解释比不充分还糟得多；它是可笑的，因为它可以归结为这种没有意义的重复语："人犯错误，因为他犯错误。"而真实的说法却应当是："因为人想知道，所以他犯错误。"可是，如果人终于能够知道他所需要知道的一切，那就可以相信，他不会再犯错误，同时也不会再受苦了。

如果我们向那些宣传这条据说已经深入人心的规律的专家提出问题，我们立刻就可以看到，他们将对自己毫无所知的一件事情发生争执；关于一些最主要的问题，有多少作者，差不多就有多少种见解；关于最好的政治形式、权能的原则、公理的本质等问题，可以说找不到两个能够投合的见解；大家都在一个无边无际、深不可测的海上冒险航行，听凭他们个人的见解的指导，而各自谦逊地把这种指导当做真正的理性。在看到这些互相矛盾的混乱的见解时，我们说："我们钻研的对象是规律，是社会原则的规定。而现在政治学家们、即社会科

学家们并不互相了解；因此错误就在他们身上；并且，由于一切错误都是以一个实际的事物为对象的，我们就必须翻阅他们的著作，去寻找他们在不知不觉中放进去的真理。”

那么，法学家和政论家所讨论的是什么呢？讨论的是正义、平等、自由、自然法、民法 等等。但是，什么是正义？它的原则、特征、公式是什么？对于这个问题，我们的专家们显然什么也说不出来了：因为，不然的话，他们的从一个明确的原则出发的科学就可以离开盖然性的领域，而一切的争论都会结束了。

什么是正义？神学家们回答说：一切正义都来自上帝。这是真实的，但我们并不比以前知道得更多。

哲学家们应该具有较高的学识；他们对于正义和非正义已经争论得不可开交！不幸的是，一经检验，他们的学问是空空如也，而且他们有些人就像只是“喔！——喔！”地向太阳祈祷的野蛮人一样——这是赞叹、爱慕和热情的呼声，但是野蛮人并不知道太阳和“喔！”这种叫喊在意义上是连不起来的！这恰好就是我们在正义问题上所看到的哲学家们的情况。他们说，正义是上天的女儿，一种照耀着每一个降生到世界上来的人的光明，我们天性中的最美好的特性，使我们有别于禽兽并使我们和上帝相像的东西， 以及成千种的其他类似的东西。我要问，这种虔诚的恳求式的祈祷等于什么呢？等于野蛮人的祈祷：喔！

所有人类智慧关于正义所作的最合理的解释包含在这句有名的格言中：应当对别人做你愿意别人对你做的事情；不要对别人做你不愿别人对你做的事情。 但是这条实用上的道德律是非科学的；我有什么权利要求别人对我做什么或不做什么呢？如果不同时把我的权利向我解释清楚，仅仅同我说我的义务和我的权利相等的话是毫无用处的。

让我们想法说得比较确切和比较具体些吧。

正义是位居中央的支配着一切社会的明星，是政治世界绕着它旋转的中枢，是一切事务的原则和标准。人与人之间的一切行动，无一不是以公理 的名义发生的，无一不是依赖于正义的。正义决不是法律的产物；相反地，在人们容易发生接触的一切情况中，法律永远不过是正义 的表示和应用。所以，如果我们对正义和公理所形成的概念不

明确，如果这个概念是不完全的甚或是错误的，那么显而易见，我们在立法上的一切措施就会是有害的，我们的制度就会是有缺点的，我们的政治就会是谬误的：因而就会产生骚动和社会的混乱。

如果人们对于正义的概念和对于怎样应用它的见解不是一成不变的，如果在各种不同的时期，这些见解已经有过一些修正，总之，如果在概念上已经有了进步，那么上述这个在我们理解上，并且作为一种必然的结果，在我们行为上曲解正义的假设，就会是一个证明了的事实。而这正是历史通过最鲜明的事例给我们证实了的。

一千八百年以前，在罗马皇帝的统治下，这个世界在奴隶制、迷信和荒淫中耗竭了。这一被长期的狂欢弄得如醉如狂的、好像发昏似的民族甚至忘记了权利和义务的基本概念：战争和淫乐轮流地毁灭了这个民族的大部分；同时高利贷和工具（即奴隶）的劳动使他们丧失了谋生的手段，妨碍了他们的蕃衍。从这个庞大的腐化过程中，重新兴起来的是那种丑恶的野蛮主义，它像破坏一切的麻风病似的在人口减少的各省中蔓延开来。有见识的人早就预见到帝国的灭亡，但想不出挽救的办法。的确，他们能想出什么来呢？如果要挽救这个衰老的社会，就必须改变那些为公众所重视和尊敬的对象，废止那些被极为古老的正义概念所确定的权利；当时有人这样说："罗马是由于它的政治和它的保护神而取得胜利的；因此要对信仰和公众思想作任何改革，乃是荒唐的想法和亵渎。罗马对于战败的民族是宽大的，它虽给他们拴上了锁链，却饶赦了他们的生命：奴隶是它财富的最丰饶的来源；如果解放那些民族，那就是否定它的权利和破坏它的财政。总之，浸沉在欢乐中的、剥夺全世界来供养自己的罗马不外是利用胜利和政权来维持的；它的奢侈和它的欢乐都是它征服别人的代价：它既不能放弃，又不能好好地安排自己。"因此所有的理由都是在罗马这方面的。它的主张是被全世界的习惯和国际法证明为正当的。宗教上的偶像崇拜、国内的奴隶制度、私生活中的享乐主义构成了它的制度的基础；如果去触动它们，那就是去动摇社会的基石，按照现代的说法来讲，那就是去揭开革命的深渊。所以谁也没有想到这个念头；然而当时人类却在流血和奢侈中奄奄待毙。

突然，一个人出现了，自称是上帝的发言人。直到如今，人们还没有弄清楚他是谁，他是从哪里来的，他的那些观念是谁提示给他的。他曾到处宣告说：现有的社会就要结束了，世界就要经历一次新

生了；传教士是阴险的人，律师是无知无识的人，哲学家是伪君子和说谎者；奴隶主和奴隶是平等的，高利贷和一切类似的东西是盗窃，财产所有人和游手好闲的人有一天将被烧毁，同时穷人和心地纯洁的人将找到安息之所。他还说了很多同样不同凡响的话。

这个人——上帝的发言人——被人告发并被逮捕，传教士和律师认为他是公敌，他们甚至能唆使人民起来要求处以死刑。但是这种使他们的罪行达到极点的依法执行的暗杀，并没有扼杀上帝发言人所传播的学说。在他死后，他的初期的信徒分散到各处去，宣扬他们称之为福音的道理，他们也培养了成百万的传教士，并且，当他们的任务似乎就要完成的时候，他们死在罗马司法机关的刀剑之下。这个顽强的宣传工作，一场刽子手和殉道者之间的战争，持续将近三百年，终于全世界的信仰发生了变化。偶像崇拜被摧毁了，奴隶制被废除了，严肃的风气代替了过去的放荡，对于财富的轻视有时甚至达到自甘赤贫的地步。社会由于否定了它自己的原则、推翻了它的宗教并侵犯了它的最神圣的权利而获救。在这次革命中，正义的观念传播到至那时为止人们从来没有想到过的范围，并且永远不再退回到它的原来的限度。过去，正义只是为了奴隶主而存在的[58]，从此它开始为了奴隶而存在了。

可是新的宗教那时还远没有收到它全部的效果。固然在公共道德方面得到了某种改善，压迫方面有了某种程度的减轻；但是，除此以外，撒在偶像崇拜者的心中的人类之子所播的种子只产生了一种几乎是诗意的神话和无数的分歧。人们不去关心上帝发言人所发挥的关于道德和政治的原则的实际结果，却从事考察他的出生、他的来历、他的为人和他的行动；人们讨论他的譬喻，对于无法解决的问题和他们所不懂的经文就产生了各种极为荒诞的意见。由于这些意见的冲突，就产生了神学，一门可以称之为无限荒谬的学问。

十二使徒时代以后，流传下来的基督教的真理并不多；那本由希腊人和罗马人注释的、象征化了的并载有异教徒的寓言的《福音》，已经十足成为矛盾的大杂烩了；直到今天为止，永不谬误的教会的统治只造成了一段漫长的黑暗时期。人们说，地狱之门不会总是有效的，上帝的发言人将要回来，总有一天人们将懂得真理和正义；但是到了那时，希腊和罗马的天主教主义就将完结；同样，在科学的光辉照耀下，反复无常的见解就会消失。

使徒们的后继人一心要加以摧毁的那些怪物恐慌了一个时期之后，由于愚蠢的宗教狂并且有时也由于传教士和神学家的有意纵容，它们又慢慢地重新出现了。尽管国王、贵族和教会共谋破坏，法国自治市镇的解放史经常地说明了在人民中间确立起来的正义和自由。在1789年，被等级所分裂的、穷困的和受压迫的法兰西民族在君主专制、封建主和议会的虐政以及传教士的不容异说的三重罗网之下从事挣扎。那时存在着国王的权利和传教士的权利，贵族的权利和平民的权利；存在着出身、省、自治市镇、行会的和职业团体的特权；而在这一切的背后是暴力、不道德和苦难。在一个时期内，人们曾谈论到改革；但那些表面上希望最切的人要求改革，只是为了想从中得利，而应该从改革中得到一切好处的人民却对它期望不大，并且不发一言。这些可怜的人民或者是由于猜疑，或者是由于不信任，或者是由于绝望，长期不敢要求得到他们自己的权利：似乎是奴役的习惯已经把中世纪时代那样引以自豪的老自治市镇的勇气夺走了。

终于出现了一本著作，它把整个问题归纳为下列两个命题：什么是第三等级？——什么也不是。它应该是什么？——一切。有人以注解的方式接着说：国王是什么？——人民的公仆。

这好像是一个突如其来的启示：一幅宽阔无边的帷幕被撕破了，蒙在所有的人的眼睛上的一条厚的布带落下来了。人民开始推论起来：

如果国王是我们的公仆，他就应当向我们报告；

如果他应当向我们报告，他就可以受到监督；

如果他可以受到监督，他就负有责任；

如果他负有责任，他就可以受到处罚；

如果他可以被处罚，他就应当按照他的过错而受处罚；

如果他应当按照他的过错而受处罚，他就可以被处死刑。

在西哀耶斯[59]的那本小册子发表的五年之后，第三等级就是一切了；国王、贵族、教会都已不存在了。1793年，人民不满足于宪法

上虚拟的国家元首的不可侵犯性，把路易十六送上了断头台；1830年，他们把查理十世从显尔堡赶出国去。如果在这两个事件上，人民在犯罪行为的衡量方面发生错误，那是一种事实上的错误；但是从公理上讲，使他们这样做的逻辑是无可责备的。人民在处罚他们的元首时，他们所做的，恰好就是七月王朝政府在斯特拉斯堡事变之后由于不愿将路易·波拿巴[60]处死因而深受批评的事：人民打击到了真正的罪人。这是应用了普通法，亦即属于正义的庄严的判决[61]。

产生1789年运动的思想是一种喜欢标新立异的思想；这就足以说明，用来代替旧社会秩序的那些新事物本身丝毫不是有组织的和经过思考的；这个从恼怒和怨恨中产生出来的秩序，不可能具有以观察和研究为根据的一种科学的效果；总之，它的基础不是由于对自然和社会的规律有何深刻的了解而产生出来的。所以，人民发现，在所谓新的制度中，那个共和国正在按照他们过去所反对的原则办事，并且受到他们过去打算消除的一切偏见的影响。人们以一种轻率的热忱自庆光荣的法兰西革命、1789年的更生、已经实施的重大改革以及制度的更改：真是异想天开！异想天开！

当我们对于自然界的、精神上的或社会上的任何问题的看法，由于经过新的观察而彻底改变时，我把这种思想上的运动叫做革命。如果那些看法仅仅有了发展或修改，那只是进步。所以，天动说是天文学上的一个进步，而哥白尼的地动说则完成了一次革命。同样，在1789年有了斗争和进步！但并未发生革命。我们研究一下当时试图实行的改革，就可证明这一点。

在长时期充当君主自私心的牺牲品以后，当人民宣告他们是国家的唯一的主人的时候，他们以为从此就永远得到解放。但是，君主政体是什么呢？主权属于一人。民主政体是什么呢？主权属于人民，或者说得更恰当些，属于全国人民中的大多数。但是在两者的任何一方面，这总是用人的主权来代替法律的主权，用意志的主权来代替理智的主权；总之，是用人的偏见来代替正义。当然，当一个民族从君主政治过渡到民主政治时，那是有了进步，因为在把国家的元首由一个变为许多时，可以使理智有较多的机会来代替意志；但实际上在政治方面并没有发生革命，因为原则仍然是相同的。今天我们可以证明，在最完善的民主制度下，人们可能仍然是不自由的[62]。还不仅如

此，变成国王的人民自己不能行使主权；他们不得不把这个主权委托给一些代理人：这就是那些要想得到人民的宠爱的人当心地、殷勤地反复说给他们听的话。这些代表可能是五个、十个、一百个、一千个，人数的多寡又有什么关系呢？代表采取什么名义又有多大出入呢？这永远是人的政治，意志和任性的统治。请问这种所谓革命究竟革掉了些什么呢？

而且，人们知道，这个主权是怎样被行使的；起初是由国民公会[65]、后来是由督政府行使的，往后就被执政所独揽。至于那位强有力的、这样被人民所崇拜和惋惜的皇帝[66]，他从来就绝对不愿从属于人民：但是他好像故意要藐视人民的主权似的，他竟敢要求人民投票选举他，也就是要求人民让位给他，也就是要求人民出让这个不能转让的主权；他竟如愿以偿。

但什么是主权呢？有人说，这就是立法权。[67] 这是另一个改头换面的专制主义的谬论。人民早已看见国王们以下列方式发布他们的敕令：因为这是我们乐意做的；人民也想尝一尝立法的乐趣。五十年以来，他们已产生了无数的法律，当然总是通过代表们制定的。这种游戏还决不会就此结束。

此外，主权的定义本身是从法律的定义而来的。人们说，法律是国家元首的意志的表示：所以，在君主制度下，法律就是国王意志的表示；在一个共和国中，法律是人民意志的表示。除了意志在数字上的差别之外，那两种体系是完全相同的：在两方面，谬误是相等的，这就是说，当法律应该是一个事实的表现时，它却成为一种意志的表示。可是，人们确是追随了一些称职的向导人：人们曾把日内瓦的那位公民[69]当作预言家，把那本《社会契约论》当作《可兰经》。

每走一步，成见和偏见就在新的立法者的笔下表现出来。人民曾经忍受过各种各样的排斥和特权；他们的代表就发表了下列声明：所有的人生来和在法律面前都是平等的；这是一个含糊而冗长的声明。人生来是平等的：是否就是说，他们具有同样的身材、同样的相貌、同样的禀赋、同样的德性呢？不是，因此所指的是公民权和政治上的平等。那么，只要说所有的人在法律面前都是平等的就够了。

但什么叫做法律面前的平等呢？1790年的宪法、1793年的宪法、钦定的宪章[70]、由人民同意接受的宪章[71]都没有加以明确规定。它们却都以财富和等级上的不平等为前提，由于存在着这种不平等，所以权利上的平等连影子也找不到了。在这方面，可以说我们所有的宪法都忠实地表达了人民的意志；我就要对此提出证明。

过去，人民是受到排斥，不能担任文官和军官的；当下列这条响亮的条文被插入《人权宣言》的时候，人们认为这是一件了不起的事情："一切公民都可以平等地担任公职；各国自由的人民在他们选择官吏时，除了德性和才干之外是不承认有别的优先任用的理由的。"

当然，人民本来应当赞美这样的妙举；实际上他们却只是赞美了一件蠢事。什么！身为国家主人、立法者和改革者的人民，在公职中所注意到的只是报酬，说得更确切一些，只是一些收益！他们所以对公民的被任用权有所规定，那是因为他们把这些公职当做一种财源！因为如果其中毫无所得的话，这个预防措施有什么用处呢？人们很少会想到作出规定，不是天文学家或地理学家就不得充当领航员，也不会想到禁止一个有口吃毛病的人去上演悲剧和歌剧。在这里，人民依然是在效法那些国王：像他们那样，人民想把有利可图的职位给予自己的朋友和阿谀者；不幸的是，这个最后的特点补足了那个相似之处，人民并不掌握俸禄单；它是在人民的代理人和代表人手里。在另一方面，他们当心地不去违背他们宽厚的国家元首的意志。

在1814和1830年的宪章中保存下来的《人权宣言》的这条具有启发性的条文，是以几种公民权的不平等为前提的；这就是说，几种法律面前的不平等：等级的不平等，因为人们只是为了公职能带来名利才加以追求的；财富上的不平等，因为如果要求得到财富上的平等，那么公职就应该被看作是一种义务而不是报酬；选拔上的不平等，因为法律没有明确规定什么叫做才干和德性。在帝国时代[72]，德性和才干只不过是军事上的勇敢和对皇帝的忠诚：当拿破仑建立他的贵族并设法使他们和旧的贵族结合起来时，就表明了这一点。如今，凡是缴纳税款达到二百法郎的人就是有德性的人；凡是能公然盗窃的人就是能干的人；从此，这就成为一些平凡的真理了。

最后，人民承认了所有权……上帝会宽恕他们的，因为他们不知道自己做了什么事。他们为了这个不幸的糊涂行为已经吃了五十年的

苦。但是，据说人民的言语就是上帝的言语，人民的良知是不会错的，那么他们怎么会犯错误的呢？他们在寻求自由和平等的时候，怎么会重新堕落到特权和奴役中去的呢？始终是由于模仿旧制度的结果。

从前，贵族和教会只是在自愿资助和无偿赠与的名义下分担国家的费用的；它们的财产，即使是由于负债的缘故，也不得扣押：而平民在捐税和劳役的重压下，却不断地遭到折磨；折磨他们的有时是国王的收税人员，有时是封建主和教会的收税人员。受永管产业权支配的人既不能遗赠也不能继承财产；他们被当作牲畜一样看待，他们的劳役和子女根据附加权是属于主人所有的。人民要使所有的人都能同样获得所有人 的地位；他们认为人人都应享受并随意支配他的财产、他的收入、他的劳动和勤勉的成果。 所有权并不是人民发明出来的；但是，由于人民对于财产所享有的权利与贵族和传教士享有的不同，人民就规定了这种权利的一致性。所有权的原有的那些讨厌的形式——劳役、永管产业权、行会行东的特权、公职的专属性——就消失了；享受财产的方式发生了变化，但原则仍旧不变。在权利的支配上有了进步，但没有发生革命。

因此，这就是1789和1830年两次运动先后确立的现代社会的三个基本原则：1．人的意志的主权， 如果把词句加以缩减的话，那就是专制制度 ； 2．财富和等级的不平等 ； 3．凌驾于永远被人看作是元首、贵族和所有人的保护神的正义之上的所有权 ； 而正义则是一切社会的一般的、原始的、绝对的定律。

我们必须弄清楚，专制、公民权的不平等 和所有权 这些概念是否与正义 的原先的概念相调和，它们是不是从这个正义的概念演绎出来的、按照人与人之间的情况、地位和关系而有不同表现的一个必要的结论；或者更恰当地说，它们会不会是不同事物的混乱状态、一种不幸的联想所产生的不纯正的结果。既然正义主要是在政治中、在人们的身份中和在对物的占有中得到确定的，所以我们就必须按照普遍的意见和人类思想上的进步来判断，在什么条件下，政治是合乎正义的，公民的身份是合乎正义的，物的占有是合乎正义的；然后，在去掉一切不具备这些条件的因素之后，其结果就会立刻告诉我们，什么样的政治是合法的，什么样的公民地位是合法的，什么样的关于物的占有行为是合法的；最后，归根到底，也就会说明什么是正义 。

人对人的权力是不是合乎正义的？

大家都回答说："不是的；人的权力不过是法律的权力，后者应该就是正义和真理。"在政治上，个人的意志是无足轻重的。政治首先在于发现真理和正义，以便制定法律[73]；第二在于监督这个法律的执行。目前，我暂时不去研究我们的立宪政治的形式是否具备这些条件：例如，大臣们的意志是否会影响法律的宣告和解释；我们的议会议员在他们的辩论中是否打算靠论证而不是靠他们的多数来取得胜利：对我来说，只要我的关于良好政治的定义被认为是正确的，那也就够了。这种想法是正确的。但我们知道，对于东方的民族来说，没有再比他们的君主专制更合乎正义的了；在古人的心目中，在那时哲学家自己的见解中，奴隶制是合乎正义的；在中古时代，贵族、修道院院长和主教认为拥有农奴是合乎正义的；路易十四在说"朕即国家"这句话的时候，他以为这是真理；拿破仑认为不服从他的意志就是政治上的犯罪行为。所以，在历史上和政治上所应用的关于正义的概念不同于今天的概念；它曾不断地向前发展并且愈来愈精确，终于达到我们现在所见到的程度。但它是否已达到它的最后阶段了呢？我认为还没有：不过，由于它必须加以克服的最后的障碍是从我们保存下来的所有制产生的，所以，如果要结束政治上的改革和完成革命，我们应当加以攻击的就是这个制度。

政治上的和公民权的不平等是否合乎正义呢？

有些人说是合乎正义的；另外一些人说是不合乎正义的。对于前面的那些人，我将提醒他们，当人民废除了出身和等级的一切特权时，他们认为这是好的，也许这是因为他们由此而得到了利益；那么为什么他们不愿意使财富上的特权也像等级和种族的特权那样趋于消灭呢？他们会说，因为政治上的不平等是所有权的结果，而没有了所有权，就不可能有社会。因此，我们刚才所提出的问题就成为所有权的问题。对于后面的那些人，我只想提出这个意见：如果你们要享受政治上的平等，你们就应当废除所有权；不然的话，你们埋怨些什么呢？

所有权是否合乎正义呢？

大家都毫不犹豫地答复说：是的，所有权是合乎正义的。我说大家，是因为直到现在为止，凡是彻底了解这句话的意思的人都没有作否定的答复。[74] 要聪明地回答这样的问题不是一件容易的事；唯有时间和经验才能提供解答。现在，这个解答已经得到了；就是要我们去加以体会。我试图作一些说明。

我们将按下列次序进行论证。

I．我们绝对不争论，我们对谁都不加驳斥，我们什么也不否认；我们承认一切为所有权辩护的理由是对的，我们仅仅去探讨所有权的原则，以便验证这个原则是否被所有权忠实地表达出来。的确，既然只有把所有权当作是合乎正义的，才能为它辩护，[75] 那么正义的观念或者至少是正义的意图就应该是一切为所有权作辩护的论证的必要基础；另一方面，既然只有对那些可以捉摸的东西才能行使所有权，那么，可以说是在暗中自行具体化的正义就必然会在一个纯粹代数的公式下表现出来。通过这个研究方法，我们立即可以看到，人们为了给所有权辩护而想象出来的一切理论，不管它们是怎样的理论，总是必然会推论到平等上去的，也就是说，必然会推论到对所有权的否定上去的。[76]

这第一部分包括两章：一章论占用，即我们权利的基础；另一章论劳动和才干，它们被当作所有权和社会地位不平等的根源。

这两章的第一章将证明，占用权妨碍 所有权；第二章将证明，劳动权摧毁 所有权。

II．既然所有权必然是在平等的绝对的理由之下才能设想的，我们就必须说明，虽然存在着这种逻辑上的必然性，为什么平等却是不存在的。这个新的研究工作也包括两章：在第一章中，当我们研究所有权本身的事实时，我们要探讨这个事实是否真实，它是否存在，它是不是可能的；因为，如果两种相反的社会形式——平等和不平等——两者都是可能的话，那就会含有矛盾。在这个探讨中，我们发现了一件怪事，就是在实际上，所有权可能表现为一种偶然的事实，但是，作为制度和原则，它却是绝对不可能的。因此，学说上的这个自明之理——有事实就有可能性，这个推论是正确的——（ab actu ad posse valet consecutio），在所有权上就不适用了。

最后，在末尾的一章中，我们借助于心理学并对人的本质进行彻底的了解，从而将展示正义 的原则、它的公式和它的特征；我们将确切地说明社会的根本的规律；我们将解说所有权的根源、它产生的原因以及它长久存在和行将消灭的原因；我们将确定地证明它和盗窃的同一性；并且我们将指出这三种偏见——人的主权、地位的不平等、所有权 ——不过是三位一体的东西，它们彼此可以被等同看待，并且它们是可以互相转化的；然后，我们就不难通过矛盾的原理从中推论出政治和权利的基础。我们的研究工作就将到此为止，同时我们要保留那种在新的论文中继续加以讨论的权利。

我们所讨论的主题的重要性吸引了所有的思想家。

“所有权，”艾奈肯 [77] 先生说，“是创造并保持文明社会的原则……对于一些根本的理论，那些自称新颖的解说是不会过早地出现的，而所有权就是这类理论之一；因为我们永远不应当忘记的并且政论家和政治家必须深信不疑的是，决定人类制度的整个威权是从属于下面这个问题的：就是要弄清楚所有权究竟是社会秩序的原理还是它的结果，以及是否应当把它看做是原因或者结果。”

这些话是对所有抱着希望和信心的人的一种挑衅；虽然平等的运动是个光荣的运动，可是谁也没有接受过所有权辩护人所作的挑战，谁也没有觉得自己具有足够的勇气去应战。那种自以为了不起的法学上的虚假知识以及由所有权所造成的那些政治经济学上的荒谬的金科玉律在具有最勇敢的思想的人中造成了混乱；平等只是妄想！ 这是关心人民利益和自由的有力人物之间所承认的一个口号。有这么许多极端虚妄的学说和极端无谓的类推影响了一些虽然是优秀的、但不知不觉被大众的偏见所控制的思想家。其实平等是天天在发生着的，是像水一样流动着的（fil æqualitas）；自由的战士们，难道我们要在胜利的前夕离开我们的旗帜吗？

作为平等的保卫者，我既不怀恨又不恼怒，而是要以那种适合于一个哲学家的独立精神和那种适合于一个自由人的镇定和坚决的态度来发言。但愿在这次庄严的斗争中，我能把那深入到我内心的光明带到大家的心中去，并通过我的论证的成功能够说明，如果平等不能凭武力获胜，那就是因为它应该用言论来取得胜利！

---

[1] 路易·勃朗和达尼埃尔·斯坦想要否认这个公式是由蒲鲁东初创的，后者对于这点非常坚持，因为他曾在《经济矛盾的体系》第11章第254页上写道："一千年以来，这样的两句话是从未有人说过的。在地球上，除了这条所有权的定义之外，我没有别的东西了：可是我把它看得比德·罗特希尔德先生的千百万金钱还宝贵，并且我敢说，这个定义将是路易菲力浦执政时代最重大的事件。"虽然他曾加以驳斥（《论革命和宗教中的正义》第3编第32章），可是仍然有人说并且屡次反复地说，这个定义是他从布里索·德·华尔维尔的《关于所有权和盗窃的研究》中得来的。

但是在蒲鲁东之前，把所有人比作盗贼的那些人仅仅是指财产分配中的不平等现象而说的；而在蒲鲁东，正如我们在下文就将见到的那样，他所注意的是所有人不劳而获的那种行为。如果要在这个关于先后的争论上作进一步的探讨，把盗窃和所有权两个词并列在同一语句中的，可以举出很多政治学的作家。例如卢梭："坐食不是他自己挣来的东西，就是盗窃"（《爱弥儿》，1826年版第3册第389页）；或巴贝夫："在个人应得的那一份之外，占有社会的任何财物是盗窃和霸占：所以从他那里收回这个财物是合法的"（《人民论坛报》第33期）；或者圣西门主义者："为什么这个东西是我的呢？是不是因为它是我的劳动所生产出来的呢，还是因为它是我父亲造成的或盗窃得来的呢？"（《圣西门学说》，1829年，蒲格来和哈来维版，第315页）在教会的长老的著作中，人们也许可以比较可靠地找到那些给予蒲鲁东启发的人，这些著作是他在贝桑松出版过的。人们知道这些著作曾经以何等的毅力注释了基督轻蔑财富的教义："富人是小偷"（圣巴西勒）——"富人是强盗"（圣让克里索斯多姆）——"富裕永远是盗窃的产物"（圣祁罗姆）——"自然建立了共产制；霸占造成了私有制"（圣安布鲁阿士）——"在良好的正义之下，一切应属于全体所有。私有制是邪恶所造成的"（圣克来门）。——并且包胥埃还响应他们说："穷人的怨言是正当的。为什么要有这种地位的不平等呢？"但是这一切都是谴责不平等，并没有像蒲鲁东那样去解说所有权是用怎样的机构来剥夺那些对公共财物应该有份而在这些财物的分配中被排除在外的人的。——原编者

[2] 蒲鲁东重复这句话不下一百遍。在《经济矛盾的体系》的开端，他写道：Destruam et œdificabo，这句话可以毫不牵强地译作：我破坏，但是为了重新建设。"我不是一个打手。""我是一个说明

者。”“当我所要求的仅仅是正义时，我却被当作是捣乱分子；当我的愤怒只是去反对一些没有根据的主张时，我被当作抱有偏见和仇恨的人。”——原编者

[3] 希腊文是σκεπτικο　　调查员；一个专门寻求真理的哲学家[47]。

[4] 德·乌纳穆诺先生也是这样说的：“scepsis”的意义是寻求 而不是怀疑，除非按照笛卡儿的那种用法，把它理解为思想方法上的怀疑主义（《垂死的基督教》，第112页）。——原编者

[5] 这就是说提出一种组织上的和过渡的体系，一些可以实行的解决办法。——原编者

[6] 在较远的地方（第5章第3节），他将提起公道 或社会的相称性 。所以在这里，这就是平等的意思。——原编者

[7] 维克多·古尚（1792—1867），法国哲学家，曾任巴黎大学讲师，研究德国哲学，著有《哲学零篇》、《十八世纪哲学史》等。——译者

[8] 参阅《经济矛盾的体系》的前言。——原编者

[9] 托马斯·雷德（1710—1796），哲学家，苏格兰学派的领袖。他的全集和茹弗洛阿[53]所写的一篇引言是用法文发表的（六卷，巴黎，索特莱书店，1818—1836年版）。蒲鲁东一到巴黎，就和茹弗洛阿相交往。——原编者

[10] 泰奥多尔·茹弗洛阿（1796—1842），法国哲学家，著有《哲学杂论》和《美学教程》。——译者

[11] 圣奥古斯丁（354—430），初期基督教主教和哲学家，著有《天城论》和《忏悔录》。——译者

[12] 拉克坦歇斯，基督教学者，约于306年应罗马皇帝君士坦丁之邀，为其子克里斯普斯讲学。——译者

[13] 狄特·李维，古罗马历史学家。——译者

[14] 德斯杜特·德·特拉西（1754—1836）：《思想意识的原理》（1815和1818）；《孟德斯鸠：〈论法的精神〉注释》（1819）。——原编者

[15] 宗教、法律、婚姻是自由民的特权，但在最初，仅仅是贵族的特权。Dii maorum gentium是指贵族家庭的神；jus gentium是指国际公法，即家族或贵族的法律。奴隶和平民不能组织家庭；他们的子女被当作新添的小牲口。他们生下来是牲口，他们就必须像牲口那样活着。

[16] 艾曼纽尔·约瑟夫·西哀耶斯（1748—1836），法国政治家，著名的《什么是第三等级？》一书的作者。——译者

[17] 路易-拿破仑·波拿巴（拿破仑三世）于1836年在斯特拉斯堡发动政变，企图推翻当时七月王朝的统治者，政变失败后仅被处以驱逐出境的处分。——译者

[18] 如果行政元首有责任的话，议会议员也应负责。奇怪的是，谁也没有这样想过；这将是一个很有意义的论题。但是我声明，我决不愿意去写这篇论文；人民现在仍然很会推理，大可不必由我来向他们提供论证。

[19] 参阅德·陶克维尔：《论美国的民主》[63]和米歇尔·歇瓦利埃：《北美通讯》[64]。在普卢塔克所著的《贝里克利斯传》中可以看到，雅典的老卖人在研究学问时不得不躲藏起来，以免被认为是希望建立君主专制的。

[20] 陶克维尔（1805—1859）所著《论美国的民主》的第1册是在1835年发表的，第2册则在1840年。——原编者

[21] 米歇尔·歇瓦利埃（1806—1879），综合工程技术学院毕业生，采矿工程师，圣西门主义者，《地球报》的主编，1832年7月被判处监禁一年，后来任政府派往美国的专使，他就在那里著述了他的

《北美通讯》，这是在1836年发表的。他在1850年被选为学院院士。——原编者

[22] 指1792—1795年法国大革命时代的国民公会。——译者

[23] 执政和皇帝都指拿破仑一世。——译者

[24] 按照杜利埃 [68] 的说法，“主权是人类的万能的权力”。唯物主义者的定义是：说到主权，那是一种权利 ，而不是一种力量 或一种能力。 那么，人类的万能的权力是什么呢？

[25] 杜利埃是一个法学家，1752年出生于道尔地方，1835年死于雷纳城，他是下列这部在法学界闻名的著作的作者：《按照法典上的次序的法国民法，一部试图把理论和实际结合起来的写作》。第1到第8册的初版是在1811年至1819年之间出版的；随后于1830至1834年间又出版了十五册，汇编工作是由杜韦尔热继续完成的。有人这样说过，在这部著作中，哲学第一次被介绍到法学研究中去。——原编者

[26] 指卢梭。——译者

[27] 指路易十八在1814年颁布的宪章。——译者

[28] 指七月王朝路易菲力浦于1830年颁布的宪章。——译者

[29] 指第一帝国，史称拿破仑称帝后的统治时期为第一帝国。——译者

[30] 在《关于星期日的讲话》中，已经可以看到蒲鲁东如何坚决地相信有一门绝对的、严格的社会科学，不应该创造 而应该发现 。——原编者

[31] 蒲鲁东并未想说，在他之前，谁也没有揭发过私有制的非正义性，他只是说，谁也没有对此提出系统的说明。虽然抱有这样温和的态度，他仍然自以为有独创之见。这种说法是有讨论余地的。即使不是圣西门本人，圣西门主义者也可能对蒲鲁东的思想发生过影响。——原编者

[32] 在他思想进展的最后阶段，蒲鲁东终于主张所有权是有用的。——原编者

[33] 这里必须回忆一下前言中所说的话："布朗基先生承认在所有权的行使上存在着很多流弊，而且是一些可恨的流弊；在我这方面，我却专门把所有权称作这些流弊的总和。"如果所有权是相等的，如果所有的人都是所有人，那么所有权的暴虐性就将消失；平等可以摧毁这篇论文所攻击的那种意义的"所有权"。——原编者

[34] 安都昂·路易·玛丽·艾奈肯（1786—1840），律师和政治家，曾经发表过一篇《抵押制度的分析》（1822）和一部《论判例和立法》（1838—1841），两册，8开本。——他的儿子维克多·安都昂·艾奈肯（1816—1854）是《立法研究的引言》的作者；他后来成为傅立叶主义者并变为降神论的信徒。——原编者

第二章 被当作天然权利的所有权。作为所有权的有效基础的占用和民法

定义

罗马法明定所有权是在法律所许可的程度内对于物的使用权和滥用权（jus utendi et abutendi re suâ，quatenus juris ratio patitur）。人们曾经试图给滥用 一词辩解说，它所指的不是狂妄和不道德的滥用，而仅是绝对的支配权。这是为了要使所有权神圣化而想象出来的无谓的区别，这种区别对于它并未加以预防和压制的狂热的享受欲是不发生效力的。土地所有人可以决定让树上的果实烂掉，可以在他的田里撒上盐，可以把他的母牛放牧到沙地上去，可以把葡萄园变成荒地，还可以把他的菜园变成游猎的园林：这些事情是否构成滥用呢？在所有权问题上，使用和滥用必然是会互相混同的。

按照1793年宪法头一段中发表的《人权宣言》的说法，所有权是“享受和随意支配自己的财物、自己的收益、自己的劳动和勤勉的果实的权利。”

《拿破仑法典》第544条说：“所有权是以最绝对的方式享受和支配物件的权利，但不得对物件采用法律和规章所禁止的使用方法。”

这两个定义可以追溯到罗马法的定义：它们全都承认所有人对于物件有一种绝对的权利；至于《法典》所增加的限制——但不得对物件采用法律和规章所禁止的使用方法 ——它的目的不是限制所有权，而是防止一个所有人的支配权去妨碍另一个所有人的支配权。这是确认那个原则，而不是加以限制。[78]

所有权可以区别为：1．单纯的所有权，就是对一件东西的领主式的支配权，或者像人们所说的没有任何负担的所有权；2．占有 。

“占有，”杜兰东[79]说，“是一种事实上的而不是法律上的现象。”杜利埃[80]则说：“所有权是一种权利，一种法定的权力；占有是一个事实。”房屋承租人、土地租用人、无偿借用人、用益权人都是占有人；出租和出借的主人以及只有在用益权人死亡时才能享受的继承人都是所有人。如果我敢于采用这种比喻的话，那么情人就是占有人，丈夫就是所有人。

所有权的这个双重定义——一方面是支配，一方面是占有——具有十分重大的意义；如果要理解我们将来论述的内容，就有必要对这个定义作深入的了解。

从占有与所有权的区别中产生了两种权利：及物权（jus in re），根据这个权利，我可以要求归还我既得的财产，无论我发见它是在谁的手中；还有对物请求权（jus ad rem），根据这个权利，我可以要求成为所有人。所以配偶之间对于人身的权利是及物权；而在未婚夫妇之间的权利还只能是对物请求权。在第一种场合，占有与所有权是结合在一起的；而第二种场合只含有没有任何负担的所有权。我以劳动者的资格，有权去占有自然界和我自己勤劳的产物，然而由于我的无产阶级的地位，我什么也享受不到，所以我要根据对物请求权要求恢复我的及物权。

及物权和对物请求权的这个区别，就是请求占有之诉和确认所有之诉的著名的划分的基础；这两种起诉权是法学上两个实有的范畴，在它们广大的适用范围内，它们涉及整个的法律学。确认所有之诉是指与所有权有关的一切事项说的；请求占有之诉则指与占有有关的一切事项说的。在写作这篇反对所有权的论文的时候，我是对整个社会提起确认所有之诉的；我证明今天一无所有的人是和占有财产的人具有同样名义的所有人；但我并不由此推论说财产应归所有的人共享，而是要求彻底废除所有权，作为一项普遍安全的措施。如果我的起诉失败，那么我们无产阶级和我自己就只有自刎了：我们没有别的事情可以向各国的司法机关提出要求的了；因为像《诉讼法法典》第26条以它的那种有力的笔调所规定的那样，原告在确认所有之诉中的请求被驳回后，不得再提起请求占有之诉。相反地，如果我的起诉得到胜利，我们就必须重新开始一个要求占有的诉讼行为，以便恢复我们已被所有权所剥夺的对于财富的享受权。我希望我们不致被迫趋

于极端；但是这两种起诉是不能同时进行的，因为同样根据那本《诉讼法法典》来说，请求占有之诉和确认所有之诉永远不得同时提起。

在进入到问题的实质部分以前，在这里先提出几点初步的观察结果不是没有用处的。

第一节 作为天然权利的所有权

《人权宣言》把所有权列为人们的天然的和不因时效而消灭的权利之一，这类权利共有四种：自由权、平等权、所有权、安全权。1793年的立法者在列举这些项目时所采取的是什么方法呢？什么方法都没有。他们正像讨论主权和法律条文那样，以一种概括的看法并按照他们的见解提出了一些原则。一切都是他们胡乱地或匆忙地制订的。

假定我们可以相信杜利埃所说的话："绝对的权利可以归结为三种：安全权、自由权、所有权。"平等权被这位雷纳城的教授取消了；为什么呢？是不是因为自由权 包含平等权，还是因为有所有权就不能有平等权呢？这位《民法释义》的作者对此只字不提：他甚至没有想到这里存在着须加讨论的问题。

但是，如果我们把这三种或四种权利互相比较一下，我们就可以看出，所有权和其他几种权利是毫不相像的；对于大部分的公民来说，它只是一种潜在的东西，好像是一种处于睡眠状态的、未经行使的权能；对于享有所有权的人来说，所有权是一种可以进行某种交易和改变的权利，这是与天然权利的观念相矛盾的；实际上，政府、法院和法律并不尊重它；最后，大家自发地和异口同声地认为它是虚妄的。

自由是不可侵犯的，我既不能出卖又不能出让我的自由；一切旨在出让或停止行使自由权的契约或条款是无效的；当奴隶一旦踏上自由的国土，他就立刻成为自由人。当社会逮捕一个坏人并剥夺他的自由时，这是正当防卫的问题：凡是以犯罪的行为破坏社会契约的人都是公敌；在侵犯别人的自由时，他迫使被害人剥夺他的自由。自由是

人的地位的首要条件：如果没有自由，我们怎么能够完成人的行为呢？

同样，在法律面前的平等既不能受限制，也不能有例外。所有的法国人都有平等地担任职位的资格：因此，面对着这种平等，在许多场合下是由抽签和资历来解决优先任用的问题的。最穷的公民可以向司法机关控告最有地位的人物，并从那里得到公正的裁判。如果百万富翁亚哈在拿伯[81]的葡萄园里盖上一座别墅，法院有权根据情况命令那位富翁把别墅拆掉，虽然他已经花费了一笔巨款；命令他恢复葡萄园的原状并赔偿损失。法律要使合法地得到的财产不分价值，不管是谁，都得到尊重。

固然宪章要求人们具有财产上和资格上的某些条件[82]，才能行使某些政治权利；但是所有的政论家都知道，立法者的意图并不是要建立一种特权，而是要得到一种保障。只要具备了法律所规定的条件，一切公民都可以取得选举人的资格，并且全部有选举权的人都可以当被选举人；权利一经获得，对于所有的人都是不分轩轾的：法律既不比较人，也不比较选票。我现在并不来考究这个制度是不是最好的；对我来说，只要在宪章的精神中和大家的心目中，法律面前的平等是绝对的，并且像自由那样，平等不能作为任何交易的对象，那也就够了。

关于安全的权利，情形也是如此。社会所答应给予它的成员的，不是不彻底的保障或虚伪的保卫；而是整个地对他们负责，如同他们对它负责那样。它并不对他们说："如果不用我花费什么，我就给你们保障；如果我不必冒险，我就保护你们。"它是说："我决定保卫你们不受任何人的侵害；我决定救护你们并给你们报仇，否则我就自行毁灭。"国家拿出它全部的力量来为每一个公民服务；把它们双方联系起来的义务是绝对的。

在所有权问题上，情形就多么不同！大家都羡慕所有权，却没有一个人是承认它的：法律、风俗、习惯、公众的或个人的良心，都在策划着它的死亡和崩溃。

政府必须维持它的军队、进行一些建筑工程、支付公务员的薪金；为了偿付这些费用，它就必须征收捐税。但愿大家都来负担这些

费用，没有比这更好的了。但是为什么有钱的人要比穷人负担较多呢？据说，这是合乎正义的，因为他们有更多的财富。坦白地说，这样的正义不是我所能了解的。[83]

为什么要缴纳捐税呢？为了要保证每一个人能够行使他的天然权利——自由权、平等权、安全权和所有权；为了要在国内维持秩序；为了要建设一些有关公共利益的和福利的事业。

可是，保卫富人的生命和自由，是不是比保卫穷人的生命和自由要花费更多呢？在外寇侵略、饥荒和疫疠的时期，谁造成更多的困难呢？是那不必由国家帮助就能避开危险的豪富的所有人呢，还是那待在挡不住任何灾难的茅屋中的农民呢？

予秩序以更大的威胁的，是善良的资产阶级分子呢，还是工匠和技工呢？事实是警察对几百个失业工人所费的力量，比用来应付二十万个选民的更大。

最后，对于国家的节日、清洁的街道、美丽的古迹……享受得较多的，是拥有巨额存款的存户呢，还是穷人呢？当然，对前者来说，他喜欢乡间的别墅，而不喜欢一切群众性的娱乐；当他需要娱乐时，他是不必等待五月柱的。

所以，比例税或者是对较大的纳税人的特权提供更多的保障，或者本身就是一个不公正的现象，两者必居其一。因为，如果所有权像1793年的宣言所宣布的那样，是一种天然的权利，那么根据这个权利而属于我的一切东西就应该和我的人身一样是神圣的；这是我的血，我的生命，我自己：谁触犯它，谁就等于是伤害我的眼珠。我的十万法郎的收入和女工每天的七十五生丁工资同样是不可侵犯的，我的公寓房间和她的阁楼同样是不可侵犯的。税额既不是按照体力、高矮，也不是按照才干分摊的：它就更不应该按照财产的多寡来分摊。

所以，如果国家向我征收得多一些，那就让它多偿还我一些，否则它就不必再来对我说什么权利平等了；因为，不然的话，社会的建立就不是为了保护所有权而是为了摧毁所有权了。国家通过比例税，变成匪帮的首领；它树立了有组织的劫掠的榜样；应当把它列为那些

可恶的强盗、那些下流的匪徒之首而带到刑事法庭的被告席上去，而这些强盗匪徒正是它由于同行嫉妒而命令执行死刑的。

可是，有人说，法院和军队正就是为了对付这种匪徒而设立的：政府是一个公司，确切地说，不是一个保险公司，因为它是不保险的，而是一个报复和镇压的公司。这个公司课税所得的税金是按照财产的多寡而分派的，即按照每份财产使那些由政府出资雇来的复仇者和镇压者所费辛劳的多寡而分派的。

这决不是绝对的、不可出让的所有权。在这种制度下，穷人和富人互不信任，彼此斗争！他们为什么要互相斗争呢？为了财产；因此财产就必然伴有对财产的斗争！……富人的自由和安全是不受穷人的自由和安全的妨害的：相反地，它们互相巩固，互相支持：另一方面，富人的所有权却必须不断地采取防卫措施来对付穷人对于财产的本能上的爱好。多么矛盾啊！

在英国，存在着一种济贫税：有人要我去缴纳这种税。但是，在我那自然的、不因时效而消灭的所有权与一千万可怜虫的饥饿之间存在着什么样的关系呢？当宗教告诫我们要帮助我们的弟兄时，它规定的是一种慈善的戒律而不是一个立法的原则。慈善是基督教使我负担的一种道德义务，但不能为了任何人的利益而成为一种可以强加于我的政治负担，更不能把它当作一种求乞制度的根据。如果我乐意，如果我同情别人的痛苦，我就可以去施舍；那就是哲学家所谈起的而我对它信心不大的同情心：我不愿意人家来勉强我。不能强制任何人比下列格言所说的更公正：在不侵犯别人权利的限度内可以尽量享受自己的权利，这是关于自由的一个真正的定义。要知道，我的财物是属于我的，谁也不能对它有丝毫的要求：我反对把神学上的第三种道德提到议事日程上来。[84]

在法国，大家都要求发行利率较低的新公债券去倒换利率百分之五的公债券；人们所要求的是完全牺牲一种财产。如果国家有急迫的需要，人们是有权这样做的；但是宪章所答应的公平的预付的补偿金在哪里呢？不但没有，甚至这种补偿金是不可能的：因为，如果补偿金等于所牺牲的财产，那么这种倒换措施就是无益的了。

在公债持有人的心目中，政府现在的处境就像加来城被爱德华三世包围起来时它的士绅认为它所处的情况一样[85]。那个战胜的英国人答应保全居民，但他们必须把资产阶级中最有地位的人交出，由他随意处理。尤斯塔歇和另外几个人自我牺牲地献出了生命；在他们说来，这是高贵的行为；我们的那些大臣应该把他们提出来给公债持有人作为榜样。但是那个城市有没有权利把他们交出去呢？肯定说是没有的。安全权是绝对的；国家不能要求任何人牺牲自己。对于这个原则，站在敌人射程之内的哨兵并不例外；一个公民在哪里站岗，国家就和他一起在哪里冒着危险：今天轮到一个人，明天就会轮到另一个人；当危险和忠诚是共同的时候，脱逃是极大的罪行。没有一个人有权逃避危险，没有一个人可以被当作替罪羊：该亚法[86]的格言——一个人为整个民族而死是正确的——是乱民和暴君的格言，他们是社会堕落的两个极端。

有人说，一切永久性的证券基本上是可以收回的。这个民法的原理应用于国家，对于那些希望回到劳动和财产的天然平等状态的人来说是有利的；但是，从所有人的立场和主张倒换公债的人的意见来看，这是宣告破产的论调。国家不仅是借债人，它是所有权的保证人和保护人；由于它能在可能范围内提供最可靠的安全，它可以保证那种最巩固的和最不可侵犯的收益权。那么，它怎么可以强制那些对它表示信任的债权人作出牺牲，并在以后对他们谈起公共秩序和财产的保障呢？如果这样做法，国家就不像是一个还债的债务人，而像是一个股份公司的发起人，这个公司把股东诱进骗局，违背它正式的诺言而强迫这些股东放弃他们资金的利息的百分之二十、三十或四十。

还不仅是这样。国家是在一条共同的法律之下通过结社行为而结合在一起的公民的一个大学校。这个结社行为保证所有的人能占有他们的财产；对于一个人所保证的是他的田地，对于另一个人是他的葡萄园，对于第三个人是他的地租，对于本来自己可以买进一些不动产而他却更乐于支援国库的公债持有人，则是他的公债。除非给予适当的补偿，国家不能要求公民牺牲一垅田地或一角葡萄园，它更无权降低地租的租率；它怎么有权减低公债的利息呢？如果要使这个减息的权力得以公正地存在，那就必须让公债持有人能够给他的资金另外找到一个同样有利的投资场所；但是，既然他不能走出那个国家，既然倒换公债的原因、即以较低的利息借得款项的权力纯由国家所掌握，

那么这个公债持有人能到哪里去投资呢？所以一个以所有权原则为基础的政府如不得公债持有人的同意，就不能收回它的公债。在其他各种所有权受到尊重的情况下，存放给共和国的资金是无权加以触犯的财产；如果强制偿还，就公债持有人的关系来说，那就是撕毁社会契约，就是把他们摒诸于法律保护之外。

关于倒换公债的一切争论可以归纳如下：

问：使持有一百法郎或一百法郎以下的公债券的四万五千户陷于贫困，是不是合乎正义？

答：当七八百万的纳税人只须各缴纳三法郎的捐税时，却要强迫他们各缴纳五法郎，这是不是合乎正义？

首先，明显的是，答非所问；但是，为了使问题的症结表现得更加清楚，我们不妨把问题改变一下：当我们把一百个人交付给敌人就可以拯救十万人的时候，还让十万人去冒生命的危险是不是合乎正义？读者，请您决定吧！

所有这一切，是主张维持现状 的人所完全懂得的。但是，倒换的措施迟早是要实现的，所有权是会受到侵犯的，因为不可能有别的办法；因为那个不是权利而被当作权利的所有权必然会通过权利而趋于消灭；因为事物的力量、良心守则、物理的和数学的必然性最后一定会把我们思想上的这个错觉摧毁掉。

我扼要地总括说一下。自由权是一种绝对的权利，因为它对于人正像不可知性之对于物质那样，是生存的必不可缺的（sine qua non）条件；平等权是一种绝对的权利，因为没有平等权就没有社会；安全权是个绝对的权利，因为在每个人的心目中，他的自由和他的生命是和别人的一样珍贵的：这三种权利是绝对的，这就是说，它们既不能增加，也不能减少，因为在社会中，每个成员给出多少，就得到多少，以自由换自由，以平等换平等，以安全换安全，以肉体换肉体，以灵魂换灵魂，永远如此。

但是所有权，按照它语源上的意义和法学上的定义来说，是社会以外的一种权利：因为显然可以看出，如果每个人的财富是社会的财富，一切人的地位就会是平等的，因此说所有权是一个人可以随意支

配社会财产的权利，那就不言而喻是矛盾的了。所以，如果我们为了自由、平等、安全而联合起来的话，我们为了财产就不是这样；所以，如果所有权是一种天然 权利，那么这种天然权利就不是社会的，而是反社会的 。所有权和社会是两件绝对不相容的事。团结两个所有人和把两块磁铁通过它们两个同性电极而接联起来是同样不可能的事。不是社会必须灭亡，就是它必须消灭所有权。

如果所有权是一种天然的、绝对的、不因时效而消灭的和不可出让的权利，那么为什么人们在一切时代中对它的起源会众说纷纭呢？因为这是它的与众不同的特征之一。一种天然权利的起源！我的老天爷！谁曾查究过自由、安全或平等的权利的起源呢？它们是由于我们生存这一事实而存在的：它们和我们一起出生、一起生存和一起死亡。的确，对于所有权来说，情况就大不相同。按照法律，所有权甚至是可以没有所有人而存在的，像一个没有主体的官能那样。对于一个还没有受胎的人类生命，以及对于一个已经死去的八十来岁的老人，所有权都可以存在。然而，虽然它具有这些好像是从永恒和无限中得来的奇妙的特点，人们却从来就没有能够说出所有权究竟是从哪里来的；博学之士对于所有权的起源问题还在互相争论。只有在一点上，他们的意见好像是一致的：即所有权的确定性从属于它的来源的可靠性。但是这种意见的一致是对于他们全体的谴责。为什么他们在没有弄清起源问题以前就承认了这种权利呢？

某些人极不喜欢别人对所有权的所谓根据进行调查和对它的荒唐无稽的并且也许是可耻的历史进行研究。他们希望别人同意下列有关的意见：所有权是一种事实，它一向是存在的，将来也永远会存在下去。有一位学者蒲鲁东 [87] 在他的《论用益权》中就是从这点出发的，他认为所有权的起源问题是一个迂腐的毫无用处的问题。我愿意相信他们的愿望是由一种值得称道的爱好和平的情感所引起的；如果我看到我的所有的同胞都能享有足够的财产，也许我会同意这种愿望，但是……不……我是不愿同意的。

人们认为可以当作所有权基础的根据有两个：占用 和劳动 。我将先后从它们的各个方面详细地加以研究，并且我要提醒读者，无论人们引据的是两者中的哪一个，我将从它那里得出无可置辩的证据，证明当所有权是合乎正义和可能的时候，它一定是以平等为必要条件的。

第二节 作为所有权的基础的占用

值得注意的是，在参政院 [88] 为了讨论《法典》而举行的会议上，对于所有权的起源和原则没有发生争议。在通过《法典》第二章第二节的一切关于所有权和附加权的条文时，没有反对的意见，也没有修正。拿破仑在其他问题上使他的立法者吃了不少苦头，可是关于所有权，他什么也没有提起。对于这一点，我们不必感到惊奇：他是一个前所未有的最自私和最固执的人；在他的心目中，像服从对于权力来说是各种义务中最神圣的那样，所有权应该是各种权利中最首要的。

占用权 或先占人 的权利是从对于一件东西的实际的、有形的、有效的占有产生的权利。我占据着一块土地，在没有证明相反的情况以前，我就被认定为这块土地的所有人。人们觉察到，在开始的时候，这样的一种权利只有在彼此互惠的情况下才是合理的，法学家们也表示同样的意见。

西塞罗 [89] 把土地比作一个广大的戏院：正如在戏院中的那些公共的座位那样，谁占据的地位就被当作是他的（Quemadmodum theatrum cum commune sit，recte tamen dici potest ejus esse eum locum quem quisque occuparit）。

关于所有权的起源，在古代留传给我们的一切言论中，这是最有哲学意义的一段话。

那个戏院，西塞罗说，是大家所公有的；但每个人在那里占据的座位则被称为他自己的 ：这显然就是说那个座位是被他所占有 的座位而不是归他所有 的座位。这个对比就消灭了所有权；而且它还意味着平等。在一个戏院中，我是否可以同时在正厅占据一个座位，再在包厢占据另一个座位，又在顶层楼座占据第三个座位呢？不能，除非我像奇里庸 [90] 那样有三个身体或者像人们传说的魔术家阿波洛尼乌斯 [91] 那样可以同时在三个地点出现。

按照西塞罗的说法，谁也无权得到超过他所需要的东西：这就是他那著名的定理的如实的解释：把属于各人的东西给予各人（suum quidque cujusque sit），这个定理后来被人应用得很不对头。其实，属于各人的东西并不是各人可以 占有的东西，而是各人有权 占有的东西。那么，什么是我们有权占有的呢？就是我们的劳动和消费所需要的东西；西塞罗就土地与戏院所作的对比证明了这一点。根据他的说法，各人占了一个座位以后，可以在他的位子上任意安排自己，如果他能够的话，他可以美化它、改善它，他是被许可这样做的：但是他的活动决不能越出那个把他和别人分隔开来的界限。西塞罗的学说可以直接推论到平等上去；因为占用既然是一种纯粹的容忍，如果容忍是相互的话（并且它也不能不是这样），占有物就会是相等的。

格老秀斯 [92] 从历史观点去研究所有权的起源；但是首先，到自然界以外去找寻一种所谓天然权利的根源，这是什么样的推理方式呢？这十足是古人的方法：事实既然存在，它就是必要的，它就是合乎正义的，因而它的先例也是合乎正义的。可是，让我们来仔细研究一下。

“在原始时期，所有的东西都是共有的和不分的；它们是全体的财产……”我们不必再往下抄了。格老秀斯告诉我们，这个原始共产社会是怎样由于野心和贪婪而瓦解的，在黄金时代之后，怎样接着就是堕落时代，等等。所以所有权最初是以战争和征服为基础，后来则以条约和契约为基础的。但是，或者这些条约和契约像原始共产制那样，把财富分成相等的份数（这是原始人类所熟悉的唯一的分配方法，也是他们关于正义所能想到的唯一的形式；那么起源问题就采取这样的形式：后来平等是怎样消失的呢？），或者这些条约和契约是强者用暴力强迫弱者接受的，在这种情况下，它们是无效的；后代的默诺并不能使它们生效，于是我们便经常生活在一种非正义的和欺诈的状态中。

我们永远不能想象，地位的平等起初既然存在过，后来又怎么不存在了。怎么会发生这种退化现象的呢？动物的本能，和族类的差别一样，是不会改变的；假定在人类社会中存在过一种原始的、天然的平等关系，那就是无形中承认现今的不平等是这个社会的本质的退化，这是所有权的辩护人所无法解释的。但是我却由此可以推断：如果造物主曾使原始的人类处于平等的地位，那就是他自己给予他们的

一种指示，一种要他们在其他方面也去实现他的愿望的典型，正如他深植在他们心中的宗教感情已经以各种各样的方式发展和显现出来一样。人只有一种坚定和不变的本性；他通过本能遵从它，他由于思考而离开它，又通过理智而回复到本性；谁敢说现在我们不正在回到它那里去呢？按照格老秀斯的说法，人已经放弃了平等，我却认为人将回到平等中去。他怎么会放弃平等呢？他为什么不会回到它那里去呢？这些问题我们以后还要加以研究。

茹弗洛阿先生所翻译的雷德的著作第6卷第363页上说：

“所有权并不是天然的，而是获得的；它决不是从人的构造中产生出来的，而是从他的行为中产生出来的。法学家对它的起源所作的解释可以使一切具有正直意识的人感到满意。——土地是造物主的仁慈为了人们生活上的用途而给予他们的一种公共财物；但是分割这个财物和它的产物则是人的行为：每个人都从造物主得到一切必要的力量和一切必要的智慧去把一部分的 土地据为私有而对其他人并无妨害。

“古代的道德学家曾经正确地把一切人在土地尚未被占用并成为某一个人的财产以前对于土地产品的共有权，与人们在戏院中所享受的那种共有权作了对比；每个人在来到戏院时可以占据其中的一个空的座位，从而获得了一直把它保留到戏剧演毕时为止的权利，但是谁也没有权利去赶走已经坐好在那里的观众。——土地是一个广大的戏院，全能之神为了整个人类的娱乐和工作，以完美的明智和无限的仁慈对这个戏院作了安排。这里每一个人像观剧者一样，都可以在它那里找到安置自己的地位，并在那里像演员一样完成自己所扮演的角色，但不得妨碍别人。”

由雷德的学说可以得出如下的结论：

1．要使每个人据为自有的部分不致妨害别人，这个部分就必须等于用财产总额除以参加分割的人数而得出的商数；

2．座位的数目既然应该永远与观众的人数相等，所以一个看客就不能占据两个座位，犹如一个演员不能同时扮演几个角色一样；

3．每当一个看客进出剧场时，所有的座位就相应地缩减或增加：因为，雷德说，所有权并不是天然的，而是获得的；因此，这种

权利不是绝对的，因此，构成所有权的占有行为既然是一个偶然的事实，它就不能把它本身所没有的不变性赋予所有权。爱丁堡的那位教授在说下面这一段话时也好像曾经体会到这一点：

“生存的权利包含着获取必需的生活资料的权利，因此那个规定无辜者的生命应受尊重的正义的法则也同样要求别人不去夺取他的那些可以维持生命的资料：这两件事同样是神圣的……妨碍别人劳动，这就是对他做了一个非正义的行为，这个行为在本质上是和给他戴上刑具或把他关进监狱的行为相同的；后果是属于同一类的，并且会引起同样的反感。”

这样，那位苏格兰学派的领袖根本没有考虑才干或劳动上的不平等就先验地规定了劳动工具的平等，然后就按照“谁干得好，谁就过得好”这句永恒的格言，让每个劳动者去安排他自己的生活。

哲学家雷德所缺乏的，不是对于原则的了解，而是追根究底地研究原则的勇气。如果生存权是平等的，那么劳动权就是平等的，因而占用权也就是平等的。如果一个岛上的居民以所有权为借口，用钓竿把一些掉在海里的企图爬到海岸上来的不幸遭难者赶下水去，他们会不会构成犯罪呢？仅仅想到这样的残暴行为就叫人恶心。然而所有人却像鲁宾孙在他的岛上那样，用长枪和枪弹驱逐那个被文明的浪潮推送到岸上来的、想在财产的岩石上面获得立足点的无产者。后者拼命地向财产所有人叫喊：“给我工作吧，不要驱逐我，我愿意以任何代价为您工作。”那个所有人则举起他的枪尖或他的枪口回答说，“我用不着你的劳力。”“至少您可以减低我住房的租金。”“我需要我的收入来维持生活。”“如果我没有工作，我怎能付钱给您呢？”“这是你的事情。”于是那个不幸的无产者就被急流冲走了；或者，如果他企图在财产的海岸上登陆，所有人就把枪口对他瞄准，将他杀死。

我们刚才倾听的是一位唯灵论者的言论，现在我们要请教一位唯物主义者，然后再请教一位折衷主义者；在绕完了哲学的圈子之后，我们再向法律请教。

按照德斯杜特·德·特拉西的说法，所有权是我们本性上的一种必需品。这种必需品引起一些不愉快的后果，除非是瞎子才会加以否认；但这些后果是一种不可避免的祸害，这种祸害不足以证明那个原

则是没有用处的：所以，如果因所有权产生弊端而对它愤然指责，那就和因为生命的结果必然是死亡而对生活抱怨一样，是极不合理的。他这个粗暴而无情的哲理至少会保证提出一种坦率的、严正的推理来；让我们看这个保证是否得到实现。

“有人曾经庄严地倡议对所有权进行诉讼……好像在这个世界上应该有或者不应该有所有权是可以由我们来决定似的……。听了某些哲学家和立法者的言论之后，好像觉得人们是在某一个确切的时刻，自发地、毫无理由地说出你的 和我的 这两个词来的；觉得他们本来是可以甚或应该不用这两个词的。但是你的 和我的 从来就不是由人制造出来的。”

你自己是个哲学家，你未免太现实主义了。你的 和我的 并不一定像我说你的 哲学和我的 平等时那样，是指那种同一的关系而说的：因为你的 哲学是指从事思考的你而言；我的 平等是指宣传平等的我而言。你的 和我的 在更多的场合下是指一种关系：你的 家乡，你的 教区，你的 裁缝，你的 挤奶妇；旅馆中我的 房间，戏院中我的 座位，国防军中我的 连，我的 营。在第一种意义下，有时人们可以说我的 工作，我的 技能，我的 德性，却永远不能说我的 伟大或我的 尊严；而只有在第二种的意义下，才能说我的 田地，我的 房屋，我的 葡萄园，我的 资本，正像一个银行职员说我的 金库一样。总之，你的 和我的 都是个人的、但是是平等的权利的符号和表示；在被应用于我们身外的事物时，它们指的是占有、职能、使用，而不是所有权。

如果我不引录一些最明显的原文来加以证明，人们就永远不会相信我们这位作者的整个理论是建立在可怜的、模棱两可的词义上的。

“在一切公约缔定以前，人们不像霍布斯 [93] 所说的那样处于纯粹敌对 的状态中，而是处于一种不相往来 的状态中。在这种情况下，人们不知正义和非正义为何物；一个人的权利同另一个人的权利不发生关系。每个人有多少需要就有多少权利，并且都感到有责任利用一切方法去满足这些需要。”

我们姑且接受这个理论；它的真伪是没有什么关系的：因为德斯杜特·德·特拉西不能避开平等不谈。依据这个理论，人们在处于不相

往来 的状态期间，彼此并无任何应尽的义务；他们都有权利去满足他们的需要而不必考虑到别人的需要，因此，各人都有按照自己的体力和才能对大自然施展他的力量的权利。这在人与人之间就必然产生了财富上的最大不平等。所以，在这里，地位的不平等是不相往来的状态或野蛮状态所独有的特征：这恰好同卢梭的思想相反。我们再看下文：

“只有在订定了一些默契的或正式的公约时，才开始对这些权利和这个义务规定了一些限制。仅仅在那个时候，才产生了正义和非正义，即产生了一个人的权利和另一个人的权利之间的平衡；直到那时为止，这些权利必然一直是平等的。”

我们应当这样理解他的话：权利曾经是平等的 ，这就意味着每个人都曾经有权去满足他自己的需要而不顾别人的需要。 换句话说，所有的人都同样有互相侵害的权利；除了诈骗或暴力之外，不曾有过别的权利。他们不仅用战争和掠夺而且还用强取豪夺和据为私有的手段互相侵害。可是，为了消除这种使用暴力和诈骗的平等权，这个互相侵害的平等权，这个财富不平等和祸害的唯一根源，人们才开始订立一些默契的或正式的公约 ，并建立起一种平衡关系：因此这些公约和这个平衡关系的目标是保证全体都能平等地享受美好生活；根据反推的定律，如果不相往来的状态是不平等的根源，社会生活的结果就必然是平等。社会的平衡是强者和弱者的平等化；因为，只要他们之间还没有平等，他们就是互不相关的；他们决不能订立盟约，他们永远是敌对的。因此，如果地位不平等是一种不可避免的祸害，那么不相往来的状态也是如此，因为社会生活和不平等是互相矛盾的；所以，如果说人类必然要营社会生活，那么他们必然也要平等：这个严格的结论是绝对站得住的。

既然如此，为什么自从建立了平衡之后，不平等的现象还不断地增加呢？正义的时代为什么永远就是不相往来的时代呢？德斯杜特·德·特拉西是怎样回答的呢？他说：

“需要和资料、权利和义务 是意志的产物。如果人什么也不要，这一切就全都没有了。但是，有一些需要和一些资料，有一些权利和一些义务，这就意味着拥有 和占有 某种东西。如果就财产的最广泛的意义来说，那就是说有很多种的财产：它们是属于我们的东西。”

这是一种说不过去的模棱两可的说法，即使为了概括起见也不允许有这种说法。propriété一词有两个意义：1．它所指的是一件事物之所以是这件事物的特性，也就是这件事物所特有的、使它特别不同于其他事物的属性。当我们说三角形的特性、数字的特性、磁石的特性等等，我们就是按这种意义来用的。2．它表明一个有智慧而自由的人对于一件东西的支配权；法学家所采用的就是这种意义。所以在铁获得了磁铁的特性这句话和我获得了这块磁铁的所有权这句话中的propriété一词所表达的概念是不同的。如果因为一个穷苦的人具有两条手臂和两条腿，就说他有财产；如果说他所遭受的饥饿和他能露天睡觉的本领都是他的财产，那就是玩弄字眼，嘲笑之外还加上了不人道。

“所有权的观念只能建立在人格的观念上。一旦有了所有权的观念，这个观念就必然地、无可避免地、完全地产生出来了。一个人一旦认识了他自己，他的精神人格，他的享受、受苦和活动的能力，他必然也就懂得这个自己，就是他可以使之活跃起来的身体、器官及其力量和机能等等的专属的所有人。既然存在着人造的和约定的财产，当然也有天然的和必需的财产：因为在艺术的创造中，无有不是从自然中得到它的根源的。”

我们应当叹赏哲学家们的真诚和理智。人具有一些特性；也就是说，按照这个词的第一种涵义来讲，具有一些官能。他具有这些官能的所有权；也就是说，按照这个词的第二种涵义来讲，具有对这些官能的支配权。因此就可以说：人具有成为财产所有人的特性的财产。如果我在这里只想到德斯杜特·德·特拉西的权威的话，我将对于举出这样一些愚蠢的话感到多么难以为情！但是，当形而上学和辩证法随着原始的观念和原始的语言产生出来时，整个人类都犯有这种幼稚的思想混乱的毛病。凡是人能称之为他自己的东西，在他的思想上都和他本人等同起来了；他把这个东西当做他的财产、他的财富、他自己的一部分、他身上的一个肢体、他精神上的一种能力。把对物品的占有看作是同自己身体上和思想上具有某种官能或优点一样；而所有权就是以这种虚妄的类推为根据的，就像德斯杜特·德·特拉西说得如此漂亮的“艺术创造摹仿自然”。

但是这位很精明的思想家怎么没有注意到人甚至不是他自己的官能的所有人呢？人具有一些力量、一些德性、一些才能；大自然赋予

他这些东西，使他可以生存、求知和恋爱；他对它们并没有绝对的支配权，他只有使用权；并且他只能按照自然的法则去行使这种权利。如果他是他自己的官能的最高主宰，他就能使自己不会饿，也不会感到寒冷；他将能够毫无节制地吃东西并能在烈火中走动；他将能举起高山，一分钟走八百里地，不服药而只用他意志的力量就可以治好病，并且可以使自己长生不老。他可以说，“我要生产，”于是他的工作就应声完成了；他可以说：“我要知道，”于是他就知道了；“我爱，”于是他就享到爱情的幸福了。什么！人对自己本身尚且不能主宰，而他却自以为是不属于他的事物的主人！让他去利用自然界的财富吧，因为他只能在利用它们的条件下才能生存：但是他要丢掉以所有人自居的妄想，并且要记住这个所有人的名称只是一种譬喻罢了。

扼要地说：德斯杜特·德·特拉西在同一的用语下，把自然和艺术的外在的产物 和人的能力 或机能 都叫做财产 ，使二者混淆起来了。他就是利用这种含糊的词义希望以一种无可动摇的方式来证实所有权的。但在所有这些财产中，有的是先天的 ，例如记忆力、想象力、气力和美貌；其他的则是后天的 ，例如田地、河流和森林。在原始时代或不相往来的时代，最能干和最强有力的人、即在先天本质方面具有最好禀赋的人有最多的机会去得到后天的财产专供自己享用。现在，就是为了预防这种侵占以及由此而来的战争，人们才发明了一种平衡（正义），才缔结了一些默契的或正式的公约，以便尽可能地用后天的财产上的平等来纠正先天本质上的不平等。只要分割是不平等的，参加分割的人就会一直是互相敌对的，而公约的目的就在于改变这种情况。因此一方面是不相往来、不平等、对立、战争、劫掠、屠杀，另一方面是社会生活、平等、友谊、和平和爱：让我们选择吧。

约瑟夫·杜当 [94] 先生是一个物理学家、工程师、几何学家、一个很不高明的法学家而根本不是哲学家，他著了一本《政治经济学的哲学》。在这本著作中，他认为自己有责任为所有权进行辩护。他的形而上学好像是从德斯杜特·德·特拉西那里抄袭来的。他一开始就给所有权下了一个斯加纳列尔 [95] 式的定义：“所有权是可以使一件东西归属于某一个人所独有的权利。”照字面来解释：所有权就是所有权。

他在书中对意志、自由、人格等问题纠缠不清地说了半天之后，就把财产分为天然的、无形的 财产和天然的、有形的 财产，这等于德斯杜特·德·特拉西所说的先天的特性和后天的财产；然后约瑟夫·杜

当先生就推论出下列两个一般性的命题：1．对于每一个人来说，所有权是一种天然的和不能让与的权利；2．财产上的不平等是自然的必然结果；这两个命题可以变为另一个比较简单的命题，即：所有的人都有享受不平等财产的平等权利。

他责备德·西斯蒙第[96]先生，因为后者曾经写道，除了法律和惯例外，土地所有权并无别的根据；他自己在提到人们对所有权的尊重时说："他们的良知给他们揭示出社会和所有人之间所订立的原始契约的本质。"

他把所有权和占有、共有和平等、正义的事物和天然的事物、天然的事物和可能的事物等概念混淆在一起：有时他把这些不同的概念当作是相等的，有时他好像又加以区别，乱成一团，以至于批驳他倒比了解他容易得不知多少。起先，《政治经济学的哲学》的书名引起了我的注意，但在作者的那些费解的内容中，我却只得到一些庸俗的观点；所以我不拟再加论述。

古尚先生在他的《道德哲学》第15页中教导我们说，一切道德、一切法律、一切权利是连同下列的训诫一起交给我们的：自由的人始终是自由的！好极了！大师；如果我能做到的话，我要保持自由。他又接着说：

"我们的原则是正确的；它是好的，它是合乎社会的。不要害怕把它推到极端。

"1．如果人身是神圣的，他的整个天性也就是神圣的；特别是他的内在的活动，他的情感，他的思想，他的意志的判断。因而就须尊重哲学、宗教、艺术、工业、商业以及自由的一切产物。我说的是尊重，并不仅仅是容忍；因为人们不是容忍权利，而是尊重权利的。"

我对这一套哲学完全拜服。

"2．我的神圣的自由，在外界有所活动时，需要一个我们称之为身体的工具：所以身体就分享着自由的神圣性；所以它本身是不可侵犯的。这是个人自由原则的基础。

“3．我的自由，在外界有所活动时，需要一个场地，或者一种物质，换句话说，需要一份财产或一件东西。所以这件东西或财产自然也就分享着我的人身的不可侵犯性。例如，我占据了一个为我的自由向外发展所必需的和有用的工具；我说：既然这个物件不属于别人，它就是我的；因此，我对它的占有是合法的。所以，占有的合法性是以两个条件为依据的。首先，我只能在我是自由人的条件之下占有；如果你抑制自由的活动，你就是摧毁我的劳动的能力；可是，只有通过劳动，我才能够利用这个财产或物件，并且只有在我利用它的时候，我才占有它。所以自由活动是所有权的原则。但是这并不足以使占有合法化。所有的人都是自由的，大家都能通过劳动而利用一项财产；这是不是说所有的人都有权享受一切财产呢？完全不是这样。要想合法地占有，我不但必须以自由人的资格从事劳动和生产，而且还必须首先占用那个财产。总之，如果劳动和生产是所有权的原则，那么首先的占用就是它的不可缺少的条件。

“4．我合法地占有了；所以我就有权随意去使用我的财产。我也有权把它送给别人。我也有权把它遗传下去；因为，既然一个自由的行为可以使我的赠与行为成为神圣的，所以在我死后，这个赠与行为仍然像我活着的时候一样是神圣的。”

总之，按照古尚先生的说法，要成为所有人，你就必须通过占用和劳动而取得占有：我再补充一句，还必须来得及时，因为如果先占者已占用了一切，新来的人还有什么可以占用的呢？他们虽然有着用以工作的工具，却没有施工的材料，怎么办？难道他们之间必须互相吞噬吗？这是谨慎的哲学家所料想不到的可怕的极端；因为伟大的天才总是不大理会小事的。

我们也应当注意到古尚先生不承认占用或劳动能够独自产生所有权，他认为这是从两者的结合中产生出来的。这就是古尚先生所爱好的折衷主义的手法的一种；古尚先生比任何人都更加不应当采用这种手法。

他不是从分析、比较、淘汰和缩减的方法（在形形色色的思想和古怪的见解中去发现真理的唯一手段）入手，而是把所有的体系杂凑在一起，然后宣称每个体系既是正确的，又是错误的，并且说：那就是真理。

但是我曾声明在先，我将不予驳斥；相反地，我将从一切想象出来的有利于所有权的假设中找出那种不利于所有权的平等原则。我已经说过，我的整个的论证方法是这样：指出一切理论实质都无可避免地具有平等 这个大前提；同时我希望有一天能够指出，所有权的原则正在损害着经济学、法律学和政治学的原理，从而把它们引入歧途。

好吧！如果人的自由是神圣的，那么根据同样的理由，它对于所有的人应该同样是神圣的；如果它为了能够在外界活动、即为了生活而需要一份财产，那么物品的这种私有化对于所有的人也同样是必要的；如果我想使我的私有权受到尊重，那么我也就必须尊重别人的这种权利；因此，在无限的范围内，一个人的私有化的权力只受他本身的限制，而在有限的范围内，这个同样的权力却将按照人数和他们所占用的空间之间的数学关系而受到限制，这些，依照古尚先生的观点来说，不都是正确的吗？因此，是不是由此可以推论，一个人不能阻止与他同时代的另一个人去把相等于他自己的东西据为私有，他更不能剥夺将来的人去行使这个权能，因为个人固然会死亡，全体却是继续存在下去的，并且永恒的规律是不能由一种对于它们的现象的局部观察来决定的呢？最后，人们不就可以由此得出下列的结论：每逢出生一个享有自由的人，别人就必须挤得更紧一些，并且，按照义务的相互性来说，如果这个新来的人后来被指定为继承人，那么继承权就不能使他享有兼有权而只能给他选择权呢？

我在上面分析古尚先生的思想时，甚至连他的语调也照样采用了；我因此感到羞惭。难道我们要用这样华丽的文字和这样动听的话语来说明这样一些简单的事情么？人为了生活，需要劳动；因此他需要生产工具和生产资料。这个从事生产的需要造成他的生产权利。这个权利是由他的同类给他保证的；他对他们也负有同样的保证责任。举例说，如果在一处像法国这样大的、空无居民的土地上安置十万个人，每个人就享有十万分之一的土地权。如果占有者的人数增加，每个人应得的部分因而就要相应地减少，所以如果居民的人数增高到三千四百万，那么每个人的权利就将是三千四百万分之一。现在，如果你把警察系统和政府、劳动、交换、继承等等作这样的安排，使劳动工具能够永远由所有的人平分，并且使每个人都自由，那么这将是一个完善的社会。

在所有权的全部辩护人中，古尚先生是把所有权的基础阐述得最好的。和经济学家们相反，他主张除非事先存在着占用，劳动是不能产生所有权的，并且和法学家们相反，他主张民法可以确定并实行一种天然的权利，但是它不能创造这种权利。事实上，如果说，“仅仅由于财产的存在，所有权就已经得到说明；民法的作用纯粹是宣告性的”，这是不够的。说这种话，就等于承认无法答复那些对事实本身的合法性表示怀疑的人们。每一种权利必须由它本身或者某一种先已存在的权利来证明它是合法的；所有权并不例外。由于这个缘故，古尚先生力求把人格的神圣 以及意志赖以同化一件东西的行为作为所有权的根据。古尚先生的一个门徒说过：“物品一旦被人所接触，就从他那里得到一种使它们转化并赋以人性的特征。”我坦白地说，在我这方面，我根本不相信这种魔术，并且我以为没有再比人的意志更不神圣的了。这个学说尽管从心理学和法学来看都是脆弱的，却比那些以劳动或法权作为所有权的根据的学说较有哲理和较为深刻。现在，我们已经看到我们所谈起的那个学说会得出什么结论，——结论就是平等，在它全部的词句中，它都涉及平等。

但是，也许哲学凡事总是从高处着眼，所以不大切合实际；也许从思辨的极高峰来看，这位形而上学的理论家觉得人太渺小，辨别不出他们之间的差别；最后，也许地位平等是这样的一些原则之一，这些原则作为一般的通则是真实的和高超的，但是如果要把它们严格地应用到生活习惯和社会事务中去，那就会是可笑的，甚至是危险的。无疑地，在这种情况下，就需要效法道德学家和法学家的明智的保留态度；他们警告我们不要把任何事物推向极端，劝告我们要小心翼翼地对待任何的定义，因为据他们说，如果从揭露定义的灾难性的后果入手，没有一条定义是不能根本推翻的（Omnis definitio in jure civili periculosa est：parum est enim ut non subverti possit）。地位平等，在所有人听来，这是一个可怕的教条，在穷人的病榻边是一个令人得到安慰的真理，在解剖学家的解剖刀之下是一个可怖的事实；搬到政治、民法和工业的范围内，地位平等只是一种欺人的不可能的事、一块真正的诱饵、一句恶魔的谎话。

我决不想使读者大吃一惊；我像厌恶死亡一样厌恶那种在他的言行中使用一套诡计的人。从这本著作的头一页起，我就很清楚地和很坚决地表明了我的态度，使大家都能知道我的思想和希望的倾向；他们会天公地道地说，实在不容易找到比我的态度更直爽大胆的。因

此，我胆敢说，不久我们就可以看到，为哲学家所十分钦佩的这种保留态度——就是道德学和政治学的教授们所竭力劝告采取的这种适可而止的精神——将只能被看做是一种没有原则的科学所具有的可耻的特征，只能看做是这种科学受到驳斥的明证。在法制和道德学方面，正如在几何学上一样，定理是绝对的，定义是无疑的；如果一项原则的各种结论是按逻辑推断出来的，它们就都是可以接受的。可悲的骄傲！对于我们的本性，我们一点也不了解；我们却把我们的谬误全归罪于本性，并且我们憨性大发，居然高呼说："真理就在于怀疑，最好的定义就是什么也不要加以确定。"总有一天，我们会知道法学上的这种可怜的不确定性究竟是从它的对象身上来的，还是从我们的偏见中来的；我们还会知道，在解释社会现象时，是否也像哥白尼当他从反面攻击托勒密的体系时所做的那样，应当更换我们的假设。

但是，如果我现在立刻来指出我们上面所说的那种法学也在不断地引据平等来证实所有权是正当的，人们会说些什么呢？会提出什么论证来反驳呢？

第三节 作为对所有权的承认和它的基础的民法

包梯埃 [97] 好像认为所有权完全和王权一样是神授的权利：他把它的根源一直追溯到上帝本身（Ab Jove principium）。他就是这样谈起的：

"上帝对宇宙和一切包含在宇宙中的事物具有最高支配权（Domini est terra et plenitudo ejus，orbis terrarum et universi qui habitant in eo）。为了人类，他创造了世界和世界所包含的一切生物，并给予人类对这些生物一种从属于他们的支配权：'你派世人管理你双手所造的东西，使万物都伏在他们的脚下，'《诗篇》的作者这样说。 [98] 上帝创造世界完毕后，在把它交给人类时向我们最初的祖先说了这几句话：'你们要生养众多，遍满了地，'等等。 [99] "

在这个庄严的开端之后，谁能不相信人类是像一个大家庭那样，在一个尊严的父亲保护之下，过着友爱团结的生活呢？可是，老天

爷！多少兄弟在互相敌对啊！有多少不慈的父亲和多少挥霍浪费的子女啊！

上帝把世界给予人类：为什么我什么也没有得到呢？他使万物都伏在我的脚下，而我连睡觉的地位都没有！他通过他的解释者包梯埃的器官给我们说：你们要生养众多。啊，博学的包梯埃！您认为做和说一样容易；但是您必须给鸟一些青苔，好让它去做窠。

“在人类蕃殖起来以后，人们就在他们之间分配土地和地面上大部分的东西；从那时起，分给每个人的东西就专门属于他的了：这就是所有权的起源。”

还是请您谈谈占有权吧。人们曾经生活在一种共产主义的社会中；这种共产主义究竟是积极的还是消极的，关系不大。那时没有所有权，甚至也没有私人占有。由于占有的产生和发展慢慢地迫使人们从事劳动以增加生活必需品，人们就正式地或默认地（这与本题无关）协议规定，唯有劳动者才是他的劳动成果的所有人；这就是说，人们只是宣布了这样一个事实：以后任何人不劳动就不能生活。因此，必然的结果是，要想在生活必需品上得到平等，就必须提供相等的劳动；并且，要求得劳动相等，就必须有相等的劳动工具。凡是不劳动而凭暴力或策略攫取别人的生活必需品的人就破坏了平等，他就自居于法律之上或法律之外。无论是谁，如果借口比较勤劳而霸占了生产手段，也是摧毁了平等。在那时，平等既然是权利的表现，凡是侵犯平等的人就是非正义的。

因此，劳动产生了私人占有，即及物权。可是这个权利适用在什么东西上呢？显然是生产品而不是土地。阿拉伯人始终对此抱着这样的见解；并且根据凯撒和塔西佗的报告，古代的日耳曼人也是这样来体会的。“阿拉伯人”，西斯蒙第[100]先生说，“承认各人对他自己所豢养的牲畜的所有权，他们对于耕种一块土地的人可以取得收获物这一点，也无异议；但是他们不明白为什么另一个人、即和他同等的人就不能轮流地去耕种那块土地。在他们看来，先占人的权利所造成的不平等不是以任何正义的原则为基础的；而当所有的土地落入某些居民的手中时，这些居民就取得了对那些土地的独占权，这种独占权是有利于他们而不利于他们所不愿向其屈服的本国其余的居民的……”

在别的地方，人们已经分享了土地。我承认在劳动者之间因此产生了一种比较巩固的组织，并且这种固定而长期的分配方法可以提供更多的便利[101]，但是这种分配怎么会在大家原先享有不能出让的占有权的物品上面给每个人造成一种可以移转的所有权呢？就法学的用语来说，从占有人变为所有人在法律上是不可能的；这个变化无形中承认了在原始时代的审判中可以同时进行请求占有和确认所有权；而那些分享土地的人相互之间的租让行为，就等于是把天然的权利进行交易。原始时代的农民，同时也就是原始时代的立法者，不像我们的法学家那样的博学，这点我是同意的；并且，如果他们真是那样博学的话，他们也不会做得更坏：所以他们当时没有预料到私人占有转变为绝对所有权的后果。但是，为什么那些后来规定及物权 和对物请求权 的区别的人没有把它应用到所有权原则的本身中去呢？

让我提醒法学家注意一下他们自己的原理吧。

所有权的原因，即使是有的话，也只能是一个（Dominium non potest nisi ex una causa contingere）。我可以用几种不同的名义实行占有；我只能根据一个名义而成为所有人（Non，ut ex pluribus causis idem nobis deberi potest，ita ex pluribus causis idem potest nostrum esse）。那块我已开垦并耕种的、我已在上面盖了房屋的、养活着我自己、我的家属和我的牲口的土地，我可以这样地加以占有：1．以先占人的名义；2．以劳动者的名义；3．根据在分割时把这块土地分配给我的社会契约。但是所有这些名义的任何一种都没有给我所有权。因为，如果我企图以占用为依据，社会就可以对我说："我在你以前就占用了它"；如果我提出我的劳动作为有利于我的根据，那么社会就会说："只有在这个条件之下，你才能占有"；如果我提起契约，社会就会反驳说："这些契约所确切规定的，只是用益权人的资格。"可是，所有人所能举出来的，就只是这样的一些根据；他们从来没有能够找出别的根据来。事实上，每一种权利——这是包梯埃这样说的——都可以在享有权利的人身上得到一个产生它的原因；但是，在这个有生有死的人身上，在这个会像影子那样消逝的大地之子的身上，就身外之物来说，只存在着一些占有的根据，而不存在任何所有权的根据。所以，既然产生权利的原因并不存在，社会怎么会去承认一种于它本身有害的权利呢？社会在许可占有时，怎么会赋予所有权呢？法律怎么会核准这种权力的滥用呢？

德国人昂西雍 [102] 对此作了答复：

“某些哲学家主张，人在把他的力量施加于一件自然物（例如一块地、一棵树）的时候，只能在他对这物体所作出的改变上，在他给予这个物体的形状上，而不是在物体的本身上获得一种权利。这是多么无谓的区别！如果形状能够和物体分离开来，也许还可以有怀疑的余地；但是由于这种情况几乎总是不可能的，所以把人的力量施加于可见世界的各个部分的行为就是所有权的根据，即财物的最初的起源。”

这是多么无谓的借口！如果形状不能和物体分开，所有权也不能和占有分开，那就必须均分占有：无论如何，社会总还保留着对所有权规定一些条件的权利。我假定一块被私有的土地能够产生总额为一万法郎的收益；并且这块土地是不能分割的（很少有这种情况）。我还假定，按照经济上的计算，每个家庭每年消费的平均额是三千法郎；这块土地的占有人应当负责以善良家长的态度加以经营，他应当缴纳给社会一笔等于一万法郎的款项，其中除去经营的一切费用和维持家庭所需的三千法郎。这笔上缴的款项并不是地租，这是一种补偿。

那么，如果有一个司法裁判机关作出下列的判决，那成了什么样子呢？

“既然劳动把一件东西的形状改变得如此厉害，以致除非把物体毁掉就无法把形状和原物分开，所以必须或者剥夺社会或者使劳动者丧失他的劳动果实。

“既然在其他一切场合，对于原材料的所有权能使人获得在除去成本后所剩下的增加到物体上去的附属物；而在这个场合，对于附属物的所有权却应该使人获得对基本财产的所有权；

“因此，靠劳动而取得财产的那个权利，决不能对个别的人行使；它只能对社会发生效力。”

这就是法学家推论所有权时所用的固定方式。法律的制定是为了确定人们的相互之间的权利，即确定各人对每一个人和各人对全体的权利；好像比例式可以不必有四项就能构成似的，法学家总是不注意

最后的一项。只要人和人相对抗，财产就成为财产的抗衡力，并且这两种力量相互之间就能建立起平衡来；等到人处于孤立状态，即当他和他自己所代表的社会相对抗时，法学就立刻不能发生作用了：西密斯[103]的天平上就失去了一个称盘。

请您听听雷纳城的那位教授、博学的杜利埃的话吧：

“由于占用而获得的这种优先权怎么能够变成固定和永久的所有权的呢，为什么这个所有权在先占人停止占有之后仍旧继续存在，并且人们可以要求收回呢？

“农业是人类蕃殖的一个自然的结果，而农业反过来又有利于人口的增长并使人们有必要建立一种永久性的所有权；因为如果一个人没有把握得到收获，他怎肯辛苦地去耕耘和播种呢？”

如果要安定种田人的心，那么保证他对于收获物享有占有权就够了：我们甚至可以答应，在他自己继续从事耕种的期间，维持他对土地的占用权。这就是他有权希冀的全部内容，这就是文明进步所需求的一切。但是所有权啊所有权！既然一个人既不占用又不耕种土地，谁有权力让他享有这种收回土地的权利呢？谁可以要求享有这种权利呢？

“如果要取得永久的所有权，仅仅耕种是不够的；必须要有一些具体的法令和执行这些法令的官吏；总之，要有文明的国家。

“人类的蕃殖曾使农业成为必要；有必要保证耕种者得到他的劳动果实这一点，使人们感到必须建立一种永久的所有权并制定保障这种所有权的法律。所以我们应当把文明国家的确立归功于所有权。”

是的，说到我们的文明国家，像您所创造的那样，它最初是专制政治，后来是君主制，后来是贵族特权制，如今是民主制，但始终是暴政。

“如果当初没有所有权这一纽带，就永远也不可能使人们服从法律的有益控制；如果当初没有永久性的所有权，地面可能继续是一片广阔的森林。所以我们应当同意那些最审慎的作者的说法，即：如果说暂时性的所有权或由占用所产生的优先权在建成文明社会以前就已存

在，那么像我们今天所知道的那种永久性的所有权却是民法的产物。民法规定了以下的原则：所有权一旦获得之后，除非由于所有人的个人自愿行为，永远不会丧失，并且甚至在所有人失去了对物的占有或持有之后而该物处于第三者的手中时，所有权仍然可以得到保持。

“所以所有权和占有在原始时代是混淆在一起的；通过民法，它们才变成彼此不同的和独立的两件事；按照法律的用语来说，两者毫无共同之处。从这里我们可以看到在所有权方面发生了多么奇妙的变化，民法使自然受到了多么大的改变。”

因此，在确立所有权的时候，法律并不是一种心理事实的表现、一项自然法的发展、一种道德原理的应用。它已经逾越了它的职权范围而真正地创造了 一种权利。它使一个抽象观念、一个譬喻、一种虚拟现实化了；并且在这样做的时候，不去预料可能发生的情况，没有注意流弊，没有考虑它所做的是好事还是坏事。它保障了自私心；它赞成了荒谬的主张；它接受了邪恶的愿望，好像它有权去填满一个无底洞和把地狱充实起来似的！盲目的法律，愚人的法律，不能称为法律的法律；争吵、说谎和流血的语言。这种法律像社会的守护神似的，始终在被重新采用、恢复名誉、改头换面和加强起来；它扰乱各民族的良心，迷糊法学大师们的思想，造成各国的一切灾难。它正就是基督教义所谴责的，但也正是被基督教的无知的教士们看作是神一样的。这些传教士对于自然和人缺乏研究的兴趣，正和他们没有能力阅读他们的经文一样。

但是，法律在创造所有权的时候是以什么为指导的呢？是受什么原则支配的呢？它的标准是什么呢？

万万料想不到：这就是平等。

农业曾经是土地占有的基础，是所有权的起因。如果不在同时保证农民能得到生产工具，那么保证他得到他的劳动果实这句话就毫无意义。为了保护弱者不受强有力者的侵犯，为了消灭掠夺和欺诈，人们觉得有必要在占有人与占有人之间确立一些永久性的分界线、一些不能逾越的障碍。人口一年年的增多，农民的贪欲一年年的增长：人们就认为最好是树立起一些使野心不能逾越的界线，从而可以把野心控制住。这样，由于需要得到为维持公共安全和每个人的安乐所必要

的平等，土地就被私有化了。当然，这种分割从未有过地理上的平均；许多权利，有些是以自然为根据的，但解释不当而应用得更不恰当，例如继承、赠与、交易等等便是；其他一些权利，像出身和地位的特权，是一些愚蠢和暴力的不正当的产物，它们都起了防止绝对平等的作用。但是，原则仍旧不变：平等曾经认可了占有，平等又认可了所有权。

既然每年必须给农民一块可供播种的田地，对于当时的野蛮人来说，与其每年发生争吵和打架，与其把他们的房屋、家具和家属不断地从一个地方搬到另一个地方，还有什么办法比把一份固定而不得出让的产业指派给每一个人来得更方便和更简易呢？

既然必须使远出作战的人在征战结束归来时不致由于为祖国服务而变得一无所有，并且必须使他能够恢复他的产业；所以习惯上就规定了：所有权仅凭意图（nudo animo）就可以得到确保；它只有在所有人表示同意和自愿放弃时才会丧失。

既然必须使分割时的平等能够一代一代地保持下去，免得每逢一家有人死亡的时候就须重新把土地分配一次，所以由子女和亲属按照血缘和亲戚的等级来继承他们的先人就显得是合乎自然和正义的了。因此起初只产生了仅仅承认一个继承人的封建的和家长制的习惯，后来则由于应用了和平等原则完全相反的办法，承认所有的子女都能分享父亲的遗产，而永远废止了长子继承的特权，一直到我们最近仍是如此。

但是在这些属于本能性的组织的粗野发端和真正的社会科学之间有什么共同之处呢？这些从来不知道统计、估价或政治经济学为何物的人怎么会把一些立法原则留传给我们呢？

“法律，”一位现代的法学家说，“是社会的一种需要的表示、一种事实的宣告：它不是立法者制定的，而是由他陈述的。”这个定义并不正确。法律是一种借以满足社会需要的方法；它不是由人民来表决的，不是由立法者表达出来的：它是由学者发现并规定下来的。但是法律，正如孔德[104]先生专门用了半本书来解说的那样，最初不过是一种需要的表示和满足这个需要的方法的指示；直到如今，它依然仅仅是如此。法学家们由于抱着机械的忠诚，充满着顽固的精神，敌

视一切哲学，一味喜欢咬文嚼字，所以总是把那些仅仅是善良的但缺乏远见的人们的轻率的愿望当作科学的最后结论。

土地所有权的过去的奠基人没有预料到，这种能够保留一个人的产业的永久的绝对权，这种在他们看来既是大家都能享受的因而也就是公允的权利，包含着转让、出卖、赠与、取得和抛弃等等的权利；因而这种权利恰恰有助于摧毁平等，而他们当初却正是为了保持平等才确立这种权利的。即使他们曾经预料到这一点，他们也毫不在意；眼前的需要占据了他们的全部注意力，并且像在类似情况下常常发生的那样，缺点起初并不太大，而且是难以觉察到的。

这些天真的立法者没有预料到，如果所有权仅凭意图 就可以得到保持，那它还带有出租、租佃、在借贷时收取息金、靠交易获利、授予年金以及对于一块有意保留但并未耕作的田地征收租税等等的权利。

我国法学界的这些前辈没有预料到，如果继承权决不是自然所给予的保持财富平等的方法，那么各个家庭很快就会变成具有最大灾难性的排斥作用的牺牲者；并且，社会由于受到它的一个最神圣的原则的沉重打击，将因豪富和穷困日趋极端化而自取灭亡 [105] 。

他们没有预料到……。但是难道我有必要再多说么？结果是显而易见的；并且现在也不是去批评全部法典的时候。

所以，对我们来说，研究古老民族的所有权的历史只是一种增加学识和满足好奇心的工作。事实不能产生权利，这是法学上的一个法则；要知道所有权也不能离开这个法则；所以普遍承认所有权的事实并不能使所有权合法化。像对气象变化的原因和天体运动犯过错误那样，人类对社会的构成、权利的性质和正义的应用也曾经犯有错误；因此不能把他们的旧的见解当作信条。印度人被划分为四个等级；尼罗河和恒河两岸的土地以前是根据血统和地位分派的；希腊人和罗马人曾把财产放在天神的保护之下，在他们之中，划界和丈量的工作是和宗教仪式一起举行的；这一切对于我们有什么关系呢？特权形式的多样性不能使非正义成为正义；对于主神朱匹忒 [107] 的信奉并不能作为反对公民平等的证据，同样，关于浪漫的维纳斯 [108] 的那些宗教剧也丝毫不能证明夫妇之间可以不守贞操。

作为支持所有权的证据，人类的权力是无效的，因为这个必然从属于平等的权利是和它的原则相违背的；许可所有权的宗教裁断是无效的，因为教士向来总是为君主服务的，天神说的话总是符合政客的愿望的。据说所有权给了社会一些利益，但这并不能减轻所有权的罪过，因为这些利益实在是由平等占有的原则产生的。

因此，在阐明以上各点以后，下列关于所有权的热情的赞歌又有什么价值呢？

“所有权的制定是人类最重要的一种制度……”

是的，像君主政体是人类最光彩的制度一样。

“地球上人类昌盛的首要原因。”

因为人类以为正义是他们的原则。

“所有权成为他们的志愿的正当目标、他们的生存的希望、他们的家属的庇护物；总之，它成为家庭、城市和政治国家的基石。”

所有这一切纯粹是由生产产生的。

“永恒的原则。”

所有权像一切否定那样是永恒的。

“它是属于一切社会制度和公民制度的。”

由于这个缘故，一切以所有权为基础的制度和法律都将消亡。

“这是一种和自由同样可贵的恩物。”

对于发了财的所有人才会是这样。

“的确，它是可供居住的地区所以被开垦的原因。”

如果农民不再是佃户，难道田地就会耕耘得更坏些么？

“它是劳动的道德和保证。”

在所有权的制度下，劳动不是一个条件，而是一种特权。

“它是正义的应用。”

如果没有财富上的平等，正义是什么呢？是一具使用假砝码的天平而已。

“完全是合乎道德的。”

挨饿的肚子是不知道什么叫道德的。

“整个的公共秩序。”

当然，那就是确保所有权。

“都是以所有权为基础的。”[109]

所有权确是一切现存事物的基石，但它又是一切应该存在的事物的绊脚石。

以下是我的摘要和总结：

占用不但可以导致平等；它还可以防止所有权。因为，既然每一个人只要生存就有权占用，并且为了要生活，就不能没有经营和劳动的手段；另一方面，既然占用者的人数不断地因出生和死亡而发生变动，因而每个劳动者所能要求的物质的定量也随着占有者的人数多寡而有所不同，因此占用总是由人口来决定的；最后，既然在法律上占有永远不能保持不变，在事实上它就不可能变为所有权。

所以一切占用人必然是占有人或用益权人，而这种职能就使他不能成为所有人。要知道，用益权人的权利是这样一种权利：对于托付给他的东西，他要负责；他应当以符合公共利益的方式，按照保全并发展那件东西的目的而加以使用；他不得自作主张来改变它、减损它或使它变质；他不能分割用益权，使另一个人从事劳动而由他自己来

收取利益；总之，用益权人是处于社会监督之下，服从劳动的条件和平等的法则的。

罗马法上的所有权的定义因此就被推翻了；定义中所说的使用权和滥用权 是从暴力中产生出来的不道德的行为，是民法加以批准的一种最荒谬的主张。人从社会的手中得到他的用益权，只有社会可以永久地占有：个人会死亡，社会是永远不灭的。

当我讨论这样简单的真理时，我的内心感到多么痛切的厌恶！难道我们今天对它们还有怀疑吗？难道为了它们的胜利，必须再度武装起来吗？并且，如果没有理智，单靠暴力能够把这些真理引到我们的法律中去吗？

占用权对于一切人是平等的。

占用的尺度既然不是由意志而是由空间和人数的可变的条件来决定的，因此所有权就不能形成 。

这个说法是任何法典所没有规定过的，也不是任何宪法所能采纳的！这些是民法和国际法所拒绝采纳的原理！

但是我听到了拥护另一种体系的人们的主张："劳动！这是所有权的基础！"

读者，请您不要受骗吧。所有权的这种新的根据比先前的根据更坏，我现在就要不揣冒昧地指出一些比您至今所看到的更为明显的事情和驳斥更加不合乎正义的主张。

---

[1] 蒲鲁东认为法律定义中所规定的限制是指比邻的所有人之间的关系而说的，这个见解是有根据的，但是当他肯定这个定义没有限制所有人的绝对权时，他是错误的。法律和规章所禁止的使用方法愈来愈多，在限制那种以最绝对的方式享受和使用物件的权利的问题上，判例的作用也已经和法律一样重要了。——原编者

[2] 亚历山大·杜兰东（1782—1866），法学家，在1819年发表过《契约和债概论》，共四册，8开本，并从1825至1837年发表了《以

民法为根据的法国法律教程》，共二十一册，8开本。——原编者

[3] 见本书注释。 ——原编者

[4] 《旧约列王纪略上》第21章。——原编者

[5] 在1831年4月19日的法律所规定的选举制度之下，要取得被选举权和选举权，必须至少分别缴纳五百法郎和二百法郎的直接税。对退休军官和学院院士酌减为一百法郎。——原编者

[6] 在蒲鲁东的《捐税的理论》（1861）中，他对于累进税制保持着反对的态度："那种所谓累进税率至多也只能使慈善家饶舌不休并使民众煽动家夸夸其谈而已，它缺乏诚意和科学上的价值。"（第5章第1节）——原编者

[7] 在《关于星期日的讲话》（第2章）中，人们就已经可以读到："慈善、人道、施舍等名词在希伯来文中是没有的；所有这一切都是用正义 这个名称来代表的。"——原编者

[8] 此处指百年战争中的史实。——译者

[9] 该亚法是古代犹太人的大祭司，他曾判处耶稣死刑并迫害信徒。——译者

[10] 让-巴蒂斯特 - 维克多·蒲鲁东（1758—1838），比埃尔·约瑟夫·蒲鲁东的六等亲的从兄，第戎法学院院长，曾发表过《关于人的身份和关于民法法典绪论的研究，论用益权、使用权、居住权和地面权，论公产或主要是与公产有关的财产分类》。——原编者

[11] 参政院，法国起草法律建议案及在法律方面备政府咨询的机关，同时又是最高行政法院，司法大臣兼该院院长。——译者

[12] 西塞罗（前106—前43），古罗马执政官，当时最著名的演说家。——译者

[13] 奇里庸，希腊神话中具有三个身体的巨人。——译者

[14] 台阿纳地方的阿波洛尼乌斯，纪元前一世纪希腊新毕达哥拉斯派哲学家，许多同时代人目为魔术家。——译者

[15] 格老秀斯（1583—1645），荷兰法学家，著有《论战争与和平法》，后世称他为"国际法的鼻祖"。——译者

[16] 霍布斯（1588—1679）：《自然法则和政治法则的原理》。——原编者

[17] 杜当（1765—1848），旧派经济学家或重农主义学派的保卫者，曾在1804年发表一本《对于政治经济学的进展的推理分析》，并于1835年发表了《政治经济学的哲学》。——原编者

[18] 斯加纳列尔，法国十七世纪大戏剧家莫里哀喜剧中的人物，他专说尽人皆知的庸俗的话。——译者

[19] 德·西斯蒙第，关于他的注文见本书。 ——译者

[20] 包梯埃（1699—1772），有名的法国法学家。在他很多的著作中，这里可以特别指出：《论财产支配权，论占有权的续篇》。——原编者

[21] 参看《旧约·诗篇》第8篇。——译者

[22] 见《旧约·创世记》第9章。——译者

[23] 西斯蒙第（1773—1842）是日内瓦一个耶稣教传教士的儿子；起初，他是亚当·斯密学派正统派的经济学家。他发表过《商业财富论》（1803）；后来面对着大工业"危机时期"工人们悲惨的景象，他在他的《政治经济学新原理》（1827）中有力地揭穿了人剥削人的情况。——原编者

[24] 这里指出了私有财产因为对社会有益而被证明为合理的这一点，但作者的注意力并不局限于此；在几页以后，作者将提出遗产继承权是一种保持平等分享的合乎自然的和正义的手段。——原编者

[25] 昂西雍（1767—1837），生于柏林，牧师，作家，政治家，保守思想的辩护人和折衷主义的哲学家。——原编者

[26] 西密斯，希腊神话中代表司法的女神，手持天平。——译者

[27] 弗朗斯瓦·沙尔·路易·孔德（1782—1837），萨伊的女婿，于1814年和杜奴瓦耶一起创办了活叶周刊《评论》，后来改为合订本；在1834年，他发表了一部《财产论》，两册，8开本。——原编者

[28] 特别是在这里，我们的祖先把他们十分简单的头脑充分地表现出来了。既经规定了在没有婚生子女的场合可以由堂弟兄来参加继承，他们竟不能利用这些堂弟兄来平衡两个不同支系的分割份，使同一家庭中不致同时存在贫富不均的两个极端。例如：

甲死的时候有两个儿子，乙和丙是他的遗产的继承人：这两个继承人平分死者的财物。但乙只有一个女儿，而他的兄弟丙却遗有六个儿子。显而易见，如果要同时遵守平等原则和继承原则，就应该由乙和丙的子女按七份来分享那两份产业；因为不是这样的话，一个外人可以和乙的女儿结婚，并且通过这个婚姻关系，甲遗留的财产的半数将移转到另一个家族中去，这是和继承原则相违背的。而且，丙的儿子由于人数多，他们将成为穷人，同时他们的堂姊则将非常富有，因为她是独生女：这是与平等原则相违背的。只要把这两种表面上看来是彼此对立的原则结合起来，推广它的适用范围，就可以使人相信在我们今天遭到愚蠢反对的继承权并不妨碍平等的维持。

无论我们生活在哪一种形式的政权之下，死者控制着生者 这句成语永远是适用的，这就是说，无论被认可的继承人是谁，遗产和继承永远是存在的。但是圣西门主义者希望由官员来指定继承人[106]；其他一些人则希望由死者来选择继承人，或者由法律来假定死者所选择的继承人：主要的问题是希望在平等的定律所允许的范围之内，自然的愿望能够得到满足。现在，遗产继承的真正调节者是偶然的机会或任性的行为；可是，在立法方面，偶然的机会和任性行为都不能被认为是指导原则。大自然在把我们平等地创造出来之后，其所以给我们指出了继承的原则，就是为了要避免偶然的机会所引起的种种纠纷；这个原则就像是社会要我们在我们全部的弟兄中推选出我们认为最有才干的人来完成我们的未竟之业一样。

[29] 这里，蒲鲁东对于圣西门主义者的见解解释得不够清楚。他们是遗产的仇敌，他们责成一些特设的官员来把财物分配给最有能力去利用它们的人："财产的移转，无论是生前或死后，只能在一种新租约 的形式下进行，这个新租约的一方就是一个新的管理人 ，买卖、拍卖、遗嘱、转让、典质、抵押、征用等等都不应存在。"（《圣西门学说》，1829年，第12次演讲会，蒲格来和哈来维版，第396页。）——原编者

[30] 朱匹忒，罗马神话中的主神，即希腊神话中所称的宙斯。——译者

[31] 维纳斯，希腊神话中主管美和爱的女神。——译者

[32] 奇洛：《对于罗马人的所有权的研究》[110]。

[33] 奇洛（1802—1881），在1835年发表过：《从历史的角度评介海奈克栖乌斯的〈罗马法原理〉》，同年又发表了蒲鲁东所引证的那本著作。——原编者

第三章 劳动是所有权的动因

现代的法学家因为受到了经济学家的影响，差不多都放弃了太不可靠的原始占用学说，而专门采用那种认为劳动产生所有权的学说了。他们在这方面自欺欺人并以循环论法从事推理。古尚先生说，为了劳动，就必须占用。因此，我接着说，占用权是一律平等的，要想劳动就必须服从平等。卢梭曾经高呼说，“富人们尽管说，‘这道墙是我修建的，这块土地是凭我的劳动得来的。’人们可以反问：‘请问，你占地的界限是谁指定的呢？我们并没有强使你劳动，你凭什么要我们来负担你劳动的报酬呢？’”[111] 所有的诡辩在这个论证面前都被粉碎了。

但是拥护劳动来源说的人没有觉察到他们的体系是和《民法法典》根本矛盾的，这部《法典》的全部条文和规定都假定所有权是以原始占用的事实为根据的。如果劳动通过它所产生的私有化作用而单独产生所有权，《民法法典》就是在说谎，宪章就成为一种妄语，我们整个的社会体系就成了一种侵犯权利的行为。我们在进行本章和下一章的讨论时将得出这个结论；在这两章中，我们将就劳动权和私人占有这一事实本身一并加以讨论。我们将在那里同时看到，一方面我们的立法是自相矛盾的；另一方面，我们的新法学是既和它本身的原则又和我们的方法相反的。

我已经说过，以劳动作为所有权的基础的学说和把占用作为它的基础的学说一样，无形中都包含着财富上的平等；读者一定迫不及待地要知道我将怎样从才能上和禀赋上的不平等中推断出这个平等的定律：他等一会儿就将得到满足了。但我应当先让读者注意一下争论中的这个显著的特征，即以劳动代替占用作为所有权的原则，并且我应当迅速地看一看某些偏见；这些偏见是惯常被所有人所主张的，并且是被规定在立法中的，但却被劳动学说彻底推翻了。

读者，您有没有旁听过对被告的讯问？您有没有注意到他的狡辩、绕弯子、遁词、指东说西和支吾其词？他被驳倒，他的一切陈述都被推翻，他像一只野兽那样被那丝毫不肯放松的法官追逐着，他被一个接一个的假设网罗住；他肯定、抵赖、否认、自相矛盾；他用尽了雄辩术的一切策略，他比那个发明了三段论法的七十二种方式的人要更加诡谲和更加巧妙一千倍。所有人在被要求为他的权利辩护时，他就有这样的表现。起首，他拒绝答复，他叫嚷，他威胁，他藐视；后来，在被迫进行辩论时，他就用狡辩把自己武装起来，在他的四周安排了强大无比的炮兵阵地，交叉地开火，轮流地和同时地把占用、占有、时效、契约、有史以来的习惯和普遍的承认摆出来进行反抗。在这个阵地上失败以后，所有人像一只受伤的野猪一样，对他的追逐者反扑过来。他激昂慷慨地叫喊着说："我做的事情还不仅是占用，我已经进行过劳动、生产、改进、改造和创造 。这所房屋、这些田地、这些树木都是我双手的成绩；我把这些荆棘变成一个葡萄园，把这个矮树丛变成一棵无花果树；今天我收获我的辛勤劳动的果实。我已用我的汗水弄肥了这块土地，我曾把工钱支付给我的工人，他们如果得不到我所给他们的工作，早就饿死了。既然谁也没有分担我的劳苦和开支，因此谁也没有权利来分享我的利益。"

所有人呀，你曾经劳动过！那么你为什么又提起原始占用呢？什么！是不是你对于你的权利没有信心？还是你企图欺骗人们并迷惑司法机关呢？因此，赶快提出你的答辩理由来吧，因为这将是最后的判决，并且你知道这是一个将原产退还的问题。

你曾经劳动过！但是在你的义务所促使你做的劳动和把公物私有化的行为之间有什么共同之处呢？难道你不懂得土地支配权和对空气与阳光的支配权一样，是不能因时效而归消灭的吗？

你曾经劳动过！你从来没有使别人劳动过吗？那么，他们在为你劳动的时候，怎么就会丧失掉你在不为他们劳动的情况下获得的东西呢？

你曾经劳动过！很好；但是让我看看你劳动的产物。我们来核算、衡量和丈量一下。这个判决将成为对伯沙撒 [112] 的判决；因为我可以对着天平、秤杆和曲尺发誓，如果你曾经不论以何种方式把别人的劳动据为己有，你必须把最后的一分钱都退出来。

这样，占用的原则就被放弃了；人们已经不再说：土地归先占人所有。被迫退进第一道防线中去的所有权，抛弃了它的旧的说法；自感羞愧的正义取消了她的理论，而悲哀则拉下她的面幕来遮盖她那羞得发红的面颊。社会哲学上的这个进步不过是从昨天才开始的：根除一句谎话要经过五十个世纪！在这一段可悲的时期，有多少霸占的行为得到了批准；有多少侵略的行动被人视为荣耀；有多少次征战受到了庆祝！财富剥夺了离乡背井的人的权利，驱逐了穷人，排斥了挨饥受饿的人们，它干得那么干脆和大胆！在各国之间，有多少嫉妒、多少战争、多少煽动、多少屠杀！但从今以后，由于时代不同和受时代精神的影响，我们必须承认，土地并不是竞走的奖品；除非存在着其他的阻碍，大家在这个世界上都有他们的地位。每个人都可以把他的山羊系在篱笆上，把他的母牛赶到牧场上去，播种一角土地，并在自己的炉灶上烤他的面包。

但是不然，每个人都不能做这些事情。我听到各方面都在呼喊："光荣属于劳动和勤勉！各尽所能，按劳取值！"但是我看到四分之三的人类重新又遭到掠夺，因为某些人的劳动成为其余的人的劳动的灾难。

"问题已经得到解决，"艾奈肯先生高呼说，"所有权是劳动的产物，只有在法律保护之下，它在今天和将来才能为人们所享受。它的根源是自然法；它的权力是从民法得来的；而成文法是从劳动 和保障这两个观念的结合中产生出来的……"

啊！问题已经得到解决！所有权是劳动的产物！ 如果成为所有人的权利不是由单纯的占用得来的，那么添附权、继承权、赠与权等等应如何解释呢？如果你们的关于成年、监护的解除、监护、禁治产等等的法律不是已成为劳动者的人取得或丧失占用权、即所有权的种种条件，那么这些法律是什么呢？……

由于此刻我还不能就《法典》进行详尽的讨论，我只能去考查三种通常被用来为财产辩护的论证：1．私有化，或通过占有而形成所有权；2．人们的承认；3．时效 。然后我将进一步探讨劳动对劳动者的相应的地位和所有权发生什么影响。

第一节 土地是不能被私有的

“可以耕种的土地似乎应该被当作天然的财富，因为它们不是人类所创造的，而是大自然无偿地赠送给人的；但由于这种财富不是像空气和水那样流动的，由于一块田地是一个固定的、有限度的空间，而这个空间可以在某些人排斥了所有其他的人之后归他们所私有，同时其他的人对于这个据为私有的行为又已表示同意，那么土地虽然以前是天然的和无偿的礼物，现在却已变成社会的财富，我们必须付出代价才能加以使用（萨伊：《政治经济学》）。”

在这一章开始的时候，我曾说过，经济学家们在法学和哲学问题上是最低劣的权威，我这样说难道错了么？这里就是这一类学者的泰斗，他清楚地提出了这个问题：大自然的供给物，上帝所创造的财富，怎么能变成私有财产呢？并且他就用这样粗率的、模棱两可的语句对此作了答复，以致我们不知道这位作者究竟是缺少判断力，还是缺少诚意。请问，土地所具有的那种不变的和稳固的性质与私有化的权利又有什么关系呢？我可以懂得，一种像土地那样有限度的 和不动的 东西比水或阳光提供更多的被私有化的机会；对土地行使支配权比对大气容易；但问题并不在于容易或不容易，而萨伊却把可能性当作是权利了。我们并不追问为什么土地比海水和空气更多地被据为私有；我们要知道的是，人根据什么权利把他所没有创造的而是大自然无偿地赠与他的财富 据为私有。

所以萨伊并没有解决他自己提出来的问题。但是即使他已经解决了，即使他给我们的显然缺乏逻辑性的解释是令人满意的，我们还同以前那样不知道谁有权利对于土地的使用、即对于这种不是人所造成的财富的使用要求付给代价。土地的田租应该付给谁呢？当然应当付给创造土地的人。谁曾经创造了土地呢？上帝。在这种情形下，土地所有人呀，请你走开吧！

但是土地的创造者并不出卖土地，他是把它送人的，并且他在赠送时并不考虑受赠人的身份问题。那么为什么他有些孩子被认为是嫡子，其他的孩子却被当作私生子看待呢？如果份地的平均分派是由原

始的权利而来的，那么怎么后来又会有一项权利规定地位的不平等呢？

萨伊使我们领会到，如果空气和水不具有不固定的 性质，它们早就被私有化了。让我顺便指出，这不完全是假设，这是合乎实际的。空气和水也往往被私有化了，我不是说人们只要办得到就往往这样做，而是说人们在被许可这样做的时候就往往这样做了。

葡萄牙人在发现了经好望角到印度去的航线之后，主张唯有他们拥有这条航线的所有权；荷兰人不愿意承认这个权利，便去向格老秀斯请教；后者为了证明海洋不应据为私有，特地写了一本《海洋自由论》。

渔猎权过去一向是专属于封建主和土地所有人的：现在它由政府或自治市镇租给缴纳枪支执照捐和渔场捐的纳税人。但愿人们对渔猎有所规定，没有再比这样做更好的了；但如果用拍卖的方式来分派的话，那就会造成水上和空中的专利权。

护照是什么？这是关于旅客身份的一种带有普遍性的介绍，一张保障旅客及其财产的安全的凭证。税收机关具有那种糟蹋最好的事物的倾向，它使护照变成进行谍报工作和征收税款的工具。这岂不就是出卖行路权和通行权吗？

最后，没有得到土地所有人的许可，不得在坐落于另一个人的庭园里的井中汲水，因为如果没有相反地他人占有，那么根据添附权，那个水源就属于土地占有人所有；如果不缴纳租税，也不得在他的房屋里度过一天；未经土地所有人同意，也不得去看他的庭院、花园或果园；也不得违反主人的意愿而在一个猎园或圈起来的土地上散步；可是法律许可每个人把自己关闭起来，把自己圈起来。所有这些禁例都是一些不仅是对于土地而且也是对于空中和水上的绝对的权利限制。只要我们属于无产阶级，所有权就把我们全都从土地上、水上、空中和火中驱逐出来（Terrâ，et aquâ，et aere，et igne interdicti sumus）。

如果不把四行中的其他三种据为私有，那么人们就不能把最稳定的一种据为私有；因为按照法国法和罗马法，地面的财产所有权包括地面以上和地面以下的财产所有权——谁的土地直到天空都是谁的

（Cujus est solum，ejus est usque ad coelum）。要知道，如果水、空气和火的使用排斥所有权，土地的使用也就起这样的作用。孔德先生在他的《论财产》第五章中好像已经提出过这一连串的推理。

“一个人吸不到空气，只要隔几分钟就会死亡，而部分的缺乏空气会使他感到剧烈的痛苦；食物的部分或全部的缺乏也会对他产生类似的结果，虽然没有那么快；完全缺乏衣服和住所也会发生同样的情况，至少在某些地带是如此……。所以为了维持生命，人有必要不断地把各种不同的东西据为私有。但是这些东西的数量不是比例相等的。有些东西，像星星发出的光、大气层的空气、海洋中的水等等，其数量之大使得人们看不出有任何显著的增加或减少；每个人可以按照自己的需要尽量取用，而丝毫不会妨碍别人的享受，也不至于对别人发生丝毫的损害。这一类的东西可以说是人类共有的财产；在这方面，每个人应负的唯一义务就是丝毫不要去妨碍别人的享用。”

让我们来补充一下孔德先生的论证。如果禁止一个人在大道上通行、在田野中休息、在洞穴中躲避风雨、点火、拾取野生果实、采取药草并在一个陶器里加以煮熟，这个人是活不下去的。所以土地——像水、空气和阳光一样——是一种首要的必需品，每个人只要不妨害别人的享用就应该可以自由地加以利用。那么为什么要把土地私有化呢？孔德先生的答复是奇怪的。萨伊主张，这是因为它不是不稳定的；孔德先生则肯定说，这是因为它不是无限的。土地在数量上是有限的；所以，按照孔德先生的说法，它是应该被私有的。相反地，他似乎应该说：所以它是不应该被据为私有的。因为，不论任何人占用的空气或阳光数量多大，谁也不致因此遭受损害；因为其余的部分总是够所有的人使用的。至于土地，那就不同了。谁要或者谁能够占有多少阳光、多少吹过去的风和多少海上的波涛，我可以允许他去占有多少，并且可以原谅他的恶劣的意图。但是，如果一个活着的人主张把他的土地占有权改变为所有权，我就要对他宣战并进行殊死的斗争。

孔德先生的论证和他的论题是反对的。“在那些为我们的生存所必需的东西中，”他说，“有些东西数量很多，可以取之不尽，用之不竭；其他的东西数量较少，只能满足某一数字的人们的需要。前者被称做共有的，后者被称做私有的。”

这样的推理不是严格地合乎逻辑的。水、空气和阳光之所以成为公有的 东西，并不是因为它们是用之不尽的，而是因为它们是不可缺少的，并且不能缺少到这样的程度，以致大自然在创造它们的时候好像使它们的数量几乎达到无限，以便使它们不能作为任何私有化的对象。土地同样是我们生存所不可缺少的东西，因而它是公有的，因而它是不能被私有化的；但在四行中，土地的数量比其他几项的数量要少得多，所以它的使用应该受到节制，这并不是为了少数人的利益，而是为了所有的人的利益和安全。总之，权利的平等是被需要的平等所证明的；可是，如果一种物品的数量有限，那就只能通过占有的平等来实现权利的平等。孔德先生的那些理论在实质上就是一种土地改革法。

无论从哪一方面来观察这个所有权的问题，如果我们深入研究，我们都会归结到平等。关于那些可能或者不可能被私有化的东西的区别，我不想再多说了；在这方面，经济学家和法学家是在竞赛他们的愚蠢。《民法法典》给所有权下了定义，但对于什么东西是可以或不可以据为私有，却只字未提；并且当它提到那些可以进行交易的物品时，它就始终没有加以确定也没有加以解释。可是这一方面并不缺乏启示。像下列这些话都是浅显的格言：皇帝可以支配所有的人，个人只能支配他自己的财产。皇帝可以支配一切东西，个人只是一家之主（Ad reges potestas omnium pertinet，ad singulos proprietas．Omnia rex imperio possidet，singula dominio）。社会的主权与个人的所有权是对立的！人们不就可以说这是一种平等的预言、一种共和主义的天启吗？甚至存在着无数的前例；从前，教会的财物、王室的土地、贵族的封地是不得出让的，是不因时效而消灭的。如果制宪议会 [113] 不废除这种特权，反而把它扩展到每一个公民身上，如果这个议会宣告劳动权和自由权一样，是永远不能丧失的话，那么在那个时候，革命就已经成功了，我们现在就能专心从事于其他方面的改进工作了。

第二节 普遍的承认不能证明所有权是合乎正义的

在上述萨伊的引文中，人们不能清楚地看出这位作者究竟要使所有权决定于土地的稳定的性质，还是决定于他认为所有的人都已承认这种私有化的事实。他的话既可以作这样的解释，也可以作那样的解释，甚至同时可以作两种的解释；所以人们可以认为作者所要说的是：所有权最初是从意志的行使而产生的，土地的稳定性使这种意志可以应用于土地方面，而从此以后，普遍的承认就核准了这种应用。

不论怎样解释，难道人们通过他们相互的承认就可以使所有权合法化吗？我否认这一点。这样的一种契约，哪怕它的起草人是格老秀斯、孟德斯鸠和卢梭，哪怕它上面有全人类的签字，从正义的观点来看是当然无效的，而缔结这个契约的行为是非法的。正如不能放弃自由权[114]那样，人也不能放弃劳动权。要知道，承认土地所有权就是放弃劳动权[115]，因为这就等于放弃劳动的工具，这就是买卖一种天然的权利，也就是抛弃做人的资格。

但是我就算承认人们以之为资本的那种默示的或正式的承认行为确实存在过；其结果又会怎样呢？显然，那些抛弃行为是相互的：如果得不到一种作为代价的等值权利，人们是不肯抛弃一个权利的。所以我们又回到平等上来了，平等是一切私有化所不可缺少的条件；因此，在用普遍承认、即平等来证明所有权是正当的之后，我们又不得不用所有权来证明不平等是正当的。我们将永远跳不出这个进退两难的处境。的确，如果按照社会契约来说，所有权是以平等为条件的，那么到了不再有平等存在的时候，契约就告破裂，一切所有权就都成为霸占了。因此，用这个所谓普遍的承认来说明所有权，是什么也说明不了的。

第三节 所有权永远不能因时效而取得

所有权曾经是世间祸害的根源，是人类从出生起就被束缚在身上的这条犯罪的和苦难的长锁链的第一环。关于时效的谎话是为了阻止人类走向真理和为了维持对错误的偶像崇拜而散布在思想上的致命的魔咒，是对良心的死刑的判决。

《法典》所规定的时效是："一种因时间的推移而取得权利或免除义务的方法。"[116] 在把这个定义应用到思想或信仰上去的时候，我们可以用时效 这个词来说明这种留恋古老迷信的经常不断的偏爱，不论迷信的对象是什么；这往往是一种猛烈而不顾死活的对抗，人们在各个时代都是以这种对抗来接受新的见解的，它也能使一个有智慧的人成为殉道者。一种原理、一种发明、一种高尚的思想在其出现于世界上的时候，都碰到过一道好比是所有古老成见结成的阴谋集团那样的巨大壁垒。用时效来对抗理智，用时效来对抗事实，用时效来对抗一切前所未闻的真理，这就是维持现状哲学的梗概和历代保守分子的象征。

当福音的改革向全世界提出来的时候，就有人以时效来替暴行、放荡和自私作辩护；当伽利略[117]、笛卡儿、帕斯卡和他们的门徒改造哲学和自然科学的时候，就有人以时效来袒护亚里士多德的哲学，当我们1789年的祖先要求自由和平等的时候，就有人以时效来袒护暴政和特权。"过去一向有过所有人，将来也永远不会没有。"社会不平等的辩护人就是想用这种莫测高深的话语、穷途末路的自私心理的最后挣扎来回答他们的敌人的攻击的；他们无疑地认为思想意识也像所有权那样会发生时效作用。

今天我们由于科学的胜利进军而得到了启发；在最光荣的成就的教导下去怀疑我们自己的见解，我们以赞许和高兴的心情欢迎大自然的观察家，他经过成千次的试验并根据最深刻的分析去探求一个新的原理，一个到现在还没有被发现的规律。在这方面，我们不会因为有人借口从前的人都比我们能干，并借口这些人既没有注意到相同的现象，也没有掌握相同的类比法，就拒绝任何观念和任何事实。为什么我们对于政治学问题和哲学问题不保持同样的态度呢？为什么要有这种肯定从前已经发展过的一切意见的可笑的癖好呢？要知道这就意味着我们对于智慧上和道德上的事理都是无所不知的了。为什么普天之下没有新的东西 这句谚语好像专门是给形而上学的研究工作准备着的呢？

这是——必须说出这一点——因为我们在研究哲学的时候，与其说是从事观察和采用方法，还不如说是使用我们的想象力；这是因为空想和意愿普遍地用来代替论证和事实作为判断的根据，所以直到如今，不可能辨别出谁是哲学家和谁是江湖派以及谁是学者和谁是骗

子。自从所罗门[118]和毕达哥拉斯以来，人们曾竭尽想象的能事来猜测社会的和心理的规律，各种体系都被提出来了。从这个角度来看，也许说一切都已说过了是正确的，但是说一切还有待证明，也不见得不正确。在政治学上（仅以这一门哲学为例），每个人都凭自己的热情和利害关系来决定自己的态度；思想屈服于意志所强制它接受的事物之下；因此没有一点科学的气味，甚至也没有一丝一毫的确实性。这样，普遍的无知产生了普遍的暴政；如果说思想自由已载明在宪章之中，那么思想的奴役就在多数人应占优势的名义下被宪章规定下来了。

为了把我自己限制在《法典》所说的民事的时效问题的范围以内，我不打算来讨论所有人所提出的这种陈腐的反对意见，讨论起来太烦琐和冗长了。谁都知道有些权利是不能因时效而消灭的至于那些可以因时间的推移而获得的东西，谁都知道时效要求具备某些条件，缺少其中的一项就会使它无效[119]。例如，所有人的占有固然是文明的、公然的和不间断的，但它的确缺少正当的名义；因为它所能提出的仅有的两项名义——占用和劳动——能适用于原告的所有人，同样也能适用于被告的所有人。而且，甚至这种占有也是缺少善意的，因为它是以一个法律上的错误作为根据的，而按照保路斯[120]的说法，法律上的错误阻止了时效的成立（Nunquam in usucapionibus juris error—possessori prodest）。这里，法律上的错误在于：或者是那个持有人以所有权的名义从事占有，而他却只应以用益权的名义从事占有；或者是他所买的东西是谁也无权出让和出卖的。

说明为什么时效不能被援用作为有利于所有权的主张的另一个理由（这个理由是从法学上最精密的理论中引申出来的）是：不动产的占有权是一个普及权的一部分，这种普及权即使在人类最悲惨的时代也从来没有全部丧失过；只要无产者证明他们始终行使着这种权利的某一部分，他们就可以恢复充分行使这种权利的权力。例如，一个具有那种可以占有、赠与、互易、出借、出租、出卖、改变或毁弃一件物品的普及权的人，依靠那唯一的出借行为，就可以保有这个权利的全部，即使他除了这个出借行为之外，从来没有用别的方式表示过他的所有权。同样，我们将会看到，财物的平等、权利的平等、自由、意志、人格等等乃是同一概念——自保权和发展权——的这么许多

等同的用语；总之，就是生存的权利，对于这种权利，在人类还没有全部从地球上消灭以前，是没有什么时效可言的。

最后，关于完成时效所必需的时间问题，如果我们证明一般的所有权并不仅因经过了十年、二十年、一百年、一千年、十万年的占有就能取得，那是多余的；并且，只要世界上还有一个能够理解并能反对所有权的人存在，这个权利的取得时效就永远不会完成。因为法学原理和理性原则是与意外的和偶然的事实不同的。一个人的占有可以对另一个人的占有发生时效作用；但是，正如占有人不能因时效而失去自己的占有一样，理智也永远具有自行修正和改革的权能。过去的错误不能使理智在将来仍犯错误。理智始终是同样的永恒的力量。财产制度是愚昧的理智的产物，它可以由较为明智的理智所废除。因此，所有权不能因时效而成立。这是十分肯定和真实的，所以那个法律上的错误不能使时效成立的原则恰好就是建立在这些根据之上的。

但是，如果我关于时效问题仅仅限于向读者作以上的陈述，那我就没有忠实地遵守我自己所定的方法，读者也就有权指责我是江湖派和说谎者。我曾经首先指出土地的私有化是不合法的，如果认为它是合法的话，那它就决不能同财产的均等分开；其次，我曾证明普遍的承认丝毫不能给所有权作有利的证明，并且，如果这个承认能够证明什么的话，那它也只是证明必须要有财产的平等。我还得说明的是，如果时效是可以被接受的，它也预先要假定财产是平等的。

这个说明既不冗长，又不困难。我只需使读者注意为什么要采用时效制度的缘由就够了。

“时效，”杜诺[121]说，“似乎是自然的公平观念所不取的，按照这种观念，不应当违背一个人自己的本意并在他不知不觉的状况下剥夺他的财物，也不许一个人损人利己。但是，如果时效制度不存在的话，那就往往会发生这样的情况：一个诚实的取得人在长期占有之后，随时会遭到剥夺；而且，即使这个取得人的财物的确是他从真正的物主那里得来的，或者他已经通过合法的手续解除了一切义务，那么他在失去他的权利以后，也随时有被剥夺或再度承担义务的危险。所以公共利益要求规定一个期限，期满之后，任何人不得侵犯实际占有人的权利，也不得再对放弃已久而不行使的权利有所要求……。所以民法在规定时效的时候目的只在于使自然法臻于完善，并对国际公

法有所补充；并且，由于时效是以永远应比个人利益优先考虑的公共利益为基础的（Bono publico usucapio introducta est），所以当它具备了法律所规定的条件时，应当得到赞许。”

杜利埃在其《民法论》中说：“为了使财产所有权的问题不致过久地迁延不决，从而妨害公共利益，扰乱家庭的安宁和社会事务的稳定起见，法律规定了一个期间，超过了这个期间，法律就拒绝受理恢复财产所有权的请求，并通过使占有和所有权结合起来的办法，把占有那种由来已久的特权归还给它。”

卡西奥道尔[122]在谈到所有权时说，在诉讼狂的暴风雨中，在贪欲的汹涌的浪潮中，所有权是唯一可靠的港口（Hic unus inter humanas procellas portus，quem si homines fervida voluntate præterierint；in undosis semper jurgiis errabunt）。

所以，按照这些作家的说法，时效是保持公共秩序的手段，在某些场合是恢复取得所有权的原始方式的措施，是民法上的一种拟制，这个拟制的全部力量是从解决争端的必要性中产生的，不然的话，这些争端就无法解决。因为，如格老秀斯所说，在本质上，时间是不能产生任何效果的；一切事物都是在时间中发生的，但没有一件是由时间造成的；所以，时效或由于时间的推移而取得权利，是一种相因成习地采用的法律上的拟制。

但一切所有权必然是从时效，或者是从罗马人所说的那种长期占用开始的；也就是说，是从持续的占有开始的。所以我首先要问，占有怎能由于时间的推移变成所有权呢？你可以随意假定占有期间多么长久；你可以几年和几百年地继续占有，但你永远不能使那本身什么也创造不出来的、什么也改变不了的、什么也更换不了的时间把一个用益权人变为一个所有人。至于民法承认一个多年保持其地位的诚实的占有人可以有权不被一个突如其来的人所剥夺，它这样做也只是证实了一个已经受到尊重的权利；这样采用的时效制度也只能说明占用人可以保持二十、三十或一百年以前就开始的那种占有。但是，当法律宣称时间的推移可以把占有人变成所有人的时候，它就认为一种权利可以没有产生的原因而被创造出来；它毫无理由地改变了对象的性质；它用立法手续把一个不容立法的问题规定了下来；它越出了它的职权范围。公共秩序和个人的安全所要求的只是保障占有。为什么法

律却创造了所有权呢？时效曾经是一种对于未来的保证；为什么法律把它变成一个特权的问题呢？

因此时效的根源和所有权本身的根源是相同的；既然所有权只能在严格的平等条件下得到合法化，时效也不过是为了确保这种宝贵的平等而必须采用的成千种形式的另一种。这并不是无谓的归纳，并不是牵强附会的推断。一切法典的条文都可以证明这一点。

的确，如果所有的民族由于一种正义的和自保的本能都已承认了时效的效用和必要性，如果它们的宗旨是借此保护占有人的利益，那么它们能对那种因外出经商、战争或被俘而不通音讯的远离家庭和祖国的无法执行任何占有行为的公民不加照顾吗？不能。所以，在把时效引用到法律上去的时候，人们就承认所有权可以仅凭意愿（nudo animo）而得到确保。可是，如果所有权仅凭意愿就能得到确保，如果它只能由于所有人的自愿行为才能丧失，时效有什么用呢？既然所有人只要表示有此意愿就可确保他的所有权，那么对于因时效而消灭的所有权，法律怎么就敢推定所有人是有过抛弃它的意愿呢？什么样的时间推移能承认这种推测呢？法律根据什么权力用剥夺他的财物的方法来处罚所有人的不在场呢？啊，刚才我们已经看到时效和所有权是同一的东西，而现在我们又发见它们是互相破坏的！

格老秀斯觉察到了这个矛盾，他对此所作的解答是这样的奇特，所以值得把它摘录下来："哪里会有这样一种缺乏基督教徒精神的人，"他说，"他为了一点无关紧要的东西，就愿意永久成为一个侵占性的占有人呢？如果他执意不放弃他的权利，这种情况是必然会发生的。"（Bene sperandum de hominibus，ac propterea non putandum eos hoc esse animo ut，rei caducæ causâ，hominem alterum velint in perpetuo peccato versari，quod evitari sæpè non poterit sine tali derelictione．）天哪！我就是这样的人。哪怕会有一百万个所有人在最后的审判以前要在地狱中受炮烙之刑，我还是要责备他们从人间的财物中抢去了我的那一份。对于这个有力的理由，格老秀斯回答说：与其进行诉讼、扰乱各民族的和平和煽起内战，还不如放弃一个发生争执的权利。只要我得到赔偿，我可以接受这个论证，如果人们愿意的话。但是，如果人们拒绝给我赔偿，那么富人的宁静和安全与我这样的无产者又有什么相干呢？我对公共秩序 也像对所有人的安全那样毫不关心。我要求过劳动者的生活，否则我宁愿战斗到死。

不管我们走向哪一方面，我们都会得出这样的结论，时效是所有权的一个对立面；或者毋宁说，时效和所有权是同一原理的两种形式，但这两种形式是用来互相纠正的；新的或旧的法学主张要把这两者调和起来，这是一个不小的谬误。的确，如果在所有权的规定中，我们只能看到一种要保障每个人都有一份土地和劳动权利的愿望，在虚有所有权与占有的分离中，只能看到一种对于外出的人、孤儿以及所有不知道或不能保护自身权利的人们的保护；在时效制度中，只能看到一种或者是为了驳斥那些不正当的请求和侵占行为或者是为了解决那些因占有者的更替而引起的争论的办法；那么，在人类正义的这些各种不同的形态中，我们就会察觉到人们为了援助社会本能而作出的自发的努力；我们将在这种对于一切权利的保护中看到平等的思想感情和趋向平均化的恒常的倾向。并且，在更深入地观察的时候，我们甚至可以在那种对于这些原理的夸张中证实我们的学说；因为，如果地位的平等和普遍的结合没有早日得到实现，那是由于在一个时期中，立法者和法官的愚蠢使人民不能作出合理的判断；同时也由于在原始社会时期，虽然曾经闪耀过真理的光芒，社会领袖们的初期思考却只能产生黑暗。

在原始契约成立之后，在表明人们的原始需要的法律和制度最初订定之后，立法者的责任是改正立法的错误；补充不够全面的部分；用较好的定义使那些似乎有矛盾的问题趋于协调。可是他们没有这样做，却停留在法律条文的字义上，满足于注解者和学究的低贱工作。由于他们把那时人们必然有缺点和错误的想法当作是永恒的和毫无疑问的真理的不易之论，他们就被舆论所左右并受制于对教条的崇拜，总是按照神学家的榜样，从下列原则入手：凡是在各个时代到处被普遍承认的东西，就一定是真实的；好像一种普遍的但自发的意见所证明的，不是一个概括的表面现象，而是别的东西似的。让我们不要误解：各民族的意见可以用来证实对于一个事实的察觉、对于一条规律的模糊的感觉；但它却丝毫不能使我们对于事实和规律有所认识。人类的一致同意是自然的一种迹象，而并非像西塞罗所说的那样，是自然的一条规律。真理隐藏在迹象之下，对于这个真理，通过信仰是可以相信的，但只有经过思考才能加以认识。人类的思想在一切有关物理现象和天才创造方面经常得到的进步都向来是这样的：至于良心上的事实和我们行为上的法则，又怎么会有所不同呢？

第四节 劳动。——劳动没有使自然财富私有化的固有能力

我们将通过政治经济学和法学的定理、亦即通过所有权所能提出的一切似乎比较合理的反驳来证明：

1．劳动没有使自然财富私有化的固有能力。

2．即使我们承认劳动具有这种能力，但是不论哪一类劳动，不论产品多么稀少，也不论劳动者的能力多么不平衡，人们都将被引导到财产的均等。

3．在正义上，劳动是摧毁 所有权的。

依照我们的反对者的榜样，并且为了不致在我们论述的过程中留下一些疑难问题没有解决，让我们尽量清楚地来讨论这个问题。

孔德先生的《财产论》说：

“法国作为一个国家，拥有属于它自己的领土。”

法国作为一个单一体，占有它所开发的一片领域；它并不是这个领域的所有人。关于这一点，国家与国家之间和人与人之间是相同的；它们是有共用权的人和劳动者；把土地的所有权归属于国家，这是语言上的一种滥用。使用权和滥用权既不属于个人也不属于国家；将来总有一天，为了制止一个国家滥用土地而发动的战争要被看成是一种神圣的战争。

因此，企图解释财产是怎样形成的并首先就主张国家是所有人的孔德先生，掉到那种把未决问题作为论据 的错误中去了；从这个时候起，他的整个论证已告崩溃。

如果读者认为否认国家具有领土所有权是把逻辑推得太远，那么我只要提醒你们一下，宗主权的种种主张、进贡、国王的特权、劳役

制、人力和金钱的摊派、物资的供应等等历来都是从虚拟的国家所有权中产生出来的，因而也就产生了抗税、叛乱、战争和人口减少的现象。

“在这个疆域中，存在着一些没有变成私人财产的广阔的土地。这些土地一般是森林，属于全体人民所有，而获得收益的政府把这些收益用在或应当用在公益方面。”

应当用 这个短语说得很好；这可以免得说谎。

“该把这些土地出卖……”

为什么要出卖？谁有权出卖？即使国家是所有人，这一代人可以剥夺下一代人的财产吗？国家是以用益权的名义占有的；政府进行管理、监督和保护；如果它还可以租让土地的话，它也只能租让使用权；它既无权出卖，也无权以任何方式转让出去。既然没有所有人的资格，它怎能移转所有权呢？

“如果一个勤劳的人买进了一份土地，例如一片广阔的沼泽地，这就并不是霸占，因为公众通过他们的政府收到了这块土地全部的价值，在成交之后公众的财富仍然和从前一样多。”

多么可笑！什么！因为一个挥霍的、轻率的或不称职的官吏出卖了国家的财物，而我身为国家的被监护人，在参政院里既没有咨询的发言权又没有表决权，对于这个买卖无法提出反对意见，因而它就算是有效的和合法的了！人民的监护人把人民的产业消耗净尽，而人民却一点追究的权利都没有。您说，我曾经通过政府的手收到售货收入中属于我的那一份：但是，首先我是不愿意出卖的，就算我愿意的话，我也不能这样做，我没有出卖的权利。并且事后我一点也看不出这个买卖对我有什么好处。我的监护人发给了几个兵士一些衣服，修理了一座古堡，为了夸耀自己而修建了一个费用昂贵但毫无价值的纪念碑；后来他们又放过一次焰火并在庆祝会上树立了一根悬挂奖品的旗杆：和我所受到的损失相比，这又算得了什么呢？

买得土地的人埋上了界石，把土地圈了起来，并且说：“这是我的；各人管各人的事，各人为自己打算。”因此，这里就有一块从今以后谁也无权插足的土地，只有这块土地的所有人和他的朋友们是例

外。这块土地除了土地所有人和他的仆役之外谁都不能加以利用。如果这样的买卖增多起来，那么人民——他们既不能够又不愿意出卖，并且也没有得到售货收入——不久就将连休息或躲避风雨或从事耕耘的地方都没有了。他们将饿死在土地所有人的门口，饿死在这块曾经是他们的产业的边上；那个看着他们气绝的土地所有人会说：懒汉和无赖都是这样死亡的！

为了使我们能够同意土地所有人的霸占行为，孔德先生假惺惺地说，土地在出卖的时候是没有什么价值的。

“必须注意不要夸大这些霸占行为的重要性：人们应当从这些被占用的土地所养活的人数和向他们提供的生活资料方面来衡量这些霸占行为。例如，如果这块现值一千法郎的土地在开始被霸占时只值五生丁的话，那么我们实际损失的就显然只有五生丁的价值。一块四平方公里的土地过去是养不活一个困苦万分的野蛮人的：今天它却可以提供一千个人的生活资料。这块土地的千分之九百九十九是占有人的合法财产；霸占去的仅是现值的千分之一。”

一个乡下人在忏悔时坦白承认他曾毁掉了一张证明他欠三百法郎债款的字据。听他忏悔的神甫说：“你必须偿还这三百法郎。”“不，”那个乡下人回答说，“我愿意偿还那张字据的纸张费两个里亚尔[123]。”

孔德先生的逻辑很像这个乡下人的善良的信念。土地不仅具有全部的和现实的价值，而且还具有一种潜在的价值、即将来的价值；这个价值依靠我们的能力来使它发挥作用，并在我们的工作中加以使用。撕毁一张汇票、一张付款单、一张领取年金的单据，就纸张来说，你撕毁的东西简直没有什么价值；但是和这张纸一起，你消灭了你的权利，并且，在丧失你的权利的同时，你也就剥夺了你自己的那项财物。你可以毁坏那块土地，或者——这对于你是一样的——你可以出卖它：你不仅是出让一次、两次或几次的收获，而是消灭你和你的子孙可以从那土地上得到的全部产品。

当孔德先生这位所有权的拥护者和劳动的歌颂者假定政府出让土地时，我们不要以为他作出这个假定是没有缘故的和无所谓的；他这样做是有必要的。由于他反对占用的学说，而且他又知道，如果没有

事先的占用许可，劳动是不能造成权利的，所以他不得不把这种许可和政府的权力联系起来，这就意味着所有权是以人民的主权为基础的，换句话说，是以普遍的同意为基础的。这个理论我们上面已经讨论过了。

先把所有权说成是劳动的产物，然后又说要给劳动一块地盘以便操作，如果我没有弄错的话，这简直是在制造一个循环论法。我们在下面立刻会看到这个说法的矛盾。

“一块特定的土地只能生产出供一个人一天的消费量：如果占有人用他的劳动设法使它能够生产两天的消费量，那么他就把它的价值提高了一倍。这个新的价值是他的成就、他的创造；它不是从任何人那里抢来的：这是他的财产。”

我同意那个占有人可以得到双倍收获作为他的辛苦和努力的酬报，但他对于土地却不能得到任何权利。让劳动者享有他的劳动果实，这我是同意的；但是我却不了解为什么产品的所有权可以带来生产资料的所有权。一个渔夫在海边的同一处所，能够比他的同伴捕得较多的鱼，难道他的这种本领就可以使他成为那片渔场的所有人吗？曾否有人把一个猎人的熟练的技能当作是一片森林的所有权的根据呢？这个对比是完全合适的；勤劳的农民可以在丰富和优质的收获物中得到他的努力的酬报；如果他对土地有所改善的话，他就可以取得一种作为占有人的优先权；但他在任何情况下永远不能以他的耕种技巧作为根据，取得他所耕种的土地的所有权。

要把占有变为所有权，除劳动以外还需要某种东西；如果没有这种东西，当一个人不再是劳动者的时候，他就立刻不再是所有人了。可是按照法律，造成所有权的，就是那种久远的、没有争执的占有，换句话说，就是时效。劳动不过是赖以表明占用的可以觉察到的迹象、实际的行为。所以，如果那个农民在他停止劳动和生产之后仍然是所有人；如果他的占有最初是租让给他的，后来是被容忍的，终于成为不能出让的，那是由于民法的认可并根据占用的原则而发生的。这一点千真万确，以致没有一张卖契、没有一张租佃或租赁契约、没有一张领取年金的单据不是以此为前提的。我只举出其中的一个例子。

一项不动产的价值是怎样估定的呢？根据它的收益。如果一块土地可以产生一千法郎的利益，那么按照百分之五来计算，这块土地就值二万法郎，按照百分之四来计算，那就是二万五千法郎，依此类推；换句话说，这就意味着，在二十或二十五年之后，购买人已经可以把他所付的价款全部收回。所以，如果经过了一定期间之后，一项不动产的代价既然得到全部偿还，为什么那个购买人还仍旧是所有人呢？这就是根据占用权，如果没有这种权利的话，一切买卖都将是一种可以赎回的买卖行为了。

所以，劳动造成私有的学说是和《法典》相矛盾的；当那些拥护这个学说的人用它来解释法律时，他们就自相矛盾了。

“如果人们能使一块原先什么也不生产的土地或者一块甚至像某些沼泽地那样的瘠地变为肥沃的土地，他们就因此不折不扣地创造了所有权。”

夸大一种说法和玩弄模棱两可的词句好像有意使人受骗似的，这有什么好处呢？他们不折不扣地创造了所有权。你的意思是说，他们创造了一种以前并不存在的生产能力；但是这种能力只有在以物质为基础的条件下才能被创造出来。土地的实质依然不变；发生变化的仅是它的性质和后天的变异。人创造了一切，除物质本身以外的一切。我认为，这种物质人们在不断劳动的条件下仅能占有和使用，同时对他所生产出来的东西暂时取得了所有权。

所以，这里头一点已经得到解决：即使许可取得产品的所有权，这种所有权也并不附带生产工具的所有权；据我看来，这一点不再需要更多的说明了。军人占有着他的武器，泥水匠占有着他所负责保管的建筑材料，渔夫占用着水面，猎人占用着田野和森林，农民占有着土地，在他们之间，情形是等同的：他们都可以说是他们生产出来的产品的所有人；但没有一个人可以成为生产工具的所有人。对产品的权利是专属权，就是及物权；对工具的权利则是普通权，就是对物请求权。

第五节 劳动导致所有权的平等

即使我们承认劳动可以产生对生产资料的所有权：为什么这个原则不是普遍的呢？为什么享受这条所谓定律的利益的，仅限于极少数人，而对广大的劳动者则响以闭门羹呢？有一位哲学家主张一切动物起先都像菌那样是从阳光晒热的土地中生长出来的；有人问他为什么现在土地就不能产生性质相同的东西呢？他答复说，因为土地老了，它已失去它受胎的能力了。过去这样多产的劳动难道也同样变成不能生育了吗？为什么现今的佃户就不能再用劳动来取得这块从前靠土地所有人的劳动取得的土地呢？

有人说，这是因为它已经被私有了。这不是一种答复。例如一块地产是以每公顷收取五十蒲式耳粮食的租价出租的；佃农的技能和劳动把这个产量提高了一倍：这个增加额是由佃农创造的。假定土地所有人由于一种少见的温情，不用增加田租的办法去攫夺这部分产品，而让农民享受他的劳动果实；即使这样，也并不就完全符合正义。佃农在改良土壤的时候，已给地产创造了一个新的价值，所以他就有权得到这笔财产的一部分。如果一块土地原值十万法郎，如果通过佃农的劳动它的价值已经涨到十五万法郎，那么生产出这项额外价值的佃农就是这块土地的三分之一的合法所有人。孔德不能批评这种说法是错误的，因为这就是他所说的：

“使土地变得更加富饶的人们对人类的贡献并不少于创造新的土地面积的人。”

那么，为什么这个法则不能像对于开荒的人那样适用于改良土壤的人呢？由于前者的劳动，土地的价值是一，由于后者的劳动，它就增值为二；就他们两方面来说，创造的价值是相等的。为什么不给他们两者以平等的所有权呢？我看不出对这个问题可以提出任何站得住脚的反驳，除非重新乞援于先占权。

“但是，”有人会说，“即使接受您的要求，也不会使财产的分割次数有很大的增多。土地不能无限制地增加它的价值：在两次或三次垦殖之后，它很快就达到它的最高限度的丰产额。农艺所增加的东西，与其说来自农民的技巧，还不如说来自科学的进步和知识的传播。因此，如果在一大堆的所有人之中再加上几个劳动者，也不能构成反对所有权的理由。”

如果我们努力的结果，仅是在几百万个所有人中再加上几百个劳动者，从而扩大土地的特权和实业的垄断，那么这个争议的收获就实在太微薄了。但这未免是误解了我们的真意，并且证明他们缺乏智慧和逻辑性。

如果增加一件东西的价值的劳动者可以获得所有权，那么维持这个价值的人也应该得到同样的权利。什么叫做维持？就是不断的增加，就是不断的创造。什么叫做耕耘？就是使土地产生它每年的价值；就是通过每年更新的创造，使一块土地的价值不致降低或消失。所以，就算所有权是合理的和正当的，就算地租是公允的和合乎正义的，我也要说耕种者享有同开荒者和改良土壤者一样的权利，应该取得所有权；当一个佃农每次偿付地租时，他就在受托照管的田地上得到一部分的所有权，这部分所有权的分数的分母等于所付地租的份额[124]。如果你不承认这一点，你就会陷于武断和专横，你就是承认阶级特权，你就是赞成奴隶制度。

凡是劳动的人都可以成为所有人：这个事实是从政治经济学和法学的公认的原理中必然推论出来的。当我说所有人时，我不是像我们那些假仁假义的经济学家那样，只是指他对他所得的津贴、薪金、报酬有所有权；我指的是他对他所创造的价值有所有权，而现在却只有雇主可以从这个价值中得到利益。

由于这一切都牵涉到工资和产品分配的学说，同时由于这个问题从来没有从理论上加以明确，我要求在这里多加说明；这种阐述对于主题是不会没有用处的。许多人提出让工人分享产品和利润；但是在他们的心目中，这种分享纯粹是慈善性的；他们从未说明，也许连想都没有想到，这是劳动所固有的一种天然的、必要的权利，是和生产者的职能分不开的，即使这个生产者是个最低级的小工也是如此。

这里是我的建议：劳动者即使在领到了工资以后，对他所生产出来的产物还是保有一种天然的所有权。

我继续引证孔德先生的言论：

“雇用一些工人来弄干水草地、拔去地上的树木和小树丛；总之，就是清理土地。他们增高了它的价值，他们使财产的数量加大；他们

获得食物和工资，作为他们所增加的价值的报酬：所以这个价值就成为资本家的财产。”

这个代价是不够的：工人们的劳动已经创造了一种价值；因而这种价值是他们的财产。但是他们既没有出卖这种价值，又没有加以交换；并且您，资本家，您也没有花什么力气来挣得这种价值。如果您由于您所供给的物资和生活必需品而得到一部分的权利，那自然是非常合乎正义的：您对生产作了贡献，您就应当得到一部分的享受。但是您的权利不能取消工人们的权利；虽然您不愿意，这些工人在生产工作中仍然不失为您的同事。您为什么要讲起工资呢？您用来支付劳动者工资的钱，仅足以和工人们放弃给您的永远占有的几年中的所得相抵。工资是劳动者维持每天生活和补充精力所必需的费用；而您把它当作是一项出让所生产出来的价值的代价，那就错了。工人什么也没有出卖：他既不知道他的权利，又不知道他所让给您的权利的范围，也不懂得您所谓和他订立的契约的意义。在他这方面，完全是无知；在您那方面，即使不说是盗窃和诈欺的话，也至少是错误和乘人不备。

让我们用另外一个例子来把这一切说得更加清楚，使它的道理更为明显。

谁都知道把一块未经开垦的土地变为可以耕种的和能生产的土地是多么困难的事[125]。这些困难是这样的巨大，以致独自进行开荒的人差不多总是在使土地能够给他生产出极微薄的生活必需品之前就死亡了。为此就必须有结集起来和配合起来的社会力量以及工业上的一切资源。在这一点上，孔德先生引证了很多确凿的事实，可是没有想到他是在收集一些反对他自己的体系的证据。

假定有一队由二十或三十户人家组成的移民的队伍在一个荒村中进行开垦；荒村中的本地人是经过协商后撤离的；村中遍地都是野草和树木。每户人家拥有一笔不大的但是足够的资金，总之就像一个开荒者所能选择的那样的资本：牲畜、种子、耕具、一些现款和口粮。在把土地分割之后，各人找到对他最合适的地点定居下来，着手开垦分给他的那份土地。但是，经过了几个星期的空前的疲劳、想象不到的辛苦、费用浩繁而且几乎是毫无结果的劳动之后，我们的这些人开

始抱怨他们的职业了；他们感到情况艰难；他们咒骂自己的不幸的生活。

忽然，其中有一个最会动脑筋的人宰了一口猪，把一部分肉腌存起来；他决定牺牲他所余的粮食，跑去找他的那些苦难的同伴。“朋友们，”他以最和善的口气对他们说，“你们花费了这样多的辛劳才完成这样少的工作，并且日子过得很痛苦！半个月的工夫已经使你们陷于绝境！……让我们来签订一项使你们大家都可以得到好处的契约吧；我供给你们口粮和酒；你们每天都可以得到这么多；我们将在一起劳动，哎哟，朋友们，我们将感到幸福和满足！”

可以想象，一些已经破产的人还会拒绝这样的说辞吗？那些最感到饥饿的人就跟着这位奸诈的邀请人走了。他们就开始工作；集体生活的乐趣、竞赛、欢乐、互相使精力提高了一倍，工作明显地向前进展，他们在歌唱和欢笑声中驯服着大自然。过了不久，土地大起变化；垦熟的土地只等着下种了。这个做好之后，土地所有人就付钱给他的工人，后者道谢而去，并且惋惜和他一起度过的那些幸福的日子一晃就过去了。

别人学他的样，总能获得同样的成就。后来，那些人就定居下来，其余的人都分散了：每个人都回去做自己的开荒工作。可是在开荒的时候，必须活下去；他们在给邻居垦荒期间没有给自己垦荒：在播种和收获上，已经丧失了一年的时间。他们在把自己的劳动力出卖给别人的时候，心里认为这样做一定是上算的，因为他们可以节省自己的粮食；并且在较好的生活中，还可以赚更多的钱。多么错误的打算！这是给别人创造了生产的手段，丝毫没有给自己创造什么；开垦的困难还是一样；衣服都破旧了，粮食吃完了，不久钱袋也空了，袋中的钱都跑到那个他们为之做工的人的手里去了，并且只有他能够供给他们所缺乏的粮食，因为只有他能进行生产。后来，当可怜的开荒者已经罗掘俱空的时候，那个拥有粮食的人（像寓言中的狼似的，老远就嗅到了它的牺牲品）又出现了；对这个人他答应重新雇他去做工，对另一个人他建议用好价钱买进他那块不生产的土地，在买进这块土地以后，他却什么也不干，并且将永远什么也不干，这就是说，他为他自己的利益使一个人去耕种原来属于另一个人的土地；事情做得非常顺利，因此二十年之后，在那三十个原来在财富上是平等的人

当中，有五个或六个已经变成全村土地的所有人，其他那些人的财产都在慈善的名义下被剥夺掉了。

我有幸生在这个崇尚资产阶级道德的时代，这个时代的道德观念十分低落，如果有不少正人君子式的所有人向我质问这一切究竟有什么违反正义和公道的地方，我也一点不会觉得惊奇。卑鄙龌龊的灵魂！行尸走肉的家伙！如果现行的这种盗窃在你们看来还不算明显的话，那么怎样才能希望说服你们呢？一个人利用甜言蜜语，找到了损人利己的秘诀；然后，一旦利用了共同的努力而致富之后，他就拒绝按照他自己所规定的同样条件使那些为他发财的人过美好的生活：而你们还问在这样的一种行为中有什么诈欺的地方！他说他已经清偿了他的工人，什么也不欠他们的了，又说他对自己的事还忙不过来，用不着去帮助别人。在这些借口之下，他拒绝像别人帮他起家那样去援助别人成家立业。当这些可怜的劳动者孤立无援，无可奈何，而不得不出卖他们的产业的时候，他这个没有良心的所有人，这个奸诈的暴发户，却准备好去促成他们的倾家荡产。而你们却以为这是合乎正义的！当心，在你们惊愕的眼光中，我看到比那因愚昧无知而产生的惊诧要明显得多的良心的不安。

有人说，资本家已偿付了工人的劳动日；但为了确切起见，应该说资本家每天雇用了多少工人，就偿付了多少个劳动日，这与上面的说法就决不是一回事了。因为，对于劳动者因团结协调和群策群力而产生的庞大的力量，资本家并没有给予任何报酬。[126] 两百个卫兵在几小时之内把吕克索尔的方尖石塔竖到它的基石上；假如只是一个人，让他做上二百天，他能办得到吗？可是，在资本家的账上，工资的总数没有什么不同。是啊，把一片荒地变为可以耕种的农田，盖造一所房屋，开办一个工厂，——所有这些等于是竖起好些方石尖塔，移动好几座山。一笔最小的产业，一项最微不足道的事业，一个极简陋的工厂的开工，都需要种类繁多的劳动和技巧的协作，所以一个人是无论如何办不了的。令人惊奇的是，经济学家们从来没有注意到这一点。因此，我们不妨把资本家的收入和他的付款对照一下。

资本家必须给予劳动者一笔使他在工作期间能够维持生活的工资，因为如果他不消费，他就不能进行生产。无论是谁，只要雇用一个人，就必须维持他的生活或者给予等值的工资。在一切生产过程

中，这是首先要做的事情。我姑且承认在这方面资本家已经尽了他的责任。

除了他当前的生活必需品之外，劳动者必须能够在他的生产品中保证得到他将来的生活必需品；不然的话，生产泉源将告枯竭，他的生产能力也将化为乌有；换句话说，应当使要完成的劳动永远从已经完成的劳动中再生出来；这就是再生产的普遍规律。因此，有土地的农民：1．从他的收成中不但得到他自己和他家属的生活资料，而且还得到维持和改良资本、豢养牲畜的手段，总之，就是得到再劳动和永远再生产的手段；2．在生产工具的所有权中，得到耕种和劳动的永久的基础。

出卖劳动力的人的耕种的基础是什么呢？那就是所有人可能对他有所需要，以及毫无根据地假定所有人愿意雇佣他从事劳动。像过去平民对于土地的占有是由封建主的慷慨和厚道所决定的那样，今天的工人的工作同样是由雇主和所有人的厚道和需要来决定的：这就是人们所说的不定占有。[127] 但是这种不定的地位是不合乎正义的，因为在这交易中包含着不平等。劳动者的工资很少超过他日常的消费量，并且不能保证他第二天的工资，与此同时，资本家将来的独立和安全却能在劳动者所生产出来的产品上得到保证。

可是，这种再生产的酵母——这种生命的永恒的萌芽，这种生产资金和生产手段的准备——构成资本家对生产者欠下的从未偿还的债务；正是这种诈骗性的抵赖行为，造成劳动者的赤贫、有闲者的奢侈和地位的不平等。人们很妥当地所说的人剥削人，主要就是指这一点。

总之不外三个办法：或者劳动者除工资以外，也得分享他和他的雇主一起生产出来的产品；或者雇主必须向劳动者提供一种等值的劳务；或者雇主必须保证永远雇佣劳动者。分享产品、互相服务或提供永远有工作可做的保证，——在这三个办法中，资本家必须选择一种。然而，显然他无法满足这些条件中的第二、第三两项：他既不能为那些曾经直接或间接对他的事业有所贡献的成千的工人服务，又不能使他们全体都永远有工作可做，所以剩下来的就只有分割财产这一办法。但是，如果把财产分割了，那么一切地位都将趋于平等；将来就既不会有大资本家，也不会有大的所有人。

因此，当孔德先生在继续论述他的假设，指出他的资本家陆续取得他的雇员的劳动产品的时候，他就愈来愈深地陷入可悲的谬论的泥坑；由于他的论据没有更改，我们的答复当然仍旧一样。

“其他的工人被雇用来建筑房屋；有的在石矿中采石，有的运输石料，有的加以凿磨，有的把它安放起来。每个工人在经过他的双手的物料上增添了一定的价值，这个价值是他的劳动的产物，也就是他的财产。他刚创造了这个价值，随手就把它卖给资本的所有人，后者用食物或工资作为代价把这个价值买下来。”

分而治之（Divide et impera）；把他们分隔开来，你就能够控制他们；把他们分隔开来，你就能够发财致富；把他们分隔开来，你就能够欺骗他们，既可以把他们弄得晕头转向，又可以嘲弄正义。如果把劳动者互相分隔开来，那么付给每个人的每天的工资可能还会超过他所生产出来的价值；但是问题不在这里。一千个人工作二十天的一股力量是按照单独一个人工作五十五年的同样的工资标准来支付的；但这一千个人的力量在二十天之内已经完成了一个人即使劳动百万个世纪也无法完成的工作。这样的交易是不是公允呢？我再说一遍，这是不公允的。虽然您已经偿付了所有的个别的劳动力，但是您没有偿付集体的劳动力。因此，始终存在着一个您所没有获得的而您却在非法地享受着集体所有权。[128]

即使二十天的工资足以使这部分的群众能够在二十天中吃饱、住好、穿暖：如果这部分群众随时生产、随时把他们的生产品放弃给那不久就要解雇他们的所有人，那么在期间届满、工作停止后，这部分群众怎么办呢？依靠劳动者的协助而得到巩固地位的所有人过着安定的生活，不必再担心缺乏劳动和粮食，而工人却只有把希望寄托在这同一的所有人的慈悲心上，因为他已经把他的自由都出卖和放弃给这个所有人了。所以，如果那个满足于舒适的生活和权利的所有人拒绝雇用那个工人，这个工人将怎样生活呢？他耕耘好了一块肥沃的土地而不能在那里播种；他盖造了一座舒适和美观的房屋而不能住在里面；他生产了一切而丝毫得不到享受。

通过劳动，我们走向平等；每前进一步，就使我们和它更接近一些；如果劳动者的体力、勤勉和技巧是相等的话，那么显然他们的财

产也就应该是相等的。事实上，如果真像人们所主张并经我们认可的那样，劳动者是他所创造的价值的所有人，那么结果就会是：

1．劳动者应该获得财产，而不是游手好闲的所有人。

2．一切生产过程既然一定是集体的，工人应当有权按照他的劳动的比例分享产品和盈利。

3．一切积累起来的资本既然是社会的财产，谁也不能把它当作他的专属财产。

这些推论是驳不倒的；仅仅是这些推论就足以推翻我们整个的经济制度，改变我们的规章和法律。为什么主张这个原理的人如今又拒绝遵从它了呢？为什么像萨伊、孔德、艾奈肯这样一些人在说明所有权来自劳动之后，接着又想法要靠占用和时效来使它固定下来呢？

但是，让这些诡辩家去发表他们那些矛盾的和盲目的言论吧；人民的良知会对他们的模棱两可的言辞，作出公平的判断的。我们应当赶快启发人民，给他们指明正确的道路。平等就将来到；我们和它之间已经只隔开一个短短的距离，明天，这个距离就可一跃而过。

第六节 社会上的一切工资都是平等的

当圣西门主义者、傅立叶主义者以及一般说来所有今天从事研究社会经济和改革的人都在他们的旗帜上写着：

“按才分配，按才配工。”（圣西门）

“按照各人的资本、劳动和才能进行分配。”（傅立叶）

的标语时，他们的意思是说——虽然他们没有用这么许多话讲出来——由劳动和勤奋得来的大自然的产物是一种赠给各种杰出的和优秀的人才的奖品、锦标和桂冠[129]；他们把地球当做一个广大的决斗场。在这个决斗场中，的确已经不是用长枪和刀剑的刺击、武力和

奸诈来夺取奖品，而是用获得的财富、知识、才能，甚至用德性本身来夺取的了。总之，他们认为，并且大家也和他们一起认为，最高的报酬应该给予才能最大的人，如果我们用那至少具有说得干脆这一优点的买卖人的口气来说，那就是工薪 应当和才能及其成绩相称。

这两位自称为改革家的门徒们不能否认这不是他们的想法，因为，如果他们否认的话，那就会和他们的正式解释发生矛盾，并破坏他们的体系的统一性。而且，他们这样的否认也大可不必害怕。这两派都自夸能按照大自然的类同情况把地位不平等作为一个原则规定下来；他们说当初大自然本身就是想造成才能的不平等的。他们引以自豪的只是一件事，即他们的政治制度尽善尽美，能使社会的不平等永远和天然的不平等相符合。他们不耐烦再去研究地位——我指的是工薪——的不平等是否可能，正如他们不耐烦再去确定衡量才能的尺度一样。[130]

“按才分配，按才配工。”

“按照各人的资本、劳动和才能进行分配。”

自从圣西门和傅立叶去世以后，在他们人数众多的门徒之中，谁也没有打算用科学方法向公众说明上述的这个伟大的主义；我愿意以一百对一来打赌，任何一个傅立叶主义者连想都没有想到这个重叠式的警句可以有两种不同的解释。

“按才分配，按才配工。”

“按照各人的资本、劳动和才能进行分配。”

这个命题，就他们所说的那种明显的、通俗的意义（in sensu obvio）来理解，是错误的、荒谬的、非正义的、矛盾的、与自由相敌对的、提倡暴政的、反社会的，并且是在所有权偏见的绝对影响下不幸地想象出来的。

首先应当把资本 从应当得到酬报的因素中删去。我读过几本傅立叶主义者的小册子，据我所知，他们否认占用权，并且除劳动以外不承认所有权有任何基础。他们既然从相类的前提出发，如果他们曾经对这个问题进行推理的话，他们就应该懂得，资本只能根据占用权来

给它的所有人产生收益，因而这种生产是不合法的。的确，如果劳动是所有权的唯一基础，那么只要另外有人在利用我的田地并支付给我地租，我就不再是这块田地的所有人了。这是我们已经无可怀疑地证明了的。要知道，这对于所有的资本都是一样的；所以，把资本投进一个企业，根据法律的决定，就是拿这笔资本去换取等值的产品。我不再进行这种现在是无益的讨论了，因为我打算在下一章里详尽地讨论一下用资本从事生产 的问题。

所以，资本是可以交换的；但它不可能是收入的来源。

剩下来的是劳动 和技能 ；或者像圣西门所说的那样，是成绩 和才能 。我将对它们一一加以研究。

工薪应不应该取决于劳动？换句话说，多劳多得是否合乎正义？我请求读者密切注意这一点。

为了一下子解决问题，我们只要提出下列问题就够了：劳动是一种条件 还是一种斗争 ？据我看来，答案是没有疑问的。

上帝对人说："你应当以你自己的血汗得到你的食粮，"——这就是说，你应当自己生产你的食粮：你应当抱着或多或少的愉快心情，按照你如何去安排和配合你的努力的本领而从事劳动。上帝没有说："你应当到你的邻居那里去争得你的粮食"；而是说："你应当和你的邻居并肩地从事劳动，你们两个人应当和睦地住在一起。"让我们来阐明这条定律的意义，因为它那极端简单的表达方式可能引起误解。

在劳动中，必须注意并区别两件事：协作 和可以利用的材料。

只要劳动者联合起来，他们就是平等的；如果一个人所得的报酬比另一个人多，就会引起矛盾。因为，既然只能用一个劳动者的产品来偿付另一个劳动者的产品，如果两个人的产量不相等的话，那么较多的产品与较少的产品之间的余数或差额，就不归社会所得；因而它既然不被交换，也就不会妨碍工资的平等。当然，结果将产生一种有利于生产力较强的劳动者的天然的不平等，但因为谁也没有由于他的体力和生产能力而受到损害，所以不会产生社会的不平等。总之，社会进行交换的只是一切相等的产品，这就是说，社会只能对于为它提供的劳动给予酬报；因而它就可以平等地酬偿所有的劳动者：至于在

它范围之外所生产出来的东西，就像劳动者之间的口音和头发颜色的差别那样，那是与社会无关的。

我好像自己就在这里规定不平等的原则似的：完全不是这样。在一块特定的正在开发的土地上，劳动者的人数愈多和让每个人做的工作愈少，那么给社会所能提供的劳动的总量——即可以进行交换的劳动——就愈大，因此当协作的范围逐渐扩大时，天然的不平等就逐渐消除，给社会所生产的可供消费的价值的数量就有所增加。所以，在社会中能带来劳动上的不平等的唯一因素，就是占用权——所有权。

现在，假定按照耕耘、翻地、收割等等来估计，这种社会性的劳动量每天是二十平方米，并假定完成这个任务所必需的平均时间是七小时：一个劳动者在六小时之内就完成了，另一个则要八小时才能完成；大多数的人要花费七小时：但无论哪个劳动者在这上面花费了多少时间，只要他能提供所要求的生产额，他就有权得到相等的工资。

那个能在六小时内完成任务的劳动者，是否可以以其较强的体力和活动能力为理由，去霸占能力较差的劳动者的任务，从而夺去他的工作和食粮呢？谁敢支持这样的主张呢？那个比别人完工得较早的人可以随意休息，或者为了保养他的体力和锻炼他的思想，以及为了生活上的愉快，可以从事有益的体育和操作。在不妨害任何人的条件下，他是可以这样做的：但他必须限于做那种单纯影响他个人的工作。精力、天才、勤劳以及由此而产生的一切个人的优点是自然所造成的事实，在某种程度上也是个人所造成的事实：社会给予他们应得的尊重；但是社会给予他们的工资，是根据他们的生产而不是根据他们的能力来衡量的。要知道，各人的产品是受全体的权利的限制的。

如果土地的面积是无限的，可供利用的材料的数量是取之不尽的，甚至在这个时候我们也不能接受按劳分配 这个原则。为什么呢？我再重复说一遍，那是因为无论组成社会的人数有多少，社会由于只能用他们自己的产品来支付他们的工资，因而不得不给予所有的人以相同的工资。可是，在我们刚才所举出的假设中，既然无法禁止那些具有强大力量的人利用他们的一切优点，所以就在社会平等之内，又将出现天然的不平等的那些流弊。但是，就地球上的居民的生产力和他们的蕃殖力来说，土地是极有限的；此外，由于产品的种类繁多和高度的分工，所须完成的社会性的任务是轻而易举的。因此，由于可

能生产的产品是有限的，而这些产品又是容易生产的，绝对平等的定律就发生作用了。

是的，生活是一种斗争。但这绝对不是人与人的斗争，而是人与大自然的斗争；我们每一个人都有责任参加进去。如果在斗争中强者前来援助弱者，他们的美意是值得称赞和爱慕的；但是应该让别人自由地接受他们的援助而不应该用武力和有代价地强制别人接受。所有的人都有同样的前程[131]，既不会太长，也不会太艰难；凡是完成了他的事业的人最后都能得到酬报；首先达到终点是没有必要的。

在印刷业中，劳动者通常都是按件计工的，排字工人按照每排出一千个铅字得到多少工资计算，印刷工人则按照每印出一千页计算。在那里，像在别处一样，也可以看到才能和技巧的不平等。在不怕有停工的日子、即不怕有失业和缺乏印刷和排版的工作的时候，每个人都可以自由地发挥他的劳动热情，尽力施展他的才能；那时，多劳者多得，少劳者少得。但当业务清淡时，排字工人和印刷工人就平分他们的工作；如果有不把自己的工作分给别人的就被看作是盗贼和叛徒一样，为人所不齿。

在这些印刷工人的行动中，存在着一种不是经济学家和法学家所能及到的哲学。如果我们的立法者早把存在于印刷业中的公平分配原则规定到他们的法典中去，如果他们早就注意到人民群众的本能——不是为了卑躬屈膝的模仿，而是要改革它们并使它们普遍化——自由和平等早就可以建立在一个不可摧毁的基础上了，同时，我们也不会对于所有权和社会地位差别的必要性发生争论了。

人们曾经计算过，如果按照法国具有劳动力的人数来分派工作的话，每人每天平均工作的时间不会超过五小时。如果是这样，我们怎么敢谈到劳动者之间的不平等呢？造成不平等的是罗贝尔·马盖尔[132]的那种劳动。

所以，被解释为多劳多得的按劳分配的原则，是以两个明显的错误为基础的：一个是经济学方面的错误，即在社会的劳动中，任务必然是不相等的；第二个是物理学方面的错误，即能够生产出来的物品的数量是无限的。

人们会说："但是，如果有一些人只肯完成他们任务的一半呢？"……这不是很为难吗？也许他们只要一半的工资就满意了。按照他们提供的劳动来给予酬报，他们有什么可以抱怨的呢？并且他们对别人有什么损害呢？根据这个意义来说，应用按才配工 这一原则是合乎正义的；这就是平等的定律。

此外，可以在这里提出许多涉及工业的章则和组织的困难问题。对于这一切，我将用一句话来答复，那就是这些问题都应该按照平等的原则加以解决。有人也许会说，"有的工作如果让它拖延下去的话，就不免要妨害生产。难道社会应该由于少数人的懈怠而遭到损害么？难道由于尊重劳动权，社会就不敢自己动手来保证得到他们所不肯给它生产的产品吗？在这种情况下，工资将属于谁呢？"

将属于社会；社会将被准许由它自己，或者通过它的代表，去完成那个搁置起来的工作，但是永远要使一般的平等不受侵犯，同时只有懒汉才应该由于懒惰而受到惩罚。此外，虽然社会不能对拖延工作的人采取过分严峻的处理办法，它却有权为了它自己的生存而去防止由此造成的流弊。

人们接着又会说：在所有的工业部门，必须要有领导人、教师、监察员等等。这些人是否也要参加一般的工作呢？——不，因为他们的任务是领导、教育和监督。但是他们必须由劳动者自己在他们之中选举出来并须具备充当被选举人的条件。一切公职，不论是行政方面的或是教学方面的，都是这样的情形。

所以，一般的规章的第一条将是：

"可供利用的物资的数量的有限性，证明有必要根据劳动者的人数来分派工作。所有的人都具有完成一种社会任务、即相等的任务的能力，同时除以另一个人生产的产品来偿付一个劳动者的劳动之外，没有其他的可能性，所以工资平等是合乎正义的。"

第七节 才能的不平等是财富平等的必要条件

有人反对，并且这种反对意见构成圣西门的那个原则的第二部分和傅立叶的那个原则的第三部分：

“一切要完成的工作并不都是同样简单的：其中有些要求技能上和智慧上的高度水平，这种高度水平就是工作代价的基础。艺术家、学者、诗人、政治家之所以受到尊重，只是由于他们的卓越性；这个卓越性摧毁了他们与其他的人们之间的一切等同性；在这些科学和天才的卓越的人才面前，平等定律就消失了。要知道，如果平等不是绝对的话，就没有平等。上自诗人下至小说家；上自雕刻家下至石匠；上自建筑师下至泥水匠；上自化学家下至炊事员，等等。才能是按照等级、属类和种类加以分类和再分类的。才干的两个极端是由一些中间性的才干联系起来的。人类就是由一种广大的阶次构成的；在这个阶次中，各人通过与他人的对比而得到相应的评价，并且以大家对他的产品所公认的价值得到他的劳动代价。”

这个反对平等的理论历来就好像是难以抗拒的：这是经济学家们以及平等的保卫者们的绊脚石。它使前者铸成大错，使后者说出一些贫乏到不可置信的言论。巴贝夫要求严厉取缔一切优越性，甚至要把它当作社会的祸害来追究[133]；为了要奠定他的共产主义社会的基础，他把所有的公民都抑低到最低微的人的高度。我们看见过一些无知的折衷主义者反对学识的不平等，并且如果有人还会起来反对德性的不平等，我是一点也不会感到惊奇的。亚里士多德遭到放逐，苏格拉底被迫服毒，埃巴米依达斯[134]受到审判，他们都是由于在智慧和德性上高人一等而受到一些荒唐和愚蠢的煽动家的迫害的。只要财富的不平等使那些受到财主欺骗和压迫的群众在思想上产生对新兴暴君的恐惧，类似的疯狂举动还是会发生的。

没有再比钻牛角尖更荒谬的了，并且往往没有再比真实情况本身看起来更加不像真实情况了。另一方面，卢梭说过，“要想能够一下子看清楚我们每天都见到的事物，必须有很广博的哲学”，达朗贝尔[135]也说过，“人们对于那种似乎到处都出现在他们面前的真相很少加以注意，除非有人特别提醒他们”。我从经济学家的老前辈萨伊那里借用了这两句引语；他本来应当从这两句话里得到教益的，但他这个嘲笑瞎子的人自己也戴着一副眼镜；注意他的人自己也是近视的。

真是怪事！使思想家们如此感到惊恐的并不是反对平等的论据，而是平等所依存的条件本身！……

天然的不平等是财富平等的条件！……何等荒谬的论调！……为了不让人家以为我有所误解，我重复说明我的论断：才能的不平等是财富平等的必不可少的条件。

在社会中，必须把职务 和关系 这两件事区别开来。

I．职务 所有的劳动者都应该有能力去完成他所负担的工作，或者让我说得通俗一些，所有的劳动者都应该懂得本行的业务。当工人有足够的能力去完成他的工作时，那就是在这个职工和职务之间存在着对称性。

在人类社会中，职务并不都是相类的：所以必须要有不同的才能。而且，某些职务要求较高的智慧和较高的才能；所以就存在着一些具有优越的智慧和才干的人。既然有需要完成的工作，就必然有完成工作的人：有需要则有思维，有思维就会有生产者。我们所能知道的，只是我们官能的刺激作用使我们想望的东西，只是我们智慧的范围之内的东西；我们的欲望所急切要求的，只是我们能想到的东西；并且我们想得愈好，我们就愈加有能力去生产。

由此可见，既然职务是由需要产生的，需要是由欲念产生的，欲念是由自发的知觉和想象力产生的，那么智慧既能想象，也就能从事生产；因而没有一种要完成的工作是工人的能力所不能胜任的。总之，如果有了职务而需要有完成这种职务的人，那就是因为能完成职务的人早已先于职务而存在。

现在，让我们赞叹大自然的安排吧。关于它所给我们的、不是孤立的个人凭自身的力量所能满足的各种各样的需要，大自然已经把那种个人所不能得到的力量赋予了集体。这就产生分工 的原则，一种以职业的特点 为基础的原则。

某些需要的满足要求人们进行不断的创造工作，可是其他的需要却只要通过一个人的劳动就能使千百万人在千万年里得到满足。例如，衣食的需要要求不断的再生产；而有关宇宙体系的知识却可以由两三个具有特殊禀赋的人永久地获得。江河的滔滔不绝的流水维持着

我们的商业，推动我们的机器；但是位于空间中央的太阳则单独地照耀着全世界。大自然可以像创造农夫和牧人那样，创造许多柏拉图和维琪尔[136]，许多牛顿和居维埃[137]，但是它觉得这样做不妥当，它有意使天才的稀有性相当于他的作品的长期性，并在具有才能的人数和他们每个人的才能的充分性之间维持着平衡。

我不打算在这里研究某一个人和另一个人在才干和知识上的距离是否是由我们这种可悲的文明造成的，我也不想研究今天人们所谓才干上的不平等能不能在一些较为幸福的条件下变成仅仅是才干的多样性。我就问题的最坏的方面来看，并且，为了免得人家责备我支吾搪塞和有意规避困难，我承认人们所要说的一切才干上的不平等。[138]某些爱好平均论的哲学家认为所有人的智慧都是相等的，它们之间的分歧只是教育的结果。我坦白地说，我决不赞同这种学说；即使这种学说是正确的，它也会导致一种与这些哲学家所主张的议论完全相反的结果。因为，如果才能是相等的，那么不论它们力量的大小如何，由于不能强制任何人去做特定的工作，那些被认为最粗鄙、最低贱或太艰苦的职务就应该得到最高的报酬。这种情况既不符合平等，也同按才配工的原则相矛盾。反之，如果我能假定社会是这样：在这个社会中，每种技能在数目上是和社会的需要相称的，并且这个社会只要求每个生产者拿出他的特殊的职务需要他生产的东西；那么一方面既可尊重各种职务之间的级位关系，一方面我也可以由此得出财富平等的结论。

这是我的第二个论点。

II．关系 在讨论劳动的因素时，我曾说明为什么在同类生产任务中，既然所有的人都具有完成一种社会任务的能力，各人体力不均就不能被用来作为任何不平等待遇的理由。[139]但是，我们可以很公正地指出，某些人的能力的确完全不能担任某些劳务，因此，如果人类的劳力突然完全用来生产一种产品，就立刻会出现许多无能者，因而也就会发生最大程度的社会不平等。但是不必等我指出，大家都可以看到实业的多样性不致使有些人成为废物；这个道理十分明显，所以我不在这里多作论述。我们只须证明，各种职务彼此是平等的，犹如做同样工作的劳动者是互相平等的一样。

你们会不会感到惊奇，因为我拒绝把地位的尊荣、权力和财富的特殊待遇给予有天才、有学识和勇敢的人，总之，给予所有那些被大家所钦佩的卓越人物？并不是我要拒绝，这是经济、这是正义、这是自由，它们不许可这样做。自由！我第一次在这个问题上提起它的名称：但愿它站起来为它自己辩护并获得胜利。

一切以交换产品或劳务为目的的交易，都可以叫做商业行为。

谁说起商业，总是说等值的交换；因为，如果价值不相等，同时受到损害的一方觉察到这一点的话，他就不会同意交换，也就不会有商业行为。

商业只能在自由人与自由人之间进行。固然到处都可能存在着那种用暴力或诈欺来进行的交易，但这绝对不能说是商业。

所谓自由人，是指那些能够利用他们的理智和官能的人，他们既不为情欲所蒙蔽，又不因恐惧而被迫行动或不敢有所作为，也不致受到错误的意见的欺骗。

所以，在一切交易中，存在着一种道义上的义务，即订约的任何一方都绝对不能损人利己；这就是说，如果要使商业行为成为合理的和诚实的行为，就必须避免一切不平等；这是商业的第一个条件。第二个条件是，它应该是自愿的，这就是说，双方是在自由的和完全自觉的状态下达成协议的。

所以我把商业或交易界说为一个社会行为。

那个为了一把刀而出卖他的女人、为了几小块玻璃而出卖他的子女、为了一瓶烧酒而出卖自己的黑人是不自由的。同他订约的这个人口贩子不是他的朋友，而是他的敌人。

那个为了得到一小块面包而烤出一大堆面包、为了可以住在马房里而去建筑一座宫殿、为了能穿上破衣烂衫而去织造最名贵的布匹、为了自己省掉一切而生产一切的文明世界中的工人，是不自由的。工人为雇主劳动，但雇主并不因为他们相互之间交换着工资和劳务而成为工人的朋友，他是工人的敌人。

那个不是出于热爱而是出于恐惧去为祖国服务的士兵是不自由的；他的同伴和长官、上面的大臣或军法机构，都是他的敌人。

租赁土地的农民，借进资本的生产者，缴纳通行税、关税、执照捐、牌照捐、人头税或财产税等等的纳税人以及投票通过这些捐税的议员，他们既不了解他们的行为的意义又不懂得自由的精神。他们的敌人是土地所有人、资本家、政府。

如果你们给人们以自由，启发他们的思想，使他们能够懂得他们所订立的契约的意义，那么你们就会看到最完善的平等精神将在他们的交易行为中占据首要地位，而不必考虑才能和智慧的优越性；你们也就会承认，在商业事务上，也就是说在社会的范围内，优越一词是毫无意义的。

假如荷马给我朗诵他的诗篇，我将聆听这位旷世的天才，和他相比，我是一个无知的牧人、低微的农夫，是微不足道的。事实上，如果拿作品和作品相比较，在他的《伊里亚特》篇的面前，我的那些干酪和豆荚又算得了什么呢？但是，如果荷马要想把我所有的一切当作他的那部无可比拟的史诗的代价而全部拿走，并且想要使我成为他的奴隶的话，我就宁愿放弃欣赏他的诗歌，向他谢绝。我可以不要他的《伊里亚特》而等待《埃泥易德》[140]，如果有必要这样等待的话；荷马却不能一天没有我的产品。所以让他接受我给他的菲薄的礼物，然后再让他的诗篇教育我、鼓励我、安慰我吧。

什么！您倒说得好！一位歌唱人类和天神的诗人，竟给他这样的地位？想想您的那种施舍以及由此而来的屈辱和痛苦吧！多么野蛮的慷慨啊！……我请您不要激动。财产使一个诗人成为一个克利苏斯[141]或一个乞丐！只有平等才能使他得到荣誉和赞赏。问题在哪里呢？在于规定诗人的权利和欣赏者的义务。现在，请您注意这一点，在解决这个问题上，这是很关重要的：双方面都应该是自由的，一方面是出卖的自由，另一方面是购买的自由。肯定这一点以后，他们各自的主张就丝毫不能算数了，他们的一方对于他的诗篇、另一方对于他的施赠的估计不论是否公允，都不会影响契约的条件。我们不应该再在才能的重要性方面而应该在生产品的重要性方面去找到我们仲裁的理由。

要使歌颂阿契里斯[142]的诗人得到他应得的报酬，他首先必须使自己受人欢迎：这点办到之后，他的诗篇和一笔酬劳的交换既然一个自由的契约行为，就应该同时是一个合乎正义的行为，这就是说，诗人的酬劳应该等于他的作品。可是，这个作品的价值如何呢？

首先，让我们假定这篇《伊里亚特》——这篇应当得到公允报酬的杰作——的价值实际上是无限的，至高无上的。再假定可以自由做主的公众拒绝收买这篇杰作，那么显而易见，这个不能换钱的诗篇的内在价值固然并不因而减低；但是它的交换价值或者它的生产效用就会等于零，就会化为乌有。既然一切权利和一切自由都应当平等地受到尊重，我们就应当在一方面是无限、另一方面是零之间，在与这两者的距离都相等的地方，去寻求应付的工资额；换句话说，要加以确定的不是出卖品的内在价值而是相对价值。问题开始简单化了：现在这个相对价值是多少？一个像《伊里亚特》这样的诗篇的作者应当得到什么样的报酬？

在确定了它的定义之后，政治经济学的首要任务就是解决这个问题；可是它不但没有把这个问题加以解决，而且还声明说它是无法解决的。按照经济学家的意见，物品的相对价值或交换价值是不能绝对地加以确定的；这个价值必然发生变动。

“一件东西的价值，”萨伊说，“是一个具体的数量，但它只能在一个特定的时刻是具体的。这个价值在本质上永远是可变的，即从一点变到另一点。任何东西都不能绝对地确定它，因为这个价值是以无时无刻不在变动着的需要和生产手段为基础的。这些变化使经济学的现象趋于复杂，往往使它们变得很难加以观察和解决。对于这种情况，我不知道有什么补救的办法；改变事物的本质不是我们的能力所能做到的。”

在别的地方，萨伊说过并且反复说，价值既然以效用为基础，而效用则完全从属于我们的需要、我们一时的好恶和时尚等等，所以价值像人的意见一样是可以变动的。可是政治经济学既然是价值以及它们的生产、分配、交换和消费的科学，如果交换价值不能绝对地加以确定的话，那么政治经济学怎么可能存在呢？它怎么会成为一种科学呢？两个经济学者怎能不相对而讪笑呢？他们怎么敢去辱骂形而上学家和心理学家呢？什么！笛卡儿这个傻子认为哲学需要有一个使这门

科学的大厦得以建立起来的不可动摇的基础——某种不动摇的东西，（aliquid inconcussum）并且他曾老老实实地去找寻这个东西！在他之后，经济学方面的那位赫米斯[143]，即专门用了半部书来阐明政治经济学是一门科学这一严肃题目的巨匠萨伊，却有勇气肯定说这门科学不能确定它的研究对象，这就等于说这门科学是没有原理和没有根据的！所以，这位有名的萨伊就不知道一门科学的性质是什么，或者毋宁说是他对自己所论述的主题一无所知。

萨伊的这个榜样产生了它的后果。发展到现阶段的政治经济学像是哲学上的本体论：在论述因果时，它什么也不懂，什么也不加说明，什么结论也不做。被人尊称为经济规律的概念不过是一些平凡的通则；经济学家们用好听的语调和术语把这些通则装扮起来以后，以为就可以使它们具有深奥的面貌。至于经济学家们试图就社会问题作出的解决办法，我们只能说，虽然他们的煞费苦心的著作里偶尔也出现一点常识的闪光，但他们立刻又堕入谬论中去了。政治经济学像一片浓雾似的笼罩在法国的上空已经有二十五年了，它阻碍着思想的前进并压制着自由。

工业上每一种创造有没有一种可用金钱得来的、绝对的、不变的，因而是合法的和真实的价值呢？——是有的。

人的每一种产品是否可以和人的其他某一种产品交换呢？——也是可以的。

一双鞋子值多少颗钉子呢？

如果我们能够解决这个吓人的问题，我们就掌握到了人类已经找寻了六千年的社会制度的关键。在这个问题面前，经济学家变得迷糊了并且退却了；既不能读又不能写的乡下人却毫无难色地作出了答复：把做鞋子所用去的时间和费用来制造钉子，能制造多少，鞋子就值多少钉子。

所以，一件东西的绝对价值就是它耗费的时间和费用。仅从沙地上拾起来的钻石值多少呢？——毫无价值；这不是人的生产品。当这块钻石经过琢磨并镶成饰物的时候，它值若干呢？——工人因此而花费的时间和费用。那么，为什么它卖得这样贵呢？——因为那些人是

不自由的。社会必须调节最稀有的物品的交换和分配，像它对最通用的东西一样，使得每个人都可以分享一份。那么，什么叫做鉴定价值呢？——欺骗、侵权和盗窃。

按照这个原则，不难使大家的意见趋于一致。如果我们在无限价值和等于零的价值之间所要寻找的平均价值在每一件产品上由生产这件产品所花的时间和费用的总量表现出来，那么，作家写一首诗既然需要三十年的研究工夫和一万法郎的旅行、书籍等等的费用，就应该用一个普通劳动者的三十年的工资加上一万法郎的补偿费来收买这首诗。假定那个总数是五万法郎；如果购买这个杰作的社会拥有一百万人的话，那么我应该负担的那部分将是五生丁。

这就发生了几点应当注意的事项：

1．同样一种产品在不同的时期和不同的地点所需要花费的时间和费用可能或多或少地有所不同；从这一点来看，价值的确是一个可变的数量。但是这种变动并不是经济学家们所说的那种变动。他们在价值变动的原因中，是把生产方法、兴趣、一时的好恶、时尚、舆论混在一起的。总之，一件东西的真正价值虽然在它的货币表现上是可能发生变动的，但是在它的代数式的表现上是不变的。

2．每一件需用的产品应当不多不少地按照它所花费的时间和费用支付代价：每一件无人需要的产品，对于生产者来说是一种损失，一种商业上的负数价值。

3．对于估价原则的无知以及在很多情况下应用这个原则时所发生的困难，是商业欺骗的根源，也是财富不平等的最重要的原因之一。

4．为了酬劳某些工业，购买某些产品，就需要有一个社会能在规模上符合人才的稀少、产品的昂贵、艺术和科学的门类众多等情况。例如，倘使一个拥有五十个农民的社会可以维持一个小学教员，那么它就需要有一百个农民来养活一个鞋匠，一百五十个农民来养活一个铁匠，二百个农民来养活一个裁缝等等。如果农民的人数达到一千、一万、十万或更多的话，那么随着他们人数的增加，最迫切需要的工作人员的数额也就必须按比例地增多；所以最高级的职务只有在

最强大的社会中才有存在的可能。[144] 才能的与众不同，就在于此；天才的性格，使这种性格能够得到繁荣昌盛的保证，只有在一个人口广大的国家中才能产生出来并得到发展。但是，为天才的生存所必需的这种生理上的条件，并不能增加它的社会权利：绝对不是那样，——天才的迟迟不能出现，证明了在经济和民事方面，最崇高的智慧必须受财产平等的支配；这个平等先于这种智慧而存在，并且后者是这个平等的最高成就。

对于我们的自尊心来说，这是不好受的，但这是一个颠扑不破的真理。并且在这里，心理学是支持社会经济学的，它使我们懂得，在物质报酬与才干之间没有共同的衡量方法；在这方面，所有的生产者的地位是平等的；因而在他们之间的比较和一切财富上的不平等是不可能的。

事实上，一切由人的双手产生出来的东西，和造成这个产品所用的原料相比，其价值是不可估计的。在这点上，它们两者之间的距离和一双木屐与一块胡桃木之间的距离以及斯谷巴[145] 的雕像与一块大理石之间的距离一样大。一个最简单的工匠的天才对于他所使用的材料所占的优势，同一位牛顿的思想对于惰性的天体所占的优势是相等的，这个思想能够计算出这些天体之间的距离、体积和运转。你们要求给予才干和天才相当的荣誉和报酬。如果你们给我确定一个伐木者的才干的价值，我就可以给你们确定像荷马那样伟大诗人才干的价值。如果有什么东西可以用来酬报智慧的话，那就是智慧本身。当属于不同性质的生产者相互表示钦佩和赞赏的时候，就是这种情形。但如果他们为了满足相互间的需要而想到要交换产品，那么这个交换就只能根据一种与重视才干和天才的精神无关的经济学的比率来进行，并且经济学上的定律并不是从不明确的和无法表白的赞赏心情中而是从借方 和贷方 之间的那种恰当的平衡中推算出来的，总之是从商业数学中推算出来的。

现在，为了使人们不致认为买卖的自由是工资平等的唯一基础，不致认为社会的防止才干的优越性的唯一办法在于某种与权利毫无共同之处的惰力，我将说明为什么同样的工资可以酬偿所有的才能，为什么工资上的相当的差别是不合乎正义的。我将指出，才干有一种固有的义务，那就是必须服从社会的一般水平；并且我将说明天才的优

越性正是财富平等的基础。刚才我所说的是赞成一切才能之间工资平等的消极理由，现在我要举出直接的和积极的理由。

首先让我们听听那位经济学家的言论：去听听他如何推理以及他如何自称明白事理，总会使我们感到兴趣。何况，如果没有他，没有他的那些有趣的谬见和出奇的论证，我们就什么也学习不到了。那位经济学家所十分厌恶的平等，却在政治经济学中完全得到证明。

“当一个医生（原文是一个律师，这个例子不如医生好）的父母为他的教育花费了四万法郎的时候，这笔款项可以当作长期投在他身上的资金。从这时起，就可以认为这笔资金每年应当能够收回四千法郎的息金。如果这位医生一年挣三万法郎，那么剩余的二万六千法郎就是大自然赋予他本人的技能的收益。因此，如果我们假定利率为百分之十，这笔二万六千法郎的天然资本就等于二十六万法郎，同时他的父母在供给学费时所给他的资本是四万法郎。这两笔资本的总数就是他的财富”（萨伊：《实用政治经济学教程》）。

萨伊把那医生的财富分成两部分：一部分是为了他的教育而支出的资金，另一部分是他本人的才能。这样分法是公道的：它是与事物的本质相符的；它是普遍地被承认的；它可以被用来作为确定能力不平等这一论证的重要前提。我毫无保留地认可这个大前提：让我们再看看结论吧。

1．萨伊把那笔四万法郎的教育费作为贷方。这笔钱是应该放在他的借方的。因为虽然这笔费用是用在他身上的，它却并不是他拿出来的。所以那位医生不但不能把这四万法郎作为私有，而且应该把它们加进他的产品的代价中去，并从他的收入中提出来偿还给合法的权利人。此外，我们应该注意到萨伊不但未说偿还，反而根据那种认为资本具有生产力的错误原理而谈到收入。为了培养一个有才干的人而支出的费用是这个有才干的人应负的债务。仅仅由于这个有才干的人的存在，他就是这笔为了造就他而用去的款项的债务人。这个道理是这样的真实，这样的简单明了，所以在一个家庭中，一个孩子的教育费用如果超过了他的弟兄们的教育费的一倍或两倍，他的弟兄在分遗产之前，就有权可以各从遗产总数中先提取一个相等的部分。当那遗产是在监护之下从那些未成年人的名义而被代管时，这样做是不会感到困难的。

2．我刚才所说的应由有才干的人负责偿还教育费用的话丝毫不会使这位经济学家感到为难。那个有才干的人在继承他家庭的遗产时，也就继承了他所负担的那笔四万法郎的债权，并且也就变为这笔款子的所有人。但这是抛弃才干权的问题，重新回到占用权的老问题上去；因此我们在第二章中提出的一切问题现在又出现了：什么是占用权？什么是遗产？继承权是一种可以同时兼承几笔遗产的权利，还是一种仅能选择一份遗产的权利？那位医生的父亲当初是怎样得到他的财富的？他的父亲是所有人，或者仅仅是用益权人？如果他是富有的，就须解说他的财产的来由；如果他是穷人，他怎么负担得起这样大的费用？如果他曾经得到一些援助，那么他有什么权利利用那种援助来反对他的恩人等等呢？

3．“剩下的二万六千法郎是大自然给予他本人的才干的收益”。（萨伊，前引书。）从这个前提出发，萨伊得出结论说，我们那位医生的才干相当于一笔二十六万法郎的资本。这位能干的数学家把一个结论当作一个原理了。不应该拿收入来估计才干；相反地，应当按照才干来衡量他的收入；因为那位医生虽然拥有他全部的才干，也可能发生一点收入也没有的情形：难道就应该下结论说这位医生的才干或财富的价值等于零吗？可是按照萨伊的推理，就会得出这样的结论，而这种结论显然是荒谬的。

要知道，用金钱来估计任何一种才干是不可能的，因为才干和货币是两种无法互相衡量的东西。根据什么样的确实理由可以证明一个医生的收入一定要比一个农民多出一倍、两倍或一百倍呢？这是一个难解的困难，这种困难从来只是通过吝啬、穷困、压迫才得到解决的。我们不应该这样来确定才干权的价值。但是应当用什么方法来确定呢？

4．首先，我说那个医生不应受到比其他任何生产者较差的待遇，他不应处在别人的水平之下。我不打算多费唇舌来证明这一点。但是我补充说明，他也不能高于这个水平；因为他的才干是集体的财产，他没有偿付过这笔财产的代价，并且他永久是这笔财产的债务人。

正如每一种生产工具的创造是集体力量的成果一样，一个人的才干和学问也同样是全世界的智慧和一般知识的产物，而这种知识则是

无数大师在无数低级事业的支援下慢慢地积累起来的。当那位医生已经对他的教师、书本、文凭和其他一切项目支付教育费用时，他并没有偿付他的才干的代价，正如资本家在把工资付给他的雇员时并没有偿付他的地产和别墅的代价一样。有才干的人在把他自身造就为一种有用的工具的过程中，也曾有所贡献：所以他是这个工具的共同占有人；他不是它的所有人。他本身同时是一个自由劳动者和一笔累积起来的社会资本。作为劳动者，他被分派去使用一种工具，去运用一部机器，这个工具和机器就是他自己的才能；但作为资本，它是不属于他自己的；他利用这个资本，不是为了自己的利益，而是为了别人的利益。

即使有才干的人并没有觉得他自己的专长是为了培养他而作出的那些牺牲的报酬，人们仍然很容易找出理由来减低他的报酬而不是把报酬提高到一般水平以上。所有的劳动者都受到教育，每一个劳动者都是有才干的人，一个有才能的人，就是说，都是一项集体的财产。但是造成这个财产所花费的代价却不是相等的。培养一个农民和一个工匠所必需的老师、时间和传统的记忆是不多的：产生才能时出力的多寡和社会孕育期间（如果我可以冒昧地用这个说法的话）的长短，是和才能的大小成正比的。医生、诗人、艺术家、学者生产得少，生产得慢，而农夫的生产物的偶然性却比较小得多，并且无须这样长的时间。所以无论一个人具有哪种才能，一旦这个才能被培养出来了，它就不属于他自己的了。这个人就像一只巧妙的手所捏制的原料那样，他具有成功 的禀赋，成全 他的则是社会。如果罐子对制罐人说，“我是我，我什么也不欠你，”这样说对吗？

艺术家、学者和诗人认为，社会许可他们专心研究科学和艺术，他们就已得到公平的报酬：所以实际上他们进行劳动，不是为了他们自己，而是为了培养他们并使他们可以免除其他一切义务的社会。严格说来，社会可以无须乎散文和韵文、音乐和绘画，无需乎了解月亮和北极星是怎样转动的 ；但它一天也不能没有食粮和住所。

当然，人并不单靠粮食来维持生活；他还须按照福音书所说的，听上帝的话生活 ，这就是说，他必须乐善并作出善行，认识和赞叹美丽的东西，研究大自然的种种不平凡的事情。但如果要培养他的思想，他就必须先保养好自己的身体：后者这个义务是必要的，正如前者的义务是高尚的一样。如果使人感到幸福和教育人是光荣的，那么

供人饮食也是光荣的。所以，当社会忠实于分工的原则，把一种艺术的或科学的工作委托给它的一个成员，因而使他放弃普通的劳动，社会就应该补偿他由于不能在实业方面进行生产而失去的一切，但是它所该欠他的仅限于此。如果他有更多的要求，社会就可以拒绝他的劳务，打击他的无权主张。这时，那个具有天才的人为了生活，不得不从事一种与他的本性格格不入的劳动，因此就会感觉到他的弱点，愿意过最讨厌的生活。

据说，有一位著名的歌唱家曾向俄国女皇叶卡特琳娜二世要两万卢布，作为他的工作报酬。“这比我给我的那些元帅的钱还要多呀，”叶卡特琳娜说。“陛下，”对方回答说，“您就让您的那些元帅去演唱好了。”

如果比叶卡特琳娜较为坚强的法兰西对拉歇尔[146]小姐说：“给您一百个路易[147]，您去演戏，否则您就去纺棉花”；对杜普来[148]先生说，“给您两千四百法郎，您去演唱，否则您就到葡萄园去工作”：你们以为那位悲剧女演员拉歇尔和歌唱家杜普来肯放弃舞台生活吗？如果真的放弃的话，首先因此而后悔的是他们自己。

据说，拉歇尔小姐每年可以从法兰西歌剧院得到六万法郎：对于一个像她那样的人才来说，这是一笔微薄的薪俸。为什么不是十万法郎、二十万法郎呢？为什么不给她一笔皇室费呢？多么小气呀！难道我们真的要同拉歇尔小姐这样的艺术家讨价还价吗？

人们回答说，剧院经理除非赔钱就不能再多给了：这位年轻的女演员具有高度的才干是大家公认的，但是在规定薪金的时候，还须考虑到那个公司的收支账目。

这一切都是公平的，但也证实了我上面所说的话，即一个艺术家的才干可能是无限的，但是他所要的金钱代价必然受以下两项的限制：一方面是对那给他报酬的社会所作出的贡献；另一方面是这个社会的财源；换句话说，卖主的要求要由买主的权利来平衡。

据说，拉歇尔小姐可以给法国大戏院带来六万法郎以上的收入。我对此没有异议，但因此我却对大戏院有意见。大戏院的这笔钱是向谁去收取得来的？来自那些完全自由的好奇者。是的，但是这些好奇

者花费在戏院里的钱都是从工人、租户、佃户以及支付利息并提供抵押品的借款人身上得来的，这些人是自由的吗？当他们的生产品的绝大部分被别人耗费在剧院里的时候，你们能向我保证他们的家庭不缺少什么吗？除非法国人民在仔细考虑过支付给所有艺术家、学者和公务员的薪金以后，已经清楚地表示了他们对于这个问题的愿望判断，否则拉歇尔小姐和她同类的艺术家所得的薪金只能是一种用暴力夺取的强迫的税收，用来奖励骄傲和维持放荡的生活。

我们所以在我们的买卖中受到欺骗，劳动者所以会去偿付有势力的权力机关和自私的有才干的人给好奇的有闲者发出的汇票，以及我们所以蒙受这些为舆论所鼓励并赞许的巨大不平等现象所造成的永久的耻辱，那是由于我们既不自由又认识不够的缘故。

作家、学者、艺术家，公务员的薪金，不论是通过谁的手付给他们的，总是由全体国民并只是由全体国民来负担的。那么国民应该按照什么标准来付给他们薪金呢？按照平等的标准。我在评定才干的价值时已经证明了这一点；在下一章中，我将说明社会上的一切不平等都是不可能的，以证实这一点。

我们在上文已经作了什么说明呢？一些十分简单的道理，简单到不值得一提的道理：

像行路的人不能把他经过的道路据为私有那样，耕者同样不能把他播种的田地据为私有；

可是，如果一个劳动者由于他的勤奋，可以把他所利用的材料据为私有，那么所有利用材料的人就都能根据同样的权利成为所有人；

一切物质的或精神的资本既然都是集体的产物，因而也就是集体的财产；

强者无权侵占弱者的劳动，狡猾的人也无权欺骗轻信的老实人；

最后，任何人不能强迫别人购买他所不喜欢的东西，更不能迫使他支付并未买进的东西的代价；因此一件产品的交换价值的计算标准既不是买主的意见，也不是卖主的意见，而是生产这件物品所花费的时间和费用的总额，各人的所有权始终是一样的。

这不是一些很简单的真理吗？读者，固然这些真理在您看来十分简单，可是您还会看到其他一些比它们更加乏味、更加简单的真理。这是因为我们是朝着与几何学家相反的方向前进的：对他们来说，他们愈是深入，问题就愈加艰难；相反地，我们开始讨论了一些最难解的论题之后，就将用不辨自明的道理来作结束的。

但是在结束本章的时候，我还须陈述一下法学家和经济学家从未梦想到的一个令人吃惊的真理。

第八节 从正义的观点来看，劳动破坏所有权

这个论题是我们已经扼要地加以说明的上述两节的结论。

孤立的人只能满足他自己的需要中的极小一部分：只有在社会生活和在全世界的努力的明智配合中他才能发挥他的全部力量。分工和合作增多了产品的数量和品种；职务的专门性提高了消费品的质量。

所以没有一个人不是依赖几千个不同的生产者的产品而生活的；没有一个劳动者不是从整个社会得到他的消费品以及与之俱来的再生产的手段的。的确，谁敢说"我靠我自己的努力生产我所消费的一切的东西；我不需要别人的帮助"呢？被早期的经济学家认为是唯一的真正生产者的农民，即从瓦匠、木匠、裁缝、磨坊主、面包工人、屠夫、杂货商、铁匠等等那里得到住房、家具、衣服、食粮和援助的农民；——试问这些农民能不能自夸是单独地进行生产的呢？

各人的种种不同的消费品是由大家来供给的；因此，各人的生产也以全体的生产为基础。如果没有另一种产品，一种产品是不能存在的；一门孤立的产业是不可能的事情。如果其他的人不给农民制造粮仓、车辆、耕犁、衣服等等，他会得到怎样的收获呢？如果没有出版商，学者能够做些什么呢？如果没有铸字工人和机械工人，印刷工人能做些什么呢？如果没有无数其他的生产者，这些铸字工人和机械工人又能做什么呢……免得人家责备我们净讲些老生常谈的话，我们就不再拉长这个很容易扩充的名单了。各种产业通过相互的关系而联结成一个单一的集体；一切生产工作有时被当作目的、有时被当作手段

而彼此互相利用；各种不同的才干不过是一系列从低级到高级的改变。

大家都参加每一种产品的生产，这个无可争辩的、无人争议的事实使一切个别的生产成为共同的生产；因此从生产者手中生产出来的每一种产品都被社会预先抵押出去。生产者本人对于他的产品只有一部分的权利，这一部分的分母数等于组成社会的人数。固然，这同一生产者反过来对于所有不是他自己生产出来的东西也享有权利，因此他对所有的人都有要求权，正如所有的人对他也享有这种权利一样；但是人们难道看不到，这些彼此相互的抵押权不但没有认可所有权，甚至连占有也破坏了吗？劳动者甚至不是他的产品的占有人；他刚把产品制造出来，社会就声称这是它的东西。

有人可能说："即使是这样，即使产品不属于生产者所有，社会还仍然给予每个劳动者一种相当于他的产品的等值物，而这个等值物、这个工资、这个报酬、这个薪金就成为他的财产。难道您竟否认这个所有权是合法的吗？如果那个生产者不是用掉他的全部工资，而是宁愿节约一些余款，谁敢说他没有权利这样做呢？"

劳动者甚至不是他的劳动代价的所有人，不能绝对地控制它的支配权。我们决不可以被一种虚假的正义所蒙蔽。人们给予劳动者以换取他的产品的东西，并不是作为一件已被完成的工作的报酬而给他的，而是作为一个将要去完成的工作的供应品和预支而给他的。我们在生产之前进行消费。在一天终了的时候，劳动者可以说："我已清偿了我昨天的开支；明天我将清偿我今天的开支。"社会成员在他的一生中无时无刻不欠着债；在他死的时候，他也不能全部清偿：他怎么能够有私蓄呢？

人们谈到储蓄，但这是所有人的作风。在一种平等的制度之下，一切不以后来的再生产或享受为目标的储蓄是不可能的：为什么呢？因为这笔储蓄既然不能转变为资本，也就没有了目标，也就失去了终极原因 。这一点在下一章将作更充分的解释。

我们可以作出下列结论：

对于社会来说，劳动者必然是一个到死也不能清偿的债务人。所有人是一个不忠实的保管人，他不肯承认交给他保管的东西，却想按

日、按月、按年得到他保管任务的报酬。

我们刚才所陈述的原理，对某些读者来说可能还显得过于抽象，我将用比较具体的方式把它们复述一遍；这种方式能使最迟钝的头脑有所领会，并孕育着十分重要的结论。

直到现在为止，我只是把所有权当作专属性的 权能来研究的，此后，我将把它当作侵占性的 权能来探讨。

---

[1] 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，商务印书馆1962年版，第127页。——译者

[2] 伯沙撒，巴比伦末代国王，因渎神罪而受神罚，一日尽失所有，国破家亡（见《旧约·但以理书》第5章）。——译者

[3] 指法国大革命时代的制宪议会。——译者

[4] 卢梭说过："抛弃他的自由，就是抛弃他做人的资格，甚至就是抛弃受到人道待遇的权利，抛弃他的责任。对于抛弃一切的人来说，任何赔偿都是不可能的。这样的抛弃行为是和人的本质不相容的，并且这就使他的行为完全失去道德性，也就是使他的自由完全失去道德性（《社会契约论》第1册第4章）。"——原编者

[5] 如果蒲鲁东写成"就是放弃承认有劳动权 "，那么他的思想将显得比较明了。另一方面，必须记住，他所研究的是农业生产占优势的经济体系。在一种已有了分工组织的社会中，不愿从事农业的人在劳动时可以不需要土地所有权。——原编者

[6] 法国《民法法典》第2219条："时效是依法律特定的条件，经过一定期间而取得所有权或免除义务的方法。"——原编者

[7] 伽利略（1564—1642），意大利物理学家和天文学家，近代天文学的鼻祖。——译者

[8] 所罗门（前约973—前935），以色列王，传说他是个极聪明的人。——译者

[9] 法国《民法法典》第2229条："要使时效完成，应具有以所有人的名义继续、不断、和平、公然并明显地占有。"——原编者

[10] 尤里乌斯·保路斯，罗马法学家。——原编者

[11] 弗朗斯瓦·伊格纳斯·杜诺·德·沙尔纳日，法学家和历史学家，生于圣克劳德（1678），死于贝桑松（1752），著有《时效论》（1730）和《永远管业论》（1733）。——原编者

[12] 卡西奥道尔，罗马百科全书派，大约生于480年，死于575年前后，他的著作见米尼的《神学通论》第69、70册。——原编者

[13] 里亚尔，法国古铜币名，价值极小。——译者

[14] 这里是第一篇论文中建设性内容最重要的部分之一；就这一点作一些更确切的解说不是没有益处的。1848年6月，蒲鲁东在向塞纳省选民提出的革命纲领中说明，应当把地租看作是按年拨还财产价值的价款，并且他要求，"当土地所有人由于历年地租的累积，已经收回他的不动产的全部价值，其中百分之二十是外加的补偿金的时候，那笔财产就归中央农业公司所有，由这个公司通过在各地创办的分公司，负责供应农业组织的需要。"——原编者

[15] 可是，当作者在本章第1节中说"谁曾经创造了土地呢？上帝。"的时候，似乎把这一点忘了。上帝创造的是不能耕种的土地，使土地变为可耕的农田却是由于人们的劳动，就是通过一些改良土壤的操作，在这些改良中，有的是经久不变的，几乎是永久性的。——原编者

[16] 这里是关于集体力量理论的初步说明。这个理论在《关于星期日的讲话》中仅被提到而已。蒲鲁东认为这个可以解说"计算上的错误"的理论是很重要的。随后，他说这个理论是他第一篇论文的中心思想（见蒲格来：《蒲鲁东的社会学》，第70—81页）。——原编者

[17] 不定，拉丁字根为precor，它的意义是"我请求"，因为从前租让字据上明文写着封建主是根据他的雇工或农奴的请求而许可他们耕种的。

[18] 还须加以确定的是，假定这个集体劳动力是可以估计的话，它的代价应当付给谁；是否应该把它的价值平分给每一个工人？它是否应该归那被认为可以与其成员区分开来的团体所有呢？是否可以把这集体劳动力归属于组成这个团体、领导这个团体并使个别劳动力变成集体劳动力的那个人呢？是否应该把这个价值作为公共的和无主的财产而归入到社会基金的整体中去呢？——原编者

[19] 在这里，圣西门的观点似乎没有得到正确的领会。“按才配工”是分配劳动工具的公式：把最好的工具给予能够用它们来生产数量最多和质量最好的产品的人。这不是分配报酬，而是工作和职务的分派；把适当的人安置在适当的岗位上 。——原编者

[20] 按照圣西门的说法，应由圣西门主义的教士模仿罗马教会的样子，根据他的权威性的永无错误的本能来确定每个人的才能；按照傅立叶的说法，应模仿立宪政体的样子，通过投票和选举来确定等级和功绩。显然，这位大人物是在嘲弄读者；他不想把他的秘密说出来。

[21] 在这里，蒲鲁东没有注意到，对于所有的劳动者来说，需要和负担并不都是相同的。年幼子女众多的父亲为了保证他们的食粮，就不得不设法得到更多的收入。——原编者

[22] 罗贝尔·马盖尔，小说中人物，系一狡诈的匪徒、法国十九世纪大漫画家多米埃把他当作专事敲诈的商人的典型。——译者

[23] 巴贝夫，1760年11月生于圣康坦市，共和五年9月8日被当作是平等派密谋的领袖而在房多姆市被处死刑。他的平等主义一直被发展到共产主义。蒲鲁东似乎没有很正确地了解巴贝夫的著作，这些著作主要是一些报纸上的社论和宣言（参阅：保尔·路易：《从大革命到现在的法国社会主义史》，巴黎，里维埃尔书店1925年版）。——原编者

[24] 埃巴米侬达斯（前418—前362），古希腊将军及政治家。——译者

[25] 达朗贝尔（1717—1783），法国哲学家。——译者

[26] 维琪尔（前71—前19），古罗马诗人。——译者

[27] 若尔日·居维埃（1769—1832），法国科学家。——译者

[28] 我无法想象怎么有人竟敢举出某些人的那些下流的嗜好和倾向来给地位的不平等辩护。我们看到多少人在这种心灵上和思想上的可耻的堕落状态下遭到牺牲，如果这种状态不是使他们陷于贫困和卑劣的私有制所造成的，那它又从何而来呢？私有制把人弄得奄无生气，而它却又责备人变成枯木槁灰。

[29] 巴贝夫说过："即使有人能证明由于他的力量，他能完成四个人所能完成的工作，他依然是危害了社会；因为他可以仅仅用这个方法来破坏平衡，摧毁宝贵的平等。"——原编者

[30] 《埃泥易德》是维琪尔写的诗篇。——译者

[31] 克利苏斯（前114—前53），古代罗马一个最富有的执政官。——译者

[32] 阿契里斯，荷马著名史诗《伊里亚特》的主角之一。——译者

[33] 赫米斯，古希腊执掌学艺、商业等等的神。——译者

[34] 要有多少公民才能维持一个哲学教授呢？三千五百万。一个经济学家需要多少呢？二十亿。对于一个既不是学者、又不是艺术家、也不是哲学家、更不是经济学家的文人，即专门给报刊写写小说的作家呢？一个公民都不需要。

[35] 斯谷巴（前420—前350），古希腊雕刻家。——译者

[36] 拉歇尔（1820—1858），法国著名的悲剧演员。——译者

[37] 路易，法国从前的一种金币。——译者

[38] 杜普来（1806—1896），法国名男高音歌唱家。——译者

第四章 所有权是不能存在的

所有人的最后的手段——那个以战无不胜所向无敌的威力使他们得到安心的论证——就是，据他们看来，地位平等是不可能发生的。“地位平等是一种妄想，”他们用一种自以为是的神气叫喊说，“今天你们平等地分配财富，明天这个平等就会消失。”

他们以一种不可思议的信心到处反复提出这个反对的意见，而对于这个陈腐的意见，他们从来没有忘记以荣耀归于天父（Gloria Patri）的腔调补充下列的注解：“如果所有的人都平等的话，谁也不愿意再劳动了。”

这个曲调是用变奏曲唱出来的。

“如果大家都是主人，谁也不肯服从了。”

“如果不再有富人，那么由谁来雇用穷人呢？”

还有，“如果不再有穷人，谁去给富人做工呢？”

但是，让我们不要谩骂：我们有更好的论据供我们使用。

如果我证明所有权本身是不能存在的；说它是矛盾的、妄想的、空想的；并且，如果我不再用形而上学和法学而是用数字、等式和计算来证明，那么那个张口结舌的所有人将发生什么样的恐慌呢？还有您，读者，对于这个反驳，您以为如何？

数字支配着世界（mundum regunt numeri）：这句成语既可适用于恒星的和分子的世界也可适用于道德的和政治的世界。法学的原理和代数的原理是相同的；立法和政治不过是把各种势力分类并使其保持平衡的艺术。整个法学是包含在数学的通则之内的。本章和下一章将用来为这个异乎寻常的学说奠定基础。那时就会使读者看到一个无

限的新的前途：那时我们将开始在数字的比例中看到哲学和科学的综合统一，并且我们将在大自然的这种极度的、庄严的纯朴性面前充满着赞叹的心情和热情，和那使徒一起高呼："是的，永恒的上帝是按数字、重量、长度创造万物的。"我们将不但懂得地位的平等是可能的，而且懂得只有平等才是可能的；说平等不可能，仅仅是由于只看到表面，由于我们总是把它同私有制或共产制联系起来设想的缘故；这两种政治制度同样是和人的本性相违背的。我们将终于承认，在我们的不知不觉中，甚至就在我们肯定它是不能实现的时候，平等天天在实现着；不用去找寻它，甚至也不用去盼望它，我们就将到处把它建立起来，这个时候已经不远了；那种与自然和真理相符合的政治秩序一定会和平等一起、在平等之中并通过平等而得到实现。

在谈到偏见的盲目性和顽固性的时候，有人说过，如果有谁觉得否认数学上的真理对他有利，那么他就会找到方法去摇撼这些真理；现在正是考验这个奇怪的论断是否正确的机会。我将不再用所有权本身的不言自明的道理而是用算术来攻击所有权。让所有人都做好准备来看看我的推理吧。因为，如果不幸我们的推论是正确的话，他们就算完了。

在证明所有权的不能存在时，我就完全证明了它的非正义性；的确：

合乎正义的 东西一定是有用的；

有用的东西一定是真实的；

真实的东西一定是可能的 。

因此，一切不可能的事情是不真实的、无用的和非正义的。所以我们可以根据任何事情的可能性来先验地判断它的正义性；因此，如果这个事情是绝对不可能的，那它就绝对是非正义的。

在物理和数学上，所有权是不能存在的

说明

定理——所有权是所有人对一件标明为他自己的东西所主张的那种收益权

这个命题纯粹是一条定理，因为：

1．这不是一个定义，因为它并不表明所有权所包含的全部内容：出卖权、互易权、赠与权；改变权、改造权、消费权、毁弃权、使用权和滥用权等等。所有这些权利都是所有权的那么许多种不同的权力，我们可以分别地加以研究；但是在这里，我们把它们略去不谈，而只就单独的一种权利、即收益权来加以研究。

2．这个命题是普遍地被承认的；谁要是否认它，谁就会同时否认事实，并且就会立刻被普遍的实践所驳倒。

3．这个命题是不言自明的，因为它所表明的事实总是实际上或潜在地伴随着所有权的；并且因为所有权主要是通过这个事实而表现、构成和确立的。

4．最后，否认这个定理就会引起矛盾。收益权实在是一种固有的权利，它是所有权的一个十分重要的部分，所以只要它不存在，所有权就等于没有。

解说 。——按照产生收益权的东西的不同，收益有着各种不同的名称：依靠土地，就是地租 ；依靠房屋和装修，就是租金 ；依靠永久性的投资，就是所得 ；依靠金钱，就是利息 ；在商业上是盈利、红利 或利润 （不应把这三种收益和工资或劳动的合法代价相混淆）。

收益是一种特权，一种有形的、可消耗的献礼，它根据所有人的名义上的和抽象的占用而依法归他所有。那件东西已盖上了他的印鉴；这就足以使其他任何人非得到他的 许可不得占用这件东西。

所有人可以把这个占用许可权无代价地授予别人；通常他是把它出卖的。事实上，这个出卖是一种假冒 [149] 和勒索的行为；但是由于所有权具有合法的假象，这种被严厉地处罚的出卖行为不知为什么在其他的场合却成为所有人得到利润和报酬的泉源。

所有人在出让他的权利时所索取的报酬或者表现为现金，〔或者〕是对产品实物的分享。所以根据收益权，所有人可以不劳动而进行收割，不耕而有收获，不生产而有消费，四肢不勤而得享受。象征财产的神和大卫王[150]所崇拜的神是大不相同的：后者虽然有手，可是什么也不拿，相反地，那些象征财产的神的手却既会攫取，又会摸索（manus，habent et palpabunt）。

收益权的授予过程是神秘的和不可思议的。一个所有人的就位典礼伴随着一些和过去秘密会道门收门徒相同的可怕仪式。第一步就是物件的奉献，通过这个仪式，可以使所有的人都知道，每当他们希望根据所有人的准许和签字而使用他的物件时，他们必须付给这所有人一笔合适的礼物。

第二步是念咒，除了上述情形以外，这个咒语禁止一切人触动那个物件，即使所有人并不在场，也是如此；并且宣称一切侵犯所有权的人是亵渎神物的、可耻的、可以加以制裁的、应该送交司法机关的。

第三步是命名，通过这个仪式，那个所有人或保护圣徒——物件的保护神——就像一位神住在圣殿中似的，在精神上住到这个物件中去了。由于这个命名仪式的效果，我们可以这样说，物件的实质就改变为所有人的人格了；他将被认为永远存在于那个有关物件的形式中。

这正就是法学家们的学说。“所有权，”杜利埃说，“是一件东西所固有的精神品质，一种把它同所有人维系起来的实在的联系；如果没有他的行为，这个联系是不会中断的。”过去洛克曾经郑重地怀疑过上帝是否可以使物质成为有思想的东西；而现在杜利埃肯定所有人使物质成为有灵性的。那么要把物质看作神灵，还缺少些什么呢？当然，这决不是夸张的说法。

所有权是收益权，即一种可以不劳动而生产的能力；可是不劳动而生产就是无中生有，总之，那就是创造。这肯定是不比使物质灵性化更为困难。所以法学家们有理由把《圣经》上的这句话应用到所有人身上去：“我已经说过，你们是一些神，并且你们都是上帝的儿子（Ego dixi：Dii estis et filii Excelsi omnes）。”

所有权是收益权 。对于我们来说，这个定理就像《启示录》[151] 中所说的那个奇兽的名字一样，这个名字含有这只奇兽的一切神秘。我们知道，如果有人能够了解这个名字的奥秘，他就会获得全部预言的智慧并且能够战胜这只奇兽。好吧！我们就将通过对于我们这个定理的详尽的解释来杀死这个名叫所有权的斯芬克斯 [152] 。从这颇有特色的事实——收益权 ——出发，我们将追踪那条老奸巨猾的长蛇直到它最隐秘的处所，我们将计算这条可怕的长虫绞死人的缠绕次数。虽然它的最厉害的敌人曾经把它的身体砍下了几段，但是它那具有上千个吸盘的头部却始终躲开了敌人的锋芒。因为要克服这个怪物，光有勇气还是不够的。据古代传说，在一个身带魔杖的无产者还没有丈量好它的长短以前，它是永远死不了的。

推论 。——1．收益的数额 是和提供收益的东西成正比的。不管是什么样的利率，不论把利率提高到百分之三、百分之五或百分之十，还是把它降低到百分之零点五、零点二五或零点一，那是没有关系的，它的收益定律是保持不变的。现在我们说明这个收益定律如下：

一切折合成现金数字的资本可以当作一个等差级数中的一项，这个等差级数的比率是一百，并把这个资本所生的利息当作另一个等差级数中相应的一项，这个等差级数的比率就是利率。所以一笔五百法郎的资金既然是那个比率为一百的等差级数的第五项，那么比率为三的另一个等差级数的第五项就将指出它的百分之三的利息的数额：

100	200	300	400	500
3	6	9	12	15

在那些所有人的家里，都备有这种计算得非常精确的对数表 。熟悉了这种对数以后，我们就能揭穿那些最疑难的谜语并惊诧不已。

按照收益权的这个对数 理论，可以对一笔财产连同它的利息作出下列的定义：这是一个数字，它的对数等于除以一百并乘以利率后所得的那些单位数的总和。 例如一所估价为十万法郎的住宅以百分之五的租率出租，按照 $\frac{100000\times5}{100}=5000$ 这一公式，这所住宅的收入就是五千法郎。反过来，一块收入为三千法郎的土地，它的利息估定是

百分之二点五，按照下列的另一公式，这块土地的价值就是十二万法郎：

$$\frac{3000 \times 100}{2.5} = 120000$$ 。

在第一种场合，代表利息收益的那个等差级数的比率是五，在第二种场合，它是二点五。

解说 。——在地租、所得、利息等名义之下的收益权是按年收取的；租金则按星期、按月或按年计算的；利润和盈利是按照交易的次数计算的。因此收益的数额是与提供收益的时间和物成比例的，所以人们说，高利贷像毒瘤似的增长起来（Fœnus serpit sicut cancer）。

2．由持有人付给所有人的收益金对于持有人来说是丧失了 。因为，如果所有人为了取得收益金，须在他所给予的使用许可之外负担更多的义务，那么他的所有权就不算是完全的，他所具有的就不是最高的权利、完全的权利（jure optimo，jure perfecto）了，这就是说他不是真正的所有人了。所以，在收益金的名义之下和作为许可使用的代价而从占用人手中转到所有人手中的一切，对于所有人来说是绝对的既得物，而对占用人来说则是损失掉的和消灭掉的东西。占用人从这里面丝毫得不到报答，除非是像赠与、施舍、服务的工资或他所供给的货物的代价等等。总之，就借用人而言，收益金是丧失了，或者像拉丁文更有力地说过的那样，东西拿出去以后对拿出去的人来说就算是丧失了（Res perit solventi）。

3．收益权像对其他的人那样，对所有人也是发生作用的 。一件东西的主人使他自己具有两重人格，一个是占有人，一个是所有人，在他使用他自己的财产的时候，他就强制他自己支付一笔等于向第三者收取的税金；所以一笔资本在资本家自己的手中时，也像在借用人或受委托人手中那样产生利息。事实上，如果我拒绝收取我的一所住宅的五百法郎的租金，而宁愿由我自己来占用它并享受它的话，那么我显然就成为我自己的债务人，这笔债务的数额等于我所拒绝收取的那笔租金。这是商业上普遍地被遵守的原则并且被经济学家当做是一个定理。所以那些处于身为他们流动资本的所有人的有利地位的实业家，虽然他们不必偿付利息给任何人，可是一定要先把他们的资本的

利息以及他们雇员的薪金和经常的开支扣除之后，才计算他们所得的盈利。由于同样的理由，放款人使保留在自己手中的资金愈少愈好；因为一切资本既然必须生息，如果谁也不付这笔息金的话，那就须在资本中提取；这样，提取多少，资本就将减少多少。因此，由于收益权的关系，资本自己在吞蚀自己。巴比尼埃努斯[153]一定就是因为这个缘故，所以才说过下列既优雅而又有力的话：高利贷咬得紧紧的（Fænus mordet solidum）。请原谅我在论述这个问题时屡次采用拉丁语言：这是我向那前所未有的最有名的高利贷民族所表示的一种敬意。

第一个论题

所有权是不能存在的，因为它想无中生有

研究这个论题和研究经济学家们争论得这样厉害的关于地租起源的论题是相同的。当我阅读了这些经济学家中的大多数人的著作后，看到了这一大堆的废话，不禁产生了一种掺杂着愤怒的鄙夷情感，因为在这堆废话里，真是丑恶与荒谬互相辉映。如果不是因为这些理论会产生非常严重的后果，我们本来可以把这些东西看成是痴人说梦、一笑置之。要给那种只是并且只能是盗窃、勒索和掠夺的行为寻找一个合理合法的根据，这实在达到了财产狂的顶点，实在是一种最高度的魔法，那些本来是有识之士，由于邪恶的自私心，都被这种魔法所颠倒了。

“一个种地的人，”萨伊说，“是一个制造麦子的人，他在那些用来把原料改变成为麦子的工具中，使用了一种伟大的工具，就是我们称之为田地的那种工具。当他不是这田地的所有人而只是它的佃户时，他为了它所提供的生产效用须向土地所有人偿付代价。佃户可以从麦子购买人的身上得到补偿，这个购买人又可以向另一个购买人获得补偿，直到这个产品到达消费者的手中为止，后者将偿还头一笔的垫款以及被用来使产品终于到达他手中的一切附加的垫款。”

我们先把那些使产品终于到达消费者手中的后来的垫款放在一边不谈，暂时只注意全部垫款中的头一笔、即佃户付给土地所有人的地租。我们问，土地所有人要求别人付给他这笔地租所根据的理由是什么。

按照李嘉图[154]、马卡洛克[155]和密尔[156]的说法，真正的地租不过是较肥沃的土地的产品与质量较差的土地的产品相比的差额；因此，对于第一种土地所收取的地租只是在人们由于人口增加不得不在第二种土地上进行耕种时才开始发生。

在这里面，很难看出有什么意义[157]。土地质量的不同怎能产生一种对于土地的权利呢？土地（humus）种类的不同怎能产生立法上和政治上的原理呢？对我来说，这种推理不是十分微妙就是十分愚蠢，以致我愈是加以思考，就愈觉得迷惘。假定有一块土地"甲"，能够养活一万个居民，还有一块土地"乙"只能养活九千个居民，这两块土地的面积一样大：在甲地的居民由于人口增多被迫去耕种乙地的时候，甲地的土地所有人就可以要求这块土地的佃户付给他们一笔按照10比9的比例计算的地租。我想，李嘉图、马卡洛克和密尔就是这么说的。但是如果甲地能容纳多少人就养活多少人，这就是说，如果甲地的居民，根据我们的解释，只拥有刚够维持他们生活的土地，他们怎能偿付地租呢？

如果人们仅仅说土地的不同曾经是地租的缘由，而没有说它是地租的原因，那么我们可能已经从这简单的言论中得到了一个可贵的教训，这就是，地租是从要求平等的愿望产生的。事实上，如果所有的人都有占有良好土地的平等权利，那么，如果不给予补偿，你就不能强迫任何人去耕种低劣的土地。按照李嘉图、马卡洛克和密尔的意见，这时地租就可成为补偿损失和辛劳的办法。毫无疑问，这种实用的平等的方法是不好的，但到底动机是良好的：李嘉图、马卡洛克和密尔从这个体系中能够得出什么样的有利于所有权的论证呢？他们的理论转过来反对他们自己，使他们难以自圆其说。

马尔萨斯以为地租的根源在于土地的生产能力所提供的生活必需品，除供应种地的人所需要的必要数量外，还有多余。我要问问马尔萨斯，为什么成功的劳动要给不劳动的人分享一部分产品的权利呢？

但是马尔萨斯老爷弄错了事实。是的，如果所谓耕种者 仅仅是指佃农而言，土地的生产能力是可以提供比耕种者所需的更多的必需品的。裁缝缝制的衣服超过他所需要穿的数量，木匠也制造了比他所用的更多的家具。但是，既然不同的职业彼此互相包含并互相支持，因此不但农民，而且各行各业的从业者——甚至医师和教员——都是、并且都应该被看作土地的耕种者 。马尔萨斯的地租是以商业原理为依据的。要知道，商业上的基本定律是交换商品之间的等价性，一切破坏这个等价性的东西都是侵犯这个定律；这是一个要加以纠正的估价上的谬误。

斯密的著作的注释者布恰南 [158] 认为地租只是一种垄断的后果，并且主张只有劳动才是能够生产的。因而他认为，如果没有这种垄断，产品的价格就会上涨；并且他认为只有在民法里能找到地租的根据。这个见解是以民法为所有权基础的学说的一个支派。但是，民法应该是见诸文字的正义的表现，它为什么会核准这种垄断呢？无论谁说到垄断，都必然排斥正义。现在说地租是一种由法律所规定的垄断，就等于是说非正义是以正义为基础的：这是自相矛盾。

萨伊答复布恰南说，土地所有人并不是个垄断者，因为垄断者“是那种不能给经过他手里的商品增加任何效用的人”。

土地所有人对他佃户的产品增加多大的效用呢？他耕过地、播过种、收过庄稼、割过草、簸过谷、拔过草吗？这些是佃农和他的雇工所采取的方法，用以增加他们为了再生产而消费的原料的效用。

“土地所有人利用他的土地这一工具增加产品的效用。这个工具接受在一种状态下麦子所构成的原料，使它变成另一种状态的麦子。土地的作用是一种化学过程，它在很大程度上变更麦子的原料，使它通过破坏而增殖起来。所以土壤是能够产生效用的；并且当它［土壤？］为了它的所有人的利益而使这种效用以盈利或地租的形式要求得到报偿时，它同时也给予消费者一些东西，以交换消费者所偿付给它的数额。它给予消费者一种已产生了的效用，并且正是这种效用的产生，使我们有理由把土地称为有生产力的，正如我们一向把劳动称为有生产力的一样。”

让我们来解决这个问题。

给农夫制造耕具的铁匠，给他制造车辆的车匠，给他建筑仓库的瓦匠，还有木匠、编筐匠等等，他们都通过他们自己供给的工具对农业生产有所贡献，他们都是效用的生产者；因此，他们都有权分享产品的一部分。

“毫无疑义，”萨伊说，“但是土地也是一种工具，它的功用应当得到报偿，所以……”

我同意土地是一种工具；但是谁制造它的呢？是土地所有人吗？是他通过所有权的有效特性、通过这种注入土壤的精神上的特质 使土地具有活力和肥力的吗？恰恰就是在这一点上存在着土地所有人的垄断，即他虽然没有制造工具，却要求偿付使用土地的酬报。如果造物主自己前来收取地租，我们当然愿意同他商量这个问题；如果土地所有人冒充造物主的代表，提出这样的要求，那他就得把委任状拿出来给人看看。

“土地所有人所提供的劳务，”萨伊补充说，“对他来说是不费力的，这点我承认。”

这个坦白倒是天真得很。

“但是我们不能置之不顾。如果没有所有权，一个农民就会为了抢种一块没有土地所有人的田地而和另一个农民打起架来，因此田地就将荒废……”

那么土地所有人的任务就在于剥削所有的农民而使他们彼此和好……多么合乎逻辑！多么合情合理！经济学家们真是聪明得了不起！按照他们的看法，土地所有人就像是贝仑唐丹，当两个旅行者为了对一个牡蛎发生争执，来到他的面前要求理直时，他把牡蛎剖开，吃了里面的肉对他们说：

“法院判给你们各人一片蛎壳。”[159]

还能对所有权说什么更不好听的话呢？

萨伊能否告诉我们，如果在没有土地所有人的情况下农民会为了争夺土地的占有而打起架来，为什么这些农民现在不会为了同样的占

有而和土地所有人打起架来呢？这显然是因为他们以为这些土地所有人是合法的占有人，并且因为尊重一种想象的权利的思想克制了他们的贪欲。我在第二章中曾经说明，不必有所有权，占有就足以维持社会秩序。难道承认没有主人的占有人比承认受土地所有人支配的佃户较为困难吗？尽管劳动者违反了他们自己的利益而尊重不劳动者的那些冒充的权利，他们不会破坏农业生产者和工业生产者的自然权利吗？什么！如果垦荒者在他们停止占用土地时立即丧失他们对于土地的各种权利，他们就会对土地变得更加贪婪！并且，如果不能索取一种收益和对别人的劳动收取租税，这就会是争吵和争讼的根源！那些经济学家的逻辑真是特别。但是我们还没有说完呢。我们现在姑且承认土地所有人是土地的合法的主人吧。

他们说，“土地是生产工具”；这是对的。但是当他们把名词换成形容词而说“土地是一个有生产力的工具”时，他们是故意制造一个该死的错误。

按照魁奈 [161] 和早期经济学家的说法，一切生产物都是从土地得来的；反之，亚当·斯密、李嘉图、德·特拉西说劳动是生产的唯一动因。萨伊和他大多数的后继者认为，土地是有生产力的，劳动也是有生产力的，资本也是有生产力的。这是经济学上的折中主义派。实际的情况是：土地是没有生产力的，劳动也是没有生产力的，资本也是没有生产力的。生产物是由这三种同样必要的因素合作产生的，但如果把它们分开，它们就都是不能生产的。

的确，政治经济学讨论了财富或价值的生产、分配和消费；但是所讨论的是哪些价值呢？由人类的经营而产生的价值，即人类为了使物质适合自己的用途而使它发生的一些变化，根本不是大自然的自发的生产物。人的劳动只在于使用手的力量；对他来说，只有他费了那番辛苦才生产出价值来。在这以前，海中的盐、泉中的水、田野里的草、森林中的木材，对他来说都好像是不存在似的。没有渔夫和他的渔网，海是不会供给鱼类的；没有樵夫和他的斧头，森林是不会提供燃料和木材的；没有刈草者，草原既不会供给干草也不会供给再生草。大自然是一大堆可以开发并变成产品的材料；但大自然并不为它自身生产什么；按照经济学的意义来说，它的产品就其对人的关系而言还不是产品。

资本、工具和机器同样是没有生产力的。没有铁匠和铁，锤子和铁砧是打不出铁来的；没有磨粉的人和谷子，磨坊是磨不出粉来的；诸如此类。如果你把工具和原料放在一起；如果你把耕犁和种子放在肥沃的土壤上；如果你走进一个铁匠铺，点起火来以后把店门反锁上——你什么东西也生产不出。下面这句话是一位比他大多数的同行具有较为正确的判断力的经济学家说的："萨伊认为资本能够起一种与它的本性格格不入的积极作用；如果听其自然，它只是一种没用的工具。"（德罗茨[162]：《政治经济学》。）

最后，劳动和资本在一起，如果结合得不好，还是生产不出什么东西来的。如果你去耕耘一块草木不生的沙地，捶打河中的水，用筛子去筛印刷所的铅字，你既不会得到麦子，又不会得到鱼类，也不会得到书本。你们的劳苦和塞克西斯[163]的大军的那次大规模的劳动同样是毫无效果的；根据希罗多德的记述，塞克西斯下令叫他的三百万大军鞭打赫勒斯滂[164]二十四小时，以惩罚这个海峡，因为它的浪潮冲毁了这位伟大的国王搭起的浮桥。

如果把工具和资本、土地和劳动个别地和抽象地加以考察，那么，严格地说来，它们是没有生产力的。所以，当土地所有人要求人们由于使用他的工具或利用他土地的生产力而偿付一笔收益金时，他假定了一个绝对虚假的事实，即假定了资本是可以靠自身的力量生产的，并且在收取这种想象的产物的代价时，他实在是无缘无故地得到了一些东西。

抗辩。——但是，如果铁匠、车匠，总之一切工业生产者可以根据他们所提供的工具分享产物；又如果土地是一种生产工具——为什么这个工具就不能使它的真正的或假想的所有人像耕犁和车辆的制造者那样分享一部分产物呢？

答复。——这里我们触及到问题的核心、即所有权的不可理解之处，如果我们想对收益权的奇特后果有所了解，就非常有必要解决这个问题。

给农民制造或修理工具的工人只得到一次代价，或者在交件时，或者分几次；当这个代价一旦付清，工人所交付的工具就不再是他的了。他永远不会就同一工具或同一修理工作要求双份的工资。如果他

每年从那农民那里分得一部分产品，那是因为他每年都给那个农民做了一些事情的缘故。

相反地，土地所有人却并没有交出他的工具；他永远有人付钱给他，他永远保留着这个工具。

事实上，土地所有人收取的地租并不是用来支付这个工具的维持费和修理费的；这些费用仍须由承租人负担，除非土地所有人关心土地的维护，否则这些费用与他无关。如果他自己承担维修工作，他也不会忘记使他所支出的垫款得到偿还。

这笔租金也并不代表工具的产物，因为工具本身是什么也不能生产的；这一点我们刚才已经证明，并且我们将要通过它的结论证明得更清楚些。

最后，这笔租金并不说明土地所有人参加了生产，因为这种参加只能像铁匠和车匠那样，必须交出他的工具的一部或全部，在这种情形下，他就不再是土地所有人了，这无形中是和所有权的观念相矛盾的。

所以，在土地所有人和佃农之间，并不发生价值或劳务的交换；因此，就像我们的定理所说明的那样，地租是一笔真正的意外收入，是一种完全以一方面的欺骗和暴力以及另一方面的软弱和无知为基础的敲诈行为。经济学家们说，只能用产品来购买产品 。这句成语是对所有权的不利的判决。土地所有人本人既不从事生产又不利用他的工具进行生产，并且不花任何代价而得到产品，他不是寄生虫就是小偷。所以，如果所有权仅仅作为一种权利而能存在的话，那是不可能的。

推论 。——1．1793年的共和国宪法说明所有权是“享受自己劳动果实的权利”。这样的规定犯了大错；它应该说：所有权是享受并任意支配别人的财物、别人的辛勤和劳动的果实的权利。

2．如果土地、房屋、家具、机器、工具、货币等等的每一个占有人在出借他的物品时所取的代价超过修缮费用（修缮费用由出借人负担并代表他用以换取其他产物的产品），即犯有诈欺和勒索的罪

行；总之，一切不是以损坏赔偿的名义而是以借贷代价的名义所收取的租金就是一种所有权行为，一种盗窃行为。

历史的说明 。——一个战胜国强制战败国缴纳的款项是一种真正的地租。1789年革命所废除的封建领主的权利——什一地租、永远管业、劳役等等——都是各种不同形式的所有权；那些以贵族、领主、修道院主、恩赏的受惠者等名义享受这些权利的人恰恰就是土地所有人。如果今天来替所有权辩护，那就是谴责革命。

第二个论题

所有权是不能存在的，因为哪里存在着所有权，那里的生产品的生产成本就会高过于它的价值

先前的论题在性质上是属于立法方面的；这一个则是属于经济方面的。它可以用来证明以暴力为根源的所有权结果造成浪费。

“生产，”萨伊说，“是大规模的交换行为：要使交换行为具有生产力，就必须使全部劳务的价值由产品的价值来抵偿。如果不具备这个条件，交换就会是不平等的，生产者就付出得多，得到的少。”

要知道，既然价值必须以效用为基础，一切无用的产品就必然是没有价值的，它就不能进行交换；因此它不能用来偿付 生产过程中的劳力。

所以，即使生产可以和消费相等，它也永远不能超过消费；这是因为，只有当生产物有用时，才有真正的生产，并且只有在存在着消费的可能性时，生产物才是有用的。因此当每一种产品因过度丰富而变成消费不了的时候，它那没有被消费的部分就成为无用的、无价值的、不能交换的，因而就不能用来偿付任何东西；它就不再是一种产品了。

至于消费，要使它成为一种正当的、真正的消费，它就必须能够重新生产效用；因为，如果消费不是为了生产，那么它所消灭的产品

就都成为被取消的价值，一些纯粹损失掉的产品，这个情况就使产品降低价值。人有消灭物品的权力，但他只能消费他所再生产出来的物品。所以在一种正确的经济制度中，生产和消费之间是存在着平衡的。

在以上各点确定之后，让我们假定有一个拥有一千户居民的部落，圈居在一个特定地区的范围之内，对外不发生交往。对我们来说，这个部落可以代表整个人类，因为散布在地球上的整个人类确实是同外界隔绝的。事实上，既然一个部落和人类之间的差别只是数字比例上的差别，其经济结果在任何情况下都将是完全相同的。

其次，再假定这一千户专门从事耕种小麦的居民，每年必须把他们产品的百分之十作为实物息金，付给他们之中的一百个人。在这种情况下，人们显然可以看出，收益权就等于对社会产品预征的一笔税收。这笔税收是供什么用的呢？

这不会被用来供应那个部落的粮食，因为这种供应和地租毫无共同之处；这也不是用来偿付劳力和产品的，因为那些土地所有人在像其他的人那样从事劳动时，只是为他们自己劳动。最后，这笔税收对于承受人是无用的，因为他们收获的小麦足供他们的消费，并且在一个没有商业和工业的社会中，他们买不到别的物品；他们的收益因此就将失去效用。

在这样的一个社会中，既然产品的十分之一是消费不了的，就有十分之一的劳力没有得到报偿：生产物的成本就会高于它的价值。

现在，让我们把三百个生产小麦的人变成各种各样的工匠：一百个园丁和种植葡萄的工人、六十个鞋匠和裁缝、五十个木匠和铁匠、八十个从事各种不同职业的工人，并且，为了使一切齐全，还有七个学校教员、一个市长、一个法官、一个传教士：每种职业都以其特有的产品供应那个部落。现在，总产量是一千，每个劳动者的消费量是一，其中小麦、肉类和其他谷类占零点七；酒和菜蔬占零点一；衣服鞋子占零点零六；铁器和家具占零点零五；其他各种产品占零点零八；教育费占零点零零七；行政管理费占零点零零二；礼拜费占零点零零一。总数是一。

但是那个社会应当偿付一笔百分之十的地租；并且我们可以看到，无论这笔地租仅仅由农民来负担或者由全部劳动者连带负担，结果是一样的。农民按照他须偿付的数字的比例提高他的粮食售价；其他劳动者也跟着仿效，于是，在经过几度动荡之后，平衡就建立起来，每个人都付出差不多相等的数量。如果以为在一个国家中，只有农民才偿付地租，那是极大的错误；偿付地租的是全国的国民。

所以我说，由于征收了百分之十这笔税款，每个劳动者的消费量就减少到下列的情况：小麦零点六三；酒和菜蔬零点零九；衣服鞋子零点零五四；家具和铁器零点零四五；其他产品零点零七二；学费零点零零六三；行政管理费零点零零一八；礼拜费零点零零零九。总数是零点九。

劳动者生产了一，而只能消费零点九，所以他就损失他的劳动代价的十分之一；他的生产物的成本始终高于它的价值。另一方面，那些土地所有人所收取的十分之一也同样是一种浪费；因为他们本人既然是劳动者，就可以像其他的人那样用他们的产品的十分之九来养活自己，他们毫不缺乏什么。即使他们得到双份的面包、酒、肉类、衣着、住房等等，如果他们消费不了，又不能加以交换的话，这种双份的配给有什么用呢？所以地租对他们来说，正像对其余的劳动者一样，是一种浪费，并且在他们的手中毁掉。如果你们扩大这个假设，增加产品的数字和种类，你们仍旧会得到同样的结果。

直到现在为止，我们假定土地所有人是参加生产的，不但像萨伊所说的那样，通过利用工具，并且是以实际的方式和通过他双手的劳动而参加生产的。那么就不难看到，在上述的情况下，所有权是永远不会存在的。但实际情况又是怎样呢？

土地所有人在本质上是荒淫的动物，既缺乏德性，又没有廉耻，他一点也过不惯有秩序和有纪律的生活；他所以爱好财产，那只是因为它可以使他随心所欲地过舒适的生活。因为生活所需得到了保障，他就放纵于无聊的和懒惰的生活；他逍遥终日，追求希奇的事物和新鲜的刺激。有财产的人如果要享乐的话，一定要放弃普通的生活，层出不穷地玩一些奢侈的花样和从事淫秽的娱乐。

我们的一百个土地所有人不是抛弃一笔毁灭在他们手中的地租，从而使社会劳动免于承受这份负担，反而宁愿从事休息。由于这种退却——绝对生产量减去一百，而消费量保持不变，——生产和消费似乎可以保持平衡。可是，首先，既然土地所有人不再从事劳动，按照经济学的原理来说，他们的消费就成为不生产的；因而社会上就不再像先前那样存在着一百个人的劳力得不到报偿的情况，而是有一百个人的产品没有提供劳力而被消费掉；不论在账册上用哪一种项目来记载亏损，这笔亏损始终没有什么不同。不是政治经济学的原理是错误的，就是与这些原理相反的所有权是不可能存在的。

经济学家们由于把一切不生产的消费看成是一种祸害、一种对于人类的盗窃行为，因而孜孜不倦地劝告土地所有人要有节制、要从事劳动并进行储蓄；他们劝导他们必须使自己成为有用的人，必须对他们从生产方面取得的东西有所补偿；他们对于奢侈和懒惰发出了最激烈的责骂。这种道德学肯定是很好的；可惜它缺乏常识。那个从事劳动的或者像经济学家们所说的使自己变成有用的人 的土地所有人，对于他所提供的劳动和效用是得到酬报的；然而，就他不加耕耘而取得收入的那些地产来说，难道他由于上述情况就不是不劳而获了吗？无论他做些什么，他的地位是不生产的并且是罪恶的；只有在他不再是土地所有人时，他才能停止浪费和破坏。

但这还不过是所有权所产生的最小的弊端。无论如何，可以想象到社会要维持一些不劳动的人的生活。社会上永远会有瞎子、残废者、疯人和白痴。它能很容易地养活一些懒汉。在这一点上，不可能的事增多了，变得复杂了。

第三个论题

所有权是不能存在的，因为有了一定的资本，生产是随劳动而不是随所有权发生变化的

如果要清偿一笔按照产品百分之十、为数是一百的地租，那个产品就必须是一千；要使产品是一千，那就需要有一千个劳动者的劳动

力。因此，既然土地所有人都享有一种依靠租息生活的平等权，如果像刚才所说的情形那样，让我们那些从事劳动的土地所有人都去休假的话，我们就将面临无法支付给他们收入的情况。事实上，那个原先曾经是一千的生产力既然只剩了九百，生产量因此也就减少到九百，九百的十分之一是九十。所以，或者是，如果九十个土地所有人要得到他们全部的收入，那就必须停止付给一百个土地所有人中十个人的地租；或者是，所有的土地所有人都必须同意把他们的收入各减去百分之十。这是因为，不能由那些在职务上毫无差误的、像过去一样进行着生产的劳动者来忍受土地所有人退出劳动的后果，而是必须由土地所有人自己来承担他不劳动的后果的。但是在这时候，土地所有人为了想要享受，变得比以前穷了；在行使他的权利的时候，他丧失了权利，以致在我们要想抓住所有权的时候，它却逐渐减少并消失了：人们愈是追求它，它愈不让人们得到它。一种受数字的比例支配的并且可以被数学的计算所毁灭的权利，是一种什么权利呢？

从事劳动的土地所有人：1．作为劳动者，可以得到工资零点九；2．作为土地所有人，可以获得地租一。他自己想："我的地租已经足够了；我不必劳动就已够用，并且还有多余。"而在那里，他计算可以得到的那笔收入，在他还不知道怎样会短少的时候，却减少了十分之一。这是因为在他参加生产时，他自己就是这十分之一的创造者，现在他就得不到这十分之一了；并且，当他以为他只是为了自己而劳动的时候，他在交换产品的过程中不知不觉就受到了一部分损失，这损失的结果就是使他自己偿付他的地租的十分之一。像其他每一个人一样，他生产了一而只能得到零点九。

如果劳动者不是九百个而只是五百个，那么地租的总额将减少到五十；如果只有一百个，那么它将减少为十。所以我们可以把下列定理规定为财产的经济定律：<u>收益金一定随着不劳动者的人数的增多而减少</u>。

这个初步的结果将导致我们得到另一个更加令人惊奇的推论。它的意思是要一下子使我们从所有权一切弊害中解脱出来，既不必废止所有权，也不致使土地所有人遭受损害，而且所采用的还是一种非常保守的方法。

刚才我们已经证明，如果拥有一千个劳动者的社会的地租是一百，九百个劳动者的社会是九十，八百个劳动者的社会是八十，一百个劳动者的社会是十，等等。因此，如果一个社会只有一个劳动者，地租就只有零点一，不论私有化的土地的面积和价值如何。所以，在具有一定的土地资本的条件下，生产是随劳动而不是随财产发生变化的。

根据这个原理，让我们探究一下，对于一切财产来说，收益金的最高限度应该是怎样的。

在本质上，租佃行为究竟是什么呢？这是一种契约，土地所有人通过这种契约把他的土地的占有租让给一个佃户，其代价是由他取得土地产物的一部分。如果由于佃户家庭人口的增多，佃户的生产力比土地所有人大十倍的话，他将生产十倍的产物。难道土地所有人能够因此而把地租增高十倍吗？他的权利不是：你生产得愈多，我就征收得愈多；它是：我出让得愈多，我就征收得愈多。佃户家庭人口的增多，他所能支配的人手的多少，他的经营方法，——所有这些都有助于增加生产，但与土地所有人无关。后者的要求应该以他自己的生产能力而不是以别人的生产能力作为衡量的标准。所有权是收益权，不是人头税。一个连几亩地都耕种不了的人怎能因为他的地产是一万亩就可以向社会要求他自己在一亩地上所生产不出的那个数额的一万倍呢？为什么借贷的租金不以所有人所牺牲的效用而要以借用人的才干和体力作为计算的根据呢？所以我们必须确认这第二条经济定律：收益金的多寡是由土地所有人的生产量的一部分来衡量的。

那么，这个生产量是什么呢？换句话说，一块土地的主人在把它租给佃户时，他可以振振有词地说他所放弃的是什么呢？

一个土地所有人的生产力像一切劳动者的生产力那样，既然是一，他因租让土地而失去的产物也就是一。所以如果收益金的比率是百分之十的话，一切收益金的最高限度将是零点一。

但是我们已经看到，每当一个土地所有人退出生产，产物的总额就减去一个单位：所以，如果当他参加劳动时所能得到的收益金是零点一的话，由于他的退出，按照地租减低的定律，这笔收益金就将减为零点零九。我们因此就得出这个最后的公式：一个土地所有人的最

高收入等于一个劳动者的产品的平方根 （这个产品是由一个协商好的数字来代表的）；这笔收入因土地所有人的不劳动而受到的减少等于一个分数，这分数的分子是一，分母则是用来代表那个产品的数字。

因此，一个不劳动的或者在社会以外为他自己个人利益而从事劳动的土地所有人的最高收入，按照每个劳动者的平均生产量一千法郎的百分之十来计算，是九十法郎。所以，如果在法国有一百万个平均各享受一千法郎收益并且不生产地加以消费的土地所有人，那么，按照十分公平的权利和最正确的计算法，每年应当付给他们的不是十亿法郎而仅是九千万法郎。

在工人阶级所负担的沉重租税上减去一个九亿一千万的数字，这不是一件小事；但是我们的账还没有算完，劳动者还没有认识他们的权利的全部范围。

当我们把收益权限制在合理范围之内的时候，不劳动的土地所有人的收益权是什么呢？是一个承认占用权的行为。但是，既然所有的人都有同等的占用权，每一个人根据同样的权利就都是土地所有人；每一个人都有权获得一笔等于他的产品的一个分数的收入。所以，如果劳动者由于所有权而不得不把地租付给土地所有人，那么，根据同样的权利，土地所有人也应该把相等的地租给予劳动者；并且，他们双方的权利既然相等，这些权利之间的差额就是零。

结论 。——如果地租依法只能是土地所有人的假定的产量的一个分数，那么无论地产的数量和价值如何，对于为数众多的各别的小土地所有人来说，情形是相同的。因为，虽然单独一个人能够分别地使用地产中的每一块，他却不能同时使用地产的全部。

总括地说：只能存在于由生产定律所规定的极狭小的范围之内的收益权，因占用权而归消灭。要知道，没有收益权就没有所有权；所以所有权是不可能存在的。

第四个论题

所有权是不能存在的，因为它是杀人的行为

如果收益权可以服从理智和正义的定律的支配，它就会变为一种补偿或债务的承担；对于一个单独的劳动者来说，这个债务的最高限度 永远不能超过他所能生产的产物的某一个分数；这是我们刚才已经证明了的。但是，为什么收益权——我们不要不敢直呼其名：盗窃权——要让那与它毫无共同之处的理智来支配它呢？土地所有人并不满足于正确的判断和自然之理所给他规定的收益金；他要求能够得到十倍、百倍、千倍、百万倍。如果由他一个人单独劳动，他只能从他的土地得到单位为一的产物，而他向社会所要求的，不再是一个与他的生产力成正比的权利，而是一种人头税。他向他的同胞们按照他们的体力、人数和经营的情况征收租税。当农民生了一个孩子，土地所有人就说：好，又多了一个增加收益的机会。地租是经过怎样的过程变成人头税的呢？我们的法学家和神学家十分精明，可是为什么他们遏制不住收益权的扩张呢？

土地所有人按照他自己的生产能力计算出他的土地可以容纳多少劳动者，就把土地分成多少部分，并且说："每个人都得给我收益。"如果想增加他的收入，他只要把土地一分就行了。他不是根据自己的劳动来计算应得的利息，而是按照他的资本来加以估计；通过这个偷天换日的手法，原来在它主人手中永远只能产生一的同样一块地产，现在对他来说就值了十、一百、一千、一百万。从此，他只要准备把那些向他申请的劳动者的姓名登记下来就行了；他的工作变为草拟租地契约和开出收据。

土地所有人还不满足于这种轻松的职责，他甚至还不打算负担那笔由他的懒惰所产生的亏损；他把亏损转嫁到生产者的身上，他永远向生产者需索同样的酬报。一块土地的租金一旦提高到它的最高点，土地所有人就永远不再把它降低；生活必需品的昂贵，人手的缺乏，季节的荒歉，甚至可怕的瘟疫，对他都不发生影响：他既然不参加劳动，年成的好坏与他何干？

这里开始一系列新的现象。

每当萨伊攻击捐税的时候，他的推论是非常精彩的，但他永远不愿了解土地所有人对于佃户干着和征税人员相同的剥夺行为，他在给

马尔萨斯的第二封信中说道：

“如果捐税征收人员和他的上级消费产品的六分之一，他们因此就强制那些生产者最后用他们所生产出来的产品的六分之五来供应他们自己的衣食方面的需要。人们对此表示同意，但同时说每个人用他所生产出来的产品的六分之五来生活是可能的。如果人们一定要我同意的话，我也可以表示同意；但是我要请教，如果人们向生产者索取的不是六分之一，而是六分之二或三分之一的产品，他们是否以为生产者的生活还是照样可以过得很好呢？不能，但是他还会活下去的。那么我要问，如果有人夺去他的三分之二……后来是四分之三的话，他是不是还能活下去呢？但是我得不到任何答复。”

如果这位法国经济学家的大师不为他对于所有权的偏见所蒙蔽，他就会看到这恰好就是地租所造成的同样的后果。

假定一户六口人的农民家庭，父母和四个儿女，依靠他们耕种的一小块土地在农村过活。假定他们依靠辛勤的劳动能像人们所说的那样勉强收支两抵；假定他们在照管住宿、烤火、穿衣、吃饭之后不致负债，但也一点没有积蓄。好年成和坏年成通扯着应付，他们总算能够活下去：年成好的时候：做父亲的可以多喝两杯酒，两个女儿添置一件褂子，儿子们买顶帽子；可以少许吃点干酪，有时可以吃点肉。但我以为这些人即将濒于破产和陷于绝境。

因为，按照我们的定理的第三项推论来说，他们欠自己一笔款子，即他们自己的那笔资本的利息。如果把这笔资本仅仅估计为八千法郎，按百分之二点五计算，每年就应偿付二百法郎的利息。他们没有把这二百法郎从总产额中提取出来，储蓄起来，并使它化为资本，他们却把它消耗了，他们家庭账册上的贷方每年就发生二百法郎的亏损，这样过了四十年，这些毫未有所觉察的善良的人们就会吃光他们的资本，并宣告破产。

这个结果好像是笑话，但不幸是一个事实。

征兵的命令来了……什么是征兵？征兵就是政府对若干家庭突然采取的一种财产上的行为，一种对人和金钱的掠夺行为。农民不愿和他们的儿子分离，在这一点上，我认为他们并没有什么过错。要一个二十岁的青年在兵营中有所得益是困难的；如果他不在那里腐化堕

落，他就会讨厌那种生活。你通常可以根据一个士兵对于他的制服的厌恶来判断他的品性。不幸的可怜虫或毫无可取的坏蛋，这就是法国军队的成分。这个情况是不应有的，但是客观上存在着。如果你去问十万个人，你可以相信，没有一个人会来反驳我的说法。

我们的那位农民为了赎回他那两个应征入伍的儿子，花了为此而借来的四千法郎，借款的利息按百分之五计算是二百法郎，等于上面提到的那笔数目。如果到这时为止，那个家庭的经常与它的消费相抵的生产量是一千二百法郎或每人二百法郎，那么为了偿付这笔利息，不是六个劳动者必须生产出七个人那样多的产品，就是他们必须消费五个人的消费量。减少消费品是办不到的，他们怎么能够减少必需品呢？生产更多的东西是不可能的；他们已经无法再增加劳动的强度和时间了。是不是可以采取折衷的办法，即消费五个半人的消费量而生产六个半人的生产量呢？他们会立刻感到，肚子是没有法子跟它商量的；在节省到了某种程度，就不能再减少了；绝对的必需品如果大加缩减就必然会妨碍健康；至于增加产量，则只要发生一次大冰雹、一次旱灾、一次牲畜的病疫，那个农民的希望就会全部粉碎。总之，地租就付不起了，利息高积起来了，那个小小的农场被扣押起来了，原来的占有人被赶走了。

这样，当一个家庭不去行使它的所有权的时期，它可以过着幸福的生活，到了必须行使这个权利时，它就立刻陷于困境。为了要得到满足，所有权要求那个农民具有扩大土地并一声号令就能使土地丰产的双重能力。当一个人不过是土地的占有人的时候，他觉得土地是维持生活的手段；但一旦他想谋取所有人的权利，这块土地就不再能够满足他的要求了。在他只能生产出他所需要的消费品时，他所得到的劳动果实是他操劳的报酬：没有剩下什么东西可以用来支付那个工具。

被要求付出他所不能生产的东西，这就是土地所有人为了用新式方法剥削劳动者而退出社会生产以后的农民的情况。

现在让我们再来谈谈我们的第一个假设。

那九百个劳动者本来深信他们未来的产量可以和过去一样多，因此在清偿了他们的地租之后，他们突然发见自己比去年穷了十分之

一，就不免大吃一惊。事实上，这十分之一原来是由从事劳动的土地所有人生产出来并交付出来的产品，他去年参加了生产劳动并分担了公共费用，而如今，这同样的十分之一却没有被生产出来，可是在缴租时却偿付出去了；所以对于生产者来说，必然就短少了这部分的消费量。为了弥补这项不可思议的亏损，那个劳动者就满怀着可以偿还的信心去向人借款；但到了明年，一笔新的借款加上第一次借款的利息使他的信心发生动摇。他是向谁去借贷的呢？向土地所有人。土地所有人借给劳动者的钱就是他浮收劳动者的；这笔他本应归还的多收的款项却在带有利息的贷款的形式下又给他增添了利益。债款无限地增加着，土地所有人贷款给那永远不能清偿的劳动者，而后者则由于经常遭到掠夺，经常向强盗借钱，结果他的一切财物都被人骗走，不得不宣告破产。

假如在这个时候，土地所有人需要佃户来向他提供收入，因而免除这个劳动者的债务；他就算做了一次善举，传教士先生因此还会在讲道时倍加赞扬；同时那个被这种慷慨的慈善行为所感动的可怜的佃户在学习教义时学会了给他的恩人祈祷，决心加倍努力和忍受新的艰苦，来报答这样一个值得尊敬的主人。

这次他采取一些预防的措施；他提高谷物的价格。工业生产者也就照样提高他的产品的价格。反应发生了，经过一些波动之后，佃户以为已经转嫁到工业生产者身上去的那笔地租，差不多就拉平了。可是，在他自庆胜利的时候，却发现自己仍然穷困，不过程度比从前稍为好一点。因为生活的高涨是一般性的，土地所有人也受到了影响；所以劳动者不是比以前穷了十分之一，而只是损失百分之九。但是为了清偿这一笔债，必须永远借贷，必须永远偿付利息，厉行节衣缩食。为了那笔原来不应该偿付而偿付了的百分之九而束紧裤带；为了偿还债务而束紧裤带；为了债款的利息而束紧裤带：如果收成无着的话，那么束紧裤带就变成挨饿了。有人说，必须从事更多的劳动。但是首先，过度的劳动和不吃东西一样会置人于死命的；如果两者同时交加，将发生什么后果呢？——必须从事更多的劳动；这显然意味着必须生产得更多。生产是在哪些条件下进行的呢？通过劳动、资本和土地的配合作用而进行的。关于劳动，那是由佃农负责提供的；但是资本只能通过储蓄来形成。可是，如果佃农能够积蓄一些钱的话，他就得偿付他的债务。最后，就算佃农拥有资本，如果他所耕种的土地面积永远不变，这于他又有什么用处呢？他需要扩大他的耕地。

最后，也许有人要说：他应该更加努力和更加有效地进行劳动吧？但是地租是根据产量的可能有的最高平均数来计算的；如果不是最高的话，土地所有人就会增加地租。那些大土地所有人不就是这样随着人口的增加和工业的发展而逐渐知道社会从他们的土地上能得到多少财富，因而屡次增加他们租地契约中的租金的吗？土地所有人是处于社会活动以外的；但是他像两只眼睛盯着它要攫取的目的物的鹰隼那样，准备随时扑上去把它吞噬掉。

我们在一个拥有一千人口的社会中所观察到的现象，在每一个国家和有人类居住的地方大规模地发生着，但其变化无穷，形式很多，我不打算细加描述。

总之，所有权通过高利贷把劳动者掠夺得精光之后慢慢地用饥饿来杀死他。如果没有掠夺和杀害，所有权就不能存在；但既有掠夺和杀害，所有权不久便将因缺乏支持者而告灭亡：所以它是不可能存在的。

第五个论题

所有权是不能存在的，因为如果它存在，社会就将自趋灭亡

当驴子驮得过多时，它就会倒下去；人却永远是勇往直前的。土地所有人十分了解有这种百折不回的勇气存在着，因而他把自己的投机的希望寄托在这种勇气上面。自由的劳动者生产了十；土地所有人却在想："为了我，他可以生产十二。"

事实上，在接受没收他的田地的处分以前，我刚才陈述其身世的那个农民在离开他的家乡的前夕，试行了一次拼命的努力；他租了一些新的田地。他多种了三分之一的土地，把新的产品的一半留归自用，他额外多收获了六分之一，用以偿付地租。多少辛苦啊！要想在他的产量上增加六分之一，那个农民所必须增加的劳动不是六分之一而是六分之二。他就是以这个代价偿付一笔在上帝面前他不应支付的地租。

那个佃农的做法，工业生产者也随后照着去尝试：前者是耕种更多的土地并剥夺他的邻居，后者则降低他货物的价格，努力设法把生产和销售垄断起来，压倒他的竞争者。为了满足所有权的要求，劳动者不得不首先生产出超过他所需要的东西；然后他必须超过他的力量来进行生产；因为由于那些变成土地所有人的劳动者的退出生产，上述的两种情形永远是彼此互为因果的。但是，如果要超过自己的力量和需要进行生产，他就必须侵犯别人的生产工作，因而也就必须减少产额。因此，土地所有人在脱离生产而使生产降低之后，他还由于鼓励劳动的垄断而进一步使生产降低。让我们计算一下吧。

劳动者在偿付地租之后所感到的亏损，像我们已经看到的那样，是十分之一，这就是他要设法在生产中增加的数量。除了增加他的劳动，他看不出有别的办法可以做到这一点；这他也做了。土地所有人因为没有得到全部地租而表现出来的不满情绪，其他一些被土地所有人认为比较勤快、比较努力、比较可靠的佃农所提出的有利条件和诺言，一些秘密的策划和阴谋，——所有这些引起了重新分工和减少某一部分生产者的运动。在九百个劳动者之中，有九十个将遭到排斥，为的是可以在别人的生产上增加十分之一。但是生产总额是否会有所增加呢？一点也没有：如上所述，将有八百一十个劳动者像九百个人那样进行生产，但他们要使生产有所增加，应该像一千个人那样进行生产。现在，我们既然已经证明，地租是和土地资本而不是和劳动成比例的，并且地租永远不会减少，因此，尽管劳动已经增加，债务却一定还像过去那样继续存在。于是，我们在这里就有了这样一个社会，它不断耗损下去，并且继续在耗损着：如果没有倒闭、破产、经济和政治上的灾难周期性地恢复平衡，并分散人们对于那种使大众苦痛的真正原因的注意力，社会就会毁灭。

继资本和土地的垄断而来的是经济上的措施，这些措施又造成一些数量的劳动者失业的现象。利息是农民和企业家的肩膀上的重担，他们各自在思忖着：如果我无须付这么许多人的工资，我就有办法偿付我的地租和利息了。于是那些用来使劳动变得既方便而又迅速的美妙的发明创造，就变成了杀害成千上万劳动者的这么许多可怕的机器。

“几年以前，斯特拉福德伯爵夫人从她的庄园上赶走了一万五千个人，他们都是一些曾使土地增加价值的佃农。这样的管理私人财产的

行为在1820年又由一个苏格兰的大地主对六百户的佃农实行了一次。”(狄索[165]：《论自杀的风气和反叛精神》。)

我所引证的那位曾在使现代社会动荡不安的反叛精神问题上写出雄辩文章的作家，没有说明他是否反对由这些被放逐的人所发起的暴动。至于我，我敢大声地声明，这种反叛的行为在我看来本是首要的权利和最神圣的义务；今天我期望的就是我的信心的表白能够为人所了解。

社会自趋毁灭：1．由于周期性地用暴力牺牲劳动者；这是我们刚才看到的并且将来还会看到的；2．由于所有权对生产者的消费量所作的部分扣除。这两种自杀的方式起先是同时发生的；但不久之后，第一种就从第二种那里得到了新的力量，与高利贷连在一起的饥荒使劳动变得更加必要和更加稀少。

按照商业和政治经济学原理，要使一个工业企业顺利发展，它的产品必须能供应：1．所用资本的利息；2．这笔资金的维持费；3．全部职工和承包人的工资的总额。此外，还必须实现尽量多的利润。

所有权的金融上的精明和贪得无厌是值得称道的。收益所采用的每一种不同的名称，都使所有人有机会取得收益：1．以利息的形式；2．以利润的形式。因为，它说，资本的利息是生产垫款的一部分。如果在一个工厂中投资十万法郎，如果在提取开支之后在本年度内得到了五千法郎，人们就并没有得到利润，只是得到了资本的利息。要知道，所有人并不是无条件工作的。像寓言里的狮子一样，他根据他的每一种资格去取得报酬，以致在他得到了满足之后，就没有什么东西留给他的伙伴了。

我读过的任何寓言没有比这更美的了。

> 我是承包人，我拿第一份。
> （Ego primam tollo，nominor quia leo．）
> 我是劳动者，我拿第二份。
> （Secundam quia sum fortis tribuetis mihi．）
> 我是资本家，我拿第三份。
> （Tum quia plus valeo，me sequetur tertia．）

一切都归我，我是所有人。
（Malo adficietur，si quis quartam tetigerit．）

费德尔 [166] 用四句诗概括地说明了所有权的一切形式。

我说，这个利息，更不用说这个利润，是不能存在的。

就相互的关系来说，劳动者是什么身份呢？是一个广大的生产社会的各种不同的成员；按照分工和分职的原则，他们每个人各自负担着全部生产过程中的某一部分。首先，让我们假定这个社会只是由三个人组成的：一个是牲畜饲养者，一个是制革匠，一个是制鞋匠。社会的工业是制鞋。如果我问，在这社会产品中每个生产者可以得到怎样的一份，每一个小学生都会答复我说，根据商业或合伙关系的法则，每个生产者的份额是产品的三分之一。但是，在这里，问题不在于平衡那些用协议方式结合起来的劳动者的权利：我们必须证明，我们这三个生产者不问其是否合伙，都不得不像合伙人那样进行活动；不论他们愿意与否，他们被事物的自然之理和数学的必然性结合在一起了。

制造皮鞋需要三种过程：牲畜的饲养、皮革的硝制、剪裁和缝纫。如果从农民的厩舍中生产出来的皮革的价值是一，从制革匠的硝桶中出来的皮革的价值就是二，它从鞋铺里出来的时候价值就等于三。每个生产者都生产了一部分效用；所以把各种效用加起来我们就得到产品的价值。要想得到这种产品的任何一个数量，每一个生产者就必须首先偿付他自己的劳动，其次是偿付其余两个生产者的劳动。这样，如果要得到由十张皮革制成的鞋子，农民就要付出三十张生皮，制革匠则须付出二十张硝好的皮革。因为用十张皮革做成的鞋子的价值由于经过了两道接连的操作过程就等于三十张生皮的价值，同样，二十张硝好的熟皮的价值也就等于三十张生皮的价值。但是，如果制鞋匠在交付他用十张熟皮做成的鞋子时，向农民要求三十三张生皮，向制革匠要求二十二张硝好的熟皮，交易就不会发生；因为，这样做的后果是，农民和制革匠在偿付了制鞋匠用十张皮革做成的鞋子的劳动之后，他们就不得不用十一张皮革买回他们自己所提供的十张皮革的劳动，这当然是不可能的。

可是，每当一个工业家获得任何种类的利益时，无论那种利益叫做所得、地租、利息或利润，就发生上述那种不可能的情况。在我们所说的那个小型社会中，如果制鞋匠为了要购置他业务上所需要的工具、为了要买进皮料并且为了要支付他在收回投资以前一段时间内的生活费用而借进附有利息的款项，那就很明显，他为了偿付这笔利息，不得不从制革匠和农民那里获取利润；但由于这个利润不用诈欺手段是不能到手的，那笔利息就会重新落到这个不幸的鞋匠身上，使他破产。

我采用了一个想象中的、简化得出乎常理的情况作为例子：决不会有缩减到只有三种职业的人类社会。最不文明的社会也包含为数众多的工业；今天，工业方面的职务（我所说的工业方面的职务是指一切有用的职务而说的）的数目也许超过一千种。但是无论职业有多少，经济定律始终是相同的：要使生产者能够维持生活，就必须使他的工资能够买回他的产品 。

那些经济学家不能不知道他们所谓科学的这个基本的原则；那么，为什么他们要这样固执地保卫所有权、工资的不平等和高利贷的合法性以及利润的公正性呢？这一切事项都是违背那个经济定律并使交易成为不可能的。一个企业家用十万法郎买原料，五万法郎付工资，然后希望从产品中取得二十万法郎的代价，即希望在原料上和雇员的劳力上获取利润；但如果原料的供应者和工人用他们加在一起的工资不能买回他们为企业家所生产的产品，那么他们怎能维持生活呢？我将阐述我的问题；在这里，详加讨论是必要的。

如果工人每天用他的劳动可以得到三法郎的平均工资，如果他的雇主想要在他的薪金之外获得一些利益，即使仅仅是资本的利息的话，那么他在把他的工人的劳动日以商品的形式出卖时，必须从中得到超过三法郎的价值。因此工人就无法买回他给他的雇主所生产的东西。在各行各业都毫无例外地发生着这样的情况：裁缝、制帽工人、木匠、铁匠、制革匠、瓦匠、首饰匠、印刷工人、跑街等等，甚至农民和种葡萄园的都不能买回他们的产品，因为在给一个在某种形式下谋得利润的雇主做工时，他们为了他们自己的劳动必须支出比人们所付给他们的更为昂贵的代价。

在法国，有两千万劳动者分布在科学、艺术和工业的一切部门，他们生产一切有益于人生的东西；他们每年的工资总额假定为二百亿；但是由于所有权以及多种多样的收益金：佣金、什一税、利息、罚款、利润、地租、房租、财产收入、各种各样的利得，他们的产品被所有人和雇主作价为二百五十亿。这说明什么呢？这就是说，那些为了生活而不得不买回这些产品的劳动人民，必须用五个法郎来偿付他们以四个法郎的代价所生产出来的产品，或者每五天中必须有一天挨饿。

如果在法国，有一个经济学家能够证明这个算法是错误的话，我正式请他说出他的姓名来，我可以答应收回我在攻击所有权时所错误地和恶意地发表的一切言论。

现在让我们看看这种利润的后果。

如果在各行各业中工人的工资是相同的话，那么到处都会同样地感觉到所有人的征收所造成的亏损；但是祸害的原因也就会变得十分明显，以致立刻被觉察出来并被制止。但是，由于从清道夫的工资起直到大臣的薪俸为止，存在着与财产同样的不平等情况，掠夺行为就不断地从强者影响到弱者，因而劳动者在社会等级中所处的地位愈低，所受到的困苦就愈甚，阶层最低的人民简直就被其他阶层的人剥夺得精光，活生生地被吞食掉。

劳动人民既不能购买他们纺织的布匹，又不能购买他们造成的家具，也不能购买他们铸成的金属，也不能购买他们琢磨的宝石，也不能购买他们印刻的版画。他们既不能得到他们播种的小麦和他们酿制的酒，又不能得到他们豢养的牲畜的肉类。他们既不准住进他们所建筑的房屋，又不准欣赏他们张罗好的戏剧，也得不到他们身体迫切需要的休息。这是为什么呢？因为收益权不让这些东西按照工人有能力支付的成本价格出售。在他们困于贫穷的情况下所赞叹的那些富丽堂皇的百货商店的招牌上，他们看见用大字写着："这是你的作品，但不准你占有。"你们都是为人作嫁（Sic vos non vobis）！

每个雇用一千个工人并在他们各人身上每天获得一苏利润的工厂主正在慢慢地迫使他们陷入穷困的境地；所有分得利润的人都和饥馑串通一气。但是人民甚至还并不拥有所有权赖以使他们挨饿的劳动，

这又是为什么呢？因为不够用的工资迫使人民抢着去劳动，并在被饥荒消灭之前由于竞争而互相消灭。我们大可不必再来探究这个真理了。

如果工人的工资买不到他的产品，那就可以说这个产品不是为生产者而生产的了。那么它是预备给谁的呢？预备给较为富有的消费者，也就是说，仅仅是预备给社会中的一部分人的。但是当全社会都从事劳动的时候，它是为了整个社会而生产的；所以，如果社会中只有一部分消费，社会上迟早就有一部分人无所事事。要知道无所事事就是死亡，对于劳动者是这样，对于所有人也是这样。这是必然得出的结论。

所能想象得到的最悲惨的局面，就是眼看着生产者对这个数学上的必然性进行抵抗和斗争，对他们的偏见使他们觉察不到的这个数字的威力进行抵抗和斗争。

如果十万印刷工人能够提供满足三千四百万人的需要的读物，如果书价很高，只有三分之一的人买得起书，那么显而易见，这十万个印刷工人所生产的书籍将是书店所能销售的数量的三倍。如果要使这些工人的产品永远不超过消费者的需要，就必须或者每三天休息两天，或者在每星期、每个月或每一季度中，他们之间的三分之二停止工作，这就是说他们一生中有三分之二的时间是无法维持生活的。但是在私有制的影响下，工业是并不这样有规则地进行生产的：它力求生产得多、生产得快，因为产品的数量愈大，生产的时间愈短，每件产品的成本就愈低。每当一种需要开始被感觉到的时候，工厂立即就充满了人，大家都去工作；这时，商业就活跃起来，统治者和被统治者都皆大欢喜。但人们今天工作得愈多，将来停工就愈多；人们现在笑得愈欢，将来哭得愈悲。在私有制的统治下，工业的花朵只能用来编扎送殡的花圈。从事劳动的工人在自掘坟墓。

当工厂停工时，工厂主还必须继续对他的资本付出利息。在这个时候，他自然力求以减低开支的办法维持他的生产事业。于是就发生减低工资、采用机器、雇用童工和女工来做男工的工作、工人不熟练、产品质量降低等等的现象。人们还是进行生产，因为生产费用的减少可以扩大销售的范围；但是生产不能长久进行下去，因为成本的减轻既然是以生产数量和速度为基础的，生产的能力就以前所未有的

程度朝着超过消费量的方向发展。当那些凭工资收入尚不足以维持每天生计的劳动者被迫失业时，私有制这个原则所造成的后果就变得极为可怕：在那个时候，劳动者没有丝毫节余，没有一点储蓄，也没有可以使他们多活一天的积累起来的小额本钱。今天工厂停闭，明天人们只能在街头挨饿；后天不是在收容所中死亡就是在监狱中吃牢饭。

一些新的事故使这种可怕的局势变得更加复杂。由于货物充斥和物价极度低落，企业家不久就无法偿付他所利用的资金的利息；于是那些吓慌了的债权人就争先恐后地收回他们的资金，生产中止，工作停顿。然后，人们惊奇地看到资本脱离商业而涌到证券交易所里去了；有一天我曾听到布朗基先生痛苦地叹息资本家的愚蠢和失去理智的表现。资本的这种流动的原因是很简单的；但是正因为如此，一个经济学家就觉察不出它的原因，或者毋宁说是他不应当把其中的道理讲清楚。原因完全在于竞争 。

我所说的竞争不仅是指从事同样业务的两方的敌对情形，而且也指各种行业为了互争优势而普遍地、同时地作出的努力而说的。今天，这样的努力已使商品价格仅足以抵偿生产和销售的开支；所以在付了全体工人的工资之后，已经毫无剩余，甚至连资本家的利息也付不出了。

所以，工商业停滞的主要原因就是资本的利息；这个利息，当它被用来偿付对金钱的利用时，古代的人们都一致用高利贷 的名称加以指责，但现在这种代价在房租、地租或利润的形式下出现，人们却不敢加以谴责：好像所借出的东西的性质可以使借贷的代价、即盗窃行为永远合法化似的。

资本家收取的收益金愈多，经济恐慌就会愈加频繁和强烈；知道了前者，我们就总能确定经济恐慌的这两种情况，反之亦然。你们想知道调节一个社会的是什么吗？你们只要查明流动资本的数量、即带有利息的资本的数量和这个利息的利率就行了。以后事态的发展不外乎是一系列的混乱而已，这些混乱的次数和猛烈程度是与资本的流动成比例的。

1839年，仅在巴黎一个地方，破产的次数就达到一千零六十四起；这个比例一直维持到1840年的头几个月，并且，在我写作这篇论

文时，经济恐慌还没有结束。另外，据说进行清理的商店的户数比宣告破产的要多得多。我们根据这次灾难可以判明这个扫荡一切的飓风的力量。

社会的毁灭过程有时是不知不觉的和持久的，有时则是周期性的和突如其来的；这要看所有权所采取的途径而定。在一个财产分散而拥有小型工业的国家中，各人的权利和要求起着互相抗衡的作用，侵吞的力量就互相抵消了。在那里，老实说，所有权是不存在的，因为收益权几乎是无法行使的[167]。就劳动者的生命安全来说，他们的地位差不多同仿佛在他们之间存在着的绝对平等一样。他们享受不到充分地和自由地联合起来的一切好处，但是他们的生存是丝毫不受威胁的。除去一些孤立的牺牲在所有权之下的被害人以外他们的不幸的主要原因，是谁也觉察不到的，社会似乎稳静地安息在这种平等的怀抱中。但是你们要当心，它是在刀口上保持平衡的；只要有极小的一点震动，它就会掉下来并遭到毁灭。

通常，所有权的旋涡是自行确定其位置的。一方面，地租停顿在某一点上；另一方面，由于竞争和生产过多，工业品的价格不会上涨；所以农民的处境变动很少，主要只是受季节的影响。所以所有权的吞噬作用主要是发生在工业上的[168]。我们通常说商业恐慌而不说农业恐慌；因为农民是慢慢地被收益权所侵蚀的，而工业生产者却是被一口吞下的。这就导致工厂的停工、钱财的毁灭、工人的失业；他们将不断地倒毙在道旁以及收容所、监狱和流放罪犯的地方。

我们可以把这个论题扼要地表述为：

所有权把产品卖给劳动者时所要求的售价高于它收买这产品时所付给劳动者的代价，所以它是不能存在的。

第五个论题的附录

I．某些改革家，甚至大多数不属于任何学派的政论家，都忙着要想法改善那个人数最多并且最穷困的阶级的命运；他们现在十分强调一种更好的劳动组织。尤其是傅立叶的门徒们不断地叫嚷：到法郎斯特尔[169]去！同时他们攻击其他各派的愚蠢和荒谬。他们中间包含半打的无比的天才，这些天才认为五加四得九，减去二之后余下来还

是九[170]，并且他们为了法国的盲目无知而痛哭流涕，因为后者拒不相信这种不可思议的算术[171]。

事实上，傅立叶主义者一方面标榜他们是所有权、即收益权的保卫者，并且用这样的公式来说明收益权：按照各人的资本、劳动和才能进行分配；另一方面他们希望工人能够享受社会上的一切财富，把话说得简单些，就是能够完完整整地享受自己的产品。这岂不是等于向工人这样说：如果你劳动，你每天可以得到三个法郎；你得用五十五个苏来维持生活，把其余的钱交给所有人，这样你就会消费三个法郎？

如果上面这段话不是傅立叶体系最恰切的梗概，我甘愿用我的血来签字，同意那些傅立叶主义者的一切疯狂的言论。

总之，如果所有权仍然存在，如果劳动永远入不敷出，改革工业和农业[172]有什么用呢？劳动有什么用呢？如果不废除所有权，劳动的组织只不过是一种欺骗。即使人们把生产增加到四倍（据我看来，尽了一切力量之后，这不是不可能的），也是白费辛苦：如果额外的产品得不到消费，它是没有价值的，并且所有人也会拒绝把它当作利息来接受；如果它是被消费了的话，所有权的一切流弊就会重新出现。必须承认，情欲吸引力的理论在这方面错误特别严重，而傅立叶竭力想要调和人们对于财产的情欲，无论他怎样作相反的说法，这总是一种有害的情欲，他只是作茧自缚，根本办不到的。

傅立叶主义的经济学十分荒谬，因此许多人怀疑傅立叶是所有权的暗藏着的敌人，虽然他对所有人表示了他全部的敬意。这种见解也许受到一些似乎言之成理的论证的支持；可是这还不是我的见解。在这个人的作风中，江湖派的成分太多，诚意的成分太少。我宁愿相信这是傅立叶的无知而不是他的虚伪，而他的无知是众所共知的。至于他的门徒，在他们能够表述他们自己的任何意见之前，他们必须毫不含糊地、在思想上毫无保留地作一次干脆的声明，他们想不想保留所有权，他们那句著名的口号——按照各人的资本、劳动和才能进行分配——是什么意思。

II．但是，一位转变了一半的所有人会这样想：在把银行、年金、地租、房租、各种高利贷以及最后把所有权取消之后，是否有可

能按照才能来分配产品呢？这是圣西门的想法，也是傅立叶的想法，这是人类良心上的愿望，任何正派的人是不敢公然主张叫一个部长去过农民那样的生活的。

唉！真是掩耳盗铃啊！什么！你永远不懂得工资的悬殊和收益权是同样一件事？当然，圣西门和他的追随者想把不平等和共产制融合在一起，傅立叶和他的追随者想把不平等和所有权融合在一起，乃是犯了一个极严重的错误：但是你，一个有声望的人，一个懂得经济的人，一个能够背诵你的那些对数表 的人，你怎么会造成这样重大的错误呢？难道你忘了，就政治经济学的观点来说，无论一个人的才能如何，一个人的产品的价值永远只能等于他的劳动，而一个人的劳动的价值也永远只能等于他的消费量吗？你使我想起那位伟大的制宪者，可怜的皮涅罗费雷拉 [173] 来了，这是十九世纪的西哀耶斯，他把一个国家的公民分成十二个阶级，或者你也可以说是十二个等级，同时他规定给予一些等级的人每人十万法郎的薪俸，其他一些等级是每人八万；然后是二万五千、一万五千、一万等等，一直到一个公民可以得到一千五百和一千法郎的最低限度的薪俸为止。皮涅罗喜欢有差别，他不能想象会有一支缺少军乐队队长的军队，更不能想象会有一个缺少尊贵人物的国家；由于他还爱好或者自以为爱好自由、平等和博爱，所以他就把我们旧社会的好事和坏事混合成为一种折衷主义哲学，并根据这个哲学编制了一部宪法。多么了不起的皮涅罗！自由到消极的服从，博爱到语言的划一，平等到陪审团和断头台，这就是他理想中的共和国。这位与本世纪不相称的天才没有被赏识，但后代是会替他报仇的。

你且听着，所有人！事实上，禀赋的不平等是存在着的；在权利上这却是不许可的，它毫无用处，它是不能想象的。百年中能出一个牛顿，就抵得上三千万人；心理学家赞叹天才难得；立法者则仅仅注意到职务的不可多得。但是，职务的不可多得不能给执行职务者造成一种特权，这由于许多理由，而所有这些理由都是断然无疑的。

1．在造物主的意念中，天才的难得并不是迫使社会跪在具有非常禀赋的人面前的一个动因，而是一种天赐的手段，使各种职务能为了全体的最高利益而得到完成。

2．才干是社会的一种创造，而不是大自然的禀赋；这是一个累积起来的资本，得到这个资本的人是唯一的保管人。如果没有社会，没有社会所给予的教育和有力的帮助，最优良的天性就在它应当发出光辉的方面也会不如那些最平庸的才能。一个人的知识愈广博，想象力愈丰富，愈是多才多艺，他的教育费用也就是愈加昂贵；他的导师和作为他的典型的人物愈是出众和愈是众多，他负的债务就愈重。农民从离开摇篮起就开始劳动，直到进入坟墓为止：艺术和科学的成果都不是早熟的并且都不是很多的，树木往往在果实成熟之前就枯萎了。社会在培养人才的时候对希望作出牺牲。

3．才能没有共同的比较标准，在平等的发展条件之下，才具的不平等可以说只是才具的各有专业而已。

4．待遇的不平等像收益权那样在经济上是不可能的。我假设一个最有利的情形，例如每一个劳动者都已提供了他的最高限度的生产量；为了使产品得到公平的分配，各个人的份额就应当等于全部产量除以劳动者人数所得的商数。在这样计算之后，还有什么可以剩下来支付较高的工资呢？根本没有剩余了。

人们会不会说，应该从全部劳动者身上提取一笔款项呢？但是，那么一来，他们的消费量就不会等于他们的产量了，工资就不能偿付他们的生产工作了，劳动者就不能买回他的产品，而我们就将重新落进所有权所引起的一切苦难中去了。我没有提到加在受欺骗的劳动者身上的不公平待遇、炽烈的贪欲和刻骨的仇恨的敌对心情：这些可能都是重要的，但是它们并不能直接说明问题。

一方面，每个劳动者的工作是简短而容易的，顺利地完成工作的手段都是相等的，怎么会有大生产者和小生产者的分别呢？另一方面，既然由于才干和才能的实际上的相等，或者由于社会合作，因而一切职务都是平等的，一个执行职务的人怎能自称天才卓越而要求高额的薪给呢？

但是，在平等的条件下，工资永远是和才能相称的。我的话是什么意思呢？我们先看看在经济学上工资意味着什么。这就是劳动者为了再生产而需要的消费量。所以劳动者赖以进行生产的行为本身就构成这个消费，这个消费是恰好和他的生产相等的，当天文学家完成了

一些观测结果，诗人写成了一些诗篇，学者作了一些实验的时候，他们消费了工具、书本、旅费，等等，等等；现在如果社会供应他们这个消费量，那么天文学家、学者或诗人此处还能要求什么呢？所以我们可以得出结论，在平等条件下，并且也只有在平等条件下，圣西门的按才分配，按才配工 这句口号才能得到充分和全部的适用。

III．从所有权产生的大祸害，可怕的并且永远存在的祸害就是：只要所有权没有消灭，人口无论缩减到怎样一个数量，永远是而且必然是过剩的。自古以来，人们总是埋怨人口过多；自古以来，所有权总是由于穷困现象的存在而感到为难，并没有觉察到它就是这种现象的唯一原因。而且，没有再比它为了扑灭这种现象而提出的形形色色的计划更加离奇了。那些计划的残暴只有它们的荒谬堪与媲美。

弃婴是古代的一种习惯。成批地和零星地屠杀奴隶、内战和对外战争也有助于人口的减少。在古罗马时代，财产是有势力的并且是残酷无情的，上述的这三种方法被有效地采用的时间是这样的长久，以致到了末期，罗马帝国竟变得没有居民了。当蛮族来到的时候，他们见不到一个人：田野荒芜；意大利各城市的街道上杂草丛生。

在中国自古以来，负责扫除穷人的是饥荒。小民几乎专门依靠大米生活，如果发生一次事变使收获无着，在几天之内饥饿就可以杀死无数的居民，史官在这位居天下之中的帝国的编年史上记载着在某个皇帝的某一年，饿死的人有两万、三万、五万、十万。于是他们埋葬死者，重新再去生儿育女，一直到另一次饥荒带来同样的结果。在各个时代，孔子的经济学好像就是这样的。

我从一位现代的经济学家那里摘录了下列事实。

“从十四和十五世纪起，英国就被穷困吞噬着；人们用严厉的法律来处罚乞丐。”（虽然那时英国的人口还不到现在的四分之一。）

“爱德华禁止施舍，违者处以监禁的刑罚……对于累犯，1547和1656年的敕令载有类似的规定。伊丽莎白女王通令每个教区须养活本区的穷人。但什么是穷人呢？查理二世决定，如无人反对在一个教区继续居留四十天，那个人就可以算是该地的居民；但如果发生争议，新来的人就不得不离开。詹姆斯二世修改了这个决定，后来它又被威

廉所修改。在试行、报告、修改之间，穷困的程度增加了，工人奄奄一息，死亡相继。

“在1774年，济贫税超过四千万法郎；1783、1784、1785年平均每年五千三百万；1813年超过一亿八千七百五十万法郎；1816年，二亿五千万；1817年，人们估计是三亿一千七百万。

“1821年，在各教区登记的贫民群众估计有四百万，占人口的三分之一到四分之一。

“在法国。1544年，法朗西斯一世设置了一种为穷人征收的慈善捐，它的缴纳是具有强制性的。1566和1586年，同一的原则被推行于全国。

“在路易十四时代，聚居在首都的穷人有四万人（在比例上和现在一样多）。对于行乞，颁布了严厉的禁令。在1740年，巴黎最高法院对它的主管地区重新公布了那种强制捐款。

“怵于祸害的深重和匡救的困难，制宪议会通令维持原状。

“国民公会宣告救贫恤穷是国家的义务。但它的法律始终没有实行。

“拿破仑也想救治这个祸害：他的法律的精神是处乞丐以苦役。‘通过这个办法，’他说，‘我就可以保障富人不受乞丐骚扰，把他们那种极度穷苦的可厌景象一扫而空。’”唉！多么伟大的人物！

从这些我们可以更多地追加上去的事实中，能够推断出两点：一点是穷困现象是和人口无关的；另一点是所有尝试过的企图扑灭这个现象的办法都没有生效。

天主教会创办了一些教养院和修女院，并提倡施舍，这就是说奖励行乞：由它的教士们加以宣扬的高明办法就是如此。

基督教国家的世俗权力有时对富人规定捐税，有时采取驱逐和监禁穷人的办法，这就是一方面侵犯所有权，另一方面是剥夺公民权和谋杀。

现代经济学家以为穷困的原因完全在于人口过多，他们特别致力于抑制人口的发展。有的想禁止穷人结婚，因此在谴责了教会的独身制之后，他们提出了强制性的独身制，后者将必然成为一种放荡的独身制。

另外一些人不赞成这种过于激烈的办法，他们说这个办法剥夺了穷人在世界上仅有的一种欢乐 。他们但求劝告穷人采取谨慎的态度：这就是马尔萨斯、西斯蒙第、萨伊、德罗茨、杜夏台尔 [174] 等先生们的意见。但是如果想叫穷人谨慎，富人就必须以身作则。为什么富人的成婚年龄规定为十八岁，而穷人要规定为三十岁呢？

而且，他们最好是清楚地解释一下，他们这样恳切地规劝工人必须对婚姻采取这种慎重的态度，究竟用意何在；因为在这里，支吾其词的说法特别危险，我怀疑那些经济学家的意见没有被彻底了解。“当人们谈起在婚姻上要采取慎重态度时，有些不大明白事理的传教士就发生恐慌；他们害怕人们会抛弃神谕：你们应当增多起来，蕃殖起来 。为了要贯彻这个教条，他们不得不咒诅独身主义者。”（德罗茨：《政治经济学》。）

德罗茨先生的为人过于老实并且太缺乏神学家的气质，所以难以了解那些教士发生恐慌的原因，这种朴素的无知是他心地纯洁的最好证据。宗教从未鼓励早婚；它所谴责的慎重态度 是桑显士用下列拉丁语所说的那一种：为了怕有孩子而在器官以外排精肯定是不许可的（An licet ob metum liberorum semen extra vas ejicere）。

德斯杜特·德·特拉西好像对于那两种慎重态度都不赞成；他说：“我坦白承认，我不赞成道德学家们想要减少和限制我们欢乐的那种热忱，也不赞成政治家们主张提高我们的生育能力和加速蕃殖的那种热忱。”所以他认为，我们应当在我们高兴的时候恋爱和结婚。恋爱和结婚的结果是扩大苦难，但我们的这位哲学家却对此并无感触。他忠实于祸害之不可避免这一教条，他把解决一切问题的办法寄托在祸害身上。所以他又说：“人类的蕃殖既然会在社会上一切阶级中继续发生，上层阶级的多余人口将依次地被排挤到下层阶级中去，而最下层的阶级的多余人口则必然会被贫苦所消灭。”公开拥护这种哲学的人究竟不多，可是它的无可争辩的优点在于能够在实践中得到证明。这也就是不久以前在讨论改革选举制度时法国在它的众议院中听到有人倡导的

那种哲学[175]：永远会有穷人。这也就是那位大臣用来驳倒阿拉哥先生的论据的那句政治警语。是的，只要有所有权，就永远会有穷人。

傅立叶主义者——那么许多妙计的发明家——在这个场合当然不会违反他们的特性。他们发明了四种可以随意抑制人口增加的方法：

1．使妇女具有强壮的体格。在这点上，经验对于他们是不利的；因为，如果强壮的妇女并不都是受孕最迅速的话，至少她们能够生育最强壮的婴孩，所以她们保有做母亲的优点。

2．全面锻炼或肉体机能全面的平均发展。如果这种发展是平均的话，生殖机能怎么会减弱呢？

3．美食法。用法文来说，就是大吃大喝的哲学。傅立叶主义者说，大量的丰盛食物可以使妇女不生育，正如过多的树液固然会增加花朵的美丽，却破坏它们的生殖能力一样。但这种比拟是错误的。花朵的流产是由于雄蕊或阳性器官变成了花瓣的缘故，这可以通过观察一朵玫瑰花而得到证实；如果过于潮湿，受胎的花粉也会失去它的生殖能力。所以，要使美食法能够产生他们所希望的结果，光增加妇女的脂肪是不够的，还必须使男子丧失生育能力。

4．杂交的风俗或公开的乱婚制。我不懂傅立叶主义者为什么要用希腊字来说明那些很可以用法文来表达的思想。这个方法和前一个方法一样，是从文明风俗中摹仿来的。傅立叶本人举出卖淫妇作为例证。可是关于他所论证的事实，还很不可靠；这是巴仑-杜夏特莱[176]在他论《卖淫》那本书中明白地指出的。

根据我所能搜集到的参考资料，我发现各国的哲学和政治经济学以及最近的改革家对于贫困和生育经常所采用和介绍的补救办法可以归纳在下列的名单中：自渎、手淫[177]、鸡奸、女人的同性恋爱、多夫制[178]、卖淫、阉割、禁欲、堕胎、杀婴[179]。

所有这些方法既然证明是不适当的，剩下来的就是排斥的办法。

不幸的是这个排斥的办法在减少穷人的数目时，只能增加他们的比例。如果所有人对产品所取的利息仅仅是产品的二十分之一（按照法律规定，利息等于资本的二十分之一），那么结果是二十个劳动者所生产出来的东西只够供十九个人的消费，因为在他们之中有一个叫做所有人的人，他要吃掉两个人的份额。假定第二十个劳动者很穷，他被杀死了，那么来年的产量就将减少二十分之一；因而第十九名的劳动者又将不得不让出他自己的一份并且死掉。这是因为，要缴付给所有人的不是十九个人的产量的二十分之一，而是二十个人的产量的二十分之一（参阅第三个论题），每一个残存的劳动者必须牺牲他的产品的二十分之一又加四百分之一，换句话说，就是在十九个人中间又必须去掉一个。所以在有所有权存在的条件下，我们杀死的穷人愈多，在比例上新添的穷人就愈多。

马尔萨斯曾经这样清楚地论证过，人口按几何级数增加，而生产量则仅按等差级数增加；但他没有注意到所有权具有这种使人民贫穷化的力量。如果他注意到这一点的话，他也许就会懂得，在设法抑制我们的生殖率之前，必须废除收益权；因为凡是在容忍这种权利的地方，无论土地怎样广阔和肥沃，那里永远会有过多的居民。

也许有人会问，我将提出什么方法来维持人口和生产的平衡；因为这个问题迟早总是要解决的。请读者容许我不在这里把这个方法说出来。因为，据我看来，如果我们不能加以证明，就是说出来也是无用的。现在，如果要充分解释我的方法，我就必须正式写一部专论。这件事情既是这样简单又是这样浩繁，既是这样普通又是这样异乎寻常，既是这样真实又是这样遭人误解，既是这样神圣又是这样鄙俗，因此，如果缺乏详细的阐述和证明，而仅仅提到它的名称，那就只会招致鄙视和不信任。不能顾此失彼。如果我们把平等建立起来，这个补救办法立刻就会出现；因为真理像错误和罪行那样，是彼此相继的。

第六个论题

所有权是不能存在的，因为它是暴政的根源

政府是什么？政府是公共组织，是对公用事业和国家财产的最高管理机构。

要知道，国家好像是一个以全体公民为股东的庞大的公司。在大会上，每个人都有发言权，并且，如果股份是相等的话，每个人都有一票的投票权。但在私有制的统治下，股东的股份之间存在着极大的不平等；所以一个人可以拥有几百个投票权，而另一个人却只有一个。例如，如果我享有一百万法郎的收益，也就是说，如果我是一笔投资妥善的三千或四千万法郎财产的所有人，并且如果这笔财产构成全国资本的三万分之一，那就很明显，对我的产业的公共管理将构成政府职务的三万分之一；如果全国有三千四百万人口，那么仅仅我一个人就等于一千三百三十三个普通股东。

所以当阿拉哥先生要求把选举权给予保安队的全体士兵时，他是完全有理的，因为每个公民至少登记有一股的国民股权，这个股权赋予他一个投票权；但是这位闻名的演说家应该同时要求每个选举人像我们在商业公司中所见到的那样，拥有多少股份就有多少投票权。因为，不然的话，那就是主张国家有权支配个人的财产而不必征求他们的意见；这是和所有权相违反的。在一个存在着所有权的国家，选举权的平等就是破坏所有权的行为。

可是，如果每一公民的主权必须并且应该同他的财产成比例，那么结果就是小股东将受那些较有势力的股东的支配；只要这些有势力的股东愿意，他们就可以使小股东成为他们的奴隶，随意使他们婚配，夺取他们的妻子，使他们的儿子充当太监，使他们的女儿卖淫，把老年人抛到海里去喂鲨鱼——最后，如果这样有势力的股东不愿拿出钱来养活他们的奴仆，他们将被迫以同样的方式服侍他们自己。这就是大不列颠现在所处的情况。约翰牛 [180] 很少关心自由、平等或人的尊严，宁愿去伺候别人和求乞。但是，善良的雅克 [181] ，你呢？

所有权是同政治权和公民权的平等极不相容的，所以它是不能存在的。

历史的注释。——1．当议会于1789年规定把第三等级的代表席位增加一倍时，所有权就遭到严重的侵犯。贵族和教会占有了法国土

地的四分之三；他们本来可以控制全国代表权的四分之三。有人说，第三等级的代表席位增加一倍是合乎正义的，因为一切捐税差不多完全是由人民缴纳的。如果表决的仅仅是税收问题，这个理由是充足的。但当时所讨论的是政府和宪法的改革问题；所以第三等级代表席位增加一倍构成了对于所有权的篡夺和打击。

2．如果现今的激进反对派的议员们掌握了政权，他们就会进行一次改革，使保安队的每个士兵都成为选举人并且每一个选举人都可以做被选举人：这是对于所有权的打击。

他们将降低公债利息：这是对于所有权的打击。

他们将为了一般人的利益制定关于牲畜和小麦出口的法律：这是对于所有权的打击。

他们将在人民中间实行义务教育：这又是反对所有权的阴谋。

他们将把劳动组织起来，这就是说，他们将保证工人得到劳动权并使他们分享利润：这是废除所有权。

可是，这些激进派本身都是所有权的热心保卫者，——这是一个重要的证据，证明他们既不知道自己在做什么，又不知道自己要的是什么。

3．既然所有权是特权和专制的重要原因，共和党党员的宣誓就应该改变形式。从此以后，参加一个秘密组织的新党员不是说“我宣誓，我仇恨王权”，而是应该说“我宣誓，我仇恨所有权”。

第七个论题

所有权是不能存在的，因为在消费它的收益时，它丧失了它们；在把它们储蓄起来时，它消灭了它们；在把它们用作资本时，它使它们转过来反对生产

I．如果我们和那些经济学家一起把劳动者当作一部活的机器，那么我们就必须把发给他的工资当作为维持和修理这部机器所必需的费用。一个工厂主雇用一些每天工资为三法郎、五法郎、十法郎和十五法郎的职工，并且给他自己规定每天二十法郎作为他最高领导工作的报酬，他并不把这一切支出当作是损失，因为他知道这些支出将以产品的形式归还给他。所以劳动 和再生产的消费 是同一件事。

所有人是什么？这是一部不工作的机器，或者是一部在为他自己的欢乐和随其所好地工作时毫不生产的机器。

什么叫做所有人的消费？这就是不劳动而消费，不从事再生产而消费。因为，再说一遍，所有人在作为劳动者而有所消费时，他是会使他自己得到报酬的；他并不把他的劳动来换取他的所有权，因为，如果这样，他就会不再是所有人了。在作为劳动者而消费时，所有人是有收入的，或者至少是毫无损失的，因为他可以得到补偿；在作为所有人而消费时，他就减少自己的财产。所以，如果要享受财产，就必须毁灭财产；要真正做个所有人，你就必须不再是个所有人。

消费他的工资的劳动者是一部自行修理并进行再生产的机器；那个消费他的收入的所有人是一个无底的深渊，一块我们所灌溉的沙地，一块我们在上面播种的石头。这一切是这样的真实，所以所有人既然不愿或者不懂得怎样生产，并且知道他一经使用他的财产，他便永远把它销毁掉，所以他就采取了那种使某一个人来代替他从事生产的办法。这就是政治经济学根据永恒的正义把它叫做利用他的资本从事生产，利用他的工具从事生产 的办法。并且也就是应该把它叫做利用他的奴隶从事生产，像小偷和暴君那样从事生产 的办法。所有人，他居然说是在从事生产！……盗贼也照样可以说："我在从事生产。"

所有人的消费曾经被叫做奢侈 而与有益 的消费相对立。根据上文所说，我们知道在一个不很富足的国家中可以存在着一种高度的奢侈生活；甚至在这个国家中所见到的奢侈生活愈甚，它愈是贫穷，反过来也是一样。我们必须给那些经济学家说句公道话，他们启发了人们对于奢侈的这种深刻的厌恶，以致如今确有一大部分（如果不说差不多全部）的所有人耻于怠惰，从事劳动，从事储蓄和积累资本。他们逃脱了小难而倒反陷进了大难。

我不能颠三倒四地反复说：那个自以为通过工作理应获得收入的，以其劳动换取工资的所有人，是一个领取双重工资的职员；这是不劳动的所有人和从事劳动的所有人之间唯一的区别。通过他的劳动，所有人只是生产了他的工资，并没有生产出他的收入。既然他的地位使他能够从事于最能获利的事业，我们可以说，所有人的劳动对于社会害多利少。无论所有人做什么事情，他对收入的消费是一项实际的损失，这项损失不是他的支取工资的职务所能补偿或证明是正当的；如果财产不能从其他的生产不断地得到补充，它就会被这项损失所消灭。

II．从事消费的所有人消灭产品：但当他从事储蓄时，那就更糟。他所贮存的东西跑进另一个世界；人们再也看不到它们了，连影子（caput mortuum）都看不见了。如果我们有了到月球去旅行的交通工具，如果那些所有人异想天开，要把他们的储蓄带到那里去，那么经过一段时间之后，我们这个由水土形成的地球就会被他们搬到它的卫星上去！

储积产品的所有人自己既不享用那些产品，还禁止别人享用；对他来说，既不存在占有，也不存在所有权。他像守财奴那样盘算着他的宝藏：他并不利用它。让他用这宝藏去饱他的眼福吧，让他和它躺在一起吧，让他拥抱着它去做梦吧：一切都不错，但钱币是不会繁殖钱币的。没有享用，就没有真正的财产；没有消费，就没有享用；不丧失财产，就没有消费；这就是上帝的智慧强迫所有人服从的那种不变的必然性。该死的财产！

III．不消费他的收入而把它当作资本来用的所有人，使它反对生产，从而使他不可能行使他的权利。这是因为，他愈是提高应付的利息，他就愈加不得不减低工资；可是，他愈是减低工资，即他愈少注意活机器的维修，他就不仅愈加降低劳动量，而且因此还愈加减低生产量，并因生产量的减低而减少他收入的来源。这从下面的例子可以清楚地看出来。

假定有一宗由可耕地、草地、葡萄园、地主和佃农的住屋组成的地产，和农具一起共值十万法郎，按照所作的估计，它的收益是百分之三。如果土地所有人不是消费他的收入，而是用来美化而不是扩大他的地产，他能不能由于这样地增加了三千法郎的资本，要求他的佃

农每年多缴九十法郎的地租呢？当然不能；因为在这样的情况下，佃农虽然不能比以前生产得更多，却立刻就会被迫去进行毫无代价的劳动，我甚至可以说，他就不得不为了维持租约而实际遭受损失。

事实上，只有增加有生产力的资本，才能增加收益；把耕地用大理石的围墙围起来并用金制的犁锄来耕种，在增加收益上是毫无用处的。但是，既然不可能不断地购置土地，在地产上增加地产，像拉丁人所说的那样延续他的 财产，而且，既然，土地所有人永远拥有可以用来增加资本的多余的收益；结果是，他终于不可能行使他的权利了。

可是，虽然存在着这种不可能性，所有权却还在使它的收入资本化，并在资本化的过程中增加它的收入；姑且不来讨论在商业、工厂企业和银行界所发生的无数的实例，我想单举一个直接影响全体公民的比较严重的事实。我指的是国家预算的无限制的增加。

捐税每年都在增加。很难精确地说明这个增加是由哪一部分的国家费用所造成的；这是因为，对于预算这样东西，谁能夸口说有所了解呢？关于这个问题，甚至最能干的理财家都不断地发生争执。我要问：当治理国家大事这门学问的大师们都不能在数字上取得一致的意见时，人们对于这门科学会作何想法呢？无论国家预算的这种递增的直接原因是什么，可以肯定的是，捐税以一种令人绝望的趋势增加着。大家都看到这一点，大家都承认这一点，但好像谁也不了解它的首要原因何在 [182] 。现在，我说，事情只能如此，并且这是必然的，无可避免的。

一个国家的国民是一个称为政府 的大土地所有人的佃户；他们向政府缴纳一笔名叫捐税 的地租，作为开发土地的代价。每当政府进行一次战争，打败或打胜一次战役，更换军队的配备，建筑一座纪念碑，挖掘一条运河，开筑一条公路或铁路，它就举行一次借款，由纳税人来偿付这笔借款的息金；即政府可以不必增加它的生产能力而增加它的流动资本；总之，就是按照我刚才所说的那个土地所有人的做法从事资本的积累。

可是，一旦政府的借款成立并规定了利息之后，预算就无法减低。因为，要减低预算，资本家就必须放弃他们的利息，这就等于是

放弃所有权；或者是政府宣告破产，这将是对政治原则的一种欺骗性的否认；或者是政府必须清偿那笔债务，这就非另行借款不可；或者是它必须缩减开支，这是办不到的，因为所以要举债，就是因为经常收入不敷开支的缘故；或者是政府应该把款项用来进行再生产，这就需要扩大生产资本才能实现，而这种扩大是和我们的设想相反的；最后，或者是纳税人必须负担一种新的捐税来清偿那笔债款，这是不可能的事；因为，如果这种新的捐税由全体公民平均分摊，那么就有半数甚或更多的公民缴纳不起；如果全部捐税由富人来分摊，那就变成一种强制的捐献，一种侵犯所有权的行为。长期的财政经验已经表明，借债的途径虽然非常危险，却比其他的方法更方便、更可靠，并且费用最省；因此政府就实行借债，这就是说，不断地积累资本，增加预算。

所以，国家预算不但永远不能减少，而且一定必然地和不断地增加。这是一件十分简单和明显的事实，而那些经济学家虽然满腹经纶，竟看不到这个事实，不能不叫人惊奇。如果他们已经看到，为什么他们不加以谴责呢？

历史的评述。——目前，人们对于结果可能起到缩减预算作用的财政措施感到极大兴趣。这就是对那利率为百分之五的公债的换算。姑且不谈政治和法律的问题而专就财政问题来加以观察。当人们可以把百分之五的公债变换为百分之四的时候，将来也一定会以相同的理由把百分之四的换成百分之三，然后把百分之三的换成百分之二，然后把百分之二的换成百分之一，最后就是把利息根本取消，这难道不是真的么？但是这将是地位平等的出现和所有权的废除。现在我觉得一个聪明的国家应当在半途上去迎接一次不可避免的革命，而不应该让自己被那不变的必然性的车子拖着走。

第八个论题

所有权是不能存在的，因为它的积累力量是无限的，并且这种力量只能施展在一些有限的数量上

如果平等地组织起来的人们给予其中的一个以专属的所有权，这个唯一的所有人以复利的条件把一笔一百法郎的款项借给人类，并规定在六百年后清偿给他第二十四代的后裔，那么这笔以百分之五的利息计算的一百法郎的款项将达到一百零七万八千五百四十亿一千零七十七万七千六百法郎，它等于法国资本的两千六百九十六又三分之一倍，假定这个资本是四百亿的话。这就超过了地球上的动产和不动产的价值的二十倍。

假定一个人在圣路易王朝 [183] 向人借得一百法郎，他和他以后的继承人拒绝归还这笔款项。即使大家知道上述的继承人并不是合法的占有人，而时效也早已在适当的时刻中断，但是，根据我们的法律，最后的那个继承人还不得不偿还这一百法郎和利息，以及利息的利息，这就会像我们刚才所看到的那样，总数达到将近一百零八万亿法郎。

每天，财产在我们中间以比这大得多的速度增殖着。上述的例子假定利息是资本的百分之五；但实际上它往往是等于资本的百分之十、百分之二十、百分之五十，有时还等于资本本身。

傅立叶主义者——与平等势不两立的敌人，他们把拥护平等的人看做骗子 ——保证在把生产量提高到四倍的时候，就可以满足资本、劳动和才干的一切要求。但是，如果生产量提高到四倍、十倍甚或百倍，所有权也会通过它的积累威力和它的资本化的效果，很快地把产品、资本和土地，甚至劳动者都兼并掉。在法郎斯特尔里是否禁止积累资本和放债生利呢？如果禁止的话，那就请他们说明他们的所谓财产是意味着什么吧。

我不预备再多作这些计算。它们可以发生无穷尽的变化，如果我强调这种变化，那将是幼稚的。我只是要问，当法官被请求判决一件占有权的诉讼时他们是根据什么标准确定利息的？并且，再从较高的角度来讨论这个问题，我要问：

立法者在把所有权的原则介绍到共和国里来的时候，有没有衡量过一切后果？他是否知道可能性的法则？如果他知道这个法则，为什么在《法典》里没有提到？为什么让所有人在增殖财产和收取利息方面具有这种惊人的活动范围？为什么在确认和确定所有权上给予法官

这样惊人的自由？为什么在不断规定新的捐税上给予政府这样惊人的权力？到什么程度，人民才可以拒绝接受预算案，佃农才可以拒付地租，工业生产者才可以拒绝支付资本的利息？剥削权从哪里开始，到哪里为止？生产者什么时候可以对所有人说：我再也不该欠你什么了呢？所有权什么时候可以得到满足呢？要到什么时候所有权才不再向人盗窃呢？

如果立法者知道可能性的法则而置之不顾，他的正义是什么样的正义呢？如果他不知道，他的智慧是什么样的智慧呢？我们怎能承认他那种不公正的或者愚蠢的权威呢？

如果我们的宪章和法典以一种荒谬的假设为基础，那么法律学校中讲授的是什么呢？最高法院的裁判是什么呢？我们的议会所讨论的是什么呢？政治学 是什么呢？我们的所谓政治家 是什么呢？法理学 是什么意思？我们岂不应该把它叫做法愚学 吗？

如果我们所有的制度都以一种计算的错误为基础，结果这些制度岂不都变成谎话了么？并且，如果整个社会结构是建立在所有权的这种绝对的不可能性之上的，那么我们生活于其下的政府岂不真是一个怪物，我们现在的社会岂不真是一个乌托邦了吗？

第九个论题

所有权是不能存在的，因为它没有反对所有权的力量

I． 按照我们那条定理的第三项推论，利息对于所有人本人，正像对于别人一样，也是滚算的；这个经济原则是普遍地被承认的。初看起来，再没有比这更简单的了；可是在用语的意义上，再没有比这更加荒谬和更加自相矛盾的了，也再没有比这更绝对地不可能的了。

据说，工业家对于他所支出的房租和资本的利息是自己偿还自己的；他自己偿还自己，这就是说他可以从购买他的产品的公众身上得到补偿。这是因为，工业家似乎是靠他的所有权获得这项利润的，如果他也想靠他的商品获得利润，他能否付给自己一法郎的代价以换取

他只花九十生丁制造的产品并由此得到盈利呢？不能：这样的一种交易只会把金钱从商人的右手转到他的左手，而并无任何利润。

要知道，既然对于一个自己和自己进行交易的个人可以这么说，对于整个商界也可以这样说。让我们把十个、十五个、二十个生产者连在一起组成一条随便要多长就有多长的链锁：如果生产者甲在生产者乙身上得到了一笔利润，那么按照经济学原理，乙一定就会在丙身上求得补偿，丙则在丁身上求得补偿，如此类推，直到最后一个生产者亥为止。

但是亥又从谁的身上去收取那笔在开始时由甲提取的利润呢？萨伊答复说，从消费者身上 。多么无聊的遁词啊！难道这个消费者除了甲、乙、丙、丁……等等或亥之外还有别人吗？亥从谁的身上去求得补偿呢？如果他向第一个获利者甲求得了补偿，那么谁都没有得到利润了，因而谁也没有所有权了。相反，如果亥自行承担这个负担，那么从这时起他就不再是社会的一分子了，因为这个社会把所有权和利润给予其他的同伙而对他则拒绝不给。

所以，既然一个国家的国民像整个人类那样，是一个不能在它本身之外有所活动的大规模的生产社会，那就显然可以看出，没有一个人能够不剥夺别人而使自己得利。因为，如果要使甲的所有权和收益权受到尊重，我不得不拒绝尊重亥的所有权和收益权；从这里我们可以看出，与地位平等相分离的权利平等不能成为事实。政治经济学在这方面的不公正是彰明昭著的。“当我，一个工业企业家，购买一个工人的劳力时，我并不把他的工资包括在我的企业的纯利中，恰恰相反，我是把它从纯利中除去的；但工人却是把它计算在他的纯利中的……”（萨伊：《政治经济学》）。

这意味着工人所得的全部收入都是纯利 ；而在企业家的收入中，纯利 只是超过他的薪金的那部分。但是为什么只有企业家才有权利得到利润呢？为什么不把这种实质上就是所有权本身的权利给予工人呢？在经济学的用语上，工人是资本；可是，一切资本在它的维修费用之外，都应该产生利息；这就是所有人为了他的资本和为了他自己所注意做的。为什么就不许工人从他的资本上（这资本就是他自己）同样地提取一部分的利息呢？

所以所有权是权利的不平等；因为如果它不是权利的不平等的话，它就会成为财产的平等，换句话说，所有权就不会存在了。如今，宪章保障一切人权利平等，所以根据宪章来看，所有权是不能存在的。

II．一份地产的所有人甲能否仅仅因为他是这块土地的所有人就可以去夺取他邻居乙的田地呢？——不能，那些土地所有人回答说；但是这和所有权有什么关系呢？你们通过下面一系列相类的论题就可了解。

工业家丙是一个帽商，他是否有权强迫也是帽商的邻居丁闭厂停业呢？绝对没有这种权利。

但是丙想在每顶帽子上赚一法郎的利润，而丁却满足于半个法郎的利润；显然丁的这种适可而止的态度会妨碍丙的过分的贪图；丙是否有权阻止丁出售帽子呢？当然没有这种权利。

既然丁可以自己做主，以比丙低廉半个法郎的价格出卖他的帽子，丙也就可以自由地把他的帽子的价格减低一个法郎。可是丁是贫穷的而丙则是富有的；结果，在两三年之后，丁就由于这个无法应付的竞争而宣告破产，于是丙就可以完全控制市场了。所有人丁能否从所有人丙取得赔偿呢？他能否对丙提起恢复他的业务和财产的诉讼呢？不能，因为如果丁比较富有，他就可以去做和丙相同的行为。

根据同样的理由，大土地所有人甲可以对小土地所有人乙说："把你的地卖给我吧，不然的话我就不让你出卖小麦[184]"；并且他可以不必对乙采取任何强迫手段，也不致让他有申诉的理由就办到这一点。所以只要有决心，甲就可以把乙吃掉，仅仅是因为甲比乙强大。因此，甲和丙所以能够对乙和丁进行掠夺，并不是依靠所有权而是依靠强权。通过所有权，两个邻居甲和乙以及两个商人丙和丁都不能互相伤害。他们既不能互相掠夺，又不能互相毁灭，也不能互相损人利己。完成上述的侵占行为的，是以强凌弱的强权。

工厂主所以能够任意减低他的雇员的工资，富有的商人和殷实的所有人所以能够按照他们任意决定的价格出卖他们的商品，也都是根据这个强权。企业家对工人说："你可以随意把你的劳力提供到别处

去，如同我可以随意接受你所提供的劳力那样；现在我就给你这么多。”商人对顾客说：“买不买听便；钱是你的，正如货物是我的一样。我就要这样的价钱。”让步的是谁呢？就是那个力量比较弱的。

所以，不用强力，所有权是没有力量来反对所有权的，因为不用强力，财产是不能通过收益而有所增加的；所以，如果不用强力，所有权是无效的。

历史的注释。——殖民地食糖和本地食糖之间的斗争，给我们提供了一个关于所有权的这种不可能性的显著的例子。如果你们听凭这两种工业自行发展，殖民者就能使本地的制造商破产。要维持甜菜的种植，就必须对甘蔗征税：为了保护一方面的所有权，就必须损害另一方面的所有权。在这个事件中，最关重要的恰巧就是人们最不注意的事情，就是：无论这样或那样，所有权一定要受到侵犯。如果对两种工业中任何一方征收一种比例税来维持市场的平衡，你们就会造成一个最高价格，你们就会在两方面打击所有权。一方面你们的税收妨碍了贸易的自由；另一方面，它破坏了所有人之间的平等地位。如果给予甜菜业补助金，你们就会侵犯纳税人的财产。如果由国家负责经营这两种性质不同的食糖业，像由国家来维持各种烟草的种植那样，你们就会废除一种所有权。后述的这个办法也许是比较简单和比较好的办法；但是，要促使国家这样做，就必须有一些能干的人和乐于为群众服务的人的协助，这在目前是不可能实现的。

竞争，有时称为贸易自由，总之就是所有权的交换，将在长期间内被当作我们商业立法的基础。从经济学的观点来看，它涉及所有的民法和整个管理制度。可是竞争是什么呢？是一种在围场中的决斗，在那里，权利是由武器决定的。

我们的野蛮的祖先问道：“谁说谎？是被告还是原告？”更加野蛮的法官回答说，“让他们进行决斗吧，强权就是公理。”

在我们两个人之中，谁可以把香料卖给我们的邻居？“让你们各自出卖吧，”经济学家高声说，“更精明、更狡猾的人是更老实、更能干的商人。”

这就是《拿破仑法典》的精神实质。

第十个论题

所有权是不能存在的，因为它否定平等

这个论题的阐述将是以上那些论题的撮要。

1．经济法的原则是，只能用产品购买产品 。所有权只能以生产效用这一理由为自己辩护，所以，它既然什么东西也生产不出，就要永远受到谴责了。

2．应该用产品来抵偿劳动 ，这是一条经济学上的定律；但由于所有权的存在，生产费用就超过它的价值，这是事实。

3．经济学上的另一条定律是：在一定的资本条件下，生产不是由资本的数额而是由生产力来衡量的。 所有权既然不考虑劳动而要求收入永远与资本成比例，就并不认识这种因果之间的平等关系。

4和5．像蚕吐丝结茧那样，劳动者永远不是单为自己生产的。所有权由于要求双倍的产品而无法获得，就掠夺劳动者并将他杀害。

6．大自然只给每个人一个理智、一个灵魂、一个意志；所有权在给予一个个人以多数的投票权时，认为他具有多重的灵魂。

7．一切不能再生产效用的消费是一种毁灭。不论所有权从事消费、储蓄或积累资本，它都不能生产效用，因此它是贫乏和死亡的原因。

8．对于一种天然权利的满足永远会产生一个等式；换句话说，对于一件东西的权利必然是通过对这件东西的占有而得到平衡。所以，在自由权和自由人的地位之间存在着一种平衡、一种等式；在做父亲的权利和父道之间存在着一种等式；在安全权和社会保障之间存在着一种等式。可是在收益权和收益金的收取之间却永远没有等式；因为逐次收取的收益金在每次收取时，就产生收取另一项收益的权

利，这另一项又产生第三项，等等……以至无穷。所有权既然永远不能达到它的目标，所以是一种反自然的和反理性的权利。

9．最后，所有权并不是自我存在的。它的生存和活动必须有一个外在的原因，这个原因不是强力 便是诈欺；换句话说，所有权并不等于所有权，这是一种否定，一种欺骗，是根本不存在的东西。

---

[1] 在罗马法上，人们用假冒一词作为各种没有专用名词的诈取或欺骗行为的统称；在法国的法律上，按照《民法法典》第2059条的规定，“出卖或典押一项明知非自己所有的不动产，或者把已经抵押出去的不动产诡称为没有负担的财物而出卖或抵押给别人，或者在出卖或抵押时诡称不动产上的抵押权小于实际负担，都是假冒行为。”——原编者

[2] 大卫王，前约1010—前970年犹太国王，著名的《旧约·诗篇》的作者。——译者

[3] 《启示录》，《新约》最末一章的名称。——译者

[4] 斯芬克斯，人面狮身兽的名称，希腊神话说此兽向行人提出谜语，人如不能置答，即被吞噬，后来它的谜为伊狄泼斯识破，兽便投河自杀，现一般以斯芬克斯比喻难解之谜。——译者

[5] 巴比尼埃努斯（147—212），古罗马法学家。——译者

[6] 大卫·李嘉图（1772—1823），他的《政治经济学及赋税原理》是1817年发表的。——原编者

[7] 约翰·腊姆赛·马卡洛克（1789—1864），苏格兰经济学家。——原编者

[8] 詹姆斯·密尔（1773—1836），是萨伊的朋友，他曾发表过《政治经济学原理》和《英属印度史》；他是约翰·斯图亚特·密尔的父亲。——原编者

[9] 蒲鲁东事实上没有懂得李嘉图关于地租、即差额地租的理论。人家只不过对那些经济现象提出了一个解释，他却要在这些解释中去找寻一种权利的原理。此外由于他对那不恰当的用语有所误会，所以在地租和田租之间，没有加以区别。——原编者

[10] 布恰南（1779—1848），曾于1814年着手编订一部共计四册的亚当·斯密的巨著，其中的补充部分载有他的传略、笔记和注释。——原编者

[11] 此处应为"拿好，法院判给你们各人一片蛎壳——免缴讼费……"（拉丰登：[160]《寓言集》第9册第9篇）。——原编者

[12] 拉丰登（1621—1695），法国十七世纪大寓言诗人。——译者

[13] 魁奈（1694—1774），法国十七世纪经济学家，重农学派的创始人。——译者

[14] 德罗茨，1775年10月3日生于贝桑松，1850年11月9日死于巴黎，一个正直的人和乐观派哲学家，但并未被认为是一个最有创见的经济学家，1806年他写了《试论成为幸福者的艺术》，1824年写了使他成为法国科学院院士的《道德哲学》，1829年写了使他被选为伦理科学院院士的《政治经济学》。他曾被贝桑松学院指定为蒲鲁东的监护人和导师。这两个人的性格不相投合，但至少在德罗茨方面，他对待蒲鲁东是很好的。（参阅附录中1840年8月3日的信件，注2。）——原编者

[15] 塞克西斯，古波斯国王（前485—前465年在位），曾大举进犯希腊，终被击败。——译者

[16] 赫勒斯滂，达达尼尔海峡的古希腊名。——译者

[17] 克劳德·约瑟夫·狄索（1801—1876），哲学教授，后来是第戎文学院院长，曾参加贝桑松学院以《星期日的宗教仪式》为题而举行的征文竞赛。蒲鲁东虽然并不完全同意他的观点，但是和他保持着通信上的关系；蒲鲁东就是通过他的译本而对几位德国哲学家有所了解的。狄索是1840年在第戎和巴黎出版的八开本的《哲学简史》的作

者。从1835到1839年，他发表了几部康德著作的译本。在1841年，他发表了《论自杀的风气和反叛精神；它们的原因和救药》。——原编者

[18] 费德尔，公元一世纪初期的古罗马寓言诗人。——译者

[19] 这样的说明就把自己耕种自己土地的自耕农和手工业者这两部分的群众划在蒲鲁东的观察范围之外了。就法国来说，在1840年前后，这两种人代表着一般称为"所有人"的四分之三。——原编者

[20] 直到这里为止，书中所讨论的所有权是专指土地的所有权而说的；所以似乎这里有必要说明为什么个人私有制的流弊主要发生在工业中。——原编者

[21] 法郎斯特尔是法郎吉（傅立叶所主张的一种协作组织）的中央大厦的名称。——编者

[22] 如果这里不写减去二而写减去三的话，那么我们就可以想到这是暗指傅立叶主义者的分配制度而说的，这个制度把十二分之五分配给劳动者，十二分之四分配给资本，十二分之三分配给有才干的人。——原编者

[23] 有人说，傅立叶既然必须用分数来乘一个整数，他就永远得到一个比被乘数多得多的产品。他曾经断言，在他的和谐的制度上汞会在零度以上的温度中固体化；这就等于是说，那些和谐主义者会使冰块燃烧起来。我曾向一个有见识的傅立叶主义者请教他对这种物理学的意见；他回答说："我不懂，但是我相信。"然而正是这同一个人，他不相信圣肉实在的教义。

[24] 傅立叶所致力改革的毋宁说是财富的生产方式而不是分配方式。——原编者

[25] 皮涅罗-费雷拉，葡萄牙政治家（1769—1846），做过奥拉托利会的神甫，从那里出来就在谷英布勒大学任教授，后被任命为驻巴黎公使馆秘书，1821—1824年任外交部长，后来在唐·米盖尔政府时期（1824—1834）侨居巴黎。他在那里著作了：《试论心理学》

（1826）；《公法讲义》（1830—1835），三册；《立宪政体的公法学原理》（1834），三册，十二开本。——原编者

[26] 杜夏台尔伯爵（1803—1867），1834年8月4日被任命为农商部大臣，1839年5月12日被任命为内政部大臣。他是茹弗洛阿的学生，在《地球报》杂志上经常发表文章，并于1829年发表了《论慈善事业和社会经济的关系》这部著作。——原编者

[27] 1838年年底，巴黎保安队发动了一次要求把普选权赋予保安队全体成员的大规模的请愿运动。阿拉哥的一篇震动一时的演说词把这个议案在众议院（梯也尔内阁时期）中提付讨论（1840年5月16日）。见夏尔来蒂：《七月王朝》，《现代法国史》第5册第162页以下。——原编者

[28] 巴仑-杜夏特莱（1790—1836），慈善团体和救济局的医师，著有《论巴黎市内的卖淫》，1836年出版，两册，八开本。——原编者

[29] 在这里手淫与自渎是有区别的。后者无疑是单独一个人干的，而前者则是由两个人，当然有男的和女的，彼此相互动作的。后来这种下流的手淫行为由于它使人发生的快感甚至成为一些已婚妇女十分喜欢的淫行了。

[30] 多夫制，就是一个女人同时有几个丈夫。

[31] 在英国，不久以前有一个马尔萨斯的门徒在一本小册子中公开地宣传过杀婴。他建议在所有那些生育孩子超过决定数字的家庭中，每年对无辜的婴孩进行一次屠杀；并且他要求开辟一块点缀着雕像、树丛、喷泉并种着花草的壮丽墓地，专供埋葬超额婴孩之用。母亲们可以常常到这个愉快的地点来想象这些小天使的幸福，并且在得到完全慰藉之后，她们回家去再生育另外一些随后再送到这里来的孩子。

[32] 这是一般英国人的别名。——译者

[33] 这是一般法国农民的别名。——译者

[34] “英国政府的财政情况曾经在上议院1月23日的会议上赤裸裸地揭露出来了；它并不是令人鼓舞的。几年以来，支出总是超过收入，内阁只能依靠每年都重新采用的举债办法来维持预算的平衡。经官方证实，仅1838年和1839年的赤字就高达四千七百五十万法郎。1840年，估计将超支二千二百五十万法郎。”提出这些数字的是里本勋爵。墨尔本勋爵回答说：“这位高贵的伯爵所宣称的国家开支不断增加的事实不幸是有根据的，并且我同意他这样的看法：对于这种情况，还不能希望 有减轻或者弥补这些开支的办法。”（1840年1月26日《国民报》）

[35] 圣路易王朝的时期是从1226年起至1270年为止。——译者

[36] 这里必须假定小麦总产量超过消费的需要，并且超过很多。——原编者

第五章 正义和非正义观念的心理学的解释，以及政治和权利原则的规定 [185]

所有权是不能存在的；平等是并不存在的。前者对我们来说是极可憎恨的东西，而我们却要它存在；后者支配着我们全部的思想，而我们不知道怎样去求得实现。谁能解释我们的良心和我们的意志之间的这种严重的对立状态呢？这个不幸的谬误已经成为正义和社会的最神圣的原则，谁能指出它的根源呢？

我不揣鄙陋，愿意从事这项工作，并且我希望可以成功。

但是在说明人类为什么破坏正义之前，必须规定正义是什么。

第一部分

第一节 人和禽兽的道德感

哲学家们往往提出要了解人类的智慧和禽兽的智慧之间存在着什么确切的界线的问题，并且按照他们一般的习惯，在决定采取他们可能采取的唯一办法、即观察以前，说了不少蠢话。后来还是由一位并不以哲学自夸的谦虚的学者用一种简单的区分来结束那些无穷尽的争论；这个区分虽然简单，却是那些以其本身而论就比一个思想体系的价值还大的辉煌的区分方法之一。这位学者就是弗雷德里克·居维埃[186]，他把本能 和智慧 区别开来。

但是谁也没有提出过这样的问题：

人类的道德感和禽兽的道德感之间的区别是本质上的不同呢，还仅仅是程度上的不同？

过去，如果有人敢于主张上述问题中的后半段的见解，他的论证就会被认为是诽谤、亵渎和触犯道德与宗教的。宗教的和世俗的审判机关就会一致加以谴责。请看人们会用怎样的语气来诋毁那个不道德的反论！“良心”，他们会嚷着说，“良心，只有人能够赋有这种专门属于人类的光荣；正义与非正义的观念，功与罪的观念，是他的高贵的特权；唯有人这种万物之灵才具有高超的禀赋，能够通过自由和正义去抗拒他的那些世俗的嗜好，辨别善恶，使自己愈来愈和上帝相像……。不，那个德性的圣像永远只铭刻在人类的心上。”这些话充满着情感，但毫无意义。

亚里士多德说过：人是一种有理性的社会动物（Zôon logikon kaï politikon）。这个定义高出在它以后提出的一切定义，甚至德·包纳德[187]先生的那条有名的定义也不例外。包纳德先生的人是一种得力于器官的智者 这条定义具有双重的缺点：用未知来解释已知，即用智者来解释生物；忽视了人类的主要品质、即动物性。

所以，人是一种过着社会生活的动物。社会意味着各种关系的总和，总之就是体系。可是一切体系只能在某些条件之下才能存在：那么这些条件是什么呢？人类社会的定律 是什么呢？

人与人之间的权利 是什么？正义 是什么？

附和各派哲学家说下列这些话是毫无用处的：这是一种神圣的本能，一种不朽的和天赐的心音，一种大自然所赋予的指南，一种给降生到世界上来的一切人启示的智慧，一种铭刻在我们心上的法律；这是良心的呼声，理性的箴言 ，情感的启发，感觉的倾向；这是爱人如己的感情，正确地理解的私利；或者这是一种先天的观念，这是起源于纯粹理性概念的实用理性的绝对的命令；这是一种热情的吸引力，等等，等等。这一切可能言之成理，也好像说得很美妙；但这是完全没有意义的。即使我们把这种祈祷式的语句延长到十页之多（人们曾经把它们写在上千卷的书本中），我们离问题的解决还不能更接近一步。

“正义就是公共福利，”亚里士多德说。这话不错，但这是一种无谓的重复。“公众幸福应该是立法者的目标，”孔德先生在《立法论》中说，“这是任何良好的理由所不能推翻的原则；但是，当人们把它提出并加以说明之后，人们没有使立法得到更多的进步，正如人们在说明治愈病人应该是医师的目标的时候，不会使医学得到进步一样。”

让我们另外去找解释吧。法权 就是支配着社会的那些原理的总称；人类的正义就是对这些原理的尊重和遵守。实行正义就是服从社会性的本能；完成正义的行为就是做一个社会性的行为。所以，如果我们在不同情况下观察人对人的行动，我们就不难看出什么时候他们是在过着社会生活，什么时候他们不是过着社会生活；我们可以从那结果通过归纳过程而推断出那条定律。

让我们从最简单、最确凿无疑的事例开始。

冒了自己的生命危险去保护儿子并牺牲一切来抚养他的母亲，是和他一起过着社会生活，这是一位好母亲；相反，遗弃她的孩子的母亲是不忠于社会本能的母亲，因为母爱是社会本能的许多特征之一；这是一个违反天性的母亲。

如果我跳到水里把一个人从死亡的危险中抢救出来，那么我就是他的弟兄、他的伙伴；如果我不但不帮助他，反而使他沉得更深，那么我就是他的敌人、他的凶手。

任何从事施舍的人都把穷人当做他的伙伴，固然不是在一切方面和对于一切都把他当做伙伴，而只是就他分给他的那部分财物来说把他当做伙伴；任何强取豪夺非其劳动所生产出来的物品的人毁灭他自己的社会性，这是一个强盗。

那个把跌倒在路中的旅行者扶起、替他裹伤、安慰他并给他钱的撒玛利亚人 [188] 表示出他是那个旅行者的伙伴、他的邻人；在那同一的旅行者身旁经过而头也不回的传教士则不是那个旅行者的伙伴，而是他的敌人。

在所有这些事例中，人被一种对于他同类的内在的亲近心情、被一种隐秘的同情心所支配，这种同情心使他爱别人、与别人同甘共

苦；所以，要想抗拒这种亲近的心情，他必须有一种违反天性的意志的力量。

但是，这一切丝毫不能证明在人和禽兽之间存在着任何划分得很清楚的不同之点。在禽兽方面，当幼小动物的孱弱使它们受母亲的爱怜、即使它们结合起来的时期，人们可以看到这些母亲用一种类似我们那些为祖国牺牲的英雄的勇气，在小动物的生命遭到危险时尽力加以保护。某些种类的动物知道团结起来猎取食物、互相寻找、互相招呼（一个诗人也许会把这种情形说成是互相邀请）来分享它们的猎获物；有人看到它们在危难中互相救助、互相保卫、互相警告。大象懂得怎样把它的陷落在坑沟中的同伴挽救出来；母牛会把它们的牛犊放在中间，而它们自己则围成圆圈，角尖向外来打退狼群的进攻；马匹和猪在听见有同伴发出痛苦的叫声时会拥到发出声音的地点去。如果谈起它们的交配、雄兽对于雌兽的恩情以及它们爱情方面的忠诚，我可以写出何等生动的描述！但是为了在各方面保持正确起见，让我们补充说，这些结群友爱的、同类相爱的动人表现并不妨碍它们为了食物和争向雌兽献媚而互相争吵、互相搏斗、用坚利的牙齿互相撕裂；它们和我们是完全相像的。

在人和禽兽的身上，社会本能是或多或少地存在着的：它的性质是相同的。人更需要团结，团结的用处也比较多；禽兽则似乎更能忍受孤独的生活。在人的方面，社会生活的需要较为迫切和较为复杂；在禽兽方面，这些需要似乎没有那么强烈，变化比较少，也没有那样珍惜。总之，在人的方面，群居的目的在于保全族类和个人；在禽兽方面，保全族类的目的性大得多。

到现在为止，我们还没有发现可以被人说成是他所独有的东西：社会本能和道德感，是他和禽兽所共有的，当人因为自己做了一些慈善的、正义的和热忱的举动而自以为和神相像的时候，他没有觉察到他不过是服从了一种完全是动物性的冲动。我们是善良的、有情谊的、富于同情心的、有正义感的，同时我们是急躁的、贪婪的、好色的、有报复心的，这就是说我们与禽兽是相似的。我们的最高德性归根到底是盲目的、受感情冲动的本能：有什么值得神化和颂扬的呢！

可是在我们这些两足动物和其余的生物之间存在着一种区别；它是什么呢？

一个学习过一点哲学的小学生就会很快地答复说：这个区别在于我们自觉到我们的合群能力，而禽兽则不能有这种自觉；在于我们对自己的出于社会本能的活动能够加以思考和推究，而在禽兽方面，则根本没有这类的情况。

我可以更进一步说：我们凭借思考和推理的能力，才能够懂得，抗拒那个我们称之为正义 的支配着我们的社会本能，首先对于别人其次对于我们自己是有害的。这种思考和推理的能力好像是我们人类特有的禀赋。正是我们的理智在教导我们，当一个自私的人、一个盗贼、一个杀人凶手、一个社会的叛徒明知故犯地作恶时，他就对大自然、对别人和他自己犯了罪，他就成为一个罪人。最后，使我们能够断定像我们这样的生物应该对他们自己的行为负责的，一方面就是我们的社会感情，另一方面就是我们的理智。这就是悔悟、复仇和刑事裁判的原则。

但是这一切只能在禽兽与人之间造成一种智慧上的不同而决不是一种情感上的不同；因为，虽然我们是通过理智来考虑我们与同类之间的关系的，我们却同样也以这种方式来论究我们的最平凡的举动，比如：喝、吃、选择妻室、选定住所等等。我们对尘世和天堂的一切事情进行推理；没有任何事情是我们的推理能力所适用不上的。可是，正像我们对于外界现象所得到的知识并不能影响这些现象的原因和规律一样，我们的思考作用在启发我们的本能时，也只是使我们明白感觉的本质，而并不改变这种本质的特征；这个思考作用使我们了解我们的是非善恶，但并不能改变它，也不能变更它。在犯了错误之后我们对自己所感到的不满，在看到不合乎正义的行为时我们心中所感到的愤怒，应该加以处罚和应该给予酬劳的想法，都是思考作用的效果，而不是本能和情感的直接效果。我不能说智慧是人所独有的，因为禽兽在做了坏事之后，也会有所感觉，并且在它们之中有一个受到攻击时，它们也会发怒，但是我们在对于社会义务的理解上，在对于善恶的了解上具有比禽兽无限优越的智慧，然而就道德来说，这并不能证明人和禽兽之间存在着一种本质上的差别。

第二节 初级的和第二级的社会性

我坚决认为我刚才所说的那个事实是人类学上最重要的事实之一。

驱使我们过社会生活的那种交感的吸引力，在本质上是盲目的、不规则的，所以它总是受到一时的冲动的支配，而不去考虑较高的权利，不去辨别事情的利害得失或轻重缓急。野狗毫无差别地跟着所有呼唤它的人跑；吃奶的孩子把每一个男子当作爸爸，把每一个女人当作奶妈；每一个活着的生物在被剥夺了同类动物的往来时，竭力想找一个和他同过孤独生活的伴侣。社会本能的这种基本特点使一些性情轻浮的人的喜新厌旧的交谊变得不可容忍甚至可憎；这种人容易对每一个新面孔发生热情，胡乱对人表示殷勤，并且为了一种短暂的关系而忽视多年的旧交和最可尊敬的情谊。这样一些人的缺点不在于他们的情感方面，而在于他们的判断力方面。这种程度的社会性是我们在看到一个和我们相类的生物时从内心产生的一种吸力，但这种吸力永远只存在于那个具有这种感觉的人的身上；它可能是彼此都有的，但不能互相沟通：爱、善意、怜悯、同情，不管你给予什么名称，它并没有值得重视的地方，它并不能把人的地位提高到禽兽之上。

第二级的社会性是正义，人们可以把它解释为承认别人具有一种和我们平等的人格 。正义感是我们和各种动物所共有的，至于在认识方面，唯有我们才能对于什么是正义这一点得到确切的概念，可是，像我刚才所说的那样，我们对它的看法并不能改变它的本质。我们在下面就可看到人是怎样把自己提高到禽兽所不能达到的第三级的社会性上去的。但我们必须首先从理论上证明，社会、正义 和平等 是三个相等的名词，三个可以互相解释的用语，它们的互相代替使用是永远合理的。

如果在一次航海旅行中翻了船，我慌乱地用一只小船带着一些粮食逃脱了这个危难，这时我看见有一个人在波浪中挣扎，我是不是有救他的义务呢？——是的，我是应该这样做的，如果违背这个义务，我就会被指控犯有谋杀和不忠于社会的罪行。

但是，我是否还负有使他分享我的粮食的义务呢？

要解决这个问题，我们必须改变说法。如果和他共享那只小船是带有强制性的，那么就粮食来说是否同样带有强制性呢？毫无疑义，一个伙伴的义务是绝对的。人对于物品的占用是随着他的社会性而来的，并且是从属于这个性质的；只有在全体都得到占用的许可时，占有才是专属的。但在这方面使我们的义务变成模糊不清的是我们的考

虑将来的能力，后者使我们担心一种可能碰到的危险会迫使我们去从事霸占并使我们成为盗贼和杀人的凶手。而禽兽则并不去预测本能的义务，也并不去预测结果对它自己会发生什么祸害：奇怪的是，对于人、对于这种最富有社会性的动物来说，因为有了智慧却反而产生了不遵守那个法则的动机。凡是主张只为了自己的利益而利用智慧的人是背弃社会的；如果小心谨慎的心理被用来作为我们自私的工具，那还不如由上帝来把它从我们身上取消的好。

“怎么！”你会说，“我必须和那素不相识的人共享我的粮食，即由我挣来的并属于我的粮食吗？这个人我可能永远不再和他见面，他说不定还会以怨报德呢！如果这个粮食是我们一同挣来的，如果这个人曾经为了得到这个粮食而出了力，他是可以要求他应享的一份的，因为他的协作关系可以使他享受这个权利；但照现在这种情况，他有什么权利向我提出要求呢？我们没有在一起进行生产；我们就不能共同享用。”

这个论证的缺点在于错误地假设某一个生产者并不一定和另一个生产者合伙。

如果两个人或几个人的合伙是通过正式手续组成的，它的基本条件是经过协议并订有合同和签过字的，那么从这时起，就不会对未来发生争执。每一个人都知道，例如两个人合伙捕鱼，如果其中的一个人毫无收获，他还同样有权利分享另一个人所捕得的鱼。如果两个商人组织了一个商业公司，只要这个公司还继续存在，盈亏是归公的，因为每个人不是为了自己而是为了公司进行生产的，所以在分配的时候人们所考虑的不是生产者而是合伙人。所以接受种植园主的稻草和大米的奴隶，同接受资本家所给予的永远低得可怜的工资的文明工人，都不能分享产品，因为他们虽然和雇人一起进行生产，却不是雇主的合伙人。同样，拖着我们车辆的马和拖着我们耕犁的牛同我们一起生产，但它们并不同我们合伙；我们取得它们的产品，但是并不分给它们。给我们服役的牲口和工人的地位是相等的：如果我们分别给予一些好处，那不是出于正义感，而纯粹是由于仁慈[189]。

但我们是否都可以不联合在一起呢？让我们回忆一下前面两章所陈述的内容。即使我们不想联合，事物的力量、消费的必要、生产的规律、交换的数学原理还会使我们结合在一起。这条法则只有一个例

外，就是所有人；他是通过他的收益权来进行生产的，不与任何人合伙，因而他没有与任何人共享他的收益的义务，正如谁也不必和他共享各人自己的产品那样。除了所有人以外，我们都是为了彼此的利益而劳动的；我们如果不靠别人的帮助，单靠自己是一事无成的；我们不断地在我们之间交换着产品和劳力：如果这不是社会的行为，那又是什么呢？

要知道，如果没有平等，无论商业、工业或农业的任何协作都是不能想象的；平等是协作的必要条件。所以，在与这种协作有关的一切问题上，侵犯协作关系就是侵犯正义和平等。你可以把这个原则应用于整个人类。看了上文以后，我料想读者一定有所了解，不必靠我的帮助就能推及其余了。

根据这个原理，如果有人着手占有一块田地，并且说，“这是我的”，那么，只要其他任何人都有同样的占有权，他就不会是不合乎正义的；如果他想迁居到别处去而把他的田地去换取一块等值的田地，他仍然不会是不合乎正义的。但是，如果他叫一个人来代替他，并且对他说，“在我休息的时候，你给我劳动”；那么，他就变成非正义的、不与他人协作的和不平等的 了。他就是所有人。

相反地，懒汉或放荡的人不去完成任何社会任务，而像别人一样——往往还比别人更多地——享用社会的生产品，这种人就应该被当作盗贼和寄生虫来控诉。为了我们自己，我们应当什么也不给他；但是，既然他必须生活，那就应当把他置于监督之下，强迫他去劳动。

社会性就是有感情的生物彼此所感到的吸引力；正义是带有思考和知识的同一的吸引力。但是，我们把正义放在什么样的一般概念之下，放在什么样的理解力的范畴之中呢？放在等量的范畴之中。因此，正义在古代的定义是：正义是平等，非正义就是不平等（Justum æquale est，injustum inæquale）。

那么，怎样实行正义呢？就是在劳动的平等条件下使每个人分享一份相等的财产；就是像社会成员那样从事活动。即使我们的自私心会有怨言，我们却无从反对明确的事理和必要性。

什么叫占用权？是在新来的劳动者出现时立即减少每一劳动者的份额从而进行土地划分的一种自然的方法。在公共利益需要时，这个

权利就归消灭。这个利益既是社会的利益，又是占用人的利益。

什么叫劳动权？这就是在具备必要的条件的情况下使自己分享一份财产的权利。这是社会的权利，也是平等的权利。

正义是一个观念和一种本能相结合的产物，在人能够有所感觉并形成观念时，它就立刻在他身上表现出来。因此，人们一向把它当作一种先天的和原始的思想感情，但这种看法在逻辑上和时间上都是错误的。正义，按其混合的成分（如果我可以采用这个名称的话）来说，也就是从感情和理智混合产生的正义，在我看来就是自我的单纯性和统一性的最有力的证据之一；正像听觉和视觉不能产生一种半听觉、半视觉的复合感官一样，人体也不能由它自己产生上述的那种混合物。

正义的这种双重性给本书第二、第三和第四章中的一切论证提供了明确的理由。一方面，正义 的观念既然和社会的观念是等同的，而社会又必然意味着平等，所以平等就一定成为为所有权作辩护而制造出来的一切诡辩的基础；因为，只有把所有制说成是合乎正义的和合乎社会需要的制度才能加以辩护，而所有权就是不平等，所以，要想证明所有权是合乎社会性的，就必须证明非正义即正义，不平等即平等，这都是自相矛盾的论证。另一方面，既然平等的观念、即正义的第二个要素是我们从事物的数学比例中得出来的，既然所有权或劳动者之间财富的不平等分配摧毁了劳动、生产和消费之间的必要的平衡，所有权就必然是不能存在的。

所以，所有的人都是协作的，所有的人都应当享受同样的正义，所有的人都是平等的。是不是由此可以得出结论，在爱情上和友谊上如果有所优先选择的话，是不是就成为非正义的了呢？

这点需要解说。刚才我已假定有一个人处于危难的境地，并且假定我是能够援救他的；现在我再假定有两个处于绝境的人同时向我呼救。我是否可以、甚至是否应该首先去援救那个在血统、友谊、相熟或敬爱方面关系比较密切的，而让另一个人遭受死亡的危险呢？是的。那是为什么呢？因为在一般的往来中，对于我们每一个人来说，有多少个人就存在着多少特殊的交往；根据社交原则本身，我们不得不按照我们同他们关系的亲疏去履行他们要我们担负的义务。因此，

我们对于自己的父母、子女、朋友、亲戚等等，应当比对其他人更为关切。但是这种优先选择权的内容到底是什么呢？

有一个法官需要在一件发生在他的朋友和他的敌人之间的诉讼案中作出判决。在这个情况下，他是否应当关怀他的亲密的伙伴 而不关怀他的疏远的伙伴 ，从而不顾相反的证据，判决他的朋友胜诉呢？不应当这样，因为如果他偏袒了这个朋友的非正义行为，他就会变成他朋友的违犯社会契约行为的同谋犯，他就会和他的朋友一起阴谋反对社会团体了。优先选择权只能表现在个人的事情上，如爱情、尊敬、信任、亲密等等，并且只能发生在无法对所有的人同时考虑的场合。所以，在遇到火灾的时候，父亲总是会先去抢救他的孩子，再想到他的邻居；但是，一个法官就一项权利作出判决，却不是属于他本身的问题，也不是他可以任意决定的行为，他不能自作主张地偏袒一方而损害他方。

这些特殊的小社会可以说是由我们在大社会中的各个人以同一中心组成的，关于这些特殊小社会的学说使我们能够解决一切由不同种类的社会义务的对立和抵触所引起的问题；古代的悲剧就是以这些问题作为基本题材的。

禽兽之间的正义在某种程度上是消极的。除了保护它们的崽子、结群猎取和掠夺食物、共同防御以及有时作个别的援助以外，它的内容与其说是积极的行动，还不如说是消极的预防。一个爬不起来的有病的动物或一个不小心掉到悬崖下面去的动物，既得不到医药也得不到食物。如果它不能治愈自己或摆脱它的困境，它就有生命的危险；它在病床上得不到看护，在囚禁中得不到食物。它们对于同类的疏忽一半是由于它们智力薄弱，一半是由于它们缺乏物资。此外，人与人之间所司空见惯的那种亲密程度在禽兽中间也不是没有的；它们具有习惯的和特别的友谊，睦邻的友谊和亲属的情谊。和我们相比，它们的记忆力是薄弱的，情感是模糊的，智力几乎是等于零；但同样的能力在某种程度上是保存着的，而我们在这方面的优越性完全是从我们的悟性产生的。

我们所以能够把社会本能迫使我们完成的行为加多起来并配合起来，以及我们所以能够懂得怎样使这些行为更为有效和怎样公正地加以实施，那是由于我们记忆力的广阔和我们判断力的深刻。过着合群

生活的禽兽是能够实行正义的，但它们不了解它的本质，也并不加以推究；它们不假思索或不加考虑地服从自己的本能。它们不懂得怎样把社会感情和平等观念结合起来；而平等观念是它们所没有的，因为它是抽象的。相反地，我们从社会生活意味着平等这一原理出发，能够通过我们的推理能力在我们的权利的规定方面互相了解并互相协议；我们甚至已经在很大程度上利用了我们的判断力。但是在所有这些方面，我们的良知起的作用很小，这可以由下列事实获得证明：我们在某些比其他动物更接近我们的智力标准的动物身上所依稀看到的权利 观念，似乎是从它在野蛮人身上所处的低级阶段成长起来，然后才达到像在柏拉图和富兰克林等人身上所表现出来的崇高地位的。如果我们探索一下道德感在个人身上的发展过程和法律在各个国家中的演变情况，我们就可以相信，正义的观念和立法的完善总是和智慧成正比的。所以，有些哲学家认为是简单的正义观念实在是复杂的。它一方面从社会本能、另一方面从平等的观念产生；正像犯罪的观念是由正义被侵犯这一感觉和自由意志的观念产生的那样。

扼要地说，本能是不因人们对其本质有所了解而改变的，我们至今在禽兽中和人类中所观察到的社会事实也是如此。我们懂得正义的意义或者说我们懂得从平等的角度所看到的社会性。我们没有碰到可以使我们不同于禽兽的地方。

第三节 第三级的社会性

也许读者没有忘记我在第三章中对分工和专长所作的论述。

人与人之间，才干和才能的总和是相等的，他们的本性也总是相似的。我们大家生来，都是诗人、数学家、哲学家、艺术家、工匠或农夫，但我们的天赋并不相等；在社会上的人与人之间，或者在同一个人身上的机能与机能之间，存在着千差万别。我们曾经说过，相同的机能之间的这种程度上的差异，在某些方面这种才干的出众，是我们社会的基础。大自然把智慧和天才分配得这样经济和这样慷慨，使社会的机构永远不必担心特殊才干的过多或缺乏，并且使每个劳动者在致力于他的职务时总能熟练地利用所有他的同行的工作成就和发明创造。由于大自然的这种朴素的和聪明的布置，劳动者在他的工作中不是孤立的；在他和他的同类在情感上联合起来以前，他是通过思想和他们相沟通的，所以对他来说，爱是从智慧中产生出来的。

在禽兽社会，这一点并不如此。在每一种类中，所有个别禽兽的有限禀赋在项目上、甚至在程度上（当这些禀赋不属于本能时）都是相等的。每一个禽兽都会做其他鸟兽所做的事情，并且做得和它们一样好，例如寻觅食物、逃避敌害、挖掘洞穴、构筑鸟巢等等。当任何一个动物是自由的和健全的时候，它不希望也不需要邻居的援助，而后者则同样也是独立的。

那些群居着的禽兽在一起生活时，并不交流思想，也不作亲密的交谈：大家都做着同样的事情，什么也不用学习，什么也不用记牢，它们彼此看着，互相感觉着，互相发生接触，但彼此根本没有深入的了解。人与人不断地交换意见和感情、产品和劳务。在社会生活中所学习到的和实行的一切对他都是必要的；但是在这个数量庞大的产品和观念中，每个人单独生产的和获得的东西不过是沧海一粟。人如果不为社会工作就不成其为人；而社会则是依靠它的各部分的力量的平衡与和谐才得以维持的。

禽兽的社会是简单 的；人的社会是复杂 的。人和人、禽兽和禽兽都通过相同的本能联合起来；但是人的联合方式与禽兽有所不同；也就是这种不同的联合方式造成道德方面的全部差别。

我在通过那些把所有权当作社会基础的法律本身的精神和政治经济学说明了——也许说得太多了——既不能用占用的先后也不能用才干、劳力、经营和才能等等的优劣来证明地位的不平等是正当的。但是，地位的平等虽然是天然权利、自由、生产规律、天赋能力和社会原理本身等等的必然后果，却并不把社会感情的发展限制在借方 和贷方 的范围以内。仁慈和爱的精神可以远远地超出这个范围；当经济已经达到它的平衡时，人类的心灵就可以开始受益于它自己的正义感，而同情心也可以在它的无限的情感中充分发挥出来。

于是社会感情就会获得一种因人而异的新的特征：在强者的心中，这就是在乐善好施以后而感到的愉快的心情；在相等的人们之间，这就是坦率和恳切的友谊；在弱者心中，则是那种钦佩和感恩的幸福感。

具有卓越的体力、才干或勇气的人知道他现有的一切成就都应归功于社会，如果没有社会，他就什么也不是，什么也不会；他知道社

会像目前这样把他看作社会成员中最次的一员时，也没有对不起他的地方。但他同时也不会不意识到他的力量和伟大之处；他对人类自愿表示崇敬，他承认自己只是造物主的一个工具——只有造物主才值得赞叹和崇拜——我说，正是这种感情和意志的同时的表白，正是这种对上帝的真诚崇敬，使人与众不同，使它不断向上，把他提高到禽兽所无法达到的那种社会道德的高度。赫克里斯为了希腊的安全消灭了许多怪兽并惩罚了许多强盗，奥尔菲斯教育了粗野和凶蛮的皮拉斯基人，这两个人对他们的工作都不要任何报酬，我们在这里看到诗歌所创造的最高贵的形象，看到正义和德性的最崇高的表现。

自我牺牲的愉快是形容不出的。

如果我把人类社会和古希腊的悲剧相比，那么我会说，高尚思想和伟大精神的队伍按照向左舞曲的节奏跳舞，卑微的群众则按照向右舞曲的节奏跳舞。这些群众担负着艰苦而平凡的工作，但由于他们的人数和他们职务的和谐安排而具有无限的力量，这些人执行着别人所作出的计划。他们受别人的领导，他们却并没有对别人欠下什么恩情；可是他们钦佩这些人并且尽量地歌颂和赞美他们。

感激的心情使人们充满着敬慕和热忱。

但是平等使我内心感到喜悦。仁慈可以退化为淫暴，钦佩可以退化为屈从。友谊则是平等的产物。啊，我的朋友们，但愿我能够毫不争胜地、毫无光荣地同你们生活在一起；但愿平等把我们团结起来，由命运来指定我们的地位。但愿我在去世的时候不知道你们之中谁是我最应该敬重的人！

在人们的儿女的心中，友谊是珍贵的。

宽宏大量、感激（这里我所指的只是从钦佩一种高超力量的心情中产生的感激）和友情是单一感情的三种不同的色调，我把这种感情叫做社会的公道 或社会的相称性 。[190] 公道不会改变正义：但是后者始终把公道作为基础而加上敬重的心情，从而在人的身上形成一种第三级的社会性。由于公道的作用，当我们帮助那些需要我们帮助的弱者并使他们成为我们的平等者时，当我们公正地给予强者以感谢和尊敬而不致使我们成为他们的奴隶时，当我们为了即使是根据交换的

权利从我们的邻人、朋友和同辈接受任何东西而向他们致意时，我们就立刻感到这是我们的义务，同时也是我们的快乐。公道是被理智和正义提高到理想境界的社会性；它的最普通的表现就是谦恭 或彬彬有礼；在某些民族中，这种态度仅仅由它本身就差不多概括了一切社会义务。

可是，这种感情在禽兽身上是找不到的；它们爱恋、互相亲昵并且表示出某些特殊的好感，但它们不懂得尊敬，在它们中间既看不到慷慨的行为，又看不到钦佩的表示，也看不到礼貌。

这种感情不是从智慧中产生出来的，因为智慧从事估计、核算和衡量，但并不发生爱的感觉，它虽能看到，但没有感情。正义是社会本能和思考的混合产物，同样地，公道是正义和趣味的混合产物，我的意思是说它是我们的辨别能力和理想化能力的混合产物。

这个产物——第三和最后一级的人类社会性——是由我们那种复杂的联合方式决定的；在这种方式中，不平等，或者说得更恰当些，能力上的差异以及那种本质上趋向于使劳动者孤立起来的职务上的专门化，要求一种更积极的社会性。

所以在实行保护的同时起压迫作用的力量是可恶的；所以把艺术的惊人创作和最粗糙的工业产品等量齐观的愚蠢无知会引起无法形容的鄙弃；所以那种自鸣得意地说"我已经给你代价了，我丝毫不欠你的了"的傲慢庸人是非常讨厌的。

社会性、正义、公道，这就是本能在它的三种不同程度上的确切的定义，这个本能使我们和同类交往，它的具体的表现是可以用下列公式来说明的：对自然财富和劳动产品有平等享受的权利。

这三种不同程度的社会性互相支持并互为因果：没有正义，公道是不能存在的；没有正义，社会生活是一种谬误。事实上，如果我为了酬报才干而把一个人的产品拿来给予另一个人，从而不公正地剥夺前者，我就没有给予他的才干以应有的尊重；如果在社会生活中我分给自己的一份东西比分给我的伙伴的为多，那我们就不是真正的伙伴。正义是在分配那种可以衡量的具体东西时表现出来的社会性；公道是带有钦佩和敬意的正义，而钦佩和敬意是无法计量的。

根据这一点，可以作出下列几项推论：

1．虽然我们能够在各种可能的程度上随意对一个人比对另一个人表示更多的敬意，我们给予他的东西却不应超过他应得的一份公共财富，因为维持正义的责任对我们的拘束力高于维持公道的责任，第一种责任永远应当放在第二种的前面。有这样一个被古人称道的女人，当一个暴君强迫她在杀死她的兄弟和杀死她的丈夫之间进行选择时，她就牺牲了后者，其理由是：她可以再找一个丈夫而无法再得到一个兄弟；可是我说，这个女人在遵从她的公道感的时候背弃了正义并做了一件坏事，因为夫妇关系比姊弟关系更为密切，并且因为邻人的生命不属于我们所有。

根据同样的原则，在立法上，不能借口才干的不相等而容许工资的不平等，因为财富的公正分配是经济的职能而不是表示热情的手段。

最后，关于赠与、遗嘱和继承，社会须同时照顾到个人的情感和社会本身的权利，它永远不应当容许爱和偏爱来破坏正义。虽然社会乐于相信，在工作中长期和他父亲合作的儿子比别人更有能力继续经营业务，相信那个在事业的繁忙中突然死亡的公民由于他对自己工作的天然爱好而最适宜指定他的继承人；虽然被几个人指定为继承人的人容许在不同的遗产上享有选择权——可是社会不能容忍任何一种资本和事业集中在一个人的手里，也不能容许任何对于劳动的垄断和侵占行为。[191]

2．公道、正义和社会关系，对于一个活着的生物来说，只能存在于个别同类的相对关系中：它们不能发生在一个种类和另一个种类之间，例如狼对山羊，山羊对人，人对上帝，更加不可能的是上帝对人。把正义、公道和爱赋予最高的上帝，这是彻头彻尾的人神同形说；我们所给予上帝的一些性格上的形容词如正义的、仁慈的、哀矜的等等，应该从我们的祈祷词句中删去。上帝只有在和另一个上帝相对比时才能被当作正义的、公道的和慈善的。可是上帝是唯一的和单独的；因此他不能有像慈善、公道和正义这样一些社会情感。我们能否说牧羊人以正义对待他的羊和狗呢？不能；如果他想在一只六个月的羔羊身上剪下一只两岁的牡羊一样多的羊毛，如果他要求一只小狗像一只凶猛的老狗那样去看护羊群，人们不会说他不合乎正义，而会

说他发疯。这是因为在人和禽兽是没有社会关系的，虽然其间可能产生情感。人喜爱禽兽，把它们当作东西，也可以说是把它们当作一些有感觉的东西，而不把它们当作人。所以，哲学在从对上帝的观念中把迷信归诸上帝的人类情欲删去以后，还须从其中把我们那些由于深厚的敬意而赋予上帝的德性一并删去。[192]

如果上帝下降到地球上来和我们住在一起，除非他变得像我们一样，我们是不能爱他的；除非他生产一些东西，我们是什么也不能给他的；除非他能证明我们犯了错误，我们是不会听从他的；除非他能表现他的威力，我们是不会崇拜他的。我们天性的一切法则，无论是感情上的、经济上的和智慧上的，将使我们不像我们对待其他的人那样对待他，这就是说，将不按照理智、正义和公道来对待他。由此我得出这样一个结论：如果上帝希望有一天和人直接发生接触，他就应该变成人。

再说，如果君王是上帝的形象和他的意志的执行者，那么，除非他们同意像我们这样劳动，同我们和睦相处，按照他们消费的比例从事生产，用道理说服他们的臣民，做出了不起的大事，他们才能从我们这里得到爱戴、财富、服从和荣誉。而且，如果像有人那样主张过的，君王只是国家的公务人员，那么我们就须看他们本人是否和蔼可亲，来衡量我们应该对他表示怎样的爱戴；看他们的命令是否明智，来衡量我们对他们的服从义务；根据除以公民人数的社会生产量的总额来计算他们的王室费用。

所以，无论法律学、政治经济学和心理学都同意承认平等的定律。权利和义务、才干和劳动应得的报酬、情谊和热忱的发生，都是事先按照一种不变的标准规定好的，都是取决于数字和平衡的。地位的平等是社会的法则；普遍的团结一致是这个法则的保障。

由于我们的七情六欲和无知，地位的平等从来就没有得到实现；但是我们对于这条定律的反抗使得它的必要性愈来愈明显了。这一点历史永久可以作证，历史事实的发展会给我们揭示出来。社会是从一个等式走向另一个等式的。在经济学家的心目中，一些帝国的革命有时只表现为可以互相简化的代数数字的约算，有时则只是由不可避免的时间作用引起的未知数的发现。数字是历史的命运。没有疑义，人类的进步还有其他一些因素；但是，在使各个民族动荡不安的许多隐

秘的原因中，没有再比无产阶级反对所有权的周期性爆发更加有力、更加经常、更加容易辨认了。在人口增多的条件下，通过排斥和侵占而起着作用的所有权曾经是产生一切革命的根源和决定性的原因。当宗教战争和征服战争没有发展到消灭各种族的程度时，它们不过是一些偶然的混乱，很快就依靠民族生活的完全数学式的进步过程恢复过来。社会的衰颓和灭亡是由所有权所具有的积累力量造成的。

以中古时代的弗洛伦斯[193]为例，它是商人和经纪人的共和国，经常被它的有名的教皇党和保王党的派别所分裂，这些派别归根到底不过是互相斗争的老百姓和贵族地主；弗洛伦斯在银行家的统治下终于因债台高筑而趋于灭亡[194]。以古代罗马为例，从它诞生时起，它就被高利贷所吞噬，但是只要当时的世界有工作给那些可怕的劳动者做，它总是繁荣的，它在一段生息的期间以后总要发生内战而流血，当这个民族的最后一点道德感连同它向来的活力一起丧失时，它就枯竭得奄奄一息了。迦太基是个商业和金融城市，它不断地被国内的竞争所分裂。泰尔、西顿、耶路撒冷、尼尼微和巴比伦，也是由于商业竞争和像我们今天所说的市场恐慌而先后崩溃的。如果人民、如果法兰西不用一种突然发出的洪大声音宣布废除所有权的统治，上述那些著名的实例还不足以清楚地表明有怎样的命运在等待着现代国家吗？

我的工作应当到此为止。我已证明了穷人的权利，我已指出了富人的霸占行为。我要求审判；判决的执行与我无关。如果有人想把一种不合法的特权延长几年而强辩说：仅仅说明平等是不够的，还必须组织平等，尤其是必须和平地建立平等，那么我就有权答复：被压迫者的福利比大臣们所感到的困难更为重要。地位平等是公共经济和法制所依据的一条自然法。劳动权和平均分配财富的原则不应当由于权力机关的忧虑不安而让步。无产者没有权利容忍法律的矛盾，更不必说忍受政府的错误了。相反地，民事和行政权力却有责任在政治和财富平等的基础上自行改组。已知的祸害应当加以谴责并摧毁。立法者不能借口对于必须建立起来的秩序的无知而袒护一种明显的罪恶。权利的归还是不能拖延的。正义，正义；权利的确认；无产者地位的恢复：法官们和总裁们，当这些事情完成以后，你们可以注意你们的警察机关并为共和国提供一个政府！

此外，我不相信我的读者中会有人来责备我只知道破坏而不懂得建设。在说明平等原则时，我已奠定了社会结构的基础。我还做过更多的事情。我曾举例说明在解决政治和立法问题时应当遵循的步骤。就这门科学本身来说，我承认我至多只知道它的原理，并且目前我也不知道有谁能够自以为比我了解得更深切。许多人在叫嚷："如果你们上我这里来，我愿意使你们了解真理！"这些人把他们所抱有的意见和热烈的信念当作真理，而这种东西一般说来并不是真理。社会的科学像一切人类科学那样，将永远是不完全的。它所包括的那些问题的深度和多样性是无穷无尽的。我们只是勉强达到了这门科学的开端阶段：其证据就是我们还没有超出体系的阶段，并且我们曾不断地把表决中的多数的权威来代替事实。某一个语言学会以多数表决的方式决定了一些语言学的问题；如果我们议会辩论的结果不是这样有害，那么那些辩论甚至会是更加可笑的。在我们现今的时代，真正的政论家的任务是迫使那些大言不惭的人和江湖派哑口无言，使公众习惯于要求证明，而不满足于一些教条和纲领。在讨论这门科学以前，必须明确它的目标，找出它的方法和原理。必须从它的场地上清除掉使它碍手碍脚的偏见。这应该是十九世纪的使命。

就我来说，我已宣誓效忠于我的破坏工作，我将翻遍废墟和垃圾来不断地追求真理。我讨厌那种半途而废的做法；并且不必由我来提出保证，人们可以相信，既然我敢举起手来推翻圣柜，我就不会仅以推掉柜盖而感到满足。必须把那些庇护罪恶的圣堂的秘密揭露出来，粉碎旧联盟的会议桌，并把过去为人信仰的一切东西彻底清除掉。人们曾经给我们制定了一个宪章，它是全部政治学的概要，二十种立法的象征；人们曾经撰写了一部法典，它是一个战胜者的骄傲，古代智慧的总结。哦，这个宪章和这部法典的条文将一条不留；现在正是博学人士选择他们的途径并准备建设的时候了。

但是，既然一个被摧毁了的谬误必然包含着一个相反的真理，我在结束这篇论文以前，就不得不去解决政治学上的首要问题，也就是所有的人都关心的问题：

所有权废除之后，社会将采取什么样的形式呢？是不是共产制呢？

第二部分

第一节 我们的错误的原因；所有权的起源

人类社会真正形式的确定要求先解决下列这个问题：

既然所有权不是我们的自然条件，它怎么会找到立足点的呢？社会本能在禽兽中还是这样的可靠，在人类中怎么就会有失误呢？生来就是为了过社会生活的人怎么还没有团结起来呢？

我说过，人类是以复杂的方式 结合起来的；即使这个说法不确切，它所谈到的事实、即才干和才能像齿轮那样互相牵制的情况却不失为真实的。但是这些才干和才能，由于它们变化无穷，也就引起意志的无穷变化；性格、倾向以及（如果我敢这样说的话）自我的形式也不可避免地发生变化；所以在自由方面，就像在智慧方面一样，有多少人就有多少类型；有多少人就有多少性格；他们那些被不同观念所改变的兴趣、爱好和倾向必然不会互相一致；这些情况谁看不到呢？人由于他的本性和本能，是注定要过社会生活的；但他的不断地发生变化的个性却反对这样做。

在禽兽的社会中，所有的个体做着完全相同的事情。一种相同的天性在指挥着它们，一种相同的意志在激动着它们。一个由鸟兽所组成的社会是一些圆的、弯曲的、立体的或三角形的、但永远是完全等同的原子的集合体。这些个性并不发生变化，并且我们可以说，有一个单一的自我在支配着它们全体。禽兽无论是单独地或集体地完成的工作，分毫不爽地反映出它们的性格。蜂群是由本性相同和价值相等的若干蜜蜂组成的，同样地，蜂房是由恒久不变地重复着的六角形小蜂窝构成的。

但是人的那种既是为了社会的命运同时也为了本人的需要而准备的智慧，则属于一种完全不同的组织形式，因此就通过一种不难想象的后果而使人类的意志发生异乎寻常的分歧。在蜜蜂身上，意志是恒久的和一致的，因为对它起指导作用的本能是不变的，并且构成了蜜蜂的生活、幸福和整个生命；在人身上，才干是不同的，理智是犹豫

不定的，因而他的意志是多种多样的并且是模糊的。人追求过社会生活，但是他又不喜欢受压制的和单调的生活；他是善于摹仿的，但他喜欢自己的观念并热爱自己的作品。

如果每一个人像蜜蜂那样，生来就具有完全成熟的才干、某几种完善的专门知识、一门早已灌输在他灵魂中的科学，总之是他天生就了解他所应当完成的任务，不过缺乏思考和推理的能力，那么社会就会自动地组织起来。我们就会看到一个人耕种土地，另一个人建造房屋；这一个人铸炼金属，那一个人裁制衣服；还另有一些人储藏产品并主持分配。各人并不探究他的劳动的理由，并不考虑他所做的工作究竟是多于还是少于他的任务，而是会按照给他规定好的程序[195]缴纳产品，收受工资，按时休息，并且这一切不用计算，不必羡慕任何人，不用抱怨那个永远不会做不公正事情的分配人。君王就会只是治理而不是统制，因为像拿破仑说过的那样，统制就是做一个发财自肥的所有人；并且由于各人都会守住自己的岗位，什么也不用指挥，所以这些君王的工作与其说是权力和谘议的中心，还不如说是联系的中心。这就会是有组织的共产制，而不是审慎地和自由地接受的社会。

但是人只有经过多次的观察和实验才会熟练。所以他从事思考，因为观察和实验就是思考；他从事推理，因为他不得不从事推理。在思考时，他会产生错觉；在推理时，他会发生错误，并且他自以为是正确的，因而固执己见。他抱住自己的见解不放；他尊重自己而轻视别人。因此他使自己陷于孤立；这是因为，他要服从多数人的意见，就必须抛弃自己的意志和理论，即否认他自己，而这是不可能的。这种孤立状态、这种精神上的自私、这种意见上的个人主义，在真理还没有通过观察和实验而得到说明的期间，始终是存在着的。

我们最后再作一个譬喻，可以使这些事实变得更加明显。

如果突然之间，在一个蜂群的盲目的但又是辐辏而协调的本能上增加了思考和推理的能力，那么这个小社会就不能存在下去了。首先，蜜蜂就不会不尝试采用某种新的工业方法，例如把它们的小蜂窝造成圆形或方形的。各种的体系和发明都会盛行起来，直到一个长期的实践借助于一种高明的几何学证明了六角形是最有利的形状为止。后来就会发生叛乱。蜂群会要求公蜂自食其力，要求蜂后从事劳动；

在那些雌性的工蜂之间会产生妒忌，会突然发生倾轧，不久每个蜜蜂都会要求为它自己生产，蜂房将终于被抛弃，那些蜜蜂都将死亡。祸害像一条躲在花朵下面的蛇似的，通过那种甚至应该被当作它们的荣誉的能力、即思考力而潜入到酿蜜的共和国中去的。

所以，道德上的祸害，或者在我们所举的这个例子中是社会上的混乱，可以很自然地由我们的思考能力得到解释。产生贫困、犯罪、叛乱和战争的原因是地位的不平等；而地位的不平等则是所有权的产物，它是由自私产生的，它是个人的见解产生的，它是理智的专制统治的直接后果。人在孩童时期既不是犯罪的也不是野蛮的，而只是无知和缺乏经验罢了。人具有一些受他的理解力控制的不易就范的本能；起初，他思考得不多并且不善于推理；后来他吃一堑长一智，逐渐纠正他的观念并使理智趋于成熟。首先，野蛮人为了一件微不足道的东西而牺牲他的一切，后来觉得懊悔并且哭泣；以扫把他的长子权换取一盘小豆，后来又想毁约；文明工人在不稳定的情况下从事劳动，不断地要求增加工资，因为他和他的雇主都不懂得，在缺乏平等的条件下，无论工资怎样高也永远是不够的。还有，拿伯为了保卫他的产业而丢了性命；伽图为了不做奴隶而切腹自杀；苏格拉底为了保卫思想自由而喝下毒酒；1789年的第三等级要求归还它的自由；不久人民将要求工资平等和生产手段的平均分配。

人生来就是爱好社会生活的，这就是说他在他所有的关系中都追求平等和正义，但是他又爱好独立和赞扬。同时满足这些不同欲望的困难成为意志的专横及其后果——据为私有——的首要原因。另一方面，人不断地需要交换他的产品；他因为无法比较种类不同的价值，就满足于按照他的热情和一时的好恶作出约略的估计；因此他就进行一种不诚实的交易，这种交易的结果永远是豪富和赤贫的对立。所以人类所蒙受的最大的祸害起源于他的社会性的滥用，起源于人类对它感到非常自豪但在加以应用时却如此愚蠢无知的正义。正义的实践是一种科学，这种科学一旦被发现和传播之后，会使我们了解我们的权利和义务，从而迟早会结束社会的紊乱状态。

这种对于我们本能的渐进而痛苦的教育，我们自发的感觉这种迟缓地和觉察不到地转变为经过思考的认识的过程，在禽兽身上是根本看不到的，它们的本能是固定的，是永远不会进步的。

按照曾把动物的本能和智慧很清楚地区分开来的弗雷德里克·居维埃的说法，“本能像感觉、暴躁或智慧那样，是一种天然的和固有的力量。狼和狐狸能够认识它们跌落进去过的陷阱并且懂得躲避它们；狗和马甚至能懂得我们语言中的若干词句的意义并能听从我们；它们由此表示出它们的智慧。狗会把它吃剩的食物掩藏起来；蜜蜂会构筑它的蜂窝；鸟会做巢；它们这样做完全是出于本能。甚至人也有本能，刚刚出生的婴孩就知道吸吮奶头，这是出于一种特殊的本能。但是在人的方面，差不多一切都是通过智慧来做的，对他来说智慧代替了本能。至于禽兽，则情况恰恰相反，它们所赋有的本能是智慧的补充”（弗鲁伦：《弗雷德里克·居维埃的观察结果的撮要分析》）。

“人们只有承认禽兽在它们的感觉中枢 里具有一些物象或先天的和恒久的感觉，才能对本能得到一个明确的概念；这些物象和感觉可以像普通的和偶然的知觉通常所起的作用那样，使禽兽进行活动。这是一种永远追随着它们的梦境或幻象；在与本能有关的一切事情中，人们可以把它们看作是梦游病者”（弗雷德里克·居维埃：《动物界导论》）。

所以，虽然在程度上有所不同，智慧和本能是人和禽兽所共有的，那么使人与众不同的是什么呢？按照居维埃的说法，这就是思考或通过自我检查从理智上考察我们自己的后天变异的能力。

这句话说得不够清楚，需要解释。

如果我们承认禽兽具有智慧，我们就必须在某种程度上承认它们具有思考能力；这是因为，如果没有思考能力，智慧是不能存在的，正如居维埃自己用无数实例证明过的那样。但是我们必须注意，这位博学的观察家把那种使我们异于禽兽的思考能力说成是考察我们自己的后天变异的能力 。这一点，我将通过尽力阐明这位博物学者兼哲学家的警句的办法来试图加以说明。

禽兽所获得的智慧永远不能改变它们依照本能而作出的行动；这种智慧甚至只是为了应付那些可能打乱它们的行动的意外事故而获得的。相反地，在人的方面，本能的行动不断地变成深思熟虑的行动。因此，人在本能上是爱好社会生活的，并且他每天通过推理和选择变得格外爱好社会生活了。起初，他依靠本能创造了他的语言 [196] ，

他由于灵感而成了诗人；今天他使语法成为一种科学，使诗歌成为一种艺术。他对上帝和来世的看法是自发的、出于本能的，他用以表达这个看法的方法又是荒谬的、奇形怪状的、优雅的、令人感到安慰的或可怕的。十八世纪轻薄的反宗教情绪所讥笑的这一切不同的信仰，是宗教感情的表达方式。总有一天，人将向自己解释他所信仰的上帝的德性是什么，他内心所向往的另一个世界的本性是什么。

人轻视他根据本能做出的一切事情；或者，如果他加以赞叹的话，他是把它当作神的作品而不是把它当作自己的作品的。这就说明了早期的发明家其名不彰的原因，也说明了我们何以对宗教问题漠不关心以及宗教仪式何以有那么多可笑的项目。人只重视思考和推理的产物。在他的心目中，本能的最值得钦佩的产品不过是一些侥幸的意外收获；他把由智慧得来的东西叫作发现——我过去几乎把它说成是创造。本能是情欲和热情的根源；造成罪行和德行的是智慧。

人在发展他的智慧时，不仅利用了他自己的观察结果，还利用了别人的观察结果；他把自己的经验记下来并保存着记录，所以个人和人类的智慧都逐渐进步。禽兽并不传播它们的知识；个别禽兽积累的经验随着它的死亡而消失。

所以，如果我们不把思考理解为我们的本能之变成智慧的经常倾向，那么光说我们靠思考而与禽兽有别是不够的。当人受本能支配的期间，他并不意识到他的行动。如果像禽兽一样，本能是人的唯一指导力量，那么他就永远不会欺骗自己，也不会由于错误、流弊和纷扰而感到烦恼。但是造物主赋予了我们思考的能力，为的是使我们的本能可以变成智慧；并且，既然这种思考以及由此得来的知识经历若干不同的阶段，所以在开头的时候，我们的本能不是听从思考的指导，而是同它相对立；因此我们的思考能力使我们作出违反我们的本性和目的的活动；我们在欺骗自己的时候，我们做出坏事并因而受苦，直到指导我们向善的本能和使我们陷于邪恶的思考被善恶的科学所代替为止；这门科学永远使我们可以有把握地趋善避恶。

所以，恶或错误及其后果，是两种对立的能力——本能和思考——相结合后的第一个产物；善或真理则必然是第二个产物。或者，再用譬喻的说法，我们还可以说，恶是两种对立能力相互私通而产生

的产物；善则迟早将是它们两者神圣地和神秘地结合后诞生的婚生子。

由推理能力产生的所有权是躲在比较后面实行自卫的。但是，正如思考和推理是后于自发性、观察是后于感觉、经验是后于本能而发生的那样，私有制也是后于共产制而发生的。共产制，或一种简单形式的联合，是社会性的必然的目标和最初的愿望，而自发运动是通过它而表现出来并建立起来的。这是人类文明的最初阶段。在社会的这种状态下，即法学家称为消极的共产制 的状态下，人和人互相接近，分享土地的果实、牲畜的乳和肉。只要人不从事生产，这种共产制就是消极的，它通过劳动和生产的发展而渐渐地变成积极的和有组织的。但是就在这个时候，思想自主的观念以及合理地或不合理地进行推理的可怕能力使人懂得：如果平等是社会的必要条件，共产制就是最初的一种奴隶制。

如果用黑格尔的公式来说明这个思想，我就要说：

共产制——社会性的最初表现——是社会发展的第一项，即正题；与共产制相反的私有制是第二项，即反题。当我们已经发现第三项，即合题时，我们就可以得到所要求的解答。要知道，这个合题必然是从用反题来纠正正题的过程中产生出来的，所以必须通过最后一次对于它们两者的特点的研究，来消灭那些与社会性相抵触的特征。两个剩余部分的结合将给予我们人类联合的真正形式。

第二节 共产制和私有制的特征

I．我不应该隐瞒这样的事实：在私有制或共产制以外，谁也没有认为可能有其他的社会。私有制的所以存在，正是由于这个永远是可悲的谬误。共产制的缺点是这样的明显，以致那些批评家为了使人们厌恶它，从来也不必施展很多的辩才。它的那些不公平行为的不可补救性，它对同情心和厌恶情绪所实施的强暴，它强加在意志上的那种铁轭，它对良心所施加的精神上的折磨，它给社会造成的虚弱无力的状态，以及最后，它用来束缚一般人的自由的、积极的、通理的、不屈服的个性的那种虚假的和愚笨的一致性，这一切都引起了一般良知的反感并且无可挽回地给共产制下了不利的判决。

人们为它辩护而举出的那些权威学说和示例反而于它不利：柏拉图所设想的共产主义共和国是建立在奴隶制上的；莱克古斯[198]的共和国则是使农奴为它服务的，这些农奴担负了为他们的主人生产一切的责任，这才容许主人能够专心致力于体育活动和战争。因而那位把共产制和平等混为一谈的卢梭曾在某处说过，如果没有奴隶制，他不能想象地位的平等是可能的。原始教会的共产制组织没有能够持续到第一世纪的末期并且不久就退化成为一些寺院；在巴拉圭的耶稣会教士的共产制组织中，所有路过那里的旅行家都以为黑人的地位和奴隶一样可怜；并且仁慈的神父不得不用沟和墙把他们自己圈起来，以防止他们的新入教的信徒逃跑，这也是事实。那些与其说是遵从一种明确的信仰还不如说是受过分憎恨财产的心理支配的巴贝夫主义者，由于他们的原理过分夸大而告失败；那些把共产制和不平等合并在一起的圣西门主义者像一次化装跳舞会那样消逝了。现今社会所冒的最大危险就是在这个暗礁上再造成一次复舟的灾难。

十分奇怪的是，那种存心否定私有制的自成体系的共产主义却是在所有权的偏见的直接影响下孕育出来的；在所有的共产主义学说的基础上总是有所有权一词。

一个共产主义社会的成员固然丝毫没有他们自己所私有的东西；但是共产主义社会却是所有人，不但是财物的所有人，而且还是人身和意志的所有人。由于这种绝对所有制的原则，本来只应该是大自然加于人类的一种条件的劳动，就变成一种人为的诫命，因而就成为可厌的了；那种与具有思考能力的意志无法调和的消极服从就被严格地规定下来了；对于规章制度的忠诚就不能容忍任何反对的意见，虽然这些规章制度，无论人们以为它们是多么贤明，却永远是有缺点的；人的生命、才干和一切能力都成为国家的财产，国家为了公共的利益有权任意加以利用；尽管存在着性质不同的好恶，个别的小社会就不得不严加禁止，因为如果容忍这些个别的小社会存在的话，就会在大的共产主义社会中造成一些小的共产主义社会，因而产生私有财产；强者不得不为弱者工作，虽然这个责任是应当出于仁爱而不带强迫性的，是适宜的而不是命令的；勤奋的人不得不为懒汉工作，虽然这是不合乎正义的；能干的人不得不为笨蛋工作，虽然这是荒谬的；最后，人抛弃了他的个性、自发性、天才、情感以后，就不得不在公共“法律”[199]的权威和严格性面前低首下心地自趋灭亡。

共产制是不平等，但这和私有制的不平等的意义是相反的。私有制是强者剥削弱者；共产制是弱者剥削强者。在私有制中，地位的不平等是暴力的结果，无论这个暴力在伪装时所用的是哪种名称：体力或智力；事变、意外、幸运的力量；既得的财产的力量等等。在共产制中，不平等是从才能和劳动上的平庸而来的，这种平庸被抬举到与暴力相等的地位。这个侮辱人的等式引起良心的反感并使有功绩的人发出怨言；因为，即使强者援助弱者也许是一种责任，他们也宁愿出于厚道而这样去做，——他们永远不能忍受那种对比。可以给他们同等的劳动机会和同等的工资，但永远不要让他们互相怀疑在完成共同事业方面有不忠实的行为而产生猜忌。

共产制是压迫和奴役。人很愿意遵从责任的法则，为祖国服务，并帮助他的朋友；但他希望做他所乐意做的工作，在他乐意劳动的时候去劳动，他乐意劳动多少就劳动多少。他希望能够随意支配自己的时间，只受必要性的支配，能够自由选择他的朋友、消遣方式和锻炼方式；根据判断而不是根据命令进行活动；由于自爱而不是由于奴役性的义务而自我牺牲。共产制在本质上是与随意使用我们的能力、与我们的最高尚的倾向、与我们的最深切的感情相抵触的。人们为了使这个制度和个人的理智和意志的要求协调起来而想出的计划，结果只能把东西加以改变而保存它的名称；要知道，如果我们真心诚意地追求真理，我们就会避免文字上的争执。

因此，共产制侵犯了良心的自主和平等：侵犯前者就是压制智力上和情感上的自发性、行动和思想的自由；侵犯后者就是用相等的美好生活来酬报劳动和懒惰、才干和愚蠢、甚至邪恶和德行。此外，如果私有制是由于大家竞相积累而成为无法忍受的话，共产制不久就将由于大家争取偷懒而变成无法忍受的了。

II．至于私有制，它是通过专属权和收益权而侵犯平等，并通过专制主义而侵犯自由意志的。所有权的前一种效果在前面三章中已经得到充分的阐述，这里我只求通过最终的比较来证明它和盗窃完全是同一回事。

盗贼 在拉丁文中叫做fur和latro，前者源出希腊字*φσρ* 和*φῄρω*，拉丁文是fero，意思是我夺取；后者则来自*λή θρω*，意思是我做强盗，它的词源是*λανθάνω*，拉丁文是lateo，意思是我躲起来。希腊人

还采用从κλ　πτω而来的κλεπτής，意思是我偷，它的子音字母的字根和*καλύπτ*的字根是相同的，意思是我掩盖、我隐藏。根据这些词源，盗贼的意思就是一个躲起来的、不论用哪种手段夺取或偷取别人的东西的人。

希伯来人用gannab（盗贼）这个词来表示同一的概念，它是从动词ganab来的，它的意思是放在一边或挪用：lo thi-gnob（十诫中的第八诫），你不得偷盗，这就是说你不得把东西保留给你自己或放在一边。这就是一个人在参加一个社会时答应把他所有的东西都交给这个社会而暗中却保留了其中一部分的人的行为，像有名的信徒亚拿尼亚[200]所做的那样。

我们的动词voler（盗窃）的词源的含意更加深长。voler或faire la vole是从拉丁语vola来的，意思是手掌，这就是玩纸牌的赌博时所做的一切骗术；所以le voleur（盗贼）就像一个吞没全部或其中绝大部分的收益人。也许这个动词voler（盗窃）的来源是出于盗贼的切口，从此就变成一般的口头语，后来并变成法律条文上的用语。

盗窃行为的实行可以采用无数的方法，立法者按照它们功过的程度巧妙地作出区别和分类，以便在某些情形下使盗窃行为得到表扬，而在其他的情形下则受到处罚。

盗窃的办法是：1．在公路上杀人；2．单独地或结伙地；3．用闯入房屋或逾越墙垣的方法；4．乘人不备；5．利用诈欺性的破产；6．利用伪造的公文书或私文书；7．利用伪造的货币。

这一分类包括所有从事这种职业时只使用暴力和公然的诈欺而不求助于其他手段的盗贼：盗贼、匪徒、海盗、海陆两帮的窃贼；古代的好汉因获得这些值得尊敬的名义而感到光荣，并认为他们的职业是既高贵而又能取得厚利的。宁录、提修士、杰逊和他的阿尔戈诺特英雄们[201]；耶夫德、大卫、卡居斯、罗墨路斯、克洛维斯和他的麦罗温王朝[202]的后裔；罗贝尔·季斯卡尔、唐克莱德·德·奥特维勒、波埃蒙德和诺尔曼族的大部分的英雄，都是当时的盗贼。盗贼的英雄气概曾被贺拉斯在提起阿契里斯时用下列诗句加以描写：

“我的权利就是我的长枪和我的甲盾（Jura neget sibi nata，nihil non arroget armis）。”[203] 并可以用雅各遗嘱中的这些话（《创世记》第48章）来加以说明：他的一只手可以同所有的人对抗（manus ejus contra omnes）；犹太人把这些话应用于大卫，基督教徒把它们应用于他们的基督。在我们今天，盗贼——古代武装的壮士——却就受到最严厉的究办；按照法典的条文，他的职业可以使他受到耻辱的和肉体的刑罚，从徒刑起到上断头台为止。这真是人世间见解的可悲转变！

盗窃的办法是：8．利用骗子的手段；9．利用诈欺行为；10．利用背信行为；11．利用赌博和彩票。

这第二类曾为莱克古斯制定的法律所奖励，借以锻炼青年人的精明的思想方法和创造力；这就是优里赛斯、梭伦和西农[204]，从雅各到段茨[205]为止的古今犹太人、波希米亚人、阿拉伯人和一切野蛮部族的做法。在路易十三和路易十四时代，人们并不因为在赌博场中使用骗术而失去荣誉；在某种程度上，这是赌规的一部分，许多高尚的人并不因为曾经利用一次巧妙的手法纠正了反复无常的命运而感到难以为情。甚至在今天，到处还是这样，在乡下人中、在高级和低级的交易行为中，懂得做买卖，也就是说懂得使对方上当，这是一种很被重视的成就：这种行为普遍为人所接受，因此上当的人并不怀恨对方。人们知道，我们的政府经过了多么大的困难才决定取消奖券的发行；它觉得这是对私有制的一个大损害。骗子、诈财者或江湖派主要是利用他的巧妙的手法、他的精明的智力、口才的魔力和一种很丰富的虚构能力；有时他就成为贪欲的诱饵：所以那个偏爱智慧甚于体力的刑法法典以为应该把上述四种情况规定为第二种类型，仅仅处以非耻辱性的刑罚。这样看来，人们还可以责难这个法律是唯物主义的和无神论的吗！

盗窃的办法是：12．利用高利贷。

这种行为自从福音书问世之后变得非常令人憎恶并被处罚得非常严厉，它构成了被禁止的盗窃行为和被许可的盗窃行为之间的过渡行为。因此，由于它的模棱两可的本质，在法律条文中和在道德学上就产生了无数矛盾；法官、律师、银行家和商人都曾巧妙地利用了这些矛盾。因此，接受抵押品按百分之十、百分之十二和百分之十五的利

息出借款项的高利贷者，一经查出，即被处罚巨额的罚金；而收取同样利息的银行家却不然（固然他不是以借款的名义而是通过汇兑或贴现，也就是说通过买卖来收取这项利息的），他得到了帝王的大权的保护。但银行家和高利贷者的区别纯粹是名称上的；像根据一笔动产或不动产而出借款项的高利贷者那样，银行家是凭有价证券而出借款项的；像高利贷者那样，他是预先扣除息金的；像高利贷者那样，如果担保品无效，就是说如果票据得不到清偿时，他保有向借款人诉追之权，这种情况恰巧就使他成为金钱的出借人而不是金钱的出卖人。但是银行家的出借行为是短期的，而高利贷者的借贷却可能是以一年、两年、三年、九年等等为期的；不过借贷期限的差别和法律行为形式上的某些不同不能改变交易的本质。至于资本家，他们以百分之三、百分之四、百分之五的利率对国家或商业进行投资，这就是说，他们收取的利息没有银行家和高利贷者收取得那样高，他们就成为社会上杰出的人物，诚实人中的佼佼者了。适度的盗窃行为完全成了道德行为。[206]

盗窃的办法是：13．通过设置年金，收取地租、房租、田租。

《外省人来信》的作者[211]曾经用耶稣会教士埃斯科巴尔和莫哈特拉契约使十七世纪的诚实的基督教徒感到很大的兴趣。“莫哈特拉契约，”埃斯科巴尔说，“是这样的一种契约，人们可以据以用高价和信用贷款的方式买进一些布匹，然后立即又把它们以较廉的价格[212]和现款卖给原来的出卖人。”埃斯科巴尔找出一些可以给这种高利贷辩护的理由。帕斯卡和所有的扬逊主义者[213]都讥笑他。但是如果埃斯科巴尔神父给他们提出如下的论据：房屋租赁契约是一种以高价和信用贷款买进一项不动产，然后经过一定的期间之后，又把它廉价卖给原出卖人的契约；不过，为了简化交易手续起见，购买人自愿支付第一次和第二次买卖行为之间的差额；那么讽刺家帕斯卡、博学的尼古尔[214]、辩才无碍的阿尔诺[215]又能说些什么呢？这个耶稣会的教士可以作以下的申论：或者你们可以否认房屋的租赁契约和莫哈特拉契约的等同性，这样我就可以立即驳得你们哑口无言，或者如果你们承认那个等同性，你们也就应当承认我的学说的正确性了，否则，你们就将一举而排斥一切租金和地租了。

假如他听了耶稣会教士的这种可怕的言论，蒙达尔特[216]老爷就会敲起警钟并叫喊说，社会处于危急状态中了，耶稣会的教士简直在破坏它的基础了。

盗窃的办法是：14．当商人的利润超过他的职务的合法工资时，通过商业。

商业的定义是大家都知道的：用三个法郎买进价值六个法郎的东西以及把值三个法郎的东西以六个法郎的代价卖出的那种做法。在这种定义下的商业和美洲式的盗窃行为之间，唯一的区别在于所交换的价值的相对比例，总之，就在于利润的大小。

盗窃的办法是：15．靠自己的产品获取利润，接受干薪，勒索过高的薪金。

农夫以某种数量的小麦卖给消费者，在称好分量之后，他伸手到量器中抓出一把粮食来，那就是盗窃；主讲的教授是由国家支付薪给的，如果他通过书店又把讲课的内容再出卖一次，那就是盗窃；领取干薪的人利用虚名作为代价而得到很大的利益，那就是盗窃；公务员、劳动者，无论是谁，当他所生产的仅仅是一，而领取的工资却是四、一百或一千，那就是盗窃；这本书的发行人和我这个作者，如果所取的代价高出它的价值一倍，那我们[217]就是在盗窃。

扼要地说：

在被古代诗人称做黄金时代的消极共产制社会以后，正义就开始成为强权了。在一个力图把自己组织起来的社会中，由于人与人之间能力上的不相等而产生了功绩不等的观念；因此为了公道起见，不但要使敬重的表示与功绩相称，还要使物质待遇与个人的功绩相称；既然那时公认为最高的和几乎是唯一的功绩是体力，体力最强的、亦即卓越的人（aristos）就是功绩最大的，他有权得到最优越的一份；如果不给他的话，他自然就会用强力夺取。从这里再发展到对一切东西都擅自取得的所有权的阶段，仅仅是一步之差。

这就是英雄权，它被希腊人和罗马人通过传统至少一直保存到他们的共和国的末期。柏拉图曾在他的《高尔基阿斯篇》中举出一个名

叫卡里克利斯的人，他用了不少的才智来给强力辩护，而苏格拉底这个平等的保卫者则严厉地加以驳斥。人们传说伟大的庞培容易脸红，但是有一天，他却不禁说出了这样的一句话："当我手中握有武器的时候，我为什么要尊重法律呢？"这人内心中的道德感和个人野心的斗争以及他想用一种英雄主义和强盗主义来给他的暴力辩护的情况都由这句话刻画出来了。

从强权中产生了人剥削人的行为，换句话说，产生了奴役、高利贷或战胜者向战败者索取的赔款以及种类繁多的捐税、盐税、王家特权、劳役、平民捐、地租、房租等等，总之就产生了所有权。

跟着强权而来的是使用诡计的权利，这是正义的第二种表现；古代的英雄们厌恶这种权利，他们在这点上是不在行的并且曾受到很大的损失。这始终是强力，不过从体力方面移转到智力方面罢了。用一些诡计使敌人上当的本领似乎在当时也是应该得到奖赏的：但那时的强者总是自夸是以善意行事的。在那个时代，尊重诺言和遵守信誓与其说是合乎严格的逻辑，还不如说是严格地按照文字的意义：《十二铜表法》上说，"既然说了那个话，就应该有那个权利（Uti lingua nuncupassit，ita jus esto）。"诡计，或者说得更确切些是奸诈的行为，差不多构成了古代罗马的全部政治学。在许多例子中，维哥[218]举出了这样的一个，孟德斯鸠也曾提到过：罗马人曾保证迦太基人可以保全他们的财物和他们的城市，而故意用"civitas"一字，这个字的意思是社会、国家；反之，迦太基人却把它理解为"urbs"，它的意思是指具体的城市，而当他们着手加固他们的城墙的时候，他们就遭到罗马人的袭击，理由是他们违背了条约。当遵照强权行事的罗马人在这件事情上利用模棱两可的话语而袭击他们的敌人时，他们并不以为进行了一次非正义的战争。

从使用诡计的权利产生了工业上、商业上和银行业中的利润；产生了交易中的诈欺行为，以及人们用才干和天才这样一些美丽名词加以粉饰的一切不正当的主张，而这些主张应该被看成是最高度的奸诈和欺骗行为；最后，产生了社会上的各种不平等。

在法律所禁止的盗窃行为中，人们使用强力诡计，并且是公开地使用的；而在被法律许可的盗窃行为中，强力和诡计是用一种生产效

用的名义把自己装扮起来的；它们就用这种名义作为夺取它们被害人的钱财的工具。

直接使用暴力和诡计早已受到普遍一致的谴责了；但直到现在还没有一个国家能够摆脱那种与才干、劳动、占有结合在一起的盗窃。这就使得那门用来辨别是非的解惑神学发生了种种不可靠性并构成了法律学上无数自相矛盾的理论。

强力和诡计曾在《伊里亚特》和《奥德赛[219]》这两部史诗中受到吟诵史诗者的称道；它们启发了希腊人的立法并使罗马法充满了它们的精神，后来又从罗马法传入到我们的风俗和法典中来。基督教的精神对此丝毫不能有所改变；但我们不应该因此而责难福音书，因为和立法者同样受到错误启发的传教士从来就不能解释和了解福音书。宗教会议和教皇对于一切有关道德学问题的无知不亚于罗马的市议会和大法官；这种对于法学、正义、社会的严重无知正在毁灭教会并永远使它的教义失去信誉。罗马教会和其他基督教会的不忠实于圣经是彰明昭著的；它们都漠视耶稣基督的告诫；它们都在道德和学说问题上迷失了方向；那些错误的、荒谬的、充满着非正义和杀人内容的教条，都应归罪于它们。如果这个自称为永远不会错的而已经破坏了它的道德的罗马教会，向上帝和人请罪；如果它的曾经经过革新的同宗的教会谦卑地反省……那么觉悟过来的、但仍旧笃信宗教和宽厚的人民就会对他们重加考虑了。[220]

权利在它的各种表现中和所有权在它的形式中都是遵循着同样的步骤发展的；人们到处可以看到正义在驱逐它面前的盗窃行为，把这种盗窃行为限制在越来越窄的范围内。直到现在，正义对非正义、平等对不平等所取得的胜利都是本能地和仅仅是由于事物的自然之理而得来的；但是我们的社会性的最后的胜利将依靠我们的理智，否则我们就会重新堕落到另一种封建性的混乱中去：如果我们有智慧，我们就可赢得这个荣誉，否则我们就会陷入苦难的深渊。

所有权的第二个效果是专制主义。可是，因为专制主义在思想上必然是和合法法权的观念连结起来的，所以在申述专制主义的天然原因的同时，我不得不说明这种法权的原理。

我们更喜欢的政府是哪一种形式的政府呢？“唉！您怎么会提这样的问题呢？”我的某一位比较年轻的读者一定会回答说，“您是一个共和主义者”。“共和主义者，是的；但是这个词不能确切地说明什么。拉丁文Res publica的意思是指公物；而任何要据有公物的人，不论在哪种形式的政府之下，都可以自称是共和主义者。甚至国王也都是共和主义者。”“那么，您是民主主义者吗？”“不。”“什么！您难道是保王党吗？”“不是。”“立宪主义者？”“但愿上帝保佑我不是！”“那么，您赞成贵族统治？”“根本不赞成。”“您愿意有一个混合政府吗？”“更加不愿意。”“那么，您是什么呢？”“我是无政府主义者。”“我了解您了：您是在讽刺人；您所讽刺的是政府。”“我一点也没有这种意思；您刚才所听到的是我以严肃的诚意经过深思熟虑而宣布出来的。虽然我很爱好秩序，我是一个名副其实的无政府主义者。请您听我道来。”

在各种过着群居生活的禽兽中，“幼小者的孱弱就是它们服从那些已经是强壮的、年岁大的禽兽的原理；年岁最大的禽兽之所以保有权力，就是由于这个习惯，虽然这个年老者最后也变成衰弱了；这个习惯对它们来说是一种特殊的良知。只要那个社会由一个领袖来领导，这个领袖事实上差不多总是那一群中岁数最老的一个。我说差不多总是，因为已经建立起来的秩序可能由于一些激烈的情欲而被打乱。于是权力就转移给另一个了；而在通过武力重新建立新的权力之后，这个权力就同样被习惯维持下来了。野马是结队行动的；它们有一匹走在前面的领马，它们信任地跟着这个领袖，后者给它们发出逃避或投入战斗的信号。

“我们把它养大的羊是跟着我们走的，但它同样也跟着它生长在其中的羊群走。它不过是把人当作它的羊群中的领袖 看待罢了……对于家畜来说，人不过是它们的社会中的一个成员；这个人所要做的事情不外乎是使它们把他当作它们的伙伴而接受他；由于他的智慧本来就比它们优越得多，不久他就成为它们的领袖。所以他并没有像毕丰所说的那样，改变这些禽兽的天然状态 ；相反地，他是利用了这种天然状态。换句话说，他发觉那些禽兽是可以过社会生活的；_ 他在成为它们的伙伴和领袖的时候，他就使它们变成驯服的 了。因此禽兽的驯服性 不过是它们的社会性的一种特殊的情况、一种简单的后天变异、一种确定的后果。所有的家畜在本质上都是可以过社会生活的动物……”（弗鲁伦：《弗来德里克·居维埃的观察结果的撮要分析》）。

营社会生活的动物是本能地 跟着它们的领袖的；但让我们指出居维埃所忘记说的话，就是这个领袖的任务完全是属于智慧上 的。领袖不用去教育其他的动物联合起来，在它领导下团结一致，从事繁殖、逃避和自卫：在这些事情上，它知道它的部下知道得和它一样多。但是领袖却能通过它所积累的经验预防意外的事故；在艰难的情况下，它用它独有的智慧来补救一般本能的不足；它从事思考，作出决定，实行领导；总之，它为了全体的最高利益而用它的明智的谨慎来办理全族的例行事务。

天然要营社会生活的人自然也是跟随一个领袖的。在原始时期，这个领袖是父亲、家长、老长辈，即一个谨慎而聪明的人；他的职务因而就完全是属于思考和智慧方面的。像其他各种各类营社会生活的动物那样，人类具有本能、天赋的能力、一般概念、感情和理智的范畴：领袖、立法者或国王从来就不曾有什么发明，也丝毫没有什么推测和想象；他们只根据自己积累起来的经验领导社会，但同时总是遵循着舆论和信仰。

把自己的煽动家的怪癖带到道德学和历史中去的哲学家们肯定说：原来，人类既未有过领袖，也未有过国王，这些哲学家对于人的本质毫无所知。王权和专制王权比起民主制度来同样是而且更加是一种原始的政治形式。从最久远的时代起，人们就看到有一些英雄、强盗、冒险的骑士赢得了王冠并自立为王，所以人们就把王权和专制制度混同起来了。但是王权从世界上一有生民的时候起就已存在；它在消极共产制社会时期还是继续存在着；而古代的英雄主义和它所产生的专制主义只是后来随着正义观念的最初表现而开始的，即随着武力的统治而开始的。在比较功绩以后，最有势力的人被认为是最优秀的人，从这时起年老者就不得不放弃他的地位，同时王权就变成专制的了。

王权的那种自发的、本能的并且也可以说是生理上的根源，最初就使它具有一种超人的特征；各个民族把王权和神联系起来，他们说最初的国王是神的后裔。这个想法就产生了王族的神圣家谱、天神化身说、救世主的传说；由此也就产生了神权的学说，这些学说现在还有一些十分奇特的拥护者。

王权最初是选举出来的，因为在人还生产得不多并且还没有什么财物的时期，财产太小，所以还没有产生继承观念，也想不到要保障国王的儿子去得到他父亲的王权；但是当人们开垦了田地并建筑了城市的时候，各个职位就像其他一切事情那样被私有化了；从而就有了世袭的王权和世袭的司祭职位。世袭的原则甚至扩展到最普通的职业中去，这种情况引起了等级的划分、级位的骄傲、平民地位的低落，它还证实了我关于财产继承原则所说过的话：这是由大自然所指示的补充出缺的职位和完成一件已经开始的工作的一种方式。

由于野心，不时地产生了一些霸占和僭夺 王位的人，因而人们就把某些国王叫做当然的、合法的，而把另外一些国王叫做暴君 。但是我们不应当为名称所拘束：历史上有过一些令人受不了的合法国王和一些很宽大的暴君。当王权是唯一可能的政治形式时，一切王权都可能是良好的；至于合法问题，王权永远是不合法的。世袭、选举、普选、元首的卓越性、宗教和时代的推崇都不能使王权成为合法的。无论它以何种形式出现，君主政体也好，寡头政治也好，民主政治也好，王权或人统治人的政治是不合法的和荒谬的。

为了使他的各种需要得到最迅速和最完善的满足起见，人就去找寻法则 ：在原始时代，这个法则对他来说是生动的、见得到的和触觉得到的；这就是他的父亲、他的老师、他的国王。人愈是无知，他对他的领导人的服从和信任就愈加绝对化。但是，人的本性的一条定律是遵从法则，即通过思考和推理去发现这个法则，于是人就开始研究他的领导人所发出的命令：可是这样一种研究过程本身就是对于法权的抗议，一种不服从的开端。一旦人开始探究那支配着领导人的意志的动机，人就不是驯服的了。如果他不再是因为国王在指挥而服从，而是因为国王证明了他的命令合理而服从的话，那么人们就可以肯定，从此以后，人就不再承认有任何法权了，并且可以肯定，他已经把自己当做他自己的国王了。谁敢对他领导并为了说明他的法律的根据而只能向他提出尊重多数的理由的话，谁就将要遭殃；因为少数是迟早会变成多数的，而这个不谨慎的专制君王将被推翻，他的一切法令将被消灭。

随着社会逐渐觉醒，国王的权威就逐渐减弱。这是全部历史可以证明的事实。在国家开始产生的时候，人们徒然进行了思考和推理。如果没有方法，没有原理，甚至不知道怎样使用他们的理智，他们就

不能辨明他们是对的还是错的。在这个时候，国王的权威是巨大的，没有任何已有的知识来同它对抗。但是经验逐渐产生了习惯，习惯又发展成为风俗；后来这些风俗就被明白地在格言中表述出来，被规定为原理，总之，被编制成为法律；而作为活法律的国王就不得不屈服于这些法律。到了一个时期，风俗和法律是这样的众多，以致可以说，君王的意志已被公众的意志缠住了；在加冕的时候，他不得不宣誓他将按照风俗和习惯来治理国家，并且宣誓他本身不过是一个社会的行政权力机关，而这个社会的法律并不是由他来制定的。

直到这个时候，一切都是自然地、也可以说是不知不觉地发生的；但是让我们看一下这个运动的致命的终局。

在受了许多次教育和得到了很多的观念之后，人终于获得了科学这个观念，即获得了那种关于与事物的实际情况相符合的并从观察中推论出来的智识体系的观念。于是他就去寻找那种关于无生物的科学或体系、有机体的体系、人类思想的体系、宇宙的体系：他为什么不应该也去找寻社会的体系呢？但是，到了这个时候，他懂得政治的真理或政治学是一种完全不受君主的意志、多数的意见和群众的信仰所支配的东西；同时国王、大臣、法官和人民，作为一些意志的话，是与那门科学毫无关系的，并且丝毫不值得重视的。他一下子就懂得，如果人生来就是营社会生活的话，那么在他的理智已经成熟和他的教育已经完成的那一天，他的父亲对他的权威就告终止，他就成为他父亲的伙伴；他的真正的领袖和真正的国王就是业经获得证明的真理；政治是一种科学而不是一种诡计；并且懂得，归根到底，立法者的职能可以变为有条不紊地追求真理的工作。

因此，在一个特定的社会中，人对人的权威是和这个社会所达到的文化发展程度成反比的，并且这种权威的大致的存续期间是可以按照要求得到一个真正的政府、即符合那门科学的政府的比较普遍的愿望而计算出来的。正如强权和诡计权在愈来愈扩大的正义面前缩小而最后一定会在平等中消灭那样，属于意志的主权同样也要向那属于理智的主权让步，并且最后必将在科学社会主义中消灭。自从世界开始以来，财产和王权曾不断地遭到摧毁。人在平等中寻求正义，同样地，社会则在无政府状态中寻求秩序。

无政府状态 就是没有主人，没有元首，[221] 这就是我们一天天在接近着的政治形式，并且这就是把人当作法则、把他的意志当作法律的牢不可破的习惯使我们把它看作紊乱的顶点和混乱的表现的政治形式。人们传说，十七世纪巴黎的一个公民在听说威尼斯没有国王的时候惊奇不止，在初次听到这件可笑的事情时几乎笑死。我们就有着这样顽固的偏见。只要我们活着，我们就要一个领袖或若干领袖；现在我手里还拿着一本小册子，它的作者——一个热心的共产主义者——像另一个马拉那样梦想着独裁制。我们中间最先进的人物就是那些希望有尽量多的元首的人，他们最热烈的愿望是针对着国家保安队的王权的。无疑地不久就会有一个嫉妒民兵队的人说：大家都是国王；但当他这样说了之后，我却要接口说：谁都不是国王，不管我们愿意不愿意，我们都是伙伴。一切内政问题应当根据各省的统计彻底加以解决；一切对外的政治问题是一件属于国际统计的事情。政治学应当属于科学院的一个部门；这个部门的常任秘书必然是内阁总理；既然每一个公民可以向科学院提出研究报告，每一个公民就是立法者。但是，由于任何人的意见只能在它被证实的限度内才有价值，所以谁也不能把自己的意志来代替理智，谁也不是国王。

一切立法和政治的问题都是科学的对象而不是争论的对象。立法的权力 只能属于那种被系统地认可和证明的理智。把否决权 和批准权赋予某一个权力机关是虐政的顶点。正义和合法性，像数学上的真理一样，是不受我们意见支配的两件事情。要使正义和合法性具有强制力，就须使它们被了解；要了解它们，就必须加以深思和研究。如果国民不是最高权力机关，如果立法的权力不是来自国民，那么国民是什么呢？国民是法律的保卫者，国民是行政权 。每一个公民都可以肯定：这是对的，那是合乎正义的；但是他的意见只能支配他自己。如果要使他所宣告的真理成为法律，那就必须使它得到认可。但是，什么叫做认可一项法律呢？这就是去证实一个数学的或形而上学的计算方法；这就是去重复一种实验、观察一种现象、证明一件事实。唯有国民才有权利说：让我们发布命令。[222]

我坦白承认，这就是推翻公认的观念，并且好像我正在企图推翻现今的政治制度似的；但是我请求读者注意，我既然是从一个反论出发的，如果我推理正确的话，那么我每前进一步就一定会遇到许多反论，最后也一定会用一些反论来作结束的。如果不把立法者的笔而把

法律的宝剑放在公民手中的话，我看不出对于公民的自由会有什么危害。理应属于意志的行政权 不能委托给太多的代表；这就是国民的真正的主权。 [223]

所有人、盗贼、英雄、元首——因为所有这些名称都是同义的——把他的意志当作法律强加到别人身上，并且既不容许反对，又不接受监督；这就是说，他既要求立法权又要求行政权。因此，要用科学的和真正的法律来代替国王的意志，就非经过一番可怕的斗争不能办到；除了财产之外，这种不断的取代过程甚至是历史的最有力的因素和政治变乱的最丰富的泉源。这一类的例子很多而且也很显著，毋需一一列举。

要知道，财产必然会产生专制制度，产生随意行事的政治和骄奢淫佚的统治。这与财产的本质有着极密切关系，所以你只要想到什么是财产，再观察一下四周发生的事情，就可以对此深信不疑。所有权是使用 和滥用 的权利。所以，如果政治就是经济，如果它以生产和消费、劳动和产品的分配为目的，那么在存在着所有权的时候，怎么有可能实行政治呢？如果财物是财产，为什么所有人就不应当是国王，而且是一些专制的国王，就是说一些与他们的经济特权相称的国王呢？如果每一个所有人在他的财产的势力范围内是最高的权威，是他产业的整个范围内的不可侵犯的国王，那么一个属于这些所有人的政府怎么能够不是一片混乱呢？

第三节 第三种社会形式的定义：结论

所以，以所有权为基础时，就不可能有政治，不可能有公共经济，也不可能有行政管理。

共产制追求平等 和法律 。而从理智的自主和对个人功绩的感觉产生出来的私有制，则首先是希望求得独立性 和相称性 。

但是，共产制在把一致性误认为法律并把划一误认为平等时，就变成暴虐的和不合乎正义的了。而私有制由于它的专制性和侵占行为，很快就表现出是具有压迫性和反社会性的。

共产制和私有制的目的都是好的，它们所造成的结果都是坏的。为什么呢？因为两者都是排斥一切的并且各自忽略了社会的两种要素。共产制反对独立性和相称性；私有制则不能使平等和法律得到满足。

现在，如果我们想象一个建立在这四种原则——平等、法律、独立性、相称性——的基础之上的社会，那么我们就可以看到：

1．平等仅仅在于地位的平等，就是说在于机会的平等，而不是在于生活的平等；有了平等的机会，求得美好生活就应当是劳动者的任务了，它毫不侵犯正义和公道；

2．从那对于事实的了解中产生出的、因而以必要性本身为依据的法律，是永远不会触犯独立性的；

3．从才干和才能的差别中产生出来的、个人的独立性或个人理智的自主，可以在法律范围内毫无危险地存在；

4．只容许在智慧和情感的范围内而不许在物质对象的范围内存在的相称性，可以被遵守而不致侵犯正义或社会平等。

这第三种社会形式，即共产制和私有制的综合，我们把它叫做自由。[224]

所以，在规定自由的性质时，我们并不把共产制和私有制不加辨别地结合起来，如果那样做，就将成为荒谬的折衷主义。我们通过分析方法从它们二者之中寻求它们各自含有的真实的、与大自然和社会的规律相调和的内容；我们除去它们所含有的一些其他的原素；结果就可以得到人类社会的天然形式的适当表现，总之就是自由。

自由就是平等，因为自由只能存在于社会状态中；如果没有平等，就没有社会。

自由就是无政府状态，因为它不容许有意志的统治，而只容许有法律、即必要性的权力。

自由就是无限的多样性，因为它在法律范围内尊重所有的意志。

自由就是相称性，因为它给予功绩的进取心和荣誉的竞争心以一切发展的自由。

现在我们可以像古尚先生那样说：

“我们的原则是货真价实的；它是良好的，它是合于社会的；让我们不要害怕把它推进到它的终极。”

人的社会性 通过思考而变成正义 ，通过才能的分类而变成公道 ，它把自由作为公式，它是道德的真正的基础和我们一切行动的原则和准则。它是哲学所追求的、宗教所加强的、自私心所排挤的、纯粹的理智所永远不能替代的普遍动力。我们的义务 和权利 是从需要 产生出来的；如果就需要和外界的生物的关系来加以考虑，它就是权利 ，而就它和我们自己的关系来考虑，它就是义务 。

饮食和睡眠，这是一种需要；我们要得到为休息和营养所必需的东西，这是一种权利；当大自然要求这样做的时候来利用这些东西，这就是一种义务。

为了生存，我们需要劳动。这样做既是一种权利，又是一种义务。

爱自己的妻儿，这是一种需要。做他们的保护人和扶养人，这是一种义务；比其他一切人更受他们眷恋，这是一种权利。夫妇之间相互保持忠实是正义的；通奸是一种反社会的罪行。

用我们的生产品去换取别的生产品，这是一种需要。得到等值的交换，这是一种权利；既然我们先消费，然后才生产，所以，如果事物是由我们来决定的话，那么我们在消费之后，必须立即从事生产，这是一种义务。自杀是一种诈欺性的破产。

按照我们理智的指示去完成我们的任务，这是一种需要。保持我们的自由意志，这是一种权利。尊重别人的自由意志，这是一种义务。

得到我们同类的重视，这是一种需要。使自己值得去接受他们的赞扬，这是一种义务；根据我们的工作成绩而得到评价，这是一种权

利。

自由并不反对继承权和遗嘱权。它只要求保障平等，使它不致因此受到侵犯。它对我们说：在两笔遗产中，选择一笔吧，永远不要合并承受。一切与移转、世袭、领养和“助手关系”（如果我敢于采用这个自造的名词的话）有关的立法都需要加以改订。[225]

自由鼓励竞赛而不加摧毁。在社会的平等中，竞赛是在平等的条件下进行的，它的报酬完全在于它本身。谁也不因对方胜利而感到难受。

自由对自我牺牲的精神是欢迎的，是赞成的；但是对它来说，这不是必需的。正义就足以维持社会的平衡；自我牺牲是一种分外的举动。但是，能够说“我作了自我牺牲”的人是幸福的。[226]

自由在本质上是具有组织性的：如果要在人与人之间保证平等，在国与国之间保证平衡，必须把农业和工业、教育、商业和仓库的中心点，按照每个国家的地理和气候的条件、产品的种类、居民的特征和天然的才能等等来加以分配，分配的比例要这样地合乎正义、这样地明智、这样地和谐，使任何一个地区永远不会发生人口、消费和生产的过剩，也不致发生人口、消费和生产不足的情况。公法学和私法学、真正的政治经济学就是从这里开始的。这要由那些从此摆脱了关于所有权的错误原理的法学家去阐明新的法则并使人们得以建立和平。他们不是没有学问和天才的人；我们已经给了他们一个新的出发点了。[228]

我已完成了给我自己规定的工作；所有权已被打败；它永远不会再站起来了。随便在哪里，只要那里读过和讨论过这篇论文，那里就埋下了一粒使所有权死亡的种子；在那里，特权和奴役就迟早会趋于消灭；意志的专制制度将被理智的统治所接替。的确，任何诡辩、任何偏见（不管怎样固执）还能在如下的命题面前站得住么？

I．个人的占有[229]是社会生活的条件；五千年的私有制说明了这一点。私有制是社会的自杀。占有是一种权利；私有制是反对权利的。如果你们取消私有制而保留占有，那么你们只须通过原则上的简

单的变动，就可以改革法律、政治、经济和制度；你们就可以把祸害从地球上驱逐出去。

II．占用权既然对于所有的人都是平等的，占有就随着占有者的人数而常常发生变动；所有权就不能形成。

III．既然劳动的效果对于所有的人都是相同的，所有权就因其他的人的开发和租金而自行消失。

IV．人类的一切劳动必然是一个集体生产力的结果，由于同样的理由，一切财产就变成集体的和不可分割的。用更精确的话来说，劳动毁灭所有权。

V．一切从事劳动的才能既然和一切劳动工具一样，是一种累积起来的资本、一种集体的财产，所以（在才能不相等的借口下）待遇和钱财的不平等是非正义的，并且是一种盗窃行为。

VI．商业上的必要条件是双方订约人的自由和交换品的等值性。现在，既然价值是以每件产品所费的时间和费用的总和来代表的，既然自由是不可侵犯的，所以劳动者的工资，正像他们的权利和义务一样，应当是平等的。

VII．只能用产品来购买产品。现在，既然一切交换的条件是产品的等值性，所以利润是不可能的，并且是不合乎正义的。如果你们遵守经济学上的这条最基本的原理，那么贫困、奢侈、压迫、邪恶、犯罪和饥饿将一起在我们之中趋于消失。

VIII．在出于他们完全同意之前，人们是由生产过程的自然的和数学上的定律结合起来的。所以，地位的平等符合正义的要求的，这就是说，它是符合严格的社会法的。只有敬重、友谊、感恩、钦佩是属于衡平法 或相称法 的。

IX．仅仅限于在生产工具上和交换的等值性上维持平等的自由联合——自由——是唯一可能的、唯一合乎正义的和唯一真实的社会形式。

X．政治学是自由的科学。无论它用什么名目伪装起来，人统治人的制度是压迫；具有最高度完善性的社会存在于秩序和无政府状态的结合中。

旧的文明已经走到它的尽头；在新的阳光下，地球的面貌马上就会革新。让我们这一代人毁灭，让年老的诡辩家在沙漠中死去吧；神圣的土壤是不会掩盖他们的骸骨的。因本世纪的腐化而感到愤怒的怀着满腔正义的热忱的青年人，如果你们热爱祖国，如果你们关怀人类的利益，你们就应当敢于赞成自由的事业。丢掉你们那种旧的自私心吧，把你们自己浸浴在新生的平等的人民潮流中吧；在那里面，你们再生的灵魂可以吸取前所未有的元气和精力；你们的衰竭的天才可以重新得到不可制胜的毅力；你们的也许已经枯萎的心会重新茁壮起来。在你们的明亮的目光下，一切东西都会改变面貌；新的思想感情将使你们产生新的观念；宗教、道德、诗歌、艺术、语言将以更加崇高和更加美好的形式呈现在你们面前；此后你们有了坚定的信仰、经过慎思的热忱，你们将欢呼全世界复苏的开端。

啊，自由之神！平等之神！在我的理智还没有能够懂得正义感以前就把它放在我心中的神，请你聆听我的热烈的祈祷吧。使我把以上所说的话用笔写下来的就是你。你形成了我的思想，你指导了我的学习，你使我的灵魂弃绝了好奇心并使我的心弃绝了牵挂，以便在奴隶主和奴隶面前发表你的真理。我已经用你所给我的力量和才干来发表意见；这是你完成了你的事业。你知道我所追求的是我的利益还是你的光荣，唷，自由之神！啊！请你摧毁我的记忆力，让人类获得自由吧；让我以微贱之躯看到人民终于获得教育吧；让高贵的教师使人民明白道理吧；让大公无私的人去领导他们吧。如果可能的话，请你缩短我们的考验期间，请你把骄傲和吝啬埋没在平等之中；请你把那使我们滞留在卑鄙状态中的对光荣的偶像崇拜的心理消灭掉；请你使这些可怜的儿女们懂得，在自由的怀抱中既没有英雄也没有伟人。请你启发有财有势的人、即我在你的面前永远不会提起他的姓名的人，使他对自己的罪恶怀有恐惧；让他首先要求准许清偿，让他的迅速的悔改使他可以得到宽宥。到这个时候，大人和小人、智者和愚人、富人和穷人就可以在一种难以形容的友谊中团结起来；并且，大家在合唱一首新的赞美诗的歌声中把你的祭坛重新树立起来，自由与平等之神！

[1] 蒲鲁东在1840年8月19日写信给他的朋友贝尔格曼说："你对我第五章的意见是正确的；本来单是这一章就正式需要整卷的篇幅，并且我只是写了它的概要……。贝桑松的那位哲学教授和你一样，认为这第五章应该放在这本书的开头部分；但是必须很好地注意到我的著作并不是一篇社会哲学论文，而仅是对于所有权的研究。所以第五章是随着其他各章写下来的，为的是要答复这个问题：所有权既然是不能存在的、不合乎正义的，那么它怎样并且为什么存在的呢？这样就把这部分完全是心理学的论述和著作的其余部分连接起来了。"——原编者

[2] 弗雷德里克·居维埃（1773年生于法国蒙贝利亚尔市，1838年死于斯特拉斯堡）是比较解剖学的创始人，男爵若尔日·居维埃的兄弟；他自己也曾发表过一些关于博物学的研究作品。在本书较前的篇幅中，蒲鲁东引证了弗鲁伦所著的《弗雷德里克·居维埃的观察结果的撮要分析》。——原编者

[3] 德·包纳德子爵（1754—1840）。——原编者

[4] 撒玛利亚，古代以色列王国都城，《新约·路加福音》第十章中叙述一个好心的撒玛利亚人怎样救死扶伤。——译者

[5] 对于邻人做一件仁慈的事，在希伯来文叫做公平对待；在希腊文中则意味着同情或怜悯（éléémosinén），法文的施舍（aumône）一词就是由此得来的；在拉丁文中则是慈爱或慈善行为；法文叫做施舍。通过这些不同的用语，我们可以觉察到这个原则的退化过程：第一种用语所指的是一种义务；第二种则只是一种同情；第三种则是一种情感，可有可无，不是义务；第四种则只是听凭施主的高兴与否。

[6] 我这里所说的公道就是拉丁人所说的人道（humanitas），即人所独有的那种社会性。对于一切人都那么温和而可亲的人道，知道怎样不让任何人感到羞辱而把等级、德性和才能区别开来：这就是社会同情和普遍的爱的合理分配。

[7] 正义和公道从来就没有得到理解：

“假定须在阿契里斯和埃杰克斯之间分配从敌人那里得来的十二个战利品。如果这两个人是平等的，他们各自应得的部分就应当在数学上是相等的：阿契里斯得到六个，埃杰克斯也是六个。如果我们继续按照这个数学上的平等办理，那么色西提斯也就可以得到和阿契里斯相等的一份，这将是非常不合乎正义和令人发生反感的。要避免这种非正义的现象，就应当比较那些人的价值，并按照他们的价值给予他们应得的一份。让我们假定阿契里斯的价值比埃杰克斯高出一倍：前者应得的份额将是八，后者将是四。那就不是数学上的平等，而是比例上的平等了。亚里士多德所说的公平分配就是这种功绩的比较，合理的计算（rationum）；它是按照几何学的比例进行的”（杜利埃：《按照法典上的次序讲解的法国民法》）。

阿契里斯和埃杰克斯是不是合伙人呢？整个问题就在这里。如果阿契里斯和埃杰克斯不但不是合伙人，而且他们本人都是给雇用他们的阿伽门农效劳的，那么亚里士多德的方法就无可非议：使唤奴隶的主人可以允许，谁做了双倍的苦役，谁就可以得到双份烧酒的配给。这是专制主义的法律，这是奴役制的权利。但是如果埃杰克斯和阿契里斯是合伙人的话，他们就是平等的。无论阿契里斯的力量抵得过四个人，埃杰克斯只抵得过两个人，那又有什么关系呢？埃杰克斯永远可以反驳说他是自由的；如果阿契里斯可以力敌四人，五个人就可以把他杀死；最后还可以说，埃杰克斯本人在效劳的时候所冒的危险和阿契里斯一样大。同样的论证对于色西提斯也是适用的：如果他不会打仗，就让他当炊事员、采购员或膳食管理员；如果他一无所长，就让他住进救济院。在任何情形下不能对他施加暴力或强迫他遵守法律。

人必须生活在两种状态的任何一种状态中：在社会中或在社会之外。在社会中，地位必需是平等的，只有各人所能得到的受人尊敬和重视的程度可以有所不同。在社会之外，人就很像一种原料、一种资本化的工具，并且往往是一件笨重而无用的家具。

[8] 在男女之间可能发生爱情、热恋、习惯上的关系等等；但是不存在真正的社会关系。男人和女人不能结为伙伴。性别的不同在他们之间设置一道障壁，像族类的不同在鸟兽之间设置一道障壁一样。所以，我不但很不赞成现今的所谓妇女解放运动，而且如果没有其他的抉择，我宁可倾向于把妇女禁闭起来。

妇女的权利以及她和男子的关系还有待于明确，夫妻的立法和民事关系的立法都须重新加以规定。

[9] 弗洛伦斯，意大利城市名，中古及文艺复兴时代为一城市国家。——译者

[10] 米歇莱在法兰西学院说过："科斯姆·德·美第奇的保险柜就是埋葬弗洛伦斯的自由的坟墓。"

[11] 李特列（法国十九世纪有名的大字典的编者）把Ordon这个词专门作为关于冶炼和捕鱼方面的用语，它的字源不可考。可以猜想这是当地的一个农业名词，它是适用于刈草人和堆集干草人的那种有次序的工作的。——原编者

[12] 语言的根源的问题已因弗雷德里克·居维埃关于本能和智慧所作出的区别而得到了解决。语言并不是一种事先经过思考的、任意采用的或相因成俗的手段；它既不是上帝传授我们的，也不是上帝给我们启示的。语言是人的一种不经思考而出于本能的创造，如同蜂房是蜜蜂出于本能的和无意识的创造一样。在这种意义上，我们可以说语言不是人的作品，因为它不是他的理智的作品。而且，当语言的结构不被认为是反省的结果时，它就显得愈加值得叹赏和愈加巧妙。这是语言学所观察到的最稀奇和最无可争辩的事实之一。在其他的一般著作中，可以参考贝尔格曼于1839年在斯特拉斯堡发表的一篇拉丁文论文[197]；在这篇论文中，这位博学的作者说明了语音的根源是如何从感觉中产生出来的；语言是如何经过三个连续的阶段发展的；为什么生来就具有创造语言本能的人类在其理智发展的过程中会逐渐丧失这种本能；最后他还说明了语言学是一门真正的博物学，一门科学。如今法国拥有几位第一流的语言学家，他们具有稀有的才干和深刻的哲学的眼光：他们是一些谦虚的博学者，差不多是在公众的不知不觉中发展那门科学的，并且他们埋头于被人轻视的学问的研究，好像他们想要逃避公众赞赏的愿望同别人想要追求这些赞赏的愿望同样殷切。

[13] 贝尔格曼，1812年2月9日出生于斯特拉斯堡，他是语言学家，蒲鲁东青年时代的朋友。1838年，他曾向斯特拉斯堡大学文学院

提出了他的博士论文：《诗学和语根的量及其本质的理论》。参阅附件中1840年7月22日那封信的末段。——原编者

[14] 莱克古斯，古代斯巴达立法家，约生于纪元前九世纪。——译者

[15] 我们认为应该补充这个被抄录员遗漏的词。——原编者

[16] 在基督教会的原始时期，曾经造成一种惯例，就是把财物卖掉而把所得价银缴给使徒：亚拿尼亚和他的妻子撒非喇，在卖了田产之后，暗中商量好把代价的一部分留下。当亚拿尼亚报到时，彼得对他说："你不是欺哄人，是欺哄上帝了。"于是亚拿尼亚就倒下去死了。《新约·使徒行传》第4、5章。——原编者

[17] 阿尔戈诺特，古希腊神话中英雄，共五十人，以杰逊为首。——译者

[18] 麦罗温王朝，古代法兰克人的第一个王朝。——译者

[19] 德·布罗萨尔将军曾经像阿契里斯那样说过："用我的长枪和我的甲盾，我就可以得到醇酒、黄金和女人。"

[20] 西农是优里赛斯的同伴，他故意作为俘虏让特罗亚人捉去，然后说服他们把木马带到他们的城里去。——原编者

[21] 西门·段茨是犹太大教长埃马努尔·段茨的儿子，他曾以五十法郎的代价向梯也尔提供了使他得以逮捕贝利公爵夫人的情报；他在王政复辟时期改信了天主教并且大事炫耀，这个行为使他获利很大。他先是由教皇介绍给贝利公爵夫人的。参阅维克多·雨果的诗：《给那出卖一个妇女的人》（诗集《黄昏歌集》，第10篇）。——原编者

[22] 检阅一下那些讨论高利贷或者像有些人为了减轻语气而称之为带息借款的著作，将是一件令人感到兴趣和获得教益的事情。神学家一向是攻击高利贷的：但由于他们始终承认地租和房租契约的合法性，并且由于租约和带息借贷的等同性是显然的，所以他们就在扑朔迷离的细致的区别中迷失了方向，终于不知道应该怎样去考虑高利贷了。教会——如此关心它的学说的纯洁性并以此自豪的道德学的教师

——对于财产和高利贷的真正本质永远停留在无知的状态中：它甚至通过它的教皇宣告了一些最可悲的谬误论调。贝纳蒂克图斯十四说过，“带息的借款和租约是不能比较的”（Non potest mutuum locationi ullo pacto comparari）。照包胥埃的说法：“年金的投资和高利贷的不同有如天壤之别。”抱着这样的观念，怎么会去谴责带息的借款呢？尤其是怎么会去给那明文禁止高利贷的福音辩护呢？所以，神学家们感到了极大的苦恼：既然不能驳倒那些颇有理由地把带息借贷和租金等同起来的经济学上的论证，他们就不敢再谴责带息的借款了。因此他们只有说，既然福音书禁止高利贷，那就一定有某种构成高利贷的事实。但是什么叫做高利贷呢？当看到各民族的这些导师 在他们认为决不会妄言的 福音书的权威和经济学的论证的权威之间犹疑不决的时候，没有再比这种情形更加可笑的了；据我看来，没有再比那些自称是福音书的博士而多年来却对福音书原文表现不忠实态度这一件事更能显示福音的光荣了。把带息的借贷和因租借行为而获得的利益等同看待的萨尔梅歇斯 [207] 曾被格老秀斯、普芬道夫 [208] 、柏拉马基 [209] 、沃尔夫、海奈克栖乌斯 [210] 所驳斥；并且更加奇怪的是萨尔梅歇斯竟承认了他的错误 。人们并没有从萨尔梅歇斯上述的等同说得出一切的收益是不合法的这一结论，而从进一步说明福音书所规定的平等；他们却得出了一个完全相反的推论：既然谁都承认地租和房租是许可的，如果我们同意带息的借款和它们没有区别，那么再也没有什么东西可以被人们叫做高利贷了。因而就是说，耶稣基督的诫命是一种错觉，等于零。这是人们所不肯承认的，除非是没有虔敬心的人。

如果这篇论文发表在包胥埃的时代，这位伟大的神学家将会通过经典、神父们、传统、宗教会议和教皇们来证明财产是根据神权而存在的，而高利贷则是魔鬼的一种虚构；这本异端邪说的著作将被焚毁，作者将被送进监狱。

[23] 克劳德·萨尔梅歇斯（1588—1653）在雷德大学继承了斯卡利杰的讲座。他的四本关于带息借贷的重要著作（《论利息》，1638；《论货币》，1639；《论带息的银行贷款》，1640；《论借贷》，1648）是在由于把博士学位授予一个银行家的儿子而引起争论的期间内写成的。萨尔梅歇斯以带息借贷的合法性的保卫者自居，而

这种借贷是被神学家所谴责的。特罗普隆在他所著《民法释义》第14册的序言中常常引证萨尔梅歇斯的文章。——原编者

[24] 普芬道夫（1632—1694），德国的法学家和历史家，曾于1672年发表《论自然法和国际法》。——原编者

[25] 柏拉马基（日内瓦，1694—1748），年二十五岁就担任自然法和国际法教授，著有：《自然法原理》，日内瓦，1747；《公法原理》，1751。——原编者

[26] 海奈克或海奈克栖乌斯（1681—1741），德国的法学家和哲学家。——原编者

[27] 按指法国十七世纪有名的哲学家及物理学家帕斯卡：《外省人来信》（1656—57），书中以辛辣的文笔抨击当时的耶稣会教士。——译者

[28] 《外省人来信》第8信——在所引证的那一段的末尾，正确的原文是"以廉价"（à bon marchè）。——原编者

[29] 扬逊主义者，荷兰十七世纪神学家扬逊的学派。——译者

[30] 尼古尔、阿尔诺、蒙达尔特都是《外省人来信》一书中的人物。——译者

[31] 尼古尔、阿尔诺、蒙达尔特都是《外省人来信》一书中的人物。——译者

[32] 尼古尔、阿尔诺、蒙达尔特都是《外省人来信》一书中的人物。——译者

[33] 在"我们"之中，自然应当加入在本版中写作序言和注释的人。——原编者

[34] 维哥（1668—1744），意大利的哲学家和历史家，哲学史的首创者。著有《历史哲学原理》（那波利，1725），由米歇莱译成法文，1827年在巴黎出版。——原编者

[35] 《伊里亚特》和《奥德赛》为古希腊诗人荷马（大约生于纪元前九世纪）的两部有名史诗。——译者

[36] 那位使徒曾经说过："我传布福音并依靠福音而生活。"他因而也就说明他是依靠劳动而生活的。天主教会则宁愿依靠财产而生活。中世纪的自治市镇反对修道院院长和身为大地主和封建领主的主教的斗争是很有名的：教皇为了保卫教会的收益而发出的驱逐出教的处分，也是名闻当世的。甚至在今天，法国教会的正式机构还主张传教士支取的报酬不是工资而是财产的赔款，这些财产从前为它所有而被第三等级于1789年所没收。传教士宁愿它的生活依靠收益权而不愿来自劳动。

爱尔兰所遭受的苦难的最大原因之一，就是英国教会向它所征收的巨额的收益。所以，异端派和正教教会、耶稣教会和教皇派教会丝毫不必互相责难。它们都在正义上误入歧途，它们都违背了十诫中的第八诫：你不得偷盗。

[37] 通常"无政府状态"一词的意思是没有原则，没有秩序；因此人们就把它作为"紊乱"的同义词。

[38] 这一段是从《论星期日举行宗教仪式的好处等等》第一章的一段中摘录或照原文抄录的。——原编者

[39] 如果这样的观念有一天能深入到一般人的思想中去，那么代议政体和空谈家的虐政就将告终。过去，科学、思想、言论是由同样的说法表述的；如果要说一个人具有丰富的思想和知识，人们就说这个人谈吐敏捷和议论风生。很久以来，语言就被抽象地同科学和推论分别开来了。这种抽象作用像逻辑学家所说的那样，逐渐在社会中获得实现；所以我们今天拥有各种各样话说得很少的学者和一些甚至在语言学上都不是博学的空谈家。因此，一个哲学家不再是学者，而是空谈家了。过去的立法者和诗人是一些渊博而高尚的人物：如今他们是空谈家了。空谈家是一口宏亮的钟，稍稍震动一下就可以使它响个不停；对于空谈家来说，滔滔话语总是和思想的贫困成正比的。空谈家们统治着全世界；他们使我们头晕，使我们心烦，掠夺我们，吸我们的血，并且嘲弄我们。至于那些学者，他们则保守缄默；如果他们想要说点什么，就有人来打断他们的话。那就让他们用笔来写吧。

[40] 拉丁文libertas、liberare、libratio、libra，自由、解脱、解放、平衡（斤两）——，这些词的词根显然是相同的。自由是权利和义务的平衡。使一个人自由，就是使他和其他的人平衡起来，也就是说，使他取得他们的水平。

[41] 参看。

[42] 有一个月刊叫《平等主义者》[227]，在它刚才出版的第1期中，把自我牺牲作为平等的原则。这就把所有的观念都混淆起来了。自我牺牲本身，包含着最高度的不平等；从自我牺牲中去寻求平等，这就是承认平等是反自然的。平等应该建筑在正义之上、严格的权利之上、所有人自己所引证的原理之上；不然的话，它就永远不会存在。自我牺牲高于正义；它不能像法律那样具有强制性，因为它在性质上是不容许有酬报的。当然，最好大家都能承认自我牺牲的必要性，而《平等主义者》的想法就是很好的榜样。不幸的是，它丝毫得不到效果。事实上，如果有人对您说，“我不愿自我牺牲”，您将怎样回答他呢？是不是必须加以强制呢？当自我牺牲是被强制执行的时候，它就叫做压迫、奴役、人剥削人。无产阶级就是这样地为所有权而牺牲的。

[43] 这个刊物是由德萨米在李夏尔·德·拉奥梯埃尔协助之下创办的。它对民主党人的经验主义提出了批评，这些民主党人以为一切活动的目的就是选举区域。——参阅富尔尼埃尔：《社会主义史》第8卷第372页。——原编者

[44] 在所有现代的社会主义者中间，我很久以来一直认为傅立叶的门徒是最先进的，并且认为差不多只有他们才够得上这个名称。如果他们了解自己的任务，向人民说话，唤醒人民的同情心，自己所不懂的事情就闭口不谈；如果他们不是如此骄傲而对于公众的智慧表示更多的尊重，——那个改革也许可以由于他们而开始进行了。但是，为什么这些热心的改革家会不断地屈服于权力和豪富，即屈服于一切反对改革的事物呢？在一个运用思考的世纪中，他们怎么不懂得世界要求用可以证明的理由 而不是用一些神话和寓言来进行改变呢？他们既然是文明的死敌，为什么又会去采用这个文明所产生的最有害的果实：所有权、钱财上和等级上的不平等、贪食、姘居、卖淫、法术、魔术和妖法等等（我还知道有什么呢）呢？为什么要对他们所不懂的

道德学、形而上学、心理学进行没完没结的非难，而这些学科的流弊却构成了他们的整个体系呢？为什么要采取把一个人当作神那样来加以供奉的作风，而这个人的功绩却只是在他仅知其名称的一大堆事物上用一种从来所没有的怪话说了一些不通的话呢？任何承认一个人是永远不会错的人自己就因此而丧失了去教育别人的资格。任何否认自己的理智的人不久就会排斥自由思考。如果傅立叶主义者掌握了权力，他们少不了要这样做的。如果他们最后甘心从事推理，采用一定的方法来进行工作，给我们一些说明而不是启示，那么我们就会很愿意听他们的话了；如果他们组织工业、农业和商业，使劳动成为愉快的事情，使那些最卑贱的职能成为光荣的，那么他们现在就已获得我们的赞美。特别是，但愿他们放弃那种启示主义，这种主义使他们所显出的神气，与其说是像信教者和使徒，还不如说是像骗子或傻子。

[45] 个人占有一点也不会妨碍大规模的耕种和统一的开发。我所以没有谈起那种把土地分成小块的弊端，那是由于我以为在这么多的人已经加以说明之后，我就不必再去复述这个大家都一定已经熟知的真理了。但是我没有料到，曾经这样清楚地指出小农经济的不利之处的经济学家竟没有见到这种情况的根源完全在于所有权，尤其是，他们没有发觉他们开发土地的计划是取消所有权的开端。

附件

向贝桑松学院提出的关于所有权的第一篇论文

因发表第一篇论文而引起的纠纷，贝桑松学院中某些院士的怒火和阴谋手段，蒲鲁东为了抵御威胁着他的打击而采取的措施，在他的《通信集》第一册中占有重要的地位。他在当时写给他的朋友和学院的信件可以使我们更好地了解他的意旨。我们以为有必要至少把他与亲友来往的函件中的一封信和在序言中所指出的情况下写给学院的两封信在这里摘录出来。

给贝尔格曼先生的信

我亲爱的贝尔格曼，你应该在本月4日已经收到我所著的《什么是所有权？》的那本由邮局寄出的、因而是已经付清了邮资的十八开大小的平装本。我本来希望在我抵达这里时能够得到你的一封回信，但是现在我恐怕我所说的那本书没有能寄达到你那里。

如果说这本书的内容不那样充实，它的效果可能是大的；无论如何，它会发生一种使读者惊奇和害怕，更好的是能迫使读者从事思考的效果。像我预先给你说过的那样，虽然我曾分别把这本著作寄给个别的记者和报纸副刊的编者，但是还没有看到有一条预告、一篇论文登载出来，并且将来也不会登载出来的；这本书的出版者本人、一个愚蠢的人，不肯支付在报纸上登载一条最小的预告或广告的费用，后来他还埋怨书卖不出去。可是两百本甚或更多（因为我不知道出版商卖出了多少），在没有宣传、没有介绍并且仅仅由于初次阅读的影响之下，在十五天中就销售完了。就与我有关的部分来说，台西利埃告

诉我他需要七十法郎去补足应该由我付给出版商的那笔三百法郎。这就说明了我所负责的二百三十本中，还有七十三本没有卖掉。

因此，亲爱的贝尔格曼，如果你的心情和钱袋的情况还是和六个月以前相同的话，我将感荷你能借给我一百来个法郎。最迟我将在本年10月初在把余下来的书本卖掉和领到我的奖学金之后，把这笔钱偿还给你。我还不同你谈起过去5月份中的那笔八十五法郎。我还不能同样很快把这笔款项偿还给你；我向你要那笔款子，那是为了维持生活；现在我向你要一百法郎，那是为了一笔交易。因此我应当也照交易的方式来偿还给你。

我的书在学院方面所发生的后果对我来说是可怕的：人们嚷嚷说是捣乱，是忘恩负义；在收到那本著作时，正是贝桑松的德罗茨神父做了一次哀诉式的演讲，这次演讲引起了所有的人的愤怒。我是一个吃人的魔鬼、一只狼、一条蛇；所有我的朋友和恩人都远远离开我，让我自己闭门思过。从此以后，一切都完了；我的那些关系都断绝了；我是没有希望的了。人们差不多要迫使我收回前言；人们不读我的书，人们谴责我。我从来没有看见对于一个作家有过这样大的敌意，并且也从来没有见到有这样多的学院式的愚妄言论。人们把我责备得最厉害的那些事证明了被击中要害的财产所有人的自私和自尊心，不然的话，这些事是会令人发笑的。

不久，我就将关闭我的印刷所，它只能使我负债负得越来越多，并且我们那些最后的顾客不久将随着教会和迷信学院的人逃跑了。从此以后，我休想能再在贝桑松赚取一块面包，并且由于我最后的一些款项已被用尽，我必须回到巴黎或瑞士去做校对工或排字工。你觉得在斯特拉斯堡可以给一个因为说了太真实的话而从他家乡放逐出来的印刷工提供生活的办法吗？从此以后，所有的职业对我都闭门不纳了；人们以为在保护我的时候是会牵累他自己的；在这里，甚至有人偷偷地读我的书而不愿让人知道。

不久，也许我将告诉你比这一切更坏的事情；在这以前，我希望你写信给我，即使关于我向你借的一百法郎，你一点办法也没有；我可以再向别处去设法。这是一种优先权，你当然无需一定享受，但是我作为印刷店店主的地位使我必需把这优先权保留给你。

我相信你将在我的著作中看出它真有与你那篇拉丁语论文的内容相同的哲学；但我把你的姓名写在我书中的一个注解里，这会不会使你不高兴呢？我坦白地说，如果我听从我的心声的话，我会在我的书里把你叫做我的朋友，而当我在注解中把你说成是一个与我素不相识的人时，我感到很不舒服。而且，我在书中引证你的话，丝毫不会使你受到牵累，贝桑松学院在这一点上本来很可以更加感到不满的，但它只是讥笑我妄图把这个引证和我的思想结合起来。这个学院所以责备我，不是因为这个引证成为我的帮凶，而是完全因为我攻击了所有权和教会。

我请求你给我回信，哪怕只是为了告诉我说我们的交往不便继续下去了……但是我立刻觉得我好像说了一句亵渎的话似的，我请求你原谅。

我拥抱你；一切都是你的。

比埃尔·约瑟夫·蒲鲁东

1840年7月22日 于贝桑松

给贝桑松学院各位院士先生的信

诸位先生，通过我的几个朋友的私人消息，我得知我的关于所有权的论文的发表、特别是写在这篇论文前面的呈给贝桑松学院的那篇前言引起了你们对我的不满，如果不是愤怒的话。所以我着手在这里用不多的话句非常朴实地给你们解说我的行为和意向。

首先人们把它当作题辞的不过是一篇简单的汇报，据我看来，我作为胥阿尔奖金得奖人的地位和我所担负的每年必须报告我在学习上的进步的义务，可以充分说明这一点。我知道题词就是它所指的个人的或团体的赞助关系的证明，因而它应当得到两造关系人的同意或者甚至经过他们协议决定；我没有想要擅自豁免这种礼节上的规则。另一方面，一个汇报的内容和形式必然是决定于那篇必须汇报的作品

的；诸位先生，这就可以说明，关于那篇著作和写在著作前面的献文，为什么事先没有告诉你们。

至于那本书本身，我不打算在这里替我所提出的主张进行辩护；我决不愿意以敌人的姿态或被告人的身份站在你们面前；我的信心，——我说什么呢？——我对于我发现的真理所怀抱的确信是攻不破的，并且我是尊敬你们的意见的，诸位先生，所以我将永远不直接来加以攻击。但是，如果我对于作为我们现今政治形势的基础的所有权提出一些闻所未闻的反论，我是否因此就是一个毫不妥协的革命者、一个秘密的阴谋家、一个社会的敌人呢？不，诸位先生；如果人们毫无保留地肯定我的那些学说，那么他们所能得出的一切结论和我自己从中得出的一切结论，都足以说明有一种天然的、不可让与的占有权和劳动权存在着；无产者应当准备享受这项权利，[230] 正如殖民地的黑人 在得到如今谁也不否认的自由权之前，应当准备过自由生活一样。这种对于无产者的教育工作在今天是托付给一切由于智慧和财富而具有势力的人们的一个使命，如果违背这个使命，他们迟早会被我们一致同意称之为无产者 的野蛮人的洪流所淹没的。

我是否要答复另一类的控告呢？人们把我对待那位我与他从来没有交换过任何意见的、由学院给我指定的监护人的行为看成是一种忘恩负义的举动。

我对德罗茨先生的态度是出于一种礼貌感。[231] 在那些关于道德学和政治经济学的讨论会上，根据我的看法，应当作出的结论是宣告德罗茨先生关于道德学和经济学的著作是不可信的，这时，我能不能和这位可敬的著作家一起出席这些讨论会呢？我是否应当处于一种反对他的地位和可以说是一种永久不服从他的状态中呢？谁也不会比我更多地爱慕和钦佩德罗茨先生的才干；谁也不会比我更深切地敬重他的性格。可是这些思想感情恰好就是使我不能进行一种难办的并且对于我来说是太危险的争论的理由。

诸位先生，这篇文章的发表是由我的哲学研究工作的次序给我规定的。这是将来的事实能够给你们证实的。我还要写出最后一篇关于所有权的论文；这个工作完成以后，我将立刻继续我的对于语言学、形而上学和道德学的研究工作。

诸位先生，我不属于任何党派、任何宗派；我没有给我做宣传工作，我没有盟友，没有同伙。[232] 我从来没有组织宗派，即使人家给我护民官的职位，我也要拒绝接受，唯一的理由是我不愿意遭受奴役！我只有你们，诸位先生，我只对你们抱有希望，我只期望从你们那里得到爱护和稳固的名誉。我知道你们建议谴责你们称之为我的见解 的意见，并拒绝承认与我的思想有任何联系。但我依然坚信，你们将来给我的赞扬，会和现在我使你们感到的恼怒一样多。你们最初的激动即将消失。对于一种物质上和经济上的还没有被觉察出来的真理的大胆说明使你们内心所产生的烦恼将平息下去，并且我确信，经过相当的时间和思考，你们的思想感情将清楚地了解你们现在所没有觉察到的、你们所攻击的、而我则加以保卫的主张。

诸位先生，我对你们的智慧和正义感怀着充分信任，是你们的最卑微的和最忠诚的得奖人。

比埃尔·约瑟夫·蒲鲁东

1840年8月3日于贝桑松

给贝桑松学院各位院士先生的信

诸位先生，当你们在最近的12月24日发出的公函到达我这里的时候，[233] 我已准备好给你们团体的那位终身秘书写信，通知他我的关于所有权 的著作不久就将再版的消息，并且决定趁此机会，以率直的态度给他陈明我全部的思想。所以，今天我能在你们面前说明我自己的情况，并向学院公开发表一些我原先决定只向它的那位尊严而忠实的负责人陈述的知心话，我是引以为快的。

人们对我的一切攻讦可以归纳为一点。我写了一本书，或者说得更确切些，一篇对于所有权开战的宣言；我从其现有的基础上攻击了社会的秩序；我以一种少见的慎思熟虑和空前的愤激心情，否认了所有那些权力机关的合法性；我动摇了所有的生活；总之我是一个革命者。这一切都是真实的；但同时，并且也许是第一次，这一切完全是

合乎道德的，其应得的赞扬应该多于谴责。我在这里所要说的话既然不应当得到任何公开发表的机会，人们就不至于不公正地说我具有反抗的自豪感，或者说我像做戏那样抱有把自己装扮成一个为了我的思想而牺牲的人的愚蠢想法。所以请允许我以完全的自由和率直的态度来为我自己辩护。

是的，我攻击了所有权；但是，诸位先生，请你们用眼睛环顾一下你们的周围。请你们注意你们的议会议员、长官、哲学家、大臣、教授、政论家；请你们和我一起计算一下由于日常的需要以公共利益的名义对所有权所加的限制；请你们丈量一下那些已经造成的缺口；请你们估计一下今后社会还想要造成的缺口；请你们总括一下所有的学说中关于所有权所包含的相同内容；请你们问问自己，然后请你们告诉我，在半个世纪之后，这个古老的所有权还能剩下些什么？在你们觉察到我拥有这样多的同谋者的时候，你们将很快就觉得我的罪责是比较轻的了。

大家所欢迎的并且有人认为效力还不够迅速的公用征收法是什么呢？一种彰明昭著地侵犯所有权的行为。社会对于被剥夺财产的人是给予赔偿的，但社会是否会把传统的联想、诗意的美景和伴随着财产的家庭自豪感归还给他呢？拿伯和桑叔西的磨坊主，会对法国的法律，像对我们的国王的任性举动那样提出抗议："这是我们祖先的遗产！"他们会叫喊说，"我们不愿把它出卖。"在古人中间，个人的拒绝曾经限制过国家的权力；罗马法曾屈服于公民的固执，并且有一个皇帝——康莫德斯，如果我没有记错的话——为了尊重一些拒绝出让的权利而放弃了把公民广场向外扩展的计划。人在他亲手造成的那些物件上留下他的痕迹，盖上他自己的性格和意志的戳记！人的这种塑造力，像现代的法学家所说的那样，就是盖在物件上的并使这物件成为神圣的戳记。可是，当一个行政委员会认为，应当宣告公共利益需要这个物件时，那么所有权就必须屈从于公众的意志。

有人会说，在这里，只有一种反而可以证实那个原理的例外，并且给那个权利带来了有利的证据。很好；可是我们将从一个例外转到另一个例外，再从这另一个转到第三个，这样下去，从例外到例外，直到我们把那条规则变成一个纯粹抽象的观念为止。

诸位先生，你们以为赞成倒换公债的草案的人在法国有多少呢？我敢说，除了公债持有人之外，全都赞成。可是，这个所谓倒换是一次大规模的没收，并且这次是没有任何赔偿的。过户的公债是真正的不动产；所有人十分安全地依靠着这种不动产的息金；他的权利就是借用款项的政府按照约定利率偿付公债息金直至公债持有人要求偿还债款时为止的那个默示的保证。谁可以强迫这个公债持有人不用他的金钱去买进房屋或土地而宁愿存放给国家呢？所以当你们强迫资本家忍受息金的减低时，你们就使他完全丧失被减少的数额，并且由于这个措施的普遍性及其影响，同样有利的投资对他来说就成为不可能了，因此你们就贬低了他的财产的价值。

人们有了为公共利益 而剥夺公民的权力，但是还不满足，还要为了私人利益 而去剥夺公民。各方面都在请求修改关于抵押的法律；为了债务人自己的利益和各种债权的利益，人们要求一种可以使不动产的没收过程变得和商业上的签发拒绝偿付证明书同样迅速、同样简便、同样有效的诉讼程序。可是，诸位先生，你们是否知道抵押制度的这种转变会产生怎样的结果？就是使地产货币化，如果我敢这样说的话，就是把它们放在皮包里；甚至把人的最后一点对于家庭、民族、祖国的思想情感从他心中连根拔除；使他的个性愈来愈孤独，使他对身外的一切愈来愈无动于衷，愈来愈专心注意唯一的爱好、即对于金钱和钞票的爱好。

当然，这并不是我所主张的废除所有权的说法。

我们那些在办公室中为了工厂童工的法律忙碌着的议会议员在最近几天里做了些什么呢？诸位先生，他们正在进行反对所有权的阴谋。因为他们的规章很可能防止工厂主使一个童工每天从事若干小时以上的劳动，但是这个规章既没有强制工厂主增加童工的工资，也没有强制他增加童工的父亲的工资。今天，为了卫生的关系，人们减少了穷人的生活费。明天就必须用最低工资来保障他们。但是，规定最低工资，就是强制所有人，就是强制工厂主把工人当作伙友而加以雇用，这就干涉了工业自由并使互助保险成为有强制性的。一旦走上了这条道路，人们就停留不住了。渐渐地，政府将做起工厂主、委托商和零售商来了；唯有它可以拥有财产。为什么无论在什么时代，国家的大臣们这样害怕去触动工资问题呢？为什么他们总是不愿去过问老板和工人之间的纠纷呢？这是因为他们懂得所有权是多么碰不得的和

多么有嫉妒心的，并且因为在把它当作一切文明的要素时，他们知道插手其间就等于是动摇社会的基础。

并且，诸位先生，必然会使权力机关参预其事的那种不可避免的后果不是我的空想！现在，对立法权力机关所要求的就不再仅仅是规定各工厂的厂规，而且要求它自己去开办工厂。你们曾否听到千百万人从各方面发出来的要求建立劳动组织，开办国营工厂 的呼声？整个工人阶级激动起来了；他们有自己的报纸、自己的机构、自己的学校、自己的代表。如今，为了保障工人的劳动权利，为了维持生产与销售之间的平衡，为了协调工厂主起见，人们提倡——作为一种至高无上的补救办法——单一的领导、唯一的工厂审查委员会、唯一的制造工厂，因为，诸位先生，这一切都是包含在国营工厂的观念中的。关于这个问题，我愿意给你们举出一位著名的经济学家的看法，他到现在为止是所有权的一个热心的保卫者。[234]

所以，那位可尊敬的大学教授除其他一些类似的看法以外曾经建议：1．制止劳动者从乡村迁入城市。可是，如果要使乡下人留居在农村，就必须使他在那里的生活过得去；所以在那里就像对工业那样对农业进行改革，这个运动到哪里才有止境呢？2．对于每种职业，确定一个可以随时随地按照确实的根据而变动的平均的工资单位。这就是说，为了保障所有人的利润，人们从其中拿出一部分来给予劳动者。可是我说，归根结底，这一部分是会增多起来的，直到无产者和所有人能够得到相等的收入为止。3．国营工厂只应当在普通工业不振的期间开工 。在这样的时期，它们应当像庞大的堤闸那样打开来宣泄劳动群众的巨流。但是，诸位先生，私营工业之所以停顿，是因为那里发生了产品过剩和缺乏销售市场的情况。所以，如果生产在国营工厂中继续进行的话，危机怎能结束呢？另一方面，政府需要资金来支付工人的工资；可是这些资金由谁来供给呢？捐税。那么捐税由谁来缴纳呢？财产。这就是让所有人的工业，为了反对它自己并用它自己的钱去维持一种不可战胜的竞争。你们认为，在这种致命的循环中，所有权结果将变成怎样呢？

强制所有人去负担国营工厂和公营制造厂的预算的趋势十分深刻和十分强烈，因此几年以来在选举改革 的名义下，这种趋势完全控制了舆论。

诸位先生，我相信你们不只是一个人出于内心的愿望在要求选举改革。事实上，这个改革到底是什么呢？它就是人民群众可以参预征收捐税的表决和法律的制订；这些法律既然差不多总是以物质利益为内容的，它们全部或多少涉及一些税收和工资问题。可是，早就受到了他们的报纸、剧本、歌曲和经济学家的教育的人民如今已经懂得，要使捐税得到公允的分担，它应该是累进制的，并且主要应当由富人来担负；应当从奢侈品上去征收等等。你们要考虑到，一旦人民成为议院中的多数，他们少不了要应用这些教训的；我们已经有了一个公共工程部；国营工厂将继之而来，并且，通过一种明智的推算，所有人的收入超过工人平均工资的多余部分将通过征收员的税收而被提走，存到国家的劳动者的金库中去。诸位先生，你们难道看不到，在这个进程中，所有权就会像过去的贵族那样，逐渐变成一种名义上的称号，一种在本质上纯粹是荣誉性的称号吗？

今天，没有一个学派、一种见解、一个宗派不是想把所有权控制起来的。谁都不肯坦白承认这一点，谁也没有对此有所领会；能够自发地一把抓住那些原因和后果、原理和推论的整体的思想家太少了；我就是想通过这个整体试图给你们说明所有权快要消灭的过程；另一方面，人们对所有权所具有的观念过于分歧而且不够明确。因此，文学和哲学方面的中下等级的人，正如普通人那样，都以为废除了所有权就谁也不能享受他的劳动果实了；谁也丝毫不能保有自己所特有的东西了，在家庭和自由的废墟上将建立起一种暴虐的共产制了。这是在某一时期还能起着支持那个特权的作用的一些妄想。

关于所有权的最确切的观念是罗马法给予我们的，在这方面古老的法学家是忠诚地遵循了罗马法的；所有权是一个人对一件东西的绝对的、专属的、独断独行的支配权；一种由于长期占用而开始的，通过占有而维持下来的，并在最后得到民法的批准的支配权；一种使人和物等同起来的支配权，以致所有人可以说："利用我的田地的人就像我自己从事劳动一样；所以他应当给我报酬"。所以包梯埃说"财产支配权"而不单纯说财产；并且最博学的法学家仿效那承认有所有权和占有权的罗马法，曾把支配权同用益权、使用权和住居权仔细地区别开来。据我看来，用益权、使用权和住居权会排挤掉支配权，并终于构成全部法学。

但是，诸位先生，你们该惊叹那些体系的粗陋，或者毋宁说是逻辑的灾难。罗马法和所有受它条文启发的学者教导说，所有权是先占人 的一种经法律批准的权利，而一些不满足于这个粗暴定义的新的法学家却认为所有权是以劳动 为基础的。立刻就有人推论出这样一个无可争辩的结论，即那个不再劳动而使另一个人代替他劳动的人就丧失了他的权利，并使代替劳动的人获得这个权利。从此，所有权就不再存在了。老司法界中人清楚地看到了这一点，他们不是没有高声地反对过这种新鲜事物；而那个年轻的学派在它那方面则嘲骂先占学说的荒谬。其他一些人出来企图把这两种见解综合起来进行调停；他们像世界上所有主张中庸之道的人那样失败了，并且因为他们的折衷主义而受到了嘲笑。现在发生恐慌的是在老派学说的阵营里；从一切方面传开了为所有权的辩护、对所有权的研究、关于所有权的学说， 其中的每一项既然都是与其他各项矛盾的，这就给所有权带来一次新的创伤。

由于法律方面的普通手段不再够用，他们已经请教了哲学、政治经济学和各种体系的拟订者；但所有的结果都是令人失望的。那些哲学家在今天不见得比在折衷学派盛行时期较为明朗；可是通过他们的神秘的箴言，我们能够辨别进步、统一、联合、共同关系、团结一致、友爱 这些名词；这些名词当然都是使所有人感到不安的。这些哲学家之一 [235] 就写过两部巨著；他在这些书里通过所有的宗教、立法和哲学说明了地位的平等 是社会的定律。固然这位作家是承认所有权的；但由于他毫不感到为难地说明了在平等中所有权是怎样的，所以我们可以大胆地把他列入到反对支配权的那些学者中去。哲学家总是拥有那种提出困难问题而永远不加以解决的特权的。

经济学家们建议把资本和劳动联合起来。在深入到他们学说的实质中去的时候，不久就可以觉察到，在这个学说中，问题不再是把财产兼并到一个社团中去，而是兼并到一个全面的和永久的公共团体中去了。因此所有人的地位和工人的地位的不同就仅仅在于可以领取较高的工资。这个制度加上一些特别的附加条款和修饰就是关于法郎吉 [236] 的思想；但显然可以看出，如果地位的不平等是财产的属性之一，它也不是财产的全部。像某一位哲学家（我不知道是谁）所说的，使财产成为一种可爱的东西 的，乃是这样一种权力，人们利用这种权力不但可以随意支配自己的财物，而且还可以支配它们的特性，

任意加以利用，用它们来加强自己的力量，把自己关闭在它们里面，按照利害关系、情欲甚或任性所提示的那样去利用它们。占有钱币，占有一个农业或工业企业的股票或者一张政府公债的利息票，同一个人在自己的房屋和庭园中、在自己的葡萄藤和无花果树下面做主人翁所感到的那种无限乐趣比起来，又算得什么呢？多妙的改革方法！那些经济学家永远不停地谴责黄金欲和本世纪的日益滋长的个人主义，而且，在种种矛盾中最不可思议的是，他们备准把各种财产变成一种财产——钱币的财产。

这个简短的摘要远不能包括对所有权的前途起威胁作用的一切政治的因素、立法上的一切事故、一切制度和趋势；但是，凡是懂得怎样概括事实和怎样推论出那些事实的规律或支配那些事实的思想的人，都应当对此感到满意。现存的社会好像已被放弃给虚妄和倾轧的魔鬼似的，并且正是这种悲惨的景象使得许多在旧时代所处的时间太长以致不了解我们这个时代的卓越思想家感到深刻的悲哀。现在，目光短浅的旁观者开始对人类失望，并对他所不懂的事情发出咒骂，从而陷于怀疑论和宿命论的深渊；另一方面，真正的观察家则相信那个支配着世界的精神，力求了解并参透上帝。贝桑松学院的奖金获得者去年发表的那篇关于"所有权"的论文，不过是这种性质的研究罢了。

诸位先生，在这篇我不知道是由于哪种无知和狡狯的怂恿而呈给你们的论文中，我曾经做了些什么呢？我在给我们社会上那些确凿的事实寻找一条不可动摇的定理时，首先把一切次要的、目前争论得这样激烈和意见这样分歧的问题都追溯到一个唯一的和根本的问题上去；这个问题，据我看来，就是所有权。然后，在我通过分析方法和形而上学的验证过程而把所有的学说彼此互相比较并分析出共同的因素的时候，我找寻在所有权观念中的那个必要的、不变的、绝对的因素；我曾肯定这个观念可以归结到个人的和可以遗传的占有 的观念；这种占有可以交换、但不能出让；以劳动为条件、而不是以虚拟的占用或无益的空想为条件的。 此外，我曾经说，这个占有的观念是我们的革命运动的结果、一切新的见解在逐渐抛弃了它们的矛盾因素以后向之集中的顶点，并且我曾力图用法律的精神、心理学、政治经济学和历史来证明这一点。

如果我推论错了，那就应当指出错误并把我从错误中引导出来；这种麻烦肯定是值得的，我应当得到这种待遇；没有加以责罚的道

理。因为，用那位不喜欢断头台的国民公会议员的话来说，处死不是答复 。直到现在，我还坚持把我的著作看做是有用的、有社会意义的、值得奖赏和鼓励的。但我在这里不想说明那些负责政治的人可以从我的著作中引申出来的有关管理国家事务的知识。

就我来说，我知道一件事：各国人民是依靠绝对的观念而不是依靠大致是如此的和片面的观念生活的；所以需要有一些能够把原理明确下来或者至少能够在火热的争论中加以检验的著作家。法则就是这样：首先是观念、纯粹的观念、关于上帝的法律的知识，理论；随后是缓步前进的、审慎的、注意事实的来龙去脉的实践过程；在趋向这个永恒的顶点时，务必体会最高理性的指示。

因此，我由于我所抱的宗旨而感到坚强，我确信对于真实的知识有所贡献，在这种心情之下，我耐心地在等待那个应该对我主持的正义，并且我轻视这个虚伪的、诬蔑的控诉，说我曾经利用一种火炽的著作，煽起……。什么！诸位先生，你们难道是为了审判思想犯而被任命的吗？……你们可能因为滥用职权而使你们失去尊严，但我不能承认你们的审判权，以免更加重你们的耻辱。你们可以排斥我本人和我的著作；总有一天，无论是怎样的权力机关，也许会给我荣誉的。仅仅是我的人所共知的性格就可以给我作保；我既没有必要改变我的行为，也没有必要改变我的主义。

现在我愿简单地答复对我提出的几点次要的责备。

I．人们曾经苛刻地批评我著作中的语气。在这方面，我只后悔一件事情，并且我没有等受到学院的批评就已向有关方面作了检讨。这就是曾对所有权这种特权表示过一种过于激烈的恼怒，因而使那些头脑简单的人以为我也是一个疯狂的阴谋家，而那些阴谋家却由于一些只应归罪于他们自己的邪恶的不幸而憎恨社会，并且他们的那些糊涂的仇恨，像他们的不道德性拒绝一切纪律那样，威胁着所有的政府。我的苛刻的讽刺，无疑是出于一时的恼怒（ab irato），可能对于某些心地和平的人，不能产生什么效果；某一个穷困的工人从我的狂热的讥刺所受到的感动可能胜过我的那些论据，他也许会得出结论说，所有权是那些政府对于被统治者的一种永恒的欺诈行为的结果。可悲的谬误呀！我的著作本身就是这个谬误的最好的反驳。这是我愤愤不平之余所抱有的唯一遗憾；如果这个不平就它的对象来说不是最好的

话，那么就它的根源来说至少是可以原谅的。当一个过了三十年勤劳生活的人仍然身处濒于绝粮的困境，而当他突然在一句模棱两可的语言中、在一个会计学上的谬误中发现了那个折磨他并折磨着好几百万与他同样的人的原因时，他不禁发出一种痛苦和恐惧的呼声，这是难免的。你们也许会把这些感想看做是一种病态的想象力的结果；但是，诸位先生，请容忍我这样说，你们是不会体会到这些感想的正确性的。你们没有经过一番特别的、充分的研究，所以你们要对一个有关所有权的学说发表意见，是没有足够的准备的。

II．其他的责难。我不仅大胆地控诉了基督教会当局，而且还控诉了它在正义和道德上的不忠诚。我的答复将是简单而绝对的：我是故意这样做的，并且是为了宗教的光荣；我是为了在无数以基督教为对象的攻击中给它准备一次胜利的光彩；这一点我将在我的第二篇论文中加以解说。

III．人们责备我把学院和我的思想结合在一起，因而就牵累了它。在这个非难中，愚妄多于恶意。我重读了我的书中的前言，而我在其中所见到的只是那种在我这方面是很自然的、对于我认为是真理的东西的敬意；这个敬意是向那些我因为发现了这个真理而一定应当感荷的人所表示的。我甚至觉得这个意愿在我的书中明显地表达出来了：但愿你们能够像我自己一样希望平等 ……希望你们热爱平等是否就是把你们当作平等主义者呢？

IV．最后，人们埋怨我在我的著作上给学院的献辞并没有得到它的许可。我已经荣幸地给学院说明我的序言是一篇汇报 ，而决不是一篇献辞 。诸位先生，一篇献辞的文字是用冗长而委婉的散文写成的关于献辞的对象的真实的或假定的优点的抒情歌颂。人们不是称颂对方品格的高贵，便是矜夸他的财富，称赞他的美丽，盛道他的天才，祝颂他的德性，特别是焚香膜拜对方对于这类献辞文章的作品所发挥的鉴别力。但是人们在任何献辞中什么时候见到一个作者谈起他的研究工作、他的进步和引导他去选择他的论文的原因，陈述他的灵感、他的反感、他的期望的呢？诸位先生，这就是我所做的一切；既然我应当和你们讨论我如何支配时间以及我的工作的方向，我想我这种作法是再也恭敬不过了。

但是人们说，为什么要把这篇汇报印刷出来呢？为什么把学院的不可侵犯的名义和您私人的连夜写成的文章混在一起呢？

诸位先生，当我把作品向学院提出的时候，我并没有存着我是在对那些在一定时间内组成这个学院的成员说话的意思。这不是对第一主席阿尔维赛先生说的，也不是对主席莫诺先生说的，也不是对法官吉约姆先生说的，也不是对曾任律师的克莱尔先生说的，也不是对医生居拉松先生说的，也不是对哲学家陶奈先生说的，也不是对分行行长吕埃莱先生说的，最后，也不是对任何个人说的。[237] 我书上的敬意并不是向四十位以他们高贵的人格突出地代表着弗朗歇孔戴的科学、文学和艺术的公民表示的；这是向他们的学院表示的，它是一个集体的、永久的、不可分的、纵然不是永远不会错的但能每天获得新知识并能改正暂时的谬误的单位。可是这个出于自愿的、绝对的、没有别的用意的敬意，我是有权来表示的，并且我不能把它收回，而你们，诸位先生，你们是不能把它当作一个罪行的。否认和我的学说有联系，这是你们的权利，这也可能是你们的义务；的确，作为公民，你们可以肯定我的见解，但是作为科学团体的成员，这种接受我想可能是太早了一些，因而可能是轻率的和可以受到谴责的。一般说来，由学院来发动一个文化运动是不妥当的，发动一些政治改革也是不妥当的。它的通则是观察，是等待并让时间去考验那些思想；但是你们的特权只能到此为止。为了你们的荣誉，请你们考虑不要发生一次不幸的误会；人是会消逝的，而思想则长存于世；如果你们用多数的表决来责备我，时间——这个对形式的改革者——会给我造成一个多数的。就是今天责难我的那个学院，在十年之后，可能会给我奖赏的。我认识几位你们的后继人。好吧！诸位先生，如果你们处罚我，那么他们已经给我许下了愿，要撤销你们的判决。

为了我的微薄的知识，我感谢贝桑松学院，我很愉快承认这一点，并且在我平时的思想中，我永远对它怀有更多的感谢；永远没有什么东西可以改变我对这个有名的团体并通过它对弗朗歇孔戴所抱有的恭敬和爱慕的情意。

你们也使我受惠很多，学院的先生们，我对此是念念不忘的，难道你们真想消灭我心中的这个记忆么？因为，诸位先生，如果你们收回那个我从你们的投票选举中所得到的名义，这就是使我免除了感恩怀德的义务了。

但是，不，不，你们决不会对我采取严厉的处置的，诸位先生，这种处置的羞辱将回落到你们的身上，这是你们可以不必怀疑的；对于一个因遭受一次荒谬的责罚而在良心上已能自安的人，你们是不会再用公开的谴责使他丢脸的。你们，处罚我！根据什么呢？根据我的低能？我坦白地说，这个理由对我将是新奇的。——根据我的品行？我在巴黎过着每年不到八百法郎的生活；我的德性的价值高过于胥阿尔奖金的金额。——根据我不去干更幸运的事而写出的那本不幸引起你们的愤怒以致我不敢在你们面前加以形容的著作？那么，诸位先生，你们就是认为像我这样的一生被折磨得还不够，它还缺少点什么。因为你们不能取消过去，你们将剥夺我六个月的生活费，你们将尽情地窒息我的思想，你们将不公道地核定我的著作……我逃避，我拒绝其他很多人所追求的荣誉；我自审我并不纯洁到足以容忍迫害的程度，在我们当今的一代，我看不出有任何人可以有资格被称做殉道者。你们不要污辱这个神圣的、胜利的象征吧。我确认人人地位应当平等，那么在这样做的时候，我就是推翻当前的社会吗？诸位先生，我什么也不去推翻；像如今的一切人那样，我从事改革 。任何对此有所怀疑的人只能证明他对于法国的动乱丝毫没有认识，同时也只能证明他既不了解他的时代，又不了解人类的精神，也不了解历史。

诸位先生，我等待你们的决议。

你们的奖学金的得奖人

比埃尔·约瑟夫·蒲鲁东

1841年1月6日于巴黎

---

[1] 这里存在着实用政治学的观点，这个观点在他的论文中没有加以说明。在论文中，蒲鲁东是站在绝对权利的观点上的。——原编者

[2] 在他给他的朋友贝尔格曼的一封信（1840年6月29日）中，蒲鲁东写道："德罗茨神父从6月7日就已外出并且只能在我动身之后才回巴黎。这个人是善良的、诚实的，对我是十分仁爱的；但他的头脑之不科学，不合乎哲学，真是前所未有的。我们不能互相了解。他对我失望；我看到这点，我知道这点，他也很清楚地使我理会到这一点：

和一些永远不了解我的思想因而永远不会对我说公道话的人生活在一起，对我来说是太难受了。”——原编者

[3] 蒲鲁东在国会中的那段时期，的确很好地说明了他不能接受团体纪律的拘束到了怎样的程度，以及他的政治手腕是怎样的笨拙。1848年7月31日，当他提出他的关于减低房租、地租和债务的三分之一的法案时，投他的票的只有一个人。——原编者

[4] 该学院用这封信请蒲鲁东在1841年1月15日到它那里去出席答复对于他的著作所提出的问题，如果他不能亲自出席，就须立即说明他的辩护方法。——原编者

[5] 这里所说的是阿道夫·布朗基，参阅本书注。

[6] 这位哲学家就是比埃尔·勒鲁。——译者

[7] 见本书注。 ——编者

[8] 1月31日蒲鲁东在写给贝尔格曼的信中说：“我和学院之间的事件，对我来说已侥幸地结束了；现在就是希望不要来一个第三次的事件。省长先生、修道院院长布罗卡尔先生、图书馆馆长魏斯先生和终身秘书贝雷耐先生曾经支持我去反对那个阴谋。但是人们告诉我，我的辩护比我的书造成了更大的难堪；这只是说明了，我在那些成员之间造成了分裂，并且我采用了一种迫使我的敌人在变得十分可笑的情况下被指明出来的方法，使他们互相嘲笑。”——原编者

第二篇论文

给布朗基先生的一封信

先生：

在重新继续我的“关于政治和所有权的探讨”的工作以前，为了使某些有地位的人感到满意并为了秩序的关系，我应当给您做一番坦白和直爽的解释，这样做是适当的。在一个约束得很严的国家中，谁也不许攻击社会的外表形式和它的制度的基础，除非他已经得到这样做的权利——第一根据他的德性，第二根据他的才能，第三根据他的意向的纯洁性。任何要想发表一篇关于国家组织的论文而无法满足这三重条件的人就不得不去取得一位具有必要资格的负责保护人的赞同。

但是我们法国人是享有出版自由的。这个重要的权利——这柄可以把有德性的公民提升到立法者的地位并使作恶的公民成为一个破坏分子的思想宝剑——把我们从一切初步的法律责任中解放出来；但它没有给我们解除我们公开交代情感和思想的内部义务。我在一个重要问题上曾经充分利用了宪章授予我们的权利。先生，今天我是来把我的良心交给您判断，把我浅薄的见识提出来供您敏锐的辨别力加以推究的。您曾经以一种和爱的精神——我大约曾经说过是以一种袒护作者的心情——批评过一篇著作，这篇著作提倡的是一种您以为有责任加以谴责的学说。“道德和政治科学学院，”您的报告中说，“对于那位作者的各项结论只能就它所喜爱的加以接受。”先生，我大胆地希望，在您阅读了这封信之后，如果您的小心和谨慎依然限制着您的话，您的正直却会使您对我说句公道话的。

那些在他们的人身尊严上和在法律面前是平等的人，在他们的地位上也应当是平等的，——我在一篇标题为《什么是所有权？或对权利和政治的原理的研究》的论文中所主张并阐述的，就是这样一个论题。

甚至在个人钱财上的社会地位平等的观念，在各个时代都曾像一种模糊的预兆那样包围着人类的想象力。诗人在他们的赞美诗中歌唱它；哲学家在他们的乌托邦中梦想它；传教士提倡它，但只是为了灵魂的世界。被这个观念支配着的人民对它从未有过信心，并且使民政当局感到烦扰的，莫过于有关黄金时代和阿斯特莱王朝的那些传说了。可是，一年以前，这个观念获得了科学上的说明，这个说明还没有受到令人满意的反驳，并且，请允许我补充一句，它将永远不会受到这种反驳。由于它略微带有愤激的语气，由于它的推理方法——这种方法不同于一般所承认的权威人士采用的方法，——以及由于它的结论的重要和新奇，这个说明是能够引起某种的恐慌的；并且，就一般公众来说，如果它不是——像您先生说得这么好的那样——一封密封的、仅仅投递给有学问的人的信件，它就会是有危险性的。当我看到您能透过它的那层形而上学的衣裳而辨认出作者的聪明的先见时，我感到愉快，并且我为此而向您致谢。但愿上帝允许我的那些完全是和平的意向永远不使我被当作叛逆犯而受到诉究！

像扔到一个蛇堆里去的石块那样，关于所有权的第一篇论文引起了强烈的仇恨，并且唤起了许多人的激昂情绪。但是，如果说某些人希望作者和他的著作受到公开的谴责，其他的一些人却只是从作者和他的著作那里找到了关于社会的一些根本问题的解决办法；少数的人甚至把他们所获得的新的看法用来作为一些邪恶的理论研究的基础。我们不能期望，一种抽象地集合在一起的并且更加抽象地表达出来的归纳的体系，在它的整体 和它的各个部分都能得到同样确切的领会。

要在正义中而不要再在仁慈和自我牺牲（它们本质上是没有拘束力的）中去寻找平等的规律；要把职能上的平等放在人身平等的基础之上；要确定交换的绝对原理；要通过集体的力量去消除个人禀赋上的不平等；要在所有权和盗窃之间画一个等号；要更改继承法而不必去摧毁那个原理；要在一种绝对的社团体系中维持人类的人格并从共产主义的锁链下把自由拯救出来；要把君主的和民主的两种政体综合起来；要推翻分权制；要把行政权给予国家而使立法成为一门具体的、固定的和绝对的科学——一系列多么似是而非的理论啊！如果我不能说那是怎样的一条真理的锁链的话，那就是怎样的一连串的谬见啊！但是我不打算在这里谈起占有权的学说。我不讨论教条。我唯一的目的是要证明我的见解是正当的，并且指出在我那样写的时候，我不仅是行使一种权利，而且是履行一种义务。

是的，我攻击了所有权并且还要加以攻击；但是，先生，在您因为我服从了我的良心和说明了丝毫不爽的真理而要我公开认罪以前，我请求您垂顾一下我们周围所发生的事件；看看我们的议会议员、长官、哲学家、大臣、教授和政论家；考查他们在所有权问题上的做法；和我一起计算一下每天以公共利益的名义对所有权所加的限制；丈量一下那些已经造成的缺口；估计一下今后社会还想要造成的缺口；总括一下所有的学说中关于所有权所包含的相同内容；查一查历史，然后告诉我，在半个世纪之后，这个古老的所有权还能剩下些什么；如果您能答应我这些要求，那么，在您因此而觉察到我拥有这样多的同谋者的时候，您会立刻宣告我是无罪的。

那个大家所欢迎的并且甚至被认为过于温和的公用征收法是什么呢[1]？一种彰明昭著地侵犯所有权的行为。据说，社会对于被剥夺财产的人是给予赔偿的；但社会是否会把传统的联想、诗意的美景和伴随着财产的家庭自豪感归还给他呢？拿伯和桑叔西的磨坊主会对法国的法律像对他们的国王的任性举动那样，提出抗议："这是我们祖先的田地，"他们会叫喊说，"我们不愿把它出卖！"在古人中间，个人的拒绝曾经限制过国家的权力，罗马法曾屈服于公民的意志，并且有一个皇帝——康莫德斯，如果我没有记错的话——为了尊重那些拒绝退让的占用人的权利而放弃了把公民广场向外扩展的计划。所有权是一种实在的权利，是及物权（jus in re），——事物所固有的一种权利，并且它的原理在于人的意志向外的表达。人在他亲手造成的那些物件上留下他的痕迹，盖上他自己的性格的戳记。人的这种塑造力，像现代的法学家所说的那样，就是盖在物件上的并使这物件成为神圣的戳记。无论是谁违反了所有人的意志而把手放到这物件上去，那就是侵犯这所有人的人格。可是，当一个行政委员会认为应当宣告公共利益需要这个物件时，那么所有权就必须屈从于公众的意志。不久以后，在公共利益的名义下，耕种的方法和享受的条件就将受到规定；将任命一些农业和工厂的稽查员；财产将从笨拙的人的手中拿走而托付给一些比较能干的劳动者；并且将设置一个生产总监的职位。在不到两年以前，我曾看见一个地主摧毁了一片广达五百英亩以上的森林。如果公益机关曾经加以干涉的话，这片在周围数英里以内仅有的森林可能到现在还依然存在。

但是，有人说，以公共利益为根据的征用只是一种反而可以证实那个原理的例外，并且给那个权利带来了有利的证据。很好！可是我

们将从一个例外转到另一个例外，再从这另一个转到第三个，这样下去，从例外到例外，直到我们把那条规则变成一个纯粹抽象的观念为止。

先生，您以为赞成倒换公债的草案的人有多少呢？我敢说，除了公债持有人之外，全都赞成。可是，这个所谓倒换是一次大规模的没收，在这件事情上是不给任何赔偿的。公债和不动产颇多类似之处；所有人十分安全地依靠着这种不动产的息金，并且它所具有的价值在于政府将按照规定的利率偿付它的息金直至公债持有人要求偿还债款时为止的那个默示的保证。因为，如果收入会减少的话，它的利益就将低于房租或地租了；后两者的租额可以随着市场的涨落而上升或下降；并且在那种场合，资本家还有什么贪图去把他的金钱存放给国家呢？所以当你强迫公债持有人忍受息金的减低时，你就使他完全丧失被减少的数额；并且，既然由于倒换的结果，不可能有一种同等有利的投资，你就贬低了他的财产的价值。

要使这样的一种措施能够公正地实行，那就必须使它一般化；这就是说，那条加以规定的法律必须同时规定全国各处的存款或押款的利息以及房租或地租都减到百分之三。这个对于所有各种收益同时实行减低的办法，执行起来丝毫不见得比那已经提出的倒换措施更加困难；并且它另外还可以提供一举而对所有反对这样做的意见占得先机的优点，同时它可以给土地税保证得到一个公平的税额。请看！如果在倒换的时候，一项不动产可以产生一千法郎的收入，在新法生效之后，它所产生的收入就只有六百法郎了。现在，如果承认税额是每项地产所产生的收入的一个可以除净的分数，例如收入的四分之一，这就很清楚，一方面地主不愿为了减轻所负担的税额而低估他的财产的价值，因为房租和地租是由资本的价值确定的，而后者则是根据税额来估计的，所以贬低他的不动产的价值就会减少他的收益。另一方面，同样显然的是，上述的地主不能为了增加他们的超过法定范围的收益而过高估计他们的地产的价值，因为租户和佃户会根据他们的老租约提出抗议的。

先生，如此长期要求实行的倒换公债的措施迟早一定会发生这样的结果；不然的话，我们如今所讨论的财政上的措施就会是一个显然不公平的措施，除非故意把它当作一种手段。后面的动机似乎是最可取的动机；因为，虽然利害有关的各方面发生吵闹，对于某些权利的

存在着彰明昭著的侵犯，可是公众的心理已经决定要使它自己的愿望得到满足，并且不会因为被认为负有打击所有权的罪名而受到影响，正如不会因听到公债持有人的埋怨而受到影响一样。在这种场合，本能的正义感证明了法律上的公平是假的。

当去年讨论从殖民地运来的糖和本地糖的问题时，谁没有听到众议院陷于那种难分难解的混乱状态呢？他们不是听凭这两种工业自己去解决吗？本地的工厂主被殖民者弄得破产了。如果要维持甜菜，就必须对甘蔗征收税金。为了保护一个人的财产，就有必要去侵犯另一个人的财产。这个事件中最值得注意的特点恰好就是最没有受到注意的事项；也就是说，无论是这种办法或是那种办法，都必须侵犯到所有权。为了保持市场上的平衡，他们不是对两种工业都征收比例税吗？他们对于每一种不同的糖规定了一个最高限价；并且由于这个最高限价 是不相同的，他们就从两方面打击了财产——一方面，干涉了贸易自由；另一方面，忽视了所有人之间的平等。他们不是通过给予工厂主一种赔偿而禁止了甜菜吗？他们牺牲了纳税人的财产。最后，他们不是正像种植不同种类的烟叶那样，宁可由国家花钱来种植那两种不同的糖类作物吗？就制糖工业来说，他们废除了所有权。这个最后的办法既然是最合乎社会性的，就必然是最好的；但如果所有权是文明的必要基础的话，那么怎样去解释这种根深蒂固的对立情况呢？[3]

他们有了为公共利益而剥夺公民的权力，但是还不满足，还要为了私人利益 而去剥夺公民。在一个很长时期内，人们闹着要修改关于抵押的法律；为了各种债权的利益，甚至是为了债务人自己的利益，人们要求一种可以使不动产的没收过程变得和商业上签发拒绝偿付证明书同样迅速、同样简便和同样有效的诉讼程序。众议院在今年1841年年初曾经讨论了这个草案，并且那个法案几乎是一致同意通过的。没有再比产生这个改革的动机更加正确、更加合理、更加显然合乎哲理的了。

1．以前，小所有人在债务已经到期而自觉无法清偿时，不得不在摆脱了他的债务之后，用他剩余下来的全部财物去支付法律上的费用。今后，没收处分的迅速解决可以使他不致整个破产。2．清偿方法上的困难妨碍了信贷，并且妨碍了向农业方面的投资。现在，不信任的原因既已不再存在，资本家将找到新的市场，农业将得到迅速的

发展，首先享受到新法的利益的是农民。3．最后，极不公正并且荒谬的是，根据一纸拒绝偿付的证明书，一个穷困的工厂主将在二十四小时内眼看着他的事业停顿、他的工作停止、他的货品被扣押、他的机器被拍卖、最后他自己被送入监狱，而没收一块小得极为可怜的地产却有时需要两年的时间。先生，这些和其他一些论据是您在这一学院年度最初的几次演讲中清楚地陈述过的。

但是，当您在说明这些卓越的论据时，先生，您有没有自问一下我们的抵押制度的这种转变会产生怎样的趋向呢？……会使地产货币化，如果我可以这样说的话；会使土地被积聚在皮包里；会使农业劳动者和土地分离，人和大自然分离；会使他成为大地上面的一个流浪者；会把家庭情感、民族自豪感和爱国心的最后一丝痕迹都从他心中连根拔除；会使他愈来愈孤立；会使他对于四周的一切感到无动于衷；会把他的爱好集中在唯一的对象——金钱上面；并且最后，通过高利贷的诈欺的活动，会让金融贵族的代言人来垄断土地，而金融贵族则是我们已经开始痛苦地感到其有害影响的工业封建主义的得力助手。因此，劳动者受制于不从事劳动者的隶属关系，已被废除的等级的复辟，以及贵族和平民的划分，就会一点一点地得到实现；因此，由于赋予资本家以财产的新特权，中小所有人的特权就会逐步消灭，并且整个自由的和诚实的劳动阶级也就会随着趋于消灭。当然，这并不是我的废除所有权的计划。我决不是要使土地动产化，而是，如果可能的话，想使连纯粹是智力上的职能都固定起来，以便社会实现大自然的意向，而大自然是把我们最初的财物、即土地给了我们的。因为，如果生产工具或生产资本是劳动者的标记的话，那么这也是他的立脚点、他的依靠、他的家乡，并且像赞美诗的作者所说的那样，是他的活动和休息的场所 。[4]

让我们更加仔细地研究一下最后那件关于法院拍卖和抵押法案的不可避免的和快要到来的后果。竞争制度正在毁灭我们，它的必然的表现是一种掠夺的和暴虐的政治；在这种制度之下，农民为了弥补他的损失，将永远需要资本，并将被迫借债。他的债务是否能够清偿既然总是由未定的将来决定的，他将在期望中感到失望，并将因期限的到来而惊惶失措。因为在空间和时间上，还有什么比一笔债款的到期更迅速、更出乎意外、更局促的呢？这个问句是我向所有那些被这无情的奈美西斯女神[5]所追逐的、甚至在睡梦中都被烦扰着的人提出

的。现在，在新法之下，没收一个债务人的财产将执行得比以前快一百倍；所以掠夺行为的确凿无疑也就要高出一百倍，并且自由劳动者从他现在的地位转变到被束缚于土地上的农奴地位将要提早一百倍。过去，执行扣押所需要的漫长时间遏止了放高利贷者的贪欲，它给予债务人一个自行恢复的机会，在他和他的债权人之间促成一种和解的办法，和解的结果最后可能是债务全部免除。现在，对于债务人不利的判决就无法挽回了：他只能得到几天的宽延时间。

并且，这件像用一根头发悬挂在不幸农民头上的这把达谟克利斯的宝剑的新生支枝似的法案所保证的是什么样的利益呢？据说，扣押费用将减低得很多；但是所借出的资本的过重的利息是不是能减轻一些呢？因为，使农民穷困并且导致他的财产被没收的，归根到底就是利息。要使这个法案符合于它的原理，要使这个法案确实吸收它本身为之而制定的正义精神，它就必须在简化没收程序的同时，降低金钱的法定利率。不然的话，有关抵押的改革只不过是给小所有人设置的陷阱——一种立法上的骗术罢了。

借钱出较低的利息！但是像我们刚才所见到的那样，那就是限制所有权。在这里，先生，您得给您自己进行辩护。在您那些博学的演讲中，我不止一次地听到您为议院的卤莽而叹息，这些议院事先没有研究并且对于那个问题没有深入地了解，就差不多一致通过维持法兰西银行的章程和特权。要知道，这些特权、这些章程、议院的这个决议案，只是说明了这一点——就是货币在市场上的百分之五或百分之六的利率并不太高，通常为这利率的一倍的兑换、贴现和发行的条件一点也不太严重。政府就是这样想的。由国家支给薪金的政治经济学教授布朗基先生，却持有相反的主张，企图通过具有决定性作用的论据来说明有进行一次改革的必要。那么，关于财产的利息，谁了解得最清楚呢，——是国家呢，还是布朗基先生呢？

如果按照现行的利率的半数可以借到款项的话，所有各种财产的收益也就会立即减去一半。例如，当建筑一所房屋的代价比租赁一所房屋的费用为低，当开垦一块田地的费用比买进一块未经开垦的土地的费用较小时，竞争的结果不可避免地是房租和地租的下跌，因为降低流动资本的利息的最妥善的办法就是增加这种资本的数额。但是，生产物的增加增大着有效资本的总数，因而就会发生提高工资并终于取消利息的倾向，这是政治经济学上的一条定律。所以，所有人对于

维持银行的章程和特权是感到兴趣的；所以，在这个问题上的改革会妨碍收益权；所以，那些参议员和众议员比布朗基教授知道得更多。

但是，就是这些议会议员，——每当一种改革的平衡作用呈现在他们智力的范围之内时，他们对于他们的特权是这样的关心——在他们投票通过关于法院拍卖的法律案的前几天，他们做了些什么呢？他们组织了一次反对所有权的阴谋！他们的调整工厂中童工的法案无疑是可以防止工厂主迫使童工每天从事若干小时以上的劳动的；但是这个法案既没有强制工厂主增加童工的工资，也没有强制他增加童工的父亲的工资。今天，为了健康的关系，我们减少了穷人的生活费；明天就会有必要规定他们的最低工资来保障他们。但是规定他们的最低工资，就是强制所有人，就是强制工厂主把工人当作伙友而加以雇用，这就是干涉自由并且使互助保险成为有强制性的。一旦走上了这条道路，我们将永远不再停止。渐渐地，政府将做起工厂主、委托商和零售商来了。它将成为唯一的所有人。为什么无论在什么时代，国家的大臣们总不愿去干预工资的问题呢？为什么他们总是不愿去过问老板和工人之间的纠纷呢？因为他们懂得所有权具有碰不得和嫉妒的本质，并且，当他们把它当作一切文明的要素时，他们觉得要进行干预，那就是动摇社会的基础。私有制的可悲的处境，是在于非侵犯正义就不能完成善举！[6]

并且，先生，这种必然会强使国家承担的不可避免的后果不只是空想。甚至现在，对立法权力机关所要求的就不再仅仅是规定各工厂的厂规，而且要求国家自己去开办工厂。不妨听听千百万人从各方面发出来的要求建立劳动组织、开办国营工厂的呼声！整个工人阶级激动起来了；他们有自己的报纸、自己的机构、自己的代表。如今，为了保障工人的劳动权利，为了维持生产和销售之间的平衡，为了协调工厂主起见，人们提倡——作为一种至高无上的补救办法——单一的领导、一个全国性的工厂审查委员会、一个庞大的制造公司。因为，先生，这一切都是包含在国营工厂的观念中的。关于这个问题，我愿举出一位著名的经济学家的看法来作为佐证，他是一位著名的思想家、一位进步的学者、一个热心人、一个真正的爱国者，而且还是所有权的官方的辩护人。[7]

那位可尊敬的大学教授于是提出了下列建议：

1．制止劳动者不断从乡村迁入城市。

可是，如果要使乡下人留居在农村，就必须使他在那里的生活过得去：如果要对所有的人都公正，农村的无产者应当得到和城市的无产者同样好的待遇。所以既需要在工厂中进行改革，也需要在农村中进行改革；并且当政府进入工厂时，政府也应当拿起耕犁来！在这种逐渐的侵入过程中，独立的耕种、专属的土地、财产等等结果将变成怎样呢？

2．对于每种职业，确定一个适中的、可以随时随地变动的并以某种资料为根据的工资。

这个措施的目的是保证劳动者的生计，保证所有人的利润，同时迫使后者，如果不是为了别的理由，那就是为了谨慎起见，牺牲他们一部分的收入。可是我说，归根结底，这一部分是会增多起来的，直到在无产者和所有人能够得到平等的享受为止。因为像我们已经屡次有机会指出的那样，资本家的利息——换句话说就是不劳动者的收益——由于劳动者的力量、产品和交换的增多而趋向于不断减低，并通过经常的缩减而趋于消灭。因而在布朗基先生所主张的社会中，平等不是最初就获得实现，而是有可能存在；因为，虽然所有权表面上似乎是工业封建制，它不再是专属和并吞的一个要素，而只是一种分割的特权，但它不久就将由于无产阶级在思想上和政治上的解放而过渡到绝对的平等——其绝对程度至少是像这个世界上任何绝对事物所能达到的那样。

为了简洁起见，我把那位教授所列举的许多理由略而不提，这些理由是他为了支持他称之为他的乌托邦的社会（据我看来，他这样称呼是过于谦逊了）而举出来的。它们只能用来毫无疑问地证明，在所有那些使大家听得厌烦的激进主义的江湖派中，没有一个人能在思想的深刻和清晰方面及得上那位大胆的布朗基先生的。

3．国营工厂只应当在普通工业不振的期间开工！在这样的时期，它们应当像庞大的堤闸那样打开来宣泄劳动群众的巨流。

但是，先生，私营工业的停顿是生产过剩和缺乏销售市场的后果。所以，如果生产在国营工厂中继续进行的话，危机怎能结束呢？无疑地，要通过商品普遍跌价，以及归根到底，要通过把私营工厂改

变为国营工厂才能加以结束。另一方面，政府需要资金来支付工人的工资；可是怎样去得到这笔资金呢？通过捐税。那么，在什么上面去征收捐税呢？在财产上去征收。这样，您就是要所有人的工业，为了反对它自己并用它自己的钱去维持另一种它无法与之竞争的工业。您认为，在这种致命的循环中，利润的可能性——简单点说也就是所有权——结果将变成怎样呢？

感谢上帝！地位的平等已在公立学校中进行讲授；让我们不要再害怕革命吧。如果所有权的最坚决的敌人希望消灭它的话，他就不能采用一种更为聪明和更为有效的办法了。所以，大臣们、议会议员们、经济学家们，鼓起勇气来吧！赶快抓住这光荣的主动权吧；让那些从科学和权力的高处发出的平等的口号在人民中间反复加以背诵吧；让它们震撼无产者的心胸，使特权的最后的代表人物的行列中产生惊恐情绪吧！

有利于迫使所有人去支持国营工厂和公营制造厂的社会趋势十分强烈，以致几年以来，在选举改革 的名义下，这种趋势已特别成为当代的问题了。人民把这个选举改革紧握不放，好像它是一个诱饵似的，并且有如此许多野心家或者在要求它或者加以谴责，它到底是什么呢？它就是承认广大群众在税收的定额上和在法律的制定上有发言权；这些法律的宗旨差不多总是在于保护一些物质上的利益，它们或多或少地牵涉到一切税收或工资的问题。可是，早就受到了他们的报纸、剧本 [8] 和歌曲 [9] 的教育的人民如今已经懂得，要使捐税得到公允的分担，它应该是累进制的，并且主要应当由富人来担负，——就是应当从奢侈品上去征收，等等。您可以确信，一旦人民成为议院中的多数，他们少不了要应用这些教训的。我们已经有了一个公共工程部。国营工厂将继之而来；结果所有人的收入超过工人工资的部分很快将被存到国家的劳动者的金库中去。您难道看不到，在这个进程中，所有权就会像过去的贵族那样，逐渐变成一种名义上的称号，一种在本质上纯粹是荣誉性的称号吗？

或者是选举改革将不能满足人们对它的期望，将使无数拥护它的人感到失望，或者是它将不可避免地产生一种把我们现在所享受的绝对权利改变为占有权的结果；那就是，如果现在的选举人是由财产产生的话，在改革完成之后，公民，就是生产者，将成为占有人。 [10] 因此，激进派说得很对，据他们看来，选举改革不过是一种手段；但

是当他们对于结局保持缄默时，他们就表现出或者是完全的无知或者就是一种不必要的隐讳。不应当对人民和有权势的人有所隐秘或保留。在发表自己的见解时，谁采取躲躲闪闪和不老实的态度，谁就是使自己蒙受耻辱，也就是不尊重他的同仁。人民在有所行动之前，需要知道全部的真实情况。谁敢玩弄他们，谁就会遭到不幸！因为人民是轻信的，但他们是坚强的。所以让我们告诉他们：提出的这项改革只是一种手段——一种屡次试用过的并且到现在为止并未生效的手段，——但选举改革的合理目标是财产的平等；这个平等本身不过是一种新的手段，它具有更高的和最终的目标，那就是挽救社会，重振道德和宗教，以及复兴诗词和文艺。

如果再进一步地强调我们这个时代的倾向平等的趋势，是会使读者感到不耐的。此外，有很多人对现今的时代加以非难说，在他们看来，把全国人民大众的、科学的和有代表意义的趋势暴露出来是得不到丝毫好处的。他们迅速地承认那些从观察中得出的推论的确切性，把他们自己局限于对事实作出笼统的非难，并且绝对否认它们是正当的。“从过去十年间人们的言行来看，”他们说，“难怪这个平等的气氛要使我们陶醉了！……你们不看见社会正在瓦解，我们正在为一时的迷恋精神所支配么？”

所有这些重生的希望不过是死亡的预兆；你们的胜利之歌像是临死时的祈祷！你们的号角的响声宣告了一个垂死者的洗罪仪式。文明正在崩溃中毁灭：你们这些最低下的人还会再堕落（Imus，imus præcipites）！

这样的人否认上帝。我可以满足于这样的答复：1830年的精神是维持那已被违犯的宪章的后果；这个宪章是从1789年的革命中产生出来的；1789年的革命意味着三级会议的抗议权和市镇的自治权；这些市镇隐含着封建制，后者又隐含着侵略、罗马法、基督教等等。

但是有必要作更进一步的观察。我们必须彻底了解古代制度的最主要部分，深入到社会的深处并揭露平等的这一弥漫于全社会的不可摧毁的影响，这种影响是正义的上帝灌输到我们的灵魂中来的，并自动地在我们的一切工作中表现出来。

劳动是和人并存的；它既然是生存的条件，所以它是一种义务："在你汗流满面的时候，你才有面包吃。"劳动不仅是一种义务，它是一种使命："上帝把人安置在果园中叫他去加以整顿。"我还要补充说：劳动是平等的起因和方法。

把两个人抛弃在一个荒岛上，一个是身材高大、强壮和活泼的；另一个是孱弱、胆小和喜欢待在家里的。后者就将饿死；而另一个则是老练的猎人、熟练的渔夫和不知疲倦的农夫，他能供应自己以充足的粮食。在这种为让·雅克[11]所如此心爱的自然状态中，可以想象有多么大的不平等！但是让这两个人会聚在一起并互相团结起来：第二个人就立刻会去料理炊事，负责管理家务，并且注意粮食、床铺和衣服；只要那个比较强壮的人不滥用他的优越地位去奴役并虐待他的同伴，他们的社会地位将完全是平等的。这样，通过劳力的交换，那些自然上的不平等就互相抵消，各人的才干就能结合起来，力量也就可以得到平衡。只有在穷人和贵族之中才能发现强暴和懒惰。政治经济学的哲理就在于此，人类的亲如手足的友谊的奥妙之处也在于此。这就是智慧（Hic est sapientia）让我们从假设的纯自然状态进入到文明状态中来吧。

我愿意和经济学家们一起假定，通过出租生产工具而从事生产的地主，在社会建立起来时每英亩可耕的土地可以得到若干蒲式耳的谷子。在劳动力薄弱和产品种类不多的期间，比起劳动者来，地主是有权势的；他所得到的东西比一个老实人所能得到的部分多十倍、一百倍。但是假使劳动由于发明的增多而增加了它的享受品和需用品，并且假使所有人要想享受新产品，他就不得不一天一天减少他的收入；并且既然原先的产品在价值上与其说趋向上升，不如说渐趋下跌，——由于不断增加的新产品可以作为原先的产品的补充——结果就是不劳动的所有人趋于穷困的速度，同公众繁荣的增加来得一样快。"收入"（先生，我喜欢援用您的词句，因为对于经济学上的这些基本原理，要举出太好的根据是不可能的，并且因为我自己不能把它们说明得更好），"收入，"您曾经说，"由于资本的增加而趋于消灭。一个今天拥有两万镑收入的人，就不如五十年前拥有同样数额的收入的人那样富有了。一切财产将成为不劳动者的负担并将必然转入能干和勤劳的人的手中去的时代正在到来[12]……"

要想过所有人那样的生活，或要想消费而不从事生产，那就必须依赖别人的劳动而生活；换句话说，就必须残害劳动者。所以随着工业的发达，各种各样属于主要必需品的资本的所有人也就以同等的速度增加他们的田租，并在这方面比那些为了巩固所有权而主张减低利息的经济学家更关心自己的特权；而这些资本所有人的做法就是以上述的原理为根据的。但是那个罪行是无用的：劳动和生产在增加；不久，所有人将被迫去劳动，并且所有权就会消失。

所有人是一个对于生产工具握有绝对控制权、自己不去使用这个工具而要求享有它所生产出来的产品的人。为了这个目的，他就把它出租；并且我们刚才曾经看到，劳动者就因这个租约而得到一种交换的力量，这个力量是迟早会消灭收益权的。首先，所有人不得不允许给予劳动者一部分的产品，因为不然的话，劳动者就不能活下去。不久，后者通过他本行的发展，找到一种方法，可以收回他给予所有人的那些产品的一大部分；所以，最后，享受的物品不断增多，而不劳动的人的收入却始终没有变动，于是所有人在耗尽了他的财源之后，就开始想到要自己去劳动了。生产者的胜利就这样确定了。劳动开始使天平倾向于它自己的那方面，并且由商业来导致平衡。

人的本能是不会发生差错的；正如在自由状态下职能的交换必然导致人与人之间的平等一样，商业——或者就是与职能交换相同的产品交换——是平等的新起因。在所有人不从事劳动的期间，无论他的收入小到怎样，他总还享受着一种特权；劳动者的福利可能与他相等，但地位的平等是不存在的。可是所有人一旦成为生产者，——因为他只能把他的特殊产品和他的租户或受委托人 进行交换——这个租户、这个被剥削 的人，如果不遭到强暴的对待，迟早将从所有人那里获得利益，并将迫使所有人在他们各自的产品交换中把靠资本得到的利息归还给他。因此，在用一种不公平来清算另一种不公平的时候，缔约的两造当事人就变成是平等的了。所以当自由占优势时，劳动和交换可以导致财产的平等；服务的相互性可以消除特权。所以历代的和一切国家的专制君王要掌握商业的控制权；他们希望使他们臣属的劳动不致成为暴君贪婪的障碍物。

直到这时为止，一切是按照自然的顺序发生的；没有预谋，没有巧计。整个进程只是被必然的规律所支配。所有人和劳动者不过顺从着他们的欲望行事。因此收益权的行使、对生产者进行掠夺的技巧

——在这文明的第一阶段——是由肉体上的虐待、残杀和战争来决定的。

但是在这个时候，就进行着一个反对资本家的巨大而复杂的阴谋。被剥削者 利用商业这一工具来对付剥削者所用的武器，——这个商业的工具是一个奇妙的发明，起初就被赞成所有权的道德学家所谴责，但无疑地也被劳动的天才和无产者的米涅瓦女神 [13] 所鼓舞。

弊害的主要原因在于所有各种资本所具有的积累作用和固定性——使那被傲慢的不劳动者所奴役和鄙视的劳动者不能获得资本的那种固定性。人们感到有必要分割财富并使它成为流动的，使它便于携带，使它从占有人的手中转移到工人的手中去。劳动者发明了货币 。后来，这个发明由于兑换券 和银行 而得到新生和发展。因为所有这些事物在本质上都是相同的，并且是从同一的心理出发的。第一个想出用贝壳、宝石或一定分量的金属来代表一种价值的观念的人，就是银行的真正发明者。实际上，一块钱币是什么呢？它是一张铭刻在坚固而耐久的物质上的、带有购买其自身的价格的兑换券。遭受到压迫的平等就可以利用这种手段来嘲笑所有人所做的那些努力，并且公正的天平秤第一次在商人的店铺中获得了校正。那个圈套是巧妙地安排好的，它的目的完成得很彻底，因此在不劳动者的手中，钱币就仅仅变成一种容易消散的资财、一种虚假的象征、一种财富的影子。一位卓越的经济学家兼渊博的哲学家是把下面一句话作为座右铭的守财奴："当一个金币被交换的时候，它消失了 。"所以我们可以说："当不动产被变换成货币时，它就算完了。"这可以解释历史上经常发生的事实，就是那些贵族——不从事生产的地主——曾经到处被经营工商业的平民所剥夺。在意大利诸共和国形成时尤其是有这样的情况，它们是在中古时代从封建主的穷困中诞生的。我不打算追述因这个问题而想起的一些有趣的事情；我只能复述历史家的证言，并以改变的形式陈述当今经济学上的论证。

如今拥有土地并从事工业的贵族的最大敌人，即平均财富的不断的提倡者，就是银行家 。通过他，广阔的草原被分割开来，高山变更了它们的位置，公共广场上生长出森林来，这个半球为了另一个半球而从事生产，地球的每个角落都有它的用益权。通过银行这一工具，不断地产生新的财富，利用这种工具（它早就成为自私心所不可缺少的了），可以把搁呆的资本从不肯轻易放弃权利的所有人的手中夺

走。银行家立刻成为最有权势的财富创造者，同时又是人造的和大自然的产品的主要分配者。可是，由于那种最奇怪的矛盾现象，这同一的银行家就是那个永远由财魔所授意的赢利、利息及重利的最无情的征收员。银行家所执行的职务的重要性使我们忍受着他所征收的捐税，虽然心里不是没有埋怨。可是，既然无论什么事情都不能避免它的天定使命，既然一切存在着的东西都不能规避它为此而存在的那个目的，所以银行家（现代的克利苏斯）总有一天会变成平等的恢复者。在追随您的脚步时，先生，我已经举出了理由；就是资本愈增多，利润就愈减少，因为资本的增加——要求更多的劳动者，如果没有劳动者，它是不能生产的——将永远造成工资的提高。由此可知，身为今天财富的吸引筒的银行是注定要做人类的管账员的。

钱财平等 这句话，好像是谈起了我们这个尘世所不了解的另一个世界时的情况那样，使人们感到激动。有些人，激进派也好，温和派也好，一提到这个观念，他们就充满着愤怒。那就让这些愚蠢的贵族取消那些由于互助的远见而创办的商业公司和保险公司吧。因为所有这些完全出于自发的和不受任何要求平等的意愿拘束的社会实际情况，都是平等的本能的合法成果。

当立法者制定一条法律时，他其实不是在制造 法律，——他不是在创造 法律；他是在叙述 法律。在从事关于公民道德、民事和政治关系的立法工作中，他并不表示任何武断的意见；他说明概括的观念，——就是支配着他所考虑的问题的较高的原理；总之，他是法律的宣告者而不是它的发明人。所以，当两个或两个以上的人在他们之间通过双方订约而组成了一个工业的或保险的社团时，他们认识到他们过去在自私和独立不羁的谬误精神的支配下孤立起来的利益，都是通过它们的内在本质并通过它们相互的牵连关系而紧密地联系着的。他们实际上并不是用一种出于私愿的行为把自己约束起来的：他们宣誓从今以后要遵照一种早已存在的、到现在为止一向被他们所忽视的社会法则。并且这是由下列事实所证明了的：就是同样这些人只要能够避免联合在一起，他们就不会联合起来。在他们能够被引导去把他们的利益结合起来以前，他们必须充分认识到竞争和孤立的危险性；所以有关祸害的经验是使他们发生交际的唯一的事情。

现在我要说，为了在人与人之间树立平等，确实必须把保险、农业和商业的社团所依据的原则加以普遍化。我说，竞争、利害关系的

孤立状态、垄断、特权、资本的积累、独占的享受、职能的居于从属地位、个体生产、利润或收益的权利、人剥削人，或者把这种种情况汇总在一个名称之下，就是所有权，乃是苦难和罪恶的主要原因。并且，因为已经得出了这个打击所有权和反所有权的结论，我就成为一个遭人痛恨的恶人；激进派和保守派同样指责我是应该受到迫害的人物；许多大学把它们的谴责像骤雨似地淋泼在我的身上，最尊贵的人把我当作疯子；那些仅仅说我是傻子的人是太宽大了。唉，除非为了履行一种义务而说老实话的作家是多么不幸啊！如果他指望得到友伴的夸奖；如果他以为贪婪和自私在对他表示钦佩的时候就不给它们自己打算；如果他忽略了把他自己用三层厚的老面皮裹起来的话，——那么他就会像他该当的那样，在他的自私的事业中遭到失败。不公正的批评、重大的挫折、对于他的错误野心所感到的失望，是会把他杀死的。

但是，如果不许我再在这个关于社会平衡的有意义的问题上发表我个人的见解的话，至少要让我说明我的老师们的思想，并阐述那些以政府名义提倡的学说。

先生，虽然您为了您的学院，对钱财平等的学说发表了强烈的批评，我却从来不想反驳您并与您相对抗。在倾听您的意见时，我深深地自惭形秽，不容许我参加这样的讨论。因此，——如果必须说明的话，——无论您的语言与我的语言不同到怎样的程度，我们却相信同样的原理；我们所有的意见是共同的。先生，我不打算借此来暗示：您拥有一种（用学院中的用语来说）秘密传授 的学说和一种公开传授的学说，——您内心是相信平等的，您只是出于审慎的动机和由于命令才为所有权进行辩护的。我不至于那样卤莽地把您看做是我的革命计划的同事，并且，我对您十分尊敬，决不能疑心您有什么虚伪。我不过是要说，严格的调查研究和辛勤的、形而上学的理论研究所艰苦地给我指明的真理，在您这方面是由您对于政治经济学的深刻了解和长期的经验启示给您的。如果说我是经过长时期的思考并且几乎是违反了我的愿望而得到了我对于平等的信念的话，那么，先生，您的这个信念却是以全部忠诚的热忱——以全部自发的天才——谨守不渝的。所以您在工艺学院的演讲教程是一种对于所有权和钱财不平等的不断的斗争；所以您的最为博学的研究、您的最为巧妙的分析以及您的无数的观察结果，总是归结为一种关于进步和平等的公式；最后，所以您最受钦佩和赞扬的时刻，是在您被科学的翅膀带起来达到崇高

真理的那些感悟的时刻；这些真理使平民的心起着热情的冲动，同时使怀有邪恶意向的人因恐怖而发抖。有多少次，从我如饥如渴地聆听着您的雄辩话语的座位上，我内心默默地感谢上苍使您免去圣保罗对于他同代的那些哲学家所下的判断，——“他们知道了真理，可是没有把它宣布出来”！有多少次，当我在您的每次演讲中找到了给我自己辩护的理由时，我感到快乐！不，不；我既不希望也不要求得到任何不是经您自己讲过的事理。我向您的为数众多的听众请求；如果在诠释您的理论时我曲解了您的意思，让他们来证明我是虚伪的吧。

作为萨依的一个门徒，在您的心目中，还有什么比那些海关——或者像您正确地称之为由垄断机构树立在国与国之间的栅栏——更加反社会的呢？关税壁垒制度强迫我们在法国要付四十个苏的代价才能买到在英国或比国只要用十五个苏就可买到的东西，还有什么比这种制度更加可恼、更加不公正或者更加荒谬的呢？您曾经说过，[14]阻碍各种工业的专门化从而阻止文明的发展的，就是海关；使成百万的公民贫穷而使一百垄断者发财致富的，就是海关；在丰产的年景中造成饥荒的，由于禁止互易而使劳动不能从事生产的，以及把生产窒息在死亡的拥抱中的，就是海关。使各国互相嫉妒、互相敌对的，就是海关；历代的五分之四的战争根本上都是海关造成的。并且在您的热忱达到顶点时，您曾高呼说：“是的，如果为了结束这种可恨的制度，有必要使我流尽最后一滴血的话，我只要求能有足够的时间来感谢上帝认为我配得上殉道，就可以愉快地跳到那个裂口中去！”

于是，在那个庄严的时刻，我心里想：“如果在法国的每一个省都任命一位这样的教授，革命就可以避免了。”

但是，先生，通过这种主张商业自由的宏伟学说，您就使得军事上的荣誉成为不可能了，——您就使外交机关无事可做了；在您完全废止利润的同时，您甚至消除了征服的意愿。的确，如果叙利亚人、埃及人和土耳其人可以自由选择他们的主人，愿意同谁交换产品就可同谁交换的话，那么由谁来收回君士坦丁堡、亚历山大里亚和圣让达克，这又有什么关系呢？如果问题仅仅在于由我们还是由英国人去提高东方文化——教导埃及和叙利亚来学习欧洲的技艺，使它们懂得制造机器、挖掘运河和建筑铁路，那么为什么欧洲要对这小小的苏丹和它年老的巴夏自寻烦恼呢？因为如果在民族独立上再加上贸易自由的

话，那么这两个国家的外国势力此后就只能通过生产者与生产者之间的或学徒与职工之间的自愿交往的关系来发挥它的作用。

在欧洲的列强中，独有法国愉快地接受了使东方文明化的任务，开始了一种在其性质上完全是使徒式的侵入行为，——高尚的思想使我们的国家变得这样的欢乐和自豪！但是外交上的争胜、民族的自私心、英国人的贪婪和俄国人的野心妨碍了它的前程。为了要实现一种计划了很久的霸占行为，就有必要去压倒一个过于宽大的同盟国：神圣同盟的强盗们组成了一个联盟来反对不怕威吓和无可责备的法国。因此，在听到了这个有名的条约的消息时，在我们之中就出现了对所有权原理的异口同声的诅咒；那时这个原理是在旧的政治体系的虚伪公式之下起着作用的。所有权的丧钟好像是从叙利亚那方面响起来的；从阿尔卑斯山脉到海洋，从莱茵河到比利牛斯山脉，人民的良心激动起来了。整个法兰西唱着战歌，那个同盟在听到下列令人发抖的喊声时惊慌失色了："起来对想做旧世界的所有人的专制君王作战！起来对发出虚伪誓言的、吞噬印度的、毒害中国的、虐待爱尔兰的英国人——法国的永恒敌人——作战！起来对那些阴谋反对自由和平等的同盟国作战！作战！作战！对所有权作战！"

天意使那些国家的解放推迟了。法国将不用军队而用以身作则的榜样来战胜。全世界的理智还没有了解这个伟大的等式，这个等式从废除奴隶制开始，在贵族及王权的废墟上前进，最后必须归结为权利和钱财的平等。但是这个真理像出身平等的真理那样成为众所共知的日子已经不远了。大家好像已经懂得东方问题不过是一个海关的问题。那么，难道舆论真的很难使这个观念普遍化，并终于了解到，如果海关的取消牵涉到国家所有权的废止的话，它也就必然牵涉到个人所有权的废止吗？

事实上，如果我们取消海关，这个行为本身就宣告各国之间的联盟；它们之间的连带关系就得到确认，同时也就是宣告它们之间的平等。如果我们取消海关，那么联合的原则从政府达到省、从省达到城市并从城市达到工厂的过程就不会太慢了。但是到了这个时候，作家和艺术家的特权将变成怎样呢？发明、创作、改革、改进执照和专利证还有什么用处呢？如果我们的议会议员在制定一条把海关打开一个宽大裂口的法律的同时，又制定一条著作权法律的话，他们事实上就自相矛盾，就是用一只手来推翻他们用另一只手建设起来的东西。如

果没有海关，著作权就不存在了，我们那些挨饿的作家的希望也就消失了。因为，您一定不会同善良的傅立叶的意见一样，期望著作权将有利于一个法国作家而在中国友生效力；并且也不会期望拉马丁的一首短诗，由于享有在全世界出售的专卖权而给它的作家带来成百万的金钱！诗人的作品是他生活在那里的地方所特有的；在其他任何地方，他的作品的翻版，既然没有市价，就应当是免费和免税的。可是怎么啦！难道各国有必要为了那些诗句、塑像和药酒的缘故而把它们自己放在互相监视的情况下吗？那么我们永远将要有国产税、城市通行税、进口税和通过国境税，以及最后是海关了；并且，作为对独占的一种反作用，还会有走私。

走私！这个词使我想起所有权的一种最可怕的形式。“走私，”您说过，[15] 先生，“是一种从政治上创造出来的罪行；它是天然的自由权的行使，在某些场合由君主的意志界说为一种犯罪行为。走私者是一个豪侠的人，一个刚强的人，他高兴地忙着为他的邻居用很低的代价买进一件珠宝、一条围巾或者任何其他的必需品或奢侈品；国内的专卖使得这些物品变得非常昂贵。”然后，您在写了一篇关于走私者的很有诗意的专论之后，又补充了这个忧郁的结论，——说走私者是属于曼德林 [16] 家族的，他的家应该在帆桨并用的划船上！

但是，先生，您没有叫人注意以所有权的名义用这种方法进行的可怕的剥削行为。

据说，——我举出这个传说不过是作为一个设想和一种例证，因为我对它并不置信，——据说当今的财政大臣的钱财是靠走私得来的。据说斯特拉斯堡的许曼先生从法国运出大量的糖，为此他得到了政府所答应给予的出口奖励金；然后，他把这批糖私运回来，重新再输出，得到了第二次的出口奖励金，并且照样地反复做下去。请注意，先生，我不是把这段话当作事实来陈述的：我不过是照原话复述人家的传说，不加肯定或者甚至还对它并不相信。我唯一的打算是想用一个例子来把这个观念在思想上确定下来。如果我相信一位大臣犯了这样的罪行，也就是说，如果我凿凿可据地亲身知道他做过这样的勾当，我一定要向众议院告发财政大臣许曼先生，大声疾呼地要求把他逐出内阁。

对于许曼先生来说无疑是捏造的事件，对于那些和他一样富有、在荣誉上不比他低的其他的人来说却是真实的。由那些吃人肉的人大规模地组织起来的走私，是他们轻率的牺牲者冒着艰难困苦和生命危险为了少数巴夏的利益而进行的。懒惰的所有人拿出他的商品来出售；实际的走私者，则把他的自由、名誉和生命作孤注一掷。如果事情获得成功，勇敢的仆人就可以得到他的那趟旅行的费用；利润则落进那个懦怯的人的腰包。如果厄运或叛卖把这可恶的运货的工具送到海关官员的手中，走私的主使人所受的损失不久就可从另一次比较幸运的航行中得到补偿。那个被宣告为坏人的代理人则被扔进监狱去同强盗做伴；与此同时，他的光荣的保护人——一个审查员、选举人、议会议员或大臣——却正在制定关于没收、专卖和海关的法案！

在这封信的开头，我曾表示将在我的笔下毫不放松地抨击所有权，我唯一的目的是举出一般的互相攻讦来向公众证明我的意见是正确的。但我不能不斥责这样一种可憎的剥削方式，并且我相信这段短短的题外之言是会被原谅的。我希望所有权不会因走私所受的损害而进行报复。

反对所有权的密谋是普遍的；它是彰明昭著的；它占据了所有的人的思想，激励了我们的一切法律；它是一切理论的根源。这里，无产阶级在街上追逐所有权，那里，立法者对它设置了一道禁令；如今，一位拿了报酬来给它辩护的政治经济学或工业立法的教授[17]，以重重的打击在暗中破坏它；另一个时候，一个学院把它交付讨论[18]，或者查考它的废止过程的发展情况[19]。今天，没有一种思想、没有一种见解、没有一个宗派不在梦想把所有权控制起来。谁也不肯坦白承认这一点，因为谁也没有对它有所领会；简直没有什么人能够自发地抓住这个原因与后果、原理与推论的整体，而我是试图根据这个整体来说明所有权不久就将消失的；另一方面，一般对于这种权利所具有的观念过于分歧并且界说得太不严密，以致不容易很快就认可相反的学说。因此，在文学和哲学的中下级阶层，正如在普通人民中间那样，都以为废除了所有权就谁也不能享受自己的劳动果实了；谁也不能保有专属于自己的东西了；在家庭和自由的废墟上将建立起一种专横的共产制了！——这是一些在某一个时期内还能起着支持那种特权的作用的妄想。

但是，在确切地界说所有权的观念以前，在从种种学说的矛盾中找出那个应当成为新权利基础的共同要素以前，让我们匆匆地注视一下所有权在历史上的不同阶段所遭遇到的变迁。各国的政治体制就是这些国家的信条的表现。这些体制的易变性、它们的变革和毁灭，都是一些重大的经验，给我们指出了种种观念的价值，并且可以从那些变化无穷的风俗习惯中逐渐找出绝对的、永恒的和不变的真理。现在我们将要看到，各种政治制度必然地趋向于使地位平等起来，并且违背了这个趋势就会灭亡；无论何时何地，境遇的平等（像权利的平等一样）一向是社会的宗旨，不论是平民阶级力图利用所有权去取得政权，或者是他们——已经成为统治者——利用政权去推翻所有权。总之，根据社会的进步，我们将看到，正义的实现在于消灭个人所有权。

为了简洁起见，我不拟提起宗教史和基督教神学的记述：这个主题值得另写一篇单独的论文，我打算以后再来谈这个问题。摩西和耶稣基督曾在高利贷和不平等 [20] 的名称之下排斥各种盈利和利息。教会本身在其最纯洁的教义中始终是谴责所有权的；当我不仅攻击教会当局而且还攻击它对正义的不忠实时，我这样做是为了宗教的光荣。我要引起一个断然的答复并给基督教的胜利铺平道路，尽管它现在已成为无数攻击的对象了。我希望有一个辩解者立即起来，根据《圣经》、古代基督教著作家的著述、教会法典以及教皇主持的会议和他们的宪章，来说明教会一向总是维护平等的学说的，并把教会在教规中的自相矛盾之处归诸于暂时的必要性。这样的一种努力既可以给宗教运动效劳，也可以给平等运动效劳。迟早我们一定会知道基督教是否能够在教会中或在教会之外得到革新，这个教会是否接受对它所施的憎恨自由和反对进步的责备。在这以前，我们将暂时不加判断，安心于把历史的教训放在传教士的面前。

当莱克古斯着手给斯巴达制定法律时，他发现这个共和国是在什么样的情况之下呢？在这一点上，所有历史家的意见都是一致的。人民和贵族失和。那个城市处于混乱的状态，并分裂成为两派——穷人的一派和富人的一派。社会几乎还没有摆脱英雄时代的野蛮状态，就很快地衰微下去了。当时的无产阶级反对所有权，而所有权又反过来压迫无产阶级。莱克古斯怎么办呢？他所采取的第一个措施是有关一般安全的措施，我们现今的立法者一想到这种措施就要发抖的。他免除一切的债务；然后，他反复地采用说服和强制的方法劝导贵族放弃

他们的特权，把平等重新建立起来。总之，莱克古斯在看到没有别的办法可以调和自由、平等和法律时，他就把所有权从拉栖代孟的境内驱逐出去。我当然不希望法国去模仿斯巴达的榜样；但是值得注意的是，希腊立法者中最老的那个立法者由于彻底了解人民的本性和需要，因而比其他任何人更能评价他在行使绝对权力时所废止的那些债务是否合法；他曾把当时的立法制度进行比较，一个神谕曾经宣扬他的智慧，——我说，值得注意的是，莱克古斯居然断定所有权与自由制度是不相容的，并且他居然认为他有责任通过一次摧毁钱财的一切差别的政变 来开始他的立法工作。

莱克古斯完全懂得，由所有权所产生的奢侈、爱好享受和钱财上的不平等，都是社会的祸根；不幸的是，他用来维持他的共和国的方法是由政治经济学上捏造的观念和对于人心的肤浅的了解所提示给他的。因此，这位立法者错误地把财富和所有权相混淆，后者又和他力图排斥的无数邪恶一起重新进入那个城市；这一次斯巴达就彻底地腐化了。

“财富的输入，”巴斯托雷先生说，“是他们所经历到的不幸的主要原因之一。但是，法律对于这些不幸采取了异乎寻常的预防方法，其中最好的就是反复进行倾向于克服欲念的道德教育。”

一切预防方法中最有效的方法应该是预先使欲望得到满足。占有是对于贪欲的至高无上的救药，一种对于斯巴达来说是危险性最小的救药，因为在那里，钱财差不多是平等的，地位也都差不多是相同的。大体上，持斋和戒酒是适度行为的不良教师。

“当时有一条法律，”巴斯托雷先生又说，“禁止富有的人穿着比穷人较好的衣服、吃较为优美的食品并拥有较为优雅的家具、花瓶、地毯、精致的房屋”等等。所以莱克古斯希望采用使财富成为无用的方法来维持平等。如果他按照他的军事纪律把工业组织起来，并教育人民用自己的劳力来获得他白费气力地企图使他们不得享受的东西，那他就会比原来聪明得多。在这种情况下，公民由于享有中肯的思想和愉快的情感，除了由那位立法者努力给他启发的欲望——对名誉和光荣的爱好、才干和德性的优胜——之外，就不会再有其他的欲望了。

“妇女们不许佩戴金饰和各种装饰品。”荒谬！莱克古斯死后，他的制度就败坏了；纪元前四百年间，过去的朴素精神就已经一点痕迹也不留了。奢侈和对于黄金的渴望早就在斯巴达人中间有了发展，其强烈的程度，根据他们那种被迫的穷苦生活和不娴于工艺的情况来看，是完全可以想象到的。历史家责备坡舍尼亚斯、莱桑德、亚吉西老斯和其他一些人由于把战争中获得的财富运入国内而败坏了他们祖国的道德。那是一种诽谤。拉栖代孟人的穷苦一旦同波斯人的奢侈和雅典人的风雅相接触，斯巴达人的道德就必然立刻败坏。所以，莱克古斯在试图强制人们过一种徒有其表的、自以为荣的朴素生活来启发宽厚和谦逊的精神时，铸了大错。

“莱克古斯对于懒惰并不感到害怕！当雅典（在这个地方，懒惰是禁止的）的一个公民被认为有罪而被判处刑罚的期间，有一个偶然在那里的拉栖代孟人请求去访问那个由于行使了自由人的权利而被处罚的雅典人……莱克古斯的实行了几百年的原理之一，是自由人不应当从事营利的职业……妇女们厌恶家务劳动；她们不像其他的希腊人那样自己纺绩羊毛（据荷马的记载，她们不是这样做的！）；她们让奴隶为她们缝制衣服。”（巴斯托雷：《法制史》。）

能有什么事比这更矛盾的吗？莱克古斯在公民中间剥夺所有权，把所有权的最恶劣的形式——用暴力得来的所有权——作为维持生计的基础。由于这样，一个不从事实业的懒惰城市变成一个贪婪盛行的地方，那有什么奇怪呢？斯巴达人由于听凭自己的粗鄙习性的摆布，比较容易受到奢侈和亚洲式的放荡淫乐的引诱。当军事上的成就把罗马人带到意大利境外的时候，他们也发生了同样的事情——法布里西乌斯的寓言的作者所不能解释的事情。使道德败坏的不是技艺的培养，而是由他们懒惰的和奢华的富裕所引起的堕落。财产的本性是使台达留斯的勤奋和菲迪亚斯的才干有助于它自己的荒唐的怪想和可耻的欢乐。毁灭斯巴达人的是所有权而不是财富。

当梭伦出现的时候，雅典共和国中由财产所造成的无政府状态已达到了顶点。“阿提卡的居民关于政体的意见颇多分歧。住在山岳地区的人（穷人）喜欢平民政治的体制；住在平原上的人（中产阶级）喜欢寡头政治；住在沿海地带的人则喜欢寡头和民主的混合制。由于钱财的不平等，也发生了一些其他的争执。穷富相互之间的对立状况变

得十分紧张，以致单独一个人的政权似乎是唯一可以防止当时威胁着共和国的安全的革命的办法。”（巴斯托雷：《法制史》。）

贫富之间的争吵好像成为平民政治的生活状态了，而在君主政治下，它们是难得发生的，因为一个很稳固的权力可以消除争论。亚里士多德曾经注意到这一点。对受制于土地法或过重捐税的财富的压迫；下层阶级对上层阶级的憎恨（上层阶级永远有被控诽谤罪因而被判处没收财产的危险），——这些就是雅典政治的特色，它们特别使亚里士多德感到厌恶，并使他赞成一种有限度的君主政体。如果亚里士多德活在我们这个时代，他是会拥护立宪政体的。但是尽管对这位斯塔吉拉[21]人怀有崇高的敬意，一个为了所有人的生活而牺牲无产者的生活的政府，和一个为了支持无产者而劫夺所有人的政府同样是不合理的；它们两者中的任何一个都不会得到自由人的支持，更不会得到哲学家的支持。

梭伦仿效了莱克古斯的榜样。他用废除债务——就是破产——来庆祝他的立法工作的开始。换句话说，梭伦把政府机构当作钟表那样使用，上发条时按利率的多寡调整时间的长短。因此，当弹簧松弛和链条脱开的时候，共和国就不免要或是覆灭或是用第二次破产来恢复自己的力量。所有的古人都采用了这种独特的政策。在占领了巴比伦之后，尼赫迈——犹太民族的领袖——废除了债务；莱克古斯废除了债务；梭伦废除了债务；罗马人民在把那些国王赶走以后直到那些皇帝即位为止，一直为了争取废除债务而同元老院进行斗争。后来，在共和国快要灭亡的时候以及在帝国建立以后经过很长一段时期，农业被抛弃了，并由于过高的利率，各省人口都减少了，因而那些皇帝就把土地无偿地赠送给任何愿意耕种的人，——这就是说，他们废除了债务。除了走到另一极端的莱克古斯之外，谁也不曾觉察到，重要的问题不在于用一次政变来使债务人免除债务负担，而在于防止将来负债。相反地，最民主的政府则始终是专门以个人所有权为基础的；因此，所有这些共和国的社会因素是公民之间的斗争。

梭伦曾经通令调查所有的钱财，根据结果调整了政治上的权利，给予大的所有人以较大的势力，建立了权力的平衡，——总之，把纷争的最积极的因素规定在宪法中；仿佛他不是人民选举出来的立法者，而是人民的最大的敌人似的。事实上，把平等的政治权利给予地位不平等的人们，岂不是卤莽到极点了吗？如果一个制造商在把他的

全体工人结合在一个合股公司里的时候，把咨询权和审议权给予其中的每一个人——就是说使他们全都成为工厂的主人，——那么，这个主人地位的平等会保证使工资不平等的情况继续下去吗？那就是用最简单的说法表述的梭伦的整个政治体系。

“在给予所有权一种公正的优势时，”巴斯托雷先生说，“梭伦尽其所能地补救他最初的职务上的行为，——债务的废除……。他认为他是依靠治安才能在既得权利和天然的公平方面作出这种重大的牺牲的。但是，侵犯个人所有权和书面契约的行为，是公法的一篇不好的序言。”

事实上，这样的侵犯行为总是受到很大的惩罚的。在1789和1793年，贵族和教士的财产被没收，聪明的无产者发了财；如今，这些人成为贵族之后，正在使我们对于我们祖先的劫掠行为付出昂贵的代价。那么现在该怎样办呢？我们不应该侵犯权利，而应该恢复权利。现在，如果剥夺某一个人的财产而把它赠给别人，并且事情就到此为止，那是一种侵犯正义的行为。我们应当逐步降低利率，组织实业，使劳动者和他们的职能结合起来，并对巨额的钱财进行一次调查登记，其目的不是为了给予特权，而是为了让我们可以采用给予它们的所有人一笔终身年金的办法来赎买这些钱财。我们应当大规模地应用集体生产的原则，给予政府以支配一切资本的优越地位，使每个生产者负起责任来，废除海关，把各行各业转变为一种公共的职能。这样，巨额的钱财就可不必通过没收或暴力而归于消失；个人占有制就可不必经过共产制而自动地在共和国的监督之下建立起来；并且地位的平等将不再单纯由公民的意志来决定了。

在从事写述罗马人的作者中，包胥埃和孟德斯鸠在第一流的行列中占有卓越的地位；前者通常被认为是哲学史的创始人，而后者则被认为是法学和政治学方面的最渊博的作家。但是应当指出，这两位伟大的作家由于都沾染着他们同时代的和他们职位上的偏见，完全没有能够说明罗马人的兴衰的原因。

只要包胥埃限于作一些描述，他总是值得钦佩的：例如，除其他一些篇章外，他给我们描述了波斯战争以前的希腊情况，这段文章好像曾使台莱马克斯得到了启发；雅典和斯巴达之间的对比，这从包胥埃以来已经作过二十次了；关于古罗马的风俗和特性的叙述；最后是

结束《论世界史》的那篇高超的结论。但是，当这位著名的历史家在论述原因时，他的理论是有错误的。

“护民官始终是赞成把略取的土地或由出卖这些土地所得的收入分给公民的。元老院则坚决反对那些使国家遭受损失的法案，要把土地的代价拨归国库。”

这样，按照包胥埃的说法，受到内战的最早的和最大的祸害的，乃是人民；这些快饿死的人民要求把他们流血略取的土地分给他们去耕种。那些买了土地来把它们交给奴隶的贵族，对于正义和公共利益却较为重视。对人们的见解的影响是多么渺小呀！如果把西塞罗和格拉古兄弟所扮演的角色调换过来，那么，不是由护民官的叫嚷而是由那伟大演说家的雄辩唤起其同情心的包胥埃，就会用一种完全不同的目光来看待土地法了。这时他就会懂得：国库的利益不过是一种借口；当略得的土地提出拍卖时，贵族赶快买进，以便从这些土地的收益中得到好处，——而且他们确信迟早可以收回付出的代价，以换取他们供给共和国的粮食，或者换取群众只能向他们购买的生活必需品，而这些群众有时是由于所提供的劳务、有时是由于穷困而获得国家的酬劳或贴补的。因为一个国家并不从事积蓄；相反地，公家的资财总是回到人民的手中去的。所以，如果某一部分人是主要必需品的唯一出卖者，那么结果就是，国库在他们的手中来回经过时，就会把不动产在那里存储和积累起来。

当米尼聂乌斯给人民讲述他的关于四肢和胃的寓言时，如果有人对这个讲故事的人说，胃把它无偿地接受的营养物质无偿地给予四肢，而那些贵族却只肯在支付现金的条件下才把东西给予平民，只肯在高利贷的条件下才借钱给平民，那么，他无疑地会使那个诡计多端的元老哑口无言，并且会把人民从一个巨大的负担下拯救出来。元老院的元老只是他们自己的系统的元老。至于普通人民，他们都被当作一种血统不纯的族类，可以加以剥削，可以向他们征收捐税，可以听凭主人的高兴和安排而使他们从事劳动。

按一般的情况说，包胥埃对人民是不怎么关怀的。他的君主政治的和神学的本能，只知道权力、顺从和在慈善的名义下的施舍。这种不幸的气质经常使他把征象误认为原因；他那深受赞扬的渊博知识是从他的作家那里抄袭得来的，毕竟没有什么了不起。例如，当他说“共

和国的纷争以及最后它的崩溃是由公民的嫉妒和他们的发展到了不可容忍的极点的对于自由的爱好所造成”的时候，我们是不是不禁要问他这种嫉妒 是什么造成的呢！——什么东西使人民激发起对于自由的极端的不能容忍的爱好 呢？如果回答说，这是由于道德的败坏，由于不顾过去的穷困，由于放荡、奢侈和阶级嫉妒，由于格拉古兄弟的反叛性格等等，那是不中用的。为什么道德会败坏呢，贵族与平民之间的那些永恒的纷争是从哪里产生的呢？

在罗马，像在所有其他的地方一样，富人与穷人之间的纷争并不是直接由对财富的欲望造成的（就一般的情况来说，人们并不垂涎他们认为不应当得到的东西），而是由于平民的一种天然的本能，这种本能使他们到共和国的宪法中去寻求他们的苦难的原因。这就是我们今天正在做的事情；我们不是要求变更我们的公共经济，而是要求来一次选举上的改革。罗马人民希望恢复社会契约制度，他们要求改革，请求修订法律和设置新的官职。那些丝毫不感到不满的贵族则反对任何革新。财富总是保守的。可是人民克服了元老院的抵抗；选举权得到了很大的扩展；平民的权利得到了增加，——他们有了自己的代表、自己的护民官和自己的执政官；但是纵然有了这些改革，共和国没有能够得救。当一切政治上的应变方法已经用尽，当内战使人民陷于枯竭，当罗马那些皇帝把他们染有鲜血的外衣脱下来掩盖那正在毁灭帝国的毒瘤时，——由于积累的财产始终受到尊重，并且因为战火永远不熄，所以那个国家就不得不在火焰中灭亡。皇权是一种妥协的办法，它保护富人的财产，并从非洲和西西里运进小麦来养活无产者；它是一个双重的谬误，因为它靠多血症摧毁了贵族，并用饥饿摧毁了平民。最后只剩下一个真正的所有人——皇帝，每一个公民都变成他的臣属、谄媚者、帮闲或奴隶；并且当这个所有人崩溃的时候，那些从他桌子底下拾取面包碎屑的、当他放声笑谑时陪着他欢笑的人也就随着灭亡了。

孟德斯鸠在探索罗马衰亡的原因时，所得的成就并不比包胥埃的更好；事实上，我们可以说，这位审判长只是发展了那个主教的观念。如果罗马人在他们的征略行动中较有节制，对他们的同盟军较为公正，对战败者较为人道；如果贵族的贪心比较小一些，皇帝的不法行为比较少一些，人民的猛烈性格比较差一些，各阶级的腐化程度浅一些；如果……等等——帝国的尊严也许可以得到保全，罗马也许可以保持世界的王座！这就是从孟德斯鸠的学说中所能推断出来的全部内

容。但是历史的真实情况不在这里；世界的命运不是由这样一些不重要的原因决定的。人们的热情，像时间的偶然性和气候的变化那样，可以用来维持那种推动人类前进并产生一切历史变革的力量；但是那种热情不能说明这些力量。帕斯卡所说的一粒沙子只能造成一个人的死亡，如果先前的行动没有规定那些由这个死亡作为先导的事件的话。

孟德斯鸠博览群书；他精通罗马的历史，十分熟悉他所讲到的民族，清楚地知道为什么他们能够战胜敌人并统治世界。在阅读他的文章的时候，我们赞美罗马人，但是我们并不喜欢他们；我们看到他们的胜利而并不感到高兴，我们看到他们的衰亡而并不感到悲哀。孟德斯鸠的著作像所有法国作家的著作那样，是精巧地组织起来的，——生气勃勃，妙语连珠，并且充满着有见识的解说。他令人喜悦，使人感到兴趣并获得教益，但是没有能发人深思；他不是用深奥的思想来取胜的；他不是用高超的理智或恳切的情感来提高思想的。如果我们要在他的著作中寻求古代的知识、原始社会的特征或者关于其风俗和偏见直到共和国末期还存在的英雄时代的记述，那是徒劳的。维哥在描述具有可怕特征的罗马人时，把他们说成是可以原谅的，因为他指出：他们的一切行为都是受原先存在的思想和习惯的支配的，他们可以说是受他们所没有意识到的一位地位较高的神灵的怂恿的；罗马人的残忍引起孟德斯鸠的反感，但是没有得到解释。所以，作为一个作家，孟德斯鸠给法国文学带来了较大的光荣；作为一个哲学家，他敌不过维哥。

在罗马，财产原来是国有的，不是私人的。努马是通过分配那些由罗墨路斯掠得的土地而建立个人财产的始作俑者。努马所实行的这次分配的实数多少？对于个人规定了哪些条件，国家保留了哪些权力？什么也没有说明。存在着钱财的不平等，共和国根本放弃它对公民财产的优越的支配权——这就是努马的分派土地的初步结果，公正地说，他可以被当作是罗马历次革命的发起人。正是他规定了对于台尔米努斯神——私有财产的保护者和意大利最古老的神之一——的崇拜。正是努马，他把财产放在朱匹忒的保护之下；他摹仿伊特鲁里亚人，希望使土地测量员充当祭司；他给地籍工作创制了一套礼拜仪式，给划定地界的工作规定了供奉的仪式，——总之，他造成了一种财产的宗教。[22] 如果这个神圣的国王没有忘掉一件主要的事情，即确定每个公民能够占有的数量和根据什么条件他才能够占有，那么，

所有这些异想天开的想法就会利多于弊。因为，既然财产的本质是通过附加和利润而不断增加，既然出租人将利用各种机会来应用财产所固有的这条原则，那么由此就可以推断，财产利用它们的天然潜力和保护着它们的宗教外貌而趋向于互相兼并，钱财有无限度地增减的趋势，——一种必然导致人民破产和共和国崩溃的过程。罗马的历史不过是这条规律的产物。

塔尔昆王族刚被逐出罗马，君主政体刚被废除，等级之间便立刻开始争吵。公元前494年，平民脱离其他的阶层到圣山去，这就导致了护民官职位的设立。那些平民感到不满意的是什么呢？他们所不满意的是：他们穷困，他们由于偿付所有人——高利贷者（faeneratoribus）——的利息而弄得筋疲力尽；为了贵族的利益而管理国事的共和国丝毫不给人民做事；平民被交给他们的债权人随意处置，这些债权人可以出卖他们本人和他们的子女，并且他们既没有炉灶又没有家，他们维持生计的要求遭到拒绝，同时利率则保持在它的最高点等等。有五个世纪之久，元老院的唯一政策就是回避这些合理的控诉；虽然有护民官的毅力，虽然有格拉古兄弟的雄辩，虽然有马里乌斯的暴力和凯撒的胜利，这种可恶的政策竟然大获成功。元老院一味拖宕；护民官提出的措施可能是好的，但它们是不合时宜的。大家一致承认应当要有所作为；但首先人民必须重新开始履行他们的责任，因为元老院不能对暴力让步，并且武力只能根据法律来行使。如果人民由于尊重法治而采纳这个美丽的劝告，那么元老院就凭空制造困难；改革的措施被搁置起来，它也就此没有下文。相反地，如果无产者的要求变得过于迫切的话，元老院就来一次对外宣战以维持罗马贵族，那些邻邦也就被剥夺了自由。

但是，战争的阴谋不过使平民流于穷困的过程停止一下。从被征服的国家没收得来的土地立即被列为国家的地产，即作为国有土地（ager publicus）；并且这样的土地是为了国库的利益而进行耕种的；或者，像常常发生的情形那样，它们被拍卖出去。它们之中没有一块是给予无产者的。这些无产者和贵族及骑士不同，他们不能依靠胜利而得到用来买进这些土地的款项。战争从来没有使兵士发过财：大规模的掠夺一向都是将军们干的事。奥什罗和其他二十个将军的先锋队在我们的军队中是闻名的；但是从来没有听说有一个士兵发了财。在罗马，最司空见惯的控诉是：侵占公款、勒索、挪用款项、掠夺，这些行为在外省是由军队带领发生的，还有是在其他的公职上发

生的。所有这些控告都是由于法官的舞弊、受贿或者由于原告放弃追诉而沉寂下来的。到了最后，罪犯总是被允许平安地去享受他的赃物；他的儿子只是由于他父亲的罪行而受到更多的尊敬。并且事实上也不能不是这样。如果每一个议会议员、上议院议员或公职人员可以被传唤去说明他的钱财的来源的话，我们将产生什么结果呢？

“贵族们擅自独占地享受国有土地；并且像封建主那样，把他们土地中的某些部分赠送给他们的下属——赠与人随意可以收回的一种完全不稳固的让与物。相反地，平民则仅有权享受留给他们公用的一小块牧场：一种极不公平的情况，因为，由于这样的结果，穷人所担负的捐税——户口捐（census）——就比富人来得重。事实上，贵族总是豁免他们本应缴纳的作为国有土地出让的代价和凭证的什一税的，并且，在另一方面，如果只有公民的财产才被课税（我们有充分理由可以这样相信），贵族的占有物 却是不纳税的。”（拉布赖：《财产史》。）

为了彻底了解上面这段引文，我们必须知道，只有公民 的地产——就是说，无论是在努马分地时买到的或是后来从财务总管手中卖出来的与公共土地无关的地产——被当作财产 ；对于这些财产，征收一种捐税、即户口捐。相反地，由于公共土地的租让而得到的地产（须付一笔轻微的租金）则被叫做占有物 。因此，在罗马人中间，有一种所有权 和一种占有权 约束着全部地产的管理。现在，无产者的愿望是什么呢？他们认为应当利用公共的土地而显然不是私人的财产来把占有权利——单纯的占有权——扩展到他们身上。总之，无产者要求成为他们在征战中得来的土地的租户。贵族由于他们的贪婪始终不愿同意这个要求。他们在尽量买进这种土地之后，还想方设法取得其余的土地作为占有物 。在这些土地上，他们使用奴隶进行耕作。由于富人的竞争，人民既买不到土地，又租赁不起土地，因为——用他们自己的双手去耕种——他们不能保证提供一笔与土地在奴隶耕种下所产生的收益相等的租金，所以人民永远得不到占有物和财产。

内战在某种程度上减轻了群众的痛苦。“人民投军到野心家的麾下，以便用武力得到法律所拒绝给他们的东西——财产。一块殖民地就是得胜的兵团的酬报。但它已经不再是国有土地了；整个意大利都处于那些兵团的任意处置之下了。国有土地几乎完全消失了……但是

祸害的根源——积累起来的财产——却比以前更有力了。”（拉布赖：《财产史》。）

我所援引的作者没有给我们说明，为什么内战之后的分割土地的过程并没有制止积累起来的财产的并吞现象；这个遗漏是容易补充的。从事耕种所必需的东西不仅仅是土地；流动资本也是必要的，——牲口、工具、马具、一所房屋、一笔垫款等等。从独裁者手里得到报酬并被解散出来的殖民者从哪里去得到这些东西呢？从高利贷者的钱袋中；也就是说，从贵族的钱袋中；最后，由于高利迅速增加和地产被扣押，所有这些土地终于都回到贵族手中。萨鲁斯在他关于卡提利纳的密谋的陈述中，告诉我们这个事实。那些参加密谋的人都是苏拉部下的老兵，他们从他那里得到了坐落在阿尔卑斯山脉以南的高卢地区、托斯卡那地区和那半岛上的其他地区的土地，作为他们效劳的报酬。自从这些从债务中解放出来的殖民者离开了他们的队伍并开始从事耕种起不到二十年，他们就已经被高利贷弄得焦头烂额，差不多破产了。由债权人的勒索所造成的穷困就是这次密谋的起因。这次密谋几乎煽动了整个意大利，并且如果有一个比较卓越的领袖和比较充足的财力，本来是可能成功的。在罗马，人民群众是赞助密谋者的——平民都赞成卡提利纳的密谋（Cuncta plebes Catilinæ incepta probabat）；同盟者对于贵族的强盗行为都感到厌恶；从阿洛勃罗奇人（萨瓦的居民）那里来的代表为了他们债台高筑的同胞到罗马来向元老院提起上告；总之，反对大所有人的控诉是具有普遍性的。“我们请求人们和天神们前来作证”，卡提利纳的兵士、即没有奴隶的罗马公民说，“证明我们拿起武器来既不是为了反对祖国，也不是为了攻击任何人，而是为了保卫我们的生命和自由。我们大部分人悲惨、穷困，失去了故乡，由于高利贷者的强暴和残忍，我们都被剥夺了名誉和钱财，我们没有权利，没有财产，没有自由。”

卡提利纳的坏名声，以及他的凶狠的计策、他的同谋者的鲁莽、几个人的叛变、西塞罗的策略、伽图的发怒和元老院所造成的恐怖，破坏了这个计划。这个计划作为向富人进军的先例，本来是可以拯救共和国并给予世界以和平的。但是罗马躲避不了它的命运；它的放纵的漫游还没有达到终点。从来没有一个国家能够通过突然的、意外的转变而避免应受的惩罚。要知道，那个“永恒的都市”的长期不断的罪行是不能单凭屠杀几百个贵族就了结的。卡提利纳阻碍了神所安排的报应，所以他的密谋失败了。

大的所有人借助高利贷、田租和种种利润来并吞小的所有人的行为在帝国各处都是常事。最诚实的公民都以高额的利率来投放他们的金钱。[23] 伽图、西塞罗、布鲁土斯，所有以节俭闻名的斯多噶派，俭朴的人（viri frugi），——塞奈卡，有德性的老师，——都在外省以高利贷的名义征收巨额租税；值得注意的是，共和国的一些最后的保卫者、即豪迈的庞培家族，都是放高利贷的贵族和对穷人的压迫者。但是仅仅杀死了一些人的法尔萨鲁斯战役没有触动那些制度，大批产业的并吞行为一天比一天活跃了。从基督教开始存在时起，神父们一直是竭力反对这种侵占的。他们的著作充满着对这高利贷的罪行的愤激咒骂，可是基督教徒在这种罪行上并不总是无辜的。圣西普里安就控诉过他同时代的某些主教，因为他们专心致力于可耻的、买卖证券的交易，放弃了他们的教堂，到各省去用诡计和欺骗手段取得土地所有权，同时出借金钱，利上滚利。在这种累积财产的狂热中，为什么公共土地的占有就没有像私有财产那样集中在少数人的手里呢？

按照法律，国有土地是不能出让的，因而占有权总是可以收回的；但是执政官的指令把这种占有权无限止地延续下去，所以贵族的占有物终于变成绝对的财产，虽然占有物这一名称对它们是依然适用的。这种由元老院的贪婪所促成的转变之所以能顺利实现，完全是由于那种最可悲的、最轻率的政策。提贝留斯·格拉古想把每个公民占有的国有土地限制在五百英亩之内，如果在他那个时候曾把这个占有的数额按照每户所能耕种的英亩数确定下来，并在租予土地时明文规定，占有人必须自己耕种，不得出租，那么帝国就决不会被大地产弄得满目荒芜了；并且这种占有不但不能增加财产，却反而把财产兼并掉。在那个时候，地位和钱财的平等的建立和维持是由什么来决定的呢？取决于国有土地的较为公允的分割和占有权的较为明智的分配。

我强调这一点，它是极关重要的，因为它给我们一个机会去考察这种个人占有的历史，我在我的第一篇论文中曾经在很多地方提到过这种占有，而我的读者似乎还没有什么人懂得这一点。罗马共和国——它确实具有完全支配它的土地和对占有人规定条件的权力——是比以后的任何国家都较为接近于自由与平等的。如果元老院是明智和公正的，——如果那次向圣山隐退的时候，不是由米纳尼乌斯·阿格里巴来扮演那出可笑的滑稽戏，而是由每个公民在得到他一份占有时起来做一次放弃取得所有权的严正声明，——那么，以占有物的平等和劳动义务为基础的共和国在获得它的财富时，就不至于发生道德上的

退化；法布里西乌斯就可不必去控制擅长技艺的人而享受到技艺的好处；古代罗马人的征服就会成为散播文明的手段，而不是像它们实际所发生的那样，成为一系列的杀戮和掠夺了。

但是，具有积聚和出租的无限权力的财产，由于新的占有物的增加而与日俱增。从尼禄那个时代起，仅仅六个人就拥有半个属于罗马的非洲。在第五世纪，一些富有的家族竟有两百万以上的收入：有几家占有多至两万名的奴隶。所有论述罗马共和国衰亡原因的作家的意见是一致的。埃克斯地方的奇洛先生 [24] 引证了西塞罗、塞奈卡、普卢塔克、奥林比奥道罗斯和福蒂乌斯的证言。在维斯帕西安和蒂塔斯的两个朝代，博物学家普利尼曾经感叹说："巨大的地产已使意大利破产，并且正在使各省破产。"

但是，从来没有人了解到，正像今天一样，在那个时代财产的扩张是在法律保护之下并根据宪法而实现的。当元老院把夺取的土地交付拍卖时，那是为国库和公共福利打算。当贵族买进占有物和财产时，他们实现了元老院的命令的意旨；当他们以高额租率出租时，他们利用了法律所规定的权利。"所有权"放款人说，"是甚至可以达到滥用程度的享受权，使用和滥用的权利（Jus utendi et abutendi）；这就是说，借贷时可以收取利息的权利，——租借、买进，然后再出租和放贷。"但是所有权也是交换、移转和出卖的权利。所以，如果社会是那样的一种情况，就是被高利贷弄得破产的所有人可能被迫出卖他的财产、他谋生的手段，那他就会把它出卖；而依靠法律，积累起来的财产——贪婪的和吃人的财产——就会确立起来。 [25]

所以罗马人衰微的直接的和次要的原因是共和国内部两个阶级——贵族和平民——之间的纷争，这些纷争引起了内战、排斥和自由的丧失，并且终于导致了帝国；但是他们衰微的主要的和间接的原因则是努马建立起来的财产制度。

有一本我已经引证了好几次的、最近在道德和政治科学学院得奖的著作；我摘录其中的一段来结束这部分的论述。

"财产的集中"，拉布赖先生说，"在造成极端穷困的同时，迫使那些皇帝去养活和安慰人民，以便使他们忘却自己的苦难。面包和游戏（panem er circenses）：那是对于穷人的罗马法；无论在哪里，只要

存在着一个拥有土地的贵族阶级，就会产生可怕的、也许是必然的祸害。

“为了养活这些饥饿的人口，谷物是从非洲和各省运来并无偿地分配给贫民的。在凯撒时代，就有三十二万人受这种供养。奥古斯都看到这样的措施会直接导致农业的破产；但是取消这些配给就等于把武器放在抢先觊觎政权的人的手里。那个皇帝想到这里就害怕了。

“当谷物是无偿地发放的时候，就不可能维持农业。耕种让位给畜牧，这是人口减少的另一个原因，甚至在奴隶中间也是如此。

“最后，日益发展的奢侈使意大利土地上盖满了精美的别墅，它们占用了整个整个的村庄。花园和苑林代替了田地，自由的人民群众都逃到城市中去。农业差不多完全绝迹了，和农业一起绝迹的是农民。非洲供应小麦，希腊供应葡萄酒。提贝留斯悲哀地诉说着这个祸害，因为它让罗马人民的生命听凭风浪的摆布：那就是他的忧虑。过了一天，三十万饥民走上了罗马市的街道：那就是一次革命。

“意大利和各省的这种衰微没有停止。在尼禄朝代之后，像在安提乌姆和泰仑都姆那样有名的城市中，人口也开始减少。在贝尔蒂纳克斯当政时期，有那么多荒芜的土地，以致那个皇帝把这种土地，甚至是属于国库的，放弃给所有愿意耕种的人，另外还免除农民为期十年的缴纳租税的义务。元老被迫把他们三分之一的钱财投资于意大利境内的地产中；但是这个措施只能加重他们所要加以救治的祸害。强迫富人在意大利境内购置财产就是增加使国家破产的巨大地产。最后，我是否必须说，奥雷利安希望把俘虏送到伊特鲁里亚的荒芜的地方去，以及华伦蒂尼安被迫把阿勒曼尼族安置在波河两岸的富饶土地上去呢？”

如果读者在匆匆浏览这本书的时候抱怨说，书中见到的只是一些从别人著作中引证的文字、报纸和公开讲演的摘要、关于法律的注解和释义，那么我要提醒他，这篇论文的目的本身就在于证明我的关于所有权的见解与人们普通主张的见解是相符合的；我的主要研究工作决不是想要提出一种似是而非的论据，而是去听从全世界人士的意见；并且，最后，我唯一的要求是把一般的信念清楚地表述出来。我不能过分频繁地重复这一点，——并且我以自豪的心情坦白承认——

我绝对不提倡任何新的东西；如果有谁能言之成理地批驳我所提倡的学说，我是会根本否定我的学说的。

现在让我们探讨“野蛮人”中间的所有权的变革。

在日耳曼部落住在森林里的时期，他们没有想到要分割土地并据为己有。土地是共同保有的：每一个人都可以犁耕、播种和收获。但是，当那帝国一旦被他们侵入之后，他们就想起要分享土地，正像他们在胜利之后分享掠获物那样。“因此”，拉布赖先生说，“就有了布尔戈尼哥特族的份地（Sortes Burgundiorum Gothorium）和汪达尔人的土地（*Κληροι Ουαδ Αι ' λων*）等的用语；因此德语中就有了自主地（allod）和地皮（loos）这两个词，它们在现代的语言中都是用来指命运所赠给的礼物的。”

当时，自由地财产，至少对于广大的共有人来说，原来是份额相等的；因为所分配的收获是相等的，或者至少是等价的。这种财产，像罗马人的财产那样，完全是个人的、独立的、专属的、可以移转的，因而是可以积累和侵占的。但是它没有像在罗马人中间所发生的那样成为巨大的财产，这种巨大的财产通过利息和高利贷使小型财产处于从属地位并加以兼并；在野蛮人中间——他们爱好战争甚于财富，热衷于对人的支配而不热衷于对物的占有——奴役其敌人的，是以武力的优势为凭借的战士。罗马人要的是物品，野蛮人要的是人。因而，在封建时代，租金差不多等于零——只是由一个小女孩送来的一只兔子、一只鹧鸪、一块糕，几品脱[26]的酒或在宗主势力所及得到的地区内插上一根庆祝节日的花竿。作为报答，臣仆或供职人员必须跟随主人去打仗（一种几乎每天都发生的事），并且必须用自己的钱来装备自己和养活自己。“日耳曼部落的这种精神——这种结伙和联合的精神——像支配个人那样支配着土地。那些土地，像人那样，是通过互相保护、互相忠实的纽带而附着于一个首领或一个封建主身上的。这种臣服状况就是日耳曼时代产生封建制度的费力工作。每一个不能当首领的所有人被迫用正当的或不正当的手段去做一个封臣。”（拉布赖：《财产史》。）

每一个不能当师傅的技工必须用正当的或不正当的手段去做一个工匠；每一个并不从事侵占的所有人会受到侵占；每一个不能通过剥削别人而提供低于其真正价值的产品的生产者会失去工作。公会和工

头制是所有权固有的竞争主义的必然结果；它们受到这样深刻的憎恨，但是如果我们不当心的话，它们是会重新出现的。它们的组织过去是摹仿封建等级制的组织的，而这种等级制是人和财物的隶属作用的结果。

给封建制的出现和大所有人的重现铺平道路的时期，就是屠杀和最可怕的无政府状态的时期。杀戮和强暴过去从来没有对人类造成这样的破坏。如果我记得不错的话，在其他的世纪中间，第十世纪被称为残酷的世纪 。小所有人的财产、生命和他的妻子、儿女的荣誉永远处于危险状态；他急于向他的领主表示敬意并把某些物品赠送给他自由保有的不动产所在地的教会，以期获得保障和安全。

“事实和法律两者都证实了，从第六到第十世纪，一些小的自由保有的不动产的所有人逐渐受到掠夺，或者由于大所有人和伯爵们的侵害而降到臣属或纳贡者的地位。法令汇编中充满着限制性的条款，但这些威胁的不断重复只能说明那祸害的顽强性和政府的软弱无力。此外，压迫的方法没有什么改变。自由的所有人的诉苦与格拉古兄弟时代平民的呻吟是完全一样的。据说，只要一个穷人不肯把他的地产给予主教、神甫、伯爵、法官或百人队队长，这些人就立即找寻机会使他破产。他们让他去服兵役，直到他彻底破产以后，被说好说歹地劝诱放弃他的自由保有的不动产为止。”（拉布赖：《财产史》。）

有多少小的所有人和工厂主没有被大所有人和大工厂主通过诡计、诉讼和竞争而弄得破产呢？计谋、强暴和高利贷——这些就是所有人掠夺劳动者的方法。

因此，我们可以看到财产在任何时代和在任何形式下都根据它的原则在相反的两端间摆动着——极端的分散和极端的积聚。

在它的第一端，财产差不多是无足轻重的。当财产为私人所利用时，它不过是潜存着的财产。在它的第二端，它十分完善地存在着；这时它才真正是财产。

当财产被广泛地分配时，社会就繁荣、进步、成长并很快地上升到它的势力的顶点。所以，那些犹太人跟着爱斯德拉斯和尼赫迈一起离开巴比伦之后，不久就变得比在他们的国王统治下更加富裕和更有权势。莱克古斯死后的两三百年期间，斯巴达显出一片强大和繁荣的

景象。雅典的最美好的日子就是波斯战争中的那些日子；罗马的居民一开头就分为两个阶级——剥削者和被剥削者，——他们不知道和平是怎么回事。

当财产被集中起来的时候，那个糟蹋自己的、也可以说是堕落了的社会就逐渐腐化起来，日趋衰竭——我将怎样来说明这种可怕的观念呢？——沉浸在长期不断的和致命的奢侈中。

当封建制度被建立起来的时候，社会不得不亡于那种在罗马皇帝统治下使社会遭到毁灭的同样的祸害——我的意思是指积累起来的财产。但是，为了一种永恒的命运而被创造的人类是不会灭亡的；使人类骚扰不安的种种革命是一些起净化作用的危机，随后总是产生精力比较旺盛的健康局面。在第五世纪，蛮族的入侵把世界部分地恢复到天然平等的状态。在第十二世纪，一种普及到整个社会的新精神把自由给了奴隶，并通过正义把新的生命注入到各民族的心中去。人们曾经说过并且屡次重复地说，基督教使世界得到了更生。那是真实的；但据我看来，这好像在时间上弄错了。基督教对于罗马社会没有发生影响；当蛮族来到时，那个社会已经灭亡了。因为上帝就是这样来谴罚财产的；每一种以人剥削人为基础的政治组织都得灭亡：奴隶劳动是暴君之辈的致命伤。罗马贵族像封建家族那样、像一切的贵族所必然的那样绝灭了。

在中世纪时代，当一种反抗的运动在开始暗中破坏积累起来的财产时，首先充分地发挥了作用的是基督教的影响。封建制度的摧毁，农奴转变成为平民，自治市镇的解放，以及第三等级的容许参加政权，都是基督教单独完成的事业。我说的是基督教，而不是教会；因为神甫和主教本身就是大的所有人，并且往往就以这种身份对农奴进行迫害。没有中世纪的基督教，现代社会的存在是无法得到解释的，并且也是不可能的。这个主张的真实性已由拉布赖先生所援引的事实本身所说明，虽然这位作家是具有相反见解的倾向的。[27]

“解雇你的年老的工人吧”，拥护财产学说的经济学家说，“辞退那个有病的仆人、那个已经没有牙齿的衰老的女仆吧。休掉那已经不中用的美人；把那些饭桶送到收容所去吧！”

“在皇帝的时代，这些可怜虫的状况改善得不多；安东尼乌斯的长处充其量不过是他禁止了不能容忍的残忍行为，认为那是对于财产的滥用 。盖雅斯说，任何人不得滥用他的财产这一规定，是符合于共和国的幸福的（Expedit enim reipublicæ ne quis re sua male utatur）。

“当教会召开宗教会议时，它立即咒诅那些曾对奴隶行使这种可怕的生杀之权的奴隶主。那些奴隶，由于教会的庇护权和他们自身的穷困，难道不是宗教的最亲爱的被保护人吗？把基督教的伟大理想体现在法律中的君士坦丁，把奴隶的生命看得和自由人的生命一样重，宣布故意处死他的奴隶的奴隶主要负杀人的罪责。这条法律与安东尼乌斯的法律之间，在道德观念上发生了一次彻底的革命；奴隶过去是一件物品；宗教使他成为一个人。”

请注意最后的一句话：“福音的法律与安东尼乌斯的法律之间，在道德观念上发生了一次彻底的革命；奴隶过去是一件物品；宗教使他成为一个人。”所以，那次使奴隶变为公民的道德上的革命是在蛮族踏上帝国的国土以前，就由基督教完成了的。我们只需就社会的人员 方面去探索这次道德 革命的进步意义。“但是，”拉布赖先生说得很对，“事物的情况不是一时一刻之间就可以改变的，人的情况也是一样；在奴隶制和自由之间，有过一个不能一天就填平的深渊；过渡的步骤是劳役制。”

那么，什么是劳役制呢？它和罗马的奴隶制有什么不同呢？这种区别的根源是什么呢？让这同一位作者来回答吧。

1．罗马人之间的奴隶制。——“罗马的奴隶在当时法律的观点上，不过是一种物品，——正如一头牛或一匹马一样。他既没有财产、家庭，也没有人格；对于他的主人的残暴、荒唐和贪婪，他是无法抵御的。‘把你那些已经没有用处的牛卖掉吧’，伽图说，‘把你的小牛、羔羊、羊毛、皮张、旧犁、废铁、年老的奴隶和有病的奴隶，以及一切于你没有用处的东西卖掉吧。’当奴隶主找不到市场去出卖那些因疾病或老年而变得衰竭的奴隶时，就听任他们挨饿。克劳第乌斯是这种可耻的习惯的第一个辩护人。”

2．关于劳役制 。——“我在领主的庄园中看到那些负责家务的奴隶。有些是用来伺候主人本人的；其他的负责操作家庭事务。妇女纺绩羊毛；男人研磨谷子、烘制面包或为了封建主的利益而从事他们懂得不多的工艺。主人想要惩罚他们就可惩罚他们，他可以杀死他们而不受处罚，可以像对付家畜那样出卖他们和他们的一切。奴隶没有人格，因而也没有他自己所独有的伤亡罚款[28]：他是一件物品。那笔伤亡罚款是作为财产上的损害赔偿而归奴隶主所有的。无论奴隶被杀死或被偷走，赔款不变，因为所受的伤害是一样的；但是这种赔款可以按照农奴的价值或增或减。在所有这些方面，日耳曼人的奴隶制和罗马人的奴役制是相类似的。”

这个相似之处是值得注意的。无论在一个罗马人的别墅中或者在一个蛮族的农庄中，奴隶制总是一样的。像牛和驴一样的人是牲畜的一部分；在他的头上规定一个价格；他是一种没有良心的工具、一种没有人格的动产、一种既无权利又无义务的、无罪的、不负责任的存在物。

他的地位为什么改善呢？

“在好年成……”（什么时候？）“农奴开始被当作一个人了；正因为这样，在基督教思想的影响下，西哥特人的法律对于任何使农奴成为残废或杀死他的人处以罚款或驱逐出境的刑罚。”

总脱不了基督教，总脱不了宗教，虽然我们只想提到法律。西哥特人的博爱精神的初次出现是在福音的传播以前还是以后呢？这一点必须把它弄清楚。

“在征服以后，农奴就散布在蛮族的大地产上，每一个人有他的房屋、他的一份土地和他的个人财产；作为报答，他缴纳地租并服劳役。当他们的土地被出卖时，他们很少和他们的住处分开；他们和他们所有的一切都成为买主的财产了。法律不许把农奴出卖到外乡去的规定有利于这种变卖农奴的方式。”

什么事情引起了这种不仅摧毁奴隶制而且还摧毁了财产本身的法律的呢？因为，如果奴隶主不能从他的领地上把他曾经安置在那里的奴隶遣走的话，结果是奴隶就会像主人一样，成为所有人了。

“蛮族，”拉布赖先生又说，“是首先承认奴隶的家庭权和所有权的，——这两种权利是和奴隶制不相容的。”

但是，这种承认是在各日耳曼民族改信基督教以前就在他们之间流行着的劳役制的必然的后果呢，还是和宗教一起灌输进来的正义精神的直接结果呢？根据这种精神，领主不得不尊重农奴具有一个和他自己相平等的灵魂，不得不把农奴当作一个由于受同样的洗礼而得到涤罪的、由于“上帝之子”以人的形式作出同样的牺牲而得到赎罪的耶稣基督名义下的弟兄。因为我们不应当无视于这样的事实，就是：虽然蛮族的伦理学以及他们的领主（这些领主主要是忙于战争和打仗，很少或完全不注意农业）的愚昧无知和轻率，可能对农奴的解放很有帮助；但是，这种解放的主要原则基本上还是基督教的。假定说蛮族仍然是异教徒世界中的异教徒。他们既然没有改变福音，他们也就不会改变多神的风俗；奴隶制就会保持原状；他们就会继续杀死那些渴望自由、家庭和财产的奴隶；所有的民族就会降低到斯巴达人的奴隶的地位；现世的舞台上除了演员之外，就什么也不会改变了。蛮族不像罗马人那样自私、傲慢、荒淫和残忍。这就是在帝国崩溃和社会革新之后基督教所要影响的自然状态。但是，这种自然状态过去是建立在奴隶制和战争的基础之上的，它依靠自己的活力，可能除了战争和奴隶制之外，什么也不会产生。

“逐步地，那些农奴得到了按照和他们主人同样的标准接受审判的权利……”

他们是在什么时候、怎样和以什么名义获得这项权利的呢？

“逐步地，他们的义务被规定下来了。”

这些规定是从哪里来的呢？谁具有引用这些规定的权力呢？

“奴隶主使用农奴一部分的劳力，——例如三天——把其余的日子留给农奴自己。至于星期日，那是属于上帝的。”

如果不是宗教，星期日怎么会规定下来呢？由此我可以推断，担当起暂时休战并减轻农奴的义务的那种权力，也就是为奴隶规定司法审判并创制一种法律的权力。

但是这个法律本身是以什么为根据的呢？——它的原则是什么呢？——当时的宗教会议和教皇对于这个问题的哲学是什么呢？由我单独来对这些问题作出答案是不会被信任的。拉布赖先生的权威将给我的话带来信任。奴隶们在每件事情上都曾深受其惠的这种神圣的哲学，这种对福音的祈求，就是对于所有权的咒诅。

那些零星的自由保有的不动产的所有人是中间阶层的自由民，他们由于贵族的虐政而堕入比佃户和农奴更恶劣的境地。“农奴所负担的战争费用比自由民来得轻，至于法律上的保障，那么由农奴的同辈来对他进行审判的领主法庭则远胜过村议会。与其由贵族来当法官，还不如由他来做领主。”

同样地，今天与其让一个拥有大资本的人成为竞争的对手，还不如让他成为合伙人。诚实的佃户——每星期可以获得一笔有限的但经常的工资的农业劳动者——的地位，要比一个独立的但是小的农民或者一个获有许可证的穷苦技工值得羡慕些。

在那个时候，所有的人不是领主便是农奴，不是压迫者就是被压迫者。“那时在修道院或领主的塔楼的保护下形成了一些新的社会；它们的人手使土地变得肥沃，它们就在这土地上不声不响地散布开来；它们从消灭自由阶层的过程中取得权力，并把这些阶层吸收到自己这方面来。作为佃户，这些人对于他们为懒惰的、掠夺成性的主人耕种的土地一代一代地取得了神圣的支配权。社会上的骚动平息得愈快，就愈有必要去尊重这些农奴的结合和继承财产，因为他们用自己的劳动，已经确实为他们自己的利益而规定了土地的时效。”

请问，这里既然已经存在着相反的权利和占有，怎样才能取得时效呢？拉布赖先生是一个律师。那么，他在哪里看到过奴隶的劳动和佃户的耕种可以损害一个每天在起着所有人作用的公认的主人，而为他们自己的利益来规定土地的时效呢？让我们不要隐瞒事实吧。佃户和农奴财发得愈快，他们就愈加希望取得独立和自由；他们开始联合起来，举起他们的地方自治的旗帜，盖造了钟楼，在他们的市镇建筑了防御工事，拒绝向他们的领主偿付欠款。他们是完全有理由这样做的；因为，他们的景况确实是不能忍受的。但是在法律上——我的意思是指罗马法和拿破仑的法律——他们拒绝服从他们的主人并拒绝向这些人缴纳贡税是不合法的。

可是，平民的这种觉察不出来的霸占财产的行为是由宗教所鼓动起来的。

领主使农奴束缚在土地上；宗教则答应农奴享有支配土地的权利。领主向农奴征收捐税；宗教则确定了捐税的范围。领主可以杀死农奴而不受惩罚，可以夺取他的妻子、强奸他的女儿、掠夺他的房屋并抢劫他的积蓄；宗教则遏制他们的强暴行为；它把领主驱逐出教。宗教是粉碎封建所有权的真正原因。为什么如今它就没有足够的勇气坚决地去谴责资本主义的所有权呢？自从中世纪以来，社会的经济制度除形式以外没有变更；它的种种关系始终没有改变。

农奴解放的唯一结果是所有权易手；或者说得更恰当些，造成了一些新的所有人。权利的扩大非但不能匡救弊害，而且迟早要做出不利于平民的行动。可是，那种新的社会组织并不在所有的地方都遇到同样的目的。例如在伦巴迪亚，人民通过工商业很快地变得富裕起来，不久就获得了甚至可以把贵族排斥在外的权力——最初是贵族变穷了，地位降低了，并且不得不为了生活和维持他们的信用而争取加入行会；后来，由于所有权的照例的使人屈服的作用导致了钱财的不平等、富裕和穷困、嫉妒和憎恨，那些城市迅速地从最繁茂的民主变成少数野心领袖所控制的地方。这就是伦巴迪亚地区大部分城市——热那亚、弗洛伦斯、波伦亚、米兰、比萨等等——的命运；后来这些城市的统治者常常更换，但从此以后它们一直没有朝向有利于自由的方向发展。人民容易避免暴君的虐政，但是他们不懂得怎样去摆脱他们的暴虐的后果；正如在我们躲开了凶手的钢刀的同时，我们却死于一种体质遗传病那样。一个国家一旦成为所有人，它就必然趋于灭亡，或者必然有一次外来的侵略迫使它重新开始它的迂回的进化路程。[29]

“自治市镇一经组织起来，国王就把它们看作高级的藩臣一样。可是，正像下级的臣属除非通过直属的藩臣就不能和国王往来那样，那些平民除非通过自治市镇也就不能提起申诉。

“同样的原因产生同样的结果。每个自治市镇成为一个由少数公民统治着的单独的小国家；他们力求扩展自己的权力来支配其他的公民；后者跟着就向那些没有公民权的不幸的居民进行报复。在没有得到解放的国家中的封建主义和自治市镇中的寡头政治造成了差不多同

样的损害。在自治市镇中，存在着一些分区协会、联谊会、商人协会，在大学中存在着各学院。压迫很重，自治市镇的居民请求取消自治市镇的事情在当时是并不稀奇的……。”（梅伊埃：《欧洲的司法制度》。）

在法国，革命比较缓和得多。托庇于国王的保护之下的自治市镇发现这些国王是主人而不是保护人。当封建主义在黎塞留手中受到致命的打击时，那些自治市镇的自由早就丧失了，或者可以说是它们的解放已经停顿了。于是自由停滞不前了；拥有藩属的诸侯掌握着独占的完整的权力。贵族、教士、平民、议会，总之是除了少数表面上的权利之外，一切都受国王的控制；这个国王像他以前的祖先那样，经常地并且差不多总是透支地消耗着他的领土上的收益——那个领土就是法国。最后，到了1789年；自由重新开始前进；曾经用了一个半世纪才使封建所有权的最后的形式——君主政体趋于衰落。

法国的革命可以界说为物权代替了身份权；这就是说，在封建主义时代，财产的价值是由所有人的身份来决定的，在革命之后，对于人的尊重是按照他的财产的比例而定的。现在，我们已从上文所陈述的内容看到，这种对于劳动者的权利的承认曾经是农奴和自治市镇的坚定的目的，是他们作出种种努力的内心的动机。1789年的运动只是那个长期叛乱的最后阶段。但是在我看来，我们好像没有充分注意到这样的事实：由同样的原因所鼓动的、由同样的精神所鼓舞的、通过同样的斗争而得胜的1789年革命，在意大利早在四个世纪以前就已完成。意大利是第一个对封建主义发出了作战信号的国家；法国已经跟上；西班牙和英国正在开始行动；其余的国家还在睡觉。如果真要给世界做出一个伟大的榜样，那么就该把苦难的日子大加缩短。

请注意下列从罗马帝国时代直至现今的历次所有权的革命的简表：

1．第五世纪。——蛮族入侵；帝国土地分成一些独立的部分或自由保有的不动产。

2．从第五到第八世纪。——自由保有的不动产的逐步集中，或者小块的、自由保有的不动产转变为采地、封地、从属的采地等等。

巨大的所有权，小型的占有。查理曼（771—814）通令规定一切自由保有的不动产都从属于法国国王。

3．从第八到第十世纪 。——国王与高级侍从之间的关系发生破裂；后者就成为自由保有不动产的所有人，同时较小的侍从不再承认国王而依附于最近地区的藩主。封建制度。

4．第十二世纪。 ——农奴争取自由的运动；自治市镇的解放。

5．第十三世纪 。——在意大利，身份权和封建制度的废除。意大利的各共和国。

6．第十七世纪 。——在法国黎塞留内阁时期封建制的废除。专制政治。

7．1789年 。——出身、等级、省区和公会等一切特权的废除；人身平等和权利平等。法国的民主政治。

8．1830年 。——个人所有权所固有的集中原则受到注意。社团观念的发展。

我们对这一系列的转变和变迁思考得愈多，我们就愈加清楚地看到，这些转变和变迁在它们的原则上、表现上和结果上都是必然的。

那些渴望得到自由的、缺乏经验的征服者把罗马帝国分成无数像他们自己那样自由和独立的领地，那是必然的。

这些爱好战争甚至比爱好自由更甚的人将顺从他们的领袖，并且由于自由保有的不动产所代表的是人，因而财产会侵犯财产，那是必然的。

在不作战时经常闲荡的贵族的统治下，会产生许多劳动者，他们依靠生产力以及财富的分配和流通，会逐渐赢得对于商业、工业和一部分土地的控制权，并且当他们成为富人时，他们也会渴望得到权力和权威，那是必然的。

最后，当获得了自由与权利平等，而由劫掠、穷困、社会不平等和压迫等伴随的个人所有权依然存在时，就会有人探究这个弊害的原因，并产生一种普通联合的观念，因而在劳动条件下，所有的利益都会得到保障和巩固，那也是必然的。

扼要地重复说一下。

“当弊害达到过分严重的程度时，”一个博学的法律家说，“它是会自行矫正的；而那种旨在增加国家权力的政治革新，则最后会屈服于它本身工作的效果。日耳曼人为了要获得他们的独立，曾经推选了领袖；不久他们就受到他们的国王和贵族的压迫。君王为了要控制自由人，用志愿兵把自己包围起来；并且他们觉得自己是从属于他们的傲慢的侍臣了。总督（Missi dominici）是为了维持皇帝的权势和保护人民不受贵族的压迫而被派到各省去的；他们不但在很大程度上篡夺了皇权，而且对待居民更加严酷。自由人为了避免兵役和法院方面的义务而去充当侍臣；而他们就立即被牵涉到他们领主的一切个人纠纷中去，被迫在这些领主的法庭中履行陪审的义务……。国王保护城市和自治市镇，希望使它们不受高级侍臣的支配，并使他们自己的权力更为绝对化；把立宪政权在欧洲的一些国家中建立起来的就是这些自治市镇，它们现在使王权受到了遏制并且引起了普遍的要求政治改革的愿望。”（梅伊埃：《欧洲的司法制度》。）

什么是封建主义？大领主反对农奴和反对国王的联盟。[30] 什么是立宪政府？资产阶级反对劳动者和反对国王的联盟。[31]

封建主义是怎样灭亡的呢？是在自治市镇和国王权力的结合中灭亡的。资产阶级的贵族将怎样灭亡呢？将在无产阶级和主权的结合中灭亡。

自治市镇和国王反对封建主的斗争的直接结果是什么呢？就是路易十四的君主统一。无产阶级和主权结合起来反对资产阶级的斗争的结果将会是什么呢？国家和政府的绝对的统一。

还须注意到单一的和最高的国家在它的行政机关和中央的权力机关中是否由一个、五个、一百个 或一千个 人来代表；这就是说，还须注意到，设了防栅的王权是否想依靠人民来维持它自己，还是不想

依靠人民，并且路易－菲力浦是否愿意他的王朝成为有史以来最著名的王朝。

我曾尽可能简略地但同时也要尽可能确切地作了这个说明，把事实和细节略去不提，以便我可以更多地注意社会的经济关系。因为研究历史犹如研究人体构造；正像后者具有可以分别研究的组织、器官和机能那样，前者同样具有它的整体、它的工具和它的原因。当然，我并不硬说贫困的原则完全概括了一切社会力量；但是，像在那个我们称之为身体的奇妙的机器方面，整体的协调容许我们从研究一个单独的机能或器官的过程中得出概括的结论那样，在讨论历史原因时，我们同样能够从单独一类的事实进行绝对正确的推理工作，因为我确信在这个特殊种类和世界史之间存在着完善的相互关系。一个国家有怎样的所有权，它就有怎样的家庭、婚姻、宗教、民政和军事组织以及立法和司法制度。从这个观点看来，历史是一种十分重要的和崇高的心理研究。

那么，先生，在我撰文反对所有权时，我是否只是引述历史的语言呢？我曾对现代的社会——以前各种社会的女儿和承继人——说过，做你所做的事情吧（Age quod agis）：去完成六千年来你在上帝的启发和命令下一直在做的工作吧；赶快走完你的路程吧；既不要向右转，也不要向左转，而是要顺着你面前的这条路前进！你寻求理性、规律、统一和纪律；但是从今以后，你只有把你童年的面纱扯掉，不再遵循本能的指导，你才能找到它们。唤醒你那睡着的天良吧；睁开眼睛去看看沉思和科学的纯洁的光芒吧；看清楚那个在梦寐中惊扰着你的、长期使你处于一种难以形容的痛苦状态的鬼怪吧。认识你自己吧，啊，你这长期受骗的社会！认识你的敌人吧！……我已经抨击了所有权。

我们往往听到土地所有权的辩护人在为他们的见解作辩护时援引了各国和历代的证据。我们可以根据刚才所说的话，来判断这个历史的论证同真正的事实和科学的结论符合到怎样的程度。

为了完成这个辩解，我必须考察各种不同的学说。

如果没有一种具体的学说来明确政治、立法和历史的原理并揭示它们的规律，总之，如果没有一种哲学，那么既不能说明这些政治、

立法和历史，也不能了解它们。要知道，至今还使全世界的注意力分散开来的那两个主要的学派，都不能满足这个条件。

第一种学派在其性质上主要是实践的，它限于说明事实，并且由于埋头学习，很少注意到人类是根据怎样的规律而自行发展的。对它来说，这些规律是万能的上帝的奥秘，如果没有上天的委托，谁也不能探测它们的究竟。在把历史事实应用到政治上去的时候，这个学派没有进行推理；它没有作任何预测；它不把现在和过去作一番比较来预言将来。按照它的见解，经验的教训只是教我们去重复旧的错误，它的全部哲学在于永久不变地追溯古代的证迹，而不是永远按照这些证迹所指出的方向勇往直前。

第二种学派可以称为宿命论的或泛神论的。对它来说，那些帝国的运动和人类的革命都是万能的上帝的表现和体现。同神的本体相一致的人类在出现、形成和毁灭所构成的循环中旋转着；这个循环必然是排斥绝对真理的观念和摧毁天道及自由的。

相当于这两种历史学派，存在着两种同样相反的并且具有相同特征的法律学派。

1．实践的和传统的学派，对于这个学派来说，法律永远是立法者的一种创造、他的意志的表示、他所恩赐的特权，总之，应当被看做一种明智而合法的恩赐的断言，不问它所宣告的是什么。

2．有时被称为历史学派的宿命论的和汎神论的学派，它反对第一种学派的专制主义，主张法律像文学和宗教那样，永远是社会的表现——它的表示、它的形式、它那动的精神和不断变更着的灵感的外部的实现。

这两种学派都否认绝对，从而都拒绝承认一切实证的和先验的哲学。

现在，显然可以看出，无论我们对于这两个学派的理论采取怎样的看法，它们都完全不能令人满意；因为如果把它们对立起来，它们却不能形成一个两端论法——这就是说，如果其中一个是错误的，我们并不能够因此说另一个是正确的；如果把它们联合起来，它们又不能构成真理，因为在它们的心目中都没有绝对，而没有绝对就没有真

理。它们分别构成了一个正题 和一个反题 。所以还须找寻的是合题，这个断定有绝对存在的合题 可以辩明立法者的意志是正当的，可以说明法律的变化，消灭人类的循环运动的学说并证实人类的进步。

法律学家虽然抱有固执的偏见，却由于他们所从事的研究工作的性质，曾经不可抗拒地表示怀疑，法学上的绝对是否像一般人所设想的那样是属于空想的；这种怀疑是从他们对于立法者有责任加以调整的各种关系进行比较时产生的。

得到学院的很高荣誉的拉布赖先生用下面的话来开始他的《财产史》：

“如果那个只是规定人与人之间的相互利害关系的契约法几世纪以来没有变动（除非在涉及证据较多而涉及义务的性质较少的某些形式下），那个规定公民之间相互关系的关于财产的民法却发生过几次剧烈的改变，并在改变的过程中同社会上所有的变迁采取同一的步调。契约法在本质上坚守着深入人心的永恒正义的原则，所以它是法学的不变的因素，在某种意义上说也就是它的哲学。相反，财产则是法学的可变的因素，是它的历史，它的政策。”

了不起！在法律上，因而在政治上，存在着某种可变的东西和某种不变的东西。不变的因素是义务，正义的约束，责任；可变的因素是财产，——就是法律的外部的形式，契约的主题。由此可以推断，法律可以改变、变更、改革和判断财产。如果您可以的话，请您把这种说法同一种永恒的、绝对的、永久的和完整无缺的权利的观念调和一下看。

可是，当拉布赖先生又说出下列的话语时，他就和他自己的心意完全一致了：“土地的占有，在社会着手加以处理以前一直只是以暴力为根据的，并且是和占有人的主张结合起来的。”[32] 稍后他又说：“所有权不是天然的，而是社会的。法律不仅保护财产：它们还产生财产，”等等。要知道，法律可以废除它所规定的事项；尤其是因为按照拉布赖先生——历史学派或汎神论学派的一个公开的成员——的意见，法律不是绝对的，不是一种观念，而只是一种形式。

但是，为什么财产是可变的，并且和义务不同，不能明定它的意义和加以澄清呢？在未免有些大胆地肯定说在权利上没有绝对原理（难以想象的最危险的、最不道德的、最专横的——总之是最反社会的——断言）以前，应该使所有权受到一次彻底的查考，以便证明它的可变的、专断的和偶然的因素以及它的永恒的、正当的和绝对的因素；于是，在完成了这步手续之后，那就容易来解释法律并纠正所有的法典了。

现在，我声明我已对所有权做了这种研究，并且是十分详尽的；但是，或者是由于公众对一本没有经过推荐的和并不动人的作品不感兴趣，或者是——这一点更有可能——由于说明的软弱无力以及缺少那种可使作品具有特色的天才，所以第一篇关于所有权的论文没有得到重视；只有极少数的共产主义者在翻阅之后肯惠予非难。只有您，先生，不计较我在对您的经济学前辈所作的一次过于严格的批评中所表示的怠慢态度，——只有您对我作了公正的判断；虽然我不能，至少逐字逐句地，接受您第一次的判断，但是对一个过于模棱两可而不能认为是最后的裁决，我还是只有向您提起上诉。

我不打算现在就开始讨论原理，我将满足于从这个简单明了的绝对的观点来评价我们这一代所产生的关于所有权的学说。

关于所有权的最确切的观念是罗马法给予我们的，在这方面古老的法学家是忠实地遵循了罗马法的。所有权是一个人对一件东西的绝对的、专属的、独断独行的支配权——一种由于长期占用 而开始的、通过占有 而维持下来的、最后借助于时效 而在民法上得到批准的支配权；一种使人和物等同起来的支配权，以致所有人可以说："凡是使用我的田地的人实际上就是强迫我为他劳动；所以他应当给我补偿。"

我把可以获得所有权的次要方式——传统、出卖、互换、继承 等等略过不提，因为它们和所有权的起源毫无共同之处。

因此，包梯埃说财产支配权 而不单纯说财产 。最博学的法学著作家——仿效那承认有一种所有权 和一种占有权 的罗马大法官——曾把支配权 同用益权、使用权 和住居权 仔细地区别开来。后面这三种权利归结到它们的自然范围，就是正义的表现；并且，按照我的看法，它们会排挤掉支配权，并终于构成全部法学的基础。

但是，先生，您该惊叹那些体系的粗陋或者毋宁说是逻辑的灾难！罗马法和所有受它启发的学者 教导说，所有权按其根源来说是被法律批准的先占权，另一方面，一些不满足于这个粗暴定义的现代法学家却断言所有权是以劳动 为基础的。他们立刻推论说，一个不再劳动而使另一个人代替他劳动的人就丧失了享受后者的收入的权利。根据这一原则，中世纪的农奴要求取得对于财产的合法权利，并因而要求享受政治权利；1789年教士们被剥夺了巨大的地产，得到了一笔补助金作为交换；在复辟时期自由主义的议会议员反对十亿法郎的赔款。“国家”，他们说，“通过二十五年的劳动和占有而取得了移民们由于放弃和长期怠惰而被没收的财产：为什么贵族应该受到比教士更为有利的待遇呢？”[33]

一切不是从战争中产生的霸占行为都是由劳动造成的并且是得到它的支持的。从罗马帝国灭亡起直到今天，全部现代史都证明了这一点。并且好像是要给予这些霸占行为一种合法的核准似的，那种破坏所有权的劳动学说就在罗马法中在时效 的名称之下被讲解得十分详尽。

据说，从事耕种的人可以使土地变成他自己的；因而所有权就不再存在了。旧的法学家清楚地看到了这一点，他们不是没有高声地反对过这种新鲜事物；在另一方面，那个年轻的学派则嘲骂先占学说的荒谬。其他一些人出来企图把这两种见解综合起来进行调停。他们像世界上所有主张中庸之道的人那样失败了，并且因为他们的折衷主义而受到了嘲笑。现在发生恐慌的是在老派学说的阵营里；从一切方面传开了为所有权的辩护、对所有权的研究、关于所有权的学说，其中的每一项既然都是与其他各项矛盾的，这就给所有权带来一次新的创伤。

的确，不妨看看那些卤莽的所有权辩护人这样轻率地使自己陷入的不可救药的困难、矛盾、谬误和奇怪的胡说。我看中了折衷主义者，因为把这些人杀死了，其他的人也就活不长了。

法学家特罗普隆先生在《法学》期刊的编辑的心目中被当作是一个哲学家。我告知《法学》期刊的先生们，根据哲学家们的意见，特罗普隆先生不过是一个律师；我可以证明我这个断言。

特罗普隆先生是一位进步的保卫者。“法典上的话，”他说，“是十八世纪的古典作品中洋溢着的有益的精华。想要取消它们……那就是侵犯进步的规律，就是忘记了前进的科学是一种成长着的科学。”[34]

现在，像我们所已经看到的，那部分容易变动的和进步的法律，是关于财产的部分。如果你们问起，在所有权方面应该采取哪些改革，特罗普隆先生没有答复；可以希望得到什么样的进步？没有答复；在全世界联成一体时财产将遭到什么样的命运？没有答复；在财产方面，什么是绝对的和什么是偶然的，什么是真实的和什么是虚假的？没有答复。关于财产，特罗普隆先生赞成不动和维持原状。在一个进步的哲学家的思想中，还有什么比这更加非哲学的呢？

可是，特罗普隆先生是想到过这些事情的。“在现代作家关于财产的学说中，”他说，“存在着许多缺点和过时的思想；杜利埃和杜兰东两位先生的著作可以作证。”于是，特罗普隆先生的学说就作出诺言，要提供一些有力的论点，一些先进和进步的思想。让我们来查看一下；让我们来研究一下：

“人在面对着一件使他可以满足生活需要的物体时，就感到一种对于这个物体的权力。他身为无生命的、无智慧的万物之王，觉得他具有一种改变它们、支配它们并使之适合于他的用途的权利。从这里就产生了财产的主体，它只有在对事物行使时才是合法的，如果对人行使的话，它就永远不是合法的。”

特罗普隆先生没有多少哲学家的气息，因此他甚至不了解他所卖弄的哲学用语的含意。他把物体说成是财产的主体；他应当说的是客体。特罗普隆先生使用了解剖学家的语言，因为解剖学家是把主体一词用来代表在他们实验中所采用的人类的肢体的。

我们的作家在后面又重复了这个错误：“自由，它制胜了物体，财产的主体，等等。”财产的主体是人；它的客体是物体。但是连这一点也不过是很小的烦恼；我们立刻将要受到某些大的苦难。

因此，按照刚才所援引的那段文字，财产的原理就非到人的良心和人格中去找寻不可。这个学说有没有什么新的创见呢？显然，从西塞罗和亚里士多德以至更早的时代起，那些主张物件属于先占者的人

从来没有想到，占用是可以由一些缺乏良心和人格的生物来实行的。人性虽然像物体是财产的客体那样，可以是财产的要素或主体，但它不是条件 。现在我们最需要知道的就是这个条件。到此为止，特罗普隆先生没有比他的老师告诉我们更多的事理，他用来修饰他的文体的那些辞藻也丝毫没有使旧思想增加什么新的内容。

那么，财产包含三项：主体、客体和条件。关于前两项，没有什么困难。至于第三项，即财产的条件，直到今天对于希腊人也像对于蛮族一样，曾经是先占行为的条件。进步的博士，现在您对这一点有什么高见呢？

“当一个人第一次把双手放在一件无主物上的时候，他完成了一次在人与人之间极为重要的行为。这样取得和占有的物体就成为，可以这样说，持有它的人的人格的一部分。它就像他自身一样成为神圣的了。要把它拿走，就不能不侵犯他的自由，或者要把它搬走，就不能不粗暴地侵犯他的人身。当台奥奇尼斯说‘别挡住我的光线！’的时候，他不过表示了这种直觉的真理。”

很好！但是这位犬儒学派的巨擘，这位很会批评人的、很傲慢的台奥奇尼斯本人，因为另一个犬儒主义者占据了阳光之下的同一块地方，是否就有权向他索取一块钱的地租作为占用二十四小时的代价呢？造成所有人的就是这一点，您没有能够辩明的也是这一点。在从人格和个性推究到所有权时，您就不知不觉地构成了一个三段论式，在这个论式中，和亚里士多德所规定的定律相反，结论所包含的内容多于前提。人类个人的个性可以证明和集体占有 （communio）相对立的原先叫做独有 （proprietas）的个人占有 。它产生了你的 和我的 之间的区别，这两个词是真正的平等的符号，其中丝毫不含任何隶属的意义。“从模棱两可的话到模棱两可的话”，米歇莱先生说，[35] “财产会慢慢地走到世界的末日；如果人自身不是它的范围的话，他就不能限制它。人和财产在哪里发生冲突，那里就是财产的限界。”总之，生物的个性摧毁了共产主义的假设，但它并不因此而产生所有权——根据这个所有权，一样东西的持有人对于代替他的地位的人可以行使一种要求付款和宗主的权利，这种权利向来被当作和财产本身是同一的。

此外，对于那个合法地取得占有而不损害任何人的人不得撤销他的占有，否则就不免是彰明昭著的非正义的行为，这不是特罗普隆先生所说的直觉 的真理，而是和财产毫无关系的内在感觉 的真理。[36]

还有，特罗普隆先生承认占用是财产的一个条件。在这一点上他是同罗马法一致的，也是同杜利埃和杜兰东两先生一致的；但是按照他的意见，这个条件不是唯一的，就在这一点上他的学说越出了那两位先生的学说的范围。

“但是，不论从单独占用得来的权利具有怎样的专属性，当人已经用他的劳动塑制了物品，当他已经在它里面放进了他自己的一部分，用他的劳力加以改造并在它上面盖上了他的智慧和努力的印鉴时，上述权利的专属性是不是更要浓厚呢？在所有的获得行为中，这是最正当的一种，因为它是劳动的代价。谁要是使一个人不能享受这样改造的、这样赋予人性的物品，他就会侵犯这个人本身，就会使他的自由受到最深重的创伤。”

特罗普隆先生在讨论劳动和勤勉时，炫耀了他整个的丰富的辩才，我把这些很美丽的解说略过不提。特罗普隆先生不仅是一个哲学家，他又是一个演说家、一个艺术家。他善于向良心和热情作呼吁。如果我要详细批评的话，我可以把他的辞藻批驳得体无完肤；但是目前，我只限于谈他的哲学。

如果特罗普隆先生在抛弃占用这一根本事实并大谈其劳动学说以前，只要懂得如何思考和思索的话，他就会自问：“占用是什么呢？”那么他也许会发现：占用 不过是个一般的名称，可以用来表示各种的占有方式——强占、暂驻、永居、居住、耕种、使用、消费等等；因而劳动不过是占用的一千种方式中的一种。他也许终于会懂得，从劳动中产生出来的占有权，像由简单的掌握物品的行为所产生的占有权那样，是受同样的一般法则的支配的。在他应该推理时，他却进行狡辩，他不断地把他的譬喻误认为法律上的定理，他甚至不知道用归纳法去求得一般概念并形成一个范畴，像他这样的人是一种什么样的法学家呢？

如果劳动与占用是等同的话，它使劳动者所能得到的唯一利益，就是对于他劳动的对象的个人占有权；如果它与占用有所不同，它就

产生一种只能与它本身相等的权利——这就是说，一种和占用人的劳动一起开始、一起继续和一起终了的权利。正由于这个缘故，用法律上的用语来说，人们不能单靠劳动而获得对于一件东西的合法权利。他还必须在一年零一天的期间内保持着它，才能被当作是它的占有人；或者占有它满二十年或三十年，才能成为它的所有人。

这些初步说明一经确立，特罗普隆先生的整个结构就由于它自己的重量而崩溃了，他试图作出的论断也就消失了。

“财产一旦由于占用和劳动而被取得之后，它就不但用同样的手段，而且还由于持有人不肯放弃权利，自然而然地保存下来；因为根据财产已经上升到一个权利的高度这一事实来看，它就具有永久保持下去并在一个不定时期内继续存在的性质……从一种理想的观点来考虑时，权利都是不灭的和永恒的；只能对偶然事件发生影响的时间，像它不能伤害上帝本身那样，不能对这些权利有所妨碍。”令人惊奇的是，我们这位作家在谈到理想、时间 和永恒 时，在他的语句中没有运用在现今的哲学著作中非常时髦的柏拉图的神翼 。

除了谎话之外，在世界上的一切事物中，我最恨无意义的谬论。财产一旦被取得之后！ 好吧，如果它是被取得的话；但是，既然它不是被取得的，它就不能被保存下来。权利是永恒的！ 不错，在上帝的眼光中，正像柏拉图主义者的原型的观念那样。但是在地球上，权利只能在主体、客体和条件的面前才能存在。如果去掉这三者的任何一种，权利就不再存在。所以个人的占有在主体死亡时、在客体毁灭时或者在交换或放弃时，就不再存在。

但是，让我们姑且同意特罗普隆先生的意见，承认财产是一个绝对的和永恒的权利，除非根据契约和所有人的意愿，它是不能被毁灭的。随着这种见解而来的后果是什么呢？

为了说明时效的正当和效用，特罗普隆先生假设了一个久已被人遗忘的甚或人们所不知道的所有人要想排除一个实际占有人的占有的情况。“在开始时，占有人的错误是可以原谅的，但不是无法补救的。在占有继续进行和逐渐年代久远之后，它给自己全身穿上标志着真实的鲜艳衣服，高声地讲着正义的语言，并包含许多可靠的利益，因此我们大可以问一下，回复到真实的情况是否会比核准它（这无疑是一

种错误）一路所散布的虚构造成更大的混乱呢？当然会造成更大的混乱；我们必须毫不犹豫地承认，医疗的办法会比疾病更糟，如果加以采用，它势必会导致对权利的最粗暴的侵犯。”

从什么时候起功利成为法律的一个原则的呢？当雅典人根据亚里斯泰提斯的意见拒绝一个对他们的共和国非常有利但是十分不公正的建议时，他们比特罗普隆先生表现了更为敏锐的道德感和更大的贤明。财产是一种永恒的权利，它不受时间的影响，除了所有人的行为和意愿之外，它是不为任何事物所破坏的；而现在，人们却从所有人那里夺走这个权利，并且是根据什么理由呢？我的老天爷！根据人不在 这个理由！法学家在争夺权利的时候难道不是真的受任性的支配的吗？当这些先生高兴的时候，懒惰、不相称或人不在就可以使一种权利失效，而在完全类似的情况下，劳动、居留和德行又不足以取得这个权利。法学家拒绝承认绝对，这是不足为奇的。他们的最大的乐事就是法律，他们的乱七八糟的想象是法学方面发生演变 的真正原因。

“即使名义上的所有人说不知道，他的主张也丝毫不见得更为有效。事实上，他的不知道可能是无可原谅的疏忽等等所造成的。”

哎哟！为了通过时效而使剥夺行为合法化，您就假定所有人犯有过失！您谴责他人不在，——这种情况可能是出于无奈的；您谴责他的疏忽，而并不知道造成这个疏忽的原因；您谴责他的漫不经心，——这是您自己的毫无根据的设想！这是荒谬的。只要作一番很简单的观察，就可以摧毁这种理论。他们对我们说，社会为了秩序对占有人另眼相看而不利于原先的所有人，所以它应当给予所有人一种赔偿；因为时效的特权只不过是为了公共福利而实行的没收。

但是这里有一些较为强烈的语句：

“在社会中，一个地位是不能一直无忧无虑地空着的。原来的人失踪了或外出了，在他的地位上来了一个新人；他把他的生存带到这里来，全神贯注地致力于这个他发现被抛弃的岗位。这时，难道那个逃兵可以来同这个为了他认为是正当的事业而汗流满面地从事战斗并负起日常重任的兵士争执胜利的荣誉么？”

当一个律师的舌头一旦开始转动的时候，谁知道它到哪里才停止呢？特罗普隆先生承认那种在所有人不在 的情况下所发生的霸占行

为，并凭空假定所有人犯有疏忽 的过失而为这种霸占行为作辩护。但是，当疏忽是有凭据为证的时候；当抛弃行为是被严肃地、自愿地表明在推事面前的一纸契约中的时候；当所有人敢说“我不再耕种了，但是我仍然要分享一份产品”的时候；——那个不在的人的所有权却得到了保障；占有人的霸占就会是一种犯罪的行为；田租成为懒惰的酬报。这种法律的正义性（我姑且不说它的一致性）在哪里呢？

时效是民法的产物，立法者的创造。为什么立法者不以其他方式来确定那些条件呢？——为什么要规定二十年或三十年而不规定仅仅一年就可以发生时效呢？——为什么不把故意的不在和自承的怠惰看作同非故意的不在、无知或漠不关心一样，是剥夺的有效根据呢？

但是，如果我们要求那位哲学家特罗普隆先生告诉我们时效的根据，那是徒劳的。关于法典，特罗普隆先生并不作任何推论。“解释者”，他说，“必须就事论事，就社会目前的情况来理解社会，就法律被制定的情况来观察法律；这是唯一合理的出发点。”好了，那么您可以不必著作更多的书了；您可以不再责备您的那些前辈的落后了——因为他们像您一样，目的只在于解释法律；您不必再多谈哲学和进步了，因为谎话梗在您的喉咙里。

特罗普隆先生否认占有权的现实性；他否认占有曾经被当作一个社会原理而存在过；他引证了德·沙维尼先生的言论，而后者则恰巧是抱有相反的见解的，对于这种见解，特罗普隆先生宁可不加答辩。有一个时候，特罗普隆先生主张占有和财产是同时的 ，它们是同时 存在的，这就意味着所有权是以占有的事实为根据的——一个显然是荒谬的结论；在另一个时候，他否认占有在历史上先于财产而存在 ——这个断言是与下列事实相矛盾的：许多民族按照习惯在尚未使土地私有化的情况下即从事耕种，罗马法把占有和所有权区别得很清楚，我们的法典本身规定二十或三十年的占有是取得所有权的条件。最后，特罗普隆先生甚至主张，所有权与占有毫无共同之处（Nihil commune habet proprietas cum possessione）这句罗马成语——这句成语很明显地含有指国有土地的占有而言的意义，并且它迟早是会再度无条件地被接受的——在法国法律上仅仅表达一个审判的原则，一条禁止把请求占有之诉与请求确认所有之诉合并提起的简单的规定，——一种既是退步的又是非哲学的见解。

在讨论请求占有之诉时，特罗普隆先生是非常不幸或为难，因此他由于不能理解经济的意义而肢解了经济。“正像财产引起了请求返还之诉那样，”他写道，“占有——占有权（jus possessio - nis）——同样是提起关于占有的抗辩的根据。……以前有两种关于占有的抗辩权，请求恢复占有的抗辩权（interdict recuperandæ possessionis）和请求保留占有的抗辩权（interdict retinendæ possessionis）——它们相当于我们现行的那种关于永佃土地的占领或新土地占有行为提出异议之诉（complainte en cas de saisine etnouvelleté）。还有一个第三种的关于占有的抗辩权——取得占有的抗辩权（interdict adipiscendæ possessionis），这在罗马的法学著作中是在涉及其他两种关于占有的抗辩权时提起的。但实际上这种抗辩权是不属于占有权的：因为想要通过抗辩权而取得占有的人现在并不占有并且以前也没有占有过；而已经取得的占有是行使占有抗辩权的条件。”为什么不能像恢复占有的抗辩权那样想象有一种取得占有的抗辩权的存在呢？当罗马的平民请求分割从征战中得来的土地时，当里昂的无产者提出他们的口号“在劳动中生存，否则就在斗争中死亡”（vivre en travaillant ou mourir en combattant）时；当现代经济学家中最开明的人士主张人人都有劳动和生存的权利时，他们不过是提出这种取得占有的抗辩权，这种抗辩权却使得特罗普隆先生感到非常狼狈。我从事反对所有权的辩论，其目标如果不是为了得到占有，那又是为了什么呢？既然这种占有的抗辩权是另外两种的必要补充，并且这三者结合起来就构成一个不可分割的三位一体——恢复、维持、取得，那么，为什么身为法律家、演说家、哲学家的特罗普隆先生就看不出，从逻辑上讲，非承认这种占有的抗辩权不可呢？打破这个系列就是造成空白，破坏事物的天然综合，也就是效法那种试图只用长与宽来构想一个立体的几何学家的榜样。但是，当我们想到特罗普隆先生拒绝承认占有的本身时，他拒绝承认第三种的占有抗辩权就不足为奇了。在这方面，他完全受他的偏见的控制，所以他就不知不觉地把关于请求占有之诉和请求确认所有权之诉等同起来。而不是把它们结合起来（在他看来，这会是可怕的）。这是不难加以证明的，如果它不是过于烦琐而一味卖弄这些形而上学的令人费解的词句的话。

特罗普隆先生作为一个哲学家没有什么成就，作为一个法律的解释者，他同样也没有什么成就。只要举出他在这一方面的才能的一个例子，也就够了：

《民事诉讼法》第23条："只许那些根据一种不能被取消的权利而占有至少已有一年之久的人在纠纷开始时起的一年内提起请求占有之诉。"

特罗普隆先生注释道：

"当一个既不是所有人又不是一年以上的占有人被一个对该项地产没有权利的第三者驱逐出去的时候"，我们是否应该——像杜帕尔克、普兰和朗奇耐要我们做的那样——维持那条"被剥夺者应优先恢复权利"（Spoliatus ante omnia restituendus）的法则呢？我以为不然。《法典》第23条的规定是一般性的：它绝对要求提起请求占有之诉的原告具备至少已平安地占有了一年的条件。那是一个不变的原则：它无论如何不能被变更。为什么要把它撇开呢？原告没有占领土地，他没有优先的占有，他只有一种暂时性的、不足以保证有利于推定他有所有权的占用；这个推定使一年以上的占有变得非常宝贵。现在，他已丧失了这个事实上的占用；另一个人却取得了它；占有操在新来的人的手中。现在对于这种情形，不就可以适用"两造的理由相等时，应当认为占有人的主张更为有力（In pari causa possessor portior habetur）的原则吗？实际的占有人不是比被逐出的占有人更应该获得优先权吗？他不是可以用下面的话来应付他对方的控诉吗：'你应当证明你在我之前曾经是一个满一年的占有人，因为你是原告。就我来说，我不必告诉你我是怎样占有的，也不必告诉你我占有了多久。占有权就是由占有而来（Possideo quia possideo）。我没有别的答复，没有别的答辩。当你证明了你的起诉是可以被受理的时候，我们将看到你是否有权揭开那块掩盖着我的占有的起源的面幕。'"

这就是被光荣地称为法律学和哲学的东西——强权的复辟。什么！当我已经"用我的劳动塑制了物品"［我引证特罗普隆先生的话］；当我已经"在它里面放进了我自己的一部分"［特罗普隆先生］；当我"用我的劳力加以改造并在它上面盖上了我的智慧的戳记"［特罗普隆先生］，——根据我没有占有它满一年为理由，一个陌生人就可以剥夺我的占有，并且法律也不给我保护！如果特罗普隆先生是法官的话，他就会判决我败诉！如果我反抗我的对方——如果，为了这一小块我可以称之为<u>我的田地</u>而他们要想从我手中夺走的泥地，在两个敌手之间爆发一场战争的话——立法者将严肃地等待着，直到较为强大的一方杀死了另一方之后再完成一年的占有为止！不，不，

特罗普隆先生！您不了解法律的文字：因为我与其怀疑立法者的公正，还不如怀疑您的智慧。在您应用"两造的理由相等时，应当认为占有人的主张更为有力"这一原则时，您是错了；在这里，与占有的现实性有关的，是纠纷发生时的占有人而不是控诉时的占有人。当法典规定在占有不满一年的情况下不得受理请求占有之诉时，它的意思不过是：如果在一年的期间届满以前，持有人放弃了占有并实际上不再去亲自（In propria persona）占用的话，那他就不能利用机会对他的后继人提起请求占有之诉。总之，法典对待不满一年的占有的态度，和它应当对待一切占有的态度一样，无论它已经存在多久——这就是说，所有权的条件应该不仅是一年为期的占领，而且是永久的占领。

我不打算更进一步来作这种分析。当一个作者把他的两册曲解法律的著作安置在这样不可靠的基础之上时，我们可以大胆地说，无论它里面炫耀着多少学问，这个作品是一盆不值得批评家注意的、毫无意义的大杂拌。

说到这里，先生，我好像听见您在责备我这种自高自大的独断之论，这种无理的傲慢态度，这种态度不尊重任何事物，要求垄断正义和正确的见解，并擅自当众谩骂任何敢于持相反意见的人。他们告诉我，这个对于一位作家来说要比任何其他的缺点都更为可憎的缺点，曾经是我第一篇论文中十分突出的特征，我应当好好地加以纠正。

根据这个谴责来为自己剖白，是我的辩护获得成功的关键；因为我虽然觉察到在我身上有着其他性质不同的缺点，但在这件事情上我还是坚持我那喜欢争论的格调，所以我应当提出我为什么这样做的理由。我是根据必要而不是根据我的性癖来行动的。

因此我说，我像现在这样去对待我的那些作家，有两种理由：道理方面的理由 和意向方面的理由 。

1．道理方面的理由。当我宣传钱财的平等时，我并不提出一种或多或少是大致如此的意见、一种或多或少是异想天开的乌托邦、一种只是依靠想象力而孕育在我脑子里的观念。我写下来的是一种绝对的真理，关于这个真理，迟疑不决是不可能的，谦逊是多余的，怀疑是可笑的。

但是，您会不会问，什么东西可以保证我所发表的话是正确的呢？什么东西给我保证，先生？就是我所采用的、通过先验的推理已证明其为正确的逻辑的和形而上学的方法；我拥有一种为我的作家们所不熟悉的、不会发生错误的调查和验证方法这个事实；最后，对于一切有关所有权和正义的事项，我已找到一个公式，可以用来解释所有立法上的变迁并提供解决一切问题的线索这个事实。可是，在杜利埃先生、特罗普隆先生和这一群乏味的、几乎像法典本身那样缺乏理智和是非之心的注释家那里，有一些可以称为方法的影子吗？难道您能把一种按照字母顺序排列起来的、年表式的、类推式的或者仅仅是名称上的主题分类法叫做方法吗？难道您能把这些罗列在一个任意决定的题目之下的几段文章的一览表、这些诡辩的空想、这一堆自相矛盾的引证和见解、这种令人作呕的语调、这种在律师界十分普通的但在别处难得见到的夸张的辞藻，叫做方法吗？难道您把这种空谈、这种用少许学者的装饰品打扮起来的不能容忍的讼棍手法当作哲学吗？不，不！一个有自尊心的作家是决不愿意去同这些误称为法学家 的法律改篡者比较的；就我来说，我就反对作任何比较。

2．意向方面的理由。就人们准许我泄露这个秘密这一点来说，我是一次庞大的革命的同谋者。这次革命使江湖骗子和暴君、剥削穷人和老实人的剥削者、一切领取薪金的懒汉、政治上的万应膏药和寓言的贩卖者、总之是思想和见解的暴虐统治者感到恐怖。我努力把个人的理智鼓动起来去背叛当局者的理智。

我是社会成员之一，根据这个社会的法则来看，一切加害于人类的邪恶都是从相信肤浅的教诲和对于权力的顺从中滋生出来的。不必到我们自己的世纪之外去找寻，譬如说，法兰西之被掠夺、嘲弄和压制，难道不就是因为它是在群众中间而不是就个人来发表意见的么？法国人民被分为三、四群关在栏里，这些人群从一个领袖那里接受信号，与一个领导人的言论相呼应，并且正好像这个领导人所说的那样来进行思考。据说，某一家报纸拥有五万个订户，假定每户有六个读者，我们就有三十万头在同一个饲草架边上吃草和吁叫的绵羊。您如果把这个计算方法应用到全部的定期刊物上去，您就会发见，在我们自由的、明智的法兰西就有两百万个生物每天早晨从报刊上接受精神上的牧草。两百万！换句话说，整个的民族让一二十个小人物牵着鼻子来领导。

先生，我决不否认新闻记者的才干、学问、对于真理的爱好、爱国心以及其他等等。他们是一些很优秀的聪明人，如果我有机会认识他们的话，无疑地我是愿意去效法他们的。我所不满的以及使我成为一个同谋者的是，这些先生不是启迪我们，而是命令我们，把一些信条强加在我们头上，并且那样做是不经过说明或验证的。例如，我问起巴黎的城防要塞是为了什么，在过去的时代，在某些偏见的影响下，以及由于一些为了论证的缘故而假定其为存在的非常情况的凑合，这些要塞也许是可以用来保护我们的，但是我们的后代将来是否用得着它们，那是有疑问的，——又如我问起，他们根据什么理由把将来和一种假设的过去看成是同一回事，这时，他们回答说，具有伟大智力的梯也尔先生曾对这个问题写了一篇风格优美的异常明晰的报告。对于这个话，我发怒了，并且反驳说梯也尔先生不懂得他在那里说些什么。为什么七年以前我们不要那些孤立的要塞，今天却又要起它们来了呢？

“唉！去你的吧，”他们说，“是有很大区别的；先前的要塞距离我们太近；有了这些，我们就可以受不到炮轰了。”你们受不到炮轰；但是你们可以被封锁起来的，只要你们动一动，你们就将受到封锁。哎哟！为了从巴黎人那里得到一些封锁的要塞，只要使他们对炮轰的要塞产生偏见就够了！并且他们想要哄骗政府！啊，人民的主权！……

“去你的吧！比你更聪明的梯也尔先生说，认为一个政府会对人民作战，并且会不顾人民的意愿而用武力来维持自己那是荒谬的。那是荒谬的！”也许是这样：这种事情发生过不只一次，也许还会发生。而且，当专制制度强大的时候，它看起来几乎总是合法的。无论如何，那些用炸弹来威胁我们的人在1833年撒过谎，在1841年又撒了谎。因此，如果梯也尔先生对于政府的意向很有自信，他为什么不在范围扩大以前就希望建筑要塞呢？如果政府和梯也尔先生之间没有策划一个阴谋，为什么会产生这种对政府的怀疑气氛呢？

“去你的吧！我们不希望再受到一次侵略。如果巴黎曾在1815年建有防御要塞的话，拿破仑就不至于被打败！”但是，我告诉你们，拿破仑不是被打败的，而是被出卖的；如果巴黎在1815年已经设了防，这些要塞也会发生像在打仗时受到迷惑的格鲁希的三万人那样的情况的。放弃要塞比起领导兵士来更加容易。自私和卑怯的人们还会找不到投降敌人的理由吗？

“但是你不看到外国的专制朝廷对我们的要塞感到激怒吗？——这是它们并不抱有你那种想法的证据。”你相信那个；而就我这方面来说，我相信这些朝廷对于那件事实际上是完全漫不经心的；如果它们似乎是在取笑我们的大臣的话，那么它们这样做不过是为了给予这些大臣一个拒绝的机会。专制朝廷对待我们的立宪君主政治的态度总比我们的君主对待我们的态度要好些。基佐先生不是说，法国对内和对外都需要加以防卫吗？对内！反对谁？反对法国。唉！巴黎人啊！自从你们要求战争以来，只是过了六个月，而现在你们只想在街道上设置防御工事了。当你们连自己都控制不住时，那些联盟者为什么要害怕你们的学说呢？……当你们为了一个女演员的缺席而流泪时，你们怎能经得起一次围城的战役呢？

“但是，最后，难道你不懂得，由于现代战争的规律，一个国家的首都总是它的进攻者的目标吗？假定我们的军队在莱茵河畔打败了，法国被侵入了，没有设防的巴黎陷落在敌人的手中了。行政权力就会垮台；如果没有首脑，它就不能生存。首都既被占领，国家就非屈服不可。对于这一点，你有什么可以说的呢？”

答复很简单。为什么社会要按照这样的一种方法来构成，以致国家的命运决定于首都的安全呢？如果我们的国土受到侵犯，巴黎受到包围，为什么立法、行政和军事的机构不能在巴黎以外行使职权呢？为什么法国全部的生命力要这样地局限于一个地方呢？……请你们别再大嚷大叫地反对地方分权吧。这种陈腐的斥责只会使你们的智慧和诚意丧失信用。这不是一个地方分权的问题；我所攻击的是你们政治上的偶像崇拜。为什么要把全国的统一维系于某一个地点、某一些公务人员、某些刺刀上呢？为什么要使莫贝尔广场和杜勒里宫成为法国的保障呢？

现在让我来作一个假设。

假定在宪章上载明，“万一祖国又遭侵犯，巴黎被迫投降，政府覆灭，国民议会横遭解散，则选举团体可以不经其他正式通知而自动重新召集，以便指定新的议会议员，这些议员得在奥尔良组织临时政府。如果奥尔良失守，政府就应通过同样程序在里昂自动重新组成；然后在波尔多；然后在贝荣讷，直到法国全部沦陷或敌人被赶出法国

为止。因为政府可以覆灭，但民族是永远不会灭亡的。国王、上议院议员和下议院议员可以被屠杀，法兰西万岁！”

你是否认为在宪章上加了这么一条，比巴黎四周的城墙和碉堡更能保障国家的自由和完整？那么，此后在行政、实业、科学、文艺等方面，你就应当去实行宪章对于中央政府和一般国防所应当规定的事项。与其努力使巴黎变成坚不可破的城堡，还不如设法使巴黎的陷落成为无关重要的事件。与其把专门学校、大学各院系、一般学校以及政治、行政和司法的中心聚集在一处；与其由于这种致命的凝聚而阻止各省文化的发展并削弱它们的爱国心——难道你不能在保持国家统一的前提下把社会的职能分配给各个地方和各个个人吗？这样一种体系——即允许各省都参加政权和政治活动，并使实业、智慧和力量在祖国各部分得到平衡——可以同等地确保人民的自由和政府的稳定，以反对国内外的敌人。

那就请你区别一下职能的集中和机构的集中；区别一下政治上的统一和它的实质上的表征吧。

“哦，这办法看起来是合理的，但它是不可能的！”——这就意味着巴黎市不打算放弃它的特权，并且意味着在那里这还是一个所有权的问题。

废话！祖国由于处在一种被巧妙地造成的恐慌状态中，曾经要求建立要塞。我敢肯定它已经放弃它的主权了。所有的党派都应当对这个自杀行为负责——保守党人，由于他们同意政府的计划；王朝的友人，因为他们希望不要反对那使他们感到高兴的事情并且因为一次人民的革命会把他们消灭掉；民主党人，因为他们希望接下来由他们统治。[37] 大家都乐意要得到的是将来镇压的工具。至于说到保卫祖国，他们是并不对此操心的。暴虐的观念在大家的思想中生了根，并且它把各种形式的自私心都一起带到一个阴谋中去了。我们希望社会更新，但是我们使这个愿望服从于我们的思想和便利。因为我们快要举行婚礼，因为我们的事业可以获得成功，因为我们的见解可以占据上风，我们就把改革拖延下去了。褊狭和自私的心理使我们给自由戴上了镣铐；并且，因为我们不能迎合上帝的一切愿望，如果决定权操在我们手里，我们就宁可使天命停止运行，而不愿牺牲我们自己的利

益和利己主义。这不是一个可以引用所罗门所说“邪恶欺骗了它自己”这句话的实例吗？

由于这个缘故，先生，我就投入到一种为反对任何形式的统治群众的权能而作的斗争中去了。作为无产阶级的哨兵，我同当今的著名人物，以及间谍和骗子进行交锋。可是，当我正在同一个有名的敌人交战的时候，我难道应当像讲坛上的演说家那样，在讲了每句话之后要停顿一下，说一声“博学的作家”、“流利的写作家”、“渊博的政论家”以及一百句其他的通常用来嘲弄人的陈腔滥调吗？据我看来，这些礼貌对于被攻击的人是一种侮辱，对于攻击者也是同样不光彩的。但是，当我谴责一个作家，对他说“公民，您的学说是荒谬的，如果能证明我的说法是对您的一种攻击，我就罪有应得了”的时候，那个听的人就立刻耳聪目明了；他全神贯注起来了；并且，如果我没有能够说服他的话，那么我至少可以触动他的思想，给他树立一个敢于怀疑和进行自由检查的有益榜样。

所以，先生，请您不要以为我在挑出您那非常博学的和很可尊敬的同事特罗普隆先生的哲学中的毛病时，我没有重视他作为一个作家的才能（据我看来，他做一个法学家是游刃有余的）；也不要以为我不重视他的学识，虽然他的学识过于局限在法律的条文上和旧书的阅读上。在这些方面，特罗普隆先生所犯的错误与其说在于不足，还毋宁说在于过分。此外，请您不要以为我是因为对他有什么私怨而激动起来的，或者以为我有想伤害他的自尊心的任何愿望。我不过是通过特罗普隆先生的那篇《论时效》的文章才了解他的。我希望他没有写过这篇文章；至于我的批评，无论特罗普隆先生或者任何我重视其意见的人都不会过目的。再说一遍，我唯一的目的是尽可能地向这不幸的法国证明：那些制定法律的和解释法律的人，都不是具有一般的、不涉及个人的、绝对的理性的永不错误的机体。

您在工艺学院中的同事沃洛夫斯基先生最近发表了为所有权作辩护的半官方性的言论，我曾决定使这言论受到一次有系统的批判。抱着这个目的，我曾开始收集为了解他每次演讲所必要的文件；但不久我就觉察到那位教授的思想是不连贯的，他的论据自相矛盾，一个断言总是被另一个断言所推翻，并且在沃洛夫斯基先生的那些精心作出的论证中，好的总是和坏的混杂在一起。由于天性有点多疑，我突然想起沃洛夫斯基先生是一个伪装起来的平等的提倡者，他不由自主地

落入像俗话所说的那种两头落空（inter duas clitellas）的境地，也就是大主教雅可布用来形容他的一个儿子所处的境地。用比较慎重的话来说，我分明看出沃洛夫斯基先生处于一方面是他的深刻的信念和另一方面是他的职责之间的左右为难的境地，并且为了要维持他的地位，他不得不有某种偏颇。所以，当我看到一位本来应当清晰而精确地讲授理论的法制学教授经常被迫采取保留的态度、婉转的语言、譬喻和讽刺话的时候，我就感到十分痛苦；并且我就开始咒骂那个不让诚实人坦率地说出他的想法的社会。先生，您从来没有想到过有这样的苦痛：我好像是在给一位思想家的殉道行为作证。我在下文就要使您了解一下这些惊人的演讲会或者毋宁说是这些悲哀的场面。

1840年11月20日，星期一。——那位教授简短地说，1．所有权不是以占用而是以人的印迹为基础的；2．每个人对于物品都有一种天然的和不可夺取的使用权。

现在，如果物品可以据为私有，并且虽然如此，如果所有的人都保留使用这种物品的不可夺取的权利，那么财产是什么呢？——如果物品只有靠劳动才能据为私有，这个私有化的作用将持续多久呢？——这些问题是会使无论哪一类的法学家都感到困惑和混乱的。

于是沃洛夫斯基先生就引证他的权威人士的话。我的老天爷！他提出来的是怎样的一些证人啊！首先是特罗普隆先生，就是我们曾经讨论过的那位伟大的形而上学者；然后是路易·勃朗先生，《进步评论》的编辑，他因为发表了他的那本《劳动组织》而几乎受到陪审官的审讯，并且他只是用了一种魔术家的手法[38]，才没有被检察官抓住；科里纳，——我指的是德·斯塔埃尔夫人——她在用一首短诗把陆地和波浪、田间的犁沟和水面上的船迹作了颇有诗意的对比后说，“只有在人留下了痕迹的地方才存在财产，”这就使财产从属于适合生存的境界的稳固性；卢梭，他是自由和平等的提倡者，但是按照沃洛夫斯基先生的说法，卢梭只是作为一种笑谈 并且是为了指出一个自相矛盾的理论才攻击财产的；罗伯斯比尔，他禁止分割土地，因为他认定这种措施是财产的更新，并且他在等待共和国的确定组织的期间，把全部财产放在人民的监督管理之下——这就是把最高支配权从个人移转给社会；巴贝夫，他要把财产给予国家，把共产主义给予公民；孔西台朗先生，他赞成把地产分成许多份——这就是说，他希望使财产变

成名义上的和假定的：这一切都混杂着戏谑和俏皮话，以讥笑那些反对所有权的人（无疑是打算转移人们的敌对的批评）！

十一月二十六日。——沃洛夫斯基先生假设了这个反对的论据：土地像水、空气和日光一样是生活上所必需的，所以它是不能被据为私有的；并且他回答说：不动产的重要性随着工业力量的增大而减低。

好啊！这个重要性减低了，但是它并没有消失；并且这本身就说明了不动产是不合理的。这里，沃洛夫斯基先生假装认为那些反对财产的人所涉及的仅仅是不动产，同时他们只是把它当作进行比较的一个项目；在他异常清楚地指出了他使这些反对者所处的荒谬境地时，他找到了一种把听众的注意力移转到另一主题上去而不违背他应份加以否认的真理的方法。

“财产”，沃洛夫斯基先生说，“是使人有别于禽兽的东西。”这可能是对的；但我们要把这话看做是颂扬呢还是讽刺呢？

“穆罕默德，”沃洛夫斯基先生说，“曾经用命令规定了财产”。成吉思汗、帖木儿以及所有蹂躏各国的人都是这样办的。他们是什么样的立法者呢？

“财产从人类的原始时期起就一直存在的。”是的，并且还有奴隶制专制政治；还有多妻制和偶像崇拜。但是这种古代的制度能够说明什么呢？

以波尔塔利斯先生为首的那些参政院的议员在他们关于法典的讨论中没有提起所有权合法性的问题。“他们的沉默”，沃洛夫斯基先生说，“是支持这种权利的先例”。既然那个意见是我提出的，我可以把这个答复当做是直接对我个人发出的了。我回答说，“只要一个见解能够得到普遍的承认，信念的普遍性本身就可以用来作为论据和证据。当这同样的见解被攻击时，以前的信条就什么也不能证明了；我们必须依靠理智。不论愚昧无知有多久的历史，也不论它怎样可以原谅，它永远不能胜过理智。”

沃洛夫斯基先生坦白承认，所有权有它的种种流弊。“但是，”他说，“这些流弊正在逐渐消失。今天，它们的原因已被得知。它们都是

从一种虚假的所有权学说中滋生出来的。在原则上，所有权是不可侵犯的，但是它可以并且必须加以抑制和受到惩戒。”这就是那位教授的结论。

当一个人仍然这样地停留在云端里的时候，他用不着担心会说出模棱两可的话来。虽然如此，我还愿意他把所有权的这些流弊加以明确，指出它们的原因，解释一下这个无从产生流弊的正确学说；总之，我愿意他告诉我，用什么办法可以不必摧毁所有权而使它为了全体人民的最大幸福而受到支配。“我们的民法法典，”沃洛夫斯基先生在谈到这个问题时说，“有很多要修改的地方”。我以为这个法典把每件事情都置之不理。

最后，沃洛夫斯基先生一方面反对资本的集中和由此而产生的兼并现象；另一方面他又反对土地的极端的分散。我认为我在第一篇论文中已经说明，大规模的积累和微细的分散是经济学上的三位一体的头两个论题——正题 和反题 。但是，如果说沃洛夫斯基先生对于第三题、即合题 什么话也没有说，从而听任那个结论悬空着，那么我却曾经指明，这第三题就是协会 ，它意味着所有权的消灭。

十一月三十日。——著作权 。沃洛夫斯基先生承认，同意才干享有某些权利（这同平等是毫不抵触的）是合乎正义的，但他竭力反对那种使著作者的继承人获得利益的、天才作品的永久和绝对的著作权。他主要的论据是，社会对于各种精神方面的创造拥有集体生产的权利。要知道，我在我的那篇《关于所有权和政治的探讨》中所阐明的，正就是这种集体力量的原理，并且我曾在这个原理上建立起一个新社会组织的完整的大厦。就我所知，沃洛夫斯基先生是第一个把这条经济上的定律应用到立法上去的法学家。不过，在我把集体力量的原理扩展到各种产品上去的同时，沃洛夫斯基先生却比我一向所持的审慎态度更为谨慎，把这个原理局限于中间范围。所以，对于我十分大胆地就其整体来说明的问题，他只是满足于肯定它的一部分，让聪明的听众自己去填补空白。虽然如此，他的论证却是深刻的和严密的。人们会觉得，这位教授由于自己感到只涉及所有权的一个方面可以比较安心，已经让他的智力自由发挥出来，并正在向着自由突进。

1．绝对的著作权会妨碍别人的活动力并阻塞人类的发展。那就会是进步的灭绝；那就会是自杀。如果最初的一些发明——犁、水平

仪、锯子等等——曾经被私有化的话，会发生什么情况呢？

这就是沃洛夫斯基先生的第一个论题。

我回答说：在土地和工具方面的绝对所有权妨碍人类的活动力，阻塞进步和人的自由发展。在罗马和一切古老的国家发生了什么事情呢？在中世纪发生了什么事情呢？今天在英国，由于生产资源的绝对所有权的结果，我们看到的是什么情况呢？人类的自杀。

2．不动产和动产是和社会利益相符合的。由于著作权的缘故，社会利益和个人利益就永远发生矛盾。

这个论题的说明中含有为那些不能充分和完全享有言论自由的人所共有的修辞上的辞藻。这种辞藻就是说反话（anti-phrasis）或故意把真话反过来说（contre-vérité）。按照杜马尔赛和那些最优秀的人类学家的看法，这种辞藻在于说一件事情的时候意思是指另一件事情。沃洛夫斯基先生的论题，如果自然而然地说出来的话，就可以作如下的理解："正像不动产和动产在本质上是与社会相敌对的，同样地，由于著作权的缘故，社会利益和个人利益也就永远发生矛盾。"

3．德·蒙达朗贝尔先生在上议院里怒气冲冲地抗议把著作家和机器发明家等同起来；他认为这种视同一体的办法是对著作家有妨害的。沃洛夫斯基先生回答说：如果没有机器，著作家的权利就等于零；如果没有造纸厂、铸造铅字的冶炼厂和印刷所，那就不会有诗和散文的出售；许多机械学上的发明——例如指南针、望远镜或蒸汽机——具有完全和一本著作同样的价值。

在德·蒙达朗贝尔先生之前，沙尔·孔德先生曾经嘲笑那些合乎逻辑的思想一定会从著作家所享有的特权中推论出来的那种偏袒机械发明的论断。孔德先生说，"那个首先想出并实行把一块木头变成一双木屐，或把一张兽皮变成一双凉鞋的念头的人，本来可以因此而获得为人类做鞋的专利权！"在私有制的体系下，无疑是这样的。因为事实上，你们这样地加以挖苦的木屐是制鞋匠的创造、他的天才的作品、他的思想的表现，对他来说，这双木屐是他的一首诗，正像《国王取乐》是维克多·雨果先生的剧本一样。应当公正地对待一切相类的事情。如果你们拒绝给予制鞋匠一张专卖的特许证，你们就等于拒绝把特权给予诗人。

4．使一本书占有重要地位的，是作者和他的作品以外的一件事实。如果没有社会的智慧，没有它的发展以及它与那些作者之间在思想上、感情上和利害关系上的某种共同性，那些作家的作品就会一钱不值。一本书所以有交换价值，与其说是由于书中所展示出来的才能，还不如说是由于社会条件 。

的确，我好像是在抄写我自己的话语似的。沃洛夫斯基先生的这一论题含有一种对于概括而绝对的思想的特殊措辞，一种反对所有权的最强烈的和最明确的措辞。为什么艺术家能够像技术人员那样找到维持生活的手段呢？因为社会曾使美术像最粗陋的工业那样，成为消费和交换的对象，因而它们是受一切商业上的和政治经济学上的定律支配的。而这些定律的第一条就是职能之间的平衡关系，也就是同事之间的平等关系。

5．沃洛夫斯基先生常常喜欢讽刺那些著作权的请愿者。“有一些著作家，”他说，“渴望得到作者的特权，他们为了这个目的而指出乐剧的威力。他们谈到高乃依 [39] 的侄女在一个靠她伯父的作品发财的戏院门口求乞……为了满足著作界的贪婪，就会有必要确立著作权的继承办法，并制定整套例外的法典。”

我喜欢这种善良的讽刺。但是沃洛夫斯基先生并没有把问题所牵涉到的那些困难发挥无余。首先，国家花钱请来发表讲演的古尚、季佐、维叶门、达米容各位先生和他们的同行将通过书商再获得第二次的报酬，这难道是公平的吗？——我既然有权报告他们的讲演，难道就不应当有把这些讲演印刷出来的权利吗？诺埃尔和夏普沙尔两位先生是大学的监督，他们利用自己的势力把他们从一些著作中选出来的东西卖给那些由他们两位收受薪金而奉命监督其学业的青年，这是不是公平的呢？如果是不公平的，那么就不应该拒绝把著作权给予任何身居公职和领取年俸或干薪的作者吗？

此外，作家的特权是不是应当扩展到那些只想去腐化人心和模糊理解力的反宗教的作品和不道德的作品呢？如果给予这种特权，那就等于是用法律来许可不道德的行径；如果加以拒绝，那就是挑剔作家。在现社会的不完善的状况之下，既然不可能防止一切侵犯道德律的行为，那就有必要设立一个审定书籍和道德的颁发许可证的办事处。但是，在这个时候，我们的著作界将有四分之三被迫去进行登

记；并且，既然此后根据他们自己的供认而被认为是卖淫者，他们将必然是属于公众的。我们把夜度资付给娼妓；我们并不给她特权。

最后，剽窃行为是否应列入伪造行为的一类呢？如果你回答说“是的”，那你就是预先把书上所讨论的一切主题据为己有；如果你说“不”，那你就是把整个的问题交给法官去作出决定。除了秘密翻印的情形之外，法官将怎样从援引、摹仿、抄袭甚或巧合中辨别出伪造来呢？一位学者花两年的时间去计算出一张具有九位或十位小数的对数表。他把它印了出来。两星期之后，他的书就以半价出售；这就无法说明这种结果是由于伪造还是由于竞争。法院能做些什么呢？如果发生疑问，法院是否应当把著作权判给先占人呢？等于是用抽签来解决问题。

不管怎么样，这些都是不值得多加考虑的；但我们有没有看到，在把一种永久性的特权给予作家和他们的继承人时，我们实际上是对他们的利益给了致命的打击呢？我们打算使书商从属于作家，——这岂不是梦想？书商会联合起来反对著作和著作所有人的。反对著作的办法是拒绝推广它们的销路，用拙劣的摹仿作品来代替它们，用上百种间接的方法来翻印它们；谁也不知道剽窃和巧妙摹仿的手法可以达到怎样的程度。还有反对著作所有人。难道我们不知道这样的事实，即十几本的销路能够使一个书商卖出一千，用五百册一版的书籍他能供应一个王国三十年的需要吗？在书商的这种彻底的同盟面前，那些可怜的作家能有什么办法呢？我愿意把他们可能的出路告诉他们。他们会受雇于他们现在视同海盗的那些人；并且为了保证得到利益，他们会变成工资劳动者。这是对于卑鄙的贪婪和不知满足的骄傲的适当酬报[40]。

6．反对的意见。——占用的土地的所有权可以移转给占用人的继承者。作家们说，“为什么天才的作品就不应该以同样的方式传给那个天才的人的继承者呢？”沃洛夫斯基先生回答说：“因为先占人的劳动是由他的继承人接续下去的，而一个作家的继承人却永远不会对他的作品有所更改或增添。在不动产方面，劳动的继续性说明了权利的继续性。”

是的，如果劳动是继续下去的话；但如果劳动没有继续下去，权利就停止了。沃洛夫斯基先生所承认的以本人劳动为基础的占有权就

是如此。

沃洛夫斯基先生决定赞成让作者对其作品享有若干年的著作权，从作品第一次发表的那一天算起。

以后几次关于发明专利权的讲演，虽然混杂着一些为了要使有益的事实更加动听而插入的可怕的矛盾言论，却是同样有教育意义的。简练的必要性迫使我不无遗憾地就在这里结束这项考察。

由此可见，在那两位试图为所有权辩护的折衷主义的法学家中，一个是陷入了一套没有原则或方法的教条，并经常说一些没有意义的话；另一个则有计划地放弃了所有权的主张，以便在相同的名称下提出个人占有的学说。当我断言在法学家之间普遍存在着混乱状态时，难道我是错了吗？我曾指出，他们的这门科学以后犯有虚妄之罪，它的光荣被掩蔽了起来，难道因此我就应该受到法律上的迫害吗？

由于法律方面的普通手段不再够用，他们已经请教了哲学、政治经济学和各种体系的拟订者。所有那些被求助过的先知，始终是令人失望的。

那些哲学家在今天不见得比在折衷学派盛行时期较为明朗；可是，通过他们的神秘的箴言，我们可以辨别进步、统一、联合、团结一致、友爱 这些名词；这些名词当然都是使所有人感到不安的。这些哲学家之一、比埃尔·勒鲁先生写过两部巨著，他在这些书里自称要通过一切宗教的、立法的和哲学的体系来说明，既然人们是互相负责的，地位平等就成为社会的最终定律。固然，这位哲学家承认一种所有权；但是由于他让我们去想象所有权在平等面前会变成什么样子，我们可以大胆地把他列入收益权的反对者之类。

在这里，我必须坦率地声明——为了避免暗中纵容的嫌疑，而暗中纵容是和我的天性不相容的——我是十分同情勒鲁先生的。这并不是因为我信从他的准毕达哥拉斯派的哲学（关于这个问题，倘使一位戴着臂章的老兵不轻视一个新兵的意见，我就有很多意见可以向他提出），也并不是因为我对这位作家的反对财产的主张有任何特殊的体恤而感到受他的约束。依照我的意见，勒鲁先生能够并且甚至应当更加清楚地和更加合乎逻辑地来说明他的立场。但是我喜欢、我钦佩勒鲁先生是我们哲学方面受人崇拜的人物的反对者，是不符其实的名望

的清除者，是对于因其古老而受人尊重的一切事物的无情的批评家。这就是我对勒鲁先生怀有高度敬意的理由；这就是在这盛行结社的时代我愿意组织的唯一的作者协会的原则。我们需要像勒鲁先生那样的人来非难社会原理，——不是去散布关于这些原理的怀疑心理，而是使它们加倍地可靠；我们需要那种能以大胆的否定来刺激思想并以灭绝的理论使良心感到震动的人们。勒鲁先生叫道，“既没有天堂，也没有地狱；恶人不会受到处罚，好人也不会获得奖赏。人类啊！不要再存什么希望和畏惧吧；你们在现象的圈子里旋转：人类是一棵不朽的树，它的先后枯萎的树枝用它们的碎片滋养着永远年青的树根！”有谁听见这种叫喊而不发抖的呢？有谁听到这种关于信心的凄凉的自白而不惊惶地发问：“这样说来，我难道真的不过是一个由未知的力量造成的原素的聚合体，一个被人在短暂的时刻中体会的概念，一个发生和消失的形式吗？难道我的思想真的不过是一个谐音，我的灵魂不过是一个旋涡吗？什么是自我？什么是上帝？什么是社会的制裁？”

在从前，勒鲁先生会被当作是一个大罪犯，只配（像瓦尼尼[41]那样）被处死刑和受到全世界的唾骂。今天，勒鲁先生正在完成一件救世的使命，无论他会说些什么，他将因此而获得奖赏。心境很坏的病人经常唠叨着他们快要死亡，当医生的意见证实了他们确有死亡的可能时，他们就会晕倒，同这种情形一样，当我们的唯物主义的社会听信了哲学家的这种令人震惊的命令“你非死不可！”的时候，它就会发生动摇并惊慌起来。因此荣誉应当归诸于把伊壁鸠鲁派的卑怯给我们揭露出来的勒鲁先生；荣誉应该归诸于使那些哲学上的新的解答成为必要的勒鲁先生！荣誉应当归诸于这位反折衷主义者，归诸于这位平等的提倡者！

在他那本《论人道》的著作中，勒鲁先生开头就断定财产的必要性：“你们希望废除财产；但是你们没有看到你们会因此而消灭人并且甚至消灭人的名称吗？……你们希望废除财产；但是没有身体你们能够生存吗？我并不是要告诉你们，说你们必须支持这个身体；……我要告诉你们的是，这个身体本身就是一种财产。”

为了清楚地了解勒鲁先生的学说，我们必须记住有三种必然的和根本的社会形式，——共产制、私有制和我们今天可以正当地称之为社团制的制度。勒鲁先生首先否定共产制并尽其所能地反对它。人是一种有人格的和自由的生物，因而需要一个独立和个人活动的范围。

勒鲁先生在强调这一点时补充说："你们既不希望有家庭，又不希望有国家，也不希望有财产；所以就不再有父亲，不再有儿子，也不再有弟兄了。这就是你们所寻求的处境，在时间上和任何生物不发生关系，因而没有姓名；这就是你们所寻求的处境，在地球上十亿人中间孑然独处。你们怎能期望我在空间、在这许多人中间把你们辨别出来呢？"

如果人是无法加以辨别的话，他就等于零。现在，只有通过专门归他使用的某些事物——像他的身体、他的官能和他所使用的工具——他才可以被辨别，才能同其他的人区别开来。"由此也可以看出，"勒鲁先生说，"私有化是必要的；总之，财产是必要的。"

但是在什么条件下的财产呢？这里，勒鲁先生在谴责了共产制之后，接着又指斥了财产所有权。他整个的学说可以总括在这个单纯的论题中：财产可以轮流地使人变成一个奴隶或一个暴君。

这一点确定之后，如果我们要求勒鲁先生告诉我们在怎样的财产制度下人既不致成为奴隶又不致成为暴君，而只是一个自由的、公正的公民，勒鲁先生就在他那部《论人道》的著作的第三卷中回答说：——

"有三种办法可以摧毁人和他的同类以及和宇宙的通同关系……1．在时间上把人隔离开来；2．在空间上把他隔离开来；3．分割土地或者按照一般的用语来说，分割生产工具；使人依附于物品，使人类属于财产，使人成为所有人。"

我们必须坦白地说，这番话所带有的极端形而上学（这位作者往往达到这种地步）的和古尚学派的气息未免太浓厚了一些。可是据我看来，这十分清楚地说明，勒鲁先生是反对生产工具被专属地私有化的；不过他把生产工具的这种非私有化叫做建立财产的新方法，而我则按照以前所说的那些话，把它叫做财产的毁灭。事实上，如果没有工具的私有化，就不成其为财产。

"直到现在为止，由于单纯考虑财产，我们已经局限于指出财产的专横的特色并和它们进行斗争。我们没有看到，财产的专横性是与人类的划分有相互关系的；……财产不是按照可以使人便于和他的同类

以及和宇宙发生无限通同关系的那种方法加以组织，而相反地却已被用来反对这种通同关系了。”

让我们把这一段文字译成商业上的措辞。为了摧毁专横和地位的不平等起见，人们应当停止竞争并且应当把他们的利益结合起来。让雇主和雇员（现在他们是敌人和对手）成为伙伴。

现在，不妨问问任何工业家、商人或资本家，如果他要把他的收益和利润同那些有人建议使他们成为他的伙伴的广大工资劳动者一起分享，他是否还愿意认为自己是一个所有人。

“家庭、财产和国家都是有限的东西，应当为了无限而把它们组织起来。因为人是一种渴望达到无限境界的有限的生物。对他来说，绝对的有限性是坏事。无限是他的目的，无定限是他的权利。”

如果我把这些奥秘经文式的话语轻轻放过而不加解释，那么恐怕我的读者就谁也不懂这些话语。勒鲁先生是要用这个宏伟的公式来说明：人类是一个单一的、庞大的社会，这个社会在它的集体的统一中代表着无限；每一个民族、每一个部族、每一个自治区镇和每一个公民，在不同程度上都是这个无限社会的片段或有限的成员，在这个社会中，祸害完全是由个人主义和特权造成的——换句话说，是从无限隶属于有限而产生出来的；最后，为了达到人类的目的和意向，每一部分都拥有一种无定限地逐渐发展的权利。

“所有加害于人类的祸害都是从社会的等级中产生的。家庭是一种幸福；家庭的等级（贵族）是一个祸害。国家是一种幸福；国家的等级（最高者、专权者、战胜者）是一个祸害；财产（个人占有）是一种幸福；财产等级（包梯埃、杜利埃、特罗普隆等等的财产所有权）是一个祸害。”

因此，按照勒鲁先生的说法，存在着财产和财产，——一种是好的，另一种是坏的。可是，由于我们理应用不同的名称来称呼不同的事物，如果我们把“财产”这个名称保留给前面那一种，我们就必须把后面那一种叫做盗窃、掠夺、劫掠。相反地，如果把“财产”这个名称保留给后面那一种，我们就必须用占有 这一名称或其他某一个相等的名词来称呼前面那一种；不然的话，我们会为了一个不愉快的同义词而感到烦恼的。

如果哲学家们敢于有一天在倾吐他们的想法时肯用普通人的话语来表达，那该多么好哇！各个国家和统治者就可以从他们的讲演中得到大得多的益处，并且在把同样的名称应用于同样的概念时，也许就可以开始互相了解。我大胆地声明，关于财产，我的见解就是勒鲁先生的见解；但是如果我用哲学家的语气跟着他重复说，“财产是一种幸福，但是财产等级——财产的现状——是一种祸害”，那么我就一定会被所有那些给刊物写稿的学士捧做天才了。[42] 相反地，如果我宁愿采用罗马人的古典语言和民法法典上的用语，并因此说“占有是一种幸福，但所有权是窃盗”，那么上述的那些学士就立即会大叫大嚷来反对想象中的怪物，法官也会来恫吓我。啊，语言的力量多大呀！

在叩问到他们的时候，经济学家们建议把资本和劳动联合起来。先生，您知道那是什么意思。如果我们深入到那个学说的实质中去的话，我们不久就可以发见它的结果是财产的兼并，而这种兼并不是通过公有，而是通过一种全面的和永久的股份公司，因此所有人的地位与工人的地位的不同就仅仅在于可以领取较高的工资。这个制度加上一些特别的附加条款和修饰就是关于法郎吉的思想。但显然可以看出，如果地位的不平等是财产的属性之一，它也不是财产的全部。像某一位哲学家（我不知道是谁）所说的，使财产成为一种可爱的东西的，乃是这样一种权力，人们利用这种权力不但可以随意支配自己的财物，而且还可以支配它们的特性，任意加以利用，把它们收藏起来和封闭起来，像比埃尔·勒鲁先生所说的那样，把人类排斥在外：总之，就是可以按照情欲、利害关系甚或任性所提示的那样去利用它们。占有钱币，占有一个农业或工业企业的股票或者一张政府公债的利息票，同一个人在自己的房屋和庭园中、在自己的葡萄藤和无花果树下面做主人翁所感到的那种无限乐趣比起来，又算得什么呢？特罗普隆先生所引证的一位作家说，“占有财产是多么幸福啊！”认真地说来，这句话能应用到一个在世界上除了市场和他口袋中的钱币之外别无所有的有收入的人的身上去吗？这好像是硬说一个饲料槽就是一片养牛场似的。多妙的改革方法！那些经济学家永远不停地谴责黄金欲和本世纪的日益滋长的个人主义；而且，在种种矛盾中最不可思议的是，他们准备把各种财产变成一种财产——钱币的财产。

此外，我必须谈一谈最近多少花了一点心血提出来的一个关于财产的学说：我指的是孔西台朗先生的学说。

傅立叶主义者并不是那种为了要明确一种学说是否和他们的体系有抵触才去研究这个学说的人。相反地，每逢一个敌手没有看见或注意他们就从旁经过的时候，他们总是非常欣喜并且唱起胜利的歌曲来。这些先生需要直接的驳斥，因为如果他们吃了败仗，他们至少可以拿曾被提起这一点聊以自慰。好吧，让他们如愿以偿吧。

孔西台朗先生对于逻辑学具有最高傲的自负。他的程序的方法总是大前提、小前提 和结论 的方法。也许他情愿在他的帽子上写出，“三个全称肯定的命题组成的三段论”（Argumentator in barbara）。但是他过于聪明和机警，所以不易成为一个好的逻辑学家，像他显然曾把三段论法当作逻辑学这一事实所证实了的那样。

凡是对哲学上的珍品发生兴趣的人都知道，三段论法是人类思想上的第一个和永久的诡辩——虚妄所喜爱的工具，科学的绊脚石，罪行的鼓吹者。三段论法造成了所有那些曾被寓言作家这样雄辩地谴责的祸害，并且丝毫没有做过好事或有益的事情：它缺乏真理，同时也缺乏正义。我们大可以引用圣经上的话来形容它：“信任他的人就将灭亡。”所以，最优秀的哲学家们早已加以谴责；如今除了理性的敌人以外谁也不愿把三段论法作为他的武器。

然而，孔西台朗先生已经把他的关于财产的学说建立在三段论法之上。他是否愿意像我准备把整个的平等学说孤注一掷地放在我对傅立叶主义的驳斥上那样，把这个体系作为他的那些论据的赌注呢？这样的一次决斗应该是与孔西台朗先生的那种好战的和骑士式的兴趣相称的，并且公众将因此而得到好处；因为，在两个敌手有一个倒下去的时候，就不会再有人提到他，世界上也就会少一个爱发牢骚的人。

孔西台朗先生的学说具有这个显著的特色，就是在设法同时满足劳动者和所有人双方的要求时，它同样地侵犯了前者的权利和后者的特权。首先，这位作家提出下列各点作为原则：1．土地的使用权属于人类的每一个成员；它是一种天然的和不因时效而消灭的权利，在各方面都类似那种取得空气和阳光的权利。2．劳动权同样是根本的、天然的和不因时效而消灭的。我曾经指出，承认这双重权利就会意味着所有权的灭绝。我向所有人揭发孔西台朗先生！

但是孔西台朗先生却硬说劳动权创造了所有权，下面就是他的推理方法：——

大前提。——“每个人可以合法地占有他的劳动、他的技能——或者以较为一般的用语来说，他的行为——所创造的东西。”

对于这句话，孔西台朗先生用注解的方式补充说：“当然，土地既然不是人所创造的，那么由此可以推论，根据财产的根本原则，即土地既然是给予人类所共有的，它就决不能成为并非这个价值的创造者某某人的专属的和合法的财产。”

如果我没有弄错的话，没有一个人不觉得这个命题乍看起来和就其整体而论是完全无可辩驳的。读者，请您不要相信这个三段论法。

首先，我觉得合法地占有 这个词组在作者的思想上表示成为合法的所有人；不然的话，那个目的在于证明财产的合法性的论证就没有意义了。我也许可以在这里提出所有权和占有之间的差别问题，要求孔西台朗先生在进一步论述以前先把这两者划分清楚；但是我让它过去算了。

这第一个命题是双重地虚妄的，因为：1．它肯定了创造的行为是财产的唯一根据。2．它认为这个行为在一切情况下都是足以授予所有权的。

并且，首先，如果人可以成为并不是他创造的而只是他杀死 的猎获物的所有人；成为并不是他创造的而只是他采集得来 的果实的所有人；成为并不是他创造的而只是他种植 的菜蔬的所有人；成为并不是他创造的而只是他豢养 的禽兽的所有人，——那么不难设想，人们也可同样地成为并不是他创造的而只是他加以开垦和施肥的土地的所有人。所以，创造的行为对于取得所有权来说并不是必需的 。我可以更进一步说，单是这个行为永远是不够的，并且我可以利用孔西台朗先生的第二项前提来加以证明：——

小前提 。——“假定在一个孤岛上、在一个国家的土地上或者在地球的整个地面上（行为的场面的大小并不影响我们对于事实所作的判断），人类的一代第一次致力于工业、农业、制造业等等。这一代人依靠他们的劳动、智慧和活力，创造了产品，发展了在未经耕种的土

地上以前所不存在的价值。如果把那由一切人的活动生产出来的价值或财富按照各人在总的财富的创造中所贡献的力量分配给生产者，那么这勤劳的一代的财产不是十分明显地将以权利为基础吗？这是不成问题的。”

这是完全成问题的。因为这个由一切人的活动所生产出来的 价值或财富，根据它的创造过程本身，是集体的 财富，这种财富像土地一样，是可以分割使用的，但它作为财产则始终是没有分割的。为什么说这个所有权是没有分割的呢？因为从事创造活动的社会本身是不可分割的，——一个永久的、不能化成许多零碎部分的单位。并且，使土地成为共有财产的，以及像孔西台朗先生所说的那样，使每一个个人对它的使用权成为不因时效而消灭的，正就是社会的这种统一性。事实上，假如在一个特定时间要平均分割土地，那么这种分割如果授予所有权的话，立刻就会变成不合法的。万一在移转的方法上稍有不规则的情况，人们、即社会的成员、亦即不因时效而丧失权利的土地占有人就可能一下子让人把所有权、占有权和生产手段都剥夺掉。总之，成为资本的财产是不可分割的，因而也是不能出让的，这并不一定在资本还没有被创造 时是如此，而且在资本是共有的 或集体的 时也是如此。

我就利用孔西台朗先生的三段论法的第三项来证实上述反对他的理论：——

结论 。——“这一代人所完成的劳动的成果可以分为两类，把这两类清楚地加以区别是重要的。第一类包括属于这第一代人的土地的产物，这第一代人对于土地具有用益权人的资格，而土地则由于他们的劳动和经营得到增加、改进和改良。这些产物不是消费品就是劳动工具。显然，这些产品都是那些通过活动把它们创造出来的人的合法财产……第二类。——这一代人不但创造了刚才提到的那些产品（消费品和劳动工具），而且还通过耕作，通过盖造房屋，通过一切被完成的、能产生持久后果的劳动，在土地的原始价值上有所增添。这项附加的价值显然就成为一种产品的本质——一种由第一代人的活动所创造的价值；并且，如果这种价值的所有权不论通过何种方法 公允地——就是说按照每个人所提供的劳动的比例——分配给社会的成员，每个人将合法地占有他所得到的那一部分。于是他就可以按照他认为合适的方式来支配这个合法的私有财产，——把它交换、出让或移

转；另一个个人或其他个人的集体——即社会——都不能对这些价值提出任何要求。”

由此可见，每个同伙或者根据他自己的权利或者根据他祖先的权利，都拥有一种可以使用集体资本的不因时效而丧失的和不可分割的权利，而由于这种集体资本的分配，在法郎斯特尔中，像在1841年的法国那样，就存在看穷人和富人；有些人生活奢侈，他们像费加罗[43]所说的那样，只要想办法被诞生下来就万事大吉，还有其他一些人，对于这些人来说，人生的境遇只是有机会生活于不断的穷困中；游手好闲的人拥有巨额的收入，而工人的幸运则永远寄希望于不可知的未来；一些人由于出身和社会地位享有特权，而社会底层的人民所享有的公民权和政治权则只是劳动权和土地权。因为我们不应该受到欺骗；在法郎斯特尔中，每件事物像今天的情形一样，都是所有权的对象——机器、发明、思想、书籍、艺术品、农产品和工业品；牲畜、房屋、栅栏、葡萄园、牧场、森林、田地，——总之，除了未经耕种的土地以外的一切事物。现在，你们是否想知道，按照提倡所有权的人的说法，未经耕种的土地有多大的价值？沙尔·孔德先生说：“一平方利格的土地还不足以维持一个野蛮人的生活。”如果把这野蛮人的可怜的生活费用估计为每年三百法郎，我们就可以发见，他生活所需的一平方利格的土地对他来说十足可以用十五个法郎的地租来代表。在法国有二万八千平方利格的土地，根据这种估计，它们的地租总额应该是四十二万法郎；当这些法郎被分给大约三千四百万人口时，可以使每个人得到一又四分之一生丁的收入。这就是傅立叶的伟大天才替法国人民发明的、他的第一个门徒希望用以改革世界的新权利。我向无产阶级揭发孔西台朗先生。

如果孔西台朗先生的学说至少实际上可以保障这项他所十分关爱的所有权的话，我也许是会原谅他的三段论法（这确实是他生平所能列出的最好的三段论法）中的缺点的。但是，不：孔西台朗先生认为是所有权的，不过是享有额外报酬的权利。在傅立叶的体系中，无论是创造出来的资本或是土地的增殖的价值，都没有以任何有效的方法来加以分割和私有化：劳动工具，无论是创造出来的或者不是创造出来的，都还保留在法郎吉的手中；那个徒负虚名的所有人只能支取息金。对于他的那份股份，不论是怎样的性质，他既不能加以变卖，又不能专属地加以占有，也不能加以管理。会计员把股息付给所有人；而所有人如果办得到的话，就只有把它全部吃掉！

傅立叶主义是不会使所有人感到满意的，因为它取消了所有权的最令人喜爱的特色——自由支配自己的财物。它也不会更好地使共产主义者感到愉快，因为它包含着地位的不平等。由于它那通过取消占有、家庭和国家——人类人格的三重表现——而抹杀人类的特征和个性的倾向，它也是被那些赞成自由联合和平等的人所厌弃的。

在所有我们的活跃的政论家中，我觉得没有一个人比孔西台朗先生具有更丰饶的机智、更充裕的想象力、更丰富多彩的风格了。不过，我怀疑他是否会着手重建他的关于财产的学说。如果他有这种勇气，那么这就是我想对他说的："在写您的答复以前，请您仔细地考虑一下您的行动计划；不要扫荡乡间；不要依靠您的任何普通的权宜办法；不要埋怨文明；不要讽刺平等；不要颂扬傅立叶主义。请您别打搅傅立叶和那些已经去世的人，而只是努力来重新整理您的三段论法的各个部分。为了这个目的，您应该首先仔细分析您的敌手的每一个命题；第二，或者用直接的驳斥或者用反证的办法来指出错误；第三，用论证来反对论证，以便在异议和答辩迎面相对时，较强的一方可以压倒较弱的一方，把它打成粉碎。只有用这种方法，您才能自夸您已经战胜，并迫使我承认您是一个道地的理论家和一个好炮手。"

如果我所承担的清扫的责任和维护我的作家尊严的必要性没有叫我对于《法郎吉》的记者对我而发的责备置之不理，那么再容忍傅立叶主义的这些怪想就会是不可原谅的了。"我们最近才看出，"这位记者说，[44]"虽然蒲鲁东先生一向对傅立叶所创立的科学非常热心，他无论现在或将来还会热烈宣传其他任何的学说的。"

如果宗派主义者有权去责备别人改变自己的信念，这个权利一定不会属于傅立叶的门徒，因为他们总是那样急切地想给各党各派的叛离分子举行傅立叶主义的洗礼的。但是，如果他们是诚恳的话，为什么要把它当作一种罪行呢？一个人对于永远不变的真理是否坚定，有什么关系呢？与其教导人们固执自己的偏见，还不如启发他们的思想来得好些。难道我们不知道人是脆弱的和易变的，他的心中充满着谬见，他的嘴是妄言的酿造厂吗？人人都是说谎的（Omnis homo mendax）。不论我们愿意与否，我们都有一个时候充当我们每天感到它的势力的这一真理的工具。唯有上帝是不变的，因为他是永恒的。

这就是在通常的情况下一个诚实人有权经常作出的、也许我应当赞成把它作为一种辩解而提出的答复；因为我不比我的先辈更好些。但是，在一个像我们这种充满着怀疑和变节的世纪中，当我们有必要在发言上给予弱小者一个坚强和诚实的榜样时，我不应该让我作为一个公开攻击所有权者的名誉受到污辱。我应该叙述一下我以前的见解。

因此，在我就有关傅立叶主义的这个指责而检查我自己并努力想起以往的事情时，我觉得，既然在我的研究工作中和交往上我曾和傅立叶主义者发生过关系，我就有可能在不知不觉中成为傅立叶派的一员。祈罗姆·拉朗德[45]曾把拿破仑和耶稣基督列在他的那张无神论者的名单中。傅立叶主义者和这位天文学家是相像的，如果有谁偶然对现有的文明表示不满，并承认傅立叶主义者的批评意见有些是对的，他们就不管他是否愿意，立即把他登记在他们的学派中了。虽然如此，我并不否认我曾经是个傅立叶主义者；因为，既然他们这样说，当然就可能是这样的。但是，先生，我旧日的伙伴所不知道的并且无疑地将要使您吃惊的是，我曾经有过很多别的关系——在宗教方面，我曾经先后是新教徒、天主教徒、阿里乌斯教徒和半阿里乌斯教徒、摩尼教徒、神授派教徒、亚当派教徒并且甚至是前亚当派教徒、怀疑论者、庇雷杰厄斯派教徒、索西奴斯派教徒、反三位一体论者和新基督教徒[46]：在哲学和政治学方面，我曾先后是唯心主义者、泛神论者、柏拉图主义者、笛卡儿主义者、折衷主义者（即一种中庸主义派）、君主主义者、贵族政治论者、立宪派、巴贝夫的信徒和共产主义者。我曾漫游过形形色色的体系。先生，在所有这些体系中，我曾有一个短时期是傅立叶主义者，您以为这是值得惊奇的吗？就我来说，我完全不感到奇怪，虽然我现在想不起有这回事。有一件事情是肯定的，那就是我的批评家们以责难的口吻认为是我一生中信仰傅立叶主义的那个时期，也正便是我的迷信和轻信达到顶点的时期。现在我抱有的是一些与此完全不同的见解。我的内心不再承认那种用三段论法、类推法或譬喻等傅立叶主义的方法所作的论证了；而是要求一种可以排除错误的概括和归纳的方法。对于我过去的那些见解，我丝毫不加保留。我已经获得了一些知识。我已不再相信了。我或者是知道或者就是不知道。总之，在寻求事理时，我知道我曾是个唯理主义者。

无疑地，从我已经结束的地点开始，本来是比较简单的。但是，如果人类的思想规律就是这样的话；如果六千年来整个社会除了陷于错误以外毫无作为；如果整个人类依然埋没在信仰的黑暗中，被他们的偏见和情欲所欺骗，只受他们领导人的本能的支配；如果控诉我的人本身没有从宗派主义（因为他们自称傅立叶主义者）中解放出来；——那么难道单单我一个人，因为在我自己的内心中，在我良心的秘密审判中，曾经重新开始我们可怜的人类的旅程，就成为不可宥恕的了吗？

当然，我决不想否认我的谬误；但是，先生，使我有别于那些忙着把作品出版的人的，在于这样的事实：虽然我的思想有了很多变化，我的著作却没有什么改变。即使是今天，在无数的问题上，我也被上千种过高的和矛盾的见解所缠绕；但是我没有把我的见解刊印出来，因为公众和这些见解是毫无关系的。在我向我的同胞发表意见以前，我要等待光明在我的纷乱的思想上突然出现的时刻，以便使我所能说的话，虽不是全部真理（这是谁也无法知道的），也纯粹是真理。

我的思想具有一种奇特的倾向，即起初为了更好地了解一个体系而使自己和这体系合而为一，然后为了检验它是否合理又对它进行反复的思考；也就是这种倾向使我厌弃傅立叶并使我不再看重这个社会主义学派。事实上，要成为一个忠实的傅立叶主义者，你就必须抛弃你的理智，从一个老师那里接受一切东西，包括学说、解释和应用。孔西台朗先生的过分的褊狭心理排斥所有不服从他的至高无上的决定的人，因此他对傅立叶主义就没有别的想法。他不是已被任命为傅立叶在世间的代表和一个教会的教皇了吗？不幸的是，这个教会对它的使徒来说，永远是不属于这个世界的。被动的信仰是一切宗派主义者、特别是傅立叶主义者的神学上的德性。

不错，这就是我所遭遇到的事情。在研究傅立叶的期间，当我试图用论证来证明我已成为其信徒的宗教时，我突然觉察到，通过推理，我逐渐变得不相信了；对于信条的每一条款，我的理智都和我的信仰发生矛盾，并且我的六星期的劳动全部白费。我看到，傅立叶主义者——尽管他们有那种无尽无休的唠叨和想要决定一切的自负态度——既不是学者，又不是论理学家，甚至也不是有信念的人；他们是科学方面的江湖医生，指导他们为宗派的胜利而工作的，是他们的利

己心理而不是良心，并且对他们来说，只要能达到目的，一切手段都是好的。于是我懂得了，他们为什么对享乐主义者就答应给予女人、醇酒、音乐和无限的奢华；对严肃的人就答应保障婚姻、道德的纯洁性和节制；对劳动者就答应给予高额工资；对所有人就答应给予巨大的进款；对哲学家就答应给予只有傅立叶本人才知其奥秘的解决方案；对传教士就答应给予费用浩大的修道生活和壮丽的节日；对学者就答应给予难以想象的学问；事实上就是答应给予每个人他所最希望得到的东西。在开头，我认为这是可笑的；到了最后，我觉得这是极端的无耻。不，先生，还没有一个人知道傅立叶主义的体系所含有的愚蠢和丑恶。这是我决意在结束了对于所有权的论述之后立即要加以讨论的问题。[47]

谣传傅立叶主义者想要离开法国到一个新世界去创办法郎斯特尔。当一所房屋快要倒塌的时候，老鼠就逃跑了；那是因为它们是老鼠。人干得好些；他们会把这所房屋重新盖造起来。不久以前，圣西门主义者由于他们的祖国不注意他们而感到失望，傲慢地掸去了脚上的尘土，动身到东方去为妇女的自由而进行斗争了。骄傲、刚愎、狂妄的自私！真正的仁慈，像真正的信仰那样，是不会发愁，也永远不会绝望的；它所追求的既不是它自己的荣誉，又不是它的利益，也不是绝对统治权；它做的每一件事都是为了大家，他欣然地诉诸理智和意志，希望只用劝导和牺牲来制胜。傅立叶主义者，如果你们所关怀的只是人类的进步，那就请你们留在法国吧！这里比起新世界来有更多的事情可做。如果不是这样的话，那就请你们走吧！你们不过是说谎者和伪善者！

以上的说明决不包含对所有权的前途起威胁作用的一切政治的因素、一切见解和趋势；但是，凡是懂得怎样分清事实和怎样推论出那些事实的规律或支配那些事实的思想的人，都应当对此感到满意。现存的社会好像已被放弃给虚妄和倾轧的魔鬼似的，并且正是这种悲惨的景象使得许多在旧时代所处的时间太长以致不了解我们这个时代的卓越思想家感到深刻的悲哀。现在，目光短浅的旁观者开始对人类失望，变得心烦意乱，并对他所不懂的事情发出咒骂，从而陷于怀疑论和宿命论的深渊；另一方面，真正的观察家则相信那个支配着世界的精神，力求了解并参透上帝。贝桑松学院的奖金获得者去年发表的那篇关于“所有权”的论文，不过是这种性质的研究罢了。

现在应该由我来叙述这篇不幸的论文的历史了，因为这篇论文已经使我深感懊恼并使我失去众望。但是，就我来说，当时写这篇论文是并非出于本意的，也不是考虑成熟的，所以我敢于肯定，没有一个经济学家、哲学家、法学家不比我罪大百倍。在导致我去攻击所有权的途径上，存在着某种十分奇特的情况，所以，先生，如果您听了我这段伤心的历史之后，仍要坚持您的谴责的话，我希望您至少不得不可怜我。

我从来没有妄想成为一个大政治家；相反地，我对于政治性质的争论还始终抱有极大的反感；如果在我那篇《论所有权》的文章中，我有时曾经讥笑我们的政治家，那么先生，请您相信，当时支配我的心情的，与其说是我对自己的浅薄知识的骄傲，还不如说是我对那些政治家的无知和极端空虚所怀有的深切感觉。由于我对上帝的信赖超过对人们的信赖；起先并不怀疑政治学像其他各种科学一样，含有绝对真理；同样赞成包胥埃和让·雅克·卢梭的意见——因此我曾顺从地接受了人类苦难中的我的一份，甘愿祈求上帝赐给我们一些善良的议会议员、一些正直的大臣和一个诚实的国王。由于性之所好，同时也由于审慎和对于我的力量缺乏信心的关系，我当时正在慢慢地在语言学上进行一些平凡的研究，还掺杂着研究一些形而上学，在这个时候，我突然碰到历来的哲学家所研究过的最重大的问题；我指的是确实性的标准 问题。

在我的读者中，凡是不熟悉这个哲学术语的，一定会高兴听到我用几句话告诉他们这个标准是什么，因为它在我的著作中起着很大的作用。

按照那些哲学家的意见，确实性的标准 一经发现，将成为确定一个见解、一个判断、一个理论是真是伪的颠扑不破的方法，差不多像用试金石来辨识黄金，像铁的接近磁石，或者说得更确切些，像我们应用证明 来证实一个数学的运算那样。对社会来说，到现在为止，时间 是被用来作为一种标准 的。所以，原始的人们在看出他们在体力、英俊和劳动上并不都是相等的时候，曾经正确地断定他们有些人是天生要去履行简单的、普通的职能的；但是他们决定，而这就是错误的所在，同样这些智力较差的、天资比较有限的和个性较为软弱的人都注定要侍候 别人；这就是说，当别人休息的时候他们必须劳动，并且必须以别人的意志为意志；从这种人与人之间天然存在着隶属关

系的观念，就产生了家务操作，而这种原先是自愿地接受下来的工作在不知不觉中就变成可怕的奴役了。时间使这个错误比较容易为人所觉察，它已经引起了正义的呼声。各国在付出了代价之后，懂得了人对人的驯服是一个错误的观念、一种谬误的理论，它对奴隶主和奴隶都是有害的。可是，这种社会制度已经存在了几千年，有名的哲学家都曾为它辩护，甚至今天，在比较缓和的方式下，各种各样的诡辩家还在支持并称赞这种制度。但是经验正在使它趋于灭亡。

所以时间是各种社会的标准；如果从这方面看，历史就是根据归谬法的论证来确证人类的谬误的。

形而上学的学者所探求的标准，可能具有立刻辨明每一个见解究竟是真是伪的优点；所以，例如在政治上、宗教上和道德上，真实的和有益的东西既然可以立即加以认识，我们就不必再去等待时间的惨痛经验了。显然，这样的一种秘密会致诡辩家于死命，——那一群可恶的家伙，他们在不同的名义下引起各国的好奇心，并且，由于很难分清他们巧妙地构成的学说中的真理和谬误，就把那些国家导入致命的冒险行动，扰乱它们的和平，使它们充满着这种异乎寻常的偏见。

直到今天为止，确实性的标准依然是一种不可思议的东西，这是由于接二连三地提出来的标准很多。有些人把感官的证明当作一种绝对的和确定不移的标准，其他一些人则认为直觉是标准，这些人看中证据，那些人看中论据。拉门奈先生[48]断言，除了一般的理智以外，没有别的标准。在他以前，德·包纳德先生[49]认为他已经在语言中发见了标准。最近，布歇兹先生把道德提了出来；还有，折衷主义者为了把各种说法调和起来，就说：既然有多少特殊种类的知识就有多少标准，所以要想寻求一个绝对标准是荒谬的。

关于所有这些假设，我们可以看出，感官的证明不是标准，因为那些只能使我们和现象发生关系的感官不能给我们提供观念，直觉则需要外部的证实或客观的确实性；证明需有证据，而论据则需验证；一般的理智已经不止一次地发生错误；语言可以用来同样表达真或伪；道德像所有其他的项目一样，需要证明和定律；最后，折衷主义的想法是最不合理的，因为，如果我们一个标准也提不出来，那么说存在着几个标准是没有用处的。我非常担心人们会像看待点金石那样来看待标准；担心它将被认为不仅是无法兑现的并且是妄想的，因而

终于被放弃掉。所以，我并不抱有已经找到了它的希望；可是我不能断言某一个比较有本领的人不会发现它。

不论关于一个标准 或许多标准 有怎样的说法，总还存在着一些证明的方法，当这些方法被应用于某些问题时，它们可以导致一些未知的真理的发见，阐明一些至今还没有想到的关系，并且可以把一种似非而是的论据提高到确实性的最高度。在这种情况下，要判断一个体系，就不能根据它的新奇，甚或不能根据它的内容，而是要根据它的方法。因此，评论家应该仿效最高法院的榜样，它对于所审讯的案件，决不研究事实，而只是研究诉讼程序的形式。那么，那个诉讼程序的形式是什么呢？就是一种方法。

于是我就注意去查考，哲学在没有标准 时借助于特殊的方法曾获得了怎样的成就，并且我必须说，虽然有人虚张声势地大声宣扬，我却发现不出它曾产生任何真有价值的东西；最后，在我对那哲学的废话感到厌烦时，我就决计重新去探求标准 。我坦白承认，结果使我感到愧羞的是，这个愚蠢的行为持续了两年之久，到现在我还没有完全摆脱掉。这好比是大海捞针似的。我浪费了很多时间来一再考虑三段论法，像爬到梯子顶上那样上升到一个归纳过程的顶点，把一个命题插进两难论法，好像我能用筛子筛分抽象概念似的从事分解、区别、析离、否定、肯定、确认，而这种时间我是本来可以用来学习中国语或阿拉伯语的。

我选择了正义作为我的实验的题材。最后，经过了一千次的分解、重新合成和双重合成的过程之后，我在那分析坩埚的底部所找到的，不是确实性的标准 ，而是一篇形而上学政治经济学的论文，它所得出的结论的性质使我不去考虑用较为艺术的、或者您也可以说是较为明了的方式把这些结论发表出来。这本书在所有各阶级的思想上所产生的反应，使我认清了我们这个时代的精神，而并没有使我对于自己的文体所具有的那种慎重的和科学的晦涩感到遗憾。今天，当我的行为具有这种崇高德性的明显特征时，我怎么会不得不为了我的意向进行辩护的呢？

先生，您阅读过我的那本著作，您也了解我那本令人生厌的迂阔的著作的要旨。在考虑到人类的历次革命、帝国的兴亡、所有权的变迁以及正义和公理的不可胜数的形式时，我问道："我们身受的祸害是

我们作为人的处境所固有的呢，还是它们只是从一个错误中产生出来的呢？大家公认为社会上种种困难的根源的钱财不平等，是像有些人断言的那样，应归诸大自然的影响呢；抑或在劳动产品和土地的分配上可能发生了某种计算上的错误呢？每个劳动者所得到的，是否是他应得的全部和纯粹是他应得的部分呢？总之，在现今的劳动、工资和交换的情况下，难道没有一个人受到不公正的待遇吗？——账目都是算得清清楚楚的吗？——社会的平衡没有问题吗？”

于是我就着手做一种最辛苦的调查工作。必需整理简略的笔记，讨论互有矛盾的权利，答复吹毛求疵的断言，驳斥荒谬的主张，描述虚构的债务、不诚实的交易和欺诈的账目。为了战胜诡辩者，我必须否认习惯的权威，查考立法者的论据，使科学反对科学本身。最后，所有这些事情做完之后，我还必须作出公平的判断。

因此，我把我的手放在心上，向上帝和人们声明，社会不平等的根源有三：1．集体财富的无偿地私有化；2．交换过程中的不平等；3．利润或收益权。

既然这三重的勒索方法就是财产所有权的本质，我就否认所有权的合法性，宣告它和窃盗是同一回事。

这就是我唯一的罪过。我曾对所有权进行研究；我曾寻找正义的标准；我曾证明的不是钱财平等的可能性而是它的必要性；我没有让我进行人身攻击，也没有让我打击政府，因为我比其他任何人都更加是政府的临时皈依者。如果有时我曾使用所有人这个名词，我是把它用来作为一个形而上的存在物的抽象名称，这个存在物的现实性生存在每一个人身上——不仅是在一小撮享有特权的人身上。

可是，我承认——因为我希望我的坦白自承是诚恳的——我的那本著作的一般语气曾经受到严厉的谴责。他们所不满意的，是一种与一个诚实人不相称的、对于讨论这样一个重要问题完全不相当的狂热和谩骂的气氛。

如果这个责备是有很好的根据（我既不可能否认它，也不可能承认它，因为在我自己的案件中，我是不能做裁判员的）的话，如果，我说，我应当受到这种责备的话，我就只能低首下心，承认我自己犯了一个无心的过错；因为我所能提出的唯一的辩解理由在性质上是不

能公诸于世的。我所能说明的是，我比任何人更懂得不公正所造成的愤怒可以使一个作者在他的批评中变得多么粗暴和激烈。当一个人在二十年的辛勤劳动之后，仍然发现自己处于饥饿的边缘，并且这时突然在一句模棱两可的话语中、在一个计算的错误中发现那个使他和千百万同胞同受折磨的祸害的根源时，他是难以抑制自己不发出悲哀和惊愕的呼声的。

但是，先生，虽然我的粗鲁可能冒犯了骄傲，我却不是向骄傲道歉，而是向那些也许已经被我诽谤的无产者、向那些天真的人道歉的。我的愤怒的辩论可能对某些平和的人产生了不良的影响。某一个穷苦的劳动者（我的讥刺比我的论证的力量更使他受到感动）也许已经得出结论说，所有权是统治者对被统治者不断玩弄权术的结果，——这是我的著作本身就已痛加驳斥了的一个可悲的错误。我曾专门用两章来表明所有权是怎样从人类的个性和从个人与个人之间的比较中产生出来的。然后，我说明了所有权的永久性的限制；并且，在贯彻同样的思想时，我预言了所有权即将灭亡。因此《民主评论》的编辑们既然在其所写的经济学的论文中全部内容差不多都是从我这里抄袭去的，怎么敢说："那些握有土地和其他生产资料的人或多或少是大规模盗窃行为中的蓄意的帮凶，他们是专门收受和分享赃物的人"呢？

所有人蓄意 犯了盗窃的罪行？

这种杀人的语句从来没有见诸我的笔墨；我的心里从来没有想过这种可怕的念头。谢天谢地！我不知道怎样去中伤我的同胞；我具有探求事理的强烈愿望，因此决不愿意相信犯罪的共谋。百万富翁并不比每天为了三角钱而工作的劳动者更受到所有权的腐蚀。在两方面，错误是相等的，意向也是相等的。以后果来说，虽然在前者是积极的，在后者是消极的，它也没有什么不同。我谴责了所有权：我没有指摘所有人，因为这样做是荒谬的；我感到难过的是，在我们中间存在着如此邪恶的意愿和如此紊乱的思想，以致他们只注意那种有助于他们实行奸计的事实。这就是我对于我的愤怒所感到的仅有的遗憾；这种愤怒虽然发泄得也许过于厉害，但它至少是诚实的，从它的根源上来看也是正当的。

可是，在我这篇自愿递交给伦理学学院的论文中，我曾经做了些什么呢？在我，从社会上那些不确实知道的事情中寻找一个定则时，

我曾把一切次要的、目前争论得这样激烈和意见这样分歧的问题都追溯到一个基本的问题上去。这个问题就是所有权。

然后，在把所有现行的学说相互比照并从它们中间析解出它们的共同点时，我曾努力去发现那个在所有权观念中是必要的、不变的和绝对的因素；在经过可靠的验证之后，曾经断言这个观念可以归结到个人的和可以遗传的占有 的观念；这种占有可以交换，但不能出让；以劳动为基础而不是以虚拟的占用或无益的空想为基础的。 此外，我曾经说，这个占有的观念是我们的革命运动的结果，——所有的见解在逐渐抛弃了它们的矛盾因素以后向之集中的顶点。并且我曾力图用法律的精神、政治经济学、心理学和历史来证明这一点。

教会中的一个神父在写完了一篇关于天主教义的博学的诠释文章时，怀着满腔信诚的热情喊道，“如果我的宗教是虚妄的，那就应该由上帝负责（Domine，si error est，a te decepti sumus）。”完全像这个神学家一样，我可以说，“如果平等是无稽之谈，那么，我们的行动、思想和存在所依凭的上帝，用永恒的法律统治着社会的上帝，奖赏公正的国家并责罚所有人的上帝——就只有上帝是作恶者：上帝说了谎。不能把错误归罪于我。”

但是，如果我推论错了，那就应当给我指出错误，把我从错误中引导出来。这种麻烦肯定是值得的，我认为我应当得到这种待遇。没有剥夺权利的理由。因为，用那位不喜欢断头台的国民公会议员的话来说，处死不是答复 。直到现在，我还坚持把我的著作看做是有用的、有社会意义的、对于国家的官员充满着教育意义的——总之，是值得奖赏和鼓励的。

因为有一个我所深信不疑的真理，——各国人民是依靠绝对观念而不是依靠大致是如此的和片面的观念生活的；所以需要有一些人能够把原理明确下来，或者至少能够在火热的争论中加以检验。法则就是这样，——首先是观念，纯粹的观念，关于上帝的法律的知识，理论：随后是缓步前进的、审慎的、注意事实的来龙去脉的实践过程；在趋向这个永恒的顶点时务必体会最高理性的指示。理论和实践的合作可以在人类中得到秩序的实现，——绝对真理。 [50]

只要我们还活着，我们各人都被要求按力量的大小从事这一崇高的工作。它使我们担负的唯一的责任，就是不要通过隐瞒真理、使真理适应时代的风气或者为我们自己的利益而加以利用等办法来把真理据为己有。我经常想到这一如此重要和如此简单的良心的原则。

先生，请您确实想一想我本来可以做到而不愿去做的事情。我是根据最正当的假设推理的。当时什么东西阻止我在此后几年中把有关钱财平等的抽象学说隐瞒起来，同时阻止我批评宪法和法典；阻止我指出在现今或过去的法律中所存在的绝对的和偶然的因素、不变的和暂时的因素、永恒的和转瞬即逝的因素；阻止我建立一个新的立法体系并把这一屡毁屡建的社会大厦建立在一个坚固的基础之上呢？在我提出诡辩家的种种定义时，也许我没有清楚地指出他们的矛盾和不可靠性的根源并同时补充他们的结论的不足吧？也许我没有用大量的历史阐述来肯定这种工作吧？在这种阐述中，财产的专属作用和积累作用的原理、集体财富的私有化以及发生在交换中的根本弊害，本来可以被表明是暴政、战争和革命的经常的根源的。

您会说，“这本来是应该做的。”请您不要怀疑，先生，这样的工作所需要的不是天才而是耐心。既然有了我已经加以分析的社会经济的原理，我本来只要动手耕地并顺着畦沟前进就行了。法律的评论家觉得最难办的事情是确定正义的涵义：单是这件工作就需要较长的时间。啊，如果我曾遵循这种灿烂的方向，并曾像那燃烧着的灌木林里的人一样，有一天满脸兴奋地用深沉而庄严的口气，献给自己很多新的食物，那就会找到一些愚人来崇拜我，一些蠢物来赞美我，一些懦夫来把独裁者的职位奉献给我；因为，在群众痴迷的状态下，没有什么事情是办不到的。

但是，先生，在做了这种充满着傲慢和骄傲的业绩之后，据您看来我在上帝的法庭上和自由人的判断中会受到什么奖赏呢？先生，死亡和永恒的斥责！

所以，当我看到了真情实况，我就立即把它说了出来，只是为了使它得到适当的表达才耽搁了一段时间。我指出了错误，以便让每一个人自行改正并使他自己在工作上做出更大的贡献。我曾说存在着一个新的政治因素，以便我的伙伴们在改正的过程中同心协力地加以发展时，能够更迅速地达到原理的统一，而只有这种统一才能保证社会

过更美好的日子。我当时希望，即使不是为了我的那本著作，也至少为了我的值得表扬的行为，可以得到共和主义者一次小小的热烈欢呼。可是，您瞧！新闻记者攻击我，学院的院士咒骂我，政治冒险家（哎哟！）认为只要表明他们与我不同就可以使自己为人所原谅！我列出一个可以据以科学地改造整个社会大厦的公式，可是最果断的人责备我只能从事破坏。其余的人轻视我，因为我是一个无名小卒。当那篇《论所有权》的文章落到革新派的阵营中去的时候，有人问道："谁的言论？是阿拉哥吗？是拉门奈吗？是米歇尔·德·布尔奇呢还是加尔尼埃 - 巴杰斯呢？"当他们听到的是一个新人的姓名时，他们就会回答说："我们不认识他。"这样，思想的垄断，理智的所有权，就不但压迫着资产阶级，也压迫着无产阶级。对于恶人的崇拜甚至在犹太神堂的台阶上也是占着优势的。

但是，我在这里说的什么呀？如果我责备那些可怜虫，就让上帝叫我遭殃吧！啊！让我们不要轻视那些宅心仁厚的人；他们在爱国热情的激动下，总是匆忙地把他们领袖的言论和真理等同起来的。让我们宁可鼓励他们的天真的轻信，愉快地和温和地启发他们的可贵的真诚，留下箭来去射那些自以为了不起的人们，那些人总是夸奖自己的天才，用各种不同的话来笼络人民，为的是好去统治他们。

仅仅是由于这些原因，我不得不对《人民报》（1840年10月11日出版）关于所有权问题所得出的奇特而肤浅的结论提出反驳。因此，我撇开那位记者而只对他的读者发言。我希望，如果在群众面前我不提起某一个人的话，那个作者的自尊心不致受到冒犯。

你们，《人民报》的无产者说，"就是因为存在着人和物品的缘故，所以总会有一些愿意占有物品的人；因此什么东西都摧毁不了所有权。"

在这样说的时候，你们就不知不觉地完全按照古尚先生的方式进行辩论，因为他总是从占有 推论到所有权 上去的。可是这个巧合并不使我惊奇。古尚先生是一位颇有才智的哲学家，而你们这些无产者，则具有更多的智力。当然，即便是对于一个哲学家来说，成为你们犯错误的同伴也是荣幸的。

所有权 一词原来是特有的 或个人的 占有的同义词。它表示每一个人使用一件物品的特殊权利。但是，当这种对于其他享有用益权的人来说虽然是不起作用的（如果我可以这样说的话）权利，却变得活泼和居于首要地位的时候，——也就是说，如果享有用益权的人把他的亲自使用物品的权利变成由他邻人的劳动来利用该项物品的权利，——那么所有权就改变了它的性质，它的概念也变得复杂了。法学家对于这一点是知道得很清楚的，但他们不是像理所当然的那样去反对这种利润的积累，却全盘地加以接受和承认。由于租佃权必然包含着使用权——换句话说，根据大者包括小者的原则，利用一个奴隶的劳动来耕种土地的权利包括着一个人自己来加以耕种的权力——所有权这个名称就专门被用来代表这种双重的权利，而占有这一名称则被用来代表使用权。由此，所有权便开始叫做完善的权利、支配的权利、高超的权利、英雄的或罗马公民的荣誉权利，——拉丁文是Jus perfectum，jus optimum，jus quiritarium，jus dominii——同时占有则与田地的租赁相同化了。

现在，所有的哲学家都承认，个人占有是根据公道或者说得更确切些是根据自然的必要而存在的，并且是不难加以证明的；但是当我们摹仿古尚先生的说法而认为占有是所有权的基础时，我们就陷入所谓含糊的、说得更确切些就是模棱两可的诡辩（sopisma amphiboliæ vel ambiguitatis）中去了；这种诡辩在于用一种双关语来改变那个意义。

人们往往自以为十分渊博，因为借助于一些具有极度概括性的词句，他们就好像上升到绝对观念的顶点，从而欺骗那些没有经验的人；并且，更糟糕的是，这就是普通所说的检验的抽象概念 。但是通过相同事实的比较而形成的抽象概念是一回事，而从同一名词的不同意义推论出来的抽象概念却完全是另一回事。前者提供普遍的观念、定理、定律；后者则表示各种观念产生过程的次序。我们的一切谬误都是由于经常混淆这两种抽象概念而造成的。在这方面，语言和哲学都同样是有缺点的。一个成语愈不普通，它的措辞愈是晦涩，它就成为愈加丰富的产生错误的源泉：一个哲学家的诡辩的程度是与他对于任何可以消灭语言中的这种缺点的方法的无知成正比的。如果有一天能发现那种用科学方法纠正语言的谬误的技巧，那么哲学就找到了它的确实性的标准 了。

现在，既然所有权和占有之间的区别已得到了很好的证明，并且根据我刚才举出的理由，前者必然会消灭这一点也已得到了解决，那么，为了恢复一个语源的微不足道的利益，难道最好是把所有权 这个词保留下来吗？我认为这样做是很不聪明的，并且我愿意说明理由。我从《人民报》上摘录了下列的一段文字：

“限制所有权，规定取得、占有和遗传财产的条件的权是属于立法机关的……无可否认，继承、查定税额、商业、工业、劳动和工资需要极重要的修正。”

无产者们，你们希望限制所有权；那就是说你们希望摧毁所有权，把它变为占有权。因为，未经所有人的同意就去限制所有权，那就是否认所有权；使雇员和所有人联合起来，那就是摧毁高超的 权利；取消甚或一般地限制田租、房租、收入和收益，那就是消灭完善的 所有权。那么，当你们为了建立平等而以这种值得赞扬的热忱辛勤工作时，你们为什么要保留这样一个词句，即它的模棱两可的意义永远会是你们成功道路上的障碍的词句呢？

从这里你们就可以看出我们所以不但要抛弃财产这个东西、而且还要抛弃其名称的第一个理由——一个完全是哲学上的理由了。而这就是政治的理由、亦即最高的理由。

每一次社会革命——古尚先生会告诉你们——都只是为了要实现一种政治的、道德的或宗教的思想而发生的。当亚历山大征服亚洲时，他的思想是为希腊的自由对东方的专制制度的侮辱进行报复；当马里乌斯和凯撒推翻了罗马贵族时，他们的思想是把面包给予人民；当基督教在世界上进行革命时，它的思想是解放人类并用对一个上帝的崇拜来代替伊壁鸠鲁和荷马的许多神祇；当法兰西在1789年起义时，它的思想是在法律面前的自由和平等。古尚先生说，真正的革命都是有它的思想内容的；所以，凡是在没有一种思想甚或不能正式表达一种思想的地方，就不可能发生革命。这种地方会有乱民、谋叛者、暴徒、弑君者，但不会有革命家。缺乏思想的社会只会在原地旋转和打滚，并在它的无益的努力中趋于灭亡。

可是，你们都觉得革命就将来到，并且觉得单是你们本身就能完成革命。那么，支配着你们的是什么样的思想呢，十九世纪的无产

者？——因为我实在不能把你们叫做革命家。你们想些什么？——你们相信什么？——你们需要什么？请小心地作出答复。我曾诚心诚意地阅读了你们所喜爱的报刊，你们最尊敬的作家的作品。我到处只看到一些空虚的和幼稚的实体，而找不到一种思想。

我要解释一下实体这个词的意义，——对于你们大部分人来说，这无疑是个新词。

所谓实体，一般都了解为一种想象力所能理解的但非官感和理智所能辨认的东西。因此，斯加纳列尔所说的鸦片的麻醉力 和古代医学上的病态的黏液 都是实体。实体是那些不愿自承无知的人的支柱。它是不可思议的；或者像圣保罗所说的，是不明了的论证（Argumentum non apparientium）。在哲学上，实体往往只是对思想内容毫无增益的一些字眼的重复。

例如，当比埃尔·勒鲁先生——他曾说过这么多美妙的话，但据我看来，他过分喜欢他那些柏拉图式的公式——向我们断言说，人类的祸害是由于我们对生活的无知 时，比埃尔·勒鲁先生就说了一个实体，因为很明显的是，如果我们是邪恶的，那是因为我们不知道怎样生活；但是了解这个事实，对于我们是没有价值的。

当埃德加·基内 [51] 声称，法国之所以遭受苦难和衰微，是因为人与人和利益与利益之间存在着对立状态 时，他所宣告的是一个实体，因为问题是要去发现这个对立状态的根源。

当拉门奈先生大声地宣传自我牺牲和爱时，他宣告了两个实体，因为我们需要知道在什么条件下自我牺牲和爱能够产生和存在。

同样地，无产者们，当你们谈论自由、进步 和人民的主权 时，你们也就把这些当然可以懂得的东西在空间造成了这么多的实体：因为一方面，既然1789年的关于自由的定义已经不再能满足需要了，我们就需要一个关于自由的新的定义；另一方面，我们必须知道社会应该朝着什么方向前进，才能求得进步。至于人民的主权，那是比理性的主权更大的实体；它是实体中的实体。事实上，既然在人民之外和理性之外都不能设想有主权，那么我们还必须加以确定的是，在人民之中应该由谁来行使主权；并且，在这么许多思想中间，哪些应该是

最高的。说人民应当选举他们的代表，就等于是说人民应当承认他们的元首，这丝毫也没有把困难消除掉。

但是，假定在出身上平等了，在法律上平等了，在人格上平等了，在社会职能上平等了，你们也就会希望得到地位上的平等。

假如在看出无论从事生产、交换或消费的人们的一切相互关系都是彼此公平相待的关系，——总之，就是社会关系；假如我说，你们在看出这一点的时候，要想给予这个天然的社会一种合法的存在并用法律来确定这一事实，——那么我说，你们就需要对于你们整个的思想有一个清楚的、具体的和确切的表达方式，即能立刻说明原则、手段和目的的表达方式；而我要补充说明的是，那个表达方式就是联合。

既然人类的联合至少可以正当地说是从世界开始时就存在的，并且曾经不断地抛弃它的奴隶制、贵族制、君主专制、特权政治和封建制等等这些消极因素，从而逐步把自己建立起来并使自己趋于完善，——那么我说，为了消灭社会的最后的消极因素，提出最后的革命思想，你们就必须改变旧日的号召的口号，把废除专制、废除贵族、废除奴隶！变为废除所有权！……

但是，我知道使你们惊愕的是什么，你们这些被穷困之风所摧残的、被你们的恩人的傲慢所压倒的可怜虫：这就是其后果使你们感到害怕的平等。我们怎么——你们在你们的报纸上说——我们怎么可以“梦想一种既然是不自然的、因而就是不合乎正义的划一的地位呢？我们该怎样去偿付一位科尔默南[52]或一位拉门奈的劳动日呢？”

平民们，请你们听着！在萨拉密斯海战[53]之后，当雅典人集会讨论给予勇士奖赏时，在把选票收集起来之后，发现每一个战斗员都得了一票头奖的选票，西米斯托克利斯[54]得到了全部二奖的选票。米涅瓦女神[55]的人民是用他们自己的手来加冕的。真正英勇的人们！他们都有资格得到橄榄枝，因为他们都敢于为自己要求得到它。古人赞美了这种崇高的精神。无产者们，请你们学会去尊重你们自己并重视你们的尊严。你们希望得到自由，但你们不懂得怎样去做一个公民。现在，无论谁说“公民们”，必然就是说平等的人们。

如果我自己名叫拉门奈或科尔默南，并且某一个报纸在提起我的时候突然发出无可比拟的天才、高超的智力、完美的德性、高贵的性格 这些夸张的语句，我就会对此感到不快，并且就会抱怨——首先，因为这样的一些颂词永远是不相称的；其次，因为它们提供了一个坏的榜样。但是，为了使你们相信平等的原则，我愿意为你们衡量一下我们这个世纪中在著作方面最伟大的人物。如果我，一个平等的保卫者，按其本身的价值来估量那些受到普遍钦佩的、我比任何人都懂得怎样加以认识的才干，那么，无产者们，请你们不要责备我是出于嫉妒。一个矮子总是能够丈量一个巨人的：他只要一根码尺就行。

你们已经看到《一种哲学的概要》这本书的自以为了不起的预告，并且信以为真地叹赏了这本著作；因为你们不是没有读过，或者就是读过的话也没有能力加以判断。所以请你们自己去熟悉一下这个辉煌的而不是可靠的空论；在叹赏作者的热忱的同时，不要再去怜惜那些单是习惯和参加人数的众多就使之成为不足挂齿的有用的工作。我将说得很简略；因为尽管主题很重要，作家也确有天才，我所要说的话没有什么了不起。

拉门奈先生是从上帝的存在开始讲起的。他是怎样论证的呢？根据西塞罗的论据，——也就是根据人类的赞同。这里面丝毫没有新的内容。我们还须找出人类的信念是不是合理的；或者，像康德所说的，我们还得找出上帝存在的主观确实性是否与客观真理相符合。可是，这一点并没有使拉门奈先生感到为难。他说，如果人类相信了，那就是因为他们有相信的理由。所以，拉门奈先生在宣告了上帝这个名字后，唱了一首赞美诗；这就是他的论证。

在肯定了这第一个假设之后，拉门奈先生就接着提出了第二个；即上帝有三位。但是，如果说基督教仅以启示为根据来传授三位一体的教义，那么拉门奈先生就是主张单纯靠论据来达到这个目的的；他没有看出他的所谓论证彻头彻尾是神人同形同性论——也就是说，把人类精神上的能力和自然的权力归属于神体。一些新的歌曲、新的赞美诗！

这样论证 了上帝和三位一体之后，这个哲学家就进而谈到创造——第三个假设，这位永远是雄辩的、多彩的和卓越的拉门奈先生用这假设来论证 上帝既不是凭空，又不是用某种东西，也不是用他自己

来创造世界的；他是可以自由创造的，然而他却不得不创造；在物质中存在着一种不是物质的物质；在神的意念中，关于世界的原型观念是通过划分而彼此分开的；这个划分是不鲜明的和难以理解的，然而又是实在的和真实的，它含有可理解性等等。关于邪恶的根源，我们遇到的是一些同样的矛盾。为了解释这个问题——哲学上最深奥的问题之一——拉门奈先生在一个时期否认有邪恶，在另一个时期使上帝成为邪恶的制造者，而又在另一个时期在上帝之外寻求一个不是上帝的造物主——一堆多少有些不相连贯的实体的混合物，这是从柏拉图、普罗克鲁[56]、斯宾诺莎，我甚至可以说是从一切哲学家那里抄袭来的。

在这样建立了他的三个一组的假设之后，拉门奈先生就用一条并不怎么连贯的类推的链锁，从那里推论出他的整套哲学。特别是在这里，我们注意到他所独有的那种诸说混合主义。拉门奈先生的学说包括所有的体系并且支持所有的见解。您是一个唯物论者吗？您可以把上帝的三位作为无用的实体而加以取消；然后直接从热、光、电磁出发——按照那位作者的意见，这三者是三种本原的流体，就是意志、智慧和爱的三种根本的、外部的表现，——您就可以得到一种唯物论的和无神论的宇宙形成说。相反地，您是坚定的唯灵论者吗？那么抱定物体的非物质性的学说，您就能够到处只见到神灵。最后，如果您是倾向泛神论的，那么您将在拉门奈先生那里得到满足，因为他以前教导说，世界不是从上帝那里发散出来的东西——这纯粹是泛神论——而是上帝的洋溢。

可是，我并不想否认那部《概要》含有某些出色的成分；但是，根据作者的声明，这些成分并不是他的创见；只有体系才算是属于他的。无疑是由于这个缘故，拉门奈先生才如此轻蔑地谈论他的哲学前辈，不屑指出他所引据的那些原文的出处。他以为，既然那本《概要》包含着全部真正的哲学，如果那些老哲学家的姓名和著作不再存在，世界上也不会有丝毫的损失。拉门奈先生虽然用美丽的歌曲歌颂上帝，却不知道如何以同样公正的态度去对待他的同行。他的严重的错误是把知识据为己有的行为，这就是那些神学家所说的哲学上的罪过 或者冒犯圣灵的罪过 ——一种既不会使你们这些无产者、也不会使我受罚的罪过。

总之，那部《概要》作为一种体系来加以判断，以及抛开它的作者从先前的体系中抄袭得来的一切之外，是一部平庸的著作，它的方法在于不断地用未知的东西来解释已知的东西，拿实体来代替抽象概念，拿无谓的重复代替证据。它的全部的神正论是一种不属于天才的而是出于想象的作品，是新柏拉图思想的一件补缀品。心理学的部分等于零，因为拉门奈先生公开地嘲笑这种性质的工作；可是没有这种工作，形而上学是不可能的。这部书在讨论逻辑学和逻辑学的方法方面是没有力量的、含糊的和肤浅的。最后，我们在拉门奈先生从他的三位一体的宇宙形成说推论出来的物理学和生理学的理论中，发现一些严重的谬误，即：蓄意使事实去适应理论和差不多在每种情况下都用假设来代替实际。第三卷讨论工业和艺术，读起来最能使人发生兴趣，也是最好的部分。的确，拉门奈先生除了他文章的风格之外，是没有什么可以夸耀的。作为一个哲学家，他对前辈哲学家的思想没有丝毫补充。

那么，为什么被当作思想家的拉门奈先生会有这种非常平庸的性格，一种在发表《论漠不关心》时就已流露出来的平庸的性格呢？这是因为（好好地记住这一点，无产者们！）大自然并不创造真正十全十美的人，某些才能的发展差不多总是排斥相反才能的同等发展的；这是因为拉门奈先生显然是个诗人，一个多情善感的人。你们看看他的文笔，——华丽、响亮、生动、热情，充满着夸张和谩骂，——就可以相信，具有这种文笔的人决不会是一个真正的形而上学理论家。这种谁都赞美的丰富的表达方式和例证，在拉门奈先生那里变成他在哲学上虚弱无力的不可救药的病根。他那流畅的语言和容易感动的天性使他的想象力误入歧途，因此，当他不过是在重复他自己的话语时，他却认为他在推理，并且往往把一个描写当作是逻辑上的一个推论。他对于具体观念的厌恶，他的分析能力的薄弱，他对空泛的类推、文字上的抽象描写、假设的广泛应用、总之对于各种实体的十分明显的爱好，也是由这方面产生的。

此外，拉门奈先生整个的一生就是他的非哲学天才的确凿的证明。他甚至信奉神秘主义，成为一个热烈的教皇全权论者、一个褊狭的神权政治论者；起初，他受到了盛行于本世纪初期的宗教反动和文学理论的双重影响，接着又退回到中世纪和格雷哥里七世的时代去；然后他突然变成一个进步的基督教徒和一个民主主义者，逐渐倾向于唯理主义并且最后陷入于自然神论。现在，人人都在活板门那里等待

着。就我来说，虽然我不能保险，我却倾向于认为已经被怀疑论所迷惑的拉门奈先生将在一种漠然无动于衷的状态中死亡。他对自己早期发表的论文之所以有这种赎罪的举动，是由于个人的理由和有计划的怀疑。

有人曾经认为，拉门奈先生虽然有时提倡神权政治论，有时提倡普遍的民主政治，但始终是前后一致的；又说，他在不同的名义下，始终一贯地寻求同一的东西——统一性。这是替一个在自相矛盾的行为中当场被拆穿的作者所做的可怜的辩解！一个先后充当过路易十六专制政治下的臣仆、和罗伯斯比尔在一起的煽动家、皇帝的朝臣、复辟时期十五年中的顽固分子、1830年以来的保守分子，竟敢说他自己以前只希望一件事——公共秩序——，对于这样的人能够有什么想法呢？难道不应该把他十足当做是一切党派的叛徒吗？公共秩序、统一、全世界的福利、社会的和谐、各国之间的团结——关于这些事项中的任何一项，不可能有不同的见解。人人都希望取得这些事项；政论家的身份只是决定于他为了取得这些事项而提出的方法。但是为什么希望拉门奈先生具有一种他自己所否认的见解上的坚定性呢？他不是说过"思想是没有法律的；我今天所相信的东西就是我昨天所不相信的；我不知道明天我会不会相信它"这类的话吗？

不；既然所有的才干和才能永远不会结合在一个人身上，在人们中间就不会有真正的优越性。这一个人具有思考的能力，那一个人具有风采和想象力，另一个人则具有工业和商业上的才干。由于我们的本性和所受的教育，我们不过只拥有一些相当有限的特殊才能，这些才能在深度和强度上增加得愈大，也就愈加成为必要。才能像机能一样是互为补充的，谁敢把它们分成等级呢？根据他的存在和发展的规律来看，天才愈是优秀，他就愈加仰赖于把他创造出来的社会。谁敢使光荣的儿童成为一个神呢？

"造就人的不是力气，"市集上的一个大力士对着惊奇的观众说，"而是性格。"那个只有体力的人轻视力气。无产者们，这是一个很好的教训；我们应当通过它而有所收获。造就人的不是才干（这也是一种力），不是知识，不是美。这是精神、勇气、意志、德性。现在，如果在使我们成为人的方面我们是平等的话，次要才能的偶然的分配情况怎能毁损我们的人格呢？

请你们记住，特权自然地和不可避免地是弱者的命运；不要被那种伴随着某些才干的声名所欺骗；这些才干的最大的价值在于它们的稀有性，以及一种长期的和辛苦的学习过程。对于拉门奈先生来说，背诵一篇攻击别人的演说或者按照柏拉图的风格吟咏一首人道主义的短诗，比发现一个有用的真理较为容易；对于一个经济学家来说，应用生产和分配的规律，比写出十行具有拉门奈先生的风格的文章较为容易；对于他们双方来讲，说比做来得容易。那么，既然你们用双手从事劳动，只有你们是真正的创造者，为什么你们希望我来承认你们的劣等性呢？但是，我在说些什么呀？是的，你们是劣等的，因为你们缺乏德性和意志！你们虽然准备去从事劳动和进行斗争，但当自由和平等成为问题时，你们是既没有勇气又没有性格的！

在他那本论《国家和政府》的小册子的序言中，以及他在陪审团面前所作的辩护中，拉门奈先生坦白地承认自己是财产的拥护者。由于体恤那位作者和他的不幸，我将不去描述这个声明并且不去研究这两篇可悲的作品。拉门奈先生好像只是一个准激进党的工具，这个党派为了利用他而恭维他，并不照顾到一个荣誉的、但从此以后失去力量的老年人。这种信仰的表示有什么意义呢？从《前途》的第一期到《一种哲学的概要》之间，拉门奈先生始终是赞成平等、联合甚至一种含糊和不明确的共产主义的。拉门奈先生在承认所有权时，同他过去的事业发生矛盾，否认他的那些最浓厚的倾向。那么在这位曾经受到过于粗暴的待遇的、但也太容易被人笼络的人身上，才力的寿命就真的已经超过了意志力的寿命吗？

据说，拉门奈先生曾经拒绝他的几个朋友试图为他得到从轻处理的建议。拉门奈先生宁可服满他的刑期。这不会是与他承认所有权同一来源产生的虚假的坚忍主义的矫揉造作吧？当印第安的休伦族人被俘时，他就对他的征服者辱骂和恐吓——这是野蛮人的英勇气概，殉道者则为他的行刑人进行祈祷，愿意从他们那里得到他的生命，——这是基督教徒的英勇气概。为什么爱的提倡者变成忿怒和复仇的提倡者呢？难道《效法耶稣》的译者已经忘记了，冒犯仁慈的人是不会重视德性的吗？虽然伽利略跪在宗教法庭面前收回他的关于地球运动的邪说，并以这种代价重新得到自由，在我看来似乎要比拉门奈先生高出百倍。什么！如果我们为了真理和正义而受苦，难道我们在报复时必须把我们的迫害者推出人类社会的范围之外吗？并且，当我们被判处了不公正的刑罚时，如果有人提出可以免除，难道因为少数卑鄙的

帮闲喜欢称之为饶赦，就必须加以拒绝吗？这不是基督教的智慧。但是我忘记了，在拉门奈先生面前，已经不再提出这个名称了。但愿《前途》的那位预言家不久就恢复自由并重新和他的朋友们在一起吧；但最主要的是，但愿他从此以后只从他的天才和勇气中去得到他的灵感吧。

啊，无产者们，无产者们！这种报复和不共戴天的仇恨的精神还要使你们牺牲多久呢？这种精神是由你们的虚伪的朋友煽动起来的，并且它给革新观念的发展所造成的损害，也许比政府的腐败、无知和恶意所造成的还要多。请相信我，现在人人都应当受到谴责。的确，在意向上或者在范例上，大家都被发现是不够的，你们没有责备任何人的权利。国王本身（上帝饶恕我！我不想给国王辩护）——国王本身，像他的祖先那样，不过是一种观念的化身，并且，无产者们，这还是一种支配着你们的观念。国王最大的错误在于他希望这个观念能够全部实现，而你们则希望它部分地实现，——因此，他的最大的错误在于他的政治是合理的；而你们呢，则在于你们的埋怨根本是不合理的。你们吵吵嚷嚷地要求再来一次杀死国王的行动。凡是你们之中没有罪过的，——让他来对百万富翁投掷第一块石头吧！

如果，为了影响人们，你们曾经打动人们的自尊心，——如果，为了改变组织和法律，你们曾经使自己处于组织和法律的范围之内，那么你们本该得到多大的成就！据说，五万条法律构成我们政治上和民事上的那些法典。在这五万条的法律中，两万五千条是保障你们的，两万五千条是反对你们的。岂不是显而易见，你们的责任是用前者去反抗后者，从而利用矛盾的论证使特权陷于绝境吗？这种行动方法既然是唯一合乎道德的和合乎理性的方法，也就是今后唯一有效的方法。

就我来说，虽然我不想在未来的共和国起领导作用，但如果我能引起我由于出生和偏爱而深感眷恋的祖国的注意，我将指导劳动大众通过规章制度和法律诉讼去征服所有权；到社会的最上层的等级中去寻找帮凶和同谋者，并利用一切特权阶级所共有的对于权力和声名的欲望而使他们覆灭。呼吁改革选举的请愿书已经得到二十万人签名，那位有名的阿拉哥预告我们会有一百万人签名。当然，那将是很好的收获；但是，从这一百万个既愿意投票赞成平等又愿意投票赞成皇帝的公民中，我们能不能挑选一万个签名——我指的是忠诚的签名呢？

这些签名的人要能够阅读、写字、书写阿拉伯数字，甚至还能稍稍思考的，并且我们在文字和口头上对他们作适当的解释之后，可以请他们在下面这样的请愿书上签名：

“致内政部大臣阁下：——

“大臣先生，——当国王宣布创办模范国营工厂的敕令在《通报》上披露的那一天，下列为数一万 的签名人都愿前往杜伊勒里王宫，并在那里用他们肺部的全部力量，高呼‘路易 - 菲力浦万岁！’

“在《通报》告知公众这个请愿书遭到拒绝的那一天，下列为数一万 的签名人将在他们的内心悄悄地说，‘打倒路易 - 菲力浦！’”

如果我没有弄错的话，这样的请愿书会产生一些效果的。[57] 因人民的欢呼而感到的愉快将是值得牺牲几百万法郎的。他们之所以不孚众望，是颇有渊源的！所以，如果这个民族，在恢复了它的1830年的希望之后，觉得有责任来遵守它的诺言，——它是会遵守的，因为这个民族所说的话，像上帝的话一样，是神圣的，——我说，如果这个民族用这一行动和那具有爱国心的君主政体达成和解，从而把它的欢呼和誓愿带到王座跟前，并且在那庄严的时刻推举我去以它的名义发言，那么下面就是我发言的内容：——

“陛下，——这是全国人民愿意向您陛下所说的话：

“啊，国王！您知道要赢得公民们的赞扬必须拿出多大的代价。您是否愿意我们今后把‘如果我们帮助国王，国王就会帮助我们’作为我们的口号呢？您是否希望人民高呼‘国王和法兰西民族’呢？那就抛弃这些贪婪的银行家、这些爱好争吵的律师、这些卑鄙的资产阶级、这些丑恶的作家、这些可耻的人吧。陛下，所有这些人都恨您，他们不过是因为惧怕我们才继续支持您。完成我们那些君王的事业吧；扫除贵族和特权吧，征求这些忠实的无产者的和全国的意见吧，只有他们能够尊崇一个君王并诚恳地高呼，‘国王万岁！’”

先生，其余我要说的话是专对您个人说的；别人是不会了解我的。我知道您不但是个经济学家，而且还是一个共和主义者，并且您一想到要向当局提出一个默认路易 - 菲力浦政府的请愿书，您的爱国

心就会感到厌恶。“国营工厂！最好能设立这样的机构，”您想道，“但爱国人士是决不愿意从一个贵族政府，也决不愿意通过一个国王的恩典而接受它们的。”无疑地，您的旧日的偏见又死灰复燃了，并且您现在只把我当做一个诡辩家，认为我随时准备向当权者献媚，正像随时准备把平等和博爱的原则推向极端，从而使它们遭到污辱一样。

我该同您说些什么呢？……由于我居然这样轻率地损害我那些学说的前途，这种归诸于我的巧妙的诡辩实际上一定是完全无足轻重的事，或者就是我的信念一定是十分坚定，以致剥夺了我的自由意志。

但是，不必再进一步强调在行政权和人民之间有妥协的必要，据我看来，先生，您在怀疑我的爱国心时，好像在推理上完全没有定见，您的判断也好像是极其卤莽的。先生，您固然表面上为政府和所有权进行辩护，却被容许成为一个共和主义者、改革家、傅立叶主义者等等；相反地，当我显然只要求在公共经济方面稍稍有一点改革时，我就被判定是一个保守分子和当今朝廷的朋友。我不能给自己解说得更清楚了。我十分坚定地相信既成事实和现有政府形式的原理，因此，我认为与其摧毁现存的东西并把过去的事情重新从头做起，还不如纠正每一件事情而使之合理化。的确，我所建议的那些纠正措施虽然注意形式，最后却是有助于改变所纠正的事情的本质的。谁能否认这一点呢？但这正就是构成我的维持现状说的东西。我不和象征、表象或幻象开战。我尊崇稻草人并屈服于吓人的东西。一方面，我要求让所有权原样不动，但各种资本的利息必须逐步减低并最后加以废除；另一方面，我要求让宪章保持现状，但方法必须应用到行政部门和政策中去。就是这一些。可是，在服从现存的一切时，虽然我并不对此感到满足，我却力求遵从已经建立起来的秩序，并把属于凯撒的东西归还给凯撒。比如说，难道可以认为我喜欢所有权吗？……很好；我有一些债权人，我每年要忠实地向他们偿付一大笔利息，这一事实就证明我自己是一个所有人并对收益权表示敬意。对政治学来说也是一样。既然我们是一个君主国，我就宁愿高呼“国王万岁”，而不愿受到死亡的痛苦；可是这并不能使我不提出要求，全国人民的一定不移的、不可侵犯的、世袭的代表应当和无产者采取一致行动来反对特权阶级；总之，国王应当成为激进党的领袖。这样一来，我们这些无产者就可以得到一切；并且我确信，以此为代价，路易－菲力浦也许就可以为他的家族获得共和国的永久的总统的职位。这便是为什么我要这样思考的缘故。

如果在法国只存在着一个重大的、职能上的不平等，而这位公职人员的责任既然是一年到头在客满的宫廷中接待学者、艺术家、军人、议员、监察官等等，那么显而易见，他们任上的开支就应该是国家的开支；并且，由于把宫廷的费用转变为由消费群众来享受的费用，我所说的那种重大的不平等就会和全国人民构成一个等式。对于这一点，没有一个经济学家是需要加以论证的。因此，既然不可能再规定新的不平等，那就不必再害怕宗派、弄臣和亲王的采地了。作为国王来说，这位国王就会有一些朋友（从未听到过的事情），但是不会有家族。如果他的亲属或亲戚——直系亲属和其他的血亲（Agnats et cognats）——是愚蠢的，那么他们对他来说是无足轻重的；并且，除了法定继承人之外，在任何情况下，甚至在宫廷中，他们也不会比其他的人享受更多的特权。不会再有族阀主义，不会再有偏私，也不会再有卑鄙的行为了。除非是由于职务上的需要或由于特殊荣誉而有此必要，谁也不能到宫中去；既然所有的地位都是平等的，所有的职务都是同样地受到尊敬的，所以除了功勋和德行的竞赛之外，不会再有别的竞赛。我希望法国国王能够毫无愧色地说，“我的兄弟是园丁，我的嫂子是挤牛奶的，我的儿子是太子，我的儿子是铁匠。”他的女儿很可以是一个艺术家。这会是美好的，先生：这会是高贵的；除非是一个小丑，谁也不会不理解这一点。

这样，我已经开始想到，王权的种种形式是可以使其与平等的要求相符合的，并且已经给我的共和主义精神赋有一种君主政体的形式。我已经看出，法国决没有像一般人所想象的那样多的民主主义者，并且我已经和君主政治妥协了。可是我并不是说，如果法国需要一个共和国的话，我就不能使我自己适应得一样好，甚或更好些。从本性上，我讨厌一切特殊荣誉的标记、十字勋章、金绶带、制服、礼服、爵位等等，尤其是检阅仪式。如果我能完全按照自己的心意去做，那就没有一个将军应该和士兵有所区别，也没有一个法国参议员可以和农民有所区别。为什么我从来没有参加过检阅典礼呢？因为我可以愉快地说，先生，我是国家保安队的一个兵士；世界上除了这个之外我没有别的东西了。因为检阅典礼总是在我所不喜欢的地方举行的，因为他们派了蠢材来充当我不得不唯命是从的军官。您知道，——这不是我历史上最出色的，——虽然我具有保守见解，我的一生是对于共和国的永久的牺牲。

可是，我不知道这种愚直的作风是否能迎合法国人的虚荣心，以及那种使法兰西民族成为世界上最轻浮的民族的对于荣誉和谄媚的过度的爱好。拉马丁先生在《对波拿巴的考察》这部巨著中，把法国人叫做布鲁土斯之流的民族 。我们不过是纳尔西苏斯之流的民族。在1789年以前，我们具有贵族的血统；那时每一个资产阶级分子都看不起平民，都希望自己成为贵族。后来，特殊荣誉就以财富为基础了，资产阶级由于羡慕贵族阶级并对自己的钱财感到骄傲，便利用1830年来提高有钱的贵族阶级而决不是自由的地位。当通过事变的力量和社会的自然规律（对于这些规律的发展，法兰西提供了充分自由活动的余地），平等得以在职能上和钱财上建立起来的时候，美男子和美女、学者和艺术家就会组织新的阶级。在这高卢族的国土中存在着追求名声和荣誉的普遍的和固有的欲望。我们必须有一些特殊的荣誉，不论它们是什么——贵族阶级、财富、才干、美貌或衣着。我疑心阿拉哥和加尔尼埃 - 巴杰斯先生具有贵族的风度，并且我想象到，我们那些伟大的新闻记者在他们的专栏中固然对人民非常客气，却在他们的印刷所里对排字工人拳打脚踢。

《国民报》在谈到卡勒尔时曾说，“这个人我们已经宣告为第一执政！……”君主政治的原则依然盘踞在我们那些民主主义者的心中，他们需要普选是为了使自己成为国王，这难道不是实情么？既然《国民报》因为比《辩论日报》抱有更确定的见解而感到自豪，我就可以推断，由于阿尔芒·卡勒尔已经去世，现在该由阿尔芒·马拉斯特先生当第一执政，加尔尼埃 - 巴杰斯先生当第二执政了。在无论什么事情上，议会议员必须对新闻记者让步。我不谈阿拉哥先生，因为我相信，尽管有人诽谤，从学问上说他充任执政是游刃有余的。这样也好。虽然我们拥有执政，我们的地位没有改变多少。倘使那两位指定的执政，阿尔芒·马拉斯特和加尔尼埃 - 巴杰斯先生，在开始就任时宣誓废止所有权并决不高傲的话，我准备把我的那一份主权让给他们。

老是许多诺言！老是许多誓约！当国王们发假誓的时候，为什么人民要信任讲坛上的话呢？唉！像在约翰王的时代那样，君王们的嘴里再也没有真话和实话了。整个的上议院已经犯了重罪，并且，由于某种不可理解的原因，统治者的利益永远是和被统治者的利益相冲突的，所以议会连绵不绝，而全国人民则死于饥饿。不，不！再也不要保护者了，再也不要皇帝了，再也不要执政了。我们与其通过代理人，还不如自己来处理自己的事务吧。我们与其向垄断者乞求，还不

如把我们的各种工业联合起来吧；既然共和国不能缺少德性，我们就该为我们的改革而努力。

所以，这就是我行为的方针，我对无产者宣传解放；对劳动者宣传联合；对有钱的人宣传平等。我不遗余力地用一切手段，——言语、笔墨、印刷品，——通过行为和榜样，把革命推向前进。我的一生是一种继续不断的宣传者的生活。

是的，我是一个改革者；这话我是老老实实地从内心说出来的；并且，免得我以后再由于我的自负而受到责备，我希望改变世界。这个空想很可能是从一种也许已经变成狂谵的热烈的自豪感中产生出来的；但至少可以承认，我有很多同伴，并且我的疯狂不是一种偏执狂。今天，人人都愿意被当作是贝朗热[58]笔下的狂人中的一个。且不说充斥在我们街道上和工厂中的巴贝夫之流、马拉之流和罗伯斯比尔之流，古代的一切伟大的改革家又都在我们这个时代的最著名的人物身上复活了。一个是耶稣基督，另一个是摩西，第三个是穆罕默德：这个是奥尔菲斯，那个是柏拉图或毕达哥拉斯。格雷哥里七世同福音传道师和使徒们都一起从坟墓中出来了；结果可能发现，连我都是那个从主人家里逃出来以后立即由圣保罗任命为主教兼改革家的奴隶。至于贞女和圣女，她们天天被盼望着，目前我们却只有一些阿斯贝夏[59]和娼妓。

在各种疾病方面，病的征候是随着气质而发生变动的，同样地，我的疯狂也有它独特的情况和与众不同的特征。

一般说来，改革家们是爱惜他们的地位的；他们不能容忍竞争的对手，他们不要伙伴；他们有门徒而没有协作者。相反地，我却希望把我的热情传给别人，并尽量使它带有传染性。我希望大家都成为像我自己这样的改革家，为的是可以不再产生宗派；同时希望基督、非基督和伪基督都被迫去互相了解和取得一致的意见。

而且，每一个改革家是一个魔术家，或者至少是希望成为一个魔术家的。所以摩西、耶稣基督和使徒们都用奇迹来证实他们的使命。穆罕默德在努力完成了一些奇迹之后，对这些奇迹加以嘲笑。较为狡猾的傅立叶答应在地球上布满法郎斯特尔时给予我们奇迹。至于我自己，我对奇迹像对权威那样抱有重大的厌恶心情，而目的只在于逻

辑。所以我不断地探求确实性的标准。我努力从事于思想的改造。如果他们觉得我枯燥而严肃，那是没有关系的。我立意要通过勇敢的斗争来克敌制胜，或者在攻击中死亡；无论是谁要来为所有权辩护，我发誓要迫使他像孔西台朗先生那样来进行辩论或者像特罗普隆先生那样来用哲理推究。

最后，——这就是我和我的那些同行大相径庭的地方，——我不相信为了达到平等，就有必要把什么事情都颠倒过来。据我看来，主张只有来一次彻底的毁灭才能导致改革这一意见，乃是构造一个三段论法，是在未知的领域中寻找真理。我是赞成概括、归纳和进步的。我认为一般的剥夺所有权是不可能的：从那一点着手，普遍联合的问题在我看来似乎是难以解释的。所有权是像希腊神话中大力士赫克里斯所杀死的那条龙似的；要摧毁它，必须抓住它的尾巴而不是抓住它的头，——那就是说，要抓住利润和利息。

我就此打住了。我所说的话足以使任何能够阅读和了解的人感到满意。政府能够用来挫败阴谋和解散党派的最可靠的办法就是占有科学，在一个已经可以觉察得出的距离上给全国人士指出那正在升起的平等旗帜；对那些讲坛上的和报纸上的政客（他们的无益的争论已经使我们付出了昂贵的代价）说，“你们虽然对于废除所有权盲无所知，却在向前猛冲；但政府是睁着眼睛前进的。你们用横蛮无理的和不诚实的争论来促进未来；但政府是知道这个未来的，它用一种巧妙的和和平的转变把你们引导到那里去。在作为各文明国家的指导者和模范的法国重新获得它的地位和合法势力以前，目前的这一代人还不会凋零哩。”

但是，唉！那个政府本身——应该由谁去开导它呢？对于平等的学说，甚至最豁达的人都是不敢承认它的可怕的但明确的公式的，那么，谁能诱导政府来接受这个学说呢？……当我想到，有三个人——是的，这三个人以教导和解释为己任——就足以使舆论活跃起来，就足以改变信仰和确定命运的时候，我感到浑身发抖。那三个人是否能找到呢？……

我们能否抱有希望呢？对于那些统治着我们的人，我们应该有怎样的想法？在无产者所活动的伤心世界里，在对当权者的意向毫无所知的地方，我们可以说绝望的情绪占着优势。但是您，先生，——由

于职务上的关系您是属于官方世界的；人民认为您是他们最高尚的朋友而把所有权看作他们最狡黠的敌人——对于我们的那些议会议员、大臣和我们的国王，您将说些什么呢？您相信当局对我们是友善的么？那就让政府来表明它的立场吧；如果它表示相信平等，我就无话可说了。不然的话，我将继续作战；对方表现得愈加固执和愈加怀有恶意，我一定要愈加再接再厉地提高我的毅力和胆量。以前我曾经说过，我现在再重复声明，——我没有对着短剑和骷髅，在墓窟的恐怖环境中在血肉模糊的人们面前发誓；但是我曾对着我的良心宣誓，我一定要追击所有权，既不让它得到安宁，也不让它得到休息，直到我看见它到处受到诅咒为止。关于所有权，我已经发表的话还不到我要说的一半，并且最精彩的部分也还没有发表出来。如果有谁不是用退却而是用其他方法战斗的话，那就让所有权的随从武士准备每天经受一次新的示威和控诉吧；让他们不是披挂着诡辩而是武装着理智和知识走进决斗场中来吧，因为最后总会得出公平的判断的。

“我们必须享有自由，才能明白事理。单有自由就够了；但必须是那种对一切公共事务能运用理智的自由。

“可是我们还从各方面听到各种各样的、各级的当权者在叫喊：‘不要讲道理！’

“如果要求有区别的话，这里就是：——

“理智用之于公，永远应该是自由的，但用之于私则永远应当加以严格的限制。所谓用之于公，我是指用在科学和文学方面而言；所谓用之于私，就是指那种可能被民政官员或国家公务员利用的理智而说的。既然政府机器必须使之运转，以保障统一和达到我们的目的，我们就不应进行推理；我们必须服从。但是，根据这一观点而必须消极服从的同一个人，有权以公民和学者的资格发言。他可以诉诸公众，把他对于四周或他上面的等级中所发生的事件的看法向公众提出，但要注意避免那种应该受到惩罚的冒犯行为。

“所以，你愿意怎样推理就怎样推理吧；但是必须服从。”（康德：《略论思想自由和出版自由》。狄索的译文。）

那位伟大哲学家的这些话概括地给我说明了我的义务。我曾把标题为《什么是所有权？》的这本著作的再版工作拖延下来，以便把辩

论提高到哲学的高度，而可笑的吵闹已经把它从这个高度拉下来了；同时也希望通过一种对问题的新的提法，我可以打消善良公民们的疑惧。现在我重新开始把我的理智用之于公，并使真理得到充分的发挥。关于所有权的第一篇论文的第二版将在这封信发表之后立即付印。在另外发表任何东西以前，我将等待我的评论家的批评以及人民和平等的朋友们的合作。

到现在为止，我的言论是以我自己的名义和在我个人负责的情况下发表的。这是我应尽的义务。我曾力求促使人们去注意古人所不能发现的原理，因为古人对于揭露这些原理的科学——政治经济学——是毫无所知的。所以我已经就事实 作了证明；总之，我已经做了一个证人 。现在我的任务改变了。我还得推断那些已经宣布的事实的实际后果。检察官 的职位是我今后宜于担当的唯一职位，我将以人民 的名义来总结这个案件。

先生，我怀着对您的才干和声望所应有的一切敬意。

您的很卑微的和最忠诚的仆人，

比·约·蒲鲁东，

贝桑松学院的得奖人，

1841年4月1日 于巴黎。

附启——在4月2日那次会议期间，众议院以绝大的多数否决了著作权的法案，因为它不了解这种权利。 可是，著作权不过是大家所要了解的所有权的一种特殊的形式。让我们希望这个立法上的先例不致对平等的运动毫无益处，议会表决的结果是资本主义所有权——不可思议的、自相矛盾的、不可能的和荒谬的所有权——的废除。

---

[1] 在众议院1841年1月5日的会议上，杜福尔 [2] 先生提议根据公共利益修改征收法案。

[2] 阿尔芒·杜福尔（1798—1881），法国律师和政治家，任多届内阁阁员，并两度担任法国首相。——译者

[3] 《什么是所有权？》第4章第9个论题。

[4] Tu cognovisti sessionem meam er resurrectionem meam. 《旧约·诗篇》第139篇。（我坐下，我起来，你都晓得。）

[5] 奈美西斯，主管报应、复仇等事的希腊女神。——译者

[6] 最近，沙皇尼古拉强制他帝国内所有的工厂主在他们的厂中维持一些收容患病工人的小型医院，费用由他们自己负担，——每个医院中的病床数要和工厂的劳工人数成正比。“你们因人的劳动而得到利益，”沙皇可能向他的所有人说过，“所以你们应该对人的生命负责。”布朗基先生说过，这样的一种措施在法国是办不到的。这将是一种对于所有权的攻击——即使在俄罗斯、西蒂亚或在哥萨克人之间也难以想象的事情；可是在我们之间，在文明的最年长的几辈之间！……我深怕这种年龄上的特性归根到底可以证明是一种衰老的征象。

[7] 布朗基先生的教程，1840年11月27日的演讲。

[8] 在《马札尼埃罗》一剧中，那波利的渔民在楼厢内观众的鼓掌声中，要求对奢侈品 征收捐税。

[9] 播种田地吧，无产者；

将来前来收割的却是那个不劳而食者。

[10] “在某些国家中，某些政治权利的享受是由财产的数量来决定的。但是在这些同样的国家中，就行使这些权利所必具的资格而言，与其说财产是具有赋予性的，还不如说它是表明性的。与其说它是这些资格的原因，还不如说它是这些资格的可以揣测的凭证。”（劳西：《刑法论》）

劳西先生的说法不能由历史加以证实。财产是行使选举权的根据，不是一种资格的推定 ——一种直至最近才流行的、极端荒谬的观念——，而是一种忠实于现行秩序的保证 。选举团体是那些希望维持财产的人为了反对那些不希望维持财产的人而结成的同盟。如果有必要的话，可以有成千种文件、甚至是官方的文件来证明这一点。至于

其余的事情，现行制度不过是地方自治制的继续，这种地方自治制在中古时代的产生是与封建制度有关的——一种压迫性的、恶作剧的、充满着褊狭感情和卑鄙手段的制度。

[11] 按这就是卢梭的名字，作者表示同他熟识，不呼其姓。——译者

[12] 12月22日的讲演。

[13] 见本书注 。——译者

[14] 1841年1月15日的讲演。

[15] 1841年1月15日的演讲。

[16] 曼德林，十八世纪法国有名的盗首。——译者

[17] 布朗基先生和沃洛夫斯基先生。

[18] 那个学院——道德和政治科学学院——的四年级所提出的命题："按照现代社团的观念，劳动组织对于工人阶级会产生什么影响？"

[19] 贝桑松学院提出的命题："关于子女平分遗产的立法迄今在法国经济上和道德上所产生的后果以及将来在这些方面可能产生的后果。"

[20] IIλ ov ξία ——较大的所有权。《圣经》拉丁文本把它译成贪婪（Avaritia）。

[21] 斯塔吉拉，亚里士多德的诞生地。——译者

[22] 同样的或类似的风俗在各国都曾有过。除其他一些著作外，可参考米歇莱所著《法国法律的起源》和格林姆所著《德国法律的古制》。

[23] 百分之五十、六十和八十。——布朗基的教程

[24] 《对于罗马人的所有权的研究》。

[25] “它的贪得无厌的本性利用法律的麻痹迅速地活动着。它准备立刻去兼并任何东西。请看那个关于牛皮的有名的双关语，当牛皮被割成皮条的时候，它大到可以把迦太基的原址全部圈进去的程度……自从狄多之后；这个传说一再出现……人们对于土地就有这样的爱好。受坟墓所限制的、用人体的四肢、用大拇指、脚和手臂来丈量的土地，尽可能地与人的大小相符合。人还不以此为满足：他吁请上帝来证明那块土地是他的；他力图给他的土地定出方位，使它具有天堂的形式。……在极度陶醉的心情下，他使用那些用来形容万能的上帝的语句来形容财产——卓绝的、伟大无比的地产（fundus optimus maximus）。……他将使它变成他的卧榻，彼此永不分离，——*K北 μιγν ντο ιλ τητι*.”——米歇莱：《法国法律的起源》

[26] 品脱，英美液量名，一品脱等于中国0．56升。——译者

[27] 基佐先生认为奴隶制的取消不应单纯归功于基督教，“达到那个结果，”他说，“许多原因是必要的，即文明的其他思想和其他原理的演变。”这样一般化的论断是无法驳斥的。他本来应该指出其中的一些思想和原因，使我们可以判断，它们的根源是否完全是基督教的抑或至少是基督教的精神没有深入，因而也就没有使它们开花结果。大部分的解放宪章开头都是这句话：“为了对上帝的爱慕和我们灵魂的得救。”可是，我们是在福音公布之后才开始爱慕上帝并想到我们的得救的。

[28] 伤亡罚款（Weregild），一种因为杀死了一个人而须偿付的罚款。杀死一个伯爵是多少，一个男爵是多少，一个自由人是多少，一个传教士是多少；一个奴隶却什么也得不到。对他的赔偿是付给他的主人的。

[29] 鼓舞着自治市镇的暴虐和专权的精神没有躲开历史家的注意。“平民团的组织”，梅伊埃说，“不是从真正的自由精神出发，而是从想要免除领主所加的负担的愿望、从个人利益和对于别人的福利的羡慕……中生长出来的。每一个自治市镇或公会都反对创立任何一个别的自治市镇；并且这种精神增强到这样的一种程度，以至于英国国

王亨利五世于1432年在冈城创办了一所大学，巴黎和巴黎大学都反对这个敕令的注册。”

[30] 在精神上和它的天意的定命上，封建主义是人类的个性对于欧洲在中世纪时代就已蔓延起来的僧侣共产主义的长期反抗。在异教徒的狂欢作乐之后，利己主义被基督教引导到相反的极端——用一种无限的克己精神和对于世间欢乐的绝对漠视来冒它自己生命的危险。封建主义是起着平衡作用的力量，这种力量曾把欧洲从宗教公社和摩尼教派相结合的势力下挽救出来。那些摩尼教派自第四世纪起就以不同的名称在不同的国家中萌芽起来。现代的文明，在关于人身、婚姻、家庭和国家等观念的确立上，是应当归功于封建主义的。（关于这个论题，参阅基佐：《欧洲文明史》。）

[31] 在1830年7月和以后的岁月中，这点就变得明显了，在这个时期，拥有选举权的资产阶级为了要控制国王而完成了一次革命，并为了约束人民而镇压了叛乱。资产阶级利用陪审官、地方长官、它在军队中的地位和它的市政机关中的专制主义，统治着国王和人民。比任何其他阶级更为保守和更为退化的，就是资产阶级。制造内阁和推翻内阁的，就是资产阶级。摧残上议院的势力并在不满时即推翻国王的，就是资产阶级。国王正是由于想取得资产阶级的欢心才使自己失去民心的。对于人民的希望感到烦恼并阻碍改革的，就是资产阶级。资产阶级的报纸是向我们宣传道德和宗教，同时却又为自己保留着怀疑主义和冷淡态度的报纸；它们攻击个人负责的政府，并且赞成不让那些没有财产的人享有选举权。资产阶级宁可接受任何事情而不愿无产阶级解放。一旦它认为自己的特权受到威胁时，它就立即和王权团结起来；谁不知道，就是在这种时刻，这互相对立的两方面才停止争吵的呢？……这是一个所有权的问题。

[32] 最近，一位非常值得尊敬的议会议员高奇埃先生在讲坛上发表了同样的见解。“大自然，”他说，“没有把地产给予人们。”如果把只能指明一个种类的形容词土地 的改为可以说明整个属类的形容词资本主义的 ，那么高奇埃先生就变成一个平等主义者 的信徒了。

[33] 一位比较法的教授勒米尼埃先生更趋极端。他竟敢说，国家拿走了教士的全部财产，不是因为懒惰 ，而是因为不相称 。“你们曾使世界文明，”这位平等的提倡者在对教士讲话时高声说，“就是为了

这个缘故你们得到了财产。在你们手中，它们立即成为一种工具和一种酬报。可是现在你们不应当得到它们，因为你们早就不再使任何事物文明了。……”

这个立场和我的原理是完全符合的，我衷心赞成勒米尼埃先生的愤怒；但是我不知道曾否有过一个所有人确实因为他是不相称 而被剥夺了财产；尽管这件事情看起来很合理、合乎社会性、甚至很有益处，它却是和财产的用途和惯例完全相反的。

[34] 《论时效》。

[35] 《法国法律的起源》。

[36] 尊敬自己的父母，感激自己的恩人，既不杀人也不偷窃，这些都是内在感觉的真理。服从上帝胜于服从人，使人各得其所应得；整体大于部分、直线为两点间最短的途径，这些都是直觉的真理。两者都是先验的：但是前者是被良心所感觉到的，并且只意味着心灵的单纯动作；后者则是被理智所觉察到的，意味着比较和关系。总之，前者是情感，后者是观念。

[37] 阿尔芒·卡勒尔可能是赞成首都设防的。《国民报》曾经一再把它的老编辑的姓名同拿破仑和服邦的姓名并列起来。这种把一个反人民的政客从坟墓里发掘出来的做法说明什么呢？它说明了，阿尔芒·卡勒尔希望使政府成为一种个人的和不能移动的、但通过选举产生的财产，并且说明了他希望这个财产不是由人民而是由军队选举产生的。卡勒尔的政治体系不过是罗马执政官的卫队的改组。卡勒尔也憎恶公民。在七月革命中他感到悲哀的，据说不是人民的叛乱，而是人民的战胜兵士。这就是为什么卡勒尔在1830年之后永远不肯支持爱国者的缘故。他曾问道：“你们是不是用几个旅团来回答我？”阿尔芒·卡勒尔把军队——军权——当作法律和政府的基础。这个人无疑地在他的内心有一种道德感，但是他肯定没有正义感。如果他还活在世上，我也要大胆地指出这一点来。自由不会有比卡勒尔更大的敌人了。

据说，在这个关于巴黎设防的问题上，《国民报》的编辑部是不同意的。这就可以证明，如果需要证明的话，一家报纸可以造成错误和撒谎，而谁也没有资格去控告它的编辑人员。一家报纸是一种抽象的存在，实际上没有一个人对它负责，它之所以能够存在全靠互相让

步。这个观念应当使有地位的公民感到害怕，他们因为抄袭报上的意见，认为他们是属于一个政党的，而丝毫没有怀疑他们实际上并没有首脑。

[38] 在沃洛夫斯基先生所宣读的一篇很短的文章中，路易·勃朗先生实质上是说：他不是一个共产主义者（这是我不难相信的）；攻击所有权的人一定是疯子（但他没有说明理由）；谨防把所有权和它的弊害混淆起来是很必要的。当伏尔泰推翻基督教的时候，他曾经一再公开地说，他对宗教没有憎恶而只是反对它的流弊罢了。

[39] 比埃尔·高乃依（1606—1684），法国杰出的剧作家，十七世纪古典主义剧作的创始者，著有悲剧《西得》、《贺拉西》、《庞培之死》等。——译者

[40] 在作家和艺术家之中，所有权的狂热达到了顶点，奇怪的是，我们的立法者和文人竟以心安理得的态度来关爱这种毁灭性的热情。有一个艺术家出卖一幅画，接着在交货以后借口他在出卖原本时没有出卖他的图案，擅自阻止购买人卖出雕版。在玩赏者和艺术家之间关于事实和法律就发生了争执。教育部大臣维叶门先生在人们向他征求关于这个特殊案件的意见时，认为画家是有理的；不过在契约中本来应当特别保留图案的所有权：所以实际上维叶门先生承认那位艺术家有权出让他的作品同时又有权防止它传布；这样就与法律上的定理相矛盾：一个人不能同时让与和保留。维叶门先生是一个奇特的理论家！一个含糊的原理导致谬误的结论。维叶门先生不是放弃那个原理，而是赶快承认那个结论。在他看来，归谬证法（reductio ad absurdum）是一个令人信服的论证。这样，他就成为著作权的官方辩护人，确实可以得到一帮游手好闲者的谅解和支持，而这些人则是著作界的耻辱和公共道德的祸患。那么，维叶门先生为什么如此热衷于充当著作界的领袖，在参政院中为了著作界的利益扮演特里索旦的角色，并成为一帮自称为文人的败类的助手和同伙呢？这些败类十多年来是费尽心机来破坏公众的精神并通过歪曲思想来腐蚀人心而获得可悲的成就的。

矛盾中的矛盾！“天才是世界上伟大的平等论者，”德·拉马丁先生高呼说，“所以天才应该是一个所有人。著作权是民主政治的财富。”这不幸的诗人，当他不过是乱吹一气时，却自以为是渊博的。他的辩

才不过是把那些互相冲突的概念成双地结合在一起：圆的方形、黑暗的太阳、堕落的天使、传教士 和爱情、思想 和诗文、天才 和财富、公平 和所有权 。作为答复，让我们告诉他，他的心是一个黑暗的发光体；他的每一篇讲话是一种杂乱无章的配合；无论是在诗篇或散文中，他所有的成就全靠采用非常的事物来处理最普通的命题。

《国民报》在答复德·拉马丁先生的报告时，力求证明著作权具有一种与不动产迥不相同的性质；好像所有权的性质是以它所影响的对象而不是以它行使的方式和它存在的条件为转移似的。但是《国民报》的主要目的是要取得一部分所有人的欢心，这些人对于所有权的扩张感到烦恼：这就是为什么《国民报》反对著作权的缘故。它是否愿意斩钉截铁地告诉我们它是赞成平等还是反对平等呢？

[41] 留契里奥·瓦尼尼（1585—1619），意大利哲学家，由于他具有唯物主义和反宗教的思想并且抨击封建制度，在图卢兹受宗教裁判，处以火刑。他的最重要的著作《论大自然的神奇秘密——世人的女王和女神》（1617年）公开宣传无神论。——译者

[42] 勒鲁先生由于他曾经给财产进行辩护而在一个刊物上受到了崇高的赞美。我不知道这位辛苦的、涉猎颇广的学者是否对那颂扬感到高兴，但是我知道得很清楚，如果我处于他的地位，我是会为理智和真理悲叹的。

另一方面，《国民报》则嘲笑了勒鲁先生和他关于财产的观念，用无谓的重复 和幼稚 等评语加以指摘。《国民报》不愿进行了解。有必要引起这家报纸的注意，它没有权利去嘲弄一位固执己见的哲学家，因为这家报纸本身就没有一种学说。《国民报》根本是阴谋家和叛徒的养成所。它屡次坚持要警告它的读者。这张民主主义的报纸与其悲叹它的一切没有尽到职责的地方，还不如对它自己进行谴责，坦白承认它的理论的肤浅。这个宣传人民利益和选举改革的机关报什么时候才不再雇用怀疑派和散播疑惑呢？我不必详加推论就可以打赌，那位批评勒鲁先生的莱翁·杜罗歇先生是某一个资产阶级的甚或贵族阶级的报纸的匿名的或用假名的编辑。

[43] 费加罗（1809—1837），西班牙讽刺作家、剧作家和杂文作家马里亚诺·何塞·德·拉尔腊的笔名。——译者

[44] 贝桑松的《公正报》。

[45] 约瑟夫·祈罗姆·勒·弗朗赛·德·拉朗德（1732—1807），法国天文学家，曾任法国天文台台长，研究行星理论，著有《天文学专论》、《法国天文史》以及关于航海的论文多种。——译者

[46] 阿里乌斯教徒否认基督是神。半阿里乌斯教徒和阿里乌斯教徒之间只有若干微妙的不同之处。比埃尔·勒鲁先生由于把耶稣基督看做是一个人，但认为在他的身上已注入了上帝的精神，因而他是一个真正的半阿里乌斯教徒。

摩尼教徒承认有两个并存的和永恒的主体——上帝和物质、精神和肉体、光明和黑暗、善和恶；但是与妄图把两者调和起来的傅立叶主义者不同，摩尼教徒对物质进行斗争，并竭尽全力通过谴责婚姻和禁止生殖来摧毁肉体——可是这并不妨碍他们耽湎于最强烈的欲念所能想象到的一切淫乐；在这最后一点上，傅立叶主义者的道德上的倾向是完全同摩尼教派一样的。

神授派教徒和初期的基督教徒没有区别。像他们的名称所表明的那样，他们把自己看做是具有灵感的。傅立叶对于梦游病者的视觉持有独特的见解，相信有可能把催眠术的力量发展到那种能使我们同看不见的存在物相交谈的程度；如果他还活着的话，他也可能被当作一个神授教派的教徒的。

亚当派教徒出于贞洁的动机，举行完全裸体的礼拜仪式。让·雅克·卢梭把感官的静止状态当作贞洁，认为朴实不过是欢乐的一种净化的表现，他是倾向于亚当派的。我知道有这样一种宗派，它的成员通常穿着女神维纳斯的出浴服装庆祝他们的圣餐礼。

前亚当派的教徒相信在亚当以前人就已经存在的。我曾遇到一个前亚当派的教徒。老实说，他是一个聋子并且是一个傅立叶主义者。

庇雷杰厄斯派教徒否认天惠，把善行的全部功绩归诸自由。傅立叶主义者教导说：人的本性和情欲是善良的，这和庇雷杰厄斯派的说法是相反的；他们把一切归功于天惠而丝毫不归功于自由。

索西奴斯派教徒在其他一切方面是自然神论者，承认有一次原始的启示。如今很多人是索西奴斯派，但他们并不知道自己是这种教派，并且以为他们的见解是新的。

新基督教教徒是一些因为基督教拥有钟铎和教堂而对它表示崇拜的脑筋简单的人。新基督教徒具有卑鄙的灵魂、颓废的精神、放荡的思想和情感，特别追求外表上的形式，并且像他们爱慕女人那样赞扬宗教的自然美。他们相信即将到来的启示和天主教教义中基督的变貌。他们将在法郎斯特尔里的伟大场面中歌唱弥撒。

[47] 应当了解的是，上面只是谈到傅立叶的道德和政治的学说——这些学说像所有哲学的和宗教的体系那样，是从社会本身获得它们的根源和存在的理由的，因此是值得加以研究的。我把傅立叶和他的宗派关于宇宙进化论、地质学、博物学、生理学和心理学的特殊理论，留待那些认为有责任认真驳斥"蓝胡子"和"驴皮"等荒唐故事的人去注意。

[48] 斐利西德·罗贝尔·德·拉门奈（1782—1854），法国教士兼哲学家，《前途》和《人民制宪报》报刊的创办人，提倡在宗教问题上可以自由讨论的政策，遭到教士们的反对和谴责。他的卷帙巨大的哲学著作是《论对宗教问题的漠不关心》（共四卷）。——译者

[49] 路易·加布里埃·德·包纳德子爵（1754—1840），法国政治家兼哲学家，法国革命时期逃亡国外，1806年回国，1806年在拿破仑手下任教育部长，主张极端的保守政策。——译者

[50] 一位给激进派报刊写稿的作者，路易·雷博先生，在他那本《当代改革家研究》的著作的序言中说："谁不知道道德是相对的呢？除了少数很显著是出于本能的伟大的思想感情之外，人类行为的衡量尺度是随着国家和气候的不同而发生变化的，只有文明——种族的进步教育——能够导致普遍的德性……绝对存在不是我们的因事而异的和有限的本性所能理解的；绝对存在是上帝的秘密。"愿上帝使路易·雷博先生能够躲开邪恶！但是我不禁要指出，政治上一切变节者都是以否认绝对存在为出发点的，这种否认实际上就是否认真理。一个表示相信怀疑论的作家和激进的见解有什么共同之处呢？他对他的读者有什么话可说的呢？他有什么权利给当代的改革家作出判决呢？雷博先

生以为摹仿一下法学家的一种由来已久的傲慢态度就显得更加聪明似的，并且以为可以用来作为辩解的理由。我们全都有这些弱点。但是使我感到惊奇的是，像雷博先生这种研究各种体系 的绝顶聪明的人居然看不到他应当首先认识的事情——即，那些体系是人类的思想向绝对存在的迈进。

[51] 埃德加·基内（1803—1875），法国作家兼政治家，曾在德国研究哲学，并广泛游历希腊、意大利和西班牙等国。著有《意大利革命》、《奴隶们》、《1815年战争史》、《新精神》等。——译者

[52] 德·拉厄·科尔默南（1788—1868），法国律师兼政论家，著有《行政法》、《村治问题》等。——译者

[53] 公元前480年在萨拉密斯岛附近古希腊的舰队（350艘）和波斯舰队（800艘）之间的海战。希腊人利用自己军舰的机动性采取了冲撞和接舷战的战术，使波斯人遭受重大损失。这一战役对于希腊人获得最后胜利具有巨大意义。——译者

[54] 西米斯托克利斯（前527？—前460？），雅典政治家兼将军，曾劝使雅典人增强海军力量，公元前480年指挥雅典舰队在萨拉密斯岛附近战胜了波斯人。——译者

[55] 罗马女神，手艺和艺术、学校教师和医生的保护神，人们一般把她与希腊女神雅典娜混为一谈。按雅典娜是战争和胜利的女神，又是智慧、知识、艺术和技艺的女神，被推崇为雅典城的守护神。——译者

[56] 普罗克鲁（410—485），古希腊的神秘主义哲学家，晚期新柏拉图主义的代表人物。——译者

[57] 人们不断地说，选举的改革不是目的，而是手段。这是没有疑问的；但是目的是什么呢？为什么不对它的目标提供一个毫不含糊的解释呢？如果人民事先不知道他们选举代表的宗旨以及他们委托给那些代表的任务的目标，他们怎能选择自己的代表呢？

但是，据说，那些被人民选举出来的人的工作本身就是去找出改革的目标。

这是一种诡辩。什么东西会阻碍那些将来可能当选的人首先去寻求这个目标，然后，在他们找到以后，又使他们不能让人民知道这个目标呢？改革家们说得好，如果改革选举的目标仍然是很不明确的话，那么这种改革不过是把权力从一些小暴君的手中移转到另外一些暴君手中的手段。我们已经知道，一个民族由于贸然相信它只是在遵从它自己的法律，可能受到怎样的压迫。在一切国家中，普选的历史就是自由权被群众和在群众的名义下受到限制的历史。

还有，如果选举改革在其目前形式下是合理的、可以行得通的、可以为纯洁的良心和正直的思想所接受的话，那么支持它的人即使对它的目标是无知的，或许还是可以原谅的。但是，不；那个请愿书的原文什么也没有确定，没有作出任何区别，也不要求条件和保证；它确定了没有义务的权利。“每一个法国人是选举人和公职候选人。”好像就是说：“每一把刺刀都是有智慧的，每一个野蛮人都是文明的，每一个奴隶都是自由的。”以它空泛的概论来说，那个改革的请愿书是抽象概念中最薄弱的，或者可以说是最高形式的政治背叛。因此，开明的爱国者们彼此互不信任和互相轻视。当今最激进的作家，——他的经济学说和社会学说都无可比拟地是最先进的，——勒鲁先生采取了反对普选和民主政府的大胆立场，并且写了一篇批评卢梭的极深刻的文章。这无疑地说明了勒鲁先生何以不再成为《国民报》的哲学家的缘由。这个报纸像拿破仑一样，不喜欢思想家。可是，《国民报》应当懂得，谁反对思想，谁就会被思想所消灭。

[58] 比埃尔·贝朗热（1780—1857），法国抒情诗人，在政治见解上同情自由派。——译者

[59] 公元前五世纪的希腊美女。——译者

译名对照表

Ⅰ．人地名对照表

三画

大卫 （David）

马拉 （Marat）

马盖尔，罗贝尔 （Macaire，Robert）

马卡洛克，约翰·腊姆赛 （Mac Culloch，John Ramsay）

马尔萨斯 （Malthus）

马里乌斯 （Marius）

马拉斯特，阿尔芒 （Marrast，Armand）

四画

比萨 （Pisa）

比利牛斯山脉 （the Pyrenees）

孔德，弗朗斯瓦·沙尔·路易 （Comte，François-Charles-Louis）

孔西台朗 （Considérant）

巴比伦 （Babylon）

巴贝夫 （Babeuf）

巴拉圭 （Paraguay）

巴斯夏 （Bastiat）

巴斯托雷 （Pastoret）

巴比尼埃努斯 （Papinianus）

巴仑-杜夏特莱 （Parent-Duchatelet）

尤斯塔歇 （Eustache）

以扫 （Esau）

瓦尼尼，留契里奥 （Vanini，Lucilio）

贝尔多，爱美 （Berthod，Aimé）

贝荣纳 （Bayonne）

贝桑松 （Besançon）

贝朗热，比埃尔 （Béranger，Pierre）

贝雷耐 （Perennés）

贝尔格曼 （Bergmann）

贝仑-唐丹 （Perrin-Dandin）

贝里公爵夫人 （La Duchesse de Berry）

贝尔蒂纳克斯 （Pertinax）

贝纳蒂克图斯 （Benedictus）

冈城 （Caen）

乌纳穆诺，米盖尔·德 （Unamuno，Miguel de）

五画

宁录 （Nimrod）

古尚，维克多 （Cousin，Victor）

圣山 （Mons Sacer）

圣西门 （Saint-Simon）

圣保罗 （St．Paul）

圣康坦 （Saint-Quentin）

圣路易 （Saint Louis）

圣巴西勒 （Saint Basile）

圣让达克 （Saint Jean d'Acre）

圣祁罗姆 （Saint Jérôme）

圣克来门 （Saint Clément）

圣克劳德 （Saint-claude）

圣西普里安 （St．Cyprian）

圣奥古斯丁 （Saint Augustine）

圣安布鲁阿士 （Saint Ambroise）

圣让克里索斯多姆 （Saint Jean-Chrysostome）

尼禄 （Nero）

尼古尔 （Nicole）

尼古拉 （Nicholas）

尼尼微 （Niniveh）

尼赫迈 （Nehemiah）

加来 （Calais）

加尔尼埃巴杰斯 （Garnier-Pagès）

卢梭，让·雅克 （Rousseau，Jean-Jacques）

布尔奇，米歇尔·德 （Bourges，Michel de）

布恰南 （Buchanan）

布朗基，阿道夫 （Blanqui，Adolphe）

布歇兹 （Buchez）

布尔戈尼 （Bourgogne）

布罗卡尔 （Brocard）

布鲁土斯 （Brutus）

弗鲁伦 （Flourens）

弗洛伦斯 （Florence）

弗朗歇-孔戴 （Franche-Comté）

卡居斯 （Cacus）

卡勒尔，阿尔芒 （Carrel，Armand）

卡提利纳 （Catilina）

卡里克利斯 （Callicles）

卡西奥道路斯 （Cassiodorus）

包胥埃 （Bossuet）

包梯埃 （Pothier）

包纳德子爵，路易·加布里埃·德 （Bonald，Vicomte Louis Gabriel de）

台阿纳 （Tyana）

台西利埃 （Dessirier）

台达留斯 （Daedalus）

台夏尔登，阿尔都尔 （Desjardins，Arthur）

台尔米努斯 （Terminus）

台莱马克斯 （Telemachus）

台奥奇尼斯 （Diogenes）

皮拉斯基人 （Pelasgians）

皮涅 罗费雷拉 （Pinheiro-Ferreira）

叶卡特琳娜二世 （Екатерина II）

艾奈肯，安都昂·路易·玛丽 （Hennequin，Antoine-Louis-Marie）

艾奈肯，维克多·安都昂 （Hennequin，Victor-Antoine）

六画

米兰 （Milan）

米尼 （Migne）

米涅 瓦（Minerva）

米歇莱 （Michelet）

米尼聂乌斯 （Menenius）

西农 （Sinon）

西顿 （Sidon）

西西里 （Sicily）

西密斯 （Themis）

西塞罗 （Cicero）

西蒂亚 （Scythia）

西哀耶斯，艾曼纽尔·约瑟夫 （Sie-yès，Emmanuel Joseph）

西斯蒙第，德 （Sismondi，de）

西米斯托克利斯 （Themistocles）

毕丰，若尔日 （Buffon，Georges）

毕达哥拉斯 （Pythagoras）

亚当 （Adam）

亚哈 （Ahab）

亚历山大 （Alexander）

亚拿尼亚 （Ananias）

亚吉西老斯 （Agesilaus）

亚里士多德 （Aristotle）

亚历山大里亚 （Alexandria）

亚里斯泰提斯 （Aristides）

休伦 （Huron）

吉约姆 （Guillaume）

托勒密 （Ptolemy）

托斯卡那 （Tuscany）

达米容 （Damiron）

达达尼尔 （Dardanelles）

达朗贝尔 （d'Alembert）

达谟克利斯 （Damocles）

达尔布里埃奇 （Tarbouriech）

朱匹忒 （Jupiter）——即宙斯（Zeus）

多米埃 （Daumier）

伏尔泰 （Voltaire）

优里赛斯 （Ulysses）

安提乌姆 （Antium）

安东尼乌斯 （Antonius）

色西提斯 （Thersites）

伊狄发斯 （œdipus）

伊丽莎白 （Elisabeth）

伊壁鸠鲁 （Epicurus）

伊特鲁里亚 （Etruria）

华尔维尔，布里索·德 （Warville，Brissot de）

华伦蒂尼安 （Valentinian）

伦巴迪亚 （Lombardy）

许曼 （Humann）

吕埃莱 （Ruellet）

吕克索尔 （Luqsor）

七画

苏拉 （Sulla）

苏格拉底 （Socrates）

劳西 （Rossi）

杜当，约瑟夫 （Dutens，Joseph）

杜诺 （Dunod）—即弗朗斯瓦·伊格纳斯·杜诺·德·沙尔纳日（François-Ignace Dunod de Charnage）

杜兰东，亚历山大 （Duranton，Alexandre）

杜利埃 （Toullier）

杜罗歇，莱翁 （Durocher，Léon）

杜普来 （Duprez）

杜福尔，阿尔芒 （Dufaure，Armand）

杜韦尔热 （Duvergier）

杜奴瓦耶 （Dunoyer）

杜帕尔克 （Duparc）

杜马尔赛 （Dumarsais）

杜勒里宫 （Palais des Tuileries）

杜夏台尔伯爵 （Comte Duchâtel）

李维，狄特 （Livius，Titus）

李特利 （Littré）

李嘉图，大卫 （Ricardo，David）

里昂 （Lyons）

里本勋爵 （Lord Ripon）

希波 （Hippo）

希罗多德 （Herodotus）

伽图 （Cato）

伽利略 （Galileo）

狄多 （Dido）

狄索，克劳德·约瑟夫 （Tissot，ClaudeJoseph）

努马 （Numa）

汪达尔 （Vandal）

沙维尼，德 （Savigny，de）

沃尔夫 （Wolf）

沃洛夫斯基 （Wolowski）

克莱尔 （Clerc）

克利苏斯 （Crœsus）

克洛维斯 （Clovis）

克劳第乌斯 （Claudius）

克里斯普斯 （Crispus）

那波利 （Naples）

伯沙撒 （Balthasar）

亨利五世 （Henry V）

君士坦丁 （Constantine）

君士坦丁堡 （Constantinople）

庇雷杰厄斯 （Pelagius）

麦罗温王朝 （Mérovingiens）

纳尔西苏斯 （Narcissus）

库能格里台纳 （Cunin-Gridaine）

八画

法盖，艾米尔 （Faguet，Emile）

法兰克 （Frank）

法尔萨鲁斯 （Pharsalus）

法布里西乌斯 （Fabricius）

法朗西斯一世 （François I）

波河 （the Po）

波尔多 （Bordeaux）

波伦亚 （Bologna）

波埃蒙德 （Bohémond）

波尔塔利斯 （Portalis）

雨果，维克多 （Hugo，Victo）

杰逊 （Jason）

奇洛 （Giraud）

奇里庸 （Geryon）

服邦 （Vauban）

房多姆 （Vendôme）

拉丰登 （La Fontaine）

拉布赖 （Laboulaye）

拉尔腊，马里亚诺·何塞·德 （Larra，Mariano Jose de）

拉门奈，斐利西德·罗贝尔·德 （Lamennais，Felicité Robert de）

拉马丁 （Lamartine）

拉朗德，约瑟夫·祁罗姆·勒·弗朗赛·德 （Lalande，Joseph Jérome le Français de）

拉歇尔 （Rachel）

拉栖代孟 （Lacedaemon）

拉克坦歇斯 （Lactantius）

拉奥梯埃尔，李夏尔·德 （Lahautière，Richard de）

居拉松 （Curasson）

居维埃，若尔日 （Cuvier，Georges）

居维埃，弗雷德里克 （Cuvier，Frédéric）

阿拉哥 （Arago）

阿尔诺 （Arnaud）

阿提卡 （Attica）

阿尔维赛 （Alviset）

阿里乌斯 （Arius）

阿伽门农 （Agamemnon）

阿契里斯 （Achilles）

阿格里巴，米纳尼乌斯 （Agrippa，Menenius）

阿盖尔曼 （Ackermann）

阿勒曼尼 （Alemanni）

阿斯贝夏 （Aspasias）

阿斯特莱 （Astrea）

阿尔戈诺特 （Argonautes）

阿尔卑斯山脉 （The Alps）

阿波洛尼乌斯 （Apollonius）

阿洛勃罗奇人 （Allobroges）

昂西雍 （Ancillon）

图卢兹 （Toulouse）

帕斯卡 （Pascal）

所罗门 （Solomon）

奈美西斯 （Nemesis）

孟德斯鸠 （Montesquieu）

罗墨路斯 （Romulus）

罗伯斯比尔 （Robespierre）

罗特希尔德，德 （Rothschild，de）

季斯卡尔，罗贝尔 （Guiscard，Robert）

坡舍尼亚斯 （Pausanias）

迦太基 （Carthage）

杨逊 （Janson）

该亚法 （Caiaphas）

庞培 （Pompey）

耶夫德 （Jephthah）

耶路撒冷 （Jerusalem）

凯撒 （Cæsar）

九画

洛克 （Locke）

勃朗，路易 （Blanc，Louis）

威廉 （William）

威尼斯 （Venice）

段茨，西门 （Deutz，Simon）

段茨，埃马努尔 （Deutz，Emmanuel）

美第奇，科斯姆·德 （Medici，Cosmo de）

柏拉图 （Plato）

柏拉马基 （Burlamaqui）

查理曼 （Charlemagne）

查理二世 （Charles II）

查理十世 （Charles X）

胥阿尔 （Suard）

显尔堡 （Cherbourg）

科里纳 （Corinne）

科尔默南 （Cormenin）

保路斯，尤里乌斯 （Paulus，Julius）

茹弗洛阿，泰奥多尔 （Jouffroy，Théodore）

贺拉斯 （Horace）

费加罗 （Figaro）

费德路斯 （Phædrus）

十画

高卢 （Gaul）

高乃依，比埃尔 （Corneille，Pierre）

高奇埃 （Gaugier）

泰尔 （Tyre）

泰仑都姆 （Tarentum）

哥特 （Goth）

哥白尼 （Copernicus）

夏隆，比埃尔 （Charron，Pierre）

夏尔蒙，约瑟夫 （Charmont，Joseph）

夏尔来蒂 （Charléty）

夏普沙尔 （Chapsal）

埃罗，厄内斯特 （Hello，Ernest）

埃克斯 （Aix）

埃杰克斯 （Ajax）

埃斯科巴尔 （Escobar）

埃巴米依达斯 （Epaminondas）

拿伯 （Naboth）

拿破仑 （Napoléon）

热那亚 （Genoa）

格林姆 （Grimm）

格拉古 （Gracchus）

格拉古，提贝留斯 （gracchus，Tiberius）

格鲁希 （Grouchy）

格老秀斯 （Grotius）

格雷哥里七世 （Gregory VII）

桑叔西 （Sans-Souci）

桑显士 （Sanchez）

爱丁堡 （Edinburgh）

爱德华 （Edward）

爱斯德拉斯 （Esdras）

爱德华三世 （Edward III）

特拉西，德斯杜特·德 （Tracy，Destutt de）

特罗亚 （Troy）

特里索旦 （Trissotin）

特罗普隆 （Troplong）

唐·米盖尔 （Don Miguel）

唐吉诃德 （Don Quixote）

索西努斯 （Socinus）

海奈克栖乌斯 （Heineccius）——即海奈克 （Heinecke）

荷马 （Homer）

莫诺 （Monnot）

莫里斯 （Maurice）

莫哈特拉 （Mohatra）

莫贝尔广场 （Place Maubert）

朗奇耐 （Lanjuinais）

莱茵河 （the Rhine）

莱桑德 （Lysander）

莱克古斯 （Lycurgus）

诺埃尔 （Noel）

陶奈 （Doney）

陶克维尔，德 （Tocqueville，de）

十一画

康德 （Kant）

康莫德斯 （Commodus）

密尔，詹姆斯 （Mill，James）

密尔，约翰·斯图亚特 （Mill，John Stuart）

基内，埃德加 （Quinet，Edgar）

基佐 （Guizot）

勒鲁，比埃尔 （Leroux，Pierre）

勒鲁阿，马克西姆 （Leroy，Marxime）

勒米尼埃 （Lerminier）

梭伦 （Solon）

第戎 （Dijon）

盖雅斯 （Caius）

梯也尔，路易·阿道夫 （Thiers，Louis Adolphe）

梅伊埃 （Meyer）

曼德林 （Mandrin）

笛卡儿 （Descartes）

维哥 （Vico）

维弗扬 （Vivien）

维叶门 （Villemain）

维洛默 （Villiaumé）

维纳斯 （Venus）

维琪尔 （Virgil）

维斯巴西安 （Vespasian）

萨瓦 （Savoy）

萨伊 （Say）

萨鲁斯 （Sallus）

萨拉密斯 （Salamis）

萨尔梅歇斯 （Salmasius）

菲迪亚斯 （Phidias）

十二画

普兰 （Poullain）

普利尼 （Pliny）

普卢塔克 （Plutarch）

普芬道夫 （Puffendorf）

普罗克鲁 （Proclus）

斯密，亚当 （Smith，Adam）

斯坦，达尼埃尔 （Stern，Daniel）

斯巴达 （Sparta）

斯谷巴 （Scopas）

斯卡利杰 （Scaliger）

斯芬克斯 （Sphinx）

斯宾诺莎 （Spinoza）

斯塔吉拉 （Stagirite）

斯塔埃尔，德 （Staël，de）

斯加纳列尔 （Sganarelle）

斯特拉斯堡 （Strasbourg）

斯特拉福特伯爵夫人 （Comtesse de Strafford）

雅克 （Jacob）

雅典 （Athens）

提修士 （Theseus）

提贝留斯 （Tiberius）

黑格尔 （Hegel）

傅立叶 （Fourier）

富兰克林 （Franklin）

富尔尼埃尔 （Fournière）

塔尔昆 （Tarquin）

塔西佗 （Tacitus）

蒂塔斯 （Titus）

奥什罗 （Augereau）

奥尔良 （Orleans）

奥古斯都 （Augustus）

奥尔菲斯 （Orpheus）

奥特维勒，唐克莱德·德 （Haute-ville，Tancrede de）

奥雷利安 （Aurelian）

奥奇埃-拉里贝，米歇尔 （Augé-Lari-bé，Michel）

奥林比奥道罗斯 （Olympiodorus）

鲁宾逊 （Robinson）

道尔 （Dol）

十三画

塞纳 （Seine）

塞奈卡 （Seneca）

塞克西斯 （Xerxès）

雷纳 （Rennes）

雷博，路易 （Raybaud，Louis）

雷德，托马斯 （Reid，Thomas）

路易，保尔 （Louis，Paul）

路易十三 （Louis XIII）

路易十四 （Louis XIV）

路易十六 （Louis XVI）

路易十八 （Louis XVIII）

路易-菲力浦 （Louis-Phillippe）

路易-拿破仑·波拿巴 （Louis-Napoléon Banaparte）——即拿破仑三世 （Napoleon III）

福蒂乌斯 （Photius）

歇瓦利埃，米歇尔 （Chevalier，Michel）

詹姆斯二世 （James II）

魁奈 （Quesnay）

蒙达尔特 （Montalte）

蒙达朗贝尔，德 （Montalembert，de）

蒙贝利亚尔 （Montbéliard）

十四画

赫米斯 （Hermes）

赫克里斯 （Hercules）

赫勒斯滂 （Hellespont）

蒲格来 （Bouglé）

蒲鲁东，比埃尔·约瑟夫 （Proudhon，Pierre Joseph）

蒲鲁东，让·巴蒂斯特·维克多 （Proudhon，Jean Baptiste Victor）

十五画

摩尼 （Manes）

摩西 （Moses）

撒非喇 （Sapphira）

撒玛利亚 （Samaria）

黎塞留 （Richelieu）

德罗茨 （Droz）

德萨米 （Dézamy）

德莫隆布 （Demolombe）

德·布罗萨尔将军 （le Général de Brossard）

墨尔本勋爵 （Lord Melbourne）

十六画

霍布斯 （Hobbes）

十七画

魏斯 （Weiss）

II．书刊名对照表

一画

《1815年战争史》（《Histoire de la Campagne de 1815》）

《一种哲学的概要》（《l'Esquisse d'une Philosophie》）

二画

《人民报》（《Journal du Peuple》）

《人权宣言》（《la Declaration des Droits》）

《人民制宪报》（《le Peuple Constituant》）

《人民论坛报》（《Tribun du Peuple》）

《七月王朝》（《la Monarchie de Juillet》）

《十八世纪哲学史》（《Histoire de la Philosophie du XVIIIe Siècle》）

《十九世纪的政治学家和道德学家》（《Politiques et Moralistes du XIXe Siècle》）

三画

《三个真理》（《les Trois Verités》）

《马札尼埃罗》（《Mazaniello》）

四画

《天城论》（《De Civitate Dei》）

《天文学专论》（《Traité d'Astronomie》）

《公正报》（《Impartial》）

《公法讲义》（《Cours de Droit Public》）

《公法原理》（《Principes de Droil Politique》）

《历史哲学原理》（《Principes de la Philosophie de l'Histoire》）

《什么是第三等级？》（《Qu'est-ce que le Tiers État?》）

《以民法为根据的法国法律教程》（《Cours de Droit Français Suivant le Code Civil》）

《从大革命到现在的法国社会主义史》 （《l'Histoire du Socialisme en France depuis la Révolution jusqu'à nos Jours》）

《从历史的角度评介海奈克栖乌斯的〈罗马法原理〉》（《Introduction Historique aux 〈Eléments de Droit Romain〉 d'Heineccius》）

《从古代到现在的欧洲政治经济学史和法国的工人阶级》（《l'Histoire de l'Économie Politique en Europe，depuis les Anciéns jusqu'à nos Jours et les Classes Ouvrières en France》）

《比埃尔·约瑟夫·蒲鲁东，他的一生，他的著作，他的学说》（《P．-J．Proudhon，Sa Vie，Sesœuvres，Sa Doctrine》）

《比埃尔·约瑟夫·蒲鲁东和所有权。一种对农民的社会主义》（《P．-J．Proudhon et la Propriété．Un Socialisme pour les Paysans》）

《贝里克利斯传》 （《Life of Pericles》）

五画

《正义》 （《la Justice》）

《立法论》 （《Traité de législation》）

《立法研究的引言》 （《Introduction à l'étude de la législation》）

《立宪政体的公法学原理》 （《Principes du Droit Public Constitutionnel》）

《可兰经》 （《le Koran》）

《民法论》 （《Droit Civil》）

《民主评论》 （《Révue Démocratique》）

《民法法典》 （《le Code Civil》）

《民法释义》 （《Droit Civil Expliqué》）

《民法的变革》 （《les Transformations du Droit Civil》）

《民事诉讼法》 （《Code of Civil Procedure》）

《奴隶们》 （《les Esclaves》）

《北美通讯》 （《Lettres sur l'Amerique du Nord》）

《永远管业论》 （《Traité de la Mainmorte》）

《平等主义者》 （《l'Égalitaire》）

《圣西门学说》 （《Doctrine de Saint-Simon》）

《外省人来信》 （《Provinciales》）

《对波拿巴的考察》 （《Meditation on Bonaparte》）

《对于文法分类的研究》 （《Sur les Catégories Grammaticales》）

《对于罗马人的所有权的研究》 （《Recherches sur le Droit de Propriété chez les Romains》）

《对于政治经济学的进展的推理分析》 （《Analyse Raisonnée des Progrès de l'Économie Politique》）

《弗雷德里克·居维埃的观察结果的撮要分析》 （《Résumé Analytique des Observations de F．Cuvier》）

六画

《西得》 （《le Cid》）

《忏悔录》 （《Confessiones》）

《刑法论》 （《Cours de Droit Penal》）

《行政法》 （《Droit Administratif》）

《伊里亚特》 （《Iliad》）

《伊泥易德》 （《Æneid》）

《动物界导论》 （《Introduction au Règne Animal》）

《自然法原理》 （《Principes de Droit Na-turel》）

《自然法则和政治法则的原理》 《（The Elements of Law，Natural and Politique》）

《当代改革家研究》 （《Studies of Contemporary Reformers》）

《关于所有权的论文》 （《Mémoire sur la Propriété》）——即《什么是所有权？》

《关于星期日的讲话》 （《Discours sur le Dimanche》）——即《论星期日举行宗教仪式的好处等等》

《关于所有权和盗窃的研究》 （《Recherches sur le Droit de Propriété et sur le Vol》）

《关于人的身份和关于民法法典绪论的研究，论用益权、使用权、居住权和地面权，论公产或主要是与公产有关的财产分类》 （《Traité sur l'État des Personnes et sur le Titre Préliminaire du Code Civil，Traité des Droits d'Usufruit，d'Usage，d'Habitation et de Superficie，Traité du Domaine Public ou de la Distinction des Biens Considérée Principalement par Rapport au Domaine Public》）——简称《论用益权》（《Traité des Droits d'Usufruit》）

《地球报》 （《le Globe》）

《论人道》 （《De l'Humanité》）

《论时效》 （《De la Prescription》）

《论利息》 （《De Usuris》）

《论财产》 （《Traité de la Propriété》）

《论借贷》 （《De Mutuo》）

《论货币》 （《De re Nummaria》）

《论智慧》 （《Traité de la Sagesse》）

《论世界史》 （《Discours sur l'Histoire Universelle》）

《论漠不关心》 （《Essai sur l'Indiffer-ence》）——即《论对宗教问题的漠不关心》

《论判例和立法》 （《Traité de Législation et de Jurisprudence》）

《论美国的民主》 （《De la Democratie aux États-Unis》）

《论战争与和平法》 （《De Jure Belli et Pacis》）

《论巴黎市内的卖淫》 （《De la Prostitution dans la Ville de Paris》）

《论自然法和国际法》 （《Traité du Droit de la Nature etd es Gens》）

《论带息的银行贷款》 （《De Fœnore Trapezitico》）

《论革命和宗教中的正义》 （《De la Justice dans la Revolution et dans l'Eglise》）

《论对宗教问题的漠不关心》 （《Essai sur l'Indifference en Matière de Relgion》）

《论人类不平等的起源和基础》 （《Discours sur l'Origine de l'Inégalité parmi les Hommes》）

《论财产支配权，论占有权的续篇》 （《Du Droit de Domaine de Pro-priété Joint au Traité du Droit de Possession》）

《论慈善事业和社会经济的关系》 （《Traité de la Chrité dans ses Rapports avec l'Économie》）

《论星期日举行宗教仪式的好处等等》 （《De L'Utilité de la Celebration du Dimanche，etc．》）

《论大自然的神奇秘密——世人的女王和女神》 （《De Admirandis Naturae Reginae Deaeque Mortalium Arcanis》）

《论自杀的风气和反叛精神；它们的原因和救药》 （《De la Manie du Suicide et de l'Esprit de Révolte；de leurs Causes et de leurs Remèdes》）

七画

《启示录》 （《Apocalypse》）

《时效论》 （《Traité des Prescriptions》）

《进步评论》 （《Revue du Progrès》）

《劳动组织》 （《Organisation de Travail》）

《村治问题》 （《les Entretiens de Village》）

《社会主义史》 （《Histoire Socialiste》）

《社会契约论》 （《le Contrat Social》）

《财产史》 （《History of Property》）

《财产论》 （《Traité de la Propriété》）

《评论》 （《le Censeur》）

《诉讼法法典》 （《le Code de Procé-dure》）

八画

《法学》 （《le Droit》）

《法制史》 （《Histoire de la législation》）

《法郎吉》 （《la Phalange》）

《法国天文史》 （《Histoire Céleste Fran-çaise》）

《法国语文汇刊》 （《Journal de la langue Française》）

《法国法律的起源》 （《Origines du Dro-it Français》）

《法律。试论民主制度下的法权的学说》 （《La loi．Essai sur la Théorie de l'Autorité dans la Démocratie》）

《国民报》 （《le National》）

《国王取乐》 （《le Roi S'amuse》）

《国家和政府》 （《le Paye et le Gouvernement》）

《欧洲文明史》 （《Histoire de la Civilisation en Europe》）

《欧洲的司法制度》 （《Judicial Institutions of Europe》）

《所有权的学说》 （《Théorie de Pro-priété》）

《抵押制度的分析》 （《Dissertation sur le Régime des Hypothèques》）

《实用政治经济学教程》（《Cours Complet d' conomie politique》）

《孟德斯鸠：〈论法的精神〉注释》（《Commentaire sur〈l'Esprit des Lois〉de Montesquieu》）

《英属印度史》（《History of British India》）

《垂死的基督教》（《L'Agonie du Christianisme》）

《现代法国史》（《l'Histoire de France Contemporaine》）

《试论心理学》（《Essai sur la Psych-ologie》）

《试论所有权》（《Essai sur la Propriété》）

《试论成为幸福者的艺术》（《Essai sur l'Art d' tre Heureux》）

《经济矛盾的体系》（《Système des Contradictions Économiques》）——即《贫困的哲学》（《La Philosophie de la Misère》）

《诗学的语根的量及其本质的理论》（《Théorie de la Quantité Proso-dique et de Linguarum Origine atque Natura》）

《庞培之死》（《La Mort de Pompée》）

九画

《前途》（《l'Avenir》）

《神学通论》（《Patrologie》）

《美学教程》（《Cours d'Esthétique》）

《政治经济学》（《Economie Politique》）

《政治经济学概要》 （《Elements of Political Economy》）

《政治经济学的哲学》 （《la Philosophie de l'Économie Politique》）

《政治经济学新原理》 （《Nouveaux Principes d'Économie Politique》）

《政治经济学及赋税原理》 （《Principles of Political Economy and Taxation》）

《契约和债权概论》 （《Traité des Contrats et Obligations en Général》）

《思想意识的原理》 （《Eléments d'Idé-ologie》）

《按照法典上的次序讲解的法国民法》 （《Droit Français selon l'Ordre du Code》）

《贺拉斯》 （《Horace》）

《给那出卖一个妇女的人》 （《Al'Homme qui a livré une Femme》）

十画

《爱弥儿》 （《Emile》）

《效法耶稣》 （《L'Imitation de Jesus-Christ》）

《哲学零篇》 （《Fragments Philosophiq-ues》）

《哲学杂论》 （《Mélanges Philosophiq-ues》）

《哲学简史》（《Histoire Abrégée de la Philosophie》）

《海洋自由论》（《De Mari Libero》）

《捐税的理论》（《Théorie de l'Impôt》）

《拿破仑法典》（《Code Napoléon》）

《高尔基阿斯篇》（《Gorgias》）

《通报》 （《le Moniteur》）

《通信集》 （《Correspondance》）

十一画

《黄昏集》 （《les Chants du Crépuscule》）

《商业财富论》 （《Richesse Commerciale》）

《略论思想自由和出版自由》 （《Fragment on the liberty of Thought and of the Press》）

十二画

《寓言集》 （《Fables》）

《博物学》 （《L'Histoire Naturelle》）

《奥德赛》 （《Odyssey》）

《道德哲学》 （《Philosophie Morale》）

十三画

《新精神》 （《L'Esprit Nouveau》）

《意大利革命》 （《les Revolutions d'It-alie》）

《蒲鲁东的社会学》 （《La Sociologie de Proudhon》）

十五画

《德国法律的古制》（《Antiquities of german Law》）

十六画

《辩论日报》 （《Le Journal des Débats》）

汉译世界学术名著丛书

山中来信

〔法〕卢梭 著

目录

译者前言
一、《山中来信》的写作起因
二、全书的文字布局
三、18世纪的日内瓦
四、结束语
序
第一部分
第一封信
第二封信
第三封信
第四封信
第五封信
第六封信
第二部分
第七封信
第八封信
第九封信
简明年谱
后 记
返回总目录

译者前言

卢梭的《山中来信》共九封信，信中讲述的，不是山中景色，而是“涉及全国人民利益的大事”[注1]。这九封信，实际上是九篇政治论文，是18世纪论战类文章中的一部杰作，其笔法之明快和产生的效果之巨大，读之往往令人想起17世纪同类文章中的另一杰作：《致一位外省友人书》。[注2]

《致一位外省友人书》是1665年帕斯卡尔[注3]为支持冉森派教士而发表的一部作品；在冉森派与耶稣会的论战中，冉森派屡落下风，直到帕斯卡尔的《致一位外省友人书》发表后，才扭转战局，反败为胜。关于此事，拙译帕斯卡尔《覃思集》的译后记中有这样一段话：“想当年，一病弱之帕斯卡尔孤身与教徒遍布全法国的耶稣会作战，仅几封信，就好似几颗重磅炮弹，不仅打蒙了学问渊博的神学院经师，而且还惊动了法国政府，甚至炮声还传到了罗马教廷，竟致后来法国一个地方的高等法院只好下令将书焚毁。下令焚毁，就是此书取得轰动效应的证明。”[注4]

同样，1764年，卢梭也以一多病之躯[注5]孤军作战，在日内瓦的公民和有产者们为一方与日内瓦的政教两界权威人士为另一方的论战中，他为支持前者而发表的《山中来信》也好似几颗重磅炮弹，在日内瓦的公民和有产者们屡遭败北的时候，仅几封信就不仅扭转了战局，而且在日内瓦还引发了一场政治大地震，使实际掌握日内瓦政府权力的小议会几乎倒台，以致不得不下令将此书当众焚毁。[注6]下令将此书当众焚毁，就是此书取得轰动效应的明证。

一本薄薄的《山中来信》为什么会产生如此大的效果？它的作者采取了哪些战略和战术？它在哪一点上击中了对方的要害？书中有哪些论点值得我们今天深思？所有这些，都将成为我们深感兴趣的话题。

一、《山中来信》的写作起因

卢梭为什么要写《山中来信》这本书？这要从他的《爱弥儿》一书谈起。

1762年5月，《爱弥儿》问世不久，巴黎警察局就奉命查禁此书；6月9日，巴黎高等法院签发逮捕令捉拿卢梭，逼得卢梭不得不连夜逃离法国；6月19日，巴黎高等法院下令将《爱弥儿》当众焚毁。6月19日日内瓦小议会也步巴黎的后尘，将《爱弥儿》连同《社会契约论》一起撕成碎片焚烧，并下达命令："只要《爱弥儿》的作者一踏上日内瓦的领土，就立即逮捕。"

卢梭是日内瓦的公民。日内瓦的公民和有产者们认为，不经过审讯就下令逮捕一位公民，是不符合法律程序的，是践踏法律的违法行为。法律受到践踏，就不只是事关卢梭一个人的问题，如果容许小议会开此恶劣的先例，则全体人民的自由和人身安全就无法保障。于是纷纷表示抗议，在短短的两个月内就三次派代表团向小议会郑重提出《意见书》，要求撤销对卢梭的逮捕令，而小议会则利用手中的"否决权"，对公民和有产者们的《意见书》不是三言两语加以驳斥，就是干脆置之不理，最后由总检察长特农香匿名发表一本题名为《乡间来信》的小册子作为对公民和有产者们《意见书》的总的答复。果然，特农香的《乡间来信》一发表，公民和有产者们就被打得"哑口无言"。关于当时公民和有产者们阵脚大乱的情形，卢梭后来在《忏悔录》中有如下一段描述：

> 争吵的双方都发表了许多小册子，大打笔墨仗。正当双方打得难解难分之时，《乡间来信》这本支持小议会的小册子突然问世，一下子就把反对派打得哑口无言，有一段时间几乎溃不成军。这本小册子写得实在好；……它出自总检察长特农香之手。此人聪明干练，对共和国的法律和重大国策十分精通。大地一片沉寂。

> 反对派消沉一段时间之后，……把眼睛转过来望着我，认为只有我才能与那样的对手较量，并把他打倒在地。……在他们的敦促下，我便答应了承担这个批驳《乡间来信》的工作。首先，我要在文章的标题上与他们唱对台戏，我针锋相对地用《山中来信》作为我的文章的标题。注7

> 《山中来信》这本书，就是在这样的背景下产生的。

从卢梭的这段话中可以看出，他承担的这一工作是很艰巨的，因为对方是日内瓦政法部门的一位高官，对日内瓦的法律和重大国策十分精通;相反，卢梭只是一介平民，自1728年还不满十六周岁时就离开了日内瓦，在国外漂泊了大半生，不仅对日内瓦的政治、宗教和社会等各方面的情况已十分隔膜，而且正在逃亡途中，手中没有有关的资料可查，仅凭反对派即书中所说的持不同意见者们提供的一点材料，想与官居总检察长的特农香对垒，其困难之多和风险之大可想而知；万一胜不过对方，则日内瓦的公民和有产者们必将全军覆没，从此坠入万劫不复的深渊。较量的结果，卢梭胜利了。他选好时机，在1765年1月日内瓦举行选举前夕发表此书，为日内瓦的公民和有产者们提供了一个有力的理论武器，成功地反击了《乡间来信》和它所支持的小议会的图谋。

二、全书的文字布局

全书分两部分：第一部分和第二部分。第一部分论述的是神学和法学问题，第二部分论述的是政治问题。第一部分计六封信；前五封信集中为他自己的宗教信仰和他的著作《爱弥儿》辩护。他认为，在有关他的信仰问题上，只有教规督导委员会才有权审理，小议会在教规督导委员会未审理前对他发布的逮捕令是不符合法律程序的，是非法的、无效的。至于说到他的《爱弥儿》中的那篇《信仰自白》，他认为其中讲述的都是有益世人的言论。他说："只要稍微观察一下在我这本书出版时的欧洲的宗教状况，你（指收信人——引者）就会发现这本书定将到处大受欢迎……一本不指摘谁和不排斥谁的书，谁读起来会不高兴呢？……它让每个人都诚心遵奉自己的信仰而且不干扰别人的信仰，人们到处都敬奉上帝，爱邻人，服从法律；这样一本把良好的宗教的种种要义全都讲得详详细细的书，谁不喜欢读呢？"注8

在第二和第三封信中，他用了很长的篇幅谈论《圣经》中所说的"奇迹"问题。他说：耶稣基督宣讲的是真理，不需要用什么奇迹来证明他的使命；把《圣经》中的那些关于奇迹的荒诞不经的话都通通删去，则全世界的人都会对耶稣基督顶礼膜拜了。

第六封信是全书文字最短的一封信；信中谈论的是他的《社会契约论》。由于《乡间来信》的作者没有对这本书提出明确的指摘，所以卢梭无从对这位作者做出具体的反驳，只简述了一下《社会契约论》的要点，并提出一个令他感到十分奇怪的问题。他说他的书探讨的是一般的政治问题，而日内瓦的小议会却说它是旨在推翻各国的政府。他问：如果这本书真是像小议会所说的那样的话，为什么它"没有遭到任何一个国家的禁止"呢？他说他在书中"只宣扬了一个政府，把这个政府作为楷模，然而就唯独我所宣扬的这个政府下令把它烧了，……这岂不是很奇怪的吗？"注9

第二部分的三封信讲的是两个主题：一个是着重剖析日内瓦的公民和有产者们当前的处境及改变此种处境的途径；另一个是详细揭露小议会破坏法律的手段及如何防止小议会窃夺大议会的立法权力。

他告诉日内瓦人："既然已经知道你们的处境已经坏到不能再坏的地步，你们就应当起来果断行动。……当前的问题不是空谈而是行动；如何选择对策，这不是什么大问题，即使所选的对策不好，你们也要大家共同执行。只要你们共同执行，它就会变成好对策；只要你们齐心协力去做，你们就会把一切该做的事情做得非常圆满。以上就是我的忠告。我以提忠告开始写这几封信，也以提忠告结束这几封信。"注10

一本书的谋篇布局，是与作者要达到的目的分不开的。卢梭从他个人谈起，他说他"谈论的问题虽小，但想达到的目的却很大。"注11他谈他个人，但他不是为他个人的利益辩护；他谈他个人的时候，也想起了日内瓦人。他说："在谈及我个人的时候，我想到了你们。你们的问题同我的问题是如此紧密地联系在一起，以致，只要解决了其中的一个，也就解决了另一个。"注12

这段言简意赅的话，概括了作者的目的。《山中来信》就是为达到这一目的而作的。

三、18世纪的日内瓦

最后，简要回顾一下18世纪的日内瓦，看一看《山中来信》是在怎样一个历史背景下发表的，这对我们了解它对当时日内瓦的政治生活和社会生活产生的影响，是有用的。

关于18世纪的日内瓦，首先要数达朗贝尔1757年发表在《百科全书》第7卷中的词条《日内瓦》对它讲述得最详细；他说：

> 这是一件非常奇怪的事情：一个仅有两万四千公民的城市，在它零零散散的土地上总共不到三十个村庄，也公然是一个主权国家，是欧洲最繁荣的城市之一。它以享有自由和善于经商而成为富国。在它的周围，战争从来没有间断过，但它一点也不感到战火纷飞之苦；那些震撼欧洲的大事件，在它看来只不过是一场戏，它袖手旁观，从来不参加。它和法国有条约和贸易关系，它和英国有宗教和贸易关系，但它十分明智，在这两个大国互相攻打的时候，从来不站在任何一边。它不偏不倚地给它们主持公道，评判各国的君王，既不吹捧谁，也不伤害谁，更不怕谁。……

达朗贝尔对这个地处欧洲中心的小共和国的内政和外交是如此的高度赞扬，以致认为：

> 我们对其他比日内瓦大的君主国，也许还写不出这么长的条目。在哲学家看来，蜜蜂的共和国的历史之引人入胜，并不次于大帝国的历史。也许正是在小国身上，我们可以找到一个完善的政府施政的模型。如果宗教不允许我们说日内瓦人没有很好地为他们的天堂生活积福的话，理智却使我们不能不认为他们在这个世界上享受到了人间可能享受到的幸福。[注13]

是的，1536年加尔文在日内瓦推行宗教改革，摆脱了主教派教会和萨瓦公国的统治后，便建立了一个城邦式的共和国，城市一天比一

天繁荣，尽管1755年伏尔泰到日内瓦定居之后，给这个信奉加尔文教义的城市带来了自由主义的哲学思想，但日内瓦依然是一个政教合一的贵族制国家。城中的居民“分成好几等人，只有出生在日内瓦而且其父亲已经是公民即有财产的人，才够资格被称为公民。这一等人享有公民权和其他政治权利，有权从事各种各样的职业和当选为主要的官员。在公民之后，是有产者；这一等人是靠他们的财力取得这种资格的；他们虽不能谋得一官半职，但在大议会中有投票权。……在这两等人以外，民主的范围就缩小了。”一般的普通人，如士兵、雇佣军和耕种日内瓦人经营的土地的农民，都不享有公民和有产者享有的政治权利。

“然而，即使是公民与有产者享受的权利也是有限的。是的，他们在大议会都有一个席位，从理论上说都是主权者，但他们享受的特权也只不过是由他们在小议会提名的八位候选人中选四位行政官即主要的官员而已。真正的政府是小议会，成员有二十五个人，是由二百人议会中推选出来的，而这二百人议会的人选是由小议会指定的。这叫‘民主’吗？至少从‘民主’这个词的现代意义上说，日内瓦的‘民主’不是民主；它搞的那一套，实际上是几个富有的家族的寡头政治。”注14

面对这样一个政治体制的国家，卢梭将如何为日内瓦人指出一条走出困境的道路呢？

1734年，日内瓦发生了一场严重的内部纷争，纷争持续了三年多，直到1738年才由法国、苏黎世和伯尔尼三国的全权代表从中斡旋，按自然法学家主张的权力均衡原则制定了一部《调停法》，与日内瓦的宪法同为国家的基本大法。卢梭一条一条地分析了这部《调停法》的优点和缺点与文字表述含混不清的地方。他说：“我绝不冒冒失失地批评那个《调停法》，相反，我非常赞赏它的明智和公允；《调停法》是共和国的救星，只要没有人阻挠它的实施，它必能保持共和国的存在。”注15

卢梭为日内瓦人指出的这条道路是否畅通？有哪些困难和障碍需要克服？这要等我们把《山中来信》全书读完以后，才能做出评论。

四、结束语

卢梭是一位政治哲学家，一生著述甚多，但他为某一特定国家撰写的著作，只有三部。一部就是这本为日内瓦人写的《山中来信》，另外两部是：1765年为科西嘉人写的《科西嘉制宪意见书》和1771年为波兰人写的《论波兰的治国之道》。我们期待着这两部书能相继有中文译本问世，到时，把这三部书合起来研究，将有助于我们更深入地了解卢梭的政治思想和他如何把他的《社会契约论》运用于不同国情的国家。

李平沤

2011年5月

序

我觉得，现在再来谈论一个已经有人多次谈论而且几乎已被人遗忘的老问题，实在是为时太晚了。我的身体状况不允许我接连不断地成天工作，再加上我对论战之类的事情已感到十分厌烦，因此我迟迟没有动笔写这几封信，更不愿意把我写的这几封信公开发表。如果问题只涉及我，我也许把这几封信完全销毁了，或者说得更确切一点，我根本就连一封信也不该写。然而，我的祖国并未变得与我如此的毫无关系，以致我可以眼睁睁地看着它的公民遭受压迫而无动于衷，尤其是在他们完全是为了我的事情奔走呼号才使他们的权利遭到侵害的时候，我就更不能坐视不管了。在这件事情上，如果我抱着一种比袖手旁观更糟糕的胆小怕事的心情撒手不管的话，我就会成为人类当中最可鄙的人。

我承认，对公众来说，这几封信中提到的事情并不那么重要。一个小共和国的宪法，一个小人物的命运，对某些不公正的事情的申诉，对某些似是而非的论调的驳斥：所有这些，它们的本身并不是关系重大到非要许多读者都知道不可的。不过，我谈论的问题虽小，但我想达到的目的却很大，值得一切正直的人们的关心。如果日内瓦独断专行就让它独断专行，卢梭蒙受冤屈就让他蒙受冤屈，这样下去，我们的宗教，我们的自由和正义，岂不堪虑！问题的关键就在这里。不论你是谁，都不能对它们等闲视之，说它们与你无关。

但愿人们不要以为这几封信是想以文笔的流畅来弥补它们所谈论的事情的枯燥无味。被我的尖锐笔锋激怒得暴跳如雷的人，也可以在信中找到足以使他们感到宽慰的词句。如果我是为别人仗义执言的话，那么，单单是为一个受压迫的人辩护，这一光荣的事情就会使我的心中燃起一团烈火，口诛笔伐，毫无顾忌；可是这一次，不幸的是为我自己辩护，所以，我只能采取讲说道理的办法。如果我情绪冲动、口不择言的话，那反而有损于我的为人。有些人认为：谈论真理

的时候，重要的是，说话要冷静，要我讨某些人的好感；这一点，我实在难以苟同。当双方都唇枪舌剑的时候，怎么能让人使用冷冰冰的语言呢？阿基米德之所以欣喜若狂地光着身子在叙拉古大街上狂奔[注16]，难道不正是因为他喜欢真理而又发现了真理吗？凡是发现真理的人，就没有一个不对真理表示热爱，而有些人之所以对它态度冷漠，是因为他们还没有发现它。

不论情况如何，我都要恳请各位读者先别欣赏我的笔调之美，[注17]而要把注意力集中于看我讲的道理是对还是不对，因为，归根结底，一个作者除了用明确的词句讲述他所论证的问题以外，我就看不出他还可以用其他的办法来表明他对他讲述的事情知道得很清楚。

第一部分

第一封信

与本书的作者有关的问题。这个问题是否属于民事法庭权限管辖的范围。不公正的解决办法。 注18

不，先生，我一点也不责怪你没有同那些持不同意见者们一起去为我的事情多方呼吁。我本人也不赞成他们的做法；对于他们的做法，我是完全反对的。现在，我的亲友们在我的恳求下，已不再继续那样做了。他们在该发表意见的时候不发表，而在不该发表意见的时候却一再发表。我早已料到，不论递多少《意见书》都是没有用的；其结果如何，我也早已预见到了。我认为，其后果必将扰乱公众的安宁，甚或改变国家的宪法。事态的发展，完全证实了我的担忧。现在，他们迫不得已而采取的另一做法，使我更加感到惊异。目前，你们已陷入危境，所以必须另外想一个不再以我为事由的办法来处理这件事情。你根据过去采取的步骤问今后应当采取什么步骤；你认为这些步骤涉及整个有产阶层，其后果不仅对采取这些步骤的人产生影响，而且对那些没有采取这些步骤的人也同样产生影响。因此，不论开始的时候意见多么分歧，但共同的利益必然会把大家联合在一起。你们现在所要求的权利和此前受到侵害的权利，是无可怀疑的；它们要么是得到承认，否则就会被取消。正是由于事情是如此明显，所以现在才非常紧迫。在狂风呼啸的时候固然不应当迎风高举火把，然而今天，我们的房子已经着火了，我们就应当有所作为。

尽管我的利益不受影响，但此事始终涉及我的荣誉；这一点，你非常清楚，而你却把我当作中立的人来同我商量问题：你以为我不会受偏见的影响，以为我不会因受感情的牵制而行事不公。我本人也希

望如此。不过，在如此复杂的情况下，谁能保证自己做到这一点呢？我认为，在一场由我引起的争论中，要我看问题处处客观，这是不可能的，何况引起这场争论的第一个原因是我遭遇到了不幸。先生，我应当怎样做，才能不辜负你对我的信任和无负于你对我的敬重呢？由于我对我自己的行事是对还是错都没有把握，所以我对你只能少讲我的意见，而多谈我对事情的分析，由你去衡量，去比较和加以选择。你处处都要问个"为什么？"不过，你要注意的不是我想达到的目的（上天知道，我的目的是光明正大的），而是我做出的判断。最公正的人在心情愤懑的时候也是很难看清楚事实的真相的。我当然不会欺骗你，但我很可能把事情搞错。我在任何事情上都是很可能出错的，尤其是在这件事情上更是十之八九会出错的。因此，你千万要当心：我错了，你就指出我错了，切莫说什么我大部分是对的，只有一小部分是错的。

先生，你要注意的就是这一点；而我在这一点上，也要十分小心。我首先从我自己谈起，接着谈我受到的伤害，谈你们官员的武断作风。谈了这些之后，我的心情也许就会稍微感到轻松，忘记我自己。再往后，我就谈你们，谈你们的处境，也就是说，谈共和国当前的形势。按照这样的安排，如果我能秉公论述你向我提出的问题的话，我敢毫不夸口地说，我是能把它们解说清楚的。

我受到了侮辱；当我自信我应当受到祖国的感谢时，[注19]竟受此侮辱，就更加令人寒心。如果我的行为确实需要得到人们的宽恕，我当然是希望人们宽恕我的。然而他们事前不告知，不待我本人到庭申辩，就用恶毒的语言斥责我的书；这做得太过分了。更有甚者，他们公然不顾我的困难处境和健康状况，就匆匆对我发出逮捕令，甚至不惜用辱骂坏人的词句辱骂我。这些先生们即使没有宽宏的器量，难道说连一点儿公正的心都没有吗？我想同你一起探讨的，就是这一点。请你别担心，我是迫不得已才把我的信写得既长而又涉及更广泛的范围的。虽然出现的问题这么多，但我在谈论的时候，是自然会用心平气和的语言的。不过，先生，尽管我的语言平和，但道理是要一点不漏地讲清楚的。

他们对他们为什么要采取这一办案程序，说了许多理由，因此有必要在这里把他们所说的理由摘录出来公之于众。需要指出的是，我所摘录的，不是他们在起诉书中所说的理由，也不是他们在暗中秘密[注20]发出的逮捕令中所说的理由，而是小议会对公民和有产者的《意见书》所作的批复中所说的理由，说得更确切一点，是《乡间来信》中所说的理由。《乡间来信》是他们的宣言书，也只有在这本书中他们才稍许愿意同你们讲说道理。现在，让我把我摘录的他们所说的理由原文照录如次：

他们说我的书[注21]是"亵渎宗教的、诱人为恶的和语言放肆的；书中通篇充满了诋毁神明和诬蔑宗教的言论。作者表面上说他只是质疑，而实际上处处都流露出他真正的意图是要破坏、动摇和摧毁基督教教义的基本原则。"

"这两本书攻击各国的政府。"

"尤其是由于这两本书都是用极富煽动性的笔调，以一个日内瓦公民的名义用法文撰写，所以就更加具有危害性。而且，作者还公然想把《爱弥儿》作为每个家庭的家长和教师教育孩子的指南。"

"在审查这两本书的时候，小议会不能不思考被认为是这两本书的作者究竟是何许样人。"

他们还说，对我发出的逮捕令"既不是判决书，也不是监禁令，而只是临时拘留，既不影响我申诉和抗辩的权利，又同时是为了此后按照政府的法令和《教会法》规定的程序进行审理做准备。"

对以上这些，持不同意见者们在反驳中没有提到我那两本书中的论点，而只是指出"小议会没有经过预审就下结论，这种做法是与《教会法》第88条相违背的；1562年，根据这条规定对让·莫雷里采取的审判程序，非常清楚地表明它已成为公认的判例，告诉人们千万不可无视司法原则；小议会所采取的新的处理方式，显然侵犯了各国人民一致承认的自然权利，即：法庭在未听取当事人的申辩之前，不得做出任何判决；一个被宣布为写了一本亵渎宗教并诱人为恶和语言放肆

的书的人，还怎么能进行申诉和辩护呢？对他的书已经做出并执行了判决，他的书怎能不蒙受骂名？被一个刽子手点火焚烧的书，其火焰怎能不喷向作者？然而谁也不能因此就可以剥夺一个公民最珍贵的财富——他的荣誉；不先听取他的辩护，就不能做出有伤他的荣誉和身份的事情；他那两本受到谴责和焚烧的书，至少应当像那些讽刺宗教并在日内瓦城中广为印刷和散发的作品一样，受到宽容；最后，就政府而言，一直是允许在日内瓦对这类普普通通的事情自由谈论的，任何一本谈论这类问题的书都没有遭到过禁止；对于在书中谈论这类问题的作者，不论他的看法如何，都没有进行过恶毒的抨击；卢梭不仅没有攻击过共和国政府，而且还从来没有放过一次可以歌颂它的机会。”注22

对于这些意见，小议会反驳说：他们是在“经过仔细阅读和研究之后”才“谴责那本书，”所以他们的做法“没有违背不经过审讯就不能判处的规定；《教会法》第88条只适用于那些误讲教义的人，而不适用于一本试图摧毁基督教的书；谴责一本书，并不等于谴责该书的作者，除非该作者行事不谨慎或胡作非为，才会受到谴责；至于说到那些被容许在日内瓦流传甚至印刷的荒谬著作，人们切莫以为政府只要有一次睁只眼闭只眼听之任之，以后就次次都如此；嘲笑宗教的书，固然应当受到惩罚，而用毫不掩饰的语言攻击宗教的书，就更应当严加惩处；为了保持基督教的纯洁，为了公众的利益，为了法律的尊严和政府的荣誉，政府既然对该作者做出了决定，就决不容许更改，也不容许减轻。”

以上所引，并不是论辩双方批驳和反批驳的全部内容，而只是其中的要点。单从这些要点就足以看出这个问题所涉及的事实和权利，对我来说是何等重要了。

不过，这样来陈述，有点儿太笼统，因此，我将尽量用准确的词句和事例来阐明我的目的，以免你把我的叙述引申去解释我不打算说明的问题。

我是一个人，我写书当然会犯错误[注23]；我本人已经发现我的错误是相当多的；我深信，由别人发现的错误，那就更多了，而我本人和他人尚未发现的错误，那就一定还有许许多多。如果他们说我只有那么几点错误的话，我也没有异议。

哪一个作者不是同我一样犯错误？哪一个作者敢自诩他不会同我一样出错？所以，在这一点上是没有什么可争议的。如果人们批评我，并批评得有道理，改正了我的错误，我什么话都不说；如果人们批评我，而又批评得没有道理，我就更加要什么话都不说，难道要我对别人说的话负责吗？不论情况如何，在听完了双方的陈述以后，公众自会做出判断，表明他们的意见。那时，我的书不是大获全胜，就是一败涂地，这场公案也就结束了。

作者们的错误往往是无关紧要的，但也有一些错误是有害的，甚至是同犯错误的人的本心相违背的。这类错误既有损于公众的利益，也有损于作者自己的利益；不过，这都是无心造成的。在法学、伦理学和宗教学方面的争论，往往就是如此。在争论的双方中，必然有一个是错的。在这些重要的问题上稍有差池，往往就会铸成大错。不过，只要人们认为它不是故意造成的，人们就不会惩罚它。一个人如果因为本心想帮助人而结果反损害了他人的话，人们大可不必责怪他。如果人们因为一个作者无心或粗心犯了错误，或者从他的著作中随便找出几句不妥当的话，就无情地迫害他，请问，还有哪一个作者可免于不受迫害？必须有圣灵的启示，才能成为作家；只有受过圣灵启示的人，才能当法官。

如果人们只责备我有这点儿错误，我也就只把它们当作小小的失误，而不会花许多力气为自己辩护。我不敢保证我没有犯过这类错误，因为我不是天使。然而人们自以为在我的著作中发现的那些错误，压根儿在我的书中就一个也没有，因为发现那些错误的人也不是天使。请问那些像我这样容易出错的人，根据什么硬要用他们的观点来评判我的观点？请问他们根据什么就可以因为我的想法同他们的想法不一样，便说我应当受到惩罚？

公众也是这类错误的评判者；公众的谴责，才是这类错误应当受到的惩罚。谁也逃不过他们的评判。他们谴责我，我是无话可说的。如果官员们真的在我的书中发现了有害的错误言论，他们当然可以查禁我那两本含有错误言论的书，不过，我重说一遍，他们不能因此就惩罚犯这些错误的作者。如果他们那样做的话，就等于是惩罚一个并非出自本心而犯错误的人。他们只能惩罚明知故犯的人，而我不是这种人。

事实上，一本含有错误论点的书与一本毒害公众的书之间，是大有区别的。书中提出的原理和一连串论据与由此而得出的结论，将非常清楚地表明作者的意图。这种以作者的意志为转移的意图，是要受法律的裁判的。如果这一意图明白无误地是坏的，那就不是什么过失或错误的问题，而是犯罪。在这种情况下，一切都变了，就不再是公众根据一般的道理就能评判的文字上的争论，而是应当严格按照法律的规定提交法院审理的刑事案件了。那些自以为正确的官员们一心想使我陷入的，就是这种危险的境地，而有些幸灾乐祸的作家还认为官员们这样来处理我，是相当宽大呢。在我面临牢狱、刽子手和锁链的情况下，谁再攻击我，谁就是一个落井下石者，因为他明明知道他攻击的，不仅只是一个作者，而是我这个人；他明明知道他写的文章将影响我的命运；[注24]他试图毁灭的，不仅只是我的名声，而是我的荣誉、我的自由和我的生命。

这样一分析，先生，事情的关键何在，我们立刻就明白了；对于这一点，我觉得公众尚不了解。如果我的书中确实有一些有害的东西，人们当然可以谴责我，并销毁我的书，而要攻击我这个人，那就需要有更多的理由；只以我书中的错误为由，那是不够的。还需要指出我犯了什么错，犯了什么罪；还需要证明我确实是怀着恶意写这本有害的书。还需要拿出证据证明——不是像某个作者那样舞文弄墨地证明我错了，而是像一个控诉者在法官面前把被告说得哑口无言那样证明我心怀恶意。如果要把我当作一个恶人来审理，就要有足够的证据使我认识到我确实是一个恶人。这是我们需要研究的第一个问题。需要研究的第二个问题是：单单说我犯了错，这还不够，还需要说明我所犯的错误的性质和犯错误的地方，把我交什么法庭审理，根据什

么法律判我什么刑。只有把这两个问题解决了，才能断定对我的审判是公正还是不公正。

为了弄清楚我写的书是不是有害的书，就需要研究书中的理论和如果采纳了这些理论就会产生什么结果。由于我在书中探讨的问题甚多，因此，在这里我只讨论人们据以迫害我的问题，即宗教问题和政府问题。让我们按照那些闭口不谈第二个问题的法官的例子，先谈第一个问题。

他们在《爱弥儿》中发现了一个天主教神甫的《信仰自白》，[注25]在《新爱洛伊丝》中发现了一个虔诚的女信徒的临终遗言。[注26]这两处文字的内容大体上是一致的，因此两者可以互相阐发，用这一个说明那一个；而且，正是由于这两者是那样的一致，所以人们可以在某种程度上看出写作这两本书的作者即使没有完全做到按这两篇文字表述的原则行事，但他至少是衷心赞同的。在这两篇表述信仰的文字中，以第一篇表述得最全面，而且人们所说的作者的罪过全都集中在这篇文字里，因此我们应当先研究这篇文字。

为了要达到这项研究工作的目的，还必须做一个必要的说明；因为，请注意，把那些指摘我的人杂乱无章地提出的问题分门别类地讲说明白了，就等于是回答了他们的指摘。由于他们争论的是事实，只要把事实一个一个地阐述清楚，就可以把他们驳得哑口无言了。

在宗教问题上，我把有关宗教的事情分成两部分；这两部分是：教义和道德。我还把教义细分成两部分，一部分是有关我们的义务的教义，这一部分教义是道德的基础。另一部分只涉及一些纯属思辨性质的问题的教义；它讨论的是信仰问题。

这样分法，我觉得很恰当。按照这样的分法，就产生了对宗教的看法问题：有些看法是正确的、错误的或值得怀疑的，另外一些看法是好的、坏的或无关紧要的。[注27]

对涉及教义这一部分宗教问题的判断，纯属理智的范围。神学家们之所以要以从事这一判断为己任，是因为他们都是善于推理的人，

是讲授在信仰问题上如何分辨真伪的教师。虽说这一部分的错误是有害的，但它们只害及那些误入歧途的人，只对他们的来生有害，而来生的祸与福，是不属于人间的法院管辖的范围。如果人间的法院硬要去过问这件事情的话，那他们也不能以裁决是与非的法官的身份去过问，而只能以督导敬拜仪式这一外在形式的民法监察员的身份从事这一工作。这个问题不在此处讨论之列，留待以后来谈论。

至于涉及道德的那一部分宗教问题，也就是说与正义、公共的福祉和对自然法与人为法的服从、对社会道德及个人与公民的义务的履行有关的问题，那是由政府去管的事情。只是在这一点上，宗教才直接归政府权限的管辖。政府应当过问的，不是错误的教义（因为政府不是审理错误教义的法官），而是各种必将割断社会联系的有害言行。

先生，如果你们要把那篇《自白》提交法庭（不是教士的法庭，而是政府官员主持的法庭）去审理的话，就一定要先搞清楚这个区别。当然，这个区别并不是百分之百的对，其中也有一些不妥当和值得商榷的地方。不过，即使有不妥当和值得商榷的地方，但它绝大部分是正确的；在有关公民的宗教信仰的基本问题上，它的论述是正确的，条分缕析非常清楚的。在一切对永恒的上帝以及对邻人的爱、对正义与社会的安宁、对个人的幸福和国家的法律与种种道德问题的表述上，它的论断是如此的明确无误，以致它不妥和值得商榷的地方也有它们的可取之处。我敢向任何人挑战，请他向我指出，在我陈述的理论中，有哪一条理论的本身或它不可避免地产生的后果是有害于人的。[注28]

宗教是有用的，甚至是人民必需的，这一点，在那篇《自白》中不是已经说了吗？不是已经论证过了吗？《自白》的作者不仅没有攻击真正的宗教教义，反而尽力对它们进行阐发。他所抨击的，他所批判和他认为必须驳斥的，是盲目的宗教狂热和迷信与愚蠢的偏见。可是他们说"这一切都应当遵行。"为什么呢？他们回答说："因为，只有这样，才能引导人民。"他们说得太对了：这样来引导人民，必然会把人民引入万劫不复之地。迷信是人类最可怕的灾祸；它把头脑简单的

人变成蠢人，它迫害贤哲之士，它束缚各国人民的思想，它制造千百种可怕的祸害。它给人民带来了什么好处？一点好处也没有。如果说它能带来好处的话，那也只是对暴君有好处。它是暴君手中最厉害的武器。在它酿成的祸害中，要数这一祸害是最大的。

他们说我表面上是在抨击迷信，而真实的目的是要破坏宗教信仰。请问：他们是怎么知道我有这个目的的？他们为什么要把我已经详加区别的信仰和迷信混为一谈呢？难道他们没有发现他们的这番论调将反过来抨击他们自己吗？他们岂不是在搬起石头砸自己的脚？因为，正是那些替迷信辩护的人，才是宗教最大的敌人。当需要花许多力气证明一个人的意图是好的时候，他们却如此草率地对一个人的意图妄加指摘；这做得太过分了。事实上，只要没有充分的证据证明一个人的意图是坏的，就应当说它是好的，否则，谁能免于不遭受敌人的任意指摘呢？怎么！他们笼统的一句话，就能说明他们了解他们根本不懂的事情吗？我的话，再加上我的行为，反而不能说明我自己的言论是正确的吗？我要用什么办法才能使他们了解我的内心呢？我没有做到充分表述我心中感到的善；这我承认。然而，哪一个恶人敢夸口说他看见了我心中根本就不存在的恶？

达朗贝尔先生说得对，他说：散布不信宗教的言论，固然有罪，而诬陷没有散布这种言论的人散布了这种言论，其罪过就更大之。那些公开议论我是否真的信奉基督教的人，只说他们信奉的是何种基督教；他们翻来覆去地说他们和我信奉的不是同一个宗教。[注29]正是这一点，使他们感到十分恼恨。我觉得，他们在我的书中发现的那些所谓的恶使他们感到的不快，其程度，远不如他们在我的书中发现的善使他们感到的不快那样大。他们在我的书中发现的善，使他们十分生气，十分着急，因此不得不把好的也说成是坏的。结果，他们自己也觉得这样做，太过于暴露他们的本来面目。如果我的书不是写得那么好，他们要对付我，就容易多了！

他们不是根据我公开发表的意见来评判我，而是根据他们想当然地以为我打算发表的意见来评判我。他们试图在我的言行中发现我的文章中根本就不存在的恶。他们硬要这样做，叫我怎么办呢？他们硬

说我口头上讲的是一套，而心里想的是另一套。我说的是“白”，他们硬说我心里想说的是“黑”。他们装扮成神的样子来干这种只有魔鬼才干的勾当。我的脑袋瓜怎么才能躲过他们从天上打来的棍棒呢？

为了证明作者没有他们所说的那些邪恶的意图，我认为只有一个办法;这个办法是：根据他的作品来论证其意图。啊！这样来论证，我完全同意。不过，这个工作，我本人不愿意做；要我这样来论证，我认为，这对我来说是很不恰当的。[注30]不，先生，不论遇到多么大的困难和挫折，我都不去做。因为，如果只草率地胡乱评说几句，我认为那是有辱作者、编者甚至读者的。如果说这样做并无不妥之处，那是有违良心的；如果说这种做法是对的，那是不符合事实的。不，还是由你自己去读我的著作，由你自己去判断为好。如果在阅读过程中，你的心不千百次称赞这个敢如此教导世人的道德高尚的作者，你一定会后悔不迭的！[注31]

啊！我怎么能让我自己去替这部作品辩护呢？我，我认为，正是因为有了这部著作，我一生的过错才完全洗刷了；我把它给我招来的灾祸看作是对我所做的坏事应得的惩罚。我充满了信心，希望有朝一日能在最高的审判者面前说：请你以慈悲之心来评判这个弱小的人；我在世上作了恶，但我终于公开发表了这部作品以赎前愆。

亲爱的先生，请允许我的心有时发出几声叹息，然而，请你相信，在我的陈述中，我绝不说任何一句夸张或愤懑之言；我也不会像我的对手那样尖酸刻薄地话中带刺。我自始至终都要心平气和地讲说道理。现在，让我回头来谈我的主题。

现在让我们假定一个既能使你感到满意，也不使我感到不便的环境；假定在某个时候，那篇《信仰自白》在基督教世界的某个角落被采纳了，让我们看它产生的效果是好还是坏。这样做，既不是对它进行批评，也不是为它进行辩护，而是根据它的效果来评判它。

我首先看到的是：到处都出现了许多没有任何新奇外表的新事物。在敬拜的仪式上虽没有什么变化，但人们心里的变化却很大：人们诚心皈依宗教而不大肆宣扬，人们笃守信仰而不互相争论，对教义

衷心奉行但不狂热盲信，行事理智而不乖张；空谈教条的人少，而力行美德的人多；到处都洋溢着哲学家的宽容和基督徒的仁爱。

我们的新皈依者有两个信条，即：遵行理性和《福音书》的教导（这两个信条可以合并成一个信条）。后者愈是与前者相结合，便愈是放之四海而皆准，不过，它并不与某些事物相混同，因为那些事物需要加以论证，从而使宗教需要受人的权威的制约。

他们同其他基督徒的全部区别在于：后者全都是一些夸夸其谈而不实践的人，而我们的人则重实践而不放言空论。

那些夸夸其谈的基督徒对他们说："你们自称是基督徒，但实际上不是，因为，作为基督徒，就应当信奉耶稣基督的教导，可是你们并没有听从他的教导。"对于这番话，心气平和的基督徒回答说："我们不知道我们在你们的心目中是不是信奉了耶稣基督的教导，因为我们不明白你们所说的'信奉'是怎样一个信奉方法。不过，耶稣基督对我们的要求，我们都照着做了。我们都是基督徒，让我们各人按各人的方式行事：我们着重的是听从他的教导，而你们着重的是相信他这个人。他有一颗怜悯世人的心，他希望我们都亲如兄弟，我们按照他的教导把你们视为我们的兄弟。既然你们爱他，你们就不要不让我们享有这个十分光荣的称号；[注32]这个称号，对我们和你们都是十分珍贵的。"

那些夸夸其谈的基督徒肯定会继续争论的。他们说："你们以耶稣的名义说了那么多话，请问你们有什么资格这样做？你们说你们按照他的教导行事，请问你们能让他的教导具有何种权威？你们承不承认神的启示？你们不承认吗？对于《福音书》，你们是全部接受，还是只接受其中的一部分？你们根据什么这样区别对待？你们这些可笑的基督徒竟敢和主[注33]讨价还价，竟敢对他的教义挑挑拣拣：你们对你们喜欢的教义，就奉行；对不喜欢的，就抛弃！"

对于那些夸夸其谈的基督徒的这番话，我们的基督徒用非常平和的语气回答说："我的兄弟，我们从来不讨价还价，因为我们的信仰不是做生意。你们想当然地说我们奉行或不奉行耶稣的教义，全看我们

喜欢或不喜欢。你们说得不对，因为我们的理智是不服从我们的意志的；想把假的说成是真的，那是办不到的。不管我们愿意或不愿意，假的就是假的。唯一能由我们做主的，是我们心里怎么想的就怎么说呢，还是违心地另外说一套。我们唯一的罪过是，我们不愿意欺骗你们。”

“我们尊重耶稣基督的权威，因为我们的心完全接受他的教导。我们发现他的教导的寓意是非常深刻的。我们认识到：人们应当按照他的教导行事，不过，若要人们完全理解，那是人的智力难以做到的。我们虽然承认神的启示是来自圣灵，但不知道它是怎样来的，因此我们不想花力气去探索它。既然我们知道它是神说的，我们就用不着去思考它应当怎样讲说，才能使我们明白。我们就是这样来理解《福音书》中的神的权威性的。我们相信耶稣基督具有这种权威;我们承认他的行为中有一种超人的力量，他的教导中有一种超人的智慧。[注34]这一点，在我们看来是确定无疑的。为什么呢？这很难回答，我们一时还说不清楚。要是你们能说清楚，那就太好了，我们将衷心感谢你们。你们的理论也许比我们高明，但不能因此就说你们的理论是我们应当遵循的法律。我们承认你们是无所不知，不过，也请你们别责怪我们对某些事情确实不知道。”

“你们问我们是不是接受《福音书》的全部内容，我们回答说：我们全部接受，我们全部接受耶稣基督给我们的教导。他给我们的教导大部分是有用的，是我们需要的；我们将尽力按照他的话去做；只是其中有一些话超出了我们的理解力；它们显然是对那些比我们聪明的人说的。我们不相信我们已经达到了人类理智的极限，而只有悟性更强的人才需要研究更深奥的教义。”

“《福音书》中讲的事情，有许多超出了我们的理性，甚至与理性相背离，不过，我们并不因此就抛弃它们。对于我们不理解的事情，对于我们认识到非我们的智力所能达到的事情，我们也是很尊重的。为了作一个圣洁的人而需要知道的事情，在《福音书》中全都讲得很清楚了，既然如此，我们有什么必要去知道其他的事情呢？对于那些事情，我们虽然不知道，但可使我们免于谬误，而且，我们并不因此

就不是好人。这种谦卑的态度，其本身就完全符合《福音书》的精神。”

“我们并不把《圣经》只当作一本书来看待；我们认为它是耶稣基督一生言行的记录，书中的真理、智慧和圣洁的教导，表明书中的论述基本上没有改动[注35]，但我们认为书中并不是一点篡改的地方也没有。谁知道我们不明白的地方不是他人塞进去的错误言论呢？谁知道那些比耶稣差得多的信徒是不是真地懂了他的话，并一字不错地明白他的意思呢？对于这些问题，我们不回答，甚至连推测都不推测。我们只不过是因为你们问我们，我们才这样提出来，让你们去琢磨。”

“在我们的看法中也可能有错，在你们的看法中同样也可能有错；你们也是人，怎么会不出错误呢？你们也许和我们有同样多的好的信条，但只是同样多，而不是比我们更多；你们也许比我们知识渊博，但你们并不是永远不犯错误。谁来当我们双方的评判官呢？由你们来当吗？这不公平。更不能由我们来当，因为我们对我们自己是否正确都无把握，所以不能当。因此，只好由那个对我们双方都了解的共同的评判官去决定。既然我们在我们相互遵守的规则上的看法是一致的，那么，在其他方面就请你们也像我们宽待你们那样对我们多几分宽容。让我们都成为爱和平的人，让我们都情同手足，团结起来爱我们共同的主，实践他给我们的教导和美德；这样做，才是真正的基督徒。”

“在竭尽全力想同你们和睦相处以后，如果你们还是固执己见，拒不让我们享有这个珍贵的称号的话，我们对你们这么武断的做法也不介意；我们认为‘称号’并不重要，耶稣的开头几个门徒都未拥有‘基督徒’这个称号；为殉道而死的司提反[注36]就没有这个称号；当保罗皈依基督的时候，在地球上还没有任何一个人称作基督徒哩。”[注37]

先生，你是否认为这样一场争论将十分激烈和花许多时间呢？如果双方当中的一方不愿意再争论了，另一方是否就会闭口不做声呢？

如果我们新皈依的教徒是他们国家的主人，他们就会规定一种与他们的信仰同样简单的敬拜形式。从这一切产生的宗教，正因为它简

单，所以将成为对人类最有益的宗教。如果把他们用来代替美德的种种空话通通抛弃，不举行带迷信色彩的敬拜仪式，在教义中不掺杂任何神秘的语言，则宗教就会百分之百地达到它的真正目的，即：履行我们应当履行的义务。“虔诚的信徒”和“正统的教徒”将成为两个毫无用处的词；某些人的声调的高昂，并不表明他们是真的虔诚；只有恶人才不信宗教，只有好人才是宗教忠实的信徒。

这种宗教一建立，所有的人都必须按照法律的规定切实信奉，因为它不是由人的权威建立的，它完全符合自然的秩序；它没有任何一个信条无助于社会的福祉，它的教义全都有助于增进人的道德，没有任何一点只涉及纯属思辨性的事物。

我们的新教徒是不是因此就不宽容呢？不，恰恰相反；他们由于教义的教导，对人总是持宽容态度的。他们比那些按照其他教义行事的人都更宽容。他们认为，即使那些互不承认的宗教忽视了这一主要的教义，把不是主要的教义当作主要的教义来奉行，它们也是好宗教。我们的新教徒始终遵行这一主要的教义；如果别人把这一主要的教义当作次要的教义，他们也让别人这么做，只要这些人不抛弃这主要的教义就行了。他们让别人去解释他们不能解释的事物，让别人去解决他们不能解决的问题。他们让每一个人采取他愿意采取的敬拜仪式和信条。他们说：只要你们同我们一样尽人和公民应尽的义务，除此以外，你们愿意信奉哪种宗教，就信奉哪种宗教。但对于那些本质上是坏的宗教和导人行恶的宗教，他们是一点也不宽容的，因为无原则的宽容和真正的宽容是背道而驰的。真正的宽容的目的是敦进人类的和平；真正的宽容绝不宽容罪恶；对任何唆使人们成为坏人的教条，他们是不宽容的。

现在让我们作一个相反的假定，假定我们的教徒沦陷在其他国家的人民的统治之下；作为爱好和平的人，他们将服从他们主人的法律，甚至在宗教方面也服从他们主人的宗教，除非他们主人的宗教本质上是坏的。如果他们主人的宗教是坏宗教，他们也不冒犯那些信奉那个坏宗教的人，而只是他们自己不信奉就是了。他们将对他们的主人说：既然上帝要我们为你们效力，我们就尽力作一个好仆人，而你

们的信条是有碍于我们成为好仆人的；我们知道我们有哪些义务，我们将忠实履行我们的义务，而不听从那些将使我们背离我们义务的教条；正是为了忠实于你们，我们才如此坚决地不采用那些荒谬的法规。

如果那个国家的宗教本身是好的，只是在个别教义的解释上或纯思辨性的信条的推理上是不好的，我们的教徒也将本着尊重法律和爱好和平的天性，顺从该国宗教的主要部分并宽容其余不好的部分。当他们被要求明确表明他们的信仰时，他们会明确表明的，因为他们从来不口是心非地说假话，甚至在必要的时候他们将斩钉截铁地表明他们的观点。如果人们批驳他们，他们将据理陈述自己的论点，不过，他们绝不会和他人发生争吵，也不坚持硬要说服对方。他们将怀着美好的愿望同他们的主人生活在一起，参加主人们的集会，采纳主人们的宗教仪式，其态度之真诚，并不亚于他们的主人。只要不损害良知，不影响他们的灵魂得救，他们看大多数人怎么做，他们就怎么做。

你也许会说我讲的这些是好的一面，可是也应当看到坏的一面。坏的一面，简单说来就是：上帝不再是惩罚人类恶行的神，宗教不再成为教士们独断专行和篡权者施行报复的工具。宗教将只被用来引导信徒成为正直善良的人；这对那些以引导信徒为职司的人来说，是不利的；如果宗教一无用处的话，那对他们是很糟糕的。

可见，我在前面所讲的教义，是有益于人类，而不利于那些压迫者的。这种教义，我们应当把它归入哪一种绝无仅有的门类呢？我已经如实地把有利的一面和不利的一面都陈述清楚了，现在应由你自己去比较和选择了。

经过这样一番详细论证之后，我相信你将对两件事情深信不疑。这两件事情，一件是：我所假想的那些人将非常坚决地按照那位牧师的话行事[注38]；另一件是，他们的行为不仅无可指摘，而且是真实地符合基督徒的身份的；谁再拒绝称这些虔诚的人为基督徒，谁就会犯极大的错误，因为从他们的行为上看，他们完全无愧于这个称号。他们的观点与许多拥有这个称号的人的观点并不矛盾，何况他们并不与

那些人争夺这个称号，更不批评那些教派中有几个教派的观点是互相冲突的。可以说，我所假想的那些人，不是圣保罗式的基督徒；圣保罗[注39]是天生的迫害者，他不听从耶稣基督的教导。我所假想的那些人，是圣雅各式[注40]的基督徒。圣雅各是主耶稣亲自挑选的；他聆听了耶稣基督的亲口教导，并把耶稣基督的教导传达给我们。我在这里讲的这番话，虽然非常简单，但我认为是无可辩驳的。

你也许会问我：怎么能把这种看法同一个认为《福音书》是荒谬的并对社会是有害的人的看法协调起来呢？我坦率地承认，要想把这两种看法协调起来，的确是很困难的。不过，让我反过来问你：谁曾说过《福音书》是荒谬的并对社会是有害的？你的那些先生们[注41]说这个话是我说的。请问我在哪里说过这个话？他们说我是在《社会契约论》中谈论公民的宗教信仰问题那一章说的。这太奇怪了！事实上，在这本书里，在这本书的这一章里，我说的话恰恰相反：我说《福音书》是崇高的，是社会最强有力的纽带。[注42]我虽不责怪那些先生们的谎言，但你得承认：在这本书和这本书的这一章中有两个如此相反的论调，是万万不可能的。

你难道没有发现他们的话里有某些意思不清楚的地方吗？你难道没有发现他们想利用这些意思含糊不明的论点把我说成是罪人或疯子吗？而事实上，我何罪之有？我在哪一点上说了疯话？人们须知："社会"这个词的意思是相当笼统的；在这个世界上有许多种社会；对某个社会有利的事物，也许对另一个社会就有害，这种情况不是不可能的。你看，那些攻击我的人最常用的手法就是这样巧妙地提出一些意思不明确的论点；现在让我们把他们说得不明确的地方详细讲述清楚。

从我所说的那一章的标题就可以看出，它是专门讨论宗教事务何以会纳入国家体制的，因此，它谈论的重点不是评说各种宗教是真的还是假的，更不是评说它们本身是好的还是坏的，而只是谈论它们与政治体的关系和它们如何构成立法的组成部分。

从这个观点出发，我在该章指出，所有一切古老的宗教（连犹太教也不例外）起初都是民族的，然后纳入国家的体制，形成立法体系的基础，或者说构成立法体系的组成部分。

相反，基督教本质上是一种普遍的宗教；它没有任何排他性，没有地方性，没有任何一点只适合于这个国家而不适合于另一国家；它的神毫无界限地接纳所有的人，让所有的人都得到他的慈爱。他将打破那些把各个国家分开的壁垒，让全人类都团结成一个亲如兄弟的民族："各国中那敬畏主行义的人都为主所悦纳。"[注43]这是《福音书》的真正精神。

有些人想使基督教成为某一个国家的宗教，并使之成为立法体系的一部分。他们这样做，犯了两个错误：一个有害于宗教，另一个有害于国家。他们背离了耶稣基督的精神（耶稣基督治理的不是这个世界），他们把宗教的利益与地上的利益混为一谈，他们玷污了宗教神圣的纯洁性，使宗教变成了暴君手中的武器和压迫者手中的工具；他们还伤害了美好的政治原则，因为，他们不仅没有简化政府的机构，反而使之愈来愈复杂，给它增加了许多多余的部分，使它听从两个不同的而且经常是互相冲突的动力的驱使。他们在那些把宗教纳入政治体系的基督教国家里制造了许多麻烦和纠纷。

纯粹的基督教是普遍的社会团体；为了论证它不是一个政治团体，论证它不与其他的特殊的团体奔向同一个目标，就必须驳斥那些把宗教和其他团体混为一谈的人的诡辩，因为他们实际上是把宗教当作他们篡夺一切利益的敲门砖。人们须知，所有一切由人组成的团体，都是建立在人的欲望的基础上的，并由欲望的驱动而得以存在。凡是阻碍和摧残欲望的事物，都是不利于这种团体的加强的。那些使人的心脱离尘世的论调，怎么能使我们更加关心今生的事情呢？那些使我们独一无二地只关注天国的教义，怎么能使我们更加关注地上的国家呢？[注44]

民族的宗教，作为国家的组成部分，对国家是有用的，这一点是无可争议的；但对人类来说，民族的宗教就是有害的了。从另外一个

角度来说，它甚至对国家也是有害的。它为什么对国家是有害的和它对国家有哪些害处，我已经论证过，这里就不重复了。

相反，基督教使人变得正直和谦逊，爱和平，因此，它对普遍的社会是有利的。然而它将削弱政治机构的力量，妨碍机构的运转，破坏政治体的统一。由于它不适合于政治体，因此，它必将日趋衰落，成为国家中的一个有害无益的团体。

由此可见，宗教对政治体是有害处和诸多弊病的。然而一个国家又不能没有宗教，这涉及许多重要的理由；对于这些理由，我已多次着重讲了[注45]。不过，我认为：宁可一个宗教也没有，也不可要一个野蛮的和以迫害人为能事的宗教，因为它将使法律变得十分专横和暴虐，并有碍于公民尽他们的义务。在日内瓦发生的一切有关我的事情，正可成为这一章[注46]的论点的证明，用我的经历来证明我阐述的论点是十分正确的。

明智的立法者在面临这种有选择余地的办法时，应当怎么办呢？他可以二者取其一。第一个办法是：确立一套纯粹的公民宗教信仰，把所有一切好的宗教信条即真正有益于社会（不论它是普遍的社会还是特殊的社会）的信条都包括在内，把其他一切虽涉及信仰但无益于立法者唯一要达到的目的信条即无益于地上的幸福的信条都通通舍弃[注47]，例如"三位一体说"[注48]怎么能有助于建立国家的良好体制呢？国家的成员如果背离良好行为的准则，怎么能成为好公民呢？"原罪说"[注49]对联系政治社会的纽带将产生什么影响？尽管真正的基督教是和平的宗教，但由于其僵化的或神学的教义太多，而且意思含混不清，因此它将永远是人与人互相攻打的战场；这种情况，难道不需要对教义详加解释和做出裁决，才能防止对所做的裁决发生新的争吵吗？

另一个办法是：基督教的真正精神是怎么样，就让它是怎么样；它的精神是自由的，摆脱了一切肉欲的羁绊，除了听从良心的声音以外，便不听从其他的声音；除了风俗和法律以外，便不受任何其他教义的束缚。这样的基督教，由于其道德的纯洁性，只要人们不使它成

为国家体制的一部分，并在国家中只被看作是一种宗教，一种观念和信仰，它在国家中便始终是好宗教。从政府法律的角度看，死守教条的基督教是一种坏宗教。

先生，我们从这一章中得出的明确结论，就是如此。我在这一章中不仅没有说纯洁的《福音书》是有害于社会的[注50]，相反，我还指出它太过于社会性了，太过于想把整个人类都接纳在基督教里，以致给一个国家的排他性的立法工作带来不便；它向人们灌输的是人道主义，而不是爱国主义；它着力于培养人而不是培养公民[注51]。我这些看法即使是错误的，我犯的是政治错误，怎么能说我亵渎宗教呢？

灵魂的拯救和政府的拯救是大不相同的。以为前者可以包括后者，这实在是无知的人的一种幻想；这同炼金术士一样，以为炼出了黄金，就可以找到一种包治百病的药；这也同伊斯兰教徒一样，以为在《古兰经》中什么知识都可找到。《福音书》的教义只有一个目的，那就是：召唤所有的人，使所有的人都得救，至于他们的自由和在尘世的幸福，在书中并无一语道及。这一点，耶稣已经说过千百次了[注52]。如果把尘世的目的掺和进这个目的，那就会破坏它的崇高的纯朴性，就会以人世的利益玷污它的神圣性；这才是真正的亵渎宗教哩。

这些区别无论在任何时候都是存在的，而他们只是对我一个人不这样区分。我认为，只要不介入国家的体制，基督教就是人类最好的宗教。《论法的精神》的作者[注53]走得更远，他说：伊斯兰教是亚洲地区最好的宗教；他是以政治学家的身份谈论这个问题的，我也是以政治学家的身份谈论这个问题的。他在哪个国家与人发生过争吵？我的意思不是说这位作者，而是说他那本书在哪个国家引起过争论？[注54]为什么我有罪，为什么他就没有罪？

先生，一个公正的评论家应当忠实地根据一本书的原文下断语，才能正确评介该书作者的真正思想和写作目的。但愿人们用这个方法来检验我的书；我毫不惧怕一切正直的人们对我的著作做出的评断。然而，那些先生们对我的著作的评语不是这样做的；他们过去没有，

将来也不可能在我的书中找到他们想找的东西。他们按照他们不惜一切代价把我搞臭的计划，一方面避而不谈我那本书的真正的写作目的；另一方面却把书中每一个失误和疏忽的地方说成是它的写作意图。当他们偶尔发现一些意思不明确的句子时，他们便揪住不放，使劲加以曲解。在出产丰硕的土地上，他们不去寻找美好的果实，反而千方百计去寻找稗子和莠草，以此来指摘耕种这块土地的人，说他是一个坏农夫。

我书中的话，从上下文连起来看，没有一句是错的；按照我赋予它们的意思，它们都是对世人有益的论述。是他们的曲解和篡改，才使我的论述变成该受指摘的。我的那些论述，在他们的书中读起来，就该批驳；而在我的书中读起来，就该受表扬。

对于这种阉割、篡改和断章取义地歪曲他人著作的丑恶行径，对于那些本人就是散布谬论和别有用心的攻击他人著作的指摘者，受他们伤害的作者和愤怒的公众不是已经对他们声讨过多次了吗？如果把拉·布吕耶尔[注55]或拉·罗什福科[注56]的惊世良言孤立起来看，那才妙不可言，不知道要闹出多少笑话哩。然而，把他们的文章和实际情况一加比较，方知他们讲的话都是正确的。在一本理论著作中，同一句话，不是由于作者表述的方法和人们理解的方法的不同，便很可能产生许多不同的意思吗?在他们指摘我的论点中，也许没有一个不会在我陈述这个论点的前面一页或后面一页找到我对该论点的进一步阐发，也没有一个论点不是我赋予它的意思与那些指摘我的人所理解的意思完全不同。这一点，你用不着读完这几封信，就可以见到许多使你感到吃惊的例子。

即使一本书中有一些话说错了，该受批评和谴责，难道单单凭这一点就可以说这本书是坏书吗？一本好书，并不是没有一点错误的书，也不是一本没有任何一点可以被人误读的书；如果不这样看，那么，世上就没有任何一本书是好书了。一本书只要其内容好的地方多于坏的地方，就是好书；只要它总的效果是有益于人的，虽然其中也有一些不好之处，也是好书。唉！我的上帝呀！在一本充满了许多有用的真理和导人于善与为人虔诚正直的大部分著作里，我们能让某些

人鸡蛋里挑骨头似地去挑毛病，挖空心思去寻找作者疏忽的地方与话说得不够明确和欠妥的地方吗？能让他们去任意指摘一个集中精力思考和满脑子有许多论点想阐述的作者的有些话是节外生枝，对不上茬儿吗？他心中要发挥的思想是那么多，哪能没有一句该说的话由于疏略而没有说呢？我们能让他们一方面把作者说得欠妥的话收集起来，把孤立的或分散在不同章节的文字串联起来，以便使它们的意思令人看起来是互相矛盾的；另一方面却只字不提作者为了阐明和印证其观点而条分缕析的详尽陈述吗？我们能把他们那一堆杂乱无章的鬼话说成是作者写作的真正目的吗？我们能让他们这样来歪曲作者的言论和评判作者吗？他们表面上说是在惩罚坏书，实际上是在惩罚好书；他们不顾作者的良苦用心和正确的意图，把作者无心而犯的小小过错说成是弥天大罪，请问：要跑到哪个荒野藏在哪个山洞，才能逃脱这帮人的迫害呢？在这个世界上，哪一本书（即使它写得非常出色）能逃脱他们这种专横武断的审查？没有，先生，一本也没有，甚至连《福音书》也逃不过他们的审查，因为书中原本不错的话，经过他们断章取义的曲解，也会被说成是错话和坏话。

他们竟敢这样说："我们提请你们审查的，是一本胆大妄为的亵渎宗教的书，此书公然主张让富人愈富、穷人愈穷[注57]，并教唆孩子不认他们的母亲和弟兄[注58]，鼓励人们要毫无顾忌地去抢夺别人的财产[注59]，不要去教育坏人，以免他们悔过自新和得到宽恕[注60]，要憎恨父亲、母亲、妻子、孩子和一切亲属[注61]，"另外，此书还"到处煽风点火，唯恐天下不乱[注62]，并教儿子如何拿起武器与父亲搏斗[注63]，挑拨亲友们互相攻讦和彼此辱骂[注64]，暗中教仆人如何与主人作对[注65]，允许人们破坏法律[注66]，并强迫他人[注67]，把人民培养成强盗，把永恒的幸福赐与暴徒，作为他们巧取豪夺的奖赏[注68]。"

你看，一个心怀恶意的人竟公然用这么一种胡乱阉割和篡改的方法，写了一本令人憎恶的《福音全书讲义》，而那些法利赛式的信徒们还得意扬扬地宣称此书是耶稣基督的训喻的精选本。可见，他的手段之恶劣，简直到了无以复加的地步。将来，凡是读过我的书的人，

若再去读那些指摘我和迫害我的人的书的话，他们将发现，那些人就是这样对待我的著作的。

我认为我已经向你充分证明了那些先生们没有按照理性的原则评判我；现在，我还要向你证明他们也没有按照法律的规定裁判我。不过，请让我暂时停笔休息一下；到了我这样的年纪，难道还要我来写令人气恼的文章吗？我已到了垂暮之年，还要来替我自己辩护吗？人们不是常说万事开头难吗？

第二封信

论日内瓦的宗教。宗教改革的原则。作者开始讨论奇迹问题。

先生，我在上一封信中做了这样一个假定，假定我确实犯了人们所说的违背宗教信仰的罪，而我同时也论证了我的那些罪过对社会是毫无危害的，因此，在人类的法庭面前是不该受到惩罚的。上帝自己会替他自己辩护，对只伤害他的错误，如果要惩罚的话，也由他自己来惩罚。有些人口口声声说要替神雪恨，这无异于亵渎神灵，无异于说神还需要他们来保护。只要人在世界上遵守社会的法律，则官员和国王对人的灵魂便不拥有任何权威；人们来生变成什么样子，官员和国王根本就无法过问；另一个世界里的事情，官员和国王是管不了的。如果人们无视这个道理，则为人类的幸福制定的法律就会变成对人施加的苦刑；可怕的宗教裁判所如果不根据人的行为而根据人的信仰来审判人的话，则它想迫害谁，就可以迫害谁。

既然在只与宗教信仰有关的事情上，法律无权过问人们的看法，那么，对阐述有关宗教信仰的书，法律也是无权过问的。如果这类作品的作者该受惩罚的话，那也不是因为这些作品散布了谬误，因为法律和执行法律的人不审判纯属信仰错误的问题。《乡间来信》的作者[注69]似乎同意这个观点[注70]，说不定他甚至还赞同政治家和哲学家应支持写作的自由[注71]，放手让人写作哩[注72]；不过，我在这里想论述的，不是这个问题。

可是现在，那些先生们及《乡间来信》的作者竟改口说什么要对我的书和我这个人进行审判，而且不把我当作基督徒来审判，而要当作一个公民来审判；不把我当作亵渎上帝的罪人，而要当作违反法律的犯人来审判。他们说我犯的不是亵渎宗教罪而是触犯法律的刑事罪，是宣扬异端邪说而不只是不信宗教。按照他们的说法，我攻击了国家的宗教，因此应当像制裁攻击法律的人那样依法惩办我。我认

为，他们在为他们的做法辩解方面讲的那些话，让人听起来就是这个意思。

我认为，在这件事情上，有三个小小的疑点需要首先弄清楚。第一个疑点是，必须弄清楚这个国家的宗教究竟是什么宗教；第二个疑点是，必须弄清楚我是怎样攻击它的；第三个疑点是，必须弄清楚按照什么法律审判我。

这个国家的宗教是什么宗教呢？这个国家的宗教是新福音教；这是一个无可辩驳的美好名称。不过，这个新福音教今天在日内瓦是什么样子呢？先生，你知道吗？想必不知道吧？如果不知道的话，我反倒为你感到庆幸。至于我，我是不知道的。我以前以为我知道，可是我同许许多多其他人一样，完全错了。他们在其他问题上都比我聪明，但在这个问题上，却同我一样无知。

当宗教改革家们[注73]断然与罗马教会划清界限时，他们便明确指出了它的许多错误。为了从源头上纠正那些错误，他们赋予了《圣经》一个崭新的意义；这个意义，与罗马教会赋予《圣经》的意义是完全不同的。若问他们根据什么理由抛弃过去的教义？他们回答说是根据他们自己的认识，根据他们的理性。他们认为，在拯救灵魂的问题上，《圣经》中的话已经讲得非常清楚了，人人都懂得了，因此，每个人都可作这个教义的合格的裁判者，按照每个人的心去理解作为这个教义的指针的《圣经》中的话[注74]。这样，大家就可以在主要的问题上协调一致；而不能协调一致的，就只不过是一些并不重要的问题了。

只有独一无二地按照这种精神来理解《圣经》，才是正确的（天主教的主张之所以遭到否定，就是因为它不承认这一点）；每一个人都应当按照这种精神对教义做出自己的判断。新教的两个基本观点是：承认《圣经》是衡量人们信仰的标准；除自己的理解以外，其他任何人对《圣经》的解释，都是不被认可的。这两个观点合并起来就构成基督教新教的原则；新教徒就是根据这个原则而与罗马天主教徒

分道扬镳的。不这样做，他们就会陷入矛盾，因为，在否定了天主教的权威之后，还能有什么其他的权威呢？

也许有人会问：按照这样一个原则，新教徒怎么能团结起来，联合一致呢？既然每一个人都有他自己的思想方法，他们怎么能步调一致地与天主教这个铁板一块的团体相对抗呢？他们能与天主教相对抗，他们在这一点上是齐心协力的。他们认为，他们当中的每一个人都是他自己合格的裁判官。他们对各种各样的理解方法都持宽容态度；只是对一种方法不宽容：那就是一切不允许自由理解的论调。他们所否定的，正是天主教的这种对《圣经》要统一解释的主张。他们齐心协力抵制罗马，而罗马也使劲抵制他们。他们的思想方法的多样性，是把他们团结在一起的共同纽带。许多小国就是这样结成联盟对抗大国的：小国结成的联盟并不损害其中任何一个国家的独立。

新教之所以能建立，其原因就在于此；它之所以能持久不衰，其原因也在于此。是的，大多数人信奉的教义，可以被看作是所有的人都信奉的教义，被看作是好的或最有权威的教义。当权者甚至可以把它编写成书，交给他派去当教师的人宣讲[注75]。当然，在公立教育机构里是需要有一定的秩序和一定的教规的，不过，不能因此就限制任何人的自由，不能强迫人非讲授这种书不可；更不能因此就得出结论说每个人都必须接受这种教育，都必须遵行向他讲授的教义。相反，在信仰问题上每个人都依然是他自己唯一的裁判官；除了他自己的权威以外，他不承认任何其他人的权威。良好的教育方法应当少定一些刻板的规定，而多想方设法使人们具有做出正确判断的能力。这才是宗教改革的真正精神，这才是它赖以前进的真正基础。只要从共同遵循的教义中去寻求信仰，每个人的理性都会大声宣告：信奉《福音书》。理性的精神是如此的自由，以致，即使它想屈从他人的权威，那也是办不到的。只要对这个原则有一丁点儿破坏，则《福音书》的全部教导都立刻会失去其意义。如果有人今天能向我证明我在信仰问题上必须服从某一个人的决定，那么，我明天就去当天主教徒，而且一切言而有信的人都会像我这样做。

对《圣经》的自由解释，不仅包括每个人都有按照自己的理解来解释书中各个段落的权利，而且允许每个人有权对他认为可疑的地方保持怀疑，对他不明白的地方表示不明白。这是每个信徒应有的权利。无论是牧师或政府官员都不能侵犯这个权利。只要人们尊重《圣经》，奉行《圣经》中的主要之点，就是按照《圣经》的教导行事了。日内瓦的有产者们的誓言没有超过这一点。注76

现在，我发现那些博士们表现得很神气，以为他们在几个主要的问题上做得满对，而我全错了。且慢，先生们，别急着下结论。因为，现在要保持头脑冷静的，不是我，而是你们。首先，你们要弄清楚那几个主要的问题是什么问题，要弄清楚你们凭什么权利硬要我在不明白的地方（也许连你们自己也不明白）说我明白了。请你们千万记住：如果你们要我把你们的决定当法律来执行，那么，你们就背离了神圣的《福音书》的精神，动摇了它的基础；你们该受到法律的惩罚。

无论是从新教建立之后的日内瓦共和国的政治状况来看，还是从早先的法令在宗教方面所订的条文来看，人们发现，新教与罗马的天主教是对立的，而法律早有明文规定，要取缔罗马天主教的教义和敬拜仪式，因为无论从哪方面来说，这两者都是有害于自由的。

处在这样一个特殊的形势下，可以说，不将两个教会彻底分离，国家就不可能存在；如果让唯教皇之命是从的天主教卷土重来，那么，共和国就必然会被消灭。因此，法律明文规定：取缔天主教的敬拜仪式，而按《福音书》上的教导敬奉上帝。这一点，一听民间流行的骂人语或脏话，就可以得到证明，而且，在你们的第一部《宗教法》中也使用了那些骂人语来抨击天主教的敬拜仪式，只是后来在危险已经过去之后，才把那些脏话删除了。此外，从教规督导委员会的誓词中也可得到证明：该誓词独一无二地要着重申明的，就是严禁"一切偶像崇拜；对一切亵渎宗教及其他各种有损上帝和新教荣誉的言行，都要严加禁止。"这是1562年通过的《教会法》的原话；在1576年修订这部法律的时候，在誓词的前面还加了一句"严厉防范各种坏事和坏言行。"注77这充分表明第一个誓词的目的只是宣告与罗马的天

主教分道扬镳，而修订后的誓词则表明要进一步从纯正风尚的角度来考虑问题。一个教会开始巩固以后，自然就会这样做的。需要指出的是：无论在前一个誓词或后一个誓词中，还是在政府官员的誓词、有产者的誓词和牧师的誓词中，都只字未提错误观点和异端邪说的问题。没有把这两者作为宗教改革和法律制裁的对象，因为，如果把这两者作为制裁的对象的话，教会就会陷入自相矛盾的境地。由此可见，你们的《宗教法》中的"改革"一词所指的，全都是从前与罗马的天主教相争论的问题。

我知道，在你们国家的历史和宗教改革运动的历史中充满了许多表明宗教裁判非常严酷的事例。原本是受迫害的改革者，后来都变成了迫害者。这一矛盾的现象，在基督教的历史中到处都有，而就你们的国家而言，它所表明的，不是别的，乃是人的浮躁情绪和强烈欲望战胜了理智。正是由于同天主教教士相辩论，新教教士才养成了好争论和爱吹毛求疵的习气。他们企图主宰一切，裁决一切，凡事都由他们一锤定音。他们每个人表面上都很谦逊，但最后都把他们提出的意见当作最高法律，硬要别人服从。这不是大家和平相处的办法。加尔文无疑是一个伟大的人物，但他毕竟是一个人，而更糟糕的是，他是一个神学家。他自以为他的天才胜过其他一切人的天才，不喜欢别人同他争论，而他的大多数追随者也是这样。在这一点上，他们愈强词夺理，便愈应受到谴责。

他们的这种做法，岂不是给天主教徒提供了一个大好的批评机会吗？看见这些饱学之士，这些聪明人，在其他问题上讲得头头是道，而在为他们自己辩护时，却如此言不由衷地胡说一气，岂不令人痛心吗？若问何以会出现这种矛盾的现象，其原因不是别的，而是由于他们更多地是从他们的欲望和情绪出发，而不是从他们的教义出发。他们僵硬的正统观念，本身就是一种异端。这是宗教改革家的思想方法，但不符合宗教改革运动的精神。

新教是持宽容态度的宗教，它的本质决定了它不排除异己；正是由于它有成为持宽容态度的宗教的可能，所以它才成了宽容的宗教。它唯一不能宽容的是不宽容。这一不可克服的障碍，使我们和天主教

彻底决裂，并把所有的其他的教派联合在一起。每一个教派虽都认为其他教派有谬误，但任何一个教派都不把也不应当把它看作是灵魂得救的阻力。注78

我们今天的新教徒（至少是今天的牧师们）不了解或不喜爱他们的宗教。如果他们了解和喜爱他们的宗教的话，他们就会在我的书出版之时异口同声地发出欢呼之声；他们就会同我这个抨击他们的敌人的作者团结在一起。可是，他们宁可放弃他们自己的申诉，也不支持我的申诉。从他们可笑的傲慢态度和废话连篇与不容异己的做法就可看出，他们根本就不知道他们的信仰是什么，也不知道他们想说些什么和已经说了些什么。我只能把他们看作是教士们的走卒；他们不是由于爱教士，而是由于恨我才反对我。注79不过，在他们使劲争辩，大声嚷嚷，吵闹一番之后，正当他们庆祝他们小小的胜利时，站在一旁冷笑的罗马天主教等他们闹够了之后，便拿出无可辩驳的有力论据，把他们驳得体无完肤，并以其人之道还治其人之身，大声告诉他们："你们干得好嘛；你们这些瞎掺和者，别再闹了，你们闹了半天，得益的是我们。"现在，让我们回过头来谈我的主题。

由此可见，日内瓦的教会没有而且也不可能像新教那样有一个明确的、为它的成员共同遵行的信仰宣言。如果日内瓦人想有这样一个宣言的话，那就必然会伤害《福音书》中所说的自由，就会背离宗教改革的原则，甚至破坏国家的法律。所有一切订立了某些信条的新教教会，所有一切公布了某些教义的教区大会，都只告诉牧师们应当讲授些什么教义。这种做法，是好的和恰当的。如果这些教会和教区大会试图通过这个办法去达到更多的目的，并规定信徒们非信仰某些教义不可，那么，这种做法的本身不表明别的，只表明它们不了解它们自己的宗教信仰。

日内瓦的教会很久以来就表现得似乎不像其他教会那样背离基督教的真正精神。正是根据这个虚假的表面现象，我才对日内瓦的牧师们作了我以为他们应当受到的称赞注80；（不过，我当初称赞他们，并不是为了欺骗公众。）然而在今天，从前是那么平易近人的牧师们竟一下子变得成天板着面孔，说话十分生硬，而且爱挑毛病，随意指

摘一个在俗教徒[注81]讲的话不符合正统教义，甚至信口开河地把他们的教义乱讲一通；今天出现的这些情形，谁能料到呢？人们问他们：耶稣基督究竟是不是神？他们不敢回答；人们问他们：宗教究竟有哪些奥义？他们不敢回答。他们能回答什么呢？在他们要求人们奉行的信条中，有哪些主要的信条和我的主要信条是不同的？他们的信条能否包括我的信条？

有一位哲学家[注82]匆匆把他们瞅了一下，他一眼就看出他们是阿里乌斯派教徒，是索齐尼派教徒。他这样评论他们，以为是在称赞他们，殊不知这正好暴露了他们是看重世俗利益的人。在这个世界上，人的信仰通常都是由这个因素决定的。

一受到惊吓，他们便立即集合起来开会，你一言我一语地乱作一团，不知如何是好[注83]。经过翻来覆去地商讨和研究之后，[注84]才发表了一个含糊其辞的声明，既不说"同意"，也不说"不同意"，就像拉伯雷书中的那两份辩护书[注85][注86]一样，根本就叫人看不懂。其实，该怎么办，他们的教义中不是已经讲得很清楚了吗？他们不是已经把它熟记于心了吗？

他们当中有一个人[注87]为了批驳我的基督教信仰，竟不惜糟践他自己的基督教信仰，写了一本虽文字通顺但通篇充满了戏谑之言的小册子来攻击我。日内瓦的牧师们对这位同行的学问，尤其是对他那本小册子的文笔大加赞赏，认为它是一本大才子的作品，还派了一个代表团去祝贺他。日内瓦的牧师先生们真是怪人！人们不知道他们究竟信仰什么和不信仰什么，更不知道他们假装信仰什么。他们表达他们信仰的唯一手段是：攻击别人的信仰。他们像耶稣会教士那样强迫他人遵行那道《教皇圣谕》[注88]，而他们自己却不遵行。他们不仅不解释人们认为他们所宣扬的教义，反而欺骗其他教会，一再同他们自己的辩护人发生争吵，试图以他们这种忘恩负义的行为来证明他们今后已不再需要我来为他们辩护，以为以迫害我的姿态出现，就可表明他们是相当正统的基督徒。

从以上所说，我可以得出这样的结论，即：今在日内瓦，神圣的宗教改革应包括哪些内容？这个问题一时还很难说清楚。不过，可以确信无疑的是：它应当把主要的精力放在消除早期的宗教改革家尤其是加尔文与罗马天主教争论的那些问题产生的影响上。这是你们国家的宪法的精神；你们之所以能成为一个自由的民族，靠的就是这种精神；宗教之所以能纳入国家法律的组成部分，也单单靠的是这种精神。

现在让我从第一个问题转到第二个问题。在一本书中尽量把宗教的真理、用途和必要性详加论证，并表明不排除其他任何宗教[注89]后，作者[注90]宣称他宁愿信奉基督教而不信奉其他宗教，宁原信奉按《福音书》的教导行事的新教，而不信奉其他宗教：作者这样信仰新教，怎么还说新教受到了我的攻击呢？这真是令人难以想象。你看，天下竟有这等谬论。

我在前面已经大体上论证，而且此后还要详细论证，在我的书中，基督教一点也没有受到攻击。在不攻击一般的教义的情况下，而要专门攻击任何一个教派的教义的话，就只能用两种方式进行；一种是：用支持它的对立教派特有的教义的方法而间接攻击它，另一种是直接攻击它特有的教义。

请问：我在哪里赞同过天主教特有的教义？恰恰相反，我唯一攻击的，就是它特有的教义，而且，正是由于这个缘故，所以才惹得天主教徒全都反对我；天主教徒不反对我，基督教徒肯定也不会反对我。我认为，这种情形的确是人们从来没有听说过的怪事之一，然而，这的确是真的。我在此重申：我在巴黎曾明确表明我信的是新教，我在日内瓦也明确表明我信的是新教。

我怎么会攻击新教的教义呢？恰恰相反，我曾竭尽全力支持他们的教义。在信仰问题上，我不断主张要服从理性，不断主张对《圣经》可自由理解，主张按《福音书》的教导持宽容态度，并服从法律，即使在敬拜仪式上也不要违反法律的规定。所有这些，都是新教

特有的基本教义；没有这些基本的教义，新教不仅不能牢固地建立，甚至根本就不能存在。

不仅如此，单单这部作品的写法，就对新教的论点是多么有利啊。说话的人是一个天主教教士；他既不是亵渎宗教者，也不是不信教者而是一个极其虔诚的人。他为人十分正直和忠厚，尽管他心中有一些疑难不解的问题和不同的看法，但在他的心灵深处，对他所信奉的宗教是非常尊重的。他的话，全都是发自他内心的肺腑之言；他说：既然被召唤来为这个宗教服务，他就一定要尽可能准确地履行他应尽的职责；即使在微小的事情上稍有怠慢，他也会受到良心的谴责。对于违背他的理性的宗教奥义，他只静心沉思，并依然在举行祝圣仪式的时候，按照教会和圣洁的圣事的要求行事，而不乱发议论。他怀着敬重的心情朗读祝圣的颂词，对它的效果深信不疑，而且，不论这种不可思议的奥义将产生什么效果，在最后审判之日他都不惧怕因为在他的心中曾对它持怀疑态度而受到惩罚。注91

这个真正善良的和令人敬佩的聪明人，这个真正的基督徒，世上罕见的最虔诚的天主教徒，就是这样思考问题和讲述他心中的想法的。

现在让我们听这位道德高尚的教士对一个已经皈依天主教的年轻新教徒是怎样讲的，是怎样劝告他的："回到你的故乡，再信奉你的祖先所信奉的宗教，诚心诚意地信奉它，再也不要脱离，因为它非常的朴实和神圣；我相信，在举世所有的宗教中，只有它的道德最纯洁，它的教理最能自圆其说。"注92 注93

歇了一会儿以后，他又继续说道："只要你愿意倾听你的良心，即使有千百重虚幻的障碍，也是阻挡不住它的声音的。你将感觉到，像我们这样怀疑，宁愿信奉其他的宗教而不信奉我们生来就隶属的宗教，那才是一种不可原谅的冒失行为，是一种虚伪的行为：口头上说信奉那种宗教，实际上又不忠实地照那种宗教的话去做。如果你自甘堕落，你就会剥夺你自己在最高的审判面前受到宽恕的巨大权利。难

道你不知道他能原谅我们在别人的教唆之下误入歧途，而不能原谅我们自己存心选择错误的道路吗”[注94] [注95]

在这段话的前面几页，他说：“如果在附近或我的教区中有新教徒，我在基督徒的慈善事业方面，对他们也跟对我本教区的教徒一样，一视同仁。我将教他们平等地互相亲爱，教他们彼此看作是弟兄，教他们尊重一切宗教，教他们在各自的宗教中安宁地生活。我认为，勾引一个人离开他生来所属的宗教，无异于勾引他去做坏事，因此也无异于我们自己在做坏事，在期待更无限光明到来的时候，我们要保守公共秩序；我们在所有的国家中都要尊重法律，不能扰乱法律规定的崇拜形式；我们绝不能叫那个国家的公民不服从它的法律，因为我们一方面不知道，叫他们抛弃自己的见解而采纳别人的见解，对他们是不是有好处；而另一方面我们又十分确切地知道：不服从法律是一件很坏的事情。”[注96]

先生，你看，这就是一个天主教教士在这本书中所说的原话。他们指摘我在这本书中攻击新教，然而事实上，我什么攻击的话也没有说。也许，他们可以责怪我的是：我太偏向他们了，我犯了一个不该犯的错误，让一个天主教教士用从来没有任何一个天主教教士用过的那种语言说这番话。可见，在这些问题上，我所说的话，与他们硬说是我讲的话，恰恰是相反的。看来，日内瓦的官员们也有点儿举棋不定；如果他们明知我讲的话是真的，还硬说不是的话，他们是不会成功的。

不过，在这本书中也确实提出了许多反对的意见和疑难问题。请问：为什么不能提呢？一个基督教徒对他认为值得怀疑的事情提出疑问，对他认为不妥当的事情表示反对，这有什么错？如果你们认为很清楚的问题而我认为不清楚，如果你们认为已经论证的问题而我认为还没有论证，你们有什么权利硬要我的理智屈从于你们的理智，把你们的话当法律？难道你们自以为像教皇那样永远正确吗？用一副天主教徒的口吻指摘我攻击新教，这岂不是很可笑的吗？

还有，我提的那些反对意见和疑难问题，是针对信仰的基本观点提的吗？怎么能说我表面上是在提出疑问，而实际上是在收集一切割裂、动摇和摧毁基督教的基本教义的论点呢？如果真是这样的话，问题的性质就变了，我就是有罪的了。可见，他们的指摘全是一派谎言，是那些连自己都不知道自己的基督教的基本教义是什么的人的弥天大谎。至于我，我对于我的基督教的基本教义了解得非常清楚，而且已经讲得明明白白。朱莉[注97]的信仰自白几乎全篇都是肯定的意见；牧师的信仰自白[注98]第一部分也全都是肯定的意见，第二部分有一半也是肯定的意见；《论公民的宗教信仰》[注99]那一章也有一部分是肯定的意见；《致巴黎大主教先生的信》[注100]中表述的意见，也是肯定的。先生们，你们先看一看我的基督教的基本教义，然后再看一看你们的基督教的基本教义。

这些先生们的鬼点子多得很。他们为那帮迫害者制定了一套新的和最便当的论战方法，对所有一切含糊不清的教义三言两语，一笔带过，然而当一个作者一不小心触犯了他们的时候，他们就会在他的书中逐字逐句地查找他的论点。当他们以为找到了的时候，他们就从反面去解释该作者的言论，说它们是他攻击宗教信仰的铁证，并大声嚷嚷说他亵渎宗教，辱骂神灵，指摘他在书中无一语道及他们所制定的信条，因此，对该作者必须大加挞伐。

在他们攻击我的那一大堆论点中，要怎样才能弄清楚他们究竟攻击了我些什么呢？要怎样才能把他们的无耻谰言分门别类地加以阅读呢？谁愿意跑到日内瓦的破烂王那里或纳沙泰尔的旧货市场上去淘那些破铜烂铁和旧衣服旧袜子呢？面对他们的那些荒唐语，我愈看愈糊涂，不知道怎么办才好。现在，仅从其中挑选一个他们最得意的问题作例子，来说明他们那帮说教者[注101]吵吵嚷嚷闹得天翻地覆的问题是：如何看待奇迹。

我将详细探讨这个问题；请你原谅我的文章写得很长，使你看起来很累。要不是为了省得你去思考他们为什么对有些问题不愿意深谈的话，我是不会谈论这个可怕的问题的。

他们说："尽管让-雅克·卢梭自称是基督徒，但他不是。我们这些真正的基督徒，从来不像他那样看问题。尽管让-雅克·卢梭声称他相信'启示'，但他从来不相信。举一个例子如下。"

"上帝并不直接向每个人都表露他的意志；他通过他的使者告诉人们，而他的使者行奇迹作为他们的使命的证据。因此，谁否定奇迹，就等于是否定上帝的使者；谁否定上帝的使者，就等于是否定神的启示，而让-雅克·卢梭公然否定奇迹。"

首先，让我们认为他们讲的道理和事实都是对的，然后再回过头来进行分析。如果这个假定成立的话，则前面那段话便只有一个缺点，那就是：它是在直接批驳那些使用这个论点的人；它对天主教徒很有利，而对新教徒则很不利。现在就让我来证明这一点。

你也许已经发现我经常重复我以前讲过的话；不过，这有什么关系呢？当我觉得同一个论点对不同的问题是有用处的时候，我怎么能避而不再使用呢？如果硬要避而不使用的话，那是很可笑的。因为，问题不在于说法要有变化，而在于说的是真理，要说得正确和说明问题。好了，让我们接着往下谈，集中力量谈主题。

当早期的宗教改革家开始向人们讲解他们的教义时，全世界的教会都处于和平状态，人们的看法都是一致的，没有任何一个教义在基督教中遭到非议。

在这种宁静的状态中，突然有两三个人提高了他们的声音，在欧洲大声叫喊：各位基督徒，你们要当心呀，有人在欺骗你们，想把你们引入歧途，把你们带入地狱。教皇是反基督者，是撒旦的走卒，他的教会是传播谎言的温床。如果你们不听我们的话，你们就会遭到灭亡。

对于这些早期的叫嚷者，吃惊的欧洲人有一阵子默不作声，等待着看究竟会发生什么事情。后来，教士们终于从惊讶中清醒过来，发现那些新出现者是一些宗派分子，他们的行径同说话武断专横的人是一样的，于是，教士们觉得必须同他们把事情弄清楚，问他们到底是

在和谁这样大吵大闹？那些人神气十足地回答说他们是传播真理的使徒，是上帝派来对教会进行改革，把信徒们从神甫使他们走上的沉沦的道路拉回到光明之途。

神甫们反驳他们说：是谁派你们来担任这项扰乱教会的宁静和公众的安宁的差事的？他们回答说是他们的良心、理智和内心的觉悟，尤其是上帝的旨意；谁不听从上帝的旨意，谁就有罪。是上帝召唤我们来担负这项神圣的使命的，因此，我们要履行我们的天职。

于是，天主教的神甫们说道：看来，你们真是上帝的使者嘛。在这种情况下，我们认为你们当然可以进行讲道、改革和教化人们等活动。不过，为了获得这项权利，请先把上帝给你们的委任状给我们看一下，然后当众作预言、给病人治病、启迪愚顽和显现奇迹，以此作为向我们展示你们确实负有上帝使命的证据。

宗教改革家们回答的话很漂亮，值得转录如下：

“是的，我们是上帝的使者，不过，我们的使命并不特殊，只不过它是在正直的良心和圣洁的理性推动下进行而已。我们没有给你们带来什么新的启示，因为此前早已给你们了，只不过你们并未真正理解罢了。我们到你们这里来，也不给你们带来什么奇迹，因为那是骗人的东西，许许多多虚伪的教义都靠这种东西糊弄人。我们给你们带来的是永远不骗人的真理和理性。我们给你们带来的是这本圣洁的书；这本书已被你们糟踏得面目全非，只好由我们来向你们详细讲解，你们才能明白它的真谛。我们的奇迹是不可辩驳的论据，我们的预言是陈述事实。我们现在就向你们作这样一个预言：如果你们不听我们口中向你们传达的基督的话，你们就会像不忠实的仆人那样受到惩罚，因为，尽管人们向他们传达了主人的意思，而他们却不去执行。”

天主教的教士自然是不会认为这些新的论点是讲得很对的，因此他们当中的大多数人都十分小心，生怕漏出一言半语表示支持这些论点。人们发现，这场争论一形成这个样子，这场争论就难以结束，每一方都想旗开得胜，打倒对方，新教的教徒认为他们讲的道理和提出的论据是如此的明白，所以，只有心怀恶意的人才拒不承认，而天主

教发现自己这一方的某些人的巧妙的论点并不是无可辩驳的，因此不可能让整个教会都表示信服，何况在许多已争论许久的问题上，整个教会已表明与他们的看法完全不同。

这场争论至今仍停留在这个状态，人们不停地争论各方论据的说服力，只要人们不是同一个脑袋，这场争论就永远没个完。

不过，对天主教徒来说，问题的关键不在这里。他们的战术错了；如果他们对他们对手的论据不翻来覆去瞎挑毛病，不搞文字游戏，而始终坚持对对手以理服人的话，我觉得，他们也许会把他们的对手弄得狼狈不堪的。

他们应当向他们的对手指出："首先，你们的论点只不过是一种'预期理由'[注102]，因为，虽说你们的论据的说服力表明你们负有此项使命，但在它们不能使之信服的人看来，你们的使命是假的，因此我们有权把你们当作异端分子和假使徒，当作教会和人类中的捣乱分子，严加惩处。"

"你们说你们不是在宣讲新的教义，那么，请问你们在向我们宣讲的时候，讲的是什么呢？给《圣经》中的话以一种新的解释，这不是在传播新的教义，又是什么呢？这不是硬要上帝另外讲一套话，又是什么呢？他给我们的启示，不是他说的话的声音，而是他的话中的含义。改变教会确认的意义，就是改变神的启示。"

"还有，你们是多么地不讲道理啊！既然你们也认为要使一项神的使命具有权威性，就需要有奇迹来证明，而事实上，你们（你们自己也承认你们只不过是普通人）在同我们讲话时却摆出一副神的使者的架势。[注103]你们甚至说你们的那套胡言乱语具有解释《圣经》的权威；你们试图剥夺我们也可自由解释《圣经》的权利，把我们这些组成教会的人都享有的权利全都据为己有。你们有什么权利硬要我们大家的意见服从你们个人的意见？你们硬说自己一贯正确，这是多么不可容忍的狂妄自大啊！你们说只有你们讲的道理是对的，而其他的人讲的道理都不对，而且不让那些不同意你们的意见并认为自己也是正确的人保留他们的意见。[注104]只要你们只是发表你们的看法而不做

其他事情，则你们同我们之间的区别是可以容许的；然而事情并不是这样的。你们向我们公开宣战，你们到处煽风点火；你们拒不做日课，就是叛逆，就是偶像崇拜者，就该下地狱。你们想把所有的人都改信你们的教，甚至强迫他们信你们的教。你们武断地按你们自己的意思解释教义，强词夺理地批评他人，把不同意你们意见的人逐出教会，甚至惩罚他们，置他们于死地。你们行使先知的权威，把自己看作是特殊的人物。怎么！你们这些新冒出来的革新家，单单只得到几百人支持你们的意见，就可以把反对你们的人处以火刑！而我们这个有十五个世纪历史的教会，在千千万万人的支持下，还不能把你们处以火刑吗？好了，你们赶快住嘴，别再装腔作势冒充使徒了。现在，把能证明你们身份的证据给我们看一看，否则，我们就要凭比你们强大的实力，有权把你们当作骗子，加以惩处。”

对于这番话，先生，你看那些宗教改革家能拿出什么招数来加以对应？我，我可看不出来。我觉得，他们不是被弄得哑口无言，便是只好施展奇迹。如果被弄得只好使用奇迹的话，这在真理的朋友们看来，以这种办法来解围，实在是太可悲了！

我由此得出这样一个结论：如果要用奇迹来证明那些宣讲新教义的上帝的使者的使命的话，这就彻底推翻了宗教改革运动的主旨，就等于是用对方无中生有地指摘我们的那番话来自己打自己的嘴巴。

先生，在这件事情上，我的话还没有讲完。不过，我要讲的话不能中断，必须写一封长信一口气连续地讲，才能把它讲清楚。好了，这封信就写到这里吧。

第三封信

续前题（谈“奇迹”）。简评对方提出的其他几项指摘。

先生，现在让我接着谈我在上封信中谈论的奇迹问题。我已经阐明，如果需要用奇迹来证明上帝的使者的使命的话，那就无异于摧毁新教的全部教义，现在让我接着来探讨它们在证明神的启示方面有什么用处。

人的脑袋的构造各个不同，不可能大家的看法全都一个样，尤其是在信仰问题上更是如此。在这个人看来是非常清楚的问题，而在另一个人看来却不清楚。这个人由于其特有的思想方法而需要某种证据，他才信服某种事物，而另一个由于其特有的思想方法则需要另外一种完全不同的证据，他才信服某种事物。大家有时候也可能对同一种事物达成一致的意见，但大家都以同样的理由达成一致的时候，是很少的。顺便说一句，从以上所说，我们可以充分看出这方面的争论的本身就是没有多大的道理的，正因为如此，所以我们有时候才强迫别人非要同我们一样看问题不可。

由此可见，当上帝给人们一种大家都非相信不可的启示时，他就需要提出大家都认为是好的证据来证明他的启示是有用的，而且，由于接受它们的人的看法是不同的，因此他还需要提出让不同的人认可的不同的证据。

根据这个在我看来是又简单又明了的道理，我发现，上帝必须使担负他的使命的人具有不同的特征，才能使他们的使命让所有的人，无论是大人或小人，也不论是聪明人还是笨人，有学问的人还是没有学问的人，都表示承认。而在这些人当中，凡是头脑相当机灵，能同时识别这些特征的人，当然是很幸运的，而只能对其中几个特征略有

感触的人，则不那么幸运，只让他看到几个特征，就足以使之信服了。

在这些特征中，第一个最重要的和最真切的特征，是从教义的性质中产生出来的，也就是说，是从教义的用途和教义的美[注105]与教义的神圣性、真实性及其他一切能向人们传播最高智慧和最佳箴言的教育性中产生的。正如我已经说过的，这个特征是最真实的和明确无误的；它本身就是一个证明；有了这个证明，就无须其他证明。然而这个特征也是最难识别的。为了识别它，就需要研究，就需要思考，就需要同其他人一起探讨，因此，只有学识渊博的贤者才能做到这一点。

第二个特征存在于上帝挑选出来传达他的话的人的身上，即他们有像圣人那样的风范与为人的真诚和正直、白璧无瑕的人品、不受人类欲望影响的坚强性格，再加上他们的智力、理性、学识和行事的稳重等令人尊敬的品质的综合，在无半点可遭人指摘的缺点的情况下，就可构成表明他们负有此项使命的证据，表明他们不是一般的人。他们以这个特征打动正直的和善良的人们，使他们在有正义的地方看到真理，从有德之人的口中听到上帝的声音。这个特征还有它永不误导人们的准确性。骗子愚弄好人，这不稀奇；好人误把热情的冲动当灵感，因而做了错事，这也不稀奇。

上帝的使者的第三个特征，是他能发射出一种神的威力，使接收到这种威力的人可以随心所欲地阻止或改变自然的进程。在三个特征中，要数这个特征是最明显、最引人注目和一眼就可看出来的。它的效果来得非常之快，用不着费多大的工夫研究和讨论，就可以使人感觉到，因此，这个特征也是能特别吸引那些不能细心推理的人的注意的，因为他们的观察力十分迟钝，在任何事情上都是凭着自己的感觉行事。然而，正如我们在后面即将看到的：正是这一点使这个特征令人产生怀疑；不过，只要它能吸引它应当吸引的人的注意，又何必去追问它是假的还是真的呢？因为这些人根本就没有能力去辨别嘛。由此可见，只有从教义中产生的特征才是真正确切无疑的特征，只有头脑清晰的推理者才有坚定不移的信仰。然而神的恩泽是要普遍惠及智

力不高的一般人的；他一心专注的是，要向他们展示他向他们提供的证据。

这个问题就谈到这里为止，而不再进一步研究是否可以举出更多的特征，因为它对我们讨论的问题没有用处。很显然，当所有这些特征都具备的时候，那肯定是足以使所有的人，即：除了狂人、没推理能力的人和本来就对一切持怀疑态度的浑人以外的所有的人，无论他是贤明的人、善良的人或一般的人，都表示信服。

这些特征，是那些具有这些特征的人的权威的证据；这是人们必须相信他们的理由。当这一切得到证实以后，他们的使命的真实性便确立了，他们就有权以上帝使者的身份执行他们的任务了。证据是手段，而使人们信奉教义是目的。只要人们信奉教义，就用不着去争论证据的数目是多还是少与如何选择了。只要有一个证据使我相信，人们就休想使我再去采纳别的证据了。说一个人不相信他说他相信的事物，这种看法至少是可笑的，何况人们说他不相信该事物的理由，恰恰是同我们说我们相信该事物的理由是一样的呢。

我认为这些道理是十分清楚的和无可辩驳的；现在来谈具体问题。我说我是基督徒，而那些迫害我的人说我不是。他们之所以说我不是基督徒的证据，是因为我否定神的启示；他们说我否定神的启示的证据，是因为我不相信奇迹。

要证明他们对我的指摘是对的，就必须要有这两件事情当中的一件，即：要么奇迹的确是神的启示的独一无二的证据，否则就是我还否定了其他证明奇迹的证据。然而奇迹并不是神的启示的独一无二的证据，我也没有否定其他的证据。恰恰相反，人们可以在他们指摘我否定神的启示的那本著作[注106]中找到我对它们发表的肯定意见。[注107]

争论的焦点就在这里，那些先生们只说我否定神的启示，而闭口不谈我要看到令我信服的证据我才相信它，而不能根据不令我信服的证据便相信它；我不这样做，他们便说我否定神的启示。天下还有比这更荒谬的道理吗？

他们因为我不承认那个不仅不是耶稣给予的，而且还是被耶稣否认了的证据，便说我犯了罪，我这样批驳他们，不算过分吧。

耶稣不是以施展奇迹而是以讲述真理的方式开始向人们表明他来到他们中间的目的的。他十二岁时，便能在圣殿与博学的圣师探讨问题，时而向他们提出疑问，时而又以他聪慧的对答使他们感到吃惊。他就是以这种方式开始他一生的事业的，这一点，他本人已经向他的母亲和约瑟夫讲得很清楚了。[注108]他走遍全国都没有展示奇迹，而是向人们宣讲天上的国。[注109]尽管他收了几个门徒，但他不是由于向他们施展了奇迹，才使他们拜他为师的。他说他要到了迦拿之后才施展第一个奇迹。[注110]

当他后来施展奇迹时，也往往是在特殊的情况下进行的；从情况的选择上就可看出，他不是为了使公众把他施展的奇迹看作是证据，更不是为了显示他的威力，因此从来没有人问他是不是为了达到这个目的才施展奇迹；即使有人问，他也会否认的。所有这些，从他一生的行事就可看出来，尤其他讲的话，我们一听就可听出他是讲得那么的真切，以致没有任何一点可批驳之处。

耶稣的工作进行得很顺利；这时候，那些饱学的圣师眼见他在他们当中行事好像一个先知，便要求他行一件奇事给大家看一看。对于这个要求，那些先生们将以为耶稣会怎样回答呢？他们将以为他会这样回答："你们要求我施展一项奇迹，其实，我已经向你们施展过一百项了。你们以为我来到你们中间，不首先拿出证据来证明我是谁，便以弥赛亚[注111]自居，好像我想使你们错把我当其他人，使你们犯一大错误吗？不，不是这样的；我在迦拿行的事，我治好了百人队队长的仆人的病，我使麻风病人恢复洁净，使盲人重见光明，使瘫子能行走，使几个饼变成许多饼，使全加利利和犹地亚的人都盼望我；这些都是我施展的奇迹，你们为什么假装说没有看见呢？"

耶稣没有这样回答。先生，他是这样回答的：

“一个邪恶淫乱的国家的人求神迹，而他一个神迹也不显现给他们看。”后来，他又在另外一个地方补充说：“除了先知约拿的神迹以外，他便没有向他们显示其他的神迹。”[注112]说完这句话，他便离开他们了。

你看他对那种疯狂追求奇迹的现象斥责一番之后，他是怎样对待那些要求他施展奇迹的人的？这种情况不仅只是发生过一次，而是发生过许多次。[注113]可是在你们的那些先生们看来，这种要求是很正常的，为什么要斥责那些提出这种要求的人呢？

有些人认为，不承认耶稣施展的奇迹是证明他的证据，就等于是否定基督教的启示说，而耶稣本人却宣称他根本就没有说过他要提出什么证据；这两者当中，我们应当相信哪一个呢？

他们问先知约拿施展的奇迹是什么？我回答他们说：约拿施展的奇迹就是他对尼尼微人进行了布道；正如耶稣本人所说的，约拿施展的奇迹，就是他对犹太人施展的奇迹。[注114]我认为第二段话只有一个与第一段话有关的意思，否则，耶稣就会自相矛盾。在第一段话中人们要求以一个奇迹作证据，而耶稣很明确地答复说他不会以任何奇迹作证据。由此可见，第二段话的意思不是指任何奇迹似的证据。

他们接着说，第三段话的意思是以耶稣的复活为证据。[注115]我不这么认为，因为那顶多也只是以他的死亡为证，然而一个人的死亡并不是奇迹；一个人的身体在地里躺了三天之后被取出来，这也算不上是奇迹。在这段话中没有一个字提到复活。何况这是一个人活着的时候对他死后才发生的事情所夸的海口，这能作为证据吗？这样做，等于是送一个话柄给那些不信教的人去批评嘛，也无异于自欺欺人嘛。这种做法是多么的错误；这样来诠释耶稣的行事，是多么的亵渎耶稣的教导啊。

现在让我们回过头来谈不可辩驳的论据。第三段话的意思与第一段话的意思并不矛盾。第一段话讲得很清楚，耶稣从未提出过什么证据，一个也没有提出过。不管怎么说，我们都可以用耶稣本人的话来

证明。即使他生前施展过什么奇迹，那也不是为了以它们作为他的使命的证据。

每一次犹太人要求他拿出证据的时候，他都带着鄙夷的语气把他们打发走，从来不满足他们的要求，他甚至不赞成人们把他行的善事也看作是奇迹。他对那个求他为其儿子治病的人说："若不看见神迹奇事，你们总是不信。"[注116]如果他想用奇迹来证明的话，他能用这种语气说话吗？

如果他动不动就施展奇迹，人们哪里还会那样一再要他施展奇迹呢？犹太人问他："你行什么神迹叫我们看见就信你。摩西在旷野里给我们祖宗吗哪[注117]吃，可是你，你到底做了什么事呢？"[注118]你们的那些先生们讲的话，大体上就是这个意思；这有点儿像那些把国王陛下也不放在眼里的人那样公然质问腓特烈："有人说你是一个大统帅。凭什么这么说？你做了什么事情表明你是这样一个人？古斯塔夫在莱比锡和吕岑两战两胜；夏尔在费劳恩施塔特和纳瓦尔曾立下赫赫战功。可是你，你有什么战功？你在哪里打过大胜仗？攻下过哪个城堡，远征过什么地方？哪一场战役给你带来了荣誉？你有什么权利自称'大帝'？"说话的口气这么莽撞，真是不可想象；在这个世界上，哪里能找到这么一个张口胡言的人？

然而耶稣并不斥责那些对他说这种话的人，也不给他们施展任何奇迹，更不向他们讲解他此前行过的奇迹；他一一回答他们提出的问题，只拿"从天上赐下的粮"[注119]作比喻。哪知他的回答非但没有给他招来新的门徒，反而使他原先的门徒中有几个竟弃他而去。那几个背弃他的门徒的想法当然是同你们的神学家的想法是一样的。在那几个背弃他的门徒走了之后，他问剩下的十二个门徒："你们，你们也要走么？"[注120]看来他并不把那些只有看到奇迹才愿留下的门徒放在心上：他们要走，他就让他们走。

犹太人要求看天上显现的神迹；按照他们的那套说法，他们的要求是合理的。能证明弥赛亚的降临的神迹，在他们看来还不太明显和确切，还不能完全解答他们的疑问，而且亲眼见到的人也不太多。由

于直接来自天上的证据比人的证据更有效力，因此最好是相信神迹本身，而不要相信那些说自己见到了神迹的人，这就是说：宁信天而不信地。

犹太人认为他们的要求是有道理的，因为他们要看到一个明确无误的神奇的弥赛亚，他们才能相信。可是耶稣在那位先知[注121]之后说：天上的国的来临，不需要大张旗鼓；那个宣布天国降临的人并不与人争辩，也不叫嚷，街上也听不见他的声音[注122]；这一切都不像奇迹那样张扬，因为这不是他行事的目的。他从来不把喧腾的外表和必要的威严看作是真正的证据；他不是为了提出证据才做那些事的。相反，他把他的秘密告诉了他所医治的病人和那个又能重新走路的瘸子以及他从魔鬼手中解救出来的那些被鬼怪附身的人。他这样做，看来是因为他担心人们会看出这些都是出于他施展奇迹的效力；应当承认：用这种方式来表明他的使命，的确是很奇怪的。

但愿人们领悟到为什么犹太人要求耶稣拿出证据，而耶稣为什么不满足他们的要求的道理。他说："那些弃绝我的人将受审判，谁审判他们呢？是我施展的奇迹审判他们吗？不是，是我所讲的道审判他们。"[注123]可见证据是他所讲的道，而不是他施展的奇迹。

人们在《福音书》中所读到的耶稣施展的奇迹，都是有实际用处的，但它们各个都不令人眼花缭乱感到吃惊；它们同他所讲的话一样朴实，同他一生的行事一样朴实。他所施展的最令人可亲身感受得到的奇迹，无疑是用五个饼和两条鱼让五千人吃饱[注124]。不仅他的门徒都看见了这个奇迹，而且可以说他让那五千人的手都接触到了这个奇迹，然而那五千人并不感到神奇，并不感到吃惊。请你想一想：谁能像他那样做了许多事情都没有让直接亲眼目睹的人觉察到那就是他给世世代代的人显示的有力证据？[注125]

耶稣施展奇迹的真正目的，根本不是为了使人们具有宗教信仰；恰恰相反，他总是在人们有了宗教信仰之后，他才施展奇迹。这种情况，在《福音书》中是随处可见的。正是由于这个缘故，正是由于一位先知在他自己的国家里不受尊敬，所以他在他自己的国家里很少行

奇事。[注126]我们甚至可以这样说：正是由于他自己国家里的人不相信宗教，所以他不可能在自己的国家里施展奇迹。[注127]你怎么能这样说呢？事实上，正是由于人们不相信宗教，所以才需要用奇迹去说服他们嘛，如果他施展的奇迹有此目的的话。可是耶稣施展的奇迹没有这个目的。他施展的奇迹，只不过是为朋友做的善行，做的好事；为那些相信他的人做的善行，做的好事。他做的种种善事，就属于这种行为。他说他"行的事可以为他作见证。"[注128]他做这些事情，目的在表明他有做好这些事情的能力，而不是为了使人感到吃惊。它们是善举[注129]，而不是奇迹。最高的智者怎么会使用与他的目的相反的手段呢？他怎么会没有预见到他用来支持他的使者的权威的奇迹将产生完全相反的效果呢？他怎么会没有预见到它们会引起人们既对奇迹本身也对他的使命的真实性产生怀疑呢？已经有了那么多有力的证据，若再用奇迹作证据的话，这无异于画蛇添足，反而会使那些头脑清醒的人对其他的证据产生怀疑，这个道理，他哪里会预见不到呢？是的，我始终认为，企图用奇迹来支持信仰，反而会成为人们坚定信仰的最大障碍。把《福音书》中的那些奇迹通通删除，则全世界的人都会对耶稣基督顶礼膜拜了。[注130]

先生，你看，正是《圣经》本身指出，对耶稣基督的使命来说，奇迹并不是一种必需的证据，不能认为我们不相信奇迹就是不相信耶稣，何况其他段落的意思与这几段的意思是相反的，而这几段的意思又有自相矛盾的地方哩。因此，我运用我的权利，在这些段落中，我只相信讲得最合理和最明确的意思。如果我贸然夸口说我能讲解全部经文，我就必然会像一个真正的神学家那样按照我自己的意思讲错每一段经文，然而良好的宗教信仰不允许我这样随心所欲地任意讲解；我认为，凡是我懂得的事物，我当然有足够的把握做出正确的解释，而对于我不懂的事物，我就保持沉默，也不听信别人的解释，因为别人的解释反而使我愈听愈不明白。[注131]我相信《福音书》中的话，而不相信他人的解释；我不强要别人听从我的解释，别人也休想要我听从他们的解释。这个规则是共同的和明确的，在对待《圣经》的问题上，每个人的看法是个别的，而每个人的看法只能指导他自己。如

果完全听从别人的解释，就等于是用别人的解释去代替《圣经》的原文；就等于是听人的话，而不听上帝的话。

现在让我继续陈述我的理由。在论证了信不信奇迹，并不是判断一个人信不信宗教的必要标志之后，我还要进一步指出：奇迹并不是完全可靠的和百无一误的证据；它们是否可信是要由人来判断的。

一项奇迹，是神的权能在某一特定事情上的直接表现，是自然秩序中的某种可感知的变化，是人的眼睛可以看见的自然法则的一个例外。人们在论证这个问题时，如果想说服人，就不能背离这个原则。这个原则包含了两个需要首先解决的问题。

第一个问题：上帝是否能制造奇迹？这就是说他是否能违背他自己制定的规律？如果有谁硬要拿这个问题来讨论的话，即使不说他的想法是荒谬的，但至少也可以说他这个想法是亵渎神明的。如果一个人竟贸然从反面来解答这个问题的话，人们惩罚他，反倒是在抬举他。干脆把他关起来就得了。有没有人否认上帝能制造奇迹呢？只有希伯来人敢问上帝是否能在旷野里摆设筵席。[注132]

第二个问题：上帝是否愿意制造奇迹？这是另外一回事情。撇开一切其他问题不谈，我们可以说，这个问题本身是毫无意义的；它与上帝的荣耀毫无关系；我们不能根据上帝是否愿意制造奇迹来决定我们是否愿意赞美上帝。还有，虽说人们在对待信仰的态度上可能有某些不同，但由于我们对神的智慧和尊严具有最大的信心，所以我们不赞成提出这样的问题。只有傲慢无礼的人才硬要提这种问题。你看，人的心竟狂妄到如此程度。其实，这个问题纯粹是一个超出人的能力的问题；如何回答，全看上天的旨意，因为，正如你即将看到的，这不是人力所能解决的。所以，我们千万要小心，切莫用好奇的目光去窥探其中的奥秘；要敬畏那无始无终的存在，不可亵渎它的名，因为，对于它，除了知道它的无限伟大以外，其他情况我们就一无所知了。

如果有一个人兴冲冲地来向我们宣布他看见了一个奇迹；尽管他把话说得很肯定，但我们要琢磨是否仅凭他这样一句话就相信他真的

看见了一个奇迹。即使有一千个人说相信，我也不相信。

有些人以心里的感受来论证自然界里根本就不可能有的事情；对于这种无稽之谈，我把它放在一边，不加评论，因为它没有任何一种以自然的可能性为基础的可信性。在这种情况下，凡是那些在纯思辨性的事物或其真实性尚不明确的事物中承认这种证据的人，我们可以断言，在他们的物质利益稍一受到影响时，他们就会比谁都闹腾得凶。假定一个死者突然来向他的继承人索回他的财产，声称他已经复活[注133]，并且已经向官方申请加以确认。你相信世界上会有一个法庭加以确认吗？这个问题，我们在这里没有必要去讨论，一切都让事实去证明好了。在这里，我们只需指出感官所获得的印象和理性所判断的现象是有区别的。

既然一个奇迹是自然法则的一个例外，那么，为了判断它，我们就需要知道这些法则；为了准确地判断它，就必须知道所有的自然法则，因为，只要有一个法则我们不知道，它就会在某种我们不了解其真相的情况下改变我们所知道的法则的结果。可见，如果一个人宣称他所看见的某种事物是一个奇迹，那就表明他通晓所有一切的自然法则，并且能断定该事物是自然法则的一个例外。

世上哪有这么一个通晓所有一切自然法则的人呢？就连牛顿也不敢吹这个牛嘛。一个亲眼看见某种从前没有听说过的事物的聪明人，他当然可以证实他看见了该事物，人们也会相信他。但是，无论是这个聪明人还是其他的聪明人都不会断言该事物（无论它是多么令人吃惊）是一个奇迹；因为他有什么根据能说它是一个奇迹呢？

对于一个自吹能制造奇迹的人，我们顶多只能说他能做某些非常奇特的事情。他说他的，谁又去否认他能做某些奇特的事呢？我，我就见过这种事情，而且做这种事情的人就是我本人。[注134]

在对大自然进行的研究工作中，每天都有新的发现；人的技能也每天都在进步。奇妙的化学能使物质产生蜕变、沉淀、爆炸和发出磷光与自燃等现象，还能制造类似地震那样的震动与千百种使在现场看见的人惊叹不已的奇观。愈疮木油和硝酸并不是罕见的液体，把这两

种液体混合在一起，你将看到它们会发生怎样的变化。不过，不要在房间里做这种试验；如果在房间里做这一试验的话，那会引燃整个房子的[注135]。如果巴力的先知们当中有一位鲁埃尔先生[注136]，他们的柴堆就会自动燃起来了，而以利亚就会被人们看作是骗子了[注137]。

你将一个杯子里的液体与另一个杯子里的液体一混合，立刻就会变成墨水；将一个盆子里的水倒进另一个盆子里的水，两个盆子里的水一混合，立刻就会变成固体。[注138]哈尔古学院的一位"先知"到几内亚对当地的土人说：你们看那位差遣我到这里来的人的法力，我可以把水变成石头。他用连小学里的孩子都知道的方法造冰。结果，还真把那里的黑人蒙住了，对他钦佩得五体投地。

从前，先知对天上叫喊一声，就可能取来天上的火[注139]；今天，一个小孩子用一块玻璃也能取来天上的火。约书亚能叫太阳停止不前[注139a]，而今天的牛皮大王甚至说他可以使天上的日月无光，如果真有这种奇事，那就更令人吃惊了。洛勒神甫的书房可以说是一个魔术实验室，他那本《数学游戏》称得上是一本奇迹大全。你叫我怎么说呢？集市上玩数学游戏的人多得很嘛，布里奥舍这类江湖艺人也不少嘛。我曾经许多次看见一个荷兰北方的农民用一把镰刀点燃蜡烛，他用这个把戏甚至把巴黎人都蒙住了，如果他拿到叙利亚去表演，那又将产生什么样的效果呢？

巴黎的各个集市都是一个奇怪的大戏台，没有哪一个集市上没有令人吃惊的玩意儿。然而公众却从来不说它们有什么了不起。对奇妙的事物和不可思议的事物见多了，也就见惯不惊了。当我写这段文字的时候，有人在集市上看见两部轻便的小机器，其中每一部机器都可听从人的命令，叫它运转它就运转，叫它停它就停。我在集市上还看见过一个用木头制作的会说话的人头；对于这个木制人头，人们虽谈论，但却不像当初谈论大个子达尔贝[注140]制作的人头那样起劲。我还看见过一桩更令人莫明其妙的怪事：许多人，其中甚至有许多学者和科学院院士，一大帮人竟公然跑去看什么痉挛神功[注141]，而且看了以后还都惊叹不已哩。

用一个喷水器、大玻璃镜、磁石和晴雨表，不就能做出许多在那些无知无识的人看来是奇异的事情吗?欧洲人用艺术就把野蛮人迷糊得把他们当作神。如果一个人在上一个世纪带着一套我们今天的每一个物理学家都有的电工器具，来到这科学与艺术荟萃之地，来到这学校与科学研究机关林立之地，来到欧洲、法国和英国，演示电的奇异现象，人们将把他看作一个巫师而投入火中烧死呢，还是把他看作一个天神而顶礼膜拜？我们可以断言，在这两种对待办法中，人们总会采取一种；然而，无论采取哪一种，都是错误的。

我不知道医术是否已经完善了，还是永远也不能完善；不过，就我所知，它是不会超出大自然的范围的。一个人生病和病了能治好，这都是很自然的；他的病可能突然治好，他也可能突然死去。对于某些病人的康复，我们顶多只能说他康复得这么好，有点儿令人吃惊，而不能说他本来是不可能康复的，如今康复了，实在是一个奇迹。你怎么能证明这是一个奇迹呢？我承认，有些事情，如果我亲眼见到的话，也可能会使我感到惊异的。见到一个瘸子走路，这并不奇怪，但看见一个没有双腿的人走路，这就奇怪了。看见一个瘫子活动他的胳臂，这不令人吃惊，但看见一个原本只有一只胳臂的人突然有两只胳臂，这就令人吃惊了。更使我感到吃惊的是，看见一个死人复活；事实上，那个死人本来就不是死人。[注142]请参布吕伊埃的著作。[注143]

这样一种奇事，无论是多么令人惊异，我都不愿意作见证，因为我不知道这到底是怎么一回事情嘛。所以，此事不仅不能使我轻信，我很担心它也许会使我成为愚人。好在此事与我无关，现在让我们回过头来接着谈我们的主题。

最近人们已经发现了把一个被水淹死的人救活的要诀，还找到了把一个自缢身亡的人救活的法子。对于其他种类的死亡，谁知道是否能找到方法使人们认为已经死了的人恢复生命呢？从前，人们不知道如何去除白内障，而现在，我们的外科大夫全都会这种技术。谁知道是否能找到一个秘诀一下子就把它去掉呢。谁知道掌握这个秘诀的人是否能使这么一项被无知的人和有先入之见的作者看作是奇迹的技术之后做起来更简便呢？[注144]有人说我讲的这些都不大可能。诚然。

不过，我们也没有证据证明它们根本不可能。我在这里说的没有证据证明它们根本不可能，是从自然科学的角度说的。在我们的眼前展示其威力的上帝，也只不过是给我们展示一些好像是真有其事的迹象，展示一些很可能有的迹象。由此可见，奇迹之所以奇，完全是由于那些看他施展奇迹的人的无知，何况在某个时代或某个民族看来是奇异的事，在另一个时代或另一个民族看来就未必是奇异的事。因此，普遍的证据是没有的；任何以普遍证据为根据的说法，也是不攻自破的。请问：谁能给我展示几个不论在任何时候和任何地方看来都是奇异的奇迹？虽说《圣经》上讲过几个好像是这类奇迹，但它所讲的其他奇迹就不是这样了。神学家呀，请你回答我：你是让我把它们通通看作不是这样的奇迹呢，还是允许我从其中挑选几个来评论？等你决定之后，我们再来细说。

先生，请注意，虽然我对某些情况下发生的事情的叙述有点儿过甚其词，但我并没有对所有的事情的依据提出质疑。这一点，我在前面已经说过了，在这里再说一次也不算多余。耶稣在上帝的启示下，他的智慧比他门徒的智慧当然高得多，因此能做出许多奇异的事情；这是不足为奇的。无知的人把这些奇异的事情看作是神的奇迹，其实它们一点也不神奇。他运用他的智慧，并按照自然的法则，能做出多少在他们和在我们看来是从未见过的事情呢？[注145]这一点，我们不知道，也不可能知道。看见奇异现象的人往往夸张地描述其事，这是很自然的。他们这样做，既误导了自己，也误导了他人，尽管他们是出于无心的。只要一件事情稍稍超过了我们的知识一点点，我们就会认为它是我们的智力不能识别的，从而把它看作是一桩奇事，因为我们的心总是希望自己所看到的事情确实是一件前所未见的神奇之事。

正如我已经说过的，所谓“奇迹”，只不过是一般的普通人未曾见过的某些现象而已。他们对自然的法则所知甚少，但随着人们知识的增长，人们的知识范围必将一天天扩大，从而发现有许多事物还有待于他们去认识。大科学家认为：这个范围是如此之大，以致他们根本无法看出哪一件事物才说得上是一个奇迹。智者从来不说“这不可能;”他们口中常说的话是：“我不知道。”

对于那些连篇累牍地讲述许多奇迹的作者，我毫不怀疑他们的本心是好的，但他们的确是极其愚昧的，完全是为了上帝的荣耀才那么讲述的。对于他们所讲的那些奇迹，我们该怎样看呢？对它们全都加以否定？不。对它们全都加以承认？我不知道。[注146]我们应当对它们全都加以尊重，而不评说它们究竟是对还是不对，即使对我们下一百道命令要我们说，我们也不说。一切法则都是很严格的，是不允许我们随便下结论的。由此可见，为了要确实找到一个虽然从理性上看来只不过是一件令人惊异的事的"奇迹"，我们也必须这样做。

如果天主教徒真有什么可靠的办法做出这类奇事，它们将对我们产生怎样的后果呢？按照他们一贯的做法，必然是：教会一旦认定某件事情是奇迹，它就是奇迹，因为教会是永远不会错的。不过，我在这里与之商榷的，不是天主教徒，而是新教徒。新教徒们狠狠地把《一个牧师的信仰自白》中的某些部分批了一通，然而这个《自白》是为反对罗马教会而写的，因此，它不是也不可能是为反对他们而作的。同样，天主教徒也可以随意批驳我这几封信，因为我在信中一句涉及他们的话也没有说。我们的原则与他们的原则本来就不同嘛。如果说这就表明我没有证明我不愿意证明的事，我的对手们还真说对了。

从以上的叙述中，我可以得出这样的结论：即使是经过人们详细论证过的事情，即使是人们在任何情况下都承认的事情，也证明不了该事是一个奇迹，我们都可以怀疑其中有夸大的成分（我们这样说，并没有责怪那些描述奇迹的人的意思），何况现在在自然规律方面的一连串新的发现，以及未来还将出现的新发现与人类过去、现在和未来的技术进步，再加上人们随着眼界的扩大而可能做到的事情的增多，这一切都向我们证明我们无法知道我们能做到的事情究竟还有多少。因此，一个奇迹要真的成为一个奇迹，就必须要超过我们所能做到的事情。可见，不论是真有奇迹还是没有奇迹，智者都不会把某件事情（不论它是什么事情）看作是一个奇迹。

现在，让我再提出一个与我在前面论述奇迹纯属子虚乌有的论点无关的看法：我发现另外还有一个对批驳奇迹同样有力的论据。这个

论据是：即使有真正的奇迹，如果同时也有无法识别的假奇迹，那么在这种情况下，那些真正的奇迹对我们又有什么用呢？请注意：我在这里所说的假奇迹，并不是指那些不是真正的奇迹的事情，而是指有些人为了支持某种虚假的教义而做的确实是超自然的事情。由于“奇迹”这个词在这个意义上将使虔诚的人们听起来有点刺耳，所以让我们使用另外一个词，称它为“怪事”。不过，请记住，对人的感官来说，是无法把“怪事”与“奇迹”加以区别的。

凡是能证明奇迹之奇的权威人士，当然也能证明怪事之怪，因此也能证明怪事的表面现象与奇迹的表面现象是毫无区别的。如果看见奇迹的人不能根据从事物的本身获得的可靠迹象去区别某事究竟是上帝做的还是魔鬼做的，我们又怎能把前者与后者加以区别呢？又如何证明它是一个奇迹呢？那就只好用另外一个奇迹去证明前一个奇迹确实是奇迹了。

亚伦“把杖丢在法老面前，杖就变成了蛇。”[注147]而一个魔术师也能把他的杖丢在地上，叫它变成蛇。不论这两个人的杖都真地像《圣经》上说的那样变成了蛇，还是亚伦的杖变成蛇是一个真正的奇迹，而魔术师的杖变成蛇只不过是像某些神学家说的是一个假象，这都不重要，因为这两个现象是一样的。《出埃及记》没有说它们之间有什么区别。如果有区别的话，魔术师就不会贸然去与亚伦比高低了；如果他去比的话，他一定会被弄得狼狈不堪的。

一般的人只能根据他们的感官来判断他们所看到的那些奇迹；如果感觉是相同的，那么，即使它们之间真有什么区别，他们也是觉察不出来的。由此可见，现象就是现象，我们不能说一方的现象是真的，而另一方的现象是假的。在这件事情上，先知也拿不出比魔术师更有依据的证据。如果这一次是由于我的文章写得好，才讲出了这番道理，那么，你们去找一个文章比我写得好的人来驳斥我好了。

是的，亚伦的蛇把魔术师的蛇吞进肚子里了。[注148]尽管法老不得不又一次承认他施展的是魔术，但他认为亚伦施展的也是魔术，只

不过亚伦的手法比他高明而已。西门对腓利做的事情很感兴趣[注149]，所以愿意花钱买这位使徒的秘密，以便也像这位使徒那样行事。

何况那位魔术师之所以显得技不如人，是由于他碰上了亚伦；如果当时亚伦不在场，他就可以以同样的现象取得同亚伦一样的成功。由此可见，现象本身并不能证明什么。

摩西把水变成血，[注150]魔术师也能把水变成血。摩西能制造青

蛙，[注151]魔术师也能制造青蛙，只不过他在第三次较量时失败了。[注152]所以我们只以头两次上帝亲自施展的奇迹为例，[注153]那两次，魔术师也做出了同样的事例，也很成功呀。

至于他们不能模仿的第三次演示，依我看，也不会难到他们不能想办法"像上帝的手"那样行事。一个能制造动物的人，怎么不能制造昆虫？在制造了青蛙之后，他怎么不能制造虱子？在这些事情中，只有第一件事情难嘛；不过最好还是适可而止。

这位深知这些事情的奥秘的摩西告诫人们：如果一个假先知来讲述其他的神，也就是讲述其他的教义，并用预言或奇异的现象来证明他讲的话是真的，大家不但不能信他，而且要把他处死[注154]。既然有人可以用奇异的现象来宣讲假的教义，可见这种现象本身就没多大意义。

用奇异的现象来宣讲教义的事例，在《圣经》中有千百处。然而耶稣在声明他不施展任何奇迹之后，还进一步揭露那些还在演示荒诞现象的假基督，他说："他们将显大神迹大奇事，倘若能行，连选民也就迷惑了。"[注155]听了这番话，人们难道还不明白那些荒诞的现象正好表明它们是假的吗？

呃！能随心所欲地选择证据的上帝，在向人们讲话的时候，也偏向于选他明知他根本就不会的事情作证据！他用魔鬼欺骗人们的办法来欺骗听他讲话的人！这是神干的事吗？上帝和魔鬼能走同一条道路吗？这些问题，我真不敢想象。

如今的神学家虽然比古代的神学家善于推理，但他们的信仰不如古代的神学家坚定，因此被这类奇异的现象弄得不知道如何是好。他们希望能完全摆脱它们，但又不敢。他们觉得，如果完全否定的话，那就做得太过分了。这些行事本来一贯果断的人，在这个问题上竟然拿不定主意：既不否定，也不承认。他们支支吾吾尽量想办法加以搪塞，或者找一个借口回避；他们走一步看一步，不知道如何应对才好。

先生，我认为我已经使你看出了他们的困难何在。为了把它彻底讲清楚，所以我在这里指出这对他们是一个左右为难的问题。

如果全盘否定那些奇异的现象，那就没有办法证明奇迹了，因为这两者都是以同样的权威性依据为基础的。

如果在承认奇迹的同时，也承认那些奇异的怪事，则人们就没有准确可靠的办法区别这两者了，可见奇迹也证明不了什么问题。

我当然知道性急的人们又会提到教义问题，然而他们忘记了教义一旦确立，则奇迹就成为没有用处的东西了；如果教义没有确立，那它就更证明不了什么问题了。

在这个问题上，请不要误解我的意思。尽管我不认为奇迹是基督教必需的，但不能因此就得出结论说我否定了奇迹。我过去没有否定，现在也没有否定；虽然我讲述了怀疑它们的理由，但我也未隐瞒我相信它们的理由。在否定一件事情与不肯定一件事情之间，在否定一件事情与不承认一件事情之间，是大有区别的。在这件事情上，我还没有作最后的决定，我敢断言，任何人在我所有的著作中都找不到任何一句话表明我是坚决否认奇迹的。

唉！尽管我有怀疑，但我怎么能因此就对奇迹持坚决的否定态度呢？我行事一贯稳重，也很有决断；迄今为止，我什么也没有肯定嘛。请看一下那个在他的《序言》[注156]中如此讲话的人肯定了什么呀：

“至于人们称之为做法的那一部分，它在这里不是别的东西，只是自然的进行而已，正是在这里最容易使读者走入歧途；毫无疑问，也就是在这里，人们将来会攻击我，而且，也许就是人们批评得不错的地方。人们将来会认为，他们所阅读的，不是一种教育论文，而是一个空想家对教育的幻想。有什么办法呢？我要叙述的，不是别人的思想，而是我自己的思想。我和别人的看法毫不相同；很久以来，人们就指摘我这一点。难道要我采取别人的看法，受别人思想的影响吗？不行。只能要求我不要固执己见，不要以为唯有我这个人比其他的人都明智；可以要求于我的，不是改变我的意见，而是敢于怀疑我的意见：我能够做到的就是这些，而我已经是做了。如果有时候我采用了断然的语气，那绝不是为了要强使读者接受我的见解，而是要向读者阐述我是怎样想的。我为什么要用怀疑的方式提出在我看来一点也不怀疑的事情呢？我要确切地说出我心中是怎样想的。

在毫无顾虑地陈述我的意见的时候，我当然了解到绝不能以我的意见作为权威，所以我总是连带地说明了我的理由，好让别人去加以衡量，并且评判我这个人：尽管我不愿意固执地维护我的见解，然而我并不认为就不应当把它们发表出来，因为在这些原则上，尽管我的意见同别人的意见相反，然而它们绝不是一些无可无不可的原则。它们是我们必须了解其真伪的原则，是给人类为福还是为祸的原则。”[注157]

一个连他本人都不知道自己是不是错了的作者，如此担心他说的一切只不过是一连串幻想，尽管他不愿意改变自己的看法，但他同时也怀疑自己的看法是不是对，而且从来不用肯定的语气发表自己的意见，而是怎么想的就怎么说，从来不以权威自居，只是陈述自己的理由，而让别人去评判，甚至不愿意固执地维护自己的见解，在他的著作的开篇就如此表明自己的态度：一个持这种态度的作者，会像神人那样发表非要别人接受不可的意见吗？如果他这样做，那篇序言岂不是使他所发表的一切好的意见也受人怀疑吗？

请不要说我不遵守我的诺言，说我硬要在这里为我的意见辩护；如果这样说，那就太不公平了，因为我所辩护的，不是我的意见，而

是我这个人。如果人们只攻击我的著作的话，我将永远保持沉默，一句话也不说；这一点，我是早已下了决心的。自从我1753年发表那篇声明以后，注158谁还看见我与什么人争论？难道是由于没有人攻击我，我才保持沉默吗？然而现在，我到处被人驱赶，法院下令逮捕，有些人诬蔑我，硬说我说了我压根儿就没有讲过的话，我当然要为我没有讲过那些话而辩护嘛。迫使我拿起笔来写文章为自己辩护的，是我的那些敌人。唉！只要他们让我安宁，我也会让他们安宁的。这个话，我一定会说到做到的。

以上所说，已足以回答我早就料到的对我的无端指摘：说我故意与我这个时代的人唱反调，说我想用这个办法来充当宗教改革家。事实上，从我前面讲的那番话就可看出，我讲的话没有一句是夸夸其谈的；出言那么谨慎的人当然是不会用先知的口气讲话的。我认为，对重要的和有益的事情发表我的看法，是我应尽的责任，除此以外，我说过任何一句话或做过任何一件事表明我硬要别人采纳我的看法吗？谁曾见我招摇过市，试图收揽一帮人成为我的同伙？

我抄录在下面的这段话，竟然受到许多狂热的信徒的议论，不过，我要再次提醒各位读者，对于我发表的看法，应当多问一个为什么，并自己判断是否能从这段话中得出某些有益的教训。我既不建议把别人的看法作为衡量的尺度，也不建议把我的看法作为衡量的尺度。现在让我把这段话抄录如下，供他研究。注159

在我转录这段话时，我是把它加在文章的末尾的。

“我之所以把这篇东西抄写在这里，其目的并不是以它作为一种尺度来衡量我们在宗教问题上应该采取怎样的看法，而是以它作为例子，说明我们在向学生讲解的时候应当抱什么态度，才不脱离我力图采取的方法。只要我们不屈从于人的权威，不屈从于我们所生长的那个国家的偏见，在自然的状态中，单单凭理智的光辉就能使我们不超出于自然宗教；而我要向我的爱弥儿讲解的，也就是以自然宗教为限。如果他要相信其他的宗教，我就没有权利去指导他了，因此，要由他自己去选择了。”注160 注161

在这段话中，我没有一句是否定奇迹嘛；读了这段话之后，谁还敢厚颜无耻地说我否定奇迹？我在别处也没有说过否定奇迹的话呀。注162

什么！因为一个作者在别人替他出版的一本书中提到一个在一场争论中发表否定奇迹的言论的理论家（他并不赞同这位理论家的说法）注163，就被认为不仅该作者，而且那位出版者，也否定奇迹吗？真荒唐！在一场学术争论中竟出现这种胡乱推定的做法，实在是应该受到谴责；然而这种现象却非常普遍，而且在法庭上也用来作根据呢！对这样一种司法机关，就连最公正和坚强的人也会不寒而栗，感到自己在这样的官员治下生活，真是不幸啊。

《信仰自白》的作者的确对奇迹的用处和真实性提出过批评意见，但这些意见并不是全盘否定的；关于这一点，他讲得很清楚："只有大自然中不可改变的秩序才能给人们指出那掌握自然的睿智的手；如果真有许多例外的情形的话，那我就不知道应该怎样想了；就我来说，我对上帝是太相信了，所以，要我相信那些同他极不相称的奇迹，是不可能的。"注164

请你告诉我：这段话讲的是什么意思？如果奇迹太多，反而会使这位作者对它们感到怀疑。他不是不加区别地对它们全都加以相信，便是由于他相信上帝，因而就否定那些与上帝不相称的奇迹。怎么！凡是不相信所有的奇迹的人，就一定是全盘否定它们吗？要相信基督升天，就必须相信《使徒行传》中所讲的那些奇迹吗？

不仅如此，《信仰自白》第二部分中所说的怀疑，当然不能被理解成否定；反之，它提出的否定也不能被理解成怀疑。这里引述作者在《信仰自白》的开头谈到他要对某些人的看法进行批驳时所讲的一段话。他说："你应当把我所讲的这些话诉诸理智的判断，因为我不知道我是不是错了。要一个人在发表议论的时候不偶尔采取断然的语气，那是很困难的。不过，请你记住，我在这里所断言的，完全是我的怀疑的理由。"注165 注166请问：谁还能比这段话讲得更客观？

至于我，我在《圣经》中读到的那些经过验证的事，就足以证明我在这个问题上的看法是对的。如果它们是出现在别处的话，我将否定它们，或者不称它们为“奇迹”。然而，由于它们是出现在《圣经》里，所以我不否定它们，不过，我也不相信它们，因为我的理智不允许我相信。我在这个问题上的看法，与我的灵魂是否得救无关。没有任何一个明智的基督徒会相信《圣经》中的一切事情都是受神灵的启示而做的，更不相信书中的那些错话和错事也是受了神灵的启示而说的和做的。我们应当相信神灵所启示的，完全是与我们的天职有关的事情；神灵为什么要启示别的呢？事实上，关于奇迹的教义，与我们对天职的履行一点也不沾边。这一点，我在前面已经论证过了。由此可见，人们在这个问题上的看法，与我们是否尊重《圣经》，毫无关系。

要人们彻底搞清楚某件事情是不是奇迹，那是不可能的；[注167]这一点，我在前面已经论证过了。可见，如果承认《圣经》中讲的事都对，那么，即使我们把所有的奇迹都抛到九霄云外，也不能说我们是在亵渎宗教，更不能说我们的信仰动摇不定。好在我还没有那么做。

你们的那些先生们就是这样从那些不一定是真实的、毫无意义的、什么也不能证明的，而我也没有完全否定的奇迹中得出结论说我想推翻基督教的基础，说我不是基督徒的。

如果对他们对我提出的那一大堆指摘的荒谬性都要一项一项地详加评说的话，那将使你感到很厌烦的。例如，他们指摘我不做祈祷，可是，你看我那本书，你将发现，就在他们所指的地方便有一段祈祷。是的，虔诚祈祷的人[注168]是不会向上帝特别祈求这样或那样的事情的。[注169]他并不责怪那些向上帝祈求这样或那样事情的人。“至于我，”他说，“我是不祈求的，因为我深深相信上帝是一位好父亲，比他的孩子们更清楚怎样做，才对他们最合适。”难道人们就不能以与他相称的方式对他表示崇敬吗？怀着满腔的热情赞美他、爱戴他和崇拜他，在心中默思他的伟大，承认我们的种种不足，听从他的安排，服从他的戒律，过圣洁的生活：这一切，不是比只为个人的私利而向

他祈祷好得多吗？在公正的上帝面前，最好的祈祷方式是使自己无愧于得到他的恩赐。天使们在他的宝座周围赞美他，他们何曾向他祈求过？他们有什么事情需要向上帝祈求的？在《圣经》中，“祈祷”这个词经常用来代替“敬拜”和“赞美”二词；由此可见，谁愈祈求什么，便愈负有需要偿还的债。至于我，我不否定任何一种赞美上帝的方式；在教堂举行祷告仪式的时候，若人们去参加祷告，我始终是持支持态度的。我这样做，那个萨瓦省的牧师本人也这样做。注170在那本遭受一些人猛烈攻击的书中，随处可见这方面的事例。然而，他们硬说我否定祷告，说我是一个该处以火刑的亵渎宗教的罪人。我就是这样被他们判处的。

他们还说我认为有了基督的道德观念，就会无视其他的义务而不去履行。事实上，基督教的道德观念就是《福音书》中所讲述的道德观念；我不承认还有别的道德观念。那些对我提出这一指摘的人也是这样理解的，然而，他注171从含有这一指摘的那段文字中得出的结论说我用戏谑的语言称呼上帝。注172

现在，请你看：谁还能比他更善于颠倒黑白和胡说一气？事实上，在我的书中讲述此事的那段文字中，我根本不可能谈到《福音书》嘛。

先生，你看这段话（《爱弥儿》第4卷，第64页）注173是这么说的：“由于我们硬要诚实的妇女受到一些清规戒律的束缚，结果使婚姻生活失去了一切可以使男人感到愉快的地方。如果他们觉得家里冷冷清清，因而不愿意待在家里，或者说，如果他们对这样一种索然寡味的情景毫无兴趣，这有什么奇怪呢？由于基督教的教义过分地强调了这些清规戒律的重要性，结果使它们变成不能实践的空话；禁止妇女唱歌、跳舞和做种种有趣的事情，结果就使她们在家中变成了一个郁郁寡欢、动不动就吵闹、令人难以忍受的人。”注174

请问：《福音书》中哪一句话说过禁止妇女们唱歌和跳舞？书中哪一句话硬要她们遵守那些不合理的规矩？恰恰相反，书中倒是讲了当丈夫的应当遵守的规矩，而女人应当遵守的规矩，一条也没有讲。

可见，人们错把我批评冉森派教徒和卫理公会教徒与今天的其他虔信者的话说成是我在批评《福音书》，而我之所以批评这三种人，是由于他们把基督教搞成了一个令人害怕的和不喜欢的宗教，注175而在耶稣基督真正的戒律之下，基督教乃是一种令人感到愉快和亲切的宗教。

我不喜欢贝吕耶神甫的那种装腔作势的样子；他那种样子，我不但不喜欢，而且还发现它很难看。我在这里不能不指出耶稣的性格中最使我欣羡的一个特点；这个特点表明：耶稣既喜欢快乐的生活，也喜欢看热闹的场合：参加青年人的婚礼，与妇女们聊天，同孩子们一起做游戏；他还喜欢使用带香味的东西，同富人一起用餐；他从来不要求他的门徒守斋；他的表情庄重，但不招人讨厌；他对人既宽厚又公正，对弱者温柔，对恶人严峻；他的一言一行都使人感到亲切、平和与真诚；他心地善良，乐于助人；他虽然不是最贤明的人，但却是最可爱的人。

圣保罗的有些话被人们夸大或误解了，因而使许多人成了宗教狂热分子；这些狂热分子经常曲解基督教的教义。如果大家都严格按照主的精神行事的话，这种情况就不会发生。他们指摘我不按照圣保罗的话行事，使我不得不表明我不按照他的话行事的理由；但他们不能因此就得出结论说我用嘲笑的口吻议论神圣的《福音书》。然而事实证明：那些迫害我的人就是这样得出结论，对我提出指摘的。

先生，请原谅我这封信写得太长，使你读起来感到很累。这一点，我当然知道，因此，写到这里就不写了。在为我自己辩护方面，我的话也讲得太多了一些；事实上，对于那些无理取闹地指摘我的人总是这样据理驳斥，对他们讲明道理：这样做，就连我自己也感到很厌烦。

第四封信

作者假定自己是有罪的。他把诉讼程序与法律加以对照。

先生，我已经向你讲述了有些人怎样引用我书中的话作证据，指摘我攻击法律所承认的宗教；我认为他们的指摘是毫无道理的。然而有人却根据他们的指摘判我有罪，把我当罪人看待。现在，姑且就假定我有罪，但让我们进一步分析他们对我的惩罚是否合法。

同道德一样，罪过也有大小之分。[注176]

即使一个人犯了某种罪，但不能因此就认定他也犯了其他的罪。法律的公正在于严格按照过错的大小来量刑；极端的司法手段是不考虑某些可缓和法律的严酷性的合理的理由的，因此，它本身就是不公正的。

即使人们所说的罪过是真有其事，我们也应当进一步探讨它是属于哪种性质的罪过，应当采用你们的法律规定的何种程序去审理。

如果我真的是像他们所指控的那样违背了我所做的有产者的誓言，那我就犯了一项国事罪；对于这项罪行的审理工作，是直接属于小议会的。这一点，是无可争议的。

如果我的全部罪行是对教义发表了错误的言论，即使我的言论真的是亵渎了宗教，那也应该另当别论。按照你们的法律，应当首先由另外一个法庭来审理。

即使我犯的是一项国事罪，那也首先需要根据法律定性之后，才能宣布我犯了国事罪，而这项工作是不应当由小议会来做的。它的权力是惩办罪犯，而不是检察他是否犯罪。正如我们在后面即将看到的：这是你们的法律明文规定的。

首先应当弄清楚的是：我是否真的违背了我的誓言，也就是说我是否真的违背了我的祖先在被接纳为有产者时所做的誓言。就我来说，我那时既未住在这个城市，也未担任过任何一项公民担任的职务，因此，我没有做过这一誓言。这一点，且按下不细说。

其实，在这项誓言包括的内容中，只有两条能用来定我的罪：第一条，承诺"按照神圣的《福音书》的教义生活"；最后一条，承诺"自己不做，也不允许别人做任何违背神圣的《福音书》的教义的坏事或恶行。"

我不仅没有违背第一条，而且还非常忠实地按照它的规定行事，甚至还十分大胆地以前无先例的姿态在天主教徒中公开宣讲我的宗教信仰，尽管那时我已经加入了天主教。[注177]人们不能把我少年时候的失误说成是违背誓言，何况1754年我又重新皈依了新教，恢复了我的有产者的权利；此事在日内瓦已广为人知，而且是有真凭实据为证的。

他们也不能以我那两本受到谴责的书[注178]为证据，说我违犯了第一条，因为我在书中一再宣称我是新教的教徒，何况行为是一回事，著作是另一回事呢。按照新教的教义生活，就是信奉新教，尽管在那两本受到谴责的书中很可能有背离新教教义的地方，或者犯了其他冒犯上帝的罪（不过，上帝是不会单单因为这一点就把这个犯了一点儿轻罪的人逐出教会的）。这层道理，如果广泛讨论起来的话，问题就出在这个誓言的本身。由于宗教信仰和一切反宗教的行为是不相容的，所以人们只好把本来是一条的条文分成两条。按照第一条，人们坚决按照新教的教义生活；按照最后一条，人们坚决不做任何违犯新教教义的坏事和恶行。这两条是大有区别的，而且是被许多其他条文隔开的。在立法者看来，这两条是可以分开的，因此，即使我违犯了最后一条，但不能因此就说我违犯了第一条。

然而，我真的违犯了最后一条吗？

请看《乡间来信》的作者是怎样强词夺理的（第30页）：

“有产者的誓言严格规定‘自己不做，也不允许别人做任何违背神圣的《福音书》的教义的坏事或恶行。’既然在那两本蛊惑人心的书中一再声称《福音书》是荒谬的，对社会是有害的，这似乎就有点儿[注179] [注180]像是一桩攻击该书的恶行，因此，小议会就不能不对那个被许多人指摘为做了这一恶行的人严加注意。”

你看这些先生们是多么可爱！他们似乎远远地就看见了这一点儿恶行，而且根据这一点儿恶行，他们就对这两本书的作者严加注意，而这一“注意”不是别的，乃是一道逮捕令。

《乡间来信》的这位作者真会开玩笑，说他们下令逮捕我，纯粹是出于善意。他说：“小议会可以对卢梭先生发传票传讯，也可以拘留，也可以逮捕……在这三个办法中，最后一个办法是无比温和的……这实际上只不过是一种警告，目的在于告诉他：如果他不愿意应诉，他就不必回到日内瓦来；如果他愿意应诉，他就好好地为他的辩护做好准备。”[注181]

那个对可怜的西班牙王子卡洛斯执行绞刑的刽子手布朗多姆就是这样大开玩笑的。由于王子大吵大闹，拼命反抗，他便一边使劲勒绞绳，一边对王子说：“别闹了，殿下，我们所做的一切，都是为你好。”

然则他们指摘我所做的，究竟是什么坏事和恶行呢？据我的理解，所谓“坏事”，是指暗中悄悄干的事；所谓“恶行”则是指背地里搞的鬼把戏，是唆使某些人反对基督教和反对我。然而在这个世界上，再也找不到什么事情是比公开出版一本书并在书上印上作者姓名这一行为更不悄悄地和背地里搞的了。当我对某些问题（不论是什么问题）发表我的看法的时候，我就当面对公众大声地讲，并自报我的姓名；说完之后，我就回到我的居住地，平平静静地过我的生活。我怎么也不明白，人们怎么会说我这样做是在做坏事和恶行。

为了更好地理解誓言的精神和词句的意思，就必须追溯到订立该誓言的时代。当时的问题，主要是要使国家不至于再次遭受它刚刚摆脱的双重桎梏。人们每天都发现有人借宗教之名为萨瓦王室和主教的

利益搞新的阴谋；可见“坏事”和“恶行”指的是这种事情。自从有了法语之后，这两个词肯定再也不能用来指一个人在他署名的书中发表其看法了，何况在他的书中既没有指名道姓地说谁，也没有标榜他自己，更没一句话涉及任何一个政府。人们对我的指摘，在《乡间来信》的作者本人看来也是那么的不真实，以致他也承认我“忠实地履行了公民的义务。”[注182]可见，如果我真的违犯了有产者的誓言，我怎么能“忠实地履行了公民的义务”呢？

由此可见，说我违反誓言，这一指摘是毫无根据的；何况，如果我真的违反了誓言，在日内瓦就不会没有人没听说过他们所指控的那些事情。实际上，没有一个日内瓦的有产者不在这一条或那一条上违反誓言的。然而却谁也没有因此便去和他吵闹，更没有因此就下令逮捕他。[注183]

他们也不能说我攻击道德，因为我在书中处处都把公众的利益置于个人的利益之上，并一再指出：对人类尽我们的义务，就是对上帝尽我们的义务；只有把道德奠定在这个基础上，才能使它成为真正的而不是徒具虚名的道德。他们不能说我这本书的目的是试图破坏既有的宗教敬拜仪式和公众秩序。恰恰相反，我在书中反复告诉人们，在任何事情上都要遵守法律；即使在纯属宗教的事情上，也要遵守法律。然而正是在这一点上，一位日内瓦的教士对我攻击得最厉害。

他们议论纷纷的这一如此可怕的罪行，即使说它是真的，它充其量也只不过是在某些信仰问题上的小错，虽无益于社会，但对社会也没有多大影响；要说它有什么害处的话，它最大的害处是主张对别人在宗教问题上的看法持宽容态度，因此也主张：无论在国内或国外，在宗教问题上都要保持和平。

现在，我要问你这位熟悉你们政府和法律的先生：一个普普通通的人在信仰问题上能犯多大的错误？这类案子应当由谁来审理？特别是第一审应由谁来审理？由小议会来审理，还是由教规督导委员会来审理？问题的关键就在这里。

首先应当弄清楚我犯的是哪一种罪，把这个问题弄清楚之后，才能根据法律来确定审判的程序。

对于在信仰问题上犯错误和散布谬论的人如何惩办，你们的法律并未明确规定；不过，在《教会法》第88条关于教规督导委员会那一章里，对如何审理按自己的意见曲解教义的人却规定了一个审理程序。它的原文是这样说的："无论何人，只要擅自按其一己之见曲解公认的教义，都将被传唤到会接受询问；如果他认错了，就可免于对他提出谴责，也不对他定什么罪名；如果他坚持，则可对他提出警告，一次警告无效，可再次警告或三次警告，以迫使他改正；如果最后认为必须采用更严厉的手段，就可禁止他参加圣体瞻仰仪式，并通知主管官员酌情处理。"

从以上的引文可以看出：

（1）对这类罪行的初审权是属于教规督导委员会的。

（2）该法的立法者认为，只要犯这种错误的人悔改了，这种罪行就不是不可饶恕的。

（3）它还规定了人们应当采用何种手段使罪人迷途知返，回到正路上来。

（4）采用的手段是非常温和的，合情合理的，而且是最适合于基督徒在处理不扰乱社会而只涉及宗教的过错方面按照耶稣的榜样使用的。

（5）文中规定的最严重的惩罚是按照罪行的性质来定的，即：由于罪人冒犯了并企图继续冒犯耶稣，因此便不允许他参加圣体瞻仰仪式和领圣餐。

经过以上程序之后，教规督导委员会就通知主管官员，由主管官员去处理；因为，在一个国家之中，只允许一种宗教，谁要在国中宣扬另一种宗教，就应当被逐出国家。

在1563年的让·莫雷里的审件中所遵循的，就是这条法律规定的审理程序。

居住在日内瓦的让·莫雷里在他出版的一本书中抨击教会的风纪松弛；此书遭到奥尔良教务会议的谴责。他对教务会议的谴责十分不满；接着，便收到日内瓦教规督导委员会的传票，传他到会接受询问，但他坚决不去接受他们的询问，并逃离日内瓦。后来，尽管得到主管官员的允许回到日内瓦，但他既不愿意按照官员们的意见与教士们谈话，进行和解，也不到教规督导委员会去接受询问，因而教规督导委员会对他再次发出传票，于是他只好到教规督导委员会去。在几次冗长的争论之后，他一点也不妥协。这时，小议会便发传票传他，然而他本人没有到小议会去，只让他的妻子送去一份书面声明，并再次逃离这个城市。

最后，只好对他开始法律诉讼程序，也就是说对他的书提出起诉。由于此案的判决书非常重要，而知道判决书原文的人不多，因此我将全文抄录如下；我深信它是有用处的。

> “余等本城刑事法庭法官，听取了尊敬的本城教会教规督导委员会对居住本城的让·莫雷里的案情陈述和起诉书；鉴于让·莫雷里在接到传票之后，不仅不到本庭和小议会接受审讯，反而第二次逃离本城。根据此等理由以及其他正确的理由，余等按照我们古老的习惯，在小议会及本城公民积极的参与下，在我们的先辈和上帝与《圣经》面前，以上帝神圣的名义，以圣父、圣子和圣灵的名义，做出本判决。阿门。[注184]在让·莫雷里缺席的情况下，余等经过慎重考虑之后，按照本庭以书面形式提出的最后判决，郑重提醒各有关人员不要阅读让·莫雷里的那本书，以免受他的欺骗，对书中的胡言乱语要提高警惕；由于该书试图以蛊惑人心的方式在教会内部制造分裂与混乱，因此，余等此前认为、现在依然认为该书是一本有毒害的书；为了做出榜样，余等已下令当众焚烧了一本，并禁止所有的书店陈列和售卖该书；禁止本城所有的公民、有产者以及不论以何种身份居住在本城的居民购买和阅读该书；凡家中有该书者，须上交本庭处理；凡知道哪里有

该书者，须在二十四小时内向本庭报告；如知情不报，定予严惩。

余等在此同时知照本城警察局长，务必完全切实执行本判决。

本判决书于1563年9月16日星期四公布，并自公布之日起，开始执行。

彼·舍勒拉（签字）”[注185]

先生，单就这份判决书的时间和地点来说，就有许多问题值得讨论。不过在目前，我们还是谈主要的问题。请看当时法庭是怎样判处莫雷里的：他的书是在庭审结束时才被烧掉的，而且不是被一名刽子手烧的，也没有对他的书施加任何侮辱性的动作，更没有下令逮捕书的作者，尽管他坚持到底，拒绝不到庭。

如今对我，却不是这样，大家都知道小议会是怎样对我采取行动的：他们在我的书刚一出版，甚至在教规督导委员会尚无人知晓这本书的情况下，仅从邮局投递收到此书，看了一遍就定罪，把书当众烧毁，并下令逮捕我，这一切都是发生在八到十天之内的事。谁也没有见过如此草率从事的了。

现在姑且假定我触犯了法律，因为，只有从法律的角度看问题，才能断定我是有罪还是无罪。不这样假定，他们有什么权力惩罚我不冒犯任何人而且法律又无明文禁止的行为呢？

在这件事情上，法律是否得到了遵守？你们这些头脑清楚的人把法律拿来一看，就可看出它处处遭到了践踏。持不同意见者们说：“卢梭先生从未受到教规督导委员会的传唤，而尊敬的小议会却率先对他采取行动，不仅使他无端受到惩罚，而且他的书也被公开宣布为‘胆大妄为的、亵渎宗教的和导人为恶的’书。他无端蒙此不白之冤，他的两本书被刽子手当众撕碎，投入火中焚毁。”

“由此可见，在涉及教规督导委员会对卢梭先生的审理权方面，小议会没有按法律的规定行事。对于卢梭先生，应当是在不预定任何罪名的情况下，先传唤到教规督导委员会接受询问；只有在经过多次训诫之后，他依然拒不认错的情况下，才进行庭审。”注186

以上这段话所讲的程序，在你看来想必是像白昼那样明白，在我看来也是像白昼那样明白。可是不；你将看到那些半夜能让日出的人是怎样在中午叫日落的。注187

诡辩家们常用的手法是：堆砌许多论点，以掩盖其站不住脚的论点。为了避免重复和节省时间，让我们把《乡间来信》分成几个段落，并只对其中最重要的段落进行分析，而我在前面已经驳斥过的论点，此处便略而不提。为了严格按照该作者的意思进行分析，我们在这里照录他的原话。

他说：“我是按照我们的法律来探讨应当如何看待卢梭先生的行为的。”话说得很好嘛，不过，且让我们看他是如何探讨的。

“有产者的誓言第一条明确规定按照神圣的《福音书》的教义生活。现在我要问他：专门著书批驳《福音书》，这是按照《福音书》生活吗？”

诡辩一。为了弄清楚上面这段话是否符合我的情况，就需要把该作者在他的结论中略去的“教义”一词放回到这段话的小前提里，因为，要使他的推理站得住脚，这个词是必不可少的。

诡辩二。在誓言中说的是要按照教义生活，而没有说著书要按照教义写。正如我们在前面说过的，这两件事情是有区别的。此外，还要弄清楚我的书是否真的是为反对教义和《福音书》而作的。

“主管官员和小议会的首要职责是维护纯洁的宗教。”

诡辩三。他们的职责是维护纯洁的宗教，但不是宣布某个宗教是纯洁的或者是不纯的。主权者把维护纯洁的宗教这一工作交给他们，

但并未因此就使他们有评判教义之权；评判教义这一工作是交给另一机关去做的。在有关宗教的事情上，他们应当征询这个机关的意见，自从你们的政府成立以来，就是这样做的。在审理这类案件时，由两个法庭负责，一个审判，另一个执行惩罚。这一点，在《教会法》里讲得清清楚楚；这个程序，我们在后面还将谈到。

我在前面对他们对我的指摘所做的分析，我以后就不再重复，不过，我必须把他们对我的指摘的结尾那段话转录如下，因为这段话讲得非常有趣。

“是的，卢梭先生和他的追随者声称这些怀疑并不是针对基督教提出的，而且，他们依然认为基督教是神圣的。不过，如果像《福音书》这样一本在卢梭先生的著作中备受嘲讽的书还能称为神圣的书的话，请问：‘神圣的’这个词是不是还另有新的含义？他这样说，如果是矛盾的话，这个矛盾也太令人吃惊了；如果是开玩笑的话，这个玩笑就开得不是地方。”[注188]

我当然明白。心灵的敬拜和心灵的纯洁、善行、信赖、谦卑、屈从、宽容、把他人施加的侮辱全都忘记、饶恕敌人、爱邻人、以仁爱之心促进人类的博爱和团结，这一切都是魔鬼的发明。不过，这一切也是这两本书的作者和他的朋友们的看法吗？人们应当根据他们的言论，尤其是他们的著作来判断嘛。《乡间来信》的作者那样说如果是矛盾的话，这个矛盾也太令人吃惊了；如果是开玩笑的话，这个玩笑就开得不是地方。

这些先生们在这类问题上最喜欢大开玩笑；根据他们自己的那一套行为准则，如果我也开这么一个玩笑的话，他们准会要我向他们请求宽恕的。[注189]

现在，请看他们在罗列了我的诸多罪名之后，是根据什么理由在法律方面对我如此疯狂地加以迫害的。

“这两本书出版时署名是一位日内瓦公民。全欧洲的人都在谴责他的恶行。与我们紧邻的一个王国[注190]的高等法院已经在对《爱弥

儿》和它的作者采取行动，日内瓦政府怎么办？”

等一等。我发现他们在这段话中撒了谎。

按照《乡间来信》的作者的说法，好像是欧洲人对我提出的谴责在迫使日内瓦的小议会也要像巴黎高等法院那样严厉对待《爱弥儿》和它的作者。然而，恰恰相反，把欧洲闹得乌烟瘴气，并使人们议论纷纷的，是这两个国家的当局发布的逮捕令。此书在巴黎出版之后没隔几天[注191]，巴黎高等法院便公开谴责它；[注192]此时它在任何一个其他国家都还没有开始发行，甚至在印刷此书的荷兰也未开始销售；在巴黎高等法院的逮捕令与日内瓦小议会的逮捕令之间只相隔九天，[注193]为了获知巴黎的做法，差不多就需要这么多时间。在瑞士对这件事情发出的一片乱七八糟的叫嚣，我被赶出我的朋友的家，纳沙泰尔当局和宫中都试图不让我找到最后一个居留地：这一切，都是在逮捕令下达之后，由日内瓦和几个邻国造成的。大家都知道谁是这一切的主谋，大家也知道谁是这一切的执行者，他们的所作所为是史无先例的；他们只差不许我在全欧洲生火做饭和饮水解渴了，只差不许我找一个地方放床睡觉和找一个石头当枕头了。切莫把这些事情发生的先后次序弄颠倒了；不要以为是由于欧洲人谴责我，日内瓦才发出逮捕令的，恰恰相反，这一系列骇人听闻的事情都是由日内瓦那道逮捕令造成的。

“与我们紧邻的一个王国的高等法院已经在对《爱弥儿》和它的作者采取行动，日内瓦政府怎么办？”

回答很简单：它什么也不办，它不应当办什么事，或者说得更确切一点，它应当采取不闻不问的办法，因为，如果它采取什么行动，它就会与巴黎的高等法院发生冲突；如果它仿效巴黎那样下达逮捕令，它就是在与巴黎高等法院争夺管辖权。正是因为巴黎已经对我下达了逮捕令，所以日内瓦才不能对我下逮捕令。一个刑事犯的罪行必定有一个犯罪的地点，而且只能有一个犯罪的地点。同一个案子的罪人不可能同时归两个国家惩办。如果他想对两道命令都投案自首，你叫他怎么分身？你可曾听说过同时在两个国家为同一件案子逮捕同一

个人的事例吗？他们对我的这种做法，这还是破天荒第一遭，不过，也很可能是最后一个恶劣的先例。在我的诸多不幸遭遇中，我居然有从各方面说来都是独一无二的如此倒霉的荣幸。

最严重的刑事案件，包括暗杀，既不能也不应当被他犯罪地点以外的其他法院审理。如果一个日内瓦人杀了人，即使是在国外杀的是日内瓦人，日内瓦的小议会也不能擅自越权对此案进行审理。如果对方的法院提出要求，它可以把罪犯解送对方；它也可以提出要求，由它来惩办罪犯；除非对方的法院愿意把全部案卷移交给它，否则它便无法对罪犯进行审判，因为，对于在另一个主权国家犯的罪行，它是无权审理的，它甚至不能要求该主权国家提供必要的信息，让它对案情有所了解。对于"日内瓦政府怎么办？"这个问题的回答，就是如此；它应当遵循的规则，就是如此。这位最高级别的官员连这么一点儿法律常识都不知道，真是丢人。难道说还需要我花精力对这些法官进行法律的基本知识教育吗？

"按照《意见书》的作者的意思，只能暂时禁止在城中销售。"注194实际上，在消解《乡间来信》的作者的怨气方面，他能合法采取的措施，就是这么一点点；对《新爱洛伊丝》，他已经这样做了。然而，眼见巴黎高等法院什么话也没有说，其他任何地方也没有禁止，他感到赧颜，便悄悄地撤回了他的禁令。注195"如此轻描淡写地批评几句，难道不会被人们指摘为暗中有勾结吗？"不过，很久以前，在对其他许多难以容忍的著作的处理上，人们虽指摘日内瓦的小议会相当明显地做了手脚，但不像这一次这样指摘它。"谁也没有因为他们采取了温和的处理办法而表示不满。"（不过，你从公众吵吵嚷嚷的表现就可看出，他们要是采取相反的做法的话，倒是会引起人们的不满的。）"真的，像卢梭先生这样一个在公众心目中如此不受欢迎的人，如果他们都觉得很好的话，则人们所说的温和的处理办法不就不会被指摘为不严肃对待或不可原谅的敷衍了事了吗？"这一切，也许还不是最坏的，因此，对于他们因我的著作而对我采取的强硬手段，便难以用几句适当的话来形容；对于他们对另一个人的著作给予的支持，也难以用几句适当的话来描述。

现在，让我们继续假定我有罪，假定日内瓦的小议会有权惩办我，各项程序也符合法律的规定，他们甚至不打算查禁我的书，我从巴黎到日内瓦时还受到和和气气的接待；在这种情况下，正直的人们将怎样说呢？他们将这样说：

“他们闭上眼睛，假装没有看见；他们这样做，就做对了；他们还能做别的什么呢？在这件事情上，如果采取严厉的手段，那就太野蛮、太不近情理、太不公正了，因为真正的公正是以德报怨嘛。这个罪人热爱他的祖国；他无愧于他的祖国，他使他的祖国在欧洲备享盛名。当他的同胞以自己是日内瓦人而感到羞愧时，他赞美他们，使他们在国外重新获得了人们的尊敬。他给他的国家出了许多好主意，他希望公众得到幸福。他虽然犯了错误，但他的错误是可以原谅的。他曾多方赞扬日内瓦的官员，竭力使他们获得有产者的信任。他曾为牧师们的宗教信仰进行辩护，因此值得所有的牧师给他以相应的回报。然而，他们怎么会因为他有几个小小的过错，就公然对这位上帝的保护者和到处受到攻击的宗教的卫教士施加严厉的打击呢？而对于那些肆无忌惮地诋毁基督教和善良风俗，甚至连卢梭也认为应该批驳的书，他们怎么又听任它们到处泛滥呢？如果对如此明目张胆的偏袒做法的秘密动机一加追查，人们必将发现，卢梭之所以遭到迫害，原来是由于他热爱自由，而法官则一心想摧毁自由。卢梭将因此而被看作是他的祖国的法律的殉道士。在这件事情上，那些戴着一副伪善的假面具对他进行迫害的人必将受到人们的指摘，人们将指摘他们玩弄宗教，把宗教当作他们进行报复的武器和发泄仇恨的工具。最后，他们这样迫不及待地惩办一个因爱祖国而反倒成了罪犯的人，必将遭到正直的人们的唾弃，遭到有产者们的怀疑和外邦人士的轻视。”先生，他们要说的话就是这些；在假定的这一刑事案件中，小议会如果不插手此事，他们顶多就只不过是被人们这样议论几句而已。

“人们有理由说：不是烧掉《福音书》，便是烧掉卢梭先生的书。”

这些先生们对我经常采取这种简便的办法：如果要物证，他们就搬出一大堆材料；如果要人证，他们就请某个大人物来发言。

上面所引的这句话，我们虽不说它太狂妄，但可以说它是在亵渎神明。

因为，认为《福音书》和我的著作在内容上是如此的相似，以致两者可以互相替换，可以把其中的任何一本当作多余的拿去烧掉而只保留另外一本，这不是在亵渎又是什么呢？我可以肯定地说，我已经尽我所能按照《福音书》的教导行事；我热爱它，我处处信奉它和宣扬它；在遇到深奥和疑难不清楚的地方，我没有因此就不读它，没有因此就违背它的教导。我对它拳拳服膺。看见它神圣的教义遭到那些所谓的基督徒，尤其是那些向我们宣讲此书的人任意曲解它，我便十分气愤，提出抗议。我深深相信，甚至敢夸口这样说：在他们当中，没有一个人比我更能如实地宣讲基督教和它的创始人了。在这一点上，我是有证据的，甚至有我的对手鼓掌叫好。我在这里所说的对手，当然不是指日内瓦的那一帮人，而是指那些对我的怨恨还没有发展到疯狂的程度而且还没有完全失去公正之心的人。[注196]这一切都是真的，都是有书为证的；我的《答波兰国王书》[注197]和《致达朗贝尔先生的信》[注198]，以及《新爱洛伊丝》、《爱弥儿》与我的其他著作，都对《福音书》表达了同样的爱，对耶稣基督表达了同样的敬仰，不过，不能因此就认为我可以同我的主耶稣基督相比拟，不能因此就认为我的著作可以代替他的教导。这种看法是错误的、荒谬的和令人愤慨的。我憎恨这种亵渎神明的话，我反对这种狂妄的言论。任何一本书都不能同《福音书》相比。不过，它那言简意赅的词句并不是人人都能理解的；有时候需要花许多时间向人们讲解，大家才明白。我们应当把这本神圣的书当作老师检验我们言行的尺度，把我的书当作一个小学生写的读后心得。

到现在为止，我对这个问题的探讨，都只不过是泛泛而谈，现在，让我们根据对1563年的程序与1762年的程序所做的比较和他们所说的他们之所以那样区别对待的理由，把问题与事实联系起来详加评说；对我来说，这一步骤是至关重要的，因此我不能对你略而不谈我这件事情的细节；这些细节的本身，在你和你的同胞们看来也许是没多大意义的，但从许多其他方面看来却是很有用的。这是另外一个话题，必须一口气把它谈完，不能中间被打断，因此必须单独写一封很

长很长的信。先生，请你鼓起勇气把它看下去；这也许是我最后一次向你谈到我这个人了。

第五封信

续前题。从相似的案件所采取的不同程序中归纳出来的法律原则。《信仰自白》的作者发表该《自白》的目的。

正如你所看到的，《乡间来信》的作者在陈述了必须惩办我的理由之后，接着就论证对让·莫雷里案子采取的程序虽然是严格符合《教会法》的规定，并在相似的情况下也适用于我的案子，但不能按这个例子来对待我。因为首先是小议会的权威高于《教会法》，它无须按照《教会法》的规定行事，何况我的罪行比莫雷里的过错严重，所以必须更加严肃地处理。除了这些理由以外，该作者还说我并不是没有经过审讯就定罪的，因为，只要审查了我的书，就等于是审讯了我，何况小议会对该书的谴责，没有一项不是针对该书作者的观点而提出的；至于人们指责小议会所容许的那些书，若拿来同我的书相比的话，可以说是无罪的和可以宽恕的。

先说他提出的第一个理由。你也许不相信他竟公然敢把小议会的地位置于法律之上。为了使你了解他这种说法的荒谬，我认为最好的办法是把他讲述这种看法的那段话一字不改地原样照录如下：

“《教会法》想束缚政府的手脚，只允许它在教规督导委员会审讯之后才能惩办反宗教的罪行吗？如果是这样的话，其后果必然是谁都可以撰写文章攻击教会而不受惩罚，政府也将无权禁止这种放肆的行为，无权谴责任何一本这样的书，因为教规督导委员会认为罪犯应该首先到该会接受询问，‘如果他改正了，就不定他任何罪名，’这样一来，一个被告不论犯了什么反宗教的罪，只要假装改正，就可以逃脱惩罚，肆意诋毁宗教的人就可以采取假装悔改的办法而不被定‘任何罪名’。凡是了解制定这部《教会法》的经过的人都知道，该法对这种罪行的惩处是一律从严的，如果照前面说的那种程序办的话，他们哪里会认为是符合《教会法》第88条的精神呢？”

“如果教规督导委员会不采取行动，它的不作为能阻止小议会采取行动吗？或者，小议会的职能是否会被降为教规督导委员会的咨询机构呢？这可不符合《教会法》的立法精神。在规定了教规督导委员的权限之后，《教会法》接着便指出政府的权力依然保持完整，没有受到任何损害，而且在一般的案件审理过程中也不受教会的任何干扰。由此可见，事实并不像持不同意见者们所说的，按《教会法》的规定，在这类案件中，《福音书》的传道士比议会[注199]更有理由成为法官。主管宗教事务的各个机关的工作全都属于政府的管辖范围。这是基督教新教的原则；这尤其是我们的宪法的原则：在有争议的时候，把有关教义的最后裁定权交给议会。”

先生，你先注意看他们在最后这几行中所说的他们的行为所根据的原则。在这里，为了按顺序进行分析和评论，就需要从末尾这几行开始。

“主管宗教事务的各个机关的工作全都属于政府的管辖范围。”

在“政府”这个词中，包含有一些含混不清的意思，必须多说几句加以解释；如果你热爱你们国家的宪法的话，我建议你注意阅读我在下面所做的区别，你将发现，我所做的区别是很有用的。

“政府”一词的含义，并不是在所有的国家中都是相同的，其原因是由于各国的宪法并不完全一样。

在君主国，行政权和主权的行使是结合在一起的，政府就是君主本人。他通过他的大臣、资政和各种绝对服从他的意志的团体行使他的权力。而在共和国，尤其是民主国家，主权者从来不亲自行使政权。这一点，与君主国完全不同。在民主制国家中，政府只不过是行使行政权的机构，而行政权与主权是截然不同的。

这个区别是非常重要的。为了弄清楚这一点，人们在阅读《社会契约论》第3卷第1、2两章时，务必留心。我已尽力在这两章把它们的意思解说清楚了，而不像有些人那样故意含糊其辞，以便照他们的需要随心所欲地加以解释。一般地说，共和国的首领们特别喜欢使用

君主国的语言，借助这些似乎是一般人都知道其意思的词儿，便可一点一点地把这些词儿所指的事情引向他们所指的方向。《乡间来信》的作者在这个问题上所采用的就是这种手法：他用“政府”这个词（其实这个词的本身并没有任何使人感到害怕之处）来代替“主权的行使”，因为，如果直截了当地说主权的行使属于小议会，那会引起人们的反对的。

在另外一段，[注200]他还更加公开地采用这种手法，按照“政府”这个词的引申意来使用这个词，说“小议会就是政府”，说它可以以政府的名义行使未明确规定归哪个部门行使的权力，这样一来，就使“政府”这个词具有“主权者”的意思了，好像国家之中的各个机关甚至连大议会都是由小议会授权建立的：只有按照这个假设，它才能把法律未明确规定由何人行使的一切权力据为它独自掌握。这一点，我在后文还要谈到。[注201]

把这个含糊不清的地方阐明以后，你就可以一目了然地看出《乡间来信》的作者的诡辩伎俩了。实际上，在宗教问题上说“主管宗教事务的各个机关的工作全都属于政府的管辖范围”，这并未说错，如果“政府”这个词指的是立法机关或主权者的话；但是，如果它指的是行政机关或官员，那就大错特错了。在你们的共和国里，大议会并没有把一切有关宗教问题的裁定权交给小议会嘛。

该作者用来支持第一个含糊不清之处的第二个含糊不清的说法，更加诡诈：“这是基督教新教的原则；这尤其是我们的宪法的原则：在有争议的时候，把有关教义的最后裁定权交给议会。”不论有争议还是没有争议，这个裁定权属于两个议会而不属一个议会。你看，多一个字母或少一个字母，[注202]就改变了一个国家的宪法。

按照基督教新教的原则，除国家以外，便没有别的教会；除了主权者以外，便没有别的教会的立法者。这一点是很明确的，尤其是在日内瓦，《教会法》也必须像其他民法一样在大议会中得到主权者的批准，才有效力。

由此可见，主权者在进行宗教改革时已明确规定了在日内瓦应当宣讲的教义和人们应当遵循的敬拜仪式，把维护这个教义和维护法律规定的敬拜仪式的职责分别交给两个机构执行，一个负责公众的教育和裁定一切符合或违反国家的宗教的事情，进行适当的训诫和申斥，甚至判处精神惩罚（如逐出教会）；另一个负责执行涉及这个问题和其他问题的法律，并按照民法的规定惩办屡教不改的不尽职责的人。

由此可见，在这个问题上应当遵循的通常程序是从审讯事实开始。如果被告确实是犯了反宗教的罪行，那么，按照法律，这项工作便只有教规督导委员会有权进行。

当被告被认定有罪，应当受到法律的惩办时，便只有官员有权确定如何惩处。宗教法庭只是向民事法庭提出起诉；在这个问题上，小议会的职权就是这样规定的。

如果小议会想以神学家自居，对有关教义的事情发表这样或那样的意见；如果教规督导委员会想篡夺民事法庭的裁判权，那么，这两个机构便都超出了它们的职权范围，既违背法律，也违背主权者给它们规定的职能，主权者既是民事事务的立法者，也是宗教事务的立法者；小议会和教规督导委员会对主权者的这一地位都必须要有明确的认识。

在有关民事的事情上，官员是审判教士的法官；而在涉及教义的问题上，他们便不能充当审判教士的法官了；这时候，充当法官的是教规督导委员会。如果小议会拥有审判宗教事务的权力，它就会拥有宣布逐出教会的权力，这时候它的成员也将服从它的判决。在这件事情上，有一个可笑的矛盾，那就是：我因我的过错而被宣布逮捕，但不会被教规督导委员会宣布逐出教会。小议会把我当作一个叛教者来惩办，而教规督导委员会却把我排在忠实的信徒之列！这不是很奇怪的吗？

是的，在教义问题上，教士们之间有时候会发生分歧。由于双方中的一方固执己见，不仅在他们之间，甚至经过老一辈教士的从中调

解，都达不成一致；这时候，按照《教会法》第18条的规定，就应当把事情提交官员，由官员们"解决"。

不过，解决分歧并不等于裁定教义；《教会法》本身就说明了提交官员解决的原因是由于一方的固执己见。全国各地的治安，对争执的事情的调处，对社会安宁与公共事务的正常进行的维护，对固执己见的人的说服，这一切都无可争辩地属于官员管辖的范围，但他们不能因此就可以裁决教义问题；他们的任务是维护会场的良好秩序，以利于会议对教义问题做出裁定。

即使小议会最后成为教义问题的审判官，但它也永远无权打乱由法律规定的秩序。按照法律的规定，这种案件的初审权是属于教规督导委员会的；即使小议会是最高法官，但民事案件在未经过初审之前，它也无权提审民事案件。

第18条说得很清楚，在教士们之间不能达成一致时，应把问题提交给官员，由官员做最后裁决，但它并没有说官员可以剥夺教规督导委员会对教义问题的初审权。自从共和国成立以来还没有发生过这种越权审理的先例。[注203]这一点，《乡间来信》的作者好像是同意的，他说："在有争议时，"小议会有权对教义问题做出裁定，也就是说它在教规督导委员会审议之后才有此权力，如果教规督导委员会达成了一致意见，它便无权过问了。

对这类案件的审理，在什么情况下归民事法庭，在什么情况下归教会，其间的区别是非常清楚的，不仅是按照法律，而且是按照一般的常理区分的。按照一般的常理，掌握着人们命运的法官当然应当按照经过查证的确凿无疑的事实来审理，而不能根据对一个被告在宗教问题上的过失所做的含糊不清的武断结论就下判决。如果在那么多可作多种解释的晦涩含混的教义中，法官可任意选择其中可据以对被告提起诉讼或免予起诉的教义，从而判处被告或不判处被告；如果是这样的话，公民的人身安全有何保障呢？

有关这些区别的证据，在这个能发挥一定作用的机构的建立上就可找到，因为，如果小议会在初审阶段就能审理宗教案件的话，就完

全没有必要建立教规督导委员会了。

在《教会法》中也可找到许许多多这方面的依据。当初的立法者非常细心地对两个机构的职能做出了明确的区别。如果在行使职权的过程中，一个完全听命于另一个，那么，这一区别便形同虚设。请参见第23条和第24条对可以按照法律惩办的罪行的界定和"应由教规督导委员会进行初审的罪行"的界定。

你看第24条的末尾讲得很清楚：在后一种罪行的罪犯认罪之后，教规督导委员会便附上自己的意见把案子移交给小议会，按照《教会法》的规定"把定刑的权力留给官员去裁处。"从这句话中就可看出，有关教义的审理权是属于教规督导委员会的。

现在看教士们的誓词。他们在誓词中宣称他们永远服从法律，而且在传教工作中也服从官员，这就是说，在不影响他们应有的自由的情况下，他们可以按照上帝的旨意进行传教工作。然而，如果他们按照法律的规定，在有关教义的问题上，不由他们自己的主管机构裁处，而必须服从另一个机构的决定，这哪里还有自由可言？

再看第80条，该条不仅明确规定了教规督导委员会有监督和裁处教会中的或大或小的违纪行为之权，而且还特别指出教规督导委员会就为的是执行这项任务而建立的。请问这一条如今是有效呢还是没有效？是绝对的还是有条件的？由法律建立的教规督导委员会难道是一个临时性机构，而且还要完全看小议会的脸色行事吗？

再看《教会法》第97条。该条规定：在需要按照法律惩办的案件中，教规督导委员会在听取了原告与被告的陈述和提出了教会方面的裁处意见后，便把案子咨送小议会，由小议会"根据教规督导委员会的咨文"（请注意：这里用的是"咨送"和"咨文"这两个词）按照案情的轻重程度进行提审和做出裁决。最后，请注意阅读该条的结尾部分，因为说结尾这段话的人，是主权者。"不论我们的主上帝给我们设立的机构与他在教会中建立的宗教法庭是多么的互相关联和不可分离，但我们无论在任何情况下都不能把它们混为一谈。但愿人们充分认识到这

位拥有全部权威、而我们也衷心服从其权威的上帝是政府和教会的建立者；认识到他已明确规定了这两者的职权。”

不过，如果这两个机构中的一个机构能任意侵犯另一个机构的权限，那么，在立法者的统一权威下，这两个机构应怎样才能截然有别呢？如果这里不产生矛盾的话，我就看不出在其他地方会产生矛盾了。

第88条明确规定了人们必须遵守对曲解教义的人所采取的诉讼程序；我再增加一个人们应当遵守的同样重要的程序。这个程序是第53条标题为“《教理课本》的讲授”这一节。按照这一节的规定，凡是扰乱良好秩序的人，在经过多次训诫之后仍坚持不改正，则将他传唤到教规督导委员会去接受询问；“如果他依然不接受对他的训诫，”则将他“移交给官员们处理。”

这里指的是什么“良好秩序”呢？一看标题就知道，它指的是讲授教义时候的良好秩序，因为它涉及的只不过是作为教义的简易读物的《教理课本》的讲授问题。然而，一般地说，良好秩序的维持是属于官员们的职权范围，而不属于宗教法庭的职权范围。你看，程序是多么清楚啊！首先应当对被告“进行训诫，”如果他坚持不改正，便将他“传唤到教规督导委员会去接受询问，”如果他依然不接受对他的训诫，这才把他“移交给官员们处理。”在一切有关信仰的问题上，最后的裁处权是属于两个议会的。这是法律，这是你们的法律明文规定的。我倒要看看：小议会能根据哪一条和哪一款的规定篡夺初审权，一下子就把这样的案子当作刑事案件来审理。

小议会的这一做法，不仅违反法律，而且也不公平，不合情理和普遍的习惯。在世界各国，在有关一门科学或一门艺术的问题上，法庭在判决之前都要听取这门学科的教授或这门艺术的专家的意见。为什么在一切学科之中这门最难懂的学科[注204]关系到一个人、一个公民的荣誉和自由的时候，官员们竟无视他们在审理最微小的案件时都习以为常地遵守的规则呢？

在许多权威人士和一般的常理已经证明这一程序既不合法也违背常规的情况下，他们能用什么法律和规章来说明他们做得对呢？《乡间来信》的作者唯一能引用的条文也只不过是如下一段；不过，请注意，他在这段话的文字上又搞了手脚，挪动了其中几个词的次序，从而改变了它们的意思。

“教规督导委员会所做的训诫，不得侵犯政府官员和民事法庭的权限，政府的权力应始终保持完整。”注205

现在请看他从中得出的结论：“《教会法》的意思，并不像持不同意见者们所说的，认为《福音书》的传道士比议会注206更有理由担任这类案件的法官。”在这里，如果我们把“议会”这个词像《乡间来信》的作者那样写成单数，就可看出问题来了。注207

持不同意见者们是在什么地方说“《福音书》的传道士比议会更有理由担任这类案件的法官”呢？注208

按照法律的规定，教规督导委员会和小议会在各自的主管范围内都是法官，一个是裁定教义问题的法官，另一个是惩办罪行的法官。由此可见，政府的权力和教会的权力在主权者的统一的权威下，都各自是完整的。如果还有另外一个虽无名义但有实权的权威的话，“政府”这个词在这里还有什么意义呢？在我看来，这段话中没有一处改变了我所引述的那几段话中的本来的意思；不仅没有改变，而且，在紧跟其后的几行文字中还明确指出了教规督导委员会在把案件移交给小议会之前应当遵循的程序。这一点，与《乡间来信》的作者从中得出的结论，恰恰是相反的。

现在请看：由于他不敢在文字的表述上攻击《教会法》，他是如何利用他得出的结论攻击这部法律的。

“《教会法》想束缚政府的手脚，只允许它在教规督导委员会审讯之后才惩办攻击宗教的罪行吗？如果真的是那样的话，那就必然会使著书反对宗教的人不受惩办，因为被告假装改正就可以逃脱惩罚；肆

意诋毁宗教的人就可以采取假装悔改的办法而不被定任何罪名。”注209

由此可见，这位作者之所以不希望人们严格按照法律的条文办案，是为了避免出现这种轻易饶恕被告的情形；然而，相隔十六页之后，这位作者又这样说：

“从事政治和哲学研究的人主张写作自由，想写什么就写什么，但我们的法律却不允许。现在，应当弄清楚的是：小议会对卢梭先生的著作的判决和对他这个人发出的逮捕令是否违反我们的法律，而不是看它们是否符合政治和哲学学说。”注210

在另一段话中，这位作者认为对一本书所做的谴责，不但不能摧毁书中的言论，反而替它们做了广泛的宣传；“在这一点上，我在持不同意见者们的《意见书》中就发现我讲的话有许多被他们引用，不过，我讲的话不是我们的法律。”注211

把这几段话联系起来看，我发现，它们的意思大致如下：

尽管哲学、政治学和一般的常理主张写作的完全自由，但在我们的国家中应当对这种自由加以惩罚，因为我们的法律不允许这种自由。不过，我们不能严格按照我们法律的条文办事，因为按照条文的字面来执行的话，我们是不该惩办这种自由的。注212

老实说，我在这位作者的那几段话中发现了某种令我吃惊的胡言乱语，尽管这位作者在我看来好像是一位很有才气的人。但愿我在上面所作的这段小结是错了，但我不知道我错在什么地方。因此我请你自己把它和《乡间来信》第14、22条和第30页加以比较，看我说得对还是不对。

不论情况如何，我们都希望该作者能给我们指出哪些法律完全摒弃了哲学和政治学的原理；让我们在下面接着谈他对这件事情的反对意见。

第一，在一个共和国里，不仅不允许官员借口不让任何一桩罪行不受惩罚便加重法律的量刑，甚至不允许他们把法律运用于法律未正式定性的罪行。我们都知道，正是由于法律措辞的细微差别，在英国才使许多罪犯逃脱了法律的惩处。正如沃弗纳格[注213]所说的："谁比法律更严酷，谁就是暴君。"[注214]

你看，在这类案件中，让罪犯逃脱惩处的后果是不是像《乡间来信》的作者所说的那么严重。

为了更好地领会法律的精神，就必须牢牢记住这一重要原则：最好的刑法是根据罪行的性质来量刑的。对杀人者判处死刑；对盗窃者剥夺他们的财产，如果犯人没有财产，则剥夺他们唯一的财富，即剥夺他们的自由。同样，对只是反对宗教的罪行，便只能从宗教的角度来量刑，例如在需要宣誓的事情上，不允许罪犯请证人到场；又如将他逐出教会（这是对曲解教义的人最严厉的惩罚）。如果罪犯犯的是民事违法行为，则将他移交给官员按民法处理。

必须时时记住：《教会法》和《乡间来信》的作者与我，我们在这里谈论的都是一些简单的反宗教罪行；如果罪行复杂，例如我未经允许便在这个国家中印我的书，那么，即使我没有被教规督导委员会起诉，我在官员们面前也不能被免予起诉的。

阐明了这个区别之后，我要接着指出：在反宗教罪与民事违法行为之间有这样一个差别：后者对人造成了伤害，触犯了法律，因此，为公众的安宁计，必须对罪犯进行惩办，并要他做出补偿；而前者只不过是冒犯了上帝；对于上帝，人是无法造成伤害的。只要冒犯上帝的人悔改了，上帝就会宽恕他。既然上帝的怒气已经消解了，就不应再惩办罪人，就不应再提他的罪行了；当众冒犯上帝的过错当众悔改了，就了结了。基督教的教义是主张与人为善的，要像上帝那样对人仁慈；如果用宗教所谴责的严酷手段替教会进行报复的话，那就言行不一，十分荒谬了。有人说：法庭是不会也不应当因为罪犯已经悔改了就不对他进行惩罚；这我承认。然而，正是由于这类罪行可以用悔

改的办法来弥补，《教会法》才明确规定对这类罪行的初审权不属于民事法庭。

由此可见，《乡间来信》的作者所说的对反宗教的罪行如果政府不加惩处，必将带来可怕的后果，这一说法是没有根据的，他所说的理由是站不住脚的。他用来证明这种做法不符合法律的精神的理由，是不正确的，是违背正式的法律条文的。

他说："一个被告无论犯了什么反宗教的罪，只要假装改正，就可以逃脱惩罚。"可是，《教会法》没有说"只要假装改正。"《教会法》说的是"只要改正了，"何况无论在任何情况下人们都有准确的法则区别真相和假象，尤其是在对外界的影响方面，更是如此；可见"只要改正了"一语指的是这种情形。

如果罪犯在一度改正之后又重犯错误，那他就犯了更加严重的新罪行，就应当受到更加严重的惩处；他犯了重蹈异端罪，就应当采取更严厉的办法，才能使他回到正路上来。这时候，小议会可以仿照宗教法庭的办案模式[注215]进行审讯。如果《乡间来信》的作者不赞成小议会像宗教法庭那样温和，他至少应当让它对案情要区别对待，因为法律不允许借口为了不让罪犯重犯错误，便把他当作已经重犯错误的罪人来惩处。

然而这位作者正是根据这些假想的后果认为这条法律的目的不是规范办案的程序和不同的法庭的权限。那么，在他看来这条法律的目的是什么呢？我们且看他的说法。

他认为这条法律的目的是防止教规督导委员会对那些被诬告发表了某些言论或其过错被夸大了的人的惩罚过于严厉；而我认为，这条法律的目的是防止教规督导委员会对那些尚未经过传讯和尚未经过训诫的人直接加以惩办。

教规督导委员会如何惩罚呢？将罪犯逐出教会，并将他移交给小议会处理。为了避免教规督导委员会过于轻率地将罪犯移交给小议会，法律却规定将他直接交给小议会。这一做法真新奇。它的新奇之

处在于：对同一件案子，法律规定了许多办法防止教规督导委员会匆促判刑，但它却没有一条措施防止小议会匆促判刑；法律对乱加罪名的做法十分注意防范，但对滥施酷刑的做法却不防范；法律多方防止一个人被无端逐出教会，但它却不采取任何措施防止一个人被无端处以火刑；法律非常担心教士们在审理案件时过于严厉，但对法官们审理案件时的过于严厉却毫不在意！对信徒们的领圣餐礼十分关心，那当然是好；但对他们的安全、自由和生命却十分漠视，那就不对了。这个对它的保卫者如此宽容的宗教，不应当对替它洗雪恶名的人如此野蛮。

以上所述，就是《乡间来信》的作者认为《教会法》之所以没有说它该说的话的理由；我认为，把这一点公之于众，就等于是批驳了它。现在让我们转而谈法律的运用；我们发现，在法律的运用方面，也如同在法律的解释方面一样，令人感到奇怪的地方真不少。

《教会法》第88条是针对那些曲解教义和传播异端的人而定的；它的目标，不是针对只出了一本书的作者，何况这位作者在出书之后就什么话也没有说呢。的确，在我看来，这个区别是很微妙的，因为，正如持不同意见者们所说的，用笔下的著作来曲解教义与口头上用声音来曲解教义虽然是一样的，但其间存在着一个不同的微妙的区别。我们发现，这一区别倾向于从宽处理，缓和法律的量刑，而不是从严处理，加重量刑。

在世界各国，警察对讲授和传播教义的人都是严加监督的；它只允许获得授权的人从事这项工作；它甚至不允许没有获得传教士资格的人讲授教义，尽管他讲授的是正确的教义。盲目的民众是容易受人诱惑的。一个人如果吆喝一批人来听他胡乱讲说教义，他不久就会纠集一帮人制造乱子。在这一点上，只要稍微有一点儿举动，就会从它可能产生的后果而被认为是该受惩办的图谋。

从来就没有哪一个只写了一本书的作者搞这类活动；他在书中虽然讲了许多意见，但他从来不纠合一帮人制造乱子。他从来不强迫任何一个人来听他讲话或读他的书。他从来不去找你；只有你去找他，他才见你。他让你对他所讲的话进行思考；他从来不同你争辩，从来

不激动，从来不固执己见，从来不解答你的疑难和提出的问题，从来不没完没了地缠着你，你离开他，他也离开你。更重要的是，他从来不在大庭广众之中信口开河乱讲。

由此可见，一本书的出版从来就没有被任何一个国家的政府视为胡乱传播教义的行为。在有些国家，出版图书是完全自由的；不过，也从来没有哪一个国家是不加区别地允许人人都可以从事讲授教义的工作的。在那些不经允许就不能出版的国家中，不服从这条禁令的人有时候是会因为他违反了这条禁令而受惩罚的，但这些国家并不把一本书中发表的意见看作是什么了不起的大事，因此它们放手让这些书进入它们的领土，只不过为了表示它们不赞同书中的观点，不允许这些书在它们的国家印刷罢了。

以上所述，都是真的；对于那些不是为广大公众写的书（例如我的书），各个国家都是采取这种办法对待的。你们的小议会在它的答复中硬说"按照作者的意图，《爱弥儿》应当作为父亲和母亲教育孩子的指南。"[注216]他们的这种说法是毫无根据的，因为我在这本书的序言和其他许多地方都说明我是为了另外一个目的而写的；书中讲的是一种供贤哲之士探讨的新的教育方法，根本不是什么硬要当父亲和母亲的人采纳的方法；对于这种方法，我从来没有想过。虽说我有时候用的是相当通俗的语言，好像是在对他们讲话，那也只是为了使人们更容易理解或者是为了以更少的文字说明我的意思。事实是：我是应一位母亲的要求[注217]而着手写这本书的。这位母亲虽很年轻，但有一副哲学家的头脑，对人的心灵十分了解。论容貌，她是女性当中的佼佼者；论才情，她是一个超群出众的女人。我是为了那些具有与她相同性格的人而写的，而不是为了这样或那样的先生们写的，也不是为了那些虽然读我的书，但根本不了解我的真意的人而执笔撰文的；他们虽然侮辱我，但我对他们并不生气。

从这个区别可以看出：既然《教会法》所规定的审理曲解教义的人的程序不适用于一本书的作者，那么，如果他们还按这个程序来对待一个作者的话，那就太不应该了。这个如此自然的结论，你同我的读者都会像我一样地得出的结论，与《乡间来信》的作者得出的结论

是大相径庭的；他得出的结论与我们的结论是相反的。我们最好是看他自己的原话，因为，如果我用转述的方式叙述他的结论的话，你是不会相信的。

“只需读一下《教会法》的这一条的条文，就可以很清楚看出它指的是那些散布危险言论的人；它说‘只要这些人改正了，就不再对他们进行追究，也不定他们什么罪名。’为什么呢？因为他们不再散布这种毒害人心的言论，人们就有了安全感，而他们也就不再是令人害怕的人了。而那些通过印刷品使大家都受其言论影响的人，即使有或真或假的悔改的表现，那有什么用呢？因为他们的罪行已经铁板钉钉，是永远存在的。这种罪行，从法律的角度来看，就属于这样一种类型，即：只要法院一经受理，进入审判程序，罪犯再怎么悔改，都是没有用的。”

在上面所引的这段话中，有几个地方令人一看就生气；不过，还是让我们心平气和地同他讲道理。一个人只要一开始按他自己的意思曲解教义，他就会继续不断地为害于人；在他改正以前，这个人一直是令人害怕的，甚至他的自由也是有害的，因为他将利用他的自由去做有害于人的事，去继续散布谬论，虽说他最后是改正了，那也于事无补，他在教义上散布的谬论始终存在；从这个角度看，他的罪行才真正的铁板钉钉，抹杀不了的；反之，一本书一旦出版，作者就不可能再做有害于人的事了;能为害于人的，是他那本书。不论作者是自由的还是被抓进了监狱，他那本书都照样在书店销售。把作者关起来，这固然是法律允许的一种惩办办法，但既无助于救治他造成的危害，也不能阻止他造成的危害的扩散。

可见补救这两种坏事的办法是不相同的。要堵住在教义问题上散布谬论的根源，最可靠的简便办法是把散布谬论的人关进监狱；然而，把一本书的作者关进监狱，不仅解决不了问题，反而替他那本书做了宣传，正如《乡间来信》的作者所说的，其结果反倒更坏。可见这不是正式启动程序之前应当采取的措施，不是解决问题的好办法。这种惩罚，只能由法院来判处，用来惩办已经定罪的犯人是有用的。如果他犯的是民事违法行为，就应当先同他讲道理，对他进行训诫，

说服他，规劝他弥补他造成的过失，并公开收回谬论；让他自由表达他收回谬论的原因，以便使他的话能产生好的效果，使那些受他谬论影响的人回到正路上来。如果他不改正，并坚持错误，这时，也只是在这时才对他进行惩办。只有这样办，才能把事情办得很圆满，才能达到法律的目的。这是一个贤明的政府应当采取的办法；一个贤明的政府"应多考虑如何防止该著作的影响，少考虑如何惩办作者。"[注218]

既然《教会法》在各方面都遵循基督教的精神，不赞成在未采取一切可能的办法挽救散布谬论的人以前便逮捕他，那么，为什么对一本书的作者不这样做呢？《教会法》宁可冒让散布谬论的人继续散布的风险，也不行事不仁慈，请你告诉我，为什么单单对一本书的作者得出结论说《教会法》是主张把该书的作者先抓进监狱再说呢？

《乡间来信》的作者说他在持不同意见者们的《意见书》中发现引用了许多他对这个问题发表的看法；他说他的"那些看法并不是我们的法律的准则；"可是，隔了一会儿，他又说："那些倾向于大度宽容的人顶多只能批评小议会在这件事上没有让一条看起来似乎不甚适合的法律不起作用。"[注219]在花了许多力气来证明那条唯一看起来适合于我的案情的法律，原来并不一定适合：这个结论是多么令人吃惊啊。人们对小议会的指摘，不是指摘它没有让一条已经存在的法律不起作用，而是指摘它居然让一条根本就不存在的法律起作用。

在这里，这位作者使用的逻辑，在我看来真新奇。先生，你觉得怎样？像他这样的论证方法，你可曾见过？

"法律将迫使小议会惩办该书的作者。"

这条迫使小议会惩办该书的作者的法律，在哪里？

"实际上这条法律并不存在，相反，倒是有另外一条法律明确规定：对曲解教义的人要从宽对待；而对于该条法律没有提到的人，倒是要从严处理。"

在那些熟知莫雷里不是作为散布谬论的人而是作为作者而被查办的人看来，这种说法太奇怪了。莫雷里先生写了一本书，他就是因为这本书而遭到指控的。而按照《乡间来信》的作者的看法是：罪行在书的本身，而书的作者没有被传讯的必要。但事实是，他被传讯了；不仅被传讯，而且还给他时间，等待他表示认错，每一步都是严格按照《教会法》的这条规定所说的程序办的，而该作者却认为《教会法》的这条规定既不涉及书，也不涉及书的作者。在莫雷里离开日内瓦以后，当局既没有下令烧他的书，也没有下令逮捕他，更没让刽子手去捉拿他。[注220]这一切，都是当着立法者的面，由《教会法》的起草人裁决的。那时候，《教会法》刚刚被通过，而且，按照这位匿名的作者[注220a]的说法是："正当从严惩办的论调"甚嚣尘上之时，而现在他竟用这一条来作为今天必须对我严加惩处的理由。

现在来看他所说的区别对待。在列举了当时对莫雷里的从宽处理和给他改正的时间以及在烧他的书之前的审理程序进行得既缓慢又慎重等情形之后，他说："这一切都进行得有条不紊，但是不是因此就可以得出结论说对各种不同的案件也非这样做不可呢？对一个攻击宗教但身居他处的人，也要像对一个身居日内瓦的批评教会纪律的人那样采取同样的程序吗？"[注221]换句话说就是："对一个不攻击法律而生活在法律管辖之外的地区的人采取的程序，也要像对一个攻击法律而又生活在法律管辖地区之内的人那样温和吗？"实际上，这样的问题不可能发生。我敢肯定：这是第一次有人认为法律之所以要加重对一个罪人的量刑，唯一原因是因为他的罪行不是在国内犯的。

"是的，"他继续说道，"持不同意见者们在为卢梭先生辩护的《意见书》中说莫雷里的书只不过是攻击宗教的纪律问题，而审理卢梭先生案件的法官却说卢梭先生的书攻击的是宗教本身。他们的这个牢骚话不会得到大家的赞同，因为那些把宗教看作是上帝的作品和宪法的支柱的人认为，对攻击宗教的罪行的处理，不应当像对攻击宗教纪律的罪行的处理那样从宽，因为后者攻击的只不过是人的作品；是人的作品，就容易出错，至少可以产生无数种不同类型的错误。"[注222]

我认为，这番话如果出自一个圣芳济教派的僧侣之口，还勉强可以容忍，而从一个官员的笔下写出来，那就太令人吃惊了。如果有些人因为持不同意见者们的那段话讲的道理不够透彻因而不赞同，这有什么关系呢？

攻击宗教，当然是一桩比攻击宗教纪律更为严重的罪恶，但在人类的法庭上，就不是了。人类的法庭是为了惩办罪行而不是为了惩办罪恶而设立的；它不是替上帝报仇雪恨的机关，而是执行法律的机关。

除了涉及人的行为问题以外，宗教永远不能成为法律的组成部分。法律可以命令人做某事或不做某事，但它不能命令人信仰什么；由此可见，无论是谁，只要他不攻击宗教，他就没有触犯法律。

然而，由法律规定的纪律是法律的组成部分；它本身就是法律。谁攻击纪律，谁就触犯了法律，其严重性无异于破坏国家的宪法。这部宪法在确立以前，是很可能会经过许多种不同形式的变动的，但它在摒弃其他形式而按其中的某一形式确立之后，则无论它采取的是这些形式当中的哪一种形式，它都是应当受到尊重的和神圣的，而且，这部政治法从确立之日起，不就同神的律条一样，是固定不变的吗？

在这件事情上，那些不赞同持不同意见者们那段话的人的错误还在于他们不知道那段话正是小议会在对莫雷里的那本书的判决书中说的。该判决书着重指控的是那些“试图在国家中制造分裂与混乱的人。”很显然，想用这个话来指摘我，那是办不到的。

民事法庭要捍卫的，不是神的作品，而是人的作品；它们照管的，不是人的灵魂，而是人的身体。它们是国家的真正的保卫者，而不是教会的保卫者。如果它们插手宗教问题的话，那也只能是由于那些问题是在法律管辖范围之内，或者是由于那些问题涉及良好的社会秩序与公众的安全，它们才能进行干预。这是官员们应当遵守的神圣法则；官员们不能依仗权势按自己的意思行事，而必须理性地公正办案。法庭如果背离了这一原则，就必然会滥用职权，就必然会引起动乱，使法律和它们的权威造成许多可怕的枉法丑闻。我要为日内瓦人

鸣不平：小议会竟如此地藐视他们，竟公然用欧洲最无知和最盲信的人都不会上当的话愚弄他们。在这件事情上，持不同意见者们讲的道理，是政治家的道理；而你们的官员们讲的道理，是僧侣的道理。

为了证明莫雷里一案的案例不能作为比附的标准，《乡间来信》的作者以1632年对尼柯拉·安托万一案采取的做法来反驳；尼柯拉·安托万是一个可怜的疯子，在教士们的请求下，小议会为了拯救他的灵魂，便下令将他烧死。处以火刑的事，过去在日内瓦并不少见；从他们对我采取的做法来看，我觉得，他们对我也想施加这种酷刑。

我绝不会像那些迫害我的人那样胡编乱造，所以我把《乡间来信》中的有关段落一字不改地抄录如下：

“请看尼柯拉·安托万一案。那时候《教会法》已经生效，离它起草的时间不远，所以人们对它的精神是相当了解的。尼柯拉·安托万是否被传唤到教规督导委员会了？在那么多指摘这一残酷判决的人当中，在那些心存仁厚的人为挽救此人而做了许多努力之后，有谁还说这个判决不合法？莫雷里曾被传唤到教规督导委员会询问，而安托万没有；由此可见，并不是所有的案子都要经过教规督导委员会传讯这一程序。”[注223]

读了上面这段引文，你也许以为小议会对尼柯拉·安托万也是像对我这样办的，以为其间的差别只不过是是否经过了教规督导委员会的传讯和教士们的请求。是否如此，且看事实。

尼柯拉·安托万在一次旧病发作时，曾试图跳进罗讷河，因此，教士们将他从他所住的公寓送进医院，交给医生医治。他在医院里住了一段时间，而且在住院期间还继续散布反基督教的言论。“教士们每天都去看他，并在他的病情稍稍稳定时，劝说他改正错误，结果是白费劲。安托万说他至死都坚持他的看法。他已做好准备，愿‘为以色列的伟大的上帝的荣耀而死。’由于对他所做的工作没有取得成效，教士们便把他移交给小议会。教士们在致小议会的咨文中把安托万说得比塞尔维、让迪里斯和其他反三位一体论者还坏，结果便决定把安托万关进牢房，严加看管。”[注224]

你从上面的叙述就可以看出，安托万之所以没有被传唤到教规督导委员会，是因为他当时已经病了，而且病得很重，在接受医生的治疗，不能到教规督导委员会去；而且，虽然他没有到教规督导委员会去，但教规督导委员会的人曾去看他，教士们也每天都去探视，每天都规劝他。最后，由于这一切努力都没有使他改变他的看法，他们才把他移交给小议会，把他描述得比其他已经被处死的人还坏，要求小议会把他加以监禁，而小议会这时才根据教士们的请求，把他投入牢房。

在安托万被关押期间，教士们曾竭尽全力挽救他，并引用《圣经·旧约全书》中的话，同他一起讨论，想了许多可能想到的最感人的办法，试图说服他改正错误，[注225]但安托万依然毫不动摇。在官员们审问他时，他还是表现得很坚定。当案子进行到要做出判决时，官员们征询了教士们的意见。当时，出席小议会的教士有十五人之多，既有牧师，也有经师。他们的意见很分歧，最后是采纳了大多数人的意见，于是，尼柯拉·安托万被执行了火刑。案子自始至终都是按教会的意见办的，因此可以说安托万是被教士烧死的。

先生，《乡间来信》的作者说安托万没有被传唤到教规督导委员会的真相就是如此。他由此得出结论说并不是所有这类案子都要经过这一程序；你觉得他选的这个例子是否能说明他讲的道理是对的？

现在姑且假定他讲的道理是对的，其结果将怎样呢？持不同意见者们将根据一个事实来肯定一条法律的适用性，而《乡间来信》的作者也将根据一个事实来否定这条法律的适用性。即使这两个事实中的每一个事实的权威都可以摧毁另一个事实的权威，但法律依然是完整无损的，尽管它曾一度被侵犯，难道它因此就不那么有效，只要被破坏一次，以后次次都可以被破坏吗？

现在让我们按我们的看法来作结论。如果我故意曲解教义，我当然是触犯了法律；如果我没有故意曲解教义，他们将怎样说我呢？没有任何一条法律会找到我头上来嘛。[注226]可见他们不是篡改了现有的法律，就是凭空捏造了一条现在还没有的法律。

是的，他们在审查那部著作时，并未审讯作者；他们说他们只是下了一道逮捕作者的命令，所以用不着大惊小怪。这样说，我认为是很难令人接受的。不过，虽说他们对我们不公平，但我们不能对他们不公平；如果他们没有不公正的地方，我们当然不会找碴儿硬说他们不公正。我无意指摘小议会和《乡间来信》的作者为了替他们没有对我进行审讯就径直做出判决的做法辩护，就把人和书加以区别。法官可以按照他们对事情的陈述来审理，因此我也不责怪法官们在这件事情上过于草率或怀有恶意，但我要指出他们在一件如此重大的事情上犯了错误，因而伤害了我。为了宽恕人而犯错误，那是可以原谅的，然而，为了惩罚人而犯错误，那就是一个很严重的错误了。

小议会在它的答复中说，尽管我的书受到了批评，但就我这个人来说，我依然可以提出抗辩，为我自己进行辩护。

持不同意见者们在他们的《意见书》中反驳说：他们不明白一个人既然已经被宣布为是一本亵渎宗教、胆大妄为和导人为恶的书的作者，标有他名字的书已经被刽子手撕成粉碎并投入火中烧掉，他还能提什么抗辩为自己辩护？

对于这个问题，《乡间来信》的作者回答说："你们认为小议会的判决是针对那本标有作者名字的书的作者，但实际情况并非如此。这个判决对他毫无影响，他依然可以提出抗辩为他进行辩护。"注227

我要告诉这位作者："你错了。"是的，小议会在有关抨击那本书的判决中没有攻击那本书的作者的生命，但它已经毁坏了他的名声。尽管在身受刑方面他依然可以提出抗辩为他自己辩护，但他已经受到了加辱刑；他已经身败名裂，他的命运全掌握在法官手里了。现在要决定的唯一一件事情，是处他以火刑还是不处他以火刑。

在这一点上，把书和作者加以区别的做法，是荒谬的，因为书的本身是没有什么可惩罚的：它本身既不亵渎宗教，也不胆大妄为。这些罪名只能加在书中的理论上，也就是加在提出那些理论的人的身上。当焚书的时候，刽子手干的是什么事呢？他是在侮辱那本书的纸张吗？谁曾听说书有荣誉感？

《乡间来信》的作者，错就错在这里；产生这一错误的根源在于一个习以为常的恶劣做法。

人们写了许多书，但很少有人是真诚为了有益于人而写的。在出版的一百本书中，至少有六十本是为了获取利益或满足虚荣心而写的；有三十本是出于党派偏见或仇恨而匿名发表的，其目的是为了在公众中散布诬蔑他人的言论或诲淫诲盗的毒素；也许有十本（顶多只有十本）是出于好意而写的，书中讲的是作者知道的真理和他追求的美德。然而，千真万确的是，那个讲真理的人哪能获得人们的谅解呢？因此，要想讲真理，便只好躲起来讲；为了讲有益世人的话而又不受惩罚，便在书一面世时，作者便逃之夭夭。

在那些被法庭谴责和查禁的书中，只有几本是坏书，其余的差不多都是好书。其中的理由，我不说，大家也明白。其实，法庭的那一套做法，也只不过是一种形式，其目的，为的是避免被人家说它们默许那些书在书店销售。只要作者的名字不出现在书中，尽管大家都知道书的作者姓甚名谁，但官员们就不知道。有些作者为了捞取荣誉，甚至还公开承认书是他们写的。一个人是承认或是否认自己是一本书的作者，这要看他是在法庭的被告席上还是在与他人共进晚餐的筵席上。是承认还是否认，视情况而定，一点问题也没有；这样，便不用花多大的力气，就既获得了安全，也满足了虚荣心。《乡间来信》的作者批评我在这方面既行事欠谨慎，也不讲究策略，然而在我看来，行事谨慎和讲究策略，这两点是用不着花多大心思就能做到的。

法院对它不想追究作者是谁的匿名发表的书所采取的这种做法，已经成为判案的惯例。由于是匿名发表的，所以没有可传讯的对象，便一把火把书烧了，就了事了；事实上，法院也看得很清楚，那个隐蔽的作者是根本就不打算承认书是他写的，说不定该作者下午听说法院当天上午还下令对他进行调查的消息时，还会哑然失笑呢。这种情况已屡见不鲜了。

不过，当一个行事愚鲁[注228]的作者，也就是说一个深明其义务而且愿意履行其义务的作者，认为自己对公众发表的作品，就应当承认，就应当署上自己的姓名，表明自己对它负责。对于这样的作者，

按衡平法的规定，就不应当把一个有荣誉感的人的愚鲁当作一项罪行来惩办；法官们应当以另外一种审理方式对待他，不把他的书和他这个人分开，因为作者既然署上了他的名字，就表明他和他的书是分不开的；法官们应当在听取了对书负责的作者的答辩之后，才对书做出判决。由此可见，惩办一本匿名发表的著作，只是惩办书；而惩办一本署名发表的著作，实际上就是在惩办作者；如果不让他有答辩的机会，就等于是不审讯他就直接判处他。

在这样的案件中，在判处作者的书之前，发传票传讯（这一次，日内瓦当局竟然用一道逮捕令当传票）这一程序是必不可少的。有些人同《乡间来信》的作者唱一个调，说什么作者的罪行是昭然若揭的，作者的罪行就在书里；这样说是没有用的，法庭是不能因为他们这样一说，就不按审理案件（即使是审理已经充分证实的刑事案件）的法定程序办的，因为，即使全城的人都亲眼目睹某人杀了人，也不能因此就不经过初审或不给他以申诉的机会就判他的刑。

一个公开署名的作者的这一光明磊落的做法，为什么会反而给他自己带来不利的后果呢？这么坦诚的态度难道不应当受到人们的尊重吗？法官们难道不应当更慎重地对待他吗？当他论述那些令人耳目一新的问题时，如果他不能提出可保证他不会受到伤害的理由，他哪里会冒此风险呢？如果他不深信公众将根据他的行为认为他所提的理由是可信的，他怎么会这样公开自己的姓名呢？《乡间来信》的作者胡说他的行为是不慎重的和愚鲁的；而事实上，他的行为是一个胸怀坦荡的人的行为。他认为这样做是出于他的责任心，而有些人却认为他这样做，是欠考虑。他认为只要人们公正地对待他，他就没有什么可怕的。他认为发表自己的作品而又不承认是自己的作品，是一种该受谴责的懦夫行为。

如果问题只涉及作者的荣誉，作者有何必要把他的名字印在书上呢？如何才能既获得出书的荣誉而又不冒任何风险，如何装出一副谦卑的样子以享受沽名钓誉之实而又不负任何责任：这一套把戏，谁不会呢？这些小小的伎俩，稍有名气的作者哪一个不知道呢？在他们当

中，谁不知道有一个人自以为用不着署名，每一个读者无须猜测就知道是哪个大人物写的。

然而，这些先生们只知道按通常的惯例行事，他们不仅不按照那个处处有利于我的例外的办法办理，反而用那个办法整我。实际上，他们最好是只烧书而不提书的作者的名字，或者，如果他们想整作者的话，就等作者到庭或抗辩之时才烧书。但这两个办法他们都没有采取。他们烧书，好像不知道书的作者是谁似的；而且下令逮捕作者，好像还没有早已把书烧掉似的。先败坏我的名声，然后下令逮捕我！他们还想怎样处置我呢？他们往后还将采取什么更坏的手段对付我？难道他们不知道一个正直的人的荣誉比生命更重要吗？他们从毁坏我的名声开始整我，还有什么坏招不敢使呢？不听取我的申诉，就像对一个已经宣判的罪犯那样处我以最残酷的刑罚，在这种情况下，即使我能在法官面前申辩我无罪，又有什么用呢？

他们一开始就千方百计把我当作恶人来对待，说我本来就没有什么荣誉，所以就惩办我的身体，还假惺惺地说我完全可以提出抗辩，为我进行辩护。请问：如果我被警察押到街上游街示众和遭受种种刑罚并投入监狱之后，我提出的抗辩能消除我的书和我这个人受到的羞辱和痛苦吗？什么！他们口中所说的公平对待，就是不分青红皂白地把各种过错和各种人都混为一谈吗？一个无可指摘的公民的光明磊落的行为，为什么竟被叫做“愚鲁的行为”，而且还因此就把他当作恶人关进监狱？既然五十年的光辉[注229]都胜不过他们对我提出的那一点点儿指摘，不能保我不受羞辱，[注230]那么，公众对我的敬重和我一生的正直为人，哪里还会被法官们放在眼里呢？

“他们[注231]把《爱弥儿》和《社会契约论》与那些受到宽容的书加以比较，并指摘小议会的处理办法不公允；我认为，他们所做的比较是不妥当的，对小议会的指摘是毫无根据的。他们认为政府曾一次假装没有看见，以后就必须每次都假装没有看见；这样推理是错误的。如果这是一次疏忽，我们可以纠正它；如果这是由于当时的情况或政治原因而被迫保持沉默，他们把这种被迫采取的做法作为指摘的理由，那就不太公正了。我毫无替《意见书》中所说的那些书辩护之

意，但从良心上说，有些书只不过是零零星星有一些不恰当的攻击宗教的言论，而有些书却肆无忌惮地通篇直接攻击宗教的教义和宗教的道德与它的社会影响，对于这两种书，我们能同样对待吗？我们应当把这两种书不偏不倚地加以比较，对他们在世人当中产生的影响加以评判；前者到处印行，广为流传，而后者是受到人们怎样对待的，我们大家都是知道的。”注232

我认为有必要把他这段话全文照录在此。现在，我要分段来批驳它，对它进行分析。

在日内瓦，什么书不能印？什么书不能宽容？只要是读起来不令人生气的书，在日内瓦就可以公开销售。官员们不管，教士们偷着乐，原来一本正经的样子，一下子就变得喜笑颜开。唯独我和我的著作受到小议会的憎恨；他们怎样憎恨的呢？他们对我的非难和指摘之强烈和可怕，是人们怎么想象也想象不到的。我的天啦！我没有想到我竟成了那么一个可恶的人。

“他们把《爱弥儿》和《社会契约论》与那些受到宽容的书加以比较，我认为他们所做的比较是不妥当的。”啊，我也认为如此！

“认为政府曾一次假装没有看见，以后就必须每次都假装没有看见；这样推理是错误的。”说得不错，不过，那要看什么时间、地点和人；要看政府假装没有看见的是些什么书和《乡间来信》的作者选出来不能假装没有看见的是些什么书；要看在日内瓦受到欢迎的是哪些作者和在日内瓦受到迫害的是哪些作者。

“如果这是一次疏忽，我们可以纠正它。”可以纠正，也应当纠正，不过，真的纠正了吗？我的书和我这个人不该受到谴责而竟然受到了谴责，而该受到谴责的书和它们的作者却同从前一样，依然得到宽容。只有我是例外。

“如果这是由于当时的情况或政治原因而被迫保持沉默，他们把这种被迫采取的做法作为指摘的理由，那就不太公正了。”既然有人强迫你们容许那些该受惩罚的书，那就应当连那些不该受到惩罚的书也一

起容许嘛。可是你们却千方百计地隐瞒实情，不让公众知道你们如此卑劣地用惩办大奸大恶的办法惩办无辜的人的小过错。怎么！你们这样欺凌弱者，对不对？能永远把人们蒙在鼓里不知道吗？你们不是说有几个黄色小说的作家的命运与某几个大君主国的君主大有关系吗？不是说如果不允许那些在作者的国家被禁止的书在你们城中受到宽容和准许印行并公开销售，[注233]你们的城市就会被摧毁吗？人民啊!他们就是这样借助大国的势力，使你们相信他们的做法是有道理的。结果，在那几个大国都不允许的这一坏事，却在你们城中畅行无阻！

当我来到这里[注234]的时候，就听说整个法兰西王国都在追捕我。我的书在日内瓦被焚烧；他们是为了讨好法国才这么做的。日内瓦下令逮捕我，法国也下令逮捕我。我在伯尔尼被驱逐，这也是法国要求他们驱逐我的。他们跟踪追我一直追到这个山区。人们之所以到处驱赶我，这也很可能是法国幕后主使的。由于受到了千百次侮辱，我写了一封替我辩护的信；[注235]这一下，全完了。我到处被包围，被监视；法国派密探搜寻我，派士兵抓我，派匪徒暗杀我，只要我一走出房间门，就可能有生命危险。所有这些危险，都来自法国，来自巴黎的高等法院，来自教会，来自宫廷 。在我这一生中，还没见过哪一个以卖文为生的可怜人一下子竟变成了这么一个重要人物。由于对他们所做的那些蠢事实在厌恶透了，我便到法国去散心；[注236]我了解法国人；我现在的遭遇很不幸。他们欢迎我，安慰我，用千百种出自真心的方式接待我，而且，只要我愿意，我还可以受到许多更友好的接待。我平平安安地回到我的住处。他们[注237]一见到我，便大吃一惊，简直吃惊得不得了，斥责我不动脑子；他们说，对我的威胁，不会来自法国；他们说得对：如果真有什么刺客要来结束我这痛苦的生命的话，那个刺客肯定不是来自法国。[注238]

我不会把我遭受的屈辱的不同原因混为一谈。我要把来自我所处的环境的可怕的客观原因与唯一来自我的敌人的恨的原因，加以区别。唉！上帝啊，但愿我在日内瓦的敌人没有我在法国的敌人那么多，而且不会像我在法国的敌人那样与我不共戴天！今天每个人都知道对我最沉重的打击来自何方。你们那一帮人说我遭受的苦难不是他们造成的。他们托词说我在日内瓦犯了案，便在瑞士煽动人迫害我；

他们说我到处都无人接纳，便唆使人驱赶我；他们的这种阴险手段，何其毒也！我哪里能责怪朋友们请我来到与我的祖国相邻的地方呢？我敢请全欧洲的人作证：除了瑞士以外，哪一个国家的人不接纳我，哪一个国家的人不是盛情欢迎我？他们能举出一个国家来吗？我能怨我没有选好我这块隐居之地吗？我虽然遭到许多打击和羞辱，但我的所得多于所失。我结识了一个人，一个灵魂高洁的伟大的人——乔治·凯特！我的保护者，我的朋友，我的父亲啊！不论你在哪里，不论我将来在哪里结束我这可悲的生命，不论我今生是否还能见到你，不，我都不会因为我遭受这么多苦难而怨上天，我都要把你对我的友谊看作是上天的赐与。[注239]

“从良心上说，有些书只不过是零零星星有一些不恰当的攻击宗教的言论，而有些书却肆无忌惮地通篇直接攻击宗教的教义和宗教的道德与它的社会影响，对于这两种书，我们能同样对待吗？”

从良心上说！……像我这样一个亵渎宗教的人，哪里还敢讲良心……尤其是对那些善良的基督徒……所以我只好闭着嘴巴什么话也不说……不过，像这样一种能使官员们来讲说的良心，也的确是一种奇怪的良心；我们可以容许你亵渎神灵，但不容许你讲道理！先生，让我们在这里暂时不谈题材的不同，单谈思想方法：雅典人之所以对阿里斯托芬[注240]剧作中的那些亵渎神明的话鼓掌叫好，而把苏格拉底[注241]处死，就因为他们采取的是这种思想方法。

在我的论述中，最使我深信不疑的是，我发现他们在我最没有事先料到的问题上发表的意见是非常正确的，例如在这里谈到的这个问题就是。从我对宗教以及对宗教至关重要的问题所做的分析中得出的结论之一是：在信仰问题上，除了与自己有关的事物以外，任何人都不应当干预别人的宗教信仰，因此，他们根本无权惩罚只冒犯上帝的言行，[注242]因为，如何惩罚这类言行，上帝自有权衡。持不同意见者们按照孟德斯鸠的话说：“我们应当做的事情是：为上帝争光，而不是替他复仇。”[注243]他们说得对。应当受到惩罚的，是那些可笑的胡言乱语和粗暴的亵渎与诋毁宗教的言行，而绝不是讲说道理。为什么呢？因为前者不仅攻击宗教，而且还攻击了宣讲宗教的人，使他们受

到了侮辱，使他们的敬拜仪式受到了干扰，对他们所尊重的事物表现了一种极端的轻蔑，因此对他们也表现了一种极端的轻蔑。这么粗暴的言行，自应受到法律的惩处；它们伤害了人，人们就有权对它们做出回应；然而在这个世界上，哪一个人会因为你同他讲说道理便认为你冒犯了他？谁会因为你把他当作一个通情达理的人来对待而感到生气？如果那个讲说道理的人自己错了或者使我们也产生了错误，如果你爱护他或爱护我们自己，那你就向他指出他的错误，并消除我们自己的错误，用他自己的武器打他。如果你不愿意找这个麻烦，那就什么话也不说，也不听他的，由他去说他的，由他爱怎么讲就怎么讲好了。一切就这样不声不响地结束了，既不争吵，也不伤害人。说到这里，我要问一问那些先生们，问他们根据什么定下这么一条相反的规矩：对插科打诨的话，对蔑视人和侮辱人的话，应当表示宽容，而对于讲理的话，则必须严办；请问：这条规矩的根据何在？对这条规矩，我实在不明白呢。

这些先生们经常去见伏尔泰先生，[注244]他们怎么一点也没有受到他不断吹嘘的宽容精神的启发呢？[注245]如果在这件事情上他们稍稍问过伏尔泰先生的意见，我估计他也许会对他们这样说：

“先生们，作恶事的，不是那些讲理的人，而是那些伪君子。哲学照样向前进步，一点问题也没有。不过，一般老百姓不懂哲学，所以他们由它去说它的，而且以牙还牙：哲学家是怎样用轻蔑的态度对待他们，他们也怎样用轻蔑的态度对待哲学家。在人们的疯狂行为中，要数讲说道理这种行为对人类的伤害最少。我们发现，有些迷了心窍的贤哲之士有时候也有这种疯狂行为。是的，我不讲说道理，但别人讲说道理，这有什么关系呢？你们看某书、某书和某书，[注246]难道这些书中全是开玩笑的话吗？说到我自己，我虽然不讲说道理，但我有妙招：我让我的读者去讲说道理。请看我讲述犹太人那一章，再看这一章中关于《五十人誓言》的评说，我认为它通篇都是在讲说道理或等于是在讲说道理嘛。你们将发现，在那段文字中，‘肆无忌惮’的话一句也没有，而比‘零零星星不适当的’言论更有过之的话倒是有一些。”

“我们这样办：你们借助我在宫中的影响和我享有的所谓威望，把我这老头子说的那些风趣话到处传播；这样做，很好嘛，不过，不要因此就去烧那些严肃的书，因为那会引起公众的不满。”

“关于宽容问题，我讲的话已经够多了！不过，我们不能老要求别人宽容，而我们对别人却不宽容。那个可怜的人信上帝吗？他信上帝或是不信上帝，我们用不着去追究，因为他不会去搞宗派活动嘛。他令人讨厌吗？凡是讲说道理的人都是令人讨厌的。好在我们不同他同一张桌子吃饭，那有什么关系呢？如果把所有令人讨厌的书都烧了，图书馆将成为什么样子？如果把所有令人讨厌的人都处以火刑，那就需要把整个国家变成一个柴堆，才能把他们通通烧死。你们要按我的话去做，让那些允许我们说笑话的人去讲说他们的道理，既不烧书，也不烧人，大家平平安安过日子；我的主张，就是如此。”在我看来，伏尔泰先生能心平气和地说的话，就是这些。我觉得，他这些话还算不上是给我们出的最坏的主意。

“把这些书不偏不倚地加以比较，从它们在世界各地的出版情况来加以判断。”我衷心赞成。“有些书到处印行，到处畅销，而另外一些书是受到人们怎样对待的，这是大家都知道的。”

“有些书”和“另外一些书”，这个话说得很含糊，意思不清楚。我并不是说该作者的这个话是指我的著作，但我能够说的是，在世界各地都印行，并译成各种文字，而且在伦敦同时有两个译本的书，是《爱弥儿》；就我所知，除了《新爱洛伊丝》以外，还没有哪一本书有此荣誉。此外，我还可以补充的是：在法国，在英国，在德国，甚至在意大利，人们都同情我，喜欢我，想请我到他们那里去做客，而且他们都异口同声地谴责日内瓦的小议会。我的书的命运就是如此，至于其他人的书的命运如何，我就不知道了。

现在到了该结束这封信的时候了。你看，先生，在这封信和上一封信中，我假定我是一个有罪的人，而在前三封信中我充分证明我不是，这前后一对照，你就可以看出，他们的办法用来对付一个有罪的人，尚且不公正，何况用来对付一个清白无辜的人呢！

然而这些先生们依然按他们的办法继续做下去，而且还公然声称为了教会的利益，他们不能承认他们的错误；为了政府的荣誉，他们不能改正他们不公正的做法。他们居然把法官们极不公正的做法说成是执行上天的旨意；要论证他们的这一论调将造成什么样的后果，就需要专门写一本书。不过，现在不是写这本书的时候，因为，直到现在为止，我都只限于分析他们是不是不公正，而没有探讨他们是否应当纠正他们不公正的做法。如果应当纠正的话，我们在后面将谈到你们的法律应当采取哪些措施，才能弥补它所受到的破坏。现在，我要问你：对于这些固执己见的法官，我们应当怎样看？他们断案如此轻率，好像判轻或判重都无所谓似的；他们如此顽固坚持他们的判决，好像他们的判决是经过深思熟虑之后才下似的；对于这样的法官，我们该怎样评说呢？

我对于这些问题的论述虽然是文字长了一些，但我相信你会鉴于我论述这些问题的目的而耐心阅读的；我甚至可以说你应当耐心地仔细阅读，因为，这些话既是为你们的法律进行辩护，也是为我进行辩护。在一个自由的国家里，在一个尊崇理性的宗教里，把一本类似我的书那样的书说成是犯罪的法律，必然是为祸无穷的法律。为了国家的荣誉和利益，应当赶快把它废除。谢天谢地，正如我在前面所说的，幸好你们的国家还没有这样一部法律。但愿对我的这种不公正的做法是官员们采取的，而不是法律规定的。因为，人的过错是短暂的，而法律的过错将像法律那样长期存在。尽管我被永远逐出我的国家不是由于我的过错造成的，但我从来没有像我在宣布我不再是日内瓦公民之时那样好地尽我的公民义务，事实上，正是这件迫使我放弃日内瓦公民身份的事情，证明我配做日内瓦公民。[注247]

请你回忆一下几年前围绕达朗贝尔写的词条《日内瓦》[注248]发生的事情。教士们发表的那篇文章，不仅没有平息由该词条引起的争论，反而使之愈闹愈大；没有一个人不知道我的那篇文章[注249]比他们自己的文章对他们更有利。新教徒尽管对他们十分不满，但强压怒火，没有吱声，不过，或迟或早总有一天要大发雷霆的。不幸的是，政府的官员们对这么一点点儿事情就惊慌不已，以致本来不久就会被人遗忘的神学家的争吵，由于官员们的重视而演变成了一件大事。

至于我，我认为，有这么一些不拘泥于纯思辨性的教义问题的人，以罕见的独到见解把一切问题都归纳到作人与作公民的道德与义务这个范畴来考虑，这是祖国的光荣和幸福。我认为：不直接对他们表示称赞，而只论证他们的看法的正确性和防止某些人对他们的看法进行攻击，是我应当为国家做的一件事情。我在文章中指出了他们疏忽而没有谈到的那些事情，是既不确切、也没有什么用处的；我希望我在这方面发表的意见能堵住某些人的嘴，以免这些人试图把这一点说成是教士们的罪过；我在文章中既没有提那些教士们的名字，也没有指出是哪些人，更没有一句话涉及他们的传统教义：我这样做的目的，是以他们作为向其他神学家做示范的榜样。[注250]

这项工作是很大胆的，但不是冒冒失失地去做的，也不是没有难以预料的情况需要克服的，但我深信它必然是会成功的。不仅是我一个人有此看法，许许多多有真知灼见的人，甚至大名鼎鼎的官员，[注251]也有此同感。你只要稍微观察一下在我这本书[注252]出版时的欧洲的宗教状况，你就会发现这本书定将到处大受欢迎。被哲学家们诋毁得威信扫地的宗教，已失去了它对人民的影响；然而教会里的那些顽固派还一个劲儿地拿宗教的那些弱点来炫耀，结果，使其余的好的教义全都被埋没：整个大厦已经到了即将崩溃的边缘。目前，争论之所以停止，是因为已经无人对它感兴趣了；各派之所以相安无事，是因为谁也不对自己一派关心了。为了去掉坏的树枝，就需要把整个一棵大树推倒；要重新把它栽起来，就只能保留树干了。

为了牢固地建立普遍的和平，哪里还有比大家都消除宗派的敌对情绪和倾听理智的声音更好的办法呢？一本不指摘谁和排斥谁的书，谁读起来会不高兴呢？它让大家都看到人们相处得很和谐，不再有那么多的纷争，不再有人由于意见不合而流血，每个人都诚心遵奉自己的信仰而且不干扰别人的信仰，人们到处都敬奉上帝，爱邻人，服从法律：这样一本把良好的宗教的种种要义全都讲得详详细细的书，谁不喜欢读呢？它既让人们享有哲学家倡导的自由，同时又增进了人们对宗教的虔诚；它把对秩序的爱和对别人的意见的尊重结合起来，不仅不摧毁不同的教派，而且还使它们都向人道主义和理性的共同目标前进；它不仅不挑起争端，而且还将斩断滋生争端的根苗，如果不斩

断它们的根苗，那么，当目前暂时沉睡的宗教狂热一旦醒来，早晚有一天，它们必将会再次爆发的。从以上所说可以看出，在这摆脱了宗教偏见的和平时代里，这本书将使每个人都具有高度的理性，成天像他现在这样生活而又不知道何以能这样生活。

如果大家都听从我的忠言，许许多多即将产生的祸患都可以被防止。会不会有害处伴随好处而来呢？不会，一个害处也没有，我敢说：除了有些可免受惩罚的无心而犯的过失和迫害者们难以达到目的的小手段以外，谁也举不出一个必将产生或可能产生的坏处。我真不明白：经历了那么多可悲的苦难之后，在一个如此光辉的时代，各国政府怎么还不知道应当把这个必须掌握许多技巧才能使用、否则就会割伤使用者的手的可怕的武器赶快扔掉和打碎呢？圣皮埃尔神甫主张关掉神学院和只保留教会；采用什么办法才能不声不响地达到这个显然可合而为一的双重目的呢？我认为：只有采取我在前面提出的办法。

有一个恶劣的环境不允许我的好办法得到实施；它把我想为人类消弭的灾祸全都集中落在我的头上。会不会再诞生另外一个不惧怕遭遇我这样的命运而敢说真话的人呢？这，我不知道。即使他比我明智，但是，如果他也像我这样热情的话，他是否就能比我更幸运呢？对此，我深表怀疑。我抓住的机会既然已经浪掷，就一去便不再回来了。我衷心希望巴黎高等法院将来有一天不后悔它把我从宗教迷信者们手中夺下的匕首又重新交到他们手中。

现在，让我们放下遥远的地方和遥远的时代不谈，回过头来谈日内瓦。我想最后说几句你完全能理解并感到惊异的话，使你重新想到这个城市。你放眼看一下你周围发生的事情，是哪些人在迫害我？是哪些人在为我辩护？看一下持不同意见的那些公民中的精英，在日内瓦还有比他们更受尊重的人吗？我不想谈论那些迫害我的人；愿上帝保佑，不要让那些插科打诨和尖酸刻薄的语言来玷污我的笔和我的工作。我毫不惋惜地把这个武器留给我的敌人去使用。我让你自己去比较和判断。如今，哪一边的人还保持了昔日的风俗和美德与虔诚的宗教信仰及真正的爱国主义？[注253]什么！他们说我违犯法律，可是，

那些积极维护法律的人正在为我辩护呀；他们说我攻击政府，可是，最好的公民全都赞成我发表的意见呀；他们说我攻击宗教，可是，那些宗教信仰最坚定的人没有一个不支持我呀。单单这样一说，你就全明白了嘛，就知道我真正的罪过和遭到屈辱的原因何在了嘛。那些恨我和诬蔑我的人，反而不由自主地在称赞我；他们对我的仇恨，其本身就说明了这个问题。这一点，哪一个日内瓦人不明白呢？

第六封信

《社会契约论》的作者真的是在攻击各国的政府吗？对他这本书的简短分析。日内瓦采取的做法是前无先例的；没有哪一个国家跟着它那样做。

先生，再写一封信，我就不写了。不过，刚一开始动笔，我就发现我面临的问题很奇怪：这封信我非写不可，但又不知道写些什么。请你想一想：想在一件案子上替自己辩护，但又不知道自己犯了什么罪，不知道人家指控了些什么，这岂不是令人挺为难的吗？[注254]在涉及政府的问题上，我就处于这种情形。我虽然没有被指控，但我被判了刑；而且，由于我发表了两本"胆大妄为、亵渎宗教并导人为恶，试图摧毁基督教和推翻各国政府"的书，便受到百般屈辱。在宗教问题上，我们至少有某些线索可寻，知道他们想说些什么，从而对他们想说的问题进行分析；然而在政府问题上，却一点线索也没有。在这个问题上，他们始终避而不谈他们有哪些看法，没有说明我在什么地方试图推翻各国政府，更没有说明我如何和为什么要推翻各国政府，一字未提他们有何根据证明他们所指摘的罪行不是凭空臆造的。他们的这种做法，有点儿像说某人杀了人，但又说不出他是在什么地方杀的，什么时候杀的，杀的是什么人：这简直是一桩无头公案嘛。即使是在宗教裁判所，宗教裁判所的法官也只是强迫一个被告自己猜他为什么被起诉，但从来不在未向被告说明根据什么定他的罪以前就判他的刑。

《乡间来信》的作者处处留心，避而不谈这个所谓的罪行；他在信中把宗教问题和政府问题合并在一起，略微提了一下政府问题就进而谈宗教问题；他说他只限于谈宗教问题，他倒也说话算数，只谈了宗教问题。不过，如果起诉的人拒不说明他们指控些什么，我们怎么去评说他们关于政府问题对我的指控呢？

请注意这位作者在他的文章中是如何笔锋一转就改变了问题的性质的。小议会说我的书是旨在推翻各国的政府，而这位作者只是说各国政府在我的书中都受到了强烈的批评。他的话和小议会的话大不相同。一项批评无论是多么强烈，都不可能是一个阴谋；对某些法律进行批评或谴责，并不等于想废除所有的法律。他的话无异于指控某人杀害病人，却说过错在医生。

还有，对于他们不愿意讲的理由，应如何回答呢？对于他们毫无根据地所做的判决，应如何批驳呢？在双方都没有提出证据的情况下，那些先生们说我想推翻各国政府，而我，我说我没有推翻各国政府的意思，虽然这两种说法正好是针锋相对、完全相等的，但我认为我的说法是对的，因为，我想做什么，只有我比谁都更清楚嘛。

这两种说法不相等的是它们产生的结果。根据他们的说法，我的书被焚毁，并下令逮捕我；而我的说法，却一点作用也不起。不过，如果我能证明他们的指控是错误的，他们的判决是不公正的，那么，他们对我的指摘就会反过来指摘他们：逮捕令和刽子手的手全都会反过来落在他们头上，因为，再也没有什么办法比他们那样采用直接违反政府建立的目的的手段更能彻底推翻政府了。

单单这样陈述，还不够，还需要我详细论证。在这里，人们将看到：当官员们对主权者毫无敬畏之心并任意践踏法律的时候，一个人的命运听任这样不公正的官员们的摆布，是多么可悲啊。在毫无证据的情况下，他们一句话就可定案，使无辜的人受到惩罚。更有甚者，他们还把无辜的人提出的申辩当作一项新的罪行；该不该因为这个无辜的人辩称自己无罪而惩办这个人，全由他们决定。

我应如何着手，证明他们没有说真话呢？如何证明我没有推翻各国政府之意呢？不论我对我书中的哪一个论点进行辩护，他们都说他们谴责的不是那个论点；他们对我书中的论述，好坏不分，一律谴责。为了不让他们有任何一个借口，就需要把我的书全都谈到，就需要一本又一本，一页又一页，一行又一行，甚至一字又一字地从头谈到尾。此外，由于他们说我想推翻各国政府，所以还需要对各国的政

府一个又一个地加以研究。这是多么艰巨的工作啊！要花多少年时间来做这个工作呢？要写多少本对开本的书呢？写好之后，谁看呢？

因此，人们只能要求我做我能做的工作。每一个明智的人只读一下我向你讲的话，就行了，而你也就不要再提更多的要求了。

我的两本书[注255]遭到了同样的指摘，并同时被当众焚毁。可是在这两本书中，只有一本是论述政治权利和政府的运作。虽说那一本书[注256]也谈论这两个问题，但通篇也只不过是这一本书[注257]的一个摘要。[注258]因此我推断，他们所指摘的是这一本书。既然他们对其中的一些说法进行指摘，他们就应当把它们向公众全文引录，或者，至少也要像他们针对我有关宗教的论述那样摘录其中几个说得对或说得不对的观点。

既然他们说我阐述的那一套理论是旨在破坏政府，那么，就让我把那一套理论陈述出来或者对全书做一个分析。如果在我的分析中显然看不出什么破坏性的言论，那他们就按照作者的陈述到书中去找，看是不是有。

不过，先生，我所做的分析是很短的；尽管你从我的分析中可以得出某些结论，但你千万别匆忙行事。现在就让我们来一起研究，等研究完了以后，你再回过头来下结论，如果你愿意的话。

是什么使国家成为一个整体的？是它的成员的结合。[注259]它的成员何以会结合在一起？是由于有把他们联系在一起的义务。这一点，大家迄今是完全同意的。

不过，请问这种义务的基础是什么呢？在这个问题上，学者们的意见是有分歧的。有些人[注260]说是强力，另外一些人[注261]又说是父权，还有一些人[注262]又说是神的旨意。每个人都可以对自己提出的观点讲出一番道理，并批评别人的观点是错误的。我本人也一样，我将像那些在这个问题上发表过有益的意见的人那样，提出我自己的看

法。我的看法是：政治共同体的基础，是它的成员们的公约。[注263] 对于一切与我的看法不同的论点，我已经进行过驳斥了。

且不说我的看法是多么地符合事实，单拿其依据的可靠性来说，就已经胜过其他人的观点了。因为，在人与人之间，除了承担义务的人的自由的约定以外，还有什么其他更可靠的基础使他们承担义务呢？对于其他人的观点可以进行争论，[注264] 而对于我的观点，是没有什么可争论的。

正是由于必须要有"自由"这个条件（这个条件就包含了其他条件），所以，一切没有这个条件的约定都是无效的，即使拿到人类的法庭上去裁判，也是无效的。因此，为了明确这个约定的内容，我们就需要阐明它的性质，指出它的用途和目的，并证明它是适合于人的，而且与自然法毫不抵触。我们不许可以社会契约来违反自然法，不许可以个别的契约来违反人为法：正是由于有了法律，自由才能存在，从而使公约具有力量。

根据以上所说，我的结论是：社会契约是一种特殊的公约。由于有了这个公约，每一个人对所有的人都承担了义务；反过来，所有的人也对每一个人承担了义务。这就是成员们结合的直接目的。

我之所以说这种公约是一种特殊的公约，是由于它是绝对的、无条件的、无保留的，因此它不可能是不公正的，也不可能遭到滥用，因为，只要整个集体都为大家着想，共同体是不会自己伤害自己的。

我之所以说这种公约是一种特殊的公约，另一个原因是：它虽把参加公约的人都结合在一起，但它不使他们受任何一个个人的奴役；[注265] 尽管它把他们唯一的意志作为法规加之于全体订约者，但它能使每一个个人同以往一样的自由。[注266]

由此可见，全体的意志就是秩序，就是最高的法规。这个普遍的和人格化的法规，我称之为主权者。

因此，主权是不可分割的，不可转让的；[注267]它实质上存在于共同体的全体成员。

不过，这个抽象的集体如何行动呢？它通过法律而行动；除此以外，它就没有其他的行动办法。

什么叫法律？法律是公意对一个涉及共同利益的事物的庄严的公开宣告。[注268]

我说的是"涉及共同利益的事物"，因为，如果该事物不是与所有的成员都有关系，则法律将失去它的力量，而且是不合理的。

从性质上说，法律是不能针对个别的对象而制定的，但它却可以应用于个别的对象。

立法权应掌握在主权者手里，但它所立的法却需要另外一个权威来执行，也就是说，该权威可以把法律制定成个别的法令。这个执行法律的权威的存在，其目的就是在执行法律，而且只能是执行法律。为此，就需要建立一个政府。[注269]

什么叫政府？政府是在属民与主权者之间建立的一个中间体，它的目的是使这两者互相适应，并负责法律的执行和保障公民的与政治的自由。

作为政治共同体的一个组成部分，政府应表达组建它的公意；但就政府本身来说，它也有它自己的意志。这两种意志有时候是协调一致的，有时候又是互相冲突的。正是在这既协调一致又互相冲突的关系中，整个机器才能运转。

不同形式的政府的组建原则，取决于组成政府的人员的数目。人数愈少，政府便愈有力量；人数愈多，则政府便愈弱。[注270]由于主权总倾向于愈来愈松弛，所以政府的势力将愈来愈加强，其结果，行政机构将逐渐逐渐地凌驾于立法机构之上，最后，到法律听命于人的时候，就只剩下奴隶和主人了，而国家也就被摧毁了。[注271]

在国家被摧毁以前，政府将自然而然地改变其形式；组成政府的人数将逐步由多变少。

就政府可能采取的形式而言，主要有三种。[注272]把这三种形式的政府的优缺点加以比较以后，我倾向于选择介于两个极端之间的那一种，即贵族制政府。[注273]必须记住的是：国家的组成和政府的组成，是两种截然不同的事物，我从来没有把它们混为一谈过。在这三种政府当中，最好的形式是贵族制政府，最糟糕不过的是由贵族掌握主权。

根据这些论点，人们就可以推导出我在政府蜕化的方式上以及延缓政治共同体的毁灭的方法上将发表些什么意见了。[注274]

最后，在《社会契约论》的最后一卷，我以历史上曾经存在过的最好的政府即罗马的政府为例，论述了最有利于建立国家良好体制的方法；接着，在卷末和全书的结尾部分指出宗教不仅能够而且应当作为一个合法的组成部分纳入政治共同体。

先生，你读了我对《社会契约论》所做的这个简短而忠实的分析之后，有何感想？你们的感想我是猜得出来的。你们将众口一词地说："卢梭讲述的，就是日内瓦政府的情形嘛。"其实，这个话，凡是了解你们政治制度的读者，读了《社会契约论》以后，都这么说过了。[注275]

请问：书中论述的那个原始契约和主权的实质与法律的威力，以及政府的组建和政府为了用强力来弥补其效力之不足而采取的不同程度的紧缩方式与篡取主权的倾向，还有人民定期举行的集会以及政府取消这种集会的手段和一天天威胁你们而我极力防止的国家的毁灭；所有这些，难道不是一笔一画全都是按照你们的共和国从诞生到今天的形象描述的吗？

由于我认为你们的宪法是很好的，所以我拿它作为政治制度的典范，并建议你们把它作为样本向全欧洲推广。我不但丝毫没有推翻你们的政府之意，反而提出了许多保护它的方法。不过，你们的宪法虽

然好，但并不是没有缺点；幸而人们可以防止它受到曲解，并保护它不遭到它今天遇到的危险。我早已预见到这一危险，而且告诉了人们，提出了相应的预防办法。我这样做，是在破坏它呢，还是在想办法维护它？正是由于我忠于它，我才希望它不遭到任何破坏。你看，这就是我的全部罪行；我也许有错误，但是，即使由于我对祖国的爱，而在这件事情上的看法有些错误，难道因此就要惩办我吗？

我把你们政府的运作模式当作典型来描述，怎么就是旨在推翻各国的政府呢？单单这一点，就足以驳倒他们提出的指摘，因为，只要有一个政府按照我描述的模式存在，就不能说我想推翻所有一切现存的政府。啊！先生，如果我只是提出一套理论的话，你肯定会说我言之无物，等于白说，一定会把《社会契约论》与柏拉图的《理想国》及《乌托邦》[注276]与《塞瓦兰人》[注277]一起束之高阁，一眼都不看的。然而我描述的是一个现存的国家，我希望这个国家的面貌能焕然一新。我的书是一个见证，证明有些人正在破坏它；他们不能原谅我的，就是这一点。

现在，请你看一看你必然会感到奇怪的事情。他们说我的书攻击所有各国的政府，然而我的书却没有遭到任何一个国家的禁止！我的书只宣扬了一个政府，把这个政府作为楷模，然而，就唯独我所宣扬的这个政府下令把它烧了。所有受到攻击的政府都什么话也没有说，反而是这个受到称赞的政府惩办它，这不是很奇怪吗？什么！日内瓦的官员们自以为是其他国家的政府的保护者，要替它们惩办这本攻击它们的书！他们竟公然因为自己国家的这位公民说自己国家的法律好于其他国家的法律，就惩办他！这简直是岂有此理、不可想象嘛！要不是你亲眼见到，你能相信吗？在欧洲的其他地方，有什么人想查禁这本书？没有；即使在那个印刷这本书的国家里，[注278]也没有；甚至在图书审查极为严格的法国，也没有。在法国，宣布禁止这本书了吗？[注279]没有嘛；他们开头是不允许在荷兰印刷的本子进入法国，但在法国有人盗版翻印，而且在各书店上架销售，一点问题也没有。可见这是出于商业上的考虑，而不是政策问题；他们的目的是让法国的书商赚钱，而不让外国的书商受益。事情的真相，就是如此。

除了日内瓦，《社会契约论》在任何其他地方都没有被焚烧，但此书却不是在日内瓦印的；只有日内瓦的官员发现书中有破坏各国政府的言论，然而他们却不具体指出书中的哪些言论是破坏性的。在这一点上，我相信他们是经过再三考虑才这么做的。

草率下禁令的结果是：不仅无人遵守，而且还削弱了政府的威信。我这本书，不仅传到了所有日内瓦人的手中，而且还深入到了他们的心中！先生，你读一下这本书；它虽遭到一些人的百般诋毁，但却是人们十分需要的书。你将在书中处处都可看到法律被置于一切人之上，书中虽处处都在要求享有自由，但它主张的是在法律治理之下的自由；没有法律，自由就不可能存在；在法律的治理下，不论用什么方式统治，人们都是自由的。有人说我这些话在当权的人听起来是不中听的；他们不愿意听，就不听好了；只有我知道他们的真正利益是什么，如果他们愿意去寻求，他们是会找到的。不过，人的欲望将迷惑人的眼睛，使他们看不到他们的真正利益何在。只有那些使法律听命于人的欲望的人，才是一手摧毁政府的元凶；应当惩办的，是这些人。

政治体制的基础，在各国的政府中都是一样的；对于这些基础，我这本书比任何其他的书都阐述得更详细。当后来对不同的政府形式进行比较的时候，人们将不可避免地要分别把每一种形式的政府的优点和缺点加以衡量。这个工作，我认为我已经不偏不倚地做了。经过全面权衡之后，我倾向于选用我们国家的政府形式。这是很自然的，也是很合理的；如果我不这样做，人们也许还会责怪我呢。但我也不排除其他的政府形式，而且，恰恰相反，我在书中指出每一个人都有他根据人、时间和地点而宁可选择这一种形式而不选择另一种形式的理由。由此可见，我不但没有推翻各种政府之意，反而肯定了它们全都可以存在。

尤其是在谈到君主制政府的时候，[注280]我还特意强调了它的优点，而又没有隐瞒它的缺点。我这样做，是一个讲说理论的人的权利。如果我排斥它（我当然不会这样做），我会不会因此就在日内瓦受到惩罚呢？霍布斯的理论是大有害于各个共和国政府的生存的，而

他是不是因此就在哪一个君主国中被逮捕呢？谁曾向各国的君王起诉那些攻击共和国的作者呢？权利不是互相平等的吗？共和主义者不也是可以像国王那样在他们自己的国家里是主权者吗？我，我没有排斥任何一个政府，也没有藐视任何一个政府。在对它们进行研究和比较的时候，我一碗水端平，持论公允，不偏向哪一个。

他们不应当惩罚讲述理论的人和他提出的理论。事实证明，这一惩罚对实施这种惩罚的人是大不利的。持不同意见者们已非常清楚地阐明我书中的论述没有超出一般的问题，没有攻击日内瓦政府，而且不是在日内瓦管辖的地方印的，因此应当被看作是探讨自然权利和政治权利之类的书；对于这一类书，只要它们公开在城中出售，则无论它们提出了什么理论，也不论它们发表了什么看法，小议会都没有任何法律根据对它们进行查办。从抽象的概念着手探讨政治问题并大胆提出自己的见解的，不只是我一个人；当然，并非每个人都这样做，但每个人都有权利这么做。许多人都行使了这个权利，但只有我一个人因行使这种权利而受到惩罚。不幸的西德尼[注281]同我的看法是一样的；他不只是有看法，而且有行动；他之所以光荣地献出了他的生命，其原因，不是由于他的书，而是由于他的行动。阿尔苏西乌斯在德国招惹了许多敌人，但谁也没有想把他当作罪人来对待。洛克、孟德斯鸠和圣皮埃尔神甫也对这类问题进行过探讨，而且很自由地发表了他们各自的见解；尤其是洛克在这个问题上的看法同我的看法是完全吻合的。这三个人都诞生在君主国，在他们的国家里平平静静地度过了一生，最后都光荣地安葬在他们的国家的土地上。至于我这一生受到了怎样的对待，你是完全了解的。

我可以肯定地说，我不仅不因受到他们的指摘而羞愧，反而感到很光荣，因为它正好表明我之所以受到指摘的原因，而这个原因本应当受到我的国家的赞扬的。小议会对我采取的行动，当然使我受到了伤害，割断了我十分珍惜的与祖国的联系，然而，他们能贬低我吗？不能；不仅不能，他们反而提高了我的声誉，把我列入那些为争取自由而奋斗牺牲的人的行列。不论他们怎样处置我的书，我的书本身就足以证明它们是好书；它们受到的对待，反而能挽救那些在它们之后可能被焚烧的书，使这些书不致遭到他们的无端指摘。

第二部分

第七封信

按《调停法》确立的日内瓦政府当前的状况。

先生，你也许觉得我的信写得太长了，不过，我不能不写得长，因为我要论述的问题是不能简短几句话就讲得清楚的，何况在我看来，这些问题远远不像它们对你那样与我无关。在谈及我个人的时候，我想到了你们；你们的问题同我的问题是如此紧密的联系在一起，以致，只要解决了其中的一个，也就解决了另一个，剩下的工作，就是作结论了。哪里的清白无辜的人不安全，其余的人便全都不安全；哪里的法律可以不受惩罚地加以破坏，哪里就没有自由。

由于个人的利益与公众的利益是可以分开的，所以你在这个问题上的看法是摇摆不定的，并再三要我向你阐明该持什么看法。你问我你们共和国目前的状况怎样了，它的公民们应当怎么办？第一个问题比第二个问题容易回答。

第一个问题，由于没有人们围绕着你们而提出的那些互相矛盾的解决办法，所以它本身不会使你们感到多么困惑。有一些好心人对你们说：在世界各国的人民中，只有你们最自由；而另外一些好心人又对你们说：你们生活在最痛苦的奴役状况中。你问我哪一个说法对？先生，他们都说得对，都说得有道理，只不过着眼点不同罢了。有一个很简单的办法使这两种说法调和一致。再也没有什么人是像你们在法律的治理下那么自由了，然而，也再也没有什么人是像你们在当前的情况下这么受到奴役了。

你们的法律的权威，来自你们；你们只能承认你们所制定的法律，只能交纳你们所规定的捐税。统治你们的首领，应由你们选举；他们只能根据法定的程序对你们进行审判。在大议会里，你们是立法者和主权者，不受任何个人权威的约束。条约应由你们批准，才能生效；是和平还是战争，应由你们决定。你们的官员应称你们为"尊敬的、光荣的和执掌国政的大人们。"做到前面所说的几点，你们就享有自由；如果只光享有这个头衔，你们就会受奴役。

负责执行你们的法律的那些官员们，[注282]是法律的解释者和最高的仲裁者。只要他们愿意，他们就可以使法律发挥作用或不发挥作用；他们甚至可以破坏法律，而你们还无法纠正；他们高居在法律之上。

你们所选举的首领，其实不是出自你们的选择，因而拥有其他一些并非你们所授予的权威，而且还以授予他们执行法律之权的人的利益为牺牲，逐步扩广他们的权力，把你们的选举限制于少数几个观点相同和利益相同的人，而你们还煞有介事地隆重举行一点也不重要的选举呢。[注283]在这件事情上，重要的是要能够否定他们强迫你们选举的那几个人。在表面是自由的选举中，你们是如此地感到难堪：既不能选举一位首席执政官，也不能选举一位卫队司令官；共和国的首脑和城防司令官，都不是由你们选择的。

虽说他们没有权力向你们征收新的捐税，但你们也没有权利免交旧的捐税。其实，就国家财政的目前状况而言，用不着你们再另交其他捐税，也是足够国家的各种开销的。他们没有必要再向你们提什么增加捐税的要求了；你们现在交的税，事实上已经可以部分免除或不交了。

审判案件应当遵循的程序，是早有规定的，然而，如果小议会不按照规定的程序办，那是谁也无法强迫他们按规定的程序办的，更不可能要求他们弥补违规操作造成的损害。在这一点上，我本人的遭遇就是明证，而你们也知道我是否是唯一遭受他们损害的人。

在大议会上，你们的主权权威受到约束：只有在官员们同意的情况下，你们才能行动；只有在他们询问你们的时候，你们才能发言。如果他们不想召开大议会，你们的权威，你们的存在，就化为乌有了；尽管你们表示不满，嘀嘀咕咕闹一阵，他们根本就不理你们。

虽说你们在大会上是尊贵的主权者，但只要你们一离开大会，你们就一文不值，等于零了。你们每年当四个小时的主权者，就一辈子当庶民，毫无保留地受他们的摆布。

先生，在其他与你们的政府相似的政府中发生的事情，现在在你们的国家也发生了。最初，构成主权的立法权与行政权不是截然分开的。当权的人民可以自己斟酌，并自己决定想做什么事情。但不久以后人们就发现，事事都要大家一起来办，是很不方便的。这一困难迫使当权的人民只好委托成员中的某几个人去办。这些官员在完成了他们的任务并向大家汇报了情况以后，又回到了与大家平等的地位。然而，像这样交给几个人去办的事情一点一点地变得愈来愈频繁，最后竟变成经常性的了，而那几个受委托去办事的人不知不觉地就变成了一个主持日常工作的集体。一个主持日常工作的集体不能对每一件事情都要做汇报，因此只能汇报其中主要的事情，而不久以后，他们索性什么事情都不汇报了。主持工作的人愈活跃，主权者的权威便愈削弱。昨天的委托今天仍然有效，而昨天做的事情今天还得照样做。最后，由于主权者的不作为，结果使其权威服从执行者的权威。执行者逐渐逐渐地独立行事，自作主张，自行其是；不仅不为主权者效力，反而一意孤行。这时候，在国家之中便只有一种主事的权威，即行政权；只有行政权有力量：在只有一种力量统治的地方，国家就解体了。[注284]先生，所有一切民主制国家就是这样消亡的。

查一下你们国家的历史，我们发现，你们的官员当初原本是人民为了处理这样或那样的事情而委派的一般的代理人。他们摘下帽子恭恭敬敬地向委托人做完完成任务的情况汇报以后，便立刻又回到平民的行列。可是后来，这些代理人无视首领和法官的权利，尽管他们是由首领或法官选派的。他们凡事以他们那个集体（其成员不是由人民选举的）的名义独断专行，而且违背法律，使自己高居在人民之上。

从起初到后来的演变过程来研究，你就可以看出你们现在处于何种地位和你们是怎样落到这种地步的。

两百年前有一位政治学家也许已经预见到了你们将遭遇的情况；他说：你们所建立的制度，目前是很好的，但将来却是很坏的；它在建立公众的自由方面是很好的，但在保持自由方面却是很坏的；现在保证你们安全的事物，不久以后将变成束缚你们的锁链。这三个集体，[注285]是如此地一个牵制另一个，以致人数最多的那个集体的行动要取决于人数最少的那个集体的行动，而且只有在那个最大的集体的行动是需要的，并在没有立法者的提议便不能立法的情况下，这三个集体才能保持平衡。然而在这种制度建成之后，由于那个建立这一制度的集体手中没有维护它的权力，所以这一制度必将土崩瓦解。使你们遭到毁灭的，正是你们自己的法律。你们现在遭遇的情况，就是如此。除了大小不同的差异以外，波兰政府之所以崩溃，则是由于另一个相反的极端。波兰共和国的体制只能对一个无事可做的政府是好的；[注286]而你们的体制，恰恰相反，则只有在那个掌管立法权的集体经常活动的情况下才是好的。

你们的官员总是一直不停地想方设法使最高权力通过二百人议会从大议会转移到小议会手中。他们的努力将根据他们采取的方式而产生不同的效果。然而，他们所有的那些图谋都失败了，因为那时候他们遇到了阻力；在你们这样的国家中，公众的抵制只要按照法律行事，总是必定成功的。

产生这种情况的理由，是显而易见的。在每一个国家里，只要主权者有权威，法律就有权威；在一个人民是主权者的民主国家里，即使内部的纷争使各种形式的机构都陷于停顿，各方面的事务都无法推行，但人民的权威依然存在；人民是绝大多数，法律的权威存在在人民之中。

如果联合在一起的公民和有产者都不是主权者的话，则没有公民和有产者参加的小议会和二百人议会就更不是主权者了，因为他们在人数上是最少的。在最高权威的行使方面，按照法律的规定，在日内

瓦是人人平等的："应使各阶层的公民和有产者都感到满意，谁也不试图获取多于别人的权利和尊荣。"除了大议会以外，就只有法律具有最高的权威。在法律本身受到执行法律的人的侵犯时，那就要由立法者来维护它。在一切享有真正的自由的地方，都是这样做的；在有章可循的事情中，人民几乎总是占优势的。

不过，你们的官员不是通过有章可循的事情使局面发展成现在这种样子的。他们采取一点一点地从小事做起的手段，通过你们几乎难以觉察和预见其后果的变化，来达到他们的目的。人民是不可能无止无休地老盯着观察他们所做的事情的；如果真的老盯着观察的话，还会受到责备，被指摘为凡事老是那样不放心，老是那样大惊小怪，在一旁嘀嘀咕咕挑毛病，然而，正是通过这些大家睁只眼闭只眼放手不管的小事，日积月累，小议会终于达到了他们的目的。目前发生在你们周围的事情，就是明证。

共和国的一切权力都掌握在由大议会选举的执政官手中；他们在大议会向他们唯一的上级宣誓。他们只能在大议会上宣誓，因为他们只对大议会报告他们所做的工作和如何忠实地履行他们的誓言。他们应宣誓做到司法公正；他们是唯一在大议会做此项宣誓的官员，因为他们是由主权者授予并唯一在主权者的监督之下行使此项权力的。[注287]在公开审讯刑事犯的时候，他们还要单独在人民面前宣誓：他们站起身来，[注288]高举手中的法槌，高声说出这样一段誓言："我们要公正审理，既无仇恨之心，也无偏袒之心，如果我们不这样办案，请上帝惩罚我们。"从前，对刑事犯的判决书，都是单独以他们的名义做出的，除了大议会以外，便不提任何一个议会的名字；这一点，我们从前面引录的对莫雷里的判决书和加尔文的书中所说的对瓦伦丹·让迪的判决书就可以看出来。

你也许已经看出，正是由于这一排他性的权力是直接从人民手中接受的，所以小议会的一举一动都要受到牵制。为了摆脱这一从属关系，小议会一步一步地削弱执政官的权威，分化执政官手中的司法权，并一点一点地把它自己所推选的执政官手中定期享有的大权转移到这个其成员不是由人民选举的常设机构。[注289]执政官们自己不但

没有反对这一变化，反而是非常赞成，因为执政官的任期只有四年，四年期满不能连任；好在今后不管发生什么情况，他们都可当一个终身参议员；大家都知道，参议院实际上是一个徒有虚名的摆设。注290

这一步骤成功之后，执政官的选举也变成了一种徒具形式的事情，同在大议会上的选举一样，只走一下过场；不过，尽管这一程序起不到多大作用，但小议会依然密切注意：它冷眼旁观，看人民是不是选小议会的成员当执政官。

为了达到这个目的，小议会有一个不让人民了解其内情的好办法；这个办法是按小议会的办事细则行事；这个细则虽然是由法律规定的，但小议会可以随心所欲地改变其具体的做法，注291没有任何人可以监督；对此，总检察长也无能为力。注292不过，这还不够，还需要使人民对他们这种偷梁换柱式的转移权力的做法习以为常，不加过问。为了达到这个目的，他们在开始的时候并未设立清一色的由顾问组成的法庭审理重大的案件，而是设立不怎么引人注意的法庭审理一些不怎么重要的案件。这种法庭，通常是由一位现任执政官主持，有时候又派一位老执政官主持，后来又由一位顾问主持。谁也没有对主持法庭的人员的变换加以注意：一而再，再而三地照此办理，谁也没有异议，以致后来竟变成了一种习以为常的做法了，甚至发展到审理刑事案件也如此办理。案情重大时，本来是有专门审讯公民的法庭的，然而他们却利用回避法的规定，派一位顾问主持这种法庭，这时，人民才猛然觉醒，七嘴八舌，表示不满，而他们却对人民说：你们嚷什么呀，你们看一看从前的先例，这不是我们发明的嘛。

先生，你看你们的官员们的政治手段是多么高明；他们一点一点地，慢慢慢慢地按他们的想法办，谁也没有看出他们的办法将产生多么严重的后果，及至后来发现想纠正时，他们反咬一口，倒打一耙，说你们想改变老规矩。

现在，让我们还是以这件事情为例，看他们是怎么说的。他们拿回避法作挡箭牌，我们回答他们说：按照国家的基本大法规定，公民只能由执政官审判。当这两个法律都适用时，则用后者而不用前者。

有时候为了同时遵照这两种法律，就临时推选一位特派执政官。一看“特派”二字，就知道事情全完了！一位特派执政官！他们说这是新办法呢！至于我，我并不认为这个办法是像他们所说的那样新鲜。是说“特派”二字是一个新词吗？其实人们在每年选举的时候都在用。是说这个办法是新办法吗？那就更不对了，因为这个城市的最初几任执政官都是特派的。当总检察长应依法回避的时候，不是要临时指定一位特派检察长去接替他的工作吗？从二百人议会中抽调去充实法庭的人员，不是特派的助理又是什么呢？在新的弊病产生之后，若用新的办法去纠正，这不能称为革新，恰恰相反，这是在原先的基础上使事物重新恢复原来的状态。这些先生们不喜欢你们在日内瓦城里的古迹中去发掘宝物；他们只允许你们到迦太基和罗马的故纸堆中去寻求你们法律的依据。

我不打算把他们失败的计划和成功的计划加以比较；他们失败的次数和成功的次数，虽然在数目上相差不多，但在总的效果上，就无法相比了。他们的某个计划如果成功了，他们就可获得许多力量；即使某个计划失败了，他们损失的只不过是时间。相反，你们努力寻求的是维持你们的现状，而且只能维持你们的现状。如果你们失败了，那你们的损失就是实实在在的真损失；即使你们赢了，你们也什么都得不到手。在这样一种事物的进程中，怎么能指望永远停留在原地不动呢？

在所有一切可引起我们反思你们政府的有教育意义的时期中，要数那个产生了《调停法》[注293]的时期最突出，因为，从原因上看，这个时期最令人深思；从后果上看，这个时期最重要。当初使这个时期之所以留名于世的原因，是你们的官员们在不恰当的时候做了一件莽撞事。他们一点一点地窃取了规定捐税的权力，然而在他们的权力还未相当稳固以前便试图滥用这项权力，不仅不克制，反而贪得无厌：一项捐税刚开征不久，又增新税，而且恰恰是在一次骚乱事件还未完全平息之时增加的。这一错误招致了更大的和更难以补救的错误。那么精明的政治家怎么不知道他们这一次违背了一个很简单的道理呢？每一个国家的人民都是在官员们觊觎他们的钱包时才发现他们的自由早已遭到侵害。狡猾的篡权者是在一切其他的计划都完成之后

才开始做此事的，可是你们的官员们却想颠倒这个次序，结果发现事与愿违，搞得很糟糕。[注294]这件事情引发了1734年的大动乱和这场动乱必然产生的大阴谋。

这是第二个错误，它比第一个错误更大。时间本来是对他们很有利的，可是由于他们行事莽撞，把有利的条件全失掉了，使运转中的机器一下子就重新返回到原来的位置；这件事情可以说是属于这种情形。在《调停法》之前发生的那些事情，使他们失去了一个世纪的时间，并产生了一个对他们很不利的后果：全欧洲的人都知道他们想摧毁的这个被他们描绘成一群桀骜不驯的有产者是知道行事要克制，要等待有利的时机的，而他们却反而不知道。

他们求助于其他国家的调停来解决问题，这我不知道能不能算作第三个错误。此次调停是或者说好像是三个国家主动提出的；[注295]无论真的是三个国家主动提出的还是日内瓦请求的，我都不能而且也不愿意深谈。我只知道当你们处于最危急的时候，这三个国家都保持沉默，一声不吭，直到危险转移到对方的时候，它们才打破沉默。不过，我不怎么责怪你们的官员去请求人家调停，但我要责怪他们公然说谁敢谈论这件事情谁就犯了一大罪行。

有一位公民因遭到一次非法关押，名誉受到了极大损失，便请一位官员告诉他应如何进行才能依据《调停法》中的保证，[注296]得到平反。那位接待他的官员竟公然回答说：单单因他提出这个请求，就该处以极刑。而且，即使由小议会向主权者提出这一请求，其罪行也同由一个普通人提出一样大，说不定还更大。不过，按照《调停法》中的保证，第二次上诉是第一次上诉的继续，是合法的，因此我不知道：如果提出第二次上诉，他们当中哪一个该被处以极刑。

再说一次：我不打算讨论一个既十分复杂又非常之难解决的问题；我只按照我们的目标，简单地论述一下你们政府的现状，因为，这个由三个国家的全权代表制定的《调停法》确定的政府，由于你们的官员们的那套做法，已经大变其样了。为了达到我的目的，我不得

不绕一个很大的圈子，因此，请你也跟着我绕这个圈子，最后到达我们的目的地。

我绝不冒冒失失地批评那个《调停法》，相反，我非常赞赏它的明智和公允；我认为它的用意是很好的，条款也订得非常恰当。如果你们知道在那关键时刻有多少事情对你们是不利的，有多少一偏之见需要克服，有多少恶势力需要战胜，有多少谬论需要驳斥，另外再回忆一下你们的对手是多么自信地以为可以用别人的手把你们打垮，只要你们知道和回忆一下这些情况，你们就必然会衷心称赞你们的保护者是多么热心、坚毅和有才能，就必然会衷心称赞那几个调停国是多么公平，称赞为完成这一和平事业而努力的全权代表们是多么的大公无私。

不管怎么说，《调停法》都是共和国的救星；只要没有人阻挠它的实施，它必能保持共和国的存在。虽说它本身不是十全十美的，但相对说来是相当完美的；就时间、地点和环境而言，它也是很有针对性的；它是你们所能找到的最好的办法。虽说它是由于情势的需要而制定的，因此不是神圣不可违反的，但你们应慎重对待它，使之成为不可违反的和神圣的。你们可以废除它，但一个字也不可改动它。何况从理性上考虑，也必须使它保持完整。由于每一个条款都是经过仔细掂量的，所以整体才保持了平衡；只要有一条改变了，其他各条全都会受到影响。它们愈是有用，则任何断章取义地解释和应用它们，便愈带来危害。最危险的是把一些条款与总体割裂开，使它们脱离它们所支撑的整体。宁可将整座大厦夷为平地，也不能让它老是那样摇摇晃晃，早晚总要倒塌的样子：只要从拱顶中取走一块石头，你们就必然会被埋葬在大厦的废墟下。

只要对那些条款一加研究，就可看出哪些条款是小议会想加以利用的，哪些条款是它力图规避的。先生，请你时时记住我进行此项研究的目的；我不仅不建议你们对《调停法》进行修改，我反而提请你们注意：千万别对它有一丝一毫的破坏。虽然表面上看起来我是在批评其中的某些条款，但那也只是为了说明如果去掉那些可对它们起到纠正作用的条款，将产生什么后果。虽说我提出的办法似乎与它们无

关，但那也是为了说明那些认为其中的困难是无法克服的人心中怀有险恶的图谋；其实，要消除那些困难，是最容易不过的事。把这一点解释清楚以后，我就要转而谈论正题；我毫不怀疑我与之谈论的是这样一个人：他为人太公正了，所以不会说我谈论的目的有违我的初衷。

我觉得，如果我是向外国人谈论此事，为了让他们明白我的意思，我最好是先从你们的政治体制开始谈起。不过，关于你们的政治体制，在达朗贝尔先生的那篇《日内瓦》[注297]中已经谈得很详细了，如果我为你们另外再写一篇文章的话，那是多余的，何况你们对你们的政治法比我更了解，比我更详细地观察了事情的发展，因此我只限于就《调停法》中与当前的问题有关并最能提供解决办法的条款谈几点看法。

在第一条中，我发现你们的政府是由五个彼此隶属但又互相独立的机构构成的，[注298]这就是说，它们必须同时存在，而其中的任何一个机构都不能侵犯另一个机构的权利和职权；在这五个机构中，包括了大议会。由此可见，在五个机构的每一个机构中都要行使政府的一部分权力，但费解的是，我看不出是哪个权威部门组建它们、联系它们和统辖它们，这就是说我看不出谁是主权者。然而在任何一个国家中都需要有一个最高权威，一个凝聚一切的中心，一个一切力量所来自的源泉，一个无所不能的主权者。

现在让我们假想有一个人向你这样讲述英国的政治体制："大不列颠的政府是由四个机构组成的，其中的每一个机构都不得侵犯另一个机构的权利和职权；这四个机构是：国王、上议院、下议院和国会。"不等他把话说完，你肯定会马上驳斥地说："你错了；只有三个机构；国会在国王出席时，国会便包括了所有各个机构；它不是第四个机构；它是全部，它是唯一的最高权威；每一个机构的存在和权力，都是由它授予的。立法权是掌握在它手里的，因此，它甚至可以修改每一个机构所赖以存在的基本法；它能这样做，而且已经这样做过了。"

你的话讲得很正确，道理也讲得很清楚。不过有这样一个区别：英国的国会是由于法律的规定而成为主权者的，完全是由代表们组成的，它的职权是有法律规定的，反之，日内瓦的大议会不是由任何人建立的，不是任何人可以代表的；它是自动成为主权者的，它就是活的基本法；其他议会的存在和力量，都是由它所赋予的；除了它自己的权利以外，它不需要有其他的权利；它不是国家中的一个机构，它就是国家。

第二条规定执政官只能由二十五人议会中产生。由人民选举的任期一年的执政官，不仅是人民的法官，而且是人民的保护者，在必要时替人民去对付那些不是由人民选举的长期任职的小议会的成员。注299

这一限制的效果如何，取决于小议会成员的权力与执政官的权力之间的差别。如果差别不太大，如果一个执政官不把他任期一年的权力看得比小议会成员的长期权力更重要，则在他看来此项选举便是无关紧要的，就不会花多大力气去争取，也不会对它发表什么议论。然而，如果小议会的成员抱成一团，按一个步调行事，那么，即使人民也按一个步调行事，那也无济于事，既不能阻止小议会的人不当选，也不能不选已经是小议会的成员当执政官，不仅不能保证选出的人能成为保护他们不受小议会侵权行为的危害的后盾，反而会给小议会增添新的力量去压迫自由。注300

虽然这种选举在体制建立之初也举行，但由于它是自由的，所以其效果是不相同的。是由人民自己提出小议会成员的候选人，或者是间接由人民任命的执政官提出，这都没有多大关系；甚至更有利于在已经是小议会的成员注301中选举执政官，选举对公务有经验的人充任，不过，在今天有一个更重要的问题比这一点更值得考虑。如果某种做法由于其他与它有关的做法发生了变化，因而产生了不同的效果，那么，在这种情况下，你不改进它就等于是改进了它！

《调停法》中最值得注意的是第三条。它的全部内容都是有关合法召集的大议会的条款。它规定了大议会应有的权力和掌管的工作；

它有权把在它之下的几个议会窃取的权力收回到自己手中。总起来看，这些权力是很大的和很好的，但由于它们个个都是有特殊规定的，所以，单单从这一点来看，就是有限的，甚至排除了《调停法》中没有提到的权力，而且在第三条中就明白无误地使用了“限制”这个词。[注302]然而最关键的问题是：最高的主权权威是不受任何限制的；它要么是无所不能的，否则就什么也不是。[注303]由于国家的一切权力都归它掌握，由于国家只能靠它的存在而存在，所以，除了它自己的权力和它授予其他机构的权力以外，它不承认其他任何权力。否则，这些权力的拥有者便不能成为国家政治体的组成部分，它们就会由于拥有不是由它授予的权力而变得与它无关，而缺乏统一的道德人格就会消失。

在税收方面的限制是很明确的；掌握最高权威的大议会本身没有权力废除1714年以前规定的捐税。它在这件事情上受到了比它高一级的权威的限制；这个比它高一级的权威是谁呢？

立法权包括两项不可分开的事情，即：法律的制定与法律的维护，这就是说它有权对行政权进行监督。在这个世界上，没有哪一个国家的主权者不进行这一监督；不进行这一监督，则两者之间就没有联系，就没有隶属关系，后者就不会依附于前者，行政权就同法律没有任何必然的关系，法律就会成为空有其名的东西，“法律”二字就什么意义也没有了。大议会在任何时候都应当对它制定的法律有此监督的权力并时时行使。然而在这一条中却没有一个字谈到这一点；如果不是在另一条中做了补充规定，则单单由于没有明文规定这一点，你们的国家就会被推翻；这一点是非常重要的，我在后文还要谈及。

如果说你们的权力在这一条中一方面受到了限制，但由于第三和第四段的规定，你们的权力在另一方面又有所扩大；这样是不是就得到了补偿呢？从《社会契约论》中的论述来看，[注304]与一般人的看法相反，国家与国家之间的结盟、宣战与媾和，都不是主权者的行为，而是政府的行为。这个看法是符合最了解政治权利的真正原理的国家的习惯做法的。权力的对外行使，不适合于人民；国家的这类大行动是他们很难提出什么意见的；他们应当把这些事情交给他们的首

领去办理；对于这类事情，首领比他们更清楚，是不会对外订立不利于祖国的条约的。大议会应当让官员们去办理对外事务，而它只应一心专注于自身地位的巩固。对每一个公民来说，最重要的事情是：法律要得到遵守，个人的财产与人身安全要得到保障；只要这三件事情办得很妥当，就让小议会放手去和外国进行谈判和订立条约的事宜。最令你们担心的危险不是来自国外；你们应当把人民的权利集中用之于个人利益的维护。如果他们分别对某个个人进行侵犯，你们应马上加以制止。我认为罗马人最明智：他们让参议院对外具有很大的权力，但在罗马城中，却要求他们即使对最卑微的公民也要非常尊重。我们用不着到远处去寻找这方面的事例，你看纳沙泰尔的有产者们在他们的总督治理下，比你们在你们的官员治理下生活得好。[注305]他们既不管与外国宣战或媾和的事，也不批准什么条约，成天平平安安地享受他们宁静的生活。由于法律没有推定在一个小城市中必然有少数人是坏人，所以在他们的城中从来没有发生过随便拘捕人的事情，更没有见过不经过一定程序就把人投入监狱的事例。可是在你们城中，你们经常受表面现象的迷惑而忽略了实质问题。你们只关心大议会是召开还是不召开，而对它的成员的安危从来不重视。你们应当在主管的事情的多少方面少花心思，而在自由的维护方面多动脑筋。现在，让我们回过头来继续谈大议会。

除了第三条的限制以外，第五条和第六条还提出许多更奇怪的限制。[注306]一个不能自主行动的主权者，在其活动和处理的事情方面，就必然会听命于其下属的机构。这些机构的官员是肯定不会通过对他们自己不利的提案的；当国家的利益与他们的利益相冲突时，他们必然会把他们的利益看得比国家的利益更重要，因而只允许立法者通过他们认可的议案。

由于一切都要按规则行事，人们反倒忘记了各项规则当中的第一个规则，即：以公正和公众的福祉为第一要义。再也没有什么坏事是比专横武断的权力更有害的了；人们什么时候才能认识到这一点呢？我们能用这种权力去纠正其他坏事吗？这种权力的本身就是一切坏事当中最坏的事；如果用它去防止其他坏事，便等于是：为了防止一个人发烧，把他杀掉就完事了。

一大堆乱哄哄的人是会做出许多麻烦事来的。在人数众多的大会场里，即使井然有序，但是，如果每个人都可以发言，想提什么意见就提什么意见，大家就会把许多时间浪费于听那些七嘴八舌的荒唐话；这样做，是很危险的。这是不可辩驳的事实。不过，使大议会完全依附于那些一心想取消它的议会，而且，除了这些一再暗中损害它的议会的人以外，谁也不能在大会上发言，不是就可以用一个合理的办法防止那些缺点了吗？先生，事情不就是这么简单吗？然而，人们须知，如果大议会的存在完全取决于小议会，大议会不是就永远形同虚设了吗？这一点，哪个日内瓦人还怀疑呢？

在日内瓦，唯一能召开大议会并唯一能在会上想说什么就说什么的权威，就是这个小议会，二百人议会的作用只不过是重复小议会的命令而已；小议会一摆脱了大议会的约束，二百人议会就很难掣它的肘了，就只能同你们一起按照小议会所指的方向走了。

对一个我不需要的碍手碍脚的上级，而且只有在我允许他出席的时候他才能出席，只有在我问他的时候他才能发言，我有什么可怕的呢？我已经把他降低到这种程度，这不就等于是摆脱了他的约束吗？

如果有人说国家的法律在防止大议会被取消方面早已做了明文规定，其目的是为了选举官员和批准新的法规；我将回答说：关于第一点，既然政府的全部权力已经从人民选举的官员手里转移到了不是由人民选举的，并从其中产生主要官员的小议会，则这样选举和为举行这种选举而召开的大会就只不过是没有实际意义的形式，为了这个唯一的目的而举行的大议会便只不过是虚应故事的走过场。我还要指出：根据情况的发展，他们可以很容易地绕过法律的规定行事，而且还不会使选举因此而陷于停顿，因为，他们可以拒不讨论所有的提案，或者另找借口不举行执政官的选举，你以为这样一来，小议会（它已经一点一点地把执政官主管的工作抓在自己手里了）就不能在执政官缺席的情况下举行选举吗？他们现在不就是在没有执政官在场的情况下独立地选任政府的主要官员吗？不是已经有人公然敢对你们说："小议会的人即使不担任执政官，小议会也是政府"吗？由此可见，没有执政官，国家也不会因此就无人治理。至于说到新的法规，

我认为，根本用不着制定什么新的法规；小议会用旧的法规和它窃取的权力，就可以很容易地找到其他办法填补法律之不足了。凌驾于旧法律之上的人，是没有必要制定什么新的法律的。

他们采取了种种措施，使你们的大议会永远没有召开的必要；不仅法定的定期召开的大议会，[注307]或者说得更确切一点，不仅1707年恢复的大议会只召开过一次（这一次还正是为了取消它才召开的）[注308]，而且，按《调停法》第3条第5款的规定，它可以在没有你们出席的情况下召开，而且费用是作为行政费支付的。只有在想象中的非打不可的战争真的发生了的情况下，大议会才必须非召开不可。

由此可见，小议会是有绝对的权威阻挠大议会的召开的；除了招致某些人提几点不同意见以外，是不会遇到其他麻烦的;对于那些人的意见，他们三言两语就顶回去了。如果有人嘀嘀咕咕表示不满，他们充耳不闻，根本不当一回事，何况第七条、第十三条、第十四条、第二十五条和第四十三条已明文规定不论在任何情况下都是不允许以任何方式表示抵制的，更不允许采取法律规定的办法以外的手段进行反抗；即使采取了，也是不能纠正这方面的缺点的。

当然，小议会是不会真的阻挠大议会的召开的，因为，对它来说，大议会早已成为一个无关紧要的机构了；给大议会披上一件虚有其表的自由的外衣，就可以使之静静地听从它的驱使。它略施小惠，就可以使你们高兴得欢天喜地，例如：让你们在它授予的权力方面和在它已经选定的候选人方面进行挑选，或者制定一些表面上看起来很重要但他们有办法使之成为一纸空文的法律，他们愿意遵守才遵守。

你们在大会上什么议案也不能提，什么问题也不能商讨；你们的会议实际上是小议会在主持；或者由它亲自主持，或者由执政官主持，由执政官把小议会的意见带到你们的会议上去贯彻执行。他们就是官员，甚至是主权者的主人。由行政机构来规定立法机构的议事规则，规定立法机构应讨论的问题，不给立法者以发表意见的权利，由行政机构来行使立法机构的绝对权力，甚至制定约束立法机构的规章，这一切，难道不是有违常情的吗？

在一个人数众多的大会上[注309]是需要有规则和秩序的；这一点，我完全同意。然而，谁也不能利用规则和秩序来改变会议召开的目的。难道制定一个适用于几百个行事一贯稳重的人的没有强制性规定的规则，是像有些人[注310]所说的比在雅典为有几千个吵吵嚷嚷不受管束的公民参加的大会制定规则更困难吗？难道比在人民还直接行使一部分行政权的世界的首都[注311]制定这样的规则更困难吗？难道比今天在人数同你们的大议会一样多的威尼斯的大议会制定规则更困难吗？他们批评英国的国会乱哄哄的没有规矩，然而在这个有七百多人商讨国家大事的国会里，尽管各方的利益错综复杂，互相交叉；尽管党派林立，每个人的情绪都很激动，但大家都有发言权，一切事情都处理得十分妥善，都得到了解决；这个庞大的君主国治理得很好。而在你们的国家里，各方的利益是那么简单，一点也不复杂，可以说，要处理的事情简直就像一个家庭的家务事那样简单，可是他们却吓唬你们，就好像天翻地覆，暴风雨马上就要来临似的。先生，为你们的大议会制定规则，其实是一件最容易不过的事情，只要大家真诚为公众的利益着想，则一切都将进行得有条不紊，比今天进行得更顺利。

假使在《调停法》中规定了一套与他们采取的办法完全相反的办法，对大议会的权力不作规定，而规定其他议会的权力，让它们行使大议会今天行使的那些权力；如果这样的话，就不会让小议会单独拥有那一大堆在自由的和民主的国家里简直是难以置信的权力了，就不会让那些不是由人民选举的终身任职的官员拥有这些权力了。

首先就不会让小议会把国家的行政权与对公民的财产、人身和荣誉的最高保护权这两个互不相容的权力全都抓在它的手里。

就不会让它成为一个按等级来说是最末一级而按权力来说却是最高一级的议会。

就不会让它成为一个权力无边的下级议会，以致，如果没有它的推动，则共和国的一切都将陷于停顿；而且，只有它能提出议案并第一个做出决定；它让谁发言，谁才能发言。

就不会让另一个议会[注312]的权威要由它来认可；就不会让这个议会的成员要由它来提名，虽然它是这个议会的下级。

就不会让它成为一个审理一切上诉案件的最高法庭；或者相反，虽然它是下一级的法庭，但却让它审理本该由上一级法庭审理的案件。

就不会让它在以下一级法庭的法官的身份主持了上诉法庭的审理工作以后，接着还不仅以下一级法庭的法官的身份主持上诉法庭的其他工作，而且，这个上诉法庭的法官都要由它来挑选。

就不会让它成为这样一个议会：它的活动由它自己决定，而其他议会的活动则由它来决定，并让它在其他议会中发言支持它自己的决定；这样，它就能发表两次意见，投三次票。[注313 注314]

小议会向二百人议会提出的申诉，完全是一种儿童游戏；如果它真的提出的话，也只不过是上演一场政治闹剧而已，因此不能把它的申诉称之为"申诉"，因为这实际上是二百人议会求它给一个面子，以掩饰它强行撤销二百人议会的决定；这种手法是一般人无法了解的。你以为小议会不知道这一程序实际上是毫无意义的吗？你以为它会自动放弃它的权力吗？它行事是不会这样大公无私的。

虽说小议会的判决在二百人议会上并不是每次都得到认可，但那也只是对个别自相矛盾的事情的判决，才不予认可；而这类事情不涉及官员们的利害关系，因此争执双方谁赢谁输，对官员都没有多大关系。然而在与官职有关的事情中，在与小议会本身有利害关系的事情中，二百人议会能纠正小议会的不公正做法吗？它能保护受迫害的人吗？它敢不认可小议会所做的判决吗？它可曾理直气壮地使用过一次它的赦免权？我非常遗憾地回想起从前发生的且至今回忆起来还是十分可怕的事情。有一个因遭到小议会的仇恨而被判处死刑的公民[注315]向二百人议会提出上诉；这个不幸的人甚至苦苦哀求赦免。大家都知道他是清白无辜的，然而在审理他的过程中，一切规则都遭到了破坏；他没有得到赦免，这个无辜的人终于被处死。法西奥非常清楚，向二百人议会上诉，是没有用的，因此他没有向这个议会提出上诉。

我曾仔细观察过苏黎世、伯尔尼、弗里堡和其他几个贵族制国家的二百人议会，但我没有发现哪一个是像你们国家的这种二百人议会，也不知道你们国家的二百人议会在你们的宪法中占据什么地位。它是一个高等法庭吗？如果是，那么，让下一级法庭的法官来主持这个高等法庭的工作，就是一件很荒谬的事了。它是一个代表主权者的机构吗？如果是，那么，就应当由被代表者[注316]任命他们的代表。二百人议会设立的目的，完全是为了减弱小议会的巨大权力，然而结果却恰恰相反，它反而加强了小议会的权力。由此可见，凡是与当初组建之时的目的背道而驰的机构，都是组建得很不健全的。

在这里花这多笔墨谈这些没有一个日内瓦人不知道的怪事，有什么用呢？二百人议会本身是空有其名的；它纯粹是小议会以另一种形式出现的机构。只有一次它曾经试图摆脱它的主人的控制而独立存在。然而这唯一的一次努力，差一点儿使国家被毁灭。二百人议会之所以能在表面上看起来好像还有点权威，那也完全是靠大议会之力。这一点，在我提到的那个时期表现得最明显；往后，如果小议会的图谋得逞的话，这种情况还将表现得更清楚。如果二百人议会想与小议会联合起来压制大议会，其结果，必将促使它自身遭到覆亡；如果它想学伯尔尼的二百人议会的样子，那它必然会越学越不像的，因为它不但缺乏智慧，尤其缺乏勇气，从它一贯的行事方式来看，它是很难另有作为的。[注317]

先生，你看，对于最高主权者[注318]的权力，其实用不着特别明确规定；只明确规定它的下级议会[注319]的权限，反倒对大议会更为有利。不久以后，你就可以很清楚地看到，由于某些另外单列的条款的规定，小议会竟成了法律的最高仲裁者，并从而成为所有一切人命运的主宰。尽管在大会上讨论公民和有产者的权利时，公民和有产者是无比的风光，然而一离开了大会，这些风光一时的公民和有产者就成了普普通通的个人，这时候，他们算什么呢？他们变成了什么样的人呢？他们就成了一个武断专横的权威机关的奴隶，就一点自卫的办法也没有，完全听凭二十五个暴君的摆布。雅典人至少有三十个暴君，我为什么说二十五个呢？九个就足够审理民事案件了，十三个就足够审理刑事案件了。[注320]在这么多的人中，只要有七个或八个人

达成意见一致，对你们来说，就可以办罗马十执政官办的事了；而罗马的十执政官是由人民选举的，而你们的执政官却没有一个是由你们挑选的。他们竟公然说这是自由的！

第八封信

《调停法》的精神。它对专横的权威采取的抵制办法。小议会通过既成事实而消除了这一办法产生的效力。对人们所说的几种弊病的评述。对有关监禁的法令的分析。

先生，我根据你们的政府赖以建立的《调停法》，对你们现在的政府进行了一番研究之后，我不仅不责怪调停者们是存心把你们降落到奴隶的地位，相反，我要证明他们曾使你们的处境在好几个方面都比那场迫使你们接受他们的调停的骚乱发生之前好得多。他们面临的是一座人人都手执武器的城市；在他们到来之时，全城都处于危急和一片混乱的状态；在这种状态下，他们是不可能制定什么解决的办法的。因此，他们只好追溯到和平时期；他们研究了你们政府的原始的组建方案。他们发现，从你们政府走过的道路来看，最好的办法是对它进行改造，重新组建。从理智和公平的原则出发，也不容许他们给你们建立另外一个政府；即使他们给你们建立，你们也不会接受。由于不可能消除政府的那些缺点，他们只好让它们照你们的父辈留下它们之时的样子继续存在；不过，他们对其中几个缺点还是做了纠正的；至于我在前面指出的那些弊端，没有一个不是早在调停者们发现它们之前就在共和国存在的。他们对你们唯一做错了的事情是：不让立法者[注321]行使一切行政权，不让它用强力支持正义。不过，由于给了你们一个既稳妥又合法的办法，他们就把这个表面上的坏事变成了真正的好事：由他们来保证你们的权利的行使，就省得你们自己去保卫你们的权利了。唉！在人类经历的许许多多苦难中，哪一项财产值得用我们同胞的鲜血去获取？花这么大的代价去争取自由，这个代价也太大了。

调停者们也是人，是人就可能犯错误，但他们并未存心欺骗你们，他们也想处事公正。这一点是有目共睹，大家都可证明的。事实上，从各方面看，他们所拟的那部《调停法》中的缺点和含混不清的

地方，往往产生于某种需要，有时候产生于判断错误，但绝不是出自坏心。他们必须调和许多几乎是不可能调和的事物，例如人民的权利与小议会的图谋，法律的威信和人的权威，国家的独立和《调停法》的有效实施。这一切，做起来是不可能一点矛盾都没有的。你们的官员们正是从这些矛盾中捞到了许多好处，使一切都朝向于他们有利的方向发展，用一部分法律去破坏另一部分法律。

首先，非常明显的是：《调停法》本身并不是调停者们强加给共和国的一部法律；它只不过是在共和国的成员之间达成的一项协议，因此，对国家的主权并未造成任何损害。我认为，这一点在第四十四条中讲得很清楚，它使合法召开的大议会有权按自己的意志修改《调停法》的各个条款。由此可见，调停者们并未使自己的意志凌驾于大议会的意志之上。他们只是在人们产生分歧的时候才进行调停；这在第十五条中讲得很明白。

然而这样一来，就使第三条中对大议会的权限所做的规定和限制成了空文，因为，如果大议会认为那些规定既然不能限制它的权威，那它们就不能限制它的权威的行使。当一个主权国家所有的成员要对他们自身的权力做出规定的时候，谁有权反对？从第三条推导出来的意思不是别的，而是：大议会是自己决定遵守那些限制，而在它认为应当超过那些限制的时候，它完全有权超过。

这就是我所说的矛盾之一；产生这一矛盾的原因，是很容易看出来的，不过，对那几位满脑子充满了不同的政府的规章制度的全权代表们来说，[注322]是很难深入了解你们政府的真正性质的。民主制政体至今一直没有得到人们的深入研究。所有那些谈论这个问题的人，不是对它不十分了解，便是对它不太感兴趣，或者从错误的方面对它加以论述。他们当中没有一个人对主权者与政府、对立法权与行政权详加区别。尽管没有哪一个国家的这两种权力不是互相分离的，但人们往往硬把它们混为一谈。有些人认为民主政治的政府是这样一种政府：人民全都是官员和法官；另外一些人认为只有在选举首领这件事情上才有自由；还有一些人由于一直是处于君主治理之下，因此认为谁发号施令谁就是主权者。民主制政体当然是政治艺术中的一项杰

作，但它是人为的；它人为的地方愈是值得称道，便愈是经不起大家的眼睛深入观察。先生，你先看第一条规定：只有小议会召开的大议会才是合法的；再看第二条：没有小议会的认可，就不能提出任何议案；单单这两条，就足以使大议会完全处于从属地位。这难道不是真的吗？还有第三条：在处理事情的权力方面，尽管让大议会享有最高的全权，但却窒碍难行，因为不经小议会的同意，它就不能行使，如此一来，所谓"处理事情的权力"岂不成了一句大空话吗？虽然不限制拥有最高权力的大议会的权力，但并不使它在事实上不听从于小议会；这样就避免了一个矛盾。这充分证明调停者们因不深入了解你们国家的政治体制，所以才订立了这些其本身不仅无用而且在目的方面是自相矛盾的条文。

也许有人会说，这些限制的目的，只不过是说明在哪些情况下，这个下级议会就必须召开大议会。这一点，我当然知道；不过，明确规定它有哪些权力不需要大议会的认可也能行使，这不更自然和更简单吗？对这边规定的限制不就少于对那边规定的限制了吗？如果这个下级议会想超过这些限制，不就显然要得到它的上级议会的批准吗？我认为，这样做就可以更加明确地把更多的权力集中在一个议会手里；只有这样做，才能如实地反映事物的本来面目，才能从事物的性质中找到明确规定不同议会的不同权力的方法，才能避免许多矛盾。

《乡间来信》的作者硬说小议会就是政府；说它可以以政府的名义行使一切没有授予国家其他机构的权力。他这个话的意思是：小议会的权力是先于法律的，是其他权力的始源；小议会手中还保留了许多没有让予其他机构行使的权力。先生，你现在从他的说法中看出你们的政治体制的性质了吗？如此奇怪的论调，值得我们好好地想一想。

首先请注意：这里[注323]指的是与小议会的权力相对立的执政官的权力，也就是说，它论述的是两个彼此分离的权威机构中的每一个机构的权力问题。法律表述了执政官的权力，但未提小议会；它一字未提没有执政官的小议会有哪些权力。为什么呢？因为没有执政官的小议会就是政府。可见，法律之所以对小议会的权力只字未提，不仅

不是表明它的权力没有用处，反而是表明它的权力的范围很广阔。你看，这个结论多么新奇。不过，只要前面讲的那些话说得对，我们也承认这个结论是对的。

即使是由于小议会就是政府，法律才没有明确规定它的权力，但它至少应当说明“小议会就是政府”，除非有充分的证据证明法律之所以没有说明这一点，正是为了表明它的目的与它所表述的意思是相反的。

我现在要问：哪一部法律曾经说过小议会就是政府？相反，我倒要指出有一部法律说的话与他们所说的话是恰恰相反的。在1568年的《政治法》中，我发现它的序言是这样说的：“由于本城和本国的政府是由四位执政官、二十五人议会、六十人议会、二百人议会、大议会和一位普通法庭的庭长与其他机关组成的，因此，为了对公共财产和法庭工作进行管理，就需要保持良好的秩序。我们所奉到的命令迄今已完全执行；为了使它能在将来继续得到执行……特作出如下规定……”注324

我发现1738年颁布的法律的第一条说：日内瓦政府由五个机构组成。在这五个机构中，四位执政官单独组成一个机构；二十五人议会（其中当然包括四位执政官）组成另一个机构。四位执政官还进入其他三个机构。由此可见，没有执政官，小议会就不能成为政府。

我翻开1707年颁布的法律，当我发现第五条说：“执政官有管理和推行国家政务之权”时，我马上合上书本说：按照这条法律的说法，可以肯定的是：没有执政官，小议会就不是政府，尽管《乡间来信》的作者硬说它是政府。

也许有人会说我本人在《山中来信》中也常常把小议会说成是政府。是的，我这样说过，但我说的是在执政官主持下的小议会，因此，这个临时的政府依然是我赋予“政府”这个词所意指的政府；我赋予这个词的意思，不是《乡间来信》的作者在他的信中所说的意思，因为，按照我赋予它的意思，政府只能行使法律规定它行使的权力，

而按照他所说的意思，则政府可以行使除法律明文规定它不能行使的权力以外的其他一切权力。

由此可见，持不同意见者们提出的反对意见是很有道理的，因为，法律对执政官所作的规定，是侧重于规定他们的权力；而对小议会所作的规定，是侧重于规定它的职责。我认为这个说法是完全正确的，而《乡间来信》的作者竟用一个违背所有一切法律的论点来回答他们。先生，如果我的看法错了的话，请你惠于指出我的看法错在哪里。

《乡间来信》的作者认为他自己的论点是很正确的，并且问："即使立法者没有这样看待小议会，难道人们就可以认为法律没有在其他地方表述过它的权力吗？就没有在任何地方提过和规定过它拥有哪些权力吗？"注325

现在让我来回答他这几个莫名其妙的问题。立法者之所以没有规定小议会拥有哪些权力，是因为他根本就不曾赋予它任何一种不受执政官约束的权力。虽说他有时候也提过小议会的权力，但那也是有前提的，那就是：小议会在执政官的主持下，才享有权力。既然明确规定了执政官的权力，再另外规定小议会的权力，便是多余的。没有小议会，执政官什么事情也做不成，而没有执政官，小议会也同样什么事情也做不成；没有执政官，小议会什么也不是，比在助理议长萨哈赞主持下的二百人议会还不如。

关于几部法律之所以对小议会的权力只字未提的原因，我认为这是唯一合乎情理的解释方法。但执政官不宜于采取这个方法。因为，如果他们采取相反的方法，不仅不明确规定大议会的权力，反而规定他们的权力，那么，在文件中就不会出现他们的那些奇奇怪怪的解释了。为了不表述法律没有说过的话，他们这样做，反而使人们把法律从来没有说过的话当作是法律曾经说过的话。

有损公众的自由和公民与有产者的权利的事情，何其多啊！我没有讲到的这类事情，还有多少呢？你们的宪法所产生的和好像是由它产生的弊端，尽管看起来不动摇宪法就难以消除，但都巧妙地由它规

定的补救办法而得到了纠正；这样做，正符合调停者们的初衷。他们宣称他们的宗旨是："维护每一个人享有的国家的基本法规定的权利和特有的职权。"米舍利·杜克雷先生由于自己的不幸遭遇而感到十分气愤，因而反对这部法律，说它推翻了政府的基本法规，并剥夺了公民和有产者的权利。他没有看到有许许多多的公众和个人权利因这部法律第三条、第四条、第十条、第十一条、第十二条、第二十二条、第三十条、第三十一条、第三十二条、第三十四条、第四十二条和第四十四条的规定而得到了维护和重新厘定；他尤其没有认识到所有这十二条法律是否有效力，完全有赖于它给你们保留的那条唯一重要的法律。这是一条必不可少的法律，其威力足可压倒所有那些对你们不利的法律；而且，为了要发挥那些于你们有利的法律的效力，这条法律是如此之非有不可，以致，如果他们能想办法规避它的话，他们就会使所有那些于你们有利的法律变得一点用处也没有。叙述到这里，就叙述到了最重要之处了；为了很好地了解它的重要性，就需要把我以上所说的话仔细思考一番。

我们切不可把独立和自由混为一谈，这两者的区别是如此之大，以致可以说它们是互相排斥的。尽管每个人做的都是他自己喜欢的事，但若他做的往往是使别人不高兴的事，这就不能叫做自由状态。"自由"二字的意思不是一个人想做什么就做什么，而是可以不做别人强要他做的事；"自由"还意味着不强要别人的意志服从我们的意志。谁当了主人，谁就不自由了：统治就是服从。你们的官员比任何人都更了解这一点；他们像奥托那样：为了统治他人，就不能不也要为他人当奴隶。[注326]我认为，只有他人无权阻挠的意志，才是真正的自由意志。在共同的自由中，谁也无权做他人的自由禁止他做的事；真正的自由，其本身从来不是破坏性的。由此可见，不符合公理的自由是一种荒谬的行为，因为，任何一种不合理性的事，一开始做，就必然会处处窒碍难行。

由此可见，不受法律约束的自由，是没有的；高居法律之上的人，也是没有的。即使是在自然状态中，也只有按照人人都必须服从的自然法行事，人才是自由的。自由的人民也有服从的时候，但他们不做任何人的仆从。他们有首领，但没有主子；他们服从法律，而且

只服从法律。正是有了法律的力量，他们才不屈从于人。在共和国中，人们给官员的权力设置界线，其目的是为了防止他们侵犯法律的神圣领域。官员是法律的执行者，而不是法律的主宰者；他们应当保卫法律，而不应当违犯法律。不论政府的形式如何，只要在治理人民的政府中不是某些人在起作用而是法律的机制在起作用，人民就都是自由的。总而言之一句话，自由是随着法律的命运前进的；它的兴亡是随法律的兴亡而定的。这一点，是最准确不过的了。

你们有很完善的法律，无论从它们本身来看，还是单单从它们已被大家公认为是良好的法律这个事实来看，它们都是很好的法律。由全体对每一个人规定的条件，对谁都不会是过于苛刻的。即使是法律之中最坏的法律，它也比最好的主人好得多，因为任何一个主人都是有他的偏向的，而法律则没有。

从你们国家的宪法有了一个稳定的形式之时起，你们作为立法者的任务便结束了。为了大厦的安全，你们当前的任务虽然是要多方设置防止破坏的屏障，但首先还是要着力寻求巩固它的方法。从这个意义上看，小议会的否决权是共和国的保证：《调停法》第六条讲得很清楚；[注327]在这一点上，我完全赞同《乡间来信》作者的观点；我认为他讲的道理是无可辩驳的，即使你们的官员要行使这项违背你们利益的权力，你们也只好忍受和默不作声。明理的人是不会闭眼不看事实和违背真理的。

大功已经告成，今后的任务是使之永不变易。人们须知：立法者的事业之所以发生变化和遭到毁灭，纯粹是由于执掌法律的人滥用法律，以法律的名义要求人们服从他们，而他们自己却不服从法律。[注328]这样一来，从最好的事情中便产生了最坏的后果：原本是用来防止暴政的法律竟变得比暴政更可怕。正是为了防止这种情况的发生，所以你们的法律才明确规定了人们有提出不同意见的权利，尽管这一权利后来受到了限制，但得到了《调停法》的确认。这项权利使你们可以进行监督，不过，不是像从前那样对立法工作进行监督，而是对行政工作进行监督；你们的官员虽然可以借法律的名义行使权威，但他们也只能向立法者提出新的法律，由立法者加以审议，看他们是否

背离了明文规定的法律。单单这一条，你们的政府尽管有好几个大缺点，但也能成为最好的政府，因为，在政府中，只要各部分都保持平衡，任何人就不能违犯法律，因为他要受到法官的监督；而法官也不能违犯法律，因为他们要受到人民的监督；这样的政府，岂不是比任何其他政府都好吗？

的确，要想从这一有利的地位中得到某些实际的好处，就不能把这一有利的地位建立在虚有其名的权利上；对任何一种权利的享有，都不能徒托空言。对一个违犯法律的人讲说他在哪一点上违犯了法律，这纯粹是多余的，因为他本人早已知道，并同你一样清楚。

普芬道夫说:权利是一项法定的资格，根据这个资格，我们有权获得我们理应获得的东西。一个人可以自由自在地发一顿牢骚，但这不能说是因为他有此权利；要说这是权利的话，那也是大自然让每一个人都有的权利，没有哪一个国家的法律曾剥夺过这种权利。谁曾说过要在法典中规定一条让打输官司的人有发牢骚的自由的法律？谁曾见过一个人因打输官司而发牢骚便受到惩罚？哪一个国家的政府（不论它是多么专制的政府）曾公布过一条法律不允许它的公民就他认为有益国家的事向君主或他的大臣提交谏书？如果一个国家的法律真的公布一条允许臣民有提交这类谏书之权的法律，这岂不反而令人好笑？这种事，不曾发生在一个专制国家，如今竟发生在一个共和国，发生在一个民主国家；他们竟公然说什么允许公民，允许主权者的成员有向官员行使这种在专制国家中连最卑贱的奴隶也可行使的权利。

什么！这项提《意见书》的权利，难道只独一无二地限于提交一份他们甚至连看都不看一眼的文件吗？对于这份文件，他们只干巴巴地说一声"不行"就了事了吗？[注329]这项如此神圣地规定的权利，是花了许多代价才换来的，难道只能在少数几种时机才能行使吗？提了《意见书》之后，什么结果也得不到吗？他们说：谁敢提交这样一种《意见书》，谁就是在指摘调停者用最卑鄙的手段欺骗日内瓦的有产者，而且这样做的结果，等于是在否定全权代表们的正直和调停国的公正，不仅不合礼仪，而且还违背人之常情。

现在，我们不禁要问：这一权利究竟是什么样的权利？它的范围有多大？如何行使？这一切，为什么在第七条中不明确规定呢？人们有理由提出这些问题，其中的疑难值得我们仔细研究。

只要解决了其中的一个问题，其他的问题便可迎刃而解。现在，让我们来揭示这一机制的真正精神。

在你们这样的国家里，主权是由人民掌握的。立法者虽然不经常露面，但始终是存在的。他们只能够在大议会召开之时聚集在一起和发表意见；而在大议会闭会之后，他们并不因此就完全消失了；他们虽然分散在各处，但并没有死亡；他们虽然不能以法律的名义发言，但可以监督法律的执行者。这既是他们的一项权利，也是他们的一项义务，在任何时候都是不能被剥夺的。无论是一位公民或一位有产者提交的《意见书》，还是几位公民或几位有产者联合提交的《意见书》，都是他们就他们职责范围内的事情发表的看法。关于《意见书》的定义，在1707年公布的法律的第五条中已经讲得很清楚了。

在这一条中规定了当场签字这一程序；这是很有道理的，因为一签了字，就等于是投了赞成票，就像在大议会上那样按人数计算了票数。不过，大议会的形式是只有在它合法召开的时候才能采用，因此，提《意见书》这个办法有大议会的那个优点，而无大议会的这个缺点。当然，这不是像在大议会上那样正式投票，而只是对提交大议会审议的事项进行讨论，所以不计算票数；不投票表决，而只是发表各自的意见。不过，这个意见虽然只是某个个人或几个人的意见，但由于这些人是主权者的成员，有时候可以因为他们的人数众多，所以可以代表主权者，因此人们理应尊重他们的意见；虽然不把他们的意见看作一项决议，但应当把它看作一项希望得到采纳的提案；至于最终是否采纳，有时候还真的需要做出明确的决定。

这些《意见书》的内容，主要是两件事情;这两件事情的区别，将决定小议会采用什么办法对待这些《意见书》。这两件事情，一件是对法律进行某些修改，另一件是如何纠正某些违犯法律的行为。这一部分的内容最为全面，它包括了《意见书》中提出的一切问题。它将根据相关法律的规定，按照事情的内容分别用不同的词句，责成总检

察长视公民向他提出的是“诉状”还是“要求”[注330]而提出“公诉”或做出“批复”。

这个区别一经确定，收到《意见书》的议会就应当按照《意见书》中所涉及的两件事情中的每一件事情进行研究。在政府和法律已牢牢建立的国家中，人们应当尽可能不要变动它们，尤其是在小共和国，任何一点点儿变动都会牵动全局。对新法律的厌恶，是普遍存在的；尤其是你们，你们肯定是感到不习惯的，而政府又不能过分阻挠新法律的订立。当然，不论新法律多么有用，它们的好处的可靠性总是不如它们的弊害之显而易见的。从这个角度看，一个公民或一个有产者提出他的意见之后，他就尽到了他的职责，就应当相信官员们会认为他是了解他向他们提出的意见的好处的，而且，如果他们认为他的意见对公众的福祉有益，他们是一定会采纳的。因此，法律非常明确地规定：类似这样的新法律的制定，甚至类似这样的新建议的提出，没有议会的认可，就不能通过；他们之所以坚持认为他们有否决权，其原因就在于此，而我也认为这个权力是无可争辩地属于他们的。

第二件事情的主要目的，却恰恰相反；现在让我们从不同的角度研究它。它的主旨不是修改法律或制定新法律，相反，它要竭力防止人们修订法律；它不仅不制定新的法律，反而要竭力维护旧有的法律。当事物出现改变的倾向时，就应当不断地想办法加以阻止。对一切变革都严加防范的公民和有产者依法提出的意见，要达到的就是这个目的。立法者[注331]始终密切注视着他们制定的法律的利弊，并仔细观察他们制定的法律是得到遵守还是遭到违犯，是得到正确的解释还是遭到曲解。他们无时不密切观察和监督。这是他们的权利，他们的职责，而且在誓言中已明确表明要忠实履行这个职责。他们在《意见书》中通篇陈述的就是这个职责涉及的事情；他们行使的就是这个权利；如果想把小议会的否决权扩大到否决这个权利，那是毫无道理的，甚至是很荒谬的。

就立法者来说，如果容许他们把否决权扩大到可以否决这个权利，那是违反理性的。因为这样一来，法律的神圣性就会荡然无存，

国家的一切全都听命于小议会的意志，而不按法律行事；小议会就成了绝对的主人，可任意践踏、无视和更改法律对他们所做的规定。法律说“白”，他们偏说“黑”，把谁都不放在眼里。在这种情况下，与其在圣彼得教堂隆重集会批准根本就不起作用的法律，还不如索性对小议会说：“先生们，这是我们为国家制定的一部法律，我们请你们作这部法律的执行者，你们认为什么时候可以实行就什么时候实行，你们高兴在什么时候违犯就什么时候违犯。”

就《意见书》来说，若容许他们任意否决的话，那也是违反理性的，因为这样一来，在1707年的法律中明文规定而且在1738年的法律中又再次确认的权利，就会成为一种徒有其名的虚假的权利；表述意见的自由就会成为一句空话，说了也等于白说：从来没有任何人有异议的这一自由，若还需要法律来确认的话，这岂不可笑！

由此可见，这是很荒谬的，因为，假使真的出现了这种情形的话，人们就会怀疑调停者的公正，就会把你们的官员看作是骗子，把你们的有产者看作是容易上当的傻瓜，说他们花了那么多力气谈判、讨论和协商，为的竟然是把两方中的一方交给另一方去全权处理；做了那么大的让步，而得到的回报是空话连篇的“保证”。

这些先生们[注332]也许会说那条法律的条文[注333]讲得很清楚：“应首先经过二十五人议会的讨论和通过然后经过二百人议会的讨论和通过之后，才能提交大议会。”

首先应当指出的是：就我们目前讨论的问题来说，这条法律的条文，除了说明应当按照法律规定的程序进行以外，还说了其他的意思吗？除了说明下级议会有先行讨论和通过提交大议会的事项的义务以外，还说了其他的意思吗？使法律规定的事项得以通过，这难道不是下级议会的职责所在吗？什么！如果下级议会不允许进行执政官的选举，人们就不能进行执政官的选举吗？如果人们提出的人选遭到否决，就不能再提其他的人选吗？

还有，这项赞成权和否决权，按照它的严格意义来说，是只适用于提出新法律的提案，而不适用于其目的是为了维护旧法律而提出的

提案；这一点，谁不明白呢？你是否平心静气地想过：为了纠正违犯一项旧法律的行为，难道还需要先重新对该法律进行审议吗？在该法律颁布时，在文告中就已经包含了一切与它的执行有关的事项了。只要议会一通过，该法律便宣告生效，就应当得到遵守，因此，谁违犯它，谁就要受到惩罚。何况有产者们在他们的《意见书》中只要求纠正违犯该法律的行为而只字未提惩罚问题，这样一项议案难道还需要他们批准才能提出来吗？先生，这不是拿人开玩笑，又是拿什么开玩笑呢？

这里的分歧完全是这样一个事实问题：法律遭到了破坏还是没有遭到破坏？公民和有产者们说它遭到了破坏，而官员们说没有。我请你想一想：还有什么事情比官员们在这样的事情中运用否决权更不合理的？人们对他们说："你们违犯了法律，"他们回答说："我们没有违犯法律。"他们成了有关他们自身的案件中的最高裁判官；你看，就这么一句话，真理就在他们一边，就把明白无误的事实给否定了。

你也许会问我是否认为只要他们这样一说，就是他们违犯法律的明证？我没有这么说；我的意思是说：你们的官员们违犯法律之后，他们难免不利用他们所谓的否决权来否定他们违犯法律的事实。现在的问题已明摆在你们眼前：情况对谁最不利？如果不是确有其事，无权无势的老百姓怎么敢对明天就很可能担任他们的法官的官员说"你办事不公平"？这些老百姓，即使确信不会受到惩罚，他们为什么要做这么一件傻事？他们图的是什么？难道他们以为那些即使做了错事也十分高傲的官员会愚蠢到承认他们没有犯的错误吗？恰恰相反，他们历来是错了也不认账的；这不是很自然的吗？他们手中有权，做了错事也不会受到惩罚，在这种情况下，他们为什么要承认他们犯了错误？他们怎么会不受引诱去做错事？当弱者和强者为某事发生争执时（其实，弱者敢同强者发生争执的情况是很少见的），吃亏的总是弱者，而实际上，有过错的很可能是强者。

我当然知道不能用可能发生的情况作证据；不过，请问：在人所共知的违犯法律的事情中，如果许多公民都说事情办得不公平，而被指责办事不公的官员说没有，在这种情况下，由谁来当裁判官呢？如

果不让了解情况的公众来当裁判官，又让谁来当裁判官呢？在日内瓦，不到包括双方在内的大议会去找了解情况的公众，又到什么地方去找呢？

在这个世界上，任何一个国家的人民在受到不公正的官员的伤害后都能通过某种途径向最高当局诉说他们的委屈；这使官员们感到害怕，因而防止了许多不公正的事情的发生。在法国，法院是极其严格地按照法律办事的，但就是在法国，也有多起案件经过司法途径被最高法院撤销了原判。日内瓦人没有这么幸福。被小议会判处的一方，无论案情如何都没有任何办法向最高的主权者提出上诉。不过，一个老百姓不能为个人的利益做的事，大家为公众的利益却可以做，因为一切违法的行为都是有损自由的，因此是涉及公众利益的事情；当大家都发出了不满之声的时候，就应当向主权者提出申诉；如果不这样的话，则世界上就没有哪一个法院、参议院或法庭不拥有那种只有你们的官员才敢窃取的可怕的权力了。任何一个国家的人民的命运都没有你们的命运这么糟糕。我认为你们的自由是一种有其名而无其实的自由！你想必会同意我这个看法。

如何行使这项提《意见书》的权利，是与你们的宪法的实施紧密联系在一起的。只有通过这个办法，才能把自由与服从结合起来，才能使你们的官员按法律行事而不对人民滥用权威。如果人民的诉求有确切的依据，而且理由很充分，就应当认为议会能秉公办理。如果他们不秉公办理，或者人们申诉的理由不足以使人不产生怀疑，则情况就会发生变化，就必须要由公意来解决了，因为在你们的国家里，公意是最高的裁判官和唯一的主权者。从共和国建立之初，公意就已经通过许多途径得到了人们的理解，而且这些途径在宪法中都是有明文规定的。因此，对建立在一项早已有之的权利和对这项权利的习以为常的行使方法的基础上的1707年法律，是用不着多作解释的。

调停者们奉行了这样一项基本原则，即：尽可能不背离旧有的法律，因此他们让这一条保持了原先的样子，甚至对它还着重重申。由此可见，根据《调停法》，你们在这方面的权利同以往是完全一样的，因为那条规定这项权利的条文原封未动。

然而，调停者们没有意识到：由于他们不得不对其他条文有所改动，因此就必须使这一条的意思更加明确，并增加必要的新解释。遭到忽视的个人的《意见书》终将变成公众的声音，并迫使官员们不敢不受理他们的诉求。这个转变是合法的，是符合基本法的规定的；无论在哪个国家，主权者最终都是以公众的力量来执行其意志的。

调停者们没有估计到官员会拒不受理人们的诉求；后来的事态发展表明他们是应当估计到这一点的。为了保证公众的安宁，他们很正确地使权利和权力分离，甚至禁止有产者的和平集会和成群结队地聚集在一起。不过，既然他们肯定了有产者们的权利，他们就应当以条例的形式规定行使这一权利的方法。然而他们没有这样做，因此他们制定的法律在这一点上是有缺陷的，因为，既然此项权利同以往是完全一样的，则它便应当保有原来的效力。

现在，请看你们的官员是多么巧妙地利用调停者们的疏忽，玩弄花招！不论你们的人数是多少，他们都把你们看作是单个的个人，加之他们已经禁止你们集会，所以把你们的集会看作是应被取缔的不法行为（事实上，你们的集会并不违犯法律，因为你们保持了你们的一切权力，你们始终是国家和立法者的主要的组成部分）；他们从这个错误的假定出发，给你们在责成他们召开大议会的权力的行使上制造许多根本就不存在的难题。事实上，只要他们遵守法律，则除了法律的权力以外，就没有其他的权力能召开大议会。不过，尽管他们可以违犯法律，但法律的权力依然掌握在立法者手中，因此，他们不敢公开否认这项权力是掌握在最大多数人的手里，便想方设法利用他们的否决权来否定行使这项权力的方法，然而，只要他们允许，这些方法使用起来是很简便的，毫不困难的，要防止滥用，也是很容易的。

由此可见，在这件事情上，根本不会产生骚乱或使用暴力的问题，因为这两者虽然有时候是需要的，但毕竟是可怕的，所以他们已经很明智地禁止你们采用，何况你们也从来没有随便采用过；而且，恰恰相反，你们从前也只是在迫不得已的时候，为了自卫才很慎重地偶尔采用（也许正是因为你们行事稳重，所以他们才允许你们还保有携带武器的权利，如果某些携带武器的人不随意使用的话），我祈求

上苍，不论情况如何，今后在你们国家都永远不要出现那种以刀剑相向的可怕情景。《乡间来信》的作者多次在信中说："当情况坏到极点的时候，什么手段都是可以使用的。"即使他说得对，那也不能什么手段都可以采用；即使暴政的淫威使受暴政之苦的人遭到非法的迫害，他为摧毁暴政而做的努力还是有成功的希望的。他们会不会迫使你们采用极端的手段呢？我认为不会；万一你们真的采取极端的手段的话，我认为，你们反倒没有办法走出困境。从你们当前的处境来看，每错走一步路，都会带来极其严重的后果。一切引诱你们采取极端手段的事情，都是他们设下的陷阱；即使你们一时能当上主人，但用不了两个星期，你们就会被彻底击败的。不论你们的官员怎么做，不论《乡间来信》的作者怎么说，暴力都是不适合于用来实现正义的事业的。我不相信他们会迫使你们走到采用暴力这种境地，但我相信他们看见你们使用暴力反而会感到高兴。我认为，你们不应当把这种将使你们失去一切好处的办法看作是对付他们的好办法。正义和法律是在你们一边。我当然知道用这两者去对抗权势和阴谋诡计，显然是力量不够的，但你们只有这两种手段可以采取，所以你们要自始至终紧紧依靠它们去达到你们的目的。

唉！为了国家的安宁，我已经把我所有的一切都奉献于它了，我怎么能赞成你们为了一点点利益就去扰乱它呢？先生，你是知道的，许多人都盼望我，甚至请求我回到日内瓦，[注334]说只要我一到日内瓦，我的权利就会得到恢复，我遭受的耻辱就会得到洗雪；还说只要我一露面，就至少会使那些迫害我的人感到震惊。现在，我正处于一种令人羡慕的地位：有一些爱出风头的人还巴不得有此机会把自己大事炫耀一番，然而我，我宁可永远流亡国外；我宁可放弃一切，甚至放弃了前途，也不愿影响公众的平静。我为公众的幸福奔走呼吁，我是值得人们相信我的真诚的。

公民们的和平集会，只有一个合法的目的，而且历来是由官员们依法召开的，如今为什么会遭到禁止呢？既然赋予有产者们提《意见书》的权利，为什么又不让他们按适当的程序提呢？为什么不允许他们在他们之间商讨呢？即使不召开人数过多的大会，难道不能让他们的代表聚在一起讨论吗？除了按连队开会[注335]和按有产者们在他们

还是国家的主人的时候采用的讨论方式以外，还有其他更好的和更合适的方式吗？看见三十个人代表他们的全体同胞来到市政厅，不是比看见全体有产者一窝蜂似地来到市政厅更井然有序吗？看见他们每个人都有意见要发表，但没有一个人是在为个人的利益发言，这难道不值得称赞吗？先生，你是亲眼见过的：人数众多的代表为了不发生拥挤和喧嚣的情形，便分成小组，每三十个人或四十个人一拨一拨地进入会场，一举一动都做得比法律要求的样子更庄重和更得体。日内瓦的有产者们的精神，就是如此。他们所做的一切，始终是他们权利范围以内的事情。他们有时候虽表现得言语很生硬，但从来不乱哄哄地聚众闹事。他们始终衷心遵守法律，敬重他们的官员，即使在气愤得快要发怒的时候，快要控制不住自己情绪的时候，他们也从不大发雷霆。他们心存公正，因而是性格最坚强的，心胸最宽宏的。那些对他们百般迫害的人，也是这样的吗？大家都知道他们从前使日内瓦的有产者们遭到了多么残酷的命运；他们今后还将使日内瓦的有产者们遭到什么样的命运，大家也是可以预料得到的。

真正配享自由的人们如今竟沦落到如此地步；他们从来没有滥用过他们的自由，然而却被当作最卑贱的群氓那样处处加以防范和束缚。日内瓦的公民和主权者，竟被视为臣民，甚至还不如臣民，因为在绝对专制的政府管辖下，人们尚且允许臣民们召开没有任何官员主持的社区会议嘛。

像他们那样做法，两个互相矛盾的规定是无法同时实行的：他们一方面允许你们有提《意见书》的权利，但另一方面又责怪你们缺乏凡事多加考虑的习惯，因而便不让你们行使这项权利。这是不公平的；他们在不允许你们集体行使这项权利之后，就不应当再反对你们以个人的名义行使。如果说《意见书》的多寡取决于提意见的人的人数，因而在大会上不可能让人们一个又一个地都提，那么，让官员们按照法律的规定接连不断地批阅一千个人的条陈或听一千个人的发言，这不也是很麻烦的吗？这一点，他们怎么没有想到呢？

要解决《乡间来信》的作者认为无法解决的困难，[注336]有一个很简便的办法。如果官员们不愿意受理个人以《意见书》的形式提出

的诉求，那就让有产者的连队分别在不同的时间和不同的地点集会，由连队大会派代表递交经大多数人投票支持的《意见书》，然后计算代表的人数，算出总数以后，立刻就可看出他们的意愿是否反映了全国人民的心意。

请注意：以上这段话的意思，并不是说这样分别以连为单位召开的连队会，除了陈述他们对《意见书》中所说的事情的看法以外，还有其他的权利。由于这种会是单独为此事召开的，所以除了个人的权利以外，便无任何其他权利。他们的目的不是修改法律，而是评说法律是否得到遵守；不是纠正不公正之事，而是指出如何防止不公正之事的发生。他们的意见，即使是全体一致的，也只能被看作是一份《意见书》。这样做，人们就可以很清楚地看出《意见书》中的意见是否值得采纳，或者，如果官员们允许的话，是否值得提交全体大会审议；或者，如果公民和有产者们愿意的话，是否由他们自己去解决他们提出的正当要求。

这个办法不仅简便，而且很稳妥，一点不便之处都没有；不但不需要为此而制定新的法律，只消把那道单独为禁止集会而发布的命令撤销了，就行了。如果这个办法依然使你们的官员感到害怕的话，还有另外一个也是非常简便易行的办法。这个办法也不是什么新办法；这个办法是：恢复定期召开的全体人民大会，[注337]并限定它的目的只是讨论人们在上次大会和这次大会之间的休会期间以《意见书》的形式提出的要求，而不审理其他问题。由于一项重要的区别，[注338]这样召开的大会不享有主权者的权力，而只享有最高级别的行政官的权力；不仅不能对现有的法规进行修改，而且还应竭力一方面防止有人在会上提出新的法案，另一方面还应努力把一切事务都纳入立法程序，让行使公共权力的立法机关毫无阻碍地放手行使它的职权。这样，官员们只需严格按照法律的规定行事，就可使这样的大会自行休会，因为，在没有任何事项需要提交全体大会审议的情况下，如果召开全体大会的话，那是没有用的，而且是很可笑的。看来，正如我在前面已经说过的，定期召开的全体人民大会很可能就是这样在16世纪失去它的用处的。

人们之所以在1707年恢复全体人民大会，为的就是达到我在前面讲的那个目的。今天重新提出的这个老问题，已经由接连三次召开的全体人民大会的最后一次会上通过的那条关于提《意见书》的权利的法律解决了。这项权利没有被他们否定，而是被他们搁置了。此前，官员们虽可以拒不满足有产者的要求，但他们不敢拒不把问题提交全体人民大会。然而，由于只有他们有召开全体人民大会的权力，所以他们总找借口推托，迟迟不召开。从而使有产者们一等再等，不了了之。现在，有产者的权利总算得到了他们明确的承认，只不过把原订4月9日召开的全体人民大会推迟到5月5日召开；据他们贴出的布告说："这样做，是为了消除在公众中广泛流传的谣言，即全体人民大会的召开将被搁置或大大推迟。"

切不可认为此次大会是由于某种暴力或者是由于某些很可能引起骚乱的事件迫使召开的；因为这一切都是由代表们按照大会的要求商讨决定的，而且公民和有产者们在开会时都是很安静的，尽可能避免人数过多或带有一种以势压人的气氛。我可以说，他们是如此的郑重其事，以致他们当中那些平常佩有宝剑的人都把宝剑摘下，然后才去开会。[注339]只是在一切都完毕了，也就是说在第三次大会结束时才有人叫喊"把刀拿来"！因为当时官员们举措不当，考虑不周，派了三个城防连队的士兵带着插有刺刀的枪强迫把两三百个还在会场的公民押送到圣皮埃尔教堂加以拘禁。

1707年恢复的这种定期召开的大会，在五年之后又召开了一次，但是，是用什么方式和在什么情况下召开的呢？让我们看一下1712年的那道命令，就可以看出它是否有效。

首先，人们在最近眼见许多人被处死或被流放，因此胆战心惊，没有自由和安全感。他们发现那道大赦令完全是骗人的，[注340]是为了诱使他们中官员们的奸计而发布的；他们时时刻刻都提心吊胆，生怕那些在血腥屠杀中充当刽子手的瑞士兵[注341]来到他们的家门口。惊魂未定的人民在这道命令刚一发布时，便再次被投入到恐怖的气氛中，因此，他们只好什么都答应，什么都照办；他们意识到此次召开

大会的目的，不是让他们制定什么法律，而是让他们全盘接受官员们的旨意。

官员们是由于担心定期召开的全体人民大会会给他们带来许多难题，所以才召开这次大会；他们的这种担心是毫无道理的，只要对你们的宪法和你们的有产者的心理稍有了解的人都是一眼就可看出来的。他们说目前正值瘟疫流行和饥馑与战争频仍的时期，好像因为饥馑和战争就不能召开全体人民大会似的；至于说到瘟疫，只要早早地多加预防就行了嘛。他们怕敌人，怕心怀恶意和搞阴谋诡计的人，但从来没有想到日内瓦人个个都是循规蹈矩的，何况过去的经验满可以使他们放心：在狂风暴雨频频来临的时候，正是经常召开的全体人民大会挽救了共和国（这一点，我们在后面还将谈到）并做出明智和果断的决策。他们说这种定期召开的大会是违反宪法的，但实际上这种会是宪法最强有力的支柱；他们说这种会是违反《调停法》的，但事实是这种会正是《调停法》规定的；他们指摘这种会是过去没有过的，但实际上这种会与日内瓦的法律一样古老。在《调停法》的序言中，没有一句是浮夸或不真实的假话。正是根据这篇精彩的序言，通过了定期召开全体人民大会的决议；尽管事先没有向与会的人散发材料告诉他们将提出这项建议，没有给他们时间进行讨论和思考，加之那时候的有产者们对政府的历史不十分了解，很容易受官员们的欺蒙，但定期召开全体人民大会的提议还是以绝大多数赞成票通过了。[注342]

官员们还有一个更厉害的使全体人民大会等于白开的办法是：肆意违反法律规定的计算票数的方法。按1707年的法律第四条的规定，负责收票的是四个特任秘书，其中两个由二百人议会指派，另外两个由第一执政官当场从人民中选派，并在圣皮埃尔教堂进行宣誓，担任这一工作。然而在1712年的全体人民大会上，他们全然不顾上次法律的规定，擅自指派两位国务秘书收票。这一改变的理由何在呢？在如此重大的问题上，为什么会出现这一不合法的举动呢？这难道不是在恣意践踏刚刚通过的法律吗？他们从违反法律中的一条法律开始，接着又违反另一条！这难道不是得寸进尺吗？既然此次大会的公报说会上的提案已经“几乎全体一致通过，”[注343]为什么公民们在走出会场时

一个个都面带惊讶和疑惑的表情，[注344]而官员们却全都表现出胜利和满意的样子呢？这些刚刚"一致通过"这个意见的人的不同的面部表情，是自然的吗？

由此可见，他们为了强行通过此次大会的提案，是使用了威胁甚至欺蒙等手段的。不管怎么说，这些手段都是违背法律的。请大家想一想：这些手段与他们装模作样地称为神圣的法律是否协调？

即使此次大会的召开是合法的，而且也没有违反任何法律，[注345]但是，人们不禁要问：召开此次大会的目的，除了使各项事情回到此次大会召开之前的状态，从而使有产者恢复他们原先拥有的权利，还能有别的什么目的吗？即使把一个东西打碎了，它的各个碎片不依然是它们原先的样子吗？

事实上，对官员们来说，定期召开的全体人民大会只有一个不利之处；不过，这个不利之处是很可怕的。这个不利之处是：它迫使官员和他们主管的各级机构只能办理他们职权范围以内的事。单单凭这一点，我就知道这些令他们如此不快的大会将永远也开不起来，甚至按连队召开的连队会也开不起来。不过，这不是我们要在这里探讨的问题；我也不在这里探讨该做什么或不该做什么，更不探讨将来做什么或不做什么。在这里，我只指出：我认为那些简便易行的办法是从你们的宪法中推导出来的，因此是不符合新的法律的，只有在他们的同意下才能被采用。有鉴于此，我认为，当前不仅不宜向他们提出这些办法，反而应暂时采用《乡间来信》的作者的办法来解决那些小小的反对意见。不过，我要明确指出：尽管这位作者一心想在事情的性质中寻找根本就不存在的障碍，但实际上这些障碍全都是小议会存心设置的，何况即使存在，我们也有许许多多消除这些所谓的障碍的办法，而且我们的办法实行起来，既不违犯你们的宪法，也不扰乱社会的秩序和公众的安宁。

现在让我们回过头来谈正题，并严格按照最近颁布的法律来分析问题，你将发现，在行使提《意见书》的权利方面，根本就不存在什么真正难以解决的问题。

一、首先，在确定提意见的人的人数方面，从最近颁布的法律本身来看，根本就不存在什么困难；它对人数的多少没有任何规定，也没有说只有一个人提出的《意见书》，其效力就不如一百个人联名提的《意见书》。

二、关于公民有提请召开全体人民大会之权的问题，这更不是什么难题了。[注346]因为这项权利不论是否会造成危害，都与提《意见书》的权利无关。由于每年都要召开两次全体人民大会举行选举，所以可以不必专门为此事召开一次特别大会，只需把经过小议会审议的此项提案提交最后一次大会表决就行了；[注347]而且，开会的时间即使要延长，也延长不到一个小时。这一点，凡是熟悉会议程序的人都知道，不过，要注意：必须把这个提案提请在选举之前投票表决，因为，如果等到选举完毕之后才投票表决的话，执政官们说不定会像他们在1735年那样，在选举一结束的时候便立即宣布散会。

三、关于增加召开全体人民大会的次数的问题，这一难题也随着前面所说的那个难题的解决而解决了。既然没有困难了，还有什么危险的事情会发生呢？我不明白的，就是这一点。

如果只阅读《乡间来信》和1712年颁布的法律与舒埃先生的演说的话，人们是会不寒而栗的。不过，情况到底如何，现在让我们来仔细分析一下。舒埃先生说：只有少开这样的会，共和国才能得到安定。其实，他这个话应当反过来这样说：只有在共和国安定的时候，这些会才能少开。先生，请你阅读一下16世纪日内瓦城的《大事纪要》。城中的居民是怎样摆脱压在他们身上的双重桎梏的？他们是怎样粉碎那些试图分裂这个城市的叛乱集团的阴谋的？他们是怎样抵御那几个借援助之名行奴役你们之实的贪婪的邻国的进攻的？他们在城中是怎样建立宗教的和政治的自由的？他们是怎样使宪法得到巩固的？他们是怎样完善你们政府的体制的？发生在这个名留史册的时期的事件，真是一连串奇迹。暴君、邻国、敌人、朋友、臣民、公民、战争、瘟疫和饥馑，这一切都好像是不约而同地在为摧毁这个不幸的城市而努力。很难想象一个初具规模的国家能逃脱所有这些危险。日内瓦不仅逃脱了这些危险，而且正是在危机四伏的环境中完成了它的

立法大业。正是由于经常召开全体人民大会[注348]和公民们的沉着与坚定，人们才终于克服了重重障碍，使从前内部分崩离析的城市得到了自由和安宁。在国内把一切都纳入正轨以后，人们便集中力量对外进行光荣的战争。最高的议会完成了它的任务，此后就由政府来执行政府的任务了。日内瓦人今后要做的事情是：保卫他们赢得的自由；他们在战场上表现得是很勇敢的士兵，今后在议会里也将表现得是堂堂正正的公民：他们已经这样做了。从日内瓦城的《大事纪要》就可看出，全体人民大会在有关你们国家的大事中是起了很大的作用的，而你们的官员们却认为它是可怕的祸根；他们对它百般阻挠，但历史证明，他们的阻挠是不会成功的。

四、他们说你们的邻国都是大国，因此有遭到它们指摘的可能。其实，这个难题也是容易解决的；我认为，最好是用具体的事实来驳斥这一诡辩。大家须知：历次全体人民大会的决议都是充满了智慧和勇气的；决议中从来没有使用过张狂放肆的语言，也没说过胆小怕事的话；人们有时候还在会上发誓要为国捐躯。在人民最有影响力的几次大会中，哪一次大会曾因行事不当而使邻国感到不快？哪一次大会曾对邻国表现出俯首帖耳的样子？我敢说，这样的大会，谁也举不出一次，而对小议会的所作所为，我就不敢打这个保票了。这一点，在这里按下不说，让我们接着谈正题：当问题涉及需要做出新的决议时，就应当先由下级议会提出，然后由全体人民大会决定是否采纳，此外，便既不多赞一词，也不对它发生争议。由此可见，他们的反对意见是没有道理的。

五、至于说到会引起人们对所有的法律产生怀疑和误解的问题，[注349]那更是站不住脚了。因为此事根本不涉及对法律的解释和斟酌词句的问题，而是要求把一项法律付诸应用的问题。官员们也许有办法把一件本来是非常清楚的事情说成是不清楚，但他们无法掩盖事情明白无误的事实。可见这些先生们是在试图改变问题的性质。根据一条法律的措辞来指出它遭到了破坏，这不是对那条法律产生怀疑。事实上，只要在法律的措辞中有一句话可用来证明小议会做得对，小议会就必然会在答复中利用这句话来证明。在这种情况下，《意见书》就会失去其效力，即使提意见的人坚持，在全体大会上也一定会被否决

的，因为公众的利益太重要、太现实，而且牵连的范围太广，所以谁都不愿意动摇政府和法律的权威，不愿意在法律没有被破坏的情况下贸然宣称法律被破坏了。

由此可见，立法者和法律的起草者应十分注意，不要使法律的措辞含混不清；如果含混不清的话，那就要依靠官员一秉大公，在执行的时候明确规定它的意思。如果法律有几个意思，他有权采用他认为合适的意思。但这项权力不能扩大到改变法律条文所表述的意思，更不能添加它原来没有的意思；否则，就没有法律可言了。经过我们这样一说，问题就变得十分清楚了，就有利于正确意见的发表并得到大会的采纳了。这样，不仅不会产生没完没了的争论，反而会防止争论；不仅可使人们不至于由于利益和个人情绪的驱使而对法律作随心所欲的任意解释，反而会使人们相信法律是怎样表述的，就是怎样的意思，人们尤其不会在每件事情上都怀疑官员们对法律故意加以曲解。如果一开头就采取这些办法的话，困难就不存在了；这难道不是很明白的吗？

六、至于说这是在强要小议会服从公民的命令，[注350]这个说法是很可笑的。因为，很显然，《意见书》不是命令；任何一个要求得到公正处理的人提出的上诉状，也不是命令。只不过官员们必须对上诉人提出的要求做出公正的处理；而小议会也应当满足公民和有产者们在《意见书》中提出的正当要求。尽管官员们的地位高于个人，但他们不能因为地位高，便拒不把个人应得到的东西给予个人。作为下属，个人虽然使用了谦卑的词句，但并不因此就失去他应得到该给予他的东西的权利。从这个角度看，我们可以说《意见书》就是给小议会下的一道命令，是下达给第一执政官的一道命令，要他把《意见书》转送大会。这是他责无旁贷地应当做的事情，不论他是赞同《意见书》中的意见或不赞同《意见书》中的意见。

此外，小议会还利用"《意见书》"这个含有"下级向上级呈递"的意思的词，说了一些谁也没有争议的事情。他们这样做，表明他们忘记了在《调停法》中使用的这个词，在他们提到的1707年的法律中并未作用；在1707年的法律中使用的是"《谏书》"；这个词的意思，与

《意见书》的意思有所不同；另外，还需指出：在官员们向主权者呈交的《谏书》与主权者的成员向官员们下达的《告诫书》之间，是有区别的。你也许认为我在这里对他们的这样一个反对意见也做出回答，简直是多此一举，不过，你要知道，他们的这个反对意见，也同他们的其他大部分意见一样，是需要加以驳斥的。

七、最后，关于他们所说的某一个有身份的人对小议会援用来惩办他的法律的意思提出异议的问题，以及关于他诱使公众对他表示支持的问题，我觉得我最好是不把他们所说的那些话看作真的是什么问题。啊！谁曾见过日内瓦的有产者们行事像一群奴隶？谁曾见过他们性情激动，处处模仿他人？谁曾见过他们头脑愚钝，而且敌视法律，轻易就为别人的利益而仗义执言？事实上他们每一个人都只有在自己的利益在公众的事务中受到损害的时候，才站出来发表议论，表示关心。

做不公正之事的人和搞阴谋诡计的人，往往都是有后台的，但公众是不支持他们的。在这一点上，人民的声音就是上天的声音，然而不幸的是，这神圣的声音在强权面前总显得很微弱。受压迫的无辜的人们哀声叫屈，而滥施暴政的人对他们毫无怜悯之心。用阴谋诡计诱使人们做的事，受益的都是那些站在统治地位的人；这一点，是从来没有例外的。玩弄花招，散布谬论，使用利诱、恐吓和笼络等手段，以及制造表面上政通人和的假象，这一切，都是那些掌权的和善于欺蒙人民的人的拿手好戏。在一个小城市里，无论是玩弄手段还是拼实力，哪一次不是那几个豪门大族占上风？他们把他们的亲朋好友和各种党羽串联起来，再加上小议会的权力，强词夺理，不是每一次都把那些敢到他们太岁头上动土的平民百姓打得一败涂地吗？你此时此刻看一下你周围发生的事情，就知道了。尽管有法律作你们的后盾，尽管正义和真理在你们手中，再加上你们对公众利益和个人的安全也极其关注，但这一切可以用来推动民众的有利因素也难以保证那些为反对明目张胆地违法行为而大声疾呼的可敬的公民不受压迫。他们问：在一个政治开明的国家里，一个头脑一热便随便提意见的人的利益，比国家的利益更能得到众多的人的维护吗？要么是我对你们的有产者和你们的首领们的了解不够，否则就真的是有那么一份《意见书》的

理由不充分（这种情况我还没有听说过）；如果这两种情况都不是，那就是这位作者[注351]值得怀疑了：我们虽不能说他是一个可鄙视的人，但至少可以说他是一个居心不良的人。

既然听我讲话的人都是日内瓦人，还用得着我来对官员们提出的这类反对意见进行驳斥吗？在你们城中，谁没有尝过他们心狠手辣的滋味？然而又有谁由于他们说了那么多困难就真的愿意放弃这项有法律依据的基本权利而不行使呢？没有；因为，就连提出这些困难的官员们自己也心知肚明它们是纯属子虚乌有嘛。恰恰相反，如果真的放弃这项受到限制的权利，那就必然会给臭名昭著的寡头政治集团打开滥用权力的大门；正如我们所见到的，那就一定会让他们发展到无需任何借口便可任意侵犯公民们的自由，无需经过任何法律程序便可公然违反法律的明文规定，不顾众人的抗议而任意关押公民。

他们对这些法律所做的解释，其践踏法律的程度，比借法律之名行暴虐无辜之实的暴政更有过之。他们对你们讲的那些理由，能成为理由吗？他们不仅把你们看作奴隶，甚至把你们看作小孩子。唉！他们怎么能对如此明确的问题说不知道呢？他们怎么能胡搅蛮缠到如此程度呢？先生，把问题都通通摆出来，不就把问题解决了吗？经过以上这番分析之后，我就打算结束这封信，而不想把它写得太长了。

一个人被认定应当收监的情况有三种：一种是根据另一个人对他正式提出的控告书；第二种是在作案现场当场被抓获，或者在众目睽睽之下重犯他过去犯过的罪行；第三种是根据上级的指示或某些秘密报告及某些迹象与官员们有充分的理由，而由官员下令逮捕入狱。

在第一种情况下，按照日内瓦法律的规定，原告应当同被告一起入狱。此外，如果他没有清偿债务能力的话，他还须交一定数量的诉讼费。这样做，对原告是有利的，因为这会使人们有理由相信被告不是被诬告而关进监狱的。

第二种情况的理由就在事实本身，因此，被告也会自行承认他之被关进监狱，是罪有应得的。

在第三种情况下，由于既没有第一种情况所说的一方提出的控告书，也没有第二种情况所说的明白无误的证据，因此就只能靠官员们秉公办案之心，按照法律行事，尽可能采取不出错误的办法办理。

以上所说，是立法者在这三种情况下应当遵循的原则，现在让我们来研究这些原则应如何应用。

在一方正式提交控告书的情况下，一开始就应当建档立案，按司法程序办理。这就是为什么案子首先要经过初审的原因。在"初审之后，如果没有得到法庭的允许，"[注352]是不能强行关押的。正如你所知道的，日内瓦人所说的法庭，是由检察官和他的几名助手（人们称他们为陪审员）组成的。由此可见，控告书只能向法庭的法官提交，而不能向别人提交，更不能向执政官提交，由法官下令将双方加以关押，只有在两方中的一方"认为自己受到的处分过重"[注353]时，才能向执政官提出上诉。《民法》第十二编的头三条指的显然就是这类罪行。

至于被当场发现的现行犯，不论他犯的是警察有权惩办的暴行还是其他罪行，虽任何人都可以捉拿他，但只有拥有某种执执权的官员，如执政官、小议会的成员、检察官或陪审员，才能将他关进监狱；而其他官员，无论是一个官员或几个官员，都是无权将他收监的。此外，法庭还必须在二十四小时内对在押的人进行审讯。很显然，无论是就案件的类型来看，还是就被告被称作"罪犯"来看，《民法》第十二编的第四、第五、第六、第七和第八条指的就是这种情形，因为在案子开审以前，只有现行犯和有前科的人才被称为"被告"。如果有人硬说"被告"与"罪人"这两个词是同义的话，则被强行关押的"无罪之人"与"罪人"也是同义语了。

《民法》第十二编的其余部分没有谈监禁问题；从第九条起（含第九条），讲的都是各种刑事案件的审理程序和审判形式，而对按上级指示关押人的问题，也一字未提。

不过，在《政治法》中，那条关于四个执政官的职务的法律条文又谈到了监禁问题。为什么呢？这是因为该条法律直接涉及公民的自

由。在这一点上，执政官行使的权力是一种政府的权力，而不是法院的权力；一个普通的法院是不拥有这个权力的，因此，法律把这项权力只授予执政官，而不授予检察官或其他官员。

为了防止执政官产生我在前面所说的那些错误，法律规定：他们首先应当"召集有关人员进行研究和审查，"然后，"如果必要的话，才下令关押。"我认为，在一个自由的国家里，法律不能不对这一可怕的权力施加限制，公民们必须有种种合理的安全保证，才能在尽了他们的义务之后，安安稳稳地睡觉。

第十二编的另外一条关于现行犯和有前科的罪犯的表述，同《政治法》中关于刑事案件的第一条的说法是完全一样的；看来，这是重复该条的说法；区别在于：在《民法》中是从法律的角度表述的，而在《政治法》中则是从公民的安全这个角度表述的。由于这些法律是在不同的时期制定的，它们是人的作品，所以不能指望它们互相冲突的条文一条也没有，更不能指望它们是十全十美和一个缺点也没有的。只要在总体上把各个条文加以比较之后，能看出立法者的精神和他们之所以那样制定的理由，就够了。

补充一个看法。这些如此之合理合法的权利，持不同意见者们竭力争取的这些权利，在主教掌握主权的时期你们享受到了，纳沙泰尔的人民在他们君王的统治下也享受到了，而如今你们已经是共和国的人民，反而有人竟公然想剥夺你们的这些权利！请你看一下《阿德马鲁斯·法布里法》第十条和第十一条以及其他几条关于日内瓦的权利的表述。日内瓦人对这部法律的尊重，不亚于英国人对更古老的大宪章的尊重，可是《乡间来信》的作者公然对你们如此轻蔑地谈论你们的这部法律，然而我不相信他敢像对你们这样傲慢地到英国人那里去谈论他们的大宪章。

他公然说什么这部法律已经被共和国的宪法废除了。[注354]然而，恰恰相反，我在你们的法律中经常发现"同过去一样"这句话重申过去的做法，从而重申该法律赖以制定的权利。看来，那位主教已经预见到了那些本该保护这些权利的人将侵犯它们。我还发现那位主教在该法律中一再宣称这些权利是永久不变的，没有一个字说它们没有

用处，更没有一个字说可以将它们废除。现在，请你看一下后面这个与《乡间来信》的作者的论调截然相反的说法：博学的舒埃执政官在他给托桑先生的信中说,由于改革，日内瓦人已经享受到了主教（这个城市世俗的和精神的君主）的权利。然而《乡间来信》的作者的看法却相反；他说日内瓦人现在已经失去了主教给予他们的权利。这两个人的说法完全不同，我们该相信哪一个呢？

唉！你们在身为自由国家的人民的时候反而失去了你们作为臣民享受的权利！你们的官员公然剥夺你们的君主给予你们的权利！如果你们的先辈获得的自由是这个样子的话，你们必然会为他们因争取这种自由而流的鲜血感到十分痛心的。这部独特的法律，过去曾经使你们成为主权者，尽管如今反而使你们失去了你们的权利，但我觉得，还是值得向人们大讲特讲的，而且，为了使它能深入人心，不论把它讲得多么神圣，都不为过。这部被废除的法律，现在怎么样了？很显然，要想运用这部独特的文献，首先就必须把它向公众讲解得十分清楚。

从以上所说，我敢肯定地得出这样的结论：不论在任何可能发生的案件中，日内瓦的法律都没有说执政官或其他什么人有任意将人关入监狱的绝对权力。然而实际情况却不是这样；小议会在给持不同意见者们的答复中却坚称他们有这项不可辩驳的权力；他们想怎么用这项权力，就可以怎么用这项权力。否决权的妙处就在于此。

我写这封信的目的，是想阐明提《意见书》的权利是与你们的宪法紧密联系在一起的；它不是一项徒有其名的权利，而是1707年的法律明文规定并由1738年的法律再次肯定的权利，因此是一定要实际运用的。在《调停法》中之所以没有提到这项权利如何运用，是因为它不属于《调停法》的范围；而它之所以不属于《调停法》的范围，是因为它本身是由你们的宪法的性质产生的，而且在宪法中还以另外一种方式对它给予了保证。只要有这项权利，再加上它的实际运用，就能使其他一切权利得到可靠的保证；只有这项权利能真正弥补他们从有产者手中夺走的权利。有了这项权利，就能使国家的各个部分保持牢固的平衡，并显示《调停法》的深远意义；没有这项权利，《调停

法》就会成为世间难以想象的不公平的法律。至于他们所说的这项权利在行使方面的那些困难，是很可笑的，是他们任意杜撰的，是不能消除绝对的否决权带来的危害的。先生，我想阐明的就是这些问题；至于我是否把问题阐述清楚了，就要由你来判断了。

第九封信

《乡间来信》的作者的推理方法。他信中的真正目的。他是如何挑选例证的。日内瓦的有产者们的性格。用事实来证明。结论。

先生，我认为我最好是直接论述我想论述的问题，而不必花许多笔墨去先驳斥他们的论点。要逐一驳斥《乡间来信》的论点，必将陷入一个诡辩的深渊。我认为，把他信中的论点一一指陈出来，就等于是驳斥了。他的论点在理论的洪流中游荡，已经深深地掉进了漩涡，如果想在岸上伸手去援救的话，那一定会跟着它们一起被淹死的。

在结束我的信以前，我不能不对那位作者的《乡间来信》做简要的一瞥。我不想分析他用来欺骗你们的政治伎俩，我只评说一下他的理论要点，并举出几个例子来说明他的理论的荒谬。

你在前面已经看到了他针对我发表的那些怪论，至于他针对你们的共和国发表的那些论点，有时候简直是荒谬到了极点，没有一个能站得住脚。他信中唯一的真正目的，是在论证小议会所窃取的所谓的否决权是全权；他的信全都是围绕这个目的写的，有时候直截了当地翻来覆去说，有时候又拐弯抹角地玩弄许多花招来证明，极力在实质问题上欺骗公众。

他信中对我的那些指摘，属于第一种情形。小议会说我违犯了法律，持不同意见者们表示反对，提出了他们的《意见书》。为了行使否决权，就必然会拒不接受持不同意见者们的《意见书》；要拒不接受持不同意见者们的《意见书》，就需要证明他们错了。要证明他们错了，就需要想方设法把我说成是一个罪人，而且是如此之罪大恶极的一个罪人，以致要惩办我，就不能不打破法律的束缚。

第一次干恶事的人，如果发现他们今后将因此而陷入非再干恶事不可的困境，而且很可能因一念之差而终生成为坏人，直到把他们所

迫害的那个不幸的人迫害致死：如果他们发现这一点的话，他们是一定会不寒而栗的！

由执政官主持法院的工作，这个问题属于第二种情形。自从小议会把执政官的权力与整个司法系统的权力合并以后，法院的工作便由执政官或法官主持；你以为这样做，他们会感到很大的不便吗？执政官从前是在全体人民中间选举的，[注355]而现在只是在小议会的成员中选出，因此，他们既是其他法官的首领，同时又是其他法官的同事；在这件事情中，你可以很清楚地看出，你们的执政官只不过是一位法官而已，尽管他们对短暂的审理案件的权力不甚感兴趣。然而他们却煞有介事地把这个问题当作一个重要的问题来谈论，以便转移你们的视线，不去注意那个真正重要的问题，使你们以为第一执政官依然是由你们选举的，以为他们的权力同以前是一样的。

对于这些次要的问题，我们就谈到这里为止；从《乡间来信》的作者谈论这些问题的语气来看，他也是不怎么把这些问题放在心上的。现在让我们集中精力分析他在为否决权辩护方面提出的理由；他在这一点上花的心思比较多，而我也认为：是否承认否决权，是唯一一件事关你们成为奴隶还是成为自由的人民的大问题。

在为否决权辩护方面，他最拿手的伎俩是把一个理论问题简化成一般的命题，因为，如果他老谈那个理论的应用问题的话，就很容易暴露出那个理论的依据之不足。为了转移你们对具体问题的注意力，他大肆夸赞你们的自尊心，把你们的视线转移到一些涉及面很广泛的问题上。当他把这些问题讲得玄之又玄，把他想诱骗的人弄得无法理解时，他就一个劲儿地糊弄和吹捧他们，把他们说成是什么政治家。他就是用这套办法把人弄得眼花缭乱、看不清方向的；他把只需凭常识就可解答的问题变成哲学问题，从而使一般人对这些问题说不出个所以然来。一般人既然听不懂他讲的话，因此也就不敢与他争辩了。

谁相信他那些抽象的诡辩，谁就会犯我指摘他的那些错误。他用他那套办法来谈论问题，是左右逢源，不会出什么错误的，因为，他在他的话中塞进了那么多可以从不同的角度来理解的词句，所以总有一言半语使人们从某个角度听起来他讲的话是对的。当一个人为一般

的公众写一本政治著作时，他是可以想怎么谈高深的问题就怎么谈的，因为他知道那些了解各国的情况并熟知他所论述的问题的人是不会阅读和评论他那本书的，所以他可以毫无顾忌地放言高论，而在基本的实质性问题上，则只三言两语，不深入讨论。如果我只是对你一个人讲的话，我就可以采用这个办法。然而我这几封信谈论的问题，是涉及全国人民利益的大事；这个国家的绝大多数人虽然读书不多，没多大学问，但他们有丰富的智慧和判断力；他们虽不懂那些学者们的古里古怪的语言，但用简朴的语言向他们讲述，他们还是能听懂那些深奥的语言的意思的。在这种情况下，我们应当在作者的利益与读者的利益之间作出选择：谁愈想自己的书有益于公众，谁就愈不该夸夸其谈，炫耀自己。

产生错误和滥用否决权的另一个原因是“否决权”这个词的意思太笼统，太不确切，而且，用来说明使用这个权力的例子，也与这个权力风马牛不相及，毫不相干。他们在你们向他们提出的意见方面大做文章，以转移你们同胞的视线，不去注意他们真正的目的，并使你们的同胞产生骄傲的心理而失去理智，以便让他们花言巧语地说得从此不想比当今世界的主人生活得更自由。他们卖弄学问，大谈千百年前的往事和上古的居民，向你们列举了雅典之后，又列举斯巴达，接着又列举罗马和迦太基；他们向你们的眼睛里撒利比亚沙漠中的沙子，使你们看不见你们周围发生的事情。

现在，让我像以前那样尽可能细致地分析一下小议会企图使用的“否决权”到底是一种什么权力；我敢断言，在当今这个世界上，还没有哪一个国家的政府敢以行政手段束缚立法者的手脚；也没有哪一个国家的立法者在毫无保留地把法律交给政府执行以后，就干瞪着眼睛听凭它去任意解释、规避和违犯，而且，对于这种不法行为，除了嘀嘀咕咕发几句毫无用处的牢骚以外，就既拿不出任何一种抵制的办法，也没有任何一种进行干涉的权力。

让我们首先看一下那位匿名的作者[注356]为了牵强附会地使用他举的例子，就把问题的性质扭曲到了什么程度。

他在《乡间来信》第110页说："否决权不是制定法律的权力，而是防止有人（不论他是什么人）任意动用制定法律的权力；它不允许任何人任意修改法律，因此它是一种防止有人修改法律的权力；它是直接为政治社会树立的大目的服务的，即：在维护宪法的过程中维护它自己。"

这样描述的否决权是很合理的，而且可以说它是民主宪法中的一个如此重要的组成部分，以致，如果立法权可以被宪法的每一个组成部分经常动用的话，则民主宪法就无法维系。正如你所知道的，要举出例子来证明这个如此确切的理由，是不难的。

但是，如果这个概念不是我们所批驳的那个否决权的概念，如果在这段话中没有一个字不与作者所说的这个权力的实际运用完全相反，则对这样一个完全不同的否决权的有利论断，就很不利于他想行使的否决权了。

"否决权不是制定法律的权力。"它虽然不是制定法律的权力，但它是一项不受法律约束的权力。一个人随心所欲地处处把自己的意志当作一项法律来执行，当然比按照一般的法律行事方便得多；这样一来，他本人也就等于是法律的制定者了。"防止有人（不论他是什么人）任意动用制定法律的权力。"这不是他真正的意思；他真正的意思是"防止任何一个有保护法律之责的人起来反对践踏法律的人。"

"它不允许任何人任意修改法律。"怎么能不允许呢？谁能防止一个手握大权的人不修改法律呢？谁能要求他向人民报告他的行为呢？"它是一种防止有人修改法律的权力，"他这个话的真正意思是"防止人们反对修改法律。"

先生，你看他使用了多么巧妙的诡辩术；他这种手法，在我所批驳的这部作品中[注357]经常使用。事实上，掌握行政大权的人是从来不需要大张旗鼓地修改法律的，他也不需要人们以某种郑重其事的方式批准他对法律的修改；他只需连续不断地运用他的权力一点一点地使事情按照他的意志进行，就够了。这样做，是根本就不需要兴师动众搞大动作的。

好在那些眼光相当敏锐、头脑相当清楚的人是会觉察到这一过程的发展和它将产生的后果的。为了阻止这一过程的发展，我认为可采取以下两个办法中的一个：或者，在官员们第一次只是在一些鸡毛蒜皮的小事上违犯法律的行为刚一出现时，就立即表示反对（这时候，官员们会把反对他们的人视为不安分和爱找碴儿寻衅滋事的人的），或者，在他们的这种行为愈来愈严重时，便明确提出批评，加以制止。我敢说，无论你们的官员多么横行，你们都可以这样制止他们，而不会受到责难。不过，如果要选择的话，最好是选第一个办法。因为，每当小议会的人要更改某种已成定规的做法时，他们都是有不可告人的秘密目的的。在一时摸不透他们的目的情况下，你们最好是一见到他们使出某种或大或小的新招时，就索性一律加以制止。执政官在进入小议会时，通常是先迈右脚，如果某一次他先迈左脚，我认为，你们就应马上加以纠正。

我们有确切的证据表明，采纳那位作者的意见，就可以很容易地得出是赞成还是反对的结论，因为，只需把他阐述小议会的否决权的那段话，用来阐述公民提《意见书》的权利，就够了。你将发现他那段话用来说你们比说小议会更合适。你们可以说："提《意见书》的权利不是制定法律的权力；它的作用是防止当权者任意曲解和违犯法律；它不允许任何人任意修改法律和提出新的法规。它是直接为政治社会树立的大目的服务的，即：在维护宪法的过程中维护它自己。"这不就是持不同意见者们该说的话吗？《乡间来信》的作者的那段话，难道不是为持不同意见者们说的吗？对于有些词儿，我们切不可只看字面而不深入了解它们的意思。小议会的所谓的否决权，实际上是一项积极的权力，甚至是谁也想象不出它是多么积极的权力：它使小议会成了国家和法律唯一绝对的主人。而提《意见书》的权利，严格说来其本身乃是一项消极的权利，它唯一能起的作用，只不过是防止行政权的使用违背法律。

现在让我们根据《乡间来信》的作者的原话来分析他想表述的真正意思；只需添加两三个字，就把你们当前的情况表述得很清楚了。

“在一个国家里，如果负有执行法律之责的机关有权按照它一时的心血来潮而随意行使法律的话，则该国的人民就没有自由可言了，因为它可以把它最横暴的意志当作法律来执行。”

我认为他这段话是按照真实的情况描述的，可是在以下这段话里，你将看到一个与之完全相反的荒诞的描述。

“在一个国家里，如果人民不按规则行使立法权，则在这个国家里就没有政府了。”话是讲得不错，不过，谁曾见过人民不按规则行使立法权呢？

这位作者在这样解说了一种与我们所说的否决权完全不同的否决权之后，心里感到十分不安，不知道应当把不是我们所说的那种否决权交给何人掌握。在这一点上，他提出了一个原则性的意见（对于他这个意见，我不想和他争论）。他说：“如果这种否决权可以毫无不妥地掌握在政府手里的话，那么，从事物的性质和效果来看，那就做对了。”接着，他举了几个例子；对于他举的例子，我不打算一个一个地加以评述，因为它们离我们太遥远，而且与我们所讨论的问题毫无关系。

只有这个有关英国的例子近在我们眼前。他举这个例子来作为平衡各部分权力的典范，是有道理的，是值得花一些时间探讨的。在这里，我只是根据他的原话把小国和大国的情况做一个比较。

“尽管国王的权力已经很大了，但英国人民也不怕给国王以否决权。不过，虽然国王长时间没有立法机构的支持便什么事情也做不成，但如果他过于频繁地让立法机构为他立法，那对他也是很不利的。因此，这种否决权事实上只不过是防止立法机构贸然立法的手段，何况英国的君主在宪法保证他享有广泛权力的情况下，是乐于保护宪法的。”[注358]

按照他这个说法，你也许会以为英国国王的权力比日内瓦的小议会的权力还大，以为英国国王的否决权与你们官员所篡夺的否决权是一样的，以为你们的政府也像英国的政府那样没有立法机构的支持便

什么事情也不能做，以为这两者都同样乐于保护宪法。如果《乡间来信》的作者不想表达这几层意思，他为什么要说这段话呢？这个例子与他的主题有什么关系呢？

从各方面看，情况都恰恰相反。英国的国王虽按照法律拥有巨大的保护法律的权力，但他无权违犯法律。如果他不按法律行事，谁也不会服从他。每个人都怕掉脑袋；大臣们如果惹怒了国会的话，也会掉脑袋的，人们会对他们的行为进行追究的。在法律的保护下，每一个英国人都可以抵制国王的权威；最卑微的人稍微受到了一点儿冒犯，也可以要求并获得最适当的补偿。国王即使在一件微不足道的事情中犯了法，他的违法行为马上就会被揭露；他既没有任何权利也没有任何权力为他的违法行为进行辩护。

可是在你们国家，小议会的权力在各方面都是绝对的。它既是大臣又是君主，既是起诉人又是法官，既下命令又执行命令；它可以任意传讯人、逮捕人、关押人、审判人和惩办人；它手握大权，想干什么就干什么；它手下的人都是谁也不敢得罪的；它不向任何人汇报它自己的工作，也不向任何人汇报它的属员的工作；它不怕立法者，他让立法者讲话，立法者才能讲话；在立法者面前，它从来是不低头认错的。对于它所做的一切不公正的事情，它是有权不纠正的。遭受它迫害的人，只要能人身不受伤害就万幸了，而绝对不能指望得到满意的解决和赔偿。

现在让我们根据最近发生的事情来观察其间的差别。在伦敦出版了一本大肆讽刺大臣、政府和国王本人的书。[注359]印制这本书的人全都被逮捕，但法律是不允许逮捕印制这本书的人的，于是公众议论纷纷，政府只好将他们释放了；但事情并未到此就结束。工人们起诉控告大臣，并得到了巨额的经济赔偿。我们可以把这件事情与日内瓦的书商巴尔丹先生的案子做一个比较（如何比较，我在后面即将谈到）。再举一个例子。日内瓦城里发生了一起盗窃案；在毫无证据而只凭一些没有根据的怀疑，就把一个公民非法抓进监狱，并搜查了他的家；他们像对待坏人那样百般羞辱他，而最后查明他是清白无辜

的，才把他释放了。他到处诉说他的冤屈；他们由他去说他的；事情到此就结束了。

现在假定我在伦敦因一时不慎得罪了朝廷，朝廷在毫无法律根据和毫无理由的情况下，以我的一本书为借口，下令将书烧毁并逮捕我，这时候我可以以遭到非法判刑为由向高等法院提出申诉，证明我无罪。我很可能获得极为满意的补偿，而官员们便很可能受到惩罚，说不定还会被革职。

现在让我们把威尔克斯先生[注360]请到日内瓦，让他把他在伦敦毫无忌惮地批评政府、朝廷和国王的那些话的四分之一说出来批评小议会，并印出来向公众发表，我虽不敢断定他们一定会处死他（我估计他们是一定会置他于死地的），但我敢说他们肯定会立刻把他抓进监狱并加以严厉惩罚的。[注361]

人们也许会说威尔克斯先生是他的国家的立法机关的成员；我，我不也是我的国家的立法机关的成员吗？[注362]《乡间来信》的作者认为人们不应当把公民的资格看得那么了不起；他说："审讯的规则对任何人都是而且应当是平等的，因为这些规则不是以城市居民的权利为依据而制定的，它们是以人类的权利为依据而制定的。"[注363]

可是，对你们来说，事情却不是这样的，[注364]在他那句说得非常好听的话中暗藏着一个很巧妙的诡辩。你们国家的官员经常用它来对付公民，而不对付外国人，而事实上，他们的职责是：在办理涉及公民的案件中，应当十分小心地运用法律，才能使被告不至于被错判。然而，事实证明错判的事例真是多得不胜枚举。可是，对外国人错判的事例，自从共和国成立以来也许一个也没有；反之，在你们的历史中，对公民错判甚至重判的事例，谁知道有多少呢？是的，对公民们的人身安全应当采取的预防措施是可以毫无困难地扩大到所有的被告的，因为这些措施的目的不是拯救罪人，而是保护无辜。为了这一点，在《调停法》第三十条中没有说哪些人是例外，也没有任何一句话只适用于日内瓦人而不适用于其他人。现在，让我们言归正传，把两个国家中的否决权做一对比，看它们有哪些差异。

英国国王的否决权在两件事情上行使：可以召开和解散议会，可以否决议会向他提出的法律，但从来不阻碍立法权威对国王可能有的违反法律的行为进行审议。

此外，国王的否决权还受到相当大的制约。首先，按照《三年法》[注365]，国王在一定时间之后必须召开新的国会；其次，由于他自己的需要，他几乎是经常要召开国会的；[注366]最后，还受到众议院的否决权的制约，众议院的否决权的效力，并不比国王的否决权的效力小。

国王的否决权还受到这样两项制约：一是两院中的每一个院在为了提出和审议法律与政府的各项事务而举行会议时，便有权对国王的否决权加以制约；二是两院还可以联合或分别在了解公众疾苦和官员违法行为的众议院中，或者在作为审理刑事案件尤其是国事犯的最高法庭的贵族院中，行使一部分行政权力以对国王的否决权加以制约。

先生，英国国王的否决权就是这个样子。如果你们的官员想行使这样一种否决权的话，我劝你们不要反对他们。不过，在你们当前的情况下，我看不出你们的官员有什么必要要行使立法权；无论从哪方面看，都没有什么事情使他们不行使立法权就不能行动，因为，对高居法律之上的人来说，是根本不需要制定什么新的法律的，何况一个凭财政收入就可以运作的政府，眼下既不因战争而需要征收新的捐税，而且已经把政府首脑的大权都集中在他们推举的那几个头头手里，所以政府首脑的选举几乎可以被看作是一件无关紧要的事了。

我也看不出立法者[注367]在哪一点上能控制他们，因为，即使立法者看起来很显赫，也只是显赫一会儿，也只是在他们向他的那个问题上发表意见。

是的，英国的国王有宣战权和缔结和约权，但这个权力也只是表面的，而非实际的，至少在宣战权上是如此；正如我在前面[注368]和《社会契约论》中[注369]已经讲到的，这不是你们应当插手的事情；如果要享受自由的话，最好是放弃这两个名义上的权力。是的，英国

的国王可以随心所欲地给予或剥夺议员的席位和收买个别的议员为他效力；这些做法，小议会当然也可以采用，不过它不需要采用这些做法，因为它可以花更小的代价就能束缚你们的手脚。贿赂公行是滥用自由的结果，也是人们享有自由的一个证明。但小议会用不着去贿赂它已经控制在手中的人。至于职务，且不说小议会议员或二百人议会议员的职务，就连更重要的职务，也是由它安排的，用它自己的人去担任的，这样做，对它更有利，因为，对自己亲手做的事情，总是比别人做的事情更放心。在英国的史书中，皇家政府的官员在国王违犯法律的时候便奋起抵制的事例是很多的，而在你们的国家里，你可曾看见过政府的官员抵制小议会的事例？甚至在最丑恶的事情中，他们曾对小议会说过半句反对的话吗？在日内瓦，谁被共和国雇用，谁就不再是公民了，他就只不过是那二十五个人[注370]的仆从和走卒。那二十五个人一下命令，他就会去践踏祖国和法律。英国的法律不仅没有赋予国王任何一种做坏事的权力，反而赋予他一个很大的做好事的权力。从目前的情况看来，小议会是不会把它的权力用去做好事的。

英国国王因自己的利益有了保障，所以乐于保护英国现在的宪法，不想对它进行修改，而你们的官员则相反，他们只保留了你们宪法的形式，而完全改变了你们宪法的基本内容，从而把宪法作为他们篡夺权利的工具。他们今天正在采取最后一个最严厉的措施；这个措施一奏效，他们将比英国的国王更乐于保存你们现在的宪法。当然，他们保存宪法的动机，是与英国国王的动机完全不同的。我认为，英国的政治状况与你们国家的政治状况之间的差异，就是如此；我请你判断哪一个国家的人民享有自由。

《乡间来信》的作者在向你们举了英国的例子之后，又向你们大谈古罗马的例子。他带着鄙夷的口气说古罗马的保民官办事毫无章法，而且爱发表煽动性言论，因此他对他们大加谴责。他对在这个混乱不堪的政府管辖之下的古罗马人的悲惨命运深表同情。然而，真实的情况是：没有你们那一套官僚制度统治的罗马城却享受了五百年的光荣与繁荣，成了世界的首都。诚然，这个城市最后还是覆亡了。世上的一切事物都有一个终结的日子；它覆亡的原因，是由于罗马的大人物——执政官和将军们采取蚕食政策，一步一步地篡夺了保民官的

权力。它之所以覆亡，是由于保民官的权力过大的缘故，然而他们的权力正是由于政府的良好用心而赋予的。从这一点看，我们可以说罗马是被它的保民官摧毁的。[注371]

我不能原谅罗马人的过失。对于他们的过失，我在《社会契约论》中已经说过了；我要责备他们篡取了他们只应加以保护的行政权。[注372]我指出了保民官制应按照什么原则建立；我还指出了他们的权力的界限以及这一切应如何进行。这些法则，罗马人本来是能够很好地遵循的，但他们没有。你从保民官所犯的那些过失就可以看出，如果对他们好好地加以引导，他们岂不是可以大有作为吗？我不大明白《乡间来信》的作者在这个问题上的看法；为了批驳他，我就用他所举的例子来说明我的看法。

其实，我们用不着到远古的年代去寻找其本身是那么伟大而且也难以仿效的例子；你们切莫因为别人说为人处世要自尊，便束缚自己而不敢行动。不论同什么人相比，你们都太渺小了。因此，你们要事事从你们自己出发，就你们现在的处境来说，你们万不可盲目行事。古代的人已不再是我们现代人的模特儿；现代人在各方面都与古代的人大不相同；尤其是你们日内瓦人，千万要站稳你们的立场，切不可去追求他向你们描述的那些高大的目标，因为那些高大的目标是他用来掩盖他为你们挖掘的陷阱之用的。你们既不是罗马人，也不是斯巴达人，更不是雅典人。把这些与你们毫不沾边的响亮的名称扔到一边去吧。你们是商人、工匠和有产者；你们成天忙碌奔波的，是你们个人的利益、工作和生计；对你们来说，甚至自由也只不过是为了没有阻碍地取得这些利益并平平安安地拥有这些利益的手段。

从当前的情况看，你们需要采取一些特殊的做法。你们既然不像古人那样悠闲，就不可像他们那样没完没了地眼睛老盯着政府；不过，为了使你们不需要那样监视政府，政府的建制就应当以便于你们观察它的活动和发现它的弊端为前提。对你们来说，每一件为公众的利益而做的事，都必须做起来很方便，因为你们做这些事情是要付出代价的，而且不是自己主动想做的。但是，如果你们想完全摆脱这些事情，那就等于是不想要自由。正如那位爱行善事的哲学家[注373]所

说的："不愿忍受劳动之苦的人，必然是干活偷懒的人，二者必居其一。"

一个国家的人民如果成天浮躁不安、懒懒散散，没有什么事情可做的话，他们是喜欢多管国家的事情的；我认为对于这样的人民，是需要加以约束的。不过，我倒要问一句：日内瓦的有产者们是这种人吗？他们不但不是，而且处处与这种人相反。你们国家的公民成天忙于他们的家务事，而对其他事情一点也不关心，只是在他们自身的利益受到侵害时，他们才开始过问公众的利益。他们很少想到要对首领们的行为了解得一清二楚，等到首领们为他们打造的枷锁套在他们身上时，他们才感觉到这枷锁的滋味。他们大大咧咧，对一切事情都满不在意；他们一再受人愚弄，而且总把心思用去做别的事情，甚至在最重大的关键问题上也受人欺骗；他们始终想不出什么良好的办法来防止这些弊端。由于过分小心谨慎，他们总是左顾右盼，拿不定主意，及至最后决定采取行动时，已事过境迁，为时晚矣。如果不是由于官员们操之过急的行为引起他们的注意，如果不是由于官员忙于篡夺最高权威，因而使他们意识到危险已经来临，他们那样颟顸行事，也许早已经使他们毁灭一百次了。

仔细阅读一下你们政府的历史，你不仅一方面将发现小议会因过分急于完成他们的图谋，反而由于操之过急而功败垂成；另一方面你还将发现日内瓦的有产者们却依然按老规矩办事，听任小议会我行我素，而不加以反对。

1570年，国家不仅债台高筑，而且还遭遇了几次大灾害。由于在这种情况下很难经常召开全体人民大会，便有人提议授权小议会在必要的时候可自己设法筹款；这个提议被通过。从此以后，小议会就一直把厘定税收的权力抓在自己的手中，在长达一个世纪的时间里，谁也没有提过半点反对的意见。

1714年，出于某些秘密的动机，[注374]小议会既不征求大议会的意见，又违背法律的规定，就擅自开工构筑一项庞大而可笑的城防工事。为了实施这项美好的计划，他们连续加征了十年的税，而从来没

有人问过这项计划的好处在哪里。虽然有少数几个人表示不满，但小议会根本就不屑于理睬他们，而他们也就什么话也不说了。

1725年，增加税收的年限届满；小议会提出要延长。对有产者们来说，这正是他们重新行使遭到如此长时间搁置的权利的大好时机，虽然已为时过晚。然而，由于马赛瘟疫流行和王家银行已停止交易，每个人都只关心自己的财产是否会受到损失，而忘记了自己的自由是否会受到侵犯。可是小议会没有忘记它的计划，在二百人议会上通过了延长增税年限的方案，连招呼都不给大议会打一个。

在第二次增加税收的年限到期的时候，公民们觉醒了。在沉睡一百六十年之后，他们终于要求行使他们的权利。这时候，小议会采取的对策不是暂时答应或缓和公民们的要求，而是策划一个大阴谋。[注375]他们的阴谋被揭露。有产者们拿起武器奋力反抗。由于这一可怕的阴谋没有得逞，小议会一下子就失去他们篡夺了一百年之久的果实。

表面上事情好像已经平息，但时隔不久，不甘失败的官员又策划了另外一个阴谋。他们再次借用武力，让相邻的几个国家进行干预，于是在他们和那几个邻国之间签订了互相承认的权利。

1650年，下级议会[注376]采用了一种新的计票方法；这个方法虽然比过去的方法好，但不符合法律的规定，而大议会依然采用原来的计票方法。旧的计票方法有许多流弊，在行使了五十多年之后，公民们才开始指出它有违法律的精神，因此要求在大议会中也采用类似下级议会的那种方法。当他们最后决心提出采用新的计票方法时，令人不可置信的是，小议会居然用它自己已经破坏了半个世纪之久的法律来反对大议会。

1707年一位公民被秘密非法审讯，被判处监禁，最后被枪杀在狱中。另外一位公民仅仅是由于有人伪造了一份证据便被绞死。还有一位公民被发现横死街头。这一切都无声无息地过去了，直到1734年才有人谈起这几件事情，才有人向官员们打听三十年前已遭到枪杀的那位公民的消息。

1736年设立了没有执政官参加的刑事法庭，当时正值全国混乱时期，公民们成天忙忙碌碌，没有时间考虑其他事情。1758年，官员们故伎重演；受他们迫害的那个人想诉说委屈，他们不许他讲话，而其他人也跟着一句话也不说。1762年，他们又来这一套；[注377]第二年公民们终于起来表示反对了，但小议会却回答说："你们开口得太晚了；这种做法已成定例。"

1762年6月，有一位公民[注378]因遭到小议会的忌恨，小议会就以这位公民的著作为由头来谴责他，并公然违背法律下令逮捕他。他的亲友们感到震惊，递交了一份申请，要求告知逮捕令的内容。他的亲友们的申请被拒绝；[注379]对此，人人保持沉默，谁都没有说过一句话。等了一年之后，这位受到屈辱的公民眼见没有一个人提出抗议，便放弃了他的市民权。[注380]这时候公民们终于睁开了他们的眼睛，纷纷起来反对破坏法律的行为，但为时太晚了。

有一件虽然是小事，但由于其情况特殊，还是值得一提的。这件事情是：书商巴尔丹托他的同行代购了二十本刚出版的新书。在他订购的书还未寄到以前，这本书被禁止发售了。这位书商去向官员们讲述这件事情，请官员们告诉他该怎么办。官员们告诉他说：在书寄到时就立即通知他们。于是，在书寄到时，他便去告诉官员。官员们把书扣留了；他等待着官员把书发还给他，或者付给他书款。官员们既没有把书发还给他，也没有给他书款。他再次要求把书发还给他；官员们依然把书扣留。他正式书面提出要求：要么把书退回原地，要么把书发还给他，要么付给他书款。官员们对这三个办法都表示拒绝，巴尔丹先生从此就失去了他那二十本书，而保留那些书的人，正是那些负责惩治盗窃犯的官员。

请你分析一下这件事情发生的环境。我不相信你在任何一个其他国家的议会、元老院、政府或法院中能找到一个类似的例子。如果想在毫无理由、借口和根据的情况下侵犯他人财产的话，那就再也没有什么办法比他们这种做法更是公开的掠夺了。然而事情平平静静地过去了，谁也没有说话，谁也没有就这件事情发出怨言。至今还没有被揭露的这类事例，还有多少呢？

前面这件事情的本身并不重要；现在再举一个情况大不相同的例子。先生，请注意看这件事情：我谈完这件事情以后，就不再谈其他类似的事情了。

1763年11月20日，大议会开会选举警察总监与财务总监。公民们发现，他们手中所持的那份印发的选举条例与国务秘书向他们宣读的条例原件大不相同。对财务总监的选举，应当按前一个条例与执政官的选举同时进行；按后一个条例，对财务总监的选举应与警察总监的选举同时进行。公民们还发现，按照条例的规定，财务总监的选举是每三年一次，而不是按惯例每六年一次，而且在三年结束时还须对现任财务总监进行一次确任表决。

小议会手中的条例原件与印发的条例之间的差别，从前一直没有被人注意，现在被人发现了，而且发现还有其他的差别，因此引起了人们的不安。尽管公民们从过去的经验中知道他们的《意见书》是没有用的，但他们还是对这件事情提出了他们的意见。他们问：条例的原件是存放在法院的档案室还是存放在小议会任意指定的某个机关；他们还问在什么地方可以把原件与印发件加以比较。

先生，你想必还记得1738年的《调停法》第四十二条规定：国家的法律应尽早[注381]把所有的法律和条例汇总编成一部《法律汇编》印发给公众。可是这部《汇编》却搁置了二十六年之后才印发；在此期间公民们却谁也没有吭声。[注382]

先生，你想必还记得，在1745年印发的一份备忘录中，一位被二百人议会除名的议员对1713年印制的那部法律的初版本和1735年的再版本的忠实性提出怀疑；这两个年份印制的本子都有问题。他把这两个印刷本同该法律的原本详细核对了一下，发现印刷本中有许多错误；他对他发现的错误做了一个记录。他说，1556年的法律中的许多原话，在那两个印刷本中都被删去了。对于这一严厉的指摘，小议会没有作任何回应，而公民们也保持沉默，什么话也没有说。

当然，小议会十分威严，对一个被除名的议员的指责可以不回答。然而，正是由于它的威严和荣誉受到了影响和那两个印刷本的忠

实性受到怀疑，它才应当对那两个印刷本加以检查和做出必要的改正，而提出这些问题的人也有权获得回答。

这一切都没有发生。小议会说他们是按照过去的成例做那些改动的；大议会既然当初没有提出异议，今天就无权表示反对了。

对于小议会手中的原件与印刷本之间之所以有差别的原因，他们说是由于原件是由几部法律与后来的改动合编而成的，对此，大议会什么话也没说，这就等于是表示同意了，而印刷本则完全是按照大议会上通过的文本印刷的。

至于对财务总监的确认是不是符合法律规定的问题，小议会依然用过去的成例来辩解，然而按照法律的规定，应当是另选一个新的财务总监的。公民们没有发现小议会用过去违法的做法来肯定今天违法的做法更是一项错上加错的违法行为。公民们的反对意见没有一个不遭到小议会的驳斥，而且还批评他们为什么不早提出来呢。

至于要求看法律原件的问题，他们干脆拒绝，[注383]不是说"这不符合规定，"就是说公民和有产者们只能看印发的法律条文，尽管小议会采用的是另外一个文本，而且还要求大议会也遵照实行。[注384]

那些制定法律的人因在该法律的副本中发现异文，因而怀疑有人篡改了法律，要求查阅原件：他们这样做，竟被认为是不合规定！同一部法律竟然有两个不同的文本，一个给公民，一个给政府，这反倒认为是合乎规定！这样的咄咄怪事，你可曾听说过？然而，对于这些事过多年之后才发现的事情，对于这些令人气愤的拒绝态度，公民们在多次合法的要求被拒绝之后，都依然保持沉默，静静等待，始终是那样无可奈何的样子。

先生，以上所述都是发生在你们城中的怪事；对于这些怪事，你比我更清楚。此类怪事我还可以举出一百件，这还不包括那些我不知道的。这里所讲的这些事情已足够使人们很清楚地看出日内瓦的有产者们究竟是不是那种爱惹是生非和制造事端的人？同时还可以看出他

们可曾十分警觉地起来保卫他们法律明文规定但遭到公开侵犯的权利？

《乡间来信》的作者说："一个心性十分活跃和冲动而且非常关心自己政治权利的民族是很有必要授予他们的政府以否决权的。"注385 根据他对否决权所作的解释，我们原则上是同意他这个说法的。不过，他这句话是否可以用来指你们呢？难道他忘记了他在另外一个地方说你们比其他国家的人民都更冷静吗？注386 他怎么能说日内瓦人非常关心自己的政治权利呢？因为他明明知道日内瓦人是直到后来很久才开始关心自己的政治权利嘛，而且是迫不得已的嘛，只是在危机已经来临，迫使他们不得不过问的时候才开始关心的嘛，事实上，只要不那么粗暴地侵犯有产者们的权利，小议会是可以想办法使他们永远也不关心他们的政治权利的。

现在让我们把双方加以对比，看哪一方的心性活跃更令人担忧，看否决权应当掌握在哪一方的手里，才能缓和这一心性活跃的后果。

我发现一方的人数不太多；他们的性格十分平和，都是一些终身勤劳的人，一心只关注自己的利益。为了自己的利益，他们衷心服从法律和执行法律的人；他们成天忙于自己的生意或活计。在权利上，他们是平等的，从不以财产的多少来决定地位的高低。在他们之间，既没有首领，也没有党羽。由于他们的商贸活动、社会地位和宁静的生活都有赖于官员们的维持，所以他们必须多方讨好官员，谁都怕得罪官员。如果他们想插手公家事务的话，那对他们是有害而无益的。一方面由于有许多家务事要做，另一方面由于他们为人处世十分谨慎，所以他们深深知道，在他们这样一个小国家里老百姓的一举一动时时都是在小议会的监视之下的，如果冒犯了小议会，那是十分危险的，所以他们都甘愿牺牲一切，以保平安：只有平安无事，他们才能过好日子。因此，每一个人都在个人利益的驱使下宁肯依靠官员们的保护而不要我行我素的自由：为了自己的切身利益，他们不得不百般顺着官员们的旨意行事。

至于另一方，我发现在一个城小事少的小城市里，既独立行事而又终身任职的官员们十分悠闲。他们集中精力做的最主要的事情自然是不断强化他们的统治。贪婪之心总是愈贪愈想贪的，同样，野心也总是得寸进尺，愈来愈大的。一个人的权力愈扩张，就愈是想总揽一切大权，继续不断地用令人难以觉察的办法拉大他与他的同胞的距离。他把他的同胞看作下属，甚至把他们看作他的臣民。他手中掌握一切权力，他手握大权，可以动用政府的力量，可以随意解释法律，甚至不受法律的约束。他把政府的力量和法律变成他手中的一种进攻的武器和防卫的武器，使他成为一个既令人害怕又令人尊敬的神圣不可侵犯的人。他想整谁就整谁；他甚至可以以法律的名义肆无忌惮地违反法律。他表面上是在维护宪法，而实际上是在破坏宪法；谁敢挺身而出，保护宪法，他就把谁当作叛逆严加惩办。日内瓦的官员们就是这样想做什么事，就做什么事的，谁也无权加以阻止，甚至连问都不能问。他们想办事就办事，想拖延就拖延，想搁置不办就搁置不办；谁反抗他们，他们就威吓谁和惩办谁。对于他们干的这些事情，他们有时候也找个借口，但那完全是为了敷衍了事而不是真的需要作一番解释。他们想把他们的权力扩张到多么大就扩张到多么大；他们想用什么办法做他们想做的事，就用什么办法做他们想做的事。日内瓦的小议会与日内瓦的有产者们相对比的状况就是如此。请问：在这两方当中，哪一方该拥有阻止另一方任意行事的否决权？《乡间来信》的作者认为是小议会。

许多国家中的内乱都是由一群粗鲁愚昧的下层人民开始的。他们首先是因为不堪忍受欺压而起来闹事的，然后由某些有本事的野心家暗中鼓动，使内乱愈演愈烈的。不过，我们能说日内瓦的有产者们也是这种乘机作乱的人吗？我们能说为了维护法律而与强权作斗争的这一部分人也属于前面所讲的那种粗鲁愚昧的人吗？无论在任何时候，这一部分人都属于富人和穷人之间、国家的首领与群众之间的中间等级。这个等级的人，在财产、社会地位与知识方面都差不多是相等的；他们的境况既不好到使他们有某些奢望，也不差到使他们没有什么可失去的。他们最大的向往与共同的利益是法律得到遵守，官员们公正廉明，宪法得到维护和国家保持安宁。这个等级中的人，谁也不在某一方面享有优于别人的好处，谁也不为了个人的利益而拿别人的

利益作牺牲。他们是共和国中最安分的人；只有这一部分人的一言一行除了为大家的利益着想以外，便无其他目的。你看：当他们共同行动时，他们总是那样地有礼有节和稳重，始终保持着一种为了维护自己的权利和履行自己的义务的严肃表情。你再看另一部分人。这一部分人与他们恰恰相反。在这一部分人中，有些人家资巨万，而有些人则是人民当中最赤贫的人。生活在这两个极端的人，一个生来就是买者，另一个生来就是卖者，哪里谈得上热爱正义和法律呢？使国家每况愈下的，就是他们。富人把法律放在自己的钱袋里，而穷人则喜欢面包更甚于喜欢自由。只需把这两部分人加以比较，你就可以看出第一个侵犯法律的是哪一部分人了。再查一下你们的历史，所有的一切阴谋，不都是你们的官员们搞的吗？当公民们遭到官员们的阴谋迫害时，他们可曾得到过政府的保护？

在谈到公民们所要求的权利将产生什么后果时，《乡间来信》的作者说：首先遭受阴谋、暴乱和野心家危害的，是这个国家。他这种说法，简直是在拿人开玩笑。小议会手中的否决权的威力之大，是迄至今日从来没有见过的；它将产生哪些恶果呢？如果它坚持行使否决权，而有产者们也坚持行使他们的权利，这两不相让的结果，必将形成可怕的局面。如果我们用从两百年的繁荣史中得出的结论来反驳他，他将怎样回答呢？你可以替他这样回答：那时候的政府是时代的产物，有许多理由使它得以存在，其权威久已得到公认，而且政绩斐然，从来没有行使过小议会所行使的这种否决权：这样的政府岂不比独断专行的政府好吗？在这个独断专行的政府治理下，我们从来没有过过幸福的生活，也不知道它与我们的幸福生活有什么关系，从各方面看，我们今天的生活已经到了苦不堪言的地步：这一切，难道不是事实吗？

详细列举对方的弊病，而不列举自己一方的弊病，这是狡诈的诡辩家常用的伎俩，每一个头脑清醒的人都应当对之多加防备。两方的弊病都应当一一说清楚，因为双方都难免有过错；不过，这并不是说双方造成的后果是相等的。任何一种弊病都是一件坏事，而且往往是不可避免的，我们不能因为要革除弊病，就把本身是好的东西也一起丢掉了。不过，一加比较，你就会发现，一方的弊病将产生严重的后

果，是很可怕的，而且其影响所及，是没有尽头的；而另一方的弊病虽然是很大的，令人憎恶的，但历时是很短暂的，而且发生之后，也是有办法纠正的。因为，再说一次，只有遵守法律即公意，才有自由；公意是不会损害大家的，而个别意志是有害于其自身的。虽说滥用自由与滥用权力是同样自然的事情，但这两者之间有这样一个区别：滥用自由，只有害于滥用自由的人；他自己的过错将惩罚他自己，迫使他想办法纠正，因此，不会形成危机，不会成为常态。反之，滥用权力，受害的不是拥有权力的强者，而是弱者；而且，由于其自然的倾向，权力的滥用是没有边界、没有节制的，只有在受害的人被毁灭之后，才能停止。因此，我认为，政府的工作可以交给少数人掌管，而对政府的监督，则应由广大的人民来进行。虽说双方的弊病都是不可避免的，但宁可让人民由于自己的过错而遭受痛苦，也不可让他们受他人的压迫而坠入深渊。

人民大众最关心的第一件事情是公平，都希望各种条件对大家都是平等的；“公平”二字的含义就是这种平等。[注387]公民们希望事事有法可依，所有的法律都得到遵守。在人民当中，每一个人都知道，如果有人是例外，可以不遵守法律，那对每一个人都是不利的。因此大家都害怕这种例外之人；对例外之人感到害怕的，都是热爱法律的老百姓。官员们与老百姓大不相同；他们的地位优越，事事都居高临下，占居首位。[注388]他们之所以大谈法律，其目的，不是为了服从法律，而是为了任意摆弄法律。他们之所以需要法律，是为了以法律的名义使人们对处在他们那种地位的人产生恐惧心理。他们这样做，真是得心应手，一举数得。他们利用他们已有的权力去篡夺他们还没有的权力。他们经常以法律的名义（实际上是非法地）宣布：谁敢以法律为武器来反抗他们，谁就是煽动者和叛逆，就该被处死。至于他们自己，他们是可以想办什么事情就办什么事情，而不会受惩处的，即使最不顺利，顶多也只不过是没有把事情办成功而已。如果需要支持，他们到处都可以找到人支持：强者的联盟是一种天然的联盟；弱者的弱点是不能够像他们那样联合在一起。人民的命运是：无论在内部或外部，都要以自己的死对头作自己的法官。如果人民能找到公正廉明的法官，那就太幸运了！因为这样的法官不仅不按法官们习以为常的做法行事，反而按深深刻画在人心中的原则，像维护自己的利益

那样维护人民的利益。你们曾一度获得了这种幸运，而且完全是出乎意料之外获得的。当你们接受调停的时候，他们以为你们是被打垮了，但你们当时有贤明而坚定的保护者，有公平正直的调停者为你们主持公道。正义和真理取得了胜利；但愿你们能再次如此幸运！这样，你们将享受到一种令那些压迫你们的人感到惊讶的幸福。

《乡间来信》的作者在向你们数落了一个与你们的宪法同样古老但从未产生过任何弊病的权利[注389]的种种想象的坏处以后，就开始一个劲儿地淡化甚至否认他们所篡夺的并在今天已经使人觉察到的新权力[注390]的种种恶果。尽管他不得不承认政府能滥用否决权，以致把它变成难以容忍的暴虐手段，但他却认为人们担心的事情并未发生，并把今天发生在你们眼前的一切说成是有可能发生但并未真的发生过的事情。他公然敢说："谁也没有说过政府不公正，手段不平和。"请注意，他这个话，是在给公民们抱怨政府行事不公和粗暴的《意见书》的答复中说的。这位作者真不愧是刀笔老手，其辩才不亚于伯里克利斯[注391]。伯里克利斯在和修昔底德[注392]搏斗时，明明被修昔底德打得仰面朝天，竟公然向观众说是他把修昔底德打翻在地。

他们在毫无任何借口的情况下掠夺别人的财产，在毫无理由的情况下把无辜的人关进监狱，不经过审讯就判处一个公民，而对另外一个公民又进行非法审讯，对诲淫诲盗的书大加保护，而对宣扬美德的书却下令焚烧并迫害书的作者，向公民们隐瞒法律的原件，拒不满足公民们最合理的要求并行使最专制暴虐的手段，摧毁他们本该维护的自由，压迫他们本该像父兄那样呵护的乡亲：这些先生们有如此之多的暴行，反而自吹自擂地说他们为人十分公正，施政非常温和，甚至公然说，在这些事情上，全体人民无一个不赞同他们的意见。我非常怀疑他们所说的"意见"是你们大家的意见；我至少可以肯定这不是持不同意见者们的意见。

但愿我不会因为个人的利益而持论不公。在各种倾向中，我时时注意防止的，就是这种倾向；我希望我已经尽力抵制了这种倾向。你们的官员在处理一些微不足道的小事的时候是公正的，甚至可以说他们是一贯如此。他们的薪俸也不多；他们天天办案，从不懈怠。就个

人来说，他们每个人都是正直无私的。我也知道，在这个如此专横的小议会中也存在着一种廉明正直的气氛。在向你阐述否决权的后果的过程中，我讲得比较少的是他们成为当权者以后应当做些什么，而讲得比较多的是，他们为了掌权，还在继续不断地做些什么。只要他们认识到他们要行事公正，才符合他们的利益，他们从今以后就会公正行事的。但如今不幸的是，谁敢谈法律和要求自由，谁就会遭殃！在迫害不幸的人们方面，他们认为什么手段都可以使用，什么手段都是合法的。在统治欲面前，公正和道德，甚至物质利益，都不值一提。原本公正的人一旦成了主人，就会不择手段地采用不公正的办法来保持他的地位。

暴君们常用的办法不是直接侵犯公众的利益，因为这样做，将导致人们起来保护自己的利益。因此，他们往往采取各个击破的办法打击那些保卫自己利益的人，并吓唬那些试图仿效他们的人。暴君们告诉大家说：公众的利益不是你们个人的利益；他们的话也果然使大家都相信了。奴隶制就是这样建立起来的，因为，如果每一个人都戴上了枷锁，还有什么大家的自由可言呢？谁敢说话，谁就会立刻被打翻在地；在这种情况下，谁又会去步他的后尘呢？如果每一个人都三缄其口，谁又替大家说话呢？这样下去，政府就可以放手惩治那些一心为公众鸣不平的人，而特意对其余的人表现得很公正，最后的结局是：它对所有的人都可以肆无忌惮地任意处置。由此可见，它口中的公正，只不过是一种为了不无偿地失去它自己的利益而采取的手段而已。

因此，从某个意义上来说，小议会是公正的，而且，由于他们的利益攸关，他们也应当公正行事；但从另一个意义上说，由于他们处处以主权者自居，从而做了许多不公正的事，因此可以说他们是不公正的。你将发现，有千百个事例说明：一旦遭到官员们的憎恨，单靠法律的保护是远远不够的。当他们运用手中的否决权，从而变成唯一绝对的主人之后，他们就可以毫无约束地想做什么事，就做什么事，就可以毫无阻碍地为所欲为；这样下去，其后果将如何呢？在一个小小的国家里，想躲在人群堆里，是躲不过去的；谁不怕某个天天见面的同胞有朝一日当了大官？在大国里，老百姓离君主和首领是那样

远，是不会被君主和首领们瞧见的。老百姓正因为渺小，反倒得救了，只要交纳钱粮，就可平安无事了。可是你们却无处不感到身戴枷锁。你们主人的亲朋好友和走狗甚至比你们的主人还更仗势欺人。你们既不敢维护你们的权利，也不敢要求得到什么好处，而且还生怕得罪了什么人。暴政无处不在，你们即使躲在一个叽里旮旯儿的角落里，也是躲不了的。你们要么当它的仆从，否则就必然会成为它的牺牲品。你们既受到政治奴役，同时又受到经济奴役，甚至连自由自在地呼吸空气也成问题。先生，小议会一旦按照他们的方式运用手中的否决权，你们的处境就必然如此。我相信他们也许不会这样滥用否决权；但是，如果他们真的想滥用的话，他们是一定会能滥用的。现在，可以肯定无疑的是，他们即使做了不公正的事，也是不会受到惩罚的，及至你们感到灾难临头时，那已经是到了不可挽救的地步了。

先生，我已经向你陈述了你们的宪法在我现在看来是什么样子。从我的陈述中得出的结论是：这部宪法从总体上看是好的，是很完善的；它既规定了人们的自由的界限，同时也使人们的自由具有它应有的可靠性。因为一方面政府对立法者想改动法律有否决权，另一方面人民对小议会想篡夺权力也有否决权。在这种情况下，只有法律是至高无上的，对所有的人都有权威；国家的头号人物对法律的服从，并不少于国家中的最卑微的人。谁也不能违犯法律。没有任何个人的利益可以改变法律；宪法永远是不可动摇的。

反之，如果法律的执行者变成了法律唯一的仲裁人，执行或不执行法律全由他一个人说了算；如果作为法律和自由唯一的保证的提《意见书》的权利成为徒有虚名的权利，在任何情况下都不能产生任何效果，那么，我认为，你们所受的奴役，在世上就再也没有谁是像你们这样严重的了；你们的自由就会成为一种一文不值的骗人的诱饵；让正直的人们享受这种自由，等于是在糟踏人。既然小议会的意志是唯一的法律，再召集立法者来开会，还有什么意义呢？官员们早就是你们的法官了，而且从这次选举中获得的权力，实际上是他们早已行使的权力，为什么还要多此一举以隆重的仪式选举官员呢？你们乖乖地俯首称臣吧，而他们也别再玩这一套儿童游戏了：他们的那一套做法，已经成了一种无聊之举，只不过是再愚弄你们一次而已。

你们行将面临的这一最坏的境况，也有这样一个好处：让大家都知道只有改变现状，才能改善你们的处境。如果有眼光有见识的人认识到并决心采用这个办法的话，这个办法的效果一定是很巨大的。既然已经知道你们的处境已经坏到不能再坏的地步，你们就应当起来果断行动！不过，请记住：如果你们产生分歧，如果你们当中有些人决心采取行动，而另一些人却袖手旁观，你们就永远不会走出深渊。

先生，我的信写到这里就该结束了。在向你们阐述了你们当前的景况以后，我就不再向你们指出应当从哪条道路才能走出困境了。如果真有那么一条道路的话，那条道路就在你们眼前，而且你和你的同胞们比我看得更清楚。只要你们知道你们现在身在何处，知道此后应当走向何方，你们自会向那个地方走去的。

《乡间来信》的作者说："如果人们发现政府有使用暴力的倾向，那就不要等到它的暴虐手段得到加强之后才去纠正它。"[注393]他还假定了一种他认为是虚幻的情况；他说："幸而我们有一种可怕的但是是合法的方法；在极端的情况下，我们可以像外科医生用他手中的刀切除坏疽那样使用这个办法。"[注394]他这个话，正是我想说的话；不论你们现在是不是处于他认为是虚幻的境况，他的话都适用。既然他已经指出了这个方法，我的主意就不再需要了，因为他已经代我提出了。在反对不公正之事方面，一切手段（只要它们是和平的）都可以使用，尤其是法律许可的手段，更可以使用。

当法律在某些情况下遭到破坏时，你们有提《意见书》的权利去加以纠正；而在这种权利本身遭到反对时，那就要运用《调停法》提供的保证来保护它。我并未把这一保证列为可以使《意见书》发生作用的方法之一；调停者们也没有把它看作是有效的方法。他们已明确表明他们不愿意使国家的独立受到丝毫影响，由此可见，他们已把钥匙交给政府手中了。[注395]在某些情况下，如果《意见书》被否决，就需要召开全体人民大会来解决；如果提《意见书》的权利本身遭到拒绝，那就要运用《调停法》提供的保证来解决了。一部机器必须具有一切应有的部件才能运转，如果机器停止不转动了，就应当叫工人来修理，使之再次开动起来。

这个办法将产生怎样的后果，我看得十分清楚。每一想及，我的爱国之心不禁为之战栗。因此，我再说一次，我什么话也不说，我敢说吗？你去和你的同胞们商量，在权衡利弊之后，再按大家的意见去做吧。对于冲动的青年人，对于傲慢的富人和贪图钱财的穷人，你们要多加小心，这些人是提不出什么好意见的。你们要去征求那些心地忠厚而不受利诱、没有野心的人的意见，去请教那些一生清白而可敬的老人，去听取那些对公共事务经验丰富的人的指导，去同那些没有奢望并一辈子甘当公民的人磋商，最后，去同那些一言一行都处处为祖国的福祉和法纪的维系考虑并以他们的美德赢得公众的尊敬和同胞的信任的人共商大计，决定今后应当采取的行动方针。

最重要的是：你们要团结一致，如果分裂的话，你们将无可挽回地遭到彻底的失败。在面临如此一个生死存亡的紧急关头，怎么能起可耻的意气之争呢？花那么大的代价去闹无聊的情绪，值得吗？难道还要让你们的孩子们将来在枷锁的重压下哭泣着说："这就是我们的先辈们意见不合给我们造成的结果"吗？总之，当前的问题，不是空谈，而是协同行动。如何选择对策，这不是什么大问题；即使所选的对策不好，你们也要大家共同执行；只要你们共同执行，它就会变成好对策。只要你们齐心协力去做，你们就会把一切该做的事情做得非常圆满。先生，以上就是我的忠告；我以提忠告开始写这几封信，也以提忠告结束这几封信。按照你们的嘱托，提了这些忠告之后，我便尽到了我对祖国最后的义务。现在，我要向居住在日内瓦的人道别了；从今以后，他们想伤害我，也伤害不了了，而我想为他们效劳，也无法效劳了。[注396]

简明年谱

尽管我的社会地位和家庭出身都不显赫，但我有另外一种只有我这个人才愿意花那么大的代价买到的名声：我以多灾多难出了名。

卢梭：《忏悔录》草稿[注397]

1712年

6月28日，让-雅克·卢梭诞生在日内瓦一个钟表匠家庭。

1728年

3月14日，卢梭到日内瓦郊外散步，因贪看乡村风光，回城时发现城门已经关闭，遂在郊外露宿一夜，次日凌晨决定从此离开日内瓦，开始过流浪生活。

4月21日，流落异乡的少年卢梭在都灵改宗天主教。他在《忏悔录》中说："我是为了混饭吃才入天主教的。"[注398]

1749年

10月，参加第戎科学院以《论科学与艺术的复兴是否有助于使风俗日趋纯朴》 为题的有奖征文竞赛；论文获奖，收到一枚价值三百利弗尔的金质奖章。

1750年

1750年年末，获奖论文一发表，立即"轰动九霄，"[注399]原本默默无闻的卢梭一夜之间便登上法国文坛，名扬全欧。

1754年

6月，卢梭回到阔别二十六年的日内瓦；8月重新皈依新教，并恢复日内瓦公民身份。

1755年

参加第戎科学院第二次有奖征文竞赛；征文的题目是：《人与人之间不平等的起因是什么？这一现象是否为自然法所容许？》卢梭认为原题中后一个问题的提法不妥，将原题改为《论人与人之间不平等的起因和基础》。这篇论文没有获奖，“落选的原因，表面上是说他的文章写得太长，‘宣读起来超过了规定的三刻钟的时间’，但真正的原因是那些认为私有财产是神圣不可侵犯的院士们觉得他的文章具有很大的颠覆性，所以没有投他的票。”注400

1761年

1月，书信体小说《朱莉，或：新爱洛伊丝》出版，取得巨大成功。

1762年

4月，《社会契约论》出版。

5月，《爱弥儿》出版。

6月3日，巴黎警察局奉命没收各书店门市及库存的《爱弥儿》。

6月7日，巴黎索尔邦神学院发表文告，谴责《爱弥儿》及其作者。

6月9日，巴黎高等法院下令逮捕《爱弥儿》的作者让-雅克·卢梭；卢梭得到友人的通风报信后，便连夜从蒙莫朗西逃离法国，从此开始他长达八年的流亡生活。

6月11日，《爱弥儿》在巴黎高等法院被当众撕成碎片焚毁；日内瓦小议会宣布《爱弥儿》和《社会契约论》为禁书。

6月14日，卢梭逃到伯尔尼治下的伊弗东，住在友人丹尼尔·罗甘家。

6月19日，日内瓦政府下令焚烧《社会契约论》和《爱弥儿》，并下令逮捕卢梭。

7月1日，伯尔尼政府下令将卢梭逐出伯尔尼领土。

7月10日，卢梭逃到普鲁士王国治下的莫蒂埃村。

8月28日，巴黎大主教博蒙发表训谕，谴责《爱弥儿》及其作者。

1763年

5月12日，卢梭致信日内瓦首席执政官法弗尔："我正式放弃我的市民权。"[注401]

9月，日内瓦总检察长特农香发表《乡间来信》谴责《爱弥儿》和《社会契约论》，并为小议会发布的逮捕卢梭的命令进行辩护。

1764年

12月，卢梭发表《山中来信》，对特农香的《乡间来信》进行驳斥。

12月18日，《山中来信》传到日内瓦，立即被当局下令没收和焚毁。

1765年

1月22日，《山中来信》在海牙被焚毁。

3月19日，《山中来信》在巴黎被焚毁。

9月6日，莫蒂埃的村民在当地的教士煽动下，趁一个星光不明的夜晚向卢梭的住所投掷石头，要砸死这个“反基督者”。

9月12日，卢梭从莫蒂埃逃到圣皮埃尔岛。他说：“我下定决心，要在这个岛上度过我的余生……真巴不得人们把我这个安身的地方建成一个永久的监狱，把我在这里关一辈子……可是人们让我在这个岛上居住的时间连两个月都不到。”注402

10月16日，伯尔尼政府将卢梭逐出圣皮埃尔岛。

1766年

1月4日，在英国哲学家休谟的陪同下到达伦敦。

1767年

6月，从英国潜回法国，化名勒鲁，隐居在特里。

1770年

6月，在孔迪亲王的疏通下，巴黎当局默许卢梭回到巴黎，但条件是：卢梭今后不得再乱写文章，如再乱发议论，将导致对他的旧案重提，执行1762年下达的逮捕令。

1778年

5月，应吉拉尔丹侯爵的邀请，到侯爵在埃默农维尔的山庄作客。

7月2日，早餐后不久突然不适，延至上午11时与世长辞。

7月4日，卢梭被安葬在埃默农维尔湖中的白杨岛上。

1794年

10月，根据法国国民公会的决议，重置新棺，将卢梭的遗骸从白杨岛移葬首都巴黎供奉不朽的人的殿堂——先贤祠邦德翁。

后　记

1989年9月，我到法国蒙莫朗西参加国际卢梭学术研讨会，会后，唐吉·拉米诺先生（Tanguy L'aminot）邀我到他在巴黎北郊的乡下旧居做客，住了十多天。拉米诺先生是法国国家科学研究中心（CNRS）卢梭研究组组长，家中藏书甚多，我从书架上取出一本《山中来信》，在他家做客期间大致翻阅了一下。1995年9月，我再次去蒙莫朗西参加第二次卢梭学术研讨会，与拉米诺先生老友重逢，又谈及这本书，他便将此书赠送给我，我将此书带回北京，放在小书橱里，搁置了十余年，直到此次翻译此书，才取出来，拂去尘封，细细阅读，边读边译。现在回忆二十年前与拉米诺先生在乡间谈论此书时的情景，是一件令人很高兴的事情。

拉米诺先生送我的这本《山中来信》，字体甚小。近年来我的目力锐减，阅读起来，十分吃力，承商务印书馆译作室王曦女士热心帮助，将此书放大复印，使我的翻译工作得以顺利进行，在此全书译事告竣之际，谨志一言对王曦女士表示诚挚的谢意。

在第一部分第二和第三两封谈论宗教信仰和耶稣基督行奇迹的信中，卢梭引用了许多《圣经》的原文；对引录的《圣经》原文，本书均照录中文本《圣经》的译文。中译本《圣经》的译文，总的说来是很好的，但它是许多年前译的，遣词造句和我们今天的汉语有很大的不同，个别地方拗口难读，因此，凡引录《圣经》的句子，均注明出处，以备读者查改，查到出处，上下文联起来读，意思就明白了。

《山中来信》的篇幅虽不长，但涉及的面很广，举凡政治学、法学、宗教学和史学等，都涉及了。在翻过程中，我参与了巴黎伽里玛出版社"七星丛书"《卢梭全集》第三卷中的《山中来信》， 改正了米涅奥本中个别排字上的错误，并选用了该书编者所作的一些注释，以有助于理解《山中来信》中提到的人物、事件和文献。

《山中来信》是一部论战类文章，这类文章中的“论”，重在析理，析理要透彻；“战”，重在笔锋，笔锋要犀利。这两者，在原书中都铺叙得很周密和明快，但译文的表达，限于水平，实难尽善，不足和不妥之处，敬希读者指正。

李平沤

2011年5月于北京惠新里

注1　见本书第261页。

注2　《致一位外省友人书》是简称，其全题是《就索尔邦神学院当前争论的问题致一位外省友人书》（1656—1657）。

注3　帕斯卡尔（1623—1662），法国哲学家和物理学家。

注4　帕斯卡尔：《覃思集》，李平沤译，百花文艺出版社2002年版，第326页。

注5　卢梭身体虚弱，历来多病，他在《忏悔录》中曾多次谈到他的病情，此次在《山中来信》的序言中也提到这一点，他说："我的身体状况不允许我接连不断地成天工作。"

注6　在日内瓦之后，巴黎、海牙等地当局也下令焚烧此书。

注7　卢梭：《忏悔录》，李平沤译，商务印书馆2010年版,下册，第794—795页。

注8　见本书第165页。

注9　见本书第177页。

注10　见本书第293和295页。

注11　见本书第3页。

注12　见本书第185页。

注13　达朗贝尔的这篇《日内瓦》长约一万字，对日内瓦的政治、宗教和社会生活描述极详，卢梭对它也十分欣赏，他说："关于你们的政治体制，在达朗贝尔先生的那篇《日内瓦》中已经谈得很详细了，如果我为你们另外再写一篇文章的话，那是多余的。"关于这个词条，请参见本书第198页译者注。

注14　雷蒙·特鲁松：《卢梭传》，李平沤、何三雅译，商务印书馆1998年版，第3—4页。

注15　见本书第197页。

注16　阿基米德，古希腊数学家和科学家，公元前287年生于叙拉古。据说，有一次他洗浴完毕，跨出浴盆时，突然发现液体的浮力原理注16a，于是，欣喜若狂，连衣服都来不及穿，便赤身裸体跑出家门，在街上一边狂奔，一边大声叫喊："我发现了，我明白了！"——译者

注16a 浮力原理，即后来人们所说的"阿基米德原理"：浸在液体里的物体被液体浮力向上撑托的浮力的大小，等于物体排开的液体的重量。——译者

注17　"我的笔调之美"这句话，并不是卢梭自夸之语，而是针对特农香而发的。特农香在其《乡间来信》中说：正是由于"这两本书注17a 的笔调很美，所以更容易迷惑人。"卢梭不赞成特农香的这个看法；他认为，他的书之所以有影响力，不是由于笔调很美，而是由于他的书中讲述的是真理。——译者

注17a　"这两本书"，指卢梭的《爱弥儿》和《社会契约论》。——译者

注18　这个提要及以后几封信的提要，均为原编者所加。——译者

注19　卢梭在这里所说的："我自信我应当受到祖国的感谢，"指他1755年在《论人与人之间不平等的起因和基础》中写了一篇长达数千言的"献词"歌颂日内瓦共和国，1757年在《致达朗贝尔的信》中对日内瓦政府的官员及宗教界人士说了许多为他们辩护的话。卢梭认为他如此热爱祖国，如今竟遭到日内瓦政教两方面的迫害，因此感到"令人寒心"。——译者

注20　我的亲友曾正式去信要求告知逮捕令的内容。他们的回答如下：

1762年6月25日

在小议会的例行会议上讨论了这封来信，认为没有必要把该逮捕令的内容告知提出这一要求的人。

吕南

巴黎高等法院的命令，一经签署，便立即印发，告知公众。没有料到：一个自由国家竟公然把这种伤害公民荣誉和自由的命令秘而不宣！——作者

注21　指《爱弥儿》和《社会契约论》。——译者

注22　这几段话，摘自公民与有产者们递交的《第二次意见书》（1763年8月8日）；最后一句摘自《第一次意见书》（1763年6月25日）。——译者

注23　也有没有错误的，例如几何课本和它们的作者就不出错误。不过，即使它们的命题本身没有错，但谁能保证它们推理的步骤和方式方法没有错呢？欧几里得证明了他提出的命题，达到了他的目的，然而他是采取什么途径达到的呢？他在论证的过程中不也是出了许多错误吗？任何一门学科要想一点错误都不出，是不可能的，而从事科学研究的人出错，那是常有的事。——作者

注24　几年前，当那本有名的著作注24a 刚刚出版的时候，我就准备批驳我在这本著作中发现的一些很危险的论点。然而，我动笔不久，便得知它的作者正受到人们的围攻，于是，我立刻把我已经写好的文章扔到火里烧掉了；因为我认为，不论从哪个角度说，我都不该卑劣到同那伙人一起去攻击一个遭受迫害的人的荣誉。在事情完全平息之后，我才找机会在我的其他著作中发表我对该书的一些危险论点的看法。不过，我只是就事论事，而没有提该书的书名和作者的名字。我认为，我既然一贯敬重他这个人，就应当体恤他艰难的处境。

我相信，不只是我才有这种想法：一切正直的人都是有这种想法的。任何一件事情，只要一提交刑事法庭，除了被传唤去作证以外，正直的人们都会对该事情三缄其口，什么话都不说的。——作者

注24a　指1758年爱尔维修发表的《精神论》。——译者

注25　这篇《信仰自白》见《爱弥儿》第4卷，李平沤译，商务印书馆2007年版，第377页。——译者

注26　这篇"临终遗言"见《新爱洛伊丝》，第6卷，书信11，李平沤、何三雅译，译林出版社2002年版，第717页。——译者

注27　卢梭在1762年11月《致博蒙大主教的信》中有一段话也阐发了他在这里表述的见解。他说："我认为研究和比较各种不同的宗教的方法有两个：一个是看它们的教义哪些是真的和哪些是假的，看它们的教义是建立在自然的事物之上还是建立在超自然的事物之上，看它们对至高的存在的概念和要求我们对至高的存在的敬拜仪式是否合乎我们的理性；另一个方法是根据它们在这个世界上产生的物质效果和精神效果，看它们对社会和人类是有益还是有害。"（卢梭：《致博蒙大主教的信》，巴黎，"七星从书"，《卢梭全集》，第4卷，第969页）——译者

注28　卢梭在《致博蒙大主教的信》中再次对这篇《信仰自白》的正确性说了这样一段话："在宗教问题上，［《信仰自白》的］第一部分的文字是至关重要的，因此我行文甚为直率，甚至有些武断，但我对其中表述的论点是深信不疑、毫不动摇的。我的良心和我的理智促使我非把它写出来不可；我相信，而且敢肯定，这部分文字是很有说服力的。"（卢梭：《致博蒙大主教的信》，巴黎，"七星从书"，《卢梭全集》，第4卷，第997页）——译者

注29　对于这一指摘，卢梭在《致博蒙大主教的信》中反驳说："主教大人，我是基督徒，是《福音书》中所说的虔诚的基督徒；我是基督徒，但我不是教士们的门徒，而是耶稣基督的门徒。"——译者

注30　1763年2月26日卢梭在《致博夏多的信》中说："我现在不，将来也不为《信仰自白》做什么辩护，因为，我认为，正如你所说的，没有这个必要。"（卢梭：《通信全集》，第15卷，第239页）——译者

注31　卢梭对他的著作之有益世人，是非常自信的，1762年12月28日他在《致马尔泽尔布先生的信》中说："当一个人体力衰弱到不能劳动的时候还能从他隐居之地向世人讲述真理，这是好样的。我提醒世人不要上那些坑害他们的人的言论的当，是为世人做了一件好事。"（卢梭：《一个孤独的散步者的梦》，李平沤译，商务印书馆2008年版，第202页）——译者

注32　这个称号指"基督徒"。——译者

注33　"主"，指耶稣。——译者

注34　对于这段叙述，请参见《信仰自白》中这样一段有助于理解此处这句话的意思的评论："《圣经》是那样的庄严，真使我感到惊奇；《福音书》是那样的神圣，简直是说服了我的心。你看哲学家的书尽管是那样的洋洋大观，但同这本书比较起来，就太渺小了。像这样一本既庄严又朴实的书，是人写得出来的吗？"（卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆2007年版，下卷，第446页）——译者

注35　如果必须经过详细的讨论或教士们的权威解释才能懂得的话，那些头脑简单的信徒怎么能真地懂得呢？谁敢那么大胆竟公然使宗教信仰要依靠他夸夸其谈的讲解，才能树立起来呢？——作者

注36　关于基督教第一个殉道士司提反的故事，见《圣经·新约全书·使徒行传》，第8章，第1节。——译者

注37　几年之后在安提阿才第一次给耶稣的门徒这个称号。注37a ——作者

注37a　关于耶稣的门徒第一次被称为"基督徒"的故事，《使徒行传》是这样记载的："门徒称为'基督徒'，是从安提阿起首。"（《圣经

·新约全书·使徒行传》，第11章，第26节）——译者

注38　“那位牧师”，指《爱弥儿》中的那位“萨瓦省的牧师”；参见卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆2007年版，下卷，第377页的《一个萨瓦省的牧师的信仰自白》。——译者

注39　圣保罗（公元5—67），犹太人，早年与耶稣的门徒为敌，对他们大加迫害。据《圣经·新约全书·使徒行传》第8章第1节说：“扫罗注39a 却残害教会，进各人的家，拉着男女下在监里。”后来，在一次去大马士革的途中突得灵感，受耶稣的感召，逐痛改前非，一心传播《福音书》的教义，被称为“好人的使徒”，在小亚细亚、马其顿和希腊等地传道，并最后在罗马以身殉道。——译者

注39a　扫罗，圣保罗的犹太名字。——译者

注40　圣雅各，指耶稣基督的十二使徒之一的雅各。——译者

注41　指特农香等日内瓦政教两界那些攻击卢梭的“先生们”。——译者

注42　见《社会契约论》，第4卷，第8章，8开本，第310—311页。——作者

注43　《使徒行传》，第10章，第35节。——作者

注44　卢梭在这里所说的这番话，实际上是他在《社会契约论》第4卷第8章《论公民的宗教信仰》的论点的补充。——译者

注45　特别是在《社会契约论》第4卷第8章，卢梭讲得尤为详细。——译者

注46　指《社会契约论》第4卷第8章。——译者

注47　这一点，卢梭在《社会契约论》第4卷第8章《论公民的宗教信仰》中讲得很清楚，他说：“对国家来说，重要的是，必须每个公

民都信奉一种宗教，才能使他热爱他的天职。不过，这种宗教的信条只是在它们涉及道德和涉及信奉该宗教的人必须尽他对他人的义务时，才与国家和国家的成员有关。”——译者

注48　三位一体说是基督教的教义之一；按这个教义的说法是：主宰宇宙的神只有一个，称为“上帝”。但上帝有三个称谓：在天上称为圣父（耶和华），降临人间称为圣子（耶稣），圣父和圣子共有的神性称为圣灵。这三个称谓指的是同一个主体的同一个神，故称“三位一体”。——译者

注49　原罪说，按基督教的说法是指亚当和夏娃在伊甸园偷吃禁果而犯的罪，据说，他们犯的罪，祸及他们的子孙，是后来人类一切罪恶的根源。——译者

注50　见《乡间来信》，第30页。——作者

注51　看见人们把一些好的句子收集起来编排成书，这的确是一件很好玩的事情。不过，他们收集的也只是一些文字，而纸上的嘉言隽语是没有什么价值的，是不能铭刻在人的心里的；图画和现实之间是有很大的距离的。例如爱国主义和人道主义在效果上是两种互不相容的情操，尤其就一个国家的人民而言更是如此。立法者如果想把这两者都得到的话，其结果必然是既得不到前者，也得不到后者。这两者互相协调的情形，过去没有过，今后也不可能出现，因为这是违反人的天性的。人们不可能用同一种激情去同时达到两个目的。——作者

注52　例如《约翰福音》第10章第9节说：“我（耶稣——引者）就是门，凡从我进来的，必然得救。”又如《使徒行传》第4章第12节：“除他（耶稣——引者）以外，别无拯救，因为在天下人间没有赐下别的名我们可以靠着得救。”——译者

注53　指孟德斯鸠。——译者

注54　需要指出的是，《论法的精神》的首版是在日内瓦印刷的，那些大学者们并未在书中发现任何一点可指摘之处，而且担任该书审校工作的，是一位牧师。——作者

注55　拉·布吕耶尔（1645—1696），法国文学家，早年在大孔代（即路易第二）家中当塾师时，发现常来亲王府的客人中，“美的丑的，忠的奸的，贤愚混杂，良莠不齐，遂择其优者，为之速写，分16章，编纂成书，题名《众生相，或本世纪的风气》……从1688年到1694年短短的6年间，连续8版。”（见《法国散文精选》，李平沤选编，北岳文艺出版社1999年版，第51—52页）——译者

注56　拉·罗什福科（1613—1680），法国文学家，著有《警句集》一书，“反映了绝对君主专制统治下的社会日趋腐败和人们思想普遍悲观的现象。”（同上书，第22—23页）——译者

注57　参见《马太福音》，第13章，第12节；《路加福音》，第19章，第26节。——作者

（原书此处的十二个注，作者只标注了《圣经》中的篇名和章次与节次，没有引录原文，现照录原文，以供参考。《马太福音》第13章第12节:“凡有的，还要加给他，叫他有余；凡没有的，连他所有的也要夺去。”《路加福音》第19章第26节：“凡有的，还要加给他；没有的，连他所有的也要夺过来。”——译者）

注58　参见《马太福音》，第12章，第48节；《马可福音》，第3章，第33节。——作者

（《马太福音》第12章第48节：“他（指耶稣——引者）却回答那人说，谁是我的母亲？谁是我的弟兄？”《马可福音》第3章第33节：“耶稣回答说，谁是我的母亲？谁是我的弟兄？”——译者）

注59　参见《马可福音》，第11章，第2节；《路加福音》，第19章，第30节。——作者

（《马可福音》第11章第2节："耶稣对两个门徒说，你们往对面村子里去，一进去的时候，必看见一匹驴驹拴在那里，是从来没有人骑过的，可以解开牵来。"《路加福音》第19章第30节："你们往对面村子里去，进去的时候，必看见一匹驴驹拴在那里，是从来没有人骑过的，可以解开牵来。"——译者）

注60　参见《马可福音》，第4章，第12节；《约翰福音》，第12章，第40节。——作者

（《马可福音》第4章第12节："叫他们——（指一般的普通人——引者）看是看见了，却不晓得，听是听见了，却不明白，恐怕他们回转过来，就得赦免。"《约翰福音》第12章第40节："主叫他们瞎了眼，硬了心，免得他们眼睛看见，心里明白，回转过来，我就医治他们。"——译者）

注61　参见《路加福音》，第16章，第26节。——作者

（《路加福音》第16章第26节："在你我之间有深渊限定，以致人要从这边过到你们那边是不能的；要从那边过到我们这边，也是不能的。"——译者）

注62　参见《马太福音》，第10章，第34节；《路加福音》,第12章,第51、52节。——作者

（《马太福音》第10章第34节："你们不要想我来是叫地上太平；我来，并不是叫地上太平，乃是叫地上动刀兵。"《路加福音》第12章第51、52节："你们以为我来，是叫地上太平么？我告诉你们：不是，乃是叫人纷争，从今以后一家五个人将要纷争，三个人和两个人相争，两个人和三个人相争。"——译者）

注63　参见《马太福音》，第10章，第35节；《路加福音》，第12章，第53节。——作者

（《马太福音》第10章第35节："因为我来是叫人与父亲生疏，女儿与母亲生疏，媳妇与婆婆生疏。"《路加福音》第12章第53节：

“父亲和儿子相争，儿子和父亲相争；母亲与女儿相争，女儿和母亲相争；婆婆和媳妇相争，媳妇和婆婆相争。”——译者）

注64　同上。——作者

注65　参见《马太福音》，第10章，第36节。——作者

（《马太福音》第10章第36节：“人的仇敌就是自己家里的人。”——译者）

注66　参见《马太福音》，第12章，第2节。——作者

（《马太福音》第12章第2节：“法利赛人看见，就对耶稣说：看哪，你的门徒做安息日不可做的事了。”——译者）

注67　参见《路加福音》，第14章，第23节。——作者

（《路加福音》第14章第23节：“主人对仆人说，你出去到路上和篱笆那里，勉强人进来，坐满我的屋子。”——译者）

注68　参见《马太福音》，第11章，第12节。——作者

（《马太福音》第11章第12节：“从施洗约翰的时候到如今，天国是努力进入的，努力的人就得着了。”——译者）

注69　指特农香。——译者

注70　在这个问题上，他在《乡间来信》第22页说：“我发现我的这些主张已经包含在他们的意见书中了；”在第29页，他还指出：“无可辩驳的是，任何人都不应因为其宗教信仰问题而受到迫害。”——作者

注71　着重号是原有的。——译者

注72　第30页。——作者

注73　指16世纪以马丁·路德（1483—1546）为代表的宗教改革家。——译者

注74　在这一点上，卢梭后来在他的《忏悔录》中有一段把天主教徒与新教徒加以比较的话，可以作为此处这个论点的注释。他说："在学识方面，新教徒大都比天主教徒高明。这是必然的，因为前者的教义要求教徒们动脑筋思考，而后者的教义要求教徒们全盘服从。天主教徒总是按照上一级教士的决定行事，而新教徒则可以自己决定自己的行动方针。"（卢梭：《忏悔录》，李平沤译，商务印书馆2010年版，上册，第84页）——译者

注75　据记载：日内瓦于1536年开始奉行新教后，于次年（1537）便编印了一本《教理问答课本》。——译者

注76　1735年公布的《日内瓦共和国法令汇编》中的《有产者誓言》第1条是这样说的："首先，我们承诺并发誓要按照神圣的《福音书》的教义行事。"——译者

注77　见《宗教法》第3编第75条。——作者

注78　在基督教的各个教派中，我觉得路德派是最言行不一的。它好像是出于好玩，把其他各个教派互相攻击的意见都集中起来往它自己身上扣。它像罗马的天主教那样不宽容，但它缺少罗马天主教的那种大辩才；它排除异己，但又不知道为什么要排除异己。——作者

注79　我觉得，没有必要特别说明我这句话没有把我那位牧师注79a 以及那些在这一点上同他的想法一致的人包括在内的。可是，写完这个脚注以后，我改变了看法：我要把他们也包括在内。不过，按照我的承诺，依然把这个脚注保留在这里，以便使那些也许会受教士的假话引诱便称赞教士的人引为教训。——作者

注79a　指莫蒂埃的牧师蒙穆兰。——译者

注80　卢梭在他的《论人与人之间不平等的起因和基础》的献词中，曾把日内瓦的牧师看作是"神圣的教义的传播者，"称赞他们"用生

动畅晓的语言把《福音书》中的箴言传入人心，并且总是以身作则，实践那些箴言。”（卢梭：《论人与人之间不平等的起因和基础》，李平沤译，商务印书馆2007年版，第28—29页。）——译者

注81　在俗教徒，指未担任神职的教徒。——译者

注82　指达朗贝尔。——译者

注83　指1757年达朗贝尔写的《日内瓦》（载《百科全书》第7卷）在日内瓦引起的骚动。奉行加尔文教义的日内瓦是禁止演戏的，而达朗贝尔在《日内瓦》这个词条中竟公开主张在日内瓦城中修一座剧院上演伏尔泰等人写的戏剧，因此，引起了日内瓦政教两界人士的严重不安。——译者

注84　对于这个问题，有一位新闻记者说：在信仰方面，一经决定，便应立即发表一份明确的声明。——作者

注85　要想在某些事情上更清楚地加以解释，而又不显得言行不一，看来，还真有点儿不好办。——作者

注86　指法国16世纪小说家拉伯雷的《巨人传》第11和12章中伯士居尔和于穆弗士纳两人向巨人庞大格吕埃提出的辩护书。——译者

注87　指雅各·维尔纳（一位日内瓦的牧师）。——译者

注88　《教皇圣谕》，1713年罗马教皇为反对冉森派教士而颁发的一道“圣谕”。——译者

注89　我竭诚希望各位公正的读者把《爱弥儿》中紧跟在《一个萨瓦省的牧师的信仰自白》之后的那段文字重新阅读一遍并加以仔细分析；我在这里讲的这番话的意思，在那段文字中也讲过。——作者

注90　指卢梭本人。——译者

注91　《爱弥儿》，第3卷，第185—186页。——作者

注92　《爱弥儿》，第3卷，第196页。——作者

注93　见卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆2007年版，第453页。——译者

注94　见卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆2007年版，第195页。——作者

注95　卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆2007年版，第453—454页。——译者

注96　卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆2007年版，第451页。——译者

注97　朱莉，卢梭的《新爱洛伊丝》中的女主人翁。“朱莉的信仰自白”指朱莉临终时所讲的那一大段表明其宗教信仰的话。（参见卢梭：《新爱洛伊丝》，李平沤、何三雅译，译林出版社2002年版，第6卷书信11，第717页）——译者

注98　牧师的信仰自白，指《爱弥儿》下卷中的《一个萨瓦省的牧师的信仰自白》（参见卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆2007年版，第377—457页）。——译者

注99　《论公民的宗教信仰》，指《社会契约论》第4卷第8章《论公民的宗教信仰》。——译者

注100　《致巴黎大主教先生的信》，指1762年11月18日在莫蒂埃写的《致巴黎大主教克里斯托夫·德·博蒙的信》。——译者

注101　“说教者”是一个贬义词，日内瓦的小议会在写给枢机主教弗雷里的信中曾使用这个词。如果不是小议会的例子使我知道可以大胆使用这个词的话，我是绝不会使用这个词的。——作者

注102　“预期理由”，逻辑学中的一个术语，指在论证过程中，以其本身尚待验证的判断作为论据的逻辑错误。——译者

注103　法赫尔明确无误地在日内瓦的一次主教会议上宣称他是上帝的使者。这就惹得会中的一个成员引用喀伊夫的原话指斥他"亵渎上帝，还需要其他的证据吗？他该死。"谈到奇迹问题，就需要举出另外一个奇迹来证明前一个奇迹确实是奇迹。然而耶稣没有这样做，法赫尔也没有这样做。弗洛芒公然向禁止他传道的官员们宣称"最好是服从神而不服从人，"并且不顾禁令继续传道。这种行为，只有得到上帝的一道特别命令，才敢进行。——作者

注104　无论何人，只要对加尔文稍微提一点点反对的或不同的意见，就会被看作是撒旦的走卒，犯了该处以火刑的罪。这样一来，世上哪一个人敢说自己比加尔文更英明，更像神那样随心所欲地永不出错？敢于同加尔文持不同意见，因而被处以火刑的，不只是塞尔维一个人。——作者

注105　我不知道人们为什么要把我们的各类书中所讲的美德都归功于哲学的进步。《福音书》中讲述的美德，在被哲学家们宣扬以前，原本是基督徒在宣扬，只不过基督徒只宣扬而不实践。请问：哲学家们除自己对自己大肆吹捧一通之外，还做了些什么？他们自我吹嘘而没有人捧场，这有什么用呢？

柏拉图的话往往是很深奥的，但他有时候不也出错吗？不也是错得无以复加吗？至于西塞罗，谁能相信这位雄辩家没有柏拉图就写不出他的《论责任》？在道德方面，只有《福音书》中的教导始终是可靠的、真实的和独一无二的，而且始终是那么言简意赅、朴实无华的。——作者

注106　指《爱弥儿》。——译者

注107　需要指出的是，作为天主教徒，那位教士还提出了许多反对意见，而他的那些反对意见，在新教教徒看来都是不能成立的。因此，不论用什么方法论证，都不能证明他的怀疑态度就是我的态度，尤其是我在那篇文章的末尾明确说明之后，就更不能说我有那种怀疑态度了。人们在我的文章中可以很清楚地看出，文中所指出的那几个反对意见都是站不住脚的。——作者

注108　《路加福音》，第11章，第46、47、49节。——作者

注109　《马太福音》，第4章，第17节。——作者

注110　《约翰福音》，第2章，第11节。我不相信有谁会把魔鬼的试探与四十天不进饮食看作是他向公众展示他的使命的奇迹。——作者

注111　《圣经·旧约全书》中所说的救世主。——译者

注112　《马可福音》，第8章，第12节；《马太福音》，第16章，第4节。为了简化，我把这两处文字合并在一起，但我保持了它们之间的主要的区别。——作者

注113　参见以下章节：《马太福音》，第12章，第39、41节；《马可福音》，第8章，第12节；《路加福音》，第11章，第29节；《约翰福音》，第2章，第18、19节；第4章第48节，第5章第34、35、39节。——作者

注114　《马太福音》，第12章，第41节；《路加福音》，第11章，第30、32节。——作者

注115　《马太福音》，第12章，第40节。——作者

注116　《约翰福音》，第4章，第48节。——作者

注117　吗哪，《圣经·旧约·出埃及记》中所说的上帝赐给以色列人的一种食物。——译者

注118　《约翰福音》，第6章，第30、31及其后几节。——作者

注119　《约翰福音》，第6章，第32—58节。——译者

注120　《约翰福音》，第6章，第67节。——译者

注121　指先知以赛亚。——译者

注122　参见《马太福音》，第12章，第17—20节。——译者

注123　参见《约翰福音》，第12章，第48节。——译者

注124　关于这件事情，《圣经》中是这样记载的："门徒们说我们这里只有五个饼两条鱼，耶稣说拿过来给我。于是吩咐众人坐在草地上，就拿着这五个饼两条鱼望天祝福；擘开饼，递给门徒，门徒又递给众人，他们都吃，并且吃饱了。……吃的人，除了妇女孩子，约有五千。"（《马太福音》，第14章，第17—21节）——译者

注125　《马可福音》,第6章，第52节。有人说这是由于他们的头脑很愚笨，不过，谁敢夸口说在领会神的意图方面自己的头脑比耶稣所拣选的门徒们的头脑更聪明。——作者

注126　《马太福音》，第13章，第58节。——作者

注127　《马可福音》，第6章，第5节。——作者

注128　《约翰福音》，第10章，第25、32、38节。——作者

注129　《圣经》中用的是这个词，而我们的译者却将它改成"奇迹"。——作者

注130　当保罗对雅典人讲道的时候，人们本来是静静地听他讲的，然而，在他讲到一个死人复活时，有些人就开始发笑，另外一些人则对他说："够了，其余的内容我们下一次听吧。"注130a 我不知道当今的基督徒是怎么看法的。不过，如果他们是因为耶稣行奇迹而信耶稣的话，而我却恰恰是因为他不行奇迹而信他。我坚信我心中的信念比他们坚定。——作者

注130a　参见《使徒行传》，第17章，第32节。——译者

注131　有这个看法的人，不止我一个；有好几位其正统观念比日内瓦的教士还强的神学家也有这个看法。以下是其中一位神学家1764年2月28日就这个问题写给我的信：

“不论那帮当代的基督教的卫道士怎么说，我认为，他们在《圣经》中是找不到任何一句话来表明奇迹是用来向各个时代和各个地方的人作证据的。根本不是这样的；我认为，即使对那些亲眼目睹奇迹的人，耶稣也不是为了向他们展示证据才施展奇迹的。当犹太人要求圣保罗施展奇迹时，圣保罗便向他们讲耶稣被钉死在十字架上的故事。我敢肯定，当时如果是格老秀斯和博伊尔学会注131a 的创建者以及维尔纳与维尔勒之流站在这位使徒的位置上的话，他们除了马上派人去找一帮江湖艺人按照他们的想法演一场戏来满足这个要求以外，便别无其他办法。这些人以为用他们那一套杂乱无章的论据就可以出奇制胜；我希望总有一天人们会怀疑他们是不是被一帮不信教的人收录到他们的队伍里了，如果是这样的话，那也好，用不着先成为哈杜安注131b 就可加入他们的团伙了。”

人们不要以为写这封信的人是我的同党，他根本不是；恰恰相反，他是我的对头之一。他一再发现其他的神学家根本就不知道自己说了些什么，他担心实际的情况还更糟糕：那些相信奇迹的人的信仰，在明智的人看来是大可怀疑的，这是一位著名的宗教改革家的看法：“那些相信奇迹的人的信仰，并不十分坚定。”（贝茨：《约翰传》，第2卷，第5章，第23页）——作者

注131a　博伊尔学会，英国人罗伯特·博伊尔（1627—1691）为捍卫基督教的教义而创办的学会。——译者

注131b　哈杜安（1646—1729），指法国18世纪以善发怪论著称的耶稣会教士让·哈杜安。——译者

注132　见《圣经·旧约全书·诗篇》，第78篇，第19节：“他们妄论上帝，说上帝在旷野岂能摆设筵席么。”——译者

注133　请注意，在我的假设中，我所说的复活，是真正的复活，而不是一次假死之后的复苏。——作者

注134　1743年我在威尼斯就见过一种相当新奇的魔术，比普雷勒斯特庙会上表演的魔术还奇特。谁想看这种魔术，就走进一个房间

里，单独一个人坐在房间里，从一个全是白纸的本子里随意撕下一张白纸，然后拿着这张白纸说（不是用口说，而是在心里默说）自己想知道什么事情。说完就把那张白纸叠起来装在一个封套里，在封套上盖上封印，放在一本书里，眼睛紧盯着书，念几段书中十分古怪的咒语，念完就把封套取出来，查看封印是否完好，然后打开封套，把那张纸取出来一看：纸上写的，就是他想知道的事情。

表演这个魔术的魔术师是法国驻威尼斯大使馆的一等秘书，他的名字叫让-雅克·卢梭。

我为人谦逊，能成为一个魔术师，我已经心满意足了。不过，如果我抱有成为“先知”的雄心，谁又能阻挡我，不让我成为一个先知呢？——作者

注135　要把这一试验做成功，有几件事情需要注意。我想，各位读者是不会要我现在就公布其中的要诀的。——作者

注136　鲁埃尔（1703—1770），法国18世纪的一位大化学家。——译者

注137　关于“如果巴力的先知们当中有一位鲁埃尔先生，他们的柴堆就会自动燃起来”的故事，请参见《圣经·列王记上》，第18章，第21—39节。——译者

注138　这里所说的两种化学反应现象，在18世纪已广为人们所知，例如将溶有绿矾与硫肝的两杯水混合在一起就可以构成墨水。——译者

注139　句中的先知指以利亚；关于以利亚取来天火的故事，见《圣经·列王记下》，第1章，第10、12节。——译者

注139a　关于约书亚叫太阳停止不前的故事，见《圣经·约书亚记》，第10章，第10—13节。——译者

注140　大个子达尔贝，法国13世纪的一位多明我会的修士，据说，他能制作像人那样活动的机器。——译者

注141　18世纪法国冉森派教徒中出现的一种宗教狂热现象，据说，人笃信神明能笃信到全身痉挛的程度。——译者

注142　“拉撒路已经被埋在土里了吗？”他是第一个被活埋的人吗？“他被埋了四天？”是谁计算的？不是耶稣，因为他当时不在现场。“拉撒路已经发臭了。”你是怎么知道的？是他的姐姐说的。全部证据就是这些。其他的女人一受惊吓，也会这样说的，即使这事不可能是真的。“耶稣大声呼叫他，他就出来了。”注142a 要当心，切莫瞎说，因为这在物理学上是不可能的，像这样的事情，尤其不可能。在其他不甚困难的情况下，耶稣确实做过一些奇事（参见下一个脚注），既然他做的都是奇事，为什么有这个差别呢？因为此事很可能是被夸大了。这还不是圣约翰夸大得最出格的事：我发现，他夸大得最厉害的是《约翰福音》最后一句话所说的那件事。注142b ——作者

注142a　见《约翰福音》，第11章，第43节。——译者

注142b　《约翰福音》最后一句话（第21章第25节）是这么说的：“耶稣所行的事还有许多，若是一一都写出来，我想所写的书就是世界也容不下了。”——译者

注143　指布吕伊埃的《论不确切的死亡迹象与匆忙埋葬的弊端》（1742—1745）。——译者

注144　人们有时候发现，书中描述的细节根本就算不上是超自然的技术。有人把一个盲人带到耶稣那里。耶稣没有马上进行医治；他把那个盲人带到村外。在那里，他给盲人的眼睛上涂抹唾沫，把双手放在盲人的身上，接着便问他是否看见什么东西了。那个盲人回答说他看见有人在行走，而那些人好像是树木似的。根据盲人的回答，耶稣认为第一次医治还不够，于是又开始第二次；那个盲人的眼睛终于治好了。注144a 另外一次，耶稣不是单用唾沫，而是用唾沫和泥治好一个瞎子的眼睛。注144b 我不禁要问，把这些事情说成是奇迹，有

什么用呢？难道大自然要与耶稣争功吗？为了让人家听他的话，难道他还需要玩弄什么花招吗？他还需要用唾沫和泥土作药吗？他还需要多费口舌吗？只要他愿意，他还是什么都能做到吗？谁敢说耶稣为了把他的事情做成功，也难免不使用江湖艺人的那套小把戏，借此吹嘘自己并取悦观众；谁敢这么说呢？可是你们的那些先生们就敢，他们说他也需要玩弄这样或那样的技巧。——作者

注144a　见《马可福音》，第8章，第22—26节。——译者

注144b　《约翰福音》，第9章，第6节。——译者

注145　那些神学家们巴不得我有一言半语把耶稣说成是一个骗子。他们使劲嚷嚷，毫无根据地指摘我，以便使人们认为我真的把耶稣说成是骗子。他们煞有介事地这样说，翻来覆去地这样说。啊！如果这些可爱的基督徒最后能从我口中套出几句亵渎耶稣的话，他们就大获全胜了；他们仁慈的心将感到多么满意和骄傲啊，他们将怀着多么喜悦的心情举着用他们心中的怒火点燃的火把点燃那个柴堆把我烧死啊。——作者

注146　在《福音书》中，有些词句如果全按字面的意思去理解而又不有损它的原意，那是不可能的，譬如关于被鬼附身的人那段叙述，就是一例。我们一看魔鬼做的事，就知道他是魔鬼，而真正被鬼附身的人，乃是坏人；我们的理智不可能把他看作是另外一种人。关于这一点，我们就谈到这里；让我们接着谈其他问题。

耶稣问一群魔鬼叫什么名字。注146a　什么！魔鬼也有名字吗？天使有名字吗？精灵有名字吗？是为了他们之间互相称呼，还是为了上帝便于呼唤他们而有名字的？是谁给他们起的名字？是用什么语言起的名字？这些名字是从什么嘴里叫出来的？是用什么耳朵听的？这个名字叫“群”，因为他们的数目是许多（这一点，耶稣表面上好像不知道），这些无论为善或为恶都是绝顶聪明的天神，这些敢与上帝作对的精灵，居然违抗上帝的旨意，全都钻进一个人的身体里，后来，在被逼迫得钻出那个可怜的人的身体时，只好央求耶稣允许他们进入一个猪群。他们的要求得到了允许，结果，那一群猪全都投入海里淹

死了。这就是这位人类的救世主的使命的最大证据；这就是向男女老少证明耶稣行奇事的证据，谁也不能怀疑；谁怀疑，谁就会被罚入地狱！公正的上帝啊，我的头脑发晕，不知道我现在身在何处。先生，这就是你们的宗教信仰的依据吗？我觉得，我的宗教信仰的依据比你们的依据更可靠。——作者

注146a　关于这一大段叙述的故事，请参见《马太福音》，第8章，第28—34节。——译者

注147　关于亚伦把杖变成蛇的故事，见《圣经·出埃及记》，第7章，第8—12节。——译者

注148　见《出埃及记》，第7章，第12节。——译者

注149　见《使徒行传》，第8章，第9—24节。——译者

注150　见《出埃及记》，第7章，第22节。——译者

注151　见《出埃及记》，第8章，第3节。——译者

注152　见《出埃及记》，第8章，第14节。——译者

注153　见《出埃及记》，第7章，第17节。——作者

注154　参见《申命记》，第13章，第1—5节。——译者

注155　《马太福音》，第24章，第24节;《马可福音》，第13章，第22节。——作者

注156　指《爱弥儿》的序言。——作者

注157　卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆2007年版，第2—3页中"原序"部分。——译者

注158　指1753年11月他在写给弗雷隆的信中所说的他今后不愿意与人发生争论。——译者

注159　《爱弥儿》，第2卷，第360页。——作者

注160　《爱弥儿》，第3卷，第204页。——作者

注161　卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆2007年版，下卷，第457页。——译者

注162　后来，我在《致博蒙先生的信》中说过，然而谁也没有对那封信发表过什么意见呀，可见，在那封信发表之前，人们对我的指摘是没有根据的。——作者

注163　《爱弥儿》，第3卷，第151页。——作者

注164　卢梭：《爱弥儿》，李平沤泽，商务印书馆2007年版，下卷，第431页。——译者

注165　《爱弥儿》，第3卷，第131页。——作者

注166　卢梭：《爱弥儿》，李平沤泽，商务印书馆2007年版，下卷，第425页。——译者

注167　如果那些先生们说此事已经在《圣经》中讲得很清楚了，而我应当相信书中讲的奇迹的确是奇迹，我将回答说，此事还有待商榷，而且他们的那一套说法是一个恶性循环，因为，既然他们用奇迹来证明神的启示，他们就不能反过来用神的启示去证明奇迹。——作者

注168　有一位日内瓦牧师在对我的指摘中大量引用了基督教的教义，硬说我让-雅克·卢梭亲口说过我不向上帝祈祷。他不但接连五六次这样说，而且还指名道姓地指摘我。我对教会是一贯尊重的，但我要问他：我在哪里说过这个话？一个人，在纸上乱写文章讲歪理，是可以的，他爱怎么讲就由他怎么讲；但我们不允许一个好基督徒在公众中造谣诬蔑他人。——作者

注169　耶稣说："你们祷告，要这样说。"注169a 如果在祷告的时候一定要口中念念有词的话，我就念那一段话；但我在这里没有见到一定要口中念念有词的命令呀。另外还有一种祷告的方式是可取的，那就是：向上帝表明自己完全听从他的安排："我来了，为要照你的旨意行。"注169b 在所有的祷告词中，主日祷告词无疑是最好的，表明祷告的人是完全听从上帝的旨意的："不要照我的意思，只要照你的意思。"注169c 我有什么话可说呢？这是主本人的祷告词，它的全部要义都在这句话里："照你的意思。"其他一切都是多余的，而且是与这句祷告词相矛盾的。当然，有这样看法的人也可能出错。不过，有人因为他有这个看法，便公开指摘他，说他想摧毁基督教的信仰，说他不是基督教；请问：提出这样指摘的人，难道他本人就是一个好基督徒吗？——作者

注169a　要这样说："我们在天上的父，愿人都尊你的名为圣，愿你的国降临，愿你的旨意行在，地上如同行在天上。"（《马太福音》，第6章，第9节）——译者

注169b　《希伯来书》，第10章，第7节。——译者

注169c　《马太福音》，第26章，第39节。——译者

注170　《爱弥儿》，第3卷，第185页。——作者

注171　指《乡间来信》的作者特农香。——译者

注172　见《乡间来信》，第11页。——作者

注173　这里只标注了卷次和页码，未说明版本。——译者

注174　卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆2007年版，下卷，第554页。——译者

注175　早期的宗教改革家的做法太过分了；他们定了好些死规矩，因而造成了许多伪君子。早期的冉森派也跟着仿效他们的做法。有一个名叫昂利·德·拉玛尔的日内瓦传教士在讲道台说：如果在婚礼

上表现得比耶稣基督殉教时更快乐的话，就是犯罪。有一个冉森派的教士甚至认为为婚礼举办宴席，是魔鬼的发明。有人反驳他说耶稣本人也曾参加婚宴，甚至施展奇迹以延长婚宴的喜庆气氛。那位教士当场语塞，只好嘟嘟囔囔地回答说："这不是他做得最好的事情。"——作者

注176　引自拉辛的悲剧《斐德尔》第4幕第2场。——译者

注177　卢梭少年时候为生活所迫，在都灵加入了天主教；关于这段故事，请参见他的《忏悔录》，第2卷。——译者

注178　指《爱弥儿》和《社会契约论》。——译者

注179　这"有点儿"三个字是如此的招人好笑，而且同他在信中其他地方的严肃笔调是如此的不同，以致在第二版被删去了。我不想花时间去追查搞这个小动作的手；不过，说过的话是赖不掉的。——作者

注180　着重号是原有的。——译者

注181　第31页。——作者

注182　第8页。——作者

注183　例如：未经允许，就不能出城到别处去住宿。请问哪一个有产者去申请过这一"允许"？——作者

注184　阿门，基督徒祈祷完毕时的结束语，意为：心愿如是。——译者

注185　摘自对让·莫雷里的判决书，日内瓦弗朗索瓦·贝兰书局版，第10页。——作者

注186　见持不同意见者们的《意见书》第6—7页（1763年6月18日）。——译者

注187　参见《圣经·阿摩司书》第8章第9节："耶和华说，到那日，我必使日头在午间落下，使地在白昼黑暗。"——译者

注188　第11页。——作者

注189　第23页。——作者

注190　指法国。——译者

注191　大约十五天；《爱弥儿》是1762年5月22日开始销售的。——译者

注192　其实，他们这样做，是在此书出版之前就安排好了的。——作者

注193　巴黎高等法院的逮捕令是6月9日下达的，日内瓦小议会的逮捕令是19日下达的。——作者

注194　第12页。——作者

注195　需要指出的是：如果说《新爱弥儿》该被禁止的话，《新爱洛伊丝》便该被烧掉，尤其是它的注释之大胆，比《牧师的信仰自白》更有过之。——作者

注196　例如达朗贝尔。达朗贝尔在1762年6月15日写给卢梭的信中说："你最近这本著作，注196a 阐明了许多新的真理，发表了许多有益世人的看法，尤其是书中的文笔之美，真可以使你配享盛名。"（见《卢梭通信集》，第7卷，第296页）——译者

注196a　指《爱弥儿》。——译者

注197　指1751年9月写的《答波兰国王斯特尼斯拉斯·勒辛斯基的驳难》。——译者

注198　指1758年8月卢梭为批驳达朗贝尔发表在《百科全书》第7卷中的词条《日内瓦》而写的《致达朗贝尔的信》。——译者

注199　此处的“议会”一词的原文conseils是复数而不是单数conseil。这个区别很重要。这一点，后文即将谈到。——译者

注200　第66页。——作者

注201　见第7封信。——译者

注202　这个字母，指表示名词复数的“s”，参见第123页译者注。——译者

注203　在16世纪，对灵魂得救与否是由神预定这一说法发生过许多争议；这类争议，今天也许连小学生也感到可笑，但在当时，按照人们的习惯却是国家大事，而且，对这一问题的裁决权是属于教士的，即使他们的裁决有违背公众利益的地方，也是由他们说了算。就我所知，自从有了法律以来，就没有发生过小议会在没有教士参与的情况下裁定教义问题的事例。我只知道有过一次这类裁定；这个裁定是由二百人议会做出的。在1669年的大争论中，争论的是特殊的神恩问题。在耶稣会与教规督导委员会之间多次冗长而无果的争论之后，那些博学的人们始终未达成一致意见，于是把问题提交给小议会，但小议会却拒不受理。二百人议会只好把问题收回来，由他们自己来审议。争论的焦点是：耶稣是单单为选民的灵魂得救而死，还是既为选民的灵魂得救也为被打入地狱的人的灵魂得救而死。经过多次会议和认真的讨论之后，尊敬的二百人议会宣称耶稣只是为了他的选民的灵魂得救而死。可以想象得到，这次裁定是以势压人做出的，如果博学的特农香注203a 比他的对手注203b 更有威望，裁定的结果便很可能是耶稣也是为了被打入地狱的人的灵魂得救而死的。这一切都是很可笑的，与对教义的信仰毫无关系，争来争去，实际上争的是对公众的教育内容要整齐划一的问题，而对于公众教育的监督，无可争辩地是属于政府的事情。这次大争论引起了人们如此密切的关注，以致全城的人都骚动起来了。不过，这没有关系，小议会有办法平息而又不对教义问题发表什么意见。对于这类与谁也没有关系、谁也不真正明白的问题，最好的办法是交给神学家去解决。——作者

注203a　指路易·特农香。——译者

注203b　指弗朗索瓦·图赫蒂尼。——译者

注204　指宗教学或神学。——译者

注205　《教会法》第97条。——作者

注206　此处的“议会”一词，原文是复数conseils,指两个议会，即大议会和小议会，前者是主权者，后者是行政机构。——译者

注207　如果像《乡间来信》的作者那样写成单数conseil，就意味着指的是小议会。参见第123页译者注。——译者

注208　他们在《意见书》第42页说：“对于这类事情的探讨和审理，最好是由传道士主持，而不由尊敬的小议会主持。”这段话说的是哪类事情呢？问题是：从表面上看来好像是有疑问，但实际情况是，我的那本书是否真的充满了许多阉割、动摇和摧毁基督教的基本教义的论点呢？《乡间来信》的作者就是以此借持不同意见者之口说在这类事情上传道士比议会更有理由担任法官。毫无疑问，传道士在神学问题上是最理所当然的法官，但在对罪行的定罪方面，就不是了。这一点，持不同意见者们既没有说也没有暗示这个意思。——作者

注209　第14页。——作者

注210　第30页。——作者

注211　第22页。——作者

注212　着重号是原有的。——译者

注213　沃弗纳格（1715—1747），法国18世纪一位英年早逝的青年文学家，逝世时年仅三十二岁；法国文学史家朗松认为，从哲学思想和伦理观来看，沃弗纳格可以说是一个前连费讷龙后接卢梭的人物。——译者

注214　由于日内瓦没有一部正式的刑法，所以官员可以任意对罪犯定罪。不过，尽管这在立法工作上是一个很大的缺陷，是自由的国家中滥用权力的典型，但官员们的这一权力顶多也只能惩办那些在全社会的人看来都是违犯自然法的罪行和成文法明文禁止的事情；从来不允许官员利用这一权力给无罪的人捏造罪名，而且，对任何一种罪行的审理，都不得因为担心罪犯逃脱惩处便打乱法律规定的诉讼程序。——作者

注215　参见《宗教法庭法官手册》。——作者

注216　见《意见书》（铅印本）第22、23页。——作者

注217　“我对教育问题也思考了一段时间。这是舍农索夫人请我在这方面下工夫的，因为她丈夫对儿子的教育方法不当，使她对自己的儿子非常担忧。”（卢梭：《忏悔录》，第9卷）。——译者

注218　第25页。——作者

注219　第23页。——作者

注220　官员们对这件事情的处理非常谨慎，无论是程序的进行还是教规督导委员会的咨文的送达和法庭的判决，都既缓慢又逐步完成一个之后再进行下一个。法官们登上法官席，呼唤上帝的名，把《圣经》放在自己面前，经过慎重审理和征求公民们的意见之后，当着人民的面做出他们的判决，使人民了解他们那样判决的理由，并把他们的判决印发给大家。对一本书的简单的判决竟如此慎重，既不侮辱作者，也不逮捕作者，尽管这位作者既固执己见又抗拒法庭的传唤。可是如今的那些先生们从这件事情中学到的是：千万别那么慎重地对待人的荣誉与自由，尤其是公民的荣誉和自由，因为，请注意：莫雷里不是公民。注220b ——作者

注220a　指《乡间来信》的作者特农香。——译者

注220b　据《案情摘要》说：莫雷里“原籍巴黎，在日内瓦城中居住的时间不多。”——译者

注221　第17页。——作者

注222　第18页。——作者

注223　第17页。——作者

注224　参见《日内瓦史》12开本第2卷第550页和注释。——作者

注225　安托万如果改正了，他会不会照样被烧死呢？按照《乡间来信》的作者的意见，安托万将依然会被烧死的。然而，他也很可能不会被烧死，因为，尽管他很顽固，官员们也不会不去征求教士们的意见的；他们认为，从某个角度看，安托万依然是归教士们管辖的。——作者

注226　任何一种不违犯自然法的行为，除明文禁止的以外，都不会构成罪行。我这个话的目的是让那些肤浅的理论家认识到我的二难推理是很严格的。——作者

注227　第21页。——作者

注228　“愚鲁”二字是《乡间来信》的作者特农香的原话，他说：“一本应受惩办的书的作者，行事必然是行事不谨慎的和愚鲁的。”（见《乡间来信》，第20页）——译者

注229　卢梭诞生于1712年，到他1762年发表《爱弥儿》时，正好是五十年，“五十年的光辉”一语指此。——译者

注230　仔细一分析，就可看出在《乡间来信》的作者对我提出的那一大堆指摘中，有许多地方不值一驳，例如他说我那本受到法院谴责的书同我的其他著作的版式是完全一样的。是的，它们都是十二开本和八开本；请问：其他作者的书又是几开本呢？他还说它们是同一个书商出版的；这就说得不对了。《爱弥儿》是由几个不同的书商印制的，而不是由我那个书商出版的，注230a 用的是我的其他几本书

没有用过的字体。由此可见，由他的指摘得出的结论，不仅不对我有害，反倒可以帮我辩护。——作者

注230a　句中的“我那个书商”指曾出版卢梭的《论不平等》等书的荷兰阿姆斯特丹的书商雷伊，而《爱弥儿》，正如卢梭所说的，是由另外几个书商出版的。“1761年《爱弥儿》脱稿后，巴黎的书商杜什纳与卢梭签订了出版合同。接着，杜什纳于同年11月和12月分别与荷兰海牙的印刷商勒奥姆和法国里昂的印刷商让·布吕瑟签约，由这两个印刷商承印；前者负责‘法国以外的地方’的发行，后者则在法国境内发行。”（李平沤：《如歌的教育历程》，山东人民出版社2008年版，第3页）——译者

注231　指持不同意见者。——译者

注232　第23、24页。——作者

注233　卢梭的这句话，是有所指的：伏尔泰的著作，包括他那本受到公众批评的《戆第德》，在日内瓦一版再版；他的《路易十四时代》和《风俗论》在法国被禁止，而在日内瓦却畅销。——译者

注234　指普鲁士王国治下的莫蒂埃。——译者

注235　指他1762年11月18日写给巴黎博蒙大主教的信。——译者

注236　在《致博蒙大主教的信》发表后不久，大约在1763年5月，卢梭与索特恩曾到法国蓬塔利埃一游。（见《忏悔录》第12卷）——译者

注237　指友人。——译者

注238　1763年5月，勒尼普自巴黎写信给卢梭说：“我不相信此间有人想加害于你，何况现在在你所住的地方，那位君王也不允许任何人这么干；在你目前所在的地方，唯一对你抱敌对态度的，是当地的教会人士。”（《卢梭通信集》，第9卷，第307页）——译者

注239　关于卢梭与普鲁士王国纳沙泰尔邦总督乔治·凯特的友谊，以及在卢梭逃匿莫蒂埃的两年多时间里乔治·凯特对他的关怀与庇护，请参见《忏悔录》，第12卷。——译者

注240　阿里斯托芬（约公元前446—前385），古希腊剧作家。——译者

注241　苏格拉底（约公元前469—前339），古希腊哲学家。——译者

注242　请注意，我是按照习惯来使用"冒犯上帝"这个词语的，不过，我不赞成按它的本义使用，因为我觉得用起来也不确切，好像确实曾经有那么一个人或那么一个天使甚至魔鬼故意冒犯上帝似的。我们用"使上帝感到不悦"来表达，较为合适，《圣经》中有许多地方都是这样表达的；这证明我的看法是正确的。那些满脑子神学概念的人按照他们的狭隘思想来解说这本圣洁的书，必然会把它的原意弄得面目全非；他们就是用这套办法使人们陷入疯狂和盲信的。我发现罗马教在用通俗的语言翻译《圣经》方面是很谨慎的。由于既没有必要一定要人们在咏唱《雅歌》注242a 时有一种安乐的感觉，也没有必要一定要人们像大卫那样对敌人骂不停嘴，更不需要像圣保罗那样把上帝的恩宠说得神乎其神，所以，用不准确的词儿表述作者的意思，用不准确的语言表述《福音书》中的微言大义，那是很危险的，因为，差之毫厘，就失之千里。——作者

注242a　《雅歌》是《圣经·旧约全书》中的一卷。——译者

注243　见孟德斯鸠：《论法的精神》，第12卷，第4章。——译者

注244　卢梭在《山中来信》中有好几处不指名地提到了伏尔泰，但只有在这里点了伏尔泰的名。——译者

注245　句中的"宽容精神"一语，指伏尔泰1762年发表的《论宽容》一书。——译者

注246　在纳沙泰尔图书馆收藏的手稿中，此处不是“某书、某书和某书，”而是“你们看《精神》，看《东方的专制主义》”，很显然是指爱尔维修的《精神论》（1758）和尼柯拉·安托万·布朗热的《论东方的专制主义的起源》（1761）。——译者

注247　关于卢梭放弃日内瓦公民身份一事的原因和经过，请参见《忏悔录》，第12卷。——译者

注248　指1757年达朗贝尔发表在《百科全书》第7卷中的词条《日内瓦》。——译者

注249　指卢梭为批驳达朗贝尔的《日内瓦》而发表的《致达朗贝尔的信》（1758）。——译者

注250　卢梭的这个话说得不错；他在《爱弥儿》中的《信仰自白》里，就是以日内瓦的教士为模型来描写他心目中的基督徒的；在本书的第六封信中，他还把日内瓦的政治制度描写成一个良好的政治制度的典型。——译者

注251　指当时的法国图书总监马尔泽尔布（1721—1794），卢梭的《爱弥儿》之能在法国出版，马尔泽尔布是起了很大的作用的。——译者

注252　指《爱弥儿》。——译者

注253　这个问题，卢梭是有所感触而提出的。到18世纪上半叶，加尔文教义和按这个教义规范的生活方式，在日内瓦已逐渐淡化，只有一般的中下层人民还保持昔日的风尚，而上层人士已沾染了法国的习气，崇尚奢侈，喜欢讲究排场的社交生活，甚至有时候还模仿伏尔泰，用风趣的俏皮话谈论宗教问题。卢梭不赞成他们这样做，所以他在前面说他“毫不惋惜地把这个武器留给我的敌人去使用。”——译者

注254　在《山中来信》中，第六封信是文字最短的一封，是专门为《社会契约论》辩护而写的。由于《乡间来信》的作者特农香没

有在书中说明他指摘《社会契约论》及其作者的理由，所以卢梭不知道如何着手批驳，因而只能集中笔墨阐述《社会契约论》中的主要论点，从而表明自己没有攻击任何一个国家的政府，是没有什么罪行可指摘的。——译者

注255　指《社会契约论》和《爱弥儿》。——译者

注256　指《爱弥儿》。——译者

注257　指《社会契约论》。——译者

注258　这个"摘要"指《爱弥儿》中的那篇《游历》。这篇《游历》的大部分内容是经过简写的《社会契约论》的撮要，不仅文字畅晓，以简明的词句阐述了《社会契约论》中的一些艰深的义理，而更重要的是，它针对书中陈述的原理，用提问的方式启发人们对许多政治问题进行深入的思考。（见卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆2007年版，下卷，第690—723页）——译者

注259　"国家或城邦只不过是一个道德人格，它的生命在于它的成员的结合。"（《社会契约论》，第2卷，第4章）——译者

注260　参见《社会契约论》，第1卷，第3章。——译者

注261　参见《社会契约论》，第1卷，第2章。——译者

注262　指17世纪的神学家博絮埃（1627—1704）等人。——译者

注263　参见《社会契约论》，第1卷，第5章。——译者

注264　甚至对"神的旨意"这一观点也是可以争论的，至少在具体问题上是可以争论的，因为，尽管"神希望什么，人也应当希望什么"这层道理是大家都明白的，但对于"神是否希望人们喜欢这样的政府而不喜欢那样的政府，是否希望人们服从张某人而不服从王某人，"那就不明白了。这就是可争论的问题嘛。——作者

注265 “每个人都是把自己奉献给全体，而不是奉献给任何一个个人。”（见《社会契约论》，第1卷，第6章）——译者

注266 “每一个在这种结合形式下与全体联合的人所服从的，只不过是他本人，而且同以往一样的自由。”（见《社会契约论》，第1卷，第6章）——译者

注267 这句话，正好是《社会契约论》第2卷第1和第2章的标题。——译者

注268 参见《社会契约论》，第2卷，第6章。——译者

注269 参见《社会契约论》，第3卷，第1章。——译者

注270 参见《社会契约论》，第3卷，第2章。——译者

注271 参见《社会契约论》，第3卷，第10章。——译者

注272 三种形式的政府：民主制政府、贵族制政府和君主制政府，参见《社会契约论》，第3卷，第3章。——译者

注273 就政府的形式而言，卢梭倾向于选举而又不世袭的贵族制政府（参见《社会契约论》，第3卷，第5章），“贵族制”（Aristocratie）是政治学上关于国家政治体制分类的一个用语。卢梭在《社会契约论》中也使用这个词，但词中的“贵族”二字没有人们通常所说的公爵、侯爵或皇家与王室成员的意思。——译者

注274 参见《社会契约论》，第3卷，第10—14章。——译者

注275 1762年6月15日，有一个名叫穆尔杜的人写信告诉卢梭：“我们城中（指日内瓦。——引者注）的有产者说《社会契约论》是他们获得自由的武器。虽然一小部分人把它烧了，但大多数人却扬扬得意。”（参见雷蒙·特鲁松：《卢梭传》，李平沤、何三雅译，商务印书馆1998年版，第295页）——译者

注276　指托马斯·莫尔的《乌托邦》（1516）。——译者

注277　指德尼·维拉斯的《塞瓦兰人的历史》（1677）。——译者

注278　指荷兰；《社会契约论》是由阿姆斯特丹的书商雷伊出版的。——译者

注279　在巴黎和日内瓦的做法起初引起的议论闹得甚嚣尘上之时，那位受惊吓的官员注279a 曾一度禁这两本书，注279b 但经过他亲自审查之后，这位明智的官员就改变了看法，尤其是改变了他对《社会契约论》的看法。——作者

注279a　指法国图书总监马尔泽尔布。——译者

注279b　指《爱弥儿》和《社会契约论》。——译者

注280　参见《社会契约论》，第3卷，第6章。——译者

注281　西德尼，指英国共和主义者阿尔杰农·西德尼，著有《关于政府的几点思考》一书，因涉嫌参与赖伊反政府阴谋，被判处死刑。——译者

注282　指日内瓦小议会的二十五个成员；卢梭称他们为二十五个暴君。——译者

注283　按1735年颁布的《执政官选举条例》，大议会每年举行一次执政官换届选举，从小议会事先在其成员中指定的八名候选人中选举四位当年的执政官。——译者

注284　“从政府篡夺了主权之时起，社会公约便被破坏了。”（参见《社会契约论》，第3卷，第10章）——译者

注285　指大议会、二百人议会和小议会。——译者

注286　在谈到波兰的政治体制时，卢梭在《社会契约论》第3卷第7章中指出："由于每一部分的权力是独立的但是是不完备的，……政府内部没有统一性，因而使国家缺乏联系。"——译者

注287　此项权力后来被授予他们的副手，而副手只不过是代表他们去行使，因此无须在大议会进行宣誓。然而，《乡间来信》的作者却认为"小议会的成员们的宣誓难道不是必不可少的，而且，和神订立的约定的执行，难道不是要看在什么地方订立就在什么地方执行吗？"不，当然不；不过，是否因此就可以说无论在什么地方和无论向谁宣誓都没有关系呢？这方面的选择难道不表明此项权力是由谁授予和应向谁汇报执行的情况吗？在需要查询这些事情的时候，我们应向政府中的哪些人查询呢？他们是真的不知道，还是假装不知道呢？——作者

注288　小议会的成员也出席，但他们不宣誓，一直坐在自己的座位上。——作者

注289　指小议会；小议会的二十五个成员是由二百人议会推选的。——译者

注290　在执政官制建立的初期，四位新当选的执政官和四位老执政官每年都要撤换小议会留任的十六个成员中的八个成员，并提出八个新的候选人，由二百人议会投票表决通过或否决。然而这个办法后来不知不觉地变成只撤换那些行为遭到谴责的参议员；而且，如果他们犯了某种重大的错误的话，那就用不着等到选举的时候才惩办他们：人们先把他们关进监狱，并像对待最卑微的人那样对他们提出起诉。通过这个提前严惩的办法，就只有无可指摘的行端品正的参议员才能留任；今天徒具虚名的参议员和参议院就是这样演变而来的。这是自由的政府注290a 的一种很高明的手段；它在篡夺主权者的权力方面竟然是通过道德规范来实现的。

这两个议会的相互权力，本来是可以防止它们当中的任何一个无视另一个而擅自单独使用这一权力的；一个必须和另一个联合起来，才能行使这一权力，否则就会遭到报复。参议院的作用是协助它们联

合起来对抗有产者，并协助它们互相撤换对方没有团体精神的成员。——作者

注290a　指力图摆脱大议会的监督而自由行动的小议会。——译者

注291　从1655年起，小议会和二百人议会就是这样实行违法的内定候选人的办法的。——作者

注292　总检察长原本是司法系统的人，可是后来变成了小议会的人。使这个职务的行使必将违背设立此职的初衷的原因有两个：一个原因是这个制度本身的弊端使这一官职成了进入小议会的阶梯，而总检察长原本是不应当指望再升任更高的职务的，而且法律也禁止他觊觎其他的官职；第二个原因是由于人民的考虑不周，把这个职务交给那些与小议会有直接或间接关系的人担任，而没有想到他们不久就会使用人民交给他们保护人民的武器来反对人民。我听说有些日内瓦人认为人民的人和担任司法工作的人是有区别的，好像这两者不是同一个人似的。总检察长在任职的六年时间里是有产者的首领，任满以后就担任人民的顾问；这种做法，就能使有产者们得到很好的保护和咨询吗？就能说选人选得很恰当吗？——作者

注293　从1734年起，日内瓦连续经历了几年严重的内部骚乱；经过伯尔尼、苏黎世和法国的从中调停，到1738年骚乱才结束。这三个国家的全权代表经过协商，提出了一个和解方案：《为和平解决日内瓦的纷争而制定的调停法》，于1738年5月8日在大议会上得到批准，并与日内瓦的宪法和民法一起构成日内瓦的基本大法。——译者

注294　1716年增收捐税的目的，是为了筹措修建新的城防工事的费用。这项新的城防工事的计划很庞大，已实施了一部分。那么庞大的工事，当然需要一支庞大的城防队伍。而事实上，这支庞大的城防队伍是用来控制公民和有产者的。官员们就是这样用公民和有产者的钱来打造束缚他们的枷锁的。这个计划虽很周密，但实行起来却处处掣肘，因此没有成功。——作者

注295　参见第195页译者注。——译者

注296　指《调停法》的末尾一章所说的“保证”：“为实行上述条款，特提出如下保证……”——译者

注297　指达朗贝尔1757年发表在《百科全书》第7卷中的词条《日内瓦》。在商务印书馆出版的卢梭《致达朗贝尔的信》中有这个词条的全译文，对日内瓦的政治、宗教和社会状况有极精辟的分析和评论，值得一读。——译者

注298　关于这五个机构，《调停法》第1条是这样说的：“所有组成日内瓦政府的各个机构，即：四执政官署、二十五人议会、六十人议会、二百人议会和大议会，各自行使其由国家的基本法规定的权利和职权……”——译者

注299　在向二百人议会提出小议会成员的候选人时，再也没有什么事情是比按照基本法的规定办理更容易的了。不过，还需要增加这样一条规定,即：只有曾经担任过小议会成员的助理的人才能被选入小议会。这样，职位的晋升办法就更完善，三个议会都可为那个推动一切的议会的人员的选举共同努力。为了保持体制的完整，这一步骤不仅很重要，而且是必不可少的。从今天大家把助理人员的遴选不当一回事情来看，就知道日内瓦人没有认识到增加这一条的好处，不过，当这个职务变成唯一能进入小议会的门径时，大家的看法也许就会大为改变了。——作者

注300　此处，在纳沙泰尔图书馆收藏的手稿本中作：“压迫人民”。——译者

注301　小议会的成员起初只不过是执政官的助手，由执政官在人民中挑选几个有声望的或办事老到的人充当。每一个执政官可以在人民中间挑选四个或五个，其任期与执政官的任期相同，有时候还可以改换他们当中的一个或几个。1487年，外号人称“埃斯帕涅”的昂利当选为第一个终身小议会议员，并得到了大议会的批准。后来，甚至不需要先成为公民之后才能担任这个职务。有一个名叫米舍尔·基耶·

多隆的家伙被选入了小议会，因他经常玩弄他在罗马学到的那套手腕便被逐出了小议会；人们有鉴于此，才制定了小议会成员的选举法。那时候日内瓦的官员们，个个都像人民的父兄，对奸诈狡猾的人是深恶而痛绝之的。——作者

注302　关于这一点，第三条的开头就讲得很清楚；它说："合法召开的大议会的权力和工作始终是不可更改地规定和限制于如下各条……"接着就分条列举了这样六项权力：立法权、选举权、结盟权、宣战和媾和权、新增税收权和筹划城防工事权。——译者

注303　"最高权威是不能转让的，也是不能改动的。如果限制它，那就必然会摧毁它。说主权者给自己头上加一个上级，这个话是很荒谬的，也是矛盾的。"（《社会契约论》，第3卷，第16章）——译者

注304　《社会契约论》是这样论述的："公意一有了个别目的，它就会改变它的性质，就不能再作为公意对某个人或某件事情做出判决。……如果不加区别地用许许多多个别的法令来做应该由政府来做的事，这时候，人民就不再有真正意义的公意，他们就不是作为主权者行事，而是作为行政官行事了。这似乎与一般人的看法相反。……"（《社会契约论》，第2卷，第4章）——译者

注305　这个话，是撇开他们的生活放荡而言的；对于他们的放荡行为，我当然是不赞成的。——作者

注306　《调停法》第5条规定："所有一切提交大会审议的事项，都必须通过执政官、小议会和大议会提交。"第6条规定："一切议案，在未经过二十五人议会审议通过以前，不得提交二百人议会审议；只有在经过二百人议会审议通过以后，才能提交大会审议。"——译者

注307　从《教会法》最后一条就可看出，定期召开的大议会是同该法同样古老的。在1735年印行的1576年的《教会法》中，大议会是规定为每五年召开五次；而在1562年印行的1561年的《教会法》中又规定为每三年召开三次。我们不能说召开大议会的目的只是为了宣

读《教会法》，因为当时已经把它印发给每一个人了，所以每一个人都可从容阅读，用不着单单为了宣读它而花力气召开一次大议会。不幸的是，他们处心积虑地废掉了这一古老的传统。这些传统在当前对各项法规的解释是大有用处的。——作者

注308　我将在后面对那道废除令进行评述。——作者

注309　从前在日内瓦经常召开大议会；事情无论大小都拿到会上讨论。1707年，执政官舒埃先生在一次有名的发言中说国家的衰弱和灾难从前都是由于经常集会造成的（我们从后面的叙述就可看出他这个话是否可信），他还说，由于到会的人数急剧增加，因此，今天要想经常集会已经是不可能了。他说，从前的会不超过二三百人，而现在已经达到一千三百到一千四百人。我们发现，他的话在两个方面有所夸大。

最早的大议会，出席的人数至少有五六百人；很难举出哪一次大议会是只有二三百人。1420年，在出席会议的人中，单单签约的人就有七百二十人之多；不久以后又增加了二百多个有产者。

尽管日内瓦愈来愈变成商业城市，愈来愈富有，但它的人口并未大量增加，也没有扩建环城一带的城防工事，而且还拆除了几个城郊的居民区。由于缺乏土地，一切生活必需品都要仰仗邻国，因此，若再扩大的话，就势必会削弱国力。1404年城中至少有一千三百户人，总人数至少有一万三千人，今天至少有两万人；这个比数还不到3:14，而且，从这个总人数中还要减去不能参加大会的土著人、暂住居民和外国人。自从大批法国避难者来到日内瓦和工业获得长足发展以后，这些人的人数的增加比有产者的人数的增加快得多。如今，有几次大议会出席的人数已经达到一千四百到一千五百人。不过，通常到不了这个数字。有几次大议会虽然有一千三百人出席，那也只是在关键时刻好公民们认为若缺席不参加就是不履行誓言，而官员们也把他们的支持者团弄到会上，以壮他们的声势。在15世纪就没有出现过今天的官员们玩弄的这种花招，因为那时候根本就不需要。在通常的情况下，出席大会的人数介于八百和九百之间，有时候还少于1420年的人数；尤其是在夏季和讨论不甚重要的事情时，出席的人数就更少

了。我本人在1754年参加过一次大议会，那次到会的人数肯定不到七百人。

从以上所说的情况可以看出，通前彻后地拉平来计算，今天的大议会大约同两三个世纪以前的大议会的人数差不多，即使有差别，差别也不大。可是，那时候大家都可以在会上发言，当时还没有我们今天所见到的这些规则；会场上的人有时候也大声嚷嚷，但大家是自由的，官员们也受到尊重，开会的次数也很频繁，可见执政官舒埃先生的说法不对，他的推理也是错误的。——作者

注310　指《乡间来信》的作者特农香等人。——译者

注311　指罗马。——译者

注312　指二百人议会。——译者

注313　在按共和制治理的法语国家中，应当单独确定一种语言为政府使用的语言。例如délibérer、opiner和voter分别指的是三件大不相同的事情，可是法国人用起来却不严格区别。délibérer的意思是：慎重考虑是赞成还是反对；opiner的意思是：发表意见和说明理由；voter的意思是：投票表决。首先，人们把事情提出来商讨，让大家发表意见，最后是投票表决。各国法庭的形式都差不多是相同的。不过，在君主国中，公众用不着了解这些词儿的意思；它们是律师习用的语言。孟德斯鸠先生对这一点是完全了解的，但他也有用语不准确的地方；他在书中经常说puiss a nce exécutive；他这样说，是不符合语言类推法的原则的，把本来是名词的exécuteur变成了形容词；他书中的le pouvoir législateur，也是这样错用的。——作者

注314　卢梭在这里列举的小议会的“难以置信的权力”是一点也没有夸大的；正如阿梅德·洛热在他的《小议会》一文中所说的：“没有一件事情不属于小议会的管辖范围。”——译者

注315　这桩案子发生在1707年；这位公民的名字叫尼可拉·勒梅特，因支持后面提到的法西奥为捍卫人民的权利而进行的斗争，便遭

到小议会的仇恨，被判处死刑。——译者

注316　“被代表者”指人民。——译者

注317　我这个话，只是就这个机构的精神而言。我深知在二百人议会里也有一些明智和充满热情的人，然而由于他们一直是在小议会的监视之下，听任小议会的摆布，既没有外援支持，而且在内部还受到排挤，所以不敢贸然采取徒劳无益的行动，以免招来麻烦，甚至丢掉职位。现在的局势是：宵小狂呼乱叫，扬扬得意，而智者只能哀声叹息，沉默无语。

不过，二百人议会从前倒也不是没有威信的，没有堕落到今天这个样子。从前，他们也受到公众的尊敬和公民们的信任；公民们放手让他们行使大议会的权力，然而后来小议会通过这条间接的渠道把权力抓到了它自己的手里。这方面的新的证据，后文即将谈到。日内瓦的有产者们不大爱活动，而且很少过问国家的事情。——作者

注318　指大议会。——译者

注319　指二百人议会和小议会。——译者

注320　《民法》第一编第三十六条。——作者

注321　指大议会。——译者

注322　文中所说的“全权代表们”，指前面所说的调停者；这几位享有全权的代表分别来自两种不同形式的政府：苏黎世和伯尔尼是贵族制政府，而法国是君主制政府，故卢梭说他们“满脑子充满了不同的政府的规章制度。”——译者

注323　《乡间来信》，第66页。——作者

注324　见《日内瓦共和国法令汇编》，1735年版，第1页。——译者

注325　《乡间来信》，第67页。——作者

注326　《乡间来信》的作者说："人们对服从他人所感到的恐惧，其程度远远大于对统治他人所感到的喜悦。"塔西陀的看法与这位作者的看法不同，而且对人心的了解比这位作者深刻得多。如果这位作者的看法是对的，则大人物的仆从就不会对有产者们那么粗暴，就没有那么多游手好闲的食客在王公大臣的府第里表现得那么一副奴颜婢膝的样子了。心理状态健康到知道如何热爱自由的人是不多的。大家都想使唤他人，即使为此而必须服从另一主人，也在所不惜。一个小小的暴发户为了使唤十个仆人，竟不惜卖身投靠一百个主人。你看君主国中的那些贵族是多么骄傲；他们是多么神气十足地高声叫喊："来人呀！"当他们有机会对国王说"愿为陛下效力"时，他们自以为是多么的显赫；他们是多么地藐视共和主义者啊！然而，共和主义者是自由的，比他们高贵得多。——作者

注327　《调停法》第六条是这样说的："任何提案在未经过二十五人议会审议和通过前，不得提交二百人议会；在未经过二百人议会审议和通过前，不得提交大议会。"——译者

注328　只要首领们不违反法律，人民是绝不会起来反抗法律的。正是根据这个一定不移的道理，在中国注328a，当外省发生暴乱的时候，当局总是惩办该省的督抚。而在欧洲，各国的君主采取的办法则相反，因此，你看他们的国家到底是昌盛还是不昌盛？他们的人口每三十年就要减少十分之一，而中国的人口却一直没有减少。东方的专制主义依然很牢固，因为它对大人物比对人民更严厉；它从它本身找到了救治弊病的办法。注328b 我听说奥托曼土耳其帝国政府已开始采用基督教的那一套办法；如果真是这样的话，我们不久就可看到它将产生怎样的效果。——作者

注328a　指作者写这段话时的中国，即18世纪的中国。——译者

注328b　卢梭在这段话中所说的中国的情况和得出的结论，大多采自耶稣会教士路易·勒贡特1697年发表的《关于中国现状的新回

忆》中的第9封信。勒贡特的这本书，在18世纪的法国和欧洲流传甚广；书中的看法，有的正确，有的则得自表面现象。——译者

注329　例如1763年8月10日对大多数公民和有产者8月8日向第一执政官先生提交的《意见书》，他们就是这样答复的。——作者

注330　“réqwéui”这个词的意思，不仅仅是“要求”，而且是根据某项权利理应得到某种东西。在法院公布的含有这个词的各种法律文件中都是这样用的。我们可以说“理应得到补偿”，但从来不说“理应得到恩准”。因此，在这两种情况中，公民都有权把他们被下级议会否决了的“诉状”或“要求”提交大议会审议。然而按照1738年公布的法律的第六条中添加的那个词，这个权利便只限于将“诉状”提交大议会；这一点，我们在后文还将叙及。——作者

注331　指大议会，即组成大议会的全体人民。——译者

注332　指《乡间来信》的作者特农香及其支持者。——译者

注333　指《调停法》第六条。——译者

注334　对于这一点，卢梭后来在《忏悔录》中说：“我的朋友们，或者说那些自称为我的朋友的人，一封又一封地写信来催我回日内瓦去领导他们，并向我保证，公众一定会纠正小议会的错误。由于我担心我一出现在日内瓦就会引起骚动和混乱，所以我没有接受他们的邀请。”（卢梭：《忏悔录》，李平沤译，商务印书馆2010年版，下册，第12卷，第793页）。——译者

注335　日内瓦登记在册的有产者曾一度按四个城区的划分编为四个团队，每个团队又分编成四十个连队，集体活动大都以连队为单位进行。——译者

注336　见《乡间来信》，第38页。——作者

注337　据史料记载，日内瓦的全体人民大会在16世纪后半叶以后就没有召开过。——译者

注338　参见《社会契约论》，第3卷，第17章。——作者

注339　在1734年3月4日有一千或一千二百位公民和有产者参加的大会上，没有一个人腰间佩带宝剑。此种情形，在其他国家的人看来似乎是不值一提，而在民主国家的人看来却不是；它比任何其他更明显的特征都更能说明一个民族特有的精神。——作者

注340　1707年5月26日日内瓦的小议会发布了一道大赦令，但三个月之后，即8月17日，有产者的三位领袖人物就被逮捕并处以重刑。——译者

注341　1707年6月初，伯尔尼和苏黎世派了几百名士兵去加强日内瓦的城防部队，使小议会可以放手镇压有产者们的一切活动。——译者

注342　据日内瓦国家档案馆保存的《大会记录》记载，这项提案是以714票赞成通过的，提反对票的只有278人。——译者

注343　采用他们的那套办法，要获得"一致通过"就一点也不难，因为整个过程是全由他们掌握的。

在这次大会开会前，国务秘书梅士特里扎就说过："让他们全都来，我有办法控制他们。"据说，为了达到这个目的，他只说了"赞成"和"不赞成"这两个词；果然，后来在票上就真的只有这两个词，因此，不论人们选择哪一个词，其结果都是一样的，因为，如果选择"赞成"那就表明你是赞成小议会的意见而否定定期召开的全体人民大会的意见；如果你选择"不赞成"那就表明你是不赞成定期召开的全体人民大会的意见。以上所说，不是我编造的，我是经过权威人士的同意，才在这里讲述的，因此，我请各位读者相信这是真的；不过，我也应当实话实说，这个消息我不是从日内瓦得到的，而且我也不相信这是真的，我只知道这两个词的意思是含混不清的，使投票人搞不清楚究竟该选哪个词才能表达他自己的意思。此外，我还看不出他们有何必要或合法的借口在票数的计算方法上要改变法律的规定。事实上，再

也没有什么事情比人民之所以默不作声地让这种违法的做法得到通过，更清楚地表明这完全是由于他们受到恐吓的结果。——作者

注344　他们在走出会场时都交头接耳地议论纷纷，许多人都说："我们总算是熬过了这一天。"第二天，许多人都抱怨说他们中了官员们的圈套，因为他们否定的不是全体人民大会的意见，而是小议会的意见。对于他们的这番话，官员们一笑置之。——作者

注345　法律早有明文规定："对任何法律的修改，不经最高议会的批准，都是无效的。"现在要弄清楚的是：对法律的破坏是否应看作是对法律的修改？——作者

注346　这个话题是针对《乡间来信》的作者而发的。《乡间来信》的作者认为"每个公民都有向小议会提出召开全体人民大会之权，这纯粹是异想天开，办不到的。"——译者

注347　我已经在前面讲了在何种情况下小议会非把提案提出来表决不可，在何种情况下可以不提出来表决。——作者

注348　那时候，一遇到有关日内瓦城安危的大事，人们就按照法律的规定召开全体人民大会。在那狂风暴雨的多事之秋，这类事情是经常发生的，所以全体人民大会召开的次数，比今天二百人议会召开的次数还多。在这里，只举一个时期为证：在1540年的头八个月，就召开了十八次，而这一年并没有什么比上一年和后一年更特殊的事情发生。——作者

注349　《乡间来信》的作者说："如果人人都有审议法律的权利的话，则没有哪一条法律不会被批评得体无完肤。"卢梭认为这位作者的这个论点与这里所涉及的事情无关，因此是站不住脚的。——译者

注350　这个话，是《乡间来信》的作者说的，他说："这哪里是什么《意见书》嘛，这简直就是对小议会下命令，要它把这样或那样的问题提到大会上讨论嘛……"（见《乡间来信》，第102页）——译者

注351　指《乡间来信》的作者特农香。——译者

注352　《民法》第12编第1条。——作者

注353　同上，第2条。——作者

注354　他们注354a 也是这样在1742年践踏1579年的《索勒尔条约》，说该条约已经过时了，然而该条约已明确订明它的效力是永久的，而且从来没有被任何一个其他条约废除过，并多次得到重申，尤其是在《调停法》中更是着重表述它的效力是永久的。——作者

注354a　指《乡间来信》的作者及小议会的人。——译者

注355　人们对执政官的选举是那样的重视，除了按才能选举以外，还不允许出现排斥某种人或偏向某种人等情形，而且曾经颁布过一部法律（这部法律现在已经废除了），严格规定两名执政官应在下城中选出，另外两名执政官在上城选出。——作者

注356　指《乡间来信》的作者特农香；特农香在首次发表他的这部作品时，没有署名。——译者

注357　指《乡间来信》。——译者

注358　见《乡间来信》，第117页。——作者

注359　指英国下议院议员约翰·威尔克斯匿名发表的一本批评英国政府对西班牙的外交政策的小册子。——译者

注360　即前面提到的那位著书讽刺英国国王和政府的作者。——译者

注361　在这个问题上，威尔克斯先生是享有豁免权的，因此，必须采取另外的办法才能收拾他；这个办法是让教会来进行干预 。——作者

注362　卢梭是日内瓦的公民，是由全体人民组成的大议会的成员之一。大议会是日内瓦的主权者，一切法律必须经过大议会的批准

才能生效，因此他说他是他的国家的立法机关的成员。——译者

注363　见《乡间来信》，第54页。——作者

注364　根据法律的规定，请求赦免的权利原本是公民和有产者特有的，后来，由于他们的努力，这项权利和其他一些权利也给予了土著民和一般的居民；这两种人与他们有共同的利益，因此也需要在安全方面有同样的保护措施；在这方面，外国人依然被排斥在外。在刑事案件中选四个亲戚或朋友来帮助被告，这对被告虽无多大用处，但对官员们想使之倾家荡产的人是有用的，对按法律规定由他们的天然的敌人当法官的人是有用的。令人惊异的是，在经历了那么多可怕的事例之后，公民和有产者们在保护自己的人身安全方面并未采取更多的措施，一切刑事案件依然听凭小议会不按法规而按他们自己的意志任意判决。日内瓦人和其他一切正直的人们对《调停法》永志不忘的感激之情是：它把预审这一程序废除了。有许许多多的书都说欧洲人夸耀他们的人道主义，然而，当我看到那些书都出自那些还没有查清楚涉案的人是否有罪就滥施酷刑的国家，我嘴边就不禁露出一丝苦笑。我发现：滥施酷刑是强者逼他们想惩办的弱者招认强加的罪行的百无一失的手段。——作者

注365　由于一次失误，该法变成了《七年法》，对此，英国人民并不后悔。——作者

注366　由于国会只拨给一年的补助金，因此，国王不得不每年都要向国会提出拨给补助金的申请。——作者

注367　指由全体人民组成的大议会。大议会只是开会的时候才能行动，会议一结束，就各自分散，成为普普通通的个人，所以卢梭说他们即使很显赫，“也只是显赫一会儿。”——译者

注368　指第七封信。——译者

注369　卢梭认为宣战权与媾和权不是主权行为，“因为这两种行为中，没有一种是法律，而只是法律的运用，是确定法律事件的行

为。”（卢梭：《社会契约论》，第2卷，第2章）——译者

注370　指小议会的二十五个成员。——译者

注371　保民官是从来不走出罗马城的，他们在罗马城外毫无权威。因此，为了躲避他们的监督，执政官有时候就到乡下去召开人民大会。罗马人的枷锁不是在城里打造的，而是在军队中打造的；正是由于他们到处攻城略地，他们才失去了自由。这一过错，不是保民官造成的。

就像苏拉利用元老院那样，恺撒也利用保民官。每个人都采用他认为最便捷可靠的办法来达到他的目的。总有一个人登上宝座，至于这个篡夺权力的人是马里乌斯还是苏拉，是恺撒还是庞培，是屋大维还是安东尼，这有什么分别呢？不论哪一方得胜，都是不可避免地要篡夺权力的。前方的军队需要首领；肯定无疑的是，这些首领之一必将成为国家的主人，对此，保民官是无可奈何，一点办法都没有的。

《乡间来信》的作者今天对人民的保民官所作的这种批评，早在1715年已经由国务秘书德·尚波鲁日先生在致总检察长的一份备忘录中说过了。当时担任总检察长的路易·勒福尔先生在对那份备忘录的复函中告诉德·尚波鲁日说：“保民官的威望和权力是共和国安宁的保证。他们的失败，不是由于他们自身的原因，而是由于执政官的阴谋。”很显然，总检察长勒福尔没有预料到在我们今天有人又重新提出他早已驳斥过的说法。——作者

注372　见《社会契约论》，第4卷，第5章；这一章的文字不长，人们在这一章中将看到我对这个问题的简要评述。——作者

注373　指波兰国王斯坦尼斯拉斯·勒辛斯基。“爱行善事的哲学家”是人们给这位国王起的雅号。——译者

注374　这一点，我在前面已经讲过了。——作者

注375　事情的起因是：政府要在市政厅所在的高地上修一座碉楼，并用一道围墙把碉楼围起来，以便监控全城的人民。修碉楼的木

料已经预备好了，如何防卫这一碉楼的计划也已制订，并向卫戍部队的长官下达了有关命令，武器和弹药也从军火库运到了市政厅，而且在稍远的一条街道上还架设了二十二门大炮，在其他几条街上也架设了大炮。总而言之一句话，没有经过其他议会的同意而擅自由掌握卫队的执政官和其他几位官员暗中策划的这一可怕的阴谋的准备工作已完全筹备就绪。不过，在这一阴谋被揭露时，这些人所做的事情尚不足以构成向他们起诉的证据，也不足以证明他们确实是有什么图谋，因此，当时在日内瓦还处于优势的有产者们只是让他们平平静静地撤离，而一点也没有为难他们，也没有到他们家里去搜查和传讯他们的家属；对于他们的财产，更是一点也没有触动；而要是在其他国家，人民首先就会把策划阴谋的人通通处死并抄没他们的家产的。——作者

注376　指二百人议会。——译者

注377　请看他们是在什么事情上又来这一套的！他们是在一次令人震惊的对一个所谓的国事犯进行审判的过程中又来这一套的：在一个自由的国家里，一位公民因在给一位友人的信中用极其委婉的词句谈论官员们对另外一位公民的做法就被当作刑事犯来惩办，这谁相信啊？你在最专制的政府中可曾见过这么横暴的事例？在希卢埃特先生退休的时候，我给他写过一封信。这封信，后来在巴黎尽人皆知；信中的词句之放肆，就连我本人也找不到可与之相比的先例。这也许是我一生当中所写的唯一一个最该受批评的作品了。然而，谁曾对我这封信说过一言半语？连提都没有人提过嘛。在法国，只惩办那些写诽谤性文章的人；人们做得对。人们允许个人与个人之间可以自由谈论国家大事，从来没有听说过什么人因在信中对法庭所做的事情发表毫无讥刺和咒骂字眼的意见便受到指摘。我在青年时期是那么地热爱共和国政府，到了老年，会不会因发现在君主国比在我们共和国有更多的真正的自由而改变我的看法呢？——作者

注378　这位公民就是卢梭本人。——译者

注379　参见本书第12页作者注20 。——译者

注380　对这件事情，卢梭在《忏悔录》中说："我白白地等了一年多，一直没有人站出来抗议这一没有经过法律程序而发布的逮捕令，于是，我终于下定了我的决心，……给那一年的首席执政官法弗尔先生写了一封信通知他：我正式放弃我的市民权。"（卢梭：《忏悔录》，李平沤译，商务印书馆2010年版，下册，第794页）——译者

注381　着重号是原有的。——译者

注382　他们用什么理由和借口把一个如此明确规定和如此重要的条文拖延不办而不被人觉察，这真令人想不通。当偶尔同某些官员谈起此事时，他们总是冷冰冰地回答说："每一部法律都印了单行本，你们把它们汇总在一起就行了。"按照他们的这个说法，好像所有的法律都一个一个地全都印发了似的，好像把那些零零散散的小本本收集起来就可以成为一部法典，成为一部具有第四十二条所说的那种权威性的《法律汇编》。这些官员竟这样履行一项如此重要的职责吗？这样严重的失职行为将产生多么严重的后果呢？——作者

注383　他们在每一次拒绝公民们既合理又正确的《意见书》时，口气虽然显得很生硬和坚决，但却显得很不自然。日内瓦的小议会的成员大部分都是很精明的人，他们怎么没有意识到拒不向自由的人民、不向立法机关的成员提交法律的正式文本是一件很卑劣甚至是令人震惊的事情呢？他们这样做，会引起人们对他们产生满腹狐疑和猜测，这有什么好处呢？至于我，我认为他们拒不提交原件，其结果对他们是不利的。然而，他们给他们自己立了这么一条规矩：对所有的《意见书》都给予一个否定的答复，使公民们的《意见书》都石沉大海。谁能保证最有耐心的人在《意见书》次次都杳无回音的情况下不灰心呢？何况二百人议会已经决定要传讯最近几个提《意见书》的人，案由竟然是要追究他们行使法律赋予他们的权利。今后谁还敢提交明知不仅毫无结果而且还要受到追究的《意见书》呢？此事，如果是出于小议会的授意，那么，我们应当承认二百人议会只不过是奉命办事而已。——作者

注384　见小议会1763年12月7日的《大事纪要》中所记载的对六位公民和有产者11月21日的口头质问所作的回答。——作者

注385　第170页。——作者

注386　第154页。——作者

注387　关于“平等”一词的概念，请参见《社会契约论》第2卷第11章的解说。——译者

注388　人民中的公平，是一种政治美德；而国家首领们的暴虐无道，则是一种政治罪恶。如果我们这些老百姓处在他们的地位，我们也许也会变得像他们那样横暴、专权和不公正。如果某些官员来向我们吹嘘他们是多么廉洁、多么谦逊和公正，那纯粹是骗人的鬼话，是为了打消我们的怀疑，骗取我们的信任。对于这样的官员，我们即使不说他们没有他们吹嘘的美德，也可以说他们是例外的，而法律是不允许例外的。——作者

注389　指公民和有产者们提《意见书》的权利。——译者

注390　指小议会手中的否决权。——译者

注391　伯里克利斯（公元前495—前429），古希腊政治家。——译者

注392　修昔底德（约公元前460—前400），古希腊史学家。——译者

注393　《乡间来信》，第172页。——作者

注394　《乡间来信》，第101页。——作者

注395　为此，在日内瓦设立了一个调停法庭，专门审理官员们违犯法律的案件。这个法庭一成立，共和国的主权不久虽被摧毁了，但公民们的自由反倒比没有提《意见书》的权利的时候更有保障。由此可见，空有“主权者”这个虚名，是没有多大的意义的；只有享受自由才是最重要的。——作者

注396　流亡途中的卢梭的这句话是有感而发的。他认为他遭到了他的同胞的抛弃，在关键时刻没有人站出来为他说话。关于卢梭与日内瓦的恩恩怨怨，请参见卢梭：《忏悔录》，李平沤译，商务印书馆2010年版，下册，第12卷。——译者

注397　卢梭：《一个孤独的散步者的梦》，李平沤译，商务印书馆2008年版，第212页。

注398　卢梭：《忏悔录》，李平沤译，商务印书馆2010年版，上册，第77页。

注399　卢梭：《忏悔录》，李平沤译，商务印书馆2010年版，下册，第472页。

注400　卢梭：《论人与人之间不平等的起因和基础》，李平沤译，商务印书馆2007年版，第4页。

注401　卢梭：《忏悔录》，李平沤译，商务印书馆2010年版，下册，第794页。

注402　卢梭：《一个孤独的散步者的梦》，李平沤译，商务印书馆2008年版，第60—61页。

汉译世界学术名著丛书

分科本◎政 法

论平等

〔法〕皮埃尔·勒鲁 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
出版说明
致读者
序言
第一部分
- 第一章
- 第二章
- 第三章
- 第四章
- 第五章
- 第六章

第二部分
- 第一章
- 第二章
- 第三章
- 第四章
- 第五章
- 第六章
- 第七章
- 第八章
- 第九章
- 第十章
- 第十一章
- 第十二章
- 第十三章

结论或过去的普遍规律
- 第一章
- 第二章
- 第三章

第四章
附录 关于人类的学说（警言）
致读者
序
关于人类的学说
人名译名对照表
A
B
C
D
E
F
G
H
I
J
L
M
N
O
P
R
S
T
U
V
W
X
Z
人种、教派译名对照表
A
B
C
D
E

F
G
H
I
J
K
L
M
N
O
P
R
S
T
V
Z
译者的话
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

出版说明

皮埃尔·勒鲁（1797—1871）是十九世纪法国著名的哲学家、小资　产阶级空想社会主义者。他出身于巴黎附近一个工匠的家庭，由于早年丧父，他不得不中断学习，去当瓦工和排字工人，以供养家庭。他刻苦学习，阅读了空想社会主义者和法国启蒙思想家的大量著作，特别是卢梭的著作，深受卢梭的自由、平等思想的影响。1824年，他与杜布瓦一起创办《环球报》，宣传自己的社会主张。1825年，由于发表题为《手工业者的解放》的评论文章引起了圣西门对该报的注意，乃与圣西门相识，并开始接受圣西门学说的影响。1830年10月，他把《环球报》变成圣西门主义者的机关报，积极宣传圣西门的学说。到1831年底，由于圣西门主义者内部分歧加深，他与巴扎尔等人便脱离了圣西门派，而开始发展他自己的社会主义思想体系。

从19世纪30年代初到40年代末，是勒鲁创作最多的时期，也是他声望最高的时期。在这个时期，他先后出版过《百科全书评论》、《新百科全书》、《独立评论》和《社会评论》等。在1848年二月革命中，他坚决站在共和国一边，被选为国民议会议员，1849年又被选为立法议会议员。但是，他起的作用不大。1851年12月路易·波拿巴发动政变后，他被迫举家流亡英国，在哲尔济定居，从事农业实验和写作。1869年，法国政府实行大赦，他回到巴黎。两年之后，即1871年4月巴黎公社时期，他与世长辞。

本书《论平等》是勒鲁主编的《新百科全书》的一个词条，发表于1838年。但它可以看作一部专著。在这部著作中，他以基督教三位一体的学说，围绕平等问题，从历史到现实作了系统考察和论述，认为平等是社会的基础。他肯定法国大革命提出的自由、平等、博爱的口号，说它的每一个词都包含着深刻的社会内容。自由是人的生存权利，博爱是人的本性所充满的感情，平等是兄弟般的相亲相爱、互相帮助。这三个词是相互联系、不可分割的，只有当它们结合在一起时，它们才是“真理和生命的最妙的表达形式”。因此，它们“是一个完

整的学说”，是一个不仅面对现在，而且“预示未来的学说”。他特别强调平等在其中占主导地位。只有平等，才能有个人的自由和权利，同样，也只有平等，才能有人与人之间的博爱。他看出了资产阶级自由平等的虚伪性，指出：在革命后的法国社会里，“在作为事实的平等和作为原则的平等之间，存在着如孟德斯鸠所说的‘天壤之别’”。

为了改变这种社会状况，作为圣西门主义者的勒鲁和其他空想社会主义者一样，并不主张实行革命的变革，而是主张走社会改良的道路。他认为，有两条道路通向平等，一条是互相协商与和谐的道路，另一条是纷争和混乱的道路。他赞成前一条道路，即通过社会不断进步来实现平等，建立宗教社会主义社会。

综合以上所述，勒鲁在本书中所论述的平等思想、对于法国资本主义社会的揭露和批判以及关于克服不平等的一些设想，主要反映当时小资产阶级和早期无产者对于当时现实社会的不满和要求改变现状的愿望。这些论述与他的前辈圣西门等人的一样，都带有明显的空想性。勒鲁生活的时期，科学社会主义已经诞生，但勒鲁的社会主义思想没有由空想发展为科学。他是以最后一批空想社会主义者载入社会主义思想史史册的。

1986年12月

致读者

——关于此次新版的说明——

早在十年前编写和出版的这本书，依然还带着它初版时的痕迹。但是我们认为没有必要根据人们的建议改动某些与现实情况不大符合的词句。读者很容易联想到当时我们在提到例如“自由—平等—博爱”这个革命口号时所写下的那段话：“这个口号今天已从我们的纪念建筑物和我们的旗帜上抹掉了，但它一旦公告于世，将会获得人们普遍的赞同。是的，人们可以抹掉它，也可以嘲笑它，但它绝不会因遭人践踏而被真正抹掉，或受到损害；因为它是正确的，它是神圣的；它代表人们追求的理想，它象征神示的未来；它已在理论原则上面占了优势，它终将也有一天在客观事实上赢得胜利；它是磨灭不了的，它是永存的。”这个口号被禁止使用已达五十年，如今又重新出现，再次写在我们的建筑物和旗帜上。我们能不能认为，本书以及其他属于同一思想和同一哲学体系的著作所包含的学说对于这一永存口号的再现作出了它应该作出的贡献呢？可以，这是肯定的，我们自己可以证明这一点，不过心里也内疚，因为我们和真理的其他公仆们，在我们有时间进行思考和写作时，我们没有做更多的工作来为新的革命开辟一条更加光荣、更加健康的出路。为什么这个口号只停留在我们的口头上或在空中飘扬的战士的旗帜上，而事实上没有铭刻在我们的心中和体现在我们的一切行动中呢？可惜，我们是在这预见性的口号再次出现，只是使事实和权利的对比更加强烈和更加鲜明的时候，重印这本书的！

不过，只要我们有信仰，为真理而勤奋创作，这又有什么关系呢？难道我们没有看到，贺拉斯的名言——许多已经死亡的东西必将重现……——不是奇迹般地实现了吗？人们认为永远存在于虚无之中的、实际上只是一句空话的共和国，不也突然地到来并取代了过去只是表面上的一个阴影和一个幽灵的君主制度吗？如果我们有可能欢呼自由、博爱和平等的迹象（我说的是迹象，而不是客观事物），这不

至少可以表明，这几个字（即使只是几个字，但有着强大的力量）的深远意义终将会被理解并得以实现吗？

现在我们虽然处于痛苦之中，我们的心灵应当喜悦，要确信我们的思想的全部力量。只要我们的生活有了真正的目标，哪怕它还无法看见，我们就应该接受上帝的使我们每个人得以赎救的伟大安排。可怕的纷争似乎使复苏的迹象永远泯灭，而今看来，这种纷争又与这些迹象一起徒然地重返大地；我们要相信，这种纷争将是暂时的，人类将会到达召唤他的天国。人类不能主宰自己的命运，因为上帝不能不履行他的诺言。任何一种创举都是一步一步地完成的，而且要经受痛苦，但是它毕竟完成了。因此我们要相信上帝，相信进步，因为上帝已经赋予我们本性以这种进步的权利。

对于我们出版新版的这部著作，我们没有什么可说的了。这些篇章是在一系列用以创立构成我们的信仰并为我们所传授的学说而进行连续不断的研究当中才回到它们自己的位置上来的；文章中包含的思想已经成为我们在《论人类》一书中形成的那些思想的前奏。诚然，这部《关于平等的历史评论》（因为如果本书是一部完整的著作，这正是它的真正的书名）还只是一部初稿，但这部初稿是有用处的，这就是我们重版本书的理由。我们没有能更广泛、更细致地探讨我们的主题，其原因无论是正确的还是错误的，人们都将会从这部著作中，或从《论人类》一书的序言中找到。

序言

我在本书中所要论证的内容是，现在的社会，无论从哪一方面看，除了平等的信条外，再没有别的基础。但这并不妨碍我们认为：不平等仍然占统治地位。

难道上帝真会启发我们产生一种其实践是空想的、难以办到的思想吗？要是这样的话，上帝就不是我们心目中想象的永恒的造物主、生命的赋予者，无所不能和无所不爱的神了。

不，事情并非如此。平等的信条可以实现，并且一定会实现。然而它只有在我们的心灵和我们的智慧取得进步的条件下才能实现。这一平等信条是由我们的先辈传给我们的一笔不完善的遗产，现在该由我们把它传下去，而且要比我们接受它时更加光彩夺目，揭示得更加深刻。这信条就是出自我们过去的道德生活，我们应该使它以更加丰富的内容传给未来。因为存在的一切，反映在它的连贯性表现中，都是相互关联的。莱布尼茨 [1] 说得好：产生于过去的现在，孕育着伟大的未来。

十八世纪，伏尔泰 [2] 满意地从过去的黑暗中看到初露的曙光，他在孟德斯鸠 [3] 的书下面挥笔写道："人类早已丧失了他的尊称；孟德斯鸠重新找到了它，把它归还给人类。"其实，卢梭才配得上这样的夸奖。至于孟德斯鸠，我不清楚他找到并归还了什么人类的尊称，他赞成君主政体、贵族政治、贵族阶级、僧侣、资产阶级、平民阶层，他赞成富裕和贫穷，一句话，他赞成形形色色的不平等。 [4]

一些真正的诡辩家把卢梭当成了诡辩家，还嘲笑他那不朽的著作。为暴君效劳的虚伪和谎言成为反对他的武器，攻击他在平等问题上除了感情的论证外，没有带来其他的论证。他们没有想到，当卢梭敢于担起人类事业的责任时，他还缺乏形而上学和历史学的知识。 [5]

就这样，卢梭在缺乏必要的援助的情况下，只能发怨言，然而这种为了人类利益而发出的怨言是真实的、有依据的、不朽的，就像耶稣过去为了这同一个人类的利益而发出的怨言那样是永存的。

卢梭大声疾呼："这就如同克鲁居斯的塑像一样，被岁月、大海和暴风雨严重毁损了，与其说它像上帝，还不如说它更像一头凶恶的野兽。由于千万条不断出现的理由，由于获得大量的知识和谬误，由于人体体质产生的变异，以及由于感情不断地遭受的打击，人类的灵魂在社会内部已经改变了，也可以说变了个模样，几乎到了认不出来的地步；人们从中再也找不到总是依据确信的、固定不变的原则行事的人，找不到具有上帝标记的这种天堂的、庄严的纯洁性，而只能找到相信推理的感情和狂热的智力之间的畸形对比。"[6]

卢梭的全部著作就在于认识到人类的灵魂高于人类的条件。人类的灵魂就是上帝，它是根据上帝的形象造就的，它像一头猛兽。诡辩家们，你们把卢梭视为诡辩者，而在整整一个世纪中[7]，卢梭的思想却支配着人们，这种思想使得人类的精神振作起来：

一旦人被赋予崇高感情，就连苍天也为之肃然起敬。

卢梭要在原始森林里[8]实现理想，他大概是弄错了。可是他指出了理想，并激励人们在未来去寻找理想。

约伯[9]遭受着不幸的痛苦，上帝准许他蒙受耻辱，他在铺灰的床上呻吟。当地的智者向他指出他的怨言是多么徒劳，并最终宣布这种怨言亵渎了宗教，冒犯了上帝。那些博学的人们，那些虔诚的人们，对现状心满意足，十分小心地丝毫不去指责上帝的事业；他们争先恐后地反复告诉约伯所有的古老格言和所有的共同点，根据这些，人们惯于使事实和现状合法化。约伯身在黑暗之中，他只有上帝赋予他内心的正义感。但是，凭着这种感情的巨大力量，他竟敢提出异议反对上帝本人。他把他朋友们的告诫看作是虚伪的说教，并不断大声喊叫："我很想知道上帝在何方，我要向他申诉，他会给我伸张正义。"上帝出现了，并且宣布约伯有理，挫败了坚决保卫着上帝事业的智者们。

卢梭就是这样以感情的名义，为人类的事业而辩护。他像约伯一样，生活在黑暗之中；可是他也像约伯一样，以铭刻在他心上的上帝的正义的名义讲话。

从卢梭起，科学之所以取得进步，法国革命之所以宣告了人类的平等，人类的传统如今之所以能更好地得到理解，基督教以及以往得到了释义的全部宗教之所以只要求向我们提供武器，这一切多亏了他！哦！要是我能有他的力量该多好啊！我会把这股力量和当代的历史学、哲学提供的援助结合到一起。我软弱无能又有什么关系？任何人不应该拒绝他内心深处感觉到的职责，何况我不愿意在神圣的事业面前气馁败退，为了这事业，卢梭经受了痛苦，并把捍卫这一事业的责任交给了我以及我们这代人。

因此，我要在本书中，运用当代具有的严谨方法，重新探讨卢梭提出的问题。我要寻求人类条件不平等的原因，并且我要用卢梭没有运用的人类传统和用宗教的信条本身去证实平等。

历史将在我的眼前显现出来。我将懂得人类本性的真正定义。神圣的学说最终将在我的胸中诞生。这个学说把邪恶看成是一种必不可少的，但可纠正的缺点，它为上帝辩护，对人类宽恕，同时它消除了在创造物的进展过程中和本书的最终目的中所出现的污点和罪孽。

索龙 [10] 希望在民事争议中，每个公民都公开地表示支持某一方。如果在人类当今的争议中必须遵循索龙法则的话，我要写我支持奴隶反对主人，我支持弱者反对强者，我支持穷人反对富人，我支持地球上正在受苦的一切，反对利用现有的不平等，滥用创世主所赠与的一切。

确实，人类在他的所有孩子身上发出哀叹。这种普遍的痛苦，虽然由于人类的互相关连，从本质上来说是共有现象，可它还是通过压迫者和被压迫者身上表现出来。我要指出，人类之中的一部分人受另一部分人折磨的这种恐怖情景究竟来自何处，亚伯被他兄弟该隐残杀又怎样在亚当种族内部无限期地持续下去。 [11]

当然，罪恶的原因也有一部分是出自被压迫者的恶习，并不是一切罪恶都是压迫者造成的。如果不平等发展到触目皆是，这错误不能

只归咎于强权者和有钱人。不过耶稣本人已为我们做出了榜样，要我们站到弱小者和下等人一边，并为他们争取权利，反对他们的进行掠夺的兄弟们和暴君。宗教是一切受苦者反对人间的一切统治者的支柱。因此我要像卢梭那样，说出我并非辱骂的这番话：哦！在愚昧、贫困和奴役中呻吟的我的兄弟们，你们是人类的绝大多数，我为你们而写作！我要设法让你们那被埋没的、被人踩在脚下的尊称重见天日。

---

[1] 莱布尼茨（Leibnitz，1646—1716），德国哲学家和著名学者。——译者

[2] 伏尔泰（Voltaire，1694—1778），法国哲学家、史学家、文学家，也是启蒙运动思想家。——译者

[3] 孟德斯鸠（Montesquieu，1689—1755），法国思想家，著有《论法的精神》，提倡君主立宪制，建立立法、行政、司法三权分立的政治主张。——译者

[4] 我们不认为人们会责怪我们对于孟德斯鸠不公允，因为我们把一个本属于卢梭的夸奖还给了卢梭，而不给孟德斯鸠。

[5] 在卢梭那个时代，历史学并不是一种科学，而是一种记功的叙述，一种断章取义、零星的叙述。正如培根所说，历史学的哲理曾经是一种"想望"，因为只是卢梭的努力才部分地激发了它。如果缺乏历史学，至少是否还有另一种心理学可对人的事业进行恰如其分的推理呢？不，这种真正的心理学也许在莱布尼茨身上出现了萌芽，但是莱布尼茨远非为人们所理解；而众望所归的倒是感觉主义，倒是孔狄亚克。

[6] 见《论条件的不平等》序言。

[7] 《论不平等》发表于1754年。

[8] 作者提到卢梭关于不平等的论述，实际上就是他在1755年发表的论文：《论人类不平等的起源和基础》。文章极力推崇原始社会，把这种社会描绘成是最美好的，最合乎人类理想的社会，同时指

出人类不平等起源于私有财产的出现。以此为基础，卢梭对封建专制制度进行了有力的批判。——译者

[9] 约伯在犹太人心目中，是受难者的象征，他的遭难是由于伏罪于上帝的结果。——译者

[10] 索龙（Solon， 公元前640—前558），古希腊雅典诗人和立法者。他提倡一系列的政治改革和社会改革，鼓励手工业、商业，促进雅典的经济发展；他的立法主张是以财产特权代替出身地位特权，各阶级在人民议会中应该一律平等。亚里士多德认为，索龙立法为古代雅典开创了一个民主时代。——译者

[11] 《圣经》故事中记载，人类的始祖亚当有三子：该隐、亚伯、赛特。亚伯是牧羊人，一日他以头生羊羔和羊脂，该隐以禾谷为供物献祭上帝。上帝喜欢亚伯，而不满该隐。该隐妒忌，在田间杀害了他的弟弟。故事比喻兄弟之间，家族和种族内部之间的相互残杀。——译者

第一部分

现在

我们处于两个世界之间：处于一个即将结束的不平等世界和一个正在开始的平等世界之间。

第一章

法国革命恰当地把政治归结为这三个词：自由、平等、博爱

法国革命把政治归结为这三个神圣的词：自由、平等、博爱。我们先辈的这个格言不仅写在我们的纪念性建筑物、钱币和旗帜上，而且铭刻在他们的心中，他们把它看作神的意旨。

为什么用这三个词？为什么不是单独一个或者两个？不是四个或者更多呢？这里面有深刻的道理。

事实上，我们在别处已经论证过，人在他一生的全部行动中都是合三而一的，这就是说知觉 一感情 一认识 同时并存，因而在政治上必须对人的本性的这三方面的每一方面都有一个相应的词。

与人的形而上学中的知觉 一词相应的政治术语是自由 ； 与感情一词相应的是博爱 ； 与认识一词相应的是平等 。

人的知觉在生命的每时每刻都存在；这就是说，人是一个处于表现状态的生命体，人存在多久，这生命体就表现多久。然而人之所以表现，只是因为他的外部世界同时也在向他表现；因此人就产生知觉：他的生命的主观性为他带来了客观性。因此人的任何生活方式都包含着与其他人和整个宇宙的一定的相对性。人的整个一生就是一系列的行动；即使人只在思想，他也在行动。那么，用什么词来表达人的表现的权利，因而也是他生存的权利呢？使用一个词并不是为了表达人生的任何时刻所必需的其他两个方面，而只是表达处在人的同类和周围世界之中的我们生命的这一个侧面；总之，一个表达行动权利的词并不直接包含着其他什么意义。这个抽象的词，就是自由 。自由，就是有权行动。所以政治的目的首先就是在人类中实现自由。使

人自由，就是使人生存，换言之，就是使人能表现自己。缺乏自由，那只能是虚无和死亡；不自由，则是不准生存。

但是社会的人，政治的人，总而言之，公民不仅是一个表现的人，也是一个与别人建立实际上相对联系的人；说这是一个人，因为他具有感情。他不仅行动，同时也有感情，就在他行动的时候，他的活动也是带着感情的。在公民自由的全部活动中，人就具有与这些活动相连的公民感情。什么词足以表达可能产生或调节公民行动的感情呢？我问的意思是，除了博爱一词以外，还有其他什么词能用在此处呢？博爱的意思是：人的本性在他的全部活动中充满感情；人在自己的同类面前，不可能在与他接触时不跟他产生感情；公民的理想，就是对于所有其他的人的爱以及与这慈善、与这爱相应的行动。所以这个词跟自由一词本身一样，对于政治的定义来说，是必要的；因为如果人没有自由就不能生存，那么从这个意义上说，人的生存权利就是没有得到承认。同样可以肯定，如果没有博爱，或者尚未表露博爱，人的本性也就不存在，从这个意义上说，人的本性既没有确定，也未得到承认。

但是这远非问题的全部：为什么政治的社会应该根据自由和博爱进行调节？为什么一个真正的社会，一个真正人道的社会应该是人人获得自由的博爱社会？每个公民都应该懂得其中的道理，他在这个问题上应该有一种信条：因为每个公民作为人，他不仅是具有活力和感情的人，也是具有智慧的人。他不应该忘记关于事物的这个道理。[1] 作为行动的人，人们对他说自由，他从自身认识到这个词的真实性；作为感情的人，人们对他说博爱，他内心感到高兴。然而他仍有一种官能尚未得到满足，它就是智慧，就是认识事物的需要。于是就要有第三个词来满足这种科学的需要，这个词用以阐明为什么我们人人都应该有自由的权利，为什么我们要有像兄弟般的相亲相爱，互相帮助的义务，这第三个词就是平等。

这个词体现了整个一门科学，一门至今还模糊不清、被黑暗所包围的科学；社会的起源和目的就隐藏在这个词里，如同隐藏在斯芬克司[2]的谜语中一样。但是，在政治用语中，这个词仍不失为其余两个词存在的理由。你们问我为什么我要获得自由，如果我回答说我需要自由，如果我向你们说我具有表现自己的本能、天性和愿望，或者简单地说，我要生活，这显然是不够的；你们可以用你们自身同样的

本能，用你们这方面所拥有的同样无限的权利来反驳我；并由此引起对抗、冲突、战争、无政府主义、专制主义。这是大地献给苍天的永远凄惨的景象。只要智慧不介入，不表态，那么权利就只不过是一个不引人注目的萌芽，它只是潜伏地存在着。只有智慧才能把它表达出来，并公开宣布它的存在。因此，如果你们问我为什么要获得自由，我会回答你们说：因为我有这个权利；而我之所以有这种权利，乃是因为人与人之间是平等的。同样，如果我承认仁慈和博爱都是人在社会上的天职，那是因为我思想上考虑到人的本性原是平等的。

你们提出地球上到处都是不平等的现实情况来反驳我，那是徒劳的。确实如此，不平等统治着地球的各个角落；我们也可以上溯到历史上的某个时期，从中找到不平等现象，而消灭这种现象的那一天也许还非常遥远。这有什么关系呢？人类的思想已经超越不平等所带来的贫困和罪恶的堕落，并设想出一个建立在平等基础上的社会。然后，像寄托于真和美的永恒源泉一样，人把自己的理想寄托于上帝。有人说：虽然我很软弱，我却设想一个平等的世界，这个世界也应是上帝乐意的世界；它早在上帝心里预先设想好了，原先它本出于上帝之手。不管我们来自某一伊甸国、某一天国，或某个美好的世界；也不管这个世界只是存在于上帝心里和我们的心灵里，它从未得到实现；尽管迄今唯一组成过的平等世界只有从前大自然萌芽状态的世界，当时人类还处于与野兽很接近的原始野蛮状态，我们仍有更充分的理由说，平等是自然万物的萌芽，它出现在不平等之前，但它将会推翻不平等，取代不平等。这样，从社会的起源和终止这两方面来看，人类精神统治着现实社会，并把平等作为社会的准则和理想。

如果说，我再一次相信自由，这是因为我相信平等；我之所以设想一个人人自由，并像兄弟一般相处的政治社会，则是由于我设想了一个由人类平等的信条所统治着的社会。事实上，如果人们不能平等相处，又怎么能宣布人人自由呢？如果人们既不能平等，又没有自由，他们又怎么能以兄弟般的情谊相亲相爱呢？

因此，这第三个词平等 在口号中就代表了科学。我要强调说明，这个词本身就是一种完整的学说。与其说它面对现在还不如说它面对未来，从这个意义上说，亦可称作一种预示未来的学说；这种学说目前尚在酝酿阶段，并在许多学者看来，它好像似是而非，捉摸不定，

甚至也许是虚假杜撰的东西，可是它却不亚于已经统治我们时代的任何学说。

但是正像我马上要指出的那样，平等的理论是最新的，可以说它是昨天才诞生的，从前的人在他们的革命中只知道叫喊自由，从基督教才开始宣扬博爱，这又有什么关系呢？我说这些又有什么用呢？问题是要了解单是自由本身是否不无缺陷，单是博爱本身是否也不无缺陷。我们是智慧、爱情和活力的化身；我们不仅具有活力和爱情，我们同时还具有智慧，这样，问题就在于为了使人类本性在我们身上得到真正的满足，在我们由于生命的需要而要求自由的同时，在我们的内心接受博爱的同时，我说，难道我们的智慧就不该宣告平等吗？然而这跟光亮的白天一样显而易见。这个口号的最后一个词适应人类自身认识的需要，正如其他两个词适应我们生命的另外两个方面即行动的需要和爱的需要一样。

因此这个口号是完整的。每个公民所具有的信条就是平等，自我表现和行动的动机就是自由；正确行动的道德准则就是人类博爱。这样人类本性的三个方面都反映出来了。政治的原则和行而上学的原则正相对称。像后者一样，它也由三个词组合而成，这三个词没有一个是多余的，彼此互相配合，没有重复。

诚然，自由、平等、博爱这三个词具有更深的含义，而且从其中一个词中能逻辑地推绎出其他两个词来。但是应该说，它们仍属于不同的范畴，在这个意义上，它们与人类本性的三种官能是对应的，或者说这是人性的三个不同侧面。事实上，你们对人反复讲人类自由和人人自由的话是没有意义的，自由这个词对他们来说只是一种行动的自我权利。由此可以看到他们的内在潜力和他们自身的活动能量；但是他们对别人的博爱之情却并非直接由此产生。在任何时代，在任何国家，奴隶们总是以自由的名义，砸碎他们的枷锁，推翻他们的暴君；自由这个适合于战争的词，从未带来宽容与和平。它也不能产生道义，虽然它表示着生存、自我表现和行动的权利，但它既不能表达，也无法唤醒人的其他两个侧面即感情和认识。同样，你们向人们宣扬博爱，只能用感情打动他们，却无法给他们指明方向。基督教徒变为修道士，并接受了所有的专制主义。总之，那些对社会的起源和目的最深思熟虑的人，那些对平等具有最崇高想法的人，也仍然需要用自由这个词来表达他们自己本性的尊严，并用博爱这个词来表达他

们自己和他人的联系。孤立地看，这三个词的每一个词只表示生命的一个侧面；尽管其余的两个侧面，由于人类生命具有神秘的统一性，寓于另一个侧面中；尽管这些词的任何一个词也因此包含着其余的两个词（就像我们刚才所提及的），但是每一个词，以它本身的含义来说，只是真理的一小部分。但当这三个词合在一起时，它们才是真理和生命的最妙的表达形式。

我们先辈的神圣格言呀，你绝不是人们写在沙子上的、狂风一吹就会消失的一些字母的随意拼凑，你建立在生命最深远的意义之上。你这个神秘的三角形，主宰着我们的解放，使我们的法律得到保证；你使得三色国旗在阳光中闪射出战斗的光芒，甚至真理也要从你身上汲取力量，就像代表耶和华名字的神秘的三角形 [3] 一样，你啊，你正是真理的反映。

是谁发现了这个崇高的口号？是谁第一个传播它的？人们不知道。没有人会造这个口号，但也可以说，所有的人共同创造了这个口号。当法兰西人民用它来作为旗帜的时候，从字面上看，它不属于任何一个哲学家。这第一个把三个词组合在一起的人，他从中领悟到政治的福音，得到一种全体人民在他之后也都得到了的启示：革命中的激情，深刻的暴露并揭示了生活，如同那巨大的风暴有时会倒海翻江一样。也许在最下层人民中间有这么一个人，出于爱国主义的热情，第一个把这三个过去从来没有人联用过的词结合在一起。在这种情形下，这个无产者感到非常自豪，并准备为自己的祖国而牺牲，就像斯巴达或罗马的公民一样，他大声呼喊：自由 。但是，我们和罗马不同，基督教早成为过去，法国的革命者记得是被卡米尔·德穆兰 [4] 称之为“长裤党耶稣”的这种基督教；他的内心又要他宣告第二个口号：博爱 。不过，他再也不是基督教徒，尽管他承认基督精神，但在智慧方面，他却必须有一个信仰，一个信条。十八世纪并没有白白过去，这人阅读过卢梭的著作；于是他宣扬平等 。这三个词符合于我们认识、爱以及实践我们的认识和爱的三重需要；同时也是对这种三重需要的完整总结，即对几个世纪来经过无数革命早已形成的一切事物的完整总结，例如古代各共和国的重大活动，中世纪的感情高涨，以及对于近代几个世纪的看法。形成这样的一个口号是否会令人感到突然呢？它是永恒真理的表现之一。它表明为何今天这个口号虽然在建筑物和旗帜上已被抹掉，但它一旦公告于世，就能获得人们普遍的赞

扬。是的，人们可以抹掉它，人们可以嘲笑它，但它绝不会因遭人践踏而被真正抹掉，或受到损害；因为它是正确的，它是神圣的，它代表人们追求的理想，它象征神示的未来，它已在理论原则上占据了优势，它终将也有一天在客观事实上赢得胜利，它是磨灭不了的，它是永存的。

---

[1] 这句话的拉丁文是：rerum cognoscere causas。——译者

[2] 斯芬克司：希腊神话中带翼狮身女怪，传说她叫过路行人猜谜，猜不出即将行人杀害；后因谜底被俄狄浦斯道破，她即自杀。——译者

[3] 耶和华，原名 Jéhovah， 或 Yéherah， 即犹太教神雅赫维（写作 JHWH 或 YHWH）。但犹太教禁呼其名，故读经时以 Adanaï 即"吾主"代之。后基督教神学家误把 Adanaï 一词中的元音嵌入 JHWH，即成 Jahweh， 或 Yahweh， 读作耶和华。这里所指的神秘三角形是因为耶和华的第一个字母 Y 构成了三角形。——译者

[4] 卡米尔·德穆兰（1760—1794），法国的政治活动家。1789年法国大革命期间，他参加了攻占巴士底狱的战斗，后又参加马拉等人组织的科尔得利俱乐部。他创办了《法兰西和波拉邦特革命报》，积极宣传革命主张，反对封建旧制度。1794年，他和丹东同时被当时执政的雅各宾派处以绞刑。——译者

第二章

平等是一种原则，一种信条

有人枉费心机试图否定或者贬低我刚才对于我们先辈的格言所赋予的哲学意义。他们解释这个格言所采用的卑劣和肮脏手法在人类进步的敌人身上是屡见不鲜的。在他们看来，在世界上竖起这面旗帜的是腐朽和愚昧，而不是道德和天才，那些听信他们的话的人，即那些卑鄙下流的家伙，也许会贪婪地捡起这三个缺乏实际意义的词，因为这三个词可以使他们生活放纵，并与他们的主人建立一种虚假的平等。最卑贱的感情、欲望和贪财，只会引起人们对这场战斗的叫嚣而不是对和平的呼声。因此，法兰西在举起这面旗帜的同时会使自己受到玷污；而且，在经受过这场浩劫和充满失望的感受之后，除了确信平等是一种幻想外，就几乎一无所获了。

另一种虽不如此卑劣但同样是庸俗的解释则认为，我们的法律和宪法的起草人对于平等 一词，除了今天已经付诸实现的东西即公民平等、法律面前平等以外，就简直一无所知。似乎只要颁布一个国家的纲领，全体公民就会在某些方面按照法律办事；某些法律就可以适用于全体公民，人人必须执行。然而，事实上如同民法和刑法不承认阶级，不区别对待每个公民一样，其结果是，这样的纲领从现在起就有可能实现，许诺的平等也有可能实现。对这些人的解释，我们可以回答说，至少他们应该学会政治法律和懂得刑法，如果他们认为只有一小部分掌握制定法律的公民才能享受平等，那他们简直是疯子。不过也有人不是这样去理解大革命的公理的。在这一公理中，不是只谈公民平等，而是谈人类平等；另一方面，不是谈一个或多或少受到限制的事实，而是谈指导这个事实的一种权利。在作为事实的平等和作为原则的平等之间，存在着如孟德斯鸠所说的“天壤之别”。

是的，我要再一次强调，对于这个象征，我们先辈的理解与上述的理解是不同的。这一象征中的每一个词代表一种原则，即一种信

条，一道命令。象征中的平等 一词不是说我们试图创立一个全体公民人人平等的共和国，而是说平等是一种神圣的法律，一种先于所有法律的法律，一种派生出各种法律的法律。

对于懂得思想的连续性的人来说，这其中有一个不容置疑的论据。他们懂得这些思想首先在某些思想家的著作中形成，后来又怎样转为公众的舆论，并在行动中付诸实现。我要问，在革命公式中，平等 一词是从何而来的？它来自卢梭。正是卢梭，卢梭的书籍，他的学派，把平等献给了我们的革命。然而，在卢梭的著作中，平等几乎构成了一种完整的学说。卢梭的每一篇著作都建立在人类平等的基础之上；因为在他看来，公民的平等本身，只是人们自然平等的一种形式和必然结果。因此，正当卢梭精神传播到人民中间，并为我们定下法律的时候，由全体人民大声说出的平等 这个词就成为一种原则、一种信条、一种信念、一种信仰、一种宗教。

第三章

这项原则今天已被公认为司法准则

我要问那些不承认在人类平等中具有某种原则，或者说某种信条和某个戒律的人，为什么他们认为下面的事实是不好的，是违背公正的，是违反健全的立法呢？比如说，一个父亲今天仍像过去罗马人所做的那样，对他的儿子还操有生杀之权，或者认为一个主人可以杀害或伤害他的仆人而不受制裁，就像各国过去所做的那样，或在奴隶制殖民地内还在发生的情形那样。我要问为什么他们觉得在欧洲重新建立奴隶制和封建制是极不公道和十分荒谬的；相反，为什么他们认为最贫穷的公民采取反对最富裕公民的行动值得赞赏呢？为什么他们认为不管受害者是谁，也不管罪犯是什么人，对不法行为和犯罪的刑罚应该一视同仁呢？

这样，你们的司法原来是与拉西第蒙[5]人不公正地伤害和残杀伊洛特人的司法有区别的，同时也是与罗马人不公正地伤害和残杀他们的奴隶的司法有区别的，也是与中世纪的贵族不公正地伤害和残杀他们的家奴有区别的。你们不再根据伤害者和受害人的身份去定罪。如果今天一位王子杀害了一个平民，并用几块巴黎铸造的钱币去赎他的罪过，你们就会认为这是错误的。 但是为什么在人类的法律中会有这种变化呢？过去，在刑法方面，人们注意什么呢？今天那些要使法律面前，人人平等的人们又在考虑些什么呢？毫无疑问他们是根据一种原则进行调节的，他们当然不会像失去理智的人那样胡作非为；他们根据某个普遍的、神圣的、铭刻在他们心中的概念去制定立法。

然而这个概念、这种原则、这种规则、这种准则究竟是什么呢？根据这个准则，过去法律所许可的许多行为今天被看作是罪孽，并为人们所憎恶或受到惩罚。

这个原则，就是人类的平等。

事实上，你们不得不承认今天的司法并不在一个人与另一个人之间作出区别；既然这两个人都具有人的特征，他们在司法的眼中就是平等的。

如果说司法对于他们是公正的、不偏不倚的，那唯一理由就是他们都是人。父亲所以无权杀害他的孩子，因为人类的特征也体现在小孩的脸上。富翁所以无权强制可怜的穷人，因为人类的特征保护着可怜的人去反对富翁。因此，只要因为他是人，你得承认人具有某种权利。

你们不会认为，发明这个规则是为的是使司法的管辖格外方便，格外正规化吧？这样来解释也是荒谬的。创造权利的东西（我指的是今天的权利）恰恰就是确认人们的平等。这种确认的平等先于司法，是平等创造了司法和构成了司法。如果一个生气的父亲或者一个嫉妒的丈夫能够随心所欲地报复或进行惩罚，那是因为当时人类的平等尚未得到承认，也因为弱者在强者面前一文不值或者说微乎其微。请你们相信，如果公众舆论还在人类的种族之间制造区别的话，司法就会追随舆论，这样还会像古代和中世纪那样产生两种或三种司法。

有人力图把今天的司法说成只承认同一种民族内公民之间的平等，这完全是徒然的。为什么在这种情形下，杀害一个外国侨民也要像杀害一个本国居民那样受到惩罚呢？

请注意，这里的问题不在于人为法，而在于这些法的原则。我要马上证实，公民的平等就像我们今天所理解的那样是源于我们对一般人的平等的信仰；从上一世纪以来，这两种信仰一直是不可割的，而且是产生于同一种学说，人们不能反对人为法，也不能用指明公民的平等经常取代人类的平等来否定我们对于人类平等的感情。我需要得到证实的是，当一些人不是我们的手足同胞，而受到种种暴行侵犯时，我们就完全熟视无睹。

那么你们自己在这一点上检查一下。我并不认为这些是强加给欧洲人的暴行和折磨；欧洲各国人民有着密切的联系，他们之间不得不保持着某种司法方面的相互保证。但是那些黑奴贩子要把奴隶贩运到你们美洲的殖民地去。我告诉你们，那些殖民地的蔗糖和咖啡需要黑人去种植。无论是来自欧洲的白人，或是印第安人自己，都无法忍受

在酷热的阳光下劳动。这些垦殖者期待着黑奴，如果非洲人的奴隶制度不被肯定接受的话，他们的财产就会受到损失。而殖民地也就会结束。你们会用这一句名言回答我："宁可牺牲殖民地，也不放弃原则。"人们竟那样愚蠢地把这句话说成是对法兰西革命的犯罪，而这句受到人们谴责的话，仅仅是良心的最高呐喊，是正义的呼声，也是高乃依 [6] 曾说过的"不如去死"的声音。

有人对你说，那些人是黑人，他们是夏姆（Cham） [7] 人种，而你们是雅弗（Japhet） [8] 人种。对此，你就回答说，肤色的差别不能证实奴隶制的正确；你说，瑞典人比西班牙人皮肤白，但并不能从这句话得出任何结论。

但是有人还会对你说，过去那些教皇曾经敕书把统治非洲领土的主权授予欧洲人，而那些可怜的印第安人的伟大保护人——拉斯·加萨斯 [9] 曾认为黑人沦为俘虏是件正当的好事。你会说，教皇们所支配的是不属于自己的东西，而拉斯以后也会赞同克拉克逊 [10] 的意见去解放黑奴。

最后，让人们用《圣经》 [11] 对众多的人民所宣布的灭绝的判决去反驳你们吧，你们将会厌恶地合上书，将这些戒律归咎于当时人类的愚昧无知。

因此，什么都不能战胜你们对正义的感情，这种感情并非其他，而是对人类平等的信仰。 这种信仰，可以说今天已自然地体现在所有完美无缺的智者身上，并产生了效果。外交官们制定了人为法，还作出对买卖人口施以刑罚的规定。

我们的结论是，今天从人道思想出发，承认每个人单就作为人的资格而言，可享有某些权利；但是也可以反过来说，每个人都有可能具有和其他任何人同样的权利。由此我们必然得出第二个结论，即如果我们还无法真正行使这种权利的话，如果我们还太愚昧、太堕落、太贫困，以致无法在地球上组织人类平等的话，那么这种平等仍然比我们所有的民族、我们所有的政体、我们所有的机构更优越、更高超。

---

[1] 拉西第蒙是斯巴达的又一种名称，地处今日希腊伯罗奔尼撒半岛的南部，是地中海、爱奥尼亚海、爱琴海海上交通的枢纽和必经之地。——译者

[2] 高乃依（Corneille， 1606—1684），法国剧作家，以《勒·熙德》、《贺拉斯》、《西拿》、《波利厄克特》四大悲剧闻名于世。——译者

[3] 夏姆系《圣经·创世记》里的人物，是诺亚的儿子，后成为埃及人、埃塞俄比亚人、索马里人的祖先。——译者

[4] 雅弗系《圣经》里代表的族长，他是诺亚的儿子，后成为印欧语系里各国人民的祖先。——译者

[5] 拉斯·加萨斯（Las-Casas，1474—1566），西班牙传教士和多明我会修士。他在南美洲和安的列斯群岛以所谓保护印第安人的名义，实际上推行的是一种改头换面的殖民主义政策。——译者

[6] 这可能是作者在引证时的一处笔误，把萨米埃尔·克拉克（Samuel Clarke） 误为克拉克逊（Clankson）。克拉克（1675—1729）是英国哲学家和神学家，早先研究笛卡尔哲学，主要作品是《论存在和上帝的属性》，其矛头与霍布斯和斯宾诺莎的观点针锋相对。他在与莱布尼茨探讨时间空间的通信来往中，他的立场赞成牛顿的现实主义观点，反对莱布尼茨的唯心论。——译者

[7] 摩西，《圣经》故事中犹太人的古代领袖，向犹太民族传授上帝律法的人。——译者

第四章

当今社会，从某方面观察，除此原则外，别无其他基础

凡是不愿看见人类平等原则的人，至少应当承认存在着一种公民平等的原则。我理解的公民平等是公民在刑法、政法、民法各个方面的平等。

事实上，如果我们从某个角度去观察今日欧洲大部分社会，我们就会发现，这种公民平等不仅在现实中已经确立，而且在法律上也已经颁布。比如，当代法兰西呈现的是一幅什么情景呢？

第一，这个国家作为一个统一的整体出现在国际社会之中，它是一个准备捍卫自己的权利的整体，因此，它以自己的军队为代表。那么什么是组织军队的公认原则呢？是平等。因为可以说所有的公民都要服兵役，而每个士兵（我记不起是哪一位君王说过的）都可能成为法兰西的元帅[12]。当然我知道这根本不是事实，无论哪里，到处都是不平等。富人可以世袭，对于勇气、才能的真正竞争是不存在的。有些人依靠他们父母财产的特权，像旧制度下的贵族一样，从学校毕业就成为天生的军官，或者至少可以享受一种专门教育，为他们的升阶晋级铺平道路。另一方面，手工业者和葡萄园工人的儿子，无论他们的才能如何卓越，也无论天性赋予他们的勇气多么恢弘，他们获得的一切恰恰只能当一名无名小卒。不，平等事实上并不存在；但好在原则已经宣布，并为人们所公认。

第二，国家制定法律并进行管理。我承认，平等的原则在这一点上为得到人们的公认，曾遇到过很大的阻力。贵族阶级和君主制度最初顽固地进行抵抗以便保存其所谓的法权和权力的东西：因为这是我们首次革命。后来这个君主制度和这个贵族阶级被推翻，又出现了莫

名其妙的什么伪君主和伪贵族阶级，他们企图取代前者登上王位：这就是第一帝国和君主复辟制度。它们后来又被推翻，而这一次是第三等级。它依靠人民，并由人民赢得胜利，但在它的内部又涌现出热情的贵族学者，他们自称立法权和政府只属于他们：这就是今天我们眼前的尚无名称的国家。但是，我最后要问，你们反对人民的主权，就是说反对所有人的权利，反对平等，那么你们的另一个原则是什么呢？从文字上讲，这个权利本身不正是在你们宪章的最后一条中乃至在我们初期的宪法里陈述过的吗？难道我们没有看见所有违背众人意愿的另立一套政权的政府都完蛋了吗？尽管绝大多数人还得不到政治权利，难道不已经承认法律是由某些人以全体的名义拟订出来的吗？这样以虚构代替真实，至少可避免权利的失效，或者可以说国家之所以得以维持，乃是由于权利得到公认，并宣布假如取消这种权利，假如取消代替权利的这一虚构，社会也就失去了基础。

第三，国家从事农业、工业、商业，但又是什么原则支配着这些不同的劳动呢？是名之谓自由竞争的平等。可是我知道，在这方面实际上占优势的是最可怕的不平等。真正的竞争并不存在，因为只有一小撮人占有劳动工具，其他人不得不在悲惨的情况下沦为工业奴隶。一些人是土地、机器和一切生产资料的主人，而这些生产资料是全体人民的才智在以往各个世纪中创造的，或者是一天一天不断地发现的。生产是为了这些人，并根据他们的消费来安排的；这样的生产，跟它应有的目的相比，是非常渺小而可怜的。至于劳动者，他们只能得到工资；他们彼此争夺工资，他们和牲畜、机器——他们的真正竞争者——争夺工资。他们的生存，即几百万人、几百万我们的同辈、同类、兄弟、同胞的生存都服从于形形色色的资本拥有者的目光短浅、粗心大意、庸碌无能、感情冲动、一时狂热所带来的种种命运和机缘。社会在宣布竞争的同时，直到现在并没有做其他事情，只做了一件大丑事：这就是把社会组织得活像一块圈地，一群被捆绑和被解除了武装的人在里面，听任另一群用优良武器装备的人肆意宰割。劳动或工业中的那种自由景象实际上非常类似土伦的苦役犯监狱。但无论如何，既然人人有权从事工业，享有财产这一点已被宣布，并得到公认，人民就已经取得了伟大的胜利。

第四，在刑法中，也处处都宣告了平等的同一原则。

如果人们认为我是上当受骗，如果认为我是被大量布下的诱饵所迷惑，而狂热地以为我们的刑法是人人平等的，因此我们就具有再好不过的公正的话，那就大错特错了。事实上，对于这些我连一个字都不相信。但是，如果认为真正的刑法平等实际上占优势是错误的话，那么认为一种粗糙的刑法平等实际上已经建立却是正确的；如果认为刑法平等的原则，如同我们今天所理解的那样，就是司法的原则本身是错误的话，那么认为这个原则是司法的影子和通向真正公平的道路则是不正确的。对这一点，我想进一步加以阐明。

要使司法在穷富之间一律平等，首先当初就不应该区分穷人的孩子和富人的孩子；换句话说，应该使人人受公共教育，正如社会契约早已颁布的那样；孩子们应该不分出身，人人得到同样的道德教育，然后从同一个起点上共同前进，孩子们就会真正地以高尚的道德进行斗争。如果他们做了什么坏事，这时归咎于他们就是合理的了。但是我要问，对一个不幸的傻瓜，一个因为早先的条件不好而没有受教育的人，或者一个由于贫困和生活不下去而不得不走上犯罪道路的人，和对一个任何事理都无法开导或是罪无可赦的人科以同样的刑罚，这是什么司法？你们要像惩办成年人那样地去惩罚一个未成年的人吗？不，因为你们考虑到他年龄小。多少成年人，由于缺乏教养而真正成为社会上的少年，应该把他们看作未成年人！司法，就其本质而言，就是平等：越缺乏平等条件的地方，我就越难看出在刑罚平等上有什么司法。当你们为了争夺奖金让两匹马赛跑时，你们绝不允许一匹马上的装载量比另一匹马增加一倍；在这事情上你们具有平等的兴趣和感情，甚至连跨在马鞍上的赛马骑师也得称一称重量。可是在人类的刑律方面，你们却是另一套做法。对于一个富翁的偷窃行为（当你们惩罚他的时候），和一个穷人的偷窃行为，你们却科以同样的刑罚。难道你们看不出穷人身上的负担要比富翁重一千倍吗？

现在让我们转到上述主题上来吧！假设不管人们所处的各个社会阶层是如何的不平等，轻罪的刑罚应当一致。这种平等的司法，这种平等的惩罚是否会发生呢？大家都认为会发生的，人人都这样说，而且常常流露于言辞之间，人们甚至站到屋顶上大声叫喊，但这仍然是一句谎话。

请你们查询一下统计数据；它会告诉你们哪些阶级要进监狱、苦役劳改所和上断头台。有一个社会，那里的人只要一犯罪就会落入法

网或宪兵手中，那就是穷苦阶级。还有另一个社会，那里有些人几乎犯有种种的罪行，但他们可以不受刑法处分，或者至少不必害怕它：那就是富人阶级。司法是一个瞎眼的波吕斐摩斯[13]，一个畸形的、粗野的希腊独眼巨人：富人，受他们彬彬有礼和天真可爱的神色的庇护，可以免受打击，就像宇利斯[14]及其伙伴从地洞里逃出来时躲避在羊群的白色羊毛下面一样。

普通一个平民都愿意挣得比他能用诚实的方式赚到的更多的工资：他除了使用暴力外别无其他办法；他当了小偷；人家把他逮住，关押起来，对他进行审讯，并判他在船上服苦役。而一个有钱人当了小偷，一个上等阶级里的人当了小偷就大不一样，他的命运要好得多；他可以随心所欲地施展他的本领；他盗窃十万法郎，比别人偷一个苏还要方便。请实实在在地观察一下上等阶级的获利经营吧，并请告诉我，哪些营业里没有偷税漏税，哪些属于非一般性的、反常的，亦即违反规定的，而又几乎从不受到惩治。诚实、正直和珍视荣誉，这些难道是工业大臣和财政大臣的固有特征？当代有人为某些资本家创造了“猞猁”这个外号；但是，在这片阴森森的森林里，今天的人都为了抢劫财富而越来越疯狂地你争我夺，所有资本家都是“猞猁”。在这些被贵族院议员喻之为金融巨头的下层，则是财产并不豪富的投机商，再后是地位更加低微的其他一些人。可是他们会更纯洁吗？人们说，有多少可耻的经商，就有多少缺德的赌博，就有多少非法利益用来购买已经取代了过去的终生爵位的官职！这难道是商业本身所具有的正大光明吗？但是谁不埋怨今天的商业到处是堵不住的偷税漏税，尔虞我诈成为商业的灵魂，招摇撞骗构成商业的神经呢？此外，每个良心不纯的、把商业作为其职业的人难道不总是为了孤注一掷，利用他人的破产而发财致富的吗？

我这样设想，一个人诞生在上层阶级之中，或被接纳在这些阶级之中，他非常贪婪，不怕受良心的责备，因此要不惜采用一切合法和非法的手段去发财致富。他被奢华所诱惑，他会自言自语地说：我将获得所有这些财富，我将拥有别墅、地产和仆人；我生来就是当王侯的料子：我就是阿卡迪[15]的王子。这种人缺乏道德，一味追求权势和富裕，权势是为了变得富裕，富裕是为了有权势，他在许多方面酷似送往苦役船上的小偷。我得承认这个人思想敏捷，智慧过人，这是真实的；可是我推想他缺乏优良品德，从道德方面来看，他是一个真

正的蠢货。多少人就成了这个模样！司法没有办法对付他；那么，到什么时候人们才见不到他往上爬呢？倘若他瞧不起商业、财政或者诉讼法，那他就去当政治阴谋家。他如果当新闻记者，他会把读者对他文章寄托的信任出卖殆尽：他如果当上议员，他会把选举人的重托卖个精光；如果有人指责他这种做法，他会运用部长的宽容在必要时听命于选民，他会说：我有权利卖掉他们，因为他们是属于我的。为什么这个人不去当部长呢？人们有时看见过类似的奇迹。于是他会卖掉或通过他的情妇转手卖掉国家的官职，或者利用国家颁发的有价证券进行投机钻营。我们可以举出一大批或多或少类似这个典型的例子。出众的外交家，为了金钱而叛变，出卖了他们祖国的利益；诚实的人民议员为了他们的地位出卖了他们在议会里的选票；各种不同身份的谨慎的官员利用他们的职权进行投机倒把；勇敢的将军们贪污士兵的给养；虔诚的传教士和神圣的主教滥用宗教的威严捞取遗产，类似这样的一群群小偷惯窃真是数不胜数。

但是在上层阶级中，允许犯罪行为是否就到此为止呢？是否它只限于伪装得很巧妙的走私呢？不，一切可能的罪行到处都是与财产的多少成正比的；所有的放荡纵欲都可以在金子的堡垒后面肆无忌惮地得到满足。洛佛拉斯 [16] 使他的金子掩护自己，就像过去用他的地位和贵族身份作掩护一样。有钱的塔尔丢夫 [17] 能够不受惩罚地施展阴谋诡计，到了戏剧的结尾，下级军官还无法逮捕他。

我刚才设想当代某一个人能把下层的卡多什和曼得兰 [18] 的大胆行为转移到上层阶级和它们所占有的职务中去，这种假设可能成为现实。具有贪婪灵魂和雄才胆略的人们认清了本世纪的风气，他们更换了布景，把苦役船和监狱留给了蠢材，而他们只管收受花冠。他们成了被讽刺的对象，这是真的，然而，这对他们来说又有什么关系呢？也许这种讽刺正是他们自己干的呢。罗伯尔·玛盖尔 [19] 就是描绘上流社会里允许犯罪，不受惩处的一首诗。这个强盗从事一切非法勾当，拿信任、友谊、爱情以及种种做作的感情去做交易；都能大获成功。实际上，我们这个时代就是这样的。卡多什和曼德兰装扮成银行家的模样，在大庭广众之中公然估算，必要时，在司法机关罗列出他们拥有的资本。上世纪早该套上绞索的一个人口贩子就无耻地说道：“人们不会绞死一个拥有十万家产的富翁”，如今类似这样的人非但不会绞死，而且还给他恢复一切荣誉。

有时，只有几例上层阶级犯下的罪行（我指的是由法典正式肯定下来的罪行）偶尔被发觉，但如果要追究就要花很大的力气。然而，即使这样，还有人替他们大声疾呼，阻止揭露这种丑闻，说类似这样的事例会使人民失去在道德风尚上对统治者所持的信仰，又说如果这些体面人被这样揭露的话，社会的荣誉就会受到损害。假如社会只靠欺骗而生存的话，这样的社会也太诚实了！

在这一点上，我们的身体也沾染了阴影，我情愿承认我们被表象所欺骗。刑法上的平等，如同今天我们所了解的那样，只是用以掩盖和隐藏可悲的不平等。不过究竟需要多少世纪才能达到这方面的平等呢！如果真能达到，这真成了奇迹了。让我们回想一下，罗马帝国在整个共和国期间和实行帝制后很长时期内，任何奴隶都可以被他的主人处以死刑，而不会引起司法的注意。直到阿德里安 [20] 才制定出一条法律制止这种残杀。不过，他制定的这一项法律只反对无缘无故地杀害奴隶；而杀害奴隶的权利仍然保留。今天每个人的生命和财产不仅仅在物质上受到法律的保护，而且认为镇压犯罪行为对每个人来说都是一样的，司法一律平等地注视着每个人，并不因为他富有而不受惩处，也并不因为他穷困而判以重刑。今天为了维持和安定国家的局面而必须做出的这种设想，应该说是人类的一个可喜的进步。

第五，平等的同一原则也调整着公民之间的契约和合同，并保证它们的执行。

我清楚地知道在这方面还只是一种虚构；知道穷人跟富翁订立合同，在诉讼中从来得不到关于穷人的权利不至丧失的保证。我认为所有下面这些情况都会给穷人带来不平等，如诉讼程序中的千百种骗局，诉讼所需的昂贵费用，以及富人手下拥有忠仆、律师、公证人、执达吏和一大批从事诉讼的人员为之出力的方便。读一读伯坦恩 [21] 所写的关于司法机构的文章，你们就知道寡妇和孤儿的权利究竟是什么了。总之，法官的公正尽可能为法律充当堡垒。因此这里也存在着平等的原则，而权利则建立在这个基础之上。

第六，关于平等的原则，这里另有一种更加令人惊奇的说法。谁能在中世纪就预料到这样的时代将会到来呢！在那个时代，最普通的一个公民的思想在法律方面被认为不只是与僧侣或受过削发礼的牧师，也不只是与主教或大主教的思想是平等的，而且与罗马教皇的思

想也是平等的；在那个时代，对于整个教会都是统一的并由二十次主教会议支持的教皇圣旨，任何人，甚至是愚昧无知的人都有权表示拒绝，提出他自己的反对意见，他不只是在秘密的灵魂深处反对，而且是公开地用口头、书面或一切可能的方式表示反对；在那个时代，一句话，在认识的事物方面，谁也不隶属于谁；在那个时代，任何一个人都有可能成为教皇。这些事情终于发生了：因为你们在思想自由、言论自由、信仰自由、宗教哲学自由、宗教信仰自由的名义下还能宣告什么呢？除非就是精神平等、智慧平等吧！

我知道，这里的平等仍然不过是一些谎言罢了，因为这种平等所给予的权利，如果要加以运用，人民就必须有可能从事智力劳动，或至少有时间参加精神活动。这真是一条波澜壮阔的河流，它紧靠我的身边流过去；倘若我不能从河里汲取点滴河水来润湿我的嘴唇，这条如此美丽、水源如此丰富的河流对我又有什么意义？这就是人民的命运：人民有智慧的自由，可惜他不可能去使用它。

我毫不喜欢人们天天为公认的思想权利所设下的那千百种微不足道的障碍。制定法律限制创作自由，对于信仰自由进行有形或无形的迫害，对于宗教信仰自由作种种阻挠，所有这些都是当权者挖空心思设下的马基雅维里 [22] 式的阴谋诡计，他们零打碎敲地把他们原来成批许可的东西都偷偷地弄走，这一切在这类主题上是不值得加以注意的。我读的是组织方面的一般缺陷，它已经宣布的人人享有智慧的权利变得虚无缥缈。既然在今天这个社会里任何东西都是无组织的，这智慧的平等，事实上只是一种幻想，虽说从权利上得到公认。绝大多数人民无权参与智力生活；他们如同野蛮人一样生活，听天由命；因为人民要自己管理自己，现在只剩下感觉、需要和粗暴惩罚的威胁。仔细看看你们的城市和乡村，调查一下是否确实实行了思想自由和宗教自由。也许那里存在平等，但只不过是一种虚假的平等。例如，里昂工场里75,000丝织工人是否广泛地运用了如此慷慨赐给大家的思想权利呢？这些可怜的人们，他们一生下来，刚刚能够有规则地移动手臂，他们的父母被饥寒所迫，就考虑要利用他们。于是他们白天跟织布机在一起，晚上就睡在织布机上面（这就像一种吊床似的可以节省很多地方），他们就这样开始了一辈子从事的劳动。一个人的生命将在永远以同一种方式移动手臂中度过。他们变成了机器，变成了织布机的不可分割的组成部分，就好像这架织布机就是他们的一个部分一样。这些工人和织布机构成了一个运转的整体：他们是这架织布机的

灵魂，但是他们自己却缺乏灵魂。我说他们好像正在织网的蜘蛛。蜘蛛捕捉昆虫用以充饥，它只是服从它的本能，它并不具有智慧。而里昂的丝织工人，编织他们的网为的是捕获一块面包和一块奶酪，作为每天的食粮。不过，也许在这些手工业者的儿子中间，会出现一些人才，他们有的从大自然领受了计算行星规律的使命，农民的儿子拉勃拉斯 [23] 就是一个；也有的肩负歌颂美德，减轻人类苦难的使命，农民的儿子维吉尔 [24] 又是一个；还有的接受了把人类引向上帝的任务，比如雕刻匠的儿子苏格拉底或钟表匠的儿子卢梭。当苏格拉底和维吉尔活着的时候，当卢梭成名的时候，当拉勃拉斯诞生的时候，权利还没有宣布；今天，多亏了这些人以及他们的同时代人，权利已被宣布。可是如果总要出现什么奇迹才能使一个被不公正地埋没于黑暗当中和匿迹在下层社会里的天才重见光明的话，这个权利的宣布又有什么意义呢？事实上，社会就像吝啬鬼普吕通 [25] 一样的残酷无情，很难能让奥尔佛 [26] 从地狱里爬出来。人们不过偶尔看见一个灵魂从深渊中出来，而其他更多的灵魂却永远沉没在深渊之中，于是就对今日的平等发出赞赏的呼喊。唉！难道你们没有看到你们这种惊奇本身不就是压抑智慧的不平等的证明吗？

然而是否仅仅为了很少几位生下来就可能夭折的稀有天才，我们就应该有怜悯心并流眼泪呢？应该说这是为所有的人，因为大家都有值得我们怜悯和流眼泪的遭遇。我说的是所有这些孩子，所有这些人；我说的也是智力上的最弱者和最强者，人人都毫无例外。我说，根据你们智慧平等的原则，凡是上帝创造智慧的地方，也就是说凡是有人生存的地方，人就有权利成为一个真正的人，并且要过与野蛮人完全不同的生活。耶稣说过，人不仅仅是靠面包生存，还要靠阳光和真理而生存。然而哪里有阳光？哪里有真理？哪里有现在的社会分配给他的孩子们的精神食粮呢？

你们会对我说，社会上有一部分人注定要从事劳动，这是必要的，不可能出现另外的情况。你们若相信这一点，你们应当把你们演讲中的思想自由、创作自由、宗教自由等这些大字眼全部删去；或者承认你们同意对上述问题这样理解：如同刚才我说的那样，是一种全面的否定和空虚的平等。思想自由、表达思想自由、宗教自由，在一个3千万人口的国家中只适用于几百、几千人，我看这就是不平等。在一个10万人中只有一人享有这种特权的地方，用“奴役”这个词称它

比用“自由”这个词更为恰当。你们应当说智慧是奴隶，并说智慧在奴役中渐趋衰竭，而不应当说智慧是自由的。

但是，你们真的会认为所有的人都不可能运用他们所具有的智慧功能吗？因为劳动是我们本性的一种必需，你们难道会认为由此可以得出结论，一大部分人就应当被剥夺精神生活吗？你们一定不会这样想的，因为你们回想到过去。过去有一个时期，基督教统治着欧洲，与公民的社会和无信仰的世界同时存在的是教会，它们跟恺撒[27]针锋相对。不过，那时候智慧平等尚未宣布，更谈不上智慧自由得到公认，可是人人都能运用智慧。实际上，任何人，哪怕原先有过奴役的各种标记和贫穷的各种斑点，都可以进入精神生活的范畴中去。知识之门人人可进，精神食粮属人人所有；活跃的源泉对任何人都不关闭。教会是精神领域，它接受所有的灵魂，而且这些灵魂都能在里面生活和得到滋养。我还要再说一遍，哪里没有平等，哪里就没有自由。有两个世界，一个是教士世界，另一个是世俗世界。唯一的平等就在于把精神食粮赐予所有的人；但是准备这种食粮的权利并不属于所有的人，因此这种食粮对于僧侣和平民来说就不一样。教士把面包赐予世俗人，而为自己保留了甜酒。灵感的酒杯属于他们，不太丰盛的食物则交给平民。由此产生了一种令人可怕的不平等，神权政治压迫着整个世界。负责准备大家智慧食粮的那些人分给平民的只是一些腐烂的食品，这时就有维克莱[28]和让·赫斯[29]这两位伟大的殉道者出来为大家收回酒杯，亦即平等的权利。是的，那个精神境界本来就应该推翻，并在它的废墟上宣布平等。可是事情又怎样呢？那个精神境界虽然被摧毁了，但是在它原来的位置上什么也没有建立。于是那些富人，那些无所事事的人，唯有他们继承了智慧大厦的残余。他们拿这些遗产干什么呢？问题不在这里。我们要问，人民继承了什么，占有了什么？一无所有。那么他们为人民做了些什么呢？什么也没有做。他们留给人民的是他们自己早已抛弃了的这种宗教，他们认为这种宗教对于人民还是适用的。事实并不如此。人民跟你们，即他们高贵的主人们一样是不信宗教的。人民不比你们更相信教皇，不比你们更相信本堂神甫，不比你们更相信耶稣基督的神性，也不比你们更相信未来的生活、天堂和地狱；甚至我可以说他们不比你们更相信上帝。总之，人民和你们一样摈弃了道德观念和宗教观念。不管怎样，你们需要有一种宗教，以便说人民信奉宗教，这样你们的身后就不用拖带着像野蛮人似的一群群奴隶了。现在你们做什么呢？你们在

宪章上明文写着：天主教是法兰西多数人民信奉的宗教。你们这样在一只空瓶子上贴了一张虚假的标签，于是就心满意足了。但是你们自己清楚，这只是一种虚构，天主教并未在法兰西占统治地位，绝大多数人民并不信奉宗教。

那么，这些注定从事劳动，并摈弃了宗教的人们，他们过着一种什么样的精神生活呢？什么时候是他们提高自己的时候呢？就是说，当他们的身体在休息中，他们向往上帝，熟悉上帝的事业，学习事物的道理，赞同世界的秩序，乃至接受他们自身的不幸，这些时间究竟在哪里？那些调整他们的行动，弥补他们的缺陷，指导他们改正错误的信条又在哪里？总而言之，他们智力的锻炼和理性的修养又在哪里？这一切在今天已经不复存在，因为它们早已过时了。有钱人滥用人类的知识，就像对待一个捕获物那样弃之任之，随意摆布；他们与其说是用知识来营养自己，倒不如说是用来毒害自己，而人民却被剥夺了接受知识的权利。

因此，我说思想自由、表达思想自由、信仰自由、宗教自由等大话，对绝大多数的人来说，并没有任何意义，它只是一种无法实现的权利，一种毫无效果的潜在力。但是当我观察人类进步的过程时，就认为这一段被剥夺的时期，对于人民的事业来说，要比上一阶段可贵，而且可贵得多。事实上，值得考察的不是现在，不是现在本身，而是跟过去比较的现在和跟将来比较的现在。今天已经宣布人人都拥有智慧的权利，这是一次巨大的革命，因为已经宣布但未能实现的权利远远胜过没有赋予权利的应用。请你们相信，权利的应用，将会再次到来；这一回，获得了权利的应用就不会产生神权政治和迷信，而会产生民主和宗教。各种各样的智慧将在精神盛会上再一次获得应有地位的这一天将会到来，但到了那时不会再有教士和无神论者的区别了，无神论的世界就变成了教会，而平等将在双重范围内取得统治，即世俗统治和教会统治的司祭长和国王。大祭司和专制君主、教皇和恺撒的双重范围内取得统治。

我们认为，这显然是欧洲和基督教从光荣的宗教改革以来所走的道路。但不管人们是否同意这种结论，今天总不会有人能拒不承认各种智慧合法参与社会管理是一个既成事实，拒不承认人人都有获得知识的权利是社会的实际基础之一。因此，在智慧方面，仍然是平等的原则获胜，并占有统治地位。

第七，这同一个原则还调节着公民之间的私人关系以及在不同程度上涉及友谊和爱情的一系列关系。

这里为了重复我一贯的看法，我深知在这一点上以及在所有其他方面，现实的平等只是一纸谎言，然而在这里，仍然是宣布了这个原则。人们想的是一样，行动另是一样。我只要举一个本来该是最神圣，而现在却最受亵渎了的关系作为例子，这就是爱情。

事实上，难道爱情平等不正是社会的现有法则吗？诗人为了讴歌平等而创作的诗篇今天已被一切有识之士所接受。小说家们的艺术使我们能关心某个可怜的姑娘，而到结尾，他们让她嫁给一位王子；或者恰恰相反，他们让一个可怜的穷鬼娶了一位公主。这样，在他们的理想观念中，他们把现实中狭隘而又野蛮的界限取消了。这是多么热烈的感情，同时他们是多么渴望爱情和平等，难道他们还没有在人类的心灵中把爱情和平等之火点燃吗？如今他们的乌托邦已普遍被接受。卢梭这位伟大的逻辑学者确实使他的世纪一时倒退过，同时向他自己提出这样的问题：假如一个国王的儿子和一个刽子手的女儿发生了爱情，那么会怎样呢？世纪微微点头，表示承认平等。是否存在父亲倒转变为孩子的事呢？为什么刽子手的女儿就不能嫁给国王的儿子呢？一个孩子出世，他既非国王也不是刽子手。这个爱推理的世纪就是这样推理的，情感上的革命和政治上的革命是相辅而行的：而政治上的革命，在某些情况下，会使国王屈从于刽子手。

革命实现了它的使命。今天，在理智的眼中，甚至在公众舆论面前，究竟什么叫做与社会地位低下的人缔结婚姻呢？是不是有些贵族豪门娶平民妇女为妻，与社会地位低下的人联姻呢？不，今天要么都是平民，要么都是贵族。

但是实际上发生了什么事呢？目前在宣布无法实现的权利时，丧失了一切的还是人民。因为人们在拆除隔离穷人和富人住宅的厚墙的同时，又让腐化堕落钻进家室。通常富人不会在穷苦阶级里娶妻，可是他们常常从中挑选情妇；这些卑鄙的家伙，既能拿一些人的财富进行投机，又能以另一些人的贫困来钻营。

权利本身和爱情中公认的平等权利都成了腐化堕落的手段。一个出身低微的贫穷少女，从前她知道自己是不能嫁给这个贵族或富人

的：今天她为什么不相信她的誓言呢？

青年一代由于受了这种平等的蒙蔽，听任自己狂热的感情的摆布。平民的女儿渴望通过婚姻摆脱自身境遇，然而经常得到的是悔恨交集；财产和奢侈成为她们追求的目的，为了这个，她们放弃了爱情和婚姻。至于那些富裕的年轻人，更是什么也不能阻止他们；因为平等使得所有的女人都接近他们，并把自己像猎物似的交给他们；平等吸引他们从自己的高等地位上走下来，就像平等吸引着女人从自身的卑微地位中升上去一样；于是双方相逢了，但这不是爱情的会合。你们埋怨风气放荡，你们问这是怎么造成的，我对你们说：这是今天的平等，就是一种虚伪的、荒诞的平等所引起的。如今已没有任何障碍抵挡得住这样奔放的感情了。

这种社会上习以为常但完全无法实现的平等，其结果之一就是为了这种放荡纵欲，从贫苦阶级身上征收一项可怕的赋税。从前雅典人向克里特岛进贡，每年得给奇丑无比的米诺托尔 [30] 呈献一定数量的年轻姑娘。在我国，贫苦阶级要交纳同样的贡品。我要问，这些不幸的女人，经过十八个世纪的基督教熏陶之后，难道今天还要她们再去模仿古代奴隶制和放肆的异教所具有的最可怕、最邪恶的东西？她们从哪儿来的呢？她们来自平民阶层；这是只有平民才要交纳的一种贡品。你们可以问问你们的学者：既然学者什么都研究，他们也可以来关心一下这些不幸的女人吧；那些严肃正经的学者，他们专为此事而受委任，请描绘这类女人的生活图景吧……学者们，请研究她们吧，她们是平民的女儿。

这些女人是在地狱的最外圈的流放犯，我同意这种说法；可是这地狱，如同但丁 [31] 描绘的象征画面一样，也有很多各不相同的圆圈，一个套着一个。多少女人，多少男人在这些无数的圈中晃动，徒劳地寻觅爱情，这正是由于爱情意味着平等，也由于我们眼下的虚假平等夺去了我们真正的平等！

是的，爱情如同正义：它的实质就是平等；或者说这是正文本身和公平，即最高的平等。去爱我们的妇女，并娶她们为妻，这不就是对她们的正当权益的承认吗！她们属于我们，我们属于她们，或者她们和我们，或者我们和她们合而为一，以及把我们灵魂的功能传递给她们，使我们仰赖妇女，以致我们归附她们，依靠她们而生存的这种

婚姻关系，这不就是平等吗！我说，由父母的结合生出一个具有两人特征的小生命，这种既神圣又奥妙的婚姻，不就是平等吗！诗人和小说家没有说错：除非什么真正神圣的东西，任何事物都无法左右相爱的神圣婚姻。

因此，你们不要在这种婚姻中，以虚假的平等概念去代替真正的平等，你们看一看由此会产生什么罪恶。如果你们在爱情上对平等没有其他什么观念，除非什么障碍把你们和你们需要的东西分割开来，你们完成的则不是正义行为，而是最大的非正义的行为；你们实现的不是平等，却是取代了平等而建立的不平等。

所以平等和正义的爱情渐渐远离，并从你们身上消逝；你们这一对非正义的永不分离的伙伴，你们拥抱，但拥抱的不是爱情，而只是痛苦和悔恨。

今天，这么多男人和女人都抱怨在爱情中所得到的只是永恒的痛苦，这有什么值得大惊小怪呢？他们被眼前虚伪的平等欺骗了，于是就想方设法去实现这种平等，殊不知他们这是在宽容自己随心所欲地触犯真正的平等，也就是说触犯爱情。他们声称，他们是自由的，在哪一方面自由呢？换句话说，他们的自由究竟为了什么呢？爱情上的平等权利是已经宣布了的，宣布，乃是为了实现这种平等。可是取得这种权利，并加以滥用而不能真正地产生赋予人们的正义行为，这是新解放了的奴隶的做法。这种人根本不懂得自由的真实意义。现在这种事情很平常：由于对正义和爱情的真正意义全不了解，人们所做的不是实现平等的爱情，而是与爱情背道而驰。之所以要宣告爱情平等，就是为了要解决这个问题。

有人说：男女之间已经没有界限了；从平等的角度看，也不存在分隔由爱情结合在一起的男女的等级差别了。然而，宣告平等以后又能得出什么结果呢？是爱情平等吗？不，恰恰是爱情的不平等。为了实现平等，爱情应该具有正义和圣洁，也就是说，人们应当懂得婚姻是他们在地球上要完成的最大的公平行为，是最庄严地执行平等原则，也就是执行正义的原则。但是，由于对这些缺乏了解，以致他们在平等的名义下，实现的反而是不平等、非正义、不公平。因为，这种没有正义和平等概念的结合，不是真正的爱情，而是真正爱情的颠倒，是对爱情的犯罪。

从前，古人曾经给天上的维纳斯[32]送去一位姊妹，可是他们没有给人间的维纳斯送同样的象征礼物。我们从某些方面说更先进了，我们懂得平等应当总是伴随着爱情的；可惜，由于缺乏对平等、正义、爱情的真正认识，我们思想上产生了某种模糊概念，以致把应当属于这两位女神中之一的东西送给了另一位女神。尤其是因为我们隐隐约约地有了比较高尚的感情，因此我们倍感痛苦。我们渴望平等，我们宣告平等，而我们所做的恰恰相反；我们寻求爱情，但我们找到的却只是它的影子。因此我们仍处于黑暗之中，就像福音书所说的，饱含着眼泪和咬牙切齿。

人类的道德风尚是否因为宣布爱情平等而有所提高了呢？对此我毫不怀疑；但我说暂时会出现一种很大的不幸。唉！进步只能历尽种种痛苦方可完成！是啊，宣告所有男女有自由发展他们感情的权利，在人类命运中是一个巨大进步：事实上，对于感情和爱情的奴役，该是多么可怕的奴役呀！然而，直至人们在认识上能跨出相应的一步以前，也就是说直至人们能够理解真正爱情平等的意义或是真正爱情的意义以前，一切都处于毫无规律的动乱之中，处于对人类最美的功能的粗暴蹂躏之中。难道这不正是今日事实上发生的一切吗？我们不是从各方面听到，人们不是把本世纪的风俗跟摄政时代[33]风俗作比较，因为这太微不足道，而是跟罗马帝国沦陷时最后的纵酒狂欢相比较。

因此，依此类推，爱情平等原则上已被接受；但事实上的不平等却仍然存在。现在我还需要谈压迫在妇女身上的不平等吗？

无论是精神世界或是物质世界，一切事物都是相互联系着的。如果妇女的奴役不消灭，我们就无法解放奴隶；如果爱情不解放，我们就不能废除血统贵族；倒不如说爱情本身是人类主要的解放者，因为爱情是与所有争取公民平等和政治平等的革命交织在一起的。在很大程度上，就是受到奴役之苦的爱情推倒了各种障碍，让平等的原则统治世界。可是为什么它就不能共享它为之付出如此多代价的胜利果实呢？既然如此，为什么妇女不能享受这种胜利果实呢？门第、财富，一句话就是物质、土地以及我们生存的一切物质条件已经不再决定人们爱情的意愿了；只有爱情本身才能决定。既然是由爱情决定，那么男女就是一样的了。因此，我们认为既然每个妇女，作为妻子应与她的丈夫一律平等，那么所有妇女理应与所有男人处于同等地位。既然

妇女在爱情和婚姻上与我们平等，她们怎么在其他方面不能平等呢？因此，今日社会就必然要宣布男女平等。

近来有些人把妇女的解放诬陷为一种暴乱，我不赞同这些人的意见。问题是我们中间的一部分人去解放另一部分人的时候，要用正义支配我们之间的各种关系，而绝不是把我们分裂开来，或把我们隔绝为两个不同阵营；总之，妇女应该在男子帮助下和男子一道站起来，而男人也应该在妇女帮助下和妇女一道站起来，而绝不要把两性之间的共同事业分割和区别开来。

男人和女人不是两个不同的个体，而是一个个体的两个方面，爱情使其彼此契合和联系。首先是一对男女，然后才是单身男人和单身女人。男女理应组成一对，他们是一对的两个部分。配偶以外，除爱情和婚姻以外，就不再有性的存在；他们同源，具有相同官能。男人时时刻刻处于他生命的知觉—感情—认识过程之中，女人也是这样，因此定义是相同的。

感情一般在妇女身上占主导地位，而抽象的理智在男人身上占主导地位，这是可能的，但这有什么关系呢？同一个国家的全体居民之间不都具有某些共同的特点，用以区别不同于世界的其他居民吗？年龄的差异不也表现出同样的反差吗？所有的孩子，所有的青年，所有的老人，他们之间不都具有各自明显的相似之处吗？知觉在童年时代不占主导地位吗？知觉和感情的混合不正是青年时代不断增长的动力吗？就像认识是中年人的特性，这一切后来不都成为老年人所有优点和缺点的本源吗？一般的妇女，撇开性别不谈，也具有某种典型，我承认这一点；但是这种典型不能使她们区别于其他人，亦无法从哲学上构成另一类，以区别于男人。从这一点上说，妇女们可以说将组成人类中间的一种民族，或者是生命的一种特殊纪元；她们就是这样区别于男人，而绝非其他。跟男人一样，她们生命的每时每刻和全部行为中，都具有相互联系、不可分割的知觉—感情—认识过程。去掉爱情，对男人来说，她们是以人类的个体面貌出现的，并且跟男人们一样，她们处于公民社会的不同等级之中。

但是，不能由此理解为有一天她们会丧失本身的性格和特征，有一天她们会成为男人。这绝不会，她们生命的种种表现总是包含着她们身上所固有的妇女的潜在性。不过这种潜在性在她们身上完全是隐

藏着的，就像根本不存在似的。我们可以用肉眼去观察，可是我们的灵魂却无法觉察；或者即使我们有这种感觉，它在我们身上也只处于潜伏状态，而我们是丝毫意识不到的。

我还要说，即使当这种潜在性表现出来的时候，她们的独创性和特性比起与人类本性三大官能相应的三大类型的人们：学者、艺术家、企业家的潜在性来说，或者比起人生三个时期：童年、青年、老年的潜在性来说，也并不属于另一个范畴。肯定这种潜在性是另一种，但它不属于另一个范畴。妇女的特点就在于她们在生命的任何时刻都潜在地注定要和男人组成一对。但在这种潜在性尚未表现并处于潜伏状态时，她们就像我刚才指出的那样，属于一般人类之列，儿童、青年或老人是这样，学者、艺术家、企业家也是这样。但是，即使这种潜在性表现出来，而且只是以同时具有知觉、感情和认识的行为表现出来，妇女和我们之间没有显示出任何本质上的实质性差异；恰恰相反，我们仍然能从妇女的本质中找到我们自己的本质。

让我们来观察一下实际发生的情况吧，同时观察一下现象的原因、本质及其效应和后果。首先构成妇女的独创性和特性的原因，在我们看来是与某人变成学者、艺术家或企业家的原因是相同的，这种原因隐藏在上帝身上，在我们并不了解的生命内部。我们粗略地把人们的各种官能归因于我们称之为本质或组织的东西，这难道不是真的吗？本质和组织这些字眼除了表示我们毫无认识和完全不理解的若明若暗的潜在原因之外，它又说明什么，又表示了什么呢？对于妇女来说也是同样的情况。我们把秘密的、神奇的潜在性归之于本质和组织，这种潜在性可以从潜在状态转变到显现状态；也能从一般的人变成一个特殊的、具备某些明显特征的人，一个妻子，一个母亲。既然有这种现象发生，这样类似的情况就继续存在。因为艺术家失去灵感或者重新获得灵感是不由自主的，也不知道上帝怎么在他身上起作用的；同样妇女在自己身上感到一种使她产生爱情的灵感，然后做了母亲，她又俯身在她孩子的摇篮上，但是她对这些深刻的奥秘仍然一无所知。可是，不管是妇女还是艺术家，他们表现出他们生命以及他们身上的潜在性，是通过知觉、感情、认识统一的行为反映出来的，也是通过他们自己以及与他们休戚相关的本性的行为反映出来的。因而条件的同一性还是十分明显的。

现在可以得出结论：为了达到他们现在这种状况，即具有某些不同的，但隐匿于本质之中的潜在性，学者、艺术家或企业家，作为人来说，仍然都是平等的。因为他们既然在人的本质三方面的某一方面占了优势，它仍能汇集人的本质的三个方面，所以他们是平等的。当上帝赋予他们的并为他们所特有的官能开始显示出来时，他们就从通常同一的状况中走出来：这样就显示出他们的特殊性。那些同时具有来自特殊天性的知觉、感情、认识三重特性的行为，显示出他们的本质、特点和与别人的区别。但是他们只能靠自身去领受知觉—感情—认识，并与别人进行交流，从这一点来说，他们仍然是与我们平等的，具有和我们相类似的本性，一句话他们是人。妇女也是一样：她们自身感受到的以及她们表达出来的一切，就是知觉、感情、认识的总和。因此她们总是与我们平等的，具有相同的本性。上帝的源泉因人而异，但效果是一样的，一切能感觉到的、可以交流的东西都具有其同一性。同样的错误使得思想家们（我要在此顺便反驳他们）曾认为，在学者、企业家和艺术家之间有着根本的或本质的区别，譬如说，好像他们只有人体三种官能的一种作为其特点；他们还把妇女看成是另外一类不同的人，一种与男子有着本质上的差别的人。这实在是一个严重的误会。

因此，简而言之，不管人们以何种方式来认识这个问题，总会宣告男女平等。因为如果从配偶的角度去看妇女，妇女是与男人平等的，因为配偶就是建立在平等基础上的，爱情本身就是平等，哪里没有正义，即平等，哪里就没有爱情，而只有爱情的反面。但假如不从配偶角度去看待妇女，她则是与男人一样的，在不同程度上具有同样官能的一个人；她是构成世界和人类社会统一体的一个品种。

我要声明，我们这种理解妇女平等的方式是跟近来为此目的而出现的理论大不相同的，它同样得出其他许多结果。犹太—基督教神学，原来诞生于东方，那时妇女普遍受奴役，它找不到更好的解释办法，只得解释说妇女是从亚当的肋骨下生出来的，并从亚当创造的这一观念出发，使妇女从属于男人。就这样运用创世教义奠定了两性的不平等和妇女的奴役地位。最近，那些主宰妇女事业的人，那些向夏娃 [34] 宣传叛逆的人，提出了根本区别两性的神学观点，把两性平等化，并使双方处于同等地位。事实上，关于上帝，他们不是提过一个看来十分离奇的公式么："上帝，他好；上帝，她好。"提出这一公式

是向婆罗门教湿婆派 [35] 倒退。但是，他们是否真正懂得湿婆和杜尔卡 [36] 的古代崇信习俗，才这样如法炮制起来？湿婆教是否把两项原则分开了呢？不，恰恰相反，它把两项原则连结在不可分裂的象征之中。安凡丹 [37] 先生的公式适用于神圣的表示，肯定要高于希伯来人的神话；这个公式没有把夏娃作为次要的创造物从亚当肋骨底下生出来，也不把夏娃当作男人的依附者，或男人的附属品；它让夏娃在男人身边才智绽放，与男人平起平坐。但是在我们看来，这有一个很大的缺点，就是把根本不应该加以区分的东西错误地区分开来。是的，上帝确实代表两项原则，它把这些原则封闭在神秘的本质之中；但是上帝在这里既不是他，也不是她：它通过第三者把他和她结合在一起。为什么要从上帝本身去阐明不应该加以说明的东西，或只能用取消上帝观念本身可以说明的东西呢？上帝并不存在于你们所看见的两张脸的这一张脸，或那一张脸上，它存在于由爱情连在一起的两张脸上，这是他的第三张脸。因此，从你们公式中得出的结果是错误的：在神圣本质的人性体现即人类之中，并不存在着他和她，这种情况只存在于上帝本质的其他表现之中。只有当他和她潜在于上帝身上，并被第三项原则即爱情联系到一起的时候，这才是上帝的意旨的体现；这个时候，而只是在这个时候，你们识别的两项原则才会显示出来。同样，也只有当爱情把男女联系在一起的时候，男人和女人才作为两性显示出来。在有爱情和配偶之前，妇女可以说是不存在的；因为作为妇女，她是不存在的，她只是作为人类的个体而存在。

再则，我已经说过，这种毫无哲学性的区分会造成像我刚才列举的天才名义所犯下的其他类似的错误。因为如果把学者、艺术家、企业家作为不同的三种气质加以区别，并认为他们之间只有通过神权政治统治者或教士才有可能进行联系的话，人们就更有理由把男人和女人作为不同实质的两种秉性加以区别，并认为本性之间也由两性畸形的教士作为联系。归根结底，整个这一体系，大约可以归结为对上帝本性的类似区分，诸项原则的双重性以及湿婆教错误的再现。

我要再一次表示，我并不否认这两项原则实际存在于上帝本身，可是我要问是谁使这两项原则在上帝身上统一起来的。你们不得不回答我说是爱情。正是爱情，唯有爱情能在上帝身上体现这两项原则。也正是爱情，唯有爱情，才能把两项原则体现到人类身上。因此妇女不必要求作为妇女的平等，（如同你们教给她的那样，）而应要求作

为妻子的平等，也就是说要求真正的爱情，同时把自己提高到爱情的最高概念上，与男人共同分享这种平等。除此之外，妇女只能要求作为人的平等。

从这个学说中可以引出我们反对的体系所带来的完全不同的推理。这一体系认为，妇女既然在择偶前作为妇女享有自由，因此就可把她们的爱和她们的性都归还给她们自己，这等于是说让她们去卖弄自由。这样来宣告她们是自由的，是如此自由的，她们所以自由，是因为她们是女性，这就等于宣告她们不仅有使用爱情的自由，而且还有滥用爱情的自由。

但是，与此相反，宣告妇女在择偶前具有作为一个人的自由，就绝不会带来同样的后果。自由，承认这样的自由，但并不以妇女的特殊身份，而是以人的身份提出来的，妇女就无可辩驳地享受她们爱情的自由以及她们所有的官能的自由，但绝不是滥用爱情的自由。滥用爱情不可成为一种特权，也不可成为她们自由的标志本身。看一看由此造成的巨大差异吧。在爱别人，或在被人爱之前，妇女作为女人来说，是不自由的，而作为一个人来说却是自由的；这时她们不存在性别问题，就是说妇女的性尚未表现出来；这是一种潜在的官能，正像儿童身上蕴藏着理智一样。她们爱他人，她们被人爱，于是成了妇女，这一下她们显露出来了；是爱情把她们揭示出来，也是爱情使得她们一直在神秘的面纱掩盖下的性显现出来。但同时，她们成为妻子；爱情既然表现出来，配偶就在神圣的平等律令下存在了；妇女之所以为妇女乃是因为在这种律令下，她们所爱的男人也同样爱着她们；正当妇女享受爱情自由的时候，自由却从她们身边离去；这种自由被爱情平等和配偶平等取代了。这样，婚姻、爱情取得了它们的全部权利。通过婚姻，妇女的地位得到改善；通过婚姻和爱情平等，妇女的解放将会真正实现。

站在我们的观点上，我们要对妇女们说：你们既有权享有作为人的平等，也有权享有作为妻子的平等。作为妻子，你们和我们是平等的；因为爱情本身意味着平等。作为人，你们的事业也是大家的事业，它跟人民的事业是一致的；它跟伟大的革命事业，也就是说跟人类的普遍进步是联系在一起的。你们和我们平等，并不因为你们是妇女，而是因为奴隶和农奴已不复存在。

这就是要对男人们和妇女们阐述的真理；可是如果对妇女们这样说：你们是特殊的性别，是具有爱情的女性，你们解放自己吧，就是说，你们去运用爱情，乃至滥用爱情吧，那就曲解了这个真理，使之变为谬误。这样的妇女，蜕变为不知羞耻的维纳斯，既丧失了作为人的尊严，也丧失了作为女人的尊严，这就是说，丧失了在爱情的神圣律令下作为能够组成配偶的女人的尊严。

看来我们还根本谈不上赞同关于妇女解放的学说体系。近几年内，人们对此众说纷纭，而且对这种妇女解放作了一种我们认为是十分有害的解释。但是我们仍然诚心诚意采纳启示这种体系的真理，即两性的平等。事实上，今天还有谁感受不到和不赞成这种平等呢？今天还有谁相信夏娃是在亚当肋骨下出生的神话呢？今天有谁还敢作出密尔顿 [38] 在不到两个世纪以前那样大胆地作出的决定呢？他认为妇女是一种自己无法到达上帝那里的下等人；夏娃只有通过亚当才能认识上帝；在他们共同奔向上帝的进程中，他们两人中间唯有亚当是向导和明灯；只有亚当才属于上帝，而夏娃直接属于亚当，并通过亚当属于上帝：

“他只向着上帝，她通过他向着上帝。”

不对，犹太老人摩西的《创世记》在这一点上，跟新教徒密尔顿的出自同一渊源的神学是一样虚假的，今天同样地被人们抛弃了。夏娃与亚当是平等的，起源优先说是一种空想。上帝的两张面孔在创造万物时是并列永存的。爱情就要有两个人，那么爱情只能跟两个人一起存在，用爱情联结起来的两者，在永恒的时间和空间中，才产生出神圣的三位一体。如果说他们是由神创造的，那么，作为爱情之子的亚当和夏娃，他们两人在诞生之前就早已事先存在；在他们的事业中，他们平等地事先生存着。他们在神秘的雌雄一体上各自只是其中的一半。这样，大自然再一次表现出统一的两种原则，它在几乎全部植物界以及动物界的最后级别中，形成了一个单一的生命体。但是不仅仅在上帝的事业中，夏娃与亚当是平等的。而且从事物的神圣意义来看，他们之间的平等是一直持续下去的。夏娃被创造时就是亚当的平等配偶，她永远也是他的平等配偶，这神圣的意旨经过几个连续阶段，产生了人类世界。当然，直至现在，人们把她放在表面的不平等的位置上，但夏娃仍然真正地得到了天赋的平等；因为她不仅平等地分担了痛苦，而且具有与男人同样的实际潜在能力。她和男人一道分

担了人类世世代代的教育的全部痛苦的危机；因而她配得上他，做得也跟他一样多。我要重复说，在很大程度上，是爱情使我们经过千百次革命，才从奴隶制的法律过渡到了平等的法律，事实上这难道还不明显吗？妇女为了共同的事业付出了她们的一份辛劳：如果说我们今天获得自由，部分地是由于妇女的力量；那么祝愿妇女也由于我们的力量而获得自由。

但是妇女自由了吗？我们是否平等地对待妇女呢？作为妻子，妇女是否得到了爱情和婚姻的平等呢？作为人，妇女在城镇中是否获得了平等，问题就在这里。

然而我不会对你们说：你们看看事实，看看发生了什么事情；我要对你们说：你们只要翻开法典，看看这本来应该代表正义和道德的理想，表面上反映我们最高尚、最崇高的观念的法典，它是否首先就用最粗暴的方式蹂躏了妇女作为妻子的平等呢？

我们的民法在妇女问题上是荒谬矛盾的典范。根据罗马法，妇女永远过着受监护的生活：至少在立法方面，一切都是一致的；过去妇女总是被归入“妇孺”之列。而我们现在却宣告：妇女在很多情况下应与男人同样自由。对妇女来说，不应再受什么一般监护，或假想监护：她们的法律成年年龄已经确定；她们本身能够继承遗产；她们所继承的份额也应当是一样的；她们应该掌握并支配自己的财产，在夫妻的共同生活中，我们主张实行财产分有制。但是在事关婚姻关系的问题上，涉及的范围已不再是财产问题，而是牵涉到我们和母亲，我们和姐妹，我们和女儿等等的关系问题；嘿！这时我们在法律上就不肯让步了，我们不再承认平等了；我们要妇女自己承认低人一等，做我们的奴仆，我们要妇女发誓百依百顺。真的，我们看待金钱要比爱情重要；我们看待那装满埃居 [39] 的钱包，要比看待人类的尊严更重：因为我们要解放妇女，让她们有权做财产的主人；可是，我们的法律宣布妇女作为妻子却低人一等。

所以问题仍然在于最明显的男女平等关系，可以说这个平等就是从这一关系里产生的。在这种关系中，平等是必须宣布的，因为没有平等，这种关系也就不存在了。但是，由于荒谬的矛盾，我们的民法却选择了这个时刻来宣布妇女地位卑贱；强制妇女逆来顺受，责令她们违心地发誓，并放纵情欲糟蹋自己的爱情。

我毫不怀疑，我们的法律中明确规定出这种爱情上的不平等，在未来的世纪中，这将会被看作我们这个时代道德、风尚的特征。人们将会说我们很少懂得正义，乃至不懂得爱情，因为爱情是正义的最神圣的部分；会说我们很少懂得爱情，乃至我们的司法对此毫无反映，在我们的法典这样一本体现正义的书籍里，对于神圣的婚姻所持有的概念，不是平等，而是不平等；不是和睦，而是不和；说我们不要平等的和地位一致的爱情，而提倡建立在妇女既具有同等身份，但又是低人一等、受奴役的基础上的莫名其妙的古怪关系。是的，这就像今天我们列举十二铜表法 [40] 的那些规定来用以证实古罗马人的野蛮那样，我们法典上的这项条款总有一天也将被用以证实我们的粗野和愚昧；我们既缺乏对正义的崇高含义的了解，同时也一样缺乏对爱情的崇高含义的了解。

一切都随着妇女的地位问题相应而来，更确切地说，一切都与这一点有关：因为如果我们荒谬地否认妇女作为配偶的平等，怎么还会尊重妇女作为一个人的平等呢？今天的妇女，作为一个人，是不是真正跟男人一样被平等对待呢？我现在不想深入探讨这个空泛的主题。我只想提出一个问题：妇女接受的是什么教育？你们对待妇女就像对待平民一样。你们把已经不适应你们自己的古老宗教留给妇女。人们尽可能长久地把孩子们套在紧身衣里，这种方法如同要改变孩子的体形，或同时毁掉他们正直的思想和他们天真的灵魂一样的愚蠢。再则，社会又为妇女们做了什么呢？社会为她们开辟了什么生活出路呢？我们只要仔细想想就可以清楚地看出，如果我们的艺术、科学、工业有妇女参加，将会获得很大的新的进步，就像几个世纪以前，这些活动由于有农奴的参加，取得了巨大成绩一样。如果你们认为贫困和不幸压抑在你们悲惨的社会上面不好，那么你们就应当废除残存的各种等级，废除你们继续奉行的使人类的一半仍处于禁闭之中的这种等级制度。

---

[1] 这是拿破仑对当时出访法国的俄罗斯皇帝亚历山大一世所说的一句话。——译者

[2] 波吕斐摩斯（Polyphèmes），希腊独眼巨神，以食人肉为生。传说宇利斯在海上漂流，来到西西里岛，误入他的洞穴，一部分

人被他吞掉。宇利斯设法用酒把他灌醉，又用烧烫的铁钎戳瞎了他的独眼，他才与其他的幸存者脱险逃生。——译者

[3] 同上注。宇利斯等逃出洞穴时是躲在羊肚子下面的，尽管波吕斐摩斯把住洞口，由于他眼睛已瞎，他仍被宇利斯使用的巧妙诡计所愚弄和欺骗。——译者

[4] 阿卡迪，位于希腊伯罗奔尼撒半岛的中部地区，这里的居民都以畜牧业为生。古代希腊的许多传说都出自这块地方，在文学上它往往是宁静的田园风光和生活幸福的象征。——译者

[5] 洛佛拉斯（Lovelace， 1618—1657），英国诗人和戏剧家，青年时就是一个非同一般的纨绔子弟，他的名字后来很快成为“诱骗者”的代名词。——译者

[6] 塔尔丢夫，是法国古典主义著名剧作家莫里哀同名喜剧里的主人翁，一个善于拐骗引诱、诡计多端的伪“教士”，莫里哀以此来攻击天主教本身的腐朽堕落。由于该剧在社会上产生的巨大影响，塔尔丢夫也就成了“骗子”的同义词。——译者

[7] 卡多什（Cartouche，1693—1721），曼特兰（Mandrin，1725—1755），这两人都是法国有名的强盗头子，并建立各自的队伍和武装专门与行政当局分庭抗礼。——译者

[8] 罗伯尔·玛盖尔是小说里的人物，也是另一种类型的强盗的化身；在现代社会中，他往往改头换面，装扮成银行家和新闻记者的模样，出没于上流社会的权势富贵之间。——译者

[9] 阿德里安（Adrien，76—138），公元117—138年间的古罗马皇帝，是先王特里让的继子。他执政期间，军事上实行防守政策，政治上建立起完整的行政管理体系，同时采取鼓励经济，繁荣文化艺术等办法，使古罗马的统治达到了全盛时期。——译者

[10] 伯坦恩（Bentham，1748—1832），英国哲学家和法学家，霍布斯的门徒。他创立了道德功利主义学说，即所谓“最大多数人的最大幸福的原则”，这种哲学观点在十九世纪初期的英国政治生活中起过十分重大的作用。——译者

[11] 马基雅维里（Machiavel，1469—1577），意大利早期资产阶级思想家，曾多次参与当时的政局或反政局活动，主张为达到目的可以不择任何手段，以权谋家或权术家著称于世。——译者

[12] 拉勃拉斯（Laplace，1749—1827），法国物理学家和天文学家。——译者

[13] 维吉尔（Virgile，公元前71—19），古罗马诗人，也是奥古斯特最尊重的一位诗人。公元四世纪起，他被罗马基督教会认为是未来世界的预言人和圣人。——译者

[14] 普吕通，希腊神话中的地狱神，而在罗马神话中变成了死神。但他面目善良，倒是土地的保护神，故又有"财富施予者"之称。——译者

[15] 奥尔佛是特拉斯的诗人和歌手，他的妻子奥立狄斯死后，他追到阴间，并用琴声感动了宙斯的女儿彼尔塞福涅，她答应把诗人的妻子送回人间，但条件是他在路上不得回顾。当他们走出地面时，奥尔佛违背了诺言，结果妻子又回到了地狱，后来他被宙斯用雷击死。——译者

[16] 恺撒（César，公元前101—前44），古罗马著名军事将领及国家元首，他率领军队向欧洲各国，向北非，向中东地区进行一系列的远征，扩展了古罗马帝国的版图。公元前59年，他担任了古罗马执政官的职务，在公元前44年元老院决定授予他古罗马帝王的会议上，他被布鲁图刺死。——译者

[17] 维克莱（Wiclef，1320—1384），应写为 John Wyclif， 英国神学家和宗教改良主义者，他的作品被主教会议斥之为邪说。——译者

[18] 让·赫斯（Jean Hus，1369—1415），捷克宗教改良主义者，布拉格大学的校长，深受维克莱思想的影响。由于他坚决抨击天主教的错误，他被主教会议宣判火刑。——译者

[19] 米诺托尔是古希腊神话中人身牛头的怪物，系克里特岛米诺王的妻子和一头白毛公牛所生，每年（有的说每九年）要送给他七个

童男和七个童女，他后被泰芮杀死。——译者

[20] 但丁（Dante，1265—1321），意大利诗人，是中古到文艺复兴的代表性作家。他的代表作《神曲》分成三部分：《地狱篇》、《炼狱篇》、《天国篇》。《地狱篇》里分成九个圈，借自然景色来描绘人物受苦的场面，痛苦绝望的境界。《帝制论》是他带有空想色彩的政治观点的拉丁文著作。——译者

[21] 维纳斯，古罗马象征爱和美的女神，也是代表植物、花草的女神。——译者

[22] 摄政时代在法国是专指1715—1723年期间，由于路易十五代表了政权中的少数派，故实际的权力落在菲利浦·特·奥尔良公爵（亲王）手中，故史家称这段时期为摄政时代。——译者

[23] 夏娃，亚当的妻子，人类之母。因偷食禁果，上帝让她永远受孕和遭受生儿育女之痛苦。——译者

[24] 湿婆，婆罗门教和印度教主神之一，即毁灭之神，苦行之神，舞蹈之神。湿婆教与梵天教、毗湿奴教并列为印度教和婆罗门教中的三大教派之一。内有很多分支，有的反对婆罗门特权，有的主张男女平等。——译者

[25] 杜尔卡，是梵文Durgā的音译。印度教雪山神女的化身之一，她既是湿婆的妻子，又是一个相对的独立女神——降魔女神。——译者

[26] 安凡丹（Enfantin，1796—1864），法国工程师，空想社会主义者，奉行圣西门的学说和政治主张。——译者

[27] 密尔顿（Milton，1608—1674），地位仅次于莎士比亚的英国诗人，著有《失乐园》、《复乐园》等长诗，他的散文多半是年轻时代的政治见解，如《论教育》、《国王与官吏的职权》、《建立共和国的简单办法》等。——译者

[28] 埃居，是法文écu的音译，法国古代的一种钱币，种类繁多，价值不一。——译者

[29] 十二铜表法是在公元前451—前449年间，由古罗马执政官根据罗马平民的要求，为避免过去的法律往往随着行政官员的意志，口头上可以任意变动的情况，而正式制定的书面法律，并刻在铜板上，公布于众，这就是古罗马的十二铜表法。——译者

第五章

现在社会的罪恶来自这个原则与其对立面的斗争

我们刚才从各个角度审视了这个社会。既然人具有不可分割的知觉—感情—认识过程，既然人不是其他什么东西，社会应由与人类本性三个方面相对应的三个领域所组成，并且包括在这三个领域之内。这三个领域彼此渗透，三方中如果缺少一方绝不能单独存在，正如它们与之相对应的三种官能一样。我们所说的这三个领域是：第一，知觉的社会世界，即是表现、活动、相互行为、协定、合同等的社会世界；第二，感情的社会世界，即是无形的、尚未显示出诱惑力的社会世界，它能团结社会上各方面的成员，使他们关系更加密切，并彼此承担义务；第三，认识的社会世界，即是我们对自己的感情和行为，对他人的感情和行为，以及彼此交往中所认识的社会世界。除非在这三种世界中有某种规则，使得社会上每个成员的生命力得以施展和发挥，否则，任何社会就无法继续生存下去。由此就产生了权利，权利是人在每个阶段中对自己的真正认识，人就把这种认识看作自己的守则。认识方面的权利产生宗教权利；感情方面的权利产生道德权利或风尚，生命的积极实践权利构成了公民的政治权利。于是，在这三种权利的每一部分中，我们都看到了被宣告为人类共同守则的平等；平等，这是今天我们唯一的合理原则和唯一的正义标准。

在与行动相对应的社会领域里（政治权利和公民权利，即包括政治立法本身的旧时的临时权力、工商业规则、公民的和军事的等级制度、民法、刑事法和刑法），到处实行了平等，如今任何其他原则都已不合时宜：凡符合平等的事情必然是正确和合理的，违反平等的事情则是不正确的和荒谬的。

在与智力相对应的社会领域里（宗教权利，即旧时的精神权力），同样宣告平等和赞同平等。

最后，在与感情相对应的社会领域里（道德权利或风尚，这就是从前被恺撒大帝或某一等级集团所篡夺的临时权力以及被教皇或教会神职人员所篡夺的精神权力遗留给个人的全部份额），宣告平等和赞同平等，平等同样成为公认的原则。

因此，现在人们无论转向哪一边，似乎总能感觉到或接触到平等。这完全是虚假的外表，骗人的幻景！人们得到的只是不平等。平等，平等！这只听到这个声音在我的周围回荡。然而，我到处看见的是刺眼的不平等现象，野蛮的专制主义和可耻的奴隶制度。

更令人可怕的是，我们大家在感情上都觉得要有一个更为美好的世界，显然这是因为我们今天所确认的正义和理智的唯一原则乃是平等。热那亚人 [41] 在他们监狱的墙上和在罪犯的铁镣上，都刻着自由这两个字。既然我们注定不平等，我们怎么反而到处写上平等 这两个字呢？因而我们对待自己如同热那亚人对待他们的囚徒和船上苦役犯一样！

对，实际上，我们正是一些可怜的被判了罪刑的犯人。我在前面很早提及那些不幸的妇女，她们似乎居住在地狱的某个轮圈上。我认为有时整个社会既具有平等的理想，又表现出奴隶状态的现实，这使我感到，社会就像具有无数轮圈的地狱。“不必到世界以外寻找地狱”，伟大的诗人吕克莱斯 [42] 说道，“地狱就寓于社会之中”，这真是一句至理名言。

事实上，在地狱的轮圈内，所有这些不幸者不都是世世代代被压在难以忍受的贫困下面，却到处看见写着平等 这两个字吗？当他们从艰苦而无休止的劳动中感到有两种人存在时，为什么有人对他们说只有一种人，并说他们也不能确定，自己是亚伯种人，还是该隐种人！但他们自己的痛苦经历至少可以证实，亚当的儿子们确实使人类的摇篮沾满了鲜血，是该隐杀害了他的兄弟。诗人给我们描写乌果阑 [43] 和他的孩子永远遭受饥饿的惩罚，做父亲的目睹他的孩子们先他而死：这真比古代唐塔尔 [44] 面对着海水和水果而死于饥渴的形象还要触目惊心。而诗人作这种描写时，所指的正是他们，你们也像唐塔尔那样，甘愿忍受饥渴，而你们的周围却是你们双手生产出来而自己却享受不到的奢侈品和财富。无产者们：你们像乌果阑一样忍受着痛

苦，眼睁睁望着你们的孩子面黄肌瘦，你们这些孩子和把你们关押在城堡内的暴君的孩子一样漂亮可爱，你们饥肠辘辘备受折磨，这景象使人毛骨悚然，真称得上是地狱了！

而第二种领域，即感情领域，不也是出现种种刑罚和受苦的形象吗？难道在地狱的轮圈之内，现在他们不也是抱着炽热的灵魂在爱情中寻找生命吗？依克西翁[45]，这个古代人的象征，徒劳地继续追随着风的女神：这是因为他爱恋的对象尚未在地球上生存，因为凡人妇女只是一个孩子和奴隶；所以他往天空中寻找，而他拥抱到的只是云彩而已。在但丁的诗中，妇女、妻子不再是梦幻了，而是一种真实的存在；情郎看到自己的情侣，认识了她，他知道弗朗索瓦丝·德·黎米尼[46]还活着；但是一种不可逾越的障碍把他们隔开，这一对情人凄凉地相对而视。今天，暴君的手，那只用利剑武装了的、从背后伸过来把情侣们隔开的手，已经不复存在。但是为什么他们的痛苦还总是折磨着他们呢？

至于第三个领域，即知识领域，当代的诗人们给我们举出了多少新的酷刑！知识不再是奴隶；普罗米修斯[47]不再被锁在岩石上；他砸碎了锁链，或许有人给他砸碎了锁链，于是他跑遍全球。难道他获得解放就是为了这个么？啊！不，他变成了浮士德，他引来魔鬼，他从自己的知识中得到的只是痛苦；他变成了曼弗莱德（自由人，解放了的人），他拼命攀登群山山巅，而秃鹫还不停地啄食他的心。

正如人们所说，这是因为我们现在正处于两个世界之间，处在一个即将结束的世界和一个正在开始的新世界之间。我们已经宣告活动领域里平等的原则，但我们仍然无法根据这个原则组织起活动的世界：由此产生了它的双重性，即权利和事实，这样就造成我们的巨大痛苦。我们在感情领域宣告了平等原则，可是我们并不能遵照这个原则组织起感情的世界：由此就产生了它的双重性，即权利和事实，它撕裂着我们的灵魂。我们在知识领域也宣告了平等原则，但我们无法组织知识的自由交流：由此产生了它的双重性，即权利和事实，它折磨着我们，使我们永远痛苦。

因而在我们身上，一切活动、感情、知识，在我们眼前的这个世界上都不能得到满足。

在我们每个人身上，实际存在着两种人，两种倾向，两种不同的生命。把我们划分开来的两个政治派别，旧制度派和革命派，恰恰反映着我们每个人身上经历的一切：公民的分歧只是我们心灵内部分歧的反映。我认为，在我们身上存在着两种人：一个是未来的人，另一个是过去的人；一个是平等法律的人，另一个是奴役法律的人。我们的心灵，我们的理智，都把平等喻为理想，而我们的实际生活所实现的却是不平等，除此以外，我们再看不到别的了。

问题就在这里：今日之社会，为其双重性所割裂，是否还能存在下去？什么原则已赢得胜利以致成为现实呢？是平等，还是不平等？如果是不平等，那么，在我们树立这种理想之前我们又会很快回到几世纪前的黑暗之中。如果是平等，就让我们迈步迎接这理想的实现吧！

事实上，这就像有人用恺撒式的军事行动从母亲的怀抱里夺走了孩子，并又活生生地把他放在奄奄一息的母亲怀抱里，此时的母亲再也不敢把孩子托付给天国的光芒一样。难道这流血的革命，接下去又是绵延达二十年之久的战事[48]，不就是规模相当的恺撒式军事行动吗？我想：你们眼前的新人类是不是就这样处于生死之间？它是缺乏新的生存条件，还是可能不适应这些条件呢？当这个生命的全部活力彻底崩溃的时候，当他需要一个新环境、一个新生命的时候，你们却硬要叫他按原样生活下去，你们究竟是什么医生！快点吧，如果你们坚持这样做，死神就要夺去这幼小的生命。

我认为，这就是问题的症结所在。这正是哈姆雷特提的那个问题，是从一种生活转变到另一种生活的问题，是生死存亡的问题："活下去还是活不下去，这是一个问题。"[49]

但是，对于这种世界局势的未来结局，不管人们有什么想法，至少没有谁能够拒绝承认这种明显的事实和这种结论，即无论从哪个角度来看，目前这个社会除了平等这一概念，再没有其他基础了。如果社会没有这种基础，那就该宣布它没有任何基础了。但是，如果你们想否认社会具有这一基础，如果你们想把皮隆[50]的怀疑主义理论应用到许多法律和宣言当中，甚至只承认某些事实的话，这都是徒然的。你们会说，这是事实。对，但这些事实是有其原因的；在这些事实背后，在这些事实下面，都存在着这些事实的原因；在每个促成这

些事实的人的灵魂当中（整个社会都在一致促成这些事实，或者赞同这些事实，或者完全接受这些事实），都存在着造成这些事实和产生这些事实的某种概念。

你们会问我这个概念究竟是什么，回答很简单。过去，要知道某人是否有权在社会上生存，大家只问他的血统关系是什么，属于哪个等级阶层。如今，一切等级阶层均被推翻，这一个人的血统跟另一个人的血统同样高贵，只有公民这个称号能保证他所有的雄心抱负都是合法的。必须承认，单凭某人是公民这一点，他就有权享受城邦内各种利益和荣誉。这种新颖的、奇特的、从未出现过的信仰，若跟人类旧式的信仰相比，虽然它还不到一百年历史，可是它已深深地铭刻在所有人的心灵之中，这就是这种概念之所以在一切事实中显现出来的原因。在实践它以前，人们就想到这个概念；然后，人们实践这个概念，当然，实践得很差，然而确是在实践它，或者人们自以为在实践这个概念。人们不再相信种族，而相信一切人，相信一切民族；人们把平等这个概念引进刑法、民法，直至政治法之中。

你们会说，人们并没有走得很远，因而就够了，界限已经找到，平等实际上控制着它有权控制的范围，这样一切都完成了。

如此推理，简直是狂热！你们既然承认一种原则，那你们就必须承认它的后果。一个原则的内部蕴藏着许许多多的后果，而这些后果只能是断断续续地显示出来。一个原则，就像一个征服者那样向前迈进：在前进中获得力量。一旦某种概念在人类的心灵中出现，它就开始萌芽、发展并日益壮大，最后升向穹苍。

必须承认，平等不只是人们眼前的事实，不只是刑法、民法面前的平等事实；平等在成为事实之前也是一种概念，一种信仰。它已经引起和取得了某些结果，它必将会取得其他的结果。

---

[1] 热那亚是意大利北部地区的城市和港口，它面临利古里亚海，对面是法国的科西嘉岛。

[2] 吕克莱斯（Lucrèce，公元前98—前55年），古罗马诗人，是《论自然》一书的作者，他较早地用朴素唯物主义的观点去解释宇宙

和自然现象，力图消除人们对神仙的恐惧。他的现实主义观点又给后来的诗人，如前面提到的维吉尔等，开辟了创作道路。——译者

[3] 乌果阑是古代暴君，他和孩子被仇人囚禁在塔中，并让他们活活饿死。见但丁《神曲：地狱篇》。——译者

[4] 唐塔尔，希腊神话中宙斯的儿子，吕狄亚国王。他经常偷吃神酒和神食，更有甚者，他把自己的儿子剁成肉酱献给神吃，还把天神的秘密泄露出去，为此触怒了主神。他受到了种种惩罚，如被捆绑在高山上，悬挂在峭壁中；如被淹在大海中，海水齐到头颈，却又喝不到水；又如被拴在果树前，使他垂涎欲滴，却始终吃不到水果，等等。——译者

[5] 依克西翁是古代神话中的拉正特国王，但因得罪于天神，被缚于转动不停的火轮上受苦。——译者

[6] 弗朗索瓦丝·德·黎米尼，十三世纪中叶意大利著名的高贵夫人，由于她在婚姻问题上屈从父母之命，不能如愿，故愤然而死。但丁在《神曲·地狱篇》叙述了她的故事，并使她的爱情在地狱中如愿以偿。——译者

[7] 普罗米修斯是从天上窃下火种给人类带来了光明的一位天神，却也因此触怒了主神宙斯。他被缚在高加索山上，被神鹰天天啄食他的肝脏，直到神鹰被射死，他才得救。——译者

[8] 这里指1789年的法兰西革命，以及后来到拿破仑时期的对外战争，两者加在一起约二十年左右。——译者

[9] 莎士比亚戏剧《哈姆雷特》中，主角王子的一句著名独白。——译者

[10] 皮隆（公元前365—前275），古希腊哲学家，怀疑主义的鼻祖。他否认人类能够认识真理和掌握真理的可能性，并提倡他的怀疑论。——译者

第六章

对第一部分的结论

我认为前面几章已经阐明了今天人类思想上众所周知的事实：（一）每个人，作为一个人应拥有种种权利，可以确切地说，每个人都潜在地 拥有跟其他人同等的权利；（二）城邦的每个成员，作为一个公民，应拥有种种权利，同样可以说，每个公民都潜在地 拥有跟其他公民同等的权利。

这是人们所公认并早已阐明了的权利。作为一个人或作为一个公民应享有的这种权利，竟由于我们今天的愚昧无知而被强行限制，但这又算得了什么呢！这种权利既已为大家所确认，那么随着时间的推移，它必将得到发展。

今天你们断然限制这种权利，还说什么：现在，每个人，作为一个人，每个公民，作为一个公民只在某些方面享有权利。可是我要对你们说：在将来，每个人作为个人所具有的权利，每个公民作为公民所具有的权利，要比你们所做的一切广泛得多；每个人，以个人身份，每个公民，以公民身份，拥有的权利比你们所能想到的要多得多。

因此，请你们注意，不要把权利和目前的限制混淆起来。权利，是由人的身份和公民的身份所产生的，它具有无穷的潜在力。将来当然会有种种约束和限制，可是这中间也有合法和不合法，合理和不合理之分。应该很好地识别对权利进行限制的两种理由。绝不能把必要的合理的限制和临时的限制混为一谈。后者乃是由于今天的无知和错误造成的，经过大家努力，完全可以加以克服。

如果你们愿意，你们可以对这个原则的合理的结果暂时不作判断；但是对于这个原则及其合理的结果的必要性你们必须接受。因

此，请你们真心诚意地承认：

就迄今人们的智慧所能揭示的大自然范畴而言，人与人是平等的，而且无论如何，这个原则的合理的结果必将会出现。

就今天人们设想的城邦而言，公民与公民是平等的，同时，无论如何，这个原则的合理的结果必将会实现。

应当再次蒙上眼睛，想象在今天这个如此苦难，如此充满灾祸的社会上，人们已经发现了正义的海格立斯[51]界限，以及完美无缺的公正；最好把眼睛蒙上三层布条，以便大胆断言，世上跟平等原则同样新的原则，已经产生并全面推广应用；但另一方面，也会有个别丧失理智的人认为这种原则的结果可以用暴力加以抹杀，或用诡诈予以掩盖。这就是说，让人们相信神奇的创造力不久将会熄灭。好吧，你们就让宇宙的运动停止吧，让星球停止转动吧，挡住陨石的下落。

---

[1] 海格立斯，古罗马神话中的英雄。根据传说，他最出名的一场搏斗是与一只三头喷火的怪物卡居斯拼搏的激动人心的场面，常被许多作家、诗人、画家，作为描绘的中心主题。——译者

第二部分

过去

根据莱辛的看法，人类要经过连续教育的各个阶段。而在到达平等阶段之前，则要经过三个可能的不平等阶段：家庭等级制度、国家等级制度、财产等级制度。

第一章

要确立政治权利的基础，必须达到人类平等，在此以前则没有权利可言

直到现在，我似乎还是认为，公民平等 和人的平等 这两种观念是两种彼此不同、互不依赖的观念。我必须这样来认识，因为我要向固执己见的人阐明平等不是一个梦幻，一个乌托邦，一个空想，一个徒然荒诞的向往，或者简单地说，平等不是一个事实，或者更确切地说，不是我不知其外表的、偶尔从我们的一切演说、推理、法规中发现的事实；平等是一项原则，一种信仰，一个观念，这是关于社会和人类问题的并在今天人类思想上已经形成的唯一真实、正确、合理的原则。现在我把问题分成两个部分：首先我采用了我们对于与我国人无关，而与我们的异邦人、印度人、美洲人、黑人等有关的事情所作的必然判断，从而证实我们承认人人都拥有作为人所具有的权利。其次，我选择了今日现实的公民社会：我已逐步从我们的法律、风俗和各种劳动中考察了这个社会，再次证实了我的论点。但是这种区别是否带有根本性，是否存在着这种实质的区别呢？我以为，在十九世纪的今天，我们是否真正持有两种不同的平等观，两种关于人的原则，两种评价人的迥然不同的方式：即一种适用于一般人和另一种适用于我国人的方式？不，并非如此，这两种观念相互维持，以致在我们的思想上已经合二而一了。在这两种观念中，足以构成信仰、原则、学说的最普遍的一个观念，就是人类平等观念，而公民平等只是一种特殊情况，可以说是一种必然结果。

如果说，在十九世纪的今天，我们信仰城市中的平等，这是因为首先我们信仰人类平等。城邦赋予的权利，今天看来只是理性对于我们首先承认的人类最普遍的权利所采取的某种限制，这种限制是以事物的现有本性和人类的现有环境为依据的。

古人所理解的平等则完全属于另一种类型。古人不懂得人的平等，即作为人的人类平等：情况与此相差很远，对他们来说，平等倒是建立在这种观念的否定基础上。他们的宗旨可以说是使极少数人享受平等，而我们的愿望则是使人人得到平等。我们在这方面创立了一门科学，一种学说；他们却没有。每当地球的某个角落里人类的尊严备受凌辱时，公民的平等也就遭受损害和破坏。如果有人对我们公民的权利表示异议，我们则提出这是人类应该享有的权利；这就是我们的后盾，我们的呼吁，我们的根本道理所在，犹如从前武力和大炮是国王们的根本道理 所在一样。我们就是国王，我们有这样一种感觉，我们宣告平等自由，因为我们是人。这一点我们求助于我们共同的起源，统一的种族。我们的权利来自亚当；因此这个权利属于每一个人，同时也是为了每一个人。因此我们绝不能用摈弃别人的方式去实行平等，而在古代，他们尽可能把人排斥在城邦之外。在他们看来，城邦不属于人类范围，它建立于人类之外，并且反对人类，是为了抵制人类或制服人类。请看希腊人吧！他们把自己以外的人看作野蛮人。再看看罗马人吧！他们建立罗马为的是奴役全球。类似情形比比皆是。在当时人类情况下，这种敌对状态是十分必要的。

再则，这种敌对状态无论在城邦内或城邦外，都到处存在；我认为那时候缺乏真正的权利，因而难以在城邦内确立平等和和平。城邦内的平等是一种协议，一种艺术，一种契约，它是力量平衡的结果；它不是一个观念，一种权利。在城邦内或城邦外，战争状态才是人类的自然状态。

我们最终必须承认人类的普遍平等：只要有一天缺乏这种平等，那么战争状态，我再说一遍，就是人类的自然状态。

事实上，你们在思想上徒然地把人类的一小部分从它的整体中分隔出去，并说：平等就到此为止，范围不必更大。我看你们未必能在你们狭隘的小圈子里建立什么真正的平等。因为，一旦你们实现了这种分隔，被你们置于圈子外面的人必然会毫无权利。但是，就在这同时，他们这些人就会起来抗议遭到摈弃的待遇，并破坏你们圈子里建立的权利。

无论怎么说，外邦人也是人，虽然你们反对这点，神明却已经赐给了他们权利。那么会发生什么呢？首先发生的就是丧失权利的外邦

人成为敌人[1]。这两个事实显然是互相关联的。只要外邦人是地地道道的外邦人，只要他们丧失了作为一个人应有的权利，他们就是敌人。他们不可能无动于衷；因为他们并非是静止不动的东西。他们是人，同你们一样的人，既然不是朋友，他们就成为敌人。作为人，自然赋予了他们巨大的能量以便有利于或有害于他人，他们在别人手里，可能成为获取利润的工具，好像地球上没有人能与他们相比一样；反之，假如外邦人反过来反对他们，外邦人就成为一股可怕的力量。这个敌人比起最野蛮的动物还要可怕一千倍。因此这时人的性格就会带来其后果。人与人可以成为朋友，那么人的权利应该得到承认，否则他就会成为敌人。不存在什么中间状态；任何中间状态都是荒谬的，也是不可能的。

因此，首先只要有一天人类平等没有得到公认，战争状态必然是部落与部落之间、民族与民族之间的自然状态。

可是，你们看不出城邦以外的战争状态必然会引起城邦以内的战争状态吗？霍布斯[2]说得对，一旦所有的外邦人都成了敌人，公民本身就会成为公民的天敌：这时只能用暴力和统治维持公民之间的和平。

事实上，为什么你们非要我把这个人，而不是另一个人当作朋友呢？这两个人岂不都具有人的面相吗？他们不是都具有同样的本性吗？他们两个不都是一样的人，而且也是我的同胞吗？我知道假如我跟某人结为朋友，我们两人势必将跟第三者开战，这就叫做结社、等级、城邦；真妙极了！但是建立在利益基础上的这种结社，除利益以外是否也有惩罚呢？这样说来，明天，我的同伙或许就成为我的敌人。

那么，还是取消人类平等吧！霍布斯说得对。在为寻求国家基础而对利益进行过深刻研究的哲学家中间，尽管霍布斯的哲学体系如此招人厌恶，并被认为犯了某种冒犯人道之罪，但他仍然是唯一能认识真理，并能敢于说出真理的哲学家。可是，当霍布斯写作时，人类平等尚未正式提出，甚至根本无人知晓。当人类平等被大家接受后，霍布斯就错了。那些眼光不如这只老鹰锐利的人们都比他看得更清楚。

结论：要确立政治权利的基础，必须达到人类平等；在此以前则没有权利可言。

---

[1] 拉丁文 Hostis 一词有“异邦人”和“敌人”两义。——译者

[2] 霍布斯（Hobbes， 1588—1679），英国哲学家。他用机械唯物论研究物体的运动，他的哲学理论是把感觉和认识两者结合起来，把经验主义和功利主义两者结合起来，反映在政治观点上，又把社会契约观点和极权观点两者结合起来。——译者

第二章

一切政治学家，从亚里士多德[3]直至孟德斯鸠，都只懂得把事实上升为权利

诚然，我认为社会权利直到现在仍缺乏基础，人类对于平等的信仰一旦被取消，任何国家都成了霍布斯所说的那种样子：到处发生丧失理智的激情和敌对利益的冲突，在那里唯有专制主义，即某种权力、某种统治[霍布斯根据谐音称之为政权（imperium）]才能建立起一种制度。我认为，人类平等的信仰一旦被取消，城邦的平等则成了一个简单的事实，它可以存在，也可以不存在，不过，如果它存在的话，那么它除了它自身存在以外，已经丧失了其他任何存在的价值。

此外，政治学最引以为荣的那些不朽的著作也证实了这一论断。

那么我倒要问，为什么生活在希腊共和国的亚里士多德，会不加区别地接受君主制、贵族制和民主制，并将这些制度一律视为合法的呢？为什么时代跟我们如此接近的孟德斯鸠，也模仿亚里士多德，接受君主制、贵族制和民主制，并将这些制度一律视为合法的呢？

这是因为无论亚里士多德还是孟德斯鸠，他们都没有人类平等的信仰。由于他们缺乏这种信仰，他们就不能把平等当作一种权利在城邦内确定下来。因此他们承认由一个人，一小部分人，或者多数人组成的政府一律都是成功的、合理的组合。如果不是缺乏原则，他们怎么会得出这个荒谬绝伦的结论呢？

在古人当中，柏拉图[4]、亚里士多德和他们的弟子们都不能清楚地认识什么是权利。他们生活在经常处于战争的小国中和建筑在奴隶制基础上的社会里，其中最多只有三十分之一的人享有自由，他们怎么能懂得权利呢？无论他们何等伟大，在这样的环境里，他们无法

上升到人类平等观念的高度；而既然他们缺乏这种观念，他们对于社会的权利根本就无法论证，除非只依据一些武断的观点来论证。

同样，在现代哲学家中，博丹[5]、马基雅维里、格劳秀斯[6]、孟德斯鸠，他们也不能清楚地认识什么是权利。大家认为，他们每个人都以自己的方式把事实上升为权利。然而，事实上，他们生活在奴役和战争的时代，在那些由僧侣、贵族、平民分别组成三个彼此截然不同的阶级社会里，在那个只有臣民，没有公民的几乎清一色的专制国家里，他们怎么能认识人权呢？不管他们多么伟大，他们同样也不能从这样的环境中摆脱出来，上升到人类平等观念的高度；由于他们缺少这种观念，在社会权利问题上，他们就只能抱武断的看法。那么，从柏拉图、亚里士多德开始直至孟德斯鸠，政治学究竟是怎么回事呢？

有些人认为，这是艺术家们的乌托邦，而另一些人则认为，这是一门观察的学问。有些人曾设想过一种理想的、符合他们美学观点的社会，就像雕塑家镌刻一尊塑像一样。但是他们的美学观点从来没有发展到去设想全人类的平等。柏拉图是这类空想主义者的典型，但他并没有把空想主义发展到这种程度。其他的人也曾试图努力去澄清事实，并去认识事物在现实中是怎样演变的。亚里士多德是这类学者的典型，但是他粗暴地否定了人类的平等。

对于他们的艺术和科学，我十分敬仰；但是，我要问这些空想主义者和学者们，什么是人的权利，社会建立在什么基础上，他们无法答复我，因为他们并没有认识人类平等。

---

[1] 亚里士多德（Aristote，公元前384—前322），古希腊哲学家，百科全书式的学者，逻辑学的奠基人。他是柏拉图的学生。马克思称他为古代最伟大的思想家。他主张维护奴隶制度，并由中等奴隶主来治理国家。在哲学上，他承认外部世界的实在性，提出“三实体”论：即感觉的个别事物为第一实体，种和族为第二实体，神为第三实体。他不仅强调感觉的作用，也重视理性的作用，认为理论知识比经验技术更重要。主要著作有《政治学》，《形而上学》等。——译者

[2] 柏拉图（Platon，公元前427—前345），古希腊哲学家，客观唯心主义哲学的创始人。从二十岁起他跟着苏格拉底求学，后来他写的四十多篇对话集，其对话的主角就是他的老师。柏拉图的哲学，政治著作主要是《共和国》（今译《理想国》）《法律篇》，主张由国王建立的理想共和国来恢复贵族统治，并由学识渊博，训练有素的哲学家们参与这种统治等。——译者

[3] 博丹（Bodin，1529—1596），法国经济学家和哲学家。他认为若要理解法律和政治，首先必须真正懂得历史。——译者

[4] 格劳秀斯（Grotius，1583—1645），荷兰法学家，外交家。他第一个制定出国际法法规。——译者

第三章

古代不存在平等。亚里士多德的《政治学》所作的论证

人与人之间的平等，公民之间的平等，这是一个概念的两个不同侧面。如果在概念上把这两个不可分割的侧面割裂开来，那就等于是扼杀这一概念。假如你们只要求在城邦内实现平等，这样的平等就受到了限制，失去了普遍性，就不成其为原则，而变为一种利害关系。这就不再是平等了，因为这既是平等，又是不平等。一部分人享有权利，另一部分人却没有权利，这是一种特权制度，这样就确立了人的两种截然不同的种类和状况，并由此会派生出一系列别的种类和状况，它必然形成城邦内外人们之间的等级和差异，城邦外的人丧失一切权利，城邦内的人却能享受一切权利。从这些等级中的某一等级升到另一等级，并使自己进入城邦之内，这就成为人类活动的目的。因此，引起了种种革命。外邦人、敌人若要进入城邦，需要经过受奴役，当奴隶，被解放这几个阶段。特权多少不等的各个阶层，彼此重叠，一个压在一个上面，它们时时企图推翻高于自己的阶层，而且为了其自身利益，也时时刻刻压迫低于它的阶层。这就产生了城邦内外的战争；各种各样的斗争，形形色色的对抗，这就是这一时期人类中间出现的景象。对于人们追求的这种“平等”，究竟应该如何理解呢？这不是人们追求的真正的平等，而只是跟上层人的竞争，对下层人的统治。平等如此受到限制，实际上它成为一种没有价值的概念，它只能适用于人类的孩提时代。事物发生如此演变的那个世纪并不是一个平等的世纪，而是只有少数人获得自由的世纪。所谓自由，也不过是名为平等，实际上追求的却是一种个人的自私自利的权利而已。

古时候，人们尚不认识其他事物；人们热爱过自由，但没有追求过平等。古人也常常谈到平等，但是对他们来说，平等还远远不能成为一种理论；相反，它却成为某些人为谋求自由而不惜损害他们大批

同胞的一种手段。一个人可以抹杀他同胞的性格，歧视其形象，压制其本性，使其备受折磨，但这一切发展到了何等程度，你们知道吗？请打开古代最严肃的政治书籍，从中取出亚里士多德的著作，这无疑是最真实的典型，堪称整个古代的崇高典型。

我真不知道经过多少难以想象的迷惘，才使当代的一位作家严肃地建议普遍推广亚里士多德的著作，把它喻为"无愧于时代"的政治福音书，到处加以宣传，使之家喻户晓。在政治道德方面，今天，没有一个无产者能够超过亚里士多德。

亚里士多德的全部政治观点已在他的著作的第一句话中加以说明和概括。他认为社会的基础不是权利，而是利益。他说："我们见到每一个城邦（城市）都是某一种类的社会团体，一切社会团体的建立，其目的总是为了完成某些善业——所有人类的某一种作为，在他们自己看来，其本意总是在求取某一善果。既然一切社会团体都以善业为目的，那么我们也可说社会团体中最高而包含最广的一种，它所求的善业也一定是最高而最广的：这种至高而广涵的社会团体就是所谓'城邦'，即政治社团。"[7]

霍布斯早对亚里士多德进行过仔细研究，并得出结论说：人类的自然社会是一种战争和对抗状态，并认为唯有法律和统治才能奠定他们之间的权利。他这话错了吗？在这里，他只是解释亚里士多德；当他指责他的老师给人下的定义，说人是一种社会动物，仿佛人与人之间彼此存在着某种同情心似的时候，霍布斯也只是对亚里士多德进行了修正，使他回到自身的原则上。

然而，在亚里士多德生活的世界上，一个自由人也就意味存在着三十九个奴隶；亚里士多德认为这种情况既正常又合法。因而他把利益作为社会的基础，于是首先就得在四十个人中把三十九个人的利益完全抹杀。

为此，他要进行什么诡辩，才使他的理由站稳脚跟？这些诡辩术，大家都熟悉：谁没有读过他关于奴隶制的著名论述，或听说过与此有关的论断呢？奴隶是在城邦之外的人，不享有任何权利；他们没有任何权利，是因为他们天生属于低等 人。

可是怎么啦！难道这种低等人不能提高、完善和改变吗？如果可以，为什么你们不肯给他们一种可能 的权利，一种应有的生存权利，一种现在看来是局限的、有限制的，而在未来必定会实现的权利呢？不，亚里士多德对于奴隶，什么都不想给。他本人，也就是说整个古代、希腊人、罗马人一致决定：奴隶永远是奴隶，奴隶永远与动物为伍，不同于人类，永远是低等人；他们宣布把蛮族和奴隶永远摒除出去……但愿上苍的正义得以实现，但愿有一天奴隶和蛮族反过来打垮这些高傲的公民吧！

蛮族人和奴隶推翻了希腊城邦，推翻了罗马帝国，推翻了那时代的文明。人们探索这顺乎天意的理由。人们感到惊讶，人们抱怨，人们控诉神圣的正义，那种正义只是黑暗和神秘，对此人们完全否认这里有什么进步，有什么改进。是的，好些人深信，古代文明成为绊脚石，就应推翻。有人说，你们高谈进步，为什么会出现中世纪？为什么又会有蛮族的胜利？如此壮观的大变动岂不成为你们学说上的一大难题吗？然而，事实真是如此。反之，要是看不到这种推翻的必要性和正义性，那他就是瞎子。你们要问：为什么希腊—罗马文明会在奴隶们的起义和蛮族人的打击下消失。对此我们的回答是，因为存在着天意，如同它的正义性一样正确的天意。你们问我罪恶在哪里，下面就是：

亚里士多德代表了整个古代，提出在奴隶和他们的主人之间不存在什么协定，提出在自由人之间任何协定都建立在利害基础上：这真是对人的本性的双重侮辱！下面是亚里士多德的几段话；读读吧，看看永恒的正义是否能忍受这类训导，被诋毁的权利是否本来就不应该推翻一个世界，并由此得出如下教导：

亚里士多德代表希腊—罗马的文明说："非常明显，世上有些人天赋有自由的本性，另一些人则自然地成为奴隶，对于后者，奴役既属有益，而且也是正当的。"（《政治学》第1卷第2章）对于上述论点，永恒真理宣布它是虚伪的，而且是非正义的。蛮族和奴隶回答亚里士多德时引证了《创世记》中的一句话：神按照自己的形象造就了人，而我们大家都来自亚当。

亚里士多德还说："人类的分别若符合于身体和灵魂，或人和兽的分别，——例如在专用体力的职务而且只有在体力方面显示优胜的人

们，就显然有这种分别，——那么，凡是这种只有体力的卑下的这一级就自然地应该成为奴隶，而且按照上述原则，能够被统治于一位主人，对于他实际上较为合宜，而且有益。所以，凡自己缺乏理智，仅能感应别人的理智的，就可以成为而且确实成为别人的财产（用品），这种人就天然是奴隶。”（同上）[8] 亚里士多德借口理性，这里却对理性进行了最大的侮辱。因为理性告诉我们世界上没有与相类似的人，既然每个人都跟我们一样，都具有智慧、感情和知觉，他们在生活中并不只是使用体力。您的奴隶不如您智力强，这完全可能，但是您是否就绝顶聪明到他的智力不能对您有所帮助，在某些地方为您拾遗补缺，弥补您的疏漏不足呢？只要您承认他具有一点点智慧的火花，您就不能否定他，如果您完全否定他，那就像他完全否定您一样，是不公平的。这正是永恒的理性（被亚里士多德如此胡乱地加以引用）所反对的。它指出这些否定他们的奴隶具有理性的主人们在理性方面的缺陷和短处。这些自命不凡的主人，他们不懂得每个人的理性都来自众人的理性。阻挠理性发展，不让它在人类的大多数的身上显示出来，就是限制理性的海洋，而在这个海洋里，我们所有人都可以享受到阳光。上帝希望奴隶们的理性能够扩大其领域，让这些高傲的人在其中汲取他们的理性，同时要使这些奴隶和蛮族创造出暴君的才干所臆测不到的东西。

此外，亚里士多德这位古人，在这一点上也背弃了自己；因为，在涉及教育问题时，他反对给奴隶以教育，他说：“美德对于奴隶来说，只是在不让他由于纵欲和懒惰而忽略他的劳动这个狭隘职责范围内，才是十分必要的。”（同上，章五）这话说得真是非常可怜，而且揭示了主人的自私自利。对于亚里士多德来说，要是为了使他的论点名副其实，应该提倡奴隶不必接受教育和学习美德才是。

大家知道，我在这里指责的不是亚里士多德这位天才，我指责的是古代人。在许多观点上，我们可以看到亚里士多德的天才是与当时的现实有矛盾的。许多奴隶揭穿了他的理论，而不少自由人也用他们的道德败坏和卑鄙下流同样戳穿了他的理论。遗憾的是，造物主没有从身体体形和面部表情上更好地标出两者性质上的差别。然而偏见占了上风，亚里士多德仍然到处在他的原则中顽固坚持“主人的权力是绝对的，至高无上的”。（同上，章五）——“奴隶已完全丧失意志”。（同上）奴隶和主人虽是两个不同的人身，但从主奴体系上说，奴隶

就成为从属于主人的一个部分。（同上，章二）[9]“奴隶是财产的一部分”。（同上，章三）[10]——最后，谈到攫取财富时，他甚至这样说：“这样，战争在某种程度上还是攫取的一种自然方式，既然战争包括追逐野兽，也包括进攻那些生来应该服从而又拒绝服从的人们；这是自然界本身所进行的合法战争。”（同上，章三）亚里士多德的徒子徒孙们，当土耳其人抓住你们的儿女去当他们的宫娥的时候，你们该如何回答呢？因为，如同上帝秉持正义进行神机妙算那样，当希腊人被最强悍的蛮族人任意蹂躏的时候，降临到他们头上的奴隶制要比对其他任何种族的都更加残酷。

---

[1] 见亚里士多德：《政治学》，商务印书馆1981年版，卷一章一，第3页。——译者

[2] 亚里士多德：《政治学》，商务印书馆1981年版，卷一章五，第15页。——译者

[3] 亚里士多德：《政治学》，商务印书馆1981年版，卷一章五。——译者

[4] 同上书，卷一章八。——译者

第四章

古代不存在平等的新论证。柏拉图的《理想国》

撇开学者，让我们请教空想主义者。亚里士多德这位注重事实的人，他只能向我们披露他写作时代的现实，古代的现实，如战争、对抗、奴役；但在把这些事实理论化的同时，他只能推绎出我们现在所见到的这种学说，即由他以才智出众为名所乔装打扮过的强权学说。这种学说，与其说比霍布斯的学说更不道德，不如说正是霍布斯的学说，它简直使人毛骨悚然。关于人类平等，或者关于正义——这对我们来说是同样的事，我们应当精确地衡量一下古人对它的认识，我们来问问柏拉图吧。请翻开他的《理想国》。他给它的标题不就是《关于正义的对话》吗？ 还有苏格拉底 [11] 这位古代最正直的人，他对正义有过长篇论述，并排除种种障碍，随心所欲臆想出一个建立在美的观念本身之上、任凭其心灵幻想驰骋的虚无缥缈的理想国。啊！ 我们无疑会感到满意的。柏拉图大概比亚里士多德更深刻地了解人类的平等。

人们接近苏格拉底和柏拉图，犹如接近基督一样，满怀着崇敬和爱慕的心情。每当我念及《理想国》里包含的真正的神圣含义时，我不禁想到，继福特耐尔 [12] 之后，卢梭正是把该书喻之为《福音书》的；因为《福音书》是出自人民之手的最伟大的书籍。在这里我们可以说：友好的柏拉图，友好的苏格拉底，更加友好的真理。

可以断言，苏格拉底虽然对正义进行过阐述，其实他并不懂正义；柏拉图尽管探索了人类社会的美好理想，他却糟蹋了自己的描绘，这话说来可怕，然而是多么千真万确！ 我们能够如此大胆地对于古代最伟大的天才提出批评，足见人类是进步了。正如人们常说的那样，我们是站在这些巨人肩膀上的矮子，纵然他们目光犀利，我们的视野却比他们更远，能够看到他们所看不到的地方。

总而言之，我们需要增加一个注解，才能心安理得地和虔诚地批评苏格拉底和柏拉图这两位理想大师。当苏格拉底在第五卷卷首开始阐述他那个类型的共和国的后果时，难道他不觉得由于自己的错误而战栗吗？ 难道他不预感到自己迷失方向吗？ 他的朋友们鼓励他说话，他却迟疑不决，但是在他向负责惩办非故意罪的天神阿德拉斯岱[13]祈祷，请求原谅他也许会犯罪之后，他同意说明：

格罗公“请您什么也不用害怕，苏格拉底。听你谈话的这些人，他们没有丧失理智，也不固执己见，对您绝无恶意。”

苏格拉底“您跟我这样说话的意思，是不是要我安下心来？”

格罗公“是的。”

苏格拉底“那么，您这番话在我身上产生的效果恰恰适得其反。如果我自己确信我要说的话都是事实，您的鼓励则是合乎时宜的；因为当人们对具有卓见的朋友们就他们感兴趣的十分重要的主题说明真相的时候，人们可以在他们面前大胆地、推心置腹地说出来。但是当人们像我一样，一边说话，一边还要寻找和摸索的时候，人们担心出现的危险倒不是使人失笑（这种担心十分幼稚），而是背离真实的事实，并让朋友们跟着他对事实作出错误的判断，可是这种最后结论理应正确无误才是。所以我请求阿德拉斯岱对于我将要说的话不要大动肝火。因为我认为非故意杀人之罪要比在美、善、正义、诚实诸方面欺骗他人之罪轻微。另外，宁愿为他的敌人，而不是为他的朋友去担当更大的风险，这是更为可贵的。”

格罗公“苏格拉底，假如你的演说会使我们犯错误的话，我们会把您作为一个过失杀人犯而原谅您。”

苏格拉底“法律宣布在这一生中免诉的人是无辜的；既然他在这里无罪，看来在地狱里，他也必定是无罪的。[14]”

我们这些在地狱里的人（如苏格拉底所说），我们要回答苏格拉底说，他实在是错了，不过他是为了设法拯救人类，是为了给人类指引方向，因此他的错误不仅应受到原宥，而且还应当得到赞美。

人们知道苏格拉底不敢说出的是哪些话。他所害怕泄露的并让他的朋友们激烈争执的秘密，就是妇女共同体和儿童共同体。实际上，苏格拉底在这一点上搞错了，这并没有什么可怀疑的。人类过去没有承认，将来也绝不会承认一个根本要铲除人类个性的共同体。但是苏格拉底是否仅仅在这一点上犯了他所害怕的并在无意中犯的罪呢？ 他是否在其他方面也如此危险地犯了错误呢？ 或者更确切地说，是不是由于他在主要方面游移到别的地方，他解决问题的总的方法是错误的，所以他就必然得出错误的结论呢？

这正是这样一种关于内在联系的十分出色的例子：它把道德的各个部分连结在一起，也把道德和政治这两者连结在一起，而实质上它把道德、政治、宗教连结在一起了！ 这是因为苏格拉底在奴隶问题上搞错了，在爱情和婚姻问题上更是错得出奇；这也因为他在政治上缺少了美，在道德上缺少了美；而正是由于这个原故，他的宗教不能成为人类的宗教，还要等待基督教的来临。

正像人们即将看到的那样，苏格拉底对于人类的平等没有清晰的认识；他既然没有想到人类平等，就更谈不上想到公民平等。因此他宁可考虑在他的共和国里组织起等级制度，而不考虑组织职务分工。然后，为了弥补等级制度的缺陷，他提出了取消家庭，而结果必然是取消婚姻的主张。就在这时，他担心会无意中犯下某种罪过，而这罪过却早已犯下了。依照我们的看法，当这种罪过在他身上滋生时，他从相反方向加以补救；当他被一种神奇的理想所驱使的时候，他则寻找这种原先所不曾发现的平等，并通过种种现象追求它，不管正确与否，直至得出这样的结论：如果必要，就彻底消灭家庭和婚姻。他在这方面的想法是荒谬的，可是他在这方面的感情却是真挚的，因为他确实是在寻找平等。人类从他的感情中得到启示，但摒弃了他的这种想法；人类从别处找到了解决平等的办法。

由于受到十八个世纪基督教的启发，我们现在容易认识到苏格拉底在宗教、道德和政治方面的缺陷，也容易认清柏拉图热烈称颂为“空前完美的理想国”的缺陷。是的，我们敢这么说，苏格拉底，您在美、善、正义、诚实等问题上是错误的；而且您在这些问题上的错误，不仅表现在您所担心搞错的问题上，而且还表现在您满怀信心进行阐述的问题上，表现在您犹如一个自信步履坦途，自由自在地向前迈进的人那样，自由加以发展的问题上。诚然，您是崇高的思想家，而在您

生活的那个时代，由于人类还太缺乏教育，纵使您的心灵多么圣洁，您仍然不敢抱有人类平等的想法。不过，您已经为带来平等作出了杰出贡献，所以您在今天，以致将来始终可与您的继承者耶稣媲美。

对《理想国》进行的分析，仿佛在一幅奇妙的、像由全部诗神同心协力创造的织锦上去寻找它的经纬和质地似的，我们可以获得两个公式，一个是人的形而上学公式；另一个是与前者相应的政治公式。苏格拉底运用了无穷的艺术手法，组成这部名著的全部精华，以此掩盖了他的形而上学公式；他似乎先验地构造他的社会，但实际上他是根据他人的定义着手构造社会的。尔后，在结尾时，他引进了人本身，同时指出人类具有三大功能，这三大功能与他想象中的共和国的三大社会等级相符合；在他看来，似乎这种会合和这样的相似之处乃是机缘的巧合，于是他叫道："你们请看！ 天上的神明把我们引向共和国的计划中去，并带领我们沿着正义的足迹前进。"（见该书第四章）

我觉得还是让我们剖析一下艺术家的这部作品吧，柏拉图似乎从索福克勒 [15] 和亚里士多德等人身上窃取了他们的方法，才能引出千百个插曲和编造神奇的结局来；让我们冷静地观察一下他所采用的形而上学公式是否真实，而由此运用于政治上的做法是否恰当和严谨。

柏拉图从人身上区别出来的三大官能，一是理智；二是感情，又称为力量、勇气、怒欲，概括地说即是感情；三是感觉欲或占有欲，亦为人体的真实或夸大了的需要。

根据柏拉图的说法，人的灵魂具有三重性；它由三样东西，三种原则构成，人们能够，也应该加以识别。这是一个伟大而又重要的真理。对此，我们确信无疑，我们从这位哲学家之王、卓越的形而上学者柏拉图那儿获得真理，这是令人无限欣喜的；几年以前，当我们想把它提出来以反对当今人们所宣扬的伪心理学 [16] 的时候，我们还不知道这个真理明确存在于他的著作之中。由于我们才疏学浅，当时为了证实我们看到的这个真理，我们仅仅援引了一些可敬的思想家的著作中的某些段落，虽然他们在形而上学方面并非有很大的权威。我们引证过的帕斯卡尔 [17] 和博须埃 [18] ，目的是为了向唯心的唯我心理学者们指出，基督教徒自己从来没有想过人类的智力与他们的躯体

毫无联系，从来没有想过人就是天使[19]。正像帕斯卡尔所说："人既不是天使，也不是畜生"；恰恰相反，他们始终相信人的躯体和智力，组成了"一个自然的整体"（根据博须埃的说法）。从理智（即认识）和知觉这两大原则中，我们可以推论出第三个原则，即感情。它既属于上述两种原则，而又把它们联系在一起。以上是我们看到的心理学的实况。从此，我们在莱布尼茨那里也看到了这一真理；我们曾经指出整个德国哲学，或者说，自笛卡尔[20]以来，哲学界所做的大量的工作，其目的和结果就导致了对这一真理进行全面的阐述[21]。柏拉图的著作向我们极其明显地展现出这一真理，这是他最完美、最伟大的学说的基础。在几个世纪中，多少哲学家都一致认为人就是三重本质的统一！

显然，柏拉图对人所下的定义，说到底与我们经常在论述中所使用的定义是一回事。我们认为它是一切哲学的基础。在本书一开始，我们就说过，在人的一生的全部活动中，知觉—感情—认识三者是不可分割地联系在一起的。

但是柏拉图对这个关于人的定义的理解是否完全就是我们对它的理解呢？ 无论是柏拉图本人发现的这个真理，还是他从以前的哲学家[22]手中接受来的真理，应当承认柏拉图并没有把这个真理引向顶峰。可以这样说，柏拉图清楚地看到人类灵魂的三位一体，但他对它的统一性认识不足，从而对三位一体本身也没有很好地认识；从这个意义上来说，重要的是切不可把人类灵魂统一性的玄义和构成这种统一性的三大原则或方面的玄义分割开来。柏拉图的做法颇像物理学家，他用分色棱镜首先把一束光进行分色，然后对各种单色作出推断。但他否认白色光束，因为它虽不同于其他光色，却包含了其他光色。与其说他把各部分联系起来看，不如说他是在进行区分、鉴别；他采用分析法进行分解，而不采用综合法重新加以组合。总而言之，他在人类本性的三方面或功能中，过分强调了各个部分（他始终是这样称呼的），却没有足够重视到正是这些个别部分的总合方可组成一个单一的整体，一个自然的整体，用博须埃的名言来说，一个最终的统一体。柏拉图称之为人类灵魂；因而他也称之为一个统一体、整体、独一的存在、单一的事物；但是，当他论述这个灵魂具有的三个部分时，他马上又把上述统一体忘得一干二净。此时，他把三个部分当作三种存在，三种事物；他尽可能地把它们分开，而没有考虑到三

部分是在一起彼此促进、不可分割地发挥其作用的。他不理解三部分之所以能存在完全是因为它们共存的关系。他把它们想象为互不相关的独立存在，各自为政。并且认为：就其本性来说，它们彼此是敌对的，是不相容的，是互相对立和斗争的。他把知觉放到最不重要的位置上，使其处于从属地位，贬低它，歧视它。相反，他却赋予理智或认识以主宰人类灵魂的至高无上的权力，也就是说，它成为这个分裂王国里的专制君主。最终，柏拉图在对第三部分即他称之为怒欲的去向进行了长时间研究之后，他决定对它进行恰当的教育，使之"拿起武器转向理智一方"。唉！ 理智或许应该指挥；智慧是使人区别于动物的标志。但是理智可以不需要知觉和感情吗？ 或者更确切地说，在任何理智和认识的活动中，感情和知觉没有必要介入吗？

柏拉图致力于他所设想的人类灵魂的重大划分。同时，他运用他的辩证法去很好地确认理智是某种不同于身体本能和心灵本能的东西；不仅如此，他甚至还把理智想象为不需要借助于外物而独立存在的自我显现；正是在这一点上他搞错了。

他说，某一个人口渴，但他克制自己不去喝水，因为喝水可能给他带来危害。这里你们难道不能发觉在他的灵魂深处有两个毫不相干的部分 存在着吗？ 一个是促进他去喝水的部分，即占有欲；另一个是阻止他喝水的部分，即理智。

这种论证并不牢靠，一个人口渴之极却不去喝水，那完全属于这样一种情况：即两害之中取其轻者。因口渴而感受到的苦楚类似于受伤、生病和我们的知觉所能感受到的所有其他一切痛苦。而口渴又不去喝水，这同样是因为害怕喝了之后会使身体产生不适、苦痛。无疑，理智在这两种感觉之间很清楚地显示出来了；但是，即使这样，理智也不是独立存在的。绝不能像苏格拉底所说的那样，首先由理智作出判断，然后感情拿起武器站到理智一方；相反应该说，只是因为感情首先在理智之前发表了意见，理智才出面，并且引出符合于它的规律和表现的结论；或者也可以说知觉、感情、认识构成了一个单一的、确实不可分割的同一行动。事情是很清楚的，在苏格拉底使用的例子中，灵魂就像我刚才所说的那样，处于当前的痛苦和未来的痛苦之间，而后者要比前者更加严重。灵魂是如何认识这未来的痛苦呢？ 如何称呼灵魂对此所持的观念呢？ 它被称之为感情；因为我们说人在这种情形下，害怕自己会生病。这样理智就从以下两种感情的比较中

显示出来了：一种是如同疾病般的感觉，即口渴；一种是害怕产生另一种疾病的心情。理智为了抵制知觉，在感情中找到了防御据点。但是人们不得不称之为害怕、惊骇的这一类感情，实际上是一种激情；它自身也蕴藏着一种知觉。所以，理智虽然是与知觉完全不同的东西，它仍然与知觉同时表现出来；一个抵制柏拉图的所谓占有欲的人，当他正在抵制时，他本人也表现出一种占有欲，即知觉。

这样，柏拉图就为荒诞的斯多葛主义 [23] 和苦行僧主义打开了大门，前者即所谓禁欲主义，不认为苦痛是一种坏事。后者蔑视生命，甚至认为为了显示伟大，人们可以自杀，即通过破坏人的三方面的和谐 [24] 以达到目的。

这就是他的全部错误。这当然是严重的，因为这些错误使他得出一切不正确的结论。这在他的《理想国》中到处可见，我觉得没有必要再去加以赘述了。

柏拉图深深懂得社会反映出人的一切。这个真理说明，社会就像一个人，人是一个小世界，而社会就是这小世界的大世界；在它们两者之间存在着同一性，它们能互相反映；最后，推而广之，人是人类的缩影，同样，人类也就体现在一个人身上；我可以说，这个被某些近代哲学家们有正当理由竭力坚持着的真理，在柏拉图思想中已有其萌芽，他说："一个社会的情感和风尚可以在组成这个社会的每个成员身上找到，因为只有这样，它们才能进入社会。"（第 4 卷）在这种思想指导下，柏拉图认为可以根据对一个正直的人的观念来组成一个合理的社会。这正是他的指南针；他让我们认识并掌握他的指南针。当他结束了对这个完善的理想国的探讨时，他又回到了个人上来，他说："因此，倘若我们发现人的灵魂的三部分相当于理想国中的三大等级，并且它们彼此具有相同的依附关系，那么我们将给予个人的称呼和我们已经给予社会的称呼完全一致。"（第 4 卷）还是推翻这种说法吧，设想苏格拉底这样说过："倘若我发现国家的三个等级相当于人类灵魂的三部分，并且它们彼此具有相同的依附关系，那么这样的社会岂不是一个完善的社会吗？ 因为它同一个完善无缺的人相似。"这样，你们就可以知道柏拉图设计他的理想国时的全部秘密了，同时也可以洞察他的各种谬误的秘密所在。我以为他的错误主要表现在他的形而上学公式上，同时他的政治主张也是错误的，正确地说，这是因为他过分地应用了他早已形成的形而上学观念。我的意思并不是说他

错在希望说明人类社会和人类灵魂的类似性，因为这种类似性过去一直是，将来也仍然是组成社会的直接原因，无论这个原因是已知的还是未知的。

于是，苏格拉底开始行动，但他并未告诉友人他是根据什么指导思想去行动的，他仿照他所知道的人类所有的三部分，即认识、感情、知觉，或者用身体的象征，即头脑、心脏和躯体去创造一个社会，创造一个由一个头脑，一颗心脏和一个躯体组成的社会。这等于说，智慧用于领导和统治，感情用来服从智慧，而平凡的本能只能和外界自然发生关系。由此得出理想国的三大社会等级：行政长官、军队士兵和手工艺者或庄稼人。

无疑，这三大社会等级现在还存在，并将永远存在于社会之中。柏拉图并不是在这一点上有什么错误，恰恰相反，这倒是他的莫大光荣，他借助形而上学进行了一次如此恰当的分类，以致全部历史、任何民族、任何时代的历史，都是这一说法的重复。柏拉图懂得形而上学的必要性，他从这个词的正确意义出发，认识到了从人的自然本能中得出的一个事实。是的，社会现在是，将来也是由三大等级或三种阶级组成，它们中间有一部分人好像是人类本性的三方面中起着主导作用的一方面，而同时亦如在这三方面支配下生活的人，具有它的必要性。这三个等级，这三个阶级，在印度是以婆罗门 、夏特利和首陀罗 （最低级） [25] 的命名出现的，而在埃及则是以祭司 、士兵 和耕种者 的名字出现的。虽然在希腊各城邦共和国或在罗马这三个词还十分明确，但总的来说并不十分清楚，相当含混。在中世纪时期又以僧侣 、贵族 和市民 （第三等级）的名称重新再现。

然而，在这一点上，什么是人类的进步呢？ 进步，首先是这三种等级或阶级各自成为社会等级阶层，在未来只能演变为职责分工。进步，首先是这三个等级已经渗透到全体人民当中，以致倒像在印度这样的国家里，再也不存在什么印度人，而只存在婆罗门、夏特利和首陀罗；甚至将来只存在整个社会所固有的三类职责中的这种或那种分工的人们。但他们将不会为此而被社会所吞噬。

处于东方世界和西方世界交界处的柏拉图既是埃及的门徒，又是基督的先师，他妄图逃避等级制度，他用一只手扶植这个制度，却用另一只手去推翻它。他想用消灭世袭的办法来粉碎这个制度，但他又

用另一种方式建立起这个制度，尤其因为他取消了最初在他看来完全是荒唐的内容，所以使得这个制度更具有现实性。

是的，柏拉图还设想过社会等级：他尽可能地使等级理想化，使其尽可能地完美、合理，但无论如何等级还是等级。他对行政长官和士兵特性的深刻研究是无与伦比的。当他研究行政长官的特性时，他发现了一位哲学家；[26] 当他研究士兵的特性时，他为我们指出了感情 的人和艺术家。于是行政长官 、士兵 、劳动者 这三个词在他的笔下变成了哲学家 、体操家 和手工艺匠 ，或者换句说，变成了学者 、艺术家 和企业家 。然而在翻印柏拉图著作所采用的最新分类法中，社会上的这三个阶级似乎被苏格拉底看作性质根本不同、可以说彼此毫不相干的三类人。因此，正像我们提及的这种近代体系的作者（他肯定是模仿了柏拉图）一样，柏拉图终于概括出三大不同的等级，它们与人类本质三方面，即知觉、感情和认识相对应；因此，他这种体系具有我们所讨论的体系的全部错误，或者不如说，知其一就能知其二了。

这是因为，既然柏拉图不理解他那形而上学公式的统一性，他也就完全忽视了在政治公式中的统一性。

人类灵魂确有三部分，对此我也承认，但前提是柏拉图应当承认这三部分构成了一个整体。

同样，人类社会里也必然存在三个部分，但前提是这三部分形成一个整体。

然而，在什么条件下，这三部分才构成一个整体的呢？ 条件是这个整体是可以感觉到的、实实在在存在着的。它不单是智慧的抽象作用所理解的对象，而且是能够捉摸到的，正如刚才我所说的那样，它生活着。

这个整体就必须在某个地方寓于有生命的实体之中。

然而，真正生存的只是组成社会的人。就社会本身而言，它并非一个真正存在的有生命的实体。

因此，社会的统一性必须在一个人、几个人或者所有人的身上可以感觉到并表现出来。

可是，有什么理由说这样的统一性体现在某一个人身上，而不是在其他人身上呢？ 它应该寓于所有人的身上。这就是问题的症结：这个共和国内的三个部分表面上进行竞争，难道它能维持其自身的统一吗？ 柏拉图相信这一点，然而他错了。由此而设想的社会统一性只是一种虚构，一种抽象，一个空泛的影子，一个字眼而已。

人们称之为社会的总体或集体，它之所以真正能存在，只是因为这总体反映在个别人的身上，也反映在真正生存的人的身上。没有人就不成其为社会。因此问题不单是根据三部分适当的比例去组成一个共和国，而且是出于造就一个人的目的去根据三部分适当比例组成共和国，并且，这个人也是和共和国一样，以三部分的适当比例组成。总之，社会或共和国只是由人以他自己的模式创造的一个环境，以便能在其中生活和正常地发展。人是根据神明的模样被创造出来的，而今轮到他依照自身的形象进行创造了；可他所创造的东西并非是他的最终目的，也绝不是他自己的既定目的。人既定的目的，则是他的自身，并通过他自身发展神明所赋予他的东西，这就是说天主给他神的模样；所以归根结底，人注视的目标仍然是神明。但是沉醉于社会、周围的环境、人类这面镜子以及他自己的作品，以致忘却上帝按照自己意愿所创造的真实存在的人类自己，这实际上是一种拜物主义，一种偶像崇拜，一种谬误。苏格拉底，你可以当艺术家，但请不要忘记艺术的目的是人类本身。

苏格拉底在他的共和国里把人遗忘干净，他为艺术而艺术，只要接触到在他看来已经完美无缺的共和国的观念，他就心满意足；至于单独的个人在他的共和国里是否完美无缺，他则毫不考虑。

应该看到，在柏拉图那部令人难忘的作品中洋溢着一种天才的朴实热忱，即使他犯了带根本性的错误，他对人类所做的贡献还是很大的。以下是我作了删节的苏格拉底的一段优美的文章，在这里，他扼要地对他的朋友们证明他的共和国是十全十美的。

苏格拉底“亚里士多德的子孙们，我们的城市已终于建成。请召唤你们的兄弟，请召唤波莱马尔克 [27] 和所有聚集在这里的人们。你

们一起点燃火把，去发现正义和伪善藏在何方……倘若我们制定的法律是良好的，我们的城市将会是完美的……因此我们的城市显然应该是谨慎、强大、节欲和正义的……我们的共和国普遍地表现着谨慎态度，因为到处都有善意的劝告……行政长官，他们是国家真正的守卫者，他们必须举止谨慎……因为任何治理得好的共和国，它之所以行事谨慎是由于共和国本身最小一部分人，即处于共和国之首的身为统治者的那部分人办事科学，看来是自然造就了这一小部分人，他们属于能够担当起众多科学之中唯一称得上谨慎科学的人……；至于力量，这在我们共和国里不难找到，它是共和国存在的实体，并使国家享有强大这样的美名……我们的城市之所以强大乃是由于城市的一小部分人拥有某种保守的美德，这种美德建立在立法者通过教育使他们所接受的观念基础上。力量事实上并不是粗暴和凶残人的勇气，而是关于对任何事物有无必要畏惧的那种正确和合理的观念……假如我们经过精心挑选并经过音乐和体操训练的士兵们对于所有令人畏惧的事物始终保持着清醒的头脑，那么共和国必定会是强大的。至于其他的公民，胆怯或勇敢，这对国家的盛衰不能得出任何结论……我们的共和国也是节欲的，它能控制自己，如果真的应该对任何一个人和任何一个国家——在那里最受尊敬的一部分人支配有逊于它的另一部分人——可以称之为节欲和控制自己的话。诚然，在我们的共和国里，确实存在着无数各种各样感情冲动的事例，在妇女、奴隶甚至大部分自由人那里不是没有欢乐和苦痛。你们在那里极少发现单纯而温和的、建立在正确信念基础之上并由理智控制的欲望；它只在既有天然美德，又有优良教育的人身上体现出来。然而，难道你们同时没有看到，在我们的城市中，成千上万属于下层等级的人们的欲望和激情正是由一小部分称之为贤者的审慎和意志加以调节和控制的吗？ ……”

在这里，我们要打断苏格拉底的话，以便指出他把谨慎或智慧局限为行政官员所有，把勇气和力量局限为军队士兵所有，在这之后，他不再采用类似办法，把他观察到的第三种政治品德，即善于节欲的品德，归之于第三阶级。但是他将如何能把类比的方法进行到底呢？第三阶级的人，对科学和艺术一窍不通，正如柏拉图所说，他们是具有占有欲的人，或者我们今天也许称之为只有知觉的人，他们是手工艺者、工业家，他们必然听命于知觉，既然他们自己已经丧失了智慧和感情。况且，他们也并不自由，因为他们受到军队士兵的看守和控制，正如后者自己也受到行政长官或哲学家的控制一样。他们既然受着那种被认为是他们的本性的低下的知觉和占有欲所驱使，他们必然

还会处于奴隶状态下而受人鄙视。他们怎么会具有与他们的先天条件和教育条件直接相对立的优良品德呢？ 这是荒诞的。他们只是受人利用和受人控制的一大群人。柏拉图从来就是这样看他们的。他们之所以变得节欲只是由于他们受人控制。根据柏拉图的观点，他们恰好符合第三种品德，符合节欲的品德，然而这种符合是间接的、强制的，是别人强加于他们身上的结果，不需要征求他们的智慧和感情的同意。因此，柏拉图在寻找安置节欲的地方的时候，把这种品德既放在他们的身上，但同时又不属于他们。

苏格拉底“当社会上的成员这样安排就绪的时候，您说节欲的品德应放在何人身上呢？ 放在统治者的身上，还是听命者的身上呢？”

格罗公“既在这些人身上，也在另一些人身上。”

苏格拉底“的确这样。节欲不同于谨慎和威力，后者每每只能集中于国家的某一部分人身上，却使国家变得审慎和强大；而节欲却是建立在一个社会或一个人内部的高级部分和低级部分之间的本性的一种和谐，以便确立究竟哪一部分该统治另一部分。”

苏格拉底只需要做出结论。而事实上他用正义 这个伟大的字眼做了结论，这个字对他来说相等于美德和完善。然而，这正义又在何方？ 请仔细听：

苏格拉底“共和国是合理的 ， 因为组成这共和国的三大等级的每一等级都单独履行着属于它职责范围内的一切义务 ”。

以上就是苏格拉底和柏拉图关于人类正义的最后一句话。正义乃是每个等级内存在的三种范畴：牧羊人、牧犬和一群羊；行政长官好比机灵的牧羊人，军队士兵好比这些牧羊人豢养的灵活牧犬，而绝大部分人则是听命于这些牧羊人和牧犬的羊群。

在此，我们要以今日的伦理赋予我们的全部坚定信念去大声疾呼，以反对苏格拉底。

不，政治的目的并非以三种本质不同的人所组成的一个国家：一种是名叫手工艺者的粗野人，另一种是称之为民众保卫者的军队士

兵，最后一种是命名为行政长官的有识之士。政治的目的是使一切人尽可能地成为一个完整的人，亦即一个具有智慧、感情和知觉的人。

显然，柏拉图出于他对社会理想的需要而扼杀了人。更有甚者，他根本就没有找到这种理想。而当这位醉心于他事业的伟大艺术家惊呼："这曾是最理想的理想国"的时候，我们有权对他说，我们还设想出另一个更好的理想国。他的理想国只是在表面上建立起来，它只有表面上的完美，只是表面上代表正义。它缺少某种东西，即缺少灵魂，缺少统一性。

柏拉图过分地割裂和肢解人类灵魂，同样他也过分地割裂和肢解人类社会。我已经指出，这就是他的全部谬误的根由；这也说明为什么他的理想国不是他所追求的理想。

在识别了一个国家内三个等级即三种职能之后，必须接着说明为什么一个国家既不是这种职能又不是那种职能，也不是第三种职能，更不是三种职能的混合；而作为真正国家的这个不可分割的统一体怎样归之于这三种职能的和谐一致；然后抓住个体和社会的类似性，进一步指出公民在这个国家里并非以公务员的身份，即作为一个部分出现的，而是以公民的身份，即以完整的、与国家一致的、具有同样性质的统一体出现的。这种新的综合正是柏拉图理想国中所缺少的，也是与他所采取的立场不相容的。

事实上，在一个充满着真正等级的社会里，在一个其延续原则是少数聪明人运用手段、诡计和手腕实行统治，另一部分人像牧羊人的看家狗那样驯服、屈从，第三部分人则是无知、下流、缺乏勇气、胆小怕事，在这个社会里，一个完整的人怎么能够生存下去呢？ 然而我想得更远，我要对柏拉图说，根据他自己的原则，他的结论说明他的前提是荒谬的，或者说他的前提使他得出荒谬的结论。因为，喔，柏拉图，在这样的一个理想国里，哪里能找到你的完美的人呢？ 你的理想国是合理的，我也希望如此，可惜不存在完美的人。你说过，一个完美的人乃是一个用智慧统治感情和知觉的人。你的手工艺者是完美的吗？ 他们尚未具备驾驭自己的智慧；因为驾驭他们的是外部的智慧。同样，他们尚未具备感情，借以协助他们所缺乏的理智；因为感情是你的士兵们所拥有的威力。同样，你的士兵们是否完美的呢？ 不，因为在他们的行政长官和他们的神甫们的神圣秘密中，指导性的

智慧是不为他们所有的。因此只有后者才是完美的：可是他们忙于用计谋来控制他们的学生亦即士兵的暴躁情绪，同时要把手工艺者和奴隶们像下贱的牲畜一般踩在脚下，难道他们会是完美的吗？ 所以，在你的理想国里，按照你的定义几乎没有一个属于完美的人，或者至少说绝大多数的人不是完美的。这样，苏格拉底对正义所阐述的意义本身，就把正义从这个理想国里放逐出去了。然而，如果没有这个理想国，苏格拉底就不会在地球上看见正义。

既然在这样的理想国里没有完美的人，那理想国本身又怎能谈得上完美呢？ 苏格拉底在他的共和国里所发觉的这种正义，这种完善，正如我已经指出的那样，只是一种表面现象，是一句空话，没有任何实际内容。置于这个社会顶峰的智慧不是一般的智慧；因为具有这种智慧的人被认为仅仅是智慧的代表；根据柏拉图惯用的比较方法，他区别于其他人，犹如牧羊人区别于他的牧犬和他的羊群。出于什么同情心理促使他们关心这些羊群呢？ 毫无同情之心。可是脱离感情，脱离当今可以感觉到的现实的智慧又是什么呢？ 一个十分蹩脚的向导，可能导致最严重的错误，并把人们引向黑暗的深渊。这种对人类全然陌生的智慧的真正灵感究竟从何而来呢？ 柏拉图为他的城邦安排的首领是那些缺心少肺的德高望重的老年人，如果他们真怀好意，也许会把人类拖入荒诞的苦行主义之中；或者如果他们为感情所支配，他们就会变成老练的伪善者和伟大的故弄玄虚的人。旁证是我即将进行论证的罗马教皇，他在某种程度上使柏拉图政府成为现实。

柏拉图式的感情，到头来也不过是一种盲目的、狂热的和迷信的勇气。人们用熟练的手腕率领这些柏拉图的士兵好似山岳党元老的侍从和中世纪的十字军士兵，最后，那种受人歧视，名誉扫地并被踩在脚下的感觉，也像站立起来的蛇企图实行报复；最邪恶的激情会煽动柏拉图城邦里的老百姓，他们实为一群乌合之众的奴隶。因而在这个理想国里，无论是智慧、感情和知觉，一切都是反常的。一旦把代表着人的神圣事业彻底推翻之后，柏拉图在他人为的作品即社会中所能实现的只是一具真正的怪物。

我重复一遍，这是由于柏拉图并未理解人与社会的真正关系的缘故。他幻想着使人通过社会人为地生活。事实上，人在生活，而且应该通过社会来生活；但是他应该通过社会自然地生活。对此，我的理解是，人总应该作为人而完满地 生活，并且是根据他的本性，甚至通

过社会来生活。然而，如果说人不通过自己，就无法完满地生活，那么如果社会把人排斥在外，不通过人，不归属于人，演变成除人之外的其他什么玩意儿，人同样无法完满地生活。因此，人跟社会具有根本性的彻底的区别，同时人跟社会具有同一性。以上就是柏拉图尚未领悟的奥秘。

在人或公民与社会之间，实际上存在着同一性。但是人们抓住的往往不是它们之间应该存在着的真正的同一性，而是一种虚假的同一性；这正是柏拉图的错误。

同样，在人或公民与社会之间，需要确立起某种实际的和确实的差别。但是，人们抓住的往往不是这真正的差异，而是另一种虚假的差异；这也同样是柏拉图的错误。

柏拉图对他的公民说：你在理想国里将是手工艺者、士兵或行政长官，你不是别的东西，你不再是人。此刻，他既确立了人和社会的虚假的同一性，又确立了人和这同一社会的虚假的差异。事实上，他对人和社会的识别和区分是把人分为智慧、感情或知觉，换句话说，把人分为头脑、心脏或四肢，而把共和国作为这一切的整体。这种差异太明显了：人既然作为三重性的一部分，却被置于组成国家三重性的对立面，他必然会被全部消灭；因为人与社会的差异太大，以致在双方中间的任何一种联系都不可能受到重视。反之亦然，当柏拉图在完整的同一性（即人是这个社会里真心的头脑，或心脏，或肌肉）中寻找人和社会的同一性时，这社会本身也就消失，并趋向灭亡；因为在这个享有社会权力，以致可能成为社会之首的活生生的人面前，这个所谓社会的抽象生命不过是一个空泛的影子和毫无意义的字眼罢了。社会隶属于处在社会之首的这个人，他把社会挑在肩上；人即社会，因而社会就在人的身上；正像某一位君主所说过的："朕即国家"[28]，他能够，也应该说：朕即人类。由此再一次产生了东方的喇嘛教或西方的教皇，也就是说人类在一个人身上灭亡。

不，人和社会真正的同一性，和它真正的差异并不在这里。这种同一性和这种差异就在于社会具有行政长官—士兵—手工艺者，或换句话说，学者—艺术家—企业家这一完整生命反映在具有认识—感情—知觉的完整人身上。这社会符合人的全部本性，给人的全部官能提供食粮，真正哺育着人，并统治着人；反之亦然，社会就是人的所有

这些共同官能的归结，是这人的产物，它由这人养育和统治，总而言之，社会是这人的创造，也可以说是他的家，是他生存的唯一的环境。

后面我还会提到这一看法；我要指出这才是人与社会之间的真正关系；我还将研究这种平衡，研究这种彼此渗透是怎么产生并如何随着人类的不断完善一步步地实现的。暂且我只做某种对比，粗略地把我的观念勾画出来。我们怎样认识自己的身体呢？ 难道不是在观察另一个反映我们特点的身体上认识自己吗？ 我们这样观察到的东西其实不是我们的身体，而是我们借以观察自己的镜子。因而构成我们形象的则是镜子。但是，假如我们的身体不是站在镜子面前，那么镜子本身就反射不出我们的形象。其实正是我们的身体构成了自身的形象。然而我们的身体和镜子完全是彼此独立的，纵然我们只是通过两者才能认识自己的身体。人类的生命也是这样。人类生命就是产生于人和社会的相互共存的认识、感情和知觉：如果取消其中一个部分，生命就会停止，正像我们刚才讨论的形象同样会消失一样。然而人和社会就像我们的身体和照出自己形象的镜子一样，既有差别，又有各自的独立性。但是由人到社会，由社会到人之间，存在着一种相互渗透，通过这种渗透，两者互相交融，不断地表现着差别，犹如我们的身体和镜子构成形象时融为一体一样。然而，在什么条件下我们说一个人从镜子中看到自己，或是镜子中再现一个人的形象呢？ 条件是这个人能看到自己全身以及镜子要大到使人能够这样做。因此，要使人和社会正常存在，人必须在社会里成为一个完整的人。社会也必须成为一个完整的社会。这绝不是柏拉图式的人，也不是柏拉图式的社会。柏拉图在他的理想国那面镜子里分成三个厢房。上面是专给头脑使用的第一厢房；中间是专给胸部使用的第二厢房；最下层是专给双腿使用的第三厢房。然后他采用魔术手法，即对一部分人实行教育，却拒绝另一部分人，以便使这面镜子在同一时间内，只能从一个厢房内反映出那些正在镜子中照着自己的人们的相貌。于是，在这面镜子面前经过的人们就被分割了：一些人只有头颅，却没有胸部和双腿；相反，另一些人只有断头缺腿的胸部；最后一些人只剩下了双腿。柏拉图觉得这面镜子精彩地照出了物体，因为他把一些人的头安到了另一些人的胸部和双腿上去。但是人们可以实在地说，这样的镜子和人并不存在。

柏拉图把智慧、感情、知觉分散到社会的三个不同部分上去，并用绝对的方式使其固定下来，这显然只会使印度和埃及重现。他不认为人类只有一种，而认为有三种；这样，他恰恰降低到了吠陀[29]的水平："根据《摩奴法典》[30]的规定，至高无上的主人，通过他的嘴巴（相应于头脑），通过他的手臂（相应于胸部和心脏），通过他的双脚（支撑部分，并与大地接触），为了传播人种，造就了婆罗门、夏特利和首陀罗。"[31]（该书第一章）

那是印度，那是埃及：对此，柏拉图这位希腊天才的最高化身，还要补充什么呢？ 在确认婆罗门（哲学家或行政长官）、夏特利（士兵）和首陀罗（手工艺者）的绝对存在以后，我说柏拉图是怎样回避等级永恒存在的原则的呢？ 关于他竭力回避这个原则的问题，我已经作过论述，他采用的办法是根本废除一切继承权、一切财产和一切个性。

这里表现出了柏拉图的天才的一个新生面，它为希腊恢复名誉，把希腊提到高于印度和埃及的程度，使柏拉图起着东方和基督教之间的调解人作用。柏拉图在创造了等级之后，又鼓吹统一，设法从他自身开始消灭等级。

这真是这位天才的离奇对比：柏拉图在他那《理想国》里有两种倾向，也可以说像雅吕斯[32]在古代的象征一样具有两种面貌。他既看着过去，又看到未来：也可以说他既留恋着古老的东方，但同时又向往着正在诞生的西方；他像僧侣一样主张等级制度，但又赞成平等主义；他宣扬等级制，但又鼓吹消灭等级；他的原则是区别智慧、感情和知觉，即区别头脑、胸部和双脚。这种区别和婆罗门的宗派信徒的区别一样明显和强烈；但他的另一个原则则像佛教徒和基督教徒那样赞成统一。印度佛教的传教士早在柏拉图前四、五世纪就主张废除等级。从柏拉图到基督教又经历了同样多的时间。柏拉图处于佛教和耶稣两者中间，他不可能不从中获得启发。事实上，他也这样做了，而且达到了很高的程度。请在《法律篇》一书中听听他对他自己的《理想国》的精神所归纳的话吧："最美好的城邦，最完善的政府形式，以及最完美的法律应该是在国家的各部分切切实实地实现那句古老的格言：'一切都如同朋友之间休戚相关'。因此，这个城邦在某个地方达到或者在某一天可能达到妇女公有，儿童公有，一切财富属于集

体所有，人们尽一切努力清除生活中的商业作风，直到废除所有制这一词本身；以致使本性赋予每个人的财富本身，在某种意义上，尽可能变为公有的财物。如同人们的眼睛、耳朵和双手一样，要使所有的公民都相信他们在视、听和行动方面是一致的，使大家对善与恶有共同的感情，把他们的欢乐和苦难建立在相同的事物基础上。总而言之，法律到处以它既有的全部权力使国家达到完美的统一，我们可以确信那里的政治美德达到了顶峰；如果谁想给这个社会另起一个名称，那他肯定找不到更好更确切的词了。在这样的城邦里，居民都是神仙，或是神仙的儿女，这神仙不只是一个，那儿的生活是在欢乐和幸福中度过的。所以没有必要再到别处寻找完善的理想国样板了；而应紧紧地抓住这个样板，并尽最大可能接近它。”（《法律篇》第五卷）

有哪一个故弄玄虚的基督徒曾把这个共同体的观念更向前发展了呢？

真的，有人会把柏拉图跟他自身对立起来；人们答复柏拉图说：如果社会的最高原则乃是朋友之间一切不分彼此，那么先得看看这个社会上是否只是朋友。然而，你们所做的却差得很远。事实上，无论所谓朋友之间的联系是什么，社会是拥有包括行政长官、军队士兵和劳动者如此明显差别的三种等级的结合。不管是怎样一种统一体，一个社会无非是被分裂为三种社会，一种民族被分割成三种民族！[33]

人们还答复柏拉图说，他力图纠正关于等级的错误方法本身就是错误的；说他在人与人之间进行了十分明显的区分以后，又在他们之间建立起一个十分强有力的共同体；说他采用两种方式毁灭人类，首先用区分法，其次用混淆法：第一是把人和其他人群分割开来，把人和全部整体割裂开来；第二是把人和其他人群混在一起，把人完全融合在国家划分为各单位的每一部分的绝大多数组成人员之中。

然而若把柏拉图体系搁在一边，摒弃他的观念，仅保留他的感情部分，我们就会发现柏拉图把人类推向两大崇高的目标，即社会的组织和社会的统一。你们实际上把他的等级变成为职务分工；并假设人类在某一天能自行组织起来，以致社会上的每个成员，被柏拉图划分在三种职能之一的范围内，互相协作完成社会事业，可是仍不失为一个完整的人：告诉我是否不能由此得出结论，说柏拉图使人懂得了一

件大事，即社会的等级和社会被分为三大功能范畴所必须的组织；这样他是否尚未踏上真理的征途。你们同样以为人们终于建立人与人之间的社会共同体，在那里人类个性并未因建立共同体而遭受损害，而且他们真正实现了人类的统一，并不因此使人类遭到毁灭：告诉我柏拉图是否尚未具备天才预言家的禀赋，以及在这一方面他是否尚未踏上真理的征途。他的谬误表现在他的两种感情所赋予的形式中；他的谬误也表现在观念中，即在他的思想的表达上面。但是，揭去了它的外壳，它的表层，它的形式，柏拉图的双重思想则是真实的、丰富的、不朽的。

确实，这是令人惊叹的事，我们曾经在其他许多伟人身上看到过：一个哲学家的思想可能是对的，而他表现思想的观点甚至是错误的[34]。倘若你们从他短暂的、瞬间的形式里抽出思想；倘若你们抓住他思想的本质，可以说，你们就得到了伟大的真理。但是倘若你们只注重形式，你们会犯下某种错误，这种错误大概在他那个时代是不可避免地要出现的；这种错误可能造成严重影响，可能危害人类，但总归是一种错误。下面就是柏拉图的做法：他宣传废除继承权、财产和个性，是为了实现他的社会理想，也就是说为了提倡等级制度，他认为他的这种宣传是为了人类的统一；同样他宣传建立等级制，他认为这种宣传使人们懂得了根据职能组织社会，以便确定最终废除等级制的办法。

在我看来，柏拉图的全部思想可以概括在这一半为真理部分，一半为谬误部分的荒诞而又高尚的演讲之中，苏格拉底说，他向他的公民们作这个演讲，目的是为了使他们采纳他的体系，即等级制和儿童共同体体系："你们大家都是亲兄弟，"我对他们说，"可是创造你们的天主在创造你们中间的一部分适宜于统治别人的行政长官时掺进了金子，因而他们是最宝贵的人。他在创造军队士兵时掺进了银子，在创造劳动者和其他手工艺者时却放进了铁和青铜。然后，但愿你们大家都属于同一宗族，通常情况下，你们的下一代孩子们将和你们十分类似。不过，金子种族的公民有可能生出一个银子种族的儿子；而银子种族的另一个公民倒会生出一个金子种族的儿子，类似的现象甚至也会在第三种族中出现。然而天主特别关照行政长官们要在一切问题上，注意每个孩子的心灵在组合时的金属成分。如果他们自己的孩子是铁和青铜的混合体，天主不会宽恕他们，只让他们继承适宜于他们的原始状态，或手工艺者，或劳动者。如果上述这些人抚养出属于金

子或银子种族的孩子，天主也要抚养他们，其中一部分孩子符合军队士兵的条件，另一部分孩子爬上了行政长官的显耀职位，因为有一条神谕是这么说的，当共和国被铁或青铜统治的时候，它将趋于崩溃。”（《理想国》第三卷）

你们大家都是亲兄弟！ 多么动听的言辞，真不愧为基督的先驱！当苏格拉底实现四海之内皆兄弟的圣谕时，他值得人们钦佩。我认为他在向耶稣靠近。大家切记，此时此刻，为他照亮的光芒却又变得黯淡无光，当他说：“你们中间有一些人是金子种族，另一些人是银子种族，第三部分人属于青铜种族”的时候，他又回到了吠陀身边，回到了东方世界，回到了等级社会。之所以如此，那是因为我们不是兄弟！我们并非同胞手足；因为我们不能彼此息息相通，既然我们都赋有如此各异的官能，既然我们的本性不能真正彼此沟通！ 这正是苏格拉底所无法跨越，需要耶稣来跨过去的一步。

我再说一遍，吠陀信徒也对印度人说：你们大家都是亲兄弟，就是说你们大家都来自婆罗门：可是一些人出自它的头脑，另一些人出自它的胸部，最后一些人出自它的双脚。当苏格拉底对一些人说：你们是用金子做的；对另一些人说：你们是用银子做的；对最后一些人说：你们是用青铜做的时候，他未曾推翻等级制。

该由耶稣登上山巅，并高声宣告：精神上可怜的人们，你们真幸运呀！

长时期内，我无法理解耶稣的这句圣言。它被理解为对智慧的鄙视，这也未必真实和富有见地。它究竟要表达什么呢？ 它是为了反对出于智慧的权利而提出的抗议，而对于这种权利，无论是柏拉图还是亚里士多德，都为了维持等级制而加以宣扬。它表明：你们大家属于同一本性，你们大家都是金、银、青铜混合体，也就是说认识、感情、知觉的同一组合体。即使青铜占主导地位的混合体也跟其他物体一样称呼；他们与天国，亦即理想之国的其他人相比也并不逊色。他们跟其他人一样享有同等权利，因为他们身上蕴藏的活力能使他们跟其他人相类似，尤其对于青铜物体，可以采用把金银成分掺入青铜的方法，使之变为一个跟类似纯金体同样珍贵的混合体。绝不可否认赋予精神上可怜人的法权，不要把他们抛到某一个等级社会中去，对他们的称呼和其他人一样，不应该说他们出身于婆罗门的双脚，不应该

说他们整个一生永远保留着这个出身的痕迹；也不应该说他们不过是青铜；也不要用这些青铜为你们的金子头像铸造粗大的台座。

以上乃是耶稣所说的圣言，这要比苏格拉底早已说过的话高明得多。苏格拉底的荣誉，柏拉图的荣誉，为基督的学说充当了先导的角色。他们先于基督，并为基督的来临作了准备，或许他们培养了基督，正如下面我要马上阐明的那样：无论怎样，他们先于基督举起了火把，基督从他们手上接过火把，使其光芒照耀到世界更远的地方。

---

[1] 苏格拉底（Socrate，公元前 469—前399），古希腊唯心主义哲学家。他宣扬神学目的论，反对研究自然。哲学应研究自己，“认识自己”，即认识人的精神本身。但他的诡辩方法却具有古代最早的“辩证法”。由于他在青年中进行宣传，被判为吃毒药的死刑。——译者

[2] 福特耐尔（Fontenelle， 1657—1757），法国诗人，哲学家。他被认为是十八世纪哲学家的先驱。——译者

[3] 阿德拉斯岱，古希腊神话中的阿职斯王，负责惩罚罪人的天神。——译者

[4] 据格鲁译文。

[5] 索福克勒（Sophocle，公元前 496—前406），古希腊悲剧大师，一生写过一百二十多个剧本。他对于专制国王和借民众的力量获得政权的僭主深恶痛绝。他的宗教观点是保守的，他维护传统的宗教信仰。——译者

[6] 引自《百科杂志》1831—1835。

[7] 帕斯卡尔（Pascal， 1623—1662），法国科学家、散文家、思想家。他参与了十七世纪中叶耶稣会和冉森派关于神学问题的论争，他的思想代表了综合科学和哲学方法的世俗思想。——译者

[8] 博须埃（Bossuet， 1627—1704），法国作家，演说家（宣道者）。1662 年向国王路易十四宣道。他是严格的天主教正统派，坚决反对新教，他的传教讲演稿具有很高的文学价值。——译者

[9] 此处是指人非为完美无缺的意思。——译者

[10] 笛卡尔（1596—1650），法国著名哲学家、科学家。他提倡理性，反对盲目信仰，以怀疑为武器反对经院哲学，反映了资产阶级的进步要求。他从"我思故我在"的命题出发，通过推理，推出心灵、上帝、物质三实体，得出心灵、物质两实体性质各异，互不相通的二元论哲学。——译者

[11] 戈斯林书店版第一卷本以及《新百科全书》。

[12] 我认为柏拉图从埃及和毕达哥拉斯流派那里得到的这个真理是可以肯定的。倘若详尽阐述这一点，则将远离本题。请参阅《论折中主义》以及《新百科全书》里有关毕达哥拉斯和柏拉图的词条。

[13] 斯多葛主义是在公元前四世纪末由塞浦路斯的芝诺创立于雅典的，可分早、中、晚三个发展时期。它的代表人物中，有的承认事实的存在，有的认为认识是对外界事物的反映，有的相信感觉在认识中的作用等，但由于他们不能摆脱"神所安排的必然命运"，故走向了唯心主义和宿命论。他们还宣传一种禁欲主义，认为有道德的人在精神上是自给自足的，不被喜怒哀乐所干扰。这种思想后来被基督教所吸收。——译者

[14] 毕达哥拉斯和柏拉图对人类灵魂三方面的关系和演变所作解释的方式，构成了他们的哲学的主要内容。十分清楚，我无法在这里讨论如此广泛的主题。请参阅《新百科全书》关于上述两人的词条。

[15] 婆罗门即哲学家或行政长官；夏特利即军队士兵；首陀罗即手工艺者。这在作者以后的阐述中多次出现。——译者

[16] 这里似乎有双重意思，一是指柏拉图发现了才华出众的亚里士多德；另一点是指哲学家在担任行政长官期间建立理想的政治制度。——译者

[17] 波莱马尔克，是采用 Polémarque 的大写音译法，指的是古希腊时期雅典城内九个执政官中的第三执政官，即负责指挥战争的军队司令官。——译者

[18] 这是法国国王路易十四说过的一句话。——译者

[19] 梵文 Veda 的音译。吠陀是婆罗门教、印度教最古老的经典，约于公元前二千至一千年之间制订入册。主要是对神的赞歌、祭词、咒词等。——译者

[20] 《摩奴法典》，是婆罗门教的法典。内容涉及吠陀俗、惯例和说教的法律条文。约于公元前二百年至公元二百年间制订入册。——译者

[21] 我所引证的文章还增加了第四种等级阶层，称之为"维斯亚"，说是由婆罗门的大腿上滋生出来的，然而首陀罗是从婆罗门的双脚上长出来的。但我认为"维斯亚"（主要是财主和商人）所荣获的重要性倒是区别于前者和首陀罗的唯一因素。这一点十分清楚。

[22] 雅吕斯，古罗马神话中守护门户的两面神。农神萨多林被朱庇特赶出逃到地上，受到了雅吕斯的热情接待。作为酬谢，萨多林使他具有前后两个面孔，既可瞻前又可顾后。他死后成为两面神，掌管门户出入和水陆交通。——译者

[23] 这个真理，即柏拉图的社会或民族被分割成为三种真正民族的真理，没有逃脱柏拉图的手。有时他把他的社会等级称之为民族："手工艺者民族归属于伏耳生（古罗马火神——译者注） 和米奈尔夫（智慧女神——译者注），并由此我们获得生活必需的手艺；正如另一些民族，通过其他的手艺，保卫和保障手工艺者的工作，并归属于玛尔斯（古罗马战神——译者注） 和米奈尔夫（智慧女神——译者注）一样。"（《法律篇》第十一卷）

[24] 参阅《批驳折中主义》和《新百科全书》的几种词条。

第五章

在平等观念上对柏拉图和亚里士多德进行的比较

撇开柏拉图的崇高理想，撇开激励他的这种先知精神；研究他思想的形式，而不是他思想的实质；探索他的观念，而不是深入到隐藏在这种观念背后的内容；那么，我们就可以看到，柏拉图在伦理方面并没有超过亚里士多德。

当柏拉图心里只想到军队士兵和手工艺者的时候，他充满着人情味，非常热忱和温柔。可以说他当时的思想已经提高到能直觉绝对真理的程度。但就其范围和人们可以称之为这种思想的空间来说，它并没有超出这个优等社会阶层，柏拉图认为这个等级就像一个苗圃，从这里可以培养出天然的哲学家、学者和行政长官。对他来说，全人类都集中在这块渺小的空间之内：他是在这种形式下观察人类的，其他地方的人们，他一概视而不见。无须跟他谈论第三等级，谈论那些成群而庸俗的无耻之徒。他几乎对他们的存在不屑一顾。

所以，他思想的实质就寓于他对优等阶层所发表的见解之中：我要重申，他所认识和热爱的全人类就是这个社会等级。正是这样，从这局限的方式出发，他显得伟大、崇高、充满着温柔，正如我刚才所说的，他的虔诚令人钦佩。但是由于他的思想停留在这个圈子内，这就显得粗浅和不道德。

这正是存在于他和亚里士多德之间的差别。柏拉图是通过他自己打开的一个缺口去看未来的：这不是整个苍天，而是坐井观天。可以这么说，亚里士多德试图拨开笼罩着天空的重重云雾，但因为他没有找到任何一个光点，我们可以说他不仅没有看到天空，而且他根本没有去探索。一个是通过他的天才造成的错误形式感觉到了真理；他的思想比他的观念更加深刻。而另一个恰巧相反，他的思想形式符合他的思想实质。

因此，在我看来，经常提出有关亚里士多德和柏拉图的问题，并为之进行争论是最没有意义的事情：例如谁是最狂热的共和派，谁最有利人民的事业，谁对奴隶最富有人道精神，谁最主张平等。若要我对这些无益的问题发表见解，我承认当我严肃考虑这些问题时，我则偏袒亚里士多德。柏拉图把全部注意力集中在优越等级上，这使他通过发挥聪明才智看清楚了一切，但他在人道方面却丧失了某些东西，而这些东西被亚里士多德重新拾了起来，这是亚里士多德的高明之处。亚里士多德不像他的老师那样只注意少数人，因而比他更赞成共和主义，对奴隶更富有人道精神，更主张某些平等。

但是我还要说明，无论是前者还是后者，他们都不懂得权利。大家已经看到亚里士多德承认这一点，即君主制、贵族政治和民主都是同样合法的东西，但最终他承认民主。柏拉图绝对反对民主，把民主摆在他认为不合理的统治手段之列。（《理想国》第九卷）他的著作与其称为柏拉图的《理想国》，还不如称为柏拉图的《君主国》。因为在以少数站在群众之首的智者来代表全体人民之后，这篇名著将又会以单独一个人来代表这些少数智者，于是就产生君主制。实际上，柏拉图非但不对此反感，而且还不惜以大量篇幅来加以赞赏。可是由于他的行政长官是一些真正的学者和哲学家，还由于他特别谈到的那样，这些哲学家都是一些玄学家和教士，因此，他的君主归根结蒂就是一个至高无上的教皇。柏拉图的观念似乎通过基督教和野蛮夷族已经实现，他从教皇和僧侣身上找到了国王、行政长官或哲学家，又从称为贵族的军队士兵身上找到了民众的保卫者，最后从拥有农奴的第三等级身上找到了手工艺者及其附属的奴隶。

亚里士多德，虽然也和他的老师一样，以智慧为原则，认为应该根据一个人的智慧高低来决定他是否处于受支配地位，但他承认所有自由人在某种程度上的平等；在他看来，社会是一种组合，它的成员以为众人谋利益为共同原则。所以他认为众人的幸福需要得到立法者的深切关心。因此他绝对不会牺牲企业家的利益去迎合艺术家和学者。我已经谈过，在柏拉图的《理想国》或《法律篇》这两部著作里，没有任何文字表明他曾关心过第三等级，即手工艺者和劳动者，一句话，即人民大众，也就是在他的理想国里以及在任何社会里人数最多的这个阶级。关于军队士兵和行政长官，他在论述应该对他们实行教育时竟滔滔不绝；他为他们献出了他全部聪明才智；为了他们的利益，他指出百科知识之间彼此的关系，以及艺术的影响，以便更好

地引导和控制人类心灵的发展。可是他丝毫没有谈到对平民的教育。甚至大家不知道他所认可的军队士兵这个团体能否扩展到平民这一阶层。也许他根本不相信这一大批人能够接受教育，并从事教育工作。至少在这个问题上，他不表明自己的看法。[35] 他认为立法者不值得制定种种法律，正像以牧羊人的聪明，再加上牧犬的勇敢和忠诚，就不需要再给羊群施加法律一样。

他有更充分的理由无须关心奴隶。他认为关心这些人犹如亵渎圣物。很显然，对他或对亚里士多德来说，与其说奴隶像人，还不如说更像野蛮人。关于奴隶问题，他援引了荷马[36] 这样深刻的一句话："当一个人沦为奴隶时，朱庇特[37] 就夺走了他的一半灵魂。"但他不去考虑夺走人的灵魂或一半灵魂是否合法，是否还有什么法律可以保护如此沉沦的人。关于这一点，我再说一遍，他显然是赞成亚里士多德的主张的；他认为奴隶只是一种所有财产。但由于他的共和国典范大大高于人类现状，他只好放弃它而又不得已对他那时代的社会改革提出某些法规，请听听他在第二部论著中提倡的法律吧：

"凡杀害自家奴隶的人，只要洗涤他心灵上的罪恶就行了。若出于愤怒杀死了他家奴隶，他将给奴隶的主人赔偿损失。"

"如果一个奴隶殴打了自由人，无论是外国人还是公民，他将被捆绑着交给他所殴打的那个自由人。后者给他带上镣铐，并用皮鞭抽打他，但不会把奴隶打得伤势太重而得罪了他的主人。当他认为已经给予这奴隶以应有的惩罚后，再把奴隶归还给他的主人，以便让其主人根据如下法律去惩治他。任何殴打自由人的奴隶将被他所殴打的自由人捆绑着送还给他的主人；而他的主人将其铐上铁镣，直到奴隶获得被他殴打的那个人的宽恕为止。"（《法律篇》第九卷）

当然，亚里士多德并不更残忍，尽管我引述了他的名言。相反，当论述到人们应该如何行动的时候，他尽可能减轻奴隶制的野蛮性。况且，至少他不辞辛劳地进行争辩，从智者为上的法律中寻找弱肉强食的法律依据。柏拉图对于在他看来缺乏聪明才智的人表现出强烈的蔑视，以致他不屑谈论这个问题。在《理想国》这部著作中，他曾这样考虑：军队士兵参战是否为了抓获猎物？ 他认为对他们来说，这是很卑鄙的。正是在这一点上，他表达了希腊人民要求停止战事，以免彼此沦为奴隶的愿望。但他抨击的不是奴隶制。

关于妇女问题，柏拉图的思想境界并不超过亚里士多德。亚里士多德在论述了主人和奴隶的关系之后，又说道："两性关系也类似于此；一个进行指挥，另一个服从"；（《政治学》卷一章二）在另一处，他又说："家庭的管理建立在三种权力基础上：统治权、父权和夫权。奴隶是完全被剥夺意志的人；妇女虽有某种意志，却处于隶属地位；孩子则不能表现出完全的意志。在伦理道德方面也是这样。"（同上第五章）确实柏拉图常常将妇女和男人同等看待。他赞成女兵同男兵一样接受同等教育。但是，难道就这样理解男女平等吗？ 他的女兵必然会低于男兵；因此，这样的同化只会扩大两性之间的距离，甚至这种距离还会成倍地扩大。柏拉图也承认这一点，但他看不出有什么缺陷。显然对他本人来说，以及在他的思想体系中，妇女只是一些低等男人。由此产生了他在爱情问题上的全部谬误；由此也发生了行政长官对两性结合和繁殖生育方面的干涉现象，这就贬低了人类，使其降到了动物的地位。

不，柏拉图在妇女问题上的观念并不高于亚里士多德形成的观念。他只在表面上对妇女显得宽容些。他不懂得妇女作为妻子和母亲的平等地位；这就是为什么当妇女被男人同化时，他没有真正把妇女提高到和男人同等的地位，而是恰恰相反，他把妇女作为一种低等生物，无需根据什么法律条文就交给男人。对于"那些在战争中或在其他地方表现出众的人们"来说，爱情被转换成合法的奖赏，这岂不令人回想起封建制度最凄惨的恶习吗？ 在那些不把妇女当成人而把她们任意摆布的地方，以及把妇女当作只是另一个更加勇猛性别的征服品和战利品的地方，妇女变成了什么呢？由于柏拉图在没有认识到强弱平等、男女平等以及喊出第一声哇哇的婴儿和给他生命的父亲之间是平等的情况下写成了《理想国》第五卷，书中提到多少世纪以来的进步所造就的今日人类灵魂，已被糟蹋得令人害怕。我敢说没有人在阅读第五卷时不感到心里非常难过。什么立法！ 事实上，就是取消真诚的爱情，消灭婚姻，直至强迫打胎，准许弃婴，溺死婴儿。柏拉图的行政长官——牧羊人的关怀是"为了使羊群不致变坏"；他们为节日 安排的这些祭品和婚礼祝词，"可以更好地掩盖他们的伎俩，要不然，羊群就有公开叛乱的可能"；实行抽签办法，"他们可以巧妙地玩弄手腕，以致不规矩的臣民只去争夺财富，而不同行政官员闹事，要不，他们就有遭受驱逐的厄运"；建造公共棚舍，孩子出世后立刻送到这里来，"使所有的母亲再也认不出她们自己的孩子"；允许达到一定年龄的男女纵欲放荡；这种自由权造成的大量储备物可使共和国免遭损失；最

后还有这秘密无人知晓的地方，“它适合于隐藏坏臣民的孩子，甚至其他人的畸形孩子”；上述一切迄今使人恐惧万状！

由此可见，由于缺乏对人类平等的认识，艺术家柏拉图对于人类的冒犯并不亚于他的门徒和学者亚里士多德；我甚至不清楚他是否更加残酷地摧残人性：无论如何，他的亲友伙伴们是非常痛苦的，因为他们都有一颗友爱赤诚的心。于是，出现了布鲁图斯 [38] 的匕首相见。人类能够告诉柏拉图：“我的儿子，原来你也是如此！”

---

[1] 他虽不从正面加以阐述，但一切表明这就是他的观点。很显然，在他的理想国里，唯有生活在共同体 中的人才是真正的人：至于其他人则不算人，而是低等生物种类，即使不这么说，也是野蛮人，他们的法律就是财产所有制。财富的创造、经济以及扩大了的工业就是民众在财产所有制下表现出的个人主义和吝啬的事实。柏拉图之所以在关于第三等级即劳动者的共同财产或个人财产问题上没有明确表明自己的观点，这是因为他没有想到这会成为问题。这第三等级也许应该在私人财产方面处于下等地位。况且，很显然，《理想国》的第三卷中对此就有下面这么一段论述，当苏格拉底把他设想的军队士兵等级制和适用于广大民众的制度作对比的时候，他说：“首先我希望他们之中任何人都不拥有属于他个人的东西，除非这是绝对需要；其次他们也不拥有住宅和人人能进入的商店。关于勇敢而节俭的军队士兵所需要的适量的粮食，将由其他公民 负责供应他们，作为对他们服务的正当报酬；然而要使他们在一年里得到的既不太多也不太少。让他们在开饭时走进公共餐室，让他们像军队士兵在军营中那样共同生活。要让他们懂得诸神已在他们的灵魂中灌进了神圣的金银，因此他们无须人间的金银，也不允许他们用地面上的合金去玷污他们拥有的这不朽的金子；要让他们懂得他们的金子是纯金，而世间的金子时刻都会成为种种罪孽的根源。这样，他们是公民中间唯一 被禁止使用，乃至接触金银的人，他们被禁止居住在放置金银的房屋里，他们的服装上不能佩金银饰物，他们也不能使用金银酒杯。这是保存他们自己和国家的唯一办法。但是，一旦他们把土地、房屋、金钱据为己有 ，他们立即就将从现在的看守者变为管事 和劳动者 ；从国家的保卫者变成国家的敌人和专制者。那他们整日就将彼此怨恨，互相设置圈套；较之来自外部的敌人，他们则更害怕内部的敌人。那么，他们这些人以及共和国则将很快地趋于死亡。”这一段话清楚表明，应该给军

队士兵提供粮食的其他公民 以及与军队士兵有着根本区别的管事和劳动人民是可以把土地、房屋和金钱据为己有的，正是这些人组成了柏拉图的第三等级。柏拉图在这一点上仿照了埃及文明的典型，其中前两种等级拥有共同的财富，而其他各种工业者阶层则在财产私有制度下生活。

[2] 荷马，相传古希腊的两部著名史诗：《伊利昂记》和《奥德修记》的作者。内容非常丰富，从历史、地理、考古学和民俗学方面都有许多值得探讨的东西，两千多年来，一直受到西方学者的高度评价，马克思说它具有"永久的魅力"，是"一种规范和高不可及的范本。"——译者

[3] 朱庇特是古罗马神话中的主神，相当于古希腊神话中的宙斯。——译者

[4] 布鲁图斯（Brutus，公元前 85—前42），古罗马政治家。他是恺撒的继子。虽然他参与了反对派庞培反对恺撒的战争，恺撒仍然任命他为内高卢的行省总督，以及后来的罗马大法官等职。公元前 44年，他又参与了政治阴谋，杀死了恺散，不久他自己也自杀。——译者

第六章

在柏拉图和亚里士多德之后，人类需要取得的进步能使哲学产生新的发展成为可能。这是从柏拉图直到耶稣基督这段历史时期内，人类在缺乏新思想的光芒和其他理想的条件下跨出的一步

现在我们对于古人在平等问题上的认识有了正确的估价，他们的历史学家、诗人和哲学家对共和国怀有的美好感情不再能使我们产生任何幻想。我们相信，他们既然不懂得人权，也就无法懂得公民权；换句话说，既然他们粗暴地践踏了奴隶间的人类平等，他们对于城邦的平等则就缺乏真正的观念。我们发现连他们之中最道德、最聪明的人都不知道权利是怎么回事，因此他们不能为政治提供任何牢靠的基础；但是，即使人们给予他们以崇高的赞美，他们也只能做到像亚里士多德那样，提供事实，或者像柏拉图那样，用错误的形式使这种事实理想化；其结果是，尽管他们具有罕见的天才，他们也只能认识他们眼前的这个奴隶社会，这是一个没有权利，丧失原则的社会，或者是一个理想的社会，可以说后者是前者的精华，从而显得更崇高，也更荒谬，因为它接受了前者的全部缺陷，使之合法化和神圣化。

这就是我们曾在别处 [39] 对哲学家和人类的必然关系提出的一个重要而值得注意的证明。当哲学家从他们当代的人类那里得到启发，贡献出他们能够献出的一切的时候，人类又在他们的启发影响下向前迈出一大步。在柏拉图和亚里士多德身后，人类取得了巨大的进步，并使哲学上的新的进展成为可能。这是从柏拉图到耶稣基督这一历史时期内，人类在缺乏新的思想光芒和其他理想的条件下跨出的一步。

希腊式的共和国宛如偶尔在火山熔岩上形成的一些绿色小岛：也许能在某一天毁灭这些绿洲的火焰，会给正在等待着灾祸的人们带来幸福和欢乐。仿佛自然界的威力，不能使深渊中产生任何生物，却全

都集中于地面，使它生长出无数奇花异草。为希腊城邦提供奴隶的这个野蛮世界，真可谓是城邦下的火山！ 似乎它的存在就是为了让城邦公民在和平时期得到消遣，在战争年代从事作战，而又使他们时时刻刻不忘自身的高贵，并为之感到自豪。亚里士多德、柏拉图以及所有其他人开始总是这么说：我假设这座火山将会永远处于静止状态；我假设这些火山熔岩将是最后的熔岩；我假设这地心火焰除了迄今我们遭遇过的火山喷射外，绝不再会爆发；这样我就可以建造我的共和国了。作为共和国的地基，他们安置了称之谓奴隶的这一类人。一旦某一天这个地基垮了，那么这座大厦必将彻底倒塌。

古人在他们的建筑中都留下了这一真理的象征。希腊和罗马的建筑师不是常用女像柱来支撑他们的建筑物吗？ 而这些女像柱，是些……什么呢？ 野蛮人、戴镣铐的人、奴隶。这些充当支柱的女像柱早已被压弯了，一旦它们站立起来，即可推倒大厦，犹如桑松推倒加什的支柱一样。 [40]

在三四十个人中间，只有一个真正的人 [41]，这种说法确实是荒唐的、错误的和卑鄙的。应该建立另一个世界，应该创造另一种理想以取代柏拉图的共和国。亚历山大被恺撒取代，柏拉图则被耶稣基督取代。

对人类进行这种改造，使奴隶变成自由人，希腊也许曾是一个十分可怜的场所。整个地中海盆地以及四周的边缘地区都不是实行这类革命的广阔舞台。罗马因此而发迹，这是它继希腊之后开创的事业。意大利的一个小部落暂时担负起了奴役世界的重任，其目的乃是在某一天使这世界能得到解放和拯救。罗马，更确切地说是古罗马贵族，竟实行奴役达五百年之久。希腊落入罗马人的手里。无数的民族都有过同样的命运。后来紧紧控制这些组成部分的绳结开始断裂：这绳结，就是古罗马贵族的城邦。人们向这个城邦发起了总攻击。有参加社会战争的拉丁人，有参加内战的罗马平民，有参加奴役战争的奴隶，他们都争先恐后地投入摧毁这城邦的战斗。那时出现的是一片混乱；然而，这恰恰是上帝为等待某种新理想的到来所要求的世界。这是各民族暴力的汇合，这种粗野的、世俗的、毫无原则的统一最终体现到一个人身上，他名叫恺撒。什么叫帝国？什么叫恺撒？这是一群从天涯海角汇集起来、没有权利、没有理想、缺乏道德和宗教信仰、期待着耶稣基督的人们。在这个黑暗的古代社会里，事实上已经不存

在罗马贵族和平民，不存在老板和顾客，不存在罗马人和联合者，不存在自由人和解放者，也不存在主人和奴隶，因而所有的人都是奴隶；只有这混乱不堪的一群人，有一个人站在这群人之上：恺撒，死亡者向你致敬。人类依赖他一个人，这是多么壮观的景象，而又是怎样的教训呀！古代社会的全部权利合法地概括在成为众人之主的这个人的权利之中，这个人是自由人的唯一代表，父亲对儿子，主人对奴隶的那种专制权力的化身，唯一的公民和独一无二的议员；这个人盲目无知，像朱利·恺撒 [42] 那样为所欲为，狂暴无常，否认诸神和未来生活，像奈龙 [43] 那样邪恶多端，或像加里古拉 [44] 那样疯狂和残暴。何等的灾难！而这些年代又是怎样贴上了神圣的标签！但这还没有完：上帝希望有更多的人受到召唤参加这一次约会。要让长期以来一直为罗马世界提供奴隶的各民族自己去占领这舞台。罗马曾到远方去寻找蛮夷人，现在轮到蛮夷人向罗马发动进攻了。他们从天涯海角向这里跑来。他们要干什么？谁鼓动他们这样做？去问问阿蒂拉 [45] 或阿拉里克 [46] 吧；他们回答说有某种无形的力量推动着他们。某种力量？什么样的力量？他们不清楚。他们却被召来了，他们在前进。当罗马过去向他们进军时，它是否更清楚它所做的一切呢？卡皮托利山丘 [47] 上的神谕是否比日耳曼森林里的神谕更加明白呢？那就问一问西塞罗 [48] 或维吉尔为何罗马要去征服世界：他们也一无所知。基督教才是这个谜语的谜底；罗马征服了世界，后来又轮到蛮族人征服罗马，由此开始了人类的团结、友爱和统一。

事实上，恰恰在奥古斯特 [49] 和梯贝尔 [50] 建立起一个真正的实际统一的时候，世界上出现了一个人，一位贤人，他来向世界提出一种共和国的新方案。他来为没有奴隶的世界建立一个乌托邦，一个相似于柏拉图为奴隶世界建立的乌托邦，这个人就是耶稣基督。

耶稣事业的全部荣誉应归功于他自己。我们应当承认，如果撇开人们先于基督曾在东方说过的一切，那么耶稣将要对西方说的一切则全是新的。请读一读，反复读一读希腊和罗马的全部古典文学吧，在这些文学著作里，你们能发现人类信仰吗？你们能发现人类团结得像一个人那样吗？你们从中不仅看不到人类深厚的兄弟般情谊；更何况在这全部文学著作里，根本就不存在使这种友爱成为认识和信条的抽象概念。

直到耶稣即将出生的年代，我们才在古人中发现了某些相似于他的福音的带有人情味的语言。除去泰朗斯[51]的一句诗，西塞罗的几个字，赛纳克[52]的几个句子，整个古代就没有什么可以使人作出某种结论的东西了。我指的不是人类的彼此团结和人类的统一，而是说在最通俗的意义上的人与人之间的兄弟情谊。全体人类的感情第一次是由一个被解放了的奴隶在罗马表达出来的，这是一个迦太基[53]的孩子，他被罗马人从他的家里抢走，当作奴隶抚养，是他表达了人类的感情；他的话是那样新奇，以致所有的人都惊讶不已。圣·奥古斯特说："当有人第一次在罗马舞台上朗诵泰朗斯这首动听的诗：

'我是人，我认为人间的一切对我都不陌生'时，整个阶梯剧场内响起了一片欢呼声，在这个如此盛大的集会上，所有罗马人和他们帝国的附属国或联盟国的使节，个个都为这一声自然的呐喊而心情激动。"这确实是一声新的呐喊，我还要重复一遍，这件事是很了不起的，因为这是由一位被解放了的奴隶让罗马人听见了福音的先声。而且，对于罗马人来说，这不过是在他们剧场的娱乐声中突然降落在他们中间的一句漂亮的诗句；可以说泰朗斯本人就如同女预言家一样，对于上帝启示她们所说的东西根本就不懂，或者似懂非懂。在泰朗斯以后，没有一个罗马人在这条道路上走得比他更远。西塞罗善于朗诵和欣赏泰朗斯的诗句；他甚至乐意谈论那种可以联系全人类的仁慈、博爱精神。可是，他从这个直觉中得出了什么结论呢？什么都没有。仿佛他只是为了从人类的友爱中找到几句响亮的诗句才隐约察觉到了这种关系。一直等到赛纳克出现才有了比较确切的东西。赛纳克认为仁慈之心，人皆有之，奴隶会有，自由人也会有，而且他说，它是从自然的需要中产生出来的：对罗马人来说，好处是什么呢？本性要求他们有利于人。不管奴隶是自由的，或生来是自由的和已被解放了的，也不管他们的自由是正义或联系的结果，这又有什么重要呢？哪里有人群的地方，哪里就存在着人，哪里也就存在着利害。但是正当赛纳克这样表达他的意见的时候，先进的自由思想早已趋于形成一种新的宗教；正当赛纳克把这一点还作为一种次要观点加以论说的时候，耶稣由于他在这方面的思想确立成为一种教义而被钉死在十字架上。

---

[1] 参见《论折中主义》第一部分第三节。

[2] 桑松，原意为“小太阳”、“强壮”。《圣经》故事中古代犹太人的领袖之一。据记载，他终身蓄发，故具有超人之力。腓力斯女子达利拉乘他酣睡之时将其头发剃光，遂被人抓住投之狱中。之后他恢复活力，一日乘腓力斯人在加什城的达宫大殿内献祭时，他奋力摇动二柱，使大殿倒塌，他和腓力斯人同被压死。——译者

[3] 如果包括妇女在内，这个比例可能更大；不过这个近似的比例只在希腊成为事实。而在罗马共和国中，奴隶和自由人的比例大得令人害怕。在格拉古王朝时期，罗马人把被他们征服了的平民的土地据为己有，阔佬们很快吞并了全部战利品，并且为了耕种他们的田地，他们大幅度地增加奴隶数量；意大利到处充斥着名曰为“奴隶地牢”的私人监狱。晚上，他们把奴隶们分成每十五人一组，关押起来：“穷苦的人们，”普鲁塔克（《格拉古王族史》）说，“因为他们被剥夺了全部财产，对于军事服役之类的事已不再怀有热情，也不再愿意养育孩子。这样意大利便很快丧失自由居民，全国到处充斥着为富人们耕种田地的蛮族奴隶，他们取代了已被赶走的公民。”底波里斯·格拉居斯正是从意大利的罗马到奴芒斯的旅途中看到居民流浪，奴隶比比皆是的情景，才酝酿出实行土地法的计划。在罗马，拥有二万奴隶的公民并不少。他们把这些奴隶编成十人一组，假如把奴隶们集中在一起，可与一支军队相匹敌。

[4] 朱利·恺撒（Jules-César），即恺撒的全名。——译者

[5] 奈龙（Néron，35—68），古罗马国王。他统治期间担心有人谋害或篡位，他把身边的许多亲信，保护者，甚至连扶他上台的亲生母亲都一一杀害，这样他开始实行政治上的高压政策和专制统治，但在对外战争中取得了辉煌的胜利。——译者

[6] 加里古拉（Caligula，12—41），古罗马国王。因幼年从军经常穿着一种叫做“加里格”的军鞋故得名。他统治时期实行自由化政策，但由于生性乖戾，行为狂暴，精神疯狂，最后被他人刺死。——译者

[7] 阿蒂拉（Attila，395—453），东欧潘诺尼亚地区（今匈牙利）的国王。由于实力强大，对巴尔干地区，对德国、法国大肆入侵，甚至远征到意大利。他死后该帝国也随之垮台。——译者

[8] 阿拉里克（Alaric， 370—410）， 西欧维西各特部落的首领。他在阿蒂拉出征的影响下，也跨过多瑙河对法国、西班牙、意大利等国进行侵犯。死后传位于阿拉里克二世。——译者

[9] 卡皮托利山是罗马城七个山丘中的一个，是古罗马帝国宗教活动和政治活动的中心。迄今仍保留着许多古代建筑，如寺庙、大殿、元老院、古城等遗迹。——译者

[10] 西塞罗（Cicéron， 公元前106—前43），古罗马政治家、雄辩家和哲学家。公元前63年任执政官。西塞罗企图折中古罗马各哲学派别，如斯多葛派等的学说，成为古代唯心主义的大杂烩。他反对无神论观点，宣扬神恩、命运和灵魂不死的宗教信仰；在伦理学上，他宣扬禁欲主义。在政治观点上，他认为最理想的制度是由君主、贵族和民主派联合组成的奴隶主国家。——译者

[11] 奥古斯特（Auguste， 公元前63—公元14）古罗马国王，是恺撒养子屋大维的尊称。公元前27年，古罗马元老院以"奥古斯特"（即"神圣"、"庄严"之意）的称号献给他，并正式确立罗马帝国。——译者

[12] 梯贝尔（Tibere， 公元前42—公元37），古罗马国王。公元14年继承王位时，他已五十六岁，他推行和平政策，着重财政、法律和外省行政的管理，后来他退居幕后参与国事。——译者

[13] 泰朗斯（Térence， 公元前190—前159），古罗马喜剧作家。生于北非迦太基，幼年来到罗马，沦为奴隶，后被主人赏识，被解除奴籍。他一生写过六部喜剧，都是依据希腊新喜剧改编而成，对欧洲文艺复兴时期文学产生较大影响。——译者

[14] 赛纳克（Sénèque， 公元前4—公元65），古罗马哲学家，斯多葛主义的主要代表人物之一。他的主要著作有一百多篇，如《论神意》，《论道德的书简》等。他宣扬宗教神秘主义和宿命论，认为人在命运面前是无能为力的，听天由命是美德。他的名言是"愿意的人，命运领着走；不愿意的人，命运牵着走"。此外他还宣扬禁欲主义。他的哲学后来被基督教吸收，故恩格斯说赛纳克是"基督教的教父"。——译者

[15] 迦太基，位于北非突尼斯湾，距今日突尼斯市约十六公里地方的一个城市。早在公元前八世纪该城就初具规模，是古代北非与古罗马、古希腊联络的经济中心和思想中心，后历年来战火纷飞，城市也几经建设和毁灭，十二世纪时只剩下小小的一个城镇。——译者

第七章

耶稣是社会等级的摧毁人

耶稣是西方的菩萨，是社会等级的摧毁人 。十八个世纪后苏醒了的世界对他作出反响，把他尊为最崇高的革命者，法兰西革命承认他为革命的准则和源泉。他是体现博爱精神的立法者，他一边期待着平等的实现，一边来到世界传播人类统一的学说。世界在十八个世纪中虽然崇拜他，但并不理解他，而只有当人们对他不再迷信的时候，他才真正被理解。

从某种程度上说，人们只要看到《福音书》中的这一点就行了：由耶稣制定和执行的计划赋予古老共和国的平等标志以深刻的意义；如此构思的《福音书》不能不为人们所敬佩。

而古老共和国里公民平等的标志是什么呢？公共用膳 。

那么，耶稣正是用自己的圣体体现了这一标志，这一平等的象征，并使之臻于完美。

耶稣的全部教诲就在于此。他告诉人们所有的人只有一个躯体，一个灵魂。有一个创世者，一个救世主，他以牺牲自己的生命教会人们这样做。古代有一个德西宇斯 [54] ，为了拯救罗马，他跳进了深渊；还有一个苏格拉底，他宁可死，却不愿说谎：而今有一个比德西宇斯更高的德西宇斯，犹如人类胜过罗马一样；有这样一个苏格拉底，他不仅不满足于死难临头时甘愿去死，而且他肩负着十分重大的使命，迎着死亡向前走去。

请听耶稣本人事先昭示的意图：

“我是生活的面包。你们的父辈在沙漠里吃过吗哪[55]，可是他们死了。这儿是从天上降下的面包，以使吃过这面包的人不再死亡。我就是从天而降的活生生的面包。如果有人吃了它，他就永生不灭。而我要给的面包，就是我要赋予世界生命的我的肉体。”（《圣约翰》第六章）

一切正像他所希望的那样得到了实现。《福音书》就是一幕剧，而耶稣和他的信徒们欢庆的复活节则是这幕剧的结局；因为在复活节和耶稣之死中间，没有时间的间隔。

耶稣来到耶路撒冷庆祝他的复活节，也正是为了他的死亡。他召来他的信徒们，亲手给他们洗脚，和他们一起就餐。“当他们吃饭时，耶稣拿起面包，在表示感激以后，他切开面包，并分发给他的信徒，说：‘拿吧，吃吧，这就是我的躯体。’然后，他端起了酒杯，又感谢了一次，他把酒分给了他们，就说‘大家喝吧；因为这是我的血，新结合的血，它为许多人赦罪。可是我对你们说，今后我不再喝葡萄园里的果酒。等到我和你们到我圣父的天国里的那一天再喝它。’”（《圣马蒂于》第二十六章，第26—29页）

信徒们向耶稣提出问题：他的讲话为他们的灵魂增强了力量；然后，考虑到一切都已结束，他的使命业已完成，他已建立了平等用膳，他就想到死亡的来临，因为他必须用生命赋予这顿晚餐以意义和价值，于是他使灵魂离开大地，并开始祈祷：

“耶稣说完这些话，然后举目望天，说道：‘我的父亲，时间已经到了……我已在大地上为你赞美；我完成了你交给我的事业。’”（《圣约翰》第十七章）

他完成的事业究竟是什么呢？你们希望了解吗？请听他为他的信徒们以及在他们身上体现的人类所做的祷告吧：“圣父，请以你的名义留下你交给我的人们，好让他们像我们这样融为一体……然而，我不仅为他们祈祷，我还为那些用自己的语言表明信仰我的人们祈祷，目的是让所有的人团结一致。圣父呀，正像你我一样，你中有我，我中有你，但愿在他们中间也有我们，但愿所有的人相信是你把我派去的。我让他们分享你赐予我的光辉，好让他们团结得像一个人，正如

我们是一个人那样。我体现在他们身上，而你体现在我的身上，好让他们在统一中成为尽善尽美的人 。”（同上）

当他做完了这次祷告，他的使命便告结束；他穿过西特隆 [56] 的急流，看到犹大 [57] 带着比拉特 [58] 的打手朝他奔来。

牺牲已经完成；一切都已结束 。团结的标记已经找到；殉难者已经死去。然而他是死而不朽的；他将永远为人们提供公共用膳，让他们欢度复活节和举行平等者的宴会。统一的学说已经播种于全世界。圣保罗 [59] 高声喊道：“没有犹太人，希腊人；没有奴隶，自由人；也没有男人，女人。因为你们大家是耶稣基督身上的统一体。”友爱餐开始了；友爱餐，也就是吃团结饭，吃相爱 饭。

与基督的友爱餐相比，希腊城邦的公共用膳，柏拉图和亚里士多德的自由人的用餐又算得了什么！谁会参加柏拉图和亚里士多德的友爱餐呢？奴隶们被排斥在外；参加者只能是自由人；三四十人中间只有一个应邀出席。在柏拉图和亚里士多德的友爱餐上，有像耶稣自称的道德食粮和精神面包吗？那儿都是物质的东西；人们吃的面包，就是面包。只是人们聚集在一起来吃饭罢了，可是他们不懂得他们的生活没有发生变化。应该有一个人牺牲生命，也就是说将自己的生命作为粮食献给其他人，以便教会他们在精神上彼此吸取养料，在生活上相互依靠，他们组成的是同一个躯体，他们只有一条生命。

尽管这个人为盛餐贡献出自己的生命，作出了伟大的榜样，他却告诫自己切不可把奴隶们排除在盛餐之外。不但如此，他正是和穷人们一道庆祝了他的接纳祭餐的。

喔，耶稣，你仍然是那么伟大，虽然你在苏格拉底之后，虽然他走在你痛苦道路的前面，并和你一样为了拯救人类而献躯！

---

[1] 德西宇斯（Décius， 200—251）， 古罗马国王。他为了恢复古罗马帝国在传统宗教基础上的精神团结，发动了一次大规模的迫害基督教徒运动，结果适得其反，事隔一年，他本人也被杀死。这就是文中所说的“他跳进了深渊”。——译者

[2] 吗哪（la manne） 是《圣经》中所说的古代以色列人在旷野四十年中所获的神赐食物。——译者

[3] 西特隆河发源于约旦，流经耶路撒冷圣地，它的河谷至今保存着许多洞窟和墓穴。相传在这里响起了“最后审判”的号角。——译者

[4] 犹大（Judas）， 耶稣十二使徒之一。《圣经》故事中说他是出卖耶稣的人。——译者

[5] 比拉特（Pilate， 约一世纪），古罗马帝国驻犹太等地的总督。据《圣经》记载，耶稣是由他派人抓获、审判并把他钉死在十字架上的。——译者

[6] 圣保罗（S.Paul）， 《圣经》故事人物。耶稣升天后向他显现而直接挑选的使徒。他被派往各地传教，后被罗马皇帝处死。——译者

第八章

连接耶稣和先于他的西方立法者的纽带。耶稣继承了古代立法者的精神，但赋予他们的思想以新的适用范围

尽管耶稣非常伟大，但是如果人们想要理解他，却不能把他跟人类隔绝开来。

几乎就在基督降临之前，罗马帝国建立了，它的建立无疑是我论证到现在为止提出的最显著的证明，即古代平等和博爱的认识不像我们今天在基督教之后对它们的认识，我们把它们看作一种教义，一项原则和一种法律。当人们看到罗马在经历了五百年的共和国之后过渡到专制政权，除了特权阶层的反抗以外，没有遇到任何阻碍；当人们想到这种反抗只是一种没有借助于法律的事实上的反抗，想到这一切由于没有任何一种哲学思想的指导，而只能局限于盲目的斗争、交战、放逐和残杀；当人们看到在塔西佗[60]的历史著作里，达拉西亚人、索拉尼斯人、赛纳克人等在一位暴君的命令下丧生，他们就像舞台上的斗士那样泰然自若，堂堂正正地死去，既不抗议又不申诉，似乎这种暴君制是很合法的，似乎法律根本就不应该占上风，人们就越来越相信这个真理：古代人缺乏对人类平等的认识，因此，他们也就不认识法律。

但是，如果说古人没有法律，那么至少他们已有了法律的萌芽。事实上，虽然他们没有作为制定法律的基础，但对人类平等观念，他们已经有了这方面的萌芽：因为凡涉及人的总体的时候，即使他们否认人类的博爱，他们却承认在狭隘圈子内人与人之间的友爱，即等级内的友爱；这样他们同时就有了博爱、平等和法律的萌芽。

这就是耶稣培育了的萌芽；在当时的社会里，虽不能自由地培育它，至少他拯救了它，把它放到某个神圣的地方，即教会 。当我说到耶稣的时候，我的意思并不是说在这项事业中所有一切都是他一个人做的。一大批配得上与他合作的人参加了这项工作；在他之前已有先驱者，在他之后又有继承者。

现在应该懂得：人们通常所说的那种神的启示 并不是什么超人的启示；在人们称之为启示者的这个人前面已经有了一大群其他启示者；耶稣就仿佛是我们西方的东方菩萨，但他远远迟于菩萨降到人间，因为耶稣踩着他的脚印往前走，也就只能和他一样，继承古代立法者的精神，并赋予他们的思想以一个新的形式。

正如我刚才所说的以及我马上要论证的那样，古代立法者的思想并不要体现人类的平等，而是一部分被挑选来对其他人实行统治的人的平等；并非要体现全体人之间的博爱，而是同等人之间的博爱，也就是说等级内部的博爱。菩萨和耶稣在摧毁等级制度的同时，表现出人类博爱精神。在恺撒时代，西方世界是一派极其混乱的状况。等级制度虽然消灭了，但它在原则上和事实上并没有遭到破坏。奴隶制虽然消灭了，但它在原则上和事实上也并没有遭到破坏。因而需要有一个人在这种动荡的情况下挺身而出恢复古代立法者的思想，并赋予这种思想以格外广阔的形式和完全崭新的面貌，这既合乎人道，也具有神圣意义。

这位在新环境下恢复古代立法者思想的人，虽然和他的前驱者们受到同样的启示，但他是和新的人类打交道，他必须既和他们相同，又和他们不同；既体现旧的观念，又表现新的思想，也可以说既是抄袭，又有独创，这就是立法者，或者人们乐于称呼的神的启示者耶稣。

我要指出耶稣和在他之前的西方立法者们之间的关系；我要指出：他的法律，他的《福音书》，他的好消息，不是什么史无前例的反常的东西；相反，从某种观点上看来，它只是在他之前的立法的继续、翻版和发展，虽然从另一种观点来看，也就是从取消等级制度这方面来看，它和以前的立法具有根本的区别。

佛教徒把菩萨视为真理精神的最终化身，在菩萨之前，这种真理精神曾鼓舞了克里斯纳、毗瑟拿以及印度所有被奉若神明的先知。虽然如此，佛教仍然体现出摧毁等级制度的思想，相反，婆罗门教，毗瑟拿主义则被圣化。那么，佛教徒是怎样理解菩萨既是等级制度的摧毁者，同时又是以前曾建立和神化了等级制度的那种神圣意志的化身呢？其道理在这里：因为根据他们的观点，等级制度的摧毁，也可以说已暗中包括在克里斯纳或毗瑟拿对等级制度的神化中，因为当克里斯纳和毗瑟拿在单独向婆罗门教徒布讲博爱的同时，他们也暗暗地布讲了人类博爱，正像以后菩萨所做的那样。

那么，同样我认为耶稣是真理精神的新化身，这种真理精神也鼓舞了等级制和奴隶制时期的西方立法者们，虽然耶稣的传教如同菩萨的传教，目的都在于摧毁由上述立法者建立或维护的等级制和奴隶制，但我认为，《福音书》的作者，以一个更加庄严、更加宏伟的新形式，主要表达了促使柏拉图写《理想国》的生动思想，表达了在立法方面给毕达哥拉斯 [61] 以启发的思想，表达了促使莱库古 [62] 编写斯巴达法律，米诺王 [63] 编写克里特岛法律，摩西编写犹太人法律，赛索斯特里 [64] 或爱尔美斯 [65] 编写埃及法律，被神化的婆罗门徒编写印度法律的思想。

读者们，你们一定要有耐心，你们要继续听我的论证；因为倘若你们不像我这样理解耶稣的特点和使命，那么关于平等我也就无话可说了。如果我们缺乏对过去的共同理解，那我们对于现在和将来也就无法取得一致意见。

---

[1] 塔西佗（Tacite， 约55—120），古罗马历史学家。它的传世作品有五种，如《历史》、《编年史》等。他是一个正统的共和派，向往古老的共和国，憎恶个人专制。——译者

[2] 毕达哥拉斯（Pythagore， 约公元前580—前500），古希腊早期哲学家和数学家，毕达哥尔学派的创始人。他提出了一个由政治、宗教、哲学三位一体组成的哲学体系，即毕达哥尔学派。他提出“数”是万物的本原。他认为“灵魂的理性部分是不死的”，不死的灵魂在人死后就转生在其他躯体中。他列举了数学上的许多对立面，又强

调对立面的和谐，断言“一切都是和谐的”、“美德乃是一种和谐”。——译者

[3] 莱库古（Lycurgue， 约公元前九世纪），斯巴达立法者。根据传说，他在制定立法前，曾出访克里特岛、埃及及亚洲等国考察取经，然后正式确定了斯巴达的法律。据说他临死前曾嘱咐他人不要随意更改法律。——译者

[4] 米诺王，古希腊传说中的克里特王，是主神宙斯的儿子。传说他是一位公正的君王，明智的立法者，死后他又成为地狱三判官之一。——译者

[5] 赛索斯特里（Sésostris）， 指四千年前古埃及的君主，称赛索斯特里一世，二世，三世。尤其在三世时期，古埃及的领土大大扩张，它的统治范围伸展到了巴勒斯坦地区、红海地区，以及叙利亚、克里特岛等。——译者

[6] 爱尔美斯，古希腊神话中众神的使者，是宙斯的儿子，主管商业、交通、畜牧等。——译者

第九章

基督教从古代城邦遍及到每一个人

这里我强加给自己探讨的主题异常庞大。它涉及基督教的主要意义。我也许会把大量的初步认识堆积起来。人们对基督教已经做了足够多的引言。我则宁愿深入问题的核心，探讨问题的本身。

因此我请求允许我继续研究我已经发表过的观点，即基督教不是别的，而是从古代城邦遍及到每一个人的东西，即耶稣的牺牲和他的圣体只是这种观念的象征。从这既定的关系中会派生出更多的其他关系，它们将会揭开耶稣的真正特征和真正使命。

确实，没有一个人胆敢承认圣体是基督教的缩影。那么我说圣体就是斯巴达以及所有古代希腊城邦遍及每一个人的平等之餐 。

这平等之餐 ，正如我将要论证的那样，是古代所有立法的基础，也是耶稣立法的根本。从这意义上说，耶稣只是模仿了先前的立法者。但是他和他身后的使徒们，尤其是圣保罗，把平等人之餐扩大到所有的人：这就是耶稣的光荣和创新。

我首先要论证我的第一个命题，即公共用膳曾是西方所有古代立法的临时性精神基础 。尔后我将论证我的第二个命题，即耶稣创建的法规和他前辈们制定的法规之间的相似之处。

第十章

平等之餐，虽只局限于社会等级，却是西方所有古代立法的精神基础和时间基础。对于这种真理的阐述：一、通过拉西第蒙[66]的斐迪西[67]；二、通过克里特岛[68]的安德里[69]；三、通过意大利古代人民多利安族的小亚细亚部分人民以及迦太基海泰里人的公共用膳；四、通过毕达哥拉斯的修士院；五、通过埃及士兵和传教士的共同生活

大家听说过斯巴达的公共用膳；但几乎都对此持有两种错误的观念。首先人们以为这正是斯巴达的一种特殊法规。人们以孟德斯鸠的方式把斯巴达看成为某种陌生、奇特、古代独一无二的立法。孟德斯鸠说："当你们从莱库古传记里看到他为拉西第蒙人制定的奇特的法律时，你们便仿佛是在读《栖瓦楠布人的历史》。"[70]（《论法的精神》第四章第六节）这些法律，对于斯巴达人来说，并非如人们想象的那样奇怪，那样特殊；例如公共用膳，则是平等人的精神共同体的象征，以及他们临时共同体的支柱。我们将会看到，这在所有的古代城邦中比比皆是。其次，人们以为这种用膳仅仅是吃饭而已，即只是物质上的生活方式，家庭经济的安排之类的东西而已；这实在是一个很大的错误；这种用膳之所以具有共同性，乃是因为立法的精神代表着共同体，换句话说，代表着平等人之间的博爱。

斯巴达是一个什么样的城市？它是平等人的城市。斯巴达人作为真正公民的社会名称究竟是什么呢？平等人。斯巴达，它是一万个平等人组成的城邦，统治着三万个没有平等人头衔的拉科尼人和依洛特农奴以及奴隶们。这就是所谓的斯巴达：一种多么令人憎恶的不平等，一种其凶残性连大自然都感到不寒而栗的野蛮，如果你考虑组成

拉西第蒙帝国并生活在这领土上的全体成员的话；可是，它也是一个十分博爱的样板，一个平等的样板，一个共同体的样板，如果单从真正的拉西第蒙人，亦即平等人的阶层的角度来考虑的话。

显然，斯巴达对于毕达哥拉斯，对于苏格拉底、柏拉图、色诺芬[71]、亚里士多德、芝诺[72]以及古代一切严肃认真的哲学家来说，无疑是再好不过的，因而也可以说是令人鼓舞的城市。无论雅典，还是其他任何城市，在他们看来都没有它那样的声誉。斯巴达在他们的心目中成了神圣的令人敬仰的形象。正像罗马对于罗马人，耶路撒冷对于犹太人，现代罗马对于天主教徒那样。斯巴达法律的缔造者莱库古，使哲学家们觉得他披上了一层类似后来代表着圣者的大名所特有的光彩。

然而，在他们的目光里，斯巴达的这种神圣和莱库古的法规究竟从何而来呢？柏拉图为什么总在他理想的、据他认为只有在天国里，即在神圣理想中才能找到的完美典范的共和国里提到斯巴达呢？为什么另一名苏格拉底的弟子色诺芬，在莱库古的全部立法中，只感到令人羡慕的神圣的完美呢？为什么他口口声声说许多才智都是受朱庇特的启示而来的呢？（《斯巴达共和国》）为什么全部古人都证明，阿波罗[73]本人和女祭司皮提亚[74]被视如曾给莱库古以指导的忠告，并用他们的神谕迫使拉西第蒙人遵循他的指示和捍卫这些指示呢？[75]事实上，这是由于所有这些法规内部包含着某种神圣的观念，一个从神明静修自身中汲取的神圣目的。这观念，这目的，正是要确立人类博爱，亦即建立人类的真正社会。

莱库古法律的所有一切都围绕这个目标，而公共用膳只是体现在这些法律里面的平等思想的标志。这些膳食不单是物质上的享受：它是一种祝圣仪式，用神学语言来说，它是一桩圣事；它是城邦圣事的标志。如果某人不是一个平等人，他就不能参加；如果某人不是经常性地参加，他也不是一个平等人。出席公共用膳，按亚里士多德的说法，意味着授予斯巴达公民的政治权利。（《政治学》第二卷）因此一个斯巴达公民就是在公共盛餐上取得一席席位的人；这就是莱库古的全部立法精神所在。让我们听听普鲁塔克[78]的话；当他谈完了莱库古提出的纯政治改革即设立元老院和监察官之后，他是这样继续说下去的：

“第二点，在莱库古种种实施中最大胆的一点，就是平分土地。公民之间在这方面，存在着那样巨大的不平等，以致大部分人被剥夺了财产所有权，陷于贫困，他们成为城市的负担，而所有的财产却集中在一小部分人的手中。莱库古希望从斯巴达清除蛮横、嫉妒、吝啬、奢侈以及各届政府任期内两种最大的，也是最古老的弊病：财富和贫困。他说服斯巴达人把全部土地归于公有，实行一种新的分配办法，今后在完全平等的气氛中生活，以便用功过的唯一标准判断一切差别，并且除了出自对邪恶必然的蔑视和对美德的必然崇敬以外，再不承认其他任何差别。他立刻着手实行这种分配，把拉科尼亚的田地分成三万份，并分配给农村居民；同时，把斯巴达领域内的田地分成九千份，分配给同等数量的公民……。几年以后，莱库古在一次旅行的返回途中，经过刚收割完了的拉科尼亚，当他看到一堆堆完全相等的谷堆时，他微笑着对陪同他的人们说，拉科尼亚好似几个兄弟刚刚分完了的一笔遗产……为了消灭形形色色的不平等，他对动产也进行了分配。但是，预料到倘若他公开拿走这些财产，人们即使同意也会感到很难过，他就采用了另一种办法，并间接地对吝啬发起攻击。他首先开始取消金币、银币，只准使用铁币。这种新币可以消除斯巴达的种种不平等……。最后，为了进一步消除奢侈享受并从根本上铲除人们的财富欲，莱库古建立了第三项法规，人们一致认为这是他最精彩的创举之一：即实行公共用膳 。他逼迫公民们一道用膳，根据法律的规定吃同样的肉……这种公共用膳 ，克里特岛人称之为安德里亚（Andria），而拉西第蒙人则称之为斐迪西亚（phiditia），也许因为这可以使他们牢固地把善意和友谊结合在一起，斐迪西亚为斐利西亚（philitia）的近音，即希腊语中‘爱’的意思；再则，也许因为他们习惯俭朴和节省，这在希腊语中的读音是斐多（pheido）。但这绝不意味着他们不能用其他的缀词加在这个词的第一个字母前面，这样爱迪西亚（éditia）变成了斐迪西亚，即希腊语里表示‘吃饭’的意思。[79] 每张桌子上有十五个人左右……孩子们也一起吃饭；他们被领到那里好像被带进一所节欲学校那样，并将听取关于政府的报告等等。”（《莱库古传》）

共同体、博爱、统一，毫无疑问这些是促使莱库古制定他全部法律的精神实质；这共同体、博爱、统一的标志就是公共用膳。所以柏拉图称斯巴达为最优秀的哲学城市，并认为希腊人中只有斯巴达人是孕育真正才华和真正科学（普罗塔哥拉 [80] ）的人们，在他的观念

中，他把公共用膳 不可分割地和博爱 联系在一起。一旦他描绘出共和国的规划蓝图并组织军队士兵等级以后，他就大声疾呼："让他们到开饭时，走进公共餐厅，让他们共同生活在一起，好像兵营里的士兵应该生活的那样。"（《理想国》第三卷）

但是，这种象征博爱和平等的公共用膳习俗，是否只是斯巴达的特殊情况，只能在那里找到或在柏拉图想象的理想国里找到呢？不，斯巴达并非为个别情形，恰恰相反，人们可以肯定地说，古代各民族几乎早已普遍使用过这种办法，或至少说所有立法者都曾规定了这种办法，作为人与人之间的宗教警察的标志。

亚里士多德向我们指出的这种办法可以追溯到远古时代，他把这种习俗和建立等级制度并列在一起，可想而知，它也同样是十分古老的。他间接地指责柏拉图把公民划为不同的社会等级和把某些社会等级或阶级组织的共同体作为他的天才发明，他说："作为政治哲学，必须把个人划分为不同的阶级，一边是军队士兵，另一边是劳动者的这种做法并非是当代发现，也不是最新发明。它迄今还在埃及和克里特岛存在着。据说，前者是由赛索斯特里 [81] 法律，后者是由米诺王法律建立起来的。公共用膳 的建立远及古代，在克里特岛可以追溯到米诺王统治时期，在意大利可上溯到更加遥远的年代。这后一个国家中相传有一个名叫意大侣斯的人，成为安诺特里的国王，由此安诺特里人改换了他们的名称，变成今日的意大利人。有人还说意大侣斯使过去从事游牧的安诺特里人变成农民，还说在其他法规中，他为他们制定出关于公共用膳 的规定。时至今日，仍有某些乡区保存着意大侣斯法律的这种习惯。它在第勒尼安海沿岸的居民奥必克人中继续存在，他们还称呼着安索尼人古老的雅名。沿着爱奥尼亚海湾和依阿毕及海岸名叫西尔蒂斯之国的肖尼人也有同样的情形。此外，大家知道肖尼人的祖先就是安诺特里人。公共用膳 因而诞生于意大利；划分阶级却来自埃及，因为赛索斯特里远远先于米诺王。况且大家认为多少世纪以来，人类的天才曾多次相遇，或者说得更确切些，不计其数地相遇：共同的需要提出了满足这些需要的共同方法；人们对于一系列风尚特有的想法，也同样反映在政治法规之中。在这问题上，一切都显得十分古老。"（《政治学》第四卷第九章）

尼布尔 [82] （《罗马史》第一卷）认为亚里士多德不得已写出的关于古代意大利的全部这些珍贵资料，是从先于他一百年左右的、哈

利卡纳苏[83]的德尼斯[84]和斯特拉博[85]经常谈到的锡腊库斯历史学家安底奥修斯[86]的著作中抽出来的。但是，无论亚里士多德吸取的源泉怎样变化，对于这种论断，即公共用膳在意大利可以追溯到远远先于克里特岛法律的年代的说法，我们会有什么看法呢？众所周知，莱库古的立法是从米诺王那里因袭过来的。但是，我们在莱库古立法上牢牢抓住一端的这根链子不是如亚里士多德所说的那样，可以追溯得更远吗；那么亚里士多德对我们提及的意大利古老立法和克里特立法之间又存在着什么关系呢？根据我们的看法，意大利立法虽然紧接在克里特立法前面，意大利立法仍然没有与其连结在一起。当亚里士多德证实意大利的古代风俗先于米诺王，并非直接来自克里特岛的时候，他并没有错；尽管如此，我们觉得它仍然和克里特立法具有密切的联系。这是因为米诺王立法本身，正如古代查有实据的证据所能表明的那样，就是古代立法的发展，它与达克底勒－衣岱人一起从腓立基出发，经过连续多次的迁徙，过渡到希腊和意大利。正是达克底勒人的立法初步开化了希腊和意大利。事实上，希腊和意大利的传统表明宗教和人类文明是在腓立基和克里特岛上诞生的。农神萨多林[87]从腓立基来到意大利安身。在克里特岛上，居雷特人或高黎邦特人，即传教士等级取代了蒂唐人的军队士兵等级，如同德落伊人并入高卢人，玛什人并入波斯人，萨里人并入萨班人一样，他们把年轻的朱庇特神从他那盛怒的父亲萨多林那里救了出来。有关萨多林和朱庇特的古希腊和古意大利宗教似乎使我相信，它在古代的立法中已经产生了最初的根源，它一旦传入希腊和意大利，就可用来教育和开化这些地区的野蛮居民。看到米诺王立法以如此明显的方式发展他关于等级阶层结社的原则，我得承认，我不禁认为，这种观念同样出现在先前的文明中，即出现在萨多林和朱庇特的文明中。这就清楚地阐明了亚里士多德为我们指出的存在于古代意大利和古代克里特岛的显著的一致性。亚里士多德说，意大利本身的名称是同公共用膳这一法律一起由一位名叫意大侣斯的国王给予安诺特里人的，这使人想起神圣的衣岱，达克底勒人是由此而取名为衣岱人的。这又清楚地阐明了在萨多林统治时期的辉煌世纪里，他为罗马文明确定了范围和起点，因此萨多林人早就保存着他的画像。

我不得不补充说明，我在阅读希罗多德时注意到一个离奇的事实，它使我对这个问题有了一些了解。我们刚才提到，亚里士多德特别在具有公共用膳的意大利平民中列举了居住在大希腊境内，处于意

大利最南端的肖尼人（希腊文为χῶνες）。大家知道在这些肖尼人的对面，在亚得里亚海湾的另一端，恰巧是埃皮尔的一个省，那里的居民也叫做肖尼人或夏尼人（χάονες）。著名的多都纳森林就在埃皮尔的这部分地区。据说，在这里古希腊人长时期食用橡栗为生，他们因接受朱庇特的神谕而早已开化，却被荷马和索福克勒提及的一种名叫赛尔的隐居修士们所诋毁。然而，这些并不是古代提及的唯一的肖尼人。希罗多德也提到了小亚细亚的戈尼人或高尼人（根据原稿，写成ϟαῦνιοι，ϟώνιοι 或ϟαυχῶνιοι，以及地理学家们通常使用的 Caunus 或 Conus）；他所转述的有关他们的一些背景使我相信，尽管由于字体上的差异，希罗多德提到的高尼人就是一种类似埃皮尔省的夏尼人，并和大希腊的肖尼人属于同一种民族。他说："这个民族的法律同其他民族的法律区别很大，也与他的邻族（加里人）不尽相同。因为对于高尼人来说，世上最美好的事莫过于聚集在饭桌前，按年龄和友谊组成小组，不分男女和孩子，在一起痛饮。"希罗多德补充写道，这些高尼人吹嘘他们出身于克里特岛。在被小亚细亚的高尼人看作为高尚的宗教法规的公共洒祭中，闭眼不看自称来自克里特岛的民族的公共用膳，我觉得是很困难的；与此相仿，在这个部落和大希腊肖尼人之间，看不出两者之间存在的联系也是不可能的。公共用膳 的这个特点给希罗多德的印象很深，使他感到这正是识别该民族的标志。根据亚里士多德的报告，它同样是识别意大利肖尼人的标志。我得承认，这个特点使我深信高尼人（Coniens） 的名字本身，像希罗多德所写的那样，或者带h嘘音，那就是肖尼人（choniens）， 这一名字本身是代表这种生活共同体的具有特别意义的名字 [88] 。从那时起，人们理解了亚里士多德对这个名字的另一种称呼，也知道了出身于安诺特里的人如何采用了肖尼人的名字，这个名字说明一种别人使他们接受下来的生活方式。

但是，无论人们怎样考虑去接近亚里士多德所列举的有关意大利的一些事实，他们至少不可能怀疑在克里特立法中"公共用膳"的存在。我重复一遍，整个古代向我们证明莱库古曾经在克里特岛探索他的法律，而且克里特岛的法律一直存在到柏拉图和亚里士多德的时代。至于米诺立法方面，我将满足于引述一个知识渊博的教授的总结性意见，事实上，他的意见是根据最可靠的权威人士的见解得出来的。

他说（《古代史简要》）："克里特岛上接连不断居住着名叫爱蒂奥克里特人的当地土人，后来又住进了隶属彼拉斯、阿盖安和多列安族的各种希腊部落。克里特岛是通往各殖民地的交通要道，从利比亚、下埃及、腓尼基直达希腊，它很早接受这些国家的不同宗教信仰和文明的种子。所以希腊人使大多数天神在岛上诞生了，尤其诞生了朱庇特。大约公元前一千五百年，当庞地安[89]统治着雅典的时候，米诺王第一和达克底勒－衣岱人从亚洲来到了克里特岛。米诺王召集了他法律管辖下的全部平民，兴建了许多城市，特别是格诺斯、费斯多斯和锡提尼，为此他制定了法律，假想是从朱庇特那里得到的旨意。从他建立的政府体制中可以发现自由人的种种社团，他们全部统一在同一个政府的管理之下，他们之间人人平等，均由奴隶服侍他们，个人没有土地所有权，大家在公共餐桌上吃饭，他们的家属的生活必需品也是由公家供给，年轻人接受正规的体操、航海、军事训练；用严厉的法律维持严肃的风俗习尚，年资和功绩是唯一能获得荣誉的报偿，整个共同体只承认一个世袭君主的特权，他由朱庇特授予权威，只要他始终如一尊重正义，并保持他的臣民们不可转让的特权，他就受天神们的庇护。当米诺王为克里特人奠定这种政府形式时，他的兄弟拉达芒特[90]在爱琴海的诸岛，如开俄斯岛、利姆诺斯岛以及基克拉迪群岛上站稳了脚跟，并把这些岛屿从海盗的掠夺行径中解放出来，为他们制定了如此公正的法律，以致好多其他岛屿自动前来接受他的统治，其中包括小亚细亚沿海的居民。在泰芮[91]和莱库古效仿米诺王的立法以前，多少世纪已经过去了。但是，从那英雄年代一开始，希腊人十分赞赏拉达芒特在早先制定的初步规则中把打击海盗行径作为他们的权利；希腊北部和特拉斯，由于达克底勒－依岱人或居雷特人进入希腊和爱琴海上诸岛而部分地从野蛮状态中摆脱出来。在克里特岛上发明了铁器的那些传教士，学会从地底下挖掘金属，进行冶炼和锻造武器与工具。他们在农业方面是熟练的能手，他们还教导人们把农村中流窜的动物集中起来，成群地驯化它们；他们饲养蜜蜂，从蜂箱中取蜜。最后他们还运用神奇般的魅力和魔力取得人对大自然的统治权力；他们犯有错误，也许是由于缺乏对物理现象的真正认识。一方面，达克底勒人或居雷特人进入萨莫色雷斯岛，把他们的秘密和他们的知识传授给奥尔佛，促使该岛短暂文明的诞生，这种短暂的文明至今在色腊基地区尚可发现。另一方面，人们看到他们在传布宗教信仰和政治一体的热忱的鼓舞下，成功地使原先依从德加里翁[92]的巴拿斯邻近的希腊人归附于他们的信仰和教义，并以爱

莱纳人的名义开始在希腊发挥重要作用。在希腊的这部分地区内，他们传播自己的艺术，同时他们成为朱庇特信仰的传教士和司祭，他们还在德勒菲制定了对阿波罗的礼拜，创立了他的神谕和第一座寺宇。”

我再转述亚里士多德为我们提供的有关古代城邦公共用膳 的其他证据。亚里士多德在他的著作中对存在于他那个时代的各种不同政府采用比较政治办法，几乎总是从公共用膳 的国家比较着手的。这就说明为什么他把克里特法律放在优先于斯巴达法律地位的理由之一：“公共用膳 （斯巴达人取名为斐迪西 ）组织得很差，其责任应归咎于他们的缔造者。膳费应像克里特岛那样由国家承担。相反，在拉西第蒙，每人都要付出法律规定的一份。有些非常穷困的公民甚至付不起这笔开销。立法者根本没有想到这一点。他要把公共用膳 作为全民化的一项法规，可是由于法律的关系，这法规完全不是那回事。最穷的人不能参加这样的用膳。不过，远古以来，政治权利只有在这种条件下才能获得 。对于无力支付这笔负担的人也必然丧失政治权利。”（《政治学》第二卷第六章）

亚里士多德后来论述这一点时又回到克里特的优越性上来：“公共用膳 的组织工作在克里特岛要比拉西第蒙为好。在斯巴达，人人要支付法律规定的一份膳费。不然，如我已经说过的那样，他们将被剥夺政治权利：克里特岛上的法规是大得人心的。人们收割的水果和饲养的牲畜，无论是属于国家的，还是作为农奴支付的租金，人们都分成两份，一份作为祭神和对公共官员提供的费用，另一份提供给公共用膳 ，他们就这样由国家拨款，男人、女人和孩子们共同就餐。”（同书第七章）

不仅在意大利，在希腊，在拉西第蒙，亚里士多德向我们指出公共用膳 存在的事实；他还断言迦太基的政体部分地建立在这种法规的基础之上：“迦太基好像也具有一个良好的政体，许多方面表现出要比其他一切国家更加完善，而在某些方面也和拉西第蒙的政体相似。克里特岛、斯巴达和迦太基这三个政府之间有着很多联系，并大大超越所有那些出名的政府；这就清楚地表明他们政体的合理性：迦太基政体虽然规定人民有部分权利，却从来不发生暴动，也无须暴君，这确是十分罕见的事实。我还将举斯巴达和迦太基之间几个相同的例子。迦太基秘密团体的公共用膳 很像拉西第蒙的斐迪西等等。”（第二卷第八章）

根据亚里士多德引证的事实，我们再来研究他对公共用膳 的个人看法，以及他希望这种制度在一个模范城中的应用。他是非常重视这一方面的。他认为通过公共教育和公共用膳 有可能把真正人类社会具有的统一性和共同体特点贯穿到国家内部。亚里士多德据理批评柏拉图《理想国》中苏格拉底把人和社会看作绝对一样的东西的观点，他同时确信公民和国家的协调一致将会是令人满意的，如果教育和就餐实行公费制度的话。他说："在拉西第蒙，在克里特岛，立法者在实行公共用膳 的基础上建立共同体方面表现出非常的才智。"亚里士多德承认这种法规，因此在他的模范城邦规划中，制定了这一方面的法律："一般说来，人们认为建立公共用膳 制度完全适用于任何组织得完善的国家。我也同意这种看法。但是所有公民必须毫无例外地参加公共用膳；若要穷人们支付由法律规定的一份餐费，而且还需要负担他们家属的所有其他开支，那么事情就难办了。神圣信仰的费用又是城邦的一项公共负担。因此要把土地分成两份，一份归公众，另一份归个人。第一份再分成两小份，以便同时维持祭祀的开支和公共用膳 的费用。至于第二份，也可以再分，让每位公民，同时占有边境和城邦四郊的土地，他就同时注视着这两处的防卫工作。这种分配本身较为公允，它保证了公民的平等和对付共同敌人的团结一致。"（第四卷第九章）

亚里士多德就这样把公共用膳 作为社会生活的基础，同时，为了在执行时便于进行调节，他没有忽视任何细节。他着手贯彻执行，就连城市的建筑都没有放过："因为公共用膳 需要把公民分成许多小组，需要在城墙上每隔一定距离选择最恰当的地点设置城堡和哨所。很自然，这些城堡将专门用来接纳公民连队，这是十分清楚的。"（同书第十一章）然而，亚里士多德的政治和道德观念表现得更加明确的却在他所注重的关于行政官员的公共用膳 的细节上："为高级神职人员建造的大厦，应该十分壮观，既可用来作为行政官员的庄严餐厅，亦可当作举行各种没有被法律或皮提亚的神谕视为秘密礼仪的场所。大厦可选择在四周各街道都能看到的地方，居高临下，并显得与大厦所容纳的那些大人物的尊严相称。在高大建筑所在地最好扩建一所公共广场 ，建筑得像德萨利人所称呼的自由广场 那样。这广场绝不被商品所玷污，成群的手工艺者，庄稼人和这个阶级以外的任何个人一律禁止入内，除非行政长官正式召唤他们……；至于下级官员，例如负责对契约、刑事、民事活动或有关这一类诉讼的仲裁人或者负责市场的保安工作以及城市公安工作的人，他们就餐的地点应在公共广场

和熙熙攘攘的街道附近。进行种种交易的市场广场附近尤其适合上述用途。但是关于我们前面谈到的广场，它应该一直保持绝对的安静；相反地，后面所说的广场则完全用于物质方面的交流。”

我们看到，亚里士多德由于他天生的癖好，他更多地把建立公共用膳 当作一种具有实际意义的行动，当作一种古老的、可尊敬的，同时也是有用的习俗，而不单是当作隐藏在这个事实下面的精神方面的活动，也就是说，亚里士多德把它当作人的社会共同体，更确切地说，当作人的精神共同体。这与柏拉图是完全不同的。但是最后当亚里士多德承认国家内部的共同体并涉及如何组织各级共同体的时候，他觉得公共聚餐 兼有公民平等的物质联系 和精神联系 的作用。毫无疑义，他不像柏拉图那样，把这样的聚餐看作宗教一类的东西，以致达到神圣的地步。再说一遍，原因是共同体对他的感激不如对柏拉图那样深厚；不过他仍然赋予共同体的建立以崇高的意义和无比的重要性，同时具有政治、道德、宗教的意义。我说，你们可以问他本人他那共和国的统一表现在何处，他会向你们指出表现在公共教育 和公共用膳 方面。所以，虽然不很明显，但人们仍然能够在他那里发现他那个等级社会共同体 的社会原则，这个原则曾经启发过他的导师柏拉图以及更早的柏拉图的导师毕达哥拉斯。

至于后者，众所周知，他创建的学院实实在在是建立在共同体的基础上的。人们被接纳到他的团体中去，其条件是把他的财物归公，理由是，据一位古人说，“朋友之间的财产应该是公共的”；我们已经知道这也是柏拉图在《理想国》和《法律篇》这两本书中的基本原则。对毕达哥拉斯的弟子们的生活制度所了解的全部情况和基督徒修道士的共同体是如此相似，以致确实没有必要再在这里反复强调。基督教隐居 或公共 生活，在其他许多关系方面，如同在财产共同体的基本关系方面一样，只是毕达哥拉斯隐居生活的翻版；关于这一点，我只要引述奥侣格尔 [93] 的证词就够了。

“凡是被毕达哥拉斯一起接纳为他的门徒者，无论其家产是些什么，都应一律献给全体；这样的一种结社，几乎和原始共同体紧密相连，而就其事物的本身和使用的语言来看，它也能称作隐居共同体。”（《雅典之夜》第一部分第九章）不妨这样考虑：在意大利出身于毕达哥拉斯学派 [94] 的许多立法者，例如夏龙大和扎勒居斯 [95] 等，倘若未能在公民之间建立完整的共同体，至少推广实行了公共用膳 。这

是非常可能的，因为毕达哥拉斯的弟子发现在意大利已经实行这种制度，那是由古希腊移民传过去的，或更确切地说，如我们所指出的，是由达克底勒 - 衣岱人传去的。实际上，我们已经看到亚里士多德确认公共用膳 的实行，早在米诺王到达克里特岛作出规定之前，在第勒尼安海和爱奥尼亚海的沿岸地带已实际存在。况且，只要我们细细考虑一下，毕达哥拉斯弟子们在大希腊地区进行的尖锐斗争以及对他们进行的血腥镇压直至把他们全部消灭，其起因都是他们企图以一种狂热崇拜的宗教赤忱把平等和共同体引入社会的缘故。

我担心读者会对我不得不枯燥地列举这些事实感到厌倦，同时担心他们会对基督教感到渺茫。我确实认为人们开始不太容易看清楚克里特岛和斯巴达两地平等聚餐之间的关系，甚至也难以觉察毕达哥拉斯弟子们的共同生活和耶稣的神秘之餐两者之间的联系。但是请耐心些，我们马上把圣事上的耶稣最后晚餐和摩西的复活节紧密联系起来，正像我们在参加埃塞尼人的公共用膳时，几乎做了阿迦勃的近邻一样。

可是，在转入摩西立法之前，我们必须就埃及说几句话，因为摩西和毕达哥拉斯都出生于埃及。埃及实际是人们称之为基督教这个新的综合体的主要成分之一。如果基督教真是部分地源于埃及并且有埃及的传统，那么基督教的本质，即我们认为的人的博爱、天主的统一性这样一些教义在埃及等级社会的外表下，必然会表现出来。那么，在埃及我们仍然会发现公共用膳吗？更有甚者。我们在埃及还发现了作为立法的基本事实的共同生活。埃及确实大半是建立在等级社会共同体的原则基础上的。古代一切证据为我们证实了埃及的两个较高的等级——传教士和军队士兵就是以共同体方式生活的。大家知道埃及的所有居民划分为三种阶级，即教士、士兵、庄稼人和手工艺者。[96] 斯特拉波告诉我们（第十七卷），由于这种分化的结果，埃及每个郡的田地也分成适合于这三个等级的相等三部分。[97] 埃及的教士们生活在公共的大厦里，俯首帖耳于递升的等级制，他们实际上毫无个人财产，就像基督教神父对于教会的财产那样，也像密布于欧洲各种不同的宗教等级里的修道士那样，只有使用公共财产的权利。军人等级阶层，在某种程度上也是同样。关于这个等级的财产和公共资金，确有某些财产可能转移到个别成员手里；但这只是由于责职关系所引起的一种转移。军人由于他的职责关系，可以有十二阿尔庞 [98]

土地的合法田产。可是即使这样，上述财产中的一部分仍归国王，另一部分归传教士，第三部分归打仗的军人。实际上，这两位同时代的作者之间的差别只是表面的，并且容易加以说明。调拨给僧侣和军队等级的土地可以免除一切赋税，正如希罗多德向我们指出的那样。（该书第二卷）第三部分需要上缴赋税的土地应属于国王所有，应隶属于国王的主权范围。况且，根据希罗多德（第二卷）的报道，这种主权可以追溯到由赛索斯特里提倡的古老土地分配法，并强迫所有得到分配土地的人缴纳贡品。所有权也并不因此而归私人所有。关于这一点，希罗多德有一段精彩的论述。根据他的看法，军事集团阶层已经达到四十多万人，某些省内叫作卡拉西尔（Calasires），另一些省内，又取名爱尔莫底皮（Hermotybies），以后，希罗多德又作了补充："唯有他们仅次于传教士，并在埃及享有根据法律赠与他们十二阿尔庞土地的重要特权，同时免除种种负担或租金。一阿尔庞等于埃及的一百鼓代[99]，而埃及的鼓代又类似于萨莫斯的鼓代。这十二阿尔庞是赠送和分发给所有的人；可是他们拥有的这些田地只能以轮流继承的方式进行，而且同样的人绝不能享有同样的田地。每年有一千名卡拉西尔士兵和同等数量的爱尔莫底皮士兵要为国王保驾；那时候，他们除了分得十二阿尔庞土地外，每人每天尚可得到五斤面包，二斤肉和二至三品脱[100]的葡萄酒。"（第二卷）我不知道是否可以从这个段落里得出如下结论，即每位教士，根据他的头衔，也有十二阿尔庞的土地。我觉得希罗多德在论述打仗士兵的特权时提及教士只是为了更明显地把两个较高等级同较低等级区别开来，前者拥有可以免除一切贡品的土地财产所有权，而后者却在缴纳赋税条件下的私有制中生活。关于传教士，我还要说，种种迹象表明他们在一个完整的共同体中生活。为了确信无疑，我们只须读一下鲍菲尔[101]根据夏尔蒙的论著所写的关于预言家的报导即可。夏尔蒙是斯多葛[102]派哲学家，他曾去埃及游览，并以眼光敏锐、笔调真挚的观察家著称。这些先知大概是以摒弃对一切实际生活的关注开始的，鲍菲尔说："在埃及，教士们的共同规律是这样的：凡愿意从事研究和解释神圣事物的人应该首先摒弃一切物质上的萦怀，同时也应该毅然抛弃一切应由其他人奔波的繁琐事务，以便把自己的整个生命献给上帝。"接着，他向我们指出那些深居圣殿的先知们，为了避免一般俗人撞见，故受到一群低级教士的保护，这些人也可以说是他们的保镖；当他们进行研究，举行洗身礼和特殊的礼拜仪式时，他们总是要回避普通人，甚至其他教士；除此以外，他们和别的教士一道过着一种非常简朴，十分

贫困的生活，也就是说，完全抛弃一切个人的财产。然后，叙述到他们晚上从事星宿观察，夜间祈祷的时候，他说他们常常插入种种对话，用以打消睡意。那种充满着节制的，只能适用于先知、寺院圣者（他们的衣着以及他们的人品本身意味着神圣之物）和寺院文书（他们的职务是撰写历史和传授宗教学说）的生活方式对他们是适合的；然而他补充说道，对于其他传教士，对于成群的搬运工、装饰匠以及为神明服务的其他人员，他们也要采用同样的生活方式，也要用同样的方式进行净身。有人妄图将这种教士共同体缩简为三个大主教所在城市芒菲斯、泰勃斯和埃里奥波里斯的教士团体形式。隶属于这三个大团体的整个教士等级事实上遍及整个埃及；而且，寺院和其他宗教建筑非常繁多[103]，这就清楚地表明他们都献身于共同生活。再则，根据希罗多德的说法，为了不使共同体的原则受到损害，同样是军队士兵却从未能够享有相同的土地，而是由他们轮流耕种这些土地。当人们看到埃及人小心谨慎到了这种地步的时候，怎么能够相信僧侣等级更有理由不主张这种共同体和完全抛弃个人所有权呢？我要补充说，人们可能只有根据希腊哲学家们从埃及吸取的学说作出这种推断。古人不是告诉过我们，毕达哥拉斯的学说以及创办学院的观念都是从埃及和泰勃斯城的僧侣那里接受过来的吗？柏拉图在他的《理想国》里，不是把他的注意力既转向克里特岛或斯巴达的共同体，也转向埃及吗？尚需指出的是，在僧侣等级的不同职责中，根据希腊人翻译的名称，我们首先找到了称为科麦斯特的这些人（是从西奈席于斯[104]的《论上帝》一书中找到的），这些人主持寺院的盛餐，其职责类似罗马的爱必洛纳[105]。最终我们应该相信摩西是根据埃及圣职的准则在犹太人中间确立大祭司职责的；我们知道；摩西既不愿意大祭司，也不愿意教士参与土地分配，目的是不让他们私人拥有土地。因此，这一切表明了不仅埃及的教士共同拥有财产（这是一个毋庸置疑的事实），而且连僧侣等级的这份共同财产，在全体成员的实际使用中也是共有的，只有对这些土地的产品收入才根据他们的等级差别进行分配。

---

[1] 古希腊城市名，即斯巴达。——译者

[2] 古代斯巴达的公共用膳。——译者

[3] 希腊岛名，位于地中海。——译者

[4] 即古希腊克里特岛人的公共用膳。——译者

[5] 一本类似托马斯·莫尔的《乌托邦》式的政治小说，该书于十八世纪初叶在荷兰出版。

[6] 色诺芬（公元前565—前473），古希腊早期哲学家和诗人。他认为人按照自己的形象创造了神，批判了多神教，主张神是唯一的，而且是永生不灭的。——译者

[7] 芝诺（公元前约336—前264），古希腊斯多葛学派的创始人。他引用了火的学说，认为自然现象是可以相互转换的，但认为人应顺应自然，服从命运。他认为感觉和意识是人对客观事物的反映。——译者

[8] 阿波罗，希腊神话中的太阳神，宙斯的儿子。权力很大，主管光明、畜牧、音乐、诗歌等，并代表主神宣诏神旨。——译者

[9] 皮提亚，代表阿波罗传达神旨的女祭司。相传她坐在三脚鼎上，头上戴着桂花枝，口中念念有词，以示天意的旨命。——译者

[10] 西塞罗说（《论神之本义》第一章）："莱库古利用德勒菲人阿波罗的地位以证实他为拉西第蒙人制定的法律。"普鲁塔克谈到莱库古在提出他的法律之前，他到德勒菲去，向阿波罗进行献祭。从这里他带回来了著名的神谕，而女祭司称他为"神仙们的宠儿，与其说是一个人，不如说是一个神。"我们在希罗多德 [76] 那儿找到这条神谕，而在泰奥多莱 [77] 那里则更长。

[11] 希罗多德（Hérodote， 约公元前484—前425），古希腊历史学家。在西方史学中有"历史之父"之称。——译者

[12] 泰奥多莱（Théodoret， 约393—458），希腊神学家。——译者

[13] 普鲁塔克（Plutarque， 约46—125），希腊传记作家和伦理学家。他的作品像柏拉图对话一样，涉及伦理道理、宗教、政治、教育、历史、文学等等。他主张上帝不灭，灵魂不死，力图挽回当时处

于崩溃之中的希腊传统宗教。他的研究重点是关于道德的实践，并从历史、心理、社会的角度刻画了古希腊的许多人物性格。——译者

[14] 爱迪西亚或斐迪西亚可能是希腊语φιλῶν έδιτία 的结合，即“朋友们的公餐”；可是这个词更可能与克里特人使用的安德里亚完全相近，并从希腊词“男人”（φῶς）、“勇敢地”（ìφ落 的第一个音节派生出来，就像安德里亚也由“男人”这个单词派生出来一样。

[15] 普罗塔哥拉（Protagoras， 约公元前485—前410），古希腊智者学派代表人物，思想家，政治活动家。他参与制定法律工作，认为奴隶主民主制是最好的国家形式。他继承了万物皆变的思想，在认识论上，他过于强调感觉的作用，认为“知识就是感觉”。他的哲学思想具有怀疑论和相对主义的倾向，但这种相对主义在当时是对传统宗教观念的否定，故具有一定的积极意义。——译者

[16] 赛索斯特里（Sésostris）， 古埃及第十二王朝时期三位国王的称号。——译者

[17] 尼布尔（Niebuhr， 1776—1831）， 德国历史学家，曾任普鲁士驻罗马使节及柏林大学和波恩大学的罗马史教授，他的主要著作是《罗马史》。——译者

[18] 哈利卡纳苏（小亚细亚）闻名于世，是由于加里亚国王摩索拉斯的陵墓成为古代世界的七大奇观之一，墓顶有国王与王后乘四马战车像。这里也是德尼斯和希罗多德的故乡。——译者

[19] 德尼斯（Denys， 约公元前一世纪），古希腊历史学家和批评家。著有《罗马考古学》等。——译者

[20] 斯特拉博（Strabo， 公元前64/前63—公元23），希腊地理学家和历史学家。研究民族起源，迁移，帝国形成，人与自然的关系等。——译者

[21] 安底奥修斯（Antiochus， 约公元前130—前68），古希腊历史学家和哲学家。是费龙的弟子，学术上主张回到柏拉图的观点上去。——译者

[22] 萨多林，古希腊罗马神话中的农神，主管播种和葡萄园。——译者

[23] 希腊文ϟοινοφ 表示“公共”之意，由此产生了“聚居的修士”“聚居修士生活”等词。

[24] 庞地安，古希腊传说中的雅典国王。——译者

[25] 拉达芒特，克里特岛上的英雄，相传他是宙斯的儿子，米诺王的兄弟。由于他明智的统治，死后就成为与米诺王、埃阿克并列的地狱三大判官之一。——译者

[26] 泰芮（一译忒修斯），传说中的希腊英雄。关于他的身世有许多说法。是他杀死了人身牛头怪物米诺托尔，是他统一全国，修建雅典城，并登上王位，故又被称为是雅典国家的奠基人。——译者

[27] 德加里翁，普罗米修斯的儿子。相传主神宙斯被青铜时代的人类所做的坏事而激怒，决定大发洪水消灭人类，最后只剩下他和他妻子皮拉。后来在神意指引下，他们重造了人类。——译者

[28] 奥侣格尔（Aulu-Gelle， 约公元二世纪），古罗马学者。他是《雅典之夜》的作者。——译者

[29] 毕达哥拉斯学派是指由毕达哥拉斯本人创建的一个政治、宗教、哲学三位一体的古代学派。——译者

[30] 毕达哥拉斯的弟子除夏龙大、扎勒居斯外，还有梯麦、阿基塔斯、费罗拉渥斯等。——译者

[31] 希罗多德把这第三等级阶层再分成牧羊人、养猪工、小商贩、表演者和海上劳工。其他一些古代作者提出不同的分级方法。但是，对于上层两大等级和下层等级之间存在的严格分界线，则无可争议。希罗多德说：“在埃及军事阶级成员中，没有一个人是学习一行机械手艺的；而是所有的人，从父亲到儿子，个个醉心于战争这个职业。”（第二卷）希罗多德早就注意到在这方面东方各古老民族的根本法中出现的类似现象，以及斯巴达政体和等级制度之间的特别的相似之处。他说（同上）：“说真的，我无法断定希腊人是否从埃及借来了

战争职业可以父子相传的这种习俗。事实上，我看到在特拉斯人、西脱人、波斯人、里底安人中间，以及在几乎所有的蛮族人中间，凡不从事机械手艺的人，凡操持军事的人则被尊为最高贵者，反之，凡从事手艺的人和他们的孩子则被贬为各个民族的小人和下等人。”这类情形在希腊人，尤其在拉西第蒙人中间也有反映。可是在科林特则不是这么回事，那里的人们十分重视手工艺者。

[32] 迪奥道尔（该书第一卷）并未销毁这段证词，反而进一步得到论证，并说埃及的全部土地划分为三部分。

[33] 阿尔庞（arpent） 是旧时的土地面积单位，相当于二十公亩到五十公亩左右。——译者

[34] 鼓代（coudée）， 法国古长度名，约为半米左右。——译者

[35] 品脱（pinte）， 法国旧时液体容量单位，合0.93升。——译者

[36] 鲍菲尔（Porphyre， 公元234—305），新柏拉图派的叙利亚哲学家。——译者

[37] 斯多葛派，斯多葛主义（le stoicisme） 是哲学上的一支流派，又名画廊派。参见 。——译者

[38] 根据一份从十分古老的科普特语书籍翻译过来，并经玛叶引用的阿拉伯文原稿（《埃及描述》）核实，这些建筑的数目可达五万处之多。

[39] 西奈席于斯（Synesius， 370—413）， 希腊哲学家。他曾担任过主教。他的思想是柏拉图主义和基督教的结合。——译者

[40] 古罗马主持祭礼盛宴的祭司。——译者

第十一章

通过摩西立法来证明同一条真理。反映在摩西法律中的逾越节与反映在米诺王和莱库古法律中的斐迪西具有相同的意义

现在我转入犹太人的逾越节，我认为反映在摩西法律中的这项规定与米诺王和莱库古法律里制定的公共用餐或斐迪西都是一个意思。对此我最初的理解认为，同斐迪西在米诺王和莱库古法律里意味着平等人 法规的标志一样，逾越节在摩西法律里同样意味着犹太人法规的标志。宗教割礼肯定不是犹太民族法规的标志；因为也许是犹太人从埃及人那里学来了这种习俗。事实上，我们知道全体犹太人都得举行割礼，（《希罗多德》第二卷；《斯特拉波》、《圣吉罗姆》、《圣安勃瓦兹》）埃塞俄比亚人和腓尼基人也有类似的风俗。[106] 究竟什么是犹太人法规的真实标志呢？它就是逾越节，又叫作一顿庄严的膳食，但它是犹太人根据特定的环境和相应的仪式而进行的十分独特的膳食。

以下是居住在埃及的希伯莱人以何种方式第一次庆祝他们的逾越节的：

“天主在埃及国土对摩西和阿隆[107] 说道：

“本月[108] 是你们开始的月份，它是你们一年十二个月的第一月。

“你们吩咐以色列全会众说：本月初十日，各人要按着父家取羊羔，一家一只。若是一家的人太少，吃不了一只羊羔，本人就要和他隔壁的邻舍共取一只。你们预备羊羔要按着人数和饭量计算。要无残疾一岁的公羊羔，你们或从绵羊里取，或从山羊里取，都可以。要留

到本月十四日，在黄昏的时候，以色列全会众把羊羔宰了，各家要取点血，涂在吃羊羔的房屋左右的门框上和门楣上。当夜要吃羊羔的肉，用火烤了，与无酵饼和苦菜同吃。不可吃生的，断不可吃水煮的，要带着头、腿、五脏，用火烤熟了吃。不可剩下一点留到早晨，若留到早晨，要用火烧了。你们吃羊羔当腰间束带，脚上穿鞋，手中拿木杖，赶紧的吃，这是耶和华的逾越节。因为那夜我要巡行埃及地，把埃及地一切头生的，无论是人还是牲畜，都击杀了，又要败坏埃及一切的神，我是耶和华。这血要在你们所住的房屋上做记号，我一见这血，就越过你们去，我击杀埃及地头生的时候，灾殃必不临到你们身上灭你们。你们要纪念这日，守为耶和华的节，作为你们世世代代永远的定例。”（《出埃及记》第十二章）

我暂且不论那种可以毁灭一切的天使的所谓奇迹，他一个夜间会把埃及所有的头胎生杀死，而饶恕希伯莱人的全部头胎生。《圣经》里的故事，谈到这里，是否好像人们早先注意的那样，把犹太人为了恢复他们的自由和反对埃及人而试行的西西里晚祷之类所蕴蓄的秘密阴谋部分地掩盖起来了呢？《出埃及记》的这一章以及其他有关出埃及的记载都已经很清楚地表明了这一点。但是，无论如何，就其故事本身，逾越节的用意，从它创建之初，显然是为了把犹太人从埃及人的社会环境中分离出来，使他们成为信奉另一种宗教的教民；这也是后来永久庆祝这个节日的用意所在。为了纪念对于一个种族完全具有特殊意义的历史事实所建立的逾越节表面上和其他民族的宗教仪式毫无共同之处[109]。同时，为了让犹太人团结成为一个民族和建立他们之间的社会联系，逾越节的建立具有和其他立法相符合的一般的法规特征。在我看来，犹太人的标志首先就是逾越节。众所周知，犹太人有三大节日，第一个庄严的节日就是逾越节。对于所有犹太人来说，庆祝这个节日的义务则是非常严酷的。任何一个不重视庆祝活动的人都会有被处死的危险；“耶和华对摩西说：你晓谕以色列人说，你们和你们后代中，若有人因死尸而不洁净，或在远方行路，还要向耶和华守逾越节……若有人推辞不守逾越节，那人要从民中剪除，因为他在所定的日期不献耶和华的供物，应该担当他的罪。”（《民数记》第九章）民族的统一正是建立在三大庄严节日，特别是建立在逾越节节日基础之上的；“你只当在耶和华——你的神所选择要立为他名的居所，晚上日落的时候，乃是你出埃及的时候，献逾越节的祭……你一切男丁，要在除酵节、七七节、住棚节，一年三次，在耶和华——你

的神所选择的地方朝见，各人按自己的力量，照耶和华——你的神所赐的福分，奉献礼物。”（《申命记》第十六章）

逾越节，它作为摩西整个立法的象征，具有两个特征：一方面它使犹太人区别于所有其他民族，另一方面，他把犹太人如同兄弟一般地团结在一起。一方面，它是摆脱奴隶制的解放节日；它是与其他民族实行分离的标志，是犹太人的特殊标志；它也是进行起义，反对一切统治者的标志，不管他们是什么人：埃及人、亚西里安人、波斯人或者罗马人。但是另一方面，它又是犹太人之间博爱的标志，他们团结的标志；对他们来说（基督教进行了发挥），这是一次真正的领受圣体 。千万不要忘记犹太人曾是一个民族，它既能传播伟大的富于社会性的箴言，如“爱你的邻居如爱你自己一般”，但也能厌恶一切其他民族。犹太人之间的博爱以及他们和其他民族的深刻区别，就是摩西立法的两大特点，这可以在《圣经》中到处找到。逾越节以不可分割的形式把这两种特点连结起来，无论从第一次庆祝时起，还是在以后；无论在埃及当涉及动摇奴隶制桎梏的时候，还是在希望之乡[110]当涉及作为民族而生存的时候；也无论在流放的国家和在遥远的旅途上，当犹太人把目光转向寺院，并由衷地依恋于他的民族，即天主为之选择的民族的时候。

但是什么叫做民族？一种民族可能建立在平等基础上，或者建立在不平等基础上。我们懂得，米诺王和莱库古的希腊斐迪西的目的就是为了解决第二个问题。就是说不仅为了建立一种民族（或等级社会），而且是为了在平等的基础上建立一种民族。犹太人的逾越节是否具有同样的性质？初看上去肯定不是，如果孤立地从逾越节本身去考虑的话；但是如果把它和摩西的另一种节日制度例如安息日、安息年和五十年节进行对比的话，肯定地说：是。

我们不应该，也不可能把逾越节和安息日、安息年以及五十年节分开。根据我将阐明的理由，摩西无法在逾越节里体现他的全部立法精神；然而这难以注入这种节日制度中的精神却放进另一个由三部分构成的节日制度之中，这就是安息日、安息年和五十年节，它们相互补充，并弥补逾越节之不足。

倘若有人反对我说：“斯巴达人和克里特人天天在一起吃饭，犹太人恰恰相反，每年只有一次共同用膳，甚至还是以家庭为单位进行

的；一些人就这样天天领受圣餐，另一些人则全年不领圣餐，除非只有那么一天，他们虔诚地、庄严地相聚在一起，纪念过去的某一事件：而在这两种实践之间它们有什么联系和共同之处呢？”我认为人们向我提出的这种异议是十分容易回答的。我觉得绝不可把逾越节和五十年节割裂开来。复活节乃是一个民族节日制度的标志，它表明人民在自己的劳动以后，在安息日、安息年和五十年节日里又看到了彼此之间的平等；并通过这种形式，在劳动组织的许可范围内，保持人民中间的社会关系和博爱精神。以下我再进一步阐明我的观点。

作为从事游牧和农业的民族，犹太人散居在一个土地肥沃[111]，但布满着湖泊、山丘、沙漠和干旱的国土上，它使犹太人彼此孤立开来，使他们像沙漠中的一个一个的绿洲。他们就这样过着族长制的游牧生活，尽管他们是以稳定的形式定居在一个地方。我的理解是他们生活于某种半社会状态之中，由于耕耘田地，照料牲畜，他们是分散在各地的。而且各自管理他们的孩子、他们的仆从和他们的奴隶。同时，不能忘记他们出身于古代世界的等级社会的最低阶层，他们仍然无法像高等阶层所做的那样自己管理自己，也无法统治可能被他们征服的民族。他们的性格和他们的命运可以从他们决心消灭巴勒斯坦人这一点刻画出来。来自古代世界高级阶层的人们本来就无法消灭被征服的人们，但是可以奴役他们，正像克里特岛和斯巴达的依洛特人或贝利尔锡人已经做过的那样。犹太人，他们只会消灭当地居民，夺得国土。于是他们停留在这个国土上，种植田地，分散在各个村庄和田野上，好像斯巴达臣民拉科尼人，以及克利特臣民贝利尔锡人一般，因而难以使他们团聚到一起共同用餐，一起生活。摩西受到了早先我们阐述的埃及那种以共同体为基础的立法思想的熏陶，但无论是他本人还是在他之后他的继承人，都未能在他的人民中间建立这种法。《圣经》上说：摩西原先考虑收留各家各户的全部头胎婴儿，准备把他们组成一个高等等级阶层，一个教士等级；可是他遇到了他的民族本性方面所产生的种种阻碍，致使他摒弃了原先的计划，并选择阿隆家族和利未[112]部落来维护圣器圣物。剩下的一部分人过着一种类似埃及下等阶层的生活，即非共同体生活。但是个人和家族如果没有社会的干预，并因此而自暴自弃的话，就仍然产生不平等和伴随而来的各种不幸。摩西深知这一点。逾越节虽然是这些被隔绝了的人们唯一可能建立的社团生活，却无法医治这些不幸。这是举国上下团结一致的标志，仅此而已。摩西设法用另一项制度来医治个人主义和

不平等。这项制度就是以三种形式出现的五十年节，即安息日、安息年，和五十年节本身。这样逾越节就具有一种五十年节的新意义。逾越节和以这三种不同面貌出现的五十年节，就是摩西立法的概要。诚然，若把逾越节再加上这完整的五十年节，人们就有权把摩西的这两种制度结合在一起，从而在立法思想上更加接近克里特岛共同体和斯巴达共同体。我的见解是，这两个统一的和互为补充的制度，跟克里特岛和斯巴达共同体的精神实质是完全相同的，具有共同的目标，在某种程度上产生共同的效果。摩西似乎对他的人民说过如下的一番说："你们都是平等的，你们大家一起来庆祝逾越节。这就是你们的博爱、平等和统一的标志。但是我知道你们的工作要求你们每个人能独自生活，你们是一种游牧和农耕的人民。埃及人那样轻视你们。你们要向他们显示并证明你们完全可以和他们一样成为有道德的人民。他们共同生活在城市里，分成教士和士兵。你们在他们那儿，只能属于个体生活着的最低等级，甚至你们处在最低等级的最下层。你们要成为一种像样的人民。天主已经选上了你们。然而，你们只有实行那种使埃及上层等级变为那样一种人民的社会生活方式时才能成为一种像样的人民。劳动者们，你们不是军队士兵，亦非教士，你们如同最低等级一样生活在非共同体之中，生活在个人主义、自私自利和不平等之中，可是每七天，每七年，每七个七年，你们又变为人人平等。想一想，你们曾是奴隶，你们仍属于下层等级。你们仍不得不过着这种等级的生活；但是你们要使这种生活变得高尚，并且尊重你们中间劳动最苦最累的人。神明赐予你们六份时间的不平等；第七份留给他自己，他把第七份用于平等。你们一星期有六天是不平等的。但是第七天，你们又会变得平等；因为你们之中服侍人的人在第七天和他们的主人一样不劳动。你们中间将会有富人和穷人；富人吝啬，妄想霸占一切。再说第七年，你们又将变得平等；因为第七年，穷人和富人均自由享受上帝的恩典。你们之间将是不平等的，甚至还会有人毫无财产，乃至希伯莱人把自己出卖给他们的兄弟；你们过去在埃及沦为奴隶，你们将来会拥有奴隶。但是每七个七年，你们又将变得平等，这一次，平等的标志格外明显；因为这一次财产将归还给过去的主人，遗产将在平等的基础上重新分配，而出卖了自己的希伯莱人又将获得自由。这一次逾越节不只是一个空洞的字眼；它将成为平等人的逾越节，平等的丰餐。"这就是令人敬佩的立法（所谓令人钦佩是对古代人而言），凡真正懂得这种立法的人有理由把它称之为犹太人的土地法。

只要读一读《圣经》，就足以从中体会到我们刚才向摩西表达的明确而又清楚的感情，也足以从逾越节和五十年节结合过程中看到具有平等倾向性的一种立法草案。由于逾越节只是举国一致，兄弟友爱的标志，而不是别的什么东西，所以五十年节，既弥补了它的不足，又成为一项神圣的卓越的法律。个体劳动注定是十分必要的，摩西为了补救这种个体劳动的不当之处，采取了一定时间停止劳动的办法，即谓安息日（停止劳动，休息）。这样，所有节日和逾越节本身都成为安息日。这种停止劳动，这种休息，其目的是尽可能地在盛行个人主义的社会里建立平等，它确实是摩西立法的基础和本质。其结果是确保安息日的告诫时时出现，好像它就是全部法律所在：

“你们要守我的安息日，敬我的圣所，我是耶和华。”（《利未记》第二十六章。）

可是如何强迫那些由于本性贪婪必然转向欺压他们同胞的利己劳动者；我说如何迫使他们接受这种停止劳动，弥补不平等的休息日呢？对于这样的休息总要说出一个道理来。摩西已经做了。就是用六天去创造世界，第七天则是上帝的休息。我不知道在培养摩西的古代科学里是否有什么依据用来说明在六天内完成神圣事业的这种信仰。塔西佗在关于犹太人问题上滔滔不绝发表的莫名其妙的错误中，倒说出了几句寓意很深的话，也许真能指明这种观念的来源，如果把它与天文现象加以对照，并把犹太人和古代罗马农神信仰中也有的第七天祭献 [113] 的古老的不太明显的联系加以对照的话。不管怎样，有一件事可以肯定，如果世界的创造用了六天的说法也同样正面刊载于《创世记》中的话，这是因为建立安息日的立法者十分清楚他所希望它要起的作用。这样创造世界或政府有助于立法，而立法似乎不是别的什么，而是一种神圣事业的模仿和复制品：

“到第七日，神造物的工已经完毕，就在第七日歇了他一切的工，安息了。

“神赐福给第七日，定为圣日，因为在这日神歇了他一切创造的工，就安息了。”（《创世记》第二章）

奠定了这个基础之后，各种各样的戒律跟着来了，首先是十戒，除社会法律最严厉的戒律之外，就是第七天休息日了。一切是那样神

圣，如禁止处决凶犯，或告诫为天父争光。

“当纪念休息日，守为圣日；

“六日要劳碌做你一切的工；

“但第七日是向耶和华你的神当守的安息日；这一日，你和你的儿女、仆婢、牲畜并你城里寄居的客旅，无论何工都不可做，因为六日之内，耶和华造天、地、海和其中的万物，第七日便安息；所以，耶和华赐福与安息日，定为圣日。”（《出埃及记》第二十章）

当以色列人还在旷野的时候，有一个人灾祸降身，因为他没有严格服从十戒的训言；他被判处死刑，由全会众用石头把他打死。（见《民数记》第十五章）

后来，在详尽记载有关法律和训言的书籍里，即在《圣经·旧约》的《利未记》中，关于节日这一章里，每星期的安息日又重新作为头等重要的一个节日被提出来了。

“耶和华对摩西说，你晓谕以色列人说，耶和华的节期，你们要宣告为圣会的节期。六日要作工，第七日是圣安息日，当有圣会，你们甚么工都不可做，这是在你们一切的住处向耶和华守的安息日。”（《利未记》第二十三章）

至此，《圣经》里有一团神秘的迷雾掩盖了关于休息的这一条正式戒律的含义。但是，最终建立以七年为一周期的休息年或称安息年的节日，以及建立休息年周期的平方的五十年节揭示了这种制度的深刻意义。现在就很清楚地看出了摩西立法的用意：

“耶和华在西乃山对摩西说，你晓谕以色列人说，你到了我所赐你们那地的时候，地就要向耶和华守安息。六年要耕种田地，也要修理葡萄园，收藏地的出产。

“第七年，要守圣安息，就是向耶和华守的安息，不可耕种田地，也不可修葡萄园。

“遗落自长的庄稼不可收割，没有修理的葡萄树也不可摘取葡萄，这年地要守圣安息。

“地在安息年所出的，要给你和你的仆人、婢女、雇工并寄居的外人当食物。

“这年的土产也要给你的牲畜和你地上的走兽当食物。

“你要算计七个安息年，就是七七年，这便为你成了七个安息年，共是四十九年。

“当年七月初十日，你要大发角声，这日就是赎罪日，要在遍地发出角声。

“第五十年你们要当作圣年，在遍地给一切的居民宣告自由，这年必为你们的喜年，各人要归自己的产业，各归本家。

“第五十年要作为你们的喜年，这年不可耕种，地中自长的不可收割，没有修理的葡萄树也不可摘取葡萄。

“因为这是喜年，你们要当作圣年，吃地中自出的土产。

“这喜年，你们各人要归自己的地业。

“你们若卖甚么给邻舍，或是从邻舍的手中买甚么，彼此不可亏负。

“你要按喜年以后的年数向邻舍买，他也要按年数的收成卖给你。

“年岁若多，要照数加添价值。年岁若少，要照数减去价值，因为他照收成的数目卖给你。

“你们彼此不可亏负，只要敬畏你们的神。因为我是耶和华，你们的神……

“地不可永卖，因为地是我的，你们在我面前是客旅，是寄居的。

“在你们所得为业的全地，也要准人将地赎回。

“你们的兄弟若渐渐穷乏，卖了几分地业，他至近的亲属就要来把兄弟所卖的赎回。

“若没有能给他赎回的，他自己渐渐富足，能够赎回，就要算出卖地的年数，把余剩年数的价值还那买主，自己便归自己的地业。

“倘若不能为自己得回所卖的，仍要存在买主手里，直到喜年，到了喜年，地业要出买主的手，自己便归还自己的地业……

“你的兄弟若在你那里渐渐穷乏，将自己卖给你，不可叫他像奴仆服侍你。

“他要在你那里像雇工和寄居的一样，要服侍你到喜年。

“到了喜年，他和他儿女要离开你，一同出去归回本家，到他祖宗的地业那里去。

“因为他们是我的仆人，是我从埃及地领出来的，不可卖为奴仆，不可严严地辖管他。只要敬畏你的神。

“至于你的奴仆、婢女，可以从你四周的国中买。并且那寄居在你们中间的外人和他们的家属，在你们地上所生的，你们也可以从其中买人，他们要作你们的产业。

“你们要将他们遗留给你们的子孙为产业。要永远从他们中间拣出奴仆，只是你们的兄弟以色列人，你们不可严严的辖管。”（《利未记》第二十五章）

难道还需要我对这番训导如此明确、如此清晰的含义再作什么补充吗？我在想，还有什么比这立法思想格外明显的东西呢？平等思想难道不是已经用神圣庄严、不可磨灭的字眼清楚地表达在《圣经》里了吗？当人们已经这样认识到犹太人安息日的深刻意义时，我再说一遍，难道人们还不相信，经过六天创世之后的神的安息日只是一种巧妙的人类安息的安排，以便使人类获得最大限度的平等吗？

我再次表示不接受下面这种看法；的确，我不相信人类六天的创世和第七天的休息，曾是摩西用来支持他的立法的一种欺诈手段。

正如我已经注意到的那样，只要在别处能够论证这第七天是为了献祭农神，即金世纪的国王，以及类似能使奴隶恢复自由的五十年节的古罗马神农节主人，我就觉得摩西倡导他的七天创世说，以及他的安息日立法，乃是建立在古代自然和道义的，既合乎宇宙起源论，又符合立法思想的理论基础之上的，这不是他个人独创的，而是整个古代世界早已广泛传播的理论。

“数字统治世界（mundun regunt numeri）”，这正是古代学者的座右铭；这也是印第安人、迦勒底人以及埃及的教士们，运用迄今看来颇为神秘的数字科学传授给毕达哥拉斯，再通过他，部分地反映到柏拉图身上的公理。显然七天创世说和安息日取自这种学说，它把数字赋予某种奇异的力量，每一个迦勒底星相学者可以根据古人的亲身经历，滔滔不绝地列举一大堆有关数字“七”的神奇功效的事实；埃及节日里那象征性母牛要沿着庙宇绕圈七周。根据鲍菲尔的记述，埃及的教士从不会连续七天而不通过斋戒和小斋来净身。（《论小斋》）不要忘记，犹太人的祖先亚伯拉罕正是来自迦勒底地区[114]；而摩西，根据记载，“学了埃及人的一切学问，说话行事，都有才能。”（《使徒行传》第七章）

当然，摩西的创世说，即七天或七个时辰创世说，首先是与日历和七天一星期联系在一起的。摩西本人确立了这种关系，而且他在仿照创世说制定星期的时候，使我们走上了正轨。然而这日历远比摩西早。七天一周期几乎在各国人民中间早已普遍使用，一星期天数的划分是和与之相应的七大恒星完全一致的。印第安人、亚述人、埃及人、阿拉伯人以及希伯莱人，总之，东方的各民族一直使用着七天组成的星期制。同样也可以从罗马人，从高卢、英吉利岛，日耳曼、欧洲北部直至美洲的古代居民中找到这种星期制。因此摩西的宇宙起源论并非他所独创；同时也不是专门为他的立法而创立的。

其次，这数字“七”的功效不单适用于天文现象。全部星相学，亦即某种宇宙科学，在其阐述过程中也运用这个数字。人体的成长和衰亡也可视为受数字“七”的支配。有关疾病中出现的险状和一生中厄运年的医学说，依勃克拉特[116]、毕达哥拉斯、伽里安[117]和所有的希腊、罗马医生以及一大批现代医生所持的同一学说都是建立在这一数字基础之上的。然而，这种学说的根源早已寓于东方最古老的信仰中。

最后，如同一些学者那样，我们至少可以相信，各国人民的所有古老传统都出自犹太人的说法，而且还应该承认，统治人类、社会、小宇宙的思想，正如人们对宇宙、上帝的世界、大宇宙受着统治深信无疑一样，也绝对不是摩西所特有，因为在这里，又重新出现了这种奇特的平行现象，即存在于摩西把第七天献祭于神明，并通过他创立自由和平等的立法和我们一直因袭沿用把数字"七"献给农神、自由、平等的古代立法的传统做法之间的平行现象。

所以，归根结底，我们无论如何可以得出这样的结论，即摩西的宇宙起源学说并不是特意为他的立法而创立的，恰恰相反，这是立法者根据世界怎样创造，或者世界怎样在不断的创造中维持其生存的一种理论，把数字"七"贯穿于他的立法之中的。

但是，由于摩西把这种星相宇宙学说应用到他的立法上，他立法的根本思想就不那么清楚，不那么一目了然了。当人们读到我刚才引证的段落，以及跟上述段落相一致的《圣经》里的许多段落时，人们不得不承认安息日数字只是摩西运用的一种工具，而他立法的根本思想则是想在犹太人中间建立最大限度的平等。

这正是使数目"七"在希伯莱人中间变得那样神圣的道理。一方面古代科学中曾经使用它，借以统治世界："数字统治世界。"另一方面，全部立法又再现了这个数字，好像立法是受这个数字支配似的。平民，平庸之辈，当他通过安息日概述犹太教义时，并未得出对犹太人虚假的观念。事实上，这正是他这种立法的深刻意义。这种立法形式上虽然简单，但从思想上归于一致这一点而言，它又是那么伟大，那么威严，那么连贯，那么系统，那么复杂。上帝是第七天的主宰，因为他在六天内创造了世界，在第七天休息：这是整座大厦的基础。但是既然他是时间的主宰，并为自己保留了第七天，这样做的目的是要在人类中间创立最大限度的平等和博爱：他愿意这样为人类继续创造；于是他觉得人类世界需要加以统治。由此便产生了全部祭礼；产生了上帝的安息日，即那些平等的节日。摩西的全部立法似乎就这样集中在对安息日的观察上。[118] 但是，另一方面，犹太人民的法规的标志就是逾越节，我要反复说，把安息日祭礼和逾越节祭礼割裂开来是不可能的；这样，一切又回到我所陈述的这个观念上，摩西只能在建立每年一度的逾越节后，用安息日进行补充。

总而言之，正像我对此探讨过的那样，犹太人的逾越节，虽然每年只庆祝一次，仍然具有和拉西第蒙的斐迪西一样相似的倾向，一般来说，具有和克里特古代立法的公共用膳的类似情况。在我看来，促使这两个法规趋向一致的思想既牢固又十分明显；这思想归纳如下：一国人民要成其为人民，公民之间必须建立某种共同体，建立平等和博爱；公民们应该平等相处，如同兄弟一般，像共同组成的一个家庭的整体；而博爱的标志，就是公共用膳。这就是摩西立法、米诺王立法和莱库古立法中都同样具有社会性萌芽的缘故。当然我并不是说这样的社会性体现在以色列立法和希腊立法里也处于同一个水平；什么都还缺少：这里缺少等级阶层，那里缺少一种单一的民族，也可说一种单一的等级阶层。然而我说这两种不同立法的社会性是以一个类似标志和象征而体现出来的。我想我已经阐述得相当充分了。

---

[1] 科尔吉斯人、埃及人和埃塞俄比亚人是从远古以来实行割礼的。因为腓尼基人和巴勒斯坦的叙利亚人自己也都承认，他们是从埃及人那里学到这个风俗的。而在塞莫顿河与巴塞纽姆河地带居住的叙利亚人和与他们相邻的玛克罗涅斯人则说，他们自己是在不久前才从科尔吉斯人那里学来的。确实，这些人是世界上仅有的行割礼的人。（《希罗多德》第二卷）有几位现代作者曾经考虑过宗教割礼也许在埃及并非普遍实行，只是传教士才非做不可的义务；然而，有参加过割礼的木乃伊证实，事实是完全相反的。况且这种做法在所有犹太人的邻邦那里也同样广泛推行。《圣经》本身提到伊斯玛埃里人、玛迪阿尼人、伊杜美人、阿莫尼人、毛安别人都和希伯莱人一样采用这种做法："天主说，看哪，日子将到我要惩罚一切受过割礼、心里却未受割礼的人。就是埃及、犹太、以东、亚扪人、摩押人和一切住在沙漠边缘和沙漠两端的人。因为列国人都没有受割礼，以色列人每个家庭的心中也没有受割礼。"（《耶利米》第九章第25—26页）我这里引证的《圣经》是袭用了奥斯特瓦尔德的译本；我要忠告大家，沙西教授把《耶利米》的这段文字译错了。

[2] 阿隆、犹太教的第一祭司长，摩西的哥哥，他的神仪可行神迹奇事。根据《圣经旧约》记载，为使以色列人走出埃及，他奉神命用神杖给埃及法老制造种种灾难，后来摩西终于率领以色列人离开了埃及。——译者

[3] 春天的第一个月叫做“尼桑”。

[4] 埃及人似乎设立一种宗教节日，这种节日可以部分地告诉摩西，它是逾越节的象征，或者如神学家们所说，提供了献祭的物质内容。我在赛尔顿的著作中也发现这种注脚。但是埃及人进行的这种驱魔法具有完全不同的意义，而在摩西法规里则具有完全崭新的意义，这是很明显的。

[5] 《圣经》中上帝赐给亚伯拉罕的迦南地方。——译者

[6] 古犹太人几乎不重视商业贸易。约瑟夫说（见《颂词》第一卷），“我们不属于一种经商的民族；我们与其他民族很少来往，我们的城市不在沿海地带。我们居住在肥沃的地区，我们靠耕种和劳动获得美好的果实。”祭司人和利未人，在土地分配时因为没有计算在内，就过着他们的族长们十分珍爱的牧民生活，他们除了家畜以外，毫无其他财产。

[7] 利未，《圣经》中的人物。他是雅各和妻子利亚的儿子，以色列一种部落的祖先。这种部族没有国土，但造就了许多教士、祭司等。——译者

[8] 塔西佗说：“一些人从犹太人第七天休息的风俗中只看到嗜好休息和停止劳动，也许由于这种缘故，每七年中他们有整整一年无事可做。不过另一些人认为这是对罗马农神的敬意：或者由于犹太人从克里特岛人的古代居民衣岱人那里接受的宗教成分，这些衣岱人和罗马农神一样被驱逐出来，一同来到意大利，为我们带来了最初的部分法律，或者由于在宇宙最高天际统治着人类和一切有生有死的生物的七个天体上，农神星是在空间运转时力量最大，速度最快的星球，同时大多数的天体以数字七和七的倍数进行旋转和完成其运行。他们最初选择第七天为休息日，是因为他们的痛苦是那一天才结束的。但是过了一个时候，他们因为爱上了懒散的生活，结果每到第七年什么也不做了。另有一些人说，他们是为了纪念萨多林（罗马农神）才这样做的。这或者是因为他们的宗教的最初原理是伊达埃衣人规定下来的，而根据传统的说法，伊达埃衣人是同萨多林一同被逐并且成了犹太民族的始祖的；或者是因为这样一个事实，即在控制着人类的命运

的七个行星中，萨多林的轨道最高，也最有权威；而且许多天体的运行和旋转都是和七的倍数有关的。”（塔西佗《历史》第五卷第四节）

[9] 我们知道，犹太人中间的萨比人或萨巴依人，他们是古迦勒底人的后裔，他们有一大批关于亚伯拉罕和其他族长的书籍。其中有些书至今仍然保存着。其中的一部分观点以及反映这些观点的一部分寓言流传到达尔密。卡巴勒 [115] 大部分都是这些萨巴依人的作品。他们对于天使、星球、数字的崇拜是他们信仰的基础。

[10] 卡巴勒（Kabbale 或 Cabale），是犹太人对《旧约全书》的传统解释。——译者

[11] 依勃克拉特（Hippocrate，公元前460—前377），古希腊医生。在技术上，他主张简单的治疗办法，任其自然发展，但也从事原始的外科手术。他在生理学上，认为人的气质主要出自人的情绪和脾气；人的平衡可以保持身体健康，相反失去平衡就会招来疾病。——译者

[12] 伽里安（Galien，131—201），希腊医生、哲学家。他通过对动物的解剖对解剖学作出了较大贡献（尤其在神经系统和心脏方面）。在生理学上的观点是和依勃克拉特是一致的。他对后代医学的影响一直延伸到十七世纪。——译者

[13] 这个立法已被继承和沿用下来。不仅《圣经》证实了这一点；而且我们掌握了这方面的其他证据。犹太教教士们承认，从被俘返回后和返回第二圣殿后，五十年节确实已经不复存在了。但是遵守安息年的做法一直沿用到犹太人彻底崩溃时为止。约瑟夫说，当亚历山大来到耶路撒冷的时候，大传教士若杜斯请求他宽恕犹太人，让他们根据自己的法律生存，并免除他们第七年的赋税。萨马利亚人也向这位王子提出同样的请求，因为他们也遵守安息年的做法。《玛伽贝》首卷第六章中曾这样说，安底奥修斯·欧伯托尔坚持长时期围困茹代地区的贝特撒拉城，该城居民由于土地休息年，粮食歉收而被迫投降。约瑟夫就说朱利·恺撒强迫耶路撒冷居民，除了不能进行播种，得不到收成的安息年以外，年年向他缴纳贡品。他还说在爱洛特和索西宇斯围困耶路撒冷期间，该城居民处于粮食极度缺乏的恐慌之中，因

为他们值逢安息年。塔西佗在我上述引证过的一段文字中，也证实了犹太人遵守第七年休息的做法。

第十二章

埃塞尼人的圣体逾越节证实了同样的真理

从我们刚才对于犹太教逾越节的解释去看耶稣的圣体圣事，这中间无须再走很多的路程。摩西立法实际上通向埃塞尼教派；换句话说，我们认为发展了的摩西法典成为埃塞尼教，而埃塞尼教又直接同基督教靠近。从摩西立法经由埃塞尼教再过渡到耶稣立法，或者换一种方式，用符号和信号来说明，从逾越节经由我乐意称之为埃塞尼人的圣体逾越节的形式，过渡到圣体圣事，具有十分重大的意义，值得我们加以分析研究。如果不了解这种过渡，那么就难以理解耶稣对于摩西法典实行的变革；如果不了解这种过渡，同样我们就会忽略基督教圣体圣事和逾越节，以及犹太教安息日之间的紧密联系。

人们应该对于埃塞尼人在历史上的重要性持有一种观念，但这种观念并没有形成。人们只是隐隐约约地知道，在犹太人中间，曾经有过一种和基督教十分相近的教派。人们把埃塞尼人看作和犹太僧侣类似；人们认为基督教修道生活的重要性与基督教要素相比是第二位的；同样，人们认为这些犹太教僧侣在促进人类的全面发展中其影响微乎其微。确实，他们不曾引起重大事件；他们不曾像希腊人或罗马人那样从事战争，进行征服；他们的书籍今天已全部散失，他们未能留下任何艺术建筑物：但是请问，他们是否因此而显得不重要呢？他们完成了摩西法典和基督教之间的过渡；他们直接产生了耶稣基督，由于这种原因，我们应该要比过去用更大的注意力和好奇心来考察他们在历史上的作用。

我一直这样想：为什么基督教的敌对者没有从我们掌握的关于埃塞尼教派的可靠材料中提取更多的一些东西加以利用呢？一定是他们对于耶稣学说和法规的极端的蔑视使他们丧失了理智，以至于他们拾到了一件本可以很好利用的武器，却又弃置不顾，只因为这件武器原是从摩西法典那儿得来的，而他们对摩西法典就像对基督教本身一样

看不起。但是犹太的法学博士们，这些貌似公正的作家，心里唯想到要解释历史现象这一任务，怎么又会对基督教的教义和奉行中产生的灿烂光芒视而不见呢？而基督教正包含在耶稣之前的犹太教之中。例如，最近出版的萨勒瓦多先生编写的《耶稣的一生》中，怎么只有寥寥几页提及埃塞尼教派，况且既缺乏真实性又缺乏精确性呢？这位作家的目的是要说明基督教从属于摩西法典，那他怎么毫不理解耶稣和这种犹太教派之间的紧密联系呢？我认为这仍然可用同样的方式加以解释。因为倘若犹太作家或犹太学学者真正理解产生于埃塞尼教派的思想，以便解释耶稣基督和他的著作，那么由此他们应懂得摩西法典不能够停滞不前，懂得萨多塞教是一种无能的错误，懂得法利赛教相反地和埃塞尼教都是摩西革命合理的和必然的发展，因而也应该懂得，耶稣可以说是最伟大和最后一个埃塞尼人，同样他的助手圣保罗可以说是最伟大和最后一个法利赛人。故而他们也应懂得，摩西著作经过法利赛教和埃塞尼教的改造，已合法地转化成耶稣和圣保罗的著作。因此他们也许会放弃他们关于摩西法典具有绝对完善的错误看法。至于那些无足轻重的作家和纯粹的解说者，因为他们的心灵和思想中缺乏任何理论，他们看不出埃塞尼教的任何价值意义是丝毫不奇怪的。还有，既然他们把历史的智慧贬低为一种已经灭亡了的、缺乏信仰的东西，他们当然看不到其中的光辉，甚至这是最灿烂的光辉。这也是丝毫不奇怪的。不管怎样，可以肯定，到目前为止，在历史的哲学中，未被理解的埃塞尼教只具有纯属轶事的性质。我再重复一遍，人们在埃塞尼人中间只看到修道士，在泰拉巴特·埃塞尼人中间只看到疯子；人们不想去发现他们的社会观念，它是一种宗教的、政治的，又是神圣的、人类的观念；在他们中间有狂热分子，也有迷信者。当人们想到耶稣很可能曾属这个教派，并跟这个教派共同生活过，便停止了研究，以为一切都已解决。但是如果说耶稣曾是一位人类的立法者，如果他不只单纯是一位虔诚的迷信者，如果人们承认耶稣的思想中充满了埃塞尼教义，那么这种埃塞尼教义本身就是一种立法；埃塞尼人就不只是虔诚的迷信者、狂热分子和盲目的修道士。在这种情形下，什么是他们的立法呢？什么是这一立法公认的原则呢？他们在人类的发展中完成了什么样的神圣事业呢？看来问题又全部提出来了，但一时找不出什么办法从纯粹宗教的方面，使耶稣和埃塞尼人的关系更接近，同时又使他作为立法者和他们区别开来；也找不出其他办法把埃塞尼人的宗教虔诚和他们的社会信条区别开来。

现在我要设法弄清的事实包括过去一切先于基督教的立法，这些立法无论从精神上 和物质上 都孕育着耶稣在等级社会的初期所产生的信条的萌芽，即关于人类统一的信条的萌芽。我深信，弄清这个事实将给埃塞尼教义以一种新的生命。

人们知道，十八世纪学术界曾围绕着泰拉巴特人，而不是一般的埃塞尼人，进行了一场论战。本笃会修士中最出众的学者，著名的贝尔纳·特·蒙化宫 [119] 对泰拉巴特宗教和初期的基督教几乎完全一致这一点产生了强烈的兴趣，于是他竭尽全力来阐明这一部分埃塞尼人实际上就是真正的基督教徒。蒙化宫的证据当然不太可靠，或者从历史的角度分析可以说是虚假的和荒诞的：如对圣欧芮勃 [120] 的明显误会，如在证实费龙 [121] 年代上缩短了好几年而进行毫无根据的假设，这一切大约就是蒙化宫对上述方面提出的于他的观点有用的全部论据，然而所有的学者一致反对他的观点。 [122] 但是他的不可战胜的论据，即关于泰拉巴特人和基督教徒在信仰、道德、教规上的相似性，他在《答布依埃议长》中说："他们绝不能说服我，他们认为费龙在他的《当代生活》一书中谈到的泰拉巴特人并不是基督教徒。基督教的特征在那里如此明显地体现出来，使我无法理解他们怎么会想到把泰拉巴特人归于其他教派。这是一支遍及于世界各地的教派，无论是希腊人或是蛮夷人，人们一旦入教，同时就离弃了他的父母，他的兄弟、姐妹、亲友，以及他的财产和所有物；教派中保存着同教先辈和创立者们编写的一些著作，作为对其他教徒的法律依据和告诫；教派中有教士、祭司执事、童贞女、寺院、还有举行最神圣的秘密祭礼时放面包 的圣台；在这个教派里，人们向上帝做祷告时面对升起的太阳；我说的这一切，使我坚定不移地维护我已经形成的观点。我只能将这个教派看成为基督教。"由这个观点引起的争论没有得出任何结果，因为它得出的是两个表面上完全矛盾的结果。反对蒙化宫意见的一方广泛引证，指出泰拉巴特人先于耶稣基督，他们的确是犹太人；但是另一方认为，他们和基督教的亲密关系仍然是不可理解的。下面我们就看看在这些使上世纪的学者们感到如此棘手的关系中，一切事物，包括人们举行最神圣的秘密祭礼时放面包的圣台，对我们来说，是否还能说明问题。

对此，我将采用直到现在我在探讨立法问题上所采取的办法；我要引经据典，让读者自己去下结论。古代三位杰出的作者：约瑟夫

[123]、费龙、柏利纳[124]，他们为我们留下了他们对于埃塞尼人的完全一致而又非常详尽的基本观点。由于他们的论证，再也没有更肯定的、更确信无疑的历史观点了。我还要说，一旦理解了摩西法典的这一教派的本质以后，他们所论述的一切都变得如此清楚明了，以致可以说希腊最著名的哲学学派与之相比，都显得相形见绌。在这三位作者展示给我们的画面中，绝对重要的内容并不缺乏。但是，我们还需要从后期的作家那里汲取某种新的观点。确实，圣欧芮勃，鲍费尔俩人部分地重复了他们的叙述，一个在《福音书备考》中，另一个在《论斋戒》中都未曾对此提出他们的新观点。柏利纳的同时代人，狄翁·克利若斯托姆[125]曾写过关于埃塞尼人的论著。可惜他的著作已经佚失，只在锡奈西宇斯的一部作品中留下他的一处批注。但是教会的许多神父同样提及过埃塞尼人和泰拉巴特人，他们不总局限于重复约瑟夫或费龙的论证；他们为我们提供了某些价值很高的新的说明：大家可以通过我从圣爱必发纳[126]那里得出的结论来作判断，但我还是要首先引证约瑟夫的论证。

约瑟夫的论证是举足轻重的。他出身于僧侣阶层和阿斯穆[127]古老君主家族，我们知道，他在犹太人中担任过高级领导职务。况且他跟法利赛教派有着密切的联系；因此他的论证是很公正的。他本人告诉我们，在决定转向法利赛教之前，他曾经研究过埃塞尼教派，他说："我十三岁时渴望了解有关我们当时的三大教派：法利赛教，萨多塞教和埃塞尼教的各种不同见解，以便在认识了三大教派之后，能专注于在我看来最优秀的其中一派。于是我对这些教派进行研究，作了很大的努力，严肃认真地加以考察……十九岁时，我开始体验世俗生活，专心研究法利赛教派，它比任何哪个教派更接近于希腊人的斯多葛教。"（《约瑟夫自传》）下面就是他在《犹太战争》第二卷（第二卷第八章）中对于埃塞尼人的一番描述[128]：

他说："我们中间有三大哲学派别[129]。第一个是法利赛派；第二个是萨多塞派；第三个是埃塞或埃塞尼派[130]。后者是这三派中最严肃、最著名的一派[131]。埃塞尼人生来就是犹太人，但他们是以彼此间的友爱联系在一起的，而且这种联系要比其他人之间的联系[132]更加紧密。他们把感官的享乐看成邪恶，把禁欲和战胜个人情欲看成美德。他们厌恶结婚[133]。他们领养别人的孩子，从小对孩子

实行教育，把他们当作自己的孩子一样对待，并向孩子们灌输他们的信仰和他们的道德习尚。这并非因为他们要破坏婚姻，要破坏由于婚姻产生的自然传种接代，而是他们害怕妇女的软弱和纵欲无度[134]。他们实际厌恶的东西，则是财富。他们中间实行着一种令人赞美的共同体生活制度[135]，根本不可能找到某一个人比另一个人更加富裕的情形。因为这就是法律，根据这种法律，凡加入该教的人一律应该放弃财产，以避免他们之间有些人由于贫困而受辱，另一些人由于富裕而骄傲自大，同时可以将各人的财产像兄弟间共有的财富那样聚积起来，形成众人的共同财富。他们把全身涂上圣油，洒上香料，作为一种使命；如果他们不知不觉弄脏了，他们就得马上去洗干净。因为他们认为，只要他们的衣着永远保持洁白，对梳妆打扮不加考虑乃是十分荣誉的事。他们选择几个人管理公共财产，他们全体人不分高低地根据每个人的需要，对收入进行分配。他们没有特殊城市；而是集体居住在一个城市里；当教派成员从其他地方来到的时候，这些来客分散居住到各处：虽然他们可能是初次相见，他们却一见如故。因此，用不着携带任何东西，他们就可以进行免费旅行[136]。他们的衣服和鞋子只是遇到意外撕破或穿久用旧的情形时才去调换。他们不买也不卖；但是每个人将自己掌握的东西去支援那些急需的人，同时也从别人那里得到自己需要的东西作为交换；甚至在没有任何交换的情况下，人人可以自由地获得他所喜爱的人的支援。至于涉及天主的一切，他们的宗教显得非常独特[137]。清晨日出以前，他们绝不讲一句有关生活琐事的话，而是面向太阳进行古式祈祷[138]，好像他们在祈求日出，祈求太阳给他们以光明。然后每个人从神师那里领受圣意以期从事他所热爱的某项工作，或适宜他干的某种活儿。他们干劲十足地工作到五点[139]钟以后，他们重又聚集到同一个地点；尔后，他们用麻布[140]束绕全身，用冷水沐浴，洗净全身。净身完毕，他们成群结队地赶向专用的大厅：凡不属他们教派的人员一律严禁进入大厅。而他们，正如我刚才所说的那样，经过净身，都朝这个地点走去，就像奔往圣堂：这就是饭厅[141]。他们静静地坐好：面包师把面包放在他们面前，厨师为每人送上一盘同样的菜。此时，牧师为膳食[142]进行祈祷：祈祷前他不允许任何人品尝食物。人们吃完饭后，再次进行祈祷：就这样，他们在饭前饭后，通过这种方式感谢上帝[143]，感激他的恩典。然后，他们脱去裹在身上的那种圣服，重新再去干活直至傍晚。他们返回吃晚饭时举行同样的仪式；如

果客人们来到他们中间，可以和他们一道入席用餐。在他们的住宅里从来听不到喧哗和嘈杂声；因为每个人轮流说话，他们从来不会去抢着说话。所以邻属的教派为这种内部的宁静感到惊讶，在他们看来，这真是一个不可思议的奥秘。然而道理十分简单；因为他们具有持久的节制力，他们注意控制饮食，吃东西绝不超出他们真正的需要。不管做什么，他们总是根据他们首领的旨意行事。可是在这两方面，他们完全可以按照他们自己的愿望作主行事：一是支援他人，另一是施舍行善。他们每个人能够自由地援助在他看来应该援助的人们，向那些需要的人们提供食物。凡涉及亲友，则是另一回事了；未经上级的准许，他们不得为亲友支配任何东西。他们总是安详平静，善于控制自己，他们很公正，他们的诚意是不容冒犯的，他们是和平的朋友，他们一句普通的话比其他人的种种誓言更要保险。他们甚至不愿发誓，他们把誓言看成是背叛誓言的标记；因为他们把凡是要上帝作证的人看成是早已信服了谎言的人。他们认真地研究古人著作，主要是从中寻找拯救灵魂和躯体的良药和办法。因此，为了医治疾病[144]，他们发现了许多有用的草药和矿物质的奇异特性。他们不能立即收留愿意加入他们社团的人们。可是一年内，凡愿加入的人，虽然远离他们的生活，却分享着他们的食粮；此外，人们交给他一把铲子，我谈到那种围腰[145]以及一套白色服装。如果在这段时期内，他表现出态度坚定，他就进一步靠近了他们的生活方式，并可参加神圣的净身沐浴。[146]可是他还不能出席公共用膳[147]。人们对他的坚韧性和勇敢精神进行考验以后，尚须对他的道德和他的性格进一步考察，这要整整二年的时间。只是在完成了上述种种考验，表明他受之无愧的时候，他方被接纳加入他们的社团。但是当他坐到公共餐桌前[148]，他要庄严地发誓，首先保证做到敬仰上帝，虔诚地为它效劳；然后做到公正待人，决不通过自己的行为或任何外界的压力给人们带来不幸；保证永远憎恶坏人，站在正义者一边；保证维护众人的信仰不受侵犯，尤其是强者的信仰[149]，因为任何强者都是从上帝那儿来的[150]；如果他本人能够统治他人[151]的话，他要保证不因自己的权威而狂妄自大，不要用服装的色彩，也不要用奢侈和排场来使自己区别于下属；要永远热爱真理，鄙视并拒绝谄媚和谎言；保持两手干净纯洁，不去扒窃，保证自己的灵魂抛开任何个人利益，因为任何个人利益都是违背神圣和不合法的；保证对他的兄弟们毫无隐瞒，也不向他人泄漏任何东西，哪怕有关他们生活上的事。他们还要在这些誓言

中加上一条，即传布他们所接受的教义，但不能改动教义的信条，不能删去任何内容，并保证对教派的书籍以及写书的报告者或福音传道者的名字怀有同样敬仰[152]。正是这些誓词，使那些被接受加入他们社团的人增强信心，克服他自身的缺点。他们还根据可靠证人的报告，将确已违背了自己诺言的人开除出教门；凡是受到这类惩罚的人，一般说来都死得很惨。因为他们曾有过誓言和自己的生活习惯，这使他们无法在异邦人中乞求到谋生之食，他们到处遭到拒绝，不得已他们以吃野草维持生命，不久，他们就饿得骨瘦如柴。当人们看见他们快要饿死的时候，往往对他们抱以怜悯之心；认为他们已经罪有应得，故前来支援他们。没有什么可以和他们在判决时所具有的公正精神和正确性相比较。他们判决时，从来不会少于一百人；但一经这么多人同意的裁决，就不再改动了。他们对于仅次于上帝的立法者的名字摩西具有最大的敬意；如果有人对他诅咒，他将被处死。服从年长者和多数[153]是他们引以为荣的事。所以他们中间有十个人聚集在一起的时候，没有一个人开口说话，如果其他九个人拒绝的话。安息日那天，他们比所有其他犹太人都更加小心，避免从正面或从右面吐痰，也避免做任何事。为了避免在这一天再去生火，他们不但在前一天准备好了食物，而且连用具的位置都不敢变动；他们甚至克制自己，不去大小便。在其他日子里（根据《申命记》的规定，见第二十三章），他们用我上面提到的那种交给新教徒的铲子，在地上挖一个坑，有一只脚这么深，小心翼翼地穿上他们的服装，似乎担心会玷污上帝的神光，他们蹲下去，然后再把挖出的泥土填入这个坑内；做这事他们总是选择最僻静的地点。尽管这是很自然的事，他们还是习惯于事后进行净身，好像身上沾上了污垢一样。根据他们入教的年资，他们可以分成四种不同的等级；最新入教者被认为是低等的教徒，先入教者要避免跟他们接触，而一旦有所接触，就要进行净身，就像他们对待外邦人那样。他们的寿命很长，常常超过百岁。很显然这要归功于他们简单而又富有规律的生活制度。此外，他们不把痛苦当作一回事，他们能以灵魂的力量战胜痛苦，如果死得光荣，他们在生死之间宁可选择死。在对罗马人的战争中可以清楚地看出他们在种种考验面前的表现。无论是打断他们的四肢，还是用火烤或用任何其他酷刑，都无法使任何人屈膝投降。说一句咒骂立法者摩西的话，或者吞食他们厌恶的食物；向刽子手求饶，在肉刑时痛哭，对他们来说从来都不可能，可是他们在酷刑面前微笑，他们嘲笑那些来执行刑罚的凶手，人们总是看到他们愉快地献出生命，像那些相信会重新获得生命

的人一样。因为他们具有牢固、坚定的信念，认为人的躯体可以腐烂，组成躯体的物质也能改变，不会永久不变，但是灵魂始终存在，它是永垂不朽的；灵魂从微妙的太空中降下，封闭在人体之内，好像关押在监狱中一样，并被某些自然的魅力所吸引；但是当灵魂脱离人类肉体的锁链时，就会感到好像是从长时期的奴役中解放了一样，它们欢欣喜悦，展翅飞翔。对于善良人的灵魂（这一点他们和希腊人完全一致），他们在大海的彼岸分配给一所住宅，那地区从来不降雨雪，也没有酷热天气，只有从大海吹来的阵阵和风，使人感到清凉舒服。对于邪恶人的灵魂，他们给的住宿地是一块下陷、黑暗的地方，阴森凄惨，妖魔鬼怪到处横行，充满着无穷无尽的苦难。我感到希腊人正是为了完全同样的理由把'幸福岛'[154]（幸运岛）分配给他们称之为英雄或半神仙的伟大人物，并把坏蛋送往地狱。那儿就是亵神者的居住地[155]，根据他们的神话传说，西西夫人、唐塔尔人、依克西翁人、梯梯人就是在地狱里受苦受难的；首先因为希腊人认为灵魂不会毁灭，而是永存的；其次他们鼓励人们讲道德，驱邪恶；可以肯定，好人由于期望在死后得到善报，就在这样的生活里变得更好；而恶人那丧失理智的暴行也能有所收敛，因为他们考虑到在这样的生活中难以掩盖他们的罪行，而他们永生的灵魂将在死后遭受磨难。这正是埃塞尼人在他们的神学里[156]向人们传授的关于灵魂的理论，这样，一旦有谁欣赏他们的智慧，这理论便对他产生了不可回避的诱惑力。他们中间还有些人宣称认识未来，他们从小时候起就进行训练，研究圣书[157]，学习特殊净身法，醉心于钻研古代预卜术：他们在进行预卜时[158]很少弄错。另外还有一类埃塞尼人，他们在制度、道德准则和法律实践等问题上与前一种人完全一致，但在对婚姻的看法上则不相同。这些人认为，人不结婚，就等于割断了生命中的绝大部分，割断了连续性[159]，他们还说，假如全体人民都是这样想，人类将很快会灭绝。但是因为他们把婚姻看做是一件神圣的事，所以当他们决定要娶一位妇女的时候，并不马上结婚，要把婚礼推迟到三年以后举行，只有当这位妇女进行三次净身，能够生儿育女之后，他们才正式去娶她。妇女怀孕后，他们必须离开她们，以此表明他们结婚的用意，并非为了肉体的享乐，而是为了生儿育女。妇女沐浴也像男人一样，脱去全身衣服，仅仅披上我提到过的那种围腰或腰巾。以上就是这种教派的风俗。至于我提及过[160]的另两种教派，法利赛人通常被认为是对我们的法律和我们的宗教仪式具有最完整认识的一

类人。他们最突出的方面就是把一切都归咎于上帝和神的意志[161]，虽然这样，在大多数情况下，行为的好坏仍然取决于我们自己，可是也没有任何人能够避开上帝的作用。他们同样认为灵魂是永生的，但是，他们认为只有正直的人的灵魂，在人死后可回到他人的躯体中去，反之，坏人的灵魂将永远遭受痛苦。萨多塞人则完全相反，他们绝对否认会有一个上帝的干预。在他们看来，上帝既不能引诱我们作恶，也不能鼓励我们从善。恶与善，只有我们自己选择决定，我们每个人的举止好坏是由我们自身的力量和意志决定的。更有甚者，他们否认灵魂的永恒性；否认地狱里的苦难；否认报应。法利赛人之间团结友爱，为了共同的利益彼此和睦相处；萨多塞人完全相反，他们人与人之间冷酷无情，他们彼此相待并不比对待异邦人格外好些。”

这段话并不是约瑟夫唯一一处有关埃塞尼人的论述。每次涉及到犹太教义的时候，他总是就埃塞尼教作论述。他在《犹太古代文物》（第十三卷第五章）一书里，当他叙述到玛伽贝时期[162]，反对亚历山大的继承人希腊诸王的起义，进而叙述公元前一个半世纪的若那培斯[163]统治的时期，他停下历史事件的情节，去谈论当时在犹太人内部存在的教义上的分歧，他说：“那时候，犹太人里有三种教派，他们对人类事物上的想法各不相同：第一种人称为法利赛人，第二种称为萨多塞人，第三种称为埃塞尼人。法利赛人认为，有些事物，不是所有事物，是命中注定要产生的；但同样也有些事物具有自身的内在原因，它们具有偶然性，不是造就出来的[164]。但是埃塞尼人把命运[165]推崇为一切事物所不容分辩的主宰，认为除非得到它的赞同，否则人间不会发生什么事情。至于萨多塞人，他们彻底否认命运[166]，认为命运绝不存在，人类事物的因与果不是寓于命运之中：他们把这种因与果归于人们自身；人们得到好处是自身的原因，人们有了痛苦也是由于自己丧失理智所造成的。关于这个问题，我已经在《犹太战争》第二卷里以较长的篇幅作了论述。”

然而，约瑟夫[167]在他的《犹太古代文物》（第十八卷）中重新论述这个问题的时候，就是当他谈到他称之为第四教派，或犹大教派和萨托克[168]教派的时候，他走得更远。这第四教派的信条尤其认为，任何犹太人都应当自由地生存和死亡，除了上帝的统治之外，他们不承认任何其他统治；这一教派是在奥古斯特命令进行调查时诞

生的。约瑟夫把第四教派视为犹太人灭亡和罗马人把他们灭绝的主要原因之一，他很谨慎地把它和其他三种老教派区别开来，认为它是新兴的教派。在这里，他又回到前三种教派上来："自古以来，"[169] 他说"犹太人就有三种本民族的哲学教派。"当他论述了法利赛人和萨多塞人之后，又这样继续说道："埃塞尼人[170] 喜爱让上帝完全主宰一切。他们相信灵魂不死，认为只要具有美德，总会获得理所当然的报益。他们把祭品送到寺院；但是由于他们实施不同的净身法，他们不在那儿献祭；为此，他们被逐出公共祭台，于是，他们在家里献祭。此外，他们是人类中最优秀、最有道德的人[171]。他们主要从事农业劳动。他们的平等制度[172] 令人钦佩，超过了所有同他们一样公开主张讲道德的人们的平等[173]。确实，这些人是极少数，无论在希腊人中，还是在蛮夷人中都是如此，虽然在后一种人中，这样的制度还是十分古老的[174]。这是因为，为了使他们的社会具有完美而永恒的公正，他们中间的所有财产一律归公，入教时富有的人也不能比一无所有的人更多地享受他的财富。实行这种生活方式的人数超过四千。他们不娶老婆，不想拥有奴隶，因为他们认为这后一种行为极不公正；至于婚姻问题，他们认为它是引起敌对和分歧的一种因素。但是由于他们离开其他人类单独生活，他们只能彼此轮流担任服务的职责。大家挑选他们之中最优秀的人征集他们的收入和土地上的收获；他们让传教士制作面包和食品。他们的生活方式与达斯地区勃莱衣斯特人的生活方式毫无两样，而后者的方式同样特别引人注目。"[175]

在我快要结束约瑟夫的引语时，还要提一下他在《犹太古代文物》第十五卷第十章里的一段话。当他谈到爱洛特[176] 要求他的臣民进行效忠宣誓，不然就有生命危险的时候，他说，埃塞尼人的圣洁在这位君主看来如此值得尊重，以致他免除了他们的这项宣誓。还有两位杰出的犹太教长，鲍立翁[177] 和沙梅阿，曾勇敢地拒绝进行宣誓。他们认为这种做法违背了上帝的法律。他说："爱洛特不愿意奴役称之为埃塞安的教派，他们在我们中间过着希腊人毕达哥拉斯学院式的生活。我在其他地方比较详细地谈到了这个社团。但是，我在这里论及爱洛特尊重他们，认为他们身上具有比人类本性更为高尚的品质，这不是没有好处的。况且我要叙述的故事一点也不损害历史的严肃性；因为故事表明人们对于这一教派的看法。"于是约瑟夫叙述一位

埃塞尼先知玛纳汗曾如何向童年时代的爱洛特预言，他将有一天成为国王。

现在我再来引用费龙的论证。按照编年次序，我应该首先援引费龙的话；因为他比约瑟夫早半个世纪。在他的一篇题为《愿有道德的人享有自由》的论道德的文章中，他把遵循某种学说的智者和盲目生存的普通人对立起来。他说："大地上到处都是对财富、荣誉、肉欲贪得无厌的人们；相比之下，智者、正直人、诚实人为数甚少。可是无论是在希腊人中或是在蛮夷人中，却不难找到他们。"为此，费龙还引证了好几位希腊哲学家的话。"但是，"他补充说，"必须承认，尤其在蛮夷人中间，对智慧和道德的培养不是靠几个孤立的人，而是依靠全体人们。"在谈到波斯的玛什人和印度的吉姆诺斯菲人之后，他很自豪地把埃塞尼人和上述两种人相比较："巴勒斯坦和叙利亚也有他们的智者，他们的道德圣人。因为在占据了这个地方很大区域的人口稠密的犹太人之中，有一种被称为埃塞尼人[178]的人；我想他们有四千多人[179]。确实，如果根据一个不太准确的词源[180]，我将毫不犹豫地从希腊词 Hosios（ὅσιος 即"圣人"）得出他们的名字，虽然他们主要担任上帝的奴仆，但并不是为它杀牲献祭，而是让他们的灵魂升向天国作为合格的祭品献给上帝。首先他们躲避城市，生活在村庄里，通常由于城市居民中伤风败俗的事情多，他们清楚地知道，靠近坏人就像中了毒气，是无药可救的。他们一些人从事农业，另一些人从事有利于和平的手工业劳动。他们在生活中相互帮助，相互支援。他们从不聚集金银，也不想霸占大量田地，以便获得更多的收入：他们只求得到生活必需品[181]。因为他们几乎与世隔绝，在没有财产，没有所有权的制度下生活。而且，这种生活方式是他们深思熟虑经过选择的结果，而不是由于厄运。所以我认为他们是最富裕的人。既然他们生活简朴，很有节制，这本身就是一笔很大的财富。你在他们之中找不到一位工匠制作飞箭、投镖、利剑、盔甲或盾牌；总之，没有一件是战争用的武器、机器或工具，甚至没有谁从事任何一种表面上看来是维护和平，但很快能转向邪恶方面的工作。我要讲一讲不同形式的买卖交易和贩卖，它是使人永远贪得无厌的根源：因而他们彻底予以取缔。他们不知道什么叫做市场、店铺、制造厂。他们中间没有一个人是奴隶；他们所有的人都是自由和平等的。他们谴责主人的统治，不仅认为它是不公正的，是对人——不管是统治者还是被统治者——的圣洁性的破坏，而且认为它是渎神行为，因为这种统治摧毁了

自然界的法规。这自然界就像慈母般地生养和哺育着整个人类，并且不仅在名义上，而且在事实上绝对平等地对待他们，把他们都看成是合法的亲兄弟。诚然，自然界也不愿意人类中存在这种统治，只是吝啬和不公正损害人类的亲密关系。它不是使人们情同手足，而是分崩离析；不是使人们相亲相爱，而是战火连天。他们只是部分地掌握科学和哲学；他们把雄辩术和它的全部微妙之处都交付给诡辩派和徒劳的演说家，认为它对获得美德，实践美德没有用处；他们把物理留给敢于大胆设想的高明工匠，认为人类智慧远远不能理解它，但是自然界为我们提供的关于上帝的存在和宇宙的创造等看法除外。在我们的神圣法律[182]指引下，他们尤其在道德方面作出规定[183]，而缺少圣灵启示的人类智慧是不可能创造出这些法律的。他们时时刻刻学习这些法律，尤其是在第七天，他们格外用心学；因为这一天是安息日，他们避免做任何工作。在前往称为"犹太教堂"的神圣地点时，他们根据入教的时间先后排列成行，新教徒排在老教徒后面，然后以合乎礼仪的敬意准备谛听经书。这时他们中间有一个人拿起圣书[184]念起来。另一个人，他是最有学问者当中的一个，解释念过的内容，他跳过人人皆知的内容，只在出现困难的文字时停下来讲解。因为他们用大部分时间来模仿古代学者，喜欢通过寓意和形象来谈论哲学[185]。他们要把自己培养成神圣和正义的人，懂得勤俭持家和履行社团职责；能掌握知识，分清事物的真正好坏；知道什么是无关紧要的，知道应该追求什么，避免什么，躲避什么。因此，他们总是根据三项原则来决定自己的行动。对他们来说，这就是衡量一切的尺子，校准一切的法则，确信一切事物的基础：爱上帝，爱美德，爱人类。他们有许多明显的标记表达对上帝的爱：他们整个一生中持之以恒的纯洁和对他人的贞洁怀有的敬意，他们从不起誓，从不说谎的习惯，他们永远把上帝当作一切良好事物的创造主，而绝不认为邪恶坏事来源于上帝的习惯[186]。至于他们对于美德的爱，只要看到他们不贪财产，不求虚荣，不恋情欲就足够了。他们的禁欲主义、忍耐力、节制精神、俭朴、谦逊，他们对法律的尊重，他们的忠实，以及其他类似品德等等都充分证明了这一点。最后，还可以看到他们对人类的爱：他们的和蔼可亲，仁慈善良，他们比常人所能表示得更加高尚的公正心，以及他们的共同体精神[187]。正是这一点，我要在此略加发挥。首先，没有哪一幢房屋属于他们当中的某一个人私有，它实际上属于大家共同所有。因为除了他们许多人以家庭的形式生活在里面以外，这房屋还收留任何赞同他们教义的不约而来的客人。此

外，储存的全部生活资料也属于全体所有：全体居民和宾客共有一个膳室，共有一个衣帽间，共吃由专人准备和分发的食品。除了他们这些人以外，你无法在他处看到像这样亲密的兄弟情谊，这种情谊使由血缘或友谊联系在一起的人们同吃、同住、共命运。事实上人们列举的一切不可能都是相仿的。这是由于他们从整日辛勤劳动所能获得的报酬中，绝不保留任何点滴东西为己有；而是把所有的一切献给共同体，作为全体所有的共同财产，全体所需的物质支柱。这样，他们之中谁有疾病绝不会加重。体弱病残者，以及一切需要照顾的人，绝不会得不到关心，别人也不会任其遭受痛苦而不来帮助他们；事实上，他们从身体健壮的人多付出的劳动中能够得到充足的生活必需品；他们可以毫无顾虑地任意享用，既然这是他们的共同财富。至于老年人，人们对他们的敬仰，对他们的尊重，以及对他们的体贴，已经到了无以复加的地步：孩子们充满对父辈的爱，当他们进入老年时就供养他们；而这些父辈也尽全力为孩子们服务，用无穷的智慧帮助他们。这就是哲学造就了的美德的竞技者，哲学没有给他们配备希腊的名称，却把值得赞美的行为作为操技提供给他们，因此就有可能产生超越任何范围的自由[188]。事实上，人们看到了这种自由；虽然众多的暴君统治过这个国家，并且轮流施展过种种手段，威胁利诱，严刑拷打，自由仍然处处表现出来。一些人一心要超越野蛮人的凶恶残忍，他们非但不取消酷刑，而且把他们的臣民成群杀害用于献祭，或者像屠夫一样把人活生生地撕成肉片，当正义起来维护人类事业，并使他们彻底灭亡之前，他们的这种残暴手段一直没有停止；另一些人，把自己的残暴变为一种新的邪恶行为，他们制造一种易吸收的毒药，并十分巧妙地把它散布开来，他们的火气越大，声音却越加温柔，就像准备咬人的疯狗却又温文尔雅，他们造成的灾祸难以弥补，这在我们的城镇到处都可看到。他们用如此阴险毒辣的手段造成的永久性毁灭，这就是他们渎神和仇视人类的见证：但无论是谁，哪怕是凶相毕露最残酷的人，哪怕是最阴险，最狡猾的人，都无法伤害这些埃塞尼人或这些圣者的社会。所有的人都被他们的这种美德所征服，感到难以损害他们，好像他们是在跟生来就是独立的人打交道，跟依靠自己获得自由，获得超越任何界限的自由的人打交道。所有的人都尊重这些人兄弟般的聚餐，尊重他们高于任何赞扬的共同体，他们的共同体的生活十全十美，幸福无比，是光辉的典范。”

在继我刚才引证的论文之后，费龙又有一篇题为《论静修生活》[189]的论文，在这篇论文里，费龙从研究他称之为普通的、有实践活动的埃塞尼人转向研究静修的埃塞尼人，用希腊语来说，就是泰拉巴特人。在这里，人们最终将会比我们刚才所叙述的一切还要更为清楚地发现，埃塞尼宗教的本质正是圣餐的信条，也就是平等用餐的信条。但是，在引述费龙的这些主要论及他在埃及看到的埃塞尼人的有关段落以前，我以为先把勃利纳对巴勒斯坦埃塞尼人的论述献给读者，是颇有好处的。他以一个地理学家的精确性明确指出，巴勒斯坦埃塞尼人主要居住在汝代的部分区域。因为，虽然约瑟夫已经告诉我们，说埃塞尼人没有专门在任何一个城市中居住，而是散居在许多城市里，但是仅从他叙述的本身——他向我们说明他们主要从事农业生产——就可以得出结论，他们应该是基本上在某一个地方定居的。勃利纳指出了这个地方，同时他证实了约瑟夫的意见，也认为这个教派起源于远古时期。根据他的描述，它是在死海附近，离海岸还有一定距离，约在耶路撒冷十至十二古里，近靠耶稣诞生地伯利恒的地方，埃塞尼人仿佛形成了一种与世隔绝的独特的民族。勃利纳介绍该民族后，这样结束对汝代地区的描写："在阿斯法尔底特湖的西岸住着埃塞尼人，然而他们为了避免受到不健康的影响而远离湖岸：孤独的民族，却是世界上最令人震惊的民族：没有妇女，因为他们鄙视一切性欲；没有钱币；他们在棕榈树中间生存。他们通过不断吸收外邦人来维持原有的人数；因为总有那么一些人，由于对生活深感厌倦，随着命运的潮流来到这里接受他们的风俗习惯。就这样，数十个世纪以来，发生着真正令人不可思议的事情，人们看到一个没有繁殖生育的民族却能永世长存：其他人对生活感到厌倦，而他们这里的一切却生气勃勃！在他们的下方就是隐基底镇，[190]其名声仅次于耶路撒冷，以土地肥沃和棕榈树而著称，可惜如今它已不复存在，[191]只剩下一堆废墟。再远就是马萨达[192]，它紧靠在阿斯法尔底特湖边，是一座高地上的城堡。"

我终于谈到泰拉巴特人，我将几乎全文援引费龙的一篇篇幅不长的论文，在那里面，他向我们介绍了泰拉巴特人。我再说一遍，在那里埃塞尼教之谜将会彻底揭开。人们可以看到早在耶稣基督之前，犹太人逾越节已经成为和圣体圣事十分相近的一件事。费龙对泰拉巴特人圣餐的描绘使约瑟夫的关于埃塞尼人就餐仪式的全部情节的叙述有了新的特点，也更加明白易懂，而泰拉巴特人正是最虔诚的埃塞尼

人，是完全脱离了任何活动，专门进行静修磨炼的埃塞尼人。我提请读者在阅读费龙的叙述时，不要忘记他的论文肯定写于基督教进入埃及之前。当耶稣诞生的时候，费龙的年龄约在二十五岁到三十岁之间。当耶稣开始传教时，他已差不多六十岁了。这是对费龙所处的年代可能作出的最为恰如其分的估计。因为我们不能像蒙化宫那样，不顾历史的种种推断，把费龙的时代设想得更近一些，相反，如果设想得更早一些，早十年，甚至二十年，却更加真实[193]。还可以肯定的一点是，我们在此所引的有关他对埃塞尼人的一些论著，都是他青年时代或中年时代的作品，而不是他老年时的作品。因此这些作品不仅早在福音书传入埃及之前已经完成，正像我刚才乐意证实的那样，而且也早于耶稣在伽里莱地区传教，甚至可能早于通常人们确定的耶稣诞生的时代[194]。

在费龙的任何一部著作里，都未曾谈及耶稣、耶稣的福音书和他的十二弟子，也没有谈到任何和基督教有关的内容。假如真的如同整个基督教传统所证实的那样，认为早期的基督教具有一个酝酿时期，并在这个时期里，基督教脱离巴勒斯坦只是为了让圣保罗把它的教义传播到小亚细亚的沿海地区，那么，费龙怎么能知道在汝代地区发生的事件呢？ 生活在埃及的费龙大概活了九十多岁，正值圣马可[195]把福音书传入亚历山大的时代[196]。圣欧芮勃和后来的圣吉罗姆[197]对所谓"费龙的基督教"所发表的言论既不符合实际又违反逻辑。这是费龙关于埃塞尼人和泰拉巴特人的两部著作使他们受骗上当的。值得注意的是，最初几个世纪的教会里的神甫没有一个陷入这种明显的错误之中。居住在埃及的克莱蒙[198]、奥里吉纳[199]、亚历山大的大主教圣阿塔纳斯[200]、曾在这个国家旅行过的圣吉斯坦[201]、泰尔特里安[202]以及任何在圣欧芮勃之前的人都没有把人人皆知的名为泰拉巴特的犹太人和基督教徒混淆起来[203]。圣欧芮勃只是在费龙以后二百年，在泰尔特里安以后一百年，由于没有为他的推论找到任何可靠的依据，并对犹太人表现出的如此多的基督教特征深感惊讶，才猜想费龙所描绘的这些泰拉巴特人大概正是圣马可的门徒。确实，为了基督教的利益，他不敢把埃塞尼人吸收进来。因为谬误也许会引起公愤；可是他不管别人的理由如何充分，也不管费龙的文章[204]怎样肯定，还是把泰拉巴特人和埃塞尼人区别开来。然后为了阐明费龙是如何在他的著作中表现出对摩西法典的极大关注，同时又对

早期的基督教怀有强烈的兴趣，他必须对此提出另一种假设；他设想费龙很有可能在赴罗马途中，结识了圣彼得，并在返回亚历山大后，十分热情地描绘了圣马可教堂。[205] 圣吉罗姆抄袭了圣欧芮勃。在有关的两篇论著中，没有一个词明确否认了这种假设。费龙谈到犹太人，谈到埃塞尼犹太人，却不提基督教徒。圣欧芮勃和圣吉罗姆的这些荒唐论点只是证实了这么一点：基督教在许多方面早已存在于埃塞尼教中，他们由于被这样明显的不可否认的事实所打动所以不得不作这样的假设：既然埃塞尼人和基督教徒如此相似，那他们就应该是初期的基督教徒。实际上他们也没有完全弄错：只是这一部分基督教徒远远早于耶稣基督，而且耶稣本人正是从他们之中诞生出来的。甚至可以这样断定，费龙对这些基督教徒的叙述是在耶稣到伽里莱地区传教之前，也许可能如我所说的那样，是在耶稣本人诞生之前。

况且，不管怎样，埃塞尼教本身可以清楚地说明，圣欧芮勃和圣吉罗姆为何在评价费龙及其关于埃塞尼人的著作时走入歧途。因为费龙虽然是法利西人，却很可能像约瑟夫后来所做的那样，在一定程度上研究和实践埃塞尼教，他不仅和有实践活动的埃塞尼人发生联系——无论他们是结过婚的，还是独身的——，而且也和他向人们描绘的亚历山大周围的静修教徒进行接触；总之一句话，他在某种程度上就是真正入了教的埃塞尼人。他谈论埃塞尼人时的热忱自然使人产生这种想法，虽然我们在他的著作中尚未找到能够证实这一点的某些段落。然而他给我们留下了人们称之为费龙的埃塞尼教的种种迹象。尤其因为在他的某篇论文中[206]，他谈到他自己"专心于研究和静修的这段生活经历"。他埋怨"命运——美德的仇敌，使他陷入公众事务的汪洋大海之中"；他怀念这些岁月，"那时，他只能从对神圣告诫和庄严神谕的沉思冥想中去寻求乐趣；他摆脱了人间的任何思想；他对享乐，财富，荣誉深感厌恶；他认为自己在精神上超脱尘世，是最快活的人。"他补充写道，某些人看到他放弃他的第一生命而投身于公共事务中去，"都对他的命运表示惋惜，就好比同情即将成为瞎子的一个人的命运那样。然而，他说，我又睁开了人们以为已经失去的双眼，人们担心我一辈子在茫茫黑夜中度过，像一个被上帝遗弃的人。"难道人们看不出这和埃塞尼教本身竟是如此相似，如同约瑟夫和费龙向我们描述的那样吗？ 此外，费龙的每一篇著作都对《圣经》的寓意有所解释，这习惯又从何而来？ 难道这不是恰巧来自埃塞尼教？ 事实上，他不是向我们表明埃塞尼人像是一种寓意流派，它给《圣经》上记载

的种种事实赋予一种玄学的或精神的意义吗？ 因此费龙本人也完全和埃塞尼人相似，可以这么说，他在许多方面代表了埃塞尼人 [207] 。他的摩西法典，由于别具特色，实际上成为一部埃塞尼摩西法典。既然基督教自身大部分产生于同一个根源，那么把所有一切汇集在一起就会使四、五世纪的基督教徒，如圣欧芮勃、圣吉罗姆等人，都不可避免地产生错觉，把那位信奉埃塞尼教的犹太人所描述的埃塞尼静修教徒看成是基督教徒。

现在读者很难摆脱我要引导他们接受的结论，因为他们错误地认为我所引证的那些论据可能都是在基督教的影响下产生的，认为无论是费龙本人，还是他谈到的埃塞尼人，都从耶稣的传道中接受了某种改革和新的推动力量；但是我认为读者现在不应产生这样的念头，因为费龙的这些证据已被证实先于基督教，也因为费龙的所有其他著作——当然都是些犹太著作——都毫无保留地忠实于摩西，虽然这些著作或多或少具有同样的特征。我要继续引证费龙关于泰拉巴特人的叙述。我只从他的故事中剔除与我们讨论的主题无关的内容：

“我承认，这些从事实践活动的埃塞尼人在各个方面都超过其他人，或则倘若必须用谨慎的说法来表达我的思想的话，他们至少在许多方面超过其他人，当谈完了这部分埃塞尼人以后，我自然会围绕主题来探讨曾经选择静修生活的那部分人 [208] 我不想虚构什么，像诗人和作家通常所做的那样，应该说，他们很少能找到真正美好的、值得用来描绘的事物；但在这里，我不用任何艺术手法，只要有把握事实的愿望，我就满足了，因为我知道，如果企图超越事实，就是最雄辩的演说家也只能是徒劳无功。然而必须努力表现事实；因为对于那些认为不应该在美好的事物面前保持沉默的人来说，如果这些人的崇高美德成了人们沉默的原因，这是不对的。这些哲学家们 [209] 所要达到的目的显然已在人们对他们称呼的名字中看得出来。因为人们用某种意味深长的方式 [210] 去称呼他们是泰拉巴特，或是泰拉巴特里达， [211] 原因在于他们讲授的医术要比传播在其他各地的医术高明得多（这后一种医术，实际上只能医治（θεραπεύει，therapeuei） 身体的疾病，而前一种医术却能治愈由严重而顽固的疾病所致残的心灵，这些疾病是由性欲和贪婪、忧伤和恐惧，吝啬和放荡不羁，不公正和一连串数不胜数的激情和恶习所引起的）；或者由于本性和我们神圣的法律， [212] 他们学会了为上帝效劳（θεραπεύειυ，

therapeuein），这上帝比好更好，比一更加简单，比原则的统一更加原则[213]，如果我可以这样表达的话。我在想，在所有培养虔诚感情的人们中间[214]，会有谁跟他们进行比较呢？ 是那些推崇土、水、气、火这些元素的人们吗？ 它们在这儿用这样的名称来称呼，而到其他地方又改用另外的名称，例如伏耳甘（火神），朱诺（天后），涅勃多纳（海神），色列斯（谷物女神）[215]。但是元素是一种没有灵魂、自身不能运动的物质，它只是在创造者的支配下，使一切形式和实体的概念得以产生。[216] 难道我尚需把敬仰天体及其作用的人跟他们去进行比较吗？ 这些人崇拜太阳、月亮、行星、恒星或整个太空，或宇宙世界。可是所有这些事物都不是自行产生的；它们是由一个聪明无比的建筑师[217]用技巧创造出来的。他们是不是崇拜半神仙的那些人？ 我试图把半神仙的人和泰拉巴特人放在同等位置上。所谓半神仙的人，就是既能死亡，又是不朽的人们，还有比这更荒唐的吗？ 他们是否成为偶像的崇拜者，亦即手工匠随意在上面雕塑了一个神仙的木块或石块，一张桌子或一只脸盆？ 我对于埃及人的神仙不想再说些什么了。他们温和善良，易于相处，崇拜凶猛的野兽，他们通情达理，敬重野蛮人，由于同上帝有某种亲缘上的联系[218]，他们拜倒在比野兽更凶恶的鬼怪面前，他们是主人和统治者，却去服侍那些生来就是顺从他们，并为他们效劳的牲畜。让我们撇开这些恰恰和泰拉巴特人相反的顽固不化的人[219]；让他们把这些荒谬的见解不仅传给他们的同胞，而且也传给他们邻近的民族吧；他们丧失了最必要的理智，我不是指人身的视觉器官，而是指灵魂中的视觉器官，因为只有依靠它，人们才能识别真假。是的，让他们错下去吧；而让泰拉巴特部族永远善于观察，并享受人的视觉；但愿这个部族不要停留在可感受到的阳光下，永远不要脱离通向极乐世界[220]的法规。凡是选择这种生活方式的人并非为了遵照习惯，也绝非因为他人的激发；而是因为他们像巴岗脱人和高里邦脱人一样，陶醉于对神的热爱。他们被一种如有神助的狂热所激奋，直至看见了他们所爱的对象[221]。然后，由于他们的渴望得到幸福的永生[222]，他们认为他们已经结束了人间的生命，他们把自己的财产[223]全部遗留给他们的子女，或者其他亲戚，他们乐意让这些人全部继承他们的财产，或者如果他们没有亲戚，就遗留给他们的朋友。因为那些毫不犹豫地占有真正财富，即智慧财富的人，把这些糊涂的财产让给那些思

想上仍然糊涂的人则是理所当然的事[224]。在这样抛弃了他们的财产以后，他们不再受任何牵连，于是连头也不回地跑了，弃下他们的兄弟、孩子、妻子、父母，他们全部亲人和全体朋友，脱离了他们经常出入的社团，以及他们诞生和成长的地方；因为他们知道约束着我们的一切习惯把我们牢牢地拴住。他们逃走了，然而他们并不因此逃向其他城市；他们不像那些获得同意卖给新主人的奴隶，这些可怜人只是换了一下受奴役的地点却丝毫不能打碎奴役他们的枷锁。事实上，任何一个城市，哪怕是用最完善的法律进行管理的城市，都充满着嘈杂、混乱和没完没了的骚动，这对于稍有一点头脑的人来说都是难以忍受的。逃走的人们在城墙以外草木茂密，孤僻荒野的地方[225]选择他们的住所，寻觅他们的隐居处。这不是因为他们愤世嫉俗，如人们可能想象的那样，也不是企图躲避众人，而是为了避免跟思想不同的人们交往。他们觉得这样的交往毫无意义，而且危险。这样的人类社团散居在地球上许多地方，希腊人和蛮夷人确实曾共享过这一如此巨大的财富。然而，他们这些人在埃及居多，在所有民族中都有，尤其集中在亚历山大[226]附近。但是他们之中最杰出的人从四面八方[227]来到处在玛利亚湖[228]湖边的一块高地上，在这里建立泰拉巴特人移民地[229]，这是一个非常适宜于这种生活方式的地方，好像这里就是他们的祖国。这块居住地绝对安全，空气分外新鲜。人们在这里感到安全是由于它的周围坐落着许多村庄，有数不清的农舍。纯洁的空气沁人心脾，因为微风从流入大海的湖面上，从距离不远的海面上徐徐吹来；来自海面的风是干燥的风，来自湖面的风是潮湿的风，这两种风混合在一起，使空气变得更加有利于人的健康。他们的住宅相当简朴，建造时只考虑抵挡冷热。这些住宅，不像城市里的住房那样相互毗连，紧挨在一起，因为对于喜欢清静的人来说，不一定非要这样。但是这些住宅也不太分散，因为他们实行共同体生活制度[230]，同时也是为了在必要时，他们能相互帮助，共同对付窃贼。人人都有自己的神圣隐蔽所，称为“塞莫内”和“摩纳斯泰尔”，并在里面一个人单独完成宗教的秘密祭礼[231]。他们从来不带食物和饮料，也不带任何有关身体需要的东西到里面去，但是他们必带法典、先知们启示的神谕和他们得以不断升华和趋于完美的信仰和神灵所要求的圣歌与其他书籍。

他们时刻想着上帝的存在，甚至在梦幻中也只想着神的完美之处。他们中间更有许多人在梦中说话[232]，解释神圣哲学[233]中最深奥的信条。他们习惯于每天早晚祈祷两次；早晨太阳升起的时候，他们祈求人们可以呼唤的东西，他们希望在美好的一天中有真正明媚的阳光，就是说让他们的心灵里充满神的光辉[234]。傍晚，当太阳落山的时候，他们的精神已完全摆脱感觉和可感觉到的事物的负担，回到自己的住所，如同在接受秘密告诫一样。这时候他们的祈祷为的是全神贯注地揭示真理。早晨和傍晚之间的全部时间，他们都用来默祷。因为，他们在阅读《圣经》的同时，通过寓意的途径，从我们祖先智慧的象征和传统中寻求智慧，同时，他们认为文中所包含的内容就是加以掩饰的大自然的象征，但它的本质在我们的思想表达中体现出来[235]。他们实际上保存着这个教派的前辈们所撰写的许多古籍，这是真正的具有解说和寓意技巧的不朽巨著，他们把这些书作为楷模，试图照此撰写自己的书。[236]实际上，他们并没有满足于只是思想，他们以各种格律和诗人们通用的种种格式编写一些献给上帝的诗歌和颂词，配上庄严的宗教曲调，使之易于记忆。他们每星期有六天待在寺院内学习，从不跨出门槛，甚至不往外看一眼[237]。但是到了第七天[238]，他们好像参加公共委员会似的聚集在一起，根据年资排列成行，按照礼仪，神色庄重地将双手放在衣裳里面，右手放在胸前，左手贴在身侧[239]。于是年资最高，对信条修养最深的人开始说话，他脸色安详，语气平和而单调，情绪稳定而无激情，作意义深刻，充满哲学的演说。他跟当代的演说家和诡辩家不一样，他不追求词藻的华丽，也不着眼于所谓的雄辩，而是在阐述和解释过程中力求思想的稳定和正确，这思想并不停留在表达时悦耳流畅，而要深深地渗透到人的心灵，并牢固地扎下根来。所有其他的人在一片寂静中倾听，并用眼神和点头表示他们的赞同。他们每星期六集中的地点公共"塞莫内"被分成两块场地，一块为男人的，另一块是为妇女的：因为妇女并没有被排斥在这个集会之外[240]；相反她们在集会中占显著的地位，她们的热忱和神圣决心并不比男人差。隔开她们的墙是一种类似栏杆的东西，高度只有三四个鼓代[241]，从墙高的一半以上到屋顶之间全是空的；因此凡是参加集会的妇女们都能容易地听到发言，因为没有任何东西阻拦发言者的声音传入她们的耳朵，这表明人们对妇女的贞洁保持着应有的尊重。对于泰拉巴特人[242]来说，节欲就像某种坚实的基础，在这上面，他们可以建造起一切美德

的大厦。他们中间的每一个人都是在太阳落山后才去吃喝，因为他们认为只有对智慧的研究才配用日光，照顾身体的需要只应在夜晚；这就使他们把白天的全部时间用于第一需要，对于第二需要，他们只占用晚上的很少一点时间。他们中的许多人对学识的兴趣和对静修的热爱达到了如此狂热的程度，以致他们可以连续三天不吃饭。同样还有一些人可以说只求以智慧为养料，从中获得更加丰富的财宝，这些人很容易做到加倍禁食，甚至六天内不吃任何食物，他们就像人们所说的是靠空气、露水和唱歌生存的蝉儿一般地生活[243]。但是，因为他们把安息日[244]当成是绝对神圣和庄严[245]的日子，所以这一天来临时，他们经常停止禁食，喜欢用特殊的方式进行庆祝；因为在这一天，他们不但要照料他们的灵魂，他们还要用食物使身体得到恢复，他们对待身体就像对待牲畜一样，让它在长期的劳动之后得到一定的休息。他们吃的东西并不考究：一块粗面包，所有的菜都只放点盐，哪怕爱挑剔的人也最多再加一点海索草作为调料；你们饮用泉水。因为他们非常愿意抚慰这两位大自然配给人类的女主人，即饥和渴；我是说他们愿意抚慰她们，但他们不愿意取悦她们，他们只向女主人提供绝对需要的东西，以便维持生存。因此，他们吃饭，目的是不再饥饿；他们喝水，目的是不再口渴，他们厌恶过度和过饱，把这视为灵魂和躯体最可怕的敌人。我们有两个堡垒用以抵御恶劣的天气：就是我们的衣物和住宅：关于房宅，我已经说过他们的房屋谈不上什么奢华，只符合使用的需要，也仅仅为了需要才去建造；他们的衣服也十分简单，只是为了抵挡冷热：冬天，他们没有皮袄，只穿一件粗布长衫；夏天，他们穿的是没有袖子的短外套，或是一件朴素的布衬衫。因为他们办任何事情都力求简朴，认为奢华的原则就是欺骗，反之简朴的原则就是真实，这两者恰恰表明了产生奢华或简朴的不同根源，因此前者引起人们的憎恨，而后者受到人们的热爱；因为各种各样的不幸就出自欺骗，反之真实带来多种多样的幸福，不管是在单纯的人类之中，或是在神圣的事物之中都是如此。现在我要谈一谈他们的聚会，以及他们在盛餐[246]上表达喜悦心情的方式。但是这必须在介绍完其他人们的盛餐之后，以便让人更好地体会这些人和另一些人之间的差别……”

（费龙在这里描绘了贝扬人通常就餐时狼吞虎咽，酩酊大醉的情景。他叙述的这些盛大酒席上的狂欢习俗，是由罗马人引进的，当时的希腊人和蛮夷人竭力加以模仿。费龙甚至没有省略对柏拉图和色诺

芬早已描绘过的苏格拉底式宴会的叙述。他发现酒席的周围充满着轻浮、放荡的年轻人、乐器演奏者、舞蹈演员、杂耍艺人、小丑和各种类型的奴隶，这些游戏和无聊的对话，只是用来谈情说爱，甚至追求下流的感官享受，这样的环境显然跟苏格拉底及其哲学毫不相称。然后，费龙继续写道：）

“……大家看到，直到苏格拉底主持的著名盛餐为止，所有的盛餐不仅使人感到无聊乏味，而且当人们敢于动摇原先给予它们以虚假的，所谓圣洁的美名的时候，这些盛餐的举行对其自身就是一种谴责。因而我要用另一些人的盛餐与其进行对比，这些人遵循预言家摩西最神圣的传统，通过对生命现象进行观察和从理论上进行研究，改变了自己的生活制度和他们自身[247]。首先，我将叙述泰拉巴特人的庄严聚会是在七次安息日之后举行，由于他们不仅对简单的数值七表示尊敬，而且对其平方值[248]也表示尊敬：因为他们懂得这是一个纯洁的，永远不受玷污的数字。这是在极其盛大的节日的前夕，这节日适逢第五十天，即另一个最神圣、最有繁殖力的数字，因为直线三角形的平方原则是产生一切事物的本质[249]。所以，他们首先聚集在一起，所有的人一律穿着洁白的服装，然后由一个圣务主持人[250]（这个名称是人们对执行圣务人的称呼）率领，在十分庄严的仪式中走向光明，他们在上床之前，秩序井然地站立着，举目望天空，双手也伸向天空，他们的眼睛似乎习惯于观察值得观察的东西，他们的双手似乎是纯洁的，从来不会攫取任何利益，也从来不被利欲所玷污[251]，然后他们祈祷，其目的是使他们将要举行的圣餐能让上帝高兴，并合乎他的意志[252]。祈祷以后，年资长的人按照他们被接纳入教的先后次序[253]相继入席。因为他们并不认为年资长的人就是年老的人或年龄最大的人；假如老年人信奉教规的时间很迟，根据他们的观念，他们还只是孩子。所谓年资长，是指这样一些人：他们从年纪很轻的时候起就已经走进这个最完美、最神圣的哲学的静修之国，并且变得十分成熟。在这种盛餐上也有妇女，她们大多数上了年纪，并保持贞操。她们热爱贞洁并非出于强迫，像人们在希腊人那里看到的许多女司祭一样，她们都出于自觉自愿的决心，这种决心来源于对贞洁的虔诚和热爱，或者由于她们很早以前就急于投身到共同体生活之中[254]，她们鄙视肉体的快乐，不希望生育尘世间的孩子，但是热切地渴望孕育永恒的果实，也就是唯有爱上帝的灵魂能够自身

产生的果实，因为它受到圣父散布于人间的强烈而又明亮的光芒的照耀，通过这光芒，人们将发现贞洁的教理。[255]

“位置分成两行：男人们在右边，妇女们在左边。如果有人认为他们的床铺即使说不上富丽堂皇，至少是柔软精巧的，如同专为从事哲学的诚实人而准备的那样，那么他就错了，应该让他知道这些床铺实际上是用最普通的材料，也就是当地的一种纸莎草编织成的极为简单的草垫而已；这些草垫铺在地上，只在肘部位处略为垫高以便能够倚靠。他们完全不是像拉西第蒙人那样粗野，但是他们喜欢简朴，厌恶一切使人感到舒服的东西。

“他们不要奴隶伺候，因为他们深信占有奴隶是违背天性的。天性使我们大家诞生时人人自由；可是某些人的不公正，嫉妒者的吝啬正在产生不平等——一切不幸的源泉的时候，它只会给最强者以压倒最弱者的威力[256]。所以，在这种圣餐上[257]，不存在什么奴隶，正如我刚才已经提及的那样：都是自由人在服务，无须强迫和命令，也毋需等候有人向他们发号施令，他们都甘心情愿地，以最优雅的神态忙于招待客人，使客人们的要求没等说出就已得到满足。并不是任何人都能担任圣餐的侍者的：人们在社团内精心地挑选最有功劳、最有礼貌、最有道德修养的年轻人；这些人就像真正的合法的子女一样，非常愉快地侍奉他们的父母，他们认为这些公共父母[258]比他们的生身父母更亲；事实上对于智者来说，难道还有比美德更珍贵、更值得爱的东西吗？ 这些年轻人履行职责时，不系腰带，穿着飘动的长衫，以避免在圣餐上出现任何使人想起奴隶制的象征和标志。我知道有些人读到这里时会笑起来：让他们去笑那些行为上值得同情和哭泣的人们吧！

“在这些日子里[259]，他们不喝酒，大部分客人只能喝非常清洁的冷水，身体衰弱需要照顾的老人才能喝到热水[260]。再则，桌上不能放任何带血或动物肉类的菜肴：全部食品就是面包，全部调味品就是盐，对于最讲究吃的人偶尔加的一点美味，也不过是海索草而已。他们在圣餐中避免饮酒，就像教士在献祭时避免饮酒一样，是有其正当的理由的[261]；因为美酒是使人们产生疯狂举动的毒剂，而精美的菜肴刺激人的贪婪心，这是一切凶兽贪得无厌的特征。这就是一切盛宴的开端。

“然而当客人们按我说的那种次序躺下以后，当侍从排着队准备履行他们职责的时候，难道他们不举杯庆贺，难道他们不兴高采烈？有人会这样问道。恰恰相反，他们比过去更加克制，更加安静，也许那时没有一个人敢于低声说一句话，或敢于比往常更用力呼吸。当某人提出关于《圣经》上的问题，或者解答另一个人提出的疑问，他根本用不着考虑他将要说出的话本身。因为他不追求口才出众；他只力求更加清楚地看到他向往的目标，并且一旦看清之后，他就跟那些目光没有他敏锐，可是和他一样渴望了解这目标的人一道分享自己的收获。他慢慢地说话，经常反复强调，以便把自己的思想更好地铭刻在人们的头脑之中。而有些健谈的发言者讲得很快，往往上气不接下气，这就有了缺陷，即听众的思想无法跟上演说者的速度，一再跟不下去，于是中途停顿。全体听众都专心致志，以同样的态度侧耳倾听。如果他们听懂了，就以一个微小的动作或眼神表示出来；如果他们感到满意，就点头表示赞同。此外，也可从他们的脸上看出来，如果他们有什么疑问，就摇头，或把右手的食指举到空中。站着准备服务的年轻人也和躺着的人一样集中注意力在倾听。

“他们对于《圣经》的解释充满着寓意[262]。因为在他们看来，整个法典好像是一种活着的生命，其躯体代表着文字上的种种条款，其灵魂隐藏在文字的看不见的精神之中。在这种精神里面，由理智引导的智慧开始寻求对它至关重要的种种特性，正像人们从眼睛这面镜子里能看到人的心灵那样，在遮盖着事物的形式下可以发现思想的美妙之处。摈弃或消除一切象征，目的是把全部意义层层剥开，使之明白易懂，并让那些稍加指导就能透过有形事物去发现无形事物的人加以运用。[263]

“当主持人觉得解释得相当充分的时候，他就一边用眼神征询在场的听众的意见，一边对发言的人做一个表示谢意的手势；这时整个会场立刻爆发出一阵快乐的叫喊声，似乎呼唤聚餐的开始。于是站立的那个人第一个唱起赞美上帝的颂歌，这歌或是由他本人最新创作的，或选自古代某位诗人的诗歌[264]。因为这些诗人们遗留下来的一大批歌曲，有三节拍歌、朝圣感恩歌、赞美颂歌、扬扬格浇祭歌、祭台词、巡礼祈祷词、圣台合唱曲等等，这些歌曲都经过精心创作，并且发展成有很多段的长歌。尔后，其他人跟着唱起来，每人轮流唱下去，并保持应有的庄严态度，其余的人必须静静地倾听，但必须陪唱

或随唱的重唱部分或对答轮唱的颂歌除外；因为这时候，不论男人和妇女，他们唱出的是同一个声音。

“当每个人唱完了他的颂歌以后，年轻人把我刚才提到的桌子搬上来，桌上放的是最神圣的食物：发酵的面包，调味品是盐，最多再加一些海索草。这完全是模仿教堂寺院门厅里安置的圣桌：因为这张桌上恰恰放着面包和盐，没有其他菜肴（只是面包不曾发酵，盐里没有掺进其他东西罢了）。事实上，把最纯洁、最简单的东西授予高级教士[265]，作为对他们完成圣职的报酬是合乎礼仪的，而其他人在参加神圣的宗教仪式并积极与上层教士竞相媲美时，仍然避免食用面包，以便让最崇高的人享受这种特权，也是完全恰当的。

“圣餐以后[266]，他们通宵达旦地庆祝圣夜[267]。他们采用的方式我下面将谈到。首先他们紧靠着站在一起，组成两个合唱队，分别集中在大厅的每一边，一个队全由男人组成，另一个队全由女人组成。每一个合唱队有一个指挥，他是作为艺术家被挑选出来的，因为他堪称最懂得和谐美和高级的合乎礼仪的艺术[268]。于是他们唱着献给上帝的颂歌，这些歌有各种不同的节拍和曲调。他们时而合唱，时而分组对唱，边唱边做姿势，时而翩翩起舞，时而俯伏在地上，时而前进，时而原地不动，时而围成圆圈或排成单行，他们随着歌曲的意义不停地变换队形或舞姿。然后，当每个合唱队对于上述的这些欢乐都已感到极大满足时，也可以说当他们像在巴克斯酒神节日里痛饮过美酒——然而这是热爱上帝的美酒之后，他们全体人混合在一起，组成了一个男女合唱队，这是模仿过去在红海边上出现过奇迹以后人们组成合唱队的做法。因为大海遵照上帝的旨意，曾拯救了希伯来人，并挫败了他们的压迫者。海水顿时被分割成两半，坚实得犹如两堵城墙，打通了一条宽阔、干燥的通道，并使我们的父辈终于攀上海对面岸边上的高坡；尔后，海水很快合拢起来，重新淹没了通道，并把疯狂追赶以色列人的敌人卷入滔滔海水之中。因此，所有的人，包括男人和女人，都对这意想不到的援助和这超乎他们的想象力和期望的奇迹激动不已，于是组成了一个混声合唱队；他们唱起向拯救他们的上帝谢恩的颂歌[269]，男人们由预言家摩西率领，妇女们由女预言家美莉安率领[270]。泰拉巴特的男人和妇女进行的合唱或对唱尤其模仿了这种壮观的歌唱场面。妇女们的高音伴随着男人们的低音，产生了非常美妙的音乐效果，仿佛是一支十分完美的交响曲。合唱中

的一切都是美好的；健康的思想，动听的歌词，合唱队员在艺术（真正艺术）的感召下生气勃勃，呼吸一致，表现出真正的美感。思想、歌词、表演者，他们的目的就是虔诚。

“就这样，直到第二天凌晨，他们一直陶醉在美的享受之中，他们不感到头脑沉重，眼睛发花，相反比前来参加聚餐时更加清醒。他们把目光和身体转向东方，一旦看到太阳升起，他们就把双手伸向天空，祈求白日的安宁、真理和正确推理的禀赋[271]。祈求结束后，每个人回到他的‘塞莫内’，像他往常那样研究哲学，这是他们唯一的劳动和唯一的事业。

“以上就是我对于人世间的静修派教徒泰拉巴特人所要说的话，同时也是对仅仅生活在静修和精神之中的人所要说的话，这些人是天上的和真正世界上的公民，凭着他们的全部美德，他们自然得到上帝和创世主的珍爱，他们配得上这样的友谊——最真诚的报偿：他们把美德置于财富之上；他们终于达到了完美的境界。”

费龙在福音书传播之前写下的这些篇章既生动，又有教益！难道在埃塞尼人的制度中还看不出正在萌芽中的整个基督教？谁还会拒绝得出这样的结论，即基督教确实只是以删除学说中的秘传部分去解释埃塞尼教义？

这样的事实难道会使耶稣的使命不受敬重，会减损其崇高性和神圣性吗？不，根据我们的看法，耶稣的使命丝毫不因此而逊色；对于这一点，我们仍将铭记于心，因为我们将会找到其教义的根源。

埃塞尼教可以追溯到摩西法典的最初时期，而摩西法典自身又可追溯到原始宗教。但是埃塞尼教是犹太教中几乎失去了光泽的一种教派，而犹太教自身又是在许许多多不同的偶像崇拜和宗教信仰混合共存时期的犹大帝国里一支默默无闻的教派。基督教徒说，应该拯救人类，就是说应该用某位圣者的鲜血对人类灌输真理的学说，以使全人类将来有一天能在自然的、神圣的法则中生存。所以必须让耶稣及其身后的圣保罗曾经做过的事情来摧毁地球上一切虚假的宗教，同时使神圣哲学从它被埋没的狭隘圈子里走出来。耶稣以他激昂的感情，以他自己的献身这样做了，圣保罗以他辛勤的劳动、他的学识以及他的献身行动也这样做了。当我举出耶稣之后的圣保罗时，我并没有忘却

其他圣徒，他们是耶稣的亲密同伴，是他事业的合作者；也没有忘却一大群皈依基督教，并带来了东方世界的传统和希腊、罗马的天才权威的哲学家；也没有忘却一大批伟大人物，他们追随初期的皈依者，成为最初六个世纪时期的圣父；也没有忘却无数遭受种种凌辱和痛苦的殉难者，其中有男有女，他们尤其以自己的行动表明他们的忠诚和牺牲；最后也没有忘却那些孤独者，他们生活在荒野的地方，对于生命的新概念充满激情，对于尘世间本来寄托的无限期望而又失望了的灵魂仍然抱有希望，并且最终模仿埃塞尼人以修道士的生活来表达他们的意愿。事实上，哪一个基督教徒能够把圣人同圣人中最圣洁的人——耶稣割裂开来呢？不，这事业并不专门属于耶稣，这是集体的利害一致的事业。因此可以说，耶稣好比是人们揉进面团里的酵母，使面团发酵，并产生出面包。

从我们这个时代的观点出发，对耶稣作别的理解，只能把他偶像化。我们对于启示者能够表示的最大敬意，乃是把他们统一在永恒的、内在的启示之中，这启示曾给过摇篮时期的人类以光明，它将在人类发展的各个时期永远给人类以光明。

既然如此，把人们理应称之为神圣救世主的那个人列入先人的行列——救世主的来临和死亡实际上标志着人类的复兴时代——会有什么亵渎宗教的行为呢？的确，找出从基督教的创立者耶稣上溯到摩西的这条光辉道路，根本就不是什么亵渎宗教的行为。同样，找出从摩西通向奥尔佛，从摩西、奥尔佛通向埃及，从埃及通向沙尔代和印度之间的道路，更没有什么亵渎宗教的行为可言。确实，在我们刚才进行的研究中，我们发现的这些关系还尚未达到它的深度；但是，只要有一颗纯洁赤诚的心，只要全心全意地寻求真理，我们就会找到这些关系的踪迹，这样我们至少能用基督教起源自身进一步阐明这条重要的真理，即基督教 是从古代城镇 向所有的人传播开的。

就我们达到的理解程度而言，基督教的全部历史已经揭示出来；既然它的深刻意义已经阐明，我们认为要想深入地对这部历史作一次新的阐述，那也并非难事，可是我们还是不花这番气力为好。

孟德斯鸠在《论法的精神》序言中指出，他曾屡次着手撰写他的这部著作，但曾屡次搁置下来；他说他曾无数次想把他写好的文稿扔掉；最后又改变了主意把父亲传给他的双手放了下来，说他追求他的

目标而没有一定的计划，说他每次发现真理，总因感到不满意而抛掉。“但是，”他补充说道，“当我一旦发现了我的原则 的时候，我所追求的东西都朝我滚滚而来，而且在二十年的过程中，我看到了我的著作开始、增长、成熟、完成。”

幸福的孟德斯鸠！

十八世纪并没有给予我们这样的空闲，让我们在整整二十年期间，从容地酝酿琢磨，最终完成一部著作。

---

[1] 蒙化宫（Montfaucon，1655—1741），法国著名的宗教学者。——译者

[2] 圣欧芮勃，Eusèbe，第三十一任教皇（309—310），希腊人，死于意大利西西里岛。——译者

[3] 费龙（Philon，13—54），犹太族希腊哲学家，新柏拉图主义的先驱者。——译者

[4] 除了布依埃议长胜利地响应蒙化宫以外，斯加里热、勃龙太尔、素麦士、格老秀斯、亨利·特·瓦洛阿、勒玛阿纳、高特里埃、勒·彼·巴吉、巴斯那热等人却一致承认和证实泰拉巴特人不可争辩地属于犹太人。只有贝尔纳·特·蒙化宫一人把他们看成是基督教徒：在他以后，竟没有一位稍有名望的学者敢于支持这种相反的主张。

[5] 弗拉维于斯·约瑟夫（Flavius Joseph，37—100），犹太历史学家。著有《犹太战争》、《犹太古代文物》等作品。——译者

[6] 柏利纳（Pline，约61—114），古罗马散文作家、演说家。又称小柏林纳，是老柏林纳的外甥和继子，同塔西佗等人交往甚密。他是出色的诉讼演说家，但演说词几乎全部散失，传世的只有《图拉真颂》一篇，《书信》十卷。——译者

[7] 狄翁·克利若斯托姆（Dion Chrysostome，约30—117），希腊著名的雄辩术教师和哲学家。他一生留下的演说词有八十多篇，其中最著名的有《君王的职责》等。——译者

[8] 圣爱必发纳（Saint Epiphane，315—403）塞浦路斯萨拉明纳主教，是《萨那里翁》（又名《药罐子》）的作者。——译者

[9] 阿斯穆家族，指公元前二世纪以犹太古老的执政官阿斯穆为首领的神圣家族。——译者

[10] 在我看来，这段描述以及我在此引述的有关埃塞尼人的其他段落，对于历代的哲学是如此重要，以致在任何某个主题上，我几乎再也找不出更加珍贵的古代证据了。下面的译文，我尽量做到忠实原意。收集的原文本身残缺不全，由阿尔诺·唐第利翻译的约瑟夫的这段论述，以及由蒙化宫翻译的费龙论著，只是连篇的曲解之词。

[11] 或称宗教派别：犹太人中间有三种哲学派别。

[12] 在约瑟夫的原文里，用的是"埃塞尼"，而在鲍费尔引述的同一段落里（《论斋戒》第四卷），却写成为"埃塞"。此外，还发现约瑟夫在其《犹太古代文物》一书中，在使用这两个名词时都不加任何区别。

[13] 它被认为是最严肃的。文中的意思是：他们被认为受到最严肃的训练。

[14] 他们是犹太种族，但比起别的犹太人来，他们彼此之间更友爱。

[15] 希腊原文为"蔑视"。约瑟夫此处谈到的是埃塞尼中节制婚姻的一派。后面还会提到埃塞尼另一派仍实行婚姻制，并使之神圣化。

[16] 圣欧芮纳（《福音书备考》）和鲍费尔（《论斋戒》）引用的约瑟夫的话是到这里结束的；可是在约瑟夫的原书里，还有这样一句："同样不相信，有哪一个妇女对其丈夫节守忠贞。"

[17] "共有的"。

[18] 鲍费尔和圣欧芮勃引用的约瑟夫原文中未作说明。然而在约瑟夫原文里还有某些细节，其文如下："所以，当他们旅行时，不必为行装操心；他们只需带自卫武器以防小偷。每个城市为此专门挑选一

名财产保管员，其职责是：照料异邦人，向他们供应衣物和一切必需品。此外，他们的穿着简朴，仪容端庄，如同用良好的纪律训练出来的年轻人一样。”

[19] 以特有的方式做礼拜。

[20] 在太阳升起之前，不说一句与神无关的话，只赞美天主本人，仿佛在祈求保佑太阳能升起来一样。有些学者，由于弄错了文字的意思，认为这是一种对太阳的偶像崇拜；可是这种理解方式是荒唐的。十分明显，当约瑟夫在此处以及在他的《犹太古代文物》一书里赞扬埃塞尼人的虔诚时，他并不是想说他们极其愚蠢地崇敬这有形的太阳，并以他们的祈祷催促太阳早早升起。很清楚，他们虽然面向太阳，其实是向上帝祈祷。在我看来，这不单意味着他们朝着初升的太阳，像人们通常讲到的初期的基督教徒那样向上帝做祷告；而且还意味着他们像初期的基督徒那样，把对上帝的崇拜用对太阳的崇拜这种具体方式表现出来。难道还有比大卫的圣诗更为优美的东西吗？这圣诗也许是约瑟夫谈到的一种古代的祈祷，古老祖先的（赞美天主的）一支歌：“我的心哪，你要称颂耶和华！耶和华我的神啊，你为至上，你以尊荣威严为衣服，披上亮光如披外袍，铺张穹苍如铺幔子……以风为使者，以火焰为仆役，将地立在根基上，使地永不动摇。你用深水遮盖地面，犹如衣裳，使水高过山岭。你的斥责一发，水便奔逃，你的雷声一发，水便奔流，诸山升上，诸谷沉下，归你为他所安定之地……耶和华使泉源涌在山谷，流在山间……使人从地里能得食物，又得酒能悦人心……你安置月亮为定节令，日头自知沉落。你造黑暗为夜，林中的野兽就都爬出来。少壮狮子吼叫，要抓食物，向神寻求食物。日头一出，兽便躲避，卧在洞里。人出去做工，劳碌到晚上。耶和华啊，你所造的何其多！ 都是你用智慧造成的，遍地满了你的丰富……你掩面，他们便惊惶，你收回他们的气，他们就死亡，归于尘土。你发出你的灵，他们便受造，你使地面更换为新……我要一生向耶和华唱诗，……”（《圣经·诗篇》第一百零四篇）。这里，上帝显然是以它的表现形式——宇宙，即以他的活动和他活动中制造的业绩而受崇敬的。《诗篇》作者崇敬的不是宇宙，而是宇宙间的上帝；他在宇宙的背后发现了上帝；他在这客观的世界中发现了上帝的威力，上帝的爱和上帝的智慧，而这世界既遮蔽着上帝，又表明和显示着上帝的意志。埃塞尼人日出前的祈祷肯定就是这种意义。约瑟夫的这一段落还可以在费龙对泰拉巴特人的叙述中得到进一步说明；我们将在后

面看到这一证据。再说，人们不可能不感觉到在埃塞尼人对太阳的晨祷，也就是对隐藏在这一象征或确切地说对这一表现形式后面的神化的太阳和心灵中的太阳的祈祷和印度著名的晨祷，即所有婆罗门僧侣早晚吟诵的由维大根据玛努的著作简写而成的沙维特里太阳颂之间有着惊人的相似。而在这印度最神圣的祈祷中，也是表面上向着太阳沙维特里，而事实上则是向着神化了的太阳。参见《新百科全书》婆罗门教一词释义。

[21] 根据我们计时方式，应是上午十一点。

[22] 约瑟夫此处用的是一般词汇。“麻布”所指的东西就是他后面所说的“圣服”，也就是再后他所指的腰带和围腰，显然埃塞尼人缠身的这种腰带，是在他们每天沐浴和公共用餐举行仪式不准穿任何其他服装时使用的，也正是亚当和夏娃在人间乐园里所围束的腰巾：“两个人的眼睛睁开着；他们看清自己赤身裸体，于是他们共同把榕树叶穿连起来，就成了腰巾。”大家知道，在基督教前期，大部分基督教徒，把在宗教仪式上模仿裸体的亚当，夏娃作为自己的职责。在十四世纪吉普赛人的亚当分子和一部分再浸礼教派中间也出现过类似的教俗。

[23] “履行了净身仪式后，他们到一个专用的房屋里聚集。异教徒是任何人都不准来这里的；而他们正如奔往圣堂一样朝这个饭厅走去。”这段文字如此清楚明显，但至今却几乎未被理解。人们并没有领会到这个异教徒不能进入的专用大厅恰恰就是饭厅，圣餐的地点。但是约瑟夫在这里却是明确这么说的，而且为了使人更加明白，他还加上“他们就像奔往圣堂”这一句。

[24] 鲍费尔注明的原文还加上：“纯洁的，并非肮脏的食粮。”

[25] “赞美神”。在约瑟夫著作的原文上还加有：“感谢上帝为他们提供粮食”；似乎这一句是添加上去的文字。

[26] 在这里，我注意到约瑟夫使用了“医治”这个词，因为这与我后面对于泰拉巴特人所作的解释完全一致。

[27] 约瑟夫的原文是“说到过的那种围裙”，而在鲍费尔文章中只有“围裙”的字样。

[28] 把鲍费尔的原文和约瑟夫的原文加以对照，发现在约瑟夫原文中，援引的希腊文，看来是一种笔误，但并不改变任何意义。根据这种变化，可以翻译如下："他越来越接近他们的生活方式，并可参加最神圣（最纯洁）的净身沐浴。"

[29] "进入公共生活"。

[30] 或者，按字面直译为"在品尝公共食物之前"。

[31] 希腊原文为：Τοῖςχρατοϋσιν。

[32] 或者"如果没有上帝的准许，就没有强者的到来"。

[33] 这里我们也应理解为埃塞尼人在他们居住的城市里有时占据的民政和军事的高官显职，以及他们等级制里的种种级别。约瑟夫在他的《犹太战争》（第二卷第二十章，第三卷第一章）一书中谈到一名称之为约翰的埃塞尼人，是塔那地区的总督，并在阿斯加龙附近向罗马人开战。

[34] 这段话使许多评论家深为窘迫；一些人认为这段文字已被篡改。在约瑟夫、圣欧芮勃和鲍费尔的著作里，原文都是这样写的：Τα τῶν ᾱγγέλων δνσματα 即"天使的名字"（直译为：遣使）。哈佛冈建议写成：Τῶυ áγειων 即"净身的办法"。而我认为这并没有什么根本改变。首先显然这里并不是要谈天使们——有些人却认为是那样——说他们错误地向埃塞尼人报告圣保罗在他给哥洛西人的信简中所说的话："因为你信仰天使，但愿你是不可征服的，等等"。的确有些犹太人，从那时起，把天使看作每个人的守护神，因而信仰天使的教俗遍及巴勒斯坦，特别是在萨巴依教派中，这我在前面已经提及。但根据我们对埃塞尼人的了解，没有什么可以假设他们也热衷于这种信仰；好像一切都证明与此相反。此外，约瑟夫这句话的前后背景不容争辩地证实了他不是要谈天使，而要谈有关埃塞尼教义的著作中的某些问题。总之，它清楚地表明应该对这些著作的作者们怀有敬意。所以勃里多在他的《犹太历史》一书中，还有其他一些人，都是这样理解的，尽管"遣使"这个希腊字对他们来说仍然是一个谜。他们翻译为："编写这些著作的神圣的启示者和使者。"阿尔诺·唐第利的理解是："向初学教理者传授学说的启蒙人。"为什么有如此多的困难呢？"遣使"在这儿表示福音传道者。许多学者对这个词感到为难，都未能考虑

到这层意思。“福音传道者”一词，表示某种教义或某宗教活动的报告者，实际上早在基督教之前就已出现。福音传道者的希腊文写法是εῦαγγελιξῆς或者εῦααελοξ，简写为āγγελος，成为报告者之意。不仅是犹太人将报告者一词用来表示宗教含义。在希腊语里，凡是获得启示的人，或请求得到神谕并来报告这降谕之神的答复的人，都称之为áγγελοζ。宣告神谕的行动本身叫做传道（āγγελῖη） 或 áγγελὶα，拉丁文即 denunfiafio。凡是这样带着圣旨的人应该负有使命，即揭示神谕的使命。所以古词词典上把“传道”（āγγελὶη） 译成 praecipua potestas renuntianti oroculi quod quis audivit。这个直接词义还可引出另一个词义来。上帝的神谕被传授后，可以说赋有了某种价值，就要有所报答。人们说：“你们得到了一个神谕，就欠下了一个福音，”也就是说为了感恩要作出牺牲。由此便产生了这样一个在表面上看来很奇怪的词组：献祭福音（Θŭεὶυεŭαγγέλὶα）。这在希腊语著作乃至拉丁语著作中都可看到。普鲁塔克说：“福西翁在接到菲利浦·特·玛舍杜阿纳的死讯以后，不准他的人民把福音当作献祭。”（引自《福西翁的一生》）。而西塞罗写给阿底居斯时也提到这一点。在希伯来人中也是这样；上帝不能传递神谕，也就是说不能让人了解他的意志，除非是那些首先接受他意志以便执行特殊使命，即解释、宣告上帝意志，换句话说传道福音的人；而这些人则被称为福音传道者。有关这方面的证据很多，上帝将告诉福音传道者如何传道：“站在高山顶上。你向西翁布讲福音吧；提高你的声音，向耶路撒冷宣告好消息吧。”“上帝传出了旨意……看山上留下的传授上帝意志的福音布道者的脚印。”然而所谓上帝的神圣意志或特殊教谕，也正是指的教义：这是十分显然的。当耶稣的门徒开始传布他的教义，宣告他的来临的时候，他们自然地取名为福音布道者。福音布道者指的是无论用口头或书面形式传布新的占统治地位的教义的人。圣保罗曾多处用肯定的语气强调了这个意思，他说：“一部分人的职责在于教授（即福音传道）；另一部分人与其说是神学家，不如说是牧师。”“事实上一部分人是福音传道者，而另一部分人是牧师”。此外，圣保罗写信给梯莫底，嘱咐他要注意教义的纯洁性：“要写出作为一个福音传道者的书来。”同时圣保罗常常提到他自己的福音书，即他的理论，以及说明救世主来临的方式。综上所述，我认为不可能不得出如下结论：一、在希伯来人中，凡肩负神圣使命，宣告上帝意志的人，不管是一个简单的旨意，一种信条，或全部信条，均称为报告者，按字面翻译成希腊文为“遣使”，“遣使”这个词在希腊宗教语言里同样用来表示同一使命；二、因此，这种表达不是基督教里所特有的，因为在古老的犹太经书里同样

可以找到；可以这么说，希伯来人和希腊人常常用这个词来指肩负着特殊使命的人，他们或是传授上帝的特殊意志，或是传授一种教义。因而，当约瑟夫谈到埃塞尼人神圣的作者时，根据希伯来人惯例，使用希腊语中的字眼，称呼他们为"遣使 （áγγέλοί）"，即启示者，报告者，或者福音传道者就不奇怪了，因为"遣使（áγγέλος）"同"福音传道者（εῦăγγελος）"或 εῦαγγελιῆς完全是一个意思。

[35] 就是说最大多数，大多数，绝大多数。

[36] 希腊文为 Τάς Μαχάρων νήσους。

[37] 希腊文为 Αόεζῶυ χῶρου。

[38] 希腊文为 Θεολογοῦσιν。

[39] 此处可能指《圣经》、犹太正经的普通经书。然而也不能绝对排除埃塞尼教派专用的《申命记》经书的思想。一般说来约瑟夫和费龙似乎愿意把他们叙述的属于这一教派的一切东西看成是整个犹太教的。他们开始时就把犹太宗教划分为三大教派。这样某一教派专有的东西在他们看来就可变成整个宗教的组成部分，即整个犹太传统和教义的不可分割的一部分，同其他两大教派中可以遇见的一切情形那样。

[40] 约瑟夫在他的著作中几次提到埃塞尼先知的预言。在《犹太战争》中，埃塞尼先知犹大就曾预言伊尔冈的一个儿子安底高纳，要被他的兄弟阿里斯多布尔亲手杀死（公元前106年）。尔后（在第二章），一位叫做西蒙的埃塞尼人对阿尔盖洛斯行省总督的一个梦进行解释，结果，他预测的事发生了，奥古斯特强迫这位总督流落他乡（基督年八年）。在《犹太古代文物》里，又一位名叫玛纳汗的埃塞尼人向童年时代的爱洛特预言他将成为犹太王。爱洛特在公元前四十年果真成了国王，他想起了玛纳汗，便派人前去请他预测自己能否统治长久。根据约瑟夫的说法，爱洛特对他得到的能够较长时期执政的答复十分满意，因而他始终十分尊重埃塞尼人，与其他教派的人相比，他给予埃塞尼人以更多的自由。

[41] 所谓连续性（Τχνδιαδοχήν） 是指生命遗传本身。埃塞尼人的教义，正像我马上会证明的那样，是关于生命和生存的具有最崇高

最深刻意义的宗教信仰，如果谁由于害怕，不愿结婚，那么在其他人看来，这人就给生命本身带来本质上的危害；因为生命应该有所延续：这正是约瑟夫这一句话表示的意义。

[42] 即法利赛教和萨多塞教。——译者

[43] Εἱμαρμῆνη，天命之意。约瑟夫使用了希腊字的"命运"。由于缺少一个词来表达上帝对他的创造物的作用，这作用可以从称之为"宿命"的方面去看，也可以从"恩典"的方面去看，或最终就是"天命"的一般意思。

[44] 玛伽贝是犹太的别号，后成为公元前一、二世纪为争取自由而战的犹太民族领袖的通称。——译者

[45] 若那培斯是玛伽贝四兄弟之一，率领犹太人英勇善战，赢得了胜利。——译者

[46] Τιν δ'ἐφ ἑαυτοῖς ὕπάρχειν，συμεαίνειν Τε χαὶ οὔ γίνεσθαὶ。评论家们对这段文字感到十分棘手，许多人企图修改原文，因为他们不懂得συμεαίνειυ 和 γίυεσθαὶ 这两个词的意义的区别。后者表示自然发生和在创造者不断努力下产生和诞生的事物；而前者则表示一种偶然性，它不是决定性的和必不可少的，或者表示由于创造物自身的行为而突然产生的事物。

[47] 指神的意志，上帝。

[48] 即上帝。

[49] 这里是指法国修士约瑟夫（1577—1638），他曾在军队和宫廷里服务，后成为传教士，还皈依新教，同时也是黎希留的亲密助手。——译者

[50] 萨托克，公元前十世纪耶路撒冷的大教士，是萨托克大教士教派的缔造者。这一教派一直流传到公元前一、二世纪的玛伽贝时期。——译者

[51] 希腊原文为：更 χ τοὔ πάνυ àρχαὶου τῶν πατρὶωο。

[52] 希腊原文为：更 σσήυο ì。

[53] 希腊原文为：Βέλτìçοìδέ ἄλλωε ἄνδρες τόν τρδπον。

[54] 希腊原文为：Τδ δìχαìον，即他们的正义，是说他们正义的社会，他们平等的社会，这可以从此句的上下文中充分加以证实。

[55] 这就是说生活在教派里的人都在行动中讲道德，像希腊哲学派别一样。

[56] 约瑟夫的这个证据值得注意，它证实了约瑟夫自己关于埃塞尼人中存在古代社会的观点。

[57] 人们认为达斯地区的勃莱衣斯特人是吉特民族若莫尔西斯的门徒。后者又是毕达哥拉斯的奴隶。根据传说，他陪同他的主人出使埃及。当他回到亲人怀抱的时候，他带回了毕达哥拉斯在大希腊地区实施的同类法规。斯特拉波也谈到这些勃莱衣斯特人；但是他的文章可能已被篡改，把他们称为克梯沙依人。在这一点上，是斯加里热在缺乏任何别的具有权威性的证据的情况下设想将约瑟夫确定的名称改换成 Πλεìçοì（城市缔造者），因为克梯沙依含有"城市"的意思。但是Πλεìçοìì的复数是指许多共同生活在一起的人，以及抛弃了个人生活制度的人，这是一个表示意义的名词，它又回到了我们在前文中提到的"高尼"这个词。我们刚才不是看到约瑟夫在描述埃塞尼人的特征时，谈到他们对于多数、大多数、众多人的尊重吗？他说："他们服从多数。"

[58] 爱洛特（Hérode），残酷的犹太王，耶稣生在犹太的伯利恒，有位先知说这里有一个将来作犹太王的人。爱洛特听了，心里不安，派人把两岁以内的男孩都杀死了。——译者

[59] 鲍立翁（Pollion，公元前76—前4），古罗马政治家和作家。他是恺撒的亲密伙伴，曾被任命为执政官和内高卢总督。他于公元前38年第一个创建了罗马公共图书馆，组织了包括贺拉斯，维吉尔在内的文学团体。后来过隐居生活。——译者

[60] 希腊原文为：Εσσα ìοι。

[61] 希腊原文为：Πληθος ὕπερ τετραχίσρ ìλιους， χατ’ἐμυ δοξαν。

[62] Οὔχ àχριεεὶ τύπω διαλέχτω Ελληυιχῆ παρώνυμοὶ δσιοτητος。在这一段末尾，大家将看到费龙仍用这个希腊词 Hosios（即圣人），使埃塞安人（Esséen） 和埃塞尼人（Essénien） 这两个词引人注目地接近起来。他说，根据费龙的意思，S.克利若斯托姆无疑使“埃塞安人或者说圣人（Εσσαΐωυ 或 Οσὶωυ）”同样接近。因此，有一些学者设想埃塞尼这个词像泰拉巴特这个词一样，是一个真正的希腊词，根据费龙的看法，在埃及只有最虔诚的，并已转入静修士生活的埃塞尼人才配得上它。奥塞尼人（Ossénien） 这个名称是爱毕发纳为基督教初期某一教派所定的，似乎这个名称是对这种设想的证实，因为这个词更加接近奥西奥斯（Hosios） 这个希腊词。斯加里热学说便由此而来，它认为使用希腊名字或蜕变的希伯来名字的埃塞尼人是卡西特人或卡西定人的后代，他们在犹太人英勇支持的反对亚历山大继承者希腊诸王的宗教战争中集合在玛伽贝人周围。但是唯有一个事实打破了这种学说，就是约瑟夫（如同我们刚才看到的那样）认为埃塞尼人和马卡比人属同一时代，这就使他们存在的时代追溯到更远。根据他的说法，这个哲学教派在古代的犹太民族中早已存在。然而卡西定人，即玛伽贝时期的圣人，在人们谈论到他们的三、四个段落里，并不是作为具有某种学说的宗教或哲学派别出现的，而只是作为决心为捍卫祖国和宗教而死的以色列圣者和强者的联合。斯加里热本人也不把这些卡西定人看成一个教派，而只认为他们是对寺庙特别表示虔诚的一种单纯的兄弟会。除了一年中的某一天外，他们每天要宰一只羔羊作献祭，这种献祭被称为卡西定人的赎罪供奉。这一切同我们从约瑟夫的证明中了解到的，在献祭方面被排除在寺院以外的埃塞尼人究竟有什么关系呢？我觉得似乎严重曲解了费龙。确实，费龙企图用婉转的方式表明奥西奥斯是埃塞尼人的根；但当他补充说这正是一个缺乏推敲的词源时，他也清楚表明这名字是希伯来字，而不是希腊字，他究竟想说什么呢？他想说明埃塞尼这个词和奥西奥斯这个词不但表达同一个意义，而且连词根都是一致的；说明在这一点上有某一个既符合希伯来语，也符合希腊语的共同词根；说明由此产生了的这两个词，无论在形式上还是在意义上都是完全相似的；因而也想说明，如果不是过分严格对待这个问题的话，人们可以把奥西奥斯圣人看作埃塞尼人的根。可以说，费龙透过希腊语的屏幕，由此向我

们揭示了埃塞尼这个词的深刻根源。这个根源是什么？我将在下面加以论述。

[63] 希腊文或拉丁文中引用的都是同一个意思，是指福音书上每天的面包。

[64] 原文只是这样说：Τοὶς πατρὶοις νόμοὶς，意即他们父辈的法律，或笼统说父辈的、祖先的法律；但是不可能不把这理解为摩西法律。费龙附加的想法也证实了这一点。再说，尽管埃塞尼人的生活方式和其他犹太人不同，但他们没有什么其他法律。人们尚可举出费龙的好几段文字，他在谈到一般犹太人和犹太人法律时，完全用同一种方法表达的。

[65] 希腊原文为：Διαπουοὕσιυ。

[66] 这里是否单指一般犹太人的圣书、《圣经》，或是指埃塞尼人关于《圣经》的书籍或《申命记》的若干章节？我似乎很难确定。后面我们看到费龙在谈到泰拉巴特人时说道："他们保存着他们教派的过去的首领们遗留下来的许多著作，里面充满了对于《圣经》的寓意说明；他们根据这些范本来规定他们的品行和纪律。"因而很难相信在他们的教堂里朗读的恰恰不是这些圣书。

[67] Τὰ γᾶρ πλεῖςα δὶα συμζσλωυ αρχ北 οτρόπω ζηλώσει παṕ αὺτοῖς φιλοσορεὶταὶ. 这段话的确切意思很难断定；因为从字面上看出现两种不同的意思，而每一种意思本身又相当明确。如果把 Βὶζλους 即经书或圣书理解为埃塞尼人专门的经书，而不单只是《圣经》，那么就应该像我所翻译的那样，是指在教堂里所念的圣书，埃塞尼人的书里面充满着寓意和形象，因而需要在阅读以后由学者进行解释。如果相反，把"圣书"理解为犹太教规的经书，或者仅仅是指摩西经书，即摩西五书（《圣经》的首五卷。——译者），那么最后一句应这样翻译："因为他们学习他们先辈的办法，用转义解释《圣经》的大部分段落。"这种解释也就是将《圣经》寓意化，用寓意加以解释，并赋予《圣经》包含的事实以玄学上的、精神上的意义。事实上，下面我们通过费龙对泰拉巴特人的描述就会知道埃塞尼人是伟大的寓意学家。再则，无论人们通过什么方式理解这段文字，它表示的两种意义总是汇合和溶化在同一观念里面。

[68] 根据希腊文，意为：他们把上帝看作是一切善的原因，而不把它看作是一切恶的原因。

[69] 希腊原文为：μοιυοιυὶαυ。

[70] 应该想到费龙这篇论著的标题：《愿有道德的人享有自由》。

[71] 希腊原文为 Πεοὶ ζιοὖ θεωρπτὶχοὖ。

[72] 隐基底（Engaddi），《圣经》中又名哈洗逊他玛。他玛意谓棕榈树；基底即繁荣昌盛之意。

[73] 勃利纳写于耶路撒冷被毁以后。提图斯占领耶路撒冷发生于基督纪元七十一年，耶稣基督传道后三十八年。勃利纳死于七十九年。

[74] 马萨达（masada），约瑟夫在《犹太战争》一书中对这个堡垒曾有描述，它最初由若那塔斯·玛伽贝所建，后来由爱洛特加固，成为激烈反对罗马人的冉拉特尔部族的最后一个避难所。

[75] 当约瑟夫在谈到亚历山大的犹太人于基督纪元四十年，即耶稣蒙难后七年派遣给加里古拉的使团时，他向我们指出那时的费龙就享有盛誉。他说："公使团首领正是费龙，他是一位各方面都著名的人物，是亚历山大犹太人首席司法官的兄弟，精通哲学。"（《古代论》第十八卷第八章）费龙本人对这个使团的叙述中也提到他要比其他四位代表年高；这可以使人推想到他当时的年龄不可能小于六十岁，甚至七十岁。事实上，没有迹象表明，一般来说只由老年人组成的犹太人顾问委员会选择一名年纪较小的人率领一个如此重要，并应庄严保卫宗教事业的使团。费龙本人在叙述中也把自己说成是一位长者；因为他是这样开头的："直至何时我们这些老头方可变成孩童？我们的躯体实际上已经苍老，我们的头发因年高而变得花白，可是我们的见解却跟毫无经验的孩童一样滑稽可笑？"接着，他继续谈到自己年事已高，亲身经历了"他那个时代的许多重大事件。"然而，他的这段叙述很可能是在他出使时写的，而不是在这以后。实际上圣欧芮勃作过报道，说费龙在罗马克罗德王朝的元老院里宣读过他的叙述文章，并且受到全体与会者的热烈欢迎；这可以使人断定这次宣读发生在加里古

拉死后不久，正当元老院沉浸在摆脱了一位十分凶恶的国君后的初期欢乐之中。实际上，费龙在这一事件期间，还不太可能离开罗马；因为他在四○年年终时受到加里古拉的召见，而这位君主是在四一年年初被害的，尚没有作出决定让费龙在这件事上做他的代表。这就可以肯定，在基督纪元四十一年前后，费龙是位长者（大家知道，犹太人到七十岁方可获得长者的称号）。因此，巴斯那热以及大多数仔细研究过这个问题的作家们把费龙的诞生日期确定在罗马七二三年，即通常基督纪元前三十一年。

[76] 事实上，在两篇论著的第一篇中，他确切地表明了他写作的时代；因为，当谈到布鲁图围困爱克桑特城和该城居民为纪念恺撒而英勇保卫城市的时候，他说这还是最近发生的事件。（Où πρὸ πολλοὺ，recenti adhuc memoria）恺撒于罗马七○九年被杀，布鲁图的失败发生在七一二年。因而我们应当把爱克桑特城之围和该城居民宁愿全部被杀而不愿向恺撒的刽子手投降的绝望挣扎，放在七一○年或七一一年，就是说基督纪元前四三年或四四年。这样，我就可以推测，费龙是写在耶稣诞生之前，或耶稣即将诞生之时，也正是爱克桑特城之围以后约四十年，所以他才能够这样去表达；如果说他写于耶稣传教之后，也就是在他谈论的那个事件发生七十多年以后，他还这样来表达，那是完全不可能的。单凭这一点就可以证实，费龙的这些著作是在他的青年时代，即三十岁左右时写的。在他一生中，正如他自己所说的那样，他只专心于考察和研究哲学，并赢得了声誉，如约瑟夫向我们指出的那样，在他出使罗马的时期，名望极高。

[77] 圣马可（S. Marc），《新约·马可福音》的作者。——译者

[78] 圣欧芮勃，圣吉罗姆，所有历史学家和古代研究殉教圣人的专家都一致认为，圣马可是进入埃及的第一个门徒。这是圣吉罗姆在他的僧侣作家名册里谈到圣马可时所说的话。人们说他从公元四九年，即克罗德王朝九年时起从圣彼得那儿接受了这个使命，但是他十二年内像流浪汉一样在利比亚和邻近的省份内游荡，因为倘若他没有接受特殊启示的指引，他是不敢进入亚历山大的。确实，这种传说是靠不住的，而且近乎荒唐。尽管如此，人们还是和圣欧芮勃一样，把基督教传入埃及的时间追溯到公元四三年。显然，年过七旬的费龙不可能受到它的影响，而他的作品全部是在这个年代之前写成的，故不

可能留下它的任何痕迹；事实上阅读这些作品可以最清楚地证实这一点。

[79] 圣吉罗姆（S. Jérôme， 347—420）教会之父。他曾是教皇达马斯（382—385） 的秘书，以后隐退，创立了几所修道院。他把《圣经》译成拉丁文，曾经过仔细修改；翻译圣欧芮勃的《编年史》以及系统介绍基督教作家等。——译者

[80] 克莱蒙（Clément，150—215），希腊基督教作家。后定居在亚历山大，成为异教徒，但他仍然编写古希腊基督教戏剧竞演的记录。据说他是奥里吉纳的导师。——译者

[81] 奥里吉纳（Origène，185—254），希腊语基督教学者。对哲学、教义等方面都有较深的研究。——译者

[82] 圣阿塔纳斯（S. Athanase， 295—373），亚历山大主教。曾写过许多教义方面的著作。——译者

[83] 圣吉斯坦（S. Justin， 100—165），希腊语的基督教护教论者。——译者

[84] 泰尔特里安（Tertullien， 150—222），拉丁语基督教作家，作品甚多。——译者

[85] 参见布依埃议长复蒙化宫的信件（原文第二四七页，以及以后的文字），其中关于这个问题的争论很多。

[86] 在《福音书备考》第八篇里，圣欧芮勃正式承认费龙谈到的有关埃塞尼人的一切是与犹太人相连的，但是在他的《教会史》里，他把同一个作者（指费龙）谈到的有关泰拉巴特人的一切又归属于基督教徒。然而这种区分是不切合实际的，并且缺乏证据，以致他本人都不敢直截了当地研究它；他含含糊糊地从这个困境中摆脱出来，宁肯显得自相矛盾，也不愿辩明其中的道理。圣吉罗姆则单刀直入，在他的目录里删除了费龙的第一部论著，即关于埃塞尼人的论著，并把它跟第二部著作合并在一起。

[87] 然而必须指出：圣欧芮勃和圣吉罗姆只是把这些离奇的故事当作极不可靠的传闻而不知不觉地接受下来。圣吉罗姆甚至承认，他只是根据费龙所叙述的泰拉巴特人和基督教徒之间存在着的紧密联系来证实这些故事的，他说："我把犹太人费龙放在僧侣作家之列，因为当他写一本关于亚历山大的福音传教士马可的第一座教堂时，他会表示出对我们教堂的颂扬。"然后，他为费龙的著作所开的清单上，删去了费龙关于埃塞尼人的论著；他把这一部著作同另一部有关静修生活的论著混在一起，并认为这两者的特征是与初期基督徒相联系的。苏达斯重复了上述的错误，甚至更进了一步：他把费龙关于埃塞尼人的论著，即《愿具有美德的人都享有自由》，当成是关于基督教徒的论著：《论基督教徒的生活》。十分明显，无论是苏达斯或圣吉罗姆，都没有仔细研究他们论及的那些著作。福底于斯阅读过这些著作，他的认识是比较正确的，他说："我阅读了费龙关于犹太人中选择哲学生活者的论著，他们或一心静修，或从事某些实践活动。一些人称埃塞尼人，另一些人称为泰拉巴特人。"所以他肯定这两类人都是犹太人；然而，这并不妨害他后面接受费龙和圣彼得两人关系上的有趣故事。圣奥古斯特没有被所谓费龙的基督教之说弄糊涂；他肯定说费龙并不相信耶稣基督。

[88] 《宗教十戒的专门法律》第二部分。

[89] 也许在后面我有机会对此提出不容置疑的证据。

[90] 蒙化宫希望变换一下这个句子，使之符合他的想法，即泰拉巴特人不是埃塞尼人，而是基督教徒，但可惜这个句子太清楚，太肯定了，他不得不曲解其意思。他翻译为："当讲完了这些总是从事体力活动的埃塞尼人的生活方式以后，现在该是谈论另一类人 的时候，他们的整个一生都用在静修；"他竭力反驳斯加里热、勃隆太尔、托马·布鲁诺，以及所有赞同这一自然含义的人。可是他的翻译却是对本义的曲解，巴斯那热在论及这点时说道：（《犹太人历史》）"费龙为了提高其民族声望，把希腊哲学家和埃塞尼人进行对比；如今，为了完成他的计划，他又增加了泰拉巴特人。第二部著作是前一部的继续。他曾保证，他只希望继续他已经开始的工作，即继续他那第一幅蓝图。当他讲完了进行实践活动的埃塞尼人之后，他就谈论静修的埃塞尼人。因此，必须使泰拉巴特人和埃塞尼人产生联系：不然从次序上讲并不一定要求谈完了这一部分再去讨论另一部分。此外，冠词 Τῶν

可以表明下面他要谈到的人，所以这个冠词必然与埃塞尼人这个词有关。他谈过热爱活跃生活的埃塞尼人；现在他继续他的作品，并要介绍热爱静修生活的人。这些人是埃塞尼人，他们的名字是这部著作的第一个词；故冠词Tõv绝不可能归属于除了他最初指明的埃塞尼人以外的其他什么词。因而泰拉巴特人正是埃塞尼人的一个分支。”但是，有几位学者，其中包括布依埃，在承认泰拉巴特人是犹太人的同时，仍然承认他们与埃塞尼人之间的差别。这种差别是假的。我们通过把费龙对泰拉巴特人的圣餐所作的叙述，和约瑟夫对埃塞尼人的公共之餐所作的叙述，以及费龙本人在前面引证的段落里所说的话加以比较，就可以证明这一点。再说，除了这部分人和那部分人在宗教生活上最重要的礼仪的一致性——在我们看来，这一致性已经构成无可辩驳的证据——以外，他们所有的相同之处仍然证实了斯加里热、巴斯那热，以及其他学者的意见，认为埃塞尼这个词是一个表示同一类别的词，它同时表示这个教派中从事实践活动的人，以及选择更加独立的静修生活的人，这些人当时称为泰拉巴特人。事实上，只要观察一下费龙这个句子的结构就可以明显地看出，他在这个句子里把静修生活和实际生活对立起来。然而，当他像在前面的论述中那样谈完了埃塞尼人以后；当他把这些人描写成最虔城，最爱沉思的人以后；当他讲完了他们的生活内容是专心致志阅读和注释法律并进行预言以后；当他说明了他们用寓意解释的书籍以后；他是否现在把他们说成是缺乏智慧的人，像蒙化宫翻译的那样，只是忙于体力活动。但是应该指出，费龙把精神生活和静修生活只保留给泰拉巴特人，如果有人不承认这个句子里表达的一切都毫无例外地是指埃塞尼人，唯一的区别只是在他们中间一部分人从事劳动，另一部分人不从事劳动，只限于静修而已。但是，我再补充其他理由来最终消除疑团，弄明白问题是非常必要的。如果说泰拉巴特人不是埃塞尼人，为什么当费龙想把犹太哲学家和希腊哲学家进行对比的时候，或者说当费龙想为他的论文《愿具有美德的人都享有自由》寻找依据而引证学者的论点的时候，他没有称呼他们为泰拉巴特人，而只称呼埃塞尼人呢？ 是不是说因为首先他只想谈论巴勒斯坦和叙利亚呢？ 是不是说泰拉巴特人主要居住在埃及呢？ 这种回答没有任何道理。因为首先如果他不知道泰拉巴特人就其自身的教义而言应隶属于犹太埃塞尼教的话，那么生活在埃及的费龙理应十分自然地引证埃及的静修者的论点，而且引证他们必须放在引证埃塞尼人的之前。反之，对他来说，泰拉巴特人显然属于某一种埃塞尼人。所以他必须从圣地上生活的人们开始谈起，这些人具有古代的传统。再则，他并没有说泰拉巴特人只在埃及生活；相反他

却说他们流散在地球的许多地方；他也没有排除巴勒斯坦和叙利亚：他本来完全可以一开始就论及它们。其次，如果泰拉巴特人不属于埃塞尼教，他们究竟属于哪一种犹太教派呢？ 布依埃回答说他们是法利赛人。倘若他们是法利赛人，那么费龙本人就是法利赛人，他怎么会在这一点上不把他们和埃塞尼人区别开来呢？ 至少他可以不加掩饰地这样做；为什么相反他在开始论及他们的同一个句子里，要把埃塞尼人放在其他一切人之前呢？（顺便指出，这正是蒙化宫在他的译文中十分谨慎地避开的地方）最后，只要引证约瑟夫经常重复的这个论点就足以说明问题了："犹太人中有三种不同的教派，三种十分古老的教派等等"，如果法利赛人包括泰拉巴特人，约瑟夫怎么能够把埃塞尼教派和法利赛教派区分得这样清楚呢？如果法利赛人包括泰拉巴特人，约瑟夫怎么能够发现埃塞尼人的特殊生活方式呢？ 然而他每次都这样做了。如果埃塞尼人真的与法利赛人区别很小，很难设想约瑟夫会使两者之间的距离这样大。事实上这差别如此微小，以至蒙化宫为了区别费龙的泰拉巴特人和约瑟夫的埃塞尼人，不得不致力于研究一个细节，让人注意到，根据约瑟夫的看法，巴勒斯坦的埃塞尼人只是当衣服撕破的时候才去更换衣服，而根据费龙的看法，埃及的泰拉巴特人却有冬天和夏天的衣服。但是我要重申，无论什么理由都将服从我在最初陈述的这个理由，即社会和宗教礼仪的一致，公共用膳或逾越节圣体圣事 的一致。此外，我将在后面进一步指出泰拉巴特人这个名称本身正是从埃塞尼人的名称中引申而来的。

[91] 或具有智慧的学派信徒（Τωυ φιλοσόφων）。

[92] 希腊原文为：E'τὺμως。

[93] 泰拉巴特的希腊名称，在某种意义上，正是埃塞尼人的希伯来名称的翻译。后面我还将进一步阐明这一点。

[94] 希腊原文为：E ' χ φὕσεως χαὶ τὼν ὶερῶυ υόμωυ. 十分清楚，对于费龙在这里所讲的神圣的法律 ，他的理解是犹太法律，是摩西的启示。

[95] 希腊原文为：Θεραπεύειυ το ὸν，ὸ χαὶ ὸναθοὺ χρεὶττόυ ὲςι，χαὶ έυός ειλιχριυέςερον，χ北 μουαδος ὰρχερονῶτερον.

[96] 或信仰某种宗教的人们（Τῶυ ἐπαγγελλομέυων εύσεζειαο），布依埃议长在驳斥蒙化宫的时候谈到了这段话。他说："真诚地说，人们能够相信一个犹太人，一个完全由宗教培养出来的犹太人，当他的同胞兄弟把基督教徒作为受罚被关进地狱的人和亵渎宗教的人而从犹太教堂里驱逐出来的时候，他却这样去谈论基督教徒吗？ 因为你们知道，圣约翰可以证明，从耶稣基督时期起，他们就这样做了。"

[97] 我要告诉大家，我在这里将原文稍加删减。

[98] 这正是柏拉图的Λογος或理性的理论。既然人们惯于猜测，那么费龙是不是从柏拉图那里接过了这个理论呢？ 他把它作为犹太人和埃塞尼人的理论向我们介绍；一切都证实他这样做是有道理的。他只是从柏拉图那里重新找到了它。这门伟大玄学的起源则远远早于希腊哲学。

[99] 希腊原文为：Τπὸ τὶυος Δημὶουργοῦ τελεὶοτάτοο Τὴυ ἐπιςῆμπυ。

[100] 此处原文附有希腊文，意为"和上帝有亲缘关系的人们，"中译本从简删去。——译者

[101] 此处原文附有希腊文，意为"不可救药的"，中译本从简删去。——译者

[102] （这段希腊文参见原书 218 页注③。——译者）所有这些词句都是值得注意的。这个"人的视觉"，费龙通过它来说明泰拉巴特人宗教本质的特征，跟我们对于泰拉巴特或埃塞尼名称本身要说的话也是一致的。"不要停留在可感受到的阳光下"这句训言使人回想起约瑟夫关于埃塞尼人面对神圣的太阳进行祈祷所说的一句话。（见原书 183 页）

[103] （这段希腊文参见原著 219 页注①。——译者）这些话清楚地表示陶醉是静修者们的常态。参见对这一事实的其他证明。

[104] 单这一点就足够证明泰拉巴特人正是埃塞尼人，同时足以推翻关于他们可能从属于法利西教派的假设。事实上，正如约瑟夫向

我们指出的那样，埃塞尼人是唯一相信死后可以得到永生的幸福的犹太人：至于法利赛人，他们相信好人会重新回到世上，并只承认连续转生。因此可能只有埃塞尼人希望得到永恒的幸福，并试图从努力静修和神修中开始进入这种幸福的生活。就像费龙在此对泰拉巴特人描绘的那样，泰拉巴特人对死后的热切希望，如同一个囚犯对获得自由后怀有的那种热切期望一样。法利赛人关于未来生活的教义总是把他们带回大地。一个以费龙向我们描绘的泰拉巴特方式进行静修的法利赛人根本就不是法利西人。布依埃能够引用的关于实行禁欲和生活简朴的法利赛人的例子极为稀少，而且很不可靠，例如巴尼斯，约瑟夫有段时期曾是他的门徒（《约瑟夫自传》），有人毫无根据地说他是法利赛人，但是这样的例子究竟能证实什么呢？ 什么都不能，一点都不能。这些禁欲者以他们自身的生活方式抛弃了法利赛教义。这教义实际上并不是把人引入纯粹的静修生活，它嫌恶这种生活。因而认为它会产生大批静修者的看法则是十分荒谬的。再说约瑟夫，既然他把埃塞尼人的静修习性和法利赛人的现实的和人道的习性进行鲜明对照，他不可能忘记提及泰拉巴特人的令人惊奇的特殊之处。

[105] 这是唯一首先使人怀疑泰拉巴特人会是埃塞尼人的段落；因为汝代地区的埃塞尼人生活在共同体之中，然而这里却指的是个人所有权和继承权。但是这真的会引起严重的困难吗？ 我并不这样认为。难道我们实际上没有看到，约瑟夫肯定认为除了独身的埃塞尼人以外，还存在承认婚姻的埃塞尼人吗？根据约瑟夫的说法，这些人有着跟其他人相同的教义，实行同样的财产公有制。但是约瑟夫主要叙述埃塞尼人中的绝大部分，即定居在阿斯法尔底特湖湖畔的埃塞尼人，因而对已经结婚的埃塞尼人没有任何详细描述。他把这些人只看成是另外一个社团的另一类人。然而很难相信，引进自然家庭的社团能像完整的共同体那样，大家和睦相处，如同过清一色的独身生活的埃塞尼人。实际上后者之所以厌弃婚姻，正是因为他们发现家庭是分歧的根源，家庭使兄弟情谊几乎必然破裂。因此，很可能约瑟夫没有描述的第二类埃塞尼人将某些与家庭有关的、特殊的习俗带进了他们内部。尤其因为纯粹婚姻的感情，亦即个人感情达到了最高程度，关于这一点，在约瑟夫谈及他们的文章中可以看出，因此，这就更加可信。毛拉孚人至今还在忠实地模仿埃塞尼人的共同体，但他们不得不在某些方面让自然家庭具有某种独立性，同时在大家庭以外，还为他们创造一个活动场所。如果说汝代地区结婚的埃塞尼人该是如此的话，那么在异邦国土上，在人们都认为埃塞尼教义已经传入的地方就

更有理由存在这样一种情况。既然汝代地区以外的犹太人注意经商，这样做就更有必要。所以也可以说他们是半埃塞尼人，他们来自主体教派，但在财产公有这一点上背离了主体教派，他们原则上接受财产公有，但在实践中，由于他们所处的社会环境不同而不能严格执行。他们跟真正的埃塞尼人的关系犹如今日伽克人跟毛拉孚人的关系。毛拉孚人生活在十分完善的财产公有制之中：伽克人正面承认所有制，同时又禁止拥有超过自然需要多余的东西。我要问，怎么不可能是这样的呢？ 作为与实践无关的纯玄学，纯精神的埃塞尼教义怎么没有可能在整个犹太民族中传布呢？然而约瑟夫和费龙是把埃塞尼教义作为全民族的教义，全民族的哲学，即以与法利赛教义或萨多塞教义同样方式形成的犹太宗教而向我们介绍的。对他们来说，犹太教就是埃塞尼教，或法利赛教，或萨多塞教，或不如说是公共的宗主教，但需要以上述三种形式中的某一种表现出来。倘若埃塞尼教完全局限于生活在死海海边的共同体和独身的人们那里，能够相信事情会这样呈现在这两位思想深刻的作家面前吗？ 不，正像约瑟夫指出的那样，他们就不可能将这种教义作为全民族的教义，或是一切教义中最庄严的教义。然而这个埃塞尼教的团体早在某些人的头脑中传布其信仰；埃塞尼圣师，也和法利赛圣师或萨多塞圣师一样，是以色列圣师。因此在犹太民族中间，处处有一部分人热衷于第二经约和解说摩西法典。我在上面引证了约瑟夫的一段话，它清楚地证实了我在这里提出的看法。就是约瑟夫所说的在公元前两世纪左右的马卡比时期，由于意见分歧使全民族分成了三种对立的教派。这里不是清楚地看出埃塞尼人在整个民族中，或者至少在这一值得纪念的时期内最积极地参与政治事件的最虔诚的人之中，有他们的支持者和门徒吗？ 约瑟夫在这里确实不是要说在阿斯法尔底特湖湖畔组成了一些教团的四千埃塞尼人，而是议论他们参与一般事务的观点。因而在巴勒斯坦、叙利亚，或在居住着犹太人的其他国家里，很可能有如我刚才指出的一定数量的半埃塞尼人。所有结论证实了这一事实。实际上，这些新信徒就是由此而来的，他们总是比帕利纳所叙述的要多，他们被在阿斯法尔底特湖湖畔的共同体所收罗；如果说他们不是来自这些半埃塞尼人——这些人已经在思想上接受了教义，并最终或迟或早将它付诸实践——那么这些新信徒究竟是从哪里来的呢？ 在汝代地区，他们把自己的财产交给埃塞尼社团，因为社团是靠从事农业劳动或其他工作生存的。但是，例如在埃及，那里的埃塞尼社团实际上没有真正建立起来，他们把财产留给他们的孩子、父母和朋友，他们自己却成为静修者。我甚至认为，人们很自然地要根据这一点来解释对于费龙的两部著作的至

今仍是模糊的认识，我们正进行研究的费龙的这两部著作给学者们带来了很大的困难，引起了各种不同的意见。费龙在泰拉巴特人和埃塞尼人的关系问题上留下的疑团，在一定程度上触及了事物的本质。除此以外，他别无他法来表达自己的意见。实际上，在埃及被称为泰拉巴特人的这些人真是埃塞尼人吗？ 人们可以回答是或不是。他们的教义，他们的内心是埃塞尼人的，他们也希望能名副其实，当他们突然成为泰拉巴特人的同时，他们也就成为埃塞尼人了，亦即具有另一种名称的埃塞尼人。但由于他们诞生在不实行共同体生活的埃塞尼人家庭，或出身于法利赛或萨多塞家族，由于常以经商为业，结婚后又和他们的家庭孤独地生活在外邦人或与他们有着不同信仰的犹太人中间，他们不得不长时期地过着独立的、拥有个人财产的生活。从这个意义上说，他们不是埃塞尼人。事实上，埃塞尼教义同法利赛教义和萨多塞教义相比，有这样一种缺陷和不足之处；在生活的共同体尚未实现时，由于没有进行这门教义的主要礼仪，即公共用膳、逾越节圣体圣事，又不以任何其他仪式来替代，所以这样的宗教也就黯然失色了。其他两种具有合法宗教仪式的宗教超过了它。因而最倾向于精神生活的以色列入可能成为法利赛人，或至少混进法利赛人之中，倘若他们愿意有所崇拜，愿意有宗教表现；倘若他们愿意在宗教上对过着个体生活的，并受实践活动和礼节约束的同胞们施加影响的话。因此，许多犹太人在心理上和理论上是埃塞尼人，但是公开身份是法利赛人，像约瑟夫和费龙一样。这两位作者似乎不是告诉我们，或者不是公开告诉我们说："埃塞尼教是真正的宗教，是真正的纯粹的摩西法典"，然而他们两人都是法利赛人。多少犹太人都有类似的情形！ 还有多少人在犹太教堂里没有任何尊严，也不实行共同体生活，却能成为埃塞尼人，并赞扬这种教派！ 然而，事情即使如此，这些仅仅是心理上的埃塞尼人随着宗教思想日长月久地在他们心中滋长，他们应该以更大的热情抛弃财产，因为这种财产违背了他们的宗教信仰；他们也更应该献身于纯粹的静修，因为他们同所有制生活的联系根深蒂固；难道这些不都是显而易见的吗？ 因此，费龙以极大的热情向我们描述说，他们投身静修生活，并把财产留给他们的孩子和朋友，他们对拥有这些财产怀有一种异乎寻常的恐惧，好像它长期以来一直阻碍着对他们的拯救。我最后分析认为，既然犹太人分散居住在许多地方，那么埃塞尼教义作为他们三种教义中的一种，且根据费龙和约瑟夫的观点，也是最虔诚的一种教义，也应和他们一起传布到各地，就是说它在任何地方多少拥有一些信奉者；但是我认为纯粹实践埃塞尼教的人都集中在汝代地区，在汝代地区的一角，在死海海岸；约瑟夫

谈到的实行婚姻制度的埃塞尼人也住在汝代地区，他们仍能服从共同体的几乎是绝对的生活制度；但我认为，除了这些人外，许多犹太人赞同最低限度的埃塞尼教义，他们同时努力争取达到在他们看来是唯一虔诚的，唯一精神的生活，但是他们只有通过突然转向费龙为我们描述的泰拉巴特人的那种静修生活才能最好实践这种宗教。

[106] 此处原文中还有泰拉巴特人与德谟克利特及其他哲学家的对比，这些人和他们一样，都遗弃他们的财产，专心于研究。我删掉了这部分的详述。

[107] 费龙后面的论述表明他们是和早在他们之前已经逃避世界的其他孤独者会合在一起的。

[108] （这一段的希腊文可参阅原著 223 页注①。——译者）在费龙写作的年代，犹太人是和其他各种民族混杂在一起的："犹太民族"，他在另一篇著作中写道，"不像其他民族那样，封闭地居住在某个地区；它几乎居住在全世界，并在各地迅速繁衍后代，以致犹太人的人数常常几乎和当地居民的人数相等。"至于埃及，那里肯定居住着大量的犹太人。费龙还告诉我们，单是犹太人几乎占了亚历山大城的一半；然而大家知道，据西西里的迪奥道尔所述，亚历山大有一百万居民。此外，在埃及的其他省份，在邻近的利比亚部分地区内也相应地居住着很多犹太人，故有人把这些犹太人称为"巴勒斯坦利比亚人"。

[109] Οἱ δὲ πανταχσθεν ἄριçοι，ex omnibus locis optimi. 这里很可能是指埃及。但是正如我们马上会看到的那样，泰拉巴特人生活在共同体之中，因此他们组成了一些宗教团体，并自然由埃塞尼教把这些团体联系在一起，然而这并不妨碍人们认为他们从各地来到亚历山大。至于 ἄρισοι 这个词，即最优秀分子，我们可以理解为是些最聪颖、最虔诚的人们。根据费龙后面所作的详细解释，似乎是那些想入非非的人或最容易想入非非的人前来定居在玛莱奥底湖的这个宗教团体中的。但从他的叙述中，也可以看出他们都是最有学问的人，因为这些孤独者们的工作就是创作歌曲和撰写宗教哲学著作。

[110] 这是亚历山大闻名的湖，在波多洛美称为玛莱奥底湖，而斯特拉波又称为玛洛亚湖。

[111] Θέραπευτῶυ áποιχίαν ςέλλοντα串 蒙化宫把这一句译为："他们派遣他们之中某些人……"但是 ςέλλουτ北（被派去的）一词我并不认为肯定表示前往玛利亚湖去的泰拉巴特人是由他们的上司派去的。ςέλλοντ北 一词专指开赴某地的船只；因为费龙在这里应用移民地 这个概念。再者，根据费龙后面的叙述，可以肯定泰拉巴特人不是孤立地生活，而是在共同体内生活，因此他们跟其他埃塞尼人一样，有头领，上司。人们完全可以接受蒙化宫的意思，这也是拉丁文古老译本里的意思："被派去的最优秀的人。"

[112] 这是值得注意的。由此可以肯定：虽然这些泰拉巴特人专心静修，却像其他埃塞尼人一样，实行共同体生活制度。蒙化宫没有理解这一点，他翻译成："他们的住房相距不太远，为了能够更方便地相互拜访。"

[113] 这段话的希腊文参见原著第 224 页注②。——译者

[114] 这些人睡着了说梦话，在梦里解释宗教信条，不难看出他们心醉心迷的程度。

[115] 或者说是宗教哲学，神圣哲学。

[116] 愿读者回想起约瑟夫在谈到埃塞尼人面对初升的太阳进行祈祷时所说的话。

[117] 这段话的希腊文可参见原著第 225 页注③。——译者

[118] （这一段话的希腊文参见原著第 225 页注④。——译者）在这段话面前，所谓泰拉巴特人的基督教之假设像玻璃一样被打得粉碎。难道人们还会相信蒙化宫是抱着严肃的态度来假设费龙谈到的由泰拉巴特学说的创始人所遗留下来的许多具有寓意技巧的不朽的古籍，就是我们手中的署有圣彼得和圣保罗名字的使徒书信和圣马可的福音书吗？！ 事实上，他不得不提出这样一个荒谬的假设，因为人们要问他费龙谈到的一切与基督教的哪些不朽著作有关。布依埃议长（《书信集》） 彻底反驳了蒙化宫为证实这个不可相信的梦想而使用的论据。他指出，即使承认费龙写于公元 68 年，对于圣彼得和圣保罗的使徒书在这段时期内已经传入埃及的推测是极为荒唐的；认为费龙会将那三个在他写作年代里还活着的，或刚刚去世的人称为古人的

说法也是极为荒唐的；因为根据基督教史中的众所周知的事实，圣彼得和圣保罗死于公元 66 年，圣马可死于公元 67 年或 68 年。在基督教初期，最使人感兴趣的是弥赛亚来临的消息：一切科学，一切对科学的渴望都在这一事件面前消失了。而费龙对此并没有说一句话！ 不仅如此，他还把刚才在圣马可的帮助下定居下来的泰拉巴特人描绘成在平静地撰写富有寓意的著作！ 当谈到他们模拟的榜样时，他当然会听人谈起圣彼得、圣保罗和圣马可的最新的著作！ 但是使徒们的这些著作真是充满寓意的不朽著作吗？ 寓意释义在他们的著作中只是起到次要的作用；使徒们首先关心的则是弥赛亚事实和基督教徒初期社团的管理。假设费龙已经在罗马认识圣保罗，像圣欧芮勃巧妙设想的那样，难道他能对他如此热情地谈论的泰拉巴特学说的新内容闭口不谈吗？ 他能够把他认为还在世的一位老朋友的信件当成古代的作品吗？说真的，蒙化宫为了证实他的假设而不得不做出的种种推测只能成为人们的笑柄。显然，这里指的是埃塞尼教的书籍和约瑟夫谈到的从前埃塞尼福音传道者的著作，费龙本人曾指出这些著作的特征就如他在这里给泰拉巴特人的著作所下的定义一样，认为他们是充满寓意的不朽著作。

[119] 他们很可能像白天一样，经常在祈祷室里过夜。但是这对费龙的整个叙述没有任何影响。无论如何，他们真正的住所是公共住宅，是他们集中吃饭的大寺院。实际上费龙也说过，他们从来不带任何食物进入专门用来学习和默祷的单人小房间。此外，他明确肯定，他们是过着共同体的生活。人们能够说的是，他们的生活属于半隐士式和半聚居苦修式的。某些基督教修道士选择一种半隐士式的或孤独的生活，同时又把这种生活和半聚居苦修生活或共同体生活结合在一起。因此，十世纪来由圣罗沫阿尔德创立的伽玛尔多勒修会既接受了荒野神父的生活方式，又接受了圣日努阿门徒的生活方式。这方面的历史学家在谈到圣罗沫阿尔德时也提到由他创建的修会，其中实行的是一种修士式的，或聚居式的生活。费龙在这里所要明确指出的是，每星期的六天里，泰拉巴特人躲在一边默祷，并在他们的单人小房间或隐居室内，整天不出来，甚至不让目光转向外界的事物。但第七天是安息日，他们聚集在犹太教堂内。这种公共集会和他们举行的公共用膳足够证明费龙所说的话，证明他们实行共同体生活制度。但是，从他的整个叙述来看，他们的共同体生活显然不只限于安息日的集会：只是这种集会已成为习惯，而且是绝对必须参加的。此外，他们还有一些大“塞莫内”，他们每天傍晚在里面吃晚饭和过夜。我高兴地

认为他们的早晨祈祷和晚上祈祷是共同举行的。总之，他们和巴勒斯坦埃塞尼人是同样的社团，其唯一的区别是，后者白天要从事体力劳动，而泰拉巴特人却专心致志于静修。但这种差别又引起另一种差别。事实上从事体力劳动的人显然要比大部分老年人和专门静修的人需要更多的食物。因此，汝代地区的埃塞尼人每天两次即上午十一点和晚上集中吃饭，然而泰拉巴特人只在晚上吃饭。费龙甚至叙述说许多人三天不吃饭，还有某些人整个星期节制饮食，只到第七天才吃饭。在埃及当时的风气下，许多心醉神迷的人进行这种节食是不足为奇的；在关于心醉神迷者的故事中，我们可以指出一个类似的例子。但由此可以看出，他们在一星期内完全孤独的生活，却丝毫不会违反集体生活制度。

[120] （Ταίς έζδόμαὶς） 这是安息日；但是费龙和约瑟夫都从来不用 σάζζατον这个词；费龙的一篇论著的题目就证明这点，这题目是：Περί τῆς έζδόμης ψαί τῶυ έορτῶυ 应翻译成《论安息日和节日》。泰拉巴特人对安息日的兴趣，在费龙后面的叙述中得到更加明确的体现；但在蒙化宫的学说里，却不能不使人感到困惑。因为众所周知，基督教徒很早就把第七天的休息移到星期天，即一个星期的第一天，这和犹太人的休息日联系到了一起。人们认为这在十二使徒的著作里已经找到了关于这种变化的某种说明。这里引述两段话，一段是圣保罗的，另一段是圣约翰《启示录》里的，都是谈星期日的问题。第一段确实没有证明什么；但是第二段，文章明确用"上帝日"这个名称表示星期日，也就是古人的太阳日，圣约翰说："在上帝日这一天，我的灵魂欢欣喜悦。"在古代的教皇谕旨中也用这个名称来指星期天："一位教士在星期日或在安息日禁食是件常事，哪怕他违反一次，就会被逐出教门。"然而这些谕旨的日期完全无人知晓；人们只是认为大约发生在公元二世纪和三世纪前后。可以完全证实星期日的确立，就是圣吉斯坦在公元 140 年写给安东纳国王的颂词里的一段话。后面我会引证这段话的；我用它来证明伴随圣餐的埃塞尼星期六安息和伴随圣体圣事基督教的星期日安息之间的连续性。至于用星期日代替星期六这件事本身，圣吉斯坦把这归结于两个原因，即《创世记》里阳光的创造和救世主的复活，这两者被认为是在同一天内发生的。圣欧芮勃也几乎认为是这样的。他说："圣子不顾犹太人的反感，把安息日移到阳光起源的这一天。他建立了星期日拯救日，并为人们描绘出了真正休息的情景。这一天，当他结束了在人间采取的令人赞赏的行动之后，这位救世主成为战胜死神的胜利者。"虽然基督教徒跟犹太人完

全敌对地隔绝开来，和埃塞尼人也截然不同，但是在他们把耶稣比作太阳或阳光的同时，不还仍然受到埃塞尼信仰的启发，受到面向神圣太阳进行祈祷的启示吗？

[121] 用来表示静思和安息日休息的这种姿态并不是泰拉巴特人特有的。费龙在他的论著《梦幻是上帝赐予人们的》（第二部分）中，谈到一位异教徒用下面的言词讥讽犹太人在星期六这一天的严肃庄重神色："究竟怎么啦！ 假如这一天有紧迫的危险来临，假如敌人、一场火灾、一种瘟疫突然出现，你们还待在房间里不动声色，稳如泰山！ 或者，假如你们走出来，却依然保持固有的仪态，右手藏在衣袍内，左手贴在腰间，只能违心地束手待毙而不去拯救自己！"

[122] 稍后我们还可看到妇女们同样参加盛大的五十年节时的圣宴。

[123] 鼓代，法国古长度单位，指从肘部到中指端之间的距离，约合半米左右。——译者

[124] 蒙化宫认为把男人和女人分开的这种做法标志着泰拉巴特人信奉基督教。他花了很大的力气（见原著 144 页及其本人专著），通过援引教皇谕旨，以及奥里吉纳、欧芮勃、圣安勃鲁瓦兹、圣克里若斯托姆等人的各种章节，来证明早在古代东方的基督教堂里，妇女们或至少是隐修的童贞女，被一堵墙或一块隔板同男人们隔开。但在这方面，基督教徒只是以犹太人为榜样。蒙化宫忘记了类似的隔离法在耶路撒冷的寺院内同样存在。（参见约瑟夫《犹太战争》第六卷）甚至这种做法迄今还在犹太人的教堂里沿用。

[125] 十分明显，费龙这里想到了阿纳克莱翁的优美颂歌。这位希腊诗人所歌颂的蝉儿事实上好像是费龙在此处为我们描绘的静修生活的象征。阿纳克莱翁唱道："喔，蝉儿，我看你多么幸福！ 你爬上树梢，你吮吸露水，你如同王后般地歌唱！ 你在田野上见到的一切全属于你，一年四季的收获全属于你。你的庄稼汉的朋友，你丝毫不会给他们带来不幸；喔，夏日里温柔的预言家，你深受世上众人的欢迎。女神们爱你，腓比斯太阳神庇护你；你给了你以响亮的歌喉。你没有老年的忧患。有谁能与你相比？ 你确实聪明伶俐。你的祖先是大

地，你爱悦耳的声音，你与痛苦无缘，你既无肉体亦无鲜血：啊！ 你几乎和天神一个模样！”（《颂歌》）

[126] 希腊文为：Τῆυ έζδόμηυ

[127] 希腊文为：Πανὶερον χαὶ πανέορτου。

[128] 这就是说，正如他刚才所做的那样，在指出了他们的饮食制度以后，他还要说明他们在这些盛餐中的举动，同时选择他们最大的欢庆活动、他们最隆重的盛餐日作为例子。事实上不应相信费龙后来描述的五旬节上的圣餐，它基本上不同于安息日圣餐，也不同于每天的家常便饭。但没有任何真正本质上的差别；其本质总是一样的：上帝的统一意志，上帝的三位一体，因而博爱和共同体精神从家常便饭，或安息日圣餐，或五旬节圣餐中都得到明确的表达和象征性的体现，同时也得到很好的实践。反映在各方面的社会观念和宗教观念，以及这种观念的体现也同样存在于各种便餐和会餐之中。因而，家常便饭其本身和节日盛餐一样具有神圣意义。只是在节日里，泰拉巴特人要增加某种神修：对于神和人的社会的神圣奥秘的理解被更加小心地揭示出来；总之需要增加在一般进餐中缺少的某些准备工作和附加仪式。这就使星期六的领受圣体，不仅神圣，而且比其他时间内的领受圣体更加庄严，更加令人敬重，也使五旬节的领受圣体由于其特性而超乎一切。只要我们重读一下约瑟夫关于埃塞尼人的每日用餐的叙述，并把他的叙述和费龙将要进行的叙述加以比较，我们就会更加信服这个事实。再则，基督教徒也完全如此。他们每星期日举行的圣体圣事的盛餐其神圣程度不亚于盛大的节日，如复活节和圣灵降临节；但就其本质来说，却不比基督蒙难后建立教会时弟子们每天的聚餐更神圣。

[129] （这一段话的希腊文参见原著 232 页注 ①。——译者） 费龙在此称泰拉巴特人是摩西弟子，同时明确断定，他们的学说通过最神圣的传统同这位预言家和学说联系在一起（就是说它是高于法利赛学说和萨多塞学说的摩西法典的第二学说；这和约瑟夫关于埃塞尼教的论述是完全一致的，他称它为最虔诚、最严肃、最庄严、最神圣的摩西法典），这些论断肯定使蒙化宫的假设十分棘手，但这不足以引起人们的注意，因为这种假设从各方面来说都是站不住脚的。我宁愿提醒读者注意关于泰拉巴特人的这个定义，即费龙说的“通过对生命现

象的观察和从理论上进行研究，他们改变了自身的制度和他们的生命本身”，因为应该这样来理解“他们的生命本身”这种提法。事实上，问题不在于身体方面的情况和自然现象，这不是泰拉巴特人主要进行研究并加以理解的方面，虽然生命的理论使他们感到为难。“生存”就其一般意义来说，就是生命（根本）。再后，在这一段结尾时，费龙以同样的意思称泰拉巴特人为生命的静修者。

[130] （这段希腊文参见原著 233 页注 ①。——译者） 泰拉巴特人对安息日的关注，以及他们由此而产生严肃、深刻的摩西学说，在这里不是以一种确实而不容置疑的方式表现出来了吗？ 蒙化宫还企图曲解这段话的意思。他这样译道：“他们主要在连续七周内集中，他们不仅对单纯地受到人们重视的数字七怀有敬意，而且对这个数字的效能也非常崇拜，他们懂得这是一个未曾被玷污的，永远纯洁的数字。”在这段解释中有两点明显的曲解。费龙并没有说泰拉巴特人从逾越节到五旬节连续七周集中在一起；实际上，他们生活在共同体之中；因此他们总是集中的，不单只是在一年的这段时期内。但是，费龙说他们隆重地庆祝逾越节后的第七个安息日，适逢圣灵降临节的第五十天的前夕；逾越节后他们决定于该周庆祝五旬节（根据杰拉尼于斯的古拉丁语译文）。因此，蒙化宫为了推翻摩西学说的这个明显证据而引证教会神父们的许多文章，以便证实基督教徒们欢天喜地欢庆逾越节到圣灵降临节之间的五十天是非常错误的。可以肯定，耶稣是紧接着逾越节之后死的，这时十二使徒已经心醉神迷，或者如人们所说，已经受到圣灵照耀。两大犹太节后之间的这段时间在基督教徒看来自然是应该纪念的，并应该以某种崭新的特征在他们的宗教中占据应有的位置，尽管这些节日实际上只是犹太教的改头换面而已。但是这跟费龙的文章又有什么关系呢？ 费龙说，泰拉巴特人庆祝逾越节后的第七个安息日，这正证实了他们就是这样庆祝数字七的平方值的。蒙化宫的第二个错误是：他没有弄懂 δνναμιγ 这个词，用几何学家的术语说即为幂或平方，他却翻译成效能。因此十分明显，这里的问题是一个节日既碰到了简单安息日的数字七，又碰到七的平方数字四十九，因而碰上了第七个星期六，即圣灵降临节的前夕；这在费龙下一句的叙述中也谈到了：“这是在极其盛大的节日的前夕，它适逢第五十天。”因此，泰拉巴特人不仅以特殊的方式庆祝数字七，而且也庆祝七的平方。我们从这里深入摩西立法，如同我们上面所说，它是建立在数字的古代哲学基础上的。事实上我们已经认识到数字七在摩西法律中的巨大作用，它是一个神圣的数字，一个创世纪的、创造性的数字，如

果我能这样表达的话，这个数字在摩西看来既主持了神的创造，也将主管人类社会；这个数字显然被他用来建立安息日、安息年和五十年节时的平等与博爱。因此，埃塞尼人作为摩西的真实信徒和他的思想最深刻的解说者，不但庆祝这数字，也庆祝这数字的平方；这又有什么值得惊奇的呢？ 难道我们没有看到摩西本人，除了安息年，即七年一周期的安息年，还建立了五十年节，即七年一周期的安息年的平方吗？ 埃塞尼人将这个平方规则用于逾越节。在它的二次乘方，即在逾越节后的第七个星期六的圣宴上，他们庆祝这节日。这正是比其他人具有法律的哲理性的人的本性。我上面提到过，在摩西立法中可以看到，逾越节和安息日之间存在着紧密联系。逾越节是友爱的仪式，安息日是重复的仪式，尽管它的形式不够隆重，并受这个创造性的数字七的制约。对埃塞尼人来说，在每年的进程中，安息日的平方就是对摩西在人类，尤其在他打交道的民族处于不够完善的条件下，只能对七年的平方数所渴望得到的东西，即实现平等的重复。再则，不能相信安息日的平方不会包含在摩西的法律之中。事实上，何谓五旬节？这个犹太三大节的第二个节日，难道它不是几个星期里的庄严节日？难道这中间的平等意图不和逾越节中的一样明显地突出出来："你要计算七七日，从你开镰收割庄稼时算起，共计七七日（这相当于逾越节）。你要照耶和华，你的神所赐你的福，手里拿着甘心祭，献在耶和华，你的神面前守七七节（即安息日的安息日，或数字七的平方）。你和你儿女、仆婢、住在你城里的利未人，以及在你们中间寄居的孤儿寡妇，都要在耶和华，你的神所选择立为他名的居所，在耶和华，你的神面前欢乐。你也要纪念你在埃及做过奴仆。你要谨守遵行这些律例。"（《申命记》第十六章）。实际上，犹太民族是在逾越节后的第五十天庆祝这个七星期后的隆重节日的，而不是在第四十九天；但节日真正开始是在第四十九天，这一天是安息日。无论怎样，确定五旬节的意义是不容怀疑的：人们庆祝的正是七的平方。至于费龙增加的内容，提到泰拉巴特人把数字七"看成是纯洁的，永远不受玷污的数字，"这可联系到古代的数字哲学，它曾引导过摩西本人。我上面已经谈到过这门哲学赋予这个数字的效能；我不必再去重复。我只求进一步阐明为什么把它称为纯洁的不受玷污的数字 。再说，费龙在这里引用的称呼如此确凿，是因为在构成古人高深学问的抽象的代数范畴里，这数字称为童贞女，或叫帕拉斯。玛克劳勃为我们提供了这方面的根据，他认为，没有一个数字能像单字数那样不变质的，正如维尔吉妮（即童贞女的化身）一样，而数字七正是根据上述观点的一种理想数字。维尔戈认为（七以外的）其他数字都是由另外数字构成

的倍数，因而是不平等的，会改变事物的性质；帕拉斯认为单子数既不能生殖，也不能增值；同样米奈尔夫也认为数字七是一个没有其他数字可以作为媒介的、独一无二的数字。因而数字七接近于单子数。可是，人们对玛克劳勃的这种解释不太理解，如果人们从中发现数字七的特性的话，它是前十个数字中唯一属于既是质数又没有十以内倍数的一个数。一个纯洁数字的概念，同样也是弥涅耳瓦（希腊智慧女神。——译者）的纯洁的概念，人们之所以把这个数字献给他，是有其深刻的道理的，这里我只能大概地加以说明。今日人们不屑一顾地抛弃这门伟大的玄学，因为人们根本不懂它，而宇宙中的各个领域，如数字领域或几何领域，或音乐、天文学、物理学、生理学、心理学领域等等，都是数字作为象征的。因而数字既表示实体，同时也表示形式；它们象征着实体和实体的表现形式的规则。但在这种建筑或创造中，有些数字特别象征着实体，有些数字特别象征着形式。玛克劳勃在谈到人们称为"满数"的数字时也指出这种数字可能是实体，或非实体，也可能代表一种联系。但这"满数"的特征与其说是联系，不如说是由这种联系连结起来的东西，这正是数字七的特殊性。这个数，与其说它代表实体，还不如说它代表形式。它是一个极好的建筑数，也是德米乌尔哥或弥涅耳瓦的数字。西塞罗也说数字七事实上几乎完全成为一种纽带；对此，玛克劳勃又进一步加以证实，他认为这个数字（指数字七）真是一个地地道道的主人。其他数字，甚至是最神圣的数字，例如数字三，数字四，象征着实体，而不单只是形式。拿心理学作为一个例子，数字三，或三段式就表示灵魂。无论对我们、对古人来说，这些都是毋庸争辩的。我们还是用玛克劳勃在他的著作中所阐述的例子来加以说明。在他看来，数字三表示的三段式恰恰是第一代表着理性，第二代表着感情，最后第三代表着某种贪欲的知觉。那么，在知觉——感情——认识三段式中，每一个组成部分都在实体中存在。这三个词中的任何一个，又确实来自其他两个；然而它跟其他两个处于同等地位。因此，在这个公式里，数字三不仅表示这第三个词的形式，也不仅表示三个词的存在，而是这第三个词本身。数字四，或四段式也同样如此，它被看成是由同时共存的三个词组成的三位一体。在这著名的毕达哥拉斯派的四段式中，出自三条主线的总体，亦即出自人类生命的和谐统一仍然是由数字四表达的一个新词，同时这个数字表达了这公式各成分的总和。因此数字三和数字四是实体的象征，而不单纯是形式或方式的象征。根据古人的看法，数字七就不同了，它恰恰是由 3 + 4 的和而组成的。这个组合数既保留了创造生命的特性，又无须像实体那样进入现象之中。它是出现于这些现

象中的一种联系，如此联系各事物的一个锁链，如西塞罗和玛克劳勃所说的那种“联系”、“纽带”、“关联”。因而可以说，这是一个建筑性的数字，用于规则和测量的数字。这个数字不能赋予事物以实体，但如果缺少它，实体无法成为有规则的形式。因而它是一个极好的超凡工人的数字，是德米奥尔哥、智慧或弥涅耳瓦、圣子的数字。根据同样的道理，这是一个纯洁的数字，因为它用于指导和规定事物的产生，但它并不直接是事物产生的原因，而只是指导这种产生的法则和光芒。因此，归于弥涅耳瓦的这种纯洁性，当人们纯粹从数字领域观察数字七时，就在它的象征数字七那里再现出来，如同我引证的玛克劳勃的段落向我们说明的那样。

[131] （这段希腊文见原著第 236 页注①。——译者） 我觉得数字哲学主要建立在这个玄学的不容争辩的深刻的事实基础之上，即两个事物不能同时共存，如果没有第三个事物在其中存在的话。因为第三者是前两种事物的纽带，是它们的联系，因此也兼有它们的性质。这种产生一切事物的原则的象征对古人来说就是直角三角形。其理由如下：两条直线不能在一定的角度上相交，如果一个三角形的第三边尚未确定的话。然而这第三条直线也依赖其他两条线。于是，人们提出这样的问题：如何得到与其他两条线相应的第三条线的数值？ 然而这第三条线不仅在长度上，而且在方向上都兼有其他两条线的性质。这方向是由几条线组成的角的余弦来决定的。但是在两直线形成直角的情况下，它们组成的角的余弦也随之消失，第三条边要留待其他两条线来决定。由此得出这个著名的斜边平方公式。有人说这是毕达哥拉斯第一个发现的，为此，他举行了一次百牛祭。事实上第三项和产生它的前两项的关系，在这特殊情况下，有其某种令人惊奇的清晰性和简单特征而引人注目。既然如此，在等腰直角三角形中，如果直角边的数值是 1、2、3、4、5、6 等，那么斜边平方数值则为 1、8、18、32、50、72 等，而斜边的数值就是这些数的平方根。但是这些数中没有一个会重新产生直角边的数值，除非碰到数字 5，以及它的十倍数。因为当 5 是直角边数值时，斜边的平方值则是 50 或 5 的 10 倍。因而在这种情形下，形成值和生产值的关系可以说变得格外明显，因为原始数值形式本身部分地得到保留。确实这是由于算术中十进位制的关系；如果在十二进位制中，数字 6 就具有这种特性。但是古人相信十进位制的绝对数值，其理由不需我在此赘述了。无论怎样，人们懂得他们把几何学作为通过单子，复子产生事物的象征，如同在几何学里，他们把直角三角形及其特征作为产生事物的更加明显

的象征，也就是第三项与其产生的另两项之间关系的象征，因为这种关系在此情形下更加一目了然，同时他们理应采纳这种特殊情形，即把三角形的直角边以 5 表示，作为产生事物的完美象征，因为在这种情形下，生产值的效能，即再生关系，表现得最为明显，也可以说毫无掩饰。这正是费龙在此处的意思。

[132] （这句话的希腊文见原著第 236 页注②。——译者） 蒙化宫盲目地自信从圣务主持人 这个词得出的论据可证明泰拉巴特人是基督教徒。他说："这个名词是基督教徒常用的词，用来标志轮流主持仪式 的人们"，他还引用了圣阿塔那斯的一段话，后者在谈到耶稣基督的诞生时说，人们可以把他诞生的屋子跟教堂比，把马槽跟圣坛比，把圣约瑟夫跟圣务主持人比，把牧羊人跟圣堂执事比。但是对圣务主持人一词的解释却是荒唐的。这个词起源于古代的秘密宗教仪式。它表示率领初入教会都走向光明的人。初入教会者达到了秘密传授仪式的最后阶段称为 epopte——通灵者；传授秘密的最后仪式称为 épiphanie——主显节。圣务主持人（éphéméreute） 这个名称产生于相同的根源。因为光明和黑暗是知识和愚昧的象征，人们自然会在宗教仪式中使用这些象征。这正是费龙要向我们指出的泰拉巴特人穿着洁白的服装，并由一个圣务主持人率领的原因。

[133] 这种对盈利、利润、利益，以及对人们之间不是真正纯粹交换的形式所产生的憎恨正是埃塞尼教实践的特征，正如约瑟夫和费龙在上面我们所引证的段落中已经阐明的那样。倘若泰拉巴特人不是埃塞尼人，为何费龙还要选择这个特征用来描述这些静修者呢？

[134] （这句话的希腊文见原著第 237 页注②。——译者） 约瑟夫在描述埃塞尼人于用膳始末进行祈祷时，几乎也用的是这些词。

[135] 这里提到"接纳"，泰拉巴特人就像埃塞尼人一样自身形成一种社会。从这一点来说，他们与埃塞尼人没有差别。这个词证实了我在前面已经阐述过的问题。

[136] 这里又一次清楚地表明，泰拉巴特人的生活从本质上说与埃塞尼人的生活是一样的，都是共同体生活。费龙想要说明泰拉巴特的许多妇女一生保持贞节，因为她们很早就已超脱尘世，所以他说她们很早就信奉共同体生活。蒙化宫由于不了解泰拉巴特人是怎样把共

同体生活和孤独静思联系并结合在一起的，他在翻译时把这一段取消了，此外他的译文几乎到处残缺不全，曲解原意。但是蒙化宫的反驳者，布依埃议长怎么能说他之所以认为泰拉巴特人是法利西人，那是因为据他看来，费龙从来没有提到过泰拉巴特人实行共同体的生活制度！ 布依埃在考虑他们可能属于哪一种犹太教派时写道："泰拉巴特人的座右铭和萨多塞教派的座右铭是针锋相对的；他们的习俗也和埃塞尼人的习俗不同，后者的准则是共同生活，而泰拉巴特人恰恰相反，据费龙说他们是彼此分开生活的。"但是费龙说的和这恰恰相反，他的全部叙述都证实了泰拉巴特人实体共同体的生活制度！ 人们把布依埃的这个谬误只能归咎于蒙化宫的翻译错误；他满足于这样的翻译，根本没有细心地审阅原文。

[137] （这段话的希腊文见原著第 238 页注②。——译者） 我敬请读者们注意圣父 这个名词，这是专指上帝的绝对用法，还有这来源于上帝的明亮的光芒 ，正是这光芒产生热爱上帝的灵魂，犹如来自太阳光芒那样，它使人们的眼睛明亮，能看见光芒，并能通过光芒看见一切。从费龙写作的年代来看，实际上也是从他的全部著作所包含的内容来看，他在这里对我们来说正是一面极好的镜子，使我们能够弄清存在于埃塞尼教义和柏拉图学说以及基督教之间的内在联系。关于向耶稣和基督教过渡这一点，我在后面还要进行论述。但我顺便注意到这些表达方式，它既使人想到柏拉图，也使人想到福音书。在柏拉图的学说里，理性（Λογος）或圣子属于上帝，就像光芒属于太阳一样；他是儿子，上帝是父亲。基督教部分地是这种思想的继续，对这种思想的应用之一就是圣子化身于圣母的腹中。圣母玛利亚怀胎圣子，难道不正符合费龙提到的泰拉巴特贞女的神人同形说吗？ 她们不是在灵魂中接受来自神圣太阳的光芒或圣父的儿子吗？

[138] 这段话的希腊文见原著第 239 页注①。——译者

[139] 这句话的希腊文见原著第 239 页注②。——译者

[140] 即众人的父母。

[141] 费龙难道是要人们理解为泰拉巴特人在其他日子里喝酒吗？ 我不这样认为。因为他在下面将正式提到这些人的理智使他们懂得在生活中避免和酒打交道。我认为"在这些日子里"这个短语仅意味

着"在盛餐的日子里"，"在节日里"的意思。指出这一点十分重要；因为如果说泰拉巴特人只是在盛大节日里，在他们的逾越节圣体圣事期间不喝酒，而在平时经常饮酒的话，人们可以用基督教圣体圣事中的饮酒来反驳我，并可以宣称由此发现很大的差别。但是，就费龙的叙述来看，泰拉巴特人的戒酒显然是种普遍现象，是从卫生角度考虑的，他们之所以在神餐中禁酒，完全是因为他们在日常吃饭时就反对饮酒。至于基督教圣体圣事中饮酒的习俗，我在后面还将谈到，我将要指出，这种实体和圣事的本质毫无关系，它只是偶然地成为圣事中的物品。人们在圣事中以水代酒，则是由于主教会议的法令严禁使用纯酒的缘故：如果有人在祈祷食用面包里不加酵母和盐的话，以及在圣餐的酒杯里不搀进水的话，他就被认为是一个亵渎圣物的人。

[142] 因为泰拉巴特人只在太阳落山后才去饮水、吃饭，所以安息日终了后，就没有什么规矩阻止他们点火、烧水。此外，这一天对犹太人来说，不是不加区别地禁止饮用任何热水，只是不准饮用用火烧热的水；因为他们的神师允许他们饮用太阳光下温热的水。他们甚至还使节日前夕烧热的炉子保持原样。蒙化宫从泰拉巴特人的这种实际活动中找出一条理由，试图证实他们是犹太人，这是十分可笑的。确实，圣茹斯坦告诉我们犹太人指责基督教徒在他们的安息日里饮用热水，认为这是一种违反教规行为（Μηδε òτì θερμóυ πìυομθε éυ σαζζατì δειυòν ήγεῖσθε）。但是在基督教徒引以自豪的违反安息日制度的行为和这里涉及的实际活动之间却毫无共同之处。

[143] （这句话的希腊文见原著第241页注①。——译者）我们可以把这段话和费龙在他的论著《论醉酒》里的另一段话进行对比，后者在谈到犹太教士在献祭时禁止喝酒，并把这种情况跟泰拉巴特人相比。布依埃进行的这番比较，其目的是为了反驳蒙化宫，他明确指出泰拉巴特人正是犹太人；然而人们尚可从中清楚地发现泰拉巴特人的圣餐已经和教士的献祭完全同化了。

[144] 逐字翻译应为：要用寓意进行猜测。

[145] （这段话的希腊文见原著第242页注②。——译者）我认为，泰拉巴特人的寓意方法在这个句子中完全显示出其特征。显然问题首先涉及神学家们称为比喻式 或启发式 的这种寓意法。费龙说，在泰拉巴特人看来，《圣经》好比一个活着的人。因此，如同我们跟

一个人或一只动物打交道时，首先寻找其特征，也就是说从其眼神和眼睛里去观察他（或它）的真正本性及其针对我们的意图。这些贤者也是通过法典这面有形的镜子去寻求法典中对他们自身和他们的职责富有生命的意愿。总而言之，法典、著作、《圣经》，者不是确定了的事实，而是一种观念，或更确切地说是一种启示；不是一种以它们表明的东西作为唯一目的的法规，而是一种关系到那些向他们提出问题并在对事实和规定认识不清的情况下向他们说话的人的法规。或者不如说，观念、启示、法规这些字眼本身还不能正确地表达思想；它不是一种观念，而是一个传布自身思想的生命体；是一个与那些向它求教的人发生联系的活着的人；是一位用形象和比喻对孩子们讲话的父亲。由此绝不能说，至少首先不能说这种寓意法曾经在创立基督教时被运用过，它的实质在于从《圣经》事件中发现新联盟事件构成的预言性象征。可以肯定，圣保罗和初期基督教徒是以泰拉罗特人的方式用寓意解释《圣经》的。因而圣保罗就割礼从肉体演变到精神所说的话，正是符合这类寓意解释的方式。基督教神父后来以费龙本人和埃塞尼人为榜样，用同样的方式来解释《圣经》也是真实的。福笛于斯甚至专门把神父们的这种习惯归于费龙，他说："我认为他给教会带来了用寓意和转意解释《圣经》的方法。"但同样可以肯定，耶稣生平的事实和后来发生的事件成为另一种可以称之为历史性寓意的材料，它借《圣经》的事实去发现其他的事实，而不是直接提供观念。这是一种只适合于基督教徒的寓意。但我再说一遍，费龙在这里指出的根本不是这一类的寓意。相反，费龙想谈的是一种在各方面都完全类似他本人在其全部著作中使用的寓意，这是再明显不过的了。因此，圣欧芮勃和受他影响的蒙化宫，都以为能从泰拉巴特人以寓意形式注释《圣经》的习惯中得到好处，以便证实他们属于基督教，这完全是徒劳的。事实上可以肯定，除了萨多塞教派以外，各种犹太教派都醉心于寓意法。犹太人的神秘圣师的名字正是从寓意中得来的；人们称他们为"大夏南"，即寓意制造者 或布道者。另一方面也可以肯定，费龙的这句话明确指出，这类启示即真正超凡的并在角上注有神圣标志的书籍具有传布的性能，而不是像圣欧芮勃认为的那样只是一种正面的，历史的解释。

[146] （这句话的希腊文见原著第243页注①。——译者）费龙是想谈一谈专属泰拉巴特人的诗和歌曲吗？是的。不然的话，为什么他要谈论这许多作品，而且十分乐于列举种种不同的类型呢？大家也许知道，在亚历山大，犹太诗人大体上都留下了许许多多可以配唱的诗

词。这个民族热衷于颂歌。从摩西时代起就可以看出这种迹象。大卫的圣诗又增加了这种情趣。我们收集到圣依波里脱评论圣诗的某些章节，他说这位预言家将他大量的歌曲带进希伯来人的祭礼中，使他们的祭礼在某些方面改变了方式。《圣经》里就有一个关于他们在寺院里的祈祷和唱夜曲的例子。而女预言家安娜守候寺院，日夜进行斋戒和祈祷又是一例。费龙在他的一部著作里谈到亚历山大虔诚的犹太人时，把他们忠诚守夜算作他们的苦修。犹太教法典编纂者对这种古老的习俗还进一步明确予以说明。别克斯托夫在他的《犹太教堂》里收集了他们对此所作的全部论述，他告诉我们在某些节日的夜晚，他们在这方面几乎和泰拉巴特人有同样的情形。因为他们集中在犹太教堂内，向上帝祈祷，唱赞美歌。入夜以前，他们高声歌唱，最热忱的人甚至能一直唱到第二天。再说这种习俗，迄今还在他们内部保持着。别克斯托夫说："这些习俗后来一直延续下来，他们几乎彻夜唱歌。谁表现得格外虔诚，谁就乐于苦修，节日里从早到晚站立着，不间歇地唱歌和祈祷，这正是我从他们身上目睹的一切。"因而，可以肯定，从费龙时代起，犹太人可能创作了大量的圣歌，包括歌词和音乐。但是这里指的是这些普通的诗歌，还是传入泰拉巴特教派中的一些特殊的诗歌？我又一次觉得，费龙要谈的显然仅是这些离群索居的人所创作的，或一般由埃塞尼人所创作的诗歌。为了让人信服这一点，只要把他在这里所说的话跟他前面所说的话加以对照就足够了。（参见原著第305页：）"他们保存着这个教派的前辈们撰写的许多古籍，这是些真正的具有解释和寓意技巧的不朽巨著，他们把这些书作为楷模，试图照此撰写自己的书。实际上他们并没有满足于思想和静修；他们还以各种格律和诗人们通用的种种格式，创作献给上帝的诗歌和颂词，配上庄严的宗教曲调，使之易于记忆。"蒙化宫接受了圣欧芮勃的意见，认为费龙要谈论的是背诵圣诗和阅读《圣经》的其他部分，无论是《新约》还是《旧约》。这种意见根本不值得人们一驳。

[147] （这段话的希腊文参见原著第245页注①。——译者）蒙化宫和布依埃议长绝大部分的论战是围绕着这个句子进行的，我认为他们俩人没有一个真正理解这个句子的内容。蒙化宫想把泰拉巴特人看成是圣马可的基督教徒，认为他们的膳餐不是犹太的圣体圣事，即作为基督教圣体圣事起源的圣体圣事，而是在基督教徒中正在实行的圣体圣事本身，他要在费龙描述的盛餐里辨别两种不同的膳餐。因而他设想年轻人搬上的桌子不同于盛餐饭桌，以为这才是真正的圣桌，在此时刻，人们在上面放上祭品，举行秘密祭礼。费龙使用的这个短

语：面包，神圣面包，最神圣的食品，使蒙化宫无法确定事实，使他看不出除圣体圣事以外的其他东西。从实质上和观念上分析，他是有道理的，问题涉及的正是过去泰拉巴特人的、现在费龙所谈到的那种变成了基督教圣体圣事的圣餐；然而人们并不为此而举行特殊的、与埃塞尼人的公共用膳有区别的仪式。这里不存在两种盛餐的问题。至于盐和海索草，蒙化宫将其看成是纯粹的仪式，或仅仅是预备性的仪式；他坚信能证实，到十一世纪初为止，人们在举行弥撒之前正是将盐和海索草放在祭坛上祝福的。泰拉巴特人和发酵面包没有能难住蒙化宫；因为尽管发酵面包或未发酵的面包这个问题可能引起很大的困难，最共同、最确定的意见则认为自古以来，东方的教会是以发酵面包进行献祭的。最后，在费龙文章中关于早已清楚的禁酒问题，他也是盲目地乱加解释，认为费龙可能早就提到基督教的真正的秘密宗教仪式。

即使蒙化宫的这个主张没有在这场论战中被一直占上风的其他不容置辩的理由所推翻，它显然还是站不住脚的。费龙的叙述非常明确。到此他只是描述了盛餐的准备工作；今天人们是把桌子搬来，但古人的习惯是把饭桌搬来再搬走；在此我要引证的是费龙论著中被我删去的那部分（参见原著第318页）对有钱的贝扬人用餐的描述。他说："人们陆陆续续搬来七张桌子，有时更多，桌子上放满了由大地、海洋、河流、空气提供的格外精美的食物……为了使大自然生产的食品一样不漏，最后端来其他放满各色水果的桌子，而用来放夜宵或点心的桌子就更不用说了。然后人们把这些桌子搬走，等等。"直到费龙叙述的这个时候，桌子尚未摆好，因为在这之前人们一直在进行寓意解释性发言和唱宗教歌，所以这没有什么可奇怪的。但是搬来的这张桌子，确实是真正的盛餐桌，也就是费龙讲的刚才涉及的桌子。（πῆυ πρὸ μιχροῦ λεχθεὶσαυ） 然而在此之前，当他谈完了盛宴的侍者之后，他事实上已经描写了宴席的一般情形："这些日子里，大家不喝酒，只喝水……根本不吃肉，只吃面包，盐当调料；对讲究口味的人，也只

增加海索草而已。"这就是他提到的桌子，它即将出现。事实上在人们搬上来的饭桌上会出现什么样的食品呢？跟他提到过的一样：面包、食盐和海索草。

至于布依埃议长，他犯了另一种错误。他只想把这种被费龙常常称为圣餐 的宴席看成是一顿毫无意义的盛餐。因而他解释这个句子时，把圣餐 说成是世俗者的盛宴，这和犹太传教士在寺院里就餐时用的倡议面包 相距甚远。下面是他的译文："每个人唱完他的颂歌，年轻人搬来了我们前面提到的饭桌，上面放着令人尊敬的菜肴，即发酵面包和作为调料的拌有海索草的食盐；这就和寺院圣厅内安置的圣桌有着令人肃然起敬的差别，因为在这圣桌上只有面包和盐，没有其他调料，即只有死面面包和单纯的盐。事实上，把最简单最纯净的食品按等级分给最杰出的人，即教士，作为对他们任职的奖励和报酬是合情合理的。至于平民，也应模仿对待教士的做法分配类似的食物，然而他们不准拿这种神圣的面包，为的是只许主要人物才有享受神圣面包的特权。"这种翻译曲解了原文。费龙不愿把泰拉巴特人的圣餐放到教士在寺院里吃死面面包的圣餐之后，其证据就是他的叙述是从称呼他们食用的发酵面包——最神圣的食品开始的（`Εφ ῆς τὸ παναγέςατον σιτιον，ἄρπος ἐξνμωμένος.） 然后他又加了一句话（Δί αὶδφ τῆς αναχειμένης έυ τω άγιω προνάω ὶερας τραπέξης），其意思并不是说：这和寺院圣厅内安放的圣桌有着令人肃然起敬的差别；相反它意味着对于这张圣桌的敬意 ， 对它的敬仰 ， 真正对它的模仿 。费龙的明显意图是把泰拉巴特人的圣餐和利未人的圣餐进行比较，并使这两者完全同化。利未人的圣餐有些什么东西呢？面包和食盐。泰拉巴特人的圣餐有些什么东西呢？也是面包和食盐。他们还加上一些海索草是真的。但是既然费龙在上面告诉我们海索草只是讲究口味的人食用的，而绝大多数人的圣餐完全就是利未人的圣餐，那么这两者之间有些什么差别呢？诚然他们的面包已经发酵。但既然在费龙的观念中虽经发酵的面包是最神圣 的食品 ，那么这又能表明什么差别呢？倘若费龙认为在发酵面包和死面面包之间有着如此深刻差别的话，他的叙述就不会从称呼面包为最神圣的食品开始了，尽管面包是经过发酵的。至于他相对提到的寺院内未经发酵的倡议面包，以及未加任何东西的食盐，实际上这只是一句附带的话，一句插入语，其目的是要求得事实的精确性和完全正确性。总而言之，费龙的意图是要我们对泰拉巴特人的圣餐和利未人倡议面包的圣餐进行比较的同时，懂得泰拉巴特人圣餐的神圣性。因而他想说，而且他已肯定地说过：在法律上，享受倡议面包是最虔诚的利未人，也就是希伯来人中最具有美德的人的特权；在祭坛圣职中，确立这种差别是有益的，也是适宜的。但是这里人人享有面包。费龙在思想上对此进行了比较，当他在前面说到泰拉巴特人的生活如同最神圣的教士在进行献祭那样的时

候，他就作出了一个十分明确、十分清晰的对照。他们在圣餐中也避免饮酒，就像教士在献祭时不喝酒一样。难道还有必要为这些在我看来是难以制胜的理由再增加什么批注吗？倘若费龙的话里包含有布依埃加给它的意思，那么，当费龙说到除了高级教士以外，圣职的低级成员和世俗者一律不准食用倡议面包的时候，难道他不会说他们应该禁吃死面面包，相反他只是简单地说他们不准食用面包。倘若费龙所有的推论曾涉及这种差别的话，那么这句话的意义则迫切需要他添上"无盐的"这个词；正像布依埃自己在翻译时将神圣的面包，采用意译法那样。

因而从费龙的这句话中不容争辩地得出如下结论：泰拉巴特人在他们的圣餐中模仿由摩西规定的食用倡议面包的圣餐，并从法律上只保留给利未人。以上就是这个重要段落的正面含义和它的字面意义。

[148] "圣餐之后"。必要时这句话用以证实我们刚才为反对蒙化宫的假设所进行的批驳。显而易见，这正是费龙刚才谈到的泰拉巴特人的圣餐。因为他要继续说下去，所以说了上面这句话，如果他要识别第二种圣餐，亦即不同于秘密祭礼，不同于公共用膳的一种特殊仪式的圣餐的话，他应这样说："在各种圣餐之后"。

[149] "神圣的通宵"。贝扬人把这称为神圣的特权。

[150] 古人哀美·勒萨特把这称之为"康西妞塔斯舞"（和谐之意），一种庄重的，合乎仪礼的舞蹈，人们又叫悲剧舞蹈。在柏拉图加以赞扬的许多平静舞蹈中，这是独一无二的。

[151] "感恩的颂歌"。

[152] 因而亚伦的姐姐，女预言家美莉安手里拿着鼓，许多妇女跟着她，一面击鼓，一面跳舞，……。（《圣经·出埃及记》）无论是希伯来人，还是印度人，或埃及人，以及一切古代的各国人民，跳舞成为对上帝的迷信的组成部分。在阿尔什地区的迁徙仪式中，我们可以看到大卫穿着麻布祭司法衣，率领全体以色列人在喇叭和其他乐器的伴奏声中翩翩起舞。大卫本人在上帝面前用尽全力吹起号角。

[153] 这一句话应该参照我们在前面谈到的约瑟夫关于埃塞尼人在日出时举行祈祷而写下的纪实。

第十三章

对第二部分的结论

不管怎样说，我们以为在这本书里已经揭示和阐述了一些原则 。如果上帝欣然同意的话，在我们有可能去理解和展示这些原则的各种后果以前，我们马上就对这些原则加以概括。唉！我们所处的时代是一个动荡和骚乱的时代，特别是我们的生活里充满着困难和障碍。

我们生活在这样一个如此痛苦的时代，我们思考问题就是从这样一个时代出发的。在本书的标题为"现在"的第一部分中，我们在研究当今这个社会时承认和证实了以下各点：

第一，法兰西革命的政策或政治理想可以确切地概括为这样三个词：自由、平等、博爱；

第二，平等是一项原则，一种信条；而平等 这个词的革命象征就意味着：平等是一项神圣的法律，一项先于其他一切法律的法律，一项派生其他法律的法律；

第三，这项原则，虽然根本不曾付诸实践，但至今仍然作为正义的准绳而被接受下来；

第四，今日之社会，如果从某一个角度加以观察的话，它除了这项原则以外，别无其他基础；

第五，当前社会的弊病就是这项原则和它的对立面的斗争的结果。

由此我们得出如下结论：

在自然秩序中，如同迄今人类智慧所能认识的那样，人与人之间是平等的，不管这项原则的合理的结果是什么，它们终将会得到实现。

同样在我们今天所想象的老城区内，公民与公民之间是平等的，不管这项原则的合理的结果是什么，它们终将会得到实现。

然而，在我们这样获得了“现在”部分的意义之后，我们要追溯到“过去”，以便了解我们对于平等这一信条所抱的希望是否能够得到证实，或者遭到否认。

因此写出了本论著的第二部分即“过去”。

而过去 部分完全证实了我们在现在 部分中发现的真理。我们深信人类早先的生活包含着平等的萌芽。一切伟大的宗教，一切伟大的哲学，一切伟大的立法，都包含着这种萌芽。本著作第二部分的总目标则是为此提供明显的、确实的证据。宗教的深刻意义，可以说是单一的、永恒的、一致的，但在连续的各阶段上，又有多种多样的启示，这可以从我们对一些文本进行对照和评注中明显地表现出来。宗教从本质上说是人类的团结，而平等是它的一个侧面。

如果平等在一个时期的发展和在另一个时期的发展具有同一进程的话，那就谈不上什么进步。然而进步，不论其主因是什么，则是人类的法则。我们对于过去的全部研究应该使我们证实如下两个方面：一方面是平等的萌芽总是存在着的；另一方面是这种萌芽过去从来不曾发展到像今天这样理想。

但是我要重申，永恒的启示体现在一切伟大的宗教之中，它始终声称维护人类平等。

因此，在过去部分中产生了一种矛盾，我们一直在加以研究和澄清。

这种矛盾仍在继续，这就使社会法权至今缺乏基础。人类平等一旦被理解和接受，它单独就能给政治权利提供基础。所以我们再次重申，迄今为止，法权从来没有得到人们的承认。

我们在证实这一点时指出了从亚里士多德到孟德斯鸠所有政治学家只知道在法权问题上罗列事实。

我们不必回到我们曾经从这个角度对于亚里士多德的《政治学》和柏拉图的《理想国》所做的分析上去。亚里士多德把事实当成理想，而柏拉图这位伟大的艺术家，只看到理想却看不到事实，这是由于他幽闭在特权阶层之中。

原始的宗教高于柏拉图的理想；这就是为什么摩西法典，无论在创世信条或在立法之中，包含着人类平等的原则，并能战胜一切妄图把平等原则不同程度加以诋毁和歪曲的宗教与哲学。

基督教（其正宗出自摩西法典）曾对平等作出了新的贡献，同时为人类提出这样的告诫："你们大家都是同一个上帝的子孙，你们大家都是兄弟，你们要像兄弟般的相亲相爱。"但是正像我们指出的那样，基督教出自摩西法典教派，即埃塞尼教派，它不能超越埃塞尼人的科学以及他们的实践。基督教僧侣的恬静生活只是埃塞尼人生活的翻版；当基督教统治到全球的时候，它使"反博爱"，亦即不平等继续存在下来。为了捍卫自身的存在，基督教不得不承认和乞灵于精神和世俗、神圣天国和地面王国、上帝和恺撒这种虚假荒唐的区别。所以真应该说，福音书的来临只是直接影响着感情，对于认识，对于活动只能间接地发生作用。基督教并没有带来平等的科学组织形式，因此尽管人类平等的原则曾由耶稣以博爱的名义予以宣布，它实际上只局限于成为类似以仁慈为主导思想的一种乌托邦，这个乌托邦同时包括和联系着上帝的爱与人类的爱。

从柏拉图和亚里士多德以后，人类还需要取得一大进步，以便使新的哲学上的进展成为可能；同时从柏拉图到耶稣基督的一段历史，人类跨出的这一步是在缺乏新的思想光辉和无其他理想的条件下实现的，正如上面所说，耶稣以后，人类还需要取得一大进步，才使新的哲学上的进展成为可能；同样，从耶稣到十八世纪末和法国革命这段历史，人类要跨出的这一步也是在缺乏新的思想光辉和无其他理想的条件下完成的。

就这样，人类平等 逐渐地、艰辛地、不停地从阻塞它的障碍中出来了，而这障碍正如我在下面本著作的总的结论中马上要说明的那

样，绝不是其他什么，正是等级阶层 。在摧毁与家族有关的原始等级阶层的同时，人类平等首先以个体的形式表现出来，并称之为自由 。在摧毁继原始等级阶层之后的关于国家、城镇的等级阶层同时，人类平等又以感情的色彩表现出来，并称之为博爱。在摧毁或准备摧毁与封建制、所有制有关的第三种形式的等级阶层同时，人类平等以另一种面貌表现出来，它既包括个人也包括他的同胞，而且把他们的利益集中在同一法权之中，这才最终称之为平等 。

我们就这样在结束了对过去部分的研究以后，又回到了在本书开始时 [272] 心理学已为我们阐明了的结论上来。这就是人类本性的三方面：知觉、感情、认识，并相继表现为自由、博爱、平等。

事实上，人类本性表达出三个不同概念的词，虽然它们混合在生命的统一体之中：知觉、感情、认识。生命的这三个方面产生人们随意可以称呼为权利或义务的三种需要：自由是对知觉的反应；博爱是对感情的反应；而平等是对认识的反应。这三种在世界上起作用的需要创造了人类历史。所以历史上出现三个时代。

自由相应于西方的童年，博爱相应于它的青年，而平等相应于它的壮年。

促使西方发展的一切事物，都是按照个体生命发展的规律而演变的。

那种与知觉生活相对应的自由的表现，非常明显地相当于人的童年时期。正像诗人所说，孩子们热爱他们的自由，但他们有意识地对别人毫无怜悯之心，尤其是缺乏承认别人的权利观念，他们也不懂得别人的权利是怎么一回事。那种与感情生活相对应的博爱非常明显地相当于人的青年时期。青年是爱情、友谊、热忱的年龄。最后是平等，它与理智生活相对应，非常明显地相当于人的壮年时期。

人类，如同单独一个人一样，连续不断地经历了这三个阶段；最终将它们连接在一起。自由成为现代人的权利；博爱成为他的义务；而平等则是他的权利和义务赖以建立的一种学说。

历史演变的终结，无论平等怎样毫无组织，缺乏内容，平等总是灵魂的法则，各种法律的法律，它是一项法权，一项唯一的法权。

于是人类拥有三个不同的词，虽然它们相互包涵在一起。实际上，地球上要么既不存在法权也不存在宗教，要么今天连自由都无所谓了；——也不再有博爱：因为基督主义的博爱只能实现不平等和施舍而已了——也不再有平等：因为不能实现自由和博爱的平等，只能是虚幻的平等，它绝不能满足人类的本性，正像今天它所显示的那样。

如今的公式是完整的，它期待着一种解决办法；它既是三位又是一体：自由—博爱—平等。至于我们这些来自于过去的人们，又几乎从流逝的现在中显露出来，我们正面临着将要实现这三个词的未来 。

---

[1] 见本书第一章。

结论或过去的普遍规律

第一章

不平等的三种可能或等级阶层

我长时期带着痛苦和焦虑研究历史，寻找过去的普遍规律，以便为我和他人从几百年来明显的混乱当中找到秩序，也为了以后不再产生如赫尔德[1]所讲的那种灵魂错乱："我认识了多少这样的人，他们在人类历史的汪洋大海中，徒劳地寻求上帝，他们在这个物质世界的永恒的领域里，用他们心灵的眼光瞥见它。他们总是抱着喜悦的激动心情，从一草一木、一砂一石上认出了它！在地面上建造的寺庙内，四处响起了赞美威力、永恒和智慧的颂歌。反之，在人类活动的舞台上，处处看见的只是盲目的感情、无节制的暴力、进行破坏的诡计和昏沉沉的善良意图之间永无休止的冲突。历史就像悬挂在宫殿角落里的张开着的蜘蛛网，而那错综复杂的网丝上仍然停留着那只编网的蜘蛛，它为了躲避别人的目光而掩饰不久前发生的一场残杀的种种痕迹。然而，如果说自然界中存在着一个上帝的话，他也应该存在于历史长河之中。因为人类也是创造的一部分；而且人类即使在他感情冲动、直至他最后误入迷途为止，都没有不遵循那指导天体运行的同样美好、同样静止不变的规律。"

以下就是过去的规律，正如玄学和历史使我认识到的那样：

根据莱辛的观点，人类必须经过连续性教育的各个阶段。所以人类要到达平等阶段，必须先经历三种可能的不平等：

1.家庭等级制度；

2.国家等级制度；

3.所有制等级制度。

人类渴望摆脱这奴隶制的三层等级制度，以实现自由。这就是我们所生活的这个时代的特点。

我们如今处于两个世界之间，处于一个正在终止的奴隶制的不平等世界和另一个正在诞生的平等世界之间。

---

[1] 赫尔德（Herder， 1744—1803）， 德国哲学家、文学家。他在研究语言文学理论方面反对古典主义的观点，突出人民的作用；在哲学方面，他不赞成康德的论自然的哲学，以及他的历史观点，他着重研究人类文化和语言发展过程中人民群众的伟大力量。——译者

第二章

对社会等级一词的释义

我必须解释社会等级 这一个词，并说明我对该词的使用。

“科学辞典把印第安人分裂成的种种部落称为社会等级。”

在东方，等级阶级的本义实质上就是划分。它是把一国人民分离、划分成多种人民，或者推而广之，把人类区分为几个部分，几个种类。[2]

政治学家们由于缺乏考虑，直到如今仍不懂得东方的等级阶层只是社会等级观念的三种形式之一。因此，这在全部政治学当中是一个空白。

人的权利及其利益既然和整个人类自由紧密联系在一起，并且通过人类，和整个宇宙紧密联系在一起，那么，一切毁灭这种权利的因素，一切分离人类的行为，一切把人类圈围成彼此之间相互仇视或漠不关心的各类人群的做法都会遭到严厉的惩罚，这可能就是这种划分、分离、圈围的手段，即所谓的家庭，或政治法、民法。而社会等级这一名称，原来专指上述某种关押和分离的做法，当然也合法地适用于其他情况。既然如此，倘若使人类分成各个部分，使人类分成不同层次的这种划分是建立在所有制的基础上，为什么我却看不出所有制中的等级呢？为什么曾带来那么多战争，造成那么多牺牲的各人民之间的划分，在哲学上也不用等级这一名词来表示呢？总而言之，为什么仅仅是那些出于人类的表现形式之一即家庭的划分，才被认为是等级呢？政治家们，你们谴责了东方的社会等级，几世纪来，它们已经趋于衰落；然而你们的眼睛却看不见其他同样确实存在着、同样给人类带来痛苦的社会等级，你们的无知保护了它们！

因此，我所理解的家庭等级 或等级家庭 ， 是指错误地扩大了的家庭 对于人的天赋自由的限制。

我所理解的国家的等级 ， 或等级国家 ， 是指错误地扩大了的城邦或国家 对于人的天赋自由的限制。

我所理解的财产等级 或等级财产 ， 是指错误地扩大了的财产 对于人的天赋自由的限制。

人类的本性产生三样东西：家庭、国家、财产。

这三样东西为人类本性所固有，就其自身来说是好的，但是它已经变坏了，并给人类造成了不幸。

其结果是给人类带来三种奴役形式。

迄今为止的一切人类社会都同时受到这三种奴隶制形式的损害，虽然程度各不相同。

在经过若干世纪和人类的发展以后，奴隶制的这三种形式依次在人类社会里分别占了主导地位，开始是来自家庭的奴役形式，继之而来的是来自城邦的奴役形式，最后是来自所有制的奴役形式。

所有的古老帝国，如印度、中国、波斯、迦勒底、埃及和整个东方，都曾是家庭等级制度的所在地。

希腊、罗马帝国、整个西南欧部分，直到蛮族人入侵时代为止，都曾是国家等级制的所在地。

所有制等级制度始于蛮族人的入侵，并且一直延续到我们这个时代，今天统治着欧洲和美洲。

因此远古时期、中古时期和近代是三个具有明显区别的时代，也是三个相继而来的时代，正如不平等或奴隶制的三个可能的阶段那样。

世界上三个不同文明的所在地是符合历史的三个不同时代的。如果说贝拿勒斯、巴比伦或芒菲斯曾是古代等级制，即家庭等级恶习的

所在地，如果斯巴达和罗马曾是中世纪等级制，即城邦等级恶习的所在地，人们可以说英国就是今天私有制的恶习，即近代等级制的恶习的最明显的所在地。

文明从东方走到了西方，从赤道走到了两极，改变着原则和恶习。家庭奴隶制恶习统治的帝国最初建立在东方，也是最先崩溃的。社会奴隶制恶习统治的帝国后来建立于亚洲和欧洲的边界地区，也像前者一样垮台了。最后建立在所有制奴隶制的恶习基础之上的帝国出现在北方：这些帝国如今繁荣昌盛；但是任何伟大的灵魂都对这种文明的虚假光辉不屑一顾，因为那里的人变成了物，人根据他拥有的金子，或他受金子控制的程度来作出估价。

---

[1] 印度人自己把他们的等级这个词同分离这个观念联系起来。有一名旅游者说："这个词使用时有很多引申意义；它不仅表示四种等级阶层，也表示职业，一个人的祖国等意思。例如有人说：Tanti kazat（丹底卡泽特）表示织布工的职业；Kan zat toumara（库泽特都麦拉）是指你的国籍是什么。"（见摩尔那斯：《印度等级阶层》）

第三章

等级阶层的人

卢梭把社会的起源归结于所有制的建立，然而他不懂得怎样来作解释：他说："第一个圈起了一块地，居然敢于宣布说'这些归我所有'的人，发现周围的人们头脑如此简单地轻信于他，也就成为公民社会的真正缔造者。如果有一个人一面拔掉木桩，填平沟渠，一面对他的同胞们大声叫嚷：'当心，别信这个骗子；假如你们忘记果实属于大家，土地不属于那一个人的话，你们就会完蛋了'。"[3]

卢梭把时代激发他产生的想法，也就是把他所处的时代的社会恶习转嫁到原始时代。他确信现代社会主要建立在所有制基础上，而现实的不平等主要是由于占统治地位的不合理的所有制造成的。但是他认为社会由此而开始，初期帝国也同样程度地遭受了由这种恶习所造成的苦难，并认为不平等的造成不会再有其他原因，这显然是错误的。对于人类来说，由于家庭和城邦造成的奴役状态并不比由于所有制造成的奴役状态更好些，而且前者比后者早好几个世纪。

你们去问古人他们系何人，他们的权利是什么：他们很快追溯到他们的种族，他们告诉你他们的部落，甚至他们最远祖先的名称；他们来自玛尔什代锡[4]或亚伯拉罕[5]；他们出自婆罗门的头、手或脚。帕利夏，他甚至并不由于存在印度贱民和印度外邦贱民而感到惊奇；他承认自己拥有的权利只是他所继承的权利；也可以这么说，他了解自己和认识自己，只是因为他了解哺育了他的人们，他们在他之前，在跟他一样诞生的同一块土地上或同一田野上度过一生，因而这个人只是由于他祖先的存在才真实地存在；要是他没有祖先称呼的话，他不知道自己是什么人，他就回到乌有之乡，他就不存在了。

你们提出同样的问题去问中古时期的希腊人、罗马人，他们将指着周围的城邦回答你们。神圣的罗马公民，这是罗马演说家为了保卫

安全反对酷刑向他的听众们所喊出来的响亮称呼。难道人们看不到圣保罗本人，这位摧毁国家等级制的伟大人物，不得不为了保卫自己而求助于这罗马公民的头衔！在中古时期，人们不再关闭在诞生他的那个等级内，而是关闭在国家的等级阶层中；首先他诞生后成为他国家的臣民，他的权利来自他的这种资格。他享有权利，因为他当时生活在与他周围的人们共同组成的某个社会之中。他和他的同胞组成一种联盟，一个城邦，每个人的权利，以及所有的权利都由此而来。但是这个城邦是和人类的其他城邦分开来的，如同诞生的等级阶层那样。继婆罗门和印度贱民的双重性而来的是希腊人和蛮族人的双重性。因而人与人的结社只限于人类中非常狭小的一部分人当中。一个人只是跟所有和他一起组成同一个城邦的人们结社；但是他反对所有其他人，反之亦然，所有其他人也一起反对他。所有其他人都是他的外邦人、蛮族人。这样他对他们发起战争，并把他们沦为奴隶，或者他自己沦为他们的奴隶。因而他的城邦，既能代表他的威力，同时也限制了他的威力：单从他面临的敌人这一点来说，他是弱小的；单从他拥有的奴隶这一点来说，他自己也是奴隶。

最后，请你们就同样的问题去问封建时代的人，中世纪的人，或者去问继承了中世纪人的现代资产者，他们不知不觉地在同一种制度下 [6] 生活。中世纪的人将会给你指出他的城墙工事，并把你带到他田地的边缘。这块土地属于他，但是他也属于这块土地：倒是土地限制了他，组成了他。如果国王毁坏了他的庄园，他的全部权利就化为乌有。同样今日的资产者向你指出他拥有的资本；这正是属于他的封建城堡。他的威力寓于金钱之中，但是与此相应的他的生命就受他金钱的牵制和束缚。假使他的资本全部毁灭，他就彻底完蛋。他这可怜虫也就成为工业的奴隶，成为他过去那样的暴君的奴隶。单从暴君而言，他只是自己资本范围内的暴君罢了。

我重申，这就是人类发展到我们这个时代所经历的三个伟大阶段所具有的明显的和主要的特征。

人们至今尚不清楚他们所称的文明所包含的实际内容，正如我阐述过的那样，这种文明已从赤道走到了两极。在赤道上，人是以他诞生时的头衔为特征，并受其约束的；尔后，看到了地中海沿岸地带，人是以他的公民头衔为其特征，并受其约束的；再后，看到了现代欧洲，人是以他作为产业主的头衔为其特征，并受其约束的。

诚然，我并不是说诞生时的等级到了我称之为中古时期就被彻底摧毁了。我也不是说继之而来的政治等级正当所有制等级制在中世纪开始施展它主要影响的时候，也被彻底摧毁了。我只是说，对于每一个懂得历史的人来说，以三种不同的主要优势为标志的三大时代，把迄今为止的人类生存分成三个时代：第一，诞生的等级时代，或印度、波斯、巴比伦、埃及等的东方时代；第二，国家等级时代，或希腊人、罗马人的地中海时代；第三，财产等级时代，或延续到现在的封建时代。

诞生的等级制、国家等级制、财产等级制在我们的周围已经成了废墟。至少可以说，人类的理想已经超过了它们。

---

[1] 《论条件的不平等》第二部分。

[2] 玛尔什代锡（Melchisédech），《圣经》里沙莱姆国王，上帝的司祭。他在犹太人和基督教徒的心目中则是一位救世主。——译者

[3] 亚伯拉罕，原意为"万民之父"，上帝应允他子孙满堂，多如繁星，并命令他和子孙后代都受割礼，作为与上帝立约的标记。——译者

[4] 现时的所有制，诞生于封建所有制内部，都具有同样的性质。领主的年金和权利是同一回事。

第四章

新一代人

在上述这些废墟上诞生出一代新人，这就是现代人：这就是从内心深处接受了基督教和哲学的教诲的人。

现在人除其直系祖先以外，还有其他的祖先；另外他们不是按着他们祖先的意志进行推论：他们是人，单这个头衔就足够了。

现代人就其本质来说，并不感到依赖于他们所出生的地点，也不感到依赖于使他们得以出生的国家。他们感到自己不仅是他们出生的这个国家的公民，而且也是这个国家的主人翁 。他们甚至感到还有更多的头衔，因为他们由于害怕会失去自由，他们的头脑中装着宪法中有关人的权利 和公民的权利的区别。

在现代人的眼中，国家等级阶层已经丧失其全部影响力，因为他们厌恶把任何一个种族的人置于奴役的地位，认为这是十分丑恶的行为；同样他们把战争视为灾祸，认为在许多情形下战争是一种犯罪。

现代人在舞台上申明：

第一位当上国王的人曾是最幸福的士兵；

或者：

我们的教士并非如爱虚荣的人民所想象的那样；

我们的轻信造就了他们的全部科学；

或者：

伟人之伟大只是由于我们双膝跪下说：让我们站起来吧。

古人无法设想一个没有主人、没有奴隶、没有教士、没有贵族和没有国王的社会。现代人已经不再懂得什么是主人、奴隶、教士、贵族、国王了。他们认为自己就是自己的传教士，自己就是自己的主人。他们觉得自己就是贵族，自己就是国王。正因为这样，他们才成其为人。路德 [7] 教育现代人摆脱教会的高贵；笛卡尔 [8] 教育他们依靠自己去判断一切；卢梭教育他们把自己看成是唯一合法的主人。因而他们既非国王，亦非臣民，他们是人；他们既非无神论者，亦非教士，他们是人。人，这种资格在他们眼里表明了一切。任何东西都不能限制和束缚这种资格。它适用于各个时代，各个地点以及所有的世世代代和所有的民族。

因而，在过去，人总是被一些别的资格所掩盖，而今，人的资格则是首要的。

只要排除空间和时间的一切障碍，人类精神就能广泛地得到推广。全人类只有一个上帝，大地就是全人类的住所和遗产。过去的世世代代，虽然曾属于若干种族，但都是我们每个人的祖先。

对人来说，哪一种新的觉醒能从类似的思想中产生！过去被分割得像许许多多的小溪一样的人类，在我们今天看来犹如一个整体。古人凭着他们特殊的精神，并由于他们是与世隔绝的种族，他们感到自己是江河中的一片浪花：现代人凭着他们唯一的上帝并由于他们是团结一致的人类，感到他们是大海的一部分。

今天，人对自身具有这样一种新的感觉，实际上正是这种新的感觉创立了人们所称的平等 。

人在感到自己是组成伟大整体的一个部分的同时，就和这个整体发生了联系，就认为他和这个整体连接在一起，最终懂得了他有权获得一切。

今天，人对自身具有这种新的感觉，这种新的觉醒实质上只是构成古人的特点的那种感觉和觉醒的改变和发展。其差异如同我刚才指

出的那样，仅仅是一条河流与所有的河流的汇合即大海之间的差别而已。

各个等级变成了唯一的一种等级，即人类。因而人不再是这个或那个等级的人，而是实际存在着的唯一的等级的人，即人类的人。当人只是某个特殊等级的人时，他只感到在某些方面享有权利；当他成为人类整体的人时，他则感到有权享受一切。

然而，由于个人只是以他唯一的人的资格才感到享有一切权利，所以他不能不承认同样具有人的资格的其他人的这种权利。正因为他是人，他才享有权利：所以只是人，即一般的人才享有权利；因此，所有的人都享有权利。由此得出一个无可辩驳的、头等重要的、绝对正确的概念，即人人都享有一切权利。

由此产生平等的两个方面，这两个方面彼此相应，缺一不可，如缺少其中一方面，另一方面则无法存在。平等可以理解为每个人对自己的一种个人的、个体的和自私的感情；但与此同时，倘若不是最积极地、最肯定地承认他人的权利，平等就不成其为平等了。

平等 这个词概括了人类迄今为止所取得的一切进步，也可以说它概括了人类过去的一切生活。从这个意义上说，它代表着人类已经走过的全部历程的结果、目的和最终的事业。为了平等的实现，所有的启蒙者和启示者前赴后继，在一切领域进行探索，绵延不断的战争使无数人的鲜血洒遍了江河大地，在多少个世纪中，全人类洒下多少汗水。人们个人的苦难，正像他们经受的集体的苦难一样，其神圣的目的正是为了平等，为了平等的感情，平等的观念。为了使人类精神接受这种观念，苏格拉底和耶稣献出了他们神圣的一生。然而同样也是为了这个目的，人类发明了指南针，发现了美洲，发明了印刷术，实现了各种各样伟大的发明。还是为了这个目的，亚历山大、恺撒、拿破仑王朝出现在大地上；但同样也是为了这最终的事业，奴隶们辛勤地为征服者的大军铺平了道路。

---

[1] 路德（Luther， 1483—1546） 文艺复兴时期德国市民资产阶级宗教改革的领袖，德国新教（路德教）的创始人。主张摆脱教皇控制，政教分离，简化宗教仪式，反对教阶制度等。——译者

[2] 笛卡尔（Descartes， 1596—1650） 法国哲学家、科学家。他反映资产阶级进步要求，提倡理性，反对盲目信仰，以怀疑为武器反对经院哲学。主要著作有《哲学原理》、《方法论》等。——译者

附录 关于人类的学说（警言）

能够拯救我们的是信仰，是宗教。可能拯救我们的也许是宗教的统一。将来拯救我们的是热爱统一，以及热爱萌芽状态时的统一的教派：即将能实现自由、博爱、平等、统一的教派。

（皮埃尔·勒鲁）

致读者

四年来，在君主制度下，在许多不同作品中阐述的原则，构成了关于人类学说的基础，并在这里以警句的形式汇总、编纂，介绍给大家。这些原则综合了一定数量的家族，使它们生活在对结社的共同探讨之中。

在本书开始，我们就看到建立在生命的法则、三位一体 的法则基础上的人类学说是一门关于上帝、个人和人类的科学；这一学说证实了人类团结的伟大原则，它主张自由、博爱、平等；所以它更是一种特殊的认识：但是它若要成为感情和知觉，若要把存在的全部包括在内，它必然包含着组织上的政治原则和生存上的经济法则。

面对着人类本性所具有的天赋差异，以及物质生活中的重重阻力，人们发现了组织原则和存在法则。

二月革命 [1] 已经到来。它承认和宣布了结社权利。今天有许多社团要成立。有的社团并不像我们一样需要克服物质上的困难；但是，如果它们没有宗教原则和组织与存在的法则来作指导，都将不可避免地要归于失败。对于所有那些受我们信仰鼓舞的人来说，这样的

时刻也许已经来临，他们将分散到全世界去宣布我们不怕称之为当代的好消息 的事件。

在我们完全献身于这一使命的时候，我们需要把学说概括为一系列的警句，而若要理解这些警句，无疑需要作进一步的解释；但它们体现出各种公民的整体及其内在的联系，倘若以别的方式来探讨和研究这些公式，则需要撰写许多部分门别类的专著。

迫使我们把这学说的基本要点概括为警句的还有另一个理由。自从革命爆发以来，形形色色的毁谤、诬陷并没有饶恕我们：我们愿意明确证明我们的信条的崇高性和纯洁性。

总之，有许多我们所坚持和宣扬的真理，最终粉饰所谓的各种制度，并掩盖其缺陷和污点。这些真理，从它们理应占据的地位，以及事实上它们在真正的学说中所占的地位来看，一旦它们被证明和我们称之为三段式的组织法则非常紧密地联系在一起，以致人们不可能把它们单独拿来轻率地加以运用，这种可怕的真理和谬误的混淆就会消失。

这根本不是我们要传播的信条。人类所称的信条，只有当大多数男人和妇女能够在共同信仰的原则上团结一致的时候，才有可能。我们坚信这正是我们今天已经习惯了的信仰。

在这种信条尚未确立以前，我们从事个别的工作并提出简单的主张。这正是我们要承担一项只能靠我们自己独有的智慧才能保证其正确性的工作真正动机，尽管这能够而且容易证实我们是否充分查考过原著。

至于这些原著，我们主要列出下列著作：

《关于不断进步或完善的学说》；《论十八世纪同十七世纪的联系》；《基督教的秘密》（《百科杂志》，1834年）

《新百科全书》关于可靠性、意识、同意、忏悔的词条。

《驳折中主义》

《论上帝或宇宙存在和个体存在中的生命》（《独立》杂志，第三卷，1842年）

《论人类及其原则和未来》

《论平等》

《向哲学家和政治家的演说》

《论国教或宗教信仰》

《论财阀政治或富人政府》

《阿瓜多先生的马车》

《论追求物质财富》

《关于人类学说的演说》

《关于建立星期日的三部曲》

以及《社会杂志》的一般哲学论文。

路克·德扎热，奥古斯特·德穆兰

序

一

一个人，若不和其他人一道组成社会，则无法获得精神、道德、物质上的生存。

任何缺乏宗教的社会都不能在精神、道德、物质上存在。

一些人如果不能在某些真理方面达成协议，不能在他们当中建立基于正义观念的共同法则，以及不能自己完成某种工作，或不能迫使另一些人为他们完成某种工作的话，事实上他们无法在哪怕是最小的社会中生存。

对于人类迫切需要宗教这一点的认识，就是对人类的一切划分，一切进步的解释。

过去人类一直追求宗教，结果是人类的向往、痛苦和招致惨痛教训的错误。后来，宗教不断地被人们揭示，结果人类获得了成就、智慧并不断地进步。

今天，宗教继续不断地被揭示，使我们发现了一个崭新的世界，一种高尚的人生观，以及实现这种观念的可能性；当代人在神秘的预感支配下激动焦躁，并自感为一种不可抗拒的对于未来世界的憧憬所驱使：为了迎接一场巨大的普遍的变革，一切都已准备就绪。

今天，人类认识到自己在不断完善。他在寻求建立在自由、博爱、平等、统一基础上的城镇。

这些理想还没有一种已经实现：因此人类处于全面的物质、道德、智慧的贫困之中，这种贫困也许比人类在过去的演变过程中所经受的贫困更为巨大；但由此可以看出人类的一切伟大、希望和智慧。

我们之所以感到并估计到我们目前的不幸的程度和范围，那是由于能够战胜这种不幸的原则已经照亮了我们的心灵。

我们自己，我们的全体同胞都因残酷的饥饿和赤贫而遭受痛苦，但是我们知道人类应该，而且能够从中解放出来；

我们自己，我们的全体同胞都因为人们的不道德，缺乏正义和分崩离析而遭受痛苦；但是我们认识到并估计到这种不幸，因为社会更为高尚的道德和组织观念给了我们以这方面的启发；

我们自己，我们的全体同胞都因人们不信宗教、伪善、愚昧和无知而遭受痛苦；但是我们能认识到这些现实，并沉痛地为之大为震惊，因为宗教已开始擦亮我们的眼睛。

二

以人类学说 的名义，我们向全世界介绍真理的整体，这真理只是基督教和以前所有的伟大宗教在适应我们时代的条件下的发展。

宗教的基础，就是三位一体 ： 我们设想中的宗教，应不可分割地包括信条、道德或社会组织，以及政治经济学。

人类学说 就是一向存在的启示生命的自我意识，它既是三位同时又是一体：信条—组织—生存。

信条构成人类学说 的第一部分，并与科学相适应；

组织构成第二部分，并与道德相适应；

生存的法则构成第三部分，并与政治经济学相适应。

信条是真理的总和，它涉及上帝、人类和自然界的生命。各种真理用同样的原则联系在一起，并且把全人类统一在生命的共同体和发展的观念之中。

道德是出自人的本性的真正法则的人类结社。道德不只是风俗规则和社会关系中可以感受到的法则，同时也是表现出来的社会本身，是一种政治。“组织”这个词正确地表达了这种概念。

政治经济学则是生活必需品的消费、生产和分配的科学，它的因与果存在于人们称之为营养关系的普遍事实方面。生存这个词正确地表达了这种概念。

因此，下面将分三部分加以概述。

关于人类的学说

第一部分 信条——团结

上帝

1. 上帝 是生命的三位一体，它既无人称，又区别于个体的生命，尽管它潜在于每个个体生命之中。

上帝 同时也是：

万物之本，永恒、无限生命的万能之主，它的胸中包罗和怀抱着一切生命也囊括整个宇宙；

爱情精神 ，它寓于上帝生命内部和个体生命内部，它把创造物之间联系起来；概括创造物逐渐产生的表现；促使产生新的创造物，使他们在生命中逐渐提高；它以神圣事业的名义干预宇宙万物；

宇宙之光 ，它创造万物，以生命或宇宙之光的名义，干预万物生命的每一个动作，以便创造它们的统一，使它们相互观察，相互渗透，依靠和通过作为创造物典型和概括的人类，对它们自己有充分的认识；它作为存在而在宇宙中表现出来。

上帝，无限的主，既是三位一体同时又不可分。

万物之本—爱情精神—宇宙之光，

或 力量—爱情—智慧，

或 整体—事业—存在。

人类

一

2. 人类是一种种类。

人类种类是由一大群真实的有生命之物所组成的理想的生命。这些真实的生命的自身正是萌芽中的人类，处于潜伏状态的人类。

每个人就是一个真实的生命，其中孕育着处于潜伏状态的称之为人类的理想生命。

每个人就是人类。

二

3. 人按上帝的形象塑造，他像上帝一样也是三位一体。

人是知觉—感情—认识不可分的统一体，而且这三方面是同时表现出来的。

关于人的生活

一

4. 在潜伏状态下的人的生活表现为渴望，在表露状态下则为领受圣体。

5. 每个人跟他的同胞，跟上帝，跟宇宙联系在一起。和他的同胞的联系采取直接形式；和上帝的联系采取间接形式；和宇宙的联系则是以跟随他的同胞一起领受圣体的方式。

人与人之间生活的真正公式如下：

热爱自身的上帝，热爱他人的上帝。

通过他人的上帝互敬互爱。

通过自身的上帝热爱他人。

不可脱离上帝，或自己，或一切其他创造物。

上帝在世界以外并不表现，而我们的生活不能脱离其他创造物的生活。

二

6. 人们精神上彼此依存。

7. 他们团结一致。

8. 人类的团结是永恒的。

9. 每个人的生活通过一系列永无止境的生存而显示出来，从时间方面说包括过去，现在，将来。

时间的概念是和生存的概念相适应的。

10. 未来的生活本质上和现在的生活、过去的生活毫无差异，因为未来的生活只不过是这种生活以一种新的形式表现出来而已。

11. 每个人现在是，过去是，将来也是人类；每个人，在大地上，在人类中死亡和再生。

每个人和他自己的人格的同一性可在上帝那里加以判断和保存，上帝根据生存的新条件，根据先天性的不同，把这种同一性继续维持下去；这样对每个人来说就创造了他早先的存在同向往的未来存在的吸引力之间的关系。

三

12. 人具有可完善性，而人类也是如此。

13. 人的生活目的是要逐渐地实现全人类的统一和一致，是要发展人的三方面即知觉—感情—认识。

任何导致这种统一和发展的行为都是绝对善良的；

任何导致损伤这种统一，阻挠这种发展的行为相对来说则是恶劣的。

幸福紧紧依赖着如上面所理解的生活实践。

14. 个体生活的法则乃是进步。其公式如下：在坚持中实现变化，在变化中进一步坚持，希望逐步实现人类的理想型式。

15. 种族和种族之间生活的法则是进步。其公式如下：在坚持中实现变化，在变化中进一步坚持，渴望逐步实现人类的理想型式。

16. 存在着一种持续的，从种族生活转变到个体生活的可逆性。

17. 每个特殊个体的生活其作用在于逐渐构成种族生命。

18. 进步的可逆性时时刻刻都在拯救着每个人。

上帝或宇宙生命不受时间、空间的约束，能够看到世上一切事物的最终目的，它布下灾难和痛苦，认为这是创造物必须经受的不可少的阶段，以便达到创造物无法预见的幸福境界，因而作为创造物，它目前不能享受这种幸福；但是上帝知道，其结果是，任何创造物均可潜在地通过上帝得到这种享受，因为它总有一天会享受到的。

宇宙

19. 一切存在的事物统称宇宙。居住在宇宙中的一切存在，一切创造物构成已创造了的无限物。

20. 宇宙间的生命法则是三位一体：人、动物、植物、矿物、星球或光芒、自然界的一切存在。它反映着无限量的存在或上帝，它本身就是三位一体。因为宇宙的生命在一定程度上是无限对于有限的特殊存在的渗透。这种无限对于有限的渗透正是同时期内发生的；也就是说包含在上帝本性之内的三种属性同时地、不可分割地渗入有限或特殊存在之中。

智慧就这样到处存在，甚至存在于最缺乏智慧的存在之中；

爱情同样到处存在，甚至存在于最缺乏感情的事物之中；

行动也到处存在，甚至存在于无活动力的事物之中。

由于无限在有限内部进行渗透的法则，结果就有了宇宙的统一性和多样性。

关于营养

21. 生命是以生命的产品作为养料，它就是这样成长起来和不断完善自己的。

22. 生命区分为三大表现形式，即矿物界、植物界、动物界。

23. 人组成了另一种真正的特殊领域，它也许可以称为有些思想家已经称呼过的人类界。

24. 植物的养料是矿物。

25. 植物以矿物和植物产品或和植物与死了的动物的表皮以及和人的粪便相结合的化合物作为养料。

26. 因而植物以生命的产品作为它的养料。

27. 动物以植物或动物的尸体为其养料。

28. 因而动物以生命的产品为其养料。

29. 一切植物就是由于植物生命而改变了的矿物。

30. 一切动物就是由于动物生命而改变了的植物。

31. 动物生命随着动物生命自身的移植，也随着以其他动物作为养料而得到提高。

32. 动物与动物之间相互从对方吸取养料，这是因为动物有各个种类，各种品种。

33. 动物在其不断提高的过程中，以低级种类作为自己的营养。

34. 品种和种类乃是延续发展的创造物。

35. 日趋完善的创造物随着生命与生命之间的延续而不断涌现。就这样大地上的人类是对动物的继承，因为每个人正是通过理智而改变了的动物，也是与人类相一致的动物。

第二部分 组织——三段式

配偶和社会

36. 作为个体的人，这只是人人类的第一种表现。

家庭是人-人类的第二种表现。

社会是人-人类的第三种表现。

37. 社会就是这个既理想，又真实的存在，通过这存在，一切人们的彼此联系、人类的团结，以及人类本身才能显示出来，它把妇女和男人，作为类型、原因和结果。

社会是由男人和女人，根据他们自己的样子而造就的自然环境，在这里应充分保证男人和女人的生育、发展和正常生活。

38. 作为人，男人和女人是相同的。

39. 作为人，男人和女人是平等的。

40. 至于繁殖种类，男人和女人是不一样的。

41. 男女天生就有区别，这是为了能结合起来繁衍种族。

42. 男人和女人结合成配偶，它能补足男女双方，他们恰恰是平等的两个方面。

43. 男人和女人只是在结为配偶的情况下，并只是在配偶之中才能真实地表现出来，也才能作为性别在道德上表现出来。

44. 配偶是同类创造同类物这项法则的最内在、最深刻、最神秘的体现。

45. 配偶是神圣的：配偶是创造者。

爱情和婚姻

46. 处于渴望阶段的爱情，男人和女人是情人和情妇。

47. 处于表现状态的爱情，也就是结婚时，男人和女人成为丈夫和妻子。

48. 丈夫和妻子在婚姻上都是平等的。

49. 婚姻的法则则为稳定的爱情。

50. 爱情的法则并不只是表现为情夫和情妇之间，丈夫和妻子之间单独地爱一个人以及这个人的才与貌。

51. 爱情的法则还表现为个体之间即可能获得一切天赋和全部优雅那样的一类男女之爱。

52. 爱情的法则，并不由于某些缺陷和不完善而幻想破灭。

53. 爱情的法则能持之以恒，虽然有缺陷和不完善方面。因为可完美性是一切生命的法则。

然而爱情的终止、分居和离婚相当于死亡前的死亡。

54. 离婚是一种暂时的和例外的法则；离婚违背理想。

社会国家

让我们依照神圣三位一体 的法则结合起来吧，我们将会幸福的。由于毕达哥拉斯和所有思想家启示和指引了人类，我们要以这位让我们的灵魂在永恒本性的源泉中，即在三重性下获得统一的人的名义对此担保。

55. 人，因为是三位一体，无论从其语言、一切表情、一切行动以及一切创造中都表现出三重性。

56. 任何一个人的用途、义务和权利都表现为第一组三元式，缺少它，人性就不能得到满足，缺少它，人的个性就不能存在：

财产—家庭—城邦；

与之相应的是：

知觉—感情—认识。

57. 城邦的权利和义务的根本基础和信条是第二组三元式，它从本质上表达了社会生活：

自由—博爱—平等；

与之相应的是：

知觉—感情—认识。

58. 在城邦里的权利和义务的表达方式是第三组三元式，它决定着人们在社会状态下的地位：

公民—同事—国家官员；

与之相应的是：

自由—博爱—平等。

财产

59. 财产，作为三位一体就其主要的特点而言相应于知觉。从知觉这方面说，财产是对维持生存的必需品的占有和使用。

财产同样相应于感情；就这一点说，财产则是得到和享有由社会所设立的，根据公民们的提名、选择和一致的赞同而授予的荣誉称号。

财产最后相应于认识；从这一方面说，财产表现为获得和行使某种职权。

家庭

60. 家庭就其主要特点而言相应于感情。

家庭是配偶的反映：家庭是婚姻的产物。

61. 家庭是三位一体；家庭的真正原因和目的为如下三元式，虽然至今它的原因还是神秘和隐藏的：

父亲—母亲—孩子

与之相应的是：

认识—感情—知觉

62. 孩子首先属于父亲和母亲，因为他来自于他们，在某种方式上，他代表了他们；

孩子同样属于社会，因为他没有社会的保护和支持绝不能诞生于世；他被社会接受下来。

63. 孩子不单只是新生的生命——父亲和母亲爱情的果实；他也是已经在世上生活着的人，在他身上具有人类的特征。

64. 父亲和母亲对于孩子的权利和义务是和社会对于这同一个孩子的权利和义务相结合的。

65. 家庭照料孩子直到七岁为止。

然而社会从孩子年幼时期起就参加到家庭的照料工作中去，目的是为减轻家庭负担，并采用人们称为托儿所和初期教育室等方式。

66. 人在幼儿期正像初期的人一样并不是自由的；因为他自己毫无理智和行使自由的手段；人的幼儿期称之为幼稚期。

67. 人在童年期是准备以公民、同事、国家官员的身份进入社会：他的修养，他的教育，他的学习因而是属于社会的，但在进行时不能不顾及他和家庭的每日联系。

68. 对大部分人来说到了成年期的一定年龄就能自由，因为他自己具备理智和行使他自由的手段。

国家对于孩子运用说服和教育的权利；人既已成年，他在思想上自己就独立了；他是公民，他享受思想的自由，以及言论出版的自由。

69. 城邦就其主要特点而言相应于认识。城邦，就这一方面来说，称之为共和国。

70. 城邦是三位一体；它不可分割地包括：

公民—城镇—国家

城邦是自由、博爱、平等不可分割地进行表现的场所。

自由

71. 自由对任何人来说主要是在自我表现形式下生存的权利、行动的权利、根据基本性别和主要官能而自我发展的权利，而要充分行使这种权利，就一定要摆脱人压迫人，人剥削人的局面。自由对每个人的直接含义就是公民有权一起来创立城邦政府。

博爱

72. 博爱是一种以向人们灌输他们的共同起源和团结精神来巩固结社的感情，在结社中人们都是自由和平等的。博爱是一种连结自由（或每个人的权利）和平等（或一切人的权利），并表现出它们实质上的一致性的纽带。

平等

73. 平等是一切人类同胞所具有的权利，这些人同样具有知觉—感情—认识，他们被置于同等条件下：享受与他们存在的需要和官能相联系的同样的财富，并在任何情况下都不受支配，不受控制。平等被认为是一切人都可以享受的权利和正义。

74. 平等、博爱、自由彼此包含着。这三者之中没有一种可单独存在，或者在其他两者尚未实现的时候，第三者只能名义上存在，或者只是一种向往而已。

75. 自由、博爱、平等，一经组织，就使所有的人成为公民—同事—国家官员。

关于公民和人民的主宰

76. 所有的公民是由全体人，由某些人，由某个人组成的。

77. 主宰是至高无上者；她原则上寓于上帝，除此以外，还寓于人类思想和人类理智之中，她不可分割地通过每一个人、某些人和全体人表现出来。这主宰赋予每一个人、某些人和全体人以智慧的光辉；她是使人民能够存在，使人民的政府合法，同时并让每个人—某些人—全体人相互促进的原因。

每一个人—某些人—全体人以其数目、爱情和科学而不可分离地统一在一起，这正是仅次于上帝的真正主宰。

78. 主宰是不可改变的，不失时效的，不可转让的。

79. 她本质上和潜在地体现在立法者身上。

80. 她时时刻刻以潜伏状态依存于每一个人，以扩张状态依存于某些人，以表现状态反映到全体人。

“每一个人”这个词代表了个体；“某些人”这个词形成了城镇；“全体人”这个词产生了国家。

81. 每一个人 —某些人 —全体人 创造出结社。

关于结社

82. 每一个人，若要在城邦内自由、与人相爱、平等，他就应该按照他自身的优势和合法的爱好和其他人结合在一起。

任何人都是一个家庭中的成员，任何人都有自己的朋友，任何人都属于某一个工场，并以同事者的身份进入这工场。

83. 工场内的结社基础为手工行会；

手工行会的基础是友谊；

友谊的基础和法则是三段式。

关于三段式

84. 三段式或者是自然的，或者是组织的。

85. 自然三段式则是三种人的友谊，它们分别代表着我们的存在的三方面之一或官能的某一主导方面，一为知觉，二为感情，三为认识。

因为尽管任何人在其全部行为中是与知觉—感情—认识不可分割地联系在一起的，而我们每个人都由于自己的自然美德，由于自己天生的特点，也就是说撇开一切行为不说，就其赋性而言，我们主要反映或是认识，或是感情，或是知觉。

此外，根据已完成的行为的性质，知觉，或感情，或认识占主导地位。

然而人们往往把他们的优势看成是他们的整个存在，并夸大这种优势，以改变为认识的魔鬼，感情的魔鬼，知觉的魔鬼。

自然三段式以三种人实现三种不相同的主导优势的联合，它是真正的道德法则；它纠正每个人过分朝他某一方面发展的倾向，使每个人朝着他的存在的统一，朝着他真正的人格发展。

86. 三段式是通过友谊实现吸引力的真正法则。

因为，在人们之间，吸引力并非其他什么东西，它只是同类人创造同类物的法则。

所以三段式在婚姻后则是人类精神营养和精神一致的法则的一种社会和组织上的第二表现方式。

关于组织三段式

87. 组织三段式是三种人的结合，在任何一种社会功能中，它们分别代表着人类本性的三方面的某一主导方面，一为知觉，二为感情，三为认识。

88. 既然三重性寓于我们的存在之中，它既是构成我们存在的因素，就必然反映在我们的全部工作之中，也必然在我们的事业中留下

深刻的痕迹。

任何功能均系三位一体，均系合成一体的三种功能；任何功能具有三个方面，并且第一个方面相应于知觉，第二个方面相应于感情，第三个方面相应于认识。

任何人如果只孤立地适用于某一种功能，那么在三位一体功能中，他只能运用相应于他的主导方面的那一方面。

因而劳动的社会成分不是一个人，而是三个人，或三段式。

89. 任何作用，无论是工业的、艺术的、科学上的，均能产生三类工场。

功能和功能的工具在统一体中又恢复到为功能而结合的所有三段式。

关于三人指导小组

90. 由于功能所产生的三种工场，其中每一种都是根据要求，由三人指导小组来代表。

91. 三人指导小组通过选举组成。

92. 由功能产生的三类工场中的每一种分别选举一名成员组成三人指导小组。

三人小组的原则摧毁了专制主义。专制主义的形成主要由于功能或劳动总是由一个人来承担；由于一个人进行指挥，或一人指挥一人，或一人指挥多人；由于一个人作为一个代表掌握着功能的全部工具。

从一个人指挥一个人或几个人，就直接产生出专制主义。

从一个人，作为一人代表，拥有功能的全部工具，就间接产生了专制主义。

一人主义和专制主义的反面就是三人小组。

国家官员

93. 知觉—感情—认识的人类通过劳动创造出工业、艺术、科学。

94. 工业是人的生活在知觉占主导优势下的表现，是人的力量运用于大自然提供的土地和各种不同的事物，以便生产为满足人们的需要和发展人们的器官所必需的物品。

95. 艺术是人的生活在感情占主导优势下的表现。语言、声音、光线、颜色、形式、动作的和谐一致通过艺术表现给我们，并使艺术以象征形式反映人类心灵对美的热切向往所产生的激情和愿望。

96. 科学是人的生活在认识占主导优势下的表现，是我们的生命使宇宙生命 变成的一种连续不断的昭示。我们通过科学意识到我们周围个体的存在，同时了解到这些存在都服从某些一般的规律。最后我们通过科学能够逐渐朝着最崇高的事业努力。通过科学，我们和身体，和力量间接发生联系，而和事业直接发生联系。

由于工业—艺术—科学的三重性，人类每天都使更多的人体适应于它的用途，一天比一天征服更多的力量。当人类在日常生活中完成崇高的功能时，即不断完善大自然的事业时，人类也就一天比一天更接近上帝了。

97. 任何工业，任何艺术，任何科学，都自然地区分成三类功能，所以相应地叫做三类官员。

98. 三段式是工业、艺术、科学的组织原则。

99. 在社会中，国家官员自然分成三种平等的等级：企业家、艺术家、学者。

城镇和国家

100. 城镇是某些人的结社，他们占据着特定的一部分领土，组成一个工业工场，一个艺术工场，一个科学工场，并由参加结社的人直接选举产生的三重权力机构进行联系和管理。

101. 国家乃是全体人民的权力的表示和保证。它把所有的城镇联结在一起，并体现工业、艺术和科学之间的统一。

102. 组织工场的原则也是组织城镇和国家的原则；这种原则，就是三段式原则或三元制原则。

103. 城镇的行政管理是三位一体。

104. 城镇的行政管理不可分割地包括：

a. 一个行政三人小组。

b. 一个或几个教育三人小组，负责对未成年男女的教育，根据他们的年龄分别实行教育；一个法律三人小组负责镇压犯罪行为，就是说负责对法律上未成年的男女，由于其犯罪行为而对他们进行的教育。法律作用包括三种：公诉人的作用，辩护人或赦免部长的作用，法官或陪审团的作用。法律教育制的三人小组，是根据既定的纲领，根据一般的法律，在法律教育权力的启发下发生作用。

c. 一个立法三人小组：

这个三人小组直接由城镇集合在一起的公民们任命。

d. 一个由三人组成的摄政组织，他们是：由行政官员选举的一名成员，由法律一教育行政官员选举的另一名成员，以及由立法行政官员选举的第三名成员。这个三人小组确立了三种功能范畴的统一，并能考虑城镇的对外联系。

105. 国家，因为它行使最高主权，所以也是三位一体。它包括不可分割的三种功能范畴，或三种政权：

a. 行政与执行权，即在对劳动提出要求的同时负责满足一般消费，负责方便生产，扩大生产并在各城镇之间进行合理分配工业产品、艺术产品、科学产品的政权。它代表着法律。

b. 法律-教育权，即负责准备教育材料和掌握法律执行情况的政权。

c. 立法权，即负责制定一般法律的政权。

106. 上述每一政权都直接由全体公民选举产生。

107. 处于国家之首，并实现由人民任命的三种政权的统一的正是一个摄政政权，它由不可分的三位被任命的成员组成，一个由行政部门的国家官员任命，另一个由法律—教育部门的国家官员任命，第三位由立法部门的政府官员任命。这个三人小组负责国家的对外关系。

108. 行政官员、法官教育官或立法官员的功能像一切其他功能一样也是三位一体，因为一切一般的行政活动，一切法律，一切司法和教育原则都应该适应工业、艺术和科学这三方面的观点。

因而任何公民或君主都无权为国家政权任命唯一的行政官员，唯一的法官教育官员，唯一的立法官员，他们是代表每种政权范围的三名国家官员；每位公民或君主都有权对每一种功能范围任命一名工业界代表，一名艺术界代表，一名科学界代表。

关于选举

109. 选举本质上是三位一体。它可用三个词概括：一提名，二选举，三欢呼。提名主要来自每个人，以及每个人的选票；选举决定于某些人的启发和倡议；欢呼则表明全体人员明确的或心照不宣的接受或承认。

关于教育

110. 教育是三位一体的：它包括体操，狭义的教育和传授。

111. 体操包含一切卫生措施：它是通过一系列循序渐进的操练手段发展五官和身体器官的艺术。

它产生了体操家工场。

112. 教育是借助于人类过去和现在生活中汲取的教学内容培养和发展道德器官的艺术。它能区别学员中不同的主导优势，并有利于自然三段式的形成。

它产生了教育者工场。

113. 传授是运用科学手段培育和发展智慧器官。

它产生了教授工场。

114. 城镇的法律—教育者政权组织教育，并负责组织教育工场。

115. 教育工场由三种功能上统一的工场构成：

（1） 体操员三段制工场；

（2） 教育者三段制工场；

（3） 教授三段制工场。

体操员三段制选举一名体操员。

教育者三段制选举一名教育者。

教授三段制选举一名教授。

教育工场的领导三段式组成如下：

一名教授——名教育者——名体操员

在功能的统一体中不可分割地联系在一起。

关于学习

116. 学习是对于一种功能的入门，或工业上的，或艺术上的，或科学上的。

117. 教育工场领导学习。

关于信仰

宗教和哲学本质上毫无区别。哲学是被寻求中的宗教，宗教是被认识了的哲学。

118. 信仰是宗教的体现：一、通过法规；二、通过社会生活本身；三、通过全部象征性礼仪和宗教节日。从这个角度来说，信仰首先就是祈祷和领受圣体，或亲善行为。

119. 诞生、自然三段式、入教（在一定年龄）、婚姻、领受圣体、死亡等形成信仰标志或信仰礼仪。

120. 人类学说 的信徒把庆祝星期天作为向上帝献祭的一天；也是献给休息、自由、博爱、平等的一天；作为最美好的全社会的一天。

星期天，如同我们之所以确立这一天一样，其目的是让我们每个人 在我们的全部生命中，为了能够获得我们存在的统一性而想到平等。

星期天，如同我们之所以确立这一天一样，其目的是使人想到平等。正像平等应该存在于我们之间 ，存在于我们个体关系之中，存在于我们彼此之间的联系之中一样，它使我们自身的幸福更有实效，既然我们的存在具有三重性，这个事实本身表明，我们不仅是同胞，具有同样的本性，而且在同样的生活中彼此相互联系在一起。

星期天，如同我们之所以建立这一天一样，其目的是使人想到平等。正像平等应该存在于我们内部，存在于我们的社会关系之中，存在于我们作为公民和政府官员之间的联系之中一样，它向我们指出已经实现的平等，并准备一个星期比一个星期更完善地去实现它。

121. 星期天是公共用餐 日，它是领受圣体的象征。领受圣体则是人类博爱的体现，人类精神一致的表现，它意味着人和人相互团结。公共用餐乃是表示和象征这种观念的标志，即人类全体都是过着同样的生活，即某些人的思想用来哺育另一些人，即因此人类的生活在于新一代能够真正吸收老一代的产品，因而可以说以他们父辈的生命和养料哺育自己，这正是一切创造物内部生命表现和营养的总规律。公共用餐表示和象征着过去已经普及了的这样一种观念：上帝，作为万物之生命，正是所有创造物内部生命的这种表现的环境；有了上帝，世上万物得以生存，得以滋育，因为上帝以三种名义，即创世主、复活主，以及使万物接近和联系在一起的联络者干预着万物生命。

122. 星期天是布道和集体祈祷的日子。

第三部分 存在——运行规则

一

123. 由于人类所有种族的繁殖力是无限的，由于赋予人类能够利用整个大自然的禀性，人类的存在是无穷尽的。

124. 人类的存在，就其本质而言，既然是无穷尽的，只能由于人类的错误才会变得稀少。

125. 消费是生产的目的，也是生产的原因。

126. 自然在生产与消费之间建立起一套运行规则 。

人占有植物和动物，大地向人提供有关生存的一切产品；人吃了产品，生命就增长。但是人所不能吸收的产品，对人的生命而言，就转化为垃圾和粪便；这些垃圾和粪便成为动物的产品，一种厩肥和液汁的综合物，这些东西回到大地中，和大地结合在一起，就会使大地更加肥沃和富有生产能力。

对人发生的这一切是一条规律，它也能适用于一切动物。此外，这些动物的尸体，一切植物的残留物，一切曾经生存过的人体遗骸，现在、过去、将来在和大地结合和掺杂在一起的同时，正是为了使大地更加肥沃和富有生产能力：

科学证明，对于粮食生产来说，人类的粪便要比动物的粪便更加肥沃十二倍。科学还证实，每个人生产的肥料，对他的存在的再生产是必需的。

127. 因而人既是生产者又是消费者。

二

128. 根据本性，任何人有权生存；他若消费，他得生产。

所以还不能劳动的小孩，不再能劳动的老人，无法劳动的残废者，他们除人类的权利以外，还能享受乞求的自然权利，而这种权利是建立在我们称之为运行规则的神圣法则基础之上的。

129. 凡拒绝劳动的人仍有生存的权利，并受到运行法则的保护；但是他不再成为公民、同事和政府官员。

三

130. 上帝为一切生命在自然界内部制定的法则，即消费和人类为了生存而进行的再生产之间的运行规则 对于社会劳动而言，同样是千真万确的。在既不属消费又不属生产的人类工场里，是没有任何活动的。

在这种法则的光辉照耀下，受着法则鼓舞的结社将满足个人的需要，领导集体劳动，并给政府官员分发工资。

个人的需要

131. 个人的全部需要与以下三方面有关：诞生，生殖，保存。

诞生导致社会、国家；

生殖导致家庭；

保存导致所有权。

关于生命的保存

一

大自然无时无刻不通过冷热的相互交替，通过空气、阳光、电流、通过饥渴对于人类施加破坏作用。尽管如此，人类需要保存自己；总而言之，人类为了保卫自己的躯体，使之免受一切陌生的躯体的不断侵犯，也为了逃避人类所经历的种种环境可能对他实行不断的并吞，人类就需要住宿、吃饭和穿衣。

132. 个人为保存自己所必不可少的种种需要与以下三方面相关联：居住、食物和衣服。

二

133. 为了满足这些需要而开展的人类活动，创造了劳动，发展了在劳动中产生并使之得到维护的各种关系。

134. 人类结社利用自然界无穷尽的富饶资源，也利用全人类从其原始时期直到今日为止所完成的劳动，在全体成员的努力协助下，通过共同享受公共遗产和从事劳动的办法给每位成员提供获得住房，粮食和衣服的全部手段。

三

135. 每个人都有权享受住房，粮食和衣服。

每个人享受这些东西的权利受着其他所有的人的权利的约束。

136. 个人和所有的人都有权享受一切社会利益。

137. 个人和所有的人都有权，有义务在社会上行使一种职能。

138. 个人和所有的人都有享受所有权的权利。

139. 所有权对每个人来说意味着用法律规定的方式使用一件特定东西的自然权利。

关于劳动

140. 无论在工业、艺术或科学方面，劳动是每个人生命的一种表现。

社会和集体环境是每个人劳动的场所和中心；每个人向社会汲取他所应用的科学，借他要使用的工具，以及他要加工的材料；的确每个人是从社会上获得他从事生产的一切手段的。在生产的一切事实中，整个社会环境是以劳动工具、生产原料的持有者的身份，以启示者的身份，以分配人的身份而出现的。

141. 在人类社会中，一切生产活动都是协调一致的结果，这种协调一致类似宇宙的协调一致，所谓宇宙的协调一致则是所有创造物内部生命的表现和营养的总规律。

142. 大自然强加给人们的、社会要求于人们的劳动，从物质上、道德上和精神上维持并供养着社会。

143. 社会对于企业家、艺术家和学者所要求的劳动创造了企业家结社、艺术家结社和科学家结社。

同时也创造了企业家、艺术家和学者的共同结社。

144. 劳动具有三种含义：

一、 反映着过去的含义，它代表着科学、传统和人类思想在深受欢迎的产品方面连续不断的发明；也代表着为了这种产品，过去经劳动加工过的材料。迄今为止，这种含义代表了社会上杰出的势力，因为它反映着人类在一定时间和空间的普遍结社。这个词不确切地被称为资本 （caput 即头、首之意）。这种含义表达的社会力量，经过一系列征服和封建制度以后落到了某些人手中，并且由于缺乏建立在平等、博爱、自由基础上的法权而被他们牢牢地掌握着。也许用劳动工具 、肥料 、科学 这几个一般的词更能恰当地表达这种力量。

二、 反映着未来的含义，它代表着人类作用于自然界不同物体的充满活力的力量，这个词抽象地称为劳动 、其实称为劳动者 更为恰当。

三、 反映着现在的含义，它代表着人 或劳动者 借助工具在上面进行活动的土地 ，即代表着土地 或需要经过劳动加以改造的任何物质 。

所以劳动的公式即是：科学 、肥料 、工具 反映着过去；劳动者 反映着未来；土地 、物质 反映着现在。

这公式是一切人类劳动的公式；它包含着狭义的农业与工业范围内的工业，狭义的诗歌、音乐，造型艺术范围内的艺术，狭义的哲

学、历史、政治或组织科学范围内的科学以及包括数学、化学、物理和种种观察、推理科学的自然科学。

145. 从与社会有关的劳动的观念和概念本身诞生出又一种三元论，它代表了全部经济科学：

分配—生产—消费

与之相应的是：

认识—感情—知觉

关于分配

就科学、肥料、劳动工具和准备进入新的供求关系并制造其他新产品方面来说，劳动导致产生了新的行政部门，这个新部门在信贷和商业的名义下，已为个别人所占有。国家从它那里所能掌握的只限于税收，迄今为止的社会行政的目标只是决定税收的基数和用途。

由信贷、商业、税收这些词代表的三种观念在真正的经济科学上是联系在一起的。而分配一词则包括了这三者。

146. 分配是一种行为，行政当局通过它主持或工业，或艺术，或科学方面的产品和劳动工具的全面分配。

关于生产

147. 根据行政要求所要完成的生产数量应该满足现实的需要和准备未来的需要；无论在什么情况下，应该做到通过劳动使生产维持到消费的水准。

关于消费

148. 消费既是对需要的反映，又是对产品的要求。

关于对政府官员的报酬

149. 报酬的公式应是三位一体：

按能分配 按劳分配 按需分配

150. 能力的报酬体现为授予一定的职位并要求履行职责。

151. 完成劳动的报酬是闲暇、娱乐。

152. 需要是通过产品予以满足，无论是自然界的、工业上的、艺术上的或科学上的种种产品。

153. 因此在区别应该加以区别的事物时，这些事物是：一、我们真正的需要；二、我们娱乐或自由的需要；三、我们的职责或对我们同胞合理的影响的需要。在满足理应得到满足的我们的本性的上述三种要求的同时，在通过支付某种特殊货物来满足这些需要，也可以说是满足人们的要求，而绝不是像人们在今日杂乱地、不加区别地以通称为金钱和所有权的方式来支付这些需要的同时，我们终于可以结束这种永无休止的错误了。这句话用拉丁文来说，就是：

infiniti erroris finis et terminus ultivnus.

---

[1] 这里是指1848年法国二月革命，这次革命推翻了七月王朝，建立了第二共和国。——译者

人名译名对照表

A

Aaron 阿隆

Abel 亚伯

Abraham 亚伯拉罕

Adam 亚当

Adrastée 阿德拉斯岱

Adrien 阿德里安

Alaric 阿拉里克

Alexandre 亚历山大

Ambroise（saint） 圣安勃鲁瓦兹

Anacréon 阿纳克莱翁

Anne 安娜

Antilly（Arnaud d'） 阿安诺·唐第利

Antiochus 安底奥修斯

Antonin 安东纳

Apollon 阿波罗

Aristobute 阿里斯多布尔

Aristote 亚里士多德

Athanase（saint） 圣阿塔纳斯

Atticus 阿底居斯

Attila 阿蒂拉

Auguste 奥古斯特

Aulugelle 奥侣格尔

B

Bacon 培根

Banus 巴尼斯

Basnage 巴斯那热

Benoît（saint） 圣贝努阿

Bentham 伯坦恩

Blondel 勃龙太尔

Bodin 鲍丹

Bossuet 博须埃

Bouhier 布依埃

Brahmâ 勃拉玛

Bruno（Thomas） 托马·布鲁诺

Brutus 布鲁图

Buxtorf 别克斯托夫

C

Caïn 该隐

Caligula 加里古拉

Cartouche 卡多什

Cérès 色列斯

César（Jules） 朱利·恺撒

Chaeramon 夏尔蒙

Cham 夏姆

Charondas 夏龙大

Chrisna 克里斯纳

Christ（Jésus-） 耶稣基督

Chrysostome（Dion） 狄翁·克利若斯托姆

Cicéron 西塞罗

Clarkson 克拉克逊

Clément 克莱蒙

Cotelier 高特里埃

Coudillac 孔狄亚克

Corneille 高乃依

D

Dantes 但丁

Darschanim 大夏南

David 大卫

Décius 德西宇斯

Démiourgos 德米乌尔哥

Dencolion 德加里翁

Denys 德尼斯

Desages（Luc） 洛克·德扎热

Descartes 笛卡尔

Desmoulins（Auguste） 奥古斯特·德穆兰

Desmoulins（Camille） 卡米尔·德穆兰

Diodore 迪奥道尔

Dourga 杜尔卡

E

Enfantin 安芳丹

Epiphane（saint） 圣爱必发纳

Eupator（Antiochus） 安底奥修斯·欧伯托尔

Eusèbe（saint） 圣欧芮勃

Ève 夏娃

F

Fontenelle 福特耐尔

G

Galien 伽里安

Glaucus 克鲁居斯

Gracchus（Tiberius） 底波里斯·格拉居斯

Gracque 格拉古

Grotius 格老秀斯

Grou 格鲁

H

Hamlet 哈姆雷特

Havercamp 哈佛冈

Hercule 海格立斯

Herder 赫尔德

Hermès 爱尔美斯

Herodote 希罗多德

Hérode 爱洛特

Hippocrate 依勃克拉特

Hippolyte（saint） 圣依波里脱

Hircan 伊尔冈

Hobbes 霍布斯

Homère 荷马

Horace 贺拉斯

Huss（Jean） 让·赫斯

I

Italus 意大侣斯

Ixion 依克西翁

J

Jaddus 若杜斯

Japher 雅弗

Janus 雅吕斯

Jean 约翰

Jéhovah 耶和华

Jérémie 冉莱密

Jérome（saint） 圣吉罗姆

Job 约伯

Jonathas 若那塔斯

Joseph 约瑟夫

Judas 犹大

Junon 朱诺

Jupiter 朱庇特

Justin（saint） 圣吉斯坦

L

Laplace 拉勃拉斯

Las-Casas 拉斯·加萨斯

Leibnitz 莱布尼茨

Le Moine 勒玛阿纳

Le P. Page 勒·彼·巴吉

Lerou（Pierre） 皮埃尔·勒鲁

Lessing 莱辛

Lovelace 洛佛拉斯

Lucrèce 吕克莱斯

Luther 路德

Lucurgue 莱库古

M

Macaire（Robert） 罗伯尔·玛盖尔

Macchabée（Jonathas） 若那塔斯·玛伽贝

Machiavel 马基雅维里

Macrobe 玛克劳勃

Manahoen 玛纳汗

Mandrin 曼得兰

Manou 玛努

Marc（saint） 圣马克

Marie（la Vierge） 圣母玛利亚

Mars 玛尔斯

Melchisédech 玛尔什代锡

Milton 密尔顿

Minerve 弥涅耳瓦

Minos 米诺王

Minotaure 米诺托尔

Mocédoine（Philippe de） 菲利浦·特·玛舍杜阿纳

Montfaucon（Bernard de） 贝尔纳·特·蒙化宫

Montesquieu 孟德斯鸠

Morenas 摩尔那斯

Morus（Thomas） 托马斯·摩吕

Moyse 摩西

Muse 缪斯

N

Napoléon 拿破仑

Nepturne 涅勃多纳

Néron 奈龙

Nieburh 尼布尔

O

Origène 奥里吉纳

Orphée 奥尔佛

Ostervald 奥斯特瓦尔德

P

Pandion 庞地安

Paria 帕利夏

Pascal 帕斯卡尔

Paul（saint） 圣保罗

Phébus 腓比斯

Philon 费龙

Phocion 福西翁

Pierre（saint） 圣彼尔

Platon 柏拉图

Pline 柏利纳

Plutarque 普鲁塔克

Pluton 普吕通

Pollion 鲍立翁

Polyphème 波吕斐摩斯

Porphyre 鲍菲尔

Prideaux 勃里多

Prométhée 普罗米修斯

Protayoras 普罗塔哥拉

Pythie 皮提亚

Pythagore 毕达哥拉斯

Pyrrhon 皮隆

R

Rimini（Françoise de） 弗朗索瓦丝·德·黎米尼

Romuald（saint） 圣罗沫阿尔德

Rousseau 卢梭

S

Sacy 沙西

Saddoc 萨托克

Salvador 萨勒瓦多

Saméa 沙梅阿

Samson 桑松

Saturne 萨多林

Saumaise 索麦士

Scaliger 斯加里热

Selden 赛尔顿

Sénèque 赛纳克

Sésostris 赛索斯特里

Sévarambes 赛瓦朗勃

Simon 西蒙

Sion 西翁

Siva 湿婆

Socrate 苏格拉底

Solin（Jules） 朱利·索兰

Solon 索龙

Sophocle 索福克勒

Sosius 索西宇斯

Strabon 斯特拉波

Suidas 苏达斯

Synesius 西奈席于斯

T

Tacite 塔西佗

Tantale 康塔尔

Tartuffe 塔尔丢夫

Térence 泰朗斯

Tertullien 泰尔特里安

Théodoret 泰奥道莱

Thésée 泰芮

Tibère 梯贝尔

Timothée 梯莫底

U

Ugolin 乌果阑

Ulysse 宇利斯

V

Vénus 维纳斯

Vichnou 维什努

Vierge 童贞女

Virgile 维吉尔

Voltaire 伏尔泰

Vulcain 伏耳生

W

Wiclef 维克莱

X

Xénophon 色诺芬

Z

Zaleucus 扎勒居斯

Zamolxis 若莫尔西斯

Zénon 芝诺

人种、教派译名对照表

A

Achéens 阿盖安族人

Adamites 亚当分子

Aethiopiens 埃塞俄比亚人

Ammonites 阿莫尼人

Anabaptistes 再浸礼教徒

Ansoniens 安索尼人

Apôtres 耶稣使徒

Asmonéens 阿斯穆家族

Assyriens 亚述人

Athéniens 雅典人

B

Bacchantes 巴岗脱人

Bénédictins 本笃会修士

Blancs 白种人

Bohémiens 吉普赛人

bouddhisme 佛教

Brahmanes 婆罗门教徒

brahmanisme 婆罗门教

Brahmes 婆罗门阶层

C

Camaldules 伽玛尔多勒修士

Cariens 加里人

Catholiques 天主教徒

Cauniens 戈尼人

Chaldéens 迦勒底人

Cham 夏姆人种

Chaoniens 夏尼人

Chatrias 夏特利阶层

Choniens 肖尼人

Chrétiens 基督教徒

Chritianisme 基督教

Colossiens 哥洛西人

Comastes 科麦斯科人

Corniens 高尼人

Corybantes 高里邦脱人

Crétois 克里特人

Curètes 居雷特人

D

Dactyles Idéens 达克底勒·衣岱人

Delphiens 德勒菲人

Doriens 多列安人

Druides 特侣依特人

E

Epulones 爱必洛纳（圣餐主持人）

Espagnols 西班牙人

Esséens 埃塞安人

Essénianisme 埃塞尼教

Esséniens 埃塞尼人

Etéocrètes 爱蒂奥克里特人

F

Français 法兰西（法国）人

G

Gaulois 高卢人

Génois 热那亚人

Grecques 希腊人

Gymnosophistes 吉姆诺斯菲人

H

Hébreux 希伯来人

Hellènes 爱莱纳人

Hétairies 海泰里人

Hilotes 依洛特人

Hosios 奥西奥斯圣人

I

Iduméens 伊杜美人

Ilotes 伊洛特人

Indiens 印第安人，印度人

Ismaélites 伊斯玛埃里人

J

Japher 雅弗人种

Juifs 犹太人

K

Kasidéens 卡西特人

Kasidims 卡西定人

L

Lacédémoniens 拉西第蒙人

Laconiens 拉科尼人

Lévites 利未人

Lydiens 里底安人

M

Madianites 玛迪阿尼人

Mages 玛什人

Manfred 曼弗莱德（自由人）

Maobrites 毛安别人

Moraves 毛拉孚人

Mosaïsme 摩西立法，摩西教

N

Nègres 黑种人

O

Oenotriens 安诺特里人

Opiques 奥必克人

Osséniens 奥塞尼人

P

Prias 印度贱民

Payens 贝扬人

Pélasges 彼拉斯族人

pentateuque 邦他多克经

Périoeciens 贝利尔锡人

Perses 波斯人

Phariséisme 法利赛教

Phénéciens 腓尼基人

Pléistes 勃莱衣斯特人

Pyrrhonisme 皮隆怀疑主义

Pythagoriciens 毕达哥拉斯学院院士

R

Roumains 罗马人

S

Sabaïtes 萨依人

Sabiens 萨比人

Sabins 萨班人

Saducéens 萨多塞人

Saducéisme 萨多塞教

Saliens 萨里人

Samaritains 萨马利亚人

Saturniens 萨多林人

Scythes 西脱人

Selles 赛尔修士

Sivaïsme 婆罗门教湿婆派

Soranus 索拉尼斯人

Soudras 首陀罗阶层

Spartiates 斯巴达人

Suèdois 瑞典人

T

Talmudistes 塔尔穆底使徒

Thérapentes 泰拉巴特人

Thérapentes Esséniens 泰拉巴特·埃塞尼人

Thraséa（les） 达拉西亚人

Thrases 特拉斯人

Titans 底唐人

V

Vaysias 维斯亚阶层

Vichnouïsme 维什努主义

Z

Zélateurs 冉拉特尔部族

译者的话

这部译著的主要校阅肖厚德先生是武汉大学法语系教授，负责该书的“过去”即历史部分；南京大学外国文学研究所的徐知免副教授承担“现在”即现状部分的校阅工作。此外，南京大学历史系副教授张竹明在百忙之中为原著中出现的古希腊文和拉丁文进行翻译，使我们得以对作者研究的渊源，以及他在研究时的参考资料和书目等有个全面的了解。承蒙商务印书馆政治编辑室的许多同志，尤其是陈森和狄玉明两位同志，为本书的出版做了大量的工作，花了许多宝贵的时间。对于上述这些同志提供的支持和帮助，谨向他们深表谢忱。由于本人才疏学浅，水平有限，翻译中不当之处和错误在所难免，望读者随时批评和指正。

译者

一九八六年十二月 于南京大学

汉译世界学术名著丛书

分科本◎政 法

新爱洛漪丝

〔法〕卢梭 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
译者的话
关于让-雅克·卢梭的简介
序言
关于下面的序言 的说明
第二篇序言
新爱洛漪丝
- 第一封信 致于丽
- 第二封信 致于丽
- 第三封信 致于丽
- 第四封信 自于丽
- 第五封信 致于丽
- 第六封信 于丽致格兰尔
- 第七封信 复信
- 第八封信 致于丽
- 第九封信 自于丽
- 第十封信 致于丽
- 第十一封信 自于丽
- 第十二封信 致于丽
- 第十三封信 自于丽
- 第十四封信 致于丽
- 第十五封信 自于丽
- 第十六封信 复信
- 第十七封信 反驳
- 第十八封信 致于丽
- 第十九封信 致于丽
- 第二十封信 自于丽
- 第二十一封信 致于丽
- 第二十二封信 自于丽

第二十三封信 致于丽
第二十四封信 致于丽
第二十五封信 自于丽
第二十六封信 致于丽
第二十七封信 自格兰尔
第二十八封信 于丽致格兰尔
第二十九封信 于丽致格兰尔
第三十封信 复信
第三十一封信 致于丽
第三十二封信 复信
第三十三封信 自于丽
第三十四封信 复信
第三十五封信 自于丽
第三十六封信 自于丽
第三十七封信 自于丽
第三十八封信 致于丽
第三十九封信 自于丽
第四十封信 方勋·尔格儿致于丽
第四十一封信 复信
第四十二封信 致于丽
第四十三封信 致于丽
第四十四封信 自于丽
第四十五封信 致于丽
第四十六封信 自于丽
第四十七封信 致于丽
第四十八封信 致于丽
第四十九封信 自于丽
第五十封信 自于丽
第五十一封信 复信
第五十二封信 自于丽
第五十三封信 自于丽
第五十四封信 致于丽
第五十五封信 致于丽

第五十六封信 格兰尔致于丽
第五十七封信 自于丽
第五十八封信 于丽致爱多阿尔阁下
第五十九封信 陶尔勃先生致于丽
第六十封信 致于丽
第六十一封信 自于丽
第六十二封信 格兰尔致于丽
第六十三封信 于丽致格兰尔
第六十四封信 格兰尔致陶尔勃先生
第六十五封信 格兰尔致于丽
第二卷
第一封信 致于丽
第二封信 爱多阿尔阁下致格兰尔
附在上信中的 残简
第三封信 爱多阿尔阁下致于丽
第四封信 于丽致格兰尔
第五封信 复信
第六封信 于丽致爱多阿尔阁下
第七封信 自于丽
第八封信 自格兰尔
第九封信 爱多阿尔阁下致于丽
第十封信 致格兰尔
第十一封信 自于丽
第十二封信 致于丽
第十三封信 致于丽
第十四封信 致于丽
第十五封信 自于丽
第十六封信 致于丽
第十七封信 致于丽
第十八封信 自于丽
第十九封信 致于丽
第二十封信 自于丽
第二十一封信 致于丽

第二十二封信 致于丽
第二十三封信 于丽的情人致陶尔勃夫人
第二十四封信 自于丽
第二十五封信 致于丽
第二十六封信 致于丽
第二十七封信 自于丽
第二十八封信 自于丽
第三卷
第一封信 自陶尔勃夫人
第二封信 于丽的情人致岱当惹夫人
第三封信 于丽的情人致陶尔勃夫人 托她转交上面的信
第四封信 陶尔勃夫人致于丽的情人
第五封信 于丽致她的情人
第六封信 于丽的情人致陶尔勃夫人
第七封信 复信
第八封信 爱多阿尔阁下致于丽的情人
第九封信 复信
第十封信 自岱当惹男爵 信中附有上面的短简
第十一封信 复信
第十二封信 自于丽
第十三封信 于丽致陶尔勃夫人
第十四封信 复信
第十五封信 自于丽
第十六封信 复信
第十七封信 陶尔勃夫人致于丽的情人
第十八封信 于丽致她的朋友
第十九封信 复信
第二十封信 自于丽
第二十一封信 于丽的情人致爱多阿尔阁下
第二十二封信 复信
第二十三封信 爱多阿尔阁下致于丽的情人
第二十四封信 复信
第二十五封信 爱多阿尔阁下致于丽的情人

第二十六封信 于丽的情人致陶尔勃夫人
第四卷
第一封信 德·伏尔玛尔夫人致陶尔勃夫人
第二封信 陶尔勃夫人致伏尔玛尔夫人的复信
第三封信 于丽的情人致陶尔勃夫人
第四封信 德·伏尔玛尔先生致于丽的情人
第五封信 陶尔勃夫人致于丽的情人 这封信里附有上面的信
第六封信 圣·普栾致爱多阿尔阁下
第七封信 德·伏尔玛尔夫人致陶尔勃夫人
第八封信 陶尔勃夫人致德·伏尔玛尔夫人的复信
第九封信 陶尔勃夫人致德·伏尔玛尔夫人
第十封信 圣·普栾致爱多阿尔阁下
第十一封信 圣·普栾致爱多阿尔阁下
第十二封信 德·伏尔玛尔夫人致陶尔勃夫人
第十三封信 陶尔勃夫人复德·伏尔玛尔夫人
第十四封信 德·伏尔玛尔先生致陶尔勃夫人
第十五封信 圣·普栾致爱多阿尔阁下
第十六封信 德·伏尔玛尔夫人致她的丈夫
第十七封信 圣·普栾致爱多阿尔阁下
第五卷
第一封信 爱多阿尔阁下致圣·普栾
第二封信 圣·普栾致爱多阿尔阁下
第三封信 圣·普栾致爱多阿尔阁下
第四封信 爱多阿尔阁下致圣·普栾
第五封信 圣·普栾致爱多阿尔阁下
第六封信 圣·普栾致爱多阿尔阁下
第七封信 圣·普栾致爱多阿尔阁下
第八封信 圣·普栾致德·伏尔玛尔先生
第九封信 圣·普栾致陶尔勃夫人
第十封信 陶尔勃夫人致圣·普栾
第十一封信 德·伏尔玛尔先生致圣·普栾
第十二封信 圣·普栾致德·伏尔玛尔先生
第十三封信 德·伏尔玛尔夫人致陶尔勃夫人

第十四封信 昂利爱特致她的母亲
第六卷
第一封信 陶尔勃夫人致德·伏尔玛尔夫人
第二封信 陶尔勃夫人致德·伏尔玛尔夫人
第三封信 爱多阿尔阁下致德·伏尔玛尔先生
第四封信 德·伏尔玛尔先生致爱多阿尔阁下
第五封信 陶尔勃夫人致德·伏尔玛尔夫人
第六封信 德·伏尔玛尔夫人致圣·普栾
第七封信 圣·普栾致德·伏尔玛尔夫人
第八封信 德·伏尔玛尔夫人致圣·普栾
第九封信 方勋·阿奈致圣·普栾
第十封信 致圣·普栾
第十一封信 德·伏尔玛尔先生致圣·普栾
第十二封信 于丽致圣·普栾 这封信附在上一封信中
第十三封信 陶尔勃夫人致圣·普栾
附录一 爱多阿尔·蓬斯冬阁下的恋爱史
附录二 激情和美德的小说
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

Non la conobbe il mondo,mentre l’ebbe:

Conobill’io ch’a pianger qui rimasi.

Petrarque

她活着的时候，世界不知道她，

但我知道，而且始终哀悼她。

——彼特拉克

译者的话

让-雅克·卢梭（1712—1778）是法国18世纪最杰出的资产阶级启蒙思想家。他比同时代的其他卓越的启蒙运动者如伏尔泰、孟德斯鸠、狄德罗等较为接近人民，思想也更激进。他的政治学说对后来的法国资产阶级革命发生了重大的深刻的影响，对美国独立运动和世界人民谋求自由解放的斗争给予了有力的推动。他生于日内瓦一个钟表匠家庭，生下来后母亲就去世，他只得寄人篱下。他十六岁时又被迫离乡背井，长期在瑞士和法国流浪，没有一定的职业，当过仆役、乐师、家庭秘书、乐谱抄写员等，同时却通过刻苦自学，从广泛阅读中获得了渊博的知识。他的重要著作我国基本上都已有译本，其主要的如《论人类不平等的起源和基础》（1755年）、《社会契约论》（1762年）、《爱弥儿》（1762年）、《忏悔录》（1782—1789年），并已收入商务印书馆的《汉译世界学术名著丛书》。唯有他的最有名的作品《新爱洛漪丝》（1761年）虽有过片断的介绍，但似尚未见译本出版。故不揣谫陋，予以移译，列入本丛书，以免遗珠之憾。

《新爱洛漪丝》初次发表时的书名为《阿尔卑斯山麓一小城中两个情人的书简》，其后出版时用《于丽，或新爱洛漪丝》的书名，下面加："让-雅克·卢梭编集和出版"等字样。一般提到此书都略去了"于丽"而简称为《新爱洛漪丝》，本译本也就采用了这个书名。

"爱洛漪丝"（1101—1164）实有其人，她是12世纪巴黎议事司铎斐尔贝的侄女，她和她的导师阿贝拉尔（1079—1142）彼此相爱，却不能公开结婚并遭受到残酷的迫害。卢梭借用了这一真实的爱情悲剧，以书信体小说的形式表现了他一贯强烈反封建主义的精神。

《新爱洛漪丝》描写18世纪贵族姑娘于丽·岱当惹和她的年轻的家庭教师、平民知识分子圣·普栾的恋爱故事。于丽的父亲是个封建等级观念极深的贵族，坚决反对这一对情人的结合。于丽起初听从自己的

心声，已委身于圣·普栾，后又屈服于父亲的意志，嫁给了门当户对的贵族阶级的中年男子德·伏尔玛尔。圣·普栾不得不离开于丽。于丽婚后向丈夫吐露了自己过去与圣·普栾的恋爱经过，德·伏尔玛尔为表示对他们的信任，把圣·普栾接到家中。这对旧情人朝夕相处，极力抑制内心的感情，但为此深感痛苦。后来于丽的儿子不慎落水，她投身湖中去救他。母子被救起，但于丽不久即病殁，死前遗书圣·普栾，说自己以生命为代价获得了永久爱他的权利。

故事以诸多人物彼此之间的通信展开，作者以优美的文笔，通过一百六十五封书信和若干短简，揭露和抨击了封建制度压制人性的罪恶，主张感情自由、人性解放，反映了法国资产阶级革命前夕人民对封建专制统治和天主教教会精神统治的反抗意识和争取自由解放的强烈愿望。书信也表达了卢梭对社会、政治、戏剧、音乐等方面的卓越意见，这跟他在其他作品中所宣扬的启蒙思想是一致的。

译者根据巴黎埃尔奈斯特·佛拉马里翁出版社版本译出，并参考了苏联文学出版社1961年出版三卷本的《卢梭选集》第二卷《于丽，或新爱洛漪丝》，俄译者为纳·伊·涅姆奇诺娃和安·安·胡达多娃。

1988年11月9日于莲花池

关于让-雅克·卢梭的简介

让-雅克·卢梭1712年6月28日生于日内瓦，是个受过一定教育的钟表匠的儿子；他的母亲生了他以后就去世了。他先由他父亲养育，后来由舅父和舅母养育，他们将他和他们的儿子送到牧师家寄宿，在那里过了两年，受到不完全的教育。他曾先后做过法院书记官的录事和镂刻师的学徒。其后在安讷西被德·华伦夫人所接纳，她设法使他改宗为天主教徒，并使他参加都灵的志愿领洗者教养院，在那里他宣誓放弃了新教。以后为生计所迫当了维尔塞里伯爵夫人家的仆役，然后又转到了辜农伯爵家，他同一个叫巴克尔的一块儿出走漫游，后来在洛桑做了音乐教师。

他一直受着德·华伦夫人的关照，重新回到她身边寻求庇护。这样，他不是在尚贝里，便是在夏尔曼特过了好几年宁静的生活。1740年他在里昂的大修道院院长马布里家当家庭教师，他在那里只待了一年就去巴黎，他在巴黎过着那时的文人的生活，受上流社会的沙龙接纳；后来作为法国大使德·蒙丹居先生的秘书去威尼斯。1748年卢梭又回到巴黎，当了包税人狄般的办事员。就在那时他被介绍给德·埃比奈夫人和财政官拉·包波里尼埃尔，后来他同格里姆和狄德罗结识。也在这时期他跟戴兰慈相好，后来娶了她为妻，他们生了五个孩子，由于一次奇特的精神错乱，《爱弥儿》的作者把他们送进了育婴堂。

他在文学上真正的发轫是在1749年，那时他正去探望当时囚禁在宛山纳堡监狱里的朋友狄德罗，他萌生了应征第戎学院题目为《科学和艺术的进步究竟会败坏还是净化社会风尚？》的征文的念头。他反对进步和文明，主张纯自然状态，他获得了奖。为求行为跟他正在提倡的原则相一致，他决定独立生活，抛弃了代理人的位置，靠抄写乐谱为生。1753年，他的歌剧《乡村巫师》在枫丹白露在国王面前演出获得很大成功，其后发表《论法国音乐的信》，称道意大利音乐，又写了喜剧《纳尔西斯》，但没有获得成功。1753年，第戎学院开展新的征文竞赛，卢梭的《论人类不平等的起源和基础》由于对专制主义

的猛烈抨击而没有得奖。该文发表后，他去日内瓦，又加入了新教，以日内瓦公民的名义回到巴黎。

回来后，他接受了女友德·埃比奈夫人提供的在蒙莫朗西山谷中的退隐庐，在那里幽居（1756年）。《新爱洛漪丝》就在那儿，在对德·埃比奈夫人的小姑子德·乌德托夫人（已跟诗人圣朗培尔有关系）热恋的启示下写的。这不幸的爱情在卢梭的心里起了极烦恼的影响；他的性格变得阴郁和多疑起来：他突然跟格里姆和德·埃比奈夫人闹翻，并离开了退隐庐，迁到离蒙莫朗西不远的蒙路易，那儿是罗森堡元帅提供他的住所。这个时期以他那初期的社会理论和改革思想为标志，这些思想体现在《给达朗贝论戏剧的信》（此文引起了他跟伏尔泰的反目）、《社会契约论》和《爱弥儿》（1762年）中。在这后一种著作里，他攻击宗教默示的教条，宣扬纯自然神论，他被日内瓦和巴黎两地宣判为罪人而遭到议会的通缉。他逃避到讷沙泰尔邦的特拉维尔山谷中的莫蒂埃村，在那里穿着亚美尼亚人的服装，过着奇特的生活。在那里，在1764年，他写了《对巴黎总主教（德·博蒙先生）训谕的答复》（为《爱弥儿》辩护）和《山中来信》（反击日内瓦议会）。在被迫离开瑞士后，他到英国，在德尔比邦的沃东，在哲学家休谟那儿居住。他开始写他的《忏悔录》的第一部，但不久便离开了这位英国哲学家，指责他跟卢梭的敌人合谋反对自己。

在多菲奈（法国旧省名。——译者）的不同城市里辗转流浪之后，他回到了巴黎。后来他接受德·齐拉尔丹伯爵让他在埃尔默农维尔休养的建议。他在那里退隐了六星期后突然逝世（1778年）。那时他身体已衰颓不堪，自然的忧郁症和生活上的苦难使他的晚年无法忍受。有人错误地猜想他是服毒或用手枪自戕的。他葬在埃尔默农维尔的杨树岛上，其遗体于法兰西共和历3年葡月20日（1794年10月11日）根据国民议会法令移葬于先贤祠。

序言

大城市需要戏剧，腐化了的民族需要小说。我观察了当代道德风尚，出版了这些书信。我怎么不生活在应当把这些书信付之一炬的时代呢！

这里我虽然只挂了编者的名义，但我自己也参加了本书的写作，这我不想隐瞒。整个工作是否都是我做的，全部书信是否都是杜撰的？世间的人们，这与你们有什么相干？这对于你们肯定是小说。

每个正直的人都应该对自己出版的书负责：因此我在本书卷首署上自己的名字，并非想把它掠为己有，而是为了对它负责。如果其中有坏的地方，大家可以责备我；如果有优点，我不想把荣誉归于我。如果它是本坏书，我更应该承认：我不愿被看得优于实在的我。

至于内容的真实性，我要声明，我曾多次到过那两个情人的故乡，我从未听说过岱当惹男爵、他的女儿、陶尔勃先生，也没有听说过爱多阿尔·蓬斯冬阁下、德·伏尔玛尔先生；我还要提醒大家，那地形图在许多地方被大大地歪曲了，这不是为了更好地蒙蔽读者，便是作者实际上知道的不多。我能说明的仅止于此；大家可以各自随心所欲去想象。

本书不是为了在世上广泛流传，而是为了极少数读者而写作的。它的文体使讲究趣味的人却步；它的素材使严肃的人不安；它的一切情感对于不相信德行的人是出于常情之外的；它会使笃信宗教者、不信教者、哲学家不乐意；又会使风流女子感到冒犯，使正派的妇女感到愤怒。那么谁对它感兴趣？也许只有我自己；然而肯定地说，没有人会对它相当喜欢的。

谁决心想读这些信的，他必须对于语言的错误、夸张和平淡的笔调，对于用浮夸的措辞表达的普通思想要忍耐得住，他必须预先对自

己说，写这些信的人们不是法国人、有才华的人、学士院院士、哲学家，而是些外省人、外国人、孤独者、年轻人、几乎是孩子，他们凭自己传奇式的想象，把自己头脑中认真的妄想当做哲学。

我为什么害怕说出我心中所想的呢？这本带有前几世纪笔调的书信集，比一些哲学书更适合于妇女，它甚至对于生活放荡而对诚实还保留着若干爱好的女人也有用处。至于少女，那又当别论。纯洁的少女是从不看小说的，我给本书放了个相当明确的标题，使人们一打开书便知道是怎么回事。有的女性不管标题仍然敢于读它哪怕只一页的，她已是不可救药的姑娘；但她不要把她的失足归咎于本书：因为邪恶在这以前早就发生。既然她已经开了头，就让她读完它；她不会再冒风险了。

一个严厉的人在浏览这本集子时，对第一卷感到丧气，愤怒地抛掉书并对编者很气愤，我对他的不公平并不抱怨；如果我处在他的位置上，我大概也会这样做。如果有人读完了全书，敢于责备我把它出版，如果他愿意，让他对全世界这样说好了；但他可不要对我说，我觉得我毕生不能尊敬这么一个人。

去吧，我如此喜欢与之一起生活的，而且在我受到坏人们的侮辱时曾如此频繁地安慰过我的善良的人们，请到远处去寻求你们的同类；你们要逃避城市，那种地方你们是不会找到他们的。请到那简陋、隐蔽的地方去使一些忠诚的配偶得到快乐，他们的联合能使你们的结合更为紧密和亲切；总有几个单纯和敏感的人知道喜欢你们的情况；总有对社会感到厌倦的隐遁者，在叱责你们的错误和过失的同时，却会感动地想道："啊！这就是我的灵魂所需要的那些灵魂呀！"

关于下面的序言 [1] 的说明

这篇对话或假设的交谈，由于它的形式和冗长，使我只能以摘要的形式放在本书最初几版的前面，这一版我把它全部发表，为了希望大家对于这种作品的目的能发现些有用的观点。此外，我曾认为在讨论缺点和优点之前应该等待书已起到它的作用，因为我既不愿使书商受到指摘，也不愿请求读者宽容。

---

[1] 这篇序言在1761年的第一版没有登载。——原书编者

第二篇序言

恩：您的原稿就在这里；我已完全看过了。

卢：完全？我懂得：您认为很少有仿效者。

恩：Vel duo，vel nemo．[1]

卢：Tulpe et miserabile．[2] 但我需要一种正面的评说。

恩：我不敢。

卢：只这一个词就表明您是敢的。请您说明。

恩：我的评说要看您对我如何回答而定。这种书信是真的，还是杜撰的？

卢：我看不出这有什么关系。说一本书是好还是坏，这跟要知道它怎样成书有什么关系？

恩：这对于这本书却关系很大。一幅画像，只要画得像，不管原本怎样奇特，总有它的价值。但是在一帧想象画里，一切人像应该有人的共同特征，否则它便一钱不值。假定二者都是好的，那还有这点不同：只有很少的人对画像感到兴趣，唯有绘画能使观众喜欢。

卢：我懂您的意思了。如果这些信是画像，没有人感兴趣；如果是绘画，它们模仿得不好。是不是这意思？

恩：确是这样。

卢：这么说，我在您回答我一切问题之前已把它们都说出来了。此外，我既不能满足您的提问，您先得把它们搁下来解决我的问题。

假定最坏的情况：我那个于丽……

恩：噢！真能有她这个人！

卢：那怎么样？

恩：但她肯定是杜撰的。

卢：可能。

恩：如果是这样，我从未见过如此乏味的人物了。这些信完全不像信；这小说完全不像小说：那些人物都是另外一个世界的人物。

卢：我对这个世界的确很恼火。

恩：您要自我安慰；那里疯子也不少；可是您的那些疯子不是自然的。

卢：我倒可以……不，我看到您的好奇心把您引上了弯路。您为什么这样决定？您可知道人们彼此多么不同？ 他们的性格是多么对立，习惯、偏见又是按时间、地点、年龄有多少改变？有谁敢对自然规定确切的界线并说："人可以走到这儿，不能再往前去？"

恩：根据这美妙的论断，那些闻所未闻的魔鬼、巨人、侏儒、各种各样的怪物肯定都可以容纳到自然中去，都可以改变面貌；我们将不会有共同的典型。我重复说一遍，在描写人类的图画里，每一个都要认识人。

卢：这我同意，但只要人们也能知道从基本的、主要的种类中区分变种来。对于那些只能从穿法国服装的人中认识我们人类的，您将怎么说呢？

恩：对于既不描绘面貌又不描绘身材而想用帷幕作为衣服来画人像的人，您该怎么说？人们难道没有权问他：人在哪儿？

卢：既没有面貌，又没有身材！您这么说公正吗？在本书里没有完人，就是这么回事。一个少女违背了自己爱好的道德，又因为害怕犯更大的罪行而迷途知返；一个太随和的女友，由于自己心地过分仁

厚而后来受到了惩罚；一个诚实和敏感的年轻人，充满了弱点和善于辞令；一个贵族老头儿，固执着门第观念，为迎合舆论而宁愿牺牲一切；一个慷慨和勇敢的英国人，由于聪明而总是很热情，总是冒失地进行思考。

恩：一个善良和好客的丈夫，把自己妻子的旧情人殷勤地接纳到自己家里来……

卢：我请您去看版画的题词。

恩："善良的灵魂！……"真是好词！

卢：啊哲学，你多么卖力使人们心胸狭窄，使人变得渺小！

恩：浪漫的精神使它们变得开阔并欺骗它们。但言归正传。那两位女友呢？……您怎么看？……还有在教堂里那突然的转变？……无疑是恩惠喽？……

卢：先生……

恩：一个基督教女人，一个虔信者，她不教自己的孩子们以教理课本，死时不想祈祷上帝，可是她的死却感化了一个牧师和皈依了一个无神论者……啊！……

卢：先生……

恩：说到趣味性，它是为大家的，它完全没有。没有一桩恶劣行为，没有一个看了能使好人害怕的坏人；事情都很普通、很简单，简直太多了；没有出人意外的，没有戏剧效果：一切都是早已预料到的，一切都不出所料地发生。每人每天在自己家里或者在邻居家看得到的事值得费劲去描写吗？

卢：如此说来，您要的是普通的人和不平常的事件：但我宁可是相反的。不过您是当做小说而作出的判断。这完全不是一部小说；您自己也说过："这是本书信集。"

恩：它完全不是书信；我想也曾这样说过。什么样的书信体裁！那么夸张！那么多惊叹号！那样的矫揉造作！普通的事情却说得那么夸张！小道理说得那么郑重其事！难得有通情达理和正确见解；既没有精致，也没有遒劲，也没有深度。话说得很高雅，思想却总是很低下。如果您笔下的人物是来自自然的，您得承认他们的风格却不太自然。

卢：我认为您抱这种观点，您必然会显得这样。

恩：那您认为读者会有另一种看法吗？那您为什么要征求我的意见？

卢：那是要您谈得更详细些，我好反驳您。我看您更喜欢那写出来为了印书用的书信。

恩：这种愿望对于写出来印书用的人似乎颇有道理。

卢：可见人们在书中只能看到愿意在其中出现的人了？

恩：对于作者，希望能像他在书中出现的那样；对于他所描写的人物，则要像他们实在的那样。可是这种优点这里还没有。没有一个肖像画得生动，没有一个性格表现得相当好，没有扎实的观察，没有对社会的知识。老是只顾到自己的两三个情人或朋友的那样的小天地里，我们能学到什么？

卢：我们可以学到爱人类。在上流社会里人们只能学到憎恨人。

您的评判是严厉的；公众的评判应该更严厉。我不指责它不公平，我想也来对您说说我是用什么眼光看这些信的，我不是为了原谅那些为您斥责的错误，而是为了从中找出错误的根源。

人在离群索居时，与在群居时的观看和感知的方式是不相同的；激情有着不同的改变，因而也有不同的表现：想象力经常受到一些相同事物的刺激，因此它的反应就更迅速些。这数量不大的形象常常重复出现，会影响到整个思想，给它以那种奇怪的和很少变化的反复，这是人们在离群索居者的说话里能注意到的。能不能据此而说他们的说话是十分有力呢？完全不能：它不过是特别而已。这只有在社会里

人们才学习带着强力说话。这首先因为那儿人们总是需要说得不同并且要比别人说得好，其次，每时每刻还得被迫肯定人家不相信的东西，表明人家没有的情感，人们寻求对人家说的话以使人信服的说法来弥补内在的说服力。您相信真正热情的人们真有那种生动、遒劲、色彩丰富，像您在您的戏剧和您的小说中赞扬的样子吗？不，心中充满着的激情不是靠使劲而是靠自然流露表达的；它甚至并不想到去说服；它不会怀疑人家能怀疑它。当它说出它的感受时，与其说是为了向别人表述，不如说是为了自己的舒畅。在大城市里人们把爱情描绘得更为生动；那儿的人对爱情的体会是否比小村子里的人更好些？

恩：这就是说，言语的贫弱证明感情的力量？

卢：至少有时候它证明感情的真诚。请您读一封情书，那是由一个有才华的、想炫耀的作者在他书房里写的：他的头脑只消有一点儿火苗，他的笔像人家所说会烧着纸；但温度不曾继续上升：您将很高兴，可能甚至会激动，但这种激动是暂时的和表面的，它只给您留下一些字眼作为整个的回忆。与之相反，有一封真正凭爱情写出来的信，一个的确充满激情的恋人的信却会是苍白无力、啰里啰唆、冗长拖沓、乱七八糟、反反复复。他心中的感情满到会溢出来，总是颠来倒去说着同一件事，而且永远讲不完，宛如活跃的泉水不断流动，永不枯涸。没有什么突出，没有什么显著的东西；人们既记不住词儿，也记不住词组，也记不住句子；人们没有东西可赞赏，也没有可惊奇的。然而人们的灵魂受了感动；人们不知道为什么被打动了心。如果感情的力量没有击中我们，它的真实性却触动了我们；心灵就是这样懂得跟心灵对话的。可是那些一无所感的，那些只有俚词点缀激情的人，绝不会懂得这种美，而且还蔑视这种美。

恩：我明白。

卢：很好。在这后一种书信里，表达的思想虽是普通的，但文体却并不是通俗的，而且不应该通俗。爱情只是幻想：它可以说给自己创造了另一个世界；把一些不存在的事物，或者只有它给以存在的事物包围着自己；又因为它使所有它的感情成为形象，所以它的言语总是形象化的。可是这些形象都是没有确切性和没有连贯性的；它的说服力就在它的思想的紊乱里；它越议论得少，就证明得越多。狂喜是热情的最后阶段。当它达到了顶点。它便看到自己所爱的对象是完美

的，她就成了他的偶像，捧到了天上；又因为虔信的狂热借用爱情的言语，爱情的狂热也借用虔信宗教的言语。它就只看见天堂、天使、圣徒的德行和天国的乐趣。在这类激情奔放中看到周围如此崇高的图像，它能用卑劣的词语来说话吗？能用鄙俗的成语来降低、贬抑它的思想吗？它能不提高它的风格吗？它能不给它以贵族头衔和爵位吗？您对书信和书信文体说些什么？在写信给所爱的人时，这确是个问题！这已经不是在写信，这是在写赞歌。

恩：公民，让我们摸摸您的脉搏！……

卢：不，请看我已经老年，不必摸了。有一种年龄为了获得经验，另一种年龄为了回忆：感情到末了会趋于熄灭；但敏感的灵魂却永远存在。

我回头再来谈我们的书信。假如您把它们当做一个作者的作品，这个作者想取乐或以写信自炫，那么这些信是讨厌的；但要把它们作为本来的样子去对待，并按它们这一类来评论。两个或三个年轻人，单纯而敏感，他们之间进行着关乎他们心灵的交谈；他们绝不想彼此之间互相炫耀：他们彼此很好地相知又相爱，以致自尊心在他们之间不再起作用。他们还是儿童，他们能像成人那样思考？他们都是外国人，他们能正确写作？他们是孤独者，他们能认识世界和社会？他们充满着他们悉心以求的唯一感情，他们陷于狂热，以为能够作哲学思维。您希望他们懂得观察、判断、反思？这一切他们完全不会：他们知道爱；他们把一切都跟他们的热情联系起来。他们对于他们的疯狂思想看得那么重要，难道会觉得不及他们所能摆出来的一切思想好玩吗？他们什么都谈，他们什么都会搞错；他们只使大家认识他们，可是在相互认识时就彼此相爱；他们的错误比智者的知识更好；他们正直的心把始终信任和始终受骗的成见带到各方面去，一直带到他们的错误中去。谁也不理解他们，谁也不回答他们，大家都指出他们的错误。他们拒绝相信那令人沮丧的真理，他们到处找不到自己感情的反应，便把自己关闭起来，他们与其余的世界隔绝，建立起一个与我们不同的小世界，他们在那里形成一个真正新的局面。

恩：我同意一个二十岁的男子和一些十八岁的姑娘，虽然都是受过教育的，不应该像哲学家似的思考，甚至不应该想这样做；我还承认（这种差别没有逃过我的眼睛），这些姑娘成了优秀的妇女，而这

个青年男子成了极好的观察家。我在作品的开始和结束之间不作比较。家庭生活的种种细节抹去了早年的错误；家庭里忠贞的妻子，明智的少妇，可敬的母亲使人忘记了曾是有罪的情妇。然而即使这样，也是一个批判的目标：书信集的结尾使开始更应受指责；可以说这是两本不同的书，同样的人物是不该读它们的。既然要表现些有理性的人物，那么为什么把这以前的他们表现出来？在智慧的课程之前进行儿童游戏，会阻碍后面的课程；在善能够建立以前，罪已经先引起了反感；最后，愤怒的读者正要从书中获得教益时，先会厌恶和抛掉这本书。

卢：我认为正好相反，这本集子的结尾对于那些对开始有反感的读者是多余的，而这同样的开始对于那些对结尾感到有益的读者应该感到满意。如此看来，那些不看完本书的，他们并没有什么损失，因为它对他们并不合适，而那些如果开始看得比较认真的，后来没有看的，也能从中获益。为了使要说的话能有用处，首先需要使听这些话的人能听进去。

我改变了方法，但不改变目的。当我想对成年人说话时，他们根本不听我；也许我对儿童说话时，我将得到更好的听众；而儿童对于不加修饰的教训并不比伪装得不好的药物更爱好：

Cosi all'egro fanciul porgiamo aspersi
Di soave licor gl'orli del vaso;
Succhi amari ingannato in tanto ei beve,
E dall'inganno suo vita riceve. [3]

恩：我恐怕您又搞错了：他们不过在杯子边嘬一下，不会喝到药水。

卢：那么这不是我的过错：我是尽我所能使他们喝到药的。

我的年轻人都是很可爱的；可是为了爱三十岁的他们，必须认识二十岁时的他们：必须长期跟他们生活在一起，以便使他们喜欢；也只有在惋惜他们的过失以后，才会欣赏他们的美德。他们的信不能一下子使人感到兴趣，但它们慢慢地吸引人：您便会放不下手去读它们。在信里没有优雅和灵活，既没有说理，也没有机智，也没有雄

辩：有的是情感；它逐步传播到心灵中，它只有到后来弥补了一切。这是部长篇的抒情歌曲，它的每段歌词如果单独看来没有什么感人之处，但它的组曲终究会发生它的作用。这是我读它时的感受，请告诉我，您是否也有同样的感受。

恩：不。可是我认为这效果要看您的情况而定。如果是您编的，效果十分简单；如果不是您编的，那我还要考虑。一个人生活在社会上，他不能习惯于荒谬不经的思想，装腔作势和经常胡说八道，就像您的那些可爱的人物那样；一个孤独者可以欣赏那些信：您自己已说明了其中的原因。可是在发表这些手稿之前，您要想到读者并非都是隐士组成的。在最好的情况下，人们也只能把您那小好好先生看成一个赛拉冬[4]，把您那个爱多阿尔阁下看成一个堂·吉诃德，把您那两只鹌鹑看成两个阿斯特雷[5]，而且人们会像作弄真的疯子般作弄他们。但长久的疯狂并不好玩；应当像塞万提斯那样写作六卷的幻象让人家看。

卢：您想抹杀这个作品的理由却鼓励我把它发表。

恩：什么！确信没有人会读它而发表？

卢：请忍耐一下，您听我说。

从道德方面说，我认为对于上流社会的人们，没有什么读物是有用的。首先。因为他们浏览的无数新书，这些书有的说赞成，有的说反对，它们彼此相互破坏各自的效果，使它们等于完全没有。人们反复阅读那些选择的书，对他们还没有起作用；如果它们支持上流社会的行为准则，它们便是多余的；如果它们反对准则，那么它们便是无用的；因为阅读它们的那些人是跟社会的罪恶被无法挣脱的锁链联结着的。上流社会的人想稍稍动弹一下他们的灵魂来调整社会准则，他们便会从各方面遇到不可克服的障碍，于是只得保持或回到原来的状态。我确信只有很少出身好的人曾作过这种尝试，至少毕生作过一次；但很快发现是白费力气，便不再尝试，于是他习惯于把书本上的道德准则看做有闲者的扯淡。人们越远离事务圈子、大城市、人数众多的社会，障碍也就越减少。到了这些障碍不再是不可克服的界线时，书本才有些用处了。人们离群索居时，因为他们不汲汲于读书作为装点门面，他们对书本看得少，却对它们思考得更多些；由于外部

找不到一种那么大的平衡力量，它们便在内部起到更为巨大的作用。苦恼这种孤独的祸害是跟上流社会同样的祸害，它迫使人们乞灵于有趣的书籍，因为它是孤独生活而自身又找不到消遣的人的唯一能解闷的源泉。人们在外省比在巴黎阅读更多的小说，在乡间比在城市里读得更多，他们从中得到更多的印象：您看这便是所以如此的道理。

然而这些书对不幸的乡下人——他们之所以不幸，只是因为自己认为这样——同时可以用作消遣、教育、安慰的，似乎相反地被写出来专为使他们对自己的地位感到嫌恶，因为这些书发展和加强了使他们觉得可鄙的那种偏见：那些装模作样的人物，上流社会的妇女、大老爷、军人，这些便是你们所有小说里的角色。都市里精致的趣味，宫廷里的生活准则，奢华的排场，享乐主义的风气，这些就是它们的说教和开的处方。它们那虚伪的道德的色彩使真正的道德黯然无光；阴谋诡计取代了光明正大的手法；花言巧语盖过了正直的行为，简单朴素的好风尚被看做是粗鲁鄙俗。

对于居住在乡村的贵族，假如他看到书中对他接待宾客的那种真诚的喜悦加以嘲笑，又对他使州里充满快乐的气氛称之为粗鲁的狂欢，试问这类情景对于这个贵族将产生怎样的影响；还有他的妻子如果从书中知道一个家庭的母亲的母爱还不如像她那个等级的夫人那样尊贵；还有他的女儿，书中那种装腔作势的模样和首都的俚语使她鄙视本要嫁给他的那个诚实和乡村气的邻居，试问这些又将产生怎样的影响？大家全都一致不再愿意做乡下人，对乡村表示厌恶，抛弃他们古老的城堡，使它们很快变成了破屋，大家都来到首都，那里做父亲的虽然胸前佩戴他的圣路易十字勋章，本来是贵人，现在成了仆人或者骗子手；做母亲的开起了赌场，做女儿的招引着赌徒；而且常常是所有这三者，在度过了可耻的一生之后，落一个穷困和丢脸而死的下场。

作家、文人、哲学家不断地叫嚷说，为了履行公民的职责，为了服务于人类，应该居住在大城市里。照他们的说法，逃避巴黎就是憎恨人类；在他们眼里，乡村人民根本不算一回事；如果照他们的说法，那么只有有寄宿学校、学士院和宴会的地方才算有人了。

一切阶层都慢慢地被拖上同一个斜坡：短篇小说、长篇小说、戏剧剧本，所有箭头都瞄准着外省人；把乡村淳朴的风尚都当做笑柄；

大家都在鼓吹上流社会的生活方式和快乐：不懂得它们便是一种耻辱，没有品尝它们乃是一种不幸。谁能知道巴黎人民日复一日有多少骗子手和妓女被这些想象的快乐吸引进去呀？这样，偏见和舆论加强着政治制度的作用，把每个地方的居民集中和堆积在领土的若干点上，同时让所有其余地方变成荒芜和沙漠；这样，为了使主要城市光辉灿烂，各民族正在解体；而这种只能刺激傻瓜眼睛的浅薄的光辉，使欧洲大踏步地走向灭亡。为了人们的幸福，大家应该努力阻止这些有害的思想的洪流。以传教士为职业的只知道对我们叫嚷："你们要善良和聪明！"却不大关心他们说教的成功与否。但对此关心的公民绝不应该傻乎乎地只知道叫喊："你们要善良！"而要使我们努力可以达到它的措施。

恩：请等一等；让您喘一口气。我喜欢那些有用的看法；我很能追随您的那些看法，所以自信能够代替您继续您的宏论。

按照您的看法，可以清楚地看出，为了使作者的想象工作起到它应有的唯一用处，就应该把它引导到跟它的作者设想相反的目的上去：使一切东西远离人为教育，把一切拉回到自然；使人们热爱平静和简单的生活；治愈他们的古怪的妄想；恢复他们真正快乐的趣味；使他们喜爱孤独与和平；让他们彼此之间保持着一定的距离，并且不是促使他们挤在城市里，而是让他们平均散布在地面上，好让各处地面都生意盎然。我当然还知道问题不在造就一些达芙尼斯、西尔望德尔 [6] 、阿尔喀提 [7] 的牧羊人、利尼翁 [8] 的牧民、著名的农民们，他们亲手耕种他们的田地，谈着关于自然的哲学，也不去造就其他类似的浪漫人物，——这种人只能存在在书本里，——而在于向富裕的人们指出，乡村生活和农业有着他们不知道珍视的快乐；这些快乐并不像他们所想的那样乏味和粗劣；其中自有乐趣、精华、美妙，一个愿意带着他的家属退居乡间并成为它真正的农民的有价值的人，他可以跟在城市的娱乐中间度日的人一样过着甜美的生活；一个从事耕作的主妇可以是一个可爱的妇女，她可以像所有城市娇媚的小妇人一样优雅和动人；最后还有那心灵最优美的感情在那儿可以使一个社会虎虎有生气，这比那些上流社会的沙龙里的矫揉造作的谈吐更为愉快，在那些沙龙里，我们那尖刻和讽刺的笑声都是人们在那里不再认识的可怜的补充。我说得对不对呢？

卢：确是这样，对此我只想补充一点。人们抱怨小说使人的头脑糊涂；这话我很相信：这些书不断地向读者描绘并非他们阶层自己的所谓美妙的东西，它们诱惑他们，使他们蔑视自己的阶层，设想自己处在为他们喜爱的阶层里。人们一心想那并非自己的东西，因而相信不是原来的自己而是另一种东西，于是人们就变成了疯子。假如那些小说只向它们的读者提供他们周围事物的真实图景，只提供他们能够实现的任务和合乎他们条件的赏心乐事，那么小说绝不会使他们成为疯子而能成为明智的人。为孤独者写的作品应该说孤独者的话：为了教育他们，作品必须能叫他们喜欢，能使他们感到兴趣；必须跟他们的状况相联系，让他们看了愉快。它们应当打击和破坏上流社会的生活准则；应当指出它们的虚伪和可鄙，也就是指出它们的本来面目。在这些方面，一本小说假如写得好，或者至少写得有用，它必然会受上流社会的人们斥责、憎恨、贬抑，看做是一本平淡、夸张、可笑的书；先生，请看上流社会的胡说八道自有它聪明的地方。

恩：您的结论是顺理成章的。对它的失败确是一针见血，也没有更傲慢地为它准备着垮台了。但我还剩下唯一的一个难点。您知道，外省人只凭我们的议论来读书的；他们得到的只有我们发行给他们的书。以离群独处者为对象的书，先得由上流社会的人们来审读；如果这些人通不过，别的人就看不到。这问题看您怎么说。

卢：答案是容易的。您说的外省的智者，我说的是真正的乡下人。你们这些人在首都炫耀才智，你们的偏见必须治好：你们认为能为整个法国定调子，但是四分之三的法国却不知道你们的存在。在巴黎滞销的书成为外省书店的财富。

恩：您为什么要靠牺牲我们书店的利益来充裕它们？

卢：您嘲笑吧。我坚持我的意见。当作家希望荣誉，就要在巴黎有人读他的书；当他们希望有用处，就得在外省读他的书。有多少正直的人在遥远的乡间生活，他们在致力于他们祖先遗产的研究，在那里由于狭窄的财富而自认为流放者！在冬季漫漫长夜里由于缺少与人们交往，他们利用夜晚在他们炉火边阅读随手找到的有趣的书籍。以他们那样粗野的单纯，他们不自诩为文学的智慧的学者，他们阅读是为了解闷，而不是为了增长学识：道德和哲学的书籍对于他们仿佛是不存在的，人们徒然出版为他们用的书，但这些书从来到不了他们手

中。然而你们的小说既远不能向他们提供一丁点儿适合于他们情况的东西，却反而使他们变得更苦楚。它们把他们的离群索居变成一片可怕的沙漠；它们为了给他们几小时的娱乐，却为他们准备了几个月的苦恼和徒然的悔恨。我为什么不敢设想由于某种幸运的机缘，这本书也像其他许多比它更坏的书一样，会落到农村居民的手里，而且一种跟他们完全相似的情况的快乐图景使他们的情况因而变得更能忍受呢？我乐于想象夫妇两口子一起阅读这本书信集能够为他们共同负担他们劳动重担时从中汲取新的勇气，也可能汲取一些新的观点，使他们派上用场。从这本书里看到一个幸福家庭的图像后，他们怎么会不想仿效这如此可爱的模型？看到夫妇结合的那种幸福——即使没有温馨的爱情——而受感动时，他们的夫妇关系难道不会变得更紧密和更巩固吗？他们在放下书本时，对自己的处境既不会感到忧虑，对自己的操劳也不会有抵触。正好相反，他们周围的一切会变得更可爱；他们日常工作在他们心目中也变得高尚起来；他们对于自然的快乐重新产生了兴趣；自然界的真实感情又在他们心头复苏；而且看到幸福在望，他们将学会去享受它。他们将完成的还是原来的任务，但是以另一种心情去完成：过去是作为农民，今后将以家长的资格来完成了。

恩：直到现在这一切您讲得头头是道。做丈夫的、做妻子的、做母亲的……可是做女儿的，关于她们，您有什么可说的吗？

卢：有的。正经的姑娘绝不看谈情说爱的书。不管这本书的书名，如有读它的姑娘，希望她不要责怪它使她变坏：她是在说谎。坏事早先就干下了：她不会再冒什么危险。

恩：妙极了！色情作品的作者们，请过来学习。这里全都给你们开脱了。

卢：不错，如果他们本心和他们写作的目的可以为你们开脱的话。

恩：您也是这种情况喽？

卢：我很自负，所以不值得答复这个问题；但于丽有她评价书的规则；假如您认为她的规则好，您可以用它来评价这一本。

人们想用看小说使青年获益；我看再没有比这种打算更荒谬的了；这好比为了要看消防龙头的操作，先开始在家里放把火。按照这种荒唐的思想，人们把这类训导式著作的教导不是针对着它的目标，而是把这种教训针对着青年姑娘[9]，不考虑青年姑娘跟人们抱怨的放荡行为毫无关系。一般地说，她们的品行是端正的，虽然她们的心也可能是腐朽的。她们在没有能模仿她们母亲之前，是服从她们母亲的。如果妻子履行她们的义务，用不着担心女儿会违反她们的义务。

恩：在这一点上观察结果正好与您相反。似乎女性总会有个时候放纵，不是在一种情况，便是在另一种情况下。这是块坏的面肥，它迟早总要发酵。有些民族有道德规范的，姑娘却是轻佻的，妻子却是严肃的；在没有这些规范的则正好相反。有的只考虑到过失，另一类则只考虑到丢脸。问题只要抓不到证据：罪行是无所谓的。

卢：若从后果来考虑，便不应这样来判断。可是我们对于妇女应当公正：她们放荡的原因主要不在她们，而在我们不好的规章。

自从自然赋予人的一切感情被极端的不平等所窒息后，孩子们的罪过和不幸都来自父亲极不公平的专横；这是在强制的和不相配的婚姻里，年轻的妻子——双亲贪婪或虚荣的牺牲品——被她们甚至认为光荣的放荡行为抹掉了他们夫妇关系的丑闻。那么您想补救坏事吗？请您追本溯源。如果在社会风气方面试图进行什么改革，那就得从家庭风俗习惯方面开始；而这绝对要依赖那些父母亲。然而人们不是这样指导教育的；你们那些胆小的作者始终只劝告那些受压迫者；而那些书本里的道德总是没有用，因为它只是种向最强者调情的艺术。

恩：不用说，您的道德当然不是奴性的；但是由于要自由，它不会太过分？那是否足以走向恶的源流？您一点不怕那样干吗？

卢：恶吗？对于谁？在流行病和传染病时期，当大家都从童年起传染上了病，难道应该禁止向病人卖有效的药品，借口说它们对健康的人有害？先生，在这问题上我们的想法是如此的不同，以致如果人们对于这些信希望有什么成功的话，我非常肯定地说，它们要比任何最好的书能带来更多的好处。

恩：您的确有一位优秀的女宣教者。我高兴地看到您跟妇女们言归于好了；您曾禁止她们向我辈说教[10]，我那时很不满意。

卢：您很机灵，我只好沉默；我既不很傻，也不很聪明，所以不会常有理：暂且把这根骨头留给批评去啃吧。

恩：悉听尊便，就怕它搞不好。可是对于其他一切难道没有人有什么反对吗？这本集子里充满着的热烈的情景和火热的感情，是怎样通过戏剧严厉的检查员的？请您指出在戏剧里有没有一幕类似克拉朗的小树林和盥洗室那样场面的。请重新看看论戏剧的信；再看看这本集子……您得前后一致，要不然就抛弃您的原则……您希望人家怎样看待？

卢：先生，我希望一个批评家自己也在前后一致，也希望他经过考察以后再作判断。再好好地看看您刚才举出来的作品；也看看《纳尔西斯》[11]的序言，您可以从中看到对于您谴责我不能前后一致的答复。一些糊涂人自以为在《乡村卜师》[12]中找到过前后不一致，在这里无疑能找到更多。这是他们的本行；可是您……

恩：我给您举出两个段落[13]……您不大尊敬您的那些同时代人。

卢：先生，我也是他们的同时代人。啊！我怎么不生长在我必须把这本集子付之一炬的时代呀！

恩：您又像平常一样夸大了；不过在一定程度上您的准则都相当正确。比如说，如果您的爱洛漪丝始终规矩的话，她的教育意义会小得多，因为她会给谁做榜样？在最腐败的时代，人们才喜欢最完善的道德教育：这可以免除把它们实行；而且只需花一点儿代价，用闲时的阅读就可满足他们向善的意愿了。

卢：崇高的作者，如果你们想叫人家模仿你们的典型，请把它们稍微降低些。你们向谁夸耀一尘不染的清白？喂！不如给我们讲讲能够恢复清白；这至少也许有人会听你们。

恩：您那个年轻人已经表达了这意思；但没有关系，您说了人家做了的，为了后来指出人家应该做的，人家不会减少您的罪状。您还要注意，引起姑娘们的爱情，却教有夫之妇克制自己，这是推翻已建立的秩序，回复到为哲学所摈弃的那市侩的道德。虽然您能说这种话，姑娘们的爱情是不妥的和不光彩的，也只有一个丈夫才能同意一个情人。对于完全不该读您书的姑娘们表示宽大，而对于要评判您的妇女却很严厉，这是多么奇怪的愚蠢的事！请相信我，如果您怕成功，您尽可放心：您已经采取一切手段使您不必担心受这种羞辱。虽然如此，我将为您保守秘密；您不要过分冒失。假如您以为写了本有用的书，那就谢天谢地；可是您切不要承认它。

卢：不承认它，先生？一个诚实的人向公众说话时要隐瞒自己？他敢出版他不敢承认的东西吗？我是这书的出版者，我要在书上表明是出版者。

恩：您要在书上署名！您？

卢：我本人。

恩：什么！您在上面印上您的名字？

卢：是的，先生。

恩：您的真名，让-雅克·卢梭，全部姓名？

卢：让-雅克·卢梭，全部姓名。

恩：您想得倒好！人们将怎样说您？

卢：人家爱怎么说就怎么说。我在这集子的开头写上名字，不是为了把它占为己有，而是为了对它负责。如果有什么坏处，让人们责备我；如果有好处，我绝不想因此引以为荣。如果人家发现这本书本身坏，那就更多一层理由摆上我的名字。我不愿把我看做比我本身更好。

恩：您这句回答自己满意吗？

卢：是的，在我们这没有人能是好的时代是这样。

恩：那么那些优美的心灵，您把它们忘了吗？

卢：自然造成了它们，我们的制度把它们搞坏了。

恩：在一本谈爱情的书的封面上可以看到这样写着：日内瓦公民让-雅克·卢梭著！

卢：日内瓦公民！不是这样的。我决不亵渎我国家的名字：我只把它放在我认为能使它荣耀的作品上。

恩：您自己带着一个并非没有光荣的名字，而您也有什么东西丧失。您出了本差劲的和平淡的书，它对您不利。我想劝阻您；可是假如您决定干这傻事，我赞成您干得光明磊落：这至少符合您的性格。顺便问一问，这本书您也放上您的箴言吗？

卢：我的书店老板已经给我开了这个玩笑，我觉得它非常好，所以我答应给他这个光荣。不，先生，我决不把我的箴言放在这本书上；但我并不因此抛弃它，而且我现在比任何时候更不怕采用它。您可记得当我写文章针对戏剧时曾想发表这些信，而想为两文之一作辩护也没有使我歪曲另一篇里的真实。我率先谴责自己也许比任人谴责我更厉害。谁爱真理甚于爱荣誉，他便能够希望爱真理甚于爱生命。您希望人家永远前后一致：我怀疑人们能否做到这样；可是人能办到的是永远要真实：这便是我想努力做到的。

恩：当我问您是否是这些信件的作者时，那您为什么回避我的问题？

卢：就是因为我不愿说谎。

恩：然而您也拒绝说真话？

卢：须知宣称对真理愿意表示沉默，这也是尊重真理：您对于想撒谎的人是很看不起的。此外，有鉴赏力的人会被作者的笔头欺骗吗？您怎么能得出应由您自己解答的问题来？

恩：对于有些信我解决得了：它们肯定是您的手笔；但其他一些信我就认不出您了，因此我怀疑人家能假造到这种地步。不怕人们认不出自己的自然界，常常改变自己的面貌，艺术常常显示出想比自然界更为自然的样子：要使动物的声音比动物自身更好的叽叽呱呱的寓言作者就是这样。这本集子里充满了笨拙的东西，连最蹩脚的作者都会避免的：夸张的笔调、一再重复、前后矛盾、啰唆重叠。能够写得更好却有意写得这样糟的作者在哪儿？把傻瓜爱多阿尔向于丽提出那令人反感的建议留着的作者在哪儿？把老是想死的念头通告大家，结果身体总很健康的那个小宝贝，他的笑料没有得到改正的作者在哪儿？那个开始时不就想着："必须仔细突出性格；必须确切地变换风格"的作者在哪儿？带着这种计划，他必然会比自然做得更好。

我观察到在关系非常亲密的团体里，风格也跟性格同样彼此接近的，而朋友之间心灵彼此融洽的，他们的思想、感觉和表达的方式也融洽一致。这个于丽，如果真像她所表现的那样，应该说是个十分动人的姑娘；所有接近她的人都应该像她一样；她的周围都应该变为于丽；所有她的朋友只能有一个音调。然而这种事情只能感觉到而不能想象。如果即便想象到，想象者也不能把这些印象实际表现出来：他只需打动多数人的一些特征；由于纤巧而达到的单纯则与多数人不再相干：但真理的标志正是在这里，细心的眼睛所寻求和找到的自然就在这里。

卢：好得很！那么您的结论呢？

恩：我没有结论。我怀疑，我甚至无法向您说明在读这些信时疑心在我心头作怪之苦。肯定地说，假如这一切都是杜撰的，那么您写了一本坏书；如说这两个女子是存在的，我便要每年反复读这集子，读到我生命终了。

卢：啊！她们存在与否有什么关系？您到处找她们也没有用：她们不再存在了。

恩：她们不再存在了？可见是存在过的喽？

卢：这个结论是条件式句子：假如她们存在过，她们已不再存在。

恩：我们之间说一句真话，要承认这些微妙的问题，明确性多于困惑性。

卢：让它们成为如您所愿的那样就是了，只要让我过得去和不撒谎就行。

恩：说真的，您白费心，人家由不得您也会猜测。难道您没看见单凭您的题词就能说明一切。

卢：我认为它丝毫没有揭示现在所谈的事实：因为谁能知道到底是我在手稿里发现这个题词，还是我把它放上去的？谁能说我是否也像您一样抱着怀疑，所有这些神秘的神色也许是个幌子，用来隐藏我对于您想知道的问题方面我自己的无知？

恩：最后还有，您认得那些地方吗？您到过魏韦，在伏州的地方吗？

卢：到过好几次，我向您声明，我在那里从没有听见有人提到岱当惹男爵和他的女儿；德·伏尔玛尔先生的名字在那里也没有人知道。我到过克拉朗；我在那里没有看见过跟这些信里描写的相似的房屋；我从意大利回来时经过该地，正是那悲惨事件发生的那年，那里既没有人哭悼过于丽·德·伏尔玛尔，也没有人哭悼过所知道的像她的人。最后，就我能够回忆那地方的情况，我注意到一些信里说的地方被挪动了位置，还有一些地形上的错误，这或者由于作者对此知道得不够多，或者是他想迷惑他的读者。这些就是您能从我这里得到的关于这问题的全部情况；您可以放心，我对您拒绝提供的资料，别的人绝不会从我这里得到。

恩：大家都会有我那样的好奇心。假如您想发表这本作品，您要把您告诉我的这些话告诉读者；可以更进一步把这篇对话写出来作为整个序言；必需的解释这里都有了。

卢：您说得对，它比我一个人说的更有价值。不过这种辩护是不会成功的。

恩：是的，当大家看到作者把自己牵涉进去时是不会成功的。但我要设法让这个缺点不出现在本书里；不过我建议您调换一下角色。

您假装是我敦促您发表这集子，而您对此坚决反对；您摆出不同意的意见，我作了答复：这样将显得更谦虚，并会有很好的效果。

卢：这是否也在您上面对我赞赏的性格里？

恩：没有，我给您设了一个圈套：让一切照原来的样子好了。

---

[1] 或者两人，或者没有人。（拉丁语）——译者

[2] 愚蠢和毫无意义。（拉丁语）——译者

[3] 同样，为了使害病的婴儿吃药，大人往往在杯子口上抹了些果汁糖浆。于是婴儿吞下了苦药，靠了吸引婴儿的欺骗手法，使他的病好了。（意大利语）——俄译注

[4] 赛拉冬：法国作家玉尔辉（1567—1625）描写田园生活的小说《阿斯特雷》中的人物。——译者

[5] 阿斯特雷：法国作家玉尔辉的小说名，也是书中女主角的名字，该书描写她与赛拉冬的恋爱故事。——译者

[6] 达芙尼斯、西尔望德尔：一般田园诗作品中牧人角色常用的名字。——译者

[7] 阿尔喀提：古希腊一地区，在伯罗奔尼撒的中部，其山区居民多牧人，希腊神话中的牧羊人多取材于此。——译者

[8] 利尼翁：法国中央高原的一河流名。法国作家玉尔辉（Urfé，1567—1625）年轻时在该河的河边生活，其描写牧人生活的长篇小说《阿斯特雷》即以此地为背景。——译者

[9] 这里只指现代英国小说。——卢梭原注

[10] 见《给达朗贝论戏剧的信》。——卢梭原注

[11] 《纳尔西斯》：全书名为《纳尔西斯，或自恋者》，卢梭1733年著的喜剧名。——译者

[12] 《乡村卜师》：卢梭于1752年作的歌剧。——译者

[13] 《纳尔西斯》的序言，《给达朗贝的信》。——卢梭原注

新爱洛漪丝 [1]

第一卷

第一封信 致于丽

小姐，我充分意识到我应该逃避您；我本不该有所希冀，或者根本不该看见您。可是如今怎么办？我如何是好？您曾经答应我以友谊；您瞧我这样狼狈，愿您有以教我。

您知道，我是应您母亲的邀请 才到您家来的。她了解到我具有某些可喜的才能，相信在一个缺乏教师的地方，这些才能对于教育她所钟爱的女儿未必没有用处。我也以能够用一些花朵来装饰一个天生丽质而感到自豪，便贸然接受了这项危险的委托，却不曾预见到它的危险性，或者至少没有感到畏惧。我并不想向您诉说，我已经开始为我的鲁莽付出了代价；我希望我绝不会对您冒昧说些您不宜听取的话，也绝不会失掉我对于您的品德的尊敬更甚于对您的门第和美貌的尊敬。假如我受苦，那我至少可以独自一人受苦来自慰，我不愿以您的幸福为代价来求得自己的幸福。

然而我每天见到您，而且注意到您并不曾想到，您会无意中加剧了您不可能予以同情和不该理解的我的苦恼。不错，我知道在没有希望的情况下，理智会指导我怎样行动；而且我如果这时能够使审慎跟诚实一致的话，我定当尽力去遵从；可是我怎么才能得体地从一家人家引退呢？是那家人家的主妇亲自把我请去的，而且她对我优礼有加，也相信我对于她在世上的最亲爱的人能有些用处。她有朝一日由于您在课业上的进步（这一目的是她向丈夫秘而不宣的），而使她的丈夫大吃一惊的那种慈母的得意心情，我怎能加以破坏呢？对她毫无

礼貌地不辞而别，是否应该呢？我离去的原因是否应该吐露出来呢？一个门第和财产都不允许对您高攀的人，如果把心事和盘托出，她不会感到冒犯吗？

小姐，我看只有一个办法可以使我脱离困境：那便是由使我陷入困境的那只手，把我从中拉出来；我的痛苦，如同我的过失一样，是来源于您；出于对我的怜悯，至少需劳驾您亲自来拒绝我，请把我的信交给您的双亲，享我以闭门羹，用随便什么理由把我逐出门外；我为了您什么都能忍受，但我不能自己逃避您。

您，驱逐我！我，逃避您！那为什么？对值得赞美的东西具有敏感，对值得尊敬的东西表示爱慕，这为什么是一种罪过呢？不，至美的于丽，您的美貌使我目迷神眩；但如果没有使您的美貌生动起来的那种更为强烈的魅力，就绝不能使我心醉。您那如此生动的敏感和持久的温柔的感人的结合；您那对他人的一切不幸如此亲切的怜悯；您那纯洁的灵魂中产生的正确思想和高雅情趣；——总之，比起您个人的可爱之处来，您这些感情的魅力才是我所更为爱慕的。我相信可能有人把您设想得更为美丽；但要把您设想得对一个正直的人的心灵更为可爱和更为相称，于丽呀，那却是不可能的。

有的时候我竟认为，上苍早已神秘地使我们感情一致，趣味相投，而且年龄相当而自鸣得意。我们还如此年轻，我们天然的习性并没有变质，我们的一切爱好看来都很接近。我们还没有受世俗偏见的影响，我们在感受和观点上是一致的；那么我为什么不敢设想，在我们心灵里也具有我感觉到的那种在见解上的一致呢？有的时候，我们的目光会相接；我们也会同时发出几声叹息；同时悄悄抛洒几滴眼泪……啊，于丽！这种一致仿佛来自更遥远的地方……仿佛是上苍定下的……一切的人间力量……啊，请原谅！我迷糊了，我竟把我的心愿当做了希望；我的热切的愿望竟把实现不了的可能性当做目标了。

我恐怖地意识到，我的心在为自己酝酿着怎样的苦恼；我绝不想抚慰自己的苦恼；如果办得到的话，我宁愿憎恨这苦恼。按我方才向您提出请求的那种方式，请您判断一下我的感情是否纯正。可能的话，请让供养我并毒害我的毒液的泉源枯竭吧，因为我只求一点，不是摆脱苦恼，便是死亡；因此我像一个情人祈求您的慈悲一样祈求您的严厉。

是的，我答应，我发誓，我自己要竭尽全力恢复理智，或者把我心头滋长的烦恼深深埋到心底去；但也请您把会置我于死地的含情脉脉的眼睛从我身上移开；请不要让我看到您的玉貌、您的丰姿、您的胳臂、您的纤手、您的金发、您的神态；请您躲避我那冒失的目光；请抑制您那感人的、让人听了不能不动心的声音；唉！为了使我的心能恢复平静，请您成为您以外的另一个人吧。

要我直截了当告诉您吗？在晚间闲暇时玩的那些游戏里，您对大家的态度都极度亲切；您一视同仁地对待我和别的人。就拿昨天说，我在游戏中受罚，您差一点儿没让我吻了您；您作了轻微的抗拒。幸亏我勉强忍住了。我当时的激动越来越强烈，几乎快要控制不住自己，然而我还是悬崖勒马了。啊！如果我能称心享受的话，即使这一吻是我最后的一息，我也将成为人类中最幸福的人而死去了！

请您开恩，让我们不再进行那些可能导致痛苦结果的游戏了吧。别进行了，任何一种游戏，甚至其中最无谓的，都有它的危险性。在游戏里，我一碰到您的手就会颤抖，而我不知道那时何以总是会碰到您的手的。您的手刚落到我的手上，一阵战栗就会向我袭来；游戏使我发烧甚或昏迷；我什么也看不见，什么也感觉不到；在那精神错乱的时刻，我能说什么，能做什么，能往哪里躲，怎样能为自己负责呢？

当我们阅读的时候，却是另一种麻烦。我看到只要您母亲或您表姐片刻不在场，您就马上改变态度；您采取了那么严肃、那么凛然的态度，以致尊敬您和害怕您不高兴的那种心理，使我丧失了清醒的头脑和判断的能力，我只有颤抖着结结巴巴地勉强说几句课文，您虽然非常聪慧，听了也不得要领。这样，您变化无常的态度使我们双方都受到了损害；您使我忐忑不安，您自己也得不到教益。我真不明白是什么原因使一个如此明白事理的姑娘会这样改变脾气的。我冒昧问您，您在大庭广众之中怎能如此活泼淘气，而在两人独处时却如此庄重严肃？我本认为这应当完全相反，应抱的态度必须跟在场的人数合乎比例。您却不是这样，我总是同样惶惑地看到，您在单独相处时举止彬彬有礼，而大家在一起时却很亲近。希望您更相同些，那样我也许会少些苦恼。

假如高贵的灵魂所具有的天生的同情心能使您让一个不幸的人（您对他曾表示过些许的尊敬）的痛苦有所减轻的话，那么您在行动上的轻微改变将使这个人的处境较少困顿，也使他可以更平静地忍受自己的沉默和不幸。如果您对于他的克制和他的境况无动于衷，而且您要运用权力来让他完蛋的话，您完全可以照此办理，他绝不会有怨言；与其由于一种在您眼里成为有罪的、欠检点的激情而完蛋，他更愿意由于您的命令而完蛋。最后，虽然您掌握着我的命运，我至少不会因敢于抱有一个冒昧的希望而自责；假如您读了这封信，您便是做了我斗胆要求您的一切，至少我是不会害怕遭到拒绝的。

第二封信 致于丽

小姐，在我的第一封信里，我多么荒唐！我不但没有减轻自己的痛苦，反而因为惹您生气而使自己的痛苦更为加深了，而且我觉得最坏的是使您郁郁不乐。您的沉默，您的冷冰冰的和矜持的神气，只是让我明白这个人太不幸了。如果您部分地满足了我的请求，那只是更厉害地惩罚我。

E poi ch’amor di me vi fece accorta,
Fur i biondi capelli allor velati,
E l’amoroso sguardo in se raccolto. [2]

在大庭广众间您减少了我曾傻乎乎地抱怨过的那无邪的亲热；而在单独相处的场合，您又变得更严厉了，您那机灵的严厉从您的好感和拒绝两方面同样流露出来。

您怎能不觉察到这种冷淡于我是何等的残酷！您也许会明白，对我的惩罚是过头了。我多么热烈地希望能返回到过去那个时候，也希望您压根儿不曾看到那封致命的信！不，因为担心再次冒犯您，要不是已经写了第一封信，我是决不会写这一封的；我不愿重犯错误，而是想加以补救。为了使您息怒，是否应该说是我自己搞错了呢？ 是否应该否认我对您怀有爱恋之情呢？……我，我怎能说出这种丑恶的违心之言！对于一颗受您主宰的心，这样卑劣的谎言能相称吗？啊！如

果必须是这样的话，那就让我不幸吧；我错在轻率冒失，但我绝不说谎，也绝不卑怯；我的心既已犯了罪，我的笔就不能加以否认。

我事先就感觉到您愤怒的分量，而且像等待您给我唯一的恩典似的等待着它的结果：因为煎熬着我的那团火焰理应受到惩罚，但不应受到鄙视。望您慈悲为怀，不要使我陷于无人理睬的境地；至少需请您来决定我的命运；请表明您的意愿所在。不论您怎样处置我，我都唯命是从。您要我永远沉默吗？我一定强使自己遵命。叫我不在您面前露面吗？我起誓您将不再见到我。命令我死掉吗？啊！那并非最难做到的事。没有任何命令是我所不能服从的，除了要我不再爱您以外；即使这一条我也将服从，只要我能办到。

我一天至少有一百次打算扑倒在您的脚下，把我的泪水洒向您的双脚，以此获得死亡或者对我的宽恕；但每次总有一阵致命的恐惧使我丧失勇气；我的双膝直颤抖，因而不敢下跪；话到嘴边不敢吐露，我的心灵因担心引起您的愤怒而完全失去了信心。

世上还有比我的心态更为可怕的吗？我心头感到罪孽深重，却又不知道怎样悔罪；罪过与悔恨交并，由于不知道我的命运如何，我常在难堪的疑虑中，在求得宽恕的希望和受到惩罚的恐惧二者之间浮沉。

然而不，我什么也不希望，我没有权利抱任何希望。我期待您的唯一恩典就是赶快对我进行惩罚。请您执行公平的惩处吧。由我亲自恳求给予处罚，这不是太不幸了吗？请惩罚我，您应该这样做；但如果您不是铁石心肠，那就请收起您那使我十分沮丧的冰冷和不满的神色吧，因为人们打发一个死囚上路，是不会向他摆出一脸怒容的。

第三封信 致于丽

小姐，请您别不耐烦；这将是您收到的我最后一封纠缠的信。

当我爱上您时，我远没有料到我给自己造成了那一切不幸！起初我只感到那是一种没有希望的爱情，以为理智凭借时间之力能够战

胜；后来认识到更大的不幸在于惹您讨厌；如今我又体会到所有苦恼中最厉害的是您自己痛苦的那种感情。于丽呀！我痛苦地看到，我的倾诉扰乱了您的宁静；您保持着顽强的沉默，但什么都逃不过我关注的心，它发现了您隐秘的激动。您的眼睛变得忧郁、迷惘，总是呆呆地凝视着地面；茫然若失的目光有时投向我；您娇艳的容颜憔悴了；异样的苍白蒙上了您的面颊；快乐离开了您；死气沉沉的愁容笼罩着您；只有您内心不变的温馨才保持住您一点儿幽默情绪。

敏感也罢，藐视也罢，对我的痛苦表示怜悯也罢，您在为这些而烦恼，我都看得出来；我担心我是否成了您烦恼的原因，而这种担心使我感到难过，其程度超过我因怀有希望而产生的高兴；因为不是我自己弄错，便是您的幸福对于我要比我自己的幸福更宝贵。

然而，在反躬作自我反省时，我开始认识到我对自己的心作了何等错误的判断，我太晚才看到，起初当做过眼即逝的一种狂热竟是我终身的命运。您的愁闷日见加深，使我感到我的痛苦也日甚一日。您眼中的火花、您脸上的神采、您精神的魅力，您从前的快乐的一切动人之处，确实从来不曾像您现在这样委靡不振的模样给人以更深刻的印象。您不用怀疑，神圣的于丽，如果您能看到这愁闷的八天里我心里发生了多么大的骚动，您自己也将为我那因您而起的不幸叹息了。这种不幸今后是无药可治的，我非常伤心地感到，煎熬着我的孽火只有到坟墓里才会熄灭。

没有关系；不能使自己幸福的人，至少有资格成为幸福的人，我一定能使您尊重一个您本不屑于给予一点儿答复的人。我年纪还轻，总有一天我能当得起现在还不配受到的尊重。现在，必须把我永远丧失了的以及我在这里并非有意地夺走的您的安宁交还给您。由我独自承受我一人犯下的罪过的惩罚，是公正的。永别了，至美的于丽；愿您宁静地生活下去，愿您过去的快乐得到恢复；明天起您不会再见到我了。但您可以确信，我心中为您燃烧着的炽烈而纯洁的爱情，一辈子也不会熄灭；而我那颗装满一位如此值得敬爱的姑娘的心，是再也不会变质的；愿它今后把专一的敬意分给您和美德，也愿大家永远看不到有其他欲火亵渎那供奉于丽的圣坛。

于丽的第一张短简

要放弃必须离开的思想。一颗有道德的心能自我克制或者缄默，也可能变得令人畏惧。但是您……您是可以留下来的。

回简

我已沉默了很久，您的冷淡终于使我说话了。一个人可以为了道德而自我克制，但他绝受不了他所爱者的蔑视。我必须离去。

于丽的第二张短简

不，先生，在您似乎有所感受之后，在您敢于对我有所诉说之后，您这样一个曾经掩饰自己的人是不会离开的，您会前进一步。

回简

我掩饰的不过是一颗失望的心里的适度的激情而已。明天您将会感到高兴；虽然您能够这样说，我只有离去一举而没有更进一步。

于丽的第三张短简

你这个不明事理的人！如果你认为我的生活可贵，那么慎防损害了你的。我现在被缠住无法脱身，所以一直到明天既不能对您说话，也不能给您写信。请您等待。

第四封信 自于丽

我终于只得承认这掩饰得不很高明的致命的秘密了！有多少次我曾发誓，只能让它跟我的生命一起离开我的心！你的生命处于危险中，这使我不得不倾吐心中的秘密；它从我的心房泄露出来，于是体面丢失了。唉！我太守信用了；死亡是否比保持体面更惨呢？

说什么呢？怎样打破这如此艰难的沉默呢？或者难道我还没有把一切都说出来，你也还不曾听够？啊！你于此已经看见得太多，其余的你该能猜到了！我被一个可恶的引诱者一步步地拖进陷阱中去，我

看到了我正在奔向可怕的悬崖，却不能止步。狡猾的人！是我的爱情多于你的爱情才使你这样大胆。你看见我的心误入了迷途，便利用这一点来让我吃亏；当你使我被人鄙薄时，我最深的不幸是被强迫蔑视你。啊！不幸的人，我尊重你，你却让我丢脸出丑！相信我，如果你的心想安安稳稳地享受这种胜利的快乐，那是绝不能得逞的。

你很明白，你将因此而增加你良心的谴责；我心灵里丝毫没有邪恶的倾向。谦逊和诚实是我所珍视的；我喜欢在我简朴和勤劳的生活里培养这些美德。但如果上苍排斥它们，那我的努力还有什么用？从我第一次不幸见到你那时开始，我就感到了那毒化我的感觉和理智的毒素；我从最初的一瞬就感到了，你的眼睛，你的感情，你的言谈，你的罪恶的笔，都逐日使毒性更为致命了。

我完全没有放松努力去阻止这有害的激情的发展。因为没有力量进行抵抗，我便想以自卫避开被攻击；你的追求蒙蔽了我的徒劳的审慎。我有百来次想跪到我双亲的膝下；我有百来次想向他们表白我那有罪的心；但他们不可能理解我心中产生的问题，对于一种绝望的病痛他们总想用普通药物来治疗；我的母亲意志薄弱，而且没有权威；我深知我父亲那不可动摇的严厉，因此将只能使我、我的家庭还有你本人身败名裂，我的女友在外地，我的哥哥已去世；我在世上找不到一个保护人来对付那追赶我的敌人；我徒然向苍天呼救，苍天听不见弱者的请求。一切都在煽起吞噬我的热情；一切都把我推给自己，或者不如说推给你；整个自然仿佛成了你的同谋者；我的一切努力都是白费劲，我不由自主地喜爱你。我的心在力量充沛时尚且不能坚持，难道现在倒能作一半的坚持吗？这颗完全不懂得掩饰的心，当它衰竭时难道还能向你隐藏吗？啊，那难以迈出的第一步，本来是不该迈的；现在我怎能不迈其余的步子？是呀，从那迈出的第一步起，我就感到自己被拖进了深渊，现在你尽可随意使我怎样不幸都行了。

这就是我现在的可怕处境，我如今只有向造成我这种处境的人求援，为了使我免遭不幸，你应当成为我反对你的唯一的护卫者。我知道我本可以延迟我这番关于伤心事的吐露；我本可以把我的羞人答答的事掩饰若干时日，由我自己来逐步解决。但这是徒劳的花招，它虽然可以满足我的自尊心，却挽救不了我的德行！得啦，我十分清楚地看到和意识到，第一步的过错会有什么后果，我并不想走上绝路，而是要避免它。

然而如果你不是一个卑劣的小人，如果你的心灵里还有几星德行的火花在闪烁，如果像我所相信的那样，你还具有一些荣誉感的痕迹的话，我能相信你会恶劣到想滥用我在狂热中吐露的那致命的心里话吗？不会的，我很理解你。我软弱，你会给我以支持，你将成为我的保护者，你将保护我对抗我自己的心灵。你的道德是我的纯洁无辜的最后庇护所；我敢于将我的荣誉托付给你的荣誉，没有这一个，你便无法保全另一个。高贵的灵魂呀！把二者都保管好吧；至少为了你自己的爱情，劳你驾垂怜我吧。

上帝呀！我是否过于卑躬屈膝了呢？我现在跪着给你写信；我的眼泪浸湿了我的信笺；我向你奉上我羞怯的恳求。可是别以为我不知道接受恳求的应该是我，而且为了让人服从我，我只需用可鄙的手段作些让步就行。朋友，接受这无谓的支配权吧，但把名誉留给我：我宁愿做你的奴隶，宁愿清白地生活，却不愿以败坏自己的名誉为代价来取得你的依附。假如你肯听取我的话，那么从你使之起死回生的人儿那里你还有什么爱情、什么尊敬会得不到手啊！两个纯洁的灵魂的甜蜜的结合是何等的优美！你那些被克制的欲望将是你幸福的源泉，你将享受到的乐趣就是神仙也不过如此。

我相信，我也希望，一颗值得我全心全意眷恋的心，不会辜负我期望于它的高贵风度的；我还希望，如果它竟卑劣得滥用我的迷误和从我心中掏出来的招认，那么鄙夷和愤怒将恢复我已丧失的理智，我自己也不会懦弱到害怕一个我将为之感到羞愧的情人的。你将是有德行的，不然便是个遭人蔑视的；我将是受尊重的，或者是心病已痊愈的人。这便是我在死的希望以前所存的唯一希望。

第五封信 致于丽

万能的上帝！我有了一颗经受痛苦的心，现在请赐予我一颗追求幸福的心。爱情——心的生命，是你来支持我快要垮掉的心。所爱者那美德的无法表达的魅力，那声音的无敌的力量、幸福、快乐、激情，您的这些特征多么扎人的心！被扎着的人，有谁能经受得住？啊！欢乐的洪流是否足以淹没我的心？我又怎样来补偿一位忧心忡忡

的情人的焦虑呢？于丽……不，我的于丽跪下了！我的于丽在落泪！……理当受世人崇敬的人，却在恳求一个崇拜她的人不要羞辱她、不要使自己丢脸！如果我可以对你生气的话，我大概要对你那使我们屈辱的种种担忧生气。纯洁的、绝世的美，请好好地认清你的权威的性质。啊！我热爱着你本身的美，难道不是主要地因为你的内心活跃着纯洁的心灵，而且你的整个形象都带有神圣的印记吗？你害怕屈从于我的追求吗？可是，你所引起的感情全都充满了虔敬和善良，对于这样的追求有什么可害怕的呢？世上难道会有人卑鄙到竟敢粗暴地对待你吗？

请允许、请务必允许我享受被爱……被……所爱的那种突如其来的幸福……世界王位的宝座，我把它看得一文不值！你用火辣辣的文字写下你的爱情和情感的这封珍贵的信，我反复读了千百次；在这封信里，一颗热烈的心虽然非常激动，我高兴地看到在那真诚的灵魂里，最汹涌的激情依然保持着美德的神圣的品质！读了你这封感人肺腑的信后，什么样的怪物才会滥用你的处境并以最明显的行为来表明对他本人的最深的轻蔑？不，亲爱的情人，请信任一个绝不会欺骗你的忠诚的朋友好了。即使我的理智将永远不清，即使我的理性的困扰会与时俱增，你本人今后不仅对于我是最可爱的，也是一个最值得尊敬的最神圣的被庇护者。我的爱情和它的对象将共同保持着始终不变的纯洁。用手接触你贞洁的肉体，将比最丑恶的乱伦更使我胆战心惊；你跟你的情人相处，跟你与令尊相处有同样的绝对安全。啊！如果这个幸福的情人在你跟前有片刻的失态，那么于丽的情人将是灵魂肮脏的人！不，当我不再热爱美德时，我也不再热爱你了；只要我一有卑劣的行为，我就不再要你爱我了。

因此你尽可放心，我以使我们结合的那温柔纯洁的爱情的名义恳求你；这便是我对你克制和尊崇的保证；这也是你对本身的保证。你的恐惧为什么远超过我的愿望？我的心能领略到现在的幸福已经足够，我怎么还能渴望别的什么幸福？我们俩都年轻，的确如此；我们有生以来第一次也是唯一一次相爱，我们丝毫没有激情的经验；但引导我们的荣誉难道是个骗人的向导？莫非必须靠邪恶才能获得可疑的经验吗？我不知道我是否对自己有些误会，但我觉得我内心深处存在着率真的感情。我绝不是你在痛心时所说的那种卑劣的引诱者，而是个单纯的和敏感的人，我不转弯抹角表露自己的感受，而且认为丝毫不必为之感到脸红。总而言之，我厌恶罪行，比我爱于丽更强烈。我

不知道，我的确不知道你使我产生的爱情是否能跟对美德的遗忘二者并行不悖，也不知道一个不正派的人是否也能充分感到你的可爱。至于我，我爱你越深，我的感情也越崇高。以前我为善行本身而行善，现在如果我行善，不是为了使我配得上你吗？啊！请你信任你为我启示的爱情并使它升华；请相信，只要我热爱你，我就能够永远尊崇你交付给我的那份珍宝。啊！我将享有的是怎样的心灵！我所爱的是真正的幸福和光荣，是自尊的爱情的胜利，而你比一切爱情的快乐更珍贵得多！

第六封信 于丽致格兰尔

我的表姐，你是否打算为那可怜的夏依奥哭一辈子，是否让死者使你把生者都忘怀了？你的悲哀是应该的，我也深表同情；但总不该永远这样吧？自从你母亲去世后，她以最大的关心照顾你，她与其说是你的家庭女教师，毋宁说是你的好朋友；她温柔地爱你，因为你爱我，所以她也爱我；她从来只启示我们智慧和荣誉的原则。这一切我都知道，我亲爱的表姐，我也乐于同意。但你也得承认，我们这位太太对我们有点儿不够谨慎；她往往没有必要地对我们谈了些极轻率的知心话；她不断地对我们讲些风流的格言、她年轻时的艳事和情人们耍弄的手腕；而且为了保证我们不致上男人们的当，她虽没有教我们如何作弄他们，却至少把年轻姑娘不需要知道的许多事情教给我们。因此对于她的死，你要看做不是没有什么补偿的损失而感到自慰：像我们这样的年纪，她的教导开始变得危险了，老天爷现在把她叫走，可能是因为不让她更久地留在我们身边比较好些的缘故。你要记住，当我失去我的最好的一个哥哥时你对我说过的那些话。难道夏依奥对你更宝贵些？你是否有更多的理由悼念她？

亲爱的，你回来吧，她已经不再需要你了。唉！正当你浪费时间作多余的抱憾时，你（你是了解我的心理的）怎么不担心为你引起别的抱憾，怎么不担心你的朋友会陷于如果有你在身边便能防止的那种危险的境地中去呢？啊！自从你离开之后，发生了多少事情！假如你知道了由于我的不谨慎，我曾冒过多少危险时，你一定会吓得战栗的。我现在希望从中摆脱出来；但我看这大概得靠别人来安排：所以

要由你来使我恢复自主。那么你赶快回来吧。在你必须照顾你可怜的女家庭教师时，我绝不说一句话；而且我会率先要求你照顾她。她现在去世了，你得照顾她的家；这由我们共同来做要比你单独在乡下做更好，而且你在对死者尽感恩的义务时，不致妨害应对友谊尽的义务了。

自从我父亲离家之后，我们又恢复了原来的生活方式，我母亲不大离开我了；但这多半由于习惯而不是由于不放心。她的交际依然要占去她很多时间，她又不愿放松我的那些功课，于是巴琵相当粗心大意地代替了她的位置。虽然我发现我这位好母亲对我过于放心，我可下不了决心让她知道这种事；我但愿自己能平安无事而不使她看不起我，这唯有你才能把一切处理妥善。回来吧，我的格兰尔，别迟延着你的归期。我听的课没有你参加我感到可惜，我怕我变得太博学了：我们的老师为人不仅值得赞扬，而且品德也好，这就更可怕了。他对我很满意，我也对他满意；他是那样的年龄，我们又是这样的年龄，要跟一个品德极好、人又可爱的男子在一起，那么两个女孩子在一起要比只有一个更好些。

第七封信 复信

来信已悉，你使我很担心。我倒并不相信危险有你所想象的那样急迫。你的恐惧减轻了我对于目前的恐惧，但未来使我害怕；你如果不能自制，我就只能看到不幸了。唉！可怜的夏依奥曾多次对我预言，说一个人的心里的第一声叹息将是其一生的命运！啊！表妹，你还这样年轻，怎么能认为你的命运已成定局了！这位明智的妇女的去世，你认为对我们有利，其实对我们是个损失！也许我们从一开始就应该落到更可靠的人手里；但我们从她手里培育出来时已经太明白事理，以致再难接受别人的照料，但还不足以由自己管理自己：只有她能保护我们避免她为我们引起的危险。她教我们懂得很多事；我似乎觉得我们这样的年龄已经考虑得够多的了。我们几乎从摇篮时就开始结下的生动温柔的友爱，可以说早已为我们的心启示了一切的激情；我们相当懂得它们的征兆和结果，我们缺乏的只有抑制它的手段。愿上帝让你的青年哲学家能比我们更懂得这种手段！

当我说“我们”时，你一定心里明白这主要指的是你；因为对我来说，那位好心的太太老是说我的轻率能代替理智，说我的心永远不知道去爱，又说我疯狂的程度不会有朝一日干出疯狂的事来。我的于丽，你要提防你自己；她越说你理智，她越担心你的心灵。可是你要有勇气；智慧和荣誉能做的一切，我知道你的心灵也一定能做到；你不必怀疑，我的心也一定会做到友爱所能做的一切。如果按年龄说我们懂得太多，这种知识至少于我们的品德并没有什么妨害。要知道，亲爱的于丽，世上有很多更为纯洁的姑娘，她们却比我们不诚实：我们是诚实的，我们愿意做诚实的人；不论人们怎么说，这是做诚实人的最可靠的手段。

然而根据你对我说的一切，我不在你身边弄得我片刻都感不到安宁：因为你既害怕危险，可见危险不完全是虚语。说实在的，防范危险发生很容易；几句话对你母亲一说，一切便可解决。不过我理解你，你不愿意采取使一切结束的断然措施；你想要的是使你避免失足的能力而不是斗争的荣誉。啊，可怜的表妹！……再说，如果那渺茫的希望……岱当惹男爵会同意把他的女儿——他的唯一的孩子——许给一个没有财产的小市民吗！你能这样希望吗？……那么你盼望什么呢？你要什么呢？……可怜的、可怜的表妹啊！……但我这方面你丝毫不用害怕；你的朋友会为你保守秘密。许多人可能认为把这种事暴露出来更为诚实，他们也许是对的。至于我，我可不是什么大理论家，我决不要背弃友谊、信义、信任的那种诚实；我认为每种关系、每种年龄各有它的格言、义务、德行；别人认为高尚的，我却认为是不义的，如果把一切混合在一起，我们不仅不能变聪明，反而变得凶恶。假如你的爱情并不强烈，我们来克服它；如果它很剧烈，用激烈的方法去攻击便会酿成悲剧；而友谊只应以适合于它的方法进行试探。然而在我的照管下你只管问心无愧地行动；你会知道、你将看到一个十八岁的女监护人是什么样的。

你知道，我远离你并非为了自己快乐，乡村的春天也并不像你想的那样愉快：在这里同时要受寒冷和炎热两种罪；散步时没有阴凉，屋子里要生火。我的父亲虽然忙于建筑事务，也不免要注意到这儿的报纸比城里到得晚些。因此大家都要求最好回城里去；我希望四五天后你就可以拥抱我了。可是我感到忧虑的是，这四五天算起来不知有多少钟点，而其中有许多钟点是留给哲学家的。留给哲学家的，你听见没有，表妹？你要想到，所有这些钟点就只能为他而打鸣。

你不要感到脸红和低垂着眼睛。采取俨然的神色，你是办不到的；这于你的容貌不相称。你清楚地知道我即使哭起来也会笑，但我并不因此缺乏感情；我远离着你，但并不因此愁闷得少些；也并不减少对好心肠的夏依奥的哀悼。我无限感激你与我分担对她家属的照顾，我终生都不会抛弃他们的，而你如果失掉行善的一些机会时，你便将不再成为你自己。我同意这可怜的好太太是个爱唠叨的妇人，她那些唠家常的话相当随便，跟年轻姑娘们说话时不大顾忌，她也爱谈她的往事。因此我哀悼的主要不是她精神的品质，虽然在她不好的品质中也有非常好的东西。我哭她的去世，是哭她的好心肠，哭她的完美的依恋之情，这使她同时给我以一个母亲的慈爱和一个姐姐的信赖。她代替了我的整个家庭。我只依稀认得我的母亲，父亲倒也尽可能地爱我；我们失去了你亲爱的哥哥，我几乎不曾见过自己的弟兄：我现在就像被抛弃的孤儿。我亲爱的孩子，我剩下的只有你：因为你的好母亲，那就是我；你到底有道理，我还剩有你。我哭泣！所以我真是疯了；我有什么可哭的？

附言 ： 为防意外，我把这封信寄给我们的老师，使之更保险地送到你手中。

第八封信 [3] 致于丽

美丽的于丽，爱情的怪脾气真是难以捉摸呀！我的心所得到的早已超过了期望，它却不快活！您爱我，您对我这样说了，而我还在叹息！我这颗不公正的心在没有什么可希冀时，居然还敢有所希冀；它以一些怪念头惩罚我，使我在幸福的包围中还感到忧心忡忡。您别以为我忘却了所承担的约束，或者失掉了遵守约束的意愿；绝对没有，可是看到这些约束仅仅压制我一人，而自以为那么软弱的您现在却坚强了，而且我发现您已在注意预防那些事，而我只需对自己作一点儿斗争时，一种秘密的不满扰乱了我的心。

两个月以来您发生了多大的变化，除了您，什么也不曾改变！您的颓丧神态不见了；再没有什么厌倦和意志消沉了；一切的优雅风度都恢复了；您的全部妩媚又重现了；含苞待放的玫瑰花也不比您更鲜

艳；您又焕发出您的机智；您对大家有说有笑；您甚至对我也像从前一样开玩笑；而比其他一切更使我生气的是，您采取一种仿佛在讲说世上最有趣的事情那样嘻嘻哈哈的态度向我发誓，说您要永远地爱我。

您说，您快说，用情不专的人呀，这是否表示一种强烈的激情必须进行自我斗争？而如果您有一丁点儿欲望要克服，那是否至少会窒息活泼精神？啊！您过去没有现在美丽，却可爱得多！我多么惋惜您那时感人的苍白，那是一个情人的幸福的珍贵保证！同时我还憎恨您那恢复了的不合适的健康，它使我不能安心！是的，比起您这使我屈辱的快乐的神气、明亮的眼睛、红润的脸色来，我更喜欢看到你那病恹恹的神态。你难道能那么快就忘记了您恳求我的仁慈时的那副模样？于丽呀，于丽！这如此生动活泼的爱情怎能在短时间内平静下来！

但最叫我气恼的是您既把自己交我来安排之后，您似乎对此又不放心，总是躲避着种种危险，仿佛您还在害怕。您说是这样看待我的克制态度吗？我的不可侵犯的尊严能受得了您这种侮辱吗？打从您父亲离开以后，我们不但不能更自由，我反而几乎不能单独见到您。您那形影不离的表姐不再离开您了。我们又在恢复到初时的那种生活方式和原来的礼防，唯一的区别是那时您觉得是种负担，而现在您却觉得高兴了。

如此纯洁的敬意的奖励如果不是为了取得您的敬爱，又能是什么呢？如果要求我永远和自愿地克制世上最甜蜜的东西的您，对此不表示赏识，那我为什么要那样做呢？的确，我已经倦于无效地受苦和得不到奖励而使自己陷于最艰难的困境。怎么？您在不受惩罚地越来越美丽，同时您却在蔑视我，这是应该的吗？我的眼睛不断地凝望着您的美貌而我的嘴却不敢接近它，这是应该的吗？最后，我自己放弃了一切希望，我作出这样痛苦的牺牲，却连起码的自以为荣都办不到，这也是应该的吗？不，既然您不相信我的诚意，我也就不愿再受约束：您想从我的诺言和您的审慎两者同时得到保证，这是种不公平的保证；不是您太负心，便是我太顾虑，我不再愿意放弃您未必能夺走的好运气。最后，我的命运虽然如此，我觉得我负起了超乎我能力的担子。于丽，请您自己保护好，我把对于一个忠诚的保管者太危险的

保管物交还给您，您保护它花的心血要比您假装害怕它的那样要容易得多。

我一本正经地对您说，今后要依靠您自己，或是把我赶走，就是说剥夺我的生命。我负担了一项欠考虑的约束。我奇怪，我怎么居然能支持了这么久；我知道我应该负担下去；可是我感到力不从心。一个人勉强负担如此危险的任务，失败是应该的。请信任我，亲爱的、温柔的于丽，请信任这颗多愁善感的心，它只为您而活着；我永远崇拜您；但我可能偶尔丧失理性，当感觉错乱时可能犯下清醒时会感到恐怖的罪过。所幸没有辜负您的期望，我克制了两个月，您要因我受了两个世纪的痛苦而奖励我。

第九封信 自于丽

我明白了；罪恶的快乐和德行的光荣二者将使您生活愉快。您的道德就是这样的吗？……唉！我的好朋友，您做一个宽宏大度的人，未免厌倦得太迅速了！那么您这样做仅仅是玩花样吗？您抱怨我的健康真是您关切的奇特表示！难道您是在希望看到我的疯狂的爱情终于毁坏我的健康，并等待我求您救命的时机吗？或者您打算在我凛然可畏时就尊重我，而当我态度变得温和时您就不再尊重我吗？这样的牺牲我看不出有什么值得重视的好处。

您同样不公正地责备我想把您从自我苦斗中拯救出来，仿佛您不该因此感谢我似的。其次，您取消了自己承担的约束，认为是太沉重的负担；这样，在同一封信里您还抱怨您的负担太重，又抱怨它还不够重。请您好好想想这些事，不要使自己前后矛盾，使您那些所谓的抱怨较少地带有轻浮的色彩；或者抛掉所有这些与您的性格不符的伪装。不论您怎么说，您心里对于我的心比您装出来的样子是更为满意的：忘恩负义的人，您完全明白，我的心对您从未犯过错误！您信上那种诙谐的格调正好露出了您的马脚，因为如果您确是心神不安的话，信就不会写得那样富于机智。不过对您作无谓的责备已经够了，现在转过来谈谈有关我本人的事，这方面粗看起来您似乎说得较有理。

我明显感到我们两个月来平等和安静的相处，同我前面的声明并不协调，我也承认，您对这种对比感到惊讶是不无道理的。您初时看到我的失望神态，如今您又看到我太宁静；因此您指责我不专一的情感和任性的心。啊，我的朋友，您这种判断不是太严厉了吗？要认识我的心，需要不止一天的工夫。您等着吧，也许您会发现爱您的这颗心并不是跟您的心不相称的。

如果您能理解，那最初把我跟您联系起来的感情向我袭来时，我感到怎样的恐惧，您便能断定我心头的忐忑不安了。我是在一些严厉的格言之下教养出来的，最纯洁的爱情在我看来也是最大的伤风败俗。大家教导我或使我相信，一个多愁善感的姑娘只要嘴里吐露出一个温情的字眼，她就堕落了；在我繁杂的想象里把罪恶和承认爱情二者混淆在一起；于是我有一种很可怕的想法：从第一步到最后一步之间很难看到有什么间隔。对自己的极端的不信任加剧了我的惊惶；提倡谦虚我当做提倡贞洁；难以言传的苦恼我看成是欲念的发作。我以为自己一开口说话便会失足，然而又必须说出来，否则便会失掉您。这样，我既已不能再隐瞒我的感情，便力图激发您感情的宽宏大度；我依靠您更胜于依靠自己，想引起您的荣誉感来保护我，指望于我自认为欠缺的您的力量。

我承认我搞错了；我一说出来，就感到宽慰；您一回答，我就平静了；两个月的经验教导我：我太柔弱的心需要爱情，然而我的感官却毫不需要情人。您是爱德行的，请您来判断，这一幸福的发现使我觉得很高兴。从这耻辱的深坑里——这是我的恐怖把我抛进去的——出来，我尝到了纯洁相爱的美妙的快乐。这一状况成了我生活的幸福；它影响了我的性情和健康；我未必能想象出另一种更甜蜜的生活，爱情和天真无邪二者的协调，我认为那是尘世的天堂。

从此以后我不再害怕您了；而当我注意避免单独跟您在一起时，这既是为了您，也是为了我：因为您的眼睛和叹息表明，您的激情更多于您的理智；假如您忘记了您所作的承诺，我却不曾忘记。

啊！我的朋友，我怎么不能把充满在我心底的幸福与和平的感情输送到您的心灵中去呀！我怎么不能教您平静地享受生活的最美妙的情景呀！心灵一致的魅力为我们跟天真无邪的魅力结合在一起：没有

畏惧、没有耻辱来扰乱我们的鸿福；在爱情的真正快乐的怀抱里我们可以毫不脸红地谈论德行。

E v'e il piacer con I'onestade occanto. [4]

我不知道什么忧愁的预感在我胸中升起并对我叫喊说，我们只能享受苍天为我们规定的那仅有的幸福时刻。我对于未来只隐约看见分离、风暴、纷扰、矛盾；我看我们现在的景况，只有一个坏字不会有什么变化。是的，当一个更为甜蜜的纽带把我们永远联结时，我担心过分的幸福将迅速变为毁灭。占有的时刻是爱情的一种危机，而一切变化对我们的爱情是危险的；我们只能遭到损失。

我为此恳求你，我亲切的和唯一的朋友，你要努力平息那虚妄的情欲的狂热，因为随之而来的永远是惋惜、悔恨、悲哀。让我们在和平中品尝我们目前的境况吧。你喜欢教育我，你也十分知道我喜欢听你教的功课。我们要使功课更频繁些；只要合乎规定，我们尽可能不分手；在我们不能见面时彼此写信，还要利用宝贵的时间，因为错过这段时间我们有朝一日也许会叹息。啊！愿我们的命运始终像现在这样并持续终生！精神进行装饰，理性发光辉，灵魂变坚强，心灵去享受：我们的幸福还缺少什么呢？

第十封信 致于丽

我的于丽！您说我还没有了解您，这话说得有道理。我总以为了解您美好灵魂的所有宝藏，但我又总是发现有新的。世上有哪一个女子像您那样能把柔情和德行结合起来，用后者节制前者，使二者显得更富有魅力？在这使我懊恼的智慧里，我发现某种可爱和诱人的东西；而您又如此亲切地弥补了您给我造成的缺憾，我差一点儿把这些缺憾当做宝贵的东西。

我一天比一天更深切地感到，被您所爱是最大的幸福；没有也不可能有什么东西比得上它；如果必须在赢得您的心和把您据为己有二者之间进行选择的话，那么，可爱的于丽，我绝不会有片刻的犹豫。

可是这种令人苦恼的取舍因何而起呢？自然界本来要二者结合的，为什么却变成不能相容呢？您说时间是宝贵的，我们要尽情享受眼前的时光，要慎防由于我们的急躁而扰乱了它平静的运行。唉！愿时光流逝，也愿它幸运！但为了接受一种可喜的状态，是否应该忽略另一种更佳的状态，而且必须喜爱宁静胜过喜爱最高鸿福呢？会不会失掉可以更好地使用的时间？啊！假如一个人能够把一千年的寿命花在一刻钟，那么忧愁地计算他可活的日子有什么意思呢？

您说我们现在的情况很幸福，这些话全都是无可争辩的；我觉得我们本应该很幸福，然而我却不是这样。您嘴里说出来的聪明话没有用，大自然的声音更有力量。当它跟心声协调一致时，有抵抗它的方法吗？在这个尘世上，除了您再没有能牵惹我的灵魂和感官的东西了：是的，没有您，大自然与我何有；但大自然的权威是在您的眼睛里，它在那里是无敌的。

神圣的于丽，您的看法却不是这样；您只顾使人家的感官愉快，而不对您自己的进行斗争，人类的情欲仿佛是处在一个如此崇高的灵魂之下；因为您有天使的美质，所以您有天使的纯洁。我嘴里喃喃表示尊敬的纯洁啊，我怎样才能够不是使您降低，便是使我升高到您的地位呀！然而不行，我将永远在地上爬行，而且永远仰望着您在空中闪耀。啊！愿您在我得不到安宁的情况下感到幸福；愿您享有您的一切德行，愿那企图玷污您的德行的卑鄙小人不得生存！愿您幸福；我将尽力忘掉我是多么可怜，我将从您的幸福中取得对我内心痛苦的慰藉。是的，亲爱的情人，我认为我的爱情与它所热爱的对象同样完美；被您的魅力煽起的一切欲望都在您灵魂的完善中熄灭；我看到您的灵魂是那样地静穆，因而不敢扰乱它的安宁。每当我企图从您那里取得些许抚爱时，我不仅因为担心会冒犯您而缩手，更因为心里害怕损害您如此纯洁的最高幸福而终于止步不前。在我所渴望的种种利益里，我只看到对您最有价值的那些；我既不能使我的幸福跟您的协调一致，我便放弃了我自己的，您看，我是何等爱您。

您在我的感情里引起多少难以理解的矛盾呀！我既顺从而同时又鲁莽，既急躁却又谨慎；我一抬头看您，内心便产生矛盾的斗争。您的眼神，您的声音，把爱情和天真无邪的动人的魅力带到我心里；要抹掉这神圣的魅力只能令人遗憾。我只有当您不在跟前时，才敢于作

些大胆的遐想；我既不敢当面吐露心曲，便只好向您的画像倾吐；我在您面前不得不表示的拘谨，对着画像才得到报偿。

然而我在受苦，并日见憔悴；火在我的血管里流动；既不能予以扑灭又不能使之缓和，我想加以抑制，却反而激怒了它。我应该是幸福的，我同意是这样；我毫不抱怨我的命运；我目前的景况，即便是地上的国王我也不愿与之交换。可是，一种真正的苦恼在折磨我，我想逃避它而不可得；我绝不愿意死，然而我在死去；我想为您而活着，您却在要我的命。

第十一封信 自于丽

我的朋友，我感到一天天更加爱慕您；我已经不能再跟您分离；片刻的分离我都受不了；一见不到您，我便不断地想念您，我便要写信。

这样，我的爱情跟您一样在加深：因为我现在知道您在真正爱我，在担心自己不能称我的心；而从前您只是装模作样以便更好地达到自己的目的。我非常清楚地看到，您的心灵里是怎样控制一个激烈的想象的狂念的；我认为，您在现在的克制状态中比在当初的激情里有多过百倍的爱情。我也清楚地知道，您虽然处于十分受拘束的境况中，但绝非毫无快乐。对于一个真诚的情人来说，做些牺牲是很甜蜜的事，因为他所做的牺牲都会受到重视，而且在他所爱的人的心里没有一项会是白搭的。可有谁知道，假如您知道我多愁善感，您不会利用最巧妙的手法来引诱我吗？然而不，我是不公正的，您绝不可能对我耍手段。然而如果我聪明，我更需提防的是怜悯而不是爱情。您的敬意比您的激情更是千百倍地使我感动；我很害怕您在表达最诚实的态度时会终于成为最危险的态度。

我在倾吐心曲之际，必须向您说明一项我强烈感觉到而您应该确信的实情：不管财产、家长和我们自己怎样，我们的命运已永远结合，我们只能共同幸福或不幸。我们的灵魂可以说在各方面都有了接触，我们也到处感觉到了紧密的联结。（我的朋友，如果我应用您的

物理课用得不妥当，请您指正。）命运固然可以分开我们，却不能把我们拆散。我们将只有同样的快乐和同样的痛苦；而且像您对我谈起过的情人们一样，据说他们在不同的地方有同一的动作，我们在世界的两端也将感到同样的事情。

如果您曾想以我的幸福来换取您专有的幸福，那就请您抛弃这种想法吧。如果我的名誉有亏，您也不要指望能幸福，也不可能以满意的目光观看我的受辱和眼泪。我的朋友，请相信我，我了解您的心比您了解的远为清楚。如此真实和温柔的爱情应当懂得控制欲望；坚持己见会使您自己吃亏，而要是使我遭受太多的不幸，到头来您也会倒霉。

我希望您能懂得，把我们共同的命运让我来安排，对我们俩是何等重要。我把您看得跟自己同样珍贵，您对此有何怀疑吗？您以为我会有您不能分享的洪福吗？不会的，我的朋友；我和您有同样的利益，但更多一点儿理性以引导它们。我承认我比您更年轻；但您可曾注意，一般理性在女性身上虽然比较弱些，也熄灭得较早些，却形成得更早些，好比柔弱的向日葵，生长和死亡都比橡树更早些？从幼年时开始我们就背负着一种很危险的负担，要注意保存它，这就很快唤醒了我们的判断力；而这是洞察事物结果的极好的方法，它可以敏锐地感到我们会遭遇到的危险。我越考虑我们的处境，我越觉得理性要求您的，正是我以爱情的名义向您提的要求。因此，唉！您要顺从它的温和的声音，让另一个盲人（但她手里至少拄着拐杖）来引导您。

我的朋友，我不知道我们的心有没有互相了解的幸运，也不知道您是否在阅读时赞成由温柔的感情口授的这封信；我不知道我们在观点和感受方面能否协调一致；可是有一点我知道得很清楚，即：两人中谁的幸福与另一个的幸福离得较近，那么这一个的意见应当更可取。

第十二封信 致于丽

我的于丽，您的来信的爽直是多么感人！我从来信中多么清楚地看到一个纯洁的灵魂的公正和爱情的温柔关切！您的思想毫不矫饰和自然地流露着；这种思想给心灵以美妙的印象，那是一般矫揉造作的作风所办不到的。您用如此单纯的态度表达出颠扑不破的道理，必须加以深思才能感觉到它的力量；你不那么费劲便达到的崇高感情，人们都渴望把它们当做共同的思想方式。啊！是的，毫无疑问，决定我们命运的应该是您；我交给您的不是一种权利，我要求您的是一种责任，我请求您的是一种正义，我需要您的理性来补偿您曾使我的理性受到的损害。从今以后我要把我的意志的控制权一辈子交付给您；您可以像支使一个完全没有个性的人一样支使我，我整个的存在将唯您是赖。您不用怀疑，无论您对我吩咐什么，我保证一定遵办。我相信我这样唯命是从的结果，我这个人一定会变得更有价值，你也会更加幸福。因此，我把我们共同幸福操心的事毫无保留地交给您，请按您的意思办，一切便解决了。至于我，我一时一刻都忘不了您，而想到您时又不能不抑制激动的心，所以我唯一操心的是做好您吩咐的事。

我们一起学习一年以来，我们的功课很少按部就班，也几乎遇到什么就学什么，这多半为了考查您的兴趣而不是为了引导；此外，我们经常心烦意乱，以致思想不够清醒。视线不怎么集中在书上；嘴里虽在念书，却一直不怎么用心。您的表姐心无旁骛，责备我们理解不深，她有幸可以轻易地超过我们。她不知不觉地成了老师的老师；我们有时虽然取笑她的自命不凡，但实际上在我们学过的功课方面，她是三人中唯一懂得其中的一些道理的。

为了补偿已失去的时间（哟！于丽，这时间可曾更好地利用过？），我设想了一种计划，凭它的方法大概可以弥补由于分心造成的知识上的损失。我现在把计划寄给您；我们将立刻共同研究它，在这里我仅仅作几点小小的说明。

我可爱的朋友，如果我们只图炫耀博学，而且为旁人求知识多于为我们自己，那么我的方法是一文不值的：因为这种方法总是从许多东西里吸取很少一点儿，总是从庞大的书库里编成一本小小的集子。在大多数钻研科学的人看来，它是人们重视的钱币，但只有当人们拿它来交流时才能增加福利，它也只有在流通中才有价值。如果剥夺我们的学者让人家听讲的快乐，那么知识对于他们便一无意义。他们在书斋里积聚知识，是为了对大家传播；他们只想在人们心目中成为学

者，假如没有欣赏的人，他们就不会再关心做学问了。[5] 想利用自己知识获益的我们，聚积知识不是为了转卖，而是使之转而为我们所用；不是让我们自己增加负担，而是为了汲取营养。对课文少读多想，或者我们之间多进行切磋（这与上述的方法是一回事），这是便于消化的好方法。一个人靠思考的习惯总有一天会茅塞顿开，我认为这种由本人自己发现的事理总是比从书本获得的更好些；这是把那些事理很好地熔铸到脑子里去并化为己有的真正秘密；我们没有这样做，去接受人家塞给我们的现成东西，那几乎往往不是我们自己的东西。我们要比我们所想象的更为富有；但蒙田[6] 说，人们借债并捐款给我们；人们教我们使用别人的财富而不使用自己的；或者甚至不停地积聚财富，却一点都不敢碰；我们就像那些只知充实自己的粮仓的吝啬鬼，坐拥丰富的财宝，却让自己饿死。

我也承认，这种方法对很多人是十分有害的，他们需要多读少思，因为他们的头脑长的不好，竟糟到连自己思考的一点也集中不起来。我向您介绍的方法正好相反，您在课文里放进您从中发现的更好的东西，您的活跃的思想在书本外构成另一本书，它有时比原来的那一本还要好。于是我们来互相交流思想，我可以对您谈些别人会想到的，您可以就同一题目对我谈谈您自己想的，上课以后我往往会比您得到更多的教益。

您要做的功课越少，就越应该好好挑选；这就是我挑选书的理由。正如我方才告诉过您的，学子们的最大错误是太相信他们的书本，又不太运用自己的智力，没有想到我们自己的理性几乎总要比所有的诡辩家更少欺骗我们。只消自己用心想一想，每人就会觉得什么是好的，也会区分什么是美的；我们不需要有人教我们认识这二者，在这方面除非自己愿意，人家不会硬来。然而极端的好和极端的美的例子是较少和较不易知道的；必须到离我们很远的地方去寻找。在测定自然力量对我们的弱点的影响时，虚荣心让我们把自己身上感觉不到的品质看成是不可能的事；懒惰和邪恶就倚靠在这所谓的不可能上；对于人们不是天天见得到的东西，有弱点的人认为人们永远看不到它。这种谬论必须予以摧毁；应该习惯于感到和看到那些伟大的东西，以便排除不仿效它们的借口。注视那些神圣的典范时，灵魂就会提高，心灵就会昂扬；由于对这种典范进行思考，人们便力求成为与

之相同的人，而且对于一切平庸的东西便会感到极端厌恶而不会继续容忍。

在我们内心更有把握找到的原则和规律，我们就不要到书本里去找。让我们把哲学家们对于幸福和德行那些徒劳的争论抛在一边；我们要把他们为寻找人应该怎样成为善良和幸福而丧失的时间，用来使我们成为善良和幸福，我们要为自己规定该仿效的一些伟大典范而不去追求那些虚妄的制度。

我永远相信善只不过是付诸行动的美，它们二者紧密地结合在一起，在完善的人性里这二者有着共同的根源。从这个观点出发，趣味是靠德行所用的同样方法完善起来的。一个受德行的魅力深深感动的灵魂，对一切其他种类的美应有同样程度的敏感。人们锻炼目力有如锻炼感觉一样，或者不如说，极好的目力无非是精细和灵敏的感觉：这好比一个画家，看见一片优美的风景，或是站在一幅优美的画面前，对这些对象所感到的喜悦是一般观众所感觉不到的。有多少东西只能凭感觉才能看见，而且是说不出道理来的！有多少莫名其妙的东西那么频繁地复现，只有趣味能加以鉴别！趣味可以说是鉴别的显微镜；它使微小的东西得以认识，它的作用是在鉴别不起作用时开始发挥的。那么怎样培养它呢？应当像锻炼目力一样锻炼感觉，像用感觉来审查美一样用审查来判断善。是呀，我认为人们在初次看见于丽时，并非所有的心灵都会一样受到激动。

我的可爱的女弟子，这就是为什么我始终只让您学习有关趣味和德行的书；又为什么我采用整个示范教学法时，没有给您别的道德的定义而只给您一张有德之人的图表，不给您写好文章的别的规则而只给您一些写得很好的书。

因此我对过去我们的课文作了一些删节，您不要感到惊讶；我确信要使这些书有用，就必须加以压缩，我越来越清楚地看到，对灵魂不发生作用的书都不值得您去读。我们要取消您懂的和喜爱的意大利语以外的语言书；我们要停止学代数和几何；我们甚至可以结束物理学，如果我敢于不让您使用其中的术语的话。我们可以永远放弃学现代历史，除了我们国家的以外；那也不过因为它是个自由和单纯的国家，在那儿可以找到现代的古代人。有人说，各人的本国历史才是最有趣的历史，您不要为这种人所蒙蔽。这种话是不对的。有些国家的

历史简直没法读，除非是笨蛋或者调解人才去读它。最有兴趣的历史是可以从中找到道德方面和各种性格的最高典范的，总之是最有教育作用的历史。他们会对您说，所有这些东西在我们中间和在古代人中间都同样多。这不是真的。您可以打开他们的历史，让他们闭嘴。现在有些民族面貌不清楚，他们完全不需要画家，有些政府没有性格，他们完全不需要历史家，只要知道人在那里所处的地位，就可以预先知道他将干些什么事。他们会说我们缺少的是好的历史家；但不妨问他们是什么原因。这不是真实的。给好的历史以资料，那么好的历史家就会有了。最后他们会说，一切时代的人都相似，说他们有同样的德行和同样的恶行；说人们赞扬古代人是因为他们是古代人。这也是不真实的：因为古代用小的手段做大事，今天人们做事完全相反。对他们那时的历史家来说，古代人乃是现代人，可是教我们赞扬他们；肯定地说，假如后代到那时赞扬我们的历史家，那不是我们教的。

我为您那形影不离的表姐留了些饶有兴趣的书，那不是为您留的。除了彼特拉克、塔索、梅塔斯塔塞以及法国戏剧的大师们的作品之外，我既没有加进一些诗人的作品，也没有加进一些爱情的书，这是违背为女性置备的读物的惯例的。这些书能教我们什么爱情呢？啊，于丽，我们心里说的爱情比书里说的更多，而书本中模仿的语言，对于热恋中的人显得过于冰冷了。此外，这类阅读对心灵影响很坏，能使它怠惰并销蚀它的意志。反之，真正的爱情是一股吞没一切的火焰，它能把自己的活力带到其他感情中去，鼓舞它们，激发新的精力。因此人们说，爱情创造英雄：命运注定成为英雄和有于丽作为情人的人是幸福的！

第十三封信 自于丽

我早就对您明白说过我们是幸福的；最足以证明这一点的是我对于现状的稍微变化所感到的惆怅：如果我们有更强烈的苦恼的话，那么两天的分别能使我们这样难过吗？我说“我们”，因为我知道我的朋友在分担我的焦急；他在分担，是因为我感觉到了，他还为他自己感觉到焦急：这些事情我已不再需要他说明。

我们是昨天夜间才到的乡下；我到城里看见您的时刻还没有到；然而我这次出门已经使我发现没有您更觉不可忍受。如果您不曾禁止我学几何，我会对您说，我的焦虑是同时间和地点的间隔成正比例的，我深感距离增加了分离的苦恼。

我带来了您的信和您的学习计划，以便把二者仔细思考，我已经把第一件反复念了两遍：那结尾使我十分感动。我的朋友，我看到您体会到了真正的爱情，因为它还没有夺去您对正义事业的兴趣，您最敏感的心依然知道为德行作出牺牲。的确，利用教学的手段来败坏妇女是所有引诱手段中最该受谴责的。乞灵于小说来使自己的情人动心，说明自己的黔驴技穷。如果您在上课时使哲学屈从您的观点，如果为了您的利益力图作出对您最有利的安排来存心欺骗我，那您会很快被戳穿；但您的最可怕的引诱却是没有使用这种手段。当我一心渴望爱情，而且心里萌生一种永恒的爱慕的需要时，我并不要求上苍使我与一个可爱的男子而是与一个心灵美好的男子结合：因为我清楚地感到，后一种男子虽然可能具有一切值得爱慕之处，却较不惹人反感，而且正直和荣誉使这种男子具有的一切情感增添了光彩。为了安排好我的爱好，像所罗门王一样，我有我曾要求过的东西，还有我所没有要求过的东西[7]。从中我看到实现自己其他心愿的好兆头，我的朋友，我也没有丧失总有一天能使您像理应有的那样幸福的信心。实现它的方法是迟缓的、困难的、可疑的，障碍是可怕的；我什么也不敢预先承诺；但请您相信，毅力和爱情所能做的我都不会放过。不过您要继续竭力获取我母亲的欢心，而且等我父亲回来的时候（他在供职三十年之后，终于要彻底退休了），您要准备承受一个性格暴躁，但十分尊严的老贵族的傲慢态度，他会爱您而不表亲热，敬重您而不说出口。

这封信我不再写下去了，因为我要到我家附近的小树林中去散步。啊，我可爱的朋友！我要领你到那儿去，或者不如说把你藏在心中带到那儿去；我要选择我们可以一同徜徉的地方；我要留意可供我们逗留的僻静处所；我们的心在那些美妙幽静的地方会及早倾吐衷曲；这些地方更增进了我们相会时的喜悦；它们给予两个真正的情人以庇护而具有新的价值，我独自一人竟不曾注意到同你在一起时它们的优美，这使我感到惊讶。

在那构成这一带美景的天然小树林里，有一处比别的地方更为可爱，我置身其间最为愉快，因此我要使我的朋友感到小小的意外。他便不致说他总是彬彬有礼，也不致说我从来不是慷慨大方了：在那儿我将使他感到，不管那些庸俗的偏见，一颗心所给予的要比强行夺取的要宝贵得多。不过我生怕您那活跃的想象力难免过于奔放，因此我必须预先告诉您：没有那形影不离的 表姐相伴，我们绝不一同到小树林去。

说到她，我们决定，如果您不太生气的话，您星期一来看我们。我母亲将派马车接我表姐，请您在十点钟到她那儿去；她会带您来；您将跟我们消磨一天，第二天吃过中饭后我们一块儿回来。

我的信写到这里时，我反复想到我寄这封信给您可没有在城里那样方便。我起初想让园丁的儿子瞿斯丹送还您的一本书，把书包上书皮，书皮底下夹着我的信；然而除了不能肯定您会想到找信之外，把我们生命攸关的事去冒这种险也是不可原谅的轻举妄动。所以我仅附去一张关于星期一会面的短简，把信留下当面交给您。况且我还有点担心小树林的秘密会引起过多的议论。

第十四封信 致于丽

你是怎么搞的呀！我的于丽，你是怎么搞的？你想奖励我，却害苦了我。我醉了，或者简直是疯了。由于这致命的亲吻，我的感觉糊涂了，我的全部能力都给扰乱了。你本来想减轻我的不幸吧！冤家呀！你却使不幸加剧了。我从你的樱唇上吸取的是毒药；它在发酵，它使我的血沸腾；它在杀害我，你的怜悯在要我的命。

这瞬间的幻觉、疯狂和陶醉的不朽的回忆呀，你永远、永远不能从我的心灵里抹去了；只要有于丽的魅力在我心灵里铭刻着，只要这颗激动的心能给我以情爱和叹息，你便是我生命的痛苦和幸福！

唉！我享受着一种表面的安宁；服从于你的最高意志，我不再唠叨那蒙你进行支配的命运。我抑制了那激烈冲动的冒失的想象；我给自己的目光蒙起一层薄纱，给自己的心加上桎梏；我的心愿只敢透露

一半；我只是尽我可能地显得高兴。我收到了你的短简便飞奔到你的表姐那里，我们来到克拉朗[8]，我看见了你，我的心突突地跳着；你柔和的声音又给我的心带来新的激动；我身不由主地走近你，幸亏有你表姐在旁打岔才把我的张皇失措瞒过了你的母亲。大家游览过花园，又平静地用了中饭，你偷偷地把信递给了我，我在那位可怕的证人面前不敢看信；太阳开始西沉，我们三人在落日的余晖中都躲进了树林里，我那平静、单纯的心简直无法想象比我那时更甜蜜的状态了。

在走近那片小树林时，我心中不能不暗暗激动地注意到你们做的暗号和互相的微笑，还有你双颊的色泽浮起了一阵新的光辉。走进小树林时，我奇怪地看见你的表姐向我走过来，她快活地要求我吻一下，我不了解这个秘密，便抱吻了这位可爱的朋友；她虽那么可爱而辛辣，我却一时没有料到只有那颗心在控制着这感情。但一会儿过后，我不知怎么搞的，当我感到……我的手在颤抖……一阵甜蜜的战栗……你那玫瑰般的嘴巴……于丽的嘴巴……落在……贴在我的嘴巴上，我的身子给紧搂在你的臂弯里了？不，天上的火也没有比抱吻我那会儿的火更热烈和更迅猛了。在这神妙的接触之下我身体的所有各部分都集合在一起了。火随着我们灼热的嘴里的叹息一同喷发，我的心在幸福的重压下濒于死灭……这时我突然看见你脸色煞白，你美丽的眼睛闭合起来，你倚在你表姐身上一下子昏倒了。恐惧就这样扑灭了快乐，我的幸福转瞬即逝。

这致命的时刻以后发生了什么，我几乎全然不知，我所得的深刻印象再也不能磨灭。这是一种恩泽！……这是一种可怕的痛苦……不，保持着你的接吻，我没有力量消受它们……它们太过激烈，太过沁人心脾；它们锐不可当；它们能一直燃烧到骨髓……它们令我疯狂。只消一吻、唯一的一吻已使我神魂颠倒，不能恢复本性。我已不是原来的我，我看到的你也不再是同样的。我不再看到你像从前那样矜持和严厉；可是我感觉到和接触到的你依然像你那会儿一般，不断地贴在我胸口。啊于丽！不管我那再也不能控制的激情向我宣告怎样一种命运，不管你那严厉态度为我规定怎样的处置办法，反正我再也不能像我现在这样生活，而且还感到我终于必须不是在你脚下……便是在你臂弯里断气了。

第十五封信 自于丽

我的朋友，我们必须分手一段时间，这一点是您答应服从我的第一个考验。既然我在这个时候这样要求，您要相信，我对此是有十分充分的理由的；您一定很明白，我一定得这样决定；至于您，只要有我的意志，就不需别的了。

您早就要去瓦莱 [9] 旅行一次了。我希望您现在趁天还没有冷就去。秋天这里虽然还舒适，您已经看到唐-德-雅芒 [10] 的山尖已变白，再过六个星期我不会让您到如此严酷的地方去旅行。那么您争取明天就出发；您按我寄给您的地址给我写信，您到达锡翁 [11] 后也把您的地址寄给我。

您一直不愿对我谈起您事业的情况；但您不是在您的本土：我知道您在本土的产业很小，您在这里只能使您的产业受损失，而没有我，您是不会留在这里的。因此我可以假定您的一部分钱财是在我的钱包里，现在我给您寄一小笔钱装在这只盒子里，但不要当着送件人的面打开它。我绝不会不顾这种困难；我非常尊敬您，相信您会这样做。

我不但禁止您没有我的通知就自行回来，也禁止您来向我们告别。您可以写信给我母亲或给我，简单告诉我们说，您因为一件意外的事而不得不马上动身，如果您愿意，也可以就您回来前我的功课给我提些意见。这一切都要做得很自然，不带丝毫神秘的痕迹。别了，我的朋友；您别忘了您是带了于丽的心和她的安宁走的。

第十六封信 复信

我读了您可怕的信，每一行都使我战栗。然而我会服从，我已承诺过，我应当这样；我一定服从。但您不知道，不，硬心肠的人，您

绝不会知道我的心作这样的牺牲要付出多大的代价。啊！为了使我敏感，您本来不需要小树林的考验的：对于您无情的灵魂这是精细的徒劳的残忍；它不能再加深我的不幸了。

您将原封未动地收到您寄来的那只盒子。残忍而外再加以羞辱，这太过分了；虽然我已把自己的命运交您主宰，我却并没有把自己的荣誉交付您。这是个神圣的宝物（是我唯一剩下的，可叹呀！），到死都只能由我独自负责保管它。

第十七封信 反驳

您的信使我感到惋惜；这是您从来所写的唯一欠考虑的一封信。

我竟冒犯了您的荣誉，为此我就该付出一千次我的生命吗？我竟冒犯了你的荣誉，忘恩负义的人！你不是早已看见我准备把自己的荣誉交付给你了吗？那么我冒犯的那个荣誉在哪儿呢？卑劣的心，不知好歹的灵魂，你告诉我吧。啊！你多么可鄙，你只有于丽所不知道的那种荣誉！怎么！想彼此分享命运的人们却不敢分享彼此的财富，而那个以为属于我的人竟因我的赠与而认为受辱！他是什么时候起把接受所爱的人的东西看做耻辱的？是什么时候起一个心所给予的东西会辱没接受它的那个心的？然而有人鄙视接受别人赠与的人；有人鄙视入不敷出的人。是谁在鄙视？是把荣誉放在财富里的灵魂卑下的人，是用黄金来衡量德行的灵魂卑下的人。一个有德的人能把自己的荣誉用这类卑下的准则来衡量吗？甚至带偏见的有理性的人对赤贫者不是也青眼有加吗？

毫无疑问，有的不义之财是正直的人不应该接受的；但须知它们使赠与者蒙羞的程度也并不轻些；馈赠的堂堂正正的施予总应当得到堂堂正正的接受；所以我的心没有谴责我这样做，反而以此为荣[12]。我认为，一个男子如果只要有女人肯付钱就可出卖自己的心和情意，那是最卑鄙不过的了；但是在两颗结合的心之间，共有财富却是正义的，也是一种义务，如果我手头所存还比您的多的话，我可以心

安理得地把它保存着，我没有把它给您当做是我欠您的。啊！假如爱情的赠与是种负担，那么什么样的心才算是感恩的呢？

您以为我预备接济您的那些钱是放弃了自己的需要吗？我现在就来给您一个无可辩驳的反证。在我第二次寄给您的钱包里有比第一次多一倍的钱，而且我还可以把钱数再加一倍。我父亲给我的生活费，数额的确很有限，但这笔钱我从来不需动用，因为我母亲很关心我，供给我一切，还不算那足够维持我生活的我做刺绣和花边的两项收入。我确实并不总像现在这样富有；那要命的激情的烦恼长期弄得我忽略了梳妆打扮，那也要花费掉我多余的积蓄；这又是一层理由按我所做的那样来支配我的钱：由于您造成的不幸而必须羞辱您一番，唯有爱情才能抵偿您的过失。

现在言归正传。您说荣誉不准您接受我的赠与。如果是这样，我无话可说，我也同意您不把荣誉作让与的意见。假如您能对此作出证明，那么就明白地、无可争辩地、不带徒然的花言巧语地提出来：因为您知道我痛恨诡辩。到那时您可以把钱包还给我，我收回它毫无怨言，而且以后不再提起这件事。

但是我不喜欢那些吹毛求疵和伪装自尊的人，如果您没有充分理由而再度退还那盒子，或者您的理由站不住脚的话，那么我们就不应再见面了。别了；请好好想想。

第十八封信 致于丽

我接受了您的赠与，我不去看您就出发了，我现在远离着您；您现在该为您的专制感到高兴，我也是相当听话了吧？

我无法向您谈我这次的旅行；我不大知道它是怎么造成的。我三天走了八十公里；我离开您的每一步也进一步把我的身躯跟我的灵魂分离开来，还给我以提早死亡的感觉。我准备向您描写我将看到的东西。真是徒劳的计划！我所看到的只有您，我能向您描绘的也只有于丽。我近来一次次经受的精神上的强烈震动，使我不断地陷于恍恍惚惚的状态；我虽离开了，但总觉得还是停留在原来的地方：在赶路和

问路时脑筋才有些清醒，这样，我不曾离开魏韦[13]时就到达了锡翁。

就这样我找到了诀窍，既能躲避您的严格规定，又能够不违抗您的意愿而见到您。是的，狠心的人，您虽然乖觉，也不能把我完全跟您分离。我对自己实行流放的只是身子的极小的部分：我身体所有活的部分依然不断地在您身旁。它不受惩罚地在您的嘴唇、胸口和您全部具有的魅力上徘徊；它像一缕细微的雾气般无往而不浸润；我如今拂逆您时要比过去顺从您时更为幸福。

我在这里需会见一些人，需处理一些事情；这使我感到烦恼。我并不抱怨孤独，在孤独中我可以一心思念您并神游到您的左右。实际的生活把我拖回到现实，这最使我受不了。我草草地把事情办完，以便赶快脱身，并能够在我认为此地最美的荒野地方尽情地徜徉。当不能跟您一起生活时，就必须逃避一切并在世上孤独地生活。

第十九封信 致于丽

除非您的吩咐，什么都不能把我留在这里；我在这儿度过的五天，已足够处理我的事务，假如与我的心无关的也可以称做事务的话。现在您再没有什么借口，也不能让我滞留在远离您的地方让我痛苦了。

我开始为我那第一封信十分担心；这封信是我初到时写好和投邮的；地址是正确无误地按您寄给我的照抄的；我的地址也是同样细心地寄您的；如果您准时复信，它应当到我手里了。然而始终不见复信，我那不安的头脑简直想不出它迟误的任何可能的和不幸的原因。我的于丽啊！有什么意想不到的灾难能在八天里突然打破世上最甜蜜的联系。我这个人只有一个方法可以成为幸福的人，却有成百万个方法使我成为不幸的人，这样一想我便浑身发抖[14]。于丽，您会忘记我吗？啊！这是我所担心的最可怕的一件事。我可以坚决对待其他的不幸，但我只要对这事发生疑虑，我灵魂的全部力量就会垮掉。

我知道我的担忧没有多少根据，但心里却不能平静。我对我的不幸由于远离着您而不断加深；仿佛我的痛苦还不够似的，我又平添这种犹疑去刺激其他的不幸。我的忧虑初时还不太强，突然动身的麻烦、旅行的紧张，这些都给我的烦恼开玩笑；它们在平静的孤独里都重新活跃起来。唉！我在挣扎；一把致命的剑刺穿了我胸膛，痛楚只有在受伤后好久才感到。

我读小说时对于情人们别离那冷冰冰的怨诉曾嘲笑过何止百次。啊！我那时怎么知道有一天跟您别离时我竟会如此难受！今天我体会到一个平静的心很少具有对激情的判断力，而任意取笑自己不曾经历的情感又是何等的荒唐。可是要告诉您吗？在想到离开您的决定是您作出的时候，我不知道是什么令人快慰和亲切的思想使我缓解了远离您的痛苦。我觉得来自您处的不幸不如命运加给我的残酷；如果这种不幸能使您满足，我绝不会不愿意领受；它们是将来得到奖励的保证，我十分理解您的心灵，不相信您会对我残酷到令人蒙受纯粹的损失。

假如您想考验我，我不会再有怨言；的确应当让您知道我是坚定的、能忍的、听话的，总而言之，决不负您保留给我的财富的。上帝呀！假如这是您的意志，那么我只能抱怨所受的苦太不够。啊！是的，为了在我心头培养一项如此美好的期望，如果有可能，请想出更能与它的价值成比例的痛苦来吧。

第二十封信 自于丽

我同时收到了您两封信；我从您第二封信所表明对第一封信的遭遇的焦虑中看到，当想象力走在前面而理性不能同样赶上去，便常常让前者单独前进了。您以为在到达锡翁时有信差作好准备，只等您的信就上路，一到达这里就把这封信交给我，而我的复信也会同样顺利吗？实际并非这样，我的好朋友。您那两封信是同时送给我的，因为一星期只经过一次 [15] 的信差只带了第二封信才出发。分送信件需要一定的时间；我的转信人把我的信悄悄地交给我也需要时间，而那个信差到后的第二天并不就从这儿回去。这样一切经过精确计算，只要

信差的日子选得合适，我们彼此收到对方的复信需八天；我对您这样解释，是为了能一劳永逸地安定您焦急的情绪。您在抱怨命运和我不上心的时候，您且看看我却在巧妙地打听一切可以保证我们通信和防止给我们造成麻烦的办法。我让您来判断，更体贴的关心到底是在哪一边。

我的好友，我们别再提那些忧虑啦。啊！您不如尊重和分享我所体会到的快乐：在离家八个月之后，我又见到了最好的一位父亲！他是星期四那天晚上来到的，从这幸福的时刻起我只想着他[16]。你啊，除了生育我的父母，你就是我世上最爱的人了，你为什么用你的信和争吵使我伤心，又扰乱一个团结家庭原来的欢乐？你希望我的心不停地只关心你；可是请你告诉我：对于一个没有人性的姑娘——她那爱情之火使她忘记血缘的义务，情人的抱怨使她对一个父亲的抚爱无动于衷——，你的心能爱她吗？不，我尊敬的朋友，不要用非正义的责备来毒害那如此祥和的感情启示我的纯洁的快乐。你的心灵是如此体贴和善感，当一个高兴得心直跳的父亲把女儿拉到怀里时，他那圣洁的拥抱对于女儿是何等神圣，你能不理解吗？啊！你认为那时能有片刻的分心，而且也能有悖常理吗？

Sol che son figlia io mi rammento adesso。[17]

然而您不要以为我把您给忘了。一朝被爱，人家还能忘得了他？不，一些较为生动的印象会持续若干时期，但不会因此抹去其他印象。看到您出发，我并非不感到惆怅，将来看到您归来，我也并非不感到高兴。可是……要有耐性，就像我一样，因为必须这样，不要再多问。要确信只要有可能，我一定尽量早叫您回来；也要想到有的人哀叹别离之苦，声调很高，那常常不是最感痛苦的人。

第二十一封信 致于丽

这封如此热烈盼望的信，我收到时感到何等痛苦呀！我在邮局里等候那个信差。邮包一打开，我就报了自己的姓名；我惹人厌烦；当人家告诉我有封信时我直颤抖；我心情激动，急不可耐地要信，信终

于领到了。于丽，我看到了你可爱的手所写的笔迹！上前接受这珍贵的信件时，我的手颤抖着。我想把信上神圣的字迹亲吻一千遍：胆怯的爱情何等小心谨慎呀！我不敢把信放到嘴上去，也不敢对着那么多人拆开。我赶忙溜走；我两个膝盖在打战；我的激动在加剧，我几乎认不得路了。在第一个拐角我把信拆开了；狼吞虎咽地读着；刚刚读到你很好地描述你拥抱这位可敬的父亲的快乐时，我的眼泪夺眶而出；有人瞧着我，我溜进小巷去躲避路人；在那儿我分享着你的感情；我在想象里热烈地拥抱这位我不大认识的幸福的父亲；大自然的声音使我回忆我自己的父亲，于是在对他崇敬的回忆里我又淌下了泪水。

无与伦比的姑娘呀，您想从我空虚和伤心的知识里学些什么呢？啊！应该是向您学习，学习那人心应有的善行、诚实，尤其要学习您身上特有的德行、情爱和大自然的神圣的和谐！是的，没有什么圣洁的情爱在您心灵里没有它的地位，您的心由于特有的敏感性而能予以区分；我自己为了调节自己的心灵，认识到应该像过去使我的行动服从于您的意志那样，还要把我的一切感情服从于您的感情。

然而您的情况跟我有多么大的不同！这一点得请您注意。我说的绝不是门第和财产，因为荣誉和爱情在这方面应该弥补一切；然而围绕着您的，是钟爱您和赞美您的人们：一个慈爱的母亲和一个视您为掌上明珠的父亲的关怀；一个仿佛跟您同呼吸的表姐的友爱；以您为荣耀的整个家庭；以看到您诞生为骄傲的整个城市，大家都关心和分享您的好心肠；爱情不过是血亲和友情所剩下的微小部分。可是我呢，于丽，唉！我四处漂泊，没有家，也几乎没有国，世上我只有您，唯有爱情代表了一切。因此您不要觉得奇怪，虽然您的心最为敏感，我的心却更知道爱情；如果我在许多方面不及您，至少在爱情方面我能超过您。

可是您别害怕我还会以我冒失的抱怨来向您纠缠。不会的，我尊重您的快乐，因为它们是如此纯洁，也因为它们是您所感受的。在我脑海里，我为此形成了一幅动人的景象，我在远处与您分享它；既然不能以我自己的幸福为幸福，我便以您的为幸福。不管使我远离您的是什么理由，我都表示尊重；因为即便我不赞成，我也得服从您的意志，那么我又何必一定要知道这些理由？保持沉默难道比远离您对于

我更难受吗？啊，于丽！须知您的心灵支配着两个形体，而您的心灵钟情于选中的那一个将永远是最忠诚的：

Nodo piùforte,
Fabricato da noi，non dalla sorte． [18]

因此我沉默了；一直等到您愿意结束对我的放逐为止，我将趁没有冰封时漫游瓦莱群山，以便努力减轻我的愁苦。我发现这鲜为人知的地区很值得人们观光，对于懂得欣赏的游客，它不乏可以赞美的风景。我将竭力从那里汲取若干值得您高兴的观感。为了使一位漂亮女人高兴，需要描写一个可爱和文雅民族的情况；但是对于你，我的于丽，啊！我知道得很清楚，一个幸福淳朴的民族的图画是你的心所需要的。

第二十二封信 自于丽

第一步终于跨过去了，问题是关于您的。虽然您瞧不起我的学问，我的父亲却对之感到惊讶：他没有少称赞我在音乐和绘画 [19] 方面的进步；我的母亲事先得知您曾说过坏话 [20] 因而大为惊讶；我父亲除了纹章学一门认为被忽视而外，对于我的一切才能都很为满意。可是这些才能不可能无师自通；所以要说出我老师的名字；于是我煞有介事地列举出所有他打算教我的学科——有一门除外。他回想起上一次旅行时曾好几次见过您，看样子他对您没有留下什么不良的印象。

接着他打听您的财产：人家告诉他说财产是中等的；又问起您的出身：人家告诉他说出身是正派的。“正派的”一词在一个贵族听来意义十分含糊，这就引起了怀疑，经过追问，得到了肯定。当他知道您不是贵族出身，便问起每月付您的薪水。我母亲这时说话了，她说薪水的话提都没法提；又说反而您还经常拒绝所有微不足道的馈赠，这种一般不致被推却的礼品，是她想方设法要送给您的；然而这自尊的态度只能刺激起了他的自尊心。而且反倒受惠于一个平民的这种思想他受得了吗？因此决定提供给您一笔酬劳，如果遭到拒绝，那么不管

您那众所周知的优点，您便要被辞退。我的朋友，我便是为了我那位非常可敬的老师而进行的一场谈话的梗概，在这场谈话过程中他的谦恭的女学生的心并不是很宁静的。我认为不能不赶快通知您，以便您留下时间把这事加以考虑。您一经作出决定，别忘了通知我：因为这事属于您的权力范围，我的权力达不到那里。

我不安地知道您在山间驰骋，这倒不是因为据我看来您在那里得不到很大的消遣，也不是您未来见闻的详情细节对于我自己不会十分有趣；而是担心您受不了那样的劳累。此外，季节也已经很晚，一切随时都会盖上白雪；我预料您对于寒冷比对于疲劳更难于忍受。如果您病倒在您现在所在的这个地方，我为此将永远不能自慰。那么我的好友，回到我附近的地方来吧。回到魏韦来还没有到时候；但我希望您住在一个气候比较不严酷的地方，我们彼此互通信息也更方便些。我让您自己选择您逗留的地方。只是注意别教这儿有人知道您的所在，而且要谨慎而不要显得神秘。这个话题我不准备再多说；我确信您会注意审慎，既为了您的利益，尤其为了我的利益。

再见，我的朋友；我不能更久地跟您交谈了。您知道我需要多大的谨慎来给您写信。不仅如此，我父亲带来了一位可敬的外国人，他的老朋友，从前在战争中曾救过他的命。您可想而知，我们不得不很好地接待他。他明天就要走，因此为了向这样一位恩人表示我们虔诚的热情起见，我们得趁余下的时间赶紧为他准备一切的娱乐。有人在叫我，必须搁笔了。再说一遍再见。

第二十三封信 致于丽

本来需要长年考察研究的一个地区，我只花了不到八天就周游到了；但除了风雪在驱逐我之外，我还想在信差到来之前赶回来，我希望他给我捎来一封您的信。还没有等到您来信，我就开始写这封信，等接到您的信以后，如有必要，我再写第二封来作答复。

这里我不向您作关于我旅行见闻的详细报告，我已经写了一篇纪行，我打算亲自带给您。我们的通信应当用来写彼此最密切相关的事

情。我只想对您讲讲我内心的情况；向您报告用您的财产所做的事是应该的。

我是怀着对自己的痛苦感到悲哀以及对您的快乐感到安慰的心情出发的；因此我处于某种颓丧郁闷的境地，这对于一个多愁善感的心不是没有魅力的。我步行徐徐攀登相当崎岖的山径，我请了一个人当向导，在整个行程中，我发现他与其说是个雇工，倒不如说是个朋友。我本想耽于沉思，但总是被一些出乎意料的风景转移了我的思想。一会儿是倒塌的硕大无朋的岩石耸立在我的头顶之上。一会儿是高悬、喧腾的瀑布以浓雾笼罩了我。一会儿是一股永恒的激流在我的身旁展现出一个深不可测的深渊。有好几次我惘然走进一个茂密的森林的幽暗里。有几次我从一个山洞中出来，一片喜人的草地突然使我的目光感到十分舒畅。未经开辟的大自然和已开发的大自然那惊人的混合到处显示出人们的巧手，那儿人们本来以为是人迹未曾到过的地方：在洞穴近旁可以发现房屋；在本来以为只有荆棘丛生的地方可以看到葡萄棚，葡萄树生长在粗耕的土地上，优良的水果长在岩石上，悬崖下还有耕地。

使这片古怪的土地如此奇妙地对比分明，那不仅是人力的结果，大自然仿佛也乐于插一手，促成它与自己相对抗，人们在同一地方可以看到有不同的面貌：东边布满着春天的花，南边是秋季的果实，北边是冬季的白雪：大自然在同一时刻联合着一年四季，在同一地方有一切气候，在同一片土地上有相反的土壤，把其他各地的平原和阿尔卑斯山的物产联合为一种陌生的和谐。这一切如果再加上视力的错觉、不同光照的山峰、阳光与阴影的乍明乍暗，以及朝夕不同光线的晦明变化，您便能得出那使我不断为之赞叹并感到置身于一个真正舞台的连续场面的若干概念：因为垂直的山峰的景色能一下子和强有力地映入眼帘，这就强于平原的景色，平原只能倾斜地映入眼帘，只能看到个斜面向远处伸展，不能一览无余。

在第一天，我觉得恢复了心的平静，我认为那是气象万千的美景的结果。我赞美那最无感觉的物体对我们最活跃的激情所具有的控制力，我还蔑视不能像一系列无生命的东西那样影响人们灵魂的那种哲学。然而这种平静状态持续了一夜，第二天又增强了，我便很快断定这里还有我不认识的一些其他原因。这一天我来到了最低的山上，然后我跑遍了高低不等的山头，又登上了我力所能及的最高山巅。在云

雾中漫步了一阵，随后到达了一处晴朗的地方，从那儿夏季可以看到雷电和暴风雨在下方形成；哲人心中太虚构的图像从来没有那样的实例，要么只存在于人们拿来作为象征的那些地方。

就在这里，在我所处的清新空气里，我恍然意识到我情绪起了变化，以及长期丧失了的内心宁静得以恢复的真实原因。的确，这是所有的人都能感到的普遍印象，不过并非大家都能注意到，即在空气纯净的高山上，人的呼吸感到更容易，身体觉得更轻松，脑筋也更灵活；肉体方面的快乐较不热烈，激情更能节制。那儿沉思采取我说不出的某种与我们目击的物象相应的崇高伟大的性质，带有我说不出的某种没有刺激和肉感的平静的快乐。人们在上升到人寰以上的天空时，仿佛把一切低劣的和尘世的感情都抛弃了，而且随着接近于苍天，人们的灵魂也沾染到了天上永恒的纯净。人们到那儿会变得严肃而不忧郁，平静而不慵懒，既乐生又多思：一切太强烈的欲念淡化了；使人感到痛苦的那种尖锐性消失了；在心头只剩下轻松愉快的感觉；这便是舒适宜人的气候使在别处感到苦恼的激情能够造福于人。我认为，常住在这种地方，任何强烈的激动、任何忧郁症都能烟消云散；我奇怪，有益健康和良好的山间空气的沐浴何以不能成为医疗上和精神上的灵验的药方：

Qui non palazzi, non teatro o Ioggia;
Ma'n lor vece un'abete，unfaggio，un pino,
Trà l'erba verde e'lbel monte vicino
Levan di terra al ciel nostr'intelletto. [21]

请设想一下我方才给您描写的印象并加以综合，您便可获得我现在愉快的心境的若干概念。您可想象，千百种惊人的景色的复杂、伟大、美丽；想象在自己周围所看到的都是些崭新的东西、奇异的禽鸟、稀有的和不认识的植物以及观察那可以说是另一个世界并置身在一个新的世界中的快乐。所有这些对眼睛形成一种无法形容的混合，它的魅力还由于空气的清新而增大，空气使色彩更鲜明，线条更清晰，使所有的观点接近起来；距离比在平原上显得更小，平原上空气浓厚，给土地蒙上了面纱，地平线使眼睛看到更多的事物，好像容纳不下似的；总之，这里的景色有种说不出的神奇、超自然，它能悦人心目，使人们忘掉一切、忘掉自己，也不知身在何处。

如果我在与当地居民的交往中没有体会到一种更甜蜜的乐趣的话，我便会将旅行的全部时间都花在览胜这唯一的快乐上。您将在我用淡淡的笔触所作的描绘中看到他们风俗的淳朴、心灵的稳健以及那种安详的宁静，他们感到幸福是因为排除了痛苦而不是因为要品尝快乐。但我所不能给您描写以及人们难以想象的是：他们那无私的仁爱，还有他们对待一切出于偶然或者好奇心而来到他们那儿的他乡人的那种好客的热情。我便是个突出的证明。没有一个人认识我，我来这里仅仅靠向导的帮助。当我夜里到达一个村子时，每人都殷切地给我提供他们的房屋，以致我感到选择为难；而被选中的那一家显得那么高兴，我最初把这种热诚看成是由于贪欲。可是当我把房东家吃住几乎当做住旅店后的第二天，房东拒绝收我膳宿费，甚至对于我付钱还感到是冒犯了他，我便感到很惊讶；以后到别处去也是一样。这样看来，那是纯粹好客的热诚（通常是温和胜过活泼的），我却把它的热诚当做是企图获利。他们的无私是如此完满，以致我在整个旅程中竟找不到地方投放一个巴搭贡[22]。的确，在这样的地方，房主不收他们招待花费的钱，仆役不收他们服务的钱，到处找不到一个乞丐，那么钱能用在哪儿呢？然而金钱在上瓦莱是非常稀罕的，但正因此那儿的居民生活很宽裕：因为货物很充足，又不向州外销售，州内消费不奢侈，山地的耕者把劳动视为乐事，因而不减勤劳。假如他们有更多的金钱，他们将必然变得更穷苦；他们很聪明，有这样的认识，所以这地区虽有金矿，但他们禁止开采。

这些习俗与下瓦莱的相反，在对比之下，我起初感到非常惊讶，下瓦莱处在通意大利的路上，人们相当厉害地敲诈来往过客；在同一民族里那如此不同的情况，我很难理解。一个瓦莱人向我解释这种道理。他说："在山谷地带来往的都是些商人和其他专门从事交易牟利的；他们留下他们获利的一部分给我们是公道的，我们对待他们像他们对待别人一样。但在这里，没有什么生意可吸引外地人，我们确信他们旅行不是为了牟利；我们接待他们也是这样。来访问我们的都是客人，因为他们喜欢我们，所以我们也以友谊接待他们。"

他又笑着补充说："此外，这种接待花钱不多，很少有人想靠它得利。"我答复他说："啊！我同意，在为了生活而不是为了获利或炫耀而生的民族里我们该怎么办？幸福的和真正的人，我确信，要在你们中间优游，我们至少总得跟你们有些相似才行。"

在他们的接待里，我觉得最愉快的是他们和我双方都没有丝毫拘束：他们在他们屋子里生活仿佛没有我在场似的，我在那里也我行我素，好像只有我单独一人似的。他们毫不理解要向陌生人表示敬意的那种讨厌的虚荣心，好像为了向他表示自己是主人，至少这一点得服从他。假如我不表示意见，他们便认为我愿意照他们的方式生活；如果我只消说一句想照我的方式生活的话，我绝不感到他们会有丝毫反感或惊奇。在知道我是瑞士人以后，他们对我讲的唯一的恭维话是：我们是弟兄，我在他们中间应当像在自己家里一般；这以后他们对我的行为不再进行什么阻挠，甚至不再认为我对他们照顾的真诚抱有丝毫怀疑并对享受他们的供应感到丝毫不安了。他们彼此之间的关系也同样单纯：儿童达到了懂事的年龄，就可同他们的父亲平起平坐；仆役跟他们的主人同桌吃饭；同样的自由统治着家庭，也统治着共和邦，家庭便是国家的缩影。

我唯一不能痛快享受自由的事是吃饭时间的过度延长：如果称我的心，我完全可以不参加一同吃饭；但既然参加了，那就得留在那里大半天，还要喝很多酒。能想象一个男子，而且是个瑞士的男子而不爱喝酒的吗？说实在的，我承认好酒是美好的东西，我也不讨厌贪杯，只要没有人强迫我。我始终注意到虚伪的人是不喝酒的，而对宴饮有很大保留的多半表征一种虚伪的习俗和双重人格。一个心地坦白的人较少害怕大醉前的热情唠叨和亲切的交心；然而应当适可而止、避免过分。这在我却很难办到，因为有那么坚决饮酒的瓦莱人，又有当地那么烈性的美酒，而且桌上从来见不到水来掺酒。我怎么敢于如此傻乎乎地戏弄清醒者和使如此好心肠的人生气？因此我出于感激而酒醉；而且既不能用我的钱包来交付我的份子钱，我便用我的理性来偿付。

另一种习俗使我同样感到尴尬，那便是在席上有太太和女儿们像仆役般站在我椅子背后服侍，甚至在做官人家也一样。法国人对女性的殷勤也许会为补救这种失礼而伤脑筋，尤其像瓦莱妇女，即便是女仆的容貌，她们这样服务令人心神不安。您尽可相信我，在我眼里她们都很美丽，而我是看惯了您的，所以我审美的眼光是不含糊的。

像我这样对于自己居留地方的习俗的尊敬更甚于对妇女献殷勤的习俗的人，我平静地接受她们的服侍，我那一本正经的态度就好像堂·吉诃德在公爵夫人家里一般。我有几次拿座上客的大胡子和粗鲁的神

气同那些年轻胆怯的姑娘的耀眼的容颜作对比而逗人发笑，只消一句话就会使她们脸红，因而越发显得可爱。然而她们魁梧的胸脯我不免有些反感，它们白皙得耀眼，它们的一个优点我敢用唯一的、兜着纱的模特儿——它的线条我曾悄悄地观察过，为我勾画出了那以世界最美丽的胸脯作模型的著名的杯子的轮廓[23]——作比拟。

当您发现我对于您掩藏得很好的秘密知之很详时，可不要感到惊讶：我这样做有违您的本意；一种感觉有时可以启发另一种感觉；不论怎样小心翼翼的提防，最审慎的组合总会露出些微小的隙缝，视线透过它们可以起到直接接触的效用。贪婪而大胆的眼睛不受惩罚地暗暗窥视花丛下的花束；它在花束和罗纱下徘徊，让手掌感到它所不敢碰的那弹性的抵抗。

Parte appar delle mamme acerbe e crude;
Parte altrui ne ricopre invida vesta,
Invida, ma s'agli acchi il varco chiude,
L'amoroso pensier già non arresta. [24]

我也注意到瓦莱州女人服装方面的一大缺点：连衣裙的背后太短，看起来像是驼背；这样打扮连同她们小而黑的头饰以及服装的其他部分形成一种奇特的模样，不过实在说来，它既不缺乏简朴，也不缺乏优雅。我带给您一套瓦莱妇女的服装，希望您穿得合身；它是照本地体态最匀称的姑娘的身材缝制的。

正当我兴高采烈地遍游这鲜为人知和值得欣赏的这些地方时，我的于丽，您到底在做什么？难道您的朋友会把您忘怀吗？于丽能被忘怀！ 这还不如说忘怀我自己？我是只依附于您而存在的，那么我能须臾离开您而独存吗？我从来不曾更清楚地注意到，我凭自己的本性在不同地方按我的心情来安排我们共同的生活。当我悲哀时，生命往您那边躲避，到您所在的地方寻找安慰；这就是我同您离别时体会的情况。当我快乐时，我也不能独自享受，为了同您分享，我招呼您到我这儿来。这便是整个这次旅游所发生的情况，这时各式各样的景象纷纷呈现在我心头，我引导您到处跟着我。不是我们一起走，我便一步也走不动。一处风景在我不曾急忙向您指点时，我绝不去欣赏它。我遇到的所有的树木都荫蔽过您，所有的草地都充当过您的坐席。有时候，我坐在您身旁，我帮助您浏览各种景物；有时候，我站在您脚

边，我欣赏着一处更宜于善感的人静观的美景。遇到路上有障碍时，我看您轻盈地跳了过去，像小鹿跟在它母亲后面跳越一样地轻快。需要穿过一处激湍时，我大胆把一个如此可爱的身体紧抱在我的双臂里，我极愉快地慢慢越过激湍，同时看到快要踏上的道路而深感惋惜。在这平静的地方，大自然动人的景物，未经污染的清新的空气，居民淳朴的习俗和他们平和而可靠的智慧，姑娘们可爱、腼腆和天真的优雅，这一切都使我想到您，愉快地映入我眼帘和心灵，描绘出了我到处追求的那人的倩影。

我满心激动地对自己说："我的于丽啊！我怎么不能在这人所不知的地方同你一起度过我们的岁月，欢庆我们的幸福而不管人们的看法！我怎么不能在这里把我的心集中于你一人身上，并使自己成为你的天地！我崇拜的爱，那时您将享受到应享受的敬爱！至乐的爱情，到那时我们的心灵将永远享受到您了！长久和甜蜜的陶醉将使我们忘却岁月的流逝，当年龄终于稳定了我们初期的热情，共同的思想和感受将在它的激情之后继之以同样温馨的友爱。年轻时代培养的一切真诚的感情连同爱情一起，有一天将充满广漠的空间；在这幸福的民族中间，我们将以它为榜样，实践人间的一切义务，我们将永远结合着好好工作，不充分生活够绝不与世长辞。"

邮车到了；必须结束我这封信并跑去领取您的信。到这会儿我的心跳得多厉害！唉！我在幻想中是幸福的；我的幸福与幻想同在；现实将对我怎样呢？

第二十四封信 致于丽

我马上答复您信里关于支付的问题，而且感谢上帝，我在这方面用不着考虑。我的于丽，下面就是我对于这个问题的意见。

所谓荣誉，我区分为出于舆论的和出于对自己尊重的两种。第一种由比汹涌的波涛更变化不居的空泛的偏见组成；第二种则以道德的永恒原则为基础。世俗的荣誉可能对财产地位有利；但它不能渗透进灵魂，对真正的幸福丝毫不能影响。反之，真正的荣誉组成幸福的本

质，因为人只有从它那里获得内心满足的永恒感情，而唯有它能使思考的人幸福。我的于丽，让我们把这些原理应用于您的问题上，它马上就可解决。

假定我自认为哲学教师，并像寓言中的那个疯子一样收费教人家以智慧，这职业在上流社会的眼里显得是低下的，我也承认其中有些可笑的东西，然而因为人不能绝对靠自己维持生活，而且只能就近靠他自己的劳动来生活，所以我们把蔑视劳动看做是最可怕的偏见；我们不会愚昧到为了这种荒谬的意见而牺牲幸福；您不会因此减少对我的尊敬，而当我靠着我培养的技能谋生时，也不致成为最可怜的人。

但说到这里，我的于丽，我们还要作别方面的考虑。把别人的看法撇在一边，我们来看看我们自己。从您父亲那里收受我教您功课的那份工资，向他出卖我一部分时间也就是我自己，那么我对于他事实上是什么人呢？是个雇工、一个他雇佣的人、一个听差一类的人；为了对他的信任和对属于他的一切的保证，他将取得我也像仆人那样的默认的诺言。

然而一个父亲还有什么能比他独生女儿于丽——即使是于丽以外的别人——更宝贵的财宝？那么向他出卖他的劳务的人将怎么办？他将自己对于她的感情保持沉默吗？啊！你知道这是否可能！或者毫无顾忌地把心事吐露出来，因而去冒犯那个他应该对之忠心耿耿的人的最敏感的心灵吗？那么我认为这样的老师只不过是个无信义的人，他践踏最神圣的法律 [25] ，是个阴险小人，是个诱骗人的仆役，法律判他死刑是十分公正的。我希望听我说话的你能理解我；我怕的不是死，而是该受到的耻辱和对我自己的鄙视。

当您看到爱洛漪丝和阿贝拉尔 [26] 的书信时，您就知道我对您讲过的关于这本读物和那个神学家的品德的话。我始终同情爱洛漪丝；她的心天生是为了爱的；但是我总认为阿培拉尔是个命该如此的坏蛋，他对于爱情和德行都一窍不通。我既这样评价，我还要模仿他吗？宣扬那种自己不准备实行的道德的人活该倒霉！被激情蒙蔽了眼睛到如此地步的人，很快会受到它的惩罚，并丧失掉对感情的情趣，他就是为了这些感情而牺牲自己的荣誉的。一旦荣誉抛弃了爱情，爱情就会失去它最大的魅力：要体会它的整个价值，心灵必须对它尊崇奉承并让它在抬高所爱恋的对象时也抬高我们。丢掉它的完善的思

想，也就丢掉了它振奋的能力；丢掉尊敬，爱情便没有什么了。一个女人怎么能尊敬一个自己不要脸的男子？这男子又怎么能够崇拜一个不怕委身给一个使人堕落的邪恶者的女人？这样，他们就很快互相鄙弃；爱情对于他们将只是可耻的交易；他们必然名誉扫地，也不会获得幸福。

我的于丽，两个同等年龄的情人之间的情况就不是这样了：他们俩燃烧着同样的激情，被相互的情爱联结着，没有任何特殊关系的妨碍，他们双方都享受着充分的自由，没有法律禁止他们相互的结合。最严厉的法律也只能因为他们相爱而处罚他们；彼此相爱的唯一惩罚是必须永远相爱的义务；如果世上有什么不幸的地方有蛮不讲理的人打破这些纯洁的爱的结合，那么必然会被这种强制引起的罪行所惩罚。

睿智和有德的于丽，这便是我的理由；这不过是对您的一封信里以如此的气势和机智向我陈述的理由的冷静的评论；但已足够向您指出我对这些意见已钻研到多深的程度。您总该记得我没有坚持拒绝您的馈赠，虽然我残留的偏见对此抱有反感，我还是默然接受了，因为在真正荣誉里的确找不出拒绝它的充分理由。可是这里是义务、理性和爱情本身都以我无法否认的声音说话了，因此我不能不听。假如必须在荣誉和您之间进行选择，那么我的心是准备失掉您的；我的心太爱您了，于丽啊！所以我以这个代价来保持您。

第二十五封信 自于丽

我亲爱的朋友，您这次旅行的叙述是很动人的，它使我喜欢它的作者，即使我不认识他也一样。可是其中有一段我要责备您，——您总能猜到是哪一段——虽然我忍不住要笑您的狡猾，您靠这种手段拿塔索作掩护，像躲在护墙背后一般。什么？您怎么会不觉得写给一般人和写给自己心爱的人二者之间的差别？爱情是如此胆怯、如此审慎，在礼貌方面能不需要更多考虑吗？您会不知道这种风格不合我的趣味，而且设法要使我不愉快吗？但这里我对于不该重提的题目也许说多了。不过我太关心您的第二封信，所以我不详细答复您第一封信

了。那么让我们把瓦莱放到下次再谈，现在先处理我们的事；这已经够我们麻烦了。

我知道您要采取的方法。我们彼此十分了解，所以不必再在这些道理上纠缠。如果什么时候道德离开了我们，请相信我，那并不是我们缺少勇敢和牺牲所引起的。[27] 突如其来的攻击立刻会发生抵抗行为；一旦敌人迫使我们拿起武器时，我希望我们能战而胜之。在睡梦里，在和平休息时，最应当提防突然袭击；但灾难的持续不断特别使压迫难于忍受；心灵抵抗激烈的痛苦比抵抗连续的悲哀显得更轻松。我的朋友，我们今天要承担的便是这种艰苦的战斗：责任要求于我们的并不是英雄的行为，而是对于不断的苦难的更为英雄的抵抗。

这些我很清楚地预见到了：幸福的时刻像闪电般过去了；不幸的时刻已开始，没有人能帮我判断它何时结束。一切使我惊慌和丧气；一股致命的郁闷之气袭击着我的心灵；想哭泣而没有明确的原因，眼泪却不由自主地夺眶而出。我看不出未来有什么不可避免的灾祸；我心里抱着希望，但希望却越来越渺茫。唉！树从根上被砍断了，树叶上浇水还有什么用呢？

亲爱的朋友，我感到别离的沉重负担压迫着我。我觉得没有你，我不能生活；这最使我害怕。我每天在我们一块儿住过的地方徘徊了上百次，但始终找不到你。我在往常的时刻等待你；时间过去了，你却没有来。我看到的一切事物给我以有你在场的印象，却又告诉我已经失掉你了。你是不会受这种可怕的折磨的：只有你的心能告诉你说我在思念你。啊！你可知道，痛感别离之苦的是留者，你的处境比我好得多呢！

假如我敢于出声长叹，假如我敢于道出我的苦楚来，那么在我悲叹不幸时，我的不幸将感到缓解；然而除了有几声伏在我表姐胸口偷偷地吐出的哀叹而外，我必须抑止住其余一切叹息，必须忍住我的眼泪，必须在临死之前微笑。

Sentirsi，o Dei！ morir，
E non poter mai dir：
《Morir mi sento！》[28]

最糟糕的是所有这些不幸，不断地加深了我最大的不幸，而对你的回忆越使我烦恼，我却越喜欢思念它。我的朋友，我温顺的朋友！你来告诉我，你可感觉到，一颗受折磨的心是多么温和，愁思怎样使爱情发酵的？

我本想告诉您许许多多事情；但考虑最好还是等到确实知道您的地址后再说，而且我现在写信时的心绪也不允许我继续把这封信写下去。再见了，我的朋友；我现在搁笔，但请相信，我的心不会离开您。

短简

我通过一个素不相识的船夫送去我写的这张短简，送达地址照旧，我通知你，我在梅耶利，在它的对岸选好了我的住所，以便至少可以用目光欣赏我不敢靠近的地方。

第二十六封信 致于丽

我的状况在不几天里竟起了变化！我那么多的苦恼同我靠近了您的那种愉快心情掺和在一起！有多少悲愁的回忆在向我围攻！我的恐惧使我预见到多少障碍！一个敏感的心，这是上苍命定的施舍，于丽啊！接受这种施舍的人，他在地上所能期待的只有悲哀和痛苦。他是气候和季节的卑微的玩具；太阳或云雾，阴天或晴天，都能操纵他的命运，他将随风的意向而变化其喜乐和哀愁。他作为偏见的牺牲品，他心灵的正当的意愿将碰到那荒谬的行为准则所设置的不可逾越的障碍。人们惩罚他，因为他对每件事抱有正直的感情并用真实的而不用习俗的眼光来作判断。他轻率地耽于真与美的神圣的爱好，而贫困那沉重的锁链却把他困住在耻辱中，这就足以使他陷于不幸。他忘记自己是人而去寻求最高的洪福；他的心灵和他的理智将永远不停地斗争，他无限的欲望将为他准备着永远的匮乏。

这便是我的残酷的处境，使我陷入其中的既有压迫着我的那命运，又有抬高我的那感情、又有蔑视我的你父亲，还有成为我生命的快乐和烦恼的你本人。没有你这个命定的美人，我绝不会感觉到我心

灵深处的崇高同我财产的低下的那种难堪的强烈对比；我将平静地生活和快乐地死去，也不会去想到我在大地上占着什么地位。可是如今既看见了你，却又不能占有你，虽爱慕你而自己只是个一般人，虽被爱而又不能幸福，住在同一地方而又不能生活在一起！……我那不能忘却的于丽啊！我那无法战胜的命运啊！你们在我心头激起多么可怕的斗争，我既不能克服我的欲望，又不能克服我的无能为力！

多么奇特和不可想象的现象！自从我住到您附近后，我脑筋里只盘旋着悲惨的思想。也许我住的地方促成了这种愁思；我的住地是凄凉可怕的；它最符合于我的心境，比这儿惬意些的地方，我也许不会住得这么耐心。一连串光秃秃的岩石临着河岸，并围在我住处的四周，冬天使它更显得可怕。啊！我感到这一点，我的于丽，如果必须跟您断绝交往的话，我不会再有其他的地方和其他的季节了。

在猛烈的激情的冲动之下，我无法安定；我拼命奔跑、登山，我投身于岩石间，我大踏步走遍附近各地，并发现到处的景物都带有压迫我内心的同样的惨状。再也看不到绿色，野草是黄黄的而且枯萎了，树木已经凋谢，东北风和凛冽的朔风卷起了雪堆和冰层；整个自然界在我眼里显得死气沉沉，正像我心底的希望一样。

在岸这边的岩石中间，在一处偏僻的隐蔽所里有一块小小的空地，从那儿我瞭望到了您居住的那幸福的小城的全貌。您设想一下，我的眼睛多么贪婪地望着这可爱的住所。第一天我作了千百次的努力想辨认出您的住宅；可是相隔十分遥远，使我的努力归于失败，于是我觉察到我的想象力欺骗了我疲乏的眼睛。我便跑到本堂神甫那里借了个望远镜，靠着望远镜，我看见，或自以为看见了您的房子；从这时起我整天整天都在隐蔽所里度过，我静观着那包含了我生命源泉的幸运的四壁。不顾当前的季节，我早晨就到那儿去，到了晚上才从那儿回去。我点燃的树叶和一些枯树枝，再加上我的跑路，都用来为我防御极度的寒冷。我对于这荒僻的地点发生了那么大的兴趣，我甚至带了墨水和纸来；现在我就在从附近岩层中被冰冻分裂出来的一块石头上写这封信。

我的于丽呀，正是在这里，你这不幸的情人将结束他今世也许是最后的快乐的享受了。正是在这里，穿过空气和墙壁，他敢于偷偷地深入到你的闺房里来。你那可爱的容貌依然使他倾倒；你那温柔的目

光使他垂死的心活跃；他听见你那悦耳的嗓音；他还敢于从你的臂弯里寻觅他在小树林里体会过的那种喜悦。一个在欲望中迷途的激动的心灵，它的徒劳的梦呓！这时我迫使自己清醒过来，我至少也得观察一下你那天真无邪的生活的细节，于是我想象着我曾有时在有些地方是幸运的目击者的情况。我总看见你忙着照料人家，这使你更受人尊敬；对于你那无限的善良，我心中欣喜地感动不已。早晨我对自己说："现在她已从宁静的沉睡中醒来，她脸上带着鲜艳的玫瑰色，她的心灵享受着安宁的和平；她在向创世主奉献那不会丧失善行的一天。现在她来到了她母亲房里，她那柔顺的孝心在向她的双亲倾诉；她在家务琐事上给他们减轻负担；她也许在调解一个冒失的仆人，也许在对他进行秘密的劝告，也许还在为另一个仆人求情。在另一个时候她不厌麻烦地从事女红；她以有用的知识来充实自己的头脑；她用各种美术活动来增加自己优雅的趣味，用舞蹈来发展自然的轻盈体态。"有的时候我看见一样雅致而朴素的首饰点缀那本来不需要修饰的妩媚。这里我看见她在向一个尊敬的牧师请教一桩关于某个贫苦家庭的不为人知的苦难的事；那里她又在援助或安慰一个悲伤的寡妇和被弃的孤儿。一会儿她在跟女伴们说说笑笑中把活泼爱闹的女青年带上智慧和优良风气的正道。有的时候，啊！请原谅，我甚至敢于看到你在关心我：我看见你那变温柔的眼睛在浏览我的一封信；我从那温柔忧郁的目光中看到你在勾画你幸运的情人的线条；我又看到你以如此亲切的感情在向你的表姐讲到他。于丽呀！于丽呀！我们莫非不能结合？我们的日子莫非不能一块儿过？我们莫非要永远分离？不，愿这可怕的思想永远不会在我脑海里出现！顷刻之间，这思想把我全部柔情变成了狂怒：疯狂驱使我从一个岩穴跑到另一个岩穴；我不由自主地发出呻吟和叫喊；我像一头被激怒的母狮般咆哮；除了放弃你而外，我什么都干得出来；是的，为了占有你，要么就是死，我没有不能做的。

我的信就写到这里，我只等可靠的机会把它寄给您，却从锡翁收到了您在那里写的信。信中透露出的悲哀气氛倒抚慰了我的悲哀！您所说的我们分离两地而能心心相印，我看这真是明显的例子！我承认您的愁思是更有耐心的；我的愁思则更为急躁；可是同样的感情必须按性格的不同而有不同的色彩，丧失更大者引起更大的痛苦，这是十分自然的。我说什么啦，丧失？嗨！谁能忍受这样的丧失？不，这您毕竟要知道，我的于丽；我们彼此相依为命，这是苍天永远不变的判决；这是必须听从的第一条法律；这是我们生活上必须跟能使之变得惬意的人相结合所首先关心的。我看到，我慨叹你在你虚妄的计划里

迷了路，你想越过那些不可逾越的障碍，你忽略了唯一可能的方法；诚实的热情夺去了你的理智，那么你的德行只能是种妄想了。

啊！如果你能像现在这样永远年轻、光辉的话，我便只祈求苍天让我知道你永远幸福，让我一生中每年看见你一次、仅仅一次，而其余的日子只要从远处瞭望你的住所，在这些岩石中间崇拜你。然而可叹呀！望望那永不停止的星辰的迅速飞驰；它飞走，时间很快逃逸，机会不再来：你的美貌，甚至它也有尽期；它一旦也要衰谢和消失，正像一朵未经采摘也要凋落的鲜花一般；然而我呢，我哀叹，我痛苦，我的青春在泪水中衰老并在痛苦中枯萎。请想想，请想想，于丽，我们为了快乐已经有多年平白地过去了。请想想这些岁月永远不再回来；我们往后的岁月，如果我们再让它们逃逸，也将像过去的一样。盲目的情人哟！你在为我们将不再存在的那个时候寻求一种空想的幸福；你凝望着遥远的未来；你没看见我们在不断地日趋衰竭，而我们那被爱情和苦难所耗尽的心灵将销蚀和像水一般流失。回头吧，现在时间还不晚。我的于丽，从这可悲的谬误中回头吧。丢掉你的计划，做个幸福的人。来，我的灵魂呀！把我们存在的两半爿结合在你情人的臂弯里；来面对苍天——我们私奔的指引者和誓言的证人——，我们宣誓我们俩生死同心。我知道你是用不着我来说服，你不畏惧贫困的。愿我们幸福又贫穷，啊，我们将获得怎样的宝藏！但我们决不要给人类丢脸，认为整个大地没有一个给两个不幸的恋人的庇护所。我有一双手，我很强壮；靠我劳动挣得的面包，你吃起来会比筵席上的菜肴更味美。一顿由爱情烹调的饭食能是乏味的吗？啊！温柔的、亲爱的情人，我们即便仅仅只有一天是幸福的，没有享受到幸福，你就愿意抛弃这短促的生命吗？

我只有一点要对您说，于丽呀！您总知道古时习俗的栾加特峭壁[29]，那是许许多多不幸的情人的最后庇护所。这里有好些方面很像它：岩石是陡峭的，水是深深的，我又是处在绝望中。

第二十七封信 自格兰尔

我的痛苦几乎使我无力给您写信。您的不幸和我的一样，都到了极点。可爱的于丽生命垂危，也许没有两天可活了。她为了使您远离所作的努力损害了她的健康；她就您的问题而跟她父亲的第一次谈话给了她新的打击：最近另一些忧虑增加了她的激动，而您最后一封信更是火上浇油，她为此那么激动，经过一夜可怕的心理交战，以致昨天发了高烧，而且热度还在不断升高，终于说起昏话来了。在这状态下她不断地叫您的名字，而且激烈地说到您，这说明她一心想着您。大家尽可能不让她父亲近前；这足够证明我的姑母抱有怀疑：她甚至忧心忡忡地向我问起您是否回来了；我看出她女儿的危急暂时抹掉了一切其他的考虑，如果在这里看见您，她不会生气。

那么来吧，别再耽搁了。我故意雇了这条船给您送这封信；它由您吩咐，您就搭它回来好了，尤其不要丧失片刻时间，如果您要重见从所未有的最温柔可爱的情人的话。

第二十八封信 于丽致格兰尔

你的离开我使我的生命变得很苦，这生命是您使它复生的！什么样的康复呀！比寒热病和说昏话更可怕的激情使我濒于死亡。狠心的！我最需要你的时候，你竟离开了我；你要离开我八天，也许我再也见不到你了。啊！如果你知道这疯子居然敢向我提出那种建议！……而且是那样的口气！我私奔！跟他！拐走我！……这倒霉蛋！……我抱怨谁？我的心，我那可耻的心对我说这样的话要多过他百把次……伟大的上帝！如果他全都知道了，那会怎么样？……他会因此发疯，我会被拐走，就得离开家……我发抖了。

于是我的父亲终于把我卖掉了！他把自己的女儿当做商品，当做奴隶！他牺牲我来还债！他拿我的命来抵他的！……因为我很明白，我从此难免一死。野蛮和不近人情的父亲！他能当得起……什么！当得起的！这是父亲中最好的；他想把自己的女儿同他的朋友结合，这便是他的罪过。可是我母亲，我那慈爱的母亲！她给我造成了怎样的不幸？……啊！多得很：她太爱我了，她葬送了我。

格兰尔，我该怎么办？我会变做什么人？汉茨老不来。我不知怎样把这信寄给你。在你收到它以前……在你回来以前……谁能知道？……女逃亡者，女流浪者，为人所不齿的……完了，无可挽回了，祸到临头了。过了一天，一小时，一会儿，也许……谁能知道避免他的命运？啊！不管我在哪里活着或者死掉，不管在什么阴暗的庇护所里我在蒙耻偷生，格兰尔呀，你要记得你的朋友……唉！不幸和耻辱改变着人心……啊！假如有一天我忘记了你，那它一定大大地改变了。

第二十九封信 于丽致格兰尔

留着，啊！留着，绝不要回来：你就是回来，也太晚了。我不应该再见你；我怎么受得了你的目光呀？

你到哪儿去了，我温顺的朋友，我的保护者，我的守护天使？你抛弃了我，所以我完蛋了！怎么！这要命的旅行是如此必要和如此紧迫吗？在我一生最危险的时刻你能撇下我，让我单独照顾自己？你由于这有害的疏忽造成了多么悔恨！它们将同我的眼泪一样永久。你的损失同我一样无法补救，想另外找一个对得起你的朋友，并不比想恢复我的纯洁更容易些。

我这该死的说的是什么呀？我既不能说话，又不能沉默。当悔恨在叫嚷时，沉默又有什么用？整个宇宙不再责备我的错误？我的耻辱不是写在所有一切东西上了？如果我不把我的心倾注到你的心里，我就得闷死。而你这随和而太信赖的朋友，你没有什么要自责的？啊！你那时怎么不泄露我的秘密？这是你的忠诚、你那盲目的友爱，这是你那倒霉的宽容断送了我。

什么魔鬼唆使你把他这个造成我的耻辱的狠心的人叫回来的？他那背信弃义的护理使我起死回生可不是为了使我成为可耻的人？这个野人，让他永远滚蛋！让他剩下一点儿怜悯能感动他；让他别再来到我面前，以免成倍地加重我的痛苦；让他放弃观看我的眼泪的那种野蛮的快乐。我在说些什么，唉！他是完全没有罪过的；有罪的只是我

一人；我的一切不幸都是我自作孽，我只能责备我自己。可是罪恶已经败坏了我的灵魂；它的第一个结果便是教我们诿过于他人。

不，不，他绝不会违背自己的誓言。他的有德的心灵并不懂侮辱他心爱者的那种卑鄙的技巧。哟，毫无疑问，他比我更懂得爱情，因为他更善于自我克制。我曾有百来次目击他这种斗争并取得胜利；他眼睛冒出欲望的火花，在盲目的激情的冲动下他向我奔过来，他又突然停步；仿佛有个不可克服的障碍包围着我，他那猛烈但是纯正的爱情从来不曾逾越过它。我过于大胆地观看着这危险的场面。对于他的激情我感到心神不定，他的叹息压迫着我的心；我分担着他的苦恼，只知道同情它们。我看到他在痉挛的激动中几乎要晕倒在我脚下。也许唯有爱情才能宽恕我；啊，我的表姐，是怜悯之心断送了我！

致命的激情仿佛用一切德行作伪装来引诱我。就在这一天，他以更大的激情敦促我跟他走：这足以使最好的父亲们悲伤，这是用匕首捅进母亲的胸怀；我抵抗，我恐怖地拒绝这项计划。看到我们的心愿永不可能实现；对这种不可能性还必须对他保守秘密；对如此服帖和温顺的情人既鼓励了他的希望在前，如今又要愚弄他，使我为此感到歉疚，——这些都抑制了我的勇气，增添了我的软弱，扰乱了我的理智；这里必须不是气死我那两位生命的创造者，便是让我的情人或者我自己活不成。我不知道自己该怎么办，我便选择了我自己的不幸；我忘记了一切，只记住了爱情：就这样，一瞬间理智的丧失使我永远毁了。我掉进了女儿家绝不能再出头的那耻辱的深渊；如果我活着，那只能更不幸。

我哀叹着想在地上寻找一点儿慰藉；我只能找到你，我可爱的朋友；不要剥夺我如此美好的支持，我恳求你；不要收回你温馨的友谊。我已丧失了这样要求的权利，但我从来没有像现在这样需要它。愿怜悯代替尊重。来吧，我亲爱的，打开你的心扉倾听我的哀诉；来收受你的朋友的眼泪；如果可能的话，保护我免受我自己的蔑视，使我可以相信，我还没有完全丧失掉，因为我还保留着你那颗心。

第三十封信 复信

不幸的姑娘！唉！你怎么搞的？我的上帝！你本来是那么聪明！在你这么可怕的处境和它使你陷入的忧伤中，我能对你说什么呢？我是否说些加重你那可怜的心的负担的话？或者送给你些我的心也不会接受的安慰的话？向你指出本来面貌的事物呢，还是符合于想象的事物？神圣和纯洁的友谊，把你那甜蜜的幻觉带给我的思想，并在你启发我的温柔的怜悯中把你再不能挽救的不幸首先来对付我。

你知道，我早就担心你现在哀叹的不幸了。我对你说了多少回，可你就是听不进去！……这是盲目自信的结果……啊！现在这些话说也是白搭了。毫无疑问，我当时无疑会把你的秘密泄露出来，假如这样做能挽救你的话；但我对于你那太敏感的心知道得比你更清楚：我看出它在受那吞噬一切而无法扑灭的火的煎熬。我感到在这颗激动着爱情的心里不是得到幸福便只有死亡，而当死亡的恐怖迫使你淌着那么多眼泪打发你那情人出走时，我断定不用多久不是你不再存在，便是他很快会被叫回来。可是当我看到你对于生活失去了兴趣并如此逼近死亡时，我简直慌了手脚！不要去责怪你的情人，也不要责怪你自己，这罪过的主要负责者是我，因为我预见到了而没有预防。

我的确是违背自己意愿而出发的；你知道我不得不服从；假如我当时认为你已濒临失足的危险时，即便是我粉身碎骨也不能使我们分离。我料不到失足得这么快。你还很衰弱和没精打采，一次非常短促的分手我觉得可以放心：我没有预见到你将面临的危险的选择；我忘记了你本身的衰弱已使那颗受苦的心不能抵制它自己。我因此要求自己的心灵原谅；对于当时救了你生命的错误我深为后悔；我没有那种铁石心肠让你抛弃我；我如果失掉你，我会忧伤得死去，所以我宁愿你哭泣着活下去。

可是为什么要流那么多的眼泪，亲爱的温顺的朋友？为什么要比过失更大的悔恨，以及这非你应得的自鄙自贱呢？心的弱点可以抹却所受那么多的牺牲？还有你遭受的危险，不是你的德行的一种证明？你只想到你的错失，却忘了它之前的所有艰难的胜利。如果你比那些作抵抗的女子更多进行战斗，你岂不是比她们有更多的荣誉？如果没有什么能为你辩护，你至少可以想想那能原谅你的。我多少知道一些人家所谓的爱情；我总能够抵抗它引发的激情；但对于类似你的那种爱情我大概会少抵抗些；所以虽然不曾战败过，我在贞洁方面还是比你差些。

这种话你听来也许觉得不入耳；但你最大的不幸却是使这些话成为必要的；只要能不说这些话，我可以豁出命去，因为我讨厌坏的格言更甚于坏的行为。[30] 如果错误还没有犯，而我坏到对你这样讲，你也坏到肯听我，那么我们俩都是坏透了的人。现在呢，我亲爱的，我应该对你这样讲，你也应该听我，不然你就得完蛋：因为你身上还保留着千百种优良品质，只有自尊才能保全，过分的自愧和随之而来的自贱必然会破坏这些品质；只有你确信自己还有价值，你才真的有价值。

因此你要慎防陷入一种危险的灰心丧气中去，它比你的脆弱更使你屈辱。真正的爱情是否为了使心灵变坏吗？爱情犯了一次错误，这绝不会剥夺你那真与美的高贵的热诚，后者总是使你升高到你自身以上。

太阳上不是有黑子显现吗？一种德行虽然变了质，你还有许多的德行在着呢！难道你会因此变得较不和善、较少真诚、较不谦逊、较不乐善好施？总而言之，难道你会因此较不值得我们大家的尊敬？荣誉、仁爱、友情、纯洁的爱情在你心里难道都会因此较不珍贵？即使如果你将不再有的那些德行，你会因此而减少对它们的热爱？不会的，亲爱的、善良的于丽：你的格兰尔在怜惜你的同时崇拜你；她知道、她感觉到你心灵里依然具有一切珍贵的品质。啊！你要相信我，你即便再有多少品德会丧失，任何比你规矩的姑娘还是不及你的。

说到底，你要为我留下；我可以在一切方面安慰你，只要不失掉你。你第一封信使我战栗。它几乎使我迫切盼望第二封，若不是我在同时收到它。你竟想抛弃自己的朋友！打算没有我就逃走！你绝口不谈你的最大错误：就是这一点，你应当为此感到百倍的脸红。可是负心人只想到自己的爱情……听着，到天涯海角我也会宰了你。

我以极端焦急的心情计算着我被迫远离你的时间；这时间残酷地延长着。我们在洛桑还得待六天，过后我便要飞向我唯一的朋友；我要安慰她，或者同她一起悲伤，擦拭或者分担她的眼泪。我要少用坚定的理性而多用温馨的友爱来消除你的痛苦。亲爱的表妹，我们应当共同叹息、相爱、沉默，如果可能的话，就以道德的力量来抹掉那不能用眼泪弥补的一桩错误。啊！我那可怜的夏依奥！

第三十一封信 致于丽

神妙的于丽，你到底是老天爷的什么奇迹？你用什么只有你知道的艺术把那么多各不相容的感情集合到一颗心里去的？为爱情和欢乐所陶醉，我的心在愁海中游泳，我在最高的幸福中间忍受苦痛的煎熬，我把我的过分的幸福当做罪恶来谴责。上帝呀！不敢完全沉浸于一种感情，不断地用这一种感情去攻击那一种感情，把痛苦和快乐联合在一起，这样搞是怎样可怕的痛苦呀！还不如做一个可怜虫倒要好一百倍。

呜呼！幸福于我有什么用处？现在我经受的已不再是我的不幸而是你的不幸，因而它们对我更为敏感。你徒劳地想对我掩盖你的痛苦；我从你眼睛所无法控制的忧苦和沮丧中看得出来：这双动人的眼睛能够隐藏对爱情的一些秘密吗？我看见，从你外表的宁静下我看见拶逼你的那隐蔽的苦恼，而你用安详的微笑掩饰的愁苦对于我的心更显得辛酸难受……

现在已经不要再对我有什么隐瞒了。我昨天到过你母亲的房间里，她走出去了一会儿；我听到了直穿我心的呻吟声：这现象我能不知道其来源吗？我走近仿佛从那里发声的那地方；我走进你的房间，我一直穿到你的书房。我稍微推开房门，瞥见了本应坐在宇宙的宝座上的那位竟席地而坐，脑袋靠在淌满了她的泪水的安乐椅上，我顿时变成什么啦？啊！如果椅子上淌的是我的血，我会少痛苦些！顷刻之间什么样的悔恨撕裂了我！我的幸福成了我的苦难：我只有感到你的痛苦，我将用我的生命来赎买你的眼泪和所有我的欢乐。我想扑到你的脚下，我愿用我的嘴唇擦掉这些宝贵的眼泪，把它们收藏到我的心底，使它们永远消除或干涸。我听见你母亲回房来，我必须立刻回到自己的地方：我把你的痛苦随身带走，还有那些悔恨，它们只能跟前者一起了结。

你的悔恨使我感到多么丢脸、多么屈辱！假如我们的结合使你蔑视你自己，假如我的日子是快乐的而对于你则是苦难的，那么我便是十分可鄙的人了！我的于丽，你对待自己要公正些；对于你的心所形

成的神圣的关系不要用偏颇的眼光来看待。你没有遵从大自然的最纯洁的法则吗？你没有自由地缔结最神圣的约定吗？你干了什么为天上和人间的法律所不能和不应批准的事？除了公开宣布以外，我们缔结的纽结到底欠缺了什么？你只要成为我的，你就不再有罪了。啊，我的妻子！啊，我的当之无愧的和贞洁的妻子！啊，我生命的欢乐和幸福！不，绝不是你的爱情的所作所为可以构成罪恶，而是你想除掉它，那才是罪恶：只有想接受另外一个丈夫你才有损令誉。为了无罪，要永远做你心灵的朋友。联结我们的链子是合法的，只有不忠实才敢于破坏它，那是要受诅咒的；从今以后，只有我们的爱情才是德行的保证。

如果你的痛苦确有道理，如果你的悔恨确有根据，那你为什么对我隐瞒着我应该知道的？我的眼睛为什么不能流你的一半的眼泪？你的苦恼没有一样是我不应该知道的，没有一种感情是我不应该分担的；我的心有嫉妒的理由，它谴责你所有没有流在我胸怀里的眼泪。冷漠和神秘的情人，你说说看，你的心灵不跟我的相沟通的一切，是不是你对于爱情的一种盗窃行为？我们中间的一切是否应该是共同的？你说过的话现在记不得了？啊！如果你知道像我一样地爱，我的幸福就会使你安慰，像你的苦痛使我悲伤一般，而你将感到我的快乐像我感到你的悲哀一般。

可是我看得出你把我当做疯子似的蔑视我，因为我的理性在极乐之境里迷了路；我的激情叫你害怕，我的谵语引起你的怜悯，你感觉不到无限的幸福是超出一切人类力量的。你怎么能叫一颗敏感的心要有节制地品尝无限的幸福？你怎么能叫它一下子经受起那么多醉人的喜悦而不致出格？你难道不知道理性超过一定界限便会失控，世上也没有一个人的良知能经得起一切考验？因此你要同情，因为是你使我陷入的迷途，也不要蔑视因为是你造成的错误。我已经不由自主了，这我承认；我那神经错乱的心完全在你那里。我越清楚地感到你的痛苦，我越有资格分担它们。于丽啊！你不要自欺欺人。

第三十二封信 复信

我可爱的朋友，曾经有个时期我们的信是轻松和漂亮的；信上的感情优雅而淳朴地倾泻着：它不需要矫揉造作，朴质无华是它的整个装饰。可叹这幸福时刻已不再存在，它不会再回来；一个如此惨痛的变动的最初结果便是我们的心已经中止互相理解了。

你目击了我的痛苦：你以为掌握了原因；你想用徒劳的言辞安慰我，然而你想欺骗我时，我的朋友，这正好是在欺骗你自己。要相信我，要相信你的于丽的温顺的心：我的懊悔与其是由于给予爱情以太多的东西，毋宁是由于让爱情丧失了它最大的魅力。德行的那种温和的喜悦有如幻梦般消失了；我们如火的热情失掉了使它在净化中炽烈起来的那种神圣的活力；我们寻求快乐，而幸福却远远地飞离了我们。你回想一下那个美妙的时刻：那时我们彼此越尊敬，我们的心也联结得越好；那时激情能从它过度的热烈中达到自我克制；那时天真纯洁的感情鼓励着我们自我约束；那时我们赞美荣誉，我们的爱情也从而变得更为高尚。如果拿原来如此可爱的状况跟我们现在的情况作一番比较的话，现在是多么惶恐不安！多么心惊胆战！多少痛苦的泪水！多少过度的感情失去了初时的温馨！智慧和诚实的那种热诚——爱情靠这种热诚来鼓舞我们生命的一切活动，它又使爱情变得更甜蜜，——现在到哪里去了？我们从前的乐趣是恬静的、持久的；现在我们却只有狂暴的激情：这种丧失理智的幸福更像是一阵疯狂的发作而不像是温柔的抚爱。一股纯洁和神圣的烈火曾燃烧着我们的心；现在我们的心耽于感官的错觉，我们完全成了粗鄙的情人：如果苛求的爱情还想参与坏蛋们没有爱情也能欣赏的那种快乐，那就太幸福了！

我的朋友，这便是我们共同的损失，所以我为你哭泣的程度并不亚于为我自己哭泣，关于我的损失，我不想再多说；你的心肯定能感觉到。你看看我的耻辱，你若知道爱情，你就该哀叹。我的错误是无可挽回的，我的眼泪不会枯竭。啊！惹我流泪的你，切不要插手这如此正当的苦痛；我的一切希望在于使这些苦痛能永久化：我最大的不幸乃是获得安慰；同丧失贞操一起丧失爱它的那种感情，这是最大的耻辱。

我知道我的命运，我知道它很可怕，然而在失望之中我还存着一种安慰：它是唯一的，但却是温暖的安慰。我期待着它，它是从你那里来的，我可爱的朋友。自从我不敢注视自己起，我以更大的快乐注视我心爱的人。我把你从我这儿夺去的对我的一切尊敬都还给你，我

本来应该痛恨的，你现在却变得更可亲了。爱情、我丧失了的这灾难性的爱情，它给了你以新的价值：我在贬值，你却在升值；你的心仿佛占了我心的贬值的便宜。因此今后你要作为我唯一的希望；如果可能的话，为我的过错辩护的应该是你；用你那光明正大的感情来掩护它；让你的优点来消除我的耻辱；希望凭你的德行，使我因你而受的损失能获得大家的原谅。当我变成一个不足道的人时，你要作为我整个的存在。我所剩的仅有的荣誉全在你身上；只要你值得人们的尊敬，我就不至于成为完全可鄙视的。

我的健康正在恢复，这不免有些遗憾，我不能再继续装病；我的气色会戳穿我的假话，我装出来的养病期已骗不了人。因此在我不得不重新从事我平时的工作之前，你得赶快按照我们商定的办法进行些活动：我清楚地看到我母亲已经起了疑心，她正在观察我们。我相信我父亲不会觉察：这位骄傲的绅士不会想到一个平民竟会爱上自己的女儿。但你毕竟知道他的决心；如果你不早为之计，他会先来对付你；那么你本想继续出入我家，却会被完全拒于门外。听我的话，趁时间还来得及，你就去对我母亲说；假装有些事情使你不能继续教我书，并放弃常常来看我们的机会，以便我们至少还能有几次见面：因为假如人家拒绝你上门，你就不再能来此相见；可是如果门是你给自己关上的，那么你的拜访在某种程度上可以随你便宜行事，而且只要稍微机灵和会讨人喜欢些，你以后还可以来得更频繁些，人家也不会看出和认为有什么不好。我今晚将把我设想我们会面机会的其他方法告诉你，你会同意那位形影不离的表姐——从前她曾引起过那么多的怨言，——现在对于她不会离开的两个情人不是没有用处的。

第三十三封信 自于丽

啊！我的朋友，晚会对于两个情人不是个良好的庇护所！相会而又受拘束该多么痛苦！还是不相见倒要好一百倍。心里如此激动，脸上怎么能平静？怎么能做得跟自己两样？当心头只有一件事，却怎么能应付那么多的事？当着心在飞翔时，怎么能克制行动和眼睛？我生平从来没有感到像昨天我在戴尔伐尔夫人家仆人通报你来到时那样心慌意乱过。我把通报你的名字当做人们在对我谴责，我想象大家在一

致观察着我；我不再知道我在干什么；当你出现时，我的脸红得出奇，以致在身边照顾我的那位表姐不得不凑过脸和她的扇子来遮掩，仿佛在同我耳语。我怕这样也会造成不好的影响，人家会探索这悄悄话的秘密。总之我到处发现新的恐慌的因素；所以现在更十分清楚地知道，一个有罪的良心会授人以想不到的证据来对付我们。

格兰尔认为她注意到你的模样也并不更好些；她看到你好像有些举止失措，踌躇着不知该怎么办，进退失据，既不敢走近我，又不敢离开，你的目光在向四面扫视，据她说是在找机会转到我们身上来。我的激动稍稍镇定下来后，我相信自己也看到了你的目光，直到那位年轻的勃隆夫人跟你说话时，你跟她谈着话坐了下来，这时你在她旁边才变得平静了些。

我的朋友，我感觉到这种给予那么多的束缚和那么少的快乐的生活方式对我们并不好；我们太相爱了，因此不应该这么拘束。这种当众的会面只适合于不懂得爱情而待在一块儿确是好的人，或者可以用不着秘密的人：我的忧虑太厉害，而你的轻率又太危险；我不能总是留一个勃隆夫人在我身边，以便有需要时用来作牵制。

让我们回头，让我们转回到那个孤寂和宁静的生活——是我不妥当地把你从那儿拉回来的——中去。是它产生和培养了我们的激情；这激情在更散漫的生活方式下也许会减弱。一切巨大的激情都在孤独中形成；世上没有跟它类似的处所，那儿的事物有时候能形成一个深刻的印象，那儿许许多多的兴趣能激发出感情的力量。这种状况也更适合于我忧郁的感情；它跟我的爱情靠同样的养料来维持：你的可爱的形象支持着这二者，我更喜欢在我心坎里看到你那种亲切和多感的模样，而不喜欢晚会上看到你那种拘束和心神不定的模样。

此外，我也许以后不得不到一个更孤寂的处所去；但愿这渴望的时刻早些来临！通情达理和我的癖好同样要求我及早采取符合于需要的习性。啊！如果能从我的过错里产生补救的方法，那该多好！美妙的希望，有朝一日能……我心头酝酿的计划本不想说的，可是无意之中却几乎说出来了。原谅我这个秘密，我唯一的朋友，我的心绝不会有你听了会不痛快的秘密。然而这个秘密你还是不要知道为好；现在我只能告诉你的是，造成我们不幸的爱情将由此得到补救。你可以在你脑子里随你心意去理解和评说；但对于这个问题我禁止你问我。

第三十四封信 复信

Nò, non vedrete mai
Cambiar gl'affetti miei,
Bei lumi onde imparai
A sospirar d'amor. [31]

这位美丽的勃隆夫人，为了她提供我的快乐，我应当爱她！神圣的于丽，请原谅我这一点，我居然有一会儿能以你温柔的焦虑为乐，而这一会儿是我一生中最甜蜜的时刻之一。这些偷偷地朝着我们看，又为了避开我的目光而迅速低垂、焦虑和好奇的目光，是多么可爱！那时你那幸福的情人在做什么？他在跟勃隆夫人谈话？啊！我的于丽！这你能相信吗？不，不，无与伦比的姑娘；他忙得更有意义。他的心那么甜滋滋地跟踪着你的一举一动！他的眼睛以怎样贪婪的急躁情绪望着你的倩影！你的爱情，你的美貌充满着、陶醉着他的心；那么些美妙的感情使他的心乐不可支。我唯一的遗憾是我的情人竟不能分享我体会的那些快乐。在晚会整个那段时间里，勃隆夫人对我说的话我听进去了没有？我知道我答复她的那些话吗？我们谈话那时我自己知道吗？她自己也知道吗？她能理解一个没有思索便信口胡言、没有听清楚便信口乱答的人的言辞的点滴内容吗？

Com' uom che par ch' ascolti,e nulla intende. [32]

因此她对我的态度极端傲慢。她对大家，可能也对你说我没有常识，更糟的是没有一点儿智慧，说我像我的那些书同样愚蠢。她怎么说和怎么想，与我有什么关系？不是只有我的于丽一个人才能决定我的存在和我想具有的地位吗？让地上其他的一切要怎样看我都随他们便，我的全部价值都由你评定。

啊！你要相信，不管勃隆夫人也好，不管一切比她更美的美人也好，她们都不能得到像你所说的消遣解闷，也不能使我的心和眼睛离开你一会儿。如果对我的真诚抱有怀疑，如果你对我的爱情和你的魅力作这样致命的辱骂，那么请你说，有谁对你周围发生的一切能记得

一清二楚？难道我没有看见你在那些年轻的美人中间像太阳在它周围显得黯然无光的星辰中间发着灿烂的光辉？难道我没有注意到骑士[33]们集合在你的椅子周围吗？难道我没有看到他们不顾你的女友们的反感，都在赞扬你吗？难道我没有看见他们殷勤的敬意、他们的崇敬、他们的奉承？难道我没有看见你以那种谦逊和淡漠——这比骄矜更得体——的神态接受这一切吗？难道我没有看见当你脱下手套用点心时，你那裸露的手臂对观众所产生的作用吗？难道我没有看见那个年轻的外国男子捡起你的手套送还给你时想亲你那可爱的手吗？难道我没有看见一个更鲁莽的小子——他那热烈的眼睛吮吸着我的血和我的生命——，当你注意到他的目光时，你不得不在你的头巾上加了一枚别针？我并不像你所想象的那样马大哈；我看到了这一切，于丽，但我并不嫉妒，因为我知道你的心；我非常明白它不是那种能爱上两次的姑娘们的心。你会指责我是这样的心吗？

那么让我再回到那我本来不愿离开的孤独生活去。不，世间的喧嚣不能给心灵以养料；虚假的快乐使心灵更痛苦地感到剥夺了真正的快乐，所以它宁愿受苦而不愿虚假的满足。不过，我的于丽，在我们强制的生活里既有着，而且可以有更扎实可靠的东西，这一点你似乎忘记了！什么！我们彼此相隔很近地生活了整整十五天，却没有见面，也没有说一句话！啊！你叫一颗燃烧着爱情的心在整个世纪那样漫长的时间里怎么办？即便是长别离，也没有这么惨痛。过分的审慎不能预防不幸，却更使我们不幸，这种审慎又有什么用？延长生命同时延长了痛苦，这有什么好处？仅仅在一刹那间能见面一百次，然后立刻死去，岂不是更好些吗？

我毫不隐瞒，我温柔的朋友，我渴望洞悉你对我保守的那可爱的秘密：它对于我们一定是最息息相关的；但我白费心思去猜测它。不过我会遵照你的吩咐保持沉默，并满足于不识相的好奇心；可是在尊重这如此可爱的计划的同时，我能否至少保证它能得到说明！谁知道，也许你的计划还不是建立在幻想上面的？啊！我生命的宝贵的灵魂，至少让我们好好地着手实现这计划。

附言 ： 我忘了告诉你，洛庚先生提出要我在他为萨丁国王招募的一个团里带一个连。我对于这位好军官对我的重视非常感动；我向他表示感谢，同时对他说我是近视眼，不宜于服役，而且我钻研学问的兴趣跟如此活动的生活也配合不起来，在这一点上我决不牺牲爱情；

我认为每个人都应该为祖国抛头颅、洒热血，但不该为不相干的王公效命，更不应该出卖自己，并把世上最高尚的职业变成卑贱的雇佣职业。这些是我父亲的原则，我将十分荣幸能在他对于义务和祖国的热爱方面仿效他。他决不愿为任何外国王公效劳；可是在1712年的战争[34]中他为祖国光荣地拿起了武器；他参加过许多战役，其中有一次他受了伤；在维尔美根的战役中，他当德·萨高耐将军[35]的面荣幸地夺得了敌人的一面战旗。

第三十五封信 自于丽

我的朋友，关于勃隆夫人，我只说了两个字开开玩笑，竟值得你如此认真地进行解释。费了那么大的劲为自己辩护，往往会产生适得其反的成见；对于鸡毛蒜皮的事的注意，正好使事情变得很重要。这种情况在我们之间肯定不会发生：因为在热恋着的心灵里是不大会斤斤计较的，而情人之间对芝麻大的事发生争吵，总是有比表面更真实得多的根据。

然而这种小事提供机会交谈一下关于嫉妒问题，这我不会生气；这个题目不幸对我是太重要了。

我的朋友，我认为由于我们心灵的素质和我们兴趣相同的倾向，爱情将是我们生活的大事。当爱情一旦深深印入了我们的灵魂，它必然要使其他感情趋于熄灭或者被它吸收；它如果有一点儿冷却，那对于我们将立刻引起致命的忧郁；一种顽强的厌恶、一种永远的烦恼将继熄灭了的爱情之后袭来，于是我们在不再相爱后无法长久活着了。我尤其特殊，你一定清楚地知道，我只有发疯似的激情才能掩盖我现在处境的恐怖，我必须激烈地爱，否则只有痛苦地死掉。你看，我之所以要严肃地讨论有关我今后生活是幸福还是不幸这样的问题，是有根据的。

就我对自己作判断说，我虽然有时似乎过于敏感，可是我不大陷于冲动。我的痛苦要在我心头酝酿很久，我才敢对造成痛苦的人指出来；又因为我确信人们不是有心这样做是不能触犯人的，所以我宁愿

承受一百个抱怨而不愿作一个解释。类似这样的性格会产生严重后果，尤其如果带有嫉妒的倾向，因此我在自己觉得有这危险倾向的时候会十分担心。这并非因为我不知道你的心里只有我而没有别人。但一个人可以被自己所欺骗，把暂时的兴趣当做一种爱情，因出于荒唐念头做出可能为了爱情而做的同样的事情。因此，假如你能自认为没有恒心，虽然实际不是这样，那么我更可以错误地责备你不忠实。然而这可怕的怀疑可以毒害我的生命；我内心痛苦而不会抱怨；你虽仍然爱我，我也会得不到慰藉而死去。

我恳求你让我们防止一件我想到了就要战栗的灾难。我温顺的朋友，现在请你对我发誓，不是以爱情的名义，因为誓言只有当它是多余时人家才遵守；而是以你如此尊敬的荣誉的神圣的名义，说我永远是你心中的密友，而且无论发生什么变动，我始终是最先的知情者，你不要对我强调你不会有什么可告诉我的事；这我相信，也希望这样；但你要防止我的极度的惊慌，并在使我不会惊慌的诺言中让我现在能够永远安宁。我从你那里得知我真实的不幸，要比不断受到想象的不幸的折磨较少抱怨；我至少可以享受你那良心的谴责；假如你不再分享我的激情，你还将分担我的痛苦，我流在你的胸口的眼泪也将减少它的苦味了。

我的朋友，因此我在这里要双倍庆幸我的选择：既庆幸使我们结合的那甜蜜的纽结，又庆幸给纽结作保证的你的诚实。这就是智慧这种法则在纯感情的事件中的运用；这就是那严峻的道德怎么能排除温馨的爱情的那些苦难的道理。如果我的情人是没有原则的，即使他能永远爱我，我能从哪儿找到这种坚定不变的保证？我有什么办法摆脱我不断的怀疑？我又怎样能确信没有受他的伪装或者我自己的轻信所欺骗？然而你，我真正的和可敬的朋友，你既不会装假，又不会掩饰，我知道你将永远对我保持你准备答应我的那真诚。承认不忠实的羞恶之心，绝不会在你正直的灵魂里战胜你那守信的义务；如果你不能够再爱你的于丽，你会对她说……是的，你可以对她说："于丽呀！我不……"我的朋友，我永远不会写出这个词来的。

你对我的办法有什么意见？我确信这是能够连根拔掉我心中一切嫉妒的感情的唯一办法。有一种非言可喻的微妙的感觉鼓舞着我把你的爱情交给你的良知负责，并使我不再去琢磨你自己不会告诉我的不忠实。我的亲爱的，你瞧，这便是我加于你的义务的可靠的作用：因

为我可以认为你是个用情不专的情人，但不会是个骗人的朋友；我可以对你的心抱有怀疑，但绝不能怀疑你的真诚。采取这里这些无用的措施来防范我明知不可能有变化的迹象，我感到多么愉快！跟一个如此忠诚的情人谈论嫉妒问题，那是多么惬意！啊？如果你不再是忠诚的情人，你可别相信我会对你说这些话。我可怜的心对困苦不会如此明智，很小的不信任感就会立刻消除我那防护的意志。

我极为尊敬的老师，这便是今晚讨论的资料：因为我知道您那两位谦恭的弟子将在形影不离的表姐的父亲家里有幸跟您一起用晚餐。你在报章上的那些博学的评论很博得他的赏识，所以不用费许多手段来邀请您。他的女儿已叫人调好了她的羽管键琴，父亲浏览了朗倍蒂[36]的著作；我呢，我也许要复习克拉朗的小树林的功课。通晓各科的博士啊，您到处有吃得开的学问！陶尔勃先生也没有被忘掉，正如您想得到的，他为了对那不勒斯王的未来的臣服宣誓而开始一篇聪明的论文，也有话要说，在这期间，我们三个人可以到表姐房里去。我忠诚的朋友，在那儿，您可以跪在您的心上人和情人面前，握着她双手，当着她的首相的面，向她宣誓不怕任何考验要永远效忠于她；不要说什么永恒的爱情——坚持它或者割断它，不是人所能作主的诺言；——而要说不可违背的真实、诚意、坦率。您不必宣誓永远臣服，而是绝不犯背叛的行为，并在动摇这约束之前至少要对它宣战。这样做了，您便实行了骑士授予仪式，被承认为唯一的臣仆和忠诚的骑士了。

再见了，我的好朋友；想到今晚的晚餐，我感到很高兴。哟！我能与你分享这种高兴，在我是多么甜蜜呀！

第三十六封信 自于丽

你要亲吻这封信，并为我现在要告诉你的消息而高兴得跳跃吧；不过你要知道，我并不跳跃，也没有什么可亲吻的，但我并没有减少我的高兴。我父亲为了他的诉讼案件不得不去伯尔尼，从那儿又为了他的养老金而去梭吕尔，他建议我母亲作一次旅行；她接受了，希望换一下空气，这样对于她的身体有一些促进健康的作用。他想讨好

我，也要带我去，我认为不便把我的想法说出来；可是安排车辆的困难终于使这个计划被放弃了，于是他们因为我不能参加而设法安慰我。我必须装作很懊恼的样子，但我违心扮演的假角色却被内疚所引起的我的真懊恼，几乎解脱了我假装的懊恼。

我双亲不在家时，我没有留在家里当一家之主；人家把我送到表姐的父亲的家去，以便在这段期间我真的能跟"形影不离的"形影不离了。此外，我母亲更喜欢身边不带侍女，她把巴琵留给我当女管家；这种百眼巨人并不危险，既不能腐蚀其忠诚，也不能把他们变成心腹，但只消给他们一点儿快乐或好处，有必要时是容易打发开的。

你会理解我们在这十五天里会面将多么方便；但正是在这里必须以审慎来补充约束，而且在过去我们被迫不得不克制，现在则要自觉地给自己作同样的克制。当我在表姐处时，你切不要比过去更频繁地前来，以免连累她；我甚至希望用不着叮嘱你要考虑到对她那样女性所需要的尊重，也要照顾到殷勤款待的神圣法则。一个诚实正派的人也用不着人家教导他尊重那出于爱而给予庇护的友情。我知道你的火暴性子，但我也知道你那不可侵犯的界限。你以前从没有违背过礼仪，今天你也绝不会违背它。

哪儿来的这不高兴的脸色和这忧郁的眼神？为什么对责任所规定的准则嘀咕？让你的于丽来设法使它们平和些。你可曾因为顺从地听了她的话而后悔过？在那魏韦河流过的繁花似锦的山坡附近有个幽僻的小村子，它有时成为猎人的庇护所，大概也充当情人们幽会之所。在属于陶尔勃先生主要住宅周围，散布着几个夏栏，[37] 它们相隔相当远，它们的茅草屋顶可以掩护爱情和欢乐，它们是乡村简朴的朋友。富有朝气和审慎的送奶姑娘们懂得为别人保守她们自身也需要的秘密。穿过草地的条条小溪都镶着可爱的灌木和小树林。更远处的茂密的树林提供了更荒芜和更阴暗的庇护处。

Al bel seggio riposto, ombroso e fosco,
Ne mai pastori appressam, ne bifolci. [38]

没有一处会碰得到人工的或人们的手制造的烦人的照料；人们到处只见到共同的母亲的温柔的关心。我的朋友，人们在那儿只处于她的庇护之下，而且只听到她的法律。由于陶尔勃先生的邀请，格兰尔

已说服她爸爸，使他想到带他的朋友们到这州去进行两三天打猎，并把形影不离的人都带到那儿去。这些形影不离者中还有别的人，这一点你是很清楚的。一个代表房主，自然能为来客增光；另一个增光较差些，却能为他的于丽给简陋的夏栏增些光彩；为爱情所照耀的夏栏对他们将是尼德神殿。[39] 为了幸福地和肯定地实现这美妙的计划，只需在我们之间很容易地共同商定出一些安排，而这些安排本身也是它们应该产生的快乐的一部分。再见了，我的朋友；我必须立刻打住，以免发生意外。同时我感到你的于丽的心未免过早地飞到夏栏去定居了。

附言：一切经过很好地考虑之后，我认为我们几乎可以安全地每天相见，即：两天中在我表姐家见面一次，另一次在散步时。

第三十七封信 自于丽

这位慈爱的父亲和这位无与伦比的母亲在给他们钟爱的，但太辜负了他们一片好心的女儿以最温馨的抚爱之后，于今晨出发了。我呢，我以稍微抽搐的心抱吻了他们，而自己胸中的这颗忘恩负义和变质的心却闪烁着可耻的快乐。唉！当时我一刻不停地在他们眼皮底下度着天真和乖乖的生活，我只有紧贴在他们胸口才觉得舒服，只要离开他们一步就会感到苦恼的那种幸福的时光，如今到哪儿去啦？现在自己感到有罪并害怕，我想到他们时会战栗，想到自己时会脸红；我的一切好的感情变坏了，我陷入徒然和空洞的悔恨里日见消沉，以致鼓不起真正忏悔的情绪。这些苦楚的回想引起了一切愁思，这在我跟他们离别初时也未曾体会过。在亲爱的父母出发后，有一种隐秘的苦恼窒息了我的灵魂。当巴琵在收拾行李时，我机械地走进我母亲的房间；看见她有几件旧衣服还零乱地放着，我淌着眼泪一件接一件拿起来都吻遍了。处在这激发起来的感情里，我稍觉轻松了些，我感到大自然祥和的活动在我心里还没有完全熄灭，因而得到了某种慰藉。啊，你这暴君！你徒然想完全制服我这温柔和太软弱的心；它不管你，也不管你魅力的影响，它至少还留有一些合法的感情；它还能尊重和珍爱比你更为神圣的法则。

我的温顺的朋友，原谅我这些不由自主的倾诉，也不要怕我把这些思虑扩大到想入非非的程度。我们现在的时刻大概是我们爱情最自由的时刻，我很知道它不应当是抱怨的时刻：我不愿意隐藏我的痛苦，也不愿意把这痛苦加到你身上；应当让你知道这次痛苦，不是要你来负担，而是要你使它缓和。如果我不敢把我的眼泪倾泻在你的胸口，那么我又能向谁倾泻？你不是我的温柔的安慰者吗？支持我动摇的勇气的不是你吗？在我心灵里培养品德——即使在我丧失它以后——的志趣的不是您吗？没有你，没有那同情的手经常擦拭我泪水的可爱的女友，我不知有多少次早已在致命的忧闷中死去了！可是你们亲切的照料支持了我；只要你们还尊重我，我就不敢作践自己，我满心喜欢地对自己说，如果我只配受人鄙视的话，你们俩不会那么爱我。我要飞进这亲爱的表姐或者不如说这个温柔的亲姐姐的怀里，把那讨厌的愁苦放到她的心底。而你呢，今晚就来把我丧失的欢乐和安宁还给我的心。

第三十八封信 致于丽

不行，于丽，像我昨晚看到你那样，使我不能不每一天都要见到你了：像你这样妩媚，我的爱情就得继续不断地增长；你是我简直想象不到的新感情的取之不尽的源泉。怎样的一个难以想象的夜晚！你让我的心灵感受到了怎样一些从未体验过的快乐！迷人的忧思啊！一个多愁善感的心灵的愁闷啊！你远远胜过那喧嚷的乐趣，胜过那轻佻的快乐，胜过那狂暴的欢娱，胜过由无限热情引起情人们的无节制的欲念的一切激情！平静和纯洁的享乐跟感官的快意迥然不同，你那生动的回忆在我心坎里永远永远不会磨灭！天啊！看到两个如此动人的美女亲切地拥抱着，这一个的脸依偎在另一个的胸口，她们温和的眼泪流在一起，浸湿了那可爱的胸口，仿佛天上的露水滋润着一朵新展瓣的百合花，这是多么优美的景象，或者不如说多么令人心醉神迷！对这样亲密的友爱我很嫉妒；我有些抱怨自己不能给你以同样亲切的安慰，也无法以我的激情来加以干扰。不，地上没有什么东西能激起像你们互相体贴的那种快乐的感受；我认为两个情人的场面也不及它那样美妙。

啊！假如那时没有于丽，我大概会钟情于这位可爱的表姐了！可是不对，这是于丽本人把她那无敌的魅力扩散到了她周围的一切。你的连衣裙、你的打扮、你的手套、你的扇子、你的口红，总之所有你周围吸引我目光的一切，都使我的心醉，也唯有你，才能造成这一切的魔力。够了，我温顺的女友啊！由于你加重我的醉意，你便剥夺了我感知它的快乐。你使我感受到的已经接近于真正的狂热，所以我担心最终会丧失掉理性。至少让我体会一种可使我幸福的迷糊状态，让我品尝比我认为是爱情的所有概念更崇高、更强烈的新的狂欢。什么！你居然自认为卑贱！什么！激情也会剥夺你的理性？我呢，我认为你是凡人中最完善的；要不是那吞噬我的那爱情之火把我和你结合在一起，并使我感到我们是同样的人的话，我会想象你是个更高洁的生物。不，世上没有人了解你，你也不了解你自己；只有我的心能了解你、感知你并赏识你。我的于丽！啊！如果你单单受人爱慕，你将丧失多少尊崇！啊！如果你仅仅是个天使，你的优良品质将丧失多少！

告诉我，像我这样的激情怎样才能增长。我不知道，可是我经受到这件事。虽然你无时无刻不在我面前出现，但特别最近几天来，你那比平时更美丽的形象在追逼着并折磨着我，随时随地都不肯放松；我相信你把我跟你的形象留在这所夏栏里，而你在写完最后一封信后就离开了。自从开始谈起这乡间会面问题时，我已三次出城；每一次我的脚总走向同一个方向，而且每去一次，那甜蜜的幽会的希望使我觉得更为愉快了。

Non vide il mondo si leggiadri rami,
Ne mosse'l vento mai si verdi frondi. [40]

我发觉田野日见欢笑，绿茵日见鲜美和生动，空气日见清净，天空日见晴朗；鸟的歌声似乎更为柔和和欢愉；泉水的絮语引起一种更缱绻的忧郁；开着花的葡萄园从远处散发出最甜蜜的芬芳；隐隐的魅力美化了一切，也迷住了我的感觉；仿佛大地这样盛装起来，是为了给你那幸福的情人形成一张对得起他所崇拜的美人和使他憔悴的爱情之火的结婚新床。于丽啊！我那亲爱的和宝贝的半拉子灵魂啊！让我们这一对忠贞的情人赶紧登场以补齐这春天的装饰。让我们把快乐的爱情带到那只提供空洞的形象的地方去，我们要使整个大自然生动活泼起来，因为没有爱情之火，它只能死气沉沉。怎么！要等待三天！

还要等待三天！为爱情所陶醉，被激情所煎熬，我以苦楚的焦急等候着这迟到的时刻。啊！如果老天爷能把隔开这时刻的一切讨厌的间隔从生活里去掉，我们该多么幸福呀！

第三十九封信 自于丽

我的好朋友，你没有一种感情是我的心所不分享的；但当比我们更有价值的人们在痛苦、在呻吟而对于他们的痛苦我要自责时，你不要再对我提到欢乐了。你读读附去的信，如果办得到，你可以无动于衷：但认识写这信的那个可爱和善良的姑娘的我，读它时不能不流泪和感到同情。我那有罪的疏忽所引起的懊悔直穿我的心，在苦恼的不安中，我发现忘记了自己主要的义务，我也就忘记了其他的一切。我曾答应照顾这可怜的女孩；我曾把她放在我母亲身边保护她；在某种程度上让她处在我照顾之下；但因为我还不知道照顾我自己，我把她丢掉，不再记得她，使她处于比我遭受到的更大的危险之下。我一想到两天以后我的被保护者可能会倒霉，贫困和诱惑会使一个规矩和聪明的、将来可以成为家中出色的母亲的姑娘堕落时，我感到浑身颤抖。啊，我的朋友，世界上怎么竟有那类坏蛋，他们居然能从苦人儿那里收买那只应当由心来付给的奖品，并从一张挨饿的嘴巴上接受爱情温馨的亲吻呀！

告诉我，对于我那个方勋的孝心，她那真挚的感情以及那无邪的天真，你能不感动吗？对于那个为了减轻他的情人的痛苦而自己卖身的情人的那难得的爱情，你能不感动吗？如能促成如此协调的纽结，你不觉得很幸福吗？啊！假如我们对于有人想拆开的两颗结合的心不寄予同情，他们还能期待谁的同情？就我而论，我决心不管任何代价，对他们俩弥补我的过失，努力使这两个年轻人缔结良缘。我希望老天爷祝福这一善举，并希望这对于我们是个好兆头。我以我们友谊的名义建议和请求你，如果办得到时，今天或最晚明天早晨就出发到新城堡去。去跟德·麦尔凡依原先生商谈，准那个老实的小伙子休假；要不惜哀求和金钱；请把我那方勋的信随身带着，此信一定能感动富于同情的心。总之，无论我们为此费多少周折和金钱，你必须带着葛

劳德·阿奈的休假证回来，否则爱情将不能给我片刻纯粹快乐的日子的。

我知道你的心一定有许多反对意见要对我说；不过你以为在你之前，我心里就没有过跟你一样的想法？可是我还是要这样坚持：因为道德这个词必须不只是个空洞的词儿，要么就得为它做些牺牲。我的朋友，我的真正的朋友，错过一次会面，可以补偿一千次；几小时愉快会像闪电般消失，便不再存在；可是如果有一对正直的情侣的幸福掌握在你手中，你要想想你准备要做的事。请相信我，使人幸福的机会要比所想象的为少；丧失这种机会的惩罚在于再也找不到这种机会；我们应用这种机会的结果所留下的永久感情不是满意，便是悔恨。请原谅我热衷于这种多余的言辞；我这种话对一个正直的人说已觉太多，而对于我的朋友就更是百倍地多余了。我知道你多么痛恨使我们对别人的不幸变得冷酷无情的那种残忍的享乐。你不是千百次地对自己反复说："那个不愿为人类的天职牺牲一天快乐的人必将有祸了！"

第四十封信 方勋·尔格儿致于丽

小姐：

请您原谅一个陷于绝望的可怜的小姑娘，她已经不知怎么办，所以敢于再次乞援于您的仁慈：因为您对于苦人儿是从来不会倦于给他们安慰的，而我又是这样的不幸，我的悲诉只有您和慈悲的上帝才不致感到冒犯。我离开了您为我安插的学手艺的工作感到非常苦恼；但因为我不幸这个冬天丧失了我的母亲，我便不得不回到我可怜的父亲身边，他由于风瘫而一直躺在床上。

我并没有忘记您给我母亲的劝告，要她设法物色一个能照顾家庭的诚实的男子跟我结婚。您的父亲让他退役回来的葛劳德·阿奈是个诚实的小伙子，人很规矩，手艺娴熟，一心希望我好。您对我们已经周济了那么多，我不敢再使您为难，所以是他在这整个冬天养活我们。这个春天他就要娶我；他一心放在这场婚礼上；可是为了偿付到复活

节满期的三年房租，使我十分苦恼，我不知道到哪儿去筹措这么多的钱，这可怜的小伙子什么话也不对我说，就重新应募参加了德·麦尔凡依原先生的部队，并把他入伍得到的钱给了我。德·麦尔凡依原先生在新城堡只待七八天，葛劳德·阿奈必须在三四天内跟上征兵队伍；这样我们就没有时间和金钱结婚，他也没有留给我生活费。如果靠了您或者男爵先生的面子，你们能为我们弄到至少五六星期的缓期，人家就可以设法在这段时间里为我们安排婚事，或者把钱还给那可怜的小伙子；但是我很了解他，他绝不会把给了我的钱重新收回去。

今天早晨来了一个很有钱的先生，他答应给我许多的好处；但多亏上帝照应，我拒绝了他。他说明天早晨再来听我最后的决定。我对他说，请他不用白费心，他已经知道我不同意。愿上帝指引他！明天他将收到今天一样的答复。我本来很可以依靠救济金；可是这很丢脸，还不如受苦；而且葛劳德·阿奈太骄傲，他不愿娶接受救济的姑娘。

请原谅我的不客气，我仁慈的小姐；我认为您是我能对之诉说我痛苦的唯一的人，我的心是如此难受，使我不得不结束这封信。您的最卑微和忠诚的女仆。

方勋·尔格儿

第四十一封信 复信

我缺乏记忆力，你缺乏对我信任，我亲爱的孩子；我们俩都有大错误，但我的错误是不可原谅的。我至少要努力补救。给你送这封信的巴琵，我派她赶紧去援助。她明天早上回来为了帮你辞却那位先生，假如他再来的话；午饭以后我的表姐和我将去看你：因为我知道你不能离开你那可怜的父亲，我还要亲自了解你小小的家务的情况。

至于葛劳德·阿奈的事，你不必为难：我父亲不在家；但在他回来之前，我们将尽力把事情办好；你可以相信我既不会忘记你，也不会忘记这老实的小伙子。再见，我的孩子：愿仁慈的上帝安慰你！你不

去求助于救济金，这样做很好；只要善人们的钱包里还有余钱，就不要那样做。

第四十二封信 致于丽

我收到了您的信，我就立即出发了：这便是我的全部答复。啊！狠心的，我的心完全没有像你所想象那样可恨的、同样也是我所深恶痛绝的那种德行！但是必须服从您的吩咐。我即使因此死去一百次，也要受到于丽的尊敬。

第四十三封信 致于丽

我昨天早晨到达新城堡；我得悉德·麦尔凡依原先生去了乡下，我赶到那里去找他：他正在打猎，我等他一直等到晚上。当我向他说明我此行的目的，并请他对于葛劳德·阿奈的离职提出价钱时，他给了我许多困难。我想自己提出一个相当大的金额来排除困难，因他不同意而不断加码，可是毫无结果，我不得不退了出来；想今天早晨再去找他，决心用金钱或锲而不舍的精神或者其他可以采用的方法以达到我来此求他的目的。我因此起身特别早，正准备上马，却收到了急件送来的德·麦尔凡依原先生的便条，连同给那个小伙子的符合格式的离职许可证：

先生，现在送上您前来请求的离职许可证；我曾因您要出钱买而拒绝发给您，现在因您慈善的动机而把它发给您，并请您相信我对于善行是不索价的。

试想一下：当我知道这幸运的结果时我的快乐，您听了这消息也一定高兴。这快乐为什么必须不像它应该的那样完美？我不免要去感谢和补偿德·麦尔凡依原先生；如果这次拜访使我推迟一天动身，这是我所担心的，那么我是否应该说他对我很慷慨？这不要紧，只要您感到高兴，我就这么办，什么牺牲我都可以忍受。一个人能很好地为所

爱者服务并能同时兼顾爱情和德行，该是多么幸福的人！于丽啊！我向你承认，我出发时心里充满了焦急和忧虑。我那时责备您对别人的不幸如此同情，而对于我的不幸却不当一回事，仿佛世上唯有我是您不屑一顾的。在引起我那么甜蜜的希望之后，却又并无必要地剥夺了你自己答应我的好处，这我认为不近人情。所有这些怨怼之辞现在都消失了；我觉得在我心灵深处，在它原来的位置上新生出一种未知的喜悦：我已经体验到了您对我预期的补偿，您说做好事的习惯能锻炼人从其中得到很多乐趣。您的思想具有何等的威力，以致您让困苦能跟快乐同样甜蜜，对人家为您所做的，能跟他为满足他自己同样觉得愉快！啊！我已经说过一百次，你是上帝的天使，我的于丽！对于我的心灵具有如此威力的你的心灵，无疑是天上的而不是人间的。既然你的统治是天上的，那怎么能不永远忠于你？如果必须永远崇拜你，又怎么能不再爱你？

附言 ：据我计算，距妈妈回家，我们至少还有五六天：在这段时间里到夏栏去作一次朝圣是不可能的吗？

第四十四封信 自于丽

我的朋友，不要那么抱怨这次的提前回来了；这对我们比想象的更为有利；如果我们靠机智来做，比起我们现在靠善行做的效果不见得更好些。回头看看，如果我们只凭我们的幻想行事，将会有什么结果：我会正好在我母亲回城前一天晚上到乡下去；在还没有安排好我们的会面就会有急使来找我；于是我必须立刻动身，可能来不及通知你，让你处于莫名其妙的困境里，而我们的分离将正当最痛苦的时候发生。加之人家也许会知道我们俩都在乡下；虽然我们很留意，人家也会知道我们在一起；至少要猜疑，这就够了。眼前不审慎的贪心将使我们丧失将来一切的机会，而忽视一桩好事引起的懊悔会使我们痛苦一辈子。

现在来比较一下这种状况跟我们实际的处境。首先你的不在产生了很好的效果。我的阿尔居斯不会忘记告诉我母亲说，人家很少看见你到我表姐家去：她知道你的旅行和目的；这就另外多了一条尊敬你

的理由。谁会想到相处很融洽的人们当有机会毫无阻碍地可以相会时，却自愿选择分离的？为了给自己避免受人正当的怀疑，我们采取了什么计谋呢？我认为对于诚实的人们的唯一可行的办法是要诚实到使人不相信的地步，以致人家把努力行善看做是漠不关心的行为。我的朋友，用这种方法掩盖的爱情对于品尝它的人们的心一定很甜蜜！再加上懊恼的情人们能结合起来，以及使两个本来应当幸福的年轻人真正变得幸福的那种快乐。你已经看见了我那个方勋；你说，她不可爱吗？你为她所做的一切，她岂不是受之无愧吗？以她这样美丽又这样不幸而始终嫁不了人岂不冤枉？再说那个葛劳德·阿奈，经过三年服兵役而奇迹般仍保留住优良品质，如再过三年他是否还会不像所有其余的人那样变成一个无赖？但结果并不如此，他们互相爱恋并将结合；他们贫苦并将得到帮助；他们是诚实的人，并将始终如一：因为我父亲已答应照顾他们成家立业。你出于好意为他们也为我们做了多大的好事，更不消说我应当多么感激你了！我的朋友，这便是人们为善行作出的牺牲的肯定的效果：假如牺牲得付出高的代价，但这样做了后总会感到很甜蜜，也从来不曾看到有人因做了好事而后悔的。

我并不怀疑你援形影不离者的例，也把我称做女布道者 ，的确，我说的话并不比真正的布道者高明。如果我的说教比不上他们，至少我愉快地看到这些说教并不像他们的那样空口白说。我可爱的朋友，我绝不想为自己辩护；我是想在你的德行之上增添我那因自己疯狂的爱情而丧失了的同样多的德行；我既不能再尊敬我自己，我还要在你身上尊敬我自己。你只需完全地爱我，一切都会随之而来。看到爱情必须支付的义务日见增加时，你心头该多么快乐！

我的表姐已知道你跟她父亲谈了陶尔勃先生的问题；她为此很感动，仿佛我们对她给予我们的那种友爱的帮助，我们不应当报答似的。我的上帝！我的朋友，我是个多么幸运的姑娘！大家多么喜爱我，这样被人所爱，我觉得多么惬意！父亲、母亲、女友、情人，我周围的这些人，无论我怎样热爱他们，我总是觉得他们对我的爱赶上并超过我。世界上一切最温馨的感情仿佛都在不断地向我的心中挹注，可惜我只有一颗心来享受我的全部幸福。

我忘记通知你，明天早晨有个英国绅士蓬斯冬阁下要来会见，他从日内瓦来，他在那里待了七八个月。他说从意大利回来时曾在锡翁见过你，他那时觉得你很忧郁，还附带说了些关于你的话，都符合我

的看法。昨天在我父亲面前很好地和很及时地称赞你，为此我也预备称赞他。事实上我在他的谈话里发现有很多聪明、风趣、热情。在讲到一些伟大事业时，他就好像能从事这种伟业的人似的，他的声音变洪亮了，眼睛也炯炯有光了。他也津津乐道优雅的艺术。尤其谈论到意大利的音乐，对之大为颂扬；我觉得耳朵里还回响着我可怜的哥哥的声音。此外，他的谈话热情胜于优美，我还发觉他的思想有点儿粗犷。再见了，我的朋友。

第四十五封信 致于丽

我刚刚把你的信读第二遍的时候，爱多阿尔·蓬斯冬阁下就来了。我有那么多的事情要对你讲，我的于丽，我现在哪能对你讲到他？当两个人的心中只有对方时，还能想到第三者！不过既然你好像有这样的希望，我就把我所知的告诉你。

越过了散不隆山口，他来到了锡翁，他赶到了原来预备把他从日内瓦载到勃利格城去的马车的前头；一个人闲着无事，就会变得好说话，他便来跟我结交。于是我们便像一个天性不大热情的英国人跟一个一心只想孤独生活的人所能达到的亲密程度那样相识了。但我们感到我们彼此是能合得来的；在开始那时就能看出心中有某种一致的东西；所以八天内我们成了朋友，但要达到一辈子，那就像两个法国人在八小时内要达到永不分手那样情况了。他开始对我谈他的旅行经历，我既知道他是英国人，我相信他会给我讲建筑和绘画。不久我高兴地看到绘画并没有使他忽略对风俗和对人的研究；然而他谈起美术来却很有鉴别力，而且很有分寸，也很谦虚。我觉得他的那些见解来自感情多于来自科学研究，来自印象多于来自规律，这使我相信他有一颗敏感的心。我觉得他像你一样非常喜欢意大利的音乐；他还叫我加以欣赏，因为他带着一名演奏的好手；他的听差的小提琴拉得非常好，他自己拉大提琴也还过得去。他为我挑选了好几支他认为很感人的曲子；然而不是因为那如此新颖的音调要求我具有更训练有素的耳朵，便是在一种深沉的悲哀里把那忧郁中如此柔和的音乐魅力给冲掉，以致我对于这些曲子感觉不到多少快感；我认为歌曲是悦耳的，但是有些奇怪，而且没有表现力。

也谈到了我的问题，他关切地问到我的境况。我对他讲了他必须知道的一切。他建议我到英国去旅行，提出了一些到一个没有于丽就不可能有幸福的国家去的计划。他对我说，冬天他要在日内瓦过，明年夏天在洛桑，在回到意大利以前要来魏韦：他对我是守约的，于是我们以新的快慰再次见面了。

讲到他的性格，我认为它是激烈的和暴躁的，但却是正直的和坚毅的；他醉心于哲学和我们从前谈起的那些原理。有的情况他以为是一种方法上的问题，我却认为其实是一种气质上的问题；他把自己的一些行为看做带有斯多葛学派的色彩，实际上却是以聪明的议论来掩饰自己内心的意欲而已。当我知道了他在意大利曾引起过一些麻烦，而且曾多次跟人殴斗时，我不免感到有些难过。

我不明白你在他的态度上怎么会发现粗犷的；他的态度的确并不和蔼可亲；但我不觉得有什么可讨厌的地方。虽然他的态度并不像他的心地一样开朗，而且往往不拘小节，但在我看来，他不失为一个令人愉快的朋友。他并没有仅仅表现在外表上的那种做作的和审慎的殷勤，那是我们的青年军官们从法国带给我们的，但他却具有合乎人性的殷勤，它不在于一眼就能区分官衔和等级，而在于能一般地尊敬每一个人。要我对你坦白地承认吗？不会献殷勤是妇女们所不能原谅的缺点，即使对有优点的也一样；我担心于丽一生中会有一次这样看人。

既然我已开始坦白真诚说话了，我美丽的女布道者，那么我还要对你说，想欺骗我的权利是没有用的，而饥饿的爱情靠说教是满足不了的。你要想想你答应的和欠下的报酬：因为你对我灌输的全部道德都非常好，但不论你怎么说，那夏栏却还要更好些。

第四十六封信 自于丽

行了，我的朋友，你总是提起那个夏栏！夏栏那个历史疯狂似的压在你心头；我很知道必须费很大的劲使你明白夏栏的问题。然而你从来不曾到过的地点，是不是对你亲切得叫人家不能换别处来补偿你

呢？而且在沙漠深处建造了阿尔米德宫殿[41]的爱神不会为我们在城市里造一个夏栏呢？你听我说：我那位方勋就要出嫁了；我父亲本来就喜欢节日和排场，他愿意为她举行婚礼，要我们大家都参加；这次婚礼一定会很热闹。有的时候，秘密会在乱哄哄的快乐和宴会的嘈杂中间张下它的罗网。我的朋友，你会懂得我的意思：我们为婚礼费的力气，使我们从中找回快乐，这岂不是很甜蜜吗？

我觉得你因为对爱多阿尔阁下的辩护似乎过于热心而使自己激动了，我对他远没有坏印象。再说，对一个只有在下午见过一次面的人，我怎么能判断呢？而对于一个只结识几天的人，你自己又怎么能判断呢？我只有凭猜测才这样说，你也不见得能更深入：因为他为你提出的那些设想都是泛泛的建议，外国人对此常常是慷慨的，因为这种建议看起来很有分量，但到后来总是很容易被抛置不管。但我知道你平常很机灵，还有你那种对人几乎初一见面就表示赞成或者反对的倾向；不过他向你提的建议等到有空时我们再来考虑。假如爱情有利于我所关心的那计划，那么它对于我们也许是最好的计划。啊，我的好朋友！忍耐是苦痛的，但它的果实则是甜蜜的！

再回过来谈谈你的英国人，我对你说过，我觉得他具有崇高和坚强的心，在他头脑里聪明多于讨人喜欢。你说的差不多也是这个意思；其次，还有那种男性的优越感，但从来不抛弃我们温顺的崇拜者，你责备我平生曾一度是属于我的性；仿佛一个女人应该终止为女人似的！你还记得在阅读你那本柏拉图的《共和国》时，我们曾对男人和女人的精神的区别有过争论吗？我坚持我那时的意见，不能够想象一种对于两种如此不同的生物的完善的共同典型。进攻与防御、男人的勇敢、女人的腼腆，都不是像你的哲学家们所想的那类的协定，而是自然的规范，它们的意义很容易确定，一切其他精神的区别都很容易从此推断出来。此外，自然界的规定不是一样的，他们的倾向、观点和感受应当由每一方按照其见解来指导。为了耕种土地和给孩子哺乳，根本不需要同样的趣味，也不需要同样的组织。身材的高矮、声音的高低、线条的粗细，对于性的区别似乎并没有必然的关系。但外表的变化表明创造者在精神变化方面的意图。一个完美的女人和一个完美的男人不应当在精神上比在容貌上有更多的相似。无端作性的方面的模仿是极端不合理的；它为智者所笑，爱情见了也会逃遁。最后，我觉得至少要有五尺半的身高，有低音部的嗓子，脸颊上长有胡子，人家才不致分不清他是个男人。

你瞧，情人们是多么拙于辱骂呀！你责备我犯了我并不曾犯的错误，或者说，你跟我一样也犯了的错误，你把我引以自豪的事当做是错误了。你愿不愿我以开诚布公来对待你的开诚布公，坦白地对你说出我对你的开诚布公的想法？你对于我所说的一切总是加以热情夸奖，你用这种表面的坦白来为自己辩解，但在我看来，那不过是一种很精致的吹捧罢了。我的那些所谓的完美，使你眩惑到盲目的程度，以致为了否定你暗中责备自己的偏心，你就没有勇气来扎实地责备我了。

你放心，你不必让自己对我说关于我的真话，这任务你一定完成得很坏；爱情的眼睛虽然非常敏锐，它们能看得出缺点吗？这得依靠正直无私的友谊来担当，你的学生格兰尔在这方面要比你高明一百倍。是的，我的朋友，你颂扬我，称赞我，说我美丽、可爱、完美；你的赞美使我高兴而不能迷惑我，因为我看得出，它们是错误而不是虚伪的，你在欺骗你自己，但并不想欺骗我。啊！爱情的幻觉是多么可爱呀！它那奉承话里确有真实的意义；理智默不作声，但心却在说话。情人赞美我们所没有的美，他的确看到了他心目中的我们；他在说谎话的时候并没有骗人；他阿谀奉承并没有使自己成为卑鄙小人，人们可以不相信他，但至少要尊重他。

我不无有些心跳地听到说，已经邀请两个哲学家明天来吃晚饭：一个是爱多阿尔阁下；另一个是个智者，他的重心有几次在一个年轻的女学生脚下有点儿错乱；您认识他吗？我请您劝告他，要他明天能比平常更好地保持哲学家的礼节。我将同样劝告那位小姑娘把眼睛低垂着，并尽可能变得少美丽些。

第四十七封信 致于丽

啊！坏蛋！这就是你答应我的谨慎？你照顾我的心灵的安宁和隐蔽你的美貌，就是这样干的吗？这跟你诺言差得多么远呀！第一，你的装饰，因为你一点儿也没有装饰，而你很知道，你不加装饰却是更为危险；第二，你的举止如此温和、谦逊、潇洒，充分显示了你的优雅；你的谈吐比平时更少、更审慎、更聪慧，使我们大家更留意地倾

听，不让漏掉每个词儿；那支歌曲你是低声唱的，这使它显得更柔和，它虽然是法语，但爱多阿尔阁下也很喜欢听；你那羞怯的目光和低垂的眼睛，它突然的闪光引起了我不可避免的骚动；最后，还有我不知怎么来表达的、你那仿佛无意地泛滥于你全身、因而使大家不假思索地转过头来的迷人丰姿。我呢，我简直不知道你怎么是这样的；可是如果这便是你尽可能少美丽些的方法的话，那么我告诉你，这比要使一批智者围着自己打转更厉害得多呢。

我非常害怕那位可怜的英国哲学家也多少有点儿感到同样的影响。我们把你的表姐送回去之后，因为大家的兴致都还很高，他便邀请我们到他家去听音乐和喝潘趣酒。当有人去召集他的仆役时，他不停地向我们谈论你，他那种热烈劲儿使我感到不快，我从他嘴里听到对你的赞扬并没有像你听到我的赞扬一样地愉快。一般地说，我承认，你的表姐除外，我不喜欢任何人对我谈论你；我觉得每一个词夺去了我一部分秘密或快乐；而且不管人家能谈些什么，所谈的里面都带有可疑的利益，而且会远离我所感到的，所以在这方面我只爱听我自己的。

这并非因为我像你一样有着嫉妒的倾向。我较好地理解你的心；我得到的保证甚至不容许我设想你可能会发生变化。在你作的一些保证以后，我不再对你提及其他的一些追求者；可是这一个，于丽啊！……一些适合的条件……你父亲的成见……你十分知道这与我性命攸关；因此关于这件事你要对我说一个词：于丽的一个词儿，这样我就永远放心了。

我听了并参加了一夜的意大利的音乐，因为有了二重奏，因此我得硬了头皮参加一份。我还不敢向你讲关于它对我产生的印象；我害怕、我确实害怕昨天的晚饭的印象会超过我所听的，还把你的诱惑力的作用当做是音乐的魅力。在锡翁，那同样的原因能使我懊恼，为什么在这里，不能在相反的境况下使我愉快呢？你岂不是我心灵的一切感情的第一源泉吗？我岂不是处在你的魔力之下吗？如果音乐的确能够产生那种魔力的话，它便会使所有听到它的人都发生作用；可是当这些歌曲使我狂喜时，陶尔勃先生却在圈手椅里安安稳稳地睡大觉，而且正当我非常兴奋的时候，他的全部赞扬只限于问起你的表姐懂不懂意大利语。

这一切到明天会变得清楚些，因为今天晚上我们还要举行新的音乐会：爱多阿尔阁下想使音乐会更完善，他已经从洛桑邀请了一位第二小提琴手，他说这人相当有名。我负责搞一些脚本、法国的康塔塔，我们到那时看。

我回家时感到很累，因为我不大习惯于熬夜，但在给你写信时疲劳消失了；不过还得努力睡上几小时。随我来吧，我可爱的朋友，在我睡眠时不要离开我；然而是你的倩影扰乱了睡眠呢，还是促成了睡眠，在睡眠中梦见了方勋的婚礼呢，还是没有梦见，一个不能逃避我并为我准备的甜蜜的时刻，那便是我在觉醒时感到很幸福。

第四十八封信 致于丽

啊！我的于丽，我听见了什么？多么动人的声音！是怎样的音乐呀！是感情和快乐的怎样的源泉呀！来马上动手，把你那些歌剧、康塔塔、法国的音乐小心地集拢来；笼起一堆融融的火，把所有这些乱七八糟的东西扔进去，注意把火拨旺，使那么些冰块燃烧起来，使它至少有一次发出热来。把这赎罪的牺牲奉献给审美之神，来抵偿你和我亵渎了你的声音于这笨拙单调的歌曲，并抵偿长久把一种只能使耳朵感到厌烦的声音当做心灵的语言的罪过。啊！你那可敬的哥哥多么有理！直到如今我不理解这种美妙的艺术的创作，那是多么奇怪的谬误！我曾觉得它们很少起作用，而把这看做是它们的贫乏；我曾说："音乐只是一种空虚的声音，它只能悦耳，只能间接地和轻微地作用于心灵：和音的作用纯粹是机械的和物理的；它对感情能有什么作用呢？我又为什么要希望一个优美的和音必须比色彩优美的协调更强烈地感动人呢？"在应用于语言音调的旋律的曲调中，我看不出激情跟声音那种强烈和奥秘的汇合。我不理解人的充满感情的语言的模仿会给歌声以惊心动魄的力量，而歌唱时造成的精神活动的那种富于表情的情景乃是对于听众的真正的魅力。

爱多阿尔阁下的演唱者对我就这样指出过。他作为音乐家，对于他的艺术的确讲得相当好。他对我说："和声在拟声的音乐里只不过是次要的附属品；按本义说的和声里根本没有什么模拟的原则。它的确

可以保证音准；它保证它们的准确；在使转调变得更为敏感时，它在表现上增添了活力，在歌唱上增添了优雅。但只有旋律才是产生激情曲调的那种无敌的力量；一切音乐作用于精神的力量就是从它那里出来的。你们组织最美妙的成串的和音，如果不把旋律掺和进去，不出一刻钟你们就会感到厌倦。没有一点儿和音的好歌曲，听久了也不觉厌倦。最简单的歌曲如果有感情的音调衬托，它们就会令人感到兴趣。反之，一个什么也不表达的旋律，它总是坏的，单靠一个和音是不能向心灵说话的。”

他继续说道：“法国人关于音乐的力量的见解就错在这里。他们的语言没有音调，他们的诗歌是装腔作势的，从来不知道自然的诗歌，因而没有也不能有一种他们自己的旋律，他们想象的效果只在于那些不是使声音更悦耳而是使之更喧闹的和谐；他们的要求很可怜，甚至他们自己寻找的那种和声都没有找到。他们为了要达到目的，便不再加以选择，也不再考虑其效果，他们只顾进行填充，他们使耳朵变坏，他们敏感的只是声音，以致在他们听来，最好的声音只有唱得最洪亮的声音。这样一来，因为没有自己独特的风格，他们便只能从远处很费劲地追随我们的模式；于是从他们著名的吕黎[42]，或者不如说是我们的吕黎开始，他只是模仿他那个时候已经充斥于意大利的那些歌剧，人们经常看到它们，追踪了[43]三十或四十年，照抄、污损我们的老作家们，作出跟我们音乐差不多的东西，就像其他民族按他们的模样作出的那样。当他们夸耀他们的歌曲时，他们却是在宣布他们自己的判决；如果他们知道歌唱感情，他们不见得能歌唱精神；但因为他们的音乐什么也不说明，所以它更适合于歌曲而不适合于歌剧；又因为我们的音乐是充满激情的，它就更适合于歌剧而较不适合于歌曲。”

接着，他对我背诵了几场没有歌曲的意大利的戏剧，他使我懂得在宣叙调里音乐与歌词的关系，在乐曲里音乐与感情的关系，而且感到准确的节拍段与和音的选择，到处都能给表情加强力量。最后，我把语言方面原有的认识跟尽我所能掌握的富于表情和悲壮动人的音调的本质相联系起来，即不用词儿说话就能作用于听觉和心灵的那种艺术，经过这样的联系之后，我再去听这十分动人的音乐时，我凭它对我引起的感动的程度，立刻感觉到这艺术具有比我想象的更高超的力量。一种我说不清楚的快乐的感觉在不知不觉地控制着我。这已不再

是像在我们的一些宣叙调里的一组空虚的声音。每个句子就有几个形象进到我的脑海里，或者有几个情感进入我的心里；快乐绝不停留在耳朵里，它一直侵入到灵魂；以一种美妙的轻松感并毫不费力地进展着；所有参加演奏的人仿佛都被同样的精神所鼓舞，那歌手随心所欲地控制着自己的声音，毫无困难地发出歌曲和歌词所要求他的一切；因此我特别获得很大的欣慰，既感觉不到那些沉重的节奏，也感觉不到声音的那些困难的努力，也感觉不到我们那里给予音乐家的那种节拍与歌唱的永恒的斗争，因为这二者永远不能协调，因而使听众和演奏者同样感到厌倦。

可是在一组悦耳的曲调之后，接着响起了充满了表情的大块文章，它们能够刺激和描绘那些强烈激情的混乱情景，我每时每刻都丧失了音乐、歌曲、模仿的概念。我觉得好像听见了痛苦、激情、失望的声音；我仿佛看见了哀诉的母亲、受骗的情人、疯狂的暴君；而在我不得不经受的激动里，我很难安坐在座位上。于是我明白为什么这种过去感到厌倦的同样的音乐，现在却激动得全身发热的道理：这是因为我已在开始理解它了，而且只要它发生作用，它就会充分发挥作用。是的，于丽，这一类印象人们不能只部分地体会；它们不是过分，便是全无，绝不是少量的或是中庸的；要么完全无动于衷，要么就是过度地激动；要不是一种人们听不见的语言的空响，便是迅猛袭击你的一种感情，而且精神对之是无法抗拒的。

我只有一点遗憾，却又摆脱不了它，那便是使我如此感动的那些声音，不是出自你而出自另一个人，而表达爱情的最温柔的词语，竟从一个卑劣的castrato [44] 之口说出来的。啊，我的于丽！有权利要求属于感情的一切的，难道不是我们吗？一个体贴的心应该说的和应该感觉的一切，又有谁能比我们更好地感觉和表述呢？谁能以更动人的声音发出“cor mio，l’idolo amato？” [45] 这句话呢？假如我们共同歌唱那些可爱的、使人流淌如此甜蜜的眼泪的二重奏时，心灵会有多少激情投入音乐中来呀！首先，我要求你不是在你家，便是在你那形影不离者的家里聆听一次这种音乐演奏。如果你愿意的话，爱多阿尔阁下可以把他全班人马带来；以你那样多情善感的听觉和对于意大利的朗诵艺术比我更内行的知识，我确信在一次音乐会后，你一定会达到我现在的水平，并使你能分享我的喜悦。我还要向你建议和请求你趁演奏大师在这里的机会向他学习，就像我今天早上已经开始做的一

般。他教导的方法很简单明了，实践重于空谈；他并不说应该怎样做，而是实际去做；这一点，以及其他许多方面，榜样胜过规则。我已经看到，问题只在于服从节奏，能很好地感知、琢磨和细心地分清每个音乐的音节，同样要衬托那些声音而不去增强它们，最后要能祛除声音里的噪音和一切法国的装饰音，使声音变得正确、富有表现力和柔和；你天赋有那么轻盈和柔和的嗓子，一定会容易掌握这新的方法；凭你的聪明，你很快就能掌握使意大利音乐取得生命力的那种力量和精神。

E'l cantar che nell'anima si sente. [46]

那么把那讨厌和可悲的法国歌曲永远扔到一边去吧，与其说它像激情的冲动，毋宁说它更像肠痛时的狂叫。学习养成感情启示于你的那种神圣的声音吧，它是最配你的嗓子的，最配你的心灵的，它也常常能表达感情丰富的性格的优美和热情的。

第四十九封信 自于丽

我的朋友，你一定知道我只能私下给你写信，而且常常有被发觉的危险。在没有可能给你写长信的情况下，我只得就你信中最主要的话作答复，或者对于我跟你当面讲的、跟写信一样不便直截了当说的话作些补充。今天我特别要就爱多阿尔阁下的问题说几句，这样，我就把你信上其余的话都忘记了。

我的朋友，你害怕失掉我，便跟我谈起歌曲来了！这倒是彼此不太了解的情人们之间闲扯淡的好题材。你的确不妒忌，这可以看得很清楚；但现在我自己也不会嫉妒了，因为我已深入了解到你的心，在别人感到你冷漠的地方，我只感到你的信任。啊，来自一个完美无缺的结合的感情的安全感，真是甜蜜和亲切的安全感！我知道，靠着它你从你自己的心里汲取我心忠实的良好证明；我的心也是靠着它来证实你的心；假如我看到你处于心神不宁的状态地，我将认为你不太热恋我了。

我不知道，也不愿知道爱多阿尔阁下对我除了像一般男子对于我这样年纪的姑娘的关心之外，有没有更大的关心：问题不在他的感情而在于我父亲和我的亲属的感情；他们对于他的态度也像对于其他的所谓求婚者的态度一样，而对于这些人你说过你是无话可说的。如果排除他跟排除他们一样能使你放心，那你尽可放心便了。这样高贵人物的垂青虽然对我们是种荣誉，但父亲和女儿都不会同意，于丽·岱当惹绝不会成为蓬斯冬贵夫人的。这一点你可以记在心头。

你不要以为我们曾谈过爱多阿尔阁下的问题，我确实相信在我们四个人中间，只有你认为他是喜欢我的。无论如何，在这方面我是知道我父亲的意思的，虽然他既不曾对我，也不曾对任何人说起过；如果他对我正面宣布这事，我也不会了解得更清楚。为了消除你的恐惧心理，这已经足够，就是说你应当知道的不必再多了。其余的部分对于你是纯粹的好奇心，你知道我决定不来满足这种好奇心。你没来由地责备我这种克制，并认为对于我们共同的利益是不相宜的：假如我一直有这种克制的话，今天它对于我便不见得那么重要了。假如没有把我父亲那番话不审慎地报告你知道，你在梅耶利也不致感到懊恼；你也不会给我写那封使我倒霉的信，我便会天真无邪地生活，也还可以希冀幸福。你判断一下，仅仅由于一次不审慎，我付出了很大的代价，所以我怕以后再犯其他不审慎的事；你往往过于激动，因此你不能审慎从事；你较能克制你的激情而不能把它掩饰。稍一惊惶，就能使你勃然大怒；一丝有利的光辉就会使你深信不疑；人家在你的灵魂里看得出我们的全部秘密。由于你的热诚，你会毁坏我努力的全部成果。因此请你把爱情的操心事留给我处理，把一些快乐留给你自己；这种分工你感到有困难吗？你不觉得对于我们的幸福你能效力的，就是不要为它设置障碍吗？

唉！这些来得太迟的审慎今后对于我能有什么用呢？是否有时间在深渊的底下再来加固自己的脚步并预防已经落到头上的灾祸呢？啊！可怜的姑娘，侈谈幸福的该是你！幸福能否就在那羞辱和悔恨所支配的所在呢？天哪！既不能忍受她的罪过，又不能忏悔；被成千种恐惧所围攻，又被上千种空洞的希望所欺骗，甚至更不能享受失望的可怕的安宁，那是多么残酷的处境呀！我今后只有一任命运的摆布了。现在问题已经不再是力量和德行，而是幸运和谨慎；问题不在熄灭我那本应持续终生的爱情，而在使它成为无罪或有罪而死。我的朋友，请考虑这种处境，并看看你能不能相信我的热忱。

第五十封信 自于丽

昨天跟您分手时，我完全不想向您说明您责备我所以忧愁的原因，因为那时您不能听我的话。虽然我讨厌解释，但我应当向您解释，我已答应这样做，我要实践诺言。

我不知道您是否记得昨天晚上您对我说的那番奇怪的话，还有说话时的那种姿态？至于我呢，为了您的名誉，也为了我的安宁，我要把它们尽快忘却，但不幸我为此太气愤了，以致不能轻易忘掉。这类差不多的说法我在港口附近经过时有几次曾刮到我耳朵里来；可是我不相信这类话能从一个规矩人的嘴里说出来；我至少能肯定这类话绝不会进入情人们的词汇，我也万万想不到它们能够在您我之间使用。唉，上帝！您的爱情如果靠这样来增添乐趣的话，那么它是种什么样的爱情？不错，您那时是从宴席上出来，我也知道，人们在这地方有些出格的行为是应该原谅的；也正因为这样，我才同您谈这事。您要知道，假如您在清醒的状态下想跟我作这样的对话，那将是我们一生中的最后一次。

但在这件事上使我焦虑的，是因为一个喝醉酒的人的行为，往往只不过是他平时在内心深处隐秘思想的暴露而已。我真能相信一个人在失去自制力的情况下，您会显示您的本来面目吗？如果您在没喝酒时心里想着您昨晚说过的那些话，我会怎样？我与其忍受那样的蔑视，宁可熄灭那如此粗鲁的情焰，并丧失一个不能尊重他的对象的情人，因为他是很不配受我尊敬的。您是珍视高尚的情操的，请您告诉我，您是不是已掉进了那残酷的错误里去了，因此决定在幸福的爱情里不必再顾惜廉耻，也不必再对他本来敬畏的心上人保持尊敬了？啊！假如您老抱着这种想法，那么您就不会再令人害怕，我也不会如此不幸了！您可不要搞错了，我的朋友；对于真正的情人们来说，人们的偏见是最最危险的；那么多的人都在谈爱情，但知道爱情的人却如此稀少，多数人把下流关系的一些卑劣准则当做是爱情的纯洁和甜蜜的法规，而对这种关系很快感到厌烦后，便乞灵于想象和堕落的恶魔来维持。

我不知道自己是否误会了；但我觉得真正的爱情是一切关系中最纯洁的一种。是它，是它那圣洁的火才能净化我们自然的习性；把它们集中到爱这个唯一的目标上去；是它，使我们避免各种诱惑，它使得除了唯一的对象以外的异性对于这一性来说，不再成为异性。对于一个普通女人来说，一个男人永远是一个男人；但是在一个爱着的心看来，除了她的情人之外，再没有别的男人了。我说什么来着？一个情人不也是一个男人吗？啊！我说他是远为崇高的生物！在恋爱的女人心目中根本没有男人：她的意中人高于男人，一切其他人则低于男人，她和他是他们同类里的唯一的两员。他们没有邪念，他们相爱。心不跟随着感官，而是引导着它们；它用一张美妙的幕遮盖着他们的迷误。是的，只有放荡和它的粗野的语言才是猥亵的。真正的爱情总是庄重的，它不会用厚颜无耻的手段来攫取它的欢心，它是羞怯地争取到的。神秘、沉默、怯生生的羞惭刺激和掩盖着它的温柔的激情。它的火焰表彰和净化它的一切抚爱；即使在享受快感之中，端庄和诚恳也不会离开它，而且只有它懂得把这一切同欲望协调起来而丝毫不破坏羞耻心。啊！您是懂得真正的快乐的，您说，无耻的放肆怎么能跟爱情联系在一块儿？它怎么能不排除它们的喜悦和它们的一切魅力？它怎么能不玷污人们喜欢凝视他们心爱的对象的那完美的形象？我的朋友，您要相信我，放荡和爱情是不可能并存不悖的，甚至也不可能相互补偿的。当人们相爱时，心灵得到真正的幸福，而当他们不再相爱时，什么也不能代替幸福了。

然而不幸，您居然喜欢起这不光彩的语言来，您怎么会想到如此不适当地使用它，并对您所珍爱的人采用这种作为一个规矩人本来不应该知道的声调和态度的呢？使所爱的人伤心而自己却反而以此为乐，这是从什么时候开始的？拿别人的痛苦作为自己快乐来享受，这又是什么野蛮的快乐呢？我并没有忘记我已经丧失了受人尊敬的资格；可是假如我一朝忘记了，给我提醒的难道应该是您吗？对此加重处罚的应该是造成我错误的人吗？正好相反，他应该为此而安慰我才对。所有的人都有资格鄙视我，但您不在其内。是您使我陷于屈辱的境地，您对我是负了债的：我对我的弱点流了那么多眼泪，因此您有义务使我的痛苦的感觉有所缓解。我既不是正经的，也不是珍贵的。唉！我远不是那样的人，我甚至不是聪明的！我这颗温柔的心对于爱情不知道予以拒绝，这一点您是太清楚了，忘恩负义的人。但这颗心如果要有所让步，它也只能对爱情让步，您很好地教会了我以它的语言，现在怎么可以拿如此不同的语言来代替它。咒骂、打击给我的凌

辱要比类似的抚爱更好受些。要么抛弃于丽，要么就该懂得被她尊敬。我已经对您说过，我不知道没有廉耻的爱情；如果失掉您的爱情，我心头会感到很沉重，但用这样的代价来求得保持它，那对于我就更加沉重了。

对于这个问题我还有许多话要讲；但必须结束这封信了，所以我等下次再说。当前，您要考虑关于酗酒的错误观念的两个结果。您的心是无辜的，这我十分相信；但您却伤了我的心；您不知道您自己所做的事，您仿佛逗乐似地折磨了这颗太容易惊慌的心，而这颗心对于您做的一切都不能无动于衷。

第五十一封信 复信

您的信里没有一行文字不使我的血冻结；我读了二十遍以后，很难相信它是对我而发的。是谁？是我？我？我会冒犯于丽？我会亵渎她的形象？我一生的每时每刻都把赞美奉献的那个人，她会成为我侮辱的目标？不，在我萌生那如此野蛮的企图之前，我会把我的心刺穿一千次。我这颗心，它崇拜你，它飞着跪拜在你每一步的脚下，它愿为你创造出人们所不知道的新的赞辞，啊，你对我这颗心未免太不了解了，于丽啊，你对它太不了解了。你竟谴责它对于你甚至连一个庸俗的情人对于自己的情妇那种普通和一般的尊敬都没有！我不相信自己既冒失又粗暴，我憎恨那种不道德的言谈，生平也没有踏进过人们教讲这类话的地方；即使我是人们中间最邪恶的人，即使我小时候是在坏人队伍里度过的，即使可耻的快乐可以在你统治的心里占有地位，难道我能当你的面说那样的话，让我加强你理所当然的愤慨吗？啊，告诉我，于丽，天上的安琪儿，告诉我，人家不能在所爱的人面前放肆无礼，我怎么能在你面前这样做。啊！不，那是不可能的。只消你一个眼神，我的嘴舌就会平静；我的心就会净化。爱情能用你的端庄的魅力来控制住我强烈的欲望；爱情可以制胜它而不会侮辱它；在我们灵魂的甜蜜的结合中，它们唯一的妄念本来会产生感觉的错误。我号召你自己来作证明。请你说，在过度的激情的整个疯狂里，我可曾为此不再尊敬我那迷人的对象吗？如果我获得了我的激情应得的奖励时，请问，我是否滥用过我的幸福来羞辱你温柔的羞怯？如果

那热烈而怯生生的爱情以一只腼腆的手侵害了你的妩媚时，请问有没有一种粗暴的莽撞敢于亵渎那妩媚？当一个审慎的冲动偶尔揭起了它们的罗幕，可爱的腼腆有没有立刻起来代替了它自己的？你那圣洁的服装当再没有其他服装的时候，它可曾有片刻抛弃过你吗？像你那不可败坏的有德的灵魂，我的灵魂的全部烈焰可曾把你变坏过？这如此感人和如此温柔的结合对于我们的洪福还不足够吗？我们生活的一切幸福不是它单独造就的？世上除了爱情所给予的快乐以外，我们还能举出什么别的欢乐？我们还想知道其他的欢乐吗？你以为这魔力可以破坏吗？哪里会！我也可能有一会儿忘记诚实、我们的爱情、我的幸福和我一直对你的不可战胜的敬重，即使也许会不崇拜你时也如此！不，你别相信这一点；我绝不会冒犯你；我不曾有过这种记忆。即使我有一时的错误，我会永远受良心的谴责。不，于丽，一个人的命运太幸运时恶魔就会产生嫉妒，它便打了我的幌子来干扰它，给我留下了我的心，使我变得更为悲惨。

我厌弃、我憎恨我犯下的，为你所指责的一项错误，但我的意志没有参与这错误。我厌恶这种要命的酗酒，我本来以为它可以促进衷心的流露，它却无情地驳斥了我的希望！我向你发下坚定的誓言，今天起我终生弃绝饮酒，把它当做致命的毒药；这种致命的液体将永远不会干扰我的感官，它将永远不污染我的嘴唇，它那可怕的魔力将不再能趁我不备时使我犯错误。假如我违背了这庄严的誓言，爱神呀，你就处我以应得的惩罚：可以叫我的于丽的倩影立刻永远飞出我的心头，使它处于冷淡和绝望的境地便了。

你不要以为我用这样轻松的惩罚来抵偿我的罪过，这是一种预防措施而不是一种惩罚：我等待着你给我以应得的惩罚，我恳求你减轻我的悔恨。愿受到损害的爱情进行报复并平静下来；惩罚我而不要恨我，我将毫无怨言地忍受痛苦。你要公正而严厉：必须这样，我也同意；可是假如你愿意留下我的生命，那么可以剥夺我的一切，但不要剥夺你的心。

第五十二封信 自于丽

怎么样，我的朋友，为了他的情人而戒酒！这就是所谓一种牺牲！啊！我认为在四个州里未必有人比你更为多情了！我不是说在我们青年人中间有的法国化的小先生出于气派而喝水；而是说你是由于爱情而喝水的第一人；这是瑞士的雅事录里值得写进去的一个例子。我甚至还知道你的行动，而且吃惊地获悉，你昨天在德·魏叶朗先生家吃晚饭时，你让全桌在饭后喝了六瓶酒，自己碰都不碰，当客人们喝高特酒时你喝同样杯数的水。然而这种戒酒是在我写信后继续了三天，而三天至少有六餐饭：那么，遵守誓言的六餐之外，可以加上因为恐惧的另外六餐，还有因为羞耻的六餐，还有因为习惯的六餐，还有因为固执的六餐。有多少理由可以延长这困难的节制，其中只有爱情将独享光荣！但不属于它的光荣，它愿意接受吗？

请看我开的恶劣的玩笑比你对我说的坏话还更多些；现在该是刹车的时候了。你天性是认真的；我注意到长时间的开玩笑会使你发热，正像长时间的散步使一个胖子发热一样；但我向你报仇有些儿像亨利四世 [47] 向德·马耶纳公爵 [48] 报仇一般，你的女王要仿效那位最好的国王的宽大为怀。而且我担心由于你作了忏悔和自责之后，终于使你得到了善于补过的奖励，所以我要赶快把它忘掉，生怕如果我等候太久了，那就会变得不是宽大而是忘恩负义了。

至于你永远戒酒的决心，这在我心目中并没有像你想的那样了不起；就热烈的激情来说，这小小的牺牲何足挂齿，而爱情用殷勤是满足不了的。此外，想从不确定的未来获得当前的利益，这方面有的时候机智多于勇敢，因此就透露出，永远戒酒，是希望预先得到奖励，而戒酒一事必要时可以放弃不戒。唉！我的好朋友，一切能取悦于感官的事，过度是否跟享乐的目的必不可分？嗜好酒是否一定必须达到酒醉？还有哲学这门学问是否虚妄或冷酷到不是教人以有节制地享受乐趣而只教人把乐趣完全摒弃的地步？

假如你坚持你的誓言，你便会剥夺一项无害的快乐，而且因为改变了生活方式而冒影响你健康的危险；假如违犯了誓言，那你便会加倍冒犯了爱情，你的荣誉甚至也会因此受损害。所以这里我要使用我的权利；我不但要让你免除一个无效的誓言（它并没有得到我的同意），而且我还要禁止你遵守它超过我所规定的期限。星期二我们这里将举行爱多阿尔阁下的音乐会。在吃点心的时候，我将给你一杯半满的清冽的和滋补的美酒；我希望你能当我的面和照我的心意把它喝

下去，在喝酒之前先洒几滴酒向美惠女神赎罪。然后我的忏悔者在用餐时将恢复有节制地饮酒的习惯，用晶莹的泉水稀释喝的酒；正像你那善良的普鲁塔克 [49] 说的：跟水中神女相亲来调和酒神巴克科斯的热情。

关于星期二的音乐会，那位冒失鬼雷齐阿尼诺不知怎么会认为我已经能唱一支意大利的歌曲，而且甚至能跟他唱二重唱。他希望我同你唱这二重唱，为了使他的两个学生摆在一起。可是在这二重唱里有着这类像ben mio [50] 的字眼儿，这当着心里明白的母亲的面说出来是危险的；还是把这个尝试搁到将在"形影不离的"家里举行的第一次音乐会时较好。我之所以那么容易地对这种音乐感兴趣，我认为是由于我的哥哥引起了我对意大利诗的兴趣，而且我常常跟你谈论它，所以我很容易发现诗歌的节奏，据雷齐阿尼诺说，我对音调掌握得相当好。我在每课开始时先念塔索 [51] 的几首八行诗或梅塔斯塔塞的几场折子戏；然后他教我念并伴奏宣叙调；于是我仿佛觉得在继续说和朗诵，这我在法语的宣叙调里是肯定不会遇到的。在这以后，我必须保持均匀和正确的声音的节拍，这种练习在习惯于一连串爆发音的我，觉得相当困难。最后，我们转到了抒情调；于是我发现声音的正确和柔韧、悲怆的表情、加强了的声音，以及一切的段落都是歌曲的优美和节拍的正确的自然结果；因此我本来认为最难学的，现在简直用不着再去钻研了。旋律的性质对语言的声音有那么大的关系和一种转调的如此大的纯正性，所以只需听低音并知道念，就可以容易地理解歌曲的意义。一切激情在歌曲里都有尖锐的和强烈的表现；同法国歌曲的单调缓慢和费劲的音调完全相反，它那总是柔和而轻松，但活泼而动人的音调，只要费一点儿劲就能表现很多东西；总之，我觉得这种音乐激动人的灵魂并能使肺部休息；这正是我的心和胸腔所需要的。那么星期二再见，我可爱的朋友，我的老师，我的忏悔者，我的使徒：唉！你怎么不是我的呀？为什么独缺所有一切权利都属于它的那头衔呢？

附言 ： 你是否知道将举行一次有趣的水上漫游，像两年前同可怜的夏依奥一起举行过的一样？ 我那狡猾的老师当时是何等胆怯！他在伸手拉我离船时是那么哆嗦！啊！真是个伪君子！……他改变得多了。

第五十三封信 自于丽

现在看来，我们的计划都给打乱了，我们的期望都落空了，老天爷本该褒奖的情焰却给辜负了！我们成了盲目命运的恶作剧的玩具和受嘲弄的希望的可怜的牺牲品；我们将一直不能达到那逃离我们但又永远引诱我们的快乐吗？我们徒然梦想的那婚礼本应当在克拉朗举行的，但却给恶劣的天气扰乱了，它要改在城里举行。我们本来安排在那儿会面的；现在要小心行事了，因为警惕的眼睛在背后窥探着我们俩，我们在一块儿时瞒不了他们，即使如果我们中有一个有幸悄悄地躲过他们的目光，但另外一个却不会跟着给滑过去的。但假如成功的机会终于降临，我们也不可能利用这种时机，世上最厉害的母亲们之一能把时机剥夺去，于是两个不幸者不但得不到幸福，这时刻却反而会断送他们！然而一切障碍不会使我沮丧，倒反而更会激励我。新的不明的力量鼓舞着我。真的，我觉得自己有一股前所不知的勇气。如果你今晚也有这样的勇气，那么今夜，就在今夜多半可以履行我的一切诺言，并一下子偿还你爱情的宿债了。

这一切你要好好想想，并且要看到你的生活是何等的甜蜜，因为我向你建议的办法会使我们俩全都走向死亡。假如你害怕，那就不必看完这封信，但如果宝剑的尖端今天不会使你害怕，正像从前在梅耶利的深渊没有使你丧胆一样的话，那么我的心也能冒同样的危险而不致动摇。你且听着：

那个巴琵，她平时睡在我房里，三天前她病了；虽然我非常愿意看护她，人家却不管我反对而把她搬到别处去了。不过因为她病好些了，她也许明天就会回来。大家吃饭的地方远离着通向我母亲和我的房间的楼梯。当晚饭的时候，除了厨房和饭厅以外，整所房屋都没有人影。最后要说的是在这季节，夜里这个时候已经相当昏暗；夜幕可以很容易地掩蔽过路人，你对屋子里的人都是很熟悉的。

我说这些已经够明白了。今天下午你要到方勋家里来，我将把其余的话对你讲清楚，还要给你作些必要的说明。如果届时办不到，我就把要说的话写下来放在我曾预告你的藏我们信件的那个秘密地方，

你就会找到这封信，因为这信里的事太重要了，所以我不敢交给人送去。

啊！我现在就已经看到你的心在怎样跳跃！我从中看出你的狂喜，我也非常愿意分担这种喜悦！是的，我亲爱的朋友，是的，不领略到一瞬间的幸福，我们决不放弃这短促的生命；但你也要想到这一瞬间是被一些死亡的恐怖包围着的；接近它的道路上有上千种意外事故，快乐的地方充满着危险，隐伏着非常的祸害；假如有人发现了我们，我们便会完蛋，为了免于危险，我们必须十分幸运，我们不能图侥幸。我深知我的父亲，我不怀疑他将亲手立刻刺穿你的胸脯，他甚至会先从我开刀，因为他肯定不会对我更宽大些；假如我不明确分担这种危险，你相信我会让你冒险吗？

你还要记住不得有勇敢的表现；千万不要这样想；我甚至特意禁止你不要带任何自卫的武器，连你的剑也不要带：反正它对你完全没有用；因为我们如果被撞见了，我的设想是，我赶快扑到你的怀抱里去，使劲将你搂抱在我怀里，就这样去接受那致命的一剑，以便从此跟你永不分离，我死后将比活着更幸福了。

我希望为我们保留的是一个较好的命运；我觉得它至少对我们是理所当然的，命运之神对我们不公正将感到厌倦了。那么来吧，我的心的灵魂，我生命的生命，来，使你跟你自己结合吧；来吧，在温柔的爱情的庇护之下，接受因你服从和牺牲而得的奖励吧；来，即使在快乐的怀抱里，承认只有心灵的结合才能获得他们最大的魅力。

第五十四封信 致于丽

我来时心头充满着激情，踏进这爱情的庇护所时这激情在增长。于丽！看，我来到了你的房间；看，我来到了我的心对一切都崇拜的圣地。爱情的火把引导着我的脚步，所以我经过时没有被人觉察。可爱的地方，幸福的地方，你过去曾看到那么多抑制着的温柔的目光、那么多压低着的灼热的叹息；你曾看到我最初的激情的萌生和滋长，

你第二次将看到它们获得犒赏；我那永久的恒心的证人，你要当我幸福的证人，并永远掩盖人们最忠诚和最幸福的人的欢乐！

这神秘的居室何等的可爱！这儿的一切抚慰和促进那吞噬着我的热情。于丽啊！这屋里充满了你，我的欲望的火焰扩散到你留存的一切东西上面：是的，我全部感觉在这儿一下子都被陶醉了。这儿到处散发出我不知道是什么淡淡的幽香，它比玫瑰更芬芳，比虹彩更轻盈。这儿我仿佛听到你那优美的声音。你到处乱放的服饰的每一件在我的想象中描绘出你的倩影：这用以掩盖你那浓密的金发的轻便的帽子；这幸运的头巾，我至少有一次没有发出怨言；这雅致而简单的便服，它充分表示穿着它的人的情趣；这双如此娇小的高跟拖鞋，纤小的脚穿起来十分方便；这如此合身的胸衣，它接触和环抱……多么美妙的躯体！……前面两个隐隐的圆形轮廓……令人神往的陈列！……鲸须留下了束腰的痕迹……美妙的标记，我吻了它千百遍！……上帝！上帝！如果……那时将会怎样……啊！我仿佛已经感觉到这颗温柔的心在一只幸福的手底下跳动着！于丽！我亲爱的于丽！我到处看见你，到处感觉到你；我连同你呼吸过的空气一块儿呼吸着你；你渗透到了我整个的存在。你的闺房对于我是多么灼热和难忍！它对于我的耐心是可怕的考验。啊！快来，快飞来，不然我就要死了！

多大的幸运让我找到了墨水和纸张！我把我所感觉的表白出来以抑制心头过度的激动，我在写这些话的时候，借此欺骗了我的激情。

我仿佛听到了什么声音；莫非是你那凶暴的父亲？我自信不是胆小鬼……然而在这时刻死去，我认为是可怕的！我的绝望将同烧毁我的激情一般强。天哪，我要求你再给我一小时的生命，我可以把其余的时日交给你处理。啊！欲望！啊，恐惧！啊，难忍的战栗！……有人开门了！……有人进来了！……是她！是她！我朦胧中瞥见她，我看见她了；我听见门又关上了。我的心，我的脆弱的心，如此剧烈的颤动你支持不住：啊！鼓足力量来承担起向你压下来的鸿福吧！

第五十五封信 致于丽

啊！我们死吧，我可爱的朋友！我们死吧，我心灵的爱人！我们已汲尽了青春的一切欢乐，这平淡的青春今后还有什么意思呢？你如果办得到的话，请给我解释明白我在这不可思议的夜晚所感受的；对这样经历过的一种生活希望你能给我以启示，要不然就让我离开那种我刚刚跟你一起经历过而现在已不再留下什么的生活好了。我尝到了欢乐，并认为体会到了幸福。啊！我只感觉到一个虚幻的梦，也只想象到一个儿童的幸福。我的感官愚弄了我那粗鄙的灵魂；我只在它们那里寻求最高的幸福，而我发现它们衰竭的欢乐只是我的欢乐的开始。啊，自然的唯一的杰作！神圣的于丽！获得你的心是多么大的幸福，最热烈的爱情的欢乐也无从同它比拟！不，那最使我感到遗憾的，绝不是这些热情：呵！不是的，如有必要，你尽可以把这些我为之可付出千百次生命的、醉人的恩惠收回去；但是要把比这些恩惠超过一千倍的东西还给我。还我以你曾向我预示过，而且你曾给我如此美妙地体味过的那种灵魂的紧密结合；还我以我们心心相印的美妙的欢乐；还我以我在你怀里寻觅到的迷人的美梦；还我以这更为美妙的觉醒，还有这些断断续续的叹息，还有这些甜蜜的眼泪，还有那愉快的忧郁让我们慢慢地品尝的亲吻，还有当你把那生来为了与你结合的心贴到你心上去时如此柔和的呻吟。

告诉我，于丽，按照你的敏感，你一定能很好地判断别人的感情，你认为我从前感到的确是真的爱情吗？你不要怀疑，我的感情从昨天起，性质有了改变；它们不知怎么变得较不猛烈而是更甜蜜、更温柔和更动人了。你可记得，我们曾平心静气地谈论我们的爱情和关于我们模糊而可怕的未来，并因之而使我们对于现在更多感触的那整个时刻吗？你可记得这可叹地飞逝的时光，它那淡淡的忧愁的痕迹使我们的谈话变得如此令人感慨吗？我那时是平静的，但我就在你身旁；我崇拜你，却什么欲望也没有；我除了能够永远像现在这样感到你的脸儿就在我的旁边，你的呼吸拂及我的脸颊，你的手臂围着我的脖颈之外，我甚至没有想到过另一种幸福。我的全部感觉里多么平静！多么纯净、持续、彻天彻地的快乐！乐趣的魅力就在灵魂中；它不会再从那里逸出，它会永远持续下去。爱情的疯狂跟这种恬静的情景有多么大的区别！这是我有生以来在你身边第一次体会到的；然而你自己来评论我体会到的变化：这是我生平所有的时刻里我认为是最可宝贵的，也是我唯一希望能永远持续下去的。[52] 于丽，那么请你告诉我，我以前是否完全没有爱过你，或者现在我已不再爱你了。

仿佛我现在不再爱你了？怎样的疑心病呀！莫非我不再存在了？或者我的生命不再像存在在我的心房里一样存在在你的心房里了？我觉得、我感到你对于我比以往任何时候更为高贵一千倍。我在精神困乏时得到新的力量来更温柔地抚爱你。的确，我对你的感情变得更平静了，但它们却更为深刻，性质也更不同了；它们既没有减弱，却反而更增强了：友情的温馨缓和着爱情的激烈，我几乎想象不出有哪种恋情不把我跟你结合在一起的。我至美的爱人呀！我的妻子，我的姊妹，我的可爱的朋友！我用尽了人们心中所有最亲切的名词之后，我依然不能表达出我所感觉的！

虽然我自觉很害臊和屈辱，但我得向你承认，我有一个疑问：那就是你比我更好地懂得爱情。是的，我的于丽，我的生命和存在的主宰确确实实是你；我以我的灵魂的全部能力崇拜你，但你的灵魂更为多情，它更深入地为爱情所渗透；人家能看到它、感觉到它；是它增进了你的优雅风度，它掌握着你的言谈，给予你的眼睛以敏慧的温馨，给予你的声音以如此感人的音调；是它，只要你一出场，人就不知不觉地将你心中柔和的情感传导给其他人的心。我距离这自我满足的美妙境地多么遥远！我要的是欢乐，而你要的是爱；我有奋激之情，你则有热情；我的一切激情抵不上你那动人的娇懒，而你的心赖以滋养的感情是唯一的最高幸福。只有昨天我才领略到这种如此纯净的欢乐。你给我稍稍留下了你灵魂中这不可思议的美妙的东西，我觉得，连同你甜蜜的呼吸一起，你启发了我一个崭新的灵魂。为此我要敦促你赶快完成你的业绩。请你把我灵魂中所有剩下的东西都拿走，而完全用你的来填补原来的位置。是的，我的美丽的天使，天界的灵魂，只有像你的那些感情才能使你的美丽显得彰明较著；唯有你才有资格启发人以完美的爱情，唯有你才适合于体会它。啊！我的于丽，为了像你所应得地爱你，把你的心给予我。

第五十六封信 格兰尔致于丽

我亲爱的表妹，我要把一件与你有关的事通知你。昨天晚上你的朋友同爱多阿尔阁下发生了一场将会变得严重起来的纠纷。他们发生

争吵时，陶尔勃先生也在场，他为这事的后果担忧。今天早晨他来我处对我讲起。下面就是他所讲的经过。

他们两人都在爱多阿尔阁下家里吃晚饭；听了一两个小时的音乐以后，他们开始谈话和喝潘趣酒。你的朋友只不过喝了一杯兑了水的酒；其他两人并不太节制；虽然陶尔勃先生不同意自己喝醉了，但我保留在另一次机会就这事对他说明我的意见。他们的谈话自然落到了你身上，因为你一定知道爱多阿尔阁下只喜欢谈你的问题。你的朋友不喜欢这种不愉快的谈论，所以听到这些话时不大顾到礼貌；被潘趣酒和对方生硬态度所刺激的爱多阿尔阁下，终于不客气地指责你的冷峻，说这种态度并不像人家所认为的是一般的，又说不这样议论的人们里只有他受到这么坏的待遇。你是知道你的朋友的火暴性子的，他立刻带着侮辱性的激动发了一通言论，受到了反驳，于是他们拔出剑打起来了。半醉的蓬斯冬阁下在奔跑的时候扭伤了脚，便不得不坐下来。他的腿立刻肿了，这要比陶尔勃先生进行排解的一切努力更有效地使纠纷平静了下来，但因为陶尔勃先生一直留意着事情的发展，他看到你的朋友退出去时走近爱多阿尔阁下，听到在后者的耳朵边低声说道："一等到您能走动时，请就把您的消息告诉我，或者让我自己来打听。"爱多阿尔带着讥讽的微笑对他说："您不必费心，你会相当早地知道。"于是你的朋友冷冷地说了一句"我们等着瞧"，便离开了。陶尔勃先生在交给你这封信时，会把详情告诉你。怎样启发你以消弭这个不幸的事件的办法，以及怎样吩咐我从旁协助你该做些什么，那就得靠你的明智了。现在，送信的人将听你吩咐；你交代给他的一切，他都可以照办，你可以相信他能保密。

我亲爱的，你会遭殃的；我的友爱必须这样提醒你；你们现在那种关系在我们这样的小城里是不能长时间不被发觉的；这件事从开始到现在两年多以来，你还没有成为众矢之的，这是幸运的一个奇迹。如果你对此再不注意，你很快就会那样；若不是大家都爱护你，大家早已经议论开了；但普遍厌恶说你坏话，所以这样做的人不受欢迎而肯定只会被人讨嫌。然而凡事都有个限度。我很害怕你爱情的秘密的限度是否也达到了，而爱多阿尔阁下的怀疑很有可能来自被他偶尔听到的一些坏话。这些你得好好想想，我亲爱的姑娘。前些时候有个巡逻说曾看见你的朋友在早晨五点钟从你家出来。幸亏他是最先知道这消息的，他赶快跑到那人家里，找到了使他沉默的秘密方法；可是这样的沉默能算什么沉默，还不是使谣言暗地里传播的一种办法吗？你

母亲的怀疑也是与日俱增；你知道她已经对你暗示过不知多少次，她也对我讲过，态度相当严厉；如果不是害怕你父亲的狂怒，她肯定已经对他本人讲了；但她同样怕他责备她是主要的罪人，因为你们的结识是由她引起的。

我不能过多地向你反复唠叨，你要想到你自己，现在还不晚；在人们议论之前，把你的朋友打发走，慎防滋长的疑窦，只要他不在，怀疑就会消退，因为人们毕竟可以相信他在这儿干什么。也许过六星期、过一个月，可能已经太晚。假如有一点点风声吹进你父亲的耳朵里，那么一个因自家荣誉而固执起来的老军人的愤怒，同一个暴躁的、完全不懂得容忍的青年人的急性子之间所产生的结果，真会使人不寒而栗；但我们首先应该用某种方法解决爱多阿尔阁下方面的问题，因为假如在纠纷结束之前你对你的朋友谈他的离开，你只能激怒他而遭到他对你的正当的拒绝。

第五十七封信 自于丽

我的朋友，我已详细获悉您和爱多阿尔阁下之间发生的事件；您的女友根据对事实的正确的认识，按照您宣扬的感情，她对此认为您并非徒托空言，所以现在想跟您研究一下您在这事件里应该怎样行事。

我不知道您是否熟悉剑术，也不知道您觉得能够抵御这样一个人，他在欧洲有精于剑术的名声，历来跟人厮杀过五六次，而且总是杀死或者击伤对手，或者缴人家的武器。我能理解你现在的处境，人家是不考虑他的技巧而是考虑他的勇敢的，也能理解对一个侮辱您的勇士进行报复的好方法是使他杀死您。我们且不谈这种如此明智的格言。您将对我说，您的荣誉，还有我的荣誉，您都把它们看得比生命还重要，那么现在应当就这个原则谈谈。

让我们先从与您有关的事谈起。您能不能告诉我，在一次只涉及我一个人的谈话里，使您本人感到受到侮辱的是什么？假如您在这种情况下起来为我辩护，这一点等一会儿再来谈，现在您不能否认争吵

于您个人的荣誉完全无关，除非您把人家怀疑我爱着您看做是一种侮辱。我承认您受了侮辱，但那只是在您自己首先严重地侮辱之后；而我呢，我们这一族有很多军人，我听到过这类可怕的问题的争论，我知道一个侮辱去回答另一个侮辱是绝不能消除它的，也知道人家首先侮辱的那个人是唯一的被侮辱者，对于一件意外的战斗，也是这种情况，那里的侵略者是唯一的罪人，为了自卫而杀人或伤人的人则不算犯有杀人罪。

现在我们再来看我的问题。姑且认为我被爱多阿尔阁下的话所侮辱，虽然这些话是正确的。您可知道，您那么热烈和鲁莽地为我辩护时，到底做了什么吗？您加剧了他的侮辱，您证明了他是有理的，您为了一种假的荣誉而牺牲了我的荣誉，您为了最多也只能得到一个勇于打斗者的名誉而破坏了你的情人的名誉。我倒要请您指出，在您为我洗刷所用的方法和我真实的清白之间到底有什么关系。您真以为如此热心地为我辩护可以充分表明我们之间毫无关系，还足以让人看到您勇于表明您不是我的情人吗？您应当明确知道爱多阿尔阁下说的一切话还不如您的行为足以证明我的不利；唯独您一人凭您这番壮举把事情公开了出来并加以证实。至于他么，他很可能在厮杀中逃过您的剑，可是我的名誉以及我的生命却不可能逃过您对它们那致命的一击。

上面说的都是很过硬的道理，您是无法可以反驳的；不过我预料您会用惯例为理由进行争辩；您会对我说，有种命定的趋势迫使我们不由自主地这样；您会说，无论在什么情况下，辟谣也是可以的；还会说，事情既然闹到这步田地，就不能不决斗，否则就要丢脸。我们现在来看看对不对。

您记不记得从前有一次在一个重要的问题上您告诉我要划分真正的和表面的荣誉的区别吗？那么我们把今天说的归到二类中的哪一类呢？在我说来，我看不出这怎么甚至会成为问题的。在杀死一个人这种光荣和一个正直人的荣誉之间有什么共同之点呢？别人空洞的意见对于植根在你内心深处的真正的荣誉又有什么价值？什么！一个人真正具有的品德会在一个毁谤者的谎言底下垮台吗？一个醉汉的咒骂值得人们的注意吗？一个明智的人的荣誉会操在他偶尔遇到的什么人的手里吗？您也许会对我说，一场决斗可以证明这个人是英勇的；这一举就可以消除所有其他罪恶的耻辱或谴责？我要问您，提出这样决定

的到底算是什么荣誉，如果为这样的决定辩护，那又是种什么理由？这么说来，骗子手只消跟人决斗，他就不再是骗子手；说谎者的谎话只要有剑来支持就可以变成真理了；如果有人指摘您杀了人，为了证明这不是事实，您便去杀第二个人。这样一来，德行、罪行、荣誉、耻辱、真理、谎言，一切都可以在战斗里解决问题。一所演武厅便是一切正义的审判厅；除了武力，没有别的权力；除了杀人，没有别的理性；对于被侮辱者的一切补救办法便是杀死他们，而一切侵犯都可以在侵犯者或被侵犯者的血泊里同样会很好地被洗刷干净。您说说看，假如狼知道说理，它们能有其他的格言吗？根据您现在的情况，您自己来判断，关于荣誉的问题我是否过度夸张了？这些对于您有什么关系呢？正是在您事实上说谎的情况下得到了被揭穿的结果。那么您是否想把真理连同那因为说了真话而您想惩罚的人一同杀死？您想在听从决斗的命运时，召唤老天爷对谎话作证明，而且您敢于对决斗的裁判者说："来支持这不公正的事业，并使谎言获胜？"这种渎神的话一点儿没有使您害怕？这种荒唐话一点儿也没有引起您的愤怒？唉！上帝！不怕罪行而只怕谴责的荣誉，是何等可怜的荣誉，它不准您忍受别人的谴责，虽然您自己的心从前也曾谴责过。

您要人家从读书中使自己受到益处，那么您自己也应当从阅读中受益，您可以从书中去寻找：从前遍地英雄的时代可曾有过一次决斗的号召？古代最英武的男子可曾想到过用特殊的争斗来报复他们个人遭受到的侮辱？恺撒对加东[53]，或者庞贝对恺撒可曾因为他们彼此之间受到过那么多的侮辱而发出过决斗书？还有希腊最伟大的统帅[54]因为被人用棍子相威胁而感到丢了面子？我知道，一个时候有一个时候的风俗；但现在的一切风俗是否都是好的？还要请问，每个时代的风俗是否都是不可动摇的荣誉所要求的那种风俗？不，这种荣誉是绝不会变的；它既不以时间，也不以地点，也不以成见而变化；它既不能消逝，也不能再生；它在正直的人的心里，也在它的义务的不变的法则里有它永久的源泉。假如世上最文明、最勇敢、最有道德的民族都不知道决斗，那么我说决斗并不是一种荣誉的制度，而是一种可怕的和野蛮的风尚[55]，是和它的残忍的起源适应的。还需知道，如果问题涉及他的生命或别人的生命时，正直的人应否按风俗行事，假如他不按风俗而敢于反对它，他是否算得上是真的勇敢？在一些相反的风俗统治的地方，那愿意服从这风俗行事的人，您认为该怎么办？在梅西纳或那不勒斯，人们在街的转角处窥伺敌人，从背后给他

刺一刀，在那个地方这叫做勇敢；而荣誉不属于让敌人杀死自己的人，自己去杀死敌人才算勇敢。

因此切不要把荣誉这神圣的名字跟那把一切德行放在刀尖上，并只对于造就凶悍的坏蛋有利的野蛮的偏见等量齐观。这种观点也许可以说能对荣誉提供一种补充，但荣誉居统治的地方这种补充能有什么用？对于使自己冒生命危险却因而证明自己行为不端的人，该怎么来看？您没有看见那些耻辱和荣誉都阻止不了犯罪，却被假耻辱和害怕指责所掩盖和增多了吗？害怕使人变得伪善和说谎；是它使一个朋友为了一个本应忘怀的、不审慎的字眼儿，为了一个应得的却接受不了的谴责而流血；是它使一个受骗和惊慌的姑娘变成可怕的疯子；是它，全能的上帝啊！它能够武装起母亲的手来对付嫩弱的胎儿……一想到这可怕的思想，我就感到我的灵魂发憷，我至少得感谢试探我们灵魂的人，他使我的心离开了这可怕的荣誉感，因为它只能使人做错事，使人性战栗。

请您回过头来想想，您是否可以故意地谋害一个人的性命，并且为了满足一种野蛮和危险的、没有任何合理根据的狂想而把您的性命置于不顾？像这样的情况下流了血的惨痛回忆是否能教流这血的人的内心停止复仇的叫喊？您知道其他跟预谋杀人罪相等的罪行吗？如果一切道德的基础是人性，那么我们对敢于谋害同类者的嗜血成性和道德败坏的人该怎么看？您可记得您反对为外国人服兵役而自己对我说过的话。您曾说，公民的义务是以身许国，不得法律许可不得自己自由行动，尤其不得违反它的禁令，这些话您有没有忘掉？啊，我的朋友！假如您真诚地爱好德行，那您就要学会服膺它的风尚而不是服膺人们的风尚。我愿意为此忍受些不方便之处；道德这个词儿对于您只不过是个空洞的词儿？难道您只有当它毫无价值可言时才有道德吗？

可是这些不方便之处到底是些什么呢？那些寻找拿人们的不幸来取乐，同时老是希望有些消息可以传播的游手好闲者和坏人的嘀嘀咕咕，这的确是可以相互掐死的重大理由！哲学家和智者在人生一些最大的事件中如果以无数人的荒唐的言辞为准绳，那么他实际上不过是个庸人，那么所有这种研究机构还有什么用。因此您为了责任、尊敬、友爱的感情而不敢牺牲复仇感情，是害怕人家会指摘您怕死吗？我的好朋友，您把事情衡量一下，就可发现在害怕指摘里要比怕死本身有更多可鄙的成分。吹牛家、懦夫竭力想充当勇士；

Ma verace ualor,ben che negletto,
Édi se stesso a se freggio assai chiaro. [56]

假装毫无惧色地面对死亡的人，他是在骗人。所有的人都害怕死，这是有感觉的生物的重大规律，没有它，所有生物类会很快绝灭。这种恐惧是自然界的简单的运动，它不但无害，而且实质上还是好的，也是符合于事理的，它之所以变成可耻和值得非难，是因为它妨碍我们的善行和履行责任。假如怯懦不成为善行的障碍，它就不成为恶事。任何人关心自己的生命比关心自己的义务更重时，我认为这个人不会是真正有道德的。您自认为有理智的，那么请您给我解释，冒生命的危险去犯罪，这有什么值得称道的？

当一个人因拒绝决斗而的确引起别人的蔑视时，是因行善而引起别人的蔑视可怕呢，还是因做坏事而引起自己的蔑视可怕？请相信我，真正尊重自己的人是不太感觉到别人不公正的蔑视的，他只怕公正的蔑视，因为善与正直并不以人们的判断为依据，而以事实的性质为依据；因为即使所有的人赞许您将做的事，您未必见得因此减轻惭愧。然而因为道德的考虑而不去做那事的人是不会引起人家的蔑视的。一个一生没有缺点并从来没有怯懦的表现的正直的人，他一定会拒绝杀人以玷污自己的手，他因此更会受人尊敬。随时准备为祖国服务、保护弱者、完成最危险的任务、为一切正当和正义的事不惜流血牺牲来保卫他最珍贵的东西，他以百折不挠的毅力从事，如果没有大智大勇那是办不到的。他的心地非常平静，他昂首前进，既不躲避也不寻求敌人；人们很容易看到他不畏惧死而畏惧做错事，他怕罪行而不怕危难。如果有什么卑劣的偏见忽然起来攻击他时，他那可敬的生活经历能充分予以驳斥，人们从他一贯的品行中凭一切其他行为来判断其中的一项。

然而您可知道，为什么一个普通人要克制自己会那么困难？那是因为不容易适当地坚持克制；也是因为这以后必须不犯任何会受谴责的行为。因为假如对于做坏事的恐惧在当前情况下不能制止他，那么为什么能假定在另一种更自然的动机下能制止他？于是人们可以清楚地看到这种制止不是由于道德而是由于怯懦；于是人们有理由讥笑那种遇到危险时产生的顾虑。您是否完全没有注意到那些如此胆怯和轻易提出挑战的人，他们大多数都是极不正直的人，他们生怕人们敢于公开表示大家对他们的蔑视，便竭力用一些荣誉的事件来掩盖他们整

个卑劣的生活。难道您想模仿这类人吗？我们且把职业军人放在一边，他们为金钱而出卖他们的血；[57] 他们想保住自己的地位，用他们的利益来计算该得的荣誉，他们计算他们的生活锱铢必较。我的朋友，让所有这些人去厮杀好了。他们如此大叫大嚷的那荣誉是最不荣誉的；那不过是一种荒谬的习俗、一种道德的虚假的模仿，是用最大的罪恶装饰起来的。像您这样的人的荣誉绝不是靠别人的；它是在它本身而不在旁人的意见；它不靠剑和盾而靠正直的和无可指摘的生活来保护的；而这决斗比别的决斗需要更大得多的勇气。

我经常赞赏真正的勇敢，我也一直蔑视虚假的勇敢，您应该用这些原则把这二者联系起来。我喜欢勇敢的人们，我不能容忍怯懦的人；我会跟一个见了危险就逃避的胆小的情人断绝关系，我也像所有的女人一样认为勇敢之火能激发起爱情之火。可是我认为价值要在合适的场合表现出来，而不要急于在不当的场合拿勇敢作为虚伪的装饰，仿佛生怕在需要时再找不到勇敢似的。有的人努力作一次勇敢的表现，为了以后可以毕生把自己隐蔽起来。真正的勇敢更为恒久而较少一时的冲动；他总是如他所应该的那样；既不需要刺激它，也不需要克制它；正派的人随时随地不离开它，在决斗中用它对付敌人，在团体中捍卫缺席者的荣誉和真理的利益，在卧病时对付疾病和死亡的攻击。鼓励勇敢的那精神力量是永远起作用的；它总是把德行置于事件之上；问题不在决斗，而在于无所畏惧。我的朋友，这就是我常常赞许的，也希望在您身上看到的那种勇敢。其余的只不过是鲁莽、胡闹、残暴；屈服于这些，那简直是卑鄙。我蔑视寻找没有意义的冒险的冒险家，我同样蔑视逃避本来应该面对危险的人。

如果我没有记错，我曾对您指出过，在您跟爱多阿尔阁下的纠纷中并没有牵涉到您的荣誉，但您在诉诸武力时却损害了我的荣誉；您这种举动既不公正，也没有理，也不能容许；它跟您所主张的观念不相一致；它只适合于那些把勇敢当做补充自己所没有的德行的不正派的人，或适合于那些绝不是为了荣誉而是为了利益而厮杀的军官；真正的勇敢在于蔑视决斗那样的方法而不是去采用它；一个人拒绝决斗时自己感到的不愉快，是完成真正的义务时不能避免的，而且这种不愉快是外表的而不是真实的；最后，最急于运用决斗的人们总是那些在正直方面最可怀疑的人。从这里我得出的结论是：您如果提出或接受挑衅，就意味着您放弃理性、道德、荣誉和我。我的意见您可以随心所欲地解释，您可以堆砌许多诡辩，但结果终究是勇敢的人绝不会

是懦夫，好人不会是没有荣誉的人。这么说，我好像已经向您证明了：一个勇敢的人蔑视决斗，好人厌恶决斗。

我的朋友，我认为在这么重大的事情上，只能诉诸理性，并向您确确实实地把问题如实摆出来。如果我想把它们描写得像我所看见的那样，并使感情和人性来说话，那我将用另一种十分不同的语言了。您知道我父亲在青年时代曾不幸在决斗中杀死过一个人：这人是他的朋友；他们决斗并非出于本心，荒唐的荣誉感驱使着他们。剥夺了一个人的生命的那致命的一剑同时也永远剥夺了另一人的安宁。从此以后，悲惨的悔恨没有离开过他的心，大家常常听见他在独自一人时哭泣和呻吟；他仿佛仍然觉得自己残酷的手把剑刺进自己朋友的心中；在夜色朦胧中他看到他那苍白、流血的身体；他战栗着凝望那致命的创口；他想止住正在流着的鲜血；恐怖攫住了他，他叫喊；这可怕的尸体不停地纠缠着他。他丧失了自己姓氏的亲爱的继承者和自己家族的希望，这已经过了五年，而他至今对于他的死亡还在责备自己，认为这是上天降给他的正当的惩罚，因为他夺走了不幸的父亲身边的独生子。

这一切连同我天性对于残暴的厌恶，引起了我对决斗非常的恶心，以致我把它看做是人类能达到的野蛮的极致。满心喜欢地去决斗的人在我心目中不过是一只竭力要把另一只撕成碎片的粗暴的野兽；如果在他们心中还存留些微的感情的话，我认为战胜者要比受害者更可怜。请看这些对流血司空见惯的人们，他们窒息了自然的声音，他们一步步地变得残忍、麻木不仁，他们拿别人的生命当游戏；丧失人性的惩罚的最后结果便是完全丧失人性。在这情况下他们怎么样呢？你来回答，你愿不愿意变成这样？不，你绝不是生就的这样丑恶的蠢货；你要警惕可以引向那条路的第一步。你的灵魂还是纯洁和健康的；可不要以一种没有道德的努力、没有快乐的罪行、没有理性的荣誉的冒险去使它变坏。

我还不曾对你提到你的于丽；她无疑能使你的心来说服你。一句话，唯一的一句话，我就会让你向着它。你有时尊我以“妻”这个亲切的称呼；这时我也许可以当得起母亲的称呼了。你是否想在那神圣的纽结使我们联结前让我守寡呢？

附言 ： 在这封信里，我使用了一个高尚的人从不反抗的权威性。如果您拒绝服从，我再没有话可对您说了，但请先考虑一下。请用八天时间对这重要问题好好想想。我不是以理性的名义提出这个期限，这是以我的名义提出的。您当能记得我在这方面使用了您自己给予我的权力，这权力至少可以扩展到这里。

第五十八封信 于丽致爱多阿尔阁下

我给您写这封信，完全不是抱怨您，阁下：您侮辱了我，那我一定有什么我不知道的对您不起的地方。怎么能设想一个正直的人要没来由地羞辱一家可尊敬的人家？如您认为这是合理的，那么就请实行您的复仇好了；这封信给您一个轻易的方法去毁掉一个不幸的姑娘，她因冒犯了您而永远不能原谅自己，并愿意把您想剥夺她的那荣誉一任您来处置。是的，阁下，您的指责是正确的；我有一个心爱的情人，他是我心灵的也是我本身的老师；只有死才能割断如此甜蜜的纽结。这个情人也是以您的友谊引为光荣的；他对此当之无愧，因为他敬爱您；他为人也有道德。然而他将在您的手中丧生；我知道为了受辱的荣誉就得流血；我知道他那勇敢本身将使他毁掉；我知道在一场在您是毫不足惧的战斗里，他那无畏的心将毫不恐惧地寻找那致命的一击。我希望能阻止这鲁莽的行动，我诉诸他的理性，唉！我虽写了信，却感到毫无用处，我虽对他的道德表示倾敬，但我不能期望他能明智到解脱一个虚假的荣誉感。您尽可以预先享受您即将刺穿您朋友的胸腔的快乐；但野蛮人呀，须知您至少不会享受到我的眼泪，也不会欣赏到我的失望的。我以在我心灵深处呻吟着的爱情保证，您可以做并非徒托空言的誓言的见证人；我不会比我为之而生的那人多活一天；而您将有一剑把两个不幸的情人送进坟墓的光荣，他们对您丝毫没有存心对不起的地方，而希望使您荣耀。

阁下，人家都说您有高尚的灵魂和善感的心灵，假如它们让您平静地品尝一件我不能理解的复仇并造成不幸者的甜味的话，当我已不在尘世时，但愿它们能启发您稍稍照顾一双无可慰藉的父亲和母亲，因为他们仅存的一个孩子的死亡将使他们永世感到悲哀！

第五十九封信 陶尔勃先生致于丽

小姐，我按照您的吩咐，赶快向您报告您交托给我的差使。我刚从爱多阿尔阁下家里回来，我看见他还因扭伤而痛苦，只能拄着拐棍在房间里行走。我把您的信交给了他，他急急忙忙地拆开；我觉得他读信时很受感动：他沉思了一阵子；后来他以更明显的激动把信读了第二遍。在读完后他对我这样说："先生，您知道荣誉的事情有它们的规则，那是大家不能放弃的。您昨天看见了我们中间发生的事；这得照章办事。请您找两个朋友，明天早晨劳驾带着他们一同来这里；那时您会知道我的决定。"我告诉他说，事情发生于我们之间，还是用同样的办法了结的好。他断然地对我说："我知道该怎么办，我会做我该做的事。把您的两个朋友带来，否则我没有什么可跟您谈的。"这时我便告退，脑筋里徒然想猜度他那古怪的想法究竟是什么。虽然如此，今天晚上我将有幸看见您，明天我将实行您交我办的事。假如您认为我带着随行人员去践约是适当的话，我便去组织我认为有把握应付一切的人手。

第六十封信 致于丽

停止你的眼泪，亲爱的于丽；在刚刚过去的那事件上，你要明白并分享我所体会到的感情。

当我收到你来信后，我心头充满了愤慨，竟无法如所应当地细心阅读它。对此我虽能声辩，但盲目的愤怒毕竟超过了一切。我对自己说道："你说的可能有道理，但绝不能教我让人蔑视你。我即使会失掉你或是负咎而死，我也忍受不了人家不对你表示应有的尊敬；我只要一息尚存，我就要一切接近你的人都必须像我在心底里一样尊崇你。"然而对于你向我提出的八天的限期我不会动摇；爱多阿尔阁下的扭伤以及我对你的服从都使这延期成为必要的。我决心按照你的命令利用这段时间来思考你来信提出的问题，我要不断地读这封信并反复思考，但不是为了改变我的感情，而是为了证明我的有理。

今天早晨我又拿起了这封我认为太明智和太合理的信，正在忧心忡忡地读它时，忽然有人叩我的房门。过了一会儿，我看见爱多阿尔阁下没有带剑，支着拐杖走进房来，有三个人跟在他后面，其中有我认识的陶尔勃先生。我对这不速之客的访问感到惊讶，便沉默着等待事情的发展，这时爱多阿尔要求我给他短暂的陈说，不要打断他的行动和说话。他说道："我为此请您答应我；这几位先生都是您的朋友，他们的在场可以保证您不会鲁莽从事。"我没有犹豫地答应了他。我刚刚说完话，忽然惊讶地——这是你可以想象到的，——看到爱多阿尔阁下在我面前跪了下来。如此奇特的行动使我很吃惊，我便想马上扶他起来；但他提起了我方才的诺言，接着对我说了这样的话："先生，我现在来公开地收回我酒醉时当您的面说过的那番侮辱性的话：它们的不公道使之对于我比对于您更有侮辱性，所以我应该正式收回。我接受您愿意加给我的一切惩罚，我相信我的荣誉只有当我的错误得到补救之后才能恢复。无论什么代价，我要求您能原谅我，并把您的友谊还给我。"我立即对他说道："阁下，现在我认识您的高贵和宽宏的心灵了；我也知道在您身上正确地把您那出自肺腑的话跟当您不由您自主时说的话加以区别；让我们把那些话永远忘掉吧。"我马上帮着他站起身来，我们互相拥抱着。这以后，爱多阿尔阁下转身向着那几个目击者，对他们说道："先生们，我感谢你们的好意。"他又以高傲的神色和激动的声调补充道："像你们这样正直的人都知道这样改正他错误的人对于任何人的错误都不能忍受。你们可以把所看到的公开讲给大家听"。然后他邀请我们四个人当天晚上吃晚饭，于是这些先生便离开了。

等到我们单独留下时，他又以更亲切和友好的态度过来拥抱我；后来他拿着我的手坐到我旁边来，大声说道："幸运的人，享受您应得的幸福吧！于丽的心是属于您的；那么你们俩……""阁下，您说什么？"我打断他说，"您丧失理智了吗？"他含笑答道："不，不过差一点快丧失了，若不是使我失去理智的她把它归还了我的话，我就糟了。"于是他交给我一封信，我看出这信是由一只除了给我以外从来不曾给别的男子 [58] 写过信的手写的。我读信时我的心多么激动！我看到了一个无与伦比的情人为了救我而愿意自己丧生，于是我再度认出了于丽。可是当我读到她发誓不会比世间最幸福的那男子更多活一天时，我为我曾冒的危险而战栗起来，我为自己过于被爱而悄悄地嘀咕起来，我的恐怖让我想到你毕竟也是个会死亡的人。啊！请你把你剥

夺去的我的勇敢还给我；我曾为了只威胁我一人生存而有藐视死亡的勇气，但如果要和你一起死亡时，我却没有勇气了。

当我心里正在进行那些痛苦的回忆时，爱多阿尔滔滔不绝地对我谈着，我起初不怎么留意听，但由于他讲到你，我才注意起来，因为他谈到了我心坎上，而且不再激起我的嫉妒了。我觉得他因为干扰了我们的爱情和你的宁静而感到很后悔。你是他世上最敬重的人；因为他对你不便像对我那样表示歉意，所以要求我以你的名义接受并向你转达。他对我说："我把您当做是她的代表，我恭敬地对她所爱的人说话，我生怕有损她令名，所以不便跟她直接面谈，甚至不敢叫她名字。"他承认对你怀有人们看到你时很难克服的那感情；但那是种温情的赞美而不是爱情。这种感情绝没有引发什么企求或奢望；一旦他知道了内情后，他便把它全部贡献给了我们的感情，而出于他嘴里的坏话乃是潘趣酒而不是嫉妒引起的结果。他以哲学家的态度对待爱情，他认为自己的心灵凌驾于激情之上：在我看来，（也许我错了，）他已经体会过一种爱情，所以不能使另一种在他心里深深地生根发芽。他认为不再动心，是由于理智的控制，然而我很知道，爱上了于丽而又放弃她，这不是一个人的美德。

他希望详细知道我们爱情的经过和反对你朋友的幸福的原因；我认为在你那封信以后，再对他半真半假是有害的，也是不合适的，所以我完全坦白告诉他，他全神贯注地听我讲，证明他态度的真诚。我不止一次注意到他的眼睛变润湿和他的心受到感动，我尤其注意到德行对他灵魂的一切胜利的强烈印象，于是我觉得为葛劳德·阿奈争取到了一个热心不亚于你父亲的新的保护人。他对我说："您对我讲述的里面既没有什么奇遇，也没有什么惊险故事，但它吸引我的程度远胜于一部小说，你们的感情远胜于小说的情景，你们正直的行为远胜于小说中辉煌的业绩！你们的灵魂是如此的不平凡，人们不能用常规来衡量。你们幸福的道路和性质都跟一般人的不同。一般人只寻求权力和别人的看法，你们却只寻求温情和宁静。你们的爱情里还有使你们变得崇高的德行的竞赛联系着，如果你们不是彼此相爱，你们的价值就会逊色。爱情是会过时的，"他居然补充说（我们要原谅这句亵渎神明的话，他因对他心灵的无知才这么说）；他又说道："爱情会过时，德行则长存！"啊！但愿德行也能像你的爱情一样长存，我的于丽，老天爷不会要求更多的了。

最后，我觉得哲学的和民族的严厉在这个可敬的英国人身上并未改变他那自然的人性，他也的确很关心我们的不幸。假如声望和财富能够对我们有用，我相信我们可以寄希望于他。但可叹呀！为使心灵幸福，权力和金钱能有什么用呢？

我们没有计算时间的这次谈话，一直继续到吃饭的时候。我点了一道子鸡，饭后我们仍继续交谈。他对我讲起了今天早晨的活动，我对于他那么认真和不太顾到分寸的举动不免表示有些惊讶；但他除了已经向我说过的理由以外，还进一步说，在荣誉问题上，不彻底的道歉不配做个勇敢的人，要么全部，要么没有，否则只能自贬声誉，无补实际，人家对你违心的不情愿的道歉看做怯懦。他补充道："此外，我的名声已经确立，我可以公正而不受胆小鬼的嫌疑；可是您还年轻，初次踏进社会，在第一次纠纷里必须有漂亮的结果，便不会再有人来挑动第二次。滑头的懦夫到处都是，他们正如大家所说的，在摸索他们的敌人，那就是说，想发现比他们更怯懦的人，他们拿这个人来抬高自己的身价。我希望一个像您这样可敬的人避免没有荣誉地惩罚一个那样的人的必要。如果他们需要教训的话，我宁愿由我而不是由您来教训他们。因为对于已经决斗过多次的人并没有什么丧失；然而决斗过一次的人总是一种污点，而于丽的情人不应该有这种污点。"

上面便是我同爱多阿尔阁下长时间谈话的简述。我认为应当让你知道，以便你可以吩咐我对待他该采取怎样的态度。

现在你总该可以安心了，为此我要求你把几天来萦绕在你心头的悲愁的思虑驱走。你现在的情况不稳定，所以我要求你考虑作些安排。啊！如果你马上能使我的存在增加三倍！如果马上有一种爱的保证……希望已经太使我失望了，你还要来欺骗我吗？……欲望呀！恐惧呀！困惑呀！我心中迷人的女友，愿我们为彼此相爱而生，其他一切听候上帝安排。

附言：我忘记告诉你，爱多阿尔阁下把你的信交给了我，我也爽爽快快地接受了，因为觉得这样的寄存品不应当留在第三者手里。我们下次见面时我就把它交还你，因为它对于我已经没有用了，它已经深深地印在我心底，所以我已没有必要再去反复读它。

第六十一封信 自于丽

明天你把爱多阿尔领来，我要像他跪在你脚下一样跪倒在他脚下。多么高尚！多么宽宏大量！啊！我们在他面前显得多么渺小！你要像你眼睛里的瞳孔一样保持这珍贵的朋友。假如他喝酒更有节制，那也许反而没有现在崇高；完全没有缺点的人会有这么大的德行吗？

上千种各式各样的忧虑使我灰心丧气；你的信重新鼓舞起了我已经熄灭的勇气；它消除了我的恐惧，从而使我的痛苦变得可以忍受些了；现在我觉得有足够的力量来受苦。你活着，你爱我；你的鲜血、你朋友的血都不曾流，而你的荣誉也没有受损害；因此我不是完全不幸的。

不要忘记明天的约会。我从来没有像现在这样需要见到你，而能长久见到你的希望也从来没有像现在这样渺茫。再见，我亲爱的和唯一的朋友。我认为你说的"愿我们为彼此相爱而生"并不太好。啊！应当这样说："我们为了生活而彼此相爱。"

第六十二封信 格兰尔致于丽

可爱的表妹，我对你莫非永远必须只能尽友谊的最悲苦的义务？在我苦痛的心里，莫非永远必须拿残酷的消息来伤你的心？唉！我们的一切感情都是相同的，这你很明白；我只能把我已经感觉到的新的痛苦告诉你。我怎么能向你隐瞒你的不幸而不使不幸增加！亲密的友爱怎么没有像爱情那样温馨！啊！但愿我能迅速地消除我给你的一切愁思！

昨天在音乐会后，你的母亲由你的朋友搀着，你由陶尔勃先生搀着回家，我们的两个父亲同爱多阿尔阁下留着谈论政治，这个题目我很感厌烦，我便躲进了自己的房间。半小时以后我听见好几次提到你朋友的名字，声音相当激烈，我知道谈话转换了题目，于是我提起了

耳朵听。从谈话的过程中，我猜测出爱多阿尔阁下自告奋勇地建议使你跟你朋友（他坚决地称他为自己的朋友）结亲，而且他以朋友的身份提供一种适当的安排。你的父亲轻蔑地拒绝了这个建议，于是在这问题上谈话开始激烈起来。爱多阿尔阁下对他说道："您要明白，不管您抱什么成见，他是众人之中最配得上她的，而且也许最能使她幸福的。他具有一切不依赖于人而得之自然的天禀，再加上他自身求得的一切才能。他年轻、高大、漂亮、强健、机灵；他饱学、善良、正直、勇敢；他才思敏捷、心地善良；这么看来，要得到您的同意，他还缺少什么呢？缺少财产吗？他会有的。我的三分之一的财产就足够使他成为伏州[59]最富有的人；如果需要，我甚至可以把财产分给他一半。贵族身份吗？这在一个它的害处多于益处的国家里是种无用的特权。不过您不必怀疑，那种身份他还是有的，它不是用墨水写在贵族证书上，而是用不可磨灭的字刻在他心底的。总而言之，假如您爱好理性胜于爱好偏见，而且假如您爱自己的女儿胜于爱您的爵位，您就应把她嫁给他。"

这时你的父亲勃然大怒。他把这种建议看做是荒谬的和滑稽的。他说："什么！阁下，像您这样有荣誉的人居然认为一个名门望族的小姐可以辱没门庭下嫁给一个无家可归并靠人家周济的无名小卒？……"爱多阿尔阁下打断他说道："请您住口，您在说我的朋友，请记住，当我面说的一切侮辱他的话，我认为都是对我说的，而对一个有荣誉的人发出的咒骂，对于说这话的人倒更合适些。这样的无名小卒要比全欧洲所有的贵族更可尊敬，我相信您未必找得到比获得人家尊敬和友谊更为光荣的方法去发财致富。如果我建议的女婿像您一样把一整串多少有些暧昧的祖先不算的话，他将是他家的基础和光荣，正像您的始祖成为基础和光荣一般。那么您家的家长的联姻您将认为有辱门庭，而这蔑视能不影响到您自身吗？如果人们只考虑那些由一个可敬的人开始的名字的话，那么有多少响亮的名字将被人家忘却！用现在来判断过去，每天总有上千个坏蛋为他们家夸耀门楣，而只有两三人用诚实的手段扬名；那么这种为其子孙引以为如此值得骄傲的贵族头衔，除了他们祖宗的盗窃和卑鄙之外，又能证明什么呢[60]？我承认在平民里有许多不道德的；但我可以打赌，二十个贵族中间肯定有一个是骗子手的子孙。如果您愿意，我们可以不去谈出身，让我们衡量个人的优点和作用。您曾在一个外国亲王那里当兵；他的父亲则为祖

国无报酬地当兵。如果您服务得好，您得到了很多酬劳；不管您在战争里获得了荣誉，一百个平民却比您获得的更多。”

爱多阿尔阁下继续说道：“那么您如此引为骄傲的贵族出身有什么光荣？它对于国家的荣誉或人类的幸福有什么用？法律和自由的不共戴天的敌人，在它大放光彩的那些国家的大多数，除了专制的势力和对人民的压迫之外，还能产生什么呢？在一个共和国里，您敢于以毁灭道德和人性的阶层、以每人夸耀奴隶制和羞于做人的阶层为光荣吗？请看看您国家的年鉴[61]：您的阶层对国家的贡献是什么？在它的解放者中间有哪些是贵族？费尔斯特、退尔、斯托法歇[62]等人都是贵族吗？那么你们大吹大擂的那荒谬的光荣到底是什么呢？它只服务于一个人，而对国家则是个负担。”

亲爱的，你看，这个诚实的人本意是想为朋友的利益服务，却由于不识大体的粗鲁而帮了倒忙，我看了真痛心。果不其然，被虽属一般却十分尖刻的抨击所激怒，你的父亲便开始用人身攻击作反攻。他明白无误地对爱多阿尔阁下说，像他这样身份的人绝不会说出方才那样的话来的。他以粗暴的声调补充说道：“请不必徒劳地为别人的事辩护，不管您是多大的大人物，我不相信您在这个问题上自己能成功。您替您那所谓的朋友为我的女儿做媒，却不知道您自己对她是否有好处；我相当熟悉英国的贵族身份，根据您的谈吐，我对您那种身份却不敢恭维。”

爱多阿尔阁下说道：“得了！不管您把我看做什么人，我都无所谓，但使我非常遗憾的是，除了那五百年前已死了的人的价值而外，我没有其他可以证明我的东西。如果您知道英国的贵族身份，您就会知道它是欧洲最开明、最有教养、最聪明和最英勇的；此外，我不需要去探讨它是不是最古老的，因为在谈论它现在的情况时，那就与它过去无关。的确，我们绝不是国王的奴隶，而是他的友人；不是人民的暴君，而是他们的长官。我们是自由的保证、国家的栋梁和王位的支柱，我们成为人民和国王之间不可战胜的平衡力量。我们第一个责任是对于民族的，第二个责任是对于它的统治者的，但我们考虑的不是他的意志而是我们参议的他的法制。贵族院里的司法大臣们，有时甚至那些立法者本人，既对人民同时也对王国承认他们的合法权利，我们绝不承认人家所说：上帝是我的宝剑 ，但是我们仅仅承认：上帝是我的法律 。”

他继续说道："先生，这便是我们的贵族身份的可贵之处，它是古老的，但更可贵之处是在它的功绩而不在它的祖先，您虽谈论它而并不了解。我在这著名的行列里绝不是最后的一名，不管您怎样瞧不起，我相信我在一切方面都不会不如您。我有个待字的妹妹，她出身贵族，她年轻、可爱、富有；她只有在您当做无所谓的精神品质上不如于丽。那个人钟情于于丽，假如能将他的目光和心灵转移到别人身上去，那我将万分荣幸地把这个一文不名和建议把他作为您的女婿并提供我一半财产给他的人作为我的妹丈！"

从你父亲的反驳里，我知道这场谈话只能使他激怒；我虽然对于爱多阿尔阁下的宽宏大度的襟怀充满了敬意，但我觉得像他这样态度生硬的人，只能使他经办的谈判彻底遭殃。因此在事情没有闹到不得开交前，我赶快回到那里。我一走进去，他们的谈话就中断了，过一会儿后大家相当冷淡地分别了。至于我的父亲，我认为他在这场争执里表现得很好。起初他热心地支持那建议；可是当他看到你父亲对此完全听不进去而争论开始激烈起来时，他理所当然地转到他内兄一边，并及时用调解的话来打断他们俩的话，使谈论限制在适当的范围，如果让他们俩单独相对，很可能会超过这范围。当客人们走后，我父亲把经过的情形对我讲了；因为我预见到事情将来发展的结果，便对他说，事情既已到了这地步，再不宜让当事人如此频繁地跟你在我们家会面，假如这对于作为他的朋友的陶尔勃先生不成为一种冒犯，那干脆不要再来；不过我可以请他少带他来，还有爱多阿尔阁下也一样。我的亲爱的，为了使他们俩不致在我家完全吃闭门羹，这是我所能做到的一切。

但这还不是事情的全部；我看到了对于你的危机，迫使我回到我以前的意见上来，爱多阿尔阁下和你的朋友的纠纷正如大家所料，在城里引起了热烈的议论。虽然陶尔勃先生保守着争执原因的秘密，但太多的迹象使秘密无法继续隐藏不暴露。人家在怀疑，在猜测，在提起你的名字；看守人居埃的泄露没有很好地堵住，所以人家还在提起，你也能明白，在群众眼睛里怀疑的事实总是近乎确凿的事实了。所有可以告诉你并叫你安慰的是，大家一般都赞成你的选择，并且乐于看到一对如此可喜的配偶的结合，这就为我证明，你的朋友在这儿人缘很好，大家几乎跟你一样喜欢他。然而舆论对于你那顽固的父亲有什么用？所有那些流言正在传到或快要传到他那里，因此我为它们可能产生的结果深感害怕，如果你不赶快防备他的发怒。你必须从他

那里期待一场为你自己的可怕的解释，也还可能对于你朋友的更糟的解释；我倒不是认为他那样的高龄会愿意跟一个他不认为值得与他决斗的年轻人较量，但他在城里掌握着提供给他的权力，只要他高兴，他将有上千种方法对你的朋友不利，而且还要怕他的愤怒将使他存心要收拾他。

我亲爱的朋友，我跪着请求你多想想包围着你的危险，它的险情正在时时刻刻增长。在这一切中间至今有种出奇的幸运拯救了你。当时间还来得及时，小心隐藏起你的爱情，也不要过度信赖幸运，以免它把那造成幸运的反而拖你进不幸中去。相信我，我的天使，未来是不确定的；随着时间的推移，许许多多的事件可以提供出乎意料的办法；但是就现在说，我已对你说过而现在更要对你重复强调说，离开你的朋友，否则你会完蛋。

第六十三封信 于丽致格兰尔

我亲爱的，一切你所预料的全都实现了。昨天，我们回来一小时以后，我的父亲走进我母亲房里，他眼睛闪着光，满脸通红，总之那模样我从来没有见过。我一下子明白了他不是跟人家吵过架，便是想找人吵架，于是我激动的心马上使我全身颤抖起来。

他先激烈地指责一般家庭的母亲们随便招请一些没有地位、没有名声的年轻人到家里来，认为跟这些人来往只能使听他们话的人蒙受耻辱。后来看到这还不能使一个被吓怕了的妇女答腔，他便不加隐讳地举出自从有人引进一个所谓有好思想的、实际却是信口雌黄的、对教坏一个听话的姑娘比给她良好教育更擅长的人到我们家里来所发生的问题作为例子。这时我母亲看到沉默对她没有什么好处，所以当他说到“教坏”这个词时就打断了他的话，并问他所说的那个正直的人在行为或者在名声方面有什么问题和谁让他产生这种怀疑的。她还说道：“我不认为聪明和优点可以作为排斥出交际的理由。如果才干和德行不能进入您的家门，那么什么人才可以被接纳呢？”他气愤地答道：“体面的人，夫人，那些能挽回姑娘名誉被他们冒犯过的人们。”她道：“不对，应当是完全不会冒犯她的人们。”他又说道：“您要知道，

没有资格可以获得而贸然要求联姻，那是有辱一家荣誉的。”我母亲答道：“我认为那远不是辱没，却反而是尊崇的一种证明。此外，我可并不知道您对他发怒的那人曾向您这样做过。”“他已经做了，夫人。如果我不采取措施，他还会做得更坏；不过请您不必怀疑，我将把您管得如此糟糕的事好好地管起来。”

于是开始了一场危险的口角，这使我明白我的双亲并不知道你所讲的城里的那些流言，但当时你这丢脸的表妹简直感到无地自容。你可以想象到一个最善良和最受蒙蔽的母亲对她有罪的女儿大加赞扬，而且赞扬（天知道！）她一切已丧失了的德行，使用最体面的语词——说得正确些，是最令人害臊的语词——赞扬她；再设想一个被激怒的父亲，他不惜用侮辱的语言破口大骂，但他虽然十分激怒，却没有露出对悔恨穿心而当他面感到羞惭的她，有怀疑的表示。啊！一颗对于怒气和愤懑都不曾表示怀疑的罪恶所引起的自责的卑鄙的心，有多么难以置信的痛苦！一种为内心偷偷地拒绝的不真实的赞扬和尊敬，又是多么沉重和难受的负担！我感到心头压得如此难受，为了摆脱这样凶猛的苦难，如果我的父亲给我以时间，我就准备全部招认；但他那抑制不住的强烈愤怒使他把同样的事反复说了百来遍，而且随时在变换话题。他注意到我低沉、惶恐、屈辱的态度，这是我悔恨的表示。如果他没有从中猜测到我的过错，却猜测到了我的爱情；于是为了使我因此感到羞耻，他以如此丑恶和轻蔑的用语来诋毁那目标，虽然我竭力克制，也不能容忍他不被打断地继续说下去。

我的亲爱的，我不知道自己哪儿来的那么大的勇气和怎样的神经错乱时刻，竟使我忘记了自己的义务和分寸；我突然敢于打破了毕恭毕敬的沉默，你立刻就会看到，我因此受到了相当严厉的惩罚。我对他说道：“以老天爷的名义，请您息怒；一个值得您如此咒骂的人，对于我绝不会是危险的。”我父亲听到这些话，立刻认为受到了责难，他的疯狂劲儿只等着一个借口，这时便扑向你可怜的朋友来了。我平生第一次受到了一记耳光，而且还不止一记；于是他一任狂怒所左右，尽他可能的粗暴而毫无顾忌地折磨着我，虽然有我的母亲投身到我们两人中间，并用她的身体遮挡着我，她也挨到了几下本该我挨到的打击。我在躲闪开挨打时跨空了步子而摔倒了。我的脸撞上了台子的脚而流了血。

怒气的逞威到此结束，天性跟着开始得到了胜利。我的摔倒、我的血、我的泪水，还有我母亲的眼泪，都感动了他；他以忧虑和着急的神色搀我起来；又扶我坐到椅子上，他们俩仔细察看我有没有受伤。我只在前额有点轻微的挫伤和鼻子出血。然而我从我父亲的神态和声音的改变看出他对自己方才的行为感到不愉快。他没有到我跟前来抚慰我，父亲的尊严不允许他这样突然的改变；可是他对母亲表示了温柔的歉意；我还从他偷偷地投向我的目光里清楚地看到他整个歉意的一半是间接给予我的！是的，我的亲爱的，再没有比自觉自己错误的心爱的父亲所显示的惶惑更令人感动的了。做父亲的心所感到的是生来为宽恕人而不是从别人接受宽恕的。

已经到晚餐的时候；为了让我有时间恢复平静，延迟了开饭的时间；我父亲不愿让仆役们看到我的仪容的不整，他亲自为我拿来了一杯水，我母亲给我洗了脸。唉！我那可怜的妈妈，她本来就体弱多病，经过了这场难受的争吵，也像我一样需要别人的关怀呀。

在饭桌上他没有跟我说话；但这沉默是由于难为情而不是由于蔑视我；他有意认为每一道菜都好吃，因而对我母亲说要让我吃；最使我感动的是我注意到他总在寻找机会把我叫做他的女儿，而不是像平时那样叫我于丽。

晚饭过后天气很冷，母亲叫人在她房里生上了火。她坐在炉子的一头，我父亲坐在另一头；我正要去端把椅子坐到他们中间去，他拉住了我的裙子，一声不响地把我拉到他身边，把我坐在他膝头。这一切发生得很快，而且出于一种不由自主的行动，以致一会儿过后他仿佛有些后悔。然而我已经坐在了他膝上，他再也无法改变了；而更糟的是他必须在这拘拘束束的状态下把我抱着我才能坐稳。这一切都在无言中进行；但我不时感到他的手臂压着我的肋部，同时带着相当闷气的一声叹息。我不知道什么不正确的羞愧之心在阻挠这慈亲的胳臂作这种亲密的拥抱。某种大家不敢摆脱的庄严，某种大家不敢克服的羞惭，使父亲和女儿之间产生出这美妙的尴尬情况，正像一对情人之间所产生的腼腆和爱情一般，而那个慈爱的母亲则偷偷地注视着这幕如此甜蜜的情景而欣喜若狂。这一切我都看在眼里，感在心里，我的天使，我心中的激荡使我无法继续支持。我装作要滑倒；为了坐稳，我把一只手臂搂住我父亲的脖子；我把脸俯到他可敬的脸上，顷刻之间他脸上盖满了我的亲吻并流满了我的眼泪；我感觉到他流出的眼泪

减轻了他心头沉重的痛苦；我的母亲也过来分担了我们的激情。温柔与和平的天真呀，我心里需要的正就是你，有了它，这自然流露的一幕就会成为我一生最甜蜜的时刻！

今天早晨，由于疲乏和摔跤的影响，我起床晚了些，我还没有起身，我的父亲就到我房里来；他坐在我床边亲切地问起我的身体怎样；他握住了我一只手，俯身亲了它好几遍，叫我好女儿，并对昨晚的发怒表示后悔。我呢，我对他说也这样想：如果我每天挨打而得到同样的代价，我将感到非常幸福，而且任何严厉的处置，只消他稍加抚慰，就会从我心底里消除。

这样过了一会儿，他比较庄严的声调又向我提起昨天的问题，并用和气而坚定的措辞对我说道："您要知道，我为您相定了一门亲事，我一回家就向您宣布了，在这一点上我的意图是决不会改变的。至于爱多阿尔阁下对我讲的那个人，虽然我对于大家所发现的他的优点不来争论，我也不知道是他自己异想天开要跟我结亲，或是有什么人可能给他以启示；然而即使我心目中没有中意的人，而且即使他拥有英国的全部钱财，您必须明确知道，我是决计不会接受这样一个女婿的。为了他的安全，也同样为了您的荣誉，我禁止您，您必须一辈子不要看见他和跟他说话。我对他本来一直没有什么好感，我憎恨他，尤其是现在，因为他使我走了极端，我的粗暴也因他而起，所以我决不原谅他。"

说到这儿，他不等我的答复，而且几乎像他方才责备自己时同样的严峻态度走了。啊！我的表姐，败坏最优美的心灵并使自然每时每刻都噤若寒蝉的这些偏见的，是地狱里怎样一些魔鬼呀！

我的格兰尔，你早就预料到的，以及直到收到你的信我才从中知道其原因的这番表白，就是这样发生的。我没法对你说清楚我内心所起的变化，可是从这时起我发觉自己是改变了；我仿佛感到我在以更惋惜的心情把目光转向我在自己家庭范围内度过的那平静和快乐的生活，还更深切地体会到我的错误和由此引起的损失。狠心的人，你说，如果你敢于说，那么告诉我，恋爱时期对于我是否过去了，是否不应当再见他了？啊！难道你不感到这痛苦的思想里的一切阴暗和可怕吗？然而我父亲的严命是坚定不移的，我情人的危险是明显的。你可知道有那么些非常矛盾、似乎彼此互相排斥的感情在我心里集中着

吗？一种使我灵魂几乎变麻木的愚昧状态，它使我失去了对激情和理智的控制。已经到了紧要关头，你曾这样对我指出，我也这样感觉到了；然而我从来不曾这样失去自持。我曾二十次试图给我情人写信，我每写一行都几乎要晕过去，以致不能连续写上两行。我现在只剩下你一个，我亲爱的朋友。你要代我思考，代我说话，代我行动；我把我的命运交付给你；不管你采取什么措施，我都预先同意；我把爱情以过高的代价售给我的那可怕的权力交给你，一劳永逸地将我自己给我分离开，如果必须叫我去死，就把死给予我，可是不要强迫我亲手来刺穿我的心。

我的天使哟！我的保护人！我交给你多么可怕的任务！你有没有执行它的勇气？你能不能减轻那野蛮性？唉！需要撕裂的不单单是我一颗心。格兰尔，这你知道，这你是知道的，他多么爱我！我甚至不能心安理得地认为自己是最该抱怨的。我求求你，用你的嘴巴来替我的心说话；让你的心贯透着对我情人的温馨的同情；来安慰一个不幸的人；对他反复说一百次……啊！对他说……亲爱的朋友，不管所有一切偏见、一切障碍、一切逆境，但上天创造我们俩彼此相依为命，这一点你不相信吗？是的，是的，对此我确信不疑，上天命定我们结合在一起；我不可能丧失这种思想，放弃由此而产生的希望，在我是不可能的。

告诉他，叫他不要丧失勇气，叫他不要失望。切不要随便以我的名义要求他的爱情和忠诚，尤其不要从我这方面向他承诺这些东西；这类保证不是在我们灵魂深处吗！我们不感觉到它们是不可分的，我们今后已经合二为一了吗！那么只需告诉他，让他抱住希望，如果命运拨弄我们，让他至少要相信爱情，因为，我的表姐呀，我知道它无论如何总会治愈我们那为它所引起的痛苦；而且不管老天爷对我们作怎样安排，我们将来不会长期分离着生活的。

附言 ： 写好信之后我走进我母亲的卧室，我在那里感到很不舒服，我不得不回房躺到了自己的床上；我甚至觉察到……我担心……啊！我的亲爱的，我担心我昨天的跌倒会发生比我所想到的更为悲惨的后果。这样看来，我的一切都完了；我的一切希望同时都弃我而去了。

第六十四封信 格兰尔致陶尔勃先生

我父亲今晨对我讲了他昨天跟您谈话的内容。我高兴地看到一切都是向着您喜欢称之为您的幸福的方向发展的。我希望，正如您知道的，其中也有我的幸福；您获得了我的尊敬和友谊，还有我心中怀有的一切最美好的感情也是属于您的。可是您也不要误会：我这样的女子是属于怪物一类的，我不知道会怪到我心里的友谊会超过爱情。当我告诉您说，我的于丽在我心里比您更为亲爱；您一定会哈哈大笑；然而这确是事实。于丽很清楚地感到这一点，所以她为了您比您自己更妒忌，因此当您感到满意的时候，她总觉得我还不够爱您。而且还不仅如此，我对于她所珍贵的一切都非常眷恋，所以在我心中对于她的情人和对于您几乎放在同一地位上，虽然性质有所不同。我对他只抱有友谊，但是一种比较生动的友谊；对于您，我似乎有了点爱情，但是一种比较稳重的爱情。虽然这一切显得相当地等量齐观，因此使善妒的人不能平心静气，然而我不认为您平静的心会受到干扰。

那两个可怜的孩子跟我们大胆享受的那甜蜜的宁静有多大的差距！当朋友们处在失望的境地时，我们的满意是多么不合时宜！没有办法了，他们必须分手了；现在也许就是他们永别的时候了；音乐会那天我们怪他们那悲伤的神色，可能就是他们最后一次相会的预感。然而您的朋友还完全不知道他的不幸：在他泰然的心里，他还在享受着他已经失去了的幸福；在失望的时刻，他思想上还在品尝虚幻的洪福；他又像死亡突然落到身上的人，这不幸者还想活着，却看不见死神就要来抓他。唉！他将挨到的这可怕的一击竟出诸我的手。啊，神圣的友谊，我心灵的唯一的偶像呀，用你神圣的残酷来鼓舞我的心！给我以充当野蛮人的那勇气，并在如此痛苦的任务中出色地为你效力。

在这方面我指望您能帮助我，即使当您爱我爱得差些时我也指望您：因为我是深知您的心的，我知道每当问题关乎仁爱的时候，它是用不着爱情的热忱的。现在问题首先在于明天早上要邀您的朋友到我家来；不过要注意什么也不要提醒他。今天我有空，下午我上于丽家去；请您设法去找到爱多阿尔阁下，只带他一个人来，在下午八点钟

等候我，以便共同商量决定必要时让这个不幸者出逃，还要防止他的失望。

我对他的勇气和我们的照应抱着很大的希望；我还更对他的爱情寄予希望：于丽的意愿、她的生命和荣誉受到威胁，都是他无法抗拒的理由。不过虽然如此，我现在告诉您，如果于丽得不到安宁，如果我的女友的眼泪会浸湿那将把我们结合起来的纽带的话，那就谈不到我们的婚礼了。就这么着，先生，如果您真正爱我，您的利益在这一点上是同您的宽宏的度量相一致的；所以这里不仅仅是别人的事，而且也是您自己的事。

第六十五封信 格兰尔致于丽

一切都妥了，虽然办得很不审慎，但我的于丽已经安全了。你心里的那些秘密已埋进神秘的黑暗里了；你依然处在你的家庭和本乡的怀抱里，被抚爱、被尊重，领略着没有污点的名声和普遍的尊敬。你要战战兢兢地回顾一下耻辱或爱情使你过多或过少地遭到的那些危险：要懂得不要再把一些各不相容的感情联系在一起，太盲目的情人或太畏缩的姑娘，你还要感谢上苍赐予你以只有你独享的那种幸福。

我为了不使你太伤心，本来想略而不谈那如此残酷而又如此必要的起程的细节。但你希望知道细节，我也这样答应过你；我要以我们共有的坦率和只凭真诚不凭利害的原则来实践我的诺言。那么读吧，亲爱的和不幸的朋友，既然必要，那就读下去；但要鼓起勇气并坚强起来。

我所采取的而且昨天已对你讲过的措施都已经丝毫不爽地实行了。我回到家里就遇见了陶尔勃先生和爱多阿尔阁下在那里；我开始对后者说，我们已知道了他的光明磊落的壮举，并向他表示我们俩都深为感动。接着我就向他们提出我们必须尽快让你的朋友离开的强有力的理由，以及我预见到实施它的一些困难。爱多阿尔阁下对此充分理解，并对他由于他过度热心而造成的结果感到十分痛苦；他们同意重要的是要催促你的朋友出走，并要抓住他同意的时机，以防止新的

犹豫不决，也要防止他继续在当地逗留的危险。我想委托陶尔勃先生瞒着他做些适当的准备工作；但爱多阿尔阁下把这当做他自己的事，愿意自告奋勇。他答应我把他的马车在上午十一点时准备好，还补充说，他可以陪他到任何远的地方都没有问题，并建议先用别的借口带他走，认为这样更便于决定。这个办法我认为对于我们和对于我们的朋友都不够真诚，我也不愿把他放得离我们太远，那时如果他因失望而第一次发作时，爱多阿尔阁下的眼睛比我更不易觉察到。由于同样的理由，我也没有接受由他自己跟他谈并征得他同意的建议。我预料到这项谈判将是很微妙的，所以我只愿意由我独自承担：因为我有把握地掌握他心中敏感的地方，我也知道男人总有一种生硬态度，只有女人才能更好地使之软化。然而我同意爱多阿尔阁下的照料，对于我们的准备工作不是没有用的；我看得出一个相信他只不过是哲学家的敏感的人的议论对一个正直的心所能产生的全部作用，以及一个朋友的声音能给予一个聪明人的推理以怎样的热力。

因此我请爱多阿尔阁下陪伴他一个晚上，绝口不谈谁对他的处境有直接关系，不知不觉中使他的心坚定起来。我对他说："您对于您的埃比克泰德 [63] 很有研究，现在您有机会应用他的学说了。请为我们的朋友指出真正的和虚假的幸福之间的区别，——存在在我们本身的幸福和存在在我们之外的幸福之间的区别。当对他的考验来自外部时，请向他证明不幸只是由自己本身造成，而智者的一切都随身带着，幸福也到处带在身上。"根据他的答话，我知道我这轻松和无害的讥讽不致使他生气，但已尽够激发他的热诚，他决定担起责任来，第二天把有充分思想准备的你的朋友给我送来。这正是我所企求的一切：因为虽然我也跟你一样，根本不太重视哲学的夸夸其谈，但我确信一个诚实的人，对于早晨改变自己昨晚的信念，在心中今天否定理智昨天告诉的一切，多少总会感到羞愧的。

陶尔勃先生也愿意参加这件事并跟他们一同度过这个晚上，但我请他不要这样做；因为他这样会感到厌倦，或者会妨碍谈话。我对他的关心并没有使我看不见他同其他两人性格上的不同：这种灵魂坚毅的男子汉的思想所表达的语言是如此特殊，他于此道是格格不入的。在跟他们告别时我想到了潘趣酒的问题，我担心过早地泄露机密，便笑着对爱多阿尔阁下吐露了一两个字。他对我说道："您放心好了，我对一件我认为没有什么危险的事，可以让习惯来支配我；但我从来不当它的奴隶；可是这里问题有关于丽的荣誉、有关一个人和我的朋友

的命运，还可能是生命的问题。今晚我将照例喝潘趣酒，才能使谈话不显得是事先安排好的样子；可是这潘趣酒实际是汽水，因为他戒了酒，所以他不会觉察的。”我的亲爱的，沾上这类使人不得不小心谨慎的习惯，你不觉很屈辱吗？

我在极大的激动中度过了这一夜，这激动不完全是为了你的缘故：我们青春初期那天真的快乐，旧时亲密无间的那种温馨，由于他跟你会面困难而使我跟他之间一年来较紧密的来往，这实在使我的心对这次分别感到痛苦。我感到随着失掉半个你的同时，我自己存在的一部分也将失掉；我愁闷地计算着钟点；当看见曙光初露时，我不能不恐怖地看到决定你命运的日子的来临。早晨是在默想我的措辞和他可能产生的印象里度过的；约定的时刻终于来临，我看见你的朋友进来了。他带着忧虑的神色，着急地向我探问你的消息，因为在你同你父亲的那场争吵的第二天，他就知道你病了，爱多阿尔阁下昨天向他证实你没有起床。为了避免他在这方面过细追问，我立刻告诉他说，我昨晚离开你时你的情况已好得多，我还补充说，我刚才派汉茨去看望你，等一会儿他回来就可以知道详情。我的努力一点没有用；他对我又提了许许多多关于你病状的问题；因为那些问题远离我的目的，我只作了简短的答复，然后开始我来问他。

我开始探测他的思想情况：我发现它是沉重的、有条理的，而且准备用理智的尺度来衡量感情。我心里想道：“谢天谢地，我的聪明人挺有准备；现在只需让他受些考验好了。”宣布一个悲惨消息的通常办法是一步步地加码，但是我根据对他暴躁的想象力——只要听到一句话就会走极端——的认识，我决定走一条相反的途径，我更喜欢一开头就压倒他，然后再让他慢慢地缓和下来，这比给他千百次而不是一次打击和白白地增加他的痛苦更好些。因此我凝视着他的脸，用很严肃的声调对他说道：“我的朋友，您知道一个坚强灵魂的勇气和德行有极限吗？你相信放弃心头所爱的人是超乎人性的吗？”他马上像疯狂似的跳了起来；接着他两只手拍打着并拉在一起放到前额上，叫喊道：“我从您的声音里听得出于丽死了！于丽死了！”他重复说，声音使我战栗：“我从您骗人的关切、从您徒劳的小心里听得出来，但这只能使我的死亡更延长和更残酷罢了。”

虽然为这种突发的行为所震惊，但我很快猜到了原因。我首先认为你生病的消息、爱多阿尔阁下的劝导、今晨的会见、他躲躲闪闪的

问话以及我方才对他谈的问题，都可以使他产生虚假的警告。我也清楚地看到，我可以怎样利用他的误会来拖延时间；可是我不能采取这种野蛮的手法。心爱人儿死亡的念头是如此的可怕，以致能代替它的任何念头都显得是甜蜜的，所以我赶紧利用了这一有利机会。我便对他说道："可能您不会再见到她，但她还活着和爱着您。啊！如果于丽真是死了，格兰尔还能对您说什么吗？您要感谢老天爷，它挽救了能把您压垮的那不幸的灾难。"他是如此的惊讶、发愣、迷惘，我让他坐下后，有时间依次详细地对他讲述了他需要知道的一切；我竭力赞扬爱多阿尔阁下的行为，使他那善良的心多少可以被感激的力量消解一些苦痛。

我继续说道："亲爱的朋友，现在的情形是这样：于丽处在深渊的边缘，准备着面对舆论谴责的耻辱、自己家庭的愤怒、愤激的父亲的狂暴和她自己的绝望。危险在不断地增加：她父亲或她自己手里的那把剑离她的心只有两寸，每时每刻威胁着她的生命。只剩下唯一的办法可以预防所有这些灾祸，这个办法唯有您一人是赖；您的情人的命运现在操在您手中：您看您自己有没有勇气离开她来拯救她，她也已经被禁止再跟您见面了，您是否更愿意做她死亡和耻辱的罪魁和见证人。她已经为您做了一切，她就要看您的心能为她做什么了。她的苦难损害了她的健康，这是必然的。您为她的生命担忧，但须知您是她生命的主宰。"

他听着，没有打断我的话；但一旦他明白谈话的目的时，我看到他原来那激动的样子、疯狂似的目光、惊惶而又活泼和急躁的神色立刻消失。一层忧愁和懊丧的阴影笼罩着他的脸；他阴沉的眼睛和消失的沉着态度表明他心头的沉重：他几乎无力张嘴答话，以别人听来似乎平静的声调对我说道："必须出走了。好吧！我走就是；我不是已经活得够了吗？"我马上回答道："是的，毫无疑问，应该为爱您的人而生活，您忘记她的生命有赖于您的生命吗？"他立刻接着说："那就不该让他们分离，她能办到而且现在还办得到。"他最后的话我假装没有听见，我便想办法用一些希望来鼓励他，但他的心听不进去，这时汉茨回来了，给我带来了好消息。他顿时感到一阵高兴并叫喊起来："啊！但愿她活着，但愿她幸福……只要有可能！我只求向她作最后的诀别……我就动身。"我就说道："您不知道已经不准她同您再见面了吗？唉！你们已经告别过了，你们已经分手了。您离开她远一些，您命运的残酷程度就会差一些；她能处于安全状态，对您至少是种安

慰。今天，现在马上就出走；要担心这样大的牺牲不要太晚；您全心为她作了牺牲以后，还要提防再引起她的不幸。”他发狂似地对我说道：“什么！我不再见她一面就走！什么！我将不再见到她！不，不，如果必要，我们俩都去死；我很知道，有我在一起，死亡于她并不可怕；不论发生什么事，我得再见她；我自杀前要把我的心和生命留在她的脚边。”要我向他指出这计划的疯狂和残酷倒并不困难，但这不停地以更痛苦的声调反复说的“什么！我将不再见到她！”的话，却仿佛至少是在为将来寻求安慰。所以我对他说：“您为什么把您的不幸想象得比实际的还要坏？为什么要放弃于丽自己都没有丧失的希望？假如她认为跟您分离将是永久的话，您想她能这样跟您分离吗？不，我的朋友，您应该理解她的心，您应该理解，她重视她的爱情更甚于她的生命。我怕、我太害怕（我向你承认，这几个词是我添加的）她重视它很快会更甚于一切了。因此您要相信她的希望，因为她同意活着；您要相信她行动的审慎，实际比表面上更是为您考虑，她关心自己，主要也是为了您，而不是为了她自己。”于是我拿出了你最后的一封信，给他指出本来认为自己对爱情已无望的那个糊涂姑娘所抱的温和的希望，我以这甜蜜的温情重新点燃起了他的希望。信里不多几行话仿佛像搽在受感染的伤口上的解毒的香膏：我看到他的眼神变柔和、他的眼睛润湿了；我看到同情一步步接替了绝望；你的心最后说的“我们不会长期分离着生活”那样感人的话，使他热泪盈眶。他提高了声音并吻着信说：“不，于丽，不，我的于丽，我们不会长期分离着生活；老天爷将在尘世联结我们的命运，在天上联结我们的心。”

我希望看到的正就是这种情景。他那暗淡的目光和阴郁的愁脸使我看了担忧。我不能让他在这精神状态下出发；但我一看到他流下眼泪和听到他嘴里温柔地发出你那可爱的名字时，我便不再为他的生命担心：因为失望是最不能跟温柔协调的。这时候他心头激动得提出了一个我没有预料到的不同意见。他对我讲了你怀疑到的情况，发誓说他宁愿死去一千次而绝不会把你抛弃在一切威胁着你的危险境地。我不会对他谈起你的事故；我只对他说你的期望又落了空。叫他不必再抱什么希望。他叹息着对我说：“这么说，世上不再有我幸福的纪念碑了。它像永不实现的梦一般消失了。”

现在我剩下执行你委托的最后部分，我不认为在你们过去亲密生活之后，对此还需要准备和保密。我甚至不回避在这微妙问题上稍加责备，借此在我们交谈的问题上躲过可能重新引起的争执。我责备他

没有认真照顾他的事务，我对他说，你很担心他不再注意身体，叫他现在应该注意，说你叫他为你而保养身体，并更好地保证他自己的需要，当他保证不了时，接受我以你的名义给他的小额补充。他对这建议没有觉得有什么屈辱，也不认为不合适。他只对我说，你很知道，来自你的东西他没有不感奋地接受的；但是你的小心是多余的，说他刚刚在格朗松 [64] 卖掉的微薄的遗产的一所小屋，他获得了有生以来最大的收益。他还补充道："此外，我有点薄技使我到处可以维持生活。我如能在这种工作中对我心头的不幸能找到一些解脱，那真是太幸运了；而且自从我亲眼看见于丽怎样动用她多余的金钱后，我把它看做是周济孤寡的神圣金库，人类道德不容许我使它有丝毫损失。"我便提醒他关于他那次瓦莱的旅行、你的信和你那明确的命令。同样的理由依然存在……他以愤怒的语气打断我的话："同样的！那时对我拒绝的处罚是不再见到她；那么现在叫她让我留下，我就接受。如果我服从，为什么要处罚我？如果我拒绝，她有什么更厉害的办法对待我？……"他不耐烦地重复道："同样的！那时我们的结合正开始；现在她准备结束了；也许我将永远跟她分离了；她跟我之间不再有共同的东西；我们彼此将是陌路人。"最后的话他说得非常伤心，我看到以后，怕他又要回到我费了大劲才使他恢复过来的状态而哆嗦了。我装作笑脸对他说道："您还是个孩子，您还需要一个监护人，这个任务我愿意充当。我来保管那些东西；为了适当处理那些钱，我们共同商量，我愿意了解您的一切事务。"我想借此用我们之间不断信札往来的话使他苦恼的思想转移过来；而这单纯的人可以说一心只想抓住与你有关的事，果然很容易上了我的当。后来我们谈定了通信的地址，因为这些措施很使他高兴，我便继续谈论此事的细节，一直到陶尔勃先生的到来，他向我示意一切都已准备就绪。

你的朋友很容易明白是什么事；他坚决要求给你写信，但我不肯答应。我预料到过度的好心肠会使他太宽心，以致信写了一半便没法再叫他动身。我对他说："一切拖延都是危险的；您得赶快到达第一站，到了那里可以随您高兴写了。"这样说时，我向陶尔勃先生示意，我向他走近去，心中十分悲苦，把我的脸贴到他的脸上，我已不知道该怎么办；眼泪模糊了我的视线，我的意识开始糊涂起来，我的角色到了结束的时候了。

过了一会儿，我听见他们匆匆下楼。我走到楼梯平台上目送他们。我心烦意乱，以致没有注意到最后的情形。我只见昏头昏脑的

他，在楼梯半当中跪倒，并无数次地吻着梯级，同时发出长长的呻吟，陶尔勃很困难地把他趴着的身体、脑袋和胳臂从冰冷的石级上拉起来。我觉得自己也不由自主地快要大哭起来，为了不让全家看到，我赶紧回到房里。

过了一些时候，陶尔勃先生用手绢掩着眼睛回来。他对我说道："任务完成；他们上路了。回到他那里时，你们的朋友发现门前停着马车。爱多阿尔阁下也在那儿等候他；他跪到他跟前，紧紧地把他贴胸搂抱住，用激动的声音说道：'来吧，不幸的人儿，来把你的痛苦倾注到这颗爱你的心里吧。来吧，当你在世上还找得到像我这样的朋友时，你在世上也许能感到还没有完全丧失掉哩。'于是他立即用强壮的手臂把他带进了马车，他们便紧紧地拥抱着出发了。"

---

[1] 重印本书所采用的版本，我们毫不犹豫地认为：1761年的第一版当然是最好的版本；卢梭本人在许多场合也这样认为。最近夏拉卫先生还出售过他致印刷厂经理的一封信，他在这封信中说："我认为《新爱洛漪丝》唯一可以接受的版本是第一版。"

本书的注释除注明的以外，都是作者所加的。——原书编者注

为避免混淆，本译本的卢梭原注也加以注明。——译者

[2] 而当我的爱情使您警觉时，

您把您的金发遮盖起来，

您美丽的目光集中到自身。（梅塔斯塔塞）（意大利语）

[3] 这里显然有脱节，这种情况在全部通信里常可发现。好些信是遗失了，有些信被剔除了，还有些则被删节；但重要情节没有缺少，这靠余下的信不难得到补充。——卢梭原注

[4] 那快乐便与诚实结合在一起了。——意大利诗人梅塔斯塔塞（1698—1782）的诗句。意大利语。

[5] 舍奈克本人就是这样想的。他说："假如人家以不把科学显示出来为条件才把科学给我，那我绝不要它。"崇高的哲学，原来你的用处就在这里呀！——卢梭原注

[6] 蒙田（Montaigne，Michel Eyquem de，1533—1592）：法国思想家和作家。——译者

[7] 《圣经·旧约》里的所罗门王要求耶和华赐给他智慧，耶和华对他说，我应允你所求的，赐你聪明智慧，……你所没有求的我也赐给你，就是富足、尊荣。见上书《列王纪上》第三章第9—13节。——译者

[8] 克拉朗（Clarens）：瑞士伏州的小镇，滨日内瓦湖。自《新爱洛漪丝》出版后，该镇已成为瞻仰卢梭的胜地。——译者

[9] 瓦莱，瑞士一州名，西南与意大利和法国接壤。——译者

[10] 唐-德-雅芒，伏州的高山——卢梭原注

[11] 锡翁，瑞士瓦莱州的大城。——译者

[12] 她是对的。对于这次旅行的秘密原因，大家可以看出费用的支出是最正当不过的。十分可惜的是这项支出没有获得较好的利益。——卢梭原注

[13] 魏韦（Vevey），瑞士伏州的城市名，在日内瓦湖边。——译者

[14] 人们会对我说，改正语言的错误是编辑的职责。不错，如果编辑能重视这种改正，或者对于能修改文体而不进行改写和损害原作，那是好的；当编辑对自己的笔头能相当有把握地不以他的错误来代替作品的错误时，那是好的。总而言之，让一个瑞士人像学院院士那样说话对书有什么好处？——卢梭原注

[15] 现在是经过两次。——卢梭原注

[16] 从前文所述可以证明她这是在说谎。——卢梭原注

[17] 那时我想起的一切，即我是他的女儿。（意大利语）

[18] 最坚实的纽结，是我们而不是命运所创。（意大利语）

[19] 在我看来，这真是个学者，二十岁就这样博学！真的，到三十时于丽要庆贺他不那么博学了。——卢梭原注

[20] 这事在一封写给她母亲的信里提到，该信措辞不明确，也没有被收进本集子里。——卢梭原注

[21] 不是宫殿、亭榭、剧场，而是橡树、黑松树、山毛榉从绿草上高耸在山巅，它们仿佛连同树尖把人的眼睛和思想带着直上云霄。（彼特拉克）（意大利语）

[22] 当地的古钱币名。——译者

[23] 斯巴达的传说中的公主、著名美女海伦（Hélène）曾把一只以自己的胸脯为模型雕成的琥珀杯奉献于希腊罗德岛上的雅典娜神庙。——译者

[24] 她那弹性而结实的乳房隐约可见：一件遮羞的衣服有名无实地掩蔽着那大部分；爱慕的欲望比眼睛更为尖锐，穿过一切障碍侵透到里面。（塔索）（意大利语）

[25] 不幸的年轻人，他看不到他让人家表示感谢而拒绝付给他以金钱，他却更加违犯了神圣的法律！他不是进行教育而是破坏，不是培养而是下毒；他使一个受骗的母亲感谢他教坏了她的孩子。然而人们看得出他是诚心爱德行的，但他的激情使他陷于迷误；如果他激烈的青春不为他辩护的话，即使他言辞华美，他也不过是个恶棍。这两个情人是值得同情的；唯有母亲是不可原谅的。——卢梭原注

[26] 阿贝拉尔（Pierre Abélard，1079—1142）和爱洛漪丝（Héloïse，1101—1164）是法国历史上实有人物，前者是有名的神学家、哲学家，后者是他的学生，二人彼此相爱并秘密结婚，后被迫分离后互通书信。他们之间的书信是拉丁文学中的名著。——译者

[27] 大家都会看到预言未必都能同发生的事情相一致。——卢梭原注

[28] 上帝啊，自知要死了，却不敢说："我觉得要死了！"（梅塔斯塔塞）（意大利语）

[29] 栾加特（Leucade）是希腊伊奥尼群岛中一岛屿。面积292平方公里，首府亦名栾加特。按习俗，不幸的情人都从其峭壁上跃下自杀。——译者

[30] 这种感情是正确的，也是健康的。放荡的激情引起坏的行为；然而坏的格言腐蚀理性本身，使去恶从善不再可能。——卢梭原注

[31] 不，不，教我叹息的那美丽的眼睛，你们绝看不到我爱情的改变。（梅塔斯塔塞）（意大利语）

[32] 他仿佛在听，他却什么也没有听见。（意大利语）

[33] "骑士"（cavaliers）是个现在不再使用的旧词儿；现在大家说"男士"（hommes）。我认为应该对外省人作这重要诠释，这至少对读者有点儿用处。——卢梭原注

[34] 瑞士在1712年发生了新教的苏黎世、伯尔尼诸州和天主教诸州间的战争。当年7月在维尔美根近郊战役中，伯尔尼军取得了决定性胜利，天主教徒把巴塞尔、拉贝斯维尔等城市割让给了胜利者。——俄译注

[35] 德·萨高耐（Général de Sacconex,1646—1729）：伯尔尼州军队的统帅，在维尔美根近郊两次受伤。——俄译注

[36] 朗倍蒂（Lamberti，1600—1742）：瑞士的外交家和史学家。——俄译注

[37] 山里的一种木房子，那里制作干酪和各种不同的乳制品。——卢梭原注

[38] 牧人和庄稼人从来不走近遮盖着这些可爱的庇护所的浓厚的树荫。（彼特拉克）（意大利语）

[39] 尼德神殿：古希腊供奉爱神维纳斯的神庙。——译者

[40] 世上从未见过如此优美的小树林，和风从未拂动过如此翠绿的树叶。（彼特拉尔克）（意大利语）

[41] 意大利诗人塔索（1544—1595）的长诗《解放了的耶路撒冷》叙述女魔法师阿尔米德用魔法在沙漠中建造一所华丽的花园宫殿。——译者

[42] 吕黎（1632—1687）：原籍意大利的法国作曲家。——译者

[43] 现代的一些版本把肯定是卢梭的用语"à la piste de trente ou quarante ans"（追踪了三十或四十年）代之以"l'espace de trente ou quarante ans"（在三十或四十年间），是错误的。我们可以举出其他类似的"改善"，但我们只举出这一条做例子。——原书编者注

[44] castrato：阉人。（意大利语）

[45] cor mio,l'idolo amato: 我的心，我恋爱的偶像。（意大利语）

[46] 灵魂里也感觉到了歌曲。（彼特拉克的诗句）（意大利语）

[47] 亨利四世（1553—1610）：法国国王，1589至1610年在位。——译者

[48] 马耶纳公爵（1554—1611）：法国国王亨利三世于1589年被刺后，他与亨利四世争夺王位，1596年归顺亨利四世。他是个胖子。亨利四世拉着他快速跑着散步，使他喘息不止。国王笑着对他说，他的报仇仅止于此，并赏了他很多封地和金钱。——译者

[49] 普鲁塔克（约46/49—约125）：希腊传记作家和伦理学家。——译者

[50] 我的心肝。（意大利语）

[51] 塔索（1544—1595）：意大利的诗人。——译者

[52] 轻率的妇女，您想不想知道人家是否爱您？观察一下温存以后您的情郎。爱情吧，如果说我对于逝去的享乐的年华表示惋惜的话，那不是对于快乐的时刻而发，而是对于其后的时刻而发的。——卢梭原注

[53] 加东（公元前93—46）：罗马政治家，共和国的保卫者。——译者

[54] 指古代雅典著名统帅菲米斯托克尔（公元前525—460）有一次在统率雅典舰队抵御波斯入侵时，在一次军事会议上他主张立即出击，而与希腊联军指挥官埃弗里巴特发生争执，后者向他挥起棍子，菲米斯托克尔对此答道："你可以打，但要听我的话。"——译者

[55] 决斗滥觞于古代日耳曼人和法兰克人，即所谓"野蛮人"。卢梭对于决斗的道德方面的问题颇感兴趣。十八世纪法国和英国的其他许多思想家（施蒂尔、阿迪生、孟德斯鸠、伏尔泰、普雷渥等）亦然。——译者

[56] "但真正的价值并不需要别人的证明，它自身表现出光辉来。"（意大利语）

[57] 当时的瑞士人大批外出充当外国军队的雇佣军。——译者

[58] 我认为她的父亲必须除外。——卢梭原注

[59] 伏州：瑞士西北一州名，南滨莱芒湖，西与法国接壤。——译者

[60] 贵族证书在本世纪已很稀少，据所知，似乎至少有过一次。至于用金钱获取和人们用捐税买到的贵族头衔，其中最可尊敬的我认为是不被绞死的特权。——卢梭原注

[61] 这里有许多不正确之处。伏州从来不是瑞士的一部分；它是伯尔尼人的战利品，它的居民既不是公民，也不是自由人，而是臣民。——卢梭原注

[62] 他们都是十四世纪初起义反抗奥地利统治、争取瑞士独立的战士，是民间传说中的英雄。——卢梭原注

[63] 埃比克泰德（50—125）：罗马斯多葛派哲学家。——译者

[64] 我难于理解这个匿名的情人，据他后来所说还不满二十四岁，居然未成年就能出售一所房屋。这些信充满了许多类似的不合理之处，我不拟多说，只提一笔就足够了。——卢梭原注

第二卷

第一封信 致于丽 [1]

我已有百把次拿起了笔又放下，写了第一个字我就踌躇，我不知道我应该使用什么口气，也不知从何说起；这是我要给于丽写信呀！啊！不幸的人！我变成什么了？千种美妙的感情像无尽的激流从笔下流出来的那个时候，看来已不再有了！信赖和倾吐衷情的那种甜蜜的时刻已经过去；我们不再相亲相依，我们不再同过去一样，我也不知道在给谁写信。您肯赏光收我的信吗？您的眼睛肯惠鉴吗？这些信您认为够克制、够审慎吗？我还敢保持从前的亲切吗？在信里我还敢于谈起已熄灭或被蔑视的爱情，我是否比第一天给您写信那时更疏远吗？天哪！从那如此美妙和甜蜜的日子到我今天可怕的不幸之间有多么大的差别！唉！我的生活刚刚开始，却就跌落进毁灭；生活的希望激励过我的心，现在我面前只有死亡的形象；才经过三年，我幸福生活的圈子就关闭了。啊！当我在活够以前为什么不结束我的生命！在我看到一生中再没有什么值得继续苟生的那欢乐时光后，我怎么不听从我的预感！毫无疑问，应当把生命限制在这三年之内，或者不使它持续下去；与其品尝到幸福而又丧失掉，那还不如永不品尝它的好。如果我能越过这致命的时间间隔，如果我能避免这使我变做另一个灵魂的那第一瞥目光，我便会耽于我的理性生活，我就会恪尽做人的责任，也可能把我平庸的生涯播种一些德行了。片刻间的错误改变了一切。我的眼睛敢于观看本来不应观看的。这一观看终于产生了它不可避免的结果：我逐渐走上迷途，成了神经错乱的疯子，成了没有力量和没有勇气的奴隶，他只能在耻辱里拖着自己的锁链绝望地走动着。

误入迷途的思想的那种徒劳的幻梦！心头刚刚产生就立即被自己否定的那空虚和欺骗的欲望！想象实在的痛苦仿佛能用虚幻的疗法医

治好，这种想象有什么用，因为这种疗法如有人向我们建议，我们也会予以拒绝。啊！一个懂得爱情的人如果见到了你，他会相信我能用我初恋的代价去换取其他什么幸福吗？不，不：老天爷尽可把它的恩泽保留，让我保留我的不幸和我过去幸福的回忆好了。与其失掉我的于丽而变得幸福，我宁愿抱着我记忆中的那些欢乐和那撕裂我灵魂的悔恨。来吧，我心爱的人儿，来充满这颗由你而活的心；在我的流放中跟随着我，在我的痛苦中安慰我，鼓励和支持我已丧失的希望。这颗不幸的心永远是你的不可破坏的圣殿，命运和人们都永远不能把你从那儿抢走。我可以死于幸福，但我不会死于爱情，爱情使我无愧于幸福。这爱情是像产生它的魅力一样是不可战胜的；它建立在功绩和德行的不可动摇的基础之上；它在一个不朽的灵魂里是不会完蛋的；它不再需要靠希望来支持，过去给了它为永恒的未来以力量。

然而你，于丽，你是知道过一次爱情的，你那温柔的心怎么忘记了生活？这神圣的爱情之火怎么会在你纯洁的灵魂里熄灭？你怎么会丧失那只有你才能感受和给予的天上欢乐的兴趣的？你毫不怜悯地驱逐我，你让我带着耻辱被流放，你一任我陷于失望；你没有看到你在迷误中使我陷于不幸，同时也给你自己剥夺了生活的幸福！啊！于丽，请你相信我，我想另外找寻一颗亲近你的心是徒劳的；无疑有许许多多人崇拜你，但只有我这颗心才懂得爱你。

受骗的或是骗人的情人，现在请答复我，那些如此神秘地订定的计划怎样了？你如此频繁地欺骗我易上当的天真的那些虚妄的希望在哪儿？那神圣和期望的联合，那如此热烈的叹息的甜蜜的对象，你的笔和嘴曾奉承过我的愿望的对象在哪儿？唉！凭着你的许诺，我敢于期望“丈夫”这神圣的名称，而且相信自己已经是最幸福的人了。狠心的人！你说，你欺骗我，莫非为了使我的痛苦更为难忍，我的屈辱更为可耻吗？是由于我的错误而招来我的不幸？还是我缺少服从、温顺、审慎吗？你是否看见我追求你不够热烈，或者我不愿使自己热烈的愿望服从于你的最高意志，因而拒绝了我？我全力以赴地取悦于你，而你却抛弃我！你答应过使我幸福，但葬送了我！忘恩负义的人，把我交给你的东西交还给我；你曾使我的心在你所指引并带我去的那最高幸福中迷了路，现在把我这颗心交还给我。天上的安琪儿们，我曾蔑视过你们的命运；我曾是最幸福的人……唉！我如今什么也不是，一瞬间一切都被剥夺了。我曾经充满了欢乐，一下子却过渡到了永远的悔恨。幸福仿佛还在我眼前，却突然消失了……我好像还

摸得到它，却永远失落了！啊！如果我能够相信它呀！如果徒劳的希望的残余不支持……梅耶利悬崖呀！我那迷惘的目光已估量过那么多次，您怎么不来为我的绝望效劳呀！当我还不曾知道生命的价值时，跟它分手我还不致感到那么遗憾。

第二封信 爱多阿尔阁下致格兰尔

我们抵达了贝藏松，我第一件关心的事是向您报告我们旅途的情况。旅途中如果算不上平稳，至少没有出过事，你们的朋友的身体好到不能再好，但心灵却同等程度地患着病；他甚至表面装得很平静。他对自己的状况感到难为情，因此在我面前不免有很多做作；但一切都透露出他内心的激动；我假装没有觉察，是为了想让他作自我斗争，这样好使他的心灵分出一部分力量来抑制另一种结果。

第一天行程他显得十分颓丧；我便把它缩短些，因为看到我们赶路的速度激起了他的苦恼。他不同我说话，我也不同他说话：不适当的安慰只能使强烈的悲哀更加剧。漠不关心和冷淡很容易找到语言，但悲哀和沉默则是友谊的真正的语言。昨天我开始注意到这种麻木状态必然要变为狂怒的最初征兆。午饭时，离我们到达刚刚一刻钟，他就急匆匆地来找我谈。他苦笑着对我说："我们为什么还不出发？为什么我们要在离她那么近的地方停留？"晚上他装得很健谈，却一句都不提于丽：他反复提一些我已经答复过十次的问题。他想知道我们是否已经到了法国境内，他后来又问我们是否很快到达魏韦。每到一站他第一件事是开始写一些信，但过一会儿又把它们撕掉或揉皱了。我从火里抢出了两三张这样的草稿，您可以从中隐约看出他的心理状态。但我相信他总会写成一封完整的信。

从这些前兆很容易看出会发生一场激烈的发作，但结果如何我很难说：因为这得因人的性格的结构、他的激情的性质、可能产生的情况以及千百种因素而转移，人类任何的明智都无法确定。至于我，我可以应付他的狂怒，可是无法应付他的失望；但无论如何，所有的人终究是自己生活的主宰。

然而我自信他会重视自己的品格和我的关心，因此我不怎么指望于热诚的友谊，（我于此是不会吝啬的，）而更指望于他的激情的品格和他的情人的性格。人心长久和深刻地专注于自己激情的对象时，它必然会吸收那对象的某些特点。于丽那极端温柔的性格应当使（那为她所引起的）凶猛的激情之火受到节制，我也不怀疑一个充满活力的人的爱情多少也会给她自己以没有他时她自然不会有的那种活力。

我也指望于他的心，那是颗生来为了战斗和胜利的心。类似他那样的爱情，与其说它是什么弱点，不如说是种用得不当的力量。热烈而不幸的情焰能短期（也可能永久地）吸收他一部分精神力量；但它本身是精神力量的优越性和它能从中利用来培养智慧的证明：因为崇高的理性就是由那精神力量支持，它产生巨大的激情，而人们只能用对待情人那样的热情来适当地服务于哲学。

可爱的格兰尔，请您放心，我对于这对不幸的情人的命运的关心并不亚于您，倒不是由于怜悯的感情——这可能不过是一种脆弱的表现，——而是出于正义和事理的考虑，要使每个人对于自己和社会都能处在最有利的位置上。这两个优秀的灵魂是自然创造出来彼此相依为命的；他们只要在温柔的结合中、在幸福的怀抱中，自由发挥他们的力量和锻炼他们的德行，他们便能以他们的榜样照亮大地。为什么必须让一个有偏见的疯子来改变永久的方向并搞乱有思想的生物的和谐？为什么一个野蛮的父亲的虚荣心把光明就这样隐藏起来，并使生来为擦拭别人眼泪的两颗温柔和善良的心在泪水中呻吟？夫妇关系不是最自由和最神圣的关系？是的，妨碍它的一切法律都是非正义的，所有敢于强迫制造或破坏的父亲都是暴君。这自然本身创造的纯洁的纽结既不受制于帝王的权力，也不受制于父亲的权威，而只受制于我们唯一的共同的父亲的权威，它知道指挥心灵，它命令他们结合，它能使他们彼此相爱。[2]

牺牲自然的规定来迁就舆论的规定有什么意义？财产和地位的差别在婚姻里可以消失和混同起来：差别对于幸福毫无意义；但脾气和性格的差别依然存在，人的幸福和不幸要依此为转移。孩子只凭爱情作尺度是选择不好的；但父亲只凭舆论作尺度来选择则只会更坏。姑娘缺乏理智和经验来判断对象的聪明和脾气，一个好的父亲无疑应当对此予以帮助。他的义务，甚至他的责任应该告诉她说："我的女儿，他是个正直的人"，或者说："他是个骗子手"。——"他是有智慧的"，

或者说："他是个疯子。"这就是他应该知道的规定；其他一切的判断都是属于女儿的。这些暴君在叫嚷有人如此这般扰乱社会秩序时，他们自己却在扰乱。地位应该由功绩而心的结合由自愿来衡量，这才是真正的社会秩序；用出身或财产来衡量的人，乃是秩序的真正的扰乱者，应该加以申斥和惩罚的正是这些人。

因此纠正这些弊端是种普遍性的正义事业；人们的责任是反对强迫和促进社会秩序；假如我能不顾毫无道理的老头儿而使这对情人结合的话，您不必怀疑我会不管人们是否赞成就去实现上天的这项工作的。

可爱的格兰尔，您是比较幸福的：您有一位并不自认为更懂得什么是您的幸福的父亲。这大概并不是由于高瞻远瞩，也不是由于过分的慈爱，您就成为自己命运的主宰了；但假如结果是同样的话，什么原因还用得着管吗？而且如果他让您自由，是慵懒代替他理智的结果吗？您远没有滥用这个自由，您在二十岁作的选择，最理智的父亲也会加以赞许的。您那完全倾注于友爱的心，那是任谁也不能比拟的，它因而很少给爱情留下空当；您用它们来代替婚姻中可以用来替代的一切；您身上朋友的成分多于情人的成分。如果您算不上是最温柔的妻子，您一定是最贤淑的一位，而智慧形成的这种结合应当逐年增强并将持续到底。心的冲动是最盲目的冲动，但又是最无敌的冲动：想要反抗它，那就意味着自己遭殃。爱情能与理智配合一致，没有什么障碍要克服和没有什么偏见要与之斗争的人是幸福的！我们那两个情人若没有一个顽固的父亲的不正义的反对，也将是这种幸福的人。虽然有他的反对，假如他俩中的一个能有好的主意，他们也依然能成为幸福的人。

于丽的例子和您的例子同样表明，彼此是否意气相投，那只能由夫妇自己来判断。假如爱情不占统治地位，那就由理智单独来选择：这是你们的情况；假如爱情占统治地位，自然就已经作出了选择，那是于丽的情况。这便是自然的神圣规律，人是不能违反的；违背了，人从来都要受到惩罚；出身和地位的考虑都不能废除它，否则就会产生不幸和罪恶。

虽然冬天已经来临，而且我还必须去罗马，但我决不离开在我看护下的这位朋友，除非等我看到他精神状态可以让我放心时为止。须

知他对我是个十分珍贵的被保护者，也因为是你们把他委托给我的。如果我不能使他幸福，至少也要努力使他变得明智并能担负起人间苦难的人。我决定在这里跟他一起待上半个月，在这期间，我希望我们能收到于丽和您的消息，也希望你们俩帮助我在这病态的心（它还只能通过感情的器官倾听理智的话，）的伤口上装个仪器。

这里附上给您的女友一信：请您亲自而不要托任何人转交。

附在上信中的 残简

I

为什么在我出发前不能见到您？您害怕我离开您时我会死去！仁慈的心肠，您放心好了：我身体很好……我并没有痛苦……我还活着……我思念您……我思念您热爱过我的那时光……我的心有点儿痛苦……马车使我头昏脑涨……我感到垂头丧气……今天我不能给您多写了。明天我也许有更多力气……或者我也许不再需要……

II

这些马这么快地把我载到哪儿去？这个自称是我的朋友的人那么热诚地把我引到哪儿去？是否远离你，于丽？是你发的命令？是到那没有你的地方去？……啊！疯狂的姑娘！……我用眼睛估量着我如此迅速地奔驰的道路。我从哪儿来？我往哪儿去？为什么那么急急忙忙？冷酷无情的人们，你们怕我不够快地奔向灭亡吗？友谊啊！爱情呀！你们是这样串通的？这些就是你们的善行吗？……

III

你那么粗暴地赶我走时有没有同你的心商量过？你怎么能，于丽，你说，你怎么能永远拒绝？……不，不，这温柔的心是爱我的，我清楚地知道这一点。不管命运，不管它本身，这颗心将爱我直到坟墓……我看得出，你是听人家暗示的[3]……你为自己准备下怎样永久的后悔！……唉！那将会太晚了……什么！你竟会忘记……什么！我会

认不清你！……啊！想想你，想想我，想想……听着，还有时间……你野蛮地驱逐了我。我比风更迅速地逃走……你说一个字，只要一个字，我就会比闪电更快地回来。你说一个字，我们就会永久结合。我们应该这样……我们将会这样……啊！风把我的怨诉带去！……然而我在逃走！我将离她远远地活着和死去……离她远远地生活！……

第三封信 爱多阿尔阁下致于丽

您的表姐会把您朋友的消息告诉您。此外，我还相信他通过这次邮班也会给您写信。请先从那封信中满足您热切的期望，然后定下心来慢慢读这封信，因为我预告您这信的内容值得您注意。

我能识人；我年纪不大，经历却很多；从我切身体验中获得许多经验，苦难的经历引导我洞明人生哲理。但从我迄今观察过的一切来说，我还没有看见像您和您的情人那样的特殊人物。这不是因为你们俩各有一种显著的性格，使人一眼就能看出你们与众不同，但因对于你们的精神难以确切认识，致使一个表面的观察者会把你们当成是普通的人。但不能区别出你们的特点的，正好就是你们的特点，而人的一切优点（其中有一些常常是人们所缺少的），在你们的性格里都有。就像版画的每一样作品各有形成其性格的特有的缺点一样，如果遇到一张完善的样品，虽然第一眼就被看做是美的，但要说明它的美必须长时间观察它。我初次看到您的情人时就为一种新的感情所触动，以后随着理性对它的肯定，这种感情就与日俱增。说到您时，那又是另一种情况，而这感觉是如此生动，以致我误会了它的性质。我心中感觉到您那种更完满性格的印象主要不是由于性别的不同所产生的，甚至也与爱情无关。我清楚地看得出没有您的朋友时，您将是什么模样；但我不能同样看出没有您时，他将是什么模样；许多的男人可以同他相类似，可是世界上却只有一个于丽。在那次我永远不能原谅自己的错误之后，您的信给我照亮了我真正的感觉；我认识到我没有妒忌，因此也没有钟情；我知道您对我来说是太可爱了；您需要一个初恋的灵魂，而我的灵魂是配不上您的。

从那时起我把你们共同的幸福常记心头，亲切的同情也不会熄灭。我想排除一切困难，向您父亲那里作了冒失的活动，结果很坏，但却更成了刺激我热诚的一个理由。请听我说，我依然可以弥补全部我闯的祸。

于丽哟！请好好试探一下您的心，看它是否能为您熄灭那吞噬它的火焰。曾经有过一个时候，您也许能够停止那火焰的蔓延；然而如果天真纯洁的于丽毕竟失败了，那么在失败以后的她怎么还能站起来？她怎么能抵抗胜利的和以过去一切欢乐形象为武装的爱神？年轻的情人，您别再作茧自缚了，放弃欠考虑的决心；如果还想继续跟自己斗争，您必败无疑；您将受到屈辱和战败，您那羞辱的感觉将逐步掩盖住您的一切德行。爱情已经太深邃地渗透到您灵魂本身之中，您绝不可能把它驱除掉，它无孔不入，像一股强烈的和腐蚀性的泉水；不同时抹掉您从自然接受的一切美妙的感觉，您就永远不能抹掉它那深刻的印象；而当您不再存留爱情的时候，您就不再留下任何可尊敬的东西了。既然您再不能改变您的心态，那么现在您该怎么办？只有一个办法，于丽，那便是使它合法化。为此，我向您建议您剩下的唯一的办法；趁现在还有时间，望您采纳它：把上天赋予您掌握的这崇高的理智给予贞洁和德行，否则便难免有永远侮辱它那最珍贵的礼物的危险。

我在约克郡的领地上有一片相当大的土地，我的祖先长期在那里居住。城堡是古老的，但很漂亮和舒适；四围很僻静，却很幽雅和景色多变。在花园尽头流过的乌斯河，一面提供优美的风景，一面又疏通货物的交流。土地上的产品足够供全家的生活，勤俭持家的更是绰绰有余。可恶的偏见达不到这幸福的角落；那里平静的居民还保存着初民时期淳朴的风俗，那里可以看到像您的朋友笔下十分动人地描绘的瓦莱的形象。于丽，如果您愿意同他在那里居住，这片土地便属于您了；在那儿你们可以共同完成我信上说的一切亲切的祝愿。

来吧，真诚地相爱的唯一的模范，来吧，可爱的和忠诚的一对情侣，来领有这为爱情和纯洁服务的庇护所；来这儿当着上天和人们的面，紧缩起那联结你们的纽结；来用你们的德行为本地方争光，你们的德行将在那儿受到尊敬，本地的平民将会以你们为楷模。但愿你们在这幽静的地方，在使你们结合的感情中，永远领略那纯洁的灵魂的幸福！但愿上天降福给予你们相同的爱情纯洁的后代！但愿你们在可

敬的老年能延年益寿，并在你们儿孙的手臂里平安地归天！但愿我们的子侄辈满怀温情浏览你们伉俪的幸福历史文物时，有一天会以激动的心情说："这里曾是纯真的庇护所，这里曾是一对情侣的居处！"

于丽，您的命运掌握在您自己手里。请仔细衡量我向您提出的建议，要考究它的实质：此外，我要事先和肯定地负责说服您的朋友同意我采取的措施。我也要负责您出发的安全并同他一起照料您直到你们到达目的地。到了那儿，你们便可以毫无麻烦地立刻公开结婚，因为在我们那儿，一个已达婚龄的姑娘可以自己做主而完全不需要他人同意她的婚事。我们英明的法律并不废除自然的法律；如果这种幸福的协定发生什么不便之处，那要比它防止的东西少得多。我把我的随身仆役留在魏韦，这是个可信赖的人，诚实、聪明，一切都可以托得起。您可以很容易跟他商量定，口头也好，书面也好，靠雷齐阿尼诺的帮助，但不要叫他知道是怎么回事。到了时候，我们会来接您，您便只有在您的丈夫带领下离开您的娘家。

我让您自己考虑决定；可是我得重复说，您要当心偏见的危害和谨小慎微的诱惑，它们往往由冠冕堂皇的道路引导到罪恶去。假如您拒绝我的建议，我能预料到您的后果：一个执拗的父亲的专制会把您拖进那掉了进去您才明白的深渊里。您那极端的柔弱有时会退化为怯懦：您将成为社会地位这怪物的牺牲品。[4] 您不得不接受违背本心的义务。社会的赞许将不断地被良心的呼声所揭穿；您将被称誉和受鄙视；还不如被遗忘和成为有道德的。

附言 ：由于对您的决心没有把握，我是瞒着您的朋友写这封信的，生怕您这方面的一声拒绝会立刻破坏了我照料他的整个效果。

第四封信 于丽致格兰尔

哦！我亲爱的，昨天晚上你使我陷入了怎样的困扰！我在思虑着这致命的信而度过的又是怎样的夜晚呀！不！从来没有更危险的诱惑袭击过我的心；我从来没有经受过这样的激动，为减轻激动，我也从来不曾这样束手无策过。从前，某些智慧和理性的光辉指导过我的意

志；在一切困难的情况下，我首先分辨出最正直的道路并马上选择了它。现在我感到屈辱和沮丧，我只能在对立的激情里沉浮；我衰弱的心已只能在错误里进行选择；可恨的是我的盲目性使我即便偶然采取了最好的一步，那也不是从德行考虑的结果，我的良心仍旧同样要折磨我。我知道我父亲为我物色的是怎样的丈夫；你也知道爱情给予我怎样的联姻。你想做个有德之人吗？服从与守信却派给我刚好相反的义务。你想遵从我心之所向吗？你偏向谁，是情人呢，还是父亲？唉！如果听从爱情或者自然的话，我不能不使这个或那个感到失望；我要为义务作出牺牲时，我不可避免地要犯过失，不论我选择哪一边，我必然地要死得既不幸又罪过。

啊！亲爱和温柔的朋友！你始终是我唯一的慰藉，你有那么多次把我从死亡和失望中拯救出来，今天请你看看，我的精神处在何等可怕的状态，而你那救人于倒悬的帮助对我是多么的必要。你知道你的意见我都听取；你知道你的劝告我都遵从；你刚才就看到我以自己生活的幸福为代价，我怎样听从你友爱的劝导的：那么请你可怜我那困难的处境，这是你给我造成的；既然是你开的头，请你来收场；你要鼓励起我丧失了的勇气；请为只靠你来思考的那人动动脑筋。最后请你看看这颗爱你的心，你比我更清楚地理解它：因此请你教导我以我所愿意的东西，并且当我已不再有力量希望，也没有理智去选择时，请代替我进行选择。

请念念这位慷慨的英国人的信，我的天使，请念上它千把次。啊！愿你的心能为那种爱情、和平、德行等还能许诺给我以动人的幸福的图画所感动！灵魂的甜蜜和醉人的结合，即使受良心谴责的妙不可言的喜悦，上帝呀！在伉俪情深的天国里，我心里看来会是怎么样的！什么！幸福和纯洁依然可由我掌握！什么！我还能够在我崇拜的丈夫和他温存保证里享尽爱情和欢乐！……我居然还会有片刻的犹豫！我还不飞着到那使我犯错误的人儿的臂弯里去弥补我的错误！我岂不已经是有德行的妻子和家庭贞洁的母亲了！……啊！但愿生我的父母能见到我从屈辱中站立起来！但愿他们能目击我将以同样的方式履行他们曾对我履行的神圣义务！……而你，忘恩负义和不近人情的女儿，你把你的双亲抛在脑后，那么你对他们的义务由谁来履行？你是否要把匕首刺进母亲的胸膛，作为你准备为女儿的义务的？给自己家庭出乖丢丑的，她能教育自己的孩子光耀门楣吗？被心肠软的父母

盲目溺爱的女儿，要让他们懊悔生下了你；使他们老年时为耻辱而抬不起头来……你自己如有可能时享用以这样的代价获得的幸福吧！

我的上帝，多么大的恐怖包围着我！悄悄地离开她的国家，使她的家蒙受耻辱，一举抛弃了父亲、母亲、朋友、亲戚，还有你！还有你，我亲爱的朋友！还有你，我心中至爱的！你，从我童年起我几乎难得有一天离开过的你，现在要逃避你、离开你、失掉你、再也见不到你……啊！不！但愿永远不……多少苦恼撕裂着你不幸的朋友！她感到同时有一切苦难可供他选择，却没有一项好事能留给她以安慰的。唉！我迷糊了。那么多的战斗超过了我的力量，也模糊了我的理智；我同时丧失了勇敢和感觉。我唯一的希望在于你。你或者为我选择，或者让我去死。

第五封信 复信

你的烦恼十分有根据，我亲爱的于丽；这类烦恼我早就预见到，但我没有办法加以防止；我感到它们，但不能使它们减轻；我觉得你的情况中最糟的是，除了你自己，没有人能使你从其中摆脱出来。至于说到审慎，友谊可以帮助一个激动的灵魂；如果需要在善与恶之间进行选择，那么对于善恶不理解的激情，它在公正的劝告方面可以一声不吭。但是在这里，无论你作怎样的选择，自然既加以赞许，又加以谴责，理智既指责又同意，责任感则默不作声或自相矛盾；总之，后果的两个方面都一样可怕。你既不能一直犹疑不决，也不能选择得当；你只能把这些困难加以比较，也只有你的心才能作出判断。我所怕的是必须作出决定，而它的结果使我发愁。无论你选择什么命运，我认为它对于你总是不大相称的；我既不能指出适合于你的道路，也不能指引你走向真正的幸福，我没有勇气决定你的命运。这便是你的女友给你的第一次拒绝，照我现在的困难情况看来，我的确认为这也将是最后的一次拒绝；但既然理智也安于沉默，而你唯一的办法只是听从你自己的心声的时候，如果我还要想操纵你，那我就是背叛你了。

我亲爱的朋友，你对我可不要不公平，也不要预先贸然批评我。我知道有这样的一种朋友，为人审慎，因为怕自己受到牵连，便在危难的情况下拒绝出主意，这种保留态度增加了朋友们处境的危险性。啊！你会知道爱你的这颗心是理解这种胆怯的审慎的！现在容许我先不谈你的事，让我谈一会儿我的事情。

我的天使，你可曾注意到所有接近你的人都爱慕你到了什么程度；父母都钟爱自己独生的女儿，我知道这没有什么可以大惊小怪的；一个热情的青年男子对一个可爱的对象会一往情深，这也并不是更出奇的事；但一个像德·伏尔玛尔先生那样冷冰冰的中年男子生平第一次看到你竟会大为感动；整个一家都一致地热爱你；我的父亲是个极不易感动的人，却也对你十分亲爱，跟对待自己亲生的孩子一样，也许还更钟爱；朋友、熟人、仆役、邻居，以及整个城市都一致赞美你、热爱你，我的亲爱的，这绝不是偶然的巧合，要不是你本身有什么特殊的原因，是不会这样的。你可知道是什么原因吗？这既不是你的美貌，也不是你的才智，也不是你的优雅，也不是人们所谓的魅力；而是那颗温柔的心和那无与伦比的爱的温馨；是爱的天禀，我的孩子，它使大家热爱你。人们可以抵抗一切，但抵挡不了善良的意愿；争取别人的感情的最可靠的方法只有把自己的感情给予别人。上千的妇女要比你更美丽，许多的妇女都同样优雅；但在优雅之外，唯独你才有那种我说不清楚的、不仅使人喜爱，而且更能感人的东西，它使一切的心都围着你的心飞舞。大家感觉到这温柔的心只知道给予，而它追求的甜蜜的感情反过来也在追求它。

比如说，你不胜惊讶地看到爱多阿尔阁下对你朋友的那难以置信的友情；你看到他对于你的幸福的那热诚；你赞赏地接受他那慷慨的帮助；你把这些仅仅看做是他的德行，因此我的于丽大为感动！亲爱的表妹，你错了，误会了！望老天爷不让我减低爱多阿尔阁下的善举并贬低他的伟大心灵！可是请你相信我，他的热诚不管它多么纯洁，在同样情况下，假如施之于另一个人时，将不会那样热烈。这是你那看不见的魅力，也是你朋友的影响，以如此大的力量使他不自觉地认为只是由于正直而作出了这热情行为。

这是一切具有一定素质的心都会发生的情况；可以说它们在按自己的方式改变着其他人的心；它们有一个任何东西都不能同它们抵抗的活动范围：认识它们的都愿意仿效它们，它们高尚的品格吸引着周

围的人。我的亲爱的，正因为如此，你和你们的朋友也许都永远不能认识人们，因为你们看人多半是在你们影响之下的人而不是他们本身的人。你们向所有同你们一起生活的人作表率；他们不是逃避你们，便是变为同你们相似的人，而你们看到的人也许在其余的世界里是没有相似的。

表妹，现在让我们来看看我——这个从童年起就跟你相联结在一起、带有同样的血液、同样的年龄，尤其有着十分一致的趣味和脾性，但气质相反的我。

Congiunti eran gl'alberghi,
Ma piú congiunti i cori:
Conforme era l'etate,
Ma'l pensier più conforme. [5]

你那富于魅力的影响对所有接近你的人都能感觉到，那么生来一直跟你在一起的我会产生什么影响，对此你是怎么想的？你认为我们之间仅仅是普通的关系吗？当我同你相见时，我的目光难道不同样反映出我经常从你眼睛里看到的那种温柔的喜悦吗？在我充满同情的心里你没有看出想分担你苦恼的那种快乐并跟你一块儿哭泣的心理吗？我难道能忘记在你刚刚萌生爱情的初期冲动中，我的友情并不曾使你觉得讨厌，你情人的嘀咕也不曾使你排斥我，你也没有向我隐瞒你失足的情景？这一时刻是很关键性的，我的于丽；我知道这种单方面的羞人答答的坦白，在你那端庄的心里是多么不容易做到的。假如我只是你的半截子朋友，我绝不会成为你的贴心知己，我们的灵魂是如此心心相印，从今以后任何东西都无法使之分开了。

是什么使女性（我指的是知道爱情的女性）之间的友谊成为如此冷淡和不能经久的？那是为了对爱情的利害关系，为了对美的控制，为了对胜利的嫉妒；那么如果所有这一切能使我们分离的话，这种分离早就成为事实了。但是当我的心对爱情不太无动于衷，当我不知道你爱情的性质只能与生命俱灭时，你的情人始终是我的朋友，就是说是我的弟兄；又有谁看见过一个真正的友谊会以爱情收场的？对于陶尔勃先生，那么他的确早就会拿你的感情作自我吹嘘了，不过我抱怨他这样做，但我并不想用强力去拉住他，就像你不想把他从我这里拉

走一样。喂！我的孩子，愿老天爷以他的爱慕为代价使我能医治好你的爱情！我高兴地保持着它，也愉快地把它让出去。

至于说到对外貌的要求，我可以随心所欲地这样做；你不是那种想跟我进行竞争的姑娘；而且我确信你生来在脑筋里从不想知道我们俩到底谁更美。我过去不是那么完全无所谓的；对此我现在心里很明白，心里也并没有丝毫烦恼。这方面我甚至仿佛感到骄傲多于妒忌：因为归根结底你脸上的娇媚并不是我脸部必需的那种娇媚，所以一点儿也无损于我的本色，而且我发现我因你的美丽而显得更美，因你的娴雅而显得更可爱，因你的才能而更觉光彩；我以你的全部优点装饰我自己，我也把我最精致的自尊心放在你身上。然而我完全不为我自己将来担心，我如今已经够美丽了。其余的一切对我都没有用处，为了让你占先，我也不必表示谦逊。

你一定急于想知道我这些话的用意何在。用意在这里：我不能满足你的要求而给你出主意；我已经对你说明理由；但你为自己将采取的决定，同时也是为你女友采取的决定；不管你的命运如何，我决定同你分担。如果你出走，我跟你一同走；如果你留下来，我也留着：我为此已形成了不可动摇的决心；我应该这样做，没有力量能使我转变。我那致命的宽容已经造成了你的失足，你的命运应该就是我的命运；而且既然我们从童年起就分不开，我的于丽，那就应该直到坟墓也是这样。

我预料到你一定认为我的计划里有许多欠考虑的地方；可是实际上它比表面更有道理，而我也不像你那样有犹豫不决的原因。首先，说到我的家庭，如果我要离开一个通情达理的父亲的话，我离开的是相当无所谓的父亲，他放任自己的子女们做自己想做的事，主要由于懒得管束而不是由于体贴温柔；因为你知道，欧洲的事务比他自己的事更使他关心，他把国事诏书看得比自己的女儿更重要。其次，我不像你那样是独生女儿；他还有不少子女，少了一个，他未必会注意到。

我会抛弃一个准备缔结[6]的婚约吗？Manco male[7]，我亲爱的；陶尔勃先生假如他爱我的话，他应该有以自慰。对我来说，虽然我敬重他的性格，虽然我于他的人品不是没有好感，虽然我对于失去这样很正直的人感到可惜，但要跟于丽比，他对于我完全算不了什

么。我的孩子，你说说看，灵魂有没有性别？老实说，我的灵魂里我感觉不到有它。我可以有幻想，可是很少有爱情。丈夫可以对我有用处，但他对于我充其量也不过是个丈夫；像我现在还是自由之身，而且相貌还过得去，这类丈夫我到处能找得到。

表妹，你要好好注意，虽然我一点儿也不犹豫，这并不是说你决不应该犹豫，也并不是说我想暗示你采取如果你出走我也跟你出走那样的决定。我们之间的差别很大，你的义务比我的要严峻得多。你还知道，唯一的友爱之情几乎充满着我的心，又如此厉害地吸掉了所有其他的感情，仿佛都把它们消灭了。从我童年起，一种不可克制的和甜滋滋的习惯使我依附于你；我真正喜爱的只有你一人，如果我跟随你时有什么关系需要割断的话，我是以你的榜样来鼓励我自己的。我将对我自己说："我是仿效于丽的"，我于是觉得心安理得了。

于丽给格兰尔的短简

我理解你，无可比拟的朋友，我感谢你。我至少要尽一次我的义务，也不至于一切都对不住你。

第六封信 于丽致爱多阿尔阁下

阁下，您的信使我充满了激动和赞美。多蒙您保护的那朋友在知道您愿意为我们做的一切以后，也将同样地感激。唉！只有不幸的人们才能感到行善的心的价值。我们十分知道您心灵的高贵，您那崇高的德行，我们永远铭感，虽然已不再感到惊讶了。

幸运地处在一位如此慷慨的朋友的庇荫下，并从他的善行中汲取命运已拒绝了的快乐，使我感到非常欣慰！但是阁下，我悲观地看到，您的善良的愿望是无法实现的；我的残酷的命运胜过您的热诚，您要提供给我的财产的那种美好的设想，只能使我更尖锐地感到我自己的困苦。您要给两个受难的情人以惬意而稳妥的隐蔽所，使他们的爱情合法化，使他们的结合成为庄严的，我知道在您的保护之下，我很容易躲避过被激怒的家庭的追踪。这对于爱情真是够多了；对于幸福来说这足够吗？不够。如果您希望我能平静和高兴，请给我以能逃

避羞耻和悔恨的更可靠的庇护所。您为了适应我们的需要，而且出于绝无仅有的慷慨，您放弃了本来用于您自己的部分财产来支援我们。由于您的恩赐，我变得比靠家产更为富有和光彩了，我在您身边可以重新得到一切，您又可以惠允代替做我的父亲。啊！阁下，我在抛弃了生身之父以后，还有资格另找一个父亲吗？

这便是一个受惊的良心的谴责和隐隐的怨言的源泉，它们隐隐的谴责使我心碎。问题不在于探讨我是否有权让自己违抗生身的父母的意志，而在于能否让自己伤透他们的心，逃离他们而不使他们陷于绝望。唉！换句话说，要问问我是否有权夺去他们的生命。从什么时候起，道德是这样衡量血亲和自然的权利的？从什么时候起，善感的心灵如此精细地划分出感恩的界限的？那想一直走到要变成有罪的起点时就止步的人，是否已经算是有罪的吗？本来并不想越过义务的界限，却会吹毛求疵地寻找那种界限吗？是谁？是我？我将冷酷地抛弃那我赖以呼吸、那为我保存他们已给予的生命并使我对之感到亲切的父母；我将抛弃那除了我没有别的希望和欢乐的父母；我将抛弃那年近六十的父亲和长期衰弱的母亲！我是他们唯一的孩子，到了应该报答他们以他们当时充分给予我的亲切的照顾时，我却让他们处在晚年孤独无助和凄凉寂寞的境地！我把他们的暮年交付给了耻辱、悔恨、伤心落泪！我那恐怖、那激动的良心的叫喊声，将不断地为我描绘出我父母那时的惨况，他们因得不到慰藉而濒临死亡，因而会咒骂那抛弃他们并使他们丢脸的忘恩负义的女儿！不，阁下，我抛弃的道德会反过来抛弃我，也不会再对我的心说什么话了；可是这可怕的念头却代替它对我说话；它将随时随刻追逐我并折磨我一辈子，使我在幸福的环境里成为不幸者。这样看来，如果我的余生注定要在悔恨中度过，那么只有这种命运实在太难受；我宁愿忍受其他的一切惩罚。

我承认我无法答复您的道理；我十分倾向于认为它们是有道理的。可是，阁下，您是未婚的人，您不认为必须当父亲的才有权力教训人家的孩子吗？至于我嘛，我已下了决心：我的双亲会使我不幸，这我很明白；但我在不幸中呻吟比起造成他们不幸来，我感到较不残酷，所以我决不抛弃我出生的家。那么去吧，易感的心灵的甜蜜的幻想，如此可爱和如此想望的鸿福，快去消隐在梦的夜里吧：你对于我已不再有现实意义了。而您，非常慷慨的朋友，忘掉您那可爱的计划，愿它在我非常感激的心的深处留下它的痕迹，它将永远被纪念。假如我们过度的不幸并没有使您伟大的心泄气，假如您那慷慨的善心

没有消失的话，您还有辉煌地发挥它的余地；而蒙您称之为您的朋友的那一位，由于您的照顾，是当得起朋友之称的。请您不要按您现在看见的那个模样去判断他：他的迷误并不由于怯懦，而是由一种热烈和傲岸的抵抗命运的天性造成的。在外表坚定的性格里往往隐藏着迟钝而不是勇敢；平庸的人不懂得强烈的痛苦，在软弱的人们身上萌生不了巨大的激情。唉！他在他的激情里放进了高尚的心所特有的感情力量，这到今天成了我的耻辱和我的失望。阁下，请相信这一点，如果他只是个平庸的人，于丽就不致完结了。

不，不，您那先于有意识的尊敬的隐蔽的友情并不曾欺骗您。他是当得起您还不曾认清他的为人以前就为他做的一切的；在已经认清他以后，如有可能，您还会为他做得更多。是的，请您做他的安慰者、保护者、朋友、父执；我这样恳求您，既为了您，同时也为了他；他将对得起您的信任，他将不辜负您的恩德，他将实践您的教导，他将仿效您的德行，他将从您那里学习智慧。啊！阁下，如果经过您的手，他一旦能成为他所应该成为的一切时，您将有一天会为您的成绩感到骄傲！

第七封信 自于丽

连你也这样，我和善的朋友！你也是，我心灵的唯一的希望，当我的心愁苦得要死时，你还要来刺穿它？我是准备着受命运打击的，长时间的预感早就向我预告，我会耐心地忍受；可是，我为你而忍受，而你！……啊！只有来自你的打击我是无法忍受的，看到那应该使我感到安慰的人却加重了我的痛苦，这对我是可怕的。我期望着多少甜蜜的慰藉，却连同你的勇敢一同烟消云散了！我有多少次指望你的力量将鼓舞我不致颓丧下去，你的优点将抹掉我的过失，你的德行将重振我疲惫的心灵！我有多少次在擦拭我苦涩的眼泪时说道："我为他而受苦，但他是值得这样的；我是有罪的，但他是有德行的；上千的烦恼纠缠着我，但他的坚定支持着我，而且我在他心的深处能找到我失落的一切补偿！"第一次考验就把这徒劳的希望给破坏了！那使一切感情升华和德行辉耀的崇高的爱情现在在哪儿？那些高傲的准则在哪儿？对伟大人物的那种模仿现在怎样了？这位灾难不能使他动摇，

但一遇到把他同他的情人分离的第一次事变就垮台的哲学家在哪儿？当我看到那曾诱惑我的人只不过是一个被欢乐所软化的没有勇气的人，是一颗被开头几次挫折就压倒的怯懦的心，是一个正需要理智时却立即抛弃理智的疯人时，那么我从今以后能用什么借口来为自己开脱蒙受的耻辱呢？上帝啊！在这屈辱之至的情况下，我难道必须不仅为我选择的对象，同时还要为我的软弱感到羞惭吗？

瞧瞧你自己糊涂到了什么地步：你那失常和卑下的灵魂堕落到了极点！你竟敢责备我！你竟敢抱怨我……抱怨你的于丽！……狠心的人！……你的悔恨怎么没有阻止你的手？那空前温柔的爱情的最甜蜜的事实怎么能让你有勇气来侮辱我的？啊！如果你会怀疑我的心，那么你的心一定是十分卑劣的！……然而不，你对此不必怀疑，你不能怀疑，我能够驳斥你的愤怒；即使在我怨恨你的不公正的此刻，你也很清楚地看得出我生平经受这第一回生气的原因。

如果我由于盲目信任而失足，如果我的计划不能实现，你能责怪我吗？如果你知道引诱我的是什么希望，我为了你和我的幸福而大胆订下的计划，以及这些计划连同我的一切希望是怎样烟消云散的话，那么对于你的无情，你自己也会感到脸红的！我至今还怀着希望，总有一天你会详细明白究竟，那时候你的责备便将被悔恨取代而为我消气了。你知道我父亲的禁令；你并非不了解大家的议论；我预料到了后果，我把这些情形告诉了你，你跟我们一样都感到了；于是为了保全我们彼此的关系，不得不服从于分手的命运。

那么是我赶你走的？你怎么敢说这种话！但我这样做是为了谁，不知体贴的情人？薄情的人！这是为了那比自认为正直的更为正直和宁愿死去一千次而不愿看到我受辱的一颗心呀。告诉我：如果我蒙受耻辱，你该怎么样？你希望能够忍受我出乖露丑的场面吗？那么来吧，狠心的人，如果你这样想，那么来接受吧，来接受我以我的令名奉献给你的牺牲，向你表现出勇敢的榜样。来吧，不要害怕被那个你所亲爱的人所抛弃。我已准备向苍天和大众宣布我们俩彼此所感受的一切；我已准备高声称呼你为我的情人，也准备在你的爱情和耻辱的手臂里死去：我宁愿全世界都知道我的柔情而不愿看到你对这一点有片刻的怀疑，你的责备对于我比耻辱更为痛心。

我请求你让我们永远结束互相抱怨：我受不了这样。上帝哟！当人们相爱时，怎么能够彼此吵架，并在相互制造的烦恼里浪费掉那迫切需要进行安慰的宝贵时间？不，我的朋友，虚构一种不存在的不愉快有什么用呢？我们要抱怨命运而不要抱怨爱情。从来不曾形成过如此美满的结合；从来不曾形成过更恒久的结合。我们的灵魂已经混合得如此好，再也不能分离，我们彼此再也不能离得远远地生活，像同一个整体的两个部分那样。那么你怎么能只感到你的痛苦？你怎么完全不感到你女友的痛苦？在你的胸口你怎么听不见她那柔和的呻吟？它们比起你那暴躁的喊叫来更不知道要痛苦多少倍！我的不幸，假如你想与我分担，它们将比你自己的不幸更不知道要严酷多少倍！

你觉得你的命运可悲！你不妨估量一下你的于丽的命运，你就只能为她而哭泣了。在我们共同的不幸里，我是女子，你是男子，估量一下这种情况，再来判断我们俩谁更值得怜悯。处在激情的控制下却装作无动于衷；心里有上千种痛苦，外表却显得高兴和快活；表面平静而内心激动；说一套而想的是另一套；把感觉到的一切都隐藏起来；为了显得正经而装假，为了谦虚而说谎：这些便是我这般年龄的姑娘们的通常情况。人的美好的岁月就这样在礼节的束缚下度过，到头来还因为父母在选择不当的婚配方面的专横而加剧。然而人们徒劳地想窒息我们的感情；心灵只接受它自己的法则；它逃避奴役地位，它耽于自由自在。在非天意强迫的桎梏下受奴役的只能是没有灵魂的躯体：那姑娘的身体和她忠诚的心由不同的义务联系着，而不幸的牺牲品被迫去犯罪，她被迫这样那样地破坏忠诚的神圣义务。但也有较聪明的姑娘！啊！这我知道。她们没有爱过吗？她们多么幸福！她们抵抗吗？我也想抵抗过。他们比我更有德行吗？她们比我更爱德行吗？如果没有你、没有唯一的你，我会永远爱德行了。那么我果真不再爱它了吗？……你毁了我，而我却来安慰你！……可是我，我将变成什么呢？……友谊的安慰假如没有爱情的安慰是多么无力！那么我在痛苦中有谁来安慰我？我预见到的是怎样一种命运，这个我已经生活在罪恶里，我在那些讨厌的也许也是不可避免的纽结里只能看到一种新的罪恶！如果我退让的话，我哪儿有足够的眼泪为我的过失和我的情人哭泣？在我如此沮丧的情况下，我哪儿有足够的力量来抵抗？我觉得我已经看到了生气的父亲的狂怒；我觉得已经听到自然的喊声在感动我的内脏，也可能是哀叹的爱情在撕裂我的心。失掉了你，我就变得没有力量、没有支持、没有希望；过去羞辱我，现在叫我发愁，将来使我害怕。我曾认为做的一切都是为了我们的幸福。但实际我做

的却使我们变得更不幸，给我们准备下更残酷的分离。空虚的欢乐不再有，只剩下悔恨；使我屈辱的羞愧无可补偿。

软弱和不幸是我的命，那就是我的命运。就让我哭泣和受苦好了；我的哭泣不会停止，正像我的过失不能弥补一样，甚至能医好一切的时光，也只给我流泪以新的主题。可是你，你没有什么暴力可以害怕，没有耻辱可以使你丢脸，没有东西可以让你卑鄙地掩饰你的感情；你只感到厄运的袭击，你至少可以享受原来的德行，你怎么竟能堕落到像女人一般呻吟和叹息、像疯子一般狂怒？你是否嫌我为你所受的蔑视不够，还要增加它，使你自己也受到蔑视，并以你我的耻辱同时把我压垮？那么回顾一下你的坚强吧，要顶住厄运并做个男子汉。还要做（如果我能这样说，）于丽选定的情人。啊！假如我已不再值得鼓励你的勇气，要记得我至少曾有过那样的日子；我再不能这样，那在你是咎有应得；你可别让我第二次丢脸。

不，我尊敬的朋友，这并不是我在这封灰心丧气的信里认识的你，那是我要永远忘掉的，我也认为已经由你自己否定了的。我虽然已十分屈辱和惶惑，但我敢于希望对我的回忆不会引起你那么低下的感情，而我的形象在那曾被我激发热情的心中会更光辉地占统治地位，也希望我不致责怪自己的脆弱和造成它的那人的怯懦。

你真幸运，在倒霉的处境里能找到多愁善感的心灵难得的最可贵的安慰。在你的苦难之际，老天爷给了你一个朋友，并让你思考：它还给你的是否比它从你那里拿走的更好。你要赞美和喜爱这个人，他十分慷慨，肯牺牲自己的休息来照顾你的生活和你的头脑。如果你能完全知道他准备为你要做的一切时，你一定会大为感动！但何必要煽起你的感激之情去刺激你的痛苦呢？你不需要知道他爱你到什么程度来认识他的全部价值；你如不能像你所应当的那样热爱他，你就不能像他所应得的那样评价他。

第八封信 自格兰尔

您是爱情多于敏感；您比较会作牺牲，却不大会珍视牺牲。当于丽处于困难的境况时，您怎能用责备的口气给她写信呢？又因为您自己在受苦，您便可以责备比您受苦更深的她吗？我已对您说过上千次：我生平没见过像您这样好责骂人的情人；您总是想对一切争论一番，爱情在您看来只是一种战争状态；假如您有几次比较温顺，那是为了到后来您会因此而抱怨自己。啊！这样的情人真令人害怕！我认为幸福的女人是只选择那些可以随意打发走而对谁也不会落泪的情人的！

请您相信我，如果您希望于丽活着，那么您对她要换一种言语；要她同时忍受她的痛苦和您的责备，那她是受不了的。您要彻底学会体贴这颗太敏感的心；您一定要以最温柔的安慰对待她：慎防由于您的抱怨而增添你们的痛苦，或者如有必要，您只可抱怨我一人，因为我是使你们分手的唯一的负责者。是的，我的朋友，您猜测得很对：是我向她示意叫她作出决定，因为她的幸福岌岌可危，或者不如说是我夸大了危险，因而迫使她这样做；我为你们自己作了决定，于是各人完成了自己的任务。我还更进一步，我叫她改变接受爱多阿尔阁下的建议；我阻止了你们成为幸福的，但于丽的幸福对于我比您的幸福更可贵。我知道她在使她的双亲陷于耻辱和绝望的境地后，她是不可能幸福的；就您自身来说，我很难理解，如果损害了她的幸福，您还能尝到什么幸福。

不管怎么说，这就是我的做法和我的不是之处；既然您喜欢跟爱您的人们争吵，您现在只应责备我一人；您可以照旧忘恩负义，但至少不要不公正。至于我，不管您怎样对待我，我对您始终不会改变；只要于丽继续爱您，那么您对于我始终是可亲的，如果可能，我还可以说得重些。我并不后悔我袒护和抵制了您的爱情。始终指导着我的那友谊的纯洁的热诚，在我帮助您和反对您这两个方面同样可以证明我做得对；如果我有时对于您的爱情显得超过适合于我应有的关怀的话，我内心的证明就足以使我安定了：我永远不会因我能为我的表妹效力而感到脸红，我只有因效劳失败而自责。

我没有忘记从前您给我讲的关于智者处于逆境时的坚定性的教导，我仿佛觉得现在正好可以提醒您一些格言；但是于丽的例子告诉我，像我这般年纪的姑娘，对于像您这般年纪的哲学家来说，既是个

坏的教师，同样也是个危险的弟子，而我是不宜于给我的老师上课的。

第九封信 爱多阿尔阁下致于丽

我们取得了成功，可爱的于丽，我们的朋友的一个失足，使他恢复了理智。一时明白自己犯错误而感到的羞惭使他的全部怒气消失了，而且变得非常顺从，以致我们今后可以随心所欲地安排他了。我高兴地看到他对自己错误的自我谴责，使他感到的是懊悔多于不满；从他在我面前表现的谦逊和羞愧而不是困惑和尴尬来看，我知道他是爱我的。他十分明白自己的不公正，所以我也不用放在心上；这样认识错误并予以改正的人，要比原谅他的人更值得尊敬。

我利用了这个转变和它产生的结果跟他一起作了某些在我们分手前必要的安排，因为我不能更久地延迟我的出发了。我打算明年夏天回来，我们便约定他将在巴黎等我，然后我们一块儿去英国。伦敦是唯一值得有大才的人们驰骋的舞台，在那里他们有广阔的前程[8]；他的才能在许多方面是卓越的，我认为他靠了几个朋友的帮助，要不了多久就能闯出一条符合于他的才干的道路，我这种希望是不会落空的。当我行程经过您那里时，我将更详细地向您说明我的看法。目前，您知道由于成功，人们可以排除不少的困难，而且有获得受人尊敬的阶梯，即使在您父亲的思想里也可以弥补出身。我觉得这是为了您和他的幸福可以试试的仅存的办法，因为命运和偏见已经剥夺了你们一切其他的方法。

我已经写信给雷齐阿尼诺，叫他赶紧来这里找我，我要使用他八天至十天，这段时间我还要陪伴我们的朋友。他的愁思太深，所以不能进行很多交谈；音乐将充实那沉默的空隙，让他进行冥想，把他的痛苦逐步转变成郁郁寡欢。我在等待这个状态的到来，然后让他一切自理，在这之前我不敢放任他。至于雷齐阿尼诺，我经过您那里时把他留给您，等到我从意大利回来那时再收回他，那时要看你们俩进步的情况，我再决定他对您是否还需要，至于现在，他肯定对您没有用处，我把他从您那儿调走若干天，对您不会有不方便之处。

第十封信 致格兰尔

为什么一定要我终于张开眼睛来看到我自己？我怎么不把眼睛永远闭着，却让我看到自己跌落到了卑鄙的地步，也让我看到自己从曾经是最幸福的人跌落成为一个最末流的人！可爱的和仁厚的朋友，你从前始终是我的庇护者，我现在依旧敢于把我的耻辱和痛苦向您那同情的心倾诉；我依旧敢于恳求您的安慰的话来抵制我自己可耻的感情；当我自己抛弃自己时，我依旧敢于向您求援。天啊！一个如此可鄙的人怎么曾为她所钟情，一片如此神圣的火怎么竟毫没有净化我的灵魂？我是再也不配提起她名字的人，如今她对于自己的选择应该感到脸红了！她看到自己的形象在一个如此卑鄙和低下的人物心中被亵渎时，一定要哀叹了！她对于那敢爱她而实际只是个懦夫的人，现在一定要蔑视和憎恨了！可爱的表姐[9]，请您明白我的错误；理解我的罪过和悔恨：请您当我的法官，让我死掉；或者当我的辩护者，让作为我命运的对象的，再惠予当我的裁判者。

我不想对您谈这次料想不到的别离对我所产生的结果；我不想对您讲我的愚蠢的痛苦和疯狂的失望；您只要知道这二者曾使我陷于怎样不可思议的神经错乱，就能完全明白了。我对我的处境越感到可怕，我就越难想象我会自愿地放弃于丽；这种感情的苦痛，连同爱多阿尔阁下惊人的慷慨一起，使我产生了一想起就感到害怕的疑心，这我绝不能忘怀，否则我便是对于宽恕我的朋友的忘恩负义。

在昏头昏脑的状态下，我把我出发时的一切状况琢磨了一番，我认为发现了其中有个预谋的计划，我竟敢将它归于一个最有德行的人。这可怕的疑心一进入我的脑筋，我便觉得一切好像都证实了这疑心。爱多阿尔阁下跟岱当惹男爵的谈话，我指摘为假装出来的不太客气的声调。从此导致的争吵，禁止她见我，采取使我出发的决定，马车和偷偷摸摸的准备，出发前夜他同我的交谈，最后还有伴送（不如说劫持）我走的匆忙：这一切我总觉得证明是爱多阿尔阁下搞的计划，目的要我离开于丽；而且我知道他回来时要到她那儿去，我认为这就彻底暴露了他照顾我的目的。然而我决定还要了解得更清楚些再揭出来，因此抱着这种打算，我暂且限于更留心地观察各种事情。可

是一切又加深了我那可笑的怀疑，他那仁爱的热诚没有引起我的善意，我那盲目的妒忌心只引起了一些背叛的迹象。我知道他在贝藏松曾给于丽写信，他没有给我看信，也没有向我提起过。我便认为已经有足够的把握，于是我等待回复（我希望这复信他不会高兴），这样我便可以跟他进行我所考虑好的揭露。

昨天晚上我们回来相当迟，我知道有一包瑞士寄来的东西，我们分别时他没有提起它。我让他有打开它的时间；我从我的房间里听见他在读什么东西时的低语声。我小心地谛听。他用断断续续的句子说道："啊，于丽，我愿意使您幸福……我敬重您的道德……但惋惜您的错误。"这些和别的类似的话我听得很清楚，我再也遏制不了自己；我拿了我的剑，把它顺握在手臂下；我开开了或者不如说撞开了房间；我像疯子般闯了进去。不，我绝不能让我那在盛怒之下冲口而出，并为了迫使他立刻跟我决斗的那种辱骂的话，来玷污这张纸和您的目光。

啊，我的表姐！这时我才特别认识到真正的智慧的威力，甚至对于那些愿意倾听它声音的最敏感的人，也一样有威力。他起初一点儿都不明白我在说什么，他认为我真是在说胡话，但我申斥他的背叛，我责备他的那些秘密计划，那封他还拿在手里和我不断提到的于丽的信终于使他明白我狂怒的原因。他笑了，然后冷静地对我说道："您丧失了理智，我不跟丧失理智的人决斗。"他又用较温和的声调补充道："张开您的眼睛，您是多么的盲目；您申斥背叛您的真是我吗？"在他的这些话里，我感觉到他不是个背信弃义的人；他那说话的声音感动了我的心；我的眼睛一接触到他的目光，我的怀疑就消失了，于是我开始吃惊地看到我的狂妄。

他立刻觉察了我这种改变，他握住了我的手，说道："过来，如果您的醒悟不在我提出无罪的证明以前，我便一辈子不要再见到您。现在因为您通情达理了，您来读这封信并永远认清您的朋友们吧。"我本来想拒绝读它，可是他对我有那么大的优越，那巨大影响使他的要求带着权威的声音，我的疑团虽已消失，我的秘密的愿望却只有竭力支持他的分儿。

请想象我读信后的情形，这信把那个我敢于如此无耻地诽谤的人所做的许多闻所未闻的善行告诉了我。我投到他的脚下，心中充满着

赞美、悔恨和羞惭，我用全力紧紧抱着他的双膝，一个字都说不出来。他像接受我的侮辱一样接受我的忏悔，而且作为他惠赐予我的宽恕的代价，他只要求我以后永远不反对他要为我做的好事。啊！从此以后他想怎么办就怎么办好了：他那崇高的灵魂是超乎凡人的，抵抗他的善行犹如抵抗上天的善行一样，是不容许的。

后来他把两封寄给我的信交给我，他要在我读过他的信并知道您表妹的决定以后才交出来。我在读它们时看到老天爷给了我怎样的情人和怎样的女友；我又看到老天爷集合了多少感情和德行包围着我，使我的悔恨变得更深切、我的卑鄙更可耻。请您告诉我，这个独一无二的女人，她的美丽是她的权威的最小部分，她像永恒的权威一样，既以她造成的善行又以她造成的不幸同样令人崇拜，她到底是什么人？唉，这狠心的，她剥夺了我的一切，我却因此更爱她：她越使我不幸，我更觉得她完美之至。她给我造成的一切苦恼都仿佛是她对于我的新的功绩。最近她出于孝道而作出的牺牲使我既伤心又喜悦；它在我心目中增加了她对爱情所作的牺牲的价值：不，当她的心有所拒绝时，那只有提高它所给予的东西的价值。

您，尊敬的和亲爱的表姐，您是友谊的独一无二的和完美的典型，在所有的女性里有谁能像您一样，让那些不同于您的心灵的人敢于把您看做是空想的好了；啊！别再对我讲哲学了：我蔑视这骗人的卖弄，它不过是些空虚的议论，它只是影子似的幽灵，它唆使我们从远处吓唬激情，但激情接近时，它却像假勇士那样逃离了我们。请不要抛弃我，使我走入迷途；请依旧给这个不幸者以您从前的善心，他虽然不再有得到它的资格，但他更热烈地指望它，而且比以往任何时候更需要它；请让我回返到我自己，让您那温柔的声音在我病态的心中代替那理智的声音。

不，我不敢这样希望，我并没有堕落到永远屈辱的境地；我感到我身上那过去点燃的纯净和圣洁的火在重新燃烧；那么多德行的例子对于接受它的目标，对于热爱它们、赞美它们和愿意不断地仿效它们的人，是绝不会落空的。亲爱的情人啊，我应当为你的选择感到骄傲！我的朋友们啊，我愿意回复你们的尊敬！我的灵魂在重新觉醒，并从你们的灵魂里汲取力量和生命。纯洁的爱情和崇高的友谊将归还那被怯懦的失望预备从我身上夺走的勇气；我心灵的纯粹的感情将取代智慧；我将依靠您成为一个真正的人，假如我能有机会站起来时，

我定会使您忘掉我的堕落。我不知道也不想知道老天爷为我准备的是什么命运；但无论如何，我要对得起我领略过的命运。我心头珍藏的永恒的形象将成为我的保护神，并能使我的灵魂顶得住命运的打击。我为了自己幸福，难道已生活得够了？今后我要为她的光荣而生活了。啊！如果我能以自己的德行震惊世界，让人家有一天因此惊喜地欢呼道："对，他还能做不到吗？他是于丽所爱的呀！"

附言："丑恶的和也许不可避免的 结合！"这些字是什么意思？这些字都写在她的信里。格兰尔，我对一切有思想准备；我服从，准备忍受命运的考验。可是这些字……不成，不论发生什么，我得不到这些字的说明，决不从这里动身。

第十一封信 自于丽

这么说，我的灵魂对欢乐真的没有关门，快乐的感情还可以穿透进来！唉！自从你走后，我以为只能感到痛苦；我以为今后只知道远离着你而感受的痛苦，我甚至不能想象没有你时可以得到慰藉。你给我表姐的亲切的信提醒了我；我边读边流着感动的眼泪吻它；它在我那因苦闷而憔悴和因悲伤而枯萎的心灵上，洒下了清凉的甘露，从它留给我的一片宁静中，我感到你不仅在我身边，而且同样在远处也控制着你的于丽的感情。

我的朋友，看到你重新恢复了一个英勇的男子汉应有的那种感情的坚毅，我心里多么高兴！真诚的爱情既不曾完全辱没，我们两颗心也没有同时败坏，我将更加敬爱你，也因而将更少鄙视自己。现在我们可以自由地谈论我们的事情，所以我有许多话要对你说：使我加重失望的，是看到你的失望打破了我们剩下的让你发挥才能的唯一希望。你现在认识了老天爷赐给你的可敬的朋友了：你整个一生未必足以报答他的恩德；你最近对他的冒犯也永远补救不了，你为了克制你那暴躁的胡思乱想，我希望你不再需要其他的教训了。你要在这位可敬的人的庇荫下踏进社会；你要依靠他的声望、依靠他的经验的指导，才能恢复为严酷的命运抛弃了的优点。你要为他做你不想为你做的事；至少要努力表彰他的善行，不使它们变为无用之物。要看到你

将来还有多么光辉的前程；要看到你在事业上会一帆风顺，成功在向你招手。老天爷慷慨地赋予你以才能，你那幸运的天性结合你的兴趣，给了你一切本领！你还不到二十四岁，你这样的年龄得天独厚，你的老练成熟抵得上往后年纪的增长。

Frutto senile in su'l giovenil fiore． [10]

钻研学术既没有使你的才思削弱，也没有使你的人变迟钝；无聊的献媚并不曾减少你的智慧，也没有使你的理性变愚鲁；热烈的爱情在激起一切由它产生的崇高感情的同时，使你思想提高和见识正确[11]，见识跟爱情是分不开的。在爱情柔和的暖气下，我看见你的灵魂那光辉的才能在开展，就像花朵在太阳光里开放一般；你同时具有引向幸福和遭人鄙视的一切。为了获得世上的荣誉，你所缺的只是肯于进行追求，我希望一个对你的心灵更宝贵的目标将给你以追求它们的热诚，其实这种热诚对它们并不值得。

我亲爱的朋友啊，你就要远离我了！……我至爱的人啊，你就要逃离你的于丽了！……应该这样做；如果我们愿意有一天能幸福地再见的话，你努力争取达到的结果是我们最后的希望。在这痛苦和长期的别离中，但愿一个如此亲密的思想能鼓舞和安慰你！希望它能够给你以克服一切障碍和战胜命运的强大力量！唉！社交生活和工作对于你将是经常的解愁物，它对于离愁是很有用的驱闷剂。而我却只能被遗弃地单独留下来，或者受到各种迫害，这一切都迫使我不断怀念你：如果虚假的惊慌不会来加剧我真实的苦恼，而且如果在我自身的不幸之外，我心头不会再感到你将遭受的不幸的话，那我至少还是幸福的！

一想到你的生活和德行将遇到千百种危险时，我就战栗不止。我对你抱着一个人所能抱的全部信任；但因为命运把我们分开着，啊！我的朋友，为什么你只是一个人？在你将与之打交道的这个陌生的社会里，你需要多少的劝告！这不是我这样年轻无知而且学识和思考都不如你的人能够在这些方面向你提供意见的：这个任务我请爱多阿尔阁下来担任。我只限于嘱咐你两件事，因为它们属于感情而不属于经验，也因为我虽不怎么懂得社会，却很懂得你的心。你决不要抛弃德行，也决不要忘记你的于丽。

我不打算向你重提所有那些你教我蔑视的玄之又玄的论据，它们充塞了那么多的书，也从来没有培养出过一个正直的人。啊！这些可悲的论证家，他们的心灵从来不曾感觉或提供过什么美妙的欢愉！我的朋友，丢开这些无聊的伦理学家而回到你自己内心深处来：正是在那儿，你总能找到曾多少次鼓舞我们爱情之火的源泉的那崇高的德行；在那儿你会看到那真正的美的永恒的幽灵，观照它，就可以激发我们神圣的喜悦，我们的激情虽不断要玷污它却不能使它消失[12]。你可记得当我们读着那谴责罪恶并使人类增光的英勇的故事时，我们眼中流的甜蜜的泪水，我们激动的心跳跃得喘不过气来、激情使我们飘飘然的那种情景？你愿意知道什么是真正可羡慕的：是财富还是德行？如果心的选择是公正无私的，那么想一想，心更喜爱哪一个。也想一想，我们阅读历史时兴趣在哪里。你曾否欣羡过克雷需斯[13]的宝藏，或者恺撒的荣誉，或者尼禄[14]的权力，或者埃利奥格巴勒[15]的享乐？如果他们都是幸福的，那么你的愿望为什么不放在他们的地位上？那是因为他们并不幸福，这你也清楚地感到；这是因为他们卑劣和凶恶，而凶恶的幸运者是没有人会羡慕的。那么你以最愉快的心情欣赏的是些什么人呢？你赞美的是哪些榜样？你更喜欢同哪些人相像？是不朽的美得不可思议的魔力？是那喝毒芹汁的雅典人[16]，是为他国家而死的勃鲁多斯[17]，是处在苦难中的雷古鲁斯[18]，是撕裂自己肠子的加东[19]，是所有这些有道德的不幸者使你羡慕，所以你在心灵深处感知到他们那为表面掩盖的真正的幸福。你不要以为这种感情只是你一人所独有：它是每个人都有的，但常常甚至不是出于本心。我们每人心头都带着这个神圣的榜样，尽管我们都有它，它却使我们受其迷惑；我们的激情一朝能发现它，我们便想跟它看齐；而如果最坏的人能脱胎换骨，他多半会想做个好的人。

我亲爱的朋友，原谅我这番激动；须知它是从你那儿得来的，我是出于爱而把它回敬给你的。我并不想在这里用你的格言来教导你，我只是暂时拿它来应用在你身上，看它对你是否合适：因为已到了把你自己的教导付诸实施的时候，也要看看人家是怎样实行你所说的话的。问题不一定要做加东或者雷古鲁斯，但每个人应当爱他的国家，应当廉正和勇敢，对国家忠诚，乃至不惜牺牲生命。个人的德行并不是为博取别人的赞扬而只求自己认可，当自己认为做得对而不求举世的公开夸奖时，它往往显得更崇高。因此你会明白，什么等级都能出

伟大人物，一个人如果不尊重自己，他便不会是幸福的：因为假如灵魂的真正的快乐是在于美的直观之中，而坏人不是被迫憎恨他自己，他怎么能从别人那里爱美的东西？

我并不担心卑劣的情欲和欢乐能使你腐化，因为它们对于敏感的心灵不会是太危险的陷阱，需要更精妙的陷阱才会对它起作用；但我担心的是社会上的格言和榜样；我担心的是那股可怕的力量，它必然会用普遍和经常的罪恶的榜样来影响你；我担心的是用以粉刷罪恶的那种巧妙的诡辩；最后我担心的是你的心甚至会欺骗你，并使你在争取地位（如果我们的结合不成为它的结果，你会藐视这种地位，）的方法上要求不高。

我的朋友，我提醒你这些危险；以你的聪明可以体会其他的一切，因为能预见到这些，就可以防止很多事情。我只补充一个意见，我认为这意见胜过罪恶的假道理、胜过一些丧失理性者的狂妄的谬误，这意见应该足以指引聪明人的生活向善：因为幸福的源泉既不完全在想望的目标上，也不在属于他占有的那颗心上，而在这二者的关系上，也因为正如我们欲望的一切目标并不都适合于产生幸福一样，心的一切状态也不都适合于感到幸福。假如最纯洁的心不能仅仅以自己的幸福为满足，那么更确切的是，一切地上的欢乐不能给腐化的心以幸福。因为两方面都要有必需的准备，要有某种作为那珍贵的感情的前提条件参加，这种感情对于敏感的人是宝贵的，但对于不能体会持久幸福，因而只为短暂的欢娱所迷惑的伪君子，却是无法理解的。那么为了获得一种利益而丧失另一种利益，为了赢得外部而使内心损失更大，为了获得使自己幸福的方法而丧失运用它们的本领，那有什么意义？假如二者不可兼得，那么是否宁可牺牲命运也许还给我们的这一个，而保留一旦丧失就不能再得的那一个更好些？这一点有谁比我懂得更清楚，我本想使生活中更充满幸福，却使自己生活的乐趣受到了毒害？那么就让那些显示他们的财富和隐藏他们的心的坏人去说长道短；但要确信，如果世上仅有一个幸福的例子，幸福就体现在善人的身上。你天赋有一切美好和正直的幸福的倾向；你只需倾听你自己的愿望，只需遵从你的自然的倾向；尤其要想到我们初恋那时。只要这些纯洁和甜蜜的时刻复现在你的记忆里，那么，你想停止爱那使你对生活感到甜蜜的那人，想让美好的德行的魅力从你的灵魂中抹掉，以及想用不合你身份的手段得到你的于丽，那都是不可能的。怎

么能享受一种对之会丧失兴趣的幸福呢？不，为了获得所爱的人，必须保持爱他的心的同样的心。

这里再来谈我的第二点，因为像你所看到的，我并没有忘记我的使命。我的朋友，人可以没有爱情，但依然具有一个坚强灵魂的那种崇高的感情；可是一种像我们那样的爱情，只要它在燃烧，它就能鼓舞和支持着我们的灵魂；但只要它一熄灭，灵魂就立刻会委靡不振，于是一颗衰竭的心就什么用处也没有了。请告诉我，假如我们不再相爱，我们将怎么样？唉！与其没有感觉而存在，是否结束生命更好些？你在尝到了那使人的灵魂喜悦的一切激情之后，能同意在大地上拖着一个平庸人的乏味的生命混下去吗？你就要在大城市里居住，那里你的仪表和年龄，再加上你的优点，都将对你的忠诚设下无数的圈套。奉承的献媚会装出爱情的言语，使你快乐而不觉得受骗；你并不要爱情而要寻欢作乐；你将品尝的是与前者分离的，但你不能认识它们。我不知道你在别处能否找到于丽的心，但我敢于说，你在别人身边绝找不到在她身边所感到的。你灵魂的憔悴将告诉你以我向你预示的命运；悲哀和厌倦将在轻狂的欢娱中间压垮你；我们初恋时的回忆你会不由自主地在脑海中浮现；我的身影以我从所未有的百倍的美丽，会突如其来地抓住你。厌恶的帷幕会立即掩盖一切欢乐，于是千种苦楚的悔恨在你心头油然产生。我的至爱的，我亲爱的朋友，啊！如果你会忘掉我……唉！那我只有死路一条；但是你将卑鄙和不幸地活下去，我却得到充分的报复而死去。

因此你永远不要忘记她、忘记那曾经是你的，而且她的心绝不会属于他人的于丽。我没有更多的话可对你说，因为老天爷把我这样安排，唯它是赖。可是在谆谆嘱咐你要忠诚以后，应该也把我的忠诚——这是我唯一有权保证的——留给你，这样才公平。我不是向我的义务——我那已陷于迷途的理性已不能再认清它，——而是向我的心——最后的准绳，此外再没有可遵循的，——求教，下面便是它启示我的结果：没有我父亲的同意，我决不会嫁给你，但没有你的同意，我决不嫁给别的人，这是我给你的诺言，它对我是神圣的；无论发生什么事，任何人力都不能使我违背它。因此你不在这里也尽可放心，我不会怎么样。去吧，我亲爱的朋友，在温柔的爱情的庇护下，去寻求那值得圆满完成它的命运。我的命运，只要我能做主把它交付给你时，它始终掌握在你的手里，也只有得到你同意时，它才会改变。

第十二封信 致于丽

O qual fiamma di gloria，d'onore,
Scorrer sento per tutte le vene,
Alma grande，parlando con te! [20]

于丽，让我透口气；你使我的血沸腾，你使我颤栗，你使我的心悸动；你的信像你的心一样，燃烧着德行的神圣的爱情，也把它天界的热力带到了我的心底里。可是为什么要这么多的劝导，你只需吩咐我就行。你以为我糊涂到必须进行说理才能做好事，那么至少不用靠你的说理，单凭你的意志对我就足够。你难道还不知道我做事永远要称你的心，我即使干坏事也不敢违抗你？是的，如果你命令我焚烧卡比托勒山丘的神殿，我也会照办，因为我爱你胜于一切。但你可知道我为什么这样爱你？啊！无与伦比的姑娘，那是因为你所希求的只有正义，又因为你那有德的爱情使你比我爱你美的爱情更为无敌。

我得到了你刚才答应的保证，受到了鼓舞而出发了；你这保证可以不用转弯抹角地表示：因为答应没有我的同意就不属于任何人，岂不就是答应只属于我吗？至于我，我会说得更直爽，我今天以一个正直人的话向你交心，并决不违反：我为了使你满意而试图谋求职业时，不知命运安排的吉凶，然而爱情的纽带或婚姻大事，除了于丽·岱当惹以外，我决不与他人缔结；我只为她而生活和存在，我死去时不是单身汉，便是她的丈夫。再会了，时间仓促，我立刻就要出发了。

第十三封信 致于丽

我昨天晚上到达巴黎，过去离你只有两条街之遥就已经无法生活，现在却相隔几百里以上。于丽啊！可怜可怜我，可怜可怜你这不幸的朋友。当我的血以长长的小河顺着这无尽的道路流淌时，我觉得这道路还不够长，我也不会更悲伤地感到我的灵魂日见消沉。啊！假如至少让我知道我们重新会面的时刻能像分隔我们的空间那样时，我

可以用时间的推移来补偿远隔的路程，我可以在我生命失去的每一天里计算使我接近你的每一步子；然而这痛苦的历程充满着未来的黑暗：它那尽头的界限是我衰弱的眼睛所见不到的。怀疑啊！苦恼啊！我焦急的心在寻找你，却什么也没有找到。太阳升起来了，却不再给我以看见你的希望；它落下去了，我却一点儿也看不见你；我的日子在欢愉和快乐方面空无所有，在漫漫长夜里流走。我徒然想在我身上重新燃起那已熄灭的希望，但它只给我以不明确的目标和可疑的慰藉。我心的亲切和温柔的朋友，唉！假如不幸必须相当于我过去的幸福的话，那么等待着我的该是什么样的不幸呢？

你不要为我这种愁思而不安；这是由于孤独和旅途中胡思乱想所引起的暂时现象。你不要害怕，初期的昏厥不会再犯了；我的心掌握在你手里，我的于丽，既然有你在支持它，它也就不会再垮了。你最近来信给我的安慰之一是，我现在身上有着两股精神力量，假如爱情消耗了我自己的力量时，我不再想使它恢复，因为你给我的勇气要比我靠自己的力量来支持要好得多。我确实相信一个人孤孤单单并不好。人的灵魂总希望能结合起来，才能充分发挥作用，朋友联合的力量像人造的磁铁片的力量一样，要比它们个别力量加在一起大得多。神圣的友谊！这就是你的胜利。然而比起同友谊的一切力量结成神圣百倍的纽带的那种完善的联合来，单独的友谊又能算得了什么？那些把爱的激情只看做是感官的狂热病、看做是卑劣的天性的欲念的人，他们在哪儿？让他们过来，让他们来观察，让他们来感知我心灵深处发生的过程；让他们看看这样一个远离他心爱者的可怜的情人，他对几时再能见到她毫无把握，对已失去的幸福没有再得的希望，可是受你眼睛里发出的不灭之火所激励，并为你那崇高的感情所滋养；他准备对抗命运，忍受它的厄运，甚至准备眼睁睁看着失掉你，他还准备竭力行善，这是你示意他作为灵魂中永不磨灭的可喜的装饰所需要的。于丽呀！要没有你，我会怎么样？冷静的理性可能会启发我；一个温和的善行的崇拜者，我至少从别人那里喜爱它。我要做得更多：我会热诚地实践它，充满着你的明智的教导，有一天我要让知道我们的人说道："啊！如果世界上充满了许多的于丽和知道爱她们的心，我们将成为怎样的人！"

我一路上默念着你最近的来信，我决定把你所有写给我的信集成一个集子，因为我已经不能再亲聆你的意见了。虽然没有一封信我不能背诵，而且你可以相信我都能背诵得很好，但我还是喜欢不断地反

复读它们，即使仅仅为了重睹这只亲爱的玉手的笔迹，它现在是唯一使我感到幸福的。但是信纸慢慢地被磨损了，在破碎以前我想把全部信都抄到一本我为此目的而预先挑选的白本子上。本子相当厚；然而我要想到将来，所以我希望不要死得太年轻而只限于这一本。我准备在夜间做这项可爱的工作，为了把这工作延长，我并不着急去完成。这本珍贵的集子我将永不离身；它将是我就要参加进去的社会的指南；它对于我也是应付那儿生活习尚的解毒剂；它将在我的不幸里安慰我；它将预防或改正我的错误；它将在我青年时代教育我；它将终身指引我；我认为它将是人们从中获得教益的初恋的情书。

至于现在在我眼前的最后一封信，它虽然非常好，但我发现有一点要去掉。那种说法已经很奇怪；而更奇怪的是，这问题正好与你有关，所以我要责怪你怎么会把它写出来。对于忠诚、坚定，你对我说了些什么？从前你更清楚地了解我的爱情和你的力量。啊！于丽，你要引起反复无常的感情吗？如果我不曾对你许诺过什么，我能不再是你的吗？不，不；自从我第一次遇见你眼睛的眼神、第一次听见你嘴里发出的声音，我心头就第一次感到狂喜，心中燃起了不灭的火焰，世上就再没有力量能扑灭它了。我只需这第一刹那见了你，那就没有二话可说，想忘掉你已没有可能了。而现在我会忘掉你！我既陶醉于已消逝的幸福，只要对它稍一回忆就够使我恢复了已失去的幸福！我虽被你的魅力压得喘息，现在我却只靠它才能呼吸！既然我原生的灵魂已经失落，现在我有赖于你给我的灵魂为生！现在，于丽啊！我自恨如此糟糕地向你表达我所感觉到的一切！啊！让全世界的所有美人儿都企图来诱惑我，我眼睛里除了你，还能有别的人吗？让大家都阴谋把她的形象从我心坎里夺走；让人们把它刺穿、把它撕破，打碎于丽这忠实的镜子，她那纯洁的形象甚至在最末一块碎片里将一直不断地闪耀：任何东西都不能把它毁坏。不，最高权力本身对此也无能为力；它可以消灭我的灵魂，可是它既然使我的灵魂存在，就不能再使它停止崇拜你了。

爱多阿尔阁下答应在旅途中顺道拜访你，向你报告与我有关的一切以及他为我订的计划；但我担心他实现不了他有关现在安排的诺言。告诉你知道，他会滥用他做好事而取得对我的权力，并把它扩大到适当范围以外。他以并非必须负担的一笔生活费使我成了比我出身高贵得多的重要人物；而这也许是我为了合乎他心意而不得不在伦敦做的事。我在这里无所事事，可以继续按我的方式生活，也用不着超

出我的生活费作不相干的花费。我的于丽，你教会了我，最紧急的需要，或者至少那最敏感的需要，是有德的心的需要；而且只要有人缺乏必需品，那么生活绰有余裕的人还能算是有德的人吗？

第十四封信 致于丽

我 [21] 怀着秘密的恐惧走进世界这辽阔的沙漠中来。那混乱在我看来只是一种可怕的孤独，有如沉闷的静寂的王国。我受压迫的灵魂想在那里发泄，却到处都受到挤压。一位古人说过："我独自一人时最不感到孤独"；我只有在人群中感到孤独，那儿我既不属于你，也不属于众人。我的心想说话，它觉得没有人听；它想答话，人家对它说的却没有一句达到它。我听不懂这地方的话，这里也没有人懂我的话。

倒不是人家不殷勤接待、友好、体贴，也不是对我没有千百种亲切的照顾；但这正是我要抱怨的所在。从来不曾见过面的人有办法一下子成为朋友吗？对人类的高贵的同情以及坦诚的心灵的简单和动人的流露，它们使用的言语是跟虚有其表的谦恭和世俗要求的虚言客套完全不同。我非常害怕一个初次见面而把我当做二十年的老朋友的人；在二十年后，当我有重要事情请他帮忙时，却把我当做陌生人；当我看到一些很轻浮的人，对那么多的人产生极大的兴趣时，我敢相信他们多半对谁都不会感兴趣的。

然而这一切也有真实的东西在：因为法国人生性善良、坦率、好客、乐善好施；可是也有些法国人有各种各样说话不算数的，也有上千种虚伪的、准备被人谢绝的赠与，也有上千种礼节上欺骗乡村老实人的圈套。我从来不曾听到像他们那样总是说："需要时可以指望我帮您，我的信誉、我的钱囊、我的房屋、我的车辆可以随您使用。"如果这些话都是诚恳的和算数的话，那么再没有一个对于财富更为慷慨的民族；财富共同体在这里差不多已建立起来；更富有的人不断地贡献出来，最贫苦的不断地接受，大家自然会站在一个水平上，因此即使斯巴达 [22] 的分配制度，也比不上巴黎那样均等了。但正好相反，它也许是世界上财富最不平均的城市，那里既存在着最豪华的富裕，同时又存在着最可悲的贫困。用不着更多说明，便可了解这种表面的同

情——它仿佛总是会迎合别人的需要——和心灵的那种廉价的温情——它一时间会跟永久的友谊相结合——的意义了。

我所寻求的不是所有这些可疑的感情和那种骗人的信任，而是智慧和知识，正是在这里有我喜欢的它的源泉；初来这里，不仅跟学者和文人们，而且也跟一切等级甚至妇女的谈话里，人们能从中发现许多知识和道理而兴高采烈：谈话的语气是欢畅和自然的；既不沉重也不轻浮；它聪明而没有学究气，快活而不杂乱，文雅而不装腔作势，殷勤而不庸俗，有风趣而不暧昧。这些既不是论文也不是短诗：人们用它们说理而不进行辩论；作取笑而不作文字游戏；人们巧妙地把智慧和理论、箴言和俏皮话、尖锐的讽刺、机灵的奉承和严肃的伦理结合在一起。人们在这里什么都谈，好让每人都有话可说；人们对问题不作深入讨论，为了怕人厌烦；人们仿佛顺便把问题提出来，把它们迅速处理；确切可以导致简洁明了；每人表达自己的意见，简短地作些论证；没有人热烈地攻击他人的意见；没有人顽固地为自己的意见作辩护；人们讨论为了澄清问题，一到快发生争论时就刹车，每人在学习，每人以此自娱；大家高高兴兴地分手，即便是饱学之士也能从这些交谈中带回值得静下来时进行思索的问题。

可是在听着如此愉快的谈话时实质上能学到些什么，对此你是怎么想的？是合理地探讨世上的事物？好好地利用社会吗？至少为了认识人们与之生活的那些人吗？完全不是那回事，我的于丽：这儿人们学到的是怎样技巧地为谎言辩护，依靠哲学以动摇道德的一切原则，用最精细的诡辩来打扮自己的激情和偏见，给自己的谬误加上某种色彩以适合现今的时髦思想。你完全用不着认识人们的性格而只需认识他们的利益，以便基本上猜到他们对每件事要说的话。当一个人说话时，表达感情的可以说是他的衣裳而不是他自己；他可以随便改变他的感情，就像改变他的身份一般。你依次给他以一顶长的假发、一套制服和一个十字架胸饰；你便会依次听到他以同样的热诚宣传法律、专制政治和宗教裁判所。有一套共同的道理为制服说话，另有一套理由为财政说话，另有一套为宝剑说话。每一套都能很好地证明另外的两套是坏的，三套都很容易引出各自的结论。[23] 这样便没有人说出他所想的，而是示意别人来适合于他所想的；于是外表上对真理的热诚，在他们那里只不过是私利的假面具而已。

您以为独立自主地生活的离群索居的人们至少会有属于自己的思想吧；完全没有那回事；那是没有思想的另一种机器，人们用发条使它思想。只消打听一下他们的社会、他们的小集团、他们的朋友、他们来往的女人、他们认得的作者；人们就能从那里预先建立起他们对于预备出版而他们没有读过的书、一出预备上演而他们不曾看过的戏、他们不认识的这个或那个作家、他们没有丝毫概念的这个或那个体系等等的他们未来的感情；而且像钟表一般都是二十四小时上弦，所有这些人每个晚上都要到他们的协会去学习好明天将要思考的东西。

这样便有少数的男人和女人为所有其他的人去想，而所有其他的人都为那些人说话和行动；因为每人都想自己的利益而没有人想公共福利，又因为个人的利益总是互相矛盾的，这便形成阴谋和诡计的永久的冲突，偏见、相反意见的此起彼落，其中最激烈的被其他的所刺激，竟几乎永远不知道问题症结所在了。每个小集团有自己的规章、意见、原则，到别处是不通行的。一家认为是正直的人到隔壁家里却成了骗子手。善、恶、美、丑、真、德之类都只有地区和有限的存在。谁喜欢交际并出入多个团体，他必须比阿尔西比亚特 [24] 更有伸缩性，像团体之间改变原则，可以说每走一步就要修正自己的思想，用尺子来衡量自己的格言；每次作访问，在进门时应该抛弃自己的灵魂（假如他有灵魂的话）；他要另外拿一个跟那家同样颜色的灵魂，就像仆役拿件号衣一般；他出门时要一样放好并重新拿回（如果他愿意的话，）他自己的灵魂，直到新的出访。

还有更甚的：那就是每个人不断地使自己跟自己发生矛盾，但没有人认为这是坏事。人们有进行交谈的原则，为了应用，也有别的原则：没有人对它们之间的矛盾感到气愤，他们都同意它们之间不会集合到一起：人们甚至不要求作家，尤其是伦理学家说的要像他的书一般，也不要求他的行为要像他说的一样；他的著作、言论、行为是三个不同的东西，并非必须一致。总而言之，一切都很荒谬，但丝毫不会引起反感，因为大家对此已习惯了；而且对于这种言行不一致甚至会表示好感，好多人还以此为荣。其实虽然大家都热心鼓吹他们职业的准则，他们却夸耀有另外一种调子：法律家摆着骑士的模样；税务官装做贵人；主教说些风雅的话；内侍臣大谈其哲学；政治家卖弄聪明；甚至除了自己本色以外不能装做任何其他模样的普通手艺匠，也在礼拜天穿起黑色服装，这样便有宫里人的派头。唯有军人瞧不起所

有其他等级，他们肆无忌惮地保持着他们原来的派头，好人看了讨厌。这并不是德·缪拉[25]先生没有道理，他偏爱他们的团体；但在他那个时代是正确的，今天可就不正确了。在文学进步的影响之下，一般的派头向更好的方面发展；只有军人不愿意改变；从前他们的派头是最好的，最后却变得最坏了。[26]

这样，人们与之说话的并不是人们与之交谈的人；他们的感情并不从他们心坎里发出来，他们的智慧并不在他们的脑筋里，他们的议论并不代表他们的思想；人们只看到他们的外形，进入这样的社会，就像面前出现一张动画，里面只有平静的旁观者自己在活动。

这便是我在巴黎看到的大社会给我形成的观念，这种观念可能同我特殊的状况有关系而并不是事情的实际情况，而且在新的启发下无疑会改变的。此外，我涉足的社会只是爱多阿尔阁下的朋友们带我去的地方，我深信为了认识一个国家的真实的风俗，应该深入到其他阶层中去，因为富裕的阶层几乎到处都是一样的。往后我要努力了解得更清楚些。目前，你来判断一下：我把这群人称为一片沙漠，并害怕自己陷于孤独，在那里我看到感情和真实只是空洞的表面，它随时都在变化和自行消灭，在那里我看到些幽灵和幻影，它们在你眼前出现了一会儿，等到你想抓住它时却立刻消失，我上面所说是否有道理？我至今看到了许多面具，什么时候我才能看到人们真正的面孔呢？

第十五封信 自于丽

是的，我的朋友，虽然我们远隔两地，我们将结合；不管命运如何，我们将会幸福。心的结合才是真正的幸福；距离的法则对它们的吸力不起作用，而我们的心将在地球的两端接触。我像你一样觉得情人们有千种方法来缓和分离的感情并迅速接近；有时候我们甚至比过去每天见面更频繁地相见；因为两人中有一个刚刚孤独时，我们就立刻在一起了。如果你每晚尝到这快乐时，我白天有一百次尝到它；我生活得比你更孤独，但我四周围绕着你留下的东西，我眼睛一见到它们，立刻就看见你在我的身旁。

Qui cantò dolcemente, e qui s'assise;
Qui si rivolse, e qui ritenne il passo;
Qui co'begli occhi mi trafise il core;
Oui disse una parola，e qui sorrise. [27]

可是你，你能满足于这类平静的景况吗？你能享受一种宁静和温馨的爱情——直冲着你的心而不会刺激你的感官的爱情吗？你如今的歉疚比你过去的欲望更为明智吗？你第一封信的调子使我战栗。我害怕这种骗人的激动，由于为想象刺激起来的这类激动是无限的，所以尤其危险，我也害怕你因为爱你的于丽而会侮辱她。啊！你不懂得，是的，你那不太敏感的心不会懂得，空洞的崇敬会怎样触犯爱情；你既不想到你的生命是属于我的，又不想到以为顺应自然，却往往冒着生命危险。感性的人，你几时才能懂得爱情？你记住、你要记住，你有一次体会到而且你曾以如此动人和美妙的笔调描写的那种十分温馨和缠绵的感情。[28] 这是幸福的爱情历来所能体会到的最甜蜜的，也是对分离的情人唯一可以领略的爱情，一个人只要有片刻机会领略到它时，便不应再对其他抱憾了。我现在回忆起我们在读你的普鲁塔克[29] 时对于败坏自然的那种低级趣味发生的感想。我们那时议论说："如果真是不能分享这类可悲的快乐的话，那么使它们变得乏味和可鄙也就够了。"我们把同样的意见应用于太炽烈的想象的谬误上，它也是一样合适的。不幸的人啊！当你独自一人时，你有什么欢乐可寻？那些孤独的欢乐是死气沉沉的欢乐。爱情啊！你的欢乐是生气勃勃的；是心灵的结合在鼓舞着它们，人们对所爱者给予的快乐，使它还给我们的快乐更有价值。

我亲爱的朋友，请你告诉我，你最近那封信是用什么语言，或者不如说用什么行话叙述的。是不是灵机一动想卖弄聪明？假如你打算对我经常使用这种语言，你就应该寄本词典给我。请问你，人的衣服的感情是什么意思？人们把灵魂看成一件号衣是什么意思？必须用尺子衡量的格言是什么意思？你怎么想叫一个可怜的瑞士姑娘理解这些高雅的形象语言？人们给灵魂涂上房屋的颜色，而你是否却想给你的思想涂上国家的色彩？我的好朋友，你要当心，我怕它跟那个底色不大相配；照你的意思，骑士马利诺[30] 的traslati[31]（你曾常常讥笑它）同你这些隐喻相似吗？此外，假如人们能够在书信里使一个人的

衣服发表意见的话，那么为什么人们在十四行诗里不叫火出汗[32]呢？

在三星期里观察一个大城市的所有的阶层，调查人家在那儿说话的性质，正确区分其中的真和假、实质和外表、人们说的和想的，这些是人们指摘法国人有时在其他民族那里做的，但一个外国人绝不应该在他们那里做的，因为他们是值得花力气认真地研究的。我同样不赞成对自己在那里生活而且在那里受到人家很好接待的国家说坏话；我更喜欢人们宁可外表上受欺骗而不做道德家来谴责东道主们。最后，我对一切自以为聪明的观察家表示怀疑：我始终害怕他为了显示自己思想高明而不假思索地牺牲事物的真相，而且为了卖弄辞藻而损害了正义。

我的朋友，你不会不知道我们的缪拉说，说俏皮话是法国人的怪癖；我发现你自己也有同样怪癖的倾向，所不同的是，在他们那里有它可爱之处，而在世界所有民族中，它对我们这里最不合适。在你的好多封信里有些矫饰和生硬的调侃。我不是指感情力量所引起的那种生动的措辞和热烈的表现力；我指的是那种俏皮的文体，它并不自然，也并不独特，还表现出使用者的自负。嗨！上帝！对所爱的人表示自命不凡！是否宁可对照着自己爱情的目标作自命不凡的表现更好些？是否对于他比我们有更多的一切优点作自我夸耀？不，如果人们把空虚的谈话用几句认为是风趣的俏皮话来活跃气氛，这在两个情人之间可并非合乎时令的语言，而献媚的花哨的行话比之人们能使用的最简朴的语言来，距离真实的感情更遥远得多。我让你自己考虑：当我们单独相处时，用得着使用俏皮话吗？如果热烈的情话的魅力把这种话排除掉不使它出现，那么其中总是带点儿苦涩味的别离情、其中心灵更哀怨地诉说着的那种书信，怎么忍受得了这些话？虽然一切强烈的激情总是严肃的，过度的欢乐引发的多半是眼泪而不是笑声，我不愿意爱情因此总是悲悲戚戚的，但我希望它的快乐是简单的，没有装饰，不带做作，像它本身一样是裸露的；总而言之，我希望它闪耀着它自身的优美，而不是机智的盛装。

这封信是在“形影不离者”的房间里写的，她认为我在开始写时是处于爱情所引起和认可的快活状态中写的；可是我不知道它变成了什么样子。我越往下面写，某种忧郁之感袭上了我的心头，使我几乎没有力气向你转述这坏东西对你发出的咒骂的话来：因为最好还是告诉

你，对于你的批评的批评是出于她的方式而不是我的方式；她向我主要口述了信的第一部分，而且同时笑得像疯了似的，也不容许我有丝毫的改动。她说这是因为你对她所保护而你加以取笑的那个马利诺不尊敬而给你的教训。

但是你可知道什么原因使我们俩有如此好的心情？那是她就要举办的婚事：婚约昨天晚间缔结了，婚礼定在星期一八时。如果说爱情快乐，那么肯定是她的；我从来没有看见过一个姑娘如此滑稽地恋爱的。这个好心肠的陶尔勃先生被如此顽皮地对待而美滋滋的，人也不觉得为她而神魂颠倒了。他不像你从前那样落落寡合，他高高兴兴地任凭人家取笑，认为博得他的爱人的高兴的本领是爱情的杰作。至于她呢，人家徒然教导她、向她表现合适的礼仪，告诉她说佳期在即，她应该采取较严肃的态度，更庄重些，至少对行将离开的老家表示点儿依恋之情；她却对这一切都看做愚蠢的装腔作势；她当着陶尔勃先生的面坚持说，婚礼那一天她将是世界上情绪最好的人，说没有人像她一样愉快地去结婚的。可是这个小伪装者的心事没有全部吐露：我今天早晨看到她红着眼睛，我敢有把握地打赌，夜间的哭泣抵偿了白昼的笑声。她就要造成一些新的链条，它们将减弱友谊那甜蜜的联系；她就要开始一种不同于她所宝贵的生活方式；她原来是快活和平静的，她现在将冒那即便是最好的婚姻也可能碰到的风险；所以不论她怎么说，正像一泓清澈、平静的水在暴风雨来临时会开始激荡一样，她那胆怯和贞洁的心，当着她命运行将变动时，会发生一些惊慌。

我的朋友啊，他们多么幸福！他们彼此相爱，他们就要成婚；他们将没有障碍、没有恐惧、没有悔恨地享受他们的爱情。再见，再见；我再不能说更多的话了。

附言 ：我们只匆匆见了爱多阿尔阁下一面，他是那么急于继续赶路；我们心中充满了对他的感激，我本来想向他表示我和你的谢忱，但我只有某种惭愧。说实在的，对他这样的人空言感谢，那是对他的侮辱。

第十六封信 致于丽

猛烈的激情会把大人变成小孩子！狂热的爱情多么容易地孕育着幻想！而最微不足道的事物又多么容易使疯狂的欲望受到欺骗！我接到了你的信，其激动的程度就像当面见到了你一样；在我欣喜欲狂时，一张简单的纸给我代替了你。分离的最大害处之一，也是理性唯一无计可施的害处，乃是对于心爱的人的目前情况的忧虑：她的健康、生活、休息、爱情，这一切对于担心完全丧失她的人都变得茫然不知：人家对于现在同将来一样没有把握，而一切可能的意外事故在一个害怕它们发生的情人的思想里却在不断地实现。现在我终于透过气来了，活了；你身体健康，你爱我；或者不如说这一切在十天前是真实的，但今天谁能向我保证？离别啊！痛苦啊！奇异和悲惨的状况啊，在那里人只能享受过去那时的欢乐，在那里现在时还不存在哩！

你即使没有对我说起"形影不离者"，我也知道她对我的批评开的玩笑，以及她对辩护马利诺而发的怨恨，可是如果容许我辩护的话，那我是不会不反驳的。

首先，我的表姐（因为我必须答复的是她），谈到文体时，我是就事论事的；我竭力想使你对于流行的谈话的那种派头既能获得概念，又能看到样品；所以按照老规矩，我给您的信就大体上使用某些社会的人们说话的样子。此外，我对骑士马利诺的指摘不是在使用修辞格方面，而是在对它们的选择方面。既然思想里的热力不足，就需要隐喻和形象的表现来使人家理解。即使您那些来信，也同样充满着您自己想不到的那些修辞格；我的确相信只有几何学家和傻子说话不带修辞格。实际上同一种见解按它的表现力量看不是有上百种等级吗？要不是人们给予它的措辞，又凭什么来决定它的那些等级呢？承蒙您把我的一些句子从原文中孤立地摘出来，我承认我觉得它们也使我发笑，觉得它们是荒谬的；但请您让它们待在我放它们待的地方，您会发现它们是清楚的，而且甚至是有力的。假如您这双很知道善于表达的生动活泼的眼睛要从您的脸上彼此分离，表姐，您认为以它们的全部热情，它们将说什么？据我看，什么都说不出来，即使对陶尔勃先生也无话可说。

一个人初到一个地方，第一件事情需要进行观察的，可不是社会的一般特征吗？那么，我到这地方同样做了这第一次观察，我对您讲了人们在巴黎所说的，但不是人们在那儿所做的。我之所以指出那些正派人在言论、感情和行为之间的矛盾，那是因为这矛盾一眼就看清

楚的缘故。当我看到同样一些人按不同小集团而改变自己的信念，在一个小集团里是莫利那派信徒，在另一个集团里是冉森教派教徒，在大臣家里是卑鄙的马屁精，在愤世嫉俗者家里是爱发不满牢骚者；当我看到一个大富翁在诋毁豪华，一个税务官在攻击捐税，一个高级神职人员攻击放荡；当我听见一个宫廷妇女宣扬稳重，一个大老爷宣扬道德，一个作家宣扬天真，一个修道院院长宣扬宗教，而这些荒谬竟没有人引起反感，这时我怎么能不立刻得出结论说：这儿的人们不再关心倾听真理而只是说说而已，人们也不希望在说的时候使人家信服，人们甚至并不设法使人家相信自己对他们所说的话？

然而这对表姐开的玩笑已足够了。我现在放弃对我们三人都无缘的笔调，我也希望你不会再看到我那种讽刺和机智的趣味了。现在是对你于丽作答复，因为我知道开玩笑的批评和严肃的责备的区别。

我想不到你们俩怎么都会误解我的信的。我本来打算观察的完全不是法国人：因为如果民族的性格只能以各民族的差异来确定的话，那么像我这样还没有认识任何其他民族的人，怎么能从事描绘这一个民族呢？我也不会笨拙到挑选首都来作为我观察的地点。我知道不同首都之间比民族之间较少差别，那儿的民族性格的差别大部分会消失和混合，这既由于全都相似的宫廷的共同的影响，也由于人数众多和稠密的社会的共同作用，它在所有人的身上差不多是一样的，并最后克服了原始的民族性格。

如果我想研究民族，便研究那些偏僻的省份，那里的居民还保有他们自然的倾向，我将去那里观察。我要慢慢地和细心地走遍许多彼此相隔最远的省份；我观察得到的它们之间的一切差别会给我以每个省的特征；一切它们有的共同的而为其他民族所没有的，形成民族的特征，而到处都存在的则一般地属于普遍人的特征。然而我既没有这广大的计划，也没有实现它的必要的经验。我的目光是认识人，我的方法是在不同的相互关系中研究人。我至今只在小的社会里看到人，是在地面上分散的和几乎是孤立的人。我现在要观察在同一地方堆成大堆的人，我将从这里开始判断社会的真正结果：因为如果明确的是社会使人们变得更好些的话，那么它越多和越接近，人们就应当越好些；那么比如说，巴黎的风俗将比瓦莱的更纯净；而如果发现相反时，那就必须引出相反的结论。

我同意这一点，即这种方法也能够引导我认识各民族，但那是一条如此漫长和如此迂回的道路，以致我可能一生完成不了其中的一个民族。我应当到处观察最先遇到的国家，然后随着我遍历其他各国而确定它们的不同，把法国和其中的每一个作比较，就像人家在柳树上描绘橄榄树，或者在冷杉上描绘棕榈树一样，我还得把第一个观察过的民族，放到我观察了所有其他民族之后再下判断。

我可爱的好说教者，那么劳驾在这里把哲学上的观察跟对整个民族的讽刺区别清楚。我研究的不是巴黎而是一个大城市的居民；我也不知道我所看到的是否适合于罗马和伦敦，同样也适合于巴黎。道德的准则并不以民族风尚为转移；这样看来，不管占优势的偏见，我很清楚地觉得这里本质上是坏的，但这种坏我不知道是否应归咎于法国人或一般的人，是否由习惯造成的或自然造成的。罪恶的景象到处都让公正的眼睛看了生气，但逗留在罪恶弥漫的国家里而指责罪恶的人并不比住在人群里而非难人的缺点的人更值得指摘。我自己现在岂不是巴黎一居民？也许我已经不自知地助长了我在这里指出的混乱；也许逗留太长了甚至会败坏我的意志；如果不是力求对得起你的那种意志支持着我那自由人的灵魂和公民的风尚，那么也许一年后，我只能是个市侩了。那么请你让我自由地描写那些我耻于模拟的事物，并鼓励我通过阿谀奉承和说谎欺骗的图像以表现真实的那种纯正的热忱。

如果我能自己决定自己的工作和命运的话，毫无疑问我会选择其他写信的题材，我以前在梅耶利和瓦莱写给你的那些信你并非不满意；可是亲爱的朋友，为了有力量忍受我被迫生活于其中的社会的喧嚣，我为了自我安慰，得把它们向你描绘出来，而给你准备这些关系的思想却刺激我去寻找题材。假如你什么也不愿同我一起观看，我每一步都会灰心丧气，便不得不放弃一切。请想一想，我为了能够在同我的兴趣极少合拍的情况下生活，我作了颇有理由的努力；为了确定哪些办法能使我接近你，请容忍我有时要对你讲些应当知道的格言和必须克服的一些障碍。

虽然我进行得很缓慢，虽然我难免有时分心，你的书信集我已经编好，这时你的信很幸运地来到，使集子有了继续；看到来信如此简短，我赞赏你心中有多少事你能在如此短的篇幅里说出来。是的，我肯定地说，再没有如此美妙的读物了，即便跟你不认识的人，只要有跟我们同样的心灵，也会有这种感觉。可是读你的信时怎么能不认识

你呢？如此感人的笔调和如此温柔的感情，除了你还有谁写得出呢？在每个句子里能看不见你眼睛的温和的目光？在每个字眼里能听不到你的美妙的声音？除了于丽，还能有谁像她这样眷恋、思考、说话、行动、书写的？如果你的信把你表现得如此真切，以致有时对崇拜你的情人起到了像同你见面的效果，那么你也用不着感到惊讶。我在读这些信时丧失了理智，我的头脑在连续的幻觉中迷了路，猛烈的火焰焚烧着我，我的血发着火和闪耀着，一阵疯狂使我战栗。我以为看见了你，接触到了你，把你紧抱在我的怀里……崇拜的对象，迷人的姑娘，幸福和欢乐的源泉，看到你时怎么能不看到那些为真正幸福的人造就的仙女？……啊！来吧……我感觉到了她……她逃脱了我，我只抱了个影子。的确，亲爱的朋友，对于我这脆弱的心，你是太美而且过去是太体贴了；他既不能忘记你的美丽，也不能忘记你的抚爱：你的魅力比别离更强，它到处追逐着我，它使我害怕孤寂；我不敢总是牵挂着你，这就使我的不幸达到了顶点。

这么说，他们将不顾障碍而结合，或者不如说当我写这信时他们已结合了！可爱又可敬的一对夫妇！愿上苍赐予他们幸福，这是他们明智和文静的爱情、纯洁的德行、正直的灵魂所应得的！愿它赐予他们这珍贵的幸福，这幸福对于生来为品尝它的心向来是吝啬的！唉！如果它赐予他们以从我们这里剥夺去的一切，他们将十分幸福！然而在我们的许多不幸里，你不感到某种安慰吗？你不感到我们过度的不幸同样不是没有补偿的，而且假如他们有我们被剥夺的那些欢乐，我们不也有他们所不能知道的欢乐吗？是的，我的温柔的朋友，我们虽然别离、被剥夺、惊慌，虽然有时还甚至绝望，但是两颗心彼此互相强有力的吸引，永远具有一种秘密的至乐，那是平静的心所不知道的。在受苦难之中求得欢乐，这便是爱情的奇迹之一，冷漠和忘却状态使我们祛除我们苦痛的一切感觉，我们把这看做是不幸中的最坏不过的事。于丽啊！那么抱怨我们的命运吧，可是不要羡慕任何人的命运。总的看来，也许没有比我们更好的命运了；正像神明从本身汲取自己的一切幸福，由神火烤热的心灵也从自己的感情中找到一种与财产和其他一切都不相干的、纯洁和甜蜜的欢乐。

第十七封信 致于丽

现在我终于完全处在激流中了。我的集子已编好，我开始出入剧场并且在外面用餐。整个白天我都在社会界度过，我耳朵听到和眼睛看见的都加以注意，因为看不到有像你的人，便在扰攘声中陷入沉思并暗地里跟你交谈。这倒并非由于这喧嚣和杂乱的生活同样没有某种诱惑力，奇异而纷繁的事物对于一个新来者并非没有一定的乐趣；可是为了感觉到这些，就得具有空洞的心和无聊的思想；爱情和理智仿佛联合起来使我对这种生活发生反感：因为一切都只显出空虚的外表，也因为一切随时都在改变，我简直没有时间被它所感动，也来不及加以观察。

这样我开始感到研究社会的困难，我甚至还不知道为了好好地认识它，应该占据个什么位置。哲学家离开它太远，普通人又离得太近；这一个看得太多，不容易反思；那一个看得太少，不便判断全景。哲学家目击每件事物，他孤立地观察它们，所以既不能区分它们的联系，也不能分清与其他事物——它们是他的观察力达不到的——的关系，他永远看不到在适当位置上的事物，也感觉不到它的意义和真正的价值。普通的人虽看到一切，却没有时间去思索：事物的多变性只容许他瞥见它们而不能观察它们；它们彼此互相迅速地挡住视线，所以总起来只给他留下像混沌一般模糊的印象。

人们也不能轮换着进行观看和思考，因为观看戏剧需要连续不断的注意，但它被反思所打断。如果一个人想把时间分为一会儿出入交际场所，一会儿离群索居，那么在后者的情况下会始终激动不安，而在前者的情况下会始终感到格格不入，因此在两处都不得安生。他除了把整个生活分为两大截之外别无他法：一截为了观看，一截为了反思；然而这同样几乎是不可能的：因为理智不是家具，可以随便放置和挪动，而一个人能活着十年不动脑筋，他就一辈子不会动脑筋了。

我还觉得一个人想以单纯的旁观者来研究社会，那是荒唐的。只想做旁观者的人，他什么也观察不到，因为对于事情他没有用处，而在娱乐里他是种干扰，所以他到处不受欢迎。人自己有多少行动，才能看到别人多少行动；在社会的学校里也像在爱情的学校里一样，要学到东西，必须从实践开始。

那么像我这样一个外国人，在这国家里没有任何事情有关，而且宗教信仰的不同阻碍我为此抱什么希望，我又能采取什么措施呢？我

只能降格以求，进行学习，既然永远不能做一个有用的人，便努力使自己做个有趣的人。只要可能，我要做得彬彬有礼而不虚伪，殷勤而不卑屈，我要很好地吸收社会中的好的东西，使我在那儿待得住而不接受那儿的恶习。作为一个有闲的人而想观察这社会，这人至少在某种程度上采取他们的习尚：因为他凭什么权利要人家接纳一个一无用处，而且没有本领叫人家喜欢的人？但当这个人找到了这种本领，人家也不会对他要求更多，尤其如果他是外国人。他可以避免参与阴谋、诡计、纷争；假如他对于每个人都很诚实，对某些妇女既不冷落也不亲近，对被接纳的每个社会保守秘密，在一个家庭里不把另一个家庭的笑料张扬出来，避免说悄悄话，拒绝烦恼的事，到处保持一定的尊严，那他便可以平平静静地观察社会，保持他的习惯，他的正直，甚至他的独立，只要它来自一种自由的精神而不来自一种派别的思想。这便是我根据几个有识之士——他们是从爱多阿尔阁下介绍给我的熟人中间我挑选出来作为指导的——的意见而打算做的。于是我开始被一些人数较少和精选的社会团体所接纳。直到现在我只参加一些固定的聚餐，那里的妇女，见面的只有那家的主妇，那里接待巴黎一切有闲的人，不怎么认识的人也行，餐费量力而付，有的凭机智或者凭奉承，他们喧闹嘈杂的声音不亚于小饭馆的餐桌。

我现在参加到更隐秘的秘密消息的范围里去了；我出席一些邀请的晚餐，那里一切不速之客都被拒之门外，那里的参加者可以确信于大家都合得来的人，即使对个别人彼此合不来，但至少对接纳他们的人总是合得来的。那里的妇女处事不太谨慎，人家可以着手研究她们；那里可以较自由自然地大谈些更精细和更讽刺的话；在那里不谈那些大家从早晨就在谈论的一般新闻、戏剧、官场升迁、红白喜事，而是细心地逐项议论巴黎的趣闻，大家揭丑闻的一切秘密结局，把好事和坏事同样变得滑稽可笑，而每个交谈者在技巧地并按照特殊的兴趣描绘各个人物的性格的同时，自己不觉得更妙地也描绘了自己的性格；在那里为了小心点儿而在仆役面前发明了某种晦涩难懂的话，假装借助它使讽刺更显得模糊，但却使它变得更辛辣；在那儿，总而言之，人们用心地磨炼着匕首，在使它减轻些损害的借口下，实际上却让它捅进得更深些。

然而按照我们的概念来看这些话，那么说它们是讽刺将是错误的，因为它们戏谑更甚于辛辣，攻击目标落在滑稽的事而不落在罪恶上。一般地说，讽刺在一些大城市里不大流行，那儿只有坏事如此普

通，所以用不着去说它。在德行不再被尊重的地方，还有什么可斥责的？当人们不再找得到什么坏事时，还能说什么坏话？特别在巴黎，人们只从有趣的方面注意事物，一切会惹人生气和恼怒的总是不好被接受，除非编成歌曲或讽刺短诗。漂亮的女人不宜生气；因此她们对什么都不恼火：她们好发笑，又因为没有用来对罪恶取笑的字眼，因此坏蛋也像大家一样是好人。可是遭到嘲笑的人倒霉了！它那腐蚀性的烙印是磨灭不了的：它不仅诋毁品行、道德，它还一直指点出罪恶；它也使坏人进行诽谤。但回过头来谈我们的晚餐吧。

在这些精英的社会集团里最使我见了引起感触的是：比如说有预先选择的六个人一同愉快地进行谈论，而且这六个人常常总是有秘密关系的，这六个人在一起待不到一小时，他们的谈话一定会牵扯到半个巴黎；好像他们的心没有什么衰情可诉，而且其中没有一人会对之感兴趣。我的于丽，你可记得在你表姐或在你的家吃晚饭时，虽然受到拘束和要保守秘密，我们知道怎样使谈话落到与我们有关的题材，又怎样在每次令人激动的回忆和每次微妙的暗示时，一瞥比闪电更迅速的眼神、一声可意会而不可言传的叹息把甜蜜的感情从一颗心传给另一颗心的情况？

假如谈话偶尔转到宾客的身上时，那么一般使用社会上某种隐语，这就需要掌握它的秘诀才能懂得。人们凭了这种秘诀便可按当时的趣味互相进行千百种戏谑，其中最愚蠢的并非最不出风头的，至于理解不好的那三分之一的人，只得无聊和沉默地待着，或者不懂装懂地跟着笑。你瞧，这个国家的交际联系方面所有亲切热情的东西，除了面对面的交谈，我都是（而且将来也永远是）无法理解的。

但这时如果有个重要人物说了句重要的话，或提出个重要的问题，共同的注意便立刻集中到这里，男人、女人、老头儿、年轻人全都从问题的各方面进行研究，于是人们不禁奇怪怎么这些滑稽的头脑[34]里会争先恐后想出这些意义和道理来的。一个道德的问题在哲学家的集团里没有像在巴黎漂亮的妇女的集团里讨论得更好些；那里得出的结论也常常比较不那么严厉，因为哲学家想使行为符合言论，便要反复考虑；但在这里，一切道德都纯粹是空谈，他们可以不负责地做得很严厉，人们也不会为之而生气，为了稍稍杀杀哲学家的傲气，便把道德提到即使智者也达不到的高度。此外，不论男人和女人，他们全都受社会经验的熏陶，尤其受他们信仰的影响，都一致地把他们

的同类看得尽可能地坏，总是悲观地看问题，总是由于虚荣心而贬低人的本性，总是从做好事中寻找坏的动机，总是以自己的心猜度他人而说人的心地坏。

虽然怀有这种可鄙的看法，但在平心静气的交谈里大家心爱的题目之一是感情，不过别以为那是指从爱情和友谊的心坎里的热情流露，那会枯燥乏味得要死的；这乃是放之于一般高深的信念之上，并由全部玄之又玄的形而上学所精炼的感情。我可以说，我平生从来不曾听到人家谈过那么多的感情，而人家所谈的那一套我也根本不懂。那都是不可思议的微妙的东西。于丽啊！我们那种粗糙的心从来不知道所有这些优美的道理；所以我担心带着这种感情处在这社会的人群里会像荷马在书呆子中间一般，由于没有接触过真正的美，他们为他创造出千百种幻想的美来。他们就这样把他们的感情耗费在机智上，使谈论里充满了机智，以致感情在生活实践里不再留下什么了。幸亏有礼节来补充感情，于是人们凭礼貌做的，差不多同凭感觉要做的一样，至少只需做一点客套和暂时的某些不方便的牺牲，为的是要人家说自己好；因为当牺牲会引起太久的不方便或者代价太高昂时，感情就只好被抛置脑后；礼节的需要就到此为止。除此以外，人们简直不能理解他们所谓的一切礼节都在什么程度上经过仔细思考、衡量过；在感情已不能控制的那部分，他们规定了规则，于是大家都按照规则生活。这个爱模仿者的国家充满了独特的人，所以没有办法从那里打听到消息，因为没有人敢于独立自主。应当像别人那样做 ： 这是这国家的智慧的第一条格言。这应当做，这不应当做 ： 这是最高决定。

这种形式上的照章办事方式，使上流社会的共同礼节显得非常滑稽，即使在最严肃的事情上也一样：人们可以正确知道什么时候应该问候起居；什么时候应该用书面，就是说代替亲访而写信致意；什么时候应当亲自登门拜访；什么时候准许待在家里；什么时候不应该待在家里，虽然实际上在家；某甲应该送什么礼，某乙应该谢绝什么礼；对于这个或那个死者应该采取哪一级的哀伤 [37] ；在乡村应当哭多少时间；哪天可以回城来守丧；居丧中可以举行舞会或上戏院的时辰和分钟。那儿大家在同样的情况同时做着同一件事；大家都按时进行，像一团兵在战争中的行动一样：可以说这些都是像钉在同一块木板上，或用同样的线牵拉的木偶。

然而由于所有这些确切地做同样事情的人必须确切地有同样的感觉一事是不可能的，所以为了要理解他们，显然要用别的方法去深入渗透他们；显而易见，全部这种隐语只是种虚假的词汇汇编，它不能用来判断道德风尚而只用来判断巴黎盛行的气派。这样看来，人们可以知道这里说些什么，但完全不能用来判断他们的价值。对于大多数新的著作我也这么说；甚至对于戏剧我也这么说，戏剧自从莫里哀以来更多是发表漂亮的交谈而不是民间生活的舞台。这里有三种戏剧，人们在其中的两种里表演些虚幻的人物，诸如一种里有小丑、小花脸、黑袍长须的丑角；另一种里有天神、魔鬼、巫师。在第三种里演出那些读起来使我们感到那么愉快的不朽的剧本，以及其他随时在舞台上出现的更新的剧本。这些戏剧里好些都是悲剧，可是很少感动人，如果这些剧本中有时出现一些自然感情和与人心真有联系的，但它们对于欣赏它们的人，在特殊的道德方面却并不提供任何教育。

悲剧的创立，在它的创立者那里，有其宗教的基础，因而得到了它的准许：此外，悲剧在希腊的敌人波斯人的灾祸里，把一些国王的罪恶和疯狂（这民族从中获得了解放，）给他们提供了富有教育和赏心悦目的看台。人们在伯尔尼、苏黎世、海牙演出奥地利王室从前的暴政、对国家和自由的热爱，使我们对这些戏剧感到兴趣；可是请问这里的高乃依 [38] 的悲剧起一种什么作用，而庞贝 [39] 或赛尔多利乌斯 [40] 与巴黎的人民有什么关系。希腊的悲剧是建立在真实的或者观众认为真实的事件之上，也建立在历史传统上面的；但英勇和纯洁的火焰在大人物的灵魂里起什么作用？人们不是在说，爱情和德行的斗争常常使他们彻夜不眠；而在国王们的婚姻上心灵起着很大作用？请判断所有建立在这虚幻的题材上的真实性和用处吧！

至于喜剧，它无疑应该真实地表现人民的道德，——它之所以被创作出来，正是为了这目的——以便人民照此改正他们的罪恶和缺点，正像人们对镜擦掉脸上的斑点一般。戴朗斯 [41] 和布劳德 [42] 在描写的对象上搞错了；但是比他们早的阿里斯多芬 [43] 和梅囊特尔 [44] 却向雅典人展现了雅典的道德风尚；后来唯有莫里哀还更真实地描绘了上个世纪法国人的道德风貌，让他们亲眼目睹。如今情况有了改变，但是不再看到新的描绘者出现：现在大家在戏院里模仿巴黎百来个客厅里的谈话，除此而外，再不能从那里学到法国人的习俗了。在这个大城市里有五六十万人，但简直谈不到舞台艺术。莫里哀敢于

描写小市民和手工业者，写得同侯爵一样出色；苏格拉底能使马车夫、细木工、鞋匠、泥瓦匠说话。[45] 可是今天的作家都是另一种调子的人，他们认为如果知道商人柜台上或者工人铺子里发生的事是不光彩的；他们只需要有名望的交谈者，他们便在他们人物的行列里寻找凭自己的才干达不到的那种高度。而观众他们则变得如此小心谨慎，以致像害怕作客似的害怕到剧场去给自己丢脸，便不敢去看比他们地位低的人的演出。他们仿佛是大地上唯一的居民；在他们眼里其他的人简直不算什么。有一辆四轮马车、一个看门人、一个膳食总管，这就是像大家一样。为了像大家一样，就得像极少数的人一样。那些步行的人不算是大家；那是些小市民，是平民，是另一个社会的人；可以说四轮马车为了走动并非太必需，更需要是为了存在。这样便有一小撮狂妄的人，他们认为宇宙间只有他们算数，但如果不是为了他们作恶，大家也犯不着去计算他们。戏剧是专门为他们演的：他们在戏台上作为被表演者又同时作为两方面的代表出场；他们是戏里的角色，又是坐在长椅上的演员。这样，上流社会和作者的范围就在缩小；现代的戏剧就这样不能再离开它讨厌的庄重了：人们只能演穿金绣服装的人物。令人看了会说法国只有些伯爵和骑士；平民越是不幸和穷困，他们舞台上就越显得辉煌和优美。其结果是在刻画供其他阶层当例子的阶层的笑料时，不但不能杜绝它，却反而把它传播开来；而始终充当猴子和富翁们的模仿者的平民，他们上戏院去不是为了嘲笑他们的狂态而是为了向他们学习，而且在模仿中变得比他们更疯狂。这便是莫里哀本人造成的结果；他纠正宫廷而感染了城市平民；他的那些可笑的侯爵成了继承他们的小市民花花公子的优先榜样。

一般地说，法国的舞台上台词多而动作少：这也许因为实际上，法国人说的比做的还要多，或者至少他们对说话看得比做事价值更高。有人看了僭主德尼斯[46]一剧后出来说："我什么也没有看到，但我听见了许多说话。"看，这便是人们走出法国戏院时所能说的话。拉辛和高乃依，凭他们那样的天才，也不过是有口才的人而已；他们的后继者第一个仿效英国人，他敢于有时在演出里加进些表演。一般地说，这都在很好地安排和大轰大嗡的漂亮的对话里进行的。其中大家首先看到的是：每个对话者最注意的总是想炫耀辞藻。几乎全都以一般的格言亮相。他们无论怎样激动，心里所想到的主要是观众，次要的是自己；表达一种感情比说一句警句更费劲：拉辛和莫里哀[47]的

剧本除外，“我”这个字在法国戏剧里几乎跟包尔-罗亚尔[48]的文书一样完全细心地被排除掉，而人的激情同基督教的谦逊一样，都永远只用泛指人称“人们”来表示。而且演员在动作和说话里都还有某种夸张的装模作样，这就不能使感情正确地表露，也不容许作者体现他的角色并登上舞台，而总是把它困住在戏院里并处在观众注视之下。因此最生动的情景也使它总忘不了在遣词造句和优雅姿态上用工夫；而且假如由于绝望而拔剑自刎时，不满足于照常理倒地，像波吕克塞娜[49]那样，它绝不倒下；体面使它死后保持站立的姿势，而所有刚刚断气的人不一会儿都直立了。

这一切都由于法国人在舞台上不是寻求自然和幻想，而只要机智和思想；他们重视乐趣而不是模拟生活；他们不关心怎样被吸引而只要能开心就好。没有人到戏院去为了看戏感到快乐而是为了看人群，为了让人家看自己，为了在看完戏后听听大家的议论；人们对于看了的东西不假思索，只想知道人们会议论些什么。在他们看来，演员始终是演员，而不是他所体现的角色：那个以世界的统治者口吻说话的不是奥古斯都[50]而是巴隆[51]；庞贝的遗孀是阿特丽耶娜[52]；阿尔齐尔[53]是戈笙小姐[54]，还有那骄傲的野人是格朗瓦尔[55]。至于喜剧演员们，那么他们完全忽视幻想世界，他们看到没有人关心这方面：他们把古代的英雄安排在六排巴黎青年人之间；他们按照罗马的服装仿制法国时装；人们看到带泪水的高尔奈丽[56]涂着厚厚的胭脂，卡东[57]搽着白粉，勃鲁多斯穿着鲸骨支撑的长袍。这一切并不引起任何人的反感，对戏的成功也没有什么影响：因为人们在角色里只看到演员，在剧本里只看到作者，所以假如服装被忽略，这很容易被原谅，因为人们清楚地知道高乃依并非裁缝，克雷皮雍[58]也不是假发师。

这样，无论你从哪方面看问题，这里总之都是些胡说八道、隐语、空话。在舞台上也像在社会上，听人家说话毫无用处，你没法明白他们所做的：而且你用得着去了解它吗？一个人只要一说话，人们就打听他的品行吗？他有没有都做了？有没有给他下判断？这里的正直的人完全不是做了好事的人，而是说了好事的人；只要一句冒失的、不经过思索就脱口而出的话，就可以使说这话的人犯了不可补救的错误，以致尔后四十年的正直也洗刷不掉。总而言之，虽然人们的

行为并不与他们的言辞相似，我看到人们只凭他们的言辞来判断他们而不去考虑他们的行为；我也看到在大城市里，那种社会甚至比在不太矫饰的人们中间显得更和气、更随和、更可信赖；可是那儿的人果真更有人情味、更稳重、更公道吗？那我可一点也不知道。那还不过是表面现象；而在这些外表如此开朗和愉快的情况下，那内心深处可能比我们更隐秘和更深沉。我是个外国人，孤独无靠，于事无关，无亲无故，没有欢乐，只愿依靠自己，对此我能说什么呢？

然而我已开始感到，凡是过着这里激动和扰攘生活的人都感受到的那种精神错乱；我头晕目眩，眼前仿佛像走马灯似的有无数事物迅速地滑过去。我所目击的没有一件能吸引我的心，但一切都仿佛在打扰我，并使我的感情不得落实，有时甚至暂时忘记自己的存在和为谁而存在。每天当我离家外出时，我用锁把自己的感情锁起来，为了好携带别的感情以适应在等待我的无聊的事物。我听到大家对事物的评论和判断，自己就不知不觉像他们一样地评论和判断。如果我有几次试图摆脱偏见并实事求是地观察事物时，我马上就会被某种很像是论断的废话所粉碎。人们明白地向我证明：只有半吊子哲学家才重视事物的真实性；真正的智者只从外表来观察事物；他应当把偏见作为原则，把礼节作为规则，而最高的智慧在于像疯子般生活。

这样，由于我不得不改变精神状态的常规，不得不重视幻想并抑制自然和理性，结果我感到自己内心保持而且同时既是我希望的目标又是我行为准则的那神圣的形象竟发生了变化；于是我从一种怪念头转到另一种怪念头，因为我的趣味不断地服从于舆论，我也就不能在这一天肯定下一天究竟会喜欢什么。

吃惊于自己身上的人性在蜕化，又看到自己那内心的崇高——我们炽烈的心曾为之互相提升——被贬抑到如此低下而感到羞愧、屈辱，我晚上回来时，心中充满了隐隐的忧愁，被死气沉沉的厌恶所压倒，心头既空虚又像充气的气球似的膨胀。啊，爱情！啊，我从她得来的纯洁的感情！……我以何等的喜悦回返到了我自己！我以怎样的激情从中重新找到了我最初的感情和最初的尊严！当我从中重见德行的光辉灿烂的图像、从中凝视你的图像——于丽呀！你坐在光荣的宝座上并呼气吹散着所有那些幻觉——时，我怎样地欢呼呀！我感到我受压迫的灵魂在呼吸，我认为我的存在和我的生命又康复了，于是我连同我的爱情又获得了一切崇高的、使它无愧于它的对象的感情。

第十八封信 自于丽

我的好朋友，我刚刚愉快地体会到了我从未目击过的最快乐的场面。那位最聪慧、最可爱的姑娘终于成了一个最可敬和最优秀的新娘。为她悉心所爱的那位新郎，他对她满怀尊敬和挚爱，现在镇日价只知道对她体贴、温存、使她幸福；作为我女友的幸福的证人，我体会到了不可言喻的喜悦，也就是说，我分享了她的幸福。我深切相信你对此也不会更少感受，因为她总是如此亲切地爱着你，差不多从她童年起对你就很亲近，而且有那么多的恩德使你更应该对她感到可珍爱了。是的，所有她体会到的感情，在我们心灵里都会像她一样体会到。这些感情如果对于她是种快乐，那么对于我们是种慰藉；这便是联结我们的友情的价值所在。而三者之一的幸福就足以缓解其他二者的不幸了。

然而我们不必讳言，这位无与伦比的女友将部分地脱离我们了。这里出现了新的情况；现在发生了新的关系、新的义务；她的心本来只属于我们的，如今却应属于另一种感情，友爱只能把第一位让给了它。更有甚者，我的朋友：就我们这方面说，我们对于她的热诚的种种表示，应该更谨慎小心地处理；我们不应该只从她对我们的依恋以及我们对她的需要来考虑，而要从是否适合于她的新的状态和她能使她丈夫满意或者不满来考虑。我们并不需要寻找什么情况下道德需要什么；只要有友情的规则就足够了。为了自己特殊利益而损害朋友的人有资格享有友爱吗？当她还是姑娘时她是自由的，她的行为只由她自己负责，她一切意图的正当性用她自己的眼睛就足够作出判断。她把我们俩看做一对天造地设的夫妻；而她那敏感和清白的心灵把为她自己的最贞洁的羞耻心跟为她有罪的表妹的最温馨的同情结合在一起，她掩盖着我的过错而不分担它。可是现在一切都改变了；她必须对另一个人考虑她的品德了；她不仅要保证她的忠诚，而且还得牺牲她的自由。同时作为两个人的荣誉的保管者，她光是正直还不够，还得受人尊崇；她不能仅仅做好事，还必须绝不做不受赞许的事。一个有德行的妻子不但应该受到她丈夫的尊重，而且更应该取得他的尊重；如果他咒骂她，她是该受咒骂的；即便她是无辜的，但只要她被怀疑，她就不对，因为甚至外貌也是她的义务里的一项。

我并不清楚地知道，所有这些道理是否都好，可以由你作判断；可是某种内心的感情告诉我：我的表姐不宜继续作我的心腹，也不宜由她首先告诉我这一点。我发觉我的论断常常错误，但是内心的秘密活动启示我的却从来没有错过，这就使我对于我的本能比我的理性更抱有信心。

根据这个原则，我用了一个借口来取回你的那些信，因为我担心把它们留在她那里会发生意外：她把信还给我时心抽搐着，我的心告诉我这一点，也使我相信我做了我应该做的事。我们完全没有进行解释，但我们的目光却代替了解释；她哭着拥抱了我；我们一言不发就感到友谊的温柔的言语多么不需要用口说来帮忙。

至于选择哪里来代替表姐的地址，我首先想到的是方勋·阿奈那儿，这的确是我们能够选择的最可靠的地址；如果这个少妇比我的表姐的等级较低下的话，难道她在善良方面就该有被轻视的理由吗？较低下的感情是否会使她把我的榜样变得更危险：对于这一个只是一种崇高的友谊的努力，但对于另一个会不会是一种腐化的开始；而且滥用她的感恩，能否不使我把美德作为罪行的工具：这些问题岂不是反而更应该担心的吗？啊！对我来说，不给我以同谋者，不用拿人家的错误再来增加我的错误的分量，我的罪过还不够吗？我们别再想这件事了，我的朋友：我想出了另外一个办法，虽然的确不很可靠，但也不大会受指摘，因为没有人会受连累，也不需要给我们亲信；那就是我写信用一个虚假的名字，比如说，迪·鲍斯敢[59]先生，然后装进寄给雷齐阿尼诺的信封里，我会事前通知他。这样，雷齐阿尼诺本人毫不知情；他最多只不过有些疑心，但他不敢去核实，因为掌握着他前途命运的爱多阿尔阁下，是向我担保他的。眼下我们通信就通过这个渠道继续进行，我以后再考虑我们能否采取你在瓦莱旅游时用过的办法，或者其他永久和可靠的办法。

即使我不了解你现在的心态，但从你的那些信件里看得出，我知道你现在过的生活不合你的脾胃。在法国曾引起人家不满的德·缪拉先生的那些信，都没有你的严厉；像儿童恼恨自己的老师一样，你为了被迫研究社会而对最初教导你的人们进行报复。最使我惊讶的是：迎合一切外国人这件事已开始引起你的反感，就是说：法国人的待人接物和他们社会的一般派头，虽然根据你自己承认，你个人对之也表示赞赏。我没有忘记你说要区分单独一个巴黎和一般的大城市的特点；

但我看见你还没有了解前者和后者的特点，在不明白那是偏见还是正确的观察时，你就大加批评。无论怎么说，我喜欢法兰西民族，我不赞成对它说坏话。我们共同深受教益的好书大多数是从它那儿来的，我为此要感谢它。我们的国家不再是不文明的，我们应该归功于谁？现代人中两个最伟大、最有道德的卡底纳 [60] 和费内隆 [61] 两人都是法国人；我喜欢的国王亨利四世是个好国王，他也是法国人。如果法国不是自由人的国家，它却是真正的人的国家：而这种自由在智者看来，比别的更有价值。法国人好客，能保护外国人，甚至能容忍刺伤他们的真理；假如有人在伦敦敢于对英国人说出那在巴黎对法国人说的一半的坏话，那儿的人大概会用石头对他痛击的。在法国生活过的我的父亲，总是十分激动地谈起这善良和可爱的民族的。他在那儿为国王效力而流过鲜血，他退休后国王也没有将他遗忘，并对他的功绩仍荣宠有加；这样，我的父亲与有荣誉的那个国家，我也视为与我息息相关。我的朋友，假如每个民族有它好的和坏的品格，那么最低限度应该尊重那称颂的真理，也同样要尊重那咒骂的真理。

我还有更多的话要对你说：你为什么把你在巴黎剩下的时间消耗在闲荡的串门上？巴黎可以供才华发挥的场所是否比伦敦差？还是外地人在那儿更不易为自己开辟道路？请相信我，所有英国人并非都是爱多阿尔阁下，而所有法国人也并非都像那些使你如此非常讨厌的夸夸其谈者。你不妨试试，瞧瞧，搞一点试验，即使为了加深了解风俗，看这些说得那么漂亮的人在行动上是怎样的。我表姐的父亲说你熟悉帝国的制度和君主的利益。爱多阿尔阁下也认为你对于政治的原理和政府的各种制度研究得不错。我脑筋里总认为世界上最尊重人的功绩的国家最适合于你，而且你的才能一经被人认识，就会立刻被任用。至于宗教问题，你的宗教信仰为什么比别人的更会妨害你？理性岂不是偏执和狂热信仰的预防剂吗？在法国，人们是否比德国更过分虔诚些？谁会阻止你在巴黎像德·圣-萨福冷先生 [62] 在维也纳走的同样的道路？当你看着目的时，就应该迅速地尝试追求，这才能加速获得成功。如果你要把一些方法进行比较，那么靠自己的才能前进，岂不是比靠朋友前进更正派吗？如果你想到……啊！这大海！……一个更长的路程……如果巴黎比它更远的话，我就更喜欢英国了。

说起这个大城市，我能冒昧举出一个我在你的来信里发现的有点儿尴尬的问题吗？你曾如此愉快地对我谈起瓦莱的妇女，为什么现在

绝口不谈巴黎妇女？这些风流和著名的女性难道比几个单纯和粗鲁的山中妇女更不值得你费心描绘吗？也许你害怕我看了世上最迷人的女性的画像而感到忧虑吗？你放心好啦，我的朋友；你做事最能扰乱我的安宁的，无过于绝口不谈到她们；不管你能说些什么话，你对于她们保持缄默，比你对她们赞美会更大地引起我的怀疑。[63]

假如你对于巴黎歌剧院能稍微写上几句话，我也将同样高兴；在这方面，这儿说得妙不可言：因为说到底，音乐可能不好，表演却有它美的地方；假如没有美，那就成了你说坏话的题材，至少你不会冒犯任何人。

我不知道值不值得告诉你，过去那几天里乘婚礼的机会，有两个求婚者到我这儿来，好像是来赴约似的：一个是依凡尔冬[64]人，在城堡之间转悠和打猎；另一个是德国人，是坐伯尔尼的驿马车来的。第一个的模样有点儿像花花公子，说话口气相当坚定，只听他声调的人，以为他能言善辩；另一个是胆怯的大傻瓜，却不是怕惹人讨厌的那种可爱的胆怯，而是浪荡子在一个规矩的姑娘面前手足无措而发窘的那种胆怯。我明确知道了我父亲对于这两位先生的意见以后，便高兴地一任我幻想之所至来对待他们，我不相信我这种幻想能使引他们前来的那幻想长久地持续下去。我恨他们竟敢进攻被你所统治的心，又没有武器来跟你争夺它，但假如他们有武器的话，我还要更深地恨他们；可是他们能从哪儿得到武器，他们，还有其他的人，还有整个世界？不，不，你放心，亲爱的朋友：当我一旦找到一个相当于你的有价值的人，当另一个你本人出现在我面前时，我唯一愿听取的还是首先到来的那人。因此你绝不要为这两个家伙感到不安，我真不想对你提到他们。我对他们以如此完全相等分量的厌恶对待他们，所以他们决定像来时那样一起离去，我能同时告诉你这两人出发的消息，心里感到非常高兴！

德·克鲁查[65]先生最近写出了批驳波浦[66]的《书信集》的书，我看了感到烦恼。我不知道这两个作者中谁有理；然而我明确懂得德·克鲁查先生的书绝不能使人做好事，而在放下波浦的书时，没有人不想做好事的。至于我读书，我只能作这样的判断：它对我的心灵起什么作用；我很难想象一本不把读者引向好处去的书是什么好书。[67]

再见，我极其亲爱的朋友；我本来不愿意如此早地结束这信；可是有人等着我，在叫我了。我只得勉强离开你，因为我很快活，我要同你分享我的快乐；激起快乐并使之倍增的原因是，我的母亲这几天来身体转好；她已感到有足够的体力参加婚礼，当了她甥女的母亲，或者不如说她第二个女儿的母亲。可怜的格兰尔为此高兴得哭了。你给我评评看，我很不应该霸着她，我总是害怕失掉她而心惊肉跳。事实上，她以完全健康那时同样优雅的姿态给节日增加了光辉；而且连病后残留着一点儿虚弱仿佛也使她那朴实的风度显得更为动人。是的，这个无可比拟的母亲从来不曾如此美丽、雅致，如此值得崇敬……你可知道她曾好多次向陶尔勃先生问起你的消息？虽然她并没有谈到过你，但我知道她是爱你的，而且假如父亲能听从她的话，那么你和我的幸福便是她首要的事。啊！如果你的心能像所应该的那样敏感呀！它有多少恩情要报答呀！

第十九封信 致于丽

嗨，我的于丽，骂我，跟我吵架，打我；什么我都受得了，可是我照旧要继续对你讲我所想的。谁能当我的感情的所有者，还不是照亮我那些感情的你？如果你拒绝倾听我的话，我的心又肯跟谁说话呢？当我向你说明我的观察和我的判断，那是为了得到你对它加以改正，而不是为了获得你的同意，我越是会犯错误，我就越应该赶紧把它们告诉你知道。假如我叱责我在这大城市里目击到的那些恶习，我绝不想为我悄悄地告诉你的那些事替自己辩解：因为我对第三者从来不会说我不想当面对他说的话，而我写给你的一切关于巴黎人的话，我仅仅重复我每天对他们说的。他们对我没有什么不满；许多事情他们都同意我。他们抱怨我们的缪拉，这完全可以理解：人们看得出，人们感到他憎恨他们，甚至他给他们的赞美里也看得出在恨他们；而即使当我责备他们时——也许我很错误——他们知道我出于完全不同的感情。他们对待我很好，我很尊敬和感激他们，我对他们因而变得更坦率：坦率可能对某些人不无用处，从所有的人都受得了我说的真实话来看，我敢相信我们双方都不错：他们听得进我的话，我也说得出来。在这一点上，我的于丽，责骂得真实比赞美得真实品格更高，因为赞美只能使那些爱听它的人腐化，而最不值得称道的人总是那些

最贪婪的人；然而指责是有用的，而只有优点才能经得住指责。我对你说的是心坎里的话，我尊敬法国人，他们是热爱人和性格上是行善的唯一的民族；但正因为这一点，我才更不想给他们以他们所希望的一般的赞扬，即使为了他们也承认错误。如果法国人没有什么德行，对此我不会有什么话可说；如果他们没有什么罪恶，他们将不会是人；他们有多方面可赞扬的地方，所以不必老是去赞扬。

至于你告诉我的尝试，它们对于我都是行不通的，因为做起来需要采取于我不合适的方法，而且你自己也禁止我那样做。共和主义的严肃性在这个国家里不流行；应当具有更柔韧的德行并能更好地适应朋友和保护者的利益。功绩会受到重视，这一点我同意；但是这儿才学导致出名，却不是导致财富；因此如果我不幸而掌握了这后者时，于丽她是否愿意成为一个暴发户的妻子？在英国，情况便完全不同，虽然那儿的道德可能比法国还更不受重视，但这并不妨碍用更正直的方法达到目的，因为那儿的人们更多参与国家管理，因此社会的尊敬在那儿更能帮助达到成功。你不会不知道爱多阿尔阁下的计划是为我的利益采用这方法，我这方面则要不负他的热诚。地上我离您最远的地方，乃是我怎么也无法使我接近你的那地方。于丽呀，如果得到你的许婚是困难的，那么对这婚姻能够当之无愧却困难得多；这便是爱情加于我的光荣的任务。

你告诉我关于你母亲的最好的消息，这就解除了我一项大困难：在我出发前，我已经看到你如此忧愁，那时我不敢把我想的告诉你；但我发现她那么瘦弱和变形，我便怀疑她患了什么危险的疾病。你要为我好好护理她，因为她对于我是极宝贵的，因为我的心尊崇她，因为她的好心是我唯一的希望，尤其因为她是我的于丽的母亲。

我要对你谈谈那两个求婚者，这个名称虽然出于开玩笑，我可绝不爱听；不过你对我谈到他们时的语调使我不致害怕他们，我也不再憎恨这两个倒霉的家伙，因为你以为是恨他们的。但是我赞赏你认为懂得憎恨的那种淳朴：你没有看到你所认为憎恨的，那是恼怒的爱情吧？当白鸽追逐心爱者时，它便是这样咕咕叫的。行啦，于丽，行啦，无可比拟的姑娘，你不会懂得憎恨什么事物，正像我不会停止爱你一般。

附言 ： 我真可怜你被这两个讨厌的家伙所纠缠不清！为了爱护你自己，赶快把他们打发掉吧。

第二十封信 自于丽

我的朋友，我交给陶尔勃先生一包东西，他答应按西尔韦斯特尔先生的地址寄给你，你可以到他那里去领取；但是你只能等到没有别人而且在你的房间里才可打开它：在那包东西里，你可以发现一件给你应用的小物件。

这是爱人们乐于佩带的一种护身符。使用它的方法是很奇特的：应当每天早晨凝视它一刻钟，直到有某种温馨的感情直透内心；于是把它按在眼睛上、嘴巴上和心坎上：据说它在当天一天内可以用作抵制风流地方恶浊气氛的防护品。人们还认为这类法宝还有一种神奇的，但只有在忠实的爱人之间起作用的、电气的功效：那便是把这一个人的亲吻的感觉传递给几百里路以外的另一个人。我不能担保这试验能否成功，我只知道要否这样做只在于你。

对于那两个献媚者或求婚者，或者随你的意想怎样称呼的人，你尽可以安心，因为今后名称不会再起任何作用：他们已经走掉；让他们和平地走吧！自从我不再看到他们，我也不再憎恨他们了。

第二十一封信 致于丽

于丽，是你要这样，所以我只好把这些可爱的巴黎妇女给你描绘一番。骄傲的姑娘！你的美丽就缺少这个贡品了。以你全部假装的嫉妒，以你的谦逊和爱情，我看到隐藏在这好奇心下的是虚荣多于恐惧。但不论怎样说，我将如实答复你：我是能够如实地答复你的：如果我能更多地赞美时，我将非常高兴地这样做。为什么她们不是更美丽一百倍！为什么她们没有足够多的魅力，使我能对于你的美以新的赞颂呢！

你抱怨我沉默！唉！我的上帝！但我能给你说她们些什么呢？你读我这封信，你就会明白为什么我乐于给你讲你的近邻的瓦莱妇女而绝口不谈这地方的妇女：这是因为前者不断地令我回想到你，而后者嘛……读下去，然后你再来判断我。不过对于法国妇女，很少人与我抱同样的看法，也许甚至只有我一人对她们这样看。为了公平起见，我不得不预先声明，使你知道我笔下的她们，可能不是她们的本来面目，而仅仅是我的印象。话虽如此，假如我对她们不公正，你少不了还要指责我；那么你比我更不公正，因为一切错误只在你一人身上。

我先从外貌开始，这是大多数观察者采取的方法。假如我这样仿效他们，这地方的妇女就要大为抱怨：她们外表的特征同脸部一样；这两者对她们都并不怎么有利，所以只从这方面来判断对她们是不对的。她们的外形最多只能说还过得去，一般毋宁说坏多于好，我且不谈那些出格的。他们瘦削多于匀称，身材并不纤巧；因此她们都乐于在掩饰缺点的时装上花工夫：关于这一点，别的国家的妇女都想模仿那为掩饰她们本来没有的缺点的时装，我认为其中的道理很简单。

她们的步态很随便，也很平常；她们的举止没有丝毫做作，因为她们不喜欢受拘束；然而她们自然地有一种disinvoltura [68]，这并不缺乏优雅，但她们却常常把它发挥到了轻率的程度。她们的脸色不太白皙，而且一般都比较瘦，这不能使她们的肤色变得漂亮些。说到她们的胸脯，那正好是瓦莱妇女的另一极端：她们把身体束得紧紧的，力图使胸脯显得很丰满；在脸孔的色泽上使用其他一些方法使它显眼。我虽然只是从很远处瞥见这些修饰，但观察得很自由，只留下很少东西靠猜想。这些妇女仿佛不太理会她们这方面的利益所在：因为只要面孔稍微显得可爱些，旁观者的想象力可以比眼睛更好地为她们效力；而且按照加斯贡的哲学家 [69] 的说法，全然的饥饿要比已经满足的饥饿更为尖锐，至少从一个感官来看是如此。

她们的容貌不大端正；她们虽然不漂亮，但脸部富于表情，它可以代替美丽，有时还压倒了美。她们那活泼和晶莹的眼睛却既不锐利也不温和；虽然她们靠搽胭脂使它们能获得活力，但她们用这种方法得到的效果更多的是愤怒的火而不是热爱：自然它们只有欢乐，或者有时它们仿佛在召唤温馨的感情，但却始终实现不了。 [70]

她们都穿得非常讲究，或者至少有这种名声，所以在这方面也像在其他方面一样，成了欧洲别的地方的榜样。事实上她们以无法表达的趣味穿着最奇异的服装。世界上的妇女只有她们最不为自己的时装所奴役。时髦的款式控制着外省的妇女，而巴黎妇女控制着时髦款式，并懂得使每种款式服从于自己的利益。外省妇女像愚蠢的和奴隶般的抄袭者，她们连拼写错误也一样照抄；而巴黎妇女则是原作者，她们像老师那样抄写，并知道改正错误的课业。

她们的打扮是讲究多于精美；风度则优雅胜于华贵。时髦款式随时迅速改变，一年之内式样就过时，爱整洁使她们喜欢常常改换打扮，这就使她们不致趋于荒谬的奢华；但她们并不因此少花费钱，她们的开销比较不大适当，她们的衣服不像意大利那里的华丽而破旧，人们在这里看到的是朴素但总是崭新的衣服。在这方面男人和妇女同样稳重、同样娇嫩，这种趣味使我感到非常高兴：我很不喜欢看到衣服上装着饰带或者有肮脏的斑点。除了我们的以外，没有一个民族，尤其是妇女，很少佩带镀金饰物的。人们看到所有各国的布料都一样，所以很难区分公爵夫人和小市民妇女，如果前者没有办法找出使后者不能仿效的办法的话。可是这样似乎也有它的困难，因为宫廷里无论采用什么款式，这种款式立刻就会在城市里有人模仿；巴黎的小市民妇女不像老是只采取过时款式的外省的和外国的妇女那样。她们也不像在别的国家里的妇女那样，那里最大的人物也就是最富有的人物，他们的妻子以其他妇女无法相比的豪华显得出类拔萃。假如宫廷里的妇女在这儿采取这个办法，她们很快就会被富翁们的妻子所超越。

那么她们怎样做呢？她们选择了更可靠、更巧妙的方法，而且表明经过更多考虑的方法。她们知道羞耻和谦虚的观念是深刻地印在大众的思想里的。从这里她们获得了模仿不了的时式的启示；他们看到大众对于红色美容膏感到厌恶，他们粗俗地硬是叫它做口红；她们涂了一厚层不是口红而是红色美容膏，因为名字变了，也就不再是同一个东西了；她们看到大众认为胸脯袒露是丢脸的，便在胸衣上开个大的月牙形；她们看到……啊！我的于丽虽然是个大家闺秀，有许许多多的事物她肯定是看不到的。她们在仪态方面也采用她们指导打扮的那同样的精神：使你们女性显著、荣耀和美丽的那可爱的腼腆，她们认为是卑劣的和庸俗的；她们以一种贵族的厚颜无耻来活跃她们的动作和说话，没有一个正经的男子接触到她们坚定的目光时会不低下眼

皮的。这样，因为害怕跟其他妇女混淆而不再愿意做女人，她们宁肯要她们的地位而不肯要自己的性，而且还模仿妓女，以免被人家所模仿。

我不知道她们这方面的这种模仿会发展到哪儿去，可是我知道她们不能完全避免她们想防止的。至于红色美容膏和开月牙形口的胸衣，它们已得到尽可能的发展。城市里的妇女们只要不再像小市民妇女，她们是喜欢放弃自然的本色和情人们给予她们的amoroso pensier[71]的；而如果低下阶层没有仿效这个榜样，那是因为像这样打扮的步行的妇女要防止下等人的侮辱是不大有把握的。这些侮辱是愤怒的羞耻心的叫嚷，而在这种情况下，也像其他许多情况一样，大众的粗暴比彬彬有礼的人们的礼貌更为诚实，也许在这里能使十万妇女保持在谦逊的范围内；这恰恰是这些时髦款式的机灵的女发明家所企求的。

至于大兵态度和掷弹兵的腔调，因为那是更普遍的，而且只有新来的人才有点感觉到，所以关系不大。从圣日耳曼郊区直到中心菜市场，在巴黎有少数妇女的态度和目光的大胆，能使在当地从未见过类似情况的任何人感到张皇失措；他惊讶得开始表现得很尴尬，大家因此而指责外国人。她们只要一张开嘴说话，那就更糟。这完全不是我们伏州妇女的那种柔和和娇媚的声音；那是一种生硬、尖锐、盘问式、命令式的讥讽的，而且比男子更洪亮的声调。假如她们的声音里还有一点儿她们女性的优美的话，那么她们那大无畏的和好奇的盯着人们的模样，终于把优美一扫而光。看来她们对于那些初次看到她们的人的踌躇不安感到很有趣；然而可以相信，如果她们好好地弄明白它的原因时，那么这种踌躇态度就不那么有趣了。

然而是因为我这方面对于美抱着有利的偏见呢，还是因为美的本能使它突出起来，总之我觉得巴黎漂亮的妇女一般地说都比较正派，她们的态度也较端庄。这种克制态度她们用不着费力；她们很知道她们的优越，她们知道为了勾引我们，并不需要做媚态。也可能因为轻浮跟丑陋相结合，就更显得敏感和令人反感；所以肯定的是，人们对一张丑陋的厚颜无耻的脸宁愿给以耳光而不愿给以亲吻，反之，如果面带谦逊，它会引起温和的同情，有时会导致爱情。但是一般地说，人们虽然在这里注意到漂亮的妇女的举止有更愉快的东西，但在她们的态度上还有很多矫揉造作的成分，而且她们常常明显地一心只想着

她们自己，因此在这个国家里，人们永不会受到诱惑——像德·缪拉先生有几次遇到英国妇女们时，对女人说她很美，是为了能有告诉她知道的快乐的那种诱惑。

民族所固有的快乐性格，以及模仿上流社会气派的欲望，并非都是这里妇女说话和态度随便（像人们注意到的）的唯一原因。它更深的根源大概还在习俗里，由于男女两性不合适和连续的混合，这就使两性的这一方的态度、言语和举止跟另一方彼此结合起来。我们的瑞士妇女相当喜欢彼此集合在一起[72]，她们之间生活得亲密无间；虽然表面上她们不嫌弃跟男人们交往，但男人们的存在对于这种小型的女权政治产生一种约束，这是肯定的。在巴黎则正好相反：妇女只喜欢跟男子生活，只有跟他们在一起，她们才觉得自在。在每个团体里，一家的主妇几乎总是一圈男人中间唯一的女人。人们很难想象从哪儿来那么多的男人到处散布着；但巴黎充满着冒险家和单身汉，他们从这家溜到那家过生活，而男人们仿佛像硬币一般在流通中增多起来。于是一个女人就在那儿像他们一样学习说话、行动和思想，而他们也像她一样。在那儿，她是他们献媚奉承的独一无二的目标，她心安理得地享受着这些侮辱性的奉承话，而说奉承话的人甚至连真诚都不屑表态。那有什么关系？是严肃还是出于开玩笑，他们只关心她，而这就是她所要的一切。如果出现了另一个女人，那么礼貌的调子立刻接替了熟不拘礼，开始了庄重的气氛，男人们的注意力分散了，大家彼此处在秘密的尴尬状态，只有等到分手时才算解围。

巴黎的妇女喜欢看戏，就是说去那儿让人看；可是每次她们想到戏院去时，困难在于找一个女伴：因为惯例不允许任何女人单独到戏院的包厢里去，即使同自己的丈夫也不行，即使同别的男人也不行。真不知道在这个如此好交际的国家里，这些方面多么难于协调：十件事有九件做不好：想去看戏的愿望使人们联结，想一块儿去的烦恼使愿望打消。我相信妇女们很容易废除这荒谬的习俗，因为妇女不能单独在公共场所露面的理由在哪儿？但可能就是这种荒谬才使那习俗保存下来。最好要尽可能把礼仪转到不需要违背的事物上去。女人有权不带女伴上歌剧院有什么用？保留这权利为了特殊地接纳她的男朋友们不是更好吗？

妇女在那么多的男人中间分散地和孤独地生活，必然会产生无数秘密关系的结果。今天大家都同意这一点，而经验也攻破了这种荒谬

的说法，即用增加诱惑来克服诱惑。因此人们不再说这种习俗是更诚实的，但它是更有趣的；可是我不认为它是更真实的：因为廉耻受嘲笑的地方，爱情还能管事吗？生活没有爱情和诚实，还能有什么魅力？因此，像所有这些如此放荡的人的大祸害是烦恼一样，妇女们所关心的是欢乐甚于爱情；对她们献殷勤和奉承比爱情更有价值；只要人家勤恳，热情与否对她们关系不大。甚至连爱情和情人等字眼在两性之间亲密的交往里都被排除，连同“姻缘”和“激情”等词汇都被打发进大家不再看的小说里去了。

在这里，自然感情的一切顺序仿佛都颠倒了。心灵在这方面形成不了任何亲密关系：姑娘们是不准有这种关系的；这种关系只给予有夫之妇所独享，而且还不排斥挑选除她们的丈夫以外的别的人。宁可让一个母亲有二十个情人，却不能让她的女儿有一个情人，通奸的事司空见惯，不认为有伤风化；那些大家为了受教育而阅读的最正经的小说都充满了这样的内容；乌七八糟的事一跟不忠诚联系起来就不再受谴责。于丽啊！那成百次玷污了夫妇关系的妇女，竟敢用肮脏的嘴巴责备我们纯洁的爱情，并攻击两颗永远忠诚的心。可以说，婚姻在巴黎是同所有其他地方不一样的。据他们说，这是种圣礼，但这种圣礼却没有一点儿民事契约的效力：这看起来只不过是两个自由的人的协议，他们同意住在一起，姓同样的姓，承认同样的子女，除此而外，他们彼此间没有任何一种权力；一个丈夫在这里敢于管制自己妻子行为不检时，所引起的流言飞语不会少于在我们这里他自己做坏事所引起的议论。在女子这方面，她们不能严厉地对待自己的丈夫，人们还没有见过她们因仿效自己不忠诚而使他们受到惩罚。不过话得说回来，在心灵完全没有参与的婚姻关系里，怎么能指望夫妻双方彼此有较真诚的结果？只靠财产或门第的婚姻没有人会负担义务。

就以爱情来说，爱情也失去了它的权力，它的性质并不比婚姻变差些。这里的夫妻都是为了有更大的自由而住在一起的少男少女，而情人们则是些漠不相关的人们，他们为了寻欢作乐、为了派头、为了习惯或者为了一会儿的需要而互相见面：心灵对于这种关系无所作为；人们只考虑到方便和某种表面的合意。如果大家要这么说，那便是互相认识，生活在一块儿，作出安排，彼此碰碰头，如果办得到，那还可以少一些。一个风流关系比一次会客的时间稍微久些；这是一些美丽的谈话集和充满着照相、格言、哲理、才智的优美的书信集。关于肉体，那可没有那么些神秘；他们非常明智地发现应当按欲望的

时刻来安排满足它的机会：第一个女人碰到了第一个男人，管他是情人还是别的什么人，男人总是男人，他们几乎都同样好；这方面至少有一定的结果，因为人们为什么对情人要比对丈夫更忠实？其次，达到一定年龄时，所有男人都差不多是一样的男人，所有女人也都是一样的女人；所有这些玩偶都是从同一家时装商店里出来的，只要能更方便地落到你的手里，几乎没有什么可挑选的。

这类事情我自己一点儿也不知道，人家以如此奇怪的声调对我讲到这些事，使我不可能理解他们讲的话。整个谈话中我能了解的是：在大多数的妇女的家里，情人如同仆役一般；如果他不能尽职，人家就辞掉他，另外再雇一个；如果他在别处找到更好的差使，或者讨厌这项工作，他就离职他去，人家便另雇别人。据说有些妇女相当任性，她甚至拿家里的主人来试验，因为这毕竟还是一种男人。这种怪念头不会持久；当它过了时候，便把他赶走并另外找一个；或者如果他坚持，就把他留下来，另外再找一个。

我曾向为我说明这些奇特习俗的人问道："可是一个女人以后怎样看待所有那些她接待过或者接受辞职的人们？"他答道："问得好！她不会看见。他们不会再相见，他们不再相识。如果什么时候怪想再度发作，他们就会重新相识，如果记起曾经相识，那就更好。"我又对他说道："我明白您的意思。可是我徒然撇开这些夸张，我还是不能理解经过如此温柔的一番结合以后，他们怎么能冷静地相见；仅仅听到那曾一度相爱的人的名字之后，心怎么能不突突跳；在遇见时又怎么能不战栗？"他打断我的话说："您这种战栗真叫我发笑；那么您想叫我们的妇女别事不干而只知道晕过去吗？"

取消这幅无疑是太夸大的图画的一部分，把于丽放在其余部分的旁边，并记住我的心；我再没有别的话要对你说了。

然而必须承认，由于习惯使然，这类不愉快的印象有好些是会看不见的。如果坏事先于好事出现，那么好事也会轮着出现；思想和性情的魅力使本人的魅力更加显著。最初的反感一经克服，立刻会变成相反的感情。这是对图画的另一个观点，为了公正起见，我不能只从不利的方面表现整个图画。

在大城市里第一个毛病是，那里的人们变得跟原来的样子不同，而社会给予他们的可以说是跟他们本身不同的本质，这在巴黎尤其是如此，对于妇女更是如此，她们生活所关心的是吸引人们的注意。在一个集会上你接近一个贵妇人时，以为看到的是个巴黎妇女，但所看见的只是时髦式样的幌子。她的高度、宽度、步态、身材、胸脯、颜色、风度、眼神、说话、举止，所有这一切都不是她的；如果你在她自然的情况下看到她时，你不会认识她。然而这种改换对于这样做的妇女很少有利，而且所有用以代替自然的事，往往得不到什么好处。但人们绝不能完全抹杀自然；它总要在什么地方透露出来，而观察它的本领就在于以某种机巧抓住它。这种本领对于这里的妇女并不困难：因为她们具有她们自己想不到的自然；因此大家只要勤于接近她们，只要使她们忘记她们如此欣赏的伪装，大家马上就看到她们的本来面目：那时大家起初对她们的一切反感就会改成尊敬和友谊的感情了。

请看上星期一次郊游里我有机会观察到的情况，那时有几个妇女冒失地邀请我和几个新来者参加，她们对于我们去参加是否合适，却不太有把握，他们也许为了在那儿可以尽情取笑我们。这种情况第一天就发生了。她们起初对我们发出一些有趣的和机智的俏皮话，但总是得不到反应，她们很快便技穷了。于是她们做出亲善的态度，她们既不能使我们按她们的调子，就只好采取我们的调子。我不知道她们这种改变是否满意：在我看来这样非常好；我惊奇地感到我跟她们谈论，要比跟许多男人谈能获得更多有益的东西。她们的思想有那么多智慧，所以我对她们歪曲它感到很可惜；在我更好地理解这里的妇女时，我对这些可爱的妇女之所以缺乏理智，只是因为她们不想要它，这使我感到惋惜。我也看到随便的和自然的雅致会不知不觉地消除城市里的那种装腔作势的气氛：因为人们对于所说的事会自然地采取与之协调的姿势，而对于有意义的言谈是无法用怪脸和卖弄风情来衬托的。当她们不那么想显得自己美丽的时候，我便发现她们更显得美丽，因此我觉得她们要使人们喜欢，只有自己不做作。根据这个道理，我敢于怀疑巴黎这个所谓趣味的中心，也许是世界上最少趣味的地方，因为那里人们为取悦于人的一切措施，歪曲了真正的美。

我们一块儿这样待了四五天，彼此都很高兴，自己也很开心。我们没有回顾巴黎和那里乱七八糟的事，我们干脆把它忘掉了。我们全部关心的只限于我们之间那愉快和温和的集体。我们为了性情舒畅，

既不需要讽刺，也不需要戏谑；我们的笑并不是讥笑而是欢笑，像你的表姐那样。

另外有件事终于使我改变了对于她们的看法。正当我们交谈得最热烈的时候，常常有人向女主人耳旁悄悄地说一两个字。她便离开我们，关在自己房里写东西，长久不回来。这种退席很容易被认为在写什么情书或者人们称为类似的东西。有一个妇女轻轻吐出了一句话，别人听了不大同意；这使我断定这女主人即使没有情人，她至少也有男朋友。然而好奇心勾起了我一些注意，而当我打听到这些所谓巴黎的灰头发的人都是乡村里的农民时，我多么惊讶，他们从他们受灾区来是向他们的贵妇人求援的！有的人过度负担了人头税，那是比他有钱的人把它转到他头上来的；有的是未经考虑年龄和有子女的条件而被征去当民兵[73]的；有的在一场不公平的诉讼里被有势的邻居所压垮；有的被一场雹子给毁了，还要受严酷的田租剥削！总之这些人都来恳求她的帮助，她都耐心地听取，对谁都不加拒绝，被看做写情书的时间都花在为这些不幸者谋利益的书信上。我真无法向你表述，当我得悉这个如此年轻而又爱淘气的妇女怎样乐于从事这些慈善事业并不曾为此而骄矜时，我是多么惊讶。我非常感动地想道："真是呀！假如这是于丽的话，她一定也是这样做的。"从这时起我看待她只有尊敬的分儿，她的一切缺点在我眼里也都消失了。

当我的观察一转到这方面时，我看到了许许多多的事情，这使我对起初认为如此无法容忍的这类妇女改变为对她们很有利的看法了。所有的外国人都一致同意，除了关于时髦式样的说话之外，世界上没有一个国家的妇女能如此有教养，说话一般也都如此合乎情理和明智，而且知道必要时提供最好的建议。除了献媚奉承的隐语和机智而外，我们从西班牙、意大利、德国的妇女的谈话里能获得什么好处呢？一点儿也没有；于丽，你也知道，一般地说，我们的瑞士妇女也是一样。但有人敢粗鲁地把法国妇女从她们的堡垒里拖出来（实际上她们不爱从那儿出来），他还找得到在平原上对话的人，还以为是在跟男子汉战斗，因为她们非常懂得用理智武装自己并乐于随时效劳。至于说到好的性格，我不想举出她们为她们的男朋友们效劳的热心为例，因为在这点上，可能主要由于一切国家都同样有的某种自尊心的热情。但虽然她们平常只爱她们自己，不过一种长久的习惯——如果她们有足够的恒心去获得它——可以代替她们相当热烈的感情：那些

能把自己的恋情保持十年之久的，一般就能保持一辈子，她们对于她们的老朋友的爱，比对于年轻的情人的爱更为体贴，至少是更可靠。

根据相当流传的、仿佛来自妇女自己的意见说，她们对于这个国家的一切事情都做，因此做坏事多于做好事；但辩护者说，她们做坏事是由于男子的怂恿，而做好事则出自她们本心。这同我上面说的完全不矛盾，即两性之间的交往不涉及心灵：因为法国人的私情给女人以普遍的权力，它不需要任何温柔的感情来支持。一切都依赖于她们；一切都是她们做的或者为她们而做的；奥林匹斯山[74]和巴尔那斯山[75]，光荣和幸福都同样得服从她们。书籍要获得价值，作家要出名，这得看取悦于妇女、得到她们的承认的程度而定；她们至高无上地决定最高的、同样也是最愉快的知识。诗歌、散文、历史、哲学，甚至政治的书，一眼就看得出所有这些书的风格都是为美丽的女人的消遣而写的；不久前有人把圣经改编为爱情历史的集子。[76]在办事方面，她们为了达到她们的要求，她们施展她们自然的影响力，一直到她们的丈夫，这不是因为是丈夫，而因为他们是男人，而且还规定男人对女人绝不能有所拒绝，即使这个女人是他自己的。

此外，这种权力不是建立在喜爱和尊敬，而只是建立在礼仪和习惯上：因为法国人的礼仪的另一同样重要的特点是，对妇女不仅殷勤而且也蔑视她们，这种蔑视是崇高尊严的标志；这证明人家同她们生活得相当久而对她们有了认识。任何尊敬她们的人，在她们心目中是个新手、骑士，是个只从小说里知道女人的人。妇女们对自己有着公正的评价，认为尊敬她们的是不值得她们喜欢的；情场上走运的男人的首要的品格是极端的厚脸皮。

但是无论怎么说，她们徒然自以为品行坏，她们却是不由自主地善良的，请看她们心地的善良在哪方面特别有用处。在所有的国家里，经理人员总是令人讨厌和缺乏同情心的；而在巴黎这个欧洲最大民族的事务中心，办那些事务的人也是最冷酷的人。于是为了得到恩惠，人们便转向妇女方面；她们是不幸者的救星；对于他们的申诉她们绝不闭耳塞听；她们倾听他们，安慰他们并为他们服务。在她们过的醉生梦死的生活中间，她们知道拨出一些她们寻欢作乐的时间来分给她们善良的天性；假如有几个妇女把她们的服务工作变为无耻的交易时，那么千百个其他妇女每天无偿地用她们的钱包从事于拯救穷

人，并用她们的声望来帮助受欺侮的人。她们的照顾的确常常是欠考虑的，而且她们为了服务于她们所认识的不幸者而无所顾忌地危害及她们不认识的不幸者；然而在一个如此大的国家里，怎么能认识所有的人？而且灵魂的善同真正的德行——它的最高的努力不在于行善而在于绝不做恶事——分开时它还能更做什么？除此之外，肯定无疑的是：她们有向善的倾向，她们的善事做得很多，她们由衷地在做，在巴黎只有靠了她们才得以保持那人们还在那儿占优势的一点儿人性，而且如果没有她们，人们将看到贪婪而不知餍足的人们在那儿像恶狼一般彼此吞噬。

请看这一切也许我都不会知道，如果我只局限于那些作者的小说和剧本里的风俗图景，这些作者只看到妇女的可笑的方面，因为那是作者自己也有的，但作者没有看到好的品质，因为那是作者自己所没有的；他们或者描写德行的杰作，那是妇女们认为是徒托空言而不想仿行的，但他们不鼓励她们做善事，或者不赞扬她们实实在在做的善事。小说也许是对一个相当腐化到一切其他教育都失去作用的民族所剩下的最后一种教育。因此我希望只能让那些正直而敏感的人们写这类书，他们的心能显示在他们的作品里；这些作者不是超乎人类弱点之上，他们不是突然显示那高不可攀的德行，而是把德行描绘得较不严厉，使人喜爱它，然后从罪恶的深处知道去慢慢地引导他们。

我已经告诉你，对于这里的妇女我并不同意一般的看法，大家一致认为她们待人的态度是最迷人的，风度是最优美的，娇媚是最精致的，文雅到了极点，招人喜欢的本领达到登峰造极的地步。而我呢，我觉得她们的态度令人反感，她们的媚态是讨厌的，她们的忸怩有欠大方。我认为对于她们的一切好感的表示应该把心扉关闭着；没有人能使我相信她们在谈到爱情时，能不同样表示不能引起爱情和感到爱情的。

此外，据说对她们的性格要多加注意；都说她们轻佻、狡猾、奸诈、轻率、水性杨花、说得好听却不往心里去，更谈不到感动，把她们的才能都浪费在空谈上。这一切我认为是她们的外表，就像她们的打扮是一致的。这是炫耀的毛病，是巴黎的通病，它掩盖着感情、理智、人性、自然的美质。她们说话比较审慎，比我们这里也可能比随便哪里都较不令人厌烦。她们都受到更为扎实的教育，这就更有利于她们的判断。总而言之，如果她们由于那为她们歪曲的女性特有的一

切使我不喜欢的话，我在那些使我们光彩的方面有关之点上尊敬她们；我发现她们与其说是可爱的女人，还不如更百倍确切地说，她们是可敬的男人。

我的结论是：假如根本不存在于丽，假如我的心能接受那除了它为之而生的以外的某种其他爱情的话，我也决不在巴黎娶妻，尤其不会找情人；可是我将乐于在那儿获得一个女友，而这财宝也许能安慰我不在那里寻求那其他二者。[77]

第二十二封信 致于丽

自从我收到你的信后，我每天都到西尔韦斯特尔先生家去问那小包东西。它总是没有到。被一种致命的焦急所煎熬，我徒劳地奔波了七次。最后到了第八次我才收到小包。小包刚到了我手中，我既没有付邮资，也没有问一声，也没有对任何人说一句话，就像冒失鬼似的走了出来；一心只想赶快回到住处，我急急忙忙在不认识的街上乱窜，半小时后在寻找我居住的多尔农街时，却来到了巴黎另一端的沼泽区。为了赶时间，我不得不叫了辆出租马车。这是我早上出来办事第一次雇马车：我只有下午为了做客才勉强雇它，因为我有两条十分得力的腿，如果因为手头稍微宽裕些就忽略使用这两条腿，我将很懊恼。

我带着我的小包东西在马车里感到非常困惑；我只愿回到住处才打开它：这是你的命令。此外，如果某种享乐在日常生活里使我忘记舒适的话，那么为了真正的快乐，它使我去努力寻找舒适。在这里我容忍不了任何分心，我希望有时间和自然地享受你寄来的一切东西。因此我以不安的好奇心拿着这包东西而不能自持；我努力透过包装触摸里面装的东西，人家看见我双手一刻不停的动作，一定以为它灼伤着我的手。这不仅是它的体积、它的重量和你信的调子使我怀疑真相；而且你怎么想办法找到画家和利用机会的？这也是我捉摸不透的；这是爱情的一个奇迹；它越是超过我的理解，就越教我的心喜出望外，而它给我的快乐之一是我对之完全莫名其妙。

我终于到了住所，我飞进房去，把自己关闭在房里，我上气不接下气地坐下来，我把一只手搁在封印上。那护身符的第一次效应啊！我每去一层包纸都感到我的心突突地跳着，到最后一层包纸时我感到如此憋气，以致不得不歇一会气……于丽！……哦，我的于丽！……包封撕掉了……我看见你了……我看见了你神圣的花容！我的嘴和心向它表达了最初的敬意，我的双膝战栗着……奇妙的魔力哟，您又一次来幻惑我的眼睛了！这些多么可爱的线条的神奇的效应是何等迅速、何等强烈！不，为了感觉到它，完全不用像你想象那样需要一刻钟；一分钟、一瞬间就足以从我的胸腔里引出一千声热烈的叹息，你的倩影唤起了我消逝了的幸福的回忆。享有如此珍贵的宝藏的喜悦，为什么必须掺和着如此残酷的痛苦？它多么残忍地令我回想起那不再存在的昔时！见到了它，我认为又看见了你；我以为又找到了那甜蜜的时光，但这种回忆如今成了我生活的苦难，苍天既给了我这幸福，但在愤怒中又把它夺去了。唉！一瞬间我的幻梦给打消了，分离的全部痛苦又复燃起来，而且在揭开了那临时蒙蔽的谬误后，变得更尖锐了，于是我就像那些暂时止痛仅仅为了让痛苦更剧烈的不幸者。天啊！我那渴望的眼神从这意外的赠品里汲取到怎样无穷的激情！啊！它一如你当我面时在我心坎里重新燃起了一切热情的行动！于丽呀！它假如真的能把我的幻觉和梦想传达到你的感觉呀！……可是它为什么不会传达？灵魂如此活跃地体验到的那些感觉为什么不会一起带着飞到遥远之处去呢？啊！亲爱的情人！不管你在哪儿，在我写这封信时不管你在做什么，当你的肖像接受你虔诚的情人向你诉说的一切时，你能不感觉到在你那可爱的脸上流满了爱情和愁苦的眼泪吗？你不感觉到你的眼睛、脸颊、嘴巴、胸口被我热烈的亲吻的接触、紧贴、挤压吗？你不感觉到你全身为我灼热的嘴唇所燃烧吗？啊！天哪！我听见什么啦？有人来了……啊！让我们把我的宝贝收起来，藏好……一个讨嫌的人！……前来干扰人家那么甜滋滋的激情的闯入者真该诅咒！……但愿他一辈子不得恋爱……或者远离他的爱人！

第二十三封信 于丽的情人致陶尔勃夫人

亲爱的表姐，现在我要向您谈谈歌剧院，因为虽然在您信里不曾提到过它，而于丽也为您保守秘密，但我知道她从哪儿来的这种好奇

心。我为了满足我的好奇心，曾到那里去过一次；为了您我又到那儿去了两次。您接到这信后我请求您答应我了却了这笔账。为您服务，我还可以再到那儿去打哈欠、受罪、苦闷；然而要在那儿打起精神细心察看，这我可办不到了。

在向您说明我对这著名剧院的看法之前，我先向您转述这里人们对它的意见；如果我看错的话，行家的判断可以纠正我的看法。

巴黎歌剧院据认为是巴黎在人类艺术创造上最豪华、最迷人、最美妙的剧院。人们说它是路易十四最富丽堂皇的建筑物。对于这重大的话题每个人不能那么随便发表自己的意见；在这里除了音乐和歌剧院，大家对一切都可以争论；对于这唯一的一点出言不慎会有危险。法国的音乐保持着一种极严厉的镇压制度，对于所有来到这国家的外国人，人家第一桩事是以教导的形式暗示：全体外国人都同意世界上没有像巴黎歌剧院那么美丽的东西。事实是，最审慎的人都默不作声，而只在自己人之间才敢发笑。

然而应该承认在巴黎歌剧院，人们不惜耗费巨资，不仅演出一切自然的奇迹，而且还演出许多其他更大的、任何人都不曾见过的奇迹；而且波普 [78] 所说人们在那里看到的乱哄哄的天神、小妖精、魔鬼、国王、牧羊人、仙女、狂怒、快乐、火焰、吉加舞、战争、舞会的那番话肯定是想用来表示这种奇怪的戏剧的。

这种如此优美和很整齐的集合体，被看成是实际包含着它表演的一切。看到出现一所寺院，人们便肃然起敬；而只要出现漂亮的女神，正厅里的观众就有一半的异教徒。这里的观众比法兰西喜剧院的观众较为随便。这些同样的观众，他们不能把喜剧演员看做他所演的角色，在巴黎歌剧院里则不能把演员跟他的角色分开。仿佛人们的理智在抵抗合理的幻觉，而只有当它是荒谬和粗糙的时候才会接受它，或者也许天神比英雄对于他们比较容易想象。丘比特的形象比我们这里的并不一样，它的模样人们可以随心所欲地加给它；然而卡东却是一个人，因此能有多少人有权利说他曾存在过？

因此这里的歌剧院的剧团不像他处那样是为了给观众演出而受雇的团体；不错，那是接受观众的钱和登台演戏的人们；但这一切改变了性质，因为这是个皇家音乐学院，是一种在本身业务上的终审判

决，并且不受其他法规和正确性约束的最高法院。[79] 表姐，请看，在某些国家里，事情主要靠文字，头头是道的话可使最不公道的事成为公道的。

这尊贵的学院的成员不能降低身份：他们相反地是被开除出教的，这正好同其他国家的习惯相反；但可能因为有所选择，他们更喜欢的是贵族和被逐出教会的人而不喜欢平民和教徒。我在舞台上看到过一个现代的骑士[80]，他对自己的职业的骄傲跟从前那个不幸的拉贝利于斯对自己职业的屈辱不相上下[81]，虽然他这样做是由于受到压力，而且只不过朗诵他自己的作品。因此古时的拉贝利于斯在竞技场上不能再坐到罗马骑士中间的位置上去，而现在的新人则每天能坐到法兰西喜剧院的长椅的国内第一等显贵中间的座位上；而且人们在罗马永远听不到如此恭敬地讲说罗马人民的威严，有像人们在巴黎讲说巴黎歌剧院的威严的那种情况。

这些便是我收集到的关于这辉煌的戏剧方面人家的谈话；现在我对您谈谈我自己所看到的。

可以设想一个宽十五尺和跟它相当的长度的匣子；这匣子就是舞台。人们在它两头隔开一定距离放置一些可以开阖的屏风，它们上面粗糙地画着演出要表示的事物。后面背景是个画着同样东西的巨大的幕，它往往总是洞穿的和撕破的，它按照配景表示地面上的深坑或者天上的窟窿。每个在舞台后面经过和碰着幕布的人，在摇晃它时会产生一种地震的样子，看起来很有趣。天空由某些浅蓝的、挂在棍子或绳子上的破烂布条，像洗衣妇的晾竿来表示。太阳（因为人们有时看得到）是放在灯罩里的火炬。天神和女神的马车是用四根木条组成的框架像秋千一样悬挂在一根粗绳上；在那些木条之间是一块斜的木板，上面坐着天神，前面挂着一块画得乱七八糟的粗布，当做那优美的马车的云彩。在这玩意儿下面，可以看见两三枝臭味难闻的和结了烛花的蜡烛在照明，当戏里的角色在秋千上摇晃着活动和喊叫时，蜡烛平静地冒着烟：这是敬神的香烟。

由于马车是歌剧院的道具中最重要的部分；从这上面，您可以判断其他的东西。那汹涌的大海是由蓝色粗布或纸板的长幻灯组成的，人们把它们用平行的铁钎穿起来，并由儿童们来转动。雷声是由人们在舞台的地板上推动沉重的大车形成，它也并不是那种有趣的音乐的

最不动人的道具。闪电是用几撮树脂，人们把它们淋到火炬上形成；霹雳是烟火顶上的鞭炮。

舞台地板上装着一些小方形的翻板活门，需要时可以打开，显示魔鬼将从地窖中出来。当它们应当飞到空中去时，人们用褐色粗布填塞稻草而制成的小魔鬼巧妙地替代它们，有时也用通烟囱工人来代替，他们用绳索吊着在空中晃动，直到庄严地消失在我上面说的破布条中间。可是造成真正的悲剧的却是当绳索牵引得不好，或要断裂时，地狱里的魔鬼和永生的天神都会掉下来变成残废，有时还会送命。这一切以外，还可添加一些妖魔鬼怪，使某些场面变得十分悲壮动人，诸如：龙、蜥蜴、乌龟、鳄鱼、大蛤蟆，它们以骇人的神气在舞台上漫步，让大家以为在歌剧院上演圣·安东尼的诱惑。每个这样的丑八怪都是由并不想做兽类的笨蛋萨伏人驱动的。

我的表姐，这便是巴黎歌剧院那庄严设备的大致情况，这是我在正厅里用我的观剧镜所能观察到的：因为您不要以为这些玩意儿都隐藏得很好，并能产生了不起的效果；我对您讲的这些只是我亲眼目睹的东西，也是所有像我这样无忧无虑的观众能观察到的。可是人家肯定地说，那儿有多得不得了的机器被用来推动所有这一切东西动作起来。人家多次提出愿意指给我看；但我从来不会好奇到想看人家费那么大的劲干那么小的玩意儿。

在巴黎歌剧院里服务的人数是难以想象的。管弦乐队和合唱队一共近一百人；有无数的舞蹈演员；每个角色有两个和三个演员，[83]就是说那里总有一或二个附属演员预备代替主要演员，并且不干事而拿干薪，直到后者也心安理得地什么也不干，这种情形常有发生。那些演重要角色的第一演员在演了几场以后，不再赏光为观众表演：他们把位置让给了他们的代替者，代替者又让给了自己的代替者。人们永远收取同样价钱的门票，但不给同样的表演。每人买到的戏票像买到彩票，不知道能得什么彩；但无论如何，没有人敢发怨言，因为，为了使您知道这种情况，这学院的尊贵的成员对观众不应有任何尊敬态度，而是观众应该对他们表示尊敬。

我不对您谈那音乐，那是您知道的。但您没有那种观念的是，在演出时响起来的那吓人的尖叫，是那长长的吼叫声。人们看到那些女演员几乎都痉挛着，从肺部猛烈地迸出尖叫声，紧握双拳对着胸口，

脑袋向后仰着，脸涨得通红，血管激张，肚子鼓着；人们不知道对于眼睛或是耳朵起的作用最不愉快的，究竟是哪一样；她们的努力对于观看她们的人跟听她们歌唱的人同样感到是种苦难；而最令人感到不可思议的是，那些吼叫声几乎总是观众喝彩的唯一的东西。从他们鼓掌的模样来看，有人会认为他们是聋子，由于抓住了这里或那里的几个刺耳的音，便想叫演员们再重复唱那几个音。在我看来，我确信人家对于歌剧院的女演员的叫喊声鼓掌，像在庙会上对卖艺者鼓掌一般：那种感觉是不愉快和难受的，当演员们继续在表演时人们忍受着，但看到他们没有出事而安然收场时，便感到十分高兴，因此很乐于表示自己的快乐。您可知道这种歌唱的方法是用以表达基诺[84]一切最优雅和最温和的作品的。请想象那些缪斯、美惠三女神、爱神，甚至维纳斯，都表达得如此精美，你再判断那造成的印象！至于那些魔鬼，似乎还过得去：那种音乐有点儿地狱的味道，对它们并非不合适。因此一切魔术、招魂和安息日的节日都是法国的歌剧院最受欣赏的。

这些优美的声音既正确又温和，它们跟管弦乐队的声音非常贴切地配合。请设想一种没有旋律的乐器的没完没了的不协调音乐，一种低音的单调缓慢和永恒的嗡嗡声，这是我生平听过的最凄凉、最令人厌倦的玩意儿，我听到半小时就会产生剧烈头痛而无法忍受。这一切形成一种唱圣诗的音调，其中往往既没有曲调也没有节拍。可是当偶尔出现几个有些跳跃的曲调时，便会发生普遍的跺脚；于是正厅里活跃起来，大家紧张和喧哗地跟着乐队的某个人[85]。大家由于刹那间感到他们原来很少感到的那种节拍而高兴起来，他们痛苦地紧张起自己的听觉、手臂、腿脚和全身，并追随着那总想准备逃避他们的节拍[86]；不像德国人和意大利人那样，后二者以整个存在接受着音乐，感觉到它，毫无困难地把握着它，用不着打拍子。至少雷齐阿尼诺常常对我说起，在意大利的一些歌剧院里，那儿节奏感是如此灵敏和生动，在乐队和观众中间人们永远听不到也看不见有表示打节拍的些微动作。但是在这国家里，一切都显示出音乐器官的粗陋；声音在那儿是生硬和不柔和的，声音的转变是不光滑和强烈的，音是强制和不柔润的；在民间歌曲里没有节拍，没有悦耳的音调：军乐乐器，步兵短笛，骑兵喇叭，所有的号角，所有的双簧管，街头的歌者，小咖啡馆的小提琴，这一切都是些连最不灵敏的耳朵也觉得刺耳的假玩意儿。所有的才能并不是都赋予同一些人的，所以一般地说，法国人在欧洲

一切民族里，好像是最没有音乐天赋的民族。爱多阿尔阁下认为英国人在这方面的禀赋也不多；可是他们的差别在于英国人自己明白而不为此忧虑，但法国人则仿佛有充分理由拒绝承认，他们对一切其他东西都可以接受批判，却不能同意自己不是世界上第一流的音乐家。甚至还有人很想把巴黎的音乐当做国家的事业，这也许因为在斯巴达发生过把提摩泰[87]的竖琴切去两根弦当做国家大事的缘故：您从这件事可以知道大家无话可说了。但无论如何，巴黎歌剧院即便是一个非常好的政治组织，但它并不因此使具有趣味的人们更喜欢它。现在我回过头来作我的叙述。

芭蕾是我剩下要对您讲的题目，它是这个歌剧院最辉煌的部分，如果分别地观察它，那是可爱的、美妙的和的确适于舞台上演的场面；可是它作为戏剧的组成部分，那就该从这个性质来考察它。您知道基诺的歌剧：您知道那里面怎样应用幕间歌舞节目的：在他的后继者那里差不多同样情况，或者还要糟些。在每一幕戏里正当剧情最有趣的地方，往往被安排给坐下来的演员们的取乐所打断，而让剧场正厅里的观众站着观看。这么一来，剧中人物完全被遗忘掉，或者观众直瞪着演员，而演员则瞧着其他东西。搞这类取乐的方法是简单的：如果国王在台上快乐，大家便分享他的快乐，于是便跳舞；如果他忧愁，大家要使他快活，于是大家也跳舞。

我不了解在宫廷里遇到国王心情不好时要为他们举行舞会，是否是种习俗：但我了解在这里舞台上令人不胜惊讶的是，正当有时在幕后决定有关他们王冠或他们命运时，他们以怎样坚定沉着的态度欣赏着加沃特舞[88]，或者听着歌曲。然而为了舞蹈有着很多其他的理由；生活中最重大的行为都在舞蹈中进行。教士跳舞，兵士跳舞，天神跳舞，魔鬼跳舞；直到送葬也跳舞，总之任何人为任何事都跳舞。

因此舞蹈是用于歌剧结构中的第四种美术；但那另外三种在促使模仿；这一种模仿什么？什么也没有。因此当它只单纯用作跳舞时，它处于戏剧之外：因为在悲剧中，小步舞、利戈登舞、西班牙慢三步舞有什么意义？我还要更进一步说：如果它们模仿什么东西，它们就不怎么合适，因为从所有的统一说，最不可少的是言语的统一；而歌剧的进行一半在歌唱，一半在舞蹈，要比歌剧一半讲法语，一半讲意大利语更可笑了。

他们不满足于引进舞蹈作为音乐表演的主要部分，甚至有时还把它作为基本的主题，于是他们有一种名叫芭蕾的歌剧，在题材里塞进些支离破碎的东西，所以比其他歌剧的舞蹈更不合适。大部分的这类芭蕾，有多少幕就有多少主题，而主题之间彼此只有玄乎的联系，如果作者不在序幕里注意把这些关系交代清楚，观众便无法理会。季节、时期、感觉、自然力量；试问这些主题跟舞蹈有什么关系，它们又能给想象力提供些什么？它们有些甚至是纯粹譬喻的，像狂欢节、疯狂等；而这些是最难忍受的，因为它们虽然设想得很好和很精巧，但是它们既没有感情，也没有表现力，也没有情景，也没有热力，也没有吸引力，也没有能引起音乐的灵感、给心灵以慰藉和给幻想以滋养的任何东西。在这些所谓的芭蕾里，动作总是通过歌唱表现，舞蹈总是打断动作，或者偶尔从中出现，而且什么也不模拟。其所以如此，是因为这些芭蕾比悲剧更少吸引力，那里这种间断较不易觉察；如果它们较少冷静，人们为此将更反感；然而一种缺点掩盖另一个缺点，为了不使观众对舞蹈感到厌倦，作者的技巧就使剧本变得枯燥乏味。

这就会不由自主地引向对于歌剧的真正结构的研究，这题目太广泛，无法在这封信里谈，而且会使我离题太远：为此我写了一篇小论文 [89] 附上，您可以就此跟雷齐阿尼诺谈谈。关于法国歌剧，我剩下要对您讲的，据我自认为观察到的它最大的缺点是，对华美的虚假趣味，人们根据这一点便想表现出华美来，但这玩意儿只存在想象里，把它放进史诗是妥善的，但在舞台上表演却是可笑的。若不是我亲眼目睹，我很难相信竟会有艺术家愚蠢到想模拟太阳神的马车，还竟有相当幼稚的观众想去看这种模拟的。拉·勃留耶尔 [90] 料不到像巴黎歌剧院那样卓越的演出怎么会使他如此厌烦。我虽然不是什么拉·勃留耶尔，却能料想到；我同意凡是具有美术兴趣的人都认为：法国的音乐、舞蹈以及最美妙的东西混合在一起，总是使巴黎歌剧院成为所有表演中最令人厌烦的。总之，法国人可能并不需要最完善的，至少在演出方面如此；这倒不是因为他们不能认识优美的东西，而是因为在这方面坏的比好的使他们更开心，他们喜欢嘲笑更甚于喜欢鼓掌；批评的快乐补偿了戏剧的烦闷，当他们离开剧院后对之进行讥笑，那要比他们留在那里作乐更觉得愉快。

第二十四封信 自于丽

是的，是的，我看得很清楚，幸福的于丽在你心头始终是所珍爱的。从前在你眼睛里闪耀的爱火，现在在你最近的信里同样可以感觉到：我从中发现能激励我的一切热情，我的热情也因此而更强烈了。是的，我的朋友，命运硬把我们拆开也没有用，我们的心却彼此贴得更紧，我们保持自然的热力以抵抗分离和失望而生的寒冷，让一切本应削弱我们眷恋之情的，反而只能使它不断地得到加强。

但请看我头脑多么简单：自从我收到你这封信后，我体验到信里说的某种魔力；那护身符的玩笑虽然是我自己发明的，我也不免受到诱惑并显得是真实的东西。当我独自一人时，一天有百来次感到哆嗦，觉得仿佛你就在我身旁。我好像看见你拿着我的画像，我竟痴到似乎感觉到你对它的爱抚的印象和你给它的亲吻；我的嘴巴仿佛接受着它们，我那温柔的心仿佛尝到了它们。啊，甜蜜的空想！啊，离奇的幻觉！不幸者的最后的庇护所！啊！如果可能的话，请为我们充当现实吧！对于幸福已不复存在的人们，您毕竟还是有些意义的。

说到我把画像搞到手的方法，那是靠爱情起的作用；但你要相信，如果爱情的确能产生奇迹，那它所选择的不一定是这样。请看这个谜底。好些时间以前，这儿从意大利来了个微型肖像画家；他有爱多阿尔阁下的信件，他在给他出这些信时也许估计到后来的结果。陶尔勃先生想趁这个机会得到一帧我表姐的画像；我也想要一帧。她跟我的母亲想有我的画像，经过我的请求，画家还秘密地做了第二帧副本。后来我不管是正本还是副本，仔细挑选了三帧中最像的一帧寄给了你。这是种我并不认为太不正当的欺骗手段：因为画的逼真程度的多些或少些，对我母亲和表姐的关系都不大；然而你对一个不是我的形象表示的敬意却是一种不忠实的表示，假如我的肖像比我自己更好的话，那就更为危险；不论怎么说，我绝不愿意你对于我所没有的美会感到爱好。此外，他不考虑我的意见，要打扮得更细心些；但人家不听我，而我的父亲也愿意那肖像就照这个样子。我请你至少要相信除了头饰之外，现在这种打扮完全不是我自己的模样，而纯粹是画家的讨好，他按照他的想象把我加以装饰。

第二十五封信 致于丽

亲爱的于丽，我还得对你谈你的画像；但不再谈那最初的喜悦（你曾对之如此敏感），正好相反，我是以一个被假的希望所欺骗，而且什么都不能补偿他的损失的人的懊恼心理来谈的。你的画像有它的秀丽和漂亮，甚至也有你的特点；它相当像，是由技艺高的人画的；但要人看了高兴，那人必须不认识你。

第一件我要责备他的事是画得像你，但又不是你，有你的容貌，但却是没有感觉的。那画家徒然认为已正确地表现了你的眼睛和脸部轮廓；他却没有表现出使之灵活生动的那温柔的感情，而没有它，无论怎样优美也是没有用的。我的于丽，你脸孔的美是在你的心里，而这一点却是无法模拟的。我承认这是由于艺术的不足；然而这至少是艺术家没有达到他自己应有的一切的那准确性。比如说，那头发根，他把它画得离太阳穴太远了些，这就使前额的外形显得欠可爱些，使眼神欠敏锐些。他忽略了那地方画上几根紫红色线条，那是皮肤下面两三根小血管，它同我们有一天在克拉朗的花园里观赏过的蓝蝴蝶花上差不多一样的东西。脸颊上的红晕过于靠近了眼睛，也没有动人地向脸孔下部着成玫瑰色，像本人一样，看起来好像是贴上去的非自然的红颜色，就像这国家的妇女抹的胭脂红。这个缺点并非无足轻重，因为它使你的眼睛欠柔和而表情显得更大胆。

可是请你告诉我，他对于躲在你嘴角边以及我在幸福时刻我的嘴巴敢于取暖的那爱情之窝，是怎么处理的？他没有给这两只嘴角以它们的优美，他没有给这张嘴以愉快和严肃的转换，你微微一笑，它立即转变，并给心灵带来我不知道是什么样的喜悦，我不知是什么突然的、无法形容的陶醉。的确，你的画像不会从严肃转变为微笑。啊！这正是我要抱怨的地方：为了能表达你的一切娇媚，就应该描绘你生平的每时每刻。

我们可以原谅画家忽略了某些美丽之处；可是他在你的容貌方面所犯的并不算小的错误，就是他忽略了你的缺点。他没有画出你右眼下面几乎看不见的那颗痣，也没有画你脖子左边的那一颗。他没有

画……啊上帝！这个人可是青铜铸的？……他忘记了你的嘴唇下边留下的一个小伤疤。他把你的头发和眉毛画成一个颜色，实际不是这样：眉毛的褐色更深些，头发则更浅些，带点灰色：

Bionda testa, occhi azurri，e bruno ciglio. [91]

他把你的面孔的下半部画成准确的椭圆形；他没有注意到轻微的曲折，这曲折把下颏和脸颊分开，使它们的轮廓较不匀称和更优美。这些便是最容易感觉到的缺点，他还忽略了许多其他的点，所以我对他很不满意：因为我钟情的不仅是你的美貌，而且是你所以是你的整个模样。如果你不愿意画笔给你增添什么东西，我却不愿意它忽略掉任何东西；我的心并不关心你所没有的美质，同时却抱着嫉妒的心关切着你所固有的一切。

说到打扮，我对之特别不敢恭维，因为无论你着意修饰还是很随便，我总是看到你比在画像上有更多的风韵。头饰堆得太重；人们会说上面只是一些花，算了吧！这些花真是太多了。你还记不记得那次舞会，那时你穿了瓦莱妇女的服装，你的表姐那时还说我跳舞像哲学家？你当时的全部头饰只不过是一根长辫子盘在头上，用一只金簪子穿牢，样子像伯尔尼的乡村姑娘。不，光芒万丈的太阳也没有你照耀人们眼睛和心灵那样灿烂辉煌，而且任何人那一天见了你，肯定一辈子不会忘记你。我的于丽，你的头饰就应该是这样的，装饰你的面孔的是你头发的金色，而并不是把它隐藏起来并使你的脸色黯然无光的那玫瑰。请告诉你的表姐（因为我知道她的关心和她的选择），她用以遮盖和亵渎你头发的那些花，那趣味不比她采集在诗篇《阿多纳》[92] 里的优美，这种花可以用来补充美而不是用来掩盖美。

至于画像的胸部，在这方面奇怪的是一个情人的眼光竟比一个父亲更为严格；可是实际上我发现你的服饰不怎么讲究。于丽的肖像应当像她一样朴实。爱神呀，这些秘密只能属于你。你说那画家所画的一切都得之于想象。我相信，我相信这话！啊！假如他瞧见了那遮掩着的美的一丁点儿的话，他的眼睛定会把它盯着，可是他的手并没有想把它画出来；那么为什么他那大胆的画笔必须企图把它进行想象呢？这不仅仅是礼貌上的缺点，我同意这还是一种趣味的缺点。是的，你的脸太端庄了，所以无法承受你袒露的酥胸；可见这二者之一应阻止另一个的显露：只有爱情的狂热才能使二者协调；而当她那灼

热的手敢于把为羞怯所掩盖的薄纱予以揭开时，你的眼睛的醉意和惊惶便会说你是为了把它忘掉而不是为了把它呈现出来的。

这便是我对于你的肖像在持续的观察后得出的批评意见。在这方面我按照自己的思想拟订了把它改作的计划。我把我的想法告诉了一位有才能的画家；根据他已经做的来看，我希望很快就能见到更像你本人的你。我怕搞坏那肖像，我们试着在我请他做的复制品上作改动，当我们对我那效果确有把握时，他才把结果移到原画上去。虽然我画得相当差劲，这位画家却不断地赞赏我的观察的精细；他不理解那指导我的那位大师比他要高明得多。有几次他还觉得我非常古怪：他说我是企图隐匿起为别人喜见乐闻的东西的第一个情人；而当我答复他说，我如此小心地给你穿戴起来，是为了能更清楚地看到你的全貌时，他当我是个疯子。啊！如果我能发明一些方法可以同时显示出你的精神和容貌，而且同时能把你的谦逊连同你整个的美丽一起表现出来，那么你的画像更将怎样动人了！我的于丽，我向你起誓，你的画像经过这一改作，一定会获益不少。人们从中看到的只是画家想象的模样，而激动的观察者将想象到原来应有的模样。在你的人格里，我不知道有着怎样神奇的魅力，但所有接触到它的都会为它所感染；谁只消看到你的衣服的一个角，就会赞美穿着它的那人儿。人们看到你的服饰，便会到处感到，那是优美的面纱掩盖着美质，你那朴素的打扮的趣味，仿佛在向心灵宣示着它隐藏的魅力。

第二十六封信 致于丽

于丽，啊，于丽！你呀，有个时期我敢称为我的，今天我叫名字却是亵渎了！笔在我颤抖的手里逃逸；我的眼泪浸湿了纸张；我很困难地写这封本不应该写的信的开头几句话；我既不能沉默，也不能说话。来吧，可敬的和亲爱的画像，来净化和鼓励这颗被羞耻所屈辱和被悔恨所撕碎的心吧。请支持我那快熄灭的勇气；当你不在时，我因犯了不由自主的罪行而悔恨，请给我力量以承认罪行。

你快要对一个罪人表示蔑视了！然而比我对自己的蔑视要轻得多。不管我在你心目中将变得多么卑贱，我在自己心目中还更卑贱百

倍；因为看到我现在这种模样，最使我感到屈辱的还在于我心底里看到你和感觉到你，今后处在与你很不相称的地位，又想到最真实的爱情的快乐竟不能防止我的感官陷入没有诱惑力的陷阱，而且犯了没有魅力的罪恶。

我如今处在极端的困扰中，一面吁请你的宽恕，一面又害怕这几行坦白我错误的词句亵渎了你的眼睛。纯净而洁白的灵魂，请你原谅我这项叙述，要不是借此可以抵赎我的迷误的话，我也许不会向你淳朴的心申述了。我是不配接受你的善心的，这我明白；我恶劣、卑鄙、可耻；可是我至少不虚伪、不欺骗，我更愿意从我身上取掉你的心和我的生命而不愿有片刻时间欺骗你。为了担心被看做想为自己开脱而作辩护，使我罪上加罪，我将只限于告诉你关于我遭遇的正确的细节。它将跟我的悔恨同样真诚；这是我允许自己说的于我有利的话。

我结识了守卫部队的几个军官和我们同乡的其他年轻人，我认为这些人都具有天然的优点，但他们由于模仿某些我说不清楚的、与他们不合适的那种做作的派头而学坏了，我看了感到可惜。他们看到我在巴黎保持着瑞士古代风俗的淳朴性，因而也在讥笑我。他们把我的生活准则和作风看做是种间接的谴责而深为反感，便决心不惜任何代价使我改变原来的派头。经过多次尝试都没有成功，他们又经过一次更好的商议而取得了很好的成功。昨天早晨他们来向我建议，邀我到一个上校（他们把他的姓名告诉了我）的太太家里吃晚饭，他们并且说，由于我才华出众，所以很想同我订交。我相当愚蠢，所以成了笑柄，我向他们表示最好首先去拜访一次；可是他们嘲笑我的拘泥态度，对我说瑞士的真诚并没有那么些虚言客套，而且这类虚礼俗套的方式只能使她对我产生坏印象。于是在九点钟我们便到那位太太家去。她到楼梯上迎接我们，这种办法我哪儿都没有看到过。进房间时我看到在炉台上刚刚点燃的几支旧蜡烛，到处都有一种做作出来的气氛，使我看了不高兴。这家的主妇虽然不太年轻，我认为还漂亮；其他几个妇女年龄相仿，外貌也同她差不多：她们的装饰相当华丽，但花哨多于趣味；然而我早就注意到这一点，在这国家里是不能用这来判断一个女人的地位的。

初步的寒暄进行得大致跟别处差不多；社会习惯教人在寒暄说得使人厌倦之前要把它缩减，或转到活泼轻松的谈话上去。当交谈变成

一般的和严肃的时候，情况并非完全一样：我认为发现了这些太太，假如遇到这种语调对她们不习惯时，她们便会有勉强和尴尬的神气；我来到巴黎后第一次看见感到困惑的妇女会支持合理的交谈。为了找到轻松的话题，她们转向她们的家庭事务，但由于我对这些问题一无所知，她们便随心所欲各谈各的。我从未听到对上校先生谈得如此多的；这个国家的习惯是叫人家姓氏比叫人家头衔的更多，而有这种头衔的人往往有别的头衔，所以我听了感到惊讶。

这种装模作样的摆架子很快转变到比较自然的方式。大家开始把谈话的声音放得很低；自然而然采取一种不大合适的随便的腔调，大家脸上笑眯眯地瞧着我，嘴里嘁嘁喳喳起来，同时那家的主妇则以坚决的口气探问我的心境，这种口气不会得到我的好感。晚餐开始了；酒席上的自由仿佛把一切头衔都混淆了，但每人都不自觉地暴露了本来面目，于是我终于清楚了自己置身在什么地方。想回头已经太晚了。想把我的厌恶作为安全的保障，我便把这一晚的任务规定为观察家，并决心用以了解这号女人作为我生平的唯一机会。我的观察很少收获；她们对于自己当前的状况模模糊糊，对于将来也极少预见，除了她们职业上的行话以外，对一切方面都非常愚蠢，以致我起初对她们的同情很快就被对她们的蔑视一扫而空。甚至在谈到爱情的快乐时，我看到她们对之也是不能感受的。我发现她们对于一切可以引发贪财的东西都有着强烈的欲念；除此而外，我没听到过她们嘴里吐过一个发自内心的词儿。我奇怪正直的人们怎么竟能同如此讨厌的人群打交道。在我看来，这号人自己选择了这样的生活，这等于对他们宣判了一种残酷的刑罚。

然而晚餐拉得很长，并变得喧闹起来：因为缺乏情爱，就拿酒来活跃宾客。谈话不是亲切而是不顾廉耻的，妇女们的打扮乱七八糟，想借些刺激起预计会引发的欲念。起初这一切对于我只起到相反的作用，而她们想诱惑我的一切努力只能使我嫌恶。我心里想道："温馨的腼腆，爱情最高的喜悦，她们一旦抛弃了你时，会丧失多么大的魅力！一旦她们知道了你的魔力，即便不为了德行，也要为了媚人而千方百计想保有你！然而腼腆不可能伪装；想伪装它的人是最为可笑的人。"我又想道："这些生物的粗鄙的无耻和她们那下流的暧昧话跟那些羞怯和热情的目光，跟那些充满着端庄、优雅和感情的谈吐之间，真有天渊之别，而后者的……"我不敢想下去；我为这不伦的比拟感到害臊……我谴责自己那不由自主地追逐着的温情的回忆有如罪责……我

在什么地方竟敢想到那！……唉！我既不能回避心头那太可爱的倩影，我便竭力把它蒙住。

我听到的声音和言语，映入我眼睛的事物不知不觉地刺激着我：我两个邻座的女人不停地向我做媚眼，她们发展到后来使我失去了镇静。我感到我的神志受了迷惑：我老是喝我兑很多水的酒；我在酒里还加更多的水，后来我想喝清水。只有到了那时，我才发觉那所谓的水实际是白酒，我从进餐开始就一直受骗。我没有说一句抱怨的话，因为那样只能引起嘲笑：我停止喝酒。然而已经太晚了：坏事已造成。醉意不久就把我剩下的一点儿意识给剥夺去了。等到我清醒过来时，我发现自己在一间幽僻的小房间里躺在那些生物之一的臂弯里，感到大吃一惊，同时由于自己空前的罪恶而陷入绝望之中。

我结束了这可怖的叙述；希望别再玷污你的目光和我的回忆。你啊，从你那里我期待着我的判决书，我祈求你的严厉，这是我应得的。无论我的惩罚怎样严厉，它一定不及我对我的罪行的回忆的残酷。

第二十七封信 自于丽

您放心，不要以为惹我生气了：您的信给我的痛苦多于给我的气愤。您以不是出于您本心的荒唐行为，所冒犯的不是我而是您。我为此感到更伤心：我更愿意看到您侮辱我而不愿您作践自己，您对自己做了坏事，这是我唯一不能原谅您的。

您只看到您为之害臊的那错误，您觉得自己的罪恶比实际的更重，但在这方面我只看到要责备您的只有轻率；可是它的原因来自更远之处，来自您自己没有觉察的更深刻的根源，要由友谊来为您指明。

您的第一个错误是在进入社会时选择了一条不好的道路：您越向前进，就越迷路，我战栗地望着您，如果您不再回头，您就要失足了。您不知不觉地让人引导进我所害怕的陷阱去。赤裸裸的罪恶的诱

饵起初不能引诱您，可是坏的伙伴已开始欺骗您的理智，以便败坏您的道德，而且已经对您的习惯作了他们的准则的初步尝试。

虽然您对我没有特别说起过您在巴黎形成的生活方式，但从您的信里很容易判断您交往的社会，又根据您的议论可以判断您以他们的眼光来观察的那些人。我丝毫没有向您隐瞒过我对您的那些关系不大满意，但您仍继续用同样的腔调，所以我的不高兴只有增长。人们实际上把这些信看做是一个花花公子[94]的讽刺而不看做一个哲学家的论述，而且人家也难以相信这些信跟您从前写给我的信出于同一人的手。什么？您想在几个附庸风雅的女人的小集团或游手好闲的人们的渺小的矫揉造作里研究人；而那难得映入你眼帘的表面和多变的清漆却成了您一切意见的基础！您是否值得花那么大的力气去仔细研究只存在近十年的习俗和礼节，而对于人心自古以来的动力和激情的那种隐秘和永恒的游戏您却视而不见？就拿您谈论妇女的信来说，我能从中知道些什么呢？不过是一些大家都知道的关于她们打扮的描写，一些关于她们穿戴和表现的方法的恶意评论，一些不公平的概括得出的极少人的放荡的意见：好像一切美好的感情在巴黎都已熄灭，而一切妇女都坐在华丽的四轮马车里和二楼包厢里搔首弄姿！从您的信里您不是没讲过使我切实了解她们的趣味、行为准则和真正的性格的事？在谈到一个国家的妇女时，一个聪明的男子会忘记谈到家务的处理和孩子们的教育，这不是很奇怪吗？[95]在整个这封信里只有一件事好像是您的，那便是您以愉快的心情夸奖了她们善良的天性，这也使您很光彩；所以您这一下也对一般妇女作了赞扬：世界上哪个国家里，温良和同情会不是妇女们可爱的天禀呢？

您给我画的画像如果是按您所见而不是按人家对您说的那样，或者至少只同思想健全的人商量后画的，那会有怎样的不同！像您这样平时注意保持自己清新头脑的人，在跟轻浮的年轻人（他们同正派人物交往不是为了向这些人学好，而是为了想勾引这些人）交际中，怎么会像有意地丧失掉理智的！您只看到跟您绝不相称的那种年龄上的契合，却忘记了对于您是主要的那种光明和理智上的契合。虽然您性格很暴躁，但却是个最随和的人，而且您虽然智力上的成熟，却很容易给周围的人牵了鼻子走：碰到了自己一般岁数的人，您必然一筹莫展，变成了一个小孩子。这样，您一心想跟他们沆瀣一气，您就会堕

落下去，您如果不选择比您更明智的人做朋友，您就会降低自己的水平。

我绝不责备您在您不知道的情况下被引进到不名誉的人家去，但我要责备您在那家里被您不该结识的青年军官们所引导，或者至少不应该让他们引导您娱乐。至少您本想把他们引上您那原则去的计划，我认为这方面您热心有余而审慎不足；您作为他们的朋友显得太严肃，作为他们导师又显得太年轻，当您自己还需要提高修养时，您不应该参与对人家的改造。

第二个，也是更严重和更不能原谅的错误是，自愿地在对于您很不合适的地方过夜；而且在您已经知道是哪样的人家后不立即逃走。您对这方面的遁辞是站不住脚的。想回头已经太晚了！似乎在这类地方能有什么礼节可言，或者礼节可以胜过德行，而且对抗罪恶会有太晚的时候！至于您把您的厌恶作为安全的保障一节，我不想说什么：因为后来的事情已经向您指出，它有多少根据。您要对那个能读到您心坎里去的人说得更坦白些；是羞耻阻止了您。您怕如果您离去时人家会笑话您；一瞬间的嘘声使您害怕，您宁愿受良心的谴责而不愿被讥笑。您可知道在这个场合，您所遵循的是什么行为准则？是那种准则，它首先把罪恶引进一个高贵的灵魂，用众人的叫嚷来窒息良知的声音，并靠对于咒骂的害怕来压制做好事的勇气。能战胜各种诱惑的人，在坏的榜样下屈服了；为谦虚谨慎而脸红的人，为自己的羞耻而放肆起来了；这种很坏的羞耻，比一些很坏的倾向更厉害地败坏了正直的心。因此您的心尤其要慎防这一点：因为无论您怎样蔑视它，您对闹笑话的恐惧总是不由自主地控制着您。您宁可冒一百次危险而不能冒一次嘲笑，人们从来不曾见过一个那么大无畏的灵魂竟同那么的怯懦结合在一起。

我不来向您摆出防止这缺点的道德方面的格言，这您比我知道得更多，我只向您提出使您提防的一个方法，它也许比一切哲学的说理更方便和更可靠：那便是在您思想上作一点时间的轻微的移位和对未来作几分钟的超前。如果在这倒霉的晚餐席上，您思想上武装着去顶住宾客方面片刻的讥笑；设想到您只要一走到街上，精神就会振作；设想到逃出那罪恶设下的圈套后内心的高兴；设想到取胜的经验中，有多少优势使胜利容易取得；也设想到取得了胜利并写信告诉我，使我得到安慰时的快乐；这一切就能战胜那片刻的厌恶（对这厌恶如果

您考虑到它的后果时，您是始终不会退缩的），对之能会怀疑吗？还有一点，对于那些毫不值得尊敬的人的讥笑所产生的厌恶，究竟算得了什么？这样的反思，为了片刻的虚假的羞耻，毫无疑问会挽救您免于另一种真实的、更持久的羞耻、悔恨、危险；而且直言无隐地对您说，您的女友将少流几滴眼泪。

您说您想把这一晚利用来执行一个观察家的任务。多么认真！怎样的任务！您的遁辞真叫我为您脸红！您是否也好奇到有一天想到强盗窟去观察强盗们怎样抢劫旅客们的行李的？您难道不知道有些东西丑恶到甚至不允许一个正直的人去观看的，道德的义愤也不能容忍罪恶的场面的表演？聪明的人观察他们无法阻止的社会坏风气；他们观察，在他们忧愁的脸上显现出为它所引起的痛苦；然而对于特殊的放荡，他对之加以反对，或者背过脸去，生怕有自己在场被引为借口。再说，为了判断这样一类集团的行为和那里人们的谈论，是否必须混迹其中？在我看来，单单凭他们的目的就比您对我吞吞吐吐讲的话，更容易猜测到其余的一切；知道了他们那里找到快乐的思想，使我充分了解了追求它们的那些人。

我不知道您那圆通的哲学是否已采取了据说在大城市建立起来的、对这种地方要抱宽容态度的准则；可是我至少希望您不属于那样一种人，这种人相当蔑视自己，以某种臆想的只有行为不端的人知道的需要为借口让自己迁就习俗，因为两种性格在这方面具有不同的本性，而且在分离或独身时正经的男人需要钱财，而这在正经的女人方面就不需要！如果这个错误不把您引向娼妓之家，我很担心这错误会继续使您自己陷入迷途。啊！如果您愿意让人蔑视您，至少您不要找借口，也不要给秽行加添谎言。所有这些所谓的需要，不是从自然产生，而是由感官自觉的堕落产生的。即便是爱情的妄念，在一颗纯洁的心中也能得到净化，它也只能败坏已经腐化了的心：反之，贞洁能由自身来保护；经常受抑制的欲念自然而然地不会重生，而习惯于向诱惑屈服的，诱惑就要越来越多。友谊使我两次克服谈论这个题目的厌恶心理；而这次乃是最后的一次：因为我能希望用什么道理从您那里得到您会拒绝的诚实、爱情和理智呢？

我现在回过来谈这封信开始时那个重要问题。在二十一岁那时，您从瓦莱给我写些严肃和理智的信；到二十五岁，您从巴黎寄给我些花里胡哨的信，信里思想和理智到处都被某种取乐的笔调所代替，这

跟您的性格距离很远。我不知道您是怎么搞的；可是自从您跟有才能的人生活在一起，你的才能显得减退了；您在农民那里曾有所增益，而您现在在有才华的人们中间却有所丧失了。这不是您生活的那个地方的过错，而是您所交朋友的问题：因为再没有比从优秀的和低劣的混合中需要如此多的选择。假如您想研究社会，您可以跟明智的人经常接触，他们凭长期的经验和冷静的观察而理解社会；但不要跟年轻的冒失鬼来往，他们只看到它的浮面和他们自己造成的滑稽可笑的东西。巴黎充满了习惯于思索的学者，这所大的舞台每天给他们提供题材。您不能使我相信这些严肃和勤劳的人都像您一样，从这家到那家、从这小集团到那小集团跑来跑去，为了取悦于妇女和年轻人，并把一切哲学变成无聊的空谈。他们太崇高，所以不会辱没他们的地位和糟蹋他们的才能，并用他们的榜样去支持他们应当改正的风尚。当大多数要这样做时，肯定有些人绝不会这样做，而您应该研究的就是后面的那些人。

您自己也陷入了您对现代喜剧作家进行指摘的那种错误里；在您看来，巴黎满是有地位的人；唯有那些像您的地位的人，您对他们连一句话都不提，这不也是很奇怪的吗？您仿佛并不怨恨贵族自负的偏见，您对之还相当看重，您认为跟诚实的小市民来往有失您的身份，但他们也许正是您的所在国里最可敬重的阶层！您徒然以爱多阿尔阁下的熟人为自己辩解；您依靠他们很快可以认识下层的社会。那么多的人们想向上升，但总是容易下降；照您自己承认，认识民族真正风尚的唯一方法，是在最不同的阶层中研究他们的私生活：因为只停留在总是作表现的人们，那就只能看见喜剧演员。

我愿意您的好奇心走得更远些。在一个如此富庶的城市里，为什么下层人民竟如此贫苦，而在没有百万富翁的我们这里，却很少遇见赤贫者？我觉得这个问题很值得您去研究；可是这绝不是您生活于其中并如您所期望的那些人所能解决的。学生是在金碧辉煌的邸宅里学会社会风俗的；但智者是在穷人的茅屋里学习其中的秘密的。在那里人们清楚地看到罪恶的黑暗勾当，那社会里是用华丽的辞藻掩盖着的；在那里人们看到权贵和财主用怎样的隐秘的不义行为向他们当众假装同情的被压迫者手里攫夺剩下的黑面包的。啊！假如我相信我们那些老军人的话，您将在六层楼的顶楼里了解到多少事情，那些事情是作为深深的秘密被人们埋藏在圣日耳曼郊区一些旅馆里的！还假如

他们造成的所有不幸者都出来揭穿他们的谎言的话，那么如此多的花言巧语者虽然假装人道主义，也会狼狈不堪！

我知道，人们是不喜欢那种不能救济的贫困景象的，富翁甚至对于自己不想给予援助的穷人会背过脸去；然而不幸的人们所需要的不仅是金钱，只有懒于做好事的人，他们手里拿着钱袋才知道做好事。安慰、劝告、关心、友谊、庇护，有这么多同情人家的手段留给您，在没有金钱时，可以拿它们来安慰不幸的穷人。人之所以成为被压制的，常常是因为缺乏使人家听见他们申诉的手段。有时只需要他们不能说的一个词、他们不能表达的一个道理、他们不能进入的一个大人物的门。无私的德行的勇敢的支持，完全可以排除无数的障碍，行善的人的雄辩可以吓倒声势显赫的暴君。

因此您如果想真正做一个人，您要学会放下架子。仁爱之心有如一股纯净和保健的水流，它使低洼的土地肥沃；它总是寻求一般的水平；它让那些威胁田野并只给予田野以有害的阴影，或者用崩裂的碎石压垮邻居的光秃的山岩干旱着。

我的朋友，请看，应该怎样利用当前作为将来的教训，而善良又怎样预先指导着智慧的教训，以便万一所得到的启迪对我们无用时，就不必因此徒耗时间去获得它们。那些必须在有地位的人们中间生活的人，很难防御他们有害的习气，只有继续不断做好事，才能防止一颗优美的心不致沾染野心家的恶习。请您相信我，试试这种新的研究方法；这对于您比您曾尝试过的那些方法更值得；而且由于心灵日趋腐败，思想便会日趋窄狭，反之，您很快便会明白，崇高的德行多么能够提高和培养优美的精神，对他人不幸的体贴关心，又多么能更好地帮助找出不幸的根源，并从各方面排除产生它们的罪恶。

我觉得您似乎处在紧迫的关头，我应当以友情的坦率进言，以免向着斜路迈出第二步，使您最后在有时间认清之前，不致陷于不能自拔的地步。现在我不能向您隐瞒，我的朋友，您的迅速和真诚的忏悔使我很感动：因为我体味到，承认这种羞耻心，您要下多大的决心才能去克服它，因此它在您心上有多大的压力。一个无意的错误是可以原谅和容易被忘记的。至于今后，请您牢记这个我决不放弃的原则：假如在同样情况下，无心的错误犯第二次的话，那么连第一次也不是无心的了。

再见了，我的朋友：切盼您善自保重身体，并要想到一桩我已经原谅的罪行，不应再留下任何痕迹了。

附言 ： 我刚刚从陶尔勃先生手里看到您写给爱多阿尔阁下的好些信的抄本，它们迫使我取消一部分对于您的观察的性质和风格的批评。我认为这些信谈论的是一些重要的题目，而且充满了重要和合理的思考。可是相反地，显而易见您很轻视我们，我的表姐和我，或者您很不重视我们的意见，所以寄给我们容易歪曲的信，而对于您的朋友，您做的却要好得多。我觉得您相当看轻您的功课，所以您认为您的女学生们不配称赞您的才能；您就最好装作——至少出于虚荣心——相信我们能够了解您。

我承认政治不是妇女活动的范围；我的叔叔谈政治使我们很厌烦，所以我理解为什么您也怕那样做。对您坦白说，我对这门课程也并不太喜欢；它的用处离我太远，所以不太触动我，而它的光芒太崇高，因而没有强烈地刺激我的眼睛。老天爷使我生长在这个政府下，我得爱这个政府，我不太关心有没有比它更好的政府。以我如此渺小的力量，既不能建立它们，那么我认识它们又有什么用？有如此重大的一些灾祸我无能为力，同时在我周围我看到那么多我能使之减轻的别的灾祸，那么我为什么要为前者心里发愁呢？但我爱您；对于那些问题我并不感兴趣，我对之感兴趣的是议论它们的作者。我以亲切的赞赏思量着您的天才的一切表现；而且我的心对这表现引以为骄傲，我祈求爱情赐予我以能理解您所必需的智慧。请不要拒绝我理解和热爱您所做的一切善行的那种快乐。您是否将使我屈辱到认为，如果老天爷能把我们的命运结合在一起时，您不认为您的妻子有资格跟您有同样的思想？

第二十八封信 自于丽

一切都完了！一切都被发现了！在我隐藏你信的地方，我再也找不到它们。这些信昨天夜里还在那里的。它们只能在今天给抄走。只有我母亲能突然发现它们。假如我父亲看到了这些信，我的命就完了！唉！如果需要拒绝，让他不看到也没有什么用？……啊！上帝！

我母亲派人来叫我了。往哪儿逃？怎么顶得住她的眼睛？我怎么不能隐藏到地层下面去呢！……我浑身在哆嗦，我简直一步都挪不动了……羞人答答，屈辱、难受的申斥……我活该，我将忍受一切。然而一个忧伤的母亲的痛苦、眼泪……我的心，怎样的揪心的苦痛！……她在等我，我不能再拖延了……她想知道……应该招认一切……雷齐阿尼诺将被开除。在新的通知前别再来信……谁知道如果会……我也许能……什么！扯谎！……对我母亲扯谎！……啊！如果我们靠扯谎才能得救，再见，我们完了！

---

[1] 我认为我无须说明在这第二卷和其后，两个分离的情人只能说些瞎话和胡话，他们可怜的头脑已经不管用了。——卢梭原注

[2] 在有些国家中，地位和财产的相称要比品性和心灵的相称远为重要，以致如果没有前者，就足以阻止缔结或打消最幸福的婚姻，不管不幸的姑娘的名誉会怎样受损害——卑鄙的偏见的经常的牺牲品。我曾看见过巴黎最高法院一次有名的诉讼案，其中贵族的出身竟蛮横和公开地践踏秩序、义务和夫妇的忠贞，当诉讼得胜了的卑鄙的父亲敢于因儿子不愿成为无耻之徒而剥夺了他的遗产。无法细述在这如此文雅的国家里，妇女受法律压迫达到怎样的地步。他们因自己的行为而如此残暴地报复，那有什么奇怪。——卢梭原注

[3] 下文表明他的怀疑落在爱多阿尔阁下身上，也表明格兰尔为了她而被怀疑。——卢梭原注

[4] 社会地位这怪物！说这话的是个英国贵族！这么说并非徒托空言！读者，您以为如何？——卢梭原注

[5] 我们的心也同我们的居处一样相连，我们的趣味也和我们的年龄相同。——（引自塔索《阿明台》。）（意大利语）

[6] 用prêt à conclure（准备缔结）而不用“à se conclure”（要缔结）或“à être conclu”（被缔结）是完全符合原文的。——原书编者注

[7] Manco male是意大利语的惯用语，意义相当于“qu’à cela ne tienne”（关系不大，没什么可怕）：能遭到的不过是小麻烦。——原书编者注

[8] 这真是对他国家抱的一种奇特的偏见：因为我听说世界上，一般地说，外国人被接待得最差和前进时遇到的障碍最多的，便是英国。由于民族精神，他们在那里什么都得不到照顾；由于政府的形式，他们在那里什么也达不到。然而我们也同意，英国人并不要求别人那种为他们在家里拒绝的殷勤好客。除了在伦敦以外，在谁的院里能看到那些高傲的岛国人卑劣地爬行的？除了他们本国，在哪个国家里他们都去想方设法致富的？他们的确很严厉；这种严厉只要同公正相结合，我并不讨厌。我认为他们只是英国人，那是好事，既然他们并不需要作为一般人。——卢梭原注

[9] 他模仿于丽，称她为"我的表姐"；格兰尔模仿于丽，称他为"我的朋友"。——卢梭原注

[10] 春华结秋实。（意大利语）

[11] 见识的正确是跟爱情分不开的！可爱的于丽，在你的爱情里它是不显露的。——卢梭原注

[12] 恋人们的真正的哲学是柏拉图的哲学；在魅力存在时，他们绝不能体会到别的。受感动的人不能拒绝这种哲学；冷静的读者不能忍受它。——卢梭原注

[13] 克雷需斯（Créesus）：古代爱琴海上利地亚国的国王（公元前约561—546在位），以巨富著称。——译者

[14] 尼禄（Néron,37—68）：罗马皇帝，（54—68在位）。——译者

[15] 埃利奥格巴勒（Héliogabale）：罗马皇帝（215—222在位），以残暴淫乐著称。——译者

[16] 指古希腊哲学家苏格拉底（公元前约470—399），因宣扬无神论被处饮毒芹汁死刑。——译者

[17] 勃鲁多斯（公元前约85—42）：古罗马政治家。——译者

[18] 雷古鲁斯（公元前约250死）：古罗马政治家和将军。——译者

[19] 加东（公元前约93—46）：古罗马政治家。——译者

[20] 啊，伟大的灵魂，当我与你交谈时，我感到多么光荣和辉煌的火焰在我血脉中涌流！（梅塔斯塔塞）（意大利语）

[21] 我不来迎合读者和于丽对于这些书信的观点，我认为可以说的是：如果由我来做的话，我虽不能写得更好，至少会写得很不一样。我曾多次准备把这些信去掉，并用我写的来代替；最后我还是把它们留了下来，而且为我这种勇气自鸣得意。我认为一个初踏进社会的二十四岁的年轻人，不应该像一个五十岁的人那样看社会，后者对社会的经验知道得太多了。我还认为自己虽然不曾在社会里当一个很重要的角色，但不再能说公道话。那么我们不妨让这些信原封不动，让那一般旧地名一仍其旧，让那些粗俗的意见也照旧保留。这一切都是小毛病；但对于朋友重要的是真实，即直到他生命结束，他的激情没有玷污他的书信。——卢梭原注

[22] 斯巴达：古希腊奴隶制城邦。——译者

[23] 人们对于一个瑞士人，应该谅解这种议论。他认为他的国家被治理得很好，虽然三种职业没有一种在那儿建立起来。什么！国家没有防卫能存在吗？不，国家必须有保卫者；但所有公民都有当兵的义务而不作为职业。同样的人在罗马和希腊人那儿，在兵营里是军官，在城市里是行政官员，而这两种功能从来都是完成得最好的，因为那时并不知道后来把它们划分并败坏了它们名声的那奇怪的等级偏见。——卢梭原注

[24] 阿尔西比亚特（公元前450—404）：希腊将军、政治家、以政治上多变得名。——译者

[25] 德·缪拉（de Muralt）：瑞士伦理学家、作家。他的《论英国人和法国人书简》（1726）颇著名。——译者

[26] 这种判断（正确的或虚假的）只能适用于下级的和不住在巴黎的：因为在王国中的一切知名之士都服兵役，甚至一切宫内官员也

都是军人。但就沾染的派头而论，在战争时期作战的和在卫戍部队生活的之间有很大的区别。——卢梭原注

[27] 这儿他曾用柔和的声音歌唱；那儿是他坐过的地方；这儿他曾漫步，那儿他伫立过；这儿他温柔的目光刺穿了我心；这儿他曾对我言语，那儿我见过他微笑。（彼特拉克）（意大利语）

[28] 见本书第一卷第四封信。——译者

[29] 普鲁塔克（Plutarque，约46—约125）：希腊传记作家和伦理学家。——译者

[30] 骑士马利诺（1569—1625）：意大利诗人。著有神话长诗《阿多尼斯》等。——译者

[31] traslati：隐喻，暗喻。（意大利语）

[32] Sudate,o fochi, a preparar metalli. [33]（骑士马利诺一首十四行诗的诗句）——卢梭原注

[33] 火呀，为了锻炼金属，您出汗吧。（意大利语）——原书编者注

[34] 然而只要某种意想不到的玩笑不致破坏这种正常状态就好。不然各人出奇斗胜，正常状态一下子都会消失，便再没有办法来恢复严肃性了。我记得有一袋小饼干曾有趣地扰乱了市集上的一场戏。受干扰的演员乃是些动物。但有多少东西对许多人来说都是小饼干呀！大家知道封德奈尔 [35] 在他的《狄伦特人 [36] 的历史》里要描绘的是谁。——卢梭原注

[35] 封德奈尔（1657—1757）：法国哲学家和诗人。——译者

[36] 狄伦特人：古希腊城市狄伦特（希腊名：狄鲁斯）居民。——译者

[37] 对某人逝世的哀悼是种人性的感情和自然的善心的证明，而并不是道德的义务，即使这某人是其父亲。任何人在这情况下如心里

没有哀痛，就不应表现在外表上：因为远为重要的是，逃避伪善而不是屈从于礼仪。——卢梭原注

[38] 高乃依（Corneille Pierre，1606—1684）：法国戏剧诗人。生于律师家庭，自己也当过律师，后从事戏剧创作，受红衣主教黎塞留赏识，一生创作三十余部剧本。主要的有《熙德》（1636），《奥拉斯》（1640），《西拿》（1641），《波里厄克特》（1642），《洛道居纳》（1644）等。论文有《论悲剧》、《论三一律》等。是法国古典主义戏剧的创始人。——译者

[39] 庞贝（Pompèe，拉丁名Cneius Pompeius Magnus，公元前106—前48）：罗马将军、政治家。早年助克拉苏镇压斯巴达克起义，公元前70年任执政官，后与恺撒、克拉苏结成前三头政治联盟。公元前48年法罗萨战役失败后逃亡埃及被杀。——译者

[40] 赛尔多利乌斯（Sértorius，拉丁名Quintus Serturius，公元前123—前72）：罗马将军。——译者

[41] 戴朗斯（Térence, Publius Terentius Afer，公元前190—前159）：拉丁喜剧诗人。——译者

[42] 布劳德（Plaute，Titus Maccius Plautus，公元前254—前184）：拉丁喜剧诗人。——译者

[43] 阿里斯多芬（Aristophane，希腊名Aristophanês，公元前450—前386）：希腊喜剧作家。——译者

[44] 梅囊特尔（Ménandre，希腊名Menandros，公元前342—前292）：希腊喜剧诗人。——译者

[45] 蒙田（Montaigne）也曾同样指出过："他嘴里只有马车夫、细木匠、补鞋匠和泥瓦匠……在如此恶劣的形式下我们绝不选择他那些可赞美的观念的高贵和显赫，我们……看到的财富只是摆饰和排场。我们的社会只由炫耀形成。"（第三卷，第十二章开头）——原书编者注

[46] 德尼斯（公元前430—前367）：叙拉古的僭主，其剧本何人所作未详。——译者

[47] 这里不应把莫里哀跟拉辛相提并论：因为前者跟所有别的人一样，充满了箴言和格言，尤其在他的诗体剧本里；但在拉辛那里一切都是感情；他能使各人都说自己的话，所以在这方面，他在法国的剧作家里的确是独一无二的。——卢梭原注

[48] 包尔 - 罗亚尔（Port-Royal ）：女修道院名。——译者

[49] 波吕克塞娜：特洛亚国王普里阿摩斯的女儿。希腊悲剧作家欧里庇德斯的悲剧《赫卡柏》中人物。——译者

[50] 奥古斯都（公元前63—公元14年）：罗马帝国皇帝。——译者

[51] 巴隆（1653—1729）：法国戏剧作家、演员。莫里哀的学生，当时的著名演员。——译者

[52] 阿特丽耶娜（1692—1730）：法国著名女演员。——译者

[53] 阿尔齐尔：伏尔泰一部悲剧名（1736年上演），阿尔齐尔是剧中女主角。——译者

[54] 戈笙小姐（1711—1767）：法兰西戏剧院著名女演员。——译者

[55] 格朗瓦尔（生卒年不详）： 1761年前登台的法国演员。——译者

[56] 高尔奈丽（公元前189—前110）：罗马政治家、将军西化翁（Scipion）之女，毕生教育子女著名。——译者

[57] 卡东（公元前234—前149）：罗马政治家。——译者

[58] 克雷皮雍（1674—1762）：法国戏剧作家。——译者

[59] 迪·鲍斯敢（du Boequet）：原为普通名词，意为“小树林”。——译者

[60] 卡底纳（1637—1712）：法国著名统帅和政治活动家。——译者

[61] 费内隆（1651—1715）：法国冈勃兰总主教，著名作家。——译者

[62] 德·圣-萨福冷先生（？—1737）：瑞士伏州人。先在荷兰后在奥地利政府中服务，1716年转到英国，任英国驻维也纳使节。——俄译者注

[63] 我对于那些知道于丽的性格和处境而不能立即猜到这种好奇心并不来自她的人，抱有很坏的看法。大索很快可以看到她的情人在这方面并没有上当；不然的话，他便会不再被她所爱了。——卢梭原注

[64] 依凡尔冬：瑞士伏州的城市名。——译者

[65] 德·克鲁查（Crouzas，Jean-Pierre de，1663—1748）：瑞士数学家和哲学家。——译者

[66] 波浦（Pope，Alexander，1688—1744）：英国诗人和散文作家。——译者

[67] 如果读者赞成这个原则，而且用它来判断这本书，编者不会表示异议。——卢梭原注

[68] 洒脱，潇洒。（意大利语）

[69] 加斯贡（Coscogne）为法国旧省名。加斯贡的哲学家指法国哲学家蒙田（Montaigne，1533—1592），他的《随想录》第三卷、第五章有言：“完全不得餍足的饥饿比半餍足的饥饿的感觉更为尖锐，至少对眼睛是如此。”——俄译注

[70] 我的亲爱的哲学家，为我们自己说话：别人为什么不会更幸福些？只有卖俏的女人才会把只为一人保留的东西许诺给所有的人。——卢梭原注

[71] 爱情的梦想。（意大利语）

[72] 这一切已经大大地改变了。照情况看，这些信好像不过是二三十年以前写的；但按习俗和文体判断，令人认为是另一个世纪的事。——卢梭原注

[73] 据我所知，这在上次战争中是如此，这次战争并不如此。已婚男子得免役，许多人因此而结婚。——卢梭原注

[74] 奥林匹斯山：古代希腊人敬奉的圣山。——译者

[75] 巴尔那斯山：希腊神话中是阿波罗和缪斯的居住地。——译者

[76] 这里指倍吕耶（P. Berruyer）的《上帝的子民的历史》一书，该书第一卷出版于1728年，第二版出版于1753年。——原书编者注

[77] 我要竭力避免对这信发表意见；可是我怀疑：对她们慷慨地看做优点的正是她们所蔑视的，而对她们排斥的正是她们唯一重视的品质的判断，未必为她们所接受。——卢梭原注

[78] 波普（Alexander Pope 1688—1744）：英国诗人、散文作家。——译者

[79] 如果把话说得更显豁些，那么这种观察就更正确；但在这个问题上我是有偏见的，所以我应该沉默。在人治比法治占优势的地方，我们应该忍受不公正的决定。——卢梭原注

[80] 这个现代的骑士是德·夏塞（de Chassé），他是著名的歌唱性男低音，卢梭对他的看法不是始终一致的，因为他在他的《音乐词典》的《演员》条目里对他有最高的赞誉。——原书编者注

[81] 被专横的人胁迫而登上舞台，他用十分感人并很能煽起所有正直的人对那个如此夸耀的恺撒表示愤怒的诗句，以悲叹自己的命运道："我在光荣地生活了六十年之后，我今晨离开了罗马骑士之家，我今晚作为丑角演员回到这里来。呜呼！我真不如从前就死掉的好。命运呀！假如我有一天命该出丑，你为什么不迫使我正当我青春精力旺盛时期至少能留给我一个可爱的形态！然而现在我来展现给罗马人民的废物堆上的，是多么悲惨的东西！一个就要消失的声音，一个羸弱的身躯，一具尸体，一个活动的坟墓，它没有我而只有我的名字。"他在这种情况下朗诵的整个序曲，被高贵的自由——他以此来报复他的凋谢的荣誉——所激怒的恺撒对他的不公平，他在竞技场上受到的侮辱，西塞罗对他的耻辱的讥刺的卑劣,拉贝利于斯给予他以机智和辛辣的答复，这一切都由奥吕-盖勒 [82] 给我们保存下来了；我认为这是他那乏味的集子中最奇妙和最有趣的片断。——卢梭原注

[82] 卢梭在这里说的事实是在马克劳勃（Macrobe）而不在奥吕-盖勒的书里。此外，根据马克劳勃所述，引起拉贝利于斯反驳的西塞罗的话似乎并没有卢梭指摘的卑劣的侮辱的性质。——原书编者注

[83] 在意大利没有预备演员这种概念，观众接受不了他们；所以演出所花的费用要省得多：假如事情做坏了，那就得花大钱。——卢梭原注

[84] 基诺（1635—1688）：法国戏剧诗人。——译者

[85] 指勒·皮歇隆（Le Bûcheron， 此词原为普通名词，意为"伐木者"，是巴黎歌剧院的乐队指挥的绰号，因他指挥时打节拍打得很响，像伐木者的斧击声。）——卢梭原注（括号内系译者所加）

[86] 我发现人们把法国的轻音乐跟奔跑的母牛的跑步和肥鹅的想飞翔作比较，这种比拟很确切。——卢梭原注

[87] 提摩泰（公元前446—前357）：古希腊诗人、音乐家。他曾将古竖琴的七弦增加两根弦。当他去斯巴达参加比赛时，元老们迫使他截去两根弦。——译者

[88] 加沃特舞：法国古代的一种民间舞蹈或舞曲。——译者

[89] 这篇小论文见于《音乐百科词典》“歌剧”条。——原书编者注

[90] 拉·勃留耶尔（Jean de La Bruyère 1645—1696）：法国伦理学家。——译者

[91] 金黄色头发，蓝眼睛和褐色眉毛。（玛利尼）（意大利语）

[92] 《阿多纳》（1623年作）：骑士玛利尼 [93] 的诗篇。——原书编者注

[93] 玛利尼（1569—1625）：意大利诗人。——译者

[94] 和善的于丽，您总是陷于进退维谷的境地！那有什么可说的！您落后于我们的时代了！您不知道有petites-maîtresses（爱打扮的女子），但已没有petits-maîtres（花花公子）了！老天爷！那么您知道什么呢？——卢梭原注

[95] 那么他为什么不应当忘记这一点？难道这些事的处理与之有关？社会和国家将怎么办？著名的作者，光辉的院士，如果妇女要不再掌握文学和公务而去从事家务时，你们全体将会怎么样？——卢梭原注

第三卷

第一封信 自陶尔勃夫人

您给爱您的人们造成了多么大的痛苦！您已经让一个不幸的家庭——只有您一人扰乱了这家的安宁——流了多少眼泪！您要慎防给我们的眼泪再增添悲哀；您要注意别让一个忧伤的母亲的死成为您向她女儿的心房倾注的最后一滴毒药，不要使那失控的爱情最后成为您自己永久悔恨的源泉。友谊使我容忍您的错误，只要这错误还有一丝改正的希望；然而有一种只配称为顽固，而且只能引起不幸和苦恼、称为被荣誉和理智所斥责的徒劳的坚定性，这怎么能叫人忍受得了呢？

您知道，您那爱情的秘密曾如此长久地瞒过了我舅母的疑心，是怎样被您的书信所揭露的。这样的一次打击对于这位温柔的和有德行的母亲虽然十分沉重，但她对您生气还不及对她自己生气更甚，她只责怪自己糊涂的疏忽；她叹惜自己致命的幻想：她最厉害的痛苦是过高地估计了自己的女儿，所以她的痛苦对于于丽是比她的责备更坏百倍的惩罚。

我这位可怜的表妹的消沉是难以想象的：只有当面见到她才会明白。她的心灵仿佛为悲伤所窒息，而压迫她的过度的伤感使她的神情十分痴呆，比尖声叫喊更吓人。她日夜木然跪在她母亲的枕头边，眼睛凝视地上，保持着深深的沉默，以前所未有的注意和敏捷服侍她，然后又立即陷入颓丧的境地，看来前后判若两人。显而易见，这是母亲的疾病在支持着女儿的力量；要不是侍奉母亲的热诚激发起她的虔诚的话，那么她的失神的眼神、她的苍白、她的极度的沮丧叫我担心她奉献给母亲的全部关心对于她本人是非常需要的。我的舅母也看到了这一点；而且从她特别托付我照顾她女儿身体的那份操心里，我看

到她们彼此的心对抗着她们忍受的苦恼，同时因为您扰乱了一种如此亲密的关系而应该怎样憎恨您。

这种尴尬局面更因为要对一个暴躁的父亲小心隐瞒而加重了几分，战战兢兢的母亲为了女儿的生命总想把这危险的秘密对他隐藏起来。大家规定当他的面保持着原来的亲热气氛；母亲的慈爱当然很乐于有这样的借口，可是满心惶恐的女儿对于自己认为装出来的爱抚却不敢尽心享受，如果她真敢这样指望的话，她对这种甜蜜的爱抚也就越觉得伤心了。她在接受她父亲的爱抚时，用那么一种柔顺和害羞的神态瞧着她母亲，她的心仿佛通过眼神对她母亲说："啊！怎么我竟不配从您那里接受同样的抚爱呀！"

岱当惹夫人有好几次单独找我谈；根据她责备我的温和口气和她向我提到您的声调，我明白于丽为了缓和她对于我们的非常公正的愤懑做了很大的努力，而且为了替我们俩辩护，她什么委屈都能忍受。您的那些信本身虽然谈情说爱不免过了头，但有其可原谅的地方，她也没有忽视这一点；她较少谴责您滥用她的信任而多责怪她自己太轻易信任您。她相当器重您，因而相信任何别的男子处在您的地位不见得会比您更能抵抗得住；她把您的过错归咎于德行本身。她说她现在明白，一种太过吹嘘的所谓正直，并不能阻止一个恋爱着的正人君子遇有机会就会去败坏一个行为规矩的姑娘，并且为了满足片刻的狂热而毫无顾忌地辱没整个家庭。但过去的事谈它又有什么用？问题在于把这丑恶的秘密掩藏在永久的帷幕里，如果可能的话，连最细微的痕迹都把它抹掉，并促使上苍大发慈悲，不使留下可觉察到的见证。秘密掌握在六个可靠的人手里。您爱的一切人的安宁，一个陷于绝望的母亲的生命，一个可敬的家庭的荣誉，您自己的德行，一切还都有赖于您；一切都有求于您的责任：您可以补救您造成的不幸；您可以对得起于丽，您放弃她便可以开脱她的过错；假如您的心没有欺骗我的话，那么只有这样一种牺牲才能够符合于要求它的爱情。根据我始终对于您的感情的尊敬以及从所未有的最温馨的联系，我以您的名义承诺了您应当做的事：如果我对您期望过高，您不妨揭穿我的假话；不然的话，您今天就做一个应当做的人。您必须牺牲您的情人，否则就必须牺牲您的爱情，二者必居其一，您必须显示出要么是最卑鄙的人，要么是最有德行的人。

这个不幸的母亲曾想写信给您；她甚至已经开始写了。上帝啊！她那些苦楚的怨诉会给您多少穿刺您的利刃！她那些感人的斥责将撕裂您的心房！她那些谦恭的祈求会使您渗透着耻辱！我已把这封使您决计受不了的沉重的书信撕成了碎片：我看到一个屈辱的母亲在她女儿的诱惑者面前那极端可怕的景象简直无法忍受；您至少是不适宜于让人家使用击退妖魔鬼怪并使一个多情善感的人痛苦得死去活来的那种方法来对付的人。

如果现在爱情初次向您提出叫您作这番努力，那我也许会怀疑能否成功，并对您应受的尊敬我还会动摇；可是您为了于丽的荣誉，毅然作出牺牲而离开了这个地方，这便使我确信您能为她的缘故而割断那无用的交往了。开头做好事总是最困难的；您作出那么大的努力，绝不会得不到报酬；您硬要维持劳而无功的通信时，您的情人便要冒可怕的风险，而对你们俩却并无所获，而且只能给双方延长无谓的苦恼。您别再犹豫了，您曾如此珍爱的于丽如今对于被她如此热爱的那人儿来说，应该成为陌路人了：您徒然掩饰您的不幸；您在跟她分离时就已经失掉了她，或者不如说，甚至当她委身于您以前老天爷就从您那里把她夺走了：因为她的父亲回来以后已把她许配了人家，而您也十分清楚，这个顽固不化的人说出来的话是无法改变的。无论您采取什么措施，不可战胜的命运总会一反您的愿望，所以您永远不会得到她。您所能办到的唯一的选择是，或者把她抛进灾难和耻辱的深渊，或者尊重您崇拜过她的东西，还给她以不是已失去的幸福，而是智慧、和平，至少是为您那致命的关系所剥夺了的安全。

假如您看得到这位可怜的女友现在的情况，以及悔恨和耻辱使她没脸见人的模样时，您该多么愁闷，您也会懊恼得要死！她鲜艳的光辉褪色了！她的优雅的丰度委靡不振了！她那整个如此动人与和善的情感都凄然融化在销蚀一切的悲哀里了！甚至连友谊也变得淡漠了；我见到她时所尝到的那份快乐她还是勉强地与我分享；她病态的心灵除了爱情和痛苦之外不再能感受其他的感情。唉！这多情善感的性格，这对于善良事物的如此纯净的趣味，这对于旁人的困难和欢乐如此温柔的关怀都变为什么了呢？我承认，她依然温柔、慷慨、同情；行善的好习惯不会从她身上消失；但这已经只是盲目的习惯，没有反思的趣味罢了。她总是做些同样的事情，但她已不再用同样的热忱来做这些事情；那些崇高的情感减弱了，那神圣的火焰黯淡了，这位天

使只成了一个平庸的女人。啊！您从美德那儿夺走了怎样的一个灵魂！

第二封信 于丽的情人致岱当惹夫人

心头充满了永恒的痛苦，我匍匐在您脚下，夫人，但不是为了表达我并非我心所能控制得住的悔恨，而是为了放弃成为我生命整个幸福以弥补一个不由自主的罪过。由于人们的感情从来不曾接近于您钟爱的千金所启示我的那种感情，因而从来没有一种牺牲会相等于我现在向最可敬的一位母亲提供的牺牲；但是于丽实实在在地教导了我为了义务应当牺牲幸福；她非常勇敢地给我作出了榜样，所以我至少也得有一次来仿效她。假如我的鲜血完全可以解除您的痛苦，我可以毫无怨言地把它洒出来，但恨我只能给您以我诚心的证明太微弱了；然而要破坏两颗心从来联结得最甜蜜、最纯洁、最神圣的纽带，啊！那是整个宇宙无法叫我办到的，但只有您才能达到。

是的，我答应远离着她而生活，您需要多久就多久；我将避免见她也避免给她写信，我凭您珍贵的生命起誓，为保全她的生命，那是非常必需的。我不免怀着恐惧，但绝无怨言地服从您给她和给我的命令。我还要说许多话：她的幸福在我的苦难中可以安慰我，如果您能给她一个配得上她的丈夫，我将乐意死去。啊！但愿能物色到这么个人，而且他敢于对我说："我将比你更深地爱她！"夫人，他虽徒然具有我所缺少的一切；假如他没有我这颗心，他对于于丽仍将毫无用处；然而我只有这颗诚实和体贴的心。唉！我也是什么都没有。爱情使一切接近，却提高不了人的地位：它只提高情感。啊！如果我胆敢只听任我的情感来对您的话，那么在对您说话时，我嘴里会有多少次发出母亲这个甜蜜的名词呀！

请您相信那绝不是虚妄的誓言，也请相信一个绝不是骗子的人。但假如我一朝辜负了您的器重，那我首先辜负了我自己。我那毫无经验的心灵，只有当危险来不及逃脱时才知道危险，我还不曾从您女儿那里学到用爱情本身去战胜爱情那种严酷的艺术，这以后她才很好地教了我。我恳求您排除您的恐惧。世界上有没有比我更珍视她的安

宁、她的幸福、她的荣誉的人？没有，我的话和我的心就是我以我著名的朋友和我自己的名义作担保来向您作的保证。秘密不会泄露，对此请您放心，在我断气时，没有人会知道是什么痛苦结束我的生命的。那么请您平息那折磨您的痛苦，而我的痛苦则还在加剧；拭干那夺走我灵魂的眼泪；恢复您的健康；请把幸福归还给最温柔的女儿，她是为了您才放弃那幸福的；您自己要因她而觉得幸福；最后为了让她热爱生活而自己要好好活下去。啊！不管爱情的错误，作为于丽的母亲，这依然是为庆祝生活的相当辉煌的命运呢！

第三封信 于丽的情人致陶尔勃夫人 托她转交上面的信

狠心的，瞧吧，这是我的答复。您在读信的时候，如能知道我的心，而且您的心还能受感动的话，您会泪下沾襟；但千万别再用那使我大吃苦头并使我懊恼终生的残忍的尊敬来压垮我。

您的野蛮的手终于不惜把这甜蜜的纽带扯断了，这纽带几乎从童年起是您亲眼看着它形成的，而且您的友情似乎也以非常喜悦的心情参与的！这样，我便像您所希望和我所能够的那样不幸了！啊！您能想象到您造成的整个罪孽吗？您能充分感觉到：您夺去了我的灵魂，您所夺走的是无法补偿的，而且使我同她分离着生活要比让我死去更坏一百倍吗？关于于丽的幸福，您能对我谈些什么？心灵得不到满足，能够幸福吗？关于她母亲的危险你能对我谈些什么？啊！比起使我们联结的甜蜜的感情来，母亲的生命、我的生命、您的生命甚至她的生命又算什么？整个世界的存在又算得了什么？无聊的、狠心的道德家，我服从你的无价值的声音；我厌恶你，却要照你的话去做。你的徒劳的慰藉怎敌得过心灵的痛苦？去吧，不幸者的悲惨的偶像，您夺取了命运留给他们的精神力量，只能增加他们的惨痛。然而我会俯首听命；是的，狠心的人，我会俯首听命的；可能的话，我也会像您一样无情和凶狠。我会忘却世上于我可贵的一切。我既不愿再听见说到于丽的名字，也不愿再听见说到您的名字[1]。我不愿再记起这忍受不了的回忆。强烈的恼恨和怒气激起我对抗如此的坎坷波折。一股顽强的固执取代了我的勇气。我受够了感情之累，还不如弃绝人情味的好。

第四封信 陶尔勃夫人致于丽的情人

您给我写了一封令人伤心的信；可是在您的行为里有着那么多的爱情和德行，使它消除了您抱怨的苦味：您是太宽厚了，使大家没有勇气来跟您争吵。一个人虽然显得怒气冲天，只要他知道为所爱的人作这样的牺牲，他应当受到赞扬多于受到斥责；不管您怎样咒骂，自从我明白知道您的一切价值后，我对您更感到空前可敬了。

您要感谢那个您认为可恨的德行，它为您所做的甚至比您的爱情更多。您作出的牺牲简直打动了我的舅母，她欣赏您整个牺牲的价值：她读了您的信后深受感动；她心肠好到甚至把信让她女儿也看了；可怜的于丽读信时为了克制她的叹息和哭泣，竟会晕了过去。

这位菩萨心肠的母亲既已为您那些信所深深感动，便开始从她所看到的一切中明白你们的两颗心是超乎常规的，而你们的爱情带有很大的自然感应的性质，绝不是时间和人的努力所能消除的。她自己非常需要安慰，却很乐意安慰她的女儿，要不是礼仪阻止她的话；我清楚地看出她要成为她的贴心人，她不原谅我过去没有这样做。昨天她当于丽的面可能不太审慎地[2]吐出了一句话："啊！如果只由我一人的意思……"虽然她停住了，没有把话说完，但我从于丽热烈地亲吻她的手看出，于丽是十分了解那句话的意思的。我甚至知道她有好几次曾想对她顽固的丈夫谈论，然而不是冒把自己的女儿置身于狂怒的父亲的打击下的危险，便是为自己感到恐惧，因此她的胆怯总是阻止她的行动；她的多病、她的衰弱显然在加剧，我担心不等到她思考成熟，她就已经没有决心实现她的希望了。

总而言之，虽然您在许多方面造成了错误，但在你们相互的爱情中表现出来的那种诚实的心，使她对您抱有这样的意见，相信你们俩都能信守中断通信的诺言，她也不采取任何措施来严密提防自己的女儿了。的确，假如于丽不能符合她的信任，她将不再对得起母亲的照顾，假如您还要想欺骗最最好的母亲并辜负她对您的尊敬的话，那你们俩都该死。

我绝不想在您心里重新点燃我自己都没有的希望；但我愿意向您指出，最诚实的决定也是最明智的决定，而如果您的爱情还留有什么希望的话，那就在荣誉和理性要求于您的那种牺牲里，这是真实不移的。母亲、亲戚、朋友，除了一个父亲以外，现在都向着您，希望向这条道路去争取，否则什么也争取不到。一时的绝望迫使您发出了几声诅咒，但您已向我们证明一百次，除了德行的道路之外，没有更可靠的可以达到幸福的道路。如果人们要达到幸福，这条道路更为洁净、更为可靠和更为愉快；如果达不到的话，唯有它能补偿幸福。那么请再鼓起勇气来；要做个大丈夫，依然做原来的您。如果我曾知道过您的心，那么我认为您失掉于丽的最惨痛的方式将是不配获得她。

第五封信 于丽致她的情人

她故世了！我亲眼看到她的眼睛永远阖上了；我的嘴巴接受了她最后的咽气；我的名字是她发出的最后的词儿；她最后的目光转到了我身上。不，她弃世而去的仿佛不是生命，我太不知道使她对生命显得宝贵；她摆脱的只是我。她看到我没有引路人和希望，被我的不幸和过失所压垮；死对于她本无所谓，但她的心只是为了抛弃处在这种境况中的女儿而悲叹。她的道理很对。她在尘世有什么遗憾？在她眼里，尘世有什么奖励能比天上等待给她的对她的忍耐和德行的不朽奖励的？她在世上除了为我的耻辱哭泣而外，还有什么事可做？纯净和贞洁的灵魂，高贵的妻子和无可比拟的母亲，你如今生活在光荣和至福的天界；你活着！而我，陷于悔恨和绝望里，永远丧失了你的照顾、你的训诲、你的温馨的抚爱。我与幸福、和平、纯洁是无缘了；我只感觉到失去了你；我只看到我的耻辱；我的生活只不过是苦难和哀伤。我的母亲，我亲爱的母亲，唉！我远比你的死更惨。

我的上帝！是什么激情使一个不幸的女人迷了路，并使她忘记了自己的决心的？我向哪儿倾泻我的泪水和发出我的呻吟？是造成它们的那个狠心的人，我要把它们交给他收存！那个造成我毕生灾祸的人，我敢向他哀诉！是的，是的，野蛮人呀！来分担您使我忍受的痛苦。由于您，我把利刃刺进了母亲的胸膛，您要哀叹我来自您的灾祸，并同我一块儿感受您所创作的弑母的惨剧。像我这样可鄙的模

样，我敢在谁的眼前露面？按我内疚之心，我该在谁跟前自我作践呢？除了我的罪行的同谋者，还有谁能相当了解这些罪行？只有我自己的心能控诉我，又看到剧烈的悔恨迫使我流淌肮脏的眼泪，却被人认为是好的天性，这是我最难忍受的酷刑。我看到、我战栗着看到苦痛毒害和促进了我悲惨的母亲的死期。她出于对我的怜悯，徒然阻止她承认这一点；她徒然把她的病的发展硬说是本来的病原；受了影响的我的表姐也徒然唱一个调子；一切都不能欺骗我那被悔恨撕裂的心；于是作为我永远的苦恼，我将把缩短我生身的母亲的那可怕的思想一直保持进坟墓。

老天爷在愤怒中派来使我不幸和犯罪的您呀，请您最后一次接受我在您胸口流的眼泪，您本来就是这眼泪的祸根。我不再像从前那样跟您分担我们共同的苦难：这是我不由自主地发出来的最后诀别的叹息声。一切都完了，在我只有绝望的灵魂里，爱情的王国销声匿迹了。我把我的余生奉献为哭泣母亲中最好的母亲之用；我要把我要了她生命的感情奉献给她。为了赎我使她受苦的罪愆，我终于克服了那些感情，我为此感到很大的幸福。啊！假如她那不朽的灵魂能穿透到我的心灵深处，它一定能知道我奉献给她的牺牲，对于她不是完全不相称的。您来跟我分担我由您而起的重负吧。如果您对于那如此亲切和可悲的纽结还有几分敬意的话，那么我凭它恳求您永远逃避我，不要再和我通信，不要再加深我的悔恨，让我忘却（如有可能）我们彼此间的一切。但愿我的眼睛不再见到您；但愿我不再听见您的名字，而您的回忆也不再扰乱我的心灵。我还敢于以不应再存在的爱情来说话；在那么多痛苦的回忆之后，不要再增添她那最后的愿望被人忽视这一项了。那么最后一次说再见，唯一的和亲爱的……啊！疯狂的姑娘！……永别了！

第六封信 于丽的情人致陶尔勃夫人

帷幕终于撕破了；这漫长的幻想破灭了；这如此甜蜜的希望消失了：我剩下的只有那既苦楚又甜蜜的回忆的永久的火焰，它支持着我的生命，并以不复存在的幸福的虚幻感情来滋养我的苦恼。

那么我果真品尝到最高的幸福了吗？我真的就是那曾经幸福过一天的生物吗？像我这样受苦的人难道能感到生来就是为了永远受苦的吗？能享受我已经丧失了的幸福的人，他能在丧失之后还能生活下去吗？如此相反的感情它们能在同一颗心房里滋长吗？快乐和光荣的时日，不，您并不是个凡人；您是太美了，所以您是绝不该消失的。一种沁人的喜悦浸润着您整个的存在，使它集聚成像永恒那样的一个光点。对于我这样的人既没有什么过去，也没有什么将来，所以我同时领略了上千个世纪。唉！您已经像闪电般消失了。这幸福的永恒只是我一生的一刹那。在我失望的时刻，时光重新恢复了它的缓慢的运行，于是愁闷以悠悠的岁月来衡量我不幸的余生了。

苦恼压迫我越重，我感到亲切的所有事物显得离开我越远，这就使我最终变得忍无可忍。夫人，可能您还厚爱着我；可是其他的操心事在召唤您，其他的任务要您操劳。您过去有兴趣听取我的怨言，现在显得不得体了。于丽，于丽她自己也丧失了勇气并抛弃了我。可悲的悔恨排斥了爱情。对于我，一切都起了变化；唯有我的心却始终没有变，因此我的命运就更为可怕了。

然而我现在怎样和将来怎样，这有什么关系？于丽在受苦，怎么有时间考虑到我呢？啊！是她的困苦使我变得更沉痛。是的，我宁愿她不再爱我并希望她幸福……不再爱我！……她这样希望吗？……绝不，绝不。她徒然禁止我见她和同她通信。她摆脱的不是痛苦，唉！那是摆脱安慰者。丧失一个慈爱的母亲，她就应当排除一个更温顺的朋友吗？她能相信增加不幸能缓解她的不幸吗？爱情呀！牺牲了你，就能为亲人报复吗？

不，不，她企图忘掉我，是徒劳的。她那温柔的心能跟我的心分开吗？我不是在违反她的意愿而把它的心给拴住吗？我们经历过的那种感情岂能忘掉！这种感情一经回想能不再度体会到呢？胜利的爱情造成终生的不幸；失败的爱情只能使她更值得同情。她同时被徒然的悔恨和徒然的愿望所困扰，爱情和德行二者都永远得不到满足，将在痛苦中消磨她的岁月。

您不要以为我在哀怜她的那些谬误时，会停止对它们的重视。在经过这么多的牺牲以后，想学得不再服从，那已经为时太晚。既然她吩咐我，这就足够：她将不再听见谈到我。您看我的命运是多么可

怕。我最大的悲哀不是放弃她。啊！我最剧烈的痛苦是在她的心中，我对她的不幸比我自己的不幸更感到痛苦。格兰尔，可爱的格兰尔，她爱您甚于其他一切，除了我，您是唯一真正懂得爱她的人。您是她现在剩下的唯一的财宝；这财宝的珍贵，足以使她在失去了其余的一切以后，感到损失还能忍受。请您给她以安慰来弥补她丧失的和她所拒绝的那些慰藉；希望一种神圣的友爱能在她身边同时替代母亲和情人的热爱，也能替代使她感到幸福的一切感情的温馨。假如办得到，不管用什么代价，她是应该幸福的；但愿她能恢复被我剥夺了的她的和平和安宁，这样我便将减轻一些她留给我的苦恼。既然我在自己心目中不再算个什么，既然为她而死来消磨我的生活是我的命运，那么就让她把我看做已不在尘世，如果这种思想能使她安宁的话，我也同意这样。但愿她在您身旁重新获得以前的德行和从前的幸福！但愿她由于您的照顾，还能恢复到没有认识我以前的那个模样！

唉！她曾是母亲的女儿，而如今再没有母亲了！这真是无法弥补的损失，而且当感到有所自责时，也是难于自慰的。她那激动的良知在向她索还这个温柔、亲爱的母亲，而在如此严酷的痛苦里，可怕的内疚之心加剧着她的悲痛。于丽呀，这可怖的感情一定要你体会的吗？您呢，您曾是这个不幸的母亲患病和临终的目击者，我要求您，我恳求您，请告诉我对此我该怎么相信。假如我是有罪的话，请撕裂我的心。假如我们的过错使她进入坟墓的话，我们俩全都是不配苟生于世的怪物；一想到如此悲惨的纽带，那便是种罪过，让它存在真是罪过。不对，我敢于相信，一种如此纯洁的爱情绝不会产生如此阴暗的结果。爱情启示我们太高尚的感情，它不可能引发扭曲心灵的罪行。苍天呀，苍天难道会不公正吗？那个能够为自己的父母而牺牲自己幸福的她，应该是她死的原因吗？

第七封信 复信

在每天越来越尊敬您的同时，怎么能减少爱您呢？当您每天有值得赞赏的新的感情时，我怎么会失去对您的旧的感情呢？不，我亲爱和尊敬的朋友，从我们最初的少年时代起彼此之间的关系怎样，我们直到最后年代也将是怎样；而且我们如果相互的关系不再加深的话，

那是因为它已经不能再加深的缘故。整个不同之处在于我过去好像我的哥哥一样地爱您，而现在我爱您好像是我的孩子一样：因为虽然我们两个人都比您年轻，而且又是您的学生，我却有点儿把您看做是我们的学生。您教我们进行思考，您则从我们学会易于感受；而且不管您的英国哲学家怎么说，这种教育抵得上那一种教育；如果理性造就人，那么是情感在指导人。

您可知道我为什么仿佛改变了对您的态度吗？请您相信我，这并不是我的心变了，而是因为您的情况变了。只要您的爱情存有一线希望时，我就照顾这种爱情：自从您顽强地追求于丽时，您就只能使她陷于不幸，那将是害您而不是讨好您。我宁可让您少伤心些而让您更不高兴些。当共同的幸福变得不可能时，那就在所爱者的幸福里寻求自己的幸福，这难道不是爱情无望者所能做的一切吗？

您比这种想法还更进一步，我的慷慨的朋友；您忍受了最痛苦的牺牲而把它付诸实施，这是一个忠诚的情人从来不曾做过的。您放弃了于丽，您牺牲了您自己的安宁而得到了她的安宁，您为她而作了自我牺牲。

在这方面我想到了一些奇怪的意见，可是我不怎么敢对您讲出来；但这些意见是可以令人安慰的，这就使我壮大了胆。首先，我认为真正的爱情有着同德行一样的那种利益，它能弥补人们为它作出牺牲的一切，而且人们可以说是对自认为是值得的并因而是自愿的那种剥夺感到快乐。您将证明于丽曾像她当之无愧地为您所爱，而且您将更深切地爱她，您因而也更会感到幸福。这种懂得奖励一切困难的德行的美妙的自尊心，能把它的魅力跟爱情的魔力相混合。您会对自己说："我懂得爱"，您这样说时要比您说："我占有我所爱的"时品尝到了更持久和精美的快乐：因为后者由于享受它而日趋耗损；可是前者则总是不变的，而且即使当您以后不再爱时，依然能享受它。

此外，像于丽和您常常对我说的话如果是真实的，即爱情是能够进入人心的最甜美的感情，那么能使它延长和巩固的一切，即使以上千种苦难为代价，它依然是一种幸福。还有像您所说的，如果爱情是被种种障碍刺激而引起的欲念的话，那么它得到满足却并不是好事；与其叫它在快乐之中熄灭，倒不如让它继续和感到不幸的好。我承认您那热烈的爱情经受过占有、时间、分离以及一切艰难的考验；它克

服了一切障碍，除了其中最厉害的，即再没有要克服并专赖自己生存的障碍之外。天下从来不曾见到激情能经受住这种考验；您有什么权利希望您的激情能经受得住？时间已经把年龄的增长以及美色的衰退跟长期占有的厌倦联结起来；由于你们彼此分离，这种现象仿佛固定不变，这对您有利；你们彼此看来将会是青春永驻；你们彼此不断看到的将是你们分手时的那个模样；而你们结合到坟墓的两颗心，将在优美的幻觉中延长着你们的青春和你们的爱情。

如果您以往不曾享受过幸福，一种无法克服的忧愁便会折磨您；您的心便会叹息着对本该得到的幸福感到遗憾；您那热烈的想象将不断地向您要求您尚未获得的幸福。可是爱情已经充分地给您享受到了它的快乐；用您的话来说，您在一年里已经享尽了整整一辈子的快乐。您可记得在一次冒失的幽会后第二天所写的那封如此热情的信，我以前所未知的激动读了它；信里看不出是一个温和的心灵的经常状态，看到的是一颗为爱情所炽烈燃烧和为极乐所陶醉的心的最后的狂热；您自己认为人们一辈子绝不可能两次领略到这类似的激情，而且经过这种感受之后简直可以死去。我的朋友，你真是美到家了；不管好运和爱情对您怎样，您的热情和幸福不会再消减了。这个瞬间也是您不幸的开端，您丧失您的情人是在您再不能在她身边享受到新的感情的时候：这仿佛命运特意要使您的心不致发生不可避免的衰竭，也在您过去的欢乐的回忆里，给您留下一种比您还能够享受的一切快乐更温馨的快乐。

那么您不要再为您迟早总会丧失的幸福以及您还存留的幸福的丧失而伤心。幸福和爱情将会一起消失；您至少还保有感情：须知一个人还在爱的时候并不是没有快乐的。对于一颗温柔的心来说，熄灭了的爱的形象比不幸的爱的形象更可怕；对现在占有的东西的厌倦比对丧失的东西的懊恼还要坏百倍。

假如我那悲痛的表妹对她母亲的去世的责备是有根据的，那么我承认这严酷的记忆一定要毒害你们的爱情，而如此凄惨的思想必然会使它永远熄灭；可是您别相信她的那些苦痛，它们是在欺骗她，或者毋宁说她喜欢把它们夸大的那虚幻的想法，不过是为了加强愁思的一种借口。这个温顺的心灵总是担心悲伤得不够，于是在她困苦的感情上增加尽量多夸张的一切，对她成了一种快乐。她在自讨苦吃，您对此可以确信不疑；她对自己并不真诚。啊！如果她当真相信自己促短

了她母亲的寿命，她的良心能够受得了这可怕的责备吗？不，不，我的朋友，她便不是痛哭她而是追随她于地下了。岱当惹夫人的病大家都知道；那是种不治之症的肺水肿，大家对于她的生命即便在她发现您的信札以前已经不抱希望了。这事对她确是个强烈的打击；但有多少快意的事给了她以补偿！这位温柔的母亲看到她女儿在哀叹她的失足时以怎样的德行去赎罪，在为自己的懦弱哭泣时又不得不赞赏她的心灵，这是多么令人安慰的事！她看到女儿对她何等孝顺，她心头感到多么甜蜜！多么孜孜不倦的虔诚！多么不懈的照料！多么不间断的陪伴！因为看到她焦虑而感到何等内疚！何等的悔恨！多少的眼泪！多少动人的亲热表示！怎样的无尽的敏感性！大家从女儿的眼睛里看清楚母亲受苦的一切；是她白天服侍母亲，夜间看护母亲；是从她手里接受了一切的照料。您一定认为见到了完全变了样的于丽；她原来的文质彬彬消失了，她变得强壮有力了；最困难的照料在她算不了一回事，她的灵魂仿佛给了她以新的躯体。她什么都做，又好像什么都没有做；她到处都在，但又不离母亲一步；大家不断地看到她跪在母亲床前，嘴唇贴在母亲的手上，为自己的错误或者为母亲的病痛哀叹，还把这两种感情混在一块儿以显得更加悲伤。我看到在我的舅母临终那几天所有走进她房间去的人，看见这最为动人的情景时没有一个不感动得热泪盈眶。大家目击这两颗心在这极惨痛的分离时刻为了更紧密地联合所作出的努力；大家看到母女俩满怀要诀别的唯一的遗恨，只要她们俩能够一块儿留下来或者离开尘世，那么生与死对于她们都是无所谓的。

切不要相信于丽的悲观思想，您要确信于丽竭尽一切力量来挽救她母亲的生命和安慰她的心灵，从而延迟了她母亲病势的发展，她的体贴和看护肯定使病人活得更久些，如果没有她，我们是办不到这一点的。我的舅母自己向我多次说过，她最后的日子是她一生最舒畅的日子，而她女儿的命运是她幸福中唯一的缺憾。

如果要把她的去世归因于忧愁的话，那么这忧愁要追溯到更远些，而她的丈夫应该是唯一该受指责的。他长期用情不专和见异思迁，把青春之火滥施给千把个不及他有德的夫人的对象以博取她们的欢心；当上了年纪使他收心时，他回过来对她又十分粗暴，这是一般不忠实的丈夫都习惯于用来加深他们的罪责的。我那可怜的表妹是感觉到了的；贵族那无聊的固执和性格的呆板怎么样也改不掉，这就造成了您和她的不幸。她的母亲始终对您抱有好感，也深知她的爱情，

想把它熄灭已经太晚，长久怀着痛苦的秘密，既不能战胜女儿的私情，又不能战胜丈夫的固执，把这事看做是她再无法康复的病痛的第一个原因。当她发现您那些信件后，知道您滥用她的信任到了何等地步时，她怕一切都会丧失，想使一切都能挽救过来，为保全女儿的名誉而使她危及生命。她多次试探她丈夫的口风而没有成功；她多次想硬着头皮开诚布公给丈夫指出他的全部责任；但恐惧和胆怯总是阻碍她实行。她能说的时候犹豫；等到她想说时已经来不及，力气已经没有了；她带着致命的秘密与世长辞。我深知这个严厉的老人的脾性，他发起火来会不可收拾，现在看到于丽的生命至少还是安全的，我为此而安心。

这一切她都知道；但要不要告诉你，我是怎么看她的表面的悔恨的？爱情要比她更乖巧。她心头充满了对她母亲的哀思，她很想把您忘却；她虽然想这样，但爱情扰乱着她的意识，迫使她思念您。它要她的眼泪联系到她所爱的人。她再不敢直接为您而流泪；它迫使她还要这样做，至少好像是为了悔恨而流泪。它巧妙地捉弄她，使她情愿更苦恼些，把您作为她怨艾的一个题目。您的心可能不理解她心理的这种转折；可是这些转折并不是不自然的：因为你们俩的爱情虽然同样强烈，可是实际并不相同：您的爱情热烈而生动，她的则是温和而柔顺；您的感情热烈地向外流露，而她的则隐藏在内心，深入灵魂深处，不知不觉地改变着它。爱情鼓舞和支持着您的心，它却使她的心软化和衰弱；她的力量在枯竭，勇气在消失，她的德行会烟消云散。有那么多的雄心壮志虽然不致破灭，但被虚悬起来；遇到紧急关头，它可以使它精神全盘振作，或者使她完全委靡不振。如果她更进一步泄气的话，她会就此完了；但如果这个优秀的灵魂一下子振作起来，那她将比任何时候更伟大、更坚强、更有德行，也就不会重蹈覆辙了。请相信我，我可爱的朋友，在这危险的情况下，您要尊敬您所热爱的人。发自您的一切，不管您自觉还是不自觉，对她都是致命的打击。如果您固执地要留在她身边，您可以很容易取得胜利；可是您徒劳地认为获得了同原来一样的那个于丽，那您是再也找不到的了。

第八封信 爱多阿尔阁下致于丽的情人

我曾获得支配你心的权利；你曾是我所必需的，我几乎要看你去了。但我的权利、我的关心、我的热情对你算得了什么？你把我忘记了；你不再愿意给我写信了。我知道你孤僻地和幽独地生活着；我摸透了你隐秘的意图。你厌倦生活了。

那么去死吧，年轻的糊涂蛋；死吧，既凶猛又胆怯的人；不过你死时要知道，你在一个对你曾是亲切的、正直的人的心灵里，留下了只为一个忘恩负义者效劳的遗憾。

第九封信 复信

来吧，阁下；我曾相信不再能在世上享受快乐；可是我们会再见面。您能把我跟忘恩负义的人等量齐观是不正确的；您的心生来不会为了找到这样的人，我的心也不会当这样的人。

于丽的短简

该是抛弃青年时期的错误和丢却骗人的希望的时候了：我将永远不会属于您。因此把我曾向您许诺的自由还我。这自由我父亲要为它作安排；假如您拒绝，我将极端不幸，我们俩都将完蛋，于您毫无好处。

于丽·岱当惹

第十封信 自岱当惹男爵 信中附有上面的短简

假如在一个诱惑者的灵魂里能留存些荣誉和人性的感情的话，请给一个不幸的姑娘的这张短简作出答复，这姑娘被你伤透了心，而且如果我敢于怀疑她会更深一层忘乎所以的话，她也许已不在世上了。我不怎么感到奇怪，教会她投向一个素昧平生的人的怀抱的那种哲学，还会教她不服从她的父亲。不过请对此想一想。在一切场合，我

总是喜欢采取温和和客气的办法，当我希望这种办法已足够的话；但如果我很愿意这样对待您，您可不要以为我不知道被一个并非贵族的人冒犯了一个贵族时怎样报复。

第十一封信 复信

先生，请收起恐吓不了我的徒劳的恫吓和不能屈辱我的不公正的谴责。须知在两个同龄人之间，除了爱情以外没有别的诱惑者，您也永远不能羞辱您的女儿所尊敬的人。

您敢强迫我作怎样的牺牲，您又凭什么名义要求我？我牺牲我最后的希望莫非是为了给我一切不幸的造成者吗？我愿意尊敬于丽的父亲；但如果需要我学会服从他，就得他赏光做我的父亲。不，不，先生，不管您对您的方法有什么意见，那也绝不能迫使我为您放弃我心中如此宝贵和如此当之无愧的权利。您造成了我一生的灾难。我对您只怀有憎恨，您从我这里没有什么可以希冀的。于丽说了话；因此我同意。啊！愿她永远得到人家的服从！另有人会娶她；但我最配得上她。

如果您的女儿惠蒙征询我关于您的权力的界限的话，您不要怀疑我会叫她反抗您不公正的意图的。不管您滥用的权力怎么大，我的权力要比您的神圣；联结我们的亲密关系超过父女关系的权力，即便上法庭也一样；您敢乞灵于自然，但只有您在违反自然法则。

您谈到一种非常奇怪和微妙的荣誉，说要为此进行报复，请您也大可不必；因为除了您自己，再没有别人侵犯它。只要您尊重于丽的选择，您的荣誉就有了保证：因为我的心虽然受您侮辱，它还是尊敬您的，而且即便有那些陈腐的观念，但跟一个正直的人联姻绝不会使另一个人丢脸。假如我的骄傲自大冒犯了您，您尽可要我的命，我绝不会抵抗您。此外，我不太想知道一个贵族的荣誉究竟是什么；至于说到一个正直人的荣誉，那于我有关，我懂得防卫它，我只要一息尚存，决计使它保持不受玷污。

得了，野蛮的和对于一个如此亲切称呼不太够格的父亲，当一个温柔和孝顺的女儿在您的偏见下牺牲她的幸福时，请想想那可怕的血亲杀戮吧。有一天您的悔恨将为您给我造成的不幸进行报复，等到您感到您那盲目和反自然的憎恨对您不亚于对我那样悲惨时，那已经太晚了。毫无疑问，我总归是不幸的；可是如果有一天从您内心深处涌起的血的声音告诉您：您把自己唯一的女儿，世上在美丽、善行、道德方面都是独一无二的，而且老天爷除了一个较好的父亲以外什么都没有忘记赐予她的那个女儿牺牲于您的一些幻想时，您将比我更为不幸了！

附于上信中的短简

我把于丽·岱当惹能掌握她自己，并且不向她的心灵商量好就允诺缔姻的权利交还给她。

圣·普栾

第十二封信 自于丽

我本来想给您描写刚刚发生的一幕和您大概已收到的短简的经过，但我父亲的安排如此精确，所以刚办完事，信差就出发了。他的信无疑已及时送到了邮局；我这封信就不能同样赶趟了：在它送到您手里以前，您的决定大概已下，您的答复也已发出；这样的话，一切详细情况今后都没有用了。我履行了我的义务，您也会履行您的；但命运压迫我们，荣誉背叛我们；我们将永远分手，更为凄惨的是我将转到……唉！我本来可以在您那里生活！啊，义务！你有什么用呀？啊，天意！……只得长叹和沉默。

笔从手里脱落。几天来我病了；今天早上的交谈使我非常激动……我的脑袋和心腔都在作痛……我觉得要昏过去了……老天爷对我的苦恼会怜悯吗？……我支持不住了……我勉强自己躺倒，用从此不再起来的希望来安慰自己。别了，我唯一的爱人；最后一次告别了！于丽的亲爱的和体贴的朋友！啊！如果我再不能为你而生，那我不就已经死去了？

第十三封信 于丽致陶尔勃夫人

那么这是真的了，亲爱的和残忍的朋友，你挽回了我的生命和我的痛苦了？我已经看见自己快要跟上最最慈爱的母亲的幸福时刻；你那不近人情的护理拖住了我，使我延长时间来哭悼她；当我想追随她于地下的愿望把我拉出地面时，与你诀别的遗憾又把我拉住留在尘世。我之所以还愿意活着，就是希望不完全避免死亡。我脸上的那些可爱之处，那是我的心曾付出如此高昂的代价的，这场病使我解脱了。这种幸福的丧失，将使一个相当缺少风度而敢于不得到我的同意就想娶我的人，减缓他的粗鲁的热情。在我身上既然再找不到他喜欢的，他便很少关心其余的。我不失信于父亲，不得罪救过他命的朋友，便可以打发走这个厌物；我的嘴巴将保持沉默，但我的面容将为我说话。我使他厌恶，这就可以保证我不受他的欺凌，他见我太丑陋，便没有兴趣使我倒霉了。

啊！亲爱的表姐，你知道有一颗更坚贞和更温柔的心，它不会就此灰心丧气。他的爱好不限于容貌和身材：他爱的是我而不是我的面孔；我们俩彼此的结合是由于我们整个的人；只要于丽还是同一个人，美丽可以消失，爱情会永远存在。然而他居然能同意……负心汉！……他应该这样，因为我叫他这样。谁能用话来挽回那些想收回自己的心的人？那么我没有向他收回我的心？……我这样做了？上帝啊！为什么一切都不断提醒我已经过去的时间和不该再存在的爱情！我徒然想把这个亲切的形象从我心中抓出去，我感到它在那里拴得太牢：我把心撕破也没能把它分离，我努力想把如此甜蜜的回忆抹掉，结果它印得更深。

我敢不敢对你讲我在发高烧时的一次谵妄，它远没有随着寒热一同消失，却在我病后更加折磨着我？好吧，让你知道并且要同情你不幸的朋友的神志昏迷，同时还要感谢老天爷保护你的心灵不患令人发疯的可怕的激情。在我病得最厉害时，有一次在我的床边我仿佛看见这个不幸的人，不像从前当我生平那短暂的幸福时刻见到的可爱的模样，而是苍白、委顿、衣冠不整、眼睛里流露出绝望的神情。他跪着，握着我的一只手，对它既不感到厌恶，也不怕传染可怕的病毒，

他在那手上盖满了亲吻和眼泪。一看到他，我立刻感到过去有几次他突然来临时给我的那种快活和甜美的感情。我想投身向他：人家拦住了我；你把他拉开了；最强烈地感动我的，是他的呻吟，那是我以为在他离去时听到的。

我无法向你表达这幻梦在我身上所产生的奇异的效果。我的高烧时间又长又凶猛；我有好多天神志昏迷；在兴奋的时候我常常梦见他，但在所有这些梦里，只有这最后的一个给我留下那样深刻的印象。它是那样牢固，以致我不可能从我的记忆和感觉中把它抹掉。每一分钟、每一刹那，我仿佛看到他那相同的模样；他的神情、他的衣着、他的举动、他那凄楚的目光至今还出现在我的眼睛里：我好像感到他的嘴唇紧贴在我手上，我觉得手上沾满了他的泪水；他那如怨如诉的声音叫我听了战栗；我看到他从我身边被拖走，我挣扎着还想拉住他：我幻梦中显现出的这一切景象，比我实际遇到的事情更生动有力。

我长久犹豫着要不要向你透露这个隐情；怕羞阻止我向你说出来；可是内心的激动非但没有平静下来，而且更一天天增强，我便不得不向你承认我的疯癫。啊！我巴不得让它整个控制了我！我为什么不就那样完全丧失掉理智，既然剩下的那一点儿只能更增添我的苦恼！

我再回头讲我的梦。我的表姐，如果你愿意，尽管嘲笑我头脑简单好了；可是在这幻梦里，有一种跟通常的谵妄不同的、我说不出的神秘的玩艺儿。是不是那个最优秀的人的死亡的预感？是不是他已经不在了的通知？是否蒙老天爷至少这一次指引我并邀请我追随那教我爱的人而去呢？啊！死亡的命令对于我将是上天第一个恩典。

我徒然回想到哲学提供不会感受的人们消遣的所有那些空谈：它们对我再也不起作用了，我觉得我蔑视它们。精灵是谁也看不见的，我很愿意相信这一点；可是两个如此紧密地联合的心灵彼此之间，独立于肉体和感觉之外，能够没有一种直接的联系[3]？一个心灵从另一个心灵那里收到的直接印象，难道不能转达到脑子，并从它那里由于反馈而接收后者给它的感受吗？……可怜的于丽，多么荒谬！激情把我们变得多么轻信！一颗陷于爱情的心又多么难以从迷误——即使自己知道了迷误——中解脱出来呀！

第十四封信 复信

啊！太不幸的和太多愁善感的姑娘，那么你生来莫非就是为了受苦的吗？我枉费心机想使你摆脱痛苦；你却好像不断地在寻求痛苦，而你寻求痛苦的趋势比我的全部照料更强。在那么多的痛苦的真实的题目之外，至少你不要增添虚幻的；因此既然我的谨慎对你是害多于利，那么请你从折磨你的一个错误中走出来：悲惨的真相对于你也许还较不残酷些。让我来告诉你，你的梦根本不是梦，你看见的完全不是你朋友的影子而是他本人，而那场不断地出现在你想象中的动人的情景，是你病得最厉害那天后的第二天实实在在在你房里发生的事。

那晚我离开你时相当晚，所以陶尔勃先生这一夜想代替我看护你，他正准备出门，我们却突然看见这个不幸的人进来，他急急忙忙扑倒我们脚下，模样看了叫人可怜。他在收到你最后的信以后乘了驿站马车赶来。他日夜奔驰，整整三天赶路，只到了最后的驿站才停下来，等候夜间进城。我向你承认我感到难为情，我没有陶尔勃先生那样机灵地奔过去搂住他的脖子，因为还不知道他这次旅行的原因，却预见到了结果。那么多苦楚的回忆，你的危险，他的危险，我看到他身上衣冠不整，这一切破坏了一次如此愉快的意外的会面，而且我太震惊了，所以没有给予他亲切的欢迎。但我仍然拥抱了他，心里跟他一样紧张，——在这无言的拥抱中，彼此都感到比叫嚷和哭泣更雄辩地显示出的紧张。他开头的话是："她怎么啦？啊！她怎么啦？请给我生命或者死亡。"于是我明白他已经知道你的病；而且我相信他也知道你生的什么病，因此我说话没有旁的顾虑，只注意减轻疾病的危险性。他一知道你患的是天花时，便叫喊了一声，跟着就晕倒了。疲惫和失眠，再加上精神的苦恼，使他如此衰弱，大家折腾了很久才救醒他。他几乎说不出话来，大家让他睡了。

自然的力量占了优势，他连续沉睡了十二小时，但睡着的时候还那么激动，以致这样的睡眠多半是消耗更甚于充实他的体力。第二天发生了新的困难：他绝对地要求见到你。我反对他说，这会引起你剧烈变化的危险；他便建议等待到不再有危险时，然而他的逗留同样也是一种危险。我试图让他明白这个道理：他断然打断了我说话，以愤

怒的口吻说道："收起您那野蛮的雄辩，这已经太够使我倒霉了。不要指望再像您那次放逐我那样赶走我：我将从天涯海角回来一百次，只要有一瞬间能见到她。"他又激昂地补充道："但我凭先父的名义起誓，我不见到她绝不离开这里。这次让我们瞧瞧，不是我使你们变得可怜，便是你们使我背信弃义。"

他已下定决心。陶尔勃先生主张寻找满足他要求的办法，以便在他的回来被发觉之前打发他走掉：因为整个房屋里只有汉茨一人认识他，我认为汉茨是可靠的，而且我们在随从面前把他叫做他本名[4]外的别名。我答应他下一天夜间去看你，条件是他只能停留一会儿，他绝不要对你说话，而且要在下一天天亮前出发回去：我得到了他的诺言。于是我放心了；我让我的丈夫跟他做伴，我回到了你身边。

我发现你有明显的好转，发疹已经结束：大夫给了我勇气和希望。我预先跟巴琵商量好；高烧虽然已减轻，但你的神志还不清，我趁这时打发走众人，并叫人告诉我丈夫带他的客人来，认为在病发作停止前你不会认出他来。我们极其困难地打发走你那悲苦的父亲，他每夜都坚持要留下来。最后我生气地对他说，他减轻不了任何人的困难，说我一样决心要守夜，说他很明白他虽然是父亲，他的体贴却并不比我的更周到。他悻悻然走了：我们便单独留下来。陶尔勃先生十一点钟来到，他告诉我说把你的朋友留在街上：我便去找他；我拉住了他的手：他像树叶一样哆嗦着。在走过前室时，他支持不住了：他呼吸艰难，不得不坐了下来。

于是在远处光亮的微弱的照明下他辨认着一些物件，并深深叹息着说道："不错，我认得是同样的地方。我生平有一次曾走过……在相同的时间……同样秘密地……我像今天一样哆嗦着……我的心同样突突地跳着……冒失的人啊！我那时的凡夫俗子，居然敢于领略……在这间依然散发着使我心灵陶醉的极乐的闺房里，在这让我得到和分享我的激情的对象上，我现在会看见什么呢？是死亡的形象，是苦痛的实体，是不幸的德行，是濒死的美人！"

亲爱的表妹，我不来对你那可怜的心灵仔细描述这动人的一幕的经过了。他看到了你便沉默了。这是他事先答应了的；然而是怎样的沉默呀！他投身过去跪倒；他抽抽噎噎地吻着你的床帏；他抬起眼睛和双手；他发出了低沉的呻吟；他困难地遏制着他的苦恼和叫喊。你

没有看他，无意识地伸出一只手来；他疯狂似地把它抓住，他贴在这有病的手上的火热的吻，要比你周围所有的声音更能使你觉醒。我看见你认出了他；于是我不顾他的抵抗和抱怨，马上把他拉出房间，希望把这很短促的出现的想法当做是谵妄而欺骗你。但后来看到你对我绝不谈起这件事，我以为你已把它忘记；我禁止巴琵向您提到它，我也相信她对我能守信用。挖空心思的办法已被爱情所破坏，真是徒劳，只留下一个回忆在心头骚动，它已经无法抹去了！

他说话算数，已经出发了，我叫他起誓不在附近耽搁。可是，我亲爱的，事情还没有完。还得把反正你迟早总要知道的事给你兜出来。两天后爱多阿尔阁下经过；他急着要追上他；他在第戎赶上了他，发现他病了。这不幸的人染上了天花；他向我隐瞒他过去不曾患过天花；所以我没有任何防备就领他到你那里。他不能医治你的病，便想分担它。我回想到他吻你手的情形，我不怀疑他是自愿要感染的。准备得再坏不过了；但这是爱情的接种，所以结果很幸运。创造主给最温顺的情人保全了性命：他痊愈了；根据爱多阿尔阁下最近一封信看来，他们俩现在一定又去巴黎了。

这样，至爱的表妹，现在有根据可以排除那无缘无故折磨你的凄惨的恐怖了。长期以来你已经放弃对你朋友的爱，他的生命是安全的。那么现在你就只需想到保护你自己的生命，并心甘情愿地履行你的心答应的承诺，对父亲的爱作牺牲吧。赶快停止成为渺茫希望的玩具，不要再耽于幻想了。你过于匆忙地要以你的丑陋作为骄傲：要更谦虚些，请相信我，你还差得很。你感染过一次残酷的疾病，可是你的脸孔不曾受影响。那些你认为是疤的，实际却是些很快就会消失的红斑。从前我受的照顾不如你，可是你瞧，我也并不太难看。我的天使，违反你的愿望，你依然很美丽；不动情的伏尔玛尔，三年不见而不能治愈八天内萌生的爱情，在随时可以见到你时反倒能治愈他的爱情？啊！如果你唯一的指望寄托在惹他讨厌的话，那么你的结果必然是失望！

第十五封信 自于丽

真有你的，真有你的。朋友，你得胜了。我经受不了这么强烈的爱情；我没有力量抗拒了。我竭尽全力挣扎，这一点我自问良心是无愧的。愿老天爷不要责备我超乎它给我的力量以上的事。我这颗多少次你所倾倒的凄苦的心，它对你的心又是如此珍贵，已无保留地属于你；当我的眼睛初次见到你那时，它就已经是你的了；只要我一息尚存，它将始终属于你。你是太配得上它了，所以你不会失掉它，我已经讨厌为了虚妄的德行而把公道丢在一边了。

是的，温顺和慷慨的情人，你的于丽将永远是你的，她始终爱着你：这是命定的，我愿意这样，我应该这样。我把爱情给予你的权力交还给你，它再也不会从你那儿给拿走了。一个骗人的声音徒劳地在我心灵深处嘀嘀咕咕，它再也欺骗不了我。这声音用一些空虚的义务来对抗老天爷使我永远爱的那种义务，这能算得了什么？最神圣的难道不是对于你的义务吗？我不是全部都只向你一个人承诺了吗？我的心的第一个祝愿难道不是永远不忘怀你吗？而你那不可破坏的忠诚难道不是对于我的忠诚的新的约束吗？啊！激烈的爱情把我送还给你时，我唯一的遗憾是跟那如此亲切和合理的感情进行过斗争。自然，亲切的自然啊，恢复你的全部权力；我要抛却那贬抑你的野蛮的德行。你启示我的倾向难道会比多次引我入歧途的理性更骗人吗？

我可爱的朋友，你要尊重这些亲切的倾向；你有赖于它的地方太多，所以你不要憎恨它。但要为此忍受这亲切和温和的命运；你好歹要明白血亲和友谊的义务不要让爱情的义务所熄灭。绝不要以为我为了跟随你而抛弃父亲的家；也绝不要指望我会拒绝神圣的权威加于我的那些纽带；生身母亲的惨痛的丧失十分明确地教导我慎防惹起另一位生我者的悲伤。不，他今后期待着全部慰藉的这个女儿，决不能使他那为忧愁困扰的心灵再引起伤心；我决不能把死亡给予那给我以生命的人。不，不，我知道我的罪恶，我不能怨恨他。义务、荣誉、德行、所有这些对我没有意义；然而我绝不是个怪物：我是软弱的，但并不丧失人性。我已下了决心，我不愿使任何一个我所爱的人悲痛。父亲是自己诺言的奴隶并死抱住一个无聊的称号，让他去安排他已答应的我的婚事；让爱情独自来处理我的心灵；让我的眼泪在我温柔的表姐的怀里不停地流淌吧。就让我恶劣和不幸，但如果可能的话，让所有我所宝贝的人都能幸福和快乐。你们三人要形成我唯一的存在，让你们的幸福使我忘却我的不幸和绝望。

第十六封信 复信

我的于丽，我们再生了；我们心灵的所有真正的感觉重新复活了。大自然给我们保存了存在，而爱情还给了我们生命。你对此有怀疑吗？你敢于相信能从我这儿拿走你的心吗？得了吧，我比你知道得更清楚，这颗心是老天爷为我的心做的。我感觉到它们是由共同存在联结着，只有到死才能够丧失。即使我们愿意把它们分开，我们能办得到吗？它们彼此间联结的纽带可是由人们形成并能够扯断的？不，于丽，不；假如残酷的命运拒绝给我们以夫妇这甜蜜的称呼，忠诚的情人这名称却怎么样也不能给我们摘掉的；它将是我们悲惨日子的一种安慰，我们要把它一直带进坟墓。

这么说，我们就重新开始生活，以便再度开始受苦，而我们存在的感觉对于我们只是一种痛苦的感觉。不幸的两人！我们变成什么啦？我们怎么不再是原来的那样啦？至高的幸福的那种魅力到哪儿去啦？德行鼓舞起来的我们爱情的那些美妙的陶醉到哪儿去啦？我们所剩下的只有爱情；唯有爱情留下了，它的魅力黯然无光了。太俯首听命的女儿、没有勇气的情人，我们的一切苦难都是你的错误带给我们的。唉！一颗较不纯洁的心将使你少迷误一些！是的，你心地的高尚使我们倒了霉：它充满了正直的感情把智慧挤走了。你想把女儿的孝心跟不可制伏的爱情联系在一起；你同时投身于整个这些倾向，把它们混合而不是协调，便由于德行而成为有罪了。于丽呀，你的威力真不可思议！你用什么奇特的力量迷惑了我的理智！即使在对我们的激情感到脸红的时候，你仍旧让我敬重你的错误；在分担你的悔恨的同时，你仍使我不得不赞美你……悔恨……感到悔恨的是你吗？……是我所爱的你……是我不能停止崇拜的你……罪恶能够接近你的心？……狠心的姑娘！在向我交还那本来属于我的心的时候，要把它像给我那时一样地交还我。

你对我说了什么？……你敢于让我明白什么？……你，投到另一个人的怀抱里！……另一个人占有你！……不再是我的！……或者，不是我一个人所有，真是可怕到了极点！我，让我来经受这种可怕的折磨！……我将看着你自己活下去！……不，我宁可失掉你，不愿分享

你……老天爷为什么不赋予我一种相当于激励我的爱情一样的勇气！……你的手在被爱情唾弃和被荣誉斥责的可鄙的纽结中受污染以前，我要用我的手把匕首刺进你的胸腔；我要汲尽你贞洁的心脏的鲜血，使之不受背信弃义的玷污。在你这清洁的鲜血里，我将混合以我血脉中燃烧着无法使它熄灭的火焰的鲜血；我将倒在你的臂弯里；我在你的嘴唇上吐出我最后的叹息……并接受你的叹息……垂死的于丽！……那被死亡的恐怖扑灭的如此和善的眼睛！……那酥胸，这爱情的宝座，被我的手所撕裂，大量流着血和生命的泡沫！……不，你要活着和受难，肩负着我的卑劣行为的重担。不，我愿意你不再活着；可是我爱你爱到不能拿匕首刺死你！

啊！如果你知道这颗被忧闷逼拶的心的情况就好了！它燃烧着的那股烈焰是前所未有的神圣；你的纯洁和德行在它看来也是前所未有的亲切。我是个情人，我懂得爱情，我能感受它；但我仅仅是人，放弃最高的幸福是人的力量所办不到的。一个晚上，仅仅一个晚上，就永远改变了我整个的灵魂。你把这危险的记忆拿去，我就是有德之人。可是这致命的一个晚上统治着我心灵的深处，它的阴影将笼罩我的余生。啊！于丽！我热爱的对象！既然不得不做永远的不幸者，那么再领略片刻的幸福，然后是永恒的忏悔便了。

请倾听爱你的那人的话。为什么我们要单独成为比其他任何人更理智，并以孩子般的天真恪守大家都只说而无人实行的那虚幻的道德？什么！难道我们要比那些聚居在巴黎和伦敦的大批智者更为优秀的道德家吗？所有这些人都嘲笑夫妇间的忠贞，并把通奸看做游戏。那类实例不被当做是丑闻，甚至还不准加以指责；这儿的一切正人君子都嘲笑为了尊重婚姻而抑制心头的爱情。他们说："实际上，一桩过失只存在在舆论中，如果它秘而不宣，岂非不是过失了？妻子的不忠，丈夫被蒙在鼓里时，那怎么算是坏事？妻子能弥补自己的过失又何乐而不为[5]？为预防或治好他的怀疑，她什么软功夫不会采用？她没有虚假的财富，倒的确生活得更幸福；而人们大声叫嚷的所谓罪行，只不过是社会上多出一种关系罢了。"

我心中亲爱的朋友，上帝可不要以为我想拿这些可耻的道理来稳定你的心！我十分厌恶这些话，却不知批驳它们，而我的良心比我的理智对之应付得好些。我不是在挫伤我讨厌的那种勇气，也不想要那

如此高昂的德行；但是我认为自责我的错误要比竭力为它们辩白比较少一些罪过，我也认为想卸脱悔恨是最大的罪恶。

我不知道自己写的是什么：我觉得我的心灵处于可怕的状态，甚至比收到你的信以前更坏。你留给我的希望是悲哀的和阴暗的；它熄灭了那多少次曾指引我们的如此纯净的明光；你的美貌从而变得暗淡起来，但却显得更为动人了；我看见你温顺和不幸；我的心被从你眼中流出的泪水所充溢，于是我由于今后只能在损害你的幸福的情况下才能享受到幸福而痛苦地责备自己。

然而隐秘的爱情之火还在鼓舞我，并还我以被悔恨想夺走的勇气。啊！亲爱的朋友，你可知道，像我这样的爱情能给你补偿多少的损失？你可知道，一个只为了你而呼吸的情人，能使你热爱生活到什么程度？你可明白我之所以今后愿意生活、行动、思想、感受，那仅仅是为你一人？是的，我存在的美妙的源泉，除了你的灵魂，我不再有灵魂，我只有你自身的一部分；你将在我心坎深处找到一个如此温馨的存在，因而你绝不会感到你的存在会失去它的魅力。行了！我们将是有罪的，但我们绝不是可恶的；我们将是有罪的，但我们永远热爱德行；我们远不敢原谅我们的过错，我们将为此叹息，我们将一块儿为之哀泣，如有可能，凭我们那时的仁爱和善良，我们将补偿那些过错。于丽，于丽啊！你怎么样，你能够做什么？你不能逃出我的心；它不是已跟你的心结合在一起了吗？

那些曾如此明显地欺骗我的发财的无聊计划早都给忘记了。现在我唯一的义务是要报答爱多阿尔阁下给我的照顾；他要拉我去英国；他认为我在那儿可以为他服务。那好！我就跟他到那儿去，但我每年都要溜出来；我将悄悄地回到你的附近。即使我不能跟你说话，至少我可以看见你；我至少能亲吻你的脚印；仅仅你的一瞥就能给我十个月的生命。我不得不再度出发，在一步步离开我心爱者而去时，为了安慰自己，我将计算我重新接近她的步数。这些频繁的旅行可以欺骗你那可怜的情人；出发时是为了去看你，他认为已经在享受见到你的快乐；他爱情的回忆在归途中将使他非常高兴；顶着残酷的命运，他那悲惨的岁月将不致完全蹉跎；没有一年没有快乐的标记，而他在你周围度过的短暂时光，在他整个生命中将会成倍地增长。

第十七封信 陶尔勃夫人致于丽的情人

您的情人不再存在；但我得到了我的女友，而您也获得了一个，她的心可以补偿比您失掉的多得多的东西。于丽结婚了，而且值得使那个刚刚把他的命运跟她结合起来的正直的男子成为幸福的人。在做了那么多的轻率事情之后，您要感谢上帝挽救了你们俩，挽救了她的耻辱，挽救了您的悔恨，因为您使她丢了脸。您要尊重她新的地位；不要给她写信，她这样请求您。您要等待她给您写信；她不久会这样做。现在正是我认识您是否值得我以前对您的尊敬，并了解您的心灵对纯洁和无私的友谊是否敏感的时候了。

第十八封信 于丽致她的朋友

很久以来您一直是我心中一切秘密的保管者，所以我的心再也不能忘记这如此亲切的习惯了。在我一生中最重要的时刻，我的心要向您倾吐一番：那么打开您的心扉吧，我可爱的朋友；把这友谊的长篇谈话接受到您的心里去：如果友谊有时使谈话的那位朋友说得啰唆时，它总是会叫听话的那一位耐心听的。

由一条解不脱的锁链把我跟丈夫，或不如说跟父亲的意志拴住，我进入一个新的、只应到死才结束的生涯。在新的生涯开始时，让我们回顾一下我刚离开的那个：我们大概已不可能召回如此亲切的时期了；我也许能从中找到好生利用我余年的一些教训；在您心目中对我的行为总有些模糊的地方，那么您也许能从中得到些启示。最低限度说，考虑到过去我们彼此间的情况，对于直到我们生命终了时该怎样的问题，我们的心只会因此而感到好受些。

我第一次见到您时，迄今差不多已经有六年；您那时年轻、漂亮、可爱；我见到其他小伙子有比您更好和更漂亮的，却没有一个能丝毫打动我的感情，而我的心对您则一见钟情 [6] 。在您的脸上，我认为看到的心灵的神态也是我应该具有的。我觉得我的感官只是作为

更高贵的感情的器官，我所爱的您，主要不是我所看到的您，而是我认为在我本身所感到的您。只过了两个月，我就认为我没有搞错。我心里想道："盲目的爱情，看来没有错；我们是天造地设的一对；如果人间的关系没有扰乱自然的关系，那么我将属于他；如果人们可以获得幸福，我们将一块儿去求得幸福。"

我的感情是我们共同的；假如只有我一个感受它们，那便是它们骗了我。我所理解的爱情只能在相互的契合和心灵的融洽下产生。假如一个人不被人所爱，他就不会爱人，至少爱得不会久长。没有回报的爱情，据说它造成那么多的不幸者，它只建立在感官上：如果有几个能深入到灵魂，那是由于虚假的关系的结果，它很快就会清醒。感官的爱情不能没有肉体的占有，也因它而趋于熄灭。真正的爱情不能没有心灵的参与，而且只要产生爱情的关系持续时，爱情也将持续下去[7]。我们的爱情在开始时便是这样的：我希望直到我们临终也将是这样，如果我们把它好好地安排的话。我看得出、我感觉到我是被爱的，而且是应当被爱的：我的嘴不吱声，我的目光是不自然的，但你能听见我的心声。我们很快在我们之间有种莫名其妙的什么，它使沉默成为雄辩，使低垂的眼睛像在说话，使胆怯化为冒失，使畏惧表达愿望，并说出它不敢表明的一切。

我体会到我的心灵，并在您第一次表白时断定自己要完了。我注意到您的矜持对您的苦恼；赞赏这种恭敬的感情，因而更爱您了：我设法想补偿您那艰难和必要的沉默，但不因此牺牲我的清白；我勉强违反我的本性；我仿效我的表姐；我变得像她一样爱开玩笑和淘气，为了防止太严重的解释，并且借助这假装的嬉笑来避免许许多多亲密的抚爱。我想使您现在的情况变得愉快，却使您因害怕改变而增加了您的克制。这一切我都做得不很成功：违反自然总会受到惩罚。我多么孟浪！我不但不能防止，却反而加速了自己的失败。我把毒品当做了良药；本来应该让您沉默的，却正好让您说话了。我徒然装出冷淡的面孔，面对面时跟您保持疏远些，即使这样做作也没有成功：您写起信来。我应该把您第一封信投到火里去，或者把它交给我的母亲，我却把它拆开：这就是我的罪过，其余的事就顺理成章了。我本来不想答复那些可怕的信，但我不能阻止自己去读它们：这种可怕的战斗损坏了我的健康。我看到了我行将跌进去的深渊；我厌恶我自己，又下不了决心让您走掉。我陷入了某种绝望的境地；我宁愿您不再存

在，而不愿您不是我的：我甚至希望您死去，甚至想要求您去死。老天爷看到了我的心；这种苦难应当抵偿我一些过错。

看到您准备服从我时，我快要承认了。我曾受过夏依奥的教育，这使我更清楚地认识到这种承认的危险性。从我心灵里掏出来的爱情告诉我要避免后果。您是我最后的庇护者；我对您有足够的信赖，依靠您去克服我的软弱；我相信您能够拯救我，我没有错看您。看到您能尊敬一个如此亲爱的受保护者，我知道我的爱情并没有辜负我，您的确有我所发现的德行。因为我觉得我们俩完全能心心相印，我对您便越来越放心。我确信自己心底里只有正直的感情，因此我毫不在意地领略那甜蜜的互相亲近的快乐。唉！我没有注意到祸害正由于我的疏忽而滋长。而亲近的习惯比爱情更为危险。我被您的克制所感动，相信把我的拘谨态度放松些不致有危险；我抱着天真的愿望，想用友谊的温馨的爱抚本身来鼓励您。在克拉朗的小树林里，我明白对自己估计过高，当需要摈弃感觉的某种东西时，切不要依赖于感觉。一刹那，仅仅一刹那间我的感情就着了火，无法熄灭；我的意志虽还在抗拒，从这时候起我的心灵却发生质变了。

您同我一样失去了理智：您的信使我战栗。危险是双重的：为了防范您和防范我，您必须离开。这是行将沦丧的德行的最后的挣扎。您这一逃走倒获得了胜利，但我一不再见到您，我的苦恼立刻把我所剩那一丁点儿抵抗您的力量化为乌有。

我的父亲在辞职时，把德·伏尔玛尔先生带到了家里：有过救命之恩和二十年交谊，使他对这位如此可贵的朋友无法分离。德·伏尔玛尔先生年事已高，而且他虽然富有和出身名门，却找不到他合意的妻子。我的父亲向他提起过自己的女儿，并希望他的朋友成为他的女婿：问题在于能看到她，于是在这种意图下，他们一同作了一次旅行。我的命运要我让没有恋爱过的德·伏尔玛尔先生爱上我。他们之间秘密协议好了，德·伏尔玛尔先生在北国的一个朝廷里有许多事务要料理，他的家庭和地产也在那里，他要求时间，于是在彼此约定下走了。他出发以后，我父亲对我母亲和我宣布把他定为我的丈夫，并用一种不容我这胆怯者反对的声调，叫我准备接受他求婚。十分知道我的心所钟情的，而且对您怀有自然的偏爱的我的母亲，有好几次试图动摇他这种决心；她不敢提到您，但说话的意思是要让我的父亲看重您和希望认识您；可是您不是贵族出身，使他对于您具有的一切优良

品质都无动于衷，而且即使他同意出身不能代替这些品质，他总认为只有门第才能使人显赫。

幸福的不可能却反而煽旺了本该熄灭的情焰。一个诱人的幻想在我苦难中支持我；丧失了它，我就丧失了承受苦难的力量。只要我还有几分属于您的希望，我便有可能战胜自己；毕生跟您抵抗要比永远拒绝您容易，而仅仅一个永恒的战斗的思想就夺去了战胜的勇气。

忧愁和爱情折磨着我的心：我陷入了怅惘，这在我的信里看得出来。您从梅耶利写给我的信更加重了它；在我自己的痛苦之外又加上了您那绝望的感情。唉！一般的情况总是两个心灵中最弱的一个承受着两者的痛苦。您大胆对我提出的计划使我极度困扰。我命运的不幸是注定了，我剩下要作的不可避免的选择不是靠着我双亲这一边，便是靠着您这一边。我实在受不了这种两难的抉择；自然的力量总有个限度：这么多的激动搞枯了我的力量。我希望从生命中解脱出来。老天爷仿佛哀怜我；然而残酷的死亡饶过了我是为了叫我垮掉。我见到了您，我的病好了，但我却给毁了。

我不在我的错误中寻找幸福，也不希望从中找到它。我觉得我的心灵是为了德行而被创造的，没有德行它就没有幸福；我失足是由于软弱而不是由于迷误，我甚至不能怪自己受激情的迷惑。我已没有丝毫希望，我只能是不幸者。纯洁和爱情对我同样需要；我不能把二者一块儿保持，又看到您的迷误，在我的选择里只能同您商量，我是为了搭救您而自己失足了。

可是抛弃德行并不像人们想的那样容易：它长久地折磨着抛弃它的人，而它的魅力是纯洁心灵的快乐，却是罪人的最先的惩罚，这种人还在喜爱它，但却不再享受它了。我是有罪的，但并没有变坏，我不能逃避等待着我的悔恨；丧失了的贞洁对于我依然是珍贵的；我的耻辱虽然没有暴露，对于我并不因而减轻苦楚；而当全世界都知道后，我也不会感觉到更难受。我对痛苦作自我安慰就像受伤的人害怕坏疽，痊愈的希望支持着他病痛的感情。

然而这屈辱的处境我是感到厌恶的。由于想熄灭良心的谴责而不放弃罪过，我遇到了每个陷入迷途而自得其乐的正直的人遇到的同样的情况。一个新的幻想缓和了悔恨的痛苦：我希望从我的错误中引出

补救它的方法，我想出一个大胆的、迫使我父亲同意我们婚姻的计划。我们爱情的最初的果实应当加强这甜蜜的关系：我这样祈求天老爷，使它作为我恢复德行和我们共同幸福的保证；我这种期望是别的处在我这种地位的人所害怕的。温柔的爱情凭它的威力，可以减轻良心的怨言，以我所期待的结果来安慰我的悲伤，并使如此可爱的等待成为我生命的快乐和希望。

我决定一旦我的情况出现了明显的征兆，便当着全家公开向彼莱先生 [8] 宣布。我的确很胆小怕事；我知道这一宣布对我的后果；但荣誉本身鼓励着我的勇气，于是我宁愿一次丢脸，以免我内心深处怀着应得的永远的耻辱。我知道我的父亲会叫我死，或者给我以我的情人：这种两难的选择对我毫不可怕；但无论如何，我把这措施看做是我一切不幸的结束。

我的好朋友，这就是我要向您隐瞒的，也是您以如此好奇的忧虑想深入探究的秘密。有千百个理由促使我对像您这样暴躁的人作这样的保留，更不消说不应该给您的冒失的纠缠以新的借口了。处在这如此危险的场面，最好是让您离开，我很明白，如果您知道，我处在这种危险关头，您是决计不会同意离开的。

唉！我还是被一个如此甜蜜的希望所欺骗。老天爷不批准在罪恶中定下的计划：我不配做母亲的荣誉；我的期望始终落空，我被拒绝用牺牲我的声誉来抵偿我的过错。我所抱的希望落了空，冒失的幽会使您的生命发生危险，这是由于我被疯狂的爱情所陶醉，因而受蒙蔽的一种鲁莽行为：我为我的心愿没有成功而责怪自己，我的心被它的愿望所欺骗，在希望满足它的热情鼓舞下，只看到这些心愿有一天总能成为合法的。

我有一阵子认为达到了目的：这一错误是我最痛心的悔恨的源泉；自然满足的爱情只能受到命运更残酷的拨弄。您已知道 [9] 事出意外，它不仅毁灭了我身上所怀的爱情之苗，而且也破坏了我希望的最后基础。我这桩祸事正好发生在我们分手那时，仿佛老天爷想把我应得的一切不幸来压垮我，并同时把可能联结我们的所有纽带全都切断。

您的出发是我的错误和欢乐的结束：我认识到欺骗了我的幻想，但已经太晚了。我一下子发现自己竟变得像现在这样可鄙，以及抱着失去清白而又不可能熄灭的爱情和毫无希望的幻想那样的不幸。我遭受到千种徒劳的悔恨的折磨，我放弃了既痛苦又无用的回想：我再也不值得费劲去思考我自己，我便把我的生活花在为您操心上。除了您的荣誉，我再没有其他荣誉；除了您的幸福，我再没有别的希望；来自您的感情，是我认为还可以使我激动的唯一的感情。

爱情并没有使我盲目到看不见您的缺点，但我对这些缺点感到亲切；它造成我一种错觉，仿佛您如果没有缺点，我可能没有现在这样爱您。我知道您的心、您的火暴性子；我知道您勇气比我大，耐性却比我差，压垮我心灵的不幸会使您绝望：正因为这个道理，我才一直小心地向您隐瞒着我父亲作出的约定；到了我们分手时，我利用爱多阿尔阁下对您的幸福关心的那种热诚并启发您对自己幸福也要有这种关心时，我对您也抱有自己所没有的希望。我还更前进一步：意识到威胁着我们的危险，我采取了可以防卫它的唯一的措施：我把我可能的自由连同我的诺言一起交托给您，用我不敢违背并使您安心的诺言，竭力要激起您的信心和我的决心。我同意这种约束是幼稚的，然而我将永远不会放弃这约束。德行对于我们的心是十分需要的，所以一旦抛弃了真的德行，便需要另一种流行的德行，而且大概会把它抓得更紧，因为它是我们自己挑选的。

我不来向您诉说自您离开后我心里感到多么不安：最感不安的是怕您忘了我。您现在所处的社会令我战栗；您在那儿的生活方式增加了我的恐惧；我仿佛已经看到您堕落成为一个浪荡子弟。这种丑行对于我是我灾难中最伤心的一种；我宁愿得悉您陷于不幸而不愿知道您为人所不齿；在那么多我已习惯了的苦难之后，您的丢脸是我唯一不能忍受的苦难。

我对于您一些来信中采用的口吻而开始证实的事，曾产生过恐惧，但现在平息了；我之所以平息，是由于使用了别的女人对之也许更加恐惧的办法；我指的是您让人家拉进放荡生活一事，您对此的迅速和坦白的承认完全证明您的真诚，这最使我感动。我太理解您，因而知道您这一承认该下何等大的决心，即使我在您心里已不再可亲的话；我看到爱情战胜了羞耻，唯有这样才能使您吐露真情。我可以断定一颗如此真诚的心，对于把不忠实隐瞒起来是办不到的；我认为您

的错误在您进行高尚的忏悔后应该不用责备；在回想您从前的诺言时，我已经永远治愈了嫉妒心。

我的朋友，我不能再感到幸福了。减去了一项苦恼，又不断产生了千百项其他的苦恼，如今我才懂得在昏乱的心中想寻求那只能在智慧里找得到的休息是何等荒唐。长期以来，我一直在背地里为那世界上最好的一位母亲——致命的衰颓不知不觉地销蚀着她——哭泣。我堕落的倒霉结果使我不得不依靠的巴琵背叛了我，她向她揭发了我们的爱情和我的过错。我刚刚从我表姐那里收回您那些信，却立刻就被偷走。证据是抵赖不了的；忧愁最终夺去了我母亲由病魔残留给她的那一丁点儿体力。我由于悔恨而几乎断气在她的脚边。她不但不处我以应得的死刑，还掩饰我的耻辱，并为之哀叹；连那么残酷地欺骗了她的您，她也不表示厌恶。我可以证明您的信对她那温柔和富于同情的心所产生的效应。唉！她希望您幸福，也希望我幸福。她试图不止一次……回忆一个永远熄灭了的希望有什么用？老天爷对此另有安排。她在无法感动一个严厉的丈夫并撇下一个对不起她的女儿的痛苦中，结束了她凄凉的生命。

如此严重的丧失压垮了我，我的心灵除了痛感悲伤外再也无能为力；自然的呻吟之声窒息了爱情的啁啾。我对如此多的不幸的原因感到一种厌恶；我终于要扑灭曾把我引向不幸的那可恨的激情，并要永远跟您断绝关系。毫无疑问应该这样：不去连续不断地寻找落泪的新题目，我一辈子不是已有足够哭泣的事了吗？一切都仿佛在支持我的决心。悲哀软化着灵魂，而深刻的苦恼则在使它变强硬。对我母亲的临终的怀念抹掉了您的形象；我们在一步步远离；希望抛弃了我。我那无可比拟的女友从来没有像现在这样崇高，也从来没有如此值得独自占据我的心；她的德行、理性、友谊、温馨的抚爱，仿佛把我的心净化了；我觉得已把您忘掉，我感到自己的病好了。可是已经太晚：我把那熄灭的爱情当做是冷却，却只不过是一种绝望的虚脱。

正好像一个陷于衰竭而不再感到疼痛的病人，在振奋时又重新觉得更强烈的痛苦一般，当我父亲通知我说，德·伏尔玛尔先生快要回来时，我立刻感到我的一切痛苦又回来了。于是那不可战胜的爱情又给了我本来认为已不再存在的力量。我生平第一次敢当面抵抗我的父亲；我干脆对他抗议说，德·伏尔玛尔先生与我毫不相干，我决心作为姑娘而死，他虽然是我生命的主人，但并不是我心灵的主人，什么也

休想改变我的意志。我不准备把他的暴怒和怎样对付我的情况告诉您。我成为不可动摇的人：被克服了的我的胆怯，把我带到了另一极端，我说话的声调虽没有我父亲的蛮横，但完全跟他一样坚决。

他看到我已下定决心，他对我用威势将毫无所得。我一时认为可以从他迫害下解脱了；可是当我突然看到一个世上最严厉的父亲变温柔了，他泪流满面地扑到了我脚下，这时变成什么啦？他不容我站起身来，抱住我的膝头，泪汪汪的眼睛盯住了我，用至今还在我心头响着的动人的声音说道："我的女儿，你要尊敬你那白发苍苍的不幸的父亲，别让他像把你抱大的母亲一样含悲进入坟墓；啊！你是想叫全家都死吗？"

您可以想象我的惊讶。这种姿态、这种声调、这种动作、这种讲话、这种可怕的思想，使我震惊得半死半活地倒在了他的臂弯里；只有经过好一会儿憋气的抽噎之后，我才能用微弱而失音的声调回答说："我的父亲呀，我有武器对付您的威胁，但没有武器对付您的哭泣；是您在要您的女儿死呀。"

我们俩全都非常激动，很久不能镇定下来。然而我心中重新琢磨他最后的话时，觉得他知道的比我设想的还要多；于是我决定利用他自己知道的来对付他，我冒着生命的危险准备作我长期拖延着没有承认的表白，这时他仿佛预科到这一点，又害怕我将说出来的话，便急忙截住了我的话，这样说道：

"我知道您心头蕴藏着一个好出生的姑娘不应有的古怪念头：现在是到了该抛弃那使您丢脸并只有牺牲我的老命才能满足的可耻的激情，转而履行您的义务和荣誉的时候了。您要好好听取一次父亲的和您自己的光荣要求于您的话，然后由您自己去判断。

"德·伏尔玛尔先生出身名门，具有一切优良的品性，这些可以配得上他的门第，也可以享受大家的尊敬，也可以使他当之无愧。他对我有救命之恩；您知道我跟他有着诺言。还有要让您知道的是，他回到本地去料理自己的事务，却纠缠在最近一次革命里，他为此丧失了财产，只是碰到奇异的好运气才逃过了流放西伯利亚，他回来时只带了一点儿可怜的残余财产，是凭他一个向来不对人失信的朋友的话才来的。现在请您告诉我，他回来时我应该怎样接待他。要我对他

说：‘先生，当您过去富有时，我答应过把我女儿嫁给您；但现在您已一无所有，我要取消诺言，我的女儿不愿嫁您了’吗？如果我的拒绝不用这样的话提出，人家也会这样解释：您提出的爱情将被看成是种借口，或者对于我只不过多一层耻辱；您成为堕落的姑娘，我成为不道德的男子，他为了可耻的利益而牺牲自己的义务和信义，不但忘恩负义，而且极不忠实。我的女儿，一个一生没有污点的生命要在耻辱里结束，这未免太晚了些；六十年的光荣不能在一刻之间放弃。”

他继续说道：“因此您自己看，您要对我说的一切话现在都是不合时宜的；再看看，为羞恶之心所斥责的一些爱好以及青春的一些短暂的热恋，岂能同姑娘的责任感和父亲受损害的荣誉等量齐观。假如问题只关乎二者之间这一个为另一个牺牲自己的幸福的话，那么我的慈爱对如此甜蜜的牺牲还可和您争论一番；可是我的孩子，荣誉已发言了，而在你出身的血统里，作决定的终究是荣誉呀。”

对他的这番话我并不缺少好的答复，可是我父亲的种种偏见给了他以完全不同于我的原则，以致在我看来无法反驳的道理也简直不能动摇他。此外，我既不了解他从哪儿仿佛得到了关于我行为方面的消息，又不知道这些消息能发展到什么程度；由于他喜欢打断我的话，我怕他对我要讲的话也许已拿定主意这样做；再加之我被无法克服的羞愧所控制，因此我宁愿采用一种我认为更可靠的遁辞，因为它符合他的思想方法：我便向他直截了当地声明，我已向您作过诺言；我已保证我决不对您食言，而且不管发生什么问题，我没有您的同意决不出嫁。

果不其然，我高兴地注意到我的顾虑没有使他不愉快：对我的诺言他严厉地责备我，但对之没有反对；作为一个充满荣誉感的贵族，对于诺言的信念自然具有高度的看法，并把许诺看做是件神圣的事。因此他与其耽搁时间去争论这项诺言的毫无价值，——这是我决不同意的，——他逼我写一张短简，把它夹在一封信里，并立刻叫人送出去。我多么焦急不安地希望您会不作答复呀！我发了多少心愿，希望您变得比本来不应该的那样少一些高尚姿态！可是我太了解您，所以不会怀疑您的俯首帖耳，我也知道要您作出的牺牲越艰难，您就越会迅速地迫使自己去承担。答复送来了：在我生病时它被藏着：在我身体恢复后，我的恐惧被证实了，我再没有推托的话。至少我父亲向我声明，他绝不再听取这样的话；他对我讲出这种可怕的字眼来使我的

意志屈服，叫我发誓不要对德·伏尔玛尔先生说那样的话，以免他会改变娶我的主意。他补充说："因为他会认为我们之间是商量好的把戏，因此不管用什么代价，这桩婚事必须办成功，否则我会痛苦得死去。"

我的朋友，您知道我体格的强健，只能抵抗疲劳和恶劣气候，却不能抵抗恶劣的情绪，正是我这太多愁善感的心灵招来了我身体和精神上的一切病根。也许是长时间的郁闷损坏了我的血液，也许是大自然趁这个时候用致命的发酵剂来净化了我的血液的缘故，在这番谈话结束时，我觉得浑身十分不舒服。在走出我父亲的房间时，我挣扎着给您写了几个字，但我一躺到床上就感到如此难受，便希望从此不再起来。其余的一切您已经十分清楚。我的轻率也招来了您的轻率。您赶来了；我见了您，还以为是在做梦，就像我在谵妄中您常常出现在我面前那样。可是当我知道您果真来了，我确确实实见到了您，而且您为了分担那无法为我医治的疾病，故意传染上了它，我经受不了这最后的考验，目击到如此体贴的爱情在希望中挣扎，我那费劲抑制着的爱情再不管什么桎梏，以空前的热力很快熊熊地复燃起来。我懂得了必须奋不顾身地去爱；我感觉到我必须成为罪人，我明白我既不能抵抗我的父亲，也不能抵抗我的情人，我只能牺牲正直才能调和爱情和血亲的权利。这样，我所有的好的感情终于熄灭，所有我的才能变质了，罪恶在我眼里失去了它的恐怖，我觉得我内部变得完全不同了；到后来，激情的猛烈发作碰到阻力而变得疯狂起来，把我投进最可怕的绝望中，这绝望足以压垮灵魂；我竟敢不再指望美德。您那提醒多于安慰我内疚的信加深了我的迷误。我的心已经如此败坏，以致我的理性不能抵挡您那些哲学家的议论：丑恶事物——这种念头从来不曾污染过我的思想，——竟也敢在脑海里出现了。意志还在对之作斗争，但想象力已习惯于看见它们；如果在我内心深处没有预先怀有罪恶的念头，那么我心头也不再怀有那些高尚的决心，因为只有它们才能抵制罪恶。

我难于继续写下去了；我们先停一会儿。先请回想一下那个幸福和天真烂漫的时期，那时候被这把如此热烈和甜蜜的爱情之火所激荡，它净化了整个我们的感情；那时候它的神圣的热焰 [10] 使我们的羞恶之心变得更可贵，使正气变得更可亲；那时候即使连一些欲念的产生也仿佛只是为了给我们以战胜它们并因而使我们彼此更能相称。请重新读读我们最初的那些信，想一下那个如此短促和品味得太少的

时光，那时候爱情在我们心目中显示出德行的全部魅力，而我们太相爱了，以致我们之间无法形成它所不赞成的关系。

我们那时怎么样，又变得怎样啦？两个亲热的情人在最严峻的沉静中一块儿度过了整整一个年头：他们的叹息不敢吐露，但他们的心曲却彼此理解；他们以为在受苦，但他们是幸福的。由于彼此理解，他们开始交谈起来；但对于能战胜自己和彼此间能相互表示可敬的证明而感到高兴，他们在同样严峻的矜持里度过了另一个年头；他们互相诉苦，但他们是幸福的。这样长久的斗争坚持得不够；一会儿的软弱使他们迷了路，在欢乐中他们忘乎所以；但他们虽然不再纯洁，至少他们是忠实的，至少老天爷和大自然批准了他们结成的纽结，至少德行对他们始终是珍惜的；他们至今还热爱它并还知道使它荣耀；他们只能算失足而不能算堕落。他们不很配幸福，但也还是匹配的。

如此温顺的这两个情人，他们燃烧着如此纯洁的情火，他们如此明白地懂得道德的价值，他们现在怎么样啦？谁知道了能不为他们叹息？这就把他们判罪；即使玷污婚床的念头他们也不觉得反感……他们默想着通奸！什么！他们确实是原来的人吗？他们的灵魂没有改变吗？这个与罪恶不相干的迷人的形象，怎么能从她闪耀过的一般心头消失呢？美德的魅力怎么不能促使一朝知道它的人永远防止罪恶呢？要经过多少世纪才能产生这种奇异的变化？需要多长时间才能使一个一朝享受过真正幸福的人消除那如此迷人的回忆和对于幸福的感情？啊！如果初次的放荡是困难和缓慢的话，那么到后来便变得迅速和容易了！激情的魔力，你就是这样来引诱理智，你欺骗智慧并趁人家不注意时改变本性；我们一生中只要一次失足，只要偏离正道一步：一个不可避免的滑坡便立刻抓住我们并使我们完蛋；最后跌进深渊，等到惊醒时发现裹满了罪恶，并带着一颗为德行而生的心。我的好朋友，让我们降下这帷幕：我们是否需要瞧瞧为了不让我们走近而给我们遮盖起来的那可怕的深渊？我继续来讲自己的故事。

德·伏尔玛尔先生来到了，我面容的改变并没有使人讨厌。我父亲不让我喘口气。我母亲的孝服就要满期，我的痛苦要靠时间来消磨。为了躲避我的诺言，哪一方面都成不了理由；只得实践诺言。该把我永远从您那里和从我那里夺走的那一天好像是我生命的最末一天。准备我的葬礼的日子在我看来要比我婚礼的日子较不可怕。越接近那致命的时刻，我越不能从我心头挖掉我初恋的根；我越努力把它熄灭，

它也越发炽烈。最后我被徒劳的战斗弄得疲惫不堪。就在我准备向另一个人宣誓永远忠实那会儿，我的心灵还向您宣誓永恒的爱情；于是我像一头不洁的牺牲一般被领到教堂去受宰割，她弄脏了祭坛。

到了教堂，我进门时感到一种从未经受过的激动。在这朴素和庄严的、到处充溢着人们供奉的主的神威的所在，有某种我不知道的恐怖攫住了我的灵魂。一阵突然的恐惧使我哆嗦起来；我颤抖着，觉得快要晕倒，勉勉强强地拖着腿一直走到讲台的脚边。我远没有镇定下来，在整个仪式进行过程中，我只觉得我的忐忑不安在增长；我回首回顾时更感到害怕。教堂里朦胧的阳光，观礼者的深沉的静默、他们谦恭和凝神的态度、所有我的亲属的行列、我尊敬的父亲庄严的样子，这一切对当前的过程赋予庄严的气氛，它促使我注意和敬畏，而且只要念头一转到背誓我就全身发抖。我仿佛看见了上帝的使者，在牧师严肃地做礼拜的祷告时听见了上帝的声音。经书里如此明确地表达的关于婚姻的纯洁、尊严、神圣，它的贞洁和崇高的义务——对于幸福、秩序、和平、人类的持续是如此重要，对于他们本人履行起来又是如此甜蜜的义务，——这一切给了我这样的印象，使我内心感到起了骤然的转变。一种不认识的力量仿佛突然纠正了我紊乱的感情，并按照义务和大自然的规律予以重建。我心里想道："洞烛一切的永恒的眼睛，现在在读我心灵的深处；他在把我的意志跟我嘴上的回答作比较：天和地是我承担的神圣的诺言的见证；它们还是我要遵守的忠贞的见证。怎样的人间权力能尊敬敢于破坏一切之首的那个人？"

我偶然向陶尔勃先生夫妇望了一眼，他们并排站在旁边，用亲切的目光注视着我，他们的目光比其他事物更使我强烈地感动。可爱的和有德的一对，你们较少懂得爱情，难道因此就结合得更差吗？义务和诚实使你们结合：亲爱的朋友，忠贞的夫妇，你们不曾点燃那销蚀灵魂的火焰，你们用纯洁和温馨的、富于滋养的感情相爱，有智慧可依靠，有理智作指引，因此你们只有更为坚实的幸福。啊！但愿我能在同样的结合中恢复同样的纯洁并享受同样的幸福！假如我不配有你们那种幸福，我要以你们的榜样做到与你们相颉颃。我这样的感情唤醒了我的希望和勇气。我把我就要缔结的神圣的纽结当做应该净化我的灵魂并使它恢复它的义务的新状态。当牧师问我是否答应对我要接受为丈夫的人完全服从和忠诚时，我的口和心这样答应了。我将坚持到死。

回到住所后，我希望有一小时的清静和沉思。我好不容易得到了同意；虽然我急切想利用这时间，但起初我只抱着厌恶的心情作反省，害怕因为条件的改变我才体会到临时的心头激动，并自认为不太配做妻子，也像原来不太是懂规矩的女儿一样。我经受了明确的考验，但又是危险的考验，我开始想到的是您。我确信没有一个温情的回忆亵渎了我刚才所作的庄严的诺言。我简直不能理解由于什么奇迹，您那顽强的形象会如此长久地让我安静，虽然有那么多的理由叫我想到它：我要怀疑这种冷漠和忘却是骗人的，因为它在我是不大自然的，因而不会持久。这种幻象不怎么可怕：我觉得我依然同样爱您，而且也许比过去更爱，可是这种感觉我并不为此脸红。为了思念您，我认为不需要忘记我已是另一个人的妻子。我对自己说您是我亲爱的时，我的心灵是激动的，但我的良心和意识是平静的；从这会儿开始，我觉得自己的确变了。于是怎样的一股纯洁的喜悦的洪流在我心中泛滥！很久以来消失了的、怎样的一种和平的感情又重新唤醒了曾被耻辱弄得枯萎的我这颗心，并使整个的我出现了新的宁静。我认为自己感到复活了；我认为重新开始了另一种生活。温馨和安慰人的德行，我靠了你而把它重新开始；是你使我感到它可亲，我愿把它奉献给你。啊！我太懂得丧失你意味着什么，所以我不能第二次放弃你了！

我沉浸在一次如此巨大、急骤和出乎意料的喜悦里，从而敢于审察我昨晚的情况了：我对于因一时糊涂和自从第一次迷误所遭到的所有危险而造成的可气的屈辱感到不寒而栗。多么幸运的灵机一转，给我指出了罪恶的可怖，它曾向我招手，并激起我对智慧的趣味！使我对于爱情比之对于我曾认为那么可贵的荣誉更忠诚的，岂不是由于怎样一种难得的幸运吗？由于命运怎样的照顾，您的不坚定或我的不坚定才没有使我堕入新的迷恋？我怎么能用已被第一个情人战胜过的抵抗，以及习惯于向欲念让步的羞耻心来对抗另一个情人？我既没有尊敬还在充分发挥德行的权力，那么我是否对已熄灭的爱情的权力更尊敬些？我之所以肯定在世上只爱您一个人，难道不是内心的感情认为一般情人都宣誓永不变心，而每当老天爷高兴使他们变心时就无心地不断违背誓言的缘故？这样，每次的堕落就为下一次作了准备；习惯于罪恶，会在我心目中抹掉它的可怕。从丢脸发展到无耻，得不到停顿下来的依傍，我由受骗的情人变成不可救药的姑娘，成了女性的耻辱和家庭的败类。谁保卫了我免于从第一次错误滑向非常自然的后果？谁在我第一次失足后拉住了我？谁为我保全了我的名誉和我的亲

人们的尊敬？谁把我置于一个有德、聪明、性格和本身都可爱的，而且对于不敢当的我充满尊敬和眷恋的丈夫的保护之下的？最后，谁允许我还能希望获得正经女人的头衔并给我以达到不负这头衔的勇气的？我看见它，我感知它：它那只引导我穿过黑暗的拯救的手，就是那只揭起我眼前挡着的迷误之幕，并不由我自主地还我本来面目的手。一个秘密的声音不断地在我心灵深处絮语，在我快要堕落时升起，并更有力地发出雷鸣。一切真理的创造者不能容忍我背离它而成为可恶的背誓的罪人，用我良心的谴责来防止我的罪行，它向我指出我快要堕入的深渊。“令甲虫爬行和天体运行的永恒的上帝，你照料你最微末的创造物；你促使我回头向善，你叫我热爱！请接受一颗被你的仁慈所感化的心中那只有你才能使它有幸向你贡献的敬礼！”

当我心头充满着已从危难中得救并感到已恢复荣誉和安全的强烈感情的时候，我俯伏在地，把虔诚的手伸向苍天，我向天座上端坐着的上帝——它可以随心所欲用我们自身的力量来支持或毁坏它给予我们的自由，——祈祷。我对它说：“我要求合乎你心意的而且唯一以你为源泉的幸福。我愿意爱你给予我的丈夫。我愿意是忠诚的，因为这是联系家庭和整个社会的第一义务。我愿意是纯洁的，因为它是培养一切其他德行的第一德行。我愿意服从你建立的一切自然秩序和得自你的理性的规律。我把我的心灵放在你保护之下，把我的欲望放在你手里。请使我的一切行为符合于我恒久的意志——也就是你的意志，也不要再容许一时的错误压倒我整个一生的选择。”

在这简短的祈祷——我第一次以真正的虔诚作的祈祷——以后，我觉得我的决定如此坚定，仿佛做起来竟那么容易和轻松，以致我清楚地看到今后我应该从哪里寻求我所需要的、为抵抗我自己的心灵和我无法从自身找到的那个力量。我从这次发现里得到了新的信心，因而哀叹那使我那么长久丧失信心的可悲的糊涂。我向来并不是不信教的；可是完全不信教也许比徒有其表和装模作样的信教好一些，后者不触动心灵以使意识安心；只限于一些形式，而且的确只在一定时间里相信上帝，然后在其余的时间里不再想到它。我认认真真地做礼拜，不知道从中获得实际生活方面的益处。我认为自己天资好，便任兴之所至；我喜欢思考，相信自己的理性；不能协调福音书的精神和世俗的精神，也不能协调信仰和行为，我采取以自己空虚的智慧为满足的中庸之道；我拿一些箴言作信仰，拿另一些作行为用；我在一处忘记我在另一处所想的；我在教堂里是虔诚的教徒，在家里是哲学

家。唉！我在哪儿都不成器；我的祈祷只不过是些空话，我的论证是诡辩，我当做明灯追随的，不过是磷火的游光，它只能使我失足。

我无法向您表述，我迄今缺乏的这种精神原则，现在对于那如此谬误地引导我的东西给予多少蔑视。我请问您，它们的第一原因是什么？它们建立在什么基础上？由于幸运的本能，使我趋向于善行；一种剧烈的激情产生了；它在同样的本能里有其根源：为了根除它，我该怎么办？按秩序考虑，我从德行中取美，从公共利益中取善。但对于我特殊的个人利益，这一切又算得了什么？到底哪个对我更重要，牺牲他人以取得我的幸福，还是牺牲我的以求他人的幸福？如果对羞耻或者对刑罚的恐惧阻止我为了我的利益去作恶，我就只能偷偷地作恶，那我便谈不到什么德行；又如果我在犯错误时给发现了，人家处罚我，像在斯巴达一样，不是处罚错误而是处罚拙笨。最后，假如美的性质和对美的爱好是由大自然刻印在我的心灵深处的，那么只要这形象没有被扭曲，我将始终拿它作为准绳。可是我怎么能确信这内心的形象——在有感觉的生物中它的模范是无可比拟的，——能永远保持它的纯洁呢？人们莫非不知道无节制的激情败坏理智和意志，而意识在每个世纪、每个民族、每个个人都按照偏见的不稳定和复杂性而扭曲和改变吗？

我的可敬的和聪明的朋友，要赞美永恒的上帝：吹一口气您就能破坏掉这些理性的幻影，它们只有空虚的外形，在永恒的真理面前就会像影子般消失。一切都按上帝的意志而存在；是它给予正义以目的，给德行以基础，给奉献给它的短暂的生命以价值；它不停地对罪人们喝道，他们隐秘的罪行都会被觉察的，也会对被遗忘的行善者说："你的德行是有证人的"；这是它，这是它那不变的本质，它是尽善尽美的真正的典范，我们自身全都带着它的图像。我们的激情徒劳地使图像变形，它那由无限的本质联结的整个轮廓始终显现着理性，并为它恢复被欺骗和错误所改变了的东西。我认为区别这一切很容易，常识就能够办到。这个本质的概念，它的一切无法分离，它便是上帝；其余的一切都是人的制作。在直观这神圣的典范时，灵魂才得到净化和升华，它才学会蔑视它的卑下的癖性并克服它的恶劣的倾向。一颗充满这崇高的真理的心，拒绝人们卑琐的激情；这无限的崇高使它厌恶人们的傲慢；沉思的魅力使它摆脱掉尘世的欲念；而如果它一心顶礼膜拜的无限的上帝即使不存在时，仍应当不断地向它顶礼膜拜，以便更好地控制自己，使精神更坚强、更幸福和聪慧。

您要寻找一个出自理性的空洞的诡辩的，只以自己为依据的明显例子吗？让我们冷静地看看您的那些哲学家的议论，他们称得上是只能诱惑已堕落的心灵的罪行的辩护者。人们会不会说，这些危险的高谈阔论家在直接攻击最神圣和最庄严的契约时，他们决心一举消灭只建立在协议的信义的基础上的整个人类社会吗？可是我请您看，他们是怎样为秘密通奸辩护的。他们说这并不因此造成祸害，甚至对于蒙在鼓里的丈夫也如此：倒好像他们可以确定他将永远被蒙在鼓里似的！好像为了允许作为伪誓和不贞，只要他们不会损害其他人，也就够了！好像为了痛恨罪行，给犯罪者带来的罪恶还不够似的！那么怎么样！违背自己的诺言，凭他自己的力量消灭誓言和最不能破坏的契约，这不是罪恶？强迫自己变为骗子和说谎者，这不是罪恶吗？缔结这类关系，它可以叫您希望别人受害和死亡，甚至希望应该是最亲爱的和宣誓要与之共同生活的人死亡，这不是罪恶？千百种其他的罪恶始终是其产生的结果的那种状况，这不是罪恶？一种善行，它可以产生非常多的罪恶，单凭这一点说，它本身就是一种罪恶。

夫妇的一方因为他这方仿佛能自由，因而对谁也不失信，他能自认为清白吗？他是大大的错了。婚姻的纯洁性不受玷污，不仅是夫妇的利益，而且也是整个人类共同的利益。每次当两夫妇由庄严的纽带相结合时，这就发生了让大家敬重这神圣的纽带、尊敬他们的结合那样的全人类的无声的契约；而且据我看来，这是反对暗地里结婚——这种结合不显示任何标志，会使一些纯洁的心灵燃起通奸的欲火，——的强有力的理由。公众在某种意义上成为在他们面前举行的协议的保证；因此可以说那个腼腆的新娘的荣誉是在一切正人君子的特殊保护之下。这样，谁敢于诱惑她，谁就犯罪，首先因为是他使她犯罪，而唆使者总是要分担罪责的；而且他本人还直接犯罪，因为他破坏了公共的信义和婚姻的神圣，而破坏了它，人类事业的任何合法秩序都不能存在。

他们会说，罪行是秘密的，对谁都没有损害。假如这些哲学家相信上帝的存在和灵魂不灭的话，他们能把有第一受害者和唯一的真正的法官作证的罪行叫做秘密罪行吗？能瞒过所有的眼睛，却瞒不过最需要瞒过的眼睛的秘密，真是奇特的秘密！即便他们不承认上帝的存在，他们怎么敢肯定说，他们没有对任何人造成损害？他们怎么能证明一个父亲有不是他自己血统的子女、要负担可能比他所有的还要多的孩子，而且他不得不把自己的财富瓜分给对之没有父爱的和自己耻

辱的证明者，这些事对他都毫不在乎呢？我们假定这些高谈阔论者是唯物论者；这就更有根据可以跟他们对抗，从一切心灵深处发出的自然的柔和的声音反对一种傲慢的哲学，并绝不以好的理由去进行攻击。实际上，假如唯有身体能产生思维，感觉只从属于我们的器官，那么具有同样血液的两个生物之间岂不应该有更大的相同，彼此之间有更强的依恋，心灵也像面貌一样相似，因而更有理由互相喜爱吗？

那么照您看来，消灭或者用另一种血液搞乱这种自然的联合，并从根本上变更那应该把家庭的全部成员联结在一起的相互之间的亲和力，完全不是做坏事吗？世界上会有一个正直的人对于把婴儿从奶妈那里给掉包的事不感到可恨吗？那么从母亲胎里给调换的罪行会轻些吗？

如果我特别从我们女性问题来者，我发现有多少乱七八糟事他们都认为完全不成为祸害的！就以一个有罪的女人的堕落说，她失掉了荣誉，一切其他的德行也会很快丧失。一个温柔的丈夫根据多少确凿的迹象猜测到一种不正当关系，他们却企图辩护说是秘密，说不过是他的妻子不爱他！她那做作出来的关心有什么用，岂非更好地证明她对爱情的冷漠？假装的温存能骗得过爱情的眼睛？在一个心爱的对象旁边，感到胳臂虽然在搂抱你而心灵却在抗拒你时，那是何等的痛苦！姑且假定命运能帮助掩饰秘密，但这是常常会受骗的；我们暂时忘记想用一切为上帝不断揭穿的企图以保持自己所谓的清白和别人的安宁，这是多么轻率！然而为了隐瞒可耻的关系，为了欺骗丈夫，为了买通仆人、为了欺瞒众人，这需要多少伪装、谎言、诡计！对于同谋者是多么可耻！对孩子是什么榜样！当你抱着只想满足自己罪恶而不受罚的欲念时，怎能对他们进行教育？家里的和平和夫妇的和睦会变得怎样？什么！这一切能使丈夫不受损害？谁来给他弥补那本该属于他的心灵的损失？谁能还他一个可敬的妻子？谁能给他以休息和安宁？谁为他治愈他正当的怀疑？谁使父亲在拥抱他自己的孩子时能吐露自然的感情？

至于通奸和不忠诚仿佛可以在家庭之间建立所谓的纽带，那么这的确不是严肃的理由，而是荒谬和粗野的开玩笑，对之只能答以蔑视和愤慨。任何时代充斥于世界的伤风败俗，像变节、争吵、殴斗、杀戮、放毒等，充分证明由罪恶形成的那种恩爱之情威胁着人们的安宁

和团结。假如由这种罪恶和可鄙的交易形成这类社团的话，它就像盗匪集团一样，为确保合法的社会，对之必须加以破坏和消灭。

我要竭力忍住被这些信念引起的愤怒，以便跟您平心静气地讨论它们。我越觉得它们荒谬，就越应当加以驳斥，而且我自己在听到它们时也许不怎么感到厌恶而自己觉得难为情。您可以看出它们是多么经不起健全思想的考验。可是哪儿寻找健全思想，还不是从它的本源那里去找吗？对于那些致力于使人们失落给他们作为向导的神圣火炬的人们是怎么想的呢？我们要提防夸夸其谈的哲学；要提防假的德行，它破坏一切德行并为一切罪恶张目，以便借此整个占有它们。求得善的最好的方法是诚恳地去寻求它；人们如果这样寻求，不要很久就能上升到全善的创造者那里。我认为这就是我自从进行改正我的感觉和理智以来所做的；当您想追随同一条路时，您一定会比我做得更好。想到您常常以宗教的伟大思想来培养我的精神，我感到十分安慰；您的心对我没有隐藏过什么，假如您怀有别的感情，您就不会对我这样说话。我甚至觉得这些交谈对于我们是很有魅力的。上帝的在场从未使我们感到拘束：它给予我们希望多于恐惧；它永远只吓唬坏人的心灵；我们喜欢在谈话时有它当证人，使我们共同上升到它那里。假如有几次我们由于羞耻而感到羞辱的话，我们在哀叹弱点时彼此说道："至少它能看到我们心灵的深处"；于是我们因而感到更平静了。

假如这种安宁使我们陷于迷误，那么安宁以之为基础的原则能把我们引回正确的道路。如果一个人自身不能一致，他的行为是一套，感情却是另外一套；思想好像没有躯体，行为好像没有灵魂，还有他整个一生所作所为完全不同整个自己相适应，那么这样的人还值得称为人吗？我认为我们从前的准则，如果不只限于空洞的思辨，那样的人是很坚强的。人有弱点，创造人的仁慈的上帝无疑会宽恕人的弱点；但罪恶来自坏人，在一切正义的创造者面前不会不受到惩罚。一个不信神但生于幸福的人，会致力于他所喜欢的德行：他做善事是由于他的兴趣而不是由于选择。假如他的一切欲望都是正直的，他可以不受约束地循着正道而行；假如不是正直的，他一样会循着走，因为他为什么要受约束？然而那相信和为人们共同的上帝服务的人，他信仰一种更崇高的使命；实现这使命的热诚鼓舞着他的信念，于是遵循着比他的兴趣更正确的准则，他懂得应该做善行，并为义务的规律而牺牲他心中的欲望。我的朋友，这便是我们俩应当作出的英勇的牺

牲。联结我们的爱情是我们生活的魔力。它比希望持续得更长久；它无视时间和别离；它能承受一切考验。如此完善的感情它本身绝不会消亡：它值得被奉献于德行的神台。

我还要对您说：我们之间的一切都改变了；您的心也必须改变。于丽·德·伏尔玛尔不再是您从前的于丽；您对她的感情的转变是不可避免的，您只有使这转变成为合乎罪恶或者合乎德行二者之间的选择。我想起一个您不反对的作家的一段话，他说："当真诚抛弃了爱情时，爱情就会失去它最大的魅力。为了感受它的全部价值，心灵必须颂扬它，并使之在提高我们所爱的对象同时，也提高我们自己。丢掉了完善的思想，你就会掉了热情；丢掉了尊敬，爱情就不成为爱情了。一个女人怎么能尊敬她应该蔑视的男人？他自己又怎么能尊敬一个不怕委身于可恶的诱惑者的女人？这么一来，他们彼此相互鄙视。爱情这绝妙的感情，对他们便成了肮脏的交易。他们将丧失荣誉，绝不会得到至上的幸福。"[11] 我的朋友，这是我们的教训，是您信上写的。我们两颗心相爱之深，德行对于它们显得的可贵，还有比在写这信的幸福时刻更甚的吗？那么请看看，能使灵魂陶醉的最温馨的激情培养的罪恶的情火今天会把我们引向哪里去！我们俩对罪行都如此自然地痛心疾首，这会很快波及我们错误的共犯；我们会彼此憎恨我们过于相亲相爱，于是爱情就会在悔恨中熄灭。为了使如此可贵的感情能够持久，让它净化岂不更好？让它至少保持跟贞洁结合在一起岂不更值得？这岂不是保持一切最美妙的东西？是的，我善良和可敬的朋友，为了我们永久相爱，必须互相舍弃。让我们把其他一切都忘掉，您就作为我灵魂的情人。这种想法非常甜蜜，它使一切苦恼都能缓解。

这便是我的生活的真实的图景和我心头发生的一切的率直的历史。我始终爱您，对此您不要怀疑。我依恋于您的那种感情是如此温馨并依旧如此生动，另一个女人对此也许会感到惊讶；至于我，我很知道另一种不同感情，所以对此不以为然。我知道爱情已改变了性质；至少在这一点上我过去的错误变成了我现在安全的基础。我知道正确的规矩和表面的德行还有更多的要求，并对于我没有完全忘情于您会感到不愉快。我却相信有更可靠的规则，我就坚持它。我私下倾听我的良知：它完全没有责备我，它从来不欺骗真诚地向它求教的灵魂。如果这不足以证明我在世人心目中无罪，但这已足够让我自己心安了。这种幸福的转变是怎么发生的？我不知道。我所知道的是我这

样深切地希望着。唯有上帝完成其他的事。我认为一个灵魂一次堕落后便一直这样，自己不能再变好，除非某种突然的转变、命运和环境的某种突然变化改换了它的关系，于是由于一种剧烈的震撼，帮助它重新恢复了良好的常态。当它的一切习惯被打破，它的一切激情在这一般的动荡中被改变后，人有时就获得他原来的性格，他变得像刚从大自然手中出来的新人。于是他从前卑鄙行为的反思可以成为抵抗重蹈覆辙的预防剂。昨天他是可鄙和软弱的，今天他则是坚强和高尚的。当他逼近观察这两个如此不同的情况时，那就会更清楚地感到自己现在上升到的高度，于是他会变得更审慎地力求保持不坠。我的婚姻使我体验到某种类似于我力图向您讲述的东西。这如此可怕的纽带把我从一种更为可怕得多的奴役里给解放了出来，我的丈夫把我归还给了我自己，因此我觉得他更可亲了。

您和我，我们结合得太紧了，所以即使改变了性质，我们的联系也破坏不了。如果您丧失了一个温柔的情人，那么您获得了一个忠诚的女友；因此在我们的幻想中不管我们能说些什么，我不相信这种改变会对您不利。我请求您对此跟我抱有同样的决心，要变得更好和更聪明，并用基督教的道理来肃清哲学的教条。只要您得不到幸福，我也绝不会幸福，我也比以往更懂得，没有德行便绝不会有幸福。假如您真正爱我，那么请给我以温馨的安慰：让我看到在回到正确道路时，我们俩的心心相印并不亚于当陷于迷误那时。

为了写这封长信，我不认为必须作辩解。要是您对我不是这样亲密，这信便会写得更短些。在结束前，我还要向您提出请求。一个痛苦的重负压在我心头。我过去的行为是德·伏尔玛尔先生所不知道的，然而没有保留的真诚是我对他的忠诚的组成部分。我本来有一百次准备全部承认；只是为了您，我才忍住了。虽然我知道德·伏尔玛尔先生的明智和克制，但是举出您的姓名却是有损于您，因此不得您的同意我绝不愿这样做。向您提这样的要求，是否会使您不愉快，而我自以为能获得同意一事，是否对您或对我太不自量？我现在恳求您，须知我的保留不坦白不可能是无辜的，它每天对我越来越痛苦，在没有接到您的答复时，我不会有片刻的安宁。

第十九封信 复信

那么您不再是我的于丽了吗？啊！不要这样说，高贵的和可敬的女人；您再没有像现在这样更是我的于丽了。您是值得整个宇宙尊敬的；您是我开始对真正的美有了感受那时起就热爱的人；您是我即便在我死后——那时假如我灵魂里还留下使我生前为之倾倒的真正的绝代容华的记忆的话，——也不会终止爱慕之情的女性。使您重获您一切美德的勇敢的努力只有把您变得更像您自己。是的，是的，自从您抛弃我那时起，您更像是我的于丽了，这一点即使我感到多么痛苦，我也得把它说出来。唉！正是在失掉您的时候，我才重新找到了您。可是我呀，我的心只要一想到打算仿效您时就战栗不止，我被那既不能忍受又不能克服的罪恶的激情所苦恼，这个我难道就是原来想成为的我吗？我值得您垂青吗？我有什么权利把我的怨诉和失望来向您喋喋不休？而我居然敢于爱慕您！我这种人配爱您吗？

狂妄的人！仿佛我的屈辱还不够似的，还要去找些新的！为什么计较那爱情已使之消灭的差别呢？它使我升高了，它使我跟您平等了；爱情的火焰支持我，我们的心混合了；我们两颗心的感情是共通的，我的感情分享着您感情的崇高。看现在又跌落到了我整个的低下地位！如此长久地滋养我的灵魂又欺骗我的甜蜜的希望，现在你到底永远熄灭了！她不会再是我的！我永远失掉她了！她成了另一个人的幸福！……气人啊！地狱的苦难啊！……不忠实的！啊！你可曾……请原谅，请原谅，夫人；请原谅我的狂怒。上帝啊！您说得太对了，她不再是……她不再是那个我可以向她表达我的心的全部活动的亲爱的于丽了！什么！我过去感到不幸，我就可以抱怨！……她可以倾听我！我过去不幸！……那么今天我怎样？……不，我将不再叫您既为您也为我脸红。一切都完了，应该彼此摆脱，应该彼此分手：德行本身作出了这决定；您的手这样写了。让我们彼此忘却……您至少要忘却我。我已这样决定，我向您保证；我绝不再向您谈自己。

我还敢向您谈论您，并保留我在世上所剩的唯一关心的事——您的幸福吗？您在向我叙述您的心灵的情况时，您对我绝口不谈您的命运。啊！凭我奉献给您的牺牲的名义，请您解除我这个难受的疑虑。于丽，您幸福吗？假如您是幸福的话，那么在我绝望之余，您给我以可接受的唯一的安慰；假如您不幸福，为怜悯起见，请直言相告，那么我的不幸将不致太长了。

我对于您想出来的表白越加思索，我越不能对它同意；那使我总是缺乏勇气对您表示拒绝的原因，同样使我对这件事表示不能动摇。这问题是极端重要的，因此我恳求您要仔细考虑我的理由。首先，我觉得您过分的精细，使您在这方面陷于谬误；而且我根本看不出最严格的德行有什么根据可以要求这样的坦白。世上没有契约能有追溯效力。人们不能为过去承担责任，也不能承诺再无力量履行的事。人们为什么要责难那个按先前的习俗而自由行事的人和他没有承诺过的忠诚呢？于丽，您不要自我欺骗：您不是对您的丈夫，而是对您的情人失信。在您的父亲的专横干涉之前，老天爷和大自然已将我们彼此结合了。您在缔结另一个婚姻时，犯下了爱情和荣誉也许不会原谅的罪行；而只有我才能要求索还德·伏尔玛尔先生从我手里夺走的宝贝。

假如在有的场合责任心需要这类承认的话，那只是当重犯的危险促使一个审慎的女人为此而保护自己时所采取的预防措施；可是您的信比您所想的更清楚地说明了您真实的感情。我读您信的时候，我自己心里感到您的心即使在爱情中也已在厌恶有罪的关系，我们的分离才使我们摆脱了罪恶感。

迄今义务和诚实并不需要这种交心，智慧和理智禁止这样做，因为这没有必要拿婚姻中最可贵的东西：丈夫的恩爱、彼此的信任、家庭的和睦，去作冒险。您对于这样的做法有没有充分的考虑？您对自己的丈夫是否有足够的了解，能确切把握他对此举产生的反应？您是否知道世界上有多少男子，他们动不动就会引起强烈的妒忌心、不可克制的鄙视，而且还可能伤害女人的性命？为了这种微妙的研究，必须考虑到时间、地点和性格。在我现在所处的国家里，这类交心并没有什么危险，对于夫妻间忠贞不当一回事的人看来，结婚前的错误不算是了不起的问题。且不谈有时必不可少的交心和您那里不会发生的那些道理，我在这儿认识一些不太值得尊敬的女人，她们不怎么冒风险就作了这种坦率的交心而自觉了不起，这样做也许是想获得信任，以便需要时可以滥用它作幌子。可是在婚姻的神圣较被尊重的地方，在神圣的婚姻成为牢固的纽结和丈夫对他们的妻子怀有真挚的眷恋的地方，他们都向妻子提出比她们自己更严厉的要求；他们要求她们的心灵只对丈夫怀有温顺的感情；他们擅自窃取他们没有的权力，要求她们在属于他们以前就是他们的所有物，也不宽恕她们滥用自由和真实的不忠贞。

有德行的于丽，请相信我，要谨防没有成果和不必要的虔诚。要保持那谁也不强制您吐露，但交代出来可以使您完蛋，而且对您丈夫没有任何好处的危险的秘密。假如他是值得您向他交心的，他的心灵将因此而忧戚，您将毫无道理地让他伤心。假如他不值得您向他交心，那您为什么要给他以谴责您的借口？您怎么能知道曾经支持您反对您的心灵的攻击的您那德行，它仍将支持您对付那始终在生长的家庭的忧愁呢？您切不要自觉地加深自己的不幸，以免它们变得比您的勇气更强，并使您因种种顾虑而重新陷进那比您曾困难地跳出来的境况更坏得多的境况中去。智慧是一切德行的基础；我请求您，在您生活的最重要的时机要跟它商量；如果这要命的秘密压得您太痛苦，那么为了解脱您的重负，至少等待一段时间、等待几年，让时间给予您对您丈夫有了更清楚的认识，同时在他心里不仅有您的美丽，尤其还有您那精神的魅力和与您相处的可慰藉的习惯能起作用的时候。最后，当这些道理虽然都很过硬，仍然说服不了您时，那么请您对向您提出它们的那人的声音不要掩耳不闻。于丽啊！请聆听一个能作些善行的人，这人至少由于他今天为您作出牺牲而值得您作一些牺牲。

必须结束这封信了。我知道我无法阻止自己重弹一种您不应再听的音调。于丽，我应该离开您！我还如此年轻，就必须放弃幸福！一去不复返的时间呀！永远消逝的时间，永远悔恨的时间！快乐、激情、甜蜜的神往，美妙的瞬间，无上的陶醉！我的爱情，我那唯一的爱情，我生命的荣誉和喜悦！从此永诀了！

第二十封信 自于丽

您问我是否幸福。这问题令我感动，您提出这问题就该帮我回答：因为我远没有想寻求您说的那种忘却，我承认如果您终止爱我时，我便无法幸福；然而我在一切方面都是幸福的，而我幸福所缺少的只是您的那一份。如果我在上次信里避免谈到德·伏尔玛尔先生，那是为了顾惜您。我太了解您的敏感性，所以怕加深您的痛苦；可是您为我的命运感到忧虑，因此我不得不对您谈谈与我命运攸关的他，我只能以对得起他的方式并像他能适合于他的妻子和真正的朋友的那种方式来向您谈他。

德·伏尔玛尔先生年龄近五十岁；他那宁静和有规律的生活以及沉着的感情，使他保持着很健康的体格和很有生气的神态，所以看起来还不到四十岁；只有丰富的生活经验和智慧才显得他年纪已不轻。他的外表是高贵和和蔼可亲的，他的态度是直爽和开朗的；他的待人接物是诚实多于殷勤；他话不多而言之成理，但不带做作，也不精确和矜持。他待人一视同仁，他不巴结人也不逃避人，他除了理性以外再没有其他的癖好。

他天性虽然冷峻，他的心顺着我父亲的意愿，认为我对他很相配，于是生平第一次发生了爱慕之情。他那稳健而持久的爱好在礼仪上调节得非常好，也保持得很平衡，所以在生活情况改变时用不着改变他的态度，而且在不损害夫妇之间庄严的情况下，他在结婚后对我依然保持着他从前的状态。我从来没有看见他快乐过，也没有看见他悲愁过，但他始终是满意的；他对我从来没有谈到他自己，也很少谈到我；他不来找我谈话，但我找他谈话他却不会生气，也不大愿意离开我。他从来不笑；他很严肃，但并不想要我这样；相反地，他宁静的态度仿佛是在叫我快乐；因为我尝到的快乐似乎是他唯一感受到的快乐，所以我常常注意到他在想方设法使我高兴。总而言之，他希望我幸福：他没有对我这样说，但我看得出来；而希望妻子幸福，这岂不是已经得到了幸福？

就我所能地观察他，我只发现他除了对我的爱之外再没有其他的爱。但这爱是如此平淡和克制，可以说他只是按他所愿意的那样去爱，而且他只愿意按理性所容许的那样去爱。他确确实实是爱多阿尔阁下相信的那种人：我发现他在这方面比我们所有如此自我吹嘘的有情感的人都高超，因为心灵以千百种方式欺骗我们，并只靠总是可疑的原则行事的；可是理性除了善的东西而外没有其他的目的；它的规则总是可靠、清楚、容易指导生活；而且它只有当并非为它作出的无用的思辨中才会陷于迷误。

德·伏尔玛尔先生最大的兴趣是作观察。他喜欢判断人们的性格和他看见的他们的行为。他以深邃的智慧和最完全的公正态度对之作出评价。假如一个敌人对他使坏，他便就这人的动机和方法进行争论，态度像讨论与他不相干的事情一样平静。我不知道他是怎样听到谈论您的，但他有好几次以很大的尊敬向我说起你的事情，我知道他不会装假。有几次我自以为觉察到在这类谈话里他在观察我；然而这种所

谓的注意，可能多半只是受惊的良心的秘密谴责。但无论如何，我对此尽我的责任：恐惧和羞耻没有引起我作不公正的保留，我在他面前对您作了公正的评价，正像我在您面前对他也作公正的评价一样。

我忘了告诉您关于我们的收入和它们的管理情况。德·伏尔玛尔先生财产的残余部分加上我父亲那只剩下养老金的财产一起，构成了一笔适中而有限的产业，他把这产业作了安排，在家里保持着并非不舒服也非空头奢侈的排场，却又是充裕的、真正舒适的生活[12]，并帮助他的贫困的街坊。他在他家里规定的秩序，是支配他心灵的秩序的影子，在小小的家庭里也仿佛反映出世上政府所建立的秩序。这里既看不见那种只能使人感到窒碍而得不到好处，并且只有制定者忍受得了的硬性的规章，也看不见那种由于过多要求而丧失一切实用价值的不适当的混乱。这里到处可以觉察到主人的手，可是始终看不到它；他一开始就把一切都安排得十分妥善，所以现在全都自然而然地运行，使人既感到井井有条，同时又很自由。

我亲爱的朋友，这便是我同德·伏尔玛尔共同生活以来就我认识到的他的性格的简略而真实的看法。我最初看见他时是这样，现在我看来他依然毫无改变；我希望我已经对他看得很清楚，再也不会有什么新发现，因为我认为他如果变成另一种样子时，一定会受到损失。

根据上面的描绘，您总可以自己来回答您提的问题了，有了如此多的幸福的理由而仍不相信我幸福，那必然是很鄙视我的[13]。为了形成一个幸福的婚姻必须有爱情，这种思想曾骗了我好久，而且也许至今还在欺骗您。我的朋友，这是个错误：正直、德行、一定的仪表举止、性格和脾气，加上属于次要条件的社会地位和年龄，——这些在夫妇之间已经足够；这毫不妨碍形成一种体贴和亲切的结合，它虽不一定有爱情，但并不因此而显得欠甜蜜和欠持久。伴随爱情而来的是嫉妒或失落的无穷的忧虑，这对于作为快乐与和睦状态的婚姻是不适宜的。结婚不是单单为了两口子彼此的相思，也是为了共同履行社会生活的义务，认真地管理家务，好好地教育自己的孩子。情人们心目中始终只有他们自己，不断地只考虑他们自己，他们唯一想做的事是互相恋爱。对于有那么多事情要完成的夫妇说来，这是不够的。在一切情感中，再没有像爱情那样强烈地使我们迷惑的：它那激烈的力量被看成是它的恒久性的征兆；心灵受着如此甘美的情感的重担，可以说使它伸向未来，只要这种爱情继续下去，人们便认为它绝不会完

结。但是相反地，这情焰也在销蚀着它；它跟青春在一起消逝，跟美貌在一起憔悴，在年华的阴森森的吹拂下消失；从世界存在那时起，人们从没有见过两个白发苍苍的情人相互哀思过。因此可以认为大家迟早将停止眷恋；于是原来供奉的偶像便遭到破坏，彼此看到了原形。大家惊奇地寻觅所爱的对象，却再也找不到，于是彼此对所留下的印象感到懊恼，想象因而常常使它变得比原来的那个更丑，显得过去太美化了它。拉·劳什孚谷[14]说："当人们不再相爱时，他们中很少有人会因曾经相爱过而不感到羞惭的。"[15]那么应该怎样提心吊胆，不要让厌倦在太热烈的感情之后接踵而来；不要让暮年时感情不仅趋于冷淡，更进而感到憎恶；而且最后彼此之间因腻烦而让本来十分亲密的情人变成相互怨恨的夫妇。亲爱的朋友，我始终认为您非常可爱，太可爱了，我才丧失了我的纯洁和安宁，但我始终只把您看做情人：要是不再这样时，我不知道您会变成什么？熄灭了的爱情还会给您留下德行，我承认这一点；但这是否因此就足以使心灵在紧密的结合中感到幸福？而多少个有德行的男人都不失为令人厌憎的丈夫！这一切议论您也同样可以应用于我。

至于说到德·伏尔玛尔先生，那么我与他之间并未预期过任何幻想：我们像对待实在的那样彼此对待；所以联结我们的感情绝不是热情的心灵的盲目的冲动，而是两个正直和理性的人的坚定和恒常的关怀，他们志在共同度过他们今后的余生，都满足于他们的命运，并力图使彼此的命运变得美好。当人家着意于使我们结合时，看来没有比这更好的成功了。假如他具有跟我同样温柔的心灵的话，那么双方都如此多愁善感，便有时难免会发生龃龉，结果就要引起争吵。假如我像他那样沉着的话，那么我们之间将笼罩着过多的冷漠，我们的相处便显得不太愉快和欠温暖了。如果他毫不爱我，我们的共同生活一定不会好；如果他爱我太甚，我会觉得他讨厌。我们俩彼此间真是恰如其分：他启迪我，我鼓舞他；我们因此结合得更好些，我们俩之间仿佛命定只有一个灵魂，他是灵魂的知性，我是它的意志。至于他的年事稍高，这反而是我们的共同利益：因为对于为爱情所苦恼的我来说，假如他更年轻些，那么我嫁他一定还会有更多的困难，而这过分的厌恶也许会阻止我内心形成的幸福的转变。

我的朋友，老天爷启迪了父亲们的善良的愿望，也奖励了孩子们的顺从。我绝不愿无视您的不快！我要充分让您对我的命运放心的唯

一愿望，使我向您再补充几句话。如果以我以前对您的爱情和我现有的认识，同时我还能自由和自主选择丈夫的话，我要请承蒙启迪我并深知我心的上帝来对我的真诚作证：我要选择的丈夫不是您而是德·伏尔玛尔先生。

为了彻底恢复您的健康，我也许应该说清楚我心里还剩余的话。德·伏尔玛尔先生年龄比我老。如果老天爷为了惩罚我的过错而剥夺我很不配得到的丈夫的话，我坚强的决心是绝不另嫁别一个人。他虽然没有福分找到一个贞洁的姑娘，他至少将留下一个贞洁的寡妇。在向您表达这个声明之后，您一定十分清楚，我是个绝不改口的女人。[16]

我为了解除您的一些疑虑而讲的话，还可以作为部分解决您对我认为应该向我丈夫承认往事而作的反对意见之用。他非常明智，所以不会因为我只有悔恨才使我吐露这羞人的举动而责罚我，我也不会像您告诉过我的那些贵妇人那样耍花样，他也不会怀疑我会那样做。至于您认为这种坦白并非必要的理由，这肯定是一种狡辩：因为虽然对于当时还没有的丈夫应当毫无约束可言，但这并不意味着在委身于他时，可以不是实际的那个人。这一点甚至在我出嫁之前我就已经感觉到；如果我父亲强加给我的誓言阻止我对这一点履行我的义务，那么我因此更显得有罪了，因为作非正当的誓言是第一件罪过，而遵守这誓言则是第二件罪过。可是我另有一个为我的心灵所不敢招认的理由存在着，它更使我罪孽深重。感谢上帝，它现在已不再存在了。

有个更正当和严重的考虑，那便是没有必要地去打扰一个正经人的安宁，他的全部幸福就在于对自己妻子的尊敬。要断绝我们之间的关系，肯定已不再能由他决定；要我改变过去而成为更忠诚，也肯定不能由我决定。这样，我由于自己不审慎的坦白，只能徒劳无益地引起他的烦恼，而我的真诚除了解脱我心头残酷地压迫着我的可怕的秘密而外，没有别的好处。在向他表白以后，我感觉到我将更平静；但他呢，他可能更不平静，但重视我自己的安宁甚于他的安宁，这将很难弥补我的过错。

那么在我现在的犹疑不决中我将怎么办？在老天爷对我的义务给我更明白的启示前，我遵从您友谊的劝告：我要保持沉默，我对我丈

夫不提我的过错，我要用有一天可以值得宽恕的行为来消除那些过错。

为了开始这样一种必要的改过，我的朋友，您会认为我们从今以后停止我们之间的交往是件好事。假如德·伏尔玛尔先生接受了我的忏悔，他会决定我们怀有的那联结我们的友情可以达到什么程度，并给我们以友情的无邪的证明；可是因为我不敢向他商量这事，所以凭我的不幸经验：我太懂得表面上看来最合法的习惯也会使我们陷于多么大的迷误。现在是变得明智的时刻了。虽然我的心很泰然，但我不愿再对自己的情况作出判断，而作为有夫之妇，我也不愿再自以为是，重蹈做姑娘那时的覆辙。这是您接到的我的最后一封信：我也请求您不要再给我写信。然而由于我始终对您抱着最温馨的关切，而且我对您的感情有如照耀我的阳光一般纯净，因此我将很高兴有时能够知道您的消息，并获悉您能得到您应当的幸福。您如果有什么对我们能感到兴趣的事情要告诉我们时，您可以随时写信给陶尔勃夫人。我希望您灵魂的正直将始终表现在您的书信里。此外，我的表姐是个有德之人，而且很明智[17]，她只给我转达适合于我看的话，如果您滥用这种通信时，她也会把这通信取消。

别了，我亲爱的好朋友；假如我相信财富能使您幸福，我将对您说："去追求财富"；可是有那么多宝藏而您却掉头不顾，您这样做也许有道理；所以我更喜欢对您说："去追求洪福，这是智者的财富。"我们始终感到没有德行便不会有幸福；但要谨防德行这个太抽象的名词不要徒有响亮之名而无真实内容；也不要是个向别人炫耀的装饰品，而要使它能成为为我们自己获益的名词才好。当我想到有些人在心底里带着通奸的念头而大言不惭地谈论德行时，我就觉得战栗不止。您可知道这个如此光彩和如此被亵渎的词，当我们沉湎于有罪的关系那时，对我们意味着什么吗？就是这燃烧在我们彼此心头的热烈的爱情，它把它的激情掩盖在这神圣的欢乐里，以便使我们变得更加亲热和更长久地自我欺骗。我敢于相信我们生来是要遵循和景仰真正的德行的，但是在追求它时犯了错误，只追随了一个虚妄的幽灵。该是停止幻想、该是从太久的迷误中回返的时候了。我的朋友，这一回头对您并不困难：您本身有您的向导；您过去也许忽视了它，但您从来不曾拒绝过它。您的灵魂是健全的，它爱慕一切善的东西；如果它有时没有把这东西抓住，那是因为它没有使足全部力量去抓的缘故。请深究一下您的良知，再寻找一下，能不能重新发现什么被遗忘的原

则以便更好地指导您的全部行为，使它们之间跟一个共同的目标联结起来。让德行作为您行为的基础，但假如您不把这基础建立在不可动摇的根基之上时，请相信我，这样还是很不够的。您还记得那些印度人，他们把世界安置在一头大象上，然后把大象放在一只乌龟上；当有人问他们乌龟待在什么上面时，他们便不知该怎么说了。

我恳求您多少要听取您的女友的话，并为走向幸福选择一条比那使我们如此长久地迷途的更可靠的道路。我将不断地要求老天爷给您也给我以这纯粹的洪福，只有您我二人都获得它以后我才会快乐。啊！如果我们的心能记取我们青年时期那不由自主所犯的错误，那我们至少应该对于过去错误的回顾能使我们引以为戒，并能引用古人的话："呜呼！若非过去失败过，我们今天就会失败！"[18]

女布道者的说教到此结束：她今后对自己说教已够她做的。别了，我可爱的朋友，从此永别了：无法改变的义务这样命令；然而请您相信，于丽的心不会忘却那对于她曾经是亲爱的……我的上帝！我怎么啦？……从这张纸上您会非常清楚地看得出来。啊！在对她的朋友说出永别时，难道不允许心碎吗？

第二十一封信 于丽的情人致爱多阿尔阁下

是的，阁下，我的灵魂的确被生活的重负所压迫；它长期来就是我的负担：我已失去了它能使我感到可贵的一切，它对我只剩下了烦恼。可是人家说，没有得到把它给予我的那人的准许，我是不能随便把它处置的。我同样也知道，它有种种理由是属于您的；您的关心救了我两次的命，您的恩德为我不断地保全它：在我不能确切知道我是否因此举而犯罪，而且在只要我还有丝毫希望能够为您而使用它的时候，我决计不去处置它。

您曾说过我是您所缺少不得的：您为什么要骗我？自从我们到伦敦时起，您不但没有想到要我照顾您，而且只有您在一个劲儿照顾我。您为我费了多少多余的心！阁下，您知道我痛恨罪行更甚于生活；我笃信上帝。我的一切全亏了您，我敬爱您，在世上我只牵挂

您；友情、义务在那里能把一个不幸者羁縻住：但托词和诡辩却不能留住他。请您启迪我的理智，请直抒我的胸臆，我愿意倾听您；但请记住失望是绝不受人欺骗的。

您愿意人家进行说理：好吧！我们来说理。您希望人们的议论要与所谈的问题的重要性相适应，这我同意。让我们平心静气来探求真理；我们来议论一下一般的命题，仿佛对象是个不相干的人。罗别克[19]在他自杀以前赞扬自愿的死。我并不想学他的榜样写出书来，我也不很满意他的书；可是我希望仿效他在这讨论中的冷静态度。

我对这个重大问题思考了很久，这您应当知道，因为您知道我的遭遇，而我还活着。我对这问题越加思索，就越认为这问题可归结为这么一个基本命题：趋福避祸而不损及他人，这是自然赋予我们的权利。当我们的生活对我们是种祸害而对于任何人都不是种福祉时，那么可以允许把它解脱。如果世界上有什么明白的和确定不移的准则的话，我认为就是这一条；假如有人最终推翻它，那么没有什么人类的行为不能被认为是罪行了。

我们的诡辩家们对此说什么呢？首先，他们把生命看做不属于我们的东西，因为它是被给予我们的；但正是因为它是被给予我们的，所以它是属于我们的。上帝不是给人们两只手吗？然而他们害怕坏疽时，他们就截去一只手，如有必要，便把两只都截掉。对于相信灵魂不灭的人说来，这个类比是正确的：因为假如我牺牲我的手来保全一件宝贵的东西，也就是我的身体，那么我牺牲我的身体来保全一件更宝贵的东西，那就是我的福祉。假如老天爷给予我们的一切赠与对于我们的确都是幸福，但它们的性质毕竟是很容易改变的，因此老天爷另外给我们增加了理性以便我们知道加以区别。如果这个准则不容许我们选择这些和抛弃另一些的权利，那么它对人们有什么用处？

诡辩家把这种理由很不充分的反对意见转来转去，变了许许多多花样。他们把地上的活人看做站岗的兵士。他们说："上帝把你放到这世上，你为什么不得允许就从那里出去？"可是你自己，它把你放在你的城里，你为什么不得它允许就从那儿出来？为了避祸它不允许吗？不管它把我放在哪里，或者放在一个身体里，或者放在地上，只要我有福我就留在那里，一到在那里有祸时我就从那里出来。这便是自然的法则和上帝的声音。应该等待命令，这我同意；可是当我自然地死

去时，上帝没有命令我离开生命，它从我这里把它拿走：在使我对生命变得忍受不了时它命令我离开生命的。在第一种情况下，我尽全力抵抗；在第二种情况下，我就值得服从。

您可想到有些人认为自愿死亡是对上帝的反叛，仿佛人家想逃避它的法律，这是相当不公正的。人家中止生活，并不是为了逃避它，而是在执行它的法律。什么？上帝难道只对我的身体有权力吗？在宇宙中，难道有什么地方的什么存在物不处在它的手掌里的吗？当我那净化的实体不再是原来的而且更像它那样时，它不会更直接影响于我吗？不，它的公正和仁慈是我唯一的希望；假如我相信死可以使我摆脱它的权力，我便不再愿意死了。

这是费东 [20] 的诡辩论之一，不过它充满了卓越的真理。苏格拉底对凯佩斯 [21] 说："假如你的奴隶自杀，因为他不公平地剥夺了你的财富，如果在你有可能的话，你不惩罚他吗？"有德行的苏格拉底，您对我们说了什么？人死了后他不再属于上帝了？这完全不是这么回事；但应该说："如果你给你的奴隶套上一件妨碍他应该为你服务的衣服，只因他为了更好地为你服务而甩掉这件衣服，你会惩罚他吗？"重大的错误是把生命看得太重要，仿佛我们的存在有赖于它，而在死后它不再是什么？我们的生命在上帝眼里根本算不了什么，它在理性的眼里也算不了什么，它在我们的眼里也不应该算什么；当我们抛下我们的躯体时，我们只是放下一件不方便的衣服。这用得着如此大声叫嚷吗？阁下，这些夸夸其谈的人居心不良；他们的论证是荒谬和残暴的，他们加重了所谓的罪行，好像自杀者一死就不再存在，但要处罚他，好像他又是永久存在似的。

至于费东，他向他们提供的唯一特别的论据，他们有时应用过，不过这个问题在那里只是轻描淡写地论到，而且似乎是顺便提及的。苏格拉底在一次不公正的审判中被判决几小时内必须处死，他不需要仔细考察能否容许安排自己的生命 [22] 。假定苏格拉底的确讲了柏拉图从他那里引述的那些话，那么阁下，请相信我，他在使这些话付诸实施的场合将会更仔细地思考的；而人们之所以不能从这不朽的著作里得出任何反对可以安排自己生命的意见的证明，那是因为卡东 [23] 在他离世的当晚把这证明全文念过了两次。

这些同样的诡辩家问道，生命能否是个祸端。考虑到它充满了这么一大堆谬误、苦恼和罪恶，人们还不如试图发问：它可是个福祉。罪恶不断地围攻最有德行的人；他生活的每分钟随时都准备着成为恶人的猎物或者自己成为恶人。战斗和受苦，这便是他在世上的命运；作恶和受苦，这便是无道的人的命运。在其他一切方面，他们之间各不相同，只有生活的苦难是他们的共同之处。如果您需要权威和事实，我可以为您引述些神谕、智者的回答、为死亡褒奖的道德的行为。我们且把这一切放下不谈，阁下，我现在要跟您交谈，我要问您，世上的智者主要在忙些什么？还不是可以说在专心致志集中到他的灵魂的深处，并力图在自己生活中成为死人。理性为使我们避免人类的祸端所能找到的唯一方法，岂不是摆脱尘世的扰攘和我们自身一切无常的东西，从事内心的沉思冥想，使心灵超脱到高度入定的境界？如果我们的激情和错误造成我们的不幸，我们应当怎样热烈追求那使我们大家都能得到解脱二者的办法！那些由于淫欲而如此荒唐地增加自己苦痛的好色之徒在做什么？他们可以说由于生命在地上的发展而在消灭他们的存在；他们由于风流韵事的数量而增加了他们锁链的沉重；他们没有一种享乐不为他们准备下千百种苦楚的贫困：他们越感觉到，也就越痛苦；他们陷入生活中越深，也就越显得不幸。

然而总的说来，如果有人认为一个人在地上可怜巴巴地爬行是种福祉，我对此表示同意：我并不主张整个人类应当取得共同协议去牺牲自己并把世界变成一个大坟墓。有一些，对，是有一些太出格的不幸者，出格到不去走共同的道路，绝望和痛苦的受难对于这号人都是大自然的护照：他们也像希腊诡辩家包西道尼乌斯 [24] 一样荒谬地相信他们的生命是种福祉，而后者受痛风病的折磨，却否认痛风病是种祸殃。只要我们生活过得好时，我们便十分渴望生活，而只有极端的坏的感觉才能战胜我们的这一愿望：因为我们大家都从大自然接受对死的极大恐惧，而这种恐惧掩盖了在我们眼中的人生惨状。人们在决心离开这生活之前，已长期忍受这种艰难和痛苦的生活；可是当对生活的厌倦一朝战胜了对死的恐怖，那么生活肯定是个巨大的祸殃，而人们也就不能太早地从中获得解脱。这样，人们虽然不能确切规定生活在哪里不再是福祉的划分点，但至少能很有把握地知道，它早在给我们显示出是祸殃以前就已经是这样；而在一切有识之士那里，弃绝生活的那权利总是在许多尝试以前就存在了。

这还不全面：在否认生活能是祸殃以便剥夺我们解脱它的权利之后，他们接着又说它是祸殃，为了好责备我们不能忍受它。按照他们的意见，摆脱生活的痛苦和艰辛是种卑鄙行为，也只有懦夫才去自杀。啊，罗马！世界的征服者，帝国给了你怎样的懦夫的部队！阿丽[25]、爱波尼娜[26]、吕克莱丝[27]虽然都在其中；但她们都是妇女；但是勃鲁多斯呢，但是加西乌斯呢，还有你这位同诸神分享那整个震惊的世界的尊敬、伟大和神圣的卡东，你那威严和神圣的形象以庄严的信念鼓舞着罗马人并使暴君们战栗，你那些骄傲的崇拜者想不到有一天在一所学院的满是灰尘的角落里，竟有可恶的雄辩家们会证明你仅仅是个懦夫，因为你拒绝承认幸运的罪恶比戴镣铐的美德优越！现在的作家们的气魄和伟大，你们是何等崇高，而他们手里拿着笔十分勇敢！可是请告诉我，勇猛而坚强的英雄，您如此勇敢地逃离战斗以便更长久地承受生活的苦难，当一块燃烧着的木柴正掉在这只雄辩的手上时，您为什么如此迅速地把手缩回去？什么！您胆怯，不敢忍受火的灼热！您说没有东西迫使我忍受燃烧着的柴火。那么我，谁迫使我忍受生活呢？在上帝看来，难道一代人要比一茬麦秸更有价值？这两者还不同样是它的创造物？

坚定地忍受无法避免的祸端无疑要有勇气，但只有疯子才会自愿忍受自己不做坏事就可避免的祸端，而且忍受没有必要的祸端常常是个极大的祸端。那个不知道运用一种迅速的死来解脱痛苦的生活的人，就像那个宁愿让一个伤口恶化而不肯让外科医生动手术的人一般。尊敬的巴利骚[28]，请来把我这只要我命的腿截掉：我将看你动手术而不会皱眉头，我也将让因为不敢忍受同样手术而一任自己的腿腐烂的勇士把我当做懦夫对待。

我承认，有些对别人的义务，不是每人都能自己支配的；然而相反地，有多少义务在支配人？一个法官维系着国家的安全，一个家庭的父亲负担着自己子女的衣食，一个无力还债的债务人将使他的债主破产，他们不顾一切地拼命尽他们的义务；有成千上万种社会的和家庭的关系迫使一个不幸的正派人忍受着生活的不幸，以避免成为不正派这一更大的不幸，因此在一切其他完全不同的情况下，是否可以允许牺牲一大群不幸者而保全一个只对不敢死的人有利的生命呢？一个衰老的野人对背着自己而在重负下弯腰的儿子说："杀死我吧，我的孩子；那边都是敌人：跟你的弟兄们一起去战斗，去救你的孩子们，不

要让你的父亲活着落到那些吃自己亲属的人的手里。”饥饿、不幸、灾难，这些比野人更坏的家中的敌人，可以让一个残废的不幸者躺在床上消耗一家勉强维持生存的面包，一个完全无用、老天爷只使他在地上孤独生活，他的可怜的存在不能产生任何福利，他的抱怨令人厌烦，他的苦难毫无用处，那么为什么不让他至少有离开这种生活的权利呢？

阁下，请估量一下这些议论，集中所有这些理由，您就可以发现，它们归结为一个最简单的自然的权利问题，有头脑的人对之绝不会认为有疑问。的确，为什么会容许治好痛风病而不是治好生活？在我们身上这二者岂不都来自同一只手吗？如果死是艰难的，这有什么说的？药物吃起来会愉快吗？多少人宁愿死而不愿治病！证明大自然对这两者一样厌恶。那么谁给我证明，服药治愈小毛小病比自杀解脱不治之症更可容许，还有用奎宁治疗疟疾比用鸦片治疗结石症更少罪孽。如果我们看目的，这两者都是为我们解除苦痛；如果我们考虑方法，两者同样自然；如果我们从恶心方面考察，那么这二者都有；假如我们观测上帝的意志，那么人们要对抗的岂不都是它赐给我们的祸端？人们要摆脱的哪一样不出自它手所给我们的痛苦？上帝的权力所达到的界限在哪里，人们可以合法地抵抗的界限又在哪里？因为一切存在的都是它所希望的，那么我们是否不准改变任何一件东西了？那么在这世界上是否应该什么都不干，以免触犯它的法律？而且不论我们干什么，我们岂不都可能触犯这些法律吗？不是的，阁下，人的使命是更大和更高贵的：上帝并不鼓励人静止不动，处于永恒的清静无为的境地；而是给他以为善的自由、善意的觉悟和进行选择的理智；指定他是对自身行为的唯一的审判者；它在他心上写着：“做你自认为有益的和于人无害的事。”假如我觉得死对我有好处，我就抵抗它的命令，一面坚持活着，因为它使我希望死时，规定我去寻找死的方法。

蓬斯冬，我为此向您的智慧和率真请教：理性关于自杀问题从宗教里能得出什么更为明确的准则？如果基督教徒定下了反对的准则，他们既不是从他们宗教的原理，也不是从它唯一的准则即《圣经》中得出，而只是从异教徒哲学家那里得来的。拉克当斯 [29] 和奥古斯丁 [30] 首先提出这新的教义（耶稣·基督和使徒们对这个问题从未说过一句话），仅仅以费东的论证为依据，这我已经批驳过；因此在这问题上，那些相信追随《福音书》权威的信徒们，其实只是追随柏拉图的

权威。实际上人们在整个《圣经》里哪儿看得到有一条反对自杀的法律，甚至连简单的不赞成也没有。在许多自杀者的事例中，人们对其中任何一个自杀者都没有一句斥责的话，这岂不是很奇怪吗？不但如此，参孙[31]的自杀被认为是向敌人复仇的奇迹。这奇迹的实现不是为了证明自杀无罪吗？而这个男子被一个女子所诱惑，因而丧失了自己的力量，后来不是为了完成真正的罪行吗？上帝自己真好像要欺骗人们似的！

《十诫》说："汝毋杀人。"从这里能得出什么呢？如果这诫条从字面讲，是既不可杀恶人，也不可杀仇人；而使那么多的人死亡的摩西却很不理解他自己的告诫。假如有若干例外的话，那么首先肯定是有利于自杀的，因为它没有暴力和不公正，这是使杀人成为罪行的两条唯一的理由，况且大自然本身也设置了相当的障碍。

可是他们还会说，你们要耐性地忍受上帝赐给你们的祸端；把你们的苦难变为功德。这样应用基督教的学说是没有很好地理解它的精神！人是要遭受千种苦难的，他的生活是由苦难所织成的布匹，他似乎生来只为了受苦。苦难中他能够避免的，理性就要他避免；宗教从来不跟理性对立而是同意它的。可是它的数量比起那些不由自主而被迫忍受的苦难来是很小的！正是这些苦难乃是慈悲的上帝叫人们变为功德；上帝接受它向我们征收的强迫的纳贡作为自愿的敬礼，并对今生的顺从，计算在来生的利益上。人的真正的忏悔是大自然强加给他的：假如他耐心地忍受他被迫忍受的一切，那么在这一点上他实行了上帝的一切要求；如果有人表现得相当骄傲而想做得更多些，那么这人是应该监禁的疯子，或者是应该惩罚的骗子。因此我们应该毫无顾忌地逃避我们所能逃避的一切苦难，就是这样，我们还留下够多的苦难要忍受。在生活刚刚开始成为苦难时，我们便应当毫无内疚地解脱它，因为这样做完全只取决于我们，而且这样做我们既不冒犯上帝，也不冒犯人们。如果上帝需要有牺牲，难道死还不够吗？我们向上帝奉献它以理性的声音向我们提出的死，并把它向我们要还的灵魂平静地投入它的怀抱就是了。

这些便是常识向所有的人指出和宗教同意的一般的指示[32]。回过头来谈我们。承您不弃向我谈了心里话，我知道您的苦恼，您受苦不比我轻；您的不幸像我的一样是医治不了的，而且尤其因为荣誉的法律比运气的法律更无法改变。我承认您在坚强地忍受着。德行支持

您，但多跨一步，它会摆脱您。您叫我忍受；阁下，我敢于劝您结束您的痛苦，我让您判断我们俩谁对谁更亲爱些。

我们为什么要拖延那总得要走的那一步？要等待衰老和岁月在生活失去了魅力后仍把我们卑劣地拴住在生活上，并使我们费劲地、屈辱地和痛苦地拖着多病和衰败的躯体苟延残喘吗？我们正处在灵魂坚强有力、能很容易使它摆脱它的桎梏，而且还能懂得死的道理的年龄；再往后去，想扭断生活就要呻吟了。我们要利用对生活的厌倦引发我们希望死去的机会，要担心不再想死并对死感到恐惧那时刻的来临。我记得我有过片刻曾要求老天爷只需给我一个小时[33]，我如得不到它就会绝望地死去。啊！要扯断把我们的心跟地上联系的纽带是困难的！纽带一断就立即离开是明智的！阁下，我觉得我们俩全都有资格待在更纯洁的所在：德行为我们指出它，命运要我们去寻求它。愿联结我们的友情在我们的最终时刻还把我们联合起来。啊！两个真正的朋友倒在彼此的手臂里自愿结束他们的生命，混合他们最后的一口气，同时吐出他们两个半拉子的灵魂，那该是怎样的喜悦！什么苦恼、什么悔恨能够毒害他们最终的时刻？他们跳出这世界时丢下了什么？他们一块儿离开时什么也没丢下。

第二十二封信 复信

年轻人，一种盲目的狂热使你丧失了理智：你得更谨慎些，在向人家请教时，切不可教训人家。我知道你的不幸以外的其他不幸。我有坚定的灵魂；我是英国人。我知道死，因为我知道男子汉的生活和受苦。我曾贴近地见到过死亡，我毫无所谓地注视它，所以不打算找寻它。我们现在来谈谈你。

我的确需要你；我的灵魂需要你的灵魂；你的照顾可以对我有用；你的理智在我生活中最重要的事情上可以启发我[34]；如果我现在没有使用它，你能责怪谁？你的理智在哪儿？它变成什么了？你能做什么？你现在这种样子能有什么好处？我能希望你怎样为我服务？一种荒谬的痛苦使你变得愚蠢和冷酷：你不是人，而是个毫无价值的

东西；假如我不看你会变好，像你现在的模样，我会认为你是世上最卑微的人。

作为证明的，我只想举出你的信。以前我认为你有智慧和诚实；你的感情是正直的，你思想是公正的；我喜欢你不仅由于趣味相投，也是由于选择，作为对我自己多一种培养智慧的方法。现在我从你如此得意的这封信的议论里发现了什么呢？一种可怜的和冗长的诡辩论，它由于你理智的迷误也表明你心灵的迷误，要不是我对你的胡言表示怜悯，我简直不屑把它指出来。

为了一下子推倒这一切，我只想单单问你一件事：你相信上帝存在，灵魂不朽，人的自由，毫无疑问，你不认为一个有理性的生物接受一个躯体并偶然被放置在地上仅仅是为了生活、受苦和死吧？人类生活大概总会有一个目的、一个结束、一个道德的目标吧？对于这一点我请你明白回答我；然后我们一步步分析你的信，你将为写出这封信而感到脸红。

可是让我们把一般的准则放在一边，人们对这些准则常常议论很多，却没有一条被实行过：因为在实行时总有些特殊的条件，它如此地改变了情况，以致每人认为不必服从他为别人规定的规则；所以大家清楚地知道，一切提出一般准则的人，都懂得它们约束所有的人，但自己除外。让我们再来谈谈你。

那么照你的说法，你是可以结束生命了？对它的证明是很奇特的，那就是你有死的愿望。对于坏蛋，这肯定是十分方便的理由：他们应当感谢你给了他们以武器；这么一来，任何罪行他们都可以受了犯罪的诱惑来作辩护；而当疯狂的激情战胜了犯罪的恐惧时，作恶的欲望他们也可以认为是正当的。

那么你是可以结束生活了？我很想知道你是否已经开始生活。什么！你被安置在地上是为了什么都不干吗？老天爷难道没有连同生活一起派给你完成某种义务吗？如果你在夜晚降临前做了白天的工作，这天的余留的时间你进行休息，你可以这样；但让我们看看你的工作。如果最高审判者问你要你时间支出的账单时，你准备怎样答复呢？你说说看，你将对它说什么？“我诱惑了一个诚实的姑娘；我抛弃了一个在烦恼中的朋友。”倒霉的人呀！你给我找出这个正直的、自诩

是生活够了的人来；我要向他学习应该怎样度过生活，以便有权利离开它。

你列举了人间的不幸；你引述了那些早就被驳得体无完肤的老生常谈而不感到害臊，你说："生活是个祸端。"可是你瞧瞧，寻找在事物顺序里，你是否能从中找到有些福祉没有跟祸端混合在一起的。那么这是否能说，在宇宙中没有任何福祉可言？你是否可以把本来性质上是祸端的，跟只因偶然的缘故变为祸端的混为一谈？你自己曾说过，人的消极的生活算不了什么，而且只与躯体有关，那躯体是很快就会解脱的；但他那活动的、精神的生活，它能影响整个他的存在，它构成他意志的活动。生活对于走运的坏人是祸端，对于不幸的正直人是福祉：因为这不是临时的变化，而是因为它跟它的目的的关系使它变得好或者坏。那么那些迫使你结束生命的苦恼到底是什么？你以为我看不出你想用假装列举生活的不幸来掩盖你羞于谈你自己的不幸？请相信我，你不要同时抛弃你所有的德行；你至少要保持以往的坦率并公开向你的朋友说："我丧失了腐化一个妇女的希望，现在我不得不做一个正直的人：我不如死掉的好。"

你对生活厌倦了，于是你说："生活是个祸端。"你迟早将得到安慰，那时你会说："生活是个福祉。"你用不着更好思考就能说得更真实，因为在改变的只有你。那么从今天起就改变吧；既然因为你心绪恶劣而一切变得坏，那么改正你的紊乱的情感，也不要因为怕麻烦去加以整理而烧掉你的房屋。

你对我说："我在受苦。我能否自己做主不使自己受苦？"首先，问题要换个方式提：因为不在于知道你是否受苦，而是生活在你是不是祸端。这先不谈。你在受苦，你应该设法不再受苦。我们来看，为此是否需要死。

你先考虑一下，精神的祸端的自然发展是跟肉体的祸端的发展直接对立的，因为精神和肉体按它们的性质是对立的。后者积习日深，趋于老化，最后毁坏了这会死的机器。前者则相反，一个不朽的和单纯的事物的外部的和临时的变化会不知不觉地消失，并留下它本来的形式，什么也不能改变。忧愁、烦闷、悔恨、失望都是不会持久的痛苦，它们绝不会在精神里生根；经验常常给我们揭穿说：这痛苦的感情使我们把苦难看做是永久的，其实那是骗人的。我还更进一步说：

我不能相信那败坏我们的罪恶比我们的愁思更是我们本质的东西；我不但认为它们将跟躯体一同消失，而且也不怀疑漫长的生活还能够改正人，而许多世纪的青春会告诉我们，没有比德行更好的东西。

虽然如此，既然我们大部分肉体的痛苦只是在不断地增加，而肉体的猛烈的痛苦如果是无法医治的话，那就可以允许人处置他自己：因为他所有的能力已被痛苦所扭曲，而祸害又是不能挽救的，他的意志和理性便再也不能利用；他在临死之前已停止作为人，所以在剥夺生命时只完成了脱离那拖累它，而且它的灵魂已不再在那儿的躯壳。

但灵魂的痛苦却并不是这样，痛苦不论怎样强烈，它们自身总是带有它们的药物。事实上，什么使一切痛苦变得不能忍受的？那是它的持续性。外科手术一般总要比医治这病时所受的痛苦严酷得多；然而病痛的痛苦是长久的，手术的痛苦则是暂时的，因此人们宁愿后者。对于有些痛苦，它们靠挨时间来使痛苦消失，只有时间使它们不可忍受，那么是否需要手术？对于自身就能消失的疾病采用如此猛烈的药物是否明智？对于重视长期性和尊重一点儿岁月迅速流逝的人，在死亡或者靠时间来医治痛苦那两种方法中，他们应当选择哪一种？忍耐一下，你是会医治好的。你还想要求什么？

啊！想到我的痛苦将结束时，那就会使痛苦翻了一番！真是关于痛苦的虚妄的诡辩论；没有道理、没有公正而且也许没有真诚的俏皮话。希望了结他的不幸，这是对绝望的多么愚蠢的理由[35]！甚至设想这种奇怪的感情：有人最喜欢刺激现在的疼痛以保证它停止作痛，就好像有人划一道创口来使它结疤似的！当疼痛有一种诱惑力使我们喜欢忍受它时，剥夺生命以放弃痛苦，岂不是当场干了对未来感到害怕的一切吗？

年轻人，这你得好好想想；对于永生的存在来说，十年、二十年、三十年能算得了什么？痛苦和欢乐有如过眼云烟；生命有如白驹过隙；从它本身说毫不足道，它的价值在乎它的应用。唯有善使它常驻；靠了善，它才算得是个东西。

因此你不要再说生活对于你是祸端，因为它是不是福祉，完全只靠你个人，如果活着是个祸端，你就更有理由要活下去。你也不要说你是获准去死的，因为这同样等于说你是获准不做人的，你是获准反

抗自己的创造者和反对自己的作用的。可是你补充说，你的死不会对任何人带来祸端，你可想到你对你的朋友敢这样说吗？

你的死不会对任何人带来祸端！我明白：死亡损害到我们，在你是不相干的，我们的悼念在你根本不算一回事。我不再对你谈你所蔑视的友谊的权利：还有没有更可贵的权利[36]迫使你作自我保存的吗？如果世上有一个相当爱你的人，爱到要追随你，你没有幸福，她不会幸福，我认为对她就没什么对不起吗？实行你那凄厉的计划，对于一个为她最初的清白造成如此忧虑的灵魂的安宁能不扰乱吗？你不怕在那太温柔的心灵里重新打开那愈合得欠佳的伤口吗？你不怕你的死亡会跟着引起另一个更伤心的死亡，因为它对社会和德行剥夺了它们最有价值的装饰？假如她追随你而去，你不怕刺激她心中比生活更沉重的内疚吗？忘恩负义的朋友，不知体贴的情人，难道你始终只关心你自己？你永远只想到你的困苦？你对于你所珍贵的人的幸福完全无动于衷？难道你不想为那愿同你一块儿死的人而生吗？

你谈到法官和家庭中父亲的责任，他们没有叫你负责，你就认为什么都不受约束。而你受恩于养育你、赋予你才能和学问的社会，你所属的祖国，需要你的那些不幸的人，你对他们都没有什么对不起吗？你作的真是确切的列举呢！在你列举的那些义务里，你单单忘了人和公民的义务。那个有德的爱国者曾拒绝把鲜血出卖给外国君主，因为他只应该为他祖国流血[37]，而他现在在绝望中违反法律明文禁止而要流血，他到哪儿去了？法律，法律，年轻人！智者蔑视法律吗？无罪的苏格拉底由于尊重法律而不愿出狱[38]：你毫不踌躇地违反它而没有理由地走出生活，你还问道："我做了什么坏事？"

你想拿例子作为挡箭牌；你敢向我提到罗马人！你，罗马人！你居然敢提到这些光荣的名字！你讲给我听，勃鲁多斯是作为失望的情人而死的吗？卡东是为他的情人而撕破他的肚子的吗？渺小和软弱的人，卡东和你之间有什么共同之处？给我指出这个崇高的灵魂和你之间的共同标准。啊！冒失鬼，给我闭嘴。我担心由于你的赞扬而亵渎了他的名字。一切有德的朋友听到这神圣和庄严的名字都应该跪倒在尘埃，并在心里肃静地向最伟大的人物顶礼。

你选择的例子多么不恰当！如果你以为罗马人只要觉得生命对于他们是个负担时就有权利抛弃它，那你把他们看得太卑劣了！你不妨

看看共和国的好时候，你是否找得出只要有一个有德的公民，即便在经过最残酷的厄运以后，会这样摆脱他们的义务的。雷古鲁斯在回到迦太基时估计到等待他的酷刑而预先自杀吗？[39] 波斯多米乌斯如果在卡夫丁峡谷[40] 可以采用自杀的办法时，他有什么事不能做？执政官伐隆[41] 为了能忍受战败的耻辱，表现出怎样勇武的力量，连罗马元老院不是也对之赞赏吗？这么多的将军由于什么道理都自愿把自己交给敌人，而对于他们耻辱是如此的残酷，他们又是如此视死如归？这是因为他们的鲜血、他们的生命和他们最后的一息都是属于祖国的，耻辱和逆境都不能扭转这神圣的义务。可是当法律被消灭和国家成为暴君的猎获物时，公民们给自己收回了天赋的自由和自己的权利。当罗马不再存在，罗马人得容许不存在：他们已经完成了地上的任务；他们已不再有国家；他们有权处置自己并把已不再能交给自己国家的自由交给他们自己。在把他们的生命用于为垂死的罗马和为法律作斗争而服务以后，他们像曾经生活过一样地死得既有道德又很伟大；而他们的死依然是对光荣和罗马人的名字的贡献，使人们见不到在他们中间会有人作为真正的公民而为一个篡夺者服务的不光彩的场面。

然而你，你是谁？你干了什么？你认为因你是无名小卒而原谅自己？你的脆弱可以免除你的义务？因为你在你的国家既无名气又无地位而可以较少服从它的法律？正当你应该利用你的生命为你的同类效力的时候，你居然敢谈到死！要知道你所设想的死是羞耻的和见不得人的：那是对人类犯的偷窃罪行。在离开人类之前，你先把它为你做的还给它。但是我什么作用也没有……我在世上没有用……可怜的哲学家！你不知道在地上找不到什么义务需要去完成，你就无法迈出一步去，而所有的人之所以对人类有用，只由于他存在？

糊涂的年轻人，听我的话：你是我所珍贵的，我怜悯你的错误。假如在你心底里还有一丁点儿德行的感情，那就来吧，让我教你热爱生命。每当你企图脱离生命时，你就对自己说："在我死之前让我再做一件好事。"然后去找某个需要救助的穷人、某个需要安慰的不幸者、某个需要保护的受压迫者。把害怕靠近我的不幸者拉到我身边来，既不要怕滥用我的钱包，也不要怕滥用我的信誉；拿取并耗尽我的财产，使我富有起来。如果这种想法今天能维系你，它也会在明天，后

天，乃至一辈子维系你。如果它留不住你，那你去死好了：可见你只是个坏人。

第二十三封信 爱多阿尔阁下致于丽的情人

我的亲爱的，今天我不能像我希望的那样拥抱你，人家还要留我在肯辛敦待两天。宫廷里的事务是整天忙碌而做不出结果，事情一件接一件没完没了。把我留在这里八天要办的事只要两小时就能办完；可是大臣们的最重要的事是总要摆出一副忙碌的样子，他们花了更多的时间敷衍我而不想办法把我打发走。我的不耐烦表现得相当明白，却不能把延期缩短。您知道宫廷不合我的口味；自从我们一起生活以来它对我更难忍受，我百倍愿意分担您的忧郁而忍受不了充斥这地方的那些侍从的烦扰。

然而在跟这些忙忙碌碌的懒汉们聊天时，我忽然产生了一个与您有关的念头，这我要等候您的同意后再为您安排。我看到您在跟痛苦斗争时，同时遭受到不幸和抵抗两方面的苦恼。如果您愿意活下去和康复，那与其说是由于荣誉和理智的需要，还不如说是为了使您的朋友们高兴。我的亲爱的，这是不够的：必须对生活再发生兴趣，才能够很好地履行义务，而对万事抱着如此漠不关心的态度是什么事也做不成的。我们俩无论怎样努力，单靠理性是不能使您恢复理性的。应当有无数新鲜的和激动人心的事物吸引您部分的注意力，以摆脱您心头的苦恼。为了使您回复到原来的您，您必须从您深陷的泥坑里跳出来；而这只有在积极生活的动荡中您才能重新找到休息。

为了这种试验，现在正好有个不容忽视的机会：这是一个巨大和美好的事业，而且类似的事业人们多少年来还没有见过。要作为它的目击者和促成它，那就要靠您了。您将看到人们能看到的最壮丽的景象；您那观察的趣味将获得很大的满足。您的任务是非常光荣的；以您所具备的一些才能[42]，这任务只需要勇敢和健康。您从中将遇到的是危险多于身体的不适；因此它对您更是最适合不过了。最后一点，您的契约将不会太长。今天我不能告诉您更详细，因为这项计划虽然就要付诸实施，但目前还是保密的，我没有权利宣布。这只补充

一点：假如您忽视这幸福和难得的机会，您大概将永远找不到它，而且也许将一辈子感到遗憾。

我吩咐送这封信的信差无论如何要找到您，而且不得到您的回信不要回来，因为事情很急，而我从这儿出发前也得答复人家。

第二十四封信 复信

阁下，您吩咐我就是了：您什么也不会遭到反对的。在等到我有幸为您效劳以前，我至少也得服从您。

第二十五封信 爱多阿尔阁下致于丽的情人

既然您赞成我的思想，我不愿耽误片刻，马上告诉您一切已经办妥，并在为您作担保后，按照我得到的允许，向您说明是怎么回事。

您知道最近在普利茅斯装备了五艘战舰的舰队，这舰队准备就要起航。舰队的司令是乔治·安森先生，是个能干和英勇的军官，他是我的老朋友。舰队预定在南海航行，它通过勒·曼尔海峡，经过东印度回来。您看，这不多不少是个周游世界的问题，这一航程人们估计大约要持续三年。我要求把您登记列入志愿军；但为了使您在船员中受到更多的尊敬，我使他们给您加了个头衔，把您列为登陆部队的工作师：这对您尤其适合，因为您最初的目标是搞工程事务，我知道您从小就学过工程。

我打算明天回伦敦[43]，两天后把您介绍给安森先生。眼下您要想到您的行李并准备仪器和书籍，因为装船已准备就绪，只等出发的命令了。我亲爱的朋友，我希望上帝把您从这长途的航海中能身心都健康地带回来，等到您回来时我们将重新团聚，永不再分离。

第二十六封信 于丽的情人致陶尔勃夫人

亲切的和可爱的表姐，我出发了，去作一次环球旅游；我要去另一个半球寻找那在这半球没有享受到的安宁。我多么荒唐！我会在世界上流浪而找不到可以安顿我的心的地方；我能在远离您的世界上寻找一个安身之所！然而应该尊重一位朋友、一位恩人、一位父亲的意愿。没有希望把病治愈，至少应该有这意愿，因为于丽和德行这样吩咐。三小时后我将一任海浪的摆布；三天以后我将不再见到欧洲；三个月后我将在陌生的海洋上，那儿统治着永恒的风暴；三年后也许……如果不能再见到您，那就太可怕了！唉！最大的危险是在我的心底里：因为不管我的命运怎样，我决心、我发誓，您再见到出现在您面前的，将是个值得再见的我，否则您将永远见不到我了。

要回罗马去的爱多阿尔阁下在路过时把这封信交给您并把与我有关的详细情节告诉您。您知道他的灵魂，他所没有讲的您也容易猜想得到。您也知道我的灵魂，请您也判断我自己所没有讲出来的。啊！阁下的眼睛将会再看到她们！

那么您的女友像您一样有幸福做母亲了？她的确应该这样！……无情的老天爷！……我的母亲呀！它为什么在愤怒中给了您一个儿子？

我知道，应该结束了。别了，可爱的表姊妹们；别了，姿色绝世的两美人；别了，纯洁和卓越的两个灵魂；别了，温柔和形影不离的两女友，尘世上出类拔萃的两妇女。你们俩中的每一位是另一位的心灵的唯一相当的目标。你们要相互间创造你们的幸福。请你们有时惠予思念到我这不幸的人，你的存在仅仅是为了把他心灵的一切感情奉献给你们，而当他离开你们时就要停止生存。假如有时……我听见信号声和水手们的叫喊声了；我看到风力在增强，船帆在招展；应该登舰，应该出发了。广阔的海，浩瀚的海呀，你也许将把我吞没到你的胸怀里，但愿我能在您的波涛上重新找到那从我激荡的心灵逃遁了的安宁！

[1] 原来版本是："我不愿既再听见说到于丽的名字，也不愿再听见说到您的名字。"（《Je ne veux plus entendre ni prononcer le nom de Julie ni le vôtre.》）我们认为在"既"这个字的移动中有个排印上的错误，所以我们把它移到了正确的位置上。另一些编者则不是加以移动而是把它取消，因而错误就更严重了。——原编者注

[2] 格兰尔，您这里不是更不审慎吗？您是最后一次这样吗？——卢梭原注

[3] 对精灵和魔法的信仰，在十八世纪，即使在知识界也还很流行，但于丽说她相信的不是精灵而是某种"心灵交感术"（感觉的远距离转达）。卢梭显然在作家中最先说出了关于这种"心灵交感"的可能性的看法。——俄译注

[4] 在第四卷中我们将看到这被替代的名字是"圣-普栾"（Saint-Preux）。——卢梭原注。

[5] 一个好心的瑞士人哪儿见过这种事情？风流女人很久以来就采取一种更高的姿态。她们开始是高傲地把她们的情人安置在屋子里；而且如果她们能容忍丈夫在场，那只能看他对她们表示应有的尊敬的程度而定。女人在隐瞒罪恶关系时，会叫人相信她对此是感到羞耻并有损令誉的：没有一个正经女人愿意看见她。——卢梭原注

[6] 李却特孙先生对这种一见钟情和建立在模糊的心心相印的基础上的恋爱大加嘲笑。他嘲笑得很对。然而这种恋爱实在有的是，所以与其否认它们作为消遣，不如教我们如何去克服岂不更好？——卢梭原注

[7] 当这些关系是虚幻的话，那么只要引起我们想象的幻觉持续时，它们也将持续下去。——卢梭原注

[8] 当地的牧师。——卢梭原注

[9] 可见有些信我们没有掌握。——卢梭原注

[10] 神圣的热焰！于丽，啊！于丽，一个医好了激情的女子能说出这样的话，您以为能这样吗？——卢梭原注

[11] 参见第一卷，第二十四封信 。——卢梭原注

[12] 没有比奢华和吝啬的结合更为普遍的结合了。为了给人以好的印象，人们可以不顾本性，不顾真正的快乐，甚至可以不顾需要。有的人牺牲厨房来装饰他的宫殿；另有人喜欢精致的餐具甚于喜欢酒食；另有人用心做一顿有气派的晚餐，不怕以后整年饿得要死。当我看见精美餐具时，我准备人家会给我喝坏的酒。在乡村人家，我有多少次在呼吸清晨的新鲜空气时，美丽的花园景色在诱惑着我！于是赶快起身，在花园中漫步，胃口大开，便想进早餐：可是侍役出门了，或者没有食品，或者太太没有吩咐下来，或者叫你等得厌烦。有几次向你发出邀请，要很好地招待你，就是要叫你无法接受。那就得饿肚子直到下午三点钟，或者有郁金香充饥。我记得有一次在一处很美丽的花园里散步，据说女主人非常喜欢咖啡，但从来不喝它，因为一杯咖啡要花四个铜板；可是她却慷慨地给她园丁一千块钱。我想我宁愿有修剪得较差的林间小径而能够常常喝到咖啡。——卢梭原注

[13] 看来她还没有暴露后来如此强烈地折磨她的那要命的秘密，或者她那时不愿把这秘密透露给她的朋友。——卢梭原注

[14] 拉·劳什孚谷（La Rochefoucauld，François，duc de，1613—1680）：法国伦理学家、作家。此引文见他的《道德沉思录》（*Réflexions morales*）。——译者

[15] 如果于丽在其他情况下阅读和引证拉·劳什孚谷，我将十分惊奇：善良的人不会欣赏他的阴沉的书的。——卢梭原注

[16] 此处有如下的注，该注在原版本中未载：

“不管我们愿意与否，我们各种不同的景况决定着我们心灵的感情：只要我们心里只知道孜孜为利时，我们就会是不道德的和有罪的，但不幸的是围绕着我们的利益增加了我们身上的锁链。想改正我们混乱的欲望的努力，几乎总是徒劳的和难得是真实的。应该改变的与其说是我们的欲望，倒不如说是产生那些欲望的环境。我们如果希望变好，就要排除阻碍我们变好的环境。此外别无其他办法。我无论如何都不愿意享有别人的财产继承权，尤其是我亲爱的人的继承权；因为我怎么知道什么贫困的可怕的愿望能夺取我？在这原则上请好好考察于丽的决心和她向她朋友所作的声明；请在她的一切情况下估量

她这种决心，您便能看出这颗正直的心对自己怀疑时能排除跟她义务相违背的一切利益。从今以后不管她剩下的爱情，她要全心奉献给德行；她可以说是要尽力爱她唯一的丈夫和她毕生要与之共同生活的伏尔玛尔；她要将私下希望他完蛋这个隐秘的利益改变为希望保全他这样一种利益。要么我对于人的心灵一窍不通，要么我要抱定这议论纷纷的唯一的决心，这跟于丽整个余生中的德行的胜利和她对她丈夫至死不渝的真诚的和恒久的眷恋之情攸关。”——卢梭原注

[17] 我们在这里按照原文版本的文字排印，它看起来很明白，用不着增添“相当”这个词，那是后来的编辑们所加的，它印刷成：“我的表姐是个有德之人，而且相当明智，她可以给我转达……”——原编者注

[18] “呜呼！若非过去失败过……”此语出自戴米斯多克尔（Thémistocle，公元前约525—约460，古代雅典的政治家），由普鲁塔克转述。——原编者注

[19] 约翰·罗别克（Jean Robeck）：1672年生于卡尔玛尔，受的是新教的教育。1704年改宗，陆续成为耶稣会会士和传教士。由于厌世，他在1735年有一天竟把自己所有的财物完全分发给人以后只身来到不来梅，在那里有人看见他登上一条船。第二天人家在威悉河河边找到了他的尸体。关于自杀问题，他用拉丁文写成标题为《自杀的哲学的实践》（*Exercitatio Philosophica de morte voluntaria*）的论著是在他死后第二年在林丹尔恩印刷成书的。——原编者注

[20] 费东（Phédon，希腊名Phaidôn，公元前4世纪）：他是苏格拉底最忠诚的弟子之一。柏拉图的对话录《费东》叙述了苏格拉底临终的经过。——译者

[21] 凯佩斯（Cébès，公元前5世纪）：古希腊哲学家。苏格拉底的弟子；见于柏拉图的一些对话录里。——俄译注

[22] 实际上在《费东》的对话录里，苏格拉底很彻底地分析了这个问题，证明人们是属于诸神的，因此没有权利进行自杀。——俄译注

[23] 卡东：见 。——译者

[24] 关于包西道尼乌斯的轶事见于西塞罗的《多斯古拉纳谈话录》。——译者

[25] 阿丽：罗马贵妇，丈夫彼特参与反对皇帝克拉夫其亚（公元前10—公元54）的活动，失败后被判决自杀。阿丽为鼓励丈夫的勇气，用剑自刺其胸，然后拔剑交其夫并说："彼特，并不痛。"——俄译注

[26] 爱波尼娜：高卢首领萨皮纳的妻子，萨率众抗击罗马人失败后被处决。爱波尼娜自愿一同受戮。——俄译注

[27] 吕克莱丝：罗马名媛。她被罗马皇帝傲慢者塔尔奎尼的儿子侮辱后自杀。激怒的人民推翻了皇帝，罗马恢复了共和国（公元前510年）。卢梭就此题材写了未完成的悲剧。——俄译注

[28] 巴利骚：里昂的外科医生，一个重视荣誉的人，好公民，诚恳和慷慨的朋友，常被有幸受他恩德的人所忽略但不会被忘却的朋友。——卢梭原注

卢梭在他的《忏悔录》第七卷里很赞赏巴利骚。——原编者注

[29] 拉克当斯（Lactance，公元约260—325）：拉丁雄辩家，后改宗基督教，有基督教的西塞罗之称。——译者

[30] 奥古斯丁（Augustin，Saint，拉丁名Aurelius Augustinus，354—430）：非洲主教。先为迦太基、罗马等地的辩术教授，后加入摩尼教，其后又改宗基督教。——译者

[31] 参孙（Samson，希伯来名Shimshon）：《圣经》故事传说中古代犹太人领袖之一，以身强力大著称。他因留发不剃而具有神力。他对抗腓力斯人。腓力斯女子达利拉诱惑了他并乘其熟睡时将其头发剃去，把他出卖给族人。参孙求神暂时恢复其神力后推倒了达贡庙，把在庙内宴饮的敌人连自己一块儿压死。——译者

[32] 对于采取自杀的人说来，这真是一封奇怪的信！当一个人为自己考虑这样的问题时，能如此平静地摆道理吗？这封信是否捏造的，或者作者只为了叫人驳倒而写的？他所举的罗别克的例子，好像

是为了证明自己的想法，这是可以怀疑的。罗别克如此沉着地进行议论，他可以耐心地写一本书，一本很大的、很长的、很有分量的、很冷酷的书；而且建立了据他所说自杀是可以容许的道理，便同样沉着地自杀了。让我们怀疑世纪和民族的偏见好了。当自杀不是一种风尚时，人们只把它想象为疯子的事；一切勇敢的行为对于灵魂脆弱的人来说都是种怪想；每人都只以自己来评判别人。然而我们难道还缺乏大量的事例证明明智的人完全不同，他们没有悔恨，没有疯狂，没有绝望，仅仅因为生活对他们是个负担而放弃它，而且死得比活着时还要平静！——卢梭原注

[33] 见第一卷第五十四封信 。——译者

[34] 此事可参阅第五卷第十二封信 和第六卷第三封信 。——译者

[35] 不，阁下，不是这样能结束自己的不幸的，扯断使我们跟幸福联系的最后的纽结，这只能使不幸更厉害，在悼念我们的亲人时，人家依然感到悲哀本身仍旧把你跟你的悲哀的对象联系在一起，而这情况并不比知道一切联系都断绝了那样可怕。——卢梭原注

[36] 比友谊的权利更可贵的权利！说这话的是个智者！但这所谓的智者却是个自我钟情者。——卢梭原注

[37] 关于圣·普栾拒绝作为雇佣兵参加撒丁王的部队一事见第一卷第三十四封信后的附言 。——译者

[38] 苏格拉底于公元前约399年被控不敬神罪而被判处死刑。他的朋友劝他逃走，但他认为判决虽违背事实，但这是合法法庭的判决，他必须服从，便服毒而死。——译者

[39] 雷古鲁斯：罗马政治家和将军。在第一次布匿战争时（公元前256年）他取得艾克农胜利并指挥了非洲战役，公元前255年被俘后被遣回罗马。公元前250年谈判交换俘虏时他劝罗马元老院拒绝迦太基的条件。后被迦太基人处死。——译者

[40] 卡夫丁峡谷（Fourches Caudines）：公元前321年萨姆尼特人（Samnites）在卡夫丁城附近的峡谷击败由罗马执政官波斯多米乌

斯率领的罗马军队。萨姆尼特人在该地设置“轭形门”迫使败军通过以示侮辱。——译者

[41] 伐隆：罗马政治家，公元前216年与保尔同为执政官，在第二次布匿战争时为汉尼拔打败，伤亡五万人，保尔战死，伐隆收集残部回罗马，他不因战败绝望，并因坚守岗位而受罗马元老院和民众的尊敬和欢迎。——译者

[42] 这里我们现在按原来的版本作“一些才能”（des talents），虽然后来的版本印作“那些才能”（les talents）。——原编者注

[43] 这里我有些不大明白。肯辛敦离伦敦只有四分之一法国古里（约合一公里——译者）。大臣们到宫廷去，在那儿不用过夜。可是我不知道这位爱多阿尔阁下在那儿要过多少天。——卢梭原注

第四卷

第一封信 德·伏尔玛尔夫人致陶尔勃夫人

你把归期拖延了这么久！所有的来来往往我都觉得不对劲。你本应该常住的地方却要消耗多少时间赶得去，而更糟糕的是你还要花多少时间从那儿离开！一想到见面时间如此短促，连相聚的快乐也全给破坏了。你可知道，这样的轮流去你处和来我处会面，那结果是哪一处都不安逸？你能不能想个什么办法使你既在这里，同时在那里？

亲爱的表姐，我们该怎么办？多少宝贵的时光我们让它丧失了，然而我们再没有剩下的时间可以浪费了！年龄在增长，青春在开始飞逸，生命在流走；它给予的短暂的幸福还掌握在我们手里，而我们却忽略了享受它！你还记得起我们早年还是做姑娘的那个时期，它是如此温馨和甜蜜，那是另一种年龄所无法再得，也是我们的心灵很难忘记的？有多少次当我们不得不分离几天，甚至几个钟头时，我们伤心地拥抱着说："啊！如果我们能自己做得了主，我们再也不会分离！"现在我们已经能自己做主了，而我们一年里却有一半的时间彼此分离着度过的。什么？我们彼此相爱的程度较差了？亲爱的和温柔的女友，我们俩都感到时间、习惯和你的好处使我们的依恋变得更强烈和更难解难分。就我而言，你的不在对我越来越显得不可忍受，没有你在一起，我一分钟都活不了。我们间友爱的这种加深是非常自然的：其道理在于我们的境况和我们的性格。随着年事的增长，一切的感情趋于集中；我们每天都在丧失一些对我们曾是可贵的而不再能替代的东西。我们的心灵就这样逐步死去，最后只有爱自己，终于在停止存在以前，我们已停止感受和生活。可是一颗善感的心是竭尽全力抵抗这种超前的死亡的；当死的寒气从各方开始侵袭时，它在其周围集中

起它所有的自然的热力；它越丧失得多，它便越抓住它所剩的，于是它可以说用一切其他的纽带来维系那最后的目标了。

这便是我认为已经感受到的，虽然我依然还年轻。啊！我亲爱的，我那可怜的心灵曾那么地爱过！它那么早地枯竭，以致先期衰老起来；有那么多各式各样的情感吸引了它，以致它对于新的眷恋之情再没有容纳的地方。你依次看到我成为小姑娘、女友、情人、妻子和母亲。你知道所有这些称号对我是多么亲切！这些关系中有的受到了破坏，有的松弛了。我的母亲、我亲爱的母亲故世了；我只剩下为怀念她而流的眼泪，我也只能尝到自然的最美好的感情的一半。爱情熄灭了，它是永远熄灭了，而这又是无法补偿的位置。我们丧失了你那可敬的和善良的丈夫，我爱他就像爱你本身的一半那样，他非常值得你的温情和我的友爱。如果我的儿子比较大些，母亲的爱可以填补这些空虚，可是这种爱也像其他的爱一样需要交流；但是一个四岁或五岁的孩子的母亲能够期待什么回报呢？我们的孩子在他们切身感觉到以前早就对我们是亲切的，他们也都热爱我们；然而我们都如此迫切需要对一个理解我们的人说明我们是多么爱他们！我的丈夫能理解我，可是他不能相当地回报我的幻想；他没有像我那样热情；他对他们的温情太理智；我希望他对孩子们的爱能更生动、更能像我的那样。我需要对我的孩子和他的孩子之间有一个女友、一个跟我一样疯狂的母亲；总而言之，母性使友谊对于我变得更为需要，由于有一种快乐可以不断地谈我的孩子而不致引起厌倦。我抚爱我的小子玛尔式兰时，我看到你也抚爱他，我便感到双倍的快乐。当我拥抱你的女儿时，我觉得贴在我怀里的是你。我们曾说过一百遍：在看到我们的几个小家伙一块儿玩耍时，我们联结的心把他们混在一起，简直分不清三个中哪个是哪个。

不仅如此：我有很重要的理由希望你经常在我身边，而你的不在对于我是多方面的苦恼。请想想我对一切掩饰的厌恶，也请想想我几乎近六年来与之共同生活的一个上流社会人物（他是我最亲密的人）始终采取的保留态度。我那丑恶的秘密越来越沉重地压迫我，而且这种保留态度变得越来越不可少。诚实越要我把秘密加以暴露，谨慎却越迫使我保守秘密。一个妻子要在丈夫的怀里始终怀着疑虑、欺骗和恐惧，不敢对占有她的那人开启自己的心扉，并为了保证另一个的安宁而向他隐藏起自己一半的生活，你能想象到这是怎样的可怕的情况吗？伟大的上帝！我必须对谁掩饰我最秘密的思想并隐瞒一个他本来

应该非常高兴的灵魂的内涵呢？是对德·伏尔玛尔先生，对我的丈夫，对老天爷所能奖励给一个纯洁的姑娘的德行的最当之无愧的丈夫。因为已有一次欺骗了他，就得每天欺骗他，因此我不断地感到不配接受他对我的一切好意。我的心不敢接受他尊敬的任何表示，他的最温馨的抚爱都使我脸红，而他给予我的一切敬重和关切在我内心都转变为耻辱和蔑视的标记。我不断地想道："他尊敬的不是我而是另一个人。啊！假如他知道我的过去，他一定不会这样对待我。"我这样想时真觉得受不了。是的，我不能忍受这可怕的状况；一旦我单独面对这可敬的人时，我就准备跪倒在他面前，向他忏悔我的过错，并在他脚下，由于痛苦和耻辱而死去。

然而从开始就阻止我的那理性却逐日以新的力量控制着我，而我想说的每个理由都成了叫我沉默的理由。考虑到我的家庭的安宁与和睦，我想到只消一个词就可以引起无法挽回的扰乱而忧心忡忡。在如此完满的结合过了六年之后，我要去扰乱一个如此明智和善良的丈夫——他除了他幸福的妻子的意愿而外没有其他的意愿，除了看到自己家里处在有条不紊和安宁的快乐而外没有其他的快乐，——的平静吗？我看到我父亲对自己的女儿和朋友的幸福一直感到如此高兴和满意，现在却要用家庭纠纷去使年迈的他伤心吗？我能使这些亲爱的孩子、这些可爱的和将来大有希望的孩子只能受到浮皮潦草的或可耻的教育，不得不成为他们父母——一个被嫉妒煽起而燃烧着正当的愤怒之火的父亲和一个终日以泪水洗脸的不幸和有罪的母亲——之间反目的可悲的牺牲品吗？我知道那尊敬他妻子的德·伏尔玛尔先生；他如果不再尊敬她时，我能知道他什么？在他性格里能控制他的那激情之所以如此温和，也许是因为它还没有发展的机会。现在他的怒火因为没有目标而显得很温顺而平静，但一旦愤怒有机会发作时，它说不定也许会同样激烈。

如果我对于周围的一切给予如此多的注意，那么我是否也应该考虑考虑我自己？六年循规蹈矩的生活一点也不能抹掉青年时代的错误吗？我是否仍然应当承受我已经为之哭泣了那么久的错误的惩罚吗？我的表姐，我向你承认，我回顾过去时不能不感到厌恶；它使我屈辱到丧失了勇气，我对于羞耻十分敏感，所以念头一转到它就会陷于绝望的境地。我结婚以来的一段时间应该可以使我安心了。我现在的情况启发了我的信心，只有那讨厌的回忆总想剥夺它。我喜欢在我心头培养那我认为已重新获得的荣誉感。妻子和母亲的地位抬高了我的灵

魂并支持我抵抗另一种地位的内疚。当我看到我的孩子们和他们的父亲围在我的周围时，我仿佛觉得这儿的一切都显示出德行；它甚至把我从前的过失逐出了我的心灵。他们的纯洁是我的纯洁的保障；他们在使我变好的同时，对于我变得更亲切可爱了；我对于一切损害贞洁的东西怀有那么多的厌恶，以致我很难相信我过去怎么能把它忘记的。我觉得跟过去的我离得那么远，而对现在的我是那么有把握，所以差一点我几乎把准备坦白承认的事看成是与自己不相干的，而且我没有必要这样做了。

你瞧，这便是你不在我身边时我不断地浮沉于其间的犹豫和忧虑的状态。你能知道这一切不知哪一天会发生什么？我的父亲不久就要到伯尔尼去，他决心要等到那场进行了很久的诉讼案件获得结果后才回家，他不愿使讼案给我们留下麻烦，而且我认为他也不太相信我们有继续打这官司的热心。在他离家到回来这段时间里，我只同我的丈夫看家，我觉得我几乎不可能不吐露我那致命的秘密。当我们家里有客人在时，你知道德·伏尔玛尔先生常常要失陪并乐于单独到附近去散步：他喜欢跟农民聊天，了解他们的境况，考察他们土地的现状，用他的钱包和建议帮助他们；可是当我们单独相处时，他只跟我去散步；他很少离开他的妻子和孩子们，并以很亲切的率真态度参加大家的一些游戏，这时我对他会感到比平时更温情的表现。这种柔情脉脉的时刻使他自己原来提供我的那种沉默寡言的保留态度特别有遭到破坏的危险，他还百来次对我说着话，仿佛在激发我的信任。我迟早必须向他打开我的心扉，我有这样的预感；可是既然你希望这要在我们之间协调一致，而且审慎地要求我们小心从事；那么快点儿回来，尽量少耽搁，否则我再无法答应了。

我亲爱的女友，必须结束这封信了；但我还有相当重要的事要谈，不过说出来却有困难。不仅在我跟我的孩子们或我的丈夫在一起时我需要你，而且尤其当你可怜的于丽单独一个人时更需要你；而孤独对于我确实是危险的，因为在我看来它是平和的，我常常会不知不觉地寻求孤独。你知道这并不是因为我心头还感觉到它过去的创伤；不，它已经痊愈，这我能感觉到，而且对此很有把握；我敢于相信自己是有德行的。我所恐惧的不是现在，折磨我的是过去。有些回忆跟现实的感觉同样可怕；一经回忆，心肠会软下来，觉得想哭却感到羞耻，但因此却哭得更厉害。这些眼泪是由于哀怜、由于遗憾、由于悔恨而流的；爱情已没有它的份儿，它对我已毫无关系；可是我哭它所

引起的痛苦，我为一个可敬的人的命运哭泣，他的不慎的激情剥夺了他的安宁，也可能他的生命。唉！他在这次因绝望而采取的遥远而危险的旅行里肯定已经丧生。如果他还活着的话，他从天涯海角也会给我们寄来消息；他出发至今差不多有四年。据说他所在的那舰队已遭到成千次灾难，舰队丧失了四分之三的船员，好几艘舰只已沉没，其余的也下落不明。他不在世上了，他不在世上了；隐隐的预感向我这样宣告。这不幸的人不会比那么多别的人更能幸免。大海、疾病、更为严厉的悲哀都将缩短他的生命。在大地上闪耀过一会儿的那一切就这样熄灭了。对一个正直人的死亡在我良心上又多了一层苦恼的指责。啊！我的亲爱的，他的心灵是什么样的心灵！……他多么知道爱！……他真值得活着……他将在上帝面前献上一个脆弱的灵魂，然而是神圣的和热爱德行的……我徒然竭力驱走这些悲惨的念头；但它们随时随刻情不自禁地重新出现。为了排除它们，或者为了调节它们，你的女友需要你的照顾，而且既然我不能忘怀这个不幸者，我与其独自思念他，我更愿跟你共同谈论他。

你瞧，有多少的理由增加着我要跟你在一起的那不断的需要！你比我更明智和更幸福，如果你没有和我一样的理由，你的心灵难道不感到和我同样的需要？假如你当真不愿意再嫁人家，因为你对你的家感到很少快乐，那么你对哪一家能比我家更中你的意呢？我呢，我知道你在你家的情形而觉得痛苦，因为你虽然会掩饰，我知道你在那里的生活方式，你在克拉朗时向我们装出来的那种调皮的模样也骗不了我。你总责备我生活上的一些缺点；我反过来也要责备你一个很大的缺点：那便是把你的痛苦总是集中在自己心里并让它孤独地待着。你把自己隐藏着为了独自悲伤，你在自己的女友面前啼哭仿佛会感到脸红似的。格兰尔呀，我不喜欢这样。我并不像你那样不公正；我并不责备你的遗恨，我不愿意你在两年、十年或一辈子停止对一个如此亲切的丈夫的纪念和尊敬；可是我要责备你在经过你最美好的时光跟你的于丽一起哭泣她的痛苦以后，却剥夺她也来跟你一起哭泣的快乐，并用最值得的泪水来洗刷她曾流在你胸口的泪水的耻辱。假如你不高兴跟我一起悲伤，啊！你就不懂得真正的悲伤。假如你能从中得到一些快乐，那你为什么不愿意同我分享？你难道不知道心与心带着悲愁印记的交流，有着快乐所没有的、非言可喻的甘美和动人？友谊难道不是专门给予不幸的人们以缓解他们的痛苦并对他们的苦难予以安慰的吗？

我亲爱的，这便是提供给你应该做的一些意见，其中关于叫你来跟我住在一起这一点还得补充说明；这不仅是我，也是我丈夫的意见。我觉得他曾好多次感到惊讶而且甚至生气，认为像我们这样的两个朋友怎么不在一块儿住；他明确告诉我，他已经对你当面这样说过，而他绝不是随便说话的人。对于我这番陈述，我不知你采取什么措施；我希望能如我所期望的那样。但无论如何，我主意已定，决不改变。我从未忘记你愿追随我去英国那时。无与伦比的朋友，现在该轮到我了。你知道我厌恶城市的喧嚣，我喜欢乡村，喜欢田间工作，三年的乡村生活使我喜欢我在克拉朗的家。你也不会不知道举家搬迁有多少麻烦，而让我父亲如此频繁地迁居又是多么滥用了他的美意。算了吧！如果你不愿离开你的窝来掌管我的家，我就决定在洛桑搞一所房子，我全家都搬到那里跟你住在一块儿。这件事请你安排一下；大家都愿意这样：我的心，我的义务，我的幸福，我保留的幸福，我恢复了的理智，我的地位，我的丈夫，我的孩子们，还有我自己；我的一切都亏了你；我的一切好处都来自你，我看到的一切都使我怀念你，我没有你便什么也不是。那么来吧，我至爱的，我的守护天使，来保持你的业绩，来享受你的恩德。让我们只有一个家，正像我们只有一个可珍爱的灵魂一般；你来照顾我的儿子的教育，我来照顾你的女儿的教育：我们来分担做母亲的义务并加倍做母亲的快乐。我们共同提高我们的心灵，达到在你帮助下净化我心的地步；又因为在这世界上再没有什么可希冀，我们将在纯洁和友谊的怀抱里平静地期待着另一种生活。

第二封信 陶尔勃夫人致伏尔玛尔夫人的复信

我的上帝！表妹，你的信给了我多么大的快乐！迷人的布道者？……真正迷人的，可是布道者却……哗众取宠。漂亮的话，但新东西很少。雅典的建筑师……这夸夸其谈的空言者……你很清楚……在你的老普鲁塔克那里……华丽的描写，美轮美奂的庙堂！……当他一切说过以后，另一个来了；一个平凡的人，榜样单纯、庄重和认真……像你表姐格兰尔会说的……用低沉、缓慢而且还有点儿鼻音……“他所说的，我都做得到。”[1] 他沉默了，大家都鼓掌。别了，夸夸其谈的

人。我的孩子，我们就是那两个建筑师；所说的庙堂便是友谊的庙堂。

让我们总结一下你对我讲的那些美好的事情。首先，我们彼此相爱；其次，我是你必需的；再其次，你也是我必需的；再其次，我们既可以自由地一块儿过日子，就应当这样过。而这一切都是你单独想到的！不说谎话，你是个女雄辩家！那么好吧！当你思考着这封卓越的信件时，我来告诉你，我这方面在忙些什么。然后你自己来判断：你说的和我做的那些话，哪一些更有价值。

我刚失去我的丈夫，你便来填充他在我心灵中留下的空虚。在他生时，他同你分享着我心头的感情；从他不再存在时起，我就只有你了；按照你关于母爱和友情的协调的见解，即使我的女儿对于我们也只是多了一个联系。从今以后我不但决定把我的余生跟你一起度过，而且我还作出了一个更广泛的计划。为了使我们两家成为一家，假定一切关系都合适，我建议有一天我的女儿跟你的大儿子结合；而那个起初显得是开玩笑性质的名义“丈夫”，我认为有一天给予他的将是再好没有的幸福的征兆。

根据这个计划，我首先设法排除一些错综复杂的遗产继承上的纠纷；由于我有足够的财产可牺牲一部分来清偿所余的东西，我只想使我女儿分配到的有确实的保证，并能免除一切的诉讼。你知道我对许多事情有奇特的想法；在这件事上的怪念头是想使你大吃一惊。我脑筋里想有一天早晨走进你房间，一只手牵着我的女儿，另一只手拿着皮包，嘴里说着好听的话，把两只手里的东西介绍给你，为了把母亲、女儿和她们的财产，也就是女儿的嫁妆交到你手里。我要对你说：“你要像符合你儿子的利益那样管教她，因为今后是她的事也是你的事，我么，这事我就不再插手了。”

心中充满了这种动人的思想，我必须向一个能帮助我实现它的人吐露。那么你猜我选择谁来接受这秘密。一个叫德·伏尔玛尔先生的人：你不认识他吗？“表姐，是我的丈夫吗？”不错，是你的丈夫，表妹。就是他本人，你对他是如此困难地隐藏一个必须不让他知道的秘密，是他对一个自己那么喜欢知道的秘密却晓得对你保持沉默。这里正是这些神秘的谈话——你那么滑稽地拿它们跟我们作战——的真正的题目。你看这些丈夫是多么会用心机。他们反倒指责我们不坦率，

这岂不是很可笑？我要求你那一位的还更多些。我清楚地看到你在考虑一个同我一样的计划，但你更深沉，而且是只有到必要时才肯倾吐自己感情的人。因此在设法给你安排一个更愉快的意外的礼物时，我愿意当你向他提出我们的联合的建议时，他显得不太赞成这样的热诚，并在表示同意时显得有点儿冷淡。他在这问题上对我作了回答，我记住了，你也应当好好记牢，因为我怀疑世上从有了丈夫那时起，他们中会有人作过同样的回答。他这样说："小表姐，我知道于丽……我很了解她……也许比她所想的更清楚。她的心地太善良，所以她所希望的事我们不应该拒绝她，她又太多愁善感，所以我们没法不叫她烦恼。我们结婚至今已经五年，我不相信她曾从我这方面受到过一点儿气；我希望我至死绝不使她受气。"表妹，对此你要好好想想：你老想不审慎地去打扰他安宁的是怎样的一个丈夫呀。

至于我，我比较缺乏细心，或者在温柔方面有较多的信心；因此我很自然地不注意有些谈论的题目，这些题目是你的心常常关注的，而你既不能责备我的心对你冷淡，你脑筋里便认为我在等待第二次结婚，以为我虽爱你胜于爱其他人，但丈夫要除外。因为你看，我亲爱的孩子，你没有一个秘密的举动能逃得过我。我能猜度你，深刻了解你，能渗透到你灵魂的最深处；也因此始终热爱你。这使你如此幸运地受骗的疑虑，我认为很值得支持。我着手表演一个风流小寡妇的角色，演得相当好，使你上了当；表演这种角色我有技巧，但兴趣却不足些。我能巧妙地运用挑逗的神情，自己知道不会搞错，有时我兴之所至拿这种态度去讥笑不止一个年轻的花花公子。你为此完全被我欺骗，以为我准备寻求一个上流社会的后继者，那是极难物色的。然而我这个人太坦率，所以不能长时间伪装，你也就很快放心了。可是我还要叫你更放心些，因此现在向你说明我在这个问题上的真实感情。

我当姑娘那时曾对你说过一百遍，我是完全不适合做妻子的。如果我能自己做主，我绝不会结婚；然而我们女人要获得自由，只有当奴隶，要求将来当主妇，必须从当女仆开始。我父亲虽然不给我添麻烦，但我在娘家也有烦恼。我为了摆脱麻烦，便嫁给了陶尔勃先生。他是个非常正直的人，很热烈地爱我，我也真诚地爱他。关于婚姻，经验给了我一个比我本来所抱的更为切实的看法，也扫除了夏依奥留给我的印象。陶尔勃先生使我很幸福，他也没有什么遗憾。假如换了另一个人，我总能够完成我的义务，但我会使他发愁；所以我觉得要使我成为一个好妻子，就必须有个同样好的丈夫。你能设想，正是因

为这样，我才会抱怨吗？我的孩子，我们彼此太相爱了，所以我们并不快活。一种友爱更轻快，便会变得更调皮捣蛋；我宁愿这样，我相信我更喜欢生活得少高兴一些，而能够更多一些欢笑为好。

这一点就联系上了你的处境所给予我的那特别忧虑的题目，我用不着向你重提你那处理不当的激情使你冒的危险：我看到了它就会发抖。假如你只是冒你的生命的危险的话，那么残存的一点儿快乐也许还不致完全抛弃我；可是忧愁和恐惧深入到我的灵魂，直到我看见你结婚时，我没有一刻纯粹快乐的时光。你知道我的痛苦，你感觉到它；它对你那善良的心起了很大作用，我要不断地感谢那些幸福的眼泪，那也许是你返回正道的原因。

请看这便是我和我丈夫一起生活所度过的全部时光。你来判断，自上帝把他从我这里夺去以后，我能希望重新找一个同样称我的心的人，以及我是否想去找这样一个人。不，表妹，婚姻是件非常严肃的事；它的庄严性完全不合我的脾性，它叫我发愁并对我很不合适，且不去计较一切拘束对于我都是忍受不了的。你是了解我的，你倒想想看，有一种关系，我在其中，在七年里我没有能够尽情笑过七次，它在我眼里是种什么关系。我不愿意在二十八岁时当一个像你一样的可敬的“家主婆”。我确是个相当辛辣的小寡妇，还可以再嫁，我假如是男人，我相信对自己还能相当凑合。可是要我再嫁，表妹呀！你听着：我很真诚地哀悼我可怜的丈夫，我可以献出一半的生命，以便把另一半跟他一块儿度日，然而假如他能复生，我相信我不能再度要他，仅仅因为我过去已经要过他了。

我对你陈述了我真正的意图。虽然有德·伏尔玛尔先生的照顾，我的意图如果还没有实现，那是因为困难仿佛随着我想克服它们的热诚而增加。然而我的热诚一定更为有力，所以在夏天过去之前，我希望我跟你会结合起来共度我们的余生。

我还要对你的指责作申辩，你说我对你隐瞒我的痛苦并喜欢远离着你暗自掉泪，这我并不否认，我在这里度过的最美好的时间就是用在这上面的。我一踏进我的房间，总会发现使我对房间感到亲切的那人的遗物。我每跨出一步，每凝视一件物品，我总会看到他心灵的温柔和善良的一些征象：你愿意我的心灵能不为此感动吗？我在这里，我只有感到我已造成的损失；等到我在你身边时，我就只看见我所剩

下的东西。你对于我的脾性所产生的作用，你能看成是我的过错吗？如果我在你不在时要哭泣，而在你身边时我会笑，这种不同情况是从哪儿来的？你这不知好歹的小东西！这是因为你能安慰一切，而当我有着你时，我什么都不用忧愁了。

你对我们从前的友爱的许多事情说了许多好话，可是我不能原谅你忘记了一件使我最感荣幸的事：就是我依恋着你，虽然你使我黯然无光。我的于丽，你天生是为了控制人家的。你的王国是我所知道的最完美的：它一直扩展到意志，这一点我比谁都更有体验。表妹，这到底是怎么搞的？我们俩都爱好德行；诚实对于我们同样是可贵的；我们的才能是相同的；我与你差不多有同样的智慧，美丽也不比你差些。这一切我都清楚地知道；可是虽然如此，你使我心服，你征服了我，你使我甘拜下风，你的天才压倒了我，我在你面前无足轻重。即便当你生活在你自己也谴责的那种关系里而我没有仿效你的过失，那时我总该优越些了，但你依然比我强。你的懦弱是我指责过的，我却几乎把它看做是德行；我禁不住要赞美你身上那在别人身上我就要加以指责的东西。总之，即使在那个时候，当我接近你时，我总是带着某种不由自主的尊敬的动作的；那肯定是你待人接物的完全体贴和亲热的态度处处使我成为你的女友的必要条件：当然，我本来应该做你的女仆才对。你如能够，请解开这个谜；至于我么，我一点也不懂。

可是不对，我懂得一点，我甚至相信以前曾解释过：那是因为你的心灵使你周围的一切赋有活泼的生机，并且可以说给了他们以崭新的东西，他们便不能不对你怀有敬意，因为他们如果没有你便不可能这样。我曾为你帮了重要的忙，这话我同意：因为你向我多次提起它，以致我无法忘记，这我一点也不否认：没有我，你就会完蛋。但我所做的不过是报答你所给予我的而已。我长时期跟你接触，我的灵魂岂能不感到为你的美德的温馨和友爱的甜蜜所渗透？你能不知道所有接近你的人都从你那里获得武器来保护你，而我比别的人有利是因为成了赛佐斯特里斯[2]的侍卫，是因为跟你同年龄和同性别，而且跟你一块儿受教育的缘故吗？虽然如此，格兰尔还是甘心情愿比不上于丽，认为没有于丽，格兰尔还将更没有价值而以此自慰；其次，对你老实说，我相信我们彼此间都极为需要，假如命运将我们分开的话，我们每一个都将会有很大的损失。

许多事务还要把我拖住在这儿，我最恼火的是你的秘密随时有从你嘴里吐露出来的危险。我要求你应该考虑一下，使你保守秘密的是个有力的和扎实的理由，使你透露的则是种盲目的感情。我们甚至怀疑这个秘密对于本来对它感到兴趣的人已不算秘密这一点，也是我们认为必须极端审慎才可对他宣布的又一个理由。你丈夫的持重态度也许对我们是个榜样和教训。因为对于同样的题目，在有人装作不知情和有人竭力想知道之间有很大的区别。那么你就等一等，我要求对这个问题我们再讨论一次。假如你的预感有根据，而你那可悲的朋友已不在世上，那么留下可采取的最好办法是让他的故事和你的不幸跟他一起埋葬掉。假如他像我所希望的那样还活着，那么情况就不一样；可是还必须把他生死的消息打听清楚。不过无论如何，你是否认为不该倾听这不幸的青年——他的一切不幸都是你造成的，——最后的劝告吗？

至于孤独的危险，我同意和赞成你的警告，虽然我知道它们是没有根据的。你过去的错误使你胆小怕事；我猜想你现在好多了，假如你明白自己的弱点，你害怕的心情就将更少；可是我不能放过你对我们可怜的朋友的担心。现在你对他的感情的性质有了改变，你要知道我对他并不比你更少亲切之情。然而我有跟你完全相反的预感，而且更符合于理性。爱多阿尔阁下收到过两次他的消息，他根据第二次消息给我写信说，他经过了你说的那些危险后已经在南海了。这消息你和我知道得一样清楚，而你仿佛像什么都不知道似的感到悲伤。但你不知道而必须告诉你的是，他所在的那艘军舰两个月前有人看见在加那利群岛附近，正在向欧洲行驶。这是人家从荷兰写信告诉我父亲的，我父亲也没有忘记转告我，按他的习惯，他告诉我的公事要比他的私事更为准确。我的心告诉我，我们要不了很久就能得到我们这位哲学家的消息，而你将掉些眼泪，至少在哭过他死亡之后，你还要哭他依然活着。不过感谢上帝，你大概不会这样。

Deh！fosse or qui quel miser pur un poco，
Chè già di piangere e di viver lasso！ [3]

这就是我要答复你的。我爱你，现在向你贡献和分享那永久结合的甜蜜的希望。你看，并不是你单独也不是首先想出这套计划，它的实现也比你预想的还要提早些。那么你再忍耐这个夏天，我亲爱的女友：重新聚会得晚一些总比再次分离要好些。

好啦！漂亮的夫人，我是不是守信用，我的胜利是不是完全？好，你要跪下来，你要恭恭敬敬地亲这封信，要谦虚地承认于丽·德·伏尔玛尔生平至少有一次在友谊上被战败了。[4]

第三封信 于丽的情人致陶尔勃夫人

我的表姐，我的恩人，我的女友，我从天涯海角来，我从那里带回一颗充满着你们的心。我四次经过赤道；我遍历了两个半球；我看过了世界四个大洲；我与你们相隔有地球的直径那么遥远；我把地球绕了一圈，却一分钟都逃不开你们。我徒然逃避对我是珍贵的东西，但它的形象却比大海和风浪更迅速地追随到宇宙的边缘；而且我到哪里，它带着我赖以生活的东西也赶到哪里。我受了许多苦，我看到受苦更多的。我看到多少的不幸者死去！唉！他们对生命那么重视！而我在他们之后活下来了！……我可抱怨的事也许更少一些；我伙伴的那些惨事比起我的来，对我更容易动情；我看到他们完全陷在他们的苦难里；他们一定比我受苦更深。我曾想道："我在这儿受罪，但我在陆上有个角落，我在那里是幸福和安宁的，"我在海洋上忍受的痛苦可以在日内瓦湖畔获得补偿。我到达时有幸能看到我的希望得到证实：爱多阿尔阁下告诉我，你们俩都很健康和安宁，还说您所不同的是失掉了妻子这温和的称号，但您还有女友和母亲的称号，这对于您的幸福应该足够了。

我急于给您寄这封信，所以现在来不及向您细述我这次航行的情况；我敢于希望不久能有更方便的机会来写它。这里我只满足于给您一个淡淡的概念，主要是为了激发而不是为了满足您的好奇心。我方才说的这次遥远的航程差不多花了近四年的时间，我回来时乘的也是我出发时所乘的同一艘军舰，它是舰队司令带回来的唯一的舰只。

我首先看见南美洲，这是广漠的大陆，因为缺乏铁而屈服于欧洲人，后者把它变成了荒凉之地以便保证他们的统治，我看到了巴西的海岸，里斯本和伦敦在那里掠取他们的财宝，而那里贫苦的居民踩在黄金和钻石上而不敢用手去拿。我平静地穿过南极圈里动荡的大海；我在太平洋上遇到最可怕的风暴：

E in mar dubbioso，sotto ignoto polo，
Provai l’onde fallaci，e’l vento infido. [5]

我从远处看见了那些所谓的巨人 [6] 的住所。巨人的巨，只在勇敢方面，而他们的独立不羁主要保证是生活单纯和俭朴而不在于身材的高大。我在一个荒凉和美妙的岛上居住了三个月，那是大自然的古代美的动人的和甘美的图像，它的被安插在世界的尽头仿佛是为了作为被迫害的无辜者和恋人的庇护所；但贪婪的欧洲人凭他们凶恶的习性阻止平和的印第安人在那儿居住，而且自以为公正而自己也不住在那儿。

我在墨西哥和秘鲁的岸边看到在巴西那里同样的景象：我看见了那里人口稀少而又不幸的居民，他们是两个强大民族的悲惨的后裔，他们有富饶的矿产，却困于锁链、耻辱和贫乏，他们流着泪责问老天爷慷慨赐予他们的财宝。我看见了整个城市的可怕的火灾，却得不到抵御，也没有保卫者。这便是欧洲一些聪明、人性和知礼的人民中间的战争法：他们不限于对自己的敌人进行一切能从中获利的罪恶，而且对于一切能使敌人单纯失败的一切罪恶也算作是有利可图。我曾沿着美洲整个西部海岸几乎都走到了，看到了一千五百法国古里的海岸和世界最大的海洋不能不赞叹，它们是在唯一强大帝国的控制之下，它可以说手里掌握着半个地球的钥匙。

穿过了广大的海洋之后，我在另一大陆里发现了一个新的景象：我看到了世界人口最多和最著名的民族被屈服在一小撮强盗的统治之下；我走近去观察了这个有名的民族，对于它的被奴役就不再感到惊讶。它有过多少次被攻击和被征服，它总是首先来到者的猎获物，而且这样连续了好几个世纪。它甚至没有悲叹的勇气，所以我认为它应该有这种命运。这民族有文化，但怯懦、伪善和欺骗；它夸夸其谈而不切实际，充满机智而没有才华，富于表现而贫于思想；殷勤、阿谀、灵活、狡猾又无赖；把一切义务作为标榜，把道德作为幌子，认为仁爱仅仅是敬礼和鞠躬。我偶然来到第二个荒凉的岛屿，比上面说的第一个岛屿更为陌生，更可爱，一件最残酷的事件几乎把我们终生幽禁在那里。我也许是唯一不觉得害怕的和气的流放者：从今以后我岂不是到处的流放者吗？在这快乐和可怕的地方我看到了人类工业为了把文明人从什么东西都不虞匮乏的孤寂之中拖出来，然后把他再度投入新的贫困中去所可能尝试的苗头。

在这辽阔的大洋里，我看到人们在那里本该如此亲密地遇到其他人的地方，有两艘巨大的战舰在互相寻找、互相发现、互相进攻、互相疯狂地厮杀，就好像广大无边的空间对他们每个人太小似的。我看到它们向对方喷吐出炮弹和火焰。在一场相当短促的鏖战中，我看到了地狱的图像；我听到了胜利者喜悦的呼叫湮没了伤员的悲号和垂死者的呻吟。我羞愧地接受了那巨大的战利品分给我的一份；我虽接受了，但作为暂时代管；如果它是从不幸者那里剥夺来的，那么它将还给那些不幸者。

我看见了欧洲，它被移到了非洲的尽头，这完全是这吝啬、忍耐和勤劳的民族的努力，它靠时间和坚忍战胜了其他民族的英雄精神从来不能克服的困难。我看到了那些广漠和不幸的地区，它们的土地仿佛注定只能布满成群的奴隶。看到他们卑劣的样子，我不免背过了我那蔑视、厌恶和怜悯的眼睛；看到我的同类的第四部分一变而为服役于他人的牲口时，我因作为人而叹息了。

最后，我在我旅行的伙伴们那里看到了一个英勇和高傲的民族，他们的榜样和自由在我心目中恢复了我们人类的荣耀，他们看来，痛苦和死亡算不了什么，他们在世界上只怕饥饿和烦恼。我看他们的长官是个舰长，是个军人，是个引路人，是个智者，是个伟大人物，或者也许多说了一句，是爱多阿尔·蓬斯冬的当之无愧的朋友；然而我在整个世界上完全没有看到的是某一个好像格兰尔·陶尔勃和于丽·岱当惹，以及能够安慰一颗失落她们和懂得爱她们的心的人。

关于我的痊愈能对您说什么呢？应当让我知道这事的是您。我这次回来是否比出发那时自由些或聪明些呢？我敢这样相信，但是我不敢肯定。同样的形象始终在我心中统治着；您知道它是否可能消失掉；但它的王国更符合于它的身份了，而且如果我抱有幻想的话，它在这不幸的心灵中的统治并不亚于在您的心中那样。是的，我的表姐，我觉得她的德行统治了我，我在她看来只是个从未曾有的最好和最温顺的朋友，我只能像您自己敬重她一样地崇拜她；或者不如说，我的感情并没有减弱，而是得到了修正；我也细心审视自己，觉得我的感情跟对象所启示的同样纯洁。在我要经过考验才有权力评判自己之前，我还能对您说些什么呢？我是诚恳的和真实的；我想成为我应该成为的那样；但怎样才能保证我这颗有那么多连自己都不信任自己的理由的心？我是不是过去的主宰？我能否遏止从前吞噬我的千种火

焰？我怎能单凭想象来区分现在的和过去的她？我又怎样把那个过去只看做情人的人今后想象为女友？不管您可能怎样猜想我热情的秘密动机，但它是诚实和合理的；它值得您赞同的。至少我为我的意图预先作保证。请允许我去见您并由您自己来考察我，或者让我去见于丽，那时我便会知道我是怎样的人。

我必须陪同爱多阿尔阁下去意大利。我将在您的附近经过；而我会见不到您！您认为这可能吗？唉！如果您忍心这样要求，您就值得人家不服从您。但您为什么这样要求？您难道不是那位原来的格兰尔，既同样善良和富于同情，又是有道德和聪明贤惠，您从最天真的青年时期起就承蒙喜爱我，而今天由于我一切都仰赖于您 [7] 而更应该热爱我？不，不，亲切的和可爱的女友，如此残酷的拒绝既不会出之于您，也不是我所能接受；它将使我的不幸达到极点。又一次、我一生中又一次我把我的心安放在您的脚下。我将去看您，您会对此同意。我将看见她，她将对此同意。你们俩非常知道我对她的尊敬。您知道我这个人如果感到自己不配在她面前出现时，是不会露面的。她曾如此长久地哀叹她的魅力的成绩！啊！但愿她有一次看到她的德行的成绩！

附言 爱多阿尔阁下因为有些事情还要在这儿耽搁一段时间；假如能准许我见您，我为什么不赶在他的前面，可以早些见到您呢？

第四封信 德·伏尔玛尔先生致于丽的情人

虽然我们彼此还不相识，我现在受托给您写信。妇女中最明智和最亲爱的一位方才向她幸福的丈夫打开了她的心扉。他相信您过去是值得被她爱的，他现在邀请您到他家来住。那里洋溢着纯真和安宁；您在那里将找到友谊、好客、尊重、信任。请同您的心商量一下，假如此事没有什么使您害怕的话，那就无所顾虑地来吧。您将来离开这里时一定会留下一个朋友。

伏尔玛尔

附言 来吧，我的朋友；我们热忱等待着您。如果您拒绝我们，我将感到痛苦。

于丽

第五封信 陶尔勃夫人致于丽的情人 这封信里附有上面的信

欢迎！一百个欢迎，亲爱的圣·普栾！因为我相信这个名字[8]是属于您的，至少在我们的团体里是这样。我想，这已经充分说明，我们这个圈子里没有人想排斥您出去，除非这种排斥来自您自己。从这里所附的信里，您可以看到我做了比您所要求的更多的事，您要懂得对您的朋友们采取一点儿信任，也不要责备他们当理性迫使他们给予您的苦恼时，他们心中也是分担这苦恼的。德·伏尔玛尔先生想见见您；他向您提供他的房屋、他的友谊、他的意见：这已经足够可以缓解我对于您的旅行的全部恐惧心理而有余，而我竟会有时不信任你而自感惭愧。他还要更进一步，他打算治好您的病，并说于丽也好，他也好，您也好，我也好，不这样我们都不可能完全幸福。虽然我对他的智慧、更对您的德行寄予很大的希望，我不知道这一措施能不能成功。我所知道的是，凭他有这样的妻子和他愿意进行的照料，那是对您的纯粹的恩惠。

那么来吧，我可爱的朋友，到一颗正直的心灵的安全中来满足我们大家都想拥抱您并看到您安宁和高兴的那种迫切心情；到您的国家并在您的朋友们中间消除您旅途的劳顿、忘却您经受到的一切苦难吧。您最后一次见到我那时，我是一个庄重的主妇，我的女友也病在垂危；但现在她身体健康，我又重新变成了姑娘，我现在同我结婚前一样疯疯癫癫和差不多一样漂亮。稍微有一点儿没有把握的是我对您毫无改变，而且无论您周游世界多少次，您也找不到像我这样爱您的人。

第六封信 圣·普栾致爱多阿尔阁下

我半夜起来给您写信。否则我一分钟也不得安宁。我心脏在剧烈跳动，快要从我胸腔里跳出来：它需要有所倾诉。您经常是它绝望时的保护者，请您也充当它长久以来初次尝到的欢乐的亲爱的保管者。

阁下，我见到了她！我的眼睛见到了她！我听见了她的声音；她的双手接触到了我那双手，她认出了我；她见到我时表现出很高兴；她称我为她的朋友、她的亲爱的朋友；她在她的家里接待我；我跟她住在同一屋顶下，这是我平生最大的幸福；而现在我给您写信，我离她只有三十步远。

我的思想太活跃了，以致无法连续写下去；这些思想一下子都涌来，它们彼此冲突。我要停一停喘口气，使我的叙述有些条理。

在这么长时间的别离后，我刚刚在您身边纵情于拥抱我的朋友、我的解救者和父亲相见的最初的喜悦时，您就想做意大利之旅了。您使我想望这次旅行，企图减轻我对您无用的思想负担。因为您不能很快结束您滞留在伦敦的事务，便建议我先期出发，好让我有更多时间在这里等候您。我要求您准许来这里，我获得了许诺后就出发了；虽然在想到我就要接近于丽时，她的影像就呈现在我的目光里，但我离开您仍然感到很遗憾。阁下，我们清账了，这唯一的感伤之情便把一切都偿还给您了。

不必告诉您，在整个旅途中只想着我此行的目的；然而一件事必须说明，那便是我心头始终牵挂着的那同一目的，我现在已开始从另一角度来观看了。直到这时，我心目中的于丽总是像从前那样焕发着她那最初的青春的魅力；我总是看到她美丽的眼睛鼓舞着她启示我的爱情之火；她那可爱的容貌只给我的目光以我幸福的保证；她和我的爱情都跟她的形象混合在一起，以致我无法把它们分开。现在我就要看到的是结了婚的于丽、做母亲的于丽、冷漠的于丽。八年的间隔对她的美丽所起的变化使我发愁。她患过天花，应该有所改变：但这改变会达到什么程度？我的想象力固执地拒绝我想象这可爱的面孔上的瘢痕；只要我一看到那上面天花的一颗标记，那就一定不是于丽的

脸。我还想到我们就要进行的会面，想到她行将给我的接待。这第一次的接近在我脑筋里显现出一千种不同的图像，而这应该很快经过的时刻每天在我脑海里会反复出现一千次。

当我望到阿尔卑斯山的山峰时，我的心剧烈地跳着告诉我："她在那里。"在海上，在看到欧洲海岸时，我也发生过同样的事。从前在梅耶利，当发现岱当惹男爵的房子时，我也发生过同样的事。在我看来，世界只划分为两个地区，一个是有她的地方，另一个是没有她的地方。第一种地方在我离远时，它扩张着，随着我日渐走近而逐渐缩小，好像我永远不能到达似的：它现在只限制在她房间的四壁之内。唉！只有这地方是住人的；世界上所有其他地方都是空荡荡的。

我越接近瑞士，我就越激动。从汝拉山高处发现日内瓦湖那瞬间，是我狂喜和心醉的瞬间。我的故乡、如此亲切的故乡，那儿快乐的激流曾充满在我的心头；阿尔卑斯山的如此有益于健康和如此纯净的空气；比东方的香料更甘美的祖国的空气；这富饶和肥沃的土地，这唯一的、人类眼睛从未目击过的最美丽的风景；这可爱的、我在周游世界时没有看到过能与之比美的住所；一个幸福和自由的民族的面貌，季节的温和，气候的静朗，那唤醒我曾品尝过一切感情的千百种甜蜜的回忆：所有这一切把我投入到我无法形容的激情中去，同时仿佛一下子使我恢复了整个生活的快乐。

在向湖岸走下时，我感到了一种新的、我从未意识到的感觉：那是某种恐惧的感觉，它紧缩了我的心，使我不由自主地惊慌不安。这种恐惧我无法弄清楚它的原因，随着我临近城市而逐渐增长：这使我迫切到达的心情缓和下来，它终于使我担心车辆跑得太快，跟我原来嫌它太慢一样焦虑。在进入魏韦时，我体会到的感觉并不怎么愉快；我心头感到一阵强烈的跳动使我透不过气来；我说话时声音颤抖，连声音都变了。我用低得几乎听不见的话打听德·伏尔玛尔先生，因为我从来不敢提起他的夫人。人家答复我说他住在克拉朗。这个消息立刻搬掉了我胸口五百斤的重压；我把还要再赶八公里的路程作为喘息的机会，这在平时我会感到烦恼，这时却使我很高兴；可是我对于陶尔勃夫人住在洛桑的消息却感到真正的不快。我为了重新振作起已丧失的精神，走进一家小饭店，但我无法吃一点儿东西。一杯酒我只能分做好几次才喝完，喝时还转不过气来。当我看到驾马再出发时，我的恐惧加倍增长。我想我可以付给任何代价，以便看到车轮在途中折

断。我眼睛里不再看见于丽；我糊涂的想象只出现些混乱的物体；我的灵魂已处在普遍的纷扰里。我饱尝过痛苦和失望；我宁愿要后者而不愿要这前者的可怕情况。最后，我可以说，我平生所经历的精神上的骚动，从来没有比这短短的行程中所经历的更为严峻，我也深信我绝没有力量在整个一天里能承受它。

到达目的地时，我吩咐把车停在栅栏边；因为感到无力举步，我叫马车夫通报说，有个外地人要见德·伏尔玛尔先生。他正陪同他的妻子散步。他们得知后便从另一边走过来，而我这时却瞪眼望着林荫道，惴惴不安地等待着有人从那儿出现。

于丽刚一见到我就认出了我。她一看到我，喊出了声，奔了过来，投身到我臂弯里——这在她只是一瞬间的事。听到这叫喊的声音我感到浑身哆嗦；我转过身来，我看见她，我感觉到她。哦，阁下！哦，我的朋友！……我不能用话来表达……别了，担心；别了，恐惧、畏缩、人间的闲言碎语。她的目光，她的喊声，她的一举一动，一瞬间还给了我以信心、勇气和力量。我在她的手臂里汲取着温暖和生命；我把她紧抱在我的手臂里时心头发射出欢乐的光芒。神圣的喜悦使我们保持在紧紧拥抱的悠长的沉默中，只有在一种如此的甜蜜的震动之后，我们的声音才开始混合，我们的眼泪也开始交流。德·伏尔玛尔先生就在那儿；我知道他，我看见他；可是我能看见什么呢？是的，即使整个世界联合起来反对我，即使拷打的刑具包围了我，我也绝不让我的心放弃这种抚爱的一丝一毫，绝不放弃这纯洁和神圣的友谊的温馨的端倪，我们将把它一直带到天上去！

这开头的激动静下来后，德·伏尔玛尔夫人拉着我一只手，转身向着她的丈夫，用一种天真和纯朴的、我为之感动的优雅风度对他说道："他虽然是我的老朋友，但我不把他介绍给您，而是从您这儿接纳他的；而且他今后只有得到您的友谊的光荣时，才能获得我的友谊。"他拥抱了我并说道："如果说新朋友没有老朋友热烈，但他们也会成为老朋友，也不会让老朋友专美于前。"我接受了他的拥抱；但我的心正趋于衰竭，我只能领情而已。

在这短短的场面以后，我从眼角里观察到人们已经卸下了我的行李，马车也拉进了车棚。于丽挽着我的手臂，我便随着他们进屋，心里高兴得有点儿紧张，看着这所房屋把我占领了。

只有在更平静地观察这可爱的——我原以为已变丑了的——脸孔之后，我才以苦楚而又甘美的惊讶，看见她确实变得比任何时候更美丽和更辉煌了。她那可爱的容貌显得更漂亮；她变得稍稍丰腴了些，这只有增添了她那耀眼的白皙。天花在她在双颊上只留下一点儿几乎觉察不到的痕迹。代替这从前常常使她低垂眼睛的痛苦的害羞的，如今大家可以看到那德行的安全感在她那贞洁的目光里跟温柔和敏感结合在一起；她那并不缺乏谦虚的举止是不怎么胆怯了；更自然的神态和更坦诚的优雅接替了原来混合着体贴和羞耻的拘拘束束的模样；如果说她那做了错事的感觉当时曾使她显得更楚楚动人的话，那么她的纯洁现在却使她的神采更飘逸了。

我们刚进客厅，她就离开了我们，过了一会儿她又进来。她不是一个人回来。您知道她带来了什么人？阁下，那是她的孩子们！是比太阳还要美丽的她的两个孩子，他们稚气的脸上已经有他们母亲美丽动人的容貌！我见了之后会怎么样？我既说不好也无法理解；这得亲自来体会。一千种互相矛盾的感觉同时袭来；一千种残酷而又甜蜜的回忆分占了我的心。啊，怎样的情景！啊，怎样的懊恼！我感觉到自己被痛苦所撕裂和被喜悦所激励。我可以说是见到了对于我曾经是那么珍爱的人儿繁衍了。唉！我就在这同时看见她对于我已不再是什么的太生动的证明，而我的失落感仿佛跟她一同在增殖。

她手牵着他们到我跟前。她以直刺我心的声音对我说："瞧，这是您女友的孩子；有一天他们也将成为您的朋友；愿您从今天起就成为他们的朋友。"这两个小生物立刻钻到我身边，抓住了我的手，给我以他们天真无邪的亲热，把我整个的感情转化为怜悯。我把他们一边一个抱在我的臂弯里；把他们压向这激动的心。我悲叹地说道："亲爱的好孩子们，你们前程远大。希望你们能够像你们的父母亲！希望你们仿效他们的德行，并且将来以你们的德行去安慰他们那些不幸的朋友！"兴高采烈的德·伏尔玛尔夫人跳起来第二次搂住我的脖子，仿佛想用她的亲热的表示来报答我给她两个儿子的好话。然而这次的拥抱跟第一次的有多么的不同呀！我这种体会很使我惊讶。我现在拥抱的是一家的母亲；我看到周围有她的丈夫和两个儿子；这几个随从人员使我感到凛然。我从她的脸上发现一种我起初不曾注意到的庄严的神色；我不由得对她起了一种新的尊敬；她的熟不拘礼对我几乎是一种负担；不管她在我眼里显得怎样美好，我却更愿意吻她的裙边而不怎

么愿意吻她的脸颊：总而言之，从这时起，我明白她跟我已不再是原来的那样，因此我必须开始认真地预卜一下自己了。

德·伏尔玛尔先生拉着我的手，领我到预定给我的住房去，在进去时他对我说道："这就是您的住房：它不是个陌生人的住房，它不会再是另一个人的，而且从今以后若不是让它空关着，便是由您占住。"请您想想，这样中听的话我听来多么愉快；可是我还不太够当得起听这些话而心中不感到惭愧。德·伏尔玛尔先生使我摆脱了作答辞的窘境。他请我到花园里去转了一圈。在花园里他对我态度很好，我因而感到比较自然些；从他的言谈里看得出他知道我从前的错误，但对我的正直充满信任，他对我说话像一个父亲对儿子说话一般，也能尊重我，使我不能不尊重他。是的，阁下，他没有弄错；我绝不能辜负他和您的信任。但为什么我的心对他的善行会感到紧张？为什么我对之应该尊敬的人必须是于丽的丈夫呢？

这一天似乎规定我要经受各式各样的考验。在我回到德·伏尔玛尔夫人身边时，她的丈夫被叫出去安排什么事情，于是我单独同她留下。

这时我处在了一种最困难和最没有预料到的新的尴尬局面之下。我对她讲些什么呢？怎么开头呢？我敢于提到我们旧的关系和我记忆里依然历历在目的那时候吗？或是让她认为我已经把这些事遗忘，或者我已不再对它们关心？把一个保存在内心深处的人儿当做陌路入对待是怎样的一种苦刑！滥用人家的殷勤接待而对她谈一些她不再该倾听的话又是怎样的丑恶！在这些困惑中我完全失去了常态；我的脸涨得通红；我既不敢说话，又不敢抬头，又不敢稍稍动弹；我相信如果她不来解救我，我会始终处于这可怕的状态下直到她的丈夫回来。对于她呢，这种单独谈话她仿佛丝毫不感到拘束。她保持着与从前同样的举止和态度，她继续用同样的音调对我说话；只是我认为她在谈话里试图添加更多的快乐和自由，连同并非腼腆也非温顺，但是和善和亲切的目光，仿佛为了鼓励我安心并使我摆脱那种她不会不觉察到的拘谨态度。

她对我谈起我的长途旅行；她想知道其中的详情细节，尤其是我经历的危险和忍受的苦难：因为她说她知道，她的友谊应负补偿的义务。我忧愁地对她说道："啊！于丽，我跟您在一起才一会儿；您就已

经想再打发我去印度吗？”她笑着答道：“不对，可是我愿意也到那儿去。”

我告诉她说，我已给您写了关于我旅行的纪事，我给她带来了它的抄本。于是她急忙问我关于您的消息。我向她谈到了您，这就不能不向她重述我所受的苦难和我给您引起的麻烦。她为此深受感动：她以更严肃的音调开始她自己的辩解，并向我指出她所做的一切不得不做的事。德·伏尔玛尔在她说话的中间走了进来；使我感到惊讶的是，她当着他的面继续说话，就好像没有他在场时完完全全一个样子。他在琢磨我的惊讶时无法控制他的笑容。当她讲完话以后，他对我说道：“您看到了这儿统治着的真诚坦率的例子。如果您真心要做个有德之人，请学习仿效它：这是我要向您提出的唯一请求和唯一忠告。”迈向罪恶的第一步就是使纯洁的行为搞得神秘化；谁喜欢隐瞒，他迟早总有隐瞒的道理。只有一条道德的格言可以替代一切其他的格言，那便是：“凡是不愿大家看到和听到的事，千万不要做和说”；对于我，我始终把这个罗马人 [9] 看做是最可尊敬的人，他要把自己的房子建造得里面所作所为让大家都能看得见。

他继续说道：“我向您提出两点建议，您可以随便选择于您合适的，但要选择其中的一点。”于是他拿起了他妻子的和我的手，他紧握着手对我说：“我们的友谊开始了，这里便是亲切的联系：愿它是不可分离的。拥抱您的姐妹和您的女友吧；您要永远这样对待她；您跟她越亲近，我对您的看法也越好。然而要生活得在进行密谈时就像当着我的面一样，或者在当着我的面时就像我不在场一样；这便是我要求于您的全部。如果您更喜欢后面这一点，您可以照办而用不着忧虑：因为我保留有把我不喜欢的一切告诉您的权利，所以只要我不对您提出什么意见，您就能肯定我没有什么事不高兴。”

如果两小时以前听到这番话，我一定感到非常为难；可是德·伏尔玛尔先生已经开始在我身上取得如此大的权威，因此我几乎已经习惯了。

我们三人便开始平静地闲谈起来；我每次跟于丽说话时，我不忘记称她为夫人 。她的丈夫终于打断了我的话说道：“请您坦率地告诉我：在不久前的谈话里您说过夫人 吗？”我有点儿慌张地答道：“没有；可是礼节上……”他接着说道：“礼节，那不过是罪恶的面具；德行

统治的地方，它是没有用的；我完全不需要它。当我的面称我的妻子为于丽，或者在单独时称她为夫人，这我倒无所谓。”这时我才开始认识到与我打交道[10]的是怎样一个人，于是我决定要使我的心能始终与他相照。

我的身体已筋疲力尽，它十分需要食物；我的精神则十分需要休息；这两样东西我在桌上都能找到。在那么多年的离别和痛苦之后，在那么长的奔波之后，我喜洋洋地对自己说：“我现在跟于丽在一起，我在看她，我在同她说话；我跟她在一个桌上，她没有忧虑地看见我，她毫不害怕地接待我，没有东西会干扰我们在一起的快乐。甜蜜和珍贵的纯洁，我从来没有尝到过你的美妙，只有到今天我才开始没有痛苦地生活了！”

晚上我告退时，经过居停主人的房间前，我看见他们俩一同进去；我悲哀地回到自己房里，这一时刻在我并不是这一天最愉快的时光。

阁下，我如此焦急地期望的和如此残酷地害怕的这初次的会面就这样过去了。我独自一人时，沉思着竭力去探测自己的心；可是昨天一天的激动还在继续，所以我不可能立刻判断我真正的情况。我现在能够完全确切知道的是，如果我对她的感情的性质没有改变的话，那么它在形式上至少已大为改变，我总想看到我们之间有个第三者，还有我从前曾迫切渴望两人间的密谈，如今则是同等程度地害怕密谈了。

我打算两三天里到洛桑去。在我尚未见到于丽的表姐时，我只能算见到于丽的一半，这可亲又可爱的女友，我受了她那么多的恩德，今后我的友谊、我的关切、我的感激以及我的心剩下能为我主宰的一切，我都将不断地奉献给她和您分享。我回来后会马上告诉您更多的话。我需要您的忠告，我要仔细遵守。我知道我的义务并能完成它。住在这所房屋里无论怎样愉快，但我已决定，我发誓如果我一旦发现对这里太喜欢时，我将立即离去。

第七封信 德·伏尔玛尔夫人致陶尔勃夫人

如果你已同意我们向你提出的延期出发的话，你便会有在你动身之前拥抱你的被保护者的快乐。他是前天到达的，想今天去看你；可是因疲劳和旅游引起的腰酸背痛使他留在屋里，今天早晨给他放了血。[11] 此外，为了惩罚你，我决定不放他这么早就出发；叫你只有来这里见他，或者我答应你要长久见不到他。这的确设想得很好：他只能分别见到两个形影不离者！

我的表姐，说实在的，我不知道关于这次旅行的想法，是什么虚妄的恐怖迷惑了我，使我曾那么固执地加以反对，我真感到害臊。我过去越害怕再见他，我今天不曾见到他就越感到生气：因为他的到来打破了我还在为他担心的恐惧，而且由于我关心他而变得合理了。现在我对他的眷念不但不使我害怕，而且假如我减轻对他的亲切态度，我会看不起我自己；但是我虽然跟平常一样亲切地爱他，但爱他的方式却不一样。把我现在当他的面所体验的跟从前所体验到的作了比较，我对于我现在的处境感到了安心；我的感情变得完全不同，远不如从前那样激烈，这种差别明显地感觉得出。

至于他，我虽然第一瞥就认出来了，但我发现他改变得很多；这在我以前的想象里认为是不可能的，我觉得在许多方面他变得更好了。第一天他显然有些拘束，而我自己想对他隐藏我的困惑也相当困难；但他很快采取了跟他性格一致的坚定态度和开朗的神色。我从前总看到他胆怯和畏缩；他那怕我会不高兴的心理，以及可能认为充当一个对正直的人不大相称的角色怀有隐秘的羞耻感，这就促使他在我面前抱着一种我说不清楚的卑屈和奴才的态度，这是你多次有理由讥笑过他的。而现在，代替那种奴隶般的服从的，他有着一个朋友——这个朋友知道崇敬他所尊重的——的尊敬；他很有自信地谈着诚实的话；他不怕他的道德违反他的利益；在赞扬该赞扬的事物时，他既不怕损害自己，也不怕冒犯我；从他的一切谈话中可以感到一个正直和对自己有信心的人，他从前只从我的目光中寻求而现在则从自己内心获得正确的主意。我也发现社会的习俗和经验使他摆脱了人们在书斋里得来的教条和独断的口吻；自从他观察了许多人以后，他已不那么急于判断别人；自从他看到有那么多的例外以后，他也不再匆忙地建立普遍的主张；而且一般地说，对真理的热爱治愈了他那食古不化的死脑筋；所以他变得较不锋芒外露而更通情达理，而且自从他不再如此钻牛角尖后，人家从他那里能获得更多教益了。

他的外表也有改变，而且也并不少漂亮些；他的行动渐见坚定；他的态度比较自然了些，他的举止比较大胆：因为他从海军中带来了某种尚武精神，当他兴奋时那种活泼和迅速的动作尤其需要配合，这就使他的举止比从前更显得庄重和稳健。这是个态度冷漠和沉着的水手，但说话有时急躁和热烈。他年纪才过三十，他的相貌是这年龄人的最佳典型，是青春之火和壮年的威武的结合。他脸面的肤色已经认不出来；他黑得像摩尔人，更显出了天花的麻瘢。我的亲爱的，我应当把话都倒出来：这些麻瘢我看了感到有些难受，我无意中常常要不由自主地注视它们。

我相信他发现我在注视他的时候，他并非不在仔细地观察我。在分离了这么久以后，彼此以好奇的心情进行观察是很自然的事；然而如果这种好奇仿佛跟从前的热情有关，那么在形式和动机上有着怎样的差别呀！假如我们的目光相遇得比较稀少一些的话，我们相互的注视却带着更大的自由。为了彼此轮流注视，我们之间仿佛有一种默契。可以说，每人感到当轮到对方时，自己就转过了眼睛。一个从前曾如此热烈地爱恋过的人，虽然已经不再有激动，而今天又如此纯洁地爱恋着的，再见时他能不感到快乐！谁知道自尊心不在为过去的错误寻求辩护？谁知道两人中的每一个当激情不再蒙蔽他时，不会再高兴地想道："我过去的选择不太坏吧？"无论怎么说，我可以毫不羞惭地反复对你说，我对他保持着十分甜美的感情，这感情将持续一辈子。我绝不会谴责这种感情，我反而要为之庆幸；我把没有这种感情看做是性格上的重大缺点，而且是坏心肠的一个标记，我因而会感到脸红。至于他么，我敢于相信，除了德行，我是他在世界上所最爱的。我感到他以尊敬她为荣；我也以他的尊敬为荣，并认为值得保持它。啊！如果你能目击他多么亲切地抚爱我的两个孩子该多好！如果你能知道他谈到表姐你时所表现的欢乐该多好！表姐，你这才会明白我依然是他所珍爱的。

我们俩关于他的看法，德·伏尔玛尔都有同感，这就使我的信心倍增。他自从见到他之后，自己就这样想，也看到了我们对他讲的一切优点。关于这件事，这两个晚上他对我讲了许多；对于他采取的决定他自己感到很高兴，并责备我曾表示反对。昨天他对我说："是的，我们不能让这样一个正直的人怀疑他自己；我们要教他更好地寄希望于自己的德行；由于我们对他行将采取的细心照顾的结果，也许将来有一天我们会享受到比您预期的更大的利益。至于现在，我先告诉你，

我喜欢他的性格，我还特别重视他自己不大注意的一面，即他对我的冷淡态度。他越少对我表示友谊，就越会引起我对他的友谊；我不能告诉您，我多么害怕受到他的亲热。这是我为他规定的第一个考验，他还得经过第二个考验[12]，在这个考验上我将观察他，这过了之后，我就不再观察他。”我对他说：“讲到考验，它只能证明他性格的直爽，因为他过去对于我的父亲从来不会采取服从和迎合的态度，虽然这方面对他有很大的好处，而且我对此还恳切地要求他。我痛心地看到他不顾这唯一的指望，却又不能怪他对任何事都不会虚伪。”我丈夫答道：“这完全是两码事；在您父亲和他之间有一种基于他们信念上对立的自然的反感。像我这样既无体系又无偏见的人，我肯定他绝不会自然而然地憎恨我。没有一个人恨我；一个没有激情的人不会引起任何人的憎恶；可是我夺走了他的宝贝，他不会很快地原谅我。但当他完全相信我给他造成的不幸不妨碍我友好地对待他时，他会更亲切地喜欢我。如果他现在就亲近我，他将是个骗子；如果他永远不亲近我，他便是个怪物。”

我的格兰尔，我们现在就是这么个情况，我开始相信老天爷将保佑我们心地的正直和我丈夫仁爱的意愿。可是说这些细节我未免太多嘴了：你是不配我那么快乐地跟你谈话的；我决定不再跟你多说；你如果想知道得更多些，你自己来看好了。

附言 我还得把这封信经过的情形告诉你。你知道德·伏尔玛尔先生以怎样仁厚的心肠接受了由于他的回来而迫使我作出那迟迟的坦白的。你看到他以何等温柔的动作来擦掉我的眼泪和消除我的耻辱的。或者像你相当准确地猜测的那样，他果真知道了一切；或者他真的被我出于真心的悔恨所感动；他不但像从前一样继续跟我共同生活，他还好像加倍了他的照顾、信任和尊敬，而且因为尊重我而愿意给我为这次坦白引起的烦恼作些补救。我的表姐，你是知道我的心的；请判断一下这样的行为对我产生的印象！

我一看到他决定让我们从前的老师回来后，我这里就决定对我自己采取我所能采取的最好的预防措施：这就是选择我的丈夫本人作为我的心腹人，没有一次单独的谈话不向他报告，写的每一封信都要向他出示。我甚至还给自己硬性规定，写的每一封好像用不着给他看的信，写好后也拿给他看。在这封信里你将找到有个问题我正是这样写的；假如我在写信时不禁要想到他会看到它，但我自己保证绝不为此

改一个字；可是当我要把我的信拿给他看时，他却讥笑我，而且不肯赏脸去看它。

不瞒你说，我对于他的拒绝感到有些不快，仿佛他不相信我的好意似的。我这一举动不曾逃过他的眼睛：这位最坦率和大方的人立刻使我安心。他对我说："您承不承认在这封信里您谈我比平常谈得少了。"我承认是这样。为了要给他看我所写的而在信里说了他很多的话，这合适吗？他笑着说道："我更喜欢您谈我谈得更多些而不知道您谈我谈些什么。"接着他以更严肃的声调说下去："婚姻是件太庄严和太郑重的大事，它容不下那温馨的友谊所容许的心灵的细小的流露。友谊关系有时恰好能够缓和婚姻关系极端的严肃性。好处在于一个诚实和聪明的女人可以在忠诚的女友那里寻求安慰、智慧和劝告，这在某些问题上是她不敢向她的丈夫要求的。虽然您在你们之间从不说一句您不愿告诉我的话，但您切不可把它作为一条规则，以免它变成一种约束，并使你们的悄悄话在扩大范围时变得减少愉快。请相信我，友情的倾吐不管怎样，在第三者面前会受到克制。有一千个秘密应该有三个朋友知道，但只能两个两个地说。您通知同样的事情给您的女友和您的丈夫，但并不是用同样的方式；如果您想把一切混淆起来，结果您的那些信将成为主要写给我，其次才是写给她。您跟这一个和那一个会同样感到不方便。我跟您这样讲，是为了我的利益，同样也为了您的利益。您没有看到您当我的面夸奖我时，您已经在怕羞了吗？为什么您要剥夺您对您的女友说您的丈夫于您是多么可亲，同时又剥夺我在想到在您的最秘密的谈话里您喜欢谈他好处的那份快乐？"他紧握着我的手并和善地望着我补充说："于丽！于丽！您在自贬身价，竟采取于您不配的表明清白的预防措施的地步，您为什么不去学会重视您自己的价值呢？"

我亲爱的女友，我很难说这个无与伦比的丈夫是怎样动脑筋的，可是我在他面前已不再觉得自己会脸红了。但不管我现在这种状况，他在把我提高到我自己以上，因此我感到凭我的信心，他教育我不要辜负这种期望。

第八封信 陶尔勃夫人致德·伏尔玛尔夫人的复信

什么！表妹，我们的旅行家已经到了，而我在我的脚边还没有见到满载着美洲的战利品的他！我告诉你，这种耽搁我不怪他，因为我知道他跟我一样焦急；可是我看得出他并没有像你所说的忘记了他原来的奴隶职业，所以我较少抱怨他的疏忽而要更多地怪你的专制。我也发现你心地十分善良，想要一个像我这样严肃和古板的规矩妇女先开头，并把一切事情撇下，奔来亲那个在烈日下四次经过赤道和看见过香料之国的黑色crotu [13] 的脸孔！但尤其使我觉得可笑的是你急急忙忙地责怪我，生怕我先来责怪你。我很想知道，你为什么要管闲事。吵嘴是我的职业，我最爱吵嘴，我吵得最带劲，对我也很合适；可是你，你对这事最外行，而且完全不是你的事。反之，假如你知道你有什么错的话，你的模样可真可爱，你那惭愧的面孔和哀求的眼睛显得真是动人，真的，你不必责怪人家，你生来就是为了请求原谅，如果不是出于义务，至少是出于撒娇。

至于现在，你要用一切办法向我请求宽恕。拿自己的丈夫作为自己的心腹，还有采取以我们这样神圣的友谊作为狡猾的预防措施的计划，真是漂亮的计划！不公正的女友和懦弱的女人！如果你不相信自己的和我的感情，那么你能对世上哪一个人显露自己有德行的心灵？你是否能够在你生活的神圣纽结中害怕你的心灵和我的宽容而不致触犯我们俩？我很难理解，在两个女人的秘密谈话里容许有第三者出现这样的思想，你竟不觉得反感。至于我，我喜欢跟你尽情畅谈；可是假如我知道有个男人的眼睛在窥视我的信件，我就再也没有兴趣给你写信：冷淡将不知不觉地抱着戒心侵入我们之间，于是我们只能像两个另外的女人一般相爱。你瞧，要不是你的丈夫比你聪明的话，你那愚蠢的怀疑会使我们处于什么境地。

他不愿看你的信，他这样做很聪明。这事给他的愉快也许比你所希望的为少，也比我自己的愉快更少，因为我从看到过你的情况使我更好地判断我现在看到你的情况。所有这些毕生从事研究人们心灵的睿智的观察家，他们从中知道的爱情的真正征象，要比那些智力极为有限的敏感的女人所知道的更少。德·伏尔玛尔先生首先会注意你整个信是用来谈我们的朋友的。他一点不会看出你完全一字不提到他的补充的话。如果这些补充的话是你十年前写的，那么我的孩子，我不知道你会怎么做，但这个朋友总会从哪个角落钻进来，尤其是在丈夫不应看到的地方。

德·伏尔玛尔先生还会观察你用以查究他的客人的注意和你描写他时的快乐；然而他在知道女人是只观看而不考察自己的情人的这事以前，要吞读亚里士多德和柏拉图的书。一切考察都需要冷静，这在女人看到自己心爱的人儿时是绝不会有的。

最后他会想象你观察到的所有这些变化是别的女人看不出的；而我则正好相反，我很怕你对他有观察不到之点。不管你的客人现在跟过去有多么大的不同，如果你的心一点也没有改变，他改变得再多，你看起他来始终是一个样子。但无论如何，当他注视你时你转过了眼睛：这毕竟是个很好的征兆。你把眼睛转过去了，表妹！那么你不再低下眼睛了？因为你肯定不曾用错字眼儿。你认为我们的智者也注意到这个吗？

另一件事很容易使一个丈夫忧虑，那就是在你涉及那对于你曾经是宝贝的问题时，你的语言里便存留着我莫名其妙的动人的和深情的意味。人家在读你的信或者听你说话时，为了不致搞错你的感情，就需要很好地认识你；需要知道你说的只是一个朋友，或是你这样说的是你的所有的朋友；不过说到这个，这是你性格的特点，你的丈夫非常了解而不致惊慌。有什么方法能使像你这样温柔的心灵里，那纯粹的友谊不致带点儿爱情的味儿呢？表妹，你听着，我这里对你所说的话应该可以给你以勇气，但不是叫你鲁莽冒失。你取得的进步是明显的，这就很可观。我过去只指望于你的德行，现在我也开始指望于你的理智：我现在认为你即使不是已经完全复原，至少也是快要复原，如果你不坚持到底，那你为此一定做得不能叫人原谅了。

在谈到你对信所作的补充前，我已经注意到一个小段落，因为你想应该让你丈夫看到而很坦白地没有取消或修改。我确信他在读到这段落时，如果可能的话，他对你一定会加倍的尊敬，但他不见得因此对它会更高兴。一般地说，你的信很能引起他对你行为的信任，但对你的倾向则会引起他很多忧虑。我向你承认，你瞧了又瞧的那些天花麻瘢使我害怕；爱情向来会抓住这种最危险的装饰。我知道这在别的女人看来算不了什么；可是，表妹，你要永远记住，一个不能受情人的青春和相貌所诱惑的女人，却会因想到他为她所遭受的苦难而失足。老天爷之所以要使他留着这疾病的瘢痕，无疑是为了考验你的德行，而它没有给你留下瘢痕，是为了考验他的德行。

现在我回过头来谈谈你信的主要题目：你知道过去我一收到我们朋友的信，便立刻飞到你那儿；因为事情很重要。然而现在，你要知道，我这短促的离开会使我陷于多大的麻烦，同时我有多少事情要做，你会觉得我不可能再次离开我的家而不造成家中新的困难，并使我必须留在这里再过这个冬天，这既不是我的打算，也不是你的打算。我们不如放弃两三天急急忙忙的见面，就可提早六个月的聚首，这岂不是更好吗？我还认为我跟我们的哲学家单独碰头，或者为了探测和坚定他的心，或者为了给他提些有用的意见，让他知道应当怎样对待你丈夫，以及甚至应该怎样对待你的方法，这也不是没有用的：因为我不能想象你在这方面能够很自由地跟他交谈，而且我从你的信里知道他需要有人出主意。我们过去太习惯于指挥他，因此平心而论，我们多少应对他负有责任；因此直到他的理智能完全自由以前，我们应该给他辅导。就我而言，这个任务我是始终愿意愉快地担任的：因为他过去对于我的意见特别重视，使我永远忘不了；自从我的那一位去世后，他是我世上跟他一样的最亲爱的人。我也愉快地为他在这里保留着一些要请他为我当差的事情。我有许多零乱的文件要他帮助我整理，还有一些棘手的事务也该轮到我请他给我指点办法和他的照顾。不过我打算最多留他五天或六天，也可能第二天就打发他回到你那里去：因为我太自负，所以不能等待他自己想到急于要回去，而且眼睛也太尖锐，所以我对此不会搞错。

那么不要忘记，一等他休息好就打发他来我这里，也就是说放他来，否则我听不进开玩笑。你清楚地知道我哭的时候会笑，但痛苦并不因此会轻些，我发怒的时候也笑，但并不因此减少怒气。假如你很听话而且做事很漂亮，我答应给你连人一起捎去一件叫你高兴和大大高兴的漂亮的小礼物；可是如果你叫我苦恼的话，我告诉你，你将什么也得不到。

附言 顺便问你一件事：我们的水手抽烟吗？他骂人吗？他喝烈酒吗？他挂着长军刀吗？他的模样像个海盗吗？我的上帝！我多么好奇地想看到从地球对面回来的他的神气呢！

第九封信 陶尔勃夫人致德·伏尔玛尔夫人

表妹，喏，眼前就是我给你退还的你的奴隶。在这八天里他成了我的奴隶，他十分高兴地带上了他的锁链，看起来他是完全被奴役的。你要感谢我没有把他留下另外的八天：因为你不要见怪，如果我想等待他跟我在一起感到厌倦的话，我就会不这样早地遣返他。我把他问心无愧地留下了；可是我不敢让他住在我家里。我有时往往自己感觉到有种灵魂的骄傲，它蔑视奴性的礼仪，而且如此适合于德行。这一次我不知为什么却比较胆怯；但所能肯定的是，对于这种保留我是更倾向于责备自己而不是倾向于欣赏它。

可是你，你可知道我们的朋友为什么会如此平静地在这儿待着的？首先，因为他有我在一块儿，我认为这就已经可以使他有耐心了。其次，他为我避免了许多烦恼，并在我的事务里为我服务：一个朋友对这种事是不会感到厌烦的。最后，你一定已经猜到，虽然你仿佛不知道似的，那是他要向我谈你；如果我们除去他在这里作这种谈话所花的时间，你就知道他为我费的时间是十分少的。然而为了有兴趣谈你而离开了你，这是什么奇异的怪念头？不，并不像大家所说的那样奇怪。他在你面前很受拘束，他必须随时小心翼翼；一丁点儿不检点就会成为罪愆，在这种危险的时刻，高尚的心灵唯一听得进的是责任；但在远离心中珍爱的人时，就可以让自己去思念。一个人在心头抑制变成罪恶的爱情时，他为什么要自己谴责有过当时不是罪行的爱情？曾经是合法的幸福的甜蜜回忆能成为罪行吗？我想，这是个不合你口味的道理，但他毕竟会同意这种想法。可以说，他重新开始了他原来的爱情的历程；在我们的谈话里，他早先的青春第二次流动着；他对我再度谈起所有他的心里话；他回想到他获得允许爱你的那幸福时刻；他向我的心描绘那纯洁的爱情火焰的魅力。他无疑对之大加渲染了。

关于他跟你的关系的现在情况，他对我谈得很少；而他对我说的多半出之于尊敬和赞美而很少出之于爱情；因而我看他回去时他的心会比刚来时更为安定。只要谈话一涉及你，在他的话里就听得出从他敏感的心灵深处发出一种温情，而光是友谊（虽然一样感动人）却表现出另一种音调；但很久以来我就觉察到没有一个人见到你和想到你时能够无动于衷；假如在看见你时的那种普遍引起的感情以外，再加上由难忘的回忆所产生的更温馨的感情，那么我们可以理解他在最严竣的德行下很难，而且也许不可能有和现在不同的态度对待你。我曾认真地询问、认真地观察、认真地追究他；我曾尽我所能地考察他：

我不能很好地洞察他的灵魂，他对自己的灵魂也不比我了解得更好些；然而我至少可以回答你说，他是贯透着他自己和对你的责任的，而认为于丽是可鄙和堕落的那思想是比他自己的死亡的思想更使他恐怖。表妹，我只给你一个劝告，我还要请你对之特别注意：你要避免对于过去细节的回忆，而我则向你为将来负责。

至于你对我提起的画像的归还问题，你再不要这样想了。我在说尽了能想得到的一切理由之后，请他、促他、求他、恼他、吻他；我握着他的双手，如果他任我做的话，我还会跪倒在他脚下，但他连听都不要听；他气愤和固执到甚至发誓说，他宁愿不再见到你而不愿放弃你的画像。最后，在一次愤怒的发作之下，让我碰了碰系在他心口的画像：他用激动到透不过气的音调对我说道："画像就在这儿，这是我所剩的仅有的财富，人家还要想把它夺走！老实告诉你们，只有连同我的生命一起才能把它夺走。"表妹，相信我的话，我们要明智些，把画像留给他好啦。的确，留在他那里于你有什么关系？如果他固执要保持它，那他活该。

着实经过一番倾吐和宣泄了心头郁闷以后，我觉得他已相当平静，我便可以谈论他的事情了。我发现时间和理智都不曾改变他的打算，他的全部欲望就在于一辈子追随着爱多阿尔阁下。对于他这个如此高尚、如此符合于他的性格和如此适宜于报答后者对于他做的空前善举的计划，我只能赞成。他对我说，你也有这样的意见，但德·伏尔玛尔先生却保持着沉默。我心中忽然冒出了一个想法：从你丈夫相当奇怪的态度和旁的一些迹象看，我疑心他对于我们的朋友抱有某种他没有说出来的隐秘看法。我们可以让他去，并相信他的明智：他对他采取的态度，如果我猜想不错的话，他对于这个如此关怀的人，他所考虑的只有好处。

你对他的外表和举止描写得不坏，这是个相当有利的征兆，说明你比我想象的更正确地观察了他；但你不觉得他那长期的苦难和他对苦难的感受已使他的面貌变得比他从前的面貌更有趣吗？不管你给我作的一切描写，我怕在他身上也会看到那种虚言客套和沐猴而冠的模样，那是在巴黎在无事忙的游手好闲者中间生活时难免会沾染上的。不是这种虚饰对有的人不起作用，便是大海的空气已把它一扫而空，在他身上我没有看到它的丝毫痕迹，在他向我表现出来的全部热情中，我看到他只希望心灵的满足。他对我谈到我可怜的丈夫；但他更

喜欢跟我一块哭泣而不是设法安慰我，也不向我唠叨一些假惺惺的套话。他抚爱我的女儿；可是他并不像我那样夸她，却像你那样对我责备她的缺点，还怪我溺爱她。他热诚地从事处理我的事务，几乎完全不听取我的意见。此外，窗外的光刺我眼睛，他不想过来拉上帘子；我从这屋走到那屋走累了，他也不肯捋起他的衣袖来帮我的忙。我的扇子昨天掉在地上很久，他也没有从屋子的一端跑过来拾，好像要把它从火里捡出来似的。每天早晨他来看我之前，从来没有一次先打发人来了解我的消息。在散步的时候，他并不想把他的帽子死死地套在他的脑袋上 [14] 以显示他懂得那种好派头 [15] 。在餐桌上，我常常向他要鼻烟匣——他不叫做"盒子"——，他总是用手递给我而从来不像侍役那样放在盘子里递。每一餐他都不忘至少两次要为我的健康干杯；我可以打赌，他如果今冬能留在我们这里，我们会看到他像一个老的有产者坐在我们身边烤火。表妹，你会发笑；可是在我们一些新从巴黎来的人中，你不妨给我指出有谁能保持这种淳朴模样的。不过我觉得你一定在仅有的一点上发现我们的哲学家变得有些差劲了：那便是他比较多一点儿留意于跟他谈话的人，这就只能使你吃亏，可是我认为还不至于达到使他跟勃隆夫人修好的程度 [16] 。至于我么，我觉得他在庄重和严肃方面比过去任何时候要更好些。我的小宝贝，你要很小心地为我看管他直到我到来：他恰恰就是我为了有能够成天打趣他的快乐所需要的那样的人。

你要赞赏我能沉得住气：我还没有对你说到我寄给你的礼物和答应你很快就要寄给你的另一件礼物；但在你打开我的信以前你已经接到了它；你是知道我对它是多么热爱，而且我有多么大的理由这样爱它，你是如此焦急地渴望着这个礼物，你将同意我做的比所许诺的更多。啊！可怜的小东西！在你读这封信时，她已经在你怀里了：她比她的母亲更幸福；可是两个月后我将比她更幸福，因为我能更好地感觉我的幸福。唉！亲爱的表妹，你是否已经全部地获得了我？你在哪儿，我的女儿也就在哪儿，那么还缺少我的什么呢？这可爱的孩子就在这里，你就接受她作为你的孩子；我把她让给你，我把她送给你；我把母亲的权力让与你手里；你要纠正我的错误；你来担负照料她的责任，这责任你认为我完成得很不好；从今天起你要做那应该成为你的儿媳的她的母亲，而且为了使她对我还要更亲切起见，可能的话，请你把她造成另一个于丽。她的脸已经很像你；我预言她的性格也将是严肃和爱布道的；当你在改正大家指责我养成她的那坏脾气以后，

你将看到我的女儿会有我表妹相似的模样；可是更幸福的是她会哭泣得更少些，需要作战斗的机会也将更少。假如老天爷能给她保留一个最好的父亲的话，他远不会阻挠她的喜爱的倾向！我们自己也远不会加以阻挠！我多么愉快地已经看到这种倾向符合于我们的设想！你可知道她已经不能离开她的小姑爷，正是部分由于这个道理，我才打发到你那里来的？昨天我跟她进行了对话，这使我们的朋友笑得要死。首先，我整天是她最谦逊的女仆，而且对于她想要的东西我从没有反对过，她离开我却丝毫不觉得难过；而你是她见了害怕的，你每天要对她说二十遍"不行"，你倒是她出色的小妈妈，她兴高采烈地要找你去，她爱你的"不行"更甚于我的一切糖果。当我向她提出说我要把她送到你那儿去时，她的高兴你简直想不到；但为了扫她的兴，我补充说，你要给我送来小姑爷 作对换，这就不合她的心意了。她失望地问我为什么要这样：我回答说，我为我自己把他留下来；她做了个鬼脸。我说："昂利爱特，你愿不愿意把你的小姑爷 让给我？"她相当干脆地说："不。""不吗？但是如果我也不愿意把他让给你，谁来为我们调解？""妈妈，这将由小妈妈来调解。""这么着，我就占便宜了，因为你知道我要的一切她都要。""喔！小妈妈从来只要聪明的。""小姐，什么呀，这还不是一样？"小鬼狡猾地笑了。我继续说道："我还要问你，她凭什么道理不把小姑爷 给我呀？""因为他对您不合适。""为什么他对我不合适？"这一次的笑跟第一次同样狡猾。"你老实说，你是不是认为我对他太老了？""不，妈妈，但他对你是太年轻了。"表妹，一个七岁的孩子！……真的，如果我不曾头晕过，这回她已经使我头晕了。

我还要逗她取乐。我一本正经地对她说道："我亲爱的昂利爱特，我向你保证，他对你同样不合适。"她神情惊慌地叫喊起来："那为什么？""那是因为他对你太调皮。""喔！妈妈，就是这个吗？我会叫他变得乖乖的。""要是弄不好，他会叫你发疯呢？""啊！我的好妈妈，我喜欢学您的样子！""学我的样子，糊涂的孩子？""是的，妈妈，您成天说您爱我爱得发疯；那么好吧！我么，我会发疯地爱他，就是这么回事。"

我知道你不赞成这种可爱的胡话，并且你很快就会加以节制；我也不愿意为它辩护，虽然它使我很高兴，但我只是为了向你指出，你的女儿已经很喜欢她的小姑爷，而且虽然他比她小两岁，她凭年长的权利，她对他并非不配享有权威。就我所见，以你的例子也和我的例

子跟你那可怜的母亲的对比看来，一个家庭由女人来支配的话，不会变得太坏。再见，我的亲爱的；再见，我至爱的形影不离者：计算一下时间临近了，到葡萄收获季节我将到你那里了。

第十封信 圣·普栾致爱多阿尔阁下

三周来我尝到了多少太晚来临的欢乐！在幽静的友谊之怀里，躲避着激情猛烈的风暴，悠闲地度着自己的岁月，真是甜蜜的快事！阁下，一所朴素和布置得很好的房屋确是一幅愉快和动人的美景，那里统治着秩序、安宁、纯洁；那里看不到排场和华丽，却结合着符合于人的真正目的的一切！田野、隐蔽所、休憩处、季节、出现在我眼前的那辽阔的水面、山峦粗犷的面貌，这里的一切使我想起了美妙的提尼安岛[17]。我仿佛看到我曾在那儿多次形成的热烈的愿望得到了实现。我在那儿过着合乎我趣味的生活，我在那儿处在符合我心意的社会里。而在这个地方，为了使我的全部幸福能集合在一起，只缺少两个人，我希望很快就能在这儿见到他们。

您和陶尔勃夫人的到来将使我在这里经历的如此甜美和纯净的快乐达到极点。我在等待时想通过表示这家的主人们的幸福——住在这儿的人们也分享到它，——攸关的家庭经济的细节，以便使你们从中获得一个概念；我希望我这种考虑对于你们感兴趣的计划将来会有它的用处，这个希望更刺激我作这种叙述。

我不给您描写克拉朗的房屋：您已经认识它；您知道它是可爱的，它给我以美好的回忆，它的优美既是由于我现在看到它的样子，也是由于它使我回想到的往事。德·伏尔玛尔夫人很有理由喜欢住在这里而不喜欢住在岱当惹，后者是个优美的大邸宅，但是古老、凄凉、不方便，它的环境完全没有克拉朗周围优美的风景。

自从这所房屋的主人在这里定居之后，他们把从前只用作装饰的改成实用的东西：它已不再是为了外表好看而是为了居住的房屋。他们堵塞了穿廊式直通的房间；他们隔断了太大的房间，变做分隔得更好的居室；他们把古老和富丽的家具换成简单和方便的。那里的一切

变得既悦目又清新，一切显示出富裕和干净，但又感觉不出阔绰和奢靡，没有一间房间不令人感到是在乡村，却又有城市里的一切方便。同样的改变也在户外看得出来：缩小了杂物间而扩大了家禽饲养场。在原来破烂的台球房的地方建起了葡萄压榨坊，把原来养着聒噪的孔雀的地方改成乳制品作坊。原来的菜园小得不够供应厨房之需，便把花圃改做第二个菜园，可是搞得很清洁和合适，以致经过这样改装打扮后比原来更为悦目了。挡墙的阴郁的紫杉用良种的果树行列来替代。新栽的黑桑树取代无用的印度栗树，现在已开始荫蔽着庭院；在沿着通道边缘的老白杨树的地方种了两行核桃树，它们一直连接到大路的一端。到处都是有用的代替了观赏的，而观赏的在那里几乎总是在起着作用。至少在我这方面，我发现家禽饲养场的噪音、公鸡的啼声、家畜的吼叫、大车的套口、田头的进餐、工人的回家，还有农村经济的一切器具，它们都给这所房屋以一种更有乡村情调、更活泼、更有生命、更快活、更有某种无法形容的喜悦和舒适，那是在阴郁的庄严中感受不到的。

他们的土地并不出租，而是由他们自己用心耕种；这耕种是他们工作的一大部分，也是他们财富和快乐的主要来源。岱当惹男爵的领地只有牧场、耕地和树林；而克拉朗的产品是葡萄，它是很重要的产品；由于它的种植，对于生产比麦子的差别更明显，所以他们喜欢在这儿居住也是一种经济上的原因。然而他们几乎每年都到他们的土地上从事收获，德·伏尔玛尔先生更常常一个人去。他们的原则是尽可能取得土地所能提供的产品，这不是为了更多的收益，而是为了养活更多的人。德·伏尔玛尔先生认为土地的产品是与耕种它的人手的数目成正比例的：耕种得越好，它的收获也越多；这种丰富的收获有可能会对它耕作得更好些；投入的人力和畜力越多，土地为维持它而提供越多的剩余。他说："没有人知道产品和耕种者的这种连续的和相互的增长有什么止境。反之，荒芜的土地会丧失它的肥力：一个国家生产的人口越少，它生产的食物也就越少；由于人口缺少，阻碍了它养育它仅有的很少的人民，而在人口减少的地区，人迟早都会因饥饿而死去。"

那么他们既有许多的土地，而且还要精耕细作，除了家禽饲养场的仆役之外，还需要大量的临时工；这就使他们很愉快地养着大量的临时工而不觉得不方便。在选择那些临时工时，他们总是喜欢本地的和邻村的而不喜欢外地的和来历不明的人。因为不能总选到强壮的人

而难免有些损失，但他们在别的方面却能得到补偿，因为被选用的本地临时工有感激之情，他们随时都在附近，四季都可以指望他们，虽然一年里只需付给一部分的工资。

对于所有那些雇工，他们始终分两种价钱：一种是严格规定的、应该得的，这是地方通行的，雇用了就必须付给他们；另一种稍微高一点，是种奖励的价钱，这只有当人家感到满意时才付给他们；而且往往有这样的情况：他们的所得比补充的工资还要多。因为德·伏尔玛尔先生既正直又严厉，他绝不容许他的奖励和优惠的规定随便变成一种惯例。这些工人有鼓励和监察他们的监督，这些监督是家禽饲养场里的工人，他们自己也工作，也关心别人的工作。因为他们除工资外另有一笔从他们监督而获得的利益中分到的奖金。此外，德·伏尔玛尔先生自己几乎每天——有时一天好几次——看望他们，他的夫人喜欢陪他散步。最后，在劳动大忙的季节，于丽每周都要给无论什么工人、临时工或仆役之中在本周内主人认为最勤快的人以二十巴茨[18]的赏金。所有这些看来似乎费钱的竞争办法，用得谨慎和公正，可以使大家不知不觉地变得勤恳、奋发，终于会带来比估计的更多的利益；可是人们一般只看到常规和时间的利益，很少人知道和愿意采用这类方法。

然而还有一个更有效的、仅仅从经济观点上不予考虑的方法，却是德·伏尔玛尔夫人最擅长的方法，这就是在给予这些善良的人以自己的情谊来获得他们的情谊。她不认为用金钱可以偿还人家为她尽的力，而认为应该对为她效劳的任何人去效劳：工人、仆役、一切为她服务过的人，即便只服务过一天，都成为她的孩子；她分享他们的快乐、忧愁、命运；她关心他们的事务，他们的利益也是她的利益；她为他们担负起上千种操心事；她向他们提出劝告，为他们调解纠纷，她的性格不是表现在对他们的空洞的甜言蜜语而是在真正的服务和连续的善良行为上。而在他们这方面，则只消她有细微的表示就会抛下一切；她说一句话，他们就奔向她；她一个眼色就会激起他们的热忱；当她在时，他们很高兴；她不在时，他们谈论她，并千方百计想为她服务。她的魅力和说话起很大的作用；她的和善和德行的作用却更大。啊！阁下，乐善好施的美的威力是多么可爱和强大呀！

至于为主人个人的服役，他们在家里有八个仆人，三名女仆和五名男仆，不包括男爵的听差和家禽饲养场的人员。这么少的仆役却没

有人手不够的现象；这由于这些人热心工作，每人除了自己的任务，还干其他七人的事，由于彼此配合得好，就好像一个人做的一般。人们从来看不见他们游手好闲，在前厅玩耍或在院子里淘气，而总是忙着什么有用的工作：他们在家禽饲养场、储藏室或厨房里帮着干；在花园里没有专设的园丁，只有他们；最有趣的是大家看到这一切工作他们都干得很快活、很高兴。

想获得所希望的良工，要及早物色：这儿没有我在巴黎或伦敦看到过的那种办法来选择熟练的仆役，也就是一些老油条，这种人从这家转到那家，同时沾染了仆人和主人的恶习，养成了到处可以当差的本领，却从不依恋于哪一家。这样的人中间既不会有诚实，也不会有忠心和热诚；这类坏蛋留在富裕的家庭里会使家业衰败并让子弟堕落。这里把挑选仆役看做是件重大的事情：他们不把仆役仅仅看做只要求正确地当差的雇工，而看做是家庭的成员，选择不当可以扰乱一家。要求于他们的第一件事是做个正直的人，第二件是爱他们的主人，第三件是自觉自愿地服务；但只要主人能够通情达理而仆人有点儿灵性，那第三点总是随着前两点顺理成章办到的。因此他们不从城里挑选仆人而自乡村里挑。这儿是他们第一次服务，而对于愿意做些事情的人，这里肯定也是最后的服务场所。他们在食指浩繁和子女众多以及由父母送上门的家庭中间选择。他们挑一些年轻、端整、健康和长相讨人喜欢的人。德·伏尔玛尔先生先口试和观察他们，然后引见给他的妻子。如果两人都同意，便把他们收留下来，先是试用，然后列入佣人之中，也就是家庭的童仆；于是人家经过几天非常耐心和仔细地教他们需要做的事。要做的事是如此简单、如此相同、如此均匀，主人们又如此缺乏奇思怪想和脾气，所以他们的仆役便很迅速地喜爱他们，而那些事情也就很快学会了。他们当仆人是轻松的：他们感到舒适，这是在自己家里所没有的；但人家不让他们游手好闲而委靡不振，因为那是万恶之源。人们不容他们变成老爷并以侍候人而自鸣得意；他们像在父母家一样继续劳动，他们可以说只是变换了父母，获得了更为富有的环境。因此他们对自己从前的乡村生活不会蔑视。如果他们有一天离开这里的话，不会有人不愿意重新获得农民的身份而去接受另一种身份的。总之，我从来没有见过别的家庭，那里的仆役那么出色地从事自己的工作和更少自认为是在为人当差的。

这样，他们在培植和训练自己的仆役时，并没有抱那种极普通和不大明智的反对想法："我在为别的人家培养他们哩！"人家将会回答

您说，要好好地培养他们，他们就不会为别的人家服务。假如您在培养他们时只想到自己，那么他们在离开您时有充分理由只想到他们自己；可是您稍稍多一点照顾到他们时，他们便会依恋您。感谢与否，要看您的居心怎样；人家得到的好处不过是我专为自己搞的话，他是不会对我感恩戴德的。

为了加倍预防这种麻烦起见，德·伏尔玛尔夫妇还采取了另一个我认为非常聪明的办法。在他们创业刚开始，考虑到像他们地位的家庭大概要安排多少仆人，他们认为在十五或十六人左右：为了得到更好的服务，他们把人数减少了一半；使更少的人员能得到更有效得多的服务。他们还更进一步，关心到使同样的人员为他们长久服务下去。一个仆役初进他们家时，领取的是普通一般的工资；但这工资每年增加二十分之一；满了二十年，他所得将比加倍还多，于是仆役的维持那时几乎得看主人们的处理方法了；但这不需要一个大数学家才能看出这项增加的费用只是表面的，而不是实在的，他们要付双倍工资的将是少数，而且即便这样支付给全体仆役，那么这二十年间的优质服务将抵偿费用的增加而有余。阁下，您一定会觉得这是为不断增加仆役的勤恳并由于有人关心他们而使他们依恋主人的好办法。这样的措施不仅明智，而且甚至也有公道之处。一个新来的人，没有感情，他也可能是个坏家伙，他在初进门就领取同一个热诚和忠心受过长期服务的考验，而且接近暮年并无法谋生的老仆役同样的工资，这难道是公正的吗？不过后面这种理由在这里是行不通的，因此您可以确信，同样通情达理的主人不会忽视许多不仁慈的主人仅为了夸耀而履行自己的义务，那么他们更不会抛弃他们仆役中那些病号或年老而丧失了服务能力的人。

我马上可以举出一个关于这种照顾的相当动人的例子。岱当惹老男爵想用荣誉退职来奖励在他房里长期服务的听差，他以自己的声望为那听差搞到了总督那里一份收入高的闲差使。于丽刚刚接到从这老仆役写给她的关于这件事的令人落泪的信，信里要求使他免除接受这份职务。他信上说："我老了；我整个家都没有了；我除了我的主人之外再没有别的亲属；我的全部希望就是能在我度过生活的屋子里平静地结束我的生命。……夫人，您诞生时我抱您在手臂里，我那时请求上帝有一天能同样抱您的孩子们：上帝已赐予我恩惠；请您不要拒绝我那种恩惠，让看到孩子们能像您一样成长和昌盛……我像您一样习惯于生活在一个安宁的家庭，我又能到哪里找到同样的、让我在晚年

休息的家庭呢？……请您慈悲为怀，写信给男爵先生为我求情。如果他对我有什么不满，请他赶我走，但不要给我什么职务；可是如果我在四十年间真是忠心耿耿地侍候了他，那么请他让我继续侍候他或者侍候您直到我生命结束：那将是对我最好的奖赏。”于丽是否写信，那就不必问了。我想她如果失掉这老人，将会像他要离开她时一样懊恼。阁下，我把如此亲切的主人比做父母而把他们的仆役比做子女，我这一比是比错了吗？您要知道他们之间就是这样看待的。

在这个家庭里没有一个仆役要求退职的例子：也难得有人威胁一个仆人要被解雇。这种威胁令人害怕，因为这里服务既轻松又愉快。最好的仆人为此最感担心，但除了辞退并不足惜的人以外，人家从来不需要把威胁付诸实施。对这问题这里还有一条规矩。当德·伏尔玛尔先生说了：“我要辞退您”时，那人可以恳求夫人说情，有时会有效果，于是他的恳求得到恩准而复职；可是她发出的辞退却是无法挽回的，再没有恩典可以希望。这种协议既可以使人家可能当做妻子的温和而产生的过度信任，又可以使丈夫的铁面无情所引起的极端害怕这两个方面得到调节，因而是很合适的。然而“我要辞退您”这句话从一个公正和不易发怒的主人口中说出来，毕竟显得十分可怕：因为除了使人吃不准自己能否获得宽恕，而且同一个人绝不会得到宽恕两次，还因为这句话而丧失了原来的资历，在重返工作时将作为新工人开始；这就能预防老仆人的嚣张，也由于他们会损失得多而增加了他们的小心谨慎。

三名女仆是：房中侍女、小孩的保姆和女厨师。后者是个农妇，很清洁也很能干，德·伏尔玛尔夫人向她学会了烹饪；因为在这还是淳朴的地方[19]，各阶层的年轻的姑娘们在她们家里自己都学习做一切将来会由服侍她们的人来干的家务，以便需要时可以进行指导而不致被人家拿一手。房中侍女已不再是巴琵：她已被打发回她出生地岱当惹去；她被指派看管那儿的邸宅，还检查财务收入，这就使她当了类似财务检查员的人物。德·伏尔玛尔先生老早就敦促他的夫人作这种安排，却没有使她遣走她母亲留下的女仆，虽然她有不止一项可以责备的原因。到后来，经过最后几番解释，她才表示同意，于是巴琵离开了。这女人很伶俐也很忠诚，但不审慎和爱多嘴。我疑心她不止一次泄露女主人的秘密，那些事德·伏尔玛尔先生并非不知道，所以为了预防她在一些外人面前发生同样的不审慎，这个聪明的丈夫很知道使用她以发扬她的优点而不致暴露她的缺点。代替她的位置的就是那个您

过去曾听我那么愉快地谈到过的方勋·尔格儿。虽然有于丽的庇护和恩德，还有她父亲和您阁下的照顾，这个如此诚实和聪慧的少妇的处境却并不幸福。曾经那么出色地忍受过不幸遭遇的葛洛德·阿奈却不能处理好比较顺利的境况。他看到生活宽裕了，便对自己的职业掉以轻心；于是一切都乱了套，竟逃离了家乡，抛下了妻子和一个孩子，从那以后孩子就死了。于丽把她接来以后，教给她以贴身女仆的一切针线活儿；我来到时，发现她在这儿工作，感到既高兴又惊讶。德·伏尔玛尔先生对她很器重，他们两夫妇托付她用心照顾他们的孩子和带领孩子的保姆。后者也是个淳朴和忠厚的乡民，她小心、忍耐和温顺；因此，一切都秩序井然，城里的恶习不会侵袭到这家来，而这家的主人既不沾染也不能容忍这些恶习。

全体仆役虽然都在同一张桌子上吃饭，可是他们两性之间却不大交往；在这里大家对这个问题看得很重要。他们那儿不赞成那些除了只顾自己的利益，只要求人家服侍得好而不另外关心仆役们在干些什么的主人的意见：他们相反地认为那些只关心服侍得好的主子是不能维持长久的。两性之间太亲密的关系始终只能产生坏事。贴身女仆之间进行的密谈是一个家庭发生混乱的最大原因。如果其中有一个为男管家所看中，他就会对她勾引而损害那家的主人。男仆与男仆之间或者女仆与女仆之间的协谈未必一定能发生严重的后果。可是男与女之间建立起那种垄断式的秘密，则久而久之总会败坏最富裕的家庭。因此，这儿很注意女仆们的规矩和朴实，这不仅由于热爱好风尚和正直诚实，而且还由于一种很明显的利益：因为不论怎么说，没有人能好好地执行他的义务，如果他不热爱它的话；只有重视荣誉的人能懂得热爱自己的义务。

为了防范两性之间危险的热乎关系，这儿完全不用正面的规则来阻止，这他们会企图偷偷地违犯的；人们倒是仿佛没有想到这类事，却建立一些比主人的权威还有力量的习惯。人们不禁止他们相见，但用一种使他们既没有相见的机会，也没有这种意愿。能达到这一点，人们给他们完全不同的工作、习惯、趣味、快乐。因为这儿统治着可赞赏的秩序，他们感到在一个妥善安排的家里，男人和女人之间一定很少需要互相交往。有人对这样做也许会指责是主人任性的意志，在这儿他们却没有反感地服从于没有为他们书面规定的这种生活方式，还自认为这是最好和最自然的方法。于丽认为这事实上是这样；她主张爱情和夫妻关系都不能导致两性之间必须经常的交往。在她看来，

妻子和丈夫当然应该生活在一起，可是并非过同样的生活；他们应该协调一致，但不必做一样的事。她说："这个人喜爱的生活，另一人可能认为是难堪的；大自然赋予他们的癖性跟它责成他们的职能是同样不相同的；他们娱乐方面的分歧并不比他们义务的分歧差些；总而言之，夫妇俩循着不同的道路一致追求共同的幸福；而工作和关心的这种分工是他们结合的最强有力的纽带。"

就我来说，我承认我自身的观察对这个意见是相当有利的。事实上，所有世界各族人民，除了法国人和那些仿效他们的人以外，男性过着男性的生活，女性过着女性的生活一事，岂不都早已成为固定的习俗？假如两性之间彼此见面，那最多像拉栖代孟 [20] 人夫妻之间那样匆匆见面，或者几乎是偷看一眼，而不是用又冒失又连续二者兼而有之的、足以混淆和歪曲他们间大自然最明智的区别。人们即便在野蛮人中间也看不到男人和女人不清不楚的混杂。晚上，一家人集合起来，每个男人在自己的妻子旁边过夜；随着白天的到来就彼此分离，于是两性最多也只有吃饭是共同的事。这是普遍的情况，表示它是最自然不过的；甚至在这种情况被歪曲的地方，也看得到一些遗迹。在法国。那儿的男人都甘愿按妇女一样的方式生活，而且不断地同她们一块儿关闭在闷气的屋子里，他们在那里保留着不由自主的激动，表明他们不是规定要这样。妇女们心平气和地在她们的长椅子里坐着或睡着，你们看到男人们时不时地从位置上站起来，在屋里来回走动，然后又坐下来，他们以一种连续的忧愁和机械的本能不停地同他们所处的强制状态作斗争，并不由分说地把他们推向大自然为他们指定的那积极和勤劳的生活。法国人是世界上唯一的民族，他们的男人们都站着看戏，仿佛他们因为整天坐在客厅里坐累了而到剧场来消除疲劳似的。到后来他们对那种女性化的和蛰居的生活感到如此的厌烦，为了到社会上至少可以活动活动，于是把家里的位置让给别的男人，自己却到人家的妻子身边去寻求缓解他那无聊的情绪。

德·伏尔玛尔夫人的主张可以从她家的例子中得到有力的支持；每人可以说完全属于自己的性别，妇女们在那儿同男子的生活完全分离。为了防止他们彼此之间可疑的关系，重要的诀窍是使男人和女人都忙碌个不停，因为他们的工作是如此的不同，只有空闲才能使他们聚在一起。上午，每人都忙于各自的职务，谁也没有闲暇去打搅别人的工作。饭后男人们的作业范围是庭园、禽舍或田间劳作；妇女们则在儿童室工作，直到散步的时刻，她们跟儿童一同散步，也常常同她

们的女主人在一起，这是她们唯一能呼吸新鲜空气的时刻，她们因而很愉快。男人们为工作劳碌了一天，毫无散步的兴趣，只顾守在家里休息。

每逢星期日，在晚祷以后，女仆们又重新聚集在儿童室里，还有几个女亲戚和女友参加，她们是女仆们在得到夫人同意后轮流邀请来的。那儿，在等候夫人设置的小型宴会时，大家聊天、歌唱、打羽毛球、玩象形小玩具游戏或其他专让儿童看了高兴的训练智巧的游戏，玩到儿童自己也能玩为止。小宴会开始，它由几种乳制品、蜂窝饼、松糕、de merveilles [21] 或其他适合于儿童和妇女口味的小菜。酒是从来不喝的；始终很少进入这小小的gynécée [22] 的男人们，是从来不参加于丽难得缺席的这小宴会的。直到如今我是唯一的享受特权者。上星期天由于我顽强的要求，我得以陪着她去了那儿。她提醒我说，这是给我很大的面子。她大声对我说，她只能给我仅仅这一次，而且她连德·伏尔玛尔先生也予以拒绝。请您设想一下，女仆的虚荣心得到了满足和男仆怎样希望得到参加而把男主人除外的情况。

我尝到了非常可口的食物。世上有没有能跟这地方的乳制品比拟的食物？请想想于丽办的乳品厂的乳制品和在她身旁吃它该是种什么情形。那个方勋端给我酸奶、céracée [23] 、蜂窝饼、蜜制小甜饼。一切在嘴里一下子都化为乌有。于丽笑我的好胃口。她在再给我一碟奶油时说："我看您的胃到处都肯赏光，而且您在女人队里喝酒并不比在瓦莱男人那儿差些。"我接着说道："受罚也并不少些；在两个地方有时都会喝醉；在一个夏栏里同在一间储藏室里一样能丧失理智。"她低下眼睛，红着脸没有回答，开始抚爱她的孩子。这个情景已足够唤醒我的后悔。阁下，这是我第一次鲁莽行动，我希望这也是最后一次。

在这小聚会上洋溢着某种使我的心感动的淳朴的古风；在所有的脸上我看到同样的快乐表情，而且也许比有男子们在座时有更多的坦率。以信赖和依恋为基础，在女仆和女主人之间流露出来的亲热只会加强尊敬和威仪；而提供和接受服务只显得是相互的友谊的一种证明。连菜肴的挑选都使大家对宴会感到趣味盎然。乳制品和糖都是女性天然的爱好食品，也作为纯洁和温顺的象征，它们成了女性喜爱的装饰品。男性则正好相反，他们一般寻求强烈的口味和酒精饮料，他们需要更适合于大自然要求他们的活跃和劳累的生活的食物；当这些

不同口味变了质或混乱了，这是两性反常的混乱的几乎必然的标志。事实上，我注意到在法国，那里的妇女不断地生活在男人中间，她们都完全丧失了对乳制品的口味，许多男人丧失了对酒的口味；而在英国，两性比较少混杂，他们本身的口味就保留得较好些。大致说来，我认为人们常常可以从人对喜爱的食物的选择上发现他们若干性格上的迹象。意大利人吃很多蔬菜，他们显得女性化和柔和。你们英国人是肉类的大食客，在你们不屈不挠的德性里有着某种严峻的和来自蛮族的东西。瑞士人天性冷淡、和平与单纯，但发怒时激烈和暴躁，他们同时喜欢前一类和后一类食品。既喝乳制品也喝酒。柔韧和易变的法国人能吃一切菜肴和适应一切性格。于丽本人可以给我充当例子，因为她在饮食方面虽然耽于美味和嘴馋，但她既不喜欢肉类，也不喜欢荤腥，也不喜欢咸菜，而且从不喝纯粹的酒：精致的蔬菜、鸡蛋、奶油、水果，这些就是她平时的食物；如果撇开她也爱吃的鱼类，她便是一个真正的毕达哥拉斯 [24] 学说的女信徒。

阻止妇女而不同样阻止男人，这还不算什么；而家庭规则的这一部分并非比另一部分不重要，但却更难以实行，因为攻击一般总要比防御更厉害，这是天性保守者的意图。在共和国里，公民是由风尚、原则、道德来约束；可是仆役、雇工除了用强制和刑罚，还能用什么来约束？主人的全部本领在于把那种刑罚隐藏在快乐和利益的帷幕之下，使他们以为实际上人家迫使他们所做的，仿佛出自他们自己的意愿。仆役们星期日的空闲时间，当没有工作要他们留在家里干时，不能剥夺他们任意到哪儿去的权利，这常常可以在一日之间破坏其余六天的榜样和教导。上酒馆的习惯，他们伙伴的耳濡目染，与淫荡女人的来往，这些都能很快地使他们的主人和自己遭受损害，他们由于沾染上了千百种恶习，已不能担任工作，也不配得到自由。

为补救这种弊病，人们用驱使他们往外跑的同样的动机把他们留在家里。他们在外边搞些什么呢？在小酒馆里喝酒和赌博：那么就在家里喝和赌好了。整个不同之处在于酒不用他们花钱，但不喝醉；赌博时有赢家，却没有人输。请看怎么做到这点的。

在房子后面有一条有顶篷的林荫道，那里设置了游艺场：夏天的星期日在讲道以后，仆役和禽舍的雇工们都聚集在那里，分成几摊玩赌博游戏，不赌钱（这不被允许），也不赌酒（酒由主人供给），而是由主人慷慨解囊提供的一项赌注。这项赌注总是什么小家具或他们

用得着的一些衣服。赌的数目要看赌注的价值而定；因此当一宗赌注比较可观，比如银环、领扣、丝袜、呢帽或其他类似的东西，通常就分几摊来竞争。赌博绝不限于一种类型；人们随时加以变换，以便擅长于一种的人不能囊括所有的赌注，也为了使全体仆役通过多种花样的训练，变得更灵巧和更强壮。一会儿有一个人在赛跑中夺得了设置在林荫道另一端的目标；一会儿又一个人把同一块石头掷得最远；一会儿又一个人把同一件重物举得最久；一会儿在争一件奖品时有人射中了靶子。人们在大多数游戏上添加了一个小小的装置，它使游戏的时间延长并变得很有趣。男主人和女主人也经常出席，为游戏增添了光彩；他们有几次也带孩子来；甚至有些为好奇心所吸引的外人也来到这里，其中有好些人还要求最好能参加竞争；可是只有得到主人的允许和参加游戏者的同意才会被接受，后者认为于自己没有好处而不愿随便同意。这种风尚不知不觉地变成一种演出，其中的角色被观众的目光所激励，他们喜欢鼓掌的荣誉更甚于有利益和奖品。他们既变得更壮健和灵敏，也就有更多的自尊心；慢慢习惯于重视自己的价值甚于自己的利益，他们虽然是仆役，但荣誉对于他们却比金钱更觉可贵。

要向您详细列举这里这样一些外表如此幼稚而且常常为庸俗的头脑鄙视的——但由小方法产生巨大结果，却是真正的创造能力的特征，——对游戏的关切行为所带来的一切福利，那将是冗长的。德·伏尔玛尔先生告诉我，为了这些小措施——是他的夫人首先想出来的，——他每年的花费还不到五十个埃居[25]。他说："但您可知道，这个数目，由于热心的仆役们的细心和审慎，——因为他们的快乐都从他们的主人那儿来的；——也由于他们把这里当做自己的家而利害与共；也由于他们从游艺中获得壮健的体力应用于工作上；——也由于游艺总是能保持健康，不致像他们一般的人那样会流于放纵，并因放纵而引起种种疾病；由于它防止了他们的放荡必然引起的诈骗行为，始终使他们成为正派的人；最后还由于我们为了游艺只付出很少的费用，却对于我们自己也获得快乐；所以我在家务和事业里能赚回来多少倍吗？假如我们仆役中间有人——不管是男仆还是女仆，——不适应我们的规章，他们愿意自由，以各种借口要到自己想去的任何地方的话，我们从来不拒绝同意；但我们对于这种辞职不干的欲望认为是种很可疑的征象，所以我们毫不迟疑地摆脱有这种欲望的人。因此，这一类游艺既为我们保留了好品质的仆役，也为我们作选择他们的考

验。”阁下，我坦白说，只有在这里才看到主人们把一些同样的人，既能造成为自己服务的好的仆役，又能造成会耕种他们土地的好的农民，为保卫国家的好的士兵以及一切情况下命运可能召唤的善良的人。

冬天，娱乐也像劳动一样变换了方式。每逢星期天，家里所有的人，甚至还有邻居，不论男女，在举行过宗教仪式后都聚集在低矮的大厅里，那儿有炉子、酒、水果、糕点，还有一只小提琴让人们跳舞。德·伏尔玛尔夫人从来不会缺席，至少总要待上一会儿，有她在场可以保持秩序和规矩；她自己在那里常常跳舞，她也跟仆役跳。当我知道这种风气后，起初觉得不太符合基督教严厉的习俗。我对于丽讲了，下面是她大致的答话：

纯粹的道德已经载满了那么多严峻的义务，如果再超额增加些无关宏旨的枝节，那几乎总要有损于主要的东西。据说多数修道士的情况就是如此，他们只知服从千百种无用的条规，却不知道什么是荣誉和德行。这种缺点在我们中间发生得不多，但我们也并非完全没有。我们的神职人员在智慧方面比所有各种教士高明，我们的宗教信仰也比所有其他宗教信仰更神圣，然而有些观点显得以偏见而不是以理性为根据。像指责舞蹈[26]和集会的观点就是个例子；好像跳舞比唱歌更有罪，好像每一种这类娱乐并非同样是大自然的一种启示，又好像用一种纯洁和正经的文娱活动一块儿共同娱乐是种罪恶！要叫我说，我认为正相反，当男女集合在一块儿，一切公开的文娱活动都变得是无邪的，就因为它是公开的；而最可称赞的活动如果是单独进行，那就可疑了[27]。男人和女人是注定要互为彼此的；大自然的目的是让他们用婚姻来结合。一切虚假的宗教攻击大自然：唯有我们的宗教顺应自然并给它调整，宣布一种对人们是神圣和合宜的制度。因此这制度在婚姻上不应当对民事顺序的障碍增加福音书不曾规定而且和基督教精神相违背的难题。但谁能对我说，已达婚龄的年轻人在哪儿能有机会互相爱悦，而且比之在一个众目睽睽、迫使她们更小心注意自己举止的集会上更规矩和更审慎地互相会面。上帝是否会对那令人喜悦和有益身心的、适宜于青春的生气勃勃、在于表现这方和那方的优雅和规矩，而观众则对之责成他们严格遵守谁都不敢逾越的礼节的舞蹈表示震怒？人们能想象出不欺骗任何人的——至少在舞步型方面——对人们显示自己可爱之处和缺点，人们在需要爱我们之前先得好好地

认识我们的更好方法吗？彼此互相爱恋的义务难道不包含彼此喜欢的义务？难道两个想结合在一起的有德行和信仰基督教的青年，不值得关心使自己的心为上帝指点的相互的爱情作好准备吗？

“可是在这些地区是怎么搞的？在这里笼罩着永久的强制，对最纯洁的快乐作为罪恶来惩罚，男女青年始终不敢公开聚会，牧师那冒冒失失的严峻态度，他不知道以上帝的名义布道，只知道作奴性的压制、又悲苦又恼人的说教。人们逃避那为自然和理性所谴责的无法忍受的专制。人们剥夺了活泼和淘气的青春所容许的快乐，却代之以最危险的；巧妙地商量的密谈替代了公开集会；由于仿佛觉得有罪而躲藏起来，后来不免真的犯了罪。天真的欢乐喜欢在光天化日之下蒸发；但罪恶则是黑暗的朋友，而天真和神秘不会长久地共处。”说到这里，她紧握着我的手，仿佛想把自己的懊悔的力量和自己心地的纯洁传导给我，并补充说：“我亲爱的朋友，谁能比我和您更多懂得这种道理的重要性？始终那样热爱德行的我们俩，如果能从最远处预见在秘密会面中会冒多大的危险时，那么延长了这么多年的多少的痛苦和惩罚、多少的悔恨和眼泪将可以避免了！”

德·伏尔玛尔夫人以比较平静的声调继续说道：“我还要再说一遍，道德的可能受到损害，并不是在大家都能看得见和听得见我们一举一动的人数众多的集会上，而是在笼罩着神秘气氛和自由的个别交谈的场合。根据这原则，当我的那些男女仆役聚集时，我很高兴他们都能来。我也赞成他们邀请邻村的年轻人来参加，只要他们的交游不致有害于他们；人们在赞扬一个我们邻村的年轻人说：他受到德·伏尔玛尔先生家的邀请时，我听了感到很大的愉快。关于这一点，我们还有另一种看法。服务于我们的都是些小伙子，而在妇女中间，孩子们的保姆还没有结婚。使生活在这儿的男仆和女仆双方被剥夺安排正当生活机会的那种克制态度是不公道的。在那些小集会里，我们力图在我们照料下给他们提供这种机会，帮他们更好地选择，从而创造出幸福的家庭，也增加了我们自己的幸福。

“现在剩下为我自己同那些善良的仆人一块儿跳舞作辩护的问题；可是我宁愿接受关于这种指责，而且我公开承认我对此事的主要动机是我从中找到的乐趣。您知道我对于跳舞始终像我表姐一样有强烈的爱好；但打从我母亲故世后，我终生放弃舞会和一切公共集会，甚至在我的婚礼上也信守我的诺言，不过有几次在家跟我的客人和仆役跳

舞，我不认为违背它。这是对我身体很有裨益的运动，尤其在冬天不得不待在家里不活动时更是如此。它淳朴地给我欢娱，因为我痛快地跳过舞，我的心完全没有谴责过我。它也使德·伏尔玛尔先生快乐；我在这方面的全部心思只限于叫他高兴。他来观看大家跳舞，是因为有我在场；他的仆役们看到自己男主人的目光，感到光荣而更快乐；他们看到我参加其间也兴高采烈。最后，我觉得这种适度的亲近在我们之间形成一种温暖和亲切的关系，它在减轻奴役的卑贱和权力的严酷的同时，稍稍恢复了自然的人性。”

阁下，这些便是于丽对我讲的有关跳舞的话；我赞赏他们以如此的和善来驾驭好如此的下属关系，也欣赏她和她的丈夫能如此经常降低身份跟他们的仆役平等相待，同时后者不致企图抓住他们的话并真的平起平坐起来。我不相信有亚洲的君主在他们宫廷里能受到比我们这些和善的主人在家里受到的更大的尊敬。我没有见过比他们更不严厉的命令，却没有比它们更迅速地被执行的：主人们一动嘴要求，仆役就飞着去办；前者一表示原谅，后者便马上认错。我现在才完全明白，命令的力量并不在于说话的严厉。

这就使我想到另一个对主人们白费心机的庄严的想法，须知不是他们的随和而是他们的缺点才引起仆役的鄙视，仆役的放肆显示主人的可恶而不是他的软弱可欺；因为没有再比知道主人的罪恶更使仆役变得大胆放肆，而他们发现主人身上的每项罪恶，在他们眼里成了不服从一个他们不再尊敬的人的理由。

仆役模仿主人，而且在粗鲁地模仿时，他们把主人的缺点较显著地表现在他们的行为里，表现得比蒙上一层受过教育的油漆的主人更明显。在巴黎，我判断我的熟人的妻子的品德，是根据她们贴身女仆的举止和态度；这条规则从来没有使我弄错过。贴身女仆除了在当她的女主人的秘密保管者时使女主人为叫她守口如瓶而付出高昂代价外，她行动模仿主人，在拙劣地模仿她们时泄露了女主人的一切道德准则。主子们所有的榜样都要比他们的权力影响更大，如果仆役竭力想成为比自己的主人更正派，那是不自然的。凭你怎样叫喊、咒骂、虐待、驱逐、更换原班仆役；所有这些措施都得不到好的听差。当一个主人不担心他被自己的下人鄙视和憎恨而自以为被服侍得很好，这是他满足于自己所看到的和外表的遵守规矩，而没有考虑人家不断给他搞的千百种秘密的祸害，他也始终觉察不到其来源。可是哪儿有相

当缺乏荣誉感的男人能忍受自己周围的人的一切蔑视？哪儿有相当堕落的女人能不再感觉到侮辱？在巴黎和伦敦有多少贵妇人自认为十分受尊敬，她们假如在自己的穿堂里听到人们议论的话时，一定会泪流满面的！幸而为了她们的安宁，她们把这些阿耳戈斯[28]当做都是傻瓜而自以为可以高枕无忧，并自信他们完全看不见她们不屑对他们隐匿的事。所以在他们不乐意的服从里，他们也不向她们隐瞒自己对她们的一切鄙视。主子和奴才彼此都感到他们没有互相表示尊敬的必要。

我认为仆役们对主人的评价是对他们的德行的最正确的和最苛刻的测验；阁下，我记得在瓦莱那时，我还不曾认识您，我对于您的道德就抱有很高的评价，仅仅因为听到您跟您的下人说话相当严厉而他们对您并不因此减少对您的依恋，同时他们在背后谈论您时，仿佛您能听到时一样尊敬您。据说在随身的男仆看来，主子绝对不是英雄：这话可能是对的；但正直的人会受到他仆人的尊敬；这足以表明，英雄主义只有空虚的外表，而德行才是真正过硬的东西。这尤其在伏尔玛尔家，在仆役们的共同意见中可以看到德行王国的力量，那种共同意见因为不是空洞的赞扬而是表现在他们感触的自然流露中，所以尤其显得靠得住。在这儿从来听不到要人们相信别家的主人跟他们家的主人不同，他们也并不赞扬他们认为所有的主人所共同的那些德行，但他们以淳朴的心颂扬上帝使地上的主人能为侍候他们的人们谋幸福并能为穷人们解忧。

奴役对于人是违反自然的，它的存在不能不引起一些不满。然而这里的主人受到尊敬，也没有人说他坏话。如果对女主人有什么唠叨的话，那么这种唠叨更胜过赞扬。没有人抱怨她对自己不宽厚，但抱怨她对自己跟对别人一视同仁；每人都不愿意她对自己的虔诚跟别的同伴相比，都想首先受到恩宠并相信自己对她的依恋也是占先：这是他们唯一的抱怨和他们心目中最大的不公正。

说到底下人的隶属关系时，连带的问题是他们同辈之间的融洽问题；仆役管理的这部分，其困难程度并不差些。在嫉妒和利害关系把一家的下人——即使像这儿这样人数不多的人家——分离开的竞争中，他们几乎也会联合起来使主人受到损害。假如他们协商一致，那是为了合伙偷盗；假如他们忠于主人，那么每人为抬高自己而贬低别人：他们不是仇敌便是同谋，人们很难有办法同时避免他们的诈骗和

纷争。大多数家庭的家长不得不在这两重困难中进行选择。有些家长只顾自己的利益而不顾正义，培养仆役们这种倾向去从事告密活动，而且相信使他们作彼此的密探和监视者是做了一件很明智的杰作。另有一类人比较懒散，他们更愿让人家偷窃他们和让他们平安生活；他们总是以不好的态度对待有时热心人从一个忠仆吐露出来的热诚意见，自认为这是一种荣誉。这两类人都是不对的。第一类人在家里唆使跟规矩和优良秩序不相容的无休止的混乱，只能集合一大堆骗子和告密者，这些人在背叛自己同伴的同时，也在锻炼在某一天更可能出卖自己的主人。那第二类人拒绝知道自己家里发生的事情，放任同谋者反对他们自己，鼓励坏人，抛弃好人，花大钱豢养些狂妄和懒惰的骗子，他们商量好来损害主人，把他们的服侍看做是恩惠，把偷盗看做是权利。[29]

在家庭事业中也像在社会事业中一样，想用一种罪恶来抵制另一种罪恶，或者想在二者之间形成一种平衡，就仿佛那破坏秩序基础的，有时可用以建立它一样，这是一个重大的错误。用这种恶劣的方法到后来只能把一切的坏事都联合在一起。罪恶在人家里被容忍，不会在那里孤零零地滋长：你如果让它有一个萌芽，跟着就会有一千个。它们一转眼便把家里所有的下人搞坏，使容忍它们的主人败落，使留心观察它们的孩子腐化和堕落。什么不称职的父亲敢于把自己的利益同这种罪恶等量齐观？什么正直的人愿意当一家之主，如果他不能在他家里建立起安宁和忠诚，而且为了获得自己的仆役的热心服务，必须不管他们之间的和睦相处？

谁如果只见过伏尔玛尔一个家庭，他简直想象不到类似的困难会存在，因为这里的家庭人员的团结都来自大家对一家之主的依恋。正是在这儿可以发现人们真诚地热爱主人，也必然会热爱属于他的一切，这是个很明显的例子；这是基督教信仰的基础。同父所生的孩子彼此都以弟兄相对待，这岂不是十分明白的事？这是教堂里大家每天对我们说的话，却不曾使我们触动，这是这一家的家人们所感到的，但没有人对他们说过。

使一家和睦的措施首先在于仆役的选择。德·伏尔玛尔先生在接受他们时，不仅考察他们对他的妻子和自己是否合适，还要看他们彼此是否合适；而两个都优秀的仆人之间表现很明显的不和，就足够使他立即辞退其中之一。于丽说："因为一个家的仆役不多，而他们又从来

不外出，而且他们彼此又总是很靠近，就应该让大家都感到满意，假如它不是一个和睦的家，他们便会把它当做地狱。他们应当把它看做他们的祖居，那里全体都是同一个家庭。只要其中有一人为其他人不喜欢，便能使大家对这个家感到讨厌，于是这讨厌的人经常跟人家照面，这地方对于他们和我们都不是好地方了。”

经过把他们尽可能地作最好的挑选之后，又把他们可以说不征求其同意就以工种分组，以某种方式迫使他们服从分配，并使每人抱有能为他的全体同伴所爱的明显利益。不为自己而专为别人向主人说情的人受到人家的欢迎：这样，谁希望获得主人的恩惠，便试图促使另一个为他说话；而这在他并不难办，尤其因为不管请求恩惠能否获准或者拒绝，人家对说情者抱有好感；反之，人们厌恶那些只为自己的好处说话的人。人们对他们说：“您从来不为他人说情，那么我为什么要同意人家向我为您说情？您的同伴都比您更乐于助人，您却想比他们更幸福，这难道公正吗？”这里做得还更进一步，人家让仆役在背地里彼此效劳，既不夸耀，也不自我吹嘘；做到这一点并不特别困难，尤其因为给同伴们效劳时，主人是这种谦虚谨慎行为的见证人，因而对之更为尊重：这样，个人利益和自尊心获得了一致。仆役们对这一般的措施深信不疑，他们之间又充满了相互的信任，所以当有人要请求什么恩惠时，他以交谈的方式在饭桌上提出；他往往不用再花力气就发现他的要求已经获得结果；他不知该感谢谁，只知感谢大伙儿的帮助。

用这种措施和其他类似的措施，他们使仆役之间充满着仆役对于自己的主人的依恋而产生的关怀并从属于他。这么一来，仆役不仅不联合一起使主人受损害，他们的联合只是为了更好地为主人服务。他们虽然注意彼此互爱的利益，但他们还有让主人喜欢的更大的利益；为后者服务的热诚超过他们彼此之间的亲善；他们全体都认为如果使主人蒙受损失，他将较少可能来奖赏优质的服务，他们自己也必然受到损害，因此他们同样不能默然忍受他们中间有人对主人做坏事。这家子建立起来的这方面的措施，我认为有它很高明的地方；我不能不相当惊讶，德·伏尔玛尔先生和夫人怎么能懂得把作为控诉人家的卑下的职业改变为一种热诚、廉正、勇敢的职务，像古代罗马人那时一样高贵，或者至少同样可赞美的职务的。

这里便开始以简单明了的道理，还证之以明显的事例，来摧毁或预防这样一种有罪的和奴性的风气，一种损害主人的相互包庇，因为那是一个狡猾的仆役会立刻抓住了它当做金玉良言向好心的同伴们进行宣传的。这儿的主人做得对，他让他们懂得，掩饰自己同伴的错误的教导只能涉及不损害任何人的那种错误；而当有人看到别人的不义行为会危及第三者而他却默不作声，那就是他自己在犯，又因为只有我们抱着犯错误的感情，这才促使我们会原谅他人的错误，如果自己不是骗子那类人，他绝不会容忍骗子手。这些原则在一般人与人的关系上是真实的，在仆人和主人的更狭小的关系上便更是确切，从这里可以得出不容争辩的原则是：谁看到有人对自己的主人犯下错误而不告发他，那么这人要比犯错误的人更有罪：因为后者为了自己想望的利益而在行动上受了骗；但前者镇静自若，也没有利益可图，他沉默的原因不过是对正义、对他服务的那家的福利抱着深刻地漠不关心的态度，还怀着想仿效他那隐瞒着的榜样的秘密愿望。这样看来，如果错误相当严重，那个犯了错误的人有时还有希望得到对他的宽恕；可是那个对错误沉默的证人，作为存心作恶者，则必然要被解雇。

可是这儿不容许任何可以引起不公平和毁谤的控告，也就是说，不接受被告不在场的任何控告。假如有人单独来见主人以控告他的同伴，或诉说个人对他的抱怨，主人便问他是否了解得足够清楚，就是说他来控告的事是否同对方搞清楚。如果他说没有，便再问他怎么能对一件他不曾足够明了原因的事能作出判断。主人便对他说："这件事也许同您还不知道的另外的事有关；它也许有可以为之辩护或开脱而您并不知道的情况。您怎么敢于在知道他所持的理由以前就谴责这种行为？一句话的解释就可当着您的面证明他在理。为什么要冒不公正地处分他的危险，并让我来分担您的不公正？"如果他确信事先已跟被告弄清楚，人家也会反问他说："那么您为什么不同他一块儿来，仿佛您怕他来会驳斥您的说法似的？您有什么权利不让我采取您自己认为应该采取的预防措施？您竭力要我只凭您的告发作出对这件事的判决，而您自己却不愿仅凭您亲眼目睹的证明来作判断，这样做妥当吗？假如我满足于只有您一人的陈述而可能作出的不公正的判断，您对之能不负责任吗？"然后建议他把要控告的那人叫来：如果他同意这样做，那么这件事很快就可以办妥；如果他反对，那就狠狠地处罚他以后把他打发走了事；但对他的控告要保守秘密，仔细考察原告和被告双方，不用很久就会弄清楚到底哪一方是错误的。

这种规矩在这里是众所周知和牢固确立的，所以从来听不到这一家有仆人在背后说过同伴们的坏话，因为他们都知道这样做的人，大家会看做是坏蛋和说谎者。当他们中有人控告别人时，是公开、坦率，不仅当他的面，也当所有他的同伴的面，以便他说的话有人证明他没有恶意。遇到什么个人之间的争论，那几乎总是由调解人来调停，用不着麻烦男主人或女主人；当问题涉及主人神圣的利益时，事情就不能保密；犯罪的人得认罪，或者得有人揭穿他。这种小小的审理是很难得的，而且只有在于丽每天巡视时，在仆役们吃中饭或晚饭时举行，德·伏尔玛尔先生把她的巡视戏称为她的上朝。于是她在平静地倾听了控诉和答辩后，如果事情关乎她的家务的话，她对控诉人的热心表示感谢。她对他说："我知道您爱您的同伴；您总向我说起他们的好处，我赞赏您的责任心和正义感能胜过您个人的喜爱；这正是一个忠诚的仆役和正直人的行为。"其次，如果被告并没有错，她对辩护常常添加几句赞扬的话；但如果她的确有罪，她便当众之面减轻他一部分的耻辱。她认为他有些辩护的话不愿在大庭广众之前申说；她便安排时间单独听他谈，那时她或她的丈夫对他作适当的谈话。这里奇特之处是两人中最严厉的倒不是最可怕的，人家对德·伏尔玛尔先生的严峻的处罚的畏惧还不如对于丽令人感动的责备厉害。前者用正义和真理说话，使罪人感到屈辱和狼狈；后者使罪人对自己的罪行感到沉痛的悔恨，并向他们指出她不得不对他们剥夺她的照顾而难受。她常常促使他们掉下痛苦和羞惭的眼泪，她看到他们的悔恨也难免为之感动，并希望自己的话不至于非执行不可。

谁如果根据自己或邻居家发生的情况来判断这些操心的事，他也许认为是多余的或难办的。然而您，阁下，您对于一家之主的责任和快乐有着那么重要的见解，并知道理性和德行对人类心灵的自然威力的，您定能理解这些细节的重要性和它们的成功要素在于什么。《玫瑰故事》[30]里说："有钱人并不是富有者。"人的财富不在他的保险箱里，而是在他从中取出来加以应用：因为人只有应用他所有的那些东西时，那些东西才真正为他所占有。而滥用总是比财富更无穷尽；这就使人的享受不是与他的消费，而是与他懂得怎样更好地安排消费的本领成比例。一个疯子可以把金条抛入大海并说他享受了它；但这种荒谬的享受怎样能跟一个懂得如何消费自己微小数量金子的明智的人的享受相比？唯有能使财富的应用增加和延续的条理和准则才能够把快乐变为幸福。如果真正的财产产生于我们对事物的关系，如果我

们对事物的真正所有权产生于使用它们而不是产生于获得它们，那么对一家之主来说，有什么能比他的家庭经济和家里的好制度——那里最完善的关系直接依靠着他，那里家里所有的人员的幸福也同时扩大着他的幸福，——更为重要的呢？

最富有的人是否最幸福？那么富裕对幸福有什么用？然而所有安排得很好的人家是那家主人灵魂的标志。房屋的金碧辉煌、美轮美奂和精巧，只表明搞这一套的人的虚荣，但您到处看到没有悲惨的秩序、没有奴役的和平、没有浪费的富裕的地方时，您可以确信地说："管理这里的是个幸福的人。"

在我看来，我认为精神真正满足的最靠得住的标志是退隐生活和家庭的生活，那些不断地到别人家里去寻求他们幸福的人，在自己家里不会有幸福。乐于待在自己家里的一家的父亲，由于他对家里不断地照顾，一定能得到自然的最甜蜜的情感那种连续不断的快乐作为奖励。在所有的人里他是唯一的，他是自己幸福的主人，因为他像上帝一样，除了他享受的以外，不再希望更多的。像这无限的上帝一样，他不想增大他的所有，但用最完善的关系和最合理的管理使其所有成为真正自己的：他不用获取新的，而是使已有的掌握得更好些来致富。他过去只享受他土地的收益；现在他仍然享受这些同样的土地，同时指导它们的耕种并不停地巡视。他的仆役过去在他是外人，现在他变他们为财富和自己的孩子并成为自己所有。他以往只有指挥他们行动的权；现在还有权影响他们的意志。以前他只靠金钱的力量做主人，现在他凭尊敬和善行的神圣帝国充当主人。命运可以剥夺他的财富，但它不能剥夺那充满着依恋着他的人们的心；它绝不能剥夺父亲身边的孩子：整个的区别在于昨天他养育他们，而明天他将由他们来养育。人们正是这样学会真正地享受他的财产、他的家庭和他自己；家庭生活的琐事就成了正直人的最愉快的事，他懂得了它们的价值；正是这样，他不但不把自己的家看做沉重的负担，他会把它看做自己的幸福，而且家长动人的和高尚的责任使他充满了做人的光荣和愉快。

如果这种珍贵的利益受到蔑视或是不大为人所知，如果即便有少数寻求这种利益的人极少得到它的话，那完全来自同样的原因。有一些简单但同时又是崇高的义务只为少数人所喜欢和实行：那便是一家之主的那些义务，对于这些义务，上流社会的气氛和声音只能引起厌

恶，人们如果只凭吝啬和贪心来完成，便很难搞好。这样的人自认为是家庭的好父亲，实际不过是个警觉的管家；他的财产可以得到发展，而那家却变得很坏。为了阐明和引导这重要的管理制度并给它以幸福的成功，需要有更高的观点。一个家庭的首要的制度应当是：谁想使家庭安宁，首先要使家中只收留正直的下人，不容许带有破坏这种秩序的秘密愿望的人混迹其间。但奴役和诚实是否可以如此兼容，以致能希望在仆役里找到诚实的人？不，阁下，为了有这种人，不应该去找寻他们，而应该造就他们，只有好的人才知道造就其他人的艺术。一个伪善者徒然想说有道德的话，他不能引起任何人的兴趣；而如果他知道使它可爱时，他自己就爱它了。被一个连续的事例戳穿的冰冷的教导有什么用处，如果只教人认为作这种教导的是在玩弄别人的轻信的话？那些劝我们实行他们所说而不是他们所做的，他们说的是弥天大谎！谁不实行自己所说的话，谁便是什么也没有说：因为他没有那种感动人和说服人的发自内心的语言。我有时听到那些十分不自然的讲话，那是对仆役们像对孩子们一般讲的话，为了给他们上间接的课。我完全不认为他们会因此受骗，我总是看到他们暗地里讥笑老师愚蠢，把他们当做了傻瓜，笨拙地向他们散布他们早知道不是他自己的那些格言。

所有这些徒劳的精巧措施，在这个家里都是不知道的，主人们为使仆役成为所希望的模样的巨大手段是，使自己向他们表现得像他们的样子一般。他们的行为始终是坦白和开朗的，因为他们不怕他们的行为戳穿他们的言论。由于他们对自己并没有不同于对别人的道德，他们便不需要说话时多加考虑；一个随便冒出来的词推翻不了他们努力建立起来的原则。他们不会不审慎地完全吐露他们的业务，但他们自由地谈论他们的准则。在饭桌上、在散步时、在密谈或在大众面前，他们总是讲一样的话；他们对每件事总天真地说出心里所想的；他们并不想针对谁，但每个人都能得到些教益。因为仆役从未见到过自己主人的行为违反正直、公平、无私，他们便不会把审判看做是穷人的沉重负担、套在不幸者脖子上的羁轭，看做是他们的一种不幸遭遇。主人为了不使工人徒然找工作和来求支付他们的工资的那种关心，这使他们习惯于感到时间的价值。看到主人安排别人工作的关心，每个工人从此认为自己的工作的可贵，把游手好闲看做是最大的罪恶。对于主人在公正方面的信心使家中规定的秩序获得了力量，也防止了一些弊端。人们不用担心每周的奖金里女主人认为最年轻或干得最好的，总是最勤恳的。一个老仆人不害怕人家会找他什么碴儿来

扣除人家增加给他的工资。人们不希望利用他们的不和来表现自己并获得另一个所拒绝的东西。那些要结婚的人不用害怕人家为了能把他们长久地留下来而阻碍他们成家立业，这样，他们工作做得好也就不会妨害他们了。假如有个外来的仆人来对这家的仆役说，主人和他的仆役之间爆发了真正的战争；说这些仆役对主人干出了尽可能干的坏事，这样便实行了真正的报复；说主人们都是侵占者、说谎者和骗子手，对待他们像他们对待王公、或者人民、或者个别的人那样，并且巧妙地对他们用公开的暴力来对待，并没有什么坏处；这样说话的人不会有人听：这里甚至没有人会攻击或防止这样的说话，就让说这种话的人自己去批驳好了。

这儿的服从向来不是阴郁的和敌对的，因为在命令里从来没有高傲和任性，人们只要求合理和有用，同时尊重人的尊严，即便对从属的也如此，绝不使他去做自己感到卑下的事。此外，这里最卑下的只有罪恶，而一切有用的和正直的都是有益的和合理的。

既然这里的人们受不了外面的阴谋，那么也休想在这儿企图自己去搞它。他们清楚地知道，他们的命运最为保险的是跟主人的命运连系在一起，只要大家看见那家子繁荣昌盛，他们就什么也不用发愁。他们在为这家服务的同时，他们也就是在为他们的家产服务，在使他们的工作愉快的同时，也使他们的家业扩展；这就是他们最大的利益。然而这个词在这个场合并不放得恰当，因为我从来没有看到过利益会如此明智地被指导，但同时它比这里更少影响的那种管理方法的。一切都由于依恋而完成：人们可以说这些下人的灵魂在走进这聪慧和团结的人家时被净化了。可以说男主人的部分智慧和女主人的部分感情都进入了他们每一个下人，人们看到他们是如此的明智、乐善、正直和超过了他们原来的状况。尊重自己、受人尊敬、行善，这是他们最大的意愿：他们对于人们对他们说的赞扬的话，就像人们在别处对他们给的新年礼品一样高兴。

阁下，这些便是我对于这一家子对仆役和雇工态度有关的家庭制度方面观察的基本所得。至于主人们的生活方式和对孩子们的管理，这些题目的每一个都值得单独写一封信。您知道我在什么意图下开始产生这些意见的；可是实际上这一切形成一幅如此可爱的图画，为了喜欢鉴赏它，不需其他利益，只需其中的快乐就可以了。

第十一封信 圣·普栾致爱多阿尔阁下

不，阁下，我不放弃我说过的话，在这个家里，人们只看到快乐的和有用的结合在一起；可是这里有用的工作不限于利润的获得，而且还包括一切天真和简单的娱乐，它培养对孤独生活、劳动、节制的兴趣，并对投身于它的人保持一个健康的灵魂和没有激情干扰的自由的心。如果懒散的游手好闲只能滋长悲哀和无聊，那么甜蜜的空闲的可爱之处却是劳动生活的美果。人们劳动是为了享受：辛劳和快乐的这种交替是我们真正的意愿。作为过去劳动的消除疲劳和以后劳动的鼓励之用的休息，它对于人比之劳动本身一样重要。

在欣赏了最可敬的家庭的母亲在她的家庭秩序方面的警惕和操心的成果以后，我又看到她在隐蔽的角落——她称之为她的福地[31]，——里她喜爱散步的地方休息的结果。

好几天以前，我听到说起这福地，我对它感到有些神秘。终于在昨天午饭后，十分酷热的天气使家里室外和室内同样难受，于是德·伏尔玛尔先生向他妻子建议这天下午放假，而且与其像平常那样到儿童室待到傍晚，还不如同我一块儿到果园去换换空气。她同意了，于是我们一起都到那儿去。

这地方虽然离屋子很近，却被茂密的林荫道把它分隔开，以致哪一面都看不到它。围绕它的浓厚的叶簇不容许目光透过那里，它也小心地常常被锁锁着。我刚进到里面，用桤木和榛树伪装着的园门只留下两条窄狭的通道通向两边，我回过头来已经不知道打哪儿进园的；我看不见园门，就像从云中掉下来似地待着。

在走进这所谓的果园时，一阵愉快的新鲜的感觉向我袭来，那是模糊的阴影，一种生动和活跃的绿色，各方面纷乱的花朵，一股流水的淙淙声，还有千百种鸟儿的歌声，这些都给我的想象也给我的感觉以同样的影响；而同时我认为看到了自然界最荒野和最僻静的地方，我觉得是[32]进入这荒漠的第一人。我被如此难以预料的景色所震惊、控制、激荡，不觉呆住了好一会儿，而在一阵不自觉的兴奋中喊

道："哦，蒂尼安！哦，胡安·费尔南台斯[33]！于丽，世界的尽头就在您的门口！"她含笑说道："许多人在这儿像您一样说过；但是再走二十步很快会把他们带回克拉朗：我们瞧您受的魔力是否会保持得更长些。这儿就是您过去散步过的果园，也是您跟我的表姐用桃子打仗的地方。您知道那时的青草相当少，树木也相当稀疏，树荫不多，而且完全没有水。而现在您看多么新鲜、碧绿、充满了苍翠、修得整整齐齐，到处开花、灌溉着水。您知道把它变成现在这样，我得花多少力气？因为您要知道我是这儿的总监，而我丈夫完全把它交给我自由处置。"我对她说道："我看，您并没有花什么力气。这地方的确很可爱，但是粗野和荒凉；我看不出什么人力劳动。您关上了门；我不知道水是怎么来的；只有自然做了其余的一切；您自己从来不知像它那样好好地干。"她说："自然的确干了一切，可是在我指挥下干的，这儿没有一样不是我吩咐的。还有一点，您猜猜看。"我接着说道："首先，我不懂，即使投入金钱和劳动，怎么能够加快时间。看那些树……"德·伏尔玛尔先生说道："说到这个，您一定已注意到这儿的大树不多，而这些树那时早已经有了。此外，于丽在她结婚之前很久就已经开始，而且几乎就在她母亲死后不久，就同她父亲来这里寻求清静那时开始的。"我接着说道："好吧！既然你们要我相信所有这些大块文章、这些巨大的绿廊、这些下垂的乔木、这些如此遮荫的树丛都是七八年间长出来的，而且还有人的技术混合在其中，我估计如果像在你们这般大的范围里搞成所有这些的话，你们花两千埃居还是很节省的。""您只想索取两千埃居的高价，我却是一个钱都没有花。""什么，什么也没有花？""是的，没有花；除了您不曾计算的我的园丁每年约十二天工作，我那些仆役的二三天工作，还有德·伏尔玛尔先生本人几天，他不怕有几天充当我的园丁。"我一点儿也不懂这个哑谜；但一直拉着我在一块儿的于丽，这时放我单独走，并说道："往前走，您就会懂得。蒂尼安再见了，胡安·费尔南台斯再见了，一切奇境再见了！过一会儿，您将从世界尽头回来。"

我便满心喜欢地开始周游这如此变形了的果园；假如我没有发现异国的植物和印度的产品的话，我却找到一些被安排和联合得事实上可以产生最动人和最愉快的地区植物。绿油油的细草，既厚实又短而紧密，它杂有欧百里香、芳香草、几米央草、牛至和其他香草。还看到上千种田间的野花，其中也看得见花园里的花，它们仿佛跟别的花草一样自然地生长着。我时不时地碰到一些浓密的树丛，它们像在最

密的森林里一般不能为阳光穿透；这些树丛由最柔韧的树木形成，人们把它们的树枝弯下来插到地上让它生根，这种技术有如美洲人对红树枝那样让它自然生长。在比较开阔的地方，我随处看到没有程序和不对称地长着玫瑰、覆盆子、醋栗、丁香、榛子、接骨木、山梅花、染料木、三叶木等树丛，它们点缀着土地并表示刚刚在开垦。我循着迂回曲折和不规则的小径前行，它们镶有许多开花的小树林，并盖满了千种汝代葡萄、爬山虎、啤酒花、旋花、游蛇花、铁钱莲和类似的植物，而在这些花中间，忍冬和茉莉花也混在其间。这些花丛仿佛随便地从一棵树长到另一棵树，好像我有时在树林里看到的那样，并在我们头顶上，形成为我们挡住太阳光的帷幕，在我们脚下有一条平和、方便和干燥的走道，在很细的苔藓上，没有沙土，没有青草，也没有粗糙的根蘖。只有这时我才不无惊讶地发现，这些绿色和浓密的阴影，它们从远处如此地荫蔽我，只不过是些爬行和寄生的植物，它们顺着树木蔓延，用最浓厚的叶簇来遮盖它们的头，用阴影和清凉来遮盖它们的底脚罢了。我也注意到他们用一种相当简单的办法使好几种植物在一些树干上生根，这样可以缩短距离而获得更大的发展。你们当然想象得出，所有这些办法不能使果子变得更好些；但只有这个地方，为了愉快才牺牲了有用，而在其他地方，他们对浆果植物和果树采取了这样的努力，结果是这个果园的水果的收获虽然少了，但总的收获只会比从前更多。假如你们想到他们在树林深处有时发现野生果实而且甚至拿它来享受的话，你们一定会懂得，他们在这人工荒地上找到优良和成熟的、虽然是稀疏和难看的水果时的快乐；而寻找和选择它们也有乐趣呀。

所有这些小路都被一股清澈明亮的流水所围绕和穿越，它在草丛或鲜花间流过，有时几乎看不出来，有时以更发光的水流从洁净和有斑点的石子上成为较大的溪水流淌。大家看到一些泉水流着从土下冒出水泡，有的时候在更深些的水渠里平静和安稳的水清楚地显现出周围的东西。我对于丽说道："我现在明白其他的一切了；但我从各方面看到的水……"她向我指出她花园的平台方面说，"这水是从那儿来的。就是这小溪我们花了大钱在平台上搞了个喷水池，却没有人对此注意。德·伏尔玛尔先生不愿破坏它，为了对这样做的我父亲表示敬意；可是我们每天不进花园就能看到这个喷泉多么快乐！这喷泉是给外人看的，而这里的小溪是为我们的。我在这儿把公共的喷泉联系了起来，这确是如此，公共的喷泉通过大路流进湖里，它的降低水位有损

行人，对大家也是纯粹的损失。它在两行柳树之间的果园脚下转了个弯；我把它们包在我的围墙里，我把这同一水流用别条路引导。”

于是我看到问题就在于使这些水怎样经过适当地划分和联合，尽可能免除坡度，以便延长路线并调节若干小的瀑布的呜咽声。一层一英寸厚的湖中的石子和满是贝壳的黏土形成了小溪的溪床。这些同样的小溪在有些段落在盖满泥土和细草的若干大瓦片下流过，在它们的出口形成了同样多的人工泉水。有几条水流在一些高低不平的地方由虹吸管吸引，并在下落时沸腾着。最后经过如此清新和潮润后的泥土便不断提供新的花卉，并使青草总显得碧绿和美丽。

我越经过这片可爱的庇护所，我进来时所感觉到的那种甜蜜的感受也越增加；然而好奇心在催促我。我更急于想看到事物本身，这比之想观察它们的印象更强烈，所以我喜欢这种可爱的观看而不去费心思考。可是德·伏尔玛尔夫人从我的梦想中把我拉了回来，她拉住我的手臂说道：“您所看到的一切不过是植物的和无生命的自然，不管我们怎么对它们，它们总是留下孤独和悲惨的思想。请来看它的有生命的和有感情的一面；只有在那儿您会在每天的各个时刻发现有新的容貌。”我对她说道：“您先提醒了我；我听到了喧闹和混乱的鸟鸣声；我看到相当少的鸟类；我知道您有一个鸟栏。”她说：“不错，让我们走近去。”我不敢进一步再提关于鸟栏的事；但这思想对我有些使我不高兴，并觉得和其他完全配合不起来。

我们经过许许多多的转折来到了果园的下面，在那儿我发现所有的水联合成一片美丽的溪水，平稳地在两行常常修剪的老柳树中间流着。它们凹陷和半秃的树冠形成一些盆状，从那儿由于我说过的园丁的技巧，形成一些忍冬树丛，其中的一部分在树枝周围纠结着，而另一些则沿着泉水优雅地掉下来。几乎就在围篱的顶端是一个小水池，周围有水草、灯心草、芦苇，当做鸟栏的饮水池，并作为如此宝贵和很好安排的最后一站。

在水池的那边有个土台，它处在围墙的一角，由许多各种各样的小树包围着；小树林最小的都在上面，而且由于土低下来而总在长大，使树顶几乎是水平的，或者至少将来有一天会那样。在前面的是十几排还是年轻的，但准备会长得很大，例如山毛榉、榆树、梣树、洋槐。我从远处听到鸟鸣的正是这片无数鸟儿的蔽护所；也是在这片

树林的阴影里，有如在一顶大伞下，人们看到它们飞翔、奔夺、歌唱、发恼、打架，它们仿佛没有注意到我们似的。在我们走近时它们难得飞走，按照我预见的那样，我起初以为它们是由网保护的；但当我们走近水池旁边时，我看到它们中有几只会飞下来并走近我们，停在一条把土台一分为二和把水池跟鸟棚沟通的小道上。这时德·伏尔玛尔先生在水池边来回走着，把口袋里的混合饲料扔下二三把；当他走后，鸟群便飞过来像鸡似的啄食，样子非常熟悉，我容易看出它们是习惯于这种训练的。我喊道："这真可爱！你们说的鸟栏这个词曾使我惊讶；但我现在懂了：我看到您想要客人而不愿要囚徒。"于丽答道："什么叫客人？我们才是它们的客人[34]；它们是这儿的主人，我们因为有时受苦而在付贡品。"我又说道："那很好，但这些主人是怎样占领这儿的？是什么方法使它们集中到这儿的？我没听见过人们这样试过；我也没听到说人们曾成功过，要不是眼前有证明的话。"

德·伏尔玛尔先生说道："忍耐和时间作出这个奇迹。这是有钱人在他们的快乐中绝想不到的办法。他们都急于想享乐，力量和金钱是他们知道的唯一方法；他们有歌鸟在笼子里，每月有那么多的朋友。如果有仆人会来到这里的话，您马上会看到鸟儿都没有了；现在它们在这儿大量存在，那是因为这儿一直有着。它们完全没有的地方，人们难得使它们来，当它们有的地方，这就容易使它们多起来，只要配合它们的一切需要，绝不惊吓它们，让它们安全地产卵并不破坏它们的小雏：那么在那儿的便会留下来，要来的也将待着。这个树林过去存在，虽然是和果园分开的；于丽只是用活的篱笆跟那儿连起来，去掉把它分隔的东西，加以扩大并种些新的植物。您瞧，引到那儿去的道路右边和左边有两个地方满是杂草、稻草和其他各种植物乱七八糟的混合。那儿每年种小麦、黍、向日葵、大麻籽、des pesettes[35]，一般鸟儿爱吃的种子，而不作为收成；除此而外，不论夏季或冬季，她或者我几乎每天都带东西来给它们吃；当我们忘记这样做时，由方勋来代替做。它们用水，像您所看到的，就近在咫尺。德·伏尔玛尔夫人的注意力还发展到整个春天对于成堆的马鬃、稻草、羊毛、苔藓和其他适合于筑巢用的物品的供给。还有邻居家那么多的物品，丰富的食物，以及从这儿驱逐有害于鸟类的仇敌[36]的人们的伟大关心，还有它们享受到的长久的和平，使它们在一个什么也不缺少而且没有任何干扰它们的地方生蛋。这便是父母亲的故土变成了儿女的故土，和这群生物能在这儿繁殖的原因。"

于丽喊道："啊！您不再看到什么了！每人只有想到自己了；但不可分离的夫妻，家庭关系的热诚，父母的恩爱，这一切您都忘记了。应该在两个月前到这儿来看最动人的情景，而他的心可看到自然的最甜蜜的感情。"我相当忧愁地说道："夫人，您是妻子和母亲；这些快乐是您应当知道的。"德·伏尔玛尔先生立即握住了我的手，紧紧地握着并说道："您有一些朋友，这些朋友都有孩子：父亲的爱怎么会对您不了解呢？"我看了看他，我看了看于丽，他们俩又相互看着并给我以如此感人的目光，以致我把他们俩分别拥抱时，激动地对他们说道："它们对于我像对于你们同样可宝贵。"我不知由于什么奇怪的现象使一个词能够如此改变一个灵魂，但从这时候起，我看德·伏尔玛尔先生显得是另一个人，我看他较少像我曾如此热爱的那人的丈夫，而更多像我愿意付出生命的两个孩子的父亲了。

我想绕过水池去更近地观看那可爱的庇护所和它的小居民，但德·伏尔玛尔夫人阻止了我。她说："没有人到过它们家里来干扰过它们，您还是我们引到这儿来的第一位客人。这个果园有四把钥匙，我父亲和我们各人一把；方勋作为检查员拿着第四把，有时也带我们的孩子们来玩；人家给予这种优待，就要求他们在这里要付出特别小心的代价。瞿斯丹本人只有我们四人中有一人陪着才能进去；而且除了他做有用的工作的那两个月以外，他也几乎不再进去，而其余的工作都由我们做了。"我对她说道："这样看来，为了使你们的鸟儿不成为你们的奴隶，你们却变成它们的奴隶了。"她却说道："这真是暴君的话，他只有看到干扰人家的自由时，才相信自己能够享受自由。"

当我们走上回家的路时，德·伏尔玛尔先生把一把大麦扔进水池里，于是我在看到它时，注意到了几条小鱼。我立刻说道："啊！啊！这里可是有俘虏了！"他说道："是的，那是一些战俘。为此人们才让它们活着。"他的妻子补充道："没有疑问。不久前方勋在这厨房里偷了些小鲈鱼，在我不注意时带到这儿来。我就让它们待在这儿，生怕把它们放到湖里去会使她生气，因为与其得罪个正直的人，还不如让鱼儿住得狭小些的好。"我答复说："您有道理，它们用这个代价逃掉灭顶之灾，也就没有太多的话可抱怨的。"

"好啦！您现在怎样？"在我们回来时她对我说："您还在世界的尽头吗？"我答道："不，我现在完全在外面了，而您事实上已把我带进了福地。"德·伏尔玛尔先生说："她给这果园起的这夸张的名字很值得

开这个玩笑。您要谦虚地赞赏孩子们的游戏，并且想到他们不曾受到母亲给他们有什么损害。”我接着说道：“我知道这个，我非常有把握；孩子们的游戏在这方面比大人的工作更叫我高兴。”

我继续说：“然而这里有件事我没法理解，那便是为了使一个地方变得完全跟过去不同，那就得细心耕种土地；可是我到处都看不见这种劳动的些微痕迹。这里的一切都碧绿、清新，一切都茁壮成长，而园丁的手却看不见；一切都证明是个荒无人烟的岛屿，像我初来时看到的，我看不到一个人的脚步。”德·伏尔玛尔先生说道：“啊！那是人家费了大劲儿把它们抹掉了。我常常是证明人，有几次也是这种花样的同谋。在一切耕种过的地段种上了草，草长起来便很快掩盖了耕种的痕迹；在瘦瘠和干燥的地方，冬天盖上几层肥料；肥料能吃掉苔藓，促使牧草和植物生长；而对于树木不会因此变坏，到了夏季它就根本看不见了。至于掩盖几条小路的苔藓，它们生长的秘密是爱多阿尔阁下从英国写信告诉我们的。这里的花园从两面用墙包围，这墙不是用果树的行列而是用密植的各种不同的树栽成，所以花园的边界可以看做树林的开始。花园的另外两面是活的强壮的篱笆，其中有槭树、英国山楂树、枸骨叶冬青和其他混杂的小树，使人们看了不像是篱笆而认为是矮林。你们看不到有什么行列、有什么水平线，任何行列这儿都没有：大自然的种植绝不用拉线；可疑的不规则性的小径的逶迤曲折十分巧妙地延长着散步的地方，隐藏起小岛的边缘，扩大了它那外表的面积，从而避免了不方便的和太过频繁的转折[37]。”

在考虑这一切时，我发现相当奇怪的是，这儿花了那么多劳动来隐藏已投入的劳动。避免这类的麻烦岂不是更好吗？于丽答复我说：“不管人家对您说了些什么，您根据结果来判断工作，但的确您是错了。您在这里看到的一切，都是些野生的和强壮的植物，只要放到地上，它们后来会自己生长。况且自然仿佛想从人们眼睛里避开它真正的魅力，因为人们对它不但很少感受，而且在力所能及时还要丑化：自然逃避人迹所到的地方，而是在山的峰巅、在森林深处、在荒岛上才展开它最动人的美感。那些喜爱它和不能那么远地寻找它的，就只能对它施行暴力，并且可以说强迫它靠近我们生活；而这一切不能不带些幻想去做。”

说到这里时，我产生了一阵想象，使他们笑了。我便对他们说道：“我设想一个巴黎或者伦敦的有钱人，他成了这所房屋的主人，并

随身带了一个建筑师，他给建筑师很高的工资来破坏大自然。他将以怎样的蔑视进入这简单和平庸的地方！他将以怎样的藐视拉掉所有这些破烂的东西！他将采取的美丽的直线！那些漂亮的小径他将使之穿过！那些好看的鹅掌，那些像阳伞、像扇子的美丽的树木！那些雕得很好的漂亮的栅栏！那些画得好、弄得很方正、扭得好的美丽的绿树棚！那英国细草的、圆形的、方形的、凹形的、椭圆形的漂亮的草坪！那些切削成龙、塔、滑稽人像和各种妖魔的美丽的瓶架！那些紫铜的优美的盘子，那些石头的美丽的水果，他将用以装饰他的花园[38]！……”德·伏尔玛尔先生说道：“当这一切实现之后，他将做成一个非常美的地方，人们不会上那儿去，而且人们总是急急忙忙地从那儿出来去寻找田野；是个悲惨的地方，那儿人们不会去散步，可是人们为了去散步而要从那里经过；我与其去我田野散步，我常常急于回到这儿来散步。

“我在这些如此广大和丰富地装饰起来的土地上所看到的只是所有者和建筑师的虚荣，他们俩一个总是急于展示他的财富，另一个总是急于展示他的才能，他们费了大钱却为愿意享受他们成果的人准备了厌倦。一种完全不是为了人的虚假的巨大趣味会毒害他的快乐。巨大的气派总是引起愁闷的；它令人想到引起它产生的那人的不幸。在他的花坛和巨大的林荫道之间，他那微小的个人绝不会增大；一株二十尺的树遮盖他并不比一株六十尺的树更差一些[39]；他始终只有三尺那样的体积，只能像一只小虫那样消失在巨大的田野里。

“还有另一种跟这种直接相反的趣味，而且在关于甚至不让人有散步的快乐——开辟花园就是为了给人以这种快乐，——这就更可笑了。”我对他说道：“我知道，那是些小怪人、小的爱种花人，他们一见到毛茛就欣喜，在郁金香花面前跪拜。”说到这里，阁下，我就向他们讲述从前在伦敦时被介绍到那个那么高明的花园去参观，在那里我们看到在四层肥料上如此豪华地闪耀着荷兰的一切宝贝。我忘记不了那次尊敬我这个不值得尊敬的人，以及其他观众的阳伞和小棍子的仪礼。我向他们谦卑地承认自己为什么在看到一棵我认为颜色生动和样子漂亮的郁金香时也想竭力表示自己的狂喜，我却被所有的知名人士所讥笑、咒骂、吹口哨，而花园的教授从讥笑那花转到讥笑它的吹捧者，并在开会结束时不愿再看我一眼。我补充道：“我认为他一定为他的小棍子和阳伞被亵渎而很后悔。”

德·伏尔玛尔先生说道："这种趣味当它退化成为魔法时，便有某种渺小和虚妄的东西，它使之变得稚气和可笑地昂贵。另一种至少具有高贵、伟大和某种真实的品性；可是块茎和球茎当人们正在进行交易而它们正可能被昆虫咬啮和毁坏时，或者在中午时美丽而不到傍晚就枯萎的花有什么价值？那种只有在好奇者的眼里才会感觉到和只有自认为美而才认为美的协议的美能算什么呢？会有这种时间到来，那时有人将以同样的理由在花中寻找与今天从中寻找的完全相反的东西；于是您也会是博学的人，而您的好奇者会成为无知者。所有这些小小的观察，它们变为研究，是完全不适合于想给他的身体以一种有节制的锻炼，或者在散步时跟他的朋友交谈以舒畅他的思想的有理性的人的。花儿是为了我们走过时娱乐眼睛而不是为了如此好奇地作解剖的[41]。请看它们的翠菊在这里园里到处都闪耀着：它使空气芬芳，使眼睛愉快，但几乎用不着什么照料和栽培。因此爱好种花者便对它轻视：大自然把它搞得那么美，使他们不能对它增添什么习俗的美了；他们既然不能为种植它而费心，从中也就找不到什么可以吹嘘了。所谓有趣味的人的错误是希望到处有艺术，而没有艺术出现的地方是绝不会满意的；然而真正的趣味却是在于隐藏艺术，尤其是问题述及自然的工作时更是如此。人们不断看到的那些如此直、如此多沙的林荫道是什么意思？还有那些星形的道路，在那儿远不是使人像所想象的那样看到公园的巨大，而只是笨拙地显示出它的有限？人们在树林里看到过河里的沙吗？或者脚踩在这沙上比踩在苔藓或草地上更舒服吗？自然常常使用角尺和直尺？虽然他们使劲去毁损它，他们担心人们会认不出自然的什么东西？最后，如果他们在开始时就已经感到散步疲倦，他们竭力走直线以便尽快走到头，这岂不是有意思？人们会不会说，他们选择了最短的路，他们散步不如做一次旅行，而一走出家门就马上想回来？

"那么真正为了生活而生、知道自己快乐、寻求真实和简单的快乐和在自己家门口散步的、知道趣味的人，他是怎么做的呢？他将使生活成为如此方便和如此愉快，所以他使生活能够每天每个钟头都感到愉快，但却是如此简单和自然，以致感到什么也没有做。他要集中水流、绿荫、阴影和清凉，因为自然也收集所有这些东西。它不给什么东西以对称：因为那是自然和变化的敌人；而花园通常的一切林荫道是如此地相似，以致人们认为总是在同一个地方；它平整土地为了在那儿散步方便，但它的林荫道的两边总不会是确切地平行的；它的方

向也不会总是成直线的，它会有一种我说不好的不明确的东西，仿佛一个闲散的人在无事漫步的样子。他绝不关心要上远处好的地方去；对远景和瞭望的兴趣来自多数人对自己不到的地方感到不满足：他们总是贪婪于跟他们远离的东西；而不懂得使他们周围的东西能使他们相当快乐的艺术家，便乞求这个本领来使他们高兴；可是我所说的那人却没有这种忧虑，当他对现在所处的地方感到美好时，他不会想到另一处去。举例说，这儿没有这地方以外的风景，于是他很高兴没有这种风景。他满意地认为自然的所有可爱之处这里都包含了，我很担心只要外面一点儿风光就会对这个散步减掉许多快乐[42]。当然所有不喜欢在一个如此简单和如此愉快的地方度过快活日子的人，是没有纯洁的趣味和健全的灵魂的。我承认不应该夸张地把外来人引进来；但反过来，人们却可以在这儿自己享受而不把它告诉人家。”

我对他说：“先生，那些人有那么多钱，他们盖了那么美丽的花园，很有理由不是为了单独散步，也不是为了跟自己几个人彼此单独留在那儿；因此当把自己的花园只为了别的人时，他们便做得很聪明。此外，我在中国看见过您要求的那种花园，而且以如此的艺术做成，以致艺术没有在那儿表现出来，但用如此花钱的方式，而且用那么大的费用来维持，所以这个思想使我想去看它的快乐都没有了。那儿有岩石、洞穴、人造瀑布，都是在平坦和多沙的地方，那里只有井水；那儿集中了中国和鞑靼[44]所有气候的稀有的花卉和植物，把它们都集合在同一块土地上。人们在那儿的确既看不到漂亮的林荫道，也看不到有规则划分的花坛，但人们在那儿看到丰富地堆满着在别处只是零碎和分散的奇迹，自然在那儿表现出千姿百态，而总的却似乎不是自然的。这里人们既不运送泥土也不运送石头，人们既不做水泵，也不做蓄水池，人们既不需要暖房，也不需要炉子，也不需要钟，也不需要草垫。这里几乎一致的地面所接受的是十分简单的装饰；普通的草、普通的灌木，一些自然的、不受限制的流水，这就足以使它美化了。这是不用费力的游戏，它的灵巧可以给旁观者以新的快乐。我知道这种住所还可以更愉快，而它给我的快乐却将变得小得多。举例说，这便是司图的科巴姆阁下的著名的公园[45]。这是很美和很秀丽的地方的综合体，它的外貌仿佛选自各不相同的国家，而且一切都显得很自然，除了它的集合，像我方才对您讲过的中国的花园那样不是自然的。这卓越的幽居的主人和建造者在那里甚至叫建造些遗迹、庙宇和古代建筑；时间和地点就这样以超人的优美在这里混合

了起来。这正是我所要抱怨的。我希望人们的娱乐总要有个容易的气氛，它绝不要想到他们的弱点，而在赞美这些杰作时，不要有它们所花费的金钱和劳动的疲劳的想象。不把它们计算进游乐里去，难道我们的命运给我们的苦恼还嫌不够吗？

“对于您的福地我只有一点责备”，我望着于丽补充说，“但它对于您显得是严重的：您的福地是个多余的娱乐。在房子的那一边已有了如此可爱和如此被疏忽的小树林，那您为什么要新的散步地方？”她有点儿为难地答道：“这不错，但我更喜欢这儿。”德·伏尔玛尔先生打断她的话说道：“如果您在提出来之前把问题好好她想一想，它是极不审慎的。我的妻子从她结婚以后从来没有到过您说的那小树林。虽然她对我始终不谈这事，但我知道其原因。您不是不知道的，那么您要尊重您现在这个地方：它们是有德之手栽培的。”

我刚听到这个正确的谴责，由方勋带着的那下一代进来，这时我们正好要出去。那三个可爱的孩子立刻扑到德·伏尔玛尔先生和夫人的脖子上。我也受到了他们小小的抚爱。我们又回进去，于丽和我在福地里跟他们走了几步，然后我们走到同工人们谈论什么事的德·伏尔玛尔先生那儿。她一路走一路告诉我，她当了母亲后，对这条散步的小路产生了要把它变得更好的明确思想。她对我说：“我想过，当孩子们长大起来，花园里的工作将对于他们是娱乐并对他们身体带来好处。这地方的维持需要关心多于需要劳动；应该更多地为植物的枝桠给以一定的外形，而较少去用铲翻动和耕耘土地；我愿有一天把他们变成我的小园丁！他们将有足够的劳动以锻炼他们的体格，但同时又不使他们太劳累，况且对于他们年龄来说，太强的劳动他们可以叫人来做，而自己只限于做能使自己感兴趣的。”她又补充说：“我对您说不好，我怎样愉快地想象，我的孩子们忙于工作以偿还我现在以如此满意的心情为他们做的小小的努力，他们又以怎样温馨的心灵看到他们的母亲在他们自己种的树林的阴影下愉快地散步而非常快乐。”她又以激动的声音说道：“我的朋友，在快活地度过的日子里，的确有着另一种生活的幸福；因此在做这样想时，我并非没有根据地把自己的花园叫做福地。”阁下，这个不可比拟的女人真是个母亲，她也是个妻子，她是个女友就像是个女儿；而且对于我心灵的永远的苦恼，她还曾经是个情人。

被这如此动人的地方所鼓舞，我在晚上要求在我居住在他们家时，让方勋把她的钥匙交给我并让我喂养鸟儿。于丽立刻把一袋谷粒交到我的房间里，并把她自己的钥匙给了我。我不知为什么会用困难的心情接受它；似乎我更喜欢德·伏尔玛尔先生的那把钥匙。

这天早晨我很早就起床，我以儿童的热情把自己关闭在荒凉的岛上。我期待着有多少愉快的思想会带到这僻静的地方来，那里唯有大自然那和平的现象应该把我所有那些社会的和人为的、使我变得如此不幸的一切都从我记忆中驱逐出去！将要使围绕我的一切都是我过去如此亲爱的那人的创造。我将在我整个周围观看她；我将只看见她的手接触过的；我将亲吻她的脚践踏过的花朵；我将连同露水一起呼吸她呼吸过的空气；她在娱乐中的趣味把她所有的魅力都显现在我面前，而我将到处找到她，仿佛她就在我的心底。

带着这样的心情进入福地时，我立刻想起了昨天德·伏尔玛尔先生差不多就在同一地方对我说的最后的话。这最后一个词的回忆立刻改变了我的灵魂的整个状态。我仿佛看见了德行的形象，那儿正是我寻求快乐的形象的地方；这个形象在我的思想里却与德·伏尔玛尔夫人的容貌混淆了起来；而且自从我回来后第一次我在她不在时看到了不是像她对于我和我还喜欢她那样的于丽，而是每天她在我眼前出现的那个于丽。阁下，我认为看到了这个如此可爱、如此贞洁和如此有德行的女人在昨天围绕着她的同样的随行人员中间。我看到了围绕她的三个可爱的孩子，夫妇结合和亲切友谊的可敬和优美的保证，在向她表示和从她接受一千个感人的抚爱。我看到了在她旁边那个严肃的伏尔玛尔，这如此亲爱、如此幸福、如此当之无愧的丈夫。我认为看见了他那能穿透的和明智的眼睛直射进我的心底，而且还在使我脸红；我相信听见了从他嘴里发出来的太值得的指责和太没有好好听取的教训。然后我看到了同一个方勋·尔格儿，这个善行和人性战胜最热烈的爱情的话的证明。啊！什么有罪的感情曾通过这不可动摇的护卫队而到达她呀？我将以怎样的愤怒来堵塞一种有罪的和没有很好地熄灭的激情的卑鄙的冲动！如果我一口气玷污一个如此纯洁和正直的可爱的图景，我将受到蔑视了！我在我的记忆里重温了她在出门时对我说的话；后来在跟她重新登上思想上的未来时，她如此妩媚地观望着，我看到这位温柔的母亲拂试着她的孩子们额上的汗珠，吻着他们发烫的脸颊，并把这为了对自然那最和平的感情的爱的心交了出来。在"福地"这名词之前，并没有什么能校正我在想象上的偏差，也不能给我对

激情的最有诱惑力的扰乱的灵魂以一种更可取的安宁。“福地”在某种程度上为我描绘出了想到这个词的女人的内心世界；我认为一个人如果内心激动，他是绝不会选取这个名词的。我对自己说道：“和平统治着她的内心深处，也像统治着她取名的那个隐蔽所一样。”

我给自己预兆了一个愉快的梦幻：但我却梦见了比我预示的更愉快的梦。我在福地度过了两小时，而这两小时比我一生的其他时刻更愉快。看到这时光以怎样的快乐和速度流过，我觉得只有在诚实的思想的思考中才有一种恶人从来不会知道的舒服感：那便是一种自我快乐的感觉。如果人不带偏见这样思考，我不知道还有什么快乐能跟它相比。我至少感到能像我这样爱孤独的人应该害怕为自己准备精神的苦恼。人们也许会从同样的原则里得出对于罪恶的利益和对于德行的利益的假判断的钥匙：因为德行的快乐是完全内在的，而且只有感到它的人看得到；但罪恶的利益为所有的眼睛都能看得到，而且只是有它的人，才知道它们对他的价值。

Sea ciasun l’interno affanno
Si leggesse in fronte scritto,
Quanti mai，che invidia fanno,
Ci farebbero pietà! [46] [47]

由于我没有料到已经晚了，德·伏尔玛尔先生便来找我，并通知我说于丽和茶已在等我。我抱歉地对他说道：“是您在阻止我同您在一起：我对昨晚非常高兴，所以今天早晨又回来享受；幸亏没有坏事；既然您在等我，我的早晨没有白过。”

德·伏尔玛尔夫人回答说：“这说得很好；还是等待到中午，这比一块儿吃早饭丧失快乐好一些。外人从来不准早上到我房里来，而是在他们房里吃早饭。早饭是朋友们的饭；仆役被打发开的，讨厌的人从不出场；在那儿人们讲他们所想的；说出自己一切的秘密，人们在那儿不压制任何感情；人们在那儿可以不必担心冒失而沉浸在信任和亲热的欢悦中。这几乎是一个人获得准许成为他原来那样的唯一时刻：这为什么不能持续整整一天！”我差不多准备说出口：“呵！于丽，这真是个十分有趣的愿望！”但是我没有出声。我连同爱情一并勾销的第一件事便是赞扬。当面赞扬某人，除非赞扬他的情人，如果不谴责虚荣心还能做什么！阁下，您知道，如果这是人们想对德·伏尔玛

尔夫人作这种责备，不，不，我尊敬她太多，所以要在沉默中尊敬她。看到她、听见她、观察她的行动，岂不是足够赞扬她吗？

第十二封信 德·伏尔玛尔夫人致陶尔勃夫人

亲爱的女友，你随时都注定是我对我自己的保护者，在那么困难地把我从我的心灵的陷阱中解放出来以后，你还要从理智的陷阱中解放我。经过那么多的剧烈的考验后，我开始担心谬误不下于担心激情，因为它们常常是祸根。我为什么不总抱有同样的小心！假如过去较少依靠自己的智慧，我便会较少地为我的感情脸红了。

希望这段前言没有使你惊慌。如果我在重大问题上老要同你商议，我将不配你的友谊。罪恶始终与我的心灵无关，而现在敢说它比任何时候离我更远。我的表姐，那么请你平静地听我说，并相信只靠诚实就能解决的疑难问题，我是绝不需要人家的忠告的。

六年来我同德·伏尔玛尔先生共同生活在夫妇之间最完美的结合里，你知道他从未向我讲起过他的家庭和他个人，而且从一个对自己女儿的幸福和对自己的家庭的荣誉同样热切关心的父亲那儿接受了他以后，我从未表示过急于想知道比他认为适合于对我讲的以外的他的事情。我感谢他，连同那给我的生命、我的荣誉、我的安宁、我的理性、我的孩子们以及我眼睛里使我感到有若干价值的一切都得感谢他；我深信，他的事我所不知道的，不会跟我所知道的事有不一致的地方；为了尽可能地爱他、尊敬他、器重他，我不需要知道得更多。

今天早晨吃早餐时，他向我们建议天还不热时去散步一次；然后他借口说不能穿室内长袍到野外去，把我们引到小树林中去，我的亲爱的，这正是我一生整个不幸开始的那片小树林。在走近这致命的地方时，我感到心头一阵可怕的跳动；要不是一阵羞耻阻止了我，而且如果不久前在“福地”说过的那个词的回忆使我害怕作说明的话，我一定会拒绝进去。我不知道那位哲学家是否更平静些；可是一会儿之后，我偶然回头看他时，我看到他苍白和改变了模样；我很难向你说明这一切使我多么为难。

在走进那小树林时，我的丈夫向我看了一眼并微笑着。他坐在我们之间；沉默了一会儿后，他握住了我们俩的手说道："我的孩子们，我开始看到我的那些计划都没有白费，我们三个人可以结成持久的亲密关系以适合于我们共同的幸福，而且在我临近老年的烦恼中给我以安慰；但我知道你们俩比你们知道我为多：使事情变得相等是正确的；虽然我丝毫没有很有趣的事可告诉你们，但既然你们对我再没有秘密，我对于你们也不愿再有什么秘密。"

于是他向我们暴露了他出身的秘密，这到现在只有我父亲才知道。当你知道了它，你会奇怪一个人竟能对自己的妻子把这样的秘密保持六年的那种冷静和节制程度；但这秘密对他本来不算什么，他对之想得很少，所以用不着费大气力才不说出来。

他对我们说："我不想使你们停留在我生活的事情上：值得你们注意的，不在我的事情而在我的性格。它们都像他一样简单；知道了我是什么人，你们很容易明白我所能做的事。我自然有个平静的灵魂和冷淡的心。我是属于人家认为他们没有感情是骂得对的那类人，就是说，他们没有使自己转过来追随真正的领导的那种激情的人。我对快乐和痛苦很少感受，我甚至对于使我们适应别人情感的那种利益和人性的感觉也很差。如果我看到好人受苦感到难受，怜悯却并没有起作用，因为看到坏人受罪我并不难受。我的唯一积极的原则是对自然事理的兴趣；很好组织起来的命运的游戏和人们的运动的比赛，正像绘画中的很好的对称，或者像剧院中很好演出的戏剧一样使我高兴。如果我有什么主要的激情，那便是对于观察的激情。我喜欢阅读人们心中的思想：因为我的心没有给我什么幻想，因此我冷静地和不带兴趣地进行观察，而长时间的经验给了我以洞察力，我的判断不会欺骗我；因此在我连续的研究中，自尊心的全部报酬就在于此，因为我不爱充当角色，但只爱看人家演角色：社会对于我的可爱之处是可以观察而不在于参加进去。假如我能改变我的本性和变为一只活的眼睛，我很愿意这种交换。这样我对于人们的不关心并不使我独立于他们；我虽并不努力于被他们看到，我却需要看到他们，我虽不对他们成为可贵的，但他们却是我必需的。

"我有机会观察的最初的两个社会阶层是朝臣和侍从：这两种人在事实上要比在外表上较少差别，而且很少值得研究，很容易识别，所以我第一眼就讨厌他们。在离开我很快就看清一切的宫廷时，我逃避

它而不知道威胁着我和我不能逃避的危险。我改换了名字；为了想了解军事，我到一个外国的君王那儿找工作：在那儿我有幸对您的父亲有用处，而杀了他朋友的义愤迫使他鲁莽地行动和违反了他的义务。这个勇敢的军官的易感的和感恩的心从此开始给我以对人类美好的意见。他给了我友谊，我对之也不可能拒绝我的友谊；于是从此我们不断开始一天天更紧密的联系。我从我新的条件下懂得利益并非像我原来相信的是人的行为的唯一动力，而在攻击德行的许多成见里也有于它有利的。我认为人的一般性格是与他无关的一种自尊心，是好是坏是由事件来改变，也是看习俗、法律、身份、财产和整个社会制度有关。因此我听凭我的爱好并蔑视社会地位的虚伪意见，我便不断投入不同的职业以便帮助我作一切比较并从一些人认识另一些人。我觉得（这时他对圣·普栾说）您在一封信里说过，人如果只满足于观察，是什么都看不见的，而是应该自己做才看得到人们做；为了做观众，我得做演员。下来总是容易的：我试过无数的职业，没有像我这样的人熟悉过这类工作。我还当过农民；当于丽叫我做园丁助手时，她发现我对这职业并不像她想象那样是新手。

“对人的真正认识——游手好闲的哲学只给予外表的认识，——我还获得了另一个我没有期待的优点：活动的生活加速了我对秩序的天生的爱，善在我眼里获得了新的吸引力，我愉快地追随着它。这感觉使我变得较少沉思，稍微接近了自己；由于我性格的这种发展，我发现自己是孤独的。总是使我烦恼的孤独变得很可怕，我已经不能希望长久地避免它。我没有丧失我的冷淡，但需要一种爱好；没有安慰的衰老的形象提早来恐吓我，于是我生平第一次认识了忧虑和悲哀。我把我的困难对岱当惹男爵讲了。他对我说道：‘不应该到老做单身汉。我自己在婚姻的结合里虽然差不多独立地过了一段时间，我感到我必须重新成为丈夫和父亲，于是我就回到了我家庭的怀抱。您的事只能由您自己办，而且可以把失掉了的儿子还我。我有个唯一的女儿待嫁，她不是没有可夸耀的；她有敏感的心，对她义务的爱使她爱所有与之有关的。她并不漂亮，也不见得智慧出众；但您来看看她，并相信我，假如您对她无动于衷，那您对世上任何女性都无动于衷了。’我来了，我看到了您，于丽，我发现您的父亲对我讲您讲得太谦虚。您的激情、您在拥抱他时那高兴的眼泪使我一生第一次感动，或者不如说唯一的感动。如果说这种印象是轻微的，它却是唯一的；而感情只有为了与它抵抗的力量作平衡时才需要力量。离开的三年并没有改变我心的状态。您的心的状态在我回来时并没有逃过我的眼睛；而在这

里我应该向您报复那您曾花如此大的代价的承认。”我的亲爱的，你看，我这时才多么惊讶地知道，所有我的秘密在我结婚之前他都已经知道了，他并非不知道我是在属于另一个男子时要我的。

“这种行为是不可原谅的，”德·伏尔玛尔先生继续说道：“我触犯了体贴，我对谨慎犯了罪，我使您的和我的荣誉都受到危险；我应该害怕使我们俩都处在毫无办法的不幸之下；但我爱您，而且只有爱您：其他一切我都无所谓。如果它没有制衡力量的话，怎样抑制即使是最微弱的欲望？这便是冷淡和平静的性格的不便之处；只要它们的冷淡保护它们不受诱惑，一切就都好办；但如果有的诱惑达到了它们，它们就立刻被战胜；而被感情所控制的理智当它独自控制时，不能有力来作微弱的抵抗。我一生只经历过一次诱惑，我就失败了：假如某个其他的激情的醉意使我再摇晃的话，我也会同样的跌倒和失足。只有烈火般的灵魂知道作战和取胜；一切巨大的努力、一切伟大的行为都是它们的功绩；而冷静的理智从来不曾做过卓越的事；人们的战胜激情，只能使它们彼此进行对抗。当德行的那方面趋向于上升时，它能单独统治，并使一切平衡。请看真正的智者是怎样形成的，它并不能比他人更能超越于激情之外，但唯有它知道利用激情来取得胜利，正像领航员利用敌对的风力来引导船只前进。

“你们看我并不想减少[49]我的错误：如果我有一点错误，我就会承认它；可是，于丽，我很知道您，我娶您时并没有错误。我觉得我可以享受的一切幸福都依靠您，而能使您幸福的也只有我。我知道纯洁与和平是您的心所需要的，那占据着您的心的爱情是绝不能给它的，而只有对罪恶的恐惧能驱走爱情。我看到您的灵魂处在沮丧的境地，只有经过一场新的战斗才能解脱，而且只有感到您还有被尊敬的可能时，您才会学得被尊敬。

“您的心已经被爱情消耗了：因此年龄的悬殊并不能阻止我追求那感情的权利，这权利成为对象的已经不能享受，而对于其他的人则是不可能获得的。反之，看到我的生命已有一半以上过去了，而第一次的喜爱在我的心中萌发了，我认为它是能持续的，我便高兴为它保持到我的余年。在我长期追求中，我没有找到能比得上您的；我想假如您不能给予我的，世上其他女子是不能给我的；我敢于相信德行并娶了您。您对我隐藏了您的秘密，这并不使我惊讶：我知道它们的道理，我看到在您的聪明的行为里有它的期限。考虑到您，我仿效您的

保留，不愿剥掉您有朝一日向我承认那随时从您的嘴边透露的话来。我一点儿也没有弄错；您证实了我对您的期望。当我决定给自己选择妻子时，我希望她是个可爱、聪明、幸福的伴侣。那第一、二两个条件都实现了：我的孩子，我希望那第三个条件对我们也不会不能实现。”

听了这些话，我虽然力求除用我的泪水之外不去打断他的话，却仍不免扑到他的脖子上并喊叫起来：“我亲爱的丈夫，最优美和最可爱的人呀，您要知道，如果不是为了您的，那便是为了我的幸福，只缺少一件：为了我更能报答……”他打断了我的话头说：“您是尽您可能地幸福的；您是应该幸福的；但现在应该平静地享受您至今费了大力得来的幸福了。如果我仅仅需要您的忠诚，那么您在答应我那时就已经达到；但我希望更多，我希望夫妇忠诚的义务在您是轻松和甜蜜的，我们便对此默不作声地共同向这方面努力。于丽，我们也许会取得比您想象的更大的成功。我认为您唯一的缺点是对您自己信心的不足，对您的价值估计过低。过度的谦虚跟骄傲一样有害。像鲁莽把我们超过我们能力以上而变得无力一样，恐惧阻止正确估计力量一样使我们无所作为。真正的审慎在于很好知道自己的力量和利用它。您改变了您的状态，您便会获得新的力量。您已经不是那个哀叹她的弱点并向它屈服的不幸的少女；您现在是最有德行的妇人，她只知道义务和荣誉的法律，而她太强烈地回忆她的过失，是剩下要斥责的唯一的过失。您不要再以屈辱的防护措施来反对自己，您应该正确估计自己，这就会使自己增加力量。要避免不公正的怀疑，它们有时会唤醒曾产生过它们的那些感情。您还是应该庆幸在那容易陷入谬误的年龄时能够选择一个诚实的男子，并在过去有过这样的情人，他在今天却能够甚至在您丈夫面前可以成为朋友。我一知道你们的关系，就对你们彼此进行评价，我看到你们两人都陷入了迷惑人的热情里：它只对善良的灵魂起作用；它有时会使他们不知所措，但那只是由于只能引诱善良灵魂的魅力。我认为使你们结合的同一趣味当它成为罪恶时就会立刻松弛，罪恶可以进入像你们那样的心灵，但不能在那里生根。

“从那时起，我明白在你们之间存在着不能割断的联系；你们相互的情谊关系到许多可赞美的事物，这只能调整而不能消除，你们俩彼此要忘记，那就得丧失另一个的许多价值。我知道大的战斗只能刺激大的激情，而如果剧烈的力量支持心灵，它们会使它经受痛苦，日子久了可以致它死命。我应用于丽的温顺来调节她对自己的严厉。我培

养她对您的友爱，——他向圣·普栾说，——我拿掉其中可能留下那多余的；我相信在她自己的心里为您保留的，可能比我让她自己处理时留下更多的地位。

“我的成功鼓励了我，于是我决定跟我医治于丽一样来企图医治您，因为我尊敬您；并且不管罪恶的种种偏见，我始终认为没有任何善行是人们不能用善良的心灵靠信心和真诚获得的。我见到了您，您没有欺骗我，您也绝不会欺骗我；您虽然还不是像您应该的那样，我看您比您所想的更好，我看您也比您自己所看到的更高兴。我很明白我的行为看来很奇怪并违反一切普通的准则，但一切准则由于人们越深入理解人们的灵魂而越容许例外；而于丽的丈夫不应该像任何别人一样表现。我的孩子们，——他以比平时安定的人更为激动的声调对我们说，——要像你们现在这样做人，我们大家就都高兴。危险只在于对自己疑虑：对自己不害怕，你们就没有什么可害怕的；你们只要想现在，我来为将来负责。我今天不能对你们说得更多；不过假如我的计划成功，我的希望没有欺骗我，我们的命运便会更好地实现，你们俩彼此间也将比过去更幸福了。”

他在起立时抱吻了我们，也希望我们彼此抱吻，在这地方……在这从前曾经……格兰尔，好心的格兰尔呀，你总是这样地爱我！我这样做没有丝毫困难：唉！我过去为什么要害怕这样做！这一吻完全没有使我对这小树林变得可怕；我悲哀地为此庆幸，于是我知道我的心的变化，比我在此以前敢于相信的变得更多了。

当我们回头向住所走去时，我的丈夫用手叫我停下来，他指着我们从中出来的小树林含笑对我说：“于丽，您别再怕这地方，它已丧失了它的魔力。”表姐，你不会相信我，但我向你宣誓，他具有能理解人心的深处的超自然能力：愿老天爷保持他这种洞察力！不管他有多少理由蔑视我，无疑正是这一点我应当感谢他的宽大。

你现在还看不出该给我怎样的劝告：请忍耐一下，我的天使，我们就会找到的；但我方才向你讲的谈话是为了解其余的一切所必要的。

在回来的时候，人家已经在岱当惹等了他很久的我的丈夫对我说，他打算明天就到那儿去，他在经过时要去看你，并在那儿耽搁五

六天。我并没有说出一切我认为这趟旅行不合时宜的话，只提出使德·伏尔玛尔先生离开他自己邀请到他家里来作客的客人，在我看来是相当不必要的。他回答说："您是否想要我用虚伪客套告诉他说，他不在自己家里？我是赞成瓦莱人那样好客态度的。我希望他在这儿看到他们的真诚，他也让我们留下他们的自由。"看到他不愿听我的话，我便换另一个方法，并企图使我们的客人同他一块儿作这次旅行。我对他说："您会发现很优美的城堡，还有您喜爱的风景；您可以参观我的祖先和我的家业：您对我的关怀使我不会相信您对这次旅行会无动于衷的。"我张开嘴想补充说，这城堡很像爱多阿尔阁下的城堡，它……可是幸亏我有时间停止没有说下去。他简单地回答我说，我说得对，他会做我喜欢的一切。可是德·伏尔玛尔先生仿佛想把我推到极端去，说他应该做他自己喜欢的事。"您更喜欢什么，去呢，还是留着？"他毫不动摇地说："留着。"我的丈夫握住了他的手说道："好的！您留着。诚实和真正的人，我非常高兴您这句话。"在这方面当着听我们交谈的第三者是不可能多争论的。我保持着沉默，我不能很好地隐藏我的抑郁情绪而不被我的丈夫发觉。当圣·普栾有一会儿离我们较远时，他以不高兴的神情又说道："怎么回事！难道我为您的友谊白白地辩护了？难道德·伏尔玛尔夫人的善行只满足于需要符合于一定的条件吗？对于我来说，我是比较苛刻的：我愿意要求我夫人的善行是出之于她的心而不是出之于偶然，我不认为她保持自己的诺言就感到满足；她对自己怀疑，在我是种侮辱。"

接着他把我们带到他的书房里，那里我看到他从一只抽屉里，连同我当时给他的几份信件的抄件一起，拿出所有我认为从前在我母亲房间里被巴琵烧掉了的信的原件，我几乎晕了过去。他指着它们对我们说道："这是我安全的保证；如果它们欺骗了我，那将是对人们尊敬的东西全都不能相信，这就是疯狂。我要把我的妻子和荣誉交给她——姑娘和被诱惑者——，她喜欢善行更甚于唯一和可靠的幽会；我要把妻子和母亲的于丽交托给能控制他欲望的人，他知道尊敬情人和姑娘的于丽。如你们俩的随便哪一位能自鄙到可以认为我这样说是错误的，我可以立即收回我的话。"表姐，你相信有人敢于轻易回答这话吗？

然而我还是在午后找时间跟我丈夫单独谈话，我并没有作大道理的谈论，那是我无法长久进行的，我只限于要求推迟两天：他马上同

意。我利用这两天来给你写这急件并等候你的回信，好知道我该怎样办。

我很知道我只要请求我丈夫完全不要走，而从来没有拒绝过我的他，对于如此轻易的恩惠是不会拒绝的。可是，我亲爱的，我看到他对我表示的信任他是很高兴的；假如他认为我需要比他容许我的更多的保留时，我怕会丧失他一部分的尊敬。我也清楚地知道，只要对圣·普栾说一句话，他会毫不迟疑地陪他去；但我丈夫会那么容易上当吗？而且我这样的举动能对圣·普栾不留下权威的神色，也仿佛留给他某种权力吗？此外，我怕他不要对我认为必需的这种预防措施作推论；而这起初看来很容易的方法，也许实质上是最危险的。最后，我并非不知道没有一种考虑不能同一种真实的危险可以平衡的；可是这种危险实际上存在吗？这确切是你应该为我解决的疑问。

我越想探测我灵魂现在的情况，我就越能发现我在那里可以安心。我的心灵是纯洁的，我的良心是平静的，我既不感到纷乱，也不感到害怕；在我心头发生的一切，由于我对于我丈夫的真诚，使我不用费什么劲就都可以向他承认。并非某些不由自主的回忆有时不给我一种感动，这种感动最好能没有；可是这些回忆远不是由于看到了引起它的人而产生的，我觉得自从他回来以后这些回忆变少了，我虽然看到他时感到愉快，我不知由于什么奇特的原因，在想到他时感到更愉快；总之，我觉得甚至不需要德行的帮助，就能在他面前感到平静，当罪恶的恐怖不存在时，它破坏的感情将难以再生。

可是，我的天使，当理智发出警告时，心灵是否足以使我安宁？我已丧失了依靠自己的力量。谁能回答我说，我的信心还不是罪恶的幻想？我怎么能相信曾多次欺骗过我的感情？难道罪恶不总是由于对诱惑加以骄傲的藐视而开始的？对危险开玩笑会招致失败，是否想再度尝试这种失败呢？

我的表姐，你衡量一下这些考虑；你会看到它们自身虽然没有根据，但它们却是由重大原因引起，并值得对它们加以考虑。请把我从它们引入的迷惑中拯救出来。指引我怎样在如此困难的情况下行动：因为我过去的错误已破坏了我的判断力，并使我无法像过去那样决定一切事情。不管你对自己怎么想，你的心灵是平静和安宁的，我对此有把握，事物能从中得到正确的反映；可是我的心灵总是像波涛一样

激动，使事物混淆和变形。我已不敢相信我所见到和感到的一切；虽然有如此长时间的悔恨，我痛苦地感到，过去错误的分量是终生要背负的重担。

第十三封信 陶尔勃夫人复德·伏尔玛尔夫人

可怜的表妹，你有那么多的理由平静地生活，你却在不断地苦恼自己！以色列呀，你的一切不幸都来自你！如果你听从你自己的规则，在感情范围里你只听内心的声音，你的心灵能使你的理性沉默的话，那么你便可毫不迟疑地倾听它启发你的安全，你也完全不必与它作对而害怕只能来自它的危险了。

我知道你，我很清楚地知道你，我的于丽：比你装出来的样子更确切地知道，你想用过去的错误来屈辱自己，借此来防止新的错误；你的良心的不安不在于对将来的预防，而在于过去使你失足的那种鲁莽。你在作时间上的比较！算了吧！你也得比较条件，并记住那时我责备你过于自信而造成的错误，而今天我要责备你的害怕了。

你在欺骗自己，我亲爱的孩子：是不应该这样欺骗自己的；如果一个人可以对自己的精神状况不去想它，他可以懵然无知，但只要他看看自己的心灵，他就无法隐瞒，他的德行以及他的罪行都会暴露。你的和善，你的虔诚给了你谦虚的倾向。你要慎防这种危险的品性，因为它在把它集中时只能激励虚荣心，你要相信一个正直的灵魂的高贵的坦率要比谦恭的人的骄傲更可取。如果在智慧里需要保持节制，那么在它引起的谨慎里也有此需要；应该担心对德行的屈辱的关心会降低心灵，而想象的危险不要因为我们都惊慌不安、都在想它而变成真正的危险。你没有看见在跌跤后站起来时应该坚定地站立着，而向他跌跤的反对方向倾斜，却是再次跌跤的方法吗？表妹，你在爱情上像爱洛漪丝一样；你变得像她一样虔诚；但愿你比她取得更多的成功！实在说，如果我不知道你天性如此胆小，你的恐惧也会使我害怕；如果我也一样顾虑多的话，那么由于为你担忧，你也会使我为自己哆嗦的。

这一点你要好好想想，我亲爱的女友；你的性格是温柔的、和顺的，也是诚实和纯洁的；可是你是否在性的区别方面放进一种过于粗糙的、与你不相称的严厉观点呢？我同意你的意见，他们不该一块儿和一样的方式生活；但得看看，这条重要的规则是否在实施时需要许多区分；是否在成年妇女和姑娘、在一般交际和特殊交谈、在事务和游戏方面都无区别地和无例外地实施，还有引起它的礼仪和诚实有时是否该马虎些。你想在一个风气好的地方，人们在那里的婚姻里寻求自然的礼节，那里在有些集会上两性的年轻人可以会面、认识、协调，但你用你的理由禁止他们一切个别的会见。对于家庭的妇女和母亲们，她们不能有在公共场所露面的任何合法的理由，家庭事务把她们留在她们家里，而她们又不应该拒绝适合于家庭主妇的一切，这岂不是完全相反吗？我不喜欢看到你在地窖里品尝商人们的葡萄酒，也不喜欢你离开你的孩子们而去跟一个银行家计算账目；可是如果有个正直的人来找你的丈夫，或者想同他谈论事务，因为你害怕跟他单独相处，你便在你丈夫不在时拒绝接见他的客人并向他表示你家对他的尊敬吗？要提高到原则，那么一切规则都可得到解释。为什么我们认为妇女们应该同男人们分开和隔离？我们难道为了给我们的性加以诅咒，而这种要求是从女人的弱点出发，其目的是不让女人被诱惑吗？不，我的亲爱的，这些侮辱性的恐惧完全不符合一个善良的妇女、一个家庭的母亲，她不断地被包围在培养她荣誉的感情并从事于最可敬的自然责任的目标里的。使我们与男人分别的是大自然本身，它给我们规定不同的工作；就是这种温柔和胆怯的端庄，虽没有确切的提到贞洁，却是最可靠的守护神；就是这种注意的和辛辣的保留，它在男人心里同时培养欲望和尊敬，可以说用作对德行的献媚。因此甚至夫妻关系也不能是例外。因此最正派的妇女一般也都保持驾驭自己丈夫的权力，因为依靠这聪明和谨慎的保留，既不任性也不拒绝，她们懂得在最亲切的结合里对他们维持着一定的距离，并阻止他们永远不厌倦她们。你与我会同意你的严厉的办法应当容许有例外，而且它的基础不建立在严格的义务上，所以你那整个体面的要求有时可以不必遵守。

你建立在你过去错误的基础上的谨慎态度，对于你现在的状况是不公正的；我永远不能原谅你的心的这一点，我也很难原谅你的理智的这一点。防卫你荣誉的围墙为什么不能保护这种可耻的恐惧？我的表妹、我的妹妹、我的女友、我的于丽，怎么能够把一个太敏感的姑娘的弱点跟一个有罪的妇女的不忠诚混淆起来？看看你周围的一切，

你会看到应该提高你的灵魂和加强它的力量。你的丈夫他如此相信你，你要对得起他；你的孩子们你要教他们好，他们将来会以你为母亲而感到骄傲；你那尊敬的父亲对你是如此可亲，他以你的幸福而感到快乐，他以你比以他的祖先更感到骄傲；你的女友，她的命运有赖于你的命运，你对她的命运也有回报的义务；她的女儿，你对她有向她引起你愿做她榜样的责任；你的男友，他对你的德行要比对你的美丽更崇拜百倍，他心头充满了对你如此高的尊敬，它超过了你所害怕的那样；最后，你自己，你发现在你现在的智慧里有多少你努力所得的奖励，你一刻也不愿丧失所费的努力的成果；看，有多少理由能提高你的勇气并使你羞于否定你自己！可是为了答复我的于丽，我是否需要考虑她的情况？我只消知道，在她处在谬误时期的她的悲叹就够。啊！假如你的心灵曾有过会不忠诚的想法时，我会懂得你的恐惧并会对你说：你要害怕这个危险；但你要记住，仅仅你可能会不忠诚这一思想就会引起你怎样的恐怖，而且这恐怖现在会比真的面对发生这恐怖时要强烈多少倍。

我惊讶地回想起，我们以前知道有些地方，年轻姑娘的失足被认为是不可原谅的罪行，虽然妇女婚后的通奸却以温和的名称叫风流，还有在那里人们结婚后对姑娘时的短暂的荒唐作公开的补偿。我知道在那里的上流社会流行着什么格言，那儿德行不算什么，那儿一切都是空洞的形式，那儿罪行因为证明的困难而被抹杀，那儿甚至证据因习惯上准许而认为是可笑的。可是你，于丽，你呀，燃烧着纯洁和忠诚的火焰，只在人们心目中有罪，但在老天爷和你中间却没有什么可责备的，你在你的过错中间只有使人尊敬，你处于无力的悔恨里，还使我们赞扬你已没有了的德行，你为承受自己的蔑视而感到愤慨，但一切显得你是可原谅的，在为你的懦弱付出了如此珍贵的代价之后，你还要畏惧罪恶吗？在你付出了那么多的眼泪后，你还会害怕今天不如过去吗？不，我的亲爱的；你远不应该为你过去的迷误不安，它们应该鼓励你的勇气；一个如此尖刻的悔恨不会导向内疚，对于羞耻如此敏感的人是不会对抗耻辱的。

如果脆弱的灵魂需要支持来对抗自己的脆弱，那么这样的支持你有；坚强的灵魂由自身获得支持，难道你的灵魂需要别的支持吗？请告诉我，恐惧的合理的原因是什么？你的一生只是一场连续的斗争，即使在你失败之后，荣誉、责任并不停止抵抗，而且终于胜利。啊！于丽，我能相信在那么多的痛苦和困难、十二年的哭泣和六年的光荣

之后，会让你害怕八天的考验吗？总而言之，你要对自己诚实：假如危险存在，你就救你自己并为你的心灵害臊；假如它不存在，那么害怕一种达不到你的危险，那便是污辱你的理性，是使你的德行沮丧。难道你不知道，有的可耻的诱惑是不会接近正直的灵魂的，战胜它们也甚至是羞耻的，而提防它们与其说表示谦恭，不如说是自甘堕落吗？

我并不认为自己的论据是驳不倒的，我只想告诉你，其中有些是驳斥你的论据的，这就足以为我的意见辩护。这方面你不要依靠你自己，因为你不能正确地判断自己，也不要依靠我，因为即使对于你的缺点我只看到你的心，而且总是崇敬你；但要相信自己的丈夫，因为他能看出你本来的样子，能正确地按你的优点来判断你。我像所有易感的人一样，对于不以感情突出的人会立刻抱有坏的意见，因此担心这样的人来干涉温柔的心灵的秘密；但自从我们的旅行者回来时起，我看到德·伏尔玛尔先生的一些信，认为他很好地知道你心里的情况，而且你心里的活动没有一点能逃过他的观察。我甚至觉得他对一切都很细微地和正确地觉察到，所以我几乎投到了另一极端，并准备相信持重的人们，比自己的心灵更相信自己的眼睛，比如像我这样的、易冲动和活泼的或轻率的人们更易评判别人的激情，后者总是开始把自己放在别人的位置上，可是从来不会猜透这些别人在想什么。无论怎样说，德·伏尔玛尔先生很清楚地知道你，尊敬并热爱你，他的命运跟你的联结在一起。为什么你不让他完全领导你的行为，既然你自己无力量为自己负责？也许感到老年的临近，他想给你考验以使他自己放心，并防止有年轻妻子的老年丈夫通常有的嫉妒心；也许他故意想留你一个人在家，并希望你没有他也能对你的朋友保持从容自然的态度；也许认为他只是想给你以符合于你的信任和对你的尊敬。你绝不应该躲避这类感情的考验，仿佛你认为它们对于你是无力承担的；总之，据我看，如果你完全相信他的温柔和理智，最好满足审慎和谦虚的要求好了。

你是否想用你从来没有的骄傲来惩罚自己和预防一种不再存在的危险来不得罪德·伏尔玛尔先生？在同哲学家单独相处时，你要采取现在是多余而过去那时是如此必要的预防措施；迫使自己遵守仿佛既怀疑自己的善行，又怀疑自己的心和他的心的那种矜持态度。避免过分温情的谈话、关于过去的温柔的回忆，停止或预防太久的促膝谈心；把自己的孩子经常留在自己身旁；尽量少地跟他单独留在房间里、“福

地”里和虽然已丧失了魅力的小树林里。采取这些措施时尤其要注意非常自然，好像是偶然的，使他不致有一会儿怀疑你在害怕他。他喜欢游船；你因为丈夫怕水，也为了孩子们免担风险而放弃了这消遣；趁你丈夫不在的时候，你可以进行这种娱乐，把孩子们留给方勋照顾。这是你不冒危险地倾吐甜蜜的友情的方法，并在船夫保护之下和平享受长久密谈的机会，船夫能看得见而听不到，而且在想到大家要做之前不能离开他们。

我还有个主意，许多人可能对之发笑，但我确信会使你高兴：那就是在你丈夫不在时写忠实的日记，等他回来时交给他，还要想到收进日记里的一切交谈。实在说来，我不相信这种办法会对许多妇女有用。可是一个坦率和不会起坏主意的灵魂总有许多其他妇女所缺少的反对罪恶的好办法。能保持纯洁的办法没有一件是可以被忽视的，小的注意可以保全大的德行。

此外，既然你的丈夫决定在经过时要来看我，我希望他将对我说明他旅行的真正的理由；如果我发现他的理由不充分，我将或者劝他不要继续去完成它，或者不管怎样，我将做他不愿做的事；这你可以放心。当前，我想这些已足够使你安心度过八天考验所需要的了。的确，我的于丽，我太理解你，所以能够像为自己一样为你保证，而且甚至还比我自己更能保证。你将始终是你所想的和应该的那样。当你想唯一从事于自己灵魂的高洁时，那么你那时不会有危险威胁你，你也不相信有料不到的危险：人们徒然用软弱这虚假的名词来掩盖总是自愿的错误，妇女如果不愿自己失足，是绝不会失足的；而假如我认为类似的命运在等候你时，你要相信我、相信我的亲切的友爱、相信你可怜的格兰尔心中能产生的一切感情，我将以太敏感的利益来全力保护你，绝不让你单独受命运的摆布。

德·伏尔玛尔先生对你说过，他在你结婚以前一切都已知道，这并不使我惊讶：你知道我总在怀疑这事，而且我还要进一步说，我的怀疑不限于巴琵的不审慎。我从来不相信一个像你父亲那样正直和诚实的人，即使如果他只有疑心，会决心欺骗自己的女婿和朋友；如果他向你那么强调要保守秘密，那只是因为你向他揭露的完全跟他的不同，他想使事情变得比你的承认较少使德·伏尔玛尔难受。但应该打发你的信使回去了；我们一个月后有空时对这一切再详细交谈。

再见，小表妹；这向布道者的布道已经足够：你捡起你从前的职业，这是有原因的。我还不能同你在一起，心里十分苦恼。我在赶快把我的那些事情结束时把它们全都搞乱了，简直不知道我怎么弄的。啊！夏依奥，夏依奥！……如果我过去稍微聪明些！但希望始终糊涂。

附言 我想起来了，忘记向你祝贺你的阁下的称呼。我请你告诉我，你的丈夫阁下是atteman [50] knès或是boyard？对于我，如果要叫你做boyarde [51] 夫人，我相信会挨骂。可怜的孩子！你身为小姐而曾那么悲叹，而你现在成了王族的妻子就更幸运了！我们之间说说，对于一个如此伟大品格的夫人，我觉得你的恐惧不免有些平民化。你不知道小的不安只适合于小人物，难怪世人嘲笑一个好家庭的儿童认为是他父亲合法的儿子吗？

第十四封信 德·伏尔玛尔先生致陶尔勃夫人

我出发到岱当惹去了，小表姐；我本来决定那时去看您，但由于您的原因而耽误，我必须赶路，所以我宁可在回程时在洛桑过夜，以便在那里跟您共度几个钟头。我有许多事要同您商量，我现在先告诉您是些什么事，好让您有时间思考，然后再把您的意见告诉我。

我不想向您说明我对于那位年轻人的计划，这要等到我对他本人的认识证实了我关于他的善良的意见之后才说。我相信我对他已经相当有把握，所以我们之间我可以向您吐露这计划是想叫他教育我的孩子。我并非不知道这种重要的工作是父亲的主要任务；可是当要把这任务担当起来时，我要完成它将是太老了；而且我气质平静和爱好沉思，一贯不够活泼，很难处理年轻人的事情。此外，由于您已知道的原因 [52] ，于丽将忧虑地看到我自己接受一个难以使她满意的任务。由于许许多多理由，你们女性是不适合教育男孩子的；因此于丽从事教育你那可爱的昂利爱特，你的工作我安排你管理家务，按照你认为已经建立并经您同意的方案办；我的工作将是看到三位诚实的人促进全家的幸福，同时品尝老年时出于他们工作而得到的休息。

我常常看到我的妻子对于把自己的孩子交托给雇用的人感到极端厌恶，她的这种忧虑我不能责备。家庭教师那可敬的职务需要那么多的才能，人们没法用金钱购买，需要那么多的德行，那不是可以讲价钱的，用金钱是一个都找不到的。只有在有才干的人中可以遇到有教育的家庭教师，只有最温柔的朋友的心灵可以用父亲的关怀来教育人家的孩子；须知才能，尤其是眷恋之心是不能用金钱买卖的。

我觉得在您朋友身上结合着一切合适的品质；如果我能正确认识他的灵魂，那么我认为除了使这些可爱的孩子成为他们的母亲的幸福之外，他不会有更大的幸福了。我能预料的唯一障碍是他对于爱多阿尔阁下的依恋，后者很难同意他摆脱一个如此珍贵并对之有如此大的恩惠的人，除非爱多阿尔阁下自己这样要求他。我们不久会等到这个非凡的人物；因为您对他的思想有很大影响，假如您给我的想法没有错的话，我要请您就这个问题对他商谈。

小表姐，您现在有我的一切行为的钥匙，没有这次的解释，它只能显得十分奇怪，我希望它今后会得到于丽和您的同意。有于丽这样的妻子，使我采用对其他的女人行不通的方法。如果我完全信任地让她在她德行的唯一防卫之下同她过去的情人待在一块儿，那么我在不曾确信他已经完全停止他作为情人的保证之前，把这情人安置在我的家里，那我便是个疯子：假如我有个不太可信任的妻子，我怎么能对此作出保证呢？

我曾看到您几次对于我在爱情上的意见发笑，可是现在我可以有羞辱你的办法了。我作了不论是您还是世上的妇女都不曾做过的发明，虽然人们认为你们妇女怎样精明，然而您初初一看也许会感到是必然的，而且当我能够向您说明我是根据什么得到时，您认为至少是已证明了的。向您说我的两个年轻人从来没有现在这样相爱过，这无疑不是告诉您一桩奇闻。相反地，向您肯定说，他们已经完全摆脱爱情，您知道理智和德行所能做到的事：这也并不是他们最大的奇迹。然而这两个相反的东西却同时是真实的；他们彼此之间从来没有这样热烈地相爱，而他们之间只有一种纯正的爱慕；他们始终是情人而且也只不过是朋友：我想，这正是您所最少期待的，这正是您所最难理解的，然而这是确切的真实。

这就是您大概觉察到他们或者在他们的言辞里，或者在他们的书信里发现经常矛盾的谜底。您曾写信给于丽提到的画像比其他一切更可为我弄清秘密；我看到他们总是真诚的，即便在不断的矛盾里。当我说“他们”时，这主要指的是圣·普栾！因为对于您的女友，人们只能用猜测来谈到她；一层智慧和真诚的面纱在她的心的周围形成那么多的褶皱，以致不可能用人们的眼睛穿透进去，连她自己也不能穿透。只有一点使我怀疑她还有些不信任要克服，她在不断地在她自己身上寻找她所要做的，是否她已完全痊愈？她做得如此严格，如果她真是痊愈了，她就不会如此热心地这样做了。

至于您的朋友，他虽然很有德行，却比较不怕他剩下的感情，我看到他还有他最初青春时期的一切；但我也看到我没有权怀疑自己受到污辱。他所爱的不是于丽·德·伏尔玛尔，而是于丽·岱当惹；他不恨我是他所爱的人的占有者，而是他曾爱的人的掠夺者。另一个人的妻子不是他的情人；两个孩子的母亲不再是他从前的女学生。她的确很像她，她也常常回想到过去。他在过去的时候爱她，这便是真正的谜；请您除掉他的回忆，他便不会再有爱情了。

小表姐，这不是一种虚妄的猜测，而是十分确实的观察，而且扩展到其他人的浪漫史，它似乎可以获得更普遍的性质。我甚至相信用您自己的思想也并非难于解释的。您把这两个情人分开那时，正是他们的激情达到最激烈的时候。如果让他们继续留在一起更长久些，他们将可能慢慢地冷下来；可是他们彼此不断想象的是他们分离那时的形象。完全没有看到情人随着时间推移而起的变化，这年轻人还是像他那时看到的那个样子爱着她，而不是她现在的样子去爱她[53]。为了使他幸福，问题不仅在于把她还给他，而且还在还给他以他还在他们初恋那时同样的年龄和同样情况的她；对这一切改变丝毫，就等于去掉了他那时所许诺的幸福。她现在变得更美了，可是她改变了；她所获得的，在这个意义上转换成他的损失，因为他所恋爱的是原来的，而不是另一个的她。

他心里继续着激烈的惊慌不安，是他把时间搞混，常常把过去太温和的回忆误认为现在的感情来责备；但我不知道该不该使他睁开眼睛，是否该使他治愈。而这样做，让他留在迷茫里也许比把一切告诉他更为有利。启发他以他心灵的实际情况，这就是把心里宝贵的东西

宣布死刑，就是说使他悲伤失望，这是危险的情况，因为悲伤总是有利于爱情。

他从压迫人的良心自责中解放出来后，也许会更乐于那本来应该熄灭的回忆；他将更少保留地谈她；而他的于丽的容貌还没有在德·伏尔玛尔夫人的脸孔上消失掉，用力寻求时还能在上面找到。我认为不应当唤醒他关于仿佛在跟自己作斗争里获得了的成功，因为这会提高他的信心和帮助他完成。不，代替这样做，应该把他必须忘却的过去的记忆从他身上驱逐掉，并从对他如此宝贵的回想中引出来，用别的思想引导他。您过去帮助他产生那些思想，现在您要比其他任何人更能把它们抹去；可是这只有当您将完全同我们住在一块儿时，我才能悄悄地对您讲这一切，这个任务，如果我没有弄错，对于您并不太繁重。暂时我设法使他对现在害怕的东西习惯起来，把它们用他不再有危险的方式提出。他是易激动的，但是意志薄弱和容易控制。我利用这种有利条件来欺骗他的想象力。在他情人的位置上我常常迫使他看到一个正直人的妻子和我孩子们的母亲：我抹去一幅图画而用另一幅，用现在来代替过去。人们把一匹易受惊的骏马引到使它吃惊的事物前，这可使它不再受惊。这种方法就可以应用于这些年轻人，他们的想象力还在燃烧，但他们的心已经冷却，就向他们提供在远去的魔鬼们，在走近它们时却在消失。

我相信我很能理解于丽和圣·普栾的力量，因此我只使他们承受他们力所能及的考验：因为智慧不在于无区别地采取一切预防措施，而在于选择那些有用的和不考虑那些多余的。我把他们单独留下来的那八天，可能已足够使他们学习分清他们真实的感情和认识他们相互间哪些是真的。他们越是单独相会，他们便越将容易理解他们的错误，把他们将感受到的和从前在同样情况下感受了的作一番比较。我还要补充说，对于他们重要的是要习惯于必须没有危险地生活在亲亲热热的气氛里，如果我的看法能够实现的话。根据于丽的行为，我看到她接受了您的劝告，她一定会照它们办，以免使自己犯错误。我感到能把她完全值得的这种证明给予她，我将多么快乐，如果她在丈夫身边是个值得信任的妻子！但如果这样不给她的心带来快乐，她的德行仍然一样：她将多花些代价，但胜利不会减少。假如今天还存在一些内心的痛苦，那只是谈到回想过去的谈话时的激动，这她很有预感并总能避免的。这样，像您所看到的，我的行为不应该按照通常的尺度，

而是从我给自己提出的那些目的出发，并从我关心的人的独特的性格出发来作判断的。

小表姐，现在等待我回来时再见。我虽然没有向于丽作所有这些解释，但我不需要您向她保守秘密。我的原则是不在朋友之间设置秘密：所以我把这些提供给您斟酌；您可以根据审慎和友谊给您的启示来处理：我知道您所做的一切都是最好的和最高尚的。

第十五封信 圣·普栾致爱多阿尔阁下

德·伏尔玛尔先生昨天出发到岱当惹去了，我很难想象他这一次出发留给我的凄凉的境况。我想他的妻子的离开，对于我会比他的离开更好受些。我甚至感到比他在面前时更拘束；无声的沉静统治着我心的深处；隐秘的恐惧阻止了心的低语；我对欲望的烦恼还不如对畏惧的烦恼厉害，我没有罪恶的诱惑而经受着罪恶的恐惧。

阁下，您可知道，我的心灵在什么地方得到安定和没有那种可耻的恐惧吗？是在德·伏尔玛尔夫人身边。我一接近她，她的存在平息了我的不安，她的目光澄清了我的心灵。这便是她的心灵的影响，她显然总在她周围散布着纯洁和安宁的情绪。我的不幸在于她生活的规则不让她整天能跟她的朋友在一起，而在我被迫看不到她的时刻，我感到的痛苦仿佛比我远离她时会少些。

昨天在她丈夫出发后她对我说的一句话更增加了我心头感到的忧闷。虽然在这时刻之前她的态度相当平静，但这时她却以感动的神情长久地用眼睛盯着他，我起初以为这只是由于这幸福的丈夫的离别而引起；但从她的说话里我才明白她的感动还有一种我不知道的原因。她对我说："您看到我们怎样生活，也知道他对我多么宝贵。可是不要认为使我同他联结的感情是跟爱情同样温馨和更有力，它也有弱点。一起生活的温柔习惯的中断使我们感到难受，但很快重新恢复的可靠的希望可以安慰我们。在我们如此稳定的生活里很少担心变化的理由；只有几天的小别，我们不为短期分离发愁，而为很快重新见面高

兴。您看到我眼睛里的愁闷来自更重大的原因，虽然它与德·伏尔玛尔先生有关，但完全不是他的离开所引起。”

她又用深入的声调补充说：“我亲爱的朋友，地上没有真正的幸福。我有最诚实和最和善的人作为丈夫，一种相互的爱好和义务把我们联结在一起，他除了我的愿望之外没有其他的愿望；我有始终只给予他们母亲以快乐的孩子们；再也没有比我表姐更温柔、更有德、更可爱的女友，我心中把她看做偶像，我很快就要同她一块儿生活；靠了您，生活对于我变得更可爱，因为您证实了我对您的尊敬和依恋；一场长久和恼人的诉讼很快就要结束，它就会把一个最好的父亲交还到我们的手里；一切都给我们繁荣昌盛；秩序与和平统治着我们的家；我们的仆役都很勤勉和忠诚；我们的邻居都向我们表示他们的各种关心；我们享受着共同的敬爱。一切都对我好——老天爷、好运气和人们，我看到什么都在促进我的幸福。一个秘密的忧虑、唯一的忧虑却在败坏它，所以我并不幸福。”她以一声叹息说出最后这句话，它刺穿了我的心，我太清楚地看出它与我是毫无关系的。“她并不幸福”，我也叹息着对自己说，“而这不再是我阻止她这样！”

这个悲惨的思想顷刻之间搞乱了我的整个思想并搅浑了我开始享受的安宁。这些话把我投入到了不能忍受的怀疑中，我实在受不了，便要求她向我揭示她的心，她终于把这致命的秘密向我倾倒出来，并允许我向您泄露。不过现在到了散步的时候，德·伏尔玛尔夫人现在从她房里出来带她的孩子们去散步；她叫人来找我去。阁下，我得跑去；现在再见，在下封信里再把这封信里中断了的问题向您报告。

第十六封信 德·伏尔玛尔夫人致她的丈夫

像您所规定的那样，我在星期二等您，您会发现一切都按您的意见安排好。您回来时去看看陶尔勃夫人；她会告诉您在您不在时发生的事情。我更喜欢您从她那里比从我这里更好了解它。

伏尔玛尔，我确实相信值得您的尊敬；但您的行为并不很合适，您严酷地对待了您妻子的德行。

第十七封信 圣·普栾致爱多阿尔阁下

阁下，我要向您报告一件我们过去几天经历的危险，我们幸运地摆脱了，只受了点惊和有点儿劳累罢了。这值得单独写一封信：您在读它时就会感到我给您写信的道理。

您知道德·伏尔玛尔夫人的房子离湖不远，而她是喜欢在湖上漫游的。三天前她丈夫不在而我们无所事事和夜晚的美丽使我们计划明天游一次湖。太阳初升时我们就到了湖边；我们坐了一条有鱼网的船，三名划手，一名仆役，我们带了些中饭用的食物上了船。我带了枝枪好打besolets [54]，但她使我对于平白无故地打鸟和纯粹为了快乐而做坏事感到羞惭。于是我不断回想起那些大的sifflets，tiou-tiou，crenets，sifflassons [55] 鸟来作消遣，我还从很远处向一只　　放了唯一的一枪，但没有命中。

我们在离湖岸五百步的地方垂钓了一两小时。鱼钓得很多，但除了一条鳟鱼挨了一桨，于丽还是把所钓的鱼都扔到了水里。她说："它们是受苦的动物；放掉它们；让我们享受它们脱险的快乐。"这一手续进行得很慢，不大情愿，还有抗议的；我很容易看出我们的雇工宁愿吃鱼而不愿救鱼的命。

然后我们在湖上泛舟；后来我由于年轻人的活力（我应当治好这毛病了），使开始nager [56]，我在湖中央领导划船，我们很快离湖岸有一古里以上 [57]。那时我向于丽说明我们周围的优美的地平线的所有的部分。我向她指出远处的罗纳河的几处出口，它们凶猛的水流突然在四分之一古里处停了下来，仿佛担心泥泞的水污染了湖面晶莹的天蓝色。我叫她观察山脉的一些突出部分，它们相应的和平行的角把它们分开的空间形成充满着水的河床。在离开我们的山坡时，我喜欢让她欣赏伏州地区富饶和可爱的湖滨，那里有许多城镇、无数的人民、各方面的青翠和点缀各种植物的山坡，它们形成了一幅悦目的图画；那儿的土地到处都耕种，很丰饶，向农民、牧民和葡萄种植者提供他们劳动的可靠的收获，那是包税人无法吞没的。然后我又向她指出对面山坡上的夏勃莱，这地方受大自然的赐予不比别处差，但它只

显出一片可怜的景象，我便让她清楚地区分两个政府关于人们的富庶、数量和幸福的不同的结果。我对她说："就是这种情况：大地向自己耕种的幸福的人民张开它富饶和慷慨的胸怀；它仿佛向自由的和平景象微笑并表示兴奋：它喜欢养育人民。反之，那些破旧的房子、欧石南和荆棘，它们盖满了半荒漠的大地，从远处就表示一个无心的主人在那里统治，因此吝啬的土地只给奴隶们若干贫瘠的收获物，他们也得不到利益。"

正当我们快乐地用眼睛观看附近湖滨风景来作消遣时，一阵东北风把我们斜着向对面湖岸刮去，风一刮，天气也很快转凉了；当我们想划回来时，阻力变得那么强，我们那脆弱的船已不可能战胜风力。波浪迅速地变得很可怕：应当回到萨伏阿的湖岸并设法在梅耶利村上岸，它就在我们附近，并几乎是这湖滨唯一可以方便地上陆的地方。但风向转变而且加强了，使我们的船夫的努力变得徒劳无功，把我们刮到更下面，沿着一片陡峭的山崖，那儿找不到靠岸的地方。

我们全都划桨；几乎在这同时，我痛苦地看到于丽发作了一阵心绞痛，她软弱无力地靠在船边。幸亏她习惯于风浪，这一状况也没有继续多久。然而我们的努力却与危险同时增长；太阳、疲劳和汗水使我们都气喘吁吁并耗尽了力量：这时于丽又鼓起了勇气，她以她同情的抚慰来鼓舞我们；她无区别地用自己不知疲劳的亲切的手擦拭我们潮湿的脸；在杯子里用水掺了酒，为了我们不致沉醉，她给最疲惫的人轮流喝它。是的，您的最可敬爱的女友在这时闪耀着最动人的光辉，那时炎热和激动使她的脸色显出最大的热情；而最能增加她的妩媚的是人们很清楚地看到在她受感动的神色上，她的一切关心并非由于自己害怕，而是由于对我们的同情。在一次把我们全都浇湿的冲击里，有两块船板突然开裂，她以为船被撞碎了；于是在这个温柔的母亲的一声惊呼里，我清楚地听见这样的话："啊，我的孩子们！难道再不能看到你们了？"就我看来，我的想象力总是比灾祸走得更远，虽然我知道灾祸的实际情况，我仍然时不时地看见船已沉没，而这如此动人的美女在浪涛中奋斗，死亡的苍白使她脸上的玫瑰红改变了脸色。

后来靠了极大的努力，我们才转回到梅耶利，经过一个多小时的奋斗，克服了十步远的湖岸，我们终于登上了陆地。上岸时，一切疲劳都被忘记了。于丽对于每个人的努力都表示感谢；在危急关头她只想到我们；到了地上，她又觉得大家只为了救她一人。

我们的午饭吃得很香，这是在一次剧烈的劳动后的结果。河鳟烹调得很好。于丽十分爱吃，但吃得很少；于是我明白为了免除船夫们对他们的牺牲的遗憾，她不关心我自己是否多吃。阁下，您对此曾讲过一千次，在一些小事里也像在大事里一样，这可爱的灵魂总是有所表现的。

午饭以后水继续涨得很高，船也需要修补，我便建议去遛弯儿。于丽因为风、太阳，并想到我的疲劳而加以反对。我却有我的看法；因此我回答了她所有的问题。我对她说："我从小起习惯于艰难的锻炼；它们不但不对我的身体有害，而且更能增强它，而我最后一次旅行更使我强壮了。说到太阳和风，您有您的草帽；我们会到荫蔽处和树林里去；只需登上几处悬岩；您不喜欢平地，会同意甘心忍受疲劳的。"她同意了我所希望的，于是在我们的仆人吃饭时我们便出发了。

您知道在我被迫离开瓦莱后，十年前回到梅耶利以等待我回转去的准许。在那儿我度过了如此悲惨而又甜蜜的日子，专心惦念着她；也就在那儿我给她写了一封使她那么感动的信。我始终怀着重新看到那个孤独的隐蔽所的希望，它曾是我在冰凌中间居住的处所，我的心在那儿乐于对自己和世上最可爱的人儿交谈。在一个最愉快的季节有访问这如此亲切的处所的机会，并跟过去有其形象与我同住过的她在一起，是我遛弯儿的秘密动机。向她指点出过去那么恒久和不幸的激情的纪念处，在我真是件愉快的事。

在一小时迂回曲折和空气清新的小径上跋涉后，我们到达了那儿；这条路在树林和山崖之间不知不觉地上升，只有路的漫长是它唯一的缺点。在走近和认出旧时的情况后，我几乎晕了过去；但我克服了，我掩饰了我的慌乱，我们终于到了目的地。这孤独的地方是个幽寂和荒凉的处所，但充满了那种只为善感的心灵所喜悦而对其他人显得可怕的地方。一股由融雪形成的激流离我们二十步远的地方流着混浊的水，夹带着淤泥、沙土和石头的声音。在我们背后，无法攀登的岩石山岭把我们所在的那块平地同阿尔卑斯山的叫做冰川的那部分隔离开；因为冰层的巨大的山峰不断地增长，从开天辟地起就把它们掩盖着[59]。黑色冷杉的森林在右边苍郁地荫蔽着我们。一大片橡树林在我们左边，在激流的那边，在我们脚下，在阿尔卑斯山怀里，那湖形成的无边的水面把我们同伏州的富庶地区隔离开来，在那里，威严的汝拉山的山顶为这幅图画加上了一顶桂冠。

在所有这些崇高和神奇的风景里，我们所处的那块小地方以微笑和荒野的住所的魅力引逗人；几条小溪穿过岩石在青翠的草地上以晶莹的细流流动着；一些野生的果树在我们头顶上低着它们的头；潮润新鲜的土地盖满了花草。把一个如此平和的居处跟围绕它的事物作比较，会觉得仿佛这荒凉的地方应该是从自然界的混乱中单独逃出来的两个情人的庇护所。

当我们到达这地方，而且我把它观察了一阵之后，我用潮润的眼睛望着于丽，并对她说道："怎么？您的心在这里没有对您说什么，在看到一个如此充满了您的地方，您没有感到有些秘密的激动吗？"这时我不等她的回答，就引她走向峭壁，并向她指出在一千处刻着她的缩写名字和我那时刻着有关处境的彼特拉克和塔索的一些诗句。隔了这么久以后重新看到它们，我感到原来事物的出现在眼前，能多么有力地重新燃起我当时在它们面前时的激烈感情。我相当热烈地对她说："啊于丽！我心中永恒的魅力，这里是世上最忠诚的情人从前为了你而叹息的地方；这里是你亲爱的图像成了他幸福并终于从你自己得到幸福的所在。那时在这儿看不到这些水果，也看不到这些绿荫，花草没有点缀这些山坡，这些小溪的水流没有把土地划分开，这些鸟儿那时也听不见鸣啭；只有阿尔卑斯山的贪婪的秃鹫、不祥的乌鸦和可怕的苍鹰的叫声在岩穴里震响；那时从所有的悬崖上挂着巨大的冰柱，雪的花饰曾是这些树木的唯一的装饰：那时这里的一切都散发出冬天的严酷和雾凇的恐怖；只有我心中的火才能使我忍受这个地方，整个这些时日只是在怀念你中度过。这块石头是我曾坐着从远处观察你幸福的休息之处；就在它上面我曾写下了那封感动你心的信；这些锋利的石子曾做过我刻上你名字的刻刀；这里我曾越过冰冻的激流以便抢回被旋风吹走的你的一封信；那儿我曾反复阅读并无数次亲吻你给我的最后的信；那就是那边缘，我曾用贪婪和阴郁的眼睛测量这些深渊的深度；最后，在这里，在我悲惨的出发前我来为濒危的你哭泣过，并发誓绝不比你多活一天。为我恒久热爱的姑娘，我是为了你才生的，我和你如今处在这同一地方，莫非为了使我遗憾地回忆我在这儿哀叹你的不在吗！……"我准备继续说下去；但于丽看到我走近悬崖边，害怕起来，抓住了我的手，不发一言地紧握着，温柔地望着我并勉强忍住了叹息；然后突然转过目光和拉着我的胳臂，她以感动的声音对我说："我们走吧；我的朋友，这地方的空气对我不好受。"我哀叹着跟她走，可是没有回答她，我永远离开了这可悲的隐蔽所，正像我将离开于丽本人一样。

经过许多转弯，慢慢地回到港口后，我们便分手了。她希望单独待一会儿，我仍继续溜达，心里不知在往哪里走。我回来时，船还没有修好，湖水也没有平静。我们愁闷地吃过晚饭，低着头，神色沮丧，吃得少，谈话更少。晚饭后我们坐在沙地上，等待时间开船。月亮不知不觉地升起，湖水也较平静了，于丽便向我建议出发。我伸手给她以便上船，我坐在她身旁，不再想放开她的手。我们保持着深深的沉默。船桨均匀和有节奏的声音催我沉思。沙锥鸟 [60] 相当愉快的歌声向我描绘出另一年纪的快乐，它并没有使我高兴，反而叫我悲哀。我渐渐感到压迫着我的忧郁在增加。宁静的天空、清新的空气、月亮那柔和的光、我们四周银光闪闪的湖水、一些最愉快的感觉的集合，甚至连这可爱的人儿的接近，这一切都不能转移我心头千种痛苦的回忆。

我开始回想到从前在我们初恋的欢乐那时有一次相似的散步。那时充满我心灵里的一切甜美的感情，如今都变成了使我悲伤的东西；我们的青春时代、我们的学习、我们的谈话、我们的书信、我们的约会、我们的快乐的一切事情，

E tanta fede，e si dolci menorie，
E si lungo costume！ [61]

这些能使我回想起我过去的幸福图像的小玩意儿全都回过来，为了增加我现在的不幸，在我的回忆中占取地位。我心里想道："全都完了，这些时刻，这些幸福的时光不再有了；它们永远消失了。唉！它们不能回来了；而我们活着，而且我们在一块儿，而且我们的心永远联结着！"我觉得我会更耐心地忍受她的死亡或与她不在一起，我也能对长期远离她少感到些痛苦。当我在远离她时，重新见到她的希望可以安慰我的心；我会抱着同她一会儿见面的想法来消除我的一切难受；我至少可以设想一种比我现在处境较不残酷的可能状态；然而现在就在她身边，可以看到她、碰她、同她谈话、爱她、崇敬她，而且几乎还能占有她，却感到她对于我是永远失去了，这便把我投掷到疯狂的地步，它会逐步使我激动到绝望的境地。很快我在我的思想里开始翻腾着一些悲惨的计划，在我想到这些时我会发抖，在冲动下我强烈地企图把她跟我一起投入怒涛，并在她的臂弯里结束我的生命和长久的苦恼。这种可怕的企图最后变得如此强烈，以致我不得不突然摆脱她的手而跑到船头去。

在那儿我那剧烈的激动开始转了方向；一种较和缓的感情渐渐地进入我的灵魂，同情克服了绝望，我开始淌了大量的泪水；而这状况比起我刚才那时来并非没有某种快感。我很厉害地哭泣，哭了很久，后来感到轻松了。当我觉得已经恢复平静后，又回到于丽身旁；我重新握住了她的手。她手里拿着手帕；我发现它完全湿了。我低声对她说："啊！我看到我们的心从来不曾停止相互了解过！"她以改变了的声音说："的确如此；但这应当是最后一次用这种声音说话！"于是我们重新用平稳的声调交谈。船划了一小时以后，我们没有其他事故就到达了。当我们进屋后，我在当时的光线下看到她的眼睛发红并肿得很厉害。她未必能发现我的眼睛会更好些。在这天的劳累之后，她很需要休息；她便告退，我也就睡了。

我的朋友，这是我这一天生活的详情，这一天我无疑感到是我情绪最激动的一天。我希望这将是转机，以后它将完全恢复正常。此外，我告诉您，这次事件最使我确信人的意志自由和德行的力量。有多少人受到微小的引诱而失败！至于于丽，我的眼睛看见、我的心感到，她这一天支持住了人的灵魂所能忍受的最大战斗，然而她胜利了。可是我这么远地离开她做什么呢？爱多阿尔啊！当你被你的情人诱惑时，你知道同时战胜你和她的欲望，难道你只是一个人吗？没有你，我也许会失败。在这危险的日子，你的德行的回忆有一百次恢复了我的德行。

---

[1] 这句由普鲁塔克引述的话蒙田也这样讲过（《论儿童教育》第1卷第26章）："雅典人想选两个建筑师领导一所大工厂：第一个建筑师比较浮夸，他提出一套关于担任这项任务的深思熟虑的漂亮的演说，取得了大家对他有利的评论；但另一个建筑师只说了三句话：'雅典的大人们，这位所说的，我都做得到'。"——原编者注

[2] 赛佐斯特里斯（Sésostris）：古代埃及第十二朝（中帝国）的几朝法老的希腊名字。他们约在公元前1970—前1928年（赛佐斯特里斯一世），公元前1897—前1878年（赛佐斯特里斯二世）等，都曾为埃及开拓领土，达到红海、巴勒斯坦、克里特岛等处，成为埃及征服者的理想的典型。——译者

[3] “啊！他怎么不在这儿待一会儿，这可怜的不幸者，他已倦于受苦和生活了！”（彼特拉克）（意大利语）

[4] 这位瑞士妇女快活得何等幸福，当她快活时，她快活得并不机智、并不幼稚、并不狡猾！她不知道在我们之间为了获得心情舒畅，必须经过一番做作。她不知道人们要心情舒畅，不是为了自己而是为了别人，人们笑并非因为觉得好笑，而是为了博得喝彩。——卢梭原注

[5] 在那不平静的大海上，在一个未知的天极下，我体会到了浪涛的背叛和狂风的不忠。（意大利语）

[6] 巴塔哥（Patagon）。——卢梭原注

巴塔哥是居住在巴塔哥尼亚（阿根廷和智利南部）的印第安人。该地区的本地人称为“巴塔哥”，意为“台地、梯田”，此词西班牙人按西班牙语“patagon”的意义为“身材细高的人”，因此认为巴塔哥的身材似乎特别高大。——俄译注

[7] “那么他如此仰赖于这个对他生活造成了许多不幸的她的，这究竟是什么？”倒霉的提问者！他仰赖于她的是他所爱者的荣誉、德行、安宁，因此他仰赖于她的一切。——卢梭原注

[8] 这是她当他上次旅行时在自己的仆役面前给他取的名字。见第三卷，第十四封信 。——卢梭原注

[9] 这个罗马人是指古罗马的护民官李维乌斯·特鲁苏斯（Livius Drusus，tribun du peuple）。——原编者注

[10] 虽然最初的版本和其后几次再版都印作à faire（得做），我们却印作affaire（事情），这是正确的拼写法。只有在意义作“有需要”讲的成语avoir affaire de中有些人才不无理由地认为可以写成à faire。——原编者注

[11] 为什么要放血？这难道也是瑞士的风尚？——卢梭原注

[12] 谈到这第二个考验的那封信已被删除，但有机会时我会设法谈到它。——卢梭原注

[13] 即有天花的麻瘢的。这是当地话。——卢梭原注

[14] 在十八世纪中叶以前，按当时规矩，在任何气候下把帽子夹在腋下被认为是好的派头。但到下半世纪风行的却是另一极端，即无论何处都不脱帽，进戏院也如此。——俄译注

[15] 在巴黎，大家特别以能使上流社会舒适和方便自诩，而这种方便在于有许多像上述那种煞有介事的规则。在上等社会里什么都是惯例和规则。一切惯例的产生和过时，都像闪电一般迅速。处世之道在于时时刻刻注视着，从流行中抓住它们、体现它们，显示自己知道当时时髦的式样：这一切都是为了简朴。——卢梭原注

[16] 这件公案可参见第一卷第三十四封信 。——译者

[17] 提尼安岛（Île de Tinian）：西太平洋马里亚纳群岛中的一岛屿名。——译者

[18] 巴茨（batz）：当地的辅币。——卢梭原注

[19] 淳朴！这么说，它改变得多了？——卢梭原注

[20] 拉栖代孟（Lacédémone）是古希腊的伯罗奔尼撒地区的城市名。又名斯巴达。——译者

[21] 一种当地产的蛋糕。——卢梭原注

[22] 女眷的内室。——卢梭原注

[23] 萨莱佛山里制作的一种精美的乳制品。我怀疑在汝拉是否知道这个名称，尤其在湖的那一端。——卢梭原注

[24] 毕达哥拉斯（Phthagoras）：公元前六世纪古希腊哲学家和数学家。他在意大利的克罗托内（Crotone）创立哲学和政治团体，其门徒须戒绝美食。——译者

[25] 埃居（écu）：法国古代的钱币名，有金币或银币，价值不一。——译者

[26] 还在18世纪初，跳舞在日内瓦是禁止的。让-约克的祖父大卫·卢梭由于在自己家里举行跳舞晚会而在1706年受到日内瓦宗教事务所的警告。到同世纪中叶，这类严格规定渐见松弛，但那时克拉朗所在的伯尔尼州仍禁止在星期日跳舞。——俄译注

[27] 在我的《致达朗贝论戏剧的信》里，我抄录了它下面的片断和另外几段；但因我那时只是在准备出版这书，故认为应等待它的出版，再引述我从中所摘录的。——卢梭原注

[28] 阿耳戈斯（Argus）：希腊神话中的百眼巨人，他睡觉的时候还睁着一些眼睛。阿耳戈斯转义为警觉的卫士，有时用于讽刺。——译者

[29] 我相当接近地观察了一些大户人家的管理工作，我清楚地看到，有二十个仆役的主人是不可能明白知道在仆役中间即使有一个正直的人，而且不致把最坏的骗子手当做正直的人。就凭这一点，我就不愿厕身于富人之列。这些不幸的人已丧失了生活中最甜蜜的快乐之一，即对于人的信任和尊敬。他们为自己的黄金付出了高昂的代价。——卢梭原注

[30] 《玫瑰故事》（*Le Roman de la Rose*）：十三世纪法国诗人吉尧姆·德·洛利斯（Guillaume de Lorris）和让·德·墨恩（Jean de Meung）的八音节寓言训导诗。——译者

[31] 福地（Élysée）：这一概念起源于古希腊时代以前，历经变化。在荷马史诗中，福地是大地圆面的极西部，大洋河上的一个美丽的山谷，没有暴风雪，没有严寒，没有冬天；常年和风吹拂，土地不用耕种，一年三熟。那里由神赐给永生的幸福的英雄居住。福地的传说为基督教所接受，成为天堂这一概念的基础。——译者

[32] 我觉得是（Il me semblait d’être）：完全符合卢梭的原文。——原编者注

[33] 南海中的一些荒岛，在海军上将安松（l'amiral Anson）的游记里很有名。——卢梭原注

[34] 我们才是它们的客人 。下面有关这句的注在原文版本里是没有的：

"这句答话并不正确，因为"客人"这个词是和其本身有关联的。我并不想举出语言的整个错误，但我要告知能引起错误的地方。"——卢梭原注

[35] 即de la vesce（野豌豆）。——卢梭原注

[36] 指山鼠、老鼠、猫头鹰，尤其是儿童。——卢梭原注

[37] 因此这完全不是像现在流行的那种小树丛那样可笑的曲折形，以致每走一步必须作出单足的足尖旋转。——卢梭原注

[38] 我深信这种时候会到来的，那时人们将不愿再在花园里见到在田野里见到的东西；人们既不能再忍受植物，也不能再忍受灌木；人们将在那儿只愿看到瓷器的花、瓷人、花墙、各种颜色的花和空无所有的美丽的瓷器。——卢梭原注

[39] 应当稍微发挥一下关于可笑地修剪树木的坏习惯，使它们长得漫天高，方法是剪去它们美丽的树冠、它们的树荫，减弱它们的树液并阻止利用它们。这种办法的确可以给园丁以木材，但它却剥夺了国家本来并不太多的木材。人们可能相信自然使法国同世界其他国家不一样，所以这里努力去毁损它。在法国的公园里只长些长长的竿子：那都是桅杆和五月树 [40] 的树林，人们在那里的树林中散步时找不到阴凉处。——卢梭原注

[40] 五月树：在法国有一种习俗，在五月一日在喜欢受人尊敬他的那人的家门前植上被斫下来的树木，一般都很长。——俄译注

[41] 聪明的伏尔玛尔在这儿没有看清楚。他知道那么清楚地观察人，会如此模糊地观察自然吗？他是否不知道大自然的创造者在大事上如此明白，它在小事上岂不更要明白吗？——卢梭原注

[42] 我不知道人们是否试图给那些长长的星形的林荫道以轻微的曲度，使眼睛在每条林荫道上不能完全看到尽头，并使相反的那一端为观者看不见。这样人们的确会失掉看到景物的愉快，但对于所有者却可以在想象上扩大所在地方那种可贵的利益；而在一个相当有限的星的中央，人们会相信迷失在一个无限的公园里。我确信这种散步也将较不忧闷，虽然比较孤单，因为一切给想象以机会的事都能刺激思想和培养智力。但花园的创造者并非能感到这些事的人。在乡村里他们的铅笔有多少次会从他们手中掉下来，像勒·诺脱尔 [43] 在圣詹姆斯公园发生的那样，如果他们也像他那样懂得生命给予自然和利益给予他的观众的话。——卢梭原注

[43] 勒·诺脱尔（Le Nôtre André，1613—1700）：法国著名的园艺装饰家，凡尔赛公园的创造者。圣詹姆斯公园在伦敦的同名王宫附近，那里长期是王宫所在地。当英王查理二世邀请勒·诺脱尔来英国整顿圣詹姆斯公园时，勒·诺脱尔震惊于该公园的自然美，说服国王不作任何改变。——俄译注

[44] 鞑靼（Tartarie）：那时这样称呼亚洲大部分地区，包括蒙古、满洲、土耳其、阿富汗和俾鲁支斯坦。——俄译注

[45] 司图的科巴姆阁下公园（Le parc de mylord Cobham à Staw）：英国18世纪下半叶的著名公园。——俄译注

[46] “啊！如果咬啮心灵的秘密的痛苦能在脸上看出来，那么有多少引起人们羡慕的人将引起怜悯！”（意大利语）

[47] 可以补充下面的诗句，它们是优美的，而且也同样切合主题：

Si vedria che i lor nemici

Hanno in seno，e si riduce

Nel parere a noi felici

Ogni lor felicit à [48]

[48] “人们可以看到咬啮他们的敌人是隐藏在他们自己的心里，他们整个预料的幸福只在于显得是幸福。”（意大利语）

[49] 减少（exténuer）用作“减轻、减少”（atténuer）讲，那时使用于事物，而现在只使用于人们。——原编者注

[50] Atteman，和Hetman一样，是Cosaques（哥萨克）首领的称号。按照Landais和Boiste词典，是彼得大帝以前俄国的小君主。Le Complément du Dictionnaire de l’Académie（学院词典补编）给的定义如下：knès或kgniaz是斯拉夫人的骑马的地主战士：knès比woiévodes或boyards为低的等级。——原编者注

[51] 陶尔勃夫人显然不理解前面两个名词实际上是高贵的称号，而一个boyard不过是个简单的贵族。——卢梭原注

[52] 这原因读者还不知道，但是请暂时忍耐一下。——卢梭原注

[53] 你们这些女人，你们想把爱情这样轻松和短暂的感情当做是稳固的东西，那真是疯了。自然界一切都在变，都在继续不断地流；而你们想使之成为固定的火！而且你们凭什么权利要求今天被爱是因为你们昨天被爱？如果办得到，那么你们可以保持同样的容颜，同样的年龄，同样的脾性，你们可以始终是一样的，于是人家就能永远爱你们了。但不断地改变而要人家永远爱你们，那就是说要人家每一时刻停止爱你们；这不是要求固定的心，这是要求跟你们一样是改变的心。——卢梭原注

[54] besolets：一种在日内瓦湖上的候鸟。besolets的肉并不好吃。——卢梭原注

[55] 这些都是日内瓦湖上的鸟名，其肉都很鲜美。——卢梭原注

[56] nager：领划。日内瓦湖的船夫用语。用划来掌握其他人划的桨。——卢梭原注

[57] 这是怎么回事？面对克拉朗的湖至多不到（没有）[58] 两lieues（法国古里。一lieue约合4公里。——译者）宽。——卢梭原注

[58] n’ait（没有）而不是ait（有），这里应当这样写。但ne在这里是按作者意见表示在句子里包含有否定的意义，即湖没有两古里宽。这是类似的影响，它使许多人错误地说：“avant qu’il n’arrive”（在他来之前），然而avant que ne（在……前不）是布封（Buffon）用的。此外再没有理由说：“je crains qu’il ne vienne”，（我担心他来），它仍然为语法所接受，虽然可以在一些优秀作家中找到，尤其在诗歌里有许多取消ne的例证。我们也不应该在je crains qu’il ne vienne（我担心他来）和je crains qu’il ne vienne pas（我担心他不来）建立不同的意思，因为规则是pas加在ne后是纯粹补充用的。拉丁语以它通常的逻辑和它的细致，对于使用craindre（担心）一词有很幸运的区分。“Je crains qu’il vienne”是timeo ne veniat，是他不来，而“je crains qu’il ne vienne pas”是timeo ut veniat，即他来。——原编者注

[59] 这些山是这样高耸，当日落近半小时之后，它们的山顶还为日光所照耀，它们的红光在白茫茫的山顶形成美丽的玫瑰色，能在很远的地方看得到。——卢梭原注

[60] 日内瓦湖的bécassine（沙锥鸟）不是那种在法国叫同样名称的鸟儿。我们那种沙锥鸟唱的歌更热烈和更生气勃勃，在夏天夜里给湖上以生命和清新的曲调，它使湖滨地区变得更为迷人。——卢梭原注

[61] 这如此纯洁的信念，这些甜蜜的回忆，这长久的亲热！（梅塔斯塔塞）（意大利语）

第五卷

第一封信 爱多阿尔阁下致圣·普栾 [1]

朋友，快从童年时代走出来，朋友，快清醒过来。别把你整个生活沉浸在理性的长期的沉睡里。岁月在流逝，你必须变得聪明些。三十岁过去了，该是想想自己的时候了；那就要清醒清醒，回头看看自己，在死之前至少表现一次男子汉的气度。

我的亲爱的，您的心早就压倒了您的理智。您在能够谈哲学之前就想谈哲学；您把感情的声音当做来自理智的声音，您喜欢凭所得的印象来评价事物，您总是不理解它们真正的价值。我承认，一颗正直的心对于认识真理最为重要；对什么也感觉不到的人是什么也学不到的；他只能从一个谬误转到另一个谬误；他只能获得空洞的知识和贫乏的学问；因为事物对于人的真正关系——那是它主要的学问，——对他总是隐蔽着的。可是假如不去进一步研究存在于事物之间的相互关系，以便更好地判断它们对我们的关系时，那就只局限于这一学问的第一个一半。如果人们不知重视那些事物之间的关系，那么只知道人们的激情是不够的；而这第二个一半的研究只能在平静的沉思中进行。

智者的青春是他获得生活经验的时期；他的激情是他的生活经验的工具；但在把他的灵魂应用于外部事物以感受它们之后，他又把它缩回到他自己内部以便观察、比较并认识它们。这是您比世上任何人更应该做的事。一颗敏感的心所能感受的快乐和苦痛都已充满了您的心；一个人能看到的一切，您的眼睛都看到了。在总共十二年中，您已经尝尽了别人长长的一生零零碎碎尝到的一切感情，您年纪虽还轻，却已获得了老年人的经验。您最初的一些观察是对着普通的人

的，他们仿佛刚从自然的手里走出来，好像是供您进行比较使用的。在逃避到世界上最著名的民族的首都中来时，您可以说是跳到了另一个极端：才能填补了中间阶段。处在地上满布着不同群体中能称之为人群的唯一的民族里，如果您没有看到法律的统治，至少已经看到了法律还存在，您已能凭正确无误的特征认识民族意志的这个神圣的工具，并明白社会理性的权力是自由的真正基础。[2] 您现在已经知道一切气候，您已经看到太阳照耀着的一切地区。一个更少见的和值得智者注意的景象，一个崇高和纯洁的、征服它的激情并统治它自己灵魂的景象，是您今天享受的景象。曾映入您眼睛的最初的对象也仍然是今天映入您眼睛的那对象，在观看了那么多对象之后，您对它的赞美更是理所当然的。已经没有别的东西值得您感受和观看了。除了观看您自己，您已没有别的可观看；除了享受智慧的快乐，也没有别的快乐。您已度过了这短促的人生，还要想到为无限漫长的生活而继续生活下去。

您的激情，您曾长期成为它的俘虏，如今使您成为有德行的人。这的确是您的光荣：它不消说是伟大的；可是不要因此而太骄傲：您的力量本身也是您的弱点所产生的。您可知道什么使您始终热爱德行的？它在您心目中是以那位好德行为代表的可赞美的妇女出现的，因此以一个如此可爱的形象就很难让您对德行丧失趣味。但您是否曾仅仅为德行而爱过德行，由您自己的力量去做好事，像于丽由于自己的力量所做的那样？对她德行的夸夸其谈的崇拜者，您只限于不断的赞美而始终不去模仿吗？您热诚地谈论她履行她的妻子和母亲的义务的情况；而您自己到什么时候以她为榜样去完成个人和朋友的义务？一个妇女战胜了她自己，而一个哲学家却难以战胜自己！那么您是否永远像其他人一样永远当一个空谈家，只限于写一些好书而不是去做一些好事？[3] 我的亲爱的，对此您要注意，至今在您的信里还有一种使我不高兴的慵倦和委靡的味儿，这多半是受了您的激情的遗风而不是您性格的影响。我到处都痛恨软弱，也不愿我的朋友这样。没有德行是没有力量的，而通向罪恶的道路是卑怯的。如果您心胸中没有勇气，您怎么能够指望自己有所作为呢？不幸的人，假如于丽软弱的话，您明天就会倒霉，您将只不过是个卑鄙的通奸者而已。现在您跟她单独在一起，您要好好地认识她，并对自己感到羞愧。

我希望很快就能到您那里去。您知道我这次旅行的目的。十二年的错误和纠纷使我对自己丧失了信心：为了抵抗诱惑，我单独可以对付；为了选择，我需要朋友的眼睛；在我们之间，彼此的体会和爱好能一致，我认为是很快乐的事，然而请不要误会，在信赖您以前我得考察您是否值得如此，您是否能回报我对您的关心。我知道您的心，我因此很高兴；但这还不够；在只需要理智来作选择而我的理智可能欺骗我的情况下，我需要的是您的判断。我不怕激情，它们跟我们公开作战，叫我们进行防卫，不管它们做什么，都让我们意识到我们全部的错误，而且愿意对它们屈服的人才对它们屈服。我怕它们用欺骗而不用强制的那种幻想才使我们做出完全不是我们希望做的事。为了克制自己的爱好，人们只靠自己就可以做到，但有时只有依靠朋友的帮助才能区别可以走的道路；这就需要向有理智的人请教，请他从另一个观点来看清楚我们需要知道的东西。那么请您审察一下自己并告诉我，您是否一直会处在徒然的悔恨的袭击下，是否将始终对您和对其他人没有用处，或者如果您终于控制住了自己，有一天会愿意把您的灵魂照亮您的朋友的灵魂。

我的事务将使我在伦敦停留半个月：我还要到法兰德尔我的部队去，在那里还要住两星期；所以您只能在下个月月底或十月初才能等到我。您不要再写信到伦敦了，但可以写到部队去，地址附上。请继续进行您的描写：虽然您写信的腔调不佳，但使我感动并受益；在退休的打算和对于我的信念和年龄上作适当的休息方面使我受益。您关于德·伏尔玛尔夫人的消息使我忧虑，请特别在这方面让我放心；如果她的命运不幸福，谁还能希望有幸福？在她向您所作的详细叙述后，我想象不出她的幸福还缺少什么 [5] 。

第二封信 圣·普栾致爱多阿尔阁下

是的，阁下，我以极大的喜悦向您证实，梅耶利的一幕是我的疯狂和不幸的转折点。德·伏尔玛尔先生的解释使我心灵的真实状态得到了完全的安定。这颗太衰弱的心已经尽它所能地康复了；我宁愿为想象的懊恼感到悲哀而不愿老是不断地担心可能的犯罪。自从这位真够得上朋友的德·伏尔玛尔回来后，我就毫不犹豫地称他为自己的朋友，

这对我是个尊贵的名称，您使我感到它的整个价值。对于一个帮助我回到德行的人，这是最起码的称呼。现在，在我心头，也像在我居住的房屋里一样，是和平。我在这里平静地观看一切，我仿佛就住在我自己家里一样；如果我不是像主人似的发号施令，人家把我看做家里的孩子，我更感到高兴。我看到这儿统治着的单纯、平等使我很有好感，让我产生尊敬。我在生动的理性和敏感的德行之中过着宁静舒泰的生活。在经常接近这对幸福的夫妇和他们的亲属时，我不知不觉地受到益处和感动，我的心和他们的心逐渐协调一致，就像同人家说话时声音会不知不觉地与之合拍一般。

一个多么美妙的退隐处！一所多么可爱的住所！居住其中越久，心头就越觉得可亲！开始时它的外貌未必能引人注目，但一当认识它时就禁不住不立刻喜欢它！以德·伏尔玛尔夫人那样的爱心履行她那高尚的义务，使所有接近她的人——丈夫、孩子、每个客人和仆役，——都变得幸福和善良，对他们都起着良好的作用。在这安详的处所里听不见喧嚣、争吵的游戏、迸发出的大笑声，但到处可以碰到喜悦的心和快乐的脸。假如有时有人会流着眼泪，那是由于感动和欢乐的缘故。阴暗的焦虑、苦闷、忧愁都进不了这儿的门，而作为其后果的罪恶和悔恨也同样无缘。

至于她自己，那么除了烦扰她的那秘密的苦恼（我在上一封信[6]上已告诉过您，）之外，一切都肯定在促使她幸福。然而有这么多幸福的理由，千百个妇女处在她的地位会大为失望：她那单调和隐居的生活对她们是无法忍受的；她们受不了孩子们的麻烦；她们对家务感到厌倦；她们不能过乡间生活；一个很少温存的丈夫的智慧和尊敬对于她们既补偿不了他的冷淡，也补偿不了他的年龄；甚至他的存在和眷恋对她们也是一种负担。她们或者想方设法使他避开自己的家庭以求得自由的生活，或者她们自己离开家，鄙视家庭的快乐；她们从远处寻求最危险的快乐，而在自己家里，只有当她们在那里是外来人时才感到高兴。为了感到隐居的美妙，必须有个健全的灵魂：几乎只有善良的人乐于待在他们的家庭里和自愿地把自己关闭其中；假如世上有幸福的生活，那无疑是他们过的那种生活。可是幸福的手段对于不知运用它们的人是不存在的，只有能够享受它们的人才懂得真正的幸福是什么。

如果需要正确地回答说，为了幸福，人们在这所房屋里在做些什么的话，我认为回答说："人们在这儿知道生活"，那是回答得对的；但这话并不像在法国那样，说是按照一些时髦的怪念头生活；而是按照人为之而生下来的真正的方式生活；按照您对我说的和您给我作出了榜样的那样生活，它继续到在本身之后，而且到死的那天还不认为已经消失的那样生活。

于丽有个关心他家庭福利的父亲；她有孩子，他们必须保证生活的必需品。这应该是生活在社会里的人的主要关心，也是她和她丈夫共同首先注意抓的事。在组成家庭时，他们考察了他们财产的情况：他们首先注意是否和需要合乎比例，其次才注意他们的财产是否与他们的身份相适应；而在看到没有一个正直的家庭不会对自己的家不满意，他们就不会对自己的孩子抱有害怕他们留给孩子的遗产不够用的坏念头。因此他们致力于改善财产而不致力于增加它们；他们把自己的钱财安放得可靠而不是去求有利可图；他们不是去购买新的土地，而是给已有的土地以新的价值，他们行为的榜样是他们希望自己遗产增值的唯一财宝。

一份不见增加的财产的确会由于千种意外事故而趋于减少；可是这个理由只要有一次成了增加财产的动机，到什么时候才会停止成为永远增加它的借口？遗产需要分给几个孩子。但他们应该游手好闲地生活吗？他们每人的工作岂不是他们份额的补充，他们的行业不应该归入他们财产的计算中吗？永不满足的贪心就这样在审慎的面具下开辟道路，由于寻求安全而导向罪恶。德·伏尔玛尔先生说："人们给人间事务以不合于自然性质的牢靠性，这是徒劳的：理智本身吩咐我们给许多事情留下偶然的机缘；如果我们的生活和财产常常违反我们的打算，那么为了防止可疑的不幸和不可避免的危险而不断给自己制造真实的苦恼，那是何等荒唐可笑！"在这问题上他采取的唯一的预防措施是在一年内靠他的资本来生活，不去触动那时期的收入；于是以后的收入总是比支出超前一年。他认为宁可稍微减少他的资产，这比不可遏止地追逐他的收入好。这种减少资本的办法要比万一遇到任何意外事变时大吃其亏要优胜好几倍。因此，秩序和规章为他代替了节约，他由于支出的部分而获得了利益。

按照上流社会关于财富的看法，这家的主人享受着中等的财产；可是实际上我认为他们比任何人更为富有。没有所谓绝对的财富。这

个词儿只意味着富人的欲望和充分满足超过富余的可能性之间的一种比例。这个人有二十亩土地算是富裕的；那个人在他大堆的金子里算是贫困的。紊乱和幻想没有界限，它们比真正的需要造成更多的穷人。这里的比例是建立在不能动摇的基础上，即夫妇之间完满的一致上。丈夫负责征收利息，妻子负责它的使用，他们财富的源泉便在于他们之间统治着的和谐里。

在这个家庭里起初最使我吃惊的是在那里的秩序和确实性中间发现的富裕、自由、快乐。一般管理得很好的大户人家的重大缺点是有一种忧愁和强制的气氛。头儿们的极端孤独里总能嗅到一点儿吝啬；在他们周围什么都感到不舒服：命令的严格使人有屈辱的感觉，要接受命令不能不感到困难。仆役执行他们的义务，但他们以不满和害怕的神色去做。客人受到很好的接待，但他们只能不信任地接受给予他们的自由；因为他们总在害怕越出规矩，便会因担心失礼而步步留意，以致战战兢兢地不敢动一动。人们感到这些父亲是奴隶，他们不是为自己而是为孩子的遗产生活，不想到他们不仅是父亲，而且是人，他们对于孩子应该是人和智慧与幸福结合的生活的榜样。这里他们却遵照更为明智的规则：他们认为一家的好父亲的主要义务不仅使自己的住所愉快，以便让他们的孩子在那里感到有趣，而且自己也能过着快乐和甜美的生活，使他们感到像他那样生活的幸福，并永远不致企图采取与他相反的生活。德·伏尔玛尔先生最经常反复说的关于两个表姐妹的娱乐的格言是：父母悲惨和褊狭的生活始终是孩子放荡的最初的源泉。

在于丽看来，她的规则只是一颗心，她认为它最可靠，她为了做好事绝不怀疑地听从它，它怎样要求就怎样做。它不让她要求很多，谁也比不上她能珍视生活的快乐。这样敏感的心又怎能对快乐无动于衷呢？正好相反，她喜爱它们，寻求它们，也从不拒绝自己最喜欢的乐事；人们可以看到她能够享受它们；这不是简单的快乐，这是为于丽创造的娱乐。她既不忽视自己的舒适方便，也不忽视她所珍视的、即一切周围的人的舒适方便。一切能有助于明智的人的东西她都不认为是多余的，但她认为多余的是一切只为了向他人炫耀的东西；因此，在她房间里可以找到能给予感官愉快的奢侈品，但它们并不娇嫩和纤巧。至于说到表示虚荣的辉煌和奢华，那么这里只看到按照她父亲的趣味搞的，于丽对之无法违抗；而且其中还总能认出她的主意，使它们少带些奢华和光彩而多带些壮丽和优雅。当我对她说，巴黎和

伦敦现在已发明出更轻巧吊装轿式马车的车体的方法时，她相当赞成这件事；可是当我对她讲他们把油漆的价格提高到怎样的程度时，她就不再理解并总是问我，那些漂亮的油漆是否使马车更方便些。她不怀疑我对于人家花大钱用可耻的绘画来代替从前马车上用的纹章来装饰那些马车一事说得言过其实。真好像向行人表明自己是个品质恶劣的人要比表明是个品质优良的人更为漂亮似的！尤其使她恼火的是她知道妇女们已经引进或支持了这一习俗，而她们的马车比男士们的区别只在于她们的马车上的绘画显得更有点儿不得体。在这件事上我不得不向她引述您那知名的朋友的一句话，她却很难相信。我有一天去您的朋友那里，人家把一辆这样的马车指给他看。他只用眼睛向车门瞟了一眼就边走边对主人说："把这马车指给宫廷妇女们看吧，正直的男人是不敢使用它的。"

做好事的第一步是不做恶事，同样，走向幸福的第一步是不要受苦。这两条合适的格言可以代替许多道德的格言，德·伏尔玛尔夫人是很重视的。困苦对于她和对于其他人一样，她是非常敏感的；她看到周围那些不幸的人，而她的幸福在她很不容易，正像一个纯洁的人生活在一群有罪的人中间能一直保持自己的德行不受玷污一样不容易。她没有那样的自私心肠，这种人看到自己能减轻人家的不幸而转过眼睛不去瞧他们；她却去寻找他们，以便给他们医治。使她苦恼的不是她看到不幸的人，而是世界上存在着不幸的人；她不知道世界上有不幸的人，这在她是不够的，要使她安心的是知道世界上没有不幸的人，至少在她周围没有，因为把自己的幸福跟所有的人的幸福联系在一起，那是超出理智范围的。她探询邻居的困难情况并深切关心他们，如同问题关系到自己切身的利益；她认识附近所有的居民；可以说扩大了自己家庭的范围，不惜任何力量为他们排忧解难，人类的生活就是经受这些考验的。

阁下，我很高兴利用您的教导；但我确信您会原谅我的热情，我既不再责备它，您也会同意。世上只会有一个于丽。上帝照顾着她，有关她的一切实际上都不是偶然的。老天爷把她生在地上，仿佛是为了给人们显示一个人的灵魂可能是多么美好，又为了显示她在个人生活的默默无闻中既可提高她自己，又能使他们不靠荣耀的、辉煌的德行帮助而享受到幸福。她的过错——即便如果承认她犯了过错，——只在于发扬了她的力量和勇敢。她的双亲、朋友、仆役们都生来幸福，他们都为了爱她和为她所爱。她的国家是唯一适合于她生长的；

使她如此崇高的单纯应当统治着她的周围；为了幸福，她必须生活在幸福的人们之间。假如倒霉而生在不幸的人民——他们呻吟在压迫的重压下，而且无希望和无结果地反对同销蚀他们的不幸作斗争——中时，那么被压迫人民的每次的怨诉都会毒害她的生活；他们共同的悲痛会压倒她，她行善的心为痛苦和忧愁所消耗，使她不断地饱尝她那无法宽慰的悲痛。

这里恰好相反，一切都激励和支持她自然的好心。她没有可哭泣的公共的灾祸；她眼睛里没有不幸和苦痛的可怕景象。舒舒服服的村民[7]对她的意见比对她的赠与更需要。如果有年幼而不能自谋生活的孤儿、隐隐受苦的被弃的寡妇、没有孩子而又年老和手脚不便生活不能自理的老人，她不怕她的善行使他们变得难于忍受，也不怕为免除受益的坏蛋的负担而使公共捐税转嫁到他们身上去。她愉快地做好事，意识到对大家有益。她体味到的幸福在她周围扩展。她进去的所有人家很快笼罩在像她自己的家里看到的一样的幸福中；富裕和舒适在那儿是她最小的影响之一；和谐和美德跟着她从这家扩展到那家。当她走出自己家门，她的眼睛只看到愉快的事物；当她回家时，她发现家里更为美好；她到处看到赏心悦目的事；而这个对自尊心很少感受的人，现在从自己的善行里学到热爱自己了。是的，阁下，我要重复说，跟于丽有关的一切，对于美德都不是无关的。她的魅力、才能、趣味、斗争、错误、悔恨、居处、朋友、家庭、痛苦、快乐和她整个命运，使她的生活成为唯一的榜样，虽然少数的妇女想仿效她，可是她们不由自主地都喜爱她。

这里的人们关心别人的幸福方面最使我高兴的是他们都以理智为指导，而且从来不会滥用。并非愿意做好事的人都能成功，常常是这个或那个人认为给人帮了大忙，而实则只有小的成果，却看不到带来的祸害。德·伏尔玛尔夫人具有甚至最好的妇女中也很少见到的品质，并使之发展得很辉煌，她清楚地知道怎样巧妙地安排她的善行，选择实施的方法，或者选择哪些该受益的人。她为此定下一些从不违反的规则。她既能满足又能拒绝人家的请求，使她的善心不致成为弱点，而她的拒绝又不致成为任性。一个一生中做了坏事的人，只能希望她的惩罚，如果冒犯她时，能得到她的原谅；但不要想获得她的恩典和庇护，因为这些是对于更好的人采用的。我曾看见她相当无情地拒绝过一个这样的人。他请求她一项只能依靠她一人的恩典。她对他说："我希望您幸福，但这件事我不能帮忙，生怕帮助您这件事会对别的人

有害。世界上并不缺乏好人，使我必须只限于关心您。”这种严厉在她是很难受的，所以她很少采用它。她的准则是：在没有证明是坏人时，她都认为是好人，而很少有坏人会乖巧地隐藏起来而不被发现。她的积极的善良跟富人懒惰的慈悲完全不同；他们用金钱给不幸的人们去偿付抛弃他们恳求的权利，对于一个恳求者的善举始终只知道给予施舍。她的钱袋并不是取之不竭的，自从她成为家庭的母亲后，她比以前更好地能调节用途。按能够减轻不幸者的痛苦的救济里，实际上施舍是最少困难的一种，但它也是最暂时和最不牢固的一种；于丽不寻求摆脱它们，可是使它变得有用。

她对于各种服务，在不知道希望达到的效果是否合理和正确以前，也不是不加区别地加以介绍的。对于有真的需要并值得获得它的保护的人，她是从来不会拒绝的；但那些焦虑和企图使自己提高和脱离他本来很好的地位的人，那就很难把她拖进去参与他们的勾当。农民的自然条件是耕种土地并靠它的收获生活[9]。乡间和平的居民生来幸福，但为了感到自己的幸福，他们必须意识到它。人的一切真正的快乐都是可以达到的；他们只有那些与人性不可分的不幸，谁认为仿佛解脱了不幸，实际只是用其他更剧烈的不幸作替代而已[10]。农民阶层是唯一必须的和最有用的：只有其他阶层用他们的暴力或者用他们的罪恶为例子来引诱它时，它才是不幸的。一个国家真正的繁荣就在它，民族的力量和伟大并不依赖于其他民族，用不着去攻击他们以提高自己，并为自卫找寻最可靠的方法。当想确定某个国家的力量时，才子们拜访国王的宫殿、他的港口、部队、兵工厂、城市；真正的政治家则走遍土地并到农民的茅屋里去。第一种人看人家所做的，第二种人看他们能做的。

根据这个原则，人们在这里，尤其在岱当惹，就竭力帮助农民，使他们的条件变得温和，并绝不帮助他们离开。他们中最富裕的和最贫困的同样都疯狂似的把他们的孩子送进城去，有的为了学习和将来变成先生，有的为了参加服务并摆脱父母的供给。青年人自己都常常喜欢向外跑；姑娘们追求资产者的首饰；小伙子们想在外国军队里服役：他们认为与其爱祖国和自由，还不如回到自己村子时那种骄傲和吹牛拍马的雇用兵的神态，以及对自己过去样子的可笑的蔑视更为值得。人们向他们指出这些错误偏见的荒谬，它们对孩子们的腐蚀作用，使他们抛弃父母和对生命的不断冒险，对命运和风俗的危害，它

们使一百个孩子完蛋，只有一个孩子才能获得成功。假如他们固执己见，人们便不支持他们荒唐的幻想，人们让他们去追逐罪恶和不幸，而对于接受劝告的则给他们以优厚的奖励。人们教导他们在尊重自己的同时也尊重他们自然的地位；人家没有城市里对待农民的那种态度，但对他们采用诚恳和严肃的亲切态度，使每人保持自己的地位，也使他们学会保持他们的地位。只要向他指出人家对待他跟对待那些在他们村子里张牙舞爪并使自己的亲属在他们的夸耀下黯然无光的小暴发户不一样时，没有一个好的农民会不尊重自己的。德·伏尔玛尔先生和男爵，当他们在这里时，很少不参加村子里或附近的体育训练，有奖竞赛和检阅大会的。这些已经自然地热情奋发和好战的青年看到老一辈军官们高兴参加他们的集会，就更意气风发，并对自己信心更大了。当人家向他们指出曾在外国军队里服役的退伍士兵在各方面都比他们不如时，他们自尊的意识更增强；因为不论怎么说，五个小钱的军饷和对军官的棍棒的恐惧绝不能像一个自由人在树林里当着他父母、邻居、朋友、情人的面而且还为自己国家争光那样具有的好胜心。

因此，德·伏尔玛尔夫人的重要格言是不帮助他们改变地位，而是促进每个人在自己的地位上得到幸福，尤其是要阻止其中最幸福的阶层，即自由农民阶层的人口减少以利于其他阶层。

这里我对她提出反驳说，大自然似乎给人们以不同才能来适应他们的不同职务，不管他们生下来是什么地位。对于这一点她回答我说，有两件事要在才能之前先加考虑，即习俗和幸福。她说："人是种太尊贵的动物，他不应该单纯地作为替他人服务的工具，对他的使用不应该只求适应于他们，却不同时适应于他自己：因为人并不是为了位置而生，而位置是为了他们而设；为了适当地分配事情，不应该只寻求每个人对事情最合适，而应该使事情更适合于每个人，尽可能使之适当和幸福。绝不允许为了使其他人的利益而损坏一个人的灵魂，也不应为了替正直的人们服务而培植一个坏蛋。

"然而，从村子里出去的一千人里，在城市里不堕落或染上比他们向那些人学来的还更厉害的罪恶的人，还不到十个。那些成功和发财的几乎都是从那儿的不正当道路上学来的。那些倒霉的不幸者不能回到原来的地位，他们都成了乞丐或盗贼而不想再当农民。从这一千人中，如果有一个反抗别人的例子并保持正直的人，您认为他，一般地

说，能躲避强烈的激情，像过去那样在当初地位的平静的默默无闻中过同样幸福的生活吗？

“为了理解一个人的才能，先必须知道这个人。要始终认清人们的才能，难道是件容易的事？如果要决定一个青年人的命运，即便对他进行最好的观察，那也有很多困难，那么一个小农民能自己认清他自己的才能吗？从童年起对孩子的倾向的标志是最靠不住的；模仿的意图常常比才能占更大比重；一个偶然的遭遇比决定性的倾向更起作用，甚至习性也不总是预示着才能的倾向。真正的才能、真正的天才具有某种单纯性，它比表面和虚假的才能较少焦虑、较少波动，较不急于想显示自己，人们却会把后者当做真正的才能，而其实是空虚的想炫耀的欲望，不会有成功的可能。这一个听见鼓声就想成为将军，那一个看见建筑物就自认为建筑师。我的园丁瞿斯丹看到我画画便发生了绘画的兴趣，我送他到洛桑去学习；他自认为已经是画家，其实只是个园丁。选择职业常常决定于机会或想出头。感到自己的才能还不够，除这一点之外还得对此专心致志。一个亲王因为善于驾驶马车会自己成为马车夫？一个公爵因为发明了好的炖牛肉方法就自己当大司务？人的才能只是为了向上升，没有人是为了因它而下降的：您认为这是自然规律？当每个人知道自己的才能并希望照它行事，有多少人能这样做？有多少不公正的障碍要克服？有多少不相称的竞争者要战胜？那个感到自己弱点的，乞灵于手腕和诡计来帮助自己，另一个对自己更有信心的，则加以蔑视。您自己不是对我说过一百次，那么多有利于艺术的机构，它们实际上只对艺术有害？冒失地增加对象只对它们造成紊乱；真正的优点在群体里会被窒息，而应当给予最精明者的荣誉却全给了最会耍诡计的人。如果有这样的社会存在，那里的一切职务和地位是以个人的才能和优点来确切衡量的，那么每人都可以像他最能胜任的条件来争取；但应该由最可靠的规则作引导，并放弃一切最坏的人是唯一引向幸运的人的那种人才的奖金。

“我还要进一步告诉您，——她继续说道，——我很难相信，这么许多种类的才能应该都加以发展，因为所有具有这些才能的人为此必须同社会确切的需要成比例；假如只把对于农业有卓越才干的人留着做农田工作，或者使所有更宜于干别种工作的人脱离农业工作，那对于耕种和使我们生活下去的人就会感到不够。我认为人们的才能犹如药物的效能，自然界拿来给我们治病用，虽然它的意图里有我们不需要的。有些植物会毒害我们，有些野兽会吃掉我们，有些才能对我们

有害。如果每种事物都要按它主要的性质来使用，那么它对人们可能是害多于利。善良和简单的人民用不着那么多才能；他们更愿意依靠简单的生活而不像有些人依靠全部自己的机巧；可是由于他们逐渐变坏，他们的才能发展起来作为失去的德行的补充，还迫使坏人违反自己意愿而对社会有用。”

有一件我难于同意她的事是对乞丐的救济。由于这里是条大路，有许多乞丐在这儿经过，人家对每个乞丐都不拒绝布施。我向她表明说，这不仅是纯粹损失掉钱财，而且人家还会因此而剥夺真正的穷人，可是这种习俗促使无赖和流浪汉增加，他们乐于这下贱的营生，于是在增加社会的负担的同时，还剥夺了它本来能提供他们的工作。

她对我说道：“我清楚地看到您受到了大城市里一些格言的影响，那里的那些得意的爱争辩的人喜欢迎合有钱人的冷酷无情；连您也会说这种话？[11] 您认为在给他以无赖这个蔑视的名称时能贬低一个穷人的品格吗？像您这样富于同情心的人，您怎么能够使用这名称？您要丢掉它，我的朋友，这名称绝不要进到您的嘴里去：它对于使用它的硬心肠的人比对于戴有它的不幸者更不体面。我不能确定那些对施舍进行诽谤的人是否在理；我所知道的是我的丈夫，他比您的那些哲学家在情理方面丝毫不会差些，他常常把他们在这方面为了在人心中堵塞自然的怜悯并练成冷漠无情而说的话告诉我，使我觉得他蔑视这些言论，但并没有不赞成我的行为。他的论证是简单的。他说：‘人们容忍并花大钱支持无数无用的职业，其中有些只能败坏和搞糟风俗。假如只从乞丐是一种职业来看，人们远不应对之害怕，只能从那儿看到能使我们培养联合所有的人的有益和人道的感情。如果人们从才能方面来考察，为什么我不能奖励这个感动我的心灵的乞丐的雄辩和使我救济他，就像我付钱给一个使我掉下几滴无用的眼泪的戏剧演员一样？假如这一个使我喜欢别人的好行为，那么另一个使我为自己做的好事高兴：人们对一出悲剧感受的一切，一离开剧场就忘了；然而救济不幸的人得到的快乐会不断地再生。如果人数众多的乞丐是国家的沉重负担，那么人们鼓励和容忍的多少其他的职业难道也不能这样说？使到处没有乞丐，那是统治者的工作；但为了使他们厌恶他们的职业[12]，是否要使公民变得非人道和歪曲性格？’至于我，——于丽继续说，——穷人对于国家是什么，我不知道，但我知道他们全都是我的弟兄，我不能抱有一种不可原谅的无情态度来拒绝他们向我请求

微小的援助。我同意他们大部分是流浪汉；但我对生活的困难知道得太多，因而能理解一个正直的人会被迫处于他们那种命运；我又怎么能确切知道刚才在我门口以上帝的名义要求我帮助并乞讨一片面包的人不就是快要陷入不幸，而我的拒绝将使他变得绝望的那个正直的人？我让人在门口给的布施是轻微的：半个克吕茨 [13] 和一块面包是没有人能拒绝给人的；对于确是残废的人，人家给予加倍的救济。如果他们一路上在富裕人家得到同样多的布施，他们就能一路维持生活；这是人们对于过路的乞丐应该做的一切。这虽然不是对他们唯一的救济，至少是人家对他们的困难表示关心的证明、对冷酷拒绝的一种减轻和对他们表示的某种敬礼。半个克吕茨和一片面包并不值多少钱，它比'上帝救助您！'是种更有礼貌的回答，仿佛上帝的赐予并不掌握在人们手里，又仿佛地上除了有钱人家的仓库以外还有别的粮仓似的！总之，不管你对那些不幸者抱什么态度，并且即使如果认为没有义务对乞讨者给予东西，你也应当对穷人表示尊敬人间的苦难，不要使自己的心肠在观看他们悲惨地行乞时变得冷酷无情。

"我是这样对付那些可以说没有借口和心甘情愿地进行乞讨的人的：对于那些自称是工人和抱怨没有工作的人，这儿始终有工具和工作在等待着他们。我们用这种方法进行帮助，也考验他们善良的愿望；而那些说谎者知道得很清楚，因此不再在我们家露面。"

阁下，这就是这个天使般的灵魂在自己的德行里总能找到对残酷的坏人进行斗争的力量，那些坏人企图用徒劳的狡猾手段来掩盖他们的罪恶。她把所有这些和其他类似的操心事都算作是快乐，并占了完成她最重要的责任后所留下的不少时间。在她完成了对人家应做的一切义务之后，其次才想到自己，她为了使生活愉快而做的一切也可以算作她的德行，因为她的动机总是可赞美和善良的，在她配合愿望的一切里有那么多的克制和理性！她希望让丈夫高兴，丈夫也喜欢看到她满意和快乐；她启发自己的孩子天真快乐的趣味，重视它的节制、秩序和单纯，并使心灵从猛烈的激情转移开。她用自己消遣来使他们快活，像鸽子为了喂养鸽雏而在自己的胃里把谷粒软化一样。

于丽的灵魂和身体一样敏感。在她的感情和她的器官里充满着同样的灵敏。她是生来认识和品尝一切快乐的；她长期来如此热爱德行，把它看做是最甘美的快乐。今天当她心平气和地感受这最高的快乐时，不会拒绝能跟德行联系的任何快乐；但她享受快乐的方式多少

像过分的严肃主义者那样，因为她享受快乐的艺术里也包含着拒绝它们的艺术；但这完全不是沉重的、痛苦的拒绝，那是违反人的天性和创造者只看到愚蠢的和它所不需要的牺牲，——不，她依靠的是短暂的和有节制的拒绝，它保持着理智的一切权力并作为快乐的调味品，防止对它们的过度滥用。她认为一切属于感官和不是生活所必需的东西，只要一转为习惯，就改变了性质，在变为需要时就不再是快乐，它同时是给予人的一条锁链，又是被剥夺的一种快乐；因此预防欲望并不是满足欲望的艺术，而是去熄灭它们。她用以给一切微小东西以价值，是自己拒绝二十次后享受它一次。这个单纯的灵魂就这样保持她最初的动力：她的趣味从不衰退；她从不需要过度的振奋，我经常看见她津津有味地品尝着那些其他人毫不觉得趣味的孩子们的快乐。

这方面她给自己定下另一个更高尚的目标：始终作为自己的主人，使自己的激情习惯于服从，使自己的欲望受规律的控制。这是成为幸福者的新方法，因为人的享受不感到忧虑是由于丧失它时不觉得有困难；假如只有智者才有真正的幸福，那是由于在所有的人中，只有智者的幸福最不易被剥夺掉。

最使我感到她对节制的奇特之点是她依据的理由跟享乐者趋向过度抱着同样的理由。她说："生命是短促的，的确如此；这就需要利用它到头，并艺术地分配它的过程，使它尽可能地取得最好的用途。如果一天的餍足夺走了我们一年的快乐，那是只知道追随欲望引导我们行走的坏的哲学，却不考虑我们的力量是否会比我们要走的生活道路更快些，我们的心是否会比我们自己死得更早些。我看到那些庸俗的享乐主义者为了永不愿丧失一次快乐，却丧失了一切，在一切快乐中感到烦恼，不知道找到一个快乐。他们想节约时间，却在浪费它，他们像守财奴似的，因为不知道及时舍弃一点儿而遭到了破产。我赞成和它相反的格言，所以仿佛在这方面宁愿更多严格而不愿姑息。我有时会中断某种给我愉快的游戏，中断的唯一原因是它使我太快乐；当我重新开始它时，它给了我加倍的快乐。然而我锻炼着自己的意志，希望能控制自己，我宁可被认为任性而不愿让我的幻想控制我。"

请看这儿是在什么原则上建立愉快的生活和享受着最纯洁的快乐的。于丽有美食的习惯；在她给予全盘家务的悉心照料里，厨房尤其没有被忽略。膳食一般显得丰富；然而这种丰富并不是昂贵的：这儿主要是合乎健康的口味而不是精致的饕餮，所有的菜肴都是普通的，

但是很好；它们烹调得简单，但很鲜美。一切豪华、一切徒有虚名，只凭稀罕和引人赞美和以名称取胜的精致讲究的名菜，都始终在排斥之列；即使是那些在这里容许的美食和可供挑选的菜肴里，有些绝不是每天出现在桌上的，它们只在特殊的情况下，为了使膳食具有节日气氛和特别愉快，而且不怎么花钱时才采用。他们如此审慎地安排的菜肴，您认为是什么？是稀有的野味？海产的鱼？外国的产品？比那些菜更好：一些当地产的极好的蔬菜，我们菜园里生长的几种鲜美的植物，用一定风味烹调的某些湖鱼，我们山中的几种乳制品，德国式的一些糕点，再加上家里人打猎所得的几种野味；这便是人们看到的全部特产，这便是餐桌上摆出来的，在快乐的日子里刺激和使我们满足食欲的东西。服侍是简朴和乡村式的，但干净和喜洋洋的；优雅和娱乐在那儿都有，兴致和食欲更促进了快乐。你在这儿餐桌上看不见代替冒着汽的菜肴的空洞的镀金盘子，只能使周围的客人饥肠辘辘以及代替各种甜食的插着花束的豪华的水晶花瓶；这儿完全不知道用眼睛来喂饱肠胃的艺术，但却十分懂得用佳肴来增添乐趣，叫人们痛快地进食，开怀畅饮而不丧失理智，坐久了不觉得厌倦，离座时也不觉得过饱。

在二楼有个小餐厅，它跟人们平常吃饭和在底层的餐厅不同：这个特殊的餐厅是在房子的一角，从两方面采光；它一面向着花园，从这里可以透过树林看到湖；另一面可以看到那片葡萄的大山坡，它开始展现出两个月后就可收获的财富。房间虽小，但装饰着一切看起来悦目和可爱的东西。于丽在那儿给她父亲、丈夫、表姐、我、她自己，有时也给自己的孩子们举行小宴会。当她吩咐在那儿开饭时，人们就知道是怎么回事，德·伏尔玛尔先生笑着把这房间叫做“阿波隆厅”，但这厅在挑选宾客和菜肴方面都同吕居吕斯[14]餐厅不同。那里不邀请普通的宾客，有外人在时不在那里吃饭；那是信任、友谊、自由的不可侵犯的所在；那是知己的人在吃饭时相会的地方；它是一种友爱的团聚，只有不再想分手的人们在那儿集会。阁下，这节日在等待您，您到这里来的第一餐要在这厅里举行。

我起初没有这样的光荣；只有在我从陶尔勃夫人那里回来时才在“阿波隆厅”受到接待。我没设想到他们在接待我方面还会有什么花样可以增加，但是那顿晚餐却给了我另一种想法；我发现我有种从来没有品尝过的愉快心情混合着亲切、欢乐、团结、悠悠然的滋味。我不经人家指点就感到自己更自由自在；我觉得我们之间比过去更了解

了。仆役的不在场使我放弃了心灵深处隐藏着的拘谨；就在当天由于于丽的要求，我恢复了那么多年前的习惯，在进餐结束时跟我的主人们喝不兑水的酒。

这顿晚餐使我非常高兴：我真希望我们每次吃饭都能够这样。我对德·伏尔玛尔夫人说："我并不知道您有这美妙的餐厅，您为什么不总在这儿吃饭？""您瞧它多么漂亮！弄脏它不是太可惜吗？"这样的回答显得完全不符合她的性格，我怀疑她有什么隐藏的思想。我便说道："您至少为什么不把在这儿看到的一切舒适的东西也摆在您平时的餐厅里，使仆役离开，谈起话来也就更随便？"她答道："这是因为那样太愉快，想永远方便舒服引起的厌倦到后来会比什么都坏。"用不到更多的话就可使我理解她的思想原则；于是我得出结论：调配快乐的艺术实际上只在于对它要吝啬。

我注意到她对穿着比过去更关心。过去人们对她唯一的责备是她对打扮的不关心。这个骄傲的女人有她的理由，她不让我有借口怀疑她的迷人的力量在于打扮。可是她这样做是徒劳的，她的魅力是如此强烈，我不能认为它是自然的；所以我竭力想在她的忽视装饰里寻找她特殊的艺术；她如果穿戴得像只袋子，我会说她卖弄风情。她今天的本领不比过去差，但她不屑去使用；如果我没有发现这新的讲究的原因的话，我会说她追求一种更精致的装饰是为了显得自己是个漂亮的女人。最初几天我搞错了；没有想到她在我到来时（我的到来她并没有料到）会有别种打扮，所以我敢于把这种讲究的光荣归于自己。在德·伏尔玛尔先生不在那几天我才醒悟。到第二天，已不再是昨晚那种眼睛看不厌的优雅，也不是从前使我陶醉过的那种亲切和感人的单纯：那是一种由眼睛诉诸心灵的、只令人尊敬的谦虚的单纯，而美更使它显得庄严。妻子和母亲的庄严流露在她整个的美里；和善和温柔的目光变得更严肃，有种更高更庄严的神气仿佛笼罩了她温和的面容。并不是在她的态度和举止里有什么轻微改变；她的平等的性格、她的朴实从来不会装腔作势；她只是利用妇女天生的才能，依靠不同的打扮，用另一种发式、另一种颜色的衣服来改变人们的感情和思想，并用趣味的力量来影响人们的心灵，从虚无中产生可爱的东西。在她等待她丈夫回家那天，她重新找到了鼓励自己天然的使人喜欢的艺术，她没加掩饰；她从盥洗室出来时光彩照人；我发现她既能使最辉煌的装饰黯然失色，同样也能使简单的服装闪烁异彩。猜到她明显改变的原因后我气恼地想道："她为了爱情是否也曾同样做过呢？"

这爱打扮的兴趣从家里的女主人发展到组成它的整体。男主人、孩子、仆役、马、房屋、花园、家具，一切都很关心，这表示他们并不忽视华丽，但他们不屑这样做；说得更确切些，这儿的确有华丽，只要它不出于奢侈而是真正的，在整体上的优美结构，在安排的人所表示的部分和整体的协调的意图上是华丽的。[15] 至于我，我至少认为看到在一所住着少数幸福的人过着共同幸福的生活的简单和朴素的房子里，这比在一座发生纠纷和混乱的宫殿里（其中住着的每个人都在另一个人的灭亡和一般的扰攘里寻找幸福），有着远为崇高和伟大的思想。好好整理的一所房子是唯一的、完整的，它形成愉快的整体；在宫殿里只能看到各种物品混乱的集合，它们之间只有表面的联系。第一眼看来，以为看到了共同的目的；可是再细瞧时，很快就会被戳穿。

假如只考虑最自然的印象时，似乎为了轻视辉煌和豪华，可以较少着眼于节制而多着眼于趣味。对称和整齐对于所有的眼睛都是愉快的。舒适和幸福的形象对于渴望它们的人心最能触动；可是一个既跟匀称也跟幸福没有关系的空洞的陈设，目的只在于炫耀排场，那么陈设的人在观众心目中能引起什么有利的意见？是趣味的意见吗？趣味不是在简朴的东西里表现得比蒙着富裕光彩的东西更好一百倍吗？是舒适的思想吗？奢华不是最不舒适吗[16]？是伟大的想法吗？这正好是它的反面。当我看到人们想造一个巨大的宫殿时，我马上就问自己为什么这宫殿不造得更高大些。为什么有五十个仆役的不去搞一百个？这漂亮的银餐具为什么不是金的？这个给他马车镀金的人为什么不给他的护壁板镀金？如果这些护壁板都镀了金，为什么他的屋顶没有镀金？想建造高塔的人总希望建得直冲云霄；否则他就是白白建造，它的尖顶只给更远的看不到它的地方，证明建造的人的无能。人啊，渺小和徒劳！你给我显示你的权力，我便能指出你的可怜。

反之，什么都不为虚荣，一切都有明确有益的目的并适应于人的自然需要的事物规律，它不只符合理智的真正需要，而且还使眼睛和心灵喜悦，因此人只看到自己处在愉快的关系中，好像达到了自我满足；他的弱点不会出现，这种愉快的图像绝不会受到悲惨的回忆所刺激。我确信没有一个明智的人看上一小时王宫的豪华和排场而不觉得伤感和悲叹人的命运的。可是这一家的景象和住在里面的人的均匀和单纯的生活却给观众的心灵里灌注一种秘密的吸引力，而且吸引力还

会不断地增加。为数不多的和平和安静的人被相互的需要和彼此的善意，以及那里的各种的关心联合起来向着共同的目标前进：每个人觉得在他们的地位上找到了可以使自己高兴而丝毫不想离开，他们在其中仿佛可以待上一辈子；他们所抱的唯一的雄心是好好地完成自己的工作。那些下命令的是那么谦虚，那些接受命令的是那么热忱，以致他们之间的地位平等可以彼此交换位置而没有人对分配感到不平。这样便没有人羡慕别人；没有人不认为只有增加公共的财富才能增加自己的财富；主人自己也认为他们的幸福在于围绕他们的仆人的幸福。这里人们不能增加也不能减少什么，因为人们只看到有用的东西，而它们在这里都有；所以人们不希望这里有看不到的东西；而这里看到的没有一样东西会说："这里为什么不多搞些？"你增加些饰带、绘画、一只枝形吊灯、镀金饰物，你马上就会使全体贫穷。人们在必需品方面是那么充足，在非必需的方面没有一点痕迹，便会相信如果没有的话，那是不希望它有；而如果希望有，那么同样会充分地有；看到财富靠穷人的帮助继续不断地向外流，人们可以说："这家人家不能保持它全部的财富。"我觉得这便是真正的辉煌呀。

当我知道富裕怎样维持以后，这种富裕的模样使我自己很害怕。我对德·伏尔玛尔夫妇说："你们会破产的；一个如此微薄的收入要支持如此多的消费。"他们开始发笑，并让我看到用不着削减家用，靠他们就能节约很多，而且不是破产而是增加他们的收入。他们对我说道："我们致富的巨大秘密是以少量的金钱和在使用我们的财产时尽量避免生产和使用之间的中间交换。每一次这样的交换一定要有损失，许多次的小损失加起来就可以使相当大的财产化为乌有，正像一只漂亮的金玉匣通过无数次的转卖变成可怜的小饰物一样。收获的庄稼我们避免转运，就在当地消费；消费收获的实物时我们也避免交换；当我们必须把我们多余的储备品换成我们不足的东西时，不用通过损失一倍的现金买卖，我们使用实物交换，这使订约的双方都能获利。"

我对他们说："我同意这方法的利益，但我觉得它并非没有不便之处。除了它需要大量的麻烦之外，这里的利益大部分显得表面多而实际少，你们在管理自己的地产方面在细节上会丧失那么多，所以大概你们以农场主为对手要有利得多，须知农民耕种土地所费要比你们小得多，他们收获的粮食比你们的更精细。"伏尔玛尔答复我说："那是种错误。农民较少关心他们土地的收成而更多关心怎样较少花钱，因为预先支出经费有困难，而收到的利益并不很多；如果他的目的不怎

么放在提高自己土地的价值，而较多在于少投入金钱，那么他不依靠土地力量的改善而在于榨取土地生产力，对他更有利的土地他不好好地耕种而使它贫瘠。这样，为了用少量的现金而没有麻烦地收获，一个懒惰的地主为自己或自己的孩子准备遭受巨大的损失，花上巨大的工作，有时还要准备自己的产业遭到毁坏。”

德·伏尔玛尔先生继续说道：“此外，我并不否认我耕种土地比农民花的资金要多；但农民的利润是我为他提供的，而这耕作既然好的多，所得就要大得多；因此我的耗费虽大，但我得到的利益也大；而且耗费的增加只是表面的，而它的实际结果是大为节约：因为如果我们的土地不是我们自己而是由农民来种，我们就得空闲；我们就会住在城里，城市里的生活要贵得多，我们需要消遣，它们所花的钱要比我们在这里的消遣要贵得多，而且对我们有更少乐趣。我们的麻烦您说是大的，可是我们认为它们是我们的义务，此外，它们给我们巨大的乐趣；由于预见性和聪明的安排，它们从来不是沉重的负担；它们为我们代替了许许多多败家的怪念头，因为农村生活能挽救一切幻想的倾向，而所有能促进我们福利的东西对我们都成了娱乐。”

这位深明事理的一家之主补充说道：“请您放眼瞧瞧您的周围，您只有看到有用的东西，它们都几乎用不着花什么钱，我们便节省了上千白费的钱。只有本地产的食物摆满了我们的餐桌，只有本地产的布匹构成了我们几乎全部的家具和衣着：我们对大家都有的东西绝不轻视，对于稀罕的东西绝不重视。一切从远处来的东西会被视为冒牌和假造的，我们由于讲究，同样也由于稳妥起见，只限于挑选就近的最好的和质量用不着怀疑的。我们的菜肴都是简单的，但是经过挑选的。我们的餐桌上所缺少的只有从远处运来的东西，那是被认为是奢华的：因为那儿是美好的，那儿便是稀罕的；有某个饕餮者认为我们湖里的鳟鱼如果在巴黎吃起来，味道一定更鲜美得多哩。

“在衣饰的选择上也有着同样的规则，如您所看到的，这种选择并没有被忽视；但首先是优雅，富丽在这里从不考虑，时兴更不消说了。人们给予事物的价值和它本身实际具有的价值之间有着巨大的差别。于丽所关心的只有这后者；说到衣料，她所要求的主要不在于旧花色或是新花色，而是它的好坏和对她是否合适。新花色甚至常常是她排斥的唯一的原因，因为这新花色会给予它那货物以它所没有的价值，或者使质量不能长久保持。

“还要请您注意，这里每件事物的效果主要不在它自身而在于它的用途和它跟其余东西的配合上；所以它的部分的价值小的，于丽却给予它的整体以高的价值。趣味喜欢创造，它喜欢给事物以独特的价值。时兴的法则越易变和越不可靠，好的趣味的法则就越经济和越稳固。美好的趣味有一次通过了，就始终是美好的；虽然它难得合乎时兴，反之它却永远不会是可笑的；在它谦虚的单纯里，它从合适事物中得出持久或可靠的规则，当时兴不再存在时，它依然存在。

“最后请让我补充一点，只有必需的富裕不会导向它们的滥用，因为必须有它自然的界限，而真正的需要永远不会有过度。一个人可以一下子作二十件大礼服的花费和用一年的收入吃一顿晚餐；但他不能同时穿两身大礼服，也不能一天吃两顿晚餐。因此，虚荣心的企求是无穷的，然而自然从各方面加以阻止；一个中等收入的人只限于舒适，不会有破产的危险。”

聪明的伏尔玛尔继续说道：“我的亲爱的，这样，依靠节俭和不断的注意，人可以超过自己钱财以上生活。如果我们愿意，我们完全能够增加我们的财产而丝毫不改变我们的生活方式；因为我们金钱的每种投入都以某种产品的生产为目的，我们的一切支出给了我们更多消费的可能。”

瞧吧！阁下，这一切都不过是第一眼看到的：到处是富裕的景象笼罩着井井有条的秩序。要有时间来观察那引向舒适和快乐的限制奢侈的规则，粗粗一看是很难理解怎么会从节约里得到享受的。仔细回想起来，满意之心增加了，因为大家看到财源是不会枯竭的，品尝生活幸福的艺术更用来使它延长。人们怎么会对如此符合于自然的景况会感到厌倦？人们对于自己在不断增进的产业怎么会使之枯竭呢？人们只耗费收入部分的产业怎么能破产呢？当人们每年确切知道下一年的情况时，谁能扰乱这年的和平呢？这儿，过去的劳动果实支持着现在的富裕，现在的劳动果实预示着未来的富饶；他们同时享受他们所消费的和所收获的，而不同的时间集合到一块儿来巩固现在的安全。

我深入考察了他们家务的细节，我看到同样的精神统治着所有的地方。所有的刺绣和花边都是他家内室里生产的；所有的布匹都是家里纺织的，或由他们养活的贫穷妇女织出来的。羊毛送到纺织厂去交换呢绒供下人穿着之用；酒、油和面包在家里制作；木材随意锯成所

需要的尺寸，尽量满足消费的使用；屠夫用牲畜支付工钱；杂货商供应的货物以换取麦子；雇工和仆役的工资取自他们耕种的土地；城里房屋的租金足够应付他们居住的房屋的装饰；公债的利息提供给主人生活的费用和允许给自己添置少量的餐具；出售剩下的酒类和麦子的收入存放起来作为特殊费用的基金，于丽的审慎使这基金永不枯竭，而她的慈善更不让它增多起来。对于一切娱乐事业的费用，她只从家庭里完成的工作、他们开垦的土地以及他们种植的树木等的收益中拨给。这样，生产和消费总是按事物的自然性质取得互补，平衡不可能被打破，也不可能被扰乱。

不仅如此，用那种强制自己节制欲望的、我曾讲到过的节俭方法，同时也是取得快乐和节约的新的源泉。比如说，她很喜欢咖啡；她曾在她母亲那儿每天喝它；但为了增加它的味道而放弃了她的习惯；她现在只限于当她有客人时，或者在阿波隆厅时才喝，以便给所有其他人增添一种节日的气氛。这是她最爱好的小享受，它花费不多，她用它来刺激并同时调节她的馋嘴。反之，她非常用心地竭力猜度和理解她父亲和丈夫的意愿，以如此自然的慷慨加以满足，使他们吃得那么满意，以致他们加倍感到愉快。他们俩都喜欢按瑞士的方式，在吃完饭后稍微延长一些时间：她在晚餐后从不忘添上一瓶比一般更精美、更醇的葡萄酒。我起初为这些酒上的浮夸的名字所欺骗，我事实上也认为这些酒很好，我看到它们上面的地名，就责问她为什么显然违反了她的原则；但她笑着告诉我关于普鲁塔克的一段话说[17]，弗拉米尼乌斯[18]把安蒂奥楚斯[19]的用一千个野蛮名字的称呼亚细亚军队，跟他朋友用各种不同名字来叫他伪称是用同一块肉做的各不相同的炖肉块来款待一样。她说："您责备我的这些外国酒也是这样。您喝得那样愉快的朗西奥酒、歇雷池酒、马拉加酒、夏珊涅酒、西拉居斯酒，实际上都是用不同方法配制的拉伏酒，您从这儿可以看到生产所有这些远方来的饮料的葡萄。如果它们在质量上不如它们借用那些名字的名酒，它们并没有什么不便，还因为人们对于它们的成分有把握，那至少可以喝起来没有危险。我有根据相信，——她继续说，——我父亲和丈夫像爱最名贵的酒一样爱喝它们。——于是德·伏尔玛尔先生对我说，——她的酒对于我们都有别的酒所没有的味道：那是她带着兴趣调制的缘故。——她又说道：啊！它们总是非常美妙的呀！"

请您自己判断，既然有那么多的各种关心事，那么空闲和休息时能感到无聊吗？这儿已经没有必要为自己寻找陪伴，也没有时间访亲问友和跟不相干的人交际了。他们有相当多的邻人进行访问来支持有益的交往，但并不屈从。客人永远受到热情招待，可是并不渴求。很难确切地说，为保持退隐的趣味，需要多少人来往；乡间的事务代替着娱乐；对于一个在家庭的怀抱里有甜美的共同生活的人，其他的生活就变得平淡乏味了。人们在这里度日的方式太简单和太少变化，因此吸引不了多少人[20]，但对于心情的考虑上选择这种生活的人们却是有兴趣的。这样一个健康的灵魂，为完成人类最崇高和优美的义务和使彼此达到幸福生活，能感到烦恼吗？对于当天感到满意的于丽希望第二天不要有什么不同，每天早晨她向老天爷要求给予她跟上一天同样的日子：她总是做同样的事情，因为这些事情都是好事，她不知道还有什么更好的事可做。毫无疑问，她就这样享受着一个人可能获得的一切幸福。满足于自己一生的情况，这岂不是生活得幸福的可靠的标志吗？

假如在这儿难得见到那些人们称之为好同伴的游手好闲者，那么聚集在这儿的都是在性格上有某种吸引人的地方，也由于有许多德行而补偿了一些可笑行为的人。不懂人情世故和礼貌，但是善良、单纯、诚实和对自己命运满意的平和的乡下人，服役满期的退休的军官，倦于发财的商人，把自己的女儿送进质朴和风气好的学校上学的聪明的家庭主妇，——这些就是于丽喜欢集合在自己身边的人员。她的丈夫偶尔也加入那些由年龄和经历而改正过来的冒险家一起；他们根据自己的经验变聪明了，重新没有怨恨地耕种他们父辈本来不该抛弃的土地。如果有人在餐桌上讲述他生活的故事，那不会是像富人辛巴德[23]那样讲到在湿热的东方怎样获得他的宝藏的优美的冒险史，而是一些明智的人，由于命运的播弄和人们的不幸，使他们徒然从事虚假福利的追求，后来抛弃了错误，得到了真正的乐趣。

你们能想象到吗：即使同农民的交谈，对于这些高尚的灵魂也有魅力，智者是喜欢向他们学习的？深明道理的伏尔玛尔发现在单纯的村民中可以遇到比城市居民更明朗的性格和独自发展起来的智慧，后者具有单调的面孔，因为他们每人都希望像别人一样而不要像自己实际的样子。温柔的于丽发现农民的心对微小的抚爱也很敏感，她关心他们的需要，他们为此都认为是种幸福。他们的感情和思想都不是由

人工雕琢而成；他们没有学会模仿我们的模型，所以不用害怕在这里遇到的是由人创造的而不是自然创造的人。

德·伏尔玛尔先生常常在他巡视期间遇到某个善良的老人，他的见识和理智使他吃惊，他便喜欢跟他交谈。他把他带到他夫人那里；她热情地接待他，这接待不表示对他身份的礼节和气派，而是对他性格的好感和尊重。他们留他吃饭：于丽让他坐在自己旁边，为他盛菜，亲近他，热烈地跟他说话，问起他的家庭、工作，不对他的张皇失措发笑，不对他的乡村举止作不适当的注意，但由于自己随便而使他也感到随便，却对他不脱离对一个衰弱老人过去无可指责的漫长生活表示亲切和感人的尊敬。受到鼓励的老人便开怀直抒胸臆，仿佛一时间恢复了青春时期的活跃。为年轻的夫人的健康而干杯的葡萄酒更好地暖和了他半凉的血液。他兴奋地谈到他过去的经历，他的爱情、他的乡间、他参加的几次战斗、他同胞的英勇、他的还乡、他的妻子和孩子、他的乡村劳动、他看到的流弊、他设想的补救方法。他长期生活的长篇谈话常常有精彩的道德教训或农业知识；当他所讲的话中只是为了说得有趣而谈论时，于丽有耐心听它们。

饭后于丽回到她房间去，带来对这个好老头儿的妻子或女孩子适用的衣服作为小礼物。她叫孩子们送给他，他反过来也给孩子们以简单而合乎他们口味的礼物，那是她偷偷地为他给他们预备的。这样便很早形成了使不同阶层间亲近与和睦的美好关系。孩子们习惯于尊敬老年，重视朴质单纯和认识所有阶层的优点。那些农民看到他们的老长辈们在可敬的家里被庆贺和邀请到主人家的席上去，都不因自己没有份而不高兴；他们绝不责怪他们的地位，而是责怪自己的年龄；他们不会说："我们太穷，"而是说："我们没有被这样对待是因为太年轻的缘故。"人家对他们老人的尊敬和有一天会分享它的希望给他们没有被邀请以安慰，也会刺激他们使自己能符合人家的期望。

然而还在被亲切接待所感动的好老头儿，回到自己的草屋后，急于向妻子和孩子们摆出带回家的礼物。这些小礼物在整个家里散发着人家肯照顾他们的快乐。他带着夸张向他们讲述他受到的接待，人家为他预备的菜肴，他尝到的酒，人家对他讲的殷勤的话，人家有那么多次问起他们，主人们的亲切，仆人的关心，以及一般地说，他所接受的一切尊敬和善意的表示的价值；在讲这些话时，他又重新享受了一次快乐，全家也觉得享受到了他们家长所受到的荣誉。大家都一致

为这著名和慷慨的家庭祝福，它给大人以榜样，给小孩以庇护，它绝不藐视穷人，对白发苍苍的人表示荣誉。这对于行善的灵魂是喜爱的香。假如天老爷愿意给予人们以祝福的话，那么这不会是谄媚和卑鄙之徒在被人家称赞的人们面前所能博取到的祝福，而是一颗简单和感激的心在农家的角落里秘密授意的祝福。

愉快和甜美的感情便这样用它的魅力给被冷漠的心搞得乏味的生活以温暖；关心、工作、退隐便这样由于指导它们的艺术而可以变成娱乐。一个健康的灵魂对于普通的工作可以赋予趣味，正像身体的健康对于最简单的食物会觉得好吃一样。所有非常难于使他们开心的人，他们烦恼的原因在于他们的恶习，而他们快乐的感情是和责任感同时丧失的。至于于丽，那正好相反，她在精神烦恼的时候，对于有些要关心的事从前曾经忽略，现在因为它们引起的动机而变得兴趣盎然。始终没有活力的人必须是没有感情的人。她的活力从前曾受到抑制，也因同样的原因发展起来了。她的心灵曾寻求退隐和孤独，以便平静地处理那被侵袭的爱情。现在她恢复了新的活力，形成了新的关系。她不是那种懒散的母亲，当需要行动时却满足于学习，她们丧失了应当从事完成自己义务的时间，什么也没有做。她今天从事过去所学的。她不再学习，她不再阅读：她在工作。她比她的丈夫晚起一小时，所以也比他晚睡一小时。这一小时是她作为学习的唯一时间。日子在她看来从来不算太长，因为她有许多的事乐于去完成。

阁下，这些就是我要向您说的关于这家的经济情况和管理这家的主子们的个人生活情况。他们满足于他们的命运，平静地加以享受；他们满足于他们的财产，不为自己的孩子们增加而是连同他们接受下来的遗产一起留给他们；土地经营得很好，仆役很勤奋，还有对于工作的趣味，井然的秩序又有节制，以及一切能使明智的人感到喜悦和快乐的这样一份中等的、他们正直地获得和很聪明地保管的财产。

第三封信 圣·普栾致爱多阿尔阁下 [24]

我们最近这几天有客人来访，昨天他们走了，于是我们又开始只剩下三个人，我们感到非常愉快，因为我们心底里彼此没有想隐藏的

东西。我尝到了成为一个使自己值得您信任的新人是多么快乐的事！每当于丽和她的丈夫向我表示尊敬时，我心头以某种骄傲的神态对自己说："我终于敢站在他们面前了。"这是由于您的关照，这是在您的眼皮底下，我希望用今天的荣誉来洗掉过去的错误。如果熄灭了的爱情把灵魂投入疲惫状态，那么克制的爱情，连同它胜利的意识，对一切伟大和美好的东西给以新的提高和更活生生的魅力。谁会愿意丧失我们花如此高昂的代价作牺牲得来的果实？不，阁下；我感到要以您为榜样，我的心要利用它战胜一切炽烈的感情；我感到应该成为我曾经是的人，以便成为我愿意成为的人。

在跟不相干的人进行了六天无聊的交谈之后，我们今天过了个英国式的早晨，聚在一起，而且悄悄地，同时体会着在一起的快乐和沉思的美妙。那么少的人能知道这种状况的乐趣！我在法国只见到极少的人有一点儿这种概念。他们说："朋友间的交谈从来不会静息。"这是不错的，语言赋予平庸的爱慕以轻快的唠叨；可是友爱，阁下，友爱呀！热烈的和天上的感情，怎样的谈话才能配得上你？怎样的语言敢做你的表达者？人家对朋友说的话是否抵得上人家在他左右感到的？我的上帝，一次握手、一瞥热情的目光、一次紧紧的拥抱，跟着第一声叹息，能说明多少事！而以后的第一句话是多么冷冰冰呀！贝藏松的夜晚呀[25]！献给沉默和为友谊而沉思的时刻呀！蓬斯冬呀，伟大的灵魂，崇高的朋友！不，我没有贬损你为我做的一切，我的嘴从来没有对你说过什么。

这种沉思的状态对于富于感情的人无疑是巨大的魔力之一；但我常常觉得一些浑人总要阻止去品尝，而朋友们却需要没有旁人以便彼此随心所欲地畅谈。人们可以说彼此之间沉思冥想；稍微的分心都是烦人的，一点儿的强制都是受不了的。有时嘴边有一句发自衷心的话，能够自由自然地倾吐出来是何等愉快！看来人不能自由思想，那就不能自由倾吐；看来只要有一个外人，感情就会受抑制，而且还压迫没有他时能够彼此理解的灵魂。

在这山神的静止里我们彼此就这样度过了两小时，它比伊壁鸠鲁[26]的神仙的冷淡的休息要快乐一千倍。早餐以后，孩子们像平时一样到他们母亲的房里来；但母亲随后并没有按平时习惯带着他们到女眷内室去，好像为了有一会儿见不到我们而作的弥补，她让孩子们同她一起留下来，这样我们一直待到吃正餐时都没有离开。已经知道拿

针线的昂利爱特坐在做花边的方勋前面，她的枕头放在她的小椅子的靠背上。两个男孩子翻阅桌上的一本画册，大的给小的讲画里的内容。当他讲错时，留心倾听并熟悉内容的昂利爱特细心为他纠正。她常常假装不知道他们说的是哪张画册的事，便借口从椅子里站起来，从椅子走到桌子，又从桌子走到椅子。这样来回走她感到高兴，也总会让小"姑爷"说几句开心的话；有时他甚至还要亲她一下，但小孩的嘴巴还不知道怎么亲法，更懂事的昂利爱特就叫他免了这礼节。在这些小小的不大严格但也完全不勉强的教学中，那个小弟弟偷偷地数着藏在书底下的黄杨木小珠子。

德·伏尔玛尔夫人面对着孩子们靠窗刺绣；她丈夫和我还坐在茶桌边看报，她对报纸是不大关心的。然而对于法国国王患病和他们人民对他十分关心的文章（只有罗马人民对日耳曼尼古斯[27]才那么关心，）她才发表了一点儿关于这温和与好心的民族的意见，说大家都恨，而她却一个也不恨，又补充说她只嫉妒上层人物让人家如此喜爱他们。"什么也不要嫉妒，——她的丈夫以我会上当的声音说道，——我们早就都成为您的臣民了。"听了这话，她的活儿从她手里掉了；她转过头来向她可敬的丈夫投了如此感人和温柔的一瞥，我也为之感动。她什么也没有说；什么话能抵得上这一瞥？我们的眼光也相遇了。我感到从她丈夫握住我手的样子看出，我们三人都受了同样的激动，而这个能膨胀的灵魂的温暖的影响在它周围扩展，连冷漠的人也会被征服。

我给您讲过的静寂就在这种情况下开始的：您可以断定它既不是冷漠，也不是气闷。只有孩子们的叽叽喳喳声才打破沉寂；而且我们一停止讲话，他们的小声说话就受到限制，仿佛怕干扰了普遍的静寂。那位小女总管她第一个先降低了声音，向别的孩子打招呼，叫他们用脚尖走路；这轻微的约束增加了新的兴趣，于是他们的游戏变得更好玩了。这场面在我们看来好像为了延长我们的同情，产生了它的自然的效果。

Ammusticon le lingue，e parlan l'alme．[28]

有多少事情不曾张嘴就说了出来！有多少热烈的感情没有舌头的寒冷的干预就彼此传递了！于丽不知不觉地让控制所有其他人的感情

吸收了。她的眼睛完全注视着她的三个孩子；她陶醉在如此甜美的狂喜里，使她可爱的脸上燃烧着最动人的母爱。

我们正耽于这双重的冥想，伏尔玛尔和我两人一任梦幻摆布，这时引起梦幻的孩子们却把它结束了。在看着图画的大孩子看到那些珠子妨碍弟弟用功，趁他正在集拢珠子的时候碰了一下他的手，使珠子散落在地板上。玛尔式兰开始哭起来，德·伏尔玛尔夫人并不急于叫孩子停止哭泣，而是叫方勋把珠子拿走。孩子立刻不哭了，但珠子还是都被拿走，孩子却没有像我预料那样重新哭泣。这个本来算不了什么的情况，使我回想起许多其他的情况，我当时对它们丝毫没有留意；这样想时，我记不起看到过别的孩子，人家那么少地说他们而他们也更少叫人惹厌。他们几乎从来不曾离开过母亲，但人们难得注意到他们是在那里。他们都符合于他们年龄那样活泼、冒失、快乐，从来不惹厌，也不吵闹；人们可以看到他们在懂得什么叫谨慎以前就很谨慎。在我对这问题引起的反思里，最使我惊奇的是，他们这一切仿佛都是自然而然的，于丽对自己的孩子们有如此深切的爱，在他们周围她很少感到烦恼。实际上人们从来不曾看到过她急着要他们说话或闭嘴，也不吩咐或禁止他们做这样或那样。她绝不跟他们争论，在他们的游戏里她不加阻挠；人们会说，她满足于看见他们和爱他们，他们能同她一块儿过这一天，她做母亲的全部责任就完成了。

我虽然觉得这种和平的安静比一般母亲的焦虑的关怀更为愉快，但总认为这种无忧无虑的状态跟我的思想合不拢来。我以为不管一切都安安稳稳，她毕竟不应该因此安心：一种多余的活动是符合于母爱的！孩子身上的一切优点我认为应当归之于她的关心；我总希望这些优点应当多归功于他们的母亲而少归功于自然；我几乎希望他们犯些错误，好看见她赶紧改正他们。

我在沉默地进行了这样思索很久之后，终于开口对她说了出来。我对她说："我知道老天爷由于孩子们的善良本性而奖励母亲们的德行；可是这种善良本性需要培养。从他们生下来起就应当开始对他们的教育。除了他们还没有任何可以破坏的形式那时之外，还有更适宜进行的时间吗？如果从童年开始您就放任他们不管，您要到什么年龄才等待他们的服从呢？当您没有什么东西可以教他们时，应该教育他们服从您。"她回答说："您发现他们不服从我吗？"我说道："当您没有什么命令他们时，那将是困难的。"她望着她的丈夫微笑着，握住了

我的一只手，把我引到书房里，在那里我们三个可以交谈而不被孩子们听见。

她在空闲时对我说明她的信念，她使我看出在这貌似疏忽的样子下，有着母亲的温馨难得给予的最关切的注意。她对我说道："我长期以来像您那样想过关于过早教育的问题；在我第一次怀孕时，为我就要担负的一切义务和照料而担心，我常常忧心忡忡地对德·伏尔玛尔先生谈起。在这方面，我能从结合着一个父亲的关心和一个哲学家的冷静在一起的明智的观察者那里得到什么最好的指导呢？他履行并超过了我的期待；他消除了我的偏见，他教导我肯定用较少的努力来达到大得多的结果。他使我感到，最初的和最重要的教育，即正是大家所忘记的[30]，是使儿童适合于接受应受的教育。一切自以为知识广博的家长的一个共同错误是认为他们的孩子生下来就懂道理，即使在他们能说话以前，对他们说话也像对大人一样。人们想应用理性来作为教育他们的工具；其实还应当使用别的工具来培养理性，而从人所具有的一切发展方面，最晚和最困难达到的正是理性本身的发展。假如对他们从幼年开始就讲他们完全听不懂的话，那便是让他们习惯于说空话，也让人们说空话，批评人们对他们说的一切，认为同他们的先生一样聪明，成为好争论的和任性的人；想靠合理的动机从他们那儿获得的一切，人们实际上只能获得恐惧和促成他们浮夸。

"没有什么耐心不最终使这样培养的儿童不感到厌烦的；因此家长们感到了厌倦、懊恼，对自己教育出来的儿童的始终粗鲁的态度生气，觉得再没有力量忍受这种麻烦，便不得不远远地离开自己的孩子，把他们交给教师去教育，仿佛可以希望第三者的教师能比父亲更多的耐性和更为亲切似的！"

于丽继续说道："大自然愿意孩子们在成为大人以前先是孩子。如果我们想败坏这个程序，我们便会产生过早的果子，它们既不会成熟，也不会有滋味，而且很快就会腐败；我们将会有青年的博士和年老的孩子。童年时代有符合于它的观看、思想和感觉的方法。再没有比用我们的方法来作替代更不明智；我宁可要求一个儿童有五尺高的身材而有十岁的判断力。

"理性只有在生下来后若干年和身体有了一定的坚实性之后才开始形成。因此，大自然的意愿是身体要在思想起作用之前强固起来。儿

童始终是在活动中的；静止和沉思是他们年龄所反感的；用心的和静坐的生活会阻止他们生长和获益；他们的思想和身体不能忍受束缚。如果不断地被关闭在房间里跟书本在一起，他们会丧失全部活力；他们会变得娇嫩、脆弱、多病，与其说是明理，不如说是迟钝；心灵将终身感到身体的衰弱。

“当所有这些过早的教育，按这些人看来有害的同时也有利的话，还有一个很大的缺点，即不考虑这些方法对这个或那个儿童的本性是否更适合，就无区别地一律给予他们。每个人生下来时，除了共同的人的结构之外，各有特殊的气质，它决定着他的体质和性格；问题不在改变或抑制它们而在于培养和完善它们。按德·伏尔玛尔先生的意见，一切的性格本身都是好的和健全的。他说：‘在大自然里没有什么错误的东西[32]；人们把一切毛病归之于大自然，其实都是坏的教育的结果。任何一个坏蛋，只要他的习性能得到很好的引导，都能产生很大的德行。任何难看的人物，只要对他采取正确的态度，都可以变为有用的人才，正像一些变形和古怪的形体，只要放在正确的位置上，都会变得好看和合乎比例一样。在宇宙的体系里，一切都趋向于共同的福祉。所有的人都在为事物安排的最好次序中有自己的位置；问题在找到这个位置和不要搞坏这共同的次序。为什么要实行一种从摇篮时候起始终按同一个公式而不考虑性格完全不相同的教育呢？人们对他们的大多数给以有害的或不合适的教导，剥夺对他们合适的教育，从一切方面妨碍大自然，抹杀灵魂的重大品德而代之以没有任何现实意义的渺小的和表面的品德；而对于如此不同的人才毫无区别地实行同样的方法时，以此来抹掉别的，把一切都混淆在一起，经过许许多多徒劳的关心之后，搞坏了孩子们由大自然赋予的真正的才能，人们很快地看到自己对他们喜欢的短暂的和轻浮的光芒失去了光泽，而被窒息的本性却永远不能返回；人们同时既丧失了自己所破坏的，又丧失了自己所造就的；最后，作为花了那么多徒劳的心力的代价，所有这些小奇才变成了一些毫无能力的庸才和没有优点的人，唯一可称道的是他们的羸弱和无用。’”

我对于丽说道：“我明白这些意见，但它跟您自己的意见很难符合；您不是说，发展每个人的才能和自然能力，或者为了他自己的幸福，或者为了社会真正的幸福都很少有好处。那么先造成一个有理性的人和有道德的人的完满的模型，然后凭教育的力量使每人孩子接近这个模型，刺激这一个，阻止那一个，抑制激情，完善理性，改变本

性，这样不是更优越千万倍吗？……”伏尔玛尔打断了我的话，说道：“改变本性！这个词很漂亮，但在应用它以前，得先回答于丽刚刚对我们说的话。”

我觉得，我否定了于丽提出的原则，作了断然的回答。“您总是认为，区分人们思想和才能的不相同是大自然的工作，这并不显然如此。因为说到底，如果思想不同，那么它们便不相等；而如果大自然使它们不相等，那便是赋予一些人的感觉、记忆的范围或注意的能力比另一些人更多一点精巧；然而关于感觉和记忆，经验证明，它们的范围和完美完全不是人们的思想所能衡量的；关于注意的能力，它唯一依赖于鼓舞我们激情的力量；而且还证明，所有的人按他们的本性是能够经受足够强大的、能鼓舞他们的注意力以达到思想的优越性相联系的那种程度的激情。

“如果思想的多样性不来自大自然而是教育的结果，即来自从童年起事物对我们引起的各式各样的思想、各种感觉和我们所处的环境接触而生的以及我们感受的印象产生的结果，那么为了教育孩子们，就用不着等待到我们知道他们是怎样的精神性质，而要反过来，应当赶快发展我们所希望的、通过适合于他们教育的精神性质。”

对这一点，他回答我说，否认他所看到而他不能解释的，那不是他的方法。他对我说道：“请您看看院子里的那两条狗：它们是同一胎生的，它们的喂养和对待都一样，它们从来不曾分离过；然而其中之一是活泼、快活、温柔，充满了机警；另一只粗笨、迟钝、脾气坏，从来什么都教不会。只有体质的不同产生了它们性格上的不同，正像内部结构的不同使我们产生思想的不同；其他的一切都是相似的……”——我打断他说：“相似？什么样的不同哩！有多少小的原因作用于这一个，却不作用于另一个！有多少的小的情况不同地打击着它们，而您都没有觉察到！”——他答复说：“好！您这里像占星家一样进行争辩。当有人反对他们说，有两个人在同样的情况下诞生而有如此不同的命运时，他们把这个同一性抛得非常远。他们坚持说，由于宇宙的速度，由于这种人中之一的问题同另一个的有无限的距离，以及如果人们能够注意到他们诞生的两个确切的瞬间，那么反对便会转变为证明了。

“我请您，让我们放下所有这些精妙的议论，转到观察上去。它告诉我们，有的性格几乎在诞生时就表现出来了，有的孩子人们在吃奶时期就可以研究。这类孩子成为单独的一类，在他们生命一开始便可以培养；但其他的孩子，他们发展的比较慢，人们想在认识他们的思想之前来教育，那就要使大自然已造成的一切受到破坏，并用坏的东西来代替本来的东西。难道您的老师柏拉图不认为一切人类知识、一切哲学只能从大自然已经放进一个人的心灵中取得，就像一切化学操作只能从它已经含有的金子里取得同样多的金的混合物吗？这对于我们的感情和对于我们的思想都是不正确的；但这对于我们为获得它们而作的安排是正确的。为了改变一种思想，就应当改变内部的组织；为了改变一种性格，就应当改变它所依赖的气质。您可曾听到过一个暴躁的人会变成冷静的人，一个有条理和冷淡的人会获得想象力吗？在我看来，我认为使一个金色头发的人变为棕色头发的人，如同使一个傻子变为有思想的人一样不容易。因此人们徒然认为不同的思想在一个共同的模型里可以重新熔铸。人们可以强制它们，而不能把它们改变；可以阻止人表现为他们本来的样子，但不能使他们变为另一种人；如果在日常生活里他们伪装着，但是在一切重要的情况下您会看到他们原来的性格，那时他们会抛弃任何顾忌，丢掉任何假面具。我再重复一遍，问题不是改变性格和扭曲大自然，而是相反地促使它尽可能地发展，培养它并阻止它退化；因为这样一个人才能够成为他所能够成为的人，而自然的工作由教育来完成。可是在培养性格之前先要研究它，静静地等待它的显现，提供它显现的机会，而且始终应该与其不合事宜地行动，还不如忍耐着什么都不做。对于某一种才能应当给它以翅膀，对于另一些则应当予以阻挡；一种希望加以督促，另一种则加以节制；一种要求人家鼓励它，另一种则要人家使它恐惧；一会儿要照耀，一会儿要昏暗。一种人生来为了承担人类知识直到最后阶段；对于另一种人则懂得阅读也将是有害的。我们要等待，等到小孩子闪耀出理性的最初的光芒，——是它提供性格的判定，真正的表现出它来，靠它的帮助我们来培养性格，而当理性没有发展的时候，真正的教育是不可能有的。

“至于说到您所反对的于丽的意见，我不知道您看到其中的矛盾在什么地方：对于我，我认为它们是完全一致的；每个人在出生时带着一种性格、一种才能和一些他所特有的本领。那些命定生活在简朴的乡村的，不需要为了幸福而发展他们的能力，他们埋藏着的才能像瓦莱的金矿，公共的福利不允许人家去开采。但在城市里，在需要头脑

比需要体力更多的地方，在每个人应当计算自己和其他人们全部价值的地方，就需要学会从人们中取得大自然给予他们的一切，学会指导他们到他们最能发挥作用的场所，尤其会培养他们能成为有用的一切的倾向。在第一种情况下，人们只需注意于一般，每个人做所有其他人一样的事；榜样是唯一的规则，习惯是唯一的技能；任何人对自己的心灵起作用的只有全体人的共同的部分。在第二种情况下，人们着重的是个别的人，是概括的人；再加上这个人有超过另一个人的东西；人们追随他到自然引导的同样远的地方，如果他果然能够做到的话，就让他成为最伟大的人物。这些意见彼此极少矛盾，在幼年时实践上是一样的。不要教育乡村的儿童，因为他们不适宜于教育。不要教育城市的儿童，因为您还不知道他们适合于什么教育。无论如何，让身体发展到理性开始显露时；那时教育的时候便来到了。”

“这一切我觉得都很好，”我说，“假如我不曾看到一个非常有害于您从这个方法中获得期待的利益的坏处的话：那就是让儿童们受千百种被认为是好的而实际是坏的习惯所控制。您要看到，那些为人们放任的儿童：他们很快就被他们目击的坏的例子所感染，因为那些例子是易于学习的，但从不模仿好的榜样，因为实践起来很费力。他们习惯于有求必应，对一切都要实现荒唐的愿望，便变得任性、固执、桀骜不驯……”

“等一等，”德·伏尔玛尔先生反驳道：“我认为您已经注意到我的孩子的情况正好相反，这也正是我们谈话的理由。”

“我承认这一点，”我说，“而这正是使我吃惊的。为了使他们顺从，她做了什么？对此她采取了什么？对于纪律的枷锁她用什么代替？”

“一种更坚强的枷锁，必要的枷锁，”他立刻回答说。“不过为了向您详细说明她的想法，不如让她解释她的观点。”于是他要求她向我说明她的方法；在经过短促的停顿后，这是她对我说的大概的情况：

“出身好的孩子真幸福，我亲爱的朋友！我不像德·伏尔玛尔先生那样过高估计我们的操心。不管他的意见，我怀疑从坏的性格能引出好的东西和一切天性都能转变为好的；然而我不仅确信他的方法是良好的，我还努力把我管理家庭的一切行为都跟它符合。我第一个希望

是坏孩子不会从我怀中生出来；第二个希望是很好地教养上帝给我的孩子，使他们在他们父亲的教导下将来有同他相像的那样幸福。为此，我竭力适应他为我规定的规则，给他们以一个较少哲学性和更同母爱符合的原则：那就是看见我的孩子们幸福。这是我心中抱着母亲这个甜蜜的名字的第一个愿望，而我一生的一切关心都注定要完成它。我第一次抱我的大儿子在怀里时，我想到童年时代几乎是最长生命的四分之一，其他的三个四分之一是难得达到的，为了保证其他三个四分之一的幸福（它也许永远不会达到）而使这第一个四分之一不幸，那是十分残酷的审慎行为。我认为在最初的年龄时身体羸弱，大自然对孩子们有如此多的奴役方法，如果在这奴役之外，再加上我们任性的支配权，剥夺他们如此有限的和他们很少滥用的自由，那是很野蛮的事。我决定尽可能免除我的孩子一切恐惧，把他微小力量的一切使用权都交给他，并且不妨碍他任何自然的活动。这方面我已经得到两种好处：其一是避免了他正在生长的心灵说谎话、虚荣、恼怒、嫉妒，总之从奴役状态产生的一切罪恶，而这是人们在儿童中被迫教唆而起，以便从他们那里获得人们所需要的东西；其二是让他用本能所要求的连续的锻炼来自由地增强他的身体。他完全像农民一样习惯于光着脑袋在太阳下，在寒冷中跑得上气不接下气，浑身是汗，像他们一样忍受住气候的侵袭，并使身体变得更加强壮，同时生活过得更快乐。这是想到了成人的年龄和人的意外事故的情形。我已对您谈起过，我害怕那种致命的谨小慎微，它由于脆弱和关心，使孩子变得娇嫩和羸弱，被一种永久的束缚所苦恼，被千百种徒劳的操心所奴役，到后来使他整个一生遭受到她本来想使他有一刻能保全的那些不可避免的危险；为了在童年时要治疗感冒，却为他远远地准备下了胸部炎症、胸膜炎、日射病，到长大时为他准备了死亡。

“至于那些放任自流的孩子，您所说的他们的大部分错误，那是当他们不但自己愿意犯，而且也唆使别的孩子完成他们希望的情况下发展起来的，他们利用母亲们愚蠢的放纵，只求迎合她们小孩的一切任性的要求。我的朋友，您并没有看到在我的孩子里有专横霸道和权威的作风，即使对于最低的仆役也是如此；您也没有看到人们对他们表示虚假的奉承而偷偷地喝彩的情况。这儿，我相信追随了一条新的和可靠的道路，可以同时使一个孩子自由、和平、亲切、听话，而这是由一个非常简单的方法达到：那便是使他相信，他只不过是个孩子。

“如果从儿童时代本身来看，那么世界上还有什么一种生物能比一个孩子更脆弱，更可怜，更要受他周围的一切摆布，更需要巨大的怜悯、慈爱、保护的吗？难道我们不曾感觉到，正是因此大自然才暗示他的最初的声音是一些叫喊和呻吟；才给予他一个如此甜蜜的面孔和如此动人的神色，以致所有走近他的人都对他的脆弱感到关心并赶快去救助他吗？因此看到一个孩子蛮横和倔强，对所有周围的人发号施令，厚颜无耻地对那些只是要抛弃他并想使他垮掉的人采取主人的声调，而一些盲目的双亲竟同意这种大胆行为，促使他变为他的乳母的暴君，但要不了多久他也会变成他们的暴君，难道还有比这种事更使人反感和更违反事情的常理吗？

“我们家里没有这种事，我竭力使我的儿子眼前远离专横和奴役的危险的形象，也使他脑子里永远不会有认为给他服务不是由于怜悯而是由于义务那样的想法。这一点也许是一切教育的最困难和最重要的；而仆役的雇佣的服务和母亲的温馨的关心二者间的区别，我需要采取什么样的措施来防止孩子这迅速的本能，这是讲不完的细节。

“我采取的主要方法之一，像我已对您讲过的是，好好地说服孩子，像他那样的年龄，没有我们的帮助，生活是不可能的。这样之后，我便没有困难向他指出：人们被迫接受别人的一切援助都是依赖的行为；仆役对他有着真正的优越性，所以他不能没有他们，而他对于他们却毫无用处；因此他对他们的服务远不能因而自夸，他应以谦恭的态度接受这些援助，作为他的软弱的证明，他应该热烈地期望他将足够长大和有力量能为自己服务的时候的到来。”

“这些思想，”我说，“在父母都像小孩似的让人侍候的家庭是难以建立的；但是在那些家庭，那里从您开始的每个人都有他的职务要完成，那里仆役对主人们的关系只是服务和关心的永久的交换的地方，我不认为这种创立是不可能的。然而我剩下要知道的是，孩子们习惯于看到迎合他们的需要不会把这个权利扩大到他们的奇谈怪想，或者他们怎么能受得了有时有的坏仆役把真正的需要作为奇谈怪想来对待。”

“我的朋友，”德·伏尔玛尔夫人说道：“一个没有教育的母亲往往把一切看做怪物。孩子的真正的需要，也像大人的一样是很有限的，人们应该多看福利的长期性而少看它的一时一刻性。您是否认为一个

不受拘束的孩子能在他母亲眼皮底下相当地忍受一个家庭教师的脾气使自己不舒服吗？您设想一些缺点，它们从罪恶中产生而为孩子们所沾染，却不想我的一切关心已经阻止这些罪恶的产生。女人自然都爱孩子。他们之间的误会只有当一个想使另一个服从于自己的任性时才产生。但这种误会不会在这里发生，既不会在人们对之没有什么要求的孩子身上发生，也不会在孩子对之没有什么可下命令的家庭教师身上发生。在这方面我朝着与其他的母亲相反的方向去做，她们装模作样好像要孩子服从仆役，而实际却要仆役服从孩子。这里没有人这样，他们既不下命令，也没有人要求服从自己。但孩子知道，他对周围有多少好意，他们就有相同多的好意对待他。由于这个道理，孩子感到他对于周围的一切除了好心的权威之外没有别的权威，他便变得亲切和听话；在寻求其他人的心依附于你时，你自己的心也依附于他们了，因为人在启发别人爱他时，他才开始爱人家：这是自尊心的必然的结果；于是从平等的基础上产生的这种相互的爱心便不会费力地生长出许多优良的品质；虽然人们不断地拿这种品质来向儿童劝说，却没有一个能获得效果。

“我认为教育儿童最重要的部分，连最仔细的教育都从来不曾涉及过的，这是要让他很好地知道他的可怜、他的弱点、他的从属关系，以及像我丈夫对您说过的大自然加于人的必要的沉重的枷锁，而这不仅为了使他容易感到人们这样做是为了减轻那种枷锁，而且尤其为了使他及早明白上帝把他安放在什么地位，叫他不要把自己提高到他能力范围以上，以及认识到没有什么人类的东西对于他是毫不相干的。

“生下来就习惯于他们受到的纵容，大家对他们的宠爱，他们所希望的东西都很容易获得，便认为一切权力都对他们的狂妄想象让步，所以那些年轻人都带着这种放肆的偏见进入世界，他们常常只能由于丢脸、受羞辱和痛苦才会改正。然而我却愿意好好拯救我的儿子免于这第二次的和凌辱的教育，给予他以对事物更正确意见的第一次教育。我起初曾决定给予他所要求的一切，相信自然的初期的运动都是良好和健康的；可是我很快明白，孩子们在得到服从自己的权利时，几乎生下来就离开了自然状态并以我们为榜样感染了我们的罪恶，还由于我们的轻率而感染了他们的罪恶。我看到如果我想满足他的一切狂妄想法，那么它们会因我的好意而增长；但总应当有一点要停下来，而他对于拒绝越缺乏习惯，拒绝对于他就越显得敏感。因此，既不能等待理性来拯救一切忧愁，我宁愿选择最小的和最快过去的拒

绝。为了使一个拒绝对他较不残酷，我就使他屈从于拒绝；而且为了使他避免长久的不愉快、哀叹、反抗，我使一切拒绝都是不可改变的。我的确尽我可能使拒绝减到最少，并在实行拒绝前反复思考过。一切可以答应他的都在第一次要求时不附带条件地答应他，而且在这方面十分宽容；但他从来不能用胡搅蛮缠来达到目的；哭泣和奉承也都同样没有用。他对此非常确信，所以停止使用这种办法：只要说一句话他就会作出决定，所以看到他想吃的糖果盒子被关好和一只他想捉到小鸟飞走一样不会感到苦恼，因为他知道要有这个和那个，同样是不可能的。人家把东西从他那儿拿走，他知道那东西他不该有；人家拒绝他一样东西，他知道那东西他不能有；他不会去拍打会伤自己手的桌子，他也不会去殴打抵抗他的愿望的人。一切使他忧愁的东西，他感到必然的权力和自己软弱的结果而绝不是别人恶意希望的产物……等一会儿！”她看到我要回答时，有点儿着急地说：“我预感到您要反对，现在我马上谈到它。”

“助长儿童乱叫乱嚷的原因，那是人家对他们的要求不是表示让步便是表示不同意造成的。孩子们看到大人不愿意他们哭泣时，他们有时会接连哭上一整天。大人不论对他们抚爱或是威胁，使他们停止哭的方法都是有害的或几乎总是无效的。只要人们关心他们的哭泣，对于他们便是继续这样的理由：可是当他们看到人们对此不再注意时，他们便立刻停了。因为大人和小孩，没有人喜欢做没有结果的苦事的。这正是我的大儿子身上发生的。他起初是个爱叫嚷的小孩，他使大家都厌烦；您可以证明，现在在家里已经听不到他的叫喊，仿佛没有孩子似的。他疼痛时哭泣，这是自然的声音，绝不应当抑止；可是他一不疼痛便马上不作声。因此我非常注意他的哭泣，他肯定不会无缘无故掉泪的。从这儿我能及时知道什么时候他感到疼痛，什么时候没有疼痛，什么时候他身体好，什么时候他生病；但人们从那些因奇思异想和只是为了要人安慰而哭泣的孩子身上却得不到这种好处。不过我承认，这一点对保姆和家庭女教师是不容易获得的，因为没有比老是听到孩子号叫更恼人，也因为这些好心的女人始终只着眼于现在，她们想不到今天让孩子停止啼哭，明天他会哭得更厉害。更糟糕的是他沾染的执拗态度到年龄大起来后会有坏的后果。使孩子三岁时爱吵闹的同样的原因，到十二岁时变为固执，到二十岁时变为喜欢吵架，三十岁时成为专横，而一辈子成为惹人厌的人。”

她又笑着说道："现在我来谈您的问题。对孩子们答应的一切，他们很容易看出是为了讨好他们的愿望；人们要求或拒绝他们的一切，他们大概会假定一些用不着问他们的理由。这是第二个好处，人们主要靠威信而不是靠说服在必需的情况下对他们运用的：因为他们有时会看到人们的拒绝是有理由的，就自然会假定他们自己不了解。反之，人们如果把有的事情交他们来判断，他们就想判断一切，变得诡辩、钻牛角尖、不真诚、爱争吵，总想使那些要把问题向他们的小聪明请教的笨蛋张口结舌，无法回答。当人们不得不向他们讲一些他们无法听的事情时，他们把只要超过他们能力的最谨慎的行为都一律归之于任性。

"总之，使孩子听从理性的唯一办法不是跟他们进行说理，而是使他们确信理性是超出他们年龄以上的事：于是他们就像所应该的那样，只要大人不给孩子以不同的想法，他们总认为理性是大人掌握的。他们清楚地知道人们不愿意苦恼他们，他们确切知道人们爱护他们；在这一点上他们难得搞错。因此，当我拒绝给我的孩子什么东西时，我不对他们讲道理，我完全不对他们讲我为什么不愿意；而是我做得使他们尽可能看得出，而且有时是事后这样做。用这种方法，他们便习惯于懂得，我没有充分的理由是从来不会拒绝他们的，虽然他们不是常常看清楚这一点。

"基于同样的原则，我也不允许我的孩子们参与有理性的大人们的谈话，因为如果大人忍受他们惹人厌的胡言乱语，他们就会自认为跟人家平起平坐了。我希望我的孩子，当有人问他们什么事情时，他们能有礼貌地和简单地回答，且不要主动地讲，尤其不要不适当地去问比他们年纪大的人，那是他们应该对之表示尊敬的。"

我打断了她的话说道："于丽，实在说来，这对于像您这样温柔的母亲真是够严厉的！比塔高尔[33]对他的弟子并不比您对您的孩子更严厉[34]。您对待他们不但不把他们当成人，而且人们还会说您怕他们过早地停止作为孩子。他们除了向比他们更明理的人请问他们不懂的事情以提高自己而外，还能有什么更愉快和更可靠的方法来提高自己？巴黎的夫人们对于您的准则会怎样想，她们看到她们的孩子在大人一起时从来不会那么过早地和那么长时间地喋喋不休，而谈论他们的将来时会像他们幼年时一样愚蠢？伏尔玛尔会对我说，以善于空谈为人的主要优点和好说话的人想摆脱必须思想时，在靠高谈阔论的国

家里，这是件好事。然而您，您是想使您的孩子有一个如此甜蜜的幸运的，怎么能给予他如此多的幸福的同时又给予他如此多的强制呢？在全部这些拘束里，您想留给他们的自由将会成为什么呢？”

“怎么啦！”她立即答道：“阻止侵犯我们的自由，难道就是妨碍他们的自由吗？要他们幸福，难道就要让整个我们的人都静静地欣赏他们幼稚的谈论吗？我们阻止他们的虚荣心的产生，或者至少停止他们虚荣心的增加，这才是真正为他们的幸福而工作。因为人的虚荣心是他们最大苦难的源泉，任何完善和幸运的人，虚荣心带给他的忧愁都要比快乐多[35]。

“一个孩子看到在他周围有大群明智的人，他们在听他的话，刺激他，赞扬他，以卑鄙的焦急心情等待着从他嘴里吐出来的箴言，并且以欢乐的回响惊呼他说的每一句失礼的话时，他自己的心里会怎么想？一个人的脑袋对于所有这些虚伪的喝彩将难于承受：请您判断一下，他的脑袋将变得怎样！有这样的孩子们的胡言乱语像天文年历的预言一样；如果在如此多的空话里偶然碰到一句话和事实相符，那将是一个奇迹。听众阿谀奉承对于本来为自己盲目的溺爱搞糊涂的可怜的母亲，以及自己不知自己在说些什么而看到大家在为此而赞扬他的孩子，请您想象那会是怎样的情况！您不要以为我为了分辨错误时我自己能保证不上当。不，我看到错误，我也会陷进去；可是如果我赞扬我孩子的正确意见时，我至少是偷偷地赞扬的；在看到我赞扬时，他不会学了后变为喋喋不休和夸夸其谈的人；而那些吹捧的人使我重复这些话时，并没有嘲笑我的弱点的兴趣。

“有一天我们来了客人，我去吩咐了几件事后回来时，看到四五个大傻瓜正在跟他玩耍，他们准备夸张地对我讲起刚才听到的一些我听了会感到非常有趣的话，而他们听了也都很赞赏。我相当冷淡地对他们说：‘先生们，我不怀疑你们能叫木偶讲很有趣的事；但我希望有一天我的孩子们会成为大人，于是他们便会凭自己来行动和说话，那时我将满心高兴地听到他们说出和做出一切好事。’人们自从看到这种讨好的方法没有用时，他们便把我们孩子真正当做孩子而不当做小丑一般玩耍，他们之间不再耍把戏，人们不再吹捧他们时，孩子们显然变得更好了。

“关于提问题，我并非不加区别地一律不准他们提。我是第一个对他们讲到要特别温和地对他们父亲或者我提出他们需要知道的一切问题；但我不能容忍他们打断严肃的谈话来使大家都从事于他们头脑中临时发生的古怪念头。提问的艺术并不像人们想象的那样容易：须知这与其说是弟子的艺术，还不如说是老师的艺术。应当已经学会了很多东西，才知道询问所不曾懂得的东西。印度人有句谚语：‘智者知道并且询问，但愚者甚至不知道询问什么。’[36] 没有这种科学的初步知识，自由的孩子们几乎都只提出些毫无意义的愚蠢的问题，或者深奥和麻烦的问题，它们的解答超过他们的能力，而且因为他们不应当什么都知道，因此他们没有什么都问的权利。所以一般地说，他们不如由人家向他们提问而不要由他们自己提问题进行学习，道理就在于此。

“即使这种方法可以达到一般所设想的用处，但对于他们首先和最重要的难道不是谨慎和谦虚吗？难道他们还要学会什么其他东西来掩盖这点吗？那么在孩子们心目中，在未到说话年龄时就开口说话并放肆地盘问大人们来屈服他们的那种权利时会产生什么影响呢？这种喋喋不休的小小提问者，他们问问题不是为了学习，而是为了惹人讨厌，使所有的人都注意他们，而且他们唠叨的兴趣与其说是为了自我教育，还不如说是为了看到有时他们不审慎的提问会使大人们陷于困境而感到高兴，以致每个人看到他们张嘴时就立刻感到忧愁。总而言之，这并不是教育他们的方法，而是使他们鲁莽和浮夸；我认为这些缺点超过了这种方法的好处，因为随着愚蠢的逐步减少，但是浮夸却在逐步增加。

“可是这种长时间的限制可能的害处是我的儿子到了理性的年龄时会在交谈方面较不轻快，说话时较不活泼和较不丰富；但在考虑到说无聊话过生活的习惯会使他的智慧狭窄，我把这种幸运的贫乏看做是优点而不是缺点。游手好闲的人对自己始终感到无聊，竭力对娱乐的艺术表示非常重视；人们便说外世之道在于只要说些无聊的话，就像仅仅送些无用的礼物一样；可是人类社会有着更高贵的目的，它的真正的快乐有着更坚实的目标。真理的器官，人的最值得的器官，它的使用是人与禽兽的唯一的区别，人被赋有它是为了大大地优于禽兽的叫声。当他说起话来等于什么也没有说时，他便退化到禽兽之下，而人即便在消遣中也应当是人。如果人家认为无聊的唠叨使大家震惊是合乎礼仪的话，我却认为重视其他人优先说话比自己大放厥词，同时

表示自己由于太尊敬他们所以不能用些傻话来取悦他们，这更是真正的礼仪。我们最追求和最感到亲切的上流社会的良好习俗不是叫人在那里炫耀自己而是炫耀人家，并出于谦逊而不要触犯他们的自尊心。一个人只因克制和审慎而不说话的有才智的人会被人看做傻瓜，这点我们并不怕。在随便哪个国家，人们不可能因为一个人没有说话而审判他，也不会因他沉默而鄙视他。相反地，人们一般敬重沉静的人，倾听他们所说的话，当他们说话时大家都很注意；让他们选择说话的机会，而且他们所说的，什么都不会被忽视，他们对一切都占有优势。即使是最聪明的人在长篇大论中，头脑也很难始终保持清醒，很难不在嘴里漏出几句空暇时觉得后悔的话来，因此他宁可不说些好话而不愿冒说坏话的危险。最后，他的沉默不是智慧上的缺点，如果他不说话，不管他是怎样谨慎，问题是在跟他在一起的那些人身上。

“然而从六岁到二十岁有很长的一段路；我的儿子不会总是个孩子；当他的理智开始觉醒时，他父亲的意图是尽量让它发展。至于我，我的使命到那时就将完成。我养育孩子，并不抱培养他成人的大志。”她望着她的丈夫说，“我希望更有资格的人来负担这崇高的任务。我是妇女和母亲，我知道我所处的地位。我再说一次，我负担的任务不是教育我的孩子，而是准备让他们受教育。

“就是在这个问题上我也是按照德·伏尔玛尔先生的方法逐项去做的，而且越深入，我就越感到它的优点和正确，也符合于我的方法。您可以想我的孩子，尤其是那个大的：您不是知道他是地上最幸福、最快乐、最不惹人讨厌的孩子吗？您看到他们整天跳跃、欢笑、奔跑，从来不妨碍别人。适合于他们年龄的那些娱乐或独立性，他们有哪样没有享受到或被滥用呢？他们当着我的面，或者在我不在时同样没有什么拘束。恰好相反，有他们的母亲在身旁，他们会感到更有信心，我虽然是他们受到的一切严厉的制造者，他们却总认为我是最不严厉的，因为我不能忍受他们不认为我是他们在世上所最钟爱的。

“要求他们对待我们的唯一规则是自由本身的规则，即：大人既不妨碍他们，他们也不要妨碍大人，大人说话时他们不要叫嚷，因为人们并不要他们关心我们，所以我也不愿意他们认为我们要关心他们。当他们不遵守如此公正的规则，他们全部的惩罚便是立即离开，而我的整个技巧，——如果可以算做技巧的话，——是让他们觉得这里比哪里都好。除此之外，不约束他们做任何事；从不强迫他们学习什么

东西；不用徒然的申斥去困扰他们；也从来不责备他们；他们接受的唯一功课是从自然的单纯中取得的实际的功课。我的希望只要每个人都学习好，都以很好的智慧和关心来符合我的意图，如果害怕出什么错误，我经常在旁边防范，出了错误也很容易补救。

“比如说，昨天我的大儿子拿走了他弟弟的一只鼓，使弟弟哭了。方勋没有说话，但一小时以后，正当那鼓的抢夺者玩得起劲儿时，她把它从他那里拿走了。他跟着她讨还鼓而且也哭了。她对他说：‘您用强力从您弟弟那里拿了它，我同样从您那里拿回了它：您会怎么说？我不是更强吗？’然后她开始学他那样打鼓，仿佛她对此很有兴趣似的。到此为止，一切都很不错；可是过了一会儿，她想把鼓还给弟弟；于是我阻止她，因为这不再是从自然得来的功课，从这里可以产生两弟兄之间嫉妒的最初的萌芽。在失掉鼓的时候，弟弟忍受了必要性的严峻的规律；哥哥感到了他的不公平行为；这两人知道了他们的弱点，一会儿以后都感到了心安理得。”

一个如此新颖的和同一般接受的思想如此相反的计划，起初使我感到吃惊。他们努力向我解释，最后我成了他们计划的赞赏者，于是我感到，为了引导人，自然的道路始终是最好的道路。我对这个方法感到唯一不便之处，而且这个不便还是很大的，那便是忽视了儿童身上有充分力量而在年龄增长时逐渐减弱的唯一的能力。我觉得按照他们自己的观点，儿童的理解力的作用越薄弱和不足，便越应该训练和加强记忆力，它那时可以支持工作。我说：“当儿童的理智还没有觉醒时，正是记忆力应该代替它，当它发展起来时，记忆力应当丰富它。理智什么也不要进行训练，它因无所作为而会变得不灵活和迟钝。种子在一片准备得不好的土地里生长不出东西，为了学习成为有理性的，要从成为愚笨开始，这真是奇怪的儿童教育方法。”德·伏尔玛尔夫人马上喊道：“什么，愚笨！您是把记忆力和理解力[38]这两种如此不同和几乎如此相反的性质混淆起来，正像把大量消化不好的和没有联系的东西塞满一个还薄弱的头脑对于理智是坏处多于好处吗？我承认，在人的一切能力里，记忆力在儿童中是首先发展的和最便于培养的；但根据您的意见，哪个应该占先：是儿童们最容易学习的，还是他们最需要知道的？

“请看看人们怎样对他们应用这种能力的，怎样用强迫的手段迫使他们炫耀他们的记忆力，并请比较人们从中获得的好处和使他们如此

而受到的害处。什么！强迫一个孩子学习他永远不会讲的语言，甚至在他连本国语言都没有学好之前去学；不断地叫他重复和作些他不懂的诗句，而诗的音调的和谐在他看来只是用手指计算音节；用他毫无概念的圆形和球形来混乱他的思想，用千百个他随时弄错的城市和河流的名词来困扰他，而且还要他反复学习，这难道是培养他的记忆力以有利于他的判断吗？这些没有意义的经验值得他大量流出的一滴眼泪吗？

“如果这一切只不过是无用而已，我还比较不怎么抱怨；可是教儿童只说空话并相信知道自己不能够理解的东西，这难道不算一回事吗？能够说这一大堆废物能不妨碍人家用以装备一个人头脑的最初思想吗？即使没有什么记忆力，不是也比充塞一切这些废料来损害应当占据一席地位的必要的知识更好一些吗？

“不是的，假如大自然给予儿童的头脑以适宜于接受一切种类的印象的那种灵活性，这不是为了让人家在上面镌刻一些国王的名词、日期、纹章的词语、天文、地理，以及对于儿童年龄毫无意义而对于任何年龄都毫无用处的一切那些词儿，这些词儿人家只为了困扰他们凄惨和贫乏的童年生活；儿童的头脑是用来使一切有关人的状况的思想，一切有关他的幸福和启发他的责任都及早用不可磨灭的字迹刻在上面的，并在他的一生中按他的本性和能力来作引导。

“不从书本中学习，儿童的记忆力不会因此是空闲的：他所看到的一切，他所听见的一切，都影响着他，他想得起它们；他记录下人们的行动和人们的说话，他周围的一切是一本书，书中的东西，等到他的判断力能利用它的时候，用不着想就能不断地丰富他的记忆。那些目标的选择，对他不断提供他应该知道的和他不应该知道的东西的考虑，是培养他第一个能力的真正的艺术；应当从这里为他形成一个知识的储藏库作为青年教育和整个一生行动的依据。这种方法的确不能造就小的奇才，也不会使家庭女教师和教员们出风头，但它可以培养身心健康的人，他们年轻时虽不会使人夸耀，到长大时却受人尊敬。

“然而不要以为，”于丽继续说道，“人们完全忽略了您那么重视的那些想法。一个稍微细心的母亲把孩子们的感情掌握在她的手里。有许多可以刺激和培养他们学习和做什么事的方法；只要这些方法能完全跟儿童的自由相结合，而且不致引起他的任何罪恶的种子时，我都

相当愿意采用，当结果并不像所希望时，我也并不坚持；因为学习始终有时间，可是为了造成他一种好的自然本性却不能丧失一分钟；德·伏尔玛尔先生对于理性的最初发展有这样的意见，他主张他的儿子十二岁的时候不知道的，到十五岁时他不会知道得更差些，更不用说不一定需要成为博学之士，但更需要是老实和善良。

“您知道我们的大儿子读书已经读得不坏。请看他是怎样获得学习看书的兴趣的。我曾打算给他随时念几篇拉丰丹的寓言供他消遣，我已经开始这样做，他问我乌鸦是否会讲话。我立刻看到使他很清楚地区分寓言和谎话的区别是困难的：我尽可能地摆脱这种困难，确信寓言是写给成人看的，但对孩子们应当始终说真话，我便取消了拉丰丹。我用一本小的有趣的和有教育意义的历史的集子代替它，其中主要的采自《圣经》；后来，我看到孩子对我的故事感到兴趣，我便设想对他编一些更有用的，我自己试着组织尽可能有趣的，并使之始终适合于当前的需要。我陆续把它们写在一本有插图的美丽的书里，我把它好好锁着，时不时地向他念几个故事，时间并不长，在开始念新的之前常常连同注释反复念好几遍。孩子没有事做容易感到无聊：小的故事成了他的消遣品；但当我看到他最贪婪地注意听时，我有时想起要吩咐人们做事，于是在最精彩的地方离开他，把书不经意地留着。他马上请他的女仆或者方勋，或者随便什么人把它念完；可是因为他对人家没有什么可吩咐，人家也预先经过关照，所以并不总能服从他。有的人拒绝他，有的人有事，有的人慢吞吞地和念得不好，有的像我一样把故事留下了一半。当人们看到他有这么多的被动而烦恼时，便有人偷偷地暗示他学习自己念，这样可以解决问题和随他自己心意翻阅书本。他尝试了这个计划。需要有相当乐于帮助他的人愿意给他上课：这是新的困难，我们只想把问题弄到适可而止。虽然有这些小心措施，他还是有三四次放弃不干：我们就随他的便。我只是竭力使故事变得更有趣味，于是他重新热衷地进行工作，虽然还不到六个月，他已真的开始学习，很快就可以单独念这本集子了。

“这大致就是我想努力刺激他的热诚和好的愿望以获得连续的、用心的和适合于他的年龄的知识的方法；可是他虽然在学习诵读，他要获得的知识却并不从书本中来，因为它们在那里并没有，而且阅读怎么样也不适合于儿童们。我同样想使他在早些时候习惯于用头脑吸取思想而不是吸取词语：我正因此决不使他学习背诵。”

“决不！”我打断她说，“这说得过分了，因为他还需要知道教理课和祈祷课。”“这您就弄错了。”她又说道，“讲到祈祷课，我每天早晨和每天晚上在我的孩子们房里高声做我的祈祷，这就不用人家强迫他们就学会它；至于教理，他们不知道它是什么。”“什么！于丽，您的孩子们不学教理课？”“不，我的朋友，我的孩子们不学教理课。”“怎么回事？”我非常惊奇地说，“一位如此虔诚的母亲！……我完全不明白。为什么您的孩子们不学教理课？”“为了将来相信它，”她说，“我希望他们将来成为基督教徒。”“啊！我明白了，”我喊道，“您不希望他们的信仰停留在嘴巴上，也不仅仅希望知道他们的宗教，而是要他们相信它；您认为一个人不可能相信他不理解的东西，这是有道理的。”“您是很苛求的，”德·伏尔玛尔先生微笑着对我说，“您可是基督教徒吗？”“我要努力成为基督教徒，”我坚决地答道。“我相信宗教中一切我能理解的，也尊敬其他的东西而不反对它。”于丽向我做了个同意的表示，我们又开始了进行同一题目的谈话。

在谈到我认为母亲对自己的孩子的关心是那么积极、不知疲倦和目光深远的其他细节时，于丽在回顾时的结论中指出，她的方法确切归结为她为自己规定的两个目标：让孩子们天性的发展和研究它。她说：“我的孩子没有什么拘束，也不会滥用他们的自由；他们的性格既不会败坏也不会受压制：我们让他们平静地增强他们的身体和让他们的判断力发芽；不让他们的精神受奴役；别人的观点不会引发他们的利己心；他们不认为自己是强人，也不认为是带锁链的兽类，而是幸福和自由的儿童。为了防卫他们所没有的恶习，我好像觉得他们有一种比他们不会听到的或听了很快就会厌烦的空谈更有力量的防护药：那便是围绕着他们的一切风气的榜样；那是些他们听到的、在这里对大家都很自然的、用不到预先为他们组织的谈话；那是他们目击的和平和团结；那是他们不断地看到的既在所有人彼此之间的行为也在每人的行为和谈话里统治着的和谐。

“他们还处在最初的单纯状态里，从哪儿能产生他们从来没有见过例子的恶行、他们从来没有机会感到的热情、没有地方给他们引起的成见呢？您看见没有任何错误会侵袭他们，没有任何坏的习性会表现在他们身上。他们的无知并不固执，他们的欲望并不顽强；倾向于恶习是被防止的，天性是被调整好的，一切都向我证明，我们责备的错误并不是他们而是我们造成的。

“就是这样，我们的孩子一任他们心的倾向，没有什么东西改变或歪曲它，不受外部的或人工的影响，确切保持他们原来的性格；就是这样，这性格在我们的眼睛里每天无保留地发展着，我们便可以研究自然本性的活动，直到他们一些最隐秘的原则。他们确信绝不会受到斥责和处罚，既不知道说谎也不知道隐匿，于是在他们或者在他们之间，或者对我们所讲的一切都毫不勉强地让人看到他们心灵深处的一切。他们自由地在他们之间整天叽叽呱呱说个不停，在我面前从来不会有一会儿感到拘束。我从来不责备他们，既不使他们不说话，不假装在听他们，如果他们说些最不得体的话，我就装做什么也没有听见；但实际上我却非常注意地听着，他们并不怀疑；我对他们所做的和所说的都作正确的记录；这些都是本性的自然表现，应当培养。他们嘴里一句有害的话是一棵外来的草，风传布它的种子：如果我用责罚去割掉它，它很快又会长出来；我与其这样做，不如秘密地找寻它的根，并小心拔掉它。我不过是，她微笑着对我说，‘园丁的女佣人；我锄花园，我拔除有害的草；要种植好花是他的事。’

“还必须承认，除了我要采取的一切措施，还要有很好的协助才能希望成功，我努力的成绩要依靠其他情况的配合，那大概只有在这里才找得到：应该有一个开明的父亲的智慧能透过偏见来建立孩子从出生起的管理的真正的艺术；应该有很好的耐心把规定的付诸实施，不要使言语跟行动不符；应该使孩子有很高的天赋，自然对他们特别照顾，仅这一点人们看了就喜欢；应该在自己周围只有机灵和心地善良的仆役，他们能不知疲倦地按照主人的意图工作：只要有一个粗暴或阿谀奉承的仆人就足以把一切搞坏。实在说来，当我们想到有多少外来的原因可以危害一些最美好的计划并且可以推翻设想得很好的企图时，我们应当感谢幸运对我们一生中所做的好事的照顾，所以说，智慧在很大方面有赖于幸福。”

“您应该说，”我喊道，“幸福更有赖于智慧。你没有看到您那么赞扬的这种协助是您的成绩，而所有接近您的人都不得不学您的榜样吗？家庭的母亲们，当你们抱怨得不到支持时，你们太不相信你们的力量呀！要成为你们应该成为的那样，你们就会克服一切障碍；如果你们好好地履行你们的责任，你们便会使每人履行各自的责任。你们的责任不就是来自大自然吗？不管罪行的格言是什么，它们对于人的心灵始终是可贵的。啊！问题是要做值得尊敬的妻子和母亲，那么地上最甜蜜的乐土也必然是最受敬爱的乐土。”

在结束这次谈话时，于丽注意到昂利爱特来到后一切都带着新的轻快。她说："这是确实的，如果我想在两弟兄之间引起竞赛，我可以少费许多心思和技巧；但这个方法我觉得太危险；我更喜欢多费些劲和不冒什么风险。昂利爱特可以弥补这一点：因为她是女孩子，是他们的姐姐，他们俩爱她爱得发疯，她的聪明超过她的年龄，我差不多让她当他们最初的家庭女教师，他们对她的学业很钦佩，因此更容易成功。

"至于她自己，她的教育由我担任；但它的原则却如此不同，值得单独讨论一次。我至少可以预先这样说，大自然赋予她的才能以外很难再增加什么，她将像她的母亲一样，如果世上有人能比得上她母亲的话。"

阁下，我们每天在等着您，这应该是我在这里的最后一封信了。可是我明白什么使您延长在部队里的日期，而且我为此感到害怕。于丽的担心并不更少些：她要求您给我们的消息更频繁些，并请求您在冒生命危险时要想到您多么扰乱了您的朋友们的安宁。至于我，我没有什么要对您说的。尽您的责任；一个胆怯的劝告既不能从我的心坎里发出，同样也不能接近到您的心灵。亲爱的蓬斯冬，这点我太明白了，对于你生命的唯一值得的死，是为了你的国家的荣誉而流出你的鲜血；然而你能毫不考虑你的生命对于那个为了你而保存生命的人吗？

第四封信 爱多阿尔阁下致圣·普栾

我从您最后两封信里知道我失落了这两封信前面的一封信，那显然是您寄到部队里去的第一封信，那信里您解释了关于伏尔玛尔夫人内心的忧虑事。我没有收到这封信，我猜测它可能放在一个邮差的箱子里，他被敌人抓走了。因此，我的朋友，请向我重述它的内容；我的理智丧失了，我的心为此而忧虑：我再说一次，因为如果于丽的心灵里没有幸福和和平，那么地上哪里是它们的庇护所呢？

她认为我会冒风险这事您要使她放心。我们要应付的是个太机灵的敌人，他只让我们奔跑；他只用一小撮人使我们全部力量化为乌有，并到处使我们没法攻击他。但因为我们有信心，我们可以妥善地排除连最好的将军们都不可克服的困难，并到最后强迫法国人来打我们。我推测我们最初的几次胜利将使我们付出高昂的代价，达丁格战役的胜利[39]会使我们在弗朗德勒[40]方面失败。我们的头顶上有个大的统帅[41]：不仅如此，他得到他部队的信任；法国的士兵认为他们的将军是无敌的；反之，当他被他所蔑视的朝臣们指挥时，人们对他却很不重视，而这种事却常常遇见，所以只要等待宫廷阴谋和机会，就可以战胜欧洲大陆最勇敢的民族。他们自己也很清楚。马尔鲍罗阁下[42]看见在勃莱海莫[43]抓到的一个兵士的活泼的脸色和战士的神气，便对他说道："如果在法国的军队里有五万个像你这样的人，它就不会像这样被打败。"那掷弹兵答道："见鬼！像我这样的人我们那里相当多；我们只缺一个像您的人。"然而像他这样的人现在指挥着法国军队，而我们没有；但我们不去想这种事。

无论如何，我要看这场战斗剩下的场面，所以我决定在部队里逗留到他们进入冬季宿营时。这段时间里我们可以全部获胜。要翻过大山，季节已经太晚，我们将在你们那里过冬，到春天开始我们再去意大利。请告诉德·伏尔玛尔先生和夫人，我作这新的调整是为了安乐地享受您如此动人地描写的景象，也是为了看到陶尔勃夫人跟他们一块儿住下来的情形。我亲爱的朋友，请继续准时给我写信，您会使我非常高兴。我的装备被抢走了，我已经没有书，但我可以读您的信。

第五封信 圣·普栾致爱多阿尔阁下

我们将一块儿在克拉朗度过冬天，您这个打算给了我多大的快乐！但您要继续在部队里多待几时，这使我付出了高昂的代价！特别使我不愉快的是，很清楚地看到在我们分手前您就决定参加部队，您那时什么也没有说。阁下，我感到了这项秘密的理由，因此我不能对您表示好感。您是否相当看不起我，不相信我会追随您，或者您以为我的感情那么低下，以致不愿接受为我的朋友去死的荣誉？如果我不

值得追随您，就应当把我留在伦敦；这比打发我来这里少侮辱我一些。

从您最后的来信明显地看出我的一封信的确已丢失，这失落就使我其后两信在好些方面变得很不清楚；但为清楚理解所必需的说明，要等我有空暇时再写。现在迫切要告诉您的是使您解除您对德·伏尔玛尔夫人隐蔽的忧虑的不安之心。

我不预备向您重述我同她在她丈夫出发后的谈话的后面部分。这以后发生的许多事使我忘记了一部分；我们在他走后进行了那么多次谈话，我只作些摘要而避免重复。

因此她告诉我，就是这个为了使她幸福而做了一切的丈夫是她的一切困难的唯一的作者，他们相互的眷恋越真诚，他也越发使她痛苦。阁下，您能相信吗？这个如此聪明、如此理智、如此远离一切罪恶、如此很少受到人的激情的影响的人却完全不认为要重视道德，他过着无可指责的清白生活，内心却抱着不道德人的可怕的心安理得。由这种矛盾产生的反思增加了于丽的痛苦；如果他有根据害怕上帝的审判，或者克服骄傲去向它挑战，她也许还可以原谅他。一个罪人因理智的糊涂而安慰自己的良心，一个异教邪说的传播者认为自己同普通人想法不同而觉得是正直的，这都可以说得过去。她叹息着说："可是一个如此诚实的人，一个很少夸耀自己知识的人却是没有信仰的。这怎么可能是无信仰者呢！"

我们应当了解这两夫妇的性格，应当设想他们是专心一致于他们家庭内部事务，彼此的相互关系是代替世界一切的，应当懂得他们俩的团结支配着其他的一切，这样才能理解他们只需这一点分歧就足以扰乱他们的幸福。德·伏尔玛尔先生是在希腊仪式里培养出来的，所以他生来不能容忍如此可笑的宗教信仰的傻事。他的理性比人家想强加给他的愚蠢的约束要高明得多，他很快就蔑视地摆脱了约束；他同时抛弃掉从如此可疑的权威那里来的一切，使他作为反宗教的，所以就成了无神论者。

后来，他始终生活在天主教的国家里，在那里观察到这种宗教信仰，他对基督教的见解并没有改进。他对宗教只看到教士们自私的利益。他看到那里一切都不过是用毫无意义的词语较精细地粉饰的弄虚

作假；他注意到那里一切真诚的人 都异口同声地同意他的意见，而且毫不隐瞒；连教士也稍微审慎地偷偷嘲笑自己公开教导的东西，他还向我常常说，他经过好些时间的寻求，他一生只找到三个相信上帝的教士 [44] 。他真心诚意想弄明白这些问题，便深入地钻进形而上学的密林里去，但对它除了有关的体系之外再没有其他的指南，他到处只见到疑问和矛盾，最后来到基督教徒中间，但到达那里已经太晚；他的信心对真理已经关闭，他的理智已不能接受确信的东西；人们给他证明的东西破坏了不止一种感情而不能建立另一种感情，结果是他同样攻击一切种类的教条，他继续是无神论者只是为了要成为怀疑论者。

这便是老天爷为这个于丽准备下的丈夫，而您是知道于丽是具有那么单纯的信仰和那么温柔的孝心的。然而也要像她表姐和我那样亲热地同她一块儿生活的人才能知道这温顺的灵魂是多么自然地笃信上帝的。可以说，尘世的一切仿佛都无法满足她热爱的需要；极端的多情善感本身把她引向爱的泉源。这不是像有寻求爱而受欺骗的爱心的女圣徒戴莱慈 [45] 那样，这是一颗爱和友谊都汲不尽的真正不会干涸的心，它对于值得吸收它的唯一的存在提供自己极为丰富的感情。[46] 对上帝的爱并不使她脱离地上的创造物；它既不使她严厉，也不使她尖刻。她对于地上的一切依恋都是由同一的原因产生的，它们彼此鼓励，因而变得更可爱和更甜蜜；所以我认为，假如她对她的父亲、丈夫、孩子、表姐和我爱得较不深的话，她便较不笃信上帝了。

奇怪的是，她越敬爱上帝，越感到自己敬爱得越少，还抱怨自己觉得自己灵魂干涸得不知道敬爱上帝。“不论怎么讲，”她常常说，“心灵只能通过表现它们的感觉和想象的作用才能把握到所依恋的；那么能不能看到或想象到伟大存在的无限性呢 [47] ？当我想把自己提高到它那高度时，我不知道我到了哪儿：我看不到它和我之间有任何关系，便不知道从哪儿达到它，我既看不见也感觉不到什么，我觉得处在一种绝望的境地；如果我敢于用我自己来判断别人，我怕神秘的精神恍惚将多半来自空虚的脑筋而较少来自充满的心灵。”

“那么我该怎么办？”她继续说道，“怎样从被迷惑的理智的幻象中摆脱出来？我用一种粗糙的、但我力所能及的宗教信仰来替代超过我能力的那些崇高的沉思。我遗憾地抑低了上帝的威严，我在它和我之

间插进一些敏感的东西；我既不能注视它的本质，至少也要在它的创造物里礼拜它，我在它的恩德中爱它；可是无论我采取什么方法，代替它所需要的纯粹的爱，我只能向它贡献自私的感激罢了。”

这样，在多情善感的心灵里一切都变为感情。于丽在整个大地上只感到同情和感激的对象；她到处看得到上帝行善的手：她的孩子是她从上帝那里接受过来的亲爱的寄存物，她在土地的生产品里接受它的赠与，她看到她的餐桌上因它的照顾而摆满了食品，她在它的庇护下安睡，她的平静的觉醒是由它送来的，她在不幸中感到它的教训，在快乐中感到它的恩惠；她所有亲切享受的福祉都是尊敬上帝的新的题材；如果宇宙的上帝不为她微弱的目光看到时，她随处都能见到人们共同的父亲。这样地来崇敬它的最高的恩典，不就是竭尽所能地为上帝服务吗？

阁下，您想想看，在退休中，同那个分享我们的生活而不能分享我们使生活变得可亲的希望；既不能同他一起赞美上帝的创造物，又不能谈论它的善心向我们许诺的幸福的未来；在做好事的时候，对使做起来感到愉快的一切，他会无动于衷，而且由于最奇怪的不合逻辑性，思想里蔑视宗教，生活上却是个基督教徒，这该是多么痛苦的事！请您设想于丽同她丈夫散步时的情形：这一个在大地展现的富饶和灿烂的装饰里赞美世界的创造主的创作物和恩典；那一个则对这一切只看做是种偶然的结合，那里什么都是盲目力量的联系。请您想想这对为真诚的爱结合的夫妇，因为彼此害怕打扰对方，对于围绕着他们的对象，这一个不敢耽于它们所引起的沉思，那一个不敢耽于它们所引发的感情，还甚至从彼此的眷爱里不断发生互相抑制的义务。当我同于丽出去散步时，几乎总是有某种如画似的优美的景色令她想起这类痛苦的分歧。“唉！”她感动地说道：“自然的风景，对于我们是多么生动、多么活泼，对于不幸的伏尔玛尔的眼睛却是一片死寂；而在万物那种伟大的和谐里，一切都以如此甜蜜的声音在称颂上帝，他却只看到永恒的沉默！”

您是了解于丽的，您明白这个感情外露的心灵是多么喜欢与人交流，您当然想得到她对于本来应该一切都是共同的人，甚至为了唯一一点不愉快而彼此不能相通，那对她该多么痛苦！然而更不幸的思想不管怎样仍接连着来，她徒然想把这些不由自主的恐惧抛开，但它们随时随刻来干扰她。对于一个温柔的妻子，当想到有报复心的上帝会

对否认它的神圣的人加以惩罚，想到成为她幸福的人的幸福将同她的生命同时结束，并在自己孩子们的父亲身上看到一个被上帝弃绝的人时，该是何等的恐怖！因她天性十分慈善，她才没有对这种可怕的印象陷于绝望，而她丈夫的不信教给她带来的痛苦也只有凭宗教才给她以忍受它的唯一力量。“如果老天爷，”她常常说，“拒绝我使这个善良的人皈依基督教，那我便只有请求它赐给我一个恩典，即让我死在我丈夫之前。”

阁下，这便是她隐秘的忧愁的太真实的原因；这便是她内心痛苦——它仿佛因她丈夫的冷酷而承受，——的原因，它由于她装作若无其事而变得更加厉害了。在天主教徒那里可以公开表露的无神论，在理性容许相信上帝的一切国家里却不得不躲藏着，那里无神论者便丧失了自己唯一的辩护。这种体系自然是使人忧虑的：如果有着有名望的和富裕的人中有人赞成的话，在被压迫和不幸的人民中到处都会引起恐怖，人民看到他们的暴君们被解脱了可以阻止他们的唯一的约束，还看到在另一种生活的希望里被除掉了留给他们对这一种生活的唯一的安慰。因此，德·伏尔玛尔夫人感到这里她丈夫的皮浪主义[48]将会起的坏的作用，于是主要希望保证她的孩子们不受如此危险例子的影响，她没有困难地说服丈夫保守秘密，他是真诚和正直的人，但审慎和淳朴，没有虚荣心，而且远不是想到别人夺取他自己不愿被人抢走的财宝的人。他从来没有学究气；他同我们一块儿去教堂，他适应已建立的习俗；他不宣传自己没有的信仰，他避免吵架，做由法律规定的、国家对于一个公民所要求的一切宗教仪式。

他们结合至今差不多已有八年了，但只有陶尔勃夫人知道他们的秘密，因为他们把秘密告诉了她。顺便告诉您，他们在外表上保持得很好，也很少装模作样，所以一个半月以来我同他们在最亲密的状况下一起生活，竟没有引起我丝毫的怀疑，若不是于丽自己对我讲起的话，我也许永远不会深入知道这一点。

有好多原因决定她作这种密谈。首先，什么保留能同我们之间存在的友情共存？想排除跟一个朋友共享秘密的乐趣不是纯粹加深她的烦恼吗？此外，她不愿我的在场会更久地成为他们常常一块儿对一个她一直如此强烈记挂在心头的问题的谈话的障碍。最后，她知道您很快就要到我们这里来，她希望在得到她丈夫的同意之下，您能够预先

了解他的观点：因为她盼望您的智慧能成为我们徒劳的努力的支持和您值得的帮助。

她为了向我吐露她的痛苦所选择的时间使我怀疑她不敢对我说出来的一个别的原因。她的丈夫离开了我们，剩下只有我们俩；我们的两颗心曾彼此相爱，它们还记得往事：如果它们对此忘记了一会儿，我们俩就会陷于耻辱。我清楚地看出她害怕这种单独会面，并竭力想摆脱它；梅耶利那一场使我很好地懂得，我们两人中谁较为自信的，谁便是更不可信。

在她的自然的懦弱所引起的不公正的恐惧里，她设想的最可靠的预防措施是不断地把自己交付给一个必须崇敬的证人，呼吁一个能看得见秘密行为并能阅读内心世界的正直和可畏的审判官作为仲裁者。她的支柱是伟大的上帝；我不断地看到上帝在她和我之间，什么有罪的欲望能越过这样的保护者？我的心在她的虔诚的火焰中得到净化，我分享着她的德行。

这些重大的谈话几乎充满了在她丈夫不在时整个我们的密谈；而从他回来后，我们当着他的面也常常进行这种谈话。他像谈论别人一样参加谈论他，也没有蔑视我们的主意，他经常对于我们应该怎样同他说理的方法提出好的劝告。也正是在这方面使我对成功感到失望：因为如果他较少一些真诚，我们便可以攻击他培养不信教的灵魂的毛病；但假如只是说服的问题，我们能从哪里寻找他完全没有的知识和他消失了的理性？当我想同他争论时，我发现我所能使用的论据都已被于丽徒劳无功地用尽，而我又拙于言辞，远不如他的心那样雄辩和从他心里流出来的美妙的信心那样有力。阁下，我们永远不能把这个人说服过来；他太冷峻而心地又不坏；谈不到想感动他：他缺少的是内心的论证或感情，而唯有它才能对其他的一切成为无敌的。

无论他的妻子怎样小心地隐瞒她的伤心，他也能感到并同她分担：这样敏锐的目光是无法受蒙蔽的。这种被压制的忧愁更使他深切感触到。他对我说过他曾多次试图作表面上的让步，为了叫她安心，他装出他本来没有的感情；可是灵魂的这种卑劣太跟他不相称了。这种伪装不但骗不了于丽，更使她增添了新的苦恼。那可以安抚那么多不幸的真诚、坦率和心心相印，在他们之间是被隐蔽起来的。是否要做得使他的妻子对他少尊敬一些，才能消除她的恐惧呢？他对她不采

用伪装手段，诚恳地说出他所想的心事：但他如此单纯地说话，对鄙俗的意见很少表示蔑视，对自由思想的人很少带傲慢的讽刺，以致他的愁闷的坦白给于丽以更多的悲伤而很少气愤，使她既不能对她的丈夫传达她的感情和希望，于是她就更细心地在他周围寻求他有限的幸福的短暂的温馨。“啊！”她委婉地说道，“如果这不幸者想在这世界上建造天堂，那就至少让我们尽可能使这天堂变得愉快一些吧！”[49]

这种感情对立的忧愁的帷幕遮盖着他们的结合，比任何其他东西更可证明于丽不可战胜的力量，由于在她的忧愁里还混合着安慰，她也许可以说是世上唯一能把二者联系起来的人。他们对于这重要一点的一切争执、一切争吵不仅远不能转变为愤恨、蔑视、吵闹，而且总是以某种感人的情景结束，只有使他们俩彼此变得更为亲切。

昨天，谈话固定在我们只有三个人时常常谈论的题目，即万恶之源上；我竭力指出，在世界观里不仅没有绝对的和一般的恶，即便是特殊的恶也比初看起来要少得多，而且一般说来，它比特殊的和个别的善要超过许多倍。我向德·伏尔玛尔先生举出他自己的例子；于是在深入到他的处境的幸福时，我以如此真实的线条来描绘，他对此显得很受感动。他打断了我的话，说道：“这是受了于丽的诱惑。她总是把感情放在理性的位置上，使它变得如此动人，必须始终拥抱她作为回答。这是不是从她的哲学教师那里学来的，”他笑着补充说，“她学到了这样辩论的方法吗？”

如果在两个月以前，这样的玩笑一定使我感到很不好受；但局促不安的时候已经过去；我只有跟着笑了；于丽虽然感到有点儿脸红，但并不显得比我更尴尬。我们继续谈论。关于恶的数量方面我们没有争论，伏尔玛尔只限于承认应该好好做事，恶不管是多少，它到底是存在的；单从这个存在出发，他得出结论是，在万物的最初原因里没有全能，也没有全福。就我这方面说，我努力指出，物质的恶的起源在物质的本性里，精神的恶的起源在人的自由里。我支持他关于上帝除了创造像它一样完美的其他存在和不让恶有借口之外是万能的。我们正在热烈争论时，我发觉于丽不见了。她的丈夫看到我在用眼睛寻找她时对我说，“您猜她到哪儿？”我说：“她去吩咐一些家务。”“不对，”他说，“这个时间里她没有别的家务：她不用离开我，什么都做了。”——“那么她到孩子们的房里去了？”——“也不大对：她的孩子们对于她不比我的安全更可贵。”——“那么，”我说，“她在哪里，我完全

不知道；但我非常明确知道她只做有用的事。”——“完全不对，”他冷冷地说：“来，来，您看我是不是猜得对。”

他开始轻轻地走着，我踮着脚尖跟着他。我们走到小房间的门口：门是关着的；他突然把它打开。阁下，是怎样的一种景象呀！我看到于丽跪着，双手合掌，泪流满面。她急忙起来，擦着眼睛，遮住了脸想逃走。我们从来没有看见她这样害羞过。她的丈夫不等她有时间逃掉，便激动地跑近她。“亲爱的妻，”他搂抱着她说，“你心愿的热烈程度表露了你的动机；要它们灵验还缺乏什么呀？好了，如果上苍能听见，你很快就会如愿。”“会如愿的，”她坚定和确信地说：“但我对于时间和机会还不清楚。但愿我能用生命来偿付它！我的最后一天便将得到最好的应用了。”

阁下，来吧，离开您那不幸的战斗，来履行一项更高尚的义务吧。难道智者的荣誉在于为拯救一个人而宁可杀戮许多人吗[50]？

第六封信 圣·普栾致爱多阿尔阁下

什么！即使告别了部队以后，您还要去巴黎旅游！这么说，您完全忘记了克拉朗和住在那里的人了？您对于我们比对于海德子爵[51]更不亲切了吗？您对这位朋友比在这儿等候着您的人们看得更重要了吗？您迫使我们作出跟您相反的愿望，您使我期望在法国宫廷里获得声誉，以便阻止您得到所等待的护照。然而称您的心好了；您去看您的好同胞吧！反正我们要对他也要对您报复您这种偏爱；虽然您同他在一起生活时尝到的快乐，我知道当您到我们这里来时，您会后悔那段您不曾给我们的时间。

在收到这封信时，我曾怀疑一次秘密的差使……还能找到更合适的对和平的调停者吗！……可是国王们能把他们的信任交托给有德行的人们吗？他们敢于倾听真理吗？他们甚至能知道真正的功绩吗？……不，不，亲爱的爱多阿尔，您不是当大使的材料。我知道您太清楚，我相信假如您不是出身于英国的贵族，您绝不会成为这样的人。

来，我的朋友；你在克拉朗一定会比在宫廷里好。啊！如果我们聚首的希望没有欺骗我时，我们大家在一块儿将度过怎样的冬天！每天都在准备，把彼此都那么亲切、值得互相敬爱的优秀人物中的一位请来，她们仿佛只等待着您而不再邀请其他人。不知是什么幸运竟会使岱当惹男爵的对手经过这里，您曾预见到这一遇见会发生的一切，而且的确是这样发生了[52]。这个老讼师虽然几乎像他的对手一样不屈不挠和耿直，却不能抵抗使我们大家都折服的于丽。在见到了她，听她所说和跟她谈话以后，他对于同她父亲的争讼感到羞惭。他很愉快地到伯尔尼去了，妥协进行得很顺利，根据子爵最后一封信，我们在等候他，他这几天内就能回来。

这些您大概已经从德·伏尔玛尔先生的信上知道；可是我想，关于陶尔勃夫人终于结束了她的事务，从星期四起已经来到这儿，而且以后将永远住在她女友家里一事，您多半还不知道。因为她来到的日期曾预先通知我，我不让德·伏尔玛尔夫人知道就前去迎接，想使她出其不意，我在吕特利[53]遇着她就同她一块儿回来。

我觉得她比以前更活泼和更可爱，但不稳定、漫不经心，不听别人说话而且更少回答，说话前言不搭后语而又有风趣，总之，对于怎样可以摆脱自己思念的理想的关口充满了惶恐不安。可以说，她每时每刻战栗着担心自己走回头路。她这次出门虽然拖延了很久，却做得很匆忙，女主人和仆役都弄得头昏脑涨。她随身带的小行李弄得乱七八糟，令人发笑。由于侍女怕忘记什么东西，格兰尔总是保证说都已放进了马车的箱子里，而当有人随便去查看箱子时却完全没有找到。

她不希望于丽等待她的马车，她在林荫道上下车，像发疯似的跑着穿过院子，她那么急促地登上台阶，在第一阶段后需要透一下气才能爬到顶。德·伏尔玛尔先生出来迎接：她已经对他说不出一句话了。

在打开房门时，我看到于丽对窗坐着，像她平常一样把小昂利爱特抱在她膝上。格兰尔本来想好了一篇按她风格的、混合着感情和欢乐的漂亮的讲话；但等到她的脚踏上大门口时，讲话、欢乐全都忘得一干二净；她叫嚷着奔向她的女友，以无法形容的激动说："表妹，永远，永远，直到死！"昂利爱特一见到她母亲便立刻跳下来向她跑去，也喊道："妈妈！妈妈！"使劲地叫喊着，冲撞得那么猛烈，以致可怜的小家伙马上跌倒了。这突然的出现，这跌倒、快乐、纷乱，那么地

震撼了于丽，使她站起来伸出了手，同时发出非常尖锐的喊叫后倒在地上不省人事。想抱起她女儿的格兰尔看见自己女友惨白的脸色：迟疑着不知该奔向谁。后来看见我抱起了昂利爱特，便向精疲力竭的于丽奔去，却同她一样跌倒在她身上。

昂利爱特看到她们俩都变得一动不动，便开始哭泣和惊喊起来，使方勋应声跑来：一个为了她的母亲，另一个为了她的女主人。我呢，受了震惊，像在梦呓里似地满心狂喜，大踏步地在房间里走来走去，在无意识的冲动中断断续续地发出一些惊叹声。伏尔玛尔本人，这位冷静的伏尔玛尔自己觉得受了感动。感情呀！感情！甜蜜的心灵的生活！你从来没有触动的是什么样的铁石心肠？你从来不能使之掉泪的是什么样不幸的人？这个幸福的丈夫没有奔向于丽，却把身体靠到安乐椅里贪婪地观看这极为动人的情景。“你们不用害怕，”看到我们手忙脚乱时说，“这喜悦和愉快的场面只是使天性一会儿接不上气，它很快就会以新的活力重新炽烈起来的：它从来不是危险的。让我品尝这种幸福并同你们分享。它对你们应该怎么样！我从来不知道这相似的东西，所以我是我们六人中幸福最差的人。”

阁下，根据这最初的时刻，您就可以判断出其他的情况了。这次聚会给予这个家庭以一种欢乐的反响和至今还没有平静的激动。于丽快活得忘乎所以，我从未看到她处在如此的兴奋中；整整这天大家只是想不停地互相见面和以新的热情彼此拥抱。大家甚至想不起阿波隆厅，到处都有快乐，不需要想到那儿去。只有到第二天，大家才相当冷静下来作节日的准备。要没有伏尔玛尔，一切都会乱作一团。每个人都尽量打扮自己。除了对于目前的快乐所必需的以外，一切工作都不准做。节日的庆祝不是很豪华而是非常狂热；使节日笼罩在一片感动人的乱纷纷里，而这乱纷纷却又是它最美妙的装饰。

早上大家让陶尔勃夫人担任女管家或膳务总管，她便像孩子似的迫切地执行起任务来，使我们发笑。来到美丽的餐厅时，两位表姐妹看到各方面都有她们名字的第一个字母联合组成并用鲜花装饰的图案。于丽立刻猜到这个主意是谁想出的：她在一阵激动中拥抱了我。格兰尔一反过去的习惯，犹豫着不敢照样做。伏尔玛尔讥笑她；她红着脸仿效了她的表妹。我完全觉察到了这阵脸红，它的确引起了我说不出的结果；但我自己感到在她臂弯里有些激动。

下午在女眷内室有一顿丰盛的点心，男主人和我这一次都受到邀请去那儿。男子们进行射击比赛，奖品是陶尔勃夫人给的。新来的人虽然比其余的人训练时间较少，却取得了胜利。格兰尔对于他灵巧没有上当；汉茨自己也不相信，他拒不接受奖品；但所有他的同事硬要他接受，您可以看到他们那方面的殷勤并不曾白费。

晚上，全家新加了三人，集合在一块儿跳舞。格兰尔仿佛通过格拉斯[54]的手打扮起来的；她从来没有像今天这样容光焕发。她跳舞、谈话、欢笑、发出命令，到处都有她。她发誓要叫我精疲力竭；而在没有间断地跳了五次或六次非常生动的四组舞以后，她不曾忘记像平常一样责备我像个哲学家似的跳舞。我嘛，我对她说，她跳舞像个淘气的小妖精一般，她造成的灾害并不比人少一些，我也担心她白天黑夜都不让我休息。“正好相反”，她说，“现在就让您睡个通宵”，她这样说了又立刻叫我去跳舞。

她是不知疲倦的，可是于丽并不像她一样：她很困难地站立着，跳舞时膝盖哆嗦着，她是那样地激动，连快乐都表现不出来：随时看得见她眼睛里流着快活的泪水；她以欣喜若狂的神情凝望着表姐；她喜欢把自己当做被邀请前来参加节日的客人，把格兰尔看成是指挥一切的家里的女主人。晚餐以后我燃放了我从中国带来的烟火，它产生了很大的效果。这一夜我们睡得很晚[55]。最后得分手了。陶尔勃夫人已经疲乏或应当疲乏了，于丽希望大家早睡。

平静不知不觉重新产生，秩序也跟着回来。格兰尔虽然爱闹，但当她愿意时会采取使人心服的权威性声调。此外，她在智慧方面有伏尔玛尔那种卓越的识别力和洞察力，有于丽的好心肠，而且她虽然极端自由主义，但并不缺乏同样多的审慎；以致她即使很年轻就成了寡妇，并负有她女儿的贵族财产保管人的责任，这一个和那一个的财产在她手里只会兴旺发达；因此人们不用担心在她掌握下这家庭不会比以前管理得差些。这给于丽以完全从事于最合她口味的工作，即孩子们的教育；我确信昂利爱特会充分利用她的母亲们中的一个的全部关心来减轻她另一个母亲的关心。我说“她的母亲们”，是因为她们同她一块儿生活的方式，很难分清谁是真正的母亲，而今天来我们这里的外人对这一点都是如此，或者显得还有点疑问。实际上她们俩都同样叫她“昂利爱特”或叫她“我的女儿”。她叫这一个“妈妈”，叫另一个“小妈妈”；这一个和那一个都显得同样亲切；她对她们俩也同样听话。如

果有人问两位夫人，她是谁的，两个人都会回答：“是我的。”如果问昂利爱特，却发现她有两个母亲。人们不免要感到不好办。最聪明的人后来肯定她属于于丽。昂利爱特的父亲是淡黄色头发，像她一样，而且脸也很像。母亲的那种温馨在于丽如此柔和的眼睛里比格兰尔的较活泼的目光表露得更为充分。那小家伙对于丽显得更尊敬，对自己也更小心。她不自觉地更时常待在于丽身旁，因为后者有更多的事对她讲。应该承认，所有这些表象都对小妈妈有利；我发现这如此愉快的错误对于两表姐妹有时很可能是有意的，它成为讨好她们的方法。

阁下，半个月以后这里就只缺少您了。当您来到这里时，想在这所房屋以外到世界上另外寻求更多的德行和快乐的人，他一定是想错了。

第七封信 圣·普栾致爱多阿尔阁下

我有三天曾试图每天夜里给您写信。可是一整天工作以后，回来时就只想睡觉：早晨天刚亮我要开始工作。比酒醉更温和的陶醉向我的灵魂深处投入一种十分甘美的骚动，使我不能有一会儿避免对我完全是新的快乐。

我认为像我现在在这里所处的集体里，到哪里我都会一样高兴。但您可知道克拉朗本身为什么使我喜欢？是因为我在这里真正感到是在乡间，而且几乎是第一次我可以这样说。城市里的人完全不知道爱乡间；他们甚至到了乡村也不知道：当他们到了那里也未必知道人们在做些什么。他们轻视劳动、娱乐；不了解他们：他们到那里就像到外国一样；他们在那里不喜欢，我不觉得奇怪。到乡村去的应当是村民，或者完全不到那里去，因为那些人去干什么？巴黎的居民认为去了乡村，实际并没有去：他们是带了巴黎去的。歌唱家、辩论家、作家、清客，都是跟着的随行人员。赌博、音乐、喜剧，都是他们唯一的工作[56]。他们的餐桌像巴黎一样摆设；他们在同样的时间在那里用餐；人们为他们上同样的菜也用同样的餐具；他们在那里只做同样的事；最好还是留在那里的好：因为一个人无论怎样富有，无论对自己怎样关心，他永远会感到缺少点东西，他不能把整个巴黎同自己一

起带去。这样，这种对他们如此宝贵的多样性，他们便丧失了；他们永远只知道一种生活方式，永远对这种生活方式感到厌倦。

农村的劳动看起来很愉快，它完全不算艰难，所以用不着引起怜悯。它促使人们的重视，因为它对整个社会和个人都带来利益，而且土地的耕种是人们最先的使命：它对智慧形成亲切的形象，对心灵引起黄金时代的快乐。看到土地的耕种和作物的收获，人的想象不可能无动于衷。牧人和农民的生活到处都是十分动人的。请看看牧场上布满了人，他们翻晒着草料和歌唱，畜群分散在远处，人们的心不知为什么感到不由自主地柔和起来。这样，有的时候大自然的声音还对我们恼怒的心引起软化；虽然那声音听来觉得是没有用的惋惜，它却是悦耳的，听了绝不会不感到愉快。

我承认在某些国家中，那儿的包税人侵吞了土地的果实，悭吝的农场主的粗暴的贪欲、不人道的地主的强硬的苛刻把这些美妙的图画抹去了许多动人之处，使土地蒙上了不幸。骨瘦如柴的马匹在鞭打之下几乎要送命，不幸的农民饿得濒死，疲惫不堪，披的是褴褛，破房子的小村庄呈现出惨不忍睹的触目景象：当人们想到那些要喝他们血的不幸者的时候，几乎会觉得羞于为人了。但是看到一些善良和聪明的土地耕种者时又多么可以慰人，他们的劳动是他们德行的工具，是他们的消遣和乐事；大量地提供上天的赐予；使周围的人和牲畜繁荣昌盛，使他们的收获物充满了谷仓、地窖、储藏室；把富裕和欢乐集中在他们的四周，并使他们发家的劳动成为连续的节日！怎么能不谈使这些景象产生的梦想呢？人们忘记了自己的世纪和自己的同时代人；人们回想到《圣经》里的族长时代；人们自己想着手劳动，分享农村劳动和与之相关的幸福。爱情和纯洁的时代啊，那时的女人是温柔和朴实的，那时的男人是单纯和愉快地生活的！拉结[58]呀！可爱的和始终被爱的姑娘，那为了娶你而做了十四年奴隶而不后悔的人是幸福的！拿俄米的温柔的儿媳[59]呀！你温暖他的脚和心的善良的老人是幸福的！不，美在乡村的关怀里从来不曾有那么充分的威力。在那儿，优雅升上了它的王座，简朴作为装饰，快乐鼓舞着它，必须不由自主地尊敬它。阁下，请原谅；我现在言归正传。

一个月以来秋天的炎热有利于葡萄收获；初期的霜冻为它开了头[60]；棚上的葡萄藤已经遮不住葡萄串，把利埃[61]爷爷的礼物陈列

在眼前，仿佛在请人们把它们狼吞虎咽。所有这些挂着有益健康的颗粒的葡萄是老天爷送给不幸的人们使之忘却他们的不幸的；到处人们把它们捆扎在一起的木桶、酿酒桶、莱克尔法斯[62]的声音；山坡上震响的收葡萄妇女的歌声；把葡萄运到压榨机去的工人们连续不断的步伐；激励他们工作的乡村乐器粗犷的声音；这时好像张挂在大地表面上普遍的兴高采烈的可爱而又动人的图画；还有当早晨太阳升起时的雾幕，像剧场的帷幕，给人们的眼睛以如此迷人的场景，一切都促使它加浓节日的气氛，而这节日一经思考便变得更美丽，当人们想到它是把愉快同有用结合在一起时，它是唯一的节日。

德·伏尔玛尔先生规定这里最好的土地来种植葡萄，他预先做好了一切必要的准备工作。酿酒槽、压榨机、储藏室、大木桶，都在等待着接受温和可口的葡萄液。德·伏尔玛尔夫人负责收获：工人的挑选、分工的安排都归她经管。陶尔勃夫人准备葡萄收获季节的伙食并按照已定的标准发给临时工的工资，这些规定这儿从来不曾被违反过。属于我的监察工作是让人遵守于丽对压榨机操作所作出的规定，因为她的头脑受不了酿酒桶的蒸汽；这个差使完全适合于酒鬼去做，格兰尔没有忘记对我鼓掌。

任务这样分配定当，收获葡萄的人的共同劳动就是把空空的大桶装满。全体人马一清早起身：大家一块儿到葡萄棚去。以她的活动能力而论始终不会觉得太忙的陶尔勃夫人，还自愿负责警告和训斥那些懒汉的工作，我可以自鸣得意地说，以她的狡猾的警惕性，却不曾照顾到我。至于老男爵，当我们大家都在劳动时，他带了猎枪溜达，并且不时从采葡萄的姑娘那里把我叫去跟他一起去打斑鸠，人们因此说我是同他秘密串通好了的；于是我慢慢地丧失了哲学家的声名而获得了懒汉的称呼，不过说到底，这二者并没有多少差别。

从我方才对您所说的关于男爵的话，您能看出我们的重新和好是真诚的，而伏尔玛尔对他第二个考验[63]是有根据可以高兴的。我，我对我的女友的父亲会憎恨吗！不，即便我是他儿子，我也不会对他更尊敬了。实在说，我没有见过在一切方面比这优秀的贵族更正直、更坦率、更慷慨、更值得尊敬的人。可是他的偏见的古怪是惊人的。自从他知道我不可能成为他家的成员后，他对我表示了充分的尊重；只要我不是他的女婿，他心甘情愿地自认为低于我。只有一件事我不能原谅他，那便是当我们俩单独相处时，他有几次讥笑所谓的哲学家

从前的讲课。这类玩笑对于我是痛苦的，我总是很难接受；但他对我的发怒只是发笑并说道："我们去打斑鸠，我们辩论得够多了。"然后在走过时喊道："格兰尔，格兰尔，给你老师做顿好吃的饭，因为我要让他开开胃。"的确，以他的年龄，他带着枪在葡萄棚那里奔跑像我一样有劲儿，枪打得比我更准得多。对他的嘲笑使我稍稍感到一点报复的是，在他女儿面前不再敢吭声；而那位小女学生引起她父亲的尊敬并不比她老师少些。我再回头谈我们的收获葡萄。

我们从事于这愉快的劳动已经八天，还只能勉强说做了近一半的工作。除了预备出售和日常家用的葡萄酒——普通的葡萄酒，它们的制作只需把它们小心地从大桶倒进木桶，——以外，善良的仙女于丽为酒的鉴赏家和老酒鬼酿造了更名贵的葡萄酒；我已经讲过，这项巧妙的工作我也帮助她去做，从同一株葡萄树采下的葡萄可以做成各个国家生产的葡萄酒。她的一种办法是把挂着成熟的葡萄的枝条捆起来，使太阳在藤上把它晒干；另一种是把从葡萄园采下的全部葡萄串在压榨前加以分类；另一种办法是，按她的指示在黎明前把红葡萄集中起来，当葡萄粒还带有蓝色的薄霜和露珠时就很小心地把它们送进压榨机，这种葡萄是做白葡萄酒用的。于丽还把压榨出来的葡萄汁同在火上煮的糖浆的甜酒在大桶里混合制成烈性葡萄甜酒；她在制作干葡萄酒时不让它在桶里长久发酵；她也会酿造对胃口大有裨益的苦艾酒[64]；她还会用最普通的葡萄酿造麝香葡萄酒。所有这些不同的葡萄酒用不同的方法酿成，但都是天然的，不含有害的物质；就是这样，家庭的设想代替了天然土壤和气候的不同：在克拉朗，于丽把20个国家的气候合而为一了。

您想象不到这一切是以怎样的热诚、以怎样的快乐完成的。人们整天歌唱、整天欢笑，而工作只有进行得更出色。大家都生活在最好的亲热气氛中；人人都平等，但没有人忘乎所以。夫人不摆架子，农妇合乎礼节，男人爱开玩笑而不粗野。进行名副其实的比赛：有人唱最优美的歌曲，有人讲最动听的故事，有人说最机智的俏皮话。团结甚至还产生轻松的争吵，但人们彼此感到不痛快只是为了表示相互间是何等的相知。人们并不回家做他的老爷；他们整天待在葡萄园里：于丽在那儿叫人搭起棚子，感到冷时可以到棚里去取暖，遇到下雨可以到那里躲避。大家照农民的时间跟他们一块儿吃饭，也和他们一块儿工作。大家胃口很好，喝稍微粗粝但伴着好吃、有益健康和味道鲜美的蔬菜的浓菜汤。大家毫不骄傲地取笑他们笨拙的举止和粗野的问

候：为了使他们自由自在，人们对他们不加拘束。这种好意并没有逃过他们的眼睛，他们在这方面非常敏感；他们看到人家为了他们而忘了自己的称号，便更加自觉地保持他们的地位。在晚餐时人家带来了孩子们，他们便把白天剩下的时间留在葡萄园里。那些村民看到他们来时多么的高兴！“啊，非常幸福的孩子！”把孩子紧抱在他们强壮的手臂里时说，“愿慈悲的上帝折减我们的寿命来增加你们的岁月！愿你们长得像你们的父母一样，愿你们像他们一样为国家增加福祉！”我时常想起这些人的大部分曾带着武器，并知道使用刀剑和火枪就像使用截树枝刀和锄头一样纯熟，又看到于丽在他们中间如此令人喜悦和受人尊敬，她和她的孩子受到他们感人的欢呼，我便回想起向日耳曼尼古斯的战士们指着她儿子的那个著名的和有德的阿格利比娜[65]的情况。于丽！无可比拟的女性！您在私人生活的淳朴里享有着智慧和善行的绝对权威；您对于整个国家是珍贵的和神圣的宝藏，大家都愿用自己的鲜血来防卫和保全您，您在敬爱您的整个人民中间可以比由他们所有的军队保卫的国王们生活得更安全和更光荣。

晚上大家又快乐地碰头。在整个葡萄收获季节给工人们提供食宿；即使是星期天，在晚祷以后，同他们一起跳舞跳到吃晚饭。在其他日子，我们在回家时也不分散，除了男爵从来不吃晚饭，而且很早就上床，还有于丽，她带着她的孩子一块儿上到他房间里一直等到他睡觉。此外，大家从收葡萄这工作开始直到离开时，城市生活的习惯不再同乡村生活混合在一起。这种农神节的狂欢要比罗马的农神节[66]更为愉快和聪明。它们表现的生活颠倒对于教育主人和奴隶显得太空虚；可是这儿显示的温和的平等对前者是一种教育，对后者是一种安慰，对于二者都是友谊的联系。[67]

集会的地方是一间有古代风格的房间，有个大壁炉生着暖融融的火。房间里点着三盏灯，德·伏尔玛尔先生只叫人加上白铁的灯罩以便挡住煤烟和反射光亮。为了预防嫉妒和懊恼起见，主人在房里尽量不用这些善良的农民在自己家里看不到的东西作摆饰，因此这儿的丰饶只表现在最普通的物品的好的收获质量和它们分配的较为慷慨。晚饭是在两张长餐桌上吃的。这儿看不到奢侈和豪华的餐具，所看到的是丰收和欢乐。全体人马都就桌而坐：主人、日工、仆役；每人同样站起来端饭菜，没有特殊，没有优先，而进食总进行得很痛快、很高兴。大家可以随便喝酒；自由除了诚实没有别的界限。共同尊敬的主

人们的在场可以约束大家而并不妨碍大家的兴致和快乐。如果有人忘乎所以，大家不采取惩罚使影响节日的气氛，但第二天就毫不容情地将他辞退。

我也享受了本地方的和季节的快乐。我又能像瓦莱人一样自由地生活和相当频繁地喝纯粹的葡萄酒；但我只喝两位表姐妹手里为我斟的酒。她们俩负责察看我的酒量和想喝酒的欲望，并调节我的清醒程度。谁还能比她们俩更清楚地知道掌握它和把它取消或交还给我的艺术呢？如果白天的工作、吃饭持续的时间和快乐能给予这两双可爱的手所斟的酒以更多的力量时，我便让我散发的热情不受限制；它们也就没有需要叫我沉默，也没有在聪明的伏尔玛尔面前感到拘束。我完全不怕他明智的眼睛能读出我内心的东西，而当一缕甜蜜的回忆想重新出现时，格兰尔的一瞥目光会瞒过他，于丽的目光会使我因此脸红。

吃过晚饭，大家还在晚上消磨一两个小时从事疏麻；每人还轮流唱歌。收获葡萄的女工有时同声合唱，或者轮流着单独唱和唱副歌。这些歌大部分是旧的抒情歌，它们的曲调没有刺激性，但有一种我说不出的古典的和长时间感人的东西。它们的语言简朴、率真，常常是悲哀的，可是叫人喜爱。我们这几个人在这些歌里当重新发现有些我们过去曾应用过的措辞和表达方式时，不能阻止格兰尔要发笑，于丽要脸红，我要叹息。于是我把目光投向她们俩，回想到遥远的过去时，一阵战栗攫住了我，一个受不住的重压突然落到我的心上，留下一种痛苦的印象，要费大劲才能消除它。然而我觉得这种晚上小集会有我说不清楚的魅力，而它对于我却是十分敏感的。这种不同阶层的集会，做的工作很单纯，可以消除疲劳，既协同一致又安稳平静，给精神带来和平的感情，它使那些有趣的歌曲变得更为感动人。妇女们歌声的一致同样并非没有和谐。对我来说，我认为一切和声没有比同唱的歌更好听，而如果需要调音，那是因为我们有了反常的趣味。事实上，一切的和声，不是在任何一种声音里都有吗[68]？我们还能在自然安排好的悦耳的声音的相对力量里添加什么东西而不破坏它的比例呢？我们如果对这一部分加倍而不对另一部分加倍，不按同样的比例加强它们，岂不是马上取消这种比例？自然尽可能好地完成一切；但我们却还想要求更好些，于是我们破坏了一切。

对这项晚上的工作，也像对白天的工作一样有一次大比赛，我昨天想在比赛里作弊，招致了一次小小的丢脸。由于我打麻并不是最心灵手巧而且还常常不专心，所以总是被记录为工作最少的人，便用脚偷偷地把我旁边人的剥掉麻丝的麻梗拨过来增加我的所剥掉的麻梗的数量；但不顾情面的陶尔勃夫人看到了后对于丽打了一个暗号，后者当面发现后严厉地斥责了我。“骗子手先生”，她高声喊道，“即使在开玩笑时也不可以作弊；否则习惯了便真的会成为坏人，更糟的是还要捉弄人家。”[69] 请看，晚会便是这样度过的。当分离的时刻快到时，德·伏尔玛尔夫人说道：“我们来放烟火。”每人便立刻拿了自己的麻秆捆——他劳动的光荣标志；大家把它们胜利地拿到院子中央；把它们堆成一大堆；把它作成战利品，点起火来。但并非每人都有这种荣誉：于丽把火炬判给这晚上劳动最出色的他或她；如果是她自己，她便不客气地判给自己。庄严的仪式伴随着欢呼和鼓掌声。剥掉了麻的大麻茎燃烧得又明亮又光辉，火焰直升到高空，真是一片欢乐的烈火，人们围着它跳跃、欢笑。然后全体人员开怀畅饮：大家为胜利者祝酒。到后来，大家都对在工作、快乐、天真里过去的这一天感到高兴而回去睡觉，也不会为明天、后天和整个一生重新开始而感到烦恼。

第八封信 圣·普栾致德·伏尔玛尔先生

亲爱的伏尔玛尔，享受您辛勤劳动的果实吧。请接受您曾大力使之值得奉献给您的、一颗净化了的心灵的敬意。从来没有人从事过像您所从事的事；从来没有人试图实行像您所实行的事；从来没有感激的和敏感的心灵能像您启示我的那样感受过。我的心曾丧失掉它的动力、它的活泼、它的存在：您把这一切都归还我了。我在德行和幸福方面都已死去了：我感到重新活过来的这道德的生命是您给的。啊，我的恩人！啊，我的父亲！我把自己整个献给您时，我只能像给上帝一样把您从您所接受的一切献给您。

应当向您承认我的弱点和恐惧吗？我至今始终怀疑自己。一星期前，我为我的心感到害臊，相信您的一切好意都是白费的。这时刻对于德行是严峻的和令人伤心的：多亏老天爷，多亏了您，它已一去不

复返了。我觉得自己已经痊愈，不但因为您这样对我说，而且我自己也这样感到。现在我已不再需要您为我保证：您已使我能为自己保证。我应当跟您和跟她分离，以便知道我不用你们的支持就能成为怎样的人。远离开她住的地方，我才能确信我不用害怕走近她。

我把我们这次旅行的详情写信告诉了陶尔勃夫人。我在这里不再向您重复。我很想让您知道我的全部弱点，但我没有力量对您说出来。亲爱的伏尔玛尔，这是我最后的错误：我觉得它距我已如此远，所以我想到它时不无骄傲；然而它的时机还很近，因此我向您承认时还感到有困难。您知道原谅我的迷误，为什么会不原谅它们的后悔所产生的羞耻呢？

我的幸福不再缺少什么；爱多阿尔阁下把一切都对我讲了。亲爱的朋友，这样我就要成为你们家的成员，这样我就要教育你们的孩子了。三个孩子中的大的将教两个小的。我多么热烈地这样盼望着！获得一个如此珍贵的职务的希望使我为报答你们的关心而倍增了我的热诚！对这一点我有多少次敢于迫切地向于丽表示我的渴望！我常常愉快地从对我有利的方面来体会您的讲话以及她的讲话！可是虽然她对我的热诚很敏感，而且也好像赞成我的想法，我却看不出她想相当明确地讨论我的看法，便不敢更坦率地谈论它。我感到应当配得上这项荣誉而不应当要求它。我等待着您和她的信任，以及这个尊敬的保证。我的期望完全没有被欺骗；我的朋友们，请相信我，你们的期望是不会落空的。

您知道在我们关于你们孩子的教育的谈话后，我把谈话提示我的一些想法写在纸上，并已获得您的同意。自从我出发后，我对同一题目又有了些新的想法，我把整个东西归纳为一种计划，等我把它好好消化之后告诉您，那时再请您考虑。这只有我们到达罗马后希望能把计划向您提出来。这计划是接着于丽的计划结束后开始的，或不如说它是于丽计划的继续和发展，因为整个计划在适应社会时不致损害人的天性。

我由于您的关心而重新恢复了理性；重新变得自由，心灵也健康了，我感到自己被我周围所珍视的一切所喜爱，最迷人的未来显现在我面前：我的处境应该说是美妙的；但显然我是始终不会有安宁的灵魂的。在我和爱多阿尔阁下的旅行接近完成时，我看到我珍贵的朋友

到了决定命运的时刻；可以说是我应为他作决定。我到底能不能至少有一次为他做他如此频繁地为我所做的事？我能不能不负所望地完成我平生最重大、最紧要的义务？亲爱的伏尔玛尔，我内心深处带着您的全部教训，可是为了使那些教训能应用好，我怎么不能同时携带您的智慧呀！啊！如果有一天我能看到爱多阿尔幸福，如果能按他的设想和您的设想，我们大家都聚会在一起而不再分离，我还有什么别的愿望要实现呢？唯一的愿望，它的实现既不依靠您，也不依靠我，也不依靠世上的任何人，而是依靠那奖赏尊夫人的德行和秘密计算您的善行的人。

第九封信 圣·普栾致陶尔勃夫人

您在哪儿，亲切的表姐？您在哪儿，以种种名义分担和那么多次安慰过那脆弱的心灵的可爱的知心朋友？来吧，让他今天向您倾泻他最近的错误的招供。他岂不是始终向您洗涤心灵上的罪恶的吗？他对于已向您忏悔的过错还知道责备自己吗？不，我已不再是原来的我，而这一改变是您的功劳：您给我造成了一颗新的心，我要向您奉献自己的最初产品；但我在把它安放到您手中以前，我是不相信它已从我脱离的东西里解脱出来的。您看到了它的产生，现在请接受他最后的叹息！

您可曾想到过？我一生中感到最愉快的时刻竟是跟您分手的那时刻。我从长期迷误中回来时，把这时刻看做是我迟迟回来尽我义务的时刻；我割弃了对我是非常亲切的住家，以便跟随一位恩人、一个智者去开始最后偿付友谊的巨大的欠债，他装作需要我的帮助，把他自己照顾的成绩作为考验。这次出发对我越感到痛苦，我对这样的牺牲就越感到光荣。因培养一种不幸的激情而丧失了我一半的生命之后，我现在牺牲另一半来为她作辩护，用我的德行向长时期接受我衷心的一切敬意的她表达更相称的崇敬。我最初几天表现得很高尚，我既不使您，也不使她，也不使所有亲切的人为我感到脸红。

爱多阿尔阁下担心分别时的激动，因此希望出发时不被人觉察；但虽然全家还在睡觉，我们却不能蒙蔽您友谊的警惕性。我看见您的

房间半掩着，您的贴身女仆在门旁看守着，后来又看见您迎着我们走过来，在餐室里有准备我们喝茶的餐桌，这一切使我想起另一相似时刻的情况，这次的出走跟我那次的回忆作比较，我感到自己完全成了另一个人，爱多阿尔将是我这变化的证人而感到高兴，并引起了到米兰我可以使他忘记在贝藏松时发生的不体面的一幕的希望。我还从来不曾有过这样的勇气，而且非常希望在您面前表现它；我希望夸耀自己的坚强，它在我身上您也前所未见；我同您分别后，一下子在您眼里成为今后永远如此坚强的模样而感到骄傲。由于这种思想的作用，我的勇气大增，得到您尊敬的希望给了我以力量，因此在跟您告别时我的眼睛可能是干的，但当您的眼泪在我面颊上流下时，我就受不住而同您一起哭了。

我出发时心头充满了全部责任感，尤其是您的友谊交给我的责任，我决心应用我留下的岁月来符合它的要求。爱多阿尔检查了我全部过错，他非常严厉地申斥我有那么多的弱点，我知道他并不害怕会仿效它们。然而他装出有这种害怕；他忧虑地向我谈起他这次罗马之行和招呼他身不由己前来的、不太光彩的恋情；但我容易地看出他所以夸大他自己的危险，是为了叫我更好地注意自己并更要远离我接触过的一些人。

当我们快到维尔纳夫时，一个骑劣马的仆役跌了一跤，头上受了点轻微的挫伤。他的主子让他放了血，并想那天就在那里过夜。我们很早吃过午饭后骑马到贝克斯去参观盐场，爱多阿尔有他特别的原因使他作这有兴趣的考察，我作了测量和画了精盐场房屋的图样；我们到夜里才回到维尔纳夫。吃过晚饭后，我们边闲谈边喝潘趣酒一直熬到深夜。这时他才告诉我要托我办的事，并且已安排好我怎样办。您可以想象到这消息对我的影响；这番谈话使我睡不着觉。但最后还得睡觉。

在走进安排给我的房间时，我发现原来就是上次去锡翁时住过的那间房间。这一发现使我感到一种无法向您说明的印象。我被这印象如此生动地刺激，以致觉得立刻又完全变为那时的我；我生活中的十年被抹掉了，我的一切不幸被忘却了。唉！这个迷误是短暂的，而我过去所有苦难的重担在其后的时间中使我感到更难受。接着这最初的喜悦而来的是怎样悲哀的回忆！我心灵里表现的是何等痛苦的比较！少年时期的温馨，初恋那时的狂喜，你们为什么还要在受烦恼压逼和

本身负担过重的这颗心里重新显现？啊，时间，幸福的时间，你不再有了！我爱过，我被爱过。在天真无邪的和平里，我纵情于恋爱的激情；我尽情享受使我生活活跃的美妙的感情。希望的甜蜜的蒸汽使我的心灵沉醉；狂喜、陶醉、热爱充满了我全部的官能。啊！在梅耶利的峭壁上，在隆冬和冰雪里，眼睛前面是骇人的深渊，世上有什么人领略过能与我相比的命运？……而我哭泣过，而我觉得自己值得同情！悲哀敢于接近我！……那么在我整个占有、整个丧失后今天怎么办？……我的不幸是很应该的，因为我很少体会到我的幸福……我那时哭泣过……你哭泣过吗？……不幸的人，你如今不再哭了……你甚至没有权利哭……"她怎么没有死！"我在疯狂的激动中敢于嚷道"是的，我将较少不幸；我将敢于沉湎在痛苦中；我将毫无内疚地拥抱她寒冷的坟墓；我的哀悼将对得起她；我将说道：'她听见我的呼喊，她看见我的哭泣，我的呻吟感动她，她赞赏和接受我的纯洁的敬悼……'。我至少有希望追随她……可是她活着，她是幸福的……她活着，而她的活着却是我的死亡，她的幸福是我的痛苦；老天爷在从我这里夺去她后，还直接夺去我悼念她的心意！……她活着，但不是为了我；她活着是为了我的绝望。我离开她比她不再存在还要远百倍。"

我怀着这种悲惨的思想躺上床；在我入睡后它们跟着我而且使睡眠充满了悲伤的形象。苦楚的悲哀、悔恨、死亡都在我的睡梦中显现，而我遭受的一切苦恼在我眼里表现出千百种新的形态来再一次折磨我。一个比其他一切更凄惨的噩梦硬是追逐着我；幻影一个接一个纷纷出现，最终都归结到这幻梦。

我相信看见了您女友的可敬的母亲垂死地躺在她的床上，她的女儿跪在她面前，流着眼泪，吻着她的双手接受她最后的叹息。我又看到了您从前给我描写过和我永远不会从我记忆里消失的那个场面。"我的母亲呀，"于丽用揪我心的声音说，"您给予了我生命，我却要夺去您的生命！啊！把您的恩惠收回去；没有您，它对我不过是悲惨的恩惠。""我的孩子，"她温柔的母亲回答……"应该执行它的吩咐……上帝是公正的……你也要做母亲……"她无力把话说完。我想抬眼望她，我不曾再看见她。在她的位置上我看到于丽；我看见她，我认出了她，虽然她的脸遮着头巾。我叫喊了一声；我向她冲过去想拉开头巾，我达不到她；我伸出了两臂，我感到苦恼，什么都碰不到。"朋友，你要冷静，"她用微弱的声音说，"可怕的面巾把我遮住了，任何手都拉不

开它。”听了这话我激动起来，作了新的努力；这努力使我清醒了；我发现自己睡在床上，疲惫不堪，浑身是汗，泪流满面。

我的恐怖消散了，疲劳使我重新睡着；同样的梦使我同样激动；我醒了过来，我又第三次睡着。总是这悲惨的情景，总是这同样的死亡的场面，总是这不能穿透的面巾从我手中滑脱和它遮盖着不让我看到的奄奄一息的物体。

这最后一次觉醒后我的恐怖如此强烈，使我清醒后仍无法克服。我从床上站起来，不知道自己在做什么。我开始在房间里漫步，心里像小孩子一般害怕黑夜的影子，认为自己为幽灵所包围，耳朵还听到那种哀怨的声音，我一向只要一听到它心头就要激动。正在开始照亮物体的晨曦随着我混乱的想象而幻变它们的形态。我的恐怖因而增加了一倍，剥夺了我的判断力；我困难地找到了我的房门，从房里逃出来，突然闯进爱多阿尔的房间；我撩起他的床帏倒到他床上，气喘吁吁地喊道：“完蛋了，我再也看不到她了！”他一下子惊醒，跳起来想拿枪，以为碰到了盗贼。他马上认出了我，我自己也清醒了；于是我生平第二次看到自己在他面前的狼狈相，那是您可以想象到的。

他让我坐下，使我恢复了平静并开始说话。当他知道是怎么回事后，想把它转化为一场开玩笑；然而看到我那样惊慌，而这种印象不会很快消失，他便改变了口气。“您既不配我的友谊，也不配我的尊敬，”他相当冷酷无情地说：“如果我用对您关心的四分之一对待我的仆役，我就会使他变成人；而您太不成材了。”“啊！”我对他说，“这太对了。我过去的优点都来源于她；我再也见不到她了：我再也不足道了。”他笑了，拥抱了我。“今天您先安静下来，”他对我说：“明天您会通情达理：一切由我负责。”这以后我们改变了话题，他向我建议出发。我表示同意。他吩咐驾马；我们穿好衣服。在坐上马车时爱多阿尔对马车夫悄悄地说了几个字，我们便出发了。

我们一路没有说话。我是那么专心于那凄惨的幻梦，所以什么也没有听，什么也没有看；我甚至也没有注意那个湖昨天在我的右边，现在到了我的左边。只有铺路石响了一声把我从麻木状态中惊醒，以容易理解的惊讶，我才看到我们已回到了克拉朗。爱多阿尔在离栅栏门三百步远的地方吩咐停车，把我拉到一边：“您瞧，”他对我说，“我的打算，不需要解释。去吧，幻想家，”他握了我的手补充说，“去再

见她。幸运的是您只对爱您的人表示出您的疯狂！您抓紧些，我等着您；不过主要的是在您撕破了您脑子里织成的那致命的面巾之后再回来。”

我还能说什么。我没有回答就走。我步子走得很急促，在走近房子时，回想使我减低了速度。我将演什么角色？我怎么敢露面？用什么措辞来掩饰这出人意料的回来？我有什么脸面提出我那可笑的担心和承受慷慨的伏尔玛尔蔑视的目光？我越走近去，便越觉得我的恐惧是幼稚的，我的荒谬的行动越觉得可怜。然而不祥的预感还在扰乱我，因此我还不能放心。我仍继续向前走，虽然走得很慢，我已经走近院子，我听见福地的门的开关声。我看不到有人出来，便在外边转了一圈，尽可能沿着鸟栏的小溪边走。我立刻断定会有人走过来。于是我倾听着，听到你们俩在说话；我一个词也不可能听清楚，只觉得您说话的声音有一种我说不出的哀怨和温婉的调子使我感动，而在她的声音里却像平时一样亲热和平静，而且安详而明朗，它立刻使我安定下来，让我的梦幻真的清醒了。

我顿时感到自己发生了完全的改变，便嘲笑着自己和我没来由的惊惶不安。想到我只需跨过一条树篱和几堆灌木丛就可看见我本来认为再也永远见不到的完全健康的她时，我决心从此不再担心、恐惧、起怪念头，我便毫无困难地决定即使不见她也立即出发。格兰尔，我向您赌咒，我不仅完全没看到她，而且在回转去的路上我充满了骄傲：因为我不允许自己即使只看见她一眼，我没有懦弱和迷信到底，而且至少能表示自己克服了幻梦而对得起爱多阿尔的友谊。

亲爱的表姐，这便是我要对您说的话和要对您作的最后的招供。我们这次旅行所剩下的其他细节毫无有趣可讲：我只需对您说明，从这时起不但爱多阿尔对我满意，而且我对自己更为满意，我感到自己完全痊愈，比他希望看到的我更好。为了不给他留下不必要的怀疑，我对他隐瞒了我不曾看见您。当他问起面巾是否已经撩起时，我给了他毫不动摇的肯定的回答，我们便不再谈论它。是的，表姐，它是永远撩起了，这面巾曾长期遮蔽了我的理智。我的一切忧愁的激情都已熄灭：我看到我的一切责任，我喜爱它们。你们俩对于我比任何时候更亲切，但我的心已不能再区分这个和那个，你们始终是形影不离的。

我们前天到达米兰；后天从这里出发。一星期后我们估计可以到罗马，我希望到达时能在那里有你们的消息。我急于想见到那两个奇特的女人，她们长久以来扰乱着一个最伟大人物的安宁！于丽呀！格兰尔呀！应当是和你们匹敌的人才够得上使他幸福。

第十封信 陶尔勃夫人致圣·普栾

我们大家曾很焦急地等待您的信息，所以我用不着告诉您，您的那些信对于小团体带来多大的高兴；可是您同样不能猜想到全家中我也许是较少高兴的人。他们大家都知道您已经平安越过阿尔卑斯山脉；我么，我想您已在山的那边了。

关于您对我讲的细节我们都没有对男爵讲，那些完全没有用的自言自语我对大家都不说。德·伏尔玛尔先生很规矩，只是嘲笑您；但于丽一想到她母亲临终时刻就要有新的怀念和流泪水。她只说您的梦勾起了她的痛苦。

至于我么，我告诉您，我亲爱的老师，我看到您一贯赞赏自己，现在已不再感到惊奇，您总是以什么疯狂结束和以聪明听话开始，因为很久以来您在生活中白天自我谴责昨天，对明天则作自我赞扬。

我也向您坦白说，您勇敢地作了巨大努力，在离我们很近的地方您就像来时那样回去，我认为这并不像您说的那样了不起。我对这一点认为与其说明智，还不如说是白费劲。我觉得总的说来，可以少一些用力量而多用些理智。您以这样的方式离开，请问您来是为了什么？您觉得露面难为情，但要感到羞耻的是不敢同我们见面；仿佛看到他的朋友们的愉快抵不过一百次受他们嘲笑的小小的难受！您因叫我们取笑而带着恐惧的脸色前来，这对您不是太幸福吗？那么得了！那么我不来嘲笑您好了，但是我今天更要嘲笑您，我虽然没有让您发怒的愉快心情，我却不能不要尽情欢笑。

遗憾的是事情还要更糟：我传染上了您全部的恐惧，却没有像您那样安心。那梦有某种吓人和骚扰的东西，我不由自主地感到悲伤。在读您的来信时我指责您的激动；在读完它后又指责您的安心。我不

能看出您为什么如此感动而后又变得如此平静。出于什么怪脾气您保持着最凄惨的预感一直到您能够不是自愿地加以戒除掉？一个步子、一个动作、一个词，一切都完结了。您没有理由地惊慌，您同样没有理由地安了心；可是您把自己已不存在的恐惧传给了我，您一生中仅有过一次力量，您这力量是靠牺牲我而得到的。自从收到您这致命的信后，揪心的痛苦没有离开过我；我走近于丽时就担心失去她而打哆嗦；我随时觉得看到她脸上像死人般的苍白；今天早上我拥抱她时，我不知为什么觉得要哭出来。这面巾！这面巾！……我每次想起它时，有种哪儿来的不祥之兆使我恐慌。不，我不能原谅您自己没有做成它，却把它除掉，我非常担心今后不看到您重新在她身旁，我将不会有片刻的安宁。也请注意，在那么长时期谈论哲学后，您显示出您这个哲学家毕竟很不怎么样。啊！幻想和梦见您的朋友们吧，这比逃避他们和做智者要好得多。

从爱多阿尔给德·伏尔玛尔先生的信看来，他当真想来同我们一块儿住了。他在那里一决定和他的心明确后，希望你们俩幸福地和固定地回来；这是小团体的愿望，尤其是您的女友的愿望。

格兰尔·陶尔勃

附言 ： 此外，如果您真的不曾听见我们在福地里的谈话，那也许对您更好些，因为您知道我相当机警，可以看见一些没有看见我的人，而且还会相当狡猾地挖苦那些偷听者。

第十一封信 德·伏尔玛尔先生致圣·普栾

我写信给爱多阿尔阁下，我跟他谈了关于您的很长的话，现在给您写信时没有留下什么要谈的，您只要参看给他的信。您的信也许需要我这方作礼仪上的回报；然而请您到我家来，把您作为我的兄弟、朋友对待，把您从前的情人成为您的姐妹，把对我孩子们的父亲的权威交托给您，在夺去您的权利后把我的权利交给您，这些我相信是对您值得的尊重之举。在您这方面，如果您不负我的信任和关心，那我

便对您相当满意。我竭力用我的恭敬来表示对您的尊重，您要用您的德行来尊重我。其他的赞扬在我们之间都应当排除。

看到您为一个梦所惊扰，我却完全不觉得奇怪，我看不出您为什么责备做这样的梦。对于一个有条理的人，多做个把梦并不是什么了不起的事。

然而我愿意指摘您的，不是您的梦的作用而是它的性质，这一点又和您能想到的很不同。从前有个暴君命令杀掉[71]一个在梦中刺死他的人。请您记住他对这个刺客说的理由并拿它来运用。什么！您想决定您朋友的命运，并且想到您从前的爱情！如果没有前一夜的谈话，我永远不会原谅您这个梦。想想您白天在罗马将要做的事，夜里您就会少想在魏韦做过的事了。

方勋病了；这就使我的妻子忙碌起来并没有时间给您写信。这里有个人很愿意代替这项工作。幸福的年轻人！一切都在促使您幸福；道德的一切价值在寻求您，以便迫使您对得起它。至于对我恩惠的报答，那只有您自己而不要推给旁人，我所期待的只有您个人。

第十二封信 圣·普栾致德·伏尔玛尔先生

这封信要始终保留在您和我的手里；一个深刻的秘密要永远隐藏着一个最有道德的人的错误。我发觉自己跨上了多么危险的一步！我明智和好心的朋友呀，我在记忆里怎么没有您整个的教导，正像我心头有您的仁慈一样呢！我从来没有如此需要过审慎，也从来没有让恐惧——我本来就不够，——如此妨碍过我利用它一丁点儿。啊！您那父亲般的关心在哪儿？您的教导、您的智慧在哪儿？没有您，我怎么办？在这危机的时刻，您如能在这儿待上一星期，我愿把我生命的全部希望贡献出来。

我的所有预测全都错了；到现在为止我总是犯错误。我只惧怕侯爵夫人：在见到她后，我吃惊于她的美艳和机智，便努力使她原来情人的高贵的心灵完全摆脱她。我用心把他引向我认为没有什么可害怕

的方面来，我对他谈论劳娅 ，就用劳娅 对我引起的尊敬和赞赏的口吻谈她；把他最强的恋情转向这一边，希望最后使两者的关系都割断。

他起先赞成我的设想，甚至过分相信我的话；他也许想对我的纠缠稍微惩罚一下，便对劳娅 表示超乎他已有的热情。今天我对您说什么呢？他的热情始终一样，但他不再装假。他的心经过这么多的战斗而疲乏得无力振作，她就利用了这点。所有别的人很难长久地假装出对她的爱情；请您看她那烈火般的激情的对象会有怎么样的感觉。的确，谁看到这不幸的女人的态度和脸色都会感动；忧郁和颓丧的印象不离开她迷人的脸，既使表情的活泼为之减色，又使它更引人注目；就像透过云层射出来的阳光，她那因痛苦而暗淡的眼睛发射出更诱人的光芒。甚至她的谦逊也有她羞怯的全部优美：人们看到她时会对她表示同情，听到她说话会对她表示尊敬；最后我应当说，作为替我的朋友辩护，在上流社会里我只知道有两个人在她身旁可以没有危险。

他迷误了，伏尔玛尔呀！我看到了这个，我感到这个；我满心苦楚地向您承认这一点。在想到他的迷误可使他忘记自己是什么人和应当成为什么人时，我感到战栗。那种使他蔑视公共舆论的、对德行的大无畏的喜爱不要把他带到另一极端，不要再促使他触犯礼仪和正直的神圣的准则，我这样想时不免浑身颤抖。爱多阿尔·蓬斯冬要订立这样的婚约！……您能想象得到！……在他朋友的眼皮底下！……谁准许这样！……谁能忍受这个！……又是谁准许他一切！……必须叫他亲手把我的心拉掉，再去进行这样的亵渎。

可是怎么办？我怎么行动？您是知道他的性情强暴的；用谈话从他那里是什么也得不到的，近来他的话不能使我放心。我起初装作不听他的话；我让理性用一般的格言作间接的说话；他也完全不听我的。我试着触及要害之处，他回答一些警句，自认为驳倒了我；如果我坚持，他便发火，采用朋友之间不应当使用的和友谊不能答复的声调。您知道我在这种场合下既不畏惧也不胆怯；当人在尽自己的责任时，总感到自己可以骄傲；但这里谈不到骄傲的问题，而是需要成功，但错误的企图会损害最好的方法。我几乎不敢同他作任何的争论，因为我时刻知道您给我的警告的真理性，它的道理要比我更为有力，所以不能通过争论来激发起他的激情。

而且我感到他对我变得有点儿冷淡；看来仿佛我在妨碍他似的。一个在一切方面有那么多优越性的人因一时的软弱而变得不如人了！伟大、崇高的爱多阿尔对他的朋友、他的创造物、他的学生害怕了！从他假如婚事不成而要选择住处时透露的几个词来看，他甚至仿佛想试探我为自己利益而对他是否忠心。他很清楚我不应也不想离开他。伏尔玛尔啊！我要尽我的责任，要到处追随我的恩人。如果我胆怯和卑鄙，我背信弃义有什么好处？于丽和她可敬的丈夫能把他们的孩子交托给一个叛徒吗？

你常常对我说，小的激情从来不会受蒙蔽并会直奔它们的目标，但人们可以武装大的激情来对付它们本身。我相信这里可以应用这句格言。事实上，同情、对偏见的蔑视和习惯，在这方面确定爱多阿尔的行动，实际通向小的激情，对他几乎是不可接近的；至于真正的爱情同宽宏大量分不开，这种感情对所爱者总有一定影响。我企图用这种间接的办法，它有把握可以成功。这方法显得残忍：我采取它感到厌恶。然而经过全面考虑后，我觉得对劳娅 自己也有好处。假如她突然升到高位时会怎么样？她过去耻辱的情况就会暴露！但如果留在原来的地位时，她可以达到怎样一种精神上的伟大！如果我对这个奇特的女人了解得很清楚，她的天性是愿意承受她的牺牲而不愿接受她本应拒绝的地位的。

如果这办法不成功，我只好要求政府，理由是宗教信仰的不同；但这方法只有到不得已时和其他方法都使用后才采用：虽然如此，我总要设法防止不相称和不道德的联姻。可敬的伏尔玛尔啊！我此生的全部时间都珍惜您的器重。不管爱多阿尔怎么给您写信，不管您听到什么话，请您记住，无论如何，只要我的心还在我胸中跳动，比萨的劳列塔 绝不能成为蓬斯冬阁下的夫人。

如果您赞成我的办法，这封信就不必复。如果我错了，请您指教；但要请您赶快，因为没有片刻可耽误。[72] 我用别人的手写的地址。回信请照同样的办法。在想好该怎样做以后，请烧掉我的信并忘掉它的内容。这是我一生中第一个和唯一将要对两位表姐妹隐藏的秘密：假如我敢于进一步相信我的智慧时，您自己对此事也绝不会知道了。

第十三封信 德·伏尔玛尔夫人致陶尔勃夫人

意大利的邮差仿佛只等待你出发后才到达，好像为了因他而没有推迟才处罚你。这并不是我才得出这漂亮的发现的，这是我丈夫，他注意到在8点钟准备好了马，你却延迟到11点，并非因为舍不得我们，而是在问了20次是不是10点钟，因为这是平时邮车经过的时间。

你给逮住了，可怜的表姐；你再也抵赖不了啦。虽然夏依奥预言说，这个格兰尔如此顽皮，或者不如说，如此聪明，但不能始终这样：看你如今处在跟我那时同样的困境[74]，你曾费了多大的劲才使我摆脱它，而你却不能为自己保持你使我获得的自由。所以该轮到我来取笑了？亲爱的朋友，必须有你的妩媚和优雅才能像你那样开玩笑，并使玩笑本身带有温馨的声调和抚慰的迷人。而且我们俩之间有多么大的差别！我怎么能有脸对自己所引起而你只是为我才解除的不幸开玩笑呢？你心头没有一种感情不给我以感激之情的；而一切连同你的弱点，在你身上都是你的德行的成果。正是这一点使我感到安慰和高兴。对我的错误应当表示怜悯和哭泣；但人们可以嘲笑那不大好的羞耻心，那是像你这样纯洁的依恋才感到脸红所引起的。

把道德问题暂时先放在一边，回过头来再谈一谈意大利的邮差问题。这是太滥用了我原来的权利，因为可以叫听众入睡，但不可叫他们焦急。那么怎样呢！这个我叫他如此缓慢到来的邮差，他带来了什么？只有我们朋友们身体安好，除此之外，给你的一封长信。啊！好！我已看到你在笑并叹了口气：送来的信使你更不耐烦等待知道它的内容。

然而它还有它的价值，即使在让人等待以后，因为它表现得如此……可是我想对你只讲新闻，而我将对你讲的肯定不是新闻。

同这封信一起来的还有一封爱多阿尔阁下给我丈夫的信和对我们的热情问候。这一封信肯定有新闻，尤其因为前一封信什么也没有谈而更显得出乎意外。他们第二天要去那不勒斯，爱多阿尔在那里有些事情，他们再从那里去参观维苏威……我的亲爱的，你想想着，这样

参观会如此吸引人吗？回到罗马后，格兰尔，你想，你猜猜看……爱多阿尔已准备娶……不，上帝保佑，这不是不匹配的侯爵夫人：相反地，他表示她现在表现很不好。那么是谁？……劳娅，可爱的劳娅，她……然而……什么样的婚姻！……我们的朋友对这件事一字不吐。这以后他们三人立即出发，来到这里进行他们最后的安排。什么措施我丈夫没有对我说过；可是他总是打算圣·普栾会和我们在一起。

我向你承认，他的沉默使我感到有些不安。这一切我难以看清楚；我觉得一些情况很奇怪，人心这个玩意儿很难理解。怎么一个如此有德行的男子汉能够对于一个像这位如此品质恶劣的侯爵夫人怀有如此长久的激情？而她自己，以她凶暴和残酷的性格，怎么能对一个跟她很不相似的男人会产生和怀有如此深厚的爱情（如果那种能够引起罪恶的疯狂可以称之为爱情的话）？一个像劳娅这样如此慷慨、如此温柔、如此公正无私的年轻的心灵能忍受她最初的放荡生活？她怎么能从迷惑她的那种欺骗女性的倾向里脱身呢？还有曾经使那么多正经的女人堕落的爱情，劳娅怎么能战胜它而保持贞洁呢？我的格兰尔，请告诉我，拆开两颗相爱而没有相互接近的心；联结彼此适应而不相理解的心；用爱本身使爱胜利；从罪恶和耻辱中汲取幸福和德行；从恶魔手中解放他的朋友并给他创造一个可以说是女友……当然是不幸的、但是可爱的，甚至是正直的，至少如我所敢于相信的，人们可以把她改造成为这样的：你说，那些能够做出这一切的人是有罪的吗？那为此而受罪的人该受到谴责吗？

这么说，蓬斯冬夫人要来这儿了！来这儿，我的天使！你对此有什么想法？总之，这个奇特的姑娘，她的教育使她堕落，她的心灵得到了拯救，爱情对她成了踏上道德的道路，这难道不是奇迹吗！我做的完全相反，当一切都引导我向好的方面发展，只有心灵的倾向迷惑了我，谁比我更应当赞扬她？的确，我堕落的程度较差一点，但我升得像她那样高吗？我有没有避免那么多的陷阱和做过那么多的牺牲？她能从耻辱的最下级重升到光荣的第一级；如果她过去不曾有罪，她便不会有现在一百倍的可敬。她是多情善感和有德行的；跟我们相比，她还再需要什么？如果我没有从年轻时的错误回头，现在有什么权利要求更多的宽恕？我能希望在谁的面前寻求恩惠？如果我拒绝尊敬她，我还能希望自己得到什么尊敬呢？

好吧！表姐，我的理智对我这样说，我的心却在唠叨，而且我不能解释为什么，我对爱多阿尔决定这个婚姻和他的朋友也参与其间难于认为是件好事。舆论呀，舆论！人们想动摇它的枷锁有困难！它总是把我们带到不公正的地方去：过去的善被现在的恶所湮没；过去的恶它就不会湮没任何善事吗？

我把我对圣·普栾在这件事情上的行为的忧虑告诉了我的丈夫。“他好像，”我对他说，“把这事告诉我表姐感到难为情。他不会做卑鄙的事，但他软弱……对于朋友的错误太宽容……”“不，”他对我说：“他做了他的工作；他会完成它，我知道这一点；我不能再对您多说什么，但圣·普栾是正直的孩子，我能担保他；我对此会满意的……”格兰尔，伏尔玛尔不可能欺骗我和自己被人欺骗。一次这样肯定的谈话使我明白过来：我懂得了我的怀疑来自虚假的敏感，如果我比较不空虚和比较实在，我就会觉得蓬斯冬夫人比她的地位更为适当。

可是我们现在稍稍放过蓬斯冬夫人，再回头来谈谈我们自己。你在读这封信时不觉得我们的两个朋友要比我们期待他们归来得更早些吗？你的心没有对你说些什么？这颗太温柔和太像我的心现在跳得比平时更强烈些吗？它完全没有想到一双心爱的对象亲热地住在同一个屋顶下每天见面的危险吗？如果我的错误完全没有失去你的尊敬，我的例子完全没有使你为自己感到害怕吗？在我们年轻的时期，理智、友谊、荣誉曾引起你为我担了多少心，而盲目的爱情又使我蔑视它们！现在该轮到我了，我可爱的女友；为了让你听我，我有着悲惨经验的权威。那么听我的话，现在是时候了，只怕你用已过去的一半生命哀叹我的过错后，会用另一半生命来哀叹你自己的过错。你尤其不可相信那顽皮的快乐，它保护那些没有什么可惧怕的，但加害那些处在危险中的人。格兰尔！格兰尔！你那时嘲笑爱情，但那是因为你不知道它；由于没有接触到它的箭，你就自认为它射不到你。它要进行报复并轮到它笑了。要知道提防它那阴险的快乐，或者要畏惧它使你有一天苦楚地伤心落泪。亲爱的朋友，是认识你自己的时候了，因为至今你对自己还没有看清楚，你对自己的性格还看得不正确，也不知道重视自己的价值。你还固定在夏依奥的说法上；她把你顽皮的活泼的判断很少理解为敏感，但像你那样的心灵不是她所能了解的。夏依奥生来不是为了解你的；除了我一个人之外，世界上没有人能真正懂得你。就是我们的那位朋友，他也最多能感到而不见得看到你全部的

价值。我对你的错误只要对你还有用处时就让它摆着，而现在它会对你有害时，那就要把它除掉了。

你很活泼而相信自己缺乏敏感。可怜的孩子，你真是错了！你的活泼恰恰证明了相反：它岂不总是在感情的问题上起作用吗？你的快乐的表现岂不来自你的心灵吗？你的嘲笑要比一般人的赞扬更是感人的关切的表示；你开玩笑是在抚慰；你笑，而你的笑深入人家灵魂；你笑，但你使人欣慰地流泪，而对于不动感情的人我看你几乎总是严肃的。

如果你只想做你自己准备做的人，那么请你告诉我，把我们彼此联结在一起的是什么；那种没有先例的友爱的纽带在我们之间到底是什么？一种如此依恋之情由于什么奇迹会来优先寻求一颗很难眷恋的心？什么！那个只为了自己的女友而活着的姑娘，她不知道爱吗？那个愿意离开父亲、丈夫、亲朋和自己的故乡以便追随她的那个姑娘，她不知道比任何东西更要优先选择友爱吗？表姐，我胸腔里跳跃着一颗敏感的心，我怎么办？我只是热爱你，以我全部的敏感来报答你同等的友爱。

这种矛盾给了你以像你一样疯狂性格的人所能设想的最奇特的思想：那便是相信自己同时是热情的女友和冷漠的情人。在不能否认你自己已充满的温馨的依恋之情时，认为不能有任何爱情。你以为除了你的于丽的命运以外，世上不能有别的东西使你激动；好像一颗被自然的感情控制的心只能向一个对象前进，仿佛习惯于爱我一个人，你就只限于这种爱！你玩笑地问过，心灵有没有性别。不，我的孩子，心灵没有性别，但它的爱是有区别的，而你已在开始敏锐地感觉到它了。因为爱着你的第一个情人没有使你激动，你就认为不会有爱情的激动；因为你对你的求爱者没有爱情，你就认为对任何人不会有爱情。当他成了你的丈夫，你毕竟是爱他的，而且爱得那么强烈，连我们间的亲密关系也受到损害；这个如此不敏感的心灵知道在爱情里寻找一种相当甜蜜的补充以满足一个正直的人。

可怜的表姐，今后你自己来解决你自己的怀疑；如果它是正确的：

Ch’un freddo amante è mal sicuro amido， [75] [76] [77]

因此，现在我很怕又多了一条理由要依靠你了。可是我应当对你说完这方面我所想的。

我怀疑在你自己也不知道的时候，比你所想的还早得多的时候就坠入情网了，——无论如何，那种使我陷于错误的爱情，如果我不赶在你之前，将会使你也受到诱惑。你抱有一种如此自然而甜蜜的感情能那么长时间后才迟迟出现吗？你能认为我们那时的年龄，人们能允许同一个可爱的年轻男子不受惩罚地亲热来往，或者在我们的一切趣味上有那么多的情投意合，唯独他一人就和我们没有共同点吗？不，我的天使，我对此明确地知道，如果不是我第一个爱他，你一定会爱他的。假如你比我较不脆弱而不比我较不敏感，你就会比我更聪明，但并不比我更幸福。可是在你正直的心灵里，是什么倾向使你得以战胜对背叛和不忠的恐怖呢？友爱拯救了你的爱情的陷阱；你在你的女友的情人的身上只见到了一个男朋友，你这样以牺牲我的心灵为代价而赎回了你的心灵。

这种猜测并不像你所认为的那样猜测，所以如果我要回想那应当忘却的时光时，我会容易发现你认为只为了我一人的利益而做时，却存在着对我亲近的人并非较少强烈的利益。因为你不敢爱他，你便希望我爱他；你判定我们俩人是对另一个人幸福所必需的，这颗心是世上无可匹敌的，使我们俩彼此更加相亲相爱。你必须相信，没有你自己的弱点，你对我会较少宽容些，但你会用嫉妒的名义责备自己正确的严厉。你自己觉得没有权为我对应该战胜的爱情作斗争，害怕成为不守信义而不愿成为明智的人，你为我们的幸福而扼杀了自己的幸福，你相信为了德行已做了相当多的工作。

我的格兰尔，这就是你的故事；这就是你的专制的友爱怎样迫使我为我的耻辱向你道谢和为我的错误向你感激的原因。然而你不要以为我为此要仿效你；我并不比你更想学你的例子，也像你想学我的例子一样，而且由于你不用害怕我的错误，我感谢老天爷，也没有对你宽恕的理由。你把德行还给了我，我要帮助你保持德行，我还有比这更值得去做的事吗？

因此，我还要就你现在的状况说说我对你的看法。我们老师长时期的不在并没有改变你对他的好感：你重新获得的自由和他的回来产生了一个新时期，爱情会知道加以利用的。新的感情没有从他心中产

生；那如此长久地隐藏在那里的感情只显得更自在罢了。敢于骄傲地向你自己承认它，你就赶紧把它对我讲了。这个承认对于你好像使它成为完全纯洁的：在对于你的女友成为罪行时，它对于你却不再成为罪行；也许你已克服了这个毛病，你对这个毛病斗争了那么多年只是为了最终为我治愈了它。

我感觉到了这一切，我的亲爱的；我对于作为我的维护者和你并没有进行自责的倾向稍微感到不安。我们大家一块儿在和平和友谊的怀抱里度过的这个冬季，在看到你远没有丧失你的任何快乐，而且仿佛更增加了快乐，这给了我更大的信心。我看到你对他温柔、殷勤、关心，但在你的抚爱里是坦率的，在你的眼睛里是天真的，对一切事情没有神秘、没有狡猾；在你最生动的媚态里无邪的快乐胜过了一切。

自从我们在福地的谈话后，我不再对你那么满意了；我发现你忧愁和沉思；你仿佛单独一人比同你的女友在一起时更愉快；你没有改变语言，但改变了声调；你开的玩笑比较胆怯了：你不再敢那么常常谈到他，人家会说你总在怕被他听见，人家看到你焦急地等待着他的消息，却不好意思去打听。

亲爱的表姐，我担心你没有完全感到你的毛病，而那支箭射进您的心里恐怕比你害怕的还要深。请相信我，好好地探测一下你有病的心灵；我要重复说，要好好告诉你自己，一个女人不管她怎样谨慎小心，是否可以没有危险地同她所爱的男人长期居住在一起，还有假如我曾失足的危险对于你是否没有危险？你们俩都是自由的，这就的确更增加了诱惑性。在有德行的心灵里不可能有引起良心谴责的那种弱点，我同意你的意见，我们俩总有足够的力量反对罪行。然而，唉，谁能保证圣·普栾永远不会软弱？可是请看看，怎样的后果，请想想耻辱的苦痛。要自尊才能受人尊重。如果对自己没有尊敬之心，怎能值得别人尊敬你？那个在罪恶的道路上毫不畏惧地跨出第一步的女人，她能在哪里止住脚步呢？这是我对那些上流社会的妇女所说的，对她们来说，道德和宗教算不了什么，对她们来说，只有人们的意见才是法则。可是你，你是有德行的和基督教徒，你知道你的责任并且喜爱它，你懂得和遵循公共判断以外的其他规则，你最重要的是你的良心的审判；你应当保持对自己的尊敬。

你想知道在全部这件事情中什么是你的错误吗？我再一次告诉你，那便是你对一种正当的感情——你只要公开宣布，它便是纯洁的，——感到脸红[78]。但你虽然有喜欢闹着玩的脾气，却没有比你更胆小的人：你用玩笑充作勇敢，我看出你可怜的心在哆嗦；你跟爱情开玩笑，装做在玩耍，就好像孩子们夜里害怕时唱歌壮胆似的。亲爱的女友啊！你可记得，关于爱情曾千百次说过，虚伪的羞耻心会引来真正的羞耻，美德只知道为罪恶的事羞惭。爱情本身是件罪行吗？它岂不是自然的和最纯洁的，同样也是最甜蜜的习性吗？它岂不是有一个美好的和值得赞扬的目的吗？它岂不是蔑视卑劣和低下的灵魂吗？它岂不是鼓舞伟大和坚强的灵魂吗？它不使所有他们的感情崇高吗？不使他们的存在加倍增长吗？不使他们自身培养得更高大吗？啊！如果它的箭达不到的人的心里，那才是诚实和聪明的人，请问地上的德行还能留存什么？只留存一些自然的渣滓和人类中最卑鄙的人。

你到底做了什么而受人指责呢？你不是选择了一个正直的男子吗？他不是自由的吗？你不是自由的吗？他不是完全值得你尊敬的吗？你不是完全有值得他的尊敬吗？使一个真正名副其实的朋友获得幸福，用你的身心来偿还你女友的旧债，并使受命运拨弄的他因提高到你的地位而受到尊重，你这样做不是太幸福吗？

我看到一些小小的顾虑使你却步：背弃已经决定和宣布的事，给前夫一个继承者，公开显示自己的弱点，嫁给一个冒险家（因为卑劣的心灵总是不吝惜败坏名誉的称号，他们很懂得寻求这种人），这些就是你更喜欢责备自己的倾向而不愿予以辩护，把自己的爱情深深埋藏在自己的心底而不愿使之合法的理由！可是我要请问，羞耻是在嫁给自己心爱的人，还是爱他而不嫁给他？这便是留下给你的选择。你对死者的荣誉是要足够尊敬他的寡妇，给她一个丈夫胜于给她一个情人；如果你的青春迫使你填补他的位置时，那么选择一个对他亲切的男子不也是对他的记忆的敬意吗？

至于说到不平等，我觉得在批评一种浅薄的关于智慧和美德的反对意见时，也许会冒犯你。我只知道不体面的不平等只来自性格和教育的不平等。一个浸透了低下的信念的人，不管他是怎样的出身，同他结合总是耻辱的；可是一个在荣誉的感情里教育出来的人是同大家平等的：他在任何等级上都可以悠然自得。那次关于我对于我们的朋

友的问题时，你知道你父亲本人抱着怎样的看法。他的家庭虽然默默无闻，却是正直的；他受到大家的尊敬，他的确受之无愧。根据这一点，他即使是最低等级的人也不应有所动摇：因为降低贵族的身份要比降低德行好，而烧炭工的妻子要比王子的情妇更可尊敬[79]。

我还感到要你首先宣布，这是另一种麻烦之处：因为像你应当感到的那样，为了使他敢于向你求婚，需要你对他答应这件事；不平等的负方常常需要正方对之作出第一步，那是完全公正的。说到这个困难，我可以原谅你；而且我甚至承认如果我不采取措施消除它，这困难将可能是很大的。我希望你能充分相信你的女友，相信她不会使你受挫折；在我这方面，我很希望您成功，并且信心十足地负起责任，因为虽然你们俩过去都对我说过把女友变为情人的困难，如果我很能理解我看得十分清楚的心灵，我不认为在这机缘下我将需要很大的巧妙来完成它。因此我向你建议让我负责这项交谈，以便你能放心享受你将回报他的快乐，没有秘密，没有后悔，没有危险，没有耻辱。啊！表姐，永久地联结彼此这么完善地组合和如此长久地混合在我心中的两颗心，对于我该是多么迷人的魔力！愿它们尽可能还更好地混合起来！愿它们对于你们和对于我只成为一颗心。是的，我的格兰尔，你的爱情获得胜利时你更能为你的女友服务；当它们不再能区分你们间的差别时，我自己的感情将更有把握了。

如果出乎我的预料，这个计划不适合的话，那么我的意见是不管付出什么代价，我们都要使这个危险人物离开我们，他对于我们俩永远是可怕的：因为无论如何，我们孩子的教育比之他们母亲的德行毕竟是次要的。我为你留下时间在你旅行期间来考虑这整个问题：等到你回来后我们再来谈论它。

我决定把这封给你的信直接寄到日内瓦，因为你在洛桑只能住一夜，信到达时会找不到你。请把这小共和国的详细情况好好讲给我听。由于人们对这可爱的城市说得那么好，我认为你能去看看它是幸福的，只要我能羡慕用朋友的苦恼为代价而买来的快乐的话。我从来不喜欢奢侈，我现在因为奢侈把你从我这里夺去了不知多少年而憎恨它。我的孩子，我们俩谁都不在日内瓦购买新娘用的服饰；可是你的弟弟虽然有很多优点，但我怀疑你的弟媳妇对于佛兰德尔的花边和印度织物比之我们朴素的衣着更觉得满意。虽然我很生气，但我仍然责成你叫他到克拉朗来结婚。我的父亲写信给你父亲，我的丈夫写信给

新娘的母亲，对他们提出这个请求。附去他们的信；请转交他们并以你在增长的信誉支持这一邀请：使这节日的庆祝不致没有我参加，这是我所能做的一切，因为我要向你声明，无论如何我是不愿离开我的老家的。再见了，我的表姐；写几个字向我报告你的消息，这样我至少可以知道我在什么时候等你回来。现在是你出发后的第二天，我不知会如此长久地没有你而生活了。

附言 ：当我在结束这封中断的信时，昂利爱特小姐也在一本正经地在旁边写信。我愿意孩子们始终写他们所想的而不是人家叫他们讲的，所以我让这小好奇者写她想写的一切而不改一个字。这是第三封附信，我怀疑这还不是你偷眼查找这信包所想得到的信件。至于那封信，你还是免于再从这包里寻找它为好，因为你是找不到的。它寄到克拉朗，您应当在克拉朗读它；特此通知你。

第十四封信 昂利爱特致她的母亲

妈妈，您到底在哪里？人家说您在日内瓦，它是那么远，那么远，要整整走上两天才能到您那儿：那么您是否也想周游世界？我的小爸爸今天早晨到岱当惹去了；我的小爷爷在打猎；我的小妈妈正关在房间里写信；只剩下我的阿姨彼奈特和我的阿姨方勋。我的上帝！我不知道是怎么搞的；但自从我们的好朋友走后，大家都分散了。妈妈，是您第一个开的头。当您没有人能惹他生气时，大家已经感到很厌倦了。啊！当您走了后，事情还要糟，因为小妈妈没有比您在这里时那么好脾气。妈妈，我的小姑爷身体很好；但他不再爱您了，因为您昨天没有像平常一样抱他跳。我么，我相信我还有点儿爱您，如果您能很快回来，使大家不致那么无聊。如果您想完全安慰我，就给我的小姑爷买件使他高兴的东西来。为了安慰他自己，您一定也会想到怎么办的。啊！我的上帝！假如我们的好朋友在这里的话，他一定已经想到办法了！我那把好扇子已完全破了；我的蓝色连衣裙成了块碎布；我那套黄色的服装已成了破片，我的花边的露指手套完全不能用了。您好，妈妈。我的信该结束了，因为小妈妈已写好她的信并从房里走出来。我觉得她眼睛红了，但我不敢对她讲；可是看这封信时她

会明白我看出来了。我的好妈妈，如果您惹哭了我的小妈妈，您真够凶了！

附言：我拥抱我的爷爷，我拥抱我的叔叔们，我拥抱我的新婶婶和她的妈妈，我拥抱大家，除了您。妈妈，您要知道，我拥抱您没有那么长的手臂。

---

[1] 这封信好像是在收到上一封信前写的。——卢梭原注

[2] 爱多阿尔阁下指的是英国，圣·普栾在跟安逊出发旅行之前就到过英国。卢梭对于英国秩序的这种高度的评价说明他受了孟德斯鸠的影响。——俄译注

[3] 不，这哲学的世纪不可能不产生真正的哲学家。我认识一名哲学家，我同意这是唯一的一名。但这已经足够了；而且更幸运的是他居住在我国。我敢于在这儿说出他的名字吗？他的真正的荣誉知道的人竟还不够多。博学和谦逊的阿卜齐特[4]，希望您的崇高的单纯能原谅我的心的赤诚，它不以您的名字为目标，不，我想使我们的世纪出名的不是您，它是不配赞美您的，我想赞美的是日内瓦，因为您居住其中；我想尊敬那对您高度尊崇的我的同胞。珍视人的功绩的国家是幸福的，人越隐藏自己的功绩，他就越是崇高！它的傲慢的青春时期在智者博学的无知面前使自己教条式的声调感到温柔，并为自己空虚的知识感到脸红的民族是幸福的！尊敬的和有德行的老人，世俗才子不颂扬您，他们喧嚣的学院不为您唱赞歌；您不像他们那样地把智慧放进书籍里，您把它放进自己的生活中，并成为您为自己挑选的、钟爱的和为大家所敬爱的祖国的模范。您像苏格拉底一样生活，但苏格拉底被自己的同胞的手所杀害，而您则为自己的同胞所敬爱。——卢梭原注

[4] 阿卜齐特（Abauzit，Firmin）：法国博学的哲学家和神学家，1679年生于法国的俞然施，1767年死于日内瓦。他自南特敕令撤销后全家流亡到日内瓦。他周游了欧洲的各主要国家。他以一个善良的人和博学者而著称。主要著作有《论基督的认识和对他的荣誉》（伦敦，1773年），卢梭的《萨伏亚助理司铎的宗教信仰声明》一书曾从其中获得启示。日内瓦给了他以公民权。——译者

[5] 这封信的乱七八糟的文字使我看了感到兴趣，因为它完全符合好心的爱多阿尔的性格，当他干傻事时最像哲学家，而当他自己不知道自己在说什么时，他再没有像这样好的思考了。——卢梭原注

[6] 这上一封信没有找到。我们可以从后面看到它的理由。——卢梭原注

[7] 在克拉朗附近有个叫莫特吕 [8] 的村子，它仅有的一个公社就相当富庶，可以供养全部社员，虽然自己没有一寸土地。所以这村的自由民几乎像伯尔尼的一样难以接近。可惜那儿没有几个代理人使莫特吕的先生们更切近人情些，使他们的资产者少傲慢些！——卢梭原注

[8] 莫特吕：日内瓦湖湖边的城市蒙脱列的瑞士民间的名称。——俄译注

[9] 卢梭创作《新爱洛漪丝》的一个目的是防止农村居民进入城市（这一点可参看《第二篇序言》）。——俄译注

[10] 人从他原始的单纯中走出来后变得如此愚蠢，简直不知怎样希望。达到了的愿望会把他引到富裕，但绝不会引到幸福。——卢梭原注

[11] 这儿卢梭在同伏尔泰论战。伏尔泰曾说："乞丐是依附于富人身上的寄生虫。"——俄译注

[12] 有人说喂养乞丐，这是培养盗贼的温床，然而恰好相反，是阻止他们成为盗贼。我同意不应鼓励穷人成为乞丐；可是当他们已经是乞丐，就应当养活他们，以免他们变成盗贼。一种职业不能养活自己，最能使人改换职业；然而他们一次尝到了这懒惰的职业，就会对工作如此厌倦，以致更喜欢偷窃和被绞死而不愿使用双手去劳动。一文钱可以很快要求和拒绝；但二十文钱被拒绝时会失去耐心，宁愿拿出来给穷人吃顿饭。假如人想到一次轻微的救济可以救活两个人（一个免于犯罪，另一个免于死亡）时，有谁会拒绝这样的救济呢？我在什么地方读到过，乞丐是依附于富人身上的寄生虫。孩子依恋父母是

很自然的；但这些父母既富有又严厉，却不认识他们，于是去让穷人来照顾和抚养。——卢梭原注

[13] 克吕茨（crutz），当地的小钱。——卢梭原注

[14] 吕居吕斯（Lucius Licinius Lucullus，公元前106—前56）：罗马将军，能征善战，在历次战争中敛财成巨富，过着豪华生活。——译者

[15] 这在我看来是不用争辩的。在一座大宫殿的对称里有豪华壮丽，在一群乱七八糟堆积的房子里没有豪华壮丽。在列队的一团兵士的制服里有豪华壮丽，在观看这团兵士的群众里却没有，虽然可能没有一个人的衣服特别不如兵士的服装。总而言之，真正的豪华壮丽只是在大规模的队列里面看到的整齐的秩序；因此能想象的最豪华壮丽的景象是大自然的景象。——卢梭原注

[16] 家里奴仆们的声音不断地扰乱主人的休息；有那么多的阿尔居斯是什么也无法隐藏的。他的那群债主让他为那群赞美者偿付了高昂的代价。他的成套房间都是如此漂亮，使他不得不在一个角落里睡觉才感到舒服，他的猴子却有时比他住得好。如果他想吃饭，那得靠他的大厨师，而且从来不能吃饱；如果他想出门，那得靠他的马，有千百种麻烦阻止他上街；他急于想到达目的地，却不知道自己有两条腿。格劳埃在等他，道上的泥泞阻碍着他，他衣服上的金锈的重量妨碍他，他只能走二十步；如果他失去了跟情人约会的时间，那可以由行人来补偿；每人注意他的相貌，称赞他，高声说这是某某先生。——卢梭原注

[17] 普鲁塔克的这段话载在《罗马人的著名格言》§5里。同样的话底特-李佛（TiteLite）也讲过（XXXV卷，XLIX章），蒙田也讲过（III卷，V章）。——原编者注

[18] 弗拉米尼乌斯：（公元前175年死）罗马将军。（公元前197年）罗马执政官。——译者

[19] 安蒂奥楚斯：公元前三世纪至公元前一世纪那时叙利亚十三个国王的名字。——译者

[20] 我相信我们中的某个才子在这国家旅游时经过这家人家时被接待和抚爱过，他后来会给自己的朋友们写很有趣的信，讲述过那些粗野的人在那里的生活。此外，我从卡堆斯皮夫人阁下 [21] 的一些信里看到这种趣味在法国 [22] 并不算特别，而且把亲切的主人的殷勤接待用嘲笑作报答的习惯在英国显然也存在。——卢梭原注

[21] 卢梭在引述利考波尼夫人的长篇小说《卡堆斯皮夫人阁下的信札》（*Lettres de milady Catesby，roman de Mme Riccoboni*）时，它跟他讲的事毫无关系，他犯了错误。那大概是《蒙塔格夫人阁下的信札》（*Lettres de milady Montague*），但它的法文译本在1763年，即《新爱洛漪丝》之后两年才出版。——原编者注

[22] 卢梭指的是法国女作家利考波尼的小说《朱丽叶·卡堆斯皮致她的女友昂利埃脱·肯波利的信札》（1759年出版）。女主角卡堆斯皮夫人阁下访问了农村贵族的领地并以嘲笑的笔调描写了她作客的那些城堡。——俄译者注

[23] 辛巴德：阿拉伯民间故事集《一千零一夜》中的人物。——译者

[24] 不同时间写的两封信谈论了同一个问题，很会发生不必要的重复。为了去掉重复，我把这两封信并成一封。此外，我不准备为这集子的一些信的过分冗长辩护，但我要指出，孤独者的信往往冗长而稀少，上流社会人们的信频繁而简短。只要看到这个区别，就能立刻明白它的道理。——卢梭原注

[25] 圣·普栾在这里回想到他跟爱多阿尔阁下在贝藏松度过的那个时刻，那时圣·普栾说要去魏韦以免于丽的名誉受损。见第二卷第二封和其后的信 。——俄译注

[26] 伊壁鸠鲁（Épicure，公元前341—前270）：希腊哲学家,感觉主义学派的创始人。——译者

[27] 日耳曼尼古斯（Germanicus，公元前15—19）：罗马将军。——译者

[28] “舌头不说话，但心在说。”（玛利尼[29]）（意大利语）——卢梭原注

[29] 这句诗卢梭说是玛利尼的，但玛利尼的诗集中没有这诗。——俄译注

[30] 洛克，那个聪明的洛克[31]自己忘记了这个原则；他对于向儿童应该要求的谈得多，而如何获得这些要求的方法则谈得很少。——卢梭原注

[31] 约翰·洛克（Jean Locke，1632—1704），英国著名哲学家和教育家。洛克认为教育儿童应该抱着能够诉诸儿童的理性这样的信念。卢梭完全符合于自己的“感情哲学”，在这个最重要的问题上不仅跟洛克，也跟法国一切先前的教育思想权威们不同。蒙田、拉勃留耶尔、菲纳隆、圣·比埃尔神甫都要求诉诸受教育者的理性，因为儿童在“哺乳年龄以后”（蒙田语），已经懂得信仰了。——俄译注

[32] 这个意见非常正确，我奇怪它是德·伏尔玛尔的；大家很快可以看到是什么道理。——卢梭原注

[33] 比塔高尔（Pythagore）：公元前六世纪希腊哲学家和数学家。——译者

[34] 按普鲁塔克的《论好奇心》第十四章，比塔高尔的弟子们必须有五年要遵守沉默的规定。——俄译注

[35] 假如虚荣心能给世上的人以什么幸福的话，这种幸福的人肯定只不过是傻瓜。——卢梭原注

[36] 这谚语引自夏尔丹[37]第V卷，第170页。——卢梭原注

[37] 夏尔丹（Jean Chardin，1643—1713）：法国旅行家。他在印度和波斯漫游，常年居住在伊斯巴汉，回欧洲后出版了《波斯国王苏里曼三世的故事》（1670年）。第二次旅行后出版了《波斯和东印度游记》（1686年）。其后在英国定居，任英国东印度公司在荷兰的代理人。——译者

[38] 这我认为是不正确的。记忆力对于理解力是非常需要的：的确，不是指对词的记忆。——卢梭原注

[39] 达丁格战役的胜利：1743年为奥地利继承权的战争中英国、奥地利对法国的胜利。达丁格是巴伐利亚的曼恩河边的村镇。——俄译注

[40] 弗朗德勒：北海附近法国和比利时的平原地带。——俄译注

[41] 大的统帅：指摩里斯·萨克斯伯爵，称为萨克斯元帅（1696—1750），在弗朗德勒统率法国军队，并在奥地利继承权的战争中获得多次胜利。——俄译注

[42] 马尔鲍罗阁下：约翰·丘吉尔·马尔鲍罗（1650—1722），英国统帅和政治家，西班牙继承权战争（1701—1713）的参加者。——俄译注

[43] 勃莱海莫：英国人给奥赫斯坦特战争起的名字。——卢梭原注

[44] 老实说，我不想赞成这种严峻和冒失的说法！我只想指出，有些人是这样做的，而所有国家和所有教派的教士的行为总是予人以这种攻击的口实。然而在这个注释里我的企图完全不是想卑鄙地躲避在人家背后，我自己的感情清楚地表现在这点上，即一个真正的信徒绝不是偏激的和迫害人的。如果我是法官，而法律又规定无神论者要处死刑，那么我就首先把前来告发人家是无神论者的人作为无神论者而处之以火刑。——卢梭原注

[45] 戴莱慈（Sainte Thérèse d’Avila（1515—1582））：加尔默罗会的宗教改革家，以神秘主义著称。她创立了17个女修道院和15个男修道院。——译者

[46] 什么！这么说，上帝只能得到创造物所剩下的东西了？正好相反，地上的创造物所能占据人的心的是那么少，当人相信已把它充满了时，它仍然是空的。要充满它，需要有一个无限的东西。——卢梭原注

[47] 毫无疑问，为了把灵魂提高到上帝那崇高的思想，就应当使灵魂劳累。更敏感的宗教信仰可以使人们的思想休息。他们喜欢人家向他们提供虔诚的物品，使他们免除想到上帝。根据这些信念，天主教徒们用小天使、漂亮的儿童和美丽的圣徒来充满他们的圣徒传记、日历、教堂，那是错误的吗？把婴儿耶稣抱在可爱和端庄的圣母手臂里，同时是基督教虔诚所能贡献给信徒们的耳目欣赏的最动人和最愉快的一个景象。——卢梭原注

[48] 皮浪主义：18世纪中叶前哲学上的怀疑主义的称谓（以公元前四世纪希腊哲学家皮浪而得名）。怀疑主义（scepticisme）这术语首先由狄德罗使用。——俄译注

[49] 这种感情多么充满着人性，它岂不是比迫害者的可怕的虔诚心更自然，他们始终从事于迫害不信宗教的人，仿佛为了想把他们在今世就贬入地狱，自己成了魔鬼的先驱者！我不停地反复这样说，这些迫害者绝不是信教者，他们都是混蛋。——卢梭原注

[50] 这里，爱多阿尔阁下有一封长信写给于丽。到后来他会谈到这封信，可是为了一些相当充分的理由，我不得不把它取消了。——卢梭原注

[51] 海德子爵（康恩勃里子爵）（？—1753）：英国政治家，波浦和波林勃劳克的朋友，经常居住巴黎，卢梭在那里认识他。——俄译注

[52] 可以看出这里正像许多其他地方一样，缺少了好几封中间的信件。读者认为用这种删除的方法来摆脱麻烦的处境很方便，我完全同意他的意见。——卢梭原注

[53] 吕特利：在日内瓦湖边的村镇，距洛桑只有几公里。——俄译注

[54] 格拉斯（Les Grâces）：最美丽的化身。一般有三女神：阿格拉爱、塔莉、安弗罗西娜。——译者

[55] 卢梭在这儿犯了个奇怪的疏忽：在说了"我们这一夜睡得很晚（Nous veillâmes fort avant dans la nuit）"后，他加了"于丽希望大

家早睡（Et Julie voulut qu’on se couchât de bonne heure）”。这个矛盾在其后各版中没有改正。——原编者注

[56] 应当再加上打猎；他们还需办得如此方便，使他们既没有一半的疲劳，也没有一半的快乐。但我在这里不想就打猎的题目多谈；它需要长篇大论而不适合作为注释。我也许有机会在别处谈论它[57]。——卢梭原注

[57] 卢梭关于打猎的意见在《爱弥儿》（第二卷和第四卷）里叙述。——俄译注

[58] 拉结：拉班有两个女儿，大的叫利亚，小的叫拉结。拉结生得很美。雅各爱拉结，愿为拉结而服侍拉班七年。七年满了后，拉班把大女儿给他为妻。雅各又给拉班服侍了七年，前后共十四年才得拉结为妻。见《圣经·创世记》第29章。——译者

[59] 拿俄米：以利米勒的妻子拿俄米在丈夫和儿子死后带了儿媳妇路得从摩押回到伯利恒。路得跟在阿波斯后面拾取麦穗为生。拿俄米叫路得夜间在麦地里掀开阿波斯脚上的被就躺在那里。阿波斯便娶了路得为妻。见《圣经·路得记》第一至第四章。——译者

[60] 在伏州地方收获葡萄很晚，因主要收获是做白葡萄酒的，而霜冻对它们很有好处。——卢梭原注

[61] 利埃（Lyée）：酒神巴库斯（Bacchus），作为消解忧愁之神的另一个名字。——俄译注

[62] 莱克尔法斯（Légrefass）：该地的一种大桶或大酒桶。——卢梭原注

[63] 这事从于丽的下面一封信（未收入这集子）的摘录里可以看得更清楚：

“德·伏尔玛尔先生把我拉到一边，对我说：‘这是我对他预定的第二个考验。如果他对您父亲不表示友好，我便要轻视他。’‘可是，’我说，‘您怎样能把这些友好态度和您的考验跟您自己在他们之间发现的反感联系起来呢？’他说道：‘它已不存在了;您父亲的偏见对圣·普栾造

成了使他感到的全部不幸：他再也没有什么可害怕的了，他不再恨它们，他在怜悯它们。在男爵这方面说，他不再怕他：他有善良的心；他感到自己对他做了许多坏事，他因而感到对不起他。我看他们在一起将会很好，彼此会很愉快地见面，所以从这时起我完全指望于圣·普栾。'"——卢梭原注

[64] 在瑞士，人们喝苦艾酒喝得很多，因为阿尔卑斯山一般的草比长在平原上的草更有疗效，人们在那里更多浸制各种饮料。——卢梭原注

[65] 向日耳曼尼古斯的战士们指着她儿子的那个著名的和有德的阿格利比娜：据塔西佗的叙述，当日耳曼尼古斯的战士们想起来叛变他时，日耳曼尼古斯的妻子阿格利比娜手里抱着儿子出现在他们面前，这一景象使严峻的战士们感动和感到羞惭。显然，卢梭指的是另一个阿格利比娜即尼禄的母亲，她自愿带领自己的儿子到战士们那里去，使他们知道皇帝克劳特的死讯，他们便马上宣布尼禄为皇帝。——俄译注

[66] 罗马的农神节（Saturnales）：古罗马用这节日以纪念已过去的黄金世纪，它和农神（Saturne）有关，并显示那时的平等，主人把自己的奴隶穿上托加（古罗马的男上衣，以一块布搭过左肩缠在身上）并服侍他们。——俄译注

[67] 如果由此产生一种共同的节日气氛，对那些下降的人和对那些上升的人都同样愉快，那么是否可以得出结论，即社会中的一切阶层本身都几乎没有区别，只要有人能够和有人愿意有时从其中脱出来？穷人的不幸是因为他们始终是穷人；国王的不幸是因为他们始终是国王。中间的阶层可以较容易地跳出来，使自己上面和自己下面的人扩大他们的视野，因为给他们以比较的机会。我认为这便是为什么在中等阶层里人们一般可以找到更幸福和思想更健全的人的道理。——卢梭原注

[68] 卢梭指的是上方泛音（附加音），它们伴随着基本音的音响，并含有它和声的基本要素（第五音阶、三度音、第八音阶）。卢梭认为用和音伴奏旋律，从而加强这些辅助音，我们就会破坏它们的自然音响和基本音的对比。——俄译注

[69] 软心肠的人，我觉得这意见对您是相当合适的 [70] 。——卢梭原注

[70] 如果不从卢梭于1754年12月20日写给德·拉斯蒂克伯爵先生下面的信里找到说明，这个注释是不易理解的。

“先生，我没有认识您的荣幸，我希望在向您奉上道歉和金钱之后，我的信将被顺利接受。

“我获悉德·格莱黎小姐曾从勃劳阿寄了一只篮子给一位叫勒·瓦绥尔的正直的老太太，这位太太穷苦无依而居住在我家；篮子里在其他东西外装有二十斤奶油；我不知该篮子怎么会送到了您家的厨房里；该老太太知道此事后，不拘礼节地叫她的女儿带了通知信到您家要求取回奶油或它的代价，但在您嘲笑她之后，按照惯例，您和尊夫人没有任何答复就吩咐您的仆役把她赶走了。

“我曾竭力安慰那位生气的正直的太太，向她解释上流社会的规矩和高贵的教育；我向她证明，当穷人来索取他自己的财物时，如不用仆役来驱逐，那就用不着雇仆役了；还向她指出，‘正义’和‘人性’为什么是平民的用词，最后我使她理解，一个伯爵能吃她的奶油，她真是太荣幸了。因此，先生，她叫我向您表示您对她施加的荣誉的感激，她对您引起的强求表示抱歉，以及希望她的奶油能使您觉得可口。

“假如侥幸对于寄给她的包有些价值的话，她理所当然地要把它寄还给您。我在这方面恭候您的吩咐来执行她的意图，并请您接受我衷心的敬礼。”——原书编者注

[71] 孟德斯鸠根据普鲁塔克（《德尼斯的一生》）讲了这件事：“玛尔西亚斯想他割断德尼斯的喉咙。德尼斯命令杀死了他，说他如果白天不这样想，夜里便不会想。”（《法的精神》，XII，39）。——原书编者注

[72] 为了很好地了解这封信和第六卷第三封信，必须知道爱多阿尔阁下的恋爱史， [73] 我起先曾决定把它们纳入这本集子里来。经过再三考虑后，我不能决定用他的浪漫史来损坏两个情人单纯的历史。还是给读者留下一些可供他们猜想的东西比较好些。——卢梭原注

[73] 参见附录《爱多阿尔阁下的恋爱史》。——译者

[74] 我不愿保留Lacs（困境，这里原文用Las．——译者），是由于陶尔勃夫人在第六卷第五封信中指出的日内瓦人的发音。——卢梭原注

[75] “一个冷漠的情人是个不太可靠的朋友，”（梅塔斯塔塞）（意大利语）

[76] 这句诗是原文的反意：“但愿漂亮的太太们不要不愉快”，作者的意思是更正确和更优美。——卢梭原注

[77] 此诗句摘自梅塔斯塔塞的剧本《中国的英雄》（III，5），其中说在情人劝告他不要为搭救朋友而冒自己生命于危险时，他回答说：“冷漠的朋友是靠不住的情人。”——俄译注

[78] 为什么编者在这信和其他许多地方让它不断地重复？是由于这个十分简单的原因：那是他毫不考虑这些信对于提这问题的人们是否喜欢。——卢梭原注

[79] 此事卢梭在他的《忏悔录》第二部第十章里说到过，并为此曾引蓬巴杜尔夫人和其他贵妇人的愤怒。——译者

第六卷

第一封信 陶尔勃夫人致德·伏尔玛尔夫人

在出发去洛桑之前要写几句话告诉你，我已到了这里，但并没有像我希望的那样快活。这短途的旅行曾经使你时常盼望；可是一旦拒绝去时，几乎使我很狼狈，因为没有你，我将怎么办？如果无聊，我可以独自忍受，如果是愉快的，我会没有你一起享受而懊恼了。如果我没有理由反驳你，你会因此认为我能高兴吗？表妹，我认为你完全弄错了；而这也正是使我没有权利懊恼而心中有气。你说，坏家伙，你对你的女友始终觉得自己有理，并对一切使她快乐的事加以抵制，甚至还不让她生气，你不感到羞耻吗？如果你把你的丈夫、家庭和孩子们丢下不管一个星期，人家不会说一切都弄得乱七八糟吗？如果你这样做，的确是轻率的举动，但你可获得百倍的好处；你与其想充当完美无缺的人，结果却什么好处也得不到，你只能在天使中间去找寻你的朋友了。

不管一些不愉快已经过去了，我不能不心头感动地回到了我的家庭中间：我在这里被快乐地接纳了，或者至少可以说受到很多亲热的表示的接待。我暂时不对你讲我的弟弟，等我跟他熟识了以后再说。他模样相当漂亮，有种从他来的那个国家的刻板的神气。他严肃而冷淡，我甚至发现他有点儿傲慢。我很为他的未婚妻担心，他与其像我们那些丈夫一样的好丈夫，却更像多少想摆出老爷和主人的架子的人。

我的父亲看见我非常高兴，为了拥抱我，他甚至抛开了一份关于法国人刚刚在佛兰德尔得胜的大战役的报告，仿佛想核实我们朋友的朋友的预言似的[1]。他幸亏没有在那里！你能想象英勇的爱多阿尔

看到英国人溃逃和他自己也溃逃吗？……决不，决不！……他一定会让人把他杀死一百次。

可是关于我们的两个朋友，他们好久没有给我们信了。我记得，昨天不是邮差送信的日子？如果你收到他们的信，我希望你不会忘记我对这事的关心。

再见，表妹；应当出发了。我在日内瓦等候你的消息，我们预计明天到那儿吃午饭。此外，我通知你，不管怎样，婚礼没有你不举行，如果你不愿来洛桑，那就我去，带着全体人马把克拉朗洗劫一空，把全世界的酒都喝光。

第二封信 陶尔勃夫人致德·伏尔玛尔夫人

好极了，女布道者表妹！不过我觉得你对于你的说教的有益健康的效果估计得太高了些。现在不谈你的说教曾使你的男朋友常常入睡，我告诉你，它今天完全没有使你的女友睡着，而昨天夜里我受到的说教远没有刺激我入睡，而且整夜夺走了睡眠。要留神我的阿尔居斯的解释，别让他看到这封信！不过我会把这件事安排好，我向你赌咒，你宁可烧伤手指而不愿把信给他看。

如果我一点一点向你重述你的说教，我就要侵犯你的版权：还不如根据我所想的说；其次，为了装得更谦虚些和叫你别太得意，我不想马上谈我们那两位旅行家和意大利的邮差。如果我碰到最不巧的话，那就得把我的信重写并把开头放到最末了。现在来谈谈所谓的蓬斯冬夫人。

这个称号就使我发怒。我不能原谅圣·普栾让这姑娘用这个称号，不能原谅爱多阿尔给了她这个称号，还不能原谅你承认这个称号。于丽·德·伏尔玛尔在她家接待比萨的劳列塔！容忍她在自己身旁！嘿！我的孩子，你能想到这样吗？那不是多么残酷的温柔吗？你不知道你周围的空气耻辱得会死人吗？这不幸的可怜的女人怎么敢于把她的气息同你的相混合？她怎么敢在你的旁边呼吸？她在你旁边会比魔鬼缠

身的接触圣物更不舒服；你的一瞥即可使她钻进地下去；你的影子就可杀死她。

我完全不蔑视劳娅，上帝可以作证！正好相反，我赞美和尊敬她，尤其像她这样回头是英勇的和难得的人。可是为了用那些你敢于玷污你自己的侮辱性的比较作借口，那难道足够吗？你设想一下，须知甚至在最大的弱点下防护女人真正的爱情，也要求她死命保护自己的荣誉。然而我理解你，而且原谅你。现在遥远和低下的事物在你的目光里混合在一起；在你的崇高的高处，你看到地面而看不见它的高低不平；你的虔诚的谦虚使一切——连同你的德行——都利用上了。

好吧！这一切有什么用呢？难道自然的感情在你身上减少了吗？自尊心较少起作用了吗？你不由自主地感到你的厌恶；你把它说成是骄傲，你要同它作斗争，把它说成是害怕舆论。好姑娘！罪恶的耻辱从什么时候起只是从社会舆论中来呢？对一个说她贞洁、诚实、有道德而使她流出羞耻的眼泪、使她重新产生痛苦并几乎引起她的悔恨的女人，你同她交往，认为是可能的吗？相信我，我的天使，应当尊敬劳娅，但不应当看见她。逃避她是正直的女人应有的考虑：跟我们在一起，她将太痛苦了。

听我说。你的心对你说这婚姻不应当举行；意思是不是对你说它将永远不会进行吗？……你说我们的男朋友在他的信里没有说到它……在信里你说他给我写信？……你还说那封信十分长？……后来有你丈夫的说法……他是神秘的，你的丈夫！……你们是一对骗子，你们在戏弄我；可是……不过，他的感情，这里并不很必要……尤其对于你，你看过信……不是给我的，我没有看过那封信……因为我对于你的男朋友，对于我的男朋友，比对于一切哲学更有把握。

这是真的！这讨厌的家伙不知怎么又来到了我的笔头下！的确，为了防他再出现，既然我谈到了他，就得把话说完，免得再说第二次。

我们决不要在幻想世界里迷路。假如你从前不是于丽，假如你的男朋友从前不是你的情人，我就不知他那时是你的什么人；我不知那时我自己会是什么人；我所能很好知道的，那便是：如果他的灾星首先向我来，那他要倒霉；于是不论我是否发疯，我一定要使他成为疯

子。然而我能成为什么，这有什么关系？我们还是来谈我是什么。我做了的第一件事是我爱你。从我们最小的时候起，我的心就为你的心所吸收；我那时不论怎样多情善感，我已经不能自主地喜爱和感受：我的一切感情都从你那儿来；只有你代替了我的一切，我只能成为你的女友而活着。那便是夏依奥所看到的；这便是她判断我所依据的。表妹，你回答我，她搞错了没有？

我把你的男朋友当做我的弟兄，这个你是知道的。我女友的情人对于我如同我母亲的儿子。这完全不是我的理性而是我的心灵作出的选择。如果甚至我更多感情的话，我便只是兄妹之间的情爱了。我拥抱他是在拥抱你自己最亲切的一半：我的抚爱的纯洁性的保证是我的毫不拘束本身。一个姑娘是这样对待她所爱的人吗？你过去是这样对待他的吗？不，于丽；爱情，在我们，是怯生生的和羞答答的；矜持和羞怯便是它的押金；它通过拒绝作为预告，而当转变以后，突然给予出乎意外的爱抚，他很好地知道区分它的价值。友谊是慷慨的，但爱情是吝啬的。

我承认，过分亲近的接触对我们和他那时的年龄总是危险的；但是我们俩的心中都有着同一个目标，我们习惯于把你放在我们中间，只有把你取消才能结合；我们习惯采取的亲近本身，在完全不同的情况下是如此危险，这时却变成了我的保障。我们的感情依赖于我们的思想，当它们采取一定的运行方式，要改变它是困难的。我们很长时期用同一个调子说话，就很难改换另一个调子；我们已经走得太远，要退回来就很困难。爱情只愿意自己来推进；它不愿友谊帮助它节省一半的路程。最后，我从前曾说过而且现在还相信，人们在接受无邪的接吻的同一张嘴上不会接受有罪的接吻。

作为支持这一切的是老天爷规定给我的生活以短暂的幸福这件事。表妹，你是知道的，他年轻、漂亮、正直、关心、殷勤；他不懂得像你的男朋友那样的爱，可是他爱的是我；当一个女子的心是自由自在的时候，献给她的激情总是有种感染的东西。于是我回报他以他可以接受的我的爱情，而他的那份爱情依然是相当美好的，所以他对他的选择并没有留下什么遗憾。难道我还有什么可害怕的事吗？我甚至承认，性别的权利连同责任的权利在一个时期使你受到了损害，在我新的情况下我首先想到自己是妻子，其次才是女友；但在回到你那

里时，我给你带来了两颗而不是一颗心，并且从此以后，我只剩下一个人来负担这双重的债务。

我亲爱的女友，我还要对你说什么呢？我们原来的老师回来后，那可以说是新的结识要做。相信要用另一种眼光来看他；在拥抱他时，我感到一种以前不知道的战栗。我越觉得这种激动的美妙，它便越使我害怕。我作为一种感情的犯罪警告自己，而它的存在也许已经不再是犯罪。我过多地想到你的情人已不再存在而且不可能再存在；我过多地感到他是自由的而且我也是。其余的你已知道，可爱的表妹：我的恐惧，我的顾虑，你比我同样早地知道。我那没有经验的心对于一种对他如此新的情况是非常胆怯，以致会责备自己急于同你住在一起，仿佛这搬家不是这朋友回来前就决定了似的。我根本不喜欢他正好处在我非常想去的地方，我想如果我认为我的来到对你不是很重要的话，我想赶紧来的企图会冷淡下来的。

后来我搬到了你这里，于是我几乎放心了。在向你作了坦白以后，我对自己的弱点较少自责了；在你身边我就更少责备自己：我相信把自己放在你的防卫下可停止为自己担心。我按你的劝告决定不改变对待他的态度。难道还需要在违反我的意愿而透露的那些招认的证据以外再扩大一项招认吗？所以我继续由于害臊而做得爱开玩笑，由于虚心而做得亲热。可是所有这一切由于做得较少自然，不免欠缺原来的分寸。我原来很淘气，现在完全变得发疯，感到自己可以不受斥责，又增加了我这样做的信心。也许是你恢复本来面目的先例给了我模仿你以更多的力量，也许是我的于丽净化了接近她的一切，我感到自己完全平静了，我原先的情绪只剩下一种十分轻快的感情，它的确轻快，而且是平静的和安详的，它只要求我的心保持我现在的状态而不再要求其他。

是的，亲爱的女友，我跟你同样多情善感，但我是另一种多情善感：我的情感更活泼，你的则更为深刻。也许以我的更充满活力的感觉，更容易为自己找到快乐，而这种快乐可以使那么多的姑娘丧失了天真，却始终为我保持了天真。必须承认，我这样的年纪做寡妇和不觉得白天只是生活的一半的方法，这并不总是没有什么困难的。可是正像你说过和你所证明的，审慎是想做得聪明的巨大的方法：因为就凭你整个善意的态度说，我不认为你的情况跟我有什么大的差别。这时生活的乐观态度帮助了我，它对于德行所做的也许比理性的重大教

导还要多。有多少次，在静悄悄的深夜，那时人们逃避不了自己，我默想着明天搞些什么玩笑的事，这样来驱逐一些讨厌的思想！有多少次我用荒诞的笑话来摆脱一场面对面谈话的危险！你看，我的亲爱的，只要自己的弱点占了上风，快乐不可避免地会有沮丧的时刻来接替，但对于我，这种时刻从来不会出现。我认为这一点我能很好地理解，而且敢于为此向你保证。

说了这些以后，我可以自由自在地向你证明我在福地对你讲的关于我感到产生的依恋之情和这个冬天我享受的一切幸福。我全心全意投入跟我喜爱的人一同生活的欢乐里，感到不再希望更多的东西。如果这个时刻能永远继续下去，我就绝不希望别的。我的欢乐来自满足而不是人为的。我把不断地从事的欢乐转化为开玩笑：我觉得在满足于欢笑时绝不准备哭泣。

老实说，表妹，我相信有几次看到玩笑对于他本人并非不很喜欢。狡猾的人实际上在人家叫他生气时他并不生气，而要费劲才能使他平息，是为了能更久地平息怒气。我曾找机会对他说些相当温柔的话，但显得在嘲笑他；看我们俩谁更孩子气。有一天你不在，他跟你丈夫下象棋，我跟方勋在同一间房间里打羽毛球，她没完没了地说话，我观察着我们的哲学家。看他谦恭地神气十足的样子和下子的敏捷，我看出他下了一步好棋。桌子很小，棋盘超出桌面。我等候着机会，于是仿佛不是故意似的，我挥起球拍打翻了棋盘和棋子。你没有见过他那样生气的样子：他是如此的发怒，让他挑选打我耳光或亲我脸颊作为处罚我，我把脸凑过去时他背过了身子。我请求他原谅，他坚定不动：如果我向他跪下时，他会让我跪着不扶我起来。我终于给他换了一个办法使他忘记这次事件，于是我们成了再好不过的朋友。

如果用另一种方法，我肯定会把事情处理得不好；有一次我看到如果玩笑变得认真时，他便会过于当真。有个晚上他为我们伴奏列奥[2]那支如此单纯和动人的二重唱，“Vado a morir，ben mio”[3]。你唱得相当随便：我并不像你一样唱；因为我一只手支在羽管键琴上，在最哀婉动人的时刻而我自己也很激动时，他在这只手上接了个吻，我的心也感觉到了。我不大清楚爱情的接吻，但我能对你说的是，友谊的、甚至像我们那样的友谊，从来不曾给予和接受过像这样的吻。好吧！我的孩子，在这样的时刻之后，当独自梦想着走开，自己带着回想，会变得怎样呢？我么，为音乐所扰乱：需要跳舞；我叫哲学家

跳舞。我们几乎就在露天吃晚饭；我们一块儿在夜里坐了很久；我非常疲乏地睡下，美美地睡了一觉。

因此我很有理由不必去干扰我的脾气和改变我的习惯。必须改变它们的时机是如此临近，所以用不着提前准备。要变得谨慎和正经的时候只有怕来得太早。当我计算还有二十年时，我要赶紧利用我的权力：因为一过三十，人就不再发疯而是可笑了。而你那位吹毛求疵的人敢于对我说，我还只剩下六个月可以用手指翻动凉拌白菜。要耐心些！为了回答这番挖苦话，我准备为他翻菜六年；我向你赌咒，叫他必须吃它。可是再回过来谈正事。

如果人不是自己感情的主宰，至少他也是自己行为的主宰。毫无疑问我曾向老天爷要求有一颗更为平静的心；然而，我能不能在我最后的日子里向最高的审判者献上一种比我这年冬天度过的同样少的罪行的生活呢！实在说，我在那唯一能使我犯罪的人面前完全没有什么可以自责的。我的亲爱的，但自从他出发之后，那就并不一样了：在习惯于他不在的时候想念他时，我每天的任何时候都在想，我发觉他的画像比他的人更危险。如果他远离我，我是个恋爱者；如果他在我身边，我只是个调皮捣蛋者：只要他一回来，我就不再害怕他。

对他远离的怀念还联系着对他的梦的忧虑。如果你把一切都算在爱情的账上，那你便错了：友谊也有我悲伤的一部分。自从他们走后，我看到你脸色苍白并改变了：我随时随刻担心你会生病。我并不轻信，但是害怕。我清楚地知道梦不会带来事实，但我始终害怕事实不要跟随梦后而来。那该诅咒的梦难得给我留下一个平静的夜晚，一直等到我看见你很好地恢复并重新出现健康的脸色时为止。如果我对这种着急不自觉地带有可疑的利益的话，那当他像傻瓜似地回来时我肯定会努力让他公开露面。后来，我徒然的担心连同你那坏的脸色都消失了。你的身体、你的胃口比你的恶作剧做得更好；而且我看到你在餐桌上对我的害怕心理反驳得头头是道，所以我的害怕完全烟消云散。为了增加好运，他回来了，我对一切方面都感到高兴。他的回来没有引起我惊慌，它使我放心；我们一见到他，我就不再为你的生命和我的安宁担心。表妹，但愿保佑我的女友，你也完全不要为你的女友担心；我可以为她担保，只要你活着……可是，我的上帝！那么我还为什么忧虑，同时不知道为什么我的心在揪痛？啊！我的孩子，是否我们中的一个人有一天会单独活着呢？这个落到这样残酷命运的人

真是太不幸了！她不该继续活下去，或者应当在死去之前已经是死人了。

你能不能对我说明，为什么尽叨唠些愚蠢的哀歌？让这些毫无常识的吓人的恐怖见鬼去吧！与其谈论死亡，不如谈谈婚姻：这将更有趣些。这种思想你的丈夫早就有了；而且如果他从来不跟我谈起它，也许我就从来不会想到它。从那以后我便有几次想起，并总是很轻视。去它的！这会使一个年轻寡妇变老的。如果我在第二次结婚后生了孩子，我会成为第一次结婚生的孩子的祖母。我也认为你轻松地为你的女友谋幸福非常好，并把这安排看成是你善良的恩德的一种照顾。好呀！我现在告诉你，你一切建立在你殷勤的关心上的理由，抵不上我反对第二次结婚的微小的理由。

让我们认真地谈谈。我的灵魂并不低劣到认为有理的是：耻于收回我独自决定的草率的契约；也不是在尽我的义务时害怕挨骂；也不是一切光荣在于双方的另一方同意自己的财产有赖于这一方那种财产的不平等；可是我不再重复我已向你说过那么多次的关于我独立的脾性和我对于婚姻桎梏的自然的反感。我现在只抱着唯一的反对意见，我说这话的声音是如此神圣，世上只有你才能对它这样尊重。消除了这个反对意见，表妹，我便向你投降。在我一切使你那么害怕的玩笑里，我的良心是平静的。我丈夫的回忆完全不会使我脸红：我可以请他来作我的清白的证人；为什么我要害怕在他遗像面前做所有我从前在他跟前做的事呢？这是不是一样的，于丽啊，假如我破坏了联结我们的神圣的诺言；我怎能敢于向另一个宣誓那我曾向他宣誓过那么多次的永远的爱情；我那可耻地被分割了的心怎能从他的回忆里窃取将给予他的继承者的东西，因而不能不侮辱二者之一给予另一个应该给的东西？这个对我如此亲切的画像将给予我以恐怖和畏惧；它将不断地来毒化我的幸福，他那曾给我的生活以温馨的回忆反将给我以痛苦。在你宣誓决不给你的丈夫以继承者之后，你怎么敢对我说要给我的丈夫一个继承者？你为我引证的理由在相同的情况下好像对你就较不适用了！他们互相敬爱……那就更坏。看到一个曾经是很亲爱的男人会侵占他的权利并使他的妻子陷于不忠，他会怎样愤怒！最后，我对于他本人不再负有义务，那是真的，但我对于他的爱情的珍贵的保证就不负什么义务吗？我能相信如果他预见到我有一天把他唯一的女儿会同另一个人的孩子们混合在一起时，他能对我绝不怨恨吗？

再说一句话我就结束。谁对你说，一切的障碍都将来自我一个人？在保证与这安排有关的这个人时，你是不是更多考虑你的愿望而较不考虑你的权力？即使如果你对于他的同意确有把握时，你难道对奉献给我的是一颗已为另一种激情所疲惫的心而没有一点顾虑？你能相信我那颗心应当感到满足，而且我能跟一个我不能使他幸福的人一起会幸福吗？表妹，你对这点要更好地想一想：我不再需要激烈的爱情，我自己也已无法感受，我给予的一切感情需要给予回报；而我是一个十分正派的女人，所以不要求取悦于我的丈夫。那么你的希望的保证是什么？彼此见面的某种快乐，这可能只是友谊的结果；一种容易过去的激情，它可能由于我们年龄从性别方面的不同所产生的：为构成它们的基础，这是否足够？如果这种激情能够产生什么持久的感情的话，那么他不仅对我，而且还对你，而且也对你的丈夫都不作声，而你的丈夫对这种话只会是善意地听取的，这种情况难道可以相信吗？他对什么人曾说过一个字？在我们单独谈话时，是否只有谈到你？在你们的谈话里他是否曾谈到过我？我能不能认为如果他在这方面有什么秘密难于保守时，我绝不会看到他的为难，或者他会流露出他的不审慎？末了，甚至在他出发以后，在我们两人中，他在信里谈得最多的是谁，他在睡梦里魂牵梦萦的又是谁？我赞赏你相信我多情和温柔，却没有设想这一切我会对自己说出来！可是我看出了您的狡猾，我的宝贝儿；您责备我从前拯救我的心是以您的为牺牲，那是出于使您有权进行报复。我可不上这玩意儿的当。

这便是我全部的招供，表妹：我把它说出来是为了向你说明，却不是给你反驳。我还剩下要向你宣布我对这件事的决定。你现在可以像我一样明白我的内心，也可能比我自己更明白了；我的荣誉、我的幸福对你也像对我自己一样可贵；而在激情的平静里使你更清楚地看到我应当怎么样寻找荣誉和幸福。因此你来负担我的指导：我把整个指导权完全交给你。让我们回到我们自然的状态，我们之间交换一下角色，我们两个人都会变得更好些。领导我，我是很听话的：你能看得清我所应当做的，我则愿做你所愿意做的。把我的灵魂遮盖在你的灵魂里：如果有两个灵魂，那还叫什么形影不离呢？

好了！现在回头谈一谈我们两个旅行家。然而我对一个已经讲了那么多，所以我不再敢讲另一个，以免风格的各异稍稍过多地显现出来，而且甚至我对那个英国人的友情不要说得太有利于那个瑞士人。其次，对于没有看到的信能说什么呢？你好歹至少应当把爱多阿尔阁

下的那封信寄给我；可是没有另一封你就不敢寄，你这样做非常对……然而你还可以做得更好……啊！二十岁的女傅们万岁！她们要比三十岁的更好商量。

至少我应该报复你，告诉你在这巧妙的镇静上所玩的花样，让我猜想所谈的那封信……这封信假如……它比实在的要大一百倍。要使你失望，我喜欢把没有的事充实到它里面去。得了，如果在信里我没有受到尊崇，你就必须偿付我失望的损失。

说实在的，总而言之我不知你怎么敢谈到意大利邮差的。你证明说我的错误不在于等待它，而在于等待它没有足够长的时间。只要再多等待短短的一刻钟我便可以等到那包东西，我可以第一个抢到它，随便读到一切，于是轮到我来夸耀了。葡萄太酸了。你扣了我两封信；但我有另外两封，不管你信不信，我肯定不会调换那两封，即使大家都说"可以"。我向你夸口，如果昂利爱特的信在你那信旁边站不住脚，那是因为她的信超过了它，不论你或我一生都写不出那样漂亮的信。其次，人家对这奇迹故意称之为小放肆！啊！那的确是纯粹的妒忌。事实上，人家不是曾看到你跪在她面前，谦恭地亲她的两只手，亲了这只又亲那只？正是靠了你，她像圣女那样端庄，又像加东那样严肃，尊敬所有的人，直到她的母亲；再没有字眼儿可以笑她所说的：至于她写的，那还要说。因此，自从我发现这新的才能，在你像对她的说话一样改坏她的信之前，我打算从她的房间到我的房间之间设一个意大利的邮班，使邮包不致被偷窃。

再见了，小表妹。这便是教导你尊重我正在再生的信誉的答复。我本来想对你讲这地区和它的居民的情况，但应当结束这个大本子了；你的一些怪念头把我都弄乱了，而那假定的丈夫几乎使我忘记了主人们。因为我们在这里还要待上五天或六天，而且还有时间要更好地再看看我已经看到一点儿的东西，你只要能等待，绝不会损失什么，你可以在我动身前收到第二本大本子。

第三封信 爱多阿尔阁下致德·伏尔玛尔先生

是的，亲爱的伏尔玛尔，您完全没有弄错：那年轻人是可靠的，我却不是这样，使我确信他的那种考验叫我付出了高昂的代价。如果没有他，在给他规定的考验面前我自己就会屈服。您知道为了满足他的感激之情和适应他心灵的新的关怀，我使这次旅行带有比它实际具有的更重要的性质。满足一些原来的倾向，再一次追求旧的习惯，连同圣·普栾的一切，都使我去着手进行；对我青春的那些眷恋作最后的告别，把一个完全治愈了的朋友带回来，这便是我希望采摘的全部果实。

我向您指出过，维勒暖甫的梦曾使我忧虑：在这梦后，当我对他说，他将是教育您的孩子们的老师和要同你们一起度过一生时，他快乐的激动的表现使我抱怀疑态度。为了在他的心灵的流露中更好地观察他，我首先迎合他的困难：我向他宣称我自己将同您一块儿住，我不再使他的友谊向我提出反对意见；但新的决心使我改变了说话。

他会见侯爵夫人还不足三次，我们对她的意见就取得了一致。也是她倒霉，她想迷惑他，却只暴露了她的欺骗手段。不幸的女人！有多么好的品质却没有德行！只有爱情而没有荣誉！这热烈而真诚的爱情使我感动，吸引了我，培养了我的爱情；但它带有她丑恶的心灵的色彩，结果引起了我的恐怖。就再也不必谈到她了。

当他见到了劳娅时，立刻知道了她的心灵、她的美丽、她的智慧，以及对她无比的、使我感到太幸福的眷恋之情，我决定用她来弄清楚圣·普栾的心灵情况。“如果我娶劳娅，”我对他说，“我的计划不是带她到伦敦去，那里会有人认识她，而是带她到人们尊敬有德行的那种地方去；您将担任您的任务，我们将不间断生活在一起。假如我不娶她，那我就要沉思默想了。您知道我在牛津夏亚的房子，你可以选择教您朋友之一的孩子们，或者陪伴另一个朋友过孤寂的生活。”他给了我可以预料到的答话；可是我想从他的行为中观察他：因为如果生活在克拉朗，他会赞成他本来应当诅咒的婚姻，或者如果在这微妙的情况下，他便要选择自己的幸福而不选择他朋友的荣誉，所以在这种和另一种选择里就作出了考验，他的心就判明了。

我起初发现他像我所希望的那样，他断然反对我假装定下的计划，并用一切理由来阻止我娶劳娅。我懂得这些理由比他更清楚；可是我不断地见到她，我看到她既忧愁又温柔。我的心已完全摆脱了侯

爵夫人，便专注在这殷勤的交往上。我发现在劳娅的感情里有着她对我引起的眷恋之情与日增长的东西。我如果为我所藐视的舆论而牺牲我对她的优点的尊敬，那是可耻的：假如不是由于我的言谈，至少也是由于我的关切，在我曾经给她的希望里难道也没有什么亏欠的地方吗？虽没有允诺过什么，但一点也不坚持，那便是欺骗她：这种欺骗是野蛮的。总之，把我心灵的倾向同独特的责任的感觉联结起来，并多考虑我的幸福而少考虑我的荣誉，我终于要用理性去爱她，决定把虚假尽量向前推进一步，甚至一直推到现实，如果只要我并非不公正地解决问题的话。

然而我感到自己对于这年轻人的忧虑在增加，我看到他没有尽全力履行他所负担的角色。他反对我的观点，他指责我想形成的纽结；他不怀好意地攻击我正在增长的倾向，而且以如此的赞美对我讲到劳娅，好像想扭转我想娶她的念头，却增加了我爱她的倾向。这种矛盾使我警觉。我并不觉得他像应该有的那样坚强：他仿佛不敢碰撞我感情的正面，他在我的抵抗面前退缩，他害怕我发怒，他没有那种为尽他责任的、由敬爱他的人引发的合乎我心愿的大无畏的精神。

其他的观察增加了我的不信任：我知道他秘密地看望劳娅；我注意到他们之间有着互相理解的记号。跟她那么喜爱的人的结合的希望并不使她高兴。在她的目光里我很好看到同样的温馨，但这种温馨不再混合着对于我的喜悦：忧愁总是占了大部分。在她的心的最甜蜜的流露里，我常常看到她向那年轻人偷偷地投出一瞥目光，而在这以后总是接着几滴想不让我看见的眼泪。结果这秘密使我惊慌不安起来。

请评论一下我的惊讶吧！我能怎样想呢？我在自己的怀里有没有温暖了一条毒蛇？我的怀疑能达到什么地步？我甚至敢于返回到过去的不公正！我们是多么虚弱和不幸！是我们自己作出了我们亲身的灾祸。如果善良的人们彼此之间还要自寻苦恼时，我们为什么要抱怨坏人折磨我们呢？

这一切迫使我作出决定性的一步。虽然我不清楚这阴谋的底细，但我看到劳娅的心始终是同样的；这个考验使我对她更为亲切。我心里想在作结论之前要向她作一次解释；但我为了事先由我自己采取一切可能的澄清，决定等候到最后的时刻。对于他，我决定说服自己、说服他，最后在不对他说什么、也不对他采取什么决定之前一直走到

底，预计到发生必然的决裂，我也不想把一个好天性和二十年的荣誉同一些怀疑相提并论。

侯爵夫人对于我们之间发生的事很了解。她在劳娅 的修道院里有密探，她得以知道是婚姻问题。不需要更多的事来唤起她的疯狂：她给我写了好些带威胁性的信。她不仅写信，而且这并不是第一次，我们也有警惕，因此她的企图毫无结果。我只是愉快地看到在这种情况下圣·普栾不惜以自己的生命来拯救一个朋友的生命。

被她的狂怒的激情所控制，侯爵夫人病倒了，而且一病不起。这是她的痛苦 [4] 和她的罪行的结束。我知道了她的病情深为苦恼。我给她派去了埃斯温医师；圣·普栾也以我的名义去看望她：她对他们俩一个也不愿见；她甚至不愿听到有人提到我，当她每次听到我的名字时用可怕的诅咒来骂我。我因她而呻吟，而且感到我的伤口就要重新开裂。最后，理性还是胜利了；但我将是人类中最不齿的人才会想到结婚，如果一个曾是我如此亲爱的女人正濒于绝境的话。圣·普栾最后担心我不能抵抗想去见她时，建议我去那不勒斯旅行，我同意了。

我们到达后的第三天，我看见他态度坚定和严肃地走进我的房里来，手里拿着一封信。我叫喊道："侯爵夫人死了？""但愿这样！"他冷峻地答道，"与其活着做坏事，还不如死了好。可是我来告诉您的不是关于她的事；请您听。"我沉默地听他说。

"阁下，"他对我说道，"在给我以朋友这神圣的名词时，您教导我要好好保持它。我完成了您委托给我的任务；现在看到您准备忘记了，我应当提醒您自己。您只能用另一条锁链来打破这一条。整个这两条对您都是不配的。如果只不过是个不平等的婚姻问题，我会对您说："'请想想，您是英国贵族院的议员，要么您放弃上流社会的荣誉，要么您尊敬社会舆论。但这是耻辱的婚姻！……您！……要更好地挑选您的夫人。这并不只是她有德行就足够，她应当是没有污点。爱多阿尔·蓬斯冬的妻子不是轻易找得到的。'您看这就是我所做的。"

于是他给了我那封信。它是劳娅 的。我不能无动于衷地打开它。

"爱情胜利了（她信上说）：您已愿意娶我为妻；我很高兴。您的朋友对我口授了我的责任；我毫无遗憾地执行它。在使您丧

失名誉时，我就会生活得不幸；在把您的光荣留给您时，我认为能分享到它。在为一项如此严酷的义务而牺牲我的全部幸福时，使我忘掉了我青春时期的耻辱。永别了，从这时刻起我停止处在您和我的权力之下了。诀别了，爱多阿尔啊！在我的退隐中请别给我带来失望；请倾听我最后的心愿。请别把我不能担任的地位给予任何别的女人。世界上有颗为您而造的心，这就是劳娅 的心。”

激动阻止了我说话。他趁我沉默的机会对我讲，在我出发后，她在她原来是寄宿生的修道院里削发为尼；罗马的法院知道她应该嫁给一个路德教教徒的，下了命令禁止我再去见她；他还向我坦白承认，他已同她一致地采取所有这些措施。“我完全不反对您的计划，”他继续说道，“尽我所能迅速地进行，生怕您回到侯爵夫人那儿，还想用劳娅 的爱情来引开那原来的激情。看到您走得比应该的还要远时，我起初让理智说话；可是在我自己过去的错误中有太多的教训使我不相信理智，我便去探测劳娅 的心，在那里我找到了那和真正的爱情分不开来的全部的宽宏大度，我便利用它来引她到她正在做出的牺牲。因为确信她不会成为您所蔑视的对象，她就提高了勇气，从而使她更值得您的尊敬。她尽了她的义务，现在您应该尽您的了。”

于是他激动地走近我，把我紧抱在他胸口，对我说道：“朋友，我在上天给我们送来的共同命运中读到了它为我们规定的法律。爱情的统治已经过去，友谊的统治要开始了；我的心只听到它神圣的声音，它只知道那把我跟你联结在一起的链子而不知道其他的链子。选择你愿意居住的地方：克拉朗、牛津、伦敦、巴黎或罗马；什么地方都对我合适，只要我们能在一起生活。行，你要到哪儿都可以，不论什么地方，你只要能找到任何一处庇护所，我随处都可以跟你去：我面对活着的上帝许下庄严的誓言，我只有到死的时候才离开你。”

我深受感动。这个火热的年轻人的虔诚和火焰在他的眼睛里闪耀着。我忘记了侯爵夫人和劳娅 。当一个人在世上还保存一个朋友时他还能抱怨什么？从他在这种情况下毫不犹豫地采取的措施，我同样看到他是真正痊愈了，您并没有白费您的苦心；还从他如此诚心所作的始终要依恋我的意愿，比之他原来的倾向来，他是更喜爱德行。因此我可以用整个信心把他领回来给您。是的，亲爱的伏尔玛尔，他是有资格培养人们的，而且尤其有资格住在您的家里的。

不多几天以后我知道侯爵夫人的死讯。对我说来她早已经死了；这个损失不再触动我。直到现在我把婚姻看做是每个人从他出生起对他的同类、对他的国家承担的一项债务，我的决定结婚是多为了义务而少为了爱好。我已改变了感情。结婚的义务对所有的人不是共同的：它对于每个人要看命运把他放置的地位而定；对于人民、对于手工业者、对于乡下人、对于真正有用人来说，独身是违法的；对于统治其他人们的，并且不断地扩大的和总是太满足的人来说，独身是可容许的而且甚至是合适的。不这样的话，国家将因负担臣民的数量的增加而变穷。人们将永远有足够多的主人，英国将缺乏劳动者而不缺乏贵族院议员。

因此在上天使我诞生的条件下，我确信自己是自由的和能主宰自己。在我现在这样的年龄，已经无法弥补我心灵造成的损失。我要把它奉献出来为我所剩下的东西耕耘，我只有在克拉朗才能更好地集中精力。所以我接受您的一切建议，但要允许我把我的财产参加进去，否则它对我毫无用处。在同圣·普栾取得的协定以后，我只有把我自己往到您那里才能使他留在您旁边；而如果他在那里是多余的话，只消我离开就成了。我剩下的唯一困难是我的英国之行，因为我虽然在议会里已经没有什么影响，但只要我是议员，我就得履行我的义务到底。但我有一个同僚和一个可靠的朋友，我可以在日常事务方面把我的表决权委托给他们。在我认为必须自己出席时，我们的门徒可以陪伴我，当他的学生们稍稍长大些时，只要您能答应，我们甚至还可带他们一同去。这种旅行只能对他们有好处，而且旅途不太长，不致使他们的母亲太忧虑。

这封信我没有让圣·普栾看过：您也不要把它显示给您的那些女眷看；这个考验的计划最好始终只有您和我知道。此外，那对我值得信任的朋友显得光荣的事切不要向她们隐藏不讲，即使于我不利的也不用怕。再见了，亲爱的伏尔玛尔。我把我的小房子的设计图寄给您。您可随意加以重画、改变，可是请现在就动工。我想取消音乐厅，因为我的一切兴趣都已熄灭，我对什么也不关心了。由于圣·普栾的要求，他建议在这厅里训练您的孩子们，所以我把它留着。您也将收到一些书以增添您的藏书。但在这些书中您能找到什么新东西呢？伏尔玛尔啊！为了成为人们中最有智慧的，您只缺少在自然的图书里进行学习了。

第四封信 德·伏尔玛尔先生致爱多阿尔阁下

我早就等待着，亲爱的蓬斯冬，你那长时期的艳史的结束。令人感到很奇怪的是您如此长久地抵抗着您的爱情，为了准备屈服的时候，有个朋友来支持您，但实在说，人们常常在依靠有人支援时却比只靠自己时更脆弱。然而我要承认，我曾为您的最后一封信感到惊惶，在那封信里您向我预告您跟劳娅 的婚事似乎是一桩绝对确定的事了。虽然有您的保证，我对事情仍有怀疑，如果我的期待受了欺骗，我有生之年不愿再看见圣·普栾。你们俩做了我希望你们做的事，我现在剩下的是高兴地看到你们回来对生活计划进行安排。回来呀，两个珍贵的人，来增添和分享这家庭的幸福。不管对来世生活的信徒们抱着怎样的希望，我还是喜欢跟他们过今世的生活，而且我觉得你们现在的样子要比假如不幸有像我一样的思想时对我更合适。

此外，您知道在您出发时我对您说到他的一些话；为了判断他，我不需要您的考验，因为我已经考验过他，我相信我知道他正像一个人能知道另一个人一样清楚。而且我更有一层理由指望他的心，这比指望他本人更有保证。虽然在放弃结婚方面，他似乎想仿效您，您也许以为在这里说服他改变主张。这事等您回来后我会对您加以更好的解释。

至于您，我觉得您对于独身的区分是完全新颖和十分奇巧的。我认为它们在国家使彼此力量保持平衡的政策上甚至是合理的。可是我不知在您的一些原则里为了避免一些特殊人物对自然应尽的义务，这些理由是否相当僵硬。生命好像是一种财物，接受它是为了转交给别人，是从一代转交给下一代，而一个人有父亲，他必须自己也成为父亲。这是您到此为止的感情，这是您出外旅行的理由之一；然而我知道您从哪儿取得这新的哲学的，我从劳娅 的短简里看到一个论据，您的心对此没有加以反驳。

小表姐为了采购和其他事情，于八天或十天前同她的家属到日内瓦去了。我们这几天一直在等她回来。我把您信里应当让她知道的一切都对我的妻子讲了。我们从米奥尔先生那里知道婚事已经取消；但

她不知道圣·普栾在这事中所起的作用。您要确切相信她始终以最热烈的快乐来理解他为报答您的恩德和符合您的信任而做的一切的。我向她展示了您的房子的设计图；她认为非常合她的趣味；但我们为适合本地的需要而对它稍许作了点修改，这将使您的住所变得更为舒适方便：您肯定会赞成这些改动的。在动工前我们要等待格兰尔的意见，因为您知道没有她是什么也做不成的。我已经在准备人马进行工作，我希望冬季前泥水工将有很大的进展。

我感谢您的书，但我不再读我所理解的书，而对于我还不理解的书，现在学习读它们为时已太晚了。然而我还不像您所说的那样无知。对于我，自然方面的真正的书是人们的心，我知道读它的证明是在我对您的友谊中。

第五封信 陶尔勃夫人致德·伏尔玛尔夫人

表妹，我对在这儿短期逗留感到很抱怨。最重要的是我很想在这儿留下来。城市是迷人的，居民都好客，风俗正直诚实，还有自由，那是我最喜爱的，它仿佛是逃避到这儿来的。我越观察这小小的国家，我越觉得有个祖国该多好；愿上帝不让所有想有个祖国而只有一个地方的人遭到不幸啊！至于我，我感到如果我生在这个地方，我将有完全罗马人的灵魂。然而我现在不太敢说：

Rome n’est plus à Rome，elle est toute où je suis， [5]
（罗马不再在罗马，它全在我所在的地方， ）

因为我怕由于你的狡猾，你要想到反面去。但是为什么要说罗马，而且总是罗马呢？让我们留在日内瓦。

我不预备对你描写这地方的外貌。它跟我们的相似，除了较少山岭，较多田野，也没有如此靠近城的夏栏 [6] 。我同样不对你谈管理方法。如果上帝不帮你的忙，我的父亲会充分地对你讲：他整天同政府官员们谈论政治，心里很高兴，我已经看到他对报纸 [7] 很少报道

日内瓦而十分不满。你可以从我的信里判断他们的会谈。当他们超过我时，我躲避开，为了给自己解闷，我使你感到厌烦。

他们所有那些长篇大论，我所能记得的是这城市里对盛行的大道理很尊重。看到国家所有部分的作用和反作用取得的平衡，人们用不着怀疑，应用于这小共和国政府的办法和真正的才能此之一些最广大的帝国——那里的一切都由它自己的群众支持，国家的最高领导权可以落入一个傻子手里而国家事务仍可不停地运转，——更要多些。我向你保证，这里不会有这种事。我每次听到我父亲讲到大的朝廷里有些大臣时，总要想到那个如此骄傲地乱弹奏我们洛桑的大管风琴[8]的音乐家，他自信是很熟练的人，因为他发出了许多声音。这里的一些人只有小的斯登耐琴，可是他们却知道使它发出悦耳的和声，虽然它常常不太协调。

我同样不预备对你说……可是由于什么都不对你说，我就结束不了。让我们来谈些什么事，使这封信快些写完。日内瓦人是世界上所有人民中最不会隐藏自己的性格，所以人们能最迅速地认识他们。他们的品德，甚至他们的缺点都混杂着真诚。他们天性善良，所以他们不用担心暴露自己的本性。他们慷慨、聪明、目光敏锐，可是他们太爱钱：我把这个缺点归咎于他们的处境，使他们不得不如此，因为他们的领土不够他们养活自己的居民。

这就使日内瓦人分散在欧洲各地以取得财富，他们模仿外国人的大气派，他们在他们生活的国家里学得一些缺点连同他们的财宝胜利地带回国来[9]。这样，其他国家的奢华使他们蔑视他们古老的朴素：他们把骄傲的自由看成是卑劣；他们为自己铸造了银质的枷锁，不是把它看做锁链，而是看做装饰品。

得了！我不是又陷入可诅咒的政治之中了吗？我掉入其中了，我沉溺其中了，我一直没到了头顶，我已不知从哪儿才能脱身。我在这里听不到谈论其他事情，除非我的父亲不同我们在一起，那只有在邮差来的时候。我的孩子，这是我们在到处散布我们的影响：因为此外，当地的谈话都很有教益和多样化，人们在书本里能学到的好的东西都可以在这里的会谈中学到。像从前，英国的习俗侵入这地方时，男人在这里还比我们那里更同妇女们分开生活，他们之间在接触时言辞里用更为严谨和一般更为牢靠的声音。但这种好处也很快感觉到有

不便之处。总是过分地冗长，论据和开场白有些做作，有时句子难得轻松，从来没有那种天然的简朴，它在思想之前表达感情，并使说的话显出魅力。他们不像法国人那样把书写当做说话，而是把说话当做书写那样。他们用论文来代替谈话；人们相信他们总是在准备支持一种论点。他们把谈话分割成若干点，并加以区别对待；他们采用像书本里一样的方法说话；他们是作者，而且永远是作者。他们说话像在写书，是那么好地遵守词源学，他们对每个字母留神地发音。他们发marc（葡萄的榨渣）像Marc（人名）；他们准确地说taba-k（烟草）而不说taba；说paresol而不是parasol（阳伞）；avan-t-hier（前天）而不是avan-hier；secrétaire（秘书）而不是segrétaire；lac-d’amour（投水自尽的湖）而不是溺死的湖；到处发词尾的s音，到处发动词不定式的r的音；最后，他们的说话总是典雅大方，他们的讲话都是长篇大论，他们的闲谈仿佛像在布道。

奇怪的是这种教条式的和冷淡的声音却是活泼的、狂热的，并带有热烈的激情；他们甚至能相当好地谈论带感情色彩的事，如果不是那样详细地讨论，而且假如不只是对耳朵，还要对心灵说话；可是他们的句号、逗号是如此难以忍受，对那么活泼的感情却描绘得如此庄重，以致他们在讲完以后，人们通常会在他们周围寻找那个能感到他所描写的人到底在哪里。

此外，应当向你承认，我吃了点苦头才能知道他们的心，并明白他们的兴趣不坏。告诉你一个秘密，有个适合于结婚的漂亮小伙子，据说他很有钱，对我表示殷勤，并讲了些相当温情脉脉的话，我完全用不着到别处去找他对我说的话的作者。啊！假如一年半以前碰到他，那时我会把一个统治者作为奴隶并把一个大贵人[11]搞得晕头转向，那将是多么快乐的事！可是如今我的头脑已不那么简单，所以那样的玩意儿不再感到快活，我觉得我的一切疯狂连同理智一起都飞走了。

我回头来谈谈使日内瓦人开动脑筋的那种阅读的兴趣。它发展到一切阶层，而且使全体都感到它的好处。法国人书读得很多；但他们只读些新的书，或不如说他们是浏览，较少是为了读它们，较多是为了说已经读过了。日内瓦人只读一些好的书；他们读它们，把它们消化：对它们不作判断，但懂得它们。判断和挑选是在巴黎进行的；挑选的书几乎是运往日内瓦的唯一的书。这样就使那里的阅读较少混

杂，也可以获得更多好处。妇女在养老时[12]，她们也读书；她们的意见也可以听得到，然而是通过另一种方式。这里的阔太太们都像我们那里一样是爱打扮的，而且是一些才女。一般的城里妇女她们也从书本里挑一些词儿或成语，听到这些出自她们嘴里的用语就好像有时听到小孩子说的一样感到奇怪。必须有男人的全部见识、女人的全部快乐心情加上他们共同的智慧，才能发现其中有些人的冬烘头脑和另一些人的有点儿装腔作势。

昨天在我窗口对面，有两个非常漂亮的姑娘，她们是工人的女儿，她们在她们店铺前交谈，神情相当活泼，引起了我的好奇心。我提起了耳朵听，听到其中之一笑着建议写她们的日记。另一个回答说："好的：每天早上写日记，每天晚上写说明。"你对此会怎么说，表妹？我不知道这是不是工人的女儿说话的口气；但我知道一天要写她日记的说明就得加紧使用时间。那小人儿肯定读过《一千零一夜》的故事。

日内瓦妇女虽然作风上有点儿浮夸，但性格是活泼和辛辣的，而且在这里可以看到像在世界大城市里的那种巨大的激情。她们在装饰的简朴中具有优雅和兴趣，她们在谈话以及风格上也这样表现出来。男人都是亲切多于文雅，妇女则敏感多于卖弄风情；而这种敏感性甚至在最正派的妇女那里也给予一种愉悦和精巧的风味，它可以直透进心灵并从中流露出它整个的精细来。只要日内瓦妇女始终是这样，她们便会是欧洲最可爱的妇女；然而她们很快就想成为法国妇女，到那时法国妇女就要比她们更优美了。

这样，一切随着风俗的衰败而衰败。最优美的趣味依靠着道德本身；它随着道德一块儿消失，并让位给一种仿制的和浮夸的趣味，它只是时髦的作品。真正的智慧的情况几乎是同样的。是不是我们女性的谦虚迫使我们使用机智来拒绝男人们的迷人的方法？如果他们需要用技巧使人听他们的说话时，我们是否较少需要技巧以懂得不去听他们？是不是他们解开了我们说话的智慧，使我们得以更生动地加以反击[13]，并迫使我们嘲笑他们？因为最后不管你怎么说，某种狡猾和嘲笑的献殷勤要比沉默或蔑视更使求爱者感到困惑。看到一个漂亮的赛拉冬[14]非常惶惑、局促不安，在每次答话时不知所措；看到一些不太灼热但比爱神的箭更尖利的箭包围着他，看到用冰块的尖端靠冷

气来戳他时，该多么愉快呀！再看你自己，你仿佛什么也不在乎，但你认为你的天真和温柔的举止、你的胆怯和善良的神色能比我的一切鲁莽更能隐藏狡猾和机巧吗？我的宝贝，老实说，如果要计算我们俩嘲笑过的献殷勤的男子的数目，我怀疑以你的伪善面孔是不及我的。我在想到那可怜的龚佛朗时还不免要发笑，他发疯似地跑来责备我说，你太喜欢他了。“她是那么温柔，”他对我说，“所以我不知道要抱怨什么；她对我说话有那么多道理，我在她面前失礼就会感到羞愧，我觉得她真是我的女友，因此不敢成为她的追求者。”

我不相信世界上有比这个城市里的夫妇更为团结和更和睦的家庭生活。那里的家庭生活是愉快和美好的：人们看到那里的夫妇是欢快的，而且几乎是一对对的于丽们。你的体系在这儿很好地得到证实。两性之间用一切方法彼此提供不同的工作和娱乐以防止相互的厌倦，并使大家得到更多的快乐。智者便是这样锻炼享乐的：欢乐要有节制，这是哲学，这是理智的享乐主义。

不幸的是这古代的良好作风在开始被拒绝接受。人们在接近，而心灵却在离开。这里，也像我们那里一样，一切都是好的同坏的混杂在一起，但标准不同。日内瓦人的道德来自它本身；他的罪恶却是从外面来的。他不但旅行得很多，而且容易采取其他人民的风俗和方法；他流利地说一切语言；他毫无困难地发着他们不同的语音，虽然他自身有着很明显的缓慢的语音，尤其是较少外出旅行的妇女。日内瓦人对自己国土的狭小感到很谦卑，而对于自己的自由却没有那么骄傲，在外国人面前对自己的国家感到羞耻；他可以说急于想在他生活的国家里入籍，仿佛为了可忘记自己的国家：日内瓦人贪于获得东西的名声也许促成了这有罪的耻辱。毫无疑问，他们与其说害怕挂着日内瓦人而感到受人轻视，还不如说用自己的大公无私来洗刷掉日内瓦人的这种耻辱；可是日内瓦人即使在使它受尊敬时依然在蔑视它，而不是去使自己的国家以自身的功绩而显赫，那他就更错误了。

日内瓦人不论怎样贪婪，但没有人看到用奴隶和卑劣的方法来谋取财富；他不爱依附于大人物和向宫廷阿谀奉承。对他来说，厌恶个人的奴役并不亚于公民的奴役。他像阿尔西比亚特 [15] 一样柔韧和随和，他也同样很少能忍受奴役：而当不得不适应其他国家的习俗时，他模仿它们而不是屈从它们。商业是一切致富的方法中跟自由最能相容，所以也是日内瓦人所最喜欢的。他们几乎都是商人或银行家；他

们主要希望在于致富，因此常常使他们埋没了大自然慷慨赋予他们的难得的才能。这里使我回到了我的信上开头的话。他们有天才和勇敢；他们是活泼的和敏锐的；没有什么诚实和伟大的东西是超乎他们能力之上的；然而比起荣誉，他们更热衷于金银，他们为了生活在富裕中，却死在昏暗里，作为全部范例留给他们子女的，是他们为之获得的对财宝的爱。

这一切我都是从日内瓦居民自己那里听来的，因为他们非常公正地谈到他们。至于我，我不知他们在别处会怎么样，但我在他们家里认为是可爱的，我只知道一个办法可以不感到惋惜地离开日内瓦。这是什么办法呢，表妹？啊！真的，你装做谦虚也是白搭；如果你说还没有猜出来，你是在说谎。后天，快乐的一群要登上披着节日盛装的漂亮的双桅横帆船，由于季节关系我们选择了水路，也为了大家都能在一块儿。我们打算当天晚上在莫尔日过夜，第二天在洛桑[16]，为了举行婚礼；而到后天……你听我说。当你从远处看到火焰发着光辉、旗帜迎风招展，当你听见大炮轰鸣时，你会像疯子似地在满屋子里奔跑着喊道："拿起武器！拿起武器！敌人来了！敌人来了！"

附言：虽然房子的分配无可争辩地属于我管理家务的权力范围，但我在这种情况下很愿意放弃它。我只希望我的父亲住在爱多阿尔阁下的房子里，因为有许多地图，并希望把它们从上到下挂满屋子。

第六封信 德·伏尔玛尔夫人致圣·普栾

在开始写这封信时我感到了多么甜蜜的感情！这是我生平第一次能够没有恐惧和没有羞耻地给您写信。我为联结我们的友谊——它是没有先例的恢复——感到骄傲。人们可以窒息伟大的激情，但人们却难得使它们净化。当荣誉要求忘掉对我们过去所宝贵的激情时我们这样做了，这是一个诚实和共同的灵魂经过巨大努力所达到的；但在我们之间曾经是那样而我们今天成为这样，这是德行的真正的胜利。制止相爱的原因可能是种罪恶；而把一种温馨的爱情改变为同样活泼的友谊的原因不应当说是暧昧不清的。

难道作出这种进步的只靠我们自己的力量？绝不是，绝不是的，我的好朋友；即使进行这种尝试也是一种轻率行动。我们彼此躲避对我们是义务的第一条规则，我们怎么样也不能违反。毫无疑问，我们始终互相尊敬；可是我们要停止彼此见面、彼此通信；我们要被迫彼此不能思念，而我们彼此所能达到的最大的荣誉是我们之间切断一切的交往。

请看，取代这个的，我们现在的情况怎样。世上还有比这更愉快的生活吗？难道我们要用严重的斗争达到每天一千次感到的快乐？像兄弟姐妹一样亲近地经常见面，彼此相爱，感到自己的幸福，老是整天在一起度过，问心无愧地彼此互相关心，不用红脸地谈论，并骄傲地看着我们长久为之斥责自己的依恋之情，——这些便是现在所达到的。朋友啊！我们已经走过的是怎样光荣的道路！我们敢于赞扬自己，因为我们有足够的力量没有迷失正道，而且以像开始时一样坚定的步子走到底。

如此稀有的幸运我们应当感激谁？那您是知道的。我看到了您敏感的心对那个最最优秀的人的恩惠充满了感激并真挚地热爱他，但怎么能使他的恩德成为您和我的重负？它们并不曾迫使我也并不迫使您提出新的义务；它们只是使那些对我们本来就如此神圣的义务变得更亲切。感谢他这些关心的唯一方法是要对得起它们，而一切奖励是在于它们的成果。那么我们就坚持这一点，在我们诚心的流露中；我们用我们的德行来报答我们恩人的德行：这便是我们欠他的全部。如果他使我们恢复了我们自己，他对我们也对他自己便做了够多的事。我们在不在他面前，活着还是死了，我们到处都要带着一个证明，这证明对我们三人中任何一个都不能丢失。

当我丈夫安排您担任他孩子的教育时，我自己心中作着这样的回想。当爱多阿尔阁下告诉我关于他以及您最近就要回来时，这同样的回想，还有其他的一些回想又浮起来了，所以现在就告诉您，现在是这样做的时候了。

这并不是关于我的问题而是关于您的问题：自从我完全可以公正处理和不再牵涉到我的安全后，我认为自己更有权向您进行忠告，它们只对您有关。我的温馨的友爱您是不会怀疑的，我花高昂代价得到的经验可使您仔细听取我的意见。

请容许我向您描绘您就要置身其间的情景，以便您自己考虑有没有应该害怕的地方。好心的年轻人呀！如果您爱美德，那就请用纯洁的耳朵听听您女友的劝告。她哆嗦着开始她本想沉默的说辞；然而要不背叛您，又怎能沉默不语？当您已陷入迷误时再对您说您应害怕的事，那不是太晚了吗？不，我的朋友，我是世上向您把它说出来的唯一相当亲切的人。我不是有权必要时像姐姐、像母亲般对您说话吗？啊！假如一颗真诚的心的教训可以污染您的心的话，我很早就不应该对您作教训了。

您说您的生涯已经完结；可是您要同意它是早于现在年龄前完结的。爱情是熄灭了，感官要比它活得更久，它们的狂热尤其可怕，因为只有能节制它的感觉，它已不再存在，一切都是堕落（它已不再有可以支持的东西）的机会。一个热烈和多情的、年轻和未婚的男子，他想禁欲和纯洁；他懂得、感到、千百次这样说，产生一切德行的灵魂的力量有赖于培养一切德行的纯洁。如果在他年轻时爱情保卫他不受坏习俗的侵害，他希望理性在整个时期保卫他：他知道什么奖励作为责任严峻所需要的安慰，虽然战胜自己是来之不易的，难道他以他尊奉的上帝的名义所做的会比他从前作为情人的奴隶所做的还少吗？我认为这些便是您的德行的准则；因此这些也是您的行为的准则：因为您始终藐视那些满足于表面，说的一套和做的一套并把他们自己不愿意挑的重担推给他人的人。

为了追随他为自己规定的准则，这个聪明的男子选择了什么性质的生活呢？他未必是有德行的人和基督教徒，更不像是哲学家，他无疑并不把他的骄傲当做自己的指导方针。他知道一个人比之于想战胜它，更易于回避，问题也不在抑制愤怒的激情，而是要防止它的产生。那么他想躲避危险的机会吗？他逃避可以激动他的目标吗？他用自己谦逊的不信任来对待他德行的保卫者吗？完全相反，他毫不犹豫地奋身作最勇猛的战斗。在三十岁时，他把自己关闭在跟与他同样年龄的姑娘们一起的幽居中，其中之一对他太亲昵了，使那么危险的回忆很难抹掉，另一个跟他生活在密切的亲热里，第三个是恩德对感激的心灵们 [17] 还以权利同他联系着。他眼看着就会引到一切可以唤醒他那不完全熄灭的激情中去；他就会投身到对他应该是最可怕的陷阱中去。在他所处的环境里，随时随地都应当有使他不信任自己的力量，如果他有一刻疏忽，就会永远地辱没他。那么他敢于如此自信的那心灵的巨大力量在哪里？那力量迄今为止做了些什么事可以保证他

的将来呢？在巴黎的一个上校家里是它把他拉出来了？去年冬天梅耶利村的那一幕是它指示他的？这年冬天，它是否把他从另一个对象的魅力里救了出来？还有这个春天又把他从一个梦幻的恐怖中唤醒了他？依靠了这力量，他至少有一次战胜了自己，因此他就希望能不断地战胜自己？他知道当责任这样要求他时，他可以跟朋友的激情进行斗争；可是他自己的……唉！在他生命的最美好的一半的上面，他应该虚心地思考他的另一半生命！

人们可以忍受已经过去了的剧烈的情况：半年、一年，那不算回事；人们盼望有个尽头，所以可以鼓起勇气来。可是这种情况应当一直继续下去时，谁能忍受它？谁能知道战胜自己要一直到死？我的朋友呀！如果为了欢乐，生命是短促的；它为了德行却是长久的！应当不断地有所戒备。快乐的刹那过去了，它不再回来；做坏事的刹那过去了，它会不断地回来：人们一会儿忘记了自己，他就会完蛋。人们是否能在这可怕的情况下度过平静的日子？而那些时日虽然人们已从危险里逃脱了，是否就有理由可以把其他时日再置于危险境地呢？

跟您已经逃脱了的危险相同的情况有多少机会能再现，而且更坏的是，它们并非都是可以预见的！您相信可怕的纪念碑 [18] 并非只在梅耶利存在吗？它们在我们存在的所有地方，因为我们到处带着它们。唉！您知道得很清楚，一个深受激情感动的心灵在整个宇宙中看得到自己激情的反映，而且甚至在激情治愈以后，自然界的一切事物他们在看到时依然会回想到从前所感觉到的东西。然而我相信，是的，我敢于相信这点，这些危险不会再回来，我的心可以为您的心向我作证。可是为了要超乎卑怯以上，这要看这随和的心是否超出懦弱之上？我在这儿是不是他唯一可能值得尊敬的人？圣·普栾呀，您要想想，对于我都是可珍贵的一切，对于您都应当得到您对我同样的尊敬；您要想到您必须无恶意地不断承受一个可爱的女人无邪的游戏；您要想到假如您的心有一会儿敢于忘乎所以和亵渎有那么多理由应该尊敬的东西时，就应当甘心忍受永远的蔑视。

我希望义务、真诚、原来的友谊能使您停止，德行提出的障碍能打消徒然的空想，也希望您至少出于理性会抑制一些没有用的心愿：您会不会因此而摆脱官能的王国和幻想的陷阱呢？您不得不尊敬我们表姐妹两人并忘记我们俩是女性，您便注意那些侍候我们的女仆，您在降低自己的身份时，认为可以为自己辩解；但事实上您真能减轻罪

责吗？等级的不同就能这样改变过错的性质吗？正好相反，取得成功的方法越不诚实，您就会越显得卑贱。什么方法！什么！您！……啊！让拿心灵做交易和使爱情成为出售的商品的那个坏蛋死掉吧！在地上传播了产生淫乱的罪恶的就是他。一个让人购买过一次的女人怎么不会常常再出卖自己呢？而当她跌进了耻辱的泥淖，谁是毁灭了她的罪人，——在妓院里虐待她的粗暴者呢，还是第一个靠金钱求得她欢爱而后把她拖进那里的勾引者？[19]

如果我没有弄错的话，可否增加一点和您有关的意见？您看到我多么细心地在这里建立规章和好的习俗；这儿统治着的是谦虚与和平，这儿一切都显示出幸福和纯净。我的朋友，请想想您、想想我、想想我们的过去、我们的现在以及我们应该成为的情形。我是否有一天会悔恨自己白费的劳动而说："我家的混乱都是来自他？"

如果这样有必要，那么让我们把一切都说出来，并为了对德行的真正的热爱而牺牲谦逊本身。人并非为独身而生的，这样地违反自然的情况很难不引起一些公开的或隐蔽的混乱。人们不停地携带在身上的敌人有办法可以永远避开吗？请看其他国家里那些鲁莽的人，他们立志不做男人。上帝为了惩罚那些试验它的人们，它抛弃了他们；他们自称是圣者，却是些不道德者；他们虚假的禁欲不过是些脏东西；因为蔑视了人性，他们比脏东西还卑下。我知道他毫不在乎地表示自己遵守规章制度是很严格的，但实际上他只是表面上遵守[20]；但是真心希望成为有德行的人感到自己已负担相当重的义务，所以不再给自己增加新的义务。亲爱的圣·普栾，这是基督教信徒的真正的人性，即永远寻求超过他力量以上的任务，但并不是出于骄傲而使任务翻番。您如应用这项规律，便会感到有一种使另一个正直的人只会感到不安的情况，有一千种理由可以使您感到颤抖。您越不感到害怕时，您就越应当害怕；因而如果您对您的任务不觉得害怕，您就别希望能完成它们。

这些便是这里等待着您的危险。请您想想，现在还不晚。我知道您从来不会存心做坏事，我害怕您唯一的坏事是您没有预先见到的坏事。所以我不对您说要根据我的道理来作决定而是要您考虑整个情况。您如能从中找到可以使您满意的答案，我也因而满意了；如果您敢于依靠您自己，我也就敢依靠您。您如果能对我说："我是天使"，我就会伸开双臂欢迎您。

什么！永远的苦难和受罪！永远是艰难的义务要完成！永远要逃离我们亲切的人们！不，我可爱的朋友。生来为德行作贡献的人是幸福的！我看到一个高尚的人，他知道为德行作斗争和受苦。如果我对自己不作过高估计，我认为我代您指定的奖励会完全偿清我的心对于您所欠的账；而您所得到的东西会比老天爷为我们最初的爱慕祝福所获得的还要多。您既然自己不能成为天使，我愿意给您一个，她会守护您的灵魂，使它净化，使它复活，在她的保护下您可以同我们一块儿在天国的和平中生活。我相信您不用费很大的困难就能猜到我要说的是谁：这个目标已经预先在心头差不多建立起来了；它总有一天应该建立，如果我的计划实现的话。

我看得到这计划的一切困难而并不气馁，因为它是诚实的。我知道我对于我的女友的全部威力，所以完全不怕滥用它来有利于您。然而她的决心您都明白，在动摇它们之前我应当对您的心情能把握好，以便在劝说她答应您向她表明态度时，我可以代表您和您的感情说话；因为命运把不平等放在你们两人中间而使您没有权利自己提出请求，她在不知道您会把它怎样运用时更不能允许把这权利交给您。

我懂得整个你们的微妙关系；我知道您对于我的计划想反对的话，主要是为了她而不是为了您。您要抛开这些多余的顾虑。您是不是比我更珍惜我女友的荣誉？不，不管您对于我是多么宝贵，您不用害怕我对您的关切会更甚于对她的荣誉。然而我越重视和尊敬明智的人，我就越看不起大多数人轻率的见解，后者让虚伪的光荣所迷惑，看不见什么是正直的东西。等级的差别不管有百倍之大，才能和美德没有权力达不到；一个女人凭什么理由敢于藐视她有荣幸看做是朋友的男子作为丈夫？您知道我们两人在这方面的原则。虚伪的羞耻和害怕咒骂引起的坏行为要多于好的行为，美德只有对罪恶的东西才感到害臊。

现在说一下您，我有几次注意到您很傲慢，在这种情况下它特别不合适；您担心她再给您恩惠，这在您是一种忘恩负义。其次，无论您怎样感到不好受，您得同意，接受自己妻子的财产总要比接受朋友的财产更为快意和适当些，因为他对前者是保护人，对后者是被保护者；而且不管人家会怎样说，一个正直的人没有比自己的妻子更亲爱的朋友了。

如果您的心灵深处还留下对形成新的纽结一些厌恶时，为了您的荣誉和我的安宁，您只能赶快把它除掉：因为当您实际上成为您应当成为的和喜爱您应当履行的义务以前，我是永远不会对您和对自己感到满意的。啊！我的朋友，我应当较少害怕那种厌恶之心而更多地害怕跟您原来的倾向有关的急迫心情。为了还清欠您的债，我什么事情没有做过？我偿付的比我答应的还要多。我不是把于丽都给了您？您是否有了我自己的最美好的部分，您是否因此比别人对我更亲？那时我以怎样的魅力为了您毫无约束地投身于我整个爱情！是呀，您要把对我的全部诚心转交给她；让您的心灵跟她一起把它同我的爱情一起充满它们；假如有可能，让它把您欠我的一切都还给她。圣·普栾呀！我把原来欠的债转交给她。您要记住，她并不是容易偿付的。

我的朋友，这便是我设想的没有危险的关于我们联合的方法，同时在我们家庭里给予您以像您在我们心中所占据的同样的地位。在联系我们全体的亲密和神圣的纽结里，我们之间都是姐妹和兄弟；您不会再是自己的仇敌，也不是我们的仇敌；最亲爱的感情变为合法的，也不再是危险的；那时不再需要熄灭它们，人们也不再畏惧它们。对一些如此优美的感情，我们完全不需要抵制，我们将把它们变成我们的义务和我们的快乐：那时我们大家都相爱得更完美，于是我们便能真正品尝到友谊、爱情和纯洁的魅力的联合了。假如在您承担的职务中，您担任我们孩子的教育而老天爷奖赏您以做父亲的幸福，那时您由自己的经验认识到您为我们所做的事情的价值。充满了人类真正的福利，您会学会愉快地负担起对自己亲属有益的生活；您终于会认识到坏人虚假的智慧从来不能相信的话：这世界上有一种只有为美德的朋友们保留的幸福。

在您空闲时请想想我为您建议的办法，不是为了想知道它是否对您合适，这一点我不需要您的答复，而是想知道它是否对陶尔勃夫人合适，还想知道您能不能创造她的幸福像她应该创造您的幸福一样。您知道她是怎样完成她的责任的：她在一切方面都是个模范的主妇；凭她所具备的品德，您该认为她有权利要求于您。她像于丽一样能爱，她应该像她一样被爱。如果您觉得配得上她，您就说出来；我的友谊可担任其余的事并预期她的一切；可是假如我对您抱的希望太大，至少您是个诚实的人，所以您了解她的敏感：您不会希望一种损害她的幸福的幸福；但愿您的心对得起她的心，否则永远不向她求婚。

我再说一遍，您要好好考虑：在作出决定前衡量好您的答复。当涉及生活的命运时，谨慎不允许轻易作决定；可是当关系到灵魂的命运和道德的选择时，一切轻率的商议都是罪过。我的好朋友呀，用智慧的一切帮助来加强您的灵魂。难道虚伪的羞耻心阻止我提醒您关于最可靠的支持吗？您并非没有宗教信仰，但我担心您不去吸取它在对生活的指导方面提供的全部利益，而您会从哲学的高度藐视基督教的单纯。在祈祷方面我曾看到您的一些格言，是我不能赞成的。按照您的意见，我们谦恭的祈祷对于我们完全没有用处，因为上帝在我们的良心里放进了一切可以引起我们向善的东西，后来又放任我们自己并令我们自由地行动。但您知道，这不是圣保罗，也不是我们教会教导我们的教义。我们是自由的，这确是这样，但我们愚昧、脆弱、易于做坏事。那么从哪儿来的光明和力量，如果不是从那作为源泉的那一个？如果我们不向它请求的话，我们怎样能得到它们？您要当心，我的朋友，要当心您对伟大的上帝的崇高思想不要被与人有关的低劣思想混入进去，这好像减轻我们弱点的方法适合于上帝的意志，它也像我们一样需要艺术来使事物一般化，以便更容易处理一样！如果听您的话，仿佛万能的上帝就要照顾每个人：您担心分散的和连续的关心会使它疲劳，所以您认为更好的方法是对一切定出一般的法律，这无疑会少费些关心。伟大的哲学家们啊！但愿上帝让你们提供它以那样方便的方法和减少它的工作！

“向它请求东西有什么用？”您还要问：“它不知道我们所有的需要吗？它难道不是向我们提供这些东西的父亲？我们能比它更清楚知道我们所需要的？我们所需要的幸福难道比它自己所需要的更真实？”亲爱的圣·普栾，多么徒劳的诡辩！我们最大的需要、我们唯一能够供给的需要是感到我们所需要的那一种，而为了走出我们的不幸的第一步是要认识它。为了变得聪明，我们要谦虚，要看到我们的弱点，于是我们就会有力量。正是这样，公正和仁厚相结合，正是这样，恩泽和自由一起进行统治。我们的脆弱使我们成为奴隶，我们由于祈祷而成为自由；我们能否获得我们自己没有和不可能有的力量，那要看我们：应该向上帝要求它，它就会给我们。

因此在困难的情况下不要总是单独向您自己请教，而要向联系着权力和明智的，并且知道选择我们所要挑选的部分中的最好的部分的那一位请教。人们，即使只以德行为目的的人们的大缺点，是使我们用现在判断未来和用一刹那来判断整个人生的过度的信心。一个人感

到一时的坚强就认为永远不会动摇。人们充满了每天使他受挫折的傲慢的经验，认为一次避免了陷阱就用不着再怕它。勇者谦虚的话是："我某一天曾是勇敢的"；可是那个说"我是勇敢的"的人却不知道他明天会怎样；因此把不属于自己的一种价值认定为自己的时，他在应用它时遭到失败，那是咎由自取的。

在上帝面前，我们的一切计划应当是可笑的，我们的一切推理应当是荒谬的，对它来说，时间和空间都是无限的！远离我们的东西我们认为不值一顾，我们只看到我们所接触的：等到我们变换了地方，我们的判断将完全相反，理由并不更充分。我们在今天对我们合适的基础上处理未来，并不知道明天是否对我们合适；我们判断自己仿佛始终是一样的，但我们每天在改变。谁能知道我们将会爱我们今天所爱的，我们是否会要我们所要的，我们是否会像我们现在的样子，外来的物体和我们身体内的变化是否会改变我们的灵魂，还有在我们为我们的幸福而作的安排里我们是否会发现我们的灾祸？请给我指出人类智慧的标准，我将用它作为指南。可是假如它最好的教导是教我们抗拒它，那我们就要求助于从不欺骗的它，并按照它给我们启示的去做。我要求它启发我的劝告，请您要求它启发您的决心。不管您采取什么决定，您只愿意选择好的和正直的，这一点我很明白；但这还不够：应该要求永远是如此，而判断这一点您和我都办不到。

第七封信 圣·普栾致德·伏尔玛尔夫人

于丽！一封您寄来的信！……在七年的沉默之后！……是的，那是她；我看到信，我感觉到它：我的眼睛是否认不出我的心不能忘记的那笔迹？什么！您还记得我的名字！您还知道写给它！……在组成这个名字[21]时，您的手一点不觉得颤抖？……我糊涂了，而这是您的过错。那形式，那褶痕，那封印，那地址，在这封信上的一切都使我回想起的太不一样。心和手仿佛自相矛盾。啊！难道您用同样的字迹来表达其他的感情吗？

也许您会认为如此强烈地想到您从前的书信，这证明您在您最后一封信里所表明的危险，您这样想就错了。我对我自己很看得清。我

已经不是从前的我，或者说您已经不是过去的您；这便是给您的证明：除了迷人的魅力和善良以外，我从您过去的容貌里觉得一切对于我是全新的和令人那样的惊奇。我这样的观察可以使您事先免除恐惧。我毫不相信自己的力量，我却相信感觉，它解脱了我必须依靠这些力量。我深深地尊崇我已经不敢崇拜的事，我知道我对过去的崇拜应该提高到怎样的尊重程度。我对您充满了最温馨的感激之情，我的确像从前一样爱您，但已经恢复了的理智更深深地缠住了我，它使我仰慕您。它向我显示的是如今的您，它比爱情更好地为您效劳。是的，假如我仍保持着过去那种在今天说来已是有罪的爱情，您便不会对我如此珍贵了。

自从我停止欺骗自己并依靠聪慧的伏尔玛尔的帮助弄清楚了我真正的感情后，我较好地学会了认识自己，也较少地为自己的弱点惊慌。虽然这弱点还在吸引我的想象力，虽然过去的谬误对我还是甜蜜的，但只是知道它已不能屈辱您，我也就安心了；在梦想中引诱我的怪兽便从现实的危险中拯救了我。

于丽呀！有些永久的印象不论什么时间和努力都是无法抹掉的。伤口长好了，但疤痕还留着，而这疤痕是可纪念的印记，它防止心灵受到另一次伤害。易变性和爱情是不能共存的；改变的情人不是单纯地改变：他开始或者停止爱，至于我，我是停止；可是在停止属于您时，我仍在您的照管之下。我不再害怕您，但您阻止我害怕另一个女子。是的，于丽，是的，可尊敬的女人，我始终是您自己的朋友和您德行的情人；然而我们的爱情，我们的初恋和唯一的爱情从来不会逸出我的心灵。我的年岁的鲜花完全不会在我的记忆中凋谢。我即使活上多少个世纪，我青春的温馨的岁月既不能对我再生，也不会在我的记忆里消灭。我们徒劳地想不再是同样的人，我不能忘却过去曾经是的那两个人。但现在我们来谈您的表姐。

亲爱的女友，必须承认，自从我不再敢注视您的妩媚，我变得对她的美丽更敏感了。什么眼睛能够从这样的美丽飘浮到另一种美丽而始终不能固定在一点上呢？我的目光也许太乐于看到她，从我离开后，她的容貌已经镌刻在我的心里，已形成了更深刻的印象，圣殿关闭了，然而她的形象已经留在教堂里。假如我从来没有看见过您，我会对她不知不觉地成为将要成为的那样；只有您一人使我感到她使我引起的感情同爱情之间的区别。那与可怕的激情不同的感觉，同友谊

温和的感情相结合，它因此会成为爱情吗？于丽呀！多么大的区别！热情在哪里？狂热的爱在哪里？理性的神奇的彷徨比理性本身更辉煌、更伟大、更有力、更优美百倍，它们又在哪里？短暂的激情袭击了我，一时的狂热抓住了我，使我激动，然后离开了我。我重新发现在她和我之间是两个朋友，互相亲热地相爱，也互相交心。可是两个情人彼此这样相爱吗！不，“您”和“我”在他们的语言里是被摈弃的字眼：他们已不再是两个人，他们是合而为一个人了。

那么，我的确是平静了吗？我怎么能平静呢？她是迷人的，她是您的女友也是我的女友：感激之情把我跟她联系起来；我对她怀着最甜蜜的回忆。对于一个敏感的心灵有多么大的权力！一种更温馨的感情怎样能回避欠下的那么多的感情？唉！命中注定我在她和您二者中间是永远不会有一会儿平静的。

女人！女人！亲爱而又致命的对象，大自然用来为我们的苦难作装饰，当人们冒犯你们时，你们就加以处罚，当人们恐惧你们时你们便折磨他们，你们的恨和爱都同样有害，人们既不能不受惩罚地追求，也不能不受惩罚地逃避你们！……美丽、娇媚、魅力、同情，不可思议的人或怪物，痛苦的深渊和快乐的顶点！对人们比使你从中出生的要素更可怕的美，那些投身于你那骗人的宁静的人真不幸呀！产生折磨人类的暴风雨的就是你。

于丽啊！格兰尔啊！你们对我吹嘘的令人痛苦的友谊使我付出了多大的代价！……我生活在风暴里，这都是你们为我激起的。但你们使我的心经受了多少不同的激动！日内瓦湖的波动不同于辽阔的海洋中的浪涛，前者只有生动和短促的波浪，它们永远的浪头在晃动、激荡，有时还下沉，但从来不会形成长流。可是在海洋上，外表虽显得平静，人们却觉得自己被抬了起来，被缓慢和几乎不觉得的水流平稳地带到远处去；人们不觉得自己离开原地，却被带到世界的尽头。

这就是您的魅力和她的魅力对于我所产生的效果的不同之处。这前者，这作为我生活的命运的唯一的爱情，而且只有靠它才能战胜自我，是在我没有觉察时产生的；在我还不明究竟时裹挟着我，我不相信自己已在迷路中失足。在刮风时，我一会儿在天上，一会儿在深渊；风平浪静到来时，我不再知道自己在哪儿。反之，在她旁边时，我看见，我感到我心烦意乱，而且想象得比实际的还要严重；我体验

到暂时的和没有后继的激情；我振奋了一阵，一会儿之后就平静下来；波浪徒然地困扰了船只，风没有吹动船帆；我的心对她的妩媚感到快乐，没有给她以幻想；我看到她比我想象的还要美，我接近她时比从远处更怕她：这比我从您那里得来的结果几乎完全相反；我在克拉朗时始终有这两种印象。

自从我出发后，她的确有几次对我具有更大的威力。不幸的是，我在思想上难得只看到她单独一人。但我毕竟看到了她，这就很不错了；她没有给我留下爱情，而只留下激动。

这便是我对于这一个人和对于那一个人的忠实情况。你们其余的女性在我看来不再算什么，我长期的苦难使我把她们都忘怀了，

E fornito’l mio tempo a mezzo gli anni. [22]

不幸用意志的力量替我战胜自然和克服诱惑。当人痛苦时，他很少有欲望，您也教会我在抵抗它们时熄灭它们。一种巨大的不幸的热情是一种巨大的智慧的方法。我的心可以说变成了我一切需要的器官；当它平静时，我没有什么需要。让您和格兰尔都使它平静，它就会永远平静了。

在这种精神状况下，我为什么要害怕我自己，您由于什么严酷的谨慎小心而企图夺去我的幸福，以便不使我遭受丧失它的危险？驱使我战斗和取得胜利，为了在胜利后夺去奖金，这是什么样的任性！没有理由就投入危险中去因而挨骂的不是您吗？既然这是危险的事，您为什么叫我来，让我住在您旁边？当我已经认为值得留下来时为什么又要赶我走？您为什么让您的丈夫平白无故地花那么多力气？您为什么不使他放弃您决心使它变为无用的关心？您为什么不对他说：“让他留在天涯海角，因为反正我要重新打发他回到那儿去？”唉！您越为我担心，您就越需要急忙把我叫回来。不，我的危险不是处在您身边，而是在离开您时；而我的害怕您是在没有您的地方。当这个可怕的于丽追逐我时，我到德·伏尔玛尔夫人身边躲藏，于是我就感到平静；如果我这庇护所被剥夺了，我往哪儿躲藏？离开了德·伏尔玛尔夫人，任何时候，任何地方对我都是危险的，到处我都发现格兰尔或于丽。在过去，在现在，这一个人和那一个人轮流使我激动：我的始终激动的想象力就这样只有看到您时才会平静下来，也只有在您身边我才能对

自己感到安全。怎么向您解释我在接近您时感到的变化呢？您始终发挥着同样的威力，但它的效果是完全相反的：在抑制从前您所引起的激情时，这威力还比从前更大更高；在激情之后继之而来的是和平和宁静；我的心总是仿效着您的心，像它一样地爱，也像它一样变得平静了。但这种休息不过是暂时的停止；我在您跟前徒然把自己提到和您一般高，但在离开您时又跌到我自己的地位。于丽，我认为实际上有两个灵魂，那好的一个存放在您的手里。啊！您愿意把我同它分离吗？

然而我感情上的错误使您不安；由烦恼而熄灭的青年时期的残余使您害怕；您为处在您保护下的年轻姑娘们担心；您为我担忧那为智者伏尔玛尔所不担忧的事！上帝啊！所有这些担忧使我多么屈辱呀！那么您对您的朋友比您对最下等的仆役更少尊敬吗？我可以原谅您对我想得很坏，但绝不原谅您对您自己应有的尊敬。不，不，我燃烧过的激情已使我净化；我已经没有普通男人的弱点。如果在我过去的所作所为以后，我再有一会儿变坏时，就会逃到天涯海角躲藏起来，而且还唯恐离开您不够远呢！

什么！我扰乱了我那么快乐地赞赏过的可爱的秩序吗！玷辱了那纯洁和和平的、我那么尊敬地居住的地方吗！我难道真是那么下流……唉！即使是最堕落的人也会被如此优美的图景所感动！在这庇护所里他怎么不会重新恢复爱和善良呢？他远不会把恶劣的习俗带到那儿去，他要在那里洗心革面……谁？我，于丽，我吗？……那么晚……在您的眼皮底下？亲爱的女友，您不用害怕为我打开您的房屋；它对于我是德行的圣殿；我在那儿到处看到它庄严的形象，我只能在您旁边侍奉它。我的确不是天使，但我要住在它们的住所里，我要仿效它们的榜样：当人家不愿模仿它们时才会逃避它们。

您看我多么困难地接触到了您的信中的主要之点，接触到了应当想到的首要的、假如我敢于认为向我提出的好处而我要思考的唯一之点。于丽呀！行善的灵魂呀！无可比拟的女友呀！在向我献出您本身可尊敬的一半和您以外的最珍贵的宝藏时，如果可能的话，您为我做了曾为我做的更为多的事。爱情、盲目的爱情可以迫使您献出自己；可是献出您的女友却是无可怀疑的尊重的证明。从这时起我真的相信是有价值的人，因为我受到了您的尊重。但这荣誉的证明对于我多么严厉呀！在接受它时我要说明它的真相，而为了对得起它，我就得放

弃它。您是知道我的，请您评判我。您的值得爱慕的表姐光是被爱是不够的，她应该像您一样被爱，我知道这一点：她能这样吗？她可能成为这样吗？给予她以所应该得到的这一点，依靠我能够做得到吗？啊！如果您愿意把我同她联系起来，那您为什么不把我的整个的心留给我，使她能把新的感情注入它，接受它并把初期的爱情奉献给她？那个知道爱您的人的心对她是否较不值得？是否必须有好心和聪明的陶尔勃那样自由和平静的心灵，来用他唯一的范例爱护她；为了继承他，必须跟他相称；否则与之相比较时，他更使她无法忍受；于是第二个丈夫那虚弱和不专心的爱情不仅不能像第一个丈夫那样安慰她，反而使她更感到懊悔。她把一个温顺和感激的朋友变成一个粗俗的丈夫。她这样的交换能获得什么？她从那里只有受到双倍的损失。她那优美和敏感的心太感到这个损失；而我，怎么受得了那以我为原因、我又无法治愈她的连续不断的悲惨的情景呢？唉！为此我甚至会在她以前死去。不，于丽，以她为牺牲，我铸成不了我的幸福。我太爱她，所以不能娶她。

我的幸福吗？不。不能使她幸福时，我自己能幸福吗？在婚姻里，两方中的一方能只顾自己一方的命运？幸福、灾难，不管是什么，他们不是共同的吗？这个给予那个的烦恼难道不会回到引起它的一方吗？我将由于她的困难而感到不幸，却不会因她的善行而感到幸福。恩惠、美丽、功德、眷恋、财富，一切都促成我的幸福；我的心，只有我这颗心在败坏这一切并使我在幸福中间变得倒霉。

如果我现在的情况是在她身边充满了快乐，这快乐不仅不能由于更紧密的结合而增加，我从中享受到的最愉快的欢乐却反而会被剥夺掉。她的爱开玩笑的脾气能给她的友谊以可爱的刺激，但那是当她有大家在场的情形时。我在她身旁所以有些太过活泼的激动，那是因为您的出席免去我想您的缘故。每当她跟我面对面谈话时，是您使我们的谈话饶有趣味。我们的爱慕越增加，我们越要想到使我们形成的亲密关系的链子；我们友谊的亲密联系变得更为紧密，我们便喜欢互相谈到您。这样，对您女友的上千个亲密的回忆对您的男友也越亲密，这些回忆把我们联系起来；如果由其他的纽带联系，那就得把过去的抛掉。这些太可爱的回忆是否对于她越显得不忠诚呢？我有什么脸面对一个可敬的和亲爱的妻子看做心腹，诉说我的心不由自主地对她所进行的侮辱？因此这颗心不敢再向她的心倾吐衷情，她一接近就紧闭心扉。既然再不敢谈到您，我很快就不再敢谈到我自己。荣誉、义

务，我为她规定一种新的保留，我把我的妻子变为外人，我就不再有向导和劝告来照亮我的灵魂和改正我的错误。这是不是她应当期待的敬意？这是不是我要向她贡献的温情和感激的礼物？我要为她和自己的幸福所应当做的是否就是这样？

于丽，您是不是忘记了我和您的誓言？至于我，我一点儿也没有忘。我丧失了一切；只有我的誓言我还留着；我要把它带进坟墓。我已不能为您而生，那就让我自由地死去。如果需要为此作出约束，我今天就可以做：因为假如结婚是种义务，那么还有更必需的义务是不使任何人不幸；而对于一切其他亲密关系，我唯一感到的，那就是我对曾企求的亲密关系抱着永久的遗憾。我很可能把我过去曾有一次在这儿找到的思想带到这神圣的地方来；这思想将变成我和一个不幸女人的苦痛。我会向她要求我曾期待于您的幸福日子。我将做的是怎样的比较！世上有什么样的女人能忍受得了这样做？啊！我既不能属于您，又要属于另一个女人，我怎么能安慰自己？

亲爱的女友，您不要来动摇与我生活的安宁攸关的决心；不要想方设法把我从我掉进去的沮丧中拉出来，免得我以我存在的感情来重新采取我坏的感情，而剧烈的情况再来打开我整个的创口。自从我回来后，我对您的女友的兴趣更强烈起来，我并不因此惊慌，因为我清楚地知道，我的心灵的状况不容许它走得太远；看到这新的趣味加上我一向对她怀有的那么温馨的感情，我便觉得可以帮助我欺骗自己的感情而庆幸，还可以使我较少困难地忍受您的形象。这种感情有几分爱情的美妙，却没有它的烦恼。想看见她的快乐并没有被想占有她的欲望所干扰；我为能像这个冬季那样度过我全部生活而感到高兴，我觉得处在你们俩之间的那种宁静 [23] 和甜蜜的状况里，它减轻了德行的严峻，并使它的教训变得可爱。如果有什么虚妄的激情有时扰乱我一阵，一切都会抑制它并使它止息：我已战胜过最危险的激情，其他的就不用担心。我尊敬您的女友像我爱她一样，这就说明了一切。当我只想到我的利益时，在她身边时的温柔的友谊的一切权利对我太亲切了，以致我不敢想扩展它而冒丧失它的危险；我甚至用不着想到我应该尊敬她，就使我从来不敢在面对面谈话时对她说一个她需要解释或她装作没有听见的字眼。如果她有时也许发现我的作风上太过热情，她肯定没有看到在我心里想把它表现出来的意愿。我在她身边半年就是这样，我整个一生也将是这样。除您以外，我没有见过像她那

样完善的女人，然而即便她比您更好，我觉得只有从来不曾成为您的情人的人才能成为她的情人。

在结束这封信之前，应当告诉您，我对于您的信的意见。我发现除了德行的审慎之外，还有一个惶恐的灵魂的不安，它自认为应当到处看到恐怖并相信一切都要害怕才能有自己的安全。这过度的胆怯正像过度的自信一样有它的危险。在不断给我们指出完全没有鬼怪的地方的鬼怪，它使我们同幻象作斗争耗尽气力，而且由于没有对象地吓唬我们，它使我们较不防范真正的危险，并使我们较少能加以区别。您有时可以重读爱多阿尔阁下去年关于您丈夫的问题写给您的信：您可以从中发现在不止一个方面对您有用的好意见。我并不指责您笃信宗教；它是感人的、可爱的和像您一样温柔的；它应当甚至使您的丈夫高兴。然而要注意，由于使您变得胆怯和谨慎，它会由一条相反的道路引导您走上寂静主义[24]，并在给您指出到处可以碰上危险时，它终于会使您什么都不赞成。亲爱的女友，您怎么会不知道德行是一种战斗状态，人们生活其间总是常常要对自己进行战斗？我们还是少注意些危险，多注意些我们，使我们的灵魂准备应付一切情况。谁要去寻找诱惑的机会，他的失败是咎由自取，但如果太谨慎地逃避它们，那就常常使我们拒绝重大的义务；不断地想到诱惑，即便是为了避免它们，也并不是好办法。人们将不会看到我寻求危险的时刻和跟妇女单独谈话的机会；可是今后不论上帝把我摆在什么地位，我有在克拉朗度过的八个月作为我的保证，便不再害怕任何人会夺走您给我的名副其实的奖励。我并不比过去那样更软弱；我也不会再有重大的战斗要进行：我尝到了悔恨的苦涩；我体味到了胜利的甘甜。经过这样的比较之后，在选择方面我不再有犹豫；一切东西，连同我过去的错误，都是我未来的保证。

我不愿就宇宙的安排和组成事物的管理的问题同您进行新的争论，我将只限于对您说，在如此超乎人力的问题上要判断他看不见的东西，只能从他看得见的东西来归纳推理，而一切类比都是赞成那为您仿佛摒弃的一般的规律的。理性本身以及我们能对上帝形成的最健全的观念都非常有利于这个意见；因为上帝虽然全能，为了简化工作用不着什么方法，但是用最简单的途径毕竟是符合于它的智慧的，以便在方法上，同样也在效果上没有什么无用的地方。上帝在创造人时，赋予人以一切必需的才能以完成它要求他的；当我们向它要求做善事的能力时，我们只要求它已经给了我们的。它给了我们理智，以

便叫我们认识什么是善，给了我们良心以便热爱善[25]，给了我们自由意志以便选择善。这些最伟大的赠物组成了神明的恩泽；由于我们接受了它们，我们对之都负有义务。

我听到许多反对人的自由的推论，我蔑视所有这些诡辩，因为一个推理者徒然想对我证明我不是自由的，内心的感情比一切论据更有力，不断戳穿他们；在考虑什么事情时我不论采取什么决定，我都清楚地知道，采取相反的决定也只依靠我。这学派的一切诡辩都是白费力气，恰恰是因为它证明的太多，它既对真理也对谬误、对一切都攻击，而自由的存在与否，它一样都可以证明自由是不存在的。听信这些人的话，那么连上帝本身也不是自由的，自由这个词将没有任何意义。他们胜利了，不是因为解决了问题，而是在它的位置上放了个离奇怪物。他们开始时假定一切理智的存在都是纯粹被动的；他们然后从这假定演绎出结论说，存在并不是主动的。他们在这里发现了多方便的方法！如果他们指责他们的对手作出同样的推论，他们便错了。我们并不假定我们是主动的和自由的，我们感到我们是这样。让他们证明，不但这感情会欺骗我们，而且它的确欺骗了我们[26]。克劳阿纳主教[27]证明，如果我们的感觉没有什么改变，物质和躯体可能不会存在：这岂不是足够可以肯定它们不存在吗？无论如何，可见我们的感觉比现实更重要；我的主张是要更简单些。

因此我不相信，上帝在用一切方法供给人的一切需要后又给一个人比另一个人更多的特殊援助，那个滥用对一切人的共同援助的人是卑鄙的，那个好好应用援助的却并不需要。这种对人的偏袒是违背上帝的公正的。当这严峻和使人失望的说法是从圣经本身演绎出来时，我首先的责任不是荣耀上帝吗？虽然我应当尊敬圣经的经文，但我更应尊敬宇宙的创造者，我较愿相信伪造的或不可理解的圣经，但不愿相信不义的或作恶的上帝。圣·保罗不愿陶罐对陶器制造者说："你为什么把我造成这样？"如果陶器制造者只要求陶罐做他所要求的服务时，它问得很好；可是如果陶器制造者没有执行他不曾对它规定的服务而对它生气，陶罐对他说："你为什么把我搞成这样"时，它难道是错了吗？

从这里是否应当说祈祷没有用处？上帝保佑我不要剥夺我反对我的软弱的才能！我们一切上升到上帝的智力的行为，都把我们提高到

在自己之上；祈求上帝的帮助，我们学会找到它。不是它改变我们，我们的灵魂上升到它时，我们自己在改变[28]。人们好好地向它要求的一切，人们都自己给予，正像您已经说了的，人们在认识自己的弱点时却增加了力量。但如果人们滥用祈祷并变得神秘主义时，由于想上升而失败；在寻求恩惠时，人们放弃理智；为了得到上天的恩赐，人们把另一个踩在脚下；在固执地想它给我们以光明时，人们抛弃了它已经给我们的光明。为了强求上帝显示奇迹，我们变成了什么？

您知道，没有什么善行可以不被指责流于过度，即使虔诚也会转变为狂热。您的虔诚太纯洁，所以永远不会达到这程度；但产生迷误的过度，在迷误之前就有，因此您应当对它们在萌芽状态时就要注意。我常常听到您谴责苦行主义的入迷状态：您知道那是怎样来的吗？那是把祈祷的时间继续到超过人的脆弱所能允许的缘故。于是精神枯竭，想象力着火便产生了幻觉；人就变得有灵感、能预言，就不再有防止狂热崇拜的感觉和天性。您经常把自己关闭在您的小房间里，您沉思冥想，您不间断地祈祷；您还没有见到过虔信派教徒[30]，但您看他们的书。我从不曾谴责过您对卓越的费奈隆的著作的爱好；但您怎样对待他的门徒的著作的？您读过缪拉[31]的书：我也读过；但我选择他的书信，而您选择他的神圣的本能。请您看看他是怎么完结的，哀悼这聪明人的走入歧途，再想想您。虔诚的信仰基督教的女人，您只想成为伪善者吗？

亲爱的和可尊敬的女友，我以孩子的顺从接受您的意见，以父亲的热忱向您提出我的意见。自从远没有切断的我们联系的德行使它们变得不可分离时起，它的义务跟友谊的权利混合了起来。同样的教训对我们都合适，同样的利益引导着我们。我们的心灵只需彼此交谈，我们的目光只需彼此相接，使我们共同提高的那荣誉和光荣的目标始终会展现在我们俩之前；我们中的这一个的完善永远会带动另一个。可是如果问题的商量是共同的事，但问题的决定却不是这样：它只属于您一人。您永远是我的命运寄托之所，不要停止作为裁判员；请您衡量我的考虑并说出您的话来；不管您吩咐什么，我都服从；我至少将值得您不中断地引导我。即使我不再见到您，您将始终在我面前，您将永远支配我的行动；您即使剥夺了我教育您孩子们的荣誉，您剥夺不了您培养我的德行：这是您灵魂的孩子，我的灵魂收养了他们，谁也不能把他们从我这里夺走。

于丽，不要转弯抹角地对我说话。现在我已很清楚地对您说明了我感到的和所想的，请告诉我应该怎样做。您知道我的命运跟我著名的朋友的命运的联结达到了怎样的程度。在这个问题上我没有征询过他的意见；我既没有给他看过这封信，也没有给他看过您的信。如果他知道您不赞成他的计划，或不如说您丈夫的计划，他便自己也不赞成它了；我完全不准备从他那里得到反对您的恐惧的意见；只需在您最后决定以前他什么也不知。为了推迟我们的出发，我暂时会找到可叫他吃惊的借口，但他对此肯定会接受。至于我，宁愿不再见到您而不愿为了对您说一声新的再见而看见您。学习作为外人住在您家是一种我不应得到的屈辱。

第八封信 德·伏尔玛尔夫人致圣·普栾

嗳！没想到又是您受惊的想象力吗？请问根据什么呀？根据我有时给您的尊敬和友谊的最真实的证明；根据促使我关心您真正的幸福的平静的考虑；根据曾向您提出的最殷切、最有利、最体面的建议；根据想把您跟我的家庭用不可分离的（也许是冒失的）纽带联结的热情；根据想使一个相信或假装相信我不再要他做朋友的忘恩负义者成为我的盟友、我的亲属的愿望。为了使您摆脱您似乎身处的忧虑境地，只需按我信上最自然的意义理解。可是很久以来您喜欢钻牛角尖受苦。您的信就像您的生活一样，既高尚却又在地上爬行，既充满了力量却又很稚气。我亲爱的哲学家，您难道永远只是孩子吗？

您怎么会认为我硬要加给您一些规章，跟您断绝来往，用您的话说，想打发您去天涯海角？凭良心说，在我的信里您认为会有那种精神吗？恰好相反：在预先享受到跟您一同生活的快乐时，我担心可能干扰这种生活的麻烦；我便忙着设法用愉快和温和的办法来防止这些麻烦，以便造成跟您的优点和我对您的照顾相适应的状态。这就是我全部的罪过：我觉得这里没有什么可以使您如此惊慌的理由。

您弄错了，我的朋友，因为您并非不知道您对于我是多么珍贵；可是您喜欢人家对您反复说这话，而我爱重复不亚于您，因此您便容易得到您希望的没有抱怨和不满情绪的回答了。

因此您要十分明确地知道，您如果在这儿的生活是愉快的，那我也完全同您一样；也要知道德·伏尔玛尔先生为我所做的一切中我最敏感的是他请您到他家里来并使您能在这儿留下来的那种心意。我高兴地同意他的办法，这对我们彼此都有好处。与其由我们自己出主意，不如接受人家的好的主意，我们俩都需要有人指导。除了知道他很清楚的人而外，还有谁能更清楚地知道他？除了费尽全力才困难地回头的人以外，谁能更好地感到陷入迷途的危险？什么目标能更好地提醒我们这种危险？在谁面前我们会因如此降低那么巨大的牺牲而感到脸红？在割断了那样的纽带后，我们为了警惕前非，不是不应当再做不相称的事吗？是的，这是我愿意把我一生的一切行为永远拿您做证人的一片诚心，并在使我兴奋的每一感情时对您说："这是我所以喜欢您的缘故。"啊！我的朋友，我可以问心无愧地保证实现我的心灵所作的誓言，我在全世界人面前可能是脆弱的，但在您面前我能为我保证。

正是在比真正的爱情更久的那种温情而不在德·伏尔玛尔先生的精致的优雅里，我们应当寻求彼此体会到和我同样像您一样感到的灵魂升华和内部力量的道理。这种解释至少比他的解释对我们的心更为自然，更讲得通，对于行善更值得鼓励，因此更值得采取。所以您应该相信，我完全不是像您设想那样处在奇怪的境况里，我的情况正好相反；假如必须放弃我们住在一起的计划，我认为这对于您、对于我、对于我的孩子们，而且甚至对于我的丈夫是个很大的不幸，您知道我的丈夫在我希望您留在这儿方面起过很大的作用。但现在只谈我特殊的倾向，您记得您来到的那时刻：我表现出在看到您时比您走近时，您的快乐会少些吗？您是否觉得您在克拉朗时我显得烦恼或难受？您是否认为我看到您出发时感到高兴？是否应当说到底，用我平常的坦率对您说话？我直截了当地对您明说，我们一块儿度过的最近六个月是我一生中最愉快的时光，在这短短的时期里我尝到了我的感觉提供的一切快乐。

我永远忘不了这个冬季的一天，在共同朗诵了您的游记和您朋友的冒险史之后，我们在阿波隆厅吃晚饭，那时想到上帝给我送来这世界的幸福，我在我周围看到我的父亲、我的丈夫、我的孩子们、我的表姐、爱多阿尔阁下、您、还不算方勋，她并不搞坏场面，这一切都是为幸福的于丽聚集的。我心里想："这小小的房间包含着对于我的心的亲切的一切，也许是地上所有最优美的一切；我是被使我感兴趣的一切东西包围着；整个世界在这里都为了我；我同时享受我给予我朋

友们的爱，又享受他们还给我的爱，也享受他们彼此间交流的爱；他们彼此间的好感或者来自我，或者与之有关；我看不出有什么不是从我自己扩展出来的，也看不出有什么能把它分开；它是在围绕我的一切之中，它没有什么部分是远离我的；我的想象力不再有什么事可做，我没有什么可以希望的；感觉和享受对于我是同一件事；我同时生活在我所爱的一切之中，我已满足于幸福和生活。死神呀，你什么时候高兴就什么时候来临，我不再怕你，我已生活过，我通知你；我已不再有新的感情需要认识，你不再有什么可剥夺我了。”

我越感到同您一起生活的快乐，我作这样打算时就越感到愉快，而那足以干扰这快乐的一切也就越使我忧虑。我们姑且把这种胆怯的伦理观念和您申斥我的所谓的虔诚放在一边；您至少可以同意我们之间存在的集体的整个魅力是敞开心扉，使一切感情、一切思想成为共同的，并使每人感到他应该这样时，便对我们表现出他确是这样。您假定有人有什么秘密的坏心意、什么私情需要隐藏，有什么保留和秘密的理由：他想见面的全部快乐会立刻消失，他在别人面前会感到拘束，便想设法躲避。当人们集合起来时他想逃避：谨慎、礼仪引起他怀疑和厌恶。人们害怕的人能长久使人们爱他吗！人们会变得彼此感到厌烦！……于丽令人感到厌烦！对自己的朋友会感到厌烦！不，不，不会是这样；只有那些可以忍受的不幸才是可怕的不幸。

我只是朴实地向您申述自己的恐惧，并不想改变您的决定，只不过要说明一下，以免您采取决定时没有预见到全部后果，您可能会后悔，但那时您却不敢否定前言。您说德·伏尔玛尔先生没有您的那种担忧，这不是他有这种担忧而是您应当有：谁也没有您自己那样能判断来自您的危险。您好好地回想一下，然后告诉我说它不存在。我也就不去想它了：因为我知道您生性爽直，我不是怀疑您的意图。假如您的心能看清未预料到的错误，预想的祸害肯定不会来临。这便可以区分软弱的人和坏人。

此外，如果我的反对意见有比我设想的更多的根据，那么为什么先把事情想得像您想的那样坏？我没有想到像您那样严厉的措施。是否必须立刻打破您的所有计划和永远逃避我们？不，亲爱的朋友，这样凄惨的办法完全没有必要。您的头脑像孩子，您的心却已经老了。衰退了的巨大的激情对其他的东西都失去了兴趣；继之而来的灵魂的和平是唯一的感情，它靠快乐来增长。一颗敏感的心害怕它不知道的

休息；只要它尝到一次，就不想失掉它了。在比较两个如此相反的情况时，人们要学习选择最好的；但为了要比较它们，先得认识它们。至于我，我看到您的安全的时刻可能比您自己看到的更为接近。您的感情太炽烈了，所以不能持久维持；您爱得太强烈，所以应该变得冷漠些：炉灰离开了炉子就不能再燃烧，然而应当等待着一切都烧尽。您对您自己再要有几年等待，然后您就没有什么可以害怕了。

我想为您安排的生活可以排除这种危险；但不管这种考虑，这样的生活也是相当愉快，所以本身也应受到人家羡慕；如果您的爱面子阻止您这样要求，我不需要您对我说这样的克制您要费多少劲；但我担心在您的一些理由里会混杂着好听而说不通的托词；我担心您在煞有介事地表示要履行什么诺言（这种诺言大家已经免除您履行，也没有人对它感兴趣）时，您会做出什么该申斥多于该奖励，而且今后是完全不合适的虚假的德行来。

我从前曾对您说过，履行一项罪恶的誓言，这是第二次犯罪；如果您的誓言过去不是罪行，现在成了罪行，这就足以拒绝它。应当始终忠诚于自己的诺言，做完成自己义务的正直和坚强的人；但当义务本身有了改变时就改变自己的决心，这不是轻率而是坚定。从前您许下诺言时，也许您做得对，但今天执行诺言您就做错了。要时时刻刻做德行所要求的一切，您就永远不会陷入自相矛盾之中。

如果在您的疑惑里有什么确实的反对意见，我们在空闲时可加以研究，现在我对您不免相当生气，因为您并没有像我一样认真地抓住我的思想，使我的鲁莽（假如我有些鲁莽的话，）对于您较少严酷些。我思索这个计划是在我表姐不在的时候；自从她回来和我的信发出后，对于第二次结婚的问题我跟她作过几次一般的交谈，她在这个问题上对我距离得如此遥远，虽然我知道她对您的全心爱慕，但我担心要使用我合适的威信以便战胜她的反感，即使为了您的利益：因为有这么一个界限，那里友谊的威力应当尊重癖性和原则的威力，这是每人根据自身任意的，但跟为自己规定它们的心灵的情况有关的义务造成的癖性和原则。

然而我向您承认，我仍然坚持我的计划：它对我们全体都合适，它将把您如此体面地从您在社会上生活的不可靠的状况中拉出来，它会把我们的利益完全混合起来，它会使我们把那对我们如此温馨的友

谊变成那么自然的义务，以致我简直不能放弃它了。是的，我的朋友，您将属于我最亲近的人：这将不仅使您成为我的表弟兄；啊！我要您成为我的亲弟兄。

不管所有这些思想怎么样，您对于我对您的感情应当看得更公正些；您要无保留地享受我的友谊、我的信任、我的尊重；您要记住我已不再有什么可向您描写，而且我相信没有这种需要。不要剥夺我向您进行劝告的权利，可是绝不要设想成我在下什么命令。假如您认为可以没有危险地在克拉朗居住，请您前来，请来住，我将为此感到很快乐。假如您认为应当再给几年假期作为了却狂热的青年时期一些诡秘的余事之用，那么请经常给我写信，当您愿意时来看望我们，我们之间进行最亲密的通信。有这样的慰藉，什么困难不能化解？抱着共同来结束分离的希望，什么离别不能忍受？我还要更进一步：我要把我的一个孩子交托给您；我相信他在您的手中会比在我的手中更好；当您以后回来把他交给我时，我不知你们俩之中谁更使我感动。假如您变得完全讲理，终于排除您的幻想并想配得上我的表姐的话，您就来，爱她，为她服务，终于使她喜欢您；实际上我相信您已经开始做到这一点了；要争取到她的心和战胜反对您的一切障碍，我要尽我的力量帮助您；最后达到你们相互的幸福，于是我的幸福也不再缺少什么了。然而无论您采取什么决定，在经过严肃的考虑后要坚决地去做，不要对不起您的女友并说她不信任您。

由于只想到谈您，却忘了我自己。可是应该谈谈我，因为您同您的朋友争论像您同下棋的对手一样在进行防守时进攻人家。您在为自己是哲学家辩护时攻击我是虔诚的教徒；这就像您喝醉了而我就戒酒一样。照您看来，我是虔诚者，或预备成为虔诚者吗？就算这样；侮辱人的名称难道能改变事物的性质吗？如果虔信是好事，那么有虔信的人错在哪里？但也许这个词在您看来太卑下。哲学的尊严鄙视通俗的信仰；它要更高贵地侍奉上帝；它甚至把它的抱负和骄傲一直带到天上。我的可怜的哲学家们呀！……回过头来谈我。

我从童年起热爱美德，并在整个时期培养我的理性。我靠了感情和知识想自己管理自己，但管理得并不好。在剥夺去我选择的指导者以前，请给我可以指望的别的指导者。我的好朋友，不论做什么，总是骄傲！是它在培养您，是它在屈辱我。我以为我不比其他女孩子差，但上千的女孩子生活得更明智：可见她们有我所没有的才能。我

禀赋不差，为什么我要隐藏自己的生活？为什么我怨恨我不由自主做的坏事？我只认识我的力量，它对我是不够的。人家能从自己发挥的一切抵抗力，我认为都发挥了，但我仍然失败。那些抵抗的女人是怎样做的？她们有较好的支持。

当我按照她们的例子转向这种支持时，我发现在这选择里有另一个优点是我没有想到的。在感情统治下，感情帮助忍受它所给予的痛苦；在欲望的旁边必然燃烧着希望的火焰。当人有欲望时，可以没有幸福也能过得去；他可以期待希望的来临：如果幸福没有到来，希望会继续着，只要作为原因的感情继续存在，幻想的美妙也会继续存在。因此这是种自满自足的情况，它所给予的忧虑成了一种乐趣，它代替了现实。而且也许比现实更美妙。一个不再有希望的人是不幸的！他可以说丧失了他拥有的一切。人们对到手的东西的享受比对希望到手的东西的享受为少，因而人们的感到幸福是在成为幸福的人以前。实际上，人既贪婪又目光浅短，生来为了一切都想要，却得到的很少，他从老天爷那里接受安慰的力量，它把他所希望的一切靠近他，使它服从他的幻想，使它变为现实的和可感觉到的，可以说把它交给他，又为了使这想象的财产对他更可爱，便按他的心意修改它。然而这整个幻想在事物本身面前消失了；这事物在占有者面前不再变得好看；他对看到的东西不能幻想；想象力对他占有的东西不再能加以装饰；开始享受时幻想就停止。幻想的地方是这世界唯一值得居住的地方；除了靠本身存在的上帝以外[32]，人类事物的毫无价值便是如此，只有没有的东西才是美好的。

如果这种现象并不总是在我们激情的特殊目标上发生，它在包括一切激情的共同感情里必不可免地会发生。没有奋斗的生活不是人的正常状态；这样的生活就等于死亡。不是上帝而想成为万能，那人将是可怜的生物；他将剥夺想望的快乐；其他一切缺乏都更容易忍受[33]。

这便是自从我结婚和您回来以后我在某种程度上感到的。我到处只看到高兴的事，而我却并不感到高兴；一种隐隐的忧郁深入到了我心灵的深处；我感到心空虚而又膨胀，正像您从前说过自己那样；我对于我所亲切的一切的喜爱还不足以填充它；它给它留下一股它不知怎么办的没有用的力量。这种痛苦是奇特的，我对于这一点完全同

意；但它并非欠真实。我的朋友，我是太幸福了；这幸福使我感到厌倦[34]。

您对于这种舒适的厌倦能想出什么治疗方法吗？就我来说，我向您承认，一种不很合理和不很有意识的感情剥夺了我给予生活的价值；我想象不出可以找到我所没有的或能满足我的那种快乐。有没有比我更敏感的女人？她能比我更热爱她的父亲、丈夫、孩子、朋友、眷属？她能比我更受人热爱？她更比我合乎自己口味地安排生活？或者更自由地选择另一种生活？她能享受比我更好的健康？她有对抗厌烦的更多的办法，有更多联系社会的纽带？然而我在那里生活得郁闷；我的心不知道它所缺乏的；它想望着，却不知道想望什么。

既然在地上找不到满足自己的快乐，我贪婪的灵魂便到别处寻求充实它；在上升到感觉和存在的源头时，它在那里失去了它的冷淡和忧郁：它获得了再生、再振奋、重新找到了新的动力，它在那儿汲取新的生活，它采取完全不同于人体激情的另一种存在；或者不如说，它不再是它自身，它整个儿处在它沉思的无限的存在之中，而且它有一会儿从它的桎梏中被解放出来后，它由这考验而从那儿重新进入它曾希望有一天成为自己的那更崇高的境界而感到自慰。

您发笑：我理解您，我的好朋友；我从前自己曾申斥过关于祈祷的情况，现在我承认喜欢它。这事我只有一句话对您说，那是因为不曾体会过。我甚至并不想千方百计地为它辩护：我不说这趣味是明智的，我只说它是和善的，它弥补正在枯竭的幸福的感情，它填充精神的空虚，也对过去的生活注入新的利益，使它显得相称。假如它产生什么坏处，那无疑应当丢掉它；假如它用一种虚假的快乐来欺骗人心，那就更应当抛弃它。但说到底是什么能更好地鼓励德行，是哲学家跟他那重大的原则呢，还是单纯朴实的基督教徒呢？来到这世界的，哪个最幸福，有自己的理智的智者呢，还是在狂热中的笃信宗教者呢？在我的一切能力都已丧失的那个时候，我还有什么需要思想、想象？您说过，酒醉有它的乐趣，那么好吧！我这种狂热也是快乐。您或者让我留在我认为是快活的情况中，或者给我指出我怎样才能更好些。

我曾指责神秘主义的精神恍惚；当它使我们脱离我们的责任时，我还要责备它，还有在我们被冥想的魔力吸引而厌倦积极生活时，它

引导我们走向您认为我如此接近它的那种寂静主义，但我认为自己离开它同您一样远。

侍奉上帝，这并不是在祈祷室里跪着度过一生，这我清楚地知道：这是在地上完成它给我们指定的任务；这是在它安置我们的位置上做能使它高兴的一切：

……Il cor gradisce；

E serve a lui chi'l suo dover compisce，[35]

首先应当做他该做的，其次当他办得到时就祈祷；这是我力图实行的规则。我不把冥想当做您责备我的功课，而是作为娱乐；我看不出为什么在我力所能及的快乐中间，我要禁止最感人和最纯洁的娱乐。

在接到您的信以后我更仔细地考察自己，我研究了这种仿佛使您很不满意的倾向所产生的结果；但至今我看不出可以使我害怕（至少如此早地）转变为一种不合适的恶习。

首先，我对于这种活动没有太强烈的兴趣，当我被剥夺去时没有使我痛苦，当人家打扰我时也没有使我不高兴。它在白天同样既不给我以娱乐，在我的事务的进行上也不使我厌倦和不耐烦。假如有的时候我必须走进小房间去，那是因为当有时情绪使我激动，在其他任何地方感到不舒服：而在那里我觉得找到了自己，我找到了安宁和理智。如果某种忧虑干扰我，如果某种困难使我苦恼，在那里我可以放掉这些包袱。在一个更大的目标前，所有那些烦恼都会消失。

在想到上帝所有的恩德时，我对这样微小的苦恼如此敏感和忘掉如此广大的恩泽觉得羞愧。我在自己的小房间里用不着频繁和长久的静止。当悲伤不由自主地向我袭来时，洒向安慰者面前的几滴泪水立刻使我的心轻松。我的回想从来不是苦痛的，也不是悲哀的；即使我的悔恨也不使我惊惶不安。我的过失比耻辱给我更少的恐怖；我有懊悔而没有良心的责备。我侍奉的上帝是位仁慈的上帝，是个父亲：触动我的是它的善良；在我心目中善良抹去了它所有其他的属性；善良是我唯一想象到的。它的威力令我震惊，它的广大使我难以想象，它

的公正……它创造人是软弱的；因为它是公正的，所以它是宽大的。报复的上帝是恶人的上帝；我不能为自己对它感到恐惧，也不能为反对另一个而哀求它。啊，和平的上帝，善心的上帝，我赞美你！我感到我是你的创造物；我希望有最后审判的日子看到你，像在我一生中你对我的心说话时一样。

我无法对您说清楚这些思想在我的生活和欢乐里向我的心底投射出的温暖。在这种心情下走出我的小房间时，我感到更轻快和更欢乐；一切的困难消失了，一切的麻烦没有了；没有艰辛，没有执拗，一切变得容易和流畅，一切在我心目中采取一个更欢笑的面容；好意对于我不再算得了什么；我为此对我所喜欢的人更喜欢，他们对我也更亲近：甚至我的丈夫因此对我的性情更满意了。他认为笃信宗教是对灵魂的鸦片：当人家少量吸食，它使人快乐、兴奋和得到支持；太大的剂量使人入睡、疯狂或死亡。我希望不致达到那样的程度。

您看我并不为虔诚者这个名称而介意，可能您也是这样希望；可是我同样不给它以您可能相信的全部价值。比如说，我不喜欢人们用不自然的外表来夸耀这种状况，并作为一种使用方法来免除其他一切方法。您对我说起过的那个琪雍夫人[36]，我觉得她如果细心地完成她家庭里做母亲的任务、以基督教的精神教育自己的孩子、聪明地管理她的家，那就比编写关于虔诚的书、同主教们争论、为了人们不懂的梦幻而被关进巴士底监狱做得好得多。我也不喜欢那种神秘的和用图像表示的语言，它用幻想和想象来迷惑人心，用世俗的爱和太易于觉醒的模仿的感情代替上帝的真正的爱。人们越是有温馨的心灵和活跃的想象力，就越应当避免企图激动他们的东西：因为说到底，如果不同时看见感官的东西，怎么能看见神秘的东西的关系？一个正直的女人又怎么敢于明确地想象那她不敢仔细观看的东西呢？[37]

然而最使我对职业的虔诚者反感的，是对道德的粗暴态度使他们对人性的漠视，是用怜悯对待社会上其余的人的那极端的骄傲。在他们崇高的升华中，他们如果屈尊降低到做些善事，那就带着如此委屈的模样，他们用如此严厉的声调可怜别人，他们的判断是如此粗糙，他们的慈悲是如此生硬，他们的诚心是如此苦涩，他们的藐视是如此近乎憎恨，以致即使是俗人的冷漠也要比他们的同情还显得较少粗野。对上帝的爱心被他们用作不爱任何人的借口；即使他们彼此之间也不相爱。有人看到过虔诚者之间真诚的友爱吗？可是他们越想摆脱

人们，他们就越需要人们；人们可以说，他们要上升到上帝那儿去，只是为了在地上实现他们的权力。

我对于所有这些流弊感到厌恶，这厌恶自然而然地防止我陷进去：假如我陷了进去，那肯定不是我愿意这样，我希望所有围绕我的不是毫无经验者的友谊。我向您承认，我老早对我丈夫的命运有些忧虑，它可能会长期使我的脾气变坏。幸亏爱多阿尔阁下明智的信，——是您有重大的理由把它转给我的，——他的慰人的和合理的谈话，还有您的谈话已经完全消除了我的恐惧并改变了我的看法。我看到偏执必然使灵魂变得冷酷无情。怎么能亲切的喜爱被谴责的人？在罪人中间怎么保全慈善？爱他们，那就是憎恨惩罚他们的上帝。那么我们想成为人吗？我们评判行为而不是评判人；切不要占据魔鬼可怕的职务；我们不要为我们的弟兄如此轻易地打开地狱。唉！如果它是命定为犯错误的人准备的，什么人能避免它呢？

我的朋友们啊，你们减轻了我心的怎么样的重负！在教导我懂得错误不是罪恶时，你们为我从千百个忧虑中解放了出来。我把我不懂的教义的精妙的解释放在一边；我遵循我清楚理解的和能说服我理智的辉煌的真理，坚持对我的义务有教益的实际的真理；其余一切我把您从前给德·伏尔玛尔先生的答复作为准则[39]。难道一个人能自己决定信仰还是不信仰？不能很好地进行辩论难道是种罪行！不，良心不对我们说事物的真理，而是告诉我们义务的规则；它不指示我们应该怎样想，而是应该怎样做；它并不教我们怎样好好地推理，而是怎样好好地去做。我的丈夫在上帝面前在哪一点上有罪？他对它背过脸去吗？上帝自己蒙上了他的脸。他没有逃避真理，是真理逃避他。骄傲并没有引导他，他不想叫谁迷误，他很高兴人家不像他一样思想。他喜欢我们的感情，他想也有感情，但他不能：我们的希望，我们的安慰，这一切他都沾不到边。他做好事不期待奖赏：他比我们更有德、更大公无私。唉！他是值得怜悯的；可是为什么将惩罚他？不，不。善良、正直、美德、公正、刚毅，这是老天爷所需要和奖励的；这是上帝希望我们的真正的宗教信仰，也是他一生中每天从它那里接受到的。假如上帝凭所作所为判断信仰，那么做善事的人是信仰上帝的。真正的基督教徒是正直的人；真正的不信宗教的是坏人。

我可爱的朋友，如果我在您的信中有几处与您的意见不一致而不跟您争论，您不要因此感到奇怪：我知道您太清楚了，所以您所相信

的我并不觉得难受。关于自由的一切无益的问题与我有什么关系？无论我由于自在的意愿而获得善，或者经过请求而获得这意愿，如果我终于获得行善的方法，这岂不是一样吗？我作祷告时自己获得了我不足的东西，或上帝因我请求而把它给予我，既然总需要请求才能得到，我还需要作其他阐明吗？对于我们信仰的观点得到了一致，那就太好了，除此以外我们还要寻求什么？我们是否想把赋予我们崇敬神的如此短促的光阴消耗在对于神的本质的争论上吗？我们不知道它是怎么样的，可是我们知道它存在；这对我们已足够了；它在它的创造物中显现，它在我们里面可以感知。我们可以好好地对它争论，但不可出于本意地否认它。它给予我们可以观察它和接触它那样程度的敏感性：我们哀怜那些没有得到它分配的人们，但我们并不因它不在而照亮他们的缺点自诩。我们中有谁做它不愿做的事？我们默默地尊重它的意旨，完成我们的任务：这是教其他人学习他们的最好方法。

您知道有谁比德·伏尔玛尔先生更多的见识和理性的？有谁更诚恳、更正直、更正确、更认真、更不放任激情，有可以获得神的公正和灵魂的不朽呢？您可知道有谁能比爱多阿尔阁下更坚强、更高超、更伟大，在争论中更令人惊骇的，在捍卫上帝的事业中道德更出众、对上帝的存在更确信、为上帝的光荣更热诚、为支持它而做得更多的？您已经看到在克拉朗的三个月所经过的事情；您也看到两个人彼此满怀尊重和敬意，但被他们的阶级地位和学派分歧的兴趣所隔离，整个冬天在聪明和平静但活泼和深刻的争论中互相启发、攻击、防卫，抓住包括人类理性的一切重大问题，深入到这样的材料中去，他们对这材料有着共同的趣味并希望达到一致的意见。

结果怎样呢？他们彼此的敬意成倍增长了，然而两人依然抱着自己的意见。假如这个例子永远医治不了一个聪明人的争论，那么对真理的爱好没有触动他：他只想炫耀自己。

至于我，我要永远抛弃这无用的武器，而且我决心对我丈夫不提宗教的一个字，除非要说明我的宗教的道理时。不要以为上帝宽容的思想使我对于他要有信仰的念头变得无所谓：我甚至向您承认，我对他未来的命运已经心平气和，但我并不因此感到对他的改宗的信心减少了。我要用我的血的代价看到他被说服；如果不是为了他来世的幸福，却是为了他这世的幸福。因为现在他有多少快乐被剥夺了！怎么样的感情能在他的苦恼里安慰他！什么样的目击者会鼓舞他暗地里做

的善事？什么声音可以在他的灵魂深处向他说话？什么奖励能等待着他的德行？他怎样来面对死亡？不，我这样希望，他不会在那样可怖的情况下等待死亡的。为了把他从谬误里拉出来，我还剩下一个办法，为此我要贡献出我的余生：这不再是说服他，而是要触动他；这是向他显示能揪住他的例子，并使他觉得宗教是他无法抵抗的那样可亲。呵！我的朋友，真诚的基督教徒的生活是反对不信教者的怎样的论据！世上能有比他更能受考验的灵魂？这是我今后给自己定下的任务；帮助我来完成它。伏尔玛尔是冷静的，但他不是无动于衷的。当他的朋友们、孩子们、妻子都集合起来一起教导他时，我们能献给他的心的是怎样的图景呀！那时不用他们来说教，他们只给他指出它启示的行为、它作出的美德、人们为使它愉快而形成的魅力！那时他看见上帝的形象在他家中发出光辉！那时他不禁一天一百次对自己说："不，人并不是像这样自己存在的；有比人性更高的什么在这儿统治着！"

如果这措施合乎您的兴趣，如果您觉得它值得促成，那么您就来；让我们共同度过我们的时光，只有到死才分手。如果这计划您不喜欢或感到恐惧，那就听从您的心声，它会向您指点您的任务。我再没有要向您说的了。

照爱多阿尔阁下对我们所说，我在下月底前等候你们俩。您将认不出您的房间；可是在所作的改变中您会认得一个亲切的女友的关切和好心，她把这项装饰当做一种快乐。您在那里也会发现她从日内瓦挑选的一套书，是很优美的，比"阿多纳"更有趣，虽然因开玩笑也收在里面。此外，您要谨慎些：因为她不想让您知道都出于她的手，我在她禁止向您说明之前赶紧写信给您。

再见，我的朋友。希雍城堡 [40] 的旅游我们本来应当都参加，但明天没有您就要举行。这样它不会更好些，虽然大家也愉快。大法官先生连我们的孩子也都邀请，因此我无法拒绝。但我不知为什么会希望已经回到家了。

第九封信 方勋·阿奈致圣·普栾

啊！先生！啊！我的恩人！他们叫我通知您什么呀！……夫人……我可怜的女主人……上帝啊！我已经看见您的惊恐……但您没有看到我们的悲痛……我不能有一分钟丧失；应当向您说……应当奔跑……我希望已经都对您说了……啊！当您知道我们的不幸后，您会变得怎样呀？

昨天全家都到希雍城堡去吃饭。要到萨伏亚去在勃隆奈堡住几天的男爵，吃过午饭后就走了。大家陪他走了一会儿；后来大家沿着长堤散步。陶尔勃夫人、大法官夫人和先生走在前面。我们的夫人一手牵着昂利爱特，另一手牵着玛尔式兰跟在后面。我带着大公子走在最后。大法官大人停下步来跟谁说话，过来加入队伍，并把手臂伸给夫人。她为了接受它，想把玛尔式兰交给我：他向我奔过来，我跑上去迎接；孩子跑的时候跨空了步，他的脚踏空了就掉到水里了。我发出一声尖叫：夫人回转头来，看到她儿子掉进水里，像箭一般纵身跟在他后面……

啊！不幸的人，我为什么不像她一样做！我为什么要留着不跳进水去！……唉！我拉着大公子，他想跟他母亲一起跳……她手臂里紧抱着另一个儿子在挣扎……四周既没有旁人，也没有船；救他们上来需要时间……孩子没事了；可是母亲……震骇，从高处跃下，她那时的情况……谁比我更清楚这一跃下有多少危险？……她很久不省人事。她刚一醒来就问她的儿子……她以怎样的快乐拥抱他！我以为她得救了；然而她的活泼只继续了一会儿。她想回家；在路上她好几次感到难受。根据她几次对我的吩咐，我看出她已不相信能起床了。我太不幸了，她没有恢复。陶尔勃夫人比她改变更大。大家都很不安……我是全家最平静的一个……我为什么要担忧？……我亲爱的女主人！啊！如果我丧失了您，我不再需要谁……我亲爱的先生，在这灾难里愿慈悲的上帝支持您！……再见……大夫从房里出来了。我要跑过去问他……假如他有好消息，我就通知您。如果我不说……

第十封信 致圣·普栾

先由陶尔勃夫人开头，再由德·伏尔玛尔先生结束。

于丽的死

一切都完了，冒失的人，不幸的人，可怜的幻想者！您永远不会再见到她……那面幕……于丽不再存在……

她给您写了信。您等着她的信：要尊重她最后的意愿。在地上还给您留着重大的义务要去完成。

第十一封信 德·伏尔玛尔先生致圣·普栾

我让您的最初的痛苦在沉静中度过；而我的信只能使您的痛苦加剧：您那时不能再有力量忍受那些细节，我也不想把它们告诉您。现在这些细节对我们俩也许都是珍贵的。我留下的只有她的回忆；我的心喜欢收集它们。您只有眼泪献给她；您在为她淌的眼泪里得到安慰。不幸的人们的这种快乐在我的灾祸里是没有份的：所以我比您更不幸。

我想向您说的不是关于她的疾病而是关于她。别的母亲可以跟着她们的孩子投水：事变、寒热、死亡都是自然的，这是人的共同命运；但最后时刻的应用、她的谈话、她的感情、她的心灵，这一切只属于于丽。她不像别的女人那样生活；据我所知，没有人像她那样死。这是只有我能观察到的，您也只能通过我才能知道。

您知道恐惧、激动、投水、从水中救出来，留给她长久的衰弱，只有到家后才完全清醒。到家后她再要见到孩子；他来了：她见到他走过来和回答她的抚爱后变得完全平静和同意稍稍休息一会儿。她睡的时间很短；因为大夫还没有来，在等候大夫时，她叫我们坐在她床的周围，方勋、她的表姐和我。她向我们谈到她的孩子们、对他们所需要的不断的照顾、她已采取的教育方式以及稍一忽略的危险。她对于自己的病看得不大重要，但预见到她会有一段时间阻碍她那部分的照料，所以要求我们大家分担各人自己以外的那份任务。

她谈到她的一切计划和您的打算，谈到使它们实现的最合适的方法，谈到她所作的许多考虑，哪些可以使它们顺利、哪些可以损害它

们的实现，总之，关于怎样能使我们代替她不得不暂时停止的做母亲的一切职责，时间要多长就多长。我心里想，这对于一个认为只有少数几天不能担任那亲切的任务的人，这种考虑真够多的；但让我完全吃惊的是看到她对昂利爱特的教育想得更详细。她对自己的两个儿子只限于他们最初的童年时期有关的操心，至于他们的青年时期，她仿佛交托给别人来负责；对于昂利爱特的教育，她包含了她的整个时期，感到没有人能达到像她自己的经验提示她那样的考虑，她简略地、但有力和清楚地向我们提出她为昂利爱特拟就的教育计划，在她的母亲旁边用最生动的理由和最感人的劝告要求实现它。

所有这些关于年轻人的教育和关于母亲的责任的思想，混合着关于她自己的频频回顾，不能不使她的谈话显得很热情。我觉得她太兴奋了。格兰尔握着她表妹的一只手，不时把它贴到自己嘴上，用啜泣作为全部回答；方勋不比她更平静；而于丽呢，我注意到眼泪也在她眼睛里滚动，但她不敢哭出来，怕更使我们惊惶。我立刻想道："她想到自己会死。"我所剩的唯一希望是恐惧心可能使她错误估计了她的情况，把危险的可能性显示得比实际的更大。不幸我知道她太清楚，所以不能太指望有这种错误。我多次试图安慰她；我再三要求她不要因为人们随便说的没有根据的话而激动。"啊！"她说，"对于妇女，最有害的是沉默，而且我觉得有点儿发烧；说些有用题材的胡话要比说没有道理的胡话要好些。"

大夫的到来引起了家里无法形容的扰乱。所有的仆役的眼中带着焦急的神态，握着两手，一个挨一个地在房门口等待着关于他们女主人病状的判断，仿佛是对他们命运的判决。这场面使格兰尔很激动，我担心影响她的理智。应当用不同的借口让他们离开，以免使她看到这令人惊惶的情景。大夫含糊地说有点儿希望，但他的声调使我不抱什么希望。于丽也没有说出她的想法：她表姐的在场使她有些拘束。当大夫走后，我跟了他出去；格兰尔也想跟随他，但于丽留住她并用目光向我做了我了解的记号。我赶紧通知大夫说，如果有危险，应当对陶尔勃夫人和对病人同样地，而且还要更保守秘密，以免她的绝望，使她干扰和无法侍候病人。大夫宣布说的确有危险，但出事后刚过了二十四小时，要正确肯定预测结果需要更多的时间；明天夜里才能确定病人的命运，所以他只能到第三天才能说。这场谈话只有方勋参加；于是好容易说服她要忍耐之后，我们商量好怎样对陶尔勃夫人和家里其他人作说明。

到了夜里，于丽要她表姐回房间去休息几小时，因为她上一夜待在于丽身旁，第二夜她仍想待在一起。这时当病人知道要在她腿上放血和大夫在准备开处方时，她叫人把大夫请来并对他这样说："卜松先生，当人们认为应当欺骗一个胆小的病人的病状，我赞成这是合乎人道的措施，但想同样浪费一切多余和不愉快的、其中有好些是没有任何需要的办法，那是种残忍。请您为我规定一切您认为真正有效的东西，我将逐项照办。至于只是为了幻想的药物，那请为我免了：我痛苦的是我的肉体而不是我的精神，我对于结束我的生命并不可怕，怕的是对它的余年用得不当。生命的最后时间太可贵，不容许把它浪费。如果您不能延长我的生命，至少不要缩短自然留给我的一点儿时间的使用。我剩下的时间越少，您越应该尊重它；请给我生命，否则让我自己处理；我将一个人好好地死去。"请看这个在一般交往中那么胆怯和温柔的女人怎样能在重要的情况下发出这样坚定和严肃的声音来的。

那夜是严峻的和有决定性的。窒息、憋气、昏厥、枯燥和灼热的皮肤；炽热的高烧，在发作时人们常常听她激动地叫喊玛尔式兰，仿佛想要拉住他，有几次也叫着另一个名字，过去在相似的情况下也反复喊过。早晨大夫直率地向我宣布她只有三天可活。这可怕的秘密只对我一个人说的，而我一生中最恐怖的时刻便是我把这消息藏在我心的深处，不知道我能做些什么。我独自到小树林中漫步，思索着我应采取的办法，于是我不觉产生了命运严厉的思想，它在晚年重新使我陷入在我尝到更甜的生活之前挣扎过的那种孤独中去。

昨晚，我向于丽答应忠实地告诉她大夫的诊断。她竭力要感动我使我遵守诺言。我觉得我必须凭良心这样做。可是怎么样！为了一种虚幻和无用的义务而叫她忧虑她的灵魂和长时间品尝死亡的滋味？在我眼里这样残酷的谨慎小心的目的是什么？向她宣布她最后的时刻，这不是让它提前到来吗？在如此短促的间隔里，愿望、希求、生命的基础变得怎样？看到失掉她的时刻如此逼近，这还会是种快乐吗？这不是我亲手使她死亡吗？

我急促地走着，体会到从所未有过的激动。这长久和困难的焦虑随处追随着我；我背后拖着无法忍受的重量。最后，一个思想使我作出了决定。您不必使劲猜测它：让我来告诉您。

我这样想来想去到底为了谁？是为了她，还是为了我？我是根据什么原则进行推论的？是根据她的原则，还是根据我的原则？什么来给我证明是根据这个，或者根据那个？为了相信我所相信的，我只能相信我带有几分概然性的意见。没有什么证明可以推翻我的意见，这是确实的，但什么证明可以证实它呢？为了相信她所相信的，她同样有她的意见，但她从中看到明显的一个事实；这意见在她看来是个证明。当问题涉及她时，我有什么权利更喜欢我认为可疑的我的简单的意见，而不喜欢她坚决认为已证明了的她的意见？我们来比较两种感情的结果。在她的思想里，她最后时间的安排应决定于她永恒中的命运。在我的思想里，我希望为她的安排，那三天在她是无所谓的。在三天里，按我的意见，她将不再感觉到什么。可是假如她有理性，有什么区别！永恒的幸福或痛苦！……也许！这字眼是可怕的！……不幸的人！是你的灵魂冒险，而不是她的灵魂。

这是使我对您经常攻击的那些观点的正确性觉得可疑的第一个疑点。从那时起，我觉得这并非是最后的一次。虽然如此，这怀疑解除了痛苦的动摇。我便立刻采取决定，以免又要改变，我急忙跑到于丽的床头。我叫大家都出去，我坐定了，您可以想象到是种什么情况。我在她身边不用那种对待藐小灵魂的必需的谨慎态度。我没有说话，但她看见了我就马上明白了。“您以为我不知道吗？”她向我伸出手来。“不，我的朋友，我清楚地知道：死亡在逼近我，我们得分手了。”

于是她对我讲了长篇的话，我过几天再告诉您，在这时她在我心头写下了她的遗嘱。如果我过去不够理解她的心，她最后的安排就足够使我理解了。

她问我，她的情况全家是否都已知道。我告诉她说，家里笼罩在惊惶中，但大家并不确切知道，卜松只对我一人说明了真相。她要求我要小心保守秘密直到当天终了。她补充说：“格兰尔必须由我亲口告诉她才能忍受；如果由另一人传给她，她会死去。我决定今天夜里做这悲惨的任务。正因为这样，我才希望得到大夫的意见，以免单凭我一己的感情使我这不幸的表姐落到错误地接受一个如此残酷的打击。您要做到在事前什么也不怀疑，否则您会冒自己没有朋友和我们的孩子落到没有母亲的危险。”

她对我讲到她的父亲。我告诉她已派了个专差，可是我没有敢补充说，这个人没有像我对他吩咐的那样只把我的信交给他，竟急忙说明，而且说得很严重，使我的老朋友认为他的女儿淹死了，便吓得在楼梯上摔倒而受伤，只好在勃劳奈躺在床上。重见她父亲的希望强烈地触动着她，但这希望肯定是无法实现的，这是我必须吞下的不能算是最小的苦果。

上一夜的重复使她极端衰弱了。这长时间的谈话没有帮助她加强精力。她身体非常虚弱，想在白天获得一会儿的休息；到第二天我才知道她睡眠的时间不多。

然而房子里弥漫着沮丧的气氛。在沉闷的静寂中，每人等待着有人把他从困难里拉出来，但又不敢问人家，生怕听到他不愿知道的消息。大家想："假如有什么好消息，一定会急于说出来；如果有坏消息，人家总想不要太早知道。"他们都处在恐慌里，只要不发生什么新变化，大家就感到满意。在这沉寂的休息里，陶尔勃夫人是唯一活动的和说话的人。她一走出于丽的房间，不是回到自己屋里休息，而是走遍整个房子；她叫住大家，向人问大夫说些什么，人家说些什么。她曾是上一夜的目击者，她不能不知道她所看到的，但她设法作自我欺骗并否认自己眼睛的证明。她问到的人只回答有利的，这就鼓励她问别的人，而且总是带着如此明显的忧虑，脸色那么怕人，所以即使知道一千倍多的消息也不敢直说。

在于丽身旁时她克制自己，病人动人的模样使她显得忧愁多于激动。她尤其害怕给于丽看到自己的惊惶，但她很难隐藏它；人们即使在她显得平静的情感里也看得出她心烦意乱。于丽这方面则竭力要欺骗她。她的病没有减轻，她说得仿佛已经过去，好像困难就在于恢复需要的时间罢了。我看到她们俩在互相安慰，但我清楚地知道她们俩在心灵里谁都没有希望而竭力想把希望给予对方，这在我的苦恼中又是一种苦恼。

陶尔勃夫人前两夜都熬夜；她已经三天没有解衣。于丽建议她去睡觉；她怎么样也不同意。"那怎么办，"于丽说，"就让人在我房里支一张小床：至少，"她仿佛想了想说，"如果她不愿和我合一张床。你怎么说，表姐？我的病不会传染，你不致嫌弃我；就睡在我床上。"这办法被接受了。至于我，人们把我打发走，我也的确需要休息。

我一早就起身。对夜里发生什么事不放心，听到第一个声音我就走进房间。想到陶尔勃夫人昨夜的情况，我想象到将看到的绝望的神情和我将目击的她的疯狂的样子。我走进去时，看到她坐在圈手椅里，精神委顿而苍白，或者不如说青灰色，眼睛沉重而差不多暗淡无光，但温和、平静，很少说话，人家对她怎么说她就一声不响地怎么做。而于丽呢，她显得不比昨晚衰弱；她的声音比较有力，她的动作灵活；她好像取得了她表姐的活泼。我很容易看出她的脸色显得好看些是发烧的结果；可是我同样看到她的目光闪耀出一种我不知是什么东西促成和不明白原因的神秘的快乐。大夫照旧坚持昨晚的意见；病人也同样继续像他一样的想法；我不再存留什么希望了。

我因事不得不离开一会儿，在重新进来时觉得房间已细心整理过；房间里显得整洁和优雅；炉台上有人放上一些花瓶；窗帘半拉开和系住了；空气已经改变，闻得到愉快的气味；不会想到房间里有病人。她已经同样仔细地梳洗过：在她随便的打扮里也显现出优雅和情趣。这一切使她显示出与其说是个等待着临终时刻的农村妇女，还不如说是个等候伴侣的上流社会的夫人。她看到我的惊讶，她为此对我微笑；猜到了我的心思，正预备回答我的话时，这时人们把孩子们带进房来。于是只谈到孩子们了；您总能猜想到，她感到自己快要离开他们，她的抚爱是温柔和适度的。我甚至还注意到她更频繁地对那个她付出了生命代价的孩子热烈拥抱，仿佛因为这个代价而对他更亲切了。

所有这些拥抱、叹息、激动对这些可怜的孩子是神秘的。他们亲切地爱她，但这乃是他们年纪的爱：他们完全不理解她的情况、她的抚爱的增强以及她再也见不到他们的遗憾；他们看到我们的悲哀，因而哭泣着：他们不能知道得更多。虽然有人给孩子们讲到死这个字，但他们没有什么概念，他们既不为自己也不为别人而害怕它：他们怕痛苦，却不怕死。当疼痛使他们的母亲发出几声呻吟时，他们的叫喊震响了房间；当有人对他们说他们要失掉母亲时，他们变得像呆子。只有昂利爱特年龄比较大些，又是女性，感情和智力发育得比较早些，她看到自己的小妈妈睡在床上，大家本来总看到她在孩子们之前起身的。关于这一点我回想起于丽说过很适合于她性格的意见，那是关于范斯巴西央的愚蠢的自夸的，当他能行动时只知睡觉，而当他什么事也不能做时却起来[42]。“我不知道，”她说，“一个皇帝是否应当

立着死；但我清楚地知道家庭中的母亲，只有当她死时，是可以躺着的。”

在对她的孩子们倾诉了她的心怀，在分别对他们告别，尤其对昂利爱特留下特别久，可以听到在接受她的接吻时的叹息和呻吟之后，她把三个都叫过来，对他们作了她的祝福，向他们指着陶尔勃夫人说：“你们过去，我的孩子们，去跪在你们母亲的脚边：那是上帝给予你们的；它什么也没有剥夺你们。”他们立刻跑到她身边，跪到她脚下，拿着她的手，叫她是他们的好妈妈、他们的第二个母亲。格兰尔弯腰向着他们；但在把他们紧抱在她手臂里时徒然努力想说话；她只有呜咽，却始终不能说出一个字；她呼吸困难。您来判断，于丽是多么激动呀！这情景开始变得太使人激动了；我便让它停止了。

这动人的时刻一过，大家都围着床开始谈话；虽然于丽的活跃由于病情的加重而有点儿减弱，大家看到她脸上有同样高兴的神气：她注意地和有兴趣地谈着一切，说明她思想不为病痛感到关心；什么事她都没有忽略；她集中精神进行谈话，好像没有别的事可做。她提议我们在她房里吃饭，为了使我们尽可能少离开：您可以相信这建议不会被拒绝。大家不出声地吃饭，没有为难，也没有混乱，带着仿佛从前在阿波隆厅进餐时同样有条不紊的模样。方勋和孩子们都靠桌子吃饭。于丽看到大家没有胃口，便找些使大家能吃的秘密，一会儿借口女厨师的意见，一会儿想知道她能不能尝一下，一会儿说关心我们的身体，以便服侍她；她对我们始终显得很满意，因为我们同意了吃饭，为了减除大家心头郁结的悲惨景象，她说话时还混合了很多的诙谐。总之，一个最聪明的家庭主妇凭着强健的体格并想对宾客表示的殷勤还不及垂死的于丽招待自己家里人那样的殷勤、亲切和关心。我曾认为自己预料到的事却没有发生，而我所看到的在我脑筋里都排列不起来；我怎么样也不能想象；我什么都不能理解了。

吃过饭后报告说牧师来了。他作为家里的朋友经常来。虽然我不曾去请他，因为于丽没有这样要求，但老实说我高兴他的来到；我相信在同样情况下，最虔诚的信徒看到他时也不会更高兴了。他的在场将会澄清好些疑虑，并使我从一种奇特的困惑里解脱出来。

您会记得什么原因引起我向于丽预示她快来的结局的。照我看来，这个信息显得是完全确定的事实，应当怎样来理解它的确发生的

事？什么！这个虔诚的女人在现在身体的情况下没有一天不沉思默想，把祈祷看成她的快乐之一，她只有两天可活了，她看到自己快要出现在可怕的审判面前，她毫没有为这恐怖时刻作考虑，没有准备整理自己的良心，却以装饰自己的房间、为自己整容、跟朋友们交谈、使他们吃饭感到愉快以自娱，而在她的谈话里竟完全没有提上帝和灵魂得救的一个字！我对她和她的真正的感情应该怎么看？她的行为和我原来设想的她的虔诚应该怎样调和？她生命的最后时刻的所作所为同她对大夫所说这时刻的宝贵之间该怎样配合？这一切在我的思想里形成了一个不可解的哑谜：因为说到底，虽然我并不认为她有笃信宗教者所有那些小玩意儿，然而我觉得这时她要想到是如此重要的时刻，而且不可有丝毫延迟。如果她在这忙乱的一生中是个虔诚者，那么在她要离开它时，而且只剩下思考另一生时怎么会不是虔诚者呢？

这些思考把我引导到我没有期待的一点。我那不审慎地保持的意见终于使她受到影响，我便开始忧虑。我没有接受她的看法，但毕竟不希望她放弃她原有的信念。假如我病了，我肯定会抱着自己的情感而死；可是我希望她死时抱着自己的情感，而我可以说觉得她冒的危险要比我的大。这种矛盾您会觉得是奇怪的；我也不认为它们是合理的，然而它们却存在。我并不打算为它们辩解，我只是对您说出来罢了。

最后，我的怀疑可以得到澄清的时刻到了：因为很容易预计到牧师的谈话迟早会引到作为神圣职务的目标上去；而当于丽即使能够在她的答话里作隐瞒时，也很难掩饰得使像我那样注意和有预见的人不会看不出她真正的感情。

一切发展像我预料的一样。我把牧师作为过渡以达到目的的那些套话和赞扬放在一边；我也不转述他对她说的关于用基督教的光荣来颂扬一个美好生活的幸福的动人的话。他补充说，实际上，她有时在感情的某几点不完全符合教会的原则、即不符合于从《圣经》引出的神圣原理；但因她从未坚持自己的意见，所以他希望她能像生时一样死去，与忠诚的信徒一致，并完全接受一切基督教徒的共同信仰。

由于于丽的答话解答了我的疑惑，其中也没有异端的、反对一般教义的东西，我几乎逐字逐句地向您引述，因为我曾好好地听，还马上就记录下来了。

“先生，请允许我从感谢您竭全力引导我走道德的正直的和基督教信仰的道路开始，当我迷路时您纠正或承担我错误的那份仁慈，我满怀着对您的热忱的尊敬和对您的善意的感激，我愉快地宣布我的一切善良的决心都有赖于您的恩德，您始终支持我做一切好的和相信一切是真实的东西。

“我在基督教的信仰中生活和要在其中死去，它从《圣经》和人类理性中汲取它唯一的教规；我的心永远同嘴里说的符合一致，当您的教导有时也许不能以应有的顺从去接受，那是因为我对于一切伪装感到厌恶的结果；我所不能相信的，我不能说我相信；我始终真诚地追求能符合于上帝的光荣和真理的事。我在追求中可能犯错误，我没有认为自己总是合理的那种傲气；我可能永远是错误的，可是我的意图永远是纯洁的，我永远相信我说相信的话。关于这一点，那是一切都依赖于我。如果上帝没有启发我超过我的理性，它是宽大和正确的；它怎么能向我要求承担它不曾给我的义务呢？

“先生，这便是关于我信奉的观点方面向您说明的主要之点。至于其他的一切，我现在的情况可以为我答复您。疾病使我心不在焉，寒热搞得我昏头昏脑，我现在怎么能比过去理智完全清醒时更好地进行判断？如果我那时会犯错误，今天我会少犯些错误吗？我现在这样衰弱，靠我自己能相信那我在健康时相信的以外的东西？理性决定人所选择的意见，我的理性已丧失了它最好的作用，它那可怜的一点残余能否使我确信我现在没有理性而选择的意见是正确的？因此今后我还有什么可做？只有指望着我从前所相信的；因为我的意图同样是纯洁的，但判断的能力减少了。如果我犯错误，那并非愿意想这样；这足以使我对我的信念放心了。

“至于说到对死的准备，先生，它已准备好：的确它准备得不好，但尽我所能的做了，至少比我现在所能做的要好些。为了完成这重要的任务，我努力不要等待到我不能做的时候。我在健康时祈祷，现在我在忍受。病人的祈求是忍耐；对死的准备工作是好好的生活：我不知道其他的准备。当我同您交谈时，当我单独冥想时，当我努力完成上帝为我安排的任务时，在那时我就准备出现在它面前，在那时我用它给我的全部力量赞美它；今天我丧失了这些以后我能做什么？我神经错乱的灵魂能上升到它那里去吗？被痛苦所侵蚀的、半熄灭的生活的这个躯壳还值不值得献给它？不，先生；它把这躯壳留下给它让我

热爱的那些人，它也希望我抛弃这躯壳；我要向躯壳告别以便去见上帝；我要跟躯壳周旋一阵子，但很快我就要单独到上帝那儿去了。我在地上最后的快乐也就是我最后的义务：这难道还不是为上帝服务和执行为完成人性加诸于我的在抛弃遗骸以前关心的上帝的意志吗？我为什么要抑制我所没有的骚动？我的良心并没有激动：它如果有时使我恐惧，那我在健康时要比今天更厉害。我的信心会把恐惧抹去；它对我说，我虽有罪，上帝却更为仁慈，在我感到快要接近上帝时，我的安全感倍增。我绝不带给它以由恐惧授意的不完全的、拖延的和被迫的忏悔，因为它是不真诚的和欺骗它的陷阱；我不会献给它以充满苦难和懊恼的我一生的渣滓，它饱受疾病、苦难和死亡的剧痛的煎熬，我将只能献给它以什么也不能再做时的我；我献给它的是我整个的生活，这生活虽充满了罪恶和错误，但没有亵渎宗教的悔恨和坏蛋的罪行。

“上帝对于我的灵魂会判定什么苦刑呢？人家说，被上帝摈弃的人怨恨上帝：这么说会阻止我爱它吗？我并不害怕会增加他们的人数。伟大的上帝呀！永恒的存在，最高的智慧，生命和幸福的源泉，创造者，保存者，人类的父亲和自然的君王；全能的、至善的上帝，我从未曾有一刻怀疑并在它的眼光下始终热爱生活！我知道它，我为之喜悦，我要出现在你的宝座之前。过不了几天，摆脱了它的躯壳的我的灵魂将开始更有资格向你贡献这不朽的礼品，它将是我永恒的幸福。我直到这时为止的一切认为毫不值得一顾。我的躯体仍然活着，可是我的精神生活已结束。我已到了生活的尽头，过去的已被判决。受苦和死亡是我全部要做的事；这是自然的事，但我却要活得不需要想到死亡的那样；而现在死亡临近了，我毫不畏惧地看到它在来临。谁在父亲怀里睡着的，他不用担心醒过来。”

这番讲话起初以严正和庄重的、后来用更强调和更高的声音说出来，它给所有的参加者（我也不例外）以很深的印象，尤其由于她的眼睛闪耀着超自然的光辉而更显得生动；一种新的光芒使她的肤色增添了光辉，她显得通体发光；如果世上有什么东西值得称为天堂的话，那便是她讲话时的面孔。

牧师本人为他刚刚听到的话所震惊和感动，他抬起眼睛，举手向天叫喊道：“伟大的上帝！请看这赞颂你的礼仪；这很值得使之获得保佑；人们能为你作这样贡献的不是很多的。”

“夫人，”他走近床前说道，“我本来认为可以教导您，而您却教导了我。我再没有什么可对您说了。您有着真正的信仰，即敬爱上帝的信仰。您怀着好心的珍贵的宁静，它是不会欺骗您的；我看到许许多多像您这样情况下的基督教徒，但我只看到您身上有这种德行。一个如此安静的结局跟那些受折磨的罪人的结局多么不同，他们集合了那么多徒劳的和枯燥的祈祷，只是因为他们的愿望是不会实现的！夫人，您的死跟您的生一样美；您活着为了仁慈，您作为母爱的殉道者而死去。愿上帝把您归还给我们以作为我们的榜样，或者召您到它身边以弘扬您的美德，愿我们大家都能像您一样的生存和死亡！我们对于另一种生存的幸福抱有明确的信心。”

他想走了；她把他挽留住。“您是我的朋友之一，”她对他说，“而且也是我最喜欢见到的朋友之一；我最后时刻对我之所以可珍贵就是为了你们。我们马上就要长期离别，因此我们不应如此急促地分手。”他因为能留下来感到很高兴，这时我走出去了。

在重新走进房间时，他们仍在继续进行同一个话题，但用另一种声调而且仿佛在谈论不同的情况。牧师谈到人家把基督教只看做是垂死者的宗教，把牧师当做凶兆的传播者这样的错误思想。他说，“人们把我们看做死亡的使者，因为按照通常的看法，只需一刻钟的时间的忏悔就足以抹去五十年的罪恶，人们只有这时才喜欢看到我们。应该给我们穿丧事颜色的衣服，应该装出严厉的面色；人们千方百计使我们变得可怖。在其他宗教里还要更坏。一个垂死的天主教徒的周围只用一些使他害怕的东西和举行活生生地埋葬他的仪式。人们为了从他身边赶走魔鬼，他却看到房间里充满了魔鬼；在使他死去之前他会由于恐怖而死一百次，教会就是喜欢把他投入这种恐惧里以便从他捞取利益。”“我们要感谢上帝，”于丽说道，“不让我们生长在这种唯利是图的宗教里，它们杀害人以便继承财产并把天国出卖给有钱人，把统治这个世界的不义的不平等带到另一个世界去。我毫不怀疑所有这些阴暗的思想只能挑动人们不信宗教，并给产生这种宗教者以自然的厌恶性情。我希望，——她眼望着我说，——教育我们的孩子的人应采取完全相反的原则，他切不要给他们以悲惨和忧愁的、不断混杂着死亡的思想的宗教。如果教他们很好地生活，他们就会知道相当好地去死了。”

在接着的谈话里（说话显得比我向您叙述的比较松散和不连贯），我终于理解了于丽的原则和我曾不赞成的行为。这一切都是由于她感到自己完全绝望的状况，因此只想避免那种垂死者为恐惧所包围的、无目的的、凶险的情况，那是或者为了减轻我们的悲伤，或者为了给自己排除令人难受和完全不需要的场面。她说，“死已经是难受的！那么为什么还要使它变得丑恶呢？其他的人徒劳地想延长他们的生命，我却要应用我的生命快乐享受到最后一刻：问题是要知道顺其自然；其他就随它去了。当我最后的关心是在我的房间里集合我所喜爱的一切时，我能把它变成一间病房、变为一个令人厌恶和愁闷的东西吗？如果我在房里留下恶浊的空气，那就要叫我的孩子们离开，不然就会损害他们的健康。假如我留下一副令人恐怖的装饰，就没有人再能认识我；我就不再是同样的人；你们大家都将想起曾喜爱我，现在将不再能受得了；我如今还活着，我将变得形象可怕，甚至对于我的朋友们，我仿佛已经成了死人。但我不会这样，用不着延长生命，我找到伸展我的生命的方法。我存在，我爱，我被人家爱，我活到我最后一口气。死的瞬间算不了什么，自然给予的苦恼并不可怕：所有这一切我从思想上都排除了。”

所有这些谈话以及其他相似的谈话都是在病人、牧师、有时还有医生、方勋和我之间进行的。陶尔勃夫人始终在场，却从来不插话。她对自己女友的需要十分关心，她急于为她服务。其余的时间她一点儿也不动，几乎像死了一般，她既不说话，对大家的话也完全听不见，而只凝望着病人。

至于我，因为怕于丽说得太多而乏力，便乘牧师和大夫两人交谈的机会走近她床头，我对她耳语说：“这样谈话对一个病人来说是太多了！这样的说理对一个自认为丧失理性的人来说是太多了！”

“是呀，”她低声对我说，“对于一个病人来说，我确是说得太多，但对于一个垂死的人来说却不是：我很快就什么都不说了。至于说理，我现在不再说，但我已都说过了。我在健康时就知道会死。我常常回想我这次的病；我今天利用了我的预见。我现在已经不能思想和决定；我只能说我从前想到的和实现我已经的决定。”

除了几次发作以外，这一天的其余时间过得同样平静，而且几乎像大家都很安宁时一样。于丽像完全健康的人那样和善和亲切；她同

样通情达理、用同样的自由思想说话，带着同样明朗的神色，有几次还表现出高兴的样子；后来，我在她的眼睛里继续看到某种越来越使我不安的快乐的激动，对此我决定同她弄个清楚。

我的等待想最迟不超过当天夜里。她看到我准备一次密谈，便对我说："您赶在我前面了，我也想同您交谈。""很好，"我对她说："但既然我说在前面，让我首先对您说。"

于是我坐在她身旁并凝望着她，我对她说道："于丽，我亲爱的于丽，您伤了我的心：唉！您隐瞒了好久！是的，"我看到她惊讶地望着我时继续说，"我看透了您：您高兴死；您离开我感到快乐。您能记得起自从我们一同生活以来您丈夫的行为；我是否应当得到您这方面这种如此残酷的感情？"她立刻拿起了我两只手，用抓住灵魂的音调说道："谁？我？我愿意离开您？您是这样看我的心的？您难道那么迅速地忘记了我们昨天的谈话？""然而，"我又说道，"您对死感到高兴……我看到了这一点……我现在看到这点……""住口，"她说，"的确我想死得高兴；但这是像我生活过、像值得是您的妻子那样的死。这一点您不要再多问我，我不会告诉您更多的话；但这里，"她从她枕头下面拿起一张纸继续说，"您总会弄清楚这个秘密。"这是张信纸，我看到她是写给您的。"我没有加封交给您，"她交给我时补充说，"可以让您看了后，根据您的智慧和我的荣誉更合适的考虑来决定把它发出去或者取消它。我请求您只有当我死了后才看它；我确信您会照我的请求办，所以我甚至不希望您当面答应我。"亲爱的圣·普栾，这信就是这里所附的这封。我徒然知道写信的人已经死了，但我很难相信那声音是从坟墓中发出来的。

接着她忧心忡忡地对我谈到她的父亲。她说道："怎么回事！他知道他的女儿在危险中，我却听不见谈到他！他是不是碰到了什么灾祸？他是否不再爱我了？怎么啦！我的父亲！……这如此温柔的父亲……就这样抛弃了我！……让我见不到他就死去！……没有接受他的祝福……他的最后的拥抱！……上帝啊！当他不再看到我时，他对自己将作怎样痛苦的斥责！"这种思考她是很痛苦的。我认为她对于她父亲生病的想法要比她父亲的冷漠的想法更容易忍受。我决定向她说明真相。事实上，她设想的惊慌比她最初的怀疑较不严峻。然而不能再见到他的思想使她非常伤心。"唉！"她说，"我死了，他怎么办？他将依靠什么？他比自己家人都活得久！……他的生活将是种什么生活？他

将单独一人，他不会再活了。”这一时刻便是死亡的恐怖最使人感觉到和自然力量发挥它的威力的时刻。她叹息着，双手紧握着，抬起了眼睛；于是我终于着见她心头发出了这个困难的、她称之为垂死的人的祈祷。

后来她又谈到了我。“我感到衰弱，”她说，“我预感到这次谈话可能是我们在一起的最后一次谈话了。看在我们曾联结的面上，看在作为保证的我们亲爱的孩子面上，您不要再对您的妻子不公正了。我，我离开您会感到高兴！您活着只是为了使我幸福和聪明，您是所有的人中对我最合适的，也许是同他组成好家庭和使我成为好妻子的唯一的人！啊！您要相信，如果我重视生活，那是为了能同您一块儿度过。”这些带着温情发出来的话使我感动得把握在我双手里的她的手频频贴到我的嘴上，我感到它们被我的泪水沾湿了。我不认为我的眼睛是为了流这些泪水的。这是我出生以来的第一次；这也将是我到死的最后一次。在为于丽流过泪以后，泪就再不会为什么可以流的了。

这一天对于她是疲劳的一天。陶尔勃夫人在夜里的准备工作、早上孩子们的那一幕、牧师在午后的情景、晚上跟我的谈话，都把她弄得精疲力竭。但她这天夜里的休息却比上一夜里稍微多一点儿，或者由于她的疲倦，或者由于寒热和病势实际上减轻了些的关系。

下一天早晨人家告诉我说，有个穿戴很坏的人急于要单独见夫人。人家把她现在的情况告诉他：他坚持要见，说这是件好事，他十分知道德·伏尔玛尔夫人，并说只要她还能呼吸，她一定会帮助他。因为她建立了从不拒绝人，尤其是不幸的人的不可动摇的规定，所以在打发他走之前先向我报告。我叫他过来。他几乎一身褴褛，他的神色和声音都显得很悲惨；然而在他的面部表情和他的说话里，我看不出有什么坏的企图。他固执地只想跟于丽说话。我对他说，如果他只是想在生活上给他些帮助，那就不要因此麻烦一个病危的女人，我可以做她要做的事。“不，”他说，“我不要求财物，虽然我很需要它：我要求属于我的东西，一件比世上一切财宝更珍视的东西，一件由于我自己的错误而丧失了、而只有夫人（我从她得到的）能第二次还给我的东西。”

这些我一点不明白的话使我作出了决定。一个不道德的人也会说同样的话，但他绝不能用同样的声调说出来。他要求保密，不让男女

仆役知道。这样小心谨慎使我觉得奇怪；可是我接受了。我终于把他引进房间。他对我说陶尔勃夫人认识他；他在她面前走过；她不认识他，我并不因此感到奇怪。于丽呢，她立刻认出了他，看见他这副可怜的打扮便责怪我没有给他换衣服。这是感动人的见面。被这种声音所惊醒，格兰尔走近来，终于认出了他，也对他表示一点儿快乐的样子；然而她的好心的证明在深切的忧虑里消失了：唯一的一种感情吸收了一切；她对什么都不再有感应了。

我认为没有必要向您说明这个人是谁。他的到场引起了很多回忆。但当于丽安慰他和给他美好的希望时，一阵强烈的窒息袭击她，她感到如此难受，大家以为她就要断气了。为了不致发生事故并防止在只应想到抢救她时引起分心起见，我让这个人到书房去，告诉他随手把门关上。叫来了方勋，病人由于时间和照料及时，终于从昏厥中醒了过来。她看到大家都懊丧地围着她，便对我们说："我的孩子们，这不过是一次试验；这并不像大家想的那样可怕。"

重新恢复了宁静；但恐慌是那样强烈，使我忘记了书房里的那个人；当于丽低声问我那人怎样了时，饭菜已经摆上，大家都来了。我想走进去对他说；可是像我告诉他那样他从里面关上门：得吃过饭才能叫他出来。

吃晚饭时卜松也参加，他谈到一个人家说她要再嫁的年轻寡妇，他对寡妇们的悲惨命运补充了一些话。我说："有不少更值得怜悯的，那是她们的丈夫还活着的人。""这确是这样，"方勋接着说，她知道我这话是向她说的，"尤其是丈夫对她是可亲的人。"于是谈话转到了她的丈夫；因为方勋每次谈到他时总是带着感情的，所以当她要丧失她的恩人时她的伤心就特别厉害。正因为这样，她的话很感动人，她称赞他的好性格，痛恨引诱他的坏榜样，那么真诚地惋惜他，本来悲哀的场面使她激动得哭了起来。书房门突然开了，一个衣服褴褛的人从门里匆忙地走出来，扑到她的膝盖下，满面泪水地抱住了她的膝盖。她手里拿着玻璃杯，杯子从她手里掉了："呀！不幸的人！你从哪儿来？"她向他跑去，假如没有人赶快扶住她，她会因衰弱而跌倒。

其余的情况容易想象得出来。家里所有的人一下子都知道葛洛德·阿奈来了。善良的方勋的丈夫！多么高兴的事！他一走出房间就去换衣服。如果每人只有两件衬衫，阿奈一个人将会有所有其他人所余下

的衬衫。当我出来想叫他换衣服时，发现人家已赶在我前面办好，我要运用我的权威使大家取回他们提供的东西。

然而方勋不愿离开她的女主人。为了给她的丈夫一些时间，人们借口说孩子们需要呼吸新鲜空气，于是叫他们俩带他们出去。

这一场面不像以前几场一样，没有使病人感到不方便：她毫不觉得不愉快，而且只使她高兴。格兰尔和我，在午后我们单独同她度过，我们有两小时平静的交谈，她变得那么趣味盎然，是我们从来不曾有过的。

她从我们对于方才目击的动人的场面的几点看法开始，使她活跃地回想到她童年的最初时光；然后，随着事件的线索，她对自己整个生活作了简短的回顾，指出总的说来她的生活可以说是平稳和幸福的，她一级一级地登上了地上所允许的幸福的顶点，于是偶然事件在生命的行程的中间结束了它的运行，照整个表面看来，表示出自然生涯中幸运和不幸的分界点。

她感谢上苍给了她一颗敏感的和向善的心、一种健全的智力和一个中意的容貌；使她诞生在一个自由的国家而不是在奴隶中间；在一个可敬的家庭而不是在作恶者的种族里；在尊敬的幸运而不是在腐蚀灵魂的上流社会的傲慢里或者在使人卑贱的贫困里。她为自己庆幸：她的父亲和母亲俩都有德和善良，充满了正义和荣誉感，彼此互相抑制缺点，按他们的样子形成她的性格，却不赋予她以他们的弱点和偏见。她夸耀在合理和神圣的宗教里被培养起来，它远不是使人变粗鲁而是使她高尚和提高；它不造成亵渎宗教和狂热崇拜，使她成为聪明和有信仰的、成为同时既有人性又是虔诚的。

这之后，紧握着她拿在自己手里的表姐的手，用您应当知道的和虚弱使它变得更动人的那种眼神望着她，说道："所有这些财富都被给予上千其他人；而这个！……上天只给我一人。我生为女人，我有个女友；它让我们同时出生；它在我们的癖性里安置着始终不渝的和谐；它使我们两颗心能心心相印；它把我们从摇篮时代起联结在一起；我把它毕生保持着，她的手要把我的眼皮合上。您如能在世上找出另一个相同的例子，我就不再有什么可夸耀了。什么明智的劝告她不曾向我提出过？在什么危难中她没有救援过我？什么不幸她不曾安

慰过我？没有她我会怎么样？如果我能更好地听她的话，我有什么不能达到？也可能我今天能跟她一样了！”格兰尔代替一切回答，只是把脑袋俯在她女友的胸口并想用哭泣来减轻她的呻吟：然而这样做却不可能；于丽把她静静地长久贴在她的胸前。没有说话、没有眼泪打破沉默。

她们恢复平静后于丽继续说道：“好事往往混合着缺点：这是人类事情的命运。我的心生来是为了爱的，对个人的优点要求严格，对人们议论的好处看得无所谓。我父亲的偏见要跟我的爱好相一致几乎不可能。我需要一个由我自己选择的情人。他出现了；我认为他是我选择的，但无疑是老天爷为我选中他的，他使我陷入我的激情的迷误时不致达到可怕的罪行，而且在迷误后在我心灵里继续有对美德的热爱。他说的是真诚和奉承的话，就像许许多多的骗子手诱惑那么多好出身的姑娘时说的那样；可是在那么多人中他是唯一的诚实的人和想着他所说的话。是不是我的审慎把他区别开来呢？不，我起初是从他的话里认识他的，于是我被诱惑了。我由于失望而做了其他人由于厚颜无耻而做的事；我就像我父亲说的那样扑到了他的脖子上。他对我很尊敬。这时我才认识到他是怎样的人。男人有这样行为的应该是具有优美的心灵的人；这时人们才能指望于他。但我以前就这样指望，后来我敢于指望自己；这样姑娘们就糟了。”

她怀着敬意夸大这个情人的优点；她为他说公平话，但大家看得出她的心肠乐于这样谈他。她赞扬他甚至不惜贬低自己。由于要对他表示公正，她对自己却不公正，为了使他争光，她承认自己犯错误。她甚至发展到支持他对通奸的恐惧更胜过于她，却忘记了他自己曾对此加以驳斥。

她一生的其余的一切细节是以同样的精神继续说的。爱多阿尔阁下、她的丈夫、她的孩子们、您的回来、我们的友谊，这一切在她的话里都显现着优美的光辉。甚至她经历过的一些不幸竟也被排除了最沉痛的悲哀。她失去母亲是在对她显得特别沉重的时刻；可是如果老天爷为她保全不死，那么她的家庭会很快发生混乱。她母亲的支持不管它怎样微弱，也足够使她更勇敢地抗拒她的父亲；从这里就会发生不和谐和争吵，更糟的是假如她哥哥还活着的话，也许会发生灾祸和丢脸。她没有同意就嫁给了一个她不爱的人；可是她同意没有任何其他的人能同她如此幸福地生活，即便同她曾热爱的人在一起时也是一

样。陶尔勃先生的故世夺去了一个朋友，但还给她一个女友。连自己的悲哀和受苦她都认为对自己有益，因为它们可阻止她的心对别人的不幸变得冷酷无情。她说："假如你们知道，当深思到自己的不幸和别人的痛苦时，有怎么样甜蜜的怜悯贯穿着心灵呀。重感情的人总会在心灵里找到某种自我满足，不管人的成功的命运和他对事情的感受怎么样。我曾怎样地感叹！我曾流过多少眼泪！怎么样呢！假如我能在同样的情况下再生一次，我想只有我做的坏事应当改掉，而所受的痛苦我却乐于再经受一次。"圣·普栾，我照她自己的话向您重述；当您读到她的信时，您可能更好地理解了。

"因此您看，"她继续说，"我达到了怎样的极乐的境界。我已经有很多的快乐；我期待着更多的快乐。我家庭的繁荣，为我孩子们的良好的教育，我所珍视的一切都曾集合或准备集合在我的周围。现在和将来同样使我高兴；快乐和希望合起来使我幸福；逐级上升的我的幸福达到了顶点：它只能下降了；它没有等待就来到，当我认为是长久的时候就遁走了。命运怎么能为我支持着不坠？一个永远不变的地位是否给予人的？不，当人们什么都获得后就得失掉，即使是占有的快乐也会因它而变得迟钝。我的父亲已年迈；我的孩子们还在稚嫩之年，他们的生活还没有把握：有多少失败可以使我担忧，我却没有什么东西可再获得了！母爱不断地增加，由于孩子们离开母亲生活而孝心在减退。我的孩子们随着年龄的增加跟我距离越来越远。他们将在社会上生活；他们将忽视我。您希望把一个送到俄国去：他的出发我将流多少泪水！一切将逐渐从我身边脱离，而没有东西可补充我的损失。有多少次我会处在把您单独留住的情况下！到头来不是该死掉了吗？也许我在大家之后死！也许是孤零零地只剩下我一个人！人越生活就越爱生活，即使一点儿乐趣也没有：我将会有生的烦恼和死的恐惧，那是老年通常的现象。和这一切不同，我最后的时刻还是愉快的，我也有死的魄力，有人甚至把死叫做让自己所爱的人活下去。不，我的朋友们，不，我的孩子们，我可以说不会离开你们；我同你们一块儿留着；在让你们大家联合在一起时，我的精神、我的心同你们一起活着。你们会看见我随时在你们中间；你们将感到我不断地围绕着你们……后来我们将重聚，这我是确信的；善良的伏尔玛尔本人逃不掉我。我回到上帝那里可以安定我的灵魂和暂时减轻我的困难；它答应我给你们像我一样的命运。我的命运是前后连贯和有保证的。我曾是幸福的，我现在是这样，将来也是幸福的：我的幸福是固定的，我从命运中争得的；只有永恒才没有边际。"

说到这里牧师进来了。他赞扬她并真正敬重她。他比谁更知道她的信仰是强烈和真诚的。他对于昨天的谈话和于丽所表现的坚强态度很受感动。他常常看到人们死时夸张的表现，却从来没见过那样的平静。他对她的关心也许还混合着看她能否把这种平静坚持到断气时的希望。

她不需要突然转换谈话的题目以引向适合于新来的客人的性格。因为她的谈话都是很健康和不是浅薄的，所以她在床上以同样的平静态度谈论对她也对她的朋友们有趣的题目；她宁静地谈论着一些并非无关紧要的问题。

随着她关于她对我们能留下什么东西的思想线索，她向我们讲起她过去关于灵魂同躯体分离情况的想法；她称赞那些对自己的朋友们答应会回来向他们讲述彼世的消息的人们的单纯。她说："这跟引起千万种混乱和折磨妇女的幽灵（仿佛幽灵有声音可以说话和可以拍打的手一样）的故事同样合理！[44] 没有肉体的灵魂怎么能对于闭合在活着的躯体里的灵魂发生作用，以及它由于这种联系而能感受到只有通过感觉的器官感受的东西呢？这纯粹是不可思议的；但我承认我看不出假定一个从前住在地上的躯体里的自由的灵魂可以重新回来、游荡，可能待在它认为亲爱者的周围，那是荒谬的；它不是为了通知我们它是存在的，它对此丝毫没有办法；它不是为了作用于我们和把它的思想通知我们，它没有动摇我们脑筋的能力；它也不是为了观察我们所做的，因为这样它就需要有感觉，但是为了它自己知道我们所感觉的，通过一种立即的联系，就像上帝在这生命开始时那样能阅读我们的思想，以及我们相互阅读别人的思想一样，因为我们面对面看得见[46]。最后还因为，她望着牧师补充说道，当感觉不再有什么可做时，它还有什么用呢？永恒的存在既看不见也听不见，它只是感到；它既不向眼睛也不向耳朵说话，而是向心灵说话。"

从牧师的回答和一些理解的表示里我明白了他们之间从前争论的观点之一是躯体的复活问题。我也感觉到我已开始稍稍注意到于丽关于信仰接近于理性的宗教方面的问题。

她对于这些信念是如此满意，假如她自己对她这些原来的信念采取怀疑态度，那么即使破坏她在病危时显得如此甜蜜的观点中的一个也将是残酷的。"的确是这样，"她说，"当我想象到我死去的母亲就在

我身边，我做起好事来就特别高兴，她会看到我的心和赞成我。继续生活在对我们曾是亲切的死者的目光下，那是十分可以慰藉的！这说明对于我们，死者只死了一半。”您可以想象到这些谈话时格兰尔的手是常常紧握着的。

牧师虽然用很温和与有节制的话回答她，并且甚至表现出一点也不反对她，但为避免人家在其他一些观点上的沉默被看做是默认，他没有一刻放弃作为一个教士，便对来生陈述了相反的说法。他说上帝的无限、光荣和标志是真福者的灵魂唯一要关心的目的；这种崇高的静修会去除一切其他的回忆；即使到了天国，人们不会再相见，人们不会再认识；在这极美的情景下，人们再也不会想到尘世的情况了。

“这是可能的，”于丽说：“从我们思想的鄙俗到神明的本质隔得十分遥远，因而我们不能判断当我们能注视它时它对我们会产生的结果。然而我现在只能凭我的思想来思考，我承认我觉得有那么一些亲切的感情很难认为到那时不会再有，我甚至还形成一种论据可以安慰我的希望，我对自己说，来世的幸福的一部分有赖于我良心的纯洁。因此我会回忆起我在世上所做过的事；我因而也回想到对于我是亲切的人们；因而他们也仍会是亲切的；如果再看不见他们[47]，那将是一种苦恼，而真福者们是不会允许这样的。此外，”她用相当快乐的目光望着牧师补充说，“如果我错了，那么一两天后我的错误会很快消失：对这一点我会比您更快地知道。现在，我十分确切地知道，只要我能回想到曾在这世上生活过，我就会爱我在那里热爱过的那些人，我的牧师不会是其中的最末一个。”

这天的谈话就是这样经过的，那时灵魂的安宁、希望和安息特别在于丽的心灵里闪耀着，而且根据牧师的说法，预先赋予她以真福的平静，她很快就要进入真福的行列了。她从来没有这样温柔、真实、亲切、可爱，总之从来没有更像她自己。她始终有理性，始终有感情，始终有智者的坚韧，也始终有基督教徒的温柔。她完全没有企求，完全没有做作，完全没有修饰：把所想的随时自然地表达出来，随时随地都是怀着坦率真诚的心。如果她有时勉强忍住病痛使她发出的呻吟声，那不是表现斯多葛主义的坚韧精神而是怕引起她周围的人们的悲痛；还有当死亡的恐怖有一会儿使她的人性颤抖时，她并不掩饰她的恐惧，她让人家安慰她：等她恢复以后，她又反过来安慰人家。人们看见、人们感到她的恢复平静；她的温和的神色大家都看得

出来。她的喜悦不是勉强的，甚至她的开玩笑也是动人的；我们嘴里含着微笑，眼里包着泪水。如果去掉对人快死时不容许快乐的那种恐惧，她甚至要比健康时更加可爱，而她生命终结的时刻也就是最美丽的时刻。

快到夜里时她又有一次发作，它虽比早上那次轻，却使她不能多跟孩子们在一起。可是她觉察到昂利爱特变了。人家告诉她说她哭过多次和不肯吃东西。“这个病治不好，”她望着格兰尔说，“她的病在血里。”

她感到自己精神好些了，想要大家在她房间里吃晚饭。大夫像早上一样也在那里。方勋本来每次都要通知她才到我们桌上来吃饭，这晚上没有叫她就来了。于丽见了她笑了。“好，我的孩子，”她对她说，“这晚上你还跟我一块儿吃；你陪你丈夫比陪我有更长的时间。”她接着对我说：“我不需要向您介绍葛洛德·阿奈。”——“是的，”我说，“所有您表示好意的人都不必向我介绍。”

晚饭比我预期的还要愉快。于丽看到自己受得了强烈的光线，叫把桌子移过去，而且出人意料，她生着病却有胃口。大夫看到满足她的要求没有什么不好，便给了她一块鸡胸脯肉。“不，”她说，“但我想吃这非拉鱼[48]。”于是给了她一小块；她同一点儿面包一块吃了，觉得好吃。她吃的时候应该看看陶尔勃夫人看着她的样子；应该看，因为这用笔表达不出。她吃过后不但没有感到不舒服，而且其余的时间感到更好些：她甚至觉得心情那么好，竟用责备的口气提起我有很久没有喝外国酒。她说：“给这些先生喝一瓶西班牙葡萄酒。”她看见大夫的样子，知道他在等着喝真正的西班牙葡萄酒，她还望着她的表姐笑；我也观察到格兰尔对这一切都不加注意，只是有些激动地开始抬起眼睛不时一会儿望望于丽，一会儿望望方勋，这目光仿佛要对她说什么或者要求什么事。

葡萄酒没有马上拿来；找了一阵地窖的钥匙，但没有找到；人们断定（事实正是这样），男爵的经管葡萄酒的贴身男仆由于疏忽把它带走了。从其他消息中终于了解到只够一天的食物却维持了五天，没有人注意到没有酒[49]，虽然有好几夜得不到酒喝。那大夫感到吃惊。至于我，虽然把这种疏忽归之于仆役由于悲哀或者由于他们的节

制，但对于他们超乎一般节制的行为感到难为情：我吩咐打破地窖的门，叫以后大家可随便喝酒。

酒瓶拿来了，大家便喝起来。葡萄酒很好。病人对酒也有兴趣；她要求喝一汤匙加水的酒：大夫给了一杯酒，希望不要加水。这时格兰尔和方勋频频交换目光，但仿佛是在暗暗之中，因为她们总怕说得太过分。

禁食、衰弱和于丽的饮食习惯使酒起了很大的刺激。她说道："啊！你们叫我喝醉了！我期望了很久，用不着开始，因为一个醉醺醺的女人是很讨厌的。"她果然开始唠唠叨叨起来，但像平时一样合乎理性，不过比以前更为活泼。使人感到奇怪的是她的脸色并不发红；她的眼睛只闪耀着由于疾病的虚弱而发出的淡淡的火花；除了苍白，人们会相信她还是健康的。这时格兰尔的激动变得完全明显。她抬起害怕的眼睛轮流望望于丽，望望我，望望方勋，但主要望着大夫；这些目光充满了她想提出而又不敢提出的问题：大家一直觉得她要说话了，可是对于得到不祥的回答的恐惧使她忍耐着；她的忧心是如此的强烈，她被压迫得好像喘不过气来。

方勋被这些表示壮起了胆子，敢于说话了，但说时战栗着，声音又小，说今天夫人仿佛痛苦减轻了些……说最后一次痉挛比以前几次轻……说夜里……她愣住了。方勋说话时，哆嗦得像片树叶的格兰尔抬起恐惧的眼睛望着大夫，目光盯着他，提起耳朵，不敢呼吸，生怕他说起话来自己会听不清楚。

不明白这一切的人一定是个傻子：卜松先生站起身来，过去按着病人的脉搏，说道："没有喝醉，也没有寒热；脉搏很好。"格兰尔把两只手半伸着立刻喊道："怎么！先生！……脉搏？……寒热？……"她说不下去了，但她分开的两只手继续前伸着；她的眼睛闪耀着焦急的神情；脸上的筋没有一条不在动。大夫没有答话，又拿起手腕，观察了眼睛、舌头，沉思了一会儿，然后说道："夫人，我很明白您的意思：我现在不能说什么肯定的话；可是如果明天同一时间她还像现在一样，我可以向您保证她的生命。"格兰尔听了这话，像闪电似的跑过去，碰倒了两只椅子和几乎撞倒了桌子，扑向大夫的脖子，拥抱他，咽呜着吻了他一千次，热泪盈眶地哭泣着，而且始终同样激烈地从手指上脱下一只名贵的指环，不顾大夫的反对把它戴在他手指上，上气

不接下气地对他说："啊！先生，如果您把她还给我们，您不止救了她一人！"

于丽看到了这一切。这一情景撕碎了她的心。她望着她的女友，用温柔和悲痛的声调对她说："啊！忍心的人，你多么使我对生命抱憾呀！你要我死得非常遗憾吗？需要为你准备两次吗？"这寥寥几句话真是一阵雷鸣：它立刻刹住了快乐的气氛，可是它不能完全埋没重新产生的希望。

只一会儿工夫，大夫的答话全家都知道了。这些善良的仆人已相信他们的女主人病好了。他们一致决定，如果她恢复健康，大家合起来送大夫一份共同礼物，每人出三个月工资；钱马上收齐存在方勋手里，有的人钱不够，便向别的人借。这种协调进行得如此热情洋溢，于丽在床上听到他们热烈的欢呼声，请想想一个感到自己垂死的女人的心中所产生的作用！她向我示意，对我耳语说："人家把一只敏感性的既苦又甜的杯子让我连酒带渣喝到了底！"

到了分散时，像前两夜一样跟她表妹合睡一床的陶尔勃夫人把她贴身女仆叫来，让后者接替方勋；但方勋对这建议很生气，我觉得她对这建议甚至比她丈夫没有来时更生气。陶尔勃夫人也坚持，所以两个女仆一同在书房里过夜；我把她安置在隔壁房里；而希望竟如此鼓舞了虔诚心，我不论怎样愤怒或者威胁都无法使仆人去睡觉；这么一来，这一夜大家都没有睡，他们是如此焦急，可以设想有好多人会付出大部分生命，以便早上九点钟能迅速来到。

在夜里，我听到有些来往的脚步声，我没有惊慌；可是快到天亮时一切都显得平静，一个沉闷的声音击打了我的耳朵。我仔细听时，我认为分明是呻吟声。我跑过去，我进到里面，我揭起了床帏……圣·普栾！……亲爱的圣·普栾！……我看见两个女友一动不动，互相拥抱着，一个昏迷了，另一个已断气。我喊了一声，我想拖延或接受她最后的呼吸，我扑过去。她已经死了！

上帝的热爱者，于丽不再存在了……我不向您叙述这几小时的经过情形；我不明白自己那时是怎么样的。我从最初的震惊中恢复过来后问起陶尔勃夫人的情况。人家告诉我，说已把她抬到她的房里，还甚至把她关在里面，因为她随时想到于丽的房间里去，扑到她身上，

用自身暖和她，想叫她活转来，压住她，用疯狂的劲儿贴着她身体，用千把个热情的名字大声叫唤她，以所有那些没有用的努力来缓解她的绝望。

我进房间时发现她神经完全失常，什么也看不见，什么也听不见，也不认识人，而是绞着两手在房间里打滚和咬着椅子的腿，用低沉的声音吐出几句怪诞的话，后来隔了一阵发出尖锐的叫喊声，听了令人战栗。站在床脚边的她的女仆惊呆了，一动也不动，连气也不敢吐，想躲避她，全身颤抖着。她在激动的抽搐中的确有些骇人的东西。我对女仆作了叫她退出去的记号，因为我怕一个说得不妥当的安慰的字就会使格兰尔勃然大怒。

我并不试图对她说话，她完全不肯听我说的，而且甚至不愿听到声音；我等待了一些时间，看到她疲乏得衰竭了，拉住了她，让她坐到安乐椅上；我拿着她的两只手坐在她旁边；我叫人把孩子们带来，让他们站在她周围。不幸的是她看到的第一个正好是她女友的死的无辜的原因。这一见面使她哆嗦起来。我看见她脸色变难看，她的目光带着恐惧的神情转了过去，她的手臂为了要把他推开而在接触时变僵硬了。我把孩子拉向我，我对他说："不幸的孩子！你对那一个曾是太亲切，现在却变得可恨了：她们对一切并不是有同样的心肠的。"这话剧烈地激怒了她，为我引来了很辛辣的回答。然而我的话却发生了作用。她把孩子抱到手里并努力亲他：但没有用；她几乎马上就把他放下；她还是继续用比瞧另一个较为不愉快的态度瞧他，使我感到十分安心的是，他并不是预定给她女儿的那一个孩子。

多情善感的人们，你们处在我的地位该怎么办？也像陶尔勃夫人所做的那样[50]。我在安顿好孩子们、陶尔勃夫人和我所爱的唯一的人的死亡之后，还得骑马出发，心头装着死讯，以便把它带给那最可悲的父亲。我发现他正在受跌倒后的痛苦，听到他女儿的意外事故后大为激动和难受，我任他被悲痛所压倒，这种老人的悲痛人家从外表上看不出，它不由动作和叫嚷表现出来，但能致人于死地。我确切知道他决计抵抗不住，我早就料到最后的打击将加深他的朋友的不幸。第二天我尽可能快地赶回家，以便向这位最值得尊崇的女性献上最后的敬意。可是我的考验还没有完。她还得复活，为了让我受到第二次丧失她的苦恼。

在接近我的家时，我看到我的一个仆役气急败坏地跑来，老远就向我喊道："先生，先生，赶快；夫人没有死！"我不明白这句反常的话的意思：然而我还是跑了过去。我看到院子里满是人，他们流着喜悦的眼泪，高声喊着给德·伏尔玛尔夫人祝福。我问发生了什么事；大家都兴高采烈，却没有人能回答我：我的仆役都有点疯了。我急步登上于丽的房间：我看见有二十多人跪在她的床前四周，眼睛都凝视着她。我走近去，看到在这已经穿戴和装饰过的床上的她；我的心激烈地跳动着：我观察她……唉！她是死的！这瞬息间虚假的和如此无情地熄灭的快乐时刻，是我一生中最痛苦的时刻。我并不是动不动发怒的人；但这一回却深深地被激怒了。我想知道这荒唐的场面的背景。一切都被掩蔽和改变，我尽最大的努力来弄清真相。最后我达到了目的；请看这奇事的经过。

我的岳父为他听到的意外事故感到不安，相信没有侍仆自己也能应付，在我到达他身边之前只差一会儿就打发他去了解他女儿的消息。老仆人骑马累了，改乘了船，夜间穿过了湖，在我回来那天早上就到了克拉朗。他来到后看到了惊扰，他知道了原因：悲叹着走上于丽的房间，在她床前跪下，他看见她，他哭泣，他仔细凝视她。"啊！我好心的女东家！啊！上帝为什么不拿我去代替您！我老了，没有什么牵挂，我一点用处也没有，我在世上还能做什么？而您还年轻，您是您家的光荣、您全家的幸福、穷人的希望……唉！我看到您生下来，是否为了要看您死吗？……"

他的虔诚和善心迫使他发出的叹息声中，他的眼睛始终盯在她的脸上，他认为观察到了一种活动：他的想象力激动了他；他看到于丽的眼睛在转动、在望他、在向他点头。他兴奋地站起来，跑遍整个房屋，嘴里喊着夫人没有死，她认出了他，他肯定说她会复活。这就不需多说了；邻居们、哀叹声在空中震响的穷人们，大家都跑过来；大家都叫喊着："她没有死！"声音回荡并不断增强着：喜爱奇迹的人们非常希望新闻；人们像所希望的那样相信；每个人借着共同的轻信巴不得这种好事。死者很快不仅会表意，她还能动作，她还能说话，于是出现了二十来个从来不曾有的情况的目击的证明人。

当人们相信她还活着时，便千方百计想使她恢复知觉；他们聚集在她的周围，对她说话，给她洒含酒精的水，给她号脉，看她有没有跳动。她的女仆们对自己的女主人的躯体被这些男人随便包围着感到

生气，叫大家都退出去，也很快知道大家上了当。然而她们不能决定排除如此可贵的错误，也许她们自己也希望某种非常的现象出现，她们小心地给躯体穿上衣服，虽然她的衣橱已经留给了她们；她们给她带上首饰；然后把她放到一张床上，还把床帷揭开着，她们在大众的快乐中又开始啜泣。

我的到来正赶上这场热闹的高潮，我马上觉得使大群人听取道理是不可能的；如果我把门关起来并把尸体送到坟地去，那可能发生骚乱；我至少会成为活埋妻子的谋杀犯，我在整个地方上会成为大家所厌恶的人。我便决定等待。然而在三十六小时多以后，由于天气十分炎热，尸体在开始腐烂；虽然脸上仍保持着她的容貌和温静，但已经看到有些变坏的征兆。我把这事告诉了陶尔勃夫人，她尚在床头边半死不活地待着。她没有感到被如此拙劣的幻想所欺骗的幸福，可是她装出相信的模样，以便有继续待在房里的借口，在那儿可以为快乐而感到伤心，沉湎在这死人的场面并满足她的悲痛。

她听了我的话，作出了决定，一声不吭走出了房间。我看见她过一会儿又走进来，手里拿着您从印度带给她的缀着珍珠的金丝面幕[51]。然后她走近了床，吻了面幕，哭泣着把面幕盖在她女友的脸上，用响亮的声音喊道："敢于揭起这面幕的卑鄙的手必受诅咒！看到这变了形的脸的亵渎宗教的眼睛必受诅咒！"这一行动和这些词句如此地打动了大家的心，仿佛像突然的灵感似地一千个声音立刻反复着这咒语。它给所有我们的仆人和居民留下了如此深的印象，所以死者在穿着衣服和十分小心地被放进棺材后，就在这种情况下被带去埋葬，竟没有一个相当大胆的人敢于碰一碰面幕[52]。

最需要同情的人的命运却还要去安慰其他的人。那便是我在我岳父、在陶尔勃夫人、在朋友们、在亲属、在邻居和我自己的仆役们方面留下来要做的事。其余的算不了什么；但是我的老朋友呢！但是陶尔勃夫人呢！须得瞧瞧她的悲痛才能判断她所加给我的悲痛。她远没有感谢我的关心，她反而为此责怪我；我的关心激怒了她，我冷酷的悲哀刺激着她；她需要有像她那样的痛苦的遗憾，而她的残忍的苦恼希望看到大家都显得绝望。最令人感到忧伤的是对她什么也没法预料，一会儿能使她觉得可以轻松些时，一会儿又会使她气恼。她所做的一切，她所说的一切，已接近于疯狂，对于冷静沉着的人看来是很

可笑的。我必须忍受很多，但我从来不灰心丧气。在为于丽所爱的服务时，我认为尊重她要比对她哭泣好。

我只举出一例您就可以判断其他的事。我认为我做的一切是希望格兰尔要爱护自己以便完成她女友委托给她的任务。她被激动、节制饮食、守夜弄得疲惫不堪，后来好像下决心恢复平时生活，从新开始正常活动，在饭厅里吃饭。她第一次来饭厅时，我叫孩子们到他们的房间里去吃饭，因为我不愿在孩子们面前冒这种试验的危险：一切强烈的激动的场面对他们是最危险的例子。这种激情到了过分的程度时，总会有某种使他们感到好玩、感到诱惑的孩子气，并使他们对本应害怕的东西却反而感到喜爱[53]。而我们的孩子本来就已经见过太多这类东西了。

她在进来时向餐桌上看了一眼，看到摆着两副餐具：她立刻坐到她看见身后的第一把椅子上，不愿到餐桌前来就餐，也不说明这任性行为的原因。我认为猜到了她的想法，便吩咐在平常她表妹坐的位置上放上第三副餐具。于是她没有抵抗地让人搀着手扶到餐桌上，小心地撩起连衣裙，好像怕妨碍了旁边那空着的位置。她刚把菜汤的汤匙举到嘴边就又放下，用粗鲁的声音问，既然那位置没有人，那么那副餐具有什么用。我对她说她有理，吩咐把那副餐具撤了，她试着吃，但没有成功。她的心房一点点膨胀起来，她的呼吸变得很响亮而且像在叹息。后来她突然从餐桌边站起，一句话也不说，也不愿听我要对她说的一切，独自回到她自己的房间里，整天只喝了些茶。

第二天事情重新开始一遍。我想出了一个用她自己的任性来使她恢复理性，并用最温馨的感情来使她绝望的铁石心肠软化的办法。您知道她的女儿很像德·伏尔玛尔夫人。她喜欢用同样的衣料做的连衣裙来显示这种相似之处，她从日内瓦给她们带来好几件相同的衣着，她们在同一天穿出来炫耀。因此我让昂利爱特穿戴得尽可能像于丽；经过很好地教导她以后，我就让她坐在餐桌昨天摆着第三副餐具的位置上。

格兰尔第一眼就懂得了我的意图；她因此受到了感动；她向我投出亲切和感激的一瞥。这是我操心中能让她显得感动的第一次，我很欣赏令她激动的这个办法。

昂利爱特感到能扮演她的小妈妈很得意，她卓越地扮演了她的角色，而且表演得如此逼真，我看到仆役都在哭泣。然而她对自己的母亲一直用妈妈相称，而且对她用相当尊敬的口气；但由于扮演成功而壮起了胆子，还由于她注意到我的赞许，居然敢手里拿着汤匙风趣地说道："格兰尔，你要吃这个吗？"动作和说话的口气模仿得如此相像，以致她母亲大吃一惊。一会儿以后她大声发笑，拿起盆子说道："好的，我的孩子，给我；你真可爱。"然后，她以我看了感到吃惊的好胃口开始大吃特吃起来。我留神观察她，看到她眼睛里显得理智失常，她的举动也显得比平常更激烈和坚决。我阻止她不要再多吃；我这样做很对，因为一小时后她患了严重的消化不良症，如果她继续再吃就一定会窒息。从这时起我决定取消所有这些玩笑，因为它们可引起她的想象力到无法控制的地步。因为人们医治忧伤要比医治疯狂更容易，所以宁可让她多受痛苦而不要去招惹她的理智。

我的亲爱的，这些就是我们现在大致的情况。自从男爵回来后，格兰尔每天早晨到他房间去，或者我也在那里，或者我从他那里出来时；他们一块儿待上一小时或两小时，她对他的关心稍微方便了大家对她的照顾。此外，她已开始在孩子们身边照料得更勤奋了。三个孩子中的一个曾生了病，那正是她爱得最差的一个。这意外事件使她感到还可能遭到的丧失，因此她更对自己的责任感到热诚了。然而她的悲伤还没有减轻；眼泪还没有流干：大家等着您以便继续流淌；您应当来拭掉它们。您要理解我。请想想于丽最后的意见：它首先来自我，现在我比以往更感到它有益和明智。您来把您跟她留下的一切结合起来。她的父亲、她的女友、她的丈夫、她的孩子们，大家都等着您，大家都盼望您；您对大家都是不可缺少的。最后，我不想再多说明来分担和治愈我的苦恼：我也许比任何人更需要您。

第十二封信 于丽致圣·普栾 这封信附在上一封信中

应当放弃我们的计划。一切都起了变化，我的好朋友：我们要忍受这种变化而不要嘀嘀咕咕，这变化来自一只比我们更高明的手。我们原来想结合：这结合并不好。老天爷预见到了，那是好事；它无疑防止了不幸。

我很久前就编织着幻想。这种幻想对我是有益的；它在我不再需要时就消灭了。您认为我痊愈了，我也这样想。我们要感谢那使这错误在有益时尽可能继续下去的人：谁能知道我看到临近深渊时能不晕眩吗？是的，我徒然想熄灭使我能活下去的最初的感情，它集中在我的心坎里。它在它不再成为可怕的时候从那儿醒了过来；它在我的力量抛弃我时支持着我；它在我快死时使我复活。我的朋友，我对这样的承认不觉得害羞；这不由自主的感情是不自觉的：它并没有失去我的清白；一切有赖于我的意志的是为了我的义务着想；如果不由我控制的心属于您时，那是我的苦恼，却不是我的罪行。我做了我所应当做的；我的德行始终没有污点，爱情于我也始终没有悔恨。

我敢于以过去为荣；但是谁能为我的未来作保证呢？如果再多一天，也许我就有罪了！如果整个过去的生活能和您在一起，那又会怎样？我闯过了多少危险，自己却不知道！还有什么更大的危险我将会遭受到！我认为为了您而感受的恐惧毫无疑问是为了我而感受的。一切考验都经受过了，然而它们还会重来。为了幸福和为了德行我不是活得相当够了？从生活中我还留下什么有益的东西可汲取呢？老天爷把我叫去时，只有把可遗憾的从我这里拿走，对我的幸福却不触动。我的朋友，我是在顺利的时刻离开的，我对于您也对于自己都感到高兴；我是快快乐乐地走的，这一走没有什么苦痛。经过那么多的牺牲后，我对于剩下要做的毫不在乎：无非是再多一次死罢了。

我预见到您的痛苦，我都感到了：我非常知道您要抱怨；而您悲痛的感情是我随身带走的最大的苦恼。然而您也要看到我为您留下的安慰！对于您认为是亲切的人给您留下了多少关心的事要您去完成。您难道不应为她而爱护自己！您得留着为她本人的最好的部分服务。您只失掉于丽，那是您很早以前就已经失掉的。她对于您最好的一切还为您留着。您要来同她的家庭联合。她的心将在你们中间。她爱的一切将集中起来给她以新的存在。您的关心、您的快乐、您的友谊，一切都是她的产物。由她形成的你们联合的纽带会使她再生；她只有同大家的最后一个一起死亡。

要想到您还留有另一个于丽，不要忘记您对她应尽的义务。你们每个人就要丧失自己生命的一半，你们要联合来保存另一半；这是留给你们俩比我活得更长久的唯一方法，要服务于我的家庭和我的孩子们。我怎么不能发明出更紧密的纽带来把我最亲爱的人们联系起来

呢！你们俩彼此多么应该这样呀！这一思想多么应当加强你们彼此的亲密关系呀！你们对这约定的反对应当成为它形成的新的理由。你们俩如不能心心相印，你们怎能谈论我呀？不，格兰尔和于丽将如此亲密地混合在一起，在您的心里将无法把她们分开。她的心将回报您以对她的女友所感到的一切；她将是您的知己和对象：您将因留下来给您的那个而感到幸福，也将对您快要丧失的那个始终忠诚；而在那么多的懊恼和艰难之后，当生活和爱情的年龄过去以前，您将享受到正当的爱情和体会到纯洁的幸福。

就在这纯洁的结合里您可不会分心和不用恐惧地从事我留给您的任务，这样做了以后您将毫不困难地说您在世上做了很多好事。您知道有一个应该幸福而不知道去追求幸福的人。这个人是您的解放者，是把您女友还给您的她的丈夫。他孤单一人，对生活没有兴趣，对来世没有期待，没有快乐，没有慰藉，没有希望，他很快就要成为最不幸的人。您应该像他曾照顾您一样去照顾他。您知道怎样能使他有好处。请回想到我的上一封信。您要跟他一块儿度日。希望所有爱我的人都不要离开他。他使您恢复了对德行的爱好，您要向他指出它的目的和价值。要做基督教徒，为了也能使他成为基督教徒。他比您想象的更接近于成功：他履行了他的责任，我也要履行我的，您也要履行您的责任。上帝是公正的；我的信仰不会欺骗我。

关于我的孩子们，我只想对您说一句话。我知道对他们的教育您要费多大的心，但我也很知道这种费心对您不是困难的。等到发生跟这任务不可分的厌倦时，您只消说："他们是于丽的孩子"：您就对它不会感到什么了。德·伏尔玛尔先生会向您转达我对于您的笔记以及关于我两个儿子的性格的一些意见。那里写的只是个开头：我把它交给您不是作为规范，我把它提供您考虑。不要把他们培养成博学者，而把他们培养为做好事和正直的人。有时可对他们讲讲他们的母亲……您知道他们对她是何等可亲……您要对玛尔式兰说我为他而死并不感到遗憾。对他的哥哥说我爱生命是为了他。对他们说……我感到累了。应当结束这封信了。把我的孩子留给您时，我觉得离开他们时比较轻松些：我相信将同他们留在一起。

再见，再见，我亲爱的朋友……唉！我结束生命正像我开始它时一样。在我的心中不再有什么可隐藏时，我也许说得太多了些……唉！我为什么要害怕表白我所感到的一切呢？对你说话的已经不是

我；我已在死神的臂弯里了。当你读到这封信时，蛆虫已在咬啮你情人的脸庞和我已经没有你的心脏。但是我的灵魂没有你能存在吗？没有你，我能尝到什么洪福呀？是的，我不会离开你，我会等待你。在地上把我们分开的道德，将在永恒的天国里把我们联结起来。我在这温馨的期待中死去：用我生命作代价，太幸福地换取没有罪恶地永远爱你的权利，并再一次向你这样说。

第十三封信 陶尔勃夫人致圣·普栾

我得悉您的健康状况已恢复得不错，这样我们可以希望很快在这里见到您了。我的朋友，应当努力克服您的弱点；应当赶在冬天的山径把您封住以前尽快翻过山岭来。您将发现我们这片土地上的空气适合于您；您在这里只看到痛苦和悲哀，而共同的苦恼也许将对您的悲伤是种缓和剂。为了发泄我的痛苦，需要有您：我独自既不能哭泣，也不能谈话，也不能让人听见。伏尔玛尔只听我说，他不回答我。一个不幸的父亲的痛苦集中于他自己一人身上；他想不到还有一个比他更剧烈痛苦的人；他既不知道，也看不见和不感觉到我的痛苦：对于老人不能再有倾心的交谈。我的孩子们只有使我同情，却不知道同情我。我在大家中间很孤独；一种忧郁的寂静弥漫在我的四周。在我无可奈何的沮丧中我不再同任何人交往；我只有足够的力量和生命去感受死亡的憎恶。啊！您来呀，来分受我的失落，来分受我的苦恼！用您的哀悼来喂养我的心灵，用您的泪水来浇灌我的心灵；这是我能期待的唯一的安慰，这是我剩下可以尝到的唯一的快乐。

可是在您到达之前，在我对于我已知道大家对您谈到过的计划的您的意见之前，您最好能预先知道我的意见。我是天真和坦率的，我什么也不愿向您隐瞒。我向您承认我过去对您有爱情；也许我现在还有，也许我永远有；这我不知道也不愿知道。有人对此有猜测，我并非不知道；我并不因此而生气，我也不放在心上。然而这里我要对您说明，而且您要好好记住：一个人假如为于丽·岱当惹所爱，他能决定娶另一个女人，那么这个人在我眼里是个卑鄙的混蛋，我如果有这样一个朋友，我会感到耻辱；至于说到我，我要向您声明，不管他是怎

样一个人，假如他今后敢对我谈情说爱，他一辈子再休想同我谈这种话。

想想等待着您的任务，想想放在您身上的责任以及您对之承诺的那个人。她的孩子们在生长和发展，她的父亲在不知不觉地日趋衰竭，她的丈夫在日夜担忧和激动。他徒然想他认为她已消失：他的心无论如何总在起来反抗他徒劳的理智。他谈起她，他对她谈话，他呻吟叹息。我相信已经看到她曾那么多次作出的愿望正在实现；现在是您来完成这一巨大的工作了。有这么一些理由吸引您和您的朋友到这里来！我们的不幸没有使慷慨的爱多阿尔改变他的决心，这真值得赞扬。

那么来吧，两位亲切和可敬的朋友，你们来同她留下的一切结合到一起。我们来把她亲爱的一切聚集在一起。愿她的精神鼓舞我们，愿她的心把我们大家的心结合起来；我们要永远生活在她眼皮下。我总相信她居住过的地方和永远和平的住所，这个仍然喜爱和善感的灵魂会高兴回到我们之间，找到充满了她的回忆的朋友们，看到学习她的德行，倾听他们对她的崇敬，感到他们拥抱她的坟墓并呼唤她的名字而哀吟。是的，她完全没有离开她使我们变得如此亲切的地方；这些地方都还充满着她。我看到她在每一件物品上，我感到她在我每一步子上；我在每天的每一时刻听到她的声音的调子。她曾在这里生活，在这里安放着她的骨灰……她一半的骨灰。一星期两次，在去寺院时……我看到……看到那凄惨和可敬的地方……美丽呀，那么在那里是你最后的隐蔽所！……信念、友谊、德行、欢乐、顽皮的游戏，大地吞没了一切……我感到自己被带过去……我战栗着走近……我害怕践踏这神圣的土地……我觉得在我脚下她在跳跃和颤抖……我听到一个哀怨的声音在低语！……“格兰尔！我的格兰尔呀！你在哪儿？你远离着你的女友干吗？……”她的灵柩没有完全装满……等待着它剩下的猎获物……它不用等待很久[54]。

---

[1] 指的是法国军队在丰德诺阿（1745年5月11日）取得的胜利。爱多阿尔阁下预言说英国人将被击败。见第五卷，第四封信。——俄译注

[2] 列奥（Leo Leopardo,1694—1746）：意大利作曲家。——译者

[3] “我向死亡走去，我的亲爱的。”（意大利语）

[4] 根据爱多阿尔阁下前一封已被取消了的信，可以看到他认为恶人死后，他们的灵魂也就消灭。——卢梭原注

[5] 卢梭在引述高乃依的诗句时把dans（在……之中）改为à（在……），其正确的原文是Rome n’est plus dans Rome,elle est toute où je suis．（罗马不再在罗马之中，它全在我所在的地方。）（Sertorius,acte III,scène I）——原书编者注

[6] 编者认为它们已比较靠近了。——卢梭原注

[7] 报纸（gazette）：1672年法国是这样叫第一张报的，它是根据黎塞留的指示在1631年创办的，后来改名为Gazette de France（法国报纸）。——俄译注

[8] 大管风琴（grand orgue）：我注意到对于那些瑞士人和日内瓦的有些人，他们自诩说话规范，说orgue这词的单数是阳性，复数是阴性，而且单数和复数同样使用，但用单数显得更为风雅。——卢梭原注

[9] 现在瑞士人可以不必费心到什么地方去寻找缺点，外国人自己把坏的东西带进他们国家来了[10]。——卢梭原注

[10] 卢梭在这里指伏尔泰。伏尔泰住在日内瓦附近，那里没有戏院，他努力吸引日内瓦青年参加在他城堡里举行的戏剧演出。1755年日内瓦议会讨论了伏尔泰提议的关于在日内瓦创立戏院的计划。计划被否决了，还禁止日内瓦人参加戏剧表演。加尔文教的反对者从卢梭在1758年发表的《关于戏剧表演致达朗贝的信》中得到支持，此信同样反对伏尔泰。然而伏尔泰终于达到了目的，在1766年日内瓦成立了戏院。——俄译注

[11] 大贵人（Magnifiques seigneurs）是授予日内瓦元老院的成员的头衔。——原书编者注

[12] 要记住这封信是早就写好的，不过我认为即使不提醒也容易看出来。——卢梭原注

[13] 应当说riposte（反击），从意大利语riposta；然而也说riposte，我就照样说了。这最坏也不过是多了一个错误而已。——卢梭原注

[14] 赛拉冬：玉尔辉的牧歌式小说《阿斯特雷》中的人物。赛拉冬是个温顺、忠诚的情人，他顺从于阿斯特雷的任性。参见本书《第二篇序言》，第16页。——译者

[15] 阿尔西比亚特（Alcibiade，公元前450—前404）：雅典的将军、苏格拉底的弟子。——译者

[16] 这是怎么回事？洛桑不在日内瓦湖湖滨：从码头到城市约有半古里，这条道路很坏，而且应当设想，这些美好的安排不要被风所阻挠。——卢梭原注

[17] ……对感激的心灵们……：于丽指的是方勋·阿奈。——俄译注

[18] 纪念碑（Monument）：此词在这里有从拉丁语monumentum来的原始的意义，有"通知、提醒的物品"之义，亦即"回忆"。——原书编者注

[19] 卢梭是18世纪指出娼妓是社会不平等的牺牲品的最初的作者之一，在他以后，霍尔巴赫在《社会体系》中（1773年）要求法律惩罚教唆者。——俄译注

[20] 禁欲对于有些人并不感到什么困难，对另一些人则是以德行的名义来遵守，我毫不怀疑许多天主教教士是属于后面的一种；可是迫使如此众多的团体像罗马天主教教会的教士们独身，这与其表示禁止这些人娶妻，还不如说是促使他们满足于别人的妻子。我奇怪在善良的道德还受到尊重的任何国家中，法律和政府官员们居然能忍受如此令人愤慨的誓愿。——卢梭原注

[21] 人们说圣·普栾是个捏造出来的名字，也许真正的名字写在封皮上面。——卢梭原注

[22] 我的生涯在我生命的中途结束了。（意大利语）

[23] 他说的确确实实是同几页以前相反的话。这个可怜的哲学家处在两个美丽的女人中间，我觉得是在愉快的困境里：人们会说，他既不想爱这一个，也不想爱那一个，以便两个都爱。——卢梭原注

[24] 寂静主义（quiétisme）：基督教中的一个神秘主义流派，反对积极生活，宣传同上帝的消极的统一。它应当给信教者的灵魂以拯救和安静（拉丁语quies）。法国18世纪初著名作家费内隆（见）倾向于寂静主义。卢梭很高地评论过他，但在这问题上同他的意见相左。——俄译注

[25] 圣·普栾认为良心是感情而不是判断的能力，这同哲学家们的定义相反，但我认为这一点他们的所谓同道是对的。——卢梭原注

[26] 问题完全不在这里，问题在于知道意志没有原因就能决定，或什么是决定意志的原因。——卢梭原注

[27] 克劳阿纳主教：即乔治·柏克莱（1685—1753），英国在爱尔兰的主教，英国著名的唯心主义哲学家。主要著作《论人类知识原理》。——俄译注

[28] 我们可爱的哲学家在仿效阿贝拉尔的行为时，似乎也想采取他的学说[29]，他们对祈祷的观点在许多方面是相似的。这种异端的许多崇信者认为与其陷入新的错误，还不如坚持走入迷途。这与我的想法不同。陷入错误并不算重大的不幸，操行不好，那就更坏得多。我认为这些话完全跟我上面关于道德的错误原则的危险的话不相矛盾。然而应当让读者自己去进行一些思考。——卢梭原注

[29] ……也想采取他的学说：这里卢梭在说到阿贝拉尔的学说时所指的是什么，我们不清楚。阿贝拉尔正好相反，是关于天赐援助的“祈祷-请求”的拥护者，而圣·普栾只主张“祈祷-赞颂”。——俄译注

[30] 一种疯人，他们妄想成为基督教徒并从字面上遵照福音书的教导；大体上像今天英国的卫理公会的教徒、德国的摩拉维亚人、法国的冉森教派的教徒；但除了后面这些派别成为主要派别时，他们比他们的敌人更严格和更偏执。——卢梭原注

[31] 缪拉：（见）是深信不渝的虔信主义者，因此初被逐出伯尔尼，其后被逐出日内瓦。可能卢梭因此不同意官方教会把缪拉推上异端的道路。但这里也可能有另一种解释，即暗示缪拉在生命结束时发了疯。《向人们介绍宗教的本能》这本作品缪拉写于1727年。——俄译注

[32] ……以外：应当用que hors（原文用了qu'hors。——译者），而德·伏尔玛尔夫人肯定不会不知道。可是除了由于不知道或疏忽而犯的错误以外，她似乎有着太灵敏的耳朵，因而并不始终服从她即使知道的语法规则。我们可以用比她更纯粹，但不能用更美妙或更悦耳的文笔了。——卢梭原注

[33] 由此可以得出，一切想望专制的国王，他在想望烦恼地死去的恐怖。在世界上的所有王国里，您想寻找国内最烦恼的人吗？您永远可以直接找国王，尤其是非常专制的国王。要造成那么多的不幸者真是够麻烦的！他不会用更省事的办法来自找麻烦吗？——卢梭原注

[34] 什么！于丽，您也有矛盾！啊！可爱的虔诚者，我担心您也不太同自己一致。此外，我承认这封信在我看来仿佛显得像一首天鹅的曲子。——卢梭原注

[35] 它只需要我们的心就足够；谁完成了自己的任务，谁就是侍奉它。（梅塔斯塔塞）（意大利语）

[36] 琪雍夫人（Mme Guyon，1648—1717）：法国神秘主义者。她的寂静主义的教义曾受费奈隆的赞扬。——译者

[37] 这个反对意见我觉得如此有理和无法反驳，如果我在教会里有一点儿权力，我将用它来删除我们《圣经》中的《雅歌》，而且我很遗憾这件事做得如此晚[38]。——卢梭原注

[38] 《圣经》中《雅歌》的感性的形象从中世纪开始被基督教神秘主义者解释为精神同上帝融合为一。寂静主义者琪雍夫人也有对《雅歌》同样解释的著作，她针对卢梭有关于丽关于正直的女人的注释而发。——俄译注

[39] 见第五卷第三封信 。——卢梭原注

[40] 希雍城堡：魏韦城的大法官的古住宅，坐落在日内瓦湖中，处在形成半岛的岩石上，我看到在它周围探测了一百五十英寻以上，它差不多有八百英尺却见不到底。人们在这岩石上挖了些地窖和厨房，都在水面以下。用水时只需打开龙头。圣·维克多修道院院长法朗梭阿·包尼瓦尔 [41] ，在那里被关了六年，他是个能经受住任何考验的正直和坚强的人，虽然是萨伏亚人，却是自由派的朋友，虽然是教士，但能容忍。此外，这最后的几封信显得已经写好，魏韦城的大法官们却很久以前就不再住在希雍城堡。如有人愿意，可以假定这时的大法官是在那里待过几天。——卢梭原注

[41] 包尼瓦尔（François Bonivard，1493—1570）：萨伏亚人，日内瓦的著名政治家，因日内瓦城居民在他反对萨伏亚大公卡尔第三的斗争中支持他而在1550年被关进希雍城堡六年。拜伦在《希雍的囚徒》一诗中歌颂了他，由茹可夫斯基译成俄语。——俄译注

[42] 这话不很正确：舒埃东纳说 [43] ，范斯巴西央在他死床上像平常一样工作，而且甚至接见人；可是实际上为了接见人应当起来比较好，然后躺下来死。我知道范斯巴西央虽不是伟大人物，但至少是伟大的君王。不过一个人一生不管起什么作用，总不应该临死时开玩笑。——卢梭原注

[43] 舒埃东纳（Suétone，CalusTranqilius，75—150）；罗马史学家。卢梭根据他的《十二个皇帝的生活》（§24）中舒埃东纳引述范斯巴西央（7—79）临死时的话："皇帝应当站着死。"——俄译注

[44] 柏拉图说，人在死亡的时候只有正直的、在世上不受任何污染的灵魂，以整个自己的纯洁而从物质中得到解脱，至于那些在世上受情欲奴役的人，他补充说，他们的灵魂不能很快得到他们原始的纯洁而仿佛被它们固着在自己躯体的残存物上。他说："这因而产生有时

人们看到在坟地上漫游的可见的幽灵，他们在等待新的转生。”[45] 这是一切时代的哲学家否认存在和说明不存在的通常的一种怪癖。——卢梭原注

[45] 这里卢梭转述了柏拉图在其著名的对话录《费东》中所讲的关于灵魂不朽的思想，那是苏格拉底临死前说的话。但卢梭只是从达西埃夫人的法译本中读到柏拉图的著作的，而且显然凭记忆转述的，所以转述柏拉图的思想不完全正确。受到印度学者关于灵魂转世思想影响的柏拉图并不肯定说正直的灵魂在死后获得原始的纯洁，而是说灵魂按照自己过去的行为，转生到各种不同的动物和昆虫的躯体中。——俄译注

[46] 这话我认为说得很好：因为同上帝面对面相见，这难道不意味着阅读最高智慧的思想吗？——卢梭原注

[47] 很容易理解于丽的“看见”这个词意味着非肉体的洞察的行为，类似于上帝看见我们和我们看见它一样。我们用感觉不能想象灵魂直接的交流，但理智能很好地理解它，而且我认为会比躯体之间活动的交流更容易理解。——卢梭原注

[48] 日内瓦湖特产的美味的鱼，只有一定时节才有。——卢梭原注

[49] 有好的侍役的读者，你们不必讥笑地询问，伏尔玛尔从哪儿雇来的那些仆役，人家早已事先答复了你们；他们不是从哪儿雇来的，而是培养出来的。只要有于丽那样的主妇，其他的也就都有了。一般地说，人本来并没有区别，只看你怎样培养他们。——卢梭原注

[50] “多情善感的人们，你们处在我的地位该怎么办？也像陶尔勃夫人所做的那样。”我们谦虚地承认不懂这话是什么意思。处在德·伏尔玛尔的地位上，陶尔勃夫人所做的，多情善感的人们将怎样做呢？他的思想也许是这样：在我的地位上，面对着陶尔勃夫人所做的一切，你们将怎样办呢？——原书编者注

[51] 大家相当明显地看得出这是圣·普栾的梦，它脑中脱不了陶尔勃夫人并暗示她带来这面幕。我认为如果仔细观察，当这个或那个预

言实现时，这样的相互关系在许多情况下存在。预言的事并非必须实现，但它的实现正是因为曾经预言过。——卢梭原注

[52] 伏州地区的人民虽然是新教徒，却极端迷信。——卢梭原注

[53] 这就是为什么我们大家都喜欢戏剧，而我们中的有些人喜欢小说的原因。——卢梭原注

[54] 在结束重阅这本书信集时，我认为懂得了为什么我的兴趣，不管它怎样微弱，却是那么愉快，而且我认为它对于一切有善良本性的读者也会这样感到：这至少是因为这微弱的兴趣是纯净的和不混杂着苦恼；也因为它不是由卑劣、由罪恶所刺激，也不混杂着憎恨的痛苦。我不能设想有人会着手想象和拿恶棍作角色，当人们表演这角色时由他自己来扮演，并演得精彩之至，这会有什么快乐。我常常抱怨有那么多充满了恐怖的悲剧作者，他们一生中使一些人的活动和说话让人们听了和看了后都无法忍受。我觉得被判处作如此残酷工作的人应当哀叹：那些把这项工作当做娱乐的人们应当被公共利益的虔诚所吞噬。至于我，我诚心赞扬他们的才能和天资，但我感谢上帝没有把这种才能赋予我。——卢梭原注

附录一 爱多阿尔·蓬斯冬阁下的恋爱史

让-雅克·卢梭

爱多阿尔阁下在罗马的奇特的遭遇是如此不同寻常，要把它们跟于丽的爱情故事混在一起而不损害它的单纯性是不可能的。因此我只对发生的经过作一点简单的叙述，使述及它们的两三封信可以为大家所理解。

爱多阿尔阁下在意大利旅行时，在罗马认识了一个著名的那不勒斯的贵妇，便立刻爱上了她；她也对他燃烧起了激情，而且烧到了生命终结，一直到她进了坟墓。这个男子态度严峻并且对艳情不感兴趣、但天赋却有善感的心灵和高尚行为，同时一切又爱走极端，他是不会引起和经受平凡的恋爱纠葛的。

这位有美德的英国人的坚定的观点使侯爵夫人感到不安。她决定把丈夫的暂时不在说成自己是寡妇——这并不困难，因为她和丈夫在罗马都是外地人，而侯爵在皇帝的军队里服役。钟情的爱多阿尔很快就提到了结婚的事。侯爵夫人推托说他们信仰不同，还找到另外一些借口。他们俩之间终于发生了暧昧关系，直到爱多阿尔发现侯爵夫人的丈夫还活着，于是他向她发出了最痛苦的责难并决心跟她断绝关系，因为他忍受不了自己不明不白就陷入了使自己感到恐怖的罪行。

侯爵夫人是个放荡而机灵的和十分富有魅力的女人，她千方百计想把爱多阿尔拉在自己身边，而且达到了目的。

通奸中断了，但会面继续着。侯爵夫人不配谈情说爱，可是她在热恋；她不得不同意没结果的相会，——须知她热爱着爱多阿尔，否则她无法保住他；自愿设置的障碍使双方的爱情燃烧得更旺，并由于禁止反而变得更热烈了。侯爵夫人是能引诱人而且是俊俏美丽的，只要能使心上人忘记自己的决心，她什么事情都可以不顾。可是她白费

心机，——这个英国人依然态度坚决，他高尚的心灵经受住了考验。他的最大的激情是美德：为了情人他可以牺牲生命，但为了责任他可以牺牲情人。而当诱惑变得十分强烈时，他打算依靠可以阻止侯爵夫人使她一切阴谋诡计归于无效的方法。我们不是由于意志软弱、而是由于怯懦才屈服于肉欲。一个怕罪恶更胜于怕死的人，是绝不会成为罪犯的。

世上能吸引人家进入自己崇高影响的人不多。然而总会碰到这样的人。爱多阿尔就是这样的一个人。侯爵夫人希望用自己的意志征服他，可是自己却不知不觉服从于他了。在讲到美德时听到爱的声音，这使侯爵夫人心肠软了，她流下眼泪来；爱多阿尔在这个鄙陋的心灵里投下了使他自己也受到鼓舞的圣洁的火星。至今她不知道的正直和名誉的魅力控制了她，她现在开始爱好真正美的东西来：如果淫荡的本性能改变的话，侯爵夫人的心就会发生变化了。

然而这种轻微的激动只改变了她的爱情，——她获得较多的是细腻之情，在侯爵夫人的感情里出现了慷慨的成分；她具有炽烈的性格，生活在激情的力量非常强烈的气候下，她忘记了自己的享乐而只想到自己心上人的快乐；因为她得不到跟他分享快乐的可能，便希望爱多阿尔把获得的快乐归功于她。她至少是这样解释自己的行为的，虽然以她的性格和她很好知道的爱多阿尔的性格来说，这种乖张的行为可算作是种精巧的诱惑。

她不惜金钱和麻烦，吩咐在全罗马寻求一个可以接近而又可靠的年轻美女；这样的人物虽然费了一番努力，但终于找到了。一天晚上经过一番温柔的谈话后，侯爵夫人把她介绍给爱多阿尔。她微笑着说道："请您按自己的心意对待她好了，让她使用我的爱情的权利；不过我希望她是唯一的一个。假如您在她不在时偶尔想起您从那个手里接受了她的人，我也就心满意足了。"侯爵夫人说了这番话以后便想走出房间。爱多阿尔高声喊道："别走！如果您以为我是坏蛋，会接受这样的建议，而且还在您自己的房间里，——牺牲并不大：对于这样的坏蛋，连怜悯也是不值得的。"她回答道："但既然您认为没有权利属于我，我希望您也不属于任何人；既然爱情已经必须失掉自己的权利，那么请至少允许它按自己的意思来处理自己。您为什么对我的关心会感到难受？您怕变得忘恩负义吗？"这时她劝他记下劳娅 （年轻的美人的名字）的住址，并要他起誓答应不进行其他爱情联系。这应该使

爱多阿尔感动，他也的确大受感动。要他经受感激的感情要比经受爱的感情更困难；侯爵夫人还从来不曾使他处于这样危险的局面中。

侯爵夫人也像自己的心上人一样喜欢对一切事情走极端，她邀请劳娅 跟他们一块儿进晚餐，并亲切地接待她，仿佛想以特殊的隆重来表示爱情所能做到的最巨大的牺牲。这一举动使爱多阿尔感到吃惊并满心高兴；多情善感的心灵激动在他目光和举动里流露出来；他的每个词都表达了最炽烈的激情。劳娅 很美，可是他难得向她看一眼。她并不模仿他那种淡漠，而是仔细地观看着，因为出现在她眼前的真正爱情的情景对于她是新颖的、完全是新颖的事。

晚餐过后侯爵夫人送走了劳娅 ，单独地把心爱的人留下来。她认为现在单独会晤对于他将是危险的，对这一点她没有想错；可是她以为他会落进她的诱惑的圈套却没有成功；她全部机智只有使美德的胜利更辉煌，而使他们俩变得更尴尬。在《新爱洛漪丝》第四卷末尾圣·普栾对自己朋友的意志的力量所感到的赞美，就是指这个晚上的情形。

爱多阿尔是有美德的，但他是个男子；他以正直人的直爽出名，鄙视社会上以虚伪的礼节代替他重视的荣誉。他在侯爵夫人身边以同样兴高采烈的喜悦心情度过了好几个晚上，感到危险在增大，他很快就要被战败，便决定与其违背德行，还不如违背礼节。于是他去拜访了劳娅 。

她一见了他，全身颤抖起来。他注意到她很忧郁，便想使她快活。他觉得他的企图要不了费多大的劲儿就能成功。可是想做到这点却并不那么容易。他的殷勤被看成冷漠，他的一切建议都被拒绝，而且当假装的拒绝方式隐藏着接受时，那是想不到的。

如此奇特的接待并没有使爱多阿尔知难而退。难道他会像年轻小伙子似的恭恭敬敬地对待这一类姑娘吗？于是他决定无所顾虑地使用自己的权利。劳娅 虽然连哭带喊进行抵抗，但还是处在他的威力之下，她感到自己失败了，拼命挣脱出来，跑到房间的另一头，用颤抖的声音喊道：

“如果您愿意，可以杀死我，但我决不活着屈服于您！永远不！”

她的动作、她的目光、她的声音对此没有任何怀疑。爱多阿尔惊奇到极点，这就帮助他清醒过来；他握住了劳娅 的手，拉她坐到他身旁，默默地望着她，冷静地等待着这场戏的结局。

劳娅 一言不发，她低垂眼睛坐着，呼吸得不均匀，她的心砰砰地跳着，她身上的一切暴露出不平常的激动。爱多阿尔终于打破了沉默，问她这奇怪的一幕是什么意思。

“难道您不是比萨的劳列塔吗？”他补充说。“也许我搞错了。”

“唉，您没搞错！”她用发抖的声音叫喊。

“这就对了！”他嘲笑地说。“您已经改变了自己的职业吗？”

“没有，”劳娅 答道。“我还是原来的职业。我不可能摆脱原来的地位。”

劳娅 的这些话和说话的表情是如此不寻常，使爱多阿尔认为她是否神志不清。但他继续问题：

“可爱的劳娅 ，那您为什么对我例外？请您说，我哪一点引起了您憎恶？”

“憎恶？”她用最活跃的激动喊了起来。“我一点儿也不爱我接待的那些人，我可以忍受任何人，只要不是您！”

“那为什么？劳娅 ，请您说清楚些，我不完全明白您。”

“啊，难道我自己能明白吗？我只知道您将永远不会碰我……不，”她热烈地重复说，“您永远不会碰我！我在您的怀里会产生您将把我看做荡妇的思想，我因此会发疯得死去……”

她这样说时精神昂扬；爱多阿尔发现她眼睛里有悲哀和绝望的表情，这使他感动。他的态度变得较少蔑视，声调比较客气、亲切。她转过身子，避开他的目光。他亲热地拿着她的手。劳娅 感觉到这种接触，把他的手拿到自己唇边吻它，抽抽噎噎地哭了起来。

这种语言相当明白，然而说得并不确切。爱多阿尔费了很大劲儿才获得感情的开诚的流露。与爱情一起，纯洁也回来了；劳娅 在浪费她的抚爱时从来不懂得含羞，现在在承认自己的爱情时才体会到那种羞羞答答了。

爱情刚一产生，便以巨大的力量蓬勃发展起来。劳娅 具有活泼而善感的天性，有足够的美丽来引起人家的激情，有足够的温柔来分享它；但她还在很年轻时就被卑劣的双亲卖掉，她的美质被淫荡所污染，便丧失了它的魅力。在可耻的寻欢作乐中爱情逃离了她：难道淫佚放荡的人能够感到或者引起爱情吗？容易发火的东西自己不会燃烧，但只要一个火星，就会冒出火焰。劳娅 看到爱多阿尔和侯爵夫人的热恋，她的心便着了火。以前不懂爱情的语言在她心灵里引起了奇异的颤动；她留心倾听，用贪馋的目光注视，什么也没有漏过她。幸福的情人的发亮的眼睛直透进她心的深处；炙热的鲜血在她血管里急剧地流动；爱多阿尔婉转的声调激动着她，她觉得他的一举一动表明了温柔的感情；使他面貌生动起来的热情抓住了她的心。在她面前第一次升起了爱情的形象，于是她爱上了渗透着如此深刻的感情的人。如果他对别人无动于衷，那么劳娅 可能对他也会是冷淡的。

感情的惊慌没有平静。产生爱情的激动对于我们总是甜蜜的。劳娅 第一个企图是沉醉于在她看来是如此新鲜的魅力中，而第二个企图则是睁开眼睛去观察自己。这时她看到了自己的地位而胆战心寒了。情人们所抱的一切希冀和愿望在充满了绝望的心头汹涌。委身于心爱的人，她认为是不可能的，因为在这一点上她看到一个娼妓的丑恶而下流的职业的证明，她们以抚爱自慰，却为人所鄙弃；幸福的爱情的快乐将被淫荡所玷辱。这样，她成了自己激情的受难者。欲望越容易满足，她面前出现的命运就越可怕；没有荣誉、没有希望、没有生活支持的女人的体会爱情，只是为了怀念爱情的喜悦。她的长期的痛苦就这样开始，而她的转瞬即逝的幸福就这样结束了。

刚产生的激情在劳娅 自己眼睛里被贬低了，但在爱多阿尔的眼睛里却被提高了。他看到她能够爱，便不再鄙视她。可是除了不深刻的同情，除了一颗为别的感情所吞噬的高尚的心能够对一个不幸的生物（这生物只保存一点儿荣誉感，但这已足够使之为自己造成的耻辱感到痛苦，）的怜悯，她能从他那儿期待什么安慰吗？

爱多阿尔尽可能地安慰劳娅，并答应再去看她。他只字不提她的职业，甚至也不劝她丢掉那种营生。既然不提它就已使她心中充满了无穷的绝望，那为什么还要加深她对自己的厌恶？不应该接触这件事：一切不小心的话仿佛使他们之间接近，而接近是不可能的。耻辱的职业的最大的不幸——就是人抛掉它也是什么好处都得不到的。

在第二次访问之后，爱多阿尔没有忘记英国人通常的慷慨，送给她一只中国漆的小箱子和几件从英国运来的珠宝。劳娅把这一切都退还他，并附了如下的一张便条：

“我丧失了拒绝礼品的权利；但我仍然敢把您的礼物退还您，——也许您本来没有贬低我的意思。如果您重新送来，我就只得接受……但您的慷慨是多么残酷！”

这张便条使爱多阿尔吃惊，他看到它既谦逊又骄傲。劳娅即使在她可蔑视的情况下仍保持某种人类的尊严。她的自卑几乎洗刷掉了自己的耻辱。爱多阿尔已经不再鄙视她，他开始尊敬她。他继续看望劳娅，对她一定不提礼物的事，虽然不能骄傲地谈到她对他的爱情，却不由自主地为她而高兴。

他没有对侯爵夫人隐瞒自己的访问，——他没有隐瞒它们的理由，而且这样她会认为忘恩负义。她想知道一切详情。他发誓说没有碰过劳娅。

他的克制态度所产生的印象完全出乎他的预料。“什么！”侯爵夫人怒气冲冲地嚷道：“您上她那儿去而没跟她接近？那您为什么上她那儿去？”

这时她那凶狠的嫉妒心突然迸发了出来，不止一次地推动她想加害爱多阿尔和劳娅，对自己也怨恨得要命。

还有另外一些情况刺激着她疯狂的激情，也暴露了这女人真正的性格。我已经讲起爱多阿尔虽然非常正直廉洁，但待人十分温厚。他把劳娅退还他的那些礼品转送给了侯爵夫人。侯爵夫人接受了送来的东西——并非由于贪婪，而是因为他们很亲近，所以常常交换礼物，——侯爵夫人的确没有吃亏。她不幸地知道了这些礼物原来的目的和它们是怎么来的。用不着说她的心情了：一切都破坏掉、打碎和扔出

窗外。请想想看，在这种情况下，一个妒忌的情人，而且是有名的贵妇人，会有什么感受。

而劳娅 越感到自己地位的可耻，就越不想摆脱它；在绝望中她对一切都消极，还把对自己的鄙视也转移到引诱她的人们身上。她没有骄傲，——她有什么权利骄傲呢？深刻的悲哀、难忍的绝望、她如此玷污自己而不能逃避自己的屈辱的经常的想法、心中的愤懑——这颗心多少还保有一点儿廉耻并感到一辈子会受辱，——这一切折磨着她的灵魂，引起对被出卖的爱情所亵渎的欢乐的厌恶。即使在淫荡的人们低下的心灵里也会对他们的牺牲品出现不自觉的尊敬的念头，使他们忘记自己平时的样子，而突然的慌张会败坏他们一切作乐的兴致：他们被劳娅 的命运所感动，在离开她时会为她的遭遇掉泪，也会对自己的行为感到脸红。

悲愁啃啮着她。逐渐对她抱着友好态度的爱多阿尔看到她完全沮丧的神情，认为不能让她垮掉而应当鼓励她。他去访问她，这就足够安慰她了。跟他谈话是很能安慰人的，能激励她的精神；爱多阿尔的话常常是崇高和深刻的，使她枯萎的心灵恢复失去的力量。出自心爱的人的嘴巴而进入一个受到可耻的命运摆布、但自然创造来享受纯洁生活的正直的心中的话语，有什么会办不到呢！爱多阿尔的话在劳娅心里落进了肥沃的土壤中，于是美德的教导带来了果实。

他那高尚的关心终于使劳娅 对自己抱有较高的看法。她对自己说道："让人家给我堕落的心印上不道德的烙痕好了，但我感到自己有洗刷我的耻辱的力量。让他们照旧鄙视我，——今后的鄙视是不公正的，我已经不再蔑视自己了。当我从罪恶的恐怖中拯救出来时，人们的蔑视对我变得较少痛苦了。如果爱多阿尔会尊敬我，整个世界对我的判决又能算什么？让他瞧瞧他的手的成绩并欣赏自己的作品——这就是我的全部奖赏。假如荣誉对我不能因此增加，爱的力量却是会增加的。是的，是的，——我会给灼热燃烧着爱的心灵以更多纯洁的地方居住。爱的神奇的感情！我永远不会亵渎你的欣喜。我命中注定尝不到幸福。唉！我不配享受我心爱的人的爱抚。但我将永远不会忍受其他任何人的爱抚了。"

劳娅 的处境非常困难，已不可能继续忍受；可是当她想摆脱掉它时，却遇到了不可克服的障碍。她确信一个女人如果放弃安排自己的

权利，就不能自愿地重新获得这种权利，所以失去名誉的女人在人前没有公民法律上的保障。为了逃避迫害，劳娅 只有一条出路：出其不意地逃进修道院，让自己的房子差不多听人抢劫一般，——须知她生活得很豪华，像在意大利跟她一样的人那样，当青春和美丽在她们身上值钱的时候。她把自己的计划完全不告诉蓬斯冬，认为在实行前提起它是卑鄙的。她躲进自己的隐蔽所里时才写张便条通知他，要求他保护不受那些从她放荡中寻欢作乐而不赞成她逃跑的达官贵人的侵扰。爱多阿尔及时赶到了她家，——他挽救了她的财产。他在罗马虽然是个外国人，但毕竟是个知名人士，受人尊敬，广有财产，并坚决维护正义事业，因此很快达到了使劳娅 留在修道院里，而且甚至答应她享受她在少年时代她父母把她卖给他的那个红衣主教留给她的一笔养老金。

爱多阿尔去看望了劳娅 。她人很漂亮而又爱着他，她对过去表示忏悔，并对自己将来的一切都要有赖于他。像他这样的人的心肠有多少根据能被触动呀！爱多阿尔来到她那里，心头充满了能给敏感的心灵以高尚的作用并把它们带上善良道路的一切感情：他只缺少一种感情，——正是能使劳娅 幸福的感情，——但这一点他是不自由的；但即使他这样的关系也超过了她的一切想望。她已经满心喜悦，燃烧着那种难得治愈的狂热。她对自己说道："我是正直的女人；行善的人同情地接待我。爱呀，我再也不怜惜你所需要的我的眼泪和叹息，你已经给我全部补偿！你是我的力量，是我的奖励，你教会了我重视责任的要求，而你自己则是我的第一责任。你单独为我准备了多少的幸福！爱情提高了我，爱情恢复了我的名誉，爱情把我从罪恶和耻辱中解救了出来；爱情在我心中只能跟善行一块儿消失。啊，爱多阿尔！只有等到我重新变为值得蔑视那时才不再爱你。"

劳娅 逃进修道院的事引起了许多议论。那些只用自己的尺度来衡量的人都不会相信爱多阿尔只是出于怜悯和高尚而保护她。劳娅 是个极能吸引人的姑娘，因此，他们看来，对她关心的男人都是不怀好意的。有自己的密探的侯爵夫人最先知道这回事；她不能掩盖的愤怒终于暴露了她跟爱多阿尔的关系。这事的流言后来传到了她丈夫的耳里，他那时在维也纳，他第二年冬天来到罗马，他想用击剑来恢复自己的荣誉，然而他并没有讨到什么便宜。

这样就开始了这个双重的故事。在意大利这样的国家里，它自然使爱多阿尔陷入许多各式各样的危险——或者从军人的丈夫方面，或者从嫉妒和爱报复的女人方面，或者从因为失去了劳娅 因而气得发疯的她的崇拜者方面。这样奇特的故事一般似乎不会再遇到的，然而爱多阿尔却为它而无目的地奔向危险，在两个都热烈地爱着他的女人之间折腾。一个也占有不到：被一个自己不爱的上流社会的交际花所拒绝，自己又拒绝一个所爱慕的名媛。当然，爱多阿尔始终是高尚的人；可是认为走理智的道路只能服从于自己的激情。

像爱多阿尔和侯爵夫人那样如此对立的性格怎么能彼此吸引呢？这很难说明，不过虽然他们在道德规范上的差别，却很难完全分手。但可以想象这个性如烈火般的女人，当她发现自己由于轻率的宽宏大量而找到一个情敌，而且还是怎样一个情敌时，她是何等的绝望！谴责、蔑视、侮辱、威胁、温柔的抚爱——这一切她一样一样都使用过，只要能使爱多阿尔摆脱这不体面的情谊，但怎么样也不能相信爱多阿尔的心竟不受触动。他依然不可克服地坚定，他对此许下了诺言。劳娅 的整个希望，她的全部幸福只有一点：偶尔能看到爱多阿尔。她心头产生的美德需要支持；劳娅 的心趋向于唤起她善良的感情的人，而他认为支持她是自己的责任，——这是他对侯爵夫人和自己说的，但可能不是全部的话。哪儿能找到一个这样严肃的男子，他准备逃避姣美的、只渴望允许她能爱他的女人的目光呢？哪儿能找到他的心肠只有一点儿不被美丽的眼睛所感动的高尚的男子？哪儿能找到一个完成好事的思想不能满足自己的自尊心，而且也不愿享受它的果实的这样的人呢？劳娅 靠了爱多阿尔才值得受人尊敬，他已经不能仅仅尊敬她了。

侯爵夫人不能达到使他不再去看望那个不幸的女人的目的，这不免使她恨得发狂。她没有跟爱多阿尔决裂的勇气，但他现在向她暗示某种恐惧。她一看到驶近台阶来的他的马车就浑身颤抖；她听到他走上楼梯的脚步声就害怕得战栗。她一望着他就几乎会丧失知觉。当他在她近旁时，她会喘不过气来；在告别时她责备他；分别以后她因疯狂的愤怒而哭泣；她脑筋里只有报复；这个女人的凶狠的报复心向她暗示些适合她的计划。侯爵夫人有好几次派遣杀手，当爱多阿尔从劳娅 隐藏的修道院出来时杀害他；侯爵夫人还对劳娅 本人设下圈套，想引诱她走出修道院而抢走她。这一切都不能对爱多阿尔发生影响。第二天他回到了上一天准备杀他的那女人身边；他并不放弃未曾实现

的使她恢复理智的企图，自己却几乎丧失了理性，认为是为美德服务，而实际上只是屈服于自己的弱点。

几个月以后，侯爵夫人的丈夫因伤势医治不好，在德国死了：可能也是他妻子的放荡行为引起的痛苦送他进坟墓的。这件事看来应当使爱多阿尔和侯爵夫人接近，然而他们彼此却离开得更远了。爱多阿尔发现那寡妇太急于领略所得到的自由，于是以厌恶的战栗拒绝了她的爱抚。侯爵给他几乎致他死命的剑伤，只要想到这一点就使他的心冰冷并熄灭了他的欲念。他想道："丈夫的权利跟他同时死亡，但对于他的凶手这权利应该没有破坏。如果即使人性、美德和法律在这方面都没有什么规定，难道理智没有对我们说，跟人类的延续有联系的享乐不应该用血的代价去换取吗？否则自然预定作生命的产生的方法将会是死亡的源泉，而且是引向人类的灭亡而不是它的保存了。"

这样过了好几年；爱多阿尔依然决定不下，从一个心爱者到另一个心爱者之间折腾不休，常常起着跟两者都决裂的念头，可是既不能跟劳娅 又不能跟侯爵夫人分手；理性以上百种理由驱使他离开她们，而感情却以一千种声音叫他回头；想扯破情网的努力显得徒劳无功——他越来越厉害地纠缠在其中，一会儿为心头爱好让步，一会儿又为责任所屈服；他跑到伦敦，从那儿赶忙到罗马，从罗马又重新急着去伦敦，没有一处能住定下来；他是一个天性激烈、活泼、狂热，从来不是懦弱或腐化的人，他从崇高和优美的心灵里汲取自己的力量，虽然也认为应归功于理智；他每天产生一些极端的构想，但每次清醒时便抛弃它们，渴望粉碎不应有的激情的桎梏。在对侯爵夫人的厌恶中的一次最早的发作时，他几乎要向于丽·岱当惹奉献自己的眷恋之情，而且她的心如果不是有所属的话，很可能就这样发生了。

然而侯爵夫人由于自己的放纵行为而在他眼睛里日渐失去地位，劳娅 则因自己的美德越来越吸引他。这两个女人的恒久性彼此都一样，可是她们的优点却不同。而且侯爵夫人一冲动就会道德堕落，甚至会达到犯罪的地步，她还因爱情的无望而追求寻欢作乐，这是劳娅 不会干的。蓬斯冬阁下每次旅行到罗马，发现劳娅 总有新的优美品德：她学会了说英语，能熟记爱多阿尔教她读的一切，想办法学习他感兴趣的各门功课；她努力按他的模样改变自己的心灵，而劳娅 性格中原来留存的东西他也并不厌恶。还应该说，她还处在美貌一年年增长的年华，而侯爵夫人却已经到了女性的美丽日趋凋谢的时期；虽然

她把自己的感情装得迷人，调子使人感动，尽说些人道、忠贞、美德的美妙的话，——这些话对照她的行为就显得滑稽可笑，流传的关于她的丑名声完全和那些优美的言论发生矛盾。爱多阿尔知道她太清楚，对她已不存改正的任何希望。他跟侯爵夫人一天天疏远，可是不能跟她断绝关系，——他不能很快对她感情冷淡：心灵两次三番引他趋向侯爵夫人，脚也向她那儿迈去。多情善感的人不论怎样也绝忘不了过去的亲密关系。侯爵夫人的阴谋诡计、奸诈欺骗、凶恶的罪行终于引起了他的鄙视，但他连在对这女人加以这种鄙视的同时，也仍然怜悯她，并从来不能忘记她为了他而受到的牺牲和过去自己的感情。

这样，爱多阿尔成了心灵倾向的俘虏，而且更进而成了习惯的俘虏，便无力解脱把他对罗马联结的纽带。关于夫妇幸福的快乐的梦想唤起了他在老年到来之前品尝它们的欲望。有的时候他责怪自己不公正和忘恩负义，并把侯爵夫人的一切恶劣的行为归之于对他的激情；有的时候他忘记劳娅 从前是什么样的人，他的心不加任何考虑便搬掉站在他们中间的障碍来。不过他努力用理智来为自己对劳娅 的爱慕辩护；而打算作的旅行将为他当做使自己的朋友经受考验的理由，而且他没有想到，如果没有他的朋友，连他自己也经受不了考验。

他的打算的成功和与之有关的事件的结局，已在第五卷第十二封信和第六卷第三封信里详细叙述过了，所以虽然在前头的一些信里，散乱的材料写到的不多，一切也变得明白了。被两个心爱的女人所热爱而不被这个和那个所占有的爱多阿尔仿佛显得处境很可笑，但美德带给他的快乐比之占有美女更为甜蜜，而且快乐是无穷的。放弃美色的乐趣，他比任何贪婪地追求它们的好色之徒更幸福。他只要能自由地待着，爱就会更长久，而且要比随便浪费自己生命的人能更好地享受生活。啊，我们这些瞎子！大家都追求着幻想。难道我们就永远不了解，从人类的一切疯狂中，只有高尚心灵的疯狂才能带来幸福吗？

＊＊＊

说明：

卢梭在《忏悔录》中指出，决定不把这短篇列入长篇小说的本文里，因为它的笔调跟《新爱洛漪丝》的一般风格和它的情节的感人的简洁有矛盾 [1] 。《恋爱史》是为了卢梭的女崇拜者卢森堡公爵夫人

写的，同作者亲手连同《新爱洛漪丝》原稿抄本一起送给了她。卢梭害怕侯爵夫人的形象可能会被看做与卢森堡公爵夫人有些相似，因而把《恋爱史》的原稿毁掉了。这个短篇只有在卢梭死后根据公爵夫人提供的手稿抄件在1780年于日内瓦出版的《新爱洛漪丝》中才初次公之于世。巴尔扎克在他的《金眼姑娘》里高度赞扬了《恋爱史》，认为是卢梭小说的“欧洲式思想最精彩的体现之一”。

---

[1] 见《忏悔录》第10章。

附录二 激情和美德的小说

维尔茨曼

地位应该由功绩、而心的结合由自愿来衡量，这才是真正的社会秩序；用出身或财产来衡量的人，乃是秩序的真正的扰乱者，应该加以申斥和惩罚的正是这些人。

第二卷，第二封信

《卢梭和小说的艺术》的作者说，这部作品对于它的创作者是个“宁馨儿”，他是不希望他出生的。[1] 出版家牟尔杜没有获得卢梭把这部小说列入他的文集的许可。这原因与其说是因为这部小说的发表会被看做同艺术有害的思想相矛盾，还不如说是在《新爱洛漪丝》中反映出了作者的精神危机，这危机作者当时是不想公开说明的。然而他在这个艺术品种的繁荣时代，对于大规模的文艺散文的爱好毕竟是无法抑制的。18世纪许多哲学家和文学家，他们喜欢描写的不是帝王将相，不是以古代神话中的英雄美人为名的彬彬有礼的骑士和上流社会的美女，而是社会下层的人物：商人、仆役、流浪汉、女仆、弃儿、私生子、道德败坏的姑娘，明目张胆地用他们的名字作为自己作品的书名。如果卢梭也想采取像现实那样的无穷尽的题材，那有什么可奇怪？有趣的是卢梭隐瞒了自己的两件小“罪过”——没有完成的小故事——《格兰尔和玛尔式林的爱情》和《克劳特·努阿埃的一生》。但它们的角色——朴实的农民，卢梭在道德观点上可以完全满意；《新爱洛漪丝》的人物却是另一回事，它们表达了卢梭本人思想追求上的苦难。

长篇小说《于丽，或新爱洛漪丝》1761年第一次在荷兰出版，有副标题：《阿尔卑斯山麓一小城中两个情人的书简》。扉页上还写着“让-雅克·卢梭编集和出版”。这种简单的故弄玄虚的目的在于使故事成为完全可以相信的假象。自己装作出版者而不是作者，卢梭提供了好

些脚注（总共164个）；用它们来跟自己的人物争论，说出他们由于热烈的爱情经历而产生的迷误，纠正他们对道德、艺术、诗歌等问题的观点。表面上有个非常客观的轻微的讽刺：仿佛作者对小说中人物毫无共同点，他只不过是旁观者，站在他们上面的法官。[2] 起初卢梭达到了自己的目的：有人问他，这些信真的是拾到的，写的是真事还是虚构的，虽然他自己用彼得拉克的诗作为小说的题词也暴露了自己。不过可能这题词是他从某封信里抽出来的。文艺的书信体，卢梭已经从1669年出版的《葡萄牙修女书简》（它的作者大家认为是法国的德·吉耶拉格）中从英国著名作家李却德逊的小说里知道。如果那时的长篇历史小说的主人公是从摇篮开始自己的道路和以结婚为结束的话，那么成年的主人公们则立刻揭示了复杂的精神世界，随之带来了内心坦率的气氛。这种叙述的方式具有很大的优越性。虽然在《新爱洛漪丝》的信里的自由随便的态度较少，而勒山克尔在他论卢梭的著作里引述他的自白："书信体不是我的体裁"，[3] 但它毕竟符合于他内心流露的风格的。

这样，我们面前就出现了一部165封信并分成6卷的长篇小说。那里插曲相当少，相比之下，各种不同的题材的广泛的议论构成了巨大的上层建筑：关于决斗——自杀的"赞成"和"反对"，关于有钱的女人用金钱帮助心爱的男子是否合适，关于家庭经济和社会建设，关于宗教和对穷人的帮助，关于儿童教育，关于歌剧和舞蹈。卢梭的小说也充满了格言和教训的箴言；把它们收集起来就成为一本书。除此以外，小说里有空前数量的眼泪和叹息、接吻和拥抱、诉苦和同情。为了把《新爱洛漪丝》从头到尾读完，需要很大的耐心，但如果有人不够忍耐时，让我来简单地叙述一下小说的内容，注意故事情节中一切缺乏、遗漏（如有些信件的遗失）和跟前面不接气而有些不易理解的插曲，——就是说解开线团并从中拉出一根线来。我不一定遵守情节的时间上的连续性，也顺便注释和分析自己的叙述。

克拉朗小镇上岱当惹男爵家中的家庭悲剧起初被看做是可敬的父母的女儿、无邪的姑娘被勾引的老生常谈的题目。这种题材基本上有益于世道人心：姑娘们，你们要留心，不要上外面罪恶诱惑的当；家长们，你们要随时注意自己孩子的行为！而现在卢梭把这个陈腐的题材翻了个个儿：姑娘的"堕落"变成她的德行，"诲淫者"是悲剧性的，宗法社会道德的标准显示出它的教条主义，甚至是无人性的。

这部小说的情节发生在18世纪30年代。岱当惹夫人把一个穷人和流浪汉、谦逊的24岁教师请到自己的女儿那里。家庭教师的名字——圣·普栾，意思是勇士、有德行和豪迈的英勇的人。圣·普栾在于丽身上发现使他神往的优点：敏感、聪明和有美学情趣，而且她很美丽。于是发生了在同样情况下常常发生的：圣·普栾爱上了于丽。圣·普栾天性是个幻想家，他理想化了自己的恋爱对象，发现于丽有"神的特征"。圣·普栾压抑的叹息在于丽看来是他的激动的证明。于丽矜持的音调使圣·普栾感到绝望而认真地想到自杀。眼睛受迷惑的圣·普栾看不见自己的幸福：须知于丽是以对等的感情回报他的，假如跟他单独相处，她以冰冷的态度对待他；而如果和众人相处——那就很顽皮，这是因为环境的为难：她给他自由越多，他就越必须离开。

于丽从前有个可爱的老女家庭教师夏依奥。她带着宫廷轻浮习性的残余，喜欢向于丽讲述自己年轻时候荒唐的经历。可是夏依奥甚至丝毫都不能减少于丽对美德的诚心。在使于丽认识到上流社会生活内幕方面，夏依奥的谈话是有益的。但不论于丽怎样深明事理，她的天性是多情的，所以不管她何等理智，还是不能"驯服自己的激情"。于丽觉察到自己心灵的弱点，便请求自己的女友格兰尔表姐（早已是她的心腹密友）到她身边来。于丽从童年起受到严格的道德教育，开始感觉到美德在自己身上丧失了权威。她坠入情网了，如果她的恋人不是个平民知识分子，这就没有什么不好。他们相互的爱情却碰上了障碍，两个恋人的婚姻由于于丽父亲的阶级偏见、由于他的贵族荣誉的偶像而变得不可能。岱当惹男爵在长期服完军役回家时，抱着精明的盘算，要把于丽嫁给自己一个50岁的朋友、在战场上救过他的命的伏尔玛尔，他暂时了解到女儿在学术上的进步还会表示完全满意；如果没有立即注意到她今天对事物的理解：她——显然来自她的教师——沾染上对纹章学和一般对贵族傲气的蔑视。家庭教师拒绝接受授课的报酬，从而贵族应当感谢平民知识分子，男爵对此也感到愤慨。

于丽和圣·普栾都感到很惊慌。"请您驱逐我"，——他要求她。"你要保护我"，——她回答他。于是有一天当格兰尔不在时，于丽委身于心爱的圣·普栾了。后来她反复思量，认为这行为是自己道德的"堕落"。

现在该是向读者解释于丽第二个象征性的名字的时候——为什么它叫《新爱洛漪丝》？历史上的爱洛漪丝生活在12世纪。对自己年龄

来说她知识十分渊博——她只有17岁，而且还是那个时代的妇女——爱上了自己的教师阿贝拉尔，一个卓越的神学家和哲学家。阿贝拉尔和爱洛漪丝相互的激情，其热烈程度在中世纪是少有的现象。当爱洛漪丝的叔父斐尔贝知道这事后大为生气，他的仆役把阿贝拉尔变成残废，以致他既不能再成为爱洛漪丝的情人，也不能成为她的秘密的丈夫。在他创立的女修道院里，爱洛漪丝成了修女，从此他们互相通信，信件奇迹般地保存了下来。就在爱洛漪丝写给阿贝拉尔的第一封信里我们知道，她"服从他命令残害自己"。爱洛漪丝经受过地上的幸福而不是女修士的苦行僧的命运，她坦白到吃惊的程度，向阿贝拉尔表白自己对他的爱情，以及关于"由最愉快的享受燃烧起来的青春的热情"；她进修道院不是为了上帝，因为她比爱上帝更爱他阿贝拉尔。

这个在无个性的中世纪突然发现的悲惨的历史，它那货真价实的个人主义震动了文艺复兴时期的诗人彼得拉克，写了关于爱洛漪丝的诗篇的英国诗人——启蒙思想家A.包普；在法国，阿贝拉尔和爱洛漪丝的通信集是17世纪末为人所共知的，法国人甚至在1973年12月观看了以他们为题材的电视。

这便是于丽的第二个象征性名字对让-雅克·卢梭提示的情况。小说第一卷第二十四封信中圣·普栾对她说，他怜悯爱洛漪丝，因为她的心是生来为了爱，至于阿贝拉尔，他是个渺小的人，他离开爱情和美德都同样远。为什么圣·普栾会那么不满，我们不很明白。在小说第六卷第七封信的注释中，卢梭指出自己的主人公的轻率态度："我们的钟情的哲学家模仿起阿贝拉尔的行为来了，仿佛也想借用他的学说。他们对祷告的观点在许多方面是相似的（指的是祈祷者真能祈求上帝为他实现奇迹）。"

圣·普栾和于丽同等程度地没有"激情的经验"；爱情像自然力一样突然落到他们头上。而且不仅于丽是纯洁和羞涩的，——对于圣·普栾也可以这样说，虽然他在回忆起他们在灌木林里第一次亲吻时于丽昏迷的情况、她乳房圆圆的轮廓、亲切的接近的狂喜时，自己感情上的喜悦远为坦率。笛卡儿的哲学原则："我思则我在"——圣·普栾在写给于丽的信里一字不错地套用了："我还在爱你吗？是什么样的怀疑呀！难道我停止存在了吗？"完全不像妇女小客厅里的肉麻话。圣·普栾的爱情是深刻的痛苦的激情，对它进行自我克制，正好证明品质的卑微。若不是圣·普栾对于丽和她对他的爱情如此热烈，他们在结婚以前

能如此亲近吗？男女间的婚姻纽带对于圣·普栾和于丽是跟贞洁和神圣分不开来的。他们对通奸这种思想本身是厌恶的。而在他们的关系已经丧失了天真无邪的性质之后，暂时变得更平静，“抑制激情的热度的”友谊补充了它的亲热。不过不能说激情“降低”了，既然圣·普栾像他们亲近以前一样，以最亲切的词语：情人、妻子、妹妹、女友、天使般的美、天上的精灵……来称呼于丽。可惜的是，圣·普栾为自己的幸福作斗争的准备，远不如他雄辩地表达他汹涌的感情的能力。

只限于概括富有的、有名人物阶层的龚古尔弟兄，在他们的《十八世纪的女性》一书里肯定地说，如果路易十四时代流行的是爱情崇拜和妇女是偶像的话，那么路易十五时代按加利阿尼神父的观察，妇女自己不是用心而是用脑袋来爱；至于男子，那么对女人说：“我爱您”时，他们意味着：“我需要您。”

于丽·岱当惹是那个世纪的文学里第一个正是用心灵、用整个自己身心来恋爱的妇女形象，而且就品性、博览群书、音乐来说，在上层社会里都不亚于男人。圣·普栾在当时的文艺界也不是常见的男子形象，完全跟追求妇女和享乐的冒险家不同。亚当·斯密在他的《道德感情理论》中的论点也不能适用于圣·普栾：“爱情除了体验它的人之外，整个世界显得同引起它的对象完全不相称。它那最富于表情的语言对于不相干的观察者显得是滑稽可笑的。情人只有爱着的人才是可爱的，而如果他注意到这一点，他便会以某种轻率的态度来谈论她。”但圣·普栾却“没有注意”到这一点。圣·普栾把燃烧于丽和他心中的感情劈成两半：生理的、肉体的和心灵的、精神的，那是不可能的。当于丽，还有在她影响下的圣·普栾开始把这深刻的爱情的组成部分彼此互相对立时，——只不过是在议论中，只是欺骗自己，仿佛他们能够这样做，——他们相互的幸福就会完结。

在卢梭之前很久，在安多阿纳·普雷渥的小说《马侬·列斯柯》里，贵族男子格利郁钟情于一个远非他的阶层，而且还是脱出道德生活常轨的女人，显然，这对于作者是个无法解决的问题。在《新爱洛漪丝》的作者看来，问题是可以解决的：圣·普栾仿佛闭起了眼睛，从禁止婚外恋的道德的高处一头跃入感情的爱的旋涡里，这样表现出了自然本身的“神圣的权利”，而于丽则委身于他，她升高到自己所属的阶层的道德偏见之上，所以很明显，对于他们俩“自然的声音比贞洁更有力量”，——这种贞洁当然是一定范围的人们的狭窄生活的贞洁。

《新爱洛漪丝》中的有些人物跟李却德逊的小说《克拉丽莎》相似：前者和后者都有软心肠的母亲和严厉的父亲，前者和后者都有强迫的婚姻，前者和后者都有情夫建议自己的所爱者跟他出逃。然而圣·普栾是“单纯的和温柔的男子”而不是像劳佛拉斯那样放荡的人；是民主阶层出身的人而不是“金色青年”的代表。克拉丽莎还在从父母的家庭中逃出来之前，心里就经历着对劳佛拉斯的不信任和对他产生的感情之间的斗争；于丽则只在不想反抗自己家庭方面发生动摇，但对圣·普栾的爱情却一点儿也不怀疑。如果劳佛拉斯用狡诈和暴力占有了克拉丽莎，那么于丽对于圣·普栾是比他的生命还要贵重。卢梭向李却德逊借用了小说的书信体裁，并不以创造一部教育性的小市民小说为目的，虽然他的主要角色——小市民，而眼泪和教训却是相当充分的。卢梭同意狄德罗的意见，认为李却德逊的小说以人物众多和卓越的描写为特征，也指出了它“思想的贫乏”。在《新爱洛漪丝》的一个注释里，卢梭指出，人物的众多，一般地说，与其说是优点，不如说是平庸的征兆，他显然认为这是李却德逊的缺点。卢梭在他的《新爱洛漪丝》中正是珍视“题材的单纯性，并集中在三个人物和在全部六卷中没有插曲、没有浪漫的离奇情节的始终不减弱的用心”。卢梭也说到李却德逊的理性的教条主义，否认基于某种精神的无法表达的类似而产生的强烈的爱情。李却德逊像当时一般流行的观点那样，把人分为坏的和好的、有害的和善良的。可是卢梭描绘的主人公之中没有一个是绝对完美的。于丽在写给圣·普栾的信里强调看到“他的一切缺点”，然后爱情使这些缺点对她变得可贵。于丽自己虽然有一切魅力，但也有她的“弱点”。

圣·普栾和于丽的爱情的复杂的波折不但受激情的逻辑所制约，他们的爱情还有一定的社会历史背景。无论普雷沃的男主人公，无论李却德逊的女主人公，他们都没有考虑到社会制度。而圣·普栾在思想上却注意到了这个问题，而且恰恰依靠了于丽。他给于丽写道（第一卷第二十六封信）：“没有你这个命定的美人，我绝不会感觉到我心灵深处的崇高同我财产的低下那种难堪的强烈对比……”憎恨一个人只是因为他出身低微，同时一个有头衔的人，即便他甚至智力低下和不道德到无耻地步，却在社会的等级上占着很高的地位，这种世界难道不令人愤慨。如果平民知识分子圣·普栾的爱情更加深了平民对等级不平等的愤恨，那么爱情给贵族姑娘于丽揭开了父亲对她的关系的内幕的眼睛，要知道他事实上“出卖了她”，为了想拿她的生命来偿付自己得救

的代价，把自己的女儿变成了奴隶。可是虽然于丽痛苦地知道这一切，但养育了她的家庭制度强迫她服从双亲的要求。

还在青年教师因于丽的什么事情而短期去新城堡之前，岱当惹夫人从旅行回来，而且不是一个人：跟她一起的有她的老朋友和圣·普栾的新相知——知名的英国人爱多阿尔·蓬斯冬。彼此的同情吸引着爱多阿尔和圣·普栾。然而他们之间发生的友谊几乎因为爱多阿尔喝潘趣酒喝醉后出言不慎，说于丽对圣·普栾抱有好感，由于这偶然的争吵而变得阴暗了。圣·普栾立刻把爱多阿尔的话看做侮辱——谁敢暗示"天上的于丽"是地上的感情？火暴性子促使圣·普栾拔出了剑；决斗已不可避免。这次事变在于丽给圣·普栾和爱多阿尔的一些信里成了她从道德观点上对决斗问题作分析的借口。于丽当然把决斗谴责为中世纪"野蛮的风气"。

此外，于丽向爱多阿尔承认自己是圣·普栾的情人，并警告他说，如果圣·普栾在决斗时被杀，——这很有可能，因为他是拙劣的决斗者——那么她就要自杀。稍微晚些，圣·普栾怀疑爱多阿尔好像想"使他离开于丽"时第二次冒火。所有这类事件明显地表明爱多阿尔的性格：他的高尚、慷慨、思想自由、知识渊博。爱多阿尔对生活的豁达的观点，在他对圣·普栾和于丽的话里表明："你们的心灵是如此与众不同，所以不能用一般的尺度来衡量。"知道圣·普栾对于丽热烈的爱情后，——这爱情爱多阿尔自己在有的时候也不是完全淡漠的，——他自愿担任无望的使命：说服她的父亲把自己的女儿嫁给圣·普栾。在格兰尔给于丽的信（第一卷第六十二封信）里引述了爱多阿尔和男爵的谈话。"假如于丽一旦成为无名的流浪汉、靠施舍为生的人"的妻子，岱当惹的"高贵的姓氏"便会"丧失它的光辉或蒙受耻辱"，这个可能的思想使男爵气得发疯。对这凶恶的言论，蓬斯冬用愤怒的话反驳道："请您住口！这样的无名小卒要比全欧洲所有的贵族更可尊敬……"是的，圣·普栾"不去列举祖先的一长串名字"，但"贵族出身有什么光荣？它对于国家的荣誉或人类的幸福有什么用？"……"法律和自由的不共戴天的敌人，在它大放光彩的那些国家的大多数，除了专制的势力和对人民的压迫之外，还能产生什么呢？……以毁灭道德和人性的阶层，以夸耀奴隶制……"蓬斯冬劝告岱当惹看看自己国家的年鉴，在瑞士的解放者中间有哪些是贵族？"难道费尔斯特、退尔、斯托法歇等人都是贵族？"虽然蓬斯冬按照他的爵位本来应该颂扬贵族，他的话却是对自己阶级无情控诉的文件。然而无论这位自由主义的勋爵怎样发表

崇高的讲话，在冥顽不灵的男爵的眼里，圣·普栾依然是一个不出身于名门的平民，也是高贵的贵族小姐的勾引者。

尽管揭露贵族专制的爱多阿尔声明说，他不是指世袭的贵族而是指为自身捐取贵族爵位而言，尽管小说这一页的脚注里，作者作为“被发现的信件的出版者”为自己推卸蓬斯冬在他对男爵所作的反驳（例如：“伏州从来不属于瑞士”）的夸大、尖锐、历史性错误时的责任，然而读者不会怀疑格兰尔的信反映着卢梭的观点。

其后的情节变得模糊不清的转折。于丽的父亲——她认为是“父亲中的最好的”，在愤怒的时刻几乎痛打了自己的女儿。看到她脸上的血，他又立刻后悔，甚至还痛哭起来，但在这时父亲的感情也是可怀疑的。于丽对他的尊敬没有事实可以证明。后来格兰尔在给圣·普栾的信中揭露了男爵的伪君子行径——今天他折磨妻子和女儿，而当他在军中服务时生活放荡，不考虑到贵族的荣誉和对自己妻子的忠诚。

现在圣·普栾和于丽不得不分手了。在第二卷的一系列信中，他们表达了各自的爱情的力量和分离的痛苦。她因怕他对她可能变冷淡而焦虑，他答复她以同样的感情，这些都是为了对彼此热爱的激情显得陶醉。蓬斯冬建议于丽随着情人逃往英国和移居到自己的领地上，但熟知于丽性格的格兰尔劝止了她。给仁慈的母亲的心以残酷的打击并使凶暴的父亲感到痛苦——这不符合于丽的德行，用如此高贵的代价购买的幸福，她不愿意这样做。因此圣·普栾便永远失掉了于丽。

来到法国后，圣·普栾从第二卷第十四封信到第二十三封信中向于丽讲了巴黎上流社会的生活。他对这个城市的印象正像卢梭本人的一样，当他别了华伦夫人之家以后，初次来到“世界的沙漠”、“上流社会的混乱”中，那里虽然人烟稠密，人们却陷在孤独的寒冷里，那里“花哨的奢侈和绝望的穷困”对视觉的对比不可忍受。在这么短短的三星期里圣·普栾看清楚了巴黎人外表的善于交际和殷勤待客，骨子里却完全虚伪的假客气。圣·普栾在日常的通信中说，如果大家全都真诚的话，便没有谁会比这些可爱的先生更不热衷于财产，他们也会把自己的家财送给穷人了。圣·普栾在那些贵族寄生虫之外，还在这里遇到了满身铜臭的“冷酷的生意人”，在他们身上除了自私自利之外什么也没有。学者们的知识和智慧的光辉、文学家对现代题材的愉快的饶舌、谈话的优雅的机智在一定程度上使他高兴，但圣·普栾不久就确信这些只是

教人“巧妙地为不义的事情辩护”。没有人说自己想些什么，而只说等级所要求的，因为这儿最重要的是假发、礼服或者是主教的十字架。人们虽常说“感情”这个词儿，但从自己的心里早已根除了活生生的人性。人们以同等的本领既为正义的法律、也为一贯地破坏法律，既为人权的尊重、也为专制主义辩护；他们可以轻松地装做深挚的信徒，也可以装做大胆的自由思想者，——须知主要的是表现得能感动人，而不是赢得对自己思想的拥护。用无原则的机智来装饰精神上的贫乏，把善和恶化作开玩笑的形式。轻浮的头脑、腐化的生活在讨论深刻的问题时很难是真正严肃的。

圣·普栾初次遇到的所谓“社会”便是这样。当然他知道这个小社会——完全不是真正意义的社会，知道假如达官贵人眼里“有马车、看门人、总管——表示像大家一样生活”，那么“像大家一样生活——意味着像很少人那样生活”。人民是由另一种人组成的，但他们才是真正的人们，“而这些——只不过是厚颜无耻之徒”。在那个世纪的哲理小说里，虚伪的野蛮人充当着批评家的角色。在《新爱洛漪丝》里，扮演腐朽和空虚的巴黎批评家的不是野蛮人，而是自身幸运地结合着感情率真同理智发达的有广泛知识的人。

圣·普栾也尖锐地批评了首都的戏剧。他的思想的理论意义远远超出表面观察和仓促印象的范围。

在研究官方法国的面貌时，圣·普栾正确地指出，在世界所有首都中“民族性质都在消失”，所有王家宫院彼此都相似，巴黎文化的贵族跟罗马或伦敦的贵族差别不多。圣·普栾总结自己的研究说，研究民族只有到偏僻的外省去，那里人们保持着民族的和个人的特性。这样，圣·普栾笔下的巴黎并不令人神往。

他对于百科全书派也是毫不留情的。对于这样的问题：为了理解上流社会，最好自己属于这个社会，或者像哲学家一样站在离它相当远的地方。圣·普栾回答说：两者都不是——为了研究它，你要装样子参加进去；隐藏自己的观点，避免公开承认。但是跟哲学家不同，他的道德——纯粹是废话，某种抽象的东西，给人以“理论上严格，而不怕应用它”的可能，要会在上流社会的人群里“保持自己的道德基础”，自己的内心的“高尚品德的形象”，脑筋里要记住古时爱尔维修关于道德严厉的历史著作以及现代瑞士人的单纯。当然，这里圣·普栾同卢梭

一样对哲学家十分不公正，当他在写《新爱洛漪丝》七八年前写他最初两篇论文时一样。看来在小说的这部分的圣·普栾，是那时的卢梭而不是60年代的卢梭。

圣·普栾满怀暴露的热情，他的信多少使于丽感到难堪。她提醒他关于法国人讨人喜欢的特点，关于他们不像英国人而是善意地接受对自己最尖锐的批评，最后关于法国妇女的优雅和富于同情心。圣·普栾对于最后一点表示某些让步，承认当农民来到知名的贵夫人那里乞求金钱或帮助以便摆脱租税、兵役时，那些平常从事闲聊和谈情说爱的夫人却表现出真正的同情。可是于丽要他谢绝无聊的拜访和专心致力于法国政治制度研究的劝告却没有什么结果——圣·普栾对法国社会上层道德的堕落感兴趣而不是对政治感兴趣，然而他对暴露贵族生活的这一方面却非常热心。

唉，巴黎气氛的道德腐朽也触及到了圣·普栾自身，这是于丽所预见到的，她担心"罪恶的诱惑和空虚的高谈阔论"会影响到他。仿佛谁也没有像他那样武装着对付"心灵哲学方面"的诱惑和恶习了，但甚至是圣·普栾也会脸上蒙垢。有一次有一批军官朋友说服了他，他们仿佛到一个团长的妻子家去作客，并且成功地蒙蔽了他的警惕性并诱他到一家淫窟里。虚伪的羞耻妨碍了圣·普栾立刻离开那家，虽然他模模糊糊地猜到自己落进了坏地方。简短地说，喝醉了酒的圣·普栾在淫荡的姑娘的怀抱里觉醒了……很难想象他的恐怖。圣·普栾的眼泪"沾湿了"他给于丽告诉这件事的"信纸"。于丽整个的温柔、善良、耐心都表现在读了圣·普栾的信后，她马上就原谅了他，因为她清楚地知道，他所犯的过失是在他的"我"——就是她如此热爱而她即使现在也没有失望的那个"我"——不在场的时候。

在小说第三卷才开头，格兰尔——现在是陶尔勃夫人——通知圣·普栾说，于丽的母亲因为偶然发现圣·普栾给她女儿的信后由于悲痛而生病了，于是圣·普栾采取了对他最困难的决定，他写信给岱当惹夫人，表明假如她这样要求的话，自己准备永远放弃于丽。她的仁慈的母亲懂得他的受难，本来想把事件转变到另一方向，然而想影响自己性情凶暴和固执的丈夫，她的性格却是太温柔了。早已患着水肿病的她很快就死了。岱当惹男爵在自己的妻子死后写了封侮辱的信给圣·普栾，后者克制地、有礼貌地答复了他，虽然由于于丽的决定而满腔绝望，因为于丽认为她良心上对母亲的死是负有责任的。当然圣·普栾可

以诉诸她的感情，使她回归给自己，可是即使她成了他的妻子，她也已不是从前的于丽了。现在她确信：唯一能支持她在应有的道德高度上的，——那便是她奉献给父亲的牺牲的意识。这对她来说十分不容易。“责任啊，——不幸的于丽叫喊道，——你充当为什么的工具？”……“责任、荣誉、美德——这些东西对我的心灵什么也没有说……”不管心灵的这些呻吟，当她父亲——这个“空虚的爵位的热忱捍卫者”——跪着要求女儿出嫁给伏尔玛尔时，她便同意了。

于丽的不幸在于这个太听话的女儿和不够坚决的情人，她听了圣·普栾的话，成了“社会地位幻想的牺牲品”。于丽如果即使像她情人那样有一点儿自私，便不会造成致命的错误，以致践踏了自己和他的幸福。在某一瞬间，他曾感到他和于丽之间的关系要走出现在形成的情况，可以按家庭三角关系：丈夫——妻子——情人的模式来解决；要知道通奸在巴黎或英国的上层社会里是并不少见的。可是不——这种可悲事件的类似的出路会降低于丽和圣·普栾，把巨大的幸福变成盗窃的变种。像于丽和圣·普栾那种人只能希望不是完全有，便是一无所有。读者很难同意小说的作者，不在于他的主人公们拒绝鄙俗行为，而在于既然赋予他们以深挚的感情，却不给这感情以克服自身谬误的力量。一般地说，为利益打算或者强迫的婚姻，在生活里比因爱情或自由意志的婚姻要多得多，但为什么正是这些婚姻被看做是道德高尚的呢？事实上正好相反，男人跟女人没有爱情的亲近是没有道德的因素的。总而言之，于丽的决心和圣·普栾的顺从只能对他们引起怜悯。难怪于丽为了自我辩护，不得不使用千百种诡辩，而圣·普栾在倾听它们时丧失了心灵的一贯的严整性。

如果卢梭在于丽的形象上毕竟没有损害艺术的真实性，那作者的干涉怎么会应用于现在的圣·普栾，他改变了自己的原则，使于丽相信“勇气的激发”使她变得“更像自己”，而且当她……拒绝他时还从来不曾更像是“他的”于丽。被环境的力量强迫分手的主人公们的命运的转变，在生活中常有的可能的转折，卢梭用最不幸的情人的口才的玫瑰花来装饰，这些话他至少以不去说为妙。

于丽不久患了天花重病。圣·普栾一知道这消息，便赶紧奔赴自己的情人那里，希望从她身上得到传染，至少跟她一同死去。当圣·普栾满心恐怖地站在于丽的床头时，她没有来得及认出他。她对此认为是梦幻，只有后来她从表姐那里才知道圣·普栾真的来了（第三卷第十三

封和第十四封信）。圣·普栾达到了目的——他病了，靠了蓬斯冬忘我的照顾他才获得痊愈。这插曲是小说最动人的描写之一。

感性不应对任何东西让步。

第三卷第十八封信

圣·普栾认识于丽后已经过了六年。他所爱的女人现在已属于另一个人。现在，失掉了情人却得到了忠实朋友的她那种异想天开的想法，应该使他获得安慰。在于丽面前非此即彼的抉择：跟心爱的人结婚并跟贵族的环境决裂，或者强制自己并做不愿意的婚姻的奴隶，——她用完全不同的方式来表达：对家庭责任的诚实和忠贞或者"自由恋爱"的耻辱。原来是：对圣·普栾的爱情是"诱惑她的罪恶"，而同上了年纪的伏尔玛尔的婚姻唤醒了她的"贞洁的感情"，这对于她表示"回返到自己本身"，"向美德的复活"。原来是：对圣·普栾的爱情孕育着不固定的危险：事实上如果她在第一个情人面前不能坚定不移，又怎能抵抗另一个情人呢？于丽对自己暗示，不可能保证她只爱一个圣·普栾；感觉的爱情是短暂的，它也许在她面前揭开罪恶不可避免的道路——从情人走向堕落的女人的道路。于丽在完成这种非常奇特的结论的链子时，以修女的逻辑给自己带上悔罪的枷锁，声称自己对圣·普栾的爱情是种错误，是自己和他的罪恶，需要赎罪。后来于丽会用完全的《福音书》的语言说，人没有苦难的生活一般是不容许的，真正的幸福只能属于幻想和精神的天国。

于丽的"大彻大悟"要感谢自己的上帝——"最高存在"。"在地上她找不到可以满足她"，她那"总不能满足的精神便在另一个地方寻求充实；升高到感觉和生活的源泉，她失去了干枯和委靡"。的确，于丽的宗教是自由的；当她想到和希望的时候，她就同上帝"谈话"。很容易猜到，小说的女主人公是"萨伏亚副主教的思想观点的一致者"。这样，于丽把17世纪宗教思想非官方流派有关的特·拉·莫特—琪雍夫人的自传弄到了手。在这本书里，作者所讲到自己的一切都作为她论断关于诱惑夏娃偷吃苹果的魔鬼、神秘的预兆和奇迹、"内心的祈祷"和"沉默的祈祷"、受苦的必要和利益、通过它可以在自己心灵里发现上帝的狂热、梦幻和幽灵、精神妊娠和走向基督最短道路的儿童般天真，等等的根据。于丽看完了这本书，给它下了断语："我不认为过分笃信上帝如此值得称赞……我不喜欢把它作为夸耀，把它作为一种工作来代替人们的一切其他工作。我认为假如琪雍夫人……完成自己家

庭主妇的责任，并用基督教精神教育自己的孩子们，合理地处理自己的家务，这比编写笃信上帝的书，跟主教们争论，最后由于某些谁也看不懂的胡言乱语而被关进巴士底监狱要好得多。”

可是于丽虽然是虔诚派和一切神秘主义者的敌人，虽然她不需要宗教仪式——她只在家里祈祷，然而宗教信仰是她精神生活的中心。不过于丽的语言也有些像民间用语。她拒绝个人的幸福，理由是必须常常想到“其余的人”。这里于丽仿佛读过卢梭的《社会契约论》，认为对于每人的激情没有某些限制，是不可能建立公正的社会秩序的。按照于丽的观点，“缔结婚姻不是为了彼此的思念”，而是为了共同履行公民生活的义务、合理建立家庭并好好教育子女。卢梭为《新爱洛漪丝》这个题目所作的脚注是多余的——虔诚的女主人公完全同意他的思想方法。

还在小说第四卷开始前，圣·普栾在爱多阿尔帮助下，参加英国海军上将安逊的舰队，完成了环球旅行。因此圣·普栾有可能看见了远处在腐蚀人的文明以外的一些国家。圣·普栾遍历了两个半球，到过墨西哥、秘鲁、巴西、非洲，到过许多其他地方，那里还留有从前强大的民族的可怜的残余，他们的土地遭到为因宝物和金子而来的“文明的”和贪婪的欧洲人所践踏和劫掠了。当于丽进入窄狭的家庭生活时（那在她是个崭新的环境），圣·普栾跨入了全人类巨大的“行星的”世界。他从前只想到自己的幸福和自己的痛苦，现在他丢下了小小的瑞士，观察着全体民族的苦恼并放弃了自己的人们。从而在精神上升华到更高的阶段。然而要他完全忘掉于丽是不可能的，她的面孔就像在他身旁一样出现在他的记忆里。他从前也不止一次较远地离开自己钟情的对象——有时到瓦莱，有时到巴黎，徒然想消除自己心头的不安。在更为遥远和充满危险的旅行里，他希望治愈自己精神上的创伤。唉，虽然圣·普栾研究了地球的全部纬度，虽然他的生命常常十分危险，虽然他在地球上的漫游给了他许多丰富而有趣的印象，他的心却找不到平静。他初次体会到世界文学关于自己主人公说过的话：“我现在到处是被流放者”的话是真实的。

又过了六七年。从于丽给格兰尔（她的丈夫已经死了）的一些信里我们知道，于丽成了两个孩子的母亲，她做母亲的快乐帮助她减少了她心灵损失的痛苦。当她看到孩子们连同丈夫围绕着自己时，她感到自己周围的一切“散发着美德”，这就能够把她“关于过去错误”的思

想从她的意识中赶走。于丽深信过去的爱情不再留下什么，便为圣·普栾阴暗的命运悲伤，他多半在流浪中死去了。在于丽给格兰尔的信中偶尔发出关于失去了的幸福的伤感的回忆：他有多么好的心灵！他多么能够爱！……

不久格兰尔收到了关于圣·普栾的消息：他活着而且居住在日内瓦湖畔。从于丽的丈夫伏尔玛尔发来的信，对于圣·普栾完全是意外。在这封信里圣·普栾得知，于丽把自己的秘密向丈夫说明了，后者不怀疑圣·普栾是个值得于丽热爱的有高尚风度的人。此外，伏尔玛尔决定跟圣·普栾做朋友，邀他来自己的家里，那里充满着纯洁与和平、真诚和好客。这样，在圣·普栾面前站着已婚的于丽，做了母亲的于丽，不属于他的于丽。脸上天花的瘢痕使她变得对他更可爱。于丽也发现圣·普栾从前所没有的男子气、结实和稳健；他有了些改变，黝黑得像个摩尔人，长起了胡子；他脸上的瘢痕令人想起他们恋爱事件中最动人的插曲之一。现在圣·普栾和于丽之间的关系已不可怕了。她重新获得了他，但如今他们是朋友——再不会更多些。于丽向丈夫讲述了她跟圣·普栾之间进行的一切交谈，把他们的信给他看；伏尔玛尔对于丽和圣·普栾的信任是无限的。

可以认为于丽从现在起心灵的安定已有了保证。唉，实在说来，她自己并不感到幸福，而这是自己美德胜利的意识硬拉给她的。据聪明的格兰尔的观察，于丽身上结合着“非常多情的姑娘同有罪的妻子的不忠贞行为的弱点”。伏尔玛尔有一次故意因自己有事离家几天，让于丽和圣·普栾两人单独留着。有些类似塞万提斯的《堂·吉诃德》第三十三章加入的故事《论轻率的好奇》所说的。那里讲一个佛罗伦萨的贵族，他决定“像用火来考验黄金一样”考验自己妻子的美德，选择了自己的朋友作为这种冒险事情的工具。伏尔玛尔实行的是更为冒险的试验，因为塞万提斯笔下的人物是年轻的，而且妻子爱他，但伏尔玛尔已接近老年，而于丽从来不爱他。她请求自己丈夫回来，给他写道：“伏尔玛尔，我想我是值得您尊敬的，可是您的行为并不值得人家赞扬，您也残酷地戏弄了自己妻子的美德。”（第四卷第十六封信）

根据这封信看，于丽的家庭幸福是模糊的，只要她身旁有圣·普栾在着，它的稳固性是非常脆弱的。他们必然相互吸引，只被时间的灰烬掩盖着的激情一旦觉醒过来，就会以原来的力量燃烧起来。这点特别表现在当圣·普栾和于丽两个人进行散步时——成为散文与诗歌作品

主题的一个插曲。在湖畔他们遇到了风暴，两个情人处在梅耶利镇附近，从前有一次圣·普栾远离着自己的心爱者时在那里怀念过她。如今他眼睛里充满着泪水说道："怎么，望着我怀念您的地方，您竟不觉得感动吗！"圣·普栾说这话时向于丽指着百来次刻在树上和岩石上的她的名字、彼得拉克和塔索的诗句。圣·普栾对她说道："于丽呀，我心头充满无限的魅力呀！这里是世上最忠实的情人因思念你而叹息过的地方，这里是你那无价的形象构成他的幸福并准备他从你自己接受……的隐蔽所。"散步对于于丽可能成为一场灾难：圣·普栾很难遏制住自己要跟她一起投入湖中的疯狂愿望，或者……重新成为她的情人。当然第二种结局是不会发生的，因为问题是关乎于丽呀！蓬斯冬在答复圣·普栾对他讲到事情发生经过的回信中说："如果于丽意志薄弱，你可能明天失足并成为卑贱的通奸者。但你现在同她单独相处：要好好地认识她，并为自己感到脸红。"（第五卷第一封信）

这里不禁要问作者：他把不幸的圣·普栾住进于丽的家去有什么目的？他们俩都在痛苦地受罪，而卢梭使我们相信，于丽仿佛丝毫没有改变，而圣·普栾在爱着"从前的"于丽，并且一瞬间单纯地忘记她现在是"伏尔玛尔夫人"，跟她的丈夫开诚布公的解释可以治愈他想到她是心爱的女人那样的欲望。

我们已经知道于丽有两个孩子，此外，在她家里还有格兰尔的女儿——昂利爱特。对教育题材的争论，在有的时候，曾使于丽和圣·普栾感到兴趣。圣·普栾不管自己心灵上的危机，同意担任伏尔玛尔两个孩子的教育的任务，虽然这使他经常接近于丽。圣·普栾和格兰尔相互的同情显示出爱情的前兆：有一次圣·普栾吻了她的手，这个亲吻"直透进她的心"。宽宏大量的于丽难以令人置信地劝他们结婚；须知格兰尔的丈夫已死，而且他们彼此非常相似。然而格兰尔以前没有真正爱情的经验，承认友情虽然按力量也超过普通的，但不是爱情，她宁愿愉快地受激动而不愿被人爱着。于丽的企图——让自己两个最亲爱的人结婚——是她宽宏大度的结果。至于圣·普栾，他立刻拒绝了于丽的建议：没有热爱，没有情焰，没有比最美妙的智慧更崇高和更强的智力的奇异的光辉，算什么样的爱情呢？即使如果格兰尔和他产生了这种感情，他们之间也会常常有他一生中只有一次的那种爱情在心头。

现在我们来较接近地认识于丽的丈夫。分散在不同书信里的暗示稍稍打开了他出身的秘密。显然他在某个宫廷中周旋过，始终抱着这

样的见解，即宫廷侍从同仆役只有外表的差异而已。他为外国国王服务。在过去有个时候是军人，常常变换职业，甚至还做过农民；现在他也很愿意从事各种各样的职业。他被牵涉进阴谋集团的某种革命运动，总算逃过了充军西伯利亚的灾难，从这一点上可以断定事情发生在俄国。难怪格兰尔开玩笑地问于丽，她的丈夫是什么人，是哥萨克首领、大公或者是世袭贵族？还对她说："至于我，我可以保证说，应该称呼你'贵族夫人'。"而且据说，伏尔玛尔出身于"希腊仪式的"民族之家——他真的是俄罗斯人吗？根据一切情况，他显然跟一个"北方宫廷"有联系，因而是彼得堡的，他在俄国有亲属，而在一些动荡事件的旋涡里丧失了自己的财产。如果伏尔玛尔的过去是神秘的，那么他今天的行为却毫无浪漫可言。现在站在我们面前的是个顾家的人、庄园的主人和热心的户主。

18世纪的哲学家相信"文明的君主制"的可能性；卢梭幻想"文明地主"的形象，与之相联系的是社会和平在于它的经济和道德制度的改善。我们从小说第四卷第十和十一封信以及第五卷第二封信里，知道了伏尔玛尔庄园中经济制度的细节。这里充满着"中庸之道"和"古时候的单纯"。这里看不到镀金的餐具橱和贵重的器皿、衣带、绘画、枝形吊架。房间里的一切都服从于经济和适中；适中并不使人难受，而是看起来很愉快。伏尔玛尔的土地不出租，由他自己耕作。这是在聪明的限度内扩大自己收入的最可靠的方法。聪明，是因为伏尔玛尔的经济的主要原则——土地的给予和它们的消耗之间的平衡。因为家长制氏族的理想的目光朝着过去，所以圣·普栾引述中世纪《关于玫瑰的小说》中有教育意义的诗："财富不成为有钱者。"

圣·普栾在法国看到相当多的农民的贫困和地主的浪费，而在这里他相信地主和农民物质利益协调的可能性——只要符合前者拒绝超额利润并避免把自己的产品为金钱而出售这个条件。如今圣·普栾确信，既避免封建主义寄生性的浪费，又避免资本主义的吝啬这种经济的可能性。[4] 这样，卢梭在伏尔玛尔身上给了我们以"简单化的地主"的形象。

这里的经济建立在某种"感伤主义的"政治经济学的规律上。假如政治不是妇女的事，那么在经济问题上妇女——即使不在智慧上而在心灵上——不比男人处理得差些。可爱的于丽知道怎样在实践上建立家庭幸福并使愉快和有益二者相结合。她的考虑是：财富增加欲望和

妨碍达到幸福，因此社会中最幸福的阶级是自由的农民。他们的福利在于葡萄和粮食的收成，他们两夫妇跟他们长久地谈论自己的家事和土地的分段；如果需要时就进行帮助。至于家里的仆役，靠金钱不能使他们忠心和正直。因为这里对仆役是像亲属般对待的，他们不像有名的贵族之家的家奴——虚伪的和腐败的奴才与侍女一般。此外，在伏尔玛尔的庄园里，男子与妇女是隔开相处的，所以他们的关系是纯洁的。

圣·普栾给蓬斯冬写的信里谈到当土地在明智的主人手里不单单是他的享福的源泉，当果实和粮食充满着劳动者的粮仓时，那是很有意义的。看到这一点，你就会忘记今天农村里的情况，你就会转移到《圣经》里族长的那个时代。你自己就会想到田里去劳动并收获自己的一分幸福，爱情和天真无邪的时代啊，圣·普栾喊道，妇女既温柔又俭朴而男子既单纯又满意的时代啊！在葡萄收获和大麻打好以后，在伏尔玛尔家又歌唱又欢笑，全体人员彼此平等相待；主人们白天跟农民一块儿吃午饭，晚上跟仆役一块儿吃晚饭。就像极幸福的"圣经"时代的英雄拉希利和诺爱米那样同声歌唱古代歌曲。于丽和伏尔玛尔参加农民和长工的游戏，像一个大家庭。

圣·普栾用玫瑰的色调这样描写了伏尔玛尔夫妇的农村生活，给了它以欢乐、殷勤好客、舒适的特征。小说作者所创造的自然经济乌托邦的想象是多么激动人心，可以从他在蓬斯冬勋爵领地——在约克伯爵的一处领地复现中看得出来。但这是没有生动插图的文字；圣·普栾到过的上瓦莱可以给我们看到这种图画。那边土地所生长的一切对于主人"正直的生活"已完全足够。山民们按照自然规律，遵守着明智的习惯，丰饶的产物他们不去出售，因为他们知道一出现金钱，他们就会变得更贫穷，因此不让开发区里的金矿。在家里，下人跟主人一块儿吃饭，他们的妻子和女儿在旁递送饭菜。

上瓦莱已经不是以地主为首的村子而是单一的富裕农民的族长制地区。这地区没有被国家赋税和世界市场所破坏，是个奇迹，它保持着生活方式的单纯、性格的平衡、"幸福的安宁"。还可以补充"大公无私"：例如外地来的客人可以无偿地就食。同时卢梭对于这习俗的智力的保守主义、丈夫对妻子和父母对子女的专制主义却保持沉默。让-约克的脑筋里是否想到了跟无知识的族长制的高尚道德结合的常常是要靠反动力量来帮忙。在小说《新爱洛漪丝》出版了一个世纪之后，恩

格斯嘲笑那些赞赏“道德纯洁的”瑞士牧人。唉，羊的脖子上挂着安宁闲逸的铃铛，阿尔卑斯的小茅屋和可爱的虔诚，并不妨碍他们受雇给路易十六去保卫巴士底监狱以反对法国人民并枪杀圣·安东尼郊区的工人。甚至这些牧人反抗奥地利的压迫奴役（关于这种斗争卢梭是知道的），在历史上也是反动的，因为它的目的是保卫“僵硬的地方利益”，维持“野蛮反对文明”。而且这些山民的族长制的纯洁本身也是不巩固的：“刚刚知道一点儿什么叫金钱之前”，他们“就变成了最贪婪和狡猾的地主了”。[5]

然而如果那些卢梭的研究对伏尔玛尔的田园诗般的村镇赋予太大的意义的话，那他们就错了。这只不过是《社会契约论》的作者的思想的一次曲折：但也许封建主义专制的缓和就是用这样的方法来实现的？这种安闲的田园生活在《新爱洛漪丝》的情节上没有产生什么影响。因此我回过头来再谈谈于丽和圣·普栾的没有成功希望的关系。

然而既不隶属于小说本身但又像我们以后看到的那样跟它奇特地交织着的故事，暂时阻碍着我回头过来。《爱多阿尔·蓬斯冬阁下的恋爱史》第一次在1780年日内瓦版发行是在作者死后。这篇故事是卢梭文学散文的杰作，它的结构比书信体更具有某些优点，有更多的激情、直率性、抒情性，但具体地看得见的行动则嫌不足。把故事纳入小说的困难是如此之大，所以卢梭虽然认为这样做有必要，却“长期动摇不定”。卢梭后来回忆说，“按格调”跟小说不同，关于爱多阿尔的故事可以“破坏它的动人的单纯性”。这一思想也表现在故事开头的话里：“爱多阿尔阁下在罗马的奇特的遭遇是如此不同寻常，要把它们跟于丽的爱情事件混在一起而不损害它的单纯性是不可能的。”

现在请看爱多阿尔在罗马发生的和根据《新爱洛漪丝》中的几封信能模糊地猜测到的事。我们对小说暂时搁下不谈。这件事不发生在信奉基督教的瑞士，也不在商业的英国，而是在艺术、诗歌、音乐的国家——爱多阿尔是它们的大欣赏家，——的意大利，这并非是偶然的。他在那里跟一个那不勒斯妇女、侯爵夫人结交，热烈地爱上了她，也引起了她同样热烈的感情相回报。侯爵夫人以寡妇的身份在家里接待爱多阿尔，这不过是掩人耳目，因为他们俩在罗马都是外地人。当爱多阿尔向她提议要她嫁给他时，侯爵夫人拒绝了他的求婚，推说信仰不同：他是信仰英国国教，而她是信奉天主教，只有他们彼此深刻的激情为婚外关系辩护着。但爱多阿尔突然知道她情人的丈夫

还活着，而且是德国皇帝军队里的军官。爱多阿尔责备侯爵夫人进行双重欺骗，他和她合法的丈夫都成了欺骗的牺牲品，便决心跟她断绝往来。但等到侯爵死了以后，爱多阿尔已经不想结婚了。他很难相信她的丈夫死于负伤而不是由于受到了沉重的侮辱，并感到对他的死自己应有责任。

说蓬斯冬的情人是个不道德的女人，那是毫无疑问的。然而道德在这里是软弱无力的。“假如淫荡的本性能改变，那么侯爵夫人的心灵就会改变”——即便像蓬斯冬这样的人也不能使她变得高尚。但须知从另一方面看，他自己也不能跟侯爵夫人一刀两断，她对于他的力量现在仍然是巨大的。能用什么逻辑来解释两个如此对立的人彼此吸引的非理性的力量呢？

这样，侯爵夫人和爱多阿尔的会面继续着，虽然他们之间过去的亲近已经不可能了。现在侯爵夫人本来可以谈结婚的事了，但是爱多阿尔不愿这样，而且对自己的决心很坚定。他可以为情人献出生命，如果决定了，他“可以为责任而牺牲情人”。侯爵夫人想解除爱多阿尔设置的道德上的障碍的一切诡计以及刚刚激起的彼此的吸引，但都是白费力气。侯爵夫人具有热烈的南方气质，又习惯于情感上的享受，却没有可能跟爱多阿尔分享。有一次她头脑里产生了一个反常的思想：爱多阿尔不愿跟她品尝肉体的快乐，那么至少让他“从她手里”来品尝它，让它成为她的贡献和她的牺牲；爱多阿尔可能跟她作柏拉图式的来往，而决定跟娼妓作肉体的联系。

于是侯爵夫人在罗马找到一个妓女，想靠她来实现自己的计划。罗马姑娘劳娅·比萨诺——大家叫她劳列塔，爱多阿尔和侯爵夫人常常三个人一同吃饭。不久爱多阿尔到她家去看她，可是出乎他的意外，她拒绝了他的要求并从他的怀抱里挣脱出来。原因在于侯爵夫人和爱多阿尔的“爱情的形象”唤醒了她从前不知道的感情。爱多阿尔和劳娅的关系慢慢变成另一种性质。劳娅 爱上了他，这是她生活中的初恋，因此她恐惧地想到爱多阿尔可能把她当做一个肮脏职业的妇女一样碰她。他越来越注意到她眼睛里的痛苦和受难的表情。失足的女人心头带着爱的感情在重新产生贞洁，仿佛恢复了永远被破坏了的道德的感情。爱多阿尔也可以爱劳娅 ，但须知这样的爱会同时既贬低了她，也贬低了他。劳娅 也感到了这一点，并大为恐慌。她现在跟爱多阿尔接近：在幸福的爱情的合法的奖赏里，她会看到自己耻辱的反光。劳娅

的新生引起了爱多阿尔深刻的同情，但除了怜悯，他能给她什么呢？爱多阿尔访问劳娅 时，既不能爱她，也不能拒绝她的爱情。

劳娅 现在看到世界秩序的卑劣：社会保护女性的名誉，而那些丧失了它的人却成了无保障者。被抛进穷困和富有者的寄生虫的腐化的泥坑里的劳娅 ，被打上了受排斥者的烙印，而这就永远阻止她回到正常人的生活。劳娅 的唯一出路——隐藏进修道院，但即使在那里她也感觉不到安全：要知道还有关心她卖淫的男人。在修道院里，劳娅 被一切多情善感的心灵能抓住的激情所冲击；只有可能使她成为幸福的人不在这些激情的链条中。然而，她依然在期望什么，她自己并不知道这点。

有这样的奇谈怪论：正因为爱多阿尔和劳娅 的关系的纯洁竟使侯爵夫人大为发怒。很容易想象侯爵夫人那时的绝望，当她认为由于自己的不慎和她自认为慷慨的缘故，因而弄出一个危险的情敌。另一个奇谈怪论：劳娅 看到爱多阿尔对她逐渐增长的尊敬，便开始蔑视自己。实际上这种自我菲薄是用不着的：劳娅 变高尚了，她的天性是生来为善的。妓女比“正经的”妇女更使人感动；劳列塔的受难是高尚的，而侯爵夫人只能引起人们的厌恶——读者的厌恶，而在爱多阿尔呢，这种对自己心爱女人的凶狠感情是跟怜悯结合在一起的。

这样一来，爱多阿尔纠缠在两篇小说里：在一篇里是以喜爱为基础，在另一篇里则以责任为基础。他控制着两个女人的心，对于那妓女只是作为朋友，对另一个是鄙视，虽然还没有中止爱情。许多危险在威胁他：又是伏击，那是侯爵夫人设下的；又是密探，是劳娅 过去的嫖客派遣的。什么都没有吓住他，他知道劳娅 需要他道德上的支持。

可是爱多阿尔访问劳娅 难道只是美德引起的吗？可能他“对自己没有完全说出来吧”？在一个只乞求容许爱他的迷人的女性面前，他能毫无所动吗？哪儿找得到对美丽的眼睛里流出的泪珠而不会震颤的硬心肠的男子呢？

爱多阿尔暂时离开罗马去伦敦，但又回来了。正好在这事件开始那时，小说的读者对于内幕还不知道，爱多阿尔注意到于丽的美丽，这在第一卷第六十封信里讲到过，然而那只是温柔的惊奇的感情，没

有别的。爱多阿尔对于自己过去的情人不知感激而自责的同时，认为她的基本错误的原因是她对他的激情。可是认错的感觉很少能帮助爱情，因此他在劳娅 那儿时，越来越发现她的许多优点。而且侯爵夫人已达到女人美貌趋于凋谢的年纪，而劳娅 还很年轻和迷人。

这个戏剧性的事件的收场包含在《新爱洛漪丝》第五卷第十二封信和第六卷第三封信里。多么可惜，爱多阿尔把这已经差不多决定了的跟劳娅 的婚事告诉了自己的朋友，当然，他希望作为偏见的敌人的圣·普栾会赞成这项决定。唉，感情自由的骑士竟是最平庸的道德家的鼓吹者。谁会想到像爱多阿尔和劳娅 之间那样崇高的爱情，圣·普栾会坚决谴责："爱多阿尔——竟是这样的婚姻！"毫无疑问，圣·普栾深信自己在履行"朋友的责任"时，他既帮助了爱多阿尔，也帮助了劳娅 。但须知现实不是具有人所想的，而是人所做的那种客观意义。"她将怎么样，——圣·普栾在为劳娅 考虑，——她突然上升到这样高的地位？她过去那可耻的情形那时会一下子暴露出来。然而留在她的地位上，她能达到什么心灵上的伟大呢！"这种浮夸的言辞难道不是伪善行为吗？圣·普栾努力说服劳娅 ，要她作自我牺牲，这比夫妻关系能为她带来更大的快乐。如果任何理智的道理不能说服劳娅 和爱多阿尔，他们依然固执己见，那么好，圣·普栾也预备采取强硬的方法，他要向"国家和警察机关"提出问题。他对自由思想的勋爵说："不要忘记您是英国贵族，您想摆脱光荣头衔或者恭敬地对待人家的议论。那是民主派吗？不要缔结如此耻辱的婚姻！那难道是您做的事吗？难道您应该为自己选择这样的妻子？她应当不但是有德行的，而且还要是没有罪行的。"从圣·普栾的嘴里听见断然的批判："不管我怎样，我决不容许劳列塔·比萨斯卡雅成为蓬斯冬勋爵夫人！"这难道是卢梭心爱人物的话吗？

对于这一点，车尔尼雪夫斯基指出："大家都轮流地重复同样的话，只有于丽并不那么明白地表达自己的意见，或者甚至准备承认见到劳娅 成为蓬斯冬勋爵夫人的可能性。"[6] 实际上，于丽在致格兰尔的信里，比圣·普栾更人道得多，她对苦命人劳娅 的情况和优点的评价说："她富于感情和有美德，为了能像我们，她还需要什么呢？如果劳娅 没有对青年时代谬误的回归，那么她会比我更少获得宽恕的权利吗？我能向谁期望找到原谅自己吗？如果我自己拒绝对她尊重，我能向人要求尊重我吗？"在小说第五卷第十三封信稍后的地方："啊，人

们的意见！人们的意见！丢掉你的枷锁是何等困难！它始终叫我们倾向于不公正：现在的恶遮蔽着过去的善……”

内心矛盾的牺牲，也像于丽加给他的道德观念一样，圣·普栾经常引起读者在整个小说过程中的同情，也在他干涉爱多阿尔和劳娅 像他所设想的“错误的一步”时引起奇怪的不愉快。如此的不愉快，以致连他的女指导员都张皇失措了。她承认她很难赞成爱多阿尔的婚姻，也很难赞成他的朋友参加进这件事情中去。[7]

我们是从爱多阿尔给伏尔玛尔的信里知道圣·普栾怎样干涉的。这时候侯爵夫人由于激动而生病了，她不愿在自己家里见到爱多阿尔，而且不久就死了。爱多阿尔决定跟劳娅 结婚，带她到“尊敬有德行的人”的远方去，带到英国自己牛津夏亚的家里去。但圣·普栾赶在爱多阿尔之前。圣·普栾跟劳娅 的谈话里打动了她舍己为人的思想，终于消除了她心中追求幸福的念头，达到了连宗教的盲目迷信者也认为是反人性的目的。劳娅 在这番谈话后已经不像从前那样快乐地会见爱多阿尔：她恐惧地向圣·普栾那方面投出目光，眼里噙着泪珠。圣·普栾多么狠心！他强迫劳娅 写信给爱多阿尔——拒绝嫁给他：“我以责任的名义牺牲自己一切的幸福。残忍的牺牲，但靠了它，我忘怀了我年轻时忍受的耻辱。”劳娅 迄今为止在修道院里是寄宿生，现在她剃度为修女了。

在18世纪，故事难得有人注意。[8] 1780年以前能够读到它的只有罗森堡公爵夫人，是卢梭作为《新爱洛漪丝》手抄本的附录，当做礼物赠送给她的。因为卢梭担心在故事中对侯爵夫人性格有些讨厌的描写可能被看做是描写公爵夫人的。所以故事的原稿被作者毁掉了。好在公爵夫人没有找到自己的性格像侯爵夫人的地方，便把手抄本交给了日内瓦的出版商。伟大的百科全书派中没有人读过《爱多阿尔·蓬斯冬阁下的恋爱史》，他们习惯于分清道德和不道德的区别，未必会赞成它。好像只有狄德罗能够重视卢梭的这篇故事。狄德罗的小说《宿命论者雅克》的插入的故事有一点儿像关于爱多阿尔的故事的情节，那是在《新爱洛漪丝》以后二十年写的。狄德罗的书里，德·拉·包密列夫人利用妓女狄刻诺阿，想叫自己的情人德惹尔西回心转意，或者至少为他的轻浮行为作报复。可是如果包密列夫人令人想到侯爵夫人采用“诓骗”自己情人的那种手法，那么蓬斯冬在道德方面不可比拟地超过德惹尔西先生，而劳娅 也同样比狄刻诺阿姑娘在心灵上更感

人和丰富得多。此外，卢梭的故事里，贫贱的妓女和富有人们的世界之间的冲突逐渐成为主要的问题，而在狄德罗那里，贵族女子被拒绝的爱情的苦恼始终放在第一位。

卢梭的故事包含有这样的心理学上的辩证法，它看着就要推翻在《新爱洛漪丝》中提出的道德的结构。卢梭给我们介绍了两个女性——侯爵夫人和劳娅 。统治阶级的官方的道德把其中之一列为"正派的"；另一个属于被称为"道德上堕落的"那一类。然而在"正派的"方面我们看到肮脏，在"淫荡"方面——看到心地纯洁。在深渊的最边缘的危机的、极端紧张的情况——这完全合乎卢梭的风格。劳娅 ·比萨诺是深刻悲剧性的。下流社会的牺牲，她并不浸透它的厚颜无耻。从劳娅拖出来的线拉向雨果的《悲惨世界》里的芳汀、陀思妥耶夫斯基的《罪与罚》里的马尔美拉多娃、托尔斯泰的《复活》里的卡秋莎·马斯洛娃。

我们再一次想到小说主要的自相矛盾之处：爱的感情——严峻的义务。卢梭没有克服这个矛盾，这可以从圣·普栾在自己情人的教训面前投降和他回来这几年的时间后她的突然死去来作证明。致命的偶然事件闯入了伏尔玛尔家的家庭幸福的平静的港口。有一次大家都出发到锡翁城堡——那个城堡在1530—1536年间的六年中"自由之友"瑞士人法朗梳阿·包尼伐尔在那里受到折磨，在卢梭以后的19世纪，拜伦在他的长诗《锡翁的囚徒》里对人们提到过，——去游玩。这件事的经过，于丽的侍婢方勋在信中作了叙述。于丽的一个孩子掉到了他们经过的湖中。母亲赶紧跳入水里去救自己的孩子，她把他救起来了，可是感冒和受到的震惊送了她的命——死在盛年。格兰尔和伏尔玛尔写信给那时不在家的圣·普栾，叙述了这一不幸的悲惨消息和于丽最后几天的情况。她像平时一样热诚和温柔，即使在临死时仍然保持自己的信念，并向前来的神甫拒绝忏悔。在死前两天，她装饰了自己的房间，向朋友们谈论儿童教育，对牧师说明自然神论的本质，劝医生不用药物治病，而且一次也没有提到上帝，虽然如此，她始终是十分虔诚的——在《萨伏亚副主教信仰的忏悔》里也有这种怪论。格兰尔把死者的脸用圣·普栾从印度带来的镀金的珍珠贝的面纱掩盖起来。

作者对小说选择这样的结束，其目的可能是使圣·普栾和于丽相爱的时机永恒化，而根据格兰尔的话，"对长久占有的厌倦不致为老年和美色的凋谢混合起来"。两个情人靠了悲惨的事件，对读者来说始终是

年轻、美丽的。但于丽的惨死毕竟没有内在的必要。卢梭显然不知道怎样把自己的主人公继续引到哪里去，便割断了绕着他们的道德和社会问题的巨大线团的无法解开的纽结。于丽偶然的死并没有使小说完结，而是使它中断了，因此发生了激情是否被道德所战胜的疑问。没有被战胜的证明是于丽在临死之前给圣·普栾的信，这信在她死后由伏尔玛尔转交给他的。在两个好像等值的真理的边缘上有趣的滑动，阻止过于丽和圣·普栾的婚姻的老天爷"完成了好事"，但同时于丽"站在深渊边缘"时对圣·普栾的爱情"痊愈了"的信心却成了"自我欺骗"、"错误"——虽然是"解救的、有益的"。现在临死时用不着再欺骗自己：那被镇压的感情对于她曾是"生活的意义"，她以责任的名义做了她意志所能做的一切，但她的心"属于他"，它不是罪过，而是痛苦……后来于丽在结束信时从"您"转到"你"，说："这是多么幸福，我以生命的代价获得了以永久的、其中没有罪恶的爱来爱你，并有权最后一次说：'我爱你……'"

当问题涉及人的命运、人的整个生

活时，理智不容许作轻率的决定。

第六卷，第六封信

小说的四个主要人物的每一个都可以算是"时代的英雄"：于丽、圣·普栾、伏尔玛尔、蓬斯冬。

既然小说的书名是于丽，那就从她开始，并概括她的性格特点。和善和贞洁在她身上跟对自我分析的不放松的倾向结合在一起。她受宗法社会制家庭传统的教育，需要平稳、宁静的生活，为爱情苦闷而又害怕爱情。成为圣·普栾的妻子是于丽梦想的极限，然而幸福过度可能害了她。凭她这样敏感多情，但理智即使在十分激动的时候也不会离开她，甚至她委身于圣·普栾也不是完全由于无法控制自己的冲动，而是抱着强迫父亲同意他们的婚姻，仿佛"预先采取自己犯了罪的决定"。像那个世纪所说的"belle âme"——"优美的灵魂"——的所有者，于丽同时比圣·普栾更清醒，正因此而对人的弱点更能宽容。她的责任心的感觉是深厚的，但不是推动她走向积极而是走向顺从。由于于丽趣味的精致和真诚，大家原谅她好为人师的热心：她喜欢责备和教训自己的心爱者；她不无骄傲地自称为"说教者"，这使作者心软和深受感动，虽然她的"说教"有时令人厌倦。于丽只有18岁，但她学问渊

博：从她那里可以知道柏拉图的共和国、罗马的伟人、中世纪的神学家。她的心被两种意向——向幸福和善行——所分裂；可能显得她既在夫妇生活又在爱情的热烈的日子后的母性的天职里找到自己，但我们已经深信这与真理差得太远，而卢梭抓住了于丽的矛盾，对她的话“我太幸福了，幸福引起了我的忧愁”作了这样的注解：“怎么，于丽！又矛盾了！哟，迷人的朝圣者，我很担心，您同自己又不相一致了。”

现在来谈谈圣·普栾。他是自然的和正确合理的事情的辩护者，然而他赞美于丽，即使当看见她因事而脸色苍白和惊慌不安的时候也是这样。如果卢梭借于丽之口说出富于理智的聪明话，那么圣·普栾距这种理想还是差得很远。圣·普栾胆怯而又勇敢、非常热情而又意志薄弱、暴躁而又腼腆，他在心情上很不平衡：他的沮丧常常变为愤怒，淡漠变为激动，但正因此而使他变得很有趣。他的敏感有无数的细微变化。他常常容易冲动，为情绪所俘虏，受不了“转弯抹角威胁激情”的严厉的逻辑学家，虽然能很好地分辨抽象的问题。他对周围的事物仿佛漫不经心和糊里糊涂，但同时却善于观察和判断准确。《新爱洛漪丝》第二篇序言中的假定的“读者”称他为“大孩子”。还有于丽自己在给圣·普栾的最后的信件之一（第六卷第八封信）里责备他说：“我亲爱的哲学家，难道您永远不会停止做孩子吗？……”圣·普栾的感情激动完全不意味着他是在成年人世界里迷路的“大孩子”。须知他不是整个一生保持着某种孩子气的爱弥儿那样的“学生”，而是能独立思想的人。从小说第一卷第三十四封信里我们意外地知道圣·普栾不仅仅是教师——某个勃隆夫人开玩笑地对他说他没有常识，更糟的是没有一点儿智慧，说他“像他的那些书同样愚蠢”。可见圣·普栾是文学家，所不明白的是用什么体裁写的。不过于丽告诉我们，整个她的家庭都聚集在一起高声念圣·普栾的关于海上旅行的观感和爱多阿尔的冒险故事。勃隆夫人的关于常识和智慧的亲切的开玩笑，那是她上流社会窄狭见识的结果。事实上圣·普栾能够评价常识，虽然不用它作指导，从人家的机智里感到满足，即便自己没有机智。至于他的“愚蠢”，圣·普栾处在生活上平庸的对立之外：“愚蠢或者聪明”——按照于丽给他的鉴定，他忽而上升到天上，忽而下降到在地面爬行；忽而充满精力，忽而软弱无力。

在隐藏着冷酷无情、毫无心肝的殷勤而善于交际的贵族中间，圣·普栾一个也不像他们，而且也不企图像他们。他能善于看清上流社会风俗习惯的内幕，然而圣·普栾跟平民在一起时虽然是平民知识分子，

他的思想构成和情感格调显示出自己是“贵族的”知识分子。他的思想趋向是民主主义的，但他周转的范围却很狭小。他直接接触的是一些什么人——在瑞士是贵族家庭岱当惹、陶尔勃、伏尔玛尔；在罗马，他唯一的朋友是勋爵；在巴黎，是贵族沙龙里的主人和客人。他到瓦莱农民家的旅行只是短暂的插曲，对于他们来说，他不过是偶然的过客。当圣·普栾旅居巴黎时，于丽暗示他这种思想：在宫廷和沙龙里很少研究法国人，必须上升到五层楼和阁楼，下到地下室，那儿住着正直的劳动人民——“最可敬的人民阶级”。真是卓越的意见，然而圣·普栾却置若罔闻。于丽的考虑比她过去的老师显得更民主，这不是唯一的一次。

接下来是伏尔玛尔。批评家们对他开玩笑说：“高尚得可笑”。卢梭抱着不同的看法，可是他回避对伏尔玛尔不利的事实作出评估：怎么这么个聪明、善良、比于丽大30岁而且知道跟不可爱的男子的婚姻不能使她幸福的人，能同她结婚？须知伏尔玛尔还在结婚之前就对于丽说过：“我的行为是不可原谅的，我侮辱了您的温情，我违背了您的羞怯，然而我爱您，而且除了您不爱任何人。”这是自私者的论据，也是没有自尊心的人的论据。往后伏尔玛尔把于丽的生活涂上了一层灰色，却不曾有过任何良心的谴责。而在从于丽自己方面知道了她的悲惨故事后，伏尔玛尔邀请圣·普栾到自己的领地来，以便“医治”恋爱的激情，出发点是仿佛心灵的健康可以排除一切激情这种最乏味的信念。这里伏尔玛尔已经不是聪明的了。

然而于丽毕竟是尊敬伏尔玛尔的，她看到他的优点，她还描绘了他的画像。伏尔玛尔靠了“平静和有规律的”生活，50岁的人看来不会超过40岁。他的特点是“生活经验和有理智、稳重、谦虚、良好的态度”；他的谈吐有思想深度，但避免“显示机智和进行道德说教”；他不寻求结识人，但也不回避他们；他没有癖好，而由客观来指导爱好，他没有热情，不会快乐，只有能引逗于丽快活时他才感到快活；不过他对她的爱没有冲动，他“努力去爱，是因为理智示意他这样”（第三卷第二十封信）。伏尔玛尔谈到自己的话，从哲学观点看来是很有趣的：“如果说我有什么激情的话，那只有对观察的激情：我喜欢在心里阅读人们……我自己不喜欢扮演角色——只喜欢观看人家怎样扮演。我只喜欢观察人类社会，但作为它的构成成分完全不合我的口味。假如我能够改变自己的本性并变为活生生的眼睛的话，我很愿意实行这样的改变。”（第四卷，第十二封信）这种自我鉴定令人吃惊地想到狄德

罗在其死后出版的《演员的怪论》一书中的议论，那里把社会分成积极的、热情洋溢的、充满激情的人和哲学地思考、但站在行动之外并因此专门旁观的人。狄德罗利用生活和舞台的旧的比较，把第一种人叫做演员，把第二种人——叫做观众。卢梭不可能知道自己朋友的这本书，然而伏尔玛尔却也朝着这种类似的分类走，并使用同样的表现形式。

我把爱多阿尔·蓬斯冬放在最后，因为他处在叙述的边缘。处在边缘，但远不是次要的人物。在《新爱洛漪丝》第一卷第四十五封信（圣·普栾写给他的信）里，把他作为他的原则"是激情而不是思想体系的结果"，虽然他的行为最常常受斯多葛主义准则的影响，而"他的心灵的动机"并不破坏这种哲学。如果圣·普栾憎恨"哲学家"一词，那么爱多阿尔——哲学地思考的人，他只要求理性能为产生强大激情的心灵的那种力量所支持，爱多阿尔对于这种激情并不是无动于衷，但忽视人为规定的礼仪、偏重理性的谦恭、假装的殷勤，这些态度连圣·普栾和于丽也都认为为人所必不可少的。爱多阿尔的外表并不和蔼可亲，但心地热烈和富于同情。圣·普栾倾向于狂热和幻想、准备对任何理智的人屈服，样子像女性似的脆弱，爱多阿尔却是意志坚强和刚毅，在生活的一切变动中能控制住自己并不会离开自己的智慧。

批评家们对爱多阿尔·蓬斯冬的形象解释为卢梭对所有英国人的爱慕，说他可以仿效伏尔泰和同国人培阿·德·缪拉，他们在他们的文集里损害法国人对文明的欧洲所起的领导民族的作用。除了伏尔泰和缪拉，卢梭在尚贝还有阿迭孙的杂志，后来有《新爱洛漪丝》的热情洋溢的赏识者，他们阅读波浦、汤姆逊和永格。但要知道《社会契约论》的作者从来不是英国迷。说蓬斯冬是英国人，可能说明卢梭想给他理想的特征以某种活力，而且也给法国贵族以一个虽然是勋爵，但和内心的自由、真诚、严肃的人作对比。说蓬斯冬在英国知名人士的范围里也可能是个例外而不是个典型，那是毫无疑问的。蓬斯冬按教育是属于贵族的上层分子，他没有它应有的傲慢，爵位不确定他性格的任何特点。这个阶层的尊号怎么样也跟蓬斯冬符合不起来。按教育程度说，他的观点正是应该属于法国的，不是这样，他的"正义、条理"的热情、他的希望每个人在社会里占有"既对自己也对他人的最大利益"的位置，也就无法解释。

卢梭很少对天生的道德本能的力量抱着希望，便对激情筑起一道堤防——严厉的道德。从这里产生了情节的两个倾向：圣·普栾对于丽的爱情是被感性肯定为合理的，而于丽同伏尔玛尔的婚姻则合乎责任的要求。两个真理价值相等：感情的权利坚持自己对窒息它的法律拥有自由，而理性的权利则对感情加上桎梏。于是小说的上半部是对自由的激情的赞美歌，下半部则是充满了自我牺牲和负有义务的气氛。圣·普栾有特征的表白说："在我抱着不幸的激情、丧失自己生命的一半以后，我贡献另外的一半以便补偿它。"这里的补偿已经意味着不做它的奴隶。于丽也在一封信里高声喊道："自然，甜蜜的自然呀，充分显示你的作用！我放弃破坏你的那些残酷的美德。难道你给我的欲望能够比那么多次把我引向迷误的理智更骗人吗？"于丽在另一封信里肯定地说："心灵千方百计欺骗我们，只凭十分不牢靠的规律来起作用"，理性则"除了善以外没有其他目的，它的规律总是可靠的、明确的、很容易靠它来指导生活"（第三卷第二十封信）。

这样，理性是好的。圣·普栾还在不久前证明说，智慧的哲学道理是对人们的感受抱冷淡的漠不关心的态度，现在你以伏尔玛尔来作例子，确信也有人道的哲学家，而且不是唯物主义的教条主义者——伏尔玛尔一次也不反对自己虔诚的于丽，尊重她的宗教信仰。[9] 于丽自己也以尊敬的态度说到法国的"学者，说到他们广阔的活动场所对思想提供了养料"，她断然不同意像圣·普栾那样肯定"这些严肃和热爱劳动的男子汉把哲学变成空洞的饶舌"的倾向。

我要再度使用二律背反这个词——无法解决的矛盾：人的发展的道德障碍，以及渴望完全多方面生活的那种没法遏止的自由精神；"心的宗教"和笃信宗教——"精神的鸦片"的思想；对阶层秩序的无人性的愤慨——甚至没有任何暗示就应该把它推翻。

卢梭大概很想把理性和感情、激情和意志合并在一个人身上。然而四个画像中没有一个能达到这些希望的综合。好像爱多阿尔比其他几人更接近这一点，但只是在爱情的戏剧范围之内。把他所希望的特征综合为"理想的人"的合成形象，卢梭没有解决——他不愿意虚构还没有见到和不能够见到的东西。从这里可以看到小说的既是优点又是缺点：《新爱洛漪丝》中没有强有力的人和社会环境的相互作用。比如说，圣·普栾从教师和文学家突然变成军事工程师，他关于环球旅行的事读者知道些什么，又如关于伏尔玛尔参加革命阴谋，为此他几乎

被充军西伯利亚，他的命运读者能知道什么？完全不知道。《新爱洛漪丝》中的社会生活最多是道德批评的对象；爱情和家庭的速度，道德和宗教的速度掩盖了一切其他的东西。

《新爱洛漪丝》人物的形象是多么缺乏具体性。圣·普栾缺乏民族和社会的特点。他的瑞士人的性格有些什么？平民知识分子的生活习惯被排除在描写范围之外。你们仿佛顺便知道跟于丽分别后，圣·普栾卖掉了在格朗松属于他的小房子——他分得的微小的遗产——并把变卖所得的钱分给了一些寡妇和孤儿。圣·普栾拒绝接受自己当教师的劳动所得，在跟于丽长久争论后，他毕竟接受了她的钱包，于是保证了他在法国的生活。这类可以推测他生存的物质基础的资料很少。关于他的亲属、关于他的过去，我们什么都不知道。圣·普栾不久前还准备同一切阶层的道德一刀两断，对于丽的论据非常欣赏，他可能被认为是一个反专制主义者，而结果竟是一个流行的道德家。

难道爱多阿尔更像英国人和勋爵吗？与伏尔玛尔这个俄国人相比，按世界观说他是地主吗？前者我们在英国土地上没有见过，后者在瑞士的条件下倒更像个法国人。

目的坚定的、积极的人，到18世纪中叶不是定型的文学典型。因此“当代英雄”最优秀的品质同时分散在四个形象身上：于丽——富于同情和仁慈的；圣·普栾——非常热烈和易动感情的；伏尔玛尔——性格内向和务实精神的；爱多阿尔——已经对人类命运表示关心的。顺便说一句，不是平民知识分子而是蓬斯冬阁下抨击欧洲的“贵族”，一字不差地引用“社会契约论”的论文说到“人民意志的神圣机构”，说“社会理性的权力是真正的社会基础”，预言没有偏见、虚荣、专制的光明世界，那里只有“人的优点”才能够确定“阶层”。不是具有憎恨农奴制的一切根据的平民知识分子圣·普栾，而是贵族分子伏尔玛尔形成了反君主思想的形象。圣·普栾蔑视生活的丑恶现象，而从蔑视到憎恨只差一步，从憎恨到斗争也差同样远的一步，然而即便阶层特权的世界引起了他的深刻的愤懑，他更多是大的受苦者而不是反叛者。在小说中甚至连爱情的功绩也没有。卢梭避免尖锐的、起作用的冲突，这可以从序言里，按他的意见可以确定自己作品最好的优点的话：“书中没有一个坏人，也没有一种坏的行为。”没有一个吗？岱当惹男爵难道是天使吗？

《爱弥儿》的作者写道："人类由人民组成；不包括在其中的部分是如此的不足道，用不到把它计算进去。"真是金玉之言。然而国家基本的和最古老的主人——人民在《新爱洛漪丝》里没有起到知道他的世界观的卢梭可能期待的作用。在《新爱洛漪丝》里没有平民的形象，没有人民生活的图景——除了在伏尔玛尔的乌托邦中之外。从围绕他家庭的无鲜明形象的仆役、雇农和农民群众里只显出几个多多少少比较清晰的人物。于丽的女仆方勋·尔格儿和农村小伙子葛洛德·阿奈·方勋与她的母亲想竭力为他偿付什么金钱上的债务。有个好色的财主建议方勋成为他豢养的姘妇，但她不愿出卖自己，于是葛洛德决定应募当兵。我们已经知道，受于丽委托的圣·普栾到新城堡的旅行促成了葛洛德的解放。可是方勋跟葛洛德的婚姻却并不幸福。葛洛德耽于放荡的生活并抛弃了妻子。当于丽已经临死时，他突然出现，向她请求宽恕。于丽认出葛洛德的场面并不是戏剧性的，没有造成深刻印象。方勋和葛洛德的整个插曲完全是速写的。那么清楚地知道只有在简陋的小茅屋里而不是在宫殿里人们才会真正地相爱的卢梭，不是作为语言的艺术家指出这一点；而关于人民生活的悲惨，他只有在哲学的著作中写它。

在《论教育》一书中我们读到："没有幸福没有善行，没有善行没有斗争。"但是在同一本书里提出要这样教育青年，以便如果指的是今天，人们要感到自己站在对抗力量的另一边，因此"他就会觉得他们是在另外时期和另外地方的遥远的人"，但即使连这种人，他也应该评价为"与事情不相干的和像法官一般冷静的而不是同谋者和原告"。

在《社会契约论》的基础上有个论题——没有善行没有斗争；在《爱弥儿》一书的基础上虽然政治性质的很大胆的主张，——关于在评价人物或事件时的"不偏不倚"的偏向的思想。那么《新爱洛漪丝》的主要思想呢？没有桥梁来联结这部小说跟卢梭的政治论著；只有圣·普栾对阶层法律秩序的不公正而发的愤怒才同这两部作品相近似。卢梭的人道主义仿佛是两重性的：号召人民推翻专制君主和对观察自己个人苦痛而静观地生活的孤独的人表示同情。这种"两重性的"人道主义为拜伦、司汤达、乔治·桑所继承。关于他们说得不够——上述的作者们对待人民为自己阶级和民族利益的解放斗争并不冷淡，他们公开同情这种斗争，同时描写自己的人物偏离历史主线，既对庸俗社会中的自我肯定的企图又对爱情的挫折感到失望。

卢梭跟18世纪英国小说中以幸福的婚姻作结束不同，他使自己的主要角色成为孤独者：伏尔玛尔成为鳏夫，格兰尔成了寡妇，圣·普栾和爱多阿尔都丧失了自己的情人。由于阴暗的结局，《新爱洛漪丝》成了某种临葬的墓碑，它上面刻着一些"优美的灵魂"——一个比一个更优美和更崇高。谁已经不在，谁就留在为人悼念的回忆中。圣·普栾的"英明的幸福"转变为哀丧的存在，生命连同它的快乐和激动让位给单调的义务，心灵的青春让位给了精神的老年。男子的模范如今已不是热情的圣·普栾，而是冷冰冰的伏尔玛尔，理想的女子不是优美的、精神上丰富的于丽，而是只能成为不同寻常的女友的格兰尔。在《爱弥儿》这本书里卢梭肯定地说："我们的激情——我们保存的主要武器，因此破坏它的愿望既是徒劳也是可笑的企图"。然而，同一个卢梭把自己最热情的主人公——圣·普栾和爱多阿尔——变成宣扬斯多葛主义禁欲的道德、不断地克制自己的感觉、实际是压死它的人。再差一点儿，他们也会开始为自己的肉体感到羞耻，像古代神秘主义者——哲学家普洛丁一样。这不是意志对障碍的胜利，而是可悲的听天由命——对命运的屈服。

圣·普栾和于丽的爱情是一场悲剧。难怪关于他们的小说用彼特拉克的十四行诗作为阴暗的题词开头的："她活着的时候，世界不知道她，但我知道，而且始终哀悼她。"而结束时使用于丽同样悲哀的论断："在这个世上只有梦想的国家——值得我们灵魂栖身。优美的只是世上不存在的东西。"我们再用伏尔玛尔的抱怨的话："请您来跟我一同分担我的痛苦"和格兰尔的呻吟作为补充："在陵墓里还有地方……于丽不用等待很久。"从小说最初几页中就可预感到没有出路的情势……这儿在我们面前不是莎士比亚悲剧成分的形式——英雄人物的斗争和她由于同他敌对的力量而陷于死亡；卢梭的主人公的悲剧成分表现在对戏剧性行为的习性的缺乏，表现在对抑郁交替的无力的愤慨。

小说的结尾是忧郁的情调。然而透过悲观主义听得见希望的调子。要知道于丽和圣·普栾个人的悲剧是社会制度的罪恶引起的，而一切罪恶的制度迟早会被历史的风暴和人民的愤怒扫荡干净。

卢梭对于每个主人公的性格都没有描写得清清楚楚。包含在主人公身上的可能性在它的行为里没有完全实现，它比所做的要复杂，而且甚至比说的要复杂。有许多问题对于《新爱洛漪丝》的读者没有最终解决。作者本人并没有解决它们，因此小说的中心是圣·普栾。

我一反作者本人而敢于这样肯定说：于丽不是他所心爱的，而圣·普栾是他的“after ego”，即“第二个我”。是圣·普栾而不是于丽，虽然作者叫插图画家格拉维罗把于丽作为小说的首要角色。圣·普栾如果不是中心人物，卢梭就会避免我们已经知道的矛盾：圣·普栾的性格是炽烈的，他的感情“向外爆裂”；在小说的第二卷中，他指责百科全书派哲学家的抽象性、无所作为，而自己却没有丝毫行动的毅力；伏尔玛尔则完全相反——在“生活舞台”上宁愿做个“旁观者”，但须知他的原则完全不同：“无所作为的哲学只是个假象。”而这一原则由事业作证明。当然，伏尔玛尔的形象集中“在头上”，而像圣·普栾那样的青年人当时都在社会的底层，他的叫喊：“要求我在一切方面积极生活，这对于我是无法忍受的”——表明卢梭本人的精神危机。

上面是从论文《政治经济学》中摘下的引文：“法则的力量只支持在中等收入”上。“中等收入”这词组，词典译为术语“médiocrité”，意思是“中庸”。这样，在平均财产的共和国里宽和高都是中等的、不大的数量。爱弥儿的精神的简单在这里是正派、诚实的标准。热烈的圣·普栾在那里比较困难些。须知卢梭当他作为政治的思想家时是被美德的平平常常的思想所控制的；而当他面前出现每个人想按自己的志向、才能和爱好生活时，问题就会变得复杂了。在将来的“同公平相符合的理性”的王国里，按照杜哥的公式，卢梭在圣·普栾身上看到了他自己。

大家把《新爱洛漪丝》认定为抒情的小说。在世纪开始时关于《新爱洛漪丝》的研究表示过这样的思想：“卢梭之前，大家不注意作者的‘我’，认为生活的情况……反之，抒情的‘我’，它价值在自身，它给物质以自己的价值；这是使世界变化的魔术师，甚至连普通的现象也能用自己的反光来装饰，一切只为他、由于他和在他里面的存在。”[10]《新爱洛漪丝》属于“个人的”小说的类型，因为圣·普栾的形象是小说的形象中最鲜明、最突出的，比其他的形象更接近作者。

然而“个人的小说”的定义应用于《新爱洛漪丝》又显得狭窄了些。第一，卢梭也给其他人物传达了自己的思想趋向。第二，从人物的意见分歧——作者对之常常用注释作争论，——中形成时代社会生活的图景。夸大《新爱洛漪丝》的自传因素是不妥的。

小说的最重要的问题是："人的生活制度破坏自然关系的地方，人们的幸福是不可能的。"可见《新爱洛漪丝》还是社会的小说。但须知书中道德问题占优势。巴尔扎克说："诗人的卢梭，当他心头留着于丽结婚后初恋的余味时，战胜了哲学家的卢梭。"这句话可以补充说，当他著作的构思作为人的精神的完善的图像被实现时，道德家的卢梭战胜了诗人的卢梭。与这种发展联系着的外部的情况，在小说里已经并不起那么重要的作用。于丽同圣·普栾的悲剧与其说由男爵恶劣的意志所决定，不如说是由显示道德的因素强加于人的感性的本质这一预定的目的所决定。卢梭的人物那道德意识的成熟时期否定了生物学年龄的意义——于丽也好、圣·普栾也好、蓬斯冬也好，在小说里都是年轻的，然而他们的思想方式已经同伏尔玛尔站在一起了。精神的青春时期，那是火山般的激情，从火山口喷发出来，不顾束缚，向外直冲。成年时期，那是感情和义务内部斗争的时期，在力量上彼此互不相让。最后时期——为人民服务和压制自己激情得到胜利。这便是小说结构基础的草图。

小说在卢梭的创作中占有特殊的位置，它显示了在他哲学著作里隐蔽着的一些方面。不应肯定说卢梭不愿意描写像他看到的那样的现实，并完全避开他创造的形象的逼真性，但是那些他想看到的人——那些按他观念应该成为的人更能激起他创作的精神。应该的事物比真实存在的事物更多，这便是卢梭的感动力。卢梭那里都没有像他那样清楚地描写自己的人的理想 。这就是《新爱洛漪丝》所以被认为是法国文学里的第一部"思想小说"的原因。

这样，就有好几个名称。抒情小说，也可以叫道德小说吗？然而它的主题是社会的，不也是很有感召力吗？思想性的？说得更清楚些：这是一部体现作者理想的小说。

---

[1] J．L.Lecercle，《卢梭和小说的艺术》，第69页。

[2] 卢梭在1763年的版本中作了一些修改，并删去了1761年版中一半的注释。

[3] J．L.Lecercle，《卢梭和小说的艺术》，第77页。

[4] 据D．毛尔奈说，卢梭在描写伏尔玛尔的经营和他的农村福利时，吸收了《人们的朋友》（1775年）一书的作者米拉博侯爵的某些意见，他对于卢梭"比普鲁塔克和塔西陀更为可贵"（见D.毛尔奈的《论新爱洛漪丝》，1925年版）。

[5] 《马克思恩格斯文集》第4卷第350—355页。

[6] 车尔尼雪夫斯基：《未公开发表的作品》，萨拉托夫1939年版，第477页。

[7] D．毛尔奈在其关于《新爱洛漪丝》的研究中指出：卢梭没有改变圣·普栾和于丽的信的基本文字。只有爱多阿尔·蓬斯冬在原稿的一种样张里取得于丽和圣·普栾的同意，使劳娅 结了婚并带她到克拉朗。在最后的版本里劳娅 拒绝了结婚。

[8] 如果不把一个想把故事改编为剧本的德国作家的乏味企图计算在内，那里注意多数注意它的轻浮的访问者、各种的夫人、修道士、修女身上而不注意爱多阿尔·蓬斯冬。（J．Albrecht，Lauretta Pisana．1792）

[9] J．L.Lecercle对此是这样解释的："在百科全书派和教徒之间的争论尖锐化的时候，据卢梭的说法，在法国头顶上有内战威胁的时候，他把伏尔玛尔一对夫妇看做是互相容忍的模范"（《十八世纪的小说和光明》。巴黎，1970，第274—275页）。我认为《新爱洛漪丝》中的"伏尔玛尔作风"不是历史的因素，不是局势，而是卢梭由世界观的本质因素决定的。

[10] J．Merlant．《从卢梭到弗罗芒旦的个人小说》。巴黎，1905，第20—21页。

汉译世界学术名著丛书

分科本◎政 法

唯一者及其所有物

〔德〕麦克斯·施蒂纳 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
译者前言
一
二
三
献给我亲爱的玛丽·德哈尔特
第一部分 人
第一章 人生
第二章 古代人和近代人
第一节 古代人
第二节 近代人
第三节 自由者
第二部分 我
第一章 独自性
第二章 所有者
第一节 我的权力
第二节 我的交往
第三节 我的自我享乐
第三章 唯一者
附录 施蒂纳生平年表
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

译者前言

《唯一者及其所有物》是青年黑格尔分子、无政府主义思想家麦克斯·施蒂纳（笔名，原名为卡斯帕尔·施米特）的主要著作，写于1843—1844年。1844年10月由出版商奥托·维干德在德国莱比锡出版（出版标明的日期是1845年）。该书是青年黑格尔派的一部重要著作，通常也被当作无政府主义思潮的代表作之一。恩格斯因此称施蒂纳是“现代无政府主义的先知”。[1]

马克思、恩格斯在1845至1846年写了《德意志意识形态》一书，第一次比较系统地论述了唯物史观的基本原理，此书对施蒂纳的批判所占篇幅最大，几乎占了全书的十分之七。因此，无论就深入研究《德意志意识形态》，研究马克思主义哲学思想、政治思想的发展，深入研究无政府主义思想的产生与发展，抑或是深入研究青年黑格尔派本身等方面而言，翻译出版《唯一者及其所有物》，都是非常必要的。

一

麦克斯·施蒂纳1806年10月25日生于德国巴伐利亚的拜洛伊特。他的父亲是制作长笛的技师，家中过着小康以上的生活。施蒂纳两岁时丧父，其母以后改嫁给一个牙科医生，全家搬到西普鲁士。十二岁时，施蒂纳又回到巴伐利亚，在那里上中学。1826年，即他二十岁时进柏林大学哲学系，学习哲学、神学和古典语言学。当时黑格尔正在柏林大学授课，施蒂纳听过黑格尔的课，也听过著名新教神学家和哲学家施莱艾尔马赫尔、马尔海内克等人的课程，共学习两年。1828至1829年在爱尔朗根大学学习。后来他由于母亲患精神病而休学三年，直到1832年才重返柏林大学，听米歇勒特等人的课。1835年毕业，毕

业论文《论教育法》没有获得通过。此后他当过中学的试用教员和女子中学教员。

1842至1844年是施蒂纳从事创作的全盛时期。1842年施蒂纳开始与青年黑格尔派交往。他结交的有鲍威尔兄弟、梅因、科本及恩格斯等人。马克思是1841年底离开柏林的，所以他们两人从未会过面。恩格斯在1889年曾回忆道："我同施蒂纳很熟，我们是好朋友。他是一个善良的人，远非像他在自己的《唯一者》一书中对自己所描写的那样坏，不过多少带点学究气，这是他在教书的年代里养成的。"[2]

1843年施蒂纳与玛丽·威廉娜·德哈尔特结婚（《唯一者及其所有物》就是呈献给她的），她很富有，带来了数万塔勒的财产。1845年用她的钱买了一座奶酪厂，由于经营不善，不到一年就破产了。接着，他的妻子带着怨恨离开了他。1856年6月25日施蒂纳在贫病中去世。

在参加青年黑格尔派活动期间，施蒂纳先后为《莱茵报》、《莱比锡总汇报》和《柏林月刊》等刊物撰写通讯、评论，主要内容是抨击普鲁士当局与教会，反对书报检查制度。这些文章表现出他不顾任何确定的道德准则以抬高自我和反对任何国家的思想倾向。这个时期他的文章有：《关于布·鲍威尔的〈末日的宣告〉》、《柏林教区的一位教友对五十七名柏林神职人员的呼吁书的答辩：基督教的安息日》、《我们教育的不真的原则或人道主义和现实主义》、《爱的国家的若干暂时的东西》和《欧仁·苏的〈巴黎的秘密〉》等。

除了《唯一者及其所有物》外，施蒂纳还出版了《反动的历史》（1852年）。恩格斯指出，这是一部毫无价值的文集，"是一部由施蒂纳的读书笔记以及已发表和未发表的报刊文章汇集成的汇编，是'被抛弃的叶和花'，扯到了世界上的一切和其他某些事情。"[3] 此外，施蒂纳还翻译过八卷本的《法国与英国的国民经济学家》。

二

施蒂纳的《唯一者及其所有物》的哲学基础是极端的主观唯心论和唯我论；该书的核心则是从个人——“自我”、“唯一者”出发的，要求绝对自由的极端利己主义。他认为在“唯一者”之外的任何事物都是非现实的、虚幻的。而唯一者的行为准则就是利己主义，“他向来就是抛却除自己之外的一切，因为他估价、评价任何东西都不会大于、高于其自身，简言之，因为他从自身出发并‘返回自身’。”

全书共分两大部分。第一部分标题是“人”，施蒂纳说明所有意识、宗教、道德、法律、真理、国家、社会、人民、民族、祖国、人类以至世界本身都是旨在通过各种非个人的普遍的东西来奴役个人，都是“否定你自己”的，由此说明世界上的任何事物本身都是利己主义的，因而“唯一者”当然也是利己主义的。第二部分标题是“我”，指出了自我彻底解放的道路，即“回到你自己那里去”的道路。他主张自我的解放不能依靠在自我之外的什么永恒的观念或原则来实现，而只有靠使自我君临这些观念或原则之上来达到。显而易见，这种立论结构是模仿费尔巴哈的《基督教的本质》一书的。《基督教的本质》就分成“宗教之真正的，即本身的本质”和“宗教之不真的（或神学的）本质”两大部分来分别论述神和人的。

与其他青年黑格尔分子一样，施蒂纳深受费尔巴哈的影响，特别是他对宗教的批判。这一点充分表现在《唯一者及其所有物》一书中。同时，费尔巴哈又是该书批判的一个主要目标。这是因为，施蒂纳的“抛却自己之外的一切”的主张是与费尔巴哈崇拜作为类的存在物的人的观点针锋相对的。施蒂纳也拾起了反宗教的旗帜，然而他是怎样批判宗教的呢？

这里就以他批判费尔巴哈为例作一简单说明。施蒂纳宣称，“我是高于一切的”，而费尔巴哈主张个人“不能超越他的类的法则和绝对的本质规定”[4]，故而对于施蒂纳来说，基督教中的神或费尔巴哈所说的人就都是凌驾于个人之上的同样的东西。施蒂纳认为，费尔巴哈所做的，充其量不过是把最高本质由“神”变为“人”。费尔巴哈的人本主义宗教只不过是基督教的最后变形而已。“对人的敬畏就仅仅是对神的敬畏的一种变化了的形态”（参见本书）。施蒂纳直截了当地道出了他的依据：“宗教与道德都涉及一个最高本质，至于它究竟是超人的还是人的本质，这对于我来说就是无所谓的了，因为在任何情况下它都是高于我的一个本质，同样是一个超出我自身的东西。”（参见本书

）施蒂纳还进一步指出，费尔巴哈的人的宗教是比神的宗教更糟糕的东西："费尔巴哈认为，如果他把神的东西人化了，他就找到了真理。不，如果说神折磨了我们，那么，'人'就能更加残酷地压榨我们。"（参见本书）这就是施蒂纳在该书中使用的一种典型手法：超出我自身的东西即是神圣的东西，使神圣的东西凌驾在我个人之上即是幽灵、怪想、固定观念，即是宗教，而宗教则是要加以摧毁的。犹如基督教把神看作最高存在就是一种迷信那样，政治自由主义、共产主义、人道自由主义分别把国家、社会、人看作最高存在同样是一种迷信、一种宗教观点。黑格尔把世界精神看作最高存在是迷信，连布·鲍威尔把自我意识看作最高存在也是一种迷信的表现。

当然，施蒂纳在作这样的论述过程中，一开始还借助于儿童、青年和成人所谓现实主义、理想主义和利己主义的三阶段式的发展，以及按这一模式套用于论述人类的历史（古代人、近代人、自由者），说明唯一者如何把世界据为己有，把世界变成他的所有物；说明利己主义和利己主义者的结合是个人与社会发展的必然结果。诸如儿童与事物打交道，未能摆脱事物，他们的思想只是针对一种事物所产生的思想——与某个事物相联系的思想。青年与纯粹思想（不与任何事物相联系的思想称之为纯粹思想或纯思想）打交道，但未能摆脱思想。成人随心所欲地处理事物和思想，并将他的个人利益置于一切之上。又如古代是从属于事物的时代，带有黑人性质；近代是附属于思想的时代、基督教时代，带有蒙古人性质；未来则是我，"唯一者"成为既是事物世界的所有者，又是精神世界的所有者，成为利己主义者联合的时代。

施蒂纳对国家的看法则是上述观点在这方面的延伸和运用。"国家总是把限制个人、束缚个人和使其服从、使个人臣服于任何一种普遍的东西作为它的目标。"（参见本书）因而，个人与国家是不共戴天的敌人，施蒂纳认为，国家与社会是无法改造的，因而只能消灭国家与社会，使国家变为我的所有物和创造物，代之以利己主义者的联合。而要做到这一切，利己主义者的个人就必须以力量为后盾，以权力为后盾。利己主义者要成为全能的自我、强者。"你有权力成为什么，对此你也就拥有权利。"（参见本书）谁有权力，他就"站在法律之上"（参见本书）。利己主义者是不讲道德，不受任何束缚的。他不要任何服从，否定一切权威。"什么对我来说是正当的，那么它就是正当的。……而如若某物对于整个世界来说是不正当的，对我来说却

可能是正当的，这就叫做我喜好某物，而根本不管整个世界。”（参见本书）据说，“利己主义者的联合”是建立在一种爱的原则之上，即建立在一种利己主义的爱——我的爱这一原则之上。联合是我自己的创造物，进出随我所愿。我是唯一能使自己参加联合的人。联合的目标不是革命，而是反抗，不是创立新制度，而是设定自我。然而这正如马克思所指出的那样，作为无政府主义者的“唯一者”，他们唯一到这种程度，以至于在他们中间找不到两个可以和睦相处的人。[5] 施蒂纳的利己主义者的联合，纯粹是子虚乌有的东西。这只不过表达了“那些想变成真正资产者的现代德国小资产者的期望”。[6]

三

这个中译本是根据联邦德国斯图加特小菲利普·雷克拉姆出版社1972年版译出的。选用这个版本是因为：该版是依据1844年奥托·维干德出版的第一版排版的。马克思与恩格斯写作《德意志意识形态》时，用的就是这后一版本。1972年版编者只对少数明显的错字、漏字作了补正，并一一予以标明（在正文中用方括号表示），对存疑之处则慎重地仍按原样排版。如本书第5页：“我〔并非〕是空洞无物意义上的无，而是创造性的无……”一句，表明1844年版漏排了“并非”（nicht）一词，这是后来补正的。马克思、恩格斯依据1844年本引为“我是空洞无物意义上的无”（见《马克思恩格斯全集》第3卷，第119页）。脚注中凡加〔 〕号的为1972年德文版编者所注；译者加的注一一作了标明；其余的脚注则是作者施蒂纳原注。“施蒂纳生平年表”也是据1972年本译出的。

诚如中文版《马克思恩格斯全集》第3卷译后记所指出的，《唯一者及其所有物》文句十分晦涩，用语怪诞，翻译起来非常困难。译者限于学力，虽尽了很大努力，呈献给读者的译本仍难免有错误与不妥之处，热忱希望读者予以指正。

---

[1] 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯全集》第21卷，第313页。

[2] 恩格斯致马克思（1852年3月2日），《马克思恩格斯全集》第28卷，第31页。

[3] 恩格斯致马克思（1852年3月2日），《马克思恩格斯全集》第28卷，第31页。

[4] 费尔巴哈：《基督教的本质》，《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，三联书店1962年版，第315页。

[5] 恩格斯致麦克斯·希尔德布兰德（1889年10月23日），《马克思恩格斯全集》第37卷，第287页。

[6] 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，第481页。

献给我亲爱的玛丽·德哈尔特

我把无当作自己事业的基础

还有什么不是我的事!首先是善事，而后是神的事，人类、真理、自由的事，人道和正义的事；以至我的人民、我的君主和我的祖国的事；最后，则还有精神的事和成千万其他的事。唯有我的 事从来就不该是我的事。“呸!只考虑自己的利己主义者!”

让我们看看，我们为之操劳、为之献身、受其鼓舞的那些事业，它们自己又是如何对待它们的 事业的。

你们知道宣讲神的许多详情、数千年来“研究神的深奥”，洞悉神的心地，因而你们就能有把握地向我们说，神自己如何推行对我们是责无旁贷的“神的事业”。你们也并不隐瞒主的作为。那么，什么是主的事业呢?主是否有如同苛求于我们 那样的一种他人的事业?它是否使真理的事业、爱的事业成为它自己的事?这种误解激动着你们，你们训示我们：神的事业确实是真理和爱的事业，但对神来说真理和爱的事业绝不能说是一项他人的事业，因为神本身就是真理和爱；你们对于把神和我们这些可怜虫相提并论，即神也从事一项把旁人的事业作为自己的事业的这种想法甚为恼怒。“如果神自己不是真理的话，它会支持真理的事业吗?”它只关心它的 事业，但因为它是一切中的一切，因而一切就都是它的 事业；而我们，因为我们并非是一切中的一切，因而我们的事业就只是渺小和遭受蔑视的；为此我们务必“为一项更高的事业效劳”。现在清楚了，神只关心自己的事业，只为自己操劳，只为自己考虑，眼里只有自己；诅咒一切使祂 不得安宁的东西吧。神并不为更高者效劳，只是使自己满足。神的事业是纯粹利己主义的事业。

人类的情况又是如何呢，我们应将人类的事业作为我们的事业吗?人类的事业是一项他人的事业吗?人类为更高的事业效劳吗?否，人类只看到自己，人类只想使人类发展；人类自身即是它的事业。为了人

类的发展，它让人民和个人在为它效劳的过程中受折磨，而一旦他们干了人类所需的事情，那么他们就将被人类扔到历史的粪堆上以示感谢。人类的事业不是纯粹利己主义的事业吗?

我根本毋庸向每一个企图把他的事情推给我们的人指出，这样做对他来说只是为了自己，而不是为了我们，只关心自己的幸福，不关心我们的幸福。你们再仔细看看其他事吧。真理、自由、人道和正义，除了要求你们振奋精神并为它们效劳外，还要求其他什么吗?

当它们热诚地受到尊敬时，它们也就获得丰厚利益。看一看受到忠诚的爱国者保护的人民吧!爱国者在浴血战斗中或在与饥馑和贫困的斗争中牺牲了；人民对此又过问了什么呢?人民以他们的尸体为肥料而成为一个"繁荣的民族"!许多个人"为了人民的伟大事业"献出了生命，人民只对他们讲几句感谢的话而从中获得了利益。我把这种事称之为有利可图的利己主义。

不妨也仔细看看那个如此爱护"他的臣民"的苏丹吧!难道他自己不是大公无私把每一小时都贡献给他的臣民吗?是的，为了"他的臣民"。你试一试，表明自己不是作为他的臣民，而是作为你自己：你将会由于摆脱他的利己主义而步入监狱。苏丹除把他自己作为他的事业的基础外岂有他哉；对他来说，他是一切中的一切，是唯一者，他绝不会容忍胆敢不做"他的臣民"的任何一个人的。

而从这些昭然若揭的例子里，你们岂不就会领悟到利己主义者是最时行的吗?从我这方面来说，我由此取得这样一个教训：与其无私地为那些伟大的利己主义者继续效劳，还不如自己也成为利己主义者。

既然神和人类不外乎只将它们的事业置于自己的基础上；那么，我也就同样将我的事业置于<u>我自己</u>的基础上。同神一样，一切其他事物对我皆无，我的一切就是我，我就是唯一者。

你们保证说，神、人类自身的内涵足以说明，就是为了自己是一切中的一切。如果是这样，我就会感到，我更不该缺少这一观念；感到我不必抱怨"我的空洞无物"。<u>我</u>〔并非〕是空洞无物意义上的无，而是创造性的无，是我自己作为创造者从这里面创造一切的那种无。

让那种不完全属于我的事业滚开吧!你们认为我的事业至少必须是“善事”?什么叫善，什么叫恶!我自己就是我的事业，而我既不善，也不恶。两者对我都是毫无意义的。

神的事是神的事业，人的事是“人”的事业。我的事业不是神的事，不是人的事，也不是真、善、正义和自由等等，而仅仅只是我自己的事，我的事业并非是普通的，而是唯一的，就如同我是唯一的那样。

对我来说，我是高于一切的!

第一部分 人

人是人的最高本质。

——费尔巴哈

人刚刚才被发现。

——布鲁诺·鲍威尔

那么，让我们仔细考察一下，这一最高本质和这一最新发现吧!

第一章 人生

一个人自呱呱坠地那一刻起，就力图从所有其他一切事物混杂在一起的世界混乱中找出自己、获得自己。

但是婴儿又防御着一切与他接触的事物以保卫自己，抵抗它们的干扰，坚决保持他自己的存在。

因为每一事物都只顾自己，而同时又与其他事物经常处于冲突之中，故而自我保持的斗争是不可避免的。

胜利或失败，——斗争的命运交替摇摆在这两者之间。获胜者成为主人，失败者成为臣民：那一个威风凛凛地行使"君主权利"，这一个却诚惶诚恐地尽"臣民义务"。

但双方仍然是仇敌，经常互相戒备；彼此窥探对方的弱点，儿童窥探双亲的弱点，双亲也窥探儿童的弱点（譬如他们的恐惧），不是棍棒制服人，就是人制服棍棒。

在童年，解放的过程就是我们力图洞察事物的底细或深究"事物背后"是什么：因此我们窥探所有事物的弱点，大家都知道，儿童们对此具有一种可靠的本能；因此我们乐于打破、乐于捅开隐秘的角角落落，搜索被掩蔽和被抽走的东西，并对一切事物都作尝试。一旦我们知悉事物背后是什么，我们就心安理得。譬如我们了解到棍棒对付我们的倔强太软弱，我们就不再惧怕棍棒，"不再受制于它了"。

在棍棒背后，比它更强有力的是我们的——倔强，我们倔强的勇气。我们从容地深入使我们感到害怕和惊恐的一切事物，深入令人十分害怕的棍棒威力背后，深入父亲严厉面孔等等的威力背后，我们在一切事物背后就会找到我们的不动心，即不可动摇性、无所畏惧性，我们的反抗力、优势、不屈不挠性。在起初引起我们恐惧和敬畏的东西面前，我们不再畏缩不前，而是鼓起了勇气。在一切事物背后我们

找到了我们的勇气，我们的优越性；在上级和双亲粗暴的命令背后存在着我们勇敢的意愿或我们狡黠的聪明。我们愈是意识到自己，以往显得不可战胜的东西就愈显得渺小。我们的计谋、聪明、勇气、倔强是什么呢?除了精神 岂有他哉!

在一个相当长的时间内，我们得以幸免反对理性 的斗争，而这种斗争在以后则是与我们形影不离。最美好的孩提时代正在消逝，也许不用我们非得要与理性去纠缠不清。我们根本不考虑理性，我们与理性绝缘，不接受任何理性。有人欲以理说服 我们，则将毫无所获。对好的理由、原则等等我们充耳不闻；相反，我们对爱抚、体罚和诸如此类的事情却难以抗拒。

与理性 进行艰苦的生死搏斗还要在以后才出现，并随之开始一个新的阶段：在童年时代，我们玩乐嬉戏，很少苦思冥想。

精神 就是第一次 自我发现，第一次摆脱与神相关的东西，亦即摆脱神秘、幽灵和"上方的威力"。如今不再有什么东西能使我们新生的青春感觉即这种自我感觉折服了：世界已声誉扫地，因为我们凌驾在世界之上，我们就是精神 。

现在我们才知道，我们迄今根本没有用精神 来观察世界，而只是对它呆望而已。

我们把我们最初的力量用来对付自然力量 。我们敬重作为一种自然力量的双亲；而后则是，父母是可以被抛弃的，一切自然力量是可以认为能被摧毁的。他们是能被征服的。对于有理性的人，即"精神的人"来说，根本不存在作为自然力量的家庭：与双亲和兄弟姊妹等断绝关系的情况发生了。如若他们作为精神的 、理性的力量 "复活"，他们就绝不再是过去的他们了。

不仅仅是双亲，而且所有的人完全 被青年人战胜了：对青年人来说，他们绝不是障碍，而且不再是在考虑之列，因为现在是，人们必须服从神更甚于服从人。

在这一崇高的观点下，一切"尘世的 "事物都退避到可鄙的远方；因为这是天国的 观点。

于是乎看法完全反过来了。青年采取一种精神的立场，而尚未感到自己是精神的；孩子则是在一种无精神的学习中成长。青年不图占有事物，例如不把历史资料 往自己的头脑里塞，而是试图占有在事物中所包藏的思想 ，例如掌握历史的精神 ；反之小孩虽然了解联系 ，但不懂得理想、精神；故而小孩只是把学习的东西堆积起来，而不是先验地和理论地加以处理，亦即没有探求理想。

一个人在童年时，如果必须去克服世界规律 的障碍，他在自蓟计划干的一切事上，就会遇到精神、理性和自己良心 的劝阻，说"这是非理性的、非基督教的、不爱国的"等等，良心向我们呼吁——把我们吓退了下来——我们不是害怕复仇女神厄默尼德的威力、海神波塞冬的愤怒，不是害怕再远也能看到隐蔽事物的神，也不是害怕父亲用来惩罚的棍棒，而是我们害怕良心 。

我们"于是自缚于我们的思想"，遵循它们的命令，如同我们以往遵循双亲和人们的命令一样。我们的行动以我们的思想（观念、概念、信仰 ）为楷模，如同童年时代以父母的命令为行为准则。

在那时，我们作为儿童诚然也思考过，只是当时我们的思想并不是无内容的、抽象的、绝对的 思想，即"纯粹思想 "，不是一个自我的天堂、一个纯粹的思想世界，逻辑的 思想。

与此相反，这只是我们针对某一件事 所产生的思想罢了：我们曾是这样或那样地考虑这一事物。我们也深思熟虑过：我们现在看到的世界是神创造的；但我们并不思索（"研究"）"神本身的深奥"；我们考虑过："这是关于这一事物的真谛"，但我们不会去想真谛或真理本身，也不会把它们联成一条定律"神就是真理"。我们并不触及作为真理的神的深奥。在这些纯粹逻辑的，即神学的问题，诸如"什么是真理?"上，彼拉多 [1] 是不会多说的，尽管他在个别情况下会毫不迟疑地去探求："在这一事物中有什么真理"，亦即这一事物是否是真的。

任何与某个事物 相联系的思想都是"纯粹思想 "，不是绝对思想。

揭示纯粹思想 或追随这种思想，这是青年的爱好。思想世界的一切光辉形象，诸如真理、自由、人道、人等等照耀着和鼓舞着青年的心灵。

但如果精神已被认识到是本质的东西，那么精神究竟是贫乏还是丰富，总还有一点区别，因此人就力求精神丰富：精神想要扩充自己，建立自己的王国，建立一个不是这个世界——刚被克服的世界——的王国。精神就是如此力求成为一切中的一切，这就是说，虽然我是精神，但我总还不是完善的 精神，并且还必须寻找完善的精神。

这样，刚才还是作为精神而发现了自己的我，一旦我向作为并非是我自己的而是彼岸的 完善的精神屈膝，并感到自己的空虚，就立即又丧失了我。

不错，一切都归结为精神，但是，难道任何精神都是〈真正的〉精神吗?真正的和真实的精神是精神的理想、“神圣的精神”。它不是我的或你的精神，而正是一种理想的、彼岸的精神，它是“神”。“神是精神”。而这一在彼岸的“天父岂不更将圣灵给求他的人么?” [2]

成年人与青少年的区别在于他按照世界的本来面目把握世界，而不是处处对之胡思乱想并改善它，就是说要想按照他的理想塑造世界，在成人心目中牢固树立了这样的看法：人们必须按照他们的利益，而不是按照他们的理想 来对待世界。

只要人把自己只当作精神 ，并把他的一切价值置于确是精神之上（对青年来说，把他的生命、把他的“肉体的”生命奉献给一个无、奉献给对付最蠢笨的侮辱是很容易发生的），那么他就只有思想 、只有一个他在找到了一个行动的领域后才有希望实现的观念；故而该人暂时就只有理想 ，没有实现的观念或思想。

只有当一个人爱上有形体 的自身，如同有血有肉的人那样，在自身有了一种乐趣——这样他在成熟的年龄、在成人时——只有在这以后才找到了自身的或利己主义 的兴趣，亦即并非只如我们精神的兴趣，而是完全的满足，完整的汉子的满足，一种自私的 兴趣。试将成人与青年比较一下吧，对你们来说，成人不是显得更严厉、更少宽宏大量、更自私吗?这样说来，他就是坏些吗?你们说不，说他只不过变得更有主见，或如你们所称的“更实际”而已。主要之点在于：他愈益把自己 作为中心点，而青年则“醉心”于诸如神、祖国之类其他的事。

这样成人就表明了第二次 自我发现。青年作为精神而发现了自己并在普遍 精神，在完善、神圣的精神、人、人类之中，简言之在一切理想之中又丧失了自己；成人自我发现为有形体 的精神。

孩子只有非精神 的，即无思想、无观念的兴趣，青年只有精神的兴趣；成人则有着有形体的、个人的、利己主义的兴趣。

如若儿童没有一个与之打交道的对象，他会感到无聊：因为他还不知与自己 打交道。相反，青年把对象放在一旁，因为对他来说思想来自对象：他与他自己的思想、自己的梦幻打交道，他与他自己精神地打交道或"他的精神被琢磨着"。

青年人把一切非精神的事物轻蔑地称为"外部事物"。如若他仍然执著于某些琐碎的外部事物（如大学生风度和其他外表的东西），这是因为他在这中间发现了精神 ，亦即这些事情对他有象征意义 。

如同我在事物背后发现正是作为精神的我一样，以后我也必然在思想背后 发现自己作为思想的创造者和所有者 。在精神时期，思想虽然是我的头脑的产物，但思想的发展超越了我的头脑；思想，一种可怕的力量，如同热病时的梦幻缠绕着我和震撼着我。思想对自身来说变成了有形体的东西 ，即是精灵，如神、皇帝、教皇、祖国等。如若我摧毁了思想的形体性，那么我就将思想收回到我自身中来并宣称：只有我是有形体的。于是我将世界作为我认为的那种东西、作为我的世界、我的所有物：我将一切归之于我自己。

如若我作为精神以极端轻蔑世界的态度推开世界，那么我作为所有者把精神或思想推回到它们的空虚之中。它们再也没有支配我们的力量了，就像任何"尘世的力量"不再能支配精神一样。

儿童是现实主义的，拘泥于这一世界的事物，以后儿童才渐渐地洞悉事物背后的情况；青年是理想主义的，为思想所鼓舞，以后他在工作中才成长为成人、利己主义的成人，而后他随心所欲地处理事物和思想并将他的个人利益置于一切之上。最后还有老人呢?如果我有一天成为老人，那么还有足够的时间来谈他。

---

[1] 本丢·彼拉多：犹太的罗马总督（公元26—36年）。按《圣经》所述，耶稣由他判决被钉死在十字架上，他的名字成了伪善和残酷的别名。——译者

[2] 《路加福音》，第11章，第13节。

第二章 古代人和近代人

我们中的任何一个人是如何成长的，他企求什么、有过什么成就或过失，他曾追求过什么样的目标，对怎样的计划和愿望一度心向神往，他的看法经历了怎样的变化、有什么东西震撼了他的原则，简言之，他今天是如何变成不同于昨天或年前的样子的：这一切他都能在不同程度上轻而易举地回忆起来。当他眼前浮现他人的生活进程时，他就更能活灵活现地感受到在他自己身上发生的变化。

那么我们就考察一下我们的祖先所进行的活动吧。

第一节 古代人

按照传统，我们纪元前的祖先曾被授予"古代人"的名称；我们不欲向他们提出因为他们对于我们有经验的人来说本来只该叫做儿童，而宁愿一如既往作为我们好的老前辈加以尊敬。但他们如何成了老朽，而又有谁能以他所谓的新东西来排挤开他们呢?

我们很熟悉革命的革新者和放肆的继承者，他为了将他的礼拜日神圣化，而不惜亵渎祖辈的安息日；为了从自己开始新的纪年而中断他们的纪年：我们认识他并知道他就是基督教徒。但他是否永远保持青春并且在今天还是新人，或者也将被古董化，如同他古董化了"古代人"那样?

不言而喻，古代人自己生育为他们送终的子嗣。那么就让我们细听一下这一传宗接代活动吧。

费尔巴哈说："在古代人看来世界是真理"，但他忘了作这样一个重要的补充：真理就是古代人力求通过在它背后的非真理性，而最终

达到了实在的真理。如果人们把费尔巴哈这句话与基督教有关“世界的空虚和易逝性”的箴言联系起来，就会容易地领会费尔巴哈的这句话。如同基督教徒绝不会相信神的话是空的，而相信神的话是永恒的和不可动摇的真理，愈益研究真理的深邃，真理就必将愈益显示它的光辉并获得胜利；古代人这方面就这样在下述感觉中生活：尘世和尘世关系（如天然血亲）是真实，在真实面前无能为力的自我必须屈膝。恰恰是古代人给予最大价值的东西被基督教徒作为无价值的东西抛弃了；这些人所认为真理的东西，那些人则斥为无稽的谎言：祖国的崇高意义消失了，而基督教徒务须把自己视为“在世上是客旅”[3]，由此产生诸如索福克勒斯的安提戈尼[4]这样的艺术创作，把死者埋葬的神圣性说成是卑不足道（“任凭死人埋葬他们的死人”）、不可分离的家庭联系的真理被描写为人们不能非常及时地摆脱的非真理[5]，在其他各方面也都是如此。

人们现在认识到，对于两个方面来说，他们的真理是相反的：一方面是自然部分，另一方面是精神部分；一部分是尘世的事物和关系，另一部分则是天上的事物和关系（天上的祖国、上苍的耶路撒冷等等），那么仍然需要考察的是：如何能从古代产生近代，并且产生出毋庸否认的相反情况。古代人自己也致力于把他们的真理变成谎言。

让我们随即进入古代人的辉煌年代伯里克里斯世纪吧。当时诡辩学派的时代教育传播四方，希腊玩世不恭的清谈之风自此就成了它的心腹之患。

祖辈们被未经打扰的现状之威力束缚的时间太长，以至于后辈不能体验痛苦的经过、领会自我感觉。因此诡辩派学者放胆公然地说出了下述的豪言壮语：“不要茫然失措!”并传播了启蒙学说：“用你的智慧、你的才智、你的精神去反对一切事物；一个人有了良好的、经过很好训练的智慧，他就能最好地走遍世界，为自己准备最好的命运、最舒适的生活。”他们在精神中认识到人反对世界的真正武器。因此他们如此重视辩证法的技巧、讲演本领和辩论术等。他们声称要用精神来反对一切事物；但是他们离精神的神圣性还差得很远，因为精神对他们来说是手段、是武器，如同狡黠和倔强出于同样目的为儿童服务那样：他们的精神是坚定不移的理智。

今天人们会将这称之为片面的智能教育并加以警告：不要仅仅教育你们的智力，而且尤其也要教育你们的心。苏格拉底 做到了这一点。倘若心没有摆脱它的自然的冲动，而仍然充满着最偶然的内容，而且作为一种无批判的贪欲完全置于事物的威力之下，心就无非是各种欲望 的容器，那么就不可避免自由的理智必须为“邪恶之心”服务，而且邪恶之心所要求的一切都被说成是有道理的。

为此苏格拉底讲道：一个人把他的智力用于一切事物是不够的，而主要问题在于他运用智力是为什么事。我们现在该说：一个人必须为“善事”效劳。为善事效劳即意味着讲道德。因此苏格拉底是伦理学的创始人。

无疑，诡辩学派原则必然会导致奴隶，即使他是最不独立和最盲从的，在事关他的欲望时也能成为一个杰出的诡辩学者，并以极敏锐的洞察力把一切解释安排得有利于他的粗俗的心。还有什么是不能找到一个“充分理由”不能辩护到底的事呢?

为此苏格拉底说道：如若你们要人家敬重你们的聪明，你们就必须是“心地纯洁”的。由此开始，希腊的精神解放进入第二个阶段，心的纯化 阶段。第一个阶段虽然由于诡辩派学者宣告智力的全能而告终，但心仍然是维系于尘世的 ，仍然是世界的奴隶，总是受尘世愿望的刺激。从现在起粗俗的心应予以教育：教育心灵 的时期开始了。但心应如何教育呢?智力、精神的这一个方面应达到什么目标呢，即应赢得超脱和君临于物质利害之上的能力，心也期待着这一点：一切尘世的事物 必须在它面前遭到毁灭，这样为了心的缘故，即为了极乐 、为了心的幸福而放弃家庭、社会和祖国等等。

日常的经验证实，当心还在为事物跳动若干年的时候，理智早就可以摒弃它了。故而即便是诡辩学派的理智也远远凌驾于占统治地位的古老权力之上成为主人，为了使这种权力最终在人那里根本没有任何地位，只需将它从不受干扰滞留的心中逐出就可以了。

这一战争是由苏格拉底挑起的，在古代世界告终之日方达到了它的和平结束。

从苏格拉底那里开始，就对心进行考察，并且细查了心中的一切内容。在古代人最后、最大的努力中，他们从心中抛弃了一切内容，

并让它不再为任何事物而跳动：此即怀疑派之所为。在怀疑派时期达到了这种心的纯化；而在诡辩学派时期，理智也成功地进行这种纯化。

诡辩学派修养的作用在于：一个人的智力不为任何事物而默默地存在，而怀疑论派修养的作用则在于心不为任何事物而跳动。

只要人纠缠于世界的运动之中并束缚于尘世关系，那么他就不是精神，一直到古代结束他均是如此，因为他的心一直尚在为独立于尘世外的事而奋斗；因为精神是无形体的并与世界和形体性无关：对它来说存在的不是世界，不是自然的联系，而只是精神和精神的联系。因而人方变得如此完全没有后顾之忧、没有任何顾虑，变得那样无挂无碍，如同怀疑主义修养所描述的人那样，对世界完全无动于衷：在他能作为精神自我感到超脱尘世之前，对世界本身的毁灭就无动于衷。而这正是古代人巨大工作的结果：人自我意识为无拘无束、超脱尘世的本质、自我意识为精神。

于是，而今在人抛弃了一切尘世的忧虑之后，他对他自己来说成了一切中的一切，他只为了他自己，亦即他是为精神的精神，或说得更清楚一点，他只关心这种精神一类。

在基督教关于蛇的智慧和鸽子的无辜之中，古代精神解放——理智和心这两个方面是这样结束的：它们重又显得年轻和新鲜，这一方面和另一方面均不再让尘世的事和自然的事弄得不知所措。

这样，古代人就上升为精神 并努力要成为精神 。对于要成为精神而行动的人提出了完全不同于以往他自己可能提出的任务，提出的任务实际上只同精神打交道，而不是只同纯感觉和洞察力 打交道，仅致力于成为事物 的主人。精神只专一地为精神尽心竭力，并在一切事物中寻找"精神的踪迹"：对信仰的 精神来说，"万事万物皆出于神"并只是为了表明事物的这种渊源而对事物感兴趣；对哲学的 精神来说，一切事物均有着理性的印记，它只有在事物中能够发现理性即精神内容的情况下，才对事物感兴趣。

精神完全只与精神一类打交道，不同任何事物 打交道，只同存在于事物背后和上面的本质打交道，只同思想 打交道。古代人并非是致力于这种精神，因为他们还没有掌握精神；不，他们才争取精神，并

由于反对他们占优势的敌人——感性世界（当耶和华或异教诸神尚远离“神是精神 ”这一概念时，当“天上的”祖国尚未替代感性的祖国之时，对他们来说什么不是感性的呢?）而砥砺精神，他们为反对感性世界而砥砺感觉 、洞察力。即便在今天，犹太人、这一古代早熟的儿童也只能到此为止。他们以智慧和理智（理智轻而易举地成为事物的主人并迫使它们为其效劳）的一切敏锐和力量均不能找到对事物根本不感兴趣的精神 。

基督教徒有精神的兴趣，因为他允许自己成为一个精神的人 ；而犹太人就他们的纯洁性而言从未理解这一兴趣，因为他自己不允许把事物看成是没有价值的 。他达不到纯粹的精神 性，如在基督教徒单独、直截了当信仰中宗教地表达出来的那种精神性。犹太人的无精神性 使得犹太人永远远离基督教徒；因为对于非精神者来说，精神者是不可理解的，如同对于精神者来说非精神者是遭蔑视的那样。犹太人却只有“这个世界的精神”。

古代的洞察力和深思远离基督教世界的精神和精神性，犹之于一个是地、一个是天。

谁自我感觉为自由的精神，谁就不为这个世界的事物所束缚并害怕它，因为他并不重视它；如若一个人仍然感觉它的压力，那么他就必定是头脑极端狭隘的，认为它有作用 并明显地表明一个人仍然拘泥于“爱的生活”。谁把一切归之于自己意识到自己是自由的精神、作为自由的精神而行动，谁就根本不会考虑为了非常自由或享福地生活 ，他该如何作出他的安排。为事物所制约的生活的不舒适性打扰不了他，因为他只是精神地和靠着精神食粮而活着，此外，他食不知味，只是狼吞虎咽，如若他把这种粗茶淡饭消耗尽了，尽管肉体上死亡了，作为精神却自我意识到是不朽的，并怀着一种信仰或思想，闭上了双眼。他的生活即是与精神一类打交道，即是思索 ，其他的事打扰不着他；任他与精神一类打交道一如他永远能够和想的那样，在信仰中、在冥想或在哲学的认识中，总之所做的只是思索，因此完全清楚这些的笛卡尔最终提出下述命题：“我思故我在。”我的思想故而即是我的存在或我的生活；只要我精神地活着，我就活着；只有作为精神我就是现实的或——我绝对和完全是精神。不幸地丧失了他的影子的彼得·施莱米尔 [6] 是那种变成精神的人的肖像：因为精神的躯体是没有影子的。与此相反，在古代人那里情况是多么不同啊!不论他们多么

强烈地和男子气概地反对事物的威力，他们都不得不承认这种威力本身，而且除了尽可能保护他们的生活 而反对这一威力外，他们别无他法。后来他们才认识：他们"真正的生活"不是同世界事物进行斗争的生活，而是"精神的"生活，同这些事物"分道扬镳"的生活，当他们认识了这些，他们就成了基督教徒，即"近代人"和对古代人施行改革者，与事物分道扬镳的、精神的生活不再从自然界中吸取养料，而"只是由于思想而活着"，因而就不再是生活而是——思维 。

于是正像人们必定不相信古代人是没有思想那样，人们也不能这样来设想最高程度的精神的人，仿佛他是可以不生活的。相反，古代人有他们关于一切、关于世界、关于人和神的思想 ，并且起劲地表明自己使这一切成为自己的意识。但即使他们思考各式各样的事物，并"深受他们的思想之苦"，他们却不认识思想。试将他们与基督教的箴言比较一下吧："我的思想并非是你们的思想，我的思想高于你们的思想，有如天壤之别"，还考虑一下前述关于我们童年的话吧。

那么古代寻求什么呢?寻求真正的生活享受，生活的 享受!最终仍然不能超出"真正的生活"。

希腊诗人西蒙尼德唱道："对难免一死的人来说，健康是最高贵的善；其次是美；第三是不施诡计得来的财富；第四是在青年朋友群中社交享受的喜悦。"这一切都是生活中的精华 ，生活的喜悦。锡诺普的第欧根尼除了追求他在尽可能小的需要中所发现的真正的享受外还有其他什么吗?阿里斯底波除了追求他在一切兴高采烈的情况下所找到的真正的享受外还有其他什么吗?他们寻求快活、开朗的生活勇气，欢快 ，他们试图寻求"心情愉快 "。

斯多葛派欲使智者 ，即有生活智慧 的人、知道生活 的人实现智慧的生活；他们在蔑视世界之中，在没有生活发展的、没有开拓的不同世界欢愉地打交道的，即在孤独的生活 中，在作为生活的生活中而不是在共同生活中找到了智者：只是斯多葛主义者活着 ，一切其他事物对他来说都是死的。与此相反，伊壁鸠鲁派则要求活跃的生活。

由于古代人欲图心情愉快，他们就要求幸福生活 （犹太人特别渴求享受多子和富裕的长寿生活），要求幸福 ，要求各种形式极不相同

的好日子。例如德谟克利特就称赞这方面“心灵的宁静”，在这种宁静之中，一个人“怡然生活 而无惊无恐”。

他认为，他由于这种心灵的宁静而过得最好，为自己准备了最好的命运，并最好地通过了世界。但由于他不能摆脱世界，而且恰恰是因为他的整个活动旨在努力摆脱世界，即旨在摒弃世界 （为此却必须保存可以摒弃和已予摒弃的，否则的话就没有什么可以摒弃了）：这样他充其量也不过达到一个最高程度的超脱而与较小程度的超脱者只是在程度上有差别。假若他自己达到只承认单调的耳语“婆罗贺摩”[7]一词的对尘世欲念的毁灭，他与肉体 的人仍然没有本质的差别。

即使是斯多葛派的态度和大丈夫品德也只不过归结为，一个人务必针对世界而自我保持和自我维护；而斯多葛派的伦理学（他们唯一的科学，因为他们关于精神只会说，精神应如何对待世界；而对自然界〔物理学〕他们只知道说，智者必须反对世界而自我保存）并非是一门精神的学说，而只是摒弃世界和反对世界而自我保存的学说。这种学说存在于“生活的不可动摇性和泰然之中”，亦即存在于最显著的罗马人的品德之中。

即使罗马人（如贺拉斯、西塞罗等人）也没有比这一处世哲学 走得更远。

伊壁鸠鲁派的快活 （幸福）亦是斯多葛派那样相同的处世哲学，只是更狡黠、更带欺骗性。他们只不过是教诲对待世界的另一种态度、只是规劝对世界采取一种聪明的态度而已：必须诓骗世界，因为它是我的敌人。

怀疑派实现了与世界的完全决裂。我同世界的整个关系是“没有价值、没有意义的”。提蒙说：“我们从世界吸取的感觉和思想不包含任何真理。”彼拉多嚷道：“什么叫做真理!”按照皮浪的学说，世界既非善亦非恶，既非美亦非丑，如此等等，这是我加给世界的称号 。提蒙说：“就其自身而言，既没有什么是善、亦没有什么是恶，毋宁说人是如此这般地想 ”；对于世界来说，留下的只是不动性（宁静）和不出声（沉默——或换句话说：孤独的内向性 ）。在世界上“没有任何真理可以认识”，事物自相矛盾，关于事物的思想是没有差别的（好和坏不过是一回事，故而这个人称之为好的事物，另一个人则认为是坏）；

由于没有可能认识“真理”，故而只剩下了无所认识的人，即在世界上找不到任何事物可以认识的人，而此种人让这没有真理的世界照样存在，并且不去理会这个世界。

这样古代就终结了与事物世界、世界秩序和世界整体的关系；属于世界秩序或这一世界的事物的却不仅仅是自然界而且还有由自然界安排的、人自己看到置身于其间的一切关系，例如家庭、社会等一切所谓“自然纽带”。而后基督教开始精神的世界。仍然准备与世界对立的人是古代人——异教徒（犹太人作为非基督教徒也属于异教徒之列）；只受他的“心智的乐趣”、他的兴趣、他的同情、他的精神，引导的人是近代人、基督教徒。

由于古代人致力于克服世界并努力将人从与其他事物相束缚、缠绕的纽带中解脱出来，这样他们最终导致国家的解体和突出了一切个人的东西。社会、家庭等作为自然的关系是沉重的障碍，它缩小了我的精神的自由。

第二节 近代人

“若有人信基督教，他就是新造的人。旧事已过，都变成新的了。”[8]

如果上面说：“在古代人看来，世界是真理”，那么在这里我们应当说：“在近代人看来，精神是真理”，如同在那里一样，这里不能忘掉作下述补充：这种真理就是近代人力求通过知悉在它的非真理背后的情况，而最终洞察到了的真理。

在基督教中表明了与古代相类似的一个进程：在直到准备宗教改革的时期，理智束缚在基督教教条的统治之下；而在宗教改革前的这个世纪中，理智却已奋然崛起，以诡辩学派的方式与一切信条耍异教的把戏。在此期间，特别是在意大利和罗马宫廷中就叫做：如若只有心仍执著于基督教，那么理智就总可以享受它的乐趣。

在离宗教改革很久之前，大家就非常习惯于吹毛求疵的“争吵”，因而教皇和大多数人，最初把路德的出现都只看作不过是“僧侣之争”而已。人文主义是与诡辩论相对应的，这就如同在诡辩派时期希腊生活处于鼎盛时期（伯利克里时代）那样：最辉煌的事件产生于人文主义时期，或者有人可能会说，产生于马基雅维利主义时期（印刷术、新大陆等等）。在这个时期，心还远不是要摆脱基督教的内容。

但宗教改革如同苏格拉底所起的作用那样，使得心本身认真行动起来，从此以后，心就显而易见地愈益变成非基督教的。从路德开始，人们为自己而把事物放入心中，宗教改革的这一步骤因而就必然导致心也摆脱了基督教虔诚的重负。心日甚一日地非基督教化、丧失了它与之打交道的内容，最后心就只剩下空洞的情爱，完全一般的人类的爱、人的爱、自由意识和“自我意识”。

基督教就这样告终了，因为它渐渐枯萎死去，愈益化为乌有。不再存在心所不反对的内容，除非心逐渐无意识地或者没有“自我意识”地为内容所侵袭。心以置人于死地的无情残酷批判 硬要闯进来的一切事物，而且心也没有任何友爱和爱的能力（除非同样是在无意识或意外的情况下）。由于人全部是“利己主义者”，在他们那里还有什么好爱的呢?没有这样的人，就是说，没有仅仅是精神 的人。基督教徒只爱精神；然而哪里有那么一位真正是纯粹精神的人呢?

挚爱发肤之躯的人，这当然不是“精神的”亲爱，而是对“纯粹”亲爱和“理论兴趣”的背叛。因为人们恰恰就不能把纯粹亲爱设想为那种与每个人和颜悦色地握手的亲热态度；相反，纯粹亲爱对任何人从不是热烈的，它只是一种理论上的同情，同情作为人的人而不是作为个人的人。个人是与纯粹亲爱背道而驰的，因为他是“利己主义的”，因为他并非是人、并非是这一观念。唯有对于观念来说，才有一种理论上的兴趣。对于纯粹亲爱或纯粹理论来说，人们只是由于被批判、遭嘲讽和最彻底地遭蔑视才存在：它们犹之于狂热的僧侣把人们看作是“粪土”或诸如此类洁净的东西。

达到脱却利害的亲爱最顶端，我们最终必然明了仅仅为基督教徒所爱的精神是无，或者说精神是一个谎言。

在这里简略地并且还是不好理解地写下的一切，但愿在下面的阐述中能得到解释。

让我们且看一下古代人所留下的遗产并作为能干的劳动者竭尽所能地去做!世界可鄙地躺在我们的脚下，深深地陷在我们和我们的天穹下面，世界的芸芸众生进不了这一天穹，世界那麻醉感觉的气息也沾不上边。不管世界如何装扮成迷人的姿态，它也只能扰乱我们的感觉，而迷惑不了精神——我们本来是独自真正的精神。一旦抵达了事物背后，精神也超越了事物，并摆脱了它的各种羁绊，成了一个解放了的、彼岸的、自由的精神。即所谓"精神的自由"。

对于经过长期努力摆脱了世界的精神，即脱却了世界的精神来说，在丧失了世界和世界的事之后剩下的只是精神和精神的事。

但由于精神只是远离了世界并使自己成为一个脱离世界的自由本质，而不能在实际上消灭世界，因而对精神来说，世界是无法排除的障碍物，一个声名狼藉的本质；而在另一方面，丧失了世界的精神只认识和只承认精神和精神一类，这样它就长久地渴望要使世界精神化，即从"臭名"中解脱出来。因此它就如同一个青年那样，着手拯救世界或改善世界的计划。

如我们所见，古代人为自然的事、世界的事和自然世界的秩序效劳，但他们不断地自问，他们是否能摆脱这份差事，当他们在不断发生愤慨的尝试中工作得精疲力竭之际，在他们发出最终喘息的情况下，为他们降生了神，"世界的征服者"。他们所做的一切只不过是尘世的智慧，一种达到世界背后和上面的努力。而什么是以后若干世纪的智慧呢?近代人又企图抵达什么背后呢?不再是抵达世界背后，因为这一点古代人已经做到了，而是抵达古代人给近代人留下的神的背后、抵达"是精神的"神背后、抵达一切精神、精神一类背后。但"自身研究神的深奥"的精神活动即是神学。又如古代人只能表现出尘世的智慧那样，近代人从不超出神学的范围。我们而后会看到，即使是对神新近产生的愤懑也不外是在"神学"方面作出的最大努力，即神学的暴动。

一、精神

精神王国是异常巨大的，有着无穷无尽的精神类事物。现在就让我们看一下精神，这一古代人的遗物的本来面貌。

在古代人分娩的阵痛中产生了精神，古代人却不能把自己说成是精神：古代人能产生精神，而说话却必须由精神自己来说。“天生的神，人之子”才能说出：精神、他，即神，不与尘世的东西和尘世关系打交道，而仅仅与精神和精神关系打交道。

在世界的各种攻击下桀骜不驯的我的勇气、我的坚强不屈、我的倔强，难道就因为世界奈何不了它，它就是在完全意义上的精神吗?如若如此，那么它就只要与世界相对立，它的一切行动都集中于只要不对世界屈服，不，只要它不只和自己打交道，只要它没有与它的 世界、精神世界单独相联系，它就不是自由的精神，而只是“这个世界的精神”，束缚于这个世界的精神。精神是自由的 精神，即在一个精神固有的 世界中才真正是精神；在“这个”世界、在尘世，它是异邦人。只有借助一个精神的世界，精神才真正是精神，因为“这个”世界不理解它并不知道在自己这里留住“异邦的姑娘”。[9]

但精神从哪里得来这一精神世界呢?除了从它自己那里得来还有什么别的地方吗?它必须进行自我启示，而它所说的话语，它对自己披露的启示是它的 世界。就像一个幻想者只有在他自己创造的、幻想的创造物中生活和拥有他的 世界那样，就像一个狂人创造了他自己的梦幻世界，而没有这个梦幻世界他就不会是狂人那样；精神也必须创造它的精神世界，而在创造这一精神世界之前，它不是精神。

这就是说精神的创造活动使其成为精神，并且在被创造者那里人们才认出了精神、创造者：精神在精神的被创造者中生活，它是精神的世界。

那么什么是精神呢?精神是精神世界的创造者!当人们看到了，我们将精神一类即思想据为己有之时，人们方才在你和我那里认出了精神：尽管思想可以在我们面前显示，但毕竟还是我们在我们之中使思想获得生命的。因为只要我们是儿童，人们就能向我们提供最有启发性的思想，而不必管我们是否要想或有能力在我们之中重新产生这种思想。当精神创造精神一类之时，精神那里的情况也是这样：精神只有与精神一类即它的被创造者在一起才是实在的。

因为我们是在精神的创造物那里认识精神的，这样应当问一下这些创造物是什么。这些精神的创造物或产儿只不过是各种精神。

如若在我面前有犹太人，一些地道的犹太人，那么我就要在这里停下来，让他们在这奥秘面前停留下来，如同几乎在两千年以来他们没有信仰和没有认识地停留在这里那样。但由于你，我亲爱的读者，至少不是一个纯粹的犹太人，因为如若是这样一种犹太人，也不会迷途到这里，这样，我们还想共同走一段路，直到你也会与我分道扬镳，因为我当面嘲笑你。

有谁跟你说，你完全是精神，那么你就会执著于你的躯体并不再相信他，还会回答：诚然我拥有 精神，但不仅是作为精神而存在，而是一个有形体的人。你还会永远将你 同"你的精神"区别开来。但那个人会回答说，你目前虽还在肉体的羁绊下蹒跚而行，但总有一天会成为一个"永生的精神"，这是你的命运。不管你如何想象这一精神未来的形象，有一点却已是确定了的：你死后脱却了你的肉体并同时获得了你自己，即永远地获得了你的精神；这样在你那里的精神是永恒和真实，肉体只是一个你可以离去的并且也许是与另一个人相交换的现世的寓所。

现在你相信他了!而今尽管你 不仅仅是精神，但如若有一天你必须要离开会死去的肉体，那么你就必得在没有肉体的情况下善自为之。这样，你就有必要自己看护自己并及时地照顾你的真实的自我。"一个人得了天下，而他的心灵却遭到损伤，那对他还有什么裨益呢!"

纵然是假定：在反对基督教准则阶段的过程中所产生的怀疑早就剥夺了你对你的灵魂不灭的信仰：但你仍然没有触动地留下了一个准则，而且你还总是泰然自若地坚持一个真理：精神是你的精华部分，而且精神部分向你提出了比其他一切更大的要求。你撇开你的无神论，在反对利己主义 的热情中附和灵魂不灭的信仰者。

但你所考虑的利己主义者是谁呢?就是指的那种没有观念即没有精神部分而活着并为了他个人的好处而牺牲思想的人。例如说，一个好的爱国者牺牲于祖国的祭坛。而祖国是一个观念，这是毋庸置辩的，因而对于没有思维能力的兽类与愚昧无知的儿童来说是不存在祖国和爱国主义的。如若有人表明自己不是一个好的爱国者，那么他在祖国

方面就暴露出他的利己主义。在无数其他情况下也是如此；谁在人类社会中利用特权自己获取好处，谁就利己主义地践踏了平等的观念；谁施行统治权，谁就被人们斥之为反对自由思想的利己主义者，如此等等。

你蔑视利己主义者，因为他把精神的事置于个人的事之后，当你要看他如何为了对观念的爱而行动时，他却只关心自己。你们的区别在于你是将精神，而他是将自己置于中心，或者说区别在于你将你的自我分为两部分，并将你的"真实的自我"，即精神提高为比较没有价值的剩余部分的支配者；而他则根本不要知道这种两分法，并一如既往地根据他的兴趣 追求精神的和物质的利益。虽然你是只要斥责根本没有精神兴趣的人，而实际上你却咒骂一切没有把精神兴趣看作是他们的"真正的和最高兴趣"的人。你把这种美的骑士事业夸张得如此之远，以至于你标榜它是世界上唯一的美。你并非为你 、而是为着你的精神 和所有精神一类即观念而活着。

由于精神只有在创造精神一类时才存在，故而我们探索一下它的最初的创造活动。精神如若完成了这一最初的创造活动，以后紧跟着的是创造物的自然繁殖；如在神话中只需造出最初的人，而人类的其余世代则由自我繁殖产生那样。最初的创造活动则与此相反必须从"无"出发，即精神为了实现创造活动除了自己以外一无所有，或毋宁说是它自己尚没有创造出来，而必须自我创造：它最初的创造物因而是它自己，即精神 。尽管这听起来是那么神秘，却是我们经历过的日常经验。当你思维的时候，你就成为思维者了吗?在你创造出最初的思想之际，你就创造出了自己即思维者；因为在你思索亦即拥有一个思想以前，你是不思维的。不是由于你唱歌才使你成为歌唱者，你说话才使你成为说话的人吗?同样，产生出精神一类才使你成为精神。

如果说，你自己 不同于思维者、歌唱者和说话者，那么你也同样地不同于精神，而且你很清楚地感到：你是有些不同于精神的某物。就像思维着的自我在思维的热忱中很容易听而不闻视而不见那样，精神——热情也会抓住你，于是你就全力以赴地渴望完全成为精神并完全消融在精神之中。精神是你的理想 ，没有达到的、彼岸的东西：精神即你的——神，"神是精神"。

你是反对一切非精神东西的热心者，你就势必热心于反对没有摆脱非精神一类残余的你自己 。你不说“我高于 精神”，却懊恨地说：“我低于精神，而精神、纯精神或纯粹精神，我只能思考它，却并非是它，正由于我不是它，因而他是另一个人，作为另一个人而存在，被我称之为‘神’”。

事物的本性就在于：应作为纯精神而存在的精神，就必须是一个彼岸的精神，因为我不是这种精神，故而它只能存在于我之外 ，由于一个人根本没有完全消融在“精神”这一概念之中，因而纯精神，作为这种精神的精神，只存在于人类之外，只是在人类世界的彼岸，不是在尘世，而是在天国。

只是因为我和精神处于这样的分裂状态之中，只是因为我和精神不是一个和同一事物的名称，而是根本不同事物的不同名称，只是因为我非精神、精神非我，总之，由于上述这些原因，使解释精神即神居住在彼岸的必然性，就完全成了无谓的重复。

由此也就产生了这样的情况：费尔巴哈 [10] 所努力给予我们的解放何以完全是神学意义上的解放。故而他说，我们只是错认了我们自己的本质，因而在彼岸寻找这种本质，现在由于我们看到了神只是我们人的本质，我们就必须将它重新作为我们的东西并从彼岸移回到此岸来。费尔巴哈称神即精神为“我们的本质”。我们能够容忍“我们的本质”对我们 来说却成了一个对立面吗?能容忍我们被分成一个本质的自我和非本质的自我吗?由此，我们不是要重新回到这样可悲的不幸之中：眼看着自己从自己那里被逐出去吗?

如若为了变换，我们把在我们之外的神的部分移到我们之中，那么，我们会得到什么呢?我们 是在我们之中的东西吗?我们最少有可能成为在我们之外的东西。我最少有可能成为我的心，犹之于我最少有可能成为我的心上人。这个我的“另外的自我”恰恰是因为：我们不是居于我们之中的精神，故而我们必须把它移在我们之外：它不是我们，不同于我们合二为一，故而我们除了把它设想为在我们以外、在我们的彼岸、在彼岸存在外，不能有别的设想。

费尔巴哈以绝望的 力量去抓住基督教的全部内容，并非是为了摒弃它，不，而是为了把它拉到自己那里，为了用最后的努力将长久渴

望的、总是相距甚远的这一内容，从它的天上拉下来，并永远保留在自己这里。这不是最后绝望的一抓、生死攸关的一抓?这还不同时是基督教对彼岸的憧憬和渴求吗?半神式英雄不是要进入彼岸，而是要把彼岸拉向自己这里，并强迫它变成此岸!自此之后，不是一切世界都或多或少有意识地喊叫"此岸世界"是关键之点，而天国必须降临地上，而且在这里不是已有所体验了吗?

让我们简短地把费尔巴哈的神学观点和我们的矛盾对照一下!"人的本质是人的最高本质；最高本质尽管被宗教称之为神并当作客观的本质来对待，但在实际上，它却是人自己的本质，因而世界历史的转折点在于而今之后对人来说不再是神作为神，而应是人作为神"。[11]

对此我们回答："最高本质无疑是人的本质。"但恰恰是因为最高本质是他的本质 而不是他自己，这样我们究竟是在他之外看到它并看作"神"，或者在他之中发现它并称之为"人的本质"，或称为"人"就完全是一样的了。我 既非神亦非人，既非最高本质亦非我的本质，这样我是否在我之中或我之外思考本质，就主要方面而言，就是一回事了。是的，在实际上我们总是在两个彼岸方面，在内部的和外部的彼岸方面同时考虑最高本质：因为按照基督教的观点，"神的精神"也是"我的精神"并"住在我们之中"。[12] 它住在天国之中也住在我们之中；我们这些可怜虫就只不过是它的"住所"，而如若费尔巴哈还要摧毁它的天国的"住所"，它就被迫带着全部家当到我们这里来，这样我们——它的尘世的住所，将有人满之患。

如若我们设想论述进展顺利，那么我们在以后的章节中就可以省掉这些题外话，避免重复。现在我们再回到神的最初创造物，回到精神自己这里来。

精神是与我有些不同的事物。而这个不同的事物究竟又是什么呢?

二、中迷者

你见过精灵[13]吗?"不，我没有，但我的祖母见过。"你看，这与我的情况相仿：我自己没见过，但我的祖母却看到精灵在她的腿边穿梭往还。出于对我们祖母诚实的信任，我们因而也相信各种精灵的存在。

但每当祖母讲起她的精灵时，我们的祖父不总是耸耸肩膀吗?是的，这是些不信神的人们，他们对我们优秀的宗教损害极大，这些启蒙者们!我们马上会感到这一点。如若不是以对“一般精神本质的存在”的信仰为基础，那么这种温暖的幽灵信仰又有什么别的基础呢?反过来说，后者本身之所以陷入不幸的动摇之中，还不是有人纵容放肆的理智的人去动摇前者吗?浪漫派人物深切地感到，由于摒弃精灵或幽灵信仰，神的信仰也遭受到怎么样的打击。他们因而不仅试图通过他们重新唤醒的神话世界，而且最终还特别通过“闯入一个崇高的世界”，通过他们的梦游病患者，通过普雷福尔斯特的女预言者等等来消除不祥的后果。善良的信仰者和教父们没有预感到，随着幽灵信仰的消失，宗教也失去了它的根底，此后宗教就成了空中楼阁。谁不再相信幽灵，那么他就只要在他的不信仰中继续彻底地走下去，就能认识到：在事物背后根本没有藏匿着另外的本质，没有幽灵——或简单地按这个字作为同义词通用——没有“精神 ”。

“存在着各种精灵!”在世界上你环顾一下周围并对自己说说有没有精灵从一切事物之中凝视着你。创造者的精神从它如此神奇地塑造的娇小而可爱的花朵中向你倾诉；星星表明了对它们作出安排的精神的存在；从山峰之上崇高的精神飘扬而下；渴望的精神从水中潺潺如诉而升；而——千百万精神则在人的内部讲话诉说。山可崩、花会谢、星星世界也会毁灭、人也会死去——这一切看得见的形体的毁灭又有什么关系?精神，“看不见的”精神却是永恒的!

是的，幽灵在整个世界出没!只是在世界之内 吗?不，世界本身也在作祟，它彻头彻尾都是阴森森的，它是某一精神游荡着的假象躯体，它是一个幽灵。一个幽灵除了假象的躯体而外，岂有他哉!然而真实的精神呢?因而世界是“空虚”，是“虚无”，只是眼花缭乱的“假象”；它的真义仅仅只是精神；世界是某一精神的假象躯体。

不妨看看近处和远处，各处围绕着你的都是幽灵的 世界：你总是有着各种“幻象”或幻影。围绕你出现的一切只是精神居于其间的假象、只是幽灵的“幻象”，对你来说，世界只是一个“现象世界”、在它背后，精神施展它的本领。你“见到各种精神”。

也许你会考虑，把你与到处看到神的古代人加以比较?我亲爱的近代人，诸神并非诸精神；诸神并不把世界贬低为不过是一种假象，也

并不使其精神化。

但对你来说，整个世界都精神化了，并成了谜一般的幽灵；因此，如若在你之中同样只有一个幽灵，你并不会惊奇。你的精神不是在你的肉体中做法吗?不是只有精神才是真义和真实，肉体“只是暂时的、虚无的”或是一种“假象”吗?我们所有人不都是幽灵、等待获得“拯救”的神秘本质，即“各种精神”吗?

自从精神在世界上出现，自从“言词变成了肉”，自此以来，世界就精神化了，中了魔法，成为幽灵。

因为你有思想，故而你有精神。什么是你的思想?“精神的本质”。那么说就并非是事物?“不，但却是事物的精神，一切事物的主要方面、本元，它们的观念”。你所想的不就仅仅是你的思想吗?“恰恰相反，它是世界上最现实的东西、原本的真实：它是真理自身；假若我只是真实地想，那么我想的就是真理。尽管在真理方面，我可能迷惑并误认 真理；但如若我认真地认识 ，那么我所认识的对象就是真理”。那么你随时都努力认识真理喽?“真理对我来说是神圣的。诚然也会出现这样的情况：我会觉得一个真理不完善并以一个较完善的替代它，但我不能消灭这个 真理。我信仰 真理，因而我研究它；没有事物能超越它，真理是永恒的。”

真理是神圣而永恒的，它是神圣、永恒的东西。而你，充满着这一神圣东西并受其引导的你，自己也会神圣化。这一神圣的东西不是对你的感觉而言的，你作为一个肉体的人从未能发现它的踪迹；这一神圣的东西却是对你的信仰，或明确地说，对于你的精神 而言的：因为它自己就是一种精神的东西，一种精神，是为精神的精神。

神圣的东西绝非如当前对这“不适当的”词缄口不言的那些人所声称的那样，是可以如此容易地消灭得了的。如果说，我在某种关系下尚被斥为“利己主义者”，那么，我毕竟还保留着关于我必须比为自己更多地为一项其他事物效劳的思想。对我来说，它要比一切事物都更重要。简言之，它是这样一种东西，在这里面我可以寻找到我真正的幸福，即某种神圣的东西。尽管这一神圣的东西看起来像人的东西，尽管它本身就是人的东西，这一切都无损于它的神圣性，充其量也不

过是使它从一种超尘世的神圣的东西变为一种尘世的东西，从一种神的东西变为一种人的东西。

有这样一种尚未认识自己的利己主义者，这是非本意的利己主义者 。这种利己主义者总是关心自己的事，然而却不把自己视为最高本质；他为自己效劳而又认为同时总是为一个更高本质效劳；他不知道比自己更为崇高的东西，却又憧憬着更为崇高的东西；简言之，这种利己主义者不愿意成为利己主义者。他还贬低自己，即与他的利己主义作斗争；同时，他之所以要自我贬低，恰恰是为了使自己"变得崇高"，即为了满足他的利己主义。只有对这样的利己主义者来说，才存在着神圣的东西。因为他要想自诫，不做利己主义者，他在天上地下四处搜索他为之效劳、并为之牺牲的更为崇高的本质；然而尽管他自己感到震惊并束身修行，最终他的所作所为却均是为他自己，他也没有逃脱利己主义的狼藉声名。为此我把他称为非自愿的利己主义者。

他为了摆脱自己所作的努力和操劳，只不过是一种欲图自我解脱的错误冲动。如果你束缚于你过去的时日，如果因为你昨天絮絮叨叨今天就必须仍旧絮絮叨叨 [14] ，如果你不能使自己每时每刻都在变化；那么，你就感到自己置于奴隶的桎梏之中，并且已经麻痹了。这样在你存在的每一分钟过程中，未来的新的每一分钟都向你示意，而你在成长之中，"从你"即从彼一时的你之中摆脱出来。如同你在每时每刻的情况那样，你是你的创造物，而恰恰在这一"创造物"中你不欲丧失你自己——创造者。对于你自身来说，你是比你的存在更高的一个本质，而且超越了你自身。你作为非本意的利己主义者恰恰没有认识到高于你的你，即你并不只是创造物，而同样是你的创造者；因而"更高的本质"对你来说是一个外来之物。任何一个更高的本质，如真理、人类等是超越于 我们的本质。

外来性是"神圣物"的一个标志。一切神圣物里都有点"神秘的东西"，即外来性，在这里面我们总觉得不完全是乡土气和如同在家里一样。对我来说，凡是神圣的东西，即并非 是自己 的东西，譬如倘若他人的财产对我来说不是神圣的，那么我就可以视它为我的所有物，在大好的机会下归己所有；或者翻过来说，我把中国皇帝的尊容视为神圣的，那么他对于我的眼睛来说就是陌生的，在他出现时我就闭上我的眼睛。

为何一个无可争辩的数学真理，按照通常的语言理解甚至能够称为一个永恒真理，却不是神圣的真理?因为它并非是天启的真理，或者说它并非是一个更高本质的启示。如若有人把天启的真理仅仅理解为所谓宗教真理，那么他就大错特错了，而且还完全忽视了“更高本质”这一概念的广度。无神论者嘲讽称为“至高”或最高存在的较高本质并一再嘲弄“它存在的证明”，却没有注意到：他们自己正是从一个更高本质的需要出发，为了使新事物赢得一席之地而只能取消老事物。与某一单个的人相比较，“人”不是一个更高的本质吗?而从他的概念得出的真理、正义和观念等不是必须恰恰作为这一概念的启示而加以尊奉并使其保持神圣吗?因为即便人们要重新取消似乎是由这一概念所宣布的某一真理，那么这一点仅仅证明是我们方面的一个误解，而丝毫无损于神圣概念，或者说丝毫无损于那些“有权利”必须将其视为启示这一概念的真理的神圣性。人 超越于每一单个的人之外，尽管是“他的本质”，而人 在实际上却并非是他的 本质（后一本质毋宁说与个别人自身一样），而是一个普遍和“更高的”本质，甚至对无神论者来说是“最高本质”。如同神的启示并非是神亲手写下来的，而是通过“主的喻示”公之于众的；新的最高本质也并非亲自写下它的启示，而是通过“真正的人”使我们知悉。只是在实际上新的本质暴露出比旧神更趋向于精神的观点，因为旧神仍然被想象为一种具体的或外表的形象，而新的本质则相反地得到了一个纯粹的精神性，没有捏造出一个特殊的物质形体。同时它也不缺乏形体性，这种形体性甚至有更大的诱惑力，因为它看起来更为自然、更为尘世化，只是由每一个有形体的人或干脆由“人类或一切人”所构成。这样，精神的幽灵性在假象的形体之中，再一次变得相当充实和大众化了。

最高本质，这一最高本质在其中进行启示和将要进行启示的一切因而就都是神圣的；而那些承认这一最高本质连同它的属性即它所启示的一切的人，也都被神圣化了。神圣的东西重又使它的崇拜者神圣化，崇拜者通过崇拜使自己变成一种神圣的东西，以此类推，崇拜者所做的一切均是神圣的：神圣的步履、神圣的思想和行为、神圣的遐想和志向等等。

不言而喻，只是在互相激烈对立的双方都承认存在着一个必须加以崇拜和为其效劳的最高本质的时候，关于什么将作为最高本质加以尊奉的争辩才有重大意义。就像一个基督教徒在什叶教派和逊尼教派之间，或者在婆罗门教徒和佛教徒之间的争论所采取的报之以怜悯的

微笑的态度那样；某人如若认为关于一个最高本质的假设毫无意义，在此基础上的争论是无聊的儿戏，那么他在整个斗争中只能如上述基督教徒：报之以怜悯的微笑。对于否认最高本质的人来说，不论是唯一的神，还是三位一体的神，还是路德式的神，或者是最高存在，或根本不是神而是将"人"作为最高本质，就都没有什么差别了；因为在他眼中，任何最高本质的仆役总不外是迷信的人们：狂暴的无神论者与虔诚的基督教徒相比毫不逊色。

总而言之，在神圣的东西中居于首位的是最高本质和对这一本质的信仰，即我们的"神圣的信仰"。

幽灵

随着诸精灵，我们进入了精神的王国、本质 的王国。

在宇宙之中作祟和进行它的秘密的、"不可理解"的营生的正是我们称之为最高本质的、十分神秘的幽灵。要想彻底考察这个幽灵，理解 它，并在幽灵中发现现实（证明"神的存在"），这正是几千年来人们给自己提出的任务。他们因从事完全不可能之事、丹纳士女儿的永无完期的工作 [15] ，即将幽灵变为非幽灵，将非现实的变为现实的事，将精神 变为完全和有形体 的个人而受着折磨。他们在现存世界的背后寻觅着"物之本体"、本质，他们在事物背后搜索着非事物 。

如若人们从根底 上观察一个事物，即考察它的本质，那么人们就会经常发现一些完全不同于它外表所显示 的东西：甜言蜜语和虚情假意，夸夸其谈的空话和微不足道的思想等等。人们为了突出本质而把以往错认的现象贬为纯粹的假象 ，贬为欺骗。对于从根底上考察了世界的人来说，如此有吸引力和辉煌的世界本质只不过是空虚：空虚即是世界的本质（世界的运行）。谁信仰宗教，谁就不与欺骗性的假象、不与空虚的现象打交道，而是注意考察本质，在本质之中具有着真理。

出自某一方面现象的本质是恶的本质；反之出自另一方面现象的则是善的本质。人的感情的本质例如说是爱，人的愿望的本质则是善，人的思想的本质是真，如此等等。

那些首先被当作存在着的东西，诸如世界及类似的东西，而今只当作纯粹的假象，而真正存在着的东西 则是本质，在本质的王国之中，充满着神、精灵、妖魔，这就是说拥杂着善的本质或恶的本质。而今只有这一颠倒混杂的世界、本质的世界真实地存在着。人的心可以是没有爱的，但它的本质却存在着，神，“神是爱”；人的思想可以误入歧途，但它的本质，真理却存在着：“神是真理”，等等。

仅仅只认识和承认本质和纯粹本质，此即为宗教：它的王国是本质的王国，幽灵和精灵的王国。

由于要理解掌握幽灵，或者要把无稽之谈现实化的热望，导致产生一个肉体的精灵 、一个拥有实际身体的精灵或神灵、一个有形体的精灵。为了理解这一精灵的幻象，能力最强和最有天才的基督教徒历尽多少磨难!然而却仍然存在着两种天性的矛盾：神的天性和人的天性，即精灵的天性和肉欲的天性的矛盾：仍然存在着最不可思议的幽灵，即保留着非事物。从来还没有一个精灵更能折磨灵魂；即使是为了作法制服某一精灵而自我激励至于狂怒和处于使精神崩溃的痉挛状况的沙门也从未能忍受那种最难想象的精灵施之于基督教徒的心灵折磨。

同样，也只有通过基督才能使事物的真理大白于天下：真实的精神或精灵是人。肉体 的或带形体的精神也正是人；而他自身则是可怕的本质，同时是本质的现象和本质的存在或现存。而今，人实际上并不再害怕在他之外 的精灵，而是害怕他自己：他面对他自己本身感到惊骇。在他的心胸深处住着罪孽的精神 ，即使是最细微的思想（而这一思想本身就是一种精神）就可能是一个魔鬼 等等。精灵披上了一个形体，神已变成了人，但人而今本身就是可怕的幽灵，他试图抵达这一幽灵的背后，力图克服它、洞察它，使之成为现实，让它说话：人是精神 。只要精神能够得救，管什么躯体枯萎：一切归因于精神，而精神的或“灵魂拯救”成为唯一的着眼点。人自己变成了精灵、神秘的幽灵，它在躯体中甚至被授予了一个固定的位置（关于灵魂的位置是否在头脑中的争论，等等）。

你对于我来说，我对于你来说，都不是更高的本质。尽管在我们每一个之中，都可能有着一个更高的本质，并由此唤起对该本质的彼此尊敬。要是最通俗地来讲，就是人在你和我之中生活。如果我不是

在你之中见到了人，要尊敬你什么呢?诚然你并非是人、并非是他的真实和相应的形象，而只是他终将死去的躯壳，他能从此中蜕出，而毋须自我结果；但是现在这一普遍的、最高的本质却栖居在你之中，而且我觉得你是现实化了，因为被假想有一个永不逝去的精神在你那一个瞬息即逝的肉体之中，因而你的形象实际上只是一个"假想的"形象；一个精神，它出现了，它在你之中出现了，而毋须与你的形体和这一特定的出现方式相联系，那么，就是一个幽灵。因此我就不把你看作更高的本质，而仅仅只对那在你之中"憧憧往来"的更高本质表示敬意：我"敬佩在你之中的人"。古代人并不敬重在他们的奴隶之中的这类东西，至于更高本质——"人"，还很少得到赞许。与此相反，他们在彼此之中看到的是其他类型的精灵。与个人相比，人民是更高的本质；与人或人的精神相仿佛，在各个人中出没的精神是：民族的精神。因此，他们尊敬这一精神；而只有个人在为这一精神和与其有关的精神如家族精神等效劳的情况下，个人的出现才能有意义；只有为了更高的本质、为了民族的缘故，才让"民族成员"发挥作用。如同对于我们来说，你是通过在你之中出没的精神而成为神圣那样；在任何时候，人们都是通过任何一个崇高本质，如民族、家族以及诸如此类的事物而成为神圣的。只是为了一个更高本质的缘故，人们从来就受到尊敬；而且也只是为了一个神圣的、即受保护和已予承认的人物，才把人们当作精灵。如若我护理和照顾你是由于我爱你，由于我的心在你那里找到养料、满足了我的需要，那么这一切就不是为了一个更高的本质，它的神圣的躯体亦即是你，不是因为我在你之中看到一个精灵，即在此中出现的精神；而是出自利己主义的乐趣：你自己连同你的 本质对于我来说是有价值的，因为你的本质并非是更崇高的本质，你的本质并非比你更高、更普遍，它就如同你自己一样是唯一的，因为你是唯一的。

但并不仅仅只是人在作祟，而是一切均在作祟。更高本质，在一切之中出没的精神，均与虚无相联系，并且，只有在这中间"出现"。精灵在每个角落!

如若四出活动的精神为了逃避利己主义而不再在下文出现的话，这里倒是一笔带过这些精神的地方。为了立即转到我们对这些精神的态度，只要从中举出几个例子加以说明就可以了。

譬如说神圣的首先是“神圣的精神”，真理是神圣的，权利、法律、善事、皇上、婚姻、公共福利、秩序、祖国等等等等均是神圣的。

怪想

咳，幽灵在你的头脑中游荡，你的怪想何其多也!你设想伟大事物，为自己描述一个对你来说存在于此的完整的神的世界，一个你义不容辞地为其效劳的精神王国，一个向你招手致意的理想，你确有着一种固定观念!

当我把执著于崇高东西的人们，看成是十足的疯子、疯人院的疯子，并且由于人类中的绝大多数均属于此类型，而几乎把整个人类世界都包括进去的时候，不要以为我是在开玩笑或认为这是一种比喻的说法。那么，何谓“固定观念”?即是一种使人服从它的观念。如果你们由于这样一种固定观念而看出它即是疯狂，那么你们就将它的奴隶禁闭在疯人院之中。信仰的真理、君王、道德等不就是“固定观念”吗?对信仰的真理人们是不能怀疑的；民众的君王大家是碰不得的（谁要这么做，谁就是反叛君王者）；道德，报刊检查员为了保持道德的纯洁，是不会放过任何一个反对道德的小字眼的。这些不就是“固定观念”吗?这一切不都如我们大多数报纸那样是愚蠢的唠叨吗?这不都是那些忍受道德、合法性、基督教的信仰等的固定观念束缚的疯子的喋喋不休吗?这些疯子看来似乎是在自由地倘佯，不是只因为他们在这里面蹒跚的疯人院中占据了如此之大的空间吗?谁要是触动这样一个疯子的固定观念，那么他随即要提防背后疯子放来的冷箭。因为正是在这一点上伟大的疯子与所谓渺小的疯子相同：谁要触动他们的固定观念，他们就要狠毒地袭击谁。他们首先偷掉他的武器，偷掉他的自由言论，而后用他们的爪子向他袭来。现今每一天都暴露出这些狂人的卑怯和复仇心，而愚笨的民众则欢呼他们的疯狂措施。要赢得人们与疯子被拘禁在一个屋子里这一可怕的信念，人们就必须阅读这一时期的日报和听听市侩讲话。“你做归做，却不该把你的兄弟责之为疯子。”但是我并不害怕挨骂而且说：我的兄弟们是十足的疯子。下述两种情况均是同一的“固定观念”：一种情况是，疯人院的一个可怜的疯子中了狂想邪，自认为是上帝、日本的皇帝、圣灵等；另一种情况是，一个安逸的市民的想象：他的使命是成为一个善良的基督教徒、虔诚的新教徒、一个忠诚的市民、一个有德行的人等等。谁要是从不敢越

轨，不当善良的基督教徒、虔诚的新教徒、有德行的人等，那么他就是束缚 和拘泥于信仰和道德之类当中。同样，烦琐哲学家们只在教会信仰之内 玄想；教皇本尼迪克特十四世只在教皇制度的迷信之内写厚厚的书，而丝毫不将这种信仰置于怀疑之中；作家有关国家的论述塞满了整张整本的篇幅，而从未将国家的固定观念自身置于问题之中；我们的报刊上充斥着政治，因为它们囿于偏见：人被创造出来就是要成为政治动物，诸如臣民在臣服之中、有德行的人在德行之中、自由主义者在人道之中过活，而丝毫没有对他们的这些固定观念施以批判的利刃。这正像一个疯子的妄想不可动摇那样，那些想法也立于坚实基础之上：谁怀疑它，谁就触动了神圣的东西 !是的，“固定观念”，这是真正神圣的东西!

碰到我们的仅仅是为鬼所迷者，还是我们往往也遇到相反的中迷者 ，为善、德、伦理、法律或其他什么原则所迷惑的中迷者呢?为鬼所迷并不是中迷的唯一方式。神施影响于我们，而鬼也起着作用：前者是“恩惠作用”，后者是“魔鬼作用”。中迷者被他们的意见所迷惑 。

假若“中邪”这个词使你们厌恶，那就称之为着迷，是的，称之为激情和热情，因为幽灵占据着你们，而由它产生一切“灵感”。我要补充一句：充分的热情——因为人们不能站在懒惰和半途之中——被称之为狂热。

狂热 ，恰恰是有教养者擅长此道；因为一个人只要对精神一类感兴趣，他就是有教养的，而且如果对精神一类的兴趣是活跃的，那么它就是而且必须是狂热的 。这是对神圣东西的狂热的兴趣（神殿）。人们考察我们的自由主义者，人们看《萨克逊祖国报》，人们倾听施洛塞尔说些什么：“霍尔巴赫的协会对传统学说和现存制度进行了有组织的密谋。该组织的成员狂热地维护他们的非信仰；就如同僧侣和牧师、耶稣会会士、虔信派教徒、卫理公会教徒、传教协会和圣经协会习惯地狂热维护机械的礼拜和教义信条那样”。 [16]

大家注意观察一下，一个讲伦理道德的人的举止如何吧，他认为当今时代大都与上帝无关了，基督教作为过时的东西已被抛弃。如果有人问他，他是否怀疑兄弟姊妹之间的群婚是乱伦，一夫一妻制是婚姻真理，孝敬父母是一种神圣的义务等等（那时在人们甚至准许把姊妹当作妻室）想法时，却使得他发生伦理上的震恐。这一震撼又从何

而来?因为他信仰 那个伦理道德的戒律。这一伦理道德的信仰 深深地植根于他的胸中。他在多大程度上起劲地反对虔诚的 基督教徒，他恰恰也就在同样程度上自己仍旧是基督教徒，即道德上 的基督教徒。在道德的形式上，他被束缚于基督教，而且是拘束于信仰 。一夫一妻制应当是某种神圣的东西，谁重婚，谁就被当作罪人 加以惩罚；谁乱伦，谁就罪人般地 受苦。那些高叫在国家中不应当注重宗教、高叫犹太人与基督教徒一样是国家公民的人，在这里表明他们是一致的。乱伦和一夫一妻制不都是一种信条 吗?谁接触道德者，谁就会知道，他同样也是一个不亚于克鲁马赫尔 [17] 、不亚于菲利普二世的信仰的英雄 。后者为维护教会信仰而斗争，而他则为维护国家信仰或国家的伦理道德法而战斗；为了信条二者均诅咒那些超出他们的信仰 所允许范围的行动者。这样的行动者将被打上“罪行”的烙印，并且可能在感化院、在监狱中受折磨。道德的信仰就与宗教的信仰一样的狂热!假若兄妹因为一种需要在他们的“良心”前澄清的关系而被投入监狱，而后这就称之为“信仰自由”。“但是他们给了一个伤风败俗的例子!”是的，当然，其他人也许会想到：国家对他们的关系是不必干预的，因此“礼俗的纯洁性”就会归于消灭。这样，宗教信仰的英雄为“神圣的神”，道德信仰的英雄为“神圣的善”是同样热情地在奔忙。

热心于某种神圣事物者，看起来彼此是很少相像的。严格的正教徒或旧式信徒与为争取“真理、光明和权利”的斗士、与真理之友、与光明之友、启蒙主义者等有多大的差别啊!然而这些差别之中，几乎毫不带根本性的东西。有人抨击某些旧传统的真理（如奇迹、君侯无限制的权力等），启蒙主义者也随着抨击，而只有旧式信徒悲叹。假若有人抨击真理自身，那么前两派作为信仰者 就成了他的敌对者。诚然，如以道德礼俗而言，严格信仰者是苛刻的，而明智的头脑则比较宽容。但是，谁要攻击道德礼俗自身，那么就得与两方面都打交道。“真理、道德、正义、光明等”应该是并保持为“神圣的”。按照这些启蒙主义者的观点，人们指责基督教的东西恰恰应该是其中那些非基督教的东西；基督教却必须保持作为“根基”，攻击它是有罪的，是一桩“罪行”。无疑，反对纯粹信仰的异教徒免不了遭受以前迫害的横暴，现在对反对纯粹道德的异教徒，则尤其是如此。

自一个世纪以来，虔诚遭到如此之多的打击，它的超人本质经常被骂为“非人性的”，这样就使人们感到毋需再次与之较量。然而，只有那些讲道德的反对者总还出现在角斗场上，为了有利于另一个最高

本质，攻击这个最高本质。如蒲鲁东就无所畏惧地说："人注定要在没有宗教的情况下生活；然而道德法则是永恒的和绝对的。今天有谁敢于攻击道德?"[18] 讲道德者从宗教中吸尽了最好的脂肪为自己所享用，并因而摆脱了引起腺病的可爱的贫困。假若我们因此指出：只要有人只是因为宗教的超人本质而指责宗教，那么宗教在它的核心上远没有受到损伤；假若我们还指出：宗教最终仅仅诉诸"精神"（因为神是精神），那么我们就充分地道出了它与道德的最终的一致，因而能够将宗教与道德的固执争吵置于我们的背后。宗教与道德都涉及一个最高本质，至于它究竟是超人的还是人的本质，这对于我来说就是无所谓的了，因为在任何情况下它都是高于我的一个本质，同样是一个超出我自身的东西。此外，关于"人的本质"问题、关于"人"的问题，在刚刚剥去旧宗教的蛇皮之后，却又重新披上一层宗教的蛇皮。

费尔巴哈就如此教导我们："我们只要经常将宾词当作主词，将主体当作客体和原则，就是说，只要将思辨哲学颠倒过来，就能得到毫无掩饰的、纯粹的、显明的真理。"[19] 这样，我们就丧失了有局限的宗教立场、丧失了在这一立场中是主项的神；我们仅仅把它换上宗教立场的另一面：道德的 立场。譬如我们不再说："神是爱"，而说"爱是神性的"。如果我们在谓词"神性的"地方代之以相同意义的"神圣的"，那么据此情况，一切事情重又复旧如初。据此，爱应当是人那里的善，使人具有尊严的神性、就是他真正的人性 （它"首先使他成为人"，首先从他创造出一个人）。确切地说似应是：爱是人那里的人的东西，而非人的东西即是无爱的利己主义者。然而恰恰是基督教以及思辨哲学即神学作为善、作为绝对的东西所提供的一切，就其性质而言正好不是善的东西（或换一种说法：单纯的善）。这样，通过将谓词变为主词，基督教的本质 只是固定得更加令人困惑（谓词恰恰也包含着本质）。神和神的东西将更不可解脱地缠绕着我。将神从他的天国逐出、并剥夺它的"超然存在"，这是还没有建立在充分胜利基础上的要求，如果在此只将神驱逐到人的胸中，并以不可消除的内在性 相赠，于是这就意味着：神的东西即是真正人的东西!

正是反对将基督教作为国家的基础，即反对所谓基督教国家的那些人，将不厌其烦地重复道德是"社会生活和国家的基本支柱"。仿佛道德的统治就不是完全神圣的统治，不是一种"教阶制"。

神学家认为，只有信仰才有能力掌握宗教真理，神只给信徒以启示等等，亦即只有心、感情、虔诚的幻想是宗教性的。在神学家长期坚持上述观点之后，在这里就可以附带地回想以下述主张出现的启蒙思潮：亦即“自然的智力”和人的理性有能力认识神。这除了意味着，即使是理性也要求成为如同梦幻那样的梦幻者之外，还有别的什么吗?在这一意义上，赖马鲁斯 [20] 写他的“自然宗教的最重大真理”。这必然导致：整个 的人以其所有能力表明自己是宗 教性 的；心与情感，智力与理性、感觉、理解与愿望，简言之，一切在人那里出现的均是宗教性的 。黑格尔曾指出过，即使是哲学也是宗教性的。而如今有什么不被称为宗教呢?“爱的宗教”、“自由的宗教”、“政治宗教”，简言之，任何一种热忱，实际上也确实如此。

至今我们还运用拉丁词“宗教”来表达束缚 性的概念。只要宗教占有我们的内心，我们 无疑仍旧是受束缚的；然而精神也受束缚吗?相反，它是自由的，是唯一的主人，它并非是我们的精神，而是绝对的。因而，正确地正面翻译宗教一词是“精神自由 ”!在谁那里精神是自由的，谁就恰恰在同样的方式上是宗教的；如同那些被称为耽于声色的人必定放纵声色那样。精神束缚前者，情欲束缚后者。宗教在对我的关系上即是束缚性或宗教誓盟：我是受束缚的；而就精神关系上的自由而言，精神是自由的或拥有精神的自由性。假若我们自由和肆无忌惮地放纵情欲，我们 的处境将会多糟，对此不少人是有经验的；然而自由精神、辉煌的精神性、对于精神兴趣的热忱，或用任何什么措词来称呼这一珍宝，把我们置入的困境要比即使是最疯狂的放荡不羁所带来的还要坏。（这一点人们是不易觉察，而且在并非有意识地成为利己主义者之时也是不能觉察的。）

即使是我们的理性、我们的心等等也趋向于神。赖马鲁斯与所有指出这一点的人由此同时也指出：我们完全是中邪的。当然神学家对他们极为恼怒，他们剥夺了神学家宗教的崇高特权，然而由此他们也只不过为宗教、为精神自由占据了更多的地盘而已。因为如若精神不更长久地被局限于感情和信仰，而是也作为一般的智力、理性和思维属于精神，亦即也以智力之类的形式可以加入精神和天上的真理之中，那么整个精神只与精神一类，即与自己打交道，亦即是自由的。现今，我们是如此彻头彻尾地宗教性，以至“陪审官” [21] 将我们宣判

为死刑；而任何法警作为善良的基督教徒通过“就职宣誓”将我们押送入狱。

总的来说，只有狂暴的憎恶反对一切看起来像“命令”（规定、号令等）的东西、制造起造反的气氛，只有个人的“绝对君主”受到嘲笑和迫害的场合，道德才能从那时起与虔诚相对抗，因而道德只能通过自由主义才会达到独立。作为自由主义的最初形式“市民权”，赢得了世界历史意义，并削弱了原来的宗教力量（参见下文的“自由主义”）。道德原则并非仅仅是在虔诚的旁边亦步亦趋，而是站立在自己双脚之上的。它并不存在于神的戒律，而在于理性法则之中。只要戒律还该是有效的，它就必须先得到理性法则对它有效性的批准。在理性法则中，人从自己出发决定自己，因为“人”是理性的，并且从“人的本质”产生那些带有必要性的法则。虔诚与道德由此分道扬镳：前者以神、后者以人为立法者。

从道德的某一立场出发，人们大概是如此进行推论的：或者是人的肉欲推动他，人随从肉欲，他就是不道德的；或者是善推动他，即善被接受在他的意志之中，称为道德的思想（为善的思想和善的被接受性），而后他证明自己是道德的。例如，从这一立场出发，桑得对科采布所采取的行动[22]是怎样被称之为不道德的呢?这样，以同一标准衡量，人们所理解的无私，也包括为有利于穷人的圣克里斯平[23]的偷窃行动。“他不该谋杀，因为明文规定：你不应该谋杀!”简言之，譬如桑得至少是意欲为善、为民众福利效劳的，或又如克里斯平为贫民的福利出力，这是道德的，目标是符合道德的，手段是不道德的。为什么?“因为谋杀、暗杀总是绝对的恶”。当游击队员将国家敌人诱入峡谷，并在他们没有看见的情况下从丛林射倒他们，那么这就并非是暗杀吗?你们可能是按照道德原则所发布的命令，为善而效劳，不过要问一下，谋杀是否从来而且永远不能是善的实现，是否有必要肯定那种实现善的谋杀?你们根本不能诅咒桑得的行动：这一行动是符合道德的，因为是在为善效劳，因为并非是利己的；它是一个由个人实施的惩罚行动、一个冒着自己生命危险执行的处决。他的冒险行动最终除了他要想通过粗暴的武力压制文字写作之外还有什么呢?你们不知道同样的行为不是作为“合法的”和得到批准的吗?从你们的道德原则上对此又可以提出什么异议呢?——“然而这是一个违法的处决。”那么，这里不道德的地方是非法性、对法律不服从吗?这样，你们承认，善不

外是法律，道德 不外是忠诚 。你们的道德就堕落为“忠诚”的外表性，降为执法的工作神圣性，只不过这要比以往的工作神圣性更加专横、更加凶暴。因为在后者那里只需要行动 ； 而你们却还需要思想 ： 人们应该把法律、法令装在自己的心里 ，谁最合法地思想，他就是最有道德的人。即使是天主教生活的最后欢畅也在这一新教的合法性之中消亡。这里最终才完成了法律统治。“不是我活着，而是法律生活在我之中。”我然后确实达到这样的分际，只是“它那（法律的）庄严性的容器”。“每一个普鲁士人在他的胸中装着他的宪兵，”一个普鲁士高级军官这样说道。

为什么某些反对派 不欲繁荣起来?仅仅是由于他们不想离开道德和合法的轨道这一理由。这样，就产生了忠诚、爱之类的无节制的虚伪。由于它们的可憎性，人们对一个“合法的”反对派这一腐败而虚伪的关系日甚一日情不自禁地充满了厌恶。在爱和忠诚的道德 关系上，不能产生一种双重性的、一种对立的意志。如若一种意志是这样，另一种则想改弦易辙，那么美好的关系就受到干扰。然而，按照反对派以往的实践和老的成见，却应首先捍卫道德关系。那么，反对派还留下了什么呢?当亲爱者觉得拒绝自由为好时，大概欲图一种自由吗?绝不!它不可以欲图 自由；它只能希望 自由，为此“请愿”，喃喃而语“请求、恳求!”假若反对党确实欲图自由，以整个身心欲图自由，那么由此将会产生怎样的情况呢?不，它必须为爱而生活，放弃意志、为爱的道德放弃自由。它从来不许把为自己仅仅是“作为恩惠而恳求”的东西“当作一种权利而提出要求”。爱、忠诚等等要求不可转变的决定性，是唯一的意志，其他人只有顺从它、为它效劳、遵循它、爱它。不管这一意志是理性的或非理性的；人们的行动在这两种情况下，如果遵循这一意志就都是道德的，如若摆脱它，就是不道德的。命令进行书报检查的意志在许多人看来是不合理的；然而在有书报检查的国家里，谁的书逃避书报检查，谁的行为就是不道德的；而谁送审，就是道德的行为。如若有谁摆脱了他这种道德的判断，例如创办了一个秘密刊物，一旦此人被抓获，人们就可能称他为不道德的。还说他是不明智的；然而一个这样的要求在“道德者”的眼中有价值吗?也许如此!即如果他设想是为一个“更高的道德”效劳的话。

今日虚伪的蛛网挂在两个区域的边沿，我们的时代在这两个区域之间晃来晃去并黏着它的欺骗和自我欺骗的细丝。就无疑义地和毫不示弱地为道德 服务而言，没有足够的力量；而就完全利己主义地生活

而言，则肆无忌惮的程度不够。这样，它在虚伪的蛛网中颤抖，一会向这边，一会向那边，为事不过半 的诅咒所束缚，只捉住愚笨而可怜的蚊子。假若有人一旦敢于提出一个“自由”的动议，那么人们马上就又要以爱的保证来冲淡它并佯称要顺从 。另一方面，假若他们厚颜地用诉诸信任的道德 呼吁之类拒绝自由的动议，而当道德的勇气随即消沉时，他们又会保证，他们如何以特别满意的心情听到自由的言论：他们佯称赞同 。简言之，人们想要这一方面，但也不放弃另一方面：人们想要有一个自由意志 ，但也不放弃胸中的道德意志 ，这就是说你们自由主义者与奴仆会合了。你们用最忠诚信任的眼光使自由的每句话听起来舒服；而奴仆则将他的奴隶主义披上自由的最谄媚空话的外衣。以后你们分道扬镳，他想的与你们想的完全一样：我领教了你这只狐狸!他在你们那里嗅到了魔鬼味，恰如你们在他那里嗅到了陈旧而发霉的味。

只有在“善人”的眼睛中，一个尼录才是一个“恶人”；而在我的眼中，他如同善人一样也不外是一个中迷者 。善人把他看作是一个罪大恶极的人，并将他放逐到地狱里去。为什么没有什么东西能阻挡他的随心所欲?为什么人们那么容忍?难道温顺的罗马人的一切意志都受这样一个暴君的束缚，就不想他们的处境有一丝一毫的改善吗?在古罗马，人们如若随即处决他，就从不会变成他的奴隶。而当时罗马人中的“善人”只以道德的要求，而不是用他们的意志 来跟尼录对抗；他们叹息道，他们的皇帝并不像他们那样尊重道德：他们自己则保持为“道德的臣民”，一直到最终有人鼓起勇气，抛弃“道德的、驯服的隶属性”。以后，同样是这些“善良的罗马人”，这些“驯服的臣民”，忍受了没有意志的一切耻辱的罗马人又欢呼暴乱者无法无天的、不道德的行为。当有人鼓起进行革命的勇气之后，在善人们那里曾经夸奖过的那种革命 勇气又到哪里去了呢?善人不能有这样的勇气，因为一场革命，以至造反总是“不道德的”。人们只有在停止做“善人”和不是变“恶”，就是两者什么都不是的情况下，才能下定决心去革命。尼录并不比他的时代更坏。在当时，人们只能成为两者之一：善或者恶。他的时代必然会对他作出判断：他是恶人，而且是在最高程度上的坏，不是懦夫，而是恶棍。一切道德人对他只能作出这样的判断。像他那样的无赖今天还继续混迹于道德人之中（可参见冯·朗格的回忆录）。在无赖之中生活当然是不舒服的，因为在这样的情况下人们的生活不会有一刻是安全的；然而人们在道德人之中生活就舒适些吗?在那里，除了被束缚于“正义的道路”上之外，人们的生活也同样缺少安全。他

们的荣誉是最少得到保证的；国家民族的帽徽在四下张望时就会不翼而飞。道德的粗暴拳头甚至毫不怜悯地同利己主义的高贵本质亲密相交。

“然而人们不能把无赖和正直的人相提并论!”对了，没有一个人比你们道德法官更经常地这样做了，你们甚至做得比这有过之而无不及：一个正直的人对现行的国家宪法、对神圣的规定等公开讲演时，你们就把他作为罪犯关押起来；而你们把大臣的公文包或更重要的事务委托给狡猾的无赖。这就是说在实际上，你们对我是无可指责的。“然而在理论上!”对了，现在我就事论事地把两者放在一条线上的两个极端：即把两者均置于道德法则的标准上。他们这两方面只在“道德的”世界里才有意义；恰恰正如在基督以前时期，一个守法的和一个不守法的犹太人只有在犹太法典方面才有意义和起作用那样；相反，在耶稣基督面前，法利赛人不再作为“罪人和税吏”。同样，在独特性面前，道德的法利赛人与不道德的罪人就完全是一样的。

尼录由于他的中迷而极感不便。然而，当暴君不尊重“神圣的事物”时，一个有特性的人绝不会为了悲天悯人而愚蠢地用“神圣的事物”与尼录相对抗，而只是用其意志与暴君相对抗。诸如用不可让与的人权的神圣性指责他的敌人，或者把随便哪一种自由说成是一种“神圣的人权”，并且加以证明和炫耀等等，这样的事情是怎样经常地发生啊!这样做的人，即使自己是不自觉地走上通向目标的道路，如同实际在他们那里发生的那样，所得到的也只会是嘲笑。纵然他们感到只要为某种自由赢得大多数，那么这大多数也将意欲这一自由，并获取他们意欲 的东西。自由的神圣性和这一种神圣性一切可能的证据，他们是永远无法获得的：哀告和诉愿只表明是乞丐而已。

道德人总是自囿于这种浅见，认为除了“不道德者”外没有其他的敌人。“谁不是有道德的，就是不道德的!”并据此轻蔑地加以谴责，等等。因此道德人从来就不能理解利己主义者。私通不是不道德行为吗?道德者可能辗转反侧一如他之所愿，他却总要尊奉这一戒律；埃米莉亚·加洛蒂 [24] 为了这一道德真理，抛弃了她的生命。如果私通是真实的，这就是不道德的。一个有道德的姑娘宁愿变成一个老姑娘；而一个有道德的男子是在与他的自然冲动奋斗之中消磨时光，一直到他也许使这种自然冲动成为麻痹；他可能由于道德的原因而自我阉割，如同圣·奥利格纳斯 [25] 为了上苍的缘故而那样做：后者尊重神圣的婚

姻。神圣的贞节因此而未受到损伤，这是道德的。不守贞节从不能成为一种道德的行为。尽管道德者也许对有不守贞节行为的人宽大地作出判断并赦宥他，然而这一行为却总归是一种犯罪，一种违反道德禁令的罪恶，在这里牢牢留着一个不可抹去的污点。如同贞节曾经属于僧侣宣誓那样，现今它是一种道德的品行。贞节是一种善。反之，对于利己主义者来说，贞节恰恰并非是离开它就不行的善：他对此根本不感兴趣。对于道德人的判断将会得出什么结论呢?这就是说，他将利己主义者抛入道德人所认为的人的唯一阶级之外、抛入不道德者阶级之中。他没有别的办法，他必须把不尊重道德的利己主义者看成在一切方面，凡是这个人不尊重道德的地方，都是不道德的。如果他不这么看利己主义者，那么他就恰恰已经背叛了道德，而毋须自己承认，他已不再是真正有道德的人。人们不该由于这种今天无疑是屡见不鲜的现象被引入歧途，而应该想一想：莱辛曾在著名的寓言中把基督教以及伊斯兰教、犹太教比喻为一只“假的戒指”。如果说谁损害了道德，就很少能够归入真正道德人之列，那么首先就该是莱辛，然而他却是虔诚的基督教徒。人们经常比他们自己所敢于承认的要走得更远。——对苏格拉底来说，因为他处于修养的道德阶段，假若他听从克利顿的蛊惑性煽动，并欲图从监狱中逃跑，那么他就是不道德的；只有留在监狱中才是唯一道德的。这一切之所以如此，仅仅是因为苏格拉底是一个道德人。与此相反，“无道德的、肆无忌惮的”革命者们，虽宣誓效忠路易十六，后来却宣布他的退位甚至他的死刑。这一行为是不道德的，对此，道德人永远感到胆战心惊。

这一切多多少少却只适合“市民道德”，自由民对此极为蔑视。这种道德是这样的，如同一般的市民性、它的故乡，与宗教天国还距离太近，而且要自由，为了避免无批判地照样地将宗教天国的法则移植到它的领域，要创立自己的独立的学理。如果这一道德意识到它自己的尊严，并将它的原则，人的本质或“人”，提高为唯一的准则，那么它本身就会完全改观。那些全力以赴达到这一决定性意识的人们就会完全与宗教决裂，宗教的神在他们“人”的身边是找不到一席之地的；就像他们（见下面）在国家之船上凿洞那样，他们也把只在国家中繁荣的“道德”碎为齑粉，因而再也不继续援用它的名字。这些“批判者”所称的道德，非常明确地与所谓“市民的或政治的道德”相区别，而且对于国家公民来说，必定觉得这是一种无意识和无法度的自由。但从根本上讲，这只是“原则纯洁性的前提”。这一原则从它那带有宗教性的不纯洁状态中解放出来，而今以其明确无误的确定性作为“人性”，

达到至高无上的权力。因而不必奇怪，即使是道德这一名称，就像其他的名称如自由、博爱、自我意识等一概保留下来，只添上一个附加物："自由的"道德。这正如市民国家纵然遭到谩骂，而国家却作为"自由国家"，如若这还不行，毕竟可以作为"自由社会"重新出现。

因为这个导致人性完成的道德与宗教（道德是由宗教历史地产生的）已经彼此充分谅解妥协，所以毫无阻碍，道德就假自己的手而变成宗教。因为宗教和道德之间的差别只在于：我们与人类世界的关系究竟是通过我们与一个超人的事物的关系来调节和神圣化的，还是我们的行为是一种"仰仗上帝意旨"的行为。假若与此相反，"人觉得人是人的最高本质"，那么上述差别就消失了，道德在摆脱它对宗教的从属地位之后也就自我完善，成了宗教。随而迄今附属于最高本质的较高本质，人就登上了绝对高峰，而我们与他的关系就如同与最高本质的关系那样，亦即宗教的关系。于是，道德性与虔诚性就像基督教初期那样成了同义词，只是由于最高本质另换了一个，一个神圣的变迁不再称做"神圣的"，而叫做一个"人性的"变迁。如若道德胜利了，那么就产生了一个整个易主的过程。

在消灭了信仰之后，费尔巴哈以为驶入了意想的爱 的安全港湾。"最高 和首要的法则 必须是人对人的爱。对人来说人就是神，这就是最高的实践原则，这就是世界历史的转折点。"[26] 然而实际上只是神变了，爱仍旧保留下来：在那里是对超人的神的爱；在这里，则是对人的神的爱，对作为神的人的爱。那么就是对我来说，人是神圣的 。而且一切"真正人的东西"对我来说都是神圣的!"婚姻由于自己本身而是神圣的。对所有道德关系亦是如此。友谊对你来说是并且应该是神圣的，财产是神圣的，婚姻是神圣的，每个人的幸福是神圣的，而所以神圣是在于其自身是自在自为的 。"[27] 在此大家不是又有了牧师了吗?谁是他们的神?人?什么是神的东西?人的东西!这样无疑就是将宾词变成了主词，并且是不说"神是爱"，而说"爱是神圣的"；不说"神变成了人"，而说"人变成了神"等等。这恰恰只是一种新的宗教 。"一切道德关系只有凭着自己本身（没有牧师祈祷的宗教祭祀）被公认是宗教关系 时，才能是道德关系，才能培之以道德感。"[28] 费尔巴哈的命题是：神学是人类学，即"宗教事务须成为伦理学，伦理学是唯一的宗教。"

费尔巴哈充其量只是将主词和宾词对调，并突出后者而已。他自己就曾说过："爱之所以是神圣的，并非由于它是上帝的一个宾词（而它对人们来说绝不会由此而成为神圣的），相反地，它之所以是上帝的一个宾词，乃是因为它凭着自身、自为地是神圣的。"[29] 因而他就感到，要开展反对宾词本身的斗争，首先要反对爱和一切神圣的东西。当他给予人以神的东西，他又如何寄希望于人和神相脱离?如同费尔巴哈所说的那样，对于人们来说，主要事物从来不曾是神，而只是神的宾词。这样，他就能更长久地给他们以金银饰边，因为洋娃娃——原本的核心还在。他也认识到：在他那里只涉及消灭一个幻想，仍然认为这一幻想"对人类起根本性的败坏作用，因为即使是爱、自身最内在、最真诚的感情，也由于宗教虔诚而变成了一种确实的* 、虚幻的爱：宗教性的爱，只是为了神的缘故而爱人，因而只是表面地爱人，在实际上只爱神"。[30] 这就不同于道德的爱吗?它爱人，是为了这个 人的缘故而爱这个人，抑或是为了道德的缘故，为了人 的缘故而爱这个 人，因为对人来说，人就是神——为了神的缘故呢?

怪想尚有不少形式的方面。在这里略举一二是不无裨益的。

自我否定 对于神圣者和不神圣者、纯洁者和不纯洁者都是共同的。不纯洁者否定 一切"善的感情"，一切羞耻，甚至天然的畏怯，而一味放纵支配着他的贪欲；纯洁者否定他对世界的自然关系（"否定世界"）而只遵循支配着他的"愿望"。为金钱的渴求所推动，贪财者否定良心的训诫，否认一切荣誉感、一切慈善和一切同情心，他置一切于不顾：贪欲挟持着他。神圣者也做同类的事。他使自己成为"世界的笑柄"，他是铁石心肠的和"极端公正的"。因为他为愿望所挟持。如同不神圣者在玛门[31] 面前自我 否定那样，神圣者在神和神规前否定自己。我们现在生活在一个神圣者的厚颜无耻日甚一日地被感觉和被发现的时期，因此这种厚颜无耻也同时被迫日甚一日地自我揭露和自我暴露。人们为反对"时代的进步"而举出理由时的厚颜无耻和愚蠢，不是早就超越了一切尺度和一切期待吗?然而必须如此。神圣者和非神圣者一样，在自我否定时必须采取同样的步骤。如果说后者逐渐完全下陷到进行自我否定的粗俗和卑贱 之中，那么前者就必定上升至最失体面的高贵 。地上的玛门和天上的神 要求两者有完全相同程度的自我否定。卑贱者和高贵者同样都向"一种善"伸手；前者向"物质的善"，后者向"观念的善"，即所谓"至善"。由于"趋向于物质的"是为了一个观念

的幻影、他的虚荣心 而牺牲一切；“趋向于精神的”，则为了物质享受、舒适生活 而牺牲一切，因而两者最后是互相补充的。

那些力促要人“大公无私”的人们相信，他们所说的不寻常的东西太多了。在这里，他们所理解的是什么呢?可能有什么类似就“自我否定”所理解的那样的东西。然而谁是这个被否定的和应该一无所获的自我呢?你 自己看来应是这个自我。而为了谁的利益，人们把无私的自我否定推荐给你呢?还又是为了你 的利益和虔诚，只不过是要你通过大公无私为你创造你的“真正的利益”而已。

你应使你 获益，然而你却不应自己去寻求你的 利益。

大家把对人乐善好施的慈善家 看成是大公无私的：诸如创办孤儿院的弗兰克 [32] 、为他的爱尔兰人民不倦工作的奥康奈尔 [33] ；然而也把下述狂热者 看成是大公无私的：如将其一生奉献给异教徒改宗的圣博尼法齐乌斯 [34] 那样的人，或如罗伯斯庇尔将一切奉献给道德那样，或如克尔纳 [35] 为神、国王和祖国而捐躯那样的人。因此，譬如奥康奈尔的反对者就捏造他自私和贪利，而奥康奈尔基金就似乎给了他们非难的根据；因为如若达到可以怀疑他的“大公无私”的目的，那么他们就可以容易地离间他与他的拥护者。

然而由此他们所能表明的不就是奥康奈尔并非是为所假托的目标工作而是另有所图吗?他追求一个目标，而且是他的 目标，不管他究竟是为追求赢得金钱还是人民解放，在这种或那种情况下，有一点总是确实的：这里、那里，即便他的民族私利也许会给他人 带来好处，因而就算是公共利益 ，都一样，均是自私自利。

那么，大公无私大概就是非现实的和任何地方也不存在的吗?恰恰相反，没有比它更普通的了!人们甚至可以称之为文明世界的摩登商品。谁要在结实物品上破费太多，就至少能以它的灿烂光辉装饰一下自己并假冒成它，因而把它看成是不可缺少的。大公无私始自何处呢?它始于一个目标不再成为我们的 目标、不再成为我们作为所有者可以随意处置的我们的所有物 ；它始于这个目标成为一个固定目标或一个固定观念，它始于这个目标开始鼓励、激发和煽动我们，简言之，它始于这个目标成为我们的固执成见 和我们的主人。只要人们在他的强力中保持着目标，人们就并非是无私的。只有在“我站在这里，此外我

一无所能”的情况下，即在一切中迷者的基本格言中人们是无私的；由于相应的神圣的热情而追求一个神圣的 目标时人们是无私的。

只要目标仍然是我自己的 ，只要我仍然在任何时间将它置于问题之中，而并非作为它的实现的盲目的工具而牺牲我自己，那么我就并非是无私的。我的热情并不逊于最狂热的热情；然而同时我又对它冷若冰霜，而且是不相信的并保持为它的不可调和的敌人；我保持为它的法官 ，因为我是它的所有者。

中迷所到之处，大公无私就在那里泛滥成灾，不管是为鬼所迷，还是为善的精神所迷：那儿是罪恶、愚蠢等等，这里是恭顺、献身等等。

人们应往哪儿看，才能不碰到自我否定的牺牲者呢?那里，在我的对面坐着一个姑娘，十余年来，她也许给她的灵魂带来了血淋淋的牺牲。在丰满的身躯上低倾着一个疲乏得要死的头颅，苍白的脸颊泄露了她的青春缓慢地流逝。可怜的孩子，激情该是如何经常地叩动你的心房，充沛的青春力量又如何经常地提出它的要求!当你的头颅埋在柔软的枕头之中，觉醒的天性如何颤动地传遍四肢，血液如何使你的血管鼓胀，火一样的幻想如何在你的眼中倾注情欲的光芒。这时出现了灵魂和灵魂祝福的精灵。你惊恐了，你合起手掌，你那受折磨的眼光注视着上方，你祈祷。天性的风暴平息了，你情欲的海洋逐渐风平浪静。你慢慢地垂下了疲乏的眼皮掠过眼睛下消逝的生活，紧张从鼓胀的四肢悄悄地消退，喧嚣的波涛在心中沉寂，合起掌的双手无力地压在没有抵抗力的胸上，一个轻轻的、最后的长吁声依然在缭绕，然而灵魂是宁静的 。为了明晨新的斗争和新的祈祷而醒来，你酣然入睡了。现在事后戒绝的习惯性冷却了你要求的炽热，而你青春的玫瑰在你的幸福的萎黄病中黯然失色。灵魂得救了，肉体就让它毁灭吧!噢，拉伊斯 [36] ，噢，尼农 [37] ，你们轻蔑地摒弃这使人苍白无力的道德是怎样做的?一个随心所欲的风骚少女抵得上一千个在道德上始终循规蹈矩的老姑娘!

固定观念被当做“准则、原则、立场”等等。阿基米德就地球的运转而言，要求一个在地球之外 的立场。按照这一立场，人不断地进行探索，每个人尽其所能地掌握这一立场。这一陌生的立场是精神的世界 ，是观念、思想、概念、本质等等的世界 ，它是天 。天是这样的

“立场”，由此出发，地球在运动，尘世的活动被居高临下地俯察并遭到蔑视。人类是如何痛苦而艰辛地奋斗着为了给自己赢得天国、牢固而永恒地掌握天上的立场。

基督教旨在把我们从自然本性（由自然决定的本性）和作为推动力的欲望中解脱出来，并由此希望人并非由他的欲望所支配。这并不意味着他 不应有 欲望，而是欲望不应该左右他，这些欲望不该是固定的 、不能克服、不可解脱的。那么，基督教（宗教）用来对付欲望的东西，我们就不能同样用来对付它自己的关于精神 （思想、概念、观念、信仰等）应该决定我们的条例吗?我们就不能要求：无论是精神或概念、观念均不能够决定我们，它们不能变成固定的和不可触动的或“神圣的”吗?而后，就旨在消除精神 ， 消除 一切思想，一切概念。如同在那里必须说，我们尽管应该有欲望，然而欲望不应该有我们那样；而今则成了：我们尽管应该有精神 ，然而精神不应该有我们。如若感到后者似乎缺少一个正确的意义，那么就该想想，譬如说，一个想法在某人那里成了“箴言”，因此他自己就陷入它的禁锢之中，而后并非他有箴言，相反是箴言有他。并且随着这箴言他就又有了一个“固定的立场”。教义问答的教授法意外地成为我们的原则 ，并且不再忍受排斥。这些学说的思想或精神有着独一无二的威力，并且再不会听到任何“肉体”的抗议。然而，同时我只能通过“肉体”打破精神的专制；因为只要有人也听到他的肉体的呼声，他就整个地听到自己的呼声，而只要他整个地听到自己的呼声 ，他才是理智的或理性的。基督教徒听不到他被奴役本性的悲叹，而是生活在“恭顺”之中。为此，他对他自身所遭受的不公平并不喃喃诉苦：他相信可以满足于“精神自由”。但一旦肉体发言，而它的调子只能都是“愤激的”、“不正派的”、“不怀好意的”、“邪恶的”等等，那么他就相信听到了魔鬼的声音，反对精神 的声音（因为正派、无激情、善意等等恰恰是精神），因而急于反对是正当的。假若他要容忍这些东西，他就必定不是基督教徒。他只听从道德并打无道德的嘴巴，他只遵从合法性并制止不守法的言论：道德的及合法性的精神 使其就范，一个僵持、固执的主人 。他们称此为“精神的统治”，这同时是精神的立场 。

那么凡俗的自由主义的先生们要想使谁自由呢?他们呼喊和渴望谁的自由呢?向往精神的 自由吗!道德、合法性、虔诚、畏神等的精神。反自由主义的先生们恰恰也想要这些，两者之间的整个争论围绕着利益的问题：究竟仅仅是后者单独说了算，还是前者也应该得到“这同一

利益的”共同享用。对于两者来说，精神 仍然保持为绝对的主人 ，而他们只是为了谁应该获取“主的代理人”的教阶王座而争论。人们能安静而有把握地看到下述角逐：这是事情中佳处之所在。历史的野兽如同自然界的野兽一样将互相撕食；它们腐烂的尸体将使土地肥沃，为了我们的收成。

对若干其他的怪想，如使命、真实性、爱等等的怪想，以后我们再回过头来谈。

假若把自己固有的东西和给予的东西 对立起来，那么下述指责就是无关紧要的：我们不能有孤立的东西，而是一切东西都在世界联系之中，即通过我们周围存在的印象而接受，因此作为“给予的东西”。因为它在感情和思想之间有很大的差异，后者是由于其他事物而在我这里被激发出来的 ；前者是被给予 我的。神、不朽、自由、人性等等，自儿提时代起就作为思想和感情而深深印记下来，有力或无力地扣动我们的内心，或能在不知不觉中控制我们，或能在丰富的大自然中自己表现为体系和艺术作品，却总不是激发出来的，而是给予的感情，因为我们必须信仰它们、依赖它们。对于那些运用他们的这应该是一种绝对的东西，而且这种绝对的东西必须为我们所接受、感觉和思想，作为信仰确立在他们那里，他们要运用他们精神的一切力量来认识它，阐述它。对于绝对东西的感情 因而就是作为一种给予的东西而存在，并且此后只是它自己多种多样的启示。如在克洛普施托克[38] 的叙事诗《弥赛亚》中，宗教的感情只是一种做作地自我阐述的、给予的东西。与此相反，如若他所面对的宗教对他来说只是对感情和思想的一种激发，而且假若他完全自觉独自地 对待它，那么结果产生的并不是宗教的激情，而是这一对象的解体和消耗。这样，他就在成熟的年龄继续他幼稚的、在童年获得的感情，并在他孩子气的琐事中浪费他壮年的精力。

因此，差别在于，究竟感情是给予我的，还是激发出来的。后者是独自的、利己主义的，因为它不是作为感情 灌输、口授和强加给我的；对前者，我则视为外来的宝物，在我心里珍爱它如同继承的遗产，潜心照料它并为它们所中迷 。我们整个教育目的是在我们之中制造感情 ，即给予我们以感情，而不是把感情产生和停止的事让给我们。谁有意或无意地从未觉察到这一点呢?我们听到神的名字，那么我们就该有敬畏神的感情；我们听到君王陛下的名字，那对这个名字就

该尊敬、诚惶诚恐、驯服地洗耳恭听；我们听到道德的名字，那么我们就该认为听到了一些不可冒犯的东西；我们听到邪恶的名字和邪恶，那么我们就该不寒而栗等等。目标是追求这样的感情，譬如谁以喜悦的心情获悉“邪恶”的行为，那么他就要受到教鞭的“惩罚和教训”。这样，我们出现在成年界限前时，就被填满了给予的感情，并被“宣告成年”。我们的装备由“崇高的感情、高尚的思想、鼓舞人心的准则、永恒的原则”等等所组成。当孩子们像老年人那样战战兢兢地喃喃而语时，他们就成年了；人们通过学校来驱使他们，为的是使他们学习老生之谈的陈词滥调，当他们掌握了这些，就宣布他们业已成年。

在我们面前出现的任何事物和名字，我们不可以一如我们对此愿意和能够感觉那样地感觉，例如对神的名义我们不可以 想任何可笑的事情，不可以有任何不恭敬的感觉；在此我们应该感觉和思考什么及怎样感觉和思考，是业已给我们规定和给予我们的了。

这就是灵魂的忧虑：我的灵魂或我的精神并非如我自己所喜欢，而是如他人理应那样感觉地被确定倾向。至少以这种或那种名义最终为自己获得一种独立的 感情是不值得费很多劲的。那些在他的演说中期待我们摆出神圣的面孔和一本正经听讲的人，得到的只是嘲笑，因而所费的劲也是不值得的。给予的东西对我们来说是外来的，对于我们来说并非是自己的，因而它是“神圣的”，也就很难摆脱“在它面前神圣的畏惧”。

如今也重又听到对“严肃”、在“重大事物和议论之中的严肃”、“德意志风格的严肃”等等的颂扬。这一方式的严肃性清楚地表明了，疯狂和中迷已变得多么古老和严重。这是因为当疯子达到他疯狂的顶点，在巨大的热诚面前不再体会到喜悦时，就不存在比疯子更为严肃的东西了（请看疯人院）。

三、教阶制

在这里，我想中间插入对我们蒙古文明历史的回顾。这并非是我要求彻底性，甚至也还不是要求可靠性使然，而只不过是因为我感到，这种回顾对弄清其他事物能有所裨益。

世界历史的形成原来完全属于高加索部落，看来至今它已经历了两个高加索时期：在第一个时期，我们务须解决、除掉我们天生的黑人性质，而后在第二个时期出现的是蒙古人性质（中国风格），对此，最终也同样要不无恐惧地了结它。黑人性质表现古代：从属于事物的时代（如鸡食、鸟飞、喷嚏、雷鸣、闪电、神树摇曳等等）；蒙古人性质表现附属于思想的时代：基督教时代。而给未来保留下的话则是：我既是事物世界的所有者，又是精神世界的所有者。

进入黑人时代的是塞索斯特雷斯远征以及在总的方面，埃及和北非的重要性。属于蒙古人时代的是从匈奴人和蒙古人一直到俄国人的远征。

就像与神、与世界的关系那样，只要非我的坚硬钻石在价格上坚挺，那么我的价值就不可能定高。就被我受用和吸收而言，非我尚太坚硬和牢不可破；就像在身体上蠕动的寄生虫从体液吸收营养，但并不因此而吞噬身体那样，人就只是在这一不动的东西之上，即在这一实体之上极为忙碌地爬来爬去。这是害虫的忙碌、蒙古人的营生。在中国人那里一切依然如故。与其说没有任何"本质的东西"、"实体的东西"置于变化之中，毋宁说他们更起劲地围绕有着"古老"、"祖先"等名称遗留下来的事物打转转。

这样，在我们的蒙古人时代一切变化只不过是改革性或改良性的，而并非是破坏、消耗或毁灭性的。实体、客体依然存在着。我们的一切勤勉只是蚂蚁的活动和跳蚤的跳跃，在客体的不动的绳索之上的杂耍技艺，在不变或"永恒"统治之下的劳役。中国人诚然是最实在的人民，因为整个掩埋在法规之中；而从实在之中，即从"局限的自由"、"某种局限里的"自由之中，即使基督教时代也产生不了。在最先进的文明阶段，这一活动，在一个不变的前提、一个不可更改的假说之下的活动，获得了科学活动的名称。

在它的最初和最不可理解的形式中，道德表现为习惯。按照该国的风俗和习惯行事——则称之为是道德的。因此，一个纯粹道德的行为，一个地道的、不搀假、最实实在在的道德在中国实行着：人们保留着古老习惯和风俗并像憎恶该当死罪的罪行那样憎恨任何革新。因为革新是传统、古老事物、固执的死敌。人通过反对事物、反对尘世侵蚀的习惯得以自我保障并建立一个自己的世界，只有在那里，人才

感到像在家里一样，也就是说，为自己建立一个天国 。这在实际上是毫无疑义的。“天国”除了是人的真正的家乡外，没有别的意义。在那里，不再有外来的东西规定和统治人，不再有尘世的影响异化人自身。简言之，在那里尘世的渣滓被抛弃，而且反对尘世的斗争业已告终；在那里，人不再遭到拒绝 。天国是摒弃的结束，它是自由享受 。在那里，人不再抛却什么，因为不再有什么东西对于他来说是陌生和敌对的。然而习惯却是将人从他的第一和原始天性中解脱和解放出来的“另一天性”，它面对前者的每一个偶然性来保障人的安全。中国人所养成的习惯顾虑到一切可能发生的事件，对于一切均是“预见的”；不管发生什么事情，中国人总是知道他该如何对待，而且他不需要按照情况来决定：没有任何未预见到的情况把他从他安静的天国里推翻下来。在道德上习以为常和熟悉了的中国人不会惊奇诧异：他对待一切都是无所谓的，亦即有着同样的勇气或气质，因为他的气质为他的传统风俗的预见所保护，而不致丧失自制。因此，人类通过习惯在教养或文明的阶梯上登上了第一级，并且由于人类想象在文明中攀登亦即是攀登天国、攀登文明或第二天性的王国，因而人类确实是登上了天梯的第一级。

假如说，蒙古文明已经确定了多种精神本质的存在，即创造了一个精神世界、一个天国；那么，高加索人数千年来就与这些精神本质争斗，以求达到它们的土地。他们除了在蒙古人的土地上从事建筑之外还能干什么呢?他们不是在沙堆上，而是在空中建筑，他们与蒙古人搏斗，冲击蒙古人的天国。他们将在什么时候最终消灭这个天国?他们将在什么时候最终成为真正的高加索人 并发现自己本身呢?“灵魂不灭”在前些时还以为，如若它自己作为“精神不灭”出现就更有所保障。试问，什么时候这一“灵魂不灭”最终将转变为精神灭亡 呢?

在蒙古族不倦的争斗中，人们建成了 一个天国 ； 而在这同时，高加索部落的人们，只要他们以其蒙古人的色彩与天国打交道就接受相反的任务，即冲击那个习俗的天国、采取冲击天国 的行动。在这一点上，他们的行动局限于挖空人的规范，以便在这个打扫干净的建筑场地上建立一个新的和更好的规范；败坏一切风俗，以便在原地代之以更好的风俗等等。然而，这一行动，确乎纯粹和真正地是其努力想成为那样的东西?达到了它的最终的目标吗?不，它在这一“改良”的创造活动中束缚于蒙古精神。它只是冲击天国，为的是重建一个天国；它只是颠覆老的权力，为的是使一种新的权力合法化，它只从事——

改良 。然而目标，勿论它在每一新的尝试中怎样经常从眼中消失，却是真正、完全地推翻天国、推翻风俗，简言之，真正、完全地推翻仅仅执著于反对尘世所保障的人，推翻人的孤立性 或内向性 。通过文明的天国，人试图使自己从尘世中孤立出来，摧毁它的敌意的权力。这一天国的孤立性却必须同时予以摧毁，而天国冲击的真正终结是天国的推翻和天国的覆灭。改良 与改革 是高加索人的蒙古精神；因为他由此重新为以前有过的东西所代替，即一个规范 ，一个普通的东西，一个天国。他对天国有不可调和的仇恨，却仍然每天在造新的天国：天国架着天国，他只是宝塔式地把另一个天国压在这一天国上面；犹太人的天国摧毁了希腊人的天国；基督教徒的天国摧毁了犹太人的天国；新教徒的天国摧毁了天主教徒的天国等，不一而足。如果冲击天国的高加索血统的人们脱却他们的蒙古人外皮，那么他们就将成为埋葬在巨大的情感世界废墟之下的情感人，埋葬在他的孤立的世界之下的孤立的人，埋葬在他的天国之下的升上天国者，而天国是精神王国、精神自由 的王国。

天的王国，精神和精灵的王国在思辨哲学中找到了它的正常秩序。在这里公开说出作为思想、概念和观念的王国：天国以思想和观念为居民，然后这一“精神王国”就是真正的现实。

欲图为精神 获得自由，这是蒙古风格，精神的自由是蒙古式的自由，情感自由、道德和风俗自由等等。

看来大家是把“道德”这一词与自我行动、自我规定在意义上等量齐观起来。然而，后两点并不在于道德，而毋宁说，高加索人冒犯 他的蒙古式道德方才表明了他的自我行动。蒙古人的天国或道德保持为坚固的堡垒；而高加索人正是由于不断地攻击这个堡垒才表明他自己是有道德的；假若他与道德根本没有任何关系，假若道德并非是他的势不两立的、永远的仇敌，那么与道德的关系，以及道德本身也随之终止了。他的自我行动还是一个道德的行动，这恰恰是他行动中的蒙古人性质，是他在自我行动中还没有意识到自己本身的一个标志。“道德的自我行动”完全符合“宗教和正统哲学”，符合“君主立宪制”、“基督教国家”、“某种限制内的自由”、“受限制的出版自由”，或符合束缚于病床的英雄的形象。

如若人不仅拥有摒弃精灵信仰，而且有摒弃精神信仰的力量，如若他不仅拥有摒弃精神信仰，而且有摒弃对精神的信仰的力量，那么这之后，人方能真正克服黄教及其幽灵。

与信仰精神者相比，谁信仰幽灵就不再接受"一个崇高世界（崛起）的闯入"、然而两者都在感性世界背后寻觅一个超感性的世界，总之他们制造并相信一个另外的 世界，而这一另外的世界，他们精神的产物 是一个精神一类的世界：他们的感官并不掌握和知悉什么一个另外的、非感性的世界，只有他们的精神生活在那里面。对精神实质的存在 的蒙古式信仰的发展很容易地导致：即使是人固有的本质 也是他的精神 ； 一切照料都必须针对这个单独的、他的"灵魂的拯救"。这样趋向精神的发展，所谓"道德的影响"就有了保障。

因此一望而知：蒙古精神体现了感性的完全的无权利，体现了非感性和非自然；罪恶和罪恶意识在数千年来是蒙古式的苦恼。

但谁竟把精神消融在他的虚无 之中?他，这个借助于精神将自然说成是虚无的、有限的 和暂时的东西 的人，他一个人也能把精神降贬为同样的虚无：我 能做这种事，在你们中的每个人都能做这种事，只要他作为无限的"我"行事和创造，简言之，利己主义者 能做这种事。

在神圣的东西面前人们丧失了一切权力感和一切勇气：对它，人们是采取无能为力 和卑躬屈膝 的态度的。况且没有什么事物是通过自身成为神圣的，而是通过我的宣告为神圣 ，通过我的宣言，我的判断，我的跪拜，亦即通过我的良心。

神圣的东西是一切利己主义者不可接近、不可接触、是在他的势力 之外的，即在他 之上的：一言以蔽之，神圣即是各种——良心事宜 ，因为"这对于我来说是一个良心事宜"，也就是说："我把这看成是神圣的"。

对于幼小的儿童、如同对于动物一样不存在什么神圣的东西，因为为了给这一概念以容身之地，至少须懂得：人们要能够在"善与恶、合法与不合法"等之间作出区别；只有达到反思或智力这一程度上——即达到宗教的本来立场上——才能在自然恐惧 的地方代之以非自然的（即只有通过思维才引起的）敬畏 ，"神圣的恐惧"。这是因为人们把

在自己之外的某物视为更强大、更伟大、更合法、更好等等，亦即人们承认一种异己的力量，而且不仅是感觉到，还是明确地予以承认，亦即人们回避、让步、请降、受缚（皈依、谦顺、屈服、顺从等等）。在这里"基督教道德"的整群精灵在作祟游荡。

你们对之寄予尊敬或敬畏的一切均得到神圣的名称；你们自己也说，你们接触它时，带着一种"神圣的畏惧"。甚至于不神圣的东西你们也给予这一色彩（绞首架、犯罪等等）。在与之接触时，你们愕然失色。在这里有些阴森森的东西，即令人可怕的东西或非自身固有的东西 。

"假若不把人当作某种神圣的事物，那么就会对任性、肆无忌惮的主观性把屋门、大门一齐打开了!"恐惧是个开端，人们能够使自己害怕最粗暴的人，亦即已是对于他的放肆的堤坝。但是在恐惧之中，永远还保留着试图通过诡计、欺骗、作伪等从被恐惧的东西中解放出来的思想。而在敬畏之中则是完全相反的。在这里不仅仅是被恐惧，而且是被尊敬：被恐惧的东西变成一种我不能逃脱的、内在的力量；我尊敬它，为它所迷惑、归化和从属于它：通过我对它的尊敬，我完全在它的威力之下，而且连一次也不会试图得到解放。于是我以整个的信仰力量依附于它：我信仰。我与被恐惧的东西是一种东西："并非是我活着，而是被尊敬的东西在我之中活着!"由于精神、无尽的东西不容许有尽头，因而它是不变的：它恐惧死亡 ，它不能离开它的好耶稣，有限性的伟大不再为它的受蒙蔽的眼睛所认识：而由于尊敬所升起的被恐惧的东西不再可以触动：敬畏被永恒化，被尊敬的东西被神化。人于是不再是创造性的而是学习的 （理解、研究等等），即从事于一个固定的对象 ，沉浸在其中，而永不回归到自身。与这一对象的关系是理解、探索和申述的关系而不是解散（消除等）的关系。"人应该是宗教性的"，这是确定的；因此人只研究如何达到此点、什么是虔诚的正确含义等问题。如若人们使箴言自身成问题并置于怀疑之中，情况就完全两样了，它就该被抛弃。道德也是这样一种神圣的观念：人必须是道德的，而且只应该探寻做到此点的真正的"如何"和真正的方式。至于对道德自身，人们就不敢提出问题：它自己是不是就是一个幻象?它总是超越于一切怀疑之上，是不变的。这样，神圣的东西就一阶段一阶段地前进着，从"神圣"一直到"超神圣"。

往往可以将人分为两个阶级：有教养者和无教养者 。前者只要是配得上他们的名称的，就专注于思想和精神，并且要求对他们所承认的思想有一种服从的尊敬，因为它的原则在耶稣纪元后的时代里，仍然是统治思想。国家、皇帝、教会、神、道德、秩序等即是这样的思想或只拥护精神的精灵。简单的生物、动物就像儿童那样地绝少关心这类事情。而无教养者确实只不过是儿童。谁要只是沉湎于生活需求，那么他对于那些精灵就是漠不关心的。然而由于在他们面前是很软弱的，故而他也屈服于他们的权力，并为思想所支配。这就是教阶制的意义。

教阶制是思想的统治、精神的统治！

至今，我们仍是有教阶制的，受以思想为依据的那一伙的压迫。而思想则是圣物。

然而这两者总是互相冲突，有教养者与无教养者相冲突，反过来亦是如此；而且这不仅仅是两个人之间的冲突，也是一个人内部的冲突。因为没有一个有教养者，已达到根本不顾及任何物质享受这样有教养的程度，因而，他也就是没有教养的；反之，也不存在一个无教养者是根本没有思想的。终于，在黑格尔那里完全表现出来的，正是这个最有教养的人对事物 有什么样的渴望，以及他对每一"空洞理论"是怎样的厌恶。因为现实、物质世界与思想是完全相适应的，而且没有现实性的概念是不存在的。这一切给黑格尔体系——当这里思想和事物庆祝它们的合一之际——加上了最客观的名称。然而这恰恰只是思想的最极端的强暴行为，思想的最高暴政和专制，精神的胜利，随之是哲学 的胜利。哲学不再能作出更高的贡献了，因为它的顶点是精神的全能 、精神的无限权力。 [39]

精神一类的人自己在头脑中灌入了 应该实现的若干东西。他们拥有他们希望看到实现的 爱、善之类的概念 ； 因此他们欲图在地球上建立一个爱的王国，在这一王国里，没有人由于自私而行动，而是每个人"因为爱"而行动。爱应进行统治 。他们置入他们头脑中的除了称之为——固定观念 还能叫做什么呢?"幽灵在他们的头脑中作祟 。"最肆虐的幽灵是这个 人。想想"通往毁灭的道路是用许多好企图的石子所铺就"这一谚语吧。在自身中完全实现人性、完全成为人这样的意图就是如此毁灭性的方式；要变为善、高贵、爱怜等的意图亦是如此。

布鲁诺·鲍威尔在回想录第六分册第七页中写道："在近代史中占有如此吓人的重要地位的那个市民阶级却不能担当自我牺牲的行动，不能为了一个观念而奋发、激动起来：这个阶级除了热衷于它平庸的利益外，不为任何东西献身。这就是说，它总是不超出自己本身的范围，而且最终只是由于它这一阶级的人多势众，由于它的外表而取胜：它知道用自己的人多势众使激情、奋发、彻底的努力疲塌下去；它在它的外表上则吸收一部分新观念。"[40] 在第六页上写道："仁人志士为革命观念而献身，并不如此做的市民阶级却只是用这些革命观念为自己谋利益，将精神变为金钱。当然这是发生在它从这些观念中去掉它们的精髓、彻底性、它们的进行破坏的真心实意和反对一切利己主义的狂热之后。"这类人故而就不是有自我牺牲精神的，不是有激情的和有理想的，不是做事彻底的，不是狂热者；他们是普通意义上的利己主义者、自私自利者、精于考虑自己利益的、冷静的、擅长算计的等等。

那么谁是有"自我牺牲精神"的呢?在完全的意义上当然是这样的人：他把其他的一切都付诸一个事物、一个目标、一个意志、一种欲望等等。一个恋爱者为了达到他的目的而离弃了他的父母，经历了一切危险和困苦，他不是富于牺牲精神的吗?还有野心家和财迷呢?前者把一切贪欲、愿望和满足都呈献给唯一的欲望；后者为了聚集财富而放弃了一切。抑或还有享乐主义者之类呢?一种欲望支配了他，为此他牺牲了其他一切。

而这些牺牲者不就是自私自利的，不就是利己主义者吗?由于他们只拥有一种占支配地位的欲望，他们也只为一种满足而操心，然而他们对于这一满足更为起劲的是：他们沉浸在这种欲望之中。他们整个所作所为是利己主义的，而且是片面的、不开放的、狭隘的利己主义：这是中迷。

"这是些浅薄的激情，恰恰相反人不应受它们的奴役。人必须为一个伟大的观念、为一个伟大的事业作出牺牲!"为一个"伟大的观念"，一个"善的事业"，这大概就是为此死去了无数人的神的荣誉；它那心甘情愿殉教者所找到的基督教；贪婪地要异教徒丧命的唯一造福的教会[41]；以鲜血淋漓的断头台为其效劳的自由和平等。

谁为一个伟大的观念、一个善的事业、一个学说、一个体系、一个高尚的职业而生活，他就不容在自身产生世俗的欲望、自私的兴趣。在这里我们有着僧侣主义 概念，或如它为了它的教育学上的效果所称的那样：教书匠精神的概念；因为理想把我们教书匠化。僧侣特殊的天职是为观念而生活、而且是为真正善事的观念而行动。因此如果他显示出一种世俗的傲慢、要求舒适生活、参加娱乐如跳舞与赌博，简言之，要求有一种异于"神圣兴趣"的其他兴趣，人民将会感到这是多么不成体统。由此无疑就产生了教师薪饷菲薄这一情况。教师感到只是由于他们职业的神圣性质而得到补偿，并应"摒弃"其他的享受。

甚至还存在着应把其中的一个或若干个人看作是自己天职的神圣观念的等级名册。家庭、祖国、科学等等级别里就能找到我这个忠于职守的仆人。

在这里，我们碰到了还未学会缺少僧侣主义的世界古老的疯狂。为了一个观念 而生活、而创造，这就该是人的天职；而且还依据完成天职的忠诚程度，来衡量他的人的 价值。

这就是观念的统治或僧侣主义。譬如罗伯斯庇尔、圣茹斯特 [42] 等均是彻头彻尾的为观念所鼓舞的僧侣、狂热者、这一观念的可靠的工具、理想主义的人。如圣茹斯特就在一次讲演中呼吁："在对祖国的神圣的爱之中，有着若干吓人的东西。这种爱是如此的专横，它没有怜悯、没有恐惧、没有人道的关怀，为公共利益而牺牲一切。它将曼利阿斯 [43] 推至深渊；它牺牲他们的私人意向；它将雷古拉斯 [44] 引向迦太基，将一个罗马人扔入峻谷，把马拉作为他捐躯的牺牲而送入先哲祠。" [45]

于是一个无数"个人"世俗利益的世界与这些理想的或神圣利益的代表相对立。不存在从未被这些个人利益所超过或改动过的如此伟大的观念、体系、神圣的事业。即便这些个人利益也短暂地和在暴怒和狂热的时期沉默过，然而它还是通过"民众的健全意识"不久又重新升起。只有当这些观念不再与个人利益相敌对，亦即它满足了利己主义之时，它才能得到完全的胜利。

正在我的窗户前叫卖鲱鱼的人，他的个人利益是希望买卖兴旺。如果他的妻子或其他人有相同的愿望，那么就都同样是个人的利益。反之，假若一个小偷偷走了他的篮子，那么这就产生了许多人、整个城市、整个国家，简言之，一切厌恶偷盗者的一种利益。这是这样一种利益：鲱鱼小贩个人是无关紧要的，在此代之以并显现出"被盗者"这一范畴。然而在这里一切也可以归结为一种个人利益，因为每一有关者都想到：否则的话不加惩罚的偷窃将变得普遍，他的财物也将殃及，正由于此原因他赞成惩罚小偷。这样的谋算很难为许多人所想到，人们就干脆只听这样的呼叫：小偷是个"罪犯"。在我们面前就有一种判决：在"犯罪"这个概念中，就包含着窃贼的行为，假若情况是这样：如果一项罪行既没有给我，也没有给予我相关的任何人带来最微小的损失，我们仍然起劲 地反对此项罪行，这是为了什么?因为我为道德 所鼓舞，在脑海中充满着道德 的观念；什么东西与道德相敌对，我就与之相较量。对于蒲鲁东来说，正因为他认为偷盗毫无疑义是可恶的，所以他用"财产是一种偷盗"这句话给财产打上了烙印。在僧侣主义的意义上，偷盗总是一种罪行 或至少是过失。

在这里个人利益就告终了。这一特定的、偷窃篮子的个人对于我这一个人来说是完全无所谓的；我只是对这个小偷、对为这一概念提供了一个标本的这个人物才感兴趣。在我的心灵中，小偷与人是不可调和的对立面。因为谁是小偷，谁就不是真正的人；谁偷窃，谁就在自身褫夺了人 或"人性"。如果超脱于对个人关心，那么大家就陷入到博爱主义 之中。对后者往往把它误解为对所有的人、对每一个人的爱，殊不知它仅仅是人的、非现实概念的、幽灵的爱。在博爱主义者心里的不是人们，而是人。当然他也关心每一个人，但仅仅是因为他希望看到他的心爱的理想到处都能实现。

这就是说，在这里完全谈不上为我、为你、为我们操心，这是个人的兴趣，而且是隶属于"世俗的爱"这一章的。博爱主义是一种天国的、精神的爱，一种僧侣主义的爱。人 必须在我们心中建立起来，而我们这些可怜鬼也因此便灭亡。这是一个相同的僧侣主义原则，如同那个著名的话：正义务须走它的路，而世界因此走向灭亡那样：人和正义是观念、精灵，爱它就要牺牲一切：因此僧侣的精神是"牺牲的"精神。

谁醉心于人，而且那种醉心不断在扩展，谁就将个人置之度外并游离于一种理想的、神圣的兴趣之中。人并非是泛称的人，而是一个理想，一个幽灵。

于是各种极不相同的事物就能属于人并且都算到人的账上。如果人们在信仰中找到了人的主要要求，那么就产生宗教的僧侣主义；如果人们在道德中看到了那种要求，那么道德的僧侣主义就抬起了它的头颅。因此我们时代的僧侣精神希望从一切之中造出一种"宗教"；一种"自由的宗教、平等的宗教等等"。这样，一切观念对他们来说就变成了一个"神圣的事物"，以至诸如公民权、政治、社会、出版自由、陪审制度等等。

而在这一意义上的"大公无私"意味着什么呢?亦即只有一种理想的兴趣，在它面前个人的尊严是没有的!

世俗人的僵化头脑反对此点，然而数千年来至少被制服到如此的程度：他不得不低下倔强的颈背并"尊敬更高的权力"：僧侣主义使其就范。假若世俗的利己主义者摆脱了一个更高权力如《旧约》的法规、罗马教皇等，那么随即一个七倍于它的更高的权力就要凌驾于他之上，譬如说，用信仰来代替法律，用使全体俗人变为僧侣来代替特定的僧侣团体等等。他完全像中迷者那样，当他相信从一个鬼那里解脱出来，就在七个鬼之中驰骋。

在上面的引证部分，否认了市民阶级有任何理想。市民阶级总是图谋反对理想的彻底性，而罗伯斯庇尔正是试图以这样的彻底性来施行原则。市民阶级利益的本能告诉它：这一彻底性与它所赞同的东西是不很和谐的；假若它要支持这一原则的热情，这就意味着它反对它自己。为了一个苛刻的理论取胜，它应摒弃它的所有目标那样无私地来行动吗?当大家聆听僧侣呼吁，这无疑正中僧侣的下怀。他们呼吁道："抛弃你的一切跟着我走。"或诸如"抛售你所有的一切并施舍给穷人，这样在天国你就将拥有珍宝。走过来，随我而行!"一些坚定的理想主义者听从这一呼吁；相反，大多数人像亚拿尼亚与撒非拉[46]那样行动，他们半僧侣式或宗教式地，半世俗地行事，既为神又为玛门服务。

市民阶级并不因为罗伯斯庇尔而想放弃它的目标，也就是说：它向它的利己主义探询，它可以在多大范围内向革命观念让步。对此我不责怪市民阶级。然而人们却可以责怪（如果这里有什么可责怪的话）那些由于市民阶级的利益而放弃他们自己利益的人。他们还不是同样或早或晚地学习了解什么是他们的利益?奥古斯特·贝克尔说："就赢得生产者（无产者）而言，仅仅对传统的权利概念作一次否定是绝对不够的。遗憾的是，人们极少考虑观念的理论胜利，故而必须向他们明白证明，这一胜利怎样能在实际上对生活有好处。"[47] 在同一本书的第32页上则写道："假若你们想对民众有所影响，你们就必须在他们的实际利益上抓住他们。"同时他又指出：在农民中如何蔓延开了一种真正的无道德，因为他们宁愿追求他们实际的利益，而不是道德的戒律。

因为革命的僧侣或教书匠为人 服务，为此他们割断人 的脖子。革命的俗人或在俗之人对于斩首并不抱有更大的恐惧，然而他们为人权，即人 的权利考虑却少于他们考虑自己的权利。

那些维护个人利益、在任何时候唯其是问的利己主义却总是输于一个僧侣主义的或教书匠的利益，即一个理想的利益，这种情况是怎样产生的呢?他们自己觉得，他们的人格是太渺小、太不重要了，就觊觎世上的一切和自己完全贯彻到底而言，实际上也是如此。这种情况的一个可靠标志是：他们自己分裂成两种人格，一种永恒的，一种暂时的，每一次只是或者为这一种或者为那一种人格操心。礼拜天为永恒的人格、平日为暂时的人格操心，在祈祷中为前者、在工作中为后者。他们不能小看僧侣，因而他们不会与其脱离，并在礼拜天在他们的内心中听自己的说教。

为了探研 这些二元论的本质，人们是如何奋斗和考虑的呢?观念接着观念，原则接着原则，体系接着体系，却没有谁知道如何长期地压下"世俗"人，所谓"利己主义者"的矛盾。这一切不就证明：要把我的整个意志纳入自身之中、充分满足这一意志，那所有这一切观念太无力了吗?尽管敌意长久地隐蔽着，然而这些观念是而且仍然保持与我为敌的状况。在独自性 方面，情况也是如此吗?即使是独自性也只是一种和解的尝试吗?不管我转向哪个原则，如转向理性的 原则，我总是再度与其分手。或者我能永远是理性的，在我的所有生活中按照理性来安排吗?诚然我很乐意追求 理性，我能够爱理性，恰如对神和其

他任一个观念那样：我能成为一个哲学家，一个爱智慧者，如同我爱神那样。然而我爱什么，我追求什么，这只有在我的观念、我的概念、我的思想之中：它在我的心中、我的头脑中，它在我这里，如同心那样，然而它并非是我，我并非是它。

属于僧侣精神作用的特别是经常听到人们称之为"道德感化 "的东西。

哪里开始有屈辱 ，道德感化就从那里开始。是的，它只不过是这一屈辱自身、勇气的破坏和折服，降为谦卑 。当我在爆炸岩石的时候呼喊某人从近处走开，那么我并非通过这一要求施行什么道德的感化；当我对孩子说，如果餐桌上摆好的东西你不吃，你会挨饿的，那么这并非是道德的感化。然而我要对他说：你要祈祷、尊敬父母、尊重十字架、讲真话等等，因为这一切都是属于人的品质、是人的天职，或干脆说，这就是神的意志，那么道德的感化就完成了：一个人务须顺从于人的天职 ，应该顺从、谦恭、面对一个作为规则和法律提出的外来的意志而放弃他的意志；在一个崇高者面前他应自我贬低 、自卑。"谁自我贬低，谁就将变得崇高"，是的，是的，必须及时让儿童们注意 虔诚、敬神、正直；一个受过良好教育的人是一个受过"善的原则"教导 并且铭刻在心者 、一个受过谆谆训诲、耳濡目染、灌输说教者。

假若有人对此耸耸肩头，那么善人就要一下子绝望地紧握双手并呼喊道："啊，天啊!如果不给儿童们以良好的教育，那么他们就将径直走向罪恶，落入虎口，并将变成毫无用处的顽童!"且慢，你们不祥的预言者。他们诚然将变成在你们意义上的毫无用处的人；然而你们的意义恰恰是一种毫无用处的意义。胆大的男孩子将不让你们劝诫他和在他面前喋喋不休，并且对你们一切自人类有思想以来混说妄谈的愚蠢性没有任何共同的感情：他们将废弃继承权，也就是说他们不想继承 你们的愚蠢，如同你们从祖辈那里把它继承过来那样；他们取消了原罪。如果你们命令他们在至尊者面前屈膝，那么他们将回答道：如若他欲向我们屈膝，那么他就自己过来并这样做好了；而我们则至少不想出自本意地屈膝。而假若你们用至尊者的恼怒和惩罚来威胁他们，那他们就像对待犬吠的威胁那样来对待之。你们如若不再能使他们恐惧精灵，那么精灵的统治就结束了，而无稽之谈就得不到信仰 。

而这不恰恰又是要求良好的教育和改善教育事业的自由主义者吗?因为即使是他们的自由主义、他们在“法律范围内的自由”没有训练怎么能实现呢?如果说他们进行教育并非是为了达到对神的畏惧，那么他们所要求的就是更为严格的对人的畏惧，并且要通过训练唤起“对人的真正天职的热诚”。

在一个相当长的时期内，人们满足于这样的幻想：他们掌握了真理；然而却没有认真地考虑：为了掌握真理，他们自身也必须是真的。这个时期即是中世纪。人们欲图用普通的即物质的意识，那种只对事物、感性的东西、显而易见的东西有接受能力的意识来捕捉非物质的、非感性的东西。为了看到远方，人们当然会多么紧张地使用眼睛；或艰苦地做手的练习，直到手指熟练程度已足够做到准确地触键：人们就是以多样的方式磨练自己，以便变得有能力将超感觉的东西完全吸收入自身。然而人们磨练什么呢?充其量不过是肉体的人、普通的意识、所谓有限的或客观的思维。由于这种思维，即这种知性（路德在理性的名义下，对它竭尽“贬低”之能事）没有能力理解神的东西，故而人们为了掌握真理所下的磨练苦功，只不过像有人妄图通过年复一年地在舞蹈上练习腿脚，即最终却是要学会吹笛那样白白费劲。所谓的中世纪随着路德而告终，正是路德才懂得了：如果人想掌握真理，人自身就必须变成另外一个什么，就是说要变得像真理自身那样地真。只有谁在信仰中拥有了真理，只有谁信仰它，才能分享真理，亦即只有信仰者才认为真理是可以接近的并探究真理的深奥性。只有人的由肺送气的某一器官方能吹奏笛子；拥有对于真理合适的器官的人才能够共享真理。凡是只能想到感性的东西、客观的东西、物质的东西的人，在真理之中，他也只想象物质的东西。然而真理是精神，完全是非感性的东西，因而只与“更高的意识”相适合，而与“尘世的意识”不相适合。

由此，认识随着路德而清晰了：因为真理是思想，所以它只有对思维着的人来说才是存在的。亦即意味着：人一开始就必须采取完全不同的立场，即天国的、信仰的、科学的立场，或思维的立场来对待它的对象——思想，采取精神的立场来对待精神。即：只有相同者才认识相同者!“你与精神相同，你就理解精神。”

由于新教打破了中世纪的教阶制，因而那种认为所有的教阶制都已经根本由它摧毁的观点就生了根，而完全忽视了新教只不过是一种

“改革”，即过时的教阶制的更新。中世纪的教阶制只是一种软弱的教阶制，因为它不得不听任一切可能的世俗之人的野蛮行为肆无忌惮地在它身旁畅行无阻，改革才加强了教阶制的力量。布鲁诺·鲍威尔认为：“就像改革主要是把宗教原则从艺术、国家和科学中抽出来，即把后者从与教会的古代、中世纪的教阶制相结合的那些势力中解放出来那样；从改革中产生的神学和教会的流派也只是彻底地实现宗教原则的抽象化与人类的其他势力相分离。”[48] 而我则在与此相反的地方看到了正确的东西，并认为：精神统治或精神自由——反正都是一回事——从未这样无所不包和无所不能，因为现今这一种精神统治不是将宗教原则同艺术、国家和科学割裂开来，而是将后者完全从现实中抽出，升华为“精神的王国”并使之宗教化。

人们把路德与笛卡尔的下述论断相提并论是合适的：“信仰者即为神”，“我思故我在”。人的天国是思维，即精神。他可以被夺去一切，然而却夺不走思维，夺不走信仰。一定的 信仰，如对宙斯、阿斯塔尔塔、耶和华、阿拉等等的信仰可以被摧毁，然而信仰自身反之是不可摧毁的。自由在思维之中。我需要什么，我渴望的什么东西，不是通过任何人的恩惠 ，不是通过童贞女玛利亚，不是通过圣者的请托，也不是通过松弛的和严加束缚的教会所能满足的，而是我为我自己所做到的。简言之，我的存在是在思维、精神的天国中的一种生活，一种思想活动。我自身却不外是精神思维者（按照笛卡尔）、信仰者（按照路德），我的躯体并非是我；我的肉体能够承受欲望或痛苦。我并非是我的肉体，我 却是精神 ，仅仅是精神。

这种思想贯穿在宗教改革史中，一直至今。

近代哲学自从笛卡尔以来把“科学的意识”提到唯一真实的、有效用的意识上，才使基督教达到完美的效力。因此它开始从事于绝对的怀疑，普通意识的“悔悟”、宇宙万有的背弃，凡是未经“精神”、“思维”承认有效的，一概置之度外。在它看来，大自然不足论，人的意见不足论，人间“各种人的规章制度”概不足论。它孜孜不息，直到它把理性输入到宇宙万有之中，得以说“现实的是理性的，而且只有理性的才是现实的”。它就这样把精神、理性引向胜利。宇宙万有是精神，因为宇宙万有是理性的，整个大自然里，即使是最不合理的各种人的意见也包含着理性：因为宇宙万有本来是为至善服务的，就是说，导向理性的胜利。

笛卡尔的怀疑包含有明确的箴言：只有思想活动、思维才是 精神。“普通”意识把现实性归之于非理性 的事物，因而就要与“普通”意识完全决裂!只有理性的东西是存在的，只有精神是存在的!这些就是近代哲学的原则，真正基督教的原则。笛卡尔在当时就已明确地将躯体与精神区分开来；歌德也曾说过：“精神就是自己躯体的建造者。”

然而这一哲学，即基督教哲学自身却并不摆脱理性的东西，并为此起劲地反对“单纯主观的东西”，反对“心血来潮、偶然性、任性”等等。它希望神性 在宇宙万有之中应该清晰可见，而一切意识成为神性的知识，并且人到处看到神：然而没有魔鬼 恰恰就没有神的存在。

某人虽然对世界的事物有大睁着的眼睛，关于世界有着明晰而不受迷惑的观察、有着正确的判断，但是他在世界中只看到世界，在对象中只看到对象，简言之，一切原封不动是什么样还是什么样，那样的人就不能称之为哲学家。哲学家则是这样的人：他在世界中看到了天国，在尘世中看到了超尘世，在俗事中看到了神性 ，而且还指出此点或作出证明。前者可能是颇为聪明的，却摆脱不了下述情况：聪明人的智慧所看不到的，在儿童的心灵中却实行得天真自然 [49] 。这种童心方造就哲学家，造就这种专注于神性的眼睛。前面提到的第一种人只拥有一种“普通的”意识；然而谁知道并能说明神性，那么他就拥有一种“科学的”意识。从这一理由出发，人们就把培根赶出哲学家的王国。看来，人们称之为英国哲学的东西充其量不过是像培根或休谟那样的“清晰头脑”的发现。英国人不知道给予童心的单纯以哲学意义，他们不知道由童心而造就哲学家。这不过意味着：他们的哲学不欲成为神学式 的或成为神学 ，然而它在实际上却只能发展 、完善为神学。在神学那里则是它的生死斗争的场所。培根并不为神学问题和基本要点而自寻烦恼。

在生活中，认识有着它的对象。德国思想比其他思想做得更多些，它力图达到生活的开端和根源，并在认识自身中方才看到生活。笛卡尔的我思故我在的意义是：只有人在思维时，他才活着。思维着的生活亦即“精神的生活”!只有精神活着，它的生活是真正的生活。而后在自然界中，同样只有自然界的“永恒规律”、精神或理性才是其真正的生活。如同在自然界中那样，在人那里，只有思想才活着，其他均是死的!精神的历史必须达到这一抽象，达到普遍的或无生命 的生存。神是精神，它单独生存。除精灵外没有什么别的生存着。

人们怎么能声称，尽管近代哲学或近代没有将我们从具体的威力下解放出来，它们却反倒达到了自由?或当我虽说不害怕具体的个人掌权者，却害怕违反于任何我所必须要给予他的忠诚，我就算从独裁者那里解放出来了吗?与近代的关系也完全如此。它只是把存在着 的客体、现实的掌权者等变为想象的 客体，即变为概念 ，在概念面前旧的尊敬非但没有消失，反而更加强了。如果说人们在他们以往的现实状况下甚至戏弄过鬼神，那么他们对鬼神的概念倒是更尊重的。“他们摆脱了恶魔，然而恶魔依然存在。”人们对反叛现存的国家、推倒现行的法律很少有所顾虑，因为他们曾经下决心不再钦佩现存的东西和看得见摸得着的东西；然而糟蹋国家这个概念 ，不服从法律这个概念 ，谁又敢这么做呢?这样人们就保持为“国家公民”和一个“守法”忠诚的人，人们思忖，为了尊重“法律的精神”，唯其更合理地修改以往有缺陷的法律，方能更使其守法。总之，只在目的物形式上有所变化，其中它们的优势和最高统治权依然保留。简言之，人们仍处在服从与中迷之中，生活在反省 之中，而且还拥有一个要给予反省和尊敬的对象，在它之前人们感到敬畏与恐惧。人们所做的不外是将事物 变为事物的观念 、思想和概念等等，并把依附性 变得愈益更内向和更不可消融。这样，譬如把自己从父母的命令中解放出来，或摆脱叔叔、姑母的规劝、兄弟姊妹的请求就是不难的；只是拒绝服从很容易进入一个人的良心，并因为人们理性主义地按照个人的理性把个人的要求看作是不合理的，因而即使连这样的要求也很少听从；人们愈是出自良心执著于忠诚、家庭之爱，就愈难宽恕他们自己对他们由家庭之爱和忠诚职责所形成概念 的亵渎。从对现存家庭的依附性中解放出来，人们又陷入了更盲目的对家庭概念的依附性：人们将被家庭精神所统治。由汉斯、格雷特等人 [50] 所组成的、其统治已变得无力的家庭之所以深入人心，仅仅是由于它保持作为一般的“家庭”，对此，这样的古老谚语是正好适用的：“与人相比，我们必须更听命于神。”它在这里的意思是：尽管我不能服从您的无意义的要求，然而作为我的“家庭”，您却仍然是我的爱和担忧的对象；因为“家庭”是一个神圣的概念，是从不允许个人侮辱它的。然而这一已变为一个思想、一个概念的家庭，深入内心的无形化的家庭，它只作为“圣物”，它的专制更痛苦十倍，因为它在我的良心中骚扰。只有在这一概念化的家庭对我来说已变为无的情况下，这一专制方被摧毁。基督教的箴言：“妇人，我与你有什么相干?” [51] “因为我来，是叫人与父亲生疏，女儿与母亲生

疏”[52] 及诸如此类是指出了天国的或本来的家庭，其意义不外是：在国家与家庭之间对抗的情况下，国家的要求是听从它的 命令。

如同与家庭的关系那样，与道德的关系情况也是如此。很多人与风俗脱离关系，却很难与“道德”的观念脱离关系。道德是风俗的“观念”，是它的精神的威力，它的超越于良心之上的威力；与此相反，就控制精神来说，风俗是太物质了，风俗并不束缚“精神的”人，所谓独立者和自由思想家。

新教徒尽可以如其所愿那样地去做，对他来说，《圣经》、“神的言论”总是神圣的。如若这一些对谁来说不再是神圣的了，那么谁就不再是新教徒。故而在《圣经》中作出“规定”的，如为神所指定的当局对他来说也是神圣的。这些事物对他来说就总是不可消除、不可接近的、“超越于一切怀疑之上的”东西。由于怀疑，在实践中变为动摇 的怀疑 对人来说是固有的东西，这样，这些事物就“超越”他自身之上。谁不能与此相脱离 ，他就将——信仰；因为对此信仰意味着束缚于此。由于在新教中信仰 已变为一种更为内向的信仰，因而隶从 也变成更内向的隶从：人们将那些神圣性摄入自身之中，将它与他的整个意愿缠结起来，使其成为“良心事务 ”，并由此为自己创设一种“神圣的职责 ”。因而对于新教徒来说，他的良心所摆脱不了的即为神圣的，良心保证性 最清楚地表明了它的性质。

新教确实将人变成了一个“秘密警察国家”。“良心”这一侦探和潜伏者监视着精神的每一动向，而一切行为和思想对它来说都是“良心事务”，即警察事务。新教徒就存在于人的自然冲动和良心这一分裂之中（内心的庶民和内心的警察）。《圣经》的理性（代替天主教的“教会的理性”）是神圣的，而《圣经》的言词是神圣的，这一感觉和意识就叫做——良心。这样就将神圣“推至每个人的良心之中”。只要人们不摆脱良心，不摆脱圣者的意识，那么人们可能会有漫不经心的行动，却从不会是没有良心的行动。

如果天主教徒执行了命令 ，他就会对自己感到满意；新教徒则按照“诚实”而行动。是的，天主教徒只是俗人 ；而新教徒自己即是僧侣 。这恰恰是经过中世纪的进步，同时又是宗教改革时期的祸害：僧侣主义 变得十足、充分。

耶稣会的道德除了是赎罪符买卖的继续外还有什么呢?解脱了他的罪孽的人于是也对赎罪有所洞察 并相信，他的罪孽如何真正由于赎罪符而化为乌有，尽管在这种或那种特定的情况下（诡辩家），他所干的根本无罪孽可言。赎罪符买卖使一切罪孽和过失得到许可并使任何良心的激动沉默下来。整个肉欲可以为所欲为，只要它是从教会那里取得的。耶稣会会士继续怂恿肉欲；而道德上严格的、阴暗的、狂热的、忏悔的、改悔的、祈祷的新教徒无疑被独一无二地当作基督教的真正完成者，当作精神的与僧侣式的人。天主教，特别是耶稣会会士是用这样的方式来支持利己主义的，在新教中也找到一个非本意和不自觉的追随者并将我们从肉欲 的毁灭和消亡中拯救出来。尽管如此，新教精神总是一再地扩大它的统治，同时由于耶稣教的东西在新教精神和神的东西之外只是与一切神的东西不可分的"鬼的东西"，由于它不能在任何地方单独维持下去，因而只能眼睁睁看着，譬如说在法国新教的市侩如何最终获得了胜利，而且精神处于最高峰这样的地位上。

新教由于重新使尘世的东西如婚姻、国家等获得荣誉而经常受到恭维。对新教来说却不过是将尘世的东西作为尘世的东西、俗界的东西。这比起天主教更冷漠。后者让尘世存在，欣赏它的乐趣；而理性的、彻底的新教徒打算直截了当地消灭尘世的东西，而且他只是简单地使之神圣化 。婚姻由于变为神圣，而剥夺了它的天然性。这种神圣并非是在天主教赎罪符的意义上，在那里婚姻只接受从教会而来的婚姻的仪式，亦即从根本上讲并非是神圣的；而是在下述意义上：现今婚姻就是由于自身而神圣，是一种神圣的关系。国家之类事情的情况也是如此。以往教皇为国家和它的君侯举行仪式并给予祝福；现今国家一开始就是神圣的，皇帝的情况亦是如此，毋需神父的祝福。自然秩序或自然法则通统被神圣化为"神的秩序"。因而如在奥格斯堡信仰告白第十一条上所说："这样我们就理所当然地遵奉箴言，如法学评议会明智而公正地所说的那样：男人与女人共同生活是一个自然法则。如若它是自然法则，那么它即是神的秩序 ， 就是说植根在自然之中，亦即它是神的 法则。"费尔巴哈尽管没有把道德关系当作神的秩序，却是由于在它们之中内在的精神 的缘故，而把道德关系说成是神圣的。能说这要比开明的新教更进一步吗?"但是，婚姻——自然是指自由的爱情结合——之所以神圣 ，乃是凭着它本身 ，凭着在今世所缔结的这种结合的本性 。只有那种是真正的婚姻 的婚姻，那种合乎婚姻的本质、合乎爱情的婚姻，才是一种宗教式的婚姻 。所有的道德关系

也是这样。这些关系只有在凭着自己而被公认是宗教关系 时，才是道德的 ，才被认为具有道德意义。只有以宗教的诚意来保持友谊的限度 ，才有真正的友谊；而信者正是以这种诚意来保持他的上帝的尊严的。固然在你看来友谊是神圣的 ，财产是神圣的，婚姻是神圣的，每一个人的幸福是神圣的；但是，也应当知道，其所以神圣，乃是自在自为的 。”[53]

这是一个很重要的因素。在天主教中，尘世的东西尽管被遵奉 或被神圣化 ，却并非是没有这些僧侣的祝福而神圣的；与此相反，在新教中，尘世的关系却是凭着自己 而神圣的，神圣仅仅是由于它的存在。耶稣会的最高格言“目的使手段神圣”是与赋予神圣性的奉献祭祀紧密联系的。任何手段均非由于自身是神圣的或不神圣的，而是它与教会的关系，它对教会的效用使之神圣化。如果谋杀国王能使教会得到尊重的话，这种谋杀就是这样的手段，教会必将会使这一手段神圣化，当然这种神圣化不会公诸于众。新教徒把皇帝看作是神圣的，天主教徒则只把教皇祝福之后的皇帝看作是神圣的，而且对于后者来说恰恰是由于教皇（尽管没有特别的行动），一劳永逸地给予了皇帝这种神圣。假若教皇撤回他的祝福，那么皇帝对天主教徒来说就只是一个“俗世的人或俗人”，一个“没有受过祝福的人”。

如果说，新教徒为了今后只依附于神圣的东西而要在肉欲自身之中发现一种神圣性的话；那么天主教徒则试图从自身中丢弃肉欲并将其驱至一个特殊的领域，在那里肉欲如其他的天性那样为自己保持着它的价值。天主教教会把它的担任圣职的人员与世俗的婚姻相分离，并剥夺它自己的人员的世俗家庭；新教教会则把婚姻和家庭宣告为神圣的，因而这两者对于它们的神职人员来说，并非是不适当的。

一个耶稣会会士作为好的天主教徒可以将一切神圣化。譬如他只须对自己说：我作为僧侣是教会所必须的，如若我适当地平息一下我的欲望，将更起劲地为教会效劳；因此在这里我想诱奸少女，在那里让人把我的仇敌毒死等等等等；我的目标是神圣的，因为它是一个僧侣的目标，而后这目标使手段神圣化。这一切最终是与教会有利的。为了教会的福祉，天主教僧侣为何要畏怯给亨利七世递上有毒的圣饼呢？

属于真正教会的新教徒起劲地反对任何“无邪的享受”，因为只有神圣的东西、精神的东西才能称做是无邪的。新教徒务须抛弃不能指出其中有神圣精神的东西：跳舞、戏剧、奢侈（如在教会中）等诸如此类。

与这一清教徒的加尔文主义相比，又是路德主义在宗教的即精神的道路上更为彻底。也就是说前者把一些事物匆促地当作官能的和世俗的而排除在外，并净化 教会；反之，路德主义试图尽可能地在一切事物中带进精神 ，在一切中都把神圣精神当作本质，因而这样就将一切尘世的东西神圣化 。（“尊敬的接吻谁也不能抵御。”荣誉的精神使其神圣化。）这样，路德主义者黑格尔（他在任何地方都声称：“他欲图保持当一个路德主义者。”）就做到将这一概念完全贯彻到一切之中去。总而言之，理性即是神圣精神，或者说“现实的是合乎理性的”。亦即在实际上一切都是现实的东西，在任何事情譬如在每个谎言中都可以发现真理：没有绝对的谎言，没有绝对的恶等等。

伟大的“精神著作”几乎只是由新教徒创作的，因为只有他们是真正的精神的 弟子和完成者。

人所能控制的东西是多么稀少，他必须让太阳走它的轨道、让海洋掀起它的波浪、让山脉高耸入云。这样，他就束手无策地站在不受控制的东西 面前。面对这一巨大的世界他是无力的 。他能摆脱这样的印象吗?这个世界是他必须服从的一个固定的法则 ，这个世界决定他的命运。那么，基督教以前的人类是向哪方面努力呢?是旨在摆脱命运的袭击，要不为命运所烦恼 。斯多葛派在不动心中达到此点，他们把天性的进攻宣布为是无所谓的 ，并不必为此而受刺激。贺拉斯表达了著名的对什么都不惊奇的思想，以此表明他对他人 、对世界的无所谓：它不应对我们发生影响，不应激起我们的惊异。而那一句“impavidum ferient ruinae”（灾祸造就勇者）表明了同样的不动摇 ，如在《诗篇》第46章第3节所说，“即使世界毁灭，我们也不害怕”。总之，这就是基督教的主张：世界是虚无的，为基督教蔑视尘世 开辟了地盘。

旧世界用“智者”的不可动摇 的精神，准备了它的终结；然而这一精神却经历了一场内心的动摇 ，对此却没有不动心、没有斯多葛派的勇气来保护它。防范了一切尘世影响的精神对尘世的冲击毫无所感并

超越 于尘世的进攻之上，对一切都毫无所动，不因任何尘世的崩溃而失去它的自制——这样的精神一再不可阻挡地膨胀着，因为在它自己内部，气体（诸精神）在扩张着，而且是在从外部而来的机械冲击 变得没有作用之后，由内部引起的化学的张力 开始进行奇异的游戏。

在实际上，古代史是以我争得了我对世界的所有权而告终的。“一切所有的，都是我父交付我的。”（《马太福音》，第12章，第27节）世界对于我来说已不再是强大的、不可接近的、神圣的、神性的……它“解脱了神性 ”，而我则随心所欲地对待它，就我而言这是因为：我能对它施以一切神奇的力量，即精神的力量：搬移山脉，喝令桑树，要它自己把根拔起来并栽在海里（《路加福音》，第17章，第6节），还能够做到一切可能的，即可以设想的 ：“在信的人，凡是都能。” [54] 我是世界的主人 ，我的东西是“光荣的 ”。世界已变为平淡无奇 ，因为神性已从它身上消失：世界是我的所有物，对它我可以随我（即精神）所欲地安排。

当我自己提高为世界的所有者 之时，利己主义就获得了它第一个完全的胜利，利己主义征服了世界，变成了无世界的 ，并将一个永世的收获物锁藏起来。

第一份所有物，第一份“光荣”被争得了！

然而世界的主人并非是他的思想、他的感觉、他的意志的主人：他并非是精神的主人和所有者，因为精神尚是神圣的，“神圣的精神”，“无尘世”的基督教徒不能变成“无神”的基督教徒。如果说，古代的斗争是一种反对尘世 的斗争，那么中世纪的（基督教的）斗争是一种反对自己 的斗争。前者反对外部世界，后者反对内部世界。中世纪的人是内向的人、思索的人、冥想的人。

古代人的一切智慧是尘世的智慧 ，近代人的一切智慧是神的学问。

异教徒（包括犹太人）克服了尘世，然而现在重要的是也要克服自己、克服精神 ，即要变成是无精神或无神的。

几乎两千年来我们致力于使神圣的精神服从我们，而且还逐渐地撕下了若干方面的神圣性并将其踩在脚下；然而强大的对手总是一再重新以改变了的形态和名称出现。精神尚没有失去神性、失去神圣、失去尊崇。尽管它早就不再作为鸽子飞翔在我们的头上，尽管它不再只单单祝福它的圣徒，而也被在俗之人所捉弄等等。然而作为人类的精神、作为人的精神，对于你我总仍然是一个异己的 精神，而远没有变成我们的不受限制的、随我们兴之所至支配的所有物 。不过有一件事总是要发生的，并显然要由此开始基督教之后的历史过程：在这之中有一个内容是努力使神圣精神人性化 ，并且使它接近人或使人靠拢它。这样，它最后就可以被当作"人类的精神"并用不同的名称如"人类观念、人道、人性、普遍的人类爱"等等显得更有吸引力、更亲切和更可接近。

有种看法认为，现今每个人都能够掌握神圣精神，将人类的观念置于自身之中、将人性置于自身中为了使它形成与存在。应当这样认识吗?

不，精神并没有解除它的神圣性和它的不可接近性，它对我们来说是不可企及的，不是我们的所有物；因为人类的精神并非是我的 精神。它可以是我的理想 ，而作为思想我称它为我的：人类的思想 是我的所有物，我之所以能充分证明此点是由于我完全按照我的观点来阐述它，而且今天这样、明天那样地塑造它：为了我们自己我们用多种多样的方式描述它。然而它同时也是一项世袭财产，这是我所不能转让也不能摆脱的。

在一系列转变的情况下，随着时间的推移，神圣精神变成了"绝对观念 "。这一绝对观念又以多种变迁产生出人类爱、合理性、市民道德等等各种观念。

如若观念是人类的观念，我是否能称它为我的所有物?而又若我为精神效劳、为它而"作出自我牺牲"，我是否能把精神看成是已被征服的?行将就木的古代只有当它摧毁了世界的优势与"神性"并看出世界的无力与"空虚"之后，方能获得它对世界的所有权。

精神 的情况也与此相适应。只有当我将精神贬降为一个幽灵 ，将它支配我的力量贬降为一种怪想 ，才能认为它已失去尊奉，失去神

圣性，失去神性。然后，我使用 它才能像人们随心所欲、毫无顾忌地使用自然界 那样。

“事物的本性”、“关系的概念”将在我与事物打交道或缔结关系时对我起指导作用。这就好像一个事物的概念由于自己而存在，而不是人们从事物里创造出来的概念似的!这就好像一种我们参与的关系，不是由于参与者的唯一性而是由于其自身方成为唯一似的!这就好像事情取决于其他人如何加标题以分类似的。然而人们如何将“人的本质”与现实的人相分离，而且后者将依据前者加以判断；人们也将如何把他的行为与他相分离并按照“人的价值”来评价他的行为。概念 应处处起决定作用，概念规定生活，概念进行统治 。这是黑格尔作过系统表述的宗教世界，为此黑格尔将方法变得毫无意义并完成了将概念的规定变为完整的、牢不可破的教条。一切均要按照概念亦步亦趋地行事，而现实的人，即我，将被迫按照这些概念法规生活。还能有一个更难堪的法规统治吗?而基督教不是在一开始就马上承认要将犹太教的法律统治更为加强吗？（“法律的一个字母都不能丢掉!”）

而自由主义只是把另一些概念提到话题上来，亦即代替神的是人的概念、代替教会的是国家的概念、代替信仰的是“科学的”概念，或总括起来说，代替“生硬的教条”和戒律的是现实的概念和永恒的法规。

现今在世界上统治的不外只是精神 。一堆数不清的概念在头脑中嗡嗡地打转，而努力者进一步该干些什么呢?他们为了代之以新的概念而否定这些概念!他们说：你们制造的关于权利、国家、人，关于自由、真理，关于婚姻等的概念是错误的概念；譬如权利的概念等无疑应当像现在我们所指出的那样。这样，概念的混乱就进一步发展着。

世界历史极其残酷地与我们打交道，而精神则获得了一种全能的力量。你务必尊重我的敝屣，虽则它能保护你的光脚；尊重我的食盐，虽则它能使你的土豆能够食用；尊重我的华贵马车，虽则占有它你的所有贫困就会一扫而光：你不可伸手取之。人要承认这一切和无数其他事物的独立性 ；对于他来说，这些东西是不可攫取和不可接近的，应从他那里褫夺过来的。他必须尊重它、敬重它，使他受苦，如若他贪婪地伸出手指：我们称之为“偷窃”!

给我们留下的东西如乞丐般地稀少，是的，甚至是一无所有!一切均被移往他处。如若没有给予我们什么，我们就不敢想要什么：我们只是以施者的恩惠 维持生活。你不可以捡起一个钉子，除非你确实得到如此做的许可 。而这又从谁处取得?从尊重 那里取得。只要它把钉子作为财产留给你，只要你能把钉子作为财产加以尊重，只有这样你才能捡取它。同样，你不该具有思想、不该说片言只语、进行一项行动，它们的保证仅仅在你那里，而并非由于道德或理性或人性使然。贪心人的幸福的无拘束 性啊，人们是如何毫无怜悯地试图在拘束性的祭坛上杀害你!

围绕祭坛造起拱形的教堂，它的围墙且一再向外伸展。凡是它划入范围的东西是神圣的 。你不再能达到那里，它不再能被触及。你呼叫着，在折磨人的饥饿状况中绕着围墙打转转，寻觅着些微的世俗的东西，你所跑的圈子将愈来愈大。很快这一教堂围住整个地球，而你则被驱至最外面的边缘，还有一步，圣物的世界 就获胜了：你坠落到深渊中去。故而你振作起来吧，因为时间还来得及，切莫执迷于饕餮一空的世俗中，勇敢地跳跃吧，破门而进入神圣自身之中去。当你享用圣物 ，你就使它成为自己的东西 !消化圣饼吧，你就摆脱了它!

第三节 自由者

前面对古代人和近代人分成两节作了阐述，看来在这里第三节中独立而分开地对自由者作出论述是顺理成章的了。然而这样做的理由并不在此。自由者只是在近代人中比较时新和最时新者，其所以要在特别的一节中作出叙述，仅仅是因为他们属于现代，而现代的东西首先会引起我们的注意。我把“自由者”只是当作自由主义者的翻译，然而有关自由概念以及诸如此类的若干其他东西，先行提到它们是不可避免的，后面将评述。

一、政治自由主义

人们将所谓专制君主制的酒杯几乎一饮而光之后，在十八世纪，人们清楚地觉察到：他们的饮料并不符合人的口味，就不再贪杯了。

不管我们的祖先是什么，他们总得要求是“人”，并且也要求如此地看待他们。

谁要把我们看成某种不同于人的东西，那么我们同样也要不把他看成人，而是看成非人，并像对待非人那样地对待他；反之谁承认我们是人，并防卫我们有被非人对待的危险，我们就把这种人当作我们真正的保护者和庇护者而加以尊敬。

故而我们团结起来，我们互相保护人；然后我们在我们的团结之中找到了必要的防护，并在我们之中、在团结者 之中找到了一个认识到他们的人的尊严并作为“人”团结起来的人们的共同体。我们的结合即为国家 ； 我们，结合起来的人们即为民族 。

在作为民族或国家的我们的结合之中，我们仅仅只是人。在其他方面，我们作为个人如何行事，以及我们在那里可能屈从于怎样的自私的冲动，这仅只属于我们的私人生活 ； 我们的公共的 或国家的生活是一种纯粹人的生活 。依附于我们的非人的或“利己主义”的东西均被贬降为“私事”，而且我们严格地将国家与“市民社会”区分开来。市民社会是利己主义驰骋的场所。

真正的人即是民族，然而个人却通常是利己主义者。因而你们抛却了你们的栖居着利己主义的不平等和不和的个性或孤立，并将自己完全奉献给真正的人、民族或国家。而后你们就将作为人起作用，并且人所有的一切你们将皆有之；国家、真正的人将批准你们成为他的成员并给予你们“人权”：人给予你们以人的权利!

市民风格的讲演就是这么说的。

市民风格不外乎是这样的思想：总之，国家即是真正的人；个人的价值在于当国家公民。当一个善良的市民是他所寻求的最高荣誉。他认为，最高尚的事是古风——当一个善良的基督教徒，此外，就没有其他更高尚的事物了。

市民等级在反对特权等级的斗争中得以发展。后者把前者作为第三等级傲慢地对待并将其与“乌合之众”相提并论。故而迄今在国家中，人们“尊重特殊人物”。一个贵族的儿子被选拔担当即使是最优秀的市民也徒劳地望眼欲穿的官职。对此市民义愤填膺。再也不要贵族

的称呼、不要个人的优先权、不要等级差别!一切人均应是平等的!不应再追逐特殊利益，而应追求一切人的普遍利益。国家应是一个自由的和平等的人的共同体，而每人均把自己奉献给为“全体的幸福”，消融在国家之中，并使国家成为他的目标和理想。国家!国家!普遍的呼声这样地高喊着。人们也开始寻求“正义的国家宪法”、最佳政体，即在其最佳形态中的国家。国家的思想进入所有的心房并唤起了激情；为国家这一尘世的神效劳，这变成了新的对神的侍奉和崇拜。真正的政治时代开始了。为国家和民族效劳，这已成了最高的理想、国家利益——最高利益，为国效劳（为此绝不需要当官）是最高的荣誉。

这样，特殊利益和个性就遭到逐斥，而为国家捐躯则成了试金石。人们必须自我牺牲，并只为国家而活着。人们必须“无私心地”行动，必须不欲有利于自己，而是有利于国家。此人由此就成了真实的个人，在他面前各别的个性就消失了：并非是我活着，而是国家在我之中活着。这样与以往的自私相比，这就是无私和无个性本身。在这个神——国家面前，一切利己主义都消失了，在它面前大家都是一样的：他们没有任何其他区别——人不外是人。

在财产这一易燃的材料上爆发了革命。政府需要金钱，现今它需要表明立场：它是专制的，因而是一切财产的主人、唯一的所有者；它需要自己拿回它的金钱，这些金钱只是臣民所持有，而并非是他们的所有物。然而它却并不这样做，它召集等级会议，让批准这一款项。对上述理论彻底贯彻的恐惧粉碎了专制政府的幻想；谁必须要让“批准”什么，它就不能被看作是绝对的。臣民们看出了：他们是真正的所有者；政府所要求的钱是他们的钱。迄今的臣民有了这样的意识：他们是所有者。巴伊[55]用很少几句话叙述了这一点：“如果你们没有我的赞同就不能拥有我的财产，那就更谈不上你们占有我的人格和一切与我的精神与社会立场相关的东西!所有这一切都是我的所有物，如同一块我所耕作的土地一样：因而我有一种权利、一种利益，自己立法。”[56]巴伊的话听起来无疑是这样的：就仿佛每个人均是所有者。因此并非政府，并非君侯，而是民族现在成了所有者和主人。从现在起理想就叫做“人民自由——一个自由的人民”等等。

早在1789年7月8日奥顿与巴雷勒主教的宣言就摧毁了任何人，每个人在立法上均有重要性的外表：它表明委任者的完全无力：代表的

多数派 成了主人 。 [57] 当7月9日报告关于制宪工作划分的议案时，米拉波解释道："政府只有权力，没有权利；只有在人民 之中才能找到一切权利 的源泉。" [58] 在7月16日也是同一个米拉波呼吁道："不是人民是一切权力 的源泉吗?" [59] 亦即一切权利的源泉和一切权力的源泉!附带地说一下，在这里"权利"的内容显露出来了：它是权力。"谁有权力，谁就有权利。"

市民等级是特权阶层的继承人。在实际上，只是作为"篡夺物"从贵族那里夺走的权利转移到市民阶层那里。因为市民阶层现在称做"民族"。一切特权 又回到民族的手中。因此它们就不再是"特权"：它们变成了"权利"。民族从现在起要求什一税、劳役，它继承了领主法庭、狩猎权和农奴。8月4日夜晚是特权的死亡之夜（城市、村镇、市政府也都因授予特权和领主权而特权化了）并以"权利"、"国家权利"和"民族权利"的新的黎明而告终。 [60]

与新的君主、"至上的民族"相比，"人主"、个人的君主只是可怜的君主。前一君主政体 要千倍地厉害、严格、彻底。不再有任何权利、任何特权能用来反对新的君主。与此相反，旧政体的"专制君主"是显得多么受局限啊。革命引起了从受限制的君主政体 到专制君主政体 的转变。从现在起，一切不是前一君主授予的权利即是"僭越"，凡是他所给予的特权即是"权利"。时代要求专制王权、专制君主政体；因而后一种所谓专制王权崩溃了，因为它不懂得要变得专制，以致王权始终受到成千小领主的掣肘。

数千年来所憧憬和所追求的，亦即是找到那样的专制君主，在他之外，没有其他的领主和小诸侯削弱权力，这是资产阶级所做出来的。它启示了君主，只有他一人授予"法律权利"，而没有他的许可没有什么是有权利的 。"我们知道偶像在世上算不得什么。也知道神只有一位，再没有别的神。" [61]

对于反对这种 权利人们不再能像对于反对一种权利那样，起而声称：这是"一种不法行为"。人们尚只能说，这是无聊、一种幻想。人们要把某事说成不法行为，就要与此相对提出一个其他的权利 并用此来衡量前者。与此相反，人们如若把权利作为权利本身完全加以摒

弃；那么人们也抛弃了不法行为的概念，也就消除了整个权利概念（不法行为概念也属于此）。

何谓我们享受一切“政治权利的平等”?亦即只是国家毫不顾及我个人；我与其他任何一人那样只是一个人，不存在任何会使国家注意的其他意义。并非由于我是贵族、贵族的儿子，或者是官吏的继承人（如在中世纪的诸侯等以及在专制王权下出现的世袭官职）而引起国家的注意。于是国家授予了数不清的一堆权利：如指挥一个营、一个连等等的权利；在一个大学就读的权利等等；国家要将这些权利颁发出去，因为它们是它自身的事，即国家权利或“政治”权利。它将这些权利给谁，在这里对它来说是无所谓的，只要接受者履行由于所授权利而产生的义务。对于国家来说，我们均是正当的、平等的，一个人并不比另一个人有更多或更少的价值。谁受命统率军队，这对于我来说是一样的，独裁国家讲道，条件是：就任者要相应地懂得所管的事情。据此“政治权利平等”的意义在于：每个人都能获得国家授予的每种权利，只要他满足与此相联系的条件。这些条件只应在每一权利的性质中，而不应在对个人的偏爱（受宠者）中去寻找：成为军官的权利性质包括要求具有强健的肢体和掌握相应范围的知识，然而它并不以贵族出身为条件；反之，假若功劳卓著的市民不能达到此一官职，那就是说存在着政治权利的不平等。在现今的各个国家中，均或多或少地实行这一平等原则。

等级王国（我想如此称呼革命之前 的专制王国、帝王时代）是在依靠许多小的诸王国的情况下才维系住个人的。这些是各种团体（社会）如行会、贵族阶层、僧侣阶层、市民阶层、城市、村镇等。无论在哪里，每个人都必须首先 将自己视为这一小社会的成员并把它的精神、团体的精神当作他的君主而无条件地服从。他的家庭、他的世族的荣誉对他的作用，譬如说，就比贵族的家庭、世族自身更大。只有通过它的团体、它的阶层，个人才能与更大的团体——国家发生关系；就如同在天主教中那样，个人只有通过僧侣才能与神交往。现在第三等级由于显示了勇气，否定自己的阶层 ，而结束了这一种情况。它下决心，不再作为与其他阶层并列的一个阶层，并不再称为阶层，而是把自己宣告为“民族 ”，并且普遍化。由此它就创立了一个更完整和专制的君主政体，而以往进行统治的整个等级原则 ：在一个大王国中存在小王国的原则就走向灭亡。人们却不能由此说，革命是针对前两个特权等级的，而它是针对一般等级制的小王国的。如果说等级和

它的强制统治被摧毁了（即使是国王也只是等级的国王，而不是市民的国王），那么留下的就是从等级不平等中解放出来的个人。然而他们就真该是在等级之外、“脱离常规的”、不为任何等级所束缚、没有一般联系的吗?不，恰恰第三等级因为自己并非是与其他等级并列 的一个等级，而是唯一的等级 ，它才宣布自己成为民族。这个唯一的等级即是民族、“国家”。于是个人将成为什么呢?一个政治上的新教徒，因为他与他的神、国家有了直接的结合。他不再是作为贵族王国的贵族，不是作为行会王国的手工业者，而是如所有人所认识和承认的那样，他只有一个主人 ： 国家，作为它的奴仆，他们全都得到平等的荣誉称号：“公民”。

资产阶级是功勋贵族 ，它的口号是“让有功者戴上他的王冠”。资产阶级为反对“懒惰的”贵族而斗争，因为在他，勤奋者看来，通过勤奋和功勋而得来的贵族，并非是“天生贵人”是自由的，也并非“我”是自由的，而是“功勋卓著者”，忠实的仆人 （他的国王的、国家的、立宪国家里的人民的）是自由的。通过效劳 人们获得了自由，亦即为自己赢得了“功勋”，尽管人们也为玛门效劳。人们必须为国家立功，这就是为国家的原则、为国家的道德精神。谁为这一国家精神效劳 ，他就是一个善良市民，而无论他活着欲为哪一个正当的产业部门效劳。在他们的眼中“革新者”从事一种“无生计的艺术”，只有商贩是实际的。商贩精神恰如追逐官位的精神、恰如在买卖中专图私利的精神，以及用其他方式为自己和他人谋利的精神。

如果说功绩卓著者是自由者的话（因为对于安逸的市民来说，对忠诚的官吏来说，在那种自由中他的心还有什么需要追求的吗?），那么，“仆人”也即是——自由者。驯顺的仆人即是自由人!这是多么荒谬不经啊!然而这却是资产阶级的主旨，它的诗人歌德与它的哲学家黑格尔同样有意识地赞颂主观对客观的依附性、赞颂对客观世界的顺从等等。谁只为事物而效劳，“完全献身于它”，他就有了真正的自由；而在思维者那里的事物即是——理性 ，它如同国家与教会那样产生出普遍的规律并通过人类的 思想将各个人束缚起来。它规定，何者是“真”，而后人就必须以此为准则。没有比忠诚的仆人更合乎理性的人了，他们作为国家的仆人最先被称为善良市民。

究竟要富裕还是赤贫，市民国家悉听你的尊便。然而却只有一种“善的信念”，国家要求你有这种信念并把在一切人那里产生此信念视

作它最紧迫的任务。为此，国家帮你抵御“恶的教唆”，它压制“心怀叵测者”，并通过书报检查官或出版法的惩罚即将其投入监狱来使他们蛊惑人心的演说沉默下来；而在另一方面任命具有“善的信念”的人们当报刊检查官，并以一切方式让“善心者与善意者”对你施以道德的影响。如果说国家为对付恶意的教唆而弄聋你耳朵的话，那么它就更加起劲地再度为善的提示 而使你的耳朵复聪。

随着资产阶级时代开始了自由主义 时代。人们愿意看见到处产生“理性的东西”、“时尚的东西”等等。本该是为称颂自由主义的下述定义把它充分地表现了出来：“自由主义不外是将理性知识运用于我们现存的关系。”[62] 它的目标是“理性的秩序”、“道德的行为”、“有制约的自由”，而并非是无政府状态、无法纪、独自性。一旦理性占有统治地位，个性 就要甘拜下风。艺术不仅承认丑恶的东西，而且把它作为自己的存在所必不可少的东西，并将其吸收到自身之中：艺术需要恶人等诸如此类的东西。即使在宗教领域内，最极端的自由主义者也走得如此之远：他们欲图将最虔诚的人看成是一个公民，即看成是宗教上的恶人；他们对宗教裁判所采取不屑一顾的态度。然而任何人不得反对“理性的法律”，否则威吓他的就将是最严厉的刑罚。人们所想的并非是个人或自我的自由的运动和体现，而是理性的自由的运动和体现，即一种理性的统治、一种统治。自由主义者之所以是狂热者 ，并非因为信仰、因为神，而恰恰是因为理性 ：他们的主人。他们忍受不了没有教养，因此也忍受不了自我发展和自我规定：他们实行监护 不次于最专制的统治者。

人们该如何设想“政治自由”呢?是个人摆脱 国家及其法律的自由吗?否，恰恰相反，它是个人在国家内和法律上的服从性 。为什么却称之为“自由”?因为在人与国家之间不再隔有中间人，人与国家处在一种直接和没有中间环节的关系中，因为人是公民，并非是他人的臣仆，甚至并非是作为个人的国王的臣仆，而是就其作为“国家元首”这一性质而言的臣仆。政治自由，这一自由主义的基本学说，只不过是新教的第二阶段并与“宗教自由”完全是平行的。[63] 而宗教自由，是否就应理解为摆脱 宗教的自由?绝非如此。对此只能说是摆脱中间人的自由，摆脱起中介作用的僧侣的自由，“俗人地位”的消除，亦即与宗教、与神有了直接的、没有中间环节的关系。只有在人们有宗教的前提下，人们才能享受宗教自由，宗教自由并非是没有宗教，而是信

仰内在性、直接与神交往。谁把宗教当作一项本心事宜、当作他自己的事情 、当作一项“神圣严肃的事情”，他“在宗教上就是自由的”。同样对于“政治上的自由者”来说，与国家联系是一项神圣严肃的事情，国家是他的本心事宜、他的主要事宜、他自己的事宜。

政治的自由意味着：波里斯 [64] 即国家是自由的；宗教自由意味着：宗教是自由的，如同良心自由意味着良心是自由的那样，亦即并不意味着：我有摆脱国家、摆脱宗教、摆脱良心的自由；不意味着我脱离 了它们；它们的自由并不意味着我的 自由，而是一种统治和强制着我的权力的自由；这意味着如国家、宗教、良心等我的某一专制君主是自由的。国家、宗教、良心，这些专制君主 使我成为奴隶，而它们的 自由即是我的 奴隶状态。不言而喻的是，在此它们必定遵循“目的使手段神圣”的基本原则。如果说国家的福祉是目的，那么战争就是一种神圣的手段；如果说法制是国家的目的，那么杀人是一种神圣的手段并以它的神圣名称叫做：“处决”等诸如此类不一而足。神圣的国家使一切对其有利的东西神圣化。

市民的自由主义嫉妒地监视着的“个人自由”，绝不意味着是一个完全自由的自我规定，因而使行动整个地成为我自身的事 ，而只是意味着对个人 的独立。有谁不对任何人负责，他在个人方面就是自由的。在这一意义上——人们不可对此有其他的理解——不仅统治者就其个人而言是自由的，亦即对于人是不负责任的 （“在神面前”他承认自己是负有责任的），而且“只对法律负责的”一切人亦均是如此。这一方式的自由通过20世纪的革命运动而获得了，亦即对于随心所欲、对于此即我们的意愿的独立。为此立宪君主自己务须脱却一切个性、剥夺一切个人的决断，以便避免作为个人、作为个别的人 而损害了他人的“个人自由”。统治者的个人意志 在立宪君主那里消失了；故而专制君主以正当的感情对此加以抵制。然而正是专制君主欲成为在最佳的意义上的“基督教的君主”。为此他们就必须成为一种纯粹精神 的力量，因为基督教徒只是臣服于精神 （“神是精神”）。然而只有立宪君主才彻底地表现出纯粹的精神力量。立宪君主在这里存在着，他已不具有任何个人意义，他的精神化已达到这种程度：他可以当作一个完全神秘的“精神”，一个观念 。立宪国王是真正基督教 的国王，基督教原则真正的体现。在君主立宪政体中，个人的统治，即一个真正任意而为 的统治者业已告终；因此在这里个人自由 统治着，摆脱了一切

个人的统治者的独立，摆脱能以此，即我们的意愿命令我的一切人的独立进行着统治。它是完全的基督教 国家生活，一种精神化的生活。

市民完完全全采取自由主义的 立场。对他人领域的每一个人 的侵犯都激发起市民意识。当市民看到，有人屈从于他人的情绪、爱好、意愿，而此人又只是以个人的身份，而不是以“更高权力”认可者的身份出现的话，市民就抬出他们的自由主义并高呼“专横”。够了，市民所声称的他们的自由即是摆脱了称之为命令的东西：“谁都没法命令我做什么!”命令 的意义在于：我 应该做的正好是另一人的意志，与此相反，法律 并不表现他人的个人权力。市民的自由是摆脱其他个人意志的自由或独立，所谓个性或个人的自由，因为个人是自由的，就是说自由到这样，没有任何其他个人能支配我自身；或者说，我能做或不能做的并不取决他人个人的决定。如出版自由就是一个这样的自由主义的自由，只有在书报检查官的压制表现为个人的任意专横时，自由主义才与之作斗争。而对那种通过“出版法”施行的压制，却表示接受和赞同，也就是说市民阶级的自由主义者只是要写作本身的 自由。因为他们是合法的 ，他们通过他们的著述将不冒犯法律。只有自由主义者的东西，亦即只有合法的东西才应该付印；否则的话“出版法”就以“出版法方面的惩罚”相威胁。人们看到了个人自由得以保证，却根本没有觉察到，假若只要略微往前走一点，最显著的不自由就将占统治地位。因为人们尽管摆脱了命令 ，而且“没有人能命令我们什么”，然而代替命令的是法律 ，人们对之将更卑躬屈膝，人们将受一切法律的形式所奴役。

在市民国家里只存在着被迫使 做数以千计的事情（如依从、信条等等）的“自由的人们”。而又有谁来这样做呢?强迫他们的只有国家、法律，而不是任何个人!

市民阶级起劲地反对任何个人的命令，即并非根据“事物”、“理性”等所颁布的命令，这是为了什么?它同样只是为了事物的利益，反对“个人”的统治而斗争!精神的事则是理性的东西、善的东西、合法的东西等等，这是“善事”。市民阶级意欲有一非个人的 统治者。

此外，如果原则是：只有事物即道德的事、合法性的事等应统治人；那么，也绝不会允许人们彼此间对个人的限制（如以往市民被限制不能担当贵族的官职，限制贵族不能经管市民的手工业等等），这

就是说必须进行自由竞争 。作为个人，一个人不能限制他人 ，他只有通过物方能做到此点（如富人通过金钱这种物来使无产者受限制）。现今起作用的只是一种统治、国家的 统治；就个人方面而言，不再有人仍然是他人的统治者。从出生时起，儿童就是属于国家的，只是在国家的名义下，他们才是属于父母的。譬如说，国家就不容虐杀婴孩，要求对他们进行洗礼等等。

而对于国家来说，它的所有儿童都完全是平等的（"市民的平等或政治平等"），他们自己则将看到：他们彼此将如何相处：他们应该竞争 。

自由竞争不外乎意味着：每个人能够对抗他人、维护自己、能够斗争。封建集团当然是反对如此做的，因为它存在的基础是不进行竞争。法国复辟时期斗争的内容充其量不过是：资产阶级要求自由竞争、封建主则力图保留行会制度。

于是自由竞争胜利了，而且必定战胜行会制度。（下面将进一步阐述。）

如果革命奔向反动的歧途，那么由此只是表明了革命原来 是什么。因为每一种努力如若进行深思熟虑 之后，就总是趋向反动；而只有陶醉 ，"不假思索"才朝着原来的行动方向前进。"深思熟虑"经常是企图反动的口头语，因为思虑提出了界线，脱离了本来的宗旨，即原则与开始时的"无拘束性"和"无限制性"。将一切顾虑置于脑后的粗暴的小伙子、口出狂言的大学生是真正的 市侩，因为在他们那里就如同在市侩那里一样，顾虑构成了他们行动的内容，只是他们作为自吹自擂者起来反对顾虑，并采取消极的态度，而后作为市侩则顺从顾虑并对此采取积极的态度。在两种情况下，他们共同的行动和思考都围绕着顾虑打转转，然而市侩对于小伙子来说是一种反动 ，他是进行思虑的粗暴的伙计；正如后者是不假思虑的市侩那样。日常生活经验证实了这一翻转的真实性，并表明了自吹自擂者磨练成市侩。

如在德国的所谓反动也表明了，它如何只是战斗的自由欢呼的深思熟虑 的继续。

革命并非是反对一切现存的制度 ，而是反对这种现存的制度 、反对一种特定的 实况。革命废除这个 统治者，而不是废除一切 统治

者。相反，法国人遭到最严酷的统治：革命杀掉了老的有罪者，欲图给予有德者一种有保证的生存，就是说革命仅仅用道德代替了邪恶（邪恶与道德的区别，就恰如一个粗暴的小伙子与一个市侩的区别那样）等等。

直到现今为止，革命的原则仍然是只攻击这个 和那个 现存的制度，因而是改良主义的 。有多少改善 ，就保持了多大程度的"思虑的进步"：总不外是一个新的主子 代替旧的，破即是立。新的市侩保持着与旧的市侩的区别。革命市侩般地使第三等级、中间等级兴起。革命又以市侩的方式枯竭下来。并非是个别的人 ——而纯粹的他即是人 ——自由了；而应说市民 、公民、政治的 人，正因为如此他并非是人而是人的类族的一个标本，特别是市民类族的一个标本，是一个自由的市民 。

在革命中，就世界历史的角度而言，并非是个人 在行动，而是人民 在行动：民族 、主权民族欲图包办一切。一个想象的自我，一个观念，就像民族那样积极地登场。这就是说个人作为这一观念的工具而呈献出自己并且作为"市民"而行动。

在国家基本法规 中、在宪章中、在依据"理性的法律"行动和统治的、合法的或"正当的"君主那里，即在法制 中，市民阶级有着它的权力同时有着它的限制。在资产阶级阶段遵守法律的英国精神占统治地位。拿国会会议来说，就经常使人回忆起，它的权限不过如此；它只能由于恩惠被召开，由于失宠而再度被抛弃。它总是使自己也记起它的使命 。我是我父亲所生，这一点当然是不能否认的；然而我一旦产生出来，显而易见他的生育目的就与我全然没有关系，而且不管他可能召唤 我干什么，我只干我想干的事。因此，在革命开始时被召集的法国等级会议就完全正确地认识到：它是独立于召集人的。它存在着 ，如若它不行使它存在的权利，而是想象它仍是依附于譬如说父亲的，那么它就是傻瓜。被召唤者不必询问：召集人造出我来想干什么；而应向一旦我遵从了召唤之后，我想干什么?并非是据此集会的召集者、选举人、宪章对被召集者来说是神圣的，对他来说，没有什么东西是神圣的、碰不得的权力。在他的权力范围之内，他对一切就均是有权的 ； 他不承认受限制的"职权"，他不想尽忠 。如果人们所期待的议会就是这样的，这就产生了一个完全利己主义 的议会，它摆脱了一切脐带并且是毫无顾忌的。然而议会总是恭顺的，因而如若在议会

中有如此之多的事不过半或悬而不决，即虚伪的“利己主义”炫耀的话，这就是不值得惊奇的。

议员应限制在由宪章、由国王意志为他们所划定的范围之内。如果他们不想或不能这么做，那么他们就该“引退”。忠于职守的人有谁会另外行动，能将他的信念和他的意志作为首当其冲 的原则加以贯彻?有谁能如此没有道德地意欲表现自己，而不惜团体和一切由此走向毁灭?人们小心翼翼地在其授权 范围之内动作；当然，在他们的权力范围之中人们总须坚持住，因为没有人能他之所能。“我的权力或在另一种情况下我的无权是我的唯一的界限，授权只不过是束缚性的规章?我该信奉这推翻一切的观点吗?不，我是一个守法的市民!”

市民等级信奉一种与他们的本质紧相联系的道德。这一道德的第一个要求是要求人们从事一项规矩的业务、一项诚实的行业、有着一种道德的举止。对市民等级来说，骗子、娼妇、小偷、强盗、杀人凶手、赌徒、无职业无产业的人、轻率的人是不道德的。正直的市民把反对这些“不道德者”的情绪称做他的“最强烈的义愤”。上述这些人都缺乏安定、经营的根基 ，缺乏一种坚实、诚实的生活，固定收入等等，简言之，由于他们的生存没有建立在一个保稳的基础 上，他们属于危险的“个人或零散人”，属于危险的无产阶级 ：他们是“孤独的号叫者”，他们是“没有保证的”，“无可损失的”，因此是毋须冒险的。譬如说家庭纽带的形成，是维系某人的，被维系者提供一种保证，他是可以把握住的；相反，卖笑妇的情况则不是如此。赌徒将一切放在赌博上、使自己和他人毁灭是没有保证可言的。可以用“流浪者”的名称把对于市民来说是可疑、敌意和危险的所有人总括起来；市民厌恶一切流浪的生活方式。此外，还存在着精神的流浪者，对他们来说，他们祖先传下的居所太窄小和使人感到压抑，以至他们不想继续满足于受限制的空间：他们，这些狂放不羁的流浪者不是把自己限制在稳健的思想方式之中并接受能保证千万人欣慰和稳定的被看作碰不得的真理，却反而越过了一切传统的界限并激烈地从事他们放肆的批判和起劲地煽起疯狂的怀疑情绪。他们构成了最底层者、动荡不宁者、变化无定者即无产者的阶级，而且如果听任他们把他们不定居的性质公诸于众，那么他们就叫做“不安分的人”。

所谓无产阶级或赤贫现象就有这样广泛的意义。有谁要求市民等级竭尽全力消灭贫困，他就大错而特错了。善良市民反其道而行之，

以无与伦比的令人安慰的信念自我排解："幸福的财富一旦不平等地予以分配，按照神的智慧的命令，那就将永远如此继续下去。"在每一胡同里充斥着的真正市民的贫困并不能打扰他，充其量也不过是使他扔出一些布施或者为一个"诚实和有用的"小伙子找到工作和生计，而后他就对贫困麻木不仁了。然而使市民愈益感到打扰了他安静的享受却是：欲求改革与不满的 贫困，穷人们不再默不作声地 忍耐和克制自己，而是开始暴乱 和动荡起来。将流浪者关起来!将骚扰者投入最阴暗的地牢!他图谋在国家中"挑起不满，煽动反对现行法令"——用石头砸死他、砸死他!

然而恰恰是在这些不满者中产生了这样的说法：对于"善良的市民"来说，谁在保护他们和他们的原则，不管是专制君主、立宪君主也好、共和国也好，只要他们得到保护就都是一样的。而何谓他们的原则?他们总是"爱戴"这些原则的保护者吗?并非是劳动的原则，也并非是世袭的原则，而是中庸 的原则，美好的、中间的原则：有一点世袭和有一点劳动，亦即一项带来利息的财产 。财产在这里是固定、给予的东西、继承的东西（世袭），生息在此是努力（劳动），即劳动资本 。只要不是乖张、极端，不要激进主义!当然，世袭权利只是世袭财产，无论如何它甚少或根本不是自己的劳动，而是资本的劳动和唯命是从的工人的劳动。

假如在一个时代充斥着谬误，那么就总是一部分人从中获利，另一部分人由此而遭损失。在中世纪，谬误是在基督教徒中普遍的谬误，因而教会必然掌握地上的一切权力或最高统治权；教士并不比俗人更少地相信这个"真理"。两者着迷于同样的谬误。教士就自身而言，由于他这种谬误而得到权力的利益 ；而俗人则得到唯命是从的损失 。如同"吃一堑长一智"所表明的那样，俗人最终变得聪明起来并不再相信中世纪的"真理"。在市民等级与工人等级之间也有着这一同样的关系。市民与工人同样相信金钱的"真理"；恰如俗人与教士那样，并不占有金钱的工人不比占有金钱的市民更少相信这一真理。

"金钱统治着世界"是市民时代的主音。一个无财产的贵族和一个无财产的工人作为"挨饿者"在政治上均是不起作用的：出生与劳动与此无关，而是金钱万能 。拥有财产者进行统治，而国家则从无产业者中训练出它的"仆人"。国家按照以国家的名义进行统治（治理）的情况，给予他们金钱（薪俸）。

我从国家那里得到一切。我有什么没有得到国家批准 的东西吗?我所拥有的没经它批准的东西，只要它发现缺乏"法律名义"，就从我处取走 。我所拥有的一切不都是因为国家的恩惠和它的批准吗?

市民等级本身完全依靠法律名义 。市民无论他是什么职业，都是通过国家保护 、通过国家的恩惠而存在的。如果国家的权力被摧毁，他就要害怕会丧失一切。

然而这对于没有什么可损失的人、对于无产者来说情况又是怎样的呢?因为他是没有什么可损失的，他的"一无所有"并不需要国家保护。当被保护者的国家保护被剥夺的时候，无产者相反却能获利。

因此，无产业者就把国家视为有产者的保护力量，国家使有产者特权化，相反只是榨取无产业者的膏血。国家是一个市民国家 ，是市民等级的状况。国家保护人并非是按照他的劳动，而是按照他的顺从（"忠诚"），亦即按照他是否依据国家的意志即国家法律享受和管理国家所交托的权利。

在市民等级的统治之下，劳动者经常落入有产者的手中，即落入那些掌握任何国家财产的人的手中（一切可以占有的均是国家财产，属于国家，而且只是个人的采邑），特别是落入掌握货币和财产者，即资本家的手中。工人不能按照他的劳动对于享受者所占价值的程度来取得等价报酬 。"对劳动的支付极低!"资本家得到了其中的最大赢利。只有那些提高国家的光辉和加强国家统治的人的工作、高级国家仆人 的工作才得到优惠和大大多于优惠的支付。国家慷慨地支付，为的是它的"善良的市民"、有产者能少付钱而没有危险；国家通过多支付来保障自己得到仆人 ，正是由于这些仆人，国家为"善良市民"组成了一种保护力量：警察（属于警察的有士兵、一切种类的官吏，如司法、教育的官吏等，简言之，整个"国家机器"），而"善良市民"为了更其低价地偿付他们的工人，他们乐意向国家缴纳高额税款。

然而工人阶级却保留为一种与这一国家、这一有产者、市民等级的国家相敌对的一种力量；因为就根本上而言，他们没有得到保护（因为并非是作为工人他们享受国家保护，而是作为国家的臣民他们分享到警察保护、分享到所谓法律保护）。他们的原则——劳动没有按照它的价值 得到承认：有产者、敌人的战争掠夺物 在受剥削。

工人手中有着极大的力量，而且如若他们一旦真正觉察到它并运用它，那么他们就是所向披靡的：他们只要停止劳动并把他们劳动所创造的东西作为他们自己的东西并享用之。这就是这里或那里出现工人骚动的意义之所在。

国家建立在对劳动的奴役 基础之上。如若劳动自由 了，那么，国家就将消失。

二、社会自由主义

我们是生而自由的人，然而不管朝哪里看，我们看到自己已成为利己主义者的仆人!我们由此就应当使自己也成为利己主义者吗?绝不，我们宁愿使利己主义者成为不可能!我们愿使他们大家都成为"游民"，让大家什么也不占有，因而"大家"都占有。

社会主义者就是这样。

你们称为"大家"的那个人究竟是谁?——那就是"社会"!然而它会是有形体的吗?——我们 是它的形体!——你们?你们自己就是没有形体的；——你尽管是有形体的，你也是，你也是，然而你们一起却只有各种形体，而没有一种形体。因此一个统一的社会尽管有为它效劳的诸形体，然而却并非是一个统一的、本身的形体。如同政治家的"民族"不外是一种"精神"那样，在精神那里的形体只是假象，社会也恰恰如此。

在政治自由主义那里人的自由是摆脱个人 ，摆脱个人统治，摆脱主子 的自由；保障每一个人对其他个人而言的个人自由。

没有人可以下什么命令，只有法律下命令。

然而，如果说个人纵然变成平等 的，却并非是就他们的财产 而言。当然穷人需要 富人，富人需要 穷人。穷人需要富人的金钱，富人需要穷人的劳动。也就是说没有人需要作为个人 的他人，却需要作为给予者 的他，即能给出什么东西者，或作为拥有者、所有者的他。他所拥有 的东西造就了人 。而在拥有 之中或就"财产"而言，人们是不平等的。

由此，社会自由主义得出结论：如同根据政治自由主义任何人不该发命令 那样，任何人 均不许拥有 什么；亦即如同在此只有国家保持命令权 那样，只有社会 保持财产。

国家由于针对他人保护每一个人和财产，它就将他们彼此分开 ：每人均是 他特殊的部分和拥有 他的特殊部分。谁满足于他是什么和拥有什么，他就在事物的这一情况下获得他的利益；然而谁欲图身份更高些和拥有更多些，他就寻觅这两者并在其他个人 的权力中找到了它们。在这里他陷入了一种矛盾：作为个人没有人逊于他人，然而一个人却拥有 其他个人所没有的，然而却想拥有的东西。这样由此就得出：一个人要高于另一人，因为前者拥有他所需要的东西，后者则没有，前者是个富人，后者是个穷人。

于是他进一步自问道：我们应该让那些我们理应加以埋葬的东西再度死灰复燃吗?我们应当让这种通过曲折道路复苏的各个人之间的不平等畅行无阻吗?不，正相反，我们必须把做了一半的事完全进行到底。摆脱了其他个人的我们的自由还缺少摆脱受其他个人命令的自由，缺少摆脱其他个人在他的个人权力中所拥有的东西即缺乏摆脱"个人财产"的自由。故而让我们消灭"个人的财产"。任何人都不拥有任何东西，每个人都应是一个游民。财产应当是非个人的 ，它属于社会 。

在至高无上的统治者 、唯一的统帅 面前，我们所有人均变为平等的，平等的个人，即变成了零。

在最高的所有者 面前，我们所有人都是平等的游民。现今在他人的估价中，一个人尚可是一个"游民 "，"一无所有者"；而后这种估价就告终了，我们均是游民，作为共产主义社会的集体我们能够把自己称为"浪荡游民"。

如果无产者真正建立了他所希望的消灭了贫富差距的"社会"，那么他就成了 游民，因为他知道自己因此要成为游民、他还能把"游民"抬高为一个荣誉的称呼，恰如革命将"市民"这一词变为荣誉的称呼那样。游民是他的理想。我们大家都应成为游民。

这就是为了"人性"的利益对"个性"的第二次掳掠。既不给个人命令权，也不给个人财产；前者归国家，后者属社会。

由于在社会中出现了最令人压抑的弊病，故而尤其是受压迫者，即来自社会下层范围的成员，想到去寻找在社会中的过失，并给自己提出了任务：发现真正 的社会 。人们首先不是在自身 而是在所有第三者中寻找过失，这是司空见惯的；就是说在国家中、在富人的自私之中寻找过失。然而富人之所以得以存在，恰恰要感谢我们的过失。

共产主义的反思与结论看起来是非常简单的。如同现今的事情那样，即如同在现今的国家关系之下那样，都是一方反对另一方，然而却是多数反对处于不利状况下的少数。在事物的这一状况 下，前者处于富裕状况 ，后者处于贫困状况 。故而事物的现今状况 ，即国家必须被消灭。代替它的又是什么?代替个别人的富裕是一种普遍的富裕，一切人的富裕 。

通过革命，资产阶级变为万能，一切不平等也被消灭：每个人均被尊奉或贬降拥有市民的尊严：平民被尊奉，贵族被贬降；第三 等级变成了唯一的等级，即公民的 等级。于是共产主义回答道：我们的尊严、我们的本质并不在于我们大家都是国家——我们母亲的平等的孩子 ，全体生来都有要求她的爱、她的保护的权利，而是在于我们大家生来就彼此照顾 。这些就是我们的平等或者说我们的平等 在于：我与你、你们所有人同样地为他人干事或“劳动”；在于：我们中的每个人均是劳动者 。就我们而言，问题不在于我们对国家来说 是什么，即市民，即不在于我们的市民性质 ；而在于我们彼此照顾 ，也就是说在于：我们中的每个人由于他人而存在；其他人照料我的需要，同时他自己也由我而满足了他的需要。譬如他为我的衣着而劳动（裁缝），我则为他的娱乐需要而忙碌（喜剧作家、走钢丝演员等），他为我的食物（农夫等），我为他的教育（学者等工作）。这就是说劳动 是我们的尊严和我们的平等。

市民资格给我们带来了什么好处?负担!而人们以什么样的高度估价我们的劳动呢?能够压多低就压多低!然而劳动仍然是我们的唯一价值；我们是劳动者 ，这就是在我们这里最好的东西，这就是我们在世界上的意义之所在，因此这必将成为我们的影响，必须成为影响 。你们能用什么与我们相抗衡?仍然也只有劳动。我们必须给予你们报偿的只能是由于你们的劳动或工作，而不能是因为你们单单的存在；而且也不能是由于你们照顾自己 ，而只能是由于你们照顾我们 使然。你们凭什么能对我们提出要求?就是凭着你们高贵的出生之类吗?不，只

能是凭着你们对我们所做的称心和有益的事。同样：我们也只愿你们依据我们为你们所做的事来评价我们；你们从我们那里得到的也将只是相同的做法。劳动，即对于我们有价值的那种劳动、互相照顾的劳动、对大家有益的劳动 决定价值。在他人的眼中任何人均应是一个劳动者。谁做了有益的事，他就不应该比任何人低一头，或者说所有劳动者（自然是在"对大家有益的"，即共产主义劳动者意义上的劳动者）是平等的。由于劳动者的工资是符合其价值的，因而工资也应当是平等的。

如果说只要信仰就足够维持人的荣誉和尊严了，那么，只要劳动在信仰上不妨碍人，就根本不能反对任何劳动，即使是如此紧张的劳动。现在的情况则与此相反，每个人本应发展成为人，然而人却被束缚于机器般的劳动上，与此相伴随的是奴隶制。如若一个工厂工人要累死累活干上十二小时甚至更多，那么他就被剥夺了人的发展过程。任何劳动都应有人得到满足的目标，因此他必定在劳动中 成为能手，就是说劳动能作为一个整体来进行。在一个别针厂，谁只装针头、只拔铁丝……，那么他就是机械地劳动，像机器那样地劳动：他始终是一个低能者，而成不了能手；他的劳动不能使他自己满足，而只是使他疲乏。他的劳动并非为自己所进行，在其自身 中没有目的，对自己来说没有完成的东西：他把自己做成的一部分交到他人手中，并为这个他人所利用 （剥削）。对于这个为他人效劳的工人来说不存在一种有教养的精神的享受，充其量只有粗俗的快乐：他与教养 是隔绝 的。为了成为一个善的基督教徒，人们只需要信仰，而这在最受压抑的情况下也可能发生。因此执著于基督教的人只是为受压迫的劳动者的虔诚、他们的忍耐、顺从等操心。只要受压迫的阶级是基督教徒，他们就能忍受他们的一切贫困：因为基督教不允许他们发泄牢骚和愤懑。现今平息 贪欲已不够了，而是要求满足 欲望。资产阶级公开宣布了尘世享受、物质享受的福音，现今使它感到奇怪的是这种教义竟在我们穷人中找到了拥护者；它指出了：并非是信仰和贫穷而是教育与财产带来了幸福，这一点我们无产者也是懂得的。

资产阶级把我们从个别人的命令和专横中解放出来。只有一种专横保留了下来，它是从各种关系的发展趋势中产生的并可称之为各种情况的偶然性；留下的是受偏袒的幸运 和"幸运者"。

如若一个产业部门破产了，成千的工人没有面包吃，那么人们有充分的理由考虑承认：并非是个别人承担过失，而是在于“种种关系中的罪过”。

如若我们改变各种关系，而且是彻底地改变它，那么就将使它的偶然性不起作用并产生法律 !愿我们不再是偶然事件的奴隶!让我们建立一个结束摇摆 的新秩序，愿这一秩序以后就成为神圣的!

以前人们为了做什么事必须请求主子 ，在革命之后则叫做：捕捉幸运 !捕猎幸运或阿察尔赌博 [65] ，市民的生活就是致力于此道。在这之外是要求：谁已经得着些什么，就不要再轻率地拿它去赌博。

这是奇怪的，然而却是极其自然的矛盾。凡是市民的或政治生活卷入其间的竞争就完全是一种运气赌博，从交易所投机到谋求官职，争夺顾客、寻求工作、钻营擢升和勋章，一直到牟取暴利的犹太人的旧货交易等等。假如成功地排挤和超过了竞争者，那么这就是“手气好”；因为对于一种幸运来说，必要的事情是：胜利者自视有着其他人不知道如何对付的才能，亦即自认为不存在一个更有才能的人；当然就胜利者的才能本身而言，不过看来像是通过最精细的努力而获得的。他们在这一幸运变换之中，从事着他们日常营生，在此并没有什么异乎寻常的；然而当他们自己的原则以赤裸裸的形式出现并作为阿察尔赌博 “酿成不幸”，那么他们就陷入最讲道德的震惊之中。是的，阿察尔赌博是一种太明显的、太没有掩盖的竞争，明白而露骨地损伤了循规蹈矩的羞耻感。

社会主义者欲图阻止这一碰运气的活动，并建立一个社会，在这个社会里，人们不再为幸运 所束缚，而是从中解放出来。

这一努力最初以最自然的方式表现出来的是“不幸者”对“幸运者”的憎恨，即与幸运极少或完全没有关系者对总是与幸运相关者的憎恨。

然而，本来这一不平情绪并非是针对幸运者，而是针对幸运 这一市民制度的腐朽的污点。

由于共产主义者最先宣布自由活动是人的本质，所以他们就像日常劳动者的想法那样需要一个星期日；就像一切物质努力那样，在他们无精神的“劳动”之外，他们需要一个神，一种振奋和启发。

共产主义者在你那里看到了人，看到了兄弟，这只是共产主义的星期日方面。就工作日方面而论，他绝不会把你当作单纯的人，而是当作人的劳动者或劳动着的人。自由主义的原则存在于第一个观点中；而在第二个观点里则隐藏着不自由性。假若你是个“游手好闲者”，那么尽管它不会忽视你是人，然而是把你当作一个“懒惰的人”，力图把人从懒惰中净化出来，并努力使你皈依于这样的信仰：劳动是人的“命定与天职”。

因此它显示了双重的面貌：以一种面貌出现，它重视精神的人的被满足；以另一种面貌出现，它就专注于为物质的或肉体的人服务的财产。它给予人双重的职位：一个是获取物质的职务，另一个则是获取精神的职务。

市民社会将精神和物质财富自由地放在那里，谁要求什么就给予每个人什么。

共产主义则真正为每个人创造这两者，迫使每个人接受它们，强制每个人去获取两者。共产主义要我们没有任何异议地去获取精神和物质财富以便成为人，因为只有这两者才使我们成为人，它是严肃地对待这件事的。市民制度对这种获取则采取听任自由的态度，而共产主义则强制去进行这种获取，并且只承认获取者、从事经营者。经营自由是不够的，而是你必须掌握它。

这样批判所能做的就仅仅要证明：获取这些财富还绝不会使我们成为人。

每个人应由于自己而成为人或者每个人自己应成为人，这是自由主义的戒律。由于这一命令而产生了下述的必要性：每个人必须为这一成为人的工作赢得时间，亦即使每个人有可能为自己而工作。

市民社会相信，如若把一切人性的东西交给了竞争，而又使个人对每一人性的东西拥有权利，那么就能做到上述这一点。“每个人都允许为争取一切而努力。”

社会自由主义感到，不能用“允许”就算解决了问题，因为允许只意味着不禁止任何人，然而却并不是使每个人有一种能力。因此社会自由主义声称：市民社会只是在口头上和字面上是自由主义的，而在实际上则是高度非自由主义的。社会自由主义欲图从它的方面给我们所有的人以能够为自己劳动的手段 。

由于劳动的原则，无疑，幸运或竞争的原则就要被禁止。然而与此同时，劳动者在意识到在他那里本质的东西就是“劳动者”时，他就远远离开了利己主义并使自己屈从于一个劳动者社会的至高权威之下，就像市民以献身精神依附于“竞争的国家”那样。关于“社会义务”的美好梦想将继续进行下去。人们再次认为，社会给予 了我们所需要的一切，因此我们对它负有义务 ，一切均是有负于它的。[66] 人们停留在：必须要为所有财物的“最高的授予者”效劳 。然而，社会并非是能够给予、授予或允诺的自我，而是一种工具或手段，从中我们能够得到益处；我们没有社会义务，只有利益，为了追求这些利益我们必须为社会效劳；我们对社会没有作出牺牲的义务，如果说我们牺牲了什么，那是我们为自己所牺牲：对这一切社会主义者都不予考虑，因为他们——作为自由主义者——束缚于宗教的原则，并如同国家迄今所做的那样，起劲地追求一个神圣的社会!

我们能从中拥有一切的社会，是一个新的主子，一个新的幽灵，一个新的“最高本质”，它把我们置于“效劳与义务之中”!

以后还将对政治与社会的自由主义作出进一步的评论。现在我们首先要把它们提交给人道自由主义或批判自由主义的法庭。

三、人道自由主义

由于自由主义在进行自我批判，即“批判的”自由主义正进行着自我完善，而且批判者仍然保持为一个自由主义者同时也不超出自由主义的原则，不超出人，这样他就可以首先依据人来命名，并称之为“人道主义者”。

工人是最注重物质利益的和最利己主义的人。他根本不为人类 做什么，他所做的一切都是为自己 ，为他的福利。

由于市民社会把人 说成只就其出生而言是自由的，因此在其他方面，它就必然将其置于非人（利己主义者）的魔爪之下。这样，利己主义在政治自由主义的统治下，有着极为广阔的用武之地。

如同市民利用国家那样，工人将为了他的利己主义 目标而利用社会。你当然只有一个利己主义的目标，你的福利!你如若维护一种纯粹的人的利益 ，那么我也定将成为你的伙伴，人道主义者这样指责社会主义者。“为此却需要一种比工人意识 更强大、更广泛的意识。”“工人什么也没有做，因此他什么也没有；但是他什么也没有做，因为他的劳动总是一种个人的劳动，斤斤计较他自己需要的、日常的劳动。”[67] 人们也可以作出与此相反的如下设想：古滕贝格 [68] 的劳动并非是个别的劳动，他的劳动取得了无数成果，而且这种劳动在今天还有着它的意义，它适应人类的需要，并且是一种永恒的、永不消逝的劳动。

人道意识既轻视市民意识也轻视工人意识：因为市民只是对游民、没有固定职业的一切和他的“不道德”表示愤怒，而工人则对懒汉（“无所事事者”）和他的寄生的和非社会的因而是“不道德的”原则表示愤怒。对此人道主义者反驳道：众人的无所事事恰恰就是你的产物，市侩!然而你，无产者，指望一切人都会拼命刻苦 ，并欲图使苦王 成为一条普遍的原则，这一切均属于你的现今的苦役任务之一。你无疑试图通过所有人必须同样地服苦役而减轻苦役自身，当然不外是基于下述理由：由此所有人能赢得同样多的余暇。然而他们该用他们的余暇 开始做什么呢?为了人道地 度过这一余暇，你的社会该做些什么呢?它又再次不得不听任利己主义的爱好来处置所赢得的余暇，而且恰恰是社会所促成的这种利益 落到了利己主义的手中，如同市民社会的利益、人的无依附性 ，由于国家不能用人性的内容加以充实而拱手让给了任意妄为那样。

人应该没有主子，然而这并不意味着利己主义者可以凌驾于人之上，而倒应该是人凌驾于利己主义者之上成为主子，这无疑是完全必要的。当然人应该找到余暇，然而当利己主义者从中捞取好处时，那么余暇就离开了人；这样看来你们应该给予余暇以人的意义。然而，你们，工人也是出于利己主义的动机从事你们的劳动，因为你们要吃，要喝，要生活，在余暇中你们怎能够不是利己主义者呢?你们劳

动，只是为了在劳动之后要好好地休息（闲散），当然你们如何度过你们的余暇时间，是偶然性 在起作用。

如果说该对利己主义关上每扇门户，那么就必将致力于一个完全“无私利的”行动，追求完全的 无私利性。这才是人性的，因为只有人才是无私利的；利己主义者永远是有偏私的。

我们不妨暂且设想无私利性在起作用，那么我们就要问：你想对一切都兴趣索然，毫不为任何事物所动，不为自由、人类等所动吗?“噢，对了，这一切都并非是利己主义的利益，并非是私利性 ，而是一种人的、即一种理论的 利益，即一种并非是为某个人或所有个人（全体）的利益，而是为观念 、为人 的利益!”

然而你没有察觉到：你充其量也只不过受到你的 观念、你的 自由观念所鼓舞吗?

可是你没进一步察觉到：你的无私利性又再度如宗教的无私利性那样是一种天上的私利性吗?当然你对有利于个人的利益极为冷淡，而且你可以抽象地呼喊：听任自由发展，不管世界由此而毁灭。你也不为来日操心，而且根本没有为个人的需要、为你自己的舒适生活、没有为他人的舒适生活认真地加以操心；然而基于这一切从你这儿什么也发生不了，因为你是一个空想者。

能否设想人道自由主义者的自由主义已达到这样的程度：他把一切对人来说是可能的东西均宣布为是人道的?恰恰相反!关于娼妓的问题，人道自由主义者尽管与市侩的道德偏见有所不同，然而“这种女人将她的肉体变成挣钱机器”。[69] 对作为人的他来说，这种行为使她们变得卑贱。人道自由主义者判断道：娼妓并非是人，或者说妇女中有谁是娼妓，那么她就并非是人，她就被剥夺了做人的资格。此外：犹太人，基督教徒、特权者、神学家等均并非是人；只要你是犹太人之类，你就并非是人。至上命令是：抛弃一切你的特点，批判它并摒弃之!不该是犹太人，不该是基督教徒等等，而应该是人，仅仅是人!让你的人性 在反对每一限制性的规定中发挥作用，通过它使你自己造就为人并摆脱那些限制而自由 ，把你自己造就为“自由人”，即认识到人性是你的决定一切的本质 。

如果我说：你尽管高于犹太人，高于基督教徒等等，然而你也高于人。这一切均是观念，你却是有形体的。你会认为，你总是能成为“如此这般的人”吗?你会认为，我们的后代将找不到要消除现今我们力量所达不到的任何偏见与限制吗?或者你相信约在你四十岁或五十岁时已能做到：今后的日子不再会使你失去什么东西，相信你是人吗?后世的人们将还要争取我们从不缺少的若干自由。你需要那种未来的自由干什么?假若你在成为人之前毫不看重自己，那么你就必须一直等到最后审判，一直等到人或人类该当达到完善地步的日子。然而由于你肯定会在这之前死去，你的得胜者的奖赏又在哪里呢?

所以你倒不如把事情倒过来并对你自己说：我是人 !我毋须在我之中才制造出人来，因为他已经属于我，如同我的一切特点那样。

批判者问道，人们如何能同时成为犹太人和人?我答复道：首先，如若人们、犹太人、人意味着同样东西的话，人们根本就不能成为犹太人也不能成为人；“人们”所达到的均超出那些规定之外，而施穆尔尚是如此之犹太腔，他不能成为犹太人，不能成为纯粹犹太人；恰恰因为他是这个 犹太人。第二，如若成为人意味着不成为特殊的东西，那么人们作为犹太人就根本不能成为人。第三却取决于我作为犹太人能成为我恰好能成为的一切。你们很难期待萨穆埃尔或莫泽斯 [70] 以及其他人，会超出犹太教，尽管他们不得不说，他们尚不是“人”。他们恰成为他们所能成为的东西。今日的犹太人又两样了吗?由于他们发现了人类的观念，就导致每个犹太人该当改宗于这一观念吗?如果他能够做到此点，他不会不做，而他所以不做，正是他所做不到的。你们的要求与他有何干系?何谓你们赋予他的天职 ： 成为人?

在人道主义者所许诺的“人道的社会”中，根本找不到对这个人或那个人所拥有的“特殊的东西”的承认，“私人的东西”所拥有的性质没有任何价值。用这一方式，自由主义的圆圈就自己全部完成了：自由主义在人和人的自由上有着它的善的原则；在利己主义与一切私人的东西上有着它的恶的原则，在前者那里有着它的神；在后者那里则有它的魔鬼。如果说在“国家”中特殊的人或私人失去了他们的价值（没有个人的特权）；在“工人或游民社会”中，特殊的（私人的）财产丧失了对它的承认；那么在“人道的社会”中，一切特殊的东西或私人的东西就均不在考虑之列。而如若“纯粹批判”完成了它的艰巨的工作，

那么人们就会知道，什么是私人的东西，什么是人们在他们的为虚无所渗透的感情中必须听之任之的东西。

因为对人道自由主义来说，国家与社会是不够的，故而它否定了这两者而同时又保持了这两者。曾经就有这样一种说法：当今的任务“并非是政治任务，而是一项社会任务”，而且在这之后再次为未来许诺了“自由国家”。然而在实际上，“人道的社会”恰恰是这两者：最普通的国家与最普通的社会。只有反对受局限的国家才会说：国家过高估价了精神上的私人利益（如人们的宗教信仰）；只有反对受局限的社会才会声称：社会过高估价了私人的物质利益。两者应当将私人利益让给私人，并作为人道的社会只为普通人的利益操心。

政治家们设想废除个人意志、自己意志或专横，他们就没有觉察到：由于财产而使自己意志得到了一个安全的避难所。

社会主义者也废除财产，因此他们也没有注意到：正是在独自性中保障了这种财产的持续。那么就仅仅金钱或地产是一种财产吗?或者说每一意见是我的一种我自己的东西吗?

这样就必须取消每一意见或使之非个人化，就如同自己意志被转移给国家、财产被转移给社会那样。意见不应归于个人而必须转移给一个普遍者，转移给“人”，而且由此变为普遍人的意见。

如若意见保留存在着，那么我就有我的神（神则只是作为“我的神”，才是一种意见或我的“信仰”），即有了我的信仰、我的宗教、我的思想、我的理想。为此就必须产生一个普遍人的信仰，“自由的狂热”。这就是与“人的本质”一致的一种信仰，而且由于只有“人”是理性的（我与你极可能是非理性的!），这就是一种理性的信仰。

就像自己意志与财产变得无力量那样，独自性或利己主义在总体上就必然同样变得如此。

在“自由人”这种最高度的发展中，将与利己主义、独自性作原则的斗争，故而这些次要目标，如社会主义者的社会“福利”等等在高尚的“人类理想”面前就消失了。一切不是普遍人性的东西即是某种特殊的东西，只是满足若干人或一个人的东西；或者如果说它满足了一切

人，那么它也只是针对作为个人的而并非作为人的他们，因而它就被叫做“利己主义的东西”。

对于社会主义者来说，福利 仍然是最高目标。这正如同对于政治自由主义者来说，自由竞争 是适宜的东西那样。福利当然也是自由的，它所需要的东西，它可以自己创造。这如同谁想投入竞争之中，就可以选择竞争那样。

如果只想参加竞争，那么你们就只需成为市民；而欲享受福利，则只需成为工人 。这两者当然尚不能与“人”相提并论。人只有在“精神上也是自由的”这一情况下，他方才是“真正幸福的”!因为人是精神，所以一切对他、对精神来说是异己的力量、一切超人的、天国的、非人的力量均需被摧垮，而“人”的名称务须超越于一切名称之上。

这样在近代（近代人的时代）结束时，作为主要事物再度回归的即是该时代开始时的主要事物：“精神自由”。

人道自由主义者特别对共产主义者说道：即使社会给你规定了你的行动，这样尽管这种行动摆脱了个人，即利己主义者的影响，然而为此它并不需要成为纯粹人的行动 ，你也还不需要成为人类的一个完全的机体。无论社会要求你怎样行动，这总是偶然的 ：它可能在一个庙宇建筑或诸如此类的工作中任用你；如若不是如此，那么你就可能自发地去做一件蠢事，即非人性的动作；甚至还会发生这样的情况：你工作确实只不过是为了养活自己，总之只是为了生活、为了可爱生活的缘故，而并非是为了使人类辉煌化。因此，自由行动只有满足下述条件后才能达到：如果你使自己摆脱一切蠢行，摆脱一切非人的东西，即利己主义的东西（属于这一范围的只是个人，而不是在个别状态中的人），摆脱一切使人或人类观念暗淡的、不真实的思想，简言之，如若你不仅仅在你的行动之中没有了障碍，而且你行动的内容只是人的东西，而且你只是为人道而活着，而发挥作用。一旦你奋斗的目标只是你的或一切人的福利 ，那么，情况就完全不同了：你为游民社会所做的，这对于“人道的社会”来说是毫无意义的。

仅仅是劳动并不能使你成为人，因为它是形式的东西，并且它的对象也是偶然的；问题取决于：你，劳动者是谁。你劳动完全可以出自利己主义的（物质的）动力，仅仅是为你创造出食物等东西；劳动

必须是一种促进人类前进的劳动、考虑到人类福利、为历史即人类发展服务的劳动，总而言之，是一种人的 劳动。这包括两方面的内容：一方面，劳动为人类谋福利；另一方面劳动从一个"人"出发。如果仅仅是第一方面，那么任何劳动的情况都可以是这样，因为，即使是自然的劳动如动物的劳动也被人类利用来促进科学的发展；第二方面则要求，劳动者要意识到他的劳动的人的目标。由于只有在他意识到自己是人 时，才能具有这样的意识，因此决定性的条件是——自我意识。

如果你不再是"计件工人"的话，那么，肯定就能多做，然而由此你也只是通观了你的全部劳动并获得这样一种意识与自我意识，与你真正的"自我"或"本质"，与人的意识相去甚远的意识。对于工人仍然还有"更高意识"的要求，由于从事劳动不能平息这种要求，他就得在休息时间使其满足。因此休息就得对他的劳动有所帮助。他因此被迫认识到，要同时把劳动和闲散看成是符合人性的，是的，要真正高度评价闲散者、休息者。他劳动只是为了摆脱劳动，他欲图使劳动成为自由的，只是为了从劳动中摆脱出来。

够了，他的劳动不具备使之满足的内容，因为劳动只是社会所托付的，只是一种作业、一项任务、一种职业；从另一方面看，他的社会也得不到满足，因为社会只是让劳动。

劳动本应把他作为人使其满足：它却满足社会而并非是人；社会本应像对待人那样来对待他，然而却把他当作——游民劳动者，劳动者游民。

对他来说，劳动与社会之所以有用，并非是由于他作为人，而是由于他作为"利己主义者"有求于劳动与社会。

这些就是针对劳动的批判所采取的态度。它强调了"精神"，展开了"精神与群众"的斗争 [71] 并把共产主义劳动宣布为无精神的群众劳动。正如这种批判厌恶劳动那样，群众喜欢为自己减轻劳动。在当今大规模出版的著作中那种对劳动的厌恶产生了众所周知的、由研究的辛劳自行表现的肤浅性 。 [72]

为此人道自由主义讲道：你们愿意要劳动，好的，对此我们同样愿意要，不过我们所愿意要的劳动是在最充分的程度上。我们要劳动不是为了赢得闲暇，而是在劳动之中找到一切满足。我们欲图劳动，因为它是我们的自我发展。

那么劳动而后也必须与此相适应!只有自觉的人的劳动，只有没有“利己主义”企图，而将人作为目标的劳动，只有人的自我启示的劳动才能使人获得尊敬。这样就必须说：我劳动，因此我是人。人道主义者要求对一切材料进行加工 的精神 劳动。他要求这样一种精神，这种精神不让任何事物处在安静之中或处在其现状中，这种精神在任何情况下都安宁不下来，它分解一切，对赢得的每一结果重新加以批判。这一不安宁的精神是真正的劳动者，他消除了偏见、摧毁了局限与狭隘性，并把人提高到超越于企图控制他的一切东西之上。然而共产主义者却只是为了自己劳动，从来不是自由地而是由于不得已而劳动，简言之他代表了一种强制的劳动者。

这一种类型的劳动者并非是“利己主义”的，因为他并非是为个人，既不为自己也不为其他个人，即不为私人 劳动，而是为人类及其进步劳动：他并不减轻个人的痛苦，不关心个人的需要，而是取消使人类受压抑的局限，驱散统治整个时代的偏见，克服在一切人的道路上的障碍，消除束缚人们的误解，发现由他为所有人和一切时代找到的真理，简言之他生活和劳动就是为了人类。

第一，伟大真理的发现者当然知道，真理对于他人是会有用的，由于嫉妒性的沉默不言对他来说绝不会带来任何乐趣，故而他就说出了真理；然而如若他意识到：他的奉告对于其他人来说有最高价值，那么他绝不会由于他人的缘故，而是为了他自己的缘故去探索和寻求出真理，因为他自己这样要求，因为直到他尽其全力为自己获得光明和澄清之前，黑暗与妄想一刻也不让他安宁。

这就是说，他为了自己的原因和为了满足他的需要而劳动。由此尽管他也会有利于他人，甚至会有利于后代，然而这并不能使他的劳动不带有利己主义 的性质。

第二，即使他只是为他自己的原因而劳动，那么，为什么他的行动是人的行动，其他人的行动则是非人的，即利己主义的行动呢?其理

由约略如此：因为这本书、这张绘画、交响乐等是他整个本质的劳动，因为在此他是尽其所能，把自己全部倾注到其中去，而且完全可以从中辨认出来；而一个手工业者的制作不就是只反映了手工业者，即手工业者的技巧而并不反映出“人”吗?在席勒的诗中我们看到了整个的席勒；相反，在千百只炉子中，我们所看到的只是我们面前的修炉匠，而并非是“人”。

这岂不是说：在一种创作中你们看到了尽可能完整的我，而在另一种创作中只看到我的技巧?由行动所表现出来的岂不又是我吗?在一种创造中向世界表现、显现、构成自己，不比隐藏留在他的劳动后面更为利己主义吗?你无疑会说，你表现的是人。然而你所表现的人恰恰是你自己。你只是表现你自己，你与手工业者的不同在于：后者不懂得将自己压缩在一项劳动中；为了把他当作他自己来认识，必须在他的其他生活关系中来考察他；由于要满足你的需要方产生了这一创作，你的需要是一种理论的需要。

然而你会回答道：你表现的是一个完全不同的人，一个更尊严、高尚、伟大的人，与他人相比更成其为人的人。我愿意设想：人之所能你无不能；人所不能你皆能之。那么你的伟大在哪里呢?恰恰是在于你高于其他的人们（“群众”）、高于属于普通的人们、高于“普通的人们”，恰恰是在于你的崇高凌驾于人之上。在他人的面前，并非是由于你是人，而是由于你是一个“唯一的”人方使你出类拔萃。无疑，你是表明了，一个人究竟能胜任什么，然而因为你是一个人能胜任这件事，其他人也是人，却绝不能胜任这件事：你只是作为唯一的 人完成了此事，而你的唯一性恰恰就在于此。

并非是人成就了你的伟大，而是你 创造了你的伟大，因为你高于人，比其他的人们强大。

人们不相信能够高于人。充其量他们不过能相信做到不差于人而已!

人们还相信，凡是他们的成就总是对人有益的。只要我在任何时候都保持为人，就如席勒保持为一个施瓦本人，康德保持为一个普鲁士人，古斯塔夫·阿道尔夫保持为一个近视眼那样，那么，我将由于我的优秀品质而肯定变为一个出类拔萃的人，一个施瓦本人、普鲁士人

或近视眼。然而这些情况并不比弗里德里希大帝的手杖更为美妙，我们知道这一手杖是由于弗里德里希的缘故而出了名。

现代的东西与“给神以荣誉”相适应所产生的是：“给人以荣誉”。然而我则想为我自己保持荣誉。

批判通过它要求人应是“人道的”，表明了社会性的必要条件；因为只有作为众人之中的人，人们才是互相交往的 。这里批判表明了它的社会目标：建立“人道的社会”。

在社会理论之中，无可争辩，批判是最完善的理论，因为它摒弃、贬斥一切使人与人相分离 的东西：包括直至信仰的特权的一切特权。在这种理论那里，基督教的爱的原则、真正的社会原则均达到了最完全的贯彻，而且还进行一切可能的试验：剥夺人的独一性与排他性：以其最简单的，因而是最严峻的形式，以唯一性、独一性本身的形式进行反对利己主义的斗争。

“只要在你们之中还存在着独一性，你们如何能真正过社会的生活?”

我反过来问道：在你们之中哪怕只还存在着一种联系，你们又怎能真正是唯一的呢?假如你们是互相联系的，那么你们就不能彼此分开。假如有一种“纽带”维系着你们，那你们就只是与他人相联系的 某种事物，你们十二个就构成一打，你们千万人就构成一个民族，你们亿万人就构成人类。

“只要你们是符合人的性质的，你们就作为人彼此交往，正像如果你们是爱国的，你们就能把自己当作爱国者那样!”

好吧，那我就答复道：只要你们是唯一的，你们就能如你们所自认的那样彼此交往。

恰恰是最尖锐的批判家将被他的原则的诅咒最沉重地击中。他从他自己那里制造了一件又一件的独一的东西，脱却了教会主义、爱国主义等等，通过这种方式他一次又一次地消除了联系纽带并且与教会人士与爱国者相分离，在一切联系纽带破除之后，直至他最终孤零零

地站着。他恰巧必须排除带有独一的或私人性质的一切，而究竟有什么能比独一的、唯一的人本身更独一些呢!

或者他大概是认为：如果全体 变成“人”并且放弃唯一性，情况或许会好些?因为“全体”意味着“每一个人”，这恰恰是为什么长期存在着最尖锐的矛盾，因为“个人”即独一性本身。如果说人道主义者不让任何私人的东西或独一的东西，不让任何私人思想、私人痴呆对个人发生作用的话，如果说他把一切在个人的鼻尖底下批判掉的话，那是因为他对私人东西的憎恨是一种绝对的、狂热的憎恨；如果说他对私人的东西不知道任何宽容，那是因为一切私人的东西是非人的 ：然而他却不能批评掉私人本身，因为个人的顽强能抵御他的批判，而且他必须不得不满足于把个人说成是“私人”，并对他的一切私人的东西听之任之。

对私人的东西毫不关心的社会将做些什么呢?使私人的东西的存在成为不可能?不，社会应该将其“隶属于社会利益，只要私人意志不与普遍利益相冲突，就允许它如其所愿那样多地确定休息日”。[73] 要摆脱 一切私人的，即对社会不感兴趣的东西。

“教会与宗教虔诚阻碍科学的发展。这表明了，与以往通常的情况那样，它们是纯粹的私人事宜。即使它们掩盖在一个其他外表之下，被说成是国家的基础和必要根柢也是纯粹的私人事宜。甚至在它们与国家联系在一起，并使国家成为基督教国家的情况下，它们也不过是表明国家尚没有发展它的普遍的政治思想，表明国家只确立了私人权利的一个证据。而私人权利则是国家是一项私人事宜的最高表现，是国家只与私人事宜有关的最高表现。如果国家最终有勇气并有力量完成它的普遍的使命，并成为自由的国家；如果它也有能力给予特殊利益与私人事务以它的真正地位；那么，宗教与教会将前所未有地变成为自由的。作为最纯粹的私人事务与纯粹的个人需要，宗教与教会将听任其自身发展，而每一个人、每一教区与每一教会团体将会如其所愿、如其认为必要的那样为灵魂的救济操心。每个人将为他灵魂的救济操心，只要对他来说这是个人的需要，而作为操心灵魂者他将会接受并付酬给那些看来能最好地保证满足他的需要的那些人。科学最终将被置于这种游戏之外。”[74]

然而情况应变成怎样呢?社会生活应当有个终结吗?一切交往、一切友爱，总之通过爱或社会原则所创造的一切应当消失吗?

这就仿佛即使某人需要 他人，前者也不总是寻找另一个似的；就仿佛在某人需要 他人的情况下，前者却不必服从后者似的。然而区别却在于：以前个人为某个纽带所束缚而被联系在一起 ；现今则真正是个人与个人自己相联系 ：在成年前，儿子与父亲被联系在一起；而在成年之后，他们能够独立地结合起来。在成年之前作为家庭的一员他们是一体的 （是家庭的"成员"）；而在成年之后，作为利己主义者他们相互联系起来。儿子还是儿子，父亲还是父亲，然而儿子与父亲不再把自己束缚在这一家庭之中。

最后的特权在实际上即是"人"；有了他全体就被特权化或被封赏。因为如布鲁诺·鲍威尔自己所说的那样："即使特权扩展到所有人那里，特权还保持着。" [75]

因而自由主义的发展有下述变化：

第一，个人并非是 人，因而他的个性不起作用：没有个人的意志、没有专横、没有命令或敕令!

第二，个人不拥有 人的东西，因而我的东西与你的东西或财产均不发挥作用。

第三，因为个人既不是人又不拥有人的东西，这样他就根本不应存在，他作为利己主义者随同他的利己主义的东西将通过批判而被消灭，以便为人、为"而今刚刚发现的人"腾出地方。

尽管个人并非是人，然而人却在个人之中存在着，就如每一幽灵和一切神的东西在他那里有着它们的存在那样。故此，政治自由主义把作为"生来的人"，作为天生的人的个人所固有的一切都归诸个人，属于这中间的就有信仰自由、财产的占有，简言之即"人权"；社会主义归于个人的则是他作为工作的 人、作为"劳动的"人而属于他的一切；最后人道自由主义则将作为"人"的个人所有的一切，即属于人类的一切归给了他。然而个人却根本不拥有什么，一切均属于人类，因

而没有异议地和在最充分的程度上要求在基督教中所鼓吹的“再生”的必要性。变为新的创造物，变为“人”!

人们甚至能够回忆记起主的祈祷文的终结部分。统治 （“力量”或动力）属于人；因此没有一个个人可以成为主人，人却是个人的主人；王国 即世界为人所有，因此个人不应是所有者，而是人“全体”统治着作为所有物的世界；归于人的是一切人的荣誉、称颂 或“光荣”；因为人或人类是个人的目标。为这一目标他劳动、思想、生活并为了对人的称颂他必须变成人。

人们迄今一直在努力发现一个共同体，在那里共同体通常的那些不平等成了“非本质的东西”；他们努力追求均衡，也就是说追求平等，并欲图协调一切人，这恰恰意味着，他们寻找一个君主、一种联系、一种信仰（“我们信仰神的一切!”）。对于人们来说，除了人自身外没有更亲密或更平等的东西，而在这一共同体中，爱的要求获得了满足；直到爱的要求导致这最后的均衡、铲除一切不平等、人人推心置腹之前，它是不会罢休的。然而恰恰在这共同体之中，衰败与没落表现得最为触目惊心。在一个受局限的共同体中就存在着法国人反对德国人，基督教徒反对伊斯兰教徒等情况。现今的情况则反了过来，是人 反对人们 ，或者说由于人们并非是人，这样人就反对非人。

紧跟着“神已变成人”这一命题的另一个命题是：“人变成了自我”。这是人的自我 。我们把它反过来说：只要我寻找作为人的我自己，我就不能找到我自己。然而这却表明了：人致力于成为我并且在我之中赢得一种形体性；我注意到：甚至一切都取决于我，况且没有我，人就早已消失。我却不欲为了这一最神圣的圣物柜而牺牲我自己，而且不再继续问：我在我的行动中是人还是非人。我已受够了这一精神！

人道自由主义彻底地发挥作用。如若你哪怕在一点上是有些特殊的或想有些特殊的东西，如若你哪怕在他人面前只为自己保持一种特权，你只想运用一种并非是“普遍人权”的权利，那么你就是一个利己主义者 。

很好!我不想在他人之前拥有或者就是特殊的事物，我不想要求针对他们的特权，然而我也并不依据他人来衡量自己，而且根本不想有

什么权利 。我只想是，我所能是有我所能有的一切。他人是否是或者有同样的事物 这与我有何关系?他们既不能是也不能有同样的事物。我对于他们并无损害，正好像我并不由于“优先于”岩石能够动作而对它有丝毫损害那样。如果他们能有那同样的事物，他们就可以有。

不拥有特权的要求的关键是不损害 其他人。放弃一切“优势”是最严格的放弃的 理论。人们不应把自己看成“某种特殊的事物”，譬如说犹太人或基督教徒。于是我不把自己看成“某种特殊的东西”，而是把自己看成是唯一的 。我诚然与他人有类似性 ，然而这只适用于比较或反思。在实际上我是无可比较的、唯一的。我的肉体并非是他们的肉体，我的精神并非是他们的精神。如若你们将两者归于普遍的“肉体、精神”之中，那么这就是你们的思想 ，这种思想用我的 肉体、我的 精神做不出什么来，而且最少有可能向我自身颁发“召集令”。

我不想承认或尊敬在你那里的什么东西，既非所有者又非游民，甚至还并非是人。我只想使用 你。我感到盐使菜有滋味，我就将其撒入；我知道鱼是一种食品，因此我吃它；我发现你有使我生活快活的才能，因而我选择你为伙伴。或者我用盐研究结晶，用鱼研究动物，用你来研究人等等。就我而言，你只是为我所用的那种东西，即我的对象，因为是我的 对象，因而是我的所有物。

在人道自由主义中，完成了游民状态。如果我想达到独自性，那么我们首先必须降至极端的游民状态，最贫困状态，因为我们必须脱去一切外来的东西。而游民只不过表现为赤裸裸的人。

然而更甚于游民状态的情况是：当我连人也抛弃了的时候，这是因为我感到，就我而言，即使是人也是外来的，我不可以此而自负。这不再仅仅是游民状态：因为即使是最后一个游民也倒下了，这样就呈现了真正的赤裸裸状态，从一切外来的东西之中摆脱出来。游民脱却了游民状态自身，并由此停止不再成为他曾经成为的东西，一个游民。

我 不再是游民，而是我曾经是游民。

一直至此时所以尚没有暴发分裂，因为本来只存在着新自由主义者与老自由主义者的一项争吵：一个从狭义上来理解“自由”，另一个则要求“充分意义”上的自由，即温和派 与激进派 的争吵。一切均围绕

着这样一个问题转：怎样的人 才是自由的 ?所有人都相信：人必须是自由的，故而所有人也都是自由主义者。然而人们如何阻止在每一个人之中均有的非人的东西?人们在使人自由的同时要不让非人获得自由，该如何安排?

整个自由主义有一个死敌，一个不可克服的对立面，如同神以鬼为死敌那样；与人相对立的，处在另一边的总是非人、个人、利己主义者。国家、社会、人类制服不了这个魔鬼。

人道自由主义要完成的任务是：向其他自由主义者指出：他们并不想要"自由"。

如果说在其他自由主义者眼前只有孤立的利己主义，而且他们对于最大部分是盲目的；那么在激进的自由主义眼前的就是与自己相敌对的"群众状态"的利己主义，将一切不像他那样把自由的事业作为自己事业者投入群众之中。这样，现今人与非人就严格分开、彼此敌对，即"群众"与"批判"[76]；而且是与粗糙的如宗教的批判相对的称之为"自由的、人的批判"（《犹太人问题》第114页）[77]。

批判道出了希望：它将战胜整个群众并向其"展示一个普遍贫困的证明"。[78]它亦即欲图最终保持权利并把一切"胆怯者和畏缩者"的争吵说成是利己主义的权利谋术，是琐碎、微不足道的。一切争吵失去了意义而琐碎的不和将被放弃，因为在批判中一个共同的敌人投入战场。"你们全部是利己主义者，一个不比一个逊色!"于是利己主义者共同反对批判。

他们真正是利己主义者吗?不，他们恰恰因为批判把他们指责为利己主义而反对批判；他们不承认自己是利己主义的。因此批判与群众就在同一基础上：两者均与利己主义作斗争，两者均从自己出发拒绝利己主义，并互相把它推给对方。

批判与群众追求同一目标：摆脱利己主义的自由，并为他们中谁最接近目标或谁根本达不到此点而争吵。

犹太人、基督教徒、专制主义者、反蒙昧主义者与启蒙主义者、政治家、共产主义者，简言之，一切人都把利己主义的指责远远地抛

在他们之外，而现在批判不加掩饰地在最广泛的意义上对他们作出这种指责，因此全体为反对利己主义的指控而进行辩护，并与利己主义——批判与之开战的同一敌人——斗争。

利己主义的敌人是批判与群众这两者。他们或者通过他们自我 净化或洗涤，或者通过他们将利己主义归之于对方，而从利己主义之中解放出来。

批判家是真正的"群众代言人"，他给予了群众利己主义的"简单的概念与讲话方式"；与此相反，在《文学总汇报》第5期第24页上被否定了其胜利的那种代言人就只不过是文抄公而已。[79] 批判家是群众在反对利己主义的自由战争之中的君主与统帅；他与什么作斗争，他们也与之斗争。他同时却也是他们的敌人，只是并非是他们面前的敌人，而是在争吵者背后挥动皮鞭以便逼出他们的勇气的这样友好的敌人。

这样，批判与群众的对立就归结为下述相反的说法："你们是利己主义者!""不，我们不是!""我要向你们证明此点!""你就将看到我们的辩护!"

那么，我们就将这两者看成如他们自己所标榜的那样是非利己主义者，或如他们互相所认为的那样看成是利己主义者。他们既是利己主义者又不是利己主义者。

批判本来是说：你务须如此整个地把你的自我从一切局限性中解放出来，变成一个人的 自我。我说：尽你所能地解放你自己，那么你就做了你自身的事。因为并非要每一个都去冲破一切局限，或者说得更明确一点：对一个人来说是一种局限性，并非对于另一个人来说也是局限性。因而不必为他人的局限伤脑筋；你摧毁了你的部分也就够了。谁能够有那么一次，哪怕仅仅摧毁一种对于所有人来说 的局限？不是今天与任何时间一样有无数人背负一切"人类的局限"东奔西走吗？谁推倒了他的 局限中的一种，他就能向他人指出道路与手段；推翻他们的 局限依然是他们的事业。没有谁会做旁的事情的。指望人们完全成为人，就意味着要求推翻一切人的局限。这是不可能的，因为人 是没有局限的。尽管我有若干局限，然而与我有关的只是我的事，只有

它们是我所能制服的。我不能成为人的 自我，因为我只是我，而不仅仅是人。

且让我们看一看：批判究竟有没有给予我们值得记取的教诲!如果我并非是脱却了利害的，我就不是自由的?如果我并不是无私的，我就并非是人?然而如果自由了或成为人，对于我来说没有什么意义，那么我就不愿白白地放过实现我自己 使我自己 发挥作用的机会。而批判则给我提供了这样的机会；因为批判有这样一种学说：如果在我之中有什么固执着和有什么不可解脱的东西，那么我就变成了它的俘虏和奴隶，即一个中迷者。一种利益，不管它是怎么样的利益，如果我没有摆脱了它的话，那么它就从我那里捕获了一个奴隶，并且不再是我的所有物，我倒反而成了它所有的东西。因此让我们接受批判的指示吧：不让我们的所有物的任何部分固定起来，让我们只有在解脱 我们的所有物的过程之中方才感到快慰!

故而如果批判说：只有你在毫不间歇地批判和解脱时，你才是人!那么我们就说：我不那样本来也就是人，而且同样我就是我；因此我只为自己保障我的所有物而操心；而为了保障它，我时时刻刻都把它放在我心上，消灭在它那里每一要求独立的冲动，并在它固定下来和变为一个“固定观念”或一种“痼疾”之前，把它消耗竭尽。

我这样做并非是为了我的“人的天职”，而是因为这是我的天职。我不自夸，我能解脱人所能解脱的一切，而且只要譬如说尚不到十岁，我就不批判戒律的无意义。然而尽管如此，我仍然是人，而且恰恰由此我的行动是人的行动：我无批判地放过了戒律。简言之，我没有天职，而且不遵循任何事物哪怕是成为人的什么事物。

我拒绝了自由主义在它的各种努力之中所获得的东西吗?在这里远谈不上失去已获得的东西!在由于自由主义而使“人”变得自由之后，我将我的目光又投回到我自己身上，并且要向自己公开地承认：只有我 才赢得了看来是人所赢得的一切。

当“人对于人来说是最高本质时”，人就是自由的。这就是说，粉碎所有其他最高本质，用人类学来推翻神学，嘲笑神与它的恩惠，使“无神论”普遍化就都属于自由主义的完善。

当“我的神”甚至也变得没有意义的时候，所有物的利己主义就丧失了它最后的东西。因为如同个人在神那里寻找他的幸福那样，只有神把个人的幸福放在心上的时候，神才存在。

政治自由主义取消了主人与仆人的不平等，这导致了无主人、无政府的状态。于是主人就被个人、“利己主义者”所抛弃，成了一个精灵——法律或国家。社会自由主义废除了财产的不平等、废除了穷人与富人的不平等并造成了无财产或无所有物的状况。个人被剥夺了财产，并将财产委托给了精灵的社会。人道自由主义使人们没有神，信仰无神论。因此个人的神、“我的神”必须予以消灭。现今，无主人同时即是摆脱了效劳，无财产同时即是摆脱了操劳，而无神同时即是摆脱了先入之见；因为随着主人的消失，仆人也消失了；随着财产的消失，围绕它的操劳也消失了；随着根深蒂固的神的消失，先入之见也消失了。然而，由于主人又作为国家重新出现，故而仆人作为臣民又再度出场；由于财产作为社会的财产而出现，操劳重又作为劳动而产生；由于神作为人被当作先入之见，于是重又产生一种新的信仰，对人类或自由的信仰。对于个人的神来说，于是一切人的神，即“人”被提高：“我们一切最高的东西是人”。然而由于没有人能成为“人”这一观念所意味的东西，这样，人对于个人来说保持为一个崇高的彼岸世界，一个达不到的最高本质，一个神。同时这却是“真正的神”，因为它与我们是完全等同的，亦即是我们真正的“自我”：我们自身，然而与我们分离并高居于我们之上。

附注

上文对“自由、人道的批判”所作评论以及在他处涉及这一派别著作的文字，是在有关书籍出版后随即零星地写下来的，现在我所做的只不过是将这些片段收聚在一起而已。然而批判不间断地向前推进着，这就有必要在我的书写至结束时，再一次回到这种批判上来并插进这一结语评注。

我手头有布鲁诺·鲍威尔主编的最新1期、第8期的《文学总汇报》。[80]

在这上面又再度出现了“社会的普遍利益”。看来只有批判对此进行思考并给予这个“社会”以一种规定性，从而使这一社会与一种从前

还与此相混淆的形式区别开来："国家"在前面一些地方还被当作"自由国家"加以欢呼，现在则被完全摒弃了，因为国家不能以任何方式完成"人类社会"的任务。批判只是在1842年才"被迫认识到，在一个时刻人的与政治的本质相符一致"；而今批判却感到：国家即使是作为"自由国家"也并非是人类社会，这正如批判同样能够说人民并非是"人"那样。我们看到，批判如何征服了神学并清楚地证明：在人的面前，神沉没了。我们还看到它如何以同样方式把政治弄清楚了并指出，在人面前，人民与民族沦落了。我们看到，批判如何剖析教会和国家，把它们两者说成是非人的；而且我们也将看到——因为它已经向我们披露了——批判如何也能提出证明：在人面前，"群众"纵然其自称为一种"精神本质"，它的出现仍然是无价值的。在最高本质面前，较小的"精神本质"该如何维持自己!"人"抛却了错误的偶像。

那么批判者而今意欲何为呢?这就是要对"群众"进行考察，他将群众置于"人"的面前，以便从人出发与之作斗争。"现在什么是批判的对象呢?"——"群众，一种精神的本质!"批判者将"初次认识"群众并感到：群众与人处在矛盾之中。他将指出：群众是非人的；他也将与以前的证明同样成功地证明：神的东西、民族的东西或教会的东西和国家的东西均是非人的东西。

群众是被这样定义的："意义最重大的革命产物，作为失望的一群，他们对政治启蒙以至整个十八世纪的启蒙运动的幻想将变为无边无际的恼怒"。革命通过它的结果使一部分人满意而使另一部分人不满意。满意的部分是市民阶级（资产阶级、市侩等等），不满意的部分是群众。批判者不就像如此安排的那样自己就属于"群众"?

然而不满者尚处在极大的朦胧状态之中，他们的不满只在"无边无际的恼怒"中表现出来。而同样不满的批判者却欲成为如此恼怒的领导者：他只不过想使那一"精神本质"——群众从他们的恼怒中摆脱出来，这就是说"提高"恼怒者，就是说使他们对有待于克服的革命后果有正确态度，他能够成为群众的首脑，他们坚定的代言人。为此他也欲图"消除把他与群众分开的鸿沟"。批判者与那些"意欲提高低层民众者"之所以有区别，在于批判者不仅提高他们，也欲图把自己从"恼怒"中解脱出来。

然而如若批判者把群众看作是“理论的天然的反对者”并预见到“理论越是发展，理论就愈益将群众造成一个紧密的集团”，他的意识也无论如何欺骗不了他自己。这是因为，批判者用他的前提——人，既不能使群众启蒙也不能使其满足。如果对于市民阶级来说，群众只是“下层民众”，在政治上是没有意义的一帮；那么对于“人”他们就更其是光秃秃的“一帮”，在人的方面是没有意义的，甚至是非人的一帮或者是一堆非人。

批判者消除了一切人的东西；而且从人的东西是真的东西这一前提出发，与自己对着干，即他到处与找到的一切人的东西斗争。他充其量不过是证明了人的东西只在他的头脑中，而非人的东西则到处可以找到。非人的东西是现实的东西、到处存在的东西，而批判者通过不存在人的东西这一证明只是清楚地道出了同义反复的判断：只存在着非人的东西。

当非人的东西决意背离自己，那么它如何又与引起不安的批判者相背离并让自己不为批判者的抗议所触动而存在下去呢?可能会对他说：“你称我为非人的东西，对于你来说，我之所以确实如此，恰恰是因为你使我与人的东西背道而驰；而只有我被禁锢于这一对立面上的时候，我才能自己蔑视自己，因为我在我之外寻找我的‘更善的自我’；我是非人的东西，因为我梦想着‘人的东西’；我与虔诚者相仿，他们渴求他们‘真正的自我’然而却总是保留为‘可怜的罪人’；我只是与一个第三者相比较的情况下才想到自己；总而言之，我是不够的，不是唯一的。然而现在我要停止把自己当作非人的东西出现；停止以人为尺度衡量自己或让第三者来如此衡量；停止承认超越于我之上的东西诸如神、人道主义的批判者!我只不过曾经是非人的东西，现在已不再是它了，而是唯一的东西，是的，是你所害怕的利己主义的东西，然而并非是用人的东西、人道的东西或非利己的东西来加以衡量的利己主义的东西，而是作为唯一东西的利己主义的东西。”

我们还注意到同一期上的另一句话：“批判绝不提出独断论并不欲认识事物之外的什么东西。”[81]

批判者害怕自己成为“独断的”或害怕提出独断论。当然，这样他就成为批判者的对立面、成为独断论者，如同他作为批判者是善那样，他将变为恶；或者从一个非利己主义者变成一个利己主义者等

等。“绝不要独断论!”这就是他的独断论。因为批判者与独断论者有着同一基础、思想的 基础。同后者那样他总是从一种思想出发。然而他的不同之处在于：他在思维过程中保持着原则思想，即不让它变得僵硬。他只是用思维过程 反对思维信仰，用思维中的进步反对思维中的静止状态。在批判面前，没有什么思想是安全的，因为批判是思维或思维精神本身。

因此我重复说道：宗教世界——而这恰恰是思想世界——在批判中达到了它的终结，在这中间思维已经执掌每一思想，在这之中谁都不允许“利己主义地”确立自己。如果哪怕只有一种思想摆脱思维过程，那么“批判的纯洁性”、思维的纯洁性又保持在哪里呢?这表明：批判者在这里、那里甚至已经轻微地嘲笑人、人类和人的思想，因为他预感到一种思想在这里已与独断的固定相接近。然而批判者在找到一种把这前一思想在其中消融的“更高”的思想之前，他是消灭不了这一思想的；因为他同样只在思想中运动。这一更高思想能够作为思维运动或思维过程的思想本身，即作为思维或批判的思想。

思想自由由此在实际上完成了，精神自由欢呼它的胜利：因为各别的“利己主义”思想丧失了它的独断论的横暴行动。剩下的只是自由思想或批判的独断。

批判有权利也就是说有权力反对属于思想世界的一切：它保持为胜利者。批判，而且仅仅是批判“居于时代的顶峰”。从思想的立场出发，不存在欲图超越于批判之上的权力，有意思的倒是看看这一巨龙如何轻易地和像玩似地吞噬一切其他思想的蛆虫。无疑每一蛆虫在扭动，龙却在每一“盘旋”中将其压碎。

我并非是批判的反对者，就是说我并非是个独断论者。我并没有感到批判者用以撕碎独断论者的牙齿咬到了我。假若我是一个“独断论者”，那么我就首先提出一个独断，即一个思想、一个观念、一个原则，并作为一个“体系论者”通过我将其拼凑成一个体系，即用一个思想筑起大厦来结束这种连篇的废话。反过来，如若我是一个批判者，即独断论者的一个对手，那么我就进行自由思想反对奴役思想的斗争、保卫思维反对所思维的东西。我却既不是一个思想的斗士，也不是一个思维的斗士；因为从我出发的这个“我”既不是一种思想，也不

是由思维所构成。在我那里，在无以名之者那里，思想的王国、思维的王国、精神的王国一概崩溃了。

批判是中迷者反对中迷、反对一切中迷的斗争，是建立在认为到处存在着中迷的这样一种意识之上的斗争，或如批判者所称的那样到处存在着宗教和神学的关系。他知道人们不仅对于神，而且对于其他观念，如权利、国家、法等等均采取宗教的或信仰的态度，就是说他到处看出了中迷。如果说他欲图通过思维消融思想，我却说，只有无思想性真正能拯救我于思想之前。并非是思维，而是我的无思想性或我、不可思维者、不可理解者把我从中迷之中解救出来。

一念之冲动，使我效劳于最操心的思维，肢体的一次伸展摆脱了思想的痛苦，一次跳跃从胸中抛去了宗教世界的梦魔，一场欢呼喧闹解脱了往年的重负。然而无思想欢呼的非凡意义在思维和信仰的长夜中却尚未被认识。

通过一次决裂 就欲图解决最困难的问题和完成最广泛的任务，“这是多么拙劣与轻率啊!”

然而如果你不给你自己提出任务，你会有这些任务吗?只要你提出任务，你就不会放弃它，而我也不反对：你思维着并在思维中创造千万种思想。但是提出任务的你就不能再度推翻这些任务吗?你必定要束缚于这些任务?它就一定要变为绝对任务吗?

只要举出一件事就够了：政府由于用暴力来对付思想，用书报检查的警察暴力来对付出版物并将文字斗争搞成人身斗争，而遭到蔑视。就仿佛事情仅仅涉及思想，就仿佛对于思想务须大公无私、自我否定和自我牺牲的举措似的!试问，那些思想不就是攻击了统治者自身并如此促进了利己主义吗?思想家不是向被攻击者提出了这样的宗教的要求：要尊重思想和观念的力量吗?他们本该心甘情愿地和恭顺地服从，因为思想和神的权力、密涅瓦 [82] 站在他们的敌人一边进行着斗争。这必定是一种中迷的行动、一种宗教的牺牲。当然，统治者自身也处在宗教的束缚之中并遵循一种观念或一种信仰的领导权力；然而他们同时是自己不承认的利己主义者，而且恰恰是在反对这个敌人的过程中突然暴发了抑制着的利己主义：他们是在他们信仰之中的中迷者同时又是敌人信仰的非中迷者，即他们是反对此种利己主义者的。

人们如若指责他们，那么就只能从相反方面进行指责说，他们中迷于他们的观念。

不应用利己主义的暴力、警察暴力之类来对付思想。思想的信仰者是相信这一套的。然而思维和它的思想对于我 来说并非是神圣的，对于它们我也自卫到底，这可能是一种非理性的防御；如若我对理性是负有义务的，那么我就要如同阿伯拉罕那样为理性牺牲最可爱的东西!

与信仰的王国相仿佛的思想的王国是天国，在那里凡运用无思想的 暴力者当然均是不正当的，这正如同每一位在爱的王国中无爱地行事是不正当的那样；或者说，尽管他是一个基督教徒因而是在爱的王国中生活，然而却是非基督教徒般地行事：他认为他在所属的这些王国中，却同时要摆脱它们的法律，在那里，他就是一个"罪人"或利己主义者。然而只有在他变成反对这些王国的罪犯 之时，他方能摆脱它们的统治。

因此这里的结果不外是：当思想家的斗争是针对政府而且不超出反对政府的思想时（政府保持沉默并知道在字面上提不出什么重大异议），就是正当的、有效的；反之，当斗争仅仅作为思想，只知反对个人权力时就是不正当的、无效的（利己主义的权力堵住了思想家的嘴）。理论斗争不能以胜利告终，而思想的神圣权力败给了利己主义的力量。只有利己主义的斗争、双方均是利己主义者的斗争解决了一切事情。

这种利己主义者之间的斗争把思维自身变成了利己主义爱好的事、唯一者的事，同时又把思维变成单单的消遣或爱好并剥夺了它的"具有最后决定权"这样的作用；这种对思想的贬低和非神圣化；这种对无思想的自我和充满思想的自我的相提并论；这一笨拙的、然而是真正的"平等"不能产生出批判，因为批判自身只是思想的僧侣，而超出思想的范围看到的就只是罪恶的洪水。

譬如批判就曾声称过，自由的批判可以战胜国家；然而同时批判为了护卫自己却反对国家政府对它作出它是"任性与放肆"的这样的指责；故而批判是认为"任性与放肆"不能获胜，只有它方能得胜。然而情况恰恰相反：只有放肆的任性方能战胜国家。

为了在这里使论述告一段落，要说明的是：批判者在他的新的转折中自己本身却反倒没有变化过来，而只是“订正了谬误”，“弄清了一个专题”，当他说起“批判自己进行批判”，那么要说的就太多了；批判或者毋宁说他只是批判批判的谬误和批判澄清它的“前后矛盾”。如若他想批判批判，那么他就必须留神：在批判的前提上有些什么内容。

从我这方面而言，我是从这样一个前提出发的：他把我作为前提；然而我的前提并不像“努力于他的完成的人”那样致力于自己的完成，而是为我服务：享用它和消受它。我恰恰只消耗我的前提，我仅仅存在于：我享用它。然而这样一来，那个前提恰恰就不是什么前提；因为这样我就是唯一者，这样我就根本不知何谓提出前提和作为前提的我（一个“不完全”和“完全的”自我或人）的二元性，而是只知我享用我自己，只意味着我存在。我并不以我为前提，因为我每一时刻均在首先确立和创造自己，而只是由于我并非是被作为前提而被确立，而且只是我在确立我自己的那一刻被确立，我才存在着，这就是说我集创作者和被造者于一身。

如果说现有的诸前提在一个完全的分解过程中消失；那么它们就不能被消溶为一个更高的前提，这就是说不能消融为一种思想或思维自身、批判。而这后一消融对我是有好处的，不然它就要属于拥有无数消融的一个系列，它们将在有利于第三者，如恰好是有利于人、神、国家、纯粹道德等等的情况下，把古老的真理说成是非真理，并将取消长期培育的前提。

---

[1] 《希伯来书》，第11章，第13节。

[2] 安提戈尼：古希腊剧作家索福克勒斯同名悲剧的女主人公。她曾不顾国王的禁令埋葬了被抛在旷野的她哥哥的遗骸。因此被国王下令幽禁在地窖中，最后自缢而死。——译者

[3] 《马可福音》，第10章，第29节。

[4] 施莱米尔：德国作家夏米索（1781—1832）的小说《彼得·施莱米尔奇遇记》中的人物，他用自己的影子换来一个神奇的钱袋。——译者

[5] 婆罗贺摩：梵文“Brahm!?”的音译，是婆罗门教主神之一，亦意译为梵天。——译者

[6] 《哥林多后书》，第5章，第17节。

[7] “异邦的姑娘”：是席勒的一首诗名。——译者

[8] 路德维希·费尔巴哈：《基督教的本质》，莱比锡1843年增订第二版。

[9] 参见《基督教的本质》，第402页。（《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，三联书店1962年版，第315页。——译者）

[10] 《罗马人书》，第8章，第9节，《哥林多前书》，第3章，第16节；《约翰福音》第20章，第22节；以及其他多处。

[11] 原文是“der Geist”，在德文中，基本意义是“精神”，也有精灵的意思。施蒂纳利用这一点搞了若干文字游戏。——译者

[12] “钟声缭绕，教士职责何等重要：

催人上道，今日如昨日般地前来絮叨。

啊，切莫责怪他吧!大家的需要他全知晓：

看，他的幸福就寄托于明日如今日般地絮叨。”

引自歌德的《威尼斯讽刺诗》。——译者

[13] 丹纳士女儿的永无完期的工作：古希腊神话中，埃哥斯国王丹纳士有五十个女儿，除其中一人外，余均奉父命杀死自己的丈夫，后被打入地狱，神惩罚她们向无底桶倒水，故而她们的工作即指劳而无功、没完没了的工作。——译者

[14] 弗里德里希·克里斯托夫·施洛塞尔：《十八世纪与十九世纪史（至法兰西帝国崩溃）》，第2卷，第519页，海德堡，1837年。

[15] 克鲁马赫尔（1796—1868）：德国加尔文教派牧师，乌培河谷虔诚派的首领。——译者

[16] 蒲鲁东：《人类政治组织原则中秩序的创造》，第38页，巴黎，贝桑松，1843年。

[17] 费尔巴哈：《关于哲学改造的临时纲要》，《现代德国哲学与政论文选》，阿·卢格编，第二卷，第64页，苏黎世与温特图尔，1843年。（见中文版《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，第102页。——译者）

[18] 赖马鲁斯（1694—1768）：启蒙运动的神学家与哲学家，“自然理性宗教”的代表。——译者

[19] 双关语。德文中“Geschworne”既有陪审官，又有结盟宣誓者之意。——译者

[20] 桑得（1795—1820）是德国一大学生，德国知识界自由主义运动的参加者，因杀死反动作家科采布被处死刑。——译者

[21] 克里斯平：公元三世纪的基督教殉道者，曾在高卢传教。——译者

[22] 埃米莉亚·加洛蒂：德国作家莱辛写的同名剧本中的女主人公，为了免遭公爵的侮辱，挽救被威胁的“道德”，她的父亲最后杀死了她。——译者

[23] 圣·奥利格纳斯（185—253）：希腊教会作家，尝试将希腊哲学与基督教教义相结合。——译者

[24] 费尔巴哈：《基督教的本质》，第402页。增订第二版，莱比锡，1843年。（参见中文版《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，第315页。——译者）

[25] 费尔巴哈：《基督教的本质》，第403页。（参见中文版《选集》下卷，第316页。——译者）

[26] 同上，第403页。（参见中文版《选集》下卷，第316页。——译者）

[27] 同上，第406页。（参见中文版《选集》下卷，第318—319页。——译者）

[28] 费尔巴哈：《基督教的本质》，第408页。（参见中文版《选集》下卷，第302页。——译者）〔施蒂纳在这里把费尔巴哈原文中的"外表的"（scheinbar）引成"确实的"（unscheinbar）见*号。〕

[29] 玛门：即财神。——译者

[30] 弗兰克，奥古斯特·海尔曼（1663—1727）：德国神学家，哈雷孤儿院的创办人。——译者

[31] 奥康奈尔，丹尼尔（1775—1847）：爱尔兰律师，民族解放运动右翼自由派的领袖。——译者

[32] 博尼法齐乌斯（约680—约755）：中世纪早期的教会活动家，在日耳曼民族中传教的罗马教皇的传教士，后成为主教。——译者

[33] 克尔纳，泰奥多尔（1791—1813）：德国浪漫派诗人和剧作家，在反对拿破仑的解放战争中牺牲。——译者

[34] 拉伊斯：古希腊名妓，以美丽与放荡著称。——译者

[35] 尼农（1620—1705）：法国名妓。——译者

[36] 克洛普施托克（1724—1803）：德国启蒙运动初期的代表人物、诗人。《弥赛亚》是他的代表作，共二十篇。——译者

[37] 卢梭、慈善家及其他人憎恨教养和知识，然而他们却忽视了在一切基督教的人们中都拥有这些东西。他们仅仅只攻击有学问的和精益求精的教养。

[38] 〔布鲁诺·鲍威尔：《1792年9月的日子与法国共和派的最初斗争》，第一部分，第七页，夏洛滕堡，1844年。（法国革命以来近

代史的回想录，根据布鲁诺·鲍威尔与埃德加·鲍威尔收集的资料和回忆编。）〕

[39] 即天主教。——译者

[40] 圣茹斯特（1767—1794）：法国大革命时的政治家，雅各宾派的领导人之一，罗伯斯庇尔的支持者。——译者

[41] 曼利阿斯：罗马将军，曾担任执政官，据说在一次战争中，因其儿子冒犯纪律出战而被他处死。——译者

[42] 雷古拉斯：罗马将军，曾任执政官。在第一次迦太基战争中，他出师非洲，获得胜利。在与迦太基的谈判中因他要价太高未成。后来他被迦太基派的人捕获，并被处死。——译者

[43] 〔圣茹斯特：《反对丹东的演说》，1794年3月31日于国民代表大会上所作。载《十八、十九世纪政治演说集》，阿道夫·鲁滕堡编，第3卷，第146页，柏林，1844年。〕

[44] 亚拿尼亚与撒非拉是《圣经》中提到的人物，他们因未向使徒交出出卖田产的全部价银，欺骗圣灵而遭罚致死（见《使徒行传》第5章）。——译者

[45] 奥古斯特·贝克尔：《当代大众哲学》，第22页，苏黎世新明斯特，1843年。

[46] 布鲁诺·鲍威尔：《特奥多尔·克利福特：教义史引言》，帕尔希姆与路德维希卢斯特，1839年版。又载：《德国现代哲学和政论界轶文集》，阿尔诺德·卢格主编，第2卷，第152—153页，苏黎世与温特图尔，1843年版。

[47] 引自席勒的诗：《信仰的话语》。——译者

[48] 相当于我们所说的张三、李四。——译者

[49] 《约翰福音》，第2章，第4节。

[50] 《马太福音》，第10章，第35节。

[51] 费尔巴哈：《基督教的本质》，第403页，增订第二版，莱比锡，1843年。（参见中文版《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，第316页。——译者）

[52] 《马可福音》，第9章，第23节。

[53] 巴伊（1736—1793）：十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，自由立宪资产阶级领导者之一。——译者

[54] 〔埃德加尔·鲍威尔：《巴伊与法国革命的最初日子》，第89页，夏洛滕堡，1843年。（法国革命以来当代历史回忆录，据原始材料与亲自回忆整理。出版者：布鲁诺·鲍威尔与埃德加尔·鲍威尔。）〕

[55] 〔《巴伊与法国革命的最初日子》，第102-103页。〕

[56] 〔《巴伊与法国革命的最初日子》，第113页。〕

[57] 〔《巴伊与法国革命的最初日子》，第133页。〕

[58] 〔《巴伊与法国革命的最初日子》，第141—142页。〕

[59] 《哥林多前书》，第8章，第4节。

[60] 卡尔·维特（匿名）：《自阿恩特上台至鲍威尔下台期间的普鲁士》，《来自瑞士的二十一印张》，编者：格奥尔格·海尔维格，第12—13页，苏黎世与温特图尔，1843年。

[61] 路易·布朗在《1830—1840十年史》第1卷，第138页（巴黎1841年版）中论及王政复辟时期说："新教成了思想与道德的基础。"

[62] "Polis"的音译，古希腊的城市国家。——译者

[63] 一种碰运气的赌博，如掷骰子之类的玩意。——译者

[64] 蒲鲁东就曾呼吁过："如同在科学中那样，在产业中，每一发明的公开是首要和最神圣的义务！"（《论人类秩序之创造或政治组织的原理》，巴黎、贝桑松1843年，第414页。）

[65] 埃德加尔·鲍威尔（匿名）（书评）：弗洛拉·特里斯坦：《劳动者联盟》通俗版，巴黎，1843年，载《文学总汇报》第5期，第18页，编者：布鲁诺·鲍威尔（1844年4月），夏洛滕堡。

[66] 古滕贝格（1399—1468）：德国人，在西方被认为是印刷术的发明者。——译者

[67] 埃德加尔·鲍威尔（匿名）：《贝罗德论妓女》（对F.F.A.贝罗德：《巴黎的妓女与管辖的警察》第1—2卷，巴黎与莱比锡1839年），载《文学总汇报》第5期，第26页。

[68] 施穆尔、萨穆埃尔、莫泽斯均是典型的犹太人名字。——译者

[69] 布鲁诺·鲍威尔（匿名）（书评）：《H.F.W.欣里希斯：〈政治课程〉第2卷，哈勒，1843》，载《文学总汇报》第5期，第24页（1844年4月5日），编者：布鲁诺·鲍威尔〔鲍威尔的原文是"群众与精神的斗争"〕。

[70] 《H.F.W.欣里希斯：〈政治课程〉第2卷，哈勒，1843》，载《文学总汇报》第5期，第24页（1844年4月5日），编者：布鲁诺·鲍威尔〔鲍威尔的原文是"群众与精神的斗争"。

[71] 布鲁诺·鲍威尔：《犹太人问题》，第166页，不伦瑞克，1843年〔鲍威尔在此谈到了"国家利益"与"国家的普遍利益"〕。

[72] 布鲁诺·鲍威尔：《自由的善事及我自己的事务》，第62—63页，苏黎世与温特图尔，1842年。

[73] 布鲁诺·鲍威尔：《犹太人问题》，第60页。〔在鲍威尔那里指的是犹太人"如若他们的解放以他们变为基督教徒为条件，那么对于他们来说只不过是一种特权与另一种特权相交换。"〕

[74] 布鲁诺·鲍威尔（匿名）（书评）：《H.F.W.欣里希斯：〈政治课程〉第2卷，哈勒，1843》，载《文学总汇报》第5期，第23—25页。与此相关的尚有康拉德·梅尔希奥·希策尔的报道：《苏黎世通讯》，载《文学总汇报》第5期，第15页。

[75] 〔布鲁诺·鲍威尔：《犹太人问题》，不伦瑞克，1843年。〕

[76] 康拉德·梅尔希奥·希策尔：《苏黎世通讯》，载《文学总汇报》第5期，第15页。

[77] 〔布鲁诺·鲍威尔（匿名）（书评）：《H.F.W.欣里希斯：〈政治课程〉》，载《文学总汇报》第5期，第24页。〕

[78] 布鲁诺·鲍威尔（匿名）：《当前批判的对象是什么》，载《文学总汇报》第8期，第18—26页，夏洛滕堡，1844年7月。本节中出自该文的引文均不再注明出处。

[79] 埃德加尔·鲍威尔（匿名）：1842年，载《文学总汇报》第8期，第8页。

[80] 密涅瓦：罗马神话中的智慧女神。——译者

第二部分 我

在近代的入口处站着“神人”。在它的出口处唯有神人中的神才会消逝吗?一旦神人之中的神死去，神人也真正会死掉吗?当人们将启蒙的著作、神的克服在我们的时日导向胜利的终结之时，他们没有想到这些问题并认为这些问题已经解决；他们没有注意到：人杀死了神，为的是成为“高高在上的唯一的神”。在我们之外的彼岸世界，当然已廓清，启蒙主义者的创举已经完成；只不过在我们之中的彼岸世界变成了一个新的天国并召唤我们成为旋转乾坤者：神必须让出位置，当然并非是为我们，而是为人。你们如何能够相信：神人之中的、神之外的人死亡以前，神人已经死去?

第一章 独自性

“精神渴望自由吗?”——啊，不单是我的精神，我的肉体也无时无刻不渴望着它!如果我的鼻子在香味洋溢的宫廷厨房前告诉我的嘴巴，那里面正在烹调十分可口的菜肴，那么嘴巴在碰到它的干面包时就会感到一种可怕的渴望；如果我的眼睛向胼胝的后背谈起柔软的绒毛，与压得挺硬的稻草比起来在这上面可以惬意地躺下，那么，一种狂怒就勃然而生，如果——我们再也不甘愿受苦了——而你就称这些为一种对自由的渴望?你想摆脱什么而变为自由呢?要摆脱你的军用面包和你的稻草铺位吗?把这一切都抛掉好啦!然而，这样看来对你并没有什么用处。你所想要拥有的自由是享受佳肴盛馔和松软卧榻，人们会给予你这种“自由”，他们能允诺你吗?对此你并不寄希望于他们对人的爱，因为你知道，他们之所思犹如你一样：每个人对他来说总是自己最亲近者!那么，你如何使自己能享受那些菜肴和床铺?你除了使它们成为你的所有物，岂有他哉!

如果你对此经过相当考虑的话，你就对这一能拥有这些美好事物的自由无所欲求，因为即使有了此种自由，你还并没有掌握这些美好事物；你想的就是真正拥有它们，想把它们称之为<u>你的</u> 并作为<u>你的财产</u> 而占有。如果自由不能带来什么东西，那么这种自由对你又有何用?况且你若摆脱一切而自由，那么你就是什么都不拥有；因为自由是毫无内容的。谁不知道利用自由，那么对他来说，自由，这一无用的允诺就是毫无价值的；至于我如何来利用自由，这就取决于我的独自性。

我对自由毋须提出什么异议，然而我希望你高于自由；你不仅要<u>摆脱</u> 你所不欲的东西，你也要<u>拥有</u> 你所意欲的东西，你不仅要是个“自由者”，你也应是个“所有者”。

从什么之中摆脱出来而自由?噢，有什么是不能摆脱的!农奴制、至上权、贵族和王侯等等的桎梏；欲望与情欲的统治；是的，甚至是

我的意志、自己意志的统治：最充分的自我否定就是自由，就是从自我规定中、从自我中摆脱出来的自由。而不惜任何代价地把对自由的热望当作是对某种绝对东西的热望，这就使我们失去了独自性：它造成自我否定。然而我愈是自由，更多的强制就愈益在我眼前堆积起来，我就愈益感到我的无力。任何拘束文明人的那些限制，不自由的野人的儿子是感觉不到的：他以为自己比前者还自由。我在多大程度上为自己争取自由，我也在多大程度上为自己制造新的限制和任务；假如我发明了铁路，那么我就会再度感到自己是软弱无力的，因为我还不能像鸟一样在空中飞翔；再如假定我解决了一个使我精神不安的疑惑问题，那么无数其他问题就接踵而来，这些问题之谜阻碍了我的前进，使我的自由目光暗淡，使我痛苦地感到我的自由 的局限。“你们既从罪里得了自由，就做了正义的奴仆 。”[1] 共和主义者在他们广阔的自由之中，不就变成法律的奴隶吗?真正的基督教徒的心是怎样在任何时间渴望着“变得自由”，他们是怎样渴求看到自己解脱“这一地球生活的纽带”；他们注视着自由之国（“但那在上的耶路撒冷是自由的，他是我们的母亲。”《加拉太书》第4章第26节）。

自由于某物只意味着：是不受约束或是超脱的。“他自由于头痛”同时亦即：他摆脱了头痛。“他自由于这一偏见”同时亦即：他从未囿于这一偏见或者说已摆脱了它。在“摆脱”之中我们完成了由基督教所祈求的自由，诸如脱离罪孽、脱离神、脱离道德等等。

自由是基督教的教义。“你们，亲爱的兄弟们是自由的。”[2] “你们既然要按使人自由的律法受审判，就该照这个律法说话行事。”[3]

因为自由自身表现基督教的理想，我们就一定要将其废弃吗?不，没有什么应当失去，自由也不应失去；然而它应成为我们自己的东西，而它在自由的形式中是做不到此点的。

在自由与独自性这两者之间存在着怎样一种差别啊!人们能摆脱许多东西，然而却摆脱不了一切；人们能自由于许多东西，却不能自由于一切。尽管在奴隶制状况下人们就内心而言可以是自由的，尽管又只是自由于许多东西而不是自由于一切；然而作为奴隶，他们并不会有摆脱主人的鞭子、专横脾气等的自由 。“自由只存在于梦幻的王国”!相反，独自性就是我的全部本质和存在，就是我自己。我自由于我所摆脱的 东西，我是在我的权力 之中拥有的或掌握的 东西的所有

者。在任何时间和任何情况下，如果我懂得要拥有自己并不把自己抛给他人的话，我就是我自己 。我不能真正地欲图 自由，因为我不能做到创造它：我只能想望它、追求它，因为它始终是一种理想，一种幽灵。现实的镣铐每时每刻在我的肉体上留下最明显的伤痕。然而我还是我自己 。虽然作为奴隶我被迫服从主人，然而我所想的只是我自己和我的利益。尽管他仍然鞭笞我：我并未由此而自由 ；然而我这样容忍只是为了我的利益 ，这不外乎是为了用容忍的外表来欺骗他，使其安心或为了不致由于抗命而招致对我的恼怒。因为我在我的眼中保持着我和我的利益，故而一旦有好机会我随即就会去消灭奴隶占有者。如果这样我就摆脱了他和他的鞭子而自由 ，那么这只是我以往的利己主义的结果。在这里也许有人会说：我即使在身为奴隶的状况下也是“自由的”，也就是说“本来”或“在内心上”是自由的。然而仅仅“本来”的自由并非是“真正的自由”，而“在内心上”并不等于“外部的”。相反，我整个地无论是内心或外部均是自己的，我自己的。在残酷的主子的统治下，我的肉体并未摆脱拷打、折磨和鞭笞而“自由”。然而我的 骨头在酷刑下呻吟，我的 筋肉在抽打下战栗，我 呻吟，因为我的肉体呻吟。我 叹息与颤抖证明我仍在我这里，我仍是我自己。我的腿并未摆脱主人的棍棒而“自由”，然而这是我的 腿并且是不可予夺的。他打折我的腿并要看看，它还是我的腿不!他在手中拿着的只是我的腿的残骸，它极少与我的腿相仿，就好像一只死狗与狗那样：一只狗有跳动的心脏，一只所谓死狗则没有，故而就不再是一只狗。

如果人们认为一个奴隶在内心上倒是自由的，那么人们在实际上只是说了最无可争辩和最平凡的事。因为谁会声称，某个人是没有一切 自由的呢?如果我是个看颜色行事的仆人，那么我就会因此摆脱不了无数事物诸如摆脱对宙斯的信仰、摆脱对荣誉的欲望等等而自由吗?一个被鞭笞的奴隶为什么也就不能哪怕在内心上摆脱非基督教的心情、摆脱敌对的憎恨而自由呢?在这之后他正好拥有“基督教的自由”，并摆脱了非基督教的东西；然而这样他就是绝对自由、摆脱一切如摆脱基督教的妄想、摆脱肉体的痛苦等等而自由了吗?

在此看来，这个一切所表明的与其说是对事物倒不如说是对名称。然而名称不是无所谓的吗?一个词、一个暗号不是鼓舞着或打扰着人们吗?然而在自由与独自性之间除了单单字面上的差别外，还存在着一种更深的鸿沟。

全世界均要求自由，一切人均渴望他们的自由王国的降临。噢，令人神往的有关繁荣的“自由王国”、关于自由人类的美妙的梦!谁没有梦到它呢?因而人就该变成是自由的，完全自由，摆脱一切强制的自由!摆脱一切强制，真正是摆脱一切吗?他们就不再施强制于自身吗?“噢对了，这不是，根本不是强制!”对了，他们应该摆脱宗教信仰、摆脱道德的严格义务、摆脱法律的不容情、摆脱“可怕的误解!”而自由。那么，他们到底应摆脱什么而自由，不应摆脱什么 呢?

可爱的梦境已经消失，人们醒来擦擦半开的睡眼并凝视着平庸的提问者。“人应当摆脱什么而自由?”——“摆脱盲目的信仰，”一个呼喊道。另一个则嚷道：“什么?一切信仰均是盲目的信仰；他们必须摆脱一切信仰而自由。”“不，不，为了神的缘故，别抛弃你们的一切信仰，否则的话血腥的权力就要闯入。”第一个又叫道。第三个开腔道：“我们需要有一个共和国并摆脱一切发号施令的主子。”第四个说道：“这是无济于事的。这样做之后，我们无非得到一个新主子，一个‘进行统治的多数’，倒不如让我们自己把自己从可怕的不平等中解放出来。噢，不祥的平等，我又再次听到你那暴徒般的吼叫!我刚才还如此美妙地梦到一个自由的 天堂，而现今多么大胆，放肆提高你们的狂叫!”第一个如此叫苦并站起来要拔剑对待“无节制的自由”。不久我们听到的无非是意见不一致梦幻自由者的击剑声。

对自由的热望在任何时代均归结为要求某种特定的 自由：如信仰自由，即信教的人欲图自由和独立；摆脱什么?是信仰吗?否!而是摆脱宗教裁判所的法官。现在“政治或市民的”自由亦复如是。市民欲图自由，并不是摆脱市民等级，而是摆脱官僚统治、贵族的专横等等。梅特涅侯爵就曾说过，他“找到了一条道路，它对将来任何时代都适合于通往真正 自由的路径”。普罗旺斯伯爵恰好在这个“自由王国”创建在望的时刻离开法国，而且说道：“我不能忍受对我的监禁，我只有一种激情：对自由 的热望，我只想着自由。”

对某种特定的 自由的热望总包含有对新的统治 的向往，如革命尽管能够“给予它的捍卫者以崇高的感情：他们为自由而奋斗”，然而在实际上却只因为人们的目的在于某种特定的自由，因而是寻求一种新的统治 ，“法律的统治”。

自由为你们全体所欲图，你们欲图自由 。你们为什么还要争多论少呢?自由 只能是完全的自由；一小块自由并非是自由 。你们怀疑能够赢得完全自由、摆脱一切事物的自由，是的，你们不是把对它的希望也看作是疯狂吗?好吧，那就放弃对这幻影的追逐吧，与其把你们的努力用于达不到的事物 上，倒不如用于那些比较好一点的事物上。

“然而没有比自由更美好的事物!”

如果你们有了自由，即完全的自由——因为我在此根本不想谈你们的零碎的自由片段——那么，你们就拥有了什么呢?这样你们就摆脱了一切使你们烦恼的事物，摆脱了一切，而在你们的生活中，从未使你们烦恼和感到不舒服的事物恐怕是没有的。你们又为了谁的缘故欲图摆脱它们呢?当然是为了你们的缘故 ，情况所以如此是因为这一切是在你们 的路上的绊脚石!如果有什么东西并不使你们不舒服，而是恰好相反完全相投，如你们的情人虽则温柔然而却有着无可违抗的命令 的眼光，那么你们就不想摆脱这种眼光而自由。为什么不呢?又是为了你们的缘故 !就是说你们把你们自己 作为超越一切的标准和法官，你们很乐意放走自由，假如非自由，“甜蜜的爱情的劳役”使你们舒适的话；而假如自由开始使你们 更其舒适的话，你们就相应重新捡起自由，前提是，这里关键不在于：你们不害怕由于其他的（如宗教的）理由而这样废除联邦。

为什么你们没有鼓起勇气，使你们 真正完全与整个地成为中心和主要事物呢? 为什么攫取自由——你们的梦幻?你们是你们的梦吗?你们不是首先向你们的梦、你们的概念、你们的思想讯问吗?因为这一切均是“空洞的理论”。讯问你们自己和向你们讯问——这是实际的 ，而你们本来想要“实际的”。但是这，一个人却在那里注意倾听，他的神（当然他在神这一名称下所想象到的即是他的神）对此将说些什么；而第二个人则倾听，他的道德感情、他的良心、他的义务感对此有什么规定；而第三个人则计算，人们对此将想些什么，而当每一位都如此讯问了他的神（人们是一个同样地道的，甚至与彼岸的和想象的神相比更为坚实的神：民众的声音、神的声音），而后他就顺应他主子的意志并根本不再听他自己 喜欢说什么和决定什么。

为此你们与其求助你们的神或偶像倒不如求助你们自己。将隐藏在你们之中的一切公之于众、大白于天下，公开显示他们自己。

如同一个人只任己之所为，毫不顾及其他一样，基督教徒想象中的神就是这样。“他随其所愿”而行动。但蠢笨的人，尽管完全能照样做，却代之以“唯神之愿”而行动。如果人们说，即使是神也按照永恒的法则行事，那么这也适用于我，这对我来说也是不足为怪的，在我的整个天性之中，就是说，我有我的法则。

然而人们之所以需要使你们只注意你们自己，仅仅是为了使你们立即处于绝望之中。“我是什么?”你们中的每一个人均要如此问自己。一个深渊，一个没有规则、没有法则的冲动、欲求、愿望、情欲的深渊，没有光明和北极星的一片混沌状态!如果我毫不顾及神的命令或为道德所规定的义务，毫不顾及理性，在历史的过程中经历了痛苦的经验之后，将最善和最合理的东西成为法则而发出的声音，我该如何仅仅讯问自己，得到一个正确的答案呢?我的情欲恰恰是劝告我做最无意义的事。这样每一个人都将自己视为魔鬼；因为只要他对宗教等等是毫不顾及的，他就会把自己只看成是一只野兽。这样他就会感到轻松：只遵循它的冲动（亦即它的劝告）的野兽并不劝告、鼓动自己做最无意义的事，而是迈出了很正确的步子。仅仅宗教思维方式的习惯就如此恶劣地束缚我们的精神，使我们在赤裸状态和自然状态中的我们面前发生惶恐，如此地贬低我们，以至于我们把自己看成是犯有原罪的，是天生的恶魔。当然你们立即会想到：你们的天职要求做“善事”、道德的事、正义的事。当你们问自己该做什么时，指出善、正义、真理等等道路的正确的声音，怎么可能出于你们呢?神和魔王又如何表示意旨呢?

当某人答复你们道：说人们应听从神、良心、义务、法律之类全是胡言乱语，人们用这些把你们的头脑和心脏塞得满满的并使你们发疯，你们作什么感想呢?而当他讯问你们，你们从哪里确切地知道，自然的声音是诱惑者呢?当他甚至要求你们，将事情颠倒过来，把神与良心的声音完全看作是魔鬼的行为，你们又当如何考虑呢?确实存在着这样无可救药的人；你们又如何对付他们呢?你们不能援引你们的教士、双亲和善人为证，因为他们同样被那些人说成是你们的诱惑者，说成是真正的诱惑青年者和败坏青年者，他们起劲地播种自我轻视和尊崇神的杂草，他们淤塞青年的心窍、愚化青年的头脑。

那些人还进一步问道：为了谁的缘故你们记挂着神的和其他的戒律?你们总不会认为这一切仅仅是由于对神的亲密使然吧?不，你们一

再这样做是为了你们的缘故 。这就是说纵使在这里你们 也是主要事物，而且每个人必定对自己说：对我来说，我 是一切，而我所做的一切均是为我自己 。你们总还会明白：神、戒律之类只会损伤你们，它们侵害、败坏你们 ：毫无疑义，你们会从你们处抛弃它们；这正如基督教徒曾经诅咒阿波罗、密涅瓦和异教徒的道德那样。他们无疑会在此代之以基督，而后是玛利亚以及一种基督教的道德；然而他们所做的一切也是为了他们的 灵魂的超度，亦即由于利己主义或独自性。

而这种利己主义、这个独自性的作用在于：通过它使他们摆脱 老的诸神世界而自由 。独自性创造出 一种新的自由 ；因为独自性是一切的创造者，这犹如早就把永恒是独创性的天才（某种特定的独自性）看作是新世界历史生产的创造者那样。

一旦随着你们的努力，“自由”通行有效，那么自由的要求就枯竭了。然而谁应当成为自由?你，我，我们。从什么之中自由?摆脱非你、非我、非我们的一切。我即是核，它应从一切包裹中解脱出来，从一切束缚着的外壳中解放而自由。如果我从非我的一切之中摆脱出来，还留下什么呢?只有我，仅仅是我。然而自由不能向这个我自身提供什么。在我自由之后，还会发生什么情况呢?自由对此保持沉默，这正如我们的政府在刑期满后仅仅将囚犯释放，弃之不顾那样。

如果说是出于对我的爱而追求自由，那为什么就不选择我自身作为开始、中间与终结?我没有比自由更高的价值吗?不是我使自己自由、我不是第一个吗?即使没有自由、即使被加上千万个镣铐，我仍存在着，我不像自由那样只存在于将来和希望之中；即便我作为奴隶中的最卑劣者也存在于现世。

你们考虑一下并作出决定，你们是否愿意在你们的旗帜上放上“自由”的梦幻或“利己主义”、“独自性”的决心。“自由”唤醒了你们对并非是你们的一切的愤怒 ；“利己主义”唤起你们对自己的喜悦 ，唤起你们的自我享受；“自由”是而且保持为一种渴望，一种浪漫主义的悲叹之声，一种对彼岸和将来的基督教的希望；“独自性”是一种现实，这种现实因自身的原因 就能消灭封锁你们自己道路的一切不自由。你们不欲与并不打扰你们的那些东西相脱离，而如若它开始打扰你们，那么你们就知道：“你们务须更多地听从自己 要甚于人!”

自由只是教导：摆脱你们自己，你们要抛却一切困扰，它并不教导你们，你们自身是谁。挣脱出来，挣脱出来!自由的口号如此鸣响着，而你们，热切地响应它的呼唤，你们甚至要脱却自身“否定你们自己”。而独自性却召唤你们回到你们自己来，它说道：“返回到你自身来吧!”在自由的保护之下，你们摆脱了许多东西，而新的东西又再度困逼着你们：“你们摆脱了恶魔，而恶事则仍留了下来。”作为具有独自性的人 你们真正摆脱了一切 ，依附于你们的，则是你们所接受的东西，这是你们的选择与你们的喜好。具有独自性的人 是天生的自由人 ，向来如此的自由人；与此相反，自由人则仅仅是自由病患者 、梦幻者和狂热者。

前者本来 就是自由 的，因为他除了承认自己外别无他物，他毋须解放他自己，因为他向来就是抛却除自己之外的一切，因为他估价、评价任何东西都不会大于、高于其自身，简言之，因为他从自身出发并“返回自身”。他早在拘泥于天真的尊敬之中的时候就已着手将自己从这一束缚中“解放出来”。独自性在小利己主义者中施展本领并为他们搞到渴望的自由。

数千年的文明使你们对于你们是什么这一点模糊起来，使你们相信：你们并非是利己主义者，命中注定 是理想主义者（“善人”）。摆脱这一切吧!你们不要寻求恰恰在“自我否定”中使你们失去你们自己的自由；而是要寻求你们自身 ，你们要成为利己主义者，你们中的每一个人要成为全能的自我 。或说得更明白些：你们只须重新认识你们自己，只须认识你们真正是什么；你们还应摒弃你们的虚伪的努力、摒弃你们要成为不同于你们的什么愚蠢的尝试。我将那些事称之为伪善的，因为你们所有人在这数千年中均保持为利己主义者，然而是沉睡的、进行自我欺骗的、疯狂的利己主义者，折磨你们自己者。没有一种宗教能够缺少允诺和“许愿”，不管它将其推至彼岸世界也罢、此岸世界也罢（“长寿”之类）；因为人是要索取报酬的 ，他不会徒劳地去干什么。然而那种“为善而行善的”就没有期待着有所报酬?这就仿佛在由此所提供的满足之中就不包含报酬似的。故而宗教也建立在我们的利己主义基础之上；这就是说，宗教利用利己主义。考虑到我们的欲望，宗教为了一种欲望而窒息许多其他的欲望。当我不是满足我自己，而是满足我的欲望中的一种，譬如说渴望幸福的时候，受骗的 利己主义的现象就表现出这一点。宗教所允诺给我的是“至善”；为了赢得这一切，我不再注意我的任何其他欲望并不再满足它们。——一切

我们的所作所为是未予承认的 、秘密的、掩盖的和隐瞒的利己主义。但因为你们不愿向自己承认的，并向自己隐蔽的利己主义亦即不是公开的、大肆宣扬的，就是不自觉的利己主义，因而它并非是利己主义，而是奴隶状态、效劳、自我否认。你们既是利己主义者又不是利己主义者，因为你们否认利己主义。你们在哪里给"利己主义"招来厌恶与鄙视，你们就在那里最显得是利己主义者。

我保证我对世界的自由达到这样的程度：无论是通过怎样的力量，通过劝说、请求、至上命令的力量，甚至是通过虚伪和欺骗，我使世界成为我自己之所有，也就是说为自己"赢得和取得"它。因为我为此所使用的手段是取决于我是什么而定。如果我是弱的，那么我就有弱的手段，如上所述，它对于世界的相当一部分来说是足够好的。当然，欺骗、虚伪、谎言说的要比它实际上更坏。谁没有欺骗过警察与法律呢?谁不在碰到法警时，在他面前立即装出一副规矩的忠诚面孔，以便掩盖所犯的不法行为呢?谁不如此做，就是让强力施之于己身：他是出自良心的弱者 。我知道我的自由因为我的意志不能贯彻于其他事物（不管其他事物是如同石头那样的一种无意志的东西或是如政府、个人等等那样的有意志者）而受到损害。如若我在其他事物面前放弃我自己，即屈从、顺从、屈服了，（由于忠诚 和隆服 而使然）那么我就否定了我的独自性。我之所以放弃我迄今的方法，是因为这种方法达不到目的，就是从走不通的路上拦了回来，是由于一个其他事物的缘故，我之所以束手就缚，也是由于一个其他事物。我围着挡在我路上的一块岩石打转，一直到我有了足够的炸药来炸开它；我围着一国人民的法律打转，一直到我聚集到推翻它的力量。因为我不能抓住月亮，故而它对于我来说就是"神圣的"，是一个阿斯塔尔塔[4] ?只要我能抓住你，我就会真正抓住你；只要我能找到一种往上走通往你那里的手段，你吓唬不了我!你不可理解者，在我获得理解的力量，称你为我的所有 之前，对于我来说这段时间内你保持为不可理解的。对于你，我并不放弃我自己，而是静候我的时机。尽管现在我奈何不了你，然而我却如此这般地琢磨着你!

强有力的人从来都是如此做的。假若"顺从者"将一种未予征服的权力 提高并尊崇为他们的主人，假若他们要求一切人都崇拜；那么此后就会产生一个这样的自然的儿子，他不愿意顺从并将被崇拜的权力从它的不可企及的奥林匹斯山逐出去。他喝令转动的太阳"停住"，并令地球转动，而顺从者必须容忍这种情况。他用斧子砍神圣的橡树，

“顺从者”则惊异没有天火来吃掉他。他把教皇从彼得的椅子上推下来，“顺从者”却不知如何来加以阻止。他破坏神的恩惠——家庭，而“顺从者”呻吟着，最后则是毫无成果地沉默。

只有在我的自由即是我的权力 的情况下，我的自由方会变得完全。由于这种权力我就不再仅仅是一个自由者，而变成了一个所有者。为什么人民的自由是一个“空洞的词”?因为人民没有权力!我用活生生的我的一口呵气就能将人民吹翻，这也许是一个尼禄、一个中国皇帝的呵气或是一个穷作家的呵气。为什么德……的 [5] 国会议员要徒劳地渴求自由，并为此而受大臣们的教训呢?因为他们不是“强者”!权力是一种美好的事物，而且对许多事情有用；因为“有了一把权力要比一口袋权利还更顶事”。你们渴望自由吗?你们傻瓜!你们抓到了权力，自由就随之而来。你们看，谁有权力，他就“站在法律之上”。这一展望配你们的胃口吗，你们“守法的”人们?但是你们是毫不知味的!

要求“自由”的呼声在周围高喊着。然而人们是否感觉到：一种赠送的或特许的自由意味着什么?一切自由的本质是自我解放，亦即我通过我的独自性为我创造多少，我就能有多少自由，然而人们没有认清自由这个词所蕴藏的全部丰富的内容。没有人削减绵羊的言论自由，这对于绵羊又有什么用处?它们仍是咩咩地叫。如若允许一个内向的伊斯兰教徒、犹太人或基督教徒讲他爱讲的话，那么他就只会说出些浅见的东西。反之，某些人之所以剥夺你们的言论和听的自由，那是因为他们很正确地懂得他们当前的利益：你们或许想说和听些什么，而这是要使“某些人”丧失他们的信誉的。

尽管如此，如若他们却仍然给予你们自由，那么他们是耍无赖，他们给的比他们所拥有的还多。他们这样所给予你们的并非是他们自己的东西而是偷来的东西，给予你们的是你们自己的自由，是你们应该自己拿到的自由，而他们将它给予 你们，只是为了使你们自己不去拿它，并直接要对小偷与诈骗者负起责任。他们狡黠地知道得很清楚：给予的（特许的）自由并非是自由，因为只有自取的自由，即利己主义者的自由方张着满帆航行。只要有暴风或风平浪静时，赠与的自由就会马上收起风帆：它必须永远只经受得住轻微的风吹。

这里存在着自我解放和释放（开释、释放）之间的差别。谁今日处于反对派的地位，他就渴望和呼唤“释放”。君侯们应当宣布他们的

臣民“业已成年”，即应解放他们!然而只要你们的举止像成年人，那么你们就是成年了而毋须此种成年宣告；如若你们的举止并非如此，那么你们就不配当成年人，即使是通过成年宣告也是枉然。成年的希腊人赶走了他们的暴君，而成年的儿子用自己的行动来不依附于他的父亲。假若希腊人坐待他们的暴君们恩准他们的成年：那么他们就长久地等待吧。一个明智的父亲把不想成人的儿子赶出家庭而自己单独操持家务，这样对待纨袴子弟是有道理的。

被给予自由者，恰恰不过是一个予以开释者、被释放者，一只还拖着半截链条的狗。他这个在自由装束之下的非自由者，就像一匹披着狮子皮的驴子。被解放的犹太人就其自身而言毫无改善，而只是作为犹太人他们的境遇得到放松了，放松其境遇者尽管要高于教会的基督教徒，因为后者要这样做是不会没有矛盾的。然而不管是被解放的犹太人还是未被解放的，犹太人总归是犹太人。非自我解放者恰好是一个被解放者。新教国家当然能够给天主教徒自由（解放），因为他们不能自己使自己自由，他们依然是天主教徒。

上面已经谈到了自私与无私。自由的朋友激愤地反对自私，因为他们在他们宗教性的为自由努力之中并不能使自己摆脱高尚的“自我否定”。自由主义者对利己主义感到很恼火，因为利己主义者从不是为事业而事业，而是为了自己方才为事业而奋斗：事业必须为他服务。利己主义就在于：不认为事业有其固有的或“绝对的”价值，而是在我之中寻找事业的价值。常常听说，司空见惯的为谋生而求学就是利己主义行为中的最讨厌的特性之一；因为它表明了对科学最可耻的亵渎。然而除此之外科学能被用来干什么呢?如果某个人只知道将科学利用来挣饭吃，那么他的利己主义确实是一种微小的利己主义，因为这个利己主义者的力量是一种受限制的力量；然而只有中迷者方能指责此中的利己主义的因素和对科学的亵渎。

因为基督教没有能力将个人当作唯一者，只是将其设想为是从属者，而且它本来就只不过是一种社会理论，一种共同生活的教义，这种共同生活既包括人与神、也包括人与人的共同生活；因此在它那里一切“独自的东西”都是声名狼藉的：自私、自以为是、坚持己见、特殊性、自爱等等。基督教的观察方法总是逐渐地把褒词变为贬词，为什么人们就不能为上述的词重新恢复名誉呢?如“侮辱”，原义即是诙谐，对于基督教的严肃来说，玩笑就变成了一种亵渎，因为基督教的

严肃不懂任何玩笑；“放肆”，以前只意味着勇敢、大胆；“罪行”，以前只意味着敢作敢为。众所周知，如“嫉妒”就被长久当作“理性”一词来用。

我们的语言就如此这般地在相当大的程度上被安置在基督教的立场上。而一般的意识还是太基督教化，即使不在一切非基督教的东西面前被吓退，也要在某种不完善的东西或恶的东西面前被吓退。因此，“自私”的处境也是险恶的。

在基督教的意义上，自私即意味着：我只注意着某物对于作为肉体的人的我是否有用?然而，情欲就是我整个的独自性吗?如果我已沉湎于情欲，我是在我自己那里吗?如果我紧随着情欲，那么我就是紧跟着我自己、我自己的 本性吗?只要并非是情欲，同样并非是一个他物（神、人、当局、法律、国家、教会等等）支配我，而是我支配我自己，那么我就是我自己。有什么东西是有利于我、有利于我自己或有利于从属自我者，那么它就是追求我的私利 的。

再有，人们每时每刻都必须如同相信一种征服一切的力量那样来相信总是遭诽谤的自私。在1844年2月10日的议会上，韦尔克尔阐述了有关法官依附性的一项动议，并在一次详尽的演说中指出：可以罢免、可以遣散、可以调动的和可以退职的法官，简言之，单单在行政途径上可以精简和贬谪的一个法院里的这样的成员缺少任何可靠性，是的，他们丧失了人民中的一切尊重和信任。韦尔克尔惊呼：全体法官阶层由于这种依附性而道德堕落下去!用率直的话来说这不外是表明：法官的利益之所在，与其说是他们按照行政的意义作出判决，毋宁说是他们依据法律的意义来作出判决。那么如何做才能对此有所帮助呢?想办法使法官能对他们受贿的耻辱铭记在心，而后就信赖他们能悔悟而且把正义估价得高于他们的私欲吗?不，人民并不会夸张地具有这种浪漫主义式的信赖，因为人民感到，利己心要比任何其他动机都强大。尽管人们坚信，那些当法官的人像利己主义者那样地行事，然而他们仍可以继续当下去，只要他们的利己心不因为法律的出卖而被促进，只要他们就这样地独立于政府之外：他们并不因为根据事实作出的判决，而把他们自己的事情，他们“容易理解的利益”置于等而下之的地位，而是将丰厚的薪俸与在市民中的尊敬很适意地彼此结合起来。

故而韦尔克尔与巴登的市民们只有在能够指望于利己的情况下，他们才是感到有保障的。既然如此，人们对平时一直挂在他们嘴边的、数不胜数的大公无私的夸夸其谈有何感想?

有我自私地从事的事和我非自私地效劳的事，我对两者的关系是不同的。对此可以举出下述的识别标志：对于前者我可能犯罪 或犯下罪孽；而我只能轻易地丧失 后者，将其从我处推开，我使我自己失去它，就是说我做出一项愚蠢的事。贸易自由可以用两种方式加以考察：一种是把它看作是在某种情况下 给予或予以剥夺的自由；另一种是把它看作在任何情况下 均需神圣地对待的自由。

假若我关心一项事物并非是在其自身、就其自身，而且我欲望得到它并非是由于它自身的话，那么我要得到它仅仅是由于它能为达到目标服务，是由于它的效用，就是说为一个其他目标的缘故，就像牡蛎之美味那样。不是每一事物都要作为手段来为利己 主义者效劳吗（这种手段的最终目标是他自己）?而他就应该保护对其毫无用处的事物吗?譬如，无产者应该保护国家吗?

独自性将每一独特的东西结合在其自身之中并给一切为基督教语言所污蔑的东西恢复了名誉。独自性故而也没有外来的标准，就像它与自由、道德、人性等相仿，根本不是观念 那样：它只不过是对所有者 的描述。

---

[1] 《罗马书》，第6章，第18节。

[2] 《彼得前书》，第2章，第16节。〔?〕

[3] 《雅各书》，第2章，第12节。

[4] 阿斯塔尔塔：腓尼基神话中的农神与爱神。——译者

[5] 指德意志，作了缩略是由于书报检查之故。——译者

第二章 所有者

我，由于自由主义就会回到我自己和我自身吗?

自由主义者把谁看作他的同类?人!假若你只是人——而你当然是人——那么自由主义者就称你是他的兄弟。如果他只能在你那里见到“人”，那么他就极少会讯问你的个人观点和个人愚行。

他在严格遵循他的原则时对你个人方面是根本不屑一顾的，故而他极少注意你个人方面是什么。这样，他在你那里就只看到你在普遍方面是什么。换言之，他在你那里并非是看到你，而是看到类；并非是汉斯或孔茨，而是人；并非是现实的人或唯一者，而是你的本质或你的概念；并非是肉体的人，而是精神 。

你是汉斯，你就是与他不同的，因为他是孔茨，即并非是汉斯；作为人你与他就是相同的了。只要他是那么一个自由主义者和并非是没有意识到的利己主义者，那么对于他来说，作为汉斯的你就等于完全不存在，因此，他确实非常容易地为自己造出了“兄弟之爱”：他在你那里所爱的并非是他一无所知和不欲知晓的汉斯，而是人。

在你和我那里只看到“人”，这就是将基督教的考察方式推到了极端。据此，一个人对于另一个人来说，无非只是一个概念 （如以超度极乐为其天职者等等）。

原先的基督教尚且将我们集合在一个较少普遍性的概念之下：我们即是“上帝的儿女”以及“上帝的灵引导着我们”。[6] 然而，并非是所有人能够自夸是上帝的儿女，而是“圣灵与我们的心同证我们是上帝的儿女；从此就显出谁是魔鬼的儿女”。[7] 因此，为了成为上帝的儿女，一个人就必须不是魔鬼的儿女。与此相反，为了成为人的儿女 即成为人，我们需要的只不过是归属于人的类 ，只需成为同一类的复本。我作为这样的我究竟是什么，这对作为自由主义者的你来说是没

有关系的，而仅仅是我的个人事宜；我们两者是同一母亲，即人的类的儿女，这就够了：作为“人的儿女”我与你是相同的。

对于你来说，我是什么?就是这个有肉体的我、走动和站立着的我?绝非如此。这一有肉体的我连同其思想、决心和情欲在你的眼中均是个人事宜，与你是毫不相干的，是一种“自为之物”。作为一种“为你之物”只有我的概念、我的类概念存在着，人存在着，他既可以叫汉斯也同样可以是彼得或米歇尔。你在我那里看到的并非是我、有形体者，而是看到了一种非现实的东西、幽灵，这就叫做人。

在基督教的数世纪的进程中，我们曾把各式各样的人们宣布为“我们的平等者”。然而每次均依据我们期待于他们的那种精神的尺度来这样做：例如，凡以需要赎罪的精神为前提的每个人；而后则是凡拥有正直精神的每个人；最后则是凡显现出人的精神、人的面貌的每个人。“平等”的原则就是这样大相径庭的。

人们只要把平等理解为人的精神的平等，那么他们就无疑发现了一种包括一切人的平等；因为谁能否认，我们人有着一种人的精神，即没有一种不同于人的、其他的精神!

然而这样我们不就又重新处于基督教的开端了吗?彼一时我们应当有一种神的精神，此一时则是一种人的精神；但如果说神的精神尚没有对我们作出详尽的阐述，那么人的精神又当如何完全表达出我们是什么呢?譬如费尔巴哈就认为：如果他把神的东西人化了，他就找到了真理。不，如果说神折磨了我们，那么“人”就能更加残酷地压榨我们。总而言之，我们是人这一点与我们甚少相关，只有在它成了我们的特性之一，亦即我们的所有物时，这一点才有意义。在众人之中尽管我也是一个人，正像我譬如说是一个生物，即动物或兽类，或是一个欧洲人、一个柏林人等等那样；然而谁要把我只当作人或当作柏林人来尊重，他对我表示的只是一种我毫无所谓的尊重。为什么?因为他只是尊重我的一种特性，而并非是尊重我。

与精神的关系也正好是如此。一种基督教的精神、正直的精神或诸如此类的精神诚然可以是我所赢得的特性，即我的所有物，我却并非就是这一精神：它是我的，我却并非是它的。

因而就自由主义而言我们无非只是继承了对我、对有血有肉的汉斯的老的基督教式的轻蔑。并非是把我如同我实际是那样地来对待，人们仅仅只注意我的所有物、我的特性，所以要与我联姻，仅仅是为了我的财产的缘故；也就是说人们与之结婚的是我拥有的什么，而并非是我是什么。基督教徒注重的是我的精神，而自由主义者注重的则是我的人性。

然而由于人们并不把精神看作是肉体的我的所有物，而是看作原来的自我本身，所以精神是一种精灵；同样，人不被看作我的特性而是被当作原来的自我，故而人也不外只是一个幽灵、一个思想、一个概念。

因此，自由主义者就像基督教徒那样，在同一个圈圈里打转转。由于人类的精神，即人栖居在你那里，因此你是一个人。这就与基督的精神栖居在你那里，你因而是一个基督教徒的说法有异曲同工之妙。但是尽管它被当作你的原本的或"更善"的自我，它仍只是作为在你那里栖居的第二个自我；这样它对于你来说仍保持着彼岸性。你就必须努力，完全成为人。与基督教徒努力于完全成为幸福的精神那样，这同样是一种一无所获的努力!

在自由主义鼓吹了人之后，现在人们就可以声称：由此基督教的最终结果已经实现；基督教在实际上一开始就除了给自己提出实现"人"、"真正的人"的任务外，别无其他。因此说基督教譬如在永生的教义、在灵魂救济诸方面赋予自我 以无穷尽的价值这样的欺骗就大白于天下了。否，这一价值仅仅给予人 。只有人 是不死的，而只因为我是人，我也是不死的。在实际上，基督教就要教训道：即使自由主义使一切人作为人而互相平等，没有人会因此而消失。然而此一永生，如同这个平等那样只有关于我之中的人 ，而无关于我。只有作为人的担负者和寄宿者的我是不死的。如同众所周知的那样"国王不死"。路德维希死了，然而国王存留着；我死了，然而我的精神，这个人存留着。为了把我完全与人等同起来，有人发明和提出了要求：我必须成为一个"真正类的存在"。[8]

人的宗教 只是基督教宗教的最后的变形。所以说自由主义是宗教，这是因为它把我的本质与我割裂开来并将前者置于我之上；因为它以同样的程度抬高"人"，如同任何一种其他的宗教抬高它的神或偶

像那样；因为它使我自身的事成为某种彼岸的事，因为它完全使我自身的事、我的特性和我的所有物成为一种外来疏远的东西，即一种“本质”，简言之，这是因为它把我置于人之下，并由此为我完成了一种“使命 ”。如果自由主义为了这一最高本质——人，要求一种信仰的热情，“一种信仰，它最终亦将证明它的火一样的热情，一种永不能遏制的热情”；[9] 那么，按照其形式自由主义也自我标榜为宗教。然而由于自由主义是人的宗教，因此它的信奉者对于任何其他宗教（天主教、犹太教等等）的信仰者持宽容 态度；这正如弗里德里希大帝对于完成他的臣仆职责者就不管其爱好何种祝福的形式那样。而今，这一宗教应尊奉为普遍的、时行的宗教，并且要与仅仅作为“个人愚行”的其他宗教区分开来。由于后者的不重要性，人们对其采取了极其自由的态度。

人们可以把前者称之为国家宗教 ，“自由国家”的宗教，而且不是在历来的意义上：由于它为国家所优选或颁给特权的宗教，而是作为这样的宗教：“自由国家”不仅有权利，而且有必要要求它的人民中的每一个人，不论其在个人方面是犹太人、基督教徒或其他什么，都信仰这一宗教。它为国家效劳，恰如孝顺为家族效劳那样。如果说在其现有状况下，家族应为其成员中的每个人所承认和维系，那么对于它来说，血缘的纽带就必然是神圣的，他在这方面的感情必定是对血缘纽带孝顺、尊敬的感情，这样对他来说每个有血缘关系者均变为神圣者。同样，对于国家共同体的每一成员来说，这个共同体必定是神圣的；国家概念对国家来说是最高的，对他来说也同样是最高的。

那么对于国家来说，什么概念是最高概念呢?当然是成为一个真正人的社会这样的概念。在一个真正人的社会中，每一个真正的人，也就是说不是 非人均能得到作为成员的待遇。尽管国家宽容的范围是如此之广，然而非人和非人的东西却不包括在内。尽管这个“非人”仍然是一个人，“非人的东西”自身仍然是某种人的东西；是的，只有对于人来说，而并非是对于兽类来说才有可能拥有某种“人所可能的东西”。但尽管每一非人是人，国家却摒弃了他，就是说国家把他监禁起来，或把他从一个国家的伙伴变成监狱的伙伴（根据共产主义的说法是疯人院或病院伙伴）。

直截了当地说，回答何谓非人正好是不困难的：与人的概念 不相符的人即是非人；这正如非人的东西是与人的东西的概念 不相符的人

的东西那样。逻辑学称这是“自相矛盾的判断”。如果不假设能够将人的概念与存在割裂开来，将本质与现象割裂开来，那又怎能说出诸如此类的判断：在某甲并非是人的同时，他能成为人吗?人们说：他尽管表现 为人，却并非是 人。

人们在多少世纪长的过程中让这些“自相矛盾的判断”通行无阻!是的，更有甚者，在这长时期内，只存在非人 。有哪一个个人能与他的概念相符合呢?基督教只承认一个人，而这一个——基督——在相反的意义上同时又是一个非人，即一个超人的人，一个“神”。现实的 人只是非人。

并非是人的人，除了是精灵之外岂有他哉?每一个现实的人，因为他与“人”的概念不相符，或因为他并非是“类的人”，故而是一个幽灵。然而即使我把作为我的理想、我的任务、我的本质或概念超越于我之上和对我来说是在彼岸的人贬降为我所独有和固有的我的特性 ，我仍然还是一个非人；这样就使人不外只是我的人性、我是人，并且我所做的一切，恰恰是人的事，因为是我所做的，而并非是因为其符合“人”这一概念 方才是人性的?我 确实既是人又是非人，两者集于一身；因为我是人而且同时又是高于人的；这就是说我是我的这个纯粹的特性的我。

最终必然会导致：人们不仅仅指望我们成为基督教徒，而且要成为人。尽管我们甚至连真正成为基督教徒也做不到，而始终是“可怜的罪人”（基督教徒恰恰也是一个达不到的理想）；然而在这种情况下还没有像现在那样意识到荒谬和迷妄：现在，向是人和人地行动的我们，是的只能向成为此和如此行动的我们提出了要求：我们应该成为人，“真正的人”。

我们当今的国家，尽管由于它们在各方面尚没有脱离它们的教会的母亲，因而还要使它们的人民负担若干义务（如教会的宗教），本来，国家对此是没有什么关系的，然而国家在总体上并没有否定它们自己的意义；为此它们希望被看成是人的社会 ，在这些社会中，一个人即使他的特权要少于其他成员均被当作人而成为它的一个成员，大多数成员都能容忍各宗教教派的信徒，而且没有种族和民族差别地接受他们：犹太人、土耳其人、莫尔人等等均能成为法国公民。国家在接受国民时只注重某人是否是一个人 。教会作为一个信徒的社会当然

不可能接受任何人进它的团体；而国家作为一个人的社会则能够做到此点。然而如果国家对它的成员只是以他们是人为前提这一原则，纯粹地予以施行的话（迄今即使是北美人对他们成员的前提也不过是：他们信仰宗教，至少他们信仰正义、忠诚的宗教），那么它就是自掘坟墓。当国家空想它的人民是纯粹的人时，后者在此却变成了纯粹的利己主义者 。他们中的各个人依据他们的利己主义力量和目标来利用国家。面对着利己主义者，“人的社会”就走向灭亡；因为他们不再是作为人 互相发生关系，而是利己主义地作为一个自我 出现。它反对与我截然不同和敌对的你和你们。

如果说国家必定要指望我们的人性的话，那么这就无疑等于说：国家必定要指望我们的道德性 。互相在对方那里看到人和彼此以人相待，人们把这种表现称之为道德的行为。这就完全和整个地等于基督教的“精神爱”。这就是说我在你那里看到了人，正如我在我自己那里看到了人而且仅仅看到了人那样；这样我照顾你就如同我照顾自己那样；因为我们两人只是提出了数学公式：A=C和B=C，故A=B；我仅仅只是人，你也仅仅只是人，因而我和你是相同的。道德与利己主义是不相容的；因为道德不是让我起作用，而只是让我之中的人起作用。然而如果国家是一个人的社会 ，而并非是眼中只有自己的自我的联合；那么没有道德国家就是不能存在的，故而它必定坚持道德性。

这样，我们两者，国家与我就是敌人。我、利己主义者根本不把这一“人的社会”的福利放在心上，我根本不为其牺牲什么，而只是利用它；而为了能够充分地利用这一社会，我就将其变为我的所有物和我的创造物，这就是说我消灭国家并代之以利己主义者的联合 。

国家所暴露的对于我的敌意是它要求我应该成为人；以此为前提如若我不能成为人，就被国家视为“非人”：国家作为一项义务 加在我身上的是要成为人的存在。此外国家还要求：我不干任何使国家不能存在的事，国家的存在 对我来说应该是神圣的。这样我就不应成为利己主义者，而应成为一个“令人尊敬的、正直的”即有道德的人。好了，对国家和国家的存在我应是无能为力的和充满尊敬的等等。

这种国家无疑并非是一个现存的国家，而是尚需创造的，是进步的自由主义的理想。应当产生一个真正“人的社会”，在这个社会中，每个“人”都能找到他的位置。自由主义欲图实现“人”，即为他创造一

个世界，而这就该是人的 世界或普遍的（共产主义的）人的社会。有人说："教会所顾及的只能是精神，而国家则应顾及整个的人。"[10] 然而"人"就不是"精神"吗?国家的核心恰恰就是"人的社会"。为信仰者（信仰的精神）所创造的世界就叫做教会；为人（人的或人道的精神）所创造的世界则叫做国家。然而，这并非是我的 世界。我从不在抽象中从事人的事情 ，而总是从事独特的事情 ，这就是说我的 人的行为是不同于任何其他人的行为并且仅仅由于这一差别而是一个现实的、属于我的行为。在它那里的人的东西是一种抽象，作为这样的精神就叫做抽象的本质。

譬如布鲁诺·鲍威尔就在《犹太人问题》第84页上声称：批判的真理是最终真理，而且是为基督教自身所探求的真理，亦即是"人"。他谈道："基督教世界的历史是最高的真理斗争的历史；因为在它之中而且只有在它之中!才涉及发现最终的或最初的真理——人和自由。"[11]

好，让我们承认这一收获吧，而且我们姑把人 当作在基督教历史中甚至就是人在宗教的或理想的努力中最终所寻求到的成果而加以接受。那么谁是人?我 就是人!人 是基督教的结局和成果，而作为自我 的人是新的历史的开端和利用的材料。新的历史是在牺牲的历史之后的享受的历史；它并非是人的或人类的历史，而是我的 历史。人 被当作是普遍的东西。然而，我和利己主义的东西才是真正普遍的东西；因为每个人均是利己主义者，对他来说自己是最重要的。犹太人的东西并非是纯粹利己主义的东西，因为犹太人还把自己 呈献给耶和华；基督教的东西也并非是如此，因为基督教徒靠神的恩惠生活而且自己 屈从于它。作为犹太人或基督教徒，一个人只在某种程度上满足了他的需要、他的渴求，而没有满足他自身 ： 一种半 利己主义，因为一个半人的利己主义，半是他、半是犹太人，或者半是他的所有者、半是奴隶。因而犹太人与基督教徒在一半处彼此互相排斥，这就是说：作为人，他们彼此互相承认：而作为奴隶，他们则彼此互相排斥，因为他们是两个不同主人的奴仆。如若他们能成为完全的利己主义者，那么他们彼此就整个地 互相排斥和愈益牢固地结合起来。他们的耻辱不在于他们互相排斥，而在于只做了一半 。与此相反，布鲁诺·鲍威尔则认为，只有当犹太人和基督教徒放弃将他们分开和对永远隔绝负有义务的特殊本质、承认"人的"普遍本质并将其看作他们的"真正本质"的时候，他们才能互相看作是"人"并互相以人相待。

按照他的说法，犹太人和基督教徒的错误均在于：他们都欲图成为和拥有某种“特殊的东西”，而不是只成为人和追求人的东西，即“普遍的人权”。他认为，他们的根本谬误在于信仰：他们是“享有特权的”、拥有“特权”的，亦即对于特权 的信仰。与此相对，他就向他们推荐普遍的人权。人权!——

人 即是一般的人 和凡人中的每一个人。因而每一个都应该拥有永恒的人权并在完全的民主政体中，或按照共产主义者的观点更确切地说，他们在人类政体中，享受永恒的人权。然而只有我，拥有我为我自己所获得的一切；作为人，我是一无所有的。人们企图把一切财富均归诸于每个人，仅仅因为他拥有“人”的称号。我却着重强调我自己；而并不强调我是人 。

人不过是诸如作为我的特性 （所有物）：如男性或女性那样的事物。古代人的理想在于：人们在充分的意义上是男子 ，他们的道德是英姿勃勃和强悍，即是男性的。人们该对只欲成为完全的“女性”的女子作何设想呢?这一点并没有加在每个人身上，故而有些人就给自己提出了一个不可企及的目标。然而，女性她生来就是如此的；女性是她的特性，故而她不需要“真正的女性”。我是人，这就等于说地球是星辰那样，故而要向地球提出成为“真正的星辰”那样的任务就是可笑的了。因此，作为天职向我提出的成为“真正的人”，就同样是可笑的。

当费希特说：“自我是一切”时，看来这与我的主张完全协调的。不仅仅自我是一切，而且自我是摧毁 一切的；只有处在自身解体之中的自我，从未存在的自我——有限的 自我才真正是自我。费希特谈到了“绝对的”自我，而我则说我自己、消逝的自我。

认为人 与自我 意味着同一东西这样的观点是多么自然啊!然而有人譬如说费尔巴哈却主张：“人”这一说法应表现绝对的自我、类，而不应表现消逝的、个别的自我。利己主义和人性（人道）必须是意味着相同的东西，然而根据费尔巴哈，个人“只能超越于他的个性的局限，却不能超越他的类的法则和绝对的本质规定。”[12] 可是类即是无，如若个人超越他的个性的局限，那么这毋宁说是他自己表现为个人；他超越，他才存在；他不保持他所是的什么，他才存在；否则的话他就完蛋、死掉。人 只是一种理想，类只是一种思想。成为一个人 并不等于完成人的理想，而是表现自己 、个人。需要成为我的任务的

并非是我如何实现普遍人性的东西，而是我如何满足我自己。我 是我的类，我存在着而又没有准则、没有法则、没有模式等等。从我自己出发我所能做的事是很少的，这种情况是可能的；然而这些很少的事却是一切，比为他人的权势所允许、为道德、宗教、法律、国家等的训练所允许我从我自己出发所做的更好。更好——如果有一回该当说到更好的话——一个没有教养的孩子要比少年老成的孩子要更好；一个刚愎的人要比凡事唯唯诺诺的人要更好。无教养者和刚愎者尚处在按照他们自己的意志构成自己的道路上；少年老成者和唯唯诺诺者则为"类"、普遍要求等东西所规定，这些东西就是他们的法则。他是这样被规定的：对他来说，类除了是他的"命运"、他的"天职"之外岂有他哉?不管我为了努力追求这一理想，而注视着"人类"、注视着类也好，或者以同样的努力注视着神、基督也罢：在这里到底有什么实质性的差别呢?充其量不过是前者比后者模糊一些而已。如同个人是整个的自然那样，他也是整个的类。

我所做所想的一切，简言之，我的表现或表示，无疑均是为我是什么这一点所决定的。犹太人譬如就只能有如此这般的欲图，只能如此地"举措"；基督教徒只能基督教徒地举止和表现自己等等。假定你成为犹太人或基督教徒这一点是可能的，那么你无疑就只表露出犹太人或基督教徒的东西，当然这一点在实际上是不可能的：你在最严格的操行之中却仍保持为一个利己主义者，反对此一概念的罪人；这就是说你 并不等于犹太人。因为利己主义的东西总是不断地看透事物，人们曾经这样地探寻一个更完全的概念，它要确实完全表达出你是什么，而由于这一概念是你的真正的本性，因此它包含有你的行为的一切法则。在"人"那里达到了种的最完善的东西。作为犹太人你是太渺小了，并且犹太人的事并非是你的任务；成为一个希腊人、一个德国人是不够的。而成为一个人，然后你就有了一切；要把人的天职成为你的天职。

于是我知道了，期待于我的是什么，这样就可以撰写新的教义问答了。又再度是主语从属于谓语，个人从属于一般；又再度确保了观念 的统治权并为一个新的宗教 奠定了基础。这是在宗教范围内，特别是基督教范围内的一种进步，然而并非是超越它的一步。

超越它的步伐导致不可言喻的东西。对于我来说，贫乏的语言没有词汇，而"词汇"，逻各斯对我来说是一个"单单的词"。

人们寻求我的本质 。它并非是犹太人、德国人等，而却是人。“人是我的本质”。

我与我是相对立和相对抗的；我令我自己恐惧和厌恶，我对我自己来说是一种恐怖，或我对我自己来说从未是足够的，我为我自己所做的从未是足够的。从这样的感情出发就产生了自我解脱或自我批判。宗教虔诚始于自我否定，而以完成了的批判告终。

我是中迷的并欲图摆脱“恶灵”。我如何着手呢?我无所顾忌地犯下对于基督教徒来说是显得最可怕的罪孽，与圣灵相对抗的罪孽和亵渎。“凡亵渎圣灵的，永不得赦免，要担当永远的惩罚。”[13] 我不想得到赦免因而对惩罚并不害怕。

人 是最终的恶的精神 或幽灵，是有着诚实表情的最靠不住的、最熟谙此道的和最狡猾的说谎者；是谎言之父。

利己主义者毫不容情地进行最无节制的亵渎 ，这是通过他反对当前的各种要求和概念而得以实现的。对他来说，没有什么东西是神圣的!

要声称不存在超越于我自身的事之上的力量，这诚然是愚蠢的。只不过我对其所采取的态度将完全不同于宗教时代的态度：我将成为每一更高力量的敌人 ；而宗教则训示道：要使它成为我们的朋友并须恭敬地对待它。

亵渎者 奋起他的力量反对每一种对神的敬畏 ，因为否则的话，畏神就将在各方面对他作出规定：什么是要当作神圣的而让其存在的。究竟是神还是人对神人施以有神圣作用的力量；究竟某物是由于神的缘故还是人（人道）的缘故而被视作神圣的，这都改变不了对神的敬畏。因为人被尊奉为“最高本质”，这正如同在特殊的宗教的立场上被奉为“最高本质”而要求我们的恐惧和敬畏那样：两者均威镇着我们。

原先的对神的敬畏早就经历了一场震撼，一个外表上以广泛传播的“非教会倾向”为标志的、或多或少自觉的“无神论”已并非有意地变成了时尚。只不过从神那里夺去的东西已加给了人。人道的威力在多

大程度上增长；虔诚的力量也就在多大程度上丧失了它的重要性。“人”是今天的神，而对人的敬畏已经取代了老的对神的敬畏。

然而由于人只是表现了一个其他的最高本质，所以实际上在最高本质方面所发生的只不过是一种变形而已，对人的敬畏就仅仅是对神的敬畏的一种变化了的形态。

我们的无神论者是信神的人们。

如果说我们在所谓封建时代把一切都当作神赐的采邑，那么在自由时代同样存在着与人的封建关系。过去神是主人，现今的主人则是人；过去神是中介人，现今当中介人的是人；过去神是精神，现今则是人是精神。在这种三重的关系中，封建关系经历了一种变化。现今我们作为采邑首先从全能的人那里得到的是我们的权力 。这种权力由于它是来自一个更高者，因此不是权力或暴力而是“权利”这就叫做“人权”。此外，我们作为采邑从他那里取得的是我们的世界地位，因为是他——中介人所联系的我们与他人的交往 ，故而这种交往只能是“人的”交往。最后，我们从他那里作为采邑取得的是我们 自己，亦即我们本身的价值或一切对我们有价值的东西；因为如若他 不在我们之中或当我们并非是“人”时，我们就是毫无价值的。权力是人的权力，世界是人的世界，我是人的我。

当我被禁止把自己宣布为赋予权力者、中介人、我自身之时，情况又如何呢?那么，这就是说：

我的权力是 我的所有物。

我的权力给予 我所有物。

我的权力是 我自己，由于这种权力我因而是我的所有物。

第一节 我的权力

权利是社会的精神 。如果说社会有一种意志 的话，那么这种意志就是权利：社会只是由于权利而存在。这是因为社会之所以存在，是由于它对个人实行着一种统治 ，这样权利就是社会的统治 者意志。亚里士多德曾讲过，正义是社会的 利益。

一切现存的权利是他人的权利 ，是人们“给予”我的权利，是“施之于”我身的。假定全世界的人都给我权利，那么因此我就有了权利了吗?而我在国家中、在社会里所获得的权利除了是他人 的权利外，岂有他哉?如果一个蠢人给予我权利，那么我将不信任我的权利；我不喜欢他的权利给予。然而即使是一个智者给予我权利，我也并不因此而拥有权利。究竟我 是否有权利这完全不取决于蠢人或智者的权利授予。

尽管如此，至今我们还努力于追求这种权利。我们寻求权利并为此目标而诉诸法庭：诉诸怎样的法庭?诉诸国王的法庭、教皇的法庭、人民的法庭等等。一个苏丹的法庭除了宣布苏丹所规定的权利外，还能有其他什么吗?如果我寻求一种与苏丹的法律不相一致的权利，法庭就能将它给予我吗?法庭能把按照苏丹的意愿并非是权利的谋叛作为权利允诺给我吗?法庭作为书刊检查当局能将言论自由作为权利给予我吗?因为对我的 这一权利苏丹是深恶痛绝的。在这个法庭里，你还能寻求什么呢?我寻求苏丹的权利，而并非是我的 权利；我寻求他人的 权利。只要这一他人的权利与我自己的权利一致，我无疑将在前者那里找到我的权利。

国家不允许人与人互相殴打；国家反对决斗 。即使打架者没有为此去叫警察，打架也都将遭到惩罚，只有家长 打孩子而并非是我打你这样的情况例外：家庭 是有权利的，父亲以家庭的名义是有权利的，而作为个人，我则没有这种权利。

《福斯报》为我们倡导了“权利国家”。在那里，一切都应由法官和一个法庭 来决定。最高书刊检查法庭对这家报纸来说是“宣告权利”的法庭。怎样的权利?书刊检查的权利。为了承认这一法庭的判决是正当的，人们就必须把书刊检查看作是正当的。然而，人们同时还认为，这样的法庭提供了一种保护，是的，针对个别检查官谬误的一种保护：仅仅保护书刊检查法的立法者防止对他的意志的错误解释；对著作者来说，前者的法规由于“权利的神圣威力”而愈益巩固。

究竟我是有权利还是没有权利，这，除了我自己外没有其他的法官。其他人所能判断和裁定的只是他们究竟是否同意我的权利，以及这个权利是否对他们来说也同样作为权利而存在。

在此我们不妨从另一方面来考察事情。在苏丹统治的国家内，我应尊重苏丹的法律，在共和国内，应尊重人民的法律；在天主教的教区内，应尊重教会的法律等等。我应服从于这些法律并应把它们看作是神圣的。此种形式的"权利观念"和"尊奉法律的精神"在人们的头脑中如此之牢固，甚至当今最革命的人们也欲图使我们服从新的"神圣的法律"、社会的法律、人类的法律、"全体的权利"等诸如此类。"全体"的权利应该先于我的 权利。作为一种全体的权利，它本当也是我的权利，因为我是全体中的一员；然而它同时又是一种他人的或全体他人的权利，这就推动不了我去维护这同一权利。我之所以要捍卫它并非是把它当作一种全体的权利 ，而是当作我的 权利。而每一个第三者以后就能看到，他如何同样为了自己而保护它。全体的权利（例如吃东西）是每一个人的一种权利。如果每个人不懈地为自己 维持这一权利，那么全体就不言而喻地行使这一权利；然而如若他并不为全体操心，那么他为此振奋起来就并非是把它当作全体的权利。

然而，社会改革家却向我们鼓吹一种"社会的法律 "。在那种情况下，个人变为社会的奴隶，而且只有当社会给予 他权利的时候，这就是说他遵循社会的法规 ，即他忠诚时，他才有权利。不管我在一个专制政体中或在魏特林的"社会"中是忠诚的，只要我在这两种情况下没有我的 而只有他人的 权利，那么这就是同样的无权利状态。

在权利方面人们总是问："什么或谁给予我这方面的权利?"答曰：神、爱、理性、自然、人道等等。不，只有你的威力、你的 权力给予你权利（譬如你的理性就能给予你权利）。

共产主义既然认为"所有的人都有天赋的平等权利"，那么它就反驳了自己的这样的观点：人没有任何天赋的权利。因为，它譬如就不愿承认：双亲对孩子有天赋的权利或孩子对双亲有这样的权利：共产主义取消了家庭。天性根本不给予双亲、兄弟姊妹等以任何权利。这一完全革命的或巴贝夫的原则 [14] 在根本上就建立在一种宗教的，即错误的观点上。谁能不站在宗教的立场上来探询"权利"?"权利"不就是一个宗教的概念，即某种神圣的东西?这就如同革命所提出的"权利的

平等 ”那样，它只不过是“基督教平等”、“兄弟、神之子、基督教徒等等的平等”，简言之博爱的另一种形式。所有的、每一个探询权利的问题都该当用席勒的诗句加以鞭笞：

“我长年累月用鼻子来闻嗅，

但我是否有使用鼻子的明确权利?”

当革命把平等当作一种“权利”，它就逃遁到宗教的领域、逃遁到神圣的东西和理想的领域中去了。因而从那时起就进行着争取“神圣的、不可剥夺的人权的”斗争。用来针对“永恒的人的权利”是“现有制度的既得权利”。这是完全自然而然和有同等权利的事：权利反对权利。在此，一个当然要被另一个诽谤为“不正当”。这是自革命以来的权利之争 。

相对于他人，你们希望自己是“有道理的”。这一点你们是做不到的。对于他们来说，你们永远是“没有道理的”；因为如若他们不同样是“有道理的”，那么他们就不成其为你们的对手：他们总是要说你们“没有道理”。而相对于他人的权利你们的权利就是一种更高、更大、更有力的 权利吗?绝不!如果你们并不是更强有力的话，你们的权利就不是更有力的。中国的臣民有一种对自由的权利吗?如若你们赐给他们自由，那么你们就会看到，你们的尝试何等错误：由于他们不知道运用自由，故而他们对此没有权利；或说得更明白些：因为他们不享有自由，故而他们就没有这方面的权利。儿童没有成年人的权利，因为他们尚未成年，也就是说他们是孩子。被人视为尚未成年的人民没有成年的权利；而如若他们不再是未成年的，那么他们就有了成年的权利。这只不过意味着：你有权力成为什么，对此你也就拥有权利 。我从我自己那里引申出一切权利和一切资格；我对我所控制的一切都是有权利的 。如果我能够做到 ，我就有权利推翻宙斯、耶和华和神等等；如果我做不到，那么这些神对我来说就总是有权利和有权力的，而我则将处在无能为力的“对神的恐惧”之中，对他们的权利和他们的权力抱有恐惧之心。我将尊奉他们的命令并相信我按照他们的 权利所做的一切都是正当的；这正如俄国的边防军兵士射击偷越的可疑者是“依据上级命令”即“有权利”予以杀戮的那样。如果我并不禁止自己去杀人，如果我自己并不像害怕“不法行为”那样害怕杀人的话，那么我就是由于我自己而有杀人的权利的。这一观点是以夏米索的诗《杀人

的山谷》为基础的。在这首诗中，白发苍苍的印第安杀人者由于杀害了自己的同胞而获得白人的尊重。我没有权利做的事情，只是我并非以自由的勇气所做的，即对此我 并没有给自己以权利去做的那些事情。

我 决定，一件事在我之中是否是有其权利的 ，在我之外就不存在什么权利。什么对我来说 是正当的，那么它就是正当的。可能这对于其他人来说并非是正当的，这就是他们操心的事，与我无关了：让他们保卫他们自己吧。而如若某物对于整个世界来说是不正当的，对我来说却可能是正当的，这就叫做我喜好某物，而根本不管整个世界。故而每个知道如何估价自己 者、每个处在他是利己主义者这一程度上的人都这样做，因为权力先于权利，而且这是有着充分的权利的。

巴贝夫说：因为我"生来"就是人，故而我有享受一切财富的平等权利。他岂不是还可以说：因为我"生来"就是太子，我就有继承王位的权利?人权和"既得权利"归结为同样的东西，归结为给予 我权利的自然 ，也就是归结于出生 （再如继承权之类）。我作为人诞生和我作为王子诞生是相同的。自然的人由于只有自然的力量，故而只有一种自然的权利和自然的要求：他有生的权利和生的要求。即使我有能力和有力量，自然 仍不能在只有我的行为才能赋予我权利的方面给予我权利。如果王子使自己处于比其他儿童高贵的地位上，这就是他保障其优越地位的行为，至于其他儿童对这一行为的同意与承认即是他们的行为。他们的行为使他们有幸成为臣民。

不管是自然或神、人民选举等等所给予我的权利，都是他人的 权利，一种我既不能给予自己又不能从自己处取出的权利。

共产主义者就如此声称道：同等的劳动使人们有权利获得相同的享受。而以往人们是这样提出问题的：在地上"有德行者"是否必定并非是"幸福的"。犹太人确实也是如此推断的："在地上你过得不错。"不，同等的劳动并没有使你有这方面的权利，而只是同等的享受赋予你同等享受的权利。享受吧，如此这般你被赋予享受的权利。但如若你劳动了，却让被剥夺了你的享受，那么这叫做"你自作自受"。

如果你们去取得 享受，那么它就是你们的权利；反之你们如若只是想望而不伸手抓取，那么它仍一如既往是对享受有特权的那些人的“既得权利”。它是他们的 权利，正如你们攫取它，它就变成你们的 权利那样。

围绕“所有权”的斗争在激烈的运动中展开。共产主义者声称：“土地理应属于耕者，土地的产物理应属于生产者。”[15] 我认为，土地是属于那些知道去取得它的人或那些不让从他那里夺走它的人、不让自己失去它的人，如若他将土地归为己有，那么属于他的就不仅仅是土地，而且还有这方面的权利。这是利己主义的权利 ，这就是说对于我是合适的，它也即是权利。

否则的话，权利就只有“一只蜡制的鼻子”。扑袭我的老虎有权利；将其击倒的我也有权利。我从老虎那里所保全的并非是我的权利 ，而是我自己 。

由于人的权利总是一种既成的东西，因而在实际上它总是要归结为人们互相给予即“让予”的权利。如若人们让予新生婴儿生存的权利，那么婴儿就有此种权利；如若人们不让予他们的此种权利，如同在斯巴达人或古罗马人那里的情况那样，那么婴儿就没有此种权利。因为给予或“让予”他们权利的只能是社会，而不是他们自己能够取得和给予自己以权利。有人会抗议道：儿童“生来”就有生存的权利，只有斯巴达人拒绝承认 这一权利。这样婴儿们恰恰就没有要求承认的权利；这正如他们被扔到猛兽面前时，没有权利要求野兽承认他们的生命那样。

人们说了许多关于“天赋 权利”的话却还诉苦：

> 随着我们一起诞生的权利，
> 却遗憾地从未成为话题。

那么，随着我一起诞生的是怎样一种权利呢?成为遗产继承者的权利、继承王位、享受王子或贵族教育的权利；或者因为生我的双亲贫穷，有上贫民学校的权利、有从慈善布施中得到衣物，和最终在煤矿或织机旁为自己挣得我的面包和鲱鱼的权利?这不就是天赋权利：从我父母处而来，通过出生 而落到我的头上的权利?你们认为情况并非如

此；你们认为，这只不过是对所谓权利的滥用，这些权利正是你们力图通过真正的天赋权利 要予以废除的。为了对此作出阐述，你们就回到最简单的东西中并声称：每个人由于出生而与他人是相同的 ，即同样是一个人 。我可以同意你们这一意见：每一个均作为人而诞生，故而新出生者彼此相同亦在于此。为什么他们是相同的?恰恰因为他们除了仅仅是人之子 、光溜溜的宁馨儿之外什么也没表明，什么也没做。然而正由于此，他们随即就不同于那些已经从自身出发做了些什么和不再仅仅是"人之子"而是——自己的创造活动的产儿。后者所掌握的要高于天赋权利：他们挣得了 权利。怎样的一种对立、怎样的一个战场!天赋人权与既得权利之间的由来已久的斗争。如若你们总是诉诸你们的天赋权利，那么人家就不会不以既得权利与你们相对抗。双方均立足于"权利的基础"之上；因为两者中的任一方均有反对对方的一种"权利"，其中之一是天赋的或自然的权利，另一个则是争得的或"既得"权利。

如果你们停留在权利的基础之上，那么你们就围绕着权利问题打转转。[16] 他人不能够把你们的权利给予你们，他不能"赏赐权利"给你们。谁有强力，谁就有权利；你们没有强力，那么你们也就没有权利。达到这一智慧是如此之难吗?你们且看一下掌握权力者和他们的所作所为吧!在这里我们自然只说中国和日本。且试一下吧你们中国人和日本人，假若你们把掌权者说成是不正当的，那么你们就将尝到他们的铁窗风味（不要把前一种行为与"好意的劝谏"相混淆，后者在中国和日本是允许的，因为这些劝谏不但不妨碍掌权者，而且还尽可能地对其有所裨益 ）。谁欲图把他们说成是不正当的，那么为此在他面前只有一条道路是畅通的：强力的道路。如若他使他们失去他们的权力 ，而后他就真正 使他们处于不正当的状况之中，并使他们失去了他们的权利；在其他情况下，他就只能在口袋中捏紧拳头，或作为一个乖张的傻子而遭到牺牲。

简言之，你们中国人和日本人不能要求权利，特别是不能要求"随同你们一起诞生的权利"，随后你们也毋须要求既得权利。

你们在他人面前吓退了回来，因为你们相信在他们一旁看到了权利的精灵 ，就像在荷马时代的战斗中，它似乎是作为女神站在他们一旁为他们助战那样。你们做什么呢?扔掉你们的矛枪吗?不，你们为了赢得幽灵站在你们一边参战而四出寻求；你们竭力博取精灵的欢心。

他人则会简单地问道：我欲对手之所为吗?“不!”不管成千魔鬼或神为他助威，我照旧要向他扑去。

《福斯报》所主张的“权利国家”譬如就要求：只有通过法官 而不是行政当局 方能罢免官吏。一厢情愿的幻想!如若法律规定：凡官吏酗酒者一经发现即予免职，那么法官就须依据证人的证言对其进行判决等等。简言之，立法者必须把一切导致官职丧失的可能根据一一详细罗列出来，而不论它们可能是怎样的可笑（诸如凡嘲笑上司者、星期日不去教堂者、每隔四星期不去领圣餐者、负债者、交往不规者、办事优柔寡断者等等均应予以免职）。立法者譬如可以将这些事情提给一个荣誉法庭考虑作出规定，在这之后，法官就只要调查被告的这些“过失”是否“构成犯罪”，并根据所得到的不利于他的证据，“依法”对被告宣判撤职。

如果法官不再是机械的 ，如果他“违反了证据的规定”，那么法官就徒劳了。这样他就像任何其他人那样只有那么一种意见。假如他依据这一意见 作出判决，那么这就不再是履行职责 。而作为法官他就只能依据法律判决。为此我要赞赏一下旧时的法国议会。它自己考查什么是有关权利的事并在自己批准之后方肯记录在案。至少，它是根据自己的权利作出裁决而且不肯屈从使自己成为立法者的机器，尽管它作为法官当然必定是它自己的机器。

有人说，受惩罚是犯罪者的权利。然而免予惩罚同样是他的权利。他的活动成功了，这对他来说是理所当然的；失败了，对他来说同样如此。你如何上床躺着，你就如何睡着。假如有人鲁莽地去冒险并为此而丢了命，那么你们会说：对他来说这是理当如此的，他活得不耐烦了。然而如若他战胜了危险，也就是说他的力量 得胜了，那么他也是对的 。如果一个孩子耍刀子又碰伤了自己，那么对他来说是该当如此的；然而如若没有碰伤自己，那么对他来说也是该当如此的。如果一个犯罪者因铤而走险而遭受苦难，那么对于他来说也是该当如此的，既然他对可能的后果是清楚的，他干吗还冒这样的风险!然而我们加给他的刑罚仅仅是我们的权利，而不是他的权利。我们的权利在反对他的权利时起作用，而他“最终是不法的”，因为我们赢得了优势。

然而何谓权利，在一个社会中何谓关于权利的事情，这就轮到在法律 中发言了。

不管法律如何，它总须得到忠诚市民的尊敬。故而英国的尊奉法律的传统精神被大大赞扬。欧里庇得斯说（《奥列斯特》，412行）："我们为诸神效劳，而总是毋论诸神是什么。"这句话就完全与上述精神相一致。一般的法律 也好，一般的神 也好，这就看我们今天进展得有多远了。

人们努力将法律 与专断的命令、训令区别开来：法律是出自一个有资格的权威。然而关于人的行为的法律（伦理法、国家法等等）总是一种意志的告示，因而是命令。是的，假如我自己也给自己颁布法律，那么它就不过是我的命令，对它我是可以随时拒绝服从的。当然，谁都可以宣布他所能容忍的东西，因此也能用法律禁止他所不能容忍的东西，否则的话他就将像对待他的敌人那样来对待违法者；然而没有任何人能制约我的 行为，没有人能给我规定我的活动，并在此给我立法。我必须容忍他像对待他的敌人 那样来对待我，只是从不能容忍他像对待他的创造物 那样来对待我，不能容忍他把他的 理性以至非理性搞成我的准则。

只要存在着统治意志，而且这种统治意志被视作与自己的意志有同样意义的时候，国家就会持续存在下去。统治者的意志即是法律。假如你的法律无人遵守，它对你又有什么用处?假如无人服从你的命令，你的命令又有什么用处?国家不能摒弃规定个人意志的要求、对其进行考察和计算的要求。对于国家来说绝对必要的是：不允许任何人有自己的意志；如若某人有了自己的意志，那么国家就必须将他排斥在外（通过监禁、流放等）；如若所有人都有自己的意志，那么他们就会取消国家。没有统治和奴役（臣服），国家就是不可想象的：因为国家必须是一切它所包容的人的主人，所以人们就称这种意志为"国家意志"。

谁为了自己的存在而必须指望别人的无意志，那么他就是这些别人的所造之物；这正如同主人是仆人的所造之物那样。如若服从停止了，那么统治也就没有了。

我自己的意志 是国家的破坏者，它因此被国家宣判为“自我意志”。自己的意志与国家是势不两立的两种力量，在两者之间不可能有“永恒的和平”。只要国家维护自己，它就会把这种自己的意志——它的永远的仇敌说成是不合理的、邪恶的；而自己的意志听从这种劝说，它之所以如此在实际上只不过是因为它尚听这样的劝说而相信：它自己尚没有意识到它自己的尊严，因此尚是不完全的，尚是可以规劝的。

凡是国家即是专制政体 ，不管独裁者是一个或许多个，或者所有人均是主子，就是说人与人之间互相压制，可以设想一下共和政体的情况。如果每一次所制定的法律，总不外国民议会所表明的意向，而对于个人来说即应是法律，对此他应服从 ，或者说对于法律他有义务服从的话，于是就会出现上述的情况。即使有人设想：在民众中的每一个人竟然都表达出相同的意志，并因此产生出一个完善的“普遍意志”：事情仍旧依然如故。难道今天或以后我就不束缚于我昨天的意志了?在这种情况下，我的意志就将是凝固的 。讨厌的固定 !我的创造物，即某种意志的表现就成了我的统治者。然而我在我的意志之中，我、创造者将在我的溶解和我的分析中受阻。因为我昨天是傻子，故而我在有生之年都必须是傻子。这样我在国家生活里就处于最好的情况——我可以同样说：处于最坏的情况之中——我自己的奴仆。因为我昨天是一个有意志者，故而今天就是个无意志者；昨天我有自由意志，今天我就没有自由意志了。

如何改变这种情况?只有通过我不承认任何义务，即不自我束缚也不让人束缚 才行。如若我不承担任何义务，那么我也就不承认任何法律。

“然而有人会束缚我!”没有人能束缚我的意志，我的反抗意志总是自由的。

“如果每个人都想干什么就干什么，那么一切就将杂乱无章!”谁说过：每个人都可以为所欲为?你毋须忍受一切，那么你在此又为了什么?保护你自己吧，没有人想为你干什么!谁想破坏你的意志，他必定是与你有关系者而且是你的敌人。把他当作敌人来反对吧。如若尚有数百万人作你的后盾，那么你们就是一种显赫的势力而且轻而易举地就能取得胜利。即便你们作为一种势力能够威镇对手，对他来说你们

尚不是神圣的权威，除非他是蠢人。他没有义务要尊重和尊敬你们，尽管他将慎重对待你们的强力。

我们习惯于按照分配"最高权力"的不同方式来对国家作出分类。最高权力属于个人的话即是君主政体，属于全体的话即是民主政体，余依次类推。这里说的是最高权力!针对谁的权力?针对个人和他的"自我意志"。国家行使"权力"，而个人则不可以。国家的行为即是暴行，而且它把它的暴力称之为"法律"，而将个人的暴力说成是"犯罪"。亦即犯罪就叫做个人的暴力。如果个人认为，并非是国家超越于他，而是他超越于国家的话，那么他就只有通过犯罪才会摧毁国家的权力。

假如我作为好心肠的人劝告你们不要制订有碍于我的自我发展、自我活动、自我创造的法律，那么我的做法就要贻笑大方。我不作这样的劝告。因为如若你们听从了这个劝告，那么你们就是不明智的，而我则要因此被骗掉我的全部赢利。对你们我根本没有什么要求，因为即使我要求什么，你们仍然是而且必定是专横的立法者，这正如乌鸦永不会歌唱，强盗不掠夺就无法活下去那样。我倒宁愿讯问那些欲成为利己主义者的人，他们把什么看作是更利己主义的：是容忍你们给他们立法并对所立法律加以尊重呢，还是违抗、完全的不顺从?好心肠的人们认为，法律只应规定在人民的感情中所认可的当作合理和公平的东西。然而在人民中认可和人民所认可的东西与我有何关系?人民也许要反对亵神者，因而要有一个反对亵神的法律。为此我就不该去冒犯了吗?这种法律对我来说就该高于一个"命令"吗?我讯问道!

一切政府的形式充其量也不过是出自这样的原则：一切权利和一切权力属于人民的整体。因为没有任何一种政府会缺少诉诸整体的依据，专制君主也好、总统也好，或任何一种贵族政体也好均是以"国家的名义"行事、发号施令。他们掌握着"国家权力"。究竟是人民作为整体，一切个人来行使这一国家权力；还仅仅是这一整体的代表（不管在贵族政体中是若干人，或在君主政体中是一个人）行使这一国家权力，就完全是无所谓的了。整体总是高于个人，而前者拥有被称之为合法的权力，即权利。

相对于国家的神圣性来说，个人只是不名誉的容器。只要个人认为不值得承认这一圣物——国家，那么在那个容器中就保留下"狂妄、

恶意、嘲笑和诽谤癖、轻薄等等”。对非精神的“狂妄”，国家的仆人和臣下的那种精神的高傲 准备了妙不可言的惩罚。

政府把一切反对 国家的精神的游戏说成是应予惩罚的，在这种情况下，温和的自由主义者就出现并认为：情绪、讽刺、诙谐、幽默等是扼制不住的，而天才 必须享受自由。这就是说尽管并不是每个人，然而天才 却应是自由的。国家，或在它的名义之下的政府在这里完全有权利说：谁不赞成我，就是反对我。情绪、机智之类简言之对国家事业的戏弄，向来就是用来颠覆国家的：它并非是“无辜的”。再说，在有罪的和无辜的诙谐类别之间该划出怎样的界限呢?在这个问题上，温和派诚惶诚恐不知所措，一切也无非是归结于希望国家（政府）不要如此敏感，如此一触即发 这样的请求：国家不必在“无害的”事情上，立即嗅出恶意，而且至少总要“宽大为怀些”。过分的敏感无疑是一个弱点，避免过分敏感应当是值得称道的德行，当然在战争期间应当严厉。在安定的情况下所允许的东西，一旦宣布戒严，就不再是允许的了。由于善良的自由主义者也感到了这一点，所以他们赶紧解释：在“人民忠诚”的情况下，确系没有什么危险可忧虑的。而政府却变得聪明起来，根本听不进这一套的任何东西。它清楚地知道，人们如何用漂亮的言词来搪塞他人，而他们是不会以画饼充饥为满足的。

他们欲图有他们的游乐场，因为他们是孩子并且不能像对待老年人那样来对待他们：青年无道德。

他们固执地只是为这个游乐场、只为几个小时的欢快的旋转跳跃而争执。他们只是要求，国家不要像一个乖张的爸爸那样怨天尤人永不间歇。如同中世纪的教会允许驴子进行队列表演或允许愚人游戏那样，国家也应当允许这样做。然而国家能够没有危险地允许这样做的时代已经过去了。现在孩子们一旦去过户外，在没有教鞭的情况下度过一小时，就不再愿意进入斗室。因为户外现在不再是斗室的一个补充，不是使精神振奋的休憩，而是它的对立面，一种非此即彼状况。简言之，国家既可以什么也不允许，或者它不得不容忍一切并走向灭亡；国家必然或者是极其敏感的，或如死人那样是麻木的，宽容消失了。如若国家伸出一个手指头，他们马上就要去拿整个的手。由于一切都“玩忽”不得，所以一切玩笑，如情绪、机智、幽默之类就变成了无情的严厉。

“自由思想家”为出版自由所作的呼吁是与他们自己的原则、他们本来的意志 背道而驰的。他们欲为他们所不欲为之 的事情，这就叫做他们希望他们会喜欢的。因此他们也会轻而易举地改弦易辙，如若果真存在所谓出版自由的话，那么他们就会要求书报检查。这完全是自然而然的。即使对于他们来说，国家也是神圣的，道德等也是如此。他们对于国家的举止只不过像企图利用父母弱点的无教养的小家伙、狡黠的孩童。国家，即父亲应允许他们说出若干他们感到不称心的事情，然而父亲有权利通过严厉的一瞥在他们放肆地饶舌时划上一条书报检查的道道。如若他们把国家视为他们的父亲，那么他们就务须如同孩子那样在国家面前忍受言论的审查。

如果你容许其他人认为你是对的，那么你就必须同样容许他认为你是不对的；如果你从他那里得到辩护和酬报，那么你就得期待他的告发和惩罚。在正义之旁的是不义，与合法性结伴而行的是犯罪 。你是什么?你 是一个罪犯！

“罪犯 是国家的根深蒂固的犯罪!”蓓蒂娜这样说道。[17] 人们可以认为这句话是对的，即使蓓蒂娜自己恰恰并不如此理解。在国家中，譬如说无拘束的自我，即我仅仅属于我自己的这样的自我不能够达到我的完成和我的实现。每一自我从诞生之时起，对于人民和国家来说，就已经是一个罪犯。因此，国家也就确实监视着一切人。国家把每个人均看作利己主义者，而它在利己主义者面前是胆战心惊的。国家把每个人都假定为最坏的人，国家警戒着，警察般地警戒着“国家不要遭到损害”。我们本来就是如此，并在我们秘密的内心中我们总是保持如此的——无拘束的自我在国家中是没完没了的犯罪者。人，为他的勇敢、他的意志、他的毫无顾忌和无畏所指引的人被国家和人民用探子包围着。在这里我说的是人民!人民——你们好心肠的人们惊异地想着：你们与人民有何关系?——人民整个地弥漫着警察的意识。谁只有否认了他的自我，进行了“自我否定”，谁才使人民感到欣喜。

蓓蒂娜在该书中还十足好心肠地认为国家是患了病并希望它痊愈。她想通过“民众领袖”[18] 来使国家痊愈。然而国家并没有病，当国家拒绝那些欲图为每个个人、为“全体”谋得些什么东西的民众领袖的时候，它是劲头十足的。国家为它的信徒配备了最优秀的民众领袖、民众导师。按照蓓蒂娜的说法，“国家应该发展人类的自由萌芽，

否则的话国家就是母乌鸦并只为觅食而操心!”[19] 国家不能是其他样子，恰恰是因为它要为“人类”操心（再说人类必将成为“人道”或“自由”的国家），“个人”对于它来说就是乌鸦食。而在另一方面，那个市长说得又是何等正确啊：“什么?国家没有其他的义务，仅仅是患不治之症的病人的看护者?这是不行的。历来健全的国家都摒弃有病的成分，而且从不把自己与其混杂起来。国家大可不必吝啬它的树液。毫不犹豫地剪掉多余枝杈，为的是使留下的枝条花朵盛开。——不要为国家的严峻而战栗，国家的道德、政策和宗教要求国家这样做。不要指控国家没有感情，国家的同情心是反对这么做的，然而它的经验感到唯有这种严厉方有出路可言。有些疾病只能用烈性药方可奏效。医生如果对一种病作出这样的诊断，却胆怯地用上治表的药，那就绝不会治好这种病，也许在或短或长的挣扎之后，久病的人就要死去!”[20] 妇女的见识!“如果你把死作为烈性药来使用，那么又如何进行治疗呢?”那是不对的。国家运用死并非是针对自己，而是针对有害部分；国家挖去了一个对它有害的眼睛等等。

“拯救有病的国家的唯一出路是让人在它那里繁荣起来。”[21] 如果人们在此像蓓蒂娜那样把人理解为“人”的概念，那么她就是对的：“有病的”国家将通过“人”的繁荣而得以痊愈，因为每个人越是迷恋于“人”，国家在此的状况就越好。然而若将人理解为个人、理解为“全体”（作者尚是游离不定的，有时会如此做，因为她对于“人”的理解还是不明确的），那么听起来就像是说：对于一个有病的强盗集团来说，拯救的唯一道路是让忠诚市民在它那里繁荣起来!然而在这里，强盗集团恰恰是作为强盗集团而走向灭亡，由于它已感到了此点，故而它宁愿射死每个有成为“正派汉子”倾向的人。

在这本书中，蓓蒂娜是一个爱国者，而且还是博爱者、社会改良主义者。她，该书标题的精灵，一切希望挽回古代的善良信仰和与此相关东西的人都以同样态度对现存制度表示不满。只不过当政治家、国家公职人员和外交官把毁坏国家这一过失推给居心不良者、“诱惑人民者”时，她的想法正相反，认为恰恰是前者才毁坏了国家。

普通的罪犯是什么呢?这不就是那种不去追求属于自己的东西而竟去追求属于人民的东西，犯下致命的错误者吗?他寻求他 人的 可鄙的财产，他做了信徒们追求属于神的东西所做的事。向罪犯提出规劝的

神甫做的是什么呢?神甫向罪犯指出他犯了大罪，他的行为亵渎了国家奉为神圣的东西，亵渎了国家的财产（国家臣民的生命也包括在内）；对此，神甫也许毋宁这样指责罪犯：他之所以玷污了自己，是因为他没有鄙视 别人的东西，竟认为是值得偷盗的。如果他不是神甫，他也许能做到这一点。如若你们与所谓罪犯讲话就像与利己主义者讲话那样，那么他就感到惭愧：并非为他犯了反对你们的法律和财产的罪而惭愧，而是为他认为值得规避你们的法律、值得向你们的财产提出要求而惭愧；他会感到惭愧，如若他没有鄙视你们和所有你们的人，如若他在很少的程度上是利己主义者。但是你们不能以利己主义的方式与他谈话，因为你们没有如罪犯那样伟大，你们犯不了什么罪!你们不知道，本来的自我不会放弃成为一个罪犯；犯罪即是他的生命。虽说你们相信："我们皆是罪人"，却尚须知道此点。你们还考虑摆脱罪孽，因为你们害怕魔鬼，这就是说你们不懂得：犯罪即是一个人的价值!啊，但愿你们是有罪的!这样你们就是"公正的人"。好吧，让你们的主子能漂亮地胜任一切事情!

如果基督教意识或基督教的人们制订一个刑法法典，在此犯罪 的概念除了恰恰是——缺乏心意 外还有其他什么吗?任何对诚挚的关系 的叛离与侮辱，任何对圣物的无心意的态度 均是犯罪。关系愈是诚挚，那么对它的嘲讽就愈是引人注目，犯罪就愈要受到惩罚。每个臣服于君主者均要爱他：否认这种爱是死有应得的大逆不道。私通是一种应予惩罚的无心意的表现，有人对于婚姻的神圣性没有心意，没有热情，没有激情。只要心意或情感决定法律，那么就只是有心意或注重情感的人享受法律的保护。注重情感的人立法本来只不过是意味着道德 家立法：有什么东西是违反这些人的"道德感情"的，他们就严禁什么。在这些人的眼中，诸如不贞、叛离、违反誓约，简言之对古来所尊敬的联系 的一切彻底 决裂和一切破裂怎么会不是卑劣和犯罪的呢?谁与情感的这些要求决裂，他就与一切道德家、一切注重情感的人为敌。如同某法律草案充分地证明了的那样，只有克鲁马赫尔及其一伙才是首尾一致地提出一部心意的刑法法典适当的人选。基督教国家的首尾一致的立法工作必须完全放在神甫 的手中。然而一旦立法只为神甫的仆人 （他们往往只是半个神甫 ）所掌握，那么立法就变得不纯粹和前后不相一致了。在这之后每种无情感状况、无心意状况才能作为一种不可饶恕的罪行予以确认；而后每一情感的激动才遭到诅咒；批判和怀疑的每一异议才遭到强烈谴责；而后本来的人在基督教意识面前才生来就是一个确凿的罪犯 。

革命的人们经常将人民“正义的复仇”说成为它的“权利”。复仇与权利在这里同时出现了。这是自我对自我的态度吗?人民呼喊道：反对党对人民犯下了“罪行”。如果不假定一个人必须以我所称赞的方式行动，我能否假定他是对我犯了罪呢?我将这一行动称之为正义的、善的行为等等，而将与此不一致的行为称之为犯罪的行为。因此我认为：其他人务须随着我向同一 目标前进。这就是说我并不像对待唯一者（唯一者在自身中带着他们的法律并据此生活）那样来对待他们，而是当作应该服从某种“合理的”法律的存在来对待之。我规定：“人”应当是什么，怎样才算“真正像人一样地”行动；我还要求每个人：这一法律应成为他的准则和理想；不然他就自己表明自己是“罪孽者和犯罪者”。“法律的惩罚”必降于“有罪者”头上!

人们在这里看到：又如何再度是“人”，他使犯罪、罪孽的概念以及权利的概念存在下去。一个人，如若我在他身上认不出“人”来，那么他就是“罪人、有罪者”。

只有反对圣物者方是罪犯。你反对我就从不能成为一个罪犯，而只是一个反对者。然而对损伤圣物者不予憎恨就已经是一种犯罪，如同圣茹斯特针对丹东所呼吁的那样：“你对祖国的敌人不憎恨，你不就是一个罪犯并要对此负责吗?” [22]

如果像在革命时期那样，把“人”理解为“善良市民”；那么从这“人”的概念中就产生了众所周知的“政治过失和罪行”。

总之，个人、个别的人被当作渣滓；反之，一般的人则被尊奉为“人”。这种精灵各如其分地被称为基督教徒、犹太人、伊斯兰教徒、善良市民、忠诚的臣民、自由者、爱国者等等，同样地，那些想把关于人的离经叛道的概念推行下去的，以及想把自己 贯彻到底的人们，就各如其分地在胜利的“人”面前倒毙。

不管用怎样的临终涂油式，这里在法律、至上的人民、神等名义下进行着屠杀!

如果受迫害者在严酷的、僧侣式的法官前狡猾地隐蔽自己和维护自己，那么就有人骂他们是“伪善者”，如同圣茹斯特在弹劾丹东的演

说中对那些人作出指控那样。[23] 人们就该是个蠢人并将自己奉献给他们的摩洛克神。[24]

从固定观念 中产生了犯罪。婚姻的神圣性是一个固定观念。从神圣性中可以得出：私通就是犯罪 ，因此某种婚姻法就对此给予一种或短或长的刑罚 。然而这种刑罚必定被呼喊"自由是神圣的"那些人看作是反对自由的一种犯罪，而且也只有在这一意义上，舆论才谴责婚姻法。

尽管社会欲图使每个人 达到他的权利，然而只能达到社会所认可的权利，社会权利，而并非真正达到他的 权利。我 却由于自己力量的完整性而自己给予自己权利或从我自己处取来权利，并且对于任何优势的力量来说，我都是一个最不思悔改的罪犯。我的权利的所有者和创造者——我，不承认除我之外的任何其他权利源泉——既不承认神、国家、自然，甚至也不承认有着他的"永恒的人权"的人，不承认神的或人的权利。

这是"自在自为的"权利，因而与我没有关系!这是"绝对的权利"，因而与我相分离!一个自在自为地存在的东西!一个绝对的东西!一种永恒的权利，如同一种永恒的真理那样!

按照自由主义的思维方式，权利对于我来说是有约束力的，因为权利是由人的理性 所确定，由于我的理性 反对这一理性，故而就成为"非理性"。过去，人们以神的理性的名义起劲地反对虚弱的人的理性；现在，则以强大的人的理性的名义反对当作"非理性"予以抛弃的利己主义的理性。既非神的也非人的理性，而只有你的和我的各异的理性才是现实的，正好像因为你与我是现实的那样。

权利的思想原来即是我的思想或者说在我那里它有着它的起源。但如果思想挣脱了我，如果"话"已出口，那么它就"变成了肉"、变成一个固定观念 。现今我无法与思想脱离，无论我转身到哪里，它总是站在我的面前。这样，自己创造出"权利"思想的人们就不再是"权利"思想的主人：他们的创造物却携带着他们逃走了。这就是从我这里分离与解脱出去的绝对权利。当我们将其作为绝对的东西来尊敬，我们就不再能把它吸收回来；而它则夺走了我们的创造力量；被创造者高于创造者，是"自在自为的"。

一旦不让权利再自由地逍遥，一旦将其拉回到它的起源、你那里去，那么它就是你的权利，而且是与你相适合的权利。

权利在其自身亦即从权利的立场出发必定要遭到一场进攻：自由主义一方反对“特权”的宣战。

特权与平等的权利，围绕着这两个概念进行着一场顽强的斗争。拒绝或容许说的该是相同的东西。哪里有那么一种力量，无论它是一种虚幻的力量如神、法律也好，或一种现实的力量，如我、你也罢，在它面前不是一切人都是平等的?即在它面前个人的威望是不起作用的吗?神对每个人都是同样地爱，如若他崇拜神的话；每个人对于法律来说都是同样合意的，只要他是守法的。无论神或法律的爱慕者是驼背或瘸子，无论他是穷的或富的等等，这一切对神和法律来说都是无所谓的；同样，当你快要淹死之际，那么，你爱援救者不管他是黑人还是最优秀的高加索人，是的，在这种情况下，你敬重狗不亚于敬重一个人。然而，从另一个角度看，对人谁不都有个好恶之分吗?神以它的盛怒惩罚恶人，法律严惩不法之徒，你欢迎某人在任何时候来访问你而对另一人则指着门让他走。

“权利的平等”完全是一个幻象，因为权利不多不少恰恰是一种许可，即一种恩惠事宜，而且它也是人们通过他们的功劳就能赢得的；因为功劳与恩惠彼此是并不矛盾的，故而恩惠也欲望“立下功劳”，而我们恩惠的微笑也只是归于那种知道如何逼取我们这样微笑的人。

这样，人们就梦想着：“一切国家公民应权利平等地肩并肩地站着”。作为国家公民，他们对于国家来说确乎全体是平等的，只是依据国家的特定目的，国家把他们区分开来，或者偏爱，或者冷遇，更有甚者，国家还把他们分为好公民或坏公民。

布鲁诺·鲍威尔解决犹太人问题是从这样的立场出发的：他认为，“特权”是不正当的。因为犹太人和基督教徒彼此都有比对方优越的若干长处，而拥有这些长处的他们是排他性的，因此在批判者的目光前，他们就化为乌有。对他们的指责也同样适用于国家。这是国家认可了他们的长处因而赋予“特权”或优先权，这样国家就自己侵犯了成为“自由国家”的天职。

但是每个人总要有优于其他人的若干长处，即他自己或他的独自性：每个人之所以保持为唯一的或排他的，其原因正在于此。

每个人又同样在一个第三者面前使他的特性尽可能好地发挥作用。如果他欲再次赢得后者的话，他还试图在后者面前使这种独自性表现出魅力。

第三者应对一个人与另一个人之间的差异毫无感觉吗?人们对自由国家或人类的要求就是这一点吗?这样的话，他们就必定全然是没有自己利益的，而且没有能力对任何人寄予同情。人们就将毫无所谓地既不考虑神把它的信徒与恶人区分开来，也不考虑国家知道把善良市民与恶劣市民作出区别。

然而人们所寻求的恰恰是不再授予“特权”的第三者。它就叫做自由国家、人类或诸如此类的什么。

由于基督教徒和犹太人维护特权，因而他们被布鲁诺·鲍威尔压在很低的位置上，这样，他们就必须能够而且应该通过自我否定或大公无私把自己从他们的狭隘的立场中解放出来。如若他们摆脱了他们的“利己主义”，那么他们双方的不公道就没有了，整个基督教和犹太教的宗教性也就随之消失了：他们中的任何人均不必欲图成为某种特殊的东西。

然而即使他们放弃了这种排他性，导致他们的敌对行为的基础却确实没有由此而被抛弃掉。充其量他们找到一个在那里他们能够彼此结合的第三者，找到一个“普遍的宗教”，一个“人类的宗教”，即一种平等化。然而，如果一切犹太人均变成了基督教徒，这样一方对另一方的“特权”就结束了，就毋须并不是更好的上述做法了。尽管紧张 已消除了，然而在这之中存在的不是两者的本质，而只是意味着他们的相邻。作为彼此相异的存在，他们必然是紧张的，而不同性则总是保留着。这确实不是你的错误：你要对付我，就要自己紧张起来并保持你的特性和独自性，你不能让步或否定你自己。

如果人们只想“消除”对立，以便为第三者，“互相结合者”腾出空间的话，那么，人们对于对立意义的理解就是太形式 和浅薄的了。相反，对立会变得更尖锐 。作为犹太人和基督教徒，你们处在一种微弱的对立之中而且你们只因宗教而争辩，一如为皇帝的须髯、为琐事争

辩那样。在宗教上尽管是敌人，在别的方面你们仍是好朋友，而且譬如说作为人彼此是一样的，虽则其余方面在每个人那里都是不一样的。如果你们完全承认自己的对立，而且每个人又都要从头到脚肯定自己是唯一者的话，那么你们就不再会仅仅掩饰 你们的对立了。而后先前的对立无疑就消融了，然而，这仅仅是因为一个更尖锐的对立替代了前者。

我们的弱点并不在于我们与他人是在对立之中，而在于：我们的对立并非是完全的，也就是说，我们没有完全与他们相分离 。换言之，我们的弱点在于我们寻求一个"共同体"，一种联系，在于我们对于共同体有一种理想。一种信仰、一个神、一个观念、一顶为一切人的帽子!如果把一切人置于一顶帽子底下，那么当然不会有人需要在他人面前脱下帽子了。

最终和最有决定性的对立、唯一者对唯一者的对立从根本上说是超出了可以称之为对立的那种东西的范围，而且没有沉浸在"统一"和"一致"之中。你作为唯一者没有与其他人相同的东西因而也没有相分离和相敌对的东西；你在一个第三者面前并不试图寻找反对他的权利，与他在一起你既没有站在"权利的基础"上，也没有站在一个其他的共同基础上。对立消失在完全的分离 或唯一性之中。这尽管能够被看作新的共同的东西或一种新的平等，然而平等在这里恰恰由不平等所构成，而且自身也只不过是不平等：一种平等的不平等，而且只是对于提供一种"比较"的人是那样。

反对特权的论战是自由主义的一个特征，它怒气冲冲地反对特权，因为它自己诉诸"权利"。然而自由主义充其量也不过只带来了怒气冲冲而已。因为特权不会在权利消失前消失，特权只不过是权利的一种形式而已，如若权利为权力所吞噬的话，也就是说，如若人们懂得：权力先于权利意味着什么的话，权利就分解为虚无。一切权利而后都宣布自己是特权，而特权自身则作为力量，作为优势力量 。

与在最初的法官前，在"权利"之前按照法官的意图进行反对特权的温和的斗争相比，反对优势力量的激烈斗争不就必定显示出一种完全不同的面貌吗?

最后，我必须收回这种不彻底的表达方法，只有当我在权利的内脏中挖掘因而至少还须保留这个词时，才欲图继续使用这种方法。然而在实际上，与它的概念一起，这个词也失去了它的意义。我所称的“我的权利”就根本不再是“权利”了，因为权利只能为一种精神所授予，不管它是自然的精神或类的精神、人类的精神、神的精神或陛下、殿下的精神等等。我在没有赋予权利的精神情况之下所拥有的一切，都是我没有权利拥有的，我之所以拥有这一切，唯一和仅仅在于我的力量 。

我不要求权利，因此我也不需要承认任何权利。我能给我自己夺取什么，我就给自己夺取什么，而我所夺取不了的，对此我也没有权利。我还以我的未失效的权利炫耀自己和聊以自慰。

与绝对权利一起，权利本身也消失了，“权利概念”的统治同时也被消灭。因为不能忘记的是：迄今概念、观念或原则统治着我们，而在这些统治者之中，权利概念或公正的概念起着一种最重要的作用。

给予权利或不给予权利，这与我毫无关系；只要我是强大的 ，那么我就可被自己授予权力 并不需要任何其他人来授予权力或给予权利。

权利是一种怪想，是幽灵所授予；而权力它就是我自己，我是权力的强者和唯一者。权利超越于我之上，是绝对的，它存在于比它的恩惠流向我处更高的地方：权利是法官的一种恩惠赠与；而力量和权力则只存在于我——权力者和强者这里。

第二节 我的交往

在社会中，人的要求能最大限度地得到满足；而对利己主义的要求则诸多限制。

因为现代除了对“社会问题”外，没有对任何其他问题表现出一种如此活生生的兴趣，这对每个人来说几乎都是如此的，故而人们就必定特别注意社会。是的，如果对此所抱的兴趣较少激情和困惑，那么

在观察社会时，就不会从眼中如此多地丧失个人而且将会认识到：只要构成和组成社会的人依然是旧人，社会就不能变成新的社会。如果说在犹太民族中产生一个传播关于世界的新信仰的新社会，那么这些使徒就不能依然是法利赛人。

你是什么，你就如何举措，你就如何来对待人们：伪善者就是伪善者，基督教徒就是基督教徒。因此社会成员的性质决定了社会的性质：他们是社会的创造者。如果人们连"社会"这一概念本身也不欲考察的话，那么人们至少要承认这一些。

人们离开让自己 达到充分的发展和发挥作用这一点甚远，他们迄今没有将他们的社会建立在自己 的基础之上，或更确切地说：他们只是建立了"社会"且能在社会中生活。各种社会亦即总是人物，强大的人物，所谓"有道德的人物"，即精灵。在精灵的面前，个人有着相应的怪想、有着对精灵的恐惧。作为这样的精灵他们可以最贴切地冠之以"人民"以及令人尊敬的"小人民"的名称：祖先人民、希腊人民等等，最终则是人的人民、人类（阿纳夏尔西斯·克洛茨 [25] 醉心于人类的"民族"），而后对人民，这一能够和必然拥有它的特殊的各种社会的"人民"作出区分：西班牙人民、法兰西人民等，在这之中又可划分为各等级，等级简言之即各种团体，最后在最极端的细分中又可划为家庭的 小小人民。如若不把至今各社会中的幽灵出没的人物说成是人民，在此也许能称之为两个极端：这就是不是"人类"即是"家庭"，两者都是"最自然的统一"。我们之所以选择"人民"一词，是因为人们把它的词源说成是希腊词"多数"或"大众"的意思，然而更多的原因是因为"人民的努力"今天已提到议事日程上，也因为晚近的叛逆者尚没有动摇这一不可靠的人物，尽管另一方面后一考虑必然优先采用"人类"这一表述，因为他们在一切方面均是醉心于"人类"的。

故而人民——人类或家庭——自此以来如同所表明的那样，演出了历史：在这些社会中，不应出现利己主义的 利益，而仅仅出现普遍的、民族的或人民的利益、等级利益、家庭利益和"普遍的人的利益"。是谁使民众（历史叙述了他们的消亡）垮台?除了寻求他的满足的利己主义者还有谁!一旦某种利己主义利益偷偷滋长起来，那么社会就"败坏"并走向它的崩溃；一如罗马帝国以它的发达的私权所证明的那样，或如同基督教用不可阻止侵入的"理性的自我规定"、"自我意识"、"精神的自治"等等所表明的那样。

基督教民族产生了两个社会，它们的持续时间与那一民族的存在时间是一致的。这两个社会即是国家 与教会 。能把它们称为利己主义者的联盟吗?在它们那里，我们追求的是一种利己主义的、个人的、自己的利益，或者我们追求的是一种大众的（民族的，亦即一种基督教民族 的利益）也就是说一种国家的和教会的利益?在它们那里，我能够而且可以是我自己吗?我可以思想和行动如我之所欲?我可以表现自己、发展自己和为自己经营吗?我一定不能触动国家的尊严、教会的神圣吗?

对了，我不可以如我所希望那样地去做。然而我将在任何一种社会中找到一种得到允诺的漫无节制的自由吗?绝不!因此我们尚能够是满意的吗?绝不!究竟我是在自我那里，或是在人民、普遍者那里被撞回，这是一种不同的事。在前一场合，我是我对手的出身平等的对手；在后一场合，我是一个遭蔑视、遭束缚和遭监视的对手。在前一场合，我从事着汉子对汉子的斗争；在后一场合，我是一个对我的同学束手无策的小学生，因为他求助于父亲与母亲并躲藏在围裙之下，而我作为粗鲁的孩子遭训斥而且不可以“申辩”。在前一场合，我与一个有形体的敌人斗争；在后一场合则是反对人类，反对某种普遍的东西，反对“尊严”，反对幽灵。但是对我来说，没有尊严的东西、没有神圣的东西是一种受限制的东西，是我知道如何征服的东西。只有我所不能征服的东西才限制我的力量，而由于力量有限，我就暂时是受限制的我，之所以受限制并非是由于在我之外 的力量，而是由于缺少自己的 力量，由于自己的 无力。然而，“近卫兵宁死不屈!”总而言之，只有一个肉体的对手!

我所能见到的和盯着的每个敌手，
我都敢与其拼搏，
充满勇气的他激励起我斗争的勇气……

无疑，许多特权者会随着时间的消逝而消灭，然而仅仅是为了公众的幸福，为了国家和国家的福利，而绝不是为了增强我的福利。譬如世袭诸侯制度之所以被取消，只是为了使唯一的君主、人民的君主、君主的权力得以增强：在一人之下的诸侯制由此而变得更加严酷。取消特权只是有利于君主，这个君主就叫做：“王侯”或“法律”。在法国尽管市民不是国王的家臣，然而由此却成了“法律”（宪章）的家臣。从属 被保存了下来，基督教国家只是承认：人不能服务于两个

主子（领主与君侯等）；这样，一个人就得到一切特权；于是他又能将一人置于 他人之上，能够造就“居于高位的人”。

然而，公众的幸福又为我操了什么心呢?作为这样一种公众的幸福并非是我的幸福 ，而只是自我否认 的极端。当我不得不“卑躬屈膝”之时，公众的幸福就能大声欢呼；当我饥肠辘辘之时，国家却是容光焕发。还有什么比政治上的自由主义者将人民与政府对立起来，谈论人民的权利更愚蠢的呢?因为这样人民就该是成年了。就仿佛谁没有嘴却能成年似的。[26] 只有个人能够成年。如果出版自由作为一种“人民权利”提出的话，那么整个这一问题就被头足倒置了。它只是个人的 一种权利或毋宁说是个人的 力量。如果人民有了出版自由，那么尽管我在这一人民之中却没有这种自由：人民的自由并非是我的 自由，而作为人民的自由的出版自由一旁必定有矛头指向我 的出版法。

这一切言论必须对当今种种追求自由的努力通行有效：

人民的 自由并非是我的 自由!

让我们使这个范畴适用于人民的自由和人民的权利，譬如每个人可以服兵役是人民的权利。那个人不就丧失了这样的权利吗?个人不会丧失他自己的权利，然而却会丧失不属于自我，而是属于人民的权利。我为了人民的自由的缘故可以被监禁，可以作为囚犯失去服兵役的权利。

自由主义作为创造人民自由、联合体的自由、“社会”的自由、普遍的自由、人类的自由的最后尝试而出现，作为一个成年的人类、成年的人民的梦幻、一个成年的联合体、成年的“社会”的梦幻而出现。

一国人民只有以牺牲个人为代价方能是自由的；因为在这一自由之中，不是个人而是人民才是主要关键。人民愈是自由，个人就愈是受束缚：雅典人民恰恰在最自由的时期创立了贝壳放逐法[27]，放逐无神论者、毒杀最正直的思想家。

人们不是为苏格拉底的良心所感动吗?由于这种良心使他拒绝越狱的建议。他是一个傻子：他使雅典人有权利对他进行审判。就好像这样他仅仅是实现了权利。为什么他还与雅典人站在同一的基础上!为什

么他不和他们决裂?如果他知悉和能够知道，他是何许人，他就不会给予这些审判官以任何权限、任何权利。他没有脱逃，这恰恰是他的弱点，他的妄想：他与雅典人有着共同的东西；或者是认为：他是人民中的一个成员、一个单单的成员。然而恰恰相反，他是在个人形态之中的人民自身，而且只有他才能是他自己的审判官。他确实对自己作出一个公开判决而且还自我评定有进入元老院的价值，在这种情况下，超越于他之上的审判官是没有的。他必须坚持住这点，而且要如同他没有对自己宣布死刑那样，他应该蔑视雅典人的死刑判决并逃脱之。然而他使自己服从了并在人民之中认出了他的审判官，在人民的尊严前把自己想得很卑微。他唯一能够屈从的权力却把它当作一种"权利"来服从，这是对他自己的一种背叛：这是道德。据称放弃了对他天国军团的权力的基督，由此为叙述者加以同样的疑惑。路德做得非常好和聪明：让用书面保证来确保他的沃尔姆之行的安全；而苏格拉底本应知道：雅典人是他的敌人，只有他自己才是他的审判官。有关"法治、法律"之类的自我欺骗必定让位于这样的观点：关系均是一种强力的关系。

希腊的自由以讼棍的伎俩和阴谋诡计而告终。为什么?因为普通的希腊人达不到即使是他们的思想英雄苏格拉底也未能得出的结论。讼棍的伎俩除了是利用现存的东西，而不将其消灭的一种方式外，还有什么呢?我也许能够添加上"为了自己的利益"，然而事情在于"利用"。这样的讼棍就是把神的言论"曲解和牵强附会"的神学家；而如果"现存的"神的言论根本不是的话，还有什么要他们来歪曲的呢?这些动摇和歪曲"现存制度"的自由主义者就是如此。如同那些法律曲解者那样，他们全都是曲解者。苏格拉底承认权利和法律；希腊人继续保留着法律和权利的权威。如果他们想在这一承认之中同时寻求他们的利益，如果每个人都主张自身的权利，那么他们就必须在对权利的歪曲和阴谋中来寻求它。天才的阴谋家阿尔西拜阿底斯使希腊进入了"衰落"时期；斯巴达克人吕桑德和其他人指出：阴谋一般变成了地道的希腊的东西。希腊法（希腊诸城邦就以其为基础）必然遭到这些城邦内部的利己主义者的歪曲和颠覆。为了个人变得自由，城邦就走向灭亡。希腊人民消亡，因为个人关心自己要甚于关心人民。总而言之，一切国家、宪法、教会等等由于个人的退出而灭亡，因为个人是任何普遍性、任何束缚，即任何桎梏的不可调和的敌人。尽管如此，直到如今仍有人妄想：人，每一束缚的死敌，需要"神圣的束缚"。世界历史表明，还没有一种束缚会不可摧毁地保留着；还表明人不知疲倦

地反抗着每种形式的束缚，然而有人却头晕目眩地一而再、再而三地想搞新的束缚，并且认为如果他们为人添上一个所谓自由宪章的束缚，一个美好的、立宪的束缚，他们就达到了正确的束缚：勋章的绶带，在“某人与某人”之间的信任的纽带，尽管看来已变得非常不结实，然而他们没有比从提携幼儿学步之带到裤带和领带更前进一步。

一切神圣的东西均是一种束缚和桎梏 。

一切神圣的东西必将为法的歪曲者所歪曲；因此，在我们当今的一切领域中有众多的这样的曲解者。他们准备破坏法，为无法状态作准备。

可怜的被斥为拥有讼棍伎俩和诡辩术的雅典人，可怜的被斥为搞阴谋的阿尔西拜阿底斯。这恰恰是你们的精华、你们最初的自由步伐。你们的埃希路斯、希罗多德等人只欲拥有自由的希腊人民 ，你们最先预感到你们的 某些自由。

人民压迫那些超出于它自己的尊严 之上者：通过贝壳放逐法反对有势力的市民；通过宗教裁判反对异教徒；通过审问反对叛国者等等。

因为对于人民来说，事情取决于它的自我维系；人民要求每个人有“爱国的自我牺牲精神”。因此，对于人民来说，每个人就其自身而言 同样是一个无。人民不能做，更不能忍受个人而且仅仅是个人必须要做的事情，即他的作用 。每一人民、每一国家对于利己主义者 均是不公正的。

只要还有个人所不准取消的制度存在，我的独自性和自我归附性就还很遥远。譬如当我必须宣誓要将自己束缚于一种宪章、敕令、法律并发誓将“肉体与灵魂”呈献给我的人民之时，我怎能是自由的呢?我如何能够是自己的，当我的能力发展只能以“不妨碍社会的和谐”（魏特林） [28] 为度。

人民与人类的没落使我 走向繁荣。

听吧，当我写到这里时，大钟开始鸣响，为明天欢庆我们亲爱的德国诞生千年而轰鸣。鸣响吧，鸣响吧，德国的丧钟!你们鸣响得足够

庄严，就仿佛你们的舌头在移动中感觉到：这是给死者送葬。德意志人民、德意志民族已经度过了千年的历史：多么长的寿命!噢，去安息吧，长眠吧，这样受你如此长期束缚的所有人就将自由。——人民 死啦。——我 享安康!

噢你，我的受了许多折磨的德意志人民，什么是你的痛苦?那是一种思想的痛苦，思想不能为自己创造肉体；那是一种作祟的精灵的痛苦，这种精灵在每一声鸡鸣中化为乌有并且渴望着超度和完成。你在我之中也居住了很久，你，亲爱的思想，你，亲爱的幽灵。我几乎已经梦想到，我找到了你的超度的言词，为迷途的精神发现了肉与骨：在此，我听到把你带往永久安息的钟在鸣响；在此，最后的希望渐次消失；在此，最后的爱哼唱完毕；在此，我退出死者的空寂的屋子并回到生者之中：

因为唯有生者享有权利。

告别了，你这数百万人的梦幻；告别了，你这你的孩子的千年暴君!

明天人们要把你抬进坟墓，而后你的姊妹、人民将跟随着你。如果你们全体都如此随着去了，那么人类就要被埋葬，然而我仍是我自己，我是笑哈哈的继承人。

社会一词的词源是大厅。如果说一个大厅容纳许多人，那么这个大厅就使这些人在社会之中。他们在社会之中，他们充其量也不过形成一个沙龙社会，而且他们以沙龙的传统谈话方式进行交谈。如果产生了真正的交往，那么要把这种交往看作是与社会无关：交往能够进行或不能进行，不会改变称之为社会的性质。在大厅里的人即构成了一个社会，而不管有沉默不言的人，或者他们仅仅在空洞的客套中互相应付。交往是双方相互的关系，是行动、个人之间的交易；社会只是大厅的共同性，而在社会中，已经存在着一个博物馆大厅的雕像，他们是“被组合起来的”。人们大概会习惯地说：“人们共同掌握这个大厅”，然而情况倒是这样：大厅掌握我们或在自身中拥有我们。这就是社会一词的自然意义。在此表明了社会并非是通过我和你创造出来的，而是通过一个把我们组成两个社会成员的第三个因素。还表明了正是这第三个因素是创造者、社会的创造者。

一个监狱社会或监狱集体（享有同一监狱者）恰恰也是如此。在这里我们已经陷入了比仅仅以地点为第三个因素的大厅内容更丰富的第三个因素之中。监狱不再仅仅意味着一个空间，而是与它的居民有着明确关系的空间：其所以是监狱仅仅因为它是为监禁者准备的，而不在于它恰恰仅仅是一个建筑物。是谁给予在监狱中的聚集者一个共同的印记?显然是监狱，因为他们仅仅由于监狱而是囚犯。那么谁规定监狱社会的生活方式 ?监狱!谁规定他们的交往?是否还是监狱吗?当然他们只能作为囚犯而互相交往，亦即只是在监狱法规所允许的交往范围内，然而他们自身 ，我与你交往，监狱对此是不能施加影响的，相反，它必须注意防止这种利己主义的、纯粹个人的交往（而只有这样的交往才真正是你和我之间的交往）。一个监狱当然要为我们共同 从事一项劳动而操心，开动机器，以至做任何一件事。然而我忘记了，我是一个囚犯，并与同样忽略了此点的你交往，这就要给监狱带来危险，它非但从不能这么干，而且从不允许此事。基于这一理由，神圣的和注重道德的法国议会决定实行“单独监禁”，而其他的圣者也做出相同的事情，以便铲除“败坏道德的交往”。监狱制度是现存的而且是神圣的制度，绝不容许破坏它的任何尝试。对这种性质的最轻微的攻击都是应予惩罚的，如同反抗神圣的东西那样，人本应为神圣的东西所约束和束缚。

如同大厅那样，监狱看来就形成了一个社会，一个集体，一个共同体（如劳动的共同体），然而没有交往 、相互关系和团结 。相反，在监狱中的每一团结在自身中带来了一种“阴谋”的最危险的种子，这种子在最有利的条件下就能够发芽成长和结果。

当然，通常人们并非是自愿进入监狱的，而且极少自愿留在那里，而是抱着对自由的利己主义要求。故而在此更确切地说是表明了：个人的交往是敌意地对待监狱社会的而且旨在寻求恰恰是这种社会、共同拘禁的消灭。

因此我们就寻求这样的共同体，如同所表现的那样，我们愿意和自愿留在那里，而没有想通过我们利己主义的欲求来危及这一共同体。

作为所要求性质的一个共同体首先出现家庭 。双亲、夫妇、子女、兄弟姊妹等形成了一个整体或构成了一个家庭，能够为家庭的扩

大效劳的尚有吸收进来的旁系亲族。家庭只有而后才成为真正的共同体，如果家庭的法规、孝道、家庭爱为它的成员所遵守的话。一个儿子如果把双亲和兄弟姊妹看得无关紧要的话，那么他不过过去是 儿子；因为在此儿子之道不再表明自己是起作用的，故而它不再有比早就过去了的通过脐带表明的母子关系有更大的意义。他曾经在这一肉体的联系中生活，这一既成事实是取消不了的，而在这方面他无可否认地仍然是这一母亲的儿子和她的其他孩子的兄弟。然而，对于一个持续的关系来说只有通过持续的孝道，这一家庭的精神方能产生。个人只有把家庭的存在 作为他们的任务，他们才在完全的意义上是家庭的成员；只有作为保守的他们才不怀疑他们的基础——家庭。有一件事情对于每一家庭成员来说必须是确定和神圣的：即家庭自身，或说得更明白些：孝道。家庭应该生存 ，只要家庭成员没有感染上与家庭为敌的利己主义，对于他们来说，这就是一个不可触犯的真理。一言以蔽之：如果说家庭是神圣的，那么它的成员就不能摆脱它，否则的话他就成了家庭的"罪人"。他从不许追求一种与家庭为敌的利益，如不缔结门户不当的婚姻。谁这样做，谁就"有伤家庭体面"，使家庭蒙受耻辱。

如若在某一个人那里利己主义的欲求没有足够的力量，那么他就顺从，缔结一个与家庭的要求相适应的婚姻，获得一个与家庭地位相协调的职衔等，简言之他"使家庭体面"。

反之，如若在他的血管里，利己主义的血液火热地沸腾，那么他宁愿成为家庭的"罪人"，回避家庭的法规。

两者中什么更扣动我的心弦：家庭的幸福抑或是我的幸福?在无数的情况下，两者彼此和平相处，家庭的利益同时也是我的利益，反之亦然。因此很难判定，我究竟是为自己 还是为公共利益 作出考虑，而我也许乐意用我的大公无私来谄媚我自己。总有那么一天，那时一个非此即彼的抉择使我颤抖不已，那时我正着手玷污我的族谱、双亲和兄弟姊妹。而后如何?于是将表明：我在我的良心的基础上是如何考虑的，于是将真相大白，对于我来说是否在任何时候孝道要高于利己主义，于是自私者将不会在大公无私的外表之前躲藏起来。在我的心灵中升起一个愿望，它每时每刻发展成长为激情。谁随即就想到会导致反对家庭精神、孝道的即使是最轻微的想法在自身中就带着反对此种精神的过错，谁在最初时刻马上就完全意识到这种事!《罗密欧与朱

丽叶》中的朱丽叶，她的情况就是如此。不受拘束的激情最终变为无法驯服并搞垮孝道的大厦。你们无疑会说，家庭由于固执而抛弃了把他们的激情看得重于孝道的执著于自己意志的人。善良的新教徒卓有成效地运用这一口实反对天主教徒而且自己也相信此点。然而这恰恰是一种遁词，除了为自己推诿过失，岂有他哉。天主教徒重视共同的教会联盟，并从自己那里逐出异教徒，因为后者对教会联盟没有如此重视，不能为联盟牺牲他们的信念。前者坚持联盟，因为联盟，天主教的，即共同的和单一的教会对于他们来说是神圣的；相反，后者则轻视联盟。不孝者的情况也是如此。他们并不是被逐出，而是自我放逐：他们看他们的激情、他们自己的意志要比家庭的维系还重。

然而有时在一个比朱丽叶少些激情和自己意志的心中会闪现出另一种愿望。顺从的姑娘为家族的和平作出了牺牲 。人们也许会说，即使在这里也是自私占优势，因为决定产生于感情：顺从的姑娘由于家族的统一要比完成她的愿望更感到满足方才这样做。情况可能如此。然而如若利己主义为孝道作出牺牲，确实证据存留着，情况又将如何?如若反对家族和平的一个愿望，在它被牺牲之后，至少作为一种牺牲（为神圣的联系所作出的牺牲）的记忆保留下来，情况又将如何?如若顺从的姑娘知道她自己的意志没有被满足地搁在一边，而又必须恭顺地屈服于更高的势力，又将如何?屈服和作出牺牲，因为孝道的迷信向她进行着它的统治!

前一种情况利己主义胜利了，后一种情况则是孝道得胜，利己的心脏流血。在前一种情况下，利己主义是强大的，而在后一种情况下它是弱小的。我们早就知道，弱者是无私者。家族照料他们这些家族的弱小成员，因为他们属于 家族，是家族成员，他们并非是属于自己和能够自己照料自己。例如，当黑格尔欲把选择孩子配偶的事交给双亲时，他就赞扬了这种弱点。

作为神圣的共同体（个人有义务服从它），家族也有司法的职能，维利巴尔德·亚历克西斯 [29] 在《卡巴尼斯》中就描述过一个这样的“家族法庭”。在那里父亲以“家族会议”的名义将不顺从的儿子发配从军，并把他逐出家庭，以便用这一惩罚的行动洗刷清遭玷污的家庭。在中国的法律中有着家庭责任最彻底的发展，据此，全家要为个人的罪过连坐。

就严厉地惩罚背叛者而言，今天家族权力的手臂尚不够长（在大多数情况下，国家甚至防止剥夺继承权）。对于家族犯有罪行者（家族的犯罪者）只要逃遁到国家的领域内就能因此而自由；这就像国家的罪犯只要逃到美洲，他的国家就不能惩罚他那样。损害他的家庭者、不规矩的儿子将被保护起来不受家族的惩罚，因为国家这个庇护者从家族的惩罚中夺走了它的"神圣性"而且污辱它：国家宣布这种惩罚仅仅是"复仇"：国家阻止这种惩罚，这神圣的家族权利，因为在它的，即国家的"神圣性"之前这种家族的从属的神圣性，只要它与这一更高的神圣性相冲突就要黯然失色而不神圣了。没有这种冲突，国家就容忍这种较小的家族的神圣；在相反的情况下，国家甚至指示对家庭采取反抗行动，例如，一旦父母嗾使儿子对国家进行犯罪，国家就鼓励儿子拒绝服从他们。

这样，利己主义者就摧毁了家族的羁绊并在国家那里找到了反对已遭到很大污辱的家族精神的保护者。而今他又陷入何处呢?恰恰陷入一个新的社会 之中，在那里等着他的利己主义恰恰是他刚刚摆脱的、同样的陷阱和罗网。因为国家同样是一个社会，而不是一个联盟，它是一个扩大了的家庭 （"国父—国母—国家的儿女"）。

人们称之为国家的东西是依附和依恋的织物和网状物，是一个复合物 ，一个结合物。在那里共同的附属物互相适应，简言之，彼此互相依赖：国家是这一依附性的秩序 。假若国王消失了，然而他的权威给予了一直到差役的一切人，那么这一切有着秩序意识的人将维持秩序、反对野蛮的无秩序。如果无秩序胜利了，那么国家就消灭了。

但是，这一互相适应、互相依附、互相依赖的爱的思想果真有能力赢得我们吗?这样，国家就是已实现了的爱 、一切人的互相关心的存在、互相关心的生活。当我们注意秩序的精神，自己意志就会消失吗?如果秩序是由强权所维护的，也就是说注意没有人"伤害"其他人，亦即当芸芸众生 被适当地予以分配和安置的时候，人们会不满意吗?这样而后一切就在"最佳的秩序"之中，而这最佳的秩序就正是叫做国家!

我们的那些社会和国家并非由我们所制造的存在 ，它们是不经我们的结合而结合的。它们是命定的，它们存在着或者说它们有着一种固有的、独立的存在 ，它们是反对我们利己主义者的永不消失的现存

制度。当今世界的斗争，如人们所说的那样是针对“现存制度的”。然而，人们习惯于对此作出误解，就仿佛现存的制度应当为其他更好的制度所替换似的。但人们倒不如向现存制度本身宣战，亦即向国家（status状况）宣战，而不是向某个特定的国家宣战，不仅仅是向国家的当前状况宣战。人们的目的不在于一个其他的国家（诸如“人民国家”），而是人民的联合、结合，这个一切制度不断流动的结合。一个国家即使没有我的协助它也存在着：我在国家之中诞生，受教育，对国家负有义务并必须“服从”国家。国家将我置于它的“宠爱”之下，而我则生活在国家的“恩惠”之下。这样，国家的独立存在奠定了我的非独立性。国家的“自然成长”，国家的组织要求我的天性不要自由发展，为了与国家相适应要加以修剪。为了国家 能够自然成长发展，国家将“文明”的剪刀放在我身上，国家给予我的是与它相适应而不是与我相适应的教育与修养，还教训我诸如要尊重法律、不损害国家财产（即私人财产）、尊敬神的与地上的贵人等等，简言之，国家教我如何不受惩罚：我要为“神圣性”（一切东西都可能是神圣的，如财产、他人的生命等等）而“牺牲”我的独自性。国家所能给予我的文明和教养的形式就在于：国家把我教育成一种“有用的工具”，“社会的一个有用的成员”。

每个国家都必定如此做的，人民国家、专制国家和立宪国家均无不如此。只要我们拘泥于这样的错误：国家是一个自我，作为这样一个事物它给自己添上了一个“道德的、神秘的或国家的人格”的名称，国家就必定如此做。我，真实的自我必须把自我的狮皮从趾高气扬的食草动物那里剥下。在世界历史之中，我忍受了多种掠夺。在那里我让太阳、月亮、星辰、猫儿与鳄鱼如我所允许的那样重新领略荣誉；在那里出现了耶和华、阿拉和我们的父亲并得到了自我这一赠品；在那里出现了家庭、种族、民族以及最后甚至是人类，并作为自我予以尊敬；在那里出现了国家、教会并自称已成为自我，而我则静观一切。如若而后总有一个真正的自我在此出现并在我面前声称：这并非是我的你，而是我的真正的自我，这又有什么可奇怪的呢。如果说人之子 杰出地做出了同样的事，那么为什么一个 人之子就不能如此做呢?这样我看我的自我总是超越和在我之外并且不能达到真正的我。

我从不相信我自己，从不相信我的现在，而只在将来方看到我自己。孩子相信，如果他变成了成人，他才变为一个真正的自我，一个真正的汉子。成人考虑到：只有在彼岸他才变为某种真正的东西。而

我们随即更近地接近现实，即使是最优秀者也彼此游说：人们务须把国家、他的人民、人类以及我所知道的一切置入自身之中，以便成为一个真正的自我、一个“自由的市民”、一个“国家的公民”、一个“自由的或真正的人”；他们也在假设的外来的自我中看到我的真理和真实及对其所作的献身。而自我的类型究竟是什么?一个自我既不是一个我，也不是一个你，而是一个幻想的 自我，一个幽灵。

如果说在中世纪，教会尚且能够容忍众多类型的国家在它那里合一起来生存；那么在宗教改革之后，特别是三十年战争之后，国家就学会大度包容，让各种教会（各宗派）聚集在一个皇冠之下。然而一切国家均是带宗教性质的，如“基督教的国家”之类，并且它们均提出它们的任务：迫使不肯就范者、“利己主义者”处于非自然的羁绊之下，就是说要使他们基督教化。基督教国家的一切设施都旨在使人民基督教化 。故而法庭的目的即是强制人们遵守法律，学校的目的是强制进行精神教养，总之，目标是：反对非基督教式的行为者保护基督教式的行为者，把基督教的行为提到支配的地位，使之形成一种势力 。属于这种强制手段的既有国家，也包括教会 。国家要求每一个人信仰特定的宗教。迪潘 [30] 最近驳斥僧侣说道：“授课与教育是国家的事。”

一切涉及道德原则的事情均是国家的事情。因此，中华民族的国家是深深地渗入到家庭事务中的。如果谁不首先是他的父母的好孩子，那么他就一无是处。在我们这里，家庭事务也完全是国家事务，只是我们的国家给予家庭的并非是胆战心惊的监视，它所给予的是信任；通过婚姻的缔结，国家对家庭加以束缚，而没有国家，这种联姻就不能解除。

然而国家使我对我的原则负有责任并对我提出一定的要求，这就使我能够讯问：我的“怪想”（原则）与国家又有什么关系?有很大的关系，因为国家是统治的原则 。通常认为，在离婚问题上，以至在整个婚姻法方面，涉及的是教会与国家之间权利的分配尺度。然而在此毋宁说是涉及是否应该有一种超越于人之上的神圣的东西实行统治，这种东西就叫做信仰或伦理法则（道德）。国家像教会同样作为它的统治者行事。教会建立在信仰的基础之上，而国家则建立在道德的基础之上。

人们谈论宽容和对反对派采取自由放任的态度等事表明是文明国家的特征。一些国家甚至连最放肆的集会也听之任之，这说明它们是足够强大的；同时其他国家则委派它们的警察搜查烟斗，然而如同对于其他国家那样，对于一个国家来说，在他们之中个人的游戏此起彼伏，他们这里那里的喧嚣、他们日常的生活，是一种偶然性，国家不得不听其自然，因为国家对此不能做什么。当然许多国家会挑出蚊子而吞下骆驼；而其他国家则比较聪明。在后一情况下，个人由于少些苦恼而"比较自由"。但是在任何国家中我都并不自由。美名远扬的国家的宽容恰恰只是对"无害的东西"、"无危险的东西"的一种宽容，只是对琐碎事务的自高自大，只是一个更值得尊重的、更伟大的和更骄傲的专制主义。国家在一个时期内似乎欲图超越于文字斗争之上，准许极其狂热地进行；而英国则超越于大众的喧嚣和抽烟之上。然而如若这些文字涉及国家的存亡，那么它就要倒霉；"危害"国家的大众谋叛则更没有好下场。在这某一国家中，人们梦想着"自由的科学"；而在英国，人们则梦想着一种"自由的民众生活"。

国家当然让个人尽可能自由地游戏，只是他们不可以当真，不能忘记国家。人不可以无所担心地与人打交道，不能没有"更高的监督和中介"。我不可以去做一切我有能力做的事，而只能做国家所允许的事。我不可以运用我的思想、我的劳动，根本不能运用我自己的东西。

国家总是只把限制个人、束缚个人和使其服从、使个人臣服于任何一种普遍的东西作为它的目标。只有个人并非是一切中的一切时，国家才存在，并且只是明确地是我作出的限制、我的局限、我的隶属。国家从来不会是旨在使个人自由行动，而是把这种行动与国家的目标联系起来，通过国家从没有共同的东西产生出来，就像人们不能称一个织物为一部机器的所有个别部分的共同劳动那样：它毋宁是作为一个整体的整个机器的劳动，是机器劳动。所有一切也以同样的方式通过国家机器而动作，因为国家机器推动各种精神的传动装置，没有任何精神遵循它自己的冲动。国家试图通过它的书刊检查、它的监视、它的警察来阻止任何自由行动，并且把这种阻挡看作是国家的义务，因为这在实际上是自我维持的义务。国家欲图从人之中搞出些东西，因此在国家之中，只生活着造出的人，想成为他自己的每个人都是国家的敌人。"他是无"就只不过是意味着：国家不用他，不给予他任何地位、官职、职业等等。

埃·鲍威尔 [31] 在《在德国的自由主义诸运动》第二册，第50页尚憧憬着“一个从人民中产生的、从不会站在人民的对立面的政府”。[32] 在第69页上，他却写道：“在共和政体，不会有什么政府起作用，而是只有一种行政权发挥作用。这是一种纯粹从人民中产生的权力。它缺乏一种与人民相对立的独立的力量、独立的原则和独立的官吏，而是在唯一的、最高的国家权力之中，在人民之中有着它的基础、它的力量和它的原则的源泉。政府的概念故而根本不适用于人民国家。”在这里鲍威尔虽然把“政府”一词收回了，然而事情仍然是依旧故我。“产生出来、创立出来和涌现出来的东西”变为一种“独立的东西”并如同一个婴孩从母胎中分娩出来那样，马上就走到对立面。如若政府缺乏独立的东西和对立的东西，那么它就什么也不是。

“在自由的国家之中不存在政府云云。”（第94页）在此无非是想表明：如果人民是至高无上者，那么它就不受更高权力的驾驭。在君主专制中，情况会两样吗?存在一个对于至高无上者 来说是在他之上的政府吗?在至高无上者 之上，即在君主或人民之上，从没有一个政府，这是不言而喻的。然而在我 之上，在任何“国家”中，均有一个政府，这在专制国家、共和制国家或“自由”国家内均是如此。我 在一国家之中如同在另一国家中那样在这方面都是同样地糟。

共和国与专制王朝毫无二致：因为把国王叫做君主还是人民，反正都一样，因为两者都是“至尊”。恰恰是立宪政体表明了，没有人能够和可以仅仅是工具。大臣们支配他们的主人——君主；议员们则支配他们的主子——人民。在这里至少党派 是自由的，就是说官僚党派（所谓民众党派）。君主不得不适应大臣们的意志，而人民则任凭议会的摆布。比起共和政体来立宪制度前进了一步，因为它是处于消融过程之中的国家 。

埃·鲍威尔否认人民在立宪国家中是一种“人格”（第56页）；反之，那么在共和国内呢?是的，在立宪国家中人民是党派 ，而当人们要说起一般的“国家的”（第76页）道德的个人的话，那么党派就是一种人格。事实是：道德人，不管他被称为民众党派或人民或“主人”，他绝不会是一个人，而是一个幽灵。

埃·鲍威尔继续阐述道：“监护是政府的特征。”（第69页）也许这更多是人民和“人民国家”的特征；监护是一切统治 的特征。一个“将一

切绝对的权力在自身中统一起来的”人民国家这一“绝对的主人”不会让我变得强大起来。“人民官吏”不要再称为“仆人、工具”，因为他们“执行着人民的、自由、合理的法律意志”（第73页）。这是怎样的妄想啊!他认为“只有整个官僚阶级服从政府的观点，才会给国家带来统一”（第74页），他的人民国家倒也应该有“统一”；在这里怎么可以缺少服从，对人民意志的服从呢?

“在立宪的国家中，整个政府大厦最终是建立在摄政者和他的意志的基础之上的。”（同上书，第130页）在“人民国家”中，情况会不同吗?在那里我 不也是为人民的意志 所统治吗?对于我 来说，差别仅仅在于：我看到自己究竟是依附于君主的意志还是人民意志，即所谓“舆论”?如果说依附性即“宗教的关系”，像埃·鲍威尔所正确指出的那样，那么对于我来说 在人民国家中，人民就保留为一种更高的权力，“至尊”（因为在“至尊”之中，神和君主有着他们自己的本质），我与这种“至尊”就处于一种宗教的关系之中。——如同至尊的摄政者那样，至尊的人民任何法律 也是达不到的。可以把埃·鲍威尔的整个尝试归结为主人的变换 。看来他似应为唯一可以实现的自由、他自身的自由而操心，而不必为人民 的自由而操心。

在立宪的国家中，最终专制主义 自己与自己陷入斗争之中，因为它被炸裂为二：政府欲图成为绝对的，而人民也欲图成为绝对的。这两个绝对者彼此抵消。

埃·鲍威尔起劲地反对统治者决定于血统 和机遇 。如果“人民将变为在国家之中唯一的权力”（第132页），那么而后我们 在人民那里就不会有一个因机遇而产生的主人?何谓人民呢?人民总不过是政府的躯体 ：许多人在一顶帽子之下（君主的帽子）或许多人在一个宪章之下。宪章即是君主。只要君主和人民两者不共同 崩溃，他们两者就将继续存在。如果说在一个宪章之下有若干“人民”，如在古代波斯帝国，和在今天的情况下，那么，这些“人民”就只能作为“邦国”。对于我来说，人民在任何情况下均是一个偶然的力量，一种自然力是我必须征服的一个敌人。

对“有组织的人民”人们又作何设想呢（同上，第132页）?“不再拥有政府”的人民，它对自己实行统治。在那里没有自我突出出来由贝壳

放逐法组织起来的人民。对自我的放逐，贝壳放逐法使人民成为独裁者。

如果你们说到了人民，那么你们也必定要谈到君主。因为如若人民应该成为臣民并创造历史，那么它就像一切行动者那样必须有一个头目，一个"最高首脑"。魏特林在《特利奥》中描述了这一切[33]，而蒲鲁东则认为：因此可以说，一个社会没有首领就不能生存。[34]

人民的声音现今总是被置于我们的前面，"舆论"则应当统治君主。当然，人民的声音同时是神的声音，然而它们两者都有什么用处？至于原则的声音不就是神的声音？

在这里不禁使人回忆起"民族主义者"。要求德意志的三十八个邦国应该像一个国家那样行动，这就无异于要求由三十八只蜂王率领的三十八群蜜蜂应该合并为一个蜂群。这样无意义的要求必然被搁置一旁，全体蜜蜂都保持为蜜蜂。然而并非是蜜蜂作为蜜蜂集合在一起和能够互相合作，而只是驯服的蜜蜂与进行统治的蜂王相联系。蜜蜂与人民是没有意志的，引导他们的是他们的蜂王的本能。

如若有人向蜜蜂指出它们彼此都是平等的这样的蜜蜂性质，那么他就做了今人蜂拥地去做的相同的事：向德意志人指出他们的德意志风格。德意志风格在此恰恰与蜜蜂性质相仿佛：在自身中包含着分裂和分离的必然性，同时却没有一直推进到最终的分裂。我指的最终的分裂是随着分裂过程的充分进行而产生的这样的结局：人与人的分裂。整个德意志人尽管分成许多民族和种族，也就是说分在各蜂房，然而有成为德意志人的特性的个人如同个别的蜜蜂那样的无力。至于个人彼此则只能结合起来，一切民族的同盟与联盟是并且保持着机械的组合，因为只要至少在"民族"被看作是被结合物的情况下，联合者就是无意志的。分裂自身以最后的分裂而告终并转化为合并。

于是民族主义者就努力于建立起抽象的、无生命的蜜蜂性质的统一。可是有特性者却为自己所欲图的统一——联合而奋斗。一切反动愿望的特征是：它欲图建立某种普遍的抽象的东西，一种空洞的、无生命的概念；与此相反，有特性者努力于使强健的、有生命力的个别的东西摆脱普遍性的混乱。反动分子喜欢从地里造出一个人民、一个民族；有特性者眼前则只有自己。就主要方面而言，放在今天日程

上的两种努力，即复兴地方权利、古代种族的区分（法兰克、巴伐利亚、鲁席察等）和整个民族性的复兴是重叠在一起的。德意志人只有在推倒他们的蜜蜂性质以及一切蜂房之后，换言之，只有在他们高于德意志人之后，他们才能一致，自己 统一起来。只有在这一切之后，他们才能建立一个"德意志联盟"。为了再生，他们毋庸回到他们的民族性，回到他们的母胎中去，每一个倒是要回到自己中 去。如果一个德意志人向另一位伸出手来并以一种神圣的畏惧握他的手，因为"他也是一个德意志人"，这是多么可笑的感情用事啊!对此他多么合情理啊!然而只要人们尚憧憬着"友爱"，亦即保持着"家庭的情义 "那么这种做法就必定会被看作是激动人心的。欲图建立一个德意志人的大家庭 的民族主义者摆脱不了对"孝顺"的迷信，摆脱不了"友爱"、"天真"，摆脱不了软心肠的孝顺说教即通常所说的家庭的精神 。

此外，所谓民族主义者为了自己超脱同温厚的德意志风尚者的联系，他们必须对自己本身有相当的理解。他们对德意志人所要求的，为了物质目的和利益所进行的合并总归要成为一种自愿的联合。卡利埃尔激情地呼吁："对于目光远大的人来说，铁路是在以往从未出现过的意义上通往人民生活 的道路。" [35] 完全正确，这将是一种从未出现过的人民生活，因为这并非是一种人民生活。卡利埃尔在第10页上就自己批驳了自己："只有在完成着使命的人民那里才最好地体现出纯粹的人性或人道。"由此只表现出了民族性。"模糊的普遍性低于在自身完整的、自身是一个整体的形象，后者则作为真正的普遍者、组织起来的东西的活生生的成员而生活着。"是的，人民恰恰是一种"模糊的普遍性"；而一个人方才是"在自身完整的形象"。

由于尽其所能欲图表现它自我的人民将无意志 的统治者放在它的头顶，这样被称之为"人民、民族"的非个性的东西就表现得很清楚了。事实上，人民面临着选择：或者服从于一个只实现自己 、实现他个人的 意向的君主，那么人民在"专制君主"那里就看不到自己的，即所谓人民的意志；或者将一个无所作为没有自己 意志的贵族扶上王位，那么人民就有了一个无意志的君主，在他的位置上代之以一只精巧的时钟也许是最合适不过的。因此只要往前前进一步，不言而喻就自动得出：人民的自我是一种非个性的、"精神的"力量、法律。因此，人民的自我是一个幽灵，而不是一个自我。我之所以为我，仅仅是由于我创造我自身，也就是说并非是他人创造出我，而是我必须是我自己所创造的。然而，这个人民的自我的情况又将是怎样的呢?偶然

性与人民游于掌上；偶然性 给了人民这种自我；偶然性给予人民这个或那个世袭的君主；偶然事件使人民得到选举的君主，他并非是“至上的 ”人民的产物，如同我是我的 产物那样。你设想一下吧，人民欲图向你劝说，你并非是你的自我，而汉斯或孔茨倒是你的自我!人民的情况也必然如此。因为人民至少如同十一个行星（尽管它们围绕着一个共同的中心 旋转）共同有一个自我 那样有一个自我。

贝利认为，人们在至上的人民面前，一如在君主面前那样有着一种奴隶意识。这种见解是很有特色的。他说：“凡是普遍的理性已表明了自己，我就不再有特殊的理性。我的第一法则是国民的意志：每当国民集会，除了国民的至上意志外就不知还有何物。” [36] 他不欲有“特殊的理性”，然而恰恰只有这一特殊的理性引导着一切。米拉波同样起劲地诉诸言词：“在地球上没有任何权力有权利 对国民代表说：我欲如此!” [37]

如同在希腊人那里一样，现在人们希望把人变成一种政治动物、一个公民或政治人。因而人在很长的时间里被当作“天国的公民”。希腊人却随着他的国家 同时受到屈辱，天国的公民也随着天国而受到屈辱。与此相反，我们却不愿与人民 、国民和国民性共同灭亡，不欲仅仅成为政治 人或政治家。自从大革命以来，人们努力追求“人民的幸福”，他们是用使人民幸福和伟大等的方法来使我们不幸：人民的幸福是我的不幸。

人们可以从瑙韦尔克的《论参政》之中看出，政治的自由主义者如何用夸张的姿态作出空洞的饶舌。在这本著作中，作者抱怨对参政抱无所谓态度者和冷漠者，这些并非是充分意义上的公民，而且作者这样说，就等于假如像谁不有力地参与国家事业，就是说，假如谁不是政治家的话，谁就不能是人。在这里，他这样说是有其道理的。因为如果国家对于保护者来说是一切“人的东西”，那么我们不参与到国家之中去，我们就不能拥有任何人的东西。在这里说了什么反对利己主义者的话?根本没有，因为利己主义者本身就是人的东西的保护者，至于对国家则只需说这样的话：别挡住我的阳光。只有在国家与利己主义者的独自性相接触的情况下，利己主义者对国家才有能动的兴趣。在国家的状况并没有压迫书斋的学者的情况下，试问学者会因为他的“最神圣的义务”而与国家打交道吗?只要国家按照他的愿望去做，他又何须离开他的研究而抬起头来看呢?只有那些由于自己的利益而希

望有不同状况的人才乐意张罗国家的事情。“神圣的义务”从不会使人们去思考有关国家的事；这就仿佛“神圣的义务”绝少可能使他们变成科学的使徒、艺术家等等那样。只有利己主义才能促使他们如此做，而只有在情况非常恶化的时候，它才欲如此做。如果你们向人们指出，你们的利己主义要求从事国家的事业，那么你们就不再能向他们作出呼吁。反之，如果你们呼吁他们的对祖国之爱之类，那么你们将长久地为这一“爱的效劳”而向听不到声音的心说教。当然，在你们的意义上，利己主义者根本就不会参与国家的事业。

瑙韦尔克在第16页上作了一个地道的自由主义式的空谈：“只有在人自己感觉到是人类的成员并知道作为这样的成员而发挥作用时，他才会因此充分地完成了他的使命。如果个人不扎根在整个人类的基础之上，不如同安泰那样从人类那里汲取他的力量，那么他就不能实现人的 观念。”

在同一处还写道：“在神学的观点看来，人与公众事情的关系已被贬降为纯粹私人的事情，因此将予以直截了当的否认。”[38] 就仿佛政治的观点会用不同的方式来处置宗教似的!因为宗教是一种“私人的事情”。

如果不用“神圣的义务”、“人的命运”、“通往完人的使命”等诸如此类的诫命而是指责人们：当他们听任国家中的一切自流时，他们的私利也遭到损失，这样，对他们就毋须用长篇大论来说明，这正如谁欲图达到他的目的，在决定性的瞬间要向他们说明的那样。以神学为敌的作者却不是这样做，他说道：“如果有那么一个时代，国家 主张一切是它的 ，那么这个时代就是我们的时代。思想家把参与到国家的理论和实践中去看成是赋予他的一种义务 ，一种最神圣的义务。”然而又转移到更深入地考察：“每个人自己参与到国家之中的绝对必要性。”[39]

谁的头脑或心房或这两者均为国家 所占据，谁是为国家所中迷者或信仰国家者 ，谁就是并永远保持为政治家。

“对于人类的充分发展来说，国家是最必要的手段。”[40] 只要我们欲图使人类发展，国家就总归是这样一种手段。然而如果我们欲图使自身得以发展，那么，国家就只能是一个起障碍作用的手段。

现今人们尚能改革和改善国家和人民吗?就像对贵族、僧侣、教会等那样极少可能。人们能够废除、消灭、根绝他们，却不能对他们进行改革。那么，我是否能够通过改革将无意义变为有意义，或者〔我〕必须弃之不顾?

这样从此就不再与国家（国家制度等）打交道，而是与我打交道。那么一切关于王权、立宪政体等的问题就坠落至它们的真正的深渊、它们的真正虚无之中。我，这一虚无将从我那里产生出我的多种创造性 。

属于社会一章的也有"党派"，最近人们才唱过它的颂歌。

在国家之中盛行着党派 。"党派、党派，谁不参加党派!"个人却是唯一的 ，并非是党派的成员。他自由地结合，他又自由地分离。党派不外是国中之国，而在这一小的蜂房的国家之中，如同在大的国家之中那样，也同样又是"和平"统治着。恰恰是那些最响亮地呼吁在国家中必须有反对派 的人们热心于反对党派的任何不统一性。这就表明了，他们也是多么只想要单一的国家。并非是在国家那里，而是在个人那里一切政党都粉碎了。

人们而今所听到的没有比忠于他的党派这样的劝告更多的了；党派中人是最为蔑视单独行动的拥护者的。他们必须与他们的党同甘共苦并无条件地同意和代表党的基本原则。在这里，情况并没有如同封闭的社会那么坏，因为后者将它的成员束缚在固定的规则和规章之上（如教团、耶稣会等）。然而，只要党派一旦使某些原则具有束缚力并欲图在攻击前保全这些原则，那么党派就随之不再是一种联合，而这一时刻恰恰就是党派的诞生时刻。它作为党派已经是一个已诞生的社会 、一个死去的联合、一个变得固定的观念。作为专制主义的党派，它不会希望它的成员怀疑这一原则是不可推翻的真理。而只有在他们是极为利己主义的，尚欲成为在他们的政党之外的某种东西，即非党派人士的情况下，他们才会有这样的怀疑。非党派性使他们不再作为党派成员，而只成为利己主义者。如果你是新教徒而且属于这一党派，那么你就只可以为之辩护，充其量也只能"净化"它，而不能抛弃它。如果你是基督教徒并在人们之中属于基督教的党派，那么只有在你的利己主义，即非党派性促使你不作为这一党派的成员，使你超越它以上时，你才能如此。为了使他们的党派强大，一直到黑格尔和

共产主义者的基督教徒作了怎样的努力啊!他们坚守这样的信念：基督教必定包含永恒的真理，人们只需去发现、确立、证实它。

简言之，党派不容忍非党派性，而在后者那里出现的恰恰是利己主义。党派与我有何关系?我将充分地找到，与我相结合，却毋须向我的旗帜宣誓的人。

谁从一个党派转向另一个党派，人们就马上骂他是 一个"变节者"。无疑，道德 要求人们忠于他们的党派，而背弃它就叫做自己染上"背叛"的污点。然而，独自性不懂什么叫"忠诚、依从等"的戒律，独自性允许一切，甚至包括背叛与变节。在对一个改入他们的 党派者作出判断的情况下，即使是道德人也不知不觉使自己为上述原则所引导。是的，他们确实是在制造改宗者。他们只不过同时自己对此造出一种意识：人们为了独立地行动，就必须不道德地 行动，这就是说在这里人们为了自己规定自己，而不是为道德的考虑所规定，就必须背信弃义，甚至背弃他们的誓言。在进行严格道德判断的人们的眼中，一个叛逆者不断闪烁着暧昧的色彩，而且不能轻易地赢得他们的信任：在他那里有着"背信"亦即不道德的污点。在低层人那里，人们几乎普遍地持有这种观点。受过启蒙教育者在这里也照常陷入没有把握和混乱之中，而必然产生在道德原则上的矛盾，由于他们概念的混乱就不能使他们达到明确的意识。他们没有胆量直截了当地说叛逆者是不道德的，因为他们引诱本身叛逆、从一个宗教改宗另一宗教等等，然而他们也不能够放弃道德的立场。尽管在这里可以利用机会来摆脱道德。

如果自我或唯一者们是一个党呢?他们是一个党的成员，他们又怎么能是善自为之的！

或者人们不应参加一个党派?只有在党派和我追求同一个目标时，联盟才继续存在着：人们通过与他们相结合和进入他们的圈子，与他们结成一个联盟 。然而，今天我与党有着相同的倾向，明天我则没有了这种倾向并变成"背弃"了它。对于我来说，党派没有束缚力 （不负担任何义务），而且我并不尊重党派；如若党派不称我的心，那么我就与它为敌。

在每一个为自己、为自己的存在而操心的党派内，党派的成员在多大程度上为党派的欲望效劳，他们就在多大程度上是不自由的或说得好一些是身不由己的，在多大程度上是缺少利己主义的。党派的独立性是以党派成员的非独立性为条件的。

不管是什么形式的党派，任何党派从来不能缺少一个信条 。因为它的成员必须信仰 党派的纲领，绝不允许对纲领有所怀疑或提出问题。对于党派成员来说，纲领必定是确定无疑的事物。这就叫做：人们的整个身心都必须属于党，否则的话，他们就不是真正的党人，而或多或少是利己主义者。你如若对基督教存有怀疑，你就不再是真正的基督教徒，你就放肆地提出超出界限的问题并把基督教置于你的利己主义的审判官的椅子前。你自己对基督教，这一党派事宜（因为它并非是犹太人，一个其他党派的事宜）犯下了罪孽 。然而对于你来说，如若你自己不被吓退的话：你的放肆就使自己获取了独自性。

那么一个利己主义者就永不能组成和加入党派吗?当然是可以的，只是他自己不让党派所左右、控制。对于他来说，党派在任何时候都不外是一种聚会 ： 他在聚会之中，他参加其间。

最好的国家无疑是这样的国家：它拥有最忠诚的市民。而对法制的依从精神愈是消失，国家，这一道德的体制，这一道德生活自身的力量和品质也就愈益削弱。随着“善良市民”的消亡，善良国家也就消亡并瓦解为无政府、无法律的状态。“尊重法律!”通过这一黏合剂国家整体得以维系。“法律是神圣的 ，谁冒犯了法律，谁就是罪犯 。”没有犯罪就没有国家：道德世界——此即是国家——充斥着无赖、骗子、说谎者、小偷等。由于国家是“法律的统治”、法律的教阶制，因而一旦利己主义者在他的 利益与国家的利益相冲突时，就只有通过犯罪的方式使自己得以满足。

国家不能放弃它的要求：国家的法律 和命令应是神圣的 。相对于国家，在此个人就恰恰被看作不神圣者 （野蛮人、自然人、“利己主义者”），如同他曾经被教会如此看待那样。在个人面前，国家具有一种圣者的威望。故而国家就颁布了禁止决斗令。如果两个人协商好了，为了某一事情（不管它是什么）以他们的生命相赌，那么他们就要遭到禁止，因为国家不允许有这样的事情，国家对此要加以惩罚。在这种情况下，自己决定的自由何在?譬如在北美情况就完全不同了：

社会规定，让决斗者承担他们行动的某种不良后果，如剥夺迄今享受的信贷。拒绝贷款，这是每一个人的事情，而如果社会由于这样、那样的理由而不给信贷，那么当事者就不能抱怨侵犯了他的自由：社会只不过是行使它自己的自由。这并非是一种罪恶惩罚、惩罚犯罪。由于决斗并不是犯罪，而只是一种行动，对此社会采取了对策，并决定某种防卫。相反，国家表明决斗是犯罪，亦即对国家的神圣法律的触犯：国家使其成为一种刑事案件。如果说这一社会听任个人自己作出决定：他是否欲图由于他的行动方式而给自己招致恶果和麻烦，社会承认个人的自由决定的话；那么国家的做法则恰恰与此相反：国家否认个人进行决定的一切权利，并且为此只赋予自己的决定，国家法律，以独一无二的权利。这样所导致的后果是：谁违犯了国家的命令，就要被看作是他违犯了神的命令；这是一个与教会所竭力主张的同样的观点。神自身在此是神圣者，而教会的命令如同国家的命令那样是这个神圣者的命令。神圣者的命令则是通过他的涂膏的王侯[41]、神所宠爱的君主传达到世界的。如果说教会那里有死有余辜之罪的话，那么国家那里就有该判极刑之罪。教会有异端，国家则有叛国者；前者有教会刑罚，后者则有刑事惩罚；前者进行宗教裁判，后者那里则是国家诉讼。简言之，那里有罪孽，这里有犯罪；那里有罪孽者，这里有犯罪者；那里有审问，而这里也有审问。试问，国家的神圣性不也会如同教会的神圣性那样灭亡?对国家的法律的畏惧、对国家的至尊的敬畏、国家的“臣民”的恭顺，这一切都会持续下去吗?“圣者的尊容”会变为丑陋吗?

在国家与个人进行斗争时，要求国家权力正大光明，一如人们在涉及出版言论自由所表明的那样：应当平等共享太阳与风。这样的要求是多么愚蠢啊!如若国家，这一思想应当是一个起作用的权力，那么相对于个人它就必须是一个更高的权力。国家是“神圣的”因而绝不允许遭受个人的“放肆进攻”。如果说国家是神圣的，那么就必须有书报检查。政治的自由主义者承认了前一点却对结论提出异议。然而他们总还是容忍了国家所采取的压制措施，因为他们还坚持认为：国家高于个人，而进行正当的报复就叫做惩罚。

只有在刑罚为一个圣物的毁损赎罪时，刑罚才有意义。如果对于某人来说，某物是神圣的，那么当他与其相敌对时，他就无疑该受惩罚。一个人，他让某个人的生命继续存在，因为这一生命对他来说

是神圣的，而且他在触摸这一生命时怀着一种敬畏，那么这个人恰恰就是一个宗教 人。

魏特林把犯罪归之于“社会的无秩序”，他期待着在共产主义制度下，犯罪将成为不可能，因为对诸如金钱等东西所产生的诱惑已不复存在。而在此由于他的组织起来的社会已被尊奉为神圣的和不可触犯的，故而他的这种一片好心的观点就错了。这种口头上信奉共产主义社会，而在行动上则相反造成共产主义崩溃者是不乏其人的。毋庸赘言，魏特林必定仍停留在“救治人类疾病和弱点的自然残余的方法”上。[42] 而“救治方法”总是一再表明了：个人总被看作是“注定要对其救治者”，因而他们就被按照这一“人的使命”的标准而对待之。救治方法 或治疗 只不过是惩罚 的背面，救治 理论 与惩罚理论 是相辅相成的。如果说后者把某项行为看成是反对权利的一种过失，那么前者就把它看成是一种人反对自己的过失，当作他健康的一种衰落。正确的做法是：我既不把它看成是对于我来说合适或不合适 的行为，也不把它看成是对我 敌对或友好的行为，这就是说我把它当作我能予以保护和摧毁的我的财产 。“犯罪”与“疾病”两者并非是事物的利己主义观点，这就是说并非是从我出发 的，而是从另一个人 出发的判断，而毋论它是否是或者损害权利 、普遍的权利或者损害部分是个人（病人）部分是普遍者（社会 ）的健康。“犯罪”将毫不容情地予以对待，而“疾病”则以“温存”、同情之类相待。

紧随着犯罪的是惩罚。如果由于神圣的东西消失而犯罪也烟消云散的话，那么惩罚也绝不会与这种情况无关。因为即使是惩罚也只有在与某种神圣的东西相对时才有意义。教会惩罚被废止。为什么?因为每个人对“神圣的神”采取什么态度是他自己的事情。然而，如果说这样一种惩罚——教会惩罚 业已取消的话，那么一切惩罚 就必定消失。如同针对所谓神的罪孽是人自己的事情那样，反对任何形式的所谓神圣东西的罪孽就亦应如此。按照我们的刑法理论（人们以其“与时代相适应的改善”徒劳地折磨着自己），人们将为了这种或那种的“非人道”而被惩罚，在此这一理论的愚蠢通过它的结论而愈益清楚：小偷被绞死而让大盗逃之夭夭。对于侵犯财产处以监禁，而对于“思想迫害”、压制“天然人权”，则只有抗议和请求。

刑法只是由于圣物而继续存在并由于自身而灭亡，如若人们废弃惩罚的话。现在他们欲图在各处制定一个新的刑法，而毫不对惩罚本

身有所考虑。然而，恰恰是惩罚必须让位于满足，这一满足却又不能满足权利和正义，而是为我们 创造了一种满足。如果有谁对我们做了我们不欲容忍 的什么，那么我们就摧毁他的权力并使我们的权力发挥作用：我们在他那里使我们自己 得以满足而且并不想愚蠢地去满足权利（幽灵）。并非是圣物 应当与人相抗衡而是人与人相抗衡，这就正如不再是神 与人抗衡那样。而在以前，甚至部分地也在今天，所有"神的奴仆"为了惩罚渎神者，都要将手伸给神，一如他们恰恰在今天要向圣物递上手去那样。这样对圣物的奉献也包括：人们在本身没有积极参加的情况下，只要把犯人送交到警察和法官的手中就可以了：一种不加干涉的向当局的送交，"当局当然将最好地管理圣物"。人民完全疯狂地唆使警察反对它感到不道德的、经常只不过看来是不体面的一切。这种为维护道德所引起的人民的愤怒要比政府所采取的任何方式都要强地保护着警察机构。

自此以来，利己主义者在犯罪之中是坚定的并且嘲笑圣物：与圣物决裂或更确切地说，圣物可以变成普遍的事情。一次革命不可复回，而凶暴的、肆无忌惮的、无耻的、没有良心的、傲慢的——犯罪，它不是在远处的雷声中鸣响吗?你没有看到，天空如何充满不祥预感地沉默着和阴沉着吗?

谁拒绝把他的力量用之于诸如家庭、党派、民族等受限制的社会，那么他就总是渴望着一个更有价值的社会并总认为在"人的社会"或"人类"之中必能找到"真正爱的对象"，为它作出自我牺牲就是他的荣誉之所在：从现在起"他为人类 而生活和效劳"。

一向压迫我的统治者 的肉体就叫做人民 ，他的精神就叫做国家 。人们欲图通过把人民和国家扩张成"人类"和"普遍理性"来美化它们。只是奴役在这一扩张中只会更为变本加厉，慈善家和人道主义者就像政治家和外交家那样都是专制的统治者。

近代的批判者起劲地反对宗教，因为宗教使神、神的东西、道德的东西等成为人的身外物 或者搞成某种客体的东西。与此相反，批判者恰恰更要把这些主体放到人之中 去。然而那些批判者并不亚于宗教重新陷入宗教的固有谬误之中：给人加上一个"使命"，即使是他们也欲图从神的方面和人的方面等来了解人：道德、自由和人道等等是人的本质。如同宗教那样，政治也欲图"教育 "人，使人实现他的"本

质”、他的“使命”。从人那里造就 出什么呢?即一个“真正的人”，一种是在“真正信仰者”的形式之下，另一种是在“真正的市民或臣民”的形式之下。然而不管人们把“使命”称之为神的也好，或人的也好在实际上得出的只是同一结果。

在宗教和政治方面，人处在当为 的立场上：他应当 成为这个、那个；他应当是如此。不仅每个人在他人面前出现时有这一要求、这一命令相随，而且在自己面前也是如此。这些批判者说：你应当是一个完全的人、一个自由的人。然而他们也正在尝试宣告一个新的宗教，树立一个新的绝对的东西，一个理想——自由。人应当变得自由。在此甚至能够产生自由的传道者；如同基督教确信：人人原本的使命均在于成为基督教徒，并派遣信仰的传道者那样。如同向来信仰之于教会、道德之于国家那样，自由而后就将自我构成为一个新的共同体，并由此出发进行同样的“宣传”。当然对于一种会合是提不出什么异议的，然而人们却必须更加与之相对抗的是对我们旧的照料教育养成的每一翻新，简言之，要反对把我们造就成什么 （不管是造就成基督教徒、臣民或自由者和人）的原则。

大概人们可以对费尔巴哈及其他人说：宗教从人那里推出了人的东西并把它移到彼岸世界去。在那里它做不到作为其自身是一种个性的东西，作为一个“神”而继续它自己的存在，然而宗教的谬误由此绝不会绝迹。人们可能乐意放弃已移至他处的人性东西的个性，也许能够把神变为神性的东西，而人们却仍然保持为宗教性的。因为宗教的东西存在于对现在的人 的不满，亦即存在于提出追求一种“完全性 ”之中，存在于“为追求自己的完成而奋斗的人” [43] 之中。（“所以你们要完全，像你们的天父完全一样。”《马太福音》，第5章，第48节。）它存在于对一个理想 、一个绝对者进行固定之中。完全性是“最高的善”、终极的善；任何人的理想均是完全的人、真正的人、自由的人等等。

近代的努力旨在树立“自由人”的理想。如若能够找到这样的理想，那么就会有一个新的宗教，因为一个新的理想，就会产生一个新的憧憬、新的苦恼、新的虔诚、新的神性、新的悔悟。

用“绝对自由”的理想，如同用一切绝对东西那样，要引起同样的混乱。譬如说依据赫斯，绝对自由应当“在绝对的人的社会中实现”。

[44] 是的，这种实现而后随即就被称之为一种“天职”；同样他随后就可以规定自由是“道德”：“正义”（即平等）的王国行将开始建立。

可笑的是这样一种人：当他的种族、他的家庭、他的民族等的伙伴们大有作为之时，他却只不过为伙伴们的功绩而洋洋得意，忘乎所以的，也有那些只想成为“人”的那些人。他们中没有人把他们的价值放在独一性 之上，而是放在连系结合 之上，或放在将其与他人相结合的“纽带”之上，放在血缘纽带、民族纽带、人类纽带之上。

由于当今的“民族主义者”而使在下述两者之间的争吵重又变得活跃起来：一方是认为他们仅仅只有人的血统和人的血缘纽带；而另一方则坚持他们的特殊血统和特殊血缘纽带。

如果我们忽视骄傲可以意味着自大这一事实，并仅仅把它当作一种意识的话，那么在为“属于”一个民族，即成为它的所有物而骄傲和为称呼一个民族性是他的所有物而骄傲之间是存在着巨大的差异的。民族性是我的特性，民族则是我的所有者和主人。如果你拥有强大的体力的话，那么你就能在适当的地方运用它并对它拥有一种自我感觉或骄傲；相反，如若你的强壮的身体拥有了你，那么它就到处刺激你而且在最不适当的地方显示它的力量：不与它拉手，你就休想与任何人握手。

认为人们是高于家庭成员、高于种族成员、高于人民中的个人等等这样的认识最终会被引导说：人们高于这一切，因为他们是人，或者说，人要高于犹太人、德国人。“因此，每个人都应完全和仅仅是人!”人们不就可以宁愿说：因为我们高于所列举的事物，因而我们欲图既“高于”这些，又“高于”那些?即人与德国人，人和韦尔弗人 [45]？民族主义者是对的，人们不能否认自己的民族性；人道主义者也是对的：人们一定不能停留在民族的狭隘性上。在唯一性 那里，矛盾自己得以解决：民族的东西是我的特性。我却不在我的特性之中消融；如同人的东西也是我的特性，我却通过我的唯一性给人以生存那样。

历史探寻着人：然而人即是我、你、我们。如若把人当做神秘的本质 ，当做神的东西，首先是当做神，而后才是当做人（人性、人道和人类）来寻求的话，他就被发现是作为个人、最终者、唯一者。

我是人类的所有者，我是人类而且不为一个其他人类的幸福做什么。你是唯一的人类，你却跃跃欲试地欲图为一个其他的人类而生活，如同你自身那样，这真是愚蠢啊!

迄今考察的我与人的世界 的关系呈现了丰富的现象，对此在有其他机会时还会再度作出阐述，不过在这里，在弄清楚主要轮廓后就要告一段落，以便为理解随之而来的其他两方面让出篇幅。只要人们在自身中表现出"人"这一概念或者他们是人之子（就像谈到神之子那样的人 的孩子），那么我就不仅仅与人有关系，而且与他们从人那里所得来的、称之为他们的固有东西的事物有关系，这就是说我不仅仅与因为人而使他们成为 的什么有关系，而且与他们的人的财产 有关系。因而，在此除了论述人的世界外，还将论述物质世界和观念世界，此外，对人们称之为他们的固有东西的物质财富和精神财富也将略作叙述。

人们各按他们所阐发和说明的人的概念给了我们作为这样那样应予尊敬的人物 的人的概念，而且从对这一概念最宽泛的理解之中，最终产生了这样的命令："要尊敬每个人之中的人"。然而，如若我尊敬人，那么我的尊敬就必须同样地扩展到人的东西或与人相关的东西中去。

人们拥有固有的东西 ，而我 应该承认这些固有的东西并把它看作是神圣的。他们的固有的东西部分地存在于外部的、部分地存在于内部的所有物 之中。前者是物质，后者是精神、思想、信念、崇高的感情等等。我应该永远尊敬的是正当 的或人的 所有物，而对不正当的和非人的所有物则不需慎重待之。这是因为只有人的 固有的东西才是真正的人们的固有的东西。这种形式的内部的所有物譬如说有宗教，因为宗教 是自由的，即是属于人的，故而我 不可以触动它。同样，名誉 也是一种内部的所有物。它是自由的而且不允许遭到我的触动（诬告、漫画等）。宗教和名誉是"精神的所有物"。在物质的所有物之中，置于最前面的是人身：我的人身是我的首要的所有物。故而：人身的自由。然而只有正当的 或人的人身是自由的，其他的人身则是遭禁锢的。你的生命是你的所有物。生命只有在并非是一个非人的生命时，它对于人们来说才是神圣的。

作为这样人所保不住的、有形体的财富，我们可以从他那里夺取过来：这就是竞争、经营自由的意义。他所保不住的精神财富同样也归给了我们：只要在辩论、科学和批判的自由所达到的范围内。

然而被神圣化的财富是不可触犯的。由谁来神圣化和作出保障呢?首先由国家、社会，然而在根本上却是由人，由“概念”、“事物的概念”作出：因为被神圣化的财富的概念在于财富是真正人的财富，或更确切地说，所有者是作为人而不是作为非人来占有财富的。

在精神方面，这样的财产是人的信仰，他的名誉，他的道德感，即他的礼仪、羞耻感等。触动名誉的行为（讲演、文章）是应予惩处的，“对一切宗教的基础”的攻击，对政治信仰的攻击，简言之，即对于一个人“有权利”所拥有的一切的攻击等等，也应如此。

批判的自由主义将会把财产的神圣性扩充到多远，对此它虽尚未发表意见，却已想着憎恶一切神圣性。然而由于它与利己主义作斗争，故而它必须给利己主义设置限制并且不能让非人袭击人的东西。如果批判的自由主义有了势力，那么一种实践上的拒绝就须与它在理论上对“群众”的蔑视相适应。

“人”这一概念有了多大的扩展?个别的人由于这个概念得到了什么?什么是人和人的东西?在这一点上，自由主义的各个阶段是有所不同的，政治人、社会人和人道人对“人”的要求一个比一个高。谁最好地把握住这个概念，他就最好地知道，什么是“属于人的”。国家尚在政治的局限性上把握这个概念，而社会则在社会的局限性上把握这个概念，据说人类方才完全把握住了这个概念，或者说是“人类的历史发展了这个概念”。然而，如果说“人被发现了”，那么，我们而后也就认识了对于人来说是固有的东西、人的所有物、人的东西。

不过能让个人对如此之多的权利提出要求，因为人或人的概念“赋予权利”使他如此做，就是因为他的人的存在“赋与权利”使他如此做的：对他的权利和他的要求我要操什么心?如若他只是从人那里而不是从我那里有了他的权利，那么对于我来说他是没有权利的。譬如他的生命只有对于我来说是有价值的，我才予以承认。我既不尊重他的所谓所有权，不尊重他对物质财富的权利，也不尊重他对“他的内心深处神圣性”的权利，或者说不尊重他要求精神财富、神的威严、他的神

永不受侵犯的权利。他的财富，不管是物质的还是精神的均是我的，这样，我就作为所有者按照我的力量的范围来处置这些财富。

当受限制的问题的提法允许突破时，财产问题 在自身中就隐藏着一种更广泛的意义。仅仅涉及人们称之为我们的财产的一切东西，问题是没法解决的；“从他那里我们能拥有一切”，在他那里才能得出决定。财产依附于所有者 。

革命把它的武器对准了“从神的恩惠”那里得来的一切，例如反对神权，在神权的地方确立起人的权利。用“从人的本质”所导出的东西与神所授予的东西相对抗。

宗教教条要求“为了神的缘故你们要彼此相爱”。如同与宗教的教条相对立的人与人的相互关系由于“为了人的缘故你们要彼此相爱”而必定得到人的立场那样，革命的学说总要对涉及人与这个世界的事物的关系作出安排：迄今按照神的秩序予以安排的世界，今后归属于“人”。

世界属于“人”，作为他的财产还应受到我的尊敬。

财产是我的东西!

在市民的意义上，财产意味着神圣的 财产，亦即我必须尊重 你的财产。“要尊重财产!”因此政治家希望：每个人占有他的一小笔财产，他们通过这样的努力部分地实现了难以置信的财产划分。每个人都必定有他的骨头，在那里他会找到可以啃的什么东西。

在利己主义的意义上，情况就不同了。在你的和你们的财产前我并不畏惧地后退，而总是把它看作我的 财产，对此我是毋需予以尊重的。你们对你们称之为我的财产的东西也如法炮制吧!

只有抱着这种看法，我们将最容易地彼此互相了解。

政治自由主义者切望：假若一切地役权被解除是可能的，那么每个人均应是在他的土地上的自由的主人，即使这一土地只有施用一个人的粪肥就足够的窄小土壤量也罢（故事中所讲的那个农夫到了老年还要再结婚“以便从他有了老婆后，多一个人的粪肥上获利”）。不管

这块土地多么小，人们只要有自己的东西，那一份值得尊重的财产 就行!这样的所有者，这样的小农愈多，国家就有更多的“自由人和优秀的爱国者”。

如同一切宗教那样，政治自由主义指望着尊敬 、人道、爱的品德。因此它也生活在无休止的恼怒之中。因为在实践中，人们恰恰无所尊敬，而且每日小的产业一再地为较大的所有者收买，“自由人”则变为雇佣短工。

反之，如果“小所有者”考虑到：纵然是巨大的财产也是他们的东西，那么他们就不会恭恭敬敬地把自己排除在这之外，而且也不让别人把自己排除在外了。

如市民自由主义者所理解的财产，遭到共产主义者和蒲鲁东的攻击：财产是不能维持的，因为市民的所有者不过是无财产者，到处是除外者 。除非世界属于他，他向来是身无立锥之地的。

蒲鲁东不欲有所有者，而是希望有占有者或受益者。[46] 这意味着什么?他主张，土地不属于某个人；然而土地的利益——即使只允许他享用这利益，果实的百分之一——这亦即是他的财产，他可以任意支配之。谁只享有耕地的利益，当然就不是它的所有者；更不用说如蒲鲁东所主张的那样，那些必须交出对他们的需要来说并不一定要求的那部分利益的人了。但是他们是剩留给他们的那部分的所有者。故而蒲鲁东只是否定了这一或那一财产，而没有否定财产本身 。如果我们不想让土地所有者再占有土地，而是想据为我们 所有，那么为此目的我们彼此结合起来，组成一个联盟、一个社会，它使自己 成为所有者。如果我们成功了，那么前者就不再是土地所有者了。而如同从土地上逐出那样，我们也能将他们从其他若干财产中逐出，以使其成为我们的 财产，成为占领者 的财产。占领者组成了一个社会，人们可以往大里设想这个社会：这个社会逐渐将包括整个人类。而如此这般的所谓人类只是一个思想（幽灵），它的现实即是个人。这些个人作为一个集合体任意对待土地则并不比一个单独的个人或所谓所有者要逊色。这样，财产 就依然存在着，而且甚至作为“唯一的”形式而存在：人类 ，这一伟大的社会把个人排除在它的财产之外（或许只把财产的一部分租赁给他，或作为采邑赏给他），如同它直截了当地将并非是人类的东西排除在外那样，如不允许动物世界拥有财产。这种情

况现在是如此，将来也是如此。大家 都希望占有一份 的那种东西，将从企图为自己独自占有的那种个人手里夺取过来，它将变为公共 财产 。每个人在公共财产 中都有他的一份 ，而这一份就是他的财产。在我们的旧有关系中也是这样，譬如说为五个继承人所共有的房屋就是他们的公共财产；其中五分之一的收入就是每一个人的财产。如果蒲鲁东说：有那么若干种东西，它们只是属于少数人，而对此我们其他人从现在起欲图提出要求或追求之，那么他就能够节省他的冗长的慷慨陈词。让我们夺取这些东西吧，因为人们通过夺取就得到财产；而现今我们被剥夺了的财产，也只有通过夺取才到达所有者那里。如果财产在我们一切人 的手中，财产就比只为少数人所掌握要得到更好的利用。因此为了这一掠夺的目的我们彼此联合起来。为此他欺骗我们说：社会是不从时效权利的最初占有者和唯一所有者；对于社会说来，所谓所有者就变成了窃贼（财产即偷盗）。如果社会因而剥夺现在的所有者的财产，那么并非是社会对他进行掠夺，因为社会只是使它的不从时效的权利生效而已。人们就如此与作为道德人 的社会的幽灵打交道。与此相反，人所能获得的东西均属于人：世界属于我 。难道你们能用与此相反的、其他的词句说："世界属于一切人"吗?一切人亦即是我，而且就是我。然而你们从一切人之中造出了一个幽灵，而且使它成为神圣的，这样而后就使"一切人"变成个人的令人畏惧的主人 。在他们身边而后就出现了权利的"精灵"。

蒲鲁东如同共产主义者那样与利己主义 作斗争。故而他们是基督教原则、爱的原则或为普遍的东西、外来的东西作出自我牺牲的继续和彻底贯彻。譬如在财产方面，他们只是完成了按照事实早就存在的东西，即个人的无财产。在法律上这就叫做：一切事物的权力属于国王，这些事物的所有属于个人。国王由于权力而拥有，个人则通过主权而拥有，也就是说国王是所有者，因为他一个人能够拥有和支配"一切"，对此他拥有权力和支配权。共产主义者使这一切更加明确了：他们把前者的支配权转移给了"一切人的社会"。这就是说：因为是利己主义的敌人，因而他们是基督教徒，或更普遍些：信仰宗教的人们、精灵的信仰者、任何一个普遍者（神、社会等）的依附者或奴隶。在这方面，甚至蒲鲁东也与基督教徒相仿佛：他把他否认人所有的东西赋予了神。他把神称之为（如在第90页上）地上的所有者。[47] 在此他就表明了，他是不能无视这样的所有者 的，最后他归结为一个所有者，还把他迁移到彼岸世界。

所有者既不是神，也不是人（“人的社会”），而是个人。

蒲鲁东（魏特林亦是如此）相信，当他说财产是偷盗时，他就说出了财产的最恶劣的性质。且完全不说这样的棘手问题：什么是反对偷盗的充分根据?我们只问：除了人们让“财产”这一概念起作用外，还有什么能使“偷盗”概念成为可能?如果财产根本就不存在，人们怎能偷盗呢?不属于任何人的东西是不会被偷盗的：水，从海里汲取，毋庸偷盗。因此并非财产是偷盗，而是由于财产，偷盗才变为可能。当魏特林把所有事物都看作是一切人的财产时，他就必然得到同样的结论：如若某物是“一切人的财产”，那么当然将此物归为己有的个人就进行了偷盗。

私有财产靠法的恩惠而生存。只有在法中，它才有所保证——占有物还并非是财产，前者只有通过法的同意才变为“我的东西”；如蒲鲁东所认为的那样就不是事实，而是一种虚构、一种思想。这是法的财产，合法的财产，受保障的财产。它之所以是我的，并非是由于我，而是由于法。

然而财产却是对于某物（事物、动物、人）无限制的控制的表示，以此“我能够按我的心意处置和支配之”。按照罗马法当然使用和滥用的权利，是一种独一无二的和不受限制的权利。然而财产是以通过强力为条件的。我在强力中所拥有的即是我自己的。只要我自己坚持为占有者，我就是事物的所有者；如若它又从我手中消失，不管通过什么力量，譬如通过我承认他人对事物的要求权利，那么财产就消失了。这样，财产与占有物就合而为一了。并非是一个在我的强力之外的权利使我合法，而仅仅是我的强力使然。如果我不再拥有强力，那么事物就在我手中消失了。当罗马人不再有反对日耳曼人的强力，罗马的世界帝国就属于后者。如若有人还要坚持：罗马人仍然保持为原来的所有者，这听起来就是非常可笑的了。谁知道夺取并保持这件事物，这件事物就属于他，直到事物又被从他那里夺走，这就如同自由属于取得自由者那样。

只有权力决定财产，不管国家是市民的国家、游民的国家或人的国家，既然只有国家是掌权者，那么只有国家才是所有者。我这个唯一者是一无所有的，并只被授以采邑，我是臣下、仆从。在国家的统治之下，没有我的财产。

我想把我自己的价值、独自性的价值提高，就该贬低财产吗?不，如同我一向未受到尊重，是因为人民、人类和其他成千的其他普遍性的事物被抬高在我之上那样，至今，财产尚没有在其充分的价值上被承认。财产也只是精灵的财产，如人民的财产。我整个的存在"属于祖国"。我 属于祖国、人民、国家，故而我把一切称之为我自己的所有 。人们对国家提出要求：它们应当消灭贫穷状态。而我则以为，这无非是意味着要求国家该当把自己的首级割下来并置于脚下。因为只要国家是自我，单个的自我就必然是一个穷鬼、一个非我。国家只对自己变富感兴趣：抑或是米歇尔富、彼得穷，这对它来说都是一样；情况也可能是彼得富、米歇尔穷。国家毫无所谓地注视着一个如何变穷，另一个怎样变富，漠不关心这一变动。作为个人 他们在国家面前确实是平等的，在这上面国家是公正的：他们两人在国家面前均是无，如同我们"在神面前皆是罪人"那样。与此相反，国家对那些使国家成为他们的自我的、共同享有它的 财产的个人抱有极大的关切：国家使他们成为国家的财产的 共享者。国家用财产来褒奖个人，通过财产，国家使他们就范。然而国家的 财产仍然保持着。每个人只有在自身中带有国家的自我，或是个"社会的忠顺成员"之时，他才能享用之；在相反的情况下，财产将被没收或通过难堪的程序予以毁灭。因此，财产是并保持为国家财产 ，而不是自我的财产。如果说国家不任意地从个人的手里夺去他得自国家的东西，那么这不过等于说：国家不掠夺自己本身。谁是一个国家的自我，即一个好市民或臣民，他就作为如此的 自我，而不是作为自己的自我不受干扰地保持着采邑。法典就把这叫做：财产是"由于神和法的缘故"而叫做我的东西。而只有在国家对此不反对的情况下，由于神和法的缘故财产方才是我的。

在征用、武装解除和类似的情况下（譬如在继承人没有及时地报到的情况下，国库就没收遗产），日常被隐蔽的原则就清楚地显现出来：只有人民、"国家"是所有者，与此相反，个人则是采邑领受者。

我想说，国家并不能有意使某人由于他自己的缘故 而拥有财产，或甚至成为富翁，抑或只是富裕起来；国家不能对作为我的我允诺、提供、授予什么东西。国家不能阻止贫穷状态，因为占有的贫穷即是我的贫穷。谁只不过是偶然事件或一个第三者即国家把他搞成的什么，那么他就完全有权利拥有 第三者给予他的什么。而这个第三者只给予 他所挣得 的东西，即他的效劳 所值的东西。并非是他自己实现他的价值，而是国家使他的价值得以实现。

国民经济学就经常与这一题目打交道。这一题目故而远远超出了“国民的”范围并超过国家的诸概念及其水平线，而国家只知道并只能分配国家财产。因此，国家把财产的占有与种种条件 相联系，正如它使一切，例如婚姻，与之相联系那样：国家只批准它所认可的婚姻，并从我的势力中夺走了婚姻。财产却只是我的 财产，如若我无条件地将其掌握在手。只是我，作为无条件的自我方拥有财产，能缔结一种爱的关系和进行自由贸易。

国家并不为我和我的东西而操心，而是为国家自己和国家的东西而操心。我对于国家来说只是作为国家的孩子 ，作为“国家之子”，作为自我 ，我对于国家来说即是无。碰到我作为自我的东西对于国家的智力来说是某种偶然性的东西 ： 我的财产如同我的贫穷。如果对于国家来说，我与所有我的东西是一个偶然事件，那么这就证明了：国家不能理解我 ： 我 超越于国家的概念之上，或者说为了理解我，国家的智力太弱了。因此，国家也不能为我们做什么。

贫穷状况即是我的无价值 、是一种我不能实现我的价值的现象。因此，国家和贫穷状况是一回事。国家不让我达到我的价值，而且仅仅由于我的无价值而存在着：在任何时候国家的出发点都是旨在从我那里得到好处 ，亦即利用我、剥削我、使用我，纵然这种使用仅仅在于我为后代无产阶级而操心。 [48] 国家希望，我应成为国家的创造物。

只有在我作为自我从我那里实现价值 ，只有我给自己以本身的价值和为自己定出价格，而后贫穷状态才能被消灭。为了向上发展，我必须起来造反。

我所创造的面粉、亚麻布或我辛劳地从地里挖掘的铁与煤等等均是我欲图实现价值的我的 劳动。在此我却要长久地抱怨：我的劳动没有按照它们的价值给我付酬。付款者不听我的，而国家同样长久地漠然置之，一直到国家相信，必须“抚慰”我，以免我 诉诸我的可怕的暴力。在这“抚慰”之中，事情就算了结，如若我想提出更多的要求，那么国家就要用它的狮足鹰爪的一切力量扑向我：因为国家是兽王，是狮与鹰。如果我不满意国家为我的商品和劳动所确定的价格，那么我就努力于使我自己规定我的商品的价格，即“使自己得到付款”，这样我就首先与商品的主顾陷入冲突之中。如果这一冲突通过双方的协定

得以解决，那么国家就难以提出异议，因为在各个人彼此之间如何相处，国家对此是很少关心的，只要他们在此不与国家相对抗。只有他们彼此不能安然相处（由于没有进行协调，）而在互相抓头的情况下，国家的损害和危险方才开始。国家不能容忍人与人处在一种直接的关系之中，国家必然插在中间，作为中介人 必然要进行干涉 。以往是基督、神圣者、教会而今则变为国家，即中介人 。国家把人与人分开，以便将自己作为"精神"插在中间。一旦要求更高工资的工人们逼迫 国家，他们就要被当作罪犯对待。他们该做些什么呢?没有强迫他们得不到较高的工资，而在强迫之中国家则看到了一种自助，一种由自我所作出的价格规定，他的所有物真正的、自由的价值实现。所有这一切国家是不会容许的。那么工人该怎么办呢?好自为之不理会国家吗?

然而我的物质劳动的情况如何，那么我的精神劳动的情况亦是如此。只要我的 思想在国家的 思想范围之内，国家就允许我实现我的一切思想的价值并介绍给主顾（我为了使其实现价值，譬如说就采取这样的方法：这些思想为我带来了听众的崇敬等等）。相反，如若我抱有国家所不允许的思想，即不能使之成为国家的思想的思想，那么国家就绝不会允许我，使其价值得以实现，不允许其进行交流 、交往 。只有我的 思想是我通过国家的恩惠 所赢得的，即我的思想就是国家的思想，那么我的思想方才是自由的。只有在我自己表明是"国家的哲学家"时，国家才能让我自由地搞哲学；我不可以用哲学来反对 国家，而国家也乐意看到：我帮助国家弥补"缺陷"，"促进国家的发展"。就是说，如同我只可以作为一个由国家最仁慈地恩准的自我，作为一个有着国家的合法证书和警察的通行证的自我那样举措，我未获允许使我的东西实现价值，除非它自己表明是国家自身的东西，是我作为采邑从它那里所接受的。我的道路必须是国家的道路，否则国家就扣押我；我的思想必须是国家的思想，否则国家就堵住我的嘴巴。

除了害怕我的价值外，国家毋须再害怕什么东西，除了防止每一个我所遇到的、使我得以实现自己的价值 的机会外，国家毋须试图小心地提防发生什么。我 是国家的死敌，总是在国家和我这两者的抉择之中摇摆。为此，国家不仅严格地坚持不让我 获得承认，而且抑止我自身的东西 。在国家之中，没有财产，这就是说没有个人的财产，而只有国家的财产。只有通过国家我才有我所拥有的东西，恰如我之所以成为我只是由于国家那样。我的私有财产只是国家从它自身的东西

中让与我的东西，这只不过是国家为此而压缩 （剥夺）其他国家成员的东西：它是国家财产。

然而与国家相对，我愈益清楚地感到：在我这里尚留下了一种伟大的力量，君临在我自身之上，即君临一切属于我的、只有我自身中存在的 东西之上的力量。

如若我的道路不再是国家的道路，我的思想不再是国家的思想，我该如何着手呢?我善自为之，并根本不理会国家!在我的并非由规定、许可或恩惠所认可的思想中有着我的真正的财产，一种我能用来做生意的财产。因为作为我的东西它们是我的创造物 ，我放弃它们并可以此交换来其他 思想，后者就成了我新购得的财产。

那么，什么是我的 财产?除了在我的权力 之内的东西外岂有他哉!对怎样的财产我享有权利?对每一我自己授予权力 享有的财产。我通过下述方式给予自己所有权：我夺取财产或我给予我自己所有者的权力 、全权、权柄。

如若人们不能夺走我对某物的权力，那么它就保持为我的财产，这样，权力故而就决定财产，而我则想从我的权力那里期待着一切!外来的权力，我让予他人的权力使我成为农奴。而自己的权力则使我成为所有者。我就收回由于不知我自己的 权力的强大而让给他人的权力!让我对我自己说，我的权力所及的东西，这就是我的财产，我把我感到自己足够强大而能达到的一切作为财产而加以占有，我还让我的真正的财产扩大到我 给自己以权利、以资格去夺取的范围。

在这里作决定的必定是利己主义、私利，而不是爱 的原则，不是诸如仁慈、温和、善良等爱的动机，或甚至不是正义和公平（因为即使是正义也是爱的一种现象，一种爱的产物）：爱只知道牺牲 并要求“自我牺牲”。

利己主义并不考虑作出什么牺牲，给出什么东西，他只简单地决定：我需要什么，就得有什么，并且就得给我拿来什么。

一切制定有关财产的合理法律的尝试，总是从爱 的深处出发而进入一片条款的海洋。甚至社会主义和共产主义也不能例外。应给予每个人足够的物资，而毋论究竟是以社会主义方式在个人财产中寻求这

些物资，还是以共产主义方式从财产共有制中去创造。在这方面，个人的意义保持为同一东西，个人的意义仍然是从属的。从事分配的公平官署 只是给予我公平精神，它对于一切人的充满爱的 关心所规定好的东西。对于我个人来说，在全体财产 中并不比在其他个人的 财产中会少些障碍。无论是前者或后者均不是我自己的东西：不管是属于全体，我也有一份的财产，或者属于个人的财产对于我来说同样都是强制的，因为我对两者均不能作出决定。相反，共产主义通过消灭一切个人财产使我更其被推回到对一个第三者即普遍性或整体性的依附中去。尽管共产主义如同它打算的那样总是大声喧哗地攻击"国家"，它自己却仍然是一个国家、一种状况、一种阻碍我自由运动的状态、一个在我之上的统治权。共产主义反对个人的所有者对我的压迫，这当然是正当的，然而共产主义交付给整体的权力却更为残暴。

为了根除无产业的庶民，利己主义开辟了一条其他的道路。利己主义不说：耐心等待公平官署以全体的名义将赠给你的什么（因为这样的赠与历来发生在"国家"之中："依据功绩"，亦即依据各人在效劳中所能挣得和赢得赠与的大小，而给予每个人）；利己主义却说：你需要什么，你就去攫取什么吧!这样就宣告了一切人反对一切人的战争。我 一个人决定，我想拥有什么。

"对了，这确实并不是新的智慧，因为自私自利的人们在任何时候都是如此做的!"如果仅仅有关的意识存在着，那么事物应当是新的就根本没有必要。如果人们不把埃及的和斯巴达的法律计算在这里的话，这一意识就不能自命有久长的历史。因为这一意识是怎样的不通行，已经表现在前述轻蔑地说到"自私自利者"的指责中。人们恰恰应当知道不该蔑视这一攫取过程，而应把这一过程宣告为与他自己相一致的利己主义者的纯粹行动。

只有在我对我能够给予我自己的东西既不期待于个人又不期待于一个整体之时，我方才逃脱爱的圈套。只有庶民进行攫取 的话，而后庶民方才停止成为庶民。只有对攫取的畏惧和对此的相应惩罚才使他成为庶民。只有相信攫取是罪恶 、犯罪的这种教义才造成了庶民。如果说因为庶民承认这种教义，庶民尚保持他的现状，因而他是有过失的话，那么更其有过失的是那么一些人：他们"自私自利地"（用他们最爱用的词来回敬他们）要求：教义应予以尊敬。简言之，缺乏关于那种"新智慧"的意识 ，只有这种旧的罪恶意识才承担过失。

如果人们对财产丧失了敬意，只要做到这一点，每个人就将拥有财产，如同奴隶一旦不再把主人当作主人来尊敬就变成自由人那样。联盟 而后也将在这一事情上使个人的资财倍增并使他的受攻击的财产得到保证。

按照共产主义者的意见，共同体应当是所有者。与此相反，我是所有者，我只与他人就我的财产达成协议。如果共同体不做适合我的事，那么我就要奋起反对它并保卫我的财产。我是所有者，然而财产并不是神圣的 。我仅仅是占有者吗?不，迄今人们都只是占有者，他们都是通过让其他人占有一小块土地的办法来保证自己占有一小块土地；然而现在一切 都属于我，我是我需要 和将能拥有的一切 的所有者。社会主义者说：我需要什么，社会就给我什么；而利己主义者则说：我需要什么，我就为自己拿什么。如果说共产主义者举止态度如同游民，那么利己主义者的行为就像所有者。

一切从爱的原则出发的济贫尝试和天鹅结义联盟必定失败。只有从利己主义出发才能帮助庶民，而这一帮助必须由庶民自己为自己进行并且帮助将自行展开。如果他不因被逼迫而恐惧，那么，他就是一种势力。在《穿长靴的牡猫》这一童话中，鬼怪法律说："如果不迫使人们恐惧，尊敬就会丧失罄尽。"

因此财产不应当和不能够废除，而是必须从精灵的手中夺过来并成为我的 财产，这样我需要多少，我却不能有权利使我拥有多少的错误意识将烟消云散。

"然而什么是人所不能一切都需要的!"是的，怎么，谁需要得多并知道得到它，那么他在任何时候都为自己取得它，如同拿破仑夺取大陆和法国人夺取阿尔及利亚那样。故而事情恰恰只取决于：必恭必敬的"庶民"最终学会，他需要什么他就为自己取得它。如果庶民对于你们来说太过分的话，那么你们就自己保护自己吧。你们根本没有必要，好心好意地赠给他什么东西，而如果他认识了自己，或者不确切地说谁从庶民之中认识了自己，通过他对你们的施舍敬谢璧还，他就脱却了庶民性。如果庶民不欲依靠你们的善行生活，因为他自己能够为善行做些什么，你们就可笑地把庶民宣布为"罪恶的和犯罪的"。你们的赠与欺骗了他并且束缚了他。如若你们保卫了你们的财产，那么你们将变得强大；另一方面，如若你们想保持你们的赠与能力，甚而

想通过更多的施舍（济贫税）而有更多的权力，那么这只能限于受赠者允许你们活动的范围。[49]

够了，财产问题不会像社会主义者，以至共产主义者所梦想的那样美好、和平地解决。只有通过一切人对一切人的战争方能解决这一问题。穷人只有反抗、奋起、揭竿而起，他们方能自由和变成所有者。你们赠给他们的越多，他们想拥有的一定就更多；因为他们在你们达到不再有什么可赠送的地步前是不会罢休的。

人们将问道：如果无产业者振作起来，情况将会是怎样的?调停将采取怎样的形式?这就犹如要求我为儿童算命。一旦奴隶摧毁了锁链，他们就做些什么，对此人们必须等待。

凯泽在他的从形式到内容均是不足取的小册子（《关于当今法国在社会主义、共产主义等方面的所有制的特性》）中向国家 提出了希望：国家应实现财产平均。[50] 总是国家!父亲先生!如同教会被冒充和看作信徒的“母亲”那样，国家则有着一副有先见之明的父亲的面孔。

竞争 最确切地表明了与市民性原则的联系。竞争有些与平等不同吗?而平等不恰恰就是由市民阶级或中等阶级所惹起的同一革命吗?因为对任何人都不阻止他与国家中的一切人竞争（只有君主例外，因为他代表国家本身）而登上他们的最高位置，甚至为了他自己的利益而推倒他们或剥削他们，榨取他们并通过极大的努力夺取他们的幸福。这一切有助于清楚地证明：在国家的法官面前，每个人只有一个“单单的个人”的价值，而且不允许期待有什么偏袒。竭尽你们所好所能地互相角逐、互相赶超吧，对此我、国家根本毫不关心!在竞争之中，你们彼此之间是自由的，你们是竞争者；这是你们的社会的 地位。在我的面前、在国家的面前，你们却只不过是“单单的个人”![51]

在原则的或理论的形式上作为一切人平等所提出的东西恰恰在竞争之中得到实现和实行，因为平等就是自由竞争。在国家面前，一切人均是单单的个人；而在社会中或在彼此的关系中则是竞争者。

为了能与除君主和他的家属外的其他任何人竞争，我只需要是一个单单的个人，这样一种自由过去是不可能的，因为过去人们只能通

过他们的集团和在它内部享有某种活动的自由。

由于国家享有特权，故而国家在行会和封建政体中所采取的态度是偏执和挑剔的；而在竞争和自由主义之中，国家则持宽容和放任的态度：国家只做特许或“许可”这样的事（用文件批准申请者开业〈特许〉）。然而在此由于国家一切都听任申请者，国家就必定与一切人相冲突，因为一切人、每个人都有申请的权利。国家将被“袭击”，而在这一袭击之中国家将走向灭亡。

那么，“自由竞争”真正是“自由的”吗?再说，竞争之所以冒充是竞争，只是因为它在这一名义下建立了它的权利，这样的竞争真正是竞争，就是说人 的竞争吗?人是在反对一切个人的统治过程中变为自由的。竞争，在国家这一按市民的原则办事的统治者万千限制束缚之下的竞争是“自由的”吗?如果一个富有的工厂主在经营，而我则想与他竞争。国家说道：“在任何情况下，我对你个人 作为竞争者没有异议。”我答道：“好吧，为此我需要造房子的场所，需要钱!”“这就糟了，如果你没有钱，你就不能竞争。你不能从任何人那里拿取什么东西，因为我保护财产并给予其特权。”自由竞争并不是“自由的”，因为我没有进行竞争的实物。对我个人提不出什么异议，然而因为我没有实物，故而我个人也必须退避三舍。而谁拥有必要的物呢?是那个工厂主吗?我不就能从他那里把物夺过来!不，国家拥有物作为财产，而工厂主拥有物只是作为采邑、作为占有物。

因为与工厂主竞争的事行不通，故而我就想与那个法学教授竞争，此人是个笨伯，我所知道的要比他多百倍，我将使他的讲堂上空无一人。“朋友，你上过大学，得过博士学位吗?”没有，但这有什么关系呢?关于这门学科所必需的一切我都懂得很多。“我很遗憾，然而在这里竞争并非是‘自由的’。没有什么可反对你个人的，然而却缺少物：博士证书。而我，即国家就要求这种证书。首先恭恭敬敬地请我出示证书，而后我们要仔细看看，还有什么好做的。”

这些就是竞争的“自由性”。只有国家，我的主人，才使我有能力竞争。

然而真的是人 在竞争吗?不，仍然不过是物 !首先是金钱之类。

在竞争中，必定是一个人落后于另一个人（如杜撰诗歌者落在诗人之后）。区别仅仅在于不幸的竞争者所缺少的究竟是人的手段还是物的手段，区别恰恰在于究竟是否能通过人的力量 赢得物的手段或者只有通过恩赐 ，只作为礼物来获得，而且譬如说是以这样的方式：穷人不得不把他的财产留给，也就是送给富人。如果说为了得到和运用手段（如在授予学位的场合），我总须等着国家的批准 ，那么我就是通过国家的恩惠 拥有手段。[52]

故而，自由竞争只有下述意义：国家把所有人看成是它的平等的孩子，为了挣得国家的财物 和恩赐，他们每一个人都可以东奔西走地张罗。故而每个人都追逐财产、拥有占有物（不管它是金钱、官职、荣誉称号等），追逐"物"。

按照市民阶级的意识，每个人都应该是占有者或"所有者"。然而大多数人却等于一无所有，这种情况是从何而来的呢?这是因为，大多数人乐意于只要当上占有者，而不管仅仅是占有几块破布，如同孩子们为一条小裤子或甚而为第一次赠送的芬尼而高兴那样。下面将对事情作更详尽的解释。自由主义一开始就以人的本质之一是不要成为财产而要成为所有者这样的宣言登场的。由于在这里涉及的是人而不是个人，因此直接牵涉到个人的特殊利益的数量多少就留给了个人。这样，个人的利己主义在多少这一方面就保持了最自由的活动场所，并进行着孜孜不倦的竞争。

然而幸运的利己主义必定变为比较不幸的利己主义的障碍，而后者总还是在人道的原则基础上，提出占有多少的问题并对此作了这样的回答："人需要多少他就必需拥有多少。"

这样，我的 利己主义就能得到满足了吗?"人"所需要的东西对于我和我的需要来说绝不是提供了一个标准，因为我的需要可能是少的也可能是多的。更确切地说我能够占为己有多少，我就必定会拥有多少。

并非每个人都掌握竞争的手段 ，竞争遭到了不利情况，因为这些手段不是得自人性，而是得自偶然性。大多数人缺乏手段 故而就没有产业 。

为此社会主义者为一切人要求手段 并达到以建立一个提供手段的社会为目的。他们说，我们承认你的金钱的价值是你的资力，你还必须表明你的另一种资力，即你的劳动力 。人在占有财产或作为“占有者”的情况下，无疑表明了自己是人，因而在此情况下我们承认我们称之为“所有者”的占有者。然而只有在你没有“被追回财产”之时，你才占有这些东西。

占有者只有在其他人无资产的情况下才是有资产的。因为只有在你能掌握那些货物的情况下，那些货物才构成你的资产，这就是说，当我们丝毫没有把这些货物当作资产的时候，你就为自己到处巡视别人的资产，因为我们现在通过我们的力量过多地提供了你的所谓资产。

有谁做到被他人承认是占有者，这当然是很大的收获。农奴制就此被废除，而迄今为主人服役的并或多或少成了他的财产的每个人于是变成了“主人”。但是在这之后你的财物、你的所有既不充分又不被承认，与此相反，你的工作和你的劳动的价值却上升了。现今我们尊敬你对物的征服 ，如同以前你对物的占有那样。你的劳动是你的资产!你只是劳动所得 的主人或占有者，而不是遗产 的主人或占有者。然而当一切东西是继承的东西时，当你所占有的每一个铜板并不带有劳动的印记却带有继承的印记时，那么一切就必须改铸。

然而真的如共产主义者所认为的那样：我的劳动即是我唯一的资产，或者确切些说，我的资产存在于我所能做的一切之中?工人社会自身不是必须承认：它要扶养病人、儿童、老人等没有劳动能力者吗?只要他们不自杀，他们就总还能维持若干东西如他们的生命。假如他们有能力使你们希望他们继续存在下去，那么他们就有驾驭你们的一种力量。谁完全没有驾驭你们的力量，你们就不会给予他什么东西，他就只能死去。

这就是说你能够 做什么，什么就是你的资产 !如果你能使千万人欢乐，那么千万人将为此给你报酬；而是不是这样做则取决于你的力量，因此他们必须为你的行动付出报酬。如果你不能为你自己吸引 什么人，那么你也只能饿死。

我——能力强者在能力弱者面前就不该占先吗?

我们全体均置身在富足之中，现在我就不该尽我之所能为我自己去获取，却只坐等在一个平等的分配中给我留下多少吗?

游民社会的原则——分配 是旨在反对竞争的。

个人是忍受不了被看成单单的一部分 、社会的一部分的，因为他高于这样的一部分，他的唯一性拒绝这种受局限的观点。

因此，他并不从其他人的分配中期待着他的资产。他即便在工人社会中就产生了这样的疑虑：在平等的分配中，强者将受到弱者的剥削，他宁愿从自己那里期待他的资产，并且说：我能够拥有什么，什么就是我的资产。孩子占有的什么样的资产不在他的微笑、嬉戏、呼喊，只在他单单的存在之中?你能抵御孩子的要求?或者你作为母亲能不给他喂奶，作为父亲能不尽你的全部所有给予他所需要的吗?孩子逼迫着你们，为此他要占有你们称之为你们的东西。

如果说你个人对我是重要的，那么你已经用你的生存偿付了我；如果说在你的特性中只有一种与我有关系，那么诸如你的顺从或你的协助对于我有一种价值（货币价值），我则购买 这一价值。

如果你不知道如何在我的估价之中给与你自己在货币价值之外的任何东西，那么就可能发生历史所告诉我们的情况：德国的子弟被出售到美洲去。被人买卖的他们对于出售者来说有更高的价值吗?与这些不懂得如何使自己对他有价值的商品比起来，他更喜欢现钱。出售者在他们之中没有发现更有价值的东西，这无疑是他的能力的一种缺陷。然而一个无赖付出的要比他所拥有的为多。他该如何显示出尊敬，当他不拥有尊敬之时，对于这样的无赖很难有这样的尊敬。

如果你们彼此既不作为占有者也不作为游民或工人加以尊敬，而是看成你们的资产的一部分，看成“有用的主体 ”，那么你们就是利己主义地行事。到那个时候你们既不会由于他有产业而给与占有者（“所有者”）什么，也不会由于他是劳动者给予他什么，而仅仅是给予那个人，他对你们有用 。我们需要一个国王吗?北美洲人自问道。答复是：国王和他的工作对于我们来说都是一文不值的。

如若有人说，竞争使一切物对于一切人都是开放的，那么这一说法是不确切的。人们不如作这样的概括：竞争使一切物都是可以购买

的 。竞争通过把一切物的评价都委之于 他们，使一切物都取决于他们给予的价格或他们的估价并为此要求一个价格。

但是喜好购买者大多数缺乏使自己成为购买者的资金：他们没有钱。尽管有钱就拥有可以购买的东西（“有钱就有一切!”），然而恰恰缺钱。从哪里取得金钱这一通用或流通的财产呢?须知：你有多少力量，就有多少金钱；因为你值多少钱，就能弄多少钱。

人们并不用货币支付，因为可能发生缺乏货币的情况，而是用他的能力支付，只有这样我们才是“有能力的（有资产的）”，因为只有我们权力的手臂达到了，我们才是所有者。

魏特林杜撰出一种新的支付手段：劳动。然而真正的支付手段一如既往仍然是能力 。你用你在“能力”之中所有的东西进行支付。因此要想着扩大你的能力（资产）。

对此加以肯定，在人们手头上，立刻又再度有这样的箴言：“各尽其能!”谁应当按照我的能力来给予 我?社会?那么就必须让我喜欢这种估价。与其如此，倒不如凭我自己的能力去拿来 。

“一切东西属于一切人!”这一命题也是出自同一空洞的理论。属于每个人的只是他的能力所达得到的。如果我说：世界是属于我的，那么这本来不过是空话。只有在我不尊重任何他人的财产的情况下，这才有意义。属于我的只有我能力所达得到的或我在能力之中所拥有的。

人们不配拥有由于软弱而让别人取走的东西，人们之所以不配拥有，因为人们没有能力做到这一点。

人们对于富人对穷人所犯下的“千年不义”发出喧嚣，就仿佛富人招致了贫穷，而穷人并不以同样的方式招致了财富似的!在两者之间除了有资产和没有资产的差异、有能力者与没有能力者之间的差异外，还有别的什么吗?那么，富人的罪行又何在呢?“在于他们的无情冷酷。”然而当穷人不能劳动的时候，谁还抚养穷人，谁还为他们的食物操心?谁发放施舍，在施舍上甚至有着仁慈的名称吗?富人不是在任何时候都是“仁慈的”?他们不是至今都是“乐善好施的”，如济贫税、慈善医院、各种形式的捐款等所表明的那样吗?

然而这一切都不能使你们满意!他们应当与穷人在一起共同分享吗?你们在此要求，他们应当消灭贫困。且不论在你们之中几乎没有一个人想如此去做，如果说有的话那么这个人恰好是傻子。且问：当同一行动对于穷人大有裨益之时，为什么富人该遭受损失作出自我 牺牲呢?你每天挣一个塔勒要比成天靠着四个铜板过活的成千上万人要富。与这成千上万人在一起均分，究竟是对你有利，还是更确切地说对他们有利?

这种意向与竞争不相联系说是要把事情做得最好 ，倒不如说是使事情尽可能地有利可图 、收益丰富。故而人们为谋求一个职位而学习（为混饭吃而学习），学卑躬屈节、阿谀奉承，学世故人情和"做事秘诀"。人们做事只是为了（摆样子）。因此表面看来只是为了"好成绩"，而在实际上只关心"好生意"和赚钱。人们做事情号称就是为了事情本身的缘故，而在实际上则是为了他们获得的赢利。尽管人们不喜欢当书刊检查官，可是人们都愿意被提升；人们愿意按照最好的信念审案子、管理等等，然而人们害怕调职以至撤职：当然人们首先必须活着。

故而这一切活动是为了争取可爱的生活 和争取以阶梯方式增长着的或多或少的"幸福生活"的一项斗争。

然而他们的一切努力和忧虑给大多数带来的却只是"辛酸的生活"和"辛酸的贫困"。就此而言，一切是辛酸的严酷!

无尽无休的追求使得我们喘不过气来，不能从容地享受 ： 我们将并不因为我们的占有物而感到愉快。

然而劳动组织所涉及的只是这样一些别人可以代替我们进行的劳动如屠宰和耕耘等等，其他的劳动都是利己主义的，因为譬如说，没有人能够代替你作你的乐曲，没有人能够代替你实现你的画稿等等：拉斐尔的创作那是谁也替代不了的。后一类的劳动是某个唯一者的劳动，它只有这个唯一者才能完成；而前一类劳动则只可叫做"人的"劳动，因为独特的东西 在此的作用是微不足道的，几乎"每个人"都能被训练来做这些事。

由于社会只能顾及公益的或人 的劳动，故而谁从事独一无二的事情 就得不到社会的照顾。他倒可能由于社会的干涉而受到干扰。唯一

者诚然是自己从社会之中锻炼出来的，而社会却产生不出任何唯一者。

为了使人的劳动不至于像在竞争中那样占去我们全部时间，耗尽我们全部精力，我们就人的劳动问题取得一致意见因而就总是有益的。在这一方面，共产主义将结出它的果实。在市民阶级的统治面前，甚至把人人都有能力去做的或将有能力去做的事情只与少数人相联系而不让其他人去做：这就是一种特权。在市民阶级看来，公平的做法是：对于每个"人"来说似乎是存在的东西听任一切自由。然而，因为听任自由，故而什么人都不给予，倒不如说听任每个人通过他的人的 力量来攫取。由此思想就被引向去获得不断向每个人招手的人性的东西，而且产生了一种趋向，人们在"唯物主义"的名义下听到对它高声的责难。

共产主义试图阻止这样的进程。为此，它传播这样的信念：不值得为人性的东西花费那么多的辛劳。在一个明智的制度下，不必花费如同迄今看来所必需的那么多的时间和力量就能赢得它。

然而该为谁去赢得时间呢?人得到比恢复他疲惫的劳动力所必须的、更多的时间有什么用呢?在这方面，共产主义保持沉默。

为了什么?在他作为人干完他的事之后，为了他作为唯一者的愉快!

人们在被允许伸手去获取人的东西的最初的欢乐之中，他们忘掉了还有什么其他的欲求，而且他们为此而精力充沛地进行竞争，就仿佛占有人的东西就是我们一切愿望的目标似的。

然而人们却疲于奔命并渐渐地觉察到："占有并不能给人幸福"。因此人们设想轻而易举地来获得必需品，只消耗必不可少的时间和精力。富裕贬值，而知足安贫、无忧无虑的游民却成了诱惑人心的理想。

这样一种每个人都相信自己能胜任的人的活动难道应当给予高额薪俸并不惜一切生命力量的辛勤和消耗去寻求吗?在日常的口头语里"只要我是个大官或其他什么，那么情况就大不一样了"，已经表达出这样一种信心：人们认为自己有能力担当一个这样的显要职位。人们

诚然感觉到属于这类事情的并不是唯一性，而只是一种纵然不是一切人却有许多人达得到的教养；这就是说，对于这样的事情只要是一个普通人就可以了。

如果我们设想：如同秩序 属于国家的本质那样，服从 是建立在国家的本性上的，那么我们就看到，服从别人的人或受宠者都是过分地索取 和欺诈 地位低下的人们。然而地位低下的人们最初从社会主义立场出发，而后却必以利己主义的意识（对此我们想因而随即给他们的言论描绘出若干色彩）振作起来面对下述问题：那么由于什么你们受宠者、你们的财产是安全的?回答是：由于我们克制住了进攻!所以是靠我们的 保护!而为此你们给予我们什么?你们给予“平民”以践踏和轻蔑；给予警察的监视和包括下述箴言的教义问答：“要尊重并非是你的 、属于他人的东西!尊敬他人，特别是上司!”我们却回答道：“如果你们想受到我们的尊敬，那么你们就要用对我们合适的价格来购买 。我们愿意让你们有你们的财产，如果你们对我们这一让与作出相应的补偿的话。那么，将军用什么来报偿在和平时期数以千计的年俸呢?一个第三者用什么来抵偿每年几十万、几百万的收入呢?要我们啃着土豆，冷静地看着你们大嚼牡蛎，你们用什么对此作出报偿呢?如果你们从我们那里购买牡蛎就只相当于我们必须从你们那里购买土豆的价钱，那么你们就可以继续吃牡蛎。或者你们认为，牡蛎属于我们不如属于你们那样好?如果我们取食牡蛎，那么你们将大呼是暴力 ，你们说对了。没有暴力我们是得不到牡蛎的，就如同你们通过对我们施加暴力而拥有不少牡蛎那样。

你们且拿住牡蛎吧，让我们考虑我们更亲近的财产（因为前者只是占有物），考虑劳动吧。我们满头大汗疲惫不堪地干12个小时，而你们为此只给我们几个铜板。那么你们为了你们的劳动领取同样的报酬吧!你们不喜欢这个吗?你们设想，这一工资就足够报偿我们的劳动。与此相反，你们的劳动却值到几千的工资?但是，如果你们不把你们的工作估计这样高，并且让我们的劳动得到较好的报酬的话，那么，在情况需要时我们会做出比你们挣几千塔勒所做的更为重要的事情；如果你们只得到像我们那样的工资，那么你们为了挣得更多马上就会变得更勤奋些。然而，如果你们做出一件在我们看来比我们自己的工作要有价值十倍甚至百倍的什么事情，好，那么你们为此应该得到百倍的钱；而在另一方面，我们也想为你们生产将值得你们付给我们钱数比通常的计日工资为多的东西。只要我们对谁也无庸再赠送给

第三者什么东西取得一致意见的话，我们将会相处得很融洽。那时我们也许甚至能做到给残废者、病人和老人适当的钱，使他们不致由于饥饿和贫困而和我们永别，因为我们希望他们活下去，因此我们用付款来实现我们的愿望是合乎情理的。我所说的是“付款”，并不意味着怜悯的“施舍”。他们的生命亦即是那些不能劳动者的财产。如果我们不希望（不管是什么理由）他们从我们这里夺去这些生命，那么我们只有通过付款才做得到。大概是为了我们喜欢在我们的周围都是和颜悦色的面孔，我们也许甚至希望他们生活幸福。简言之，我们既不愿你们赠送 我们什么，我们也不愿赠送你们什么。几百年来由于好心肠的愚蠢，我们给了你们施舍，施舍给穷人们一个小铜板，给予主人并非是主人的东西。好吧，打开你们的钱囊吧，因为从现在起我们的商品在价格上要大幅度地上涨。我们根本不要从你们那里取得什么，只是你们要为你们希望拥有的东西更好地予以支付。“那么你有什么呢?”“我有一千摩尔根的地产。”“而我是你的农夫，今后要按日工资一个塔勒才去为你耕地。”“要这样我就去找别人。”“你谁也找不到，因为我们不是这个条件就不干，如果谁表示可以少挣，那么就让他提防我们吧。现在女仆也要求这么多，低于这个价你就谁也找不到。”“唉，这样我就完了。”“不要如此慌张!我们拿多少你也将拿多少。如果情况不是这样，那么我们要降些价，使你能像我们那样生活。”“但是我习惯于生活得更好些。”“对此我们并不反对，然而我们并不关心此事，如若你能存余得多些，那么悉听尊便。难道我们该当低于上述价格受雇就为的是你能养尊处优?”富人总是用这样的话来搪塞穷人：“你的贫困与我何干?你走遍世界去看吧，这并非是我的，而是你的事情 。”“好吧，我们就让它成为我们的事情吧，却不让富人偷窃我们所有的资力，以便我们得以增加价值。”“然而你们这些没有受过教育的人们不需要这么多呀!”“好吧，我们那么就要拿得多一些，以便用此使我们能够受对我们有些用处的教育。”“但是如果你们使富人破了产，那么今后谁去支持艺术和科学呢?”“呃，大众必须做到这一点。我们联合起来，这就有了可观的款项；你们富人现在只买最庸俗的书、哭哭啼啼的圣母像或舞蹈家的一双灵巧的腿。”“啊，不祥的平等!”“不，我的好老爷，谈不上什么平等!我们只是要求值多少就得多少，如果你们值得多一些，那么你们就总该多得些吧。我们只是要求价格相当 ，只是想表明你们所付的款我们是受之无愧的。”

国家确乎能够唤起家仆的如此有自信心的勇气和如此有力的自信?国家是否能够做到：人自己感觉到自己?抑或是国家可以哪怕是仅仅为

自己提出这样的目标?国家能不能希望：个人认识并实现他的价值?如果我们把双重的问题分解开来，那么我们首先看到了国家究竟是否能够实现这些事情。由于要求农夫的同心协力，故而只有这种同心协力才能实现这些事情，而一项国家法律由于竞争和保密要千回百折地绕圈子。国家能够对此加以容忍吗?国家不可能容忍人们遭受在它之外的其他东西的强制，故而国家不能容许齐心协力的农夫的自助行动，他们反对欲图用较低的工资雇人的雇主。我们不妨假设：国家制定了法律，而所有农夫对此都表示同意，那么国家会容忍上述行为吗?

在个别的情况下是这样，然而个别情况是高于这种情况的，它是一种原则的 情况。在此涉及自我价值实现 的整个范围，也就是涉及他反对国家的自我感情的整个范围。共产主义者也走得如此之远，然而自我价值的实现就像它是针对国家那样，它也必然针对社会 ，因此它是超出公社的和共产主义的范围，是从利己主义出发的。

共产主义把市民社会的基本原则“每个人都是占有者（‘所有者’）”搞成为一个颠扑不破的真理、一种现实：由于现今不再为获得 操心，每个人生来就拥有 他所需要的东西。在他的劳动力之中，他拥有 他的资产，如若他对此不加利用的话，那么这就是他的过错。追求和角逐终止了，而且不再有现今经常出现的、劳而无功的竞争保留下来，因为随着每一劳动活动将为家中带来充分的必需品。现在人们才成了真正的占有者 ，因为他们在他们的劳动力中所拥有的什么不再像在竞争制度之下，每一刻都威胁着他们要从他们那里逃脱了。人们是无所忧虑 和实实在在的占有者。而人们之所以是这样恰恰是因为他们不再在一种商品之中，而在自己的劳动、劳动能力之中寻求他的资产，也就是说他们是游民 、只拥有观念的财富的人。故而我 不能够满足于我通过我的劳动能力而挣得的少量的东西，因为我的资产不仅仅在于我的劳动。

通过劳动我能够执掌总统、大臣等的职务，担当这些职务只要求一种一般的教育。所谓一般的教育，即一般都达得到的一种教育（因为一般的教育并非仅仅是每个人均已达到的教育，而不外是每个人都能够达到的教育，即每一专业的诸如医学的、军事的、语言学的教育，对这些教育没有一个“有教养的人”相信：它会提高他的能力）或者概括地说只是所有人都可能达到的一种技巧。

虽然每个人都能担任这些职务，那也只有个人所特有的、唯一的能力才赋予这些职务以所谓的生命和意义。如果他不是像一个“普通的人”那样来执行他的职务，而是加上了他的唯一性的能力的话，那么当人们只一般地把他作为官吏或大臣给予报酬，人们就没有对此而给他报酬。如果说他做了这些而赢得了你们的感谢，而你们又欲图为自己保持住这种唯一者的值得感谢的力量，那么你们就不可以把他当作只做了某种人的事情的单单的一个人给予报酬，而应当把他当作完成了唯一的事情者那样给予报酬。你们也用你们的劳动来做同样的事情吧!

对我的唯一性不能像对我作为人所做的事情那样确定一个一般的定价。只有对后者才能订出一个定价。

故而你们总要对人的劳动规定出一般的评价，但也不要使你们的唯一性失却它们的报偿。

人的 或一般的 需要可以通过社会而得到满足，而对于唯一的 需要你则必须首先去寻找满足。社会不能向你提供一个朋友、一种充满友情的服务，乃至一种个人的服务。然而你在任何时刻都需要这样一种服务而且在最琐碎的事情上需要帮助你的人。为此你并不指望社会，而是想方设法使自己有财产，以便用购买的方式使你的愿望得以满足。

货币是否要保持在利己主义者那里?在继承的财产上有着古老的印记。如果你们不再用货币来偿付，那么它就要消灭；如果你们不是为了这种货币做些什么，那么它的全部力量就要消失。你们勾销了遗产，你们就揭掉了遗嘱执行人的法庭的封漆。现在一切都是遗产，不管它已被继承或等待着它的继承人。如果说遗产是你们的，那么你们为何允许对你们封存遗产呢?你们为什么重视封印呢?

但是为什么你们就不应该创造新的货币呢?你们从商品那里取走了继承的印鉴，你们就算消灭了商品?可是，货币是一种商品，而且是一种重要的手段 或资产。因为货币防止资产的僵化，使它保持在流动状态之中，促进它的流通。纵使你们知道一种更好的交换手段，然而它总归是一种“货币”。并非是货币使你们遭受损失，而是你们无能力去取得货币。让你们的能力发挥作用吧，你们全神贯注吧!之后将不缺货币，你们的货币，有着你们 印记的货币。然而我并不把工作称为“让

你们的能力发挥作用”。仅仅“寻找工作”的人和单单“欲图勤劳地工作”的人为自己准备了不可避免的失业。

祸福是由货币决定的。在市民时代，货币之所以是一种力量，只是因为人们如同追求姑娘那样来追求货币，而且没有一个人能同它结成不解的姻缘。在竞争中，追求 心爱的对象的一切浪漫作风和骑士精神均再度复活了。货币，渴求的对象被大胆的“工业骑士”劫走了。

谁有福气，谁就迎娶新娘。游民有福气，他就把新娘迎娶到他的家中，到“社会”中来，并且破坏她的处女的童贞。在他的家中，她不再是姑娘而成了妻子，随着童贞的丧失，同时也失去娘家的姓。作为家庭主妇的货币少女就叫做“劳动”，因为“劳动”是丈夫的姓名。她是丈夫的财产。

为了完成这幅画，还要说明的是：劳动和货币的孩子又是一个姑娘，一个未出嫁的姑娘，即货币，然而却具有他的父亲的某种劳动血统。脸形、外貌却带有一种其他的印记。

最后，再次涉及竞争的是：竞争的存在恰恰在于并非是一切人只照顾自己的事 和就此互相达成协议 。譬如面包是城市全体居民的必需品，因此他们本该是很容易地商妥建立一个公共面包作坊。他们并不这样做，却把这种必需品的供应让给进行竞争的面包师。同样把肉的供应委托给了屠户，把酒的供应委托给了酒商等等。

废除竞争并不意味着等于赞助行会。区别在于：在行会中烤面包等是行会 成员的事情；而在竞争中则是任何竞争者的事情；在需要面包者的团体 中则是我的、你的事情，既不是行会的也不是官方许可的面包师傅的事情，而是加入团体者 的事情。

如果我 不关心我 的事情，那么我就必须以其他人任意给予我的东西为满足。要有面包这是我的事情、我的愿望和欲求，然而人们把这事情让给了面包师们，充其量也只能希望通过他们的争吵、较量和角逐，简言之通过他们的竞争，获得在完全独占 烤制面包权的行会成员那里所指望不到的好处。每个人均需要的东西，在其筹措和生产过程中，每个人也应参与其间。这是他的 事情、他的所有物，而不是行会的或官方许可的师傅的所有物。

让我们再作一回溯。世界属于这个世界的孩子们、人之子，它不再是神的，而是人的世界。凡是每个人能从世界那里给自己创造出的东西，他称为他的东西。只有真正的人、国家、人类社会或人类才这样看，每个人除非是把作为人，就是说，以人的方式造成的东西归为己有，其他任何东西不能占有。非人的占有是不为人所许可的占有，也就是说它是一种"犯罪的"占有，如同反过来说，人的占有是一种"合法的"，一种按照"法律的途径"所取得的占有。

自从革命以来人们就是这样说的。

然而我的财产并非是物，因为后者有着独立于我之外的一种存在，我自身固有的只是我的权力。并非这棵树是我自身的东西，我的权力或我对这棵树的支配才是我自身的东西。

人们以如何荒谬的方式表达这种权力呢?人们说，我对这棵树拥有权利，或者说，它是我的合法的财产。亦即我是通过权力来获得这棵树的。他们忘掉了：权力必须是持久的，以便能保持住这棵树，或者说得更确切些：权力并非是一种独立的存在物，而仅仅是在强大的自我、在我这个强大有力的人之中有它的存在。权力，如果像我的其他属性如人性、尊严等被推崇为一种独立的存在物那样，以至于当权力早就不再是我的权力时，它还存在着。这样权力就变成了精灵，权力即是权利。这个永恒化了的权力不随着我的去世而消失，而是被转移或被"继承下去"。

实际上，物并不属于我，而是属于权利。

另一方面，这只不过是一种幻觉而已。因为个人的权力之所以变为永久不变的、变为一种权利，仅仅是由于其他人将他们的权力与他的权力结合起来。这种妄想存在于下述情况之中：他们相信他们的权力是不再能收回的。同样的现象又再度出现，权力与我相分离。我不再能取回我给予占有者的权力。人们"授出全权"，放弃权力，拒绝想出一个更好的主意。

所有者可以通过赠送、抛弃等等办法，放弃他对这个事物的权力、权利，我们就不能同样地将借给某个人的权力放弃吗?

正义的人、正义者 对于他并非“正当地”所拥有的或对此没有权利的东西并不欲图称之为他自己的东西，只有对正当的财产 他才如此称呼。

现今谁可以当法官，可以把他的权利判给他呢?最终当然是人，人把人的权利给予了他：而后他能够在一种比德伦西 [53] 更没有限制的、扩大的意义上说：凡属于人的都是我的所有物。凡人的一切我皆有之 ，他可以如其所愿地对此进行调度，但只要在这一立场上他就摆脱不了一个法官，而在当代，人们所遴选的许多法官则发生了互相对立、势不两存的两种角色：神与人。一类法官诉诸神的权利，另一类则诉诸人的权利或曰人权。

在两种情况下，个人都不能赋予自己权利，这一点则是清楚的。

在今天的情况下，试给我找出一种不侵犯任何权利的行为看看!人权在任何时候都遭到一方的践踏，而他们的对手不亵渎神的权利是不能张嘴的。如果你们给与一种施舍，那么你们就嘲笑了人权，因为乞丐与施主的关系是一种不人道的关系，如若你们道出了一种怀疑，那么你们又亵渎了神的权利。如果你们满足于嚼干面包，那么你们由于你们的自甘落伍冒犯了人权。反过来，如果你们不满足于嚼干面包，那么你们由于你们的反感而污辱了神权。在你们之中，没有一个人是不在任何时刻犯下罪行的：你们的言论是犯罪，而对你们言论自由的任何阻挠则不亚于犯罪。你们总归都是犯罪者!

然而，只有你们全体均站在权利的根基 上，亦即你们甚至从不知道和懂得去估价：你们是犯罪者这一事实，只有在这种情况下，你们才是犯罪者。

不可侵犯或神圣的 财产恰好是在这一根基上产生的：这是一种法律概念 。

一只狗看到一块骨头在另一只狗的势力范围内，假如它觉得自己太弱，它就只好避而远之。人却是尊重他人对他的骨头的权利 。后者是人 的做法，前者则是无理性 的或“利己主义”的做法。

如同在此的情况那样，一般而言，下述做法就是符合人性的：如果人们在一切中看到了某种精神的东西 （这里即是权利）也就是说把一切都变为精灵而且像对待精灵那样来对待之，人们尽管可以在它显现时恐吓精灵，却不能杀掉精灵。符合人性的做法在于，把个别的不看作是个别的，而看作是一般的。

我不再尊重诸如此类的本性中的什么，我却知道自己对一切事情都有权利反对这一本性。与此相反，我却要尊重庭园中这棵树的异己性 （人们单方面地说成是"财产"）。我一定不能让我的手去碰它。如果我尽管把那棵树让给他人，就如我把我的手杖之类让给他人那样，却并非是一开始就把它看作对于我来说是异己的，即神圣的，那么前述情况就结束了。更确切地说，当我想望时，我并不砍树而使自己犯罪 。而是不论我把它让给他人多久，它仍然是我的财产：它是并且保持为我的 。在银行家的财富中，我很少看到异己的东西，如同拿破仑在国王的领土中很少看到异己的东西那样：我们不畏惧"占领" 财富并且为此而寻找手段。我们从财富那里剥下曾引起我们恐惧的那种异己的精神 。

因此，下述的做法就是必要的：我不再作为人向什么东西提出要求，而是作为自我，这一自我向一切东西提出要求。因此，没有要求任何人的东西，而是要求我自身的东西，亦即并非是我作为人而属于我的东西，而是我欲图要的东西和因为我欲图要的东西。

只有你 愿意承认这是他人的财产，他的财产方才是合法的或正当的财产。一旦你不愿意承认，那么它对你来说就失去了合法性，你而且还嘲笑对财产的绝对权利。

除了迄今在受局限的意义上所谈论的财产之外，向我们虔诚的心提出了一种另外的财产，对这一种财产我们更其不该"犯下罪孽"。这一财产是由精神财富、"内心的深处"所组成。一旦有谁把什么看作是神圣的，他人就不应当对此加以嘲笑。因为不管它是多么不真实、不管人们是如何起劲地"以充满爱的和谦逊的方式"力图使这些固执的信仰者相信一种真正的圣物，圣物 本身却在任何时候由于下述原因而值得尊敬：错误者仍然信仰圣物，即使并非是信仰一种正确的圣物，然而他对圣物的信仰是必须予以尊敬的。

在未开化的时代也罢，在我们的时代也罢，人们总是习惯于要求某一信仰和对某一圣物的归依，而对付其他的信仰则是毫不手软的。然而自从“信仰自由”逐渐传播以来，“妒忌的神和唯一的主”就逐渐地消解为一种颇为普遍的“最高本质”，而且只要人人尊崇“一种圣物”，人的宽容就得到了满足。

用最合乎人性的表达方式来说，这一圣物即是“人自身”和“人的东西”。在骗人的外表之下，就仿佛人的东西完全是我们自己的东西而且摆脱了依附着神性的所有彼岸性似的。是的，在这种情况下，人好像就只不过是我或你似的。这样，甚至就会产生出下述夸大的幻想：无所谓什么“圣物”，我们于是自己感到到处如在家中，而且不再处在神秘之中，即处在圣物之中和神圣的恐惧之中。在对“最终发现了人”的狂喜之中，听不见利己主义的痛苦呼喊，而已成为如此亲密的幽灵则为了我们真正的自我而被弄走了。

然而“人即圣者”（歌德语），而且人的东西仅仅是最纯洁的神圣的东西。

利己主义者则说出相反的意见。恰恰是因为你把某物看作是神圣的，故而我要嘲笑你，而我之所以尊重你那里的一切，恰恰是我不尊重你的圣殿。

在这互相对立的观点之中，也必须设想一种对于精神财富互相矛盾的态度。利己主义者污辱精神财富，信仰宗教者（即将他的“本质”置于自己之上的每一个人）必然以彻底的方式保护精神财富。然而究竟保护怎样的精神财富、对怎样的精神财富不予保护这就完全取决于人们根据“最高本质”为自己所造出的概念，譬如畏惧神者要比畏惧人者（自由主义者）有更多的需要加以保护。

与物质财富不同，我们在精神财富方面遭到精神方式的损伤。针对精神财富的罪恶是直接的亵渎，而针对物质财富的则是偷窃与异化：财富本身不仅仅被剥夺，而且被夺去价值、被亵渎、圣物直接受到威胁。用“忤逆”、“放肆”这样的词就能够表达出反对精神财富的一切罪行，即反对对于我们来说是神圣的一切罪行，至于嘲笑、诽谤、轻蔑、怀疑等只是有罪的、放肆的 不同色彩而已。

这里对于以各种各样方式可能犯下的亵渎行为将略而不叙，而只特别提起由于不加限制的出版 而危及到圣物的那种亵渎行为。

即使仅仅要求尊重一种精神本质，那么言论与出版就必定在这一本质的名义下遭到奴役。因为利己主义者能同样通过他的表态 而"冒犯"这同一本质。如果当局对此宁愿不用比较正确的手段，譬如书刊检查等预防性的警察暴力的话，那么利己主义者必定同样至少由于"罪有应得"而受到遏止。

怎样一种向往出版自由的叹息啊!那么出版该摆脱什么而自由呢?当然是摆脱依附、隶属和效劳!从这里面摆脱出来而使自己自由，这恰恰是每一个人的事业，可以有把握地设想：如果你已使自己从效劳中摆脱出来，那么你著述和写作的一切就将属于你自己，而毋须设想和置于为某一权力效劳之中。试问，一个基督信徒所能说的和出版的能比他自己更远地摆脱此种基督信仰吗?如果说我不能够和不可以写些什么，那么这过失也许首先就在我自己 身上。这些看来与事情甚少关系的东西，运用起来却离得很近，通过出版法我对我的出版物划出或让划出界限，越出界限就是非法，对此就要作出惩罚 。我自己限制 自己。

如果说出版应是自由的，那么最重要的恰恰是出版要从以一种法律的名义 而施之于它的每一种强制之中摆脱出来。为了做到此点，恰恰是我自己必须从对法律的顺从之中摆脱出来。

当然，出版的绝对自由如同一切绝对自由那样是一种不可能的事。诚然出版可以摆脱许多东西，然而却总只能摆脱我所能摆脱的东西。如若我们使自己摆脱了圣物，那么我们就变成了无圣物和无法律的 ，我们的言论也将变得如此。

我们 在世界上愈少可能从任何强制中解脱出来，我们的著作也同样愈少可能从强制中摆脱出来。然而我们有怎样的自由，我们就能使著作做到怎样的自由。

故而我们的著作必须变为我们自身 ，而不是一直至今那样为一个幽灵效劳。

在呼吁出版自由时，人们却仍是蒙昧无知的。看来，人们所要求的是：国家应给出版以自由。然而人们本来欲图拥有的却是：出版从国家那里摆脱出来或与国家相脱离，尽管他们自己对此也毫无所知。前者是向国家提出的请求，而后者则是反对 国家的叛逆 。作为一种“对权利的请求”，纵然是对出版自由权利的最认真的要求，它也是把国家作为施与者 并以此为前提的，它只能期望着一种赠与 、一项批准、一种特许。当然，如果一个国家行动粗忽，那么它允诺所要求的赠品，这种情况也是可能的。然而可以用一切来打赌：只要受赠者把国家看作是真理，那么他们将不知道如何去使用赠品：他们绝不亵渎这个“圣物”并且将为反对敢于如此做的每个人而呼吁制订一个进行惩罚的出版法。

一言以蔽之，出版将摆脱不了我所脱不掉的东西而自由。

由此我自己就算表明自己是出版自由的反对者吗?恰恰相反，我只是宣称：如果人们只是欲图出版自由的话，亦即如果人们只是寻求一种不受限制的许可的话，那么人们就永远得不到出版自由。你们就不断地乞求这一许可吧：你们将只能永远等待，因为在世界上没有人能够给予他们出版自由。只要你们欲图为了利用出版而通过一种许可即出版自由而得到“资格”的话，那么你们就总是在徒劳的希望和抱怨之中生活。

“无聊!你这个抱有如同在你的书中所陈述的那些思想的人，很遗憾你充其量也不过只是由于一个幸运的偶然情况或通过不正当的手段使这些思想得以发表。同时你不是又想起劲地反对人们长久地去催促和纠缠自己的国家，以便国家批准已被拒绝了的作品的发表?”一个这样被评论的作家，由于他们这种人的肆无忌惮也许会用下述话语作出回答：好好考虑一下你们的讲演吧!为了给予我的书以出版自由，那么我该做些什么?我是不是该探询批准或我该毫不顾及合法性问题去寻找一个有利的时机，并且在十足毫无顾忌地反对国家和国家的愿望的情况下去抓住这一时机?用耸人听闻的话说出来就是：我要欺骗国家，你们毫不自觉地也做着同样的事情。你们从你们的讲台上向国家倾诉：国家务须放弃它的神圣性和不可侵犯性；国家务须屈从著作家的攻击，而毋庸因此害怕有什么危险。然而你们蒙骗了国家，因为只要国家丧失了它的不可接近的性质，这就涉及它的生存。当然，国家是可以允诺你们 以写作自由的，如同英国所做的那样。你们是国家信徒

并且不会为反对国家而写些什么，尽管你们总是希望对国家进行改革，“消除国家的缺陷”。然而，如果国家的反对者利用自由发言权，用苛刻的理由攻击教会、国家、道德和一切“神圣的事物”情况又将如何呢?你们而后怕是在胆战心惊的恐惧之中最先复活九月法令 的人。这样，你们就太晚悔悟到以往使你们甘愿议论和愚弄国家或政府的那种愚蠢。——我却通过我的行动只是证明了两点：第一点，出版自由总是与“有利的时机”相联系的，因而从不会是一种绝对的自由；第二点，谁欲图享受出版自由，就必须寻求有利时机并尽可能地创造这种有利时机：他与国家相对抗维护他自己的权益 ，并且把自己和自己的意志看得要高于国家和任何“更高权力”。不是在国家之中，而只有与国家相对抗，出版自由方能得以实现。如果说出版自由应被确立起来的话，那么它所达到的并不是作为一项请求 的后果，而是作为一项反抗 的事业。每项对于出版自由的请求和建议，不管它是有意识的或无意识的均是一种反抗，只是市侩气的不把事做绝这一点在它战栗着将清楚地和无可辩驳地看到反抗事业的成绩前，不愿和不能承认这种情况而已。而祈求的出版自由在开始时有一副亲切与和善的面孔，因为它打算在为期不远之后就定要让“出版界的狂妄”盛行起来。然而逐渐地它的心愈变愈硬了，而结论则迎合了它：如果自由是为国家、道德或法律效劳 ，那么自由就不是一种自由。而且，一种摆脱了书刊检查的自由尽管是自由，却不是摆脱了法律强制的自由。一旦为自由的欲望所掌握的出版希望愈益变得自由，一直到著作家最终对自己说：“只有当我向无询问之时，我而后才真正完全自由。只有当写作是我自己的东西 时，只有当写作并非是我听命于任何权力或权威，听命于任何信仰和恐怖之时，写作才是自由的。出版无庸是自由的——这太少了，出版必须是我的 ——出版独自性 或出版自我特性 ，这就是我欲图取得的。”

“出版自由只是出版的许可 ，国家绝不会，也不能自愿允许我通过出版来摧毁国家。”

“现在让我们作一总结，我们对上面由于‘出版自由’一词而引起暧昧的讲演作出修正，更确切地说：出版自由，自由主义者的高声要求当然在 国家之中 是可能的，是的，它只有在 国家之中 才是可能的，因为它是一项许可 ，故而准许者国家是不可缺少的。然而，作为一种许可的出版自由，它的界限的标准恰恰掌握在这一国家手中。在与国家和它的福利不相协调的情况下，国家就将理所当然地不予批准。国

家给出版自由规定了这一界限来作为后者的存在和发展的法律 。至于一个国家比另一个国家宽容些，这不过是一种量的差异，但是政治自由主义者恰恰对此是很计较的：他们譬如欲图在德国只存在一种‘对自由言论的扩大和进一步的许可’。人们所寻求的出版自由是一项人民 的事业，故而在人民（国家）掌握它之前，我是不可以运用它的。然而从出版自我特性的观点出发，情况就不同了。我不管我的人民有没有出版自由，为了出版我为我自己寻求策略或力量——我只从自己 和我的力量那里为我取得出版许可。”

“如若出版是我自身的事 ，那么我为了进行出版就将如同我为了擤鼻子那样同样少地需要国家的批准。从对于我来说没有超越于我之上的任何东西的那个时刻起，出版即是我的所有 ：因为从这一时刻起，国家、教会、人民、社会等等消失了，因为它们的存在要归功于我对我自己的轻蔑，随着这种轻蔑的消失它们自身也就灭亡了。只有它们在超越于我之上 之时，它们才作为权力和掌权者 存在。抑或你们能设想有这样一个国家，它的人民是全然不考虑国家的?这样的国家一定是个梦幻、一种表面的存在，就像‘统一的德国’那样。”

“只要我本身是我自己、是一个所有者，那么出版就是我自己的。世界是属于利己主义者的，因为他并不附属于世界的任何权力。”

“在此，我的出版依然可能是极不自由的 ，譬如说在目前。然而，世界是广大的，而人们则尽其所能地进行自助。如若我欲放弃我的出版的所有 ，那么我是很容易达到此点的：我可以到处让印刷如我的手所产生的那么多的著作。然而，由于我欲图保持我的所有，故而我就必定要欺骗我的敌人。”“如果给予你敌人的许可，你会接受它吗?”“必定很高兴接受，因为他们的许可对于我来说是一个证明，表明我愚弄了他们并把他们引向灭亡的道路。我不关心他们的许可，却更关心他们的蠢笨和他们的失败。我并不追求他们的许可，就像政治自由主义者那样我自己奉承自己：我们双方，他们和我彼此互相和平地共处，甚至能够互相提携、互相支持，然而我追求的是让他们由于许可而流血致死，为的是准许者最终自行灭亡。我作为自觉的敌人那样地行动：我欺骗他们而且还利用 他们的不谨慎。”

“如果我在出版的使用问题上绝不承认在我之外存在任何法官 ，这就是说如果我的写作不再决定于道德或宗教或对于国家法律的尊重

之类，而是决定于我和我的利己主义的话，那么出版就是我的！”

你们该用什么来反驳给予你们一个如此放肆的答复的他?我们也许对问题最清楚地作如下的表述：出版是谁的?是人民的（国家的）还是我的?政治家从他们那方面只是旨在把出版从掌权者个人的和专横的干涉之中解放出来，而没有考虑到：要使出版真正对于每个人均是开放的，出版也就务须摆脱法律，即摆脱人民意志（国家意志）。他们欲图把出版搞成一种“人民的事情”。

变为人民的所有的出版却仍然与成为我自身的事相距甚远。对于我来说，这种出版毋宁依然是一种在最从属的意义上的许可。人民扮演了有关我的思想的法官。我有必要或有责任向它说明我的思想。当陪审官的固定观念遭到攻击时，他们有着与最冷酷的专制君主及其奴隶般的官吏相同的铁石心肠。

在《自由主义运动在德国》[54]中埃·鲍威尔声称：在专制的国家和立宪的国家中，出版自由均是不可能的，反之，在“自由国家”中则有着它的位置。“在这里得到公认的是：个人由于他不再是作为个人，而是作为一个真正的和合理的整体的成员，他因而才有权利发表自己的意见。”就是说，并非是个人而是“成员”方才有出版自由。如若个人为了出版自由这一目的必须首先表明自己对整体、对人民的信仰，如若他并非是通过自己的力量而拥有这种自由，那么这种自由就是一种民众的自由，这是一种由于他的信仰、他的“成员资格”的缘故而给予他的自由。然而在实际上应当恰恰相反，正是作为个人，对每个人来说自己发表意见的自由才是畅通无阻的。当然他拥有的并非是“权利”，此种自由绝不是他的“神圣的权利”。他只拥有权力，只有权力方使他成为所有者。我毋需得到对出版自由的许可。对此，我毋须得到人民的准许，得到“权利”和“资格”。如同任何自由那样，出版自由也必须由我为自己去“获取”，“作为唯一的法官的”人民就是不能给予我这种自由。人民可以容忍我自己获取的自由，也可以反对之，然而人民却不能给予、赠送、允诺自由。我纯粹作为个人与人民相抗衡方才能行使自由，这就是说我同人民，我的敌人斗争而赢得自由。而且只有我真正与其斗争而赢得自由，也就是说我为自己获取之，我才能确保自由。而我之所以要获取自由，因为它是我的财产。

赞德尔把出版自由当作“在国家之中市民的 权利和自由”（第99页）。埃·鲍威尔是反对赞德尔的，然而他所做的又有什么不同呢?对于他来说，出版自由也只是自由市民 的权利。

也有在“普遍人的权利”的名义之下，才能要求出版自由。与此相对所提出的是这样的异议：并非是每个人都知道正确运用这种自由，因为并非是每一个人均真正是人。从没有一个政府会不给真正的人 以出版自由：然而人恰恰什么也不写，因为他是一个精灵。政府往往只是拒绝给予个人 以出版自由，而是将其给予其他事物，譬如政府的机关。如若人们欲图为了一切人而拥有出版自由，那么人们恰恰须主张，出版自由应归于个人——我，而不是属于人或一旦成为人的个人。不同于人的第三者（如动物）根本用不上出版自由。如法国政府并不对出版自由作为人权提出异议，然而为此法国政府要求个人有一项保证：他必须真正是人，因为法国政府并不是给予个人，而是给予人以出版自由。

恰恰在“这是非人的东西 ”的借口下，人们从我那里剥夺了我自身的东西，而人们把人的东西不受损害地留在我那里。

出版自由只能使负责任的 出版付之实施，而不负责任的 出版则仅仅产生于出版的自我特性之中。

为了与人交往，在一切信仰宗教的人们中，被置于首位的是一项明确的法则。人们时而有罪地胆敢忘记遵守这一法则，却从不敢否认它的绝对价值。这就是爱的 法则。那些看起来是与爱的原则相对抗、憎恨爱的名称的人们确实并没有不忠实于这一爱的法则。因为即使是他们也是具有爱的，是的，他们爱得更深沉、更崇高，他们爱“人与人类”。

如果我们对这一法则的意义作出表述的话，那么它的意义约略如下：每个人都必须具有对他来说超越于自己之上的一种东西。当涉及其他的幸福、祖国、社会的福利、公众的幸福、人类的幸福、善的事业等等之时，你就应当把你的“私利”放在一边!祖国、社会、人类等等对于你来说必须是超越于你之上的。相对于它们的利益，你的“私利”就必须往后靠，因为你不能成为利己主义者。

爱是一种广泛的宗教要求。这种要求不局限于对神和人的爱，而是在任何关系中都站在首位。不管我们做什么、想什么、希望什么，它的基础应该永远是爱。故而，尽管我们可以作出判断，然而却必须“带着爱”。《圣经》当然是可以加以批判的，而且可以批判得非常彻底，然而批判者必须首先爱 《圣经》，把它看作是圣书。这除了意味着：他不可以往死里批判《圣经》，他必须让其存在，而且是作为神圣的东西、不可改变的东西之外，岂有他哉!在我们对于人的批判之中，爱也应当保持为不可更改的基调。憎恨所促成的判断当然根本不是我们自己的 判断，而是支配着我们的憎恨的判断，“恶意的判断”。然而爱促使我们做出的判断还是我们自己的 判断吗?它们是支配着我们的爱的判断，是“洋溢着爱的、宽容的”判断，而不是我们自己的，因而根本就不是真正的判断。谁燃烧着正义的爱之烈火，谁就呼喊：正义务须走它的路，而世界因此走向灭亡。他自然可以讯问和探索：正义本来是什么或要求什么以及它存在于什么之中 ，却不能讯问和探索，正义是否 是什么东西。

“住在爱里面的，就是住在上帝里面，上帝也住在他里面。”（《约翰一书》第4章第16节）这是非常真实的。上帝住在他里面，他不会摆脱上帝，他不会变得心目中没有上帝；而他住在上帝里面，他没有意识到自己和没有回到他自己的故乡，他住在对上帝的爱里面并且不会变得无情无义。

“神即是爱!一切时代和一切种族在这句话之中认识到基督教的核心。”亦即爱的神是一个纠缠不休的神：他不让世界安静，他想祝福 世界。“神变成了人，以便使人神化。”[55] 他到处插手，没有事他不染指其间；到处都有着他的“善良的意图”、他的“不可理解的计划和决定”。理性，即他自身应该也在整个世界中得到促进和实现。他的父亲般的照顾使我们失去了一切独立性。不说这是神所做的，我们就不能做明智的事情!而在没有听到这是神所规定的这种情况之下，我们就不会遭到任何不幸!我们的一切均是从神那里得来：神“给予”一切。神如何做，人也如何做。神欲到处祝福 世界，而人则欲使 世界幸福 、欲造福于 一切人。因此每个“人”均想在一切人那里唤起他自认为具有的理性：万物皆应是理性的。神与魔鬼周旋，哲学家则穷于应付非理性和偶然性。神不让存在走它自己的 路，而人则同样想让我们亦步亦趋于人的生活方式。

谁充斥着神圣的（宗教的、道德的、人的）爱，谁就只爱幽灵，“真正的人”并且以冷漠的残忍迫害个人、现实的人，在诉讼法的冷峻的法律名义下反对“非人”。他感到，在最严厉的程度上采取冷酷无情的态度，这是值得赞赏的和必不可少的，因为对幽灵或普遍者的爱命令他憎恨非精灵，即利己主义者或个人，这就是著名的、称为“正义”的爱的现象的意义。

一个受起诉的被告期待不到任何宽容，没有人会友好地在他不幸的裸体上盖上一层外罩。严厉的法官不动声色地从可怜的被告身上剥下了原谅的最后碎片。狱吏毫不怜悯地将他拖至他的潮湿的住地。在服刑期满之后，狱吏又毫不和解地重又将盖上烙印者推至可鄙的、啐唾沫的人们之中，他的善良的、基督教徒的、忠实的同胞之中!是的，一个没有得到宽恕的、“死有余辜”的罪犯将被带上断头台，在欢呼着的人群眼前得到补偿的道德法庆祝了它崇高的复仇。两者只有一个能够生存：道德法或者罪犯。哪里罪犯不受惩罚地活着，那里道德法就灭亡；而哪里道德法行使职责，那里罪犯就要去死。他们是不共戴天的仇敌。

基督教时代恰恰是仁慈的、爱情的 和关心的时代。人们所得到的，应属于他们的这一切引导他们，使之完成他们的人的（神的）使命。人们为了相互交往首先确立了：这一点和那一点是人的本质，因而是他的天职，这种天职或者是神召唤他的或者（按照今天的概念）是他的人的存在（类）召唤他的。这样就引起了传教的热诚。尽管共产主义者与人道主义者对人的期待要比基督教徒更多，这却根本不可能使他们改变立场。人应变成人的东西!如若对于虔诚者来说，得到神的东西就足够了。那么人道主义者就要求对他来说，人的东西不变得停滞不前。而对于利己主义的东西他们两者则都是反对的。当然，不能把利己主义的东西允诺或授给（采邑）他，而是他必须亲自为自己弄到它。前者给予爱，而后者只有我自己给予自己。

迄今的交往建立在爱、谨慎的 行动、互助的基础上，如同人们为自己祝福或将幸福、最高本质置于自身之中和使之成为一种真理（或现实）是对自己的义务那样，人们帮助他人实现他们的本质和他们的天职就是对于他人 的职责：人们在两种情况下对人的本质都有义务对它的实现作出贡献。

然而人们既不对自己又不对他人负有义务，把自己或他人搞成一个什么东西：因为人们对于他的本质和他人的本质没有什么义务。建立在本质之上的交往是一种与幽灵的交往，而不是与真实的人的交往。如若我与最高本质交往，那么我就不与自己交往。如若我与人的本质交往，那么我就不与人交往。

自然人的爱由于教养而变成一种命令 。作为命令的爱属于人 而不属于我 。爱是我的本质 （人们由此搞出许多本质），而不是我的所有物。人亦即人性向我提出此一要求，提出爱的要求，这是我的义务 。并非是我 真正获得爱，而是普遍者、人 获得作为它的所有物或它的特性的爱："人亦即每个人均应当爱：爱是人的义务和天职。"

故而我务须再次为自己 维护爱并把它从人 的势力之中拯救出来。

原来是我的东西 ，然而却是偶尔 、本能地是我的东西，它被作为人的东西而授给我，我成了爱的采邑持有者，成了人类的家臣。只不过成了这个类的一个标本，并且不是作为我而是作为人，作为人的标本带着爱行动，即人性地行动。文明的整个状况是封建制度 ：财产是人 的财产或人类的财产，而不是我自己的 财产。一个巨大的封建国家建立起来：个人被剥夺了一切，而把一切均给予了"人"。个人最终必定作为"彻头彻尾的罪人"而出现。

我不该对其他的个人有休戚与共的同情?我不该把他的 喜悦和他的 幸福铭记在心?我为他所准备的享受不该比其他的自身的享受更成为我自己的?完全相反，我能够喜悦地为他牺牲无数的享受，为了提高他的 乐趣我使我自己摒弃无数的东西，还有什么在他之外对于我来说是最珍贵的东西呢?我的生命、我的幸福、我的自由我都可以为了他而孤注一掷。甚至我的乐趣和我的幸福由于为他的幸福和他的乐趣而使我振奋起来。然而我并不为他牺牲自己，我自身 ，而仍然是利己主义者并享用他。如果说我虽然不爱他却把我所有的一切都奉献给他，那么这是非常简单的，甚至在生活中比生活所显示的更普通。然而这无非是表明了：这一在我那里的激情要比其他一切的激情都更为强大。即使是基督教也教导说要为这一激情而牺牲其他一切激情。如若我为一种激情而牺牲了其他的激情，那么为此我并没有牺牲自己 ，没有牺牲我之所以真正成为我自身的什么、没有牺牲我原来的价值、我的独

自性 。哪里出现了这一糟糕的情况，那里的爱就绝不会比我盲目地顺从的任何其他激情要显得更优越。野心家为功名心所驱迫，他对任何警告，使他心中稍作平静的瞬间都充耳不闻。他让这种激情发展成为一个专制君主，对这一君主他失去了一切解脱的力量：他自己摒弃了自己，因为他不能自我解脱 ，因而不能从这一激情中自我解脱出来：他中迷了。

我也爱人，不仅仅是爱个别的人，而且爱一切人。然而我是带着利己主义的意识爱他们的。我爱他们，因为爱使我 幸福；我在爱，因为爱对于我来说是自然而然的，因为这使我称心如意。我不知"爱的命令"为何物。我对每一有情感的生物都同情 ，而他们的痛苦也使我痛苦，他们的愉快也使我愉快：我可以杀掉他们，却不会折磨他们。而在《巴黎的秘密》中高贵的、有道德的市侩君主鲁道夫则与这种想法相反，由于坏人"激怒了"他而对他们进行折磨。 [56] 这种同情只是表明了有情者的感情也是我自身的感情、我的所有物。反之，对"正义的人"的没有怜悯心的诉讼程序（如对公证人费兰德）则是与那一强盗的无情感相类似的。后者按照他的床架的标准砍掉捕获者的腿或将其拉长：据以砍人的鲁道夫的床架，是"善"的概念。对于正义、道德等的情感使人变得心硬和严酷。鲁道夫并没有公证人那样的感觉，而是相反，他感到："坏蛋是罪有应得"；这并不是同情。

你们爱人，因此你们折磨个别的人，利己主义者，你们对人的爱即是对人的折磨。

如若我看到亲爱者在受苦，那么我也随着受苦。为了使他得到安慰和愉快，我作了一切尝试，在这之前我决不会安静下来。我看到他愉快，那么我也由于他的喜悦而喜悦。由此并不能得出：是同一事情引起了我的痛苦或欢乐，如同在他那里由此而产生这样的作用那样。如同每一肉体上的痛苦已证明的那样：他牙痛，而我则是由于他的痛苦而使我痛苦。

由于我 忍受不了爱人的额头上忧伤的皱纹，故而为了我自己的缘故，我吻掉这些皱纹。如若我不爱此人，那么他就总是满额皱纹，这些皱纹与我无关，我只驱赶我的 忧愁。

难道我所不爱的任何人或什么事物有权利 要求被我爱吗?是我的爱在先，还是它的权利在先?双亲、亲族、祖国、人民、故乡城市等等最后还有一般的同胞（“兄弟、友爱”）声称有权利要求我的爱，并且直截了当地占有了我的爱。他们把我的爱看作是他们的所有物 ，如果我不尊重这一所有物的话就把我看作是夺走属于他们的东西，夺走他们的东西的强盗。我应当爱 。如若爱是一个命令和一条法律，那么我就必须朝着这一方向受教育、受训练，并且在我冒犯了它的情况下，就要受惩罚。为了使我去爱，人们因此而将给予我尽可能强大的“道德影响”。既然能激起人们诸如仇恨那样的其他激情，那么也一定能唆使和诱导人们去爱，这是毫无疑义的。仅仅因为一个家族的祖先属于教皇的一派，而另一个家族的祖先则属于王党。两个家族之间就充满着仇恨。

然而爱并不是命令，它如同我的每一感情那样是我的所有物。如若你们获得 即购得了我的所有物，那么我就将它转让给你们。教会、人民、祖国、家族等却不知如何去获得我的爱，这样我就不必去爱它们了。我则完全随我所愿地确定我的爱的出售价格。

自私的爱与无私的、神秘的或浪漫主义的爱相距甚远。人们能够爱一切可能的东西，不仅仅是人，还可以是一般的“对象”（酒、他的祖国等等）。如果必须 从我的权力那里夺走了爱，那么爱就将变得盲目和疯狂（痴爱）；如果应该 进入了爱之中，亦即如若“对象”对于我来说变得是神圣的，或我由于义务、良心、誓言与它束缚在一起，那么爱就变成是浪漫的。于是对象就不再是为了我而存在，而我反倒是为了它而在此存在。

如果爱并不是我的感情，不是我的所有物，我所掌握、拥有的那种东西，那么它就是一种中迷，这是由于对象的异己性而造成的。宗教的爱也就在于在亲爱者那里爱一个“神圣者”或执著于“神圣者”的命令。对于无私的爱来说，存在着绝对的爱的 对象，如同我的心为同胞，或为配偶、亲戚等而跳动那样，它也应当为此而跳动。神圣的爱热爱着亲爱者那里的神圣的东西并且总是致力于从亲爱者那里造出一个神圣者（如一个“人”）。

亲爱者是应该 为我所爱的对象。正因为或由于我爱他，故而他不是我的爱的对象，而是自在和自为的爱的对象。并非是我使他成为一

个爱的对象，而是他向来是一个如此这般的对象。在这里与此不相干的是：他由于我的选择而成为未婚妻、郎君等诸如此类，因为他一度作为选择者总是保持着一种自己的“要求我的爱的权利”，而由于我曾爱过他，故而我就有永远爱他的义务。因此他并非是我的 爱的对象，而是一般的爱的对象：一种应该予以爱的对象。爱属于他、归于他或者说是他的权利；而我则有义务爱他。我的爱，亦即我所呈献给他的爱在实际上是他的爱，他只是作为租税从我那里征收的爱。

每一种哪怕只依附着义务的最小斑点的爱均是一种无私的爱。而在这一斑点所涉及的范围内，爱即是中迷。谁相信他对于他的爱的对象负有某种义务，那么他就是浪漫主义地或宗教地去爱。

譬如通常被理解为“孝顺”的家族的爱，即是宗教的爱；被歌颂为“爱国主义”的对祖国的爱亦是如此。我们的一切浪漫主义的爱也以同样的方式动作：到处是虚伪或更确切地说是某种“无私的爱”的自我欺骗，为了对象而不是为了我或不仅仅是为了我的在对象之中的利益。

宗教的或浪漫主义的爱与肉体的爱相区别而且这是由于对象的不同，而不是由于对它关系的从属性。在后一关系中两者均是中迷；在前一关系中一个对象却是世俗的，另一对象则是神圣的。在两种情况下就对象支配我这一点而言均是相同的，只不过在一种场合它是肉体的对象，在另一场合则是精神的（精灵的）对象。只有如若我的爱完全由自私的和利己主义的利益所构成，因而我的爱的对象确实是我的对象或我的所有物之时，我的爱方才是我自身。我不欠我的所有物什么东西而且对它也没有什么义务，就如同我对我的眼睛没有什么义务那样。如果说我仍然极为小心地爱惜它，那么这只是因为我自己的缘故。

古代与基督教时代一样缺少爱。爱神要比爱之神来得古老。然而神秘的中迷却是属于近代人的。

爱的中迷在于对象的异化，或在于我对于它的异己性和优势的无能为力。对于利己主义者来说，无是最高贵的。他在无面前自卑自贱。无是这样独立：他为了对无的爱而生活，无是这样神圣：他为无而牺牲自己。利己主义的爱从自私之中发源，在自私这一河床中涌流，又注入自私之中。

这一切能否还称做爱?如若你们知道与此相适合的另一个词，那么悉听你们尊便把这个词选出来。然后爱这个甜蜜的词就可能与行将就木的世界一同灭亡。至少，我现在尚没有在我们的基督教的 语言中找到这另一个词，因此我还保持着老的说法，而且还“爱着”我的 对象和我的所有物。

把爱只作为我感情的一种，我保养它。然而却是作为一种在我之上的权力，作为一种神圣的力量（费尔巴哈），作为一种激情，它是我不应该摆脱的；作为一种宗教的和道德的义务，我则蔑视之。作为我的感情，爱是我的；作为我将我的灵魂呈献给它的和“用灵魂对其宣誓”的原则，它是命令者和神性的，如同作为原则的仇恨是魔鬼性质的 那样：一个并不比另一个好。简言之，利己主义的爱，亦即我的爱既不是神圣的又不是不神圣的，既不是神性的又不是魔鬼性质的。

“一种为信仰所限制的爱，并不是一种真正的爱。唯一的与爱的本质不相矛盾的限制是由理性、智力所作出的对爱的自我限制。蔑视智力的严格和法则的爱在理论上是一种虚伪的爱，而在实践上则是导致毁灭之爱。”[57] 故而爱按它的性质是合理的 !费尔巴哈就是这样想的。而信仰者则与此相反地考虑道：爱按它的性质是属于信仰的 。前者热衷于反对不合理的 爱，而后者则反对非信仰的 爱。对于两者来说，爱充其量只能是一种光辉的错误。两者能不让爱纵使是以不合理的、非信仰的形式存在吗?他们不敢说：不合理的或非信仰的爱是无意义的，就如同他们极不可能说：不合理的或非信仰的眼泪不是眼泪那样。如若必须把不合理之类的爱也看作是爱，如若它们对于人来说仍然是不足取的，那么紧接着就是简单地得出爱不是最高的事物，最高的事物是理性和信仰。非理性者和非信仰者也能够爱，然而只有当爱是一个理性者或信仰者的爱，它才有价值。费尔巴哈把爱的合理性称做它的“自我限制”，只不过是故弄玄虚而已。信仰者也可以用同样的权利称信仰为它的“自我限制”。不合理的爱既不是“虚伪的”又不是“毁坏性的”，作为爱它履行它的职责。

对于世界，特别是对于人我应当采取特定的感情 ，并从一开始就以爱的感情、“用爱”来迎合他们。无疑，在这里所显示的任性和自我决定是很多的。当我在走过世界时被一切可能的感情所袭击，当我保留着所得到的最杂乱和最偶然的印象的情况下所显示的任性和自我决定与上述那一种也是不可同日而语的。我毋宁用一种预定的感情，不

管是偏见也好，先入之见也好，走向世界。我已在预先为自己规定了我对世界的态度，而且我总是如此感受和考虑不受它的一切攻击的干扰，就像我一旦决心如此感受的那样。通过爱的原则我在世界的统治面前保护了我自己，因为不管出现什么，我是爱。譬如说，丑恶的东西给我留下了令人厌恶的印象，我仅仅是通过决心去爱方才克服了这一印象，就像克服每一种厌恶那样。

然而我为自己一开始就确定和宣告的感情恰恰是一种狭隘的 感情，因为它是一种前定的感情，我自己也不能摆脱它、与其断绝关系。由于是先入为主的，故而它是一种偏见 。面对世界我不显示我自己，而是我的爱显示自身。尽管世界 控制不了我，然而爱 的精神 却更不可避免地控制着我。我克服了这一世界，以便成为这一精神的一个奴隶。

如若我先前说过，我爱这个世界，那么现在我恰恰要补充说：我不爱世界，因为正如我在消灭我自己那样，我在消灭 它：我消融世界 。我并不局限于对人只有一种感情，而是给予我所能做到的一切感情以自由驰骋的场所。我就不敢极其鲜明地将其挑明?是的，我利用 世界与人!在此我能保持向一切印象开放，而我不会被它们中的任一个所夺走。我能爱，用整个的心灵去爱，并且能在我的心中燃起最渴望的激情的火焰。而我只为我的激情的养料 去与亲爱者相会，依靠这一养料，我的激情重新又振奋起来。我对他的一切操心只因为他是我的爱的对象 ，我的爱需要 这一对象，只有这一对象才是“热恋者”。而他有没有这种爱——我的爱，对我来说是无关紧要的。我只是用他来培养我的爱，为此我只利用 他：我享用 他。

让我们再举一个其他的手边的例子。我看到人们对在黑暗迷信之中的一群精灵是多么胆战心惊。如若为此我竭尽全力地把一道日光投在夜里的幽灵之上，这或许是因为对于你们的爱而使我如此做?再说我写作是因为对人们的爱吗?不，我所以写作是因为我想使我的 思想在世界上存在。而且我也预见到：这些思想要夺走你们的安静与和平。我也预见到，这一思想的种子将产生血腥的战争和多少代的灭亡：尽管如此我仍散布这些思想。至于你们随你们所欲和所能运用这些思想做什么，这就是你们的事情，我就不操这个心了。从这里面也许你们将只会得到苦恼、争斗与死亡，只有极少数人从中得到喜悦。如果我把你们的幸福放在心上，那么我就要像教会般地行动：从俗人的手中

夺走《圣经》，或者如基督教的政府把“保护普通人免受坏书影响”作为自己的一项神圣的义务。

然而我将我所思考的东西发表出来，不仅不是为了你们的缘故，而不是为了真理的缘故。不。

我歌唱，

像枝头小鸟那样歌唱，

从喉咙涌出的歌子，

那就是最好的报偿。

我歌唱，因为我是歌手。我之所以利用 你们，不是因为我需要耳朵。

我在哪里碰到世界（我到处都能碰到世界）我就在那里吃掉世界，以解我利己主义的饥渴。你对于我来说只不过是我的食物，一如我被你吞噬和吃掉那样。我们相互之间只有一种关系：利用的关系，使用性和利用性的关系。我们互相 谁也不对谁负有什么义务，因为看来似乎是我对你负有什么义务，而这充其量不过是我对我自己所负的义务。我对你作出一种愉快的表情，为的是使你马上欢快起来，故而我极关心你的欢快，而我的表情则是为我的 愿望服务。对于我并不打算使之欢快的其他人，我就不露出这种表情。

人不得不为爱而受教育。这种爱或者是建立在“人的本质”基础之上，或者在教会和道德时代作为在我们之上的一种“命令”。在这里至少应借助于一个例子，用利己主义的眼光考察这样的问题：我们教育的主要组成部分——道德的感化试图以怎样的方式来规定人的交往。

教育我们的人努力于使我们极早摆脱说谎，铭记必须永远说真话这一准则。如果人们以这一规定作为自利的基础，那么每个人就很容易懂得他欲图在其他人那里唤起对他的信任将由于说谎而遭到怎样的损失并证实了下述格言：谁说过谎，那么即使他说真话，也就没有人会相信他。同时他也会感觉到他只须对他 所认为可与之讲真话的人讲真话。如若一个间谍乔装走遍敌方的军营并被盘问他是谁时，盘问者

无疑有权问他姓名，然而乔装者却不给他们以权利，从他那里得悉真实情况。他随口对他们说他是什么，当然不会说真实情况。然而，道德却要求："你不该说谎!"因为道德，那些人就有权利期待真话，然而从我出发他们却没有这方面的权利，我只承认我 所授予的权利。警察冲进革命者的集会中，他们讯问讲演者的姓名，无人不晓警察拥有这样的权利。然而从革命者 角度看，警察就无此权利，因为他们是敌人。讲演者对警察说了一个假名并诳骗他们。当然警察也不会愚蠢到这样的地步：指望他们的敌人具有说真实情况的癖好。相反，他们什么也不相信。只要他们做得到，他们就"侦查"可疑的个人。是的，国家到处都是以不信任的态度对待个人，因为国家在他们的利己主义之中看到了它的天然敌人。国家往往要求"身份证"，谁不能出示，他就要受到国家的侦查审问。国家不相信和不信任个人而且连自己也在说谎的习惯 这一基础上与个人相处。而要国家信任我，则只有在国家对我陈述的真实性作出证实 之后，为此国家所有的手段只不过是宣誓。即使是宣誓这一点也多么清楚地表明了：国家没有寄希望于我们对真理的热爱和我们的信用，而是指望着我们对利益 的重视和我们的自私自利。国家指望着，我们绝不愿意因为一个伪誓而与神闹翻。

这就不禁使人们想起一个法国革命者1788年在朋友中所说的、现今已变为名言的话："在最后一个国王用最后一个僧侣的肚肠上吊之前，世界没有安宁。"其时，国王还掌握着全权。而当这一言论由于偶然情况被泄露出来时，却提不出任何证人，法官要求被告承认此点。他应当承认还是否认?如果他否认，那么他就说了谎却保持无罪；如果他承认了，那么尽管他是坦率的然而要被砍头。如果说，实情对于他来说是超越一切的，那么为此他就要去死。只有一个微不足道的诗人才会试图以他生命的终结来搞出一幕悲剧。看一个人如何由于胆怯而屈服这又有什么意思呢?如若他有勇气不做实情与坦率的奴隶，那么他会如此提出问题：法官为何需要知道我在朋友中所说的东西?如果我意欲让他们知道此事，那么我会像告诉朋友们那样告知他们。然而，我不欲让他们知道此事。他们强迫我信任他们，而我则没有为此而召唤他们并使他们获得我的信任，他们欲图 知道的，正是我欲图 保密的。这样就轮到你们，欲图通过你们的意志使我的意志折服，来显显你们的身手了。你们可以用拷打来折磨我，你们可以用地狱和永遭天劫来威胁我，可以使我软下来发个假誓言，然而你们从我这里却榨不出实情，由于我欲图 对你们说谎，因为我并没有给与你们要求我坦率这样的权利。让"自身即是真理"的神威胁地睥睨我吧!任谎言对我来说

变得如此苦恼吧!我却仍然有说谎的勇气。纵然是我对我的人生感到厌倦，纵然是对我来说最欢迎的是你们的刽子手的刀，你们却仍然没有使我成为实情的奴隶的快乐，通过你们的僧侣花招使之成为自己意志的背叛者的快乐。当我说出这些大逆不道的话语时，我就是欲图不让你们知道。现在我仍坚持这一意志而且不受对说谎诅咒的恫吓。

西吉兹蒙特 [58] 之所以是一个可怜的侏儒，并不是因为他背弃了国王的诺言，而是因为他背弃了诺言，因为他是一个侏儒，如若他遵守他的诺言，那么他也仍然是一个侏儒，一个僧侣的奴隶。路德为一种更崇高的力量所推动没有忠于他的僧侣誓约：他所以如此是因为神的缘故。作为中迷者两者均违背了他们的誓言：西吉兹蒙特是因为他欲作为神的真理 的即真正的信仰，真正天主教信仰的真诚的信奉者。至于路德则是因为真诚地 以全部真理，用肉体与心灵为基督新教福音提供证据。两者就对于"更高真理"是真诚的这点而言均成了发假誓者。只是僧侣赦免了前者，后者自己赦免了自己。他们所注重的不外是在下述使徒的言论中所包含的东西："你不是欺骗了人而是欺骗了神吗?"他们欺骗了人，在世界的眼前撕毁了他们的誓言，以便不去欺骗神，而是为神效劳。这样，他们就给我们指出了一条道路：在人面前如何对待真理。为了神的荣誉和为了神的缘故背弃誓言、说谎、没有履行的王侯的诺言!

如果我们将事情略微变通并描述一番，情况该是如何呢?背弃誓言与说谎是——为了我自己的缘故 !这不是意味着为每一种卑劣行为辩护吗?情况当然显得是如此的，只是在这里一切都是与"为了神的缘故"相仿的。因为每一卑劣行径不是为了神的缘故而做出来的吗?不是为了神的缘故，断头台才有人满之患，所有火刑因为它而得以执行吗?不是为了神的缘故用各种方法使人愚昧无知吗?至今人们为了神的缘故不还是用宗教教育来束缚柔嫩的儿童们吗?人们不是为了神的缘故而背弃了神圣的誓言?传教士与僧侣不是无时无刻不四出游说，旨在使犹太人、异教徒、新教徒或天主教徒等背叛他们父辈的信仰——为了神的缘故?而这一切在为了我的缘故 的条件下情况就会更坏些?那么试问何谓为了我的缘故 ?在此人们马上就想到了"可鄙的赢利"。然而谁由于对可鄙的赢利的爱好而行动，那么他就确实是为了他自己的缘故而这样做，仿佛根本就不存在着什么不是为了自己的缘故而去做的事情似的，此外，则一切都是为了神的荣誉。然而为自己寻求赢利的他是赢利的奴隶，超不出赢利的范围。他是一个属于赢利、钱袋、而不是属于自己

的人，他并非是他自己。一个为贪婪的欲望所控制的人不是必定要遵循这一主子 的命令吗?而如若某种些微的善良之情一度诱惑了他，这一切不是恰恰显出一种例外情况，如同在同样的方式上虔诚的信仰者有时脱离了他们的主的引导并且为“魔鬼”所蛊惑吗?故而，一个贪婪者并非是所有者而是一个奴隶。仅仅为了他自己而不同时为了他的主人，他是一事无成的。他的情况与畏惧神者的情况是相仿佛的。

弗朗茨二世背弃对卡尔五世皇帝的誓言是众所周知的。国王弗朗茨并非是在对他的诺言有所深思熟虑之后，而是在他作出誓言的即刻，随即既在思想中又在他的枢密官前秘密签署的带有文献性质的抗议书中撤回了誓言：他道出了预谋的誓言背弃。弗朗茨并没有表明自己嫌恶于购得他自己的释放，对他来说似乎是卡尔对此的要价太高。如果说，当卡尔力图尽可能多地榨取而表现出他的吝啬时，弗朗茨则通过他欲图用较低的赎身费来购得他的自由而表现出他的卑劣。而他以后第二次背弃诺言的行为清楚地表明了，他如何为商贩精神所束缚，这种精神又怎样使他成为卑劣的骗子。然而就他背弃誓言方面我们又该指责他些什么呢?首先无非是这么一些：并非是背弃誓言，而是他的吝啬使他遭到耻辱。他并非由于背弃誓言而应遭到鄙视，而是他使自己由于背弃誓言而犯有罪过，因为他是一个可鄙的人。然而，就弗朗茨背弃誓言本身来考察，这就需要作出另外的判断了。人们可以说，弗朗茨对卡尔在释放他时所给予的信任没有作出报答。然而如若卡尔真正给予他以信任，那么卡尔应对他说出释放的要价，然后则是卡尔将他释放并期待着弗朗茨付出赎身款项。卡尔却没有抱着这样的信任，而只是寄希望于弗朗茨的无力和轻信，以为这些将使他不可能违反他的誓言而行动。故而，弗朗茨只是欺骗了轻信的打算。当卡尔由于他的敌人的誓言而相信自己得到了保证之时，恰恰是他使弗朗茨从一切束缚之中解放出来。卡尔指望国王的愚蠢、狭隘的良心。在不信任弗朗茨的情况下，他只指望着弗朗茨的愚蠢，即忠诚的良心：他只是把弗朗茨从马德里的监狱中释放出来，为的是使其更安全地监禁在忠诚良心的监狱之中，在由宗教围绕人的精神所建造的大监狱之中。卡尔把在无形锁链束缚下的弗朗茨遣回法国，而当弗朗茨力图脱逃并摧毁锁链时，该是多么不可思议啊!如若他从马德里秘密地脱逃，没有人为此而指责他，因为他是在敌人的控制之下。每个善良的基督教徒却痛苦地呼唤着他，因为他也欲图逃脱神的束缚（教皇在以后才解除了他的誓言）。

对我们自发地唤起的信任进行欺骗，这是可鄙的。然而让每个欲图通过誓言将我们置入他的权力之中的人流血致死（由于他的没有信任的诡计毫无成绩），这并不会使利己主义蒙上耻辱。如若你曾欲图束缚我，那么就会知道，我懂得挣脱你的束缚。

这取决于我是否给予信任者以信任的权利。如果追踪我朋友者问我他逃到哪里去了，那么我准定会将追踪者引到错误的路径上去。为什么他恰恰要问我，被追踪者的朋友呢?为了不当一个虚伪的、背信弃义的朋友，我宁愿对敌人是虚假的。我无疑会从勇敢的忠诚良心出发回答道：我不想说这些（费希特就是如此裁决案子的）。由此我就拯救了我对真理的爱，而如若我没有给敌人领错了路，那么我为朋友所做的许多事情就等于没有做。敌人就能偶然地走上正确的路径，我对真理的爱出卖了朋友，因为这种爱阻止了我说谎的勇气。谁把真理看作是一种偶像、一种神圣的东西，他对真理就必然是卑躬屈膝 的，而且不可以违拗、对抗它的要求，总之，他必须摒弃说谎的英雄气概 。因为谎言并不比真理更少需要勇气。这是这样一种勇气，年轻人大多缺少它，与通过放肆的谎言使敌人的权力蒙受耻辱相比，他们宁愿承认真理并为此而上断头台。真理对于他们来说是“神圣的”，而圣物在任何时候都要求盲目的崇拜、服从和自我牺牲。如若你们对于圣物不是放肆的、嘲讽的，那么你们就是温顺的，是它的仆从。如若人们为你们在陷阱中撒进一点真理之谷物，那么你们准定要去啄食，而人们就如此这般将傻瓜抓住了。你们不欲说谎吗?那么你们要作为真理的牺牲者而捐躯并成为殉教者!为什么的殉教者?是为了你们，为了独自性吗?不，是为了你们的神——真理。你们只知道两种效劳，两种仆从：真理的仆从和谎言的仆从。那么你们就在神的名义下为真理而效劳吧!

尽管他人也为真理效劳，然而他们是“适度地”为其效劳，况且譬如在普通的谎言和宣誓的谎言之间作出了重大的差别。然而，誓言的整个篇章却是与谎言的整个篇章相一致的，因为誓言只是一种作出重大保证的判断。如若你们对此并没有宣誓，你们是否就认为你们有权利说谎?谁对此是特别认真的，他就必定如此严厉地断定谎言并像对待伪誓那样将其诅咒。只不过在道德的范围内保留着一种古老的争论之点，人们通常在“必要的谎言”的名义下对此加以说明。敢于为此辩护的，却从没有人能前后一致地随即作出“必要的誓言”。既然我为我的谎言辩护，把它说成是必要的谎言，那么我就不该胆怯地否定被认为是正当的、得到确证的谎言。既然我已经做了，我为什么就不该完全

彻底和无保留（内心的保留）地做下去呢?如若我说过一次谎，为什么而后就不能充分地、以全部意识和力量来说谎?作为间谍，我按要求必须为我的每一虚假的供词向敌人宣誓。一旦我决心欺骗敌人，面对宣誓我还会突然胆怯和迟疑不决起来吗?如果是这样的话，那么我从一开始当说谎者和间谍就变坏了，因为我会自动向敌人讲述抓住我的手段。国家也害怕必要的宣誓，因此不让被告有宣誓的机会。你们却并不认为国家的害怕是正当的，你们说谎，却并不虚假地宣誓。譬如你们在某人不知道的情况下为他做了一件好事，而他却猜出了这一点，将此事归在你们的身上，于是你们就说谎了。当他坚持己见时，你们就说："真是没有做!"如果要让你们宣誓，那么你们会予以拒绝，因为你们由于害怕神圣的东西而经常只停留在半路之上。你们没有自己的意志 来对抗 神圣的东西。你们适度地说谎，如同你们"适度地"自由、"适度地"信教那样（神职人员不受"侵犯"，关于此点现在正进行着以大学为一方反对教会的最索然无味的争吵），又如同"适度地"倾向于君主政体那样（你们欲图有一个由于宪法、国家大法而予以限制的君主），一切均是相当地予以节制的 、举棋不定和软弱无力的、半神半鬼的。

在某大学有这样的习惯：必须向大学法官说的每一誓言均被大学生们看得分文不值。大学生们把这样的要求只看作是一个陷阱，这种陷阱只有在剥夺其一切重要性的情况下才能摆脱。此间谁对一个同学违背了誓言，他就是可耻的；而向大学法官宣了誓的却与同学们一起聚会嘲笑，是幻想在朋友那里和在敌人那里誓言有着同样价值的受迷惑者。在这种场合与其说是正确的理论，毋宁说是实践的必要才教导学生们如此这般地举止。因为假若他们没有这样的手段的话，就将毫不容情地被迫背叛他们的同学们。然而如同这种手段在实践上确立了自己那样，它也有着它的理论价值。宣誓、誓言只有对于我 授权他接受的某人方才是有效的。谁为此而强迫我，就只能得到一个强求的，即一个敌意的 誓言，一个敌人的誓言，对此人们是没有权利信任它的，因为敌人不给予我们这样的权利。

此外，国家的法庭从未承认过誓言有不可破坏的性质。因为如若我曾向现在受审讯的某人宣过誓，不说不利于他的事情，那么法庭必定不管束缚我的誓言而要求我的证言。我拒绝多久我就要监禁多久，直到我下决心背弃誓言。法庭"为我解除了誓言"，多么宽宏大量啊!如

果说任何一种权力都能使我摆脱誓言的话，那么我自己就是可以对此提出要求的首当其冲的权力。

作为珍闻和为了记起各式各样的习惯的誓言，在这里不妨写下当保罗皇帝释放被抓获的波兰人（科丘什科、波托茨基、尼姆策维奇等人）时，命令他们立下的誓言："我们不仅要向皇帝宣誓忠贞不贰和俯首听命，而且要担保为了皇帝的荣誉而不惜肝脑涂地；我们保证要密告所知道的任何对皇帝人身和他的帝国有危险的事情；最后，我们声明，不管我们在地球上的任何部分，只要皇帝有话，我们就抛弃一切，招之即来。"

看来，在一个领域里爱的原则早就为利己主义所超越，而且如同需要带有善心的胜利那样，似乎尚只需要有信心的意识。这一领域即是作为思维和交易双重现象而出现的投机。人们任思想驰骋，而不管由此而发生什么；人们交易着，而不管在我们的交易活动中许多人如何受苦。然而如若最终导致积极的后果，如若即使是宗教性、浪漫精神或"人道"的最后残余均被去掉了，那么宗教的良心就开始跳动，而且人们至少要信奉 人道。贪婪的投机者往慈善募捐箱里丢几个铜板、"做善事"，大胆的思想家可以聊以自慰的是：他为促进人类发展而工作，他的破坏对人类是"有贡献的"，或者说，他"为观念而效劳"。就他而言，人类、观念是他必须如此说的一种东西：对于我来说，它凌驾在我之上。

到现在为止，一切均是为了神而思维着、交易着。在六天内由于他们的自私的目的而蹂躏一切的人们，在第七天却要把自己呈献给主。让他们肆无忌惮的思想摧毁成百"善事"的人们，之所以做这一切恰恰是为了效劳于另外一个"善事"而且他们——除了自己之外——还必须想到一个第三者（人民、人类等），他们的自我满足对于这第三者是有好处的。这一第三者却是超越于他们之上的一个本质、一个更高本质或最高本质，故而我说，他们是为了神的缘故而努力。

由此我也能说：他们的行为的最终根基是爱 。然而不是一种自发的爱，不是他们自身的爱，而是一种附庸的爱，或属于更高本质的（即自身即是爱的神的）特有的爱，简言之并非是利己主义的爱，而是宗教的爱。这种爱出自他们的妄想：他们必须 向爱缴纳贡赋，就是说他们不能是"利己主义者"。

如果说我们 欲图把世界从若干不自由中解放出来，那么我们之所以想如此做并不是为了世界，而是为了我们自己。因为我们并不是职业的拯救世界者而且在并不出自“爱”的情况下，我们仅仅想从第三者那里来赢得世界。我们欲图使其归我们 自己所有，世界不该继续隶属于神（教会）、法律（国家），而应是我们自己所有 。为此，我们力图去“赢得”世界，为我们自己去“获取”。我们通过正面迎向世界，以及一旦它属于我们，我们就随即既把自己“奉献给”世界又“奉献给”我们自己这样的方法，使世界反对我们的力量由此告终和成为多余。如果世界是我们的，那么它就不再试图用任何力量来反对 我们，它就是与我们一致 的。我的利己心对世界的解放有着一种利益，这样，世界就成了我的所有物。

人的本来状态并非是孤立或独居，而是社会生活。我们的生存始于最亲密的联系之中。因为我们在呼吸之前，即已与母亲共同生息。而后一旦我们呱呱坠地，马上又躺在一个人的怀中。在她的膝上，她抚爱地晃动着我们，她用带子牵扶着我们学步并用成千的纽带把我们与她个人联系起来。社会是我们的自然状态 。因此只要我们愈益感知到自己，以往最亲密的联系就愈益松散，而本来的社会的解体就愈益显著。母亲毋须把以往躺在她的心房下面的儿童从街上、从他的小伙伴中接回来，以便再度为自己获得孩子。孩子只不过是诞生在这个社会中，却并没有吸收到其中来，与这个社会 相比，他宁愿与他的小伙伴们交往 。

而社会的 解体即是交往 或联盟 。当然，通过联盟也能产生出社会，然而这只是如同通过思想也能产生固定观念那样，就是说固定观念产生于从思想中消失了思想的活力（即思维自身、不间断地收回一切使自己固定化的思想）。如果一个联盟固定化为社会，那么它就不再是一种联合，因为联合是一种不间断的自我联合。联盟就变成了合并状态，达到了静止状态，蜕化为固定状态，作为联盟它已经死去，它是联盟或联合的尸体，就是说，它即社会、共同体。这种类型的明显例子是政党 。

一种社会，譬如说国家社会限制我的自由，对此我是很少恼怒的。我不是还要忍受各式各样的势力、每个强者以至每个邻人来限制我的自由吗?即使我是整个罗马的独裁君主，我也还享受不到绝对的自

由。然而独自性，这却是我所不想放弃的。然而每一社会恰恰都是图谋这种独自性。独自性就应从属于社会的权力。

尽管我与之相结合的社会要夺走我的若干自由，然而为此它要给予我其他的诸种自由。当然，我自己使自己失去这种或那种自由（如通过各种契约）就不必说了。相反，我却欲图热心地坚持我的独自性。每一共同体各按其势力的充实情况或强或弱地成为它的成员的权威并给他们设置限制。共同体要求而且一定得要求"受限制的臣民的理智"。它要求它的成员臣服于它，成为它的臣民。共同体只是通过服从方才存在。在此绝不需要把某种程度的宽容排除在外。相反，只要改良、矫正、责备是旨在为社会的利益，社会就欢迎这样做。然而责备必须是"善意的"，不能是"放肆和出言不逊的"。换言之，人们必须让社会的实体不受损害和保持神圣。社会要求它的成员不超越和凌驾在它之上，而是"保持在合法性的范围之内"，就是说只有社会及其法律所允许他们的，他们才能允许自己去如此做。

社会究竟是限制我的自由还是我的独自性这是有区别的。在前一种情况下，社会即是一种联合、协合、联盟；然而一旦毁灭威胁着独自性，那么社会就是一种独立的权力、在我之上的权力、我所不可企及的事物。尽管我赞叹社会，崇拜它、尊重它、敬仰它，却不能征服它、消受它，所以做不到，恰恰是因为我退让。社会之所以存在是由于我的退让、我的自我否定、我的胆怯，这就叫做谦卑。我的谦卑给予社会勇气，我的服从则给予社会以统治权。

然而在涉及自由的问题上，国家和联盟之间则没有本质的差别。如果对自由不加任何限制，联盟就极少可能产生和存在，这正如国家和无限的自由极少能够相容那样。对自由的限制到处都是难以避免的，因为人们不能摆脱一切。人们不能仅仅因为想飞就像鸟儿似地飞翔，这是因为人们并没有摆脱自身的体重。人们不能像鱼似地在任意长的时间内生存在水中，这是因为人们不能缺少空气，不能摆脱这种必需。如果说宗教（其中基督教尤甚）是用实现不自然的荒谬的事情这样的要求来折磨人们的话，那么最终把自由本身、绝对自由尊奉为理想，以至必定使没有可能的荒唐的事极尖锐地显露出来，所有这一切就只能看作是上述宗教的夸张和过分的真正后果。——当然，联盟既会提供更大范围的自由，也会被看成是"一种新的自由"，这特别是由于人们通过联盟逃脱一切国家和社会生活所固有的强制的缘故。然

而，联盟同时又充分地包含有不自由和不自愿。因为联盟的目的恰恰不是自由（相反，联盟为了独自性而要牺牲自由），而只是独自性 。在这一点上，国家与联盟之间的差别是够大的。国家是独自性 的敌人和谋害者，联盟则是独自性的儿子和合作者；国家是欲在精神和真理中得到崇拜的精神，联盟则是我的劳作、我的产物 。国家是我的精神的主人。它要求信仰，为我规定信条，合法性的信条。国家施展道德的感化，统治我的精神，它驱赶我的自我，为的是用作为"我的真正的自我"的它自己来取而代之。简言之，国家是神圣的 ，是反对我、反对个别的人的。国家是真正的人、精神、精灵；而联盟则是我自己的创造，我的创造物，它并不神圣，不是凌驾在我的精神之上的精神的权力，就如同任何类型的联合那样。如果说，我不欲成为我的格言的奴隶，却要在对其没有任何保证 的情况下不断地批判格言，而且对它的存在不给予任何担保的话。那么，为了我的将来，我对联盟就更没有义务了，更没有必要用我的灵魂向联盟宣誓了（就像据称在魔鬼那里的情况或如在国家和一切精神权威那里的实际情况那样）。就我自己而言，我却是而且继续是高于 国家、教会、神之类的，因而也是永远高于联盟的。

欲图建立共产主义的那种社会看来是与联合 最接近的。该社会以"一切人的幸福"为宗旨，对了，一切人的，看魏特林呼喊了多少次一切人啊! [59] 仿佛在此确实是无人会落在后面似的。然而这种幸福究竟是什么?如果说一切人都有同样的幸福，那么一切人对于同一事物都有同样的幸福吗?如果情况是这样的话，那才谈得上"真正的幸福"。然而，在这里我们不就是到达宗教开始它的强权统治的那种场合吗?基督教说：毋庸顾及尘世的琐事，去追求你们真正的幸福，要当虔诚的基督教徒：成为基督教徒即是真正的幸福。这是"一切人的"真正幸福。因为这是人作为人的 （此种幽灵的）幸福。而一切人的幸福却应当也是我的和你的幸福?然而如若你和我却不把此种幸福看作是我们的 幸福，那么而后还会为我们 在此感到舒适的那种幸福操心吗?与此相反，社会把一种幸福谕示为"真正的幸福"，例如这种幸福被称之为诚实地劳动所获得的享乐，你却偏爱充满享乐的懒惰、没有劳动的享乐；那么为"一切人的幸福"操心的社会就将明智地避免为你所感到舒适的那种幸福操心。共产主义由于宣布了一切人的幸福，它恰恰就消灭了那些一向靠他们的利息生活者的幸福。在现今的状况下，他们也许比魏特林所展望的有着严格的劳动小时的状况要舒服。为此，魏特

林声称有了千百人的幸福就没有亿万人的幸福。前者为了普遍的幸福就必须放弃他们的 特殊的幸福。 [60] 不!不该要求人们为了普遍的幸福而牺牲他们特殊的幸福，因为人们用这样的基督教的要求是行不通的。他们会更好地懂得与此相反的劝告：不让任何人夺去你们自己的幸福，而是要将这种幸福建立在永久的基础之上。而后他们自己将使自己了解到：当他们为了这一目的而与他人联合起来 ，即并非是为了一切人的幸福，而是为了他们自己的幸福而"牺牲他们一部分自由"的话，他们就是最好地为他们的幸福而操劳。要求人的牺牲精神和自我否定的爱这样的号召最终必将失去它的迷人的光辉，如若这种号召在经过千百年活动之后仅仅只留下当今的贫困的话。为什么要仅仅一无所获地期望着自我牺牲消磨我们的大好时光呢?为什么他们不宁愿寄希望于篡夺 呢?救助不再来自赠与者、施舍者、仁爱者，而是来自获取者 、占有者（篡夺者）、所有者。共产主义和诽谤利己主义的人道主义自觉或不自觉地总还是依赖于爱 。

一旦共同体成了人的需要，而人也感到在他的目标方面受到共同体的促进，那么共同体将很快地（因为它已成为他的原则）为他规定出自己的法则、社会的法则。人的原则自己抬高为超越于他们的至上权力，成了他们的最高本质、他们的神，并作为这样的立法者。共产主义给这个原则造成最严厉的后果，而基督教则是社会的宗教，因为如费尔巴哈正确地所说的那样（尽管他对此没有正确地予以考虑），爱是人的本质，即社会的本质或社会的（共产主义的）人的本质。一切宗教皆是社会的崇拜，社会的（文明的）人为这一原则所统治。神不会是唯一自我的神，却总是社会或共同体的神，不论"家族"社会的神（家宅守护神）或"人民"的神（"民族神"）或"一切人"的神（"他是一切人的父亲"）。

因此只要人们革除社会 和从这一原则产生的一切，人们而后就能期待从根本上来消灭宗教。然而恰恰是在共产主义里，这一原则试图达到登峰造极的地步，因为在共产主义里，为了确立"平等"，一切就应变为共同的东西 。一旦赢得了这种"平等"，那么甚至连"自由"也是不会缺乏的。然而是谁的自由?社会的 自由!这样，社会就是一切中的一切，而人们就仅仅只是"互助互爱的"。这也许就是爱的国家的光荣。

我与其依赖人们的“爱的效劳”、他们的慈悲和怜悯，倒毋宁依赖人们的利己心。利己心要求互惠 （投李报桃），不干“无谓”的事，允许赢得和购买 。然而我能够用什么去为自己获得爱的效劳呢?这就完全取决于偶然情况，看我是否恰恰与“仁爱者”打交道了。为了仁爱者的效劳只能诉诸乞求：诸如我的寒酸的外表、我的求援、我的贫困、我的痛苦 之类。对他的帮助我能报之以什么?什么也不要!我毋须把它当作赠品 接受下来。爱是无法支付的 ，或者毋宁说：爱当然是可以支付的，不过只能用相对的爱（“他对人好，人亦对他好”）。就像在贫穷的按日工那里经常征收捐赠那样，年复一年地接收捐赠，却没有任何酬答效劳。这是一种怎样的低贱和乞丐行为啊!而收受者能够对他和他捐赠的芬尼（他的财富即是由这些芬尼所构成）做些什么呢?如若收受者连同他的法律、他的机构之类（按日工对此一切都是必须付款的）均不存在的话，那么日工倒真正可以有更多的享乐。然而，在上述情况下，穷汉却仍爱着 他的主人。

不，作为迄今历史的“目标”的共同体是不可能的。我们倒毋宁与共同体的任何伪善一刀两断并承认：如果我们作为人是平等的话，那么我们恰恰是不平等的，因为我们并非是人。只要我们没有被设想 为如同我们实际上和形体上的那样，我们就只有在思想上 是平等的。我是自我，而你也是自我，然而我不是这一设想的自我。在此我们大家都是平等的这一自我，只不过是我的思想 。我是人，你亦是人，然而“人”只是一种思想、一种普遍性。无论是我或者你均是不可言说的，我们是不可言说的 ，因为只有思想 是可以言说的和存在于言说之中的。

因此我们并不追求共同体，而是追求片面性 。我们并不寻求无所不包的团体、“人类社会”，我们在其他人那里寻求的只是我们可以作为我们的所有物使用的手段和机构!就像我们并不把树木、野兽看成是我们的平等者那样；其他人应是我们的平等者 ，这一前提也是出自虚伪。没有人是我的平等者 ，如同一切其他存在那样，我把他看作是我的所有物。与此相反，我被告知，在“同类”中我应该是人（《犹太人问题》，[61] 第60页），我该在他们中“尊重”同类。对于我来说，没有人是值得尊重的人，即使同类的人也是如此。如同其他存在那样，他只不过是一个我所关心或不关心的对象 ，有用或无用的个体。

而如若我能使用他的话，那么为了通过协议增强我的力量 和通过共同的势力比个人所能的完成得更多，我无疑会随即与他互相了解，取得一致。在这种共同性中，我看到的仅仅是我的力量的倍增，而只要这种共同性是我的 倍增的力量，那么我就要保持它。故而它就是一种联盟。

联盟既不受自然羁绊的束缚，也不受精神羁绊的束缚，而且联盟并非是自然的团体，并非是精神的团体。并非是血统 、并非是信仰（即精神）使联盟得以成立。在一个自然的团体中，如在一个家庭、一个种族、一个民族以至人类之中，个人的价值只在于他是同一种或类的标本； 在一个精神的团体中，如在一个教区、一个教会之中，个人只是意味着同一精神的一个成员 。在这两种场合，你之所以为唯一者的什么，必定遭到压制。作为唯一者，你只能在联盟中维持自己，因为并非是联盟占有你，而是你占有联盟或者说你利用联盟。

在联盟中而且只有在联盟中，所有物才得到承认，因为人们不再能掌握从任何存在那里得来的作为采邑的他们的东西。共产主义者只不过是彻底地继续完成着在宗教发展的过程中，特别是在国家中早就存在的事物，就是无财产性，即封建制度。

国家致力于抑制欲望者，换言之，国家试图仅仅把他们的欲望引向它那里，并以国家向他们提供的东西使他们满足 。国家并不考虑为了欲望者而满足欲望。与此相反，国家把沉溺于欲望的人斥为"利己主义"的人，而"利己主义的人"则是国家的敌人。国家所以如此看，因为国家没有与其相协调的能力，国家恰恰不能"理解"利己主义者。因为国家仅仅为自己做事（没有其他的可能性），故而国家不是为我的需要操心，而只是为如何扼杀我而操心，就是说把我搞成一个另外的自我——一个善良市民。国家为了"改善道德"而采取措施。——而国家用什么去为自己赢得个人呢?用自身，即用国家的事物，用国家财产 。国家持续地着手于使一切人分享国家的"财产"，提供给一切人以"文化的财产"。国家给他们提供国家的教育，为他们开放国家文化设施的门户，使他们有能力用产业的方式获得财产（即采邑）。为这一切采邑 ，国家只要求永远感谢 的正当赋税。然而"忘恩负义者"却忘记致以这样的感谢。而"社会"也做不了与国家所做的有本质上不同的事。

你向联盟倾注你的全力、你的能力，并使自己是有所作为的，而在社会中，你则由于你的劳动力而被使用。在前一种情况，你利己主义地生活着；而在后一种情况，你则是像人似地，即宗教地、作为"这一主人的躯体的构成部分"而生活着。你所拥有的什么，即是你负于社会的，而你对社会是负有义务的，为"社会责任"所中迷。你利用联盟，而一旦你知道不再能从联盟得到利益的话，你就"没有义务和不讲信义地"抛弃联盟。如果社会是高于你的话，那么对于你来说，社会就是高于你自身的，而联盟则只是使你的自然力锐利、强大的工具或武器。联盟是为你服务、由于你而存在的；而社会则相反为了它而向你提出要求并且没有你也是存在着的。简言之，社会是神圣的，而联盟则是你自己：社会使用你，而联盟则被你使用。

人们却仍然克制不住提出这样的异议：达成的协议可能再度成了我们的负担并限制我们的自由。他们会说，最终我们可能达到这样一点"为了整体每个人都必须牺牲自己的一部分自由"。然而根本不会为了整体作出牺牲，恰如我决不会为了整体或者哪怕为了任何其他人而缔结协议那样。相反，我之所以缔结协议，仅仅为了我自己的利益，出于自私自利。如果谈到牺牲的话，那么我所"牺牲"的仅仅是不在我的权力之内的东西，也就是说，我根本没有作出什么牺牲。

如果回到财产问题上，那么所有者即是主人。或者你欲成为主人，或者社会应成为主人，两者必居其一!这取决于你究竟成为一个所有者还是一个游民：利己主义者是所有者，社会主义者是游民。而贫困状态或无产业状态即是封建制度和采邑制度的意义。这种采邑制度自上世纪以来只是变换了领主：用人代替了神，至于采邑，以往是神的恩惠的采邑，而现今则是从人那里来的采邑。前已阐述了由于人道原则而使共产主义的贫穷状态进入绝对的或最贫困的贫穷状态的情况，同时还指出了，如何只有这样的贫穷状态方能反过来变为独自性。在革命中，旧的封建制度已彻底地被捣碎了，此后一切反动的策略均是徒劳无益的而且永远是徒劳无益的，因为死了的已经死去。然而即使是复活也必须证明自己是基督教历史中的一个真理，并如此证明自己。因为在彼岸世界，有着光辉四射的躯体的封建制度复活了：在"人"的领主权统治之下的新的封建制度。

基督教并没有被消灭，而信仰者确信无疑地把迄今反对基督教的每一斗争看作是旨在纯洁和巩固基督教，他们这样看是有道理的；因

为基督教在实际上只不过更容光焕发，而“被发现了的基督教”是人的基督教。我们尚完全生活在基督教时代，因此对基督教耿耿于怀的人恰恰最起劲地致力于“完成”基督教。封建制度愈是人性化，它对于我们来说就愈是可爱，因为我们更不会相信，它还是封建制度，我们会更有把握地把它当作是独自性。如果我们发现了“人性的东西”的话，我们就会认为找到了我们的最固有的东西。

自由主义欲图给予我自己的东西，然而却设想不在我自己的东西的名义下，而是在“人的东西”的名义下把它给予我。就仿佛只有在这假面具下才能做到这一点似的!革命最珍贵的成就——人权的意义就在于：在我那里的人赋予 我这方面那方面的权利 。作为个人的我，即作为这一个，我就没有被赋予权利，而作为人，我则是因此而可以被赋予权利的。如果我高于人，就是说我是一个特殊的 人的话，那么我，特殊者就被拒绝赋予这样的权利。与此相反，如若你们坚持你们的赠品的价值 ，坚持它们的价格的话，如若你们不受胁迫不在价格以下出售的话，如若你们不听认为你们的商品是与价格不相称的劝说的话，如若你们不让自己由于“低廉的价格”而成为笑柄，而是学习说“我欲昂贵地出售 我的生命（财产）”，敌人休想通过廉价购买 得到它的勇者的话，这样你们就把共产主义的相反方面认作正确的东西。而后这就不叫：交出你们的财产!而是：利用 你们的财产!

在当代的入口处铭刻着的不再是阿波罗的“认识你自己”，而是“实现你自己的价值 !”

蒲鲁东把财产称之为“掠夺”。这却是他人的财产（而他专门就谈这一种财产），不少是通过放弃、转让和自卑等而存在，这是一种赠与 。如若人们仅仅是愚蠢而又胆怯的赠与者，为什么要像一个贫穷的被掠者那样感伤地呼唤同情?为什么也要在这里又把罪责推给他人，就仿佛他们掠夺了我们似的。在此我们自己是有罪责的：我们对他人不加掠夺。穷人的罪责就在于存在着富人这一点。

根本没有这样的人，他所热心追求的就是他已经有的财产，而是凡所热心追求的必定是别人的财产。人们在实际上并不攻击财产，而只是攻击财产的异己性。人们欲图把更多的 而不是更少的称之为自己的 ，人们欲图把一切都称为自己的 。故而人们反对异己性，如果用一个与财产字形相仿佛的词的话就是反对他人的财产。人们在此是怎

样善自为之的呢?他们并不将他人的 财产变为自己的，而是扮演不偏不倚的角色，只是要求将一切财产交给一个第三者（如人类社会）。人们并不以自己的名义，而是以某个第三者的名义对他人的财产提出要求。于是“利己主义的”色彩就被抹掉了，而一切则是如此纯洁和人道!

无财产或贫穷，如同这是一切宗教性（即虔诚、道德、人道）的本质那样，这也就是“基督教的本质”。这两者只有在“绝对的宗教”之中才能最明确地宣告自己并作为愉快的消息成为有发展可能的福音。在当前反对财产的斗争中我们目睹了最显著的发展。这场斗争是将“人”引至胜利和完成无财产状态的斗争。人道的胜利即是基督教的胜利。如此这般“被发现了的基督教”却是完善的封建制度，无所不包的采邑制度，即完全的贫穷状态。

那么，还要有一次反对封建制度的“革命”吗?

不能将革命与暴动等量齐观。革命是诸状况、现存条件或状况的变革，是国家或社会的变革，因此它是政治的 或社会的 行为。作为不可避免的结果，暴动虽然是诸状况的改变，但它不是从这种改变，而是从人们对自身的不满出发的。暴动不是武装的反抗，而是个人的反抗，是毫不顾及由此产生怎样的安排的一种奋起。革命的目的是建立新的安排 ，暴动的目的则是使我们不再受别人的 安排，而由我们自己安排自己，并且对“制度”不抱任何奢望。暴动不是反对现存状态的斗争，因为如果它兴旺起来，现存状态就会自行崩溃。暴动仅仅是使自己摆脱现存状态的一种努力。如果我摒弃了现存状态，那么它就死去，就会腐烂。由于我的目的却并非是推翻现存状态，而是要超越在它之上，所以我的意图和我的行为丝毫没有政治的或社会的性质，而是仅仅针对我自己和我的独自性的，因而是利己主义的 意图和行为。

革命命令建立制度 ，而暴动则要求奋起 或起事 。革命的首脑们考虑选择怎样的宪法 的问题。整个政治时期充斥着宪法斗争和宪法问题，就像社会的天才们在社会的机构方面（诸如法伦斯泰尔之类）有非凡的发明那样。暴动者则致力于不受宪法的束缚。[62]

为了更加清楚起见，我打算作一个对比，然而与期望相反却想起了基督教的创立。由于最初的基督教徒对于已有的异教国家的秩序顺从地加以鼓吹，命令承认异教的当局而且还心安理得地要求“把皇帝的一切归还给皇帝”，因此从自由主义方面看，人们就对此加以指责。在那个时代产生了多少反对罗马统治权的叛乱啊!犹太人以至罗马人表明自己对于他们自己的世俗政府是多么桀骜不驯啊!简言之，“政治的不满”是多么深入人心啊!对此，这些基督教徒一概不欲知晓，不欲与“自由的倾向”沆瀣一气。当时在政治上是极为动荡的，据福音书的说法，人们认为，除了指控基督教的创始人“搞政治阴谋”外，其他的控告不会有什么成效。然而同一福音书却又报告说：他恰恰极少参加政治活动。然而为什么他并不像犹太人所乐意看到的那样是革命者、煽动者和自由主义者?因为他并不期待从状况的变化而来的幸福，而这整个的营生对于他来说是无所谓的。他并非像凯撒那样是革命者，而是一个暴动者，并非是颠覆国家者，而是起事反抗者。因此对他来说只有一点是重要的：“要像蛇那样智慧”。在特殊情况下，“把皇帝的一切归还给皇帝”也表达了同样的意义。他并不进行反对当局的自由主义的或政治的斗争，而是欲图在不受当局骚扰、扰乱的情况下走他自己的路。政府的敌人对于他来说同政府一样是毫无所谓的，因为他所欲图的是什么，他们两者是不理解的。他只有用蛇的智慧来把他们与自己隔开。如果说他不是人民的蛊惑者、煽动者和革命者，那么他和每个古代基督教徒就更是暴动者，他使自己凌驾于政府和政府的敌人认为是崇高的一切之上，并且自己从一切束缚中摆脱出来。他同时还挖断整个异教世界的生命源泉。由此，现存国家就必然枯萎。恰恰是因为他拒绝推翻现存秩序，他方成为现存秩序的仇敌和真正的灭绝者。因为他将现存秩序团团围住，毫不顾惜被围者的痛苦，无所动摇和无所顾忌地在这上面造起他的殿堂的建筑。

于是，如同异教的世界秩序所发生的情况那样，基督教的秩序也会如此这般地进行吗?如若先前暴动没有完成的话，那么革命就必定不能进行到底!

我与世界交往的目的何在呢?我欲享受世界，因此它就必须是我的财产，因此我就想赢得世界。我不欲自由、不欲人的平等。我只欲图我对他们的权力，我欲使他们成为我的财产，即成为享受的材料。如若我没有成功地做到这一点，那么我就甚至要称教会与国家为自己保持着的生杀之权是我的权力。在俄国溃退的路上，一个军官的寡妇

由于炮击而丢掉了大腿，她就从这条腿上扯下吊袜带，用它把自己的孩子勒死，而后在这尸体旁流尽鲜血而死。谴责这个军官的寡妇吧!谴责对这个杀害儿童者的悼念吧。有谁知道，如果这个孩子活着的话，他“对世界有多少益处”!母亲杀害了孩子，因为她欲图满足地 和平静地去死。也许这种事例仅仅投合你们的感伤情调，你们也不知道从中体会出进一步的意义。情况可能是这样的；而从我这方面出发我则要利用这种事例，把它作为我的 满足决定我与人的关系的一个例子，作为我绝不由于任何谦逊的发作摒弃哪怕是对生与死的权力的一个例子。

在一般的“社会义务”方面，第三者不会给予我相对于他人的我的地位，就是说既不是神也不是人道会给我规定我与人的关系。说得更明显些即是：我对于他人不承担任何义务 ，正如同我也只有在由我自己区分自己的情况下（如把我尘世的存在与我的不灭的灵魂相区别等等），才对我自己承担义务那样（如自我保持的义务，即不自杀的义务）。

我不在任何权力前卑躬屈膝 了，并认识到一切权力只不过是我的权力而已，一旦它威胁我，将会变成反对 我或凌驾在 我之上 的权力，我随即可以征服它。每种权力都只能是贯彻我的意图的我的手段之一，就如同猎狗是我对野兽的权力那样。然而当狗向我们扑来时，我们就杀掉它。我将使一切统治我的权力为我效劳。各种偶像由于我而存在。我只需不再对它重新发生关系，那么它们就不复存在。各种“更高权力”的存在仅仅只由于我抬高它们并压低我自己。

因此我与世界的关系是这样的：我为世界效劳，并不是“为了神”，“为了人”，而是我所做的一切均是“为了我自己”。因此世界仅仅满足我；而宗教立场（我把道德和人道立场也包括在内）的特征是：在此基础上的一切总是一个不能实现 的虔诚的愿望，即一种彼岸世界的事，一种达不到的事。诸如人的普遍的幸福、博爱的道德世界、永恒的和平、利己主义的废止之类。“在这个世界上没有什么是完善的。”用这样可怜的标语，善人们就与世界分离，逃遁到他们的献给神的斗室之中或他们傲慢的“自我意识”之中。至于我们则仍留在这个“不完善的”世界里，因为为了我们的自我享乐，我们尚需要这个世界。

我与世界的交往就在于我享受世界并因而为了我的自我享乐而消受它。交往 即是世界享乐 ，而且从属于我的自我享乐。

第三节 我的自我享乐

我们站在一个时代的分界处。迄今的世界除了考虑生活的胜利外是无所考虑的，它为生活 而操心。一切都是为了生活。因为不管是为了彼岸世界的生活，还是为了此岸世界的生活，不管是为了现世的生活还是为了永恒的生活而紧张活动；不管人们是热切地盼望"日常的口粮"（"给我们日常的口粮"）还是"神圣的口粮"（"天上的真粮"，"上帝的粮就是那从天上降下来赐生命 给世界的"，《约翰福音》，第6章）；不管人们是为了"可爱的生命"还是为了"永恒的生命"而操心；总之，这一切都改变不了紧张和操心的目的：在这种或那种情况下都是为了生活 。现代的倾向还会有什么别的预兆吗?人们希图任何人都没有缺乏日常生活必需品之虞，而是感到在这方面有充分的保障。而在另一方面人们却教诲道：人应为尘世生活而考虑，与现实的世界相适应，而毋庸为彼岸的生活而枉费心机。

我们试从另一角度考察一下这同一事情。如果有谁由于他活着 而忧心忡忡，在这种忐忑不安之中他极容易忘却生活的享乐 。如若他仅仅为生命而操劳并且只是考虑："我只要保住我的可爱的生命"，那么他就不会用他的全力去利用即享受生命。人们该如何利用生命呢?就如同燃烛取光那样，人们也同样地利用生命，同时燃尽生命，人们利用生命，因而也就是利用自己——活生生的人同时也就消耗了 生命和自己。生命的 享乐即是生命的消费。

于是我们寻求生命的享乐 !而宗教的世界又做些什么呢?它寻求生命 。"真正的生命、幸福的生活在哪里?如何达到这一点?为了成为一个真正的活生生的人，人必须做什么和成为什么?他如何完成这一使命?"这些和诸如此类的问题表明了提问者首先在寻找自己 ，在真正意义上的自己，在真正的活生生的意义上的自己。"现在的我是泡沫和阴影；将来的我则是我的真正的自我。"追求这一真正的自我，确立他，实现他，这就是死者的重大任务。死者之所以去死，只是为了复活 ；他之所以活着，只是为了去死。所以活着，只是为了发现真正的生命。

只有在我确信我自己和我不再寻找我自己的情况下，我才真正是我的所有物：我拥有了我自己，因此我使用和享受我自己。反之我从不会从自己那里得到快乐，如果我设想我尚须寻找我的真正的自我，设想必然的结果是：在我之中活着的并非是我，而是基督或任何其他的精神的，即精灵的自我，如真正的人、人的本质之类。

这两种见解有很大的差异。老的见解是，我走向我自己；新的见解则是我从我自己出发。在前一见解中，我憧憬着我自己；在后一见解中，我拥有我自己，我对我自己所做的，恰如人们对任何其他的所有物所做的那样——我按照我的喜好享受我自己。我不再为生活而惴惴不安，而是"自由发挥"它的作用。

从现在起问题就不在于人们如何获得生活，而在于人们如何能够挥霍享受它；不在于人们如何在自己那里确立真正的自我，而在于人们如何自我消化、自我复生。

理想除了是寻找着的、永远是遥远的自我之外，还会是别的什么吗?人们寻找着自己，所以，人们尚未拥有自己。人们所追求的是他应该 成为的什么，因此他现在就不是 所追求的什么。人们生活在憧憬之中，数千年来生活在憧憬和希望 之中。要是在享乐 之中，生活就会全然不同了。

这些仅仅就适用于所谓的虔诚者吗?不，这适用于开辟时代的一切人，甚至也包括这个时期的享乐者。对于他们来说，在工作日之后也是一个星期日，在尘世经营之后也憧憬着一个更美好的世界、一种普遍的人类幸福，简言之也有着一种理想。然而特别是哲学家与虔诚者形成了鲜明的对照。哲学家会考虑不同于理想的、不同于绝对的自我的其他什么东西吗?到处的憧憬与希望，都不外是这些。对于我来说，这就叫做浪漫主义。

如果说生命的享乐 应战胜生命的憧憬 或生命的希望的话，那么前者必须在其双重的意义上征服后者，这一点席勒在《理想与人生》一诗中已经指出了。它必须消灭僧俗两界的贫困，根除理想和口粮匮乏的现象。谁为了熬过生命而不得不使用生命，他就无法享受生命；谁还在寻求他的生命，他就没有拥有生命，因此也同样不能享受生命：两者均是贫穷的，"然而贫穷者是幸福的。"

渴求真正生活的人们，虽然不拥有对他们现今生活的权力，却必须为了赢得那种真正的生活这一目的而使用他们现今的生活，必须为了这种努力和任务而整个地作出牺牲。有这样的宗教徒，他们把希望寄托于彼岸世界的生活，把现世的生活仅仅看作是彼岸世界的生活的一种准备。借助他们的例子就相当清楚地表明了他们尘世生存的从属性（他们尘世的生存仅仅只为所希望的天国的生存而效劳）。在这种情况下，如果有人把启蒙派和光明派看作是很少作出自我牺牲的人，那么他就大错而特错了。"真正的生活"所表现的意义要远比"天国的生活"所表现的意义来得广泛。如果随即引入有关生活的自由主义概念的话，"人的生活"和"真正人的生活"不就是真正的生活吗?究竟是任何人从一开始就过着这种真正人的生活，还是必须经过艰苦的努力才能使自己提高到这一步?究竟他的当前生活就是这种真正人的生活，还是他的未来的生活是这样呢?前者他已经拥有了，至于后者他则须去争取，只有他在"摆脱了所有利己主义污点"的时候，他才能得到它。在这种观点里，生活之所以在此存在，仅仅是为了赢得生活，而人之所以活着，仅仅是使人的本质在自己那里有生气，人们活着只是为了这一本质。人们只有在借助这一本质为自己获得"真正的"、清除了一切利己主义的生活的情况下，方才设法得到自己的生活。因此人们害怕滥用他的生命：它只为"正当的使用"而效劳。

简言之，人们有着人生的使命 、人生的任务。他们必须通过自己的生命来实现和确立某物。对于某物来说，我们的生命只是手段和工具。某物比这种生命更有价值。人们对某物欠下的 是生命。人们拥有神，它要求活生生的牺牲 。随着时间的推移，只有野蛮人的牺牲消失了；然而人的牺牲本身却原封不动地保留着。每时每刻犯人为了法纪而毙命牺牲。而我们"可怜的罪人"则自己杀自己，为"人的本质"、"人类的观念"、"人类"，为偶像或神以及叫做其他的什么而牺牲。

然而由于我们所欠的某物是我们的生命，因此这主要就意味着：我们就没有权利从我们那里取走我们的生命。

基督教的保守倾向所设想的死 即是有目的地为它拔除它的刺并美好地继续生活和保持自己，其他的设想就都是不允许的。只要基督教徒——极端的犹太人——能够使自己钻营和偷越进天国，他就听任一切事、容忍一切事。他是不可以自杀的，他只可以自我维持，并参与"准备未来住所"的工作。在他心上的是保守主义或"死的征服"："最后

所毁灭的仇敌就是死。”[63]“基督已经把死废去，借着福音，将不朽的生命 彰显出来。”[64] 就是说显示出“不朽性”、稳定性。

道德家意欲善与正义。如果他采取了能够实现真正达到此目标手段的话，那么这些手段就不是他的 手段，而是善、正义之类本身的手段。这些手段从不会是不道德的，因为善的目标本身是通过它们得以实现的：目标使手段神圣。人们把这一原则称为耶稣会的原则，它当然完全是“道德的”。道德家的行为是为一个目标或一个观念效劳 。他使自己成为善这一观念的工具 ，就像信教者把成为神的工具或器具看作是自己的荣誉那样。静候等死这是道德的命令所提出的善的要求。自杀则是不道德的和丑恶的：在道德的法庭前自杀 是得不到宽恕的。宗教徒之所以禁止自杀，因为“并不是你而是神给你自己以生命，故而只有神才能再度从你那里夺走生命。”（即使从这一观念出发，当我自杀时就如同我被瓦片或敌人的子弹击中时那样，神似乎同样地都不从我那里夺走生命：神毋宁在我那里唤起死的决定!）这样，道德家就禁止自杀，因为我的生命是属于祖国的，“因为我不知道，我通过我的生命是否能作出善事。”当然善在我那里失去了一个工具，如同神失去一个器具那样。如果说我是不道德的，那么我就以我的改恶从善 为善效劳。如果说我是“不信神的”，那么神的喜悦就在于我的忏悔 。自杀既是不信神的又是邪恶的。如果某人的立场是宗教的立场，却自己结束了生命，那么他的行为就是忘掉了神的。但如若自杀者的立场是道德，那么他的行为就是忘掉了义务，是不道德的。人们自己颇为这样的问题所折磨：埃米莉亚·加洛蒂之死在道德上是否说得过去（他们把这种死当作是一种自杀，而在本质上亦是如此）?她是如此执著于贞洁这一道德的善，以至为此而舍弃了生命，这无论如何是道德的，然而她不相信她自己有力量控制住她的热血，则又是不道德的。如此这般的矛盾在道德悲剧中普遍地构成了悲剧的冲突。为了在此能引起兴味，人们必须道德地思维和感受。

适用于虔诚和道德的，也必然适用于人性，因为人们的生命同样地属于人、人类或类。只有在我对任何本质都没有义务的情况下，维持生活才是我的事。“脱离这座桥的一跳使我得到了自由!”

然而如若我们生活的维持对某个本质是负有义务的，而我们又应在我们之中使这个本质活跃起来的话，那么我们的义务就在于：并不是根据我们的 喜好来度过生活，而要根据这一本质来形成我们的生

活。我们的一切感情、思考和意欲，我们的一切行为和努力均属于这一本质。

符合此本质的一切均出自它的概念。然而对这一概念的理解是多么不同啊!或者说对此本质的设想是多么不同啊!看看最高本质对伊斯兰教徒提出了什么要求，而基督教徒则又想着该从最高本质那里听到什么不同的要求吧。两者的生活状态该显现出多大的差异啊!大家都坚持的只不过是：最高本质务须矫正 我们的生活。

虔诚的宗教徒把神看作是他们的法官，把神的话看作是他们生活的指导。故而我在本书的各部分都只能以回忆的方式一带而过，因为他们是属于早已过去的发展时期，作为僵化的事物他们愿意永远保住他们固定的位置。在现代，夸夸其谈的，不再是虔诚的宗教徒，而是自由主义者，更何况虔诚自身也抵挡不住用自由的颜色涂红它苍白的面孔。但自由主义者并不把神尊崇为他们的法官，并不按照神的话语指导他们的生活发展，而是以人为依据对自己进行调整：他们不想成为"神"而想成为"人"，他们不想像"神那样地"生活，而想像"人那样地"生活。

人是自由主义者的最高本质，人是他的生活的法官 ，人性是他的指导者 或教义问答。神是精神，而人则是"最完全的精神"，人是对精神长期的追求或"研究神的深邃"即精神的精邃的最终成果。

你的每一特征都应是人的；你自己从头到脚、从内心到外表都应是人的：因为人性即是你的天职 。

天职—使命—任务!

一个人能成为什么，他就会成为什么。环境的不利可能阻碍一个天生的诗人登上时代的高峰，阻碍他在经过为此而不可缺少的深修苦学之后创作出完美的 艺术作品。然而不管他是雇农，还是幸运地生活在魏玛宫廷中，他总是会作诗的。天生的音乐家，不管他会奏一切乐器还是只会奏牧笛，总会奏音乐。天生的哲学头脑无论作为大学哲学家或作为乡村哲学家都能够表现自己。最后，天生的蠢人，几乎像每一个上过学能够就若干同学的例子回忆自己上过学的人那样，永远是笨蛋。只是这种蠢人同时又能成为狡猾者，这两者是颇为相容的。他既可能被训练和培养为一个部门的领导人，也可能当擦皮靴者为这类

领导人效劳。是的，天生的狭隘头脑无疑是为数最多的一类人。既然在每一动物的种属中存在着明确的差别，为什么在人的种属中就不该有同样的差别呢?到处存在着才能高的人和才能低的人。

然而只有少数人是极迟钝的，人们不能向他们灌输种种观念。故而人们通常认为一切人都有能力拥有宗教。在某种程度上他们也被教育拥有其他的观念，如对音乐的理解力，以至一些哲学的训练之类。在这里，宗教、道德、教育、科学等等的僧侣主义就开始了。而共产主义者譬如就欲图通过"人民学校"使一切人了解一切东西。经常听到的一种说法是："大众"没有宗教是无法维持下去的。共产主义者将这种说法扩大为：不仅仅是"大众"，而干脆就是一切人对一切都是负有使命的。

教育大众信仰宗教这是不够的，他们甚至必须要与"一切人的东西"打交道。教育训练愈来愈变得普遍和广泛。

你们可怜的人，如若你们可以按照自己的意愿跳跃的话，你们就能够生活得幸福。你们为了表演技巧却要按照教师和耍熊者的口哨而起舞。为此，你们是根本使用不着你们自己的意愿。你们直到最后也没有一次对此进行反抗：人们要使你们成为不同于你们自己要成为的样子。不，你们只是自言自语地、机械地喃喃重复默念的问题："我的使命是什么?我<u>该</u> 做什么?"这样，为了让人<u>告诉</u> 和<u>命令</u> 你们，为了让人为<u>你们</u> 指明<u>你们的使命</u> 或为了你们依据精神的规定而在这方面自己命令和责成自己，你们就只需要问：你们该做什么?在此，就意志方面而言就叫做：我意欲我<u>该做</u> 的事。

如同植物、动物没有什么使命那样，人也没有"天职"、"任务"和"使命"。花卉并不遵从使命而进行自我完善，它却竭尽全力尽其所能地享受和消受世界，这就是说，只要能够得到和吸收，它就尽可能多地吸取土地的汁液、上天的空气、太阳的光亮。小鸟并不按照什么使命生息，然而它却在可能的范围内运用它的力量：它捕捉甲虫、尽情歌唱。与人的力量比起来，花鸟的力量是很小的。人只要像花鸟那样使用他的力量、干预世界，他就会变得强大许多。人并没有使命，却拥有力量；这些力量在哪里存在，就在哪里显示自己；因为力量的存在仅仅就在于它们的显现，而且力量就像生命那样不能片刻无所作为，生命只要有一秒钟"静止下来"就不成其为生命了。因此或许可以

向人呼吁道：使用你的力量。在这一命令中看来可以加上这样的含义：人的任务就在于使用他的力量。但是实际情况却并不是如此的。在实际上、更确切地说，每个人都使用他的力量，却不把此看成是他的使命：每个人在每一瞬间拥有多少力量就使用多少力量。人们在谈到失败者时准会说，他本该更多地施展他的力量。然而人们却忘了，如果他在失败的瞬间还有力量去施展他的力量（如体力）的话，那么他是不会坐失良机的。即使仅仅丧失勇气一分钟，这就意味着一分钟的无力状态。当然，尤其是在敌方反抗或友方援助的情况下，力量是可以自我增强和扩充的；但是，人们在没有看到力量在发挥作用的时候，也可以确信力量的不存在。从石头中可以打出火来，但是不打就没有火。同样，人也需要一种"推动力"。

由于力量表明自己总是从自身出发进行活动的，故而要求使用力量的命令就是多此一举和毫无意义的。人使用他的力量并不等于这是人的使命 和任务，确切些说这是人在任何时候都实际存在的行为 。力量只不过是力量显现的简称。

就如同这朵玫瑰向来就是真正的玫瑰，这只夜莺一向是真正的夜莺那样，并不是在我完成了我的使命、依据我的天职生活之后，我方才是真正的人，而是我生来就是"真正的人"。我最初的牙牙学语即是一个"真正的人"的生活标志，我的生活斗争即是他的力的表现，我的临终的呼吸即是"人"的最终的力的气息。

真正的人渴望的对象并不存在于将来，而是活生生地、现实地存在于现今。不管我是怎样的，不管我是谁：是幸福的还是不幸的，是孩子还是老人，是有信心的还是疑惑的，是睡着还是醒着的，我都是如此这般的，我是真正的人。

然而如若我是人 ，如若我真正在我那里发现了被宗教的人类当作遥远目标的人，那么一切"真正人的东西"就成了我自己的 。人们归之于人类观念的一切属于我 。譬如有待于人类达到的那种贸易自由，人们像对待使人着魔的梦幻那样把它推往它的黄金的未来。而我则把它当成我的所有物为我自己预先取之，在现今我以走私的形式来实现贸易自由。当然，只有少数走私者欲知晓为他们的行为所提出的这种理由，但利己主义的本能却代替了他们的意识。有关出版自由我已在前面指出了同样的情况。

一切均是我的所有，因此我要给我把欲图摆脱我的东西再拿回来。如若我为了某种隶属性而从我自己那里脱逃的话，那么首先我就总是要再度取得我自己。但这一切也都不是我的使命，而是我的自然的行为。

好了，究竟我把我自己当作出发点还是当作目标，这是有极大差异的。在后一情况中，我就不拥有我自己，因此对于我自己来说我是异己的，我是我的本质，我的"真正的本质"。而这一对于我来说是异己的"真正的本质"将作为有着万千名称的幽灵来嘲弄我。因为我尚不是我，故而是另一个我（如神、真正的人、真正的宗教信徒、理性主义者、自由人等等）即是我的自我。

远远地离开我自己，我将自我分成两半。其中的一个部分是尚未达到的和需要充实的部分，即真的部分。另一个部分是不真的部分、须作出牺牲的部分，即非精神的部分。而前一个部分、真的部分应该成为全人，即精神。这就叫做"精神是人的固有本质"或"作为人而存在着的人只能是精神性的。"这就是为了捕获精神所作的急切的猛扑，就仿佛人们随后就要捕捉到自己 似的。而在追逐自己的过程中，人们在眼前失去了作为现在的他们的这一自己。

当他们强烈地追求永远达不到的他们自己时，他们就蔑视聪明人的通例：像人实际那样地来看待人。他们宁愿像人该当是那样地来看待人。为此，他们逼使每个人追求他该当如此的自我并"为一切人的平等权利、一切人的同样的尊严，为使一切人成为同样道德或理性的人而奋斗。" [65]

是的，"如果人们像他们应该 成为和能够 成为的那样，如果一切人都是理性的，大家彼此都像兄弟般地相爱"，那么这就是一种天堂的生活。 [66] 好吧，就让人们像他们应该成为和能够成为的那样吧!然而他们应该成为什么?当然不会高于他们所能成为的什么!而他们能够成为什么呢?恰恰也是不会高于他们之所能，即不会高于他们所拥有的成为什么的能力与力量。然而，他们在实际上之所以成为什么，正是因为他们没有能力 不成为什么。这就叫做，有能力成为什么即等于实际上是什么。人们在实际上不是什么，他们就没有成为什么的能力；人们在实际上不做什么，他们就没有做什么的能力。试问患白内障的盲人能看到什么吗?只有成功地做了白内障手术，他方能重见光明。然而

现在他之所以不能看见东西，只是因为在实际上他看不到东西。可能性和现实性总是一致的。人们不能够做他们不做的事；恰如人们不做他们不能够做的事那样。

这种主张的怪癖性质，在人们作了下述考虑之后就不复存在了。人们可以考虑，在"什么什么是可能的"这一说法中，几乎仅仅只表示这样的意思："我能够设想什么什么"，例如："一切人合理地生活是可能的"就等于说"我能够设想一切人"。现今由于我的思维不能够实现，也就是说实现不了一切人合理地生活这样的情况，就必须把这一切留给人自己。故而对于我来说，普遍的理性仅仅是可以设想的，是一种可设想性。但在实际上，作为这样一种可设想性即是一种现实性，它只有在涉及我所不能够做的方面即其他人的合理性方面，才被称做可能性。只要这一切取决于你，一切人也许就都能是合理的，因为你对此并不反对。是的，在你思维所及的范围内，你也许不能够发现任何障碍，因此在你的思维中并不与事情相对抗：事情对于你来说是可以设想的。

然而由于人并不都是合理的，故而他们就不能是合理的。

如果某人设想某物轻而易举地就是可能的，在实际上却不存在或没有发生，那么他就能确信：有什么在妨碍着它，它就该是不可能的。我们的时代有着它的艺术、科学等等。艺术可能是极差的，但人们是否可以说：只要我们欲图的话，我们就理应拥有一种较好的艺术和"能够"拥有它?我们恰恰只拥有我们能够拥有的那么多的艺术。我们今天的艺术是现时唯一可能的，因而是现实的艺术。

即使把"可能"一词的意义最终归结为"将来"的意思，它也保留着"现实"的充分力量。如人们说：明天出太阳是可能的。这只不过是意味着：对于今天来说，明天是现实的将来。因为几乎毋须解释的是：将来只有在它尚未出现时才是现实的"将来"。

那么对该词作这样评价的目的是什么呢?如果在这背后没有隐藏着数千年的遗患无穷的误解，如果在"可能"这个小字眼的这一唯一的概念中，并非是一切中迷的人们的幽灵都在作祟的话，那么我们就不会像在这里那样为考察该词而操心。

刚才所指出的思想统治着中迷的世界，如此这般，可能性无非就是可设想性，而为了这一可憎的可设想性一向作出了无数的牺牲。人能够变为理性的，这是可以设想的；他们能够认识基督，这是可以设想的；可以设想他们能够为善而激奋、能够变成有道德的人；可以设想他们全体能够庇护于教会的怀抱；可以设想他们能够对国家有害的事不想、不说、不做；可以设想他们能够 成为恭顺的臣民。因此之故，由于这一切是可以设想的，依据推论，这一切就是可能的。进一步说，因为这一切对人来说是可能的（恰恰在此有着虚假的方面：因为这一切对于我来说是可以设想的，这一切对于人 来说也是可能的），故而只要这一切是他们的使命，他们就应当 是这样的，而最后仅仅依据这一使命去看人、把人仅仅当作负有使命者，并非"如同他们实际上的那样，而是如同他们应当成为什么的那样"。

那么，进一步的推论呢?并非个别的人是人，却是思想、理想 是人。个人与人的关系并不是儿童与成人的关系，而是像粉笔所描的点与所设想的点之关系，或像一个有限的创造物与永恒的造物主之间的关系，而按照新的观点来说，则犹如标本与类的关系那样。在此表现出来的则是对"人类"、对"永恒的、不朽的人类"的赞颂，个人则必须为了人类的荣誉而捐躯并在为"人类精神"作贡献之中寻求自己的"不朽的荣誉"。

因此，只要僧侣时代或教书匠时代持续多久，思维者 在世界上就统治多久。只要是他们所设想的就是可能的，而只要是可能的，就必须予以实现。他们设想：人的理想只有在他们的思想中方是现实的。但是他们也设想实现理想的可能性，毋庸置辩的是，实现即是现实的、可以设想的，它是一种观念。

我和你，我们虽然可以是某个克鲁玛赫尔所能设想 的人：我们尚能够成为善良的基督教徒，然而一旦他欲图"规劝"我们，我们就随即使他感到：我们的基督教信仰仅仅是可以设想的，在其他方面，就是不可能的。如若他以他的逼人的思想、他的"善的信仰"没完没了地盯着我们，那么他将一定会懂得：我们根本没有必要 成为我们不欲成为的什么。

事情会继续发展下去，将比最虔诚的信徒和虔诚者还要有过之而无不及。"但愿一切人均是理性的，但愿一切人均按正义行事，但愿一

切人由人类爱所指引等等!”在人们的面前作为人的使命、作为他们奋斗的目标而提出的是：理性、正义和人类爱等等。然而什么叫做是理性的?是悉听自我的尊便吗?不，理性是满篇都是反对利己主义规则的一本书。

迄今的历史是精神的人 的历史。在官能时期之后，真正的历史方才开始，这就叫做精神性、宗教性、非官能性、超感觉性和荒谬的时期。而今，人们开始欲图成为和变为某种状况 。什么状况?真、善、美。说得详细点即是德行、虔诚、满意等等。他欲图把自己造就成“正义的人”、“正义的事物”。人 是他的目标、他的责任、他的使命、天职、任务、他的理想 。他对他自己来说是一个未来的人、彼岸的人。而什么 把他造就为“正义的汉子”的呢?是真的存在、善的存在、道德的存在等等。于是他就对不承认这一“什么”、不寻求这同一道德、不拥有同一信仰的每一个人冷眼而视：他驱逐“分裂主义者、异教徒、宗派主义者”等等。

不会有羊和狗会努力去成为“正义的羊、正义的狗”；没有什么动物会把它的本质当作是一种任务，即当作一种它必须予以实现的概念。它顺其自然地活着，就是说它分解、消亡着，这就是它实现着它自己。它不要求成为或变为不同于实际上的它的其他什么 。

我是要劝告你们像动物那样吗?我确实不会鼓励你们应该变成动物，因为如此这般又将是一项任务、一个理想（“在勤奋方面蜜蜂能够胜过你”）。如果有人希望动物变成人，那么情况也是完全相同的。你们的天性总归是人的天性，你们是人的天性，亦即是人。然而恰恰是因为你们已经是人，故而你们就毋须再去变成人。甚至动物也受到“训练”，而一只受过训练的动物会做出许多不自然的事。然而一只受过训练的狗，对于它自己来说，并不比一只自然的狗要好，即使对于我们来说它是比较容易接近的，它也从中得不到什么好处。

一向流行的是致力于把一切人“教育成”具有道德的、理性的、虔诚的、人的及类似的“本质”，亦即是训练。这一切努力由于不可制服的自我特性、独自性和利己主义而遭到失败。受训练者从未达到他们的理想，而且只是在口头上 信奉崇高的原则或者公开表明信仰 、宗教信仰。面对这一信仰，他们在生活 中就必须“总是把自己看作是罪

人”并且停留在他们理想的后面，是“软弱的人”还带有“人的弱点”的意识。

如果你并不把理想 当作你的使命而加以追求，而是如同时间消解了一切那样，你自己消解了自己，那么情况就完全不同了。消解并不是你们的“使命”，因为它是现今的实情。

然而人的教养 与宗教性无疑会使他们自由，但仅仅是为了把他们提供给另一个主人，而摆脱前一个主人的自由。我在宗教那里学到了抑制我的欲望，我通过从科学 那里得到的诡计破除了世界的抵抗。我甚至不为任何人效劳：“我不是任何人的奴仆。”然而随即产生的情况是：你必须比听命于人更厉害地听命于神。同样，我尽管通过我的冲动摆脱了不合理的使命，却要听命于理性 这个主人。我赢得了“精神上的自由”，“精神的自由”。然而由此我 却恰恰要受精神 的驱使。精神命令我，理性指挥我，他们是我的指导者和命令者。占优势的是“理性的人”和“精神的奴隶”。如果我并非是肉体的话，那么我确实也并非是精神。精神的自由即是我的顺从，因为我是高于精神或肉体的。

毫无疑义，教养使我成为强者 。它给予我超越一切冲动 之上的力量，既超越于我的天性的冲动又超越于世界的苛求和暴力行为之上。我知晓并且通过教养赢得了力量，为的是使我毋须受到我的欲求、想望、激情的强制：我是它们的主人 。同样地我由于科学和艺术而成为顽强的世界的主人，海洋与陆地必须听命于这一世界的主人 ，甚至星星也必须向他作出说明。精神使我成为主人 。我却没有超越在精神自身之上的力量。尽管我从宗教（教养）那里学到了“征服世界”的手段，然而却没有学到该如何也能制服神 并成为神的主人的方法，因为神“是精神”。我不能成为它的主人的精神有着极为多样的形态：它可以叫做神或民族精神，叫做国家、家庭、理性，也可以叫做自由、人性、人。

我 感谢地接受数世纪的教养为我获得的东西。我不想丢弃和放弃这里面的任何东西：我 并非是徒劳无益地活过来的。关于我拥有超越于我的天性之上的力量和我毋庸成为我的欲求的奴隶这样的经验是不该从我那里丢失的。关于我能够通过教养的手段征服世界的经验是以昂贵的代价取得的，我是不会忘掉的。但是我所想要的还更多。

人们问道，人能够变成什么?他能够做到什么?获得什么财物?他们把一切事物中的最高者作为使命提出来。就仿佛对于我来说 一切都是可能似的。

如若人们看到有谁沉溺于疯狂、激情等等之中（如商贩精神、嫉妒），那么油然而生的就是把他从这种中迷状态中解救出来的要求和帮助他“自制”的要求。“我们欲图把他造就为一个人!”如果没有另一种中迷状态随即代替前一种的话，这当然是非常好的。但是，人们使金钱的奴隶摆脱了对金钱的贪欲，只不过是为了把他交给虔诚、人道或诸如此类的原则，为了重新把他转移到一种固定的立场 上。

从狭隘的立场到崇高的立场的这种转移就表现在：意志不可以集中在易逝的事情上，而要专注地集中在永不消逝的事情上；不要集中在暂时的事情上，而要集中在永恒的、绝对的、神的、纯粹人的之类的事情上——要集中在精神的 事情上。

人们很快就能看出，他们把他们的心寄托在什么上，或他们从事什么事情，都绝不是无所谓的。人们认识了对象 的重要性。一个超越在个别事物之上的对象是事物的本质 。是的，本质仅仅是在事物中的可以设想的部分，仅仅是为了思维着的人才存在的。因此并非是你的心集中于事物 ，而是你的思想 集中在本质 上。“没有眼见而信者即是幸福”，这就是说思维者 即是幸福，因为他们是与看不见的东西打交道并信它。然而有一个思维的对象，它在数百年来构成了重要争论之点，到头来却得到这样的结果：这一对象是“不再值得一提的”。人们虽然看到了这一点，但是他们又总是在心目中保留着对象就自身而言的那种重要性、保留着它的绝对的价值，就仿佛洋娃娃只是最重要的事物并非是对于孩子而言的，可兰经是最重要的事物并非是对于土耳其人而言似的。只要我对于我自己来说并非是唯一重要的事物，那么我对任何对象的“估价高”就是毫无所谓的。只有我反对这一对象或大或小的罪行才有价值。我的依附和服从的程度表明了我甘心效劳的立场，我的罪孽程度则表明了我的独自性的程度。

但是即使仅仅是为了能够入睡，最终而且在根本上，人们必须知晓如何把一切事物从他们的心中逐出。我们 不与之打交道的事物也不可以与我们打交道。沽名钓誉者摆脱不了他的沽名钓誉的计划，敬畏神灵者摆脱不了对神的思想。迷惑与中迷者是一致的。

欲图实现自己的本质或根据自己的概念生活（在相信神的人那里无非是“虔诚”，而在相信人类的人那里则叫做“人那样地”生活），这只有有情欲的人和有罪的人才能向自己提出。人只要在感官的快乐和灵魂的平和之间有着焦虑的选择，那么他就是一个“可怜的罪人”。基督教徒也不过只是怀有情欲的人。由于他认识神圣的东西并自我意识到他冒犯了它，故而他把自己看作是可怜的罪人：把情欲理解为“罪孽”，这是基督教意识，这即是基督教徒自身。但是如若在现代人的嘴边不再挂着“罪”、“罪孽”，而是代之以用“利己主义”、“利己心”、“自私自利”等来约束他们，如若把魔鬼转译为“非人”或“利己主义的人”，基督教徒会因此而比以前少吗?还不是照旧存在着以往在善与恶之间的分裂吗?超越在我们之上的审判者——人不是依然存在吗?使自己成为人这样的天职还不是照常存在吗?如果说人们不再把它称为“天职”，而叫做“任务”以至于“义务”的话，那么这种名称的改变当然是完全正确的，因为“人”并不像神那样是一种能够作出“召唤”的人格的本质，但在名称之外的一切就依然如故了。

每个人与客体都有一种关系，而且每个人与客体的关系都是各不相同的。我们把一本书作为例子，两千年来数百万人与这本书有着关系，这本书就叫做《圣经》。对于每个人来说，《圣经》过去是什么、现在是什么?绝对只能是他把《圣经 》当什么它就是什么!谁对《圣经》根本不感兴趣，那么对他来说，《圣经》就什么也不是。谁把《圣经》当作护身符来使用，那么对于他来说，《圣经》就只有当作魔法手段使用的价值；谁在如同儿童那样玩《圣经》，那么对他来说，《圣经》就只不过是玩具等等。

只是基督教要求：《圣经》对于一切人 来说都应是 同样的事物，即神圣的书或“神圣的著作”。这无非是说：基督教徒的观点也应当成为其他人的观点，任何人对这一客体的关系都不允许是其他的关系。这样，关系的独自性就被破坏了。于是一种精神，一种思想就被固定为“真正的 ”、“唯一真正的”精神。在阻止想把《圣经》看做什么就当作什么的这种自由的过程中，一般看法的自由也遭到了阻止，而代之以强制推行一种观点或一种判断。谁下判断说《圣经》是人类的长久的迷误，那么他就是犯罪地 在下判断。

在实际上，无论是将《圣经》撕坏或当作玩具玩的儿童，或者是将耳朵靠在《圣经》上，在《圣经》默不作声的情况下，就将它轻蔑

地抛弃的印加人阿塔乌阿尔帕[67]，都能像把《圣经》颂扬为“神的话语”的僧侣那样，或像把《圣经》说成是人的拙劣的手笔的批判者那样，对《圣经》作出正当的判断。因为我们如何对待各种事物，这是我们的爱好 和我们的随心所欲 的事。我们按照内心的爱好 来使用它们，或说得更明白些：我们使用它们，一如我们之所能。当僧侣们看到，黑格尔和思辨的神学家们从《圣经》的内容中产生出思辨的思想，他们会惊呼什么?恰恰是惊呼的那些人按照内心的爱好 来解释《圣经》或者是“随心所欲地来对待《圣经》”。

因为我们而且是全体在对待客体方面均表明自己是随心所欲的，这就是说按照我们最称心的 方式、按照我们的心愿 来处置它们（对于哲学家来说最称心的事是在一切事物中都能探索发现一个“观念”，如同对于敬神者来说最称心的事是通过一切事物，如通过维持《圣经》的神圣使神成为他的朋友那样），这样，我们就恰恰在这一我们自己的随心所欲的 领域内碰到了最难堪的随心所欲，最可怕的暴力行为和最愚蠢的强制。如果说我们 这样、那样地对待神圣的对象亦即是随心所欲地进行处置，那么当僧侣们按照他们的方式 同样随心所欲地对待我们并且还认为我们应受惩罚异教徒的火刑或其他刑罚如检查之类，那么我们为此要怎样来责怪他们呢?

人从事物中产生出人的一切。“如同你观看世界那样，世界也反过来观看你。”随即人们就能听到这样贤明的劝告：你必须仅仅“公正和没有偏见地”去观看世界。就仿佛孩子不是“公正和没有偏见地”去观看《圣经》似的，如若孩子把《圣经》当作玩具的话。给予我们这类贤明的指令的例如有费尔巴哈。[68] 如果人们从事物中造就出人们欲图 的东西的话，人们也是同样公正地观看事物，在这里事物指的是一般的客体、对象，如神、我们的同胞、爱人、书、动物等。由此可见，事物以及对它的观察并不是第一位的，而我则是第一位的，我的意志是第一位的。人们欲图从事物中产生出思想，欲图 在世界上发现理性，欲图 在世界上拥有神圣性，因此人们将会找到它们。“你们寻找，你们就会找到。”我欲图寻找什么，这决定于我。譬如我欲图从《圣经》里得到启迪，那么这种启迪就是我得到的。我欲图彻底地阅读和考察《圣经》，那么按照我的力量就会为我产生出彻底的教导与批判。我为我自己选择了我所向往的什么，而在选择中我向我自己表明了随心所欲。

与此相联系的是这样的观点：我对客体所作的每一判断，都是我的意志的创造物 。上述观点又把我引导至：我并没有在创造物 上、判断上丧失我自己，而是我保持为不断进行创造的创造者 、判断者。各种对象的一切谓语均是我的陈述、我的判断、我的创造物。如若它们欲图摆脱我和自己独立起来，或者甚至欲图使我敬佩，那么我最紧迫要做的事就是将它们收回到它们的虚无之中，即收回到我自己这个创造者之中去。神、基督、三位一体、道德、善之类就是这样的创造物。关于它们，我不仅必须允许自己说，它们是真理，而且也必须允许自己说，它们是欺骗。如同我曾经欲图和命令它们的存在那样，我也可以欲图它们的不存在。我绝不能允许它们成长凌驾在我之上，绝不能拥有听任它们变为某种"绝对的东西"的软弱性，如果是这样的话，它们就将被永恒化并从我的势力和命令之中脱逃。由此我就将成为固定化原则 、宗教特有的生活原则的牺牲品。宗教致力于创造"不可触动的圣物"、"永恒的真理"，简言之，创造一个"神圣的东西"来从你这里剥夺你自己的东西 。

客体在它的神圣的形态之下，如同在它的非神圣的形态下那样，同样使我们成为中迷者，超感性的客体如同感性的客体那样同样能做到这一点。欲望和狂热都与两方面有关系，而金钱的欲望与对天国的憧憬则站在同一水平上。当启蒙主义者欲图为感性世界赢得人们时，拉瓦特尔 [69] 则为憧憬看不见的东西而说教。一方诉诸感情 ，而另一方则诉诸活动 。

对各种对象的看法是千差万别的，如对神、基督、世界等等的看法过去是、现在仍旧是极其多种多样的。在此，每个人都是"持不同观点者"，而在流血斗争之后终于达到了这样一点：有关同一对象的相反观点不再判为犯有死罪的异端行为。"持不同观点者"互相和睦相处。然而，为什么我只该对一种事物持有不同观点，为什么就不能将所持不同观点推至它的最终的顶端，即推到根本就不承认任何事物的存在，就是说考虑事物的虚无，粉碎事物?这样看法 本身就终结了，因为不再需要对什么有看法。为什么我就该说：上帝并不是阿拉，不是婆罗门，不是耶和华，上帝即是上帝，而为什么不该说："上帝不就是欺骗吗?"如若我是个"无神论者"的话，为什么人们就要让我受火刑?因为人们把受造之物放在创造者之上（"他们去敬拜、侍奉被造之物，不

敬奉那造物的主。”[70]），而且为了使主体更恭顺地 效劳，需要一个进行统治的客体 。我应该屈服在绝对者之下，我应该 如此做。

基督教通过“思想的王国”而得以自我完成。思想是这样一种内向性，在它那里一切世界之光都熄灭了，一切存在均变成了不存在。内向的人（心、头脑）是一切中的一切。这个思想的王国期待着自己的拯救，同时也期待着为奥狄浦斯所猜中的斯芬克斯之谜，为的是它最后的死亡。我 是这一王国的存在的消灭者，因为在创造者的王国之中不再形成自己的王国、国家中的国家，而是形成了我的创造性的无思想的被造之物。基督教徒世界、基督教和宗教自身只有在同时连同僵化了的、思维着的 世界一起才能走向灭亡。只有思想枯竭了，信徒方不再存在。对于思维者来说，他的思维是一项“崇高的劳动、崇高的活动”，而这是建立在一种坚定的信仰 ，对真理信仰的基础之上的。首先，祈祷是一项神圣的活动；之后，这一神圣的“礼拜”转化为合理的和有道理的“思维”。而这种思维同时又在“神圣的真理”之中，保持着它的不可动摇的信仰基础，而且它仅仅是真理的精神为了自己进行效劳而绷紧的奇异的机器。自由的思维和自由的科学在琢磨着我 ，因为并非我是自由的，并非我琢磨着我自己，而是思维是自由的并且琢磨着我使之与天国和天国的东西或“神的东西”打交道，本来这就叫做与世界和世界的事物打交道，只不过是与一个“其他的”世界打交道。这只不过是世界的颠倒和错乱而已，与世界的本质 打交道，这就是一种精神错乱 。就事物的直接性而言，思维者是盲目的和没有能力掌握它的。思维者不吃、不喝、不享乐，因为食者、饮者从不是思维者。是的，思维者为了思维忘却了饮食，忘却了他在生活中的前程和生计的担忧等等。他忘却了这一切，如同祈祷者忘却了这一切那样。由此可见，对于强健的自然的儿子来说，思维者是一个愚蠢的 怪人、一个蠢人 ，尽管思维者把自然的儿子看作是神圣的，如同对于古代人来说，疯子是神圣的那样。自由的思维是疯狂，因为这是内向性的纯粹运动 、是领导和指挥其他人的纯粹内向的人 。沙门僧和思辨的哲学家标志着内向的人——蒙古人的阶梯的最低一级和最高一级。沙门僧和哲学家一起与幽灵、恶魔、精灵 、神进行斗争。

与这种自由 思维全然不同的是自己的 思维，我的 思维，并不是思维指导我，而是思维由我指导、继续或中断，一任我之所愿。这种自己的思维与自由思维的区别，犹如我按照意愿去满足的自己的情欲与我所屈服的、自由的、不受约束的情欲的区别那样。

费尔巴哈在《未来哲学原理》中总是诉诸存在。尽管他反对黑格尔和绝对哲学，然而在这里他还是停留在抽象上，因为“存在”就如同“自我”那样是一种抽象。只有我存在 方不是单单的抽象，我存在 是一切中的一切，因而自身是抽象或虚无，我是一切与虚无，然而我同时又是充满着思想，是一个思想世界。黑格尔批判自有的东西、我自己的东西、“意见”。“绝对的思维”是这样一种思维：它忘记了它是我的思维、忘记了我 思维和只有通过我 它才存在。但是我作为我自己又再度吞噬我自己的东西，我是它的主人，它只是我在任何时刻均能改变 ，亦即消灭、收回到我自身之中和消耗的我的意见 。费尔巴哈欲图通过不可克服的存在 来击倒黑格尔的“绝对思维”。然而在我这里存在就如同思维那样被克服了。这是我的 感官〔存在?〕，如同那是我的 思维那样。

在此费尔巴哈自然不外乎进行了其自身是陈腐的证明：我为了一切事物需要感官，或者是我不能整个地缺少这些器官。无疑，如若我在肉体上是不存在的，我就不能够进行思维。但是无论是为了思维和感觉，为了抽象或感受，首先我需要我自己 ，而且是完全特定的自己、独一无二的 自己。如若我不是这样一个自我如黑格尔，那么我就并不如同我观察世界那样地来观察世界，我就不会像我恰恰是作为黑格尔发现了哲学体系那样来发现出这样一个哲学体系。我尽管如同其他人那样有感官，然而我并不像我所做的那样来利用它们。

费尔巴哈是如此这般地指责黑格尔的：黑格尔滥用语言，他对一些词的理解不同于自然的意识对此的理解。 [71] 然而他也犯了同样的错误，他赋予“感性事物”一词不同于普通用法的异乎寻常的意义。在第68—69页上就写着：“感性事物不是世俗的、无思想的、一目了然的东西。” [72] 但是，如果说它是神圣的事物、充满思想的事物、隐蔽的只有通过中介才能理解的事物，那么它就不成其为人们所称的感性事物了。感性事物只是为了感性 而存在的这样一种事物；反之，什么事物只能为采取高于 感觉的方式的人、超越于感官享受和感官感受之上的人所享受，那么它充其量是为感性所中介或引进的，这就是说感性构成了获得该事物的一个条件 ，这样它就不再是感性事物了。感性事物，不管它是什么，只要为我所吸收就变为非感性事物，它譬如由于我的激情和我的心血所产生的冲动，不能再度具有感性的作用。

费尔巴哈为感性带来荣誉，这是很好的。然而在此他只知用唯心主义、“绝对哲学”的传统财产来穿戴他的“新哲学”的唯物主义。人们既不会听信于人可以没有面包仅仅靠着精神过活；人们也同样不会相信费尔巴哈：人作为感性的人就是一切，就是说是精神的、充满思想的等等。

通过存在 根本什么也没有得到证明。想到的与没有想到的同样存在着 。石块在街上存在，我关于它的概念也存在着 。两者只是在不同的空间 ： 前者在空地上，而后者则在我的头脑中、在我那里。因为如同大街那样，我也是空间。

行会成员或特权者容忍不了思想自由，这就是说容忍不了任何不是来自“一切善的授予者”那里的思想，无论这个授予者是叫神、教皇、教会或其他的什么。如果谁有了如此这般的违法的思想，那么他就必须悄悄地向听取忏悔的神父诉说并听凭他的惩戒，一直到自由思想忍受不了奴隶的鞭子为止。行会精神也以另一种方式操心：首先通过明智的教育使自由的思想根本不能产生。谁被适当地以道德的原则谆谆教诲，谁就从来不会摆脱道德的思想，因此对于他来说，抢夺、伪誓、欺诈之类就总是固定观念，对于这些事情，他是不需要防卫任何思想自由的。他拥有他的“从上面来的”思想，并固守在这里。

许可或特许的获得者的情况就不同了。每个人都必须有能力按照他的意愿拥有和形成思想。如果他拥有对某种思维能力的许可或特许，那么他就不需要任何特殊的特权 。然而由于“一切人是理性的”，因此在头脑中为自己装进任何什么思想，各按他的自然天赋的特许拥有或大或小的思想财富，这对每个人来说都是自由的。于是人们听到这样的告诫：“大家必须尊重一切意见和信念”，“每一种信念都是正当的”，“对其他人的观点都要宽大为怀”等等。

但是“你们的思想并非是我的思想，你们的道路并非是我的道路”。或者反过来我得确切些说：你们的思想是我的 思想，对此我可以随我所愿地加以处理并且毫不容情地加以压制。你们的思想是我的财产，故而我可以随心所欲地加以消灭。为了粉碎和冲淡你们的思想，我并不首先要等待着你们的认可。你们纵使把这些思想称为你们的也是与我毫无关系，它们同时总是保持为我的，我欲图如何处置它们这是我的事情 ， 而这绝不是僭越。我也可能在你们的思想范围内容

忍你们，这样我就保持沉默。你们是否认为思想像小鸟那样自由地飞来飞去，故而任何人都可以为自己去捕捉，然后他就可以把它当作对我来说是不可触碰的他的所有物?飞来飞去的一切均是我的 。

你们是否相信，你们是为自己而拥有思想，因此并不需要为此对任何人负责；或如你们会说的那样，对此你们只须对神作出说明?不，你们的无论是大的和小的思想均属于我，我对待它们一如我之所愿。

思想只有在下述情况下对我来说方才是自己的 ，如果我在任何时刻对于把思想置于死亡的危险之中这一点毫无顾虑，如果我对它的损失均不当作对我来说 的一种损失 ，当作我的损失而害怕。尽管我拥有思想，然而思想从不能奴役我，从不能使我狂热、使我成为实现思想的工具，只有在这种情况下，思想方才是我自己的。

故而思想自由是存在的，如若我能够拥有一切可能的思想的话。但是，只有在思想不能变为主人的情况下，思想才变成所有物。在思想自由的时代，思想（观念）进行着统治 ，但如若我成为思想的所有物，那么思想就把自己当作我的创造物。

即使教阶制没有深入到人的内心之中，因此它不能夺走他们追求自由思想即追求也许是憎恶神的思想的勇气的话，那么人们也必定会把思想自由看作像消化自由那样的一个空洞的字眼。

按照行会成员的意见，应给与 我思想；按照自由思想家的意见，我应寻求思想 。在前一种情况，真理 已经找到并存在着，我只须由于恩惠而从真理的授予者那里接受真理；在后一种情况，真理要去寻求，它是我未来的目标，我要朝着这个目标努力。

在这两种情况下，真理（真的思想）都在我之外，我要努力去得到 它，不管是通过赠与（恩惠）还是通过争取（自己的功绩）。故而在第一种情况下，真理是一种特权；在第二种情况下，否，通往真理的道路对于一切人来说都是许可的 。既非《圣经》、又非教皇、教会或其他什么掌握着真理，而是人们可以通过思辨的方法来掌握真理。

人们已经看到，在与真理的关系上，两者均是没有所有物的 。他们或者是作为采邑 而拥有真理（因为拿“教皇”来说就不是唯一者；作为唯一者的他是这一个西克斯图斯和这一个克莱门斯等等。然而作为

西克斯图斯、克莱门斯等等他就不拥有真理，而是作为“圣父”，即作为精神，他方拥有真理）或者是作为理想 而拥有真理。作为采邑，真理仅仅是为了少数人（特权者）；作为理想则为了一切人 （许可的获得者）。

思想自由的意义就在于：我们大家尽管都在黑暗之中，在错误的道路上踯躅，然而在这一道路上每个人都能愈益接近真理 ，所以就是在正确的道路上（“条条大路通罗马，或通世界的边涯等等”）。因此，思想自由的意义就不外乎是：对我来说，真的思想并非是自己的 ，因为如若它是这样的话，人们该如何把我与它分开呢?

思维已变成完全自由的了，而且思维还提出了一系列我 必须服从的真理。思维寻求使自我完善为一个体系并使自己达到某种绝对的“状态”。譬如在国家中，思维就寻求一种观念，直到由此而产生出一个“理性国家”。在这个国家里，我必定是愉快的，在人（人类学）那里思维寻求着，直到它“发现了人”。

思想家与信仰者的区别仅仅在于：前者的信仰比后者的更多 ，而后者自身在他的信仰（信条）方面则更少加以考虑。信仰者只有少数信仰条目，而思想家却有成千条。但是思想家把联系 带入到他的信条中去并且又把联系作为它们的评价标准。如果这个、那个信条不中他的意，他就将其抛弃。

思想家在他们的宣言方面是与信仰者并驾齐驱的。不说“出自于神的什么你们是磨灭不掉的”，而说“出自于真理 的什么亦即是真”；不说“荣誉属于神”，而说：“荣誉属于真理”。究竟是神还是真理取胜，这对我来说是毫无所谓的，最首要的是我 要取胜。

除此之外，在国家或社会的内部该如何设想“不受限制的自由”呢?国家诚然可以保护一个反对另一个，但是国家却不能由于无节制的自由，由于所谓的肆无忌惮而危及到自己。所以在“教育自由”方面国家只不过宣布：每一个像国家（或说得更确切些，政权）所欲图的情况那样，教学的人对国家来说都是合适的。对于竞争者来说问题是取决于“像国家所欲图的情况那样”。举例说，如若教会不欲像国家所欲图那样去做，那么教会就无异自己把自己排除在竞争 之外（如在法国）。在国家中对所有的、每一种竞争所划出的界限就叫做“国家的监

督和指导”。国家把教育自由限制在一个适当的范围之内，同时也为思想自由树立了它的目标，因为人们所考虑的，一般不超出他们的教师所考虑的范围。

大家就不妨听听基佐大臣所说的吧：“当前的最大困难是对精神的指导和控制 。以往是教会完成这一使命，现在教会对此是力不胜任了。这个重大任务有待于大学来完成，大学则是责无旁贷的。我们政府 就有责任在这方面支持它。宪章是主张思想和信仰的自由的。”[73] 故而，该大臣是为了促进思想和信仰的自由而要求“对精神的指导和控制”。

天主教将受考验者置于笃守教规的法庭之前，新教将受考验者置于《圣经》的基督信仰的法庭之前。如若有谁像卢格那样 [74] 欲把受考验者置于理性的法庭之前，那么情况也许只有些微的改善。究竟是教会、《圣经》还是理性（路德与胡斯则早就诉诸理性）是神圣的权威 ，这在本质上是没有任何区别的。

究竟是任何一种普遍的东西或者仅仅是个别的东西是得到认可的?如果人们是这样提出问题的话，那么“当前的问题”就不会一下子得到解决。如果人们根本就不探询“认可”并且不是单单与“特权”进行斗争的话，那么，得到承认的究竟是普遍性（如国家、法律、风俗、道德等）还是个别性?“只承认理性良心的‘理性的’授课自由” [75] 不会使我们达到目标；我们倒是需要利己主义的授课自由、为了一切独自性的授课自由。在这种独自性中，我 变成可以被听见 并且能够不受阻碍地表明自己。我使我自己“可以被听见 ”，仅仅这一点就是“理性” [76] ，而不管我尚可能是非理性的。由于我使我自己可以被听见，因此我可以听到我自己，在这种情况下，其他人与我都享受着我自己和同时消耗着我自己。

像以往有着正统信仰的、忠诚的、道德的我是自由的那样，如果而今理性的我也自由了，那么由此会赢得什么呢?这些就真的是我的自由吗?

如果说我作为“理性的自我”是自由的，那么，在我这里的理性的东西或理性就是自由的。而这种理性的自由或思想的自由向来就是基督教世界的理想。人们欲图使思维自由。如前所述，如同思维是信仰

那样，信仰即思维。思想家，这就是说既有信仰者又有理性主义者该当是自由的，而对其他人来说自由则是不可能的。但是，思想家的自由是"神之子的自由"，同时又是最苛刻的教阶制或思想的统治：因为我 屈服于思想。如果思想自由了，那么我就是它的奴隶，我就不拥有支配它的权力而将受它的控制。我却欲图拥有思想，欲图在我那里充斥着思想，但同时我又欲图是没有思想的，为我自己保持的不是思想自由而是思想的虚无。

如果问题取决于自我了解和建立联系的话，那么无疑我只能利用我所支配的那些人的 手段，因为我也是人。而在实际上只有作为人我方拥有思想，我作为我自己同时又是没有思想的 。谁是不能摆脱思想的，他充其量不过只是 人，是语言的 奴隶，这一人的规范和人的思想财富的奴隶。语言或"语词"最穷凶极恶地压制我们，因为语言统帅着充斥各种固定观念 的整支军队来反对我们。如果现今恰好在你沉思的时候观察 一下你自己，那么你将感到，如何只有在任何瞬间你都是无思和无言的情况下，你才能继续前进。你并不仅仅在睡眠之中是无言无思的，而是在深深的冥思之中情况也是如此。是的，甚至这种情况恰恰是最多的。而只有通过这种无思想状态、这种被误解的"思想自由"或摆脱思想的自由，你才是你自己的。由此出发，你才能到达把语言当作你的所有物来使用的境界。

思维不是我的 思维，那么它仅仅是不断编造出来的思想，是奴隶的差事或"语词的仆人"的差事。我的思维的出发点并不是一种思想而是我自己，因此我也就是它的目的，恰恰就如同它的整个过程只不过是我的自我享乐的过程那样。与此相反，对于绝对的或自由的思维来说，思维本身即是出发点，它自己折磨自己的地方就在于把这一出发点作为极端的"抽象"（如作为存在）提出来。恰恰是这种抽象或思想以后将继续编造下去。

绝对思维是人的精神的事情，而这种精神则是神圣的精神。因此，此类思维是僧侣的事情，他们有着"对此的感受性"，对"人类最高利益"、对"精神"的感受性。

对于信仰者来说，真理是既定的 事情，是一个事实；对于自由思想家来说，是尚须确定的 事情。绝对思维尽管如此之没有信仰，这种思维的无信仰性却是有它的界限的，它仍然保持着对真理、对观念和

对它们的最终胜利的信仰。它并不亵渎神圣精神。一切不亵渎神圣精神的思维即是对精神或精灵的信仰。

我不能摒弃思维，如同摒弃不了感觉那样；我不能摒弃精神活动，如同摒弃不了感性活动那样。如同感觉是我们对于事物的感受那样，思维是我们对于本质（思想）的感受。各种本质在一切感性事物那里，特别是在言词那里拥有着它的存在。言词的威力紧跟在事物的威力之后：首先人们受到鞭笞的强制，而后受到信念的强制。事物的威力征服了我们的勇气、我们的精神，与信念亦即言词的威力相比，甚至刑具与利剑也丧失了它的优势与力量。怀有信念的人是僧侣式的人，他抵挡得住撒旦的任何诱惑。

基督教只是去掉了尘世事物的不可抵御性，并使我们不隶属于尘世事物。同样，我也使我自己超越于真理和它的威力之上：我如同超越感觉那样超越真理。在我面前 真理如同事物那样普通和无足轻重，它吸引不了我，鼓舞不了我。如果说在我面前存在着真理、正义、自由、人性等等的话，那么我是不会屈服于它们的。它们是言词，只不过是言词；如同对于基督教徒来说，一切事物只不过是"虚妄的事物"那样；在言词和真理之中（每一言词均是一个真理，如黑格尔所主张的那样：人们不能说 谎），对于我来说，不存在任何幸运；如同对于基督教徒来说，在事物和空虚之中不存在任何幸运那样；如同尘世的财物不会使我幸福那样，真理也不会使我幸福。现在不再是撒旦而是精神演出了诱惑的故事。精神不再用尘世的事物而是用尘世的思想，用"观念的光辉"来进行诱惑。

在尘世的财产之外，一切神圣的财产也被作为无价值的东西而加以抛弃。

真理是虚套、空话和言词，它被放在联系或系列、联结之中，真理就成为逻辑学、科学与哲学。

为了思维与说话我需要真理与言词，如同吃饭就需要食物那样。没有真理与言词，我就既不能思维又不能说话。真理是用言词记载下来的人的思想，它因此如同其他事物那样存在着，只不过，它仅仅是对于精神或思维来说，是存在着的而已。真理是人的规范和人的创造物。如果人们把真理当作神的启示，那么就真理而言还保持着对于我

来说的异己性的独自性，是的，在创造活动之后，作为我自己的创造物的真理，就已与我相疏远了。

基督教的人是思维的信仰者，他信仰思想的最高统治并欲图使思想——所谓的"原则"成为支配者。尽管有人对思想进行了检验而且没有在未曾进行批判的情况下从中选择一种思想作为他们的主人。然而在此他就和要在人群中嗅出"它的主人"的狗没有区别了：在任何时候他都专注于进行统治的 思想。基督教徒可以没完没了地进行许多改革和革新，可以废除数百年来进行统治的概念。他总是一再地致力于寻求新的"原则"或新的主人，一再地确立更高的或"更深刻"的真理，一再地唤起崇拜，一再地宣布受命进行统治的精神，一再地规定适用于一切人的一种法则 。

如果说，因为人是人就必须把他的生命和力量奉献给真理的话，那么即使只有一个这样的真理，人就是服从于规则、统治、法律等等的仆从。而譬如人、人性、自由等等就应当是这样的真理。

与此相反，人们能够说：你是否欲图深入一步进行思维，这就完全取决于你。如若 你在思维之中希望使其成为某种重要的东西，那么就只要知道，有许多重要的问题要解决，而在没有克服这些问题的情况下你是不能前进的。对于你来说，不存在任何致力于思想（观念、真理）的义务和使命。然而如果你欲图如此做的话，那么你就要好好地利用其他人致力于解决这些困难的问题方面已经作出的成果。

因此，谁欲图思维，谁就必定拥有一项他 在意欲之中有意识或无意识地为自己加上的任务，但是谁都不会拥有去思维或去信仰的任务。在前一种情况就可以叫做：你走得不够远，只有狭隘的和偏颇的兴趣，你没有到达事物的根底，简言之，你没有全部完成任务；但在另一方面，就你每一次所到之处而言，你总是处在尽头，不承担继续前进的使命并且你可以如同你所愿或所能的那样去做到。在这里的情况就如同其他工作的情况那样：如果你对此的乐趣已经消失，你就可以放弃它。这就恰如在你不再能够信仰 事物的情况下，你就不能像神学家或哲学家所做的那样逼使你自己去信仰或持续地与标榜为神圣的信仰真理打交道，你倒是能心安理得地从它那里撤回你们的兴趣并任其自去。僧侣精神无疑会把你缺乏兴趣说成是"懒惰、无思想、顽固、自我欺骗"等等。但你尽可把无用之物弃置不顾。没有事物、没有所谓

“人类的最高利益”、没有“神圣的事业”值得你去为其服务，值得你为它们本身的缘故 与其打交道。如果说，你要寻求它们的价值的话，那就只要看它们对你来说，为你服务方面是否是有其价值。《圣经》的箴言告诫我们，要变得像孩子那样。但是孩子是没有神圣的兴趣的，并且根本就不知道什么“善事”。他们愈是确切地知晓他们的意向何在，他们就愈益会用最大的力量去考虑他们该如何达到这一点。

思维就像感觉那样不会停止。但是思想和观念的威力、理论和原则的统治、精神的至上权，简言之教阶制 会长久持续着；只要僧侣们说大话，也就是神学家、哲学家、国务活动家、市侩、自由主义者、教师、仆从、双亲、儿童、夫妇、蒲鲁东、格奥尔格·桑德、布伦奇里等等说大话。只要人们信仰、思考着原则或者纵使是批判着原则，那么教阶制就会继续存在下去。因为即使是毁坏一切现存原则的最严厉的批判，最终也还是信仰原则 。

每个人都在进行批判，然而标准则是不同的。人们寻求着“公正的”标准。这种“公正的”标准是第一个前提。批判者是从一个命题、一个真理或一种信仰出发的。信仰并非是批判者的创造物，而是独断论者的创造物，是的，信仰甚至习惯地直接出自现代文明之中如“自由”、“人道”等等。批判者并没有“发现了人”，但这一真理被独断论者作为“人”而确立起来。批判者，他也可以是与独断论者相同的人物，信仰这一真理、这个信条。在这种信仰之中和为这种信仰所中迷的情况下，他进行着批判。

批判的秘密是随便哪一种“真理”。真理是它的引出活力的奥秘。

但是我在隶从 的批判和自主的 批判之间作了区分。如果我在为了某个最高本质的前提下进行批判，那么我的批判就是为本质效劳的，是为了这一本质才进行批判的。举例说，如果我中迷于“自由国家”的信仰，那么我就从是否适合于这样的国家的观点出发，批判与此有关的一切，因为我热爱 这种国家。如果我是作为一个信仰者来进行批判的话，那么对于我来说一切就分成神的或魔鬼的。在我的批判前，自然界就是由神的痕迹或魔鬼的痕迹所组成（因此就有了诸如“神的赐物”、“神山”、“魔鬼讲坛”等地名），人就分成信仰者和无信仰者等等。如果我在批判中把人当作“真的本质”而加以信仰的话，那么对于我来说，一切就首先区分为人与非人等等。

一直到今天，批判仍然是爱的工作。因为无论何时我们进行批判都是对某个本质的爱。一切隶从的批判均是爱的产物。中迷，这种批判均是按照《新约》上所说的来行事："但要凡事察验，善美 的要持守。" [77] "善"是试金石、标准。善以万千名称和形态周而复始，却总是保持为前提，对于这种批判来说保持为独断论的固定点，保持为固定观念。

批判者着手工作之际就毫不掩饰地把"真理"作为前提，而且他在真理是我得到的这种信仰之中寻求着真理。他欲图确立真理，而在这一过程中他却执著于那一种"善"。

提出前提无非只是意味着先行提出一个思想 ，或者在其他一切之前先行考虑某事并且从这一既成的思想 出发考虑其他的事，这就叫做以此来衡量并作出批判。换言之，这无非是说思维应该从既成的思想开始。如若完全从思维开始，而不是从存在开始的话，如若思维是一个主体，一个自己行动着的个体，像植物已经是这样一种个体那样的话，那么思维必须从自身开始这一点就是要坚持的。但是思维的人格化恰恰铸成那些无数的错误。在黑格尔的体系中，就总是这样说的，就仿佛思维或"思维着的精神"（即人格化了的思维，作为精灵的思维）在思维和行动着似的。在批判的自由主义中总是说"批判"做这个那个，或"自我意识"发现这个那个。如果思维是作为个人的行动者，那么，思维自身就必须被当作前提；如果批判是这样的个人的行动者，那么就同样必须是思想先行。思维与批判只能从自身出发进行活动，它们自身必须是它们活动的前提，因为如果它们不存在的话，就不能够进行活动。被当作前提的思维是一种固定的思想、一种独断 。思维与批判因而只能从一种独断 出发，即从一种思想、一种固定观念、一个前提出发。

这样，我们又重新回到前面说过的地方：基督教就在于一个精神世界的发展，或它是本来的"思想自由"、"自由思想"或"自由精神"。"真正的"批判，曾被我称之为"隶从的"批判，因而是"自由"批判，因为它并不是我自己的 。

如果你自身的东西 没有被弄成自为的存在物，没有加以人格化，没有使之独立成为自己的"精神"，那么情况就不同了。你的 思维并不是以思维为前提，而是以你为前提。但是你就是如此以你为前提吗?是

的，然而这不是为了我，而是为了我的思维。在我的思维之前，我存在着。由此可以得出结论：先于我的思维存在的不是思想；或者说：我的思维没有前提而存在着。因为对于我的思维来说，我就是前提。这个前提不是由思维所创造的 前提，不是既成思想的 前提，而是设定的思维自身 ，是思维的所有者 ，这个前提只是证明了：思维只不过是所有物 ，这就是说"独立的"思维、"思维着的精神"根本就不存在。

这种对通常的考察方法的颠倒像空洞抽象的游戏，以至如果没有实际的结果与此相联系的话，连这种颠倒所针对的那些人也置身于它的无害的应用之中。

为了把这些用简洁的方式表达出来，那就只须表明：并非是人是一切的尺度，而是我是这样的尺度。隶从的批判者在眼前有着他欲图效劳的一个其他本质，一种观念。故而为了他的神，他只宰杀虚假的偶像。为了爱，这一本质会遇到些什么呢?这除了是爱的效劳外还有什么呢?当我进行批判时，在我眼前却从来没有我自己，我只是为了自己的快活，按照我的乐趣使自己欢乐。按照我的需要我相应地咬碎事物，或只吸进它的香气。

如若人们考虑到，因为隶从的批判者是由爱所引导的，他就认为自己是为事物本身效劳的，那么两种态度的差异就更显著地表现了出来。

真理 或"一般真理"，人们是不欲放弃而是欲图去寻求的。它除了是最高本质外还会是什么呢?如果批判丧失了对真理的信仰，即使是"真的批判"也必将绝望。而真理只不过是一个思想 ，但不单单是"一个"思想，它是超越于一切思想之上的思想、不可推翻的思想，真理是使其他一切思想神圣的思想 自身，是诸思想的神力，是"绝对"思想，"神圣的"思想。真理比所有的神维持得更长久，因为只有在为真理效劳和对它的爱之中，人们才推翻了诸神，最后则甚至推翻了神本身。"真理"经历了诸神世界的灭亡而仍然存在，因为真理是这个行将消逝的诸神世界的不朽灵魂，它是神性自身。

我欲图回答彼拉多的问题：什么是真理?真理是自由思想、自由观念、自由精神；真理是摆脱了你的东西，并非是你自己的东西，并非

是在你的权力之中的东西。但是，真理也不是完全非独立、非个人、非现实和非具体的东西；真理不能像你那样出现，不能像你那样运动、变化和发展；真理从你那里期待并接受着一切而且甚至只有通过你它才存在：因为真理只有存在在你的头脑之中。你承认，真理是一种思想，然而并非每一种思想都是真的思想，或如你喜欢说的那样，并非每一种思想都真正地和实际地是思想。你依据什么来衡量和认识真的思想呢?依据你的无力，亦即依据你根本奈何不得它!如若思想征服了你、振奋了你和夺走了你，那么你就把它看成是真的思想。思想对你的统治向你证明了它的真实性。而如若思想占有了你而且你为它所中迷，那么你就感到在它那里是适宜的，因为这样你就找到了你的主人和师傅。当你寻找真理的时候，你的心在此又渴求着什么?渴求着你的主人!你并不追求你的权力，而是追求一个掌权者，而且你欲图颂扬掌权者（“颂扬主人，我们的神!”）。我亲爱的彼拉多，真理即是主人，而一切寻求真理的人都寻求和颂扬着主人。那么主人在哪里存在?除了在你的头脑中还有别的什么地方?他仅仅是精神，而你相信在哪里实际看到了他，那么他在那里就是一个精灵。主人仅仅是既成的思想，而使看不见的成为看得见的东西、使精神的东西成为有形体的东西这样的基督教的恐惧和折磨造出了精灵，而且是精灵信仰可怕的痛苦。

只要你信仰真理，你就不信仰自己同时是一个仆从、一个宗教的人。只有你是真理，或者更进一步，你是高于在你面前一无所有的真理的。当然你也探寻真理，你也当然“进行批判”，但是你并不探寻高于你的“更高真理”，并且也不按照这样的真理的标准进行批判。你使自己诉诸思想和概念犹如诉诸事物的现象，都是为了这样的目的：为了使它们适合你的兴趣、使它们可以用之于享受和使它们成为你自己的东西。你仅仅欲图征服它们并成为它们的所有者。你欲图在它们之中调整自己和欲图有如在家之感。如果它们再不能从你那里脱逃、不再拥有没有掌握的或没有理解的场所，如果它们对于你来说是合适的，如果它们是你的所有物的话，那么而后你就会感到它们是真的或在它们真实的光照下看到它们。如果以后它们又再度变得沉重起来，它们又再度从你的权力之中摆脱出来，那么这恰恰是它们的不真实，即你的无力。你的无力即是它们的力量，你的谦卑即是它们的傲慢。因此，它们的真实即是你，或者是对于它们来说你所成为的那种虚无和他们分解成的那种虚无。它们的真实即是它们的虚无性。

只有作为我的所有物，诸精神，即诸真理才进入静止状态。如果它们被剥夺了讨厌的生存，被弄成为我的所有物，如果不再说什么真理在发展着、统治着、自我维系着，历史（还有概念）获得胜利之类，那么它们而后才真正存在着。历史从没有获得过胜利，它充其量只是我获胜的手段，就像利剑那样（“真理之利剑”）。真理死了，一个字母、一个词、一个材料是我能够使用的东西。一切真理就其自身来说都死了，是死尸。真理只有像我的肺脏是活的，即在我自己活动的范围内的那种同样的方式才能是活生生的。真理就像蔬菜和杂草那样是材料。究竟是蔬菜还是杂草这就完全取决于我了。

对我来说，对象只是我所使用的材料。不管我的手伸向哪里，我都抓住使之与我相适应的真理。真理对于我来说是确定的，故而我毋须渴望真理。为真理效劳，从来就不是我的意图。真理对于我来说，只是我从事思维的头脑的食粮，如同土豆之于我从事消化的胃，朋友之于我好社交的心那样。只要我有兴趣和力量进行思考，那么每一真理对我的作用就仅仅在于按照我的能力来改造它。如同现实或世俗之于基督教徒那样，对于我来说，真理也是“空洞与虚无”。真理恰恰就像尘世的事物同样地继续存在着，尽管基督教徒已经证明了后者的虚无性。然而真理是空洞的，因为它并不在自身之中 而是在我之中 拥有它的价值 。对于它自身来说 ，真理是没有价值的 。真理是创造物。

就如同你们通过你们的活动造出无数的事物那样：重新改造了地面和到处作出人造之物，你们通过你们的思维，也会发现无数的真理。我们则欲图为此而喜悦。如同我不欲像机器般地伺候你们新发明的机器，而只是为了我的利益而帮助发动机器那样，我也只欲使用你们的真理，在此同时却不让为了真理的要求而使用我。

一切低于 我的真理，我都是喜好的；而我必须以其为准则的 、高于 我的真理则是我不予承认的。对于我来说，不存在什么真理，因为没有什么可以超越于我!即使是我的本质、人的本质也不可以超越于我!而且是不可超越我这个“桶里的一滴水”、“无足轻重的人”!

如果你们大胆地声称：因为每个时代有它自己的真理，所以不存在“绝对真理”，那么你们就相信作了异乎寻常的事情。这样，你们尽管允诺每一时代有它的真理，然而这恰恰正好造出了“绝对真理”，一

种任何时代都不可或缺的真理。因为每个时代，不管它的真理是怎样的，毕竟都拥有一个“真理”。

可以仅仅说，因为人们在每个时代进行思维，故而他们就有着思想或真理吗?可以说后一时代的思想或真理不同于前一时代的吗?不，应该说：每个时代都拥有它的“信仰真理”。在实际上，没有任何信仰真理不被认为是“更高真理”的，它是被人们当作“至尊者和高贵者”而必须加以服从和信仰的这样一种真理。一个时代的每一真理均是这个时代的固定观念。如果说人们在以后发现了另一真理的话，那么之所以如此，往往仅仅是因为人们在寻找着其他的真理：人们只是对愚昧加以改革并为它穿上现代的服装。因为人们只是欲图“为观念所鼓舞”，而谁可以对此权利加以怀疑呢?人们欲受一种思想 所统治，为其所中迷!现代的这种形式的统治者即是“我们的本质”或“人”。

对所有自由的批判来说，思想是标准；而对于自主的批判来说，我自己就是这样的标准，我是不可言说的，因而不仅仅是既成的思想。因为单单既成的思想总是可以言说的，因为言词与思想是同时发生的。我的东西即是真的，我所依附的东西即是不真的，如联合是真的，国家和社会是不真的。“自由和真正的”批判为思想、观念、精神的彻底统治而操心，而“自主的”批判则只为我的自我享乐 而操心。但是在这一点上，后者实际上——我们不想为它免却这种“耻辱”——与动物的本能的批判是类似的。对我来说，就如同进行批判的动物那样，只为我自己而不是为事业。我 是真理的标准，我却并非是观念而是高于观念的，亦即我是不可言说的。我的 批判并非是“自由的”，并非是摆脱我而自由的批判，不是“隶从的”、为观念效劳的批判，而是自主的 批判。

真的或人的批判只是得出某物是否适合于 人、真正的人；通过自主的批判你却只是得出，某物是否适合于你 。

自由的批判与观念 打交道，因此往往是带有理论性质的。不管这种批判如何也会对观念大加鞭挞，它却是摆脱不了观念的。它攻击精灵，然而它之所以能如此做，恰恰是在于它把它们看作是精灵。与这种批判有关的诸观念不会完全消失：新的一天的清晨的气息驱散不了它们。

相对于诸观念，尽管批判者可以进入不动心的状态，然而他从不会摆脱 观念，这就是说他从来不会懂得：从来就不存在着超越于肉体的人 的某种更高的东西，即他的人性、自由之类。这种更高的东西，对于批判者来说，就总是保持为人的“使命”、“人性”。而这种人性的观念依然是不现实的，因为它仍旧恰恰是“观念”，而且会这样继续下去。

反之，如若我把观念作为我的 观念而加以把握的话，那么观念就已经是现实的，因为我 即是它的现实性：它的现实性就在于我，拥有观念的有形体者。

有人说，在世界史中，自由观念实现着自己。而情况恰恰相反。只要有人考虑着这一观念，那么这一观念就是现实的；只要它是观念，就是说只要我考虑或拥有 它，那么它就是现实的。并非是自由的观念在自我发展，而是人在自我发展，只是在这种自我发展中也自然而然地发展了他们的思维。

简言之，批判者尚不是所有者 ，因为他像对待强大的外来者那样来与观念作斗争，一如只要基督教徒与他的“恶的欲念”作斗争，他就不是他的“恶的欲念”的所有者那样。谁与罪恶作斗争，对于他来说，罪恶就是存在的 。

批判在“认识的自由”、精神自由这种状态中停滞保持着。而精神只要充斥着纯粹的和真正的观念，精神而后就赢得了它的真正的自由。这是思想自由，这种自由在没有思想的情况下是不能成立的。

批判只有通过另一个观念才能攻击一个观念，如通过人类的观念来攻击特权的观念，或通过大公无私的观念来攻击利己主义的观念。

一般而言，基督教的开端在它批判的终点又再度出现：在这里如同那里一样将与“利己主义”作斗争。我应该重视的不是我自己、个人，而是应该重视观念或普遍者。

僧侣对利己主义 的战争、执著于精神者对执著于尘世者的战争构成了整个基督教历史的内容。在新近的批判中，这种战争变得更是无所不包，狂热变得更完全。无疑，只有在战争作了充分的施展和发泄之后，战争才能消失。

我所思考和所做的事情是否是符合基督教的?什么使我为之操心?这是否是人的、自由的或人道的东西，抑或是非人的、非自由的、非人道的东西?对此我询问些什么?如若这仅仅是以我所欲图的东西为目的，如若在这之中我仅仅是满足了自己，而后就如你们所欲图的那样用言语加以覆盖：这一切对于我来说都是一样的。

也许我随后就为了保卫自己而反对我的前一思想，我也许会突然改变我的行动方式。并非是因为这种行动方式与基督教教义不相适应，并非是因为它与永恒的人权背道而驰，并非是它与人类、人性和人道的观念相冲突，而是因为我不再完全地停留在那里，因为它不再给予我充分的享乐，因为我怀疑以往的思想或者刚才熟练的行动方式不再使我满意。

如同作为所有物的世界，变成我可以随意派用场的材料 那样，作为所有物的精神，也必定沦为在它面前我不必怀有神圣的畏惧的材料。然后，我首先就不会再对思想感到恐怖，尽管它可以如其所愿地肆无忌惮地和"魔鬼似地"出现，因为，如若思想用变得对我 不舒服和用不能使我满足相威胁的话，那么，它的终结就和我的权力有关。然而我也不会在任何行动前畏缩，因为在它那里居住着无神、不道德和违反正义的精神，如同圣博尼法齐乌斯不会由于宗教的疑虑而放弃砍掉异教徒神圣的栎树那样。如果说世界的事物 一度变成是空虚的，那么精神的思想 也必将变成是空虚的。

没有思想是神圣的，因为没有思想相当于"虔诚"，没有感情是神圣的（没有神圣的友好的感情、没有母亲的感情等等），没有信仰是神圣的。它们全部是可让渡的 ，我的可让渡的财产，如同被我 所创造那样，也同样被我 所消灭。

基督教徒能够丧失一切事物 或对象，丧失最亲爱的人、他的爱的"诸对象"，同时却不会失掉自己，即在基督教意义上的他的精神，他的灵魂。所有者能从自己那里抛弃并同时将"千倍地赢得"一切他的心所眷恋着的、激发他的热情的思想，因为他保持为思想的创造者。

我们全体无意识地和并非出自本意地致力于追求独自性。我们中的某人如若他并不放弃神圣的感情、神圣的思想、神圣的信仰的话，他就不会做到这一点。是的，不能从他的这个或那个神圣思想中拯救

自己的人，我们几乎还没碰到过。我们反对信念的一切斗争都是基于这样的观点：我们有能力将对手从他的思想堡垒中逐出。然而我无意识所做的事，就只能做到事情的一半。因此我在每次战胜一种信仰之后，又再度成为另一种信仰的俘虏 （中迷者），然后后一信仰重新又将我的整个自我纳入为它效劳 之中。在我不再热衷于《圣经》之后，新的信仰又使我成为热衷于理性的人，或者说在我足够长久地为基督教的观念进行了奋斗之后，又使我成为热衷于人类观念的狂热者。

作为思想的所有者，我当然会将我的财产用盾牌保护住，如同我作为物的所有者不会乐意让每个人染指其间那样。同时我微笑着面对战斗的结束；微笑着将盾牌放在我的思想和我的信仰的尸体之上；在我被击败的时候，微笑着即是凯旋。这恰恰就是物的幽默。摒弃向人们的琐碎事情发泄他的幽默，这是每个拥有"崇高感情"的人皆能做到的。然而让他戏弄一切"伟大的思想、高尚的感情、崇高的激情和神圣的信仰"，则是以我是一切的所有者为先决条件的。

如果说宗教提出了我们全都是罪人这样的命题，那么我就与之相对提出另一个命题：我们全都是完善而从无更多的需要的。（因为我们在任何时候都是我们能够成为的一切。）因为我们不沾染任何缺点，故而罪孽就没有任何意义。如果没有人需要使更高者满意的话，你们还能向我指出世界上有一个罪人吗?如果我只需使我自己满意，那么我就不是罪人。如果我没有使自己满意，那么这就是由于我并没有损害在我之中的崇高者。反之，如若我应是虔诚的信徒的话，那么我就必须使神满意。如果我该像人那样地行动的话，那么我就必须使人的本质、人类观念之类满意。宗教称之为罪人者，人道主义则称之为"利己主义者"。然而，如果我毋须使任何他人都感到恰当的话，那么，"利己主义者"人道主义在"利己主义者"中所搞出的一种新式的魔鬼，不又是毫无意义了吗?人道主义者感到害怕的利己主义者与魔鬼比起来毫不逊色地同样是幽灵：他只是作为吓人的精灵和幻想的形象在他们的头脑中存在着。假若他们没有毫无拘束地在远古时代的善与恶的——他们给予的现代名称是"人的"与"利己主义的"——对立之中晃来晃去的话，那么他们就不会使白发苍苍的"罪人"返老还童地成为"利己主义者"，并且在旧衣服上缝上新的补丁。但是，他们不会有其他的做法，因为他们把成为"人"看作是他们的任务。他们摆脱了善人，然而善却留了下来。

我们全都是完善的，在世界上没有一个人是罪人!有这样的疯子，他们想象自己是父之神、子之神和在月亮里的人，而把自己设想为罪人的蠢材也大有人在。但如同前者并非是月球上的人那样，后者也并不是罪人，他们的罪孽是臆想出来的。

假若有人险恶地提出抗议的话，那么他们的疯狂或他们的中迷至少就是他们的罪孽。他们的中迷无非是他们能够达到的境界，他们发展的结果，就如同路德对《圣经》的信仰恰恰就是他所能做到的一切那样。某人的发展使他进了疯人院；另一人的发展则使他进入名人纪念堂和阵亡战士祠。

不存在什么罪人和有罪的利己主义!

带着你的"人类爱"一起从我这里滚开吧!人类之友，你偷偷地爬进"罪恶的洞穴"吧，且在大城市的人群中逗留一下吧!你到处所发现的不是除了罪孽，还是罪孽、罪孽吗?你不会哀叹腐败的人类，抱怨可怕的利己主义吗?你会看到，哪个富人会不是冷酷无情和"利己主义的"?也许你已经称你自己是无神论者，然而你却忠于基督教的感情：要说富人不是"非人"，那要比骆驼穿过针眼还难。你充其量看到了多少你不把他投入"利己主义的一帮"中的人呢?你的人类爱又发现了什么?只不过是不值得爱的人!而他们又出自何处?出自于你、出自于你的人类的爱!在头脑中你带进了罪人，因此你找到了罪人，因此你到处安插罪人。如若人们不是称之为罪人的话，他们就不是罪人：只有你才是罪孽的创造者：恰恰是设想自己热爱人们的你把他们投入罪孽的污泥之中：恰恰是你把他们分成罪恶者与道德者、人与非人；恰恰是你以你中迷的恶毒语言来污损他们。因为你爱的并不是人们，而是人。我却要对你说，你从未看到过罪人，你只是梦见过他。

我认为我必须为他人效劳这一想法使我对自我享受感到扫兴，我设想我对他负有义务。我认为我的使命是"自我牺牲"、"献身"、"灵感"。对了，如若我不再为任何观念、"更高本质"效劳，那么不言而喻的是：我也不再为任何人效劳，而是在一切情况下都是为我自己效劳。这样不仅是依据行为和存在，而且对于我的意识来说，我都是唯一者。

适合于你的与其说是神的东西、人的东西之类，毋宁说是你自己的东西 。

如果你把自己看得比人们为此而给予你的要强大，那么你就拥有更大的力量；如若你把自己看得更重，那么你拥有得就更多。

而后你就不仅对一切神的东西负有使命 ， 对一切人的东西拥有权利 ， 而且是你自己的东西的所有者 ， 亦即你有力量使之成为你所拥有的一切的所有者 ， 这就是说对于一切你自己的东西你是适合的 和有能力的。

人们总是认为，必须给予我一种在我之外的使命。这样人们最终指望着我：我应对人的东西提出要求，因为我是人。这就是基督教的魔法圈。即使是费希特的自我也是在我之外的同一本质，因为每个人都是自我。而如若只有此一自我拥有权利的话，那么就是"这个自我"而并非我自己是如此的。我却并非是在其他自我之外的一个自我，而是唯一的自我：我是独一无二的。因此我的需要是独一无二的、我的行动是独一无二的，简言之，我那里的一切都是独一无二的。而只有作为这个独一无二的自我，我把一切都归我自己所有，如同我使自己工作、自我发展，都是作为这个我自己那样：我不是作为人而发展人，而是我作为我自己发展自己。

这些就是唯一者 的意义之所在。

---

[1] 《罗马书》，第8章，第14节。

[2] 《罗马书》，第8章，第16节；《约翰一书》，第3章，第10节。

[3] 如卡尔·马克思：《论犹太人问题》，载《德法年鉴》，编者：阿·卢格，合刊号，第197页，巴黎，1844年。

[4] 布鲁诺·鲍威尔：《犹太人问题》，第62页，不伦瑞克，1843年。

[5] 莫泽斯·赫斯（匿名）：《欧洲的三头政治》，第76页，莱比锡，1841年。

[6] 《犹太人问题》，不伦瑞克，1843年。

[7] 费尔巴哈：《基督教的本质》第401页（见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第315页）。——译者

[8] 《马可福音》，第3章，第29节。

[9] 参见（约翰·卡斯巴尔·布伦奇里：）《在瑞士的共产主义者》，据在魏特林处发现的文件，第2—3页，苏黎世，1843年。

[10] A.贝克尔：《当代大众哲学》，第22页。

[11] “我请求你，把我的肺宽饶!谁想得到权利且只有一根舌头，就准能得到!”（浮士德对靡菲斯特说的话。——译者）

[12] 蓓蒂娜·冯·阿尼姆（匿名）：《呈献给国王的书》，第376页，柏林版1843年。

[13] 蓓蒂娜，《呈献给国王的书》，第376页。

[14] 蓓蒂娜，《呈献给国王的书》，第374页。

[15] 蓓蒂娜，《呈献给国王的书》，第381—382页。

[16] 蓓蒂娜，《呈献给国王的书》，第385页。

[17] 圣茹斯特：《弹劾丹东的演说》，1791年3月31日于国民代表大会。载《十八、十九世纪政治讲演录》，编者：阿道夫·鲁滕贝格，第3卷，第166页，柏林，1844年。

[18] 《政治讲演录》，第153页。

[19] 古代腓尼基人所信奉的火神，以人体为祭品。——译者

[20] 克洛茨（1755—1794）：法国（普鲁士血统）空想理论家。——译者

[21] 德语中“成年”一词是“Mund”（嘴）加后缀“ig”构成的（mündig）。——译者

[22] 纪元前496年开始在古希腊实行的一种法令，由公民将他认为对国家有危害的人的名字记在贝壳上进行投票，逾半数者，则被放逐国外十年。——译者

[23] 引文不确切；见威廉·魏特林：《和谐与自由的保证》，1842年版，第113页。——德文版编者

[24] 维利巴尔德·亚历克西斯（1798—1871）：德国作家。——译者

[25] 迪潘，安德列·玛丽·让·雅克（1783—1865）：法国法学家和政治活动家。——译者

[26] 在论述人道自由主义之后在附注中所说的，亦即在这里所引的书出版后随即写出的部分，与下面所述的是相关联的。

[27] 埃德加尔·鲍威尔：《在德国的自由主义诸运动》，1—2册，苏黎世与温特图尔。

[28] 威廉·魏特林：《和谐与自由的保证》，1842年版，第151页。

[29] 《论人类秩序的建立或政治组织的原则》，巴黎，贝桑松，1843年，第485页。

[30] 摩里茨·卡利埃尔：《作为自由德国教会的科伦大教堂重建之际对民族性、艺术和宗教的考虑》，斯图加特，1843年，第3—4页。

[31] 埃德加尔·鲍威尔：《贝利和法国革命的最初日子》，夏洛滕堡，1843年，第25页。（载《法国革命以来当代史纪念文集》——资料文章汇编，布鲁诺·鲍威尔与埃德加尔·鲍威尔主编。）

[32] 埃德加尔·鲍威尔：《贝利和法国革命的最初日子》，夏洛滕堡，1843年，第99页。

[33] 卡尔·瑙韦尔克：《论参政》，莱比锡，1844年。

[34] 卡尔·瑙韦尔克：《论参政》，莱比锡，1844年，第5页。

[35] 此句并非是引自瑙韦尔克的著作。

[36] 古代犹太人拥立新王时，要用油膏涂抹其首。——译者

[37] 威廉·魏特林：《和谐与自由的保证》，1842年版，第191页。

[38] 布鲁诺·鲍威尔（匿名）：《什么是当今批判的对象?》，载《文学总汇报》第8期，第22页，夏洛滕堡，1844年7月。

[39] 莫泽斯·赫斯（匿名）：《社会主义与共产主义》，载《来自瑞士的二十一印张》，编者：格奥尔格·海尔维格，第89—90页，苏黎世与温特图尔，1843年。〔赫斯：《行动的哲学》，第329—331页。〕

[40] 韦尔弗人：韦尔弗是德国中世纪的一王朝名，后灭亡。韦尔弗人通常是指拥护该王室复辟的人。——译者

[41] 比埃尔·约瑟夫·蒲鲁东：《什么是财产?》，第83页，巴黎，1841年。

[42] 《什么是财产?》（1841年），蒲鲁东在此称神为"生产者"而不是"所有者"。

[43] 无产阶级一词起源于拉丁词，意为最底层的市民阶级，他们只以培育后代为国家效劳。而这个拉丁词又是从后代这一基本词演变而来的。施蒂纳利用词义的演变，搞了这里的文字游戏。——译者

[44] 在一项有关爱尔兰的注册法案中，政府提出一个只给予那些付出五镑济贫税的人以选举权的动议。因此，谁施舍，谁就能获得政治权利或者变成天鹅骑士团的骑士。

[45] 海因里希·威廉·凯泽：《关于当今法国在社会主义、共产主义等方面的所有制的特性》，不来梅，1843年，第63—64页。

[46] 施泰因大臣关于赖扎赫伯爵事件用了这种说法。他把后者冷酷地引渡给巴伐利亚政府，因为对于他来说，恰如他自己所说的那样“一个像巴伐利亚那样的政府必定要比一个单单的个人更有价值”。赖扎赫受施泰因之命著书反对蒙特格拉斯，而在这之后施泰因同意了蒙特格拉斯正是由于该书要引渡赖扎赫的请求。见赫尔曼·弗里德里希·威廉·欣里希斯：《政治讲演录、我们的时代及其变化：政治、教会和科学状况（着重德国、特别是普鲁士）》，第一卷，哈雷，1843年，第280页。

[47] 在中学和大学里，贫者与富者竞争。然而前者在大多数情况下只是通过助学金才能如此做。助学金其主要方面几乎全部远在自由竞争作为原则起作用前的一个时代就产生了。竞争的原则并不捐赠助学金，而是认为：你应自助，即你应为自己筹措款项。为这一目的国家投资，它所感兴趣的是造就出“仆从”。

[48] 德伦西（公元前185—前159），罗马喜剧作家。——译者

[49] 《自由主义运动在德国》，苏黎世与温特图尔，1843年，第二卷，从第91页起〔引自第95页〕（参见前面的注）。

[50] 阿塔纳西乌。

[51] 欧仁·苏：《巴黎的秘密》，巴黎，1842/43年。

[52] 费尔巴哈：《基督教的本质》，增订第二版，莱比锡，1843年，第394页。（《费尔巴哈哲学选集》下卷，三联书店1962年版，第309页。——译者）

[53] 西吉兹蒙特（1368—1437），德国皇帝，卢森堡王朝末代皇帝。——译者

[54] 《和谐与自由的保证》，1842年版，第175页。

[55] 不是引自魏特林。

[56] 〔布鲁诺·鲍威尔：《犹太人问题》，不伦瑞克，1843年。〕

[57] 为了在刑事起诉前保卫自己，我在此不无多余地明确地作下述说明：我之所以选择使用"暴动"一词，是出于它的词源学的意义，故而并不是在受局限的意义上来使用它。后一种意义是为刑法法典所禁止的。

[58] 《哥林多前书》，第15章，第26节。

[59] 《提摩太后书》，第1章，第10节。

[60] （匿名）：《共产主义在瑞士。对布伦奇里博士先生根据从魏特林那里发现的文件所作的有关瑞士共产主义者委员会（所谓的!）报告的说明》，第24页，伯尔尼，1843年。

[61] 《共产主义在瑞士。对布伦奇里博士先生根据从魏特林那里发现的文件所作的有关瑞士共产主义者委员会（所谓的!）报告的说明》，第63页。

[62] 印加族历史人物，1533年被西班牙殖民主义者绞死。——译者

[63] 〔见费尔巴哈：《未来哲学原理》，第70页，苏黎世与温特图尔，1843年。施蒂纳在这里所指的显然是费尔巴哈所说的"那种对于感性事物即实际事物的未被歪曲的、客观的看法。"〕（见《费尔巴哈哲学著作选集》，上卷，第174页。——译者）

[64] 拉瓦特尔，约翰·卡斯帕尔（1741—1801）：瑞士僧侣哲学家，启蒙运动与法国大革命的反对者。——译者

[65] 《罗马书》，第1章，第25节。

[66] 费尔巴哈：《未来哲学原理》，第47页，苏黎世与温特图尔，1843年。（《费尔巴哈哲学著作选集》，上卷，第154页。——译者）

[67] 《费尔巴哈哲学著作选集》，上卷，第174页。——译者

[68] 1844年4月25日在贵族院的演说。

[69] 阿尔诺德·卢格：《布鲁诺·鲍威尔与授课自由》，载《德国现代哲学和政论界轶文集》，第1卷，第120页，苏黎世与温特图尔，1843年。

[70] 阿尔诺德·卢格：《布鲁诺·鲍威尔与授课自由》，第127页。

[71] “Vernunft”（理性）一词，是从动词“vernehmen”（听、听见）派生出来的，“vernehmbar”（听得见、可以被听见）这一形容词也是由该动词派生出来的。施蒂纳用这一点搞了上述的文字游戏。——译者

[72] 《帖撒罗尼迦前书》，第5章，第21节。

第三章 唯一者

基督教以前时期和基督教时期追求着相反的目标。前者欲使现实理想化，而后者则是使理想现实化；前者寻求着“神圣精神”，后者寻求“崇高的肉体”。因此，对于现实，前者以无感受和“蔑视世界”而告终；后者则以摒弃理想、“蔑视精神”结束。

现实与理想的对立是不可调和的对立，一个从来不能变为另一个：如果说理想变成了现实，那么它恰恰就不再是理想；如果说现实变成了理想，那么就仅仅是理想，而根本不是现实。要消灭两者的对立，除了人们 消灭这两者外没有其他的办法。只有在这“人们”之中，在这第三者那里，对立才得以终结。否则的话，观念与现实从不会是一致的。只要观念保持为观念，观念就不能予以现实化，除非作为观念的它已经死去方才能被现实化。现实的情况也是如此。

这样，我们在古代人那里就看到了观念的信奉者，在近代人那里看到了现实的信奉者。两者都摆脱不了对立，两者都只能徒然地渴望：前者渴望着精神，当古代世界的热望看来似乎得到满足，精神似乎已经降临之际，后者随即又渴望着这一精神的世俗化。然而这些渴望就必定永远保持为“虔诚愿望”。

古代人的虔诚愿望是神圣性 ； 近代人的虔诚愿望是形体性 。如同在古代的憧憬将得到满足的时候，古代就必定消亡那样（因为古代仅仅由憧憬所组成），在基督教争斗的范围内是从不会达到形体性的。如同圣化或净化是贯穿古代世界的特征那样（如洁身之类），贯穿整个基督教时期的是形体化的特征：神降临到这个世界，变成了肉身并欲图拯救世界，就是说使这个世界充满着自己。因为神是“观念”或“精神”，故而有人（如黑格尔）最终把“观念”引入一切之中，引入到世界之中而且还证明了“观念是一切东西之中的理性”。在当今文明之中的“人”是与异教的斯多葛派作为“智者”所提出的东西相适应的。后者与前者一样都是没有肉体的 本质。斯多葛派的非现实的“智者”，

这个无形体的“圣人”在有了肉体的 神之中变成一个现实的人物、一个有形体的 “圣人”；而非现实的“人”，无形体的自我在有形体的自我、在我之中则变成现实的。

由于贯穿围绕整个基督教的问题是关于“神的存在”，这个问题一而再，再而三地被提起，为此还提出了证据：对于存在、形体性、个体和现实性的热望总是不断地使人心情忙碌，因为从来没有一种解决方法使这种热望得到满足。最后，关于神的存在的问题总算了结了，然而仅仅是为了又再度以下述命题使之复活：“‘神性的东西’是存在的”（费尔巴哈）。然而，这种神性的东西也并不存在，而“‘纯粹人的东西’是可以现实化”这一最后的避难所，也不再会长久地提供保护。没有观念是存在的，因为没有观念有能力具有形体。经院哲学的唯实论和唯名论之争也有着同样的内容。简言之，这种争论贯穿在整个基督教的历史中，而且在这 一历史之中 是不会终止的。

基督教徒的世界致力于使各种观念 在生活的各种关系中、在教会和国家的制度和法律中变成现实 。然而各种观念进行反抗而且它们总是保持着某些非具体的东西（不能变成现实的东西）。尽管这些非具体的东西不停地向这一具体化的方向努力，然而形体性 却总是没有达到。

现实对于实现者来说是无关紧要的，但现实是观念的实现这一点则是关系到一切的。因此他总不断地重新探询：现实的东西是否真正拥有它的核心——观念，而在他考察现实的东西同时他也考察了观念：观念是否如他所设想的那样是可以实现的，抑或只是被他不正确地加以考虑，因而是实行不了的。

基督教徒不应为家庭、国家等这些现存物 而操心。基督教徒不应像古代人那样为这些“神的事”而作出自我牺牲，这些事只该被利用，以便在它们之中使精神活跃起来。现实的 家庭已变得毫无所谓了，从这种家庭中应产生出理想的 家庭，而后它就成了“真正现实的家庭”，为神所祝福的神圣的家庭，或按照自由主义的思想方法是“理性的家庭”。在古代人那里，家庭、国家、祖国等作为现存物 是神圣的；而在近代人那里，它们则首先要期待着神圣性的实现，它们作为现存物则仅仅是有罪的、尘世的并且务须“被拯救”，亦即务须变成真正现实的。这里所包含的意义是：并非家庭等是现存物和现实的东西；神的

事、观念倒是现存的和现实的。这个 家庭是否通过接受真正现实的东西、观念而会使自己成为现实的，这一点则尚是未定之事。把家庭作为神的事而为之效劳并非是个人的任务，倒是应当反过来，个人的任务是为神的事效劳并把尚不是神圣的家庭奉献给神的事，这就是说在观念的名义下去征服一切，到处插上观念的军旗，使观念成为现实的力量。

然而由于基督教与古代一样都为神的事 而操心，这样他们总算是再度殊途同归了。在异教的结尾，神的事变成了外部世界的事 ；在基督教结尾，则变成内部世界的事 。古代没有做到完全把神的事移到世界之外去，而当基督教完成这个任务之时，神的事又随即渴望回到世界中去并欲图"拯救"世界。但是在基督教内部却达不到，也不能达到这样一点：作为内部世界的事 、神的事真正变成尘世的事自身 。被当作"邪恶的"、不合理的、偶然的、"利己主义的"东西，被当作在坏的意义上的"尘世的东西"固执地自我维持着和必须进行自我维持。留下的这类东西是够多的。基督教开始于由神变为人，它在所有时代都推进它的改变信仰和拯救的事业，以便在一切人和一切人的东西之中接待神并用精神渗透到一切之中去：在此是旨在为"神"找到一个席位。

如果最后把重点放在人 或人类之上，那么再度又是人们"永远诉说 "的观念："人是不死的!"于是人们就认为发现了观念的现实性：人 是历史的、世界历史的自我。他这一理想 是真正发展自己和使自己得以实现 者。他是真正的实在、有形体者，因为历史是他的形体，在这之中个人只不过是组成部分。基督是世界历史的自我，甚至是基督教之前历史的自我。在现代的观点看来，基督即是人，基督的形象已自我发展为人的形象 ：作为如此这般的人、单单的人是历史的"中心点 "。在"人"那里又回到了想象的开端，因为"人"就像基督那样都是想象的。"人"作为世界历史的自我，画完了基督教观点的圆周。

如果在存在和使命之间，即在实际上的我和应该成为那样的我之间的紧张关系消失了，那么基督教魔法圈就要破除了。它仅仅作为观念对其形体性的憧憬而存在着，并随着两者分裂的缩小而消失。只要观念保留为观念，譬如像人或人类是一个无形体的观念那样，那么基督教就仍然存在着。有形体的观念、有形体的或"完成的"精神在基督

教徒前作为“世界的末日”或“历史的目标”飘荡着，它对于基督教徒来说并非是存在于当前的。

个人只能参与神的王国的建立，或者按照对同一事物的现代的概念，参与人类的发展和历史。只要他参与其间，那么他就拥有基督教的价值，或按照现代的说法，具有人的价值。在其他的情况下，他就是尘土和行尸走肉。

个人就其自身而言是世界历史，并在其他的世界历史中拥有他的财产，这一切是超越基督教事物之上的。对于基督教徒来说，世界历史是比他更高的事物，因为它是基督或“人”的历史。对于利己主义者来说，只有他的 历史才有价值，因为他只欲图发展自己 ，而不是发展人类观念、神的计划、天意、自由等等。他不把自己看作是观念的工具或神的容器，他不承认任何使命。他并不幻想自己是人类进步的当事人并必须为此而竭尽绵薄之力，而是安享人生且不管其间人类的发展是好还是坏。如若并不允许仿佛自然状况是应该歌颂似的这样的误解，那么人们就能记起莱瑙 [78] 的“三个吉卜赛人”。我在世界上是为了什么?是为了实现观念吗?为了通过我的市民性质来实现“国家”的观念，而做我自己的事；或通过婚姻而作为丈夫或父亲使家庭的观念成为一种存在?这样一种使命与我有何关系?我并不按照使命生活，就如同花并不按照使命生长和散发香味那样。

如果把基督教的观点变成“我，这个唯一者是人”这样的命题的话，那么“人”这一理想就实现了 。概念的问题是：“什么是人?”而后则变成了个人的问题：“谁是人?”人们用“什么”来寻求概念，以使它得以实现；而用“谁”开头则根本就不再是问题，而是在提问者那里从个人角度随即有了回答：问题自己对自己作了回答。

人们谈到神时说：“姓名并没有道出你。”这对于我来说是适用的：没有概念 表达出我自己，人们作为我的本质所作出的说明根本没有对我作出充分的论述。它只不过是名称。人们也同样地谈论神：神是完全的，因此神没有寻求完全的使命。这也恰恰适用于我。

我是我的权力的所有者 。如果我知道我自己是唯一者 ，那么而后我就是所有者。在唯一者 那里，甚至所有者也回到他的创造性的无之中去，他就是从这创造性的无之中诞生。每一在我之上的更高本

质，不管它是神、是人都削弱我的唯一性的感情，而且只有在这种意识的太阳之前方才黯然失色。如果我把我的事业放在我自己，唯一者身上，那么我的事业就放在它的易逝的、难免一死的创造者身上，而他自己也消耗着自己。我可以说：

我把无当作自己事业的基础。

---

[1] 莱瑙，尼古拉（1802—1850）：奥地利著名抒情诗人。——译者

附录 施蒂纳生平年表

1806 10月25日：约翰·卡斯巴尔·施米特（笔名麦克斯·施蒂纳）生于德国巴伐利亚。他的父亲是制作长笛的师傅。

1826—1828 在柏林等地学习哲学、神学和古典语言学。授课教员有：黑格尔、施莱尔马赫、马尔海内克。

1828—1829 在埃尔兰根学习。

1832—1834 在柏林大学注册，就学于米歇勒特。

1834—1835 毕业论文《论教育法》，得到有限制的中学授课证书。

1835—1836 作为柏林王家中学的试用教员，此后再也没有在公立学校谋得职位。

1839—1844 在柏林一所私立"中等女子学校"任教。

1840 普鲁士国王弗里德里希-威廉四世即位，文化大臣艾希霍思就任。普鲁士资产阶级自由主义运动的开端。

1841 费尔巴哈：《基督教的本质》；赫斯：《欧洲的三头政治》；蒲鲁东：《什么是财产?》发表。

1841—1843 1841年12月24日至1843年1月31日书报检查在普鲁士暂时废止。

1842 "施蒂纳"与柏林的"自由人"交往；他用这个笔名发表了题为《关于布·鲍威尔的〈末日的宣告〉》的文章并匿名发表了随即遭禁的《柏林教区的一位教友对五十七名柏林神职人员的呼吁书的抗辩：基

督教的安息日》；秘密警察的调查对施蒂纳只产生了“好的印象”（据G.迈耶）。

3月7日至10月13日：施蒂纳为马克思编辑的《莱茵报》写通讯：《我们教育的不真的原则或人道主义和现实主义》等；5月6日至12月31日：为《莱比锡总汇报》写通讯及《自由人》等文。

同年发表的论著有：布·鲍威尔：《善的自由事业与我自己的事务》；魏特林：《和谐与自由的保证》。

1843 费尔巴哈：《基督教的本质》、《关于哲学改造的临时纲要》；布·鲍威尔：《犹太人问题》；埃·鲍威尔：《德国的自由主义运动》；蒲鲁东：《论人类等级的起源》发表；卢格出版：《德国现代哲学和政论界轶文集》，海尔维格出版《来自瑞士的二十一印张》。

施蒂纳与“自由人”圈内的玛丽·威廉明妮·德哈尔特结婚；她带去了数万塔勒的财富。

1843—1844 布·鲍威尔创办《文学总汇报》。施蒂纳为布尔的《柏林月刊》撰写了《爱的国家的若干暂时的东西》、《欧仁·苏的〈巴黎的秘密〉》。

1844 马克思在《德法年鉴》上发表《黑格尔法哲学批判导言》和《论犹太人问题》。

6月：西里西亚织工起义，德国工人运动的开始。

10月1日：施蒂纳离开了女子中学。10月底：《唯一者及其所有物》在莱比锡出版，所标明的出版年份为1845年；10月28日该书为萨克森行政当局所查封并禁 止发行；11月2日内政大臣取消了禁令。（“预料该书不会真正对读者产生不良后果，作者所运用的哲学充其量只会表明极为可怜的后果，它将使人们望而生畏。所谓‘生活的宗教-道德的观点’也不过只是这种低级和狭隘的立场所作的表态，而几乎没有什么实际意义。”根据科尔纽的说法。）

1845 施蒂纳在《维干德季刊》上对“施蒂纳的评论者”作出答复。

他徒劳地尝试在柏林创办一牛奶铺。

1845—1846 马克思与恩格斯着手写作《德意志意识形态》。

1845—1847 施蒂纳翻译《法国与英国的国民经济学家》，第1—4卷，萨伊：《实践政治经济学详细课本》，莱比锡，1845/1846；第5—8卷，亚当·斯密：《关于国民财富的本质和原因的研究》，莱比锡，1846/1847。

1848 三月：在柏林爆发革命。（“毋须特别指出的是：施蒂纳就像对整个运动那样，在1848年3月的日子中丝毫也没有投身其间。”——马凯）施蒂纳似是《奥地利新闻报》匿名文章的作者。

1853/1854 施蒂纳因负债两次遭拘禁；其时以当代理商谋生。

1856 6月25日：麦克斯·施蒂纳在柏林去世；参加葬礼的有布尔与布·鲍威尔。

汉译世界学术名著丛书

分科本◎政 法

雪莱政治论文选

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
译者序
论无神论的必然性
告爱尔兰人民书
　　刊行说明
关于建立慈善家协会的倡议
人权宣言
致艾棱巴罗勋爵的信
　　刊行说明
驳自然神论
　　前言
　　欧塞贝斯和梯奥苏发斯的对话
关于道德观念的思辨（断片）
关于在整个王国实行选举制度改革的建议
为夏洛蒂公主去世告人民书
一、 雪莱年表
二、 雪莱政治诗选
译后记
返回总目录

Percy Bysshe Shelley

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

译者序

音乐，当袅袅的余音消灭时，
还在记忆之中震荡——
花香，当芬芳的紫罗兰凋谢时，
还在心魂之中珍藏。
玫瑰花，待到她死去了，
用落红为她的所爱铺成锦床；
对你的思念也如此，待你逝去了，
爱情就枕着思念进入梦乡。

英国的有些评论家曾经把雪莱说成一个不解世事的小“天使”，只会吟唱这一类爱情诗。这就限制了广大读者对雪莱有一个比较全面的认识。

雪莱，其实首先是一个革命家。马克思和恩格斯就认为他是“社会主义的急先锋”和“天才的预言家”。[1] 雪莱在他短短的一生中写过大量的政治和哲学论文。雪莱岂是一个仅仅写点爱情和花鸟小诗的人！

佩西·比希·雪莱以1792年8月4日生于英国色塞克斯郡霍舍姆附近的菲尔德·普莱斯。当时震撼世界的法国大革命正在激烈的斗争中向前进展。雪莱的家庭是一个富有的世代贵族，他的父亲提摩太·雪莱曾任议员，是旧制度、旧思想的坚决维护者。

从这种门第中怎么会产生一个“社会主义的急先锋”、毕生忘我地为劳苦大众奋斗的诗人呢？

恩格斯一般地解答了这个问题：

“那时即使发生了抗议，也只是从统治阶级自身中发出来（圣西门、傅立叶、欧文），而在被剥削的群众中恰恰得不到任何响应。”

[2]

雪莱少年时期在英国有名的贵族子弟培养所“伊顿学校”住了多年；他的反抗恶势力的思想基础，可以说是在伊顿形成的。

法国大革命的事实向英国统治者证明了：“自由主义”一旦传染到统治阶级内部，会有多大的“危险”。1809年英皇乔治三世任命基特博士为伊顿的校长。这个基特的信条之一是：“鞭打制”是造成“完人”的一种必要手段。

“孩子们！不许胡思乱想！否则，我要用鞭子抽你们，直到不再胡思乱想为止！”

“说谎是敬畏师长的一种表示。”

这些就是校长的名言。学校提倡读死书，轻视和鄙视科学。学生中盛行所谓“学仆”制度，低年级的学生必须成为高年级学生的奴仆，不但得为“学长”们铺床叠被，稍不服从，还少不了挨打。多数小孩子在大孩子的淫威下，只好做奴仆。

雪莱一进伊顿立即严词拒绝服从“学仆制度”，他不听“学长”的话。结果，他被宣布为“不轨分子”、“疯雪莱”，他不像拜伦那样会拳击和游泳，他像一个弱女子，但当同学们围攻他时，他尖叫，乱抓乱踢地抵抗，或者像野兔似地从包围中逃出，狂奔到泰晤士河畔，在草地上躺下，看他的狄德罗、伏尔泰、霍尔巴赫的书。这些法国作家是多么受到雪莱的老师们的仇恨啊！但有一部英语著作把所有这些法国前辈的思想概括起来了，那就是威廉·葛德文的《政治正义论》。他当时最爱读这部书。

葛德文把一切都说得很简单。人类如果按他所说的去做，每人每天只要劳动半小时（后来他改为两小时），依靠机械化之助，劳动轻而生活富裕。自由恋爱代替旧的婚姻制度。哲学将驱散宗教迷信的恐怖。但是葛德文认为，由于人类自己的“偏见”，人们还不能察觉这些真理。他主张先让人们接受这种教育。他不赞成暴力行动。

雪莱曾在后来的诗篇中回忆当时的情景，他眼中滴下泪珠，自言自语地起誓：我发誓要成为公正、智慧而自由，……我发誓永不自

私，永不屈服于权威，即使我的办法是沉默。……他们野蛮无礼，我要文雅而有礼。他们弱肉强食，我要同情弱者。

雪莱于1810年10月入牛津大学。这儿似乎比伊顿自由一些。他终日沉醉于自然科学的研究，满屋子堆放着他的物理化学实验仪器，同时仍读法国百科全书派卢梭、伏尔泰等人及英国洛克、休谟的哲学、政治著作。雪莱不仅在哲学、政治学等方面有丰富的知识，他的自然科学知识按当时水平来说，也是惊人的。据金希利（King-Hele）考证，雪莱著作中所用的某些天文学数据，竟同我们20世纪的相差不远。

该年寒假前，雪莱的父亲接到印刷商的一封信，说他的少爷要印一部《圣·伊尔文，或名"罗西克洛辛"》的小说稿，其中有些"不妥"之语，颇为"危险"。雪莱之父大怒，即通知出版商，拒绝付印刷费。雪莱放假回到家里，不但受到父母的冷遇，而且失去了他初恋的情人：他的表妹哈丽叶·格罗芙，因为雪莱的"怀疑论"和"无神论"而同他绝交了。雪莱怕表妹看到自己自杀后的惨状而伤痛，才抛弃了自杀的念头。这是他的无神论第一次使他遭到家庭（即社会的缩影）的迫害。

假满返校，雪莱更勇敢地反抗了。他在别处印成了一种小册子《论无神论的必然性》，不但公开出售，而且挑战似地寄给每位主教一册，请他们反驳。不过，作者的名字，他署了一个假名。

牛津当局立即请雪莱去问话。要他承认这书是他所著。雪莱根据英国法律回答：你们无权强迫我回答这个问题！我有权拒绝，国家不是规定"出版自由"的么！

但他立刻被开除。他的同窗好友霍格表示不平，也马上被开除。

《论无神论的必然性》是一篇强有力的唯物主义著作。其论点是：要证明上帝的存在，必须有三方面的证据，即感觉经验、理性和圣书上的"见证"。但一条也不能成立。牛顿因无法解释宇宙的原动力而假设了上帝的存在。但这不是弄得更不能自圆其说了吗？上帝又是谁创造的呢？因此无神论是必然的。Q.E.D.！（数学上用的拉丁文缩写：证毕！）

雪莱这篇论文是在猛烈攻击当时的政治，因为在当时宗教是政治的某种化身。雪莱被开除后，生活无着，其父乘机软硬兼施，企图使他就范。雪莱在原则上始终不肯让步。在亲友调停之下，其父给了他每年两百镑的生活费。

此后第一件事，就是雪莱偕他新婚之妻哈丽叶·威斯布鲁克和别的几个人，一起去爱尔兰都柏林从事第一次政治实践，他发表了《告爱尔兰人民书》（1812）、《关于成立慈善家协会的倡议》（同时刊行）二文告。

那时，雪莱已成了葛德文的弟子，已经同葛德文会过面。但是，他的《告爱尔兰人民书》中有几个特点，要比葛德文的观点更进步。

英爱联合问题、爱尔兰天主教徒解放问题，是当时英国政治上最重大的问题。雪莱在宗教问题上，站在不偏不倚的立场，力斥英国新教徒对爱尔兰天主教徒的压迫，反对借口宗教问题，而用政治手段来压迫爱尔兰人民。另一方面，雪莱主张宗教信仰自由，并不强迫任何人与他一样成为无神论者，这是他思想成熟的标志之一。最后，而且最重要的是，他要求爱尔兰人民注意一个比宗教歧视更严重的问题，即贫富不均的现象，他提出了自己对未来美好社会的乌托邦式的憧憬。他和葛德文一样，竭力反对使用暴力，但他又写诗颂扬了爱尔兰起义英雄埃米特（Emmet）的殉难。不过，他在文告中也用了“人家打你的左颊，连右颊也让他打”之类的语言。可见基督教的流毒也传染到这位无神论者身上了。他又说，目前大家为之奋斗的事业，是为了子孙后代，新的社会，我们是不能亲见的了。英国资产阶级传记家们对雪莱的这些话，也不得不赞扬说：“这绝不是什么政治投机家之言。”诚然，雪莱纯粹是在为他的政治原则而奔走宣传。后来，葛德文评雪莱的《文告》说：“你虽然力劝不要采取暴力行动，但实际上你是在鼓动一次革命。”至于另一文告《关于成立慈善家协会的倡议》，主张组织起来，进行政治活动，这又是葛德文一贯反对的。还有同时写作的《人权宣言》一文，是雪莱受了托马斯·潘恩的影响所写的，政见更加进步，虽然还没有脱出葛德文的窠臼。雪莱派人去散发《宣言》，散发者即遭到逮捕。雪莱自己则由于离爱尔兰较早而幸免，其实警方也早已在侦查这位“雪莱先生”的行动了，此事现在还存有档案。

雪莱在“成立慈善家协会”的这篇倡议中，还对马尔萨斯“人口论”，用讽刺和挖苦的语言加以抨击。这在马克思出生以前多年就见诸一位二十岁的诗人笔下，实在无愧于马克思给予他的崇高称号了。

雪莱从爱尔兰之行回来之后，就动手写他的早年政治长诗《玛布女皇》。马克思曾经说过，雪莱的《玛布女皇》一书曾经成为英国“宪章运动”派群众人手一册的《圣经》。见鲁宾斯坦《英国文学的伟大传统》，1953年纽约版,第530页。当然，那时雪莱早已不在人世了。

“玛布女皇”是英国民间故事中的一个女巫式女仙，她把一个睡着了的姑娘安蒂的魂魄带到天外，指点给她看人类的过去、现在和未来。从人类过去的遗迹，不论是在石头、铜器或木头上，只见到人类斑斑的血痕。人类过去的历史是若干世纪人剥削人的历史。但一切都会“变”，“上升的运动”是不可免的。据有的评论家说，这里边已有“历史主义的萌芽”。但《玛布女皇》还是反映了葛德文的见解。雪莱当然不能把无产阶级从人民群众中划分出来，他只能间接地反映无产者的利益。至于雪莱此诗中对当时文化有全盘否定的倾向，把原始人类共同生活作为范例，无疑也是受了葛德文的影响。但此诗结尾对未来社会的展望，又一次说明恩格斯为什么要称雪莱为“天才的预言家”。

由于实践给他的教育，雪莱以后的著作中就较少出现什么“慈善”之类的概念。例如他的《驳自然神论》一文（1814年）中，就表明他无论在哲学、政治和同敌人斗争的策略上都有极大的进步。

他在这篇对话体的著作中，采用一个正统的有神论者同一个自然神论者二人驳难的方式；但通过二人的辩论，双方的观点显然都站不住脚，而且每一方的发言中，都违反他们自己的本意，说了许多违反有神论的话。最后，双方谁也说不服谁，但读者却被说服了：只有无神论最科学、最符合真理。在这篇论文中，雪莱提出了朴素的辩证观点：

“吸引和排斥的法则，欲求和厌恶的法则，就足以解释道德世界和物理世界的每一个现象。”

在这儿，不但再见不到“让人打右颊”之类的话；相反，他驳斥了基督教的“顺从”观点：

基督教教人顺从最无耻的专制，教人爱自己的敌人，并为敌人祈祷……这些正好符合僧侣、暴君的需要。很明显，如果世人全是基督徒，那么只要有十个强徒，就能奴役全世界了，因为世上都是不抵抗的奴隶。

雪莱同他的前妻因思想不合而分居，以后同葛德文之女玛丽·葛德文结了婚。但他在思想上已大大超出了他的岳父葛德文。葛德文非常强调个人自由，主张"自由放任主义"，但此时雪莱的诗作如《阿拉斯特》，却用诗的语言，说明离群的孤独诗人只能虚度悲惨的一生。

1816年，雪莱作《关于道德观念的思辨》（断片），这是一篇政论，他揭露了利己主义，说这是（资产阶级）社会的实用道德，他说，在这种社会里，每个人都希望积累财富供自己享受，而不顾别人死活。

1818年，雪莱发表长诗《伊斯兰的反叛》。雪莱在此诗序言中谈到法国大革命。他曾在《告爱尔兰人民书》中表示同情法国大革命，但反对那种暴力；又指出在这种大革命的浪潮中，必然会有许多政治骗子混杂其间，使革命遭到破坏。在《伊斯兰的反叛》中，他对雅各宾的恐怖行动表示了和平主义的态度，但总的说来，他还是为人民作了辩护。他认为"革命所消灭了的巨大专制暴政，没有任何再起的可能"。

在写这部长诗的同时，他还写了《关于在整个王国实行选举制度改革的建议》和《为夏洛蒂公主去世告人民书》。

雪莱说，一位无足轻重的夏洛蒂公主死于产褥，又算什么呢？英国人民的"自由"倒真是"死"了！当时的英国，经济崩溃，特务横行，镇压劳动人民，特别是在产业工人居住区，特务用卑劣手法使工人受骗，上他们的圈套，然后处以极刑，统治者用这种手段来对付最初的工人运动。雪莱为几位被处死刑的工人鸣冤。

对于夏洛蒂公主之死，拜伦的看法就远没有雪莱正确。拜伦以极其沉痛的心情伤悼这位年轻公主的夭亡，因为拜伦对她寄予厚望，希望她登基之后能使英国的政局有所革新。（见拙译《恰尔德·哈洛尔德游记》第四章，1956年上海新文艺出版社版。）

英国正统社会也和对待拜伦一样，借口雪莱家庭的一些事故，对雪莱进行迫害，因雪莱前妻自杀，竟由英国大法官判决褫夺雪莱抚养自己子女的权利，判决所依据的罪证是他在《玛布女皇》中公开宣传了无神论。

雪莱和他的夫人、儿子于 1818年3月12日离开英国去意大利，他从此一去不返。在意大利，雪莱依然对国际和国内的政治运动非常注意和关怀。

1819年，急进派在英国北部和中部各地举行规模很大的集会，要求改革议会制度和取消谷物法。8月16日急进派在曼彻斯特圣彼得广场举行大会，有八万群众参加，听著名急进派亨利·亨特演讲。亨特一开讲，即被逮捕，骑兵冲入人群，十一人被杀，四百余人受伤，其中约有一百余名妇女。雪莱在意大利获悉此事后，愤怒到了极点，作《暴政的假面游行》一诗，号召广大人民起来推翻反动政权：

你们人多势众，不可战胜；
快摇落你们身上枷锁，
像把睡时沾身的露珠摇落，
他们有几人？你们众多！

起来吧，像雄狮初醒，以后，“起来吧，像雄狮初醒”，成了所有英国革命者（直到目前）最爱引用的诗句。

1819年，雪莱就英国的情况写了许多政治诗，如《写于卡斯尔累当权时期》、《给英国老百姓之歌》等等，也写了颂扬西班牙人民1819年10月起义的《颂歌》。有名的《西风歌》也作于是年，这也是一篇政治鼓动诗。

现以《给英国老百姓之歌》一诗为例，来分析雪莱当时的政治观点的发展及其局限性，以便读者在理解其政论时有所参考：

一

英国人，何苦为地主耕植，
他们把你们当牛马来驱使？
何苦辛勤地、细心地织造——
为你们的暴君织造锦袍？

三
英国的工蜂，你们为何打造刀剑，
冶铸出钢鞭，锻制出铁链，
让那无刺的雄蜂持以掠夺
你们被迫劳动的产物？
五
你们播种，别人收获；
你们创造财富，别人去掌握；
你们缝衣裳，却让别人穿，
你们铸的武器，别人挂腰间。
六
播种，——但不许暴君搜刮；
创造财富，——但不许骗子讹诈；
织布缝衣，——不给懒汉穿，
铸造武器，——保卫自己的安全。
七
还是钻进你们的地窖和破屋去，
把你们造的楼厦让别人安居，
何必挣脱你们自己铸的铁链？
看！你们炼的钢，对你们瞪着眼。
八
用你们的铁锹和犁锄，
挖好你们自己的坟墓；
用织机织好你们的尸衣，
等候美丽的英伦变成你们的墓地。

雪莱在此诗中要劳动人民起来反抗压迫者，这与他早年的思想（例如在《告爱尔兰人民书》中再三劝告工人们每天照样做工，绝不要用暴力反抗等等），是大不相同了，已经发生了质变。血的教训使他认识到敌对阶级之间的不可调和。最末两节，读者一看也就明白，这是反话，是激励人民，也是哀人民之不争。但有一点似仍应算作缺点：这诗里边有某种程度的对人民的不够信任。在英国的革命浪漫主义作家中，雪莱是最信任人民群众的一个，但他也有失望和着急的时候，像普列汉诺夫曾经指出的那样。也许这更主要地是反映了他的愤激情绪。在当时，即使有的作家的优点，也还没法同雪莱的这种"缺点"相比拟。

对于雪莱的千古绝唱《西风歌》也应抱分析的态度。他说西风是一切的“破坏者”，又是“保护者”，对社会的政治发展用隐喻作了辩证的抒写和咏叹。其中也有悲苦语，如“我碰到人生的荆棘，鲜血直淌”等等，但是这也应一分为二，固然有点悲凉，但请问雪莱是为什么碰到荆棘的呢？怎么会“鲜血直淌”的呢？是为了革命。这一点在我的旧作《关于雪莱的抒情诗》一文中，曾经说到，但强调了它的消极方面，分析不够客观全面。因为诗人表示了他牺牲个人的决心：“把我当作你的琴，……纵使我的叶子凋落又有何妨？”

1819年，雪莱也还不光是写上述这些政治些诗，他也写了一篇约两万言的政论：《从哲学观点看英国议会改革问题》。可惜此文原稿未完，且英国载有此文断片的书只有两种，在英国也比较难得，在我国就更难找到了。好在英国的雪莱传记家之一金希利最近在他的著作中有较详细的介绍。《从哲学观点看英国议会改革问题》一文虽未写完，但标志了雪莱在哲学和政论方面的成就。雪莱在文中估计到如果这种改革会引起死硬分子的疯狂反对的话，那么他主张还是逐步地实现改革为好。后来，如同他所预料的，这种改革果然是点滴地实现的。他在该文中主张剥夺地主们一部分产业。他又根据1811—1812年和1816—1817年两个时期英国的实际情况，估计到1819年的英国已同一束干柴一般，只需财政危机的星星之火，就能燎原了。但他还是认为不一定要流血革命。所谓“第一次议会改革法案”的通过是在1832年，那时雪莱去世已十年。他的预测相当准确。

雪莱一向被称为“法国大革命的产儿”。英国作家H.N.勃莱斯福德在他的名著《雪莱、葛德文和他们的友人》一书中十分生动地说：法国大革命在英国，是以一位牧师的说教开始，而以雪莱《希腊》诗剧末尾的颂歌作为结束的。

勃莱斯福德所说的牧师只是当时比较倾向自由民主的人士理查·普莱斯，他于1789年在沃尔德·鸠雷（Old Jewry）对一大群新教徒急进派听众布道，他的说教很温和，无非主张成年人应享有选举权，希望民主实现，战争停止，如此而已。想不到这位小小牧师的话，竟引起了大名鼎鼎的艾德门·柏克的愤恨。柏克就是那个被马克思在《资本论》第一卷中屡加痛斥的对统治者善于拍马谄媚的、反对法国大革命的文人。于是柏克撰文驳斥小小的牧师。但是，柏克没想到当时已经世界闻名的革命家托马斯·潘恩竟会站出来说话。潘恩为此写了不朽的

《人权宣言》（美国的《独立宣言》也是他起草的）。英国首相庇特想禁止潘恩《人权宣言》的发行，但这如何能办到？于是英国国内革命社团，像“通讯协会”等等纷纷出现。而葛德文则在其后用他的哲学语言来表述了这一切的基本思想。雪莱幼年就是在这种影响下成长起来的。

到1822年（雪莱于这年夏天在意大利斯贝齐亚海湾覆舟而死），法国大革命的雷声远远逝去，英国国内也正在进行自己的内部阶级斗争。雪莱最后的著作诗剧《希腊》于1822年初出版。他在剧终用合唱队的歌声，描写了他对于人类美好未来的缥缈的幻想。这就是勃莱斯福德所说的“法国大革命的尾声”，下面是这个合唱中的几节（全诗见拙译《希腊》，1957年上海新文艺出版社版）：

世界的伟大世纪重新开创，
黄金时代终于又来到，
大地好像蛇脱去壳那样，
换下了她破烂的棉袄。
天在笑，宗教和王国皆成过去，
仿佛一个破碎梦境的残余。
一个更晴朗的希腊，她的山岭，
矗立在平静得多的海洋上；
一道新的比纽斯河在流奔，
滔滔地涌向晨星闪烁的东方。
许多溪谷比那藤皮谷还要苍翠，
年轻的基加拉第在更和煦的海上沉睡。
一艘更堂皇的“亚戈”在海上驶行，
装载着新获得的珍宝；
另一个奥菲乌司又在歌吟，
爱着，泣着，然后死掉；
一位新的攸力栖兹再一次
挂起归帆而向卡力普索告辞。
啊，莫再叙述特洛伊的故事，
如果大地须成为死亡的记录！
也别让拉伊乌斯的愤怒压制
自由的人们心头初生的欢乐。
虽然一个更狡猾的狮身妖女，

又提出底比斯所不解的死的谜语。
另一个雅典将要兴起，
它将把它全盛的辉煌
留赠给更遥远的时期，
就像落日把晚霞留在天上；
如果这样灿烂的东西不能常驻，
也将留下地能接受、天能给予的礼物。[3]
……
……

这岂止是勃莱斯福德所说"法国大革命结尾的歌声"，这实际上是"天才的预言家"雪莱迎接人类未来美好社会的颂歌，是他的政治见解的美丽纯洁的结晶。那么，有些评论家和选家硬要把雪莱缩小成为一位吟唱爱情小诗的诗人，不是显得太浅陋了吗？但是，就以我们在篇首引用的那首真挚而幽婉的小诗而论，也只有像雪莱这样有着无私的抱负的伟大诗人才能写得出来。雪莱，他只在人间生活了短短的近三十年，他逝去已经有一百五十多年了，但他美好的政治理想已为更多的人所怀抱。他美妙诗篇的袅袅余音，他慷慨的政论的嘹亮号角声，将永远在人们的心魂之中震荡。

1978年 夏于北京

---

[1] 马克思说：雪莱是"一个真正的革命家，而且永远是社会主义的急先锋"，见《马克思恩格斯论艺术》第二卷，人民出版社 1963年版，第 261页。恩格斯说雪莱是"天才的预言家"，见《马克思恩格斯全集》中文版第2卷，第528页。

[2] 恩格斯《反杜林论》，人民出版社1970年版，第147页。

[3] 此诗因以希腊革命为主题，故其中多古希腊神话中的典故。"伟大世纪"（Annus mundanus）却是古罗马天文学上的用语，此处仅指人类的"黄金时代"而已。诗中以希腊的山河来比喻全世界，比纽斯河、腾皮谷等等均希腊地理名称，"亚戈"，船名，希腊神话中勇士哲孙等曾乘"亚戈"号船到海外觅取"金羊毛"，此处喻指人类将有更美好的成就。奥菲乌斯，希腊神话中的歌人，在他的琴声之前，猛兽都会

跪伏；此处指人类诗歌和艺术前途不可限量。攸力栖兹，荷马长诗《奥德赛》中的主人公，从特洛伊战争后漂泊十年，途中遇女神卡力普索愿同他共居，答应使他长生不老，但攸力栖兹忠于自己的妻子，回到了家园。特洛伊的故事，指战争。拉伊乌斯是个暴君。狮身妖女是希腊故事中的怪物，凡人猜不中她的谜语即死。此处是说，人类即使进入了黄金时代，也还会有更多的学问要研究，有更多的难题要解决。

论无神论的必然性

对真理的爱是促使作者写这篇短论的唯一动机。因此，如果有的读者发现作者在推理上有任何缺陷，或者能够提出作者的心灵永远发现不了的证据，作者恳切地请求他们以同样扼要、同样严格和同样坦率的方式，发表他们的论据以及反对意见。

由于〔有神论的〕证据不足，本文作者是：

一个无神论者。

严密地检验支持任何命题的证明是否有效，是获得真理的唯一可靠方法；关于这种方法的优点，是不需要多说的。我们关于上帝存在的知识，是一个极其重要的论题；无论怎样细致的研究，也绝不会是过分的。就是根据这一认识，我们现在扼要地、无所偏袒地考察一下那些已经提出了的证明。我们首先必须考虑什么是信仰的本质。

当一个命题出现在心灵面前时，心灵就对构成这一命题的观念，产生同意或不同意的感觉。对于这些观念感到同意，就称为相信。有许多障碍往往阻止心灵产生这种直接的感觉；心灵就企图消除这类障碍，以便使这种感觉显得清晰。心灵为了对于构成命题的诸观念间的关系有完整的感觉，而对它们进行研究，这种研究是主动的；但是心灵对于这些观念间的关系的感觉，却是被动的。由于把心灵的这种研究和感觉混淆起来的缘故，就使许多人错误地以为心灵在信仰上是主动的，认为信仰是一种意志的活动，其结论就成为：信仰可以受心灵的制约。他们由于坚持着这种错误的观点，就进一步使不信仰带有一定程度的罪恶性质；但按不信仰的本质来说，是不可能带有罪恶性质的；它也同样不可能带有善的性质。

因此，信仰是一种感情，这种感情的力量，就同其他各种感情一样，恰好同激动的程度成正比。

激动的程度有三种。

感觉是心灵获得一切知识的源泉；因而感觉的证据使人产生最强烈的同意。

心灵的判断是建立在我们亲身经验的基础之上的，这种经验来自感觉的源泉；因此，根据经验的判断，在激动的程度上属于第二等。

他人的经验，传达到我们的经验中，那就属于程度最低的一种。

（可以制定一种在程度上逐步增加的标尺，其上可以标明各种命题经受感觉考查的不同能力，命题的这种能力，将能准确地表明它们应该得到的信仰的程度。）

因此，凡是有违理性的一切证明，都是不能接受的；因为理性就建立在感觉的证据上。

每一种证明都可以被归入上述这三类中的一类；我们要考虑这三类的论据中，有哪一个论据足以说服我们相信上帝的存在。

第一类，感觉上的证据。如果上帝能在我们面前现身，如果他能以他的存在来说服我们的感觉，这种启示就必然能造成信仰。如果神在哪些人面前出现过了，那么，这些人就可能具有对他的存在的最强烈的信念。但是神学家们的上帝是谁也看不见的。

第二类，理性。不能不认为，人们都知道：一切现存之物必然有其起源，或者亘古即有之；人们也知道，凡不是亘古即有的事物，都必然有其产生的原因。当这种论点用到宇宙上去，就必须证明宇宙是被创造出来的；除非清楚地阐明我们可以合理地假定宇宙是无始无终的。我们必须首先证明有一个设计，然后才能推论出有这么一个设计者。唯一使我们可以形成因果关系的思想，来自事物间的经常联系，从一事物推出另一事物的关系。在两个命题正好相反的情况下，心灵就相信比较好理解的一个；与其认为宇宙之外另有一个存在，这个存在能够创造宇宙，还不如假定宇宙是无始无终的存在为易解。如果心灵已被一种担负压得够沉重的时候，再去增加不能忍受的重量，这会是一种缓解吗？

另外一种论据是建立在人对其自身存在的知识上的，大致如下：一个人不仅知道他现在存在，而且也知道他最初并不存在；因此，必

然有其原因。但是，我们的因果观念只能来源于客观事物的恒常的联结，以及由此及彼的推理；而且，我们在实验地进行推理时，只能从结果推论出恰好适合于此种结果的那些原因。但是确有某种工具产生原动力，可是我们不能证明这种原动力是这些工具所固有的；相反的假设也同样没法阐明；我们承认这种原动力是不可理解的；但是如果假设这种结果是由一个永恒的、无处不在的、全能的存在所产生，也使原因变得同样模糊，而且使它更不好理解。

第三类，见证。见证绝不能违反理性。上帝使人的感觉相信他是存在的，关于这一点的见证，如果要人承认的话，除非我们的心灵认为这些见证人见到上帝的可能大于他们受骗的可能。我们的理性永不可能承认这样一些人的见证，他们不仅宣布他们是奇迹的目击者，并且也宣布上帝是非理性的；怎么说他们宣布上帝为非理性的呢？因为上帝指挥着，要人们相信他，谁相信他，他就给谁以最高的奖赏，谁不信他，就永世受罚。我们只能指挥有意识的行动；但信仰并非有意识的行动；心灵是被动的，或者说无意识地主动的；由此可见，我们没有足够的证据，或者不如说，要证明上帝的存在，证据不足。我们在上文已表明，从理性不能演绎出这种结论。只有那些被感觉的证据所说服的人们，才能相信其存在。

因此，很显然，从这三类信仰的源泉都得到证明，心灵不能 相信有一个创造一切的上帝的存在。同样明显的是，信仰既然是一种心灵的感情，对于不信者，即无罪恶可言；只有那些不愿消除错误观点、始终从这种观点来看待任何论题的人，才是不可恕的。每一颗能思考的心灵，必然承认关于上帝的存在世上没有任何证明。

上帝只是一个假设，作为一个假设，因此需要证明。“有责证明”（onus Probandi)，对有神论者们来说。艾萨克·牛顿爵士说：“我从来也不作假设，因为任何不是从现象中演绎出来的东西，都必须被称为‘假设’；凡是假设，不论是形而上学的假设、物理学的假设，或带有神秘性质的假设，甚而至于力学上的假设——从哲学上说来，统统都是不值一钱的。”[1] 牛顿的这一条有价值的法则，也适合于一切关于创造主的存在的证明。我们看到具有各种力量的各种物体，我们仅仅知道它们的效果；关于它们的本质和原因，我们处于一种无知的状态。牛顿称这些为事物的现象；但是哲学的骄傲不愿意承认哲学自己对于这些事物的原因无知。从我们的感觉对象——这些现象，我们企

图推出原因，这个原因我们称之为上帝，又无谓地赠给他各种否定的和矛盾的性质。从这个假设出发，我们发明了这个总的名称〔上帝〕，来掩饰我们对原因和本质的无知。被称为上帝的这个存在，根本不符合牛顿所开列的条件；上帝却带有哲学自大狂所织成的帷幕的一切特征，这片帷幕被哲学家们用来甚至让他们自己看不到自己的无知。他们从庸人们的"神人同形同性论"中借取了纺织这片帷幕所需的纱线。诡辩家们为了同样目的，使用了种种的字眼：从逍遥学派的神秘性概念，以至于波义尔的"媒素"（effluvium）和赫歇耳（Herschel）的"克里尼底"（Crinities）或"星云"。上帝被说成是无限的、永恒的、不可理解的；他被放在无知的逻辑所能编造的每一个"predicate in non"（虚无的谓词）之中。甚至连他的崇拜者们也都承认，要形成任何关于他的观念是不可能的。他们学着一位法国诗人那样喊道：

"要说出他是什么，只有他自己才能够。"[2]

培根爵士说，无神论给人们带来理性、哲学、自然崇拜、法律、荣誉，以及能够引导人们走向道德的一切事物；但是迷信破坏这一切，并且把自身建立为一种暴君统治，压在人类的悟性之上。因此，无神论绝不会破坏政治，而只会使人们的眼睛更亮，因为他们能看到在现世的界线之外是什么东西也没有的。（见培根道德论文。）

Q．E．D．（证毕）

---

[1] 原引为拉丁文："Hypotheses non fingo，quicquid enim ex phaenomenis non deducitur hypotheses vocanda est,et hypothesis vel metaphysicae,vel physicae，vel qualitatum occultarum，seu mechanicae，in philosophia locum non habent"。

[2] 原引为法文："Pour dire ce qu'il est，il faut être luimême"。

告爱尔兰人民书

刊行说明

这个出版物的价格已尽可能地定得低；因为作者的意图是唤醒爱尔兰的贫苦人民，使他们能够对自己的真实处境有一个认识；作者打算向他们扼要地指出这种处境的祸害，并向他们提出改变这种处境的合理办法。本文论述了天主教徒的解放问题，以及取消英爱联合的问题（英爱联合是英格兰压迫不幸的爱尔兰的一个最有效的机器），作者认为只有依靠团结一致和坚强的决心才有可能消除这些灾难。本文也热诚地倡议建立以和平而坚定的方式进行活动的各种协会，来体现最后必然会取得胜利的这种团结一致和坚强决心。

都柏林，一八一二年。

定价五便士

同胞们！我不是爱尔兰人，但是我能够设身处地为你们着想。我希望你们中间不会有人怀着成见或轻蔑来读这篇文告，因为这是一个英格兰人写的；我确实不相信你们中间会有这样的人。爱尔兰人民是一个勇敢的民族。他们的胸怀里有着自由的心灵，但是如果他们以为一个异乡人不可能有同样热烈的心灵，那却错了。爱尔兰人民是我们的兄弟和同胞，他们现在很不幸。我不明白，一个人是英格兰人、西班牙人或者法兰西人，这对他本身的优劣能发生什么作用。他出生在一个城市，而你们则出生在另外一个城市，但这绝不能说明为什么他不应该同情你们，为你们的福利着想，或者愿意给你们提出一些忠告，使你们或许能够更好地了解你们自己的利益，或者为争取这些利益而行动。有许多英格兰人在贬低爱尔兰人，他们以为辱骂爱尔兰的

一切，他们的目的就能达到。但是他们之所以持有这种见解，并不是由于他们是英格兰人，而是由于他们企图获得金钱、称号和权力。这些人无论是属于什么国籍，都同样会干这种勾当；除非人类大大地改善了，才不会有这一类人。我希望，总有一天会实现这种改变。我把你们当作兄弟和同胞来说话。我说我怀疑不会有这样的爱尔兰人：如果英格兰今天像爱尔兰似地受到迫害，如果法兰西像目前爱尔兰似地受到迫害，如果任何一部分人类，只要他们的活动是有益于公共事业的，也和爱尔兰人民目前一样，自己的利益被剥夺；那么，不会有这样的爱尔兰人吧，他眼看着别人的这种不幸，却不愿意扶助受难者，尽管他有力量扶助；如果真有这样的爱尔兰人，那么我就要告诉他，他不是一个爱尔兰人，而是某种在宫廷里豢养大的牲畜，或者是怯懦的蠢人，对于一切地位比他高的人，他是民主主义者，对于一切地位比他低的人，他是贵族主义者。我想，真正的爱尔兰人不会不对这种性格感到羞耻，更不会有哪个真正的爱尔兰人具有这种性格。我知道有一些人，但是那不在你们中间，朋友们，那是 在你们的敌人中间，他们一看这篇文告的题目，就会产生某种希望，也许这篇文告会鼓动暴力行为，从而损害自由的事业；他们巴 望，那主张人人享受自由的一片热心，会一下子为了发泄怨气而变成辱骂，辱骂那些自由的敌人。这些自由之敌确是一些坏人，他们应该受到善良人们的鄙视，但是不能让这些坏人煽动好人的怒火，以致有损他们自己的事业。但是这些坏人一定会失望。我知道爱尔兰人的热烈感情有时会使他们自己沉不住气。我并不希望他们完全熄灭这种热情，我只希望他们节制一下这种光荣的热情，这样就会使那些压迫的头子们失望。他们的希望将落空；因为这个文告不会造成任何可以被歪曲的事，它只企图使你们产生一种克制的想法；而压迫者们则没有这种克制的想法。文告也企图使你们能对他们忍耐，虽然他们对你们却毫无忍耐之心。你们皈依的是罗马天主教，那是你们的祖先早就皈依的宗教。这是不是一种最好的宗教，我不在此处详论；凡是使人们为善的宗教都是善的；谁企图证明他自己崇拜神的方式是最好的方式，那么对他自己来说这就是胜过其他方式的最好方式。但是我们要研究的是你们的宗教在古代是怎样的，现在它又是怎样。你们也许会说，我从一个新教徒的立场出发，是不会公正的；但是，我并不是新教徒，我也不是天主教徒，由于我不是这些宗教的皈依者，我就能更好地作出判断。一个新教徒是我的兄弟，一个天主教徒也是我的兄弟。我能为双方效劳而感到愉快；如果我的忠告能使不同信仰的人们变得更加聪明、善良和幸福，那么对我说来没有比这更大的喜悦了。

罗马天主教徒们曾经一度迫害过新教徒，而新教徒现在却在迫害罗马天主教徒。我们能认为二者都是坏的吗？不，你们不能为你们祖先的过失负责，正如新教徒不能因为他们的祖先是善良的而证明他们自己善良。我必须根据我所看到的状态来评论人们；爱尔兰天主教徒们现在遭到恶遇。我不愿意掩饰他们的不幸；他们会以为我在讽刺他们，如果我企图掩饰他们的不幸的话。爱尔兰天主教徒们现在要求从人们得到无限的忍耐，同时他们也愿给别人以无限的忍耐。他们中间一部分有识见的人——我认为这是爱尔兰人中的很大一部分，都认为天堂的大门向着信仰每一种宗教的人们敞开着，只要他们是善良的。新教徒们，也许心中也是这么想的。但是如果他们真想过的话，他们的行动却说明他们想的似乎是上帝喜欢他们甚于你们；他们把地上的统治权只交给他们自己一派的手里。虽然如此，我至今没有发现他们中有人厚颜到那种程度：敢于说一个罗马天主教徒，或者一个教友派教徒，或者一个犹太人，或者一个伊斯兰教徒，同时又是一个有道德之人，尽他所能地行善，但进入天国却要稍晚一些，由于他没有遵奉那三十九条信纲——如果新教徒中真有人敢于说出这样的话，那真是可笑之至，就像一个高不到六英尺的装腔作势的弄臣在指挥整个宇宙和谐的精神，瞧他以什么姿态来掌管宇宙间的大事吧！

新教徒们说，曾经有一个时期，罗马天主教徒烧死和杀死不同信仰的人们，而今天罗马天主教徒们的信条还一如当年。这些都是真的。你们的确和当年发生这些野蛮事件的时候一样地信奉上帝，但是难道你们目前就有任何理由来对别人采取野蛮手段？理由之薄弱就如同认为一个人的曾祖是一个犹太人，因偷羊而被绞死，而我是他的曾孙，由于也信同样的宗教，也必然犯同样的罪行。我们现在且来看看罗马天主教过去是怎样的吧。关于基督教最初时期的情况，基督教出现以后约三百年左右的情况，没有人知道得很多；两大教会，叫作罗马教会和希腊教会，把人们的见解分成两大派。他们之间斗争了很长一段时期，白白说了许许多多的话，也 流了大量的血。

这种情况，正如你们会说的，没有一点好处。但是，两派都认为自己这一边是在为上帝效力，上帝将会褒奖他们。如果他们的眼光能够稍放远一点，能够超出自己的鼻尖一英寸的话，他们也许就能认识到，斗争呀，杀人呀，诅咒人，仇恨人，实在是想要取宠于上帝的最坏的方式。因为大家都承认，上帝最喜欢爱和慈悲的事迹。但是，最后，这两大宗教终于完全分离，教皇们在意大利的罗马既像国王，又

像主教似地统治着。宗教裁判建立起来了。在一年的时间里，有三万人，由于信仰和教皇以及教士们不同，在意大利和西班牙被烧死。在教皇的命令下，罗马天主教僧侣在法兰西犯下了极为野蛮的罪行。法兰西的顽固僧侣们，残酷无情地在一夜之间屠杀了八万新教徒；这是在教皇的命令下进行的，当时只有一个罗马天主教主教，有足够的道德观念，他拒绝干这样的事。那些时代，僧尼们在他的修道院里干的勾当是很可耻的。人们以为只要自己有钱让教士们替他们解罪，他们不妨去犯无论多么重大的罪行。事实上，在那些时代，教士们无耻地愚弄人民；他们把一切权力都抓在自己手里；他们欺骗人们，使人们以为一个人不能把自己的灵魂信托给自己，教士们狡猾地骗取人们的秘密，他们就比国王、王子、公爵、爵士或大臣们更有权力。这种权力又使教士们成为坏人；因为虽然正常的人们在他们的自然状态下是很善良的，但是现在，过去也一样，很少有人掌握了专制权力而其善良品质不遭破坏的。我现在已经明白地叙述了你们的宗教过去的状况。那么，爱尔兰人民，我的兄弟们，你们的朋友现在为你们执言，说你们和古代的那些与你们抱同样宗教信仰的人们不是一回事，你们会不会认为我是在说谎呢？我说宗教裁判制正是你们所憎恶的事物，我说的是不是假话？如果我断言，每个爱尔兰人都珍视自由，他要保卫这个权利，如果这一点我说错了，那么他也绝不会梦想可以用钱去贿赂教士，梦想靠了另一个同他一样有错的人空口说白话，就能至少影响那永恒的上帝作出的判断，我这样断言，我是否在说谎呢？我绝不会成为一个说谎的人，如果我代表你们断言你们相信一个新教徒和你们一样地有资格进入天国，只要他同样地有道德，你们无论在何处总会把人们当作兄弟看待，而且宗教问题上的意见分歧丝毫不会促使你们去破坏其他一切方面的最和谐的协调。啊！不，爱尔兰人民啊，我绝不是一个说谎的人。我要求得到你们的信任，并不是为了可以滥用这种信任，而是为了可以告知你们如何变得快乐、聪明而善良。如果你们不愿意给我以任何信任，我将会悲叹；但是我愿用我可能采取的一切体面、公正、开诚的办法，来获得你们的信任。有的人告诉你们说，别人都是异端，只有你们是对的；也有的人说，正义就包含在宗教见解里边，离开了宗教，任何道德观都是不良的。有人也会告诉你们，你们应该把你们自己的秘密透露给某一部分人。朋友，你们如果信赖说这一类话的人，可要注意啊！我不怀疑这些人是企图救助你们脱离目前的不幸处境，但是他们却给你们准备好一个更坏的处境。这是教你们从油锅里跳到火焰中去。诚然，你们目前的压迫者那时就不能再压迫你们了，但是你们将受到另一个主子的鞭挞，而比目前的

还要凶暴一千倍。搞阴谋诡计的人会出现，他们将阻止你们按你们自己的意志来思考——他们会把你们烧死，如果你们不照他们的方式去思考。总是有这样一些乘人之危的坏人。古代的那些僧侣和教士是非常坏的人。小心再别滥用你们的信任。你们对你们目前的处境并非看不清楚：你们被凶狠地对待，你们遭到恶劣的待遇。我敢于预言，这种奴役将会告终。你们的敌人不敢再继续迫害你们了，爱尔兰的精神受到压抑，但并没有被粉碎，你们的敌人知道得很清楚。但是我希望你们的眼界放得更宽广——我希望你们为你们的儿女，以至你们儿女的儿女着想；你们要十分小心提防（这完全要靠你们自己），当一个暴君统治被摧毁时，不致出现另一个更恐怖、更凶恶的统治。你们要提防那些满面笑容的骗子，他们说的是“自由”，却会把你们骗入受奴役的境地。如若你们灵魂的安全要依赖别人的意志，还有比这更坏的奴隶处境吗？难道某一个人就比别人更受到上帝的宠幸？当然不会。人们受上帝的宠幸要看他们的善行，而不是根据他们的名位和职务。在上帝眼中，一个穷汉的价值不下于一个教士，上帝给穷汉一个灵魂，就像上帝也给他自己一个灵魂一样。一个慈善的上帝所喜爱的那种对他的崇拜，必然是出诸单纯热烈心意的崇拜;这种崇拜要用善的行迹来表明其虔诚，而不是依靠仪式，或者忏悔，或者葬礼，或者行列，或者奇迹。因此，要提防你们自己被引上歧途。凡不是把你们引向慈善博爱的一切，你们都应该抱怀疑态度，并要知道“异端”这个字眼是某些自私自利的恶汉捏造出来，使世界陷于残破和不幸，以便满足他们卑微而狭隘的野心。切莫去问某人是异教徒、是教友派、是犹太人或者是不信宗教者；而应该问他是否有德、是否爱自由和真理、是否愿人类得到幸福与和平。一个人如果很信神而不爱这些，那他就是一个没有心肝的伪君子、一个流氓、一个恶棍。应该鄙视和厌恶这种人，就像你们鄙视暴君和恶汉一样。爱尔兰啊！你大海中的碧玉，你的儿子都是慷慨而勇敢，你的女儿个个高贵、坦率而秀美，我期望在你绿色的岸上看到自由的旗帜飘扬，那火焰似的旗帜，就像是一座灯塔，全世界人民将在这座灯塔上燃亮自由的火炬！

我们现在来研究一下新教。它的起源叫作宗教改革。某些顽固的人进行了这种改革，他们互相烧死对方，这表明他们多么不懂得改革的精神。你们将会知道，这些人互相焚烧，他们普遍暴露了一种破坏的欲望，他们和罗马天主教头目们不分上下之处是不仅仇恨他们的敌人，而且也仇恨那些根本不是他们的仇敌也不是任何人的仇敌的人们。那么现在的新教徒所尊奉的教规是否同加尔文烧死塞尔维特的时

候一样呢？他们发誓说还是那些教规。我们没有更好的证据。因此新教徒们自己的教规根据同样的理由，也应遭到同样的反对；他们有何脸面借口天主教徒在历史上曾一度有过野蛮行为，而反对他们的解放呢？我认为这是厚颜地排斥异己的一个标本，但愿这种行为不至于玷污了我们的时代；我们的时代是所谓理性的时代、思想普及的时代、标榜道德的时代，并且是具有确定原则的时代——啊！但愿它如此吧。我谈到天主教和新教这两种宗教，主要的是指出，如果一方面反对容忍另一方，就必然导致另一方也不允许对方存在，或者不如说，双方本没有任何理由不能相互容忍，每种宗教，每种思想，都没有理由受到排斥。但是我为什么要谈到容忍 呢？这个词似乎意味着，一个人能够容忍，就有些功劳似的；如果说是功劳，他的功劳就在于不去干坏事，但这种功劳，他应与从事自己的职业而不干涉其他人的权利的每一个爱好和平的人共享。能容忍究竟不能称作功劳；但是不能容忍他人，却是一种罪行。譬如说，我在家里安静地坐着，不去杀人，这不是功劳；但如果我去杀人，那就是犯罪。此外，一个全国性的法令，绝不能把一件本来不错的事变成错的；它不能改变道德和真理，原因很简单，因为这些是没法改变的。英国议会里通过的法令剥夺了天主教徒参加那个议会的权利，实际上并不能剥夺天主教徒的权利。只是英国议会的法令用暴力阻止天主教徒行施这个权利罢了。这就是在这种情况下最后的和唯一的有效办法。但是暴力绝不是真理的标志：凡是承认只有道德和正义是行为的准则的人们，是永远不会采取暴力的。

我们只要细究一下，就能看到为了人们的宗教而迫害他们，是多么愚蠢。为什么我们要迫害他们呢？为的是使他们的信仰和我们一样。还有什么事情比这更野蛮或更愚蠢呢？因为虽然我们或许能强迫他们说他们的信仰同我们的一样，他们的心里却绝不可能产生这种事，那是不可能的；这种暴虐的手段只能使他们成为虚假的伪信者。因为什么是信仰呢？我们不能够爱信仰什么就信仰什么，我们只能信仰我们认为是真实的东西；因为你不能用殴打或焚烧来改变一个人的见解，而只能用说服的办法使他相信你想的是对的，这只能依靠委婉的说理。人家的想法和你不同，你就叫他“异端”，这是很可笑的。他也可以叫你“异端”。“正统”这个词也是同样地被使用的；它的意思是“想得正”。任何人或任何部分的人违反正常情理，说“我们想的就是对，全世界再没有别的人的见解比得上我们”，再没有比这种人更狂妄虚夸的了。如果对全人类缺乏一视同仁的宽容和充分的善意，无论什

么事都是错误的，理由就是因为缺乏这些东西。你们会记起来，耶稣基督就是坚持这些原则的。是什么东西使一个人成为好人呢？并不是靠了他的宗教，如果不然的话，除了一种宗教之外，信任何其他宗教的人们中间就没有一个好人了。可是我们发现在所有时代，所有国土和所有信仰中都产生过好人。道德和智慧，早在目前世上任何一种宗教产生以前，总是无例外地产生自由和幸福。我所能理解的宗教的唯一用处，就是使人变得更有智慧和更善良；宗教能如此就是一种好的宗教。现在，如果人们是善的，只是他们的想法和你们不同；任何一个有理性的人所能要求于他们的就是善；至于他们的思想与你们相同与否，根本不能成为采取那种使坦率的心灵感到可憎可恨的手段的理由；不，他们绝不会同意采用这种手段。因为，正如我在上边已说过的，你们不能够根据你们的好恶去信仰或者不信某些事物，也许你们中有人会怀疑这一点，但我们只要研究一下，就会明白。我只要举一个最普通和最常见的例子。假如你有一个朋友，你愿意把他想得好；但他却犯了罪，事实向你证明他是一个坏人。对于你说来，想起他坏，是很痛苦的；你还是尽可能地要把他当成好人。但是，你已不能够想象他是个好人了，请注意不能够 这三个字，如果你一定要认为他是个好人，连你自己也不能心安理得。你不妨试一试，但你的努力将是徒劳的。这说明，一个人对于自己的信仰是多么无能为力，或者不如说，一个人不能相信他认为不真实的事。我们现在要思考些什么呢？有些人建立了一种特殊的宗教，说只有这一种宗教是对的，任何人如果不信这种宗教，就应该剥夺其某些权利，尽管这些权利本来是属于他的；可是如果他相信此种宗教，那么这些权利又可以归于他。建立这种宗教的人该是多大的蠢人和暴君呢。如果你不能阻止人家不相信，这倒不是你的错处。把人家的权利夺走，叫人家为异端，或者认为人家很坏，而同时你却不能不承认他并无什么过错，这却是最严重的横暴行为和排斥一切。我想，从我们上边说过的这些道理来看，我们已经有理由来作出这样一些结论：信仰各种宗教的人们应该享有平等的政治权利。“异端”和“正统”这些字眼是某个恶棍所创造的，这些字眼已经在世上产生了极大的害处；任何人只要其行为是符合道德的，谁也无权过问他的宗教信仰是什么；哪个宗教的成员是最优秀的人，那个宗教就是最好；任何人都不能随意信仰什么，或不信仰什么。应该对一切人慈善。因此，这并不是指你们的宗教曾经是怎样，或者新教曾经怎样，我们必须按大家的现状来看待大家。现在情况如何呢？你们的宗教并非容不得他人的；诚然，我的朋友们，我敢于为你们担保，你们的宗教现在不是容不得其他宗教的。你们只是希望按

你们自己的方式走向天国，你们也不致阻挠其他也想走向天国的人，尽管你们的道路不一定是他们选择的道路。请相信我的意见，在上帝的眼中，心地的善良和生活的纯洁，价值远胜空虚的世俗仪式，远胜那些样样齐备、独独缺少慈善目的的活动。你们，或者新教徒们争的是前者还是后者呢？争的是后者。有些人的成见的确很深，他们就是不愿意让你们为了灵魂的幸福和康乐而做一些无害于任何人的事。你们也没有去强迫他们参加这些仪式。爱尔兰人啊！与你们宗教的早期来比，目前人们的知识是增加了，人们已学会了思考，世界上的思想愈丰富，人们也就会得到更多的幸福和自由：人们现在已开始更多地想到现实的事，而少想那些空虚的仪式了。人们已从长夜里醒来，他们能够感觉到这个长夜的黑暗。据我所知，没有一个有思想和学识的人不认为天主教关于涤罪的净界观念要比新教关于永劫的观念更接近真理些。你们能认为像伊斯兰教徒和印度人，他们如果在此生做了好事，就不能在来世得到报偿？新教徒相信上述这类人都将万劫不复，至少新教徒是发誓相信这一点的。在这样一种有害而不仁慈的谎言面前，我看他们与其说是信仰者，还不如说是伪誓者。我倡议一视同仁的容忍，或者不如说，根本就消灭容忍和不容忍。凭一个法令来规定人们以一定方式来崇拜上帝，如果人们不按这个法令办呢？事实上也就意味着上帝听不到这些人们的祈祷了。由一部分人发给上帝一张许可证，允许上帝接受他所创造的某一部分生灵的祈祷。我们还能想象得出任何比这更狂妄、更可笑的事吗？爱尔兰人民啊！我关心你们的事业；我之所以同情你们，为你们着想，并不是因为你们是爱尔兰人或罗马天主教徒；而是由于你们是人，你们是受难者。如果在爱尔兰岛上，现在居住的都是婆罗门，我也会以同样的心情来发出同样的文告。你们受苦难，不仅仅由于你们的宗教，而且也由于其他原因，我同样地愿意来谈谈消除这些原因的方法。英爱联合把新教徒的贵族从他们的本土上吸引出来，随着他们来的还有他们的戚友。他们的用度都取之于这个地方，而消耗在另一个地方；穷苦的人民受压迫最深重，地位高的人们把负担压到他们的双肩上。我期望对这些坏事（还有其他种种）进行改革，实不下于期望实现天主教徒的解放一事。

也许在这些问题上，你们都同意我的看法，我们现在就来研究进行这些事情的办法。我同意教友派在这方面的主张，他们反对暴力，让自己的事业完全地、单纯地依靠这种事业本身包含的真理。如果你们确信你们的事业符合真理，那就完全信赖这种真理；如果你们没有这种确信，那就放弃这个事业。在两种情况下，都不需要采取暴力；

通向自由与幸福的道路，是绝不会违犯道德和正义的法则的。自由和幸福是建立在道德和正义的基础上的；如果损毁一方，就等于损毁另一方。不论他人的行为如何恶劣，这绝不能成为你们效法他们的借口；而只应该成为一种警告，使你们不应该使用如此低劣的方法。依靠你们事业本身的真理，爱尔兰人民，那么你们的事业就不会落空。我将衷心地期望你们争取幸福和自由的计划，以及全世界人民争取幸福和自由的计划不会毫无成果。被损害者方面采取暴力行为，倒是使这些计划遭到失败的一个最有效的办法。如果你们降低到使用与你们的敌人所使用的同样的武器，那么，在这一点上，你们就会使自己和敌人站到同样的水平上；而且你们必须相信，在这一方面，你们的敌人要比你们高明。如果你们求助于道德和正义的神圣原则，你们的敌人就会在这种神圣的原则面前垮台！真理的光芒将会照出他们的真面目，也会使宽容和改革的事业闪射出光辉！我不仅把我的观点向你们爱尔兰人民提出，也向所有国家和信仰各种宗教的一切人提出。我们要镇静、温和、多思、耐心；你们应知道，有效地促进改革事业的措施，无过于利用你们的闲暇，从事理性的活动或者培养你们的心灵。思考、议论和探讨吧；你们应该提出的唯一论题就是关于幸福和自由的论题。你们应成为自由和幸福的人，但首先应该成为智慧和善良的人。因为你们现在还不完全是智慧和善良的。你们是一个伟大、勇敢的民族，但你们还不都是智慧和善良的人。你们终究会变成这样的人，到那时，爱尔兰也将成为人间天堂。你们明白什么叫作乱民。那就是人们聚集起来，没有预见和思想，用暴力来反对他们所不喜欢的任何措施。像这样的集会除了造成祸害，是什么也做不成的；喧嚣的行动必然会推迟这种时刻的到来：靠了思想和冷静的头脑，才能造成自由和幸福，也给那些一时的乱民带来自由和幸福。但是如果有一部分人，经过对他们自己的利益的考虑，聚集在一起来讨论这些问题，采取精神抗议的方法，而不是肉体抵抗的办法，那么这些人的做法是正确的。可是不能让热烈的感情推使他们超出这个界线。他们应该考虑到，在某种意义上，他们所有同胞们的福利都有赖于他们的持重，他们应该像保卫自己的幸福一样保卫其他人的幸福。真正的改革家最反对以行施暴力为目标的组织。应该始终提防在这类事情底下隐藏着某个恶徒，他等待在混乱之中捞取好处。所有秘密的结社也都是坏的。难道你们是搞阴谋的人，你们的行动喜欢黑暗，而不喜欢光明？你们不敢在任何人面前说出你们的想法？你们不能理直气壮地在光天化日之下开会？爱尔兰人民啊，你们是能够做到的！暗藏武器、秘密集会，以及计划用暴力办法使爱尔兰脱离英格兰，这些做法都是坏

的。我的意思并不是说它们的目的也是坏的；你们企图达到的目标可能十分有理，而你们的方法却是错误的——这种错误的方法可能就会产生相反的效果。不能为了善而行恶；关心别人如同关心自己一般；仔细想一想，当你自己在墓中长眠时，你现在的行为将产生善果还是恶果。你们应该公正、坦白，那样你们的仇敌就会觉得你们非常可怕。如果你们使用了道德和正义所不许可的方法，你们的朋友就没法保护你们、同情你们的受难。没有别的事业能像你们的事业这样从本质上同自由连在一起。你们的责任重大；你们的努力，无论带来希望或者失望，都将发生深远的影响：所以你们要把种种埋藏在黑暗中的罪恶揭发出来，这些罪恶会使白日脸红，也会使那些在光天化日之下行若无事的暴君们脸红。暴力曾经在哪儿取得过胜利呢？那法国革命，尽管是抱着最好的意图来进行的，但它的结局却对人民不利，原因是使用了暴力。他们维护的事业是真理的事业，但是他们将真理弄成看起来像是谎言，因为他们所用的方法既适合他们自己的目的，也能适合骗子们的目的。大胆地、勇敢地说出你们的思想吧；爱尔兰人从来没有被人骂过懦夫，因此也不要使人想象爱尔兰人有成为懦夫的丝毫可能。让爱尔兰人说出他心中所思；说谎是人类最卑劣的行径，把谎言和密语留给廷臣和小贵族们去说吧。要坦白、诚挚、心地纯洁。让大家看到，爱尔兰的自由信徒敢于说出他们的思想；让他们用精神的力量，依靠真理和正义，而不依靠武器的力量来反抗压迫。那么，这种活动方式的结果，会不会是被控告犯毁谤罪，被监禁或者被杀害呢？也许不会。但是如果真的出现这类结果呢？那么对于一个为自己的自由、为自己的妻子和儿女的自由而执言的爱尔兰人，能被危险吓倒吗？不，他将坚持不渝；那么，当一个爱尔兰人还没有改变他的方向的时候，对方的那些奴仆们早已不追随他们的主子了。只要坚持我们在上面确定的方针，它们的好处很快就会表现出来。迫害可能会损毁一部分人，但绝不可能损毁全部，或接近全部；看它横行到几时吧。你们已经向真理和正义呼吁；你们就是依靠真理和正义，从而表明你们宗教的良善；真理与正义是准则，甚至上帝的行动也需要服从这些准则。但是在这些做法取得任何效果以前，必须养成清醒、有条不紊以及多思这些习惯，而且要坚持实行下去。

我的热心的朋友们，你们常常聚集在一起，谈论你们本族人民的不幸，友好的谈论往往使你们纵情喝酒，但你们感情愈热烈，你们的理智应该更冷静。凡是来得迅速的东西，去得也快，不能持久；你们常常为了减轻你们受难的兄弟们的痛苦，而花钱买醉，也买来疾病。

把那些钱节省下来吧。让你们的孩子在摇篮里就向往自由吧，让老年人临终的床成为鼓舞新的奋发精神的学校吧，让你们每一条街道、每一片田野都同自由的神圣思想联结在一起。热烈地进行你们的事业吧，同时要有理性、慈善和宽容精神——绝不要效法压迫者们的卑鄙，这样反而会使他们能够为他们的行动找到理由。

我愿意承认，有许多情况可以为所谓叛乱作辩解；但是在无论何种情况之下，叛乱都不可能有益于你们的事业，不管你们的感情如何高尚，这种行动终不能反映你们判断的正确。这将把你们更紧地束缚在压迫者的断头台上，而且当你们的子孙谈到你们的壮举时，将会感到你们给他们留下了创伤，而不是福利。

一个决定性的时刻快要来临，它将决定你们的命运。大不列颠的国王已经到了他的风烛残年。他一贯反对你们的解放；他一直仇视你们；但他将在某一时日离开世间。那时，现在的王太子威尔斯亲王将成为国王。据说他曾经允诺将来恢复你们的自由；在那种情况下，你们的实际的和天然的权利将交还给你们。我希望他已为这一正义之举作了保证，因为这样，责任就会约束他去实行这件好事。国王们十有八九总是漠视他们自己的职责；他们以为这世上的一切都是为他们而创设的；可是真理却是，仅仅由于人类的恶，才使得帝王们这类人物成为必要；他们除了行善以外，没有做国王的任何其他权利。

被统治者的福利是政府的根源和意义。威尔斯亲王有一切机会来了解他应该如何为爱尔兰和为自由而行动。那个伟大、善良的人物查理·福克斯，他是你们的朋友，也是自由的朋友。福克斯曾是威尔斯亲王的朋友。他从来不奉承拍马，也从不掩饰自己的感情，而总是在一切场合坦率地说出心里话。亲王受了福克斯的启导，也有所长进。他明白了实情，也相信实情。现在则难说了；亲王已失去了依靠，他现在就像靠在一茎芦苇上一样。他目前的顾问们都不是查理·福克斯那样的人物了，他们不为自由和安全着想，不为国家的幸福着想，而是为国家的“荣誉”着想；爱尔兰人啊，请问脱离了人民幸福的国家“荣誉”，又算什么呢？这就是那些自由之敌挂出的假招牌，以此来诱惑没有头脑的人陷入他们的罗网。就是这样一类人，现在正包围着亲王。至于他曾否真正许诺解放你们，他将来是否愿意考虑作为英国国王要对过去以威尔斯亲王身份所作的诺言负责，现在还是个疑问。至少我们对这件事没有很大把握；因此你们当然不能信赖它。但是确实有着

这样的人士，只要他们发现哪儿有自由的倾向，他们就去到那儿，他们促进、支持和引导这种倾向。这些人士，理性使他们蔑视危险，同时在实践中，敢于说出真理，他们反对压迫者，而捍卫被压迫者的事业。这些人士看到凡是正义的事业，就为之奋斗。对于这样的人，你们可以完全信赖。他们爱你们，如同爱自己的兄弟；他们同情不幸者，他们不问你是英格兰人或爱尔兰人、天主教徒、异教徒、基督徒或不信宗教者，总是满腔热忱地同情人们的不幸，他们会慷慨解囊，帮助人们解除困难：这些人是永远会同你们站在一起的。因此，别信赖王爷们的诺言，而应该信赖那些有道德的、无私的人们；别信赖武器或暴力，而信赖你们的权利；你们有权与其他人平等地分担政治的利弊。

我所说的决定性时刻，即与你们的解放有关的时刻，并不是指目前国王的去世，或者与国王们有关的任何局面；而是指的某种看来更可能对你们有利的情况：指的是道德和智慧的增长，将引导人们认识到强权和压迫是错误而且无理的；这种见解，一旦为更多的人所接受，将会阻止政府采取残暴措施。它将恢复人们被政府剥夺掉的权利。既然不再依靠强力和暴行，事情就会稳妥地、确定地向着正确的方向发展。内阁大臣目前在议会中享有很大的多数，而这些大臣是反对你们的。他们坚持那种虚妄的论点，说如果让你们当权，你们会进行迫害和把人烧死，根据是你们的宗教在古代的历史上曾有过这种行为。他们还持有其他许多同样性质的见解。他们指挥着下议院的大多数，或者不如说指挥着那个集体中的一部分人，这些人从政府领取恩俸，或者他们的亲戚领取恩俸。这些人当然是反对你们的，因为他们的主子反对你们。但是整个国家的情绪不反对你们；英格兰的人民不反对你们——他们热烈同情你们，从某些方面看，他们和你们是一条心的。英格兰人民的想法同他们的统治者的想法相反——他们认为必须结束目前这种局面；政府的善即包含在被统治者们的幸福之中。如果被统治者不幸和不满，那么这个政府就是失败的，没有尽到它应尽的职责。它就需要变革和改善。它将被改善；英国政府的改革将对爱尔兰人民有利——有利于全人类，除了那些把幸福建立在别人的痛苦之上的人们；这将是对这些人的合理的惩罚；剥夺掉他们邪恶的欢乐。我认为这种形势正在来临，它将使我们可以希望出现这样的时代，那时智慧和道德的普及将使愚蠢或邪恶无处藏身。我愿你们，爱尔兰人民啊，能像你们的真正朋友那样，慎重地、考虑周详地对待你们的利益。不要酗酒，不要放浪，不要虚度闲暇的时间，对别人所说

的一切，不要信以为真——有人由于图利而欺骗你们。击败这些人的诡计，对你们的事业来说，没有比这更肯定是有益的了。思考、阅读、讨论吧；充分考虑你们自己的境况，你们妻儿的境况；摒弃一切暴力的形式，如果你们愿意，你们可以集会，但不要成为一群暴民。如果你们思考、阅读和议论时都怀着一片促进真理和自由事业的真诚意愿，人们很快就会看清，你们所起的作用是多么实在，你们的宣言是多么真诚；但是乱民和暴力的方式却必须抛弃。根据英国宪法所允许的某种程度的公民和宗教自由权利，连最坏的人也能享受，而你们却不能享受；可是我们希望总有一天能得到那种自由，不过只有智慧和道德才能使你们有权享受这种自由。这种智慧，这种道德，我根据一切理由向你们建议，你们应该立即开始 实行。不要失去一天、一个小时、一刻的时间。克制、清醒、善意、独立自主，将会给你们道德；阅读、议论、思考、探索，会给你们智慧；一旦你们有了这些，你们可以战胜暴君。靠了常上教堂，在自己胸前画十字，或者忏悔，是不能使你们有道德的；许多流氓定时地去做弥撒，而许多好人却从来不去。给教士送钱或者相信他们的活，并不能使人成为善人，而只有靠善行或为他人谋福利，才能使人成为善人，才是成为善人的真正途径。不行善的人，靠了祈祷、忏悔和做弥撒，也是毫无用处。正常地、迅速地做你们的工作；工作之余，就思考、读书和讨论；不要把钱花在玩乐和饮酒上；喝酒不但无益于你们的事业，反而会损害它。如果你们养活妻儿之外，还有余力，那么就做些有利于其他人的事，使他们也能得到智慧和道德，从这些良好的行动产生的快乐将远胜于醉后的头痛。你们绝不要彼此争吵；要尽量做到大家一条心；你们这样做，我愿意保证你们会得到自由与幸福。但是如果与此相反，你们忽视改善你们自己，继续使用"异教徒"这个字眼，要人家对你们容忍，而你们则不能容忍别人，那么，你们的朋友，自由的友人将有理由悲叹他们的希望遭到致命的打击。我对你们怀着改善的期望；正是为了你们，我既担忧，更怀着希望。许多英格兰人都对你们有成见；他们守在自己的炉边，而巧妙地散布的谣言却像长着翅膀似地四处乱飞，一直在反对你们。但是这些对你们和你们的民族怀有不好想法的人，却往往是这样的，他们只要听到较好的报道，就会极其诚挚地同情你们。这些谣言的传播是为了什么呢？它们是怎样产生的呢？它们来源于爱尔兰性格的热烈；爱尔兰民族的朋友们至今一直在鼓励这种热情，而不是平息这种热情；这却使得爱尔兰人的错误已表现得很明显时，他们还采取那种会引起人们正当不满的行动。因此，这些谣言的根源还是在于你们自身；尽管还有欺骗伪造的人们，以及专制统治

当局，都在阴险地扩张、夸大和传扬这种伤害人的谣言。你们切不可伤人。

关于天主教徒解放问题，我就谈到这儿为止。只消稍加思索，你们就会相信我的意见是公正的。对你们自己真实吧，你们的敌人就不能得逞。如果你们的行动中充满善意，又有清醒的头脑，我就无所忧虑了。许多事值得担忧，如果你们用暴力污辱那我所期望的真理与自由的事业，如果你们要求别人给你们容忍，而你们则不肯容忍别人，那么你们自己就甚至不配得到权利的恢复。但是，你们是不至于这样的。我信赖你们，爱尔兰人民啊，对于那些同情你们、爱你们的英格兰人和所谓异教徒们，你们一定能表现和好，充分表现你们的热烈性格，一如你们热烈地为你们所受的冤屈而进行报复，或者热烈地扫除这些不公正的处境。燃烧着热情的火焰的，是心灵，而不是脸颊。你们的行动在外表上显示的坚决、清醒和坚韧，绝不表示你们的心灵冷酷，却证明你们对你们事业的决心，你们正朝着正确的方向工作。我愿再说一遍，道德与智慧是实现真正的幸福与自由所必不可少的。天主教徒的解放，我认为，是必然会实现的。除了你们自身的暴力行动和不肯容忍他人以外，我看没有别的因素能给你们的敌人以继续奴役你们的任何借口。你们进行劳动的其他不公正处境，也可能很快地被消除。你们将和英格兰人民享受同样的权利；以整个国家而论，你们将在各方面同英格兰享受同样的幸福。现在，爱尔兰人民，在我的面前出现了另一幅更广阔的前景。尽管看来也许与你们目前的处境没有多大关系；我不能不同你们谈一谈这个题目。这个题目密切关系到你们的儿女、儿女的儿女们的幸福，而且也许比其他任何事情更有力地向你们证明，多思、清醒和生活有规律有什么好处和必要；还有，抛弃愚蠢和无谓的言谈，认识到你们自己能够比现在更聪明和幸福得多，认识到这对你们将有什么好处和必要。这样一些好的习 惯，不仅会使你们成功地摆脱你们目前身受的不幸处境，而且包含 着一颗种子，它将来会长大成为自由之树，结出幸福的果实。

没有疑问，世界是出了毛病；或者不如说，可以大大地改善这个世界。我说的这种改善是指促成一种更加平等、更加普遍的幸福和自由。许多人很富，而许多人很穷。你们以为哪一方最幸福呢？我可以告诉你们，就他们的处境而论，这两类人都不快乐。大自然从没有这样的倾向，那就是说让世上有穷汉或富翁这样的人。被置于一种反自然的境地上，两种人就他们的处境而论，都不快乐。穷人生下来就得

服从富人，虽然他们都同样无助地、同样赤条条地来到这人世间。但是，穷人服从富人，对富人无助；富人指挥穷人，对穷人没有好处。如果能说服他们，大家像兄弟一般平等相处，那就好得多——他们终将大家幸福。但是这样的事是绝不可能在今天或明天实现；这种变化固然非常使人盼望，但又是极难实现。在这方面，暴力行为和愚鲁行为，也正如在其他事例上一样，只会推迟其到来的日期。温和、清醒和理智是实现自由和幸福这种目的的有效方法。

虽然在我们的一生中可以看到一连串的事件，但是我们不能希望亲眼见到道德和理性完成了的伟业；我们只能够为我们的后代打下基础。政府是一件坏事。仅仅是由于人们没有思想，由于人们的邪恶，才使政府成了一种不可缺少的坏东西。如果所有的人都成为善良而聪明，政府必然会自己消亡。只要人们还继续是愚蠢而邪恶，政府，甚至像英吉利政府这样的政府，为了防止坏人犯罪，还将继续成为必不可少的东西。社会是由需要而产生的；政府是由邪恶而产生；公正、幸福、平等的状态，则是靠了人类的改善和理性而产生。没有理性和道德，而要希望任何自由和幸福，那是徒然的，因为没有道德，就会有罪恶，一有罪恶，就必须有政府。在政府的约束被解除以前，我们应该首先消除政府约束的必要性。在政府被消灭之前，我们必须首先改造我们自身。我要竭诚向你们提倡的，正是这个事业。爱尔兰人民啊，改造你们自己吧，并不是由于我以为你们最需要自我改造，而单独向你们提倡；而是由于我认为你们的心是热烈的，你们的感情是高尚的，你们比那些本性较冷漠和傲慢的人们更能认识到这样做的必要性。

我怀着希望和乐观的心情来看眼前的形势；这种形势，在他人看来，也许是暗淡而没有改善的可能。但我高兴地看到，人们开始为他人的利益而思考和行动。尽管愚蠢和自私如此普遍地在我们这个时代盛行，可是至少我看到已有许多人知道什么是正确的，这就使我产生希望，感到愉悦。无知和邪恶总是并行的，谁要行善，谁就必须有智慧。一个人如果不是真正有道德，就不可能真正有智慧。精明和智慧是非常不同的两件事。精明的人是精细考虑他自己利益的人；智慧的人是精细考虑他人利益的人。

在符合英国宪法限度内实现天主教徒的解放，恢复爱尔兰的自由和幸福，我认为是重要的大事。我希望早日见其实现。但是如果仅仅

到此为止，那我只能感到很少的快乐。我将仍然看到成千上万苦难和不幸的人们。情形将依然不妙。我认为上述要求的实现仅仅是为更伟大的改革铺设道路而已。只有在那种改革之后，道德与智慧才会征服痛苦和邪恶，到那时再不需要什么政府，而只需要尊重你们邻人的意见即可。我怀抱着希望和快乐的心情预料那样的局面，因为我认为它必然会出现，到那时，人们不再受苦和不幸。但是我不认为这种局面会立刻出现；它的到来，完全要靠你们自己。如果你们所有的人明天就变得有道德而聪慧，今日还是作为保护者的政府，明天就成为一种暴君统治。但是我不能期望出现迅速的变化。许多人还在顽固不化地有意作恶，自私之心使他们只想到他们自己的利益；而事实上，甚至要得到自己的利益，最好的办法也是为他人谋福利。我不希望情况在眼前就改变，因为要在眼前改变就非靠暴力不可；我们可以确信，如果我们为了我们认为是正确的事业而非使用暴力不可，那我们中间谁也宁可不要任何变化，无论这种变化如何美妙，因为暴力使采取者一方直接犯错误，我们虽然怜悯，但也不能同意参加暴力行动者们的狂暴的、不容一切的热情。

你们能否想象，啊，爱尔兰人民，这样一种幸福的社会——想象具有各种不同思想方式的人们亲如兄弟似地生活在一起？最大的王公贵戚们的后裔也不比农民的儿子更尊贵。到那时，再没有华贵的排场，富人们现在守藏着的一切将会分配给大家。谁也不要求富丽堂皇，富人家里多余的财物就足够使每个人过舒适的生活。情郎再不会欺骗情妇，情妇再不会抛弃情郎。朋友间再不会玩弄欺诈手腕；再没有什么租金、债务、捐税，再没有任何诈伪来扰乱公众的幸福；人们将是那样善良、那样智慧，他们还一天比一天更善、更智慧。再没有乞丐，也再没有那种不幸的妇女，现在则男子们由于财富而变得邪恶而毫无心肝，逼使这些妇女沦落到最可怕的不幸而恶劣境地。那时也不会再有盗贼或杀人犯，因为一个人在丰衣足食之后，再不会受贫困驱使，而去掠夺别人。邪恶和不幸、铺张和贫困、权势和服从，那时将一齐被消除。就是为了这样的局面，爱尔兰人呵，我请求你们作准备。“骆驼穿过针的眼，比财主进神的国还容易呢。”[1] 这句话不必从字面上去理解。耶稣基督的话在我看来无非意谓财富的作用一般说来是麻痹和毒害人心；但贫困也能起同样的作用。因此，我认为有些人是很蠢的，他们的眼光超不出自己的鼻尖一英寸，他们说人性败坏；可是财富和贫困，才是罪恶的两大来源，决定着绝大多数人们的命

运。他们也明明看到处于贫富适中环境中的人们，总是极其聪慧而善良的。有的人说贫困不是恶事；但他们从未身受过，或者他们不愿去想它；他们又说，必须有财富，才能鼓励艺术——但与道德和幸福相比，艺术不是极次要的事么？如果一个人宁愿看美丽的画幅和雕塑，而不愿看亿万自由而幸福的人民，那么，对于崇高的感情来说，他就像是一堆死灰。

有人会说，我的意图是使你们不满现状，我企图煽动一次叛乱。但是有些人是多么愚蠢和糊涂，他们以为暴乱和不安是同提倡和平、协调与幸福的见解有关。他们应该知道，没有比暴力更有利于造成奴役、暴政和邪恶；可是有人却把暴力说成是自由之友们所主张的，其实却唯有真正的自由之友才是厌恶采取暴力行为的。至于你们对自己目前处境的不满，我所能说的一切，是绝不可能使这种不满更加扩大的。关于你们的处境，除了真相以外，我没有说什么别的话。我只说了那些可以得到证实的情况。我不怕任何人来指出我在这篇文告中所说的话有一句虚假。你们中间除了最盲目的人以外，都必然看到目前的一切是不合理的。由于看到了这种现象，你们中间某些最贫苦的人就常常用暴力从富人的库房里拿走一些东西，以解除自己的贫乏。我不能证明这种举动为有理，但是我能够怜悯这样的人。我不能怜悯富人们的纵欲所造成的后果。我想会有人来证明上述举动有理。目前这种状态常常使一个计日佣工认识到一切都不合理这种真实情况，而我正是希望能使你们觉察到这种真实情况。但是我并不仅仅希望你们相信我们目前的处境坏，我更希望你们相信这种现状的改变有赖于你们自己的努力和决心。

但是贫苦的人们一直没有找到改革的办法，因为他们首先没有改善他们自己的行动，然后再说服他人革除可能沾染上了的不良习惯，他们也更没有认识到智慧和道德是必不可少的，用他们极少的时间来阅读和思考，就已是真正贡献了他们的全部力量，来促进彻底消灭痛苦和罪恶的新社会的到来。

我希望能使你们觉察到，没有道德或智慧，就不可能有自由或幸福；节制、清醒、慈善和灵魂的独立，将会给你们道德，正如思考、探索、阅读和讨论会给你们智慧一样。没有前者，后者就没有多大用处；而没有后者呢，前者也将成为对于你们自己和别人的一种可怕的鞭笞。

我已经把我在这个题目上所想到的一切告诉了你们，因为我希望在你们的心中引起一种警惕，这种警惕在我所说的幸福境界建立以前，是必要的。这种警惕心情是和那种“个人第一”的关心所产生的精明的深谋远虑大不相同，因为它与个人利益相反，它在你们心中燃烧起对他人的热爱，爱尔兰人民！我真挚地期望这种火焰能照亮全世界，使全世界充满生气。

我已说过富人指挥、穷人服从，金钱只是一种符号，它表示根据政府的命令，富人有权役使穷人，或者说，穷人由于没有钱买面包，被迫为富人劳动，这也就等于说富人有权役使穷人。我已说了，我认为这一切都是非常之错误，我希望整个事情变个样。我也说了，我们很难期望在我们活着的时代能实现多大的变革，我们只能满足于用道德和智慧为自由和幸福奠定基础。这将是我的工作，也让它成为你们的工作吧，爱尔兰人民啊。不要失去我满怀热忱地认为应该属于你们的荣誉——给世界讲授道德和智慧的第一课的荣誉。

让穷人们还是继续做工吧。我不想对他们隐瞒他们在社会上的相对处境，我认为他们的处境只是稍胜于根本没法活下去的处境。让工人们、匠人们，每一个人，凡是被雇佣的，一如既往地做工吧。让公众知道这一实情，不应该以任何方式破坏社会的既有作用，虽然将来这种作用最终应该消灭。但现在不应该破坏这些作用，因为如果把它破坏，在各行各业的人们中间就会产生一种狂暴的、异常的、突然的情况，从而产生暴乱，并破坏改革的可能性，这种改革按其本质讲，不管多么剧烈，必须是逐步的，不管多么热烈，却必须是合乎理性的。它建立在个别人们的改善基础之上；没有个人的改造，而期望国家和政府的改革是徒然而愚蠢的。因此，我劝告那些感情可能已受我这篇文告影响的人们（当然，善意而克制的意见所能唤起的感情绝不可能是狂暴和容不得人的），我希望，如果他们为贫穷所迫而被划分到社会的底层，还是照常干他们的营生，担负习惯所规定的公私职务。最鲁莽、最无头脑的无过于为任何特殊的学说而独断独行；必须首先使广大人民群众相信这一学说的理由，这样你就不至于独行其是了。在智慧与道德的基础上，理性和感情可以帮助建立幸福和自由的生活，让这成为我们的目标和意图。为了这个目的，我们不能采取不值得采取的手段；我们也不得不——这也完全要依靠我们自己——谨慎地注意我们的行动，我们既谈改革就不应该反对改革首先应该从家里做起。在完成公私职务和必需的劳动之余，要妥善支配你们的时

间，以便为他人和为自己做一些真正的好事。要改善你们的心灵，就需要使这两者能够结合起来；讨论和阅读则是启发心灵，获得知识和善的最主要和根本的方法。阅读或思考主要给予我们知识；在交流有用知识的过程中，思维的力量进行慈善的活动，将会造成善的习惯；两者相结合，将在个人能力所及的范围内，对伟大的改革作出贡献，而当每一个人都成为有道德、智慧的人时，这一伟大的改革也就随之完成了。每一种愚妄都被扫除，每一种恶习都被克服，每一种好的习惯则得到肯定：这一伟大高尚的事业就会有这么大的收获。

不管许多个别的人是善是恶，改革政府却是当前急需实行的事。如果那些个人显然是恶的话，则更需要改革政府，这就是在一定程度上减少或根除造成恶人的原因。因为政治制度对于人类品行的影响一向是极大的，就是由于政治制度的缘故，才会有土耳其人和爱尔兰人之间的差异。

我现在写的，不仅仅考虑着天主教徒的解放问题，而且考虑着全人类的解放问题；全人类的解放是全面的、无条件的，它将包括无论什么民族、国籍或信仰的每一个人，它将拥抱所有能思想、能感受者；天主教徒的事业是其从属部分，它的胜利将是这一伟大胜利事业的先行准备。这一伟大的事业不单单属于哪一方面，而是属于整个社会，它是普天之下共同幸福的事业，它不属于任何党派，只属于人民。我盼望天主教徒得到解放，但我不打算到此停步；我希望，读了以上论述的人们中，很少有人不同意我的这一想法：实现一个完全的、持久的、幸福的改革。不论可以采取多么有益的措施，以及可以实现而且符合英国宪法的一切改革，这些对于那个伟大的、永久的改革来说，都仅仅是附属的、准备的部分；只有那个伟大的改革才能为爱尔兰、英格兰、欧洲、全世界带来和平、协调和幸福。我仅仅提出那幅图画的一个轮廓；你们自己的希望将会给它添上现实的色彩。

政府不会允许任何集会公开地就政府的原则来进行和平的、合理的讨论。但是人类有没有权利来集会谈谈他们愿意谈的题目呢？还有什么事情比这更明白呢？政府的用处只是因为它为被统治者谋福利，被统治者有权议论为了他们的利益而建立的保护机构的有效性。人们讨论政府能采用什么手段以便更有效地达到它的目的，还有什么题目比这个更有意义、更有用呢？尽管我很不赞成使用暴力，很不赞成那种依靠暴力来起作用的事业，然而我绝不认为连集会议论形势的发

展，也属于暴力或暴乱性质的活动，我绝不认为，即使政府会感到不快，为讨论任何问题而成立的团体是属于暴力性质的。我认为本着清醒、秩序和思考的精神而成立的团体，是我愿意提倡的促成幸福、自由和道德的最好、最有效的手段之一。

你们是奴隶呢，还是人呢？如果是奴隶，那么就蹲在鞭子底下去，吻你们的压迫者的脚吧；把耻辱当作光荣吧。如果你们是禽兽的话，那么也就只好照禽兽的本性去行动。可是你们是人。一个真正的人是自由的，在环境许可的范围之内。你们就应该坚定、然而平静地反抗。当左颊被打时，就把右颊转过去，也让那侮辱人的懦夫来打。你们将成为真正的勇士，你们将抵抗，你们将征服。你们带着心灵和舌头来到这世界，讨论任何问题，是你们与生俱来的权利。如果你们放弃这一条最高贵的特权，那么你们还是先让你们的满腔热血冷却吧。被统治者查究政府的工作情况，是完全合理的；政府如不为人民的安全而施政，那就是无用的东西。你们要考虑的事情不少。战争是否对你们的幸福和安全必要呢？一个国家的版图扩大，穷人得不到任何好处，他们从荣誉得不到好处，“荣誉”这个词儿常被用来掩饰政治家们的野心或贪婪。代表一个顽固暴虐的政府取得的对西班牙的空虚胜利，对穷人毫无意义。征服了印度，英格兰诚然获得荣誉，但这种荣誉不见得比拿破仑的荣誉更光荣些，而对于穷人来说，也是一无用处。穷人们流血流汗，牺牲了自己的幸福和道德，为他人去取得这种荣誉和财富。他们为了这种罪恶深重的事业去战死在沙场。他们的劳动提供金钱和粮食，以便进行战争；他们的幸福被他们所受的压迫断送掉了；整个军队里盛行的罪恶使他们丧尽道德观念，而在现制度下，军队的这种腐败现象已成为完全不可根除。还有谁不知道，一支军队驻扎到任何城镇，马上就会破坏当地居民的纯洁和幸福？人民为了战争付出了生命和劳动，凡是维护广大人民群众的幸福和自由的人，应该笔不停挥、口不停言，直到各国人民都看清楚，如同他们必然会感觉到的，毫无益处地穿着军装互相残杀是多么愚蠢。有许多值得你们思考的事。你们在下议院的代表，被称为国家的集体代表者，他们的行为，颇值得你们的注意。

可怕的是，下层阶级必须付出他们的生命和自由，为压迫他们的人提供手段，然后压迫者借此再来更凶恶地压迫他们。可怕的是，穷人必须交纳捐税，而不能以此来使他们和他们的家属免受饥寒——更加可怕的是，他们交纳捐税，就是提供更多条件来造成自己的贫贱和

不幸。但是，我们用什么话来形容那种罪大恶极的弊端，它阻止穷人推选自己的全权代表去查究他们的生命与劳动、他们的幸福和淳朴到底是被如何浪费掉的；他们牺牲了这一切又得到了什么利益，以补救如此可怕的巨大灾难？现在有一种反对改革的呼声；所谓“革新”遭到了许多没有头脑而家里有温暖的炉火并且吃饱喝足的人们的反对。没有心肝、没有思想的家伙，多少人在挨饿，而你们悠悠然，多少人丧生，为了使你们享乐？我但愿爱尔兰老乡中没有这类人，我确实不大相信你们这儿会有这类人存在。

让你们的团体（我不隐瞒我赞成有秩序地、和平地、有思想地举办具有一定宗旨的团体）以破除上述弊端为目的，它也将以促进全人类的解放、自由、幸福和道德为其宗旨。现在还有一个议题：“出版自由”。出版自由包含的权利是出版作者愿意论述的关于任何题目的言论。一七九三年，在审讯培尔西先生时，检察长曾说过：“我绝不争议任何人有权充分讨论关于政府的问题，有权切实地指出他认为可以纠正不合理现象的正当方法。”出版自由就像一个哨兵，当发现有任何破坏我们的自由的迹象时，他就向我们报警。就是这个哨兵，爱尔兰人啊，我现在要把他唤醒！我为我自己创造了一个并不存在的自由权利。不列颠政府治下的子民并没有出版自由。

真正令人发笑的是，有人还在吹嘘我们享有这种无法估量的宝贵权利，尽管他们天天目睹这种自由被皇室的律师们，也被所谓《官员通报》成功地套上了口笼，并遭他们强奸。布拉克斯东有言：“如果有人出版不正当的、有危害性的或非法的东西，他必须对自己鲁莽行为的后果负责。”而高等法院裁判长康敏斯男爵则给诽谤罪下一定义云：“出版不利于政府、长官或个人名誉的侮辱性、谴责性言论。”那么我要请你们考虑“危害”、“不正当”、“非法”、“侮辱”、“谴责”或“不利于名誉”这些字眼。他们难道不会随心所欲地给人加上“危害”或“不正当”这种字眼吗？法律在他们手中，难道不会像黏土在陶工手里一样吗？“侮辱”、“谴责”、“损坏名誉”这些字眼不能用来表示程度上和分量上大不相同的各种不同意见吗？谁要是不能说一句谴责的话，还有什么可能来表示你对政府或某些负责人某一方面的活动有所不满呢？我绝不可能安全地“切实指出纠正不合理现象的正当方法”，因为只要一提到这类不合理现象，本身就是对纵容这种现象的人员们的谴责，这样不就犯了“诽谤罪”。至于那些直接间接受到谴责的人员，他们会从他们自己的利益出发，说这种对他们的腐化行为的揭发，是有危害性的和不

正当的；因此，提出谴责的人倒理应被判处三年徒刑哩。还有什么东西能像加于出版自由上的这种限制一样，既规定得很死，又如此之灵活？我们在这件最重要的事情上还能享受到的一点点自由，是由于我们的统治者们的仁慈，或者由于他们害怕舆论一旦发觉自己被奴役的处境，会猛醒过来，从而暴躁地呐喊它应有宣传之权。然而舆论未必经常如此强有力；统治者也未必常常如此慈悲，或如此胆小；总而言之，从现存的精神奴役制度中，确实产生着祸害，以至巨大祸害；即使在社会的结构中还残留着光是这一种不合理现象，那也就够你去思索的了。关于我们出版界的现状，我只需举出一个例子。

你们的一位同胞，现在还被监禁在英格兰的监狱里。他的健康、他的事业、他的精神都由于监禁而受到损害。从铁窗外吹进去的风，既不能活跃他的体魄，也不能振奋他的精神。但是，芬纳蒂先生，损失固然很重，然而他保持了他坚持真理、守正不阿的美名。他是因坚持真理而遭监禁的。法官在审讯他时，对他说，法律不管你是真话假话，只要你承认这是你的出版物，那就根本用不着考虑这个出版物所涉及的事实有充分根据，或是捏造的。这就是治诽谤罪的法律；这就是出版自由——真有不少事情值得我们去寻味哩。保留个人对战争表示同意或不同意的权利，选举出席全国代议会议代表的权利，对于你们所不赞同的任何政府措施自由运用理智〔判断〕的权利，不消说，还有立法和行政当局的行动应该无偏袒地对待每种宗教信奉者的问题——凡此种种都是够人寻味的。

我竭诚期望和平与协调：——和平，就是不管你们遭到了多大冤屈，慈仁和宽恕的精神还是应该成为你们对待迫害过你们的人们的标志；协调，就是在你们自己中间不要有分裂，新教徒和天主教徒在共同的利益中团结起来，就是不管你们的同胞和受苦兄弟们的信仰和思想准则如何，你们在倡导你们自己的事业的同时，也应衷心支助他们的事业。天主教徒们，你们应该坚强，不受自私或成见的蒙蔽，因为你们的宗教并不是从无瑕疵的，过去了的时代的罪行使它沾上了一些污点，你们洗除这种污点，却是你们的光荣。至于新教徒们，你们的宗教也不是始终保持慈惠温和的特色，像耶稣基督所提倡的那样。如果同我们目前所谈题目有关的话，我本来可以详细地述说这两大宗教所体现的宽容精神；但是，我只能举出事实，并热诚劝告你们从你们的心头扫除一切可能导致暴行的因素，并希望你们明察，无论你们或你们的兄弟都有可能受骗上当。绝对不谬的事，世上是没有的。那些

自诩如此的教士，都是些卑鄙恶劣的骗子。但是，有些人鼓动自己心胸中的成见，反对与他们见解不同的人们，或者把他们自己的宗教标榜为唯一正确和唯一可信的宗教，那么这些人的行为也或多或少地近乎欺骗，因为明明大家都能看到，凡是使人慈悲真诚的宗教，都是正确和真实的宗教。因此，我热诚劝告新教徒和天主教徒应该像兄弟一般和好地行动；绝不要忘记，仅仅由于天主教徒被残暴地剥夺掉宗教权利，就使新教徒以及属于一定阶层的各种不同宗教信仰的人们，也得分担政治不幸中的其他一切可怕的、痛苦的与不可容忍的灾难。

在任何情况之下，不要采取暴力或欺骗手段。我终嫌自己不能更多次、更生动地使你们心头留下深刻的印象，使你们牢记这点：暴力或欺骗手段只会造成不幸和奴役，同时也会使无知和压迫的锁链永远把你们束缚在卑贱的境地中，使你们陷身在一种暴政底下，使你们再不能产生新的力量。一采取暴力，你们的事业会立刻成为一种坏的事业。如果你们信仰上帝的神明，那么你们也必须相信这个上帝是善的。慈悲的上帝似乎不会赞助一种坏的事业的吧。不真诚的危害性也不下于暴力；有此两种恶习的人，最好改善他们自己。一个谎话连篇的强徒绝不可能促进他的国家的善，他绝不会是一个善良的人。凡勇敢和诚实的人，不但可以与其他人们联合起来，有效地反对腐败现象，也可以单独地运用他们理智的抗议去反对政府和社会的恶弊。为了对你们自己和你们的国家做出任何有益的工作，清醒、有条不紊、多思的习惯是首要的条件，没有这些，你们的一切作为都将白费。以前你们就像在沙滩上建造楼厦。只有打下良好的基础，才能建成永远屹立、光芒万丈的巨厦，那将得到全世界人民的欣羡。

我有意地避免过多地讨论那些不合理现象。根据风俗习惯和眼前处境的直接利害来看，目前你们心中想得最多的大概倒是这些事。虽然如此，我也并没有完全忽略这些问题。首先，我坚决主张立刻纠正这些不合理现象，并加以彻底根除；同时我也没有忽视采取什么手段的问题，考虑了为达到这一伟大目的的最有效方法。且看你们是否认为这种手段值得采取，我才能断定这个目的有多大部分能得到实现，是否为热爱人类的人们所拥护。我也在你们眼前展开了一幅新的远景——你们的心是否为你们的后代能享有自由和幸福的一线希望而焦急呢？这一种未来社会的自由和幸福，在我们的有生之日，只有通过奋发努力和节俭刻苦，才能有所领悟。啊！要是你们的心弦不能为这样的事业而颤动，你们就成槁木死灰，不能算作真正的人了。

我现在应该阐明我的原则，从而结束这篇文告；爱尔兰人民啊！不管你们觉得你们自己必须采取什么行动，在我面前，责任所指出的道路却很清楚，一点也不模糊。在这道路两旁也许会隐伏着危险，但这种危险绝不是伪善者或投机家们会在他们的道路上遇见的那些危险。

我未曾把我自己的幻想所溺爱的幸福未来的图景呈献于你们之前，让它像一颗难以捉摸的流星把可贵的热情带上歧途，或者使产生道德的实际效果的判断力受蒙蔽。我没有提出粗略的方案，这个我是没有能力提出来的；我也没有企图煽动你们的仇恨，去反对政治制度的种种弊端；凡是我有机会指出这些弊端的时候，我总是建议采取温和的办法，然而我也热诚地坚持要竭尽全力和坚韧不拔地去做；我谈到过要和平，然而我宣称抵抗是值得赞扬的；我提倡理智的抵抗，我认为这就是为实现道德的黄金时代所必需的；每一个人，就个人而言，都能靠了他自己的力量来加速这个黄金时代的来临。我未曾企图表明，天主教徒的要求，或者人民为他们自己选举足够议会代表的要求，或者任何这类对真实权利的要求——这些要求我坚持认为都是属于那个根本要求的先导部分，而那个根本的要求是所有的人对于普遍幸福、自由和平等的要求——我说，我未曾企图表明，所有这些要求可以根据英国宪法 [2] 精神而得到实现；关于这一点，我自己感到不必讨论，而且它与我要谈的主题无关。但是我已经表明，这些要求的基础是真理与正义，真理与正义是不可变动的，它们将在政府的废墟中，像凤凰涅槃似地从灰烬中飞升。

有没有人倾向于否认社会有可能发生一种美好的变化呢？有人不是说人性是恶的，人是生来应遭灾难与不幸的吗？就这样吧。虽然相反的结论是昭然若揭的，但我愿意暂且假定他们说的是真理。那么，我建议为了改革采取什么样的手段呢？是暴力、腐化、抢夺、犯罪吗？我是为了将来的善而在作恶吗？我提倡的是和平、慈善、智慧。如果我的论点生效，它们也只会产生这些效果。如果现在 还有任何人想说什么："私人的恶，是公众的福"，和平、慈善与智慧一旦占优势，就会使人类败坏；那么，让他在他的美梦中去狂欢吧；虽然如果我是这个人的话，我宁愿进入恶魔的地狱。我所说的智慧与慈善是我愿意表示赞同的、用来纠正你们的不合理处境以及世界的不合理处境的唯一 手段。只要是运用这种手段来进行活动，我愿意承担它们所产生的恶果的责任。我料想有人会谴责我意图使爱尔兰重演二十年前法

兰西的斗争的那种革命恐怖场景。但正是那个不幸时期的重来是我所强烈反对的，这篇文告的倾向也是为了消除这种可能。因为难道重负能够永远背在身上，奴隶们必须永远低头弯腰吗？难道不幸和邪恶如此适合人性，人就愿意把它们搂在怀抱里吗？但是当那被锁链束缚着的不幸者看到他的解放临近了，难道他不会抱着希望和耐心，暂时忍受一下他的困苦，然后投入他的拯救者的怀抱，而开始做一个真正的人？

这篇文告是在我的爱和希望的激情授意之下写成的，爱尔兰的人民啊！我想要观察一下它对你们心灵产生的作用。我到这个地方来，只要能为你们谋求到真实的福利，是不辞艰难的。目前是一个重要关口，首先它是这样一个宝贵的时机，可以使动荡的公众情绪固定下来；如果我的微薄努力真能够使这种情绪确定地走上道德的道路，爱尔兰人民啊，那我就会感到欣慰。我打算把这篇文告作为另一篇的序言。组织一个团体，其制度能使会员共同为道德、幸福、自由和智慧的目的而努力，其方式则是运用理智的抗议来反对不合理现象，这样的团体也许是有用的。建立这样一个团体，我承认，我感到有迫切的需要。

再会！我的朋友们！愿每一天的太阳照耀在你们绿色的岛上时，它能看到至少有一种弊端被消除，有一颗改革的新芽开始生长！愿你们的心灵成为纯洁和自由的神殿，它的一尘不染的忠诚的祭坛上，永不会升起一缕崇拜财神玛蒙的烟篆！

二月二十二日，于下萨克维尔街七号

后记

我已在都柏林住了一星期，在这段时间里，我努力让我自己更确实地了解公众对于那些不合理现象的重大问题的心理状态，就是这种情况引导我选择爱尔兰作为一个舞台，对于宗教与政治自由的坚定友人进行活动来说，这是一个最广阔和最美的舞台。

观察的结果，使我下决心提议建立一个协会，其宗旨是恢复爱尔兰在英爱联合法令颁布之前的繁荣局面，恢复宗教自由，信仰不是自愿选择的这个道理，应该在很久以前就教训了那些天国的垄断者们，每一个人都有享受宗教自由的权利。

为了把天主教徒们从侵害他们的刑法压力下解放出来，为了废除英爱联合的法令，并消除造成人民不满的教会诡计和压迫，应拟订一个实现社会道德和政治现状的改善和革新计划，其基础是广泛而有系统的慈善事业，这一事业的进度将是缓慢而稳步的：它既没有革命的仓促和危险，也同样没有那种权宜改革的暂时性质——这个计划，依靠审慎周详的考虑，在研究了英格兰政府的现状之后，将运用其理智的力量来反对该政府的某些经不住理性试金石试验的部分。

如欲了解我所奉行的原则以及我所倡议的协会的本质和精神，我请读者再读一本小册子，那本小册子就是论述这些问题的，不日即可出版。

我把本文告（在英格兰写成）以最低廉的价格刊行，而且注意到使其论点能使最大多数未受教育的心灵能够理解。人不会因为贫穷而成为奴隶和牲畜；较高地位人们中的一些无思想或邪恶的人采取这样一种手段，他们企图把我竭力想讲给贫苦的人民听的这些真理掩盖起来（我欣慰地看到，事实证明，他们的这种手段已经破产；比较开明的教育制度已迅速取得成功）。为了这个目的，我只是把我的思想翻译成另一种语言；由于语言的功能仅仅是它能传达思想，我认为我的文体只要能成为有效地达到我所期望的目的的工具，这就是一种好的文体。

利美利克的一张报纸，我想是支持某种“忠诚的”和“约翰牛式的”自由原则的，在一篇拥护出版自由的论文中，有这样一句话：“我们从来不主张，现在也不主张目无法纪地进行讨论之权。”什么叫“目无法纪地进行讨论之权”呢？这不是也同“污辱”、“谴责”、“破坏名誉”等说法一样不确定吗？这些字眼目前被允许用来任意糟蹋个人情绪的自由表达！他们难道看不到合理的事就因为它合理而站得住脚，真实的事就因为它真实而能站得住脚，一切愚蠢的事都由于其蠢而垮掉，一切虚假的事则因其虚假而被揭穿？如果靠这一类政治家的“改革”，那就如同靠伦敦内阁大臣的变换一样，自由是一无所得的。那么目前所谓“污辱”和“破坏名誉”之类，在这个利美利克“修正案”实行时，就将成为“目无法纪的讨论之权”，将是这位勇敢的“自由捍卫者”的创议取得的伟大利益。

我现以拉斐德的话来结束本文。拉斐德这个名字，由于其人无匹，而为每一个爱人类者所敬爱，他的话是："一个民族要爱自由的话，只要她懂得自由；要实现自由的话，只要她愿意自由。"

---

[1] 译文据《新约·马太福音》。——译者

[2] 大不列颠宪法的优点，在我看来，是在于它的不确定性和包罗万象，因而它能随着智慧和道德的进步，而无阻碍地作相应的调节。但是我所希望的是原因（智慧和道德的进步），而不是它们造成的效果（宪法的相应调整）。

关于建立慈善家协会的倡议

参加该协会的慈善家们深信目前爱尔兰的道德与政治形势不能带来福利，这种福利本来是可以谋取的；他们现愿联合起来，为爱尔兰的新生而努力。

一八一二年，都柏林。依·伊顿印刷。

我建议成立一个协会，其当前目标为解放天主教徒和取消大不列颠和爱尔兰联合法令；并在消除这些不合理现象的基础上，争取消灭或减少在人类能力所及范围内可以肃清或限制的一切道德上或政治上的祸害。

人不能创造时机，但是他可以抓住那些已经出现的时机。对于慈善事业来说，最有意义的莫过于这样的时机，那就是激励人们产生仁慈热情的时机，这种热情把私人感情概括和扩大为公共的感情，使得个人的心弦不仅仅为他们自己、他们的家庭和他们的朋友而颤动，并且为后世、为人民而颤动，直到整个世界成为他们的祖国，一切生灵成为他们的家族为止。[1]

关怀那些远离我们的人们，考虑与我们无关的人们的利益，这是一个根本的原因；在由此产生的感情所形成的局面下，对于人类的爱将生气勃勃，并产生显著的效果。公众担忧和希望的一些问题，例如对于公众义愤的同情，或者对于普遍改革的希望，都是慈善家们愿意怀着最热烈的感情来详加讨论的，因为这些题目常常会使个人离开自我远一些；一个人对公众的感情愈深，对他自己的正当利益的关心也会随之融合到对公众利益的关怀中去。一个人愈是同情民族或世界，愈是为民族、为全世界，那么他也就愈不把自己当作中心；尽管我们都太容易相信人类的一切关怀总是或者应该集中到自我的中心上去。

我本来不必在这儿作老生常谈：自私自利的动机使得人类的心灵产生偏见，变得野蛮，以至堕落腐化；我之所以谈这些，是因为要由此说到需要抓住与自私相反的精神占上风的那种时机，正是慈善精神

迫切要求其信徒们担当起来的一个任务；这样的时机正适合于唤醒人类心灵中对同类的爱，从而引导人类谋求他们自己的利益。〔这种时机就像〕一种能在各种土壤上生长的植物，但是它往往在可爱的花朵盛放之前就被莠草害死。道德产生欣喜，就如因和果；我为朋友办点好事而感到欣喜，因为我爱我的朋友。我并不是为了要得到欣喜，才去爱朋友。

我认为目前爱尔兰公众的心理状态所造成的时机，正是慈善事业这一"宗教"的虔诚信徒们不能不抓住的。我感到，人们对公众利益的关心已被激发；我感到，在某种程度上，人们的个人考虑已离开了个人的利益，而同公众的感情打成了一片。不管天主教徒解放问题具有重大意义或只有很小的意义，不管它是增进四百万人民幸福的一种手段，还是仅仅为少数高贵人士争荣誉的一种改革，总之，一种慈善的、不为私利的感情已经流行，我唯愿这种感情永不消失。我希望在这一非常重要而又会转瞬即逝的关键时刻，从速采取一些有力措施，为各民族和各时代所点燃的自由和道德的火炬增加柴薪，使这纯洁的火焰燃得更亮！

依我看来，如果爱尔兰天主教居民的要求在明天就得到满足，也只会在极低的程度上增进他们的自由和幸福。剥夺宗教权利的主要受害者是天主教徒中的高级人士，一旦这种宗教歧视被消除，得益的主要是这部分人。权力和财富不会促进，反而会损害道德和自由的事业。虽然如此，对于这种解放的临近，我还是感到高兴，因为我是反对剥夺人们持各种见解的权利的。我欣幸地看到恢复这种权利的日子近了，并不是因为它将带来什么益处，而是因为它象征着将会实现的人民福利，预示着善的到来。因此我同情爱尔兰居民的这一伟大事业；这一事业，虽然其实现不会丝毫改善穷汉的生活，不会从黑暗的地牢里解放出一个囚徒，不会根除一种罪恶，也不会缓解任何一种痛苦，但它是一幅图画的近景，从这幅画的朦胧远景中，我看到狮子和绵羊躺在一起，婴儿在同蟒蛇一起玩耍。因为它意味着那没有眼的魔怪"偏执"的灭亡，虽然这个怪物的宝座摇摇欲坠已有二百年之久矣。我听到那瘫痪了的丑老妪"迷信"的牙关颤响，我看到她落进墓穴！理性指示着宗教自由的庙堂敞开着的大门，慈善在人类共同的神坛边膜拜！在那儿，穷与富、贵与贱，已经是逝去了的时代的记忆中的名词；它们已成为一些悬挂在罪恶和不幸的丑恶池沼之上的灯盏，警告人们不要在危险的所在徘徊。有没有一个神统治着这无边的宇宙呢？

你是否感谢他的恩惠——崇拜他的智慧——你是否把你崇拜的花环献到他的圣坛上去呢？不要诅咒你的兄弟，虽然他的花环上的花朵色彩与你的不同；最纯洁的宗教是慈善的宗教，这种宗教的可爱开始使人们的心灵皈依于它。树木的好坏须以其果实的好坏来判断。我认为天主教徒的权利得到承认和英爱联合法令的废除，是预示着结出果实的花朵，而理智和道德的增进，就像夏天的阳光，必然会使那果实成熟。

关于大不列颠和爱尔兰在立法上的联合，我不能不加思考、略而不谈，我也不认为这一不合理现象在其实质上也和天主教徒权利被剥夺的问题同样程度地可容忍或无关紧要。后者损害的人数少，而前者则损害着成千上万的人。后者只剥夺了富人的权力，前者却使农民陷于贫困，给城市增加乞丐，给乡村增加饥荒，造成万千的不幸者，同时在它的不良影响之下，贫困和罪恶相互促进。因此，我认为消除这第二种不合理现象，就不仅仅是一个将要实现的好事的象征；我认为它本身就是一个切实的利益。爱尔兰的贵族——正如我不赞成一切等级，除了道德和才能方面以外，我认为这种等级是无用的、粗率的、横暴的，目前再也不应该默认其存在为合法了——从其居民的血管里吮吸了血液，而这些血液却被消耗在英格兰。我不想否认这个使人不愉快的真相：世界上有着许许多多的不幸和罪恶。我想说的是爱尔兰的不幸和罪恶所占的比重不小。——英格兰使她变得贫穷；而一个富有的民族变成贫困时，将会使其人民变得无所不为，变得邪恶。

那么，我再向前展望吧，那就是这些不合理现象的纠正；或者不如说，我感觉到了公众的心理状态，这就是先导，就是实现有益的革新之前的关键时刻。我认为这种心理状态是实现革新的原因，我希望它也是促成更广泛的有益改革的原因。它带来的时机，是应该有力地、迅速地抓住的。全人类的呼声，他们的罪恶，他们的不幸，以及他们的无知，召唤我们去完成这个任务。因为由于英爱联合而加剧的爱尔兰贫苦人民的不幸，并不是他们独有的。英格兰，整个文明世界，除了极少数国家例外，有的降低到不应有的低贱地位，有的却被抬高到不合情理的高贵地位。联合法令的废除，将会使爱尔兰，至少就它的贫苦人民的福利而论，占有与她的姊妹民族相平等的地位。在爱尔兰这个地方，有利于居民幸福的慈善精神已经在四方洋溢；愿这种感情得到巩固，有完整的表现，而且永远保持下去！愿它永不消失！但是这种精神又很难保持，如果每个公民都安静地坐在他自己家

里的炉边，说日子过得还不错，因为雨水没有淋到他 身上，因为他 有书籍，且有闲暇读书，因为他 有钱，而且有自由为他自己 积聚奢侈物品。慷慨的感情不会使人说出这类活。一个人的心如果时时念及成千上万没有自由、没有闲暇的人们，而它仍旧能满意地、平静地跳动，那这颗心大概是由于想念困苦的人们想念得太久了，已经长了老茧而麻木了。我为什么要说这种难听话呢？谁还会怀疑目前的政治和道德状态不对头呢？人们说，请你拿出妥善的改进方法来吧。最妥善的办法莫过于巩固和发扬慷慨和慈善的感情，莫过于永远保持对于全人类的爱，莫过于造成一系列的原因，从而促成道德与自由结出果实；又，我认为依靠个人单独行动，不管有多大力量，其作用绝不可能有一个团体那么大，因此我倡议，凡是在观点上与我上述见解相同的人，凡是感觉到了当前爱尔兰公众心情的人，凡是认为目前是一个适宜的时机，应使动荡的公众心情固定在慈善事业上的人，凡是爱全人类，并愿意积极地参与这种事业的人，凡是爱人类，而且也愿意消极地经受这一事业的敌人们的迫害的人，我倡议，凡是这样的人，一起来建立一个协会。其目的第一是，讨论采取哪些激励人心的措施；第二，当这类措施决定之后，以联合的或个人的努力去执行这些措施。这个协会应在爱尔兰社会贫苦阶级中间传播知识和道德，并支持各种开明的教育制度；应该讨论一些问题，有关消除道德和政治祸害的方法，并在力所能及的范围内，积极地利用任何可以为人类谋福利的时机。

当我提到爱尔兰时，并不是意味着要把这个协会的影响限制在这个地方或任何其他地方，只是说目前情况下才是如此。再者，我要建议这个协会应该企图再建立更多的协会，使它们具有同样的精神；我之所以在谈到我所倡议的这种协会时没有用确定的字句，是因为我想，人们结社，办理条件所允许他们办理的一切好事，这种团体的性质就必须是不确定的、变化的，正如促使这种团体进行活动的人类罪恶和不幸的事例是不确定的、变化的一样。

由于政治制度及其弊害造成了大多数不合理现象，这些正是慈善家们要加以纠正的，因而现存政府很可能经常成为他们讨论的题目，而讨论的结果也许同那些靠人类信仰的因循而获取利益的人们企图向世界灌输的见解很难一致。很可能这种议论自由，会引起某些善意的人们的厌恶；这类人的信仰还是他们的老祖母教给他们的。现在，少数人在知识和权力上却是多数。少数人统治着多数人，虽然经多数人

的许可，才把这种代表权力托付给少数人去行施。现在这种权力已成为世袭的了，而且掌权者也不必具有知识。

因此，可以肯定，任何对既有原则的探究，都会引起那些靠了维持这些原则而得到权力和荣誉（也只是他们所谓荣誉）的人们的厌恶和反对。

由于我所倡议的协会要探究那些看来不符合人类福利的原则（不管这些原则具有古老的色彩，并有先例的保护），这可能会引起那些当权者的憎恶。它会引起政府的仇恨，虽然联合起来的慈善家们绝不会越出他们观点的界线，而企图使用暴力或者即使粗鲁的方式，去推翻现有秩序。贵族也会反对它，不论是贵族中的在野反对派或者执政派都会反对它（慈善事业是不属于任何党派的），因为其根本观点是要取消一切既有的等级和差别，虽则从其眼前的意图来看，我想贵族是不会感到可怕的。教士们也会反对它。正好与耶稣的教义和实践相反，正好与耶稣徒劳无功地竭力想教导人类的平等精神相反，教会与国家的联合，在所有因古老而被当作值得尊重的制度中，是最经不起自由和冷静理智的推敲的，因为它最无益于人类的幸福。然而，如果大臣们、贵族们或者主教们懂得什么是他们的真正利益，而不是像他们中间某些人那样恶毒反对自由和博爱精神，那么他们将会欢迎和帮助那些原则的传播和巩固，而这些原则将从他们的肩上卸下这样一些负担：卑鄙的含糊言辞，更卑鄙的装腔作势，还有那把他们的脑子压得空空的假发。对于他们来说，让他们重新恢复那被贬低、被侮慢的人的称号，那就不必再依靠神秘和欺骗手段，使他们得到更为崇高的称号，这种尊严虽没有猿猴的体重那么重，却能使他们恢复人的面貌，能像人一般地心安理得，说话像人话。

由于上述的理由，那些人将会错误地、满腹偏见地、狭隘地迫害那些对他们也怀着最好的心意、对任何人也无恶意的人，本来他们的根本利益也是包括在普遍的幸福中的，而协会的本质就是促进这种普遍的幸福。

因此，我不讳言那些把政府的宠幸当作道德的阳光的人们，他们信赖眼前的政治信条制定者，他们把陈旧腐朽的东西视作神圣，心满意足地不去过问当前存在的种种祸害，他们把这些视为当然的、不需研究的事，就像他们生下来从不怀疑日光和空气一样，对于这些人来

说，还是不要什么博爱精神为妙。我也不对他们讳言，对于我希望建立的这样一种协会，政府将会表示不满，政府既表示不满，则也就符合他们那种范围颇广的所谓“危险”的定义了。我也不向他们讳言，道德，以及任何在道德的感召下建立的团体，要求其忠实信徒们自觉自愿为公众利益而牺牲个人利益；为了传播道德的原则而联合起来的一部分人也可能遇到某些引起个人危险的不利处境，因为年代久远的风俗习惯使相反行为的动机占有优势。但是，这一类考虑，对于慈善家们来说，简直像大海中的一滴水；这些情形的可能存在，不妨看作是一种考验，可以从中发现哪些是真正有道德的人，哪些是自称爱国者而其实是怀着不光彩的、自私自利目的的人。因此，我对那些和我抱同样思想的人提议成立一个慈善家协会，不管它会遭到什么危险。我绝不在神秘的黑暗幕布下进行这种事。我倡议建立的不是一个秘密协会。让它如同光天化日一般公开。让它同日光一样清澈明亮，同日光一样光被四表。

我反对一切不诚实和隐瞒的做法。后者〔隐瞒〕意味着前者〔不诚实〕，正如前者需要后者一样。只有那种十分放任的道德体系才允许其信从者为了达到任何目的可以采用坏的手段。凡是恶可以使用的武器，是不适合于道德的手去使用的。隐瞒意味着欺骗，这是坏的手段，因而绝不能为慈善事业服务。

因此，我建议在光天化日之下，以最公开的方式建立这种协会，并开展活动。只有邪恶才躲在洞穴和角落里，它的无耻经不住审察，它的怯懦

“让‘我不敢’紧跟着‘我愿意’，

就像谚语里所说的可怜的猫儿一样。”[2]

但是道德的双眸，就如鹰目一般，发射出永恒真理的明亮光芒，聚集于它的纯洁的不竭源泉，照亮整个宇宙，使整个宇宙生气勃勃。

我至今还没有研究我所倡议的协会是否符合英国宪法。在这儿，简单考虑一下什么是宪法的问题，是适宜的。

政府不能有什么权利，它是一个代表团体；其目的是保护另外一些人的权利。人成为政府治下的子民，是为了能够得到比在无组织社会更好的而不是更坏的环境。政府的力量就在于被统治者的幸福。一切为其他人的幸福而存在的政府，其合法性仅仅在于它的存在是得到人们同意的，其有效性仅仅在于它的活动是为他们谋福利。宪法之对于政府，就像政府之对于法律。从这个观点来看，宪法的定义就不仅仅是为了某一民族或某一阶级人民的利益而制定的东西，而是由他们自己为了自己的利益而制定的东西。英格兰和爱尔兰民族并没有什么宪法，因为构成这些民族的人们从未为了共同的利益制定一个体系。如果说在一个很长时间里，由极少数人决定的体系，如果说"大宪章"、"权利法案"与其他种种惯例（至于它们的影响如何，似应看人类知识状态的改进；而不是看朝臣们说存在或相信存在的任何体系——这种体系的作用源泉被他们说成是某种奥秘的、不可探究的、可怕的、像自然法则一样的东西）构成一部宪法，那么英格兰确实有一部宪法。但是如果（我已尽量说明它们不能构成宪法）一部宪法不是这样的东西，那么，国王或官员们的讲话，朝臣们的著述，以及充满冠冕堂皇语句的议会刊物，实际上都是政治谎言，它们都仅仅是民族自由的尸体，以及掩饰恶事的无效记录，它们怎么也不能证明恶事是"子虚乌有"的。因此，说实话，我们所生活的土地之上，并没有什么立宪政府存在；所以要违反宪法的原则，是不可能的事；也不可能公正地控告谁企图破坏一个根本不存在的东西。如果一个人被控告放火烧一座房屋，但这座房屋却本来没有存在过；由于这东西根本没有存在过，有头脑的陪审团绝不可能定他犯了纵火罪。因此，英国宪法绝不可能受到道德和自由原则的侵害。事实上，英国政府从其建立之初到现在，其变化的方式证明它目前的形式是不断适应已有原则的结果。这种变化一方面表现了人民为了争取自由而进行的持续的斗争；同时也表现了诺曼人征服英格兰时，威廉把土著的产业分配给了寡头集团，这种寡头统治从来没有间断过加紧压迫、鼓励愚妄和专制的努力。我常常听人说，这个政府像一棵极古老的树，要是砍伐了它，就如同砍掉世上仅有的一棵橡树一样不好。但是对于类似这样的题目，最好还是说出明白的真相，不必使用譬喻之类的装饰，把事情弄糊涂。我把这一类说法称之为政治谎言，如同《不列颠，统治吧！》和《主佑我王》的歌一样，无非是廷臣们的掠夺信条的摘要，改写以适合庸众的口味和理解力；这两首歌，前者用来让酒铺里的政治家们看不清恶魔般的战争的罪恶；后者用来鼓动各式各样俱乐部里的人们产生某种感情，有人把这种感情叫作"忠心"，也有人把它叫作奴性。慈

善家协会根本不怕英国宪法，但是它可能面临来自政府的危险。可是，如果认为这就是反对政府的制度、机构及其附属物的一个根据，那么我是倾向于把我的义务要求我维护的这一事业的很大部分根据，建立在如下的事实之上：尽管政府强制干涉，但是我们对政府活动的抗议却无可否认地、纯粹地是理性的抗议，而绝没有别的因素。一个善的事业可以表现出它是善的；但暴力手段却立刻会使原来可能是善的事业变成恶的。“欺诈能够使用的武器对于真理的手来说，是不适用的”——真理可以说理，欺诈则不能。

某种政治的或宗教的制度可以把深究它的原则的人们烧死和监禁；但这种手段却正好确实地证明这种制度的虚伪性和软弱性。这是必须成立一个慈善家协会的另一个理由；同时我要求任何一个公道的、有理性的反对者来诘难这个理由的根据；因为没有一个人会既自称为慈善家，而又感到个人遭到危险和丧失名誉是可怕的事，除非这种危险或丧失名誉会影响到他所起的作用。

人有一颗产生感情的心、一个能思维的脑、一条能说话的舌。人的道德法则，如同他肉体的自然法则一样，是不可改变的，如同自然界中的一切事物一样；人类社会昙花一现的制度是不能夺走这些权利的，也不可能解除或加重人的义务，这种义务的基础就是人类天性造成的不可消灭的相互关系。

尽管英国议会可以通过一千道法令，判处一切决心说出自己思想的人们以一千种刑罚，但它不可能把法令通过以前本质上无罪的变为有罪。

人都有权利产生感情、思考和说话；任何法令都不能破坏这个权利。他会产生感情，他必须思考，他也应当以最诚恳、最坦率的方式说出他的思想和感情。一个人在还没有义务之前，就必须有权利去做一件事；在义务命令他去做一件事之前，必须让他先有这个权利。每一个人心胸中朴素的良知会告诉他应该做哪些事，如果法律企图把这种行动定为犯罪，那么这条法律就是坏的法律。

英国政府可以允许一个疯子召集不管多少人数的集会，让他向他们宣讲最荒诞、最不道德的信仰；但是如果有少数几个人集会考虑一

下政府本身的原则，政府却会对他们恨之入骨，对他们防范唯恐不严。

宗教家们使穷苦人死也死得痛苦；他们描述地狱的景象，但只有与这些宗教家们一样黑暗、一样狭小的心灵才能创造出这种地狱画面，其实这个地狱只存在于他们这些人的心中；这些宗教家就如此散布着他们的毫不慈悲的教义：凡异教徒都要万劫不复，他们又把天堂说得与地上一样，那儿也是由少数人操纵的，这少数人所以受宠，是因为他们奴性十足，他们的好境是他们谄媚奉承的报酬。这些都是被允许的，但是公众的探索，只要对政府原则的公正性有丝毫的怀疑，那就不容许了。有一次朱庇特大神与一个乡下佬一起走路，亲切地谈论世上的事，那乡下佬默默地听朱庇特谈了一会儿，终于流露了一点怀疑，这时朱必特就突然用他的大雷来威胁乡下佬了。“啊，啊，”乡下佬就说道，“现在，朱庇特呀，我知道你是错了；每当你需要依靠你的大雷时，你总是因为自己错了。”道德的精髓就是不顾利害。不顾利害这种品质使道德在本质上不同于无邪或罪恶。人们会说，这仅仅是一种见解罢了。这是一种见解：但是这种见解的真理，我相信，慈善家们的心灵是不会倾向于否认的。有些人相信他们老祖母告诉他们的关于人类原罪的信条，或者相信一种堕落哲学的信徒们关于人人都必然自私自利的学说；这样的人们就不能成为慈善家。既然一个行为，或一个动机之是否合乎道德，就看其是否有利害考虑，或者是否具有把自爱扩大化的某些性质（我采取这种表述法是为了适合某些人的口味），那么，对于任何行为的赏罚，甚至神对它的赏罚，都不可能使这个行为本身成为善的或恶的。

人的行动如果反对英国的法官或英国的立法者，这不算犯罪；但是如果背叛良知的箴诫，那就是犯罪，良知是内心的审判者，它感觉到每一个动机的产生，它的宝座是人类的感性，它统治着人类行为的王国。良知才是一个政府，在它的面前，所有一切其他政府都微不足道；它凌驾一切，只要在它能起作用的场合，它超越其他一切政府，正如大自然凌驾艺术、上帝凌驾人类一样。

在上文中，研究了慈善活动可能会使我所倡议的协会遇到某些反对的意见，因为我宁愿坦率提出而不隐瞒我的原则：从中可以看见，我的这些原则来源于引起美国和法国革命的那些政治和道德科学上的发现。我要坦率地承认，不，我要自豪地肯定，我的原则确实如此。

潘恩与拉斐德的大名将永垂不朽，一个流亡出国的耶稣会教士以诗行表达的贵族主义思想的寿命岂能同他们相比，[3] 正如一个顽固政策的奉行者早就死了，而人们唾弃其颂扬者们的阿谀之词的那种厌恶心情却永远难消。

也许会有人这样说，像这样一类原则，从外表上看来带有很浓厚的和平、自由和道德的色彩，但其根本倾向是引起革命，这种革命，就像法兰西革命一样，将会在流血、罪恶与奴役中收场。因此，我不得不谈谈我对法国革命的想法，法国革命是如此突然地、如此可悲地熄灭了它本身所燃起的极其热烈的希望。我不否认法国革命是由百科全书派的人们在学术上的努力所引起的。当我们看到在某些场合，两个互相联系着的事件，我们就把一个叫作因，另一个叫作果。除了从必然联系中产生的因果观念之外，我们没有别的因果观念，因此，仍然值得怀疑的是，像达朗贝、布朗热、孔多塞和其他一些卓越人物，是不是法国古老王国被推翻的原因。所能确定的是，他们对于知识的扩大和传播，曾经有过重大的贡献；而这种知识是与奴役不能相容的。多少个世纪不间断的专制暴政压得法兰西民族抬不起头来。多少代的寡头统治，一代比一代更血腥、更放肆，掠夺了、侮辱了法兰西民族。在这种情况下，她的士兵在美洲大陆上学会了为自由而斗争；就在这个时机，科学的一线光芒冲破了遮蔽着欧洲道德天空的顽固偏见的乌云。当时法国人是处于人类沉沦的最底层，当他们听起来很陌生的真理：他们都是人，都是平等的人这一真理，一旦被传播到四方时，他们首先起来愤怒冲击地上的垄断者，因为他们是最明显地被剥夺、被诈骗掉了一切自然权利的人们。

由于狡诈的政治制度已把法国人驱逐到离开真正符合人类尊严的条件最远的境地，他们必然是最不能适应从成熟的文明中产生的平等法律的幸福环境，这平等法律在实施之前必须使人们养成最符合道德的习惯。

在法国大革命期间的屠杀，以及此后建立起来的专制统治，证明了法国人对于博爱主义与自由的学说理解得极为肤浅。而且只是在那个时期以后，这些学说的原则才能得到清楚的阐释，并且无可反驳地树立起来。

伏尔泰是帝王们的阿谀者，尽管他内心是鄙视帝王的——就这一层而论，造成他的祖国目前受奴役的境地，他是被当作工具利用了。卢梭的著作则容忍了那样一些感情，那些感情只会削弱和束缚人的心灵——他在这一方面，为那痛苦和不光彩的奴役绳索，准备好了许多引颈就缚的同胞，这种束缚现在仍套在他祖国身上。爱尔维修和孔多塞树立了原则；但是如果说他们引申出了结论，那么他们的结论是不系统的，而且缺乏方法上的清晰和力量。在大革命中，人们对他们二人的思想也很少理解。但是我们的时代并不是固定不变的时代。哲学家还没有阐发出人类心灵的伟大原则，从这些原则得出的结论，是无利可图的，也是不可能被利用的。我们正处在不断进步的时代。一个真理，一旦被揭示，就永不可磨灭，而只会阻止违反真理的谬误的复活。促进真理，反对同它对立的东西——这就是应该提倡的慈善活动的主要手段。葛德文在法国大革命期间著书立说，但他的著作，就它的目的来看，丝毫没有产生影响。唉！可惜他的著作没有产生影响！在法国大革命中，有些参加者的名姓是自由的历史上永不会磨灭的。他们的天才使他们一眼就看破了教会和国家的阴谋诡计悬挂在它们的机构的横暴和邪恶上面的阴暗或耀眼的幕布。他们看清了世态。他们也是人吗？是的！他们深感到他们是人！他们为了这个真理的利益而不顾自己的生命与幸福！要是这样的人物更多一些，今天的法兰西就不会成为警告我们要避免革命的危险和恐怖的一座灯塔，而将成为一种迅速趋于完善的社会形态，并提供一个逐步地、和平改造世界的先例。我认为慈善家协会的作用之一就是促成这一类人物的诞生，其办法是广泛灌溉那些优秀的萌芽，这些萌芽的最良好的土壤就是人类心灵的肥沃田园。

许多善意的人也许会以为我所倡议的作为慈善家们的努力的最终目标的善，只是一种幻觉，是同人类天性不相符合的；他们会告诉我，不要让人幸福，否则世界上的人就会多得住不下了；他们也会告诉我，应该允许有的人安静自在地享受他们的富裕生活，他们可以坐到专为他们安排的现成的食桌边去，尽管千百万不幸的人们拥挤在他们的周围，仅求一点面包屑。[4] 至于那些痛苦的饥荒灾民，连这一点面包屑也不让得到。

我不能不想到这种祸事，也不能不尽我之力，设想最妥善的办法，在目前求得这种灾祸的缓解，并在将来根除这种祸害。战争、罪恶与穷困是无可否认的坏事，它们包含了我们所能想象的一切暂时的

和长久的祸害。不是有人告诉我们说：这些祸害是无法治疗的，因为如果这些祸害一旦根除了，地球上的人口就会太多了吗？富人应仍旧饱餐，野心家仍让他们搞阴谋诡计，而这些骗子们铸造出来的傻子们仍去屠杀他们的弟兄还自以为光荣；为了世上的那些世袭的垄断者们所犯的罪行和错误，贫苦人民却要付出他们的血、他们的劳动、他们的幸福和他们的纯洁？没有心肝的富人们将会多么热烈地把你这位理论家搂到他们的怀里，因为你好听的学说就像鸦片一样，他们吃了就可以心安理得地呼呼入睡了！

但是，哲学家和慈善家们探究着宇宙，感觉到了现存的祸害，而这些祸害是可以消除的；他们又听说有其他的祸害，那将在六十个世纪之后，再来扰乱现在的祸害被消除之后产生的幸福境界，那么请问这些哲学家和慈善家们，你们是否就甘愿现有的祸害延续下去，因为如果这些被根除了，在六千年黄金时代过去之后（因为需要这么多时间来使地球上的人口过剩），另一种灾祸又会出现？

偏见岂能把人心降低到如此可鄙的极端轻信的地步！我们在冬天看到树木失去了浓阴，只留下枯枝；我们也看到可爱的花朵儿会凋谢，虽然它们的根仍保留在泥土中。假定有这样一个人，他在春天的原野上行走，他看到花草遍野，萌芽长成了浓荫，但是他却要从这美丽的景色中挑毛病，他喃喃地说出了他那种可鄙的不满：因为冬天必然又会来到，那时这美丽的风光又将被夺走一个时期。对于这样的人，我们能作何想法呢？然而真有这样的人！他就是马尔萨斯先生。我们岂没有看到自然的规律永远通过分解和繁殖来起作用，分解和繁殖交替地成为因果。我们可以从物质方面作出道德方面的类比，这种类比较其他方面的类比尤其显著。

是否还有人怀疑对道德上和政治上的坏事进行彻底改革的可能呢？是否有人会以这种不可能为根据来反对我所倡议的协会，这种协会，我坦率承认，它是我希望用来促成这种改革的工具之一？让他们看一看我采用的方法吧。且把我的目标移开，而代之以他们的目标；他们怎样达到他们的目标呢？宣传道德与知识，促进人类幸福。让那手儿瘫痪，让那舌根麻痹，如果这手和舌头有任何一点表示，违反了这样的志愿：我永不使用坏的手段，不论为了什么目的。那么，慈善家们啊，不管机遇、理性或教育可能会使你们抱何种信仰、何种原则，你们应该知道，真正有道德的人们的努力必然聚集在一点上，虽

然他们看不到这一点是什么；他们都为了同一的目的而努力，关于这个目的性质的争论只会削弱大家的力量，而为了道德的利益，这种力量却应该增强。

传播真实的和符合道德的原则（没有人会不同意首先应传播道德的原则）将会产生可能产生的最好结果。

我邀请那些愿意与我使用同样手段的人，不管他们的最终期望是怎样，来参加慈善家协会；不论他们的计划可能与我的有怎样大的差异，我将欢迎他们的合作；因为如果我的希望的终极原理是建立在统一的真理之上的话，我的事业将会有许多同伴；如果它是谬误的，我高兴的是，为了促进真理，手段也不至于被忽视。

过去二十年中，爱尔兰忍受了许多祸害，如果考虑到这种重负从未减轻，我可以说爱尔兰耐心地忍受了许多祸害；英国摄政王的不可预测的行动，只带来了悲观的前途，祸害可能延续下去；凡此种种都要求每一个爱尔兰人，只要心脏还在跳、血液还在流，就应该个别地研究，联合地决定为了同胞们的自由应采取哪些措施。我根据我的原则所能提出的意见是，这些措施应该和平而坚决，倡议者们应该勇敢而镇静，谦虚而又不屈，全心全意为事业奋斗。

我之所以想把目前这种形势所需要的协会叫作慈善家协会，原因是善良的人们永不能让任何一个标明他们致力于某一特殊事业的名称来限制他们的才能。

当我在开始写作本文时，我曾设想对于摄政王的限制消除之后，可能会任命一个不像目前那样仇恨自由利益的内阁。我受骗了，在这个问题上自由的希望落空了，这就为必须建立一个协会增加了另一个理由。

现在我结束此文，我草此文主要是为了阐明我的原则，并倡议成立一个协会，其目的在于解放天主教徒，废除联合法令，并实现在此两项目标的基础上进行改革人类能够加以改革的一切道德上或政治上的坏事。

凡是赞许这种协会的人们，在这一重大问题上，如愿意同倡议者进行个人的联系，那么倡议者将感到无任欣喜；这样，计划将会成

熟，倡议者提出的思想如有错误也能加以指正；并为此目的，召集一次会议，目前时刻的性质要求有此种坚决果断的行动。

下萨克维尔街七号

---

[1] 雪莱所谓“生灵”当然主要指人类，但甚至也可能包括动物。——译者

[2] 见莎士比亚《麦克白》第一幕第七场。

[3] 见《雅各宾主义回忆录》，巴鲁埃方丈著（Mémoires de Jacobinisme，par l'Abb'é Baruel）。

[4] 见马尔萨斯《人口论》。

人权宣言

一

政府没有任何权利；它是许多个人为了保障他们自己权利的目的而选择的代表团体。因此，政府仅仅在这些人的同意之下而存在，其作用也仅仅在于为他们的福利而进行活动。

二

如果这些个人认为他们自己或他们的先人所制定的政府形式已不适于为他们谋福利，他们有权改变它。

三

政府是为了保障权利而设置的。人的权利是自由权，以及平等地使用自然界的权利。

四

由于被统治者的利益就是，或者说应该是，政府的根源，任何人都不能拥有任何不是显然来源于被统治者意愿的权威。

五

虽然并非所有的政府都坏得像土耳其政府那样，但也没有一个政府好得像它们理应做到的那样。每一个国家的大多数人有权改进他们的政府。少数人不应该扰乱他们；少数人可以退出，依照他们自己的方式，建立他们自己的制度。

六

人人有权平等享受政府的利益和分担政府的担负。任何不能表示意见的现象本身意味着，在政府方面是赤裸裸的暴政，在被统治者方面则是无知的奴性。

七

在目前社会状态之下，人权的保障，只能依靠对于违犯人权者的某种程度的强制。但被强制者有权要求尽可能从轻施行这种强制。

八

任何见解如果需用强力来推行，而不是依靠理性来说服人们接受，这可以被认为是一个显然的证明，证明这种见解是虚假的。当政府不能依靠理性来支持自己的时候，才会用弄虚作假的办法来维护自己。

九

任何人都无权独自反抗不管怎样坏的法律的执行，从而扰乱公众的安宁。他应该服从，同时竭尽他自己的理智力量，来促成这种法律的废除。

十

每一个人必须有权以某种方式进行活动，在这种活动成为他的义务之前。在他应该 这样做之前，必须让他可以 这样做。

十一

每一个人有权按他的理性去思考；他对他自己有义务进行自由的思考，以便可以根据他的信念来活动。

十二

每个人都有权享受无限制的讨论自由。谎言是自己会毒死自己的蝎子。

十三

每个人不仅有权表明他的思想，而且这样做，正是他的义务。

十四

任何法律都无权阻挠真理的实践。每个人应该在一切场合说真话。一种义务绝不是犯罪行为；既不是犯罪行为，就不可能是有害的行为。

十五

法律不可能使本质上是道德的或纯洁的行为变为犯罪行为，正如它不能使犯罪行为变成纯洁行为一样。政府不能杜造任何法律；它只能在它的组织面前宣布什么是法律：法律就是事物之间的不可消除的关系在道德上的结果。

十六

现在一代人不能束缚他们的后代：少数人不能预定多数人的事。

十七

任何人无权为了可能的善而做任何坏事。

十八

权宜手段是道德所不允许的。政治的正当全在于根据道德原则实行之：政治事实上就是各民族的道德。

十九

人没有权利杀害自己的弟兄。也不能以穿军服作为杀人的借口：这样仅仅在杀人罪之外又加上奴才行为的耻辱。

二十

人，无论什么国籍，在任何地方都有同样的权利——享有人类公民权的权利。

二十一

一个国家的政府应该对一切言论保持完全的超脱态度。宗教上的歧视，那是最血腥、最狠毒的偏见，是从偏袒中产生的。

二十二

由某些个人为了保障他们自己的权利而选出的代表机构，绝没有选举者未曾授予这种机构的限制选举者们言论的权利。

二十三

信教并不是人们有意识地决定的；任何非有意识地决定的事，既无可赞扬，也无可非难。不能凭任何人的宗教来判断他的好坏。

二十四

一个基督徒，一个自然神论者，一个土耳其人和一个犹太人，都有同等的权利：他们都是人，都是弟兄。

二十五

如果某一个人的宗教观念与你的不合，你仍然应该爱他。要是出生的机缘使你生长在鞑靼国或者在印度，那你的宗教观念又会如何不同呢！

二十六

有的人相信天国也和地上历来的情况一样，天国也是少数幸运者们垄断的地方；这些人还是重新考虑一下他们的见解为好；如果他们明白过来，他们就会知道，这是从他们的教士或他们的老祖母那儿得来的见解。他们最好还是抛弃这种见解。

二十七

除了道德和才能以外，任何人无权凭其他条件而受人尊敬。称号像一片涂金纸，权力是一种腐蚀剂，荣誉是一个肥皂泡，过多的财富是对于其所有者的诽谤。

二十八

任何人无权独占多于他所能受用的财物；当千百万人在饥饿线上时，富人给予穷人东西，不能算作一种完善的恩施，而只能算作一种不完善的权利。

二十九

人人都有享受一定闲暇与自由的权利，因为他有义务求得一定程度的知识。在他完成这一义务之前，应让他有可能。

三十

凡是愿意自由的人必须有健全清醒的躯体和心灵；因为如果不清醒，高度的慈善心不可能激动心灵，也不可能有冷静而坚决的勇气去执行心灵的命令。

三十一

政府的唯一作用就是镇压人们的恶行。如果今天人们消灭了罪恶，明天他们就有权要求取缔政府及其所有恶事。

人啊！上面宣告了你们的权利，请你们再别忘记你们崇高的目的地。想一想你们的权利、你们的那些天赋吧，它们将给你们以道德与智慧，靠了这些，你们将会得到幸福与自由。向你们宣告这些权利的是这样一个人，他知道你们的尊严，他的心每时每刻都因想到你们可能取得的成就而激荡起光荣的自豪感；是这样一个人，他忘不了你们的堕落，因为他也时刻想到你们的现状——这种使人痛苦的事实。

醒来吧！——站起来吧！——否则就永远堕落下去。

为德·伊·伊吞先生，
潘恩《理性时代》一书第三部分的出版者，
被判刑事件

致艾棱巴罗勋爵的信

“这是违反基督教的慈惠精神的，因为这种宗教的教义，绝不会赞同一个政府根据任何人的宗教信仰，而宣布此人在法律上无资格或者处以刑罚。”

见《听吧，听吧。》一文。韦尔斯里侯爵的演说。

载《环球》杂志，七月二 日。

刊行说明

我已不耐烦地等待了四个月，希望有比我更适于担当这一重要任务的人握起笔来，使我可以免除享受一种“危险的快乐”——就是说成为一位无辜的人的保卫者的快乐。——对于有些认为我错过了最适切时机的人来说，上述理由也许可以算作我的迟延的借口；但是不能认为，经过短短四个月的时间，由于伊吞先生不应该受到的苦难而引起的公众愤慨已经平息。

勋爵：

由于你的国家给你的职位很重要，你的责任也就更重大，对你说来，也就更应该注意务必不要罚了有德的人，而赏了有罪的人。

你所主持的法庭是受权镇压犯罪行为的，人民服从这个法庭的权威；除了要求法庭的判决应该公正以外，他们再没有提出别的条件。

如果事实证明一个法官误判了无罪的人为有罪，那么虽有判处被告受刑所依据的法律存在，这仍然不能减轻法官的罪责。宗教裁判官烧死坚决的异教徒时也可以编造类似的借口，然而不会有人偏执到完全盲目的程度，承认这种借口为有理。对于这样的法官说来，他处罚

了一个未曾犯罪的人，尽管宣布根据什么方针作出这种判决，但仍然无济于事。在一个公正的法庭上，法律和道德应该被认为是同义语，凡是一贯按照道德原则行事的人，就不应该由于某种臆想的违犯刑法行为，而受到刑法的制裁。确实，我的勋爵，有许多法律存在，它们足以掩护你，使你不受任何有司机关的谴责，虽然你对伊吞先生判处了不该判处的罪名；但是并没有任何法律能够掩护你，使你不受全民族的憎恶谴责，没有任何法律能使你躲避后人的公正判断，如果后人竟还不惜提到你。

你凭什么权利处罚了伊吞先生？除了从教士和暴君统治时代收罗来的一些陈腐先例以外，什么东西能救援引来文饰如此污辱人道和正义的暴行呢？他究竟损害了什么人？他究竟犯了什么罪？为什么就不许他和其他人们一样地行动，从事他历来的事业？这个人，被控告进行的活动毫无不体面之处；监禁他，究竟是何用心？为什么迫害他的人，利用流行的偏见，对于十分诚恳坦率的辩护不作别的答复，而只作一种司空见惯的蔑视的答复？最后，作为基督教徒的陪审员们的偏见，强烈地、不公正地狂扑到这位作为自然神论者的受害者身上时，[1] 我的勋爵，你为什么不约束一下这种违反宪法的辩论，并要求陪审团无论宣判被告无罪或有罪均不得涉及被告所信仰的宗教。[2]

什么叫作公正，上述这些问题怎样回答呢？野蛮的雅典人回答苏格拉底的话，是同基督教的英格兰企图压服这一受害者的支持者们而作的答复是一样的："他怀疑了公认的观念。"呜呼！"寻根究底"这一罪行是宗教所永远不会宽恕的。盲目的信从和无畏的探究，在一切时代都是不可和解的仇敌。不受束缚的哲学，在每一个时代都让自己同轻信和迷信的幻觉为敌。牛顿所证明的天文学真理驳倒了占星学；由于现代化学的发现，再没有人认为可以找到"哲人之石"了。随着研究自然现象的学者阐发了深奥的原则，各种各样的"奇迹"越来越少了。谬误的事物到头来总要被其自身的谬误所推翻。凡是真理，所需的只是让公众知道而后得到承认。有的人靠权力和强制，而不是靠理性和说服，来使某一种见解得到承认，这件事本身就已证明了，这些人知道自己所倡导的见解是谬误的。谬误只能潜伏在洞穴中、角落里，"它使我不敢留在我愿意留的地方，就像谚语里的可怜的猫儿一样"，[3] 只有当它有了权势时，它才敢于出来；它过去既是一个懦夫，因而现

在它也只会成为一个暴君。但是，那不可动摇的、正直的明朗阳光，照亮着整个宇宙，而真理的明察秋毫的鹰眼终能高瞻远瞩！

我再问一遍，伊吞先生是为了什么而被处罚的呢？——因为他是一个自然神论者吗？——那么，你又是什么呢，我的勋爵？——一个基督徒。哈哈！面具掉下了；你迫害他是因为他的信仰和你的不一样。你的行为仿效了从前那些迫害基督教徒的人，这再一次证明，你们的宗教与迫害你们者一样血腥、野蛮和偏执。如果在黑暗和野蛮时代，有一个信奉自然神论的顽固不化的当权者（为了说明问题，姑且假设有这样一个人物吧）颁布了一道法令，说信仰基督教者有罪；如果那时你，我的勋爵，是一个信奉基督教的书商，而伊吞先生却是法官，那么，你认为足以证明你的判决为有理的那些论据，在这个假想的案件中，也必然足供伊吞先生用来理直气壮地判处你禁闭到纽盖特监狱里去，并戴枷示众，因为你是一个基督徒。由此可见，你有什么权利这样做呢？只是势力给了你害人之权罢了。难道你以为靠了折磨他的躯体，就能使伊吞先生改信你的宗教么？你也许可以用折磨的办法，迫使他承认你们的教义，但是他心里永不会相信这些，除非你能使你们的教义变得可信，但这一点看来是超出了你的能力。莫非你想用这种办法来表示你的虔诚，以讨好你所崇奉的上帝？如果是这样，那么有些民族用大量屠杀人类来祭祀的魔鬼，也不见得比这文明社会的上帝更野蛮了。

你认为人是一种应对他自己的一切负责的存在——但是他却只能对他的意志能影响到的行动负责。

信仰和不信仰是和志愿完全不同的，而且毫无联系的东西。它们是对于任何命题所包含的观念同意或不同意的一种领悟。信仰是一种非自愿的心理活动，也像其他感情一样，其热烈程度正好与激动的程度相当。志愿则是功过的本质。因此，怎么能把功或过联系到与其产生毫无本质关系的心理职能上去？我知道，宗教是建立在认为信仰是志愿选择这一见解上的，因为宗教把信仰的选择当作赏罚的题目。但是我们在熄灭理性和常识的明亮光焰之前，首先应该靠了它们的光焰（没有这种光焰的帮助是不行的），弄清楚是否还有别的什么东西足以引导我们走出生之迷宫。

如果“de heretico comburendo”（烧死异端者）的法律还没有被正式废除，我感到，根据勋爵阁下的热心所象征的预兆来看，我们正不必担心会看不到迫害的火焰重新在斯密斯费尔德燃起。现在我们就已经能听到驱逐笛卡儿和伏尔泰离开他们祖国的鞭子，束缚伽利略的锁链，焚烧范尼尼的火焰又在发出声响了：——这种声音出现在哪儿呢？出现在一个骄傲地自称为自由圣坛的国家。在这样一个政府的统治下——它一面破坏思想与言论的权利，一面却吹嘘其容许出版自由；在一个文明和开通的国家，一个人由于是个自然神论者，而戴枷示众并被监禁；却没有一个人为这种侵害人类的暴行愤慨地仗义执言。基督教的上帝，被其信徒们颂扬为谦逊和平的神；他，使世界再生的神，慈和的改革者，曾否授权给某一个人，让此人可以欺压另一个人，由于皂隶们唯他之命是听，他就可以把那另一个人当作不信者而套上锁链并加刑罚？

当使徒们到许多国家去向各民族传教的时候，他们是否下命令杀死和毒死所有不相信基督的神圣使命的人呢？如果真的这样做了，可以肯定地说，在这方面，较之目前有人靠了法律，把戴枷示众和监禁的刑罚加到一个自然神论者的身上，使徒们不见得做得更有理。

难道伊吞先生没有同样的权利把你，勋爵阁下，叫作不信者吗？你不是由于他宣传了一种与你的信仰不同的见解而把他监禁起来了吗？——怎么说呢！——难道他没有比你更有力的理由吗？——不信者这个词儿的唯一意义就是这样的人，他嘴上承认他心里并不相信的事。真理的标志是完全凭借它自身所包含的力量；——有意诈伪的标志则是表现的花样繁多，并倾向于采取各种它能办到的压制手段，企图使人们承认不可能得到理性或说理支持的东西。一个不是感情用事的观察家，会同情人们以自己见解的真理为根据，淳朴地说出他们持这种见解的理由，而绝不会同情那迫害他们的人公然表示他不愿意用说理来回答这些见解，而靠了手中的权力，用酷刑和监禁来压制这种见解，打击宣传这种见解的人们的精神。

我可以毫不犹豫地断言，在我看来，在勋爵阁下主持的那次可笑的审讯中，伊吞先生所持的见解，较之控告者的见解更真、更善；但是即使伊吞先生的见解错了，就像加尔文教徒的幻觉那样地错了，对于爱自由者和爱道德者来说，仍然有责任发出愤怒的呼声，反对迫害制度的复活，反对用强制手段压制任何见解，因为如果这种见解错

了，只需拿出真理来反对它；如果这种见解是真理，即使用强力来压制，它最终还是要盛行的。

伊吞先生断言,《圣经》从头至尾是一篇寓言，是欺人之谈，使徒们全是骗子和欺诈者。[4] 他否认有耶稣基督的奇迹、复活和升天。伊吞先生确是如此说，而检察长则否定了他肯定的命题，而肯定了他否定的命题。从这个事实，能引申出什么明确的结论呢？没有，除了检察长和伊吞先生二人持正好相反的见解。检察长对伊吞先生实施某些过时了的横暴的法律，因为后者出版了一本书，企图证明某些被人们认为十八个世纪以前，在世界的遥远角落发生的异常事件，实际上并没有发生过。但是，关于事实真假的争论同两种见解的主张者的功过有何关系呢？没有人能对他自己的信仰负责，因为没有人能任意掌握自己的信仰。所以，伊吞先生是完全无可责难的。我们对于这样一种判决的公正性作何想法呢？它判处一个人的罪，可是甚至连其罪行的影子也没有提到。

据称，伊吞先生的见解是被认作破坏道德——那是怎么破坏的呢？他所出版的书，以不恭敬或讥讪口吻谈了什么道德真理呢？道德，或者说一个人或一个公民的责任，是建立在从人类的结合中产生的关系之上的，随着这种结合的不同形态所产生的环境的变化，这种关系也会变化。在相同环境中的这种责任，在一切时代和民族中，都必须是相同的。与这种看法相反的见解则来自这样的假设：上帝的意志是道德标准的源泉；显然，即使竭尽那全能者的力量，也不可能使实际上邪恶的事变成道德的事。一个全能的恶魔也许能够，或者说，无疑地能够责罚道德，而奖励罪恶，但他靠了这种手段丝毫也不能改变它们的抽象的、不可变动的本质。——靠了天意的干预，全能的力量可以改变人类社会的关系；——在这种情况下，根据这种变动的必然的和自然的结果，原来是善的，会变成恶的；但是那对立原则的抽象本质不会发生丝毫变化；例如，社会用来镇压强盗、暗杀犯和强奸犯的刑罚是公正的、值得赞扬的，而且是必要的。有的制度，专门制止那些破坏社会根本目的的活动，我们是赞扬和尊重的——但是，有人仅仅表示他不信仰某种体系，同时又只运用理性给予人们的宣传方法，可是，相信这种体系的人却手中有权，这时如果把上述镇压盗贼的暴力手段用到这个人身上去，当然这是明显的非人道和非道德的；如果假设从一个不可知的神那儿有任何启示可以掩饰如此愚蠢、不可辩解的、没有受到触犯而对人进行的迫害；那么，这等于消灭理性建

立在善恶之间的界线；那么，毫无准则的宗教狂就有借口可以作出任何疯狂行为，这种疯狂行为并不是在神的启发下产生的，而是它自己的狂暴感情所产生。

只有人类才能具备道德品质。说宇宙的神灵具有道德品质，或者假定这种神灵能够改变道德品质，就是把上帝降低到人，是让这一不可理解的存在具有同任何可能的 关于他的本质的解释不相容的品质。这儿可以提出一个问题——创造主应不应该完完全全同被创造物一样？不。把人的道德品质赋予上帝，就是假定他也会有感情，从肉体产生的感情；显而易见，一个纯粹的神灵不可能有这些。一头熊如果不粗鲁，它就不完整；一只虎如果不凶猛，它就不完整；一匹象如果不驯善，也不完整。如果要证明一个神与熊一样粗鲁、虎一样凶猛、象一样驯善，这样的论证会是多么不深刻！但即使我们随俗这样假定，上帝是一位可敬的老翁，他坐在云端的宝座上，他的胸中活动着与人类相似的千万种感情，他的意志也和地上的君王们一样地善变和不稳定，——总不能公然否认他具有善和公正这样的品质吧，大家也会承认他不会赞成任何违反这些品德的行为。对人们发表意见采取迫害手段，是不公正的。既然人们崇拜这么一位神明，又吹嘘他是多么的慈惠，但他们却加害于他们的同类，由于他对神的看法与他们的不同，这怎么说得过去呢。——唉！崇拜一个慈惠的神而又迫害人的人，本来是不能自圆其说的；只有那些崇奉恶魔的人才会使他们的行动与这些原则相符合，以恶魔之名来监禁人、折磨人。

由于一个人的见解，而对他施以刑罚；这种行为的唯一适当的名称就是迫害。迫害到底要达到什么样的目的呢？它能说服受害者吗？它能向人民证明这个人的见解的谬误吗？它也许能使他成为伪善者，而使人民成为懦夫，但是恶劣的手段绝不能促成善的目的。不带偏见的人就会怀疑这种需要用暴力来支撑自己的学说。

苏格拉底被毒死是因为他敢于反对他的同胞们接受使人堕落的迷信的教育。他死后不久，雅典人认识到对他的判决的不公；控告他的人梅利都斯被定罪，而苏格拉底却成了半神。

耶稣基督被钉十字架，是因为他企图以更道德、更人道的教规来取代摩西的教仪——他的审判官向公众宣告了他无罪，但是一群顽固而无知的暴民要实行恐怖手段。——巴拉巴，那个杀人犯和叛乱者得

到释放。温和的改革者耶稣却被杀了来祀奉犹太人的血腥的神。时光飞逝，时光改变了局面，人们的见解也随着改变了。

总是走极端的庸人们也相信了耶稣被钉十字架是一个异常的事迹，而在那些蒙昧的时代，奇迹总是很多的，这些奇迹的证据也从不会缺乏，总之证明他是神圣的。这种信仰，经历了多少年代之后，获得了声势，直到耶稣的神圣成为一个教条，谁要有所争议，就得死，谁要怀疑，那就是渎神。

基督教 现在是正统的宗教；谁想驳斥它，那么舆论就会认为他比杀人犯和叛乱者还要罪加一等。虽然，如果这个人的天才也和他的勇气不相上下的话，再加上环境的种种特殊际会和遇合，未来的时代也许会把他崇奉为神明，然后再以他之名，去迫害另外一些人，正如人们以全世界所崇敬的他的先行者的名义迫害他一样。

曾经支持过其他各种流行信仰的手段，也都同样被用来支持基督教。战争、监禁、屠杀和欺骗；史无前例的、无可比拟的暴行终于使基督教成为它现在的模样。我们从我们祖先那儿继承的这种信仰便是这样形成和这样维持下来的。——为了保持这种信仰，我们争吵、迫害、憎恨。——用类比的方法，岂不能得出这样的见解，基督教也和其他种种体系一样地产生和壮大，因此它也将和它们一样地衰落和灭亡；由于它是靠了暴力和欺诈，而不是靠了理性和说服在人类中间取得承认，因此，当一旦人们的热情消失，而时光——谬误见解的、永无错失的驳斥者——就会把基督教的假造证据抛进黑暗的古董堆里去，那时基督教就过时了，于是人们将随心所欲地笑谈什么圣德、信念、赎罪和原罪，犹之乎他们现在谈到朱庇特大神的变形、罗马教的圣灵、巫术的效验以及亡灵的显现等等。

如果基督教的创始和延续，是凭借理性和说服的力量，凭其自明的优越和正确，那么上述类比将是不能成立的。对于一种完全符合自然和理性的体系，我们永不能推测它在未来会过时。它将与自然和理性一样长久，它是一个真理，其不可争辩的性质，就如同阳光一样，如同杀人有罪这个道理一样，也和其他以我们的肉体和有关环境为根据的各种物质的、道德的事实一样；只要人还是人，就必须承认这样的真理。——有一个不可反驳的事实，只要考虑到它，就能免去由于轻信而仓促作出的结论，或者减少由于轻信而对这些结论的固执。这

个事实是，如果犹太人不是如此野蛮而疯狂的种族，甚至如果巡抚彼拉多的判决能够同他的说话一样率直，那么，基督教就永远不会盛行，甚至根本不会存在。[5] 人啊！既然你们最喜好的见解，其存在的根据是如此薄弱，其来源是如此可疑，你们至少要学一点谦虚的精神吧；至少该承认你们自己也可能由于教育和环境的诱导而信奉了那些缺乏理性证明的教义，其真实性至今还未得到充分阐明。你们至少应该承认你们的某一人类兄弟的见解即使有误，也不能成为遭到你们仇恨的充分理由。啊！由于一个兄弟驳斥你们的信念的合理性，你们就用肉刑和监禁来责罚他？如果对宗教见解的迫害竟得到道德家的认可，这会把门户开放得多大，从此种种色色的捣乱分子就能扰乱社会的安宁！还有什么野蛮流血事件会得不到批准呢！——但是我要问，如果有一个人来反驳一种已被普遍接受的学说，或者他证明了这种学说的谬误和无用，从而将使错误和无用的东西被推翻；或者他这样做就促使信奉此说的人们有机会去证明这种学说的优越和真实；这样的人是否就不应受到社会的尊敬，而应该受到拒斥。——当然他的举动绝不是罪行。当然，这样的人物，他把时间花在对我们的道德本质所产生的重大问题的无畏的、不受约束的探讨上，应该得到开明法律的保护，而不应受到它的敌视。我想请你明白这么一个道理，我的勋爵，就是铁铸的镣铐束缚不住，也折服不了有道德的灵魂。道德的灵魂，将从那潮湿而孤寂的地牢中自由地、不屈不挠地飞升；而你的灵魂呢，则绝不敢从你那神气活现的司法交椅上向上飞翔。我不必警告你注意你既自命为一个基督徒，别忘了你还是一个人；但是我要警告你的是，你可别促成这样一个时期的迅速来到，在目前的强权制度下，这样一个时期正在迅速地成熟中，一旦这种时期到来，法官们的席位将由拜金主义和奴隶主义来占领，纽盖特监狱的囚室将成为所有光荣、真实的人们的住所。

我并不想拿伊吞先生来和苏格拉底或耶稣比较；他是一个具有无瑕疵的、值得尊敬的性格的人物，他是一个无任何罪状可以指责的公民；因此，他作为公民和人的权利遭到损害，也必然是遭到非法的、不道德的暴力的损害。但是我可以断言，假定人类中间出现第二个耶稣，假定又出现一个像苏格拉底似的人物来教化人世，长期的监禁和无耻的刑罚（由勋爵阁下所恢复的迫害机构来决定）将会代替过去的毒药和十字架而起作用，而民族品格上所沾的污点（如雅典人和犹太人身上所沾的污点），将永远不可能洗刷掉；除非把记载它们的历史

烧毁。一旦基督教从地面上消灭，对它的记忆就像人们对多神教的记忆一样残留着，但只是残留着作为笑话和惊讶的题目，气愤的后人将把这种暴行当作永恒的耻辱；就像杀害苏格拉底的暴行一般，它将受到世世代代人们的唾骂。

像流星一般穿过哥特人时代和迷信时代的那些恐怖的、造成大灾难的暴行，在道德家们看来，无非是已知原因的必然结果；但是，在一个开明的时代，一个开明的民族中却出现了只配野蛮人和疯子去干的事，那么就连哲学本身也要产生这样的怀疑，人类的本性究竟能不能从他们〔历史的〕幼年的暴躁和怯懦中解脱出来。你，我的勋爵，就是这种新生的迫害制度诞生时在场的主要产婆之一。这种新的迫害制度，其不能自圆其说的程度，也正不下于其无能和邪恶的程度。书刊上触目皆是所谓基督教的证明 （我觉得"证明" 这个字眼是带有讽刺意味的）；这些书上充满了对于不信者的骂詈和诽谤，它们预先假定凡是不信基督教者必然是完全丧失理性和感情的人。他们从这些最无根据的论断出发，把一些最可憎的教条当作首要原理。从这些虚假的前提得出的推论颇能以其逻辑性和正确性来哄骗人；但是基础既然是薄弱的，不必是建筑师，任何人也能预言这种建筑物的不稳固。——如果基督教的真实性是不可争议的，那又何必写这些书呢？如果这些书已充分证明了它的真实性，那还会有什么争论的必要呢？如果上帝已经说了话，全世界为什么还不信服？ 如果基督教还需要更渊深的学问、更艰苦的研究来确立其真实性，那为什么又企图用武力来完成这一事业，难道人类的心灵只有靠武力才能满意地影响它自己？最后，如果基督教的真理不能 被证明，那又为什么要无能地企图从上帝那儿夺走他对他的创造物的统治权，而毫不虔诚地断言慈善的圣灵已抛弃了那人类幸福最必需的知识，这种知识从其传布时开始，就受到不断的挑剔和妄咎，成为不可解的憎恨的唯一原因？——基督教要就是真理，要就不是。如果是真理，它是从上帝那儿来的，它的真实性能接受怀疑和争论的程度不能超出其全能的作者所允许的程度；如果是真理，它能有合理的证明，也可以同洛克和牛顿所建立的关于物质和心灵的原理一样地放在争论范围之外；由于这一被争议的事实有很大的现实效用，因此我们必须认为那慈惠的神也一定很希望关于它的知识能在世上传播。——如果基督教不是真理，那么绝不会有任何开明的法律处罚一个理论家，他所反对的体系由于受到普遍的承认而变得更致命和更有害；这种体系由于以一种普遍信仰的形态，通过教育，同

人类心灵的偏见和情感纠缠在一起，而更能产生荒谬的和破坏性的后果。

让我们设想有这么一位糊涂的哲学家，他断言地球是宇宙的中心，或者认为观念可以脱离感觉或反应而进入人类的心灵。这个人的见解可以证明是错误的；他宣传一种错误的见解。然而，难道他就应该受到戴枷示众和监禁的刑罚吗？当然绝不应如此；也许要解除一个公民和一个人的义务，谁也拿不出更正确的办法。我承认上述这个例子举得并不恰当。社会上有思想的那一部分人，并没有把基督教当作不可争辩的真理来接受，如同他们接受牛顿学说的体系那样。而社会上有很大一部分人，他们之间具有广泛而有力的联系，他们唯一收入的来源就是作为一种普遍信仰的基督教。

对于某种信条的宣扬者，不管这种信条如何可笑和荒谬，加以肉刑和监禁总是极其野蛮和不讲政治的行为。至于某种尚在争议 中的见解，如有人持反对的态度，而对他进行迫害，那么其残忍的程度又有多大；许多学识超人、具有深刻天才和无瑕的道德的人们为了同这种见解作斗争耗尽了、最后是牺牲了他们的生命。

这样的时代快要到来，我希望你，我的勋爵能活着看到它的来临，到那时，伊斯兰教徒和犹太人，基督徒、自然神论者和无神论者，将会欢聚一堂，共同享受这种联合所带来的好处，而在慈善和兄弟友爱的关系中团结起来。——我的勋爵，你处罚了一个无辜的人——他身上没有任何罪孽——而你判处了他肉刑和监禁。我写这封信给你，并不希望说服你，要你承认自己的行动错了。最无原则、最野蛮的人都善于作诡辩，以证明他们非如此做不可，证明邪恶就是道德。但是我以我孤单的声音，来表示我的异议，也就是说，你对伊吞先生的判决是残暴而不公正的；我以我孤单的声音来维护人类的权利（不管我的影响会有多大），这些权利遭到了你蛮横而非法的破坏。

勋爵阁下，

你的——。

---

[1] 见检察长的发言。

[2] 根据一七九一年福克斯先生的法案，在审判诽谤案件时，陪审员应根据法律和事实进行审判。

[3] 莎士比亚语。（雪莱此处仅述其意，非莎氏原句。——译者）

[4] 见检察长的发言。

[5] 据《新约·马太福音》第 27章，巡抚彼拉多判耶稣死刑时说："流这义人的血，罪不在我，你们承当罢。"此处雪莱意指彼拉多既率直地说耶稣是义人，无罪，如他的判决也和他讲的话一样，耶稣就不至于被处死，基督教也不会出现了。——译者

驳自然神论

对话录

1814年

前言

下面这篇对话录的主旨是证明自然神论的体系不可靠。作者试图阐明，在无神论和基督教两者之外，没有第三条路；关于上帝存在的证据，除了圣灵启示以外，不可能从其他原理中演绎。

作者力图说明，通神派基督徒们的辩护反而使得自然宗教和启示宗教的事业受到多大的损害。至于在这篇对话录中，作者给他自己确定的任务，究竟完成得如何，则有待于世人的评定。

无论从内容的好坏，篇幅的长度来看，这部小小著作由于印刷的方式，其价格也许显得太昂贵。这显然有违于知识的普及。但是，尽管如此，本书刊印之所以采取这种方式，也是有一定考虑的，那就是使大众免于滥用一种推理方式，这种推理方式由于其新颖，很容易引起误解。

欧塞贝斯和梯奥苏发斯的对话

欧塞贝斯

梯奥苏发斯啊，很久以来，我一直惋惜着，同时也观察着你的那种怪异的迷误心情，它使你的悟性成为盲目。我不能不怀着极度的不安，眼看你狂妄的怀疑精神践踏我们先人留传下来的最值得尊敬的古老体统；上帝的独生子用他自身来拯救这个有罪的、不信神的世界，而你的怀疑竟至于排斥这种拯救。那么，难道人类的悟性就傲慢至于此极？竟要同全知全能者争个高低！竟要查究那不可穷究者的意图！

你仅仅肤浅地思考过这一可畏而重要的题目。对于悖论的爱好，标新立异，或者还有理性的傲慢，已使你陷入了不信神者们的荒芜黑暗的道路。无疑一种冷酷和挑剔的精神已经使你的心灵僵化到不知真理为何物了。

神曾在他的意志启示之外又赐给许多证据；对于这些，难道你都毫不在意？那些预言了救主降生的古书；可以断定此事为真实的那些奇迹；还有为了证明此事真实而备受各种刑罚的殉道的圣徒；凡这些，你都未曾加以注意？你似乎要求得到数学的证明；可是在这一问题上，却只允许强有力的道德可能性。这样，我们必须对我们的救主怀抱的这种信仰的好处，就完全被抹除了。对于十分明白而又显然的事，表示信任，到底有什么困难呢？难道一个人相信他不能不信的事，还得受赏？

基督奇迹的目击者们，为了证明他们的叙述是真实的，终身做苦役，遭到危险，历尽艰辛，而且个个自愿受难、被焚死、被绞死。这些事实都有充分的证据，因此我们岂能断言，这些人的动机是一种毫不考虑自身利害然而又要骗人的愿望吗？我们能断言他们是伪善者，然而他们又没有任何企图，除了宣扬所有使世界开明的学说之中最纯洁的一种学说，而且他们又是毫无名利之心的殉道者？悍然提出这样一类谬误见解的诡辩家们当然是犯了那种毫无理由、不可辩解的固执己见的罪行。

基督教的历史本身，就最无可置辩地证明了那些奇迹，而由于这些奇迹，基督教的起源在全世界得到了公认。基督教本身便是一个伟大的奇迹。仅仅是几个卑贱的人，面对着整个反对他们的世界，却建立了基督教。正如修托尼乌斯、普林尼、塔西佗和路西安等所证明的，在不到五十年的时间里，惊人数量的人众变成了教徒；而在不久以后，成千上万的人勇敢地推翻了祭坛，杀死了教士，焚毁了异教的

庙宇，他们大声疾呼，要求那些狂怒的野蛮人偿付残害殉道者的血债。直到救主降世三个世纪以后，他的神圣的宗教才同罗马帝国的机构打成一片，得到了真刀真枪的支持。在这以前，基督教长期得不到任何支助，除了它全能的创造者的支助；但基督教仍然蔑视那种无法使人相信的迫害而得到盛行，从最使人绝望、最无出路的环境中取得了新的力量。一个有理性的人，到底靠了什么样的诡辩术，竟能说服他自己拒斥这样一种宗教；其最初的传播，在人类经验领域中，实在是完全无与伦比的大事？

基督教的道德观之独创和高超，也像它的种种奇迹和神秘一样，那是与所有其他宗教信仰不同的。耐性地忍受损害和暴力；恭顺地服从于统治者的意志；看破向来使人类感情同尘世难解难分的种种束缚；谦卑和信仰；凡此种种教义都是同其他体系的信条不同，或者不能相比拟的。[1] 什么友谊、爱国心和宽大胸怀；什么敏感的心灵，果断力行的手腕；什么天才、学识与勇气；这些品质尽管得到人类的钦佩，但是基督教教导我们把它们都看作华丽而欺人的恶德。

我不明白为什么一个有神论者在感情上会不相信记述耶稣基督事迹的史家，甚于记述亚历山大大帝事迹的史家。在那关于赎罪的说法中，究竟有些什么内容使得这种说法成为特别应该遭到抛弃？不容置辩，圣灵启示是人类的幸福。[2] 当然不能断言，即使在基督教的启示之下，我们已经毫无困难地解答了关于宇宙的大谜语，已经非常满意地证明了上帝的性质。我们且想象一下那些古代的哲学家，犹太人除外，曾陷入了无知的深渊；回想一下具有惊人的才华和错误的道德的人们，像伊壁鸠鲁、德谟克里特、普林尼、卢克莱修、欧里庇得斯以及其他无数这一类人，毫不畏惧地敢于公然宣称他们信仰无神论，而像阿那克萨哥拉斯、毕达哥拉斯和柏拉图这些有神论者，则徒然地竭尽人类理性之力，试图在哲学家们中间树立对于作为世界的创造主和保护者的全能的上帝的信念，尽管人类理性确实无法用来度量如此巨大的目标；我们再回想一下那种情形，那时人群还是十足地、可笑地崇拜偶像的，而那些官员们如果不是无神论者，就是把上帝的存在看作一种深奥难解、毫不使人感兴趣的思辨。[3] 除了上述这些考虑之外，我们再回想一下大致在救主降生前后那个时期所发生的战争和压迫，使人类遭到浩劫。想过这些之后，我们不是更愿相信神确实插手来阻遏人类迅速败坏的过程；而不信神会允许那种漂亮而有害的欺

骗来诱使人类陷入更无法逃脱的迷信的迷宫？当然，神并没有创造永不死亡的人，神也让人永不理解自己的光辉结局。如果基督教错了，我不知道我们对于宇宙的道德主宰的信仰，或者我们对于永生的希望，放到什么基础之上。

因此，凭着明白的事理、文明世界的公意，再加上信仰的更无可争辩的义理，这一切便使基督教的体系成为不可动摇，尽管它一直遭到如此徒劳无功、如此放肆的攻击。但是，假定人类理性的结论以及人世道德的教训，真的被发现与圣灵启示的道理完全不符，而且得到公认，那么，我们到底应该信从哪一方的指示呢？我们不能听从一运用就会立刻显出错误的那种道理，而要听从那不可能有错的道理：不是那种空头哲学的朝生夕死的体系，而只有上帝的话才是永恒不朽的。

深思一下吧，梯奥苏发斯呵，如果你所拒绝的宗教是真实的，那种信仰得救的好处，你就理应被剥夺。所以，我劝告你，不要毫不在乎那受上帝的意志感召的机构强烈地加于不信者们身上的诅咒啊！地狱的毒焰是永不熄灭的，啮人的蛆虫们也永不会死。我不敢想象我们信奉的使我们得救的上帝会用刑罚的威胁来恐吓他的创造物，因为他的本意不是要责罚人。也许，只有不愿信仰者的忘恩负义才是唯一的罪行，连那全能的主也没法开恩，否则就没有了公正。人类的心灵怎能毫不失望地经受得住如此重大的丧失，哪怕是一念及此？回头吧，我奉劝你，还是回到那稳固的塔中来，这高塔安全地俯视着乱成一片的人类互相冲突的见解。回到上帝的身边吧，他既是你的创造者，也是你的保护者，只有靠了他，你才能避免你永恒的仇敌的不断的哄骗。难道人类的制度就这么完善无缺，它们的基本原则难道能同上帝的声音抗衡？创造主总是超越在被创造者之上，因此信仰总是胜于理性；如果有时人类的制度显得优越，那总是由于创造主而不是被创造者的意图。

请允许我揭示那些正在诱使你陷于灭亡的错误的荒谬真相。请你坦白地告诉我那恶的精神是用了怎样的一连串诡辩术而欺骗了你的知性。你向我交代你所以不信仰的秘密动机。允许我给你的理智疾患开一张药方。我倒不怕这类叛逆感情的传染；我只怕在你详细说完你那种自以为是的轻信道理之前，我就会失去耐心。

梯奥苏发斯

我不仅准备作自白，而且还准备为自己的感情辩护。但是我不能不先行声明，在这一场争论中，我处于不利的地位，而你却能免于这种不利地位。你以为不信就是不道德，谁的信仰与你的不相同，谁就是值得怀疑和不能信赖的人。但是真理是对于观念的同意或不同意的感知。我认为一个人感到不同意任何观念，而要被说服去同意这种观念，这无异于要他克服一种物质上的不可能性。因此，我们信仰的事物的合理或错误，并非善恶的合理对象；我们的见解并不依赖于意志，却依赖于理解。

如果我错误了（我们之中最聪明的人也不能自以为保证不会产生幻觉），这个错误就是我的偏见和无知的结果，这种偏见我不能避免，这种无知是由于我无能，因而对有关的题目形成了错误的估计。消除这种偏见，驱走这种无知，真理就能显现，也不用害怕再会遇到别的障碍。请别再向我念那些恐怖而经常听到的诅咒了吧，在读你们的圣书的时候，我如此经常地对这些诅咒的狭隘和狠毒感到厌恶。请别对我说这样的话，那最慈悲的神会为了理性的结论而责罚我，因为这理性正是他认为应该用来使我有别于该死的牲畜的东西。总之，那些从理性中得出的考虑，迫使你承认某些原则是争论的最后裁判者，请你不要促使理性的考虑去贬低你被迫承认的最后裁判者。请回答我的反对意见，就像我答复你的论断一般，一个论点一个论点地讲，一个字一个字地讲。

你相信那唯一的和永存的上帝生了一个儿子，上帝派他的儿子来改造世界，并消解它的罪孽；你相信，有一部叫作《圣经》的书，包含着这一事件的真实记载，书中还记载了此事发生以前上溯到世界创始时期中间的无量数的奇迹和预言。你认为这些情况是确曾发生了的，但在我看来，却缺乏合理的根据，我将逐步阐明我的意见。

如果要揭露从《圣经》中我所察觉到的全部自相矛盾、不道德和欺人之谈，那就需要进行深入细致的批判，那篇幅至少也得像《圣经》本身那么大。因此，关于你们的信条，我只好限于那些最根本最一般的原理，而这些正是你们所有道德推理的根据。

在创造宇宙的时候，上帝当然自己给自己确定了目的，那就是为了他的创造物的幸福。因此，可以完全合理地认为，他使用了一切的手段，也就是说为了完成他的宏图，其中排除了一切不可能性。为了给那照着他自己的至高的形象造出的人安排一个居住之处，他无疑是慎重地排除了一切的害、一切的恶。他明白他的权力之大，他预见他行动的后果，他无疑把他的创造物造成适合于他们将要居住的世界，适合于注定让他们遭遇到的环境。

《圣经》上的记载只是模模糊糊地符合理性关于创世的猜想。

根据《圣经》，上帝创造了撒旦，而撒旦在他自己本性的推动下，竟敢同全能者争夺天堂的宝座。进行了一场争夺天国的斗争之后，上帝胜利了，撒旦被抛下了硫黄烈焰的深渊中。在创造人的时候，上帝在离他不远的地方种了一株树，这树的果子，他禁止人去尝味，违者则死；但上帝又允许撒旦在同时施展其一切诡计，去诱惑一个无知而好奇的被创造者去触犯那致命的禁令。

第一个人屈服于这种诱惑；而为了满足神圣的正义，这个人的所有后裔都必须永恒地受到地狱中火焰的焚烧，但是上帝派下了他的独生子到地上来，来拯救那少数人，但是这少数人的得救却是在世界创始之前就已经被预料和前定了的。

在这里，上帝被说成是他创造了人，使人具有某种感情和力量，并使他处于一定环境之中，然后却又罚他堕入永恒的磨难，因为人照着全知者所预见到的那样行动了，他也完全具有全能者造他的那种样子。因为如果说，创造者是一切善的创造者，而他的创造物则是一切恶的创造者，这就等于说一个人画了一条直线和一条曲线，而另一个人〔当然会〕指出它们两者间的不相符合。[4]

野蛮和未开化的民族都同样地崇奉各种名称的上帝，而他们自己则是他们的上帝的原型：爱好复仇，嗜血，卑鄙，而且反复无常。野蛮人的偶像是性喜屠杀的魔鬼。屠杀的血腥气，伤心的呻吟，荒原的火焰，是这个偶像愿意接受的献礼，全世界无数崇拜者都认为他们的责任就是用他喜欢的祭品来崇拜他。[5] 腓尼基人、德鲁伊德们，还有墨西哥人，杀献成百的牺牲者放上他们的祭坛。在所有的时代中，

上帝的崇高、神圣的名字一直是最残忍的大屠杀的标志，也是对最凶残的背信行为的批准。

但是，欧塞贝斯啊，我要你坦率地回答，是否存在关于如此卑鄙的蠢事和凶残的暴行的记载，犹太人的圣书中是否包含着活像恶魔的上帝的肖像。我要你回答，你作为一个真诚的有神论者，凭着你的圣灵纯洁和慈仁的概念，能否赞同那据说是犹太人的上帝的那些行为。

那些受神灵感召的作者再三地不惜写出那些可憎而详尽的淫秽篇章，上帝被描述成亲自嘱咐人们去干那些肮脏的勾当；[6] 对于真理的完全忽视，对于道德首要原则的蔑视，都由那些上帝的宠儿们在最公开的场合表露出来，凡此种种，如果其无耻尚不及其可憎的程度，那实在也够腐化的了。

这一伙蒙昧而残暴的杀人者的头子断言，整个宇宙的神是关在一个Shittim木制的"约柜"[7] 里，"二英尺长，三英尺宽"，[8] 把这柜子用新车子拉回家。这样一个浅薄的谎言，粗率得使我笑了起来。但是更恶毒、更无可比拟的一个渎神谎言是说，全能的上帝明确地派了摩西去侵犯一个毫不犯人的民族；为了他们的信仰不同，而去把那个民族中的每一个人都杀死，把每一个婴儿和手无寸铁的人都加以残杀，杀尽俘虏，处死已婚妇女，只把姑娘们留下，当作妾媵来糟蹋。[9] 就在同一个时代，在希腊，那些最良善奋发的哲学家们却在创立学术，这就使希腊成为世界上的一个奇迹和一盏明灯；我怎么能相信一个蒙昧而野蛮的民族的怯懦而卑劣的国王，一个杀人犯，一个卖国贼和暴君，倒是与上帝一条心的人物呢？一个坏蛋！一想起此人的无可比拟的暴行，铁石心肠的人也会感到伤心！一个怪兽般的东西，他把他的同类的人用锯子锯成碎块，用铁耙把人们耙成肉酱，用斧头把他们砍成碎片，再把人们放进砖瓦窑里去焚烧，就因为人们崇拜另一个不那么凶残的偶像。这绝不是一种盲目认识的错误结论：犹太人的上帝不是这个美好世界的慈惠的创造主。

在福音书的宣扬中，上帝的行为，在理性的眼看来，同他的不可改变和全能不相符合，正如他的行动不符合他的慈惠的法则一样。

你们断言，人类理应受到永恒的鄙弃，因为他们的共同的父祖违犯了神圣的诫命，而上帝的独生子被钉十字架就是唯一的牺牲或充分

的证据来证明那永恒的公正。但是这仍然不符合公正之理，仍然有损于道德，因为亿万人要为他们所没有犯的罪行负责，如果他们真是犯了这个罪，那么一个无辜的人被钉上十字架，也并不能解除他们的罪行。“哪一个国家有这样的法律：父母或祖先有罪，连同子女和后代都要一起问罪？”[10] 当然，这是一个野蛮而暴乱的国家所特有的立法形态；这是暴君统治和欺诈的不许反驳的逻辑。

上帝除了在最初创造人类的时候，还曾在别的时期以超自然的方式对人类启示他的意志，这种假设就必然地有损于他的慈爱。这意味着他有能力赐予人类一种福利，然而他不愿赐予。他一任人类始终因昧于真理而受苦，这种真理是人类幸福和得救所不可缺少的。在无数世代的时间中，人类中每一个人不能赎罪而死去，这种全人类的污点一直存在，直到神亲自降生来把它抹掉。各个时代的善人与智者，也和无知的与邪恶的人同一命运，陷于不自觉的和不可免的错误，使他们永恒地受苦，而无法解脱。

你徒劳地用那种善意但说不通的道理来使我相信，上帝将会怜悯那些有道德之人，只有恶人才会受罚。像这一类的让步，只会明显地损害基督教的基础。这么明显的借口就破坏了神降生为人类赎罪的必要，也使救主的降临变成上帝的多余的现身，仅仅使人类迷惘、恐惧和烦忧。

十分明显的是那全知全能者从来也没有打算用基督教来改善世界。全知的神当然预见到基督教这一体系的无效，经验证明它不但完全无能力约束人类的邪恶动机，反而最强烈地助长了这种动机。

从公元 328年帝国都城移至君士坦丁堡开始到该城于公元1453年被土耳其人攻占为止这一段时期中，基督教对于它所要启迪的世界究竟起了些什么有益的影响呢？在这一时期中，欧洲成了空前的连续不断的血腥战争的舞台；人民由于无知而变得空前的残忍，由于奴役而空前地堕落。

我可以承认耶稣基督的一句预言是无可争辩地应验了的。“我不是把和平带到地上来，我带来的是剑。”诚然，基督教在暴行方面与犹太教不相上下，而在造成灾难方面还远过之。一千一百万的男子、妇女和儿童，在和平的宗教的精神下，为了最仁慈的上帝的缘故，而在战

争中被杀、在睡眠中被屠宰、在公共的献祭典礼上被焚死，还有被毒死、受磨难、被暗害和遭掠夺。

你对我说，这些可怕的后果，不是基督教所造成，而是基督教被滥用而造成；这是废话而已。这类借口绝不能减轻自称为神圣的宗教的滔天罪行。有限的知识只能对它所预见或它可能预见的自身作用的后果负责；但全知全能的神却显然要对他的行动的全部后果负责。基督教自己宣布，一棵树木的价值，依它的果实的质量来定。对不信者的杀绝，敌对教派之间的互相迫害，夜深时的大屠杀，成千上万人的被慢慢烧烤死去，就因为他们信仰的教义按正统标准看来多了一些或少了一些，对于这些灾祸，基督教是一个近因；哲学无例外地总是遭到启示宗教精神的反对，这就清楚说明，只要有一点点智慧就足以估计出这种宗教信仰的真正价值，而有些有神论者却毫无理由地说这种信仰有极高的价值。

你十分强调基督教道德体系的独创性。如果事情确系如此，那要么你们的宗教是错误的，要么上帝要人类在不同的时代，在相同的环境之下，采取相反的行为方式；那么这种要求是错误的。

默默顺从最凶残的暴虐统治，为我们的仇敌祈祷，爱我们的敌人，信顺和谦卑，这一种教义显然是要把人性的完善装进卑贱和轻信的框子，这是各种时代的教士们和暴君们觉得对他们的目的非常之有用的。很明显，一个全民皆是基督徒的民族（如果这种怪现象存在一天），就会像一大群绵羊，成为第一个占有者的财产。也很明显，只要有十个强徒，就足以使全世界顺从，如果这个世界是由不敢反抗压迫的奴隶们所组成。

你们的教条所推重的对于爱情与友谊的冷漠态度，如果真做到了，那也不会不产生更有害的后果。这一种反社会的厌世情绪，如果真成了人们行动的准则，而不是少数爱好此种情绪者的思辨，那就会很快使人类绝灭。基督教也许不能说是下命令，而是大力提倡完全戒绝男女的性交；[11] 但是最早的基督徒们就确曾如此实行过，而且到了可惊的程度。[12]

第一个基督教的皇帝，那个野兽般的康斯坦丁，曾对于非法的爱情欢乐加以如此严厉的刑罚，没有一个现代立法者会对最重大的罪行

处以这样残酷的刑罚。[13] 这个冷血的伪善的流氓皇帝割断了他儿子的咽喉，掐死了他的妻子，谋杀了他的岳父和姻兄弟，而且在他的宫廷里养成一班杀人不眨眼的顽固之至的基督教教士，这些教士中的一个，就足以煽动半个世界的人去屠杀另外半个世界的人。

我愿意承认，有若干道德原理，是基督教从希腊和印度哲学家那儿借来的；这些原理，以不相关联的方式，表述了行为的准则，而这些原理，是值得看重的。但是只要一接触到作为启示宗教的根本实质的教义，任何最纯洁最崇高的道德说教都必然成为无效，任何最可能引导人向善的道理也都必然无效。

信仰已被当作功过的标准。判断一个人，不是看他意图的纯洁与否，却看他的教义是否合乎正统标准；在基督教的天平上，只要同意某些命题，就能压倒最慷慨崇高的德行。

但是信仰的强烈程度，也和其他每种情感的深度一样，恰恰是同兴奋激动的程度成正比的。我们可以立一分度的标尺，上面标上各种命题吸引感情的能力，这将是对于信仰的一种公正度量，给信仰标出它的程度；只要不受成见或无知的影响，信仰的衡量法只能是这样。被认为真实的事才被信仰；任何努力都不能使心灵对于有绝对证据的意见不表示信任。信仰不是一种自己能选择的行动，它也不受心灵的约束，因此，信仰一事显然不能算作功或罪。包含错误道德标准的体系，其谬误一如其有害。首先，它不能成为神圣，因为人类心灵的创造主不可能不知道人类心灵的主要能力。

我们最后来考虑一下有利于基督教的那些奇迹和预言所提出的证据的力量。

凡事情离开我们经验的领域愈是遥远，就必须有更强更不可反驳的证据。每一个奇迹的例子就是同相反的不可能性进行冲突，要不是一个奇迹愈是反乎常识就愈真实，就是这种奇迹所依据的故事是假的；要不是这个协调的世界的不可更改的法则被违反，就是某些无知的希腊人或犹太人有意编造奇异的故事。

一个死者的幽灵的真实现身将是真正少有的惊人现象；但是由十二个老太婆凑集起来的证据，说一个幽灵出现过，却并不新鲜，也不

神异。

说那不受空间限制的广大无边的上帝居然会同一个木匠之妻通奸，这比某个大胆的蠢汉或痴呆的傻子去欺骗大众相信什么事还更不能使人信服。[14] 关于后者这种事，我们有着不断的和可叹的经验；关于前者那种说法则还有争论。历史提供给我们一种可能性的许多例子：哲学曾在各个时代抗议了前者的可能性。

任何迷信都能制造它的受骗上当者，制造它的奇迹和它的神秘；每种迷信都同样使用一整套恶兆、预言和殉道者来证明它的特殊教义为有理。

预言，不论多么具体详尽，也必然和直观的奇迹一样受到同样的反对：经验所能接受的是，在事实发生之前真正有过预言的历史证据是假造的，或者事件的巧合证明了预言的臆测，而经验却不能接受所谓上帝传语人们看清本来事件的这种说法。[15] 我看你从《圣经》上最多只能提出一个预言的例子。《圣经》受神启示的作者在说到那个预言时，使人能懂得那意思，因此他的预言就不那么晦涩而含糊，以致弄得基督徒们自己至今还在就这个预言争论哩。

那一个预言，我认为是例外，那是确实最明快而具体的。《圣经》中这类预言只此一条。耶稣本人预言在他所教导的一代人逝去之后，他将从云端下降来使地上实现异乎寻常的毁灭。[16] 但一千八百年过去了，这样的事连影子也没有出现。这一个明白的预言，错得明明白白，可以作为其他更含糊、更间接的预言的标本，那些更含糊其辞的预言可以用千百种理解，来解释千百种事情。

《圣经》中的许多所谓预言，要就是想使人明白，不然就是不要人明白。如果要人明白，为什么关于这些预言还有争论；如果不要人懂，写出来又为了什么呢？但是基督教的上帝用喻言来对人类说话，人类既看不懂，也听不明白。

福音书中包含着内在的证据说明这些福音书并非由事件的目击者写的，虽然它们"记载了"这些事件。《马太福音》干脆就是在耶路撒冷陷落之后一段时期才写作的，也就是说，在耶稣基督被处死之后至少四十年才写的，因为他让耶稣说这样的话："叫世上所流义人的血，

都归到你们身上。从义人亚伯的血起，直到你们在殿和坛中间所杀的巴拉加的儿子撒迦利亚的血为止。”[17] 但是，巴拉加的儿子撒迦利亚，却是在耶路撒冷被围困期间，在殿和坛中间，被一帮狂汉们暗杀的。

你断言福音书中所记载的上天干预的事例是为了使人类相信耶稣基督是可以期待的真正的救世主。但是人类的诡辩既不能够阻挠全能之神的启示，而全知全能者也不会不能选择最有效的手段来实现他的宏图。十八个世纪已经过去了，人类中的十分之一仍然盲目而机械地信仰着那位救世主，却并不能完全依赖这个救主的法力，他们的命运注定了永远不幸；当然，如果基督教这个体系是如此极端地重要，那它的全能的作者自当使其不至于被滥用，而事实上基督教从来没有免于被滥用，它也与人类的一切其他制度一样成为滥用的对象；基督教的全能作者也绝不会使基督教成为被人类中极大多数人不断挑剔或置之不理的东西。就基督教而论，本可以提出更显豁的证据来证明其真实性，而不是靠那样一些证据，如驱鬼啦，淹死猪啦，治愈盲人啦，使死人变活啦，或者把水变为酒啦。也可以选择比犹大（Judea）更有价值的场合来作为超验事件的演出舞台，也可以由有更大成就、更大天才的史家们来记载不变的上帝的降生。人类社会本来也能救活淹水的人；每一种药物能治疗一种疾病；要把猪淹死也不是很难的事，而在犹大，驱鬼魂这种行当绝不是什么少见的或异常的职业。请你们不要再背诵这些陈腐不堪的荒唐事来证明基督教的神圣起源了吧。

如果全能的主已经说了话，整个宇宙会不信服吗？如果他认为，关于他的意志的知识要比任何人类的科学都更重要，他难道不会让他的意志显得更明白、更清楚？

现在，欧塞贝斯啊，我已经列举了我不信基督教的一般的根据。我可以把基督教的圣书同世界初期的婆罗门经籍作一番校雠。我可以指出基督教的体系同古代的太阳神崇拜的共同性。我也可以精细地校勘一下各宗教史家们对于同一事件的无数互有出入的记载。但为了辩护我自己不是毫无根据的和抱有盲目的怀疑主义，那么，说了上述这些话也已经足够。因此我信任你能坦率地考虑我的论据，信任你的逻辑，来反驳我的论点。

欧塞贝斯

我不瞒你，梯奥苏发斯啊，要根据人类的理智来解决你对基督教的一般反对，是困难的。全能的主开天上会议决定把他的恩慈扩大到人类时，我们未参加这个会；我也不敢断定上帝没有那么大的力量来提供他的意志的更鲜明或更普遍的表现。

但是对于基督教来说，普遍遇到的困难之一，就是关于上帝的存在及其性格的问题。从我们的片面的概念来看，整个的宇宙规模可以更美好和更完善。荼毒、地震、疾病、战争、饥馑和毒蛇；至于奴役和迫害则是某些原因所造成的结果，如果把地球上的事经营安排得好些，这些灾难都能消除。

这难道是有神论者选择使用的推理方式吗？对于他发愿要极其恭顺的神，他将加上这些限制吗？他要把上帝置于两难论的牛角尖上，从而来限制上帝的法力和恩施的无穷吗？

当然，他宁肯放弃他对基督教的反对，而不坚持作为这种反对的根据的理性，以免最后作出冷酷而可怕的无神论的结论。

我也承认，对于决意要用理性来判断基督教神秘的那种悟性，基督教不是表现得毫无困难。我也甚至可以承认，你刚才已经发表了的言论，是会使一颗正在对同样问题进行思考的诚实心灵变得迷惑。目前世界上的一代儿女们，确乎要比信仰神的福音的儿女们来得更聪明了。

但如果我能够说服你：你的理性作出的结论有损于道德、幸福与来世的希望，并与人类社会的存在本身不相协调，我相信你是不会再信赖理性这一个如此危险又如此缺乏信仰的指导者的。

我要求你，梯奥苏发斯呀！表明如果再没有旁的什么信仰体系可以当作思维的准则的话，你到底赞同基督教呢，还是赞同无神论。

梯奥苏发斯

我毫不犹豫地选择基督教的体系，或任何宗教体系，不论其如何粗率，而绝不取无神论。在这一点上，我们是真正同怀的；我也不责难，虽然也许为之感到可惜，有的人为了逃避无神论这种黑暗的信念，而陷入了最低劣的迷信。

无神论者是人类中间的禽兽。以劝导而论，对于别种人的行为来说是全能的，但对于无神论者说来，却无能为力了。他的个人判断就是他的是非标准。他不怕任何裁判者，除了他自己的良知；他不畏惧地狱，而只怕丧失他的自尊自信。刑罚约束不了他，因为在他看来，死就是恐怖的消除，他心中认识到了什么，他就毫不动摇地去实行。“他不怕探索、思考、观察一切问题，他不怕考虑涉及自己的一切问题，他不怕彻底全面地研究上帝的问题。”[18]

这一黑暗而可怕的学说一定是某个盲目的思想家头脑里产生的怪胎。是智力的某种乖戾的、邪恶的错乱；是理性的荒谬的歪曲。绝不会有一个哲学家如此固执己见地看待这个协和的世界，而反对理智的必要；思考着世界的图景，而否定这个图景的设计者；享受这美妙世界的大千形态，而不出于本能地、心悦诚服地对它表示感恩和崇敬。有什么最薄弱的论据能用来支持这样一种既被野蛮人的本能所排斥也被圣哲们的理性所拒绝的学说呢？

如果你能够证明理性会把人引向无神论，我就心甘情愿地听从你抛弃理性，把它当作不可信的指导者。虽然如此，我还是很少怀疑理性关于最高存在者的解说；我答应如果你的论证成功了，我愿意信服你所能表述的最粗野、最恐怖的信条。那时我将把轻信当作信仰；把理性当作不敬；把理智的指示当作恶魔的诱惑；把幻想的最荒诞的梦当作圣恩的不可怀疑的感召。

欧塞贝斯

那好，就请你简要地说一下你信仰上帝存在的根据吧。我在答复你时，将力图改变你的推理方式；在我的论述过程中，将会出现一些渎神的话，则可以凭我对基督教的热忱来得到洗白。

梯奥苏发斯

我随时可以阐述我信仰上帝存在的根据。你们由于迷信地信赖启示宗教所提供的证据，因而必然还不知道关于这一重要真理的明显证明。这个理论却蕴涵于一个极其狭小的范例之内。“有些事使我们变得更聪明和更幸福，或者说，自然使我们茅塞顿开。”[19]

从每一个设计物，我们都能合理地推断出有一个设计者。我们来察看一只表的时候，我们立刻会承认有一个制表匠的存在。人类的任何制品都不可能从亘古以来就存在。对于任何人类工艺制品的思考，我们可以得出结论说，有一个制作者装置了这制品的各个部分。同样地，从宇宙所展示的神工巧思的迹象来看，我们必须推论出有一个设计师、一个巨匠的存在。如果说宇宙的部分是被设计、构思和配置而成的话，有一位上帝的存在就是显而易见的事。

而这种构想是充分明显的。物质作用于另一些被作用的物质之上，这是神奇的安排；眼之于光，光之于眼；耳之于声，声之于耳；一切可感知之物与人的感觉受到的感知，这证明了既非盲目的偶然机缘，也非莫名其妙的必然性使这些事物出现。某些动物适应某些气候，动植物之间的相互关系，各种不同属类的动物之间的相互关系；最后，人类与他们外界环境之间的相互关系，凡此种种，都证明了神的存在。

一切都有秩序、规模、协调，只要我们能明察事物的倾向；我们眼界的每一次新的扩大，物质世界的每一种新的展示，都对上帝的力量、智慧和仁慈提供了新的说明。

上帝存在与否的问题，从来没有成为群众争论的题目。在人类心灵之中，原有着一种虔信的倾向，一种依赖超自然助力的渴望。我们很少发现有哪一个民族，不管他们多么野蛮，而不怀着敬畏之心承认他们经验到的自然力量的超自然原因。诚然，他们崇拜的是最邪恶、最呆板的东西，但是他们坚决地相信这些象征物的神圣和力量，这也就是相信他们自己同他们所看不见、觉不着的东西之间联系。

如果宇宙中有运动，那就是说存在着一个上帝。[20] 那最初运动之力不但是感觉或思维，而且也同样是心灵的特性。哪儿存在着运动，那儿就显然有心灵在运行。宇宙的现象表明力的活动不属于不动的物质。

凡开始存在之物都必然有一个原因；每一种结合，其构成具有一定的目的，这就意味着智力的存在。

欧塞贝斯

在推论出有一个设计者存在之前，必须首先证明有这种设计存在。争论之点是宇宙究竟是否存在着一种设计；我们不允许先假定尚需争议的前提，从而推论出争论的结论。先来偷用概念如设计啦、巧思啦、布置啦，而这些条件都还没有证明在宇宙中确乎明显存在，而颇有理由似地推论出有一个构思者，这种方法是习见的诡辩术，对此我们有理由加以防范。

断言运动是心灵的特性，断言物质是不动的，断言每一种结合物都是智力的产物，也都是对于争论中的问题的一些假设。

为什么我们承认人类发明的任何机器是一种设计呢？这很简单地就是因为我们想到了人类工艺设计出了无数这类东西，因为我们熟识能够制成这类机器的人物；但是，如果我们事先对于任何一种工艺设计毫无知识，偶然在地上拾到一块表，我们就会有理由认为这是一件自然物，这是物质的一种结合体，而其原因则不知道，这时任何解释这个表存在原委的企图，也将同样是假设的、杜撰的、不能使人满意的。

你企图在人类工艺的巧思和宇宙中各种存在之间建立一个类比，这是不允许的。我们把这些效果归诸人类的理智，那是因为我们事先知道人类理智有能力造成这些效果。把这种事先就有的知识除去之后，我们推理的基础就被摧毁了。因此，我们对于神圣自然的全然无知，在最基本的比较之点上，使这种类比成为无效。

那么，关于一个最高的存在创造宇宙的学说，还留下什么样的考虑来支持呢？宇宙在产生某些效果方面的使人崇敬的协调；它的各部分之间的惊人的融洽；宇宙凭其不变的法则，使无量数的世界体系完成它们有规律的运转，形成了全宇宙的调和；在一个昆虫身上，有毒害着它的更小的微小生物，而在这更小的生物的血管里还有血液在流动；为此种种现象，宇宙就需要有一个理智的创造主，因为宇宙存在着，产生有规律的后果。从而它是可惊叹地被组织着产生这些效果；那么，这更需要有一个创造一切的理智了。

这样，我们就说到了你的论断的本质了，“凡是存在之物，能产生某种效果，就必须有它的一个创造者；这些效果产生之合适愈是明

白，则愈能肯定，它不是亘古以来就有的，而必然是从一个有理智的创造者那儿产生出来的。”

那么，为什么这些论据适用于宇宙，而不适用于上帝本身呢？由于宇宙是有目的地设计的，你所以推论出必然有一个有理智的创造主。但是如果说，宇宙如此妥善地产生某些效果，这很显著而明白，那么对于宇宙的作者来说，他的存在就更应该说有着更妥善的目的了，岂不如此吗？如果我们从宇宙的惊人安排来看，觉得极难解释，它是亘古以来就如此的，而为了解除这种困难我们假设有一个创造主，那我们不是能更清楚地想起这个创造主本身也必然是被创造出来的，创造主是如此完美无缺，那么要创造他就需要有更正确、更公正得多的安排了。

相信有无穷尽的创造一切的上帝，还有被创造出来的上帝，每一个这样的上帝显然地需要有一个比他早一辈的智慧的上帝；这些话便是你所表达的前提的直接结论。关于宇宙是一种设计物的假定，就会引申出这么一个结论：天下有着无量数个创造和被创造的上帝。而这个结论是谬误的。诚然，当哲学离开了经验和感觉而去从事于思辨的时候，对于学术的谬误是没法加以约束的了。

除非清楚地证明了宇宙是被创造出来的，否则我们可以合乎理性地假定宇宙是亘古以来就存在的。当两个命题发生了水火不相容的对立情况下，心灵就会相信其中比较易于理解的一种：与其认为宇宙之外另有一个永恒的存在，这个存在能够创造宇宙，还不如假定宇宙是无始无终的存在为易解。如果心灵被一种担负压得直往下沉的时候，再去增加不能忍受的重量，会是一种解脱吗？

每一个人都知道，不仅他目前存在着，而且曾经有一个时期他还未存在；因而他的存在必然有一个原因。但是我们从结果推测原因，只能推断恰恰适合于这特定结果的特定原因。从特殊的工具，当然能产生一种原动的力量；但我们不能证明这种动力是这些工具所固有的，而相反的假设则也不能得到证明。我们承认那原动力是不可解的，但如果假设同样的效果是由一个永恒的全知全能的存在所造成，同样使原因陷于不可知的迷雾之中，且使问题成为更不可理解。

我们只能从结果中推断出那些切合这些结果的原因。无量数的结果需要有无量数的原因；哲学家假设所有原因的系统或统一体，大于可感知的结果的统一体，这也并不合理。同一能量不可能同时成为蟒蛇和绵羊的原因。使庄稼被损坏的灾害与使庄稼繁茂的阳光，使人类成为其自身的牺牲品的邪恶动机以及改善人类制度的正确判断，都不会是同一原因所造成。我们的准确而又精密的哲学精神，常被其自身的结论所困扰，因为这些结论是如此触目地互相矛盾。

宇宙中最大的运动，与那些最微小的运动一样，都受着不可避免的法则的严格的必然统制。这些法则便是宇宙中可感知的效果的不可知的原因。这些法则的效果构成了我们知识的界限，这些法则的名称则是表示我们无知的别名。在这些之外或之上，再去假定某种存在，无非是创设第二个多余的假设，用以解释已经由运动法则和物质本质解释了的现象。我承认这些法则的本质是不可理解的，但是假设有一个神的话，反倒加添一个不必要的困难，它不但不能使所要解释的困难减少，却需要新的假设来阐释他自身所固有的矛盾。

吸引和排斥的法则，欲求和厌恶的法则，就足以解释道德世界和物理世界的每一个现象。对于任何一个对象的特性具有准确的知识，这是确定该对象活动形态的唯一先决条件。让一个数学家知道一颗炮弹的重量与体积，再加上速度和方向的数据，他就能准确地测定弹道的必然过程，并决定炮弹击中一定距离内某对象时的冲击力。如果已知某人物心中存在的起作用的动机，就能预知此人其后的行动。一颗彗星的质量和速度如已被确定，天文学家靠了准确计算向心力和离心力的相等相反作用，将会正确地预料这颗彗星回返的时间。

天体的偏离行动，它们的不等的速度，以及经常出现的偏差，都能由产生它们运动的引力作用来纠正。杰出的拉普拉斯曾表明，月球对地球的接近，地球对太阳的接近，只是一个极长时期的特征方程，它有其最大和最小值。因此，宇宙的体系是完全由物质力量来维持着的。物质的必然性是世界的统治者。只有那些徒劳的哲学才假设比足够的原因更多的原因来解释事物的现象。“我从来也不作假设，因为任何不是从现象中演绎出来的东西，都必须被称为‘假设’，凡是假设，不论是形而上学的假设，物理学的假设，或带有神秘性质的假设，甚而至于力学上的假设——从哲学上说来，统统都是不值一钱的。”（牛顿语。——译者）

你断言了动物机体的构成，某种动物对于某类环境的适合，感知器官与被感知之物间的联系；一切存在事物之间的关系，以及倾向于保存它们存在的一切，凡此种种都意味着设计。显然，如果眼目不能视，胃不能消化，人类躯体将不能维持其现有的存在形态。但是，同样确定的是，如果其组成的元素没有某种存在的形式，则必以另一种形式来存在；而它们形成的组织，从其经历来看，必然是由于它们适合它们所处环境而取得它们存在的特殊形态的。

但这绝不意谓，由于有一位存在者存在着，他起着某种作用；而他是由另一位存在者所创设，创设他来起这些作用。我在上边已表明，这样的结论如此草率，必然造成谬误。现在人们已知的关于物质与运动的法则，即使在当前道德和物理科学的不完善状态下，已足以解决那些难题中的绝大部分，而还要创造一个神的存在来解决这些困难问题，这样一类考虑就显得更为无比地荒诞了。

毫无疑问，绝不会有这样的事：不动的物质，或排除了一切性质的物质的任何安排竟能构成一个动物、一棵树木，或甚至一块石头。排除了性质的物质，是一个抽象，对于这种抽象是绝不可能形成一个观念的。物质，如我们所见到的，并不是静止不动的。物质是无限活跃和精微的。光、电、磁，在细微和活动性方面是人的思想本身也不能超过的一些流动：同思想一样，它们有时是运动的原因，有时则是结果；它们同我们所习见的其他各类物质不同，仿佛同思想具有同等的非物质性的属性，这种性质尚无以名状。

运动和物质属性的法则已足以解释宇宙中呈现的每个现象，或现象的组合。某类动物生存于某种气候之中，这是由于它们的构造适合它们所处的环境；如果这种环境变化到足够的程度，它们的构造元素必然以某种新的组合方式来存在，一如它们原来的结构是统治宇宙的不可违反的法则所造成的一般。

人的机体组织的必然结果是，他的胃要消化食物；不可避免地由于他的贪食和反自然的口腹之欲，他吃动物的肉，因而他的躯体得病，他的精力受损；但这两方面的情况都不能认为是手段适合于目的。反自然的食谱，以及此种饮食造成的习惯都可以算作手段，而各种可怕疾病的症候则是目的，但如果断言世界的创造主使这些手段适合其目的，或者说人类的放恣竟能不顾全能者的警告，那是荒谬的。

这些都是有组织的物质的属性的结果；一种古怪的理智上的混乱则是认为某些羊被创造出来就是为了被人类中某一班人去屠宰和吞食；可是最肤浅的比较解剖学学者也很明白，人类的机体，按分类说，是属于吃水果和蔬菜的一类动物的。

一个动物维持其生存所需的资料，要有一个创造者，这个道理也无过于这个动物本身的存在就需要有一创造者。如果它要生存，必须有维持它的生存的资料。在"凡是能变的，都是不灭的"[21]这样的世界上，任何一个有机体的生存，必须依靠物质的不间断的分化，这种物质不断地消耗，这种分化又绝不能违反物质之间关系的不变法则。只是由于无知，我们才没有能力来指出每一个现象（不论其如何异常、如何微小或复杂）同运动与物质属性的法则之间的联系。假设有一个非物质的创世主，所谓"在他那儿一切都在动，但没有任何外来原因影响"。[22]那是对于理性第一原理的一种罪大恶极的违犯。在牛顿的机械哲学中，这同样是一个多余的假设，也是培根的归纳逻辑中的一个毫无用处的赘瘤。

那么，你所主张的秩序，这种秩序是用来建立协调的，这种秩序和协调是什么呢？这种协调不需要的超自然理智的作用，又是什么呢？既然从宇宙间可以看到的秩序需要有一个原因，那么也同样显著的宇宙间的无秩序现象，也需要有另外一个原因。有秩序和无秩序无非是我们感知到的存在于我们和外界事物之间的关系的形态；而如果我们有理由推断出有一个慈惠的神力起着对于秩序有利的作用，那么无秩序现象的恶也同样证明了有一个邪恶原则在活动，也同样坚执地要从善中导出恶，正如另一方面坚决要从恶中导出善来一样。

如果我们允许我们的幻想超越可能性的朦胧领域，我们无疑地可以根据我们心灵的状态来幻想，无秩序现象可能同纯粹的善有相对的倾向，或者说秩序也是相对地充满着细微的恶。对于这些结论，那都同样是臆测和无根据的，都不会被哲学家们所同意。秩序和无秩序是一种表述法，用以标明我们的感知，即有害或有益于我们自己，或者说对于某些事物有害或有益，因为这些事物的组成类似我们自己，我们不得不对其表示同情。[23]

一头美丽的羚羊在老虎的利齿下喘息，一头无助的牛在屠夫的斧头下哀鸣，这种景象立刻会引起每颗善良而纯洁心灵的同情。但是，

仍有许许多多的人对于有计划地屠杀成千上万他们的同类，对于什么正义的谴责、人道的原则，在他们说来完全无动于衷，反而把这些屠杀当作欢欣鼓舞的话题、“光荣”的源泉，要是这类绝灭人性的事业失败了，他们还把它当作制度的缺点哩。秩序和无秩序的标准之各异，是由各种人的见解和感情造成的。

人口繁多的城市被地震所摧毁，被疫病弄得荒芜。野心在无论什么地方都使成百万人遭到不可计量的灾难。迷信，千万种形态的迷信，被用来使人类变得残暴和堕落，使人类一声不吭地忍受无数暴君的压迫。抽象地说来，这一切都无所谓善恶，因为善和恶只是用来表示我们遭遇任何对象而产生欢乐或痛苦的感觉的特殊状况而已。排除了联系这个概念，善恶二字也就失去了意义。

地震对于遭破坏的城市来说是有害的，但对于有些商人来说却有利，因为在被地震破坏以前的城市的繁荣，曾损害了他们的买卖，地震之后，反而对这些商贾有利。但地震对于那些住在极遥远地区的人们来说，因没有受到影响的缘故，他们也就毫不关怀。灾荒对于粮食商人是“善”的，对于穷人来说是恶，对于永远丰衣足食之人来说，却是不关痛痒之事。野心对于它所居住的不安的胸怀来说是坏事，对于那些被不顾死活地作恶的野心家所拖累的无数牺牲者来说，也是坏事，他们在形形色色的苦恼中死去；对于一国的居民来说，野心使这个国度人口锐减，野心也会使人类的进步受阻碍；但对于宇宙的体系来说，野心却无甚关系；野心只对那些追随征服者的鹰犬说来是善，对于那些蛆虫来说，在野心家的事业进展过程中造成大片的荒野，它们却可以安心大嚼腐朽之物了。显然，我们不能从仅仅同我们的感知有关的事物来推论关于宇宙体系的事。

你根据普遍信仰神的存在，提出若干有利于神存在的思维。

野蛮人的迷信，和文明的欧洲的宗教，在你看来能共同证明第一因的存在。我认为只有根据启示的证据，这种信仰才能得到丝毫的依靠。

轻信的程度是同心灵被无知所奴役的程度成正比的，这种情况完全符合人类本性的原则。白痴、儿童、野蛮人，[24] 都会把他们自己的感情和动机赋予那些死的东西，这些东西或则对他们有好处，或则

有害。前者就成为他们的神道，后者则成为魔鬼；因此，一个原始的神学家用祈祷或牺牲品献祭的办法，幻想也许能保证取得神道之助，或者祛除魔鬼的作祟。他用恳求和屈从来消除一个强大敌人的怒气；他靠了赠礼而取得他的邻人的协助；他在恳求一个消失了的仇敌的过程中，也同时感到自己怒气的平息；他也为了别人的和善而感恩戴德。因此，他相信一切元素都会听取他的誓言。他对他的同类能产生爱和憎，在那些有利或损害人的原则的推动下，他的爱憎也就变化多端了。他的错误的源泉是显而易见的。当风、波浪、大气表现为有助或有碍他的意图时，他就用他自己内心中惯有的那些心意来形容它们。例如有利于他的事，使他心中感到善意；损害他的事，使他产生报复感。生活在丛林中的无知者绝不可能离开他自己的性质来构思其他存在的概念；诚然，必须有经过科学熏陶的心灵，因教养而变得渊博的心灵，才能不把他自己想象成宇宙的中心和模型，而自知仅仅是实际构成人类无穷众多的人群中的一员。

形容上帝的语言，没有不是从人类心灵的感情和力量中借取来的，不然，就是这种感情和力量的否定词。全知、全能、全在、无穷、不变、不可理解、非物质性，这些字眼都是表述有机体存在特有的属性和能力的，其中也加上了一些否定的字眼，排除了有限的观念。[25]

没有一个熟知人类所犯的无穷错误的人会认为，由于许多人相信上帝（不能说世人普遍信奉上帝），因而这就是有利于上帝存在的一个论据。只是在那些有天才的和懂得科学的人们中间，才可以发现无神论，但也就是在这些人中间，存在着一种对于文盲和庸人中间流行的错误看法的憎恶。

真正相信上帝的人的比数是何其少；而成千上万的人由于他们职业的阻碍而从未认真思考过这一题目；还有数以百万计的人则崇拜着蝴蝶、骨头、羽毛、猴子、葫芦和蛇。上帝这一个词，也和其他抽象概念一样，表示对某些命题的同意，而不是任何观念的存在。如果我们自以为我们对上帝存在的信仰是全人类普遍同意的，那么我们是上了最明显的诡辩术的当了。上帝一词不能同时意谓一只猿猴、一尾蛇、一根骨头、一个葫芦、一个“三位一体”，或一个统一体。这种对上帝存在的信仰也不能说成是举世一致的；每一个时代的具有强有力理智和无瑕的道德的人物对此都曾加以驳斥。“所以，按照思维的通常

规律来说，对物理学家——即自然的探究者和尊敬者要求真理的证据，能不含羞吗？”[26]

休谟曾阐明，关于因果性我们唯一能形成的观念，就是从对象的恒常联系中，以及从一个推导出另一个〔这种关系〕中引申出来的。休谟的这个见解得到所有哲学家们的首肯。我们确定一现象为另一现象的原因，我们在后一现象出现前观察到除了那一原因之外，仅有极少的例外。因此，我们就不允许从宇宙的存在中演绎出一个上帝的存在，即使这种推理方式还并不得出那样荒唐的结论：上帝创造世界，而上帝本身也是被创造出来的，这样的上帝就会有无穷多个，而且每一个上帝都更显然地更需有一个比他早一代的上帝。

如果力[27]是现存物质的属性，那么物质的起源绝不可能是力。一个事物不能同时是另一事物的因和果。——力这个字表示任何事物存在或活动的能力。人类的心灵从不犹豫在它经验的任何事物上加添一个力的观念。否认力是物的属性，就是否认那物的存在。如果力是物质的属性，关于上帝存在的假设就成了多此一举的、没有根据的臆想。

你认为宇宙中最为显著的一点是，上帝具有理智的属性。只有我们这些具有动物形态的人才知道有所谓智慧。我们不能离开感觉和感知来理解理智，感觉和感知是有机体的属性。断言上帝是理智的，就是断言他也有观念；而洛克却已证明观念来源于感觉。感觉只能存在于一个有机体身上，一个有机体是必然在范围上和活动上有局限的。而合理的神智学家们的上帝却是一位广大无边而且聪明的动物。

你规定的一条原理是，最初运动的力量是心灵的属性，也同样是思想和感觉的属性。

心不能创造事物，心只能感知。心灵是接受感官所受印象的〔容器〕，如果没有外界事物的作用，我们将不仅被剥夺掉一切关于心灵本身存在的知识，而且将全然无能力认识任何事物。因此，很显然，心灵必须被认作是运动的结果，而不是运动的原因。观念也同样表明它们自身是我们所处环境所促成的，这些观念就是思想的元素，从这些元素，就必然地产生出我们的感情、见解和志愿。

凡是无限者必然包含着有限。因此，关于宇宙，以及宇宙的支持者这些区分的说法，是显然错误的。编造出“上帝”这个词儿，以便表示宇宙体系中的一个部分，这在哲学上是没有什么好作用的。在理性的语言中，上帝与宇宙这两个词是同义语。“一切事物都是上帝的力量造成的。自然的力量本身非他，即是上帝的力量，只是名称不同罢了。我们不知道上帝的力量，就是我们不知道自然。因此，我们如果不知道某事物的原因，而说这事物是上帝的力量造成，这是愚蠢的，因为你不懂得自然，你也不懂得上帝的力量。”——斯宾诺莎：《神学政治论》拉丁文版第一章，第14页。[28]

你如此迫切地求助于那些关于理性的原则，你把这些原则当作我们争论的最终的裁判者；现在我就根据这些原则来说明了主张上帝存在的大众的论点是完全没有意义的。我已说明了，把理智的属性加在我们在宇宙中感知到的那些结果的原因上，也是荒谬的，那种认为宇宙是一个设计的论点也包含着错误。我已说明秩序无非是我们思考那些必然现象运动时的一种特殊的方式，心灵是运动的结果，而不是原因，力量是存在者的属性而不是其起源。我已经证明了，根据理性的原则，我们不能证明有一位上帝的存在。

你会观察到，我热烈地主张的论点是如此反乎我的真实感情，而且我作出的结论直接违背每一个善良的人必须永远怀抱的信仰，我是多么不能同情我的宗教中的某些人的观点，他们虚伪地企图依靠理性的无益光辉来证明上帝的存在。我承认基督教的一些心怀恶意的朋友放弃了启示的必要性，他们认为关于上帝存在的崇高神秘，关于灵魂的不朽，可以从它们本身以外的源泉来得到阐发。

我已经证明了，根据伊壁鸠鲁、培根爵士、牛顿、洛克和休谟他们为之献身的哲学的原则来看，上帝的存在是一个妄想。

因此，只有基督教提供了不容争辩的保证，世界是由全能的上帝的力量所创造，是由上帝的恩惠所保存着的，全能的上帝公正地指定了来世的生活，那时恶人受罚，善人则得好报。

现在，梯奥苏发斯啊，我要求你在无神论与基督教两者之间作出选择的决定；你要宣布你是愿意坚持你的原则而破坏文明社会的约束

呢，还是愿意带上那轻松的镣铐，这就是那个宗教的镣铐，它宣布“世上得到和平，愿一切人都好”。

梯奥苏发斯

说真话，我现在还不准备明确答复你那些出乎我意料的观点。我向你保证，任何思想，不管如何动听，都不可能诱导我去否定我的创造主的存在。

我愿意保证，如果经过成熟的考虑，你所提出的有利于无神论的论据，真是显得无可争议，我愿尽量地采择基督教体系中的因素，只要这些符合于我对于神的善、统一和庄严的信仰。

---

[1] 见《基督教的内在证据》一书；亦见巴里（Paley）的《证言》第2卷，第27页。

[2] 见巴里《证言》第 1卷，第 3页。

[3] 见西塞罗《神性论》（*De Natura Deorum*）。

[4] 见霍布士（Hobbes）的著作。

[5] 见《好识见》（*Le Bon Sens*）一书序言。

[6] 见《何西阿书》第1、9章；《以西结书》第4、16、23章。

[7] 见《撒母耳记上》第5章第8节。

[8] 见华兹华斯《抒情歌谣集》。

[9] “摩西见百姓放肆……就站在营门中说，凡属耶和华的，都要到我这里来。于是利未的子孙，都到他那里聚集。他对他们说，耶和华以色列的神这样说，你们各人把刀挎在腰间，在营中往来，从这门到那门，各人杀他的弟兄，与同伴，并邻舍。利未的子孙照摩西的话行了。那一天百姓中被杀的约有三千。”（见《旧约·出埃及记》第32章 第26节，雪莱原注所引圣经末句“三千”作“二万三千”。）

“他们就照耶和华所吩咐摩西的，与米甸人打仗，杀了所有的男丁。在所杀的人中，杀了米甸的五王，就是以未、利金、苏珥、户珥、利巴，又用刀杀了比珥的儿子巴兰。以色列人掳了米甸人的妇女、孩子，并将他们的牲畜、羊群和所有的财物都夺了来，当作掳物。又用火焚烧他们所住的城邑，和所有的营寨。把一切所夺的、所掳的，连人带牲畜都带了去，将所掳的人、所夺的牲畜、财物，都带到摩押平原、在约旦河边与耶利哥相对的营盘，交给摩西和祭司以利亚撒，并以色列的会众。摩西和祭司以利亚撒，并会众一切的首领，都出到营外迎接他们。摩西向打仗回来的军长，就是千夫长、百夫长发怒。对他们说，你们要存留这一切妇女的活命么。这些妇女，因巴兰的计谋，叫以色列人在毗珥的事上得罪耶和华，以致耶和华的会众遭遇瘟疫。所以你们要把一切的男孩和所有已嫁的女子都杀了。但女孩子中，凡没有出嫁的，你们都可以存留她的活命。”（《民数记》第31章第7—18节）

“我们将这些都毁灭了，像从前待希实本王西宏一样，把有人烟的各城，连女人带孩子，尽都毁灭。”（《申命记》第3章第6节）

“约书亚……夺了底壁……用刀将这些城中的人口尽行杀灭，没有留下一个。……将凡有气息的尽行杀灭，正如耶和华以色列的神所吩咐的。”（《约书亚记》第10章第39—40节。还有类似的一小节，雪莱未注明何节，此处从略。——译者）

“于是大卫聚集众军，往拉巴去攻城，就取了这城。将城里的人，拉出来放在锯下，或铁耙下，或铁斧下，或叫他们经过砖窑。大卫待亚扪各城的居民，都是如此。”（《撒母耳记下》第12章第29节）

[10] 原文为拉丁文： Ferretne ulla civitas latorem istiusmodi legis，ut condemnaretur filius,aut nepos, si pater aut avus deliquisset?

[11] “论到你们信上所提的事，我说男不近女倒好。……我对着没有嫁娶的和寡妇说，若他们常像我就好。倘若自己禁止不住，就可以嫁娶。与其欲火攻心，倒不如嫁娶为妙。”——见《新约·哥林多前书》第7章。

[12] 见吉本《罗马衰亡史》第2卷第210页。

[13] 同上书，第2卷第269页。

[14] 见巴里《证言》第1卷第1章。

[15] 见华生主教同托马斯·潘恩的论争。——潘恩对《以赛亚书》第19章的批判。

[16] 见《新约·马太福音》第24章："那些日子的灾难一过去，日头就变黑了，月亮也不放光，众星要从天上坠落，天势都要震动。那时，人子的兆头要显在天上，地上的万族都要哀哭。他们要看见人子，有能力，有大荣耀，驾着天上的云降临。他要差遣使者，用号筒的大声，将他的选民，从四方，从天这边到天那边，都招聚了来。……我实在告诉你们，这世代还没有过去，这些事都要成就。"

[17] 见《马太福音》第23章第35节。

[18] Iste non timet omnia providentem et cogitantem，et animadvertentem，et omnia ad se pertinere putantem，curiosum et plenum negotii Deum.——所引为拉丁文，未注明出处。——译者

[19] quicquid enim nos vel meliores vel beatiores facturum est，aut in aperto, aut in proximo posuit natura.——拉丁文引语，出处不详。——译者

[20] 见杜格尔·斯图尔特（Dugald Stewart）的《道德哲学大纲》一书，和巴里的《自然的神学》一书。

[21] 拉丁原文：omne mutatur nihil interit。

[22] 拉丁原文：in quo omnia moventur sed sine mutuâ passione。

[23] 见葛德文《政治正义论》第1卷第449页。

[24] 见骚狄《巴西历史》第255页。

[25] 见《自然体系》（*Le Systeme de la Nature*）一书，这部书是最雄辩地证明无神论的著作。

[26] 原文为拉丁文：Non pudet igitur physicum，id est speculatorem venatoremque naturae, ex animis consuetudine imbutis peters testimonium veritatis?

[27] 关于这个问题的深刻见解，见威廉·都鲁蒙德爵士《学术问题》第1章，第1页。

[28] Omnia enim per Dei potentiam facta sunt，imo，quia naturae potentia nulla est nisi ipsa Dei potentia，artem est nos catemus Dei potentiam non intelligere quatenus causas naturales ignoramus;adeoque stultè ad eandam Dei potentiam recurritur，quando rei alicujus，causam naturalem，sive est，ipsam Dei potentiam ignoramus．

关于道德观念的思辨（断片）

关于人类心灵本质和关于人类心灵活动的那一门伟大科学，通常被分为道德学和形而上学这两门学问。后者研究的是一种正确的分类，并给予其各种观念以不同的名称；前者却单纯在于确定和排列能够产生最大限度和最实在的幸福的那些思想。人们都承认，所谓有德的或符合道德的行动，即是就其一切后果和附带因素而论，适合于产生对最大多数有情之物的最大幸福的行动。由于一切有情之物对于一切幸福，在感受程度上有所不同，因而必须通过一种自愿方式来实现这种幸福；这是有一定法则的，关于这些法则，将专辟一章阐述之。

这一篇小小论文的计划是限于论述基本道德原则的发展。考虑到这个目的的话，那么，形而上学的科学将会被仅仅当作反面真理的源泉来看待；而道德学则将被当成一门我们依靠它来得出正面结论的科学。

由于人们的幻想迷失了方向，就使人以为形而上学科学对于道德科学所能起的主要直接作用，只是在于确定什么“不是真的”。道德科学本身是一种学说，说明作为有感知力和社会性存在的人类的自愿行为。这些行为要看人们心灵中的思想而定。但是世上有大量的流行意见，这些流行意见制约着我们，迫使我们去探究其真伪，而然后我们才能对于我们应采取哪种行动以符合我们自己心灵的规律，或采取什么行动对待我们的同类，作出切实的结论；或者确定那些基本法则，根据这些法则，这些思想以及随之而来的这些行动最初结合了起来。而对于上述那种所谓大量的流行意见，即使是那些最开明的人物也很难能全部超脱。

人类社会的不同治理方式的目的，就是有关的人类集体中的每一个人的幸福；这些治理方式完善或不完善的程度，是同它们促进人类幸福这一目标的成效如何成比例的。

这一目标并不仅仅在乎作为有感情的生物的个人们所享受的幸福的数量，而且也在乎这种幸福在作为社会存在的人们之间如何分配的方式。如果可能同时存在这样的现象：某一个个人或者某一类人能享受到最大的幸福，而另一类人却遭受着程度不同的痛苦；这样是不行的。由全体人们共同产生的幸福以及由共同的关怀来保障的这种幸福，必须根据每一个人的公平要求而加以分配。如果不如此的话，尽管社会所生产出来的幸福在数量上还是原样，但这个社会的目标仍然没有达到。目标就是使社会产生的幸福在数量上以及分配方式上，符合作为社会存在的人们的基本感情，使之保持复比例。

对于每一个人来说，他如何促成这一目标，即谓之道德。道德由两个部分组成：慈善和公正，这两个伟大部分是每一个人的所有自愿行为的唯一真正目标的两个互相关联的部分。慈善就是行善的愿望；公正是对于如何实现善的方式的理解。

公正和慈善是人类心灵基本法则的产物。

第一章 论道德的本质

第一节：概论道德的本质和目的。第二节：以心灵基本原则为基础的、道德的起因和根据。第三节：出自心灵本质并制约着人类行动原则运用的根本法则。第四节：道德，人的具有可能的特性。

我们生存在大群和我们自己一样的生物中间，我们的绝大多数行动，对于大家的幸福，发生着某些显著的，而且具有决定性的影响。

对于这种影响的制约调节就是道德科学的目的。

我们知道我们人类是能产生痛苦或欢乐之感的，这种感受当然有分量轻重和时间长短之别。凡能产生欢乐者被称为善；产生痛苦者则称为恶。这些只是笼统的名称，适用于每一类原因，在这些原因中，由于痛苦或欢乐的比重一方大大压倒另一方，而造成痛苦或欢乐。但是当一个人成为产生或传播幸福的工具时，为了达到这一目的的最有效的工具性的原则，就叫作道德。慈善，也就是愿意为善的愿望；公正，则是对于行善的方式的理解。这二者构成的就是道德。

但是，一个人又为什么要慈善或公正呢？按他本性的直接感情，特别是在其最不加文饰的状态中，他的感情会促使他使别人痛苦，并硬要骑在别人头上。他想在他自己的仓库里积聚的东西越多越好，尽管有其他人快要饿得死去。他企图保卫他自己的自由，使之不受一丝一毫的侵害，尽管他同时在逼使别人陷入最惨酷的奴隶境地。他爱报复，傲慢，自私自利。他又为什么要克制这些倾向呢？

我们要问，由于什么原因，一个人会从事于为人谋幸福，或者不使旁人受痛苦？当必须有某种理由来证明制定某一种行动体系为必不可少的时候，在反对者方面会提出怎样的要求来呢？他就会提出，你必须证明这种行动体系将能够最有效地促进人类的幸福。要证明这一点，那就要说明一种道义上的理由。这就是道德的目标。

有一种经常听到的诡辩论，它跟其他许多诡辩论一样，靠了滥用某种比喻，死抠字眼，造成了很大的混乱，包括道德理论方面的混乱在内。据他们说，没有一个人是能约束自己成为公正或善良的，只要稍一疏忽，他就会犯错误而受到责罚。义务就是责任。如果没有一个督责者，也就无所谓责任。道德是一种法律，我们应该把法律看作法律制定者的意志；我们绝不会甘愿服从法律制定者的意志，除非不服从者要受到严厉的惩罚。上述这种说法就是奴隶制哲学或者迷信哲学。

事实上，谁也不能是受约束或负责任的，除非有某种力量事先把他约束住或施加责任于他。如果我看到一个人手足被束缚住了，那我自然就知道这是因为有另一个人把他捆缚起来的。但是如果我看到一个人做好了一件事回来自己感到很心满意足，因为他自觉自愿地为他人谋了利益，我却不能推论说，他之所以要自愿办这件好事，是因为他预想到落了地狱是多么痛苦，或者他预想到办了点好事将来有希望在天国里得到报酬。…… [1]

还需要说明的是人类心灵中如何产生一些感情，从而构成了道德的基础；道德在心灵中的法则究竟又是如何；心灵的原则又在多大程度上让道德成为人类的一种属性；以及，最后，说服人类确定道德作为行动的普遍而系统的动机，这种可能性究竟有多大。

有一类感情，我们是本能地躲避的。一个人，就拿人之初来说，一个刚生下一个月的孩子，对于在他以外存在着与他自己类似的生物，是只有极其朦胧的感觉的。这孩子的全部能力是被集中在消灭不断向他袭来的痛苦。过了一段长时期，孩子才会发现在他四周有着许多能同他一样感受的生灵。孩子们获得这种知识总是需要一段很长的时间。如果一个孩子看到他的保姆或他的母亲遭到极深重的痛苦，而孩子无动于衷，这与其说是孩子无情，倒不如说孩子还无知。一旦象征痛苦的语音、手势、脸部表情等等同它们所表示的感情联系了起来，它们就立刻会引起观察者心头盼望对方的痛苦应该消除的意愿。所以，痛苦之被认为恶，就是因为它是痛苦，而不需要任何其他对于心灵的提示，使其感知有痛苦的存在，除了使心灵知道别人痛苦的必不可少的一些感觉以外。诚然，我们最简单的感觉的倾向，都是以保存我们的个体存在为目的的。但是，这些倾向都是被动的，而且是无意识的。随着心灵逐渐获得积极的能力，上述这些〔保存自己的〕倾向的王国疆域也就按比例地缩小下去。所以，一个婴儿、一个野蛮人和一个独处的野兽，都是自私的，因为他们的心灵没有能力接受他们的同类所受痛苦的准确模拟。一个有高度文明的社会集团中的居民们，较之文明程度低的社会的居民，就能更敏锐地同情他人的痛苦和欢欣。熟悉诗歌和哲学的最高尚作品因而培养了自己的理智力量的人，较之从事于体力劳动的比较不细致的工作的人，往往更善于产生同情心。我们每一个人都有这样的一种事实经验：当你同情别人的苦难时，就会暂时忘却自己的痛苦。

心灵就这般靠了锻炼，仿佛形成一种习惯，能够感知和憎厌事，不管这种恶事离开个人心灵熟知的直接感觉范围多远。幻想，或者说，心灵能预先幻想出未来的景象，那是人类本性的一大特长；人类心灵的每一寸进步，不，应该说是人类心灵的一丝一毫的转变，都是有赖于这一特长的。如果细加分析起来，我们就会发现，痛苦或者欢乐，完全取决于眼界的宽窄。自私者和有德者之间的唯一区别，就在于前者的幻想局限于一种极狭隘的范围之内，而后者的幻想却有着广阔的天地。从这一意义上来看，智慧和道德二者可说是不可分的，而且是互相制约的标准。自私自利之心就是无知无识和错误认识的产物。自私是婴儿的无知、野蛮人的独处的后果，或者劳苦和不幸的职业使人变得麻木不仁的后果。不考虑个人利害的慈善则是有教养的幻想的产物，它同一切艺术、学问紧紧地联结在一起，而艺术和学问又使人类的社会状态增添美丽的色彩，或者使社会更加高尚、更加有力

量，或更加安定。所以，道德纯粹是文明生活的一种成就；人类心灵的一个创造；或者不如说，心灵根据其自己内涵的基本规律，把一些感情结合了起来，这些感情是人与人之间的关系所引起的。

所有使得人类完善和崇高的理论，或者为了减免人类错误和不幸而创立的理论，无不以不顾个人利害的这种根本感情为基础。这种不计个人利害的感情，我们觉得正是它构成了我们人类本性的崇高伟大。古代一些共和国中存在过的爱国主义，就像人们所假定的那样，那是从来不计算个人利益的。莫第乌斯·斯凯伏拉把他的手摔向熊熊的煤火中去，雷古拉斯回到迦太基，艾披夏里斯宁静地承受酷刑，她明明知道这种刑罚立刻会使她死亡，而绝不肯向暴君出卖她的同谋者。[2] 这些出色的人物当然把自己的私利看得极轻。如果有人说，这些人是为了博取身后之名；那么，历史上并不缺少例子，足以证明许多人为了行善，甚至连担当恶名也不在乎。当然也可能一个人要名望，以此满足个人的激情。但是人们对名誉的爱好，也往往无非是希望别人的感情能肯定、证明和同情我们自己的感情。从这个角度来看，好名之心就会把我们自己从我们自己身中拉出去。这是"崇高心灵的最小的弱点"。骑士精神也同样是建立在自我牺牲的理论基础上的。爱对于人心能产生如此异乎寻常的力量，也仅仅是因为忘我之心同自然的欲求倾向结合了起来。这些欲求的倾向会成为没有什么力量的东西，如果不估计到幻想的因素：即幻想自己给人的幸福和从对方接受的幸福。爱国主义也好、骑士精神或感伤的爱情也好，都是造成巨大不幸的祸根；这一点是不容置辩的。我们仅仅是引用它们作例子来证明一个命题：根据心灵的基本原则，人类是能够为了善本身而追求善的。

可见慈善的倾向是人类心灵所固有的。我们被自己驱使去为他人谋求福利。我们做了使人幸福的事之后，总感觉到满意。一切有生之物都是能感受到幸福和痛苦的。我们内心的慈善倾向引导我们一视同仁地对待我们所遇到的任何一个人。他们在我们眼中有区别，只是在于有些人特别显著地引人注意罢了。人类是不够精细的，有盲目性的。他们避免使人痛苦，可是某种痛苦却会最后给人利益；他们企图给人幸福，但是却没有考虑到这种幸福可能会造成不幸的后果。他们有时牺牲许多人的利益，而只顾及一个人的幸福。

人类心灵中有一种情绪作为一种原则制约着慈善的运用。这就是公正感。公正，也和慈善一样，是人类本性的一条基本法则。由于这

条法则的缘故，人们不得不在同样的场合以同样的数量来分配某种幸福，这种幸福是慈善之心要求分配给他人的。假如有十个人由于覆舟而登上了一个孤岛，他们会把一切剩下的生活必需品平均分配给各人。如果这十人中有六个人阴谋剥夺其余四人应享的份额，那么这六个人的行为就叫作不公正。

已经表明痛苦的存在使人类的心灵认为这是一种不能满意的状态，人类的心灵企求这种痛苦状态的消除。同样根据其本性来说，心灵要求现在被有限的人享受的利益，应该让所有的人平均享受。这一个命题是有无可置辩的事实证据来支持的。如果有这样一个真实可靠的故事，说有多少多少个人成了某一个人享乐的牺牲品；谁如果赞成会造成这类有违我们本性中基本感情的恶事的任何社会制度，那么这个故事将使他无言以答。假定有两个人，对于某一个第三者来说，那两人都是陌生人，他们请求那第三者给他们一点他所拥有的某种福利，那么，这个第三者，即被请求者，一定会感到两位请求人有均等的权利。他们都是有情之物；欢乐与痛苦对他们起相同的作用。

……

第二章

就这篇小小论文的总的范围来说，即使用一个简单的论据来驳斥习俗或迷信的任何陈词滥调的反对意见，我看也会是离题的多余话。但是仍有两点看来还值得一驳。第一，就是所有政治错误的根源；第二，是宗教虚妄为害极大的原因和后果。

首先，有人问道："为什么一个人应该是慈善而且公正的呢？"在上一章中我们已经回答了这个问题。

如果有一个人坚执地要问他为什么必须促进人类的幸福，他要求我们对道德的行为提出一个数学式的或形而上学式的证明，这种怀疑精神的虚妄，较之要求为一个数学上的或形而上学上的事实提供一个道德的证明，是更为明显的虚妄，但也是一样真实的虚妄。如果有任何人拒绝承认一个圆的所有半径长度都相等，或者拒绝承认人类的行动必然是由动机所决定的，除非你能够拿出证明来，证明所有这些半径和所有这些行动完全一致地导致最大限度的普遍的善；对于这样一种人的不讲理的和胡乱的思想方式，谁不会感到吃惊呢？

在目前这样一个人类理智进步的时代，我想，一篇哲学论文的作者可以被允许不跟有一些理论家们去进行论争，这一些理论家们，如果说有这样一种理论家的话，他们将自命正确，而主张任何一种关于道德观念的含糊的体系，而那一些道德体系都是借宗教之名，在不同的时代和不同的国家曾经在人类中间盛行。这且不说，如果真像这些理论家们所撒的谎那样，一个人采取了某种行动之后，就会万劫不复，或者进入天国；那么，我们也仍然没有可能得到任何标准，来判断什么行动是对的，什么行动是错的，即使上述这一种骗人的启示真给我们拿来一部完整的道德标准（当然不会有这种事情）。行动的性质是善是恶，绝不能仅仅凭每一个道德的代表个别地从他个人利害的考虑来决定。诚然，一个行动在道德上是多么高超，往往要看这个行动者由于敢作敢为，心甘情愿地引到自己身上的灾难有多大。一个行动是善还是恶，要看这个行动对极大多数有情之物产生快乐或痛苦的后果，而不仅仅看其后果对那个行动者本人有利或有害。不，上边这句话的说法可能会损害道德的纯洁性，因为道德与其说看行动的后果，还不如说要看行动的动机。一个人如果由于怕落入地狱永远受刑罚，才为人类的幸福而工作，那么他既有这样的动机，就没有什么权利来得到道德的美誉；就像有的人为了进天堂享福，而把那些怕落地狱而行善的人加以折磨、监禁、活活烧死（这是根据他们这样的道德原则，更为常见和自然的后果），因而无权要求得到道德的称号一样。

比方说，我有个邻居，仗着他的力气大，也许强迫我采取或者阻止我去采取某一个行动；如果我不服从他呢，就意味着他可以凭他的力量强行施加某种专横的责罚到我身上。如果我的行动是被他的威胁强迫形成的，那就根本谈不到符合道德与否。他没有给我提供任何是非标准。一个国王，或者由一群人组成的议会，可以颁布一道法令，对于任何特殊行动，处以任何惩罚，但是这种被处罚的行动并不会由于被处罚而成为不道德。由于知道难免遭到横暴的祸害，而束手不敢采取行动，当然就没有资格得到道德的称号，这是最明显不过的事了。如果一个行动本身就是有利于人的，道德并不在于不束手不干，而在于坚决不顾采取了行动之后个人将会得到什么后果。

也许会有某一个篡夺了超自然力量的暴君，会凭他的势力来奴役全球；他也许会拥有新的、闻所未闻的大力，用最深重可怕的痛苦来责罚全球人。他的受害者们的苦难也许会非常之深重，而且延长到永

无尽期。然而那“法律制定者的意志”诚然提不出任何明确的标准，来判断行动的是非。唯一可能的将是，谁最敢于反抗他的暴虐的统治，拒绝成为他的工具，谁的道德就最高。

从心灵的结构产生的内心影响，造成了特殊形态的行动，这些行动本身内在地包含着善或者恶。

为了理解这种区别的意义，让我们去神游某一个大城市，到那里观光。请想一想，那里人山人海，同时我们在脑海里观察一下这一大群分成了若干阶级的人们的行动。乍看他们的行动显然是千篇一律的；人类社会之所以稳定，看来是由于其成员对他们自己和对别人在行动上充分地保持着千篇一律的形态。劳动者们在一定的钟点起床，去做人家派他做的工作。行政和司法方面的公职人员按部就班，被雇佣在他们的办公室和法庭上工作。买卖人自有他一套活动的行规，永不改变。搞宗教的教士们，说着他们那一套陈词滥调，对人们保持着相当的一视同仁的和气。军队开步走，每个兵的行动都像要求他们做到的那样；将军发号施令，他的话从这个部队传到另一个部队。粗看起来，人们在家里的活动大致也都差不多。他们的活动，用总的名目来分类，就叫作结婚、教育、交游，等等，永远照样进行下去，如果不仔细看的话，那么都显得一模一样。

但是，如果我们想看见事物的真相，就必须把这种虚假的表面一律性的幕布撕掉。事实上如果全面地研究一个行动，那就会发现这个行动跟其他任何行动没有任何根本的相似处。我们想象中的这人山人海中的每一个个人都有他自己的特殊心境，虽然他大量行动的形态仍然和别人一样，但是他那特殊的心境却在许多细微处涂上了特殊的色彩。所以，他的生活笼统说来和其他的人一样，具体说来却非常不一样；但是人们的行动，越是细加分析，也就是说，越是进入到那一类对人对己的幸福有密切关系的行动时，人和人之间的区别也就越来越大。

> “那些小小的、叫不出名字的、记不清的善良和爱的行为，”[3]

以及那些用一个眼色、一个字——或者更小一些——勉强克制住的某种轻微的和最短暂的脸部表情等等加之于人的致命的伤害；这一

些是从更深奥的源泉里流出来的，而不像刚才我们说过的那一整套习惯性的行动，那些是从外界来的。就是这些行动，像上述这些细微的行为，造成了目前这样的人类生活，它们是所有善和恶的源泉，这些善恶是如此普遍地平均地盖满了人类生活的整个表面；虽然说它们细微，却正是因为人们盲目，不能看出它们的重要性。道德科学的内容所包含的最重要的部分，就在于恰当地理解它们的特殊性的普遍作用，也在于养成这样的习惯，对于它们在特殊的情况下所产生的倾向，进行研究，取得在这方面有决定性意义的知识。我们必须探索这种无量数的洞窟里面的无底深渊。

这就是社会的人和个人之间的差异。这种区别并不是固定不变的，也不是一个人和另一个人不同的特点；这种区别倒是表明了每个人在同样程度上具有两类性质。诚然，谁也不能避免那一类影响，这种影响就像影响他的外表一样，也使他的行动具有特殊的轮廓。几乎所有表面上的一切都服从于法律；而法律则是人类过去感情的总的代表所创造出来的——由于种种的原因，目前的政府、宗教和家庭习惯中所存在的人类过去的感情，是很不完善的。有些人虽然在名义上并不从属于同样的权力之下，然而在实际上他们还是屈从于这样的权力。的确，他们行动的外观不能逃避这种权力，就好像云块躲不开一阵阵的狂风；而他的见解，尽管他总是希望能够冷静不受一切偏见和俗套的传染，但是细加考察，就能发现他的见解恰恰是他所竭力反对的习俗的不可避免的排泄物。在内心里一切正好相反；行动的效率、本质和生命力，却不是从任何外界的源泉取得它们的色彩。就像一株植物，从它所生长的泥土里获得那带有偶然性的尺寸大小，它或者被腐蚀、被残害、被传染，但是它终究保存着使它和其他一切事物产生根本区别的那些本质；所以无论在什么泥土里，毒芹总归是毒草，而紫罗兰总不会不吐出它的芳馨。

我们把我们自己的本性看得太肤浅了。我们总是看到自己身上所有我们可以从别人身上发现的相似之处；而认为这些相似之处就是道德知识的研究对象。可是，道德知识的真正内容却是要研究那差异之处。

---

[1] 雪莱夫人注：从此处起丢失了一页原稿，那失掉的一页上显然是论述个人自爱和无利害观念的。

[2] 见塔西佗所著书。

[3] 华兹华斯：《丁顿寺》。

关于在整个王国实行选举制度改革的建议

玛罗隐士 著

伦敦，1817年

一个重大的问题现正引起全国人民的议论；但这个问题，不是哪一个人或者哪一伙人所能解决。现在确实还没有任何事实根据可以用来预测其结果。然而这个问题如何解决，将决定我们是做奴隶，还是做自由的人。

这里已没有必要来重复人们已说过的所有关于改革的意见。人人都认为下议院不是人民的代表。唯一遗留下来的理论问题是，人民应该为他们自己立法，还是继续受那个议会所颁布的法律的统治，并且被它所规定的捐税弄得越来越贫困。这个议会只代表大约占整个英国社会人口不到千分之一的人。我认为，人民不应该接受这样的捐税和统治。只有在一座疯人院里，我们才能看到我们这个强有力的民族现今所演出的如此可悲的一幕滑稽剧：有一个人用恫吓和欺骗的办法，从他的一千个同伴那儿攫取了他们在世上的全部财产，而且糟蹋这一千人，在他们头上拉屎拉尿，尽管这一个人是人类中间最可鄙、最下流的东西，而大伙儿呢，不但都孔武有力，而且也都是勇敢的人。这样一篇寓言竟成为社会政治中的现实，实在是值得引起最大气愤和憎恶的怪现状。

议会的特权构成最高主权，这一主权的行施是蔑视人民的；如果说它造成了人民的不幸和毁灭，也完全是符合人类本性的法则的。人总是本能地要把他们所鄙视的人竭力弄成奴性十足和卑贱不堪，这样他们的轻蔑就持之有理了。改革家们的目标则是要使目前落在蔑视人民的人手中的主权回到人民手中。这是我的目标，否则我现在可以沉默。

做奴隶有时是自愿的。也许人民就愿意被奴役；也许他们自己愿意下贱、无知、挨饿；也许风俗就是他们唯一的上帝，他们则是这个上帝的疯狂崇拜者，他们宁愿在冰冻中抖颤，在灾荒中挨饿，而不肯抛弃这个偶像；也许这个民族的大多数人明确表示，他们不愿意议会中有他们的代表，他们也不愿意剥夺那些使他们陷于目前困境的人们所握的大权。这是他们 的意愿——这是他们自己的考虑。如果他们就是这样决定的话，那么权利的捍卫者也好，为人类的错失与灾难而哀痛的人也好，只有默默无言，走回家去，直到苦难越积越深，从而产生理性的效果。

现在成问题的是，大不列颠和爱尔兰联合王国的大多数成年人是否愿意在立法议会中有他们全面的代表。

我不怀疑这是他们的意愿，而且我相信这也是了解公众情绪的大多数人们的意见。但是在我们采取进一步活动之前，首先应该把这个事实正式确定下来。如果成年人口的大多数庄严地宣告他们的愿望就是，他们将选派代表，这些代表组成议会的下院，那么这种争论也就结束。这样，议会将被限定（而不是被请求）起草一个切实有效的计划，来实现人民的意愿；如果那时议会拒绝这样做，由于可能的争端而造成的一切后果将由议会的傲慢和狂妄负责。议会就可能背叛人民。

如果经过郑重要求他们发表意见，成年人口的大多数，不管根据多么错谬的理由，作出决定，认为议会改革的这种改良实验害处大于议会以宪法形式批准的政府施政不良所造成的后果，那么，我们就应该沉默；同时，我们倒要算作犯了大罪，就是我有条件地给下议院定了的那种罪名；如果事实断然表明，全国人民的意志是默认现存的制度，而我们竟然还通过部分公众的集会，或任何党派行动，去煽动少数人来破坏这个决定。

走向改革的第一步就是要确定这一点。为了这个目的，我认为下述方案是有效的：

在×××地方的“皇冠与铁锚”旅馆定期召集一次会议，来考虑用最有效的办法确定议会的改革是否符合不列颠民族中大多数人的意愿。

让自由之友的人们中最雄辩、最有德、最受尊敬的人运用他们的权威和理智来说服人们抛开仇恨，甚至也抛开关于那种使他们分裂的问题的讨论，而靠了他们对自己受难的祖国的爱，要求他们尽全力来解决这个问题：我们的民族是需要一次议会改革呢，还是不需要？

热诚要求居住在国内任何地区的“改革之友”们，请他们克尽也许是他们的最后努力或决定性的努力，以求彻底解除他们的牵念和忧虑；能来伦敦的，则请他们务必要来，不能来的，只要他们感到他们能够贡献有益的帮助，则请他们写一书信给大会的主席，说明他们的想法，这些信件应该当众宣读，一切都光明正大地进行。并提出类似下述内容的决议案：

一、 集会者认为，本民族的人民有义务促成议会下院的这样一次改革，使下院完全代表他们的意志，人民有权利完成这一义务；集会是为了收集证据，说明人民的大多数在何种程度上愿意实行这一义务、行施这一权利。

二、 把大不列颠和爱尔兰人口划分成三百个不同区域，每一区有同等数目的居民，并任命三百人，每人到他被委派的地区访问每一个居民，向每一个被访问者询问是否愿意在下述第三项决议所包含的宣言上签名，并请他在签名之外附上他自己认为可以写上的对他自己的想法的任何说明或阐述。下述宣言上，请大家签名。

三、 下议院不代表不列颠民族的意志；因此我们，在本宣言上签名的人，宣告，并发表我们的意见，我们的签名可以证明我们的信念是坚定而且严正的：我们引以为荣的伟大民族的自由、幸福和庄严，由于人们以舞弊和不正当方式选择议会下院议员，已遭到危险，并正在受到损害；在上帝和我们的国家面前，我们在此表明，我们经审慎考虑，没有任何偏见的信念，如果在这个重大问题上，我们仅是少数人，那么，我们有义务不断地提出要求；如果我们是多数，我们就有义务限定下院采取改革措施，使其成员变为民族的真实代表。

四、 会议应该一天接着一天开下去，直到决定了整个详细计划，收集可以证实全国人民对于议会改革问题意愿如何的材料。

五、 会议应该否认它有任何同意革命的和无组织行动的设想，不管这种设想还多么遥远；人们曾极其错误地把这种革命的和无组织行

动的打算推到改革之友们的头上。会议应宣布其目标是完全符合宪法的。

六、 捐款以供实行这个计划所需的费用。

在准备提交改革之友全国会议的上述决议提案中，我有意地避免谈到具体问题。如果事实说明我在某种程度上意谓有这样一些人物，他们由于我们望尘莫及的那种自我牺牲和卓越识见而赢得和树立了他们的名望，那么，请他们以他们的名望实现和发展各种各样关于这一自由的伟大事业的见解，他们曾以汗水、鲜血和眼泪培育了（我简直想不出一个适当的比喻）这一自由的伟大事业：有的为此蹲地牢，有的为之挨饿，而他们全都在迫害和诬陷中，在权力的制裁下，对于自由事业忠贞不渝；那么，请你们完成你们已开始了的事业吧。

因此关于我的提案的具体部分，我只需再提到一点。根据我现在的想法，事情必然会需要花费大量的款项：应该用捐助办法来筹集款子，以供需要。我每年收入一千镑，以此养活我的妻儿，过普通的生活，从这笔钱中我也为某种有关公共正义的巨大要求付出一部分。如果类似我所提出的方案得到你们的通过，为此目的，我愿意捐助一百英镑，即我的一年收入中的十分之一；我深信，当任何为公众谋福利的合理、适宜的计划一旦得到那些献身公众利益的伟大而善良人物们的首肯，我自己在这方面绝不会是孤立的，因为我不能如此骄傲地看待自己。

在真诚的改革之友之间建立某种程度的联合，不论其方式如何，是本提案的实现所不可缺少的。有的人赞成普遍选举权，有的赞成有限制选举权，有的主张一年任期的议会，有的主张三年一任，在这些问题上，意见不一，这些问题的解决，应该待到全民是否愿意改革的问题明确之后；而关于这一点，上述持不同意见的改革之友们已经一致同意。当要不要改革还成问题的时候，讨论怎样改革就属多余。

同时，我已没有什么别的话要谈，除了明白地说出我在这个改革问题上的一些想法。现在我要说的诚然与提案的优点没有关系；人们提出这样的问题是自然的，即提出这种计划的人自己的看法究竟如何；要是对这个问题可以以任何其他方式来作更简单而直接的答复，那么我本来可以把这些意见暂时搁下，直到人们要求我明确表示我所

提出的方案是否必要，到那时再谈。在我看来，议会任期一年应该作为有力地保障全国人民自由幸福的直接手段而制定下来；它会使人们有可能培养他们作为自由国家的公民正当地保护自身幸福而完成其政治义务所必需的能力；它将训练人们熟悉自由的方式，从而熟悉自由。政治制度无疑是可以改善的；当然，由于现存政治体制的致命缺陷使广大人民群众陷于堕落境地，这种状况如继续存在下去，任何一个有理性的人都不会认为政治制度有改善的可能。要实现这种有益的改革，最可靠的方法是逐渐地、谨慎地进行；否则，尽管改革之友们指出目前秩序和自由遭到破坏，接着来到的却是无政府状态和专制统治。我完全赞同议会任期一年的制度。我不必在此叙述支持这一主张的那些一般论据，因为柯贝特先生和其他作家已经使公众熟知了这些道理。

关于普遍选举权问题，我认为在目前公众的知识和感情都没有充分准备的情况下，制定这一措施是充满危险的。我认为目前只有那些登记交纳某种小额直接税 的人可以参加选举议员。把选举权立即扩大到每一个成年男子，会产生这样的后果，即把权力交给那些被长时期的奴役弄成残暴、麻木和凶恶的人们手中。可以想象，凭一个野心家的品质，也足以充当一个立法者。我承认卡特莱特少校的论点不可反驳；抽象地说，每一个人有权参与政治。但是潘恩先生的论点也同样不可反驳；根据最明显、最不可否认的推理，一个纯正的共和国是这样一种社会秩序的制度，它最适宜于造成幸福生活和促进人类的真正优点。但是，当公众的心灵还没有通过逐步的改善而达到成熟的地步时，就实行废除我们宪法中关于皇权和贵族权利部分的计划，那是没有比这更不符合理性、更难使人希望产生有益的效果了，因为只有到了公众心灵成熟的时候，公众才能把皇权和贵族权利这些东西当作自己幼稚时期的象征而加以抛弃。

“我们怜惜鸟羽，而忘记了鸟快死了。”[1]

---

[1] 托·潘恩语。

为夏洛蒂公主去世告人民书

玛罗隐士 著

一、 夏洛蒂公主死了。她再也不会动弹，不会想，不会感受了。她已同她将要与之混合的泥土一样麻木。使人感到可怕的是，一想起她在短短几天以前还生气勃勃和充满希望，现在却成了一具腐朽的尸体；一个少妇，无邪，而且美丽，从宁静的家庭生活中被摄夺了去，留下了一个无法弥补的空虚，这种空虚是任何人的死都不能不留下的空虚。

二、 夏洛蒂公主之死与千百万别的人之死的共同处就是这些。有多少妇人死于产褥，留下无母的孩子们和她们的丈夫，在那重大损失的痛苦记忆萦绕之中生活着？有多少具有积极有力的品德，而又温柔、多情、聪慧的妇女，她们的生命是缚住幸福和融洽的锁链，一旦断了，留下那些原来被她结合在一起的人无法生存，她们死了，她们被伤心地悼念，这种伤痛之深是语言无法表达的！还有些妇女死在穷困或耻辱中，留下她们的孤儿，则成为被陌生人蔑视和忽视的不幸者。男子们守在他们奄奄一息的妻子的床边，虽然两颊绯红的婴儿睡在漠然的保姆膝头，当他们听到他们妻子喉头发出那可怕的临终气绝的声音，他们是失魂落魄地哀痛。那伤心的丈夫两眼不断地读着医生脸上的表情，直到那显然的失望落进他的心头。所有这一切曾经发生过而且还在发生。你怀着欢悦的心情走过这座大城市的街头，你未必想到在你的四周正演着这种悲剧。你并不会想到有多少母亲正死于产褥。这是最可怕的灾难。对于疾病、老年、战争来说，死亡本是家常便饭，但是在幸喜和希望的季节，当生命应该连接生命，团圆的家庭期望最年轻、最被爱的新的一员的来临时，那妻子和母亲——由于她的缘故全家的每一个人彼此如此亲爱——竟会死去！——然而成千上万最贫苦的穷人，他们的不幸由于此处没法说的原因而加剧，他们正遭受着这种失去妻子和母亲的痛苦。难道他们没有感情吗？难道他们的心不在他们胸中颤动，泪水不会从他们的眼中涌迸？难道他们不是

同样血肉之躯的人类？然而没有人为他们流泪——没有人为他们伤悼——当他们的棺柩抬到墓地（如果教区还真能施舍一具棺木的话），也没有人会专门为死者留下的悲哀作一点道德的论述。

三、 雅典人以公众致哀的方式来追悼那些以勇敢和理智领导了共和国的人们的逝世，追悼那些曾以其天才为共和国博得荣誉的人们的逝世。这种做法是很好的。人们应该悼念死者；这说明我们除了爱自己以外，还爱着别的东西；只有铁石心肠的人，才忍看他的朋友归于黄土，无动于衷地目送死者走向那"无人再回来的旅程"。为那些曾经为国效劳的人哀悼，是一种悲悯的习惯，然而它更有益于培养我们最好的感情。当弥尔顿逝世时，整个英国民族穿上了庄严的黑衣，悲哀的丧钟从城市到城市低沉地鸣响。这是完全应该的。法兰西民族也应该为卢梭和伏尔泰之死举行国葬。对于超出我们特别亲近的人的圈子以外的人们，他们的死，我们不可能真正地感到悲痛；但是对于公众爱戴、感激的人物的死，只要我们有一颗开明的心，那么就会产生某种超出那个小圈子的感情。同样合适的是，人们应该为他们的祖国或全世界所罹任何公众的灾难表示哀伤，尽管不是某些人的死亡。这有助于保持人和人之间，以及作为一个整体的所有人之间的联系，这种联系是社会生活的结合者。凡是发生了那种使所有善良的人伤痛的事件，都应该举行公众的致哀，例如出现了外国的或本国的暴君统治，对于公众信仰的侮辱，曲解古老、受人尊崇的法律而杀害无辜者，以及那些为公众谋福利而怀抱不屈热情的人们——他们是民族的花朵——遭遇了明显的危险。因此，如果霍恩·吐克和哈代被判叛国罪时，人们不仅满怀悲愤，而且还有表示忧思的举动，那就好了。当法兰西共和国灭亡时，全世界是应该致哀的。

四、 但是这种诉诸人们感情的做法不应该轻率采取，或者有任何的浪费，把这种丰厚的感情暖流浪费到不值得的对象之上，一次公众的伤悼正是这种感情的热流迸涌的时机。这种庄严的举动只应用来对待某一种普遍的、可理解的灾难，而且要所有关怀国家和人类的人们共同认为确是这样一种灾难；其性质应该是普遍的，而不是某种特殊的事情。

五、 夏洛蒂公主逝世的消息差不多是与布兰德雷斯、勒德兰和特尔纳三人被处死的消息同时传来的。如果美貌、青春、无邪、和蔼，以及家庭中的品德从此灭亡，因而能证明公众的悲痛有理，那么这一

位使人注意的贵妇人值得受到这种悼念。她是她的族中最后和最好的一位。但是，我们有成千上万这样的人，在个人的美质上和她同样优越，她们的生命、青春和希望也被死神切断了。她的偶然的出身高贵并不能使她的生命具有更多的美德，也不能使她的死亡更加值得哀恸。对于公众来说，她既没有做好事，也没有做坏事；她所受的教育使她不可能在一种广泛的意义上做好事或坏事。她生下就是一位公主；那些命运注定统治人类的人，都不能获得甚至统治他们自己所必需的一点智慧和经验。她可不像简·格雷夫人，也不像伊丽莎白女皇，后者是一位学识渊博的女人。夏洛蒂公主却没有完成什么，也没有寻求什么，对于涉及她将要统治的人们的幸福的重大政治问题，她一点也不懂得。然而不应因此而谴责她，而是应该对她怀着同情来说这些。让我们别说死者的坏话吧。皇室的无能和不幸就是这样——王孙们从摇篮里开始就被迫不能成为这样的人——值得公众爱戴和惋惜的人。受公众爱戴和惋惜是最高的酬报，这种酬报仅次于一个人获得了一颗善良的心。

六、 布兰德雷斯、勒德兰和特尔纳被处死刑是与夏洛蒂公主之死性质大不相同的一个事件。这些人曾被监禁在可怕的地牢里好几个月，他们怀着死的恐怖和死后堕入永恒地狱的恐怖；最后他们被送上绞架，被绞死了。他们也同样有对家属的感情，他们在私生活的道德上也是卓越的。也许他们低下的地位限制了那些感情的培养，因而比不上较高阶层的人们。他们有儿子、兄弟、姊妹和父老，他们的这些亲属也爱他们，可以看出，夏洛蒂公主还得不到这种亲属对她的爱，因为她的门阀的规条使得亲属与她永远疏远。她的丈夫对她说来就是父亲、母亲和兄弟。勒德兰和特尔纳在年岁上已成熟，感情在他们心中已成熟而且巩固。这些受难者的感情如何，是不必说了。但是他们的亲属必然感到多么长久和复杂的苦痛，可以从爱德华·特尔纳身上看到，当爱德华·特尔纳看到他的兄弟被拖上囚车时，恐怖地尖叫，而且昏厥了过去，由两个人把他像一具尸体似地抬走了。他们的苦痛必然是多么可怕，当他们在那天孤寂地坐着，听到从人群中传来恐怖的狂呼之声，告诉他们，对于他们如此可亲的头颅已被斩下！是的，他们倾听着从群众中爆发出疯狂的呼叫，他们听到千万双充满恐怖的脚在奔跑；叹息和叫骂声告诉他们，这时那斩下的、变形了的头颅已被挂到空中。受难者们死了。死是什么呢？谁又敢说进入坟墓之后的事呢？布兰德雷斯是镇静的，显然他相信我们的错误产生的后果有其一定的限度，到了死的巨大疆界也就为止了。勒德兰和特尔纳则充满了

恐惧，唯恐上帝会把他们投入那永恒的烈焰之中。牧师匹克林君显然很着急，怕布兰德雷斯由于错误的信念而失去了使自己与死后世界的统治主妥协的唯一良机。谁也不知道死是什么，或者说谁也不能够知道。然而这些人被断定投入了无底的深渊，被另外一些人推入了这种深渊，而那些人同样不知道死是什么，但他们不顾他们受害者在当前和未来所受的苦难。没有比这更可怕的事了，人竟会为了某种缘故而杀害别人的生命。对于其他的灾难，总有一种解救或慰藉的办法。当那给予我们生命的力量停止维持我们的生命时，就会有忧愁和痛苦，以及我们必须承受的负担：使人的心灵得到改善的那种哀伤。但是当人们使别人流血，却会出现永无尽期的报复、仇恨，以及一次接一次的死刑、暗杀和剥夺人权。

七、 这些就是关于这三个人之死的具体的想法和若干一般的想法。但是，不管这个事件是多么可悲，如果它仅仅是私人的或习惯上的不幸，那么，公众作为公众是不必哀悼的。但是这一事件并不止此。导致这些不幸者陷于死地的事件是一场公众的灾难。我不愿把罪责归诸陪审团，他们宣布三人为国事犯，因为也许法律使他们必须这样来确定三人的罪名。对于那些幻想能用暴力来治疗暴力的没有头脑的人们，即使是他们的压迫者诱使他们陷入这种死地，也确乎应该加以某种约束。他们是制造坏事的工具，其罪责固然没有那些利用他们的人重，但也足以引起人们的警惕。但是，他们的死，他们被处绞刑和斩首，以及由这事件典型地表明了的整个社会环境，还有这种环境造成的后果，却构成了一种灾难，英国民族应该怀着不可消除的忧虑来致哀的灾难。

八、 每个时代的国王和他们的大臣们与众不同之处，就是渴求浪费和流血。在我们这个国家，在美国战争爆发之前，一直存在着对于这种危害倾向的约束，虽然这种约束确是十分薄弱而松弛的。直到美国宣告成为共和国为止，英国也许可说是存在于地球表面上最自由和最光辉的一个民族。那时它当然也还没有充分符合一个民族应该达到的理想境地，但在一个民族还没有自己治理自己的条件之下，它已尽了自己之所能。但是，那个根本缺陷的后果很快就暴露无遗了。我国代议制度的不完美体制让政府大权旁落到少数贵族分子手中，这种政府改变了威廉三世的大臣们创设的、靠贷款来增加税收的办法，直到造成了巨额的公共债务。在反对法兰西共和国的战争中，这个政策继续实行，到了现在，光是这笔公共债务利息的数字就达到国库用于维

持常备军，以及皇室、领恩俸者和官吏所需的庞大费用的两倍之多。这一笔债务的后果是造成了生活资料分配上的悬殊，从而破坏着社会集体和文明生活的基础。它使贵族特权分子增加了一倍，而原来的数目已经造成了够重的负担，它造成了比以前多了一倍的人可以过奢侈游惰的生活，靠了劳动者和穷苦人民的生产。国家给予这些人特权，并不是由于他们更有智慧、比其他人更有功于国，或者他们把他们的闲暇时间用于为公众谋福利，或者运用他们的理智和幻想进行创造活动，使得国家变得崇高和美好。他们不像那些老的贵族，那些所谓"无畏亦无瑕疵"[1]的讲名誉和身份的人物，而是专干一些琐屑勾当的奴才，他们获得公众债主称号的权利，要不是靠了债款的赌博，就是靠了为政府效犬马之劳，或者干些邪恶的营生。他们不是"文明社会的哥林多式建筑上的柱头"，而是一些芜莠的杂草，只会损坏华丽精致的雕塑。这种社会制度的后果是，那些计日取酬的劳工现在一天劳动十六个小时所得，还没有以前八小时那么多。事实的最单纯、最好理解的形态是，耕地和织布的劳动者，除了养活他们的妻儿之外，还必须负担那些人的奢侈舒适生活的全部费用，这笔费用就是英国民族每年付出的四千四百万镑巨款。在过去，劳动者得供养军队和领恩俸者，还有皇室和土地所有者；然而这就算是他们只好应承的、不得已的担负吧。压迫所造成的不幸是无量数的，而且是形形色色皆有，但是这却可以作为一切不幸的一个代表：具体说，一个人被迫为别人劳动，到这样一个程度，即使为了保持人类之间已有的差别，这种劳动的数量也已大大超过而成为不必要，而且造成了过分的不公正，危害到社会秩序中一切有价值因素的根本基础，从而会引起无政府状态，这种无政府状态既是自由之敌，又是对于不良统治的惩罚。整个民族，摇晃在两个深渊的边缘上，开始不能容忍这种危险和败坏再继续下去，也不能再容忍它们所造成的不幸后果了；公众大声疾呼，要求自由选择人民的代表。人们开始感到，没有别的机构能够应付这种临头的困难。除了民族本身，谁也不敢碰这个问题；到底有没有办法解决：国家的必需开支以外，每年付出四千四百万镑，而且永远永远这样支付下去。一种崇高的精神已经在全国出现，人们的心头又燃起对自由的热爱，还有爱国思想，以及伴随这些光辉感情的自尊心。政府面临着一场很难演的戏。

九、 在英格兰的一些工业制造地区，人们的不满和反感已经泛滥多年了；这便是上述根源所产生的双倍贵族分子制度的后果。工匠们

是为奢侈生活服役的奴隶，这种制度迫使他们饥饿，丧失了感情，丧失了健康，也没有闲暇或机会受到教育，以克服那些狂暴和放浪的习惯，这些习惯又都是穷困中的俯仰随人和无保障境遇所造成。对于任何冒险家来说，这些地区是他们现成的用武之地，他们可以为了任何目的，煽动一些无知的人搞出非法的暴行。事情很快就明白，如不同意人民关于自由选举代表的要求，就须想出某些恫吓和损害，于是一个最可怕的暴行的阴谋诡计就被策划出来了。政府的高级人员怎样参与他们的鹰犬特务的罪恶勾当，我们是不可能知道其详的。我们不可能知道他们是多么频繁或多么积极地，或者怀着什么样的邪恶希望在煽动未受教育的大众让自己的脖子伸到斧钺底下、伸进绞索圈中去。但是我们知道的是，当全国响起议会改革的呼声时，间谍就出动了。这些东西是从最无价值和最卑鄙的人中选拔出来的，他们被派遣散布到饥饿和不识字的劳动者大群中去。他们的职务是如果发现没有什么不满情绪，那就去制造它。他们的职务就是寻找牺牲品，不管是非对错。他们的职务就是使公众产生一个错觉，如果争取民族自由，或者减轻使我们呻吟的债务和捐税负担的努力有所成功的话，那么饥饿的大众就会作乱，把一切秩序和界限、制度和法律一股脑儿弄乱，搞得大家活不下去。他们需要拿去武装那些内阁大臣的论断便是：暴政是永远必需的。为了造成这种有利的印象，他们哄骗某些无辜的、轻信的乡巴佬犯罪，而其刑罚则是可怕的死。几个饥饿、无知的工匠，在这些狠毒成性、专干杀人阴谋的家伙答应他们的美好条件的唆使下，聚集起来搞了所谓反对国家的叛乱。一切都是预谋好了的，早有十八名龙骑兵等待着，毫无疑问，立刻把那些吓呆了的牺牲品送进地牢，当他们再出地牢时，却是去遭刽子手的宰割了。那些使他们丧命的残忍的教唆者却回去享受他们用恶汉的生涯换取的丰厚酬报了。舆论的声音却被一些胆小怕死、自私自利的人们的声音所淹没，这些人把恐惧的砝码压到舆论的天平上去，议会则再一次把超乎寻常的大权托付给行政机构，这种超乎寻常的权限本来绝不应确定，只有依靠流血才能确定，或者按正规建立的代表全民族的代议机构就应该把这种权限从政府手中夺掉。我们的出路是暴政统治、革命，或者改革。

十、 在11月7日那一天，布兰德雷斯、特尔纳和勒德兰三人走上了绞刑台。对布兰德雷斯，我们能比较不动情，因为他似乎曾杀了一个人。但是回想一下是谁引导他造成这次凶杀的经过吧。布兰德雷斯，作为一个将死的人，他告诉我们："奥利弗尔让他这样"——"要不是奥利弗尔，他就不会在那个地方"。我们也看一看勒德兰和特尔纳

吧，他们的儿子、兄弟和姊妹，怎样跪在一堆，怀着恐怖的痛苦作了祈祷。地狱就在他们眼前，他们恐惧得颤抖、惊慌，似乎某种不可悔改或者有意犯下的罪孽将会注定他们陷身于永恒的火焰地狱之中。面临着那恐怖的刑戮——特尔纳所说的一切带来巨大的真实性，当刽子手把绞索 套到他的颈上时 ，他响亮而清楚地呼喊道："这一切都是奥利弗尔和政府干的 。"我们不知道他还要说些什么话，因为牧师阻止他再讲。大队大队的骑兵，拿着锋利闪亮的刀剑，把人海团团围住，人们来目击这一可憎的惨剧。"当斧头砍下的声音响时，人群中爆发了恐怖的喊声。 [2] 当头颅被挂起时，一阵巨大的尖叫响起了，人群向四方狂奔，仿佛突然发作的癫狂一般。那些站立在原地不动的人，则呻吟悲叹了。"这是一场全民族的大灾难，我们竟容忍有些人骑在我们头上统治我们，他们批准阴谋诡计造成的一切后果，这种阴谋诡计为了达到其目的，而让人类的血和苦痛像江水般倾流。但是，这种阴谋的目的是永远践踏我们的权利和自由，强迫我们在无政府状态与受压迫两者间作出选择；阴谋就会得逞，如果受了恐吓的民族接受了后者，任他们保持一支庞大的常备军，年复一年地增加人民知道已不能摆脱的公共债务；这种阴谋一旦其伪装被揭露，也会在社会各阶级中造成同样巨大的不幸和混乱，如同它已经在无依无靠的贫穷者中间造成饥饿和堕落一样；他们要监禁和中伤凡是有意触犯他们的一切人；如果这就是阴谋的后果，就算不是阴谋的目的，我们怎么能不致哀呢？

十一、 英格兰人民致哀吧。穿上庄严的黑色衣服吧。让钟声响起。想想死亡和变故吧。让你们自己默默地沉入神圣的悲哀的阴影里吧。使用一切致哀的表示吧。哭泣——伤恸——哀号吧。让这伟大的城，让无边的原野响彻悲号之声，响起哭泣的回声吧。一个美丽的公主死了：她本来应成为她所爱的民族的女皇，她的子孙本来将永远统治这个民族。她爱好家庭的温暖，她爱好使得世界美妙的艺术，爱好保卫家国的英雄。她是温柔的，而且也可能得到智慧，但是她年岁轻轻，在花朵儿盛开的春天，死神向她走来。自由 死了。奴隶们啊！我要求你们不要用任何卑微的伤痛来扰乱我们深沉而庄严的忧伤。如果说死去的是像她这样一个将要统治这个国土的人，同自由之神一样，年轻、无邪，而且可爱，那么你们须知使她死去的是**神** ，而且这仅仅是使个别人伤心的事。但是，**人** 杀害了**自由** ，当生命从她的创伤中消逝时，降临到每个人头上和心中的是，普天之下共遭灾难的感情。

比铁链还沉重的锁链压在我们心头，因为这是灵魂的锁链。我们被关在一座巨大的地牢中，它比潮湿而狭隘的牢房还要更可怕，因为大地是它的地板，天空是它的屋顶。让我们跟随着英国自由神的尸体行进，缓步地、恭敬地护送她进坟墓：如果真出现了辉煌的神魂，把她的宝座建立在被踩碎踏破的断剑、皇节和皇冠的废墟上，那么让我们这样说吧：自由的圣灵已抛下了肉体的混浊的一切，而从坟墓中升起了，那么让我们跪下，膜拜她：她就是我们的女皇。

---

[1] 原引文为法文：sans peur et sans tache。

[2] 这些描写都录自11月7日星期日的《观察家报》。

一、 雪莱年表
二、 雪莱政治诗选

一、 雪莱年表

1792年

8月4日，佩西·比希·雪莱生于英国色塞克斯郡霍舍姆附近的菲尔德·普莱斯一世代贵族家庭中。父母思想都陈腐庸俗，雪莱自幼与父母不亲；后有四妹及一弟。

雪莱出生前三年，即1789年，法国大革命已开始，1789年7月 14日，巴黎人民攻破巴士底狱。

1793年

雪莱一岁。

是年1月21日，法王路易十六被人民处死。同年初英国参加对法战争。

1794年

雪莱两岁。

英首相庇特停止"人身保护法令"，并宣布禁止举行群众集会。潘恩逃往法国。当时英国所有进步组织被宣布为非法。

1799年

雪莱七岁。据霍格（Hogg）《雪莱传》引雪莱妹海伦信说：雪莱六岁时即被每日送往一教士处学拉丁文。

1800年

雪莱八岁，作讽刺诗《一只猫咪》，共五节，三十行。其中二节云：

有人要想活得长；
有些人们却巴望：
一个老家伙，趁早就完蛋；
究竟怎样最恰当，
还请大家细思量，
因为我，不能随便瞎扯淡。
但这可怜的猫咪，
就是要把耗子觅，
来让它小小肚子塞个饱；
有人跟它也一样，
给他个耗子嚼一场，
就不会日夜唠叨没完了！

此为雪莱诗全集中所载雪莱最早的一首诗作。据有的传记家猜想，小小的雪莱是在讽刺他的父亲等人巴望其祖父比希爵士快死，以便得到遗产和议会的干俸。

1802年

雪莱十岁，入萨昂学校（Sion House Academy），该校在勃兰特福德（Brentford）附近。校长为格林兰博士（Dr．Greenland）。

1804年

雪莱十二岁，入伊顿学校（Eton School）。雪莱在该校近六年，处境极坏。他在萨昂学校时即受同学辈欺侮，至伊顿更甚。只有一个比他年幼的同学豪立戴（W．S．Halliday）同他友善，据豪立戴回忆，雪莱在伊顿确实备受贵族子弟同学辈欺凌；但雪莱学业优良，视作业和考试如同儿戏，尤其拉丁诗艺出众超群。

雪莱不敬该校师长，唯同伊顿附近温莎隐居的一位退职老年医生林德博士（Dr．Lind）过从甚密。有一次据说雪莱之父欲来伊顿将雪

莱送疯人院拘禁；雪莱秘密托人带信给林德博士，林德博士亲至，诊断为一般发烧，才阻止雪莱之父送子入疯人院之举。雪莱时常去林德老人处长谈。林德医生是很博雅的。

雪莱曾说："林德博士这位老人对我之恩远过我父。"

雪莱在伊顿除读葛德文著作外，读卢克莱修（Lucretius）、普林尼（Pliny）、美国法兰克林及法国卢梭等百科全书派、孔多塞、英国潘恩等人书，也大量阅读自然科学书籍。近人金-希利（King-Hele）著《雪莱著作及思想》一书中有一章详述雪莱对自然科学的钻研，及在这方面所受教育。

1810年

雪莱十八岁，10月入牛津大学 University College（大学学院）。

该年4月在伊顿时已出版与其妹合著之小说《柴斯特洛齐》（*Zastrozzi*），惊险说部而已。9月出版《维克多和卡齐尔诗集》，始有特色。

入牛津后，于 11月出版《玛格雷特·尼柯尔逊遗篇》,12月出版《圣·伊尔文，或罗西克洛辛》,均有反封建思想，关于后者见译序。

1811年

雪莱十九岁。

3月25日因刊行《论无神论的必然性》一文而遭牛津大学开除。他在牛津仅住了数月。3月26日离校。

8月28日与哈丽叶·威斯布鲁克结婚。 11月住凯斯维克（Keswick），遇骚狄，得悉葛德文仍健在。同年与希契纳女士（Miss Hitchner）通信，信件往还甚多，大部分谈哲学、政治问题，谈为理想而牺牲个人的生命等，信中有一诗《致玛丽》，可见雪莱当时为理想而牺牲的见解：

扑灭你眼中悲哀的光焰吧，少女，

这光焰在你疲惫的眼中挣扎；
要敢于从命运的废墟，
借取决心，你应该坚韧不拔；
因为朝霞迸射的金光万道，
未必有如此之灿烂华美，
像你身上的那一片光华闪耀，
那不可掩蔽的、最美的光辉。
……
……
像你所怀抱的如此美好的梦想，
我也甘愿拿生命来交换；
我将含笑做一个殉道者而死亡，
对着那爱情的不流血的祭坛。
为了心底的宝藏，你愿以身殉；
如果我也拥有如此珍贵的宝藏，
我绝不愿拿它换取高龄，
换取干瘪的两颊和白发苍苍。

1812年

雪莱二十岁。1月同葛德文通信。 2月 12日—4月4日赴爱尔兰进行政治活动，在都柏林刊布《告爱尔兰人民书》《关于建立慈善家协会的倡议》《人权宣言》等文件，并在都柏林集会上公开发表演讲，谈天主教徒解放等问题。

6月—8月住林茂斯（Lynmouth），作《致艾棱巴罗勋爵的信》，并刊行。写作《玛布女皇》长诗。10月在伦敦见葛德文。

1813年

雪莱二十一岁。2月完成《玛布女皇》长诗及散文注释。（同年夏印成，未公开发行。）同月离特雷玛多克（Tremadoc），第二次访问爱尔兰（至基拉尼（Killarney）、科克（Cork）等地）。4月在伦敦。 7月—10月在贝尔克夏亚的伯克郡（Bracknell，Berkshire）。 10月—12月在爱丁堡。12月在温莎（Windsor）定居。其后往还于勃拉克内尔和伦敦之间。

1814年

雪莱二十二岁。刊行《驳自然神论》一书。7月与哈丽叶·威斯布鲁克离异，而与葛德文之女玛丽·伍尔斯东克拉夫特·葛德文同居。7月28日—9月中，雪莱偕玛丽赴法国、瑞士、莱茵河一带旅行。

1815年

雪莱二十三岁。1月祖父去世，得相当遗产，后助人散尽。8月定居温莎附近的比晓普盖特（Bishopgate）。秋，作长诗《阿拉斯特》，否定个人中心思想。作《一个共和主义者闻拿破仑垮台有感》；作《致华兹华斯》，表示惋惜华兹华斯背叛革命理想。这些诗，连同《阿拉斯特》长诗一起，均于下年出版。

1816年

雪莱二十四岁。

3月，《阿拉斯特》等诗刊行。

5月—9月间旅行瑞士日内瓦一带，始与拜伦订交。 12月 10日，前妻哈丽叶投河自杀。遂与玛丽·伍尔斯东克拉夫特举行婚礼。

自年底起，与自由主义派利·亨特（Leigh Hunt）等人交往。

1817年

雪莱二十五岁。

2月5日，与诗人济慈（John Keats）相识。

3月居玛罗（Great Marlow）。

法庭判处剥夺雪莱抚养前妻哈丽叶所生子女之权。

作《致大法官》一诗，以示抗议。

写作长诗《伊斯兰的反叛》。

发表《关于在整个王国实行选举制度改革的建议》小册子。

发表《为夏洛蒂公主去世告人民书》小册子。

1818年

雪莱二十六岁。

《伊斯兰的反叛》一诗出版。4月抵意大利，从此未返英伦。访比萨（Pisa）、莱亨（Leghorn）等处。8月在威尼斯遇拜伦，彼亦早已被英国恶势力逐出英伦，漂泊至意大利。 9月至艾斯特（Este），写巨著《解放了的普罗米修斯》第一幕，11月访罗马和庞贝，定居那不勒斯。

1819年

雪莱二十七岁。

写完《解放了的普罗米修斯》全诗剧四幕，并成诗剧《欠奇》。

作政论《从哲学的观点看议会改革》未完稿，约二万言。

曼彻斯特群众集会遭到骑兵屠杀，对此惨案，雪莱愤极，作政治长诗《暴政的假面游行》及其他诗篇。名篇《西风歌》亦成于是年秋。这一年据一般传记家言，是雪莱最多产的一年。

据雪莱夫人言："雪莱在1819年时已相信人民与统治者之间的一场冲突已不可避免，而他急切地希望站在人民一边。他计划写一组政治诗，但因当时英国有所谓'诽谤罪'的法律压制，不可能出版。"遂以隐晦的语言作《西风歌》等诗预言社会的新生。

1820年

雪莱二十八岁。

1月至比萨。6月至莱亨。

《解放了的普罗米修斯及其他》诗集出版。

写《阿特拉斯的女巫》一诗，此诗为雪莱诗中措辞最难解之作，意境微茫，充满着空想社会主义思想。

该年与雪莱往还友人中有希腊爱国者玛夫罗柯达多亲王等人。

同年，西班牙人民起义，迫使国王斐迪南实施1812年宪法，释放爱国人士。雪莱作《自由颂》。该诗中透露了历史唯物主义的萌芽。篇幅较长。

1821年

雪莱二十九岁。

2月济慈死。作长诗《阿多尼》吊之。雪莱夫人谓此诗实雪莱自挽。

作《诗辩》，答友人皮柯克的诗论。

秋，作最后巨著抒情诗剧《希腊》，颂扬希腊人民在土耳其暴君统治下争自由的斗争。卷首题词献玛夫罗柯达多亲王。

1822年

雪莱三十岁。

《希腊》出版。

5月1日移居斯贝齐亚海湾之滨，近勒里奇（Lerici）镇的一住处，海浪拍击小楼底层的圆柱，环境幽静，而购物不便，妇女们叫苦。

6月始作长诗《生的胜利》，未完。 6月 20日赴莱亨迎接自英来意的利·亨特。7月8日在回家途中，斯贝齐亚海上突然起风暴，雪莱等数人覆舟淹死，雪莱时年不满三十周岁。

拜伦、亨特等友人参加雪莱火葬礼。友人特里劳尼（Trelawny）冒险从烈焰中抢出雪莱的心，装入一瓶中。后葬雪莱骨灰于罗马新教徒墓园，友人们为复一大理石板，其上铭刻：佩西·比希·雪莱，拉丁文：“众心之心”，并莎士比亚诗三行：

“他的一切并未曾消逝，

只经历了一场海的变异，

变得更加丰富、更加奇丽。”

拜伦在雪莱火葬时恭立，俯首沉思，火化毕，拜伦忽解衣跃入海中狂游不已。越二年从军希腊死。

1839年

雪莱逝世后17年，克服了重重障碍，雪莱夫人编纂的《雪莱诗集》四卷本才出版，第二版改为一卷本，此集大体收入了雪莱的主要诗作，为后来各版本的主要依据。此后又若干年，雪莱之名才大著。雪莱生时自印之诗集，大多每种四五百册，而售出者往往在十册以内。本世纪二三十年代英潘及沛克二氏始编成了雪莱全集（包括诗歌、散文、政论、书信）十卷本；近年又有雪莱未刊行之原稿发现，如艾斯戴尔家藏稿本，多为雪莱早岁诗作。雪莱书简1960年前后已收集近千封。

二、 雪莱政治诗选

一 在罗伯特·埃米特墓畔 [1] （断片）

还没有号角来宣扬你的美德。这坟墓，

藏着你的德和骨，还不是世人膜拜之处；

除非你的敌人——他们还在世上走运——

在你美名的光辉下，化作烟雾而消隐。

只等那掩盖着阳光的一团团乌云流散，

那不灭的光明源泉又会安然无恙地涌现；

只等爱林不再为逝者的记忆而苦恼，[2]

她将挂着复活之泪，向你微笑。

1812年

二 一个共和主义者闻拿破仑垮台有感

我憎恨你，垮台了的暴君！

像你这么个最卑贱不过的奴才，

在自由的墓畔手舞足蹈，真使我愤慨。

你本来可能在你那宝座上坐稳，

但你贪嗜那血腥气的过眼繁华，

它却已被时光冲洗得无踪无影；

但愿叛卖、奴役、贪婪、恐惧、肉欲和屠杀，

伴你去长眠——你就是它们的主人；

而且让它们把你闷死。有一点，

可惜我知道得太晚，因为你和法兰西，

都已经一败涂地：除开暴力和欺骗，

美德还有一个更长久的仇敌，

那就是陈旧的风习，合法的罪行，

和时间的最丑恶的产物：血淋淋的迷信。

1816年 刊行

三 1819年两个政治人物的姿态 [3]

（一）

仿佛在一棵古老的橡树上，

两只饿鸦聒噪，

呱——呱——呱地直嚷，

因为它们闻到一阵异香：

新故者的尸体在中午香味缭绕：——

（二）

仿佛两只夜鸟，吱吱喳喳，

飞出墓边水松树上的窝，

想对夜空进行恫吓，

月亮正好突然病发；

没有星星，有则也不多：——

（三）

仿佛一条鲨鱼和一条小鲛，

在大西洋一个岛屿下等待，

等待贩黑奴船的来到，

船上的负载引起了它俩一场争吵；

它俩扇动着红色的鳃——

（四）

就是你俩；你们是两只嗜斗的兀鹰；

两只蝎子，在潮湿的石块下做巢；

两只饿狼，干渴的喉头咯咯作声；

两只乌鸦，依附着患疫疠的畜群；

两条毒蛇，纠缠成了一条。

四 新国歌 [4]

（一）

求主降福赐恩，

求主救活英伦

被害的女皇！

快快用胜利，

为自由 铺成阶梯；

只有她，在英国人心里，

是不朽女皇。

（二）

瞧，她来了，从云端，

驾着不朽 之飞船！

主佑女皇！

千人万人在等，

坚决、迫切、兴奋，

等待她圣驾光临！

主佑女皇！

（三）

她是你纯洁之魂，

主宰着浩浩乾坤，

主佑女皇！

她是你深厚爱情，

像天上降下甘霖。

不论她到何方，

主佑女皇！

（四）

她的敌人猖狂，

披上阴险的伪装；

主佑女皇！

人间帝王贼子，

盗用她神圣名字；

那就消灭他们的权势！

主佑女皇！

（五）

让她永恒的宝座

筑在我们心窝；

主佑女皇！

压迫者虽然盘踞金碧辉煌的殿宇，

她始终是我们心眼里

永久的女皇。

（六）

被天使触发的嘴唇，

合唱着颂歌声声：

“主佑女皇！”

有如天使歌唱，

有如号角嘹亮，

唤醒世上睡汉；

主佑女皇！

五 1819年的英国

一个老朽、疯狂、昏聩、受鄙视的、垂死的王；

王爷们，就是他们愚蠢的一族的渣滓，

在公众的蔑视下漂浮——像臭水中的泥浆；

尽是些不见、不识、不知、不觉的家伙在统治，

叮住羸弱不堪的国家，像一只只的蚂蟥，

喝醉了血，不须拍打，就会自行跌下；

全国人民在荒芜的田野上挨饿、遭杀害；

军队呢，弑了自由之神，在横行不法，

成了一把双刃之刀，谁也无法去统率；

辉煌而血腥的法律有如险恶的陷阱；

宗教，没有基督和上帝，像封闭的书本；

元老院："时间"的还未废除的最坏的法令；——

从这些坟墓中，也许会有一个光辉的精魂飞出来，

照亮我们的这一个风雨飘摇的时代！

六 西风歌

（一）

你是秋的呼吸，啊，奔放的西风；

你无形地来临时，残叶们逃亡，

它们像回避巫师的成群鬼魂：

黑的、惨红的、铅灰的，或者蜡黄，

患瘟疫而死掉的一大群。啊，你，

送飞翔的种子到它们的冬床，

它们躺在那儿，又暗、又冷、又低，

一个个都像尸体埋葬于墓中，

直到明春你青空的妹妹吹起 [5]

她的号角，唤醒了大地的迷梦，

驱羊群似地驱使蓓蕾儿吐馨，

使漫山遍野铺上了姹紫嫣红；

你周流上下四方，奔放的精灵，

是破坏者，又是保护者；听呀，听！

（二）

你在动乱的太空中掀起激流，

那上面漂浮着落叶似的云块，

掉落自天与海的错综的枝头： [6]

云儿是传送雨和闪电的神差。

你那气流之浪涛的碧蓝海面，

从朦胧的地平线到天的顶盖，

飘荡着快来的暴风雨的发辫，

像美娜德头上金黄色的乱发， [7]

随风飘拂；你为这将逝的残年

唱起挽歌；待到夜的帷幕落下，

将成为这一年的巨冢的圆顶，

你用凝聚的云雾为它作支架。

从这浓云密雾之中，将会涌迸：

电火、冰雹和黑的雨水；啊，快听！

（三）

你也把青青的地中海水唤醒，

他原在贝伊湾的一个浮岛边，[8]

沉醉于他夏日幻梦里的美景，

被一圈圈晶莹的涟漪所催眠，

他梦见了古老的宫殿和楼阁，

荡漾于更明朗皎洁的水中天，

满披着翡翠似的苔藓和花朵，

花朵多芬芳，那气息使人醉迷；

浩瀚的大西洋本来平静无波，

随着你的脚步而裂开；在海底，

那些枝叶没有浆汁的湿树林，

还有海花，听到你来临的声息，

便突然地变色，它们大吃一惊，

瑟瑟地发抖，纷纷凋谢。啊，听，听！

（四）

如果我是任你吹的落叶一片；

如果我是随着你飞驰的云块；

如果是波浪，在你威力下急喘，

享受你神力的推动，自由自在，

几乎与你一样，啊，你难驯的力！

再不然，如果能回返童年时代，

常陪伴着你在太空任意飘飞，[9]

以为要比你更神速也非幻想；

那我就不至处此窘迫的境地，

向你苦苦求告：啊，快使我高扬，

像一张树叶、一片云、一阵浪涛！

我碰上人生的荆棘，鲜血直淌！

时光的重负困住我，把我压倒，

我太像你了：难驯、迅速而骄傲。

（五）

把我当作你的琴，当作那树丛，[10]

纵使我的叶子凋落又有何妨？

你怒吼咆哮的雄浑交响乐中，

将有树林和我的深沉的歌唱，

我们将唱出秋声，婉转而忧愁。

精灵呀，让我变成你，猛烈、刚强！

把我僵死的思想驱散在宇宙，

像一片片的枯叶，以鼓舞新生；

请听从我这个诗篇中的符咒，

把我的话传播给全世界的人，

就像从不灭的炉中吹出火花！

请向未醒的大地，借我的嘴唇，

像号角般吹出一声声预言吧！

如果冬天来了，春天还会远吗？

七 颂歌

作于1819年10月，西班牙人恢复自由的前夕

奋起，奋起，奋起！

这不给你们面包吃的国度，遍地血流如注；

让你们的伤口像眼睛，流出热泪，

为那些死难者、死难者、死难者哀哭。

还有什么别的不幸值得伤痛若此？

他们是你们的弟兄，你们的儿子，你们的妻子；

谁说他们已在战斗的日子里被杀死？

醒来，醒来，醒来！

奴隶和暴君是一对孪生的仇敌；

把那冰冷的锁链摔开，

砸成泥土——你们的亲人就在这泥土下安息；

他们的遗骨会从坟墓里惊起，行动，

当他们听到他们所爱的人们的呼声，

地上的神圣的战斗中最嘹亮的声音。

举起，把旗帜高高举起！

当自由之神腾云驾雾去征战；

虽然给她打扇的奴隶

是饥荒 和劳苦 ，他们面对面悲叹。

而你们，跟随在她的宝辇之后，

绝不要在被指使的战争中举起拳头，

你们是她的儿女，只为保卫她而战斗。

光荣，光荣，光荣！

归于你们：你们受尽了痛苦，

你们也立下了丰功！

你们将赢得历史上最高的荣誉。

征服者们只是征服他们自己的私敌，

他们消灭了仇敌的报复、威誉和权力。

你们却更威武地驾着你们的令名高飞。

戴吧，戴在每个人的前额，

紫罗兰、常春藤和松叶的花冠：

用大自然的神圣本色

盖住那点点的血斑：

青碧就是希望和万古长新，绿色象征力，

然而别把三色堇也织在花冠里，

因为你们曾受损害，而三色堇代表着回忆。

八 闻拿破仑死讯有感

咦！你还活着，而且神气活现，哦，大地？

你未免太神气活现了吧？

咦！你倒依然能够跳跃出来，

披着你那晨曦的欢乐的光辉，

星星之群中最末后的一个？

哈！倒依然能够跳跃出来？

妖魔退了，你的手足不再麻木？

拿破仑已经死啦，你又能动弹？啊！

你那活跃的心脏没有冷却？

你的炉心难道还燃着火焰？

啊！他的丧钟不是在声声鸣响？

而你居然健在，大地母亲？

当那个最凶猛的精灵逃走时，

你在它那熄灭、冷却的余烬上，

烘烤着你年老的手指——

怎么，母亲，现在他死了，你发笑？

“谁知道我的过去？”大地反问道，

“还是谁说出了我的旧事？

太神气活现的正是你自己。”

于是在电闪般的讥嘲的笑声里，

她唱道，“凡是我的儿子，

当他们的丧钟响起，我都搂在怀里；

而且把生命的动力给予大家，

让生命像野草似地从死亡中滋生。”

“还活着，而且神气活现，”大地高声说，

“我越活越加神气活现，

死者使我增加千倍万倍速度、

光彩和快活的心情。

我本来阴沉、寒冷、多愁云，

像一团混沌的冰块似地旋转，

后来那些强有力的死者的精灵

使我心头暖和。我就靠我喂养大的来喂养。”

“唔，活着，而且神气活现，”大地还在唠叨，

“拿破仑的凶猛精灵曾经奔驰，

激起一片恐怖、血腥、辉煌的浪花，

从生到死，他是一股破坏的激流。

让那千百万后来人趁热打铁，

别让它冷却；他的羞耻，如尸体一般，

盖在我身上；让后来者把希望，

从他的荣誉上逃走的希望，加于这羞耻上吧。”

1821年

---

[1] 罗伯特·埃米特（Robert Emmet，1778—1803），爱尔兰革命家，1803年领导武装起义失败，遭英政府杀害。——译者

[2] 埃林（Erin）：爱尔兰的古称和诗化称呼；逝者，指起义失败后死难的爱尔兰革命志士。雪莱在同年《合爱尔兰人民书》中反对暴力革命，然而对埃米特如此崇敬，说明他早年政治思想的矛盾。——译者

[3] 指卡斯尔雷（Castlereagh），反动的英国外交大臣，与当时爱尔兰、意大利及欧洲其他国家的民族解放运动坚决为敌，另一人是指当时英国的政客西德茅斯（Sidmouth）。——译者

[4] 此诗，雪莱完全按照英国国歌《主佑我王》调子改写，意义可对照《为夏洛蒂公主去世告人民书》一文末节来看。雪莱认为只有人民的自由才是至高的女皇。但自由女皇却死了。此诗中则歌颂自由的来临。——译者

[5] “你青空的妹妹”，指春天的东风。——译者

[6] 作者把天与海比巨树、云比作落叶；据注家言。——译者

[7] 美娜德（Maenad）：希腊神话中酒神的侍女，疯女郎，披头散发。——译者

[8] 贝伊（Baiae）：意大利那不勒斯湾西部名称。此处雪莱意谓革命风气（西风）已遍及意大利那不勒斯及地中海诸国。他作有《那不勒斯颂》及《希腊》等诗颂扬这些国家人民起义。——译者

[9] 意谓童年时代善于幻想，能够随风云遨游太空。——译者

[10] 西风以树丛当作它的弦琴，奏出革命交响乐。——译者

译后记

关于雪莱的政见和诗艺，世上已有定评，除译序中提到的马克思、恩格斯语之外，又据希尔莱尔说，马克思全家对雪莱都是很尊崇的。译序一篇，算是我多年来译雪莱诗和阅读有关著作的一点随感罢，匆匆写出，以供读者参考，使读者心头对雪莱形象有一轮廓。

雪莱政论我所据的版本是R．H．谢弗德所编，1912年伦敦出版的两卷本雪莱散文集。这个本子的编者自称已搜集全部雪莱散文，但较二三十年代出版的十卷本全集，却远逊了。例如，雪莱遭牛津大学开除的原因——他写的《论无神论的必然性》一文，我所据的二卷本中就没有。据所有传记家言，此文仅四页，即是雪莱诗集中《玛布女皇》长诗散文注释中的一条，现根据传记家们指示，从"诗全集"注释中译出，唯该文前言一小段，注释中没有，是我从英人金希利新著中所引的引文译出加上的。估计译文与原小册子无大差异，最多雪莱在编《玛布女皇》注释时把小册子原文增删一两行而已。

除了我在序言中已提到的《从哲学观点看英国议会改革问题》一文因找不到原文而未能译出外，本集已收入雪莱的几乎所有重 要政论。《诗辩》早有汉译，且属于文艺论文性质，本集不收，还有纯粹哲学之作，也不收，不过雪莱著作中完整的哲学论文本来不多。

"谁赠师梨一曲歌？"（曼殊句）雪莱之名为我国读者所知，已有七十多年了（最早介绍雪莱的，大概是鲁迅先生的《摩罗诗力说》）。他的形象、他的诗句，一直激励着我们。他的诗歌，已有一部分译成汉语，我国读者比较熟悉；政论则以前没有译出过。那么，本书所收的九篇政论，对于了解作为革命诗人的雪莱，或许有助。

附录中及译序中所引诗，有的抄自我二十余年前刊行的旧译，有的抄自拙译《雪莱抒情诗选》的排版样，此样打出于十余年前，尚待刊印，现先引用极小一部分政治诗。

我对拿破仑问题毫无研究，光知道拜伦、雪莱二人对拿破仑有不同看法，前者较同情，后者开始时极其厌恶拿破仑，拿破仑死后，其态度似稍有变化。因为对拿破仑的评价问题，至关重要，而且目前史学界也有讨论，我就把雪莱的一共两次用诗的方式论拿破仑的材料，附在此书之后，以供参考。

雪莱去世才一百五十余年，但英国语文似亦有相当的变化，其诗之难译固人尽皆知；至于他的政治论文，所用英语与现今报刊上者也有点差异，我一方面尽力译得好懂，另一方面则留神不违反他的原意，有时也颇感吃力，似比译一般小说更难办些。科学论文，译笔应以严谨为上乘，但这仅是理想，匆匆译成，错误还怕难免呢。拉丁文引语承中外朋友帮我译出，谨此致谢。又，《驳自然神论》一文中原有一条古希腊文注释颇长，完全是关于提倡素食主义理论的，与政治无关，一时也找不到朋友帮我译出，没奈何只好把此注删除，这是很对不起雪莱先生的。因为据萧伯纳氏说，雪莱的话都有道理，包括他关于素食主义的理论，也合乎医理，萧伯纳遵其说，半生素食。雪莱其人的奇特，于此也可见一斑了。

杨熙龄

1978年6月30日 深夜

〔补记〕 本书卷首雪莱像，是美国画家威廉·艾德华·韦斯特（West）于1822年在意大利莱亨附近拜伦寓所会见雪莱时所作写生画，看来像一幅水彩。据日本土居光知说，这幅像流传不广，但“最近真，画得最好”。“最近真”，不知何所据而云然；也可能雪莱亲友或同时代人曾有评语。此像在我国书刊上似还未介绍过。特印出献给我国的雪莱爱好者。

杨熙龄

1980年12月3日

汉译世界学术名著丛书

分科本◎政 法

自然政治论

〔法〕霍尔巴赫 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
出版说明
著者序
第一卷
第一讲 论社会
1．论社会感
2．论“自然状态”
3．社会生活的优越性
4．社会感——利益或需要的结果
5．社会的职责——保证自己的成员过幸福生活
6．论社会契约
7． 论义务，论职责，论自然法
8．自然法是明显的，感觉得到的
9．无知——社会恶习和灾难之源
10．人间不平等的起源
11．克服这种不平等的方法
12．论互助
13．利益分配
14．道德上的灾难之源
15．论法
16．公民法，或制定法
17．法律应当为公共利益服务
18．论国际法
19．论各民族彼此间的义务
20．政治中的错误
21．自然法的处罚方法
22．论权利
23．论怎样才能使权利公正
24．论法所允许做的和禁止做的

25．论所有权
26．所有权是必需的
27．论财富公有
28．游手好闲引起的危险
29．论公道
30．奖励和惩罚
31．论奖励和惩罚的正确标准
32．社会造成的不平等
33．论社会道德
34．社会道德是必要的
35．论政府的责任
36．论权力的起源
第二讲 论政府
1．治理的意义是什么
2．政府的功用
3．“政府”的定义
4．统治者和臣民的区别
5．政府的起源
6．人治人的现象是始终存在的
7．社会的好处——最高权力的起源
8．贵族政治的起源
9．论征服
10．联邦共和国
11．君主政体的起源
12．君主政体的缺点
13．论民主政治
14．民主政治的缺点
15．贵族政体的危险性
16．论混成的共和国
17．论封建政府
18．论共和政体的动力
19．论有限制的君主政体
20．论绝对权力

21．哪一种政体都不是尽善尽美的
22．同一种政体不能适合于一切民族
23．国家安定不是政府高度贤明的标志
24．富强不是幸福的证据
25．论权力的最初原则
26．论改革和革命
27．政府的慈善和仁爱包含什么内容
28．社会应当表现出忍耐和宽容
第三讲 论统治者
1．“最高统治者”的定义
2．服从的动因
3．论立法权
4．论行政权
5．论根本法
6．论继承性的最高权力
7．论无限制的最高权力
8．最高权力的自然界限
9．存在这些界限的证据
10．消除反对意见
11．人民同意才能使权力合法化
12．论神权政治
13．神权政府滥用权力
14．神不会允许暴戾恣睢
15．论神权
16．掌权的事实不能使滥用权力合法化
17．人民代表制
18．骚乱的危险性
19．社会始终是最高权力的主人
20．几个自然的问题
21．无限制的独断专行的权力是违反自然的
22．论真正的最高权力
23．论特权
24．论最高统治者的财产权

25．论宣战权
26．最高统治者要替自己的大臣们的行为负责
27．合法的最高权力应当保护自由
28．最高统治者应当是接近人民的人
29．国王应当了解人民的愿望
30．论联系国王和人民的代议机关
31．最高统治者不能不倾听人民的呼声
32．某些国王的奢望
33．论区别"最高统治者"和"最高权力"两个概念的必要性
34．国王的特权
35．论礼仪
36．国王的真正伟大
37．国王应和普通人一样服从同样的道德准则
38．论国王的道德
39．论国王的教育
40．国王的教育是怎样影响臣民幸福的
第四讲 论臣民
1．论公民、臣民和奴隶
2．论服从
3．论服从的界限
4．类似的问题
5．论民族意志
6．论社会不满情绪
7．论人民骚动
8．论人民骚动的原因
9．人民应当忍耐
10．公民应当遵守法律和听从社会意志
11．论公民间的不平等
12．社会各阶层的起源
13．论社会奖励
14．论人民代表
15．人民代表应当是怎样的
16．人民代表应当保护各阶层的利益

17．论人民
18．不应当压迫人民
19．人民过于经常地受到轻视
20．论人民教育
21．论军队
22．贵族阶层的起源
23．封建政体下的贵族阶层
24．贵族政权的没落
25．贵族和平民之间的差别
26．论贵族阶层的实际权利
27．重出身——偏见的后果
28．论宫内官员一些贵族
29．论大臣
30．大臣的义务和职责
31．国王宫廷的腐化堕落
32．论法官阶层
33．论宗教界人士
第二卷
第五讲 论滥用国家权力，论无限专制的君主政体，论专制和暴政
1．专制制度的定义
2．论暴政
3．暴政的特征
4．论追求统治权
5．专制制度的起源
6．奴隶制度的来源
7．宗教迷信的后果
8．专制君主的骄傲自大
9．专制君主的弱点
10．专制制度的荒谬原则
11．专制制度的狂妄行为
12．专制君主的势力是不牢靠的
13．爱国主义和专制制度势不两立
14．专制制度对农业和商业的影响

15．专制制度统治下的贵族
16．专制制度毁灭一切公道原则
17．大国特别容易受专制制度之害
18．军人阶层的权力会导致专制制度
19．神职人员是专制制度之友
20．专制制度对信仰的影响
21．专制制度对科学的影响
22．专制制度对风俗习惯的影响
23．专制君主的麻木不仁
24．专制制度影响人民性格
25．专制制度的功效——导致自己灭亡
26．论东方的专制制度
27．论温和的专制制度
28．专制制度的真正标志
29．专制制度不能称为政体
30．专制制度创造自我毁灭的前提
31．专制制度本身的矛盾
32．人民永远不能真正容忍专制制度
33．专制主义者面临的危险
34．专制君主害怕道德
35．专制制度不需要才能
第六讲 论自由
1．论爱自由
2．爱自由是怎么一回事？
3．自由不能同为所欲为或任性混为一谈
4．人民丧失自由的原因
5．独断专行的危险性
6．防止独断专行的办法
7．自由应当以理性和美德为基础
8．正确理解自由
9．自由保证国王得到好处
10．自由裨益于全体公民
11．论安全

12．论自愿的赋税
13．自由促进工业发展
14．论宗教自由
15．暴政不可容忍
16．论出版自由
17．论出版物过分自由
18．出版物中显示的勇敢精神
19．人人都有自由权利
20．论自由国家里的政治派别斗争
21．论全民幸福
22．哪里没有自由，哪里就没有祖国
23．无论怎样强大的势力，没有自由就不可能稳固
24．没有自由就没有道德
25．谈社会舆论
26．结束语
第七讲 政治概论
1．政治的定义
2．同一种立法不能适用于一切民族
3．同一种立法不可能永远适用于某一个民族
4．法律不可能永久不变
5．论适应古老制度的偏见
6．立法的缺陷
7．法律应当根据国家需要修改
8．哲学有益于政治
9．政治应当预见未来
10．法律应当按国家幅员大小有所不同
11．立法的任务
12．不良法律造成坏人和恶人
13．政治应当采取的办法。论教育
14．政治应当关心公民的风尚
15．政治应当培养国务活动家
16．政治平衡
17．论人口

18．论人口稀少的原因
19．再谈人口问题
20．论农业
21．论殖民地
22．论赋税
23．论征税条件
24．论国家财富
25．论战争掠夺财富
26．论贸易
27．论财富所产生的威力
28．贸易应当自由
29．论贸易的界限
30．论财富分配
31．特殊权利
32．贸易不加限制的危险
33．论贸易的自然界限
34．商业民族的繁荣是不牢固的
35．论财富分配的自然趋势
36．论国家的真正幸福
37．论国债
38．论公债基础
39．论财政
40．政治领导人应当关心社会的全面发展
41．论警察
42．论惩罚
43．论奖励
44．政治领导人应当关心风俗
45．论示范的力量
46．宗教对政治的影响
47．对付宗教狂热病的方法
48．论文明的宽容精神
49．本讲小结
第八讲 论外交政策，论战争、和平、条约及其他

1．民族与民族之间也应当有人与人之间那样的道德和义务的准则
2．政治解体的根源
3．政治上刚正诚实不会带来害处
4．论国王的道德
5．论战争
6．征服是不明智的行为
7．论正义战争
8．国际法给战争的狂暴性设置界限
9．战争频繁的原因
10．论尚武精神
11．论海军
12．论联盟
13．论谈判
14．论政治中的良心
15．关心社会福利是政治的基本原则
16．论信守条约
17．条约可不可以违反？
18　不公平的条约不可能束缚受欺负的一方
19．这些原则都以理性为根据
20．使条约神圣不可侵犯的条件
21．并不存在一种能控制国王的权力
22．论欧洲均势
第九讲 论国家的解体
1．国家是怎样走向解体的
2．古代帝国的衰亡
3．答复可能提出的不同意见
4．无限的君主政体崩溃的原因
5．有限的君主政体崩溃的原因
6．民主政治垮台的原因
7．贵族政体国家崩溃的原因
8．国家灭亡的其他原因
9．论奢侈

10．奢侈危害人口的增长
11．奢侈伤害民族的战斗精神
12．奢侈削弱人的身体和精神
13．奢侈能产生好处吗？
14．奢侈败坏道德
15．奢侈对人的精神能力和艺术的影响
16．奢侈之风是很难根除的祸害
17．奢侈和君主专制政体分不开
18．论限制奢侈的办法
19．奢侈是古代一切国家灭亡的原因
20．论改造国家
21．教育国王的结果
22．论公民的教育和培养
23　公共权力应当促进公民的道德教育
24．国王——国家真正的改造者
25．全书总结
注释
第一讲
第二讲
第三讲
第四讲
第五讲
第六讲
第七讲
第八讲
第九讲
译后记
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

出版说明

霍尔巴赫（1723—1789）是法国18世纪杰出的启蒙思想家、唯物主义哲学家和战斗的无神论者。他也是法国“百科全书派”的领袖狄德罗主编的《百科全书》的主要撰稿人。

霍尔巴赫有大量著作传世，其中著名的有《自然体系》、《被揭穿了的基督教》、《袖珍神学》和《健全的思想》等书。这些著作对于18世纪末的法国资产阶级革命，曾经起过重要的影响。

《自然政治论》全名是《自然政治论或治国的正确原则》，于1773年首次在荷兰阿姆斯特丹出版。作者为了逃避法国波旁封建王朝的迫害，书上所载出版地点故意写成伦敦，著者署名为“前国家公务员”。作者在本书中从所谓的“自然法”的理论出发，对当时的国家制度、政府、社会、宗教、司法行政、外交政策和伦理道德诸方面，都进行了最无情的批判，同时也根据唯理论的观点提出了自己的治国安邦的原则，企图建立起一个“理性的王国”。

霍尔巴赫虽然深受法国17世纪空想主义者梅叶的影响，他的《健全的思想》一书就是为纪念梅叶而写的，但是他完全反对梅叶的财产公有的思想，认为财产是个人的劳动所得，是人的自然权利，私有财产是应当受到国家的保护而不能剥夺的。在这一点上充分反映出空想社会主义者同启蒙思想家在所有制观点上的分歧。

本书对于我们全面了解18世纪法国启蒙思想的内容，对于我们批判继承人类优秀文化遗产以建立我国的社会主义精神文明都有着重要的意义。

商务印书馆编辑部

1990年12月

著者序

政治，或称治人的能力，是一门模糊的、有问题的、不确定的科学，这只是因为谁也不愿去认真思考人的本性是什么和社会的目的在哪里。对于所有认真思考过这个重要问题的人来说，真正的治理原则是明明白白而容易理解的。他们深信健全的理性的政治并不包含任何超自然的或神秘的东西，如果从人的本性出发，就能从中推导出政治体系，它是一整套彼此密切联系的真理，一系列比人类知识其他领域中的原则更可靠的原则。这种政治总是和一般政治迥然不同。看来，如果不是在这个领域里已经形成一些错误观念以致妨碍用正确的观点进行研究的话，政治是不会这样模糊不清的。人们一旦抛开偏见，下决心去考察它，认识它是十分容易的。君主的情欲和臆想的私利，脱离实际的神学概念和黑暗的宫廷阴谋——正是这一切给治理国家的科学造成混乱，甚至使智力最发达的人也无法理解。但是，只要揭开成见之慕，千头万绪的一堆乱麻就可以迎刃而解。

人们常常以为，通过改革来消灭滥用权力现象是办不到的。懒得动脑筋的人就正好同这种信念和睦相处，认为这种信念是无可争辩的。这种情况造成的结果是：公民中很少有人，当权的统治者就更少有人俯身研究自己亲身遭受的灾难。但愿有相当多的人不沉溺于这种令人灰心丧气的思想，但愿他们想想自己国家的灾难，而且这样做不是为了制造动乱来加深灾难，而是为了找出灾难的原因，指出合理的，即与造福社会并行不悖的消除灾难的方法。为了改造国家必须有理性、冷静、知识和时间。老是感情冲动，那只会成事不足，败事有余。各民族都应该坚忍不拔地担负起它们义不容辞的责任来，不要造成更大的不幸。只要世世代代的经验之果慢慢地成熟，比较完善的政治就会出现。它将逐步地健全人类的设施，使之日趋合理，这样，公民就比较幸福了。因此，正直的公民应当与祖国同心同德，用美好前途来安慰眼前遭难的祖国，使它能够看到（哪怕只是匆匆一瞥）这种前途：国王们将对自己的狂妄行为感到厌倦，人民再也不愿带着奴隶的枷锁。总之，让公民们怀着希望：无论是当权的统治者还是臣民总

有一天会厌弃武断专行，会运用健全的理性深思熟虑，会依照公正原则办事，因为这样就足以结束前者和后者都要遭受的社会灾难。

自然法永远引人为善，如果不按照自然法治理人民，那么无论是谁都不可能幸福。

一个统治者如果不能公正地管理通情达理的人民，他就不可能成为伟大的、坚强的、成功的人物。这就是政府理应建立的真正的社会和谐原则。如果统治者认为这些原则是对自己的统治方式的尖锐的讽刺，是大逆不道，那么，人民就要遭殃！如果统治者对自己固有的、最紧迫的任务熟视无睹，那么，统治者自己也要遭殃！

第一卷

第一讲 论社会

1．论社会感

许多思想家不是用正确的观点考察事物和解释政治现象，而只是把一些最简单最明显的政治原则搞得模糊不清。他们被一些抽象的和形而上学的概念引入迷途，以致不能向我们阐明社会感的意义就是促使人们和自己的同类共同生活的志趣。爱社会——这是人类由理性培育和发展起来的自然情感。大自然把人创造成为具有感觉能力的生物，就使他养成爱享受和怕艰苦的习性。社会是大自然的产物，因为正是大自然决定人在社会中生活。爱社会，或者说社会感，是第二性的情感，是经验和理智所结的果实。理智不是别的，而是经验或思考所培养出来的判别利害的能力。

人在社会中生活，因为正是大自然注定他要在那里诞生。他爱这个社会，因为他认为社会对他是必需的。因此，当人们说爱社会是自然情感的时候，这就意味着，人在坚决追求自我保存和幸福生活的时候，很重视一切能保证他实现目标的手段。他生来就有感觉能力，喜欢美好的，讨厌丑恶的。他能接受经验，善于思考，因而行动审慎，即表现出有能力把社会生活所能赋予他的好处同从社会以外会落到他身上的考验作出比较。根据自己的经验、思考和比较，人宁愿过符合本性的愉快生活，而不愿过不愉快的、动荡的、无人相助的孤独生活。

总而言之，人爱社会是因为人处在安全环境中才会珍视幸福生活并感到自己身心健愉。这些感情是自然而然的，即从人的本性或本质中产生的。人的本性是极力保存自己，爱护自己，渴望幸福生活并且满怀热情地去采取实现这种目的的手段。一切向人们证明：是社会生

活把人置于比较有利的地位，是习惯使人依恋社会；他一旦发现自己得不到诸如此类的支持，就会感到不幸。这就是社会感的真正基础。

2．论“自然状态”

大多数哲学家都同我们谈论过实际上只存在于他们想象之中的所谓“自然状态”。他们推测，人们往昔是离群索居的，同类之间没有任何联系，一句话，就是像某些野生动物那样生活[(1)]。

没有什么事物比这种所谓“自然状态”更虚幻、更稀奇古怪、更违背人性的了。人始终是生存在社会之中。从呱呱坠地之日起，他就跟父母、兄弟、姐妹一同过日子。由于生活需要，由于习惯和经验的影响，社会对于他变得越来越必不可少。从人体自然发育引起繁殖需求的时候起，他本身又促进社会的生长。

不论遵循哪一种制度，在确定人是怎样在芸芸众生之中占据自己的地位时，人具有社会感总是不容争辩的。如果假定人类是起源于一个人，那么这第一个人很快就会生活在社会之中，首先是和自己的妻子，然后又和自己的后代共同生活。是不是可以认为，第一个家庭中的某一成员能够脱离家庭到荒野中单独生活呢？是不是可以断言，当他已经成年，有力气开始干活时，他将会毫无原因、甚至十分乐意地抛弃他享受已久、深信其价值并且由于从小养成的习惯而感到日益必需的那些优惠和帮助呢？他是不是需要某些特别知识才能懂得：一个人单独生活就容易成为更强大动物的牺牲品呢？他是不是需要一种超自然的洞察力才能坚信：有父母兄弟的帮助，他打猎、捕鱼、伐木、搬运石头、建筑茅舍都会比一个人单干时间快得多、少费力得多呢？一个人即使因为性格反常、感情冲动或忽生奇想而偶尔决计离家出走，但离家以后，出于恐惧、忧愁、焦急不安、疲倦无力、自我保存的欲望、生殖的需求等原因，他也会赶快回家，并且很快就会认识到：离群索居，损失多么巨大。

总之，很难设想还有什么事物比“自然状态”更不可信的了。某些哲学家常用“社会状态”同“自然状态”对立起来。人是在社会状态的条

件下出世的，从童稚时代起就习惯于这种社会状态，在自我保存思想的影响下，他始终认为社会状态对自己是有益的，愉快的。否认这个真理，就意味着硬说人仿佛愿意放弃自己的一切福利而跑到极端贫困和孤立无援的环境里去寻找快乐。

3．社会生活的优越性

不错，第一个家庭繁衍起来就应当会逐渐形成许多独立的家庭。这些家庭的成员将离开共同的系谱树干越来越远，最后可能互不相识。但是，这些家庭组成了社会，各个社会成员又会联合起来，以便互相帮助，满足各人的需要。人总是需要别人帮助的，他任何时候也不会完全忘记团结互助的优越性，更不会忽视这些优越性。他始终认清，只有社会才能保障他必需的生活福利，才能保证他有能力对付大自然给予的考验。

只有很不了解人类思维过程的人，只有不考虑人经常在想改善自己的命运的人，才会设想仿佛一个人根据善良意愿能够放弃可以给自己提供幸福的生活，而宁愿过使自己既不健康又多灾多难的忧愁的单身生活。仅仅是一种害怕新奇事物、害怕我们还不熟悉的事物的恐惧心理，就足以迫使我们到同类之中去寻找支持力量。孤独、黑暗、风声、沉寂——这一切都吓唬我们，惊扰我们，迫使我们向社会求援。我们发现社会就是使我们解除苦闷、怀疑和恐惧的庇护所，简言之，即消除一切灾难（真实的和想象的）的庇护所。人一旦处身于由同类组成的社会，就会觉得自己更有力量，就会相信自己更加安全，就会认为自己的生命力成倍增长，如果可以这么说的话。

另一方面，人感到经常需要感觉和印象。他的感觉和印象越多，他就感到自己越幸福。理性的活力必然使人产生活动的需要；随着人接受事物的影响越来越多，这种活动也就越来越多种多样。可见，社会每分钟都在使人的生活更加复杂，更加多种多样。社会给人提供一切新的感觉和新的印象，这些感觉和印象是不会使人无动于衷或忧愁不安的。野蛮人的感觉比生活在文明社会的人少得多。社会上人口越多，生活在社会中的人的感觉和印象也就越多，而人的活动也就更加

多种多样。人的生活经验越丰富，他的智力就越发达，他对同类的依恋之心就越强，他的生命对他就越珍贵。

4．社会感——利益或需要的结果

由此可见，人们联合起来是为了满足本身的利益。社会只有一个目的，就是让人们能够比较充分地利用大自然的恩惠并增进自己的体力和智力。这个目的决定了社会同它的成员之间的相互关系。这些必要的相互关系产生了相互的义务，即约束着人们联合成为社会的义务。如果说各个部分在某种程度上要依赖于整体，那么整体也要在某种程度依赖于各个部分。

有人可能问我：社会对它的每一个公民有什么义务呢？我回答说，社会有义务保障公民的物质福利，有义务帮助公民享用他有权享用的一切，但以社会利益所能相容的为度；最后，还应保障公民安全，因为没有安全则一切福利都将是无用的。如果人生活在社会里什么好处都得不到，那他就会脱离社会；如果人生活在社会里受了损失，那他很快就会舍弃社会，对社会怀抱厌恶情绪。人在单身独处的时候，或者说，处在自然状态的时候，会享受着完全的独立，他的劳动产品会属于他个人所有。但因为人觉得，联合能给他带来好处，于是他就不得不让自己对视为必要的人处于依赖地位。不过，他同意依赖社会生活决不是没有条件的。他放弃独立是以他希望得到的利益大于他完全享受自由时所得到的利益为限度。他如果单身独处有时也能满足自己的需要，而又同意为别人效劳那只是为了得到更大的利益。因此，社会应该拿出某些财富来补偿每一个成员理应为社会作出的牺牲。反过来说，牺牲原是权力强制作出来的，只有在作出牺牲的人归根到底能从中得到自己的利益的前提下，牺牲才能够是自觉自愿的。人给社会的好处是直接的，可以感觉得到的，但又是转瞬即逝的，而人从社会得到的报酬却比较实在，虽然不常常是近在眼前的。

单身独处的人是完全独立、不依赖别人的，可是别人也可以照样做，不依赖别人。如果第一个人力气较大，他就能够夺取第二个人的劳动成果。但另外又有两个人把力量联合起来，就能夺取第一个人的

财产。一个单身独处的人能够自己维持自己的生存，但要是有人帮助他，他的生活就要容易得多。单身独处的人是可能幸福的，可是当别人跟他幸福地生活在一起的时候，他就要幸福得多了。

由此可见，联合给人们带来实实在在的好处，不联合是肯定得不到这种好处的。社会给人以力量，给人提供帮助，使人心情喜悦，最后，还保障人的安全，人如果单身独处，就没有安全可言。

可是一个比其他所有的人都有力气，有办法，并且生活得好，也许不需要生活在社会中吧？大概许多专制君主和统治者的所作所为，其根源就隐含着这种想法。其实，他们一切仰仗社会力量，却忘记自己是依靠这种力量，并且把自己的利益和社会的利益截然分开。他们生活在他们所统治的人民中间却一切只为自己。一个不依靠别人的人，肯定会变得冷淡无情，或者变得凶狠毒辣。

5．社会的职责——保证自己的成员过幸福生活

从以上所讲的可以知道，人乐意生活在社会中只是因为社会使他有可能享受物质福利，人就其本性而言是力图获得这种福利的。社会保证其成员获得的物质福利越是可靠，社会本身就越完善，社会对人就越有价值，越有必要。人爱其他社会成员其实就是爱自己；帮助别人也就是帮助自己；在为别人作出牺牲时，他作出牺牲也是为了自己的幸福。总而言之，懂得本身的利益，合理地爱护自己：这是社会道德的基础，这是人为同类所做一切的真正的动机。只有有益于联合成社会中的人的行为才是合乎道德的。合乎道德的行为意味着热爱社会，增进同我们命运相关的人们的幸福，以期促使他们也乐意增进我们的幸福。

如果社会或领导社会活动的那些人，不保证全体公民有可能发挥自己的天赋能力，而力图剥夺他们的这种可能性，如果统治者迫使公民作痛苦的徒劳无益的牺牲，如果他们给公民的工作或事业设置障碍，既不给他们幸福，又不给他们安全——那么，人们就不再认为联合有什么优越性，他们就会脱离社会，即使留在那里，对社会也是貌

合神离。如果社会不为人们获得幸福创造条件，人们就不可能爱社会；如果社会剥夺了人类本性所需的一切福利，或者不给人们提供自我保存所需的条件，那么，人们就会怀着憎恨之心同它断绝关系，抛弃它，甚至还要危害它。

可见，社会成员之所以道德败坏，原因就在于社会有缺陷。自然创造的人，既不善，也不恶。自然只是让他们自己爱自己，尽力保存自己，怀着成为幸福的人的愿望。这些感情是理所当然的。当他们运用使别人受惠的手段来求得自己的满足时，他们就成为有道德的人；当他们单靠损害别人的福利来求得自己的满足时，他们就变成不道德的人。美德，就是把好处献给人类；恶德，就是把损害带给人们。前者是正确地理解人类欲望和利益的结果，后者是错误地理解人类欲望和利益的结果。

当管理人民的人在履行自己的职责时表现不公道或者不认真时，他们就会削弱甚至破坏社会联合的关系。于是，有些人就会脱离社会，变成社会的敌人；他们就会用损害他人的办法为自己谋福利。根据社会对他们不但毫无益处反而妨害他们或只给他们带来灾难这个事实，他们就能作出结论：对社会不承担任何责任。

随着越来越多的社会成员把个人利益和社会利益截然分开，人与人之间的团结关系也就日益削弱甚至遭受破坏。那时候每个公民都变成为不道德的人或犯罪的人。他们的行为除盲目追求私利外，别无其他目的。只有利己主义在指导他们的行动。他们受无可遏制的幻想的支配，受贪欲的麻醉，他们一旦得悉触犯法律可以不受制裁，就会违法乱纪。在一个政治紊乱的社会里，几乎所有的社会成员都会互为仇敌。每个人都只为自己而生活，很少顾及他人。每个人都只受自己的欲望支配，只考虑与社会利益背道而驰的私人利益。正是到了那个人对人是豺狼 的时候，作为那个社会成员的人有时比起生活在深山密林中的野人还要不幸。

这些原理使我们有可能懂得，对祖国的爱应当建立在什么样的真实基础上，构成任何政治制度真正支柱的一切道德应当建立在什么样的真实基础上。它们也向我们指明，为什么在政治不良的国家里大多数公民通常总是对政治采取漠不关心的危险态度；它们也使我们感觉到，政府对公民风尚的影响是怎样不可避免。

6．论社会契约

如果人对社会承担义务，那么社会对人也承担明确的义务。每一个公民都和社会缔结契约。这时候他大概就是这样讲的：

“请您帮助我——他说——我也尽力帮助您；请您支援我，您也可以指望得到我的支援；如果您希望我关心您的幸福，那就请您也为我的幸福出力；请您同情我的苦难，我也分担您的苦难。请给我优惠，这会促使我为您作出相应的牺牲。”

社会回答他道：“请把你自己的力量献给联合体吧，我们就会帮助你，就会使你的力量倍增；就会共同为你的幸福出力，就会减轻你生活上的困难，就会保证你得到休息，我们还会共同努力去战胜你所害怕的灾难，这比你单枪匹马去干要有效得多。全体社会成员的力量会保护你，众人的智慧会启迪你，大家的意志会指导你。来自全体社会成员的爱护、尊敬和服务就是你的有益活动的奖赏，也就是你的劳动报酬。一言以蔽之，全体社会成员都保证你得到的福利，用以补偿你必须献给社会的牺牲是绰绰有余的。”

社会契约 [2] 把人和社会以及把社会和人联系起来，它的条件就是这些。社会契约常会更新。人总是反复盘算从他生活所在的社会得到的利益或害处，全面权衡利害，评价得失。如果利大于害，通情达理的人就对自己的命运表示满意。如果社会保证他享受多种同联合的本意相符合的福利，他就会因为得到他有权期待的一切福利而感到快乐。反之，如果害大于利，他只能取得不多的报偿，那就是社会践踏了公民权利，他就要脱离社会，因为他本能地觉得，离群索居是最好的解脱之路。他在确信社会对他所受的苦难要负责任，或者认为消除苦难已毫无希望以后，就宁愿离开社会，单独生活。有德行的公民离开负心的祖国，是因为祖国不珍视他的劳务，祖国的压迫使他吃够苦头，他就再也不能为她服务了。道德败坏的人甚至在社会里也胡作非为，达到无所顾忌的程度，因为他们认为仿佛其他社会成员都已不复存在，可以盲目地照着自己的奇思怪想行事；他们既不能预见到社会对自己行为的反应，也不能预感到这种行为对自己的影响。

7． 论义务，论职责，论自然法

既然是满足本身需要的必要性迫使人们联合成为社会共同生活，那么这种必要性也就成了保持人们联合的手段。正是满足本身需要的必要性要求人们承担某些义务，并坚决要求他们履行这些义务。对人们来说，这些义务只不过是最后实现预定目的所必需的手段而已。生活的经验形成我们的理性，使我们明白道理，使我们能够找到这些手段，使我们感觉到它们的必要性，并告诉我们使用这些手段的方法。总之，正是理性给了人类以名叫自然法 的法则，因为自然法是由我们的本性决定的，来自我们的本质，来自使我们留恋生命的爱，来自我们保存生命的意愿，来自我们所怀有的体验一切有益事物和愉快事物的无法遏止的欲望，也来自我们对一切不愉快事物或有害事物的憎恨心。

为了使我们承担起义务，为了向我们颁布我们必须遵守的法律，无疑必须建立有权向我们发号施令的政权。这种权力的必要性是不是可以争论呢？像最高主宰那样统治着一切活着的人的大自然，它的权力是不是可以争论呢？人有义务，正因为他是人，换言之，就因为他有感觉，就因为他喜爱好的，躲避坏的，就因为他不能不喜爱好的，憎恨坏的，就因为他应当找到必要的方法和手段，以便获得快乐，避免痛苦。

由此可见，人的义务来自人的本性。大自然把人造成为有感觉的动物，使他具有社会感。大自然把人造成具有接受经验和理性论据的能力，然后使他对同类承担义务。大自然还决定奖赏遵守自然法的人，严厉惩处违反自然法的人。社会及其每一成员的幸福、富裕和安宁，这就是对服从自然法者的奖赏；灾难、内争、堕落、犯罪、破坏、灭亡，这就是对不服从自然法者的严厉惩罚。

8．自然法是明显的，感觉得到的

但愿人们不要说，自然法不是某人制定和颁布的。自然法简单、明了，是大地上一切居民都能懂得的。任何人只要能强行克制住自己的情欲，深思长想，极力弄清自己对同类的责任是什么，他就会发现，组成为人类的一切个人都从大自然那里获得同样的权利、同样的心愿和同样的需要，以及对同样一些东西的憎恶。他必然会得出结论：他为自己所希望得到的一切就是他应该为他人所做事情的标准。这个真理已不可磨灭地铭记在一切凡人的心中。

经验证明，凡是行动与人性法则一致的人，关怀、感谢、尊敬、荣誉都紧跟着他们；反之，凡是违反自己的天职的人，就受到憎恨、鄙视、羞耻和屈辱的威胁。这个经验也证明，人原来就有在内心上受奖励或受惩罚，并不越出内心范围。人瞬间产生的感觉也能对他发出警告：他的行为好，理应博得他人的爱；他的行为坏，理应受到他人的恨。与此相适应，人或者感到内心愉悦，或者感到良心受责。人的良心不是别的，良心就是人从切身经验中得来的理解自己的行为给那些受此种行为影响的人所产生的印象是好是坏的能力。当一个人深信自己做得好的时候，他的良心就给他以快感；这些快感通常叫做自尊感、自豪感、心满意足感 。反之，当一个人没有尽到自己的义务，没有担负起自己作为社会人的职责的时候，他就感到心神不定、害羞、恐惧、负疚汗颜、自惭形秽、问心有愧、焦虑不安。焦心的印象、烦人的回忆使他的脑子里不断地再现出愤怒而气恼的同胞的形象。差别这么大的两种情况正好用来证实自然法：行为善良立刻获得奖励，行为恶劣随即受到惩罚。

9．无知——社会恶习和灾难之源

有人可能要问：为什么大自然规定的和理性揭示的法则，人从自己内心深处发现的法则，人们却奉行得如此之糟呢？自然法不断地遭到破坏，破坏它的人就是应该服从它的人，就是有共同愿望、利益和需要，而且不服从自然法就没有幸福可言的人，这种破坏自然法的情况是怎样发生的呢？

我回答说：无知、谬见和谎言是人类社会蒙受灾难的真正原因。人们之所以表现不好是因为他们不知道自身的利益，不知道人们联合成为社会的真正目的，不知道他们从中能得到哪些实在的好处；他们不知道道德的魅力在哪里，往往甚至不知道道德为何物。人们无知和堕落现象之所以能长期存在，是因为他们无论在所谓真正的幸福上面，或者在得到幸福的方法上面都受了欺骗。人们陷入迷误也是由于他们自己的本性受了蒙蔽，为此目的搞阴谋诡计的人总是用激怒和诽谤的手段，力图抑制他们的本性；暴政也力图窒息这种本性的内在呼声。人们之所以受骗，是因为他们被禁止诉诸经验和理性，被禁止发展自己的认识能力，不但如此，反而把神话、谎言、幻想和教士的妖言邪说硬塞给他们。人们之所以受骗，是因为他们的注意力不是被引向自己、引向社会，而是被引向稀奇古怪的东西，仿佛依靠这些东西就能确立人类的幸福。人们之所以受骗，是因为有人千方百计利用各种谬见、偏见、谎言、贪欲来麻醉和迷惑他们的意识，经常唆使他们互相争斗，迫使他们想入非非，仿佛只有干坏事，才能得到幸福。

不，不是自然使人变成爱虚荣的、邪恶的和堕落的；只是由于不懂得人的本性（人本来就是敏感的，明理的，而又渴望生活在社会中间的），只是由于想知道这种本性的愿望不够强烈，以致幸福和道德在大地上变得如此罕见。由于人们好像命中注定不知道他们的真正的利益是什么，所以他们无论在自己的各种爱好方面，或是在选择能使自己得到幸福的道路方面都不断地犯错误。

10．人间不平等的起源

大自然使人们生长得这样千差万别，就好比它把万物造成得千差万别一样。人们就其体力和智力、嗜好和思想、关于幸福的观念和获得幸福所选择的方法而言，彼此之间存在着颇大的差别。人间不平等的根源就在于此。这种不平等不仅无害于社会，而且有利于保障和维持社会的生存。

如果人们完全相同，即体力和智力相等，如果他们的知觉器官和知觉方式没有差别，那么，他们全体就一定会因此爱同样的事物，怀

同样的情欲。因为他们感觉相同、看法相同，意见和思维方式就总会一致。然而在实际生活中他们却老是不和睦，老是把同样一些对象看作自己的幸福，一味干互相毁灭的勾当。人类社会似乎是由一些对手、敌手、竞争者组成的，他们相处若干时间，总是很快就会散伙。

为了信服这个真理，只要设想一下下述情况就够了：当某几个人对某一件东西或某一个人（例如某一女人）都满怀强烈的激情时，会产生什么后果。如果对某一个对象他们同样酷爱，他们就会变成仇敌，彼此之间的角逐就会达到非常激烈的程度，以致为了占有这个共同的嗜好品而互相毁灭。同样，当两个竞争的民族都想夺取同一个目标时，它们之间也会燃起敌对情绪，而要通过战争来解决争端。

既然人和人之间基本相似，为什么他们差不多在任何事情上都互不一致，他们每个人都按自己的愿望，力图把他认为对自己幸福有益的东西争取到手，其原因就在于人与人之间不平等，在于他们之间存在差别。这也产生一种良好作用，由于这种作用，每个人都力求掩盖自己的缺点、弱点或落后之处，同时倾其全力获得他认为别人业已得到的优点和成就。

总而言之，我们要把仿佛一开始人间就是平等的这个虚构的观念搁置在一边[(3)]。人们之间任何时候都不是平等的。说不平等从来就是不可避免的，这并不是我们夸大之词。体格特点、体力差别、机警性和伶俐程度不同，都造成人与人之间的重大差别，造成人与人之间的显著不平等；同一个社会中的人如此，或者也可以说，人类第一个家庭中的成员就是如此。当话说到人的精神能力，或理智能力，即关于人的智力、判断力、坚持力、洞察力以及经受折磨的能力和毅力时，这种不平等更加引人注目。体力或智力弱的人总是不能不承认力量强、天赋好、进取心强、技艺巧、智力发达的人高人一筹。体力和劳动热忱过人的人，比生来身体虚弱的人能耕种较多的土地，获得较多的收成。由此可见，人类一开始就是不平等的，无论在个人素质方面，还是在所拥有的财富产业方面都是如此。

11．克服这种不平等的方法

可是，即使个别人能够强过其他某些人，也不会有人，也不可能有人强过其他所有的人。一个身体和精神最坚强、最勇敢、经验最丰富的人，对身体较弱、胆子较小、知识较差的人肯定享有威信和权力。再加上这个人在力量、勇气和知识方面的威信又适合其余人的需要，权力 就这样诞生了。由此可见，权力本身的基础就是有能力与人为善，保护他们，领导他们，为他们造福。权力的依据就是人的本性，就是人与人之间的不平等、能力不同、缺点不同、需要不同和满足需要的愿望不同——简言之，就是人人都热爱自己。技艺较高的人为了保存自己和满足自己的需要，能够找到尽管体力较强而智力较差和机灵性不够的人所找不到的生活门路。最后，知识渊博的人善于用知识和技术以弥补体力之不足。经验、才能，常常还有机智，甚至能胜过体力，迫使后者让步或屈服。

应用这些原则就足以使我们了解我们一切行动的准则。实行这些原则就使我们懂得：大自然注定妇女能增进男人的幸福，我们受惠于人类社会的半边天者何其多！如果说创造女人是为了招人喜欢，那么创造男人就是为了让他爱她。如果说是大自然使妇女身体柔弱，那么也是大自然使女人美丽动人。如果说女人没有强健的体格，那么她却具有动人的魅力，可以弥补体力的不足。女人是愉快和欢乐之源。男人应该保护妇女，体贴妇女，愉快和欢乐就是男人因此得到的奖赏。两性结合诞生幼弱的儿童。儿童受父母的亲切关怀，长大成人以后，就在双亲年迈时报答他们的养育之恩。

社会上一切都以交换品的面貌出现。自然赋予人与人之间的不平等，决不是人间灾难之源，相反，却可以成为他们的真正的福利的基础。正是人和人不相同这一点促使甚至迫使他们互相求援，互相帮助。每一个社会成员都会觉得自己有义务把自己所得利益报答别人给他的一切好处。由此可见，力量或能力上的不平等能迫使人们联合起来以谋求共同福利，并把自然赋予每个人的一切变成公共财富。体力弱而智力强的人将领导体力强的人，并且会给后者提供机会使他们更有效地运用自己的力量，谋取自己的幸福。

12．论互助

总而言之，任何社会的第一个法则就是规定人人都要互相帮助，都要享受生活乐趣，都要互相受惠。这个法则要求，每个人的幸福，不是别的什么，而是他自己献给其他社会成员的幸福所得到的报偿。这个法则指明，力量和能力方面不相同、不平等的人们都有同样的需要。这个法则指明，人们心中都藏有追求幸福生活的共同要求，或者换句话说，一切都证明人人都向往好的，憎恶坏的。无论在任何社会中最简单的法则就是这些。判断、思维、经验——一句话，就是理性把这些法则应用到各种私人场合，应用到各种联合体的生活条件中，应用到参加这些联合体的各个人身上去。

不管人们的错误是怎样的，不管他们被偏见弄得怎样昏头昏脑，也不管他们的措施怎样稀奇古怪和他们的生活习惯怎样腐化堕落，理性总是悄悄地提醒他们说：每个人对别人都负有义务，这是由共同利益和共同需要而联合起来的、有同样本性的人们的双方义务。由此可见，他们每个人不仅对危害社会的人会满腔愤怒，就是自己有妨碍整个联合体取得成就的行动也会引咎自责。

当人们仍然是有感觉的生物的时候，当他们仍然喜安宁、惧忧患的时候，热爱、尊敬、感谢将是美德的奖赏，而憎恨、蔑视、羞辱和惩罚则是犯罪为恶的后果。强者将认为保护弱者是自己的义务，富人将会去帮助穷人，有知识的人将会给无知识的人指路，通情达理的人将会用自己的知识进忠言帮助那些被情欲诱离正路的人。这样公平分工，一些人帮助另一些人，其结果就是全社会都得到幸福。

13．利益分配

如果人们彼此间公平地分配自然赋予他们的一切，好的和不好的，如果他们中间每个人都尽其全力帮助同类，如果他们每个人在自己享福时也使别人有机会享福，那么大家就都能在自然所允许的限度内，享受平等和幸福。

可是根据自然的趋势，人对自己的幸福总是比对别人的幸福关心得多；人总是把自己的全部才力都用来为自己谋福利；爱自己、讲利

害、满足情欲是他的行动的唯一动机；考虑个人利益在他的一切活动中占据中心地位。这就是自然赋予我们的第一个内在动机。不过正因为人类之中每个人都生来就有这种动机，所以，我们就必须联合起来在社会中生活。

我们每个人都认识到，为了得到自己那么渴望得到的幸福，必须有别人的帮助。因此，他总是想方设法促使别人协助他达到自己的目的。但当一个人利欲熏心、得意忘形以及因沉醉于幻想而误入歧途的时候，他就会忘记，他的同胞有和他同样的权利和愿望；他就会忘记，他损害别人，就得不到别人的好感，相反会引起别人应有的憎恨。一个利令智昏的人就会使用暴力或狡猾手段来实现私人的目的。他就会狂热地、不择手段地攫取自己想要的东西，甚至这东西还只是他心中的幻想。如果他平心静气，控制住自己的情欲，让理性占上风，这种幻想是容易打消的。他除开自己以外，什么也看不见，在陷入迷误时只照着自己的盲目的动机行事；他不认为他的行为损害别人，也不认为别人的好感和支持对他是必需的，别人的眷怀之心对他是有益的；他更不懂得别人对他不友好是他自己致命的灾祸。有德之人和无德之人同样爱自己；但有德之人遵循理性，认为希望做真正幸福的人，就应当为别人幸福出力，哪怕只做到不妨害别人也好；无德之人既不善于思考，也不表现明智，只是沉醉于幻想：可以凭自己的力量单干也能得到幸福；由于丧失理性，他甚至盼望在众人的苦难中单独享受幸福。

14．道德上的灾难之源

正是缺乏理性之人的这些倾向可以用来说明人类社会为什么常常遭灾受难。某些个别人一味试图以别人的不幸为代价去换取自己的幸福，这就是道德上的 灾难的真实根源。

人一受私欲支配，就不能认清自己的行为。他不懂得，支持同类就是为自己服务；也不懂得，不给予别人以好心、善意和帮助，他就没有权利指望从别人那里得到这些。他脑子里纠缠不休、念念不忘的只是他所追求的某一对象，在私欲支配下，他得到的只是这个对象的

虚假的概念。对他来说，既不存在经验，也不存在思考；他无法推理，因为他一切都受着盲目的一时冲动的支配。

人们这种肆无忌惮的行为破坏了社会生活的基础，甚至使社会的存在本身也受到威胁。为了防止灾难，社会作为一个整体就有组织地出来反对那些以私欲冲动危害社会的成员，它运用一种能制约这些人的力量来对付他们。这个力量就是法律，或者也叫做社会全体成员意志和利益的表示，这种意志和利益的表示是与某些人的意志和利益相对立的。法律是社会理性的化身，它规定制止某些社会成员胡作非为的措施，使他们回到通向联合目标的大道上来。

单个人的意图常常显得轻率、冒失，因为它的动力是私欲。公共的意志比较稳健，因为组成为社会的个人虽然欲望各不相同，然而其中的一些人却能够合理地评判另一些人的欲望。比方说，悭吝人要千方百计地积蓄财富，挥霍者和好色者就会指责他爱财如命；而他也就会反唇相讥。虚荣心驱使爱面子的人不顾社会安宁、不顾流血牺牲去争权夺利。怀妒忌心的人会谴责爱虚荣的人，因为别人的成功引起他的愤恨。不道德的人常常在口头上斥责不道德行为，而自己却是恶德的奴隶。他这样做是出于自己也害怕自己为恶所造成的后果，因为他也知道这种后果的危险有多大。

因为每个人都容易受私欲支配，所以个人常常是不公正的并且容易做坏事，可是，当他评论别人的欲望时却常常是公正的。由此可见，法律即使是由许多不公正的人制定的，即使是一些有缺点的人和相互作恶的人的意见表示，或者是他们的判断，仍然能显示出公正来的。

15．论法

法，就这个词的最广义来说，就是导源于万物本性的各种必然关系的结果。这个定义适用于物质世界的法，也适用于精神世界的法。

可是，什么东西能教导我们去建立与别人之间的合理而必要的关系呢？怎样去认识把各个社会成员联系起来的真正义务呢？毫无疑

问，要做到这点，除理解经验的意义以外别无他法。简言之，只有理性能教导我们做到这点。理性悄悄地指示我们为自身的利益联合起来，也教导我们怎样才能找到幸福——寻求幸福出于我们本性。理性从不欺骗我们，因为它从来不受情欲支配。

一切的法都来源于理性活动，即来源于我们对自己本性的思考；所以，凡是理性示意于我们的一切的法都可以叫做自然法，因为它们的基础就建立在我们本性之中 (4) 。它们都为我们的幸福这个目的服务；它们都是用来维护和巩固个人全部幸福所仰赖的社会；它们都向我们提出一些要求，不履行这些要求我们就得不到幸福；它们只有一个根源——人对幸福的企求，只有一个共同目的——为了人的幸福。

由此可见，一切法的本质都是相同的，它们的目标也是一致的。不同的只是它们适用的范围或为了达到总目的所选择的方法。这正是法具有各种各样的名称的原因。在各种各样的法中，那些为理性所发现、直接与全人类本性相适应、并且直接来源于全人类本性的法，叫做自然法 。自然法教导我们：当我们生活在社会上，维护这个社会，帮助其他公民享受我们希望为自己保证得到的好处时，我们也就赢得了胜利。自然法证明：所有的人都同我们一样是自然的儿女；他们同我们一样有愿望和需要；同我们一样，有恨也有爱；同我们一样，对一切损害他们或妨碍他们幸福的人，视若寇仇。

严格些说，人无论处在什么地位，他始终处在自然状态中。在社会生活条件下，这种状态也不会终止。难道不是因理性而获得发展、因习惯而获得巩固的自然感，使得人变成社会动物吗？难道不是与生俱来的需要使得社会变成人所必需的吗？人，作为国王的臣民，也同林中野人一样处在自然状态中。人为了改善自己的命运，不论着手做什么事，不论想出什么措施，不论采取什么方法，他总离不开自己本性这个范围：他总得服从自然法，总不得不照自然法行事，同时还得经常力求达到自然给他预定的目标。

16．公民法，或制定法

自然法在应用到社会利益、社会需要和社会生活条件下，就叫做公民法，公民法规定社会成员的权利和义务。因此，在某些方面公民法也可以看作自然法。不管政体和社会制度如何，为了使公民法制订得正确合理，公民法应该以人的本性，即追求幸福、避免祸害作为出发点。自然法和公民法之间唯一的区别是同下述情况有关的：原本叫做自然法的法则如我们已经讲过的是直接以人的本性为基础，并且为全人类所必需；而公民法，又名制定法，则是由社会制定，或者由受社会委托负责使公民的意图服从某种制度的人制定的。公民法是把人类本性的法则应用于暂时情况。

自然法是永恒不变的，人类存在到什么时候，它也会存在到什么时候；可是把它写成公民法的形式，就应当随着生活条件和社会需要的变化而变化。社会像自然界任何物体一样，常常发生变革、变化和革命；又像一切生物一样，经历着发生、成长和毁灭的过程。同样的法不可能适用于社会发展的各个阶段：在一个时代有益的法，在另一个时代可能变成无益的，甚至有害的。因此，为了社会的福利，社会理性应该对法加以修改或废除，因为社会福利始终应当是立法的目的。

17．法律应当为公共利益服务

不管法律及其产生环境如何，必须使法律给人们带来好处，并为大多数社会成员造福。理性不承认一切缺乏这些特点的法律，这种法律也完全不值得有理性的人服从它。法律不能保障人们的权利，就是暴政和暴力的后果，对于暴政和暴力，社会总是有权加以抗拒的。

法律一当只为一个人或少数人的利益服务，而对社会其余大多数人有害的时候，那就成为不公道的了。社会的存在是靠各种社会联系来维系的，法律如果削弱或破坏这些联系，那就是不公道的。自然法对人类是非常必要的，它既不能被削弱，也不能被废止，法律如果同自然法相抵触，那就是不公道。有人把法律同社会意志对立起来，法律如果只以这种人的威势、利益和任意要求为基础，那就是不公道。法律如果危害社会，即使在后者默然服从的条件下，那也是不公道，

因为社会无法同意违反它的本性和目的的东西。法律如果侵犯公民财产，妨害公民享受自由——一句话，就是损害个人权利，那就是不公道的，因为人们正是为了保护这些权利才联合成为社会的，维护公民权利应当是一切立法的任务。

18．论国际法

各民族之间的法律构成所谓国际法 。国际法并不是别的什么，而是适用于由人类划分出来的各个不同社会的自然法 。其实，难道可以说彼此独立的各个民族之间就没有任何共同关系可以把它们联合起来的共同关系，就没有任何可以使它们相互仰赖的共同需要吗？因为国王们不受审判，因为他们不服从任何法庭判决，因为他们通常只靠实力解决争端——于是人们就开始把这些事实当作法律；他们相信，对于那些无论什么强制手段都不适用的人物，仿佛应该有纯粹是预先规定的特别法典。

由于受这些错误原则的影响，所以要确定各个国王相互间应遵守的法则总是十分困难的。但是仔细研究一下，就不难深信许多灾难就是由这些错误原则造成的。应当把民族看作个体，在世界各民族的大社会中，这种个体的行为所应遵循的法律，和个人在自己所在的小社会中所应遵循的法律相同。诚然，公民法，或制定法是某一个特定社会所必须遵行的，而不适用于其他社会。可是普适性的国际法的情形却完全不同，它的存在是为了使全人类联合起来。它不受各国的自然疆界的限制，也不受人们商定的政治疆界的限制。

19．论各民族彼此间的义务

总之，各民族总是服从自然法的。像各个社会成员不许伤害其他社会成员一样，它们也不允许彼此互相伤害，互相毁灭，互相剥夺对方所享有的权益。每一个民族对待另一个民族就同一个人对待另一个

人那样，承担着义务。每一个民族对另一些民族应该表现出公正无私、光明磊落、人道主义精神，并且援助对方，因为它也希望对方给自己这一切。每一个民族应该尊重另一个民族的自由和领土完整。最后，完全如同个人因为从社会得到好处而放弃自己一部分自主权利一样，一个民族也应该为其他一切民族（可以把它们看作各民族的共同体）让出自己的一部分权利。如果某一个社会有权采取一切必要措施以求自保，那么，另一个社会也应该享有同样的权利。

确立各国之间的均势是各民族的共同愿望——责成强国遵守正义的规则。这种均势提供给一切国家的东西，如同在一国范围内政府所提供的东西一样；但在这两种场合下，均势都可能受到破坏。力量只有以公正原则为基础才会产生权利。世界大社会有权支持每个小社会享受属于它的特权和利益。如果公正原则对于我们这个星球上的一切居民都是必需的，那它就不仅是为各个个人，而且是为各民族而存在，所以它是各民族的最高法则。

这个法则远不总是显而易见的，但理性使所有的民族都能够感觉并认识到它的必要性。单独的每一个社会可能是不公正的，但所有社会总的来说肯定都愿意公正和保持秩序。一切社会的联合力量能够执行法律和实现自己的意志，但是，要把各民族的力量和愿望统一起来，就再没有比这个更困难的事了，因为私利、私欲和狡计几乎总是使它们分道扬镳。

20．政治中的错误

总之，我们深信：说整个民族的义务和人类各个成员的义务有区别，这是没有任何根据的。毫无疑问，大部分社会的相互关系中差不多总是纠纷迭起，暴力横行，战乱不息：这些现象使人们在看待这个重要问题时每每陷入迷误，走入歧途，其结果就是把暴力横行和背信弃义视为行为常规，把这种行为常规叫做政治 。人们于是认为，某些人是任何权力都不能使之服从理性的，他们似乎同其他所有的人都不相同。人们不知道要用多么大的力量才能制止这些个别集团——全世

界各民族共同体中的有势力成员的贪欲，于是设想：对于这些集团，除非它们自愿同意承担义务，否则就没有任何法律可以使之就范。

可是，那种不是为了保障自身的安全而是为了要剥夺受害者从自然或从勤劳中得来的权益而侵犯其他民族的民族，那种处心积虑贪权贪利——总之是谋求私利的民族，跟侵犯同自己一样的公民、抢劫他们的财物的恶人难道有什么区别吗？那种一心只想把其他民族所必需的权益归自己享受、一心只想剥夺其他民族这些权益的民族难道不是暴君吗？一个民族甚至拒绝给予另一个民族为自保所必需的东西，难道不应该用强力从前者那里夺取这种东西吗？这种民族是不是像一个毫无人道精神、对自己同胞有紧急需要、也借口自己不承担任何义务而拒绝援助的冷酷无情的人：对一个力图使其他民族屈从自己的民族难道不应该像对待一个侵犯他人自由的公民一样加以约束吗？对于一个权利欲极大因而常常危害其臣民的统治者，是不是应该削弱他的权力，贬低他的社会地位——一句话，是不是应该剥夺他的危害社会的可能性呢？一切民族都希望彼此之间建立起秩序或均势，以此作为他们的安全保障，作为他们补救天赋力量不平衡的手段，凡是破坏这种秩序或均势的民族是不是应该被周围的民族看作丧失理性的民族呢？一个国王如果公然违反关心公共安宁各国所庄严承担和保证的各项义务，对他难道不可以采取像对那种背信弃义、不守誓约、胡作非为的不体面的社会成员所采取的方式加以惩处吗？

在这样的情况下，大自然允许一切受打击、受压迫和权利受侵犯的人采取任何措施来保护自己的生命和财产，保证自己获得一切必需的东西，给不公正的压迫者以反击，迫使他按照人类本性行事，因为他的狂暴、贪婪、不公这些反社会行为破坏了人类的行为准则。不但如此，人民如果出于自保的必要性，还可以消灭这种压迫者。这样做也不过是人战胜野兽罢了。这就是有权诉诸战争的理由。

21．自然法的处罚方法

谈到自然法给予那些放纵情欲达到犯罪地步的社会的惩罚，那是非常可怕而且逃避不了的，社会要为自己轻举妄动的冒险行为付出元

气衰竭、流血牺牲、财富耗尽的代价，继功勋卓绝之后，常常就是自身的灭亡。另一方面，那些按照人类固有本性同其他社会平安地过着协调一致的生活的幸福社会，则得到丰裕、繁荣与和平的奖赏。我们不应当轻信所谓仿佛并不存在适用于一切民族的法则的说法，其实这种法则在大自然中是有其基础的：大自然独断独行地统治着一切人，也统治着整个人类社会；大自然奖励遵守这些法则的人，严惩那些公然藐视这些法则的人。

不能把这些永远存在的法则同各民族间的协议混为一谈，协议只能使各民族承担节制情欲的义务，甚至在它们的情欲达到最剧烈的状态时，也应该加以节制。协议向我们表明，甚至是最不公正的社会，而且当自己的情欲狂发时，在某些场合下也不能不承认自然的权力、理性的权力，并且按照人道行事。

总而言之，在任何时候和在任何环境中，自然法的存在都是为确定我们的行为。它是我们的力量和支柱，是我们的指路明星。遵守自然法是我们的安全、我们的幸福以及我们的快乐的保证。自然法约束我们的双手，阻止我们害己害人。自然法指示我们要成为对同伴有益、受同伴喜欢的人。违反自然法的人总是遭到同胞的鄙视、埋怨和痛恨；反之，服从自然法的人就会赢得别人应有的尊敬，享受秩序与和平之福。人们一旦在内心理性的驱使下向简单明白的法典请教，就会得到幸福；为了本身的利益，这种法典早就应该摆在眼前了。

22．论权利

一切法律，无论自然法也好，或公民法也好，都是允许一些行为而又禁止另一些行为。法律允许的东西就是人的权利。所以，权利 就是自然法和社会法所同意实现的一切可能性。自然赋予的权利是永恒的和不可剥夺的。社会产生的权利可能是短时性的，并且会随着该社会生活条件的变化而改变。它们只有在适合千古不易的公道原则的时候，才能长期稳定不变。

孤单的个人，或者可以说，处在自然状态中的人有权享有他的能力所能得到一切。生活在社会里的人如果这样无限制地行使权利无论对他本人，还是对其他公民，都是极其有害的。人在社会里行使自己的权利应该服从社会生活条件和社会的需要——总之，应该服从公共福利。对整个联合体有害的、对联合体成员有害的行为就不是正当的行为，而是滥用权利的行为。

23．论怎样才能使权利公正

只有符合我们的本性的行为，即自然法规定或允许我们采取的行为才是公正的行为。违反我们的本性的行为，或自然法禁止我们采取的行为，是不公正的行为。总之，凡是我们的自然法所允许的一切都是公正的和合法的，凡是我们的自然法所禁止的一切都是不公正的和不合法的。所以，为使某一种法律订得公正，就必须使之符合自然法，法律一旦同自然法发生矛盾，就会变成不公正的。社会仅仅有权把自然法应用于自己的日常需要，或者使自然法适用于它当时所处的特殊条件。社会在任何时候都不能违背自然法，更不能取消自然法，它硬要那样做，那就会自取灭亡。

24．论法所允许做的和禁止做的

根据这些原则可以得出结论：只有以自然、公道、社会效果和社会实际利益为基础的权利才是合法的权利。力量也罢，狡计也罢，财富也罢，时间也罢，榜样也罢，默然服从也罢，都不能给人们以违背社会本质、违背社会任务采取行动的确切权利。对不喜欢的事加以抵制，对因不谨慎而许下的诺言予以取消，对只因本身软弱而容忍的恶行加以制止，社会任何时候都不能丧失这些权利。

另一方面，根据这些原则又得出结论：行为如果符合自然法，即使是公民法所禁止的也会是公道的。在那种情况下，行为虽然是公道

的，它还是违法的 。同样，任何行为如果是为自然法所禁止的，但是为公民法所确认和允许的，仍旧是不公道的。在这种情况下，它虽然不公道，但毕竟是合法的 。这是因为立法者站在不公道的一方，违反了先于人类一切政权而存在的自然法；其实，甚至连全社会的意志也永远不会授权立法者置自然法于不顾。

也许有人认为，这些原则在现实生活中会引起危险后果，因为它们包含着破坏现存秩序的趋势，并且允许人们对公民法提出抗议——公民法常常禁止人们去做那种为自然法所允许做甚至规定要做的事情，相反地又规定甚至允许去做为自然法所禁止做的事情。我的答复是：这个困难只能吓唬那些持有服从于坏制度的观点、习惯和偏见的人。公民法和自然法（或名公道法）之间的矛盾是最常见不过的了。腐朽的公民法之所以能够存在，或者是由于败坏的风俗，或者是由于各种不同社会的错误和糊涂，或者是由于暴政迫使人的本性向自己的权力低头。同时，立法者的贪财也迫使本性的呼声窒息。当然，臣民们在争取幸福的过程中对此便会报之以日益增长的反抗，每当反抗能避开处罚时他们就破坏公民法，尽力挣脱公民法强加在他们身上的枷锁。

25．论所有权

人们联合成为社会为的是有可能互相获得帮助。人们希望得到保证的不仅是个人安全，而且还有不受阻碍地占有维持自己生活和保障自己康宁所必需的一切。自由保证捍卫人的个性，也捍卫人用以维持生活的财富；所以，自由提供可能性使人们利用一切办法获得幸福，但同时也不妨碍别人的幸福。

但是，人如果不能享有他通过个人努力获得的权益，那就不能维护自己的生活，或不能得到幸福。因此，自然法授予每个人一种名叫所有权 的权利，这种权利并不是别的东西，而只是人独自利用他凭自己的才干、劳动和技艺所创造出来的物品的可能性。这种权利是公道的，于是确认所有权的感情就叫做公道 。限制人的自由和所有权意味着剥夺人的自保手段和妨碍人的幸福。人类的自然法准许人用一切办

法来实现自己的自由权和财产权。社会应该给人提供机会去享有这些权利。社会如果违反了公道待人的原则，那就会丧失了对人的一切吸引力。社会只有在公民危害别人的场合才能够剥夺他的自由；但社会却不能剥夺公民的所有权，因为社会之所以存在就是为了保卫这种所有权。

26．所有权是必需的

确定人及其劳动产品之间的必要关系是所有权的基础。如果土地不要我们费一点力量就能生产出维持我们生存所必需的一切，那么，所有权就成为不必要的了。空气和水不可能变成任何人的财产，这些元素是自然创造的，始终应该公有。土地的情况就完全不同，它只因为有人费力操心去耕种，才能生产出东西来。可是，人们费力多少、操心大小是各不相同的。前面已经谈过，这种差别源于自然所决定的人们在体力、技艺、劳动热情以及其他天赋条件上的不平等。因此，人类不能共同享用的一切物品的所有权，或者说，要求人们耗费体力和智力获得的一切物品的所有权，应该归属个人。要知道，上面提到的那些优点不是人人共有的，自然赋予每个人的优点各不相同。既然这些优点只属于拥有这些优点的人，那么他们所提供的物品财富也应该归他们所有。举例说，一块地仿佛已变成为耕种这块地的个人的一部分，这块地变成现在这个样子，正是由于这个人的意志、他的双手、他的气力和知识，简言之，由于他个人所固有的特殊素质造成的。这块地是由他的汗水灌溉出来的，可以把这块地和他视同一体，在这块地里培育出来的果实就等于他的身体和他的能力的一部分，应该归他所有，因为这个人如果不劳动，这块地要么就完全没有果实，要么就根本不是现在这个样子。

总之，我们认为所有权在人类本性中是有自己的基础的。不过因为自然造成的人各不相同，所以，私有财产也就各不相同。因为这个人和那个人不同，所以私有财产也应该各不相同。我们讲财产之所以有你的 和我的 的区别，真正的原因就在这里。但是，人在想念自己的所有权的时候，不能不同时想想别人的所有权：既然我的劳动和我

的能力能够使我成为我自己所耕土地的主人，那我就必须承认，别人的劳动和别人的能力也能使他有权占有他同样耕种的土地。

27．论财富公有

有些道德家看到人间由于财富不均引起无数灾难，于是想消灭财富不均现象。他们认为，如果消除了经常破坏人间安宁的纷争之源，人们相互之间就可以恢复亲睦与和平。他们设想，财富公有就可以消除凡人互相危害的一切借口 (5) 。

但是这些抽象的推论从来就是思虑不周的。人们天赋不平等使他们的财富不可能平等。由于人们体力和智力不平等，天生的事业心和积极性不平等，所以那些想把他们的财产变成公有的企图都成为徒劳无益之举。最明智的社会组织也只能提出自己的任务是：防止滥用力量和财富的不平等，禁止公民互相危害。这就是一切贤明政府的任务，这就是公正立法的目的，这就是自由的结果，没有自由，财产所有权永远得不到确实保证。

28．游手好闲引起的危险

不能否认，所有权使人们分化，成为人与人之间意见分歧的根源。他们每个人都希望自己胜过别人。当这种自爱没有受到法律制约的时候，他就如上面指出的，容易无视同类，容易忘记在谋取自身私利时应该让别人有可能利用生活资料并确实享受生活福利。一个人如果醉心于得到特殊地位，沉迷于幻想的或昙花一现的好处，他就不仅力图保证自己过愉快的生活，而且希望费力最少就能过上这种生活。

一切劳动都是要费力的，一切费力都是生活中一个不愉快的方面，因此，人总是力图避免费力劳动。好逸恶劳就叫作懒惰，这个习性是人人皆有的。不爱劳动，又想不劳而获得享受，便在一切社会中

引起人与人之间不断的斗争。每个人都希望成为幸福的人，希望什么都不做就能得到幸福。每个人都希望利用别人的劳动。每个人都希望别人仅仅为了他的幸福而帮助他。当公共意志或法律不能维持互不相同的各个公民之间的均势时，懒惰的人就能够利用狡猾和欺诈手段把别人的劳动果实据为己有。

人类社会大部分灾难就是由这种习性造成的。国王、富人、达官贵人多半是社会的无益成员，甚至简直是社会的有害成员。他们念念不忘的只是千方百计强行掠夺别人的劳动产品。如果本国同胞不把凭自己才能或技艺所得的一切自愿献出，这些人就用暴力夺取。这些人压制全体同胞的自由，并对他们施加暴力，把他们的财物攫为己有。受这些人统治的人由于无知、成见、懦弱和惰性，以致丧失了反抗的最后机会，甚至埋怨自己的命运。这些人根据长期压榨同胞的事实，认为自己有无可争辩的权利，可以不顾公道原则行事。于是，以暴力掠夺人们财产的事件就层出不穷。地球上大部分人都不得不流血流汗，拿出自己的财富。这些忘恩负义之徒深信，仿佛上天也乐意让他们的同胞为他们干活，为维持他们的骄奢淫逸和懒散怠惰的生活效劳，其实公民选择他们是叫他们治理和保护社会上其余一切成员，使之走向幸福之境。

29．论公道

懒惰和贪婪促使人们否认公道。公道以承认别人的所有权为基础，防止我们利用自己的力量去夺取别人靠天赋或技艺和勤奋得来的利益和特权。可见，公道是一种维护和确认人们权利的美德。公道不仅适用于一个社会内部人际关系，而且是保证各个独立的民族或社会彼此安全的基础。在每个社会内部每个公民都应该公道地对待自己的同胞，同样地，在世界共同体内，每个民族也应该公道地对待其他任何民族。每一个民族的所有权，应该和任何国家的公民的所有权一样地建筑在同一法律基础上。

30．奖励和惩罚

公道不仅能使社会成员享受他们靠自己的天赋能力、技艺和勤奋得来的权益，同时，通过公平合理的奖励 还能够产生鼓励人们互利互惠的动因。公道所依靠的是人们个人的坚决志向，是人们对自己的热爱。它利用激励人的个人利益，促使人们为了与个人福利密切相关的公共福利而劳动。只有人人互相帮助、互相促进，才能导致社会强盛、安全和繁荣。这就是每一个政府应该把它摆在自己面前的目的。

另一方面，同一公道原则还利用惩罚或刑法 为手段，来震慑那些因情欲膨胀以致否认联合目的的人。这种情欲面对着要命的危险就不能不让步，因为害怕惩罚是一种更强的情欲，它能变成使人放弃为恶并促进公共福利的发展的动因。人如果危害社会福利，是不可能不受惩罚的。

31．论奖励和惩罚的正确标准

社会奖励和惩罚公民的标准应该看这些公民带给社会的是利益，还是损害。按这个标准制定的法律就是公正的，遵守这种法律就能导致社会幸福和安宁。奖惩分配的相互关系是社会清明和繁荣的无可争辩的标志。按照这个原则就能制定出判断一个国家状况和国家机构素质的可靠的规则来。如果一个国家对最有益于公共事业的公民肯定时常加以奖励，对人们的社会地位高低和所受尊敬大小都以他们贡献作为自然而合理合法的依据，那么这个国家就会被公认为幸福的国家。如果一个国家奖励问题要凭人们的感情、偏见和奇思怪想来决定，或者对有益于社会之人有功不奖，那么这个国家就不再是公道的，也就会变成不幸的国家。最后，如果一个社会轻视有贡献的人，甚至加以惩罚，而同时那些醉心于作奸犯科的无益之人却受到尊重，可以逃避惩罚，接受奖赏，那么这个社会就会走向腐败和灾难的边缘。

32．社会造成的不平等

总之，我们认为，社会和自然一样，也会造成各社会成员之间存在必要而合理的不平等。这种不平等是公道的，因为它是为达到社会的坚定目标——我指的是维持社会生存，保障社会幸福——所必需的。显而易见社会对公民应当显示出尊重和爱护，应该按照他们对社会所作贡献大小施予恩惠、给予奖赏；它应该鄙视、憎恨、处罚那些对社会有害无益的人。奖赏要做到公平，就应该适应社会需要，适应公民为社会所作出的贡献。社会对待公民的态度和实际关系应该始终遵循的法则就是如此。

可是，社会，或者更准确地说代表社会的那些人，完全像每个公民一样，可能由于自己情欲的影响而情绪激奋，也可能受偏见和成见的影响而处于迷惑状态，——简言之，即可能丧失理性。这时候社会对于自己所订的法律和规章，对于自己所爱的和所恨的，对于自己和他人的相互关系，往往丧失分寸感。这时候，即使情欲不妨碍它继续保持公道，不妨碍它认清自己的真正利益，它也会陷入精神错乱状态，从而使它尊敬那些最无益甚至有害的人，轻视或者甚至迫害那些应该受尊重的人。统治者这样昏聩糊涂，就会造成大量灾难和不公平的事情，以致有可能发生社会联系断绝、社会生活条件不适于社会成员的危险。

33．论社会道德

道德的意义不是有益于社会的行为又会是别的什么呢？弃绝丑恶行为，不夺取任何人应该享有的权益，按照每个人贡献大小给予酬报，尽力行善，促进别人幸福，帮助别人，做到这一切就意味着是一位有道德的人。有德德的人只能是那种能增进社会利益、幸福和安全的人。

所有社会道德中最重要的道德是人道主义 。人道主义是其余一切道德的精髓。就其最广义来说，人道主义（或博爱精神）是一种普爱众生的情感，它使全人类都有权接受我们的亲切的对待。人道主义以我们从教育中养成的慈悲心和敏感性为基础，促使我们为别人做我们力所能及的一切好事。人道主义促使我们对同类仁爱、友善、慷慨、宽容、怜惜。在我们生活的社会范围内，这种博爱精神又产生人们对祖国之爱、父母对儿女之爱、儿女对父母的怜悯同情、夫妻之间的柔情蜜意，以及人们对亲近者和同胞的友谊和好感。

应该把力量看作一种道德，因为保卫社会，即保证社会安全正是要靠力量。伴随力量而来的常常是行动积极、心胸开阔、敢作敢为、坚忍不拔、谦虚谨慎、沉着冷静等品德。一个人行动积极也应看作一种美德，因为美德是旨在造福社会，它应当表现积极，而不能游手好闲，漠不关心。它与欺世盗名的假道德不同，搞假道德的人是赶时髦，希望以欺骗手段猎取高位，常常把于人无益的行为自诩为功劳。游手好闲无疑是在一切社会中都能见到的一种恶德。社会可能感激我们的只是因为行动积极能对社会产生利益。只有这样产生利益的积极行动才值得社会尊重、赞赏和感谢。

公道是一切公共道德的真实基础。正是公道维持着社会成员之间的均势；我们在上面讲过，正是公道拯救社会免于因人们天赋不平等而可能产生的各种灾难；正是公道善于利用人们之间的不平等来为公共福利服务；正是公道保证人们享受人的权利、所有权、占有权、人身不受侵犯权和自由，并保护他们免受暴力的侵犯和诡计的谋害；正是公道责成人们认真负责，忠于义务，使人们免受商业中弄虚作假的欺诈行为以及其他不法行为的危害；最后也正是公道保证社会上法律公正和赏罚公平，鼓励行善，制止作恶，迫使那些以同类灾难为代价换取个人一时享乐的人醒悟过来。

34．社会道德是必要的

社会应该向自己的成员提出的要求就是以上这些。一切事实都可以说明这些要求的效用。它们是必要的、不容怀疑的，因为它们是以

人的本性和以人们的经常不变的需要为基础的。经验证明：随着这些要求的放松，人民就会变得越来越不幸；如果这些要求受到破坏，社会就肯定会瓦解。总而言之，一切都证明没有公道就哪一个社会都不能存在下去。行政和立法权力机构除了实行公道以外就没有别的任务。它一旦忽视这个任务或者背离公道的原则，社会就会变成互相争吵斗殴的涣散的人群——他们不受任何公共利益的约束，仿佛只能互相损害。正是在这种情况下，生活在社会中往往还不如穴居野处时过得快乐。处在总是互相仇视、只想夺取别人所得的自然恩赐的不公道的人群中间，倒不如个人单独生活有意思。

35．论政府的责任

一切政府的目的都是为社会谋幸福。人们联合成为社会，同意让自己服从一个代表人们公共意志的强大的权力意志，为的是获得更大的安全和幸福，平平安安地享受自己的劳动果实，以及保卫自己，抵御社会内部的恶德和外来的侵略。

不管人民所同意置于自己上面的政权是什么形式，不管人民交给政府的是否为全权，人民永远不愿意也不会愿意让政府有权不公道地对待自己，让它有权使自己陷入赤贫境地。人民的目的从来不会是使自己的命运日益恶化。人们出于本性需要，出于企求幸福而联合起来互相帮助，说他们甘心情愿从属于一个剥夺他们生活必需资料的政权，这可能吗？说一个社会愿意让这个把各个组成部分联合起来的整体变成使自己瓦解和毁灭的致命的武器，这可能吗？

我们应该不轻信诸如此类的无稽之谈。即使某一个社会由于顽固的偏见和无知，或者由于一时狂热以致丧失理智到了放弃自己权利的地步，即使它被武力征服，暂时被暴力夺去了不可剥夺的天赋权利——甚至到了这个时候，我们也不应该认为这个社会已经失去了它对篡权行为控诉、声辩和抗议的权利，它也不可能允许同这种篡权行为和解。社会的权利就其本质说是永恒的和不可剥夺的，暴力永远不可能成为神圣的权力。

36．论权力的起源

我们由于理性之光的引导，进步到了能够解释权力起源的程度。这时候我们深信：权力的真正基础是公道；权力的使命是把人们的利益统一起来，它的威力也就恰好包含在其中了；人们的幸福是哪一个政府都永远不应忽视的目标；这种幸福只有依靠道德才能得到。任何人都不会无条件地放弃自己天赋的独立地位。我们同意服从别人的意志，只因为希望这样做得到的利益，大于按自己意志去做所得到的利益。公民之所以听从法律、公共意志和最高权力，只是希望这样做比按他们个人的企图和幻想去做能够使他们更可靠地获得长久的幸福，而按个人企图和幻想去做，反而常常事与愿违。父亲对儿女拥有权力也是同样的道理。儿女之所以听从父亲也决定于同样的动因——听话，福利就随之而来。有钱有势者的权力和威信之所以得到穷人的承认，是因为后者期待着前者的帮助和保护。社会的权力建筑在它能保证自己的成员获得某些好处上面。最后，治人者的权力只能建筑在人民由于统治者的才干、关怀和美德而获得的福利上面。

第二讲 论政府

1．治理的意义是什么

治理的意义就是责成社会成员切实履行社会契约规定的条件。这就是鼓励或迫使他们行之以德，增进公共福利。人们如果通情达理，就会知道服从政权是必要的。每一个对享受生活福利感到满意的人，是不会去妨碍别人去享受生活福利的，因为经过深思熟虑，会相信任何人的福利都同他的同胞的福利息息相关，不可分离。因此，每个人给他人以什么样的帮助，就能够从他人那里获得同样的帮助，或者指望在将来获得同样的帮助。凡是以得到大自然所允许得到东西而感到幸福的人，永远不会萌发利用自己的体力和智力优势去反对别人的念头。没有什么力量能够限制人们贡献自己的才能。人始终是自由的，因为除自然法以外，没有其他法则应该服从。人的生命财产都是安全的，因为谁也不想侵犯他的权利。弱者不需要强者的庇护。有教养的人根据善良意愿把自己的知识和才能贡献给社会。总而言之，没有哪一种力量能够迫使道德高尚、生活幸福的人无报偿地丧失自己的独立地位，也没有谁愿意滥用这种独立地位。

但是人们生来就有自己的情欲；一些人受理性（即对自身利益的认识）的约束或指导而成为对社会有益的公民；另一些人由于利令智昏、想入非非、愚昧无知、弄虚作假而总是对社会及其成员起有害作用。人一受情欲支配，就看不见自己生活所在的社会的目的，就忘记自己有义务帮助别人，而别人也有权利指望获得这种帮助——简言之，就是把人人都有的共同需求和渴望置诸脑后。

因此，实力应当帮助理性。每当人们眼看要偏离社会目的的时候，实力就代表理性，促使人们遵纪守法，让私人利益服从公共利

益。人们应当注意到：不使用实力，社会决不能保证公民享受社会生活的优越性，而只能使他们互相危害，而社会本身也只能做调解和拉拢工作。事实上，如果每个人都只追求情欲所支配的目的，而不考虑其他诸如此类的目的，那么，各种复杂的利害关系就会步步阻碍社会发展，并且常常会在社会成员之间造成敌对，造成危险的争斗。最强有力的人会压制那些弱小的人，最狡猾的人会欺骗那些老实的人——总而言之，每个人都会利用自己的能力去残害自己的同类，于是同类人则时而成为暴力的牺牲品，时而又成为奸诈手段的牺牲品，大家胡作非为把生活弄得彼此不堪忍受。

2．政府的功用

为了避免这些危险，每个社会都感到需要服从一个统一的意志，一个有权指挥全体社会成员的统一的政权。这个政权要变成一个仿佛能把每个人的意志、才能和企望都汇聚起来的公共中心。这个中心是作为原动机出现的，它从整个社会获得动因或动力，一旦发动起来也就推动社会的一切部分。因此，每个人为了自身的福利就放弃独立地位，因为保留这种独立地位只会毁灭自己和别人。于是他使自己的意志、自己的能力和行动一概服从于一个以推动整个社会为天职的中心力量。

3．“政府”的定义

总之，政府是根据社会意志而建立的政权，用以调节全体社会成员的行动并责成他们促进实现社会意志所提出的目的。这个目的就是谋求整个社会以及它的一切部分的安全、幸福和完整。

4．统治者和臣民的区别

这样，在政府成立以后，人与人之间就建立了新的关系。一个人或一个集团获得发号施令的权力，其他人就得服从。前者的义务是表达自己的意愿，后者的义务是实现这种意愿。于是一些人成了统治者，另一些人成了臣民 。可是权力和服从的界限是怎样的呢？这种界限是存在的，是无时不有的，是由公道原则即由联合成为社会的人们的共同利益决定的。无论对统治者也好，或是对臣民也好，这种界限对双方都是一样的。政权只在它能够保障社会福利的时候才是合法的。对政权的服从只有在这种服从能够保障社会幸福的时候才是合乎理性的和合乎道德的。服从社会公认的政权所制定的公正法律，意味着为了自身的利益服从社会，服从社会理性。反之，服从违抗自然和违反社会目的的政权所制定的不公正法律，就意味着听从情欲摆布，屈从狂妄意图和任性要求。

如理性所确定的，任何政府所依据的共同原则就是这些。现在我们来研究政府是怎样产生的。

5．政府的起源

现在大地上存在着各种不同的政府，要推测它们的起源似乎就意味着漫无边际的虚构，或作徒劳无益的幻想。设想这些政府仿佛都是在相同的条件下按同样的方式产生的，这是不合理的；力图把它们纳入一个模式，那也是不恰当的。大概而论，它们是由于各起不同的情况、各种不同的思想和愿望而产生的——总而言之，是由于极其多样的需要而产生的。它们的发展和加强大概经历了各种不同的事变，使用了各种不同的方法，还受到各种不同力量的支持。它们的削弱想必也有许多原因，就是这些原因导致它们或速或缓地趋于瓦解。

不过，我们还是想按照各个政府是怎样产生的情况来探究人类理性和人类社会的发展过程。如果从最普通的最广泛流行的信念出发，如果从人所固有的最自然的概念出发，我们大概不会冒犯错误的危险吧。

6．人治人的现象是始终存在的

严格地说，人治理人的现象始终总是存在的。只要稍微思索一下，这个道理谁也不会感到惊奇。因为人是社会的产物，人一生下来就需要父母抚养、指导，童年时代从社会获得各种帮助，成年以后由于种种需要使他更加依赖社会。不管我们对人类的古代将持何种理论——是说人类从来就存在，还是说人类仅仅存在于一个有限时期？是确信人类始祖只有一人，还是相信人类始终处于像我们现今所看到的这种状态？——在人类整个历史时期，社会总是以某种形态存在着的。甚至即使社会起源于一个家庭，这个家庭承认它有一个首脑，这个家庭的人口到后来终必繁衍到一个人管理不了的程度。第一代父亲（实质上是第一任国王）所享有的家庭成员的尊敬和服从以及他所拥有的权力，以后会不可避免地由他的继承人所分享，会逐渐削弱甚至完全消失。新的利害关系、新的需要和各种不同的情况产生了纠纷和战争、居民迁徙和革命，引起了新社会的诞生。另一方面，普遍的自然灾害，例如鼠疫、饥荒、地震、水灾，也会造成某些社会解体，促使居民迁离已垦土地，以免遭灭亡。但是，不管这些离开原先居住地的流民群的命运如何，他们总不会完全忘记：他们曾经在某一个政府的管辖下生活过，是谁管理过他们。

从古老的历史中找到现代政府的真正根源，而不是找到虚构的和幻想的根源，这是应当追溯的契机之一。

7．社会的好处——最高权力的起源

经过一段间歇时期之后，社会上这些疏疏落落的自然灾害渐渐平息，人们于是开始考虑恢复政府的权力。当然，他们首先注意的是那些比别人更加有益于社会的人，以及可以指望将来从他们身上获得更大利益的人。心地善良、才能优异是有益于社会的，是管理人的人所必需的自然条件。毫无疑问，正是因为具备这些条件，头一批统治者才获得权力。我们越是深入研究黑夜般的古代历史，对当时留传下来

的资料就越能获得比较明确的概念。那些贫乏的资料告诉我们：头一批统治者，像头一批神灵一样，乃是人类的恩主。例如，形形色色的俄西里斯们、赫耳墨斯们、特里普托勒摩斯们 (1) 就是古代野蛮民族的首领和导师。野蛮民族在这些人物活着时授以最高权力，随后又把自己的感恩之情伸展到尘世范围之外。这些民族对于那些生前造福于社会的人，就在他们死后尊奉为神灵。

人民受到毗邻社会的武力侵犯或突然袭击就团结起来以求自卫。这时要选择首领就不能不重视那些被他们认为最有能力保卫他们的人。于是在这个因力弱俱敌而联合起来的社会中，力量就成了最重要的美德，最优秀的品质。力量对于这样的社会来说是必需的。根据传说，赫耳墨斯、忒修斯 (2) 以及古代其他几乎所有的英雄之所以出类拔萃就因为他们力大无穷，勇猛非凡，并且功勋盖世。

自由选择君主也常能导致人民服从贤能者的政权。所谓贤能者就是指理智、才能、品德三者卓越的人，他们主要是心胸开阔、智能优异、知识丰富，也就是具有赢得普通人信服的优秀品质。普通人对于一些困难环境，自己无能为力，因而认为是神灵主宰的，一旦发现自己的首领具有善于从这种困难环境中找到出路的本领，就觉得惊奇莫名。这些才智出众的人就成为社会的立法者。他们使社会从属于某种秩序，向人民解释一些不可理解的自然现象；是这些自然现象曾害得人民恐惧、逃亡，曾使得社会上出现宗教仪式，出现神灵说话，老天预言吉凶，并且常常还有人把迷信和欺骗同真正的善行搅混在一起，借以奴役自己的同胞。像奥菲士、米诺斯、努玛·蓬庇利乌斯和安克·马尔戚亚 (3) 正是这种立法者，他们利用这种方法使自己获得人民的最大尊敬，使自己的权力获得最高威信。

8．贵族政治的起源

许多分散的家庭为了共同利益，为了互相保卫，就会联合在一起。这种小集体的联合，一点也不改变它们的家长原先确立的管理制度。每一位家长仍旧保持原有的权力。各个家长意志统一以后就把许

多原先分散的彼此孤立的小集体联合成为社会，然后协同一致来调节社会生活。贵族共和国大概就是按照这种方式建立起来的。

9．论征服

多数政府毕竟是通过暴力和掠夺而产生的。幸运的强盗伙同别的强盗，手持武器，猛攻其他社会，奴役它们的人民，抢夺它们的财物，推翻它们的政府，废除它们的法律，乘胜消灭原有的首领，篡夺其位置。战败的人民吓得心惊胆战，迫不得已驯顺地接受篡位者所强加的新枷锁。像尼姆弗罗德 (4) 、瑟左斯特里斯、亚历山德罗、赫洛德维格 (5) 的新帝国就是这样建立起来的。

10．联邦共和国

小社会加入大社会中，这种加入或者出于自愿，或者由于使用暴力。有些民族由于无力自保，就向比较强大的民族寻求保护。有些国家看到邻国地位优越，就放弃自己的独立，服从邻国政府，以期邻国保证自己也取得这种优越地位。此外，还有一些力量过弱的社会，为了抵抗侵略，甚至违背本身意志加入强国征服者的阵营。最后，还有一些势均力敌的社会，有时也在一定条件下结成联邦，以显示比单独存在时更强大的力量。历史上的亚该亚同盟 (6) 就是这种联邦。现在的瑞士 联邦和联省共和国 (7) 也是这种联邦。

在我们时代，整个大地已分属许多政府，这些政府的形成不属于这个类型，就属于那个类型，或者说，不循这条途径，就循那条途径。一个社会在选择自己的管理形式的时候，不采取这些形式之一，而另采取其他形式的，历史还没有给我们提供任何范例。不管怎么样，即使那些谄媚者和骗子手竭尽全力编造出所谓理想的政权起源的说法，并且为那些管人的人制造出各种仿佛使他们有权压迫人民的头衔和爵位，我们还是认为所有这种探索蒙昧时代政权最初起源的努力

都是徒劳无益的。无聊的头衔！虚伪的权利！它们在理性面前都会烟消云散。理性昭示我们，只要重视它的忠告，不论强使社会臣属于某一政府的条件和情况如何，哪一个社会在任何时候都不会同意它的统治者使它陷于贫困和灾难之中。暴力、欺骗或谬误虽然能使真理蒙上阴影，能阻碍人民认识它，但永远也不能最后消灭真理，这是不容置辩的。

11．君主政体的起源

我们深信，人们心目中始终有一个政府的原型。他们诞生在由父亲当家的家庭里，永远不会忘记这点。社会是由许多分散的家庭组成的。它把许多家庭的利益统一起来，组成一个大家庭。但是在这个大家庭里有一个首脑，还是有多个首脑？无疑，两种情况都可能发生，但这并不会改变事情的实质。不管怎样，反正一切会迫使我们认识到：无论在哪一种场合，理智都会迅速引导人们得出同样的结论。

还在远古时代，生活的经验就暗示人们：由于各人的利害、欲望、意愿的不同，也由于各人的信念、观点、举动的差异，所以几个人的共同管理，即使这几个人都是最公道、最正派的人，总是不能把事情办得很好，甚至常常会妨害社会的团结一致，造成各行其是，阻碍社会计划的实施，使它的创举无法迅速地切实地实现。因此，人们很快就相信一人执政制的优越性。这种一人执政制度就叫作君主政体，它是以家长作为原型的。

社会想把君主看成为了亲爱的儿女的幸福而管理儿女的父亲。做父亲的从儿女的幼年时代起就关心他们的安全，看到儿女弱小就保护他们；体察儿女的需要，满足他们；到儿女成长、身体强壮起来的时候，就逐步培养他们成为有用之人；还教导他们尽自己的力量才能增进自己所在的这个小社会的福利。由此可见，君主制政府在人们想象中是完全合乎自然的统治形式。

如果特殊情况有时使社会只得把最高权力托付给多位家长（社会原以为他们能够齐心合力共同执政），那么社会就有可能一次次陷入

迷误，对于社会似乎能找到一种稳固可靠、始终适于实现自己夙愿的政体丧失信心。享有同等权力的各政府成员，能力、品德、才智各不相同，各人固有的癖好更大不相同，势必意见分歧。社会卷入他们的纠纷之中，分成此党彼派，就常常造成灾祸。痛苦的经验使它深信：必须回复到一人为首的政府制度。君主政体对于四分五裂的大社会差不多始终显得是摆脱困境的良好办法。整个社会都希望从它身上得到休养生息，因为人们由于互相折磨已经疲惫不堪了。

12．君主政体的缺点

君主政体也有缺点。滥用一词总是与权力结不解之缘。不错，集中在一个人手里的社会力量能量大、功效高，可是，正因为如此，这种力量就对社会本身隐含着巨大的危险性。

君主忘记了自己的义务，他的臣民也忘记了自己的义务。君主滥用权力激怒了臣民，臣民就以暴力对抗暴力。如果他们的努力获得成功，他们就变革政体，并且希望在这个变革中夺回此前被剥夺的最大福利——他们就怀着这种希望以自慰。他们情绪激昂得发狂，如果不赶快实现政府改革就不大可能平息下来。这时愤怒支配着社会的行动和言论，社会越是希望获得更多的福利，越是要把那种与滥用权力结不解之缘的政体抛得远些，因为不久以前已吃够了它的苦头。甚至连旧政府的名字本身也变成为社会所憎恨的对象。那时人们就不再局限于进行温和的、容易实现的改革，而宁愿推翻一切。接替君主政体、专制政体和暴君政治，出现了叫作共和政体的政府。

13．论民主政治

当整个社会自己负责行使政权并自己制定法律的时候，这样的政府就叫作实行民主政治 的政府。在民主政治下面，最高权力属于整个社会。可是，这里出现的秩序紊乱很快就使这种社会变成一种无政府

状态。由于行政本身的无能、各人情欲的斗争、公民的缺乏理智，社会被弄得精疲力竭，于是便把政权交给选出的几个人，委托他们代表社会。这个政权受社会有限或无限的信任。有时候人民也保留创制、审查、同意或否决法律的权利；有时候则把这一切都委托给负责官吏，而只保留听取报告之权。

这种治理方式名叫做贵族政体 。采用这种治理方式的时候，社会就打算把全民执政时那种过于混乱、毫无秩序的政权交到少数几个人手中。如所预计的，这几个人应该拥有同样的威信，并且具有同样的才能和品德。

14．民主政治的缺点

在民主政体下面，每一个公民仍然是独立自主的，如果可以这样说的话，因为他的自由只受那些他自己认为必须承担责任的法律的限制。人们所持的信念是，一切公民人人都应该同样遵守的规章乃是防止天赋不平等的最可靠的手段。他们希望每一个享有权利的人不再做暴力的牺牲品。其实，他们完全不知道，建立人间平等的想法乃是空虚的梦想。他们不知道，甚至表面上的平等也只能是偶然得到，而且只能保留极短暂的时间。他们没有注意到，因为个人在民主政体下享受的自由比在其他政体下要多得多，所以个人情欲会产生比较严重的后果。人民常常因为不善于深思熟虑，转瞬间就造成不可挽救的灾难。拥护民主政治的人看不出，当坦率的人士丝毫也不能向公民作出满意的许诺时，某些贪权者却能用空口的保证和充满虚情假意的口号煽起粗心轻率的人民群众的狂热。

我们看到，民主政治总是风波迭起、动荡不安。它的政权软弱无力，因为权力太分散了。它不受人尊重，因为每个社会成员一方面知道它只是政权的代表，另一方面认为自己有权滥用民主权利。它一点也激不起人民的感情和想象力，因为它的代表机构缺乏必要的力量。在这种政权下，每一个公民都认为自己是独立自主的，让自己的意志听情欲支配。独立自主的人民自己执掌最高权力，受了蛊惑家的迷惑，成了他们的奴仆，成了他们玩弄阴谋诡计的驯服工具。于是不安

分的公民分成各种党派，纠纷和争执之火在一切才智之士中间熊熊燃烧起来。内战把社会弄得四分五裂。那时人们敌我不分、爱憎混淆，以致常常把信任交给最危险的敌人，而对真正的朋友却加以残酷的迫害。人们有时甚至投入叛徒的怀抱，后者迫使他们以自由为代价，换来毒品当作良药使用。最后，人民因为自己的无节制而弄得精疲力竭终于陷入奴隶地位，屈从某一个人或少数几个人，舍弃自由，戴上枷锁，还认为自己很幸福 (8) 。

15．贵族政体的危险性

为了避免这些老是伴随着民主政体的灾难，社会有时就采用贵族政体。它从公民中选出几个自己认为值得信任的人执政。但是在择人时由于偏爱、无知和听信谗言，以致所用非人，社会本应靠他们来保护和捍卫，结果却变成了他们的牺牲品。在这样一些首脑之间自然没有也不可能有什么意见一致。他们每个人受功名利欲驱使，都想凌驾于同僚之上，彼此都把同僚作为竞争对手。这些人无论才能也好，威信也好，都是不相等的，当他们之中谁也占不到上风的时候，社会上就出现了许多玩弄阴谋诡计和勾心斗角的事情。贪图权位者就拉拢信徒结党营私。最后，被搞得四分五裂、焦头烂额的人民群众以自己的鲜血为代价最后换来几个侥幸战胜竞争对手的新统治者，或者成为一个最强大党派的牺牲品。

共和国的领导人不总是喜欢这种不光彩的行为。为了自身的利益有时也试图防止和他们一样的公民贪图权位可能产生的后果。他们用严格的法律来维持他们之间的尚未普及全国的均势。但是人民从这里还是一无所获，他们仍旧要服从许多统治者。这些统治者以巩固人民的奴役地位、享受他们俯首听命之果为总目的，协同一致地奴役他们。这样一来，几个有势力的家族就成了国家的主人。他们沆瀣一气瓜分国家的财富。人民头上去掉一个最高统治者换来几个暴君。暴君们联合一致压迫人民。他们的压迫比过去更加残酷，因为他们的统治更有谋划，更为连贯，更成系统。个别人的贪欲会随着时间的流逝而起变化，会随着这个人死去而消失。经常存在的一个阶层的贪欲因为涉及整个阶层的利益，总是很少变化。

16．论混成的共和国

民主政体和贵族政体带来的灾难多么深重啊！受过痛苦的教训，人们就试图用另一种政制来加以缓解。他们希望，依靠一些最有名望、最有知识和最为富裕的人的智谋才略微平息人民的冲天怒火。他们设想，仿佛让这些人分掌政权，人民就会坚决地跟着走。他们料想，人民将会关心自己的利益，保持自我克制能力。

这些想望实际上是痴心妄想。最有名望的人组成议会或参议院，但参议院的利益几乎从来不是人民的利益。参议院力图统治人民，人民也力图驾驭参议院。在一个国家内这两个势力就从此永远分立。分立产生妒忌和竞争、猜疑和经常的不信任。一面是玩弄权谋诡计，另一面是表示愤恨和狂怒。国家的各种力量几乎永远不能保持平衡，永远不能团结一致，共同行动。最合理的法律、最有利的创举、最有益于社会的计划一概被当作恶劣可疑的空论加以否决或搁置不理。由于人民对参议院、参议院对人民经常进行紧张的斗争，社会就老是处在纷争不和的状态中。社会既然忙于内争，也就成了那些贪图权位者的牺牲品。这些人善于利用人民的粗心大意谋取私利，惯于靠牺牲自己的对手来飞黄腾达。结果是这些人给祖国戴上镣铐，同时还吹嘘自己是在为祖国效力。在混成的共和国里各个政党的斗争几乎都是以攫取权力和推行暴政而告终。古罗马的政权组织是这样，这个城市的本身命运也是这样。

17．论封建政府

还有一种政府形式，有时也归入共和国之列。它起源于抢劫、战争和暴行。征服异国的君主为了尽力笼络手下军人，允许他们——有时是出于自愿，有时是向实力让步——独立自主，随着就常常出现一个很危险的政权。在这种情况下，君主政体就和贵族政体结合在一起。军人成了一部分最高权力的拥有者和被征服民族的土地占领者，一些人还希望当这个民族的代表。他们为君主设置不可克服的障碍，

使法律在这些武装的人民“代表”面前失去效用。在这种统治方式下面，君主差不多总是显得软弱无力，不能影响事态的进程。人民也在为数众多的暴君的统治下遭受压制。这些暴君无法无天，认为自己有权压迫不幸的同胞而不受惩罚。他们预先捆住君主的手脚，使他永远不能干涉他们的独断专行。

很久以前曾经在整个欧洲建立起来的封建 政体就是这个样子。这种政体出现在秩序大乱的时代，它由一些惯于一意孤行、胡作非为的强盗建立起来的。强盗们受征服者统率，做征服者的支柱。这种野蛮的政体，或者确切些说，这种经常的无秩序状态其全部野蛮性直到现在还在波兰保存着。它在德意志帝国也部分存在着。它的遗迹在所有现代政府中都可以明显地看得出来。

18．论共和政体的动力

一位著名作家 (9) 说过：道德是共和政体的动力 。但是，如果仔细而深入地研究一下，我觉得好像可以发现，在共和国里人们崇拜的是另一尊偶像，道德本身总是成为这尊偶像的牺牲品。这尊偶像就是平等。前面已经讲过，平等原是实现不了的幻想；大自然并不曾把平等赋予我们这一类存在物，在人们之间建立平等的努力也是劳而无功的。在共和国里提倡热爱平等甚至会使公民对道德产生妒忌心和不信任感。这种妒忌心会成为嫉贤妒能，乃至针对最卓越的功勋人物。大家于是开始担心一些本该受到尊重的人，害怕这些人似乎不会利用自己应有的威信，不会使社会听从自己。

这种心理产生一种有益于自由的警惕性，但同时也产生一些忘恩负义的行为和许多不公道的现象；而不公道现象则会挫伤可敬人士的积极性和销蚀他们的爱国心。指责共和政体这些缺点给社会带来这么多害处是完全正确的。道德越是显得自己光彩夺目，人们越是觉得它不堪忍受。迷恋平等主义理想，因而极力追求平等，实质上这不是别的东西而是妒忌心的表现。如果说是道德高尚、心灵优美之人的热忱创建起共和国并作为它的柱石，这句话是正确的，那么，说这种强烈情绪往往不能长久保持，同样是正确的。当有益的活动受到压制，受

到不公正的处罚时，这就等于鼓励犯罪。结果热爱平等就以由道德建筑起来的以及由道德支持了一个时期的高楼大厦遭到破坏而告结束。阿里斯梯德成了贝壳投票制的牺牲品，在弗基昂之后又有谁只要说几句粗鲁无礼的话就能在雅典成为有道德的人呢[10]？

其实，在共和国里，对共和制度和共和法律的忠诚，本身常常变成极危险的偏见。没有哪一部人为的法律不是颁布出来力求永远有效，但只有我们永恒的自然法才具有经常指导我们的性能[11]。在共和国里修改哪一部法律都难免不引起革命。理性常常不得不尊敬人民的偶像，它习惯于尊重它们甚至在它们带来巨大危害时仍然如此。另一方面，希望夺权的人常常为私利寻找机会利用国家的秩序紊乱局面，借口变革和改革鼓动人民闹风潮。

19．论有限制的君主政体

社会也同单独的个人一样，无时无刻不力图改善自己的命运。一切共和国（甚至包括温和的共和国）都有缺点。这些缺点使人民相信只有把君主政体和共和政体结合起来，才能过得幸福些。他们认为这样均衡的政权能够限制国王的滥用权力，贵族的贪名弄权，人民的情绪过激。三种政体结合，就会产生所谓混成的或有限制的君主政体。人们希望通过这种君主政体使各种社会力量得到合理的安排。

人们觉得，滥用一词总是与权大分不开，为了防止滥用权力现象，应该把权力交给各个居民阶层的代表手里，阻止国家中任何一个阶层为私利而破坏均势。这种政府被视为人类理性的杰作。在这种政府之下，不变的法律同样指挥着一切社会成员。国王承认一切社会成员的权力。国王想作恶时，人们就束住他的手脚；只有他行善时，才给他以完美的自由。每一个公民都受法律保护，免除暴力侵害。这些法律再也不受最高统治者及其宫廷的任性要求和古怪欲望的支配。人民选举议员，议会代表人民，人民通过议会参加制定法律，作为自己的行为规范；而那些在出身、财富和社会地位等方面声望卓著的人则在议会里面合作共事。最后，因为国王有实施法律的义务，所以依法授以王权。在这种政体之下，法律只是社会意志的表现。公民每个人

的人身、财产、自由都是神圣不可侵犯的，任何力量都不能加以侵犯而不受惩罚。

英国试图实行这种政体，为我们作出榜样。如果认为人们创制某种公共法规以保证人民的幸福是办得到的，那么，毫无疑义，创立一种政体把至今人们所能发明的一切政体加以平衡和调节就也应该是办得到的。

但是，并不存在那种能够不受人类情欲侵蚀的建筑物；也不存在那么明智和那么严密的法律——任何暴力或狡计都不能最后摆脱开、规避开或者加以破坏的法律。人类的理性不能预见和防止命运注定的一切情况、事变和革命。隐藏的情欲像地下水一样逐渐地、悄悄地破坏着十分牢固的建筑物。有朝一日也许会发现，我们今天认为这样成功和这样值得赞美的政体，竟具有联合成一体以前原来那三种政体所具有的种种缺点。

狡猾的国王也许能够迫使人民的代表帮助他奴役人民。对贪得无厌的人来说，金钱可以获得无可比拟的权力，金钱就是他们行为的唯一动机！国王作为数不清的财富的占有者，自然很容易引诱某些既贪婪又吝啬的人。最高统治者拥有完全的和绝对的权力指挥雇佣军，不难凭借武力强使那些不听诱骗或无法收买的人屈从自己。涣散的公民对于贪权恋位的国王不断玩弄权谋，归根到底只能起极其微弱的阻碍作用。卖身投靠的贵族对于当局的独断专行，也只是一个不够牢固的障碍物。最后，满怀不安情绪、好吵好闹的人民采取放纵不检的行为以争取自由，结果可能使自己轻易地落入陷阱，戴上镣铐。人民的永恒幸福只有建立在明智的理性上，对社会福利的真诚热爱上和善良的道德风尚上，才具有真正牢固的基础。不文明、不道德的人民迟早会变成奴隶。

20．论绝对权力

不论采用哪种政体，绝对权力都是必须的。不论这种权力是怎么样的，它都应该设法拥有一切社会力量。为了做到这点，它就不仅应

该制定法律，而且要有十足的力量来行使这些法律，并消除执法过程中某些公民凭私欲设置的种种障碍。如果社会政权没有足够的力量强使全体公民促进公共福利和促进社会的安全保障，那么社会就不能实现自己的计划。

同时政权也应当解决为了这点什么方法才是最佳方法的问题。扼要地说，要建立社会中心力量以便给一切私人企图提供一个总方针。这个中心力量应该具有足够的权威，以便强使他们同意这个方针。政府权力有限就不能展开积极有效的活动，因而会让各个社会成员凭恶德把本来以实现公共福利为目的的联合体变得软弱无力，甚至产生危害作用。

甚至连以最热心的态度对待自己的自由的某些社会也认清这个道理，因为它们常常在政治斗争最炽烈的时候（至少在某一个时候）不得不服从一个无限制的权力。罗马实行狄克推多 制度就是如此。

可是，这样必需的权力应当交给什么样的人手里呢？怎样防止权力变质和出现不堪忍受的滥用权力现象呢？看来问题似乎难以解决。如果把管理权力委托给某一个人，他就成了唯一的社会中心，把一切权力都集中在自己手里，使所有的人都只为他一个人服务；他就会把国家一切实力用来满足个人私欲。可见，把绝对权力不加限制地委托给一个人只不过是疏忽大意和丧失理智的结果。也许，应该把最高权力交给少数优秀公民吧？可是他们很快就会变成统治社会的暴君。也许，人民应该把全部权力保留在自己手里吧？可是他们不懂得怎样行使权力，即使偶然负起管理责任，那这也是一种不审慎、不明智和不适当的管理，并且常常是一种违反人民最重大利益的管理。

怎样摆脱这些困难呢？除了在社会各个阶层之间实行分权以外，没有更妥善的办法，因为把权力集中在一个阶层手里，这就给这个阶层以压迫人民的可能。这个分权方案决不是不能实行的或荒诞无稽的。必须使国王的权力始终服从人民代表的权力，必须使这些代表经常听从授权人的意志。这些代表是从授权人那里得到自己的一切权利的，对于授权人来说，他们是执行者，是受托人，而决不是主人。

21．哪一种政体都不是尽善尽美的

我们试图从各种政体中找出一种尽善尽美的，无疑会进入歧途。尽善尽美的政体是那种能保证最大多数公民幸福和安全并防止少数人恣意纵欲的政体。因为政府这个机器每分钟都在腐朽、削弱、离开自己活动的目标，所以凡是经常严格要求自己、时刻毫不放松地注意调控这个机器的政府应该看作是最贤明的政府。

公正的政府关心的是每一个公民在可能达到的最公平的条件下享受社会生活中的一切优惠，因为人们之间福利分配越是公平，整个社会就越是幸福。最低级公民和最有声望的公民甚至和国王一样，也有权享受与他的社会地位、与他功绩和能力相当的福利。

一切政体都有实在的优点和缺点。它们毫无例外地全都有大量不合适之处，全都包藏着招致自己瓦解和灭亡的原因。如果说滥用权力会导致暴政，那么，滥用自由也会导致放纵恣肆，其后果如同暴政一样可使国家灭亡，因为到那时候每个人对他人都会变成暴君。权力集中后，权力就具有极大的威力和效力，因而就包藏着巨大的危险性。好啦，要是把权力分开呢？那么权力就会弱化了。许多复杂的工具常常同结构简单数量不多的工具一样容易失去效用。好吧，要是人民心怀恶意、懈怠、堕落呢？这意味着权力已失去任何力量。要是人民都遭受奴役呢？那么他们就会变得委靡不振，丧失一切能量。要是公民开始藐视法律、不承认法律呢？那时一切都会陷于混乱状态。要是公民对法律显得过分依赖、俯首听从呢？那么，在许多场合这些法律也就被废止了。

依靠什么东西来解决这个问题，并从困境中找到出路呢？这样的出路要依靠理性来寻找，如果缺乏理性，则要靠实力和必要性来寻找。正是必要性从灾难的环境中产生最大的福利，从极端难以忍受的奴役制度中产生为自由而斗争的勇士和复仇者，并且从灾难和不幸的陷坑中诞生幸福。

由此可见，使权力和自由处于公正的平衡状态，结果就产生了好的政体。所以，任何政府如果能保证大多数从属于它的公民过幸福生

活，不管用什么名称，都是好政府。这种政府提供给公民的自由同每个公民有可能为自己的幸福（又不损害他人）而劳动所需的自由相当，它就达到了上述目的。

22．同一种政体不能适合于一切民族

同一种政体不能适用于一切民族。人们因居住在不同国家而彼此疏远。他们有不同的风俗习惯，有不同的信念、爱好和需要，要使同一种政体适用于一切是不可能的。国家幅员大小、地理位置、物产特点——这一切因素决定着政体差异的必然性。如果一切民族实力相等，文明程度或理智相同，那么管理他们就没有困难。如果他们都有贤明君主，那么他们就会同样幸福。

23．国家安定不是政府高度贤明的标志

人们可能会问，什么样的政府才是最安定和稳固的政府呢？人们凭经验设想，安定和稳固这两个特征也许能够判断政府的贤明和政府的向善吧？这是误解。政府保持长久决不能证明它是有益的。亚洲几个幅员辽阔的国家几千年来一直在无理性的专制压迫下呻吟着，尽管政权频繁易手，但这种专制制度始终同样地统治着不幸的奴隶。人民囿于无知和懒惰，更囿于迷信，对压迫习以为常，甘心忍受。他们的生活方式所养成的麻木不仁，使他们不知道世上还有比他们的苦命好得多的幸运的人。

24．富强不是幸福的证据

可以设想，国家富强，商业发达，物产丰饶，对邻国居于优势地位，使我们有可能判定它的政府是向善的。这是误解，对此我们应当

加以舍弃。国际上最强盛的帝国，国内状况往往最糟糕，比所有被统治的地方都糟糕。

当战争狂热控制着某一个民族，确切些说，控制着那些管理这个民族的人的时候，那就不管这个民族的战果多么辉煌，功勋多么显赫，对邻国的暂时优势多么昭著，它都不能不为这种雄强外表付出高昂的代价，而国内老百姓则只能因此大吃苦头。好战的民族，征服他国的民族，真像那些有毒的昆虫，它们螫伤了别的动物，自己也会在螫伤中死亡。

一个国家自然资源丰富，土地出产充足，换言之，它的自然和生产条件优越，决不能证明政府的正确，也不能证明政府的贤明。世界上是不是有一个国家比印度更富饶同时又更不幸呢？

判断政府是否贤明要看它利用国家的土地和财富以及使用民力是否明智合理，使用得明智合理就能保障臣民过幸福生活，这个幸福就成了判断政府好坏的唯一依据。善于集中公民的意志，用以促进公共福利——能这样就证明国家有真实力量。在一国之内，情欲会涣散臣民，把他们的利益同社会利益对立起来，这个国家就没有实际的力量，稳固的力量；一旦坏风气入侵，政府就会变坏。风气恶劣的社会决不会是幸福的。它一切努力，一切辛勤所得到的成果只能是昙花一现的。好战的政府总是经常更迭、变动频繁，完全不能从事公共福利建设。它还会经常把社会福利献给好大喜功的国王，献给不安分的专门害人的宫廷谄媚分子和世间大人物。贪得无厌的政府把视线专门瞄准商业，一心想发财致富，死心塌地地把一切牺牲给自己所崇拜的偶像，千方百计地攫取财富，破坏公民的好风俗。

25．论权力的最初原则

马基雅维里说过，无论哪一个政府如果不反复回顾自己的最初原则，就不能长久存在[12]。如果所谓最初原则指的是人的本性、人们联合成为社会的目的、公共福利和公道原则，那么，这条定则的正确性就是毫无疑问的。问题如果是这样理解的话，那就无论什么时候

对于政府的优点、对于法律和公共设施都能作出合理的判断。但是人民的生活状况时常在变化，所以想把一些原始的公共制度应用到现在那就是错误的，因为由于时代的影响，那些制度往往变得无益，甚至有害。可惜人民差不多每走一步都要犯这个错误。

如果社会遭受某种灾难，通常会发生什么情况呢？一些改革家会立即着手调查研究，尽力让社会恢复它很久以前采用过的办法。他们想用过时的药方来治疗眼前的疾病。他们袭用古希腊罗马世界一些常常是草草写成的法律，仿效一些荒谬的风俗习惯，依据一些不大可信的事实、一些野蛮有害的权力——一言以蔽之，他们希望用他们祖祖辈辈所采用过的办祛来解决当前的问题。其实，如果人们注意到一切社会的最初的主要目的，注意到大家所固有的、构成他们的不可或缺的本性的品质，那么最困难的重大问题都能立刻解决。一种成见是，我们的祖先比我们聪明，在政治上这种成见常常造成致命的后果。崇古变成了迷信，迷信和健全的理性是势不两立的。民族发展起来，渐渐形成另外的民族，因此他们应当服从现代的需要，只有明智的理性能给他们提出合理的忠告。某种东西过去被认为是好的、有益的，但决不应该因此就认为它适合于现在。

人们如果注意这些原则，那就会明白：为什么现代政府多半是体制不定型，而在法律、权利、习惯等方面又彼此互相矛盾的某种大杂烩；为什么这台复杂的机器不能运转自如反而步步停滞，并且谁也找不出阻碍它正常运转的故障来。当我们想要修复这些严重危害社会的结构时，我们所面临的困难的真正根源就是在这里。虽然人们早已感觉到这些致命的、不公平的、考虑不周的原则是何等的不合适，但有些政府还是把它们长久地保存下来，普遍推行于当今时代，其原因也就在这里。

26．论改革和革命

应该承认，尽善尽美决不是人世间各种制度所固有的本质。管理方法像人们所干的任何事情一样容易改变，也容易革命，任何才智之士都不能加以防止。人间各种制度以需要为前提，凭实力和热情而建

立，在暴风骤雨、焦急不安、秩序紊乱的中心里诞生，最初受理性指导的就很少，人民十分小心谨慎地去预防受命掌权的人滥用权力的则更少。政府设施的突然改变，常常是人们情欲斗争、盛怒暴发和形势必需的结果。人们总是只考虑消除当前的滥用权力现象的手段，却不料有时竟用了另外一些更危险的手段来代替自己想加以消灭的滥用权力行为。

丧失了原则的人民企图通过内战、起义、弑君和谋杀等手段来克服自己所遭受的灾难，到今天他们究竟获得了什么样的明显的、可以看得出来的权益呢？亚洲人民杀死了数以千计的暴君难道就变得更自由更幸福了吗？不错，革命的结果有时能暂时改善人民的处境，但是更加常见的是革命造成长期的社会灾难，因为糊涂和愚昧常常在一刹那间就消灭了大家赞成的各种措施的成果，并且把一些最英明的法规和最有益的制度摧毁干净[13]。只有在某些场合下激情奔放和行为狂暴才会产生有益的结果。

暴虐无道的征服者消灭自己征途上所有一切，在他们之后，甚至连被征服民族的名字在历史上也保存不下来。君主们无穷的私欲、狂妄的政策、成堆的错误和失策把一些最繁荣昌盛的帝国导向不可避免的灭亡。社会只有在统治者的私欲和社会利益不矛盾的时候才比较幸福。各民族的幸福同各个人的幸福一样，可以同一杆不稳定的天平相比，只要砝码一加减，平衡就立刻受些破坏。

社会和统治者、统治者和社会进行着旷日持久的斗争。这个斗争总是力量悬殊的，最高统治者经常扩大自己的权力、力图统治社会，社会却总是不能把各成员的分散的意志统一起来。掌权的人不断地想要扩大权力、无限制地行使权力并消除自己恣意胡为的道路上一切障碍。专横霸道是一切君主经常追求的目的。这种追求很快就导致暴政猖獗，同样祸及君主与人民。臣民经常试图摆脱暴力。战争危害国家，因为它耗尽国家财富，消灭人民生命，造成贫困和灾难；和平削弱国家的自卫能力，使它容易变为强国的俘获物。商业是自由和安定的儿子，它创造财富。伴随财富而来的则是奢侈浪费，所以财富能使人民处于软弱无力状态。专制制度使国家民穷财尽，无政府主义（或极端自由）则通常总是使人民陷入某个专制君主权力的枷锁之中。

27．政府的慈善和仁爱包含什么内容

政府的美德应该包含使公民私人欲望服从公共利益这一项内容。试图压制私人欲望或者要求治人者自行舍弃私人欲望都是徒劳无益的。再没有比给人民造福的贤明政府更为罕见的了。可是，难道管理得很好的家庭就屡见不鲜吗？许多个家庭构成人类社会，家庭尚且难得治好，所以不能要求治理特大家庭的统治者始终具备必要的品德、才智和能力，足以使一些结构非常复杂的庞大的社会机器准确地运转自如。国王是一些以谬误为本性的人物，他们往往因无知而作恶，通常认不清自己的真正利益。人民作为一个整体，同各个个体一样，容易得病。频繁出现的尖锐的危机，具有决定意义的转变，有时能使政治机体恢复健康。这种健康状态可以保持下来，直到大自然通过新危机迫使机体重新化脓时为止。

我们就这样让大自然发挥作用，有时我们也帮助它，但只是在我们深信真能帮助它的时候。任何时候都不应该催促它，不应该试图加速它所决定的事态的进程，不应该阻碍它或者逆它行事。不应当忘记，我们甚至在知道灾害以后，还不知道怎样消除灾害。我们应当警惕：别让我们似乎笨拙的双手去加重这种灾害。我们对待受委托掌握社会权力的人的缺点应该像对待其他一切公民的弱点一样宽宏大度。我们试着进一步认识自己，认真考虑自己的弱点。我们特别要记住，对政府表示不满的权利只应属于社会，因为只有社会才能从那些滥用所托付的权力以破坏社会团结的人手中收回这种权力。

下面我们要说明：明智的公民应该忍受政府给他造成的不可避免的不方便，因为他一生下来就要服从政府的权力。作为社会的成员，公民有义务协助社会，他应当使用自己的体力和智力，提出合理的建议为社会服务，但任何时候都不要忘记，要禁止自己破坏整体的秩序，他自己也作为一个不大的部分包括在这个整体之内。

解决改变政体的问题不应为追求虚荣，为报仇雪恨，不应受情欲的影响。解决这个问题的权力属于冷静而不感情用事的理性和经验，属于沉着而深思熟虑的社会意志的表示。个人的利害关系差不多总是

不公道的，任何时候都不应该由它来决定社会利益。不善于管理的人之所以犯罪只因为他们牺牲社会福利来满足个人情欲。违反祖国意愿使祖国陷入混乱和争斗的深渊中的人所犯的罪行并不少于那些压迫祖国人民的人。不但如此，社会为了自身的利益还应该忍受那些无法克服的灾难。不用说，革命和革命震荡对于社会也是灾难，因此只有在取得长久可靠的重大福利足以抵偿暂时破坏安宁所带来的牺牲的条件下，才可以采取革命手段。人民老是心情激动，经常和自己的政府作对，就像病人一样，神智不安给他带来无穷的痛苦。

28．社会应当表现出忍耐和宽容

忍耐、宽容、沉着——这就是文明的理性的行为方式。思考周围事物的人可以看到大地上一切都服从自然法则，自然一旦起作用，就能利用潜在的力量从纷争中产生和谐，从灾难不幸中产生幸福，从狂风暴雨中产生平静和安宁。我们把一切希望都寄托在时间的前进和知识的发展上。

儿童由于常常跌跤，终于学会止步、走步和避免危险。人由于自己犯错误吃了苦头，就会变得聪明些，避免重犯错误。灾难是人们的伟大教师：它迟早会迫使人们诉诸理性，找出克服苦难的方法。既然人民不能期望竖立永垂不朽的丰碑，那就愿他们积极努力至少把临时住宅建造得舒适方便些，好让自己在这里面度过短暂的一生。

人啊！你们虽然自己微不足道，但还是想包容寰宇！你们在自己梦想中总是拿自己的愿望去衡量一切！别奢望你们自己能创造出不朽的作品吧！别希望你们的聪明才智能使你们营造的房屋、你们创立的政体永远坚固吧！你们的先见之明、你们的经验和你们的理智并不能保住你们的并不牢固的制度，避免时间的破坏作用，避免革命的狂暴行动，避免纷争的火焰，避免你们的情欲和恶习的迅猛冲击，避免你们天生的想改变周围一切的夙愿。你们的帝国、你们的制度和你们的法律，同你们自己一样，都是过眼烟云。你们的牢固的、自己觉得住很舒适的住宅，有朝一日你们会发现它原来不过是革命的玩物而已。

有人可能向我提出异议：既然人们生来不是为享受永恒的幸福，既然他们的法律应该修改，他们的政体不能永远不变，那究竟为什么他们要知道那些反正一定会降临他们头上的灾祸呢？健康不总是人的命运。让他们知道自己会遭灾受难，让他们想些方法去避免灾难，让他们小心谨慎地去采取这些方法，这毕竟好一些。即使他们不可能获得长久的幸福，那也可以让他们获得哪怕是一些转瞬之间的幸福。难道因为人们对于自己的命运很少心满意足，就下结论说，人们不应该考虑改善自己的命运吗？难道因为人们迟早会死，就得出结论说，他们努力劳动以使随时可能中断的生活过得幸福些，这种努力没有意义吗？

不论政体怎么样，总希望政府越善良越人道越好；总希望政府稳固，达到人类一切设施一般可能达到的稳固程度；总希望政府存在下去，只要它的存在能保证人民得到公正、安全和自由，只要它的存在不让任何个人利益凌驾于社会利益之上，只要它的存在能保证法律强于任何一个人的意志。

只有这样的政权才是全体公民意志的真正表现。在它的治理下，社会利益就会与个人利益协调一致，国家的各种力量就会协调行动，都以创造公共幸福作为目的，像每个人所能体会到的那样，自己的幸福取决于公共幸福。那时，社会将因为自己是处在服从法律的统治者的政权下而感到心满意足。它展开为自保所必需的活动。它在明智的统治者的领导下，会看到许多道德高尚、胸怀豁达的公民为自己贡献力量。

第三讲 论统治者

1．“最高统治者”的定义

最高统治者是国家为了自身的繁荣和幸福而授予治国权力的公民。不管采用哪种政体，最高权力必须以人民同意为基础才是合法的。任何权力其实都要受社会所面临的最初的主要目的的限制。社会要求经常尽力保存自己，保持强大的实力，使人民生活得愉快。社会能同意的管理方法只是能促进实现这些目的的管理方法。

当社会只希望由一个社会成员来治理的时候，最高权力就完全集中在一个人手里，这个人叫作国王、君主 或国君 ，而相应的政体叫作君主政体 。当国家把最高权力交给几个人经常负责的时候，这种政体叫作贵族政体 。最后，当人民把最高权力掌握在自己手里，或者在规定时限内通过选举把它交给少数人让他们代表自己的时候，这样的政府叫做民主政府 或人民政府 。

某个人或某些人违反社会意志去管理社会，这种人都不能看作是拥有主权的统治者，而只能是篡权者。有些统治者开始掌权时社会是同意的，可是后来他们所采用的管理手段和方法却违背社会本性，违背社会愿望，也违反社会的主要目的，这样的统治者就是暴君。那么，拥有主权的统治者、篡权者和暴君这三者的区别在哪里呢？拥有主权的最高统治者（或国王）根据人民意志、取得人民同意进行管理。篡权者未经人民同意就管理人民。暴君则利用违反人民意志的手段进行统治。拥有主权的最高统治者的权力基础是社会同意，篡权者的权力基础是强力，暴君的权力基础是不公正的个人意志，这种个人意志所依靠的是用以反对社会本身的社会暴力。任何统治者除非他们

采用的管理方法和管理方式符合人民的自然而合理的愿望，否则都不会成为也不可能成为合法的统治者。

暴力不能产生那种为暴力所不能消灭的权利。一个人的意志只有在大家都承认他的意志，即都同意服从他的意志的情况下，才能约束大家的意志。因此只有人民默许或公开表示同意，在人民和他们的统治者之间才能建立友善的相互关系。凭借暴力建立的相互关系只能产生仇和恨，并使人民厌弃。无论什么时候暴君都不会有自己的臣民，而只有仇敌。

可是难道有一种什么社会联结剂能够把对立的双方联结在一起吗？难道人的本性能使人安于自身的不幸境遇，或者听任自身福利的丧失吗？难道仇恨一切使他的日子过不下去或者使他的生命受到威胁的事物，不是人们固有的本性吗？热爱生活，力图保全生命，坚决使自己生活过得幸福——这就是能够把广大臣民和他们的统治者联系在一起并使前者服从后者领导的唯一的社会联结剂。当最高统治者为社会福利而努力的时候，社会意志就汇聚在一起，变成统治者的统一意志。只要统治者背离上述目标，两种意志就会分开。谋求幸福——这是把人民意志和统治者意志联结起来的牢固的纽带。

统治者给人民造成灾难，灾难引起人民的仇恨，灾难和仇恨就把这种纽带割断了。

否认这些原则就意味着不承认理性本身。这些原则是这样显然易见，人们只要一深入自己的内心世界，就不能不发现它们。

因为人们之间除了他们的共同需要和他们追求幸福的共同要求以外，没有其他任何密切关系，所以如果那些参加社会联合的人不能自愿地一致同意实现一个共同的目的，那就不会有真正的社会联合。如果参加联合的人不坚持这个目的，那么联合也就没有任何力量。必须把每一个受管理的社会看作是人民和管理人民的最高统治者的联合体。如果双方意见协调，那么国家就幸福；如果双方意见分歧，那么可以期待的后果就只有内讧和混乱。只有在臣民的意志赞助最高统治者的意志的时候，国家才能强盛、安全和幸福。

2．服从的动因

人们的需要促使他们生活在社会中。因为社会生活能给人们提供较多的满足个人需要的机会，所以每个社会成员应该把自己的劳动、精神、意志和才能毫无保留地献给社会以增进社会福利，简言之，即奉献出小我的独立性。为了自身的福利，他应该放弃一切照自己的动机和愿望行事的权利；为了自身的利益，他应该让社会领导自己，因为他是社会整体的成员。不这样做，社会很快就会因为各人志趣不一、意见分歧、争吵不休而解体。

因此，必须使每个人都受某种公共力量的约束，必须使他个人的意志服从社会意志。社会保证它的成员获得福利，这就使得社会拥有不可剥夺的权力：约束或指导它的成员的欲望，确定他们的自由界限，迫使他们保障同类的安全和幸福。

但是，社会怎样才能表达自己的意志呢？怎样才能把所有组成为社会的人的意图统一起来，引导到一个共同目标上来呢？社会意志只有通过建立政权——有权管理一切公民并迫使他们执行自己的指示的政权——才能表达出来。所以，执掌政权的一个人或几个人就代表整个社会。不论哪种政体，最高统治者都是从社会获得领导公民的权力的，总而言之，只有得到社会同意，他才能成为社会的工具，成为社会的政权机构。

3．论立法权

最高统治者是通过法律表达公共意志的。可见，最高权力的本质就是立法权。当法律旨在保障社会的福利和安全的时候，这些法律应当认为是全体公民意志的表示，但是，当最高统治者只根据自己的意愿、利益和欲望颁布法律的时候，这些法律就只是最高统治者个人意志的表示，再也不能叫做社会的法律。不用说，谬见、恶习和暴力也能迫使社会服从诸如此类的法令，但理性永远也不会承认它们是真正

的法律，因为法律这个名词只是承担社会义务和表现社会关系的意志表示。社会只有借助于按照联合目的而制定的法律才能联合起来。做不到这一点，社会就不得不服从最高统治者，从而抛弃自己的本性，同意自己的幸福被剥夺。

4．论行政权

社会把颁布法律之权授予最高当局，如果不同时授予足以强制人们遵守法律的权力，那就徒劳无功了。这种强制人们遵守法律的权力叫作行政权 。行政权是当局利用社会力量强使一切公民遵照用法律形式表示的自己意志的权力。

人们一旦发现公共意志在某个时候和个人利益背道而驰，人们的欲望常常会使自己的个人意志同公共意志对立起来。对于某些常常因无知或一时感情冲动而陷入迷误的人来说，公共福利始终是一种疏远的东西。只有善于吸取生活经验，只有善于思考和判断——总之，只有理性才能使人们感觉到，作为整体的一部分，自己的实际利益全赖整体的幸福与安全。法律是社会理性的表现，这种理性同某些人的不明智正相对立。行政权是这样一种社会力量，它把政治体系方面一切单独力量联合到一个聚集着整体的幸福和安全的公共中心中来。立法权和行政权一道构成完整的最高权力。

5．论根本法

一切统治者在行使自己的权力时都不能不注意一些普通的和自然的限制。有些社会除了这些限制以外还为自己的统治者规定了另外一些特殊限制。因为这些限制显然表达了人民的意志，所以最高统治者不能不服从它们。这些以根本法 闻名于世的限制，责成最高统治者以一定的方式行使权力，责成他们在管理国事、使用国力、立法和司法时遵守硬性的、不得擅自改变的法律。这些法律规定了国王权力的继

承程序、各阶层公民的权利、国家对待教会的关系等等。不管这些法律的性质如何，只有制定这些法律的立法机关才能有权废除，因为无论哪个社会都永远不能让统治者有权回避或消灭社会的真正的意志表示。

各民族的根本法决不是千篇一律的。它们随各民族的需要、观点、风俗、习惯、主见和认识水平——总之，根据各个民族的特殊生活条件而呈现多种多样。人类社会在最重要的问题上——我指的是追求幸福生活——是完全一致的，而在为了达到这个目的、最高统治者应该采取什么样的方式和方法的问题上却并不相同。统治者所受的限制取决于人民对他们赋予最高权力的人的信任程度。滥用权力是和权力过大、不加任何限制、听任便宜行事分不开的。受过滥用权力之害的民族就会想到必须牢牢地束缚住统治者的手脚，因为他们的威势会奴役人民。受滥用权力之害较少、不那么痛感必须限制统治者的权力的民族，就不会怎样严格要求限制统治者的意志。尚武好斗的民族考虑到战时情况可能瞬息万变，必须当机立断，常常把几乎毫无限制的权力授予统治者。这些民族认为应当让统治者根据自己的知识和机警去做应该做的一切。战时行动的迅速和保密所具有的重大意义，也迫使这些民族允许自己的统治者办事不过分拘谨、不过分花费时间，在选择达到理想目的所必需的手段时不要承担困难的义务——总是和别人议论不休。这样，有些民族就把比较广泛的权力交给国王，让他们成为全权的管理主人，连管理方面的一切细枝末节都包括在内。

6．论继承性的最高权力

有些民族因受暴力奴役，或者因对有功国王怀抱感恩图报之心，而把管理自己的权力交给这些国王的后嗣。继承性的 最高权力的来源就是如此。在这种情况下，一个人只要一生下来不经过人民重新选举就有权掌政。在人民同意保持这种惯例的地方，社会似乎面临一个任务，这就是防止因某些觊觎政权的实力派人物几乎随时都会发生的互相争夺统治同胞的权力而造成秩序混乱。在那些只要经过新的选举，一个国王就可以被另一个取代的国家里，正是由于这样争权夺位，常常引起大乱。如果说在行使王位继承权的国家里肯定常会出现政权落

在无能的昏君手里，那么，在推选国王的君主国里，人民也不得不拿自己的鲜血作代价去换取每一个新选出的统治者。

7．论无限制的最高权力

有些民族把全部立法权交给国王；另一些民族则把立法权分开，给自己或给自己的代表保留改良法律、通过或否决法律、修改或重制法律、审查和研究法律的权利——总而言之，即保留衡量和全面评价法律优缺点的权利。有些民族把立法权以及行使法律的权力，即全部政权或者也可以说是绝对权力，完全集中到自己的统治者手里。另一些民族则非常有远见，他们把这两种权力分开，分别交到不同的人手里，以使掌握不同权力的两类人能够为了人民的自由而相互制衡自己的权势。

但是，不管人民已用特别法律限制了国王的权力也好，或者因情势所迫以致忽视了这种限制也好，无论如何，任凭有多大的势力，经历多长的时间，利用什么习惯，都不能剥夺人民恢复原来地位的权利，也不能剥夺他们根据新情况和新要求改正过去因行为不慎所造成的结果的权利。社会始终为自己保留给那些负责行使权力的人制定行为准则的权利。社会始终能够给他们指出它认为适合于自己的政体——这是它的永远不可剥夺的权利。社会不能因时间的推移而丧失掉它自己的这个权利，任何力量也不能剥夺掉它的这个权利。任何时候使用任何残暴手段都不能使社会放弃这个权利。

如果这个道理有人怀疑，那就请他告诉我们：为什么甚至在国王已掌握了绝对无限权力的国家里，国王在登基时总是免不了要大费力气去搞各种繁缛的典礼以保证臣民驯服顺从呢？难道拥有绝对无限权力的专制君主在同其他觊觎王位的人争权夺利时最后不也要吁请人民来解决吗？他们惯常严重地欺侮和凌辱人民，可是在执掌政权问题上仍旧不得不承认人民是真正的裁判者。

不论最高权力怎样分配，就总体而言，它始终是无限制的。因为最高统治者是代表社会行事，社会的权力是不知道界限的，所以他应

该有权使用一切力量迫使社会成员执行自己的意志。可见，全部最高权力是使国王有权强制全体公民按照当局同意的法律行事。责成人们服从法律就意味着责成他们听从社会理性、人民意志。人民是不愿意有什么事物不适合社会本性、不适合社会环境、不适合他们的生活条件的。当君主依法治国时，他的命令应该是绝对有效的。法律应当是专制的，但统治者则任何时候都不应该是专制君主。公正的社会意志不应当遇到来自任何社会成员的抗拒。

8．最高权力的自然界限

我们熟悉的一些无可争辩的原则足以使人们懂得最高政权的权力多么广泛。当这些权力不分开时，它们和全体人民整体所拥有的权力是吻合一致的。当国王根据社会意志治理国家时，当国王是实现社会意志的可靠工具时，他制定的法律对全体臣民就是神圣不可侵犯的。当他颁布的法律危害人民或者违反人民的意愿时，人民就有权对这些法律提出抗议，有权取消统治者的全部权力，有权反对他的渎职罪行。不管人民服从国王权力的原始条件怎样，不管最初阻止人民预先申述自己的条件的障碍是什么，不管以后压抑人民呼声的暴力从哪里表现出来——什么力量都不能剥夺人民表达自己愿望的权利。

社会意志无论对臣民也好，或是对国王也好，始终都是最高法律。这种意志是衡量国王权势大小和臣民服从程度的永恒不变的标准。这种意志是把民族同它的统治者和把统治者同民族联结在一起的共同链条。这种链条对各方面都是同样有效的，当国王切断它时，他的臣民也就不再受它束缚了。

不管社会同意加在自己头上的政权是怎么样的，当社会能够自由选择时，它就永远不想让自己服从一个不公正的、变化无常的和缺乏理智的意志，因为它总想过幸福日子。如果它拒绝行使自己的权力，那么这样做只是为了把权力交给那些能使社会更加可靠地行使这些权力的人；它这样做还为了简化这台由于组合零件互相牵制而变成过于复杂并且有完全损坏或常常停车危险的政权机器。幸福、安全和自我保存始终是社会的目的。社会力图保护自己的成员避免各人私欲的破

坏作用，同时也决不想把自己的成员交给残酷的政权去任意鱼肉，因为这种政权在获得一切社会力量的支配权后就变得十分危险。社会本有服从义务，但只是为了自身的福利，并且是以它所服从的意志是公正无私的为条件。社会同意服从的法律只是那些以社会本性为依据并且能增进社会福利的法律。

每个社会都和自己的统治者签订契约，这种原始契约的永恒不变的条件就是这些。但愿那些善于奉承的骗子手不要把大自然大声疾呼的契约当作沉默无言的白纸黑字。但愿搞暴政的人不要妄言人民签订的原始契约是不能实现的，其实它已永远铭记在人民心坎里。理性使一切受到自己的光辉照耀的人都能看到它。这个神圣的文献必将永远存在，无论是时间的破坏作用也好，或是暴力和作伪也好，都对它无能为力。

9．存在这些界限的证据

因为家庭是君主政权的原型，所以社会希望治国一如治家。比如，父亲带领自己的儿女，承担保护儿女的责任。他的生活经验、知识、比较发达的智慧使他能够预见并预防一些威胁儿女的危险。他应当消除儿女们互相为害的可能性，教导他们互相友爱，奖励他们的善良行为，责罚他们的不良表现。总而言之，一个民族在服从国王权力的时候，同时希望国王像家长在他眷怀和关爱的幸福家庭中处理家务那样来处理国家事务。

人民如果喜爱同胞中某些人的美德，赞赏他们的才智，感谢他们的善行，而自愿把最高权力交给他们，难道这种行为本身不就证明：这种应得的尊敬正是对美德的表彰吗？不就证明：人民愿意服从理性并让自己和能够关怀公共福利的人站在一起吗？如果人民在热情高涨的时候不把自己同统治者协议的准确条件预先说出来，那么，难道就可以断言：那些因才德出众而当选的人的继承者不妨认为自己可以不具备统治者非常必需的某些优秀品质吗？难道首任统治者的善心能让他的继承者有权不给社会谋福利或者危害社会吗？

当寻求保卫和庇护的心理使胆小怕事的人在勇敢刚强的领袖、生活经验丰富的人的权力下联合起来的时候，难道这些人因为具备这种品质就有权压迫自己的同胞吗？难道社会愿意让选出来保卫自己的人变成压迫自己的人，让他们来强迫自己接受原想避开的灾难吗？难道社会为了自己的安全不应该责成那些正因为具备优秀品质而成为社会所特别需要的人来保卫自己吗？

当人民从这些以神的名义发出号召的著名人物手中获得法律的时候，他们肯定认为：受到神灵智慧启示的立法者会使自己变得比较幸福。在人民看来，天制定的法律应该比人制定的法律贤明，它不能不把人民引向康乐幸福之境。假如对这些人民说，神打算让国王有权使人民陷于不幸，或者有权用暴虐苛政来统治他们：这么说势必就是对神明的亵渎。

不论最高权力的起源究竟怎样解释——是认为它起源于天，还是认为它要以人民同意为基础，它始终应该以公道原则为依据，它始终应该以谋求社会福利为目的。如果人民不和命运赐予自己的统治者订立任何契约，那只因为他们认为统治者是上帝亲自选中的人，是能够专门按公道原则治理并专门为他们谋最大福利的人。

10．消除反对意见

也许有人说：多数政府是靠手中武器、使用暴力、通过征服来建立政权的；被军人或走运的强盗征服的人民被迫接受胜利者任意强加的法律；这些人在保住自己的性命和一部分财产以后，甚至对这种征服也感到心满意足，于是放弃了自己的自由、自己的意志和原有的法律，也就没有可能同残酷的奴役者、同很少乐意签字承担义务的人、同威力强大足以迫使别人俯首听命的人讲什么条件。

不能否认，地球上现存的多数帝国是通过暴力、通过战争和破坏建立起来的。但难道暴力无论什么时候都能产生合法的权力吗？难道征服者的权力，这么多的统治者靠征服建立自己的绝对权力，比盗贼和杀人犯的权力更有根据吗？如果自然法被忘记，或者在征服的叫嚣

中不得不保持沉默，那这还不意味着自然法的作用暂时中止或者不复存在。权力成为合法的，只是因为服从于权力的社会同意它的存在。难道胜利者变成国家主人以后又继续管理着大批敌人吗？是的，有人对我们说，也许是这样；可是，在这种情况下，难道人民没有权利把这个胜利者当作敌人，首先提防他，最后消灭他吗？既然他管理臣民，他就应当使臣民幸福。

如果征服就是权力，那就任何暴力无疑都是权力，并且只有力量才能够决定人民的命运。可是有没有耽于这种想法的人：仿佛他的力量始终会超过全民的力量呢？哪一个胜利者能对付得了经常虚张声势的诈术诡计呢？即使征服像篡权一样产生某些权力，那这些权力也是不牢靠的，甚至连胜利者本人理智上也不会深信这种权力。在战争的狂热和胜利的喧嚣平息以后，胜利者如果仔细考虑自己的利害得失就会发现：他统辖的这个社会在力量上始终胜过自己，只是为了期待从臣服中得到好处才放弃自己的权力和自己的自然权利。力量决不会产生权力，靠力量和狡猾手段也不能夺得权力。

11．人民同意才能使权力合法化

可见，不管原始权力是怎样起源的，只有社会同意才能使权力合法化。社会同意决不是无代价的。它始终没有忘记自身的利益，它即使放弃独立，以及改变对侵略自己、臣服自己的人一开始就不能不抱的那种敌视态度，都是为了自身的利益。

社会领导人的职责和直接利益就在于使社会成为幸福的社会。各民族不论在某些法律中规定本族领导人的权力界限，还是由于力量薄弱以致不能用文件划出自己所让出的和所保留的权力界限，但无论如何决不能放弃自己的自然法。人民永远不能让自己的最高统治者离开公正法则。他们永远不能放弃对幸福生活的追求，因为这是一切有理性的生物的最必要的爱好。不言而喻！如果人民有时激情迸发在庄严的文件中宣布放弃自己的天赋权利，如果他们在信任和爱护的热潮中把最无限制的最高权力献给国王，那么这些因一时感情冲动而表现出来的举动并不能成为国王有权压迫人民的口实。凡是有理性的生物任

何时候都不能让自己的领导人有权使自己过不幸生活，也决不愿意让他们行使这种权力。

12．论神权政治

既然自然、宗教和公道都反对滥用权力，既然健全的理智公开地大声疾呼地为人民说话，那么，究竟是什么样的狂妄的傲气、是什么样的猖狂的虚荣心能够使领导人认为，仿佛人民服从他一次就永远丧失发表意见的权力呢？究竟是什么样的自命不凡气概能够使力薄能鲜的凡人相信自己拥有足够的德行、才能和天资，以致在管理万民方面、在考虑大国需要方面以及在为臣民制定永远正确有益的法律方面，都能匠心独运、什么力量也不能限制他的意志呢？究竟是什么样的骄傲自满态度能够阻碍国王去倾听自然和理性的呼声：人民和统治者之间的义务是相互的，统治者不履行自己的义务，就会使人民也忽视自己的义务呢？

然而这些非常明显的道理，无论是国王也好，或是人民也好，几乎总是把它们置诸脑后。如果说前者认为自己有权滥用职权，那么后者就盲目无知到了极点：竟然相信统治者似乎可以为所欲为，臣民在服从他时，甚至对他的一些令人发指的不公道行径和坏透了的暴政也不保留表示不满的权利。究竟是什么样的奇怪原因使人民整体上堕落到这般地步，以致相信自己只是为了做满足统治者欲望的玩物而存在的呢？他们怎会接受这样违背自己利益的奇怪概念呢？

只有一个原因能够产生这样稀奇古怪的结果。这就是始终与自然处在对立地位的迷信。它按照荒淫无耻的君主的形象及其类似物创造神灵，随后又把君主变成神灵。几乎在一切国家里教士们都身居高位。他们与神灵一道分享尘世的尊敬和荣耀。如凡人所设想的，他们的命运就由看不见的存在物来决定。从前有个时候，无形存在物的有形代表，即教士们在世上所有国家里都是人民的最高统治者、立法者和先知者。这种由祭司或教士控制的政治制度叫作神权政治 。据认为，当教士们统治人民的时候，神灵就亲临人间行使权力。

13．神权政府滥用权力

教士们滥用权力，是权力不受限制的必然后果。教士们被财富和荣誉惯坏了，精神委靡不振，对掌管政事也觉得太麻烦和负担太重，当军人们向他们夺权，或者人民有意剥夺他们的权力时，他们就只好让出手中权力。尚武好战的人民对于这些只是从事和平事业、对战争既不积极又无经验因而毫不留心战争的最高统治者也不会长期满意。这样一来，就需要行动比较积极的领导人，于是大家就推举了新的国王。

教士们被迫向实力让步，失去了最高权力，但他们还是想保住哪怕只是原先一部分的权力和一部分的独立地位。他们或者恐吓国王，或者阿谀奉承国王。不管他们做过什么，也不管他们胆敢做什么，对他们来说，一切都不受惩罚地过去了。于是这个阶层就既受到人民的尊敬，又得到统治者的承认。总之，他们由于胆大或者由于狡猾而取得对国王的影响。他们激发国王的自尊心，助长他们的虚荣心，特别卖力地给最高权力蒙上神圣的色彩，从而使自己能够和国王分享这种权力。

教士们在达到自己的目的以后就叫人民相信，仿佛他们的统治者的权力，不论是使用暴力得到的也好，还是经过臣民同意得到的也好，都是由主宰整个宇宙的最高神权授予的。于是国王的权力就变成了神灵的权力，于是他们的权力就成了确定不移的和不可剥夺的权力，而他们的行为就不再受人民的评判了。受迷惑的人民接受了诸如此类的反自然思想，信任自己的精神领导人，因而把国王敬若神明。他们不假思索地服从国王，认为自己的国王就是神灵的化身。这样一来，国王就变成了神灵，他们不再认为自己的行为应该对臣民负责，向臣民报告了。于是受轻视、受凌辱、受压迫的社会，丧失了自己的一切权利。王权的威严遮盖了社会本身的伟大。社会既然绝对服从最无知的统治者的意志，深信仿佛上天业已注定人民只应为统治者流血流汗。社会也使自己相信，统治者的命运就是游手好闲、骄奢淫逸；压迫人民和干其他一切不公正事情，这种权力都应属于统治者；相反，劳动、受屈辱和当牛作马则是人民的本分。社会把荒淫无耻的暴

君看作是至高无上的，认为国王是最高贵的存在物。对国王，人们不敢抬起头来望一眼，而只能匍匐尘埃、不发一言地静听他们的命令。

国王腐化堕落和人民含垢忍辱的真正根源就在这里。最高统治者变成无所不有，而人民则变成一无所有。社会意志不复存在，而独夫的意志则成了法律。这样就产生了专制、霸道和暴政——总而言之，社会管理退化成为可耻的滥用权力，人民连抗议滥用权力的机会也被剥夺了。国王的权力变成了神圣不可触犯的天机。在每一个社会里只有一个人是全民操心的对象，因为大家都要为他一人出力，大家的注意力都要集中在他一人身上。他的奇思怪想都被当作法律执行，他的暴力代替了法律，人民的软弱和胆小怕事被认为是赞成暴政。对于神化的君主的欲望、奇想和虚荣心来说，他的王位正是在社会福利的废墟上建立起来的。

14．神不会允许暴戾恣睢

假定作为这些名利要求依据的稀奇古怪的原则是合理的，我们也暂且同意把国王看成神灵的化身，那么我们从这里应该得出什么结论呢？他们究竟代表谁呢？是代表作恶多端的魔鬼，还是代表以残酷和偏私为特点的凶狠的神灵呢？

如果说世间凡人和他们的造物主之间存在着什么神秘的联系的话，那么，毫无疑义，这种联系就是一切凡人都希望从他们的造物主那里获得幸福。如果说存在着忙于凡人事务的神灵，如果说是神灵为凡人制定了法律，如果说神灵在待人方面也要受自己的天职和某些法则的约束，那么，他就应该受自己的诺言的约束；他要求人民讲道德，就应该奖励德行；他只能惩罚那些违反他的旨意的人。神的善良和公正是神和人之间的唯一联系纽带。可是，如果国王们可以为所欲为，如果国王们对待自己的臣民可以不负任何责任，如果对他们来说不存在合乎公正、理性和道德要求的法律，那他们是不是把自己看得甚至比自己妄图代表的社会还高呢？

可见，甚至即使假定最高权力是天授的，那么，因为宇宙之主身上被认为具备善良、公正、理智等品质，所以人们有一切理由要求那些夸耀王权天授的人也具有这些品质。难道能够断言被称为心地善良、爱民如子的老天爷竟愿意被打扮成暴君的形象吗？老天爷能同意让一个因恣意胡为而变成野兽的人拥有消灭同类的特殊权力吗？这位老天爷能同意让一个凡人（实际上他和其他凡人毫无不同之处）按照自己的奇思怪想来破坏神所创造的芸芸众生赖以生存的法律吗？难道老天爷能用自己的永恒诏令吩咐人们：要让某一个社会成员享受其他一切社会成员的劳动果实，要让他除个人利益以外对其他一切漠不关心，要让他根据自己的癖好使绝大部分同胞陷入水深火热之中吗？

神职人员企图神化暴君的权力，企图把暴君置于老天保护之下，结果显然违反了他们自己固有的原则。

15．论神权

一些人以神灵意旨作为王权的根据，或者装成最深信国王的神权，他们用自己的行为不断地证明自己的论断是虚妄的。的确，不听从神灵亲自安排的统治者的命令，难道不是显然和上述论断相抵触，而且还亵渎性地伤害这个论断的正确性吗？对命令的粗暴无礼难道不是对抗以至高无上者形象出现的国王吗？实行具有奇功异效的原则，其必然后果就是卑躬屈节的和毫无条件的服从。亚洲的卑贱奴隶毫无怨尤地服从专制苏丹的任意诛求，甚至会愉快地情愿在苏丹手下受死；他们迷信君权神授无疑比欧洲的神职人员更彻底，因为后者毕竟还不停地抗拒君主的苛求。亚洲的奴隶也比欧洲的官吏更迷信君权神授，因为后者能够大胆地向国王打报告，提建议。

健全的理智总是暗示我们：不论政权最初是怎样建立起来的，国王始终应该受一些根据社会利益确定的法则的约束。这些法则对于统治者应该成为最高的法律，绝对不许他们以自己的意志对抗法律，如同不能以私人利益对抗公共利益一样。

因此，大家都认为：绝对权力是荒谬的，专制和暴政跟无政府主义一样不能称为政体，专制君主和暴君是强盗，是土匪，是僭位者。任何政府都必须以确立统治者和被统治者的相互关系为前提，双方的义务以他们在法律中固定下来的相互关系为依据。法律还同时规定双方的权利，因为这种权利乃是公共意志的表示。总而言之，大家都企求秩序与安宁，因为秩序产生幸福，而无限制的权力则除制造混乱以外，不会有别的结果。

16．掌权的事实不能使滥用权力合法化

国王们在滥用权力上面犯了罪，就说他们自古以来一直是这样在人民默认下行使权力的，就说多少世纪以来谁也没有向他们提过异议，或者说他们这种权力本是人民授予的，用以证明滥用权力有理，这是枉费心机的。暴力、压迫、恐惧、偏见、轻信和缺乏理智——这些因素加在一起就使人民陷于感觉迟钝、迷惑不解。他们的理性和感觉丧失了对周围事物发生反应作用的天赋能力，所以他们什么也不理解，对什么事物也不能作出正确的判断。

无知总是使人胆怯怕事，使人奴颜婢膝，使人多灾多难。但是当有利情况打开了人们的眼界的时候，当他们听到了理性的呼声的时候，当某种必要性促使他们从昏睡中苏醒过来的时候，他们将为自己的软弱无力、为自己的昏聩糊涂而面红耳赤、无地自容。那时候，他们就会发现，暴君的所谓权力只不过是暴力、不公道和偏离正路的结果。人民永恒的权利是任何时候都不能取消的。

对于那些唤起了自己固有的自尊心的人来说，当他们想起自己亲自建立政权的时候，想起自己服从这个政权仅仅为了达到使生活过得比较幸福的时候，想起立法只是为了表达自己的意志的时候，想起最高政权已离开自己向它提出的目标的时候，正是在这个时候，他们恢复了自己最初的独立意识，才能够推开那些不光彩地滥用权力的人的权力。

一言以蔽之，如果最高权力真的只能以人民的同意为基础——这本来就无可怀疑，那么，人民就决不会允许一个人或几个人获得确定不移的权力去给其他广大人民制造不幸。如果最高权力依仗的是征服别人即依靠非正义力量取得的，那么任何一个勇敢的公民都可以有正当理由夺回它，任何一个见义勇为的人一旦找到了合适的手段就有权消灭它。如果说这个权力是由一个乐意让人民过幸福日子的公正的神灵赐予的，那么统治者只要公道办事，使社会得到好处，就能够实现神灵的意图。如果说统治者的权力是以一个包藏祸心的、以目睹人类苦难不幸为乐的神灵的意旨为基础的，那这个统治者就会使社会遭殃；可是要想不亵渎神灵而把这种结果归咎于神灵那是不可能的，因为我们不应该要求这位神灵既不怀恨又不凶狠。

17．人民代表制

总之，不论最高统治者的权力是由人民同意建立起来的，或是靠武力征服得来的，或是由神灵赐予的，也不论国王所得权力是最广泛的，或者要受特别法律限制的，人民的意志始终是最高的意志，人民的权力始终是不可剥夺的权力。他们的权力产生在其他一切权力之前，对一切权力都居优胜地位。

但是有人可能问我：人民指的是什么呢？人民是组成社会的大多数个人。这些个人为了表达自己的意图和愿望，怎样把各人的意志统一起来呢？通过自己的代表。此外，当社会没有代表时，社会的意志在每个善良公民的心目中也不会是那么明白的。如果人民受到的管理是公正的，如果人民得到安全保证，如果他们的土地耕作良好，如果所有主持有的财产获得可靠保障，如果只有法律才能处罚公民和限制他们的自由，如果大多数公民的自然权利和需要得到满足，那么，就意味着社会的要求都实现了，它不再希图别的什么东西了。反之，如果大多数社会成员丧失了自己的自然权利，如果公民的人身和财产都处在无法无天和专横霸道的权力之下，如果他们都生活在贫穷和匮乏之中，如果他们的田地被抛荒或被抛弃，如果政府不关心民瘼，那么，社会就会遭到不幸，毫无疑问会表示不满，因为大多数社会成员是不幸的。

总之，要了解社会的愿望，只须环顾四周情况就够了：社会不能赞成暴力，不能同意停留在违背联合的目的和任务的境况中。因此，如果国王拒绝倾听社会呼声，拒绝帮助陷于穷困的人民，那他就没有资格继续管理人民。于是社会就剥夺这位国王的权力，再对他作出应有的评判。它这样做只不过是行使自己固有的权利而已。它的权力产生在统治者的权力之前，它选出统治者原是要他出来为社会谋幸福的。

18．骚乱的危险性

社会如果管理得不好，就处于患病状态中。在这种状态下，它当然有权寻找治病药方。但是为了社会的利益，它只能采用有益无害的药方。搞政治也如同治病一样，烈性药剂总是有危险性的，只有在紧急情况下，有绝对必要时才能采用。因此，只要病情许可，就最好等待一个时候，让病人本身某种积极因素起作用，使疾病自行痊愈。

的确，生活的经验告诉我们：为了试图减轻人民的苦难，每每一时感情冲动就冒失急躁行事，再没有比这样做更危险的了。国家遇到危机，本来有希望恢复常态，而常常因为震荡过于剧烈而招致灭亡。当病人治病会引起流血过多的后果时，那他就无论如何还是应当耐心忍受疾病的痛苦。当治好病伤已无可能时，那他带病或带伤活着仍然比加速死亡要明智得多。大自然赋予每个民族（如同每个个人一样）以不可剥夺的御敌自卫的权利。毫无疑问，两个人能够起来反抗压迫他们的暴君，可是，如果他们在力图摆脱敌人时竟陷身于丧失生命的危险，那他们的行动还是盲目的、不明智的。如果消除苦难的方法能带来的只是更大的苦难，那就应该忍受当前的苦难。

这些道理几乎每个人在本能上都能理解。人们尽管爱幸福恨痛苦，但因为害怕招致更大的灾难，所以他们只好处于消极无为状态。如果人民受理性的指导，如果人民能把自己的力量团结起来，如果他们不如此经常地受政治偏见的迷惑，那么随着人民对灾难认识的加深，灾难是十分容易消除的。可是私欲总是反对私欲。当某些人凭想象力对人们的苦难着力加以渲染的时候，人们就像受到一种力量推动

一样突然觉醒起来。他们的怒火越烧越旺，没有止境。可是在自己受迷惑的情况下，他们得到的常常只是使自己的灾难加倍深重。

正因为如此，所以新的暴政常会取代旧的暴政，无政府主义或更凶暴的专制制度常会接替短暂的专政制度。更应该受到同样惩罚的苏丹成为被绞死的苏丹的继承人。查理一世为了弥补被狂热分子夸大了的错误，丧失了王位和生命。沽名钓誉的伪君子借口保卫国家防止暴政利用一小撮狂人的狂暴行为，给英国套上牛轭，就畅通无阻地建立了自己的暴政 (1) 。

人们在革命时期总是受疯狂的热情支配，从来不倾听理性的呼声。激昂的情绪驱使他们走极端，除眼前要求外，其他什么都不考虑。他们受了贪权分子、狂热分子或政治骗子的蛊惑，常常为了消除不大的灾害，使自己受了深重的创伤。本来，他们的理性也许认为这个灾害是可以避免的 [1] ，或者日后会自行消失的，但最后这却导致整个政治组织的解体或毫无意义的削弱。

如果社会十分明智并且十分冷静足以合理地促使自己恢复健康，或者，如果它在有德之人的指导下找到更合适的消弭灾难的方法，那么灾难就能够避免。那时候不用掀起风潮，也不用发动叛乱，社会就能控制那些被认为不公正的统治者，获得安全，收回被滥用来反对社会目的的权力。可是，如果延缓行动并不危及社会生存的话，那就是社会不想收回权力。

19．社会始终是最高权力的主人

如果只有人民有权授予最高权力，那就也只有人民有权收回这种权力。有的公民一旦负责为社会解决什么问题，他就变成了篡权者。如果剥夺一个人的生命是有罪的，那么，剥夺那些管理社会的人的生命就更加有罪。为了报人民决不同意要报的仇，而使人民遭受灾难，遭受常常是人民从未受过的严重灾难，这是亵渎性的无礼举动。公民必须和自己的祖国一道默默地忍受祖国所遇到的灾难，接受落到自己身上的不幸。这是为了祖国的安宁而作出的牺牲。当他一个人不满意

时，他应该避开或者保持镇静；当大家表示不满时，他就应该和大家联合在一起。

这些浅显的道理几乎总是无人承认。这个事实对于人类无疑是可耻的、丢脸的现象。

正是由于这种盲目无知之过，各国政府才给人们造成无数灾难和忧患。最高统治者本应关心保护人民、维持人民的生活、保障人民的幸福，可是却惯常利用人民给予的权力去剥夺人民的自由、财产以及诉诸理性的机会，迫使人民服从统治者的法律。这种法律只是表达那些根本无权把它强加给人民的那种人的古怪念头和任性要求。贪权恋位的国王把无法无天地滥用权力变为自己的权利，用暴力迫使人民战战兢兢地予以承认，奴隶制度就是由此产生的。

但只要应用刚才确立的原则就足以把合法的权利和篡夺的权利区别开来，并对这个或那个国王的权利作出评价。不管社会统治者叫作什么，这些权利到处一样，因为任何称号都改变不了事物的本质。

那么，国王究竟是个什么东西呢？他是人，他的人民都希望在他身上找到为保障社会获得福利所必需的美德、才能，以及其他品质，而社会是有权要求得到这些福利的。国王也是一个公民，他被自己的同胞选举出来，代表全体同胞讲话、办事，做公共意志的工具和执行人，做行使全体人民固有权力的代理人。

按照人民提出来的特别条件，国王完全地或部分地代表人民。当国王的权力毫无限制时，也就是说，当人民不用特别法律去限制他的权力时，这种政权就叫作绝对的 君主政体。当人民用若干条件限制国王的权力，或者通过特别法案给自己保留部分权力时，这种政体就叫作混成的、有限制的 或温和的 君主政体。但是，无论在前一种或后一种情况下，国王的权力实际上都是广泛的。手续上有疏忽，对国王的权力没有加以限制，这也不能成为永远剥夺人民权利的理由。在公道面前，权力未受人民任何限制的国王，同权力经过人民最仔细最慎重地加以限制的国王一样，都无权压迫人民或危害人民。

20．几个自然的问题

许多迷误于豪言壮语或者想讨好国王的作家认为，似乎专制君主这个头衔就证明：除开国王的意志以外，他的权力是没有别的限制的。这个错误见解经过自私自利的宫廷官吏和沽名钓誉的王公大臣广泛传布，就使多数国王变成神圣而不可思议的人，他们的权力不容许受迷惑的人民加以研究和讨论。被暴力征服的人民屈从社会习惯和成见，也认为自己似乎应该毫无怨尤地忍受一些令人发指的、与人的本性和社会目的极端矛盾的最沉重的压迫。

我们看到，由于这种错误观念，国王们的私情私欲就得到了一个无边无际的活动场地。他们本应服从全体人民的自然意愿，却是专心致志地谋求自己的权势、财富和幸福。他们不关心人民福利，反而牺牲人民的福利去扩充自己的权势。正因为如此，所以社会常常发现自己选出来的保护人、希望他们做领袖、做指导者、做君父的人，却是自己的仇敌和压迫者。人民忘记了自己有独立的意志。他们抛弃自己的意志，不再要求付诸实现。每一代不幸的人民都把自己的错误成见传给下一代不幸的人，一代一代传下去。

为了消除这些对人类产生如此有害后果的错误见解，只要把刚才确立的原则简单对照一下就够了。我们用更加简单方式叙述它们，但愿健全的理智能解决我们提出的问题：

一、国王不再是人吗？难道他被授予国家首脑之权后，就开始归属于另外一个什么生物种吗？难道他已变成了一种更高级的生物吗？难道国家首脑的地位竟使他免除了由人性加到我们每个人身上的义务吗？

二、在还没有国王的时候，社会是不是已经存在呢？在还没有人民的时候，国王能够出现吗？国家首脑是不是他管理着的社会的成员呢？他一个人是不是命中注定来攫取社会上各个人群所创造的劳动果实的呢？

三、整体应不应该向自己的一个组成部分低头和屈服呢？一个人的意志应不应该压倒公共意志呢？每一个社会里都有一个人免除了作贡献的义务，这是不是可能呢？国家的首脑是不是唯一的一个不与其他所有的社会成员互相联系和互相联合的人呢？一个人是不是能够使自己和其他所有的人都不发生任何联系，却要使别人都和自己发生联系呢？

四、假定最高权力来自神灵，那么能不能相信：正义之神会预先规定千百万生灵都无偿地只为他们中的某一个人增进幸福呢？难道老天爷注定大地上全体人民仅仅为了助长一小撮名门望族人士的虚荣心、贪权欲和其他奇怪念头就必须劳动、饥饿、贫困和流眼泪吗？

五、如果说国王具有神性，以致甚至使那些亲自把权力授予国王的人也不能取消国王的权力，那么这种神性究竟是什么东西呢？难道神的 权利能够剥夺人民自卫、自保和反击任何敌人这些自然 权利吗？难道神灵会授予最高统治者以侮辱人民而不受惩罚的特权吗？难道神灵会剥夺人民关心自身安全和关心自己免于灭亡的权利吗？

六、难道拥有来源不正当的权力，是一种无论正义、理性、实力都永远不能予以取消的权利吗？

七、难道设置国王只是为了让他统治别人吗？难道他的臣民命中注定只能服从统治吗？人们放弃自己的一部分自由、一部分财产和一部分管理自己的权利，难道就不想获得某些利益吗？难道为了服从一个人，他们就是打算永远放弃一切合法的机会去为本身幸福而劳动吗？难道他们愿意把自己的权利无偿地交给某一个人，让他给自己制造不幸吗？

八、最后，有这么样的一个人，他由于贪欲无穷、狂妄无知或者由于软弱无能随时都可能把一个决不允许违抗统治者计划的社会拖入绝境，可不可以设想，一个民族会愿意把自己的命运交给他去任意摆弄吗？

21．无限制的独断专行的权力是违反自然的

关于国王和臣民相互之间的权利的一切争论可以归纳为上述几个简单的问题。当偏见不再窒息正义呼声的时候，正义的呼声就会毫不踌躇地告诉我们：社会之所以选举国王或同意服从某一个政权，只是希望由此就能得到、舍此就不能得到的种种权益。健全的理智总是大声地反复地叮嘱我们：任何民族都决不希望某一成员靠牺牲其他所有成员的利益来保证自己的幸福。当非正义的势力给人民套上枷锁而人类本性不能容忍这种压迫的时候，自然的声音会不断地提出抗议。

因为不取得人民同意的权力是不合法的，因为人民只能服从合乎人性的法律并且不能放弃自己的福利，所以社会是不能容忍压迫或者同意压榨的，不管它们以什么形式出现。人民有权收回他们交给国王的权力，有权用武力反抗压迫自己的暴力。联系社会和社会统治者的纽带只有符合某些条件才能予以保存。如果统治者割断这些纽带，那么对于社会来说，这些联系也就断绝了。难道有这样一些权力、协议或契约，它们能够永远剥夺社会为自我保存而采取行动的机会吗？

一旦国王越过人民意志给他规定的界限，最高政权除了造成一场个人对所有人的战争以外，就不会有别的结果，这个政权只有用暴力迫使臣民屈服才能存在。所以，独断专行的，或无限制的权力是违反自然的或违反本性的权力，是既不能保持最高统治者威信、又不能保障臣民安宁的权力。期待各民族同意这种权力那是不可思议的，因为各民族如不丧失理智就决不会认为所有管理他们的人都愿意并能够为人民的幸福而劳动。行使这种权力是不合法的，因为一个人的意志不能攫取反对其他所有人意志的权利。利用暴力剥夺人们最根本的、神圣的、不可剥夺的权利，这无异于建立暴政或篡夺权力。这样的政权已经不算政府，只能算是滥用权力、僭越权力，只能算是抢劫、作乱。

要行使无限的权力，应当拥有无限的智慧。但是，众所周知，国王的智慧有限，国王的知识有限，而他的那些谋臣策士也可能犯错误，所以国王的权力必须加以限制。希望以有限的能力和知识行使无限的权力，这就等于一个人由于狂妄无知，竟想凌驾于人类本性之上。

22．论真正的最高权力

只有服从公正法则的最高权力，才可以认为是人民同意的权力。在人民内部以及在多人分权的国家内部，由于利害不同，常常产生党派，但在人民同意的权力之下，政府可以避免各党派之间的争吵。以国王或优秀公民为代表的最高权力能够使人民自觉自愿地服从自己。如果国家是一个君主国家，它的一切力量就都汇合、集中在一个人手里，就能够畅通无阻地采取行动，迅速走向必须到达的地方。国王像一个大家庭的家长，他领导着自己的儿女，经常让他们待在眼前，给他们以享受自由的机会，只是不许过分自由散漫，因为那会危害他们自己。

一个真正的国王怎能把自己的利益和视自己为家长的家庭的利益划分开来呢？那样，他岂不是像这样的父亲吗？——这个父亲不顾骨肉情深而极其粗心地让自己的儿女听任命运摆布，甚至还力图剥夺他们的本人应加以保障的权益。

在公正的最高统治者领导下，根据全体公民的共同利益和需要而制定的法律就完全是社会意志的表示，在社会遭遇不幸时，法律就会毫不迟延地给予援助。当国家机构责成统治者同自己的公民协商政事时，统治者就会理智地听从公民的意见。这时候国家首脑的决定就是人民意志的表示。人民都乐意服从这些决定，因为大家都知道这些决定的目的和出发点。公民所具有的自由思想不会去反对服从的义务，因为这种服从只是他们为谋求自身利益而对社会作出的牺牲。

甚至国王本人也不能不服从促进公共安全的公正的法律。他这样做，他的权利、他的权力、他的社会地位就不会被用来对抗公共意志。为使公共意志得到尊重，国家首脑本人就应该表现出这种尊重。

23．论特权

如果我们所讲的一切都是确实的，那么，本身也应受法律约束的国王凭什么理由可以享有一种让另外一些人免除守法义务的权力呢？如果法律没有坚定性，一些公民必须遵守它，另一些公民，即受国王特别赏识的人却可以不遵守它，那么这种法律能有什么效力呢？如果社会不愿自己害自己，只是传播和运用坚定不变的自然法，那么，充当社会代理人和社会意志执行人的某些人士怎么能够让无论什么人免除遵守法律的义务呢？

任何免除守法义务的行为都是对社会的侮辱。如果法律是公正有益的，它就对人人有效；如果法律是不公正的、无益或有害的，它就应该废除。任何一个公正的、有思维能力的公民都不会以自己一人有机会处于不同于自己同胞的特殊地位、享受不公正的特权而引为光荣，因为特权会使他以个人利益对抗公共利益，使他成为其他社会成员憎恨的对象。只有坏人、只有凶犯才醉心于干坏事而不受惩罚的权利。有一种人认为有本事损人利己就是自己的荣耀和了不起，世间还能有比这种人的虚荣心更卑鄙的虚荣心吗？一些所谓达官贵人认为享受某些不体面的、招致愤恨的、专制制度所能任意赐予或取消的特权是自己的光荣，世间还能有比这种人的虚荣心更为幼稚、更不值一笑的虚荣心吗？

人民对于公正一词将会有什么想法呢？他们对于那些被统治者踩在脚下、被统治者左右的达官贵人妄加摒弃的法律还会心怀敬意吗？假定世间大人物都背离法律，利用法律压迫普通老百姓——这岂不意味着迫使人民轻视以致憎恨法律吗？在那些由最富有者组成的贵族免除赋税而穷人负担繁重的国家里，公正一词还有什么意义呢？

既然制定法律是为了确立一国的公民相互之间公平的均衡关系，既然法律应该成为防止人们因天赋不平等造成日子不好过的手段，那么让某些人不受法律约束就使得这些良法美意变成无益空想。特权加剧社会不平等，使人们觉得法律效力不正常，并且剥夺一些人的权益，同时把这些权益给了另一些人。最后，这类不公正的做法会促使某些踩着同胞爬上去的人拿私人利益去对抗整个社会的利益。过去、现在和将来，等级精神始终是和社会精神相对立的。

个别人的特权地位是人民痛苦的不竭的泉源：国王的偏私态度破坏着一切公正原则。失去公正原则，社会就会变成压迫和无秩序的场

所。世界上，法律适用于一切公民的国家不多。法律对弱者、对穷人严苛，对富人、对身居高位的人温和；它对一些人宽容，对另一些人则使劲压制。人们要得到本来有合法权利得到的东西却几乎到处都需要势力、权力、情面和钱财。最后，几乎在所有国家里都放任一些人成为不公正的人，为非作歹。法律无效，政权不公，在这种时候，人们就是尽自己的能力替社会做好事也得不到奖励，做危害社会的事也得不到惩处。

24．论最高统治者的财产权

国王们通常认为他们的权力使他们对臣民的财产具有毫无限制的支配权。社会在责成国王关心保卫社会和同样地关心保证社会的利益之后授予权力，那只是为了让他们保障公民的人身和财产安全，并保护公民免于暴力和欺骗。难道这种保卫臣民的权力能够产生剥夺臣民所拥有的、统治者本应加以保护的财产的权力吗？最高政权之所以被授予这样广泛而全面的权力，只是为了让它用尽可能有效的办法、采取尽可能坚决的措施去遏制臣民的私欲，而决不是为了让最高统治者私欲横流。自由、财产、安全——这是把人们同他们生活所在的土地联结起来的独特的纽带。这些权益一旦消失，祖国对他们来说也就不再存在了。

人民在服从最高政权的时候，无疑应该把一些财物交给它，使它能够富有成效地为人民的幸福出力。因此，每一个人牺牲自己一部分财物，用以促进保卫和保全全体公民的财物，课征捐税的制度就是这样产生的。征税公平只在人民同意纳税的条件下才能做到。征税合法只在征税严格符合征税目的，即为了保卫国家的条件下才有可能。社会利益应当是衡量征税目的的始终不变的标准，因为每一个社会成员占有财产和享受福利多大决定着他增进社会福利的程度应该有多大。

当征税的目的不是为了保卫国家和增进国家福利时，征税就变成了盗窃。如果国王用强力夺取人民的财物而不给人民以任何权益，那么国王就成了勒索人民的强盗。当国王把财富持有者交给他的财富不按正当目的使用而加以侵吞或浪费掉的时候，他就变成了背信弃义的

赖账者和不负责任的人民经济管理人。当国王违反社会意愿，毫无益处地聚敛珍宝，为了宫廷的奢侈生活而挥霍无度时，当他把原应用来满足国家需要的财物耗费在毫无必要的华贵礼品上面时，这个国王就是在犯罪。

25．论宣战权

对于人民来说，战争的确是最大灾难、最大暴力和最大破坏的根源。正是在战争的借口下，人民受到赋税的重压。任何好战的国王都是人民的公敌，同时也是全人类的祸首。在战争的叫嚣中，很难听到激越的正义的呼唤，或者平和的理性的声音。善良的国王只能是长吁短叹地拿起武器。好战的国王只能统治破产的人民。非正义的战争是最大的犯罪，并无必要而发动的战争是绝顶的疯狂。最高统治者只应该为了保护人民的生命，保护人民的利益，并取得人民同意才进行战争。一旦危险过去，战争就应该停止。任何征服者都是狂人——他们为了获得毁灭别国臣民的机会，先把自己的臣民搞得家破人亡。

每一个国王一想到战争、一想到战争的全部灾难、一想到战争的不可避免的全部严重后果，难道他不应该心胆俱裂吗？在他的心里正义、人道、理性这些观念还不全部消失了吗？破坏带来的虚无缥缈的光荣感能迷惑住有理智的人士吗？

国王有权宣战，但不能为私人的利益宣战，而只能为人民的利益宣战。只有暴君才会牺牲人民去满足自己的奇思怪想。善良的统治者只是在万般无奈的情况下才运用人民授予的权力亮出宝剑，采取战争行动。如果某一个不顾正义的侵略者威胁他的国家，如果贪婪的邻国妄想抢夺他的臣民享有的权益，那么他就诉诸武力，迫使那些背离人性的盲动分子恢复适合人性的生活。但是他也知道，胜利的桂冠差不多总是既染上敌人的鲜血，也染上自己臣民的鲜血。战争是社会生活中的危险关头、转变时刻，虽然有时不可避免，但总会削弱国力。

卡斯蒂利亚国王阿丰琐[(2)]讲过：<u>我所怕的不是我的敌人的武器，而是我的人民的眼泪</u>。

26．最高统治者要替自己的大臣们的行为负责

为了在人民面前替事业负责、替受自己委任的在自己监督下执行某些管理职务的官吏们的行为负责，认真的国王在选择大臣时所考虑的只是被选者的功绩、能力和品德。人民的赞成使国王总能找到所需的人才。他将始终记得，权力几乎总是和滥用一词结下不解之缘。不选好必需的人才，他对人民的美好感情就会落空，他想尽力为人民谋幸福也是枉然。人民的福利、国家的安全、人民对领导人的情感都取决于国王手下执政人员的行为。因此，国王对自己的大臣应当采取合理的怀疑态度，把那些滥用职权使人民遭受不幸的人根据法律的全部严肃性交付审判，使他们受到受害人的愤恨和报复。

甚至是最公正的最高统治者也会陷入迷误，并且受身边那些腐化的谋士、无耻的大臣或无能的佞臣的欺骗。他应该消除臣民的不满情绪，让他们仇恨那些常常背着国王欺压人民的首要分子。最高统治者庇护某个犯罪的大臣，就使自己成为这个大臣的同案犯，担当纵容他犯法的责任。

赏罚公平就可以把王权比作神权。赏和罚两种力量在任何政府手中都能起巨大作用。国王掌握这两种巨大的激励力量，用来鼓舞人民、砥砺品德、增进才智、建立功勋，换言之，即增加各个公民对促进公共福利的关心。有功不赏，是最能使有德公民情绪低落的；当为恶受到尊敬时，人们就不再努力行善了。当恩典、荣誉和宠爱只赐给出身高贵的公民、富翁或幸臣时，那就谁也不再出力做好事了。把恩典赐给平凡无才之人，这对于真正应该得到恩典的人无异于一种盗窃行为。奖赏那些对社会有贡献的人就等于最高统治者代表社会偿还一笔债务。不考虑功绩轻赐恩典，这实际上就是不公平之举。

27．合法的最高权力应当保护自由

在君民同心的政权下，社会将享受自由，在法律受尊重的地方，社会处处有自由。凡是对臣民靠手艺得来的权益决不会妒忌的统治者，一定会经常关心增进这种权益。凡是决不想奴役臣民的统治者，一定会使他们获得自由——自由是人民非常宝贵的一种幸福，是人民利益中非常必要的一种幸福。自由无论同侮辱人格的奴隶制度，还是同危险有害的恣意妄为都是大相径庭的。它将只受理性的制约：理性既约束君主，也约束臣民；它允许人民放手为谋求自身幸福而劳动，但禁止他们自相残害。智慧摆脱了束缚它的桎梏，就能够自由地直接面向人民。有德行的君主不害怕洞察万物的理性之目光；他知道，对于他的嘉言懿行，知识渊博的人比愚钝的奴隶要理解得透彻得多。他也知道，无知使人盲从附和，胆小怕事，遭受不幸，而教育和自由则陶冶人们的心灵，使人们英勇无畏，道德高尚。

人民将会怀着感激之情高度评价自己的法律、自己的政府机关和关心自己福利的君主。知识的传播只会引起诽谤者和暴君们的恐惧。

28．最高统治者应当是接近人民的人

在政治清明的国家里，普通人（所谓平民百姓）是国王特别关心的对象。国王应该抛弃那种尊奉最高统治者为神灵、贬抑劳动人民为下等人的高傲自大的错误观念，特别关心靠劳动谋生的那一部分臣民，并鼓励他们学习各种技艺，以期减轻他们的劳动强度。农业得到政府的鼓励和协助就会繁荣，就能保证在全国各地区获得丰收。商业得到政府的充分重视、优待和促进，就会普遍发展，就能沟通有无，加强社会联系。士兵受到严格的纪律训练、服从法律的约束，就不会认为自己有权轻视养活自己的同胞，或压迫这些同胞。他们同别的公民一样关心维持社会治安，担负起保卫社会的使命。他们是祖国的保卫者，而不是奴役祖国的工具。以道德为指针和以理性为明灯的国王，其威力是无与伦比的。全体人民受着和国王一致的思想的鼓舞，把自己和国王视同一体，大家同心协力建起一座不可逾越的屏障，去对付那些胆敢破坏社会安宁的满脑子妒忌心和虚荣心的野心家。

理性提示任何一位国王要做的就是这些。它给最高权力划出的界限就是这些。社会意志给它所委托的一切执掌权力的人所预定的方针就是这些。

29．国王应当了解人民的愿望

但是为了使国王了解人民的愿望（这些愿望对他来说是合理的），了解人民的需要（这些需要是他应该予以满足的），了解人民的苦难（这些苦难是他应该予以拯救的），就必须给人民设置某种机构。这种机构的任务是：向国王转达人民的正当要求，不享有最高权力，引导并调整国王的行动，给国王的行动添加清醒剂和缓和剂，有时甚至阻止国王实施某些意图，如果这些意图对社会有害的话。国王一人不能洞悉天下事。他就是认为自己具备足够的才能，拥有治理国家所需的一切，但这种聊以自慰的想法并无济于事。权力常常会吓退那种胆怯的真理，使之不敢接近自己。宫廷内侍、大臣和幸臣都能诱使自己的统治者陷入迷途，只有人民之声才永远不会欺骗他。

世界上几乎找不出一个君主国家，它的国王能够正确地认清自己的真正利益，即感觉到自己需要做好事。国王总是深信他的任何计划都将得到庞大军队的武力支持，也会受到宫廷佞幸的鼓掌欢迎，依靠雇佣军就能付之实现。他把自己置于社会舆论之上，完全不顾自己人民的愿望。恶劣的教育使得国王忘记自己也是个人。他自己不曾受过苦难，所以对社会苦难漠不关心。他不知道自己所造成的是灾祸，所以对自己的行为并不觉得惭愧不安。他深信自己行为不会受惩罚，这使得他的感觉迟钝，使他对所谓良心责备无动于衷。纷纷扰扰、奢侈浪费而又充满欢乐的生活使他听不见抗议的声音。因此，必须让人民保留向国王陈述自己意见的权利，因为国王受宵小包围，这些人只会助长他的昏聩糊涂和腐化堕落，促使他麻木不仁或者残酷无情。

难道理性用以约束国王私欲的障碍物能激起明智的国王的愤怒吗？他在面临必须做公正的人时，在面临必须为遇到无损于自己的幸运机会而高兴时，应不应该感到非常心满意足呢？但愿篡权者、独裁者和狂妄的暴君一看见理性的笼头就心惊胆战，他们是不懂得这种约

束力的好处的。有道德的国王会自己限制自己的权力。至于不道德的国王，那就需要社会力量设置强固的障碍以防止他腐化堕落和胡作非为。无能的国王总是被谄媚者、幸臣和卑鄙小人牵着走。难道他认为自己在接受同自己利害一致的全民族呼声的指引时，比他在充当私人卑鄙情欲的工具，充当几个用狡诈欺骗手段滥用自己信任的奴仆耍阴谋诡计的工具时更可耻吗？

如果最高统治者信任人民而不信任少数行为不端的宫廷官员，事情就要好得多。世世代代的经验证明：国王和所有普通人一样，惯常让小利小惠蒙蔽了自己，以致使自己昏头昏脑，看不清自己的最大利益。经验也告诉我们，最高统治者远远不能免除人的弱点。常见的事实是一个国王就足以破坏几个秩序极佳的帝国。国王一个邪念、一个弱点、一个馊主意就能够把一个繁荣的国家推入灾难的深渊。道德高尚的最高统治者常常由一个暴虐无道的恶魔接替。在泰塔斯以后，是多米齐安继承王位，在马克·奥理略以后是高摩达[(3)]。有时候甚至是最仁爱的君主在选择大臣时也犯了错误而不自觉，以致使自己的人民遭受残酷的压榨和压迫，使自己成为人民痛恨的对象，终于促成自己的灭亡。

防止这些必然灾祸的方法是怎样的呢？怎样才能把权力经常限制在合法范围以内呢？怎样才能使权力始终促进社会安宁和福利呢？必须让法律控制一切，必须使法律的力量强于掌权人的力量；必须使最高权力受国家机关本身规定的限制的约制，这些限制不能违反、不能动摇国家制度，也不受破坏者的危害。要取得这样的效果只有实行分权。只有到统治者懂得自己的实际利益、能倾听真理的呼声的时候，他们才会做好事；真理的声音告诉他们：丧失人民的敬爱和依恋之情对他们会产生多么危险的后果！只有到人民在政府中有了选派代表的权利时，国王们才会了解人民的愿望、要求和疾苦。只有到人民参加立法工作的时候，他们的法律才是社会的意志表示。

30．论联系国王和人民的代议机关

全欧洲各民族都明白这些道理。虽然能力较弱的亚洲人由于自己无知以致还继续在服从那些专制统治者[4]，但欧洲人民却只在罕见的场合才同意让自己的统治者拥有无限权力。他们几乎经常责成君主就与人民利害有关的一切问题承担了解人民意见并同人民达成一致的义务。议会、国会和代表会议就是这样产生的。在某些国家，这些机构还只开始享有较小的权力，乃是由于人民对它们不大关心，由于朝廷的篡权、舞弊和背信。多么可怜的理由啊！人民的意志总是能够把这些理由推翻的！如果最高统治者始终只听那些专门窒息人民呼声的人说话，如果人民不能由有权代表他们说话的人来代表，那么最高统治者怎么能够了解人民的需要，怎么能够听到人民的诉苦呢？一个完全没有选派代表权利的民族就像一个不会说话的人：他只能用手势表示他想要什么。

人民选举代表在最高统治者下面成立咨议机关。为了使这些咨议机关、议会或杜马真正表达人民意志，它们就应该由这么一些公民组成，这些公民的知识、才能、品德，特别是他们的个人利益和祖国荣辱与共、休戚相关，这就使他们能够正确理解祖国的力量、地位和需要。难道让这样组成的议会去指导国王的行动，不比那些目无祖国、一心只想扼死它然后分尸食肉的腐化、谄媚、贪婪的大臣、幸臣和廷臣们好得多吗？没有哪一个人比受过祖国不幸之苦因而对祖国的成就感到由衷高兴的人更关心祖国的利益了。私有财产、私有土地，就是这两者特别牢固地把个人同自己的祖国和自己的同胞联结在一起。

人民自然惦念那些在他们和最高当局之间起中间人作用的阶层，所以贵族、僧侣和官吏轮流充当民族的代表和保护人。不错，人民常常在期待之中上当受骗：他们原希望借石墙以自保，结果却为石墙所压倒——特权阶层背信弃义地把他们出卖给他们所非常畏惧的当局。任何有权向国王说话、有可能影响国王谋划和缓和国王决定的阶层，都有把握获得其余全体人民的拥护，因为人民通常只是受过当局造成的苦难才认识当局的。这也可以说明，为什么有时候会自发地出现这么一些人物，他们不是人民专门选举出来的却被人民从内心深处默认他们为代表、中间人和自己利益的表达者。只要专制主义的狂潮清除不了自己路上的一切，那就可以说使当局作难的各种各样的障碍物仍旧会自然出现。

31．最高统治者不能不倾听人民的呼声

因为任何政权的目的都是为它治下的人谋福利，所以世间无论哪一个最高统治者都无权要求臣民沉默无言地服从。这条规则虽然很不适合某些虚幻的想法——力图扩大奴役和压迫的信徒队伍，却是建立在自然法和公道原则基础之上的。奴隶从小就习惯于把国王看作神灵，不懂得渺小的凡人竟能讨论国王权力问题，或议论国王的诏令。迷信把为所欲为的暴君描绘成为至高无上者，暗示人民要毫无怨尤地听从这些自命代表神灵的国王任意摆布。最高统治者从小就中了阿谀奉承之毒，认为自己是不同于人类其他一切代表的特权人物，自己的意志决不应受到普通凡人的阻扰。贪图名利的大臣们和嫉贤妒能的内侍们提心吊胆地注视着权力可能受到限制，而他们自己却是参与了滥用权力。妨害人民行使权利的敌人就是如此。一切人民敌人都在计议如何把人民心中的自然之声和自由之爱扑灭掉：人民陷入受迷惑境地的实际原因就是如此。

32．某些国王的奢望

属于同一氏族的国王由长期世袭传位得来的最高权力必然能够促使人民更加崇敬自己的统治者。那些一生下来就有权统治万民的人怎能不被视为最高级人物呢？而国王们按照继承关系把人民当作家庭财产或者不动产，当作某种可怜的畜群那样传给自己的后代，他们会顾及人民的权利吗？

如我们已经看到的，社会选举国王，授给他们以比较广泛的执政权力。国王获得权利和特权后，就力图把它们说成是最高当局不可剥夺的、不可分割的固有的权利和特权。人民在授予国王这些权利时，往往只考虑他们当时的情况，很少放眼未来。可是国王们总是借人民向自己或向自己的祖先退让，以炫耀自己的威风。毫无意义的习惯、过时的惯例和前人享受过的特权都变成了国王的无可争辩的权利。他们妄想获得一种授权人永远不能取消的完全权力。风俗、舆论，特别

是盲目的崇古思想给人民造成错觉，使他们相信：因为滥用权力现象是古已有之，所以再也不许他们根绝这种现象。

这样，国王们就使社会相信，仿佛他们的权利不再取决于授权的人，不管用什么理由，甚至在某些情况下实现这些权利会引起危险，或者滥用权利会使人们不能长久忍受，都不能剥夺他们这些权利。

只要听听理性的忠告就够了。理性告诉我们：违背人民利益和要求的权利是不容许存在的。

33．论区别“最高统治者”和“最高权力”两个概念的必要性

偏见常常使最高统治者 和最高权力 （国王和人民）两个概念混淆不清：这种偏见给国王的贪欲造成了特别多的膨胀机会。人们知道任何社会都应该有绝对权力，由此断定国王所领导的社会仿佛应该把自己拥有的一切权利和权力、把自己享有的全部威信完全交给国王手里。

这样，“国王”和“人民”两个概念就具有同样的意义。社会意志的执行机构和这个机构所执行的社会意志本身竟混淆到无法区别的地步。最高统治者的一切行为、措施，甚至并不明智的举动都被看成是全民的行动。人民的财产被看作是国王的财产。人民连同他们的土地也渐渐变成国王的世袭产业。国王开始任意支配人民。就是人民最有权关心的大事，国王也不和他们商量。

但是，只要稍微认真对待这个问题，就足以破除那种给人民带来始终是非常严重后果的谬见。每一个公民让自己接受社会保护，为的是使自己的人身不受侵犯和使自己的财产得到保全。人民给自己选择保护人为的是使自己的幸福获得可靠的保障。这些保护人是人民财富的保护人而不是占有者。当国王创制不公正的法律，而这种法律因违反社会意志被人民所否决的时候，国王就不成其为立法者，而成为曲解民意的背信弃义者。

难道暴君或独夫能算是社会意志的表达者吗？毫无疑义，不能算。他只是他个人情欲和奇思怪想的表达者，他只是他手下一些大臣的工具。国王为使自己和人民同心同德，就应该想人民之所想，照人民的法律办事。只有到了这个时候，他谈到自己时才能够用中国一位皇帝的话："民饥犹如己饥，民溺犹如己溺 。"[2]

34．国王的特权

差不多在一切社会里，统治者都是奖赏、恩典、封号、荣誉、财富的唯一分配者，换句话说，他们掌握了构成人们追求对象的一切东西。因为他们拥有了这些有力的吸引手段，所以能够毫不费力地把那些追名逐利、把名利看成本身幸福真正源泉的臣民分化瓦解并使之屈从自己，这是并不奇怪的。因此，居心不良的国王就可以轻而易举地驱使大批被个人利益弄得利令智昏误入歧途的人参与自己的反人民阴谋。无权无势的人民拿不出什么东西，所以缺亲少友。

其实，人民才是最高统治者所有的权势和财富的真正泉源。最高统治者为了他那个国家的利益而赐给臣仆的一切恩惠、荣誉、奖赏、恩典实际上都来自人民。但是人们中了谬见之毒，总是不能把奖赏的分配者同作为奖赏的真正泉源的人民区分开来。正因为如此，所以国王就成了万民仰望的唯一对象。

为了使人民保留自己的一切权利，为了使人民的公仆感谢人民所施的恩惠，人民保留颁发奖赏或支付劳务报酬之权是很重要的，因为这样可使全体公民记住：他们应当为祖国服务，而不应当为统治者服务。

35．论礼仪

为了使权力得到人民尊敬，就必须使权力令人民恐惧，必须使权力在人民面前以声势显赫的形式出现。共和时代的紫衣紫袍和豪华仪式，帝制时代的更加富丽堂皇的豪华排场都是权力的象征，其目的都是迷惑普通人民，使他们感到敬畏。为了显示自己权力的高度威严，专制君主通常只在扈从如云、仪仗富丽令人惊惶不止的情况下才出现在臣民面前。专制君主还活在人世的时候就高悬自己的肖像供臣民当作神灵膜拜，臣民遥望肖像很容易相信，如此灿烂辉煌的人物应该凌驾于普通人之上。人民总是好奇，君主用来引诱人民心怀敬意的仪式、礼节 和高贵的爵位，其起源就是如此。所有这些仪式、礼节常常变成王宫大小官员操心费力的唯一大事。人们对一件事物越是少见，越是觉得生疏，就越是浮想联翩，想入非非。无论哪一个君王对于天天见到他的人来说就不是神灵。旁人见不到的或者不让旁人见到的东西总能令人肃然起敬。国王利用这种心理，便以更加威严的面孔出现；他很少和人民见面；他知道谁也不曾看见过神灵，就把自己比作神灵；他从普通人进不去的深宫里口述旨意，经过像祭司一样的宫廷官员传谕平民。居心险恶或心胸狭隘的国王通常最为留恋的是身边的豪华场面，是自己的爵位，是只能使儿童发笑的繁文缛礼。在多数君主国里，王宫的过分奢侈豪华（习惯叫做王位的富丽堂皇）每每导致人民破产。在多数国家里，称帝为王通常总意味着演出一场给人民带来深重灾难的悲剧。

仪式和礼节是一道樊篱，被阿谀奉承之徒用来包围国王，把人民同国王隔离开来，不让人民产生这样的想法：国王乃是时时刻刻都应该加以蔑视和憎恨的人。看来，偏见和自卑感对于抬高国王使他们凌驾于普通人之上，也经常起着助长作用。荷马常常给国王加上一个神灵所生 的头衔，在神话传说中也断言国王是神灵教化的。有什么言语比占星家的胡言乱语更能助长高踞于人民头上的人骄傲自满之心呢？占星家暗示他们：仿佛太阳经常在掌握他们的命运，天体在宣告他们的诞生和成功，日食和月食在预示他们的胜利和失败，彗星则预兆他们的死亡：好像整个大自然经常只关心他们几个凡人的命运似的，其实他们只不过是被偶然机会推上权力高峰，凌驾于人民头上罢了。

人民对于自己的国王得出仿佛他们是伟大的、超自然的存在物、神灵的概念的多种原因就是这些。因此，对于他们几乎总是屈服于那些认为自己可以摆脱任何道德束缚的人的政权，也就不足为奇了。国王即使懒惰、无知、庸碌无能、包藏祸心、头脑迟钝甚至丧失理智，

都不会失去掌握人民命运之权。做国王只意味着靠大多数人的劳动来享受无所事事、花天酒地、寻欢作乐之福。管理国事只意味着利用权力强迫社会听从国王的颐指气使。政治就无非是一种分化、削弱甚至腐化社会的权术，以取得压迫和蹂躏人民的可能。最高统治者不思忖怎样去获得知识，却让人民的命运去听任偶然意念支配。受恶政之害的人民就是下决心剥夺掉那些没有能力行使最高权力或者可耻地滥用这种权力的人所拥有的最高权力，也还是害怕犯亵渎神灵之罪。

36．国王的真正伟大

如果我们决心不抱成见地研究最高权力的性质，那我们就能看到：当国王为了人民幸福而勤政治国的时候，他们就是一切公民中最值得尊敬的人；可是一旦他们违反自己的社会地位所赋予自己的义务，或者开始轻视这些义务的时候，他们的伟大和光辉就会消失，而他们的权力就会失去力量。人民联合起来的力量始终超过国王的力量。为了使国王为人民造福，人民任何时候也不能放弃启发国王、促使国王公道办事、给他指点应走的道路的权利，——一句话，就是强使国王从他的宝座上走下来，因为人民让他登上宝座的目的只是让他关心公共安全。

另一方面，健全的理智告诉国王：如果他在自己的知识、能力和道德方面显示优势，就是说，他证明自己具有治理万民所必需的一切品质，那么人民就准备重视他和尊敬他。就是这个健全的理智还要使国王摆脱傲慢而野蛮的、把人民看成一堆允许用脚踩的虫蚁的偏见。健全的理智打开国王的眼睛，使他看清自己贪图用自己的任性的意旨代替法律的狂妄程度。健全的理智告诉他：只有他带给人民利益才是使人民依恋他的良方，只有公正和智慧才能使他有权指望人民对他尊敬和爱戴。

最后，健全的理智还教导他：对于行为不检、作恶多端、为害社会的国王，人民理所当然地不得不把他当作最可鄙和最可恨的坏人对待。那种给全人类制造不幸的人无疑是罪大恶极的人。

那种给数量很多的人造成不幸的罪行，是极其令人憎恨的。从这里除开说暴君是只能制造罪行的最可恨的坏东西以外，还能作出其他什么结论呢？崇拜赫赫威仪的人是盲目的！就根据这些原则来评评你时常给世间统治者所致的敬意吧！仔细看清楚统治者如此经常地以自己的罪恶行为给千百万受害者所造成的苦难吧！由于国王不履行自己的义务，由于他的暴政、征战和打胜仗给许多家庭造成贫困、失望和死亡，数一数这种颠沛流离、伤心怵目的家庭有多少吧！这样做过以后，如果你有胆量，你就去赞美这类统治者吧！

37．国王应和普通人一样服从同样的道德准则

人与人相互之间的义务是建立在彼此互相需要的基础之上的。对同类的有益的依存关系（我们一生就是在这种情况下度过的）是任何一种道德的真实基础。任何认为自己不需要谁的人，很快就会认为自己无论对谁都没有义务。有的人不但对谁也不害怕而且能使别人在自己面前吓得发抖，这种人很少操心要博得他人的敬爱。这种人将不会为了讨好那些被他轻视、任他压迫的人去受操劳之苦。任何过大的权力不可避免地会败坏人的心灵和才智，因为这种权力能使掌握它的人变得骄傲、残忍和孤僻。

如果一个人的力量增加到这样程度，以致使他不再希望从周围的人那里得到什么，不再对周围的人顾虑什么，那么他就很快会自命为最高级人物，他将不需要任何人帮助就能满足自己的欲望，他对于克制私欲将完全不感兴趣，——总而言之，他开始居心叵测，失去为人民福利而工作的动因，因为他对此将要完全不放在心上了。

国王把人民贬低到受屈辱的地位，并且把人民权利置诸脑后，于是他自己就变成一种巨人，其力量竟膨胀到足以使人们不再承认他们属于人类的地步。从这个时候起，国王就开始为所欲为，只要是可以满足自己的欲望的话；不但如此，他还认为自己可以丢开本应承担的一切义务，于是他的任性要求和一切奇思怪癖便能畅通无阻。正因为如此，所以他也就常常失去一切优秀品质，失去一切美德。

38．论国王的道德

许多著作家谈道德，他们认为国王应该有道德。他们热情迸发，受到任何称赞也不为过，但决不表明他们已经认清问题。他们要求国王要具备那么高超的才智、那么罕见的品德和那么广泛的知识，即令是一个凡人要同时兼备这些优点也几乎是不可思议的。他们希望国王是免除人性固有弱点的神灵，但国王毕竟是人，往往是比普通人更微不足道的人。

我们只承认我们的国王是人，只要求他具备人做得到的道德。我们认为统治者和臣民的美德和恶德，其重要性是不相等的。统治者的恶德能使千百万人遭受不幸，他的美德能使广袤地域幸福安宁；普通公民的美德通常只能影响他周围有限范围，国王美德的影响——如果可以这样说的话——则可随着他的臣民人数的增加而增长。那么国王的美德应该是怎样的呢？

如果国王襟怀坦白、意志坚强，特别是办事公正，那么他就具备了我们有权期望于他的一切品质。国王善良而不公正，这种善良就不可能成为对臣民有益的品质；因为国王心地善良就无力排除左右宵小的包围，他的善良常常变成残酷，所以这种善良的国王对人民的危险性无异于暴君。

如果我们不抱偏见地看看那些其品质常常被吹嘘得天花乱坠的国王，我们深信他们中间很少有人以其善良品德而给国家带来实际利益。我们发现这样的情况：卑鄙龌龊的宫廷官吏常常利用国王的软心肠迫使国王作出最令人发指的不义之举；他们也常常在国王面前纠缠不休为卑鄙的臣民乞求恩赐；而人民则成了某些贪得无厌的达官贵人的牺牲品。一个国王对于向他央求他们自己力不胜任的职位的人，对于向他要求他们自己决不应得的奖赏的人，对于已经给社会造成了损害因而向他请求宽恕的人，一概来者不拒，满口承诺：我们可不可以把这样的国王叫作善良的国王呢？因心地仁慈而阻止司法机关对违反法律、劫掠人民或玩忽职守的人采取法律制裁，难道这种仁慈心也算是美德吗？

一个国王把臣民应得的奖赏拿去赏赐那些他不想使他们伤心的倔强的宠臣，这个国王难道说得上是公正的吗？

在小范围内使人喜欢的品质在管理万民者身上常常变成了缺点。最高统治者负有保持全体臣民之间平衡的使命，应当提防自己偏重感情，徇于情面、软弱无主、遇事迁就这些性格。就公正原则而论，国王既不应该多考虑自己亲属，又不应多考虑近侍和宠臣。只有全体人民都觉得他是贤良的国王，才能认为是贤良的国王。只对亲近者施恩惠的国王，对远离他的人常常是不施恩惠的。

公正 和坚强 ——国王的座右铭应当如此。如果我们在国王身上找到这些品质，那么我们就别无他求了。我们不要求国王没有人性所固有的种种癖好和弱点，也不期望他达到人所达不到的神奇的完善境地；就是当他犯了每一个凡人都难免要犯的错误的时候，我们并不感到惊奇。

当人民有权向国王本人讲真话，向他诉说自己的不幸，指出消除不幸的方法的时候，他们就不会长期不幸了。在公正的国王统治下，社会的呼声从来不会毫无作用的，因为公正对待臣民的国王会竭尽所能使人民不再抱怨。他一得知人民有怨诉之声，就会发出满足人民愿望的指示。人民的愿望如果是表达以公共意志为根据的自然的要求，那就不会是不公正或者非理性的。

真正的国王是臣民的君父，他永远不会剥夺自己儿女谋求幸福的权益；他保护他们免受压迫，保护法律的威信和效力，永远不强使他们服从自己的任性要求；他对待其他国家公正无私，完全不想扰乱它们的安宁；他看到他国人民过幸福生活就心满意足，从来不想为扩大本国疆界出兵征伐；他的国家只要治理得好，就永远繁荣、幸福和受人尊重。

我们不再以“伟大”这个尊号称呼那些不安分的国王，因为他们曾使田地荒芜，庐舍成墟，给人民造成重重苦难！我们不再歌颂征服者的功勋，因为这些征服者不满意自然或人们同意确定的国界，就挑起无益的战争，残忍地驱使人民流血。我们也不再把征服者惨无人道的行为在人民中间引起的狂叫声叫作光荣。我们将把这些卑鄙可恨的“英雄”看作真正的恶魔，因为他们不能负起增进国家福利的重责而只图以

人民的灾难为代价换取光荣，只想在业已遭受重大损害的世人面前无耻地夸耀胜利。

我们认为爱和平的国王比这样喝血的强盗好，因为这些强盗以其吹嘘得天花乱坠的行动使尸骨、眼泪和贫困遍布大地。只有到大自然赋予人民的统治者以宁静和平的心灵时，才可以说，它是在优待人民，是在促进人民的幸福。

国王鼓起秉公办事的精神，就有力量冲破周围近侍布下的罗网，摆脱他们的纠缠。他这样做就责成他手下一切协助他执政的人按照他的范例办事。宫廷首脑承认公正原则，宫廷内种种阴谋诡计就会很快消失。这些阴谋诡计本来只在那些没有治国才能的国王宫廷里才能存在，因为这些国王不过是自己手下的宦官、宠姬和幸臣的奴仆和傀儡。

要求国王秉公办事，这只是意味着要求他正直无私。如果有一个国王觉得这个要求似乎过于苛刻，那就大概很难叫他遵守制度和服从理性法则了。可以说，最高统治者是处在那些一味欺骗他的人的包围之中，这些人即使受着极严密的监督，还是背着他为非作歹。

但是，只要国王办事公正、果断、意志坚强，大臣们要欺骗他，至少是长时间欺骗他，就很困难。如果国王毫不留情地跟踪追究每一桩办得不公正的案件，宫廷里营私舞弊的现象就会很快消除。如果国王以坚定的口气大声宣告：<u>我希望在我的统治下一切毫无例外地秉公办理</u>，——那很快就会看到暴力和欺骗将消失得无影无踪。

既然任何一个有道德的人都值得尊敬，那么对于一个全体人民都觉得他有道德的人应该重视和尊敬到什么程度呢？人们总是怀着敬爱自己国王的自然情感，尽管他们这种敬爱之情多半是出于对王座周围那种宏伟、庄严、富丽场面的不大理智的敬慕。通常社会风气、社会舆论都使人民依恋管理自己的人，只有过分的压迫才能使人民对统治者所抱的好感消失，只有滥用权力才能使人民憎恨国王。但愿每一个国王都深入反省，那样他就会看到，只因为自己犯了错误，人民才对他丧失了敬爱之情；其实人民本来想夸大国王的优点，讳言他的过失和弱点，而把过错归咎于他左右那些不良的谋臣策士。

39．论国王的教育

大家都认为，治国的艺术是一切艺术中难度最大的艺术，可是由于一些非常不幸情况的奇怪的凑合，它就成了人们着力从事但又忽视研究的唯一的一种艺术。难道人民幸福所系的科学知识能够凭借某种特权不劳而获吗？在人一出世便可立为帝王的国家里，人民无所用心的生活态度，使得他们对那些管理自己的人除要求他们出生以外，别无所求。

通常给予那些预定要主宰帝国命运的人是什么样的教育呢？在这位未来国王的童年时代，教育他的责任是交给一些腐朽的宫廷官员，他们喋喋不休地向被教养者讲述的是关于他将来的雄伟、豪华和富丽堂皇的景况，是关于他无功而不应该享受的最高统治的权力和利益。如果说向未来的国王讲过什么道德的话，那也只是凶手的"道德"和仇视人类者的"道德"。他们让他从小就养成贱视人民的习惯，把人民的生命不当一回事。他们还在被教养者的幼小心灵中播下非常有害的爱虚荣的种子，这种虚荣心往后就会破坏他本国以及邻国的安宁。阿谀奉承的人示意他，似乎人民注定要成为满足他虚荣心的工具。罪恶的阿谀逢迎分子容忍年轻国王的一切过失。这些地上神仙沉溺于淫逸享乐，陶醉于谄媚奉承，不知道世间还有不幸的人。在他们心里完全没有养成同情劳苦穷人命运的习惯。出于非人道的考虑，那些巴结逢迎分子还向他们隐瞒了人民贫困的景象，永远不让他们听到不幸者的呻吟声音，避免引起他们的震惊和忧伤。

有个时候贤哲之士可以享受直接向国王陈述意见的权利，国王召他们进宫征询意见，从交谈中获得快慰。现在，科学得不到国王的赏识，官职和荣誉注定只授予出身高贵的人，也就是祖先的社会地位决定着后裔的社会地位，使后裔享有接近国王、出入宫廷的特权。

由此可见，最高统治者老是受着这样的人的包围：一些人是以偶然的出身名门的条件代替有知识和才干的人，另一些人是没有教养、没有道德，因而不能启迪国王，或者不大喜欢在国王面前讲真话的人。他们由于无知或者由于利害关系怂恿自己的主人鲁莽行事，以致

不但危害自己，也危害自己的国家。国王除接近一些只会把他引入迷误的大臣和达官贵人以外什么人也碰不到，因此国王常常只能听到那些知识最少而坏主意最多的人的意见。

国王的权力越是不受限制，他了解事实真相的机会就越少，因为他威势越大，人们就越怕向他讲真话，他听真话和理解真话的勇气也就越小。当他害怕人们讲真话的时候，就有人极力奉承他，欺骗他，软化他。可以把暴君比作野外的狮子，人们恭敬他是因为害怕他。他的怪癖和任性以暴力为依靠，只能引起周围人们的恐惧感。不管国家灾难多么深重，总有人使暴君相信仿佛在他治下的人民都是幸福的。这种人如果不能给他制造某种幻想，就会告诉他说：不安分守己的人的意见根本不值得你倾听，为了防患于未然，你可要把这些人更牢固地铐起来。大臣和宫廷官员总是处心积虑使国王无知无识，竭尽全力不让甚至连极细小的一线真理之光进入他的意识之中。

专制君主的儿子想受教育也是枉然。猜忌心重，疑神疑鬼的暴君甚至害怕自己的家庭成员。他的继承人纵情于无聊的玩乐，就不会去了解父王的政事和图谋，也不会打算评论父王，但他如果想受教育，那就会引起猜疑。

总之，国王既没有美德，又缺乏人道精神，更缺乏生活知识，却用一双过分软弱无力的手掌握着治国大权。在他没有能力执政的情况下，他就不得不让那些最狡诈、最不顾信义、曾经使他在青年时代就受茫无所知的人任意摆布。于是臣民的生命财产就变成了几个贪图权位的宠臣的掠获物。受大臣控制的国王变成了无用的偶像，他除了给他左右那些背信弃义、舞弊营私、劣迹彰著的谋臣策士、阿谀分子和阴谋分子授奖以外，就没有其他任务了。

在软弱无能的国王统治下，君主政治总会堕落成为危险的寡头政治 。最高权力由几个大臣瓜分，大臣的利益同国王以及国家的利益是背道而驰的。最高权力只为了摧残人民，而失去实权的国王则同他的国家一样成了几个大臣的工具。软弱无能的国王只能算是王国的头号奴隶，他的臣民成了一切凌驾于国王之上的人作恶的牺牲品。不管国王是否愿意，人民的苦难总是一代一代地持续下去，国王留给同他一样无能的继承人的是一个财政紊乱、人民痛苦、田园荒芜的国家。

40．国王的教育是怎样影响臣民幸福的

上面所说的，就是那些生下来就注定要君临万民的人通常所受的教育造成的后果。希望那些注定要登王位的人能够抗拒他们从小就接受的那些腐化堕落的人的坏影响，就等于要求他们具备真正超凡入圣的 品质。他们从小心里就不知道有正义感、同情心和人道精神这些概念，到了成年时代却要求他们具备这些品德，那就更不明智了。因此，在公共生活中能够表现出具备最普通品质的国王如此少见，那就不足为奇了。当人民在自己的统治者之中偶然发现一颗怜悯之心的时候，他们就有理由为这个奇迹，为这个意外的幸运而兴高采烈、拍手欢呼了。

人民的历史向我们展现出一幅历代声名赫赫的君主滥用权力的令人发指的单调画面。这些君主为了引人痛恨的荣誉，浴着自己臣民的鲜血，踩着自己臣民的尸体前进。这幅图画让我们看到的净是被蹂躏的地区，破坏了的城市，变成荒漠的乡村，成堆的瓦砾和灰烬：这些就是君临万民的疯狂的征服者留给我们的独特的纪念品。

真的，既然这些人世的统治者被不易消除、不易控制的私欲所支配，难道他们的人民还有什么幸福可言吗？在这样的情况下，统治者只沉湎于寻欢作乐、花天酒地，全部时光都在游手好闲、养尊处优的生活中过去，与此同时，他们的占有物就都变成那些卑鄙龌龊的达官贵人的贪婪、阴谋、愚昧和狂暴行为的牺牲品。

翻一翻史册，我们也能遇到几位贤明君主，他们好像天上的流星，仅仅闪出几缕瞬息的微光以照耀迷路的旅人，结果只是使旅人重新陷入更可怕的夜色之中。世界上几乎所有的国家在许多世纪中都是呻吟在最残酷的压迫之下，独夫操纵的不公正的政权差不多到处都是在公共福利的废墟上建立起来的。最高统治者不承认人的权利，破坏和践踏这些权利。他们把人民赶进屠场，在那里人民仅仅为了给自己骄横的君王争光就要流血牺牲。社会财富被贪得无厌的宫廷近臣浪费掉。人民慑于暴力和囿于成见，几乎不敢向国王要求福利，要求享受人的自然权利。

总之，几乎在一切时代，在地球上每一个角落里，我们都看到一代复一代不幸的人，他们被那些本应当关心人民幸福的人的贪欲害得痛苦不堪，被这些人的无知和愚昧压得抬不起头来。我们到处看到人民屈从于这么一些国王：他们或者过于强横，以致不能公正办事；或者太过于愚鲁，以致不知道自己的责任；或者过于冷酷和懒惰，以致不肯为臣民幸福出力。他们的理智常常不清醒，他们的心地不善良、不敏感，他们的身体则因为花天酒地、养尊处优的生活而羸弱不堪。

帝国历史使我们时而看到一些嗜血成性的征服者，时而看到一大批懒惰的和不道德的国王，放荡生活方式和华贵娱乐的热爱者。这些国王其实只能算是社会公敌，他们由于人民胆小怕事才窃得政权；或者只能算是没有执政能力的统治者，所以他们把国家交给一些狂妄、无知、狡诈、懒惰的大臣任意摆布。

这样一来，帝国的命运总是由那些恶习最多、能力和才智最差的人来掌握和决定。任何正直人士一看到这些经常支配人民和国王的人就会感到愤怒。如果人民同意把王位继承权交给自己的国王，那么，健全的理智不妨要求设法使这个有朝一日会成为主宰人民命运的人从小就适当地接受道德教育。难道受命教育这个未来国王的人不应该对自己学生的品行、处世态度、思想和认识方法负责吗？对于那些使年轻王子离开正路或允许他对自己的责任全然无知的人，社会难道不应该追究他们的责任吗？最后，对于他们的那些不道德的、极残忍的、一心准备做暴君的学生，人民是不是应该予以抛弃呢？对于那些受命负责塑造王子灵魂的人来说，教导自己的学生懂得"自己也是人"难道就那么困难吗？他们生来就是管理人民的吗？他们受人民委托作为政权的保护者，怎么能给人民制造不幸呢？任何合法的政权不都是只有在能给愿意服从它的人带来幸福时才能立足吗？不公正的国王不是在驱使受他压迫的每一个臣民去犯罪吗？暴君只有敌人，命中注定他既没有臣民、尤其是忠诚的臣民，也管理不了好公民，难道不是这样吗？

---

[1] 俄译本为不可避免的。——汉译者注

[2] 语出《孟子·离娄下》，原话是："禹思天下有溺者，由己溺之也；稷思天下有饥者，由己饥之也，是以如是其急也。"（《十三经注

疏·孟子注疏卷》，中华书局1982年 版）——汉译者注

第四讲 论臣民

1．论公民、臣民和奴隶

我们在说明国王权力的自然界限是怎样的以后，现在来研究臣民的权利或人民的权利。法律要大家遵守，如果谁也不遵守，那么法律的声音再响亮也是枉然。因此，遵守法律是全国臣民的义务，是每一个社会成员对公共意志所作出的必要牺牲，因为个人意志往往是不公正和缺乏理智的，而公共意志则比较清楚，比较理智。

这种信任的表现、这种权利上的让步不是没有代价的。自然，臣民服从的程度应该同他们从当局那里得到的福利、保护和帮助相适应。臣民这种牺牲可以获得更多的权益的补偿，尽管臣民想避免牺牲，或者不想承认当局的意志，不想按当局的意志行事，但因为自身注定要遭灾受难，所以害怕灾难的心理使他们认识到牺牲的必要性。

自从人民建立负责管理人民的政权的时候起，这个政权就有权使一切社会成员毫无例外地服从自己的意志。法律应该对所有的人都一视同仁，有同样的约束力。它是社会意志的表示，旨在保障公共福利，控制人的私欲，并且用来协助消除人们可能因体力、才能和财富不平等而引起的困难。法律如果不能对每个人同样有效，那么，上述那些目的就一个也无法达到。

法律统治臣民，专制统治奴隶，而暴政则统治仇人。只有在合法的国王治下，才有真正的臣民。只有取得人民同意来管理人民的国王，只有真正表达社会意志的国王才是合法的国王。臣民服从自己赞成的法律，才会认为自己是公民：他有合法的公民权利，他有祖国，由于祖国保证给他安全、幸福和援助，他感到有依恋祖国的必要性，

他爱自己的国家和自己的政府的程度就取决于此。当国家和政府保证他能够过适合自己爱好的生活方式时，他就会尊重国家和政府，他可以为社会牺牲个人一部分独立性，这种牺牲同社会保证他的福利成比例。

只有公正政府治下的臣民才是名副其实的公民。暴政统治下的只能是期望它早日灭亡的仇人；暴政的帮凶和支柱只是那些谄媚者、卖身投靠者和灵魂丑恶的人。

2．论服从

服从的动机不外是憧憬幸福或者害怕灾祸。一个人之所以能够放弃实现自己的意志，只是因为这样他就能够得到比遵循个人意愿所能得到的更大的幸福，或者避免不服从所带来的灾祸。因此明智的利害选择就是鼓励公民服从关心成员福利的社会所颁布的公正法律。在专制统治或暴政统治下，只靠对不公道政权的恐惧心理来迫使人民服从，这种政权执行治人者的意志，而不保证被治者的权益。在这种情况下，臣民慑于暴力压迫，只是表面服从，内心则不服从。

公民服从能增进自己的幸福；奴隶服从只能给可恨的老爷带来好处，对奴隶自己以及对社会都无任何利益。只有幸福的憧憬能促使一个有理智的人服从另一个人。强迫一个人放弃天赋的自由，而且并不因此保证他得到任何实际权益，那就是暴力、暴政、不公道。

3．论服从的界限

社会成员不服从社会同意的政权，这种社会成员是叛徒 。社会成员不服从危害社会并且未得社会同意的不公道的政权，这种社会成员是忠于祖国的公民。在这种情况下唯一的叛徒就是暴君或篡位者。暴君抗拒公共意志，当然不许反对他的意志。同暴君勾结起来阴谋反对

社会的人（他们本身也是社会成员）是不是像帮助盗贼抢劫父亲财物的失去理性的儿童呢？

这些原则能帮助我们懂得服从的合理界限。当最高统治者的意志完全表达社会意志的时候，服从就应该是没有界限的。但是，如果篡位者暗中用自己意志代替社会意志，那么，对这种统治者的服从，就是盲目的、不明智的甚至是犯罪行为，因为臣民和社会之间的关系比臣民和最高统治者之间的关系，要神圣得多，也早得多。

只有奴隶才会盲目服从。公民服从当局，只是在当局有权向他们发号施令的情况下。统治者从属于社会，任何时候都无权下令去做那些伤天害理、违反社会康宁的事情。

4．类似的问题

人们可能要问，怎样判断最高统治者的命令是不是公正，是不是有益的呢？他又怎样了解常常解说不清的社会愿望呢？

我的回答是：自然法、公道、理性是一切尚未被情欲、私利或偏见完全冲昏头脑的人都能了解的。人人都能够判断统治者所下的命令是和自己的利益相抵触，还是相适应。当凶恶的暴君命令某些人去割断抗命同胞的喉管的时候，当他想利用这些人去剥夺他们同胞的受自然和社会保障的自由、财产及其他权益的时候，当他违反十分明显的治人法律的时候，臣民怎能服从他的命令呢？任何有理智的人难道不懂得他这些命令是非法的吗？每个公民难道不会被这些命令激怒吗？

5．论民族意志

社会意志总是十分明白的，当最高统治者的意图与全社会的意图发生矛盾的时候，公民们不会不知道应当奉行谁的指示。人民的权力先于国王的权力，国王的权力取自人民手中，讲这个真理永远不嫌重

复。人民一旦知道国王滥用人民授予的权力的时候，随时有权限制、改变、削减和取消他的权力。在这种情况下，必须听从人民的声音，而不是听从统治者的声音。同暴君勾结起来危害祖国的人是强盗、叛徒和社会的危害者。祖国有权使用全力对付他们，对于他们所犯为虎作伥的罪行有权给予正义的惩罚。

这些原则对那些惯于分不清最高统治者和国家的人无疑会感到奇怪又可怕。它们会引起卑鄙小人的愤恨，因为这些人道德败坏的意识已深入骨髓，并带有遗传性质。那些对于社会权利一窍不通的盲从者会觉得这些原则是虚伪的。谄媚分子和卖身投靠的宫廷官吏则会认为这些原则是犯上作乱的体现，因为他们的可鄙的私利总是同最不公正的权力结合在一起。

可是，这些原则的真实性已深入这样一些人的心灵，他们已经认清社会的目的，人性所固有的感情和人民的不可剥夺的权利；他们决不让自己陷入迷误，决不让空言吓住自己。专制主义向我们喊道："服从权力吧，不要议论不休！"社会利益却号召我们："首先要服从自然，服从正义，服从祖国！"社会舆论总是有权向公民下命令的。

6．论社会不满情绪

由此可见，服从也和权力一样是有界限的。这个界限始终取决于公正原则、社会利益、社会的任务和目的以及社会生活状况。可能有人说：甚至是最公正的最高统治者也不能把国家治理得人人满意，或者换句话说，治理得始终没有不满情绪。

我的回答是：一种统治方式只要得到多数臣民的赞许就足够了。有时候，统治者有十分完善的设想，但因所颁布的法律不完善，以致引起他治下的人民不满意。不过这样的统治者一当人民让他知道法律对人民不方便，就会立刻废除旧法另订新法。在最贤明的国王统治下，许多公民可能在某个时候遭到不幸，但国王一旦知道，这种不幸就会结束。

政府的措施只在两种情况下引起普遍不满：一种情况是措施显然不好，而且是长期不好；另一种情况是措施本身好，但被居心不良的人恶意曲解了。在第一种情况下，必须找出灾难之源，消除管理工作中引起人民不满的缺点。在第二种情况下，最高统治者应该把人民从迷误中引导出来，做到使人民了解自己的真实意图，逐步使他们摆脱盲目的偏见，揭穿贪污腐化分子妄图唆使人民反对有利祖国的合理措施的阴谋。只有在最高统治者认为自己没有必要去说服臣民的时候，臣民才会反对政府的合理措施。

只有在社会领导人对臣民疾苦毫不知情的时候，只有在他们过于骄傲或者对人民的利益理解错误，以致对人民的怨诉漠不关心的时候，臣民的灾难才会得不到救助。只要不用暴力去阻止人民说话，人民的愿望总能为众所周知。甚至在最残酷的暴政统治下，人民的愿望也十分容易了解，因为每个理智的公民对于这种愿望都清清楚楚，并且很快就发现，他们在如此情况下去服从统治者，祖国就会岌岌可危。当你看见城市和乡村被贪婪的强盗们——贪官和暴君搞得残破不堪的时候，人民的愿望难道还那么难以了解吗？

当你看到租税过重造成田地无人耕种、村庄荒无人烟呢？当你看到最繁重的劳动也几乎不能使农民养活自己、避免凶年呢？当你看到法律显然只为一个目的——剥夺公民财物——服务呢？当你看到无耻的专制政治既不尊重人的人格，也不尊重人的财产，更不尊重人的社会地位呢？当你看到有人卑鄙地把国家财产赏赐给一小撮阴谋家、谄媚者和告密者以奖励他们的罪恶行径呢？最后，当你看到全体公民，从最有名望的到最穷困的，注定要成为某些人的任性要求、报复心理、密告、阴谋和一切不公正行为的牺牲品呢？在一个谁也找不到躲开暴力的避难所、也不存在公道正义的国家里，换句话说，在一个谁也享受不到财产所有权、得不到人身安全和自由的国家里，当它的人民勇敢表示出不满情绪的时候，正直的公民就会既不怀疑国家的实际情况，也不怀疑自己应该怎么行动，站在谁的方面。

7．论人民骚动

但是，有人可能问我，如果不是全民而只是一部分人起来反对最高统治者，那么正直的公民应该站在哪一边呢？他们会诉诸自己的理性，站在能给祖国创造最大利益的人的一边。他们当然可能会做错事，但只要他们的行动是真心诚意为祖国造福，即使错了也是问心无愧的。

可能发生这样的事情，虽说很少见，那就是受迷惑的人民不重视贤明国王的帮助，甚至拒绝接受他愿意提供的好处，这时候仍不应当牺牲公共意志而顺从个人意志。任何人都无权命令人民反对他们自己的意志，国王也只有权向人民指出他们的错误认识，逐步开导他们，平心静气地使他们了解自己不谨慎的冒失举动可能招致的后果。但是，如果国王顽固地强迫人民接受为他们所痛恨的政权的压制、或者强迫他们服从他们所不赞成的法律，那么国王就站到非正义的一边，变成暴君和篡权者。如果统治者开始顽固地强使社会违背公共意志，那么即使是最合法、最明智、最善良的统治者也不过是一个暴君而已。一旦公共意志剥夺了他的权力，他就重新成为一个普通臣民。

公民不能违背自己的天职，不能拒绝站在自己祖国这一边去反对祸国殃民的暴君。甚至失望的情绪也常常能够重振人们的道德勇气去反对无道政权的横暴行为。暴力是对抗暴力的唯一手段。没有重大原因，决不会发生全体人民不满意一个政权的事情。当灾难尚能忍受的时候，人民仍然会保持平静。由于害怕造成更大的灾难所以他们不敢贸然采取坚决行动。通常只有国王严重失职或过分无道才会造成众叛亲离。只有滥用暴力才会迫使人民采取极端手段以改善自己的命运。没有暴政，就不会有人民起义。

8．论人民骚动的原因

尽管国王常常给人民带来灾祸而很少关心人民福利，可是事实上，难道我们不是仍然看到人民对国王的无限眷恋之情吗？甚至在人民有一切理由埋怨国王的场合，他们还是情愿替国王辩护。人民总以为国王不知道自己的苦难，如果知道了，那他就会想方设法救助这种苦难。世代相传的对王权、对王室古老门第的崇拜，以及对宫廷赫赫

威严的崇拜，这就成了牢固的枷锁，束缚着人们的思想，使得国王虽然玩忽职守，违法乱纪，仍然受人民尊敬。人民从推测出发，总以为自己的统治者不会与人民为敌。只有最无耻的暴政才会迫使人民抛弃这些错误认识。暴政打开了人民的眼界，使他们知道自己所遇到的统治者要么是一些滥用人民的敬爱之情的忘恩负义之徒，要么是一些在宵小包围之中残酷无情并且丧失感受臣民敬爱之情的能力的昏君。有些大臣极力诱使君父之心离开自己的子民，世间大概没有比这种罪行更可耻的罪行吧！

贪图功名之徒或宗教狂热分子通常总是利用国家的某种环境，特别是长期暴力压迫造成的疲敝不堪的环境冒出头来。他们引导人民追随自己。起义之火，即人民愤怒之火，只在遇到人们脑子里有可燃物质时才能燃烧起来。臣民的反叛情绪和常常反复出现的起义行动总是证明政府纲纪败坏，或者证明统治者玩忽职守。历史上没有见过国王被不公正地推翻的情况，但臣民对国王怒不可遏——无疑是应该的——事例却数不胜数。

9．人民应当忍耐

毫无疑问，没有什么事情比一部分人举行暴动（有时规模不大）以反对完全合法的政权更有罪的了。联系臣民和统治者的义务、社会秩序、公共安全——一切都要求每个公民生活安宁。就算社会有权为自己所受的苦难而向统治者表示怨诉和进行报复，就算忠诚的公民可以在社会上有人表示自己的愿望时给予援助，但希望他们在未得社会同意以前决不要破坏社会所建立的秩序，希望他们不要为反对社会同意忍受的暂时性苦难而起来暴动。如果每个人都要出来行使审判职权，那么整个国家就要陷入无政府状态。

公民啊！如果祖国使你不幸，你就逃到国外去，或者，默默地忍受你一人所受的灾难吧！你应当委曲求全，为了国家的安宁作出牺牲。整个社会只有通过自己的代表才有权抵制当局，迫使它履行职责，惩办那些玩忽职守、背信弃义地压迫人民的人。你要帮助社会行使这种权利，站在社会方面，支持它的要求。这是你的天职，你尽你

的天职，同全社会一道拒绝服从失信于民族的人的意志。你不能在人民的旗帜下厮杀以自取罪戾。

国王们，如果你们希望臣民服从你们，那就希望你们的命令是公正的。社会权力应当指导你们的权力，如果你们自己不背叛社会权力，不像叛乱者那样行事，那么在你们的臣民当中就不会出叛乱者。如果你们是社会意志的忠实执行者，那你们所颁布的法律就会符合社会目的。

当国王抗拒公正原则的时候，国王就是叛乱者。当臣民不服从照公正原则办事的政权时，臣民就是叛乱者。有时激情能使臣民不公正和犯罪，就像国王也往往如此一样。但不论是臣民方面也好，或是统治者方面也好，滥用权力和残暴不仁的行为决不能用精神错乱来开脱罪责。分裂罗马帝国杀死和平的普罗布斯 (1) 的那支部队所犯的罪行并不小于化京城为灰烬的狂妄的尼禄 (2) 。

10．公民应当遵守法律和听从社会意志

可见，最高统治者只要是依据公正的、有益的和必要的法律治国，臣民就不能认为自己不应该无条件地服从他。在这种情况下，不服从最高统治者就等于不服从社会，就等于夺取担当社会法官之权据为己有，即越出了自身社会地位的范围。任何公民妄想在整个社会利益面前特别重视个人利益，都是十分奇怪的妄自尊大的表现。如果他认为服从对他已成为沉重负担或使他不愉快，他就应该记住：作为社会成员，服从是得到社会报偿的牺牲，由此获得社会生活的福利和权益。

公民应该使自己的愿望、欲望和利益都服从社会要求，只有在这个前提之下，社会才保障和支持他依照公平原则获得分内应得的一切福利。我说依照公平原则 是因为无论哪一个公民，无论哪一个公民团体，也无论哪一个人民阶层都无权违反公平原则厚己薄人。人生活在社会中应该预见到，任何人间权力都无法使他免除某些必要的需求，

使他免除与任何人群来往所产生的不便。社会能够增加个人享受的福利，但不能使他免除同享受这些福利有关的一切祸害。

因此，一个臣民如果指望享受一点缺陷也没有的幸福，那就显得不明智。他如果享受社会给他的好处，却不肯与社会分尝苦难，那就是忘恩负义。那他就好像一个出卖灵魂的人：朋友有钱就靠拢他们，朋友有难就丢开他们。那么，要是法律不再保护我呢？要是不公正的统治者剥夺我的幸福——为我的本性所必需的幸福呢？要是狂妄的统治者剥夺我受保护的权利，使我成为压迫的牺牲品呢？

如果社会在这些情况下保持缄默，它就违背了自己的职责。这样，如果让我自便，我就可以离开对我不过是监狱的祖国。既然我摆脱了把我同社会连在一起的一切羁绊，我就有充分权利到别处去寻求幸福——我的本性嘱咐我不倦地追求幸福。善良的公民决不想发动内乱。当他的祖国民怨沸腾的时候，他就把自己的声音加入祖国的声音。当只有他一人抱怨的时候，他就毅然忍受苦难，或者离开这个他有权指望得到却未能得到权益的社会。

11．论公民间的不平等

既然大自然创造人无论在体力方面还是在爱好方面和智能方面都是千差万别的，社会为了本身的幸福，就应当适当地将公民加以区分，按他们的贡献，换句话说就是按他们的功绩、能力和品德，分别表示尊敬、爱戴和给予奖励。因此就出现了按权利和义务以及按职能区分的各类公民。通过职能分工，公民们应该执行各自的专门任务，促进社会共同目的的实现。

政府和法律的目的应该是调动全体臣民的力量以保证增进公共福利，因此不容许公民哪怕只有一个公民利用手中特权去反对他人。为了满足人民的需求，必须使每一个公民都执行自己的专门任务，必须使公民的职业千差万别。因此就出现了劳务交换，没有劳务交换，公民的联合就不能实现。劳务之链应该把一切人，从持有偏见的人认为是微不足道的公民起，到管理国家的人物止都联系起来。劳务是使普

天之下一切人彼此都联合在一起的唯一联系方法。劳动人民必须工作以保证自身的生存，他们从事最繁重的劳动——农业、商业和手工业；他们和自己的同胞交换劳务，使彼此衣食无缺；他们相互满足需要，相互得到快慰；他们也为那些担负管理责任、关心人民安全，关怀人民疾苦、体察人民需要、排解民间纠纷和维持劳动所必需的安定环境的人而工作。

没有人与人之间的这些劳务互助，社会就会立刻解体。每个公民都应尽其所能促进公共福利。在一个政治清明的国家，人们的品德、他们对社会的贡献、他们的劳动技艺、他们的能力、机智、灵敏性都应该成为获得奖赏的不可变易的标准。无用之人削弱这条联系社会成员之链，犯罪之人完全斩断这根链条。

12．社会各阶层的起源

如果说是臣民对国家的贡献造成他们之间的不平等，那么这种不平等会因为他们彼此间同样需要互相帮助而得到均衡。因此在一个组织良好的社会里，任何一个人只要他真正对社会有益，就不会受到轻视；任何一个公民只要他履行与自己的社会地位相适应的职责，就会受到社会的重视。

毫无疑问，如果国王勤于政事使整个社会得福，那么他就是公民之中最有贡献的人。国王为社会作出的特殊贡献、他的才智、他的洞察力和他的警惕性是国王所以伟大的基础。为社会出力最大最多的人在臣民中享受最大的尊敬。一切社会成员只要忠于职责，促进公共福利，就会受到社会重视：社会的本性就是如此。社会希望它对每个臣民的尊敬和爱护都同他们对社会作出的贡献和劳绩相适应。它希望，受到轻视、嫌恶、惩罚是那些对社会无益或有害的人注定的命运。

偏爱自己，关心个人利益，希望出人头地——这是每个人身上表现出来的情感。管理社会的人没有更有效的办法去鼓励社会成员为公共利益服务。因此政府应该满足有功于国的公民的这种欲望，把某些权利、爵位、称号、特别荣誉标志、奖赏授予他们，表示他们卓尔不

群；其他人都希望学习政府所推重的人的长处，所以并不反对如此彰明昭著的特别优待。社会同意这种厚此薄彼的做法，就使得那些忠诚国事的人能够比其他人过较为幸福的生活，社会对其他人是没有这种义务的。

13．论社会奖励

奖赏既有物质财富，也有同社会舆论承认公民功绩有关的其他权益。前者保证受奖人享受看得见的物质福利，后者使受奖人得到内心的、精神上的满足，这是成绩优良、受尊敬和享荣誉的结果，是激励人们积极努力的推动力，能够深深地触动人们的心灵，使每个人都希望自己比别的人干得好。

这样，一个人对自己的爱、一个人有适当节制的欲望就都可以转用来为社会造福。人们的一切受本身品格、才能、事业、出身和财产的制约，其社会地位的差别却起源于此。他们联合在一起，为了从社会获得或期待从社会获得福利，同意牺牲平等，甚至同意牺牲每个人希望用来保障自己的权益：这种同意就构成他们社会地位差别的基础。他们做出的这种牺牲决不是没有报偿的。人们如果不受盲目无知之害，就不会对某个人（指君主——译者）表示敬爱，就不会对这个人的幸福表示关切，就不会为他而放弃自己的利益，就不会指望从他那里，或者认为自己有权从他那里获得好处。

尊敬权力，尊重社会地位，服从著名人物指挥——这些都只说明我们对那些受社会特别重视的人们的功绩、才智、优点、贡献表示感激。富人获得穷人的敬意，只因为后者认为前者对他自己以及对别人都是有益的人。不出名的人把有影响的人看作保护人，看作依靠。悭吝人是鄙视的对象，因为他的财产于人无益。有势力的人成为仇恨的对象，因为他以势压人。一个人如果对我们无益或者有害，我们就对他漠不关心或者恨之入骨。敬的基础可能只是爱，爱的基础却总是得到好处。敬爱那些对我们无益或者有害的人，那纯粹是丧失理智。

如果我们看到任何社会地位崇高、出身高贵、有权有势的人，就认为那一定是由他们个人的功劳和优点所决定的：我们持这种看法不是自己欺骗自己，就是成了谬见的俘虏。在恶政统治之下，还对这个政权恋恋不舍，这只是装模作样、口是心非、撒谎扯白，或者只是恐惧的结果。

社会能够同意人与人之间的不平等，那只是为了本身的利益，社会如果试图爱戴和尊敬那些理应受到鄙视和憎恶的人，那就成了欺骗、无知、陋习和世界观局限性的无谓的牺牲品。

确立这种观点以后，我们看看一国的公民通常分成的各个阶级的权利、义务和好处是什么。既然对社会的贡献是决定公民社会地位的合理基础，是奖给某些公民以称号和荣誉地位使他们出人头地的根据，所以我们就要估量那些享受这种荣誉的人给国家带来的利益和好处有多少。我们要比较一下社会从各种不同的人那里获得的利益的多少，这样在评判这些人时就永远不会犯错误。

大自然创造人在权利、欲望、独立自主性以及爱幸福等方面是平等的，但是在能力和保证得到满足欲望的生活资料方面却是不平等的。人们仅仅为了将来有把握获得某些好处，就可以强使自己理智地放弃若干个人爱好，在某件事情上向自己的同胞让步。可见，受人尊敬的人要对尊敬他的人承担义务；如果他不履行义务，尊敬他的人就不可能再保持这种尊敬情感。尊敬或尊重无益之人是浪费情感，无益的公民是莠民。对国王也如同对最谦虚谨慎的臣民一样，只有他对社会作出贡献才是他提出要求、获得特别权利和称号的依据。

研究过国王的权利以后，我们再来探讨其他公民的权利，先从人民代表 的权利开始。

14．论人民代表

我们看到，在政府组织得合理的情况下，人民便会有议会或议院这种代表机构。议院的使命就是防止滥用最高权力，如果可以这么说的话，议院就仿佛是人民与国王之间的一种适当的中介物。人民代表

的功能就是这样。最高统治者不能取消或侵犯人民代表的权利。人民代表只要忠诚地履行选民责成他们承担的义务，只要关心人民利益，利用自己的知识查明人民遭受苦难的原因，找出根除苦难的方法，并且抵制一切违反人民公意的要求，他们的权利就会受到人民尊重。

但是，如果人民代表不顾信义地违背了执行人民意志的职责，出卖授权给自己的人民，使人民遭受压迫，并协助当局破坏法律，纵容国王及其大臣们图谋不义之举，或者在一切方面向他们让步，把人民的财产和自由提供给他们任意支配，那么，人民代表的特别权利和权力就都会丧失效力。

这样，他们的权力就等于篡夺得来的，他们滥用了这种权力。他们破坏了他们理应遵守和维护的法律；他们借口自己享有特权不受惩罚地把不公正的权利据为己有；他们本应作为大公无私的表率，却贪图自己同胞所珍视的权利；他们发表选民所不赞同的意见，变成了阶级私见、政争和阴谋诡计的俘虏；他们迫使社会利益向自己的虚荣心和贪欲让步：总而言之，他们变成了背信弃义的民意破坏者，变成了叛徒，变成了民贼。他们是人民选举出来的，选举他们的人民，有权取消他们的权利。

人民代表有权为人民服务，有权代表人民讲话，他们行使职权就不会像人民自己所做的那样大轰大嗡，秩序紊乱。人民代表有权关心人民的幸福，虽说人民对自己这种幸福往往缺乏正确的概念。但是他们决没有权利奴役人民。既然社会本身不能放弃自己的权利，难道别人能够使它放弃这种权利吗？不得社会同意，谁也无权代它说话，谁也无权暗中用自己的意志去顶替社会的意志。

15．人民代表应当是怎样的

有人可能会问，谁有最自然、最无可置疑的权利在具有理性的国家管理机构中代表人民呢？我回答说，就是那些能够比别人更好地了解国家的情况、需要和权利的公民，就是那些最关心社会的幸福和安

宁的公民。为了代表人民说话，能力、学识和无可指摘的正直品质都是必需的。为了做忠诚于人民的代表，他们和人民应该利害与共。

但是靠什么东西把国家和公民联系在一起呢？靠个人幸福所系的所有权，靠为他所有、使他珍爱祖国的土地，靠使他把自己与祖国视同一体的财产。一点不错，租税负担就直接或间接地落在土地上，人民所经历的一切祸福也首先反映在土地上，人们采取战争行动就是为了保卫土地，人们经营商业就是为了交换土地产品，而法律学的用处也就在于保证业主的土地所有权。

可见，占有土地才形成真正的公民，而每一个真正的公民在国家里都应该有代表，以保护自己在社会事业中的利益。玩弄阴谋诡计和贿赂行为永远不能给人民产生忠诚的代表，而只能产生一些不称职的人当代表，这些人只不过有足够的钱以收买选票而已；或者产生一种沽名钓誉之徒和视财如命之徒当代表，这些人为了自己的功名利禄可以出卖人民；或者产生暴动者当代表，这些人使人民卷入自己的政争中受尽折磨。

贪污受贿——正是这种行径能把一个权力有限的政府导向灭亡。人民如果把代表自己说话的权利卖给别人，就得不到忠诚于自己的人来代表自己。有这么一种人，他们平常买点什么东西都只为转卖图利。有道德的公民决不会卑鄙到贿买选民的地步。卑鄙到这般地步的人也容易同意出卖自己的人民。出卖自己的人，自己也会变成背叛人民的同谋犯，因为把选票卖给人民代表，从而也就把自己的发言权卖给了他们。

也许有人说，人民决不是判断候选人品质的权威者，候选人自己有财产，所以可能贪图代表人民的荣誉。我答复说，人民有机会常常亲眼观察别人的生活，所以在评判这些人时很少犯错误。如果人们始终是从与自己同住一个城市、一个地方、一个省份的公民中选举自己的代表，那么人们就总能够正确地判断这些人，能够知道自己可以向他们期待什么。正直的、有教养而有道德的人，富有而善良的人，决不会对自己周围的人事全然生疏。消灭贪污受贿现象，人民选举一般地说就会完全合理。

16．人民代表应当保护各阶层的利益

无论哪一个公民团体，无论哪一个公民阶层都不能把代表人民的特权真正据为己有。否则，国家政体很快就会转变成对国王对臣民都有害的贵族政体。在组织良好的国家里，应该保持各公民阶级之间的均势，使任何一个阶级都得不到过分明显的优势地位。如果发生这种情况，那么获得最优势地位的阶级就会成为国家的主人，均势就会受到破坏。

我们将有机会指明，在差不多一切现代政府出现的时候，军人或贵族断定，凭借征服者的权力，自己会终身充当战败国的唯一代表，然后一步一步地做到使自己的国王成为毫无实权的傀儡，使人民成为奴隶。任何人数众多的阶层在没有遇到什么阻遏时，关心的只是自己，追求的只是自身的利益，就会变成独一无二的社会中心，就会逐步蜕变出一种特殊的民主政治。在这种很不稳固的政体下面，可以看到一些特有的现象：政派斗争，专横跋扈，秩序混乱。历史告诉我们，当贵族阶级在国内得势的时候，这个阶级便联合起来挟持国王，窒息法律，用苛捐杂税扼杀农人，用敲诈勒索手段迫使商业从属于自己。自此以后，我们就会看到这个阶级的成员怎样在内讧中自相残杀。

当教士们 把国家最高权利抓在自己手里的时候，他们同样要迫使君主和人民服从自己，同样要指挥国王，拿自己的意志偷换国君的意志。他们给法律施加压力，掠夺公民，制造敌对派别，把人民拖进致命的内讧中。

每当无论哪个阶层侵夺其他各个阶层的说话权利的时候，上述情况就会要重现一次。阶层利益消灭爱国情感，社会福利开始受到忽视，扩大少数人特权成了主要趋势。这少数人只顾自己，常常变成一些比不受控制的专制君主更加残酷、更加难以忍受的暴君。一整个专制阶层要比一个专制君主更加令人不堪忍受。在各种形式的暴政中，要算这种民主的暴政最残酷、最缺乏理性了。

为了预防这些缺陷，权力应该分散。各阶级公民要同样为国家作贡献。因此大家都要享有发言权以保护自身利益，都要为保证得到这些利益而创造条件。贵族不应该确定法官、农民或商人的劳动条件，因为贵族的利益与他们的利益不同。法官不谙战争、商业和政治问题。教士通常很少关心社会福利，而只想控制同胞的思想。贪图横财的商人则一心追逐商业利润。

17．论人民

人民乃是社会中人数最多的一部分。正是人民构成国家的基础，正是人民最应该受政府重视，而政府应该关怀的也正好就是人民。人民从事繁重而必要的工作。他们尽管一般知识不足，可是还要给一切利用手中权力管理、保护、教育和支持他们的人提供生活资料，保证这些人生活过得富裕、快乐和阔绰。接受人民提供福利的人，应该关心人民的安全、安宁和幸福。自有社会之日起，创造一切社会财富的正是惯常被认为几乎不值一顾的人民。社会的全部力量也正是蕴藏在人民之中。士兵凭自己的勇敢精神保卫国家安全，因此而从同胞那里取得生活资料，而士兵也正好来自人民。

在民主国家里，最高权力掌握在全体人民或其代表手里。在有限的君主制国家里，人民只保有一部分权力，即一开始就由国家根本法肯定下来归属他们的那一部分权力。人民通过自己的代表表达愿望，代表就成为他们的保护人，代表保护他们的安全显然能够比他们自己做得更加富有成效。

在专制政权下，受压迫的人民是统治者蔑视的对象，统治者仅仅把他们看作可怜的牲口，命中注定要为他做苦工，并且成为他那永远满足不了的虚荣心的牺牲品。在高傲的苏丹的眼睛里，从事劳动的臣民只不过是一群不值一顾的奴隶。这些奴隶受尽统治者的鄙视，心里怀着越来越大的自卑感，最后陷入冷漠无情和意志消沉状态。他们受无知和偏见——各种暴政的主要原因——的迷惑，认为自己生来应受压迫，对压迫者不作任何抵抗；压迫者就天天利用他们这种弱点，更加肆意加重他们的镣铐。

只有受适当的法律约束的政府才能保障人民有公平合理的地位。人民无疑不是生来发号施令的；就说他们不能发号施令吧！可是过分的自由也会使他们很快就变得一意孤行起来。既然如此，那就希望人们提防并制止他们轻举妄动吧！那就希望他们惯常用以表达意见的过于喧嚣、激昂的声音通过比较明智、谨慎地代表人民讲话的代议机构变得温和一些吧！正直的人民代表就是国家公务员，他们颇为忠诚地关心人民的利益——或者是人民往往连自己都不知道的、或者是他们夸大了的、或者是他们不善于表达和捍卫的利益。由于信任自己的代表，他们会觉得权力的压制似乎轻了些。不管怎样，他们能够用以自慰的是，可以指望他们的代表同自己是利害与共的。确信人身自由和财产安全，也能提高人民的积极性，振奋他们的精神，鼓舞他们的勇气，促使他们理智地热爱法制、祖国和政府。一旦出现危及他们如此心爱之物的威胁时，他们就会发挥全部力量，大显身手。

18．不应当压迫人民

要使人民驯服，要使人民赤贫无告——这是暴君构想出来的，而为那些没有治事能力的人所赞成的原则。执意使人民贫困不幸并力图用这种方法来迫使人民俯首听命的政府，就像一个骑马者为了使自己容易跨鞍上马，就把马脚齐膝斫断一样。人民无疑应该经常劳动，但也不能使他们过于劳累。如果说游手好闲能使人堕落，使人粗鲁无礼，一意孤行，那么一贫如洗和劳累过度也会引起厌恶情绪，使人精力衰竭，疲惫不堪。只有暴君们才愿意借苦难和不幸来进行统治。不学无术和品质恶劣的统治者，除了利用贫困和恐怖手段来钳制臣民以外，不知道还有别的办法。

对于那些饥肠辘辘、精疲力竭的活尸一般的人，国家能够期待他们提供什么帮助呢？对于那些把生命视为负担和没有什么东西需要保护的人，有什么办法鼓励他们保卫国家、保卫法律呢？对于那些受不公正的特权和可耻的偏见作践因而日益沉沦的人，有什么办法培养他们的高尚情感呢？

正是压迫、不公正行为和暴政迫使人民犯上作乱的。人民只是在自己的统治者该恨时才恨他们。即使是最粗鲁、最冥顽的人也能感知幸福，追求幸福。难道种田人或手艺人就不能辨别他人什么时候是在为他造福，什么时候是在给他降祸吗？分清压迫人的政权和保护人的政权，分清压迫、压制力量和公正的法律所给予的支持力量，分清丰裕和贫困，难道需要多么高深的学问吗？

不错，人民对于涉外政策问题不见得特别擅长，但即使是一个最没有学识的人也能清楚地懂得，他自己是幸福还是不幸，那些管理他的人是值得他爱还是值得他恨。他也分辨得清，他自己所遭受的那些社会苦难是自然灾害造成的，还是管理不善和不公正造成的。不管别人认为他的理智怎样缺乏，他总是有足够的才智，能够懂得他应该爱那些为他幸福出力的人，漠视那些鄙薄他的人，敌视那些压迫他的人。

一般说，人民判别功过是很少弄错的。在这件事情上，他们的判断往往比受宫廷阴谋分子愚弄的头脑迟钝的专制君主的判断要正确得多。要让军队去选择将领，要让人民去选择官吏和代表，要消灭贪污舞弊行径——人民差不多总是能够作出完全公正的选择。

19．人民过于经常地受到轻视

一切政府的通病在于使一国之内最大多数人经常受到极大的轻视。可以说，社会的产生只是为了国王、富翁和达官贵人，而人民之所以加入社会则是为了使这些最走运的人不必亲自劳动。因此，少数公民几乎始终对大多数公民处于优势地位，这一享有最大特权部分人如果对自己的命运心满意足，就认为这个国家治理好了。

公正的政府应当主要谋求大多数人民的福利。如果说国王就是臣民的父亲，那他就应该特别关心那些经验缺乏、知识不足、情况最近似儿童的人。人民处在贤明的领导之下，就能促进国家的繁盛、富裕、强大。因为人民从事劳动失去了接受教育、启迪智慧的机会，所

以他们最有权利受到统治者的重视。儿童越幼弱，越需要管理人员昼夜不息的细心照顾。

国王、富人和达官贵人们有什么权利轻视人民呢？如果人民不替他们劳动，难道他们能够免于亲身从事繁重的劳动吗？轻视人民就意味着轻视国王和显贵们所享有的一切福利之源，没有人民，他们就什么也享受不到。

20．论人民教育

力求做到使人民喜欢，给人民做有益的事，满足人民的需要，教育人民，培养他们的高尚道德品质——这些是一国政治昌明的可靠标志。政府好心对待人民，就应该特别关心社会风尚。如果人民没有坚实的道德基础，那就说明这个国家的统治者懒惰和腐化。人们游手好闲，生活放荡，罪犯众多，乞丐比比皆是：这些都是政治腐败的明显标志。每个公民常把国王、显贵、富人看作自己的范例，这些人作出了坏榜样，那就再也没有什么东西如此严重地败坏社会风气的了。

国家领导人对国民教育掉以轻心，这也是令人惊奇无比的事。到处都把国民教育交给神职人员去管理。这些人主要是用宗教寓言、奇迹、圣礼和宗教仪式来麻醉人的头脑，至于按照人类社会和自然的道德规则去塑造人的灵魂，他们就大大差劲了。

无论什么地方人民都信教、信神，可就是没有真正的道德观念；人民到处谈宗教，可他们却发觉宗教可能同淫逸放荡和欺诈行为有牵连。无论什么地方在关于人民如何对待社会义务问题上总是使人民处于无知状态。无论什么地方都害怕人民接受教育，都阻止启迪民智。专制制度越是使得人民生活困苦，它就越是不愿意让人民受教育。让灾难降给那些一心只想统治奴隶的人吧！奴隶们被剥夺了受教育的机会，丧失了理性，他们的性格将永远是粗野的和容易犯罪的。

教育人民应该是任何政府值得关心的重要事情。难道国王从来没有看到，管理文明人民的政权具有无可估量的优越性吗？只有暴君政权才认为统治文盲和野蛮人最光荣。希望人们永远是无知无识的，这

意味着希望人民是桀骜不驯和强悍凶狠的。暴君们啊！你们需要无知、轻信和道德败坏的臣民，你们需要迷信的奴隶，他们把实际上是你们的玩忽职守和你们的狂妄、残暴、压迫行为造成的灾难，误信为上天降下的灾难。但是，你们想靠人民盲目无知以求得本身的安全，这是痴心妄想。野蛮人总是嗜血成性的；愚人总是轻信、冒失和不谨慎的。小心吧！但愿别激怒他们起来反对那些给他们戴上枷锁的人才好。小心吧！别使他们有朝一日变成某些狂热分子和沽名钓誉之徒手中的武器起来反对你们才好。

为了保护自己的政府，就应当知道政府的优点或长处在哪里。因此，就必须教育人民，使他们明白道理，使他们能够懂得：如果听任伪君子的诱惑，如果听信沽名钓誉之徒或夸夸其谈的狂热分子的话，那么等待他们将是怎样不愉快的后果！知识总是能够赋予人民一种克制力量，总是能够抑制人民的突发的激情。人民如果陷入无知状态，就会成为一切卑鄙的危险分子发挥激情的工具。只有普及教育能够使人民明白道理，帮助他们认清自身的利益，唤起他们应有的拥护政府和爱护公共机关的情感，鼓舞他们的责任感，使他们理解平安的好处，懂得自己如果听信背叛者和谄媚分子诱惑离开正路将会产生什么危险的后果。人民受教育使国家有可能避免沽名钓誉之徒和造谣中伤分子所挑起的党派纠纷、政局动荡和种种骚动。

只有暴君喜欢人民没有知识，没有理智，又没有意志。只有非正义的政府才力图使人民陷入愚昧无知的动物状态，因为教育能使人民了解自己的可怜的处境，看清自己所受苦难的深重。对人民教育的横加阻挠，无可争辩地证明管理制度有缺陷，也证明当局完全不想把国家治理好。

21．论军队

士兵组成一个公民集团，其任务在于保卫其他一切公民，防止外来侵略。为此，社会以生活资料供养他们，并根据他们的功绩发给奖章和奖品。如果人民所拥有的自然资源有限，如果他们大家在享受本分应得福利方面要互相提供机会，那么依靠人民赡养大量军队，而这

些军队不是死在战场上就是过着游手好闲的无益于社会的生活，世间就没有什么事比这更无益的了。另一方面，如果有不利的情况迫使某个国家维持大量士兵服役，那么，它的保卫者很快就会迫使它听命于自己。在暴君统治下，所谓祖国的保卫者其实是祖国最可怕的仇敌。

每个民族都需要一批人准备保卫自己。为此，国家应使自己的子民保持战斗精神，使他们愿意为祖国献出生命。但是，任何一个政府都无权强迫人民这样做。为了抑制每个人天生的自我保存欲望，要有极大的勇气，这不是每个公民都能具备的。如果建立社会只为保护各个成员的天赋能力，那么社会对于期望他们舍生赴死的那些公民就显得残忍和不公。但愿人们不要说，没有强迫就谁也不愿冒为保卫祖国而牺牲生命的危险。其实政府只要能保证人民获得实际利益，它就永远不会缺乏祖国的保卫者。

组织完善的国家应该保护自己的公民，即那些关心社会福利、只从属于祖国并向它宣誓效忠的人，而不是那些一味迎合不公正统治者的需要，被统治者利用来破坏社会福利和奴役祖国的奴才走狗。

国家需要的是民族的军队，而不是国王的军队；更不需要像土耳其帝国精兵那样的军队——随时准备为统治者的私欲服务或者为统治者左右亲信的狂妄企图服务的军队。那些由国家派去为显然常常是国家仇敌的统治者的专横独断服务的人难道能够充当祖国的保卫者吗？

每个公民都应该准备为自由幸福的祖国服役。他们为祖国而战，将比那些为自己的统治者而战，而不是为自己、为自己的国家而战的雇佣奴仆要英勇得多。只有对祖国的热爱，而不是为暴君而死的虚荣，才能够培养出勇敢的人，高尚的人。国家应当鼓励人民为保卫本身利益建立奇功。要使祖国在人民心目中可敬可爱，这样祖国自然能够获得有效的保卫。是大家都力图保全的幸福，就用不着我们使用暴力强迫人们来保卫。

由此可见，社会必须根据本身需要，运用各种有利条件激励人民的热情，使他们自愿地成为社会的保卫者。如果说社会应该按贡献奖励一切有功的公民，那么它就特别应该奖励那些为社会冒生命危险的人。一切事实证明，必须奖励那些心胸豁达，以致在事情涉及祖国独立的时候竟能舍生忘死的人。正因为如此，所以在任何社会中，勇猛

刚强和善于战斗是最值得奖励的优秀品质；名誉、光荣和尊敬是激励军人的动因。如果对军人不再表示尊敬，他们就会丧失热忱。

但是，军人一旦危害祖国，他们的英勇精神就会在理性面前黯然失色，因为祖国只承认为它服役的人是自己的儿子，那些为不公正的国王即祖国之敌出力的人，只不过是暴君的仆从和同谋犯而已。

因此，只有偏见才能驱使公民去尊敬那些忘记了自己的社会责任，而且参加了压迫者的阴谋的军人。可不可以把畏畏缩缩地支持暴政的变节分子叫作英雄 呢？有些土匪已经成为反对全体人民意志和权利的独夫推行奇思怪想的工具，可不可以把这种土匪叫作公民呢？一些忘恩负义之徒否认祖国赐给他们恩惠，否认国王只是代表祖国分给他们恩惠，对于这些人难道有权表示尊敬吗？那些为祖国而战，保卫祖国的自由、财产和法制的士兵，是值得祖国爱护、尊敬和奖赏的公民。那些把自己的国家交给不公正的统治者任意支配的士兵，是只应受到祖国鄙视、憎恨和惩罚的卖国贼，这种士兵的行径就好像一个在疯狂状态的儿子为了讨好自家的仇敌，竟然痛打养育自己的母亲。

总之，那些由社会地位确定承担保卫祖国任务的人，难道能够有权去奴役祖国、鄙视同胞、破坏人人都应遵守的法律吗？一个生存环境使之有频遭战祸危险的国家，它的政策无疑应该是鼓舞那些不怕危险、视死如归的人，提高他们的战斗意志和忘我精神——一句话，就是提高军人的爱国热情和荣誉感。

总之，希望国王在人民面前表扬和奖励那些奋不顾身地保卫人民的人，但同时也希望国王时刻记住在对这些人表示特别重视的时候，不要发生使国内其他阶层人士丧失勇气和遭遇不幸的危险。希望国王在盲目地赞赏军人时，对于他们的残暴行为和滥用权力不要不加处罚。法律对全体公民有效，决无例外。军人对社会犯罪，希望由普通法庭按一般审判程序惩罚，希望军人不要在城市里受到军事法庭审判。军人只应该保护农民、手工业者和职员；无论在什么情况下都无权使他们觉得自己凌驾于他们之上，或者觉得自己在不公正地蔑视他们。

在大多数国家里，由于国王不够明智或者私心自用，公民与公民之间的均势便遭到破坏；管理文明民族所用的方法就是游牧部落所用

的方法。荣誉、财富、恩典，都只注定授予军人。甚至那些政权十分巩固的国王大概也认为，他生活在征服时代，他君临的是大军而不是和平人民。在政治上已经形成为国家的大多数社会里，全民族的生活通常都是为军人阶层作牺牲，因为真正野蛮的偏见还全面统治着许多文明民族！

22．贵族阶层的起源

正如我们已经说过的，大部分政府都是凭借暴力建立起自己的权力的。好大喜功的征服者不满足于把被征服民族的土地分给共建功勋者，此外还以战功名义奖给永远保有的各种特权，以及高于其余一切臣民的优越地位。在被他们征服的王国里，开始把一些军人当作人，对待其余一切臣民则如同对待牲口一样。这就是贵族阶层 的起源。国王不仅常常施恩于直接帮他获致胜利的功臣，而且还允许他们把财产、特权、奖赏、荣誉和爵位传给后代，因此这些人受到社会的重视。国王希望利用这个办法把功臣家族跟自己牢牢地拴在一起。这样贵族地位也就变成世袭的了。国王靠这个制度以保证自己得到许多代贵族的支持。这些贵族后代受着和自己祖先同样的企图的鼓励，养成一种像他们祖先一样的牢固不破的忠于王权的思想，始终不渝地协助实现王权的计划，而成为王权强大的支柱。

这样一来，几乎在一切君主国里，贵族都是王位的忠实的保卫者，贵族的利益通常总是和国王的利益混和在一起，国王的命运也同贵族的命运牢不可分。

民主政治所追求的平等，同贵族阶层羞于与其他公民为伍的傲慢习气是完全格格不入的。如果说贵族政体比民主政治方便（只是对某些贵族方便），那么在独裁制度下，一切贵族就当真处在最如意的环境中了。贵族阶层始终是国王的支柱，他们替国王出谋划策，增进国王的赫赫威严，因为在贵族看来，国王的威严就是自己豪奢生活、特权和财富的来源。因此，贵族阶层总是尽力扩大国王权力，他们自己的权力就是依靠国王的权力的。贵族几乎总是妄想充当全社会的唯一代表，高傲地蔑视其他社会成员。最后，参加征服这个或那个国家

的、以计谋和战功帮助统治者获胜的士兵首领，也就是那些以智谋和勇敢建立帝国的人，自然要把代表军队的权力据为己有。这个军队在征服异国时自认为是民族的化身，同时在被征服者眼中则是仇敌。

我们只须弄清楚，这些原始的以征服、掠夺和暴力为基础的权力应不应该永远存在呢？如果人民同意让这种靠暴力建立的政体合法化，那么，应不应该认为人民被永远剥夺了表达自己意见和委托他们所信任的人代表自己的权利呢？

不管怎样，在欧洲，军事首领（军队的代表）总是准备随时拿起武器的国王的参谋顾问。好战的民族经常忙于南征北战，因此军人和他们的领导人一道继续决定人民的命运，参加立法，并逐渐获得危险的独立自主地位，获得压迫他们自己征服的或他们先辈征服的人民的权利。这样一来，贵族就差不多在欧洲所有国家里形成了或多或少地依附君主政体的贵族阶层。结果，强大的诸侯就压倒了国王，国王丧失了实际权力，变成了孤家寡人。于是人民就呻吟在人数众多的小暴君的压迫之下，任何力量都不能制止这些小暴君滥施权力。在许多国家，势力最大的诸侯俨然君主，在战时虽然臣属国王，在平时便不承认国王的权力。他们迫使其他诸侯（即军人）服从自己，迫使其他诸侯无论在国王发动的战争中，还是在诸侯互相攻伐的战争中，其实就是反对自己的国王的战争中跟随自己行动。这样，国家就被一些残暴不安分的、不受任何法律约束的人搞得四分五裂。

23．封建政体下的贵族阶层

正如我们说过的，封建统治形式就是这个样子。这种统治形式的明显遗迹至今我们还能在世界上几乎所有的国家里或多或少地找得到。采地 或封建领地的来源就是如此。在研究各种政体的时候，我们已经指出这种军人贵族政体的全部荒谬性。但是，既然任何贵族政体对人民都是有害的，而许多愚昧无知和惨无人道的小暴君不顾法律，不顾最高权力，对人民实施最狂妄的暴政，他们之所谓自由不过是肆无忌惮地进行内讧和制造无政府状态而已，对于他们究竟该怎样看待

呢？不错，贵族阶层和其他达官贵人经常追求的正是这种统治形式，或者确切些说，正是这种无政府状态。

但是我们希望，受过先辈遭灾受难的痛苦教训的人民，永远不允许别人再给自己戴上镣铐，永远不允许别人再压迫自己——也许这种压迫比掌握绝对权力为所欲为的暴君的压迫更加难以忍受。希望这种由北方野蛮人从斯基台人 [3] 聚居地区带到欧洲来的政体将在文明民族中间永远绝迹。尽管这种封建政体使人们感到不便已有这么多世代，可是甚至在一些无论管理任务还是管理目的都已完全改变了的国家里它还是站得住脚。甚至还有几个这样的国家，那里号称自由的制度还保全着它的全部不可侵犯性。甚至到了一个民族的道德基础业已改变，使得战争成为很少必要的时候，贵族们还几乎到处继续宣称自己是自己生活在其中间的人民的唯一的代表 。

24．贵族政权的没落

由于国王手段巧妙，由于贵族内部争夺，或者可能由于人民受压迫太厉害因而有时从绝望中作出了努力，不论出于什么原因，反正封建制度在大部分国家里已逐渐削弱和衰败了。国王们到底已经做到把这个对王室政权和对臣民自由都有许多不便的障碍消除了。人民已把被夺去的部分自由收回了。在某些情况下，他们甚至获得参加立法的权利，这个权利是他们始终关心的。国王按照自己策略常常不得不利用人民去反对过分傲慢无礼的诸侯；他们知道，为了自身的利益必须给予公民以较大的自由。在另外一些情况下，人民只更换了暴君，刚从贵族压迫下解放出来，又落到专制君主及其宫廷的压迫之下。不过无论权力怎样分配，贵族始终还是一个以其社会地位引人注目的阶级。他们成为一个同他们祖先早年征服过的平民完全不相混淆的孤立的阶级。许多世纪以来，他们一向习惯于贱视平民。

贵族阶层丧失了实权以后就借王室的显赫声威来补偿自己的损失。现在和国王竞争的贵族阶层有时也迫不得已替国王做事，在国王面前低三下四，力图获得国家的恩典。为了博得国王的欢心，他们甚至帮助国王迫使其他大部分人民保持从属地位。贵族阶层虽然已被制

服，已经低首下心，但还十分经常地联合起来反对人民自由，甚至在自己处于臣属地位时，仍旧保持目空一切的傲慢态度。现在贵族们念念不忘的是依靠骄傲的统治者的赏识，想从他们那儿获得荣誉和光彩（毋宁叫作虚荣）。他们抱定目的要求他们赐予毫无意义的爵位和奖章，而主要是希望获得为害人民又不受惩罚的权利。

25．贵族和平民之间的差别

通常国王总是从贵族阶层中挑选自己的内侍官、大臣或幸臣。那些得不到国王这样赏识的贵族则住在祖遗的领地里终日不务正业，并且窃取当地法官权力，对某些仆从实施大多是野蛮而又残酷的司法审判。他们认为自己出身贵族有权压迫仆从。这样就出现了许多最荒谬的法条，也出现了古怪的审判制度，即使是理智再健全也未必能弄清它们的来历和根据。人民不断遭受压迫，可是国王却不想给予他们救助，而地主继续用来为自己的不法行径作辩护的理由是：许多世纪以前，他们仆从的祖先曾经被他们的祖先——征服者征服和掠夺过。

贵族不论他们不依靠国王生活，还是接受王室的恩典，都早已习惯于蔑视人民。他们利用暴力、恐惧心理和对贵族的传统尊敬观念迫使人民服从自己。他们认为自己生来就比普通人高贵，仿佛自己血管中流的血液都比别人纯洁，自己体内的心灵具有比别人高贵的感情。而普通人则生活在贫困中，能力薄弱，应该俯首听命。这样，他们自然会自命为特殊人物，认为自己应该享受特权。这种荒谬可笑的偏见不但使国王倍感兴趣，甚至还传染给被他们侮辱的人。平民 因为贵族蔑视自己也开始认为自己应该受蔑视。

这些偏见造成了人与人之间的一种新的不平等——表现在对人的看法上的不平等，就其不可避免的实际后果来说，则是一种极其实在的可以感觉得到的不平等，它的后果除开贵族以外，谁也不能不认为是极其麻烦的和不堪忍受的。于是，人民就不得不尊敬这样一些人，他们以出身高贵而自豪，一味蔑视别人，相信自己可以不劳而获，而建立社会只为使他们可以过骄奢淫逸的生活。

军人差不多到处都被认为是唯一适合贵族的职业。贵族也看不起其他一切职业。他们认为不存在其他体面的适合贵族身份的报效国家的方法。贵族在虚荣心的驱使下，由于受到关心支持他们的偏见的国王的煽惑，甚至在身处困境必须从事有益劳动的时候，也把对自己最有益的职业看作是低贱可耻的。这样一来，愚蠢的虚荣心就逼使贵族成为愚昧无知、游手好闲之徒；打仗成了他们的唯一志向；好勇斗狠成了他们的唯一品德；为国王效力成了他们唯一扬名显身的途径。

贵族所享有优厚的特别权利和利益，不可避免地会使自己遭到其他公民的忌恨，并使他们为取得贵族头衔而相互竞争。平民出身的人，无论有多大的功勋，也无论表现得多么英勇，可是看到在自己同那些永远处于优越地位的人之间存在着巨大差距而总感到不幸。国王在颁发奖赏时也能使这种竞争有利于国家，但更多的时候却是为自己打算：国王是根据某些人的才智、功绩、效力情况，甚至单纯根据他们的财富给予他们奖赏的，从而使他们进入招人忌恨的阶层；而且国王还把开国功臣后嗣所享有的同样的特权赐给这些人。

于是，这些进入贵族阶层的公民就同其他贵族一道享有某些特别权利。不管这些公民立下的功劳有多大（国王也愿意因此颁给奖励），但是，贵族的傲慢习气和人民的深远成见仍旧使他们同世袭贵族之间保持着十分明显的距离。在人民心目中，虚拟的祖宗功勋往往高于实际的个人功勋，因为出身高贵所得到的权利较之个人才智或个人目前作出贡献所能得到的权利要确定无疑得多。贵族的荣耀来源越是久远，越是神秘莫测，他们越能受到尊敬。

只有在秉公办事的政府下面，臣民的社会地位才能安排得恰到好处：凡是因财产、出身、祖先功勋，尤其是因个人品质和功绩而出人头地的贵族都能受到同胞的尊敬。他们都有机会为同胞服务，但任何时候都没有权利压迫同胞。在封建政府下面，贵族就是暴君，他们对人民滥用权力是漫无止境的，因为国王控制不了他们。在贵族政体下面，贵族或者担任国家官职，或者本身就是国王。他们常常把本阶层的利益和人民的利益划分开来，用最残忍的手段使人民感觉到他们的优越地位。经验证明，贵族政府很少想到要为非贵族的公民造福，因此，贵族政府常常同专制政府一样不受人民欢迎，甚至比后者更不受人民欢迎。

在无限制的权力统治下，荣辱全由暴君决定。他的一个暗示就能够把某些地位显赫的人贬为平民；他再说一句话又能使他们的一切化为乌有。在暴君统治下，就是显贵人物也难免不幸，因为他们所依靠的只是统治者喜怒无常的脾气。

其实，难道可以把那些为了最可耻的私人利益，忍气吞声居于仆从地位的人叫做高贵的人吗？难道可以把那些在傲慢的国王手下互相争夺卑躬屈节地侍候之权的奴才走狗，把那些只要暴君有令就什么下流勾当都愿意干的奴才走狗称作"大人"吗？这些宫廷侍从心甘情愿始终默然忍受侮辱，顺从地接受斥责和不公正行为，他们的心灵该是怎样的呢？这些卑鄙龌龊的乞丐和蝇营狗苟的阿谀之徒一心只想用自己的下流手段攫取蔑视同胞的权利，难道这些人能有什么高尚的心灵吗？在这些堕落不堪的人中，凭理性能够发现的也只是这样的奴隶：他们因为业已陷入而无法自拔的可羞可耻境地，会受到蛮横无耻的行为的报复。在暴君统治下，一切合理的原则都遭到头脚倒置：显贵人物靠下流勾当和卑鄙行径取得荣耀，他们这种暂时的荣耀只能赢得那些比他们更卑下的人的尊敬。

在亚洲国家，苏丹的旨意决定一切人的命运，社会地位的高低完全取决于在苏丹治下官职的高低；权利和爵位都不世袭，大臣的儿子可与奴隶为伍。在迷信的穆斯林中间，只有先知的后嗣是唯一能够凭出身取得某些特权的人。在中国人中间，只有孔子家族被认为是高贵的，对这位圣哲的深厚敬意从对他的后嗣的态度上也感觉得出来。在中华帝国只有知识才能使人获得高级的社会地位；皇帝把每个功勋卓著的人的祖先也列入高贵阶层。欧洲人就不如这些亚洲人那么聪明，他们因为郑重纪念父亲就免除儿子为他人作贡献的义务，但又从小就奖励他们为社会服务，而他们则从未为社会出过力。

26．论贵族阶层的实际权利

既然根据理性只有对社会作出贡献的公民才有权取得一定的社会地位，既然真正的荣誉是因为德行优异、对社会有贡献而受到同胞的尊敬，既然文明的政府只应该奖励自己的优秀公仆，既然公民们只有

靠个人品德和靠个人对社会的实际贡献才有权受到社会的重视、尊敬和感谢，那么社会究竟应该认为谁有资格在他人面前受到特别优待呢？

对于那些除自己的祖先（野蛮人、各民族安宁的破坏者）曾经使用过暴力、从事过征服和叛乱活动以外，自己什么条件也不具备却享受特权的尊贵而有名的人物应该怎样看待呢？他们能够因为自己偶然出身名门望族就与众不同地享受社会尊敬吗？贵族世世代代长期住在祖先的庄园里饱食终日无所事事，他们的英雄业绩只不过是不受惩罚地压迫怯懦的、保障自己过游手好闲生活的家臣而已，一个民族能尊敬这些对自己毫无裨益的贵族吗？一些野心勃勃的军人制造纷争，残害生灵，以致常常成为使国家遭灾受难的罪魁祸首，一个民族能以应有的感激之情来对待他们的后代吗？雇佣军队只是统治者使用暴力的工具，他们不为祖国服务，而只为祸国殃民的篡权者出力，一个民族能把这种军队看作自己的真正保卫者吗？最后，还有那些卑鄙的宫廷官员，他们除了自己主子的宫廷以外不知有祖国，除了主子的任性要求外不知有法律，除了私人利害关系外不知有其他关系，理性应该给予他们什么社会地位呢？

不，在明智人士的心目中，只有那些忠诚地为祖国效力的公民才是伟大的公民；他们只有在为同胞谋幸福作出巨大贡献的情况下才有资格出人头地；他们只是在有人格、有功劳、有才智、有德行的条件下，才是高贵的人。

27．重出身——偏见的后果

不能不承认，对出身问题所抱的偏见是欧洲大多数国家产生危害极大的营私舞弊现象的原因。当某个社会阶层仅仅根据自己出身高贵这个事实就能有希望得到财富和名誉的时候，其他阶层的公民势必会丧失任何积极性。

那些除了祖先以外没有什么可以夸耀的人实在没有任何权利获得奖赏，因为祖先的才能并不会跟名字一道传给子孙。在下层人士中

间，在那些社会地位最不起眼的人们中间，常常遇到这样的人："他们的祖先虽然不是什么人物，但他们自己却有充分高尚的品质"[4]。

在傲慢的国王及其宫廷奴才所轻视的人民中间常常出现这样的人物，他们比起国王左右那群穿着绣金线衣服的人来，志趣要崇高得多，心胸要开阔得多，心灵要高尚得多。如果人们为了达到自己所追求的目标，除名字以外什么也不要，那么他们很快就会开始轻视教育，轻视科学，到那时候在国家供职的将是清一色的无知识和无能力的幸臣。

文明的国王们！请不要向你们手下臣民打听他们的祖宗是谁；你们最好关心他们本人有些什么优秀品质；你们要鼓励、尊重和奖励公民个人的才能，而不要注意那些一发现出身卑贱的人有品德有功绩时就认为自己受了损害和侮辱，就表示出埋怨和不满的人。但愿被认为高尚的人不要依靠祖先功勋，而要自己做出有益于祖国的事。但愿你们这些出身高贵的世袭贵族，要用自己的高尚感情、道德和行为切实证明你们自己真正高尚，真正无愧于你们所希望得到的社会地位。

不是出身，而是知识使得公民有能力为国家服务。但愿统治者关心臣民的教育，鼓励他们爱护公共福利，向他们心中撒播美德的种子，这样，国家很快就能找到许多人才：这些人心地光明正大，行为英勇无畏，并能为祖国建立真正功勋而获得奖赏。但愿高级职位的分配要以比赛成绩为依据；但愿人人都享有增进社会福利的权利，谁也不被剥夺！

当政府根据出身这种偶然性颁发奖赏，把不可剥夺的权利交给从来不替祖国做半点好事的人的时候，政治上一个最强大的动力也就丧失了。一句话，世袭贵族制度只可以看作一种极其有害的弊端丛生的制度，它只能在一个社会阶层中鼓励懒惰和无能，以损害其余全体公民。当人们深信只要有一个名字就足以猎取名利，获得社会尊敬的时候，那么力图显示自己才能，真正为人民立功的人就不多了。

奖励不为国家做半点好事的人——这是营私舞弊行径！这是疯狂行径！不过，也许有人对我们说，这一代贵族的祖宗曾经为祖国做过好事。但是，替国王服务并不等于为祖国服务。为征服祖国的征服者服务，或者支持压迫祖国的暴君，无论如何都不是意味着为祖国服

务。即使假定这一代贵族的曾祖和高祖当初确实曾经为社会出过力，过了这么久的时间还根据这点把奖赏给予他们的后代，难道这种奖赏不显得太过分吗？如果说因为父亲的过错而去惩罚儿子是不公道的，那么，因为父亲的美德而奖赏儿子，难道就比较公道吗?把奖赏颁给毫无功绩的人，这种奖赏就是货真价实的营私舞弊行为。

甚至在共和国里也有自己的高贵的阶层。不管主张共和政体的人怎样热爱所谓平等原则，他们还是不能不把高级的社会地位给予那些缔造共和有功的国务活动家、立法者和知名人物。对于这些人的崇敬甚至还要惠及他们的后代。他们的后代仿佛要使知恩的人民记得自己有义务感谢那些可敬的公民，并且认为这种纪念很有价值。

由此可见，任何高贵阶层最初都是依靠功绩、事业和品德才出人头地的。把某些公民列入这个阶层就是国王赐给他们的奖赏，也是社会确认他们作出了贡献的明证。游手好闲，骄奢淫逸不可能获得这种奖赏。因为这违反奖赏的本意。那些只为统治者服务、只照统治者的古怪癖好和任性要求行事的人是卑鄙小人，只有喜欢奉承的统治者才会看重他们。而一个民族则必须用蔑视态度来惩戒他们。只有那些在一心保证人民幸福的国王统治下为祖国出力的人，才是真正荣耀、值得全民尊敬的人。除此以外，根据任何别的理由颁发奖赏都只是偏见、恶习或盲目崇拜的结果。

28．论宫内官员一些贵族

由于职务关系或受到赏识而接近国王，便形成一个名叫宫内官员的特殊阶层。国王宠爱这些人，信任这些人，特别笼络这些人，因为他们可以亲近国王，唯有他们能够与国王朝夕相见，坦率交谈。国王就在这些人物中选择自己的谋臣、幸臣和大臣，换句话说，就是选择受他的委托行使各种治国职能的官员。

本来人人都有统治别人、出人头地、享受荣誉和占有财物的欲望。国王的恩典能带来这些好处，所以便成为宫廷官员羡慕或追逐的对象。他们每个人都希望争得自己的一份恩典和宠爱，或者让自己来

支配这些恩宠。为了达到这个目的，他们可以肆无忌惮。一切最卑鄙的谄媚手段，最可耻的差使，最有犯罪性的纵容，最不光彩的行径，在那些贪图权位、嫉贤妒能、为达目的不择手段的人看来都是合理合法的。对他们来说，所有谋取权力的办法都是十分高尚的。他们把社会的安宁、社会的自由、人民的财产一概当作一钱不值的东西奉献给统治者。

王宫简直可以叫作一批卑鄙小人腐蚀国王和压榨臣民的结党营私的场所。正是这些卑鄙之徒从小就向未来的国王灌输骄傲自大、轻视人民的观念；他们使后者相信，仿佛国王就是上帝，社会的存在只是为了绝对服从国王，只是作为国王脚下的灰尘。正是这些宫内官员曲意逢迎，不露声息地诱导国王相信，仿佛臣民一切都要靠国王，而国王什么也不靠臣民。正是这些宫内官员暗示国王，除国王意旨以外不存在其他法律。正是这些宫内官员支持国王过娇生惯养和懒惰闲散的生活，养成国王对臣民漠不关心和刻薄寡恩的习惯。正是这些宫内官员使统治者对人民的呻吟呼吁无动于衷。总而言之，宫内官员因为深信国王会和自己一起分享掠夺自人民的财物，所以就得意忘形地诱使国王相信：臣民的人身、财物和生命都属于统治者，统治者完全可以支配。

29．论大臣

在一国之中，某些人的权力增加，另一些人的权力就会减少。如果大臣、幸臣和宫廷官员势力强大，国王的权力就削弱了。当无所作为的国王耽于淫逸、忘记自己职责的时候，国王左右的人就大权在握了。当庸碌无能的国王怠忽自身职责、言行轻率的时候，大臣就成了独裁者，而人民就成了某些宠臣手下的奴隶和玩具。这些宠臣互相争权夺利常常把国家弄得四分五裂。统治者规定每个人履行自己的职责，如果没有严格的监督，那么在管理上就不可能有制度，也不可能有计划。在这种情况下政府就好像一台部件失灵、运行受阻的破烂机器。一位大臣为了实现自己的措施需要和平，与之相反，另一位大臣为了实现自己的利益却要求战争。他们双方都力图否决对方的计划。原是同一个国王手下的臣仆，却极其经常地相互成了最残酷无情的仇

敌。王宫变成明争暗斗的舞台。国家也好，最高统治者也好，迟早都会变成危险的寡头政治的牺牲品。

事实上，我们看到在许多国家里大臣们的权力已在最高统治者的权力废墟上建立起来。国王成了高傲的大臣的强大权势的头一个牺牲品。这些大臣利用自己的统治者以奴役人民，实施对全国的统治，这种统治是违反一切法律的。

亚洲那些苏丹为了掩饰自己怠惰无能，躲在人民进不去的深宫里，烦闷时就纵情于低级趣味的可耻的玩乐，对自己的职责一点也不履行，这样的苏丹难道可以认为是真正的国王吗？管理人民的大臣成了拥有这种国王的人民的唯一主人。在这种情况下，国王只是形式上的君主，因为他虽然具有国王的头衔，但是，实际上他的存在完全从属于他自己的臣仆。

管理国家是一桩十分复杂、十分操心的事情，需要预见的细故小节非常之多，一个人即使是天才，要完全措置适当、应付裕如也几乎是不可能的。因此，国王就不得不在臣民之中选择人才，以便与自己分担国家事务。他把自己从社会得到的权力的一部分交给选中的人。

如果说国王是社会意志的代表，那么大臣就只是国王意志的代表。贤明的国王知道，他选用人员协助自己行使职权，他在人民面前要对自己所选用的人员的行为负责；因为理性不允许他自己滥用权力，所以他也不能允许这些人借自己的名义滥用权力；要知道，大臣是他的臣民，而他自己则是国家的公民。在专制政体之下，国王是上帝，而他的大臣则是国王。在暴君政权之下，凶残的人管理国家，他们本身仿佛就是恶魔的代表，可是又把代表自己的权力交给像自己一样凶狠的喝血的动物。只有一些冷酷无情和耽于淫乐的人才会充当暴君的谋臣策士，只有类似无德国王的臣民才会去为无德的国王效劳。

有德有识、办事公正的大臣颇为罕见，在暴政肆虐的地方可能完全没有。在腐败政府统治之下，正直的人抬不起头来，即使偶尔起来也会很快失宠于自己的统治者。沽名钓誉、堕落腐化的大臣害怕正直人士，他宁肯让国家毁灭，也不愿意延聘有才能的人到显要位置上来，做国家栋梁，以恢复国家繁荣。庸碌无能、愚昧无知的人当权就

害怕或仇恨别人有才能、建功勋，再没有什么东西比这种忌恨之心更有害的了。

如果专心为人民谋幸福的国王对政务不能事事躬亲，那么他至少应该领导好那些他所委托的管理政务的人。人民一旦能够迫使国王倾听自己的呼声，他们一定会毫不迟延地告诉国王，他的托付是否得人。在公正的国王统治下，大臣们是不能长久滥用权力的。只有在国王统治无能，政府胡作非为的情况下，大臣们才能推行暴政而不受惩罚。在这种统治下，人民被骗或被迫保持缄默，不管别人怎样压迫自己，他们都忍气吞声地接受下来。到这个时候，被迫逆来顺受、隐忍苦难的人民，就仿佛对民族灭亡之祸视而不见，对营私舞弊行径漠不关心，也看不到摆脱灾难的方法。

国王勤于政事，对国家的作用是无可取代的。他的大臣们是一些有权力的人，权力使他们有可能让意志服从私欲，而保持权力的要求则是掌权者最大的欲望。只要过于轻信或者过于软弱的国王对他所托付的掌权人丧失警惕，国家的福利很快就会因为这些人自私自利而蒙受牺牲，而国王的宫廷就会变成这些人私欲私利的剧烈斗争场所，受害的却始终都是人民。在这些纠纷和争斗中，社会福利被人们丢在脑后，国家成为某些贪图名利的阴谋家手中的玩物。这些阴谋家轮番互相夺取权柄，每个人都一心想方设法消灭对方。这种争权夺利行为只有国王能够制止，但当国家元首是个能力平庸或容易受左右包围的人的时候就无能为力了。

不管国王怎样爱护自己的臣民，如果他不亲自管理臣民，那么臣民就要倒霉了。如果不讲信义的大臣隐瞒人民疾苦，歪曲事实真相，准备以自己的卑鄙行为和荒唐而狂妄的做法把人民推入他们所不知道的深渊，那么国王怎能了解人民疾苦呢？

国王越是软弱，他的大臣掌握的权力就越大。在这种统治者统治之下，人民的遭遇常常比在公开的暴君统治下更加不幸。暴君的恶行很少能祸及他的近臣范围之外；通常只有他的宫内官员、身边宠臣和大臣才会成为他的固执和愤怒的受害者（这种脾气正是这些近臣养成的）。在喜怒无常的国王的统治下，他左右臣仆的暴虐行为有增无已，归根到底国家就成了一小撮热衷于制造混乱的匪徒的牺牲品。如果国王听任大臣压迫人民，那么即使是最人道的国王也会成为压迫

者。对于那些认为自己无须扶助人民，无须帮助人民摆脱困境的国王，难道人民没有权利把他们当作暴君那样加以憎恨吗？品德恶劣的大臣斩断臣民与国王之间的联系。国王要对那些以他的名义进行统治的大臣的营私舞弊行为负责。

一位波斯国王说过："大臣是国王的左右手，人民只有通过大臣才能评论管理自己的国王。必须让国王监督大臣的行为，一分钟也不能放松警惕。有朝一日人民起来反对国王，国王想把自己的罪过推给大臣，那是无济于事的。那样做他就好像一个杀人犯在法官面前为自己辩护说，犯罪的不是他，而是他的刀剑。"

总而言之，只有国王态度坚决、高度警惕才能遏制大臣的私欲。他不应该允许大臣忽视人民利益。他应该压制臣下的阴谋诡计，在一个紧紧握住政权的国王统治下，大臣们的阴谋诡计是不能得逞的。人民把自己的命运交到一个人手里，难道为的是让几个变成暴君的人来统治自己吗？人民服从君主权力，难道就是表示愿意在暴虐的寡头政治的权力之下生活吗？再说，国王立意要让那些会造成民心厌弃自己、痛恨自己的人做自己政令的传达者：这是不是可能呢？难道有哪一个国王愿意信任那些会给他脸上抹黑、使他蒙垢受辱而贻笑后世的人吗？难道国王之中有谁会同意把社会提供的财富、名誉和奖品都拿来奖赏那些只会讨国王某些侍从喜欢的卑鄙小人吗？

既然享有绝对权力的国王把国家看作自己的世袭领地，那就最低限度希望他关心国家要像关心自己财产不被抢劫那样才好。国王一开始忽视国家福利，他的大臣们就立刻会不再关心国家繁荣；他一忽视人民意见，他们就会只顾私人利益，只顾吃喝玩乐，国家兴亡，与他们无关！甚至想在国家危亡之时牟取私人利益。国王的漠不关心的态度，使他手下所有的大臣也采取漠不关心的态度。他们只顾眼前利益，不想到将来，不想到那时一切很快都会烟消云散。对大臣们来说，荣耀的地位是他们活动的唯一的刺激剂，如果他们不再害怕社会舆论，如果他们丧失了荣誉感，如果他们完全背弃公道和人道，那么他们就成了毫无心肝的暴君。他们心里的荣誉感一丧失，那么他们身上除了奴性的恐惧心以外，就什么也不存在了。在无能的国王手下，大臣所惧怕的是像他自己一样的人。不关心自己荣誉的国王手下，就只有一些阴谋分子替他办事，这些阴谋分子为了自己的一时利益会把国王本人、也会把人民当作牺牲品。

30．大臣的义务和职责

不论采取什么政体，大臣属于国家的程度应该比属于统治者的程度大得多。他们的义务是做人民与国王之间的中介人，做二者之间的联系环节，除此以外不可能有更高尚的义务。大臣们应该把人民疾苦禀报国王，因为国家疆域辽阔，国王一个人看不到四面八方；他们应该把臣民的愿望告诉国王，因为全国各地距离遥远，妨碍国王听取人民的声音。

如若人民遭受灾难，国王应该忧伤；如若人民遭受压迫，国王应该为他们焦急不安。

忠诚的大臣不会向国王隐瞒国家的祸患，不会使国王昏聩糊涂，不会在国家遭遇致命危险的时候反而使国王妄信天下太平，而是敢于对国王讲明真相。他们及时发警报指出危险，如果需要的话，就尽力启发国王引咎接受良心的谴责。一个人当了大臣以后，难道就不会再当老百姓，就不会变成奴隶了吗？难道他就不必再去关心社会福利和国家自由了吗？难道他就不怕失宠，不怕统治者变成暴君以后所施的淫威吗？大臣努力把统治者捧成暴君后，自己也很快会受到忘恩负义的惩罚，因为暴君最爱听左右谗言，只喜欢肆意妄为。忠诚的大臣比国王有较多机会了解人及其才能，听取公众意见，考虑人民需要，为那些无辜受压的人，为那些有美德而被忽视的人士，为那些有功绩而被埋没的可敬的普通人士打开进入王宫之门。总而言之，他支持人民的要求，出面保护人民，他捍卫人民的法律和自由。这种大臣在人民心中所占的地位，比国王任意赐予或者任意夺去的地位要崇高得多。大臣在捍卫人民事业中，难道也不因此而捍卫了自身的利益了吗？

31．国王宫廷的腐化堕落

贵族当生活在世袭领地的时候，曾经以自己的自由自在而那样自负自豪，但一进入国王宫廷以后，就常常不得不低首下心、卑躬屈膝

起来。王宫如果说是贵族阶层声势显赫的来源，那么也很快会成为他们腐化和被奴役的场所。贵族住在祖遗的领地上，本来可以做好事赢得人民的敬爱和尊重，仅仅由于虚荣心，由于想过更美满的愉快生活，希图得到国王的庇荫和恩宠，他们就离开平静的庄园，去做国王的心腹，从而成为受轻视的人。他们一进入宫廷很快就效法周围其他宫廷官员，沉溺于游手好闲和奢侈浪费的生活，由原先那样的自由人变成了处于附庸地位的人。他们的财富迅速耗尽，可是对于那种在他们所醉心的幻想中认为如此必要的高贵享受的渴望，特别是那永远满足不了的虚荣心，像锁链一样把他们捆绑在暴君的宝座上。暴君竟能成功地使他们相信，处于附庸地位和过奴颜婢膝生活乃是光荣的事情，体面的事情。以自己的奴才地位而自豪，真是可耻到了极点。

专制政治总是鼓励贵族追求虚荣，以促使他们经济破产，沦为赤贫。落到赤贫地步的人比较易于也比较便于控制和奴役。经济破产、债台高筑、穷得发抖的人，难道还说得上品德高尚、意志坚强、心灵伟大吗？他们终于不得不在那些掌握财产分配权的人面前低三下四，为了财富和名声，不得不放弃道德。

国王力图行使无限权力，就利用厚此薄彼、无理记功、无功授奖，甚至用实际恩赐等手段以激起左右人士的虚荣心、竞争心和妒忌心。专制君主很难容忍什么事也不求他的大官。他总觉得人人都要靠他过日子，他对于用威胁手段吓不倒的人就尽力用实际利益来进行笼络。他总是被弄得心烦意乱，满腹狐疑，只希望眼前有若干人质能用自己的生命保证忠诚。他同时还深信所有与他亲近的人都会逐渐变成神圣的和获得人民尊敬的人。他偏爱自己的卑贱的宦官，常常胜过替他带兵的勇敢的军人。

如果说个人利益是宫内官员为之出力的偶像，那么妒忌心就是他们的刽子手。因为国王的偏爱就是他们彼此不和的真正根源，从而造成狡黠之徒因玩弄诡计获得奖赏。那些历久不衰的阴谋诡计是从这里产生的；那些以清除国王特别信任的人为目的的居心险恶的奸诈手段是从这里产生的；那些以排挤国王想提拔的人为目的或以消灭受国王委任执掌政权的人为目的的造谣中伤、卖友求荣、尔虞我诈的勾当也是从这里产生的。就是这样一些鬼蜮伎俩甚至常常使得那些品德上无可指摘的正直的国务活动家也心惊胆战而趑趄不前。这些阴谋诡计在那些不能独立判断人物或者过分懒惰不想明辨是非的国王统治下特别

经常地出现。这些国王最喜欢听闲言碎语，不分青红皂白地把受妒忌、受迫害、被奉承和中奸计的人清除掉。

一些行动只受卑鄙私利支配的人常常拉帮结伙反对那些有实际功绩的人，并竭力从后者手中夺取权利。惯于游手好闲、过放纵生活、耍阴谋诡计的宫内官员，担心别人提防自己，不愿意恢复正常秩序，害怕明智之士的锐利目光，对这种手中有权的公正人士则总是心怀疑惧。这种宫内官员像奴仆一样专门靠主人道德败坏、行为放荡、奢侈浪费捞取好处。对于这种人再没有什么别的东西比某一位撙节开支、建立秩序、公平分配福利的大臣的刚正态度更能使他惊恐不安的了。

同时，宫内官员又像变色龙：他们奸刁诈伪、随机应变，什么形象都一装就成，——国王希望什么，他们就能装成什么样子。国王只要愿意，就能把他们当作公民。如果国王发怒，用严厉态度对待犯罪行为，那他们哪怕自己装成有德之人也好。如果国王表示不喜欢部下不学无术、轻举妄动、行为不端，他们就装成要努力求知，表示尊重品德高尚、正直无私的人。国王的意旨仿佛一眨眼间就能改变宫廷面貌。在有德之君掌权的时候，宫廷是腐败不了的。

只有在疏懒成性、不理国事的国王执政的时候，宫内官员和卑鄙无耻的大臣才得到搞阴谋诡计的完全自由。在这种情况下，国家和国王本身都成了这些坏人的牺牲品，这些人既危害他们所腐蚀的统治者，同样也危害受他们压迫的人民。

这些受人民尊重、受贵族妒忌、受国王赏识和宠爱而引起其他一切人怀疑和担心的人通常情况就是如此。这些习惯上称之为达官贵人，只是依靠低三下四、卑躬屈膝才得高升的凡人就是如此。他们仅仅为了让自己沉溺于私欲而不受惩罚，就竭力巩固自己统治者的专制政权。他们仅仅为了压迫人民就把国王奉为神灵。

就是这样一些人，他们心如铁石，瓜分了人民的财富，自己过着丰裕和奢侈的生活，养尊处优，反而侮辱贫民，嘲笑人民的眼泪和疾苦。他们对赤贫的劳动者不屑一顾，而劳动者却一直在哺育着他们，用自己的劳动养成他们的虚荣心。国王生活在穷奢极欲之中，还总是感到自己财富不足，甚至还渴望猎取越来越多的财富。国王浪费人民的财产正是用来奖励达官贵人过对人民有害无益的生活的。人民终日

劳动，不知道休息，为的是温暖自己胸前那些不知道怜悯而吸尽自己的血的毒蛇。宫廷内侍和一切达官贵人始终把本国人民看作被征服国家的人民，认为自己有权掠夺他们。

宫内官员献给社会（他们本身也是社会成员）的“重大功绩”就是这些。他们习惯于这样设想：自己是如此尽力迷惑国王和腐化国王，社会对他们的忠诚服务报酬却不够。但是，被抬到太高的台座上的巨人，塌下来砸到抬他的人的头上：这种事是屡见不鲜的。宫廷官员老是做翻云覆雨和阴谋诡计的工具，常常因此成为自己所崇拜的但要被打倒的偶像。宫内官员的阿谀奉承把暴君奉为神灵，暴君却常常更换手下的大臣和官吏，于是，被撤换下的大臣和官吏就成了他们所拥戴的暴君的牺牲品。宫内官员失宠以后，才发现自己千方百计加以消灭的社会自由正是保卫自己的可靠支柱，只是为时太晚了。如果宫内官员不是懦夫，如果人民享有自由，那么暴君就无法存在了。

32．论法官阶层

每个国王都应该代表授予自己权力的社会亲自行使或通过他的意志执行人行使对臣民的审判权。在一切社会里，法官都自成一个阶层，因为他们的活动是如此有益，以致必须把他们从普通公民中区分出来。无论在哪种政体下，那些负责依照法律对同胞行使审判权以维护社会秩序和安宁的人都叫作法官 。国王在自己不能亲自审理（特别是大国的国王）一切臣民案件的时候，就不能不把自己的一部分权力委托给某些比较有知识和有教养的人，让这些人做法律的工具，排解争端和纠纷，制止强暴行为，保障公民的人身、财产不受侵犯，于是这些人就成了社会意志的表达者，给予违法分子以应得的惩罚。

由此可见，在每个国家里法官的威信和权力都来自国王的权力，而国王本身则是社会权力的代表。正如国王无权颁布不公正的法律，只有权宣传、采用和解释自然法一样，法官作为社会意志的普通执行者，也只能把法律应用于具体案情，绝对无权任意解释法律。制定法律之权不曾授予他们，所以他们没有立法权，委托他们行使的只是政

权的某些职能，这些职能是根据习惯、根据特别法规，或者只是根据健全的理智和国家的利益确定的。

这样高尚的职责要求承担职责的人具有深湛的知识、摆脱私欲影响的理性和不偏不倚的公正态度。社会很大，是由大量的个人组成的，因此社会的活动是相当复杂的，公民的生活状况也会是无限多样的。法官所审理的案件的多样性，要求制定新的法律以适应每种具体情况。为了使法官有可能摆脱这类困境，社会权力就赋予法官以根据合理的公正原则和公共利益解释法律和引用法律的权利。

只有善于深思熟虑、判断正确可靠的人，特别是心地光明、正直无私的人，才能够执行法律和传达法律。轻举妄动或品德恶劣的人决不能成为廉洁正直的法官。为了看透人们惯常用以掩饰自己私欲的覆盖层，必须具有洞察力和机敏性。法官必须懂得人类心理，知道人的自然权力，不过研究这些问题是一桩需要花费许多时间的事情，可是时常受到审判人的人的忽视！甚至在最贤明的政府管理下，许多法规也只能作出笼统的和含糊不清的规定，人只有用完善无瑕的正直态度，再加上生活经验才能指出正确应用这些法规的办法。如果立法只要求实行我们的自然法，那么了解这些源于人性的原始法律也很重要。

在公正政府的统治下，法官遵照统一的法律、常用的法规和不变的司法审理程序，可以不受障碍地行使自己有益于社会的职权。他们自己也是公民，深知公民的期望；他们有机会接近人民，研究人民的需要，在政府中缺乏人民代表时，有德的国王就极力从他们口中了解自己所不知道的社会真实情况，沽名钓誉的大臣、阿谀奉承的近侍和经常把自己置于法律之上的达官贵人是不会向国王讲真话的。如果社会的根本法不束缚国王的手脚，国王出于谨慎仍然会和有经验的公民商量，后者就会把常常是根据诚心美意提出的措施中有哪些困难和不善之处告诉国王。

在社会意志不曾专门为自己保留一部分最高权力和人民没有常设代表机关代表自己的国家里，法官深得人民信任，能经常了解人民的需要，了解人民不得不忍受的营私舞弊状况。结果是，他们十分自然地形成了最高政权和自由臣民之间的必需的保护堤。人民从这些担负审判责任的人那里接受了自己最易接受的思想和信念；他们希望从这

些人那里得到更多的公正待遇，因为他们受到国王、大臣、幸臣的不公正待遇是太多了。法官的声音乃是国王所保有的了解人民愿望的最后手段，如果他不犯罪，不冒险，就永远压制不住人民的愿望。

由此可见，法官在任何政府统治下都应该占有光荣的而同时也是特殊的社会地位。他对同胞有益，应该受到同胞的尊敬；他也应该受到国王重视和尊敬。国王尊重法官，也就是尊重自己，因为法官是代表国王和整个社会说话的。

不过这种荣誉、这种尊敬并不是从法官所占的社会地位出发的。尊敬和奖励应该只给那些为国效力的人。坚定不移地爱护公正原则、深湛的法律知识、极高的警惕性、毫不动摇地维护公共福利的耿耿忠心——这些都是因出色地履行职责而受到人民敬爱的人所具有的高尚品质。不配享受特权而向国家要求特权，或者玩忽与特权分不开的职责而向国家要求特权，都是可笑的虚荣心的表现。

要使人民尊重法官，法官首先应该善于自尊。如果法官的道德面貌和他的行为不是无可指摘的，那他怎能维护社会风气的纯洁呢？如果法官自己卷进营私舞弊案中，那他有什么脸面代表社会惩办营私舞弊者呢？如果法官生活放荡，很少有时间深入研究同胞的权利，那他是不是还有足够的勇气去解决一些涉及人民生命、财产和福利的问题呢？如果法官拜倒在达官贵人面前，这些人强迫他作出有利他们的判决，那他怎能做到公正无私呢？如果法官不知道公众的需要，不知道他们的期望，也不知道他们的权利，那他怎能代表人民说话呢？

在专制政治条件下，法官要听从道德败坏、有反复无常需求的人的旨意和任性要求，在执行审判任务时，就不能按照确定的法规和制度办事；变化多端、朝行夕改的法律，只有昏头昏脑、无知无识、唯唯诺诺的奴才才会去执行。做暴政的工具和传声筒就既不需要知识，也不需要才能。在一个国家里，那里以暴力为依据的任意要求和专横武断成为人民所知道的唯一法律，那里受暴君的赏识成为一些人追求的唯一目标，那里恐惧感迫使人人三缄其口，在这样的国家里研究法律是徒劳无益的，多此一举的。

人民享受的自由越多，法官所受到的人民的尊敬和国王的信任就越大。在专制君主的统治下，奴隶的地位都是一样的，通常专制君主

只在奴隶中选拔支持他的政权的人；他不喜欢法律，也不喜欢实施法律的人；对妨碍他肆意妄为的力量他觉得不堪忍受；严格执行公正原则会引起他的大臣和近侍的憎恨。

专制君主在想起要宣告人们无罪或有罪，判定什么是公正和什么是不公正，抬高某些人或消灭某些人，拯救有罪的宠臣和危害无罪的私敌的时候，也愿意建立法庭，实施审判制度。专制君主只有在破坏了一切法律和规章的时候，在推翻了一切公道的祭坛的时候，才觉得心满意足。他在丧失理智的时候，看不到命运注定自己必然遭受可怕的惩罚，看不到暴君也好，奴隶也好，会同时被埋葬在他亲自毁坏的公道的神庙废墟下。

33．论宗教界人士

在国家的臣民中还有这样一个阶层，按照所处的社会地位来说，按照人民的看法和本身的期望来说，理应受到政府的特别注意。这个阶层就是教士 。教士阶层断言他们的权利和特权是上天赐予的，他们常常支配国王，决定国家命运。

有时国王因为军人、官僚和贵族的势力扩张过分，威胁着自己的权力，就利用宗教界力量去对抗他们。人民把宗教界人士权利扩大、收入增加和势力扩张，归咎于这个政策和国王虔信上帝。宗教界领导人变成为采地的占有者，变成了国王手下的领主。这些领导人间或也暂时变成了国王。他们在公民中间无疑占着首席地位，自尊心也不许他们把自己同一般公民混在一起。在某些国家他们甚至拥有自己的军队，并且常常行使审判权，就是说，他们执行了同他们原始使命不相容的职能，掌握了同原始任务不相容的权利。他们本身地位注定要从事和平事业，扮演牧师角色，但是他们却当了军人；他们发誓要过清贫生活，事实上却专务财利。他们活着只做同上天和上帝有关一切事情，事实上却不断地干预尘世事务。简言之，这些上天的代表像许多有势力的公爵一样在人间摆出令人惊叹的排场，却硬说自己是按原则过穷人生活和做财富仇敌的人的信徒。他们以权力自傲，还把权力分

给国王；他们在许多世纪的长时期里不受惩罚地模糊人民的理智，使人民盲目地服从他们的权威命令。

我们决不想在这里研究他们的权利的真实性，也不想探究他们自称天使的理由。我们只想指出，大地之上任何社会的一切成员都必然是社会臣民；他们大家都应当同样服从当局，服从表达社会意志的法律；他们大家都应当与社会所提供的优越性相适应以增进国家的安宁、强盛、巩固和繁荣，共同享受国家的恩惠；他们大家应当不仅有福同享，而且有祸同当。

我们首先是人，然后才是宗教信徒；人在成为有教徒身份的人以前，原来是公民。任何天条都不能授权公民违反大家都应遵守的社会法律和用个人利益去对抗公共利益，因为社会保护他们，保证他们的生活资料、安全、富裕和荣誉。如果一个民族相信宗教教义或宗教仪式是民族幸福所必需的，那么这个民族一定希望举行这些仪式和宣扬这些教义的人因为为社会出了力而获得奖赏。这时，奖赏应当同人们需要神职人员的概念相适应，也同他们对神职人员会保证他们获得好处的信念相适应，一句话，就是同人们对神职人员的尊敬程度相适应。

人越是粗野、越不文明，就越是迷信；人越是畏惧神灵，就越是尊敬神职人员。历代经验告诉我们，神职人员总是在不大文明的社会里最有势力。人们只因自己无知才把金钱赠给神职人员，才把恩惠和荣誉送给他们。人们对神职人员功用的信念，只是建立在恐惧心理和不正确观念的基础之上的。但人民的观念容易变化，这就决定着神职人员命运的变化。因此，社会或它所委托的行使权力的人有权按照宗教信念和民族过去已有的或认为现在应有的需要，把自己提出来的奖赏和恩典赏给神职人员以支持这些信念。一个民族只有在它想象这种游手好闲生活方式能给它某些好处以后，才鼓励或奖励这种生活方式。

一个民族摆脱了偏见就会认识到自己所犯的错误，打开了眼界就会抛弃那些曾经迷惑过自己祖先的观念，在这样的时候，它无疑有权收回自己过去授予那些迷惑过自己的人的恩惠，有权制止这些人的活动——总而言之，有权改变那些给自己造成不便的不合理措施。理性不允许怀疑社会或代表社会的政权有权用它认为对人民最有利的办

法，用最适合人民思维方式和最适合人民当前需要的办法去处理神职人员的财产。这种财产只是在某种情况下并考虑情况将来会起变化的条件下拨给教会的，当有关条件已不再存在的时候，那就任何命令都不能为这些糜费财产、对国家无益或者有害的人保留财产。那时民族行使自己的权力就能够把那些因丧失理智被迫让出的财产收回。

同样明显的是，最高当局有权一视同仁地统治一切公民，制止他们的营私舞弊行为，有罪就按照法律治罪。如果最高当局允许某些社会成员危害社会、羞辱社会、劫夺社会而不给予惩罚，那这是违反组合社会的原意的。社会如果把负心的儿女放在胸前温暖，那是丧失理智，因为这种儿女虽然对社会的抚养感到心满意足，可是在社会需要他们帮助的时候，他们却拒绝给予帮助。

几乎在欧洲一切国家里，教士们都在国内组成一个"异体"，因为他们拒绝依属于国家，不遵守一般公民所遵守的法律，只遵守自己的特种法律。他们把教会首脑的权力置于国王权力和民族权力之上。他们所遵循的法令和规则总是同社会法令和规则相矛盾。

各个历史时期都有无数例子证明，这个反社会集团的帮派习气造成了层出不穷的困难。但是普遍存在的偏见却常常迫使国王和人民闭眼不顾自己的最切身的利益：他们侵犯了那些无用之人的个人自由或财产，就认为自己是亵渎了神圣。其实这些人因为游手好闲就变得不道德，因为有钱就傲慢不逊，因为不受惩罚就变得粗鲁无礼，他们的确是无用之人。国家应该统治宗教界，宗教界任何时候都不应该统治国家。

如果这样一些规则竟使得骄傲自大的人（他们的权利只基于人民的轻信，他们因游手好闲得奖，那不过是一些偏见作怪，有什么可以骄傲的！）觉得恼火，那就应该告诉他们：健康的政策从来不承认他们的傲慢要求，摆脱了谬见的人民有权以较少的代价来酬报神职人员对自己所作的虚幻的服务。如果这些神职人员拒绝承认社会的权利而享受社会的恩惠，难道社会没有权力叫他们去向上帝索取生活资料吗？按照他们的论调，他们的权力是上帝授予的呀。为什么社会应该尊重和奖励一批寄生虫呢？这批寄生虫对国家的依恋仅仅表现在啃光国家和破坏国家法律上呀。

大批懒惰的教堂居民（教士）不从事任何有益于社会的劳动，却吞噬了同胞收获的粮食，这批懒汉靠用欺骗手段攫取的权力迫使其他全体社会成员负担沉重的赋税：他们的存在使勤劳的农民和其他一切有益于社会的公民精疲力竭到何等地步啊！农民应不应该开垦和耕种荒废的土地，拿微薄的收获物去供养那些于国于民毫无价值的贪婪之徒呢？

愿意承认自己是公民的人，不论社会地位高低，都应该听从国家的话，为国家提供某种劳务；他只有在为社会服务的前提下才能获得奖励。社会地位、尊敬、特权和财物都是奖赏，人民如果有理智的话，那就只能把这种奖赏授给那些为人民造福、使人民得益的人。如果人民不把特权授予那些为社会服务的有才能的人，而随便把它交给那些敲诈勒索或散布偏见的人，那么这种特权就会变成坏人手中营私舞弊的手段。如果一个民族所尊敬的是那些对它毫无益处的人或阶层，那么这个民族就会成为自己所犯错误的牺牲品。

当国王最关心增进民族幸福的时候，他无疑是公民之中最受尊敬的人。农民、手艺人、商人、作家为社会福利劳动，就会受社会敬爱。国务活动家、军人、贵族、人民代表关心社会安全，就会受社会尊敬。法官的活动对社会有利，所以社会会尊重自己的法官。要使社会尊敬教士、优惠教士，那只有在偏见统治社会、社会认为教士是自己所必需的情况下才办得到。

只要人们仍然处于愚昧无知状态，谬见的统治就要持续下去。一旦人们变得比较明智了，他们就会同自己的虚妄的幻想分手。当社会处在童年时期的时候，轻信的人民需要神话和奇迹，说书的人最受重视；但是逐渐地，这种孩童的天真消失了，比较严肃正经的兴趣开始取代了它的位置。

既没有知识又没有品德的国王认为，宗教信仰能给他们带来很大的利益，认为这种信仰能在臣民意识中巩固自己的权力。比较明智、比较公正的国王知道，谎言帮不了任何好事的忙；他们深信，完善的法律、真实的福利以及对待行政事务的认真态度，就巩固他们对人民的统治来说，比宗教迷信的一切幻想和臆测都可靠得多。宗教界人士无数次破坏帝国的和平生活，只对暴君有利，因为他们把暴君放在神灵保护之下；他们对可尊敬的国王无益，因为后者什么也不用害怕；

他们对一切思想健康的公民无益，因为后者靠理性找到指南针比从宗教界人士的一些含糊其辞、莫名其妙的理论、圣礼和奇迹中找到的指南针要可靠得多。以教会为靠山的王座任何时候都可能被教会人士所动摇；以公道、善意和人民的倾心为支柱的王座谁也动摇不了。

国王和他的臣民有着共同利益，这种利益永远不能分开，否则就会危及整个政治机体。国家的幸福和强盛依赖它的首脑和其他公民之间的意见一致和行动协调。国王只有使他治下的人民对自身的命运感到满意的时候，才可能是幸福的和强有力的。臣民只有自愿地把自己力量联合起来，保证获得自己所追求的福利，或击退威胁自己的危险，才能达到幸福的目的。

同时我们看到，由于不懂一些最明显的政治原则，差不多在一切国家里，国王都是自己把自己孤立起来的。他们经常处在亲信包围之中，盘算着自己的利益，而他们的利益同他们治下人民的利益是完全对立的。在专制和暴政统治的国家里，一切灾难都由此起，这些灾难迟早会把国王和他们的臣民埋葬在国家的废墟之下。大多数国家都是不成体统的联合体，它们的成员和领导人完全没有联系，无论什么行动都不能协调一致。看来，国王似乎是在执行一种损害臣民、专利自己的不可能实现的计划。臣民分化成各种互相仇恨的阶级，彼此轻视或憎恶，不能协同劳动，不能团结自己的力量，不能给暴政带来的打击作任何抵抗。每个阶级的公民又形成各个特殊的阶层，一个阶层的成员经常处在纷争之中。目空一切的贵族厌恶人民，瞧不起人民，认为和人民共事可耻。军人依附国王，认为自己和同胞没有任何关系。宗教界人士脱离这个世界，换言之，即割断和社会的联系，一心只想保留自己从人民和国王那里夺取来的非法的权利。由于这种危险的分化，国家成了专制制度的容易到手的猎获物，遭受奴役。任何阶层把自己的利益同国家利益分开就迟早要遭受奴役。任何公民把自己同自己的同胞分开，就理应得到奴隶的命运。

---

[1] 斯基台人——又译西徐亚人，黑海北岸的古代游牧民族。——汉译者注

[2] 伏尔泰语。（脚注为霍尔巴赫所加。——编者）

第二卷

第五讲 论滥用国家权力，论无限专制的君主政体，论专制和暴政

1．专制制度的定义

人人都竭力追求幸福，但只有少数人享受到幸福。没有自由，哪一个社会都不可能幸福；但是由于命运不佳，所以几乎所有的民族都呻吟在镣铐之中。一些幅员辽阔的国家也得听从少数凡人任意支配，似乎所有的人都是命中注定要靠这些凡人大发慈悲。不管我们把视线投向哪个地方——无论是冰天雪地的北方，还是气候暖和的温带，或是阳光灿烂的热带地区，我们到处看见人民都听从那些用铁腕统治人民的残酷的恶魔。千百万人民仿佛生下来只是为一个人的幸福而劳动。这个独夫自视为神灵，深信自己对人民（他认为人民是下等动物）也好，对社会（他的权力是社会授予的）也好，都没有什么义务。他设想：好像人人都同意他，好像创制最神圣的自然法只是为了向他的任性要求屈服——总而言之，仿佛只有他一个人有权损害大家，而大家对此却连埋怨一声的权利也没有。

专制制度 ——这是一种以荒谬绝伦的贪心为基础的僭窃所得的政权，它似乎认为国王的任何意旨对社会都应当是法律。当这意旨并不公正时，这种政权就不外是暴政 。暴君是这样一种国王，他借暴力迫使社会听从自己的意旨，服从自己的不公正的任性要求，从而实现自己的独断专行的要求。要使做国王而不成为暴君，统治者就应当努力创制一些法律，不这样做那就简直是愚蠢。

差不多一切治人的人都希望对人民行使毫无限制的权力，但又非常害怕被叫作独裁者 或暴君 ；他们当知道自己戴上这种"头衔"的时候，又是多么不愉快啊！即使是在最腐化的国王手下，也有一些人受

到他的赏识，分享他从压榨人民得来的好处，但是不许别人用他们应得的称呼来称呼他们。甚至连最腐败最糟糕的政权也总是能找得到信徒和维卫者。

另一方面，每一个心怀叵测的卑鄙小人都认为自己有权对那种遏制他的私欲或不赞成他的不道德观点的政府表示不满；在这种情况下，他也大发牢骚，说自己是在专制制度下过日子。不仅如此，还有人把最贤德的国王叫作暴君，只要这位国王不同意他的观点，拒绝向他的私欲、向他的宗教狂热、向他在宗教问题上的狂妄偏执态度让步，或者制止他的损害社会的行为。不道德的人把任何包庇他的违法乱纪行为、同意他的荒谬见解的政权当作合法政权，把任何尽力制止他这些言行的人当作暴君。为了弄清各种模糊观念，我们试图剖析一下暴政这个概念的真正含义。

2．论暴政

暴君就是滥用社会权力，旨在使社会服从自己的私欲，以私欲偷换法律的君主。一般地说，暴政就是以暴力为依靠的非正义行为。暴政不是各种政体中某一种政体的特点。在民主政体下面，人民也常会变成除自己的任性要求（这是任何人都能煽动得起来的）以外不承认有法律的不明智的暴君。有这样一个人，他把阿里斯梯德、米太雅第、西门驱逐出境，迫使苏格拉底服毒自杀，把弗基昂刑讯处死，虽然别人对他赞扬备至，我却把他看作一个忘恩负义的、无视正义的、惨无人道的暴君[(1)]；斯巴达人非常苛刻非常残酷地压榨希洛人[(2)]，我只认为他们是一群卑鄙的恶魔；最后，罗马元老院不仅压迫罗马公民，而且压迫帝国其他各地的居民，我也认为它只不过是一个征服其他许多暴君的暴君集团而已。

贵族政体多半是几个人勾结在一起以迫使其他一切社会成员服从自己私人利益为目的的一种暴政。威尼斯的国家宗教裁判官 也是一些暴君，他们受元老院委派，只要稍有怀疑，就对可能妨碍这些多疑的统治者执掌政权的人提出控诉并加以消灭。在混合型政府的统治下，如果分享最高权力的几个阶层之中有一个利用最高权力压迫其他阶

层，暴政就可能产生。最后，在君主政体统治下，一旦君主利用人民授予的权力迫使法律服从自己不公正的要求，君主政体也会蜕化为暴政。

看来，只要公道原则不再统治社会，而不得不屈从个人的私欲，社会就要受暴政统治。

3．暴政的特征

社会能够据以认清暴政的特征是怎样的呢？根据哪些标志可以确定统治者是在滥用权力呢？凡是力图满足私人欲望，而不遵守自然法和不关心社会利益的政治——就是暴政。凡是利用人民为了自身的安全而委托给国家首脑的那种权力来奴役人民的政治——就是暴政。凡是企图用不法手段主宰臣民的生命、财产、人身和自由的政治——就是暴政。凡是毫无理由迫使人民流血和糜费人民财富的政治——就是暴政。凡是抹杀人类良心，强使人类听从自己的宗教、自己的观点、自己的成见和偏见的政治——就是暴政。统治者在本身利益需要时就采取强制手段使法律失效，使人民遭受摧残的政治——就是暴政。凡是剥夺有德有功之人所应得的奖赏，用以奖励无益有害之人的做法——就是暴政。最后，凡是违反人民意愿而力图统治人民的政治——也是暴政。

关于暴政的最重要的一般概念就是这些。社会在根据公道和理性的要求判断暴政或非暴政应当遵循这些概念。现在我们来看，所有国王都追求这种统治人民的权力，而人民一听见权力这个名称就害怕，可是尽管掌权的后果对暴君本身也都是非常危险的，而权力对于他们还是如此有吸引力，究竟是什么原因产生这种非常流行的权力欲呢？

4．论追求统治权

希望凌驾于别人之上并保证自己统治别人——这是自然的、人人所固有的倾向。这种倾向以人类的一切代表人物特有的爱己之心为基础，促使我们经常力图使别人为我们的福利劳动，满足我们的愿望，使我们得到快乐。大多数人都力图对周围的人行使全部权力。难道一家之内做父亲的人不是常常迫使妻子、儿女、仆人——一切依赖他的人忍受他一些最不公道的要求吗？任何不受理性和教育约制的人都是别人的自由之敌，他害怕别人享受独立，如果这样，他就会失去他希望得到的劳务和帮助；他觉得，势力最能迫使别人为他的目的服务。势力大过别人、又迷恋于本身自由的人，当事情涉及听命于他的人的自由时，他就常常成为暴君。人类有一半人不得不呻吟在另一半人的压迫之下。

每个人所固有的统治欲，使得每个人都反对别人爱自由和独立（这种爱能鼓舞别人向上，而且也是每个人的天性）。因此，各个社会成员之间就常常发生冲突。如果服从别人无益，即从这种服从中得不到他所希望的好处，那么谁也不会愿意服从别人。这样一来，人希求幸福竟会造成爱独立反而使自己蒙受牺牲的结果。不过这种情况只在一定条件下才出现，因为谁也不会无偿地放弃自然赋予自己的权利，谁也不愿意得不到好处而去服从别人。如果每个人都想保持自己的自由，那就每个人都会顽强地抗拒一切力图压服自己的人。力量或计谋决定着实现统治的欲望和保持自由的企图二者之间斗争的结局，其实这两种倾向同样是自然赋予的。

像个人与个人之间斗争一样，人民与人民的统治者之间也进行着斗争。每个社会成员都希望自由，整个社会也有同样的企望。可是各个社会成员的利益、欲望、思想却很难取得一致，这就妨碍他们联合起来，协同行动，把足够强大的力量去对抗国王的任性要求——国王总是顽固地追求私人目的，并分化臣民以便轻而易举地迫使他们为自己的目的服务。

因此，人民和人民的统治者之间的斗争，双方力量总是十分悬殊的。事实上，国王擅自控制着全国的武力和财富，毫不费力地找到办法笼络那些胆小的和被收买的人参加自己的阴谋，这些人就卖身投靠帮助统治者去制服其余公民。人们的私人利益引起人们之间的不和，从而使人们忘记共同利益，私人利益又妨碍人们共同设法去制止统治者的蓄意侵犯行为。由于诸如此类的利害冲突，所以大地上能让有德

之人安静地生活并享受生活幸福的国家是很少的，虽然有德之人深信，他们应该享受这两种幸福，他们永远不做篡权者的俘获物。

5．专制制度的起源

偶像崇拜把头一个雕刻家推倒在他自己创作的石像台座之下。宗教迷信把人民推倒在他们自己捧起来的统治者脚跟前。

不管国王及其亲信怎样努力把无限制的权力抓在手中，并剥夺其余人民的自由，如果他们不借助于人民的无知和迷误，他们也许永远不能完全奴役人民。世俗政权得到宗教迷信方面的支持，人民对仿佛主宰着大自然的无形力量的恐惧心理就是宗教迷信的基础。宗教迷信压制人类的理智，钝化人们的思维能力，迫使人民对自己理性所不容许的压迫现象安之若素。宗教迷信巩固和加强了暴力所造成的一切。可见，正是迷信造成这样的奇迹：对超自然力的恐怖心理大大增强了对暴力的畏惧心理。人民对于野蛮头领的残酷行为忍受惯了，对许可这种残酷行为的神灵就更加感到恐惧。

6．奴隶制度的来源

人们只是因为怯弱、无知和不理智才成为奴隶。如果自由在某些国家里占优势，那是由于那里最高权力听从理性指挥。因此，不应当单单把气候说成是奴隶制度的来源，在奴隶制度压迫下大部分人民都痛苦不堪[(3)]。利比亚酷热沙漠上的居民，亚洲肥沃平原上的居民，北方寒冷森林中的居民，同样服从被奉若神明的专制君主。虽然各民族的迷信方式大不相同，但麻醉人民，从而使他们始终处于无知状态和受压迫境地，则是各种迷信的共同特征。怎能设想，气候是民族受奴役的唯一原因呢？能不能断言，温暖过希腊人和罗马人的太阳，仿佛过去是那样热心地保护自由，现在却不肯用同样的光辉照耀他们的堕落的子孙后代呢？难道后代人的手现在就不耕种那些曾经洒

过他们高贵祖先热血的土地吗？难道这些受凌辱的奴隶就不会用自己的脚去践踏光荣祖先的纪念碑吗？

不是的，人们之所以受专制制度压迫不是由于这种或那种气候。专制制度靠暴力和狡计侵入社会，靠暴力、靠欺骗、特别是靠迷信的支持才得以奠定基础。只有宗教迷信才能妨碍人们获取知识，阻止人们听从理性的嘱咐，只有宗教迷信能够迫使人们放弃原有的自然法，放弃自己的价值和不可剥夺的权利。宗教迷信用神的名义欺骗人们，迫使他们在国王跟前发抖。

7．宗教迷信的后果

只有被宗教神化了的胡言乱语才能迷惑热爱自由和经常追求幸福的人，使他们相信似乎掌握社会权力的人已从神灵那里获得奴役人民、使人民不幸的权力。有些宗教教义把神灵描绘成暴君的样子，使人们相信不公道的国王似乎就是神灵在尘世的代表。还认为应当彻底愚弄人们，使他们分不清行使权力和滥用权力，分不清法律和任性要求，分不清暴力和权利，分不清公道和不公道。不应怀疑，正是宗教麻醉了人民，才使国王能够用欺骗手段把一些专门害人利己的义务强加在不幸的人民头上，国王还硬说这是签订了协议的。国王深信，无论自然，无论理性，无论时间，无论民意，无论必然性本身，都不能取消这种阴险的协议。这样，国王就可以窃据权力，不受惩罚地充当不义之君，永远主宰人民的命运。胆怯的人民则很少敢于反驳天上的统治者，地上的统治者则利用天上的统治者钳制人民。

谎言向人们大声喊叫："要毫无怨言地服从有权的人物，是怒气冲冲的神灵把他们安置在你们头上的。要压倒不驯顺的自然之声，因为它号召你们自我保存，允许你们保护自己，要求你们去寻求幸福。你们要放弃有罪的理性，希望它不要怀疑老天所推崇的权利。你们的血、你们的生命、你们的生活都属于一位由最高力量选来管理你们的凡人；他将有权使你们不幸，他是神灵报复的执行人，是至高无上之神愤怒的化身。你们甚至应该放弃埋怨自己命运的权利。如果你们因

粗鲁无礼竟想怀疑这些预言，那么，你们在阳世将由火与剑治罪，在阴间将因为你们亵渎神灵而受永世折磨的惩罚。”

囿于偏见、疑惑重重的人忍辱负重地拖着身上的镣铐，强使理性沉默，压制改善命运的愿望，不是尽力减轻灾难而是害怕加重灾难；他们把这种由于不公正的统治者丧失理智和放纵私欲必然造成的灾难，看作是上天给予的惩罚，人们只应恭顺地承受。幸而遇到一个比较人道、比较理智的国王，他们就为此感谢神灵；如果不幸遇到暴君，他们就把他当作神的鞭子，当作天罚（因自己有罪激怒了老天）而诚心接受。这种人就变得越来越迷信，越来越糊涂。暴政和迷信几乎总是互相勾结、狼狈为奸的。

为什么大地上几乎所有的人都变得这样软弱和冷漠，这样神智不清和委靡不振，以致对他们经常遇到的灾难差不多完全无动于衷，其原因就在这里。

8．专制君主的骄傲自大

任何贪权的人都喜欢把自己看成特权人物。经常享福的人心肠会变得冷酷无情，对别人的不幸会漠不关心；作恶而不受惩罚会使他胆子越来越大，为犯罪扫清了道路；事事得心应手就养成他目空一切的骄傲自大心理；最后他竟深信自己和在他面前低首下心的其他一切普通人不同，于是开始贱视人民。当他到了认为和他同类的人都微不足道、应该轻视的时候，怎么能使他关心人民幸福呢？他怎么会想到某件事情多亏人民呢？由于他不愁吃穿，对贫困毫无概念，所以他这种骄傲心理就越发加强了。凡是从来没有尝过患难之苦的人对不幸的人不会怀有怜悯之心，因为过惯幸福日子的人通常都是冷酷无情的。教育和生活习惯养成国王的冷酷无情态度，这样的国王应该怎样转变呢？那些在他小时候起就在他身边的卑鄙龌龊的谄媚分子，一味阿谀奉承、卑躬屈膝，他们的教导难道能够遏制他的私欲吗？从最娇弱的童年起，他就处在腐化堕落分子的包围之中，这些人喋喋不休地告诉他：他该拥有一切，而人民则什么也不该有。他听到的只是奴才们的话，这些奴才总是说他怎样伟大，而其他所有的人又怎样渺小；他见

到的只是品行不端的宫廷官员，这些人总是教他学坏，希望从他的恶习中捞取好处；他也只听见教士的声音，教士总是使他处于无知无识状态，不知道自己的责任，并且用各种偏见邪说毒害他的意识；他除开宗教狂热病者灌输给他的东西以外不知道什么道德，而宗教狂热病者自己对道德也莫名其妙。他在自己周围见到的只是一些喝人民的血养胖的人，只是一些制造灾难而又向他隐瞒灾难真相的人。要有怎样一种难能可贵的意志力才抵得住这么多人以腐化国王为目的的联合攻势啊！在这种情况下，如果他不变成骄傲而又冷酷的恶魔，那才是奇迹。如果没有那些阿谀谄媚之徒，难道地球上会有这么多暴君吗？

暴君们一意孤行，不知道自己对臣民该负些什么责任，这样就变成了臣民的顽固敌人，给臣民带来许多灾难。他们为了使自己的威望日益增长，就幽居深宫，使臣民像看不见神灵一样看不见自己。因为过于娇生惯养，所以他们精神委靡，头脑麻木，甚至连非管不可的政务也不动脑筋，只是一味纵情骄奢淫逸。为了满足闲得无聊的暴君的任性要求和大臣们的贪欲，为了维持王宫的富丽堂皇的、在不幸的人民看来是可耻的排场，许多国家陷于经济完全破产的境地。这些不知羞耻的统治者自称有权代表神灵，可是在神一切特征中偏偏忘记了善良、仁慈、公正这些特征。他们从小就习惯于厌弃人民，认为自己是超自然的生物，因而也就不会注意被鄙视的群众。似乎在每一个社会中都只存在他一个人，社会只为他一个人工作，而他对社会则什么事也不做。如果说这个暴君还记得社会的话，那是因为他要加重社会的灾难，要使人民所戴的镣铐更加沉重，还要想出阴谋诡计以增加社会的痛苦。

暴君本身骄傲自大，加上左右阿谀奉承，就使得暴君极端冷酷无情，他们既不爱惜臣民的生命，也不爱惜臣民的财产。他要窃取大权（什么力量也制止不住他要充当篡权者）时，就把人民看作普通的梯阶，以便登上他的虚荣心所指向的地方。他能够以极其微不足道的借口，挑起毫无意义而又那样残酷的战争，而一点也不觉得良心上的不安。在专制统治者治下的臣民看来，再没有什么事物比主子的狂妄要求更神圣的了。他们认为执行暴君的命令死也光荣，他们觉得有机会把自己的一生奉献给为暴君服务是最大的荣誉。他们一切行动都只追求一个目的——满足暴君的欲望。被侮辱和被损害民族的公民，其特点就是尽心竭力讨好统治者，或者听从统治者。遭受侮辱的人民满足虚荣心的唯一途径就是与暴君共谋浮云富贵。这个戴上染着敌人鲜

血、也染着臣民鲜血的桂冠的暴君尽管获得胜利，但仍然会在弄得人烟稀少、民穷财尽、灾难频仍的本国土地上推行更加粗暴、更加肆无忌惮的统治。

9．专制君主的弱点

专制君主的善心常常比他的恶意对人民更有害。让无限制的权力落在办事不认真、意志不坚强的国王手里，纵然这位国王本身公正、善良而富有同情心，人民也不会变得比较幸福。在这种情况下，不论统治者是否知情，人民总是呻吟在受统治者委任的若干小暴君的压迫下。国王经过多年养成的优柔寡断和不负责任的作风，注定他只能听从某些宠臣的摆布。宠臣们使国王的善德变成无益的，并利用国王的弱点谋取私利。这些大臣念念不忘的是保证得到国王的宠信，使国王受自己的影响，同时尽力压制人民，实质上都是为自己打算。他们还以抬高自己身价为目的耍各种阴谋诡计，使民族成为这些阴谋诡计的牺牲品。在这种专制君主的统治下，真理和道德远离王座。社会财富只用来满足廷臣的贪欲，奖赏谄媚分子、懒汉和那些作为恩宠和奖品支配者的情妇。国家的力量被那些目光短浅、轻举妄动、随国王喜怒而浮沉不定的人不断地耗费殆尽。当无知和阴谋诡计可以解决功绩问题并分配地位高低的时候，谁还认真去选拔人才呢？战争打起来只为满足现世几个大人物的任性要求和虚荣心。在管理上没有任何制度，在计划上没有连贯性，在领导方面没有任何逻辑性，国家也就时刻成为大臣们阴谋的玩物，成为国王的玩忽职守的牺牲品。既然什么东西也遏制不住代表国王的人的不公道行为和狂暴行为，那么国王的一切所谓道德又有什么用处呢？

10．专制制度的荒谬原则

专制制度遵循的定则是：它的命令不仅在任何情况下都不应该遇到抗拒，而且一般说它的权力永远不应该作出让步 。但是，难道向理

性让步也是缺点，或者也是可耻的行动吗？难道承认自己的错误不比顽固地坚持明显的错误行为更高尚、更值得赞扬吗？是不是有这样的国王，他认为如果诚恳地承认自己偶犯的错误在人民看来会比他坚持不义行为要可敬一百倍呢？不过，专制君主因为害怕人民轻视自己，就宁可坚持错误而受人民的仇恨。他们以所谓永无谬误的神职人员为榜样，死也不愿承认自己会犯错误；他们只愿自己的命令永不丧失神灵预言的绝对正确性。

虽然这些命令通常不过是私欲、阴谋和个人兴致的产物，不管它们产生哪些后果，不管这些后果多么令人难堪、令人可恨和多么自相矛盾，人们还是继续加以执行，并且认为它们是确定不移的。专制君主的权力从来不向正义低头，不向正义让步。在这种权力统治下，任何以专制君主名义出现的人都应获得支持；任何代表专制君主的人都同专制君主本人一样被看作是天赐心明眼亮的人；臣民胆敢埋三怨四，立刻就会被宣布为犯罪分子或叛逆分子。由于执行这种骇人听闻的政策，所以人民老是在掌权者的压迫下呻吟不已。可是掌权者还始终深信，不管他们怎样压迫人民，他们总能找到支持力量。在不公道的政府统治下，弱者和被压迫者总是无理。如果认为甚至连对小暴君的犯罪行径或荒唐行为也必须予以支持的话，那就只好宣布全民族的人个个都是叛徒。

11．专制制度的狂妄行为

专制制度统治的结果就是如此；完全不受法律约束的权力所造成的后果就是如此。如果国王是一个毫无人性的凶残暴君，如果他为满足自己的不良嗜好故意使人民遭受苦难，如果他为了使人民害怕自己而愿受人民的憎恨，总而言之，如果他竟然无耻到了采取任何暴行而毫不脸红的地步，那还能期待什么！如果最高权力被掌握在一贯施行暴政的人手里，这种人为了使自己的臣民更顺从、更驯服，而使他们遭受不幸，那还能期待别的什么！如果最高政权落在好大喜功的征服者手里，他们仅仅为了夺取胜利者桂冠和为了攻城掠地，就不惜奴隶的鲜血，那还能期待什么！专制制度造成的所有这些后果，在国家由于因循守旧和长期被奴役而遭到削弱的时候就显得更加危险。因为不

应该怀疑：专制政权不可能掌握真正的实力，不可能有内部统一，也不可能强盛，它的一切行动都受暴躁、任性和无知的支配。当权力落在残暴的政府手里时，这个政府的所作所为无不打上残暴的印记。法律、风俗、习惯几乎瞬息在变。一个人意志反复无常，而别人又非服从不可，在他的统治下就什么也无法稳定恒常。他的意志常常专注于破坏，破坏不当了，又去恢复旧样。国王一代复一代，总是不能保持同一个意向。权力无限的国王一死，人民的命运就立刻改变。新统治者根据自己的奇思怪想施政，使人感到震惊的意外事件就接二连三地出现。人民受这些意外事件的影响就不得不改变生活方式，不得不走新统治者指引的道路。在穷兵黩武的国王统治下，一切都为战争服务。如果国王是一个迷信的奴隶，那就人人都变得笃信宗教，或者装作笃信宗教。如果国王性喜奢侈豪华，人民就不得不累死累活，为此奉献自己的汗水。如果偶然遇到国王是个有教养的人，或者辅佐他的是个练达的大臣，那么无知的后继人、有妒忌心的或者无才能的大臣就会以使明君贤相的劳绩付诸流水和使一切反其道而行为光荣。如果国王趾高气扬，人民就会战战兢兢。如果国王懦弱无能，人民就会成为无政府状态的牺牲品。一言以蔽之，国家在专制君主统治之下永远不能创造出一个拥有稳定法制的政府的局面。

12．专制君主的势力是不牢靠的

不管君主专制国家的幅员怎样辽阔，不管它的军队人数怎样众多，不管它的财富怎样充足，土地怎样肥沃，长时间的经验证明，如果掌权的人缺乏理智，那么这些优越条件对人民也就毫无益处可言。可以把这种国家的暂时的成就比作一闪而过的流星，因为专制君主纵然一时显赫，但总是以一切行动遭受挫败而告终。军队是由奴隶组成的，而指挥军队的则是庸碌无能的宠臣。军人不受尊重，对军人的战斗表现除给以有名无实的空虚荣誉外，没有其他鼓励办法。国家的财富任那些挥霍无度的大臣去侵吞，任那些廷臣和交际花用来满足他们无穷的贪欲和维持穷奢极侈的生活方式。奖赏不颁给真正应该受奖的人，却颁给那些下流的逢迎献媚之徒，因为他们能够不知羞耻地吹捧和奉承腐化堕落、无德无能的统治者及其左右人物。有才能、有道德和有知识的人不受重视，得不到拔擢，甚至会遭到迫害，这是因为专

制君主及其所依靠的人都不理解他们的价值。有才能的人只会使专制君主手下喽啰们心里发紧和窘迫不安。有才智的人会使庸碌之徒相形见绌，难道嫉贤妒能的庸人会去保护才智之士吗？真理最能揭穿阴谋，难道玩弄阴谋的人会去探求真理吗？嘉言懿行能使心灵卑鄙之徒羞愧无地，难道这种脑子里充满犯罪思想的人能够公正地评价道德高尚、心地光明正大的人吗？真正有才能的人只能从本身有才能而且善于识别他人才能的国王那里得到支持。只有这种国王才会帮助有才能的人，使他们靠拢王座。

13．爱国主义和专制制度势不两立

在专制君主统治下臣民没有祖国。这种统治者自然而然会一心只想阻碍臣民表现出能力，表现出心胸开阔、追求真正荣誉、热爱社会福利的精神。受专制君主奴役的国家的臣民不知道自由国家公民充满内心的那种高度热情。究竟有什么利害关系能激励专制君主治下的臣民呢？也许，他们要为保卫自己的财产而奋斗吧！可是，他们却是一无所有，因为一切都属于统治者。也许，他们要保卫自己的幸福吧！可是在暴君统治下，他们有什么幸福呢？也许，追求荣誉之心能鼓舞他们的热情吧！可是，对奴隶来说，有什么荣誉可言呢？也许，他们希望武装起来保障自身安全吧！可是在暴君手下，他们有什么安全可保呢？奴隶的生命没有保障，他们教导可怜的后代从小就低首下心地做人。他们看见任何有权有势的人都心惊胆战。他们知道，在权力面前甚至连法律也得三缄其口；法庭无力保护弱者；在只有统治者的旨意能解决是非问题，并且能够废除法律的国家里，公道是无法占据优势的。由此可见，专制君主治下的奴隶既然一生下来就自惭形秽，自然就永远激发不起高尚的自豪感来——唯有这种自豪感才能鼓舞着一切公民，使民族成为伟大的、强盛的、令敌人望而生畏的。

14．专制制度对农业和商业的影响

在专制统治者掌权的国家里，希望看到农业兴盛，那是枉费心机。农村在无力负担的重税压榨下本已疲惫不堪，在频繁的战争迫使优秀农民背井离乡的时候，田园就更加荒芜了。贫困迫使农民丢弃家园，进入城市寻找躲避压迫和饥寒的庇护所，因为他们以为在城市里较易谋生，避免在暴政统治下不可避免的被迫无事可做的状况。专制君主治下的臣民会不会力图繁衍后嗣呢？唉，肯定不会！他们预料自己的子孙也注定会像自己一样遭遇无数的不幸。眼下他们只是靠自己从事繁重的劳动才得勉强维持一家的起码生活，如果家庭人口增加，消费也随着增加，那就连这点起码生活也维持不了。人口众多的家庭会使他自己毁灭，因为许多新的困难都会降临他的头上。《论法的精神》一书的著者曾断言："一个国家的农业发展程度，不取决于这个国家土地肥瘠，而决定于她是否自由。人们的劳动永远不会像在完全自由的条件下那样劳动得好。"(4)

商业是自由的产物，在暴政统治下能不能繁荣兴旺呢？不能！商业在暴政统治下会变为垄断经营，或者变成勒索对象。不公正的国王轻视商业，只奖赏那些帮助自己捆缚他人的奴才。在这样的国家里，那里一切决定于偶然机会、阴谋诡计和个人偏爱，那里一味崇拜权力和地位，那里现世的大人物都轻视商业、压迫和限制商业，迫使商业忍受税吏的勒索，难道商业还能得到鼓励和发展吗？如果幸运使某一个商人能够在异地发财致富，他就会毫不犹豫地赶快离开这个国家。反对经商是早已形成的偏见，一个人受这种偏见的影响，会很快放弃祖传职业，去过目中无人的游手好闲生活，使自己变为对国家无益之人。如果什么力量也遏制不住专制制度的残酷行为，如果它的压迫显得太过分，那么发了财的人就会藏起他的黄金不再使用，留心隐瞒财富，以免招致当权者的妒忌，因为这些人是什么都做得出来的。

15．专制制度统治下的贵族

在专制政体下贵族是什么阶层呢？在苏丹就是一切，臣民一钱不值的国家里，或者确切些说，在苏丹希望用臣民做成的国家里，贵族能不能享受某些优越地位，有哪些特权，占有几分稳固的地位呢？高级地位只给那些专制君主所赏识的人；特权只让专制君主庇护的那些

心灵卑鄙龌龊的人所享有；保护和支持也只给予那些向专制君主卑躬屈膝、摇尾乞怜的人。靠造谣诬蔑、阴谋诡计掌权的人很少具有治国所必需的才能。他们勾心斗角，力图保住专制君主的恩宠，极不关心人民的意见，认为人民无力反对自己，平息人民的怒气并不费力。这些人无意竞相为善，而是一心一意只求讨好办事粗心大意、对人民冷淡无情而且容易上当受骗的统治者，或者讨好那些得统治者信任、对统治者有影响的人物。专制君主手下的大臣时常更换，而这些宠臣之所以失宠通常并不因为缺少才能，也不因为措施不当引起民愤，更不因为犯罪而受到惩办。大臣和总督之所以更换，通常决定于统治者的任性要求，或者决定于某些可以左右统治者的人物的阴谋诡计。丧失了理智的苏丹自己也不知道对那些为他办事的人是应该表示满意还是不应该表示满意，甚至连他自己的爱和恨的感情也不属于自己。能不能忠诚地为这样的统治者服务呢？他的大臣任何时候也不觉得自己地位是稳固的，只是过一天算一天。他们一旦失去统治者的恩宠和支持，人们马上就会把他们忘记干净。他们拥有的权力要交给同样无能的人，只剩下从人民手中掠夺来的财富（这要引起人民鄙视和仇恨）聊以安抚自己的虚荣心。腐败无能的大臣们就这样你方唱罢我登场，他们每个人都严重地折磨和伤害社会，社会也就成了他们的牺牲品。专制君主命中注定不会有忠心的和有德行的臣仆。美德、才能和功绩不会使人们接近王座；只有阴谋诡计、卑鄙手段和道德败坏才会获得君主的垂青。专制君主本身无才无德，所以只能使不受尊敬的人接近自己。心胸豁达、自尊心强是高尚者的可贵品质，只有这样的特点才是把那些命中注定处于下贱地位并过着卑躬屈膝生活的奴隶同周围的人区别开来的标志，也是证明他们不合专制君主口味的标志。

16．专制制度毁灭一切公道原则

一个行为轻率、不守法律、肆行暴力的政权，怎能期望它办事公道呢？这个政权常常采取狡猾手段规避法律，或者公然破坏法律。法律条文也写得相当含糊不清，使别有用心的人可以任意解释。因为客观情势时常变化、统治者及其掌权大臣的脾胃和兴趣也时常变化，法律要跟着创制或修订，于是造成法律繁多，矛盾百出。根据一个人或少数人私欲制订出来的法律通常总是对整个民族有害；这种违反人性

的法律，使犯罪人数增加；这种表达私人利益的法律虽然严惩有过失的人，但罚不当罪。社会上有一些基本生活准则由于受风俗习惯的影响，颇为人民所尊重，仍然能约制这些法律的不良作用，不过这种约制也常常遭到统治者意志的破坏，因为在统治者眼中不存在什么神圣不可侵犯的东西。

在这种情况下，贵族也好，其他什么阶层或某些个人也好，无论他们的什么权利、权力和特权都谈不上稳固性，谁也不相信它们是稳固的，因为统治者把一切稳固的东西都看成是他们任意胡行的障碍物。喜怒无常的专制君主宁愿选用善于见风转舵能配合他的行动的人。专制君主像顺之则喜逆之则怒的任性儿童，力图按照自己的古怪脾气破除一切或颠倒一切。专制君主挑选法官的本意就是想陷害一切不合己意的人，因此那些卖身投靠、巴结权贵并在豪门面前发抖的法官，也就只能根据专制君主事先授意去作出判决。在那些只崇尚权势的国家里，法律的尊严和人民对执法机关的尊敬都不复存在。贵族的封号、身份和社会地位在这里都是毫无价值的虚名。统治者就利用这些虚名去抚慰他手下那些贪图虚名的奴才，其实这些虚名既不保障他们的安全，也不保证他们有实际权利。专制政权时时刻刻都在给自尊自重的人脸上抹黑。当贵族保住专制君主的恩宠时，他们就用自己一时的显赫去炫惑谄媚逢迎之徒；当他们失去这种恩宠时，人们就立刻践踏和嘲笑他们不久之前所崇拜的东西。在统治者权力之下没有哪一个阶层无须忍受屈辱，统治者的最高意志决定所有臣民的命运，也决定他们的地位和权利。在专制制度下贵族只有一种隐含祸患的特权，这就是他们最接近统治者。但天威难测，统治者一翻脸，贵族所受的打击也最重。一国之内最不出名的公民实际上比一切佩勋章、受封号的人有较大的安全、较多的权益、较高的社会地位，因为后者的勋章和封号在专制君主一怒之下就会化为乌有。

17．大国特别容易受专制制度之害

一个国家的疆域越广，人口越多，臣民越富，它就越容易受专制制度的钳制。在大国里人民即使有意反抗压迫，但要把他们的这种意志联合起来也几乎是不可能的。而且，统治者深处宫内，人民散居各

地区，统治者就是想满足人民的要求，他也罕能听到各地人民的呼声和了解各个地区的需要。何况，政权的力量一定随着行使这个政权的热情的增长而增长。要管理好一个大国是很难的。如果统治者管理的臣民人数是以他能够直接管理的人数为限度，那么世界上就不会有那么多的专制君主和暴君。人们通常不会不重视力量胜过自己的人。生活的经验表明，国王的能力不会越过他人的平均能力，因此，统治者的天赋能力就要靠恐怖和暴力来加强。

18．军人阶层的权力会导致专制制度

军阀的权力迟早会蜕化为专制制度。任何民族由于自身的处境，或者由于国家首脑的意志，不得不保持庞大军备，其必然结局将是遭到彻底的奴役。任何征服其他国家的国家，离开自我毁灭的日子也并不遥远。头脑简单的军阀把自己的命运和统治者的命运牢固地拴在一起，除了统治者的命令以外，什么也不承认。专制制度是统治者勾结一小撮人准备用来压迫人民的阴谋，以便给其他所有的人都戴上镣铐。士兵服从严厉的纪律，严厉的纪律养成士兵的奴才精神，使他们变成其他一切人民的自由之敌。一般地说，士兵除了直接感觉到的和直接受命的以外并不知道有其他权力。他们轻视法律——这是统治者统治其他一切人民的潜在着的意志。参加抢劫和暴力行动的人惯于把暴力当作权利。因此，服从专制君主的军阀就强迫社会驯顺地忍受压迫。可是专制制度在行动上总是非常不合逻辑的，甚至常常引起那些它为了本身利益理应予以安抚的人的厌恶。专制君主总是除了自己的奇思怪想以外什么也不注意，甚至对增强自己威势的人有时也显得薄情。专制君主处事不公，赏罚不明，有功不奖，无功受禄，而只要偶然博取欢心也能获得奖赏，这样也就使军人的勇敢精神丧失净尽。专制当局认为，要它承担公道待人哪怕是待自己的追随者的义务，就是对它的行动加以不可容忍的限制。轻举妄动的专制君主觉察不到自己远远不是独立的，远远不是拥有真正无限的权力，实际上他是依靠自己的士兵，依靠那些脾气暴躁、容易冲动的士兵。他往往不懂得，强盗们哪怕是在自己的小圈子里彼此之间也是要公道相待的。

可见，在专制君主的统治下，甚至连协助君主奴役同胞的雇佣兵（即雇佣奴隶）也不相信在走上背叛人民的道路后，能得到应得的奖赏。雇佣兵原是这个政权的支柱，最后却成了这个任性的和不公正的政权的牺牲品。专制君主甚至因为他们服役忠诚而加以处罚，而不顾惜他们的劳绩。当然会出现这样的现象：专制统治者的士兵表现出盲目的勇敢精神，而他们的指挥官则可能为追求象征性的荣誉而显得急躁冒失；然而只有能激励人们关心祖国真正利益的理性意识才有实际价值。自由国家的公民在自己的领导人指挥下为保卫自己而战斗；专制君主的士兵——一些可怜的雇佣兵，他们在战斗中所保卫的只是统治者的功名，只是一些除满足虚荣心外对自己毫无实际利益的东西和一点靠不住的酬金。

19．神职人员是专制制度之友

专制君主始终能成功地利用宗教界的势力去奴役人民和压迫人民。神职人员也负起责任去模糊人民的理性，使人民无知，使人民陷入迷信。专制制度始终注意在臣民之中拉拢某些人，而宗教则怂恿其余所有臣民尊敬这些人。政府越是不公道，就越发需要宗教界的帮助，以支持它施行暴力，并约束陷入绝望苦境的人民。人民由于暴君之过陷入不幸的越多，神职人员越发要努力诱使人民两眼望天，从而忘记尘世苦难。暴君和神职人员同样敌视人类的理性和自由，他们沆瀣一气，目的在于永远保存尘世苦难。

如果宗教界人士利用社会宗教信仰给他们的力量去遏制世间大人物的私欲和保卫受压迫者的自由权利，那么人类的苦难至少可以减轻一些；可是宗教界的权力是以恐吓、诽谤和迷惑为基础的，像专制君主的权力一样，要求人民做奴隶并永远弃绝理性。因此，神职人员同世俗统治者结成联盟。他们利用自己的独立地位，利用人民对自己的尊敬和自己的财力，给尘世统治者补充一些超自然的奴役社会的办法。在许多国家里，这种黑暗的政策造成了非常可怕的毁灭性后果，因为国王和神职人员利益一致，促使世俗统治者在各种纠纷中差不多总是支持教士们。这个联盟的目的就是灭绝理性、自由和科学。那些本身不遵从理性的人始终是理性的不可调和的敌人。

20．专制制度对信仰的影响

凡是为教士所仇视的人，专制君主就常常对他们施加镇压；大规模的放逐和血腥的迫害就是这样产生的。暴君甚至对思想也总是力图实施暴政，跟他们思想不同的人，在暴君看来，仿佛是不能有生存权利的叛乱分子。由于政策这样草率和对神职人员过度纵容，国王们常常无可救药地伤害自己的国家，甚至动摇国本。但笃信宗教的暴君和口是心非的教士还是认为，如果臣民不是脑筋迟钝的奴隶或是会活动的木偶，他们等于没有臣民。他们宁愿统治受压迫不敢反抗的人和愚钝的人，而不愿统治有理智的人。专制君主厌恶任何自由思想，并且会怒不可遏地予以扑灭，认为那些注定要过不幸的奴隶生活的人既不是为知识，也不是为寻求真理而来到人世的。

21．专制制度对科学的影响

科学、艺术、工艺、才智都是自由的产物，在专制制度统治下因为用于无意义的和无聊的目的，而逐渐枯萎或者退化了。它们被用来建造令人唾弃的纪念碑，为统治者歌功颂德，为他的宠臣涂脂抹粉，为某些以人民苦难作代价把自己养肥的人点缀虚荣。当压迫者蹂躏祖国的时候，那些从事艺术和工艺的人就不得不离开祖国。统治者和人民本来都应该受理性和智慧的指导，而那些专门依靠欺骗和眩惑维持政权的人却不喜欢理性和智慧。在暴政和迷信的压制下，理性和智慧敢不敢迫使暴君帝国中的什么人倾听自己的诉怨之声呢？不认识真理价值的人仇恨真理，担心真理若是不能激励人心，不能唤起公民恢复固有的高尚气度，那他们自己就会受真理之害。知识对于不幸的、其灾难无人愿意解救的人不唯无益，甚至有害。有些诗篇造成读者精神颓废，写这种诗的人专门阿谀奉承，或者写轻浮的题材，那是出卖灵魂。这种诗完全缺乏纯洁的灵感，不能鼓舞人民为祖国、为荣誉、为美德建立功勋。现代诗篇的语言对于丧失精神力量的人，对于因长期受压迫、整日担惊受怕而变得愚鲁的人来说，是难以理解的。天才经

常受到禁锢，他的思想之翼被固定在大地上，不能自由飞翔。受暴君压迫的人民，甚至连选择娱乐也没有自由——只有符合当局规定的娱乐才允许人民参加。苏丹、王后和他们的亲信不喜欢的事物，臣民也不能喜欢；臣民的爱好要服从当权者的爱好。在专制政权下一切都会凋谢、退化；在自由王国里，就一切都会充满活力和生气。

22．专制制度对风俗习惯的影响

一个国家在不仁、不德、不公、贪得无厌的暴君统治下，而暴君左右又是一群骗子、走狗和告密分子，他们巴结逢迎，任凭主子放纵情欲，指望主子犯错误和犯罪——在这样的国家里怎能谈得上什么道德呢？在这样的国家里怎能鼓励青年人爱国呢？唉！在这里，“爱国主义”和“起义”两个词听起来是同义语。在这种情况下谁有足够的勇气去把祖国或人民同国王区别开来呢？国王的宫廷本该是大家向往的中心。淫荡的人可能只喜欢有淫荡习惯的人，因为善良风俗仿佛是对最有势力的人的一种恶意的嘲笑。专制君主及其走狗很少关心奴隶的道德，而只要求他们奴颜婢膝、低首下心，以及对自己放荡生活的奇思怪想的绝对服从。他们宁愿治下臣民习惯反常，因为这样能使奴隶更加依赖主人。在专制君主看来，轻举妄动的、道德败坏的、生活荒唐的和饱食终日无所用心的人，比起生活方式合理和责任心强的人要好管得多。在专制制度统治的国家里，任何正直的人都是统治者眼中的异己分子。正直的人不得不遗世独立地过日子，似乎显得滑稽可笑，给人瞧不起。严格的生活习惯、高尚的品德、对社会福利的热心都使得他们成为嫌厌或鄙视的对象。在专制制度条件下，做事的愿望、能力、豁达的心胸都会变成罪行。牺牲自己的名誉、自己的情感和自己的才能去奉承专制君主和那些有权支配国内一切的人，用阴谋诡计和卑鄙手段尽力爬上高位以期创造条件不再担心私欲泛滥，努力发财致富以期博取保护人和同谋者的欢心——唯有这一切才是适用于奴隶的道德。奴隶就其自身的地位而言应该是下流的和不幸的生物。

23．专制君主的麻木不仁

专制统治者必然会变得冷漠无情。国王和其他普通人一样本身应该有一种推动力以便督促自己有所作为；应该有一种利害感以便促使自己行善；还应该有一种刺激力，以便鼓励自己争取荣誉。专制君主习惯于轻视人民，藐视人民的愤怒呼声，把自己凌驾于舆论之上或者迫使舆论沉默不语，在这种专制君主身上会具有上述条件中的某一条吗？根基牢固的政权容易陷入麻木不仁状态，这种麻木症会传染给一切代表统治者管理国务的人。国王一旦没有注意这些人，一旦停止督促他们工作，他们就会怠惰起来，耽于娱乐和享受，并且认为麻木不仁态度对社会有益（其实这种态度常常像压迫一样对社会有害）。统治者一旦荒废政务，他的部下就会开始玩忽职守，于是灾难增长，一切开始衰败。当国王对于为国家建立功勋而不加奖赏时，臣下就谁也不会为他出力，大家过一天算一天，完全不顾将来。敷衍塞责、轻举妄动和大手大脚的大臣危害国家的程度，常常并不低于居心不良的人。统治者玩忽职守所造成的深重灾难，同样会像钢刀一样给国家带来致命的创伤。没有教养的国王凭个人偏爱或受阴谋捉弄选择助手，给他们以特别优待。昏聩无道的国王只从卑鄙无德的人身上找优点。他们只把那些最善于想方设法帮他压迫人民满足自己贪欲的人选来做谋臣策士。在腐化堕落的国王手下再没有什么比正直而诚心的大臣更不中他的意了。

24．专制制度影响人民性格

专制制度对人民性格产生十分明显的影响。它采取极端手段使人民陷入委靡不振、麻木不仁、无所作为的状态——总而言之，即陷入垂死状态。只要了解一下不幸的亚洲人的境遇，就足以相信这个道理了。亚洲人常常陷于极端悲观的无所作为状态，以致妨碍他们把大自然慷慨赋予他们地区的一切优越条件利用起来。他们乞求于鸦片，借以忘却烦恼愁闷，忘记自己的难堪的生活。要是专制制度比较温和些呢？那它就养成一些思虑不周、举动轻浮和爱慕虚荣的臣民，他们不相信对自己掌握的东西的权利，因之完全不考虑明天的事情。他们像儿童一样只乐于满足自己一时的奇思怪想，从不展望一想起来就不能不痛心的前途。他们以无聊的吃喝玩乐麻痹自己，试图摆脱各种纠缠不休的烦恼。专制君主治下的臣民经常不是处于昏睡状态，就是处于

狂热状态。无论是前者还是后者同样使他们不能思考自己的真正的利益。

25．专制制度的功效——导致自己灭亡

这样，专制君主就像一个每天从自己住房墙壁上敲掉几块砖的疯子。他的统治方法不外是穷凶极恶地掠夺居民财物。他的结局就是把一切牺牲给自己的空虚的妄想。丧失理智的人难道能邀请有理性的人作顾问吗？但是一切统治人的人经常追求的却正是这种必遭灭亡的专制制度！当国王发现他远不是一切都可以为所欲为的时候，他就认为自己非常不幸、可怜，理应受到鄙视。当他利用暴行和玩弄诡计终于使人民俯首听命的时候，他确信，靠不光彩的胜利所得到的只是一个不稳定和不牢固的政权，他靠暴力保护，而暴力也仅仅支持自己而已。于是他生活在恐惧之中，经常疑神疑鬼；只有既无勇气、又无品德、也无留恋之心的无能的奴才才愿意为他服务。他亲自尝到自己长期压榨人民使人民精疲力竭的苦果。专制君主总是以统治一片废墟、一片荒漠，统治大批愚昧、羸弱、日益贫困和劳动不熟练的人而告终。他像一头饥饿的狮子，饕餮成性，把洞穴周围广大地区的动物吃个精光，最后在它那可怕的洞穴附近只能找到啃光了肉的堆堆枯骨。

好吧，要是臣民还剩下某些力量和能力那又会发生什么情况呢？在这种情况下，他们会像野兽一样始终准备咬断捆绑他们的绳索，扑向可恨的看守者。如果暴政早已在国内得势，那么它的统治的后果就是战争频仍、土地荒芜、贫困、饥馑、瘟疫、疾病。在暴政统治下肥沃的土地会变得毫无价值，因为人们不能从良田美地中获得任何利益。统治者玩忽职守或者贪求财利就会使国家丧失一切有利于人民健康的条件。专制君主诛求无厌就会把工商业驱逐出境，因为在注定要走向贫困的国家里，工商业是发展不了的。

位置优越、气候最佳、曾经非常繁荣的亚洲肥沃的盆地如今变成了什么样子呢？历史告诉我们，古代埃及异常富庶，这难道只是神话吗？现在在这个国家要想利用最慷慨的大自然只会劳而无功，因为大自然已抵抗不住凶狠的暴政的破坏作用。尼罗河再向两岸田地施肥，

对受暴政迫害陷入绝望境地的居民也毫无好处。尼罗河之水长久滞留在废弃的土地上腐败发臭，只能产生鼠疫和死亡，那些因暴政压迫越来越不幸的人民认为活着不如死去。罗马是座世界古都，对它的四郊人们怎么看呢？现在罗马四郊都由自私自利的神职人员治理，要这些人操心后代的事是不大合适的。他们无耻地践踏像埃米利 和西庇阿 (5) 这样一些名人的遗骸，完全不考虑他们周围的田野会腐败变质，污染空气，散布死亡。

专制制度就这样做到使自然屈服，使自然变得残酷无情。无益的战争、血腥的革命，长期的压迫造成的灾难是比较合理的政体下从未见过的。曾经在富裕环境中生活过的人民现在陷入贫困。笼罩着他们的沉沉暮色越来越浓厚。他们失去了生的乐趣，甚至失去了最必需的生活资料，无人过问，苟延残喘。制造恐怖的野蛮统治者轻视科学、艺术、技艺、善良风俗，早已使这一切在他的统治区内消失净尽，因为迷信使他们认为无知就是美德。

26．论东方的专制制度

在亚洲，专制制度在血海中建立起自己的钢铁般的统治已经有许多世纪了，正是亚洲的专制主义最具有典型性。专制制度利用宗教迷信，所以能够在那里实行赤裸裸的残暴统治。在欧洲，专制制度显得比较谨慎、有节制、有分寸，它的狰狞面貌通常也暴露得不那么明显。我们在这里找不到骨肉相残，双手沾满兄弟鲜血的国王，也找不到把致命的细绳赐给失宠大臣的国王 (6) ；他们都不曾这样经常以犯罪和杀人玷辱自己。但是我们在这里却几乎处处看得到这样的国王，他们在最荒谬的借口下良心毫无不安地驱使千百万臣民为自己的狂妄野心去牺牲。在这里还能遇到因为信仰不同而迫害、刑讯和放逐人民的暴君，还能遇到尽力把暴政推广到人们生活的一切方面直至思想方面的暴君。这里还有尽力讨好神职人员而不以为耻的卑鄙国王，他们执行刽子手的职能，把公民交付老是根据本身利害、怀抱偏见的法庭审判，处以最严酷的刑罚。我们在欧洲的确找不到类似亚洲某些征服者那样的国王，这些征服者草菅人命到这个地步，以致只因为某人从死去的国王身旁走过，就下令把这个人绞死。但是我们却在这里

看到这样的宫殿和纪念碑：它们的基脚是用社会的灾难构成的，它们的砖石是用人民的血和汗凝结而成的；而人民受迷惑达到这样地步，以致对傲慢的国王满足虚荣心的做法拍手叫好。我们在这里看到国王强使法律失效，不停地用暴力侵犯臣民的人身和财产，还利用手下一些小暴君迫使人民受苦受难而且不愿倾听他们陈诉苦难。我们在这里看到一些没有深谋远虑的政客，用苛捐重税压榨人民，阻碍农业和工业发展。这样的国王尽管肆意滥用职权，但如果有人说他是暴君，他还认为是大受侮辱；如果把他的臣民叫做奴隶，他的臣民也会感到气愤。可见，有时候名称比事实本身，比人的行为更加令人神智不安。

27．论温和的专制制度

毫无限制的权力并不总是造成这样极其有害的后果。这种权力有时也能缓和本身的残酷性；权力无限的统治者有时也能让自己的臣民比较自由地呼吸。但这种情况只是在命运使臣民偶然遇上一个有道德的、有同情心、能克制自己的恶欲冲动、恪守职责的国王时才可能出现。不过，能遵守自然法和公道原则的国王就不再是专制君主了。臣民在获得享受自己的权利的机会时就会变得自由。但不论人民怎样幸福，如果没有硬性规定的和不容变更的法律约束国王，这种幸福是不牢靠的和不长久的。没有法律约束，不谨慎或不公正的继任国王，或者他们的无能的大臣就能一转念间把善政带来的一切权益完全取消。决不能让国王滥用权力采取暴力手段。担心自己命运的恐惧感会促使人民提高警惕，而安全感则会使人民麻痹大意。高尔顿 (7) 写道：能够让人民约束国王的那些权益像晴雨计的读数一样容易变化 。

有些国家社会风俗宽舒，妨碍最高权力显示其全部威力。专制制度的后果在这些国家的影响也就比较和缓。力图保全体面和害怕引起社会愤怒这两种心理约束了国王及其大臣，阻止他们恣意妄为。人民为郑重的诺言所迷惑或者为政权表面形式所迷误，就会认为自己的统治者会依法办事，而不会肆无忌惮地违反法律，从而忘记了他们拥有无限权力。统治者受社会道德和舆论的约束，不敢行使全部权力。君主政体和专制政体的差别就在这里。但在一个国家没有充分的保障足以抵御过于强大的权力的蓄意侵犯时，这两种政体就是一丘之貉了。

每当国王成了军队的全权主人并掌握了国家的财政收入的时候，每当他一人有权任意征税并且国家经费开支也无须向人民报销的时候，君主政体就会蜕变为专制政体，而专制政体就会蜕变成暴政。

有些政府就是根据这些原则施政的。在这些政府的统治下，臣民因为自己不觉得受压迫，就以为自己不是奴隶，就徒然地用这种想法来安慰自己；假装善良的专制君主从麻痹臣民开始，然后不知不觉把他们导向灭亡。不错，这种表面的安静有时不会像在不受限制的专制制度统治下那样受到各种风暴和动荡的破坏，可是它会使臣民心灵深处逐渐习惯于自己的不幸境遇，要花很长的时间才能察觉到这点。当他们开始察觉到的时候，即使义愤填膺，也会像生气的小孩只要获得一个什么玩具就会破涕为笑一样。几次徒然的胜利，分享统治者一点虚荣，任何一种热闹的场面都足以使他们从最深重的灾难中得到安慰。这种温和的专制制度对一个民族也和对其他任何人一样都是极其有害的。因为开始使人委靡不振然后使人精疲力竭的病，同急性病一样都能致人于死命。

28．专制制度的真正标志

如果说国王之中除早已腐化的亚洲统治者以外谁也不同意担当暴君之名，那么在臣民之中也很少有人愿意别人把自己看作奴隶。何况并不存在那种在同样程度上迫使全体臣民遭受残酷专制之苦的专制制度。受压迫受惯了的人对压迫就不大敏感，并且常常会采取逆来顺受的态度；人们看惯了犯罪行为，后来就不再感到愤慨，反而觉得十分自然。人们麻木不仁、不思不想，使得这种情况更加严重，其结果就是：甚至是正直无瑕的人对于国王和达官贵人时刻都在采取的不公正和不合法的行径全然不感到惊异。在专制政府统治下，暴力不知不觉地变成了权利，不法行为司空见惯就不再使人们觉得骇人听闻了。人们的社会地位不平等到头来就会使大家深信：在这个世界上大人物什么都可以做；小人物什么也不准做，甚至连埋怨自己命运的权利也没有。在欧洲，对常常随打猎而发生的迫害农民事件感到愤怒的人并不多。为了便于某些有势力的游手好闲之徒娱乐，农民被迫损失一部分收获物，人们对此也觉得完全合法。出人修路的义务变成迫人修路的

人的合法权利。仅仅为了让一些娇生惯养的和多情善感的人便于游山玩水就迫使农民撂下收获庄稼活去修筑道路。

当专制制度能够以关心社会福利来掩饰自己真面目的时候，它的危险性也不能低估。在这种情况下，专制制度做到了愚弄人们，它的辩护士出现了。居住在富庶城市的游手好闲之徒说："我们服从无限的权力过日子多么有意义呢？我们的娱乐活动有什么不好呢？难道有什么地方比我们这里谈话更自由、更开心吗？难道有谁钻进我们屋里抢走了我们的财物吗？你们见过什么地方的道路比我们这里更漂亮？什么地方的警察比我们这里的警惕性更高？什么地方比我们这里更平静、更安宁？我们的镣铐尽可以留给我们自己，它不会使我们不幸到吹嘘虚构的自由的人那样不幸的地步。享受幸福和深信存在幸福，其意义是相同的，因为你一旦认定自己是幸福的，你就什么也不希求了。"

说这话的是一个满足自己现状、对国家灾难漠不关心的奴才。我回答他说：管理社会只有在社会大多数成员生活得幸福的时候才算管理得好。要使他们幸福，怎么办呢？要使他们幸福就应该使他们不必过于辛苦就能够满足自己的基本需要。你们大部分同胞的命运是不是这样呢？他们的田地是不是该怎样耕种就怎样耕种呢？你们那些身体健康强壮的农民是不是按照他们所作出的贡献享受着应得的福利呢？你们国内各省区的居民是不是富裕呢？那里的人民是不是都力图繁殖后代呢？任意征收各种苛捐杂税是不是常常迫使他们宁愿放弃祖先的遗产呢？他们是不是必须在做无益的工作时完全放弃必要的工作呢？他们是不是经常能够把生产的东西方便而迅速地出售呢？他们在严冬季节有住房和衣服御寒吗？公正的法律是不是对小人物也好、对大人物也好，同样有效呢？有没有把无罪的人给达官贵人及其他有势力的人做替罪羊呢？穷人提起诉讼有没有可能使法院对富人或受国王宠爱的人迅速实行公正裁判呢？公民在自家的圣所 [1] 或朋友圈里有没有保障以避免刑讯和告密呢？任何达官贵人及其妻妾或仆役能不能凭他们自己的报复心、私利或刁难心理随时把循规蹈矩的人关进监狱里呢？达官贵人本身能不能躲开性情乖张的统治者的意外的不公正处分和宫廷的诬陷诽谤呢？富人有没有坚定的信心，相信自己勤劳所得的财富将会传给子孙呢？贪得无厌会不会阻碍商业的发展呢？最后，让每一个公民在行动符合法律的条件下自己认为该怎样想就怎样想，这样合理的宽容态度是不是已经表现出来了呢？请你们回答我，诸如此

类的事情你们没有见过！如果情况果真如此，那我就对你们说：你们是奴才！

专制君主是不公道的，而暴君则是有罪的，只要看看他们陷大多数臣民于不幸这一点就足以证明了。不管他们的统治怎样严酷，总还是有人善于避开他们的愤怒，承受他们的恩宠，从他们的罪行中捞取好处。正是这种人认为自己有权为暴政辩护和表功。就让他们去吹嘘自己的幸福吧！他们永远不能用自己的语言迷惑住那些对他人灾难以及对后代势必遇到的灾难（如他们所预见到的）十分敏感的有美德的人。无论什么时候臆造出来的暴政优点总迷惑不住心灵高尚的人，暴力和不公道行径只会在他们心里激起义愤。经常有人试图引诱高尚的人离开受专制君主压迫的祖国，只因友谊和亲谊才阻止他们远走高飞。只有融化在人类心灵深处的高尚道德才能安慰处在灾难深重的祖国的正直的公民。

凡是在一个人的意志凌驾于法律之上的地方，人民便是奴隶。凡是在必须有权有势或有钱才能使法庭执行审判职能的地方，人民便是奴隶。凡是在有权有势的人能够不服从法律、能够窒息完全无罪的受害者的怨声的地方，人民便是奴隶。凡是在法律可以任意解释的地方，人民便是奴隶；因为在这种情况下法律总是对有产者的权力有利，对贫苦不幸的人极其有害。

29．专制制度不能称为政体

不论专制制度以什么形式出现，都不应该把它定义为一种政体。它不是别的，只不过是国王对不幸的人民恣意妄为的手段罢了。设想一个或几个具有一切本质上弱点的人能够正确无误地弄清楚一台治理整个国家的复杂机器，这个想法即使动机极其纯正，可怎么能够使自己相信呢？如果把人民的命运交给一个品质恶劣的统治者手里，交给一个被吹捧而神化、被腐蚀而堕落、被娇惯而软弱无能的普通凡人手里，那会产生什么后果呢？一个国王处在一群卑鄙无耻、自私自利而无知无识之徒包围之中，怎能指望他接受公正、人道和理性的忠告呢？必须是神灵、是具有尽善尽美的品质的人，才能够永远不滥用无

限制的权力。只有极端自信自负的人才贪图无限制的权力。国家无法相信可以把这种权力交给一个人或几个人，因为人们就其本性而言，没有能力运用这种权力，如果这样做，不可避免的后果就是使社会遭殃。人们给自己提出的任务越大，超过人的能力，他们的事情就会办得越糟糕。如果除去合理地运用权力，那么剩下的就只能是滥用权力了。

30．专制制度创造自我毁灭的前提

因此，可以把专制制度看作是一个或几个武装强盗同无力自卫的社会之间的一场力量悬殊的斗争。专制制度把自己的权力置于国王有力量而臣民无力量的基础之上。它的存在是以在社会上这样配置力量为先决条件的：一方面出台的是欺骗、诡计、奸诈，而另一方面则是宗教偏见、迷惑、愚昧。

可见，这个几乎使地球上一切居民都或大或小地感受到它的重量的可恨的压迫，不外是令人发指的滥用权力行为，自然和理性即使效力有限，即使曾经像微睡的民族那样仿佛很驯服，也会全力反对这种压迫。专制制度无论是对国王也好，对他的臣民也好，都是极其有害的。一个人如果凌驾于法律之上，那就不可避免地会变坏。国王放纵情欲而腐化堕落，他的国家就不得不按照他指引的道路走，也同样会腐败不堪。到那个时候暴君就得像对付他所害怕的狂怒的猛兽那样统治人民，因为他竭力刺激和激怒人民，在各个方面引起人民的怨恨；然后认为人民所做的一切都是坏事，大加惩罚。他越是惧怕人民，就越是虐待人民，认为他要做到保证自身安全，只好采取更多的不正当手段。暴君总是在一些仇敌包围之中。统治者从不考虑人民的意愿，人民与统治者全无共同语言，对待他们只能表示冷淡。统治者既然压迫人民，那么人民就只能痛恨他们。在这种情况下，人民反抗暴政斗争的唯一手段就是实力。暴君反对法律就给自己的臣民发出起来反对自己的起义信号。古罗马元老院作为一小撮暴君的代表压迫罗马人民，理所当然地激起他们的愤怒。查理一世父子破坏英国人的法制和自由，招致大祸临头：结果一个失去生命，另一个失去王位[(8)]。

残忍的专制君主们，你们想用镣铐、用刑讯、用拷打吓唬住人民，那是徒劳无益的！你们想单单借你们的名义制造的笼罩人间的恐怖气氛迫使人民沉默无言，那是枉费心机的！你们想迫使人民在你们的脚前发抖、匍匐乞怜，那是痴心妄想！你们想同自己手下的奴才瓜分权力，危害社会，那是办不到的，因为你们永远不会有真心的朋友，也永远不会有忠诚的臣民。你们用自己的恩惠只能收买谄媚之徒、走狗奴才、变节分子以及卑鄙的谋臣策士，让他们去借口确保你们的权力，帮助你们践踏一切妨碍你们胡作非为的法律、自由和道德。他们向你们隐瞒你们所仇视的真理、真相，他们向你们隐匿掘在你们脚下的陷阱，但他们永远不会让你们心灵平静，不会给你们送来好梦，不会给你们的国家带来安宁。你们一些不公正的言行引起了人民越来越大的仇恨，你们手下这些人永远不能保护你们防止这种仇恨之火熊熊燃烧。自由国家最后一个人民也比前呼后拥侍卫成群的暴君要安全得多。

政府要使自己感到地位稳固，就应当确定自己权力的公正界限，并且严格遵守这种界限。国王越是想把权力集中在自己手里，他就会变得越来越弱；他越是想显示自己的力量，人民就会变得越来越消极。统治者的真正实力以人民的福利为转移。暴君是孤立的，他好像生活在异国土地上，祖国只为公民式的国王而存在的。无限的专制统治不稳固，它总是引起革命，从而一定会激起每一个有理智的人厌恶专制政权。做国王是令人高兴的，但如果在安全环境中、在法律保护下统治着生活幸福、敬爱君长、听从指挥的人民，做这样的国王就更加令人高兴。暴君会在人民不知晓的情况下死去，因为人民对他的命运都不关心。他的死常常只由继任的暴动者草率地宣告一声就完了。在暴君当权的国家里，奴隶们战斗厮杀只为获悉奴役自己的暴君的名字。权力无限的国王很像行动不谨慎的儿童，别人怕他受伤所以制止他玩刀，他却向制止他的人发怒。专制君主也可以同那些图片刻之欢而糜费金钱和牺牲健康的赌徒或荡子相比，最后也是为了一时的愉快而悔恨终身。

昏聩的暴君永远预见不到自己暴行会造成什么后果。大臣们也常常瞒着国王施行暴政，只由他们侵吞了滥用权力的果实。权力最无限制的国王很少按照自己的意志行事。他仅仅用自己的名义掩饰臣仆的私欲，也常破坏国家安宁，使全世界战火纷飞。如果他认真分析一下引起战火的原因，恐怕他也会觉得惭愧不安。

31．专制制度本身的矛盾

设想权力不受限制的国王或者他所言听计从的谋臣策士会始终不渝地执行某种计划，或者会有意识地尽力出卖国家利益并且尽力使国家走向灭亡：持有这种想法是错误的。专制君主就其本质说是暴躁多于残酷，糊涂多于凶狠。有时候他为了本身的利益甚至也显示关心社会福利的特色。他常常不得不想方设法去消除自己制造出来的灾难。他深信（不错，他差不多总是认识得太晚了）：如果臣民贫困，国王就不可能富足；如果国内到处荒无人烟，军队就不可能人数众多；如果商业得不到保护和支持，它就不可能繁荣；如果人民的勇气受挫折、力量受压制，他们就不可能协助自己达到某些目的。但是，专制君主不习惯于听取逆耳的意见，总希望有机会擅自推翻自然法，践踏必然性。他希望各省土地大量开垦，可是他不同意减轻农民生活上的困难。他希望国家人烟稠密，但他的残暴统治却迫使臣民外流。他希望商业繁荣，但他的贪心却使他不停地给商业发展设置障碍。他希望获得人民信任，但他又常常违反自己承担的最庄严的义务。他希望有训练有素、品质高尚的军人，可是他任命将领却不看能力和功绩，而凭阴谋和诡计。他希望左右的人对荣誉问题很敏感，然而他手下却只容忍奴颜婢膝的人。他希望臣民对他忠诚，然而他所作所为却只能制造仇敌。他有时希望了解真情实况，可他却总是处罚那些向他讲真话的人。他希望左右都是才智之士，然而他却专门奖励一些无知和无能的庸人。他希望发展工业，然而他又取缔自由。总而言之，专制君主希望拥有的一切优点都是和他在政治上的缺点无法相容的。因此，政府虽然拥有无限权力，虽然很想改善自己的命运，但它所作的努力差不多总是劳而无功。专制制度采取的不明智的行动所引起意外的震荡和突然的变化，常常只能使已被它削弱了的国家加速衰亡。

32．人民永远不能真正容忍专制制度

因此，我们抛弃这个观念：仿佛有理智的人类不论什么时候都能够容忍无限制的权力。我们不相信人类会自愿让镣铐锁住自己。我们也不认为我们地球上大多数居民愿意只为几个人的幸福而生活、劳动，并用自己的血汗浇灌大地；而那几个人却可以不给一切出力的、有权获得好处的人一点好处作为回报。

我们能不能真诚相信：人民曾经对被自己选出来做国王的人说过："请管理我们吧！您认为需要怎样管理就怎样管理！请按照您的苛求处理我们、我们的妻子儿女、我们的财产和自由吧！我们同意只为您和您所宠爱的人工作。不管您是由于心肠不好或脑子糊涂以致有过分之举，我们都预先赞成，并且永远放弃对您表示不满和制止您的愤怒的权利。"

人民应该这样说："我们相信您就和我们先辈相信您一样，您称王是因为我们愿意这样；我们把权力授予您，这种授权是不能成为滥用权力的根据的。您将为我们谋福利行使权力，但我们永远不会同意您给我们制造灾祸。如果您变成压迫者，我们就会变成您的仇敌。"

既然有人叫我们相信，国王的权力是天赐的，那么，像我们所应该设想的那样他就该有足够的勇气断言：善良而公正的神灵能够向地球上所有居民宣称："人民啊！我创造你们，只是为了使你们成为特权人物的玩具，我使你们联合在社会里只是为了使你们成为比住在荒漠里的野人更不幸的奴隶。你们的生命、你们的土地、你们的劳动、你们的自由完全属于你们中间的某一个人，你们永远没有权利抵抗他作恶。"

暴君把大地化成废墟，当有人把创造、保护和支持暴君的责任都归咎于上帝的时候，他侮辱上帝是多么放肆啊！

不管绝对权力所依据的基本原理怎样高不可攀，不管所谓神权是怎样的一种权利（权力天赐这个虚伪的论点就是对神权而言），不管不公道的神灵（据说他是暴君的制造者）怎样不公道，任何暴力、任何谎言、不论什么时候都永远不能完全窒息自然的声音。就是这个自然的声音每一瞬间都在不幸的奴隶心里唤起抗议。就是这个自然的声音反复强调告诉大地的儿女们：最有势力的国王也同他们一样是力量薄弱的凡人。就是这个自然的声音告诉每一个有理智的人：交给国王

的权力只是出于人民的同意，交给统治者的权力是为了谋社会福利；统治者不能利用手中权力来伤害这个社会，不能利用这种权力犯罪。这个自然的声音还告诉每一个有理智的人：人民服从国王，但不能变成国王的俘虏；任何人在放弃无益于己的独立地位时不能放弃为他的幸福所必不可少的自由；人民不能亲自把权力授予某些人，再做这些人手中的玩物。

33．专制主义者面临的危险

理性如同向人民本身呼吁一样，也向人民的统治者提出同样有力的呼吁。它向他们喊道："人民的统治者啊！请努力使人民幸福吧！人民同意让你们高踞自己头上是希望你们为他们谋福利，而不是为了满足你们的虚荣心。如果你们希望人民服从你们，那就请你们做主持公道的工具。但愿是公共利益指导你们遵从法律，因为法律既保障人民安全，也保障你们本身的安全。卑鄙的谄媚分子硬说你们是神灵，请不要听他们的鬼话。你们同公民中间的最不中用的人一样也是人，你们身上也不免有人的弱点；你们同别人一样需要同胞帮助，也应该博得同胞的眷顾。如果说你们是神在人间的化身，那就请你们像神灵一样出面给人间赐福，而不要像恶魔一样专门给人类降祸。请不要用自己会变得伟大、强盛和幸福的虚妄幻想来自我安慰，这样会使你们的臣民大吃苦头。请认清自己的荒谬的高傲自大吧！它使你们设想，仿佛不公正的天意注定全体人民要保证你们过奢侈豪华的生活，要做你们赫赫威严的工具，要做你们的虚荣心的牺牲品，要做你们的私欲的玩物。你们是管理人民产业和保护人民权利的人。你们毕竟要这么想：你们属于人民，而人民决不属于你们。如果你们的被自己的实力感所陶醉了的心灵，被阿谀奉承和无所作为思想引离了正道的心灵还能够响应道德的召唤的话，如果在你们那不知道人间疾苦的心田里还留有恻隐之心的一点位置的话，那就请你们放弃用野蛮的暴力加重被压迫群众的镣铐吧！当你们有机会压迫愚昧的奴隶时，那就请你们珍重统治者的荣誉，而不要为你们所感受的虚荣心所驱使吧！愿你们享受统治富饶的省区、心满意足的人民和繁荣的城市之乐，而把统治荒漠、骷髅和废墟的野蛮的特权，留给冷酷无情的暴君。"

如果苦口婆心的语言不能触动这些麻木不仁的人的心弦，那就让他们读读历史，看看国王因推行专制和暴政所遇到的可怕的危险情景。历史所显示的严酷景象是压迫所引起许多次暴动，是道德濒临绝境所频繁采取的密谋活动，是高举在人类公敌头上的利剑。总而言之，历史会让他们看到被推翻了的王座、陷入赤贫的专制君主和被处死的暴君。这些人的鲜血和受他们的暴虐之害的牺牲者的鲜血流在一起。他们心惊胆战地知道：暴力在消灭暴力，暴君的性命掌握在任何一个有高度荣誉感足以蔑视死亡的奴隶手里。他们会看到受专制君主控制的、被苦难折磨得脑子迟钝的人最后也会起来扭断身上的锁链，消灭逼使自己做奴隶的罪魁祸首。他们还会看到，被暴政削弱了的国家终归会完全丧失自己的真实力量，迟早会变成征服者的俘获物。

危害人民、也危害统治者本身的专制制度的不可避免的结局就是如此，然而错误的政策还是尽力使世间所有国王都在朝这个方向走去。但是就专制君主本身而论，他把自己的领地变成废墟，是不是达到自己意愿的极限呢？他是不是至少已经得到因他对人民不公道而采取残酷和强暴手段所结下的果实呢？他住在人民进不去的深宫里，游手好闲，闲得无聊。他过度沉溺享受和逸乐，使身体羸弱不堪。他苟且偷生，使自己成为自己的累赘。再加上凡事漠不关心，他就不可能把政权抓在虚弱无力的手中。被当作神灵崇拜的苏丹其实只是大臣手下的奴仆、宫廷近臣的玩物和宠臣的工具。他迫不得已凡事都要看这些人颜色。为了这些人，他弄得自己的国家民穷财尽。为了使这些人快活，他还迫使人民进入屠场。

34．专制君主害怕道德

在无限权力统治的国度里，社会福利这个概念已不适用。一旦国王成了国家的一切，国家就什么也不是了。统治者既然只根据个人好恶分配恩惠，丝毫不考虑臣民的真正品德和功绩，在这种统治者手下伟大人物难道还能够出头吗？宫廷官员为了达到自私自利的目的，一心只想折磨自己的国家，难道还能够鼓励他们热爱祖国吗？达官贵人一贯瞧不起人民，什么力量能够促使他们产生博取人民尊敬的愿望呢？或者说，他们向来能够压迫奴隶而不受惩罚，有什么办法能够唤

起他们讨奴隶喜欢的念头呢？既然大臣们深信他们所能够做的好事，其结果在他们身后不会被保存下来，那么有什么办法能鼓励他们做好事呢？猜疑是任何暴政所固有的特点，在互相猜疑的气氛中，要是让某人享受到了自己同胞之爱，那将是不可容忍的事。用祖国的名义说话在这里是应该受惩罚的蓄意侵犯行为，是人人皆知的莫大罪行。专制君主希望大家的注意力都集中到他一人身上。他也因为大家彼此相好而嫉妒大家；对他来说，没有什么事比一个人想在自己的人民面前建功立业更可恨的了。一个人如果无论在哪个部门有好名声，就得留神，不要以为自己作出了功绩就不会受惩罚，因为他这些成绩会使统治者害怕，会引起统治者和他部下一些卑鄙的宠臣妒忌。他们自己没有道德、所以害怕有道德的人，不承认别人的功绩。卑鄙、阿谀、告密、最下流的巴结逢迎——这些就是合乎不道德的和爱妒忌的政权心意的品质。只有让这个政权有可能加深社会苦难，才能使它相信自己的忠诚、正确和自己的能力。

为了讨得暴君的喜欢就得使自己像个暴君。在不公正的国王手下，爱祖国是不可能的，怜惜同胞是无益的感情，热心公共福利是有害的爱好，忠于职责是愚蠢的表现。一个国家对事物采取这种态度，那只有撒谎者才会硬说自己爱这个国家；一个国家缺乏道德基础，那只对骗子和恶棍有利。

总而言之，在专制制度得势的国家里是找不到道德的。那儿的国王没有善心，不讲公道，烦闷无聊，耽于淫逸，受腐化堕落和惯于犯罪的人包围，做出各种坏榜样，造成上行下效。公民学着那些社会地位高的人的陋习恶德，也希望自己被推崇、受尊敬、有声望。专制君主治下的臣民对于高尚、伟大这些概念毫无所知，只受名利思想的支配。虚荣而又妄自尊大的宫廷传播爱奢侈的风尚。为了巩固自己的权力，每个暴君都认为腐化自己的臣民对自己有利；认为娇生惯养、花天酒地、生活放纵的人比心怀宏愿的人好统治些。美德使人心灵高尚，恶德使人心地卑鄙庸俗。美德使人民团结，恶德使人民离散。有功绩的人满心伟大庄严，重视社会尊敬；无功之人怯弱、猥陋，难免不自惭形秽。

奴才和寄生虫依附某个人完全是为了可耻的私人利益，他们固有的下流爱好也是自私自利的宫廷官员所固有的。这些宫廷官员心灵日益卑鄙，同真正的伟大格格不入。他们渐渐变得胆怯和轻率。举国上

下麻木不仁，没有什么办法能宽慰这些冰冷的心灵。民族的命运再也不能感动他们。他们不担心革命也预见不到革命。即使有突然事变使专制君主灭亡，专制制度仍会继续存在。它可能改变自己的形式，但它对那些腐化分子还是必需的，因为这些人由于长期习惯已丧失了高尚的和正直的情感。

35．专制制度不需要才能

可能有人问：为什么大多数人民会呻吟在专制制度的压迫之下呢？为什么这么多国王总是力图行使无限制的权力呢？我们回答说，因为在一切管理办法中专制制度是最容易实施的。当你既没有天资，又没有能力，且没有美德的时候，你就最好利用恐怖手段进行统治。强迫瞎子服从自己比强迫卓识之士服从自己要容易得多。拉布留耶尔[(9)]说过，实施暴政既不需要艺术，也不需要知识。对付一群被恶德疏远了的、被怀疑心离间了的、被恐惧心吓坏了的人比对付一个德智俱全的民族要容易得多。

尽管如上所述专制制度面目十分丑恶，但有时候它也给人民以暂时的安宁。让图拉真、安东尼、马克·奥理略之辈再世[(10)]，那就没有必要限制他们的权力，因为他们的权威越大，他们的臣民就越幸福；他们越是坚强有力，他们就越有可能纠正根深蒂固的营私舞弊行为和战胜如此经常地折磨人民的种种苦难。他们的权势越大，他们实行改革给人民带来的福利也越多。

不过历史也通过它的每一页使我们深信：贤明的专制君主是极为罕见的，而暴君则到处都有。接替贤君的多半是恶魔。无限制的权力败坏人的心灵和理智，最后甚至会毁掉素质优秀的人。大家知道，尼禄[(11)]在执政初期以美德令人赞誉。不用说，一定会有人向我们指出：常常可以看到，在专制制度统治下的人民怎样创造了伟大的事业，在世界舞台上起了多么卓越的作用。为了答复这个意见，我不得不重复说，一时的强盛、血腥的胜利、非正义的征服一点也不能证明人民真正幸福，而这种幸福才是任何政府唯一应当关心的事情。相反，这一切都证明，被暴政弄得神智不清的人民，已成了好大喜功的

统治者的牺牲品。伊斯兰教徒当年征服了亚洲、非洲和欧洲一部分，可是那时人民的灾难却一刻也不曾中止 (12) 。

无论我们持什么观点来看专制制度，然而一切都证明：它是人类最大的灾难，是危害人民的灾难的永不涸竭的源泉。一切都使我们深信，专制制度对谁也没有好处，它不会给那些实行专制制度的人带来好处，而只会使他们失去民心，失去实际的威望，失去真正的伟大，失去人身安全，最后使他们自己和人民同归于尽。

最后，如果世间存在真理，并且是由社会政治生活显然证明了的真理的话，那么这个真理就是：没有自由，无论国王也好，臣民也好，都不能享受长久的幸福 。

---

[1] 圣所——举行宗教仪式的地点，通常认为是神灵降临之所。——汉译者注

第六讲 论自由

1．论爱自由

爱自由是人类一种最强烈的情欲，这是由人类力图保存自己和力图毫无阻碍地发挥个人才能以谋求生活幸福的心理引发出来的。大自然把这种情欲铭刻在全人类心灵里，它希望每个人珍视自己的存在；暴力、陋习、愚昧、宗教偏见可能暂时钝化或弱化人们的爱恋自己之心，但任何力量任何时候都不可能把它完全消灭；这种情欲的火焰纵然有时变得暗弱，但终归能够从灰烬中重新燃烧起来。

虽说人类的一切情欲都是天生的，而人类心灵一切活动的目的都是自我保存和谋求幸福，但是人却应当使自己的情欲接受理性的指导。爱自己、谋求幸福、争取个人利益如不接受理性指导，那么这些行为通常只能算是盲目冲动，其结果就会害自己也害别人。当爱自己合乎理性时，这种爱就产生美德；当这种爱只受病态的想象力支配时，当过于激动的心灵没有能力判断自己情欲所追求的对象和这种情欲可能产生的后果时，爱自己就会变成恶德。当自由发展到拒不服从根据公道、理性和社会利益制定的法律时，自由就会带来危害。人们一旦越过了法律规定的界限，那他们享受自由就成了非正义行为。这样滥用自由是不许可的，因为这越出了社会契约的范围。的确，社会的目的原是保证全体成员生活幸福和生命安全，因此，社会拥有合法的权利使每个公民享有它所提供的权益；从此出发，它有权公正地限制公民的自由或者规定他们据以享受自由的条件。

如果每个社会成员享受自由并无限制，而且不惜以违反自然法和违反社会生物的本性为代价，那么，他就会使自己周围的人遭到不幸，并且很快也会使自己不幸。因此，社会生物的本性便责成每个社

会成员承担义务——他只能用不伤害同类的方法来谋求自己的幸福；它允许每个人谋求幸福，但不允许他损害别人的幸福。

当人们说大自然创造一切人都是自由的时候，他们决不愿因此就说人们生下来就是彼此独立的。人与人之间只要确立某些相互关系，他们就得服从固定的规范或准则；他们让自己的全部生活都听从自然和理性所制定的法律的支配；最后，社会法如果是公正的，那就无非是自然和理性法则的正确注释，因而也适用于人们。

政府是社会的执行机构，社会授予它全权以确定公民自由的界限，它就通过法律向人们说话。这些法律如果公正，就使公民有可能享受充分的自由，其充分程度要达到自然和理性根据社会生活的需要和条件所能允许的程度。在不公正的政府统治下，法律受暴力任意要求和自私利益的制约，几乎总是把公民的最合理的权利剥夺净尽，立法者的私利成了自由的唯一标准。

2．爱自由是怎么一回事?

总而言之，自由是一种前提，它使生活在社会中的人为了自身幸福能够去做一切为其本性所允许做的事情。这个定义使我们能够分清真正的自由和完全独立自主的界限，完全独立自主是实现不了的，决不是人们命中注定的事情。这个定义还告诉我们，自由和轻率的为所欲为是多么不同，为所欲为只能给我们自己和别人带来危害。当自由使得我们的行为违反自然和理性法则因而违背社会目的的时候，自由就只能是我们同胞所不能容忍的疯狂行为。为了全体人民的利益，他们应该制止并且惩罚这种行为。但是另一方面，当法律妨碍我们做自然、理性、社会福利要求我们或允许我们做的事情的时候，法律就是不公正的和残暴的，而创制法律的人就是越出了权限。公民法只能在最适合于增进该社会的福利条件下应用自然法或解释自然法。

因此，社会成员的自由的标准应当是整个社会的福利。人们联合在一起使自己的行为服从社会需要，他们承担义务不享受无限制的独立自主，因为无限制的独立自主会破坏他们的联合。另一方面，他们

每个人虽然放弃这种有害的独立自主，却不放弃做无害于人而能增进本身福利和安全的事情的权利。总之，无论社会也好，或是它的各个成员也好，都永远不能放弃自由。

3．自由不能同为所欲为或任性混为一谈

《论法的精神》一书的著名著作家说过："自由只能在于能够去做应当想做的事，而不被迫去做不应当想做的事。"[(1)] 以这条不容置辩的原则为指南，就容易懂得，地球上无论哪一个人都不能贪求完全的独立自主。不论人们把人类起源说成是什么，一个人甚至在完全孤独的条件下总不得不按照他的本性嘱咐他的义务行事。他不可能违背这些义务而不损害自己的福利。可是，人决不是完全孤独生活的，他总得依靠双亲、依赖家庭，总之，即依赖他生下来就处身其中的社会。不管人类共同生活的制度和规则如何，这些制度和规则决不能让任何一个社会成员绝对独立或者给他以为所欲为的权利。一个人为了独立自主，他就必须放弃自己的本性，放弃自己作为人类个体而生存。必然性法则制约着自然界一切生物，对所有生物来说，它是作为世界秩序的本质出现的。同样，必然的自然法则制约着人们并维持社会秩序。受人民委托掌握无限权力的国王也不能不承认这种自然法则既统治着他的臣民之中的有权之人，同样也统治着那些力量最弱的人。基于永恒的和不可避免的事物原理，违反这些法则就不能不发生危险。个人如果违反它们，迟早就会受到命运恶化或福利毁灭的惩罚。社会活动家如果践踏这些法则，就会受到同胞的憎恨，他一想到这个就会引起恐怖并受良心责备。整个社会如果不遵守自然法，所受到的惩罚就是秩序紊乱，道德败坏，犯罪事件众多，以致破坏社会安宁。人民不遵守这些法则自己就要遭受无穷的灾难，并且互相迫使对方遭灾受难。专制君主和暴君忽视这些必须尊重的高级法则或者否定这些法则，放纵情欲，就要受到严酷的惩罚，就被迫经常陷入恐惧、疑惑和焦急之中，最后以自己的政权倾覆告终。

独断专行的暴君们！你们竟疯狂到妄想迫使大自然服从你们的不公正的意志！可是大自然比你们强，比你们的军队强；它迟早要惩罚你们反对它的罪行。

因此，我们要谨防把幻想的、做不到的、为事物秩序所完全不相容的独立自主，或者把有害的独断专行同真正的自由混为一谈。真正的自由应当是任何一个有理性的社会生物的命根子，是人的本性的不可剥夺的权利，只有暴力和不公才会去剥夺人的这种权利。

4．人民丧失自由的原因

虽说人人都对自由怀着爱恋之心，虽说证实人民有自由权利的法令是确凿无疑的，可是住在整个大地之上的尽是灾难深重的人民，骄傲的统治者把他们最珍视的幸福剥夺掉了。如果历史不能使我们深信：一切时代政府的建立大多凭借暴力，然后依靠实力和狡猾手段，那么要解开这个谜肯定是不可能的。习惯、懒惰、恐惧和无知，松弛了人的心弦，可以说，它们做到了歪曲人的自然属性，使人自己看轻自己。国王的意志总是积极的、坚决的、独断独行的，而社会则常常是意见分歧的，甚至达到了麻木状态，也就缺乏必要的力量去维护或恢复自己的权利，所以国王总能不断地使社会的抵抗成为无益和无效的举动。掌权人物的利益差不多总是和人民的利益不同，前者的利益常常使统治者变成人民自由的最凶狠的敌人。专制君主惯于把自己的臣民看作一群可以任意处置的奴隶，认为臣民的行动甚至思想都应该经常服从他的最高意志。

权力无限制的统治者受惯了阿谀奉承，听不惯理智的声音，认为自己高于任何法律，认为大自然仿佛对待自己优于他人，希望依靠特权能够恣意妄为，而他们的臣民则应受压迫之苦。当迷信把专制制度奉为神灵并阻止人民努力改善自己在尘世的命运的时候，臣民所受奴役之苦和统治者的骄横就达到了极端的程度。

5．独断专行的危险性

妨害人民自由的最大障碍就是这些。（爱幸福的感情是不可磨灭地铭记在人类心灵深处的。）力图建立暴政的人是太狡猾了，他们为了公然侵犯人民的幸福，竟然装模作样，故意把自然而合理的自由同无政府主义和独断专行，也就是同滥用自由混淆起来。社会成员只在理性法则允许的范围内才能够自由。只服从公正的法则——这就意味着享受公民所希望享受的那样的最充分的自由。如果最高权力应该确立本身权势的公正的界限，那么，为了社会的利益也应该为自由确定界限。不然的话，每个人在感到本身力量充足以后就会开始对别人实施最残酷的暴政。在实施民主政治的时候，人民往往丝毫没有自由的概念，他们的权力较之最残酷的暴君的权力显得更加严峻。如果说滥用权力就导致专制制度，那么，盲目的热情迸发就会导致秩序混乱和无政府状态；在秩序混乱时每个公民都要听任自己的同胞随意摆布，而无政府状态则会使社会比在专制制度统治下更加不幸，到头来仍会导致专制制度。如果说专制制度的罪行是使很多人陷于不幸，那么，民主政治则使全体社会成员遭受苦难。如果说那些治人的人能够滥用的只有权力，那么当人民不再受理性或自己的真正利益支配的时候，他们能够滥用的就只有自由。上面我们已经谈到，被独断专行和无政府主义弄得软弱无力的人民正是在暴政的怀抱里从景象悲惨的骚乱中寻求安慰。没有理性的自由是致命的武器。只有有德之人才会理解真正的自由权利的意义。大多数共和国的历史常常使我们看到可怕的无政府主义景象，人民就是由于无政府状态而倒在自己的血泊中的。

6．防止独断专行的办法

只有明智的和以理性为依据的法律才能够保卫社会，防止专制制度的蓄意侵犯，防止独断专行的不幸后果。因此我们不应当误解：真正的自由并不是某一种政体独有的东西。在民主政治的条件下，人民表面上享有主宰一切的权利，实际上却常常只是腐化的蛊惑家的奴隶，这些蛊惑家花言巧语恭维人民，点燃人民的激情，使人民自己变成了暴君。有时候，个人利益和个人情欲也会使一些对待本身自由最热心的共和主义者变成妨害别人自由的最不公正的压迫者。

没有经验、缺乏理智的儿童滥用大人给他的自由只能危害自己。教育发展他的能力，教导他区别他应当发展的欲望和他应当抑制的欲望。健全合理的政策负有教育人民的使命，它应该指导人民，培养人民的理智和热情，使他们公正无私、讲人道，把他们培养成为社会人。错误的政策或者忽视教育公民，或者坚决反对教育。那些统治人民的人十分经常地给人民做出办事不公、施行暴力、玩弄诡计这些坏榜样，从而把人们头脑里的一切道德观念搞得混乱不堪。国王的政策常常是各种罪过的大杂烩。腐败的风气从腐化的国王传递给他们的臣民。神职人员是撒谎者、是宗教狂热分子，他们远远不能做教育人民的工作，而只能使人民孤僻和不安分。被诸如此类领导者引入迷途的人很少能正确认识自由，他们在决心争取自由或保卫自由的时候，行动像野兽。

常常由于惊人地滥用豪言壮语，自由就成了最露骨的暴政的遮羞布。难道波兰小贵族或德意志公爵不是一方面使奴隶和臣民失去有威望王权的支持，一方面又把强使他们在残酷压迫下受苦受难的权力也叫作自由吗？在封建统治下，拥有武力的、骄横跋扈的、不受国王控制的领主可以当着没有实权的、懦弱无能的国王的面不受惩罚地使用暴力，他们也把这种使用暴力行为叫作自由。在某些贵族共和国里，自由只是高级官吏和贵族攫取统治人民之权的借口，他们统治人民就像真正的专制君主那样。某些现代共和国的情况也证明：在高级官吏统治下，人民常常同在赤裸裸的暴君统治下一样受压迫。最后，那些统治国家的人往往把压迫本国臣民的可能性叫作自由。每个人一般都以为，似乎自由就是有可能不假思索地想做什么就做什么。可是要得到想做什么就做什么的权利，就必须只想做对我们自己有益而对别人无害的事。由此得出的结论是：为了制止情欲过多地把我们引入滥用自由的罪恶而危险的境地，我们每个人都应当诚实、正派、合群，并且具有合理的和洞察入微的正义感和人道感。

7．自由应当以理性和美德为基础

为什么世界上好人这样少？这是因为具有坚实道德基础的人不很多。为什么人民中间坏人这么多？这是因为那些领导人民的人给他们

作出了坏榜样。统治者在丧失了正义感、理性和展望未来的能力时，就鼓励人民任性胡为、破坏秩序，仿佛统治者不让人民体验和享受真正自由的缺陷要以此作为补偿似的。这些人或那些人所享受的虚假的自由之所以引起这么多的风潮，那只因为健康的风俗、教育、道德还没有成为自由的可靠支柱。这就是说，这一切中间只要有一项就能教导人们把自己的情欲限制在一定范围之内。道德是任何合理政体的真实基础。

凡是实行法治的地方，人民是自由的；凡是在有人统治法律的地方，人民便是奴隶；凡是在国王多行不义而不受惩罚的地方，人民就要受暴政统治。只要国王办事公正，甚至在权力无限的政权统治下，人民还是自由的；凡是在不得不服从统治者某种任性要求的地方，人民就不幸了。罗马人在泰塔斯时代比在元老院时代自由些，到多米齐安时代他们又重新受奴役。

自由只有在一种能促使全体社会成员坚持公道和遵守法律的力量支持之下才能保持长久，因为法律既为臣民也为管理臣民的人规定了自由的明确界限。在这种情况下，法律关系到国家基础，也关系到国家本身结构，不许违反，同时也不让它遭受破坏者破坏的危险；谁企图动摇自由的界限，谁就会使自己遭受巨大的危险——甚至会使死心塌地和无所顾忌的沽名钓誉之徒也为之胆寒。

8．正确理解自由

幸福的社会归公正的国王管辖，或者归因受管理机构本身的约束不能不秉公办事的国王管辖，公正的国王是决不会因贪欲而蓄意侵犯自然赋予人民的权利和利益的。在幸福的社会里，只给国王留下一桩光荣的、值得赞美的义务，这就是保证人民享受自然可能吝予的那些福利。把自由给予那些对公共利益确实了解并且能团结奋斗的人，这样，自然和社会就为他们做到可能做的一切。显然公正的立法不表现统治者的古怪性格和自私自利的要求，就会同样约束着全国一切阶层；司法将会保持各阶层之间的平衡，会不考虑出身、财富和统治者的好恶所造成的差异，保护弱者免受强者的侵犯。承认公民的财产神

圣不可侵犯，贪得无厌的有势力的社会成员如果肆行侵犯不会不遭到惩罚。公民的财产永远属于合法的主人，并且可以由后代继承。法律保护每个臣民的人身自由，支配人身自由的权利只属于国家和臣民本人。对于最高权力来说，公民的人身是神圣不可侵犯的。穷人受社会的保护，他们从社会得到支持以抵抗有势力的人，以抵抗有产的和偏私的保护人的权势。法律、固定的司法制度和完善的审判程序，甚至会使犯罪的人在因犯罪受处罚时也会想起自己滥用了自由，也辜负了自由。

9．自由保证国王得到好处

如果国王比较公正，如果国王确实关心本国的幸福，如果理性有权向他们呼吁，那么，他们就不用向人民的自由宣战，而把让人民可能享受如此珍贵的福利看作自己的幸福。他们将为法律使他们不可能危害那些理应加以保护的人民而感到高兴，并引为莫大幸福；他们将认为做理性的命令的执行者、做为全体人民幸福而制定的明智法律的传达者是自己的光荣；到那时候，全体人民都会毫无意见地服从法律。到了统治者需要满足的任性要求都不存在的时候，无限制的权力就没有任何必要了；限制国王权力的法律本身就是臣民服从的保证。当臣民服从理智的、为善的政权时，他们的服从是最可靠的。

因此，我们将不认为：自由会削弱国王的真正威望，会降低人民对他的敬意。国王只在他统治心灵高尚的人民时才是伟大的；国王只在他的命令由力图增进祖国福利的公民来执行时，才是有威望的。统治者如此，贵族或从公民中间选拔出来的高级官吏就没有必要靠统治者的恩宠来巩固自己的高贵地位了；他们也不再是喜怒无常的专制君主的工具了。他们不拥有令人讨厌的特权去折磨不幸的弱者（在专制制度下这是常有现象），同时自己也就不做猜疑、诽谤、妒忌和阴谋的牺牲品。他们的社会地位不是依靠出身或财富，而是依靠自己办事公正、行为高尚和建立功勋，因为在理性和自由得势的国度里，只有这些品行才会赢得人们的尊敬。名位、国王的恩宠、奢华只能引起那些对伟大一词没有正确概念、好虚荣而轻信的奴才的仰慕。实际上专制制度消灭一切官阶，把一切社会阶层都贬到奴隶地位，在它们之间

只保留表面的区别。专制制度分化全国一切阶层使它们一个接一个陷入奴隶地位。在专制制度下，名人也只是一些昙花一现的可怜虫，他们纵然显赫一时，终成过眼烟云。

10．自由裨益于全体公民

这样一来，我们就可以看出，国家的全体成员都同样希望自由普临全国。自由保护最弱的公民，同时也保证贵族的威严，巩固国君的王位，联合全民的意志和力量，使国家强盛，因为强盛是保卫国家防止外敌侵犯所必需的。

可是，不应当设想自由能够建立平等，大自然不让人们平等，平等是幻想、是办不到的。自由民族的每个公民都可以享有他凭自己的能力、劳动、技术得来的权益，有时还有凭纯粹机遇得来的权益；但决不许他利用这一切去迫使那些缺乏他这些条件的人服从自己。公正无私的、确定不移的法律一视同仁地制约全体公民，全体公民根据法律建立完全切合实际的平等，这是人民有权要求达到的唯一的平等。人民只有在法律得到真正地、准确地执行的地方才会是自由的。一旦有人把解释法律之权据为己有，法律很快就会被迫在当世大人物的意旨面前低头，会被利用来压迫弱者。法律就会成为恣意妄为的工具，就会使作为人民共同财富的自由和安全归于消失。任何时候创制法律都不是为某些阶层、为某些个人或为某些治国者服务的。在司法审判只凭财产、社会地位和情面才进行的地方，国家实际上也决无自由。审判应当靠权利来保证，而不应当靠某些人的意旨来保证。凡是某些公民享有不公正的特权或特别优越条件的地方，自由就存在不了。任何特权都是不公正的，因为它使其余的人陷于困苦境地，它要靠牺牲大多数社会成员才能实现。自由人的真正特权存在于由全体公民来保证的他们的权利之中。

11．论安全

在自由受公民珍视的一切优点中，最有价值的是自由能保证公民人身安全而不受侵犯，保证公民合理权利不受破坏，保证公民的私有财产不可动摇。人们生活在社会上，服从政府领导，自然力求做到不仅要保证自己的生存，而且要维护自己凭劳动、知识和个人才能或先人才能得来的一切财富。满足人们生活需要所必需的物资，也是为使他们生活愉快服务的。

私人财产始终是人与人之间纷争的原因。在任何时代和任何社会里，财产总是引起国王及其臣民之间不断的斗争。权力生来是人民财产权的基础，掌握权力的人为了侵占人民的财产和掠夺人民的劳动果实，总是力图扩大自己的权力并扼杀人民的自由。国王由于受居心不公的和阿谀奉承的大臣的唆使，由于贪得无厌的近侍和宠臣的纠缠，更由于自己利欲熏心，终于堕落成为什么力量也制止不住的掠夺者。因此，每个公民为支持国家而作出的贡献，通常并没有使用在主要目标上面，而是被国王拿去奖励恶德，去满足王宫的虚荣和奢侈生活。国王尽管富有天下也常常弄得国库空虚，以致不得不采取千百种敲诈勒索手段，榨取人民财物，人民只好忍痛呈献，若是他们看到这些财物被可耻地浪费掉的时候，就特别痛心疾首！

12．论自愿的赋税

自由人民的最重要的特点之一是他们有权承担他们认为对国家很必要的义务。在这种情况下，公正的法律责成每个公民尽力支持社会这个统一的整体。任意征税证明政府攫取了不公正的权力：豁免自己的走卒的赋税而使其余公民经济破产。在这种政府统治下，有钱有势的人免税，而无权无势穷而无告的人负担全部赋税的现象就常常发生。

在人民享受真正自由的国度里，赋税分配是不能恣意妄为的。应当让人民知道，他们缴纳的赋税用在哪些地方。掌权者应当向人民作报告，因为他们只是公帑的管理者，而不是所有者。如果在这方面发生滥用现象，那就意味着法律规定不够完备，未能预防这些现象。法律应该规定一些限制，使贪财贪利的人甚至使用狡诈手段也不能违反

这些限制。社会负起责任利用社会成员缴纳的、自己有权处置的这一部分财富去保护他们留下的全部财富。只有在这种条件下，人民才会同意把自己的一部分劳动果实交给国家。有人可能会问：国家应该征收给自己保存的一份财富怎样才算公平合理呢？这一份财富应该根据国家的实际需要和人民的生活状况来决定，而不能根据统治者的设想或宫廷的贪心来决定。

13．自由促进工业发展

判断一个民族是否繁荣不能根据它的领土是否辽阔，兵力是否众多，胜利是否辉煌，城市是否繁华，王宫是否富丽堂皇，国王的纪念碑是否壮观。判断一个民族是否繁荣应该根据它的经济发展程度，特别是农业的发展程度。只是在自由的国家里，才会有安全的信心，行动的自由，劳动的坚毅和英勇精神，从而促进国家的经济繁荣。公民不为自己的财物担心，就能热心工作，就能精心耕耘他那不会遭到不公平手段剥夺的土地。如果公民家庭人口增加，需要随之增加，他就会精耕细作使土地多产粮食。生男育女不会使他忧愁，只会使他快乐。家庭人手多了，经过安排从事适度的工作，他的儿女们就都会像他一样过着幸福的日子，公民乐意缴纳赋税，知道这是保卫祖国所必需的。他们不必担心自己的劳动果实会被用来满足统治者的贪求欲望或奢侈生活。他们爱自己的国家，因为生活在这里是幸福的；他们尊重自己的领导人，因为他们看到领导人是多么关怀自己。他们依恋领导人就是以对自己的依恋为基础的。这种依恋不是无端的冲动，也不是对大人物威严的无谓的惊奇，这是专制君主手下臣民因受习惯或传说的影响时而兴起的一种总是夹杂着自卑心理的情感。

自由人以理所当然的爱己之心为基础依恋祖国，这种依恋之情比较牢固，道理也比较明确；他们意识到自己有祖国，因为祖国就在他们享受幸福的那个地方。祖国会遭到非正义的敌人侵犯吗？好大喜功的征服者会危害它吗？是谁打算夺去它享受的权益呢？公民心里一想到这些就马上会情绪激动起来，他们就会竭尽全力去救援祖国。因为他们知道，祖国的敌人就是他们的敌人，保卫祖国就是保卫自己。任何变动都违背他们的利益，因为变动只能给他们带来不利。

当城市居民尽全力办工业和做手艺时，他们发财致富的愿望就对社会有益。公民的欲望是利是害，随这些欲望所造成的结果为转移；方向对头，就能为社会造福，例如，想发财致富，想在商业上称心如意，这种欲望保证公民丰衣足食，其有益的结果国家是感觉得到的。公民力图保证自己的福利，因而作出某些创举，使自己摆脱暴政的桎梏、繁重的赋税、专制的压迫；这种解放使他们就有可能实现自己的一切计划。如果公民牺牲了自己所得部分收益，那么理性就会悄悄地告诉他们；他们作出这种牺牲乃是为了本身的利益，他们应该报答社会对他们的关怀和帮助，没有社会的关怀和帮助，他们就既不能得到可以得到的东西，也不能享受这些东西。

14．论宗教自由

要使一个人自由，光是使他的人身和他的财产不受侵犯还不够，同时还必须使他的头脑摆脱暴政的桎梏，使他能够自由尊奉他认为是真实的、有益的、为自己的幸福所必需的信念。人们通常总是信仰宗教的，但他们有各种不同的信仰。所有的民族都崇拜一神或多神，按照各自的方式尊敬他们。既然习惯、教育和舆论经常教导一个人从某个视角去观察一切，去相信一种他似乎要依靠的看不见的力量，并把这种无形力量奉为自己命运的主宰者，那么对他来说，这些观念就已同他本身融为一体，成为他的必需；企图强使他放弃这些观念是办不到的；他那倔强的头脑会拼命抵抗强制手段的；他遇到的阻力越大，就越是重视自己的信仰；他将以特别顽强的精神坚持自己的信仰，认为自己的信仰符合被他尊为自然界最高存在物的旨意。

大家向样无知地崇拜神灵，但是对神灵本质的信念却不是也不可能是一样的，无论在认识神灵性质方面，还是在怎样为神灵服务或者怎样获得神灵垂青方面都不可能一致。宗教概念是以教义、习惯和神的启示为依据的，而教义、习惯、启示总是互不相同，人们对它们的看法也是各种各样，何况人人都相信自己，总认为自己的认识最正确——自己的认识对自己的幸福最有利。

因此，使用强制手段对付宗教——人们认为对自己最可贵的事物，阻止他们履行宗教仪式，在他们看来这就意味着使他们遭灾受难。他们的自尊心和宗教狂热就会因此炽烈起来。他们就会不顾一切挺身保卫自己的信仰，用信仰上的顽强精神去建立功勋。他们每个人都认为，放弃自己所坚持的信仰将发生极大的危险，会造成社会分裂，使这一部分社会成员借口宗教热情迫害抱同样热情的另一部分社会成员。这种情况还会产生恶毒的仇恨心。各个时代的经验证明，这种仇恨心是那些能够分裂民族和造成混乱的力量中最可怕的力量。在最高当局愚蠢到竟力图建立违反人性的意见一致时，宗教纠纷在这种情况下造成的后果就会特别严重。在当局按照自己对待神灵的态度，力图使臣民尊敬神灵胜过尊敬人间法律、胜过尊敬国王权力、胜过尊重自己生命的时候，这种强求意见一致的后果就特别可怕。

15．暴政不可容忍

如果说，剥夺公民所享有的福利意味着走上了暴政的道路，那么剥夺人对神的信仰（人常常把这种信仰看得比一切财物甚至比生命都可贵）就是更加令人痛恨的暴虐和残酷的行为。健康的政策允许公民所习惯的一切宗教信仰存在，对待它们一视同仁，决不允许某一宗教压制其他宗教，或破坏它们的安宁。政府一旦偏向某一宗教，就无权充当它们之间的仲裁人。

看起来事情似乎值得惊异，正是一个实行专制政体的国家给我们提供一个宽容宗教的极其显著的范例。中华帝国由主张以道德代替宗教的贤人治理 (2) ，它允许人民（世世代代渴望一切奇迹的儿女们）做他们所选定的教义的自由信徒。只在不久以前中国政府才把基督教作为例外。基督教所固有的容忍精神，它的神职人员希望享有的对世俗政权的独立性，最后还有损及人口增长的独身生活：三者都是使中国皇帝深信必须把基督教驱逐出境的原因。

力图迫使人们放弃他们认为神灵最喜欢的宗教仪式，而去履行他们设想为神灵最痛恨的另一种宗教仪式：这是对人们自由的非正义的暴力行为，是对人们权利的蓄意侵犯。当最高政权坚决命令人们做他

们不想做的事情的时候，最高政权就蜕变成了狂妄的暴政。最高政权受社会委托来领导社会活动，它如未丧失理智，就永远不能据有指导或控制臣民内心思想活动这种荒谬的权利。人的心灵是不可侵犯的圣地，只有灵感或欲望才可触及；这里只有亲自的判断才有权力或权利决定随便什么事物。人只有对他认为适合自己幸福的信仰才感到爱好。人所崇拜的是这样的神，即他认为它的形象和对它的供奉方式都是最适合于自己的。国王如果没有丧失理智，就永远不应该谋求扰乱人们良心的野蛮权力。国王如果有理性和正义感，就不要支持宗教狂热病者和贪得无厌分子，因为这些人竟认为那些不服从他们的胡思乱想或高傲决定的人不配生活在社会上或者不配享受国王所提供的好处。

不应当夸大思想自由所能引起的危险。那些掌握权力的人应该懂得，为了把一些没有任何意义的宗教信仰、宗教仪式、不可思议的圣礼强加给全体公民以致使某一部分人陷入绝望境地并激起风潮，对于国家来说，这种危险比任何危险都更加现实。宗教体系只在暴政当局力图用不公道的手段压制它们时才会引起社会骚乱。立法者应当关心的只是人们的行为。如果人们以美德为心并且带来了利益，那么他们就应该自由自在地自己认为应当怎样想就怎样想。对于人来说，生下来就完全没有思维能力，比有思维能力而不得不把自己的见解去适应别人的任性要求要好得多。贤明的统治甚至管理迷信本身，它对迷信的狂妄行为采取容忍态度，因为这种行为对人们是必要的，但如果其后果对人们有害，它就予以取缔。任何统治的任务是促使一切宗教派别都来造福社会。思想自由，书面和口头表达自己思想的自由，是任何值得尊敬的政府的可靠支柱。这种自由只对那些热衷于消灭公道和理性的人有危险。

16．论出版自由

以上所讲的可以作为确定一个文明政府对待公民一切言论所应遵循的行动方针的基础。暴政在一切时代都是自由的敌人，它总是残酷地迫害那些以自己的著作或演说就一些最重要的问题启迪本国同胞的人。暴政的拥护者质问我们说：“微不足道的人有什么权利干涉政治事

务呢？”海上旅客在舵手打盹时根据同一种权利有时也能给舵手出个救命的主意，如果他自己没有睡着的话。难道国王及其大臣只是些行尸走肉，建议对他们没有好处吗？按照大多数人的信念，人们的永恒之福要依靠宗教，而人们的今世之福则取决于国务管理，如果禁止人们研究宗教问题，禁止人们关心国务管理，那还有什么使人们感兴趣的事情呢？不让人的理性去研究这些严肃问题，难道不意味着使成年人退回到童稚状态吗？这个道理能使我们懂得为什么在某些民族的作家的作品中能够发现一些幼稚、草率和荒谬的东西，原因就在于这些作家没有养成研究重要而有益的课题的习惯。生命力长久而且真正有益的著作只能在允许人做人和做公民的国家里出现。

17．论出版物过分自由

另一个极端是打着自由的幌子实行放任自流。主张放任自流的人断言，不论怎样滥用出版权利，对它加以限制就是不公道。理性告诉我们在这两个极端之间有一条中庸之道。当演说或出版物不能保证社会获得一点有益的东西，反而给公正的领导人或正直的公民心中带来惊恐和焦急不安的时候，这些演说或出版物就理应受到严厉的谴责。但是当作家斥责的是坏人、是从社会贫困中捞取私利而且不以为耻反而心安理得的坏人的时候，如果有人指摘这样的作家，那么，这个人是怎样一个卑鄙的奴才呢？每一个正直公民的职责是为祖国揭露它所庇护的公开的或暗藏的敌人。可是，也许有人会问：难道揭露者不可能被党派斗争精神、被情欲或私利弄得头昏目眩吗？当然可能！可是那样一来，他就成了令人厌恶的诽谤者，或者成了卑鄙的、理应受到同胞唾弃的杀人犯。

但是，难道因为有人犯纵火罪，当局就应该禁止全国公民点火吗？为了使大路上不出现强盗，当局就有权破坏这些大路，使大路无法通行吗？

每一个公民都应该尽自己的能力为祖国服务。每一个善于思考的人都应该把自己沉思之果献给祖国。一个作家受着爱国主义道德和情感的鼓舞在自己的作品中毫无恶意、更无敌意地说出他认为会给祖国

造福的办法，能说这位作家的著作有害吗？一个公民向社会、向管理社会的人揭发完全以诽谤、偏见和不公道手段为依据的营私舞弊行为，整个民族都因为这种行为而陷于不安之中，能说这个公民的揭发之举是应该受到惩罚的越权行为吗？国王们一些不谨慎的行为常常诱使自己离开服从自然和理性法则的正路，如果有一部作品尽力劝说他们回到这条正路上来，难道这部作品还应该受指责吗？明君贤相对于讽刺作品和谤书是没有什么可怕的。如果有某一冒失的下流作家对像泰塔斯或马克·奥理略这样的统治者表示不满，难道这两位皇帝会感到自己的帝位不稳吗？只有卑鄙龌龊的人才害怕真理。大家都清楚的诬告是无法损伤好人名誉的，因为社会人士根据切身经验都能够深信被诬告者的品德。民族的敌人是应该蒙耻受辱的。对于破坏法律的人，每个人都应该用最可靠、最有效的办法同他斗争，制裁他，使他感到自己的行为是可耻的。有权势的人骄奢淫逸、办事不公，这就使公民有权对他们实行审判职能；他们侵犯公共利益，就应受社会制裁。当法律被迫保持沉默的时候，每个公民就有权按照自己的意见说明祖国需要，为自己所受的凌辱报仇。作品只有在它真的危害社会的情况下才可以认为是有恶意的，至于它的势不两立的敌人不喜欢它，那不能作为认定它是有恶意的作品的根据。

但是，有人可能要问：出版自由的界限在哪里呢？要是作品宣扬的尽是个人仇恨、复仇渴望和制造混乱的意图，难道对这样的作者不应该给予惩罚吗？任何写不光彩作品的人都不用长期等待惩罚。公众的愤怒很快就会为美德和功勋所蒙受的耻辱复仇。作家的笔如果只受个人情欲和暴躁气质支配，那么等待他的命运就常常是公众鄙视、良心责备和名誉破产。

毫无疑问，享受无限自由的机会能够给某些人造成不便，但是社会是一个整体，个人利益应当服从社会利益，社会由此得到的好处却总是价值无法估量的。如果讽刺作品所反对的是那些秉公管理社会的人，如果诽谤会给他们脸上抹黑，那么可耻的并不是他们，而是那些想害他们的人。至于谈到人类的压迫者，那就让他们试试，如果他们能够的话，去窒息理性的呼声吧！让他们去限制出版自由吧！让他们去吓唬人道主义的喉舌吧！让他们去摧残自由吧！他们一切无谓的努力只能再一次证明，他们可耻，他们招来憎恨完全是咎由自取。

没有什么事情比剥夺公民就有关自身福利的重要问题以口头或书面方式自由发表意见的权利更不公道的了。凭什么理由可以剥夺公民讨论最值得他们重视的问题的机会呢？真理始终只能从公开讨论中赢得胜利。只有谎言和罪行才希望隐藏在神秘的阴暗角落里。真理始终能给人们带来好处，可也常常触犯暴君；但是真理的威力大于暴君，它迟早总会战胜暴君的阴谋诡计，到那时人民就能种豆得豆，种瓜得瓜。当粗鲁无知的人反对真理时，真理会从他们强加给它的战斗中获得胜利。只有不公正的行为和谎言才怕检验，才怕揭露。因此，希望热心保卫本身自由的民族提高警惕，不要随便找借口去惩罚那些帮助自己认识自己的真正利益的人，使他们失去刚毅精神；希望这样的民族提高警惕，如果处在不爱真理的权力掌握中，不要使法律变为非理性的复仇工具。

有思维能力的公民们，尽力追求真理吧！请想想你们祖国的福利！你们应该用自己的知识为祖国服务，应该当着它的面揭穿它的敌人的阴谋，克服损害它的一切偏见；向它指明正在暗中蛀蚀它的各种灾难，并指出根绝这些灾难的方法，使它能在有利条件下采用这些方法。社会意志有权决定并纠正它的领导人和立法者的活动，后者的使命正是要照着社会意志指示的道路去行动。人民只有运用知识才能改善自己的命运。如果压迫势力使他们失去知识可能提供的帮助，他们就很容易陷入迷惑状态并表现出软弱无力，在这种情况下就不可避免地会变成暴政、宗教狂热病和造谣诬陷的牺牲品。常受宗教偏见欺骗迷惑的人，本身会带着蔑视态度拒绝知识的帮助。他们会把暴君的敌人看成自己的敌人。可是真理的种子毕竟会发芽，到那时人民就会为自己抛弃最忠诚的儿女而感到后悔。暴政本身是盲目的，它力图使那些听命于自己的人同样盲目；它疑心重又不公正，容不得知识渊博的臣民。禁止议论政府的活动，禁止教育人民，就是管理制度有缺陷的无可争辩的证据。把最有知识的公民当作国家的敌人看待，这种政策难道不是非常奇怪的政策吗？

18．出版物中显示的勇敢精神

什么样的作品才能叫做勇敢的著作呢？这就是那些能使同胞们认识他们原先不知道的真理的作品，能向同胞们阐明著作家认为有益的原理的著作，哪怕这些著作不合那些决定社会成员命运的人的成见和私欲。勇敢的著作家把自己的思想告诉自己的同胞，使他们能够对自己的思想作出判断：对的就接受，不对的就抛弃。通常，一种信仰总是因为人们无知，因为存在时间长久，或者因为权威人士鼓吹才神圣化的，如果有人公然攻击这种信仰，那么这种无礼举动就会引起人们的愤怒；但是大多数人当他们初次接触新真理时每每只有很肤浅的认识；前辈播下的教育种子常常只有后代才能收到晚熟的果实；他们评定合理结论的价值，如果条件具备，就把它们应用到实践中去。那些摧残自由的人除开用自己的行为证明他们害怕真理以外，不能证明别的。

在无限权力专制统治下，公民看到某些活动家显然无能或者显然肆行暴政因而口头表示应有的忧惧或焦急不安就被看成是僭越举动或叛逆行为。任何政府的目的都在于使它所治理的国家繁荣昌盛，可是由于某种可怕的劫运，差不多没有一个国家里的人民能够有权检查当权者是怎样管理他们的。当受社会委托掌握管理全权的人拒绝听取真理之声的时候，难道他们这样不就是实际上承认，他们现在干得不好也不愿意将来好好干吗？

也许管理国家的科学是唯一的这样一个知识领域，那里既没有必要总结人类的思维成果，又没有必要总结全体人民的经验吧？也许那些手中有权的人虽然心虚，仍旧十分骄傲，以致认为自己的天然禀赋、自己的远见卓识和自己的能力都是永远不会犯错误的，并且能够从最困难的环境中找到出路吧？也许他们希望以他们的立法非常完善达到无须作任何改进的地步来安慰自己吧？但是只要约略考察一下就足以消除这些错误认识。管理人的艺术还处在孩提时代。政府是这样一台机器，它需要经常改进，它必须不断地调试校正以期运转正常。传说昔日一群鹅曾经解救过卡皮托利丘[(3)]。公民之中最微不足道的人有时也能献出非常有益的计策，使国家获得拯救。著作交给社会评判，很快就会得到按贡献得出的评价，所以社会舆论常常也成为评定那些管理社会的人的可靠标准。应当以著作回答著作，而不要以刑讯和监狱回答著作；刑讯和监狱能毁灭人，而不能推翻人的论据。惩办勇敢作家的政府就像任性的儿童，不听警告，使自己遭受危险。

公道的政府力图领导有理智的、能认识自己幸福的人，它知道它的臣民越是有教养就越能道德高尚。恣意妄为的政府就只想领导一些无理智的动物。

19．人人都有自由权利

既然全体人民都力图变成幸福的人，并且有权关心本身的幸福，那就人人都有自由权，虽然事实上常常还是奴隶。只有精神错乱才会使人抛弃自由权利；只有愚昧无知才会使人不承认这种权利；只有残暴不公的人才会剥夺别人这种权利；最后，也只有十分昏聩糊涂和不可救药的愚蠢才会使人对大自然赋予地球上一切居民的幸福漠不关心。

可是，大家知道，有些人囿于习惯，认为受奴役大概是自然而然的。他们因为长期消极无为，因为精神上和肉体上长期麻木不仁，所以对自由之乐漠然置之。教育养成的偏见、缺乏独立思考的习惯、懒惰、轻率和恐惧心——就是这些因素压抑着全体人民挣脱奴隶枷锁、争取较佳命运的愿望。几千年以来，东方各国人民由于宗教迷信、愚昧无知和长期处于屈辱地位，所以一代复一代地做他们国王可以任意摆布的奴隶，以致连“自由”这个名词也不知道。这些不幸的人对幸福毫无印象，他们怎么能够希求幸福呢？如果他们心里产生这种愿望，那好像就是逆天行为，仿佛上天要求他们在这个世界上做不幸的人。

在受比较温和的专制主义麻痹而处于奴隶地位的民族中，在被奢侈生活弄得精神委靡不振的民族中，有些人认为自己是自由的，因为他们有时候也能够打架闹事，也能够满足一时的本能要求或者可以讲几句怪话。政府对这些事情并不重视，因为它认为自己力量强大，不怕这些不满意的表示。人们于是受了迷惑，认为政府允许自己议论枷锁，就说明自己身上没有枷锁。压迫必然在每个正义人士胸中激起愤怒之火，可是要在他们懦弱的心灵中找出这种怒火却是不会有结果的；人们关心后代、展望未来都会精神振奋，可是要在他们身上找到这种振奋情绪却是枉费气力；高尚的热情会使能够思考自由乐趣的人

受到鼓舞，可是要在他们心灵中找出这种热情那也是徒劳的；对于心胸不广、心灵脆弱的人来说，这些要求是过高了。

征收繁重的赋税会使大多数同胞不幸，会使乡村人烟稀少、田园荒芜，能不能找到人向这些冷淡无情的上层人物说明这种情况呢？他们把国家的财富不是用于满足国家的需要、巩固它的防务、奖励有功于国的人，而是不光采地用来供腐化的宫廷靡费，用来满足那些一味制造祸害的无耻宠臣的贪欲、用来作为卑鄙行径和犯罪行为的报酬，能不能让那些上层人物注意到这种情况呢？如果财产得不到法律保障，社会上有权有势的人随时都可以剥夺人们的财产，那么，产权总是靠不住的，所以，拥有财产的人就不相信自己的财产能传给子孙，能不能让那些上层人物想到子孙的不幸呢？商业得不到当局的鼓励和保护，反而受到当局的勒索和刁难，有谁能够使那些上层人物了解商业的困难和不便呢？战争频仍，其目的并不是为了保卫国家，而是为了满足嗜血成性的国王及其大臣的虚荣心或某些达官贵人的贪欲和傲气而使无数受害者遭到屠杀，有谁能够向那些上层人物指出战争频仍的可怕后果呢？

眼光这样远大是那些习惯于专门注意细枝末节的人所不能理解的；对于那些无论断能力的或者经常醉心于无聊游戏的黄口小儿来说，这样深思熟虑是过于认真了。他们满足于有可能享受自己弄得到手的福利，也满足于一次允许他嘟囔地谈自己的病痛，而不认为有必要去寻找消除病痛之方。这些奴才以那种处处遭到现实生活揭露的虚伪的平等引为自豪，认为自己所受的各种实际灾难都因为见到了自由的幻影而得到了报偿。这样再要讥笑他们所受的灾难，就真够不合理的了。矢志于真正自由的人其炽热心情在这些没有热情的人士看来似乎是可笑的。一切服从专制君主的人像君主的应声虫一样，把自由看作为所欲为，把自由看作叛乱。他们夸大为自由而斗争所带来的灾难。

他们说："请看看被赞美得了不得的自由占优势的国家吧！那里党派纠纷把国家弄得四分五裂，革命把它搞得民穷财尽。难道用鲜血换来的自由不是迟早总会把国家变成某一个狡猾的贪权的国王的虏获物吗？"

麻木不仁或洋洋得意的奴隶们！既然你们愿意如此，那你们就痛痛快快地戴起你们的枷锁吧！你们宁肯要隐藏着不幸的无忧无虑，而不要振奋人心的运动，那就请你们厚着脸皮去吻那把你们绑在牢狱中的绳索吧！愿你们胆小怕事到这个地步以致待在牢狱里也感觉良好，因为在那里生活过得平静安稳。如果你们的迟钝的有缺陷的心灵从奴隶地位中找到了什么可爱的东西，那么，在一些熟知其悲惨后果的正直而明智的人士心里，奴隶地位却只会引起恐惧和厌恶。

20．论自由国家里的政治派别斗争

应当承认，自由常常是革命的结果，而很少是理性的结果；为了压制某些激情，就需要另外一些激情。正是非常严重的灾难才迫使人们从革命中寻找克服灾难的方法。无知和懒惰促使人们同自己的命运妥协；人们忍受自己的苦痛命运，直到再也不能忍受的时候为止。但是到最后绝望的奴隶终归会从不幸之中变得顽强不屈，奋起打破枷锁。他们受权力压迫痛苦到了极点，就会使用一切手段去挣脱权力压迫。可见，正是专制制度本身迫使奴隶从革命中找到了残酷而危险的、但又必要的自救办法。在社会政治生活中，革命起着与自然界电闪雷鸣和暴风骤雨相同的作用；它能澄清空气，恢复和平与安静。专制制度好比炽热太阳的强烈光辉，积蓄起乌云，有朝一日就必然爆发成为震撼大地的暴风雨。

如果政治派别斗争破坏了自由占优势的社会的和平，那只因为那里自由的基础还不够巩固。可能有人会问：自由国家的公民是不是比其他国家的公民幸福些呢？他们的愿望是不是实现得好呢？他们觉得自己幸福吗？

在享受巨大幸福中总是掺杂着不安的成分。对于那些没有什么东西可失的人来说，什么都不用操心。何况人的本性从来就没有完全满足的时候。心满意足就使他陷入无所作为的状态，随之便会变成软弱无能和麻木不仁。爱自由始终是一种决不放手的、不知休止的激情，它经常同许多有权有势的或狡猾诡诈的人物自私行为进行不调和的斗争。专制君主的臣民有时也能享受安宁之福，不过这种安宁很像关在

牢狱中的犯人被迫而无所事事那样。甚至连他们的快乐也是一种不幸者的快乐，借酒浇愁，以暂时忘却或者躲开悲伤；至于他们的休息那就像病人的休息，因为身体虚弱，才不得不休息的。

只有在国家能保证人民得到越来越多的自由的条件下，政党的活动才对国家有好处。政治机体像人的机体一样需要运动和锻炼以提高体力和保持生命活动力。我们身体健康取决于不使身体过度疲劳而又能增进体力的适当锻炼。政治机体也应当运动不息；必须使国内各个阶层互相争斗，争斗只在均势破坏时才有危险。专制国家的安定像尸体的静止，尸体微有动弹只因为蛆虫的蠕动或野兽的吞噬。有一位大人物 (4) 讲过，奴隶地位总是从昏昏欲睡状态开始的。社会内部有无数敌人常常企图消灭自由，为了保卫自由，公民应当提高警惕，积极行动。自由是不受国家首脑喜欢的，因为首脑总是尽力想做专制统治者；它也得不到大臣们的欢心，因为大臣们想用首脑的名义压迫人民。自由会触犯沽名钓誉的达官贵人，因为达官贵人要靠不公道的特权出人头地。看来，自由对包税吏也有危险，因为包税吏力图不受惩罚地掠夺人民财物，而且也想贪污国王的东西。自由还引起神职人员的猜疑，因为神职人员只需要轻信的和驯服的奴才。任何具有贪婪、浮躁、爱虚荣、不道德等特点，以及因为过于富有以致弄得感觉迟钝的人都是自由的敌人。

21．论全民幸福

当大多数公民一切必需品都有了保障的时候，这个民族就可以认为是幸福的了。人民的幸福表现在以法律维持社会秩序和均势，表现在公民人身安全和他们的私有财产有保障，表现在全体公民不用过度劳动就能满足自己的需要。但是，只有在自由条件下，这一切才能实现。

我们试设想一下，怎样识别自由的国家同人民听命于无限专制统治者的国家之间的区别。首先，我们眼前出现经过精耕细作、膏腴肥美的土地给人愉快的景象。我们看到农民没有被过度劳动搞得精疲力竭那种样子，农民家庭人丁兴旺，家庭成员身体健康，证明他们的生

活需要已得到满足。我们看到城市商业和手工业受到鼓励，城市的事亚因而能够获得广泛的发展；我们也看到城市生活丰富多彩，光景悦目，令人心坎里翻起快乐的浪涛。我们还看到财富分配很适当，它给最朴素的住宅增添光彩，证明居民生活富裕。

至于遭受专制制度蹂躏的国家，则完全是另一种景象。我们看到那里土地耕种得粗放；农民疲惫不堪，生活状况令人伤心惨目；未老先衰使他们不得不提前准备好坟墓。在这些国家里，做母亲的被贫困逼得身体极端虚弱，缺乏食物哺养儿女，所以孩子们从小就营养不良，羸弱消瘦。农民住宅破败不堪，几乎夏不能防暑，冬不能避寒；而掌握权力的压迫者和靠农民贫困发财的富人则居住着豪华的宫殿和富丽的邸宅，使农民一看就觉得受了侮辱，痛苦加深。工厂专门制造奢侈品，只为少数特权者服务，这些人在饥寒交迫的人民中间摆阔气显威风，真是无耻已极。

22．哪里没有自由，哪里就没有祖国

在自由被无限权力恣意消灭了的国家里，大多数人既无休息，又无安全，更无幸福。只有在自由占统治地位的地方，社会才能强盛，也只有在那里，人们才有祖国。

奴隶处于屈辱地位，脑子已丧失思考的能力。他们诘问道："究竟有什么理由叫我们爱祖国呢？我们处境如此，爱我们生于斯的土地岂不荒唐吗？"爱祖国——这就是合乎情理的爱自己。这种爱教导我们高度尊重和爱护保护我们的政府，高度尊重和爱护保卫我们的人身和财产不受侵犯的法律，高度尊重和爱护保卫我们的社会，是社会劳动构成我们幸福的基础。但是，只有自由能够保证公民获得这些权益，没有自由就得不到这些权益，所以没有自由就没有祖国。爱祖国归根到底无非就是爱自己。

不人道的统治者使大地上居民失去大自然赋予的一切财富，奴隶对于洒满自己悲惨眼泪而属于这种统治者的可咒的土地能够有柔情蜜意的爱吗？感情冷漠、道德败坏的国王只想着自己的私事，只注意满

足自己的情欲，完全忘却或者不想知道委托他掌权只是为了使臣民过幸福生活，有什么纽带能把这种国王同奴隶联系在一起呢？在这样的国家里，爱统治者除了是无意识的冲动，是毫无道理的习惯，是真正的疯狂，或者可以说是胆怯的伪善以外，还能是别的什么东西呢？说爱暴君——这只意味着不知羞耻的说谎。

在自由社会里，幸运的家长与家人共享和睦和丰裕之福。他从儿女少年时代起就教导他们爱政府，说在政府保护下他们的生活将更幸福。他向家人说明他们家的田产决不会变成不义盗贼的赃物。他教育儿女们勇敢、自豪和心胸豁达，从而使他们对本身权利产生自信心和安全感。在专制政体下，一切情况恰好相反。做父母的人心情时常惴惴不安，看到儿女诞生就忧惧万状，责备自己不该生育他们，担心日后不公道的人会剥夺他们的劳动果实，害怕他们热爱劳动会遭到课征新税的惩罚。专制制度向生而处于奴隶地位的人灌输自暴自弃、胆小怕事、畏缩不前、逆来顺受或盲目的自我欣赏思想，而自尊心则只能使他们更加不幸。期待这些自己瞧不起自己的人显示才能，那是枉费心思的，因为受统治者鄙视的不幸的奴隶终归会以自己鄙视自己告结束。

总而言之，哪里没有自由，哪里就不会有祖国。对于专制君主治下的臣民来说，国界就好比国王用以囚禁胆小畜群的栏圈，国王可以从中任意挑选牺牲品，以满足自己的贪欲。国界只能保卫统治者以及那些同统治者一起分割奴隶血肉的人的福利。这些可怜的或者粗心大意的奴隶既没有胆量，又没有开阔胸襟，更没有斗争精神。他们即使一时怒气冲天，但一想起自己身上的枷锁是多么牢固，怒气就立刻会烟消云散。

要使社会繁荣昌盛，就必须有一些精神高尚的勇士来保卫它。这些人的力量和志向都同公共利益思想联结在一起，他们的幸福也和社会目的的实现息息相关。可是对于那些瞻望未来就不寒而栗的人来说，难道也存在这种关系吗？这些人对任何统治形式都不关心，在进行任何变革时都没有什么顾虑，因为幸福本来就同他们无缘。孟德斯鸠说过：在自由的民族中会出现解放者，在被奴役的民族中就只能出现压迫者[(5)]。

专制君主仅仅是为了自身利益而南征北战。他所造成的损害并不会引起他治下那些不幸的臣民关心。他扩张实力只会使他有可能把自己的暴政变得更加残酷。他获得最辉煌的胜利也只会加重人民的捐税负担，加深人民的贫困程度。暴君可能占据新的土地，可是他原来拥有的土地会因此变得更加贫瘠，更加人烟稀少。十足疯狂而轻率的人能为民族的光荣而自我陶醉，可是这种虚幻的光荣，或者更确切些说，这种空泛的民族光荣是不是能够补偿人民在这些灾难中所受的损失呢？

战争对于参加战争的人始终都是灾难。为暴君胜利而兴高采烈或洋洋得意，就意味着庆祝自己的国家受实际损失，就意味着为戴上不期而遇的新枷锁而欢欣鼓舞。对于浸透着同胞血泪的胜利桂冠，人民应当痛哭流涕。统治者多半是本民族最凶恶的敌人，当看到他们倒霉的时候，人民难道不应该拍手称快吗？

23．无论怎样强大的势力，没有自由就不可能稳固

如果人民的自由、财产和安全得不到保障，国家就不可能长期保持真正的强盛。真的，国家的力量同邻国相比究竟表现在哪里呢？国家怎样才能获得人民的尊重呢？它怎样去防御周围的敌人呢？国家的强弱取决于人民的数量，人口的多寡取决于生活条件，换言之，取决于人民生活得好还是不好；而人民的英勇程度则取决于他们的精神状态。所有这一切都只在政府关心臣民福利、保证臣民享受必要的自由权利时才能做得到。毫无疑问，人口众多构成国家的主要力量，他们为国家发展农业、工业、商业和航运业提供劳动力，最后，还为国家防御外敌侵略提供兵员。试问，对于为数众多的大群笨拙的囚徒或者大批不用脑子的奴隶，那你能期望他们贡献什么才智呢？自由的人是不怕繁衍后嗣的思想的，因为繁衍后嗣同时也增进他们自身的福利。不自由的人害怕生儿育女，因为生儿育女只能为压迫自己的暴君提供新的牺牲品。人口是国家力量的泉源，应该适应贤明政府保证提供的福利而增长。人民只有在领导他们的人善于引导他们致力于公共福利时才能享受幸福。专制君主在丧失理智的时候专门谋求个人幸福，他

不知道自己的不公道行为限制了一切社会成员的活动，从而也使自己时常失去达到自己所提目的的可能性。

大多数治人者的所作所为难道不令人惊奇！在贫穷的国家里国王也富不了，人民在被绑住手脚的条件下，或者对前途、对在和平环境中安享自己的劳动果实失去信心，谁也不会积极劳动的，难道治人者没有看到这种情况吗？如果承认神圣的自由权利的政府必须获得支持的话，那么它就有把握得到人民的支持，因为它既然是公正的并且能真诚地对待自身的责任，它就能取得人民的信任，而信任乃是它的威信的基础。当富裕的公民深信他们的领导人没有享受任何特权，也不曾依靠特权而放弃自身的职责时，他们就会放心把自己多余的财富交给他们。社会代表人物的良心以社会道德为保证，不会引起富裕公民的任何怀疑。即使富裕公民遭遇某种危险，那这也只能是一种由命运波折引起的、谁也避免不了的危险。

总而言之，我们看到，没有自由就不可能有众多的居民，就不可能有繁荣的农业、商业，也不可能产生权威和信任。其实，正是这一切决定着国力的盛衰。对待自由的不平等就引起人民力量的不平等。历代经验告诉我们：最残暴的专制君主的可怕威力曾经千百次在享受最大自由的人民威力面前退却。薛西斯的庞大部队曾被人数较少的雅典人打得丢盔卸甲 (6) 。西班牙倾其全部兵力，再加上新大陆的财力支援，在英勇的巴达维亚人面前竟然束手无策 (7) 。

世界各国国王们！请你们最后放弃不合理政策中的一些破坏性原则吧！请恢复人民的自由吧！没有自由，国家的一切都会停滞不前。自由是你们臣民一切幸福的基础，因而也是你们本身幸福的基础。为了统治公民，请你们先当公民。你们不是希望统治更多的人民吗？那就请你们使家长有可能变成幸福的人，他们就会增加你们国家的人口数量，增加全国各地的居民。你们不是希望你们的国家富裕吗？那就请你们做到使富足的农民爱惜自己祖先的职业。你们不是希望勇敢的军人促成你们的正义措施吗？那就请你们做到使全体人民关心保卫祖国，做到使人民有非常强烈的爱国心，以致人人都准备为祖国流血牺牲。你们不是希望在你们的领土内商业、手工业、工业都繁荣昌盛吗？那就请你们别让包税商和贪官污吏压迫工商业者和剥夺他们的活动能力。你们不是希望自己的人民讲求道德、态度端庄、举止和平吗？那就让理性有可能教导他们，使他们认识自己的真正利益总是和

你们的利益联结在一起。别让昏聩糊涂的暴君和目光短浅的专制君主享有统治不讲道德的蠢人的特权，这种特权是极其有害的。要时常想到，只有和领导人紧密团结在一起的人民才能拥有真实的力量。

24．没有自由就没有道德

既然道德在于关心社会利益——这是无可怀疑的，那么没有自由就不可能有真正的道德。奴隶只能对暴君有益。

唯有在自由的人民中间才能遇见爱护公共福利、愿意为全民谋利益、为追求始终以道德为基础的真正荣誉而热情奋发的人。对于精神的确高尚的人来说，真正的快乐是引起同胞的感谢，获得同胞的尊敬、热爱和诚心赞美，而这种快乐也只有热心公共福利的人才能得到。正是这些感情激励希腊人和罗马人热爱祖国，而在受无限制权力任意支配的奴隶看来，祖国好像某种神奇的虚构物或发狂中的梦呓。在过去，正是这种经过教育和示范培养出来的，受人民的敬意支持着的，为荣誉感所激发出来的高贵的强烈热情在这些国家陶冶出那么多不可战胜的英雄，那么多行善的公民和那么多为自由而献身和殉难的人。

奴隶无论对于声名也好，对于荣誉也好，都没有丝毫概念。他们只听靠荒谬的偏见（偏见的形成常常对国家有害，对统治者有利）养成的、卑鄙的虚荣心的驱使。同时，往往正是这种虚荣心也使那么多可尊敬的人毫不踌躇地为荣誉、为美德（没有美德就不存在真正的荣誉）、为祖国幸福、为自身自由作出牺牲。真正的荣誉只能来自同胞的普遍尊敬，真正的光荣除以值得别人尊敬为基础的自尊心以外没有别的。凭良心说，为同胞锻造枷锁、对暴君卑躬屈膝的卑鄙小人，难道有赢得社会尊敬或自我尊重的合法权利吗？这样，我们就能作出结论说：在许多国家里，荣誉和光荣成了没有涵义的词，虽然还以各种借口应用着。

有一些人仿佛是为当奴隶而生的。有一些民族自古以来就习惯于受压迫，像囚徒习惯于黑暗一样，突然出现在光天化日之下反而会觉

得不愉快。自由是意义重大的幸福，不能把捍卫自由的责任交给不知自由价值的婴儿。自由在他们手里，由于遭到滥用而他们又无力加以制止，不可避免地会产生致命的后果，或者由于不够关心自由的捍卫，而很快就随便地丧失掉。卡帕多基亚人拒绝了罗马人推荐的自由，请求用极权的君主政体像管理他们的祖先一样管理他们[(8)]。热衷于奢侈生活的富人把时间浪费在轻浮娱乐上面，他们不是为自由而生的。为了善于评价自由，就必须具有高尚的心灵；为了争得自由，就必须具有勇敢精神；为了保卫自由，就必须善于为自由而牺牲一切。富人、宫廷官员、达官贵人无时无地不偏爱奴隶制度。奢侈生活惯坏了一些人，这些人由于日益增长的恶习和异想天开的需要就不得不仰赖统治者，因为统治者能满足或丰富他们的名利要求。富人很快采取致命的冷漠态度，沉溺于花天酒地，不再考虑前途。虚荣心重的人永远不知满足，经常想得到更多的东西，始终仰人鼻息。在处于附属地位的人身上，难道能看得到胸怀大志、热爱自由、感情深沉和道德高尚等品质吗？这些品质只能妨碍他们飞黄腾达，只会使他们失去幸运女神的恩宠。对于轻举妄动的、贪婪成性的宫廷官员来说，道德变成了痛苦的礼品，接受这个礼品，就得牺牲他所追求的一切。在他们看来，道德变成空谈，变成辞藻华丽的豪言壮语，变成可笑又可恨的东西。道德决不是为了赞扬专制君主和暴君的功绩而创造的。

发财的欲望麻醉着人民，使人民陷入奴隶地位。最自由的人是需求最少的人。过多的需要使人的精神受拘束以致丧失一切精神能力。为了做到真正的自由，只应依靠法律。自由只是为心胸豁达、积极有为的人而创造出来的。耽于逸乐之徒不识自由的价值；做买卖的人认为自由不如金钱；道德败坏的人为了获得过放荡生活所需的一切，不惜出卖自由。

25．谈社会舆论

在自由国家里，人民的情绪很受重视。只有在这种国家里，人民心里才有"这才是舆论！"和"这样高尚的意愿真值得同胞们一致赞同！"等概念。在这里，人因为意识到自己有用就感到快慰；在这里，人极力争取得到社会尊重，因为这符合他的利益。在这些情况下，社

会成了领导人注意和关心的对象。财富或社会地位出众的公民就仿效领导人的榜样，努力争取人民的好感。请看，罗马人那些古迹吧！他们的半圆形剧场、杂技场、公共浴场、道路、水槽，甚至他们的废墟，至今仍使我们心驰神往，惊异莫名。

可是，在服从绝对权力的国家里，国王、达官贵人和财主富豪一向轻视社会上一部分人，认为这些人不值一顾而只应加以压迫，因而对这些人的福利采取漠不关心的态度。有一些什么样的动因能够促使国王、达官贵人和财主富豪去关心社会上这一部分人呢？如果在这种国家里营造什么公共建筑的话，目的只是嘲弄那些被迫为剥削者过豪奢生活出资的赤贫人民。如果那里修建了什么宏伟工程的话，那这一定是为了庆祝高傲的国王的胜利、用人民的钱财和劳力建造起来的气势傲岸的纪念性建筑。代价高昂而又最无益的纪念性建筑通常都要耗费人民的心血和财富，成为对陷入奴隶地位的民族天真赞扬的对象，这个民族已经严重丧失理智，以致把这种建筑看作自己的光荣，其实这种建筑会使它回忆起自己的祖先因国王骄傲和好虚荣是怎样遭遇不幸和毁灭的。

26．结束语

尽管人人都追求自由，尽管谁也不能完全漠视自由的乐趣，可是，如我们所看到的，大地上大多数人都呻吟在专制制度的枷锁之中；牺牲全社会的利益以满足极少数人贪欲的事几乎遍地皆是。大地之上只有很少数国家的公民能够说："我自己能够当家做主，我能够按照自己的意愿安排自己的田地；任何势力都不能夺走我辛勤劳动得到的果实；任何势力都不能剥夺大自然赐给我的恩惠，这是它提供给自己的儿女们共同享用的。"

甚至在公民享有最大自由的国家里也还是为了满足贪财政府的需要而设置了无数限制，不让人们有机会为自身幸福而最合理地和最自然地劳动。还有千百种压迫，由于成见和舆论的影响，由于习以为常，所以几乎是难以觉察的。法律、习惯、传统、人民偏见经常同公共福利相矛盾，同时也使自认为自由的人遭受千百种压迫。他们怨恨

这些压迫，但找不到摆脱压迫的方法。人们如果向理性求教，而不从古老的习惯中找出路，他们是能够靠理性帮助找到摆脱压迫的方法的；可是他们常常专门从有害的习惯中、从过时的法律中、从不好理解的规章中寻找出路。这些东西几乎在一切国家里，甚至仍然给最有知识的非常珍视本身自由的人也带来痛苦。

可是，我们并不因此作出结论说：真正的自由还没有体验到，它仿佛只是幻想。自由是希望之果，由于积累了经验，认识了人民的需要和人民的政治利益，它将越来越完善。政治要以道德和道义为指南，没有道德做基础，人们就既不能真正自由，也不可能真正幸福。如果政治和人民福利一样不完善，那么人们就应该努力使之完善。他们的福利要提高到他们的认识所提高到的程度。他们的理性要完善，他们的自由也要巩固。

幸福的自由啊！你是一切心胸豁达的人的理想目标，是公道和法律的产儿！来吧！在大地居民中确定自己的住所吧！斩断人民身上的锁链！把令人讨厌的、使大自然一切赐予都变成对人无益之物的专制制度驱逐出去吧！让曾经在过去那么多英雄心中熊熊燃烧之火在你们心中燃烧得更旺盛吧！但愿他们的英名在我们这里引起最亲切的爱和最热烈的尊敬！但愿在我们中间培养出像他们那样的人物吧！但愿受辱的奴隶为自己身上的锁链感到惭愧；让公民一听到你们的呼吁心里就感到温暖，乐得打颤！鼓励哲人深思熟虑，让他们有勇气去要求行使以自由为条件的种种权利！鼓励战士的可贵热情，他们在为保卫祖国而战中但不是在为压迫者而战中应该受到鼓励！假若他们口里说为国出力，那就希望他们保卫你们的权利，反对想取消你们权利的敌人！最后，希望理性在治好迫害你们的国王的偏见时，向他们指明：没有你们，他们的国家就既不可能强盛，又不可能富足，而且他们的政权也不可能建立在牢不可破的基础之上！

第七讲 政治概论

1．政治的定义

政治是治理人的艺术，或者说，是强使人们增进社会安全和幸福的艺术。毋庸置疑，对于有道德心的人来说，使人民幸福的艺术是最高尚的、最有益的和最有价值的事业；它始终是哲学家、是有理性而且富于责任心的公民和国王思考的课题。我们可以把政治定义为：治理国家和确定国家需要时所应依据的经验。

在私人生活方面，公民只应当关心自己并调整自己的言行以便履行本身职责并为保证自身幸福而劳动。命运使他成为国家首脑的人则既要关心自己，注意到自己的言行会严重地影响整个社会；又要关心抑制或引导各种各样的利益，多数人互相矛盾的欲望，这多数人每每是缺乏经验和理智的。最后，他还应当力求统筹安排人民和国王的利益，用说服的办法来处理这些利益，在说服不了时则使用强力。

再也没有什么事情比促使同一个社会的人共同行动更难办的事了。把多数人互相矛盾的欲望统一到一个共同目的上来，统一到一个它们老是要偏离开的共同中心上来，这是艺术。看来，无论什么事情都不会像这种艺术那样需要非凡的远见、洞察力和意志力了。强使人们放弃一切私人企图集中全力去实现一个常同个人嗜好、私利和成见相反的公共计划，这需要能力；强使他们服从法律规定的公共意志，这需要本领。这种能力和本领是生活经验或文明哲学所培养出来的智慧的真正最佳表现。只有最完美的智慧能够保证把国家机器的每一根发条拧紧到能够承受的程度。只有最高深的理性能够发明崭新的发条，当旧发条因这种或那种故障失去效用的时候，就用新的替换旧的。

政治的任务就是如此。但这还不能概括一切。政治不满足于关心社会内部情况，就不得不把视线越出这个范围。它应当用敏锐的眼睛注视相邻各民族的行动，注视它们的意向，制止它们的蓄意侵犯行为，预防它们贪权求利欲望膨胀的后果，不让它们有机会侵占自然条件或人民勤劳提供给社会的利益，最后则是促进其他独立的民族实现自己的计划。

2．同一种立法不能适用于一切民族

管理人民——意味着限制人民的欲望使保持平衡状态；压制其中某些人防止他们造成有害后果；指导那些能够利国的人做有利于国家的事。可是各民族的欲望同各个人的欲望一样是极其多种多样的，它们产生、保持和改变的原因在于法律、习惯，特别在于人们的信仰。人们的信仰又常常比自然、理性和法律更加强固有力，有时甚至会给最贤明的政治造成不可克服的障碍。这些欲望同适合它们的嗜好一样，因相沿成习深深地扎根在个人心灵之中，可以说构成了民族的气质。这种气质不可能一切社会都是一样的，因为各该社会所固有的生活环境和生活需要、各有关地区的气候和土壤、人民生产的性质、食品供应等等都对气质的形成和养成发生影响。而且这一切又使得各民族的生活方式和思维方式变得几乎达到无限多样的程度。

因此，企图用同样一些法律管理一切人类社会，那就不仅是轻率的，而且简直荒唐可笑。除最普通的规则以外，硬要在政策中规定什么东西那也是极其狂妄的。在实际活动中制定一切管理细则的工作常常犯错误并造成损害，而预计不到的情况则常常使得有关规定完全无效。用同样一些规则管理所有的人，其荒谬不智就如同用一张药方包治百病，或者把同一个生活计划强加给一切人一样。

事实上，有一些国家由于本身发展特点和地理状况倾向于尚武好战；另一些国家则比较需要安定与和平。一些国家由于受邻近一些不公正的强国包围，就应当整军经武时刻准备给一切敢于破坏它们安宁的敌人以反击；另一些国家由于本国土地贫瘠不得不在世界贸易市场上寻找大自然所吝予的富源，于是土地肥沃的邻国就把生产成品供应

它们。同时，各民族由于地理位置不同，幅员大小不一，情况也是千差万别的。一些民族领土辽阔；另一些民族疆域狭小。一些民族占有海岸；另一些则缺乏水域。一些民族有天然屏障保护；另一些则完全靠自身的实力。一些民族不得不在严酷的气候条件下劳动，同大自然作斗争，因此变得比较坚强、主动而富于进取精神；另一些民族生活在气候良好的环境中，生活需要很容易满足，因而显得娇嫩柔弱，无所作为。一些人努力工作以期改善自己的命运；另一些则消极无为，尽情享受，丧失一切活动能力。一些人勇敢、自豪、热爱自由，另一些人犹豫不决、软弱无力，似乎生来就要当奴隶。一些人不经营商业，陷入贫困；另一些人家资巨万，纵情挥霍浪费。最后，这一些民族受这一些法律、习惯、成见和宗教支配，而另一民族则受另一些法规、另一些谬见和观点支配。

由此可见，同样一种立法不可能适合于一切民族，因为自然和环境条件不同，就使得各民族的情况各不相同，各民族的需要千差万别，各民族的信仰也多种多样。政治应当管理实际上是怎样就是怎样的人；法律应当注意人们现在所处的环境。当风俗败坏、恶习盛行和信仰沦丧使人民和自然疏远的时候，只有最贤明的策略才能使人民回到大自然。整个整个的民族，世界大社会里的这些个体，同构成各个社会的个体一样，也会犯错误，也会陷入迷误之中。各个社会像生物体一样经历危机、疯狂、惊厥、革命、改变本身生活方式等时期；它们也诞生、成长，从健康到疾病，从疾病到健康，最后，它们也像人类一样，经过童年、青年、成年、衰老以至死亡，达到自然为它所造万物所规定的极限。

3．同一种立法不可能永远适用于某一个民族

因此，不难理解：在不同的国家和不同的历史时期里，政府既不能按一成不变的方法管理人民，也创制不出一种始终对人民同样有益的法律可以强制他们遵守。如果各民族始终处在同样状态，他们的需要也不会改变，而他们的远见卓识又能够预料到他们将要遇到的事变，如果他们的情欲又不会互相矛盾，那就可以要他们遵守适用于一切时代的不变的法律。但是立法者除了以他那个时代本国人民的情况

作为依据以外，任何时候都不能以其他什么情况作为依据。人口不多的贫穷民族没有发达的商业，没有自由，不可能采用人口众多、富足而又自由的民族所采用的法律。在政治社会诞生时期，民族只不过是一群贫穷而又野蛮的武士，他们既没有农业，也没有固定的居住地，更没有手工业和商业。他们并不觉得要留恋某一个固定的地区，而是不停地改变居住地点，过着流浪式的生活。后来这些游牧人定居在某一个地方，逐渐习惯于那个地方，尝到了安定而不过于担惊受怕生活的甜头。他们定居以后，开始从事农业、手工业和商业。不难理解，这些民族的法律应当跟着他们的发展和进步而改变。曾经对这个民族很有利的法律，后来可能变得极其有害。那些适合于尚武好斗的游牧人的法律，证明是不适宜于商人和农民的。各民族初期的法律总是简单的、数量也不多；可是随着需要的增加，这些法律内容就会详细起来，数量也会增加。最后，立法应当根据各民族不同发展时期的具体情况不断改变，当财富败坏着社会风俗的时候，立法就不能不给那些越来越多、越来越讲究的人类情欲加以比较有力的限制。

4．法律不可能永久不变

甚至连最聪明的思想家和立法者也会因为不注意社会生活中一切变化着的情况而常常犯错误。他们认为，制定几部不变的法律使人民幸福，政权稳固，就可以万事大吉了。他们希望在自己死后，人民所处的境况仍旧和自己在世时所见到的一样。他们没有想到，时间可能引起一些预计不到的事件，并且可能改变他们为之制定行为规则的那个社会的某些观念和需要。他们怎么能够预见到隐藏在大自然深处的和命中注定的事件呢！一般地说，只有历史经验能够教会他们懂得：风俗、习惯、成见所起的作用常常要比理性强大得多。

5．论适应古老制度的偏见

偏见使我们不深思事物本质就认为我们祖先制定的法律是我们现在治国的不可改易的法则，这样，我们就知道这种偏见多么危险！古旧的东西是这样威胁着人们，使他们提心吊胆，害怕不按旧章办事就成了亵渎神圣。于是造成一种印象，仿佛世代崇奉的古老制度排除了任何重新审查的可能性，似乎长期存在的东西总是神圣的、不可违反的。当情况变化，人民及其统治者都陷入困难境地的时候，他们通常总是乞灵于最初创制的法律，视为灵丹妙药。人们指望似乎他们只要开始照古代做过的那样去做，就会变得幸福一些，用以安慰自己，却不知道在新情况发生以前制定的法律并不能消除新情况所造成的困难。难道人们从来不知道，时间改变着人的信念、需要、欲望和成见，必然会造成他们的现状同从前有效的法律之间的矛盾吗？洛克在为北美乔治亚州制订法规的时候就认为这些法规的有效时间不会超过一百年[(1)]。

现代的理性应当不断修正、改变、废除那些古老的制度，生活的经验给我们指明了这些制度的错误、无益和危险性。大部分欧洲民族至今还受着一些古旧法律的压制，因为它们并不符合这些民族的现代生活条件。这些法律之所以还受重视，只是因为人们向来尊重它们。野蛮民族从前某个时候形成的不合理的风俗习惯至今还迫使文明民族听从。野蛮的征服者制定的军事法规至今还在一些和平国家生效，而这些国家的人民却是靠贸易获得生活资料。罗马法构成许多与古罗马毫无共同之处的现代民族的立法基础。法律、风俗、习惯即使在同一国家内的各个省区也是互不相同的。可是同一国家的每一个地区却都是按照古代某个时候执政的国王在目下早已不存在的情况下为这个国家制定的法规进行治理的。每一个地区都坚持要极力保持被它称之为权利和特权的古旧的规章制度，虽然这些东西常常是无意义的，不公正的并且十分有害的。

6．立法的缺陷

法律和风俗习惯如此五花八门，造成现代民族的司法事务杂乱无章，互相矛盾，同健全的理智几乎总是背道而驰。最文明的司法机关也受各种各样的习惯、偏见、繁琐的手续和草率的规章的压制，以致

不知道自己应该怎样作出判决才好。法律乱七八糟，含义不清，使得主张公道的人不知道自己应该站在哪一方面，只好由心血来潮作出决定。法律订得神秘、含糊、复杂，说明立法者故意设置陷阱，引人入彀。法律应该写得清楚明白，使应该守法的人一目了然。法律条文常常增加，说明这个国家政治不良。由于奇异的命运作祟，在一些吹嘘自己最自由的国家里，法律和修改法律的工作却全被置诸脑后。直到现在人们还不曾碰见过还可以忍受的立法。社会的议论，过时的权威，不假思索的因循守旧习气，甚至连最有教养的人也要受其支配。人世间如果完全没有法律，让人民听任自然的、健全的理智去管理，比起受繁多法令约束以致连认识本身的权利也受到干扰的情况来，他们常会感到幸福得多。但没有法律又会使司法案件被任意处理，公正和不公正的概念含混不清，判案时没有确定的、硬性的准则可资遵循。有时候为了迁就法律的字面意义，法官不得不放弃公正原则。这就使得民事诉讼程序迁延时日，甚至永不结案。国家有的是专门从事向其他公民说明和解释法学这门神秘科学的人。谁也不能自己迷惑自己说他已弄清楚了本身的事情，谁也不能确信权利已到了他自己手里。法律手续是为保护人民而规定出来的——这就是我们时代的公理。但是，有经验足以使自己不因违反某些法律手续而陷入法网和被关进监狱的人是为数不多的；同时在我们中间善于蹂躏显然属于别人的权利，使显然不公正的事情得以畅行无阻的人却比比皆是。那些有义务保证公民享受自己财物的人，却吃掉了公民的生活资料。这些生活资料成了许多贪得无厌的吸血鬼的虏获物，这些吸血鬼的唯一的事情就是模糊、颠倒和隐瞒真理，虽说他们也自我吹嘘，仿佛他们是在捍卫真理并会把事情办好。一些因这些人的贪心、虚伪或者无能而受到破坏的家庭常常视法律为灾难。公民们有时也不得不接受一些在最专制的国家里匆忙地随便地通过的决定，而舍弃许多自由而文明的国家所夸耀的虚伪的公正裁判和虚伪的公道原则。

7．法律应当根据国家需要修改

因此，如果各个国家或它们的管理者因某种情况陷入困境的话，那就希望他们研究人民联合的原理和人类本性的法则，希望他们采纳经验和理性的劝告，希望他们权衡这种或那种措施的利害。但愿他们

注意的不是过去怎样和现在怎样，而是将来他们必须怎样去做。他们再也不应当用荒谬而野蛮的习惯、规章、法律作为准则了，因为那些东西是以愚昧和偏见为依据的，它们的来历和本质是经不起仔细研究的，如若继续尊重它们，那只能说是崇古恋旧这种无意义的陋习造成的。

但愿各个民族总有一天会懂得，是为人民创制法律，而不是为法律创造人民。

断言古老的法律不能废除，这话就像要求成年人继续穿童年时代穿过的衣服，或者使用婴儿时期用过的襁褓一样荒谬。

随着社会生活日臻完善，变得比较文明，或者起了某些变化，社会的法律和规章就应该跟着修订。迷信的偏见和直接违反人民最珍贵的和最切身的利益的政策几乎把全体人民都当作牺牲品。国王们几乎从来不向经验和理性请教。人们应该接受天性和需要的指导，天性和需要比起任何法律、习惯和制度来应该更为可取，因为人们的权力产生在人类一切制度之先。社会理性同个人的理性一样来源于经验。我重复一遍，政策无非是适应国家需要的经验或理性。一旦法律开始产生弊端，就应当加以修订或废止。理性应该经常消除法律的缺陷，因为法律常常是暴力和偏见的产物。

8．哲学有益于政治

哲学家有时候为人民创制法律，像梭伦或李库尔赫[(2)]这样的睿智之士就是明显的范例。恶德逐渐渗入社会生活实际，常常能促使国家衰落或灭亡，只有那些肯反复深思人性的人，才能够认清恶德并改正恶德。因此我们不能听信空谈家的论断：仿佛哲学使人们不能做实际的事情。柏拉图认为，只有当哲学家变成国王或者国王变成哲学家的时候，人民才会有福可享[(3)]。其实，哲学难道不是研究因果关系的科学吗？不是分析什么对社会有益和什么对社会有害问题的科学吗？总而言之，硬说哲学对政治活动家无益，甚至会妨碍他们实施合理的政策，这无异说，认真考虑关系人民幸福的重大课题是无益

的，甚至是有危险的，人民只应该由精神错乱或因循守旧、粗心大意和胡作妄为的人去管理。据塔西佗说，阿格丽皮娜叫自己的儿子尼禄丢开哲学，不久尼禄就变成罗马的最狂妄最残酷的暴君[(4)]。

难道关于人类心灵和心灵各种活动的知识同政治毫不相干吗？政治的任务本来就是给这些活动指出方向的呀！难道盲目守旧的作风能够找到适用于一切预见不到、可以说是瞬息万变的新事件和新情况的方法吗？因此，下述情况就毫不奇怪了：立意非常明智的法律也总是不能收到预期的效果；最合理的规章也是不能长久适用；被认为是不容置辩的原则常常在实践过程中被推翻。

有一些事情是凭理智、思维和经验能够预见到并且能够加以预防的。但是人们内心的隐秘活动，他们城府深处刚刚露头的情绪，某些政治因素的作用，甚至凭借最能洞察事物的目光也从来发现不了，而这些东西归根到底却能使群众改变国家面貌，造成民族分裂，导致国家灭亡。

有人责难哲学，仿佛是它养成了人民漠然的处世态度，是它削弱了人民为祖国服务的才能。可是在一个人人遵从合理法律的国家里，在一个文明政府的统治下，哲学家在自由的人民中间始终是积极的公民，他们关心同胞的福利，激发人民爱国的热忱，为增进人民的幸福而劳动。在治理良好的国家里，知识渊博的人具有很高的威望，并且能够感化他人。在雅典，人民注意听梭伦、柏拉图和色诺芬[(5)]这些人的话。他们这些人享受同胞们极大的尊敬。在专制国家里，情况正好相反。那里有知识的人遭受疑忌，被视为不良分子。他们对于昏暗的政治只能做个使人难堪的批评者。他们只能暗中思量，把自己的意见埋在心里，纵然想哀叹被统治者的命运也只能在内心深处去哀叹，而那些统治者却是这样愚昧和这样粗心，竟然惩办一切勇于为祖国服务的人。

9．政治应当预见未来

最明智的立法也只能努力预测某些情况所能导致的有利或不利的结果，从而对这些情况所能造成的毁灭性后果加以预防，对可能出现的事件作好准备，预先为未来幸福奠定基础。看到那些治理世界的人的罪恶性的懒惰懈怠和粗心大意，看到他们如此轻率把人民的生命和社会的财富糟蹋在永无休止的无益战争中，看到立法者的无能、愚蠢和冒失，而法律又常常不但决定着人民现在的生活而且决定他们未来的命运，这就不禁使人想到：人民只是被一种偶然的东西统治着，理智和政治竟毫无共同之处，而那些决定人们命运的人并不考虑明天。目的仅仅在于保障眼前利益的政治是十分虚弱的和轻率的政治。政治应当预见和预防事态的进程。政治的智慧可以在突然发生的威胁国家生存的意外事件时帮助统治者应付事变。

10．法律应当按国家幅员大小有所不同

国家幅员大小和居民人数多少应当使法律内容有重大的差别。我们对于那些以一个城市的边界作为疆界的小国最为了解。这些小国的全体居民彼此接近，互相认识，他们在某种程度上都生活在国王眼前，国王也知道他们的需要和疾苦。这种国家和幅员非常辽阔、交通离中心城市越远越困难的帝国不同，它们的居民不需要后者所必需的严格、复杂和条文繁多的法律。正因为如此，所以大国通常最后都要陷入专制制度的枷锁之中。如果大国的政区规模同统治者的能力相适应，人民就会幸福得多。所以，把大国划分成若干区或省，再在一个领导者或一个人民代表会议的领导下联合成为邦联：这大概是大有好处的。这种人民代表会议由每个区或省的特别代表会议选出的代表组成。特别代表会议的参加者也由每个区或省的公民选出。有理由设想，这种邦联组织能够预防国家领土过分辽阔或过分狭小所产生的不便。小国加入共同的联合体，即邦联，就能获得新的力量。同时，可使人民免除无数灾难，免除大国所遇到的专制制度的祸患。为了使广大人民群众行动起来，拥有巨大的实力是必需的。再也没有什么东西像社会安定、政治清明的大国那样罕见了。

11．立法的任务

立法如果能够考虑并抓住下述因素的一切联系及其相互关系，就能达到完善地步。这些因素就是国家的地理位置，领土面积，土壤，气候，居民的气质、天赋、性格和信仰。这一切因素往往远不是互相协调的，因此，只有治国的人孜孜不倦地严密注意才能在国内各个经常互相斗争的势力之间冲突的条件下保持公正的平衡。因为社会法律不可能老是不变，而且社会需要也是时常变化的，所以政府应当毫不迟延地注意修理发条业已磨损的机器，还应当用新的发条替换业已丧失功能的旧发条。

古代一位哲人讲过：指挥众人的人应该是众人之中最聪明的人[(6)]。生活经验丰富的人掌握了知识就使他有可能给人民施加必要的影响。可以说，这种知识优势使最有经验和最有道德的公民有权为了全社会的利益领导那些知识不多的人。在这种情况下，治理就意味着做好事，意味着引导盲者和弱者前进。这时候社会如若得不到任何权益就不能同意把领导国家的权力委托给任何一位统治者。

总之，应该要求那些献身于政治活动的人的思想比普通人深刻，知识比普通人广博，经验比普通人可靠而容易被接受，因为普通人忙于本身工作每每不可能深思熟虑。我们知道，因为人民本来就有谬见，本来就有不正确的热情冲动，因为他们的理性已被各种偏见搞得暗淡无光（这常会导致他们本身的毁灭），所以当统治他们的人受错误观念麻醉、欺骗而弄得本身昏聩糊涂的时候，人民的命运无疑就凄惨和可怜了。政治应当公允持平，摆脱偏见和私心的影响。否则就等于让盲人走在头脑不清的人前头引路，势必使大家同归于尽。

12．不良法律造成坏人和恶人

有人说，立法似乎应该以所有的人都是坏的，都是不听话的作为出发点。可是说他们之所以如此是政治败坏造成的，岂不是更正确吗？因为正是政治败坏才造成恶习、贪欲和邪念泛滥于人世间。

政治管理如果比较合理，人们是会生活得比较好、比较幸福的。人们之所以坏，只是由于他们认识错误；他们之所以认识错误，他们自己认为乃是由于他们的幸福所涉及的那些客体，乃是由于他们能够得到这种幸福所使用的手段。

政治不应该压制个人利益，不应该阻止人们爱自己（爱己之心使人鼓舞），而应该善于引导人们为社会造福。为此，执政者在施政时应适应治下人民的心理，应使法律符合他们的性情、气质和特点。应该领导豪迈、勇敢和爱好自由的人民，启发他们的荣誉感，促使他们尊敬和爱戴公正的公民；应该利用合理的信念和论据指导有知识的人民。政治应当抑制私欲，使欲望高尚化；应该引导人民的观点和政治判断，如果政治本身成了私欲和错误观念的婢女，那就非常危险。任何错误认识都给人们带来危害，但是人们每每珍视自己的错误认识，习惯也使他们留恋自己的错误认识；强迫他们放弃他们一向尊重和珍视的错误认识，会引起他们的激动和愤怒。

统治者对待人民的宗教偏见应当特别慎重，触动它们就不免会引起危险。这是个正在淌血的伤口，手拿着药物也只能轻轻地小心地去医治它。人民像这样的病人，用药过猛总是使他生气，只有用姑息疗法或温和药剂医治不能奏效以后，才能使用猛烈药剂。当偏见造成的灾难达到极点以致使整个政治机体濒临毁灭边缘时，那些掌权者才偶尔违背自己的意愿勉强让人民过得好一点。同原先极力反对以后才勉强接受手术治疗的病人一样，人民最后还是会感谢那些采用必要严厉手段使自己避免死亡的救命人。

13．政治应当采取的办法。论教育

有人可能问：是什么办法，其作用虽不显著但能帮助社会机体避免一切危害它的因素同时又不会限制和妨害它的发育呢？对此，除了

教育以外不存在其他更有效的办法。

如果当局能够使臣民都受教育，如果那些想做国务活动家并以关心人民为己任的人本身摆脱了偏见束缚，懂得偏见的后果的全部危险性，那么，他们就能制止盲目群众所采取的鲁莽灭裂的过激行动，理性之光就会开始照耀越来越广阔的空间，全国各界人士就会逐渐获得同所负使命相适应的十分渊博的知识。

教育是政治活动家掌握的培养人民的情感和思想以发展人民的才智和品德的最可靠的手段。人在青少年时代接受人们所施加的影响的能力最强，因此，对于政府来说培养青年人作为自己未来的助手是很重要的事情。

青年人脑子里通常总是充满着一些抽象的概念和一些使人厌倦的教条，必须加以清除，培养他们具有天然义务、公道原则、公益心、爱护社会、忠于祖国、重视道德、志趣高尚这些观念。毫无疑问，这一切比那些空洞的思辨概念，比那些不合社会需要的大量无用知识要有益得多。

人民之所以陷于不幸，趋向邪恶，不善于在社会上生活，只是因为他们的领导人忽视自己承担的教育人民懂得本身真正利益的义务。坏政府只会分化人民，恫吓人民，钝化人民的道德感和公益心，使他们谋求个人利益而不顾社会利益——总而言之，这种政府老是散播恶德，因此它得不到美德也就毫不奇怪了。窳劣的法律，不公正的政府，有毛病的机构，荒谬的习惯，充满非人道和偏执性、阻挠人民自然来往的狂热的宗教迷信——靠这一切就永远培养不出良好公民来。

14．政治应当关心公民的风尚

政治的使命就是要培养公民的良好风尚。它应当养成人民具有为维护自己的生命和安全、为繁荣国家所必需的志趣。如果说人口数量对国家有极其重要的意义，那么立法就应该使婚姻关系成为人民的神圣的、珍贵的关系。立法要使有德的父母关心培养忠诚于祖国的公民，使儿童把服从视为义务；父母希望教好儿童，而服从则是儿童接

受教育的必要条件。立法应当鼓励公民知恩图报，处罚忘恩负义之徒，因为无情无义会使人与人之间善心美意的关系消失，而善心美意则是通过十分愉快的纽带把社会成员联结起来的一种感情。公正的立法将奖励科学、艺术和一切能产生实际利益的知识。它教导人民爱护公道原则，这种爱能消除人民中间一切弄虚作假、欺骗、说谎及其他产生互不信任的恶习。对于政府来说，治下的公民有道德是很重要的；再没有什么事比治理社会成员不道德的社会更难办的了。

为了教育公民，必须使他们观念纯洁，达到品德高尚的境地；无知和偏见从来只能造成一些品德很差的人。立法应当指导社会舆论，如果舆论不公正，不符合理性或社会利益，就别让舆论凌驾于法律之上。舆论正确合理，就会是公道的。它惩邪恶，奖善良，尊敬一切为公益出力的人。但判断舆论是否正确仍然是法律的本分，这样做就能有力地鼓励公民遵从道德，防止邪恶。

总而言之，政府应该考虑培养体魄强健的人民。它要做到这一点，必须保证国家丰裕富足，教导人民锻炼身体，改善生活条件。它应该教育人民具有善良的心肠，完善的德行，养成人民行事合乎道德的习惯，看见坏人坏事就愤怒，看到义举懿行就夸奖。最后，政府还应当培养人民的理智，使人民有教养有知识，足以充当国家的柱石。

大多数现代政府都对这个非常重要的问题采取可耻的漠不关心态度，再没有什么事情比这种态度更令人惊奇的了。欧洲没有一个国家，我重复一下，没有一个国家的执政者认真研究过教育人民的问题。我们在任何地方看不到提倡体操运动，以锻炼人民的身体；看不到培养真正的美德以塑造人民的心灵。至于科学，他们似乎已把它交给了几个不大知名的人去包办，而且国家是从来不向这些人征求意见的。因此，在现代人中间到处只看见能力薄弱、教养很差、道德败坏的人，那就丝毫不足为奇了。不管我们怎样夸耀知识丰富，但是治国科学的水平还是很低的。

15．政治应当培养国务活动家

如果伟大的政治艺术在于关心培养政治所希望看到的人才以满足国家的需要，那么，只有教育才是能够造就这种人才的手段。教育适应社会生活条件能够使青年人有的重视农业，有的重视商业，有的重视军事艺术。大多数政府都有一些最令人感到遗憾的缺点，其中一个就是轻视教育人民——他们能够帮助政府治理好国家。

令人得到一个印象，似乎是国王十分无能才随意任命一些臣民担任国家职务，执行最困难的任务。好像这些人能够靠什么奇迹就有了居高位所必需的才能和知识。

因此，有些人靠偶然意愿、靠碰运气就来领导人民就完全不足为奇了。在许多国家里最高职位都被这么一些人所霸占，他们是靠出身、靠虚名、靠不辨是非的国王的偏爱、靠妒忌公民有真实功绩的宫廷阴谋上台的。

设想有才智的人就够资格成为大臣或国务活动家，那就错了。才智之士如果不明白道理、没有经验、不诚实办事，常常会变成危险的武器。想象压倒理智，就容易造成非常不幸的失策。坏人的才智是破坏性的才智。国务活动家应该具有适合其职业的才智——聪明、公正和贯彻始终的精神。

但是，唉！掌权的人挑选那些视政治艺术为terra incognita [(7)] 并且完全缺乏居高位所需品质的人作助手，那是太常见了。人民做这些虽受国王委任但没有能力处理国务的人的牺牲品的，比做命运的牺牲品的要多得多。各地学校至多不过是用来培养军人，或者传授一些取自冷僻科学（美其名曰法学 ）的肤浅知识；没有哪一所学校是为培养想研究谈判和缔约艺术的人，为培养想研究商业经营、财政管理以及确定人民真正需要等科学的人开设的，简言之，即为培养想研究政治的人开设的。无能的大臣通常总是盲目地因循惯例、墨守成规，他们辗转交接权力，却从来没有一个人善于理智地运用权力。他们的行动都是以自己认为是神圣不可侵犯的古旧的偏见为出发点，但每个人又任意抛弃前人所遵循的预定计划。他们在管理方面和计划方面没有任何连贯性，没有任何预见性，没有任何打算提出一些可以预防意外事件的办法。

让公民有可能通过各种不同途径在人生道路上获得成就吧！但愿他们每个人从青年时代起就走上他命中注定要走的或他自己愿意走的道路！但愿任何一个在自己活动范围内以才具优异、作风正派、为人诚实而出类拔萃的人深信自己有朝一日一定会达到自己凭勤奋劳动所应该达到的目标。但愿他们用以鼓励未来军人的精神不同于用以培养法官或国家公务员的精神；但愿把培养经商的人的教育同培养手艺工人的教育区别开来。但愿对世俗人的教育同培养任何苦行僧或教士的教育区分开来。希望人人都学会为祖国出力，同时也希望每个人都按照自己的特点学会为祖国服务。

如果国家的威力取决于用以鼓舞人民的精神，如果说国家实力雄厚应归功于人民意志统一，那么，培养人民为民族利益和民族需要所要求的情感的工作，何时开始都不嫌过早。要知道，正是在青年时期最容易激发人们的热情，教导他们崇拜伟大人物，热爱公共福利和自由。正是在这个时期最容易教导年青人不怕贫困而怕受人轻视；不怕冒险犯难而怕蒙羞含垢；不怕死而怕受辱。正是在这个时期可以教导年青人懂得功绩和体面重于财富，才能重于出身，品德重于光荣头衔。这样教育出来的青年到成年的时候就会成为防止敌人侵犯祖国的钢铁长城。

16．政治平衡

政治应该在保卫国家所必需的各种社会工作之间保持平衡；它应该合理地支持在现代条件下对社会特别重要的工作。可是，因为社会的需要是门类繁多的，而且经常变动，所以合理的政治不允许破坏平衡，让一个方面的社会工作压倒其余一切方面工作。由此可见，教育人民的工作应当适应时代条件和社会生活环境。

忘记这些道理就会造成许多弊端，给国家带来灾难。某些民族之所以衰弱，而终至灭亡，正是由于政治失去平衡造成的。军人政府只注重练兵，这种政策使国家人口减少，农业荒废，商业受轻视或者受压制。要是国家只喜欢发展海运业和商业，结果会怎样呢？结果是国

家武备削弱，它的安全成了发财致富思想的牺牲品。贪财的欲望如果不约束在合理限度内，就会麻醉和败坏民心。

我们且来考察一下社会生活的各个方面。

17．论人口

据政治家论证，人口是一切政府都应该重视的基本问题。然而由于国王们狂妄无知，事实上各国政府很少关心这件事。遍阅人类史册，你就会觉得惊奇：大多数国家的人口减少得多么厉害啊！我们很难相信我们祖先时代的统计，但事实却无论如何不容怀疑：小亚细亚和埃及过去人口是那么众多，希腊、意大利、高卢[2]、西班牙和北方各国曾经被称为人民的养成所（8），现在人口减少了，因此土地也耕种粗放了。眼见到这种悲惨景象，不由你不设想：总有一天人类将不得不消失无踪。消失的原因不在于自然激变，而在于统治者狂妄行为造成的大灾难。在人类一切仇敌之中最危险的仇敌就是人。国王的权位欲遇到机会就成为消灭人民的最有效的武器。

18．论人口稀少的原因

造成大地上人烟稀少的原因很多。这些原因差不多到处同时而且是协同一致地起作用，仿佛是力图更有效地消灭一切人口似的。专制制度顽固地在地球上到处建立自己的毁灭性统治。这种制度既使人民受灾受难，又常常窒息人们要求繁衍后嗣的自然之声。人民遭受压迫，不能从事农耕；人民不能务农就无力繁殖后代。玩忽职守的残暴政府激不起人民的劳动热情，也不想保护人民预防饥饿、疾病和死亡，这在土地荒芜、十室九空的地区，在死水和瘴气很多的地区（灼热的沙漠和稠密的森林妨碍空气自由流通所以形成瘴气），成为常见现象。腐败的政府毁灭居民，毁灭农业，也毁灭一切有利于人民健康和国家富强的条件。

好大喜功的国王总是驱使人民参加战争。在人民看来，连年不断的残酷战争无论过去和将来始终都是造成巨大破坏的原因。再没有什么事情比人们不幸地轻率地参加国王们的无谓争斗更具有毁灭性的了。

为了满足某几个“英雄”的狂妄欲望，人民的鲜血不断地洒遍大地！这些值得憎恨的“英雄”似乎时时刻刻都在赌咒发誓要把人民赶上屠场。国王们只在无数军队保持战备状态的时候才认为自己强大无比。士兵待遇菲薄，生活缺乏保障，加上经常行军作战，根本谈不到结婚成家。军事长官们仿佛害怕士兵变成老百姓，常常下令禁止士兵结婚。

养兵太多不仅是人口减少的原因，而且根本就对国家不仅无益而且有害。一旦战争结束，士兵们就会游手好闲，无所事事。他们只会打仗，以军人的职业自豪，如果叫他们从事有益劳动，他们就会觉得脸上不光彩。

宗教迷信比自然、比政治、比国王的威力更大，也应该说它是许多国家人口减少的原因之一。罗马天主教是公共福利的最恶毒的仇敌，是健康政治的最大的敌人。它仿佛抱定宗旨非把地球上居民一概消灭不可。天主教认定遵守独身 誓约的人胜过结婚的人，但这种优越之处未必有谁明白。天主教宣称放弃生儿育女之乐的人有美德。它在笃信宗教的国王鼓励下常使全国充斥着懒散无益之人，如俗话所讲的，这些人是“生来有福”之人，自己不劳动却贪吃国家财富，把死后不留后嗣当作自己的功勋。我们在这里且不说宗教战争那一场一切战争中最残酷的战争，在这场战争中同属一个国家的人民在本国国王和僧侣的教唆下，为了毫无意义的盲目信仰而互相残杀。多少世纪以来，千百万人为国王们的迷信和僧侣们的虚荣要求作出了牺牲。

商业开始是为满足民族的实际需要而兴起的，渐渐地又在商人中间燃起了漫无止境的发财欲望，于是创造出一些只有靠牺牲居民才能得到满足的人为需要。海运业和商业成了欧洲各民族占压倒优势的追逐对象，每年都有成千上万海员为这尊贪婪的偶像献出生命，国家也不得不在气候恶劣的遥远地区丧失大量臣民。这些人丧身异国仅仅为了保证给自己的同胞提供某些商品，本来没有这些商品他们也完全能

够过得去。难道勤劳的人民对于国家不比两个印度[9]的一切最稀罕的商品更珍贵吗？！

19．再谈人口问题

贤明的政治即使在人口增长的情况下也应该保证人口和土地的合理比例。人口数量应该适应国家土壤的肥沃程度、农业的发展水平和居民的劳动积极性。让不毛之地住满了人而不能养活他们，即使做得到，那又有什么好处呢？只有专制制度才会这么狂妄，才想在被它弄得荒芜的土地上拥有众多的人丁。他需要那么多人口只是为了把他们变成乞丐，变成社会的负担。专制制度既不懂得人的价值，又不懂得应该怎样使用人。暴君认为，他的领土上最好住满人，可是住在那里的却是大量无事可作而暴君又不会加以使用的人，结果，他们除犯罪以外别无生活门路。

城市居民总是来源于乡村。田地的出产应该供养全国居民，城市是商品的市场和仓库，为农民提供必需品。再也没有什么事情比建立大城市同贤明政治更背道而驰的了，因为大城市最后总是吞没了国家的几乎全部财富和几乎全体居民。在君士坦丁堡住着无数因受暴政压迫离开田园荒芜的乡村流入京城寻找避难所的农民；同奥托曼帝国其他所有城市一样，君士坦丁堡几乎不断地遭受饥荒和鼠疫的苦难，鼠疫总是与饥荒结下不解之缘。

在组织良好的国家里，不应当让人们从一个地方流徙到另一个地方，但是财富则应该在全国自由流通。太大的城市仿佛是国家机体内的血管阻滞或部位栓塞，这些部位可能产生的恶性肿瘤会使病害扩散，阻碍血液循环，最后导致整个机体死亡。乡村居民生活中充满互相关心的情谊，很少遭受人口密集地区所避免不了的那些弊害。深居简出、需要简朴、生活宁静和平，使得人民心地诚实、行为端方、留恋乡土，也使得人民愿意促进人口增长、关心后代。

在城市里，人们的需要、欲望、恶习都在不断地增加，同时这一切使人们疏远的因素会导致人们彼此厌弃。游手好闲无所事事的人为

一种无法抵御的强大力量所征服，会堕落到邪恶的生活中去，从而使身体和精神都失去常态。贤明的政治应当使人民感觉得乡村生活舒适。如果温和的政府使人民能够安居乐业享受自己适度劳动的果实，人民将是幸福的和心满意足的。这种适度的劳动对于那些愿望合理而有节制的人，对于那些没有因受城市坏影响而变得贪心不足的人始终是足够生活的。由于政府采取这些合理的措施，土地就会得到精耕细作；个人利益会使农民加倍勤劳；政府将会加紧努力积极修整道路，开凿运河，兴建公共工程，鼓励有利于经济的发明，特别是推行公平合理的报酬制度。但是只要政府准许达官贵人压迫农民、任意征税、轻视和侮辱农民，使农民失去必要的勇气，那就不管政府采取什么办法发展农业都将收效甚微。压迫会使农民离开他们祖祖辈辈耕种过的田地。

20．论农业

在一个国家中，一切产业都是互相关联的。农业工作需要大量牲畜，土地需要耕作和施肥，肥料能促进草地的发展，草地能饲养畜群，而这一切又以发展商业和工业生产、增加消费为先决条件，但发展商业和增加消费又以农民富足为前提。农民之所以留恋土地只因为土地能保障他们生活富裕。奴隶耕地始终粗心大意是因为他们生活毫无保障。

政府借口要使农民更加驯服就加重他们的租税负担，以致使得农民既不能保证自己的生活资料，又得不到有益健康的食品，甚至连找件蔽体的衣服也很困难，最后，他们看到自己辛苦劳动不能摆脱贫困，耕种土地也就开始马虎起来了。根据这个情况就足以使人深信政府这种做法是多么残暴而愚蠢。农民只吃谷物和水，睡光秃秃的土地，没有衣穿，没有屋住，吃也吃不饱：这是够悲惨的。整个国家使农民落到这个地步，那就证明税捐负担已破坏了农业生产，引起农民厌恶农业劳动。政府再向这些一无所有的人征税，那就什么也得不到。灰心丧气的农民会沦为乞丐。乞丐大量存在就证明政府玩忽职守、暴虐无道。当健康的人民辛苦劳动而不能保证自己的生活资料时，这就确切证明政治制度存在着严重的缺陷。

我们已经说过，人口增长促使农业的兴旺和发展，国家的人口越多，人民越应该使土地丰产。但是，人口增长的潜力却有个限度，农业的潜力同样也有个限度。人民越是幸福，人口就增长越快；人口增长最后会达到土地不能保证人口需要的地步，到那时候就要考虑建立殖民地。殖民地属于国家而不脱离国家，会促进国力增长。

21．论殖民地

建立殖民地是欧洲人贪财欲望毫无止境的后果。这种贪欲常常造成繁荣昌盛的君主国人口减少。在宗主国本身人手缺乏的时候去建立殖民地，再没有什么事情比这更轻率的了。西班牙由于频繁战争、宗教迷信以及政府的偏心固执和纲纪败坏，人口本来就不多，却仍然走上征战的道路，在新大陆建立殖民地，消灭当地居民，也丧失了本国未来的公民，结果弄得国力衰敝、无所作为，甚至到了可耻的民穷财尽的地步。中华帝国走的是另一个极端。它禁止本国臣民出国。尽管中国人民非常勤劳，饥荒还是在这个人口异常稠密的国家造成骇人听闻的大灾难。盲目忠于祖训和旧习，重视生男育女，但人口过多也给这个国家造成致命危险，以致国家不得不采取野蛮手段对付人口问题。瑞士政府虽然是个温和的政府，但因为人口过多，在这个土地贫瘠的山国造成饥荒，迫不得已把自己的公民卖给欧洲一些好战的强国去当兵，以摆脱人口的压力。这种政策令人想起某些要塞司令官的办法，他们为了减少被围要塞内吃口粮的人数，竟强迫自己的士兵冒险出击。

一个国家当人口过多，超出供养能力，使人民不能过幸福生活时，建立殖民地是有益的。各国建立殖民地时应该抱定宗旨让殖民地组成新的民族。新民族可以与宗主国人民结成联盟，保持同胞关系。为了达到这个目的，殖民地利益和宗主国的利益应当互相照顾，必须使殖民地享有宗主国所享有的权益。宗主国必须牢牢记住：殖民地居民是为保障本身福利而劳动，如果宗主国不保障他们的实际权益，他们就会不同意为宗主国而劳动。为了保持宗主国人民和殖民地居民的和睦关系，处理事务必须十分小心谨慎。

给人一种印象，似乎欧洲人民对所属殖民地的性质和权利至今还缺乏明确的概念。他们把殖民地居民看作是不值得关心和支持的背叛者。但是，贪欲熏心的宗主国一旦发现殖民地居民由于勤劳而兴旺起来，羽毛丰满了，脚跟站稳了，通常就会坚持自己特权，要求他们服从自己，不然的话，就给他们设置重重障碍，给他们的活动制造困难和约束，于是激起殖民地居民的愤怒，或者在许多情况下迫使他们失去积极性。对于这种指责，甚至连最自由的民族也不能避免，它们理应比别人更好地懂得民族的自由权利和本身固有利益[10]。宗主国认为，似乎为母之道使自己有权约束、压制或者至少有权继续带领自己的子女，其实这些子女早已长大成人并且能独立行动。殖民地在人口稀少力量薄弱的时候，比较容易忍受自己对宗主国的从属关系；当已经发展起来开始觉得自己有力量的时候，就懂得为本身幸福所必需的自由的价值。到宗主国力图限制殖民地发展工商业的时候，殖民地脱离宗主国的进程就会大大加快。如果殖民地距离宗主国很远，如果宗主国地域辽阔，不要任何外援也能处理好自己的事情，那么这种分离过程就会特别加快。父母对儿女的权威越大，儿女就越是想摆脱父母的监护。宗主国如果采取凶狠的晚娘那样行为，那就应该预料到殖民地居民会变成不听话的儿女。任何殖民地一旦对宗主国开始不满，一旦有力量足以保障自己独立，它就可以变成独立国家，脱离同它有亲缘关系的宗主国。

但愿各国国王都让自己的臣民有可能享受和平！但愿他们都使自己的臣民过幸福生活！这样，在他们的国家里农业和工业都将持续发展。可是，政策始终应该适应情势，政策被迫向必然趋势的力量让步的时候一定会到来的。人口过多，对国家、对个人同样都是有害的。只有在这种情况下才有理由考虑建立殖民地。自由和平的人民如果管理得公平就会迅速地精神奋发起来，变成积极的和热爱劳动的人民。他们创建工业，恢复残酷战争所造成的各种损失。战争乃是命运迫使他们要受到的考验。

但愿国王们终究会懂得人的价值。但愿他们不再使人民流血牺牲。但愿他们促进人民为改善自己的福利所作的努力——一俟自由让人民有这种可能的时候。最后，但愿他们不要期望从失去自由的人身上得到什么。自由对于每个人都是必要的；人享受不到自由，劳动就不乐意；繁殖了后代也只会感到懊悔；他也下不了决心热爱劳动和立志开创事业。总而言之，人没有自由就享受不到一点自然的恩惠。不

公正的和不尽职责的政府有没有权利埋怨农业发展得不够、人口增殖得不多呢？难道不是政府自己蹂躏自己的国家，把它变成废墟的吗？难道不是政府自己压制了人民繁殖后嗣的欲望吗？

22．论赋税

赋税问题是政治应该研究的最重要问题之一。赋税常常是国王和臣民之间发生纠纷的原因。人民的领导人只顾满足本身的私欲，或者屈从于手下谋臣策士的贪心，认为自己一旦使用暴力或巧计把人民大部分财富抓到自己手里就万事大吉了。政治的秘诀在于不断地增加赋税，在他们中的大多数人看来，这仿佛就是政治智慧的杰出之作。另一方面，人民则惋惜自己丧失了自己的劳动果实。每个人生性都重视自己，轻视他人。虽说他也是社会一个成员，但让自己享受自己拥有的财富，比起牺牲一部分财富造福社会，显然要情愿得多。人民对个人利益和社会利益的关系常常认识不清楚、不稳定，他们总是不大懂得对祖国承担什么义务。

遵循公道原则的政治可以使人民对牺牲部分财富的必要性并不觉得太严重。人民越是爱自己的政府，就越是信任自己的政府；政府保证人民获得的权益越多，人民越是乐意为政府作出牺牲。在公道原则和合理的自由占优势的地方，在国王除人民利益以外没有其他利益的地方，在向人民征收的税款全都用于支援国家和保障国家安全的地方，为了达到显然对自己有利的目的，人民是不惜牺牲自己财富的。到这个时候，人民保有自己财富的愿望，让位给保全社会以保全小我的愿望。看来，赋税总是要同政府对人民的爱护程度相适应，同人民的财力、人民所享受的利益及好处相适应。如果有一些国家那里人民缴纳的赋税不多，出现这种情况肯定是因为那里土地不够肥沃，农产品产量不高，或者因为政府玩忽职守或者残忍无情，不能保证人民获得任何利益及好处。在大多数自由国家里，赋税收入是相当充足的。这些国家繁荣的商务带来了财富，财富分配也比较平均；人民享受自由，自由按照善良意志、毫不勉强地促使他们精神振奋地去增进公共福利。

23．论征税条件

征税必须普及，赋税应该归全体人民负担；免税在公民之间会造成非常不公，令人难以忍受的不平等，通常它只适用于那些比他人更能帮国家办事的人。任何暴政本身的不合理性就包括：赋税大部分由不幸的贫民负担，得到豁免的主要是最富有的人。在政治腐败的情况下，要用自己的劳动养活全社会的农民始终十分贫困，多半要按完全任意规定的税率纳税，可是有名气的富人反而可以完全免税！这样丧尽天良、残酷无情地牺牲穷人的利益以保障最有钱有势者的利益：享受这种特权的人是多么卑鄙无耻！

税率应当固定。每一个公民都应当确实知道，他应当协助支持社会到什么程度。任意征税是压迫和营私舞弊的根源，它给偏私、妒忌、报复、贪婪及其他私欲提供了自由活动的场地。

赋税应该适合每个人的收入，适应国家给他享受的权益，主要的是适合国家的真正需要。如果赋税随当权者的贪心任意决定，那么征税就会毫无止境。当赋税超过公道范围，人民就会失去生活能力，于是他们就不得不违法逃税或者停止劳动，甚至离开祖国远走他方。

赋税应该用简单的人民容易明白的办法征收。只有财富相当多的人才应该纳税。税制繁杂苛细也是一种无理的压榨。这只会加重人民的负担，却不会给政府带来任何好处。这只会使某些人靠牺牲人民的利益而发财致富。这些人会引起人民痛恨，因为人民认为他们是使自己陷入贫困的祸根。

农产品税也许应该课征实物而不应征收货币。懒惰的贪财的统治者却只认得货币，可是政府难道不需要粮食供养军队吗？难道剩余的粮食不能出售，把实物变成货币吗？最后，政府如果认为征收实物对自己不方便，难道不可以包给别人去征收吗？看来在一切情况下征收实物税无疑比征收货币容易些，因为实物来自田间，没有任何欺假。应当注意到，农民不是经常能够找到农产品销路的；他如果很穷，为了换取货币纳税，就不得不贱价出售自己的农产品，这样就使他失去待价而沽的机会，无法摆脱穷困。

课征消费品税不应涉及维持人民生活的必需品。课税重点应当放在满足求奢华、好虚荣的富人的人为需要的物品上面，这种富人的奇思怪想是与时俱增的。

规定商业税应当特别小心谨慎。商业是个容易吓跑的任性孩子，只要一旦限制它的自由，它就会消失不见。对生活必需品征税过重会使大多数居民变成违法分子，国家渴望得到的税收将全部落空。

预定发付国外的产品决不应课税。征收这种税会使农业和工业丧失发展动力，也会妨碍合理政策所应达到的目的的实现。

24．论国家财富

要使人民有能力向国王纳税，国王就要保证人民丰衣足食，积蓄财富。人民生活贫困，政府就不能富足。治国的人老是设置障碍妨害臣民的事业心，或者仿佛为了奖懒罚勤，任意横征暴敛，在这种政策改变之前，人民就只有贫困，丧失任何劳动热情。在一切使国家致富的必要条件中，自由是最重要的条件。可是在富裕之国很快又会滋长出弊端来。金钱如果成了强国的主要动力，那么落到狂妄政府手中就会变为经常破坏国家的工具。民族也如同个人一样每每滥用自己的财富。它们常常只为一个目的——满足统治者无聊的虚荣心，就轻率地毫无裨益地浪费财物。最后，这些财富又会成为国家所利用的唯一力量，造成人欲横流的局势。到那个时候，奢侈之风刮遍全国，迟早会导致国家衰亡。

由此可见，政策应当明智，应当遏制人们心中的贪欲。只有特别提高警惕，才能防止贪欲引起灾难，或者至少推迟灾难的到来。

25．论战争掠夺财富

社会同个人一样很难忍受贫困。社会也同个人一样，当它把自己的贫困同周围各民族的繁华富庶和完善的生活设备相比较时，就会觉得更加可怕、更加不堪忍受；那时就会充满妒忌、仇恨，希望跟别人并驾齐驱。这种激情之火循着自然倾向越烧越旺，最后使各民族都忘记了自我克制，忘记了要把自己约束在某一范围内的必要性。各民族致富之道只有两条：一是征战，一是贸易。富足民族永远抵不住贫穷好战民族的冲击。亚洲曾经是马其顿人的战利品。罗马人靠掠夺被征服地区发财，但自己也遭到从北方寒冷空间涌来的贫穷而野蛮军队的洗劫。中国和印度是在鞑靼游牧民族攻击下垮台的[(11)]。征服对于某些人始终具有巨大的吸引力，但它助长人们的惰性，驱使人们伺机迅速或以突然冲击的方式侵夺别人长期操劳所积累起来的财富。征服者的行为通常旨在满足自己的权位欲和虚荣心。他用抢夺战利品怂恿和引诱士兵为自己卖命。财神对士兵至少拥有同战神一样的权力。

26．论贸易

贸易是各民族发财致富的另一途径。贸易分为国内贸易和国外贸易两种。国内贸易在同一个国家内部臣民之间进行，交换各人的生产品。常常出现这种现象，同一个政府领导之下有些地区发生饥荒，而另一些地区则各种产品丰富，甚至过剩。疏通流通渠道，方便各个地区产品交换应当是值得全民关注的政治课题，这种交换对于保存整个社会和保证社会繁荣都是非常必要的。只要一个思虑不周的政策就能阻碍同一个国家的人民和自己的同胞之间的自由贸易，更不要说制定一个罪恶的政策了。这类政策能够摧毁农业发展的一切动因。它的根源只能是可恨的特权和垄断权。它剥夺同一个社会各个成员互相满足需要的可能性，它牺牲大多数人，却富了少数几个人。当政策只保证几个人的幸福而牺牲大多数人的幸福的时候，这种政策就变成了暴政。

对外贸易是一个民族和另外一些民族进行的贸易。一个民族领土辽阔、土地肥沃，加上人民勤劳，农产品保证自己需要而有余，就可以拿出一部分供应其他自然条件较差、进取心较差的国家。这种贸易名叫出口贸易。在这种交易中，出口产品的民族或者换得自己所缺的

物品，或者换回贵重金属。人们商定把贵重金属作为财富的标志。自然在人和人之间所确立的不平等在各个社会之间也显示出来了。各民族生活所在地区、气候不一样，土壤肥沃度不相同，居民从事的职业不一致，所出的产品也各不相同，因此各民族出于自身的需要，实际上处于互相依赖的状态，这样，它们彼此都有好处，都有必要。由此可见，贸易是把相距遥远的各民族联系在一起的纽带。贸易建立起它们之间的相互关系，使它们相互承担义务。不过贪得无厌的武装商人也十分经常地背弃自己所承担的义务。

欧洲人发现了一些遥远地区，根据他们对待当地人的态度来看，可以认为他们比那些最不文明的野蛮人还要狂妄得多和不人道得多。他们把远方人看作牲口，认为可以欺骗、掠夺和消灭他们，而毫不感到羞耻。大家可以确信，欧洲人是很少打算把这些民族当作自己的朋友或同盟者的。当力量在贪婪的商人这一边时，当他们深信他们的罪行能使国家获益、会得到国家欣然同意时，世间就没有哪一种动物比这种商人更凶残的了。

27．论财富所产生的威力

一个民族的财富随着它的剩余产品数量的增加，随着它的土地肥沃程度的提高，随着耕作方法的改良而增长，特别是在其他民族需要它的产品，而它本身对于其他民族的产品并不感到很大需要的情况下。大量财富的标志即货币资金集中在经营盈利商业或从事交换的民族手中，它所积蓄的货币多于它的贸易对手。因为这些货币对于一切民族都是财富、权势和福利的尺度，所以这个民族肯定会对其他民族占优势地位。大家需要它，依赖它，或者对它抱有妒忌之心。

我可以断言，这种优势是不可避免的，因为货币是财富的标志，同时能产生权力。金钱能够雇佣由贫穷民族的士兵组成的军队，因为贫穷的民族把本族人民的鲜血和生命出卖给富裕的民族。金钱能使船舰散布海洋，也能缓解外交谈判中的意见分歧，促成和约的缔结。但是，金钱同时也能腐蚀国王及其大臣。黄金的闪光常常使各民族的统治者盲目处理最重要的利害问题。最后，一切民族所感觉到的对黄金

的需要，或者一切民族认为感觉到的对黄金的需要，都会驱使它们从属于那些能满足它们金钱欲望的人。

28．贸易应当自由

以上所述一切证明，为了经营好贸易事业，一个民族首先应该考虑怎样从自己的农产品中获利。但是，它要做到这点，就非得拥有众多的人口不可；而要使人口增加，我们已经说过，就得有合理的国家政权组织，就得让人民享受自由。

如果说自由是发展贸易的条件，那么贸易反过来对于维护自由同样是必要的。因为热望自己的生活过得幸福，是人们从事贸易的思想基础，所以在选择贸易方法方面不应该受到限制。明智的政策是允许人民用自己认为最符合本身利益的任何方式发财致富；要修正这方面的失误，凭生活经验就完全足够了。大体说来，一个民族如果享有自由就不会长期做亏本生意，大多数人的智慧很快就会帮它纠正个别人的错误。再也没有什么事情比贸易更需要谨慎从事的了；一旦当局给它设置某种障碍，贸易就会完全消失。不妨把贸易比作河流，人们建造堤坝迫使它改道，就很少能够再回到被迫放弃的河道上来。你们如果剥夺贸易的自由，任意征收贸易税，将会很快完全扼杀贸易或者迫使所有臣民都变成违法分子。你们将不能不付出极其高昂的代价去制裁他们，其结果就是使你们奢望获得的收入完全落空。

总而言之，贸易需要最充分的自由。贸易越自由就越是兴旺发达。政府无须为商人做什么事，只要让他们有可能做他们认为必须做的事情就行了。他们的实际利益会比一切规章制度更好地指导他们去做自己的生意。那些受了挫折的人会因此警告其他一切人注意防止他们应该避免的危险。国家只须保护贸易就可以了。那些给人民以无限自由的民族能够坚信，它们一定会战胜其他所有民族的。

29．论贸易的界限

一个国家从外国进口的只宜是因受自然条件限制自己生产不了的或者不能保证人民生产的一些最必需的商品，这是十分自然的事。然而这个非常容易理解的道理却常常为大多数当权者所否认。在其他条件相同的情况下喜爱本国产品这是必要的。如果有人竟喜欢外国商品，那我们就有权推测：要么是外国商品较好，要么就是政府有意压制本国人民生产，阻止本国农业和商业的发展。

人民需要的东西越多，他们对能满足这些需要的人的依赖程度就越大。因此，政府应尽可能限制人民需求的过分增长。如果理智不为他们确定一个界限，他们的需要就终归会完全满足不了。久而久之，一些最稀奇古怪的嗜好和幻想就会变成他们的需要，到那时人民指望从中获得实力的财富，就只能花费在凭空臆想出来的需要上面，花费在只有幻想价值的非必需品上面。欧洲每年要花费大量现金以满足居民奢侈豪华生活的需要，印度斯坦除胡椒和硝石以外拿出一些什么东西给欧洲以补偿这笔现金呢？幸而在贸易问题上各民族都显得狂妄无知，因此大家所受损害都差不多。

30．论财富分配

国家领导人应该关心全体人民有足够的财产，也应该注意使他们之间就富裕程度而言一般达到最大限度的均衡。为数众多的人用自己的劳动、技艺和才能的成果采取某种方式参加贸易活动，贸易所得的财富就在这些人中间进行分配。农民、工人、水手乃至学者，所有的人不管怎样都会受到贸易的良好影响。这样，贸易就使全国普遍富裕起来，向全国每个角落供应生活资料。

就贤明的政治而论，重要的是不要使财富集中在少数人手里。培根曾经把国家财富比作厩肥，如果把厩肥堆成大堆则不但对土壤无益，甚至会损害土壤的肥力。要是把厩肥分散到大田里，哪怕只撒上薄薄的一层，也能使整片大田增产[(12)]。

可以认为，一些政府已经把这个重要道理完全忘记了。差不多在一切国家里总有四分之三以上的居民穷得一无所有，而大量的财富和

地产却集中在少数人手中，政府对于这些少数人似乎是关怀备至。凡是态度比较公正、头脑比较健全的政治活动家都应当懂得：正是私有财产使人民依恋祖国；一无所有的人就对什么也不珍惜；在一个乞丐和流民充斥的国家里，犯罪现象会迅速扩散开来，以致无法根绝。社会利益要求大多数社会成员都过某种丰裕生活。当全体公民都能够用适度的劳动保证自己过丰裕的生活时，国家就能够要求他们为国出力。当国家的全部地产和全部财富都归少数人所有时，这些人就会变成国家的主人，国家要想从他们手里把积累的财富拿出来，就非作极其艰巨的努力不可。除此以外，财富分配比较平均，还能鼓励全体社会成员积极工作，使每个人都感到自己精力充沛，大有作为；反之，财富分配不均就会使人们懒惰、灰心，作无结果的盼望，甚至走向犯罪。

31．特殊权利

再也没有什么事情比起把经营贸易的特权授予某些阶层这种做法同健全的政治更加背道而驰的了。攫取这种特权的结果是使一些受到这种特权庇护的人发财致富，却使国家得不到它有权指望的一切财富。实行这种制度，国王将得不到一点利益而只能蒙受损失。如果所有公民在自由贸易条件下全都富裕起来，他们给国家作出的巨大贡献是靠特权发财的人任何时候都不可能作出的。国王应该代表国家奖励作出有益发明的人，而决不应该在生产方面妨碍人民发挥聪明才智，建功立业。

商业和工业发展了，能促进人口增加。它们不仅使农民有可能迅速销售自己的农产品，从而保证自己过幸福生活，并且能吸引为寻求好运而离开本国的侨民。

32．贸易不加限制的危险

不管贸易带来好处有多么大，任何贤明政府都不应该把自己的注意力全放在贸易上面。营养最佳的食品如果吃得过多也会变得像毒品一样有害。明智的政治家应当预见到：如果不预先防止贸易过分发展，它就会引起追逐奢侈豪华的社会风气，贪财的欲望席卷全体公民，结果必然会使最繁荣的帝国走向灭亡。醉心于谋求暴利的民族除贸易以外什么也不思量。它误以为通过贸易就能保证自己夺取天下财利，却不知道贸易会引起竞争、妒忌和无穷的争吵，是各民族之间和各国王之间彼此不和的根源。于是有人妄图发展越来越新的贸易品种。在丧失理性的商人看来，偌大的地球还不足以大展宏图，甚至荒岛也成了有价值的追逐对象。为了解决其中几小块沙地的归属问题，人们准备互相厮杀，仿佛贪欲使他们看到沙地内部藏着珍宝一样。

按照现代政治所持的狭隘观点，金钱被看作战争的动力，同时也是和平的支柱。人们使自己相信，仿佛金钱最多的强国从来就能够压倒其他国家，或者至少能促使其他国家支持自己的计划。整个民族及其领导人都成了少数狡猾而贪欲的商人的老实的牺牲品，这些商人以发财的希望诱惑人民，其实真正发财的只是他们自己。常常发生这种事情，仅仅为了满足某些人的贪欲，就使得整个国家成为废墟；由于苛捐杂税太多，全体人民实际上已经变穷了，还在徒劳地追逐财富，而少数人利用大多数同胞缺乏理智早已把财富攫取到自己手中。

正是上述错误观点，使某些人把自己的注意力完全放在贸易上面。人们一心只想用什么办法发财致富，这就成了强国之间开战的借口。有的民族在贪婪的浪潮中似乎只想把全世界的贸易都抓在自己手里，把海洋变为自己的私产[(13)]——多么狂妄而又多么不公正的计划！这种计划如果实现的话，就一定会很快地把奉行这种计划的民族导向灭亡。

33．论贸易的自然界限

总之，同一切人类事业一样，贸易也存在着某些界限，这些界限都是自然规定的。贸易应当适应一国的领土规模，适应它的土地质量和肥沃程度，适应它的人口数量。现在各民族都怀着一种疯狂的贸易

热，如果能够从书本中了解到这种激情所导致的前途的话，那么我们大概能看到，在以这种激情为借口的互相厮杀以后，每个民族都会认为合理的做法是，牟取利益以国境为界限，经营贸易以实际必需为界限。最人道、最公正和最明智的政府都懂得，金钱不构成各民族的真正幸福，如同不构成个人的幸福一样。这样的政府自然不愿意年年派遣大批大批由本国公民组成的军队到酷热的地区，到遥远的海外，到战场上去送命。欧洲人亲自教印度人学习军事，使他们习惯于行军作战，也许最后总有一天那些印度人会起来把这些贪财重利的、引起当地居民痛恨的欧洲人赶出自己的国境。

财富也有个界限。财富过多了，甚至就开始对商业和工业带来危害。工业品和农产品超过一定的界限时，价格会涨到穷人消费的比富人少的程度。一个国家如果不在本国生产非有不可的产品，就会永远贫困；一个国家如果农产品能够充分供应国内实际所需的一切，就会始终富足；一个国家如果它的公民享受自由，保证得到一切必需品，就会永远比一无所有的国家富足、幸福和强盛。一个组织良好的国家当国内还有未垦地，哪怕只有一公顷未垦地的时候，就不应该有一个工厂主生产奢侈品。

34．商业民族的繁荣是不牢固的

贫穷民族认为自己不幸，因为它们不得不如上所述依赖于其他民族。为了摆脱这种境况，它们就诉诸武力或采取狡诈手段。它们通过侵略、抢劫或经商等途径极力搜求黄金（财富的标志），以便商得其他民族的同意用黄金换取自己所不出产的农产品和工业品。这种不义之举，常常在实际上使贫穷的自然资源不足的但靠贸易发了财的民族，有时也能在比较强盛的大国中间起颇为重要的作用。古代的推罗人[3]、西顿人[4]和迦太基人，近世的威尼斯人和荷兰人，都给我们提供了令人惊叹的实例，说明本身自然条件不好的民族只要依靠巧妙的贸易手段能够取得什么样的结果。这些民族衰败和灭亡的历史证明仅仅依靠金钱构成财富的这种强盛是不牢固的并且是不久长的，它会变成其他民族嫉恨的对象；贪得无厌的侵略者常常带领手下喽啰入侵这种富有的国家，掠夺这种富有的民族。这种富有民族同时从两个方

面受到掠夺：盟邦吞下富有民族因求援而奉献的贡赋；敌国使用武力和诡计劫掠它。

35．论财富分配的自然趋势 [5]

财富像水一样总是倾向于按同一个水平平均分配。有时一个民族能够使用经济手段把财富抓到自己手中，那样就使财富对谁也没有好处；可是满足实际需要或臆造需要的必要性迟早会迫使财富重新进入流通领域。

我们即使像评论人类个别人那样去评论政治社会也不至于有犯错误的风险！我们发现社会和个人一样有作为、有欲望。悭吝的父亲长期打小算盘积蓄了一笔财富，可是大手大脚的儿子们却迟早会在他那一群狐朋狗友中把它挥霍一空。人富了也会渐渐变得傲慢起来，不劳动、不操心，迫使周围希望摆脱贫困的穷人为自己服务，以满足自己的贪欲，过舒服的生活。他周围的穷人利用他发了财以后，就会离开他。新发财的人也会好吃懒做、贪图虚荣、挥霍浪费起来。

就整个民族来说情况也正好一样。财富使整个民族神魂颠倒，财富也保证其他民族帮助、支持和忠于它们；但也常常驱使它们冒无谓的危险，结果就是使它们破产以致灭亡。到那时它们在贸易领域所拥有的特权对它们已经无济于事了。它们侵入天涯海角得来的财富终归要落到别的民族手里。贫困不幸的民族渐渐地开始同他分享贪婪冒险的果实。富裕民族要给贫穷民族支付补助金，要雇佣军队为自己打仗，还要到遥远的地方打仗。补助金、雇佣军队、战争这三件事迟早会把它们通过大规模贸易得来的财富消耗净尽。通常的情况是，富裕民族劳动的结果不是好了自己，而是好了别人。

36．论国家的真正幸福

可见，贸易带来的所谓财富，只应看作是富强的空虚外表而已。这种财富确定不了人的实力。在捍卫国家的事业中指靠这种财富则是愚蠢之至。用这种财富表示富强，那就等于腓尼基人画个钱袋以表示富强一样。国家需要比较实在的、不易易手的财富，只有像大富家庭积累起来的产业，才经得住不肖子孙种种放荡、乖僻、狂妄行为的冲击。

如果国家政治清明，人口与领土规模相适应，这个国家就一定富强。如果它的土地无须过度劳动就能保证供应人民所需的一切生活必需品，那么这个国家一定很富足。如果它的人民勇敢又讲道德，那么这个国家一定很幸福。在考虑对外贸易之前，应首先整顿好国内事务。如果国家的对外贸易能够把国内所缺乏的有益必需品充分供应人民，那么对外贸易就是完成了自己的任务。

但是，国家得到这些利益就感到心满意足的并不多见。像个人总想胜过别人一样，各民族在积累财富方面也互相竞争，如果在这方面比不过或超不过邻国就认为奇耻大辱。贵重金属作为财富符号成了卑鄙而又狭隘的政策的唯一追逐对象。这种政策为了追逐幻想的东西竟然放弃了现实的机会；这种政策不预先把建筑物的基础打好却想把它粉饰一新。

37．论国债

贪婪的民族常常出同样贪婪的统治者。如果说统治者也希望臣民富裕的话，那只是因为他们希望由此而便于征收赋税。可是这样容易得来的财富很快会变成对统治者本身有害之物，因为它使统治者惯于胡乱花钱，进行毁灭性的战争，放手做各种冒险的事。如果不是臣民富裕使他们容易满足贪欲的话，他们是决不会想到这些事情的。统治者忘记节约，不大关心按税收量入为出，结果就不得不采用令人痛心疾首的加重人民负担的办法。他们开始增税，可是增税终归有个限度，超过限度就会激起人民愤怒。于是统治者就想方设法，巧立名目，增加税捐，使人民负担加重而不觉察。

发行公债的增税手法，其起源就是如此。因为这个财源是诱人的，比劳动和耕地的收入得来容易，所以国王就怂恿本国和邻国的人民把自己多余的钱交给他保管。政府以公债名义掌握了这笔现金，就用它们来解决客观形势需要它解决的一些问题，但更常见的做法是干脆侵吞了这笔款子用来满足私人目的。臣民迫不得已购买公债，政府常常是毫无责任心地处理公债，使得公债对国家没有任何好处。

可见公债实质上只是一种变相的赋税，一种更加不公平的赋税。它由贫民、农民和土地所有主负担，因为他们都不得不为政府的举债而支付利息。事情还不限于此，就其后果而言，公债是颇大一部分人腐化堕落的原因。公债促使这些人游手好闲、懒惰懈怠，促使这些人不劳动、不为国家做好事却可以靠别人生活。那些工作积极、事业心强的人辛勤劳动却是为了养一批懒汉——食利者。任何饱食终日无所事事的人都是坏分子，不道德的腐化分子。社会豢养的无益公民越多，社会就越倒霉。任何食利分子都是靠勤劳人民过日子的。任何公债都是祸害，它总是希望支出超过国家的自然负担能力。如果举债不是这么容易的话，国家同私人一样也就不至于这么常常债台高筑。国家支付的利息越多，全民族受到的压迫就越重。

38．论公债基础

国家发行公债的偿还能力同它的财富、资源、政府的稳定程度，同执政者的品德、个人利害关系或促使他们履行义务的动因成正比例的关系。在专制政体下，国家不可能拥有真正的信誉，要使本国臣民或外国人信任专制君主是办不到的。专制君主一当心血来潮就会不受惩罚地破坏自己承担的最庄严的义务，所以多疑的亚洲人宁可隐藏自有的黄金，不让暴君知道。在不大露骨的专制政体统治下，也存在某种类似公债的东西。国王为了保全体面可以在一定程度内对臣民守信用，可是因为他所掌握的权力总是把他引向背弃自己所承担义务的地步，所以他就只好采取诱骗手段用以补偿自己债信的不足。于是他以有希望赚大钱为诱饵，诱惑那些贪心重、想发财的人，使他们陷入自己的罗网中。

39．论财政

专制制度一切都任凭个人意志摆布，当权的人总是力图占有更多的财富以便个人随时使用；他常常缺乏信用，贪心又无止境，人民当然不可能要怎样快就怎样快地满足他的需要。举一个负债的青年人为例，他父亲为人节俭，知道儿子时常想入非非、胡乱花钱，就拒绝资助儿子。这个青年为了获得金钱就只好求助于放高利贷的人。专制君主也像这个青年人，为了满足自己的贪欲向某一类公民筹款，这些公民愿意给他以必要的帮助，但要取得敲诈勒索其他全体公民而不受惩罚的权利。

以财政一语闻名于世的害人之术，其起源就是这样。国王把自己的臣民交给一些小暴君去折磨。这些狡猾的强盗以国王的权力作掩护，不受惩罚地恣意掠夺人民。他们借口收集资金支援国家，实际是削弱并破坏国家，剥夺国家发展商业和工业的各种刺激因素，迫使农民离开自己的田地。他们每天都在挖空心思千方百计地剥夺和压迫人民。在奉行这种政策的国家里，财政理论变成一种猜测不透的神秘科学，甚至连最有才智的明达之士也未必能搞清它的底细，这有什么可以奇怪的呢？贪婪的国王或他的大臣醉心于迅速发财的可能，看不清其中的奥秘，为了眼前利益牺牲一切，把生杀予夺的大权交给那些使国家陷入火与剑的血海中的强盗。

可见，是国王同意让自己的人民遭受重税盘剥；是国王纵容这一小撮唯利是图的坏人靠牺牲其他全体公民来发财致富。国王由于自己受了迷惑，所以察觉不到自己的人民有时甚至要缴纳加倍的重税；察觉不到金钱落进税吏荷包中使他们发财，这对国王本身也是一种损失；也觉察不到大批包收人头税的人被收买跟人民作对，从而给国王造成真正的损失。要是政治清明，使国家摆脱这些小暴君的压榨，能给国王带来多么巨大的财富。可是专制君主总是轻举妄动，疏忽大意，只要能满足自己的任性要求就觉得称心如意了，但允许国家受到致命的打击，允许挖掉国脉所系的扎得最深的根子，到后来，当树木的浆液丧失净尽，完全不能开花结果的时候，他才会惊异莫名。

在国王享受无限权力的国家里，国王差不多总是牺牲国家的福利去满足个人一时的任性要求和奇思怪想。

由于国王的行为这样不明智，这样不公平，国家的财富便集中到少数卑鄙小人手里。他们在榨取人民的血汗发财以后，很快就开始挟制国王，藐视本应该控制他们的法庭，对人民实行黑暗的奸诈的和为所欲为的审判权；他们醉心财利，把自己的豪富建筑在社会的贫困上，反而诅咒社会和糟蹋社会。

这些发了横财的强盗，不但没有受到应有的鄙视和憎恨，反而引起本国贵族和同胞们的羡慕。每个人朝思暮想的只是财富，财富成了人们唯一的鼓舞力量。黄金梦、贪婪欲控制着人们的心灵。人们把自己的处境和比较富有的人相比，就不满意自己的命运，感到又痛苦又忧愁。财富既然不是凭技艺、贸易和劳动得来的，而只是依靠狡猾欺诈手段、奴颜婢膝行为或凭偶然机遇得来的，那就会使广大人民心灰气短，丧失忠诚劳动的积极性。

总之，这种在财政上打小算盘的做法会造成人口减少，农业衰败，贸易萎缩，并使国家生活一切极重要部门陷于紊乱。国王只图自己生活幸福愉快，时时刻刻都会使人民的利益蒙受牺牲。结果就是税源枯竭，信用丧失，农村破产，民穷财尽。最后，商人不做任何生意，工厂主不做任何事情，工业迫不得已要向国外寻找出路，人民也纷纷迁居外国——简言之，就是国家日益迅速地奔向灭亡。

40．政治领导人应当关心社会的全面发展

政治的正确目的应该是使人民的各种活动得到平衡发展，使他们生产各种各样的物品以满足国家的需要。只有这样平衡发展才能使国家富强，使它的安全和幸福得到保障。譬如树木，它的各个部分都应得到比例适当的营养，才能枝繁叶茂；如果分配不当，任强枝独荣，这棵树就会日渐枯萎。农业不应当占尽全国人手，贸易和工业的发展应当适应农业生产的规模，使农民能够销售他从田间收获的劳动产

品。人口数量要同国家领土大小和产品多少相适应，如果太多就会成为国家的沉重负担。

仅仅拥有人手是完全不够的，还应当善于使用人手。在政治方面也如同在道德方面一样，游手好闲乃是万恶之源。如果全社会把注意力都放在贸易上，那么所积累起来的财富就会使多数人有可能好逸恶劳，而其余的人也会灰心失望。这些财富终归会造成奢侈浪费、贪得无厌、娇生惯养等恶习。这些恶习过去是、将来还是民族灭亡的先兆。

国家所有公民都应做事，但不应做同一种工作。如果大家都开始做同一种工作，政治领导人就有责任说服一些人去做别的工作。农业生产粮食供养全国人民。商业应该给全国人民供应本国所缺少的一切必需品。工厂主应该使人人有衣穿，军人应该保卫全国人民。

既然维持人民各种工作的平衡是政府的责任，那么，维持人和人之间以及由全体公民分成的阶层和阶层之间的平衡也应该是政府的责任。无论什么人不管他的地位多高都无权压迫比他地位低的人，地位低的人也应当同他一样受法律保护。无论是谁不管命运把他抬高到什么位置上，他都没有权利轻视和践踏有益于祖国的人。国王应该尊敬和保护臣民，并且按照臣民的功绩和贡献奖励他们。清明的政治方针是使一切通情达理的公民对于同自己身世相符的社会地位都能表示满意。幸运对社会一切阶级都是存在的。当国家组织得好的时候，一整套惠及国王乃至农民的福利生活设施都会建立起来。满足现状的人就很少想到要从自己的工作圈子里跳出来。他们喜爱祖传的职业，因为父母教育他们从小就习惯于这种职业。人民如果不遇到倒霉事，通常就会感到满足和安心。他们满足于简单的自然要求，就无意去看看这个范围以外的东西。比较有教养的或者有较高地位的人，当他能够得到他的职业、他的生活活动范围所应该给予他的一切时，就有理由感到心满意足了。如果某个国家全体臣民都再也不愿意住在这里，那就证明这个国家政治上存在严重的缺陷。虽说人们都在变化，但总有一种惯性力量把每个人同他的命运联系在一起。人们只有在幸福丧失、惶恐不安时才会想到命运，只有到这个时候，才力图改变自己的命运。

正确的政治善于在一个国家里把自由、人口增殖、富裕、和谐、安全都配合恰当。但是，政治活动家如果不注意如何使臣民严于律己，不鼓励他们努力工作，那么这些任务就一件也完成不了。道德和爱护社会福利应该是任何组织完善的社会的基础。只要各个社会成员一开始互相鄙视、互相压制，只要他们不再理解各个成员利益的共同性，不再克制自己的私欲，不再遵守法律，团结就会受到破坏，社会机构就会运转失调，活动受阻，以致完全停顿。

41．论警察

人们把用来维护法律保障国家内部治安的政治工具叫作警察。正是警察，强使人民按照社会要求和人性法则过生活。正是警察有责任关心人民安全，防止人民失踪，保障人民生活安宁和方便，经常消除人们私欲所造成的各种工作障碍。警察自己遵守法律，不允许自己一意孤行、胡作非为。警察的存在不是为限制公民享受合理的自由，如果没有这种自由，社会生活对公民来说就是不堪忍受的。警察应该注意制止个别人任意胡为，防止他们破坏公共秩序。

大家知道，有些反对奴役制度的民族完全不要警察，它们轻率地把为所欲为之权同自由权混为一谈。可是，难道享受真正的自由就意味着要受那些以胡作非为为自由的乱民的愚蠢举动和越轨行为的冲击和侮辱吗？一个社会，它的立法者始终是这样热心和这样深思熟虑，却想不出办法来防止人民互相狂妄对待，也不能为他们创造免于坏人侵害的安全条件，请问，这算得是什么样的奇怪社会组织呢？一支勤奋的警察队伍是自由的支柱，只有胡作非为、道德败坏的人才会感到害怕。如同法律应该适应社会情况一样，警察也应该是这样。他们应该根据社会恶习和犯罪行为的增长情况并预测可能发生的情况提高警惕并采取严厉措施，因为这一切情况都可能危害公共安全。人们越是有恶习越是不道德，社会力量就越应该坚决地采取慑服手段去约束他们。

在专制制度下，警察只是专制君主、大臣以及其他达官贵人手中满足私欲的极其可恶的工具，是他们手中用来报复人民和经常迫害人

民的工具。统治者意识到自己是不公正的或者是没有能力治理国家的，就利用警察迫害那些在公民中间散布对他们不满情绪的人。多亏他们，警察才变成暴政的工具。警察鼓动告密，设置监视网，给人民造成各种不便，甚至肆无忌惮地侵入家庭圣所[6]，破坏人民安宁。这些警察胡作非为，只取缔有碍政府的行动，而对有能力和有贡献的人则常常加以危害。他们支持人间不平等，对人民的态度厚薄不均。他们判案受制于有权势人物，结果是包庇犯罪分子，宽恕那些得他们好感的人，迫害那些毫无过失但得罪于皇室的可敬公民。

警察不遵守法律任意惩罚人民，就变成了人民的可怕的灾祸。他们压迫人民，给人民带来的害处比无政府状态还要大得多。警警不但远远没有使社会风气纯洁高尚，反而使社会风气腐化恶化。他们鼓励告密者、骗子手和小恶霸，让他们布满全社会，压迫人民。这种警察只是利用卑鄙龌龊出卖灵魂的人可耻地迫害无罪的人，从而使自己变为吓唬正直人士的纸老虎。

42．论惩罚

警察要有益于社会，就应当只服从法律，只遵循法律，注意执行法律，维护善良风俗，关心人民安全。没有警察维持治安，社会就会陷入无政府状态。如果社会变成了一大群道德败坏、违法乱纪、胡作非为的人的活动舞台，任令这些人放纵情欲、互相折磨，那么结果会怎样呢？如果全体社会成员都不讲道德而为所欲为，都只顾自己而以别人的苦难为代价以换取个人的暂时享受，那么这个社会还有什么安全、什么好处可言呢？

为了遏制坏人，武力是必要的。随着社会上人口增加，武力也该增加。必须使那些丧失理智、不可理喻的人害怕惩罚。但要做到公正无偏，就要求惩罚轻重同犯罪行为给社会造成的实际损害大小相当。如果不尽力设法使惩罚同所犯罪行的有害后果相当，那就是政治上的不公平、不合理。

在个人意志就是法律的政府统治下，定罪轻重和惩罚轻重都是由国王和有势力人物的一时好恶或利害关系决定的。在提庇留皇帝[14]统治时代，一些毫无恶意的言论和一些最不足道的过失都被看成罪行，被认为侮辱至尊，于是皇帝手下阿谀奉承之徒就用酷刑惩办这些被认为有罪的人。政府暴虐，监狱里就始终人满为患，而刽子手则动辄折磨人和杀害人，被害者或者完全无罪，或者即使有罪大多是当局不公逼出来的。专制政府玩忽职守，多行不义，强施压制，使社会上不幸的人和游手好闲的人不断增加，而这些人很快又会变成品行不端者或犯罪分子。办事不公正的政府即使很想根绝犯罪现象也是枉然，因为犯罪现象乃是它自己造成的。只有本身讲求道德而且注意捍卫公众利益的政府才能教导人民讲求道德。无论采用折磨手段，还是采用酷刑审讯，都不能改造坏人，只有运用良好的法律和教育，才能培养出可敬的公民。

犯有应处死刑的罪行是很少的。如果死刑不处得这样频繁的话，对于死刑的恐惧心理就会强烈得多。犯罪给社会造成的损失用罪犯的劳动来补偿，难道不比先用刑讯、再用死刑来补偿更好些吗？用繁重的劳动惩罚罪犯比用死刑惩罚罪犯对社会要有利得多。罪犯犯罪通常是好逸恶劳的恶习造成的，把他处死，社会就失去一个劳动力。但是，还有一些最黑暗的罪行，它们的恶例祸害极大，以致不严加惩办就一定会酿成可怕的灾祸。在这种情况下惩罚就不光是对罪犯一人，而是惩一儆百，警告那些可能效尤的亡命之徒。

政府越是专制，它采用的刑讯手段就越残忍。严刑峻法是残酷行政当局的固有特色。那里的惩罚方式完全取决于当权者个人的喜怒。专制君主手下的奴才们没有能力改造罪犯，就认为把他们消灭掉最省事。人道而公正的政府就应该表现出仁慈和公道，即使是对罪犯也是这样。它应该废除残酷的刑讯，因为肉刑很少能使犯人认罪，却常常使无罪者经受不住折磨而死亡。有一种野蛮的惯例，要求法官对待不幸受刑讯的人要用铁石的心肠和冷酷的眼光，即使受刑的人晕死过去也无动于衷。试问世间还有什么事情比这种做法更丑恶更可怕的呢？难道吃人的法律能够作为自称为文明人执行审判职能的指针吗？难道在处死罪犯前不给予非人道的折磨就不足以称之为剥夺罪犯的生命吗？

43．论奖励

如果政府是利用惩罚来影响并促使人们弃恶从善，那么它手中的奖励便是鼓励人们行善的强大手段了。凡是政府开始鼓励人民行善的地方，那里人民就会行善；凡是人民能够深信自己将因才智受到尊敬和奖励的地方，那里就会人才辈出。如果政府剥夺人民尽力争取的而且是理应得到的东西，那就说明它丧失了理智。如果国家忽视人民的努力或者认为不必正确评价他们的劳动，那就谁也不会关心国家利益。论功行奖——等于火上加油；无功授奖——等于火上泼水；完全不奖——等于让火焰自行熄灭。国王由于昏聩无能常常偏爱那些一味趋炎附势、巴结奉承的人。这些人不花半点劳力，不冒半点风险而且不显示出半点勇气，就在别人播种的地方坐享其成。他们一生下来就得到官衔，这些官衔原来只是用来奖赏功绩、经验和品德的。军队里面提拔指挥官不是按军功而是按出身名门望族、凭国王赏识或者搞阴谋诡计，其结果就是使军队的指挥官净是些娇生惯养、不学无术和轻举妄动之徒。他们的愚昧无知只能把国家推到灭亡的深渊边缘。

我们知道，政府应该注意引用有德行的人为国家服务，因为任何人都不会比这些力图博得普遍尊敬的公民工作得更出色。可是差不多一切立法都忽视了鼓励公民履行本身义务的必要性。如果一个民族的统治者善于引导人民竞相砥砺品德，那么最大的幸福就会降临这个民族！如果人们的最感人的优秀品质——关心别人、人道主义精神、心胸豁达、大公无私、正直诚实、受惠不忘——能使他们受到全民的爱戴和尊敬，那么，这些品质便会为越来越多的人所具有。反之，如果恶德一定会给染有恶德的人招来鄙视、轻视，被认为可耻、可恨，那么恶德也就不会这样传播广泛。一个人如果深信自己染恶习做坏事就会变成国王和同胞极端憎恨的对象，那他还敢执迷不悟，不思改过吗？受尊敬和身居高位的权利如果只让品行端方的人去享受，那么弄虚作假、背信弃义、忘恩负义、伤风败俗的现象就会十分罕见了。

但愿教育会使这些有恶德的人敏锐地感到羞耻，但愿他们会害怕受到自己同胞的鄙视，但愿政府只奖励正直诚实的公民，但愿不道德的人在任何社会中都无立足之地。到那个时候我们很快就成为值得尊

重的善良风俗的见证人。如果一个民族对于人间恶德司空见惯不以为耻的话，那么就可以断定这个民族将会灭亡。

44．政治领导人应当关心风俗

因此，我们将不听那些狂妄政治家的话，他们断言国家的统治者仿佛是希望自己的臣民道德堕落。我们也不想贬低“政治”一词的意义，把它理解成一种依靠混乱进行罪恶统治的艺术。只有不道德的统治者才希望臣民腐化堕落，只有暴君才认为断绝与人民的联系对自己有好处；只有凶恶的或无能的国王才会惧怕有德行的和彼此和睦相处的公民。互助、互利——也就是称之为道德的东西，把社会成员联合起来，使他们为得到共同幸福而共同劳动。只有这种志向相同的联合，才能使民族强大昌盛，并不断增添活力。因此，国王们把自己的利益同人民的利益分开，并力图玩弄狡诈手段暗中避开法律以保护王权：这种政策是错误的，而且极其有害。我们决不把那些居心险恶的国王的不公正的统治形式叫做政治，因为他们那种黑暗的权位欲会造成本国各阶层之间的不和睦。我们像痛恨强盗一样痛恨这些狡诈的篡夺社会自由的人，因为他们心灵卑鄙怯弱，不敢公然使用暴力，而惯于用背信弃义手段给人民戴上镣铐。

为专权贪欲而苦恼的不公正的国王们！你们就去败坏你们力图加以奴役的人民的风俗吧！你们去迷惑和欺骗他们，在他们中间挑拨离间，把他们引入歧途吧！你们就只去奖励那些对你们有利的恶德吧！你们就把品德高尚的人宣布为低劣和卑贱的人吧！人们很快就会给自己戴上你们所铸造的枷锁，而你们也就控制住这些奴隶。但是，这些奴隶的恶德和情欲也就会掌握住你们！

可是，你们这种骇人听闻的政策会产生什么结果呢？你们将统治着互不团结的力量薄弱的人民，但正是你们亲自点燃了他们的怒火。不错，你们取消了他们的自由，但你们迟早将会相信：没有了自由，你们的一切管理部门都会死气沉沉，结果会使你们企求太太平平地统治被你们腐化了的社会的希望完全落空。

45．论示范的力量

再也没有什么东西能够像政府那样对人民的风俗习惯产生如此直接的影响。通常，使人民为善，还是使人民为恶，正好取决于国王。上行下效，人民总是仿效他们的统治者的生活方式。民族也如家庭，家庭的习惯决定于家长。人民总是尊重那些目睹为统治者所尊重的东西。统治者作出的榜样会使普通人受到迷惑。普通人会接受重要人物的谬见，也会接受他们的卓见，因为他们总认为重要人物的见解比自己高明。这种心理在有德之君治下是有益的，在暴君治下就变成了灾难之源。如果国王和达官贵人尊重美德，听取才智之士的意见，重视臣民的功绩，那么，所有这些功绩不论是否获得奖赏，都会受到人民尊重。反之，如果国王压制或惩罚本应受到尊敬和重视的人，或者不珍惜他们的有益事业，那么，人民的看法也会跟着错误，因为他们一向是以统治者的观点和谬见为依归的。可以说，正是在这个意义上当权者必须通过各种途径确定应该怎样理解他国内哪些事是“公正的”，哪些事是“不公正的”。统治者强行压制人类自然呼声的举动是过于频繁了。国王的偏见多半可以成为全国据以判断是非的法律，因此，甚至连最不公正的事情只要是国王做的，就被全国认为是合法的。不管是什么恶劣行为只要是做成功了就有人鼓掌欢呼。当权者的好恶可以代替人民的功过，决定奖惩。在不道德国王的统治下，恶德本身也变得高尚起来。大家知道，国王的好恶总能得到一些阿谀奉承和卑鄙龌龊的近臣们的赞赏并引起他们的仿效，而这些人又常常能给全国定调子。这样一来，淫逸、邪恶、盗窃、欺诈、腐化、堕落有时候都成了高尚行为，至少再也不会引起司空见惯了的人民的愤恨。人民于是开始设想：胡作非为乃是伟大和高尚的标志，而正直和诚实的作风倒是软弱无能的明证。平民惯常尊敬富人和名人，需要他们保护，所以相当迅速地适应了他们的风尚。歪风邪气于是逐渐毒害这个政治腐败国家的一切阶层。久而久之，这个国家就再也找不到一点美德的痕迹了。人民群众盲目地追随王室所开的恶例，赞同恶德，歌颂恶德，完全不想它们会造成多么可怕的恶果。

国王通常都能够根据自己的意愿引导臣民为善或为恶，而且他的权力越是具有绝对性，他要实现他愿意实现的变革就越容易。政治是

影响人民的一切力量中最强大的力量，不幸的是，国王们多半只会用这种力量去危害社会。

46．宗教对政治的影响

宗教在一切时代都被认为是最强大的政治势力之一，都被认为是制止人欲横流、制止国王滥用职权的最可靠的工具。但是经验证明，超自然的观念以及彼世奖善惩恶的预言对于防止国王作恶固然不起作用，就是对于限制坏人作恶也收效甚微，因为国王带头示范常常鼓励他们作恶。最不公正的国王常常是非常笃信宗教的。恶德和凶狠行为每每发生在信教信得发狂的民族中间。公认的暴君常常勾结神职人员迫害自己的臣民。神职人员几乎总是借口天意，替人间的内讧、纷争和犯罪行为辩护。他们时而教唆国王做迫害者和刽子手，杀害某一部分人民，时而煽动臣民叛变或弑君，但其借口都是神意。当暴君像神职人员一样也发宗教狂热病时，人民就要承受这两个强大的联合势力的沉重压迫。一旦国王不大顺从神职人员的意志，后者就会把国王撵下台，甚至处以死刑。但是，神职人员为了本身利益也要利用国王，有些臣民不肯向接受忏悔的牧师低头，就需要利用国王的铁腕，实行武力镇压。这时候神职人员就为国王的铁腕祝福，而国王通常为了本身利益也认为与神职人员采取一致行动是合适的。这种狂妄的政策造成社会上成千上万骇人听闻的毁灭性事件；有贡献的公民成了神职人员复仇心和权位欲以及国王固执偏见的牺牲品。正是由于这种盲目蛮干，某些国家垮台了，而它们的对手却得势了。

健全的政府不认为自己有权干预属于臣民良心方面的事情。它让臣民自己认为必须怎样思考就怎样思考，只要求他们不忘记自己的公民义务。它只是不容许那些自命为神意在人间的解释者的人对人民施加不良影响，妨碍政府的美意良策的实施。但是，受虚荣心驱使的国王由于本身力弱或胆小，结果总是像自己的臣民一样，听命于那些虽然受大家尊敬但常常有意忘记自己也是国家公民的人。良好的法律、明智的教育、社会道德真谛的熏陶、公正的奖惩——这些都是培养合格公民的有效办法。

也许有人问：根据哪些征候可以确信宗教偏见会给社会带来危害，因而必须限制宗教偏见的影响呢？我回答说：如果宗教仪式举行得过多以致妨害社会的劳动生活，如果宗教认为活动有功，而实际上却毫无益处，如果宗教迷信妨碍人口增长，如果宗教在人与人之间造成敌意和不睦，如果宗教以神的名义煽起叛乱和暴动，如果宗教导致劳动者受掠夺而使懒汉发财致富，如果神职人员违法乱纪并且借口他们服从神权旨意拒不服从社会权力——那么这些现象都是证据说明宗教偏见只能对社会产生极其有害的影响。正因为如此，所以健全的政府不支持宗教偏见，而只应削弱和减少它们对公民心灵的影响。

不论国王的信仰如何，他们都应该遵循开明的理性，不违背人道主义精神。他们应该懂得，神意决不会要求做那种显然违反社会福利的事情。如果这些国王真的信仰宗教，就是说他们真的服从最公正、最善良、最珍惜凡人幸福的神的话，那他们就决不能相信这位神竟会赞成人世间存在苦难、暴力、迫害、残忍、犯罪、违反人道的行为。要知道，神对那些在宗教信仰上半信半疑的人固然愤怒，但对这些现象更应该痛恨万倍。任何一个办事彻底的国王都会把教士们的残忍的充满宗教偏执性的原则以及他们的有害的主张看作是亵渎神灵、侮辱神灵、诽谤神灵，看作是反社会的阴谋，他即使不对这些破坏社会和谐与协调的人严加惩办，那无论如何也会鄙视他们，制止他们胡作非为，因为人们联合成为社会，和谐与协调乃是人们幸福的支柱。

47．对付宗教狂热病的方法

认为宗教信仰能够保证正确的政治具有某种优越性的说法虽然没有根据，但是正确的政治对待宗教信仰应该采取宽容态度，同时不让它有可能给社会造成危害。在破除人们头脑中固有的谬误时直接采用行政力量的做法既没有意义，又显得轻率。即使是明智的国王要想把臣民的宗教狂热病一下子治好也是办不到的。人们珍视自己的偏见或成见，要是他们认为这种偏见或成见同自己的幸福有关系，尤其会这样。试图运用行政力量消灭迷信，显然不会有结果。迷信是一种疾病，它产生在无知而又胆小怕事的人们中间，他们从吮吸母亲乳汁时

候起就染上了这种疾病。打算通过推行某种政策一举消除宗教偏见，那是枉费气力的。

只有利用看得见的好处，进行真正的道德修养和合理的教育才能使人民放弃他们可怕的成见。教士们把人民引入迷途，阻碍他们接受教育，人民对教士报以信任，国王只有用慈父般的关心态度对待人民，才能赢得人民的信任。有作为的国王应该用自己的行动证明自己是一心一意为人民谋幸福的，人民很快就会爱听国王的话胜过听教士的话。尘世的奖赏是看得见摸得着的，它比彼世的奖赏诺言现实得多；做了坏事尘世按照法律课以必要惩罚造成的印象，这比彼世的刑讯要强有力得多，而彼世刑讯通过笃信宗教仿佛能够避免。

另一方面，宗教迷信和宗教狂热病也只是在当权人物受了宗教麻醉的时候，才构成真正的危险。这些当权人物成为宗教狂热者，就会迫害那些顽强的叛教的异己分子。贤明的政府应允许全体人民按自己的心愿或自由思想，或持有谬见。如果患宗教狂热病的人互相攻讦，国王决不应介入他们的无谓争执，这种争执只有在国王愿意卷入的时候才显得重要，才会发生危险。实行合理的政策使得理性有可能以健全的思想为武器进行反宗教偏见的斗争，从而削弱迷信者的狂妄思想与行为。

48．论文明的宽容精神

文明的宽容精神乃是采取明智政策的后果。明智的政策接受公民的行政监督，不谋求规定或限制公民思想的权利。强令全体公民接受同一种宗教信仰，乃是既狂妄又残暴的做法。让游手好闲的神学家去研究他们的神迹假说吧！让有学问的经院哲学家和神学博士在闲暇时候去争论他们连自己也弄不清的神妙问题吧！这些含义深奥而又幼稚可笑的争论不应当破坏国家的安宁，不应当分散政府的注意力——政府应该专心研究它必须研究的重大问题。任何国王如果让自己卷入神学争论，那就是贬低自己，成为值得鄙视的人；一旦开始宗教迫害，他就成为某些可笑的宗教狂热病者或贪求名位的骗子手的同谋犯或奴才。对于一个国王来说，做某些狂人的吹鼓手或者做某些招摇撞骗之

徒的报复工具，那多么不光彩啊！国务人员命中注定做事的成分要比思维的成分大得多；如果他们对国家有贡献，国家就应该重视他；在政治上与其重视那些虽然笃信宗教但对社会并无益处的人，不如重视任何为祖国作出贡献的公民。

有些所谓政治家深中宗教迷信之毒，竟然容许在国内实施教士暴政，再也没有什么东西可以同他们的盲目和狂妄相提并论了。教士们主持的代表天意的法庭从来只给人间带来祸害。这种法庭只为满足最肮脏利益效力，对广大人民却是不堪忍受的残酷。难道公民的命运应该取决于对人类呻吟之声充耳不闻的少数几个宗教狂热分子、幻想家或者简直是骗子手吗？多疑而又不安分的教士们为了私利私设法庭，其审讯始终是残酷的。如果说造成遍地恐怖的宗教裁判所曾在某几个国家里保存了统一的宗教教义，可是同时也摧毁了健全的道义、科学和美德。凡是保存这种丑恶制度的地方，民间的习俗是：好处只归教士，损害则推给整个社会。葡萄牙人和西班牙人是欧洲最不体面的最残酷的而又是最听从教士的人。他们的道德准则限于恪遵宗教仪式，认为履行了宗教仪式就连最大的罪行也可以赎免。他们说是服从国王，但是只要教士一声令下这种服从就烟消云散。在无知和轻信的民族中，不存在可以与教士（上天的使节）的权力相比的权力。在迷信的民族中，教士是国家的真正主人，他们能任意支配国王和臣民。

宗教的作用不仅反映在社会内部情况上。宗教信仰方面的分歧有时在各个独立民族之间产生仇恨、蔑视和持续甚久的敌对情绪。同时宗教信仰的庆典也常常变成把一个民族同另一个民族联系起来的唯一纽带。在这种情况下政治服从神学达到了可笑的地步，其实神学的目的和政治的目的毫无共同之处。过分忠诚于宗教界的国王只为教士的利益办事。他们说是为至高无上的神服务，实际上只按神在人间的代表的意图办事。

49．本讲小结

现在，我们把这一讲所确立的一些原则总结成几句话。民族精神始终构成民族的力量。民族精神不是别的，它就是公民把全部力量联

合在一起的坚决志向。国家所联合的受民族固有精神鼓舞的人越多，国家就越强盛。可是，为了使人民乐意联合在一起，政府就必须使他们受适当的教育，使他们生活得幸福。人民不能过没有幸福的生活。在没有自由的地方不可能有幸福。只有在遵守法律的地方，才能有自由。在缺乏善良风俗和美德的地方，法律就不会被遵守。没有公正审判就不可能存在财产所有权。没有警察就不可能有安全保障。没有惩罚，能够犯罪的人就无所畏惧。没有奖励就不能鼓励公民为社会服务。

国家的外部安全靠军队的力量，内部安全靠法律的力量。公民在国内的一切活动彼此都应该互相支持。人口增长导致农业发展，农业发展推动商业、手工业和工厂工业的发展。农工商业的发展都为国家创造财富。财富分配得合理，就是为人民造福。财富如果滥用，就会造成一切灾难中最可怕的灾难。如果政治让社会生活的一切方面老是互相冲突、互相矛盾、互相阻碍，或者它本身听从宗教迷信，让宗教迷信妨害它实现对社会最有益、最有救世作用的计划，那么，这种政治就是荒唐的政治。

---

[1] 欧洲历史上高卢人居住的地区，大致包括今意大利北部、法兰西、卢森堡、比利时等国。——汉译者注

[2] 推罗——古代腓尼基的城邦，公元前第1千纪为重要的国际贸易中心。在今黎巴嫩的苏尔。——汉译者注

[3] 西顿——古代腓尼基城邦，公元前第2千纪至第1千纪为重要的国际贸易中心。在今黎巴嫩的赛达。——汉译者注

[4] 原标题为论补助金，与内容不相符合，现按内容改为这个标题。——汉译者注

[5] 举行宗教仪式的地方，通常认为是神灵降临之所。——汉译者注

第八讲 论外交政策，论战争、和平、条约及其他

1．民族与民族之间也应当有人与人之间那样的道德和义务的准则

在研究了贤明的政治活动家在内政方面以及在自己同臣民的关系方面所应该坚持的主要目标和基本原则以后，我们现在来探讨他们在同与自己保持联系的其他国家的关系方面应该承担的义务。一切事实证明，可以把从全人类分出来的各个社会看作是组成全世界大社会的大量个体。大自然要求每一个有理性的社会存在物承担的义务，它同样要求每一个民族承担。大自然在各民族之间建立的不平等就同它在各个社会成员之间所建立的一样。各民族彼此之间存在的相互关系就同在各社会成员之间存在的一样；各个社会成员彼此感到互相需要，各民族彼此之间也是这样；因此，各个民族就应该服从同样的法律。最后，在全世界人类大社会中存在着各种联系，一个民族就通过这种联系和其他民族联合起来，如同一个社会里的公民和自己的同胞联合起来一样。既然每一个人都对其他的人负有某些义务，那么一个民族对其他民族也负有这样的义务。既然大自然责成每个人承担义务，那么它也责成每个民族承担义务。人们根据理性和生活经验的启示，把这些义务制成种种准则，再综合这些准则制成通用法典，以供全世界各民族毫无例外地共同遵守。不幸的是，大多数决定人民行动的国王把法典置诸脑后，或者予以抛弃，或者任意曲解。

因此，我们将不服从非人道政治的乖常准则。这种非人道政治暗示各民族及其统治者：仿佛法律并不是为国王制定的，仿佛最高统治者无须承担任何义务，仿佛最高统治者的唯一的行为准则只是保护自

己的私人利益，而决定他们的权利大小的唯一标准则是实力。这些为自然和理性所不容许的观点，其根据只不过是人的私欲、暂时利益和狭隘信念，只有那些利令智昏的人才会接受，因为那些人总是把事实和权力、存在的和应该存在的、实力和公道混为一谈。只有那些心术不正的国王才能保持这些观点；他们为遏制不住的虚荣心所驱使以致糊涂到完全不承认自己对邻国有任何义务的地步。如果说不公道的人会切断他同他生活所在的社会的联系，那么，不公道的政治活动家也会切断他同世界大社会的联系。

如果有人怀疑这个真理，那就希望他想一想，相邻各民族对那些背信弃义的国王，对那些爱吵爱闹的军人，对那些好大喜功的征服者（命运常常把他们放到帝国首脑的位置上）有些什么感想？他们的行为是不是会引起邻国的怀疑和焦急不安，像罪犯会引起同一社会中的善良公民的那种害怕和不信任一样？既然如此，难道人民不会极力设法把引起他们不信任的权力控制在和掌握在一定界限以内吗？不会极力设法把引起他们恐慌不安的滥用职权行为加以制止吗？不会极力设法把激起他们合理忧虑的阴谋诡计加以预防吗？难道受暴政统治的人民没有必要常常用本国腐化堕落的国王的血来抵罪吗？

2．政治解体的根源

人民由于不幸的自然倾向以致受私欲支配，有时还或久或暂地变得行为狂暴，对于义务的呼声充耳不闻，对人类永恒的自然法漠不关心，对他人同自己一样固有的需要，利益和权利视而不见。他们的统治者也采取同样的方式行事。这些人的特点是愚昧无知，缺乏生活经验，只考虑眼前利益。他们不能放眼展望未来，认为简单的办法莫过于顺从自己念念不忘的私欲。为了遏制他们的私欲就得拥有迫使私欲屈服的力量，或者拥有经验丰富的理性，让理性向他们指出放纵私欲的危险性。

人民的理性同统治人民的国王的理性一样常常发育不良。他们受假想的利益、虚幻的功名心甚至是愚蠢的虚荣心的驱使，不假思索地凭一时的私欲冲动为所欲为，有时候竟然不惜把全世界付之一炬。在

这种情况下，他们再也听不进正义的呼声，正义的呼声曾经反复告诫过他们：自己享受时也应该让别人有机会享受；自己需要时也应该考虑别人也有此需要。他们再也看不到国与国之间可以互通有无，保证互利互助，彼此之间总是互相需要的。他们否认作为全民依靠的正义原则，而正义原则是一定能够保证全民安全，并合理地划定各人地产界线的。

自私自利的人就常常否认这些真理，因为在解决国王和国王之间的争端时暴力和狡猾手段乃是仅有的审判官。他们认为图利是正当的行为，因为利是他们行为的结果。暴力、欺骗、背信弃义接二连三地出现，这些都变成了合法的权利。势力最强大的民族可以残酷地、毫不知耻地利用其他民族的弱点压迫它们而不受惩罚。非正义的战争结束后缔结和约，和约缔结后不久又遭到破坏。战胜国把最苛刻的条件强加给战败国。接着战败国起来反抗（常常是有充分理由的），用暴力废除战胜国所强加的义务。暴力成了各民族之间的唯一的约束力量，各民族仿佛在进行非正义的角逐。

那么，战胜者同抢人财物又制造恐怖的强盗之间差别在哪里呢？难道征服者的行为不是跟残杀同类、抢人财物、破坏他人安宁的杀人犯完全一样吗？

但愿人们不要说这样的话：美德和治国之术是不相容的；美德对个人是必需的，但对整个民族却是无益的；正义和法制维持了每个社会的秩序，但对各民族之间的相互关系却不适用并且有害[(1)]。不是的，永恒的自然法则和道德法则对一切民族都有约束力，违背这些法则的要求，肯定迟早会受到惩罚。

3．政治上刚正诚实不会带来害处

但是，有人可能质问我们：一个国家处在众多不讲道德的国家包围之中，你一个国家办事讲良心、讲诚实、严格坚持正义原则，这不会损失本国的利益吗？他们说，这样的国家在不惜使用阴谋诡计及其

他不道德伎俩的强国的武装力量、非法手段和罪恶行径的重压下会不可避免地遭到灭亡，会成为自己的诚实和正直的牺牲品。

不应当相信，讲美德的国王终必成为自己的美德的牺牲品。在内政方面以明智的政策治国、在对外政策方面正直无私的国王得不到外国的尊重、信任和支持的情况是罕见的。这些国家多半不只作空言赞赏，而是在关心保卫自身安全和捍卫自身权利的时候站到讲美德的国王这一边来，给试图加害于他的势力以反击。这样的国王的荣誉感将由于自己的正义行为所赢得的对他人的优胜地位而得到满足，于是他就变成他们的仲裁官，变成他们的公断人，因为甚至连那些原先否认道德的人也会改变态度，尊重道德。

4．论国王的道德

这些如此公正的道德标准竟被大多数国王完全置诸脑后。他们很少懂得道德对于他们的实际利益，对于他们国家的长期繁荣是多么有益，而这种长期繁荣是同他们自身幸福联系在一起的。大家都说，无知乃是恶德的唯一根源，人们之所以作恶只因为他们不懂得行善和他们的私人利益并不矛盾，是因为他们不懂得实际上照美德行事会产生无可估量的好处。

国王们的任务在于要求其他公民履行自己对社会所承担的义务，但他们自己却在私欲的支配下变成违反社会利益的人。他们几乎完全没有得到过教育的帮助，没有得到过理性的启示，也没有得到过社会的告诫，要求他们必须遏制私欲。他们昏头昏脑地沉溺于各种私欲，把人民作为私欲的牺牲品。他们完全不思考自己的真正利益，为了扩大自己的权力范围，甚至到了自我毁灭的地步。由于这样极其危险的愚昧无知，政治也就变成了卑鄙龌龊、背信弃义的勾当。国王们经常干的事情就是玩弄诡计，使用暴力或互挖墙脚，劫夺自己所喜爱的某些好处或利益。在民族和民族之间也同个人和个人之间一样，滋长着妒忌心和仇恨心，由妒忌和仇恨又发展成为战争。一些民族的繁荣、幸福和巨大成就，引起另一些民族的不信任和怀疑。它们在不能凭借暴力互相损害的时候，就玩弄阴谋诡计和狡诈手段。它们醉心于权力

所带来的没有任何实际价值的优越地位，迷恋着自己幻想的特权和常会引起祸患的财富，力图互相对抗，争雄称霸，打算把自己的实力扩充到足以削弱对方的地步。一些战争由此而起，一些不怀好意的，常常被破坏的条约由此而起，各种危险的、盲目的、常常毒害我们这个星球上居民的相互关系的敌对情绪也由此而起。各民族之间这种愤怒、这种疯狂的仇恨之火，通过遗传（如果可这么说的话）一代传给一代一直持续到敌对各方同归于尽为止。

可以设想，君王指挥自己的臣民，目的仅仅在于找机会损害其他君王手下的臣民。外交政策完全吸引着他们的全部注意力，使他们把本应用在内政方面的那份心思都用到外交方面了。国王们都渴望在令人吃惊的世界面前扮演伟大角色，他们陶醉于这种虚妄的企图就竭尽全力压迫自己的臣民，希望从此以后有机会再压迫其他民族和其他国家，或者保卫自己防止外国侵犯。他们彼此之间保持各种关系，他们把这些关系的总和叫作自然状态。但实际上这种状态与人性相抵触，是野性、乖僻性和反社会趋势的表达，是使人忧虑的悲惨状态，只有借助于理性才能摆脱这种状态。直到现在人民的理性还不能使他们自己明显地相信，作为一个家庭的成员，他们应该友好相处，他们的个人利益也促使他们友好相处，如果想损害别人，结果也会损害自己。可是在他们看来这个道理似乎是凭空捏造的并且是荒谬绝伦的。

各民族由于首领们的虚荣心和狭隘性而陷入迷途，误认为互相仇恨是自己的本分。它们的国王利用这种极其有害的情绪来达到私人目的。国王们费尽心机，力图实现个人的、几乎始终同国家利益背道而驰的自私自利计划。因此，由于一种连自己也莫名其妙的原因，一条小河这边的人会仇恨那边的人。一个国王的臣民一生下来就成了另一个国王的臣民的仇敌。一个愚夫会成为为统治者的狂妄企图和不法行为而战的勇士。于是他自己也变成了不公正的、背信弃义的和骄横跋扈的人，他同那些统治他的人一样理应获得这些可憎的外号。

5．论战争

总而言之，战争是一种暴力和恐怖行为，和整个社会的幸福是水火不相容的。战火常常在各民族之间无缘无故地燃烧起来。有时也由于国王鲁莽灭裂，战争成了他们的主要政治目的。毫无疑问，正是这种互相屠戮的残暴行为使一位恼恨战争的哲学家 [7] 得出一个初步结论：这一群人反对另一群人的战争 是人类的原始状态。战争狂热一而再再而三地鼓动人民互相残杀，面对举国若狂的战争鼓动，谁能顶得住这种对他表示信任的诱惑力呢？看到国王借最空洞的口实，并且实在常常是幼稚的企图，就轻举妄动地驱使自己的臣民去流血牺牲，人们怎能不认为人生下来就是为了互相残杀呢？任何有理性的人只要翻一翻人类的史册看到一连串长久不息的残酷战争，看到各个时代这些无益的残杀使得大地母亲长期漂浮在自己亲生儿女的血泊之中，就足以惊心动魄、激动非常。如果说战争就是可怕的罪恶，那么，毫无疑问，这个罪恶就应该归那些为些微小事或心血来潮而发动战争和驱使自己的臣民（最实在最可靠的国家财富）去牺牲的国王负责。这些贪图虚荣的国王，这些嗜血成性的征服者，只因偶然机缘执掌政权，对国人幸福却漠不关心，而宁肯在其他国家制造废墟和死亡，竟然有人为他们歌功颂德，那是多么可耻！那些灭绝人性的赳赳武夫，他们以本民族优秀儿女的生命为代价去换取惨无人道的荣誉，正直的诗人应该用辛辣的讽刺之笔对准他们所谓荣誉万箭齐发，怎能容忍阿谀奉承的诗人为他们写赞歌！对于这些残忍凶狠的恶魔、人类的祸害，难道历史不应该让他们的名字蒙受耻辱，而为他们树碑立传吗？但愿那些把杀人当儿戏的令人恼恨的征服者永远在人们记忆中消失！但愿那些向统治者献策在战争活动中残害本国同胞的背信弃义的大臣们死灭净尽！我们要忘却那些为了瞬息间胜利之乐竟毫不怜恤地造成千万生灵涂炭的将军们的荣耀！甚至即使是打一场最顺利的战争也不会只见桂冠，不见孝服。本国公民的血总是和敌人的血流在一起的。战争进程中夺得的土地总是拿人民的生命换来的，牺牲的人数总是超过胜利掠来的人数。

对于人类来说，还能够有别的什么事情比人们在获得血腥的胜利以后所醉心的可耻的祝捷仪式更可耻吗？！轻信妄动的人啊，你们高兴什么呢？你们为什么感谢你们的上苍？是不是因为有成千上万的同胞在战斗中找到了死亡之所呢？是不是因为你们的国王又把一座破坏了的城市并入自己的不幸的版图中而感到高兴呢？你们是不是因此变得比较富裕和比较幸福一些呢？你们的安全是不是因此得到加强呢？

你们是不是因此能够比较安心地享受自己的劳动果实呢？你们的租税负担是不是减轻些呢？你们说：不是。这是怎么一回事呢？这说明：你们为战胜而兴高采烈，就等于狂人看到你们的灾难增加而欢呼雀跃一样。

6．征服是不明智的行为

如果我们不抱成见地研究多数国王的行为，我们将不得不深信他们的目的只在于统治一些荒无人烟的土地。他们几乎从不想使自己的臣民生活过得幸福一些，却经常只想扩大自己的疆域。可以设想，国王们所追求的只是使国土尽量地辽阔，而使人民尽量地不幸。征服者既使战胜国也使战败国为自己的盲目暴行作出牺牲。那些未曾开垦和无人居住的土地要来干什么呢？做荒地的主人有什么好处呢？拥有那些彼此距离很远而且景况凄凉的被破坏了的领地，与其说它们将是人民的福利泉源，倒不如说是人民的沉重包袱，这有什么益处呢？西班牙王国的领地到处都有，难道不是这个国家战争频仍、耗费不赀，最后弄得国家人力和财力枯竭的原因吗[(3)]？

国王们总是不顾自己的管理能力，力图统治多得多的臣民。他们在使治下臣民不幸之后并不满足，还想用征服手段把灾难和不幸带给有幸未受他们法律统治的人民。懒惰，无能，不懂治国，加上野心勃勃，这就是征服者的行为动机。公正、勤劳和热心的国王会使国家繁荣昌盛，嗜血成性的征服者由于自己没有创造能力，就认为占有别人的劳动果实既容易又迅速。

军事占领像任何滔天大罪一样使人钦佩，使人迷惑，最后使人赞叹。国王作为最大的破坏者出现，当然是高声赞叹的对象。可是在明智人士和正直公民的眼中，这些以其胜利受诗人歌颂的英雄却只能引起他们的愤怒和仇恨。

他们这种犯罪性的强暴做法远非健全的政策，而只能给国家带来巨大的损害。关心本民族幸福的国王们应该记住：养着大量军队，使农民离开他们的田地，变生产者为破坏者，任何做法都不会像这种做

法那样妨碍实现他们所追求的目的。国家供养大量军队的后果是，军人在战时勇敢是有益的，在恢复和平以后，这些人变得游手好闲或作奸犯科，给人民造成危害。风俗败坏、法纪松弛、道德沦丧都是好战民族注定要遇到的不可避免的后果。养兵太多对于公民自由和社会风俗总是极其有害的。

7．论正义战争

尽管战争的后果非常可怕，然而连最贤明的政治家有时也不能不诉诸战争。为了击退丧失理智的和不讲正义的民族的蓄意侵犯，战争是他手中保留的最后手段。但是，贤明的政治家总是非常遗憾地武装起自己的臣民；他也总是自动地非常迅速地让臣民复员，返回家乡。他知道，对于臣民来说，战争好比沉重的疾病，它能使患者身体虚弱，还会造成死亡。

为了击退不义的侵略者的进攻，为了抑止某一狂妄民族的暴行，为了遏制残忍嗜血的强盗的征服行为，或者为了挫败心怀妒忌的邻国的阴谋，只有在这些情况下，战争才是正义的而且是不可避免的。由此可见，战争的目的如果只是为了保卫国家，为了保护自己因自然条件和工业而享有的优势，那么只有在这种情况下，战争就是正义的。如果战争的目的是为了反对强邻，强邻的过分强大已引起危险，它的暴力已使本民族受害，——总而言之，如果战争 的目的是为了剥夺这位强邻所拥有的足以威胁他国独立的可怕优势，那么战争就是完全合法的。

如果我们不怀偏见对眼前发生的大部分战争的动机加以分析研究，我们深信这些战争的目的实际上几乎从来不是为了交战民族的幸福和安全。双方人民流血只是为了扩大一个国王的势力，其实这个国王本来就没有能力管理好自己的领土。欧洲之被投入战火是出于无能的国务活动家的私利，是出于无知商人的愚蠢，是为了本无尺寸之功的宫廷官吏的升迁，是为了满足少数图财无厌的商人的贪欲。民族的真正敌人通常就在本国内部。正是由于一些统治民族国家的人偏听几

个小人的意见把人民赶上战场。这种战争与社会安全和人民幸福毫不相干。

虽然国王们发动战争实际上肯定是受显然的虚荣心或者自私的贪心欲所驱使，但他们无论如何总是说自己的动机是合乎正义的。谁能够解决他们之间的争端呢？因为缺乏理性，所以除较量实力以外什么办法也没有。总之，任何一个民族除本身安全受到威胁以外一概无权诉诸战争。一俟威胁排除而对方安全受到威胁时，这个民族就应立刻停止战争。在处理国际日常问题上的正义原则就是如此。

8．国际法给战争的狂暴性设置界限

可能有人会问：存在不存在某种为战争而制定的法律，把战争的狂暴程度限制在一定范围以内呢？制定一种法律确定肆无忌惮的征服者及其士兵们胡作非为的界限，毫无疑义这就意味着使私欲服从理智，使狂暴行为听从理性约束。毕竟存在着自然给人们的狂暴行为规定的界限。理性根据人们的生活经验设置了这些界限，人们甚至在情绪激昂无法控制的时候，在破坏高潮中，出于习惯也能意识到这些界限。他们虽然不放弃自己的疯狂行为，却能意识到这种行为是不可容忍的，最后终于同意减轻这种行为的消极影响。根据互相协商制定的国际法，其起源就是如此。各民族为了双方利益通过协商各自承担义务：运用实力所赋予的权力要有某种适当限度，并在某种规定的界限以内。

我们知道，即使在战斗正酣的时候，呼吁人道主义和照顾人民利益的声音有时也能使自己亲耳听到！这种呼声甚至也能让嗜杀的胜利者懂得：他们的敌人也是人，当敌人侵犯时，制止他们侵略是正义的；当他们已不足为害时，再消灭他们那就是非正义的了。国际法和人道主义精神向胜利者指出：如果他们继续从事无益的残杀，消灭那些愿意做自己臣民的人，他们的胜利就会变得对他们本身毫无所获。最后，一切事实还使胜利者注意到，战争是胜败无常的，士兵今天作为胜利者，明天也可能变成像你们自己表现出来的那种残酷手段的牺牲品。

正因为如此，所以就连那些最冒失的、从不考虑自己行为后果的人，出于他们的个人利益和要求，也总是违背自己的愿望而感到有必要遵守道德和正义原则所规定的义务。对于凶恶残暴的人来说，国际法是给他们的狂暴行为设置界限的一种道德规范。可惜的是，这种道德规范还不完善，还不大可靠，因为它常常要取决于那些喜怒无常的、不善于展望未来和不善于预见将来可能发生的事变的人的奇思怪想。

明智的政治既无破坏性，也没有残酷性。公正的政治家只要敌人力量削弱、低头认输了，他们的阴谋被打破了，他们的进攻被击退了，就觉得心满意足，决不打算用胜利的战车去碾压已被打败了的敌人。他总记得把敌人逼到走投无路的境地就意味着冒着使自己丧失一切的危险。如果胜利不完全符合他的预想的和明智的规划，他就及时作退一步想。他宁可使所管理的臣民人数少一点，所管辖的土地窄一点，而不肯孤注一掷，使自己的民族陷于破产或灭亡。

对于贤明的政府来说，战争始终是通向和平的道路。明智的政府甚至宁取无利可图的和平，而不愿打最顺利的战争，因为战争总会给国家带来财力和人力的损失——而他所掌握的一切中最可宝贵的是人。对于各个民族来说，所以需要武器只是为了保护他们在和平时期靠劳动得来的一切。如果只想使自己的人民生活得尽可能幸福一些的话，那么国家的幅员有这么大也就足够了。

9．战争频繁的原因

再也没有什么事物像为国为民的国王那样千载难逢。古往今来几乎所有的帝国都是靠武力建立起来的。有一些民族在频繁的战争影响下变成了好战民族。这些民族养成了唯恐天下不乱的习惯。无所作为和休战状态仿佛成了对这些民族的强制行为，它们的好战的政府视秩序紊乱为自然现象，对无所作为和休战状态最不满意。在这些民族中，只有手拿武器的人才能赢得奖励、尊敬和荣誉。甚至国王不爱打仗，盛行的偏见也会经常使他卷入战争，他很少能在自己臣民各个集团之间保持公正的平衡。他忘记了自己首先是农民、手工业者和商人

的国王，而这些人同样需要和平。他没有想到只有为了他们的利益才应该进行战争。看来他左右那些军人的呼声比其他全体公民总和的呼声对他更有力量。军人的叫喊惯常淹没了全民族关心和平的哀号——只要没有真正的危险在威胁着这个民族的话，全民族始终都会关心和平。如果国王只在严格的必要性和民族的安全要求下迫不得已才采取这种非常危险的手段而动员人民拿起武器的话，那么使和平遭到破灭的战争一定会稀少得多。如果国王满足于消除危害，一俟战争变得无益的时候就停止战争，那么战争决不会像现在这样旷日持久。战争开始既无正当的理由，以后又得不到有益的结果，它对于这个民族就是双重的灾难。如果说和平会养成臣民的软弱，那么战争就肯定会把他们引向灭亡。贤明的政治是保卫和平，同时始终准备战争。过于好战的民族好比一个伤疤未愈却常常去揭伤疤的病人一样，首先是自己伤害自己——迅速地消耗自己的人力，使人口的自然增长赶不上人口的减少。由于国王缺乏理智，和平对于这个民族只能处于奄奄一息的垂危状态。一个民族如果痊愈期过于短促，就不可能恢复元气。

明智而有远见的民族应不应该为自己制定法律，随时制止靠掠夺新领土去扩大本国疆域的行动呢？一个民族通过战争扩大国家领土，与其说是在增进本民族的幸福，不如说是在加深自己的贫困。难道各族人民为了一点儿代价高昂而并无把握的征服地，或者为了满足他们贪得无厌的统治者的难以置信的奢望就得永无宁日地流血耗财吗？残忍的征服者在获得大批新臣民的欲望鼓舞下老是把本国公民的生命去为他们这种靠不住的“伟业”作牺牲，究竟是何居心呢？对于任何想治理好国家的国王来说，难道除了战争就无事可做吗？

10．论尚武精神

国家常常由于遇到不利情况和紧急局势而不得不诉诸战争，因此国家要从政治、法律及社会教育等方面培养和发扬人民的爱国心和荣誉感，使他们重视荣誉和尊敬勇敢精神，便成为重要的事情。必须采取特别措施让那些最具勇敢精神、命中注定要当兵的公民从小就开始受军人职业教育。这种教育能够培育出将领来，而将领对于民族确比众多士兵重要得多。各个时代的历史经验证明：赢得胜利的不是军队

而是有经验的统帅。例如：古希腊最愚昧的比奥提亚人（Boiotia）[8]只出了个伊巴密浓达就能够使他们摆脱无知的黑暗，赢得对斯巴达人的胜利[(4)]。将领是军队的灵魂，军队不论它的力量如何，当它的领袖不给鼓舞、不加以带动的时候，就只能是不起积极作用的乌合之众。

如果说有什么地方应该授予无限权力的话，那么这首先是指军队的指挥权而言。国王一旦把军队指挥权交给某一个人，对这个人的信任就应该是完全的，不能用任何条条框框去束缚这位将领的手脚。国王如果给自己保留从办公室里指挥作战之权，那就是在实行一种十分幼稚的政策。在战争中，时间决定一切，当将军的不应错过任何时机。在这种情况下，在选择行动方式上他是唯一的裁判官，选定了，他就应该坚持到底。

为了使军队的领导人能够指挥作战，那就无论士兵也好，或是执行上级命令直接带兵的下级军官也好，都必须最严格地服从将军的指挥。在战争时期再也没有别的事情比严格的纪律更重要的了。专制主义只有在军队中才能在一定程度上产生好处。可以说无政府主义给每一个士兵议论指挥官命令的权利，这种各行其是的无政府主义对战争所产生的危险要比专制主义大得多。罗马军队的纪律最严格，如果没有命令就打仗，甚至打胜了，也要受处罚。军队如果没有铁的纪律，就会出现民主政治所固有的秩序混乱和为所欲为现象，过热的民主终必会给共和国造成致命的危险。在战争事务中甚至连勇敢精神也不得不向纪律让步。勇敢精神如不用在必要方面就只能造成混乱。情绪激昂有时能保证成功，可是它一遇到抵抗就会张皇失措。在相应的反击下它的冲劲立即消失，情绪激昂变成了精神颓丧。只有纪律能教导士兵保持团结一致，临危不惧，死守阵地。军人光有勇敢精神就只能作无目的的牺牲，严守纪律的军人不会无益地为祖国而死。罗马人之所以成为世界的统治者就因为他们纪律严明。

11．论海军

有些国家由于地理位置除了必须维持陆军以外同时还要保有海军。对于这些国家最要紧的是在这两个军种之间保持平衡。不保持平衡，就会使陆军力量的发展超过海军的发展，或者相反，让海军发展了，就会轻视以致完全忽视陆军。依靠征服夺得权力的政府总是过分迁就一些不安分的贵族的意愿，这些贵族常常提出战争问题，并且喜欢在陆上作战。反之，商业国家则每每忽视陆军而特别偏爱海军。我重复一句：正确的政策就是永远要注意保持两个军种平衡的必要性，决不允许发展其中的一个而牺牲另一个。实行正确政策的国家的需要越增长，它就越应该注意别让一个军种压制另一个军种。

12．论联盟

自然条件和人们参加的条约关系，使得各国的力量很不平衡。有的国家可能比其他任何国家强盛，可是，任何一个国家的力量都不能超过其他所有国家力量的总和。几个弱小国家联合起来，力量就会等于最强的国家。国与国之间关系的建立取决于它们的地理位置、人民生活状况、社会需要、宗教信仰、国王的兴趣以及国王和国王的联系。这些因素可以使一些国家变成仇敌，而使另一些国家变成盟友。像目的相同、爱好一致的个人之间的情况一样，需要相同、愿望相同、嗜好相同的民族之间也会出现竞争关系或敌对关系。两个好战民族会经常处于战争状态。两个商业民族不可能长期保持友好关系。两个相邻的民族之间也常会发生冲突。

如同相互的利益把各个公民联合起来一样，相互的利益也能把各个社会彼此联合在一起。每个社会都爱自己胜过爱其他一切社会，都认为自己优于其他一切社会。每个社会都在追求自己的实际的或想象的幸福。总而言之，每个社会都有自己的计划和谋略。可是，因为所有社会都有同样的权利，在本身事务方面都不承认任何人有权充当裁判官的权利，所以它们不得不把自己的要求提交理性去裁判。理性按照自然法裁决这些问题（自然法管理社会就同它管理个人一样）。理性教导各社会说：保全自身生命是一切利益中居首位的最重要的利益，要求它们为总体的安全和幸福牺牲自己一部分独立、一部分愿望甚至一部分需要。当理性的呼喊力量不足以使各政治社会或它们的管

理者听从的时候，各政治社团或它们的管理者除了诉诸暴力解决自己的争端以外就没有别的办法了。

13．论谈判

就政治问题进行谈判，意思就是寻找调和几个民族的利益的办法，以达到互相保全、双方有利的目的，就是使她们的注意力从暂时利益或虚幻目标上转移到比较现实的任务上来——总而言之，就是开导各民族使她们认清自己的真正利益。民族也如同个人一样容易受私欲支配，私欲冲动常使它们昏头昏脑，走向灭亡。政治通过谈判发挥作用，去说服那些为政治所期望的人物，使他们实现自己的目的。政治的效果正是表现在这里。要使别人看清他们切身利益，重要是自己首先把它们弄清楚。因此，必须使政治家的研究对象不仅有一些值得他们所治理的国家重视的问题，而且有一些其他国家应该关心的问题。只能利用私欲去进行反对私欲的斗争，只有比较迫切的利害关系才能够压倒比较不太迫切的利害关系。

谈判或者同友好国家进行，或者同敌对国家进行。对前者是力图使对方接近自己，对后者是力图使对方无法争辩。当利害显而易见的时候，玩弄各种狡猾手段是无益的，甚至是有害的，因为某一个国家的利害在哪里，通常谁也不会比这个国家自己更清楚。明智的谈判者只要对方一张嘴就能理解他的意图。双方都根据正义原则讲话，就能很快找到共同语言。谈判之所以复杂化，原因只在于各方无能或者无诚意。

民族和民族的联合，如同个人和个人的联合一样，关键在于利害相同。互帮互助能增进人和人之间的友谊，同样能增进民族和民族之间的友好关系并消除相互之间的争端。通情达理、忠诚老实、风俗善良能巩固各个政治组织之间的联系。贪得无厌、蛮横无理、背信弃义能使邻国疏远、联盟解体。在国际大社会中也如同在各个小社会中一样，弱者常常因自己弱小而任人宰割，富者和强者也就高傲地欺凌贫者和弱者，或迫使后者常以牺牲自由为代价以换取前者的保护。

14．论政治中的良心

许多写治国安邦著作的人断言，搞政治不能忠诚老实，谈判的伟大艺术就在于利用对方的诚实可欺。他们认为，国家领导人只要是为了国家利益，就什么事情都可以做；暴力、狡猾，甚至连欺诈行为都是他们掌握的用来达到目的的手段。另一方面，比较严肃的道德家却反对国王走这种违背真理的歪门邪道，要求国王永不偏离光明正直的康庄大道。前者把人如实地看成人，后者把人看成理想中的人。前者按照政治史著书立说，后者把政治史写成小说。这是对同一事物的两种截然相反的看法。我们揭开成见之幕，才能够比较清楚地认识它们。现在我们来看看，理性是怎样解决这个重要问题的。

如果爱自己是我们的各种天赋情感中的首要的和基本的情感，如果我们有权选择任何办法以保护我们的生存，如果理性给我们权利去消灭威胁我们生存的一切祸害，那么，各民族无疑也享有同样的权利。因此，作为民族代表的国王肯定应该这样去做，以保障本民族安全和繁荣昌盛。对于国王来说他们理应遵守的根本法则就是这样，他们的主要道德也是这样，其余一切都应该服从这种道德，离开这种道德是决不许可的。社会永远不能放弃自己的福利，决不能忘记保护自己生存的必要性，也不能放弃本身的各种需要。当这一切显然受到某种危险的威胁时，政治家始终有权采取一切合适的手段，排除这些威胁。可是，民族安全受到威胁究竟是怎么一回事呢？有的国王对待本国臣民不公正，对外好大喜功，而以最轻率的理由为口实出兵远征，使别的国家人民田园荒芜，遭到血腥的屠杀，难道照这位国王的法令办事的民族其安全当真受到了什么威胁吗？有的国王不愿以本国现有疆土为满足，根据某些不公正的贪心或妄想，力图侵犯其他国家以扩大本国疆土，难道说这个国王统治的民族其安全也当真受到了什么威胁吗？这些国王实际上只是为了满足自己的好大喜功的欲望，以及他们的大臣们的虚荣心和狂妄野心，他们能够硬说自己是为了人民的幸福才不得不使用权术政治所特有的狡诈手段吗？既然他们完全不关心民族的命运，轻率地破坏全民安宁，用暴力剥夺其他民族享有的权益，他们能够以关心本民族福利为借口说自己滥用权力、违背誓约、强取豪夺、背信弃义都是正当的吗？既然他们在暴力之外加上公然欺

骗，那么他们这种政治就是罪恶加罪恶、谎言加不义、抢劫加上侮辱和诬枉。

当弱小国家的公正统治者在暴力压迫下不得不采取一切手段以捍卫自己的国家时，情况就完全不同了。对人应该诚实、有良心，可是，难道我们要遵照这个原则去对待力图消灭我们的凶暴强盗吗？如果谎言是为拯救人民的目的服务的，难道谎言不就变成了美德吗？不用说，是变成了美德。这样高尚的目的甚至使谎言也变得高尚起来。因为谎言拯救了国家，所以谎言并不可耻。有人蓄意谋我之财，害我之命，大自然甚至允许我消灭他，难道我不能用谎言欺骗他吗？谁怀疑民族拥有这种权利呢？在类似情况下，用每个社会成员都认为合法的策略去拯救社会，谁能指摘这种策略呢？当那些治人的人侵犯公民利益时，谁有足够的勇气根据最后一位公民所享有的权利去抵制他们呢？

只有迷信思想和理想主义才可能要求我们在政治上遵守道德教条，可是死守道德教条有时候会导致社会灭亡，因此就我们来讲，放弃这种做法岂不更好吗？给人类带来损害的道德是假道德。过分讲求良心和过分循规蹈矩竟使社会受害，那么这种讲良心和守规矩便是软弱无能的表现。狡猾手段在政治活动中如果真正用来拯救国家，那么这种狡猾行为就值得尊重。但必须指出，当我提出真正一词时，我并不认为拯救国家要靠偶然采取某种不公正的和不妥当的举动，要靠打一场不明智的和不顺利的战争造成某一地区田园荒芜，要靠狡黠之徒夺取某一商业或工业部门，要靠某种胡乱猜疑或无谓的焦急不安。国王们为了达到某种目的，差不多总是破坏人民的真正幸福，使人民遭受危险，目的纵然达到了，结果也是害多利少。思想健康的人常常因为那些用来怂恿尘世统治者拿起武器的借口如此荒谬绝伦而不得不感到羞愧。空洞的徒有虚名的称号，幼稚地追求霸主地位，猜忌和不信任，无理的和愚昧的贪欲，所有这些就是一切战争勾结联合和结盟活动的常见的动因。然而，国王们却常常力图用保卫自己民族是最重要和最必须的事情作为借口，那是毫无价值的。

15．关心社会福利是政治的基本原则

为了使政治所选择的道路在明智人士看来是合理而正确的，必须使国王根据社会福利和必要性的要求去确定自己的政治道路。关于国王对于条约和义务的信守程度也应该遵守同样原则。我们看到，国王们当自己的力量足够时就公然违反条约和义务，当他们力量薄弱不能公然违反时就暗中抵制。难道通过暴力和不公正手段强加给我们的条件无论在什么情况下都能够束缚住我们吗？难道给异民族制定严刑峻法的人不因此变成异民族的仇敌吗？一个政治活动家如果忠实地履行义务会招致自己的国家灭亡，难道他没有权利拒绝履行义务吗？残暴不仁的野蛮人手执利剑强迫我们接受亡国条件，到情况变得比较有利时，难道我们没有权利反对这种条件吗？我们决不相信这一切我们都做不得。当别人想用武力或用条约灭亡我们时，我们同力图消灭我们的那些人之间除敌对关系以外是不可能有别的关系的。到这时候，我们有权采取任何手段去摆脱那些不公正的条约。为了取得要求别人以诚待我的权利，首先要求自己表现出公正无私。如果一个民族不得不屈从于不人道的胜利者的意志，那么对它来说死于利剑之下，还是死于胜利者所强加的严刑峻法之下其意义有什么差别呢？

16．论信守条约

所有道德家都同意把信守条约视为神圣不可侵犯的义务。毫无疑问，在条约是根据公正原则缔结的情况下，他们的看法是正确的。可是，有些国王常常因为同盟国或媾和的敌国有正当理由的不信守条约而感到受了欺骗，于是不分青红皂白地认为对方违约有罪，并且无休止地谴责对方，使他们蒙耻受辱。如果我们摆脱个人利害和偏见的影响来审察这些国王的行为，那我们就会发现，也许违反条约的人有时比以条约强加于人的人更应该得到宽恕，因为后者的残虐不仁常常表明前者的违约行为是正当的。

何况人世间并无永恒的义务，因为民族的需要和生活情况经常在变化。根据什么权利可以要求各民族的利益永恒不变呢？条约、盟约、公约缔结的唯一根据是互利。在某一个历史时期对有关民族有利的协定，在别的情况下可能对这些民族有害。

我们是不是有权说，自己的利益受到侵害的民族永远不能对所承担的有害义务表示反对呢？能不能肯定说，它愿意无条件地为别的民族作出牺牲，而别人自始至终都应该根据这个定议获利呢？条约只有在一定的条件下才能存在；条约的有效期只能保持到缔约的任何一方不再有覆灭危险时为止。此外，国王作为人民的保护人和受托人有没有权利签订导致人民死亡的协定呢？国王刁钻古怪，玩忽职守，以人民的名义做事时造成极坏的后果，硬说人民可以为这样的国王作牺牲乃是愚蠢之极的论断。任何条约都必须以互利为先决条件。为了互利无疑可以放弃某些权利，但决不存在大到这样程度的利益，即足以使人们为了它可以放弃安全、天赋权益和保全生命的权利，换句话说，即放弃任何社会都要有的一切不可剥夺的权利。迦太基人根据同罗马人签订的条约被剥夺了一切防御手段，他们反对这个亡国条约——不公正的战胜者强迫他们签字的死刑判决书，他们所做的正是他们应当做的[(5)]。

17．条约可不可以违反？

国王的忠诚老实本来无可指摘，可是这种老实态度如果不是受他对国家所承担的义务或者不是受正义原则所制约的话，那就常会变成犯罪行为。普通公民在承担某种义务时能够自由地处置属于自己所有的财物，当他发现所订协议会使他蒙受过大损失时，法律会允许他找机会修订协议，允许他拒绝承担曾经匆忙接受下来的义务。对国王来说，情况就完全不同了。人民把权力托付给他，作为掌权者他必须关心人民幸福，保护人民财产，但他决不是把权力托付给他的人民的所有主。因此，如果发现国王玩忽职守，不履行所承担的义务而造成社会蒙受明显的损害，使它的幸福消失，安全遭到破坏，那么自然法就允许人民拒绝授予权力，因为自然法是要求一切生物都努力实现自我保存的。

因此，国王们如果不作徒劳的努力去使条约屈从自己的意志，如果不任意曲解条约并用不易理解的上谕逢人就灌输和平希望，为了谋求实际的福利和保护自己的国家而毅然废弃那些在新时期和新情况下对人民已成为不堪忍受的条约义务，从理性的角度看来，他们是完全

正当的。人们采取的措施只适用于一个短时期，像人们本身一样不会永远明智，也不会万古长存。人性的法则总是明智的、合理的、确定不移的，因此，正是理性应该修正这些或那些情况造成的错误。

可能有人反驳我们，说不诚实的人可能滥用这些原则，借口保护国家利益任意断绝约束各民族的条约关系，或者至少会破坏条约的稳固性。我答复说：不公正的人不可能获得权利用硬性的义务去束缚公正而力量薄弱的人。不管国王和人民遵循什么样的抽象理论[(6)]，必然性会强使他们在实际生活中按照上述原则行事。不用说，他们会常常滥用废止协议的权利，可是无论是谁都永远不敢责怪国王废除显然会使人民破产和毁灭的条约。

18　不公平的条约不可能束缚受欺负的一方

对本国臣民不公正的国王对他国也必然不会公正。如果人民的领导者像他们应当做到的那样真心诚意地追求社会福利，如果他们不老是为了满足自己的贪欲、虚荣心，谋取完全违反人民利益的私人利益而牺牲社会利益，那么，我们就不会看到许多充满着偏见、狂妄和庸言有时还直接违反人民利益的条约，自然、理性和必要性使我们不得不起来反对它们。可是，由于战争、由于条约和联盟本身存在某种严重的缺陷，国王常常只注意自己，只考虑自己的暂时利益，最多也只听听几个大臣的狭隘之见，甚至还受宵小包围，听从他们的任性要求。民族利益不像它们的管理者的利益那样容易变化；可是国家的福利却往往只是统治者用以掩饰其自私多变的欲望的借口。这些统治者承担义务时是轻率、不理智和缺乏公正之心的，违反义务时同样也是如此。自由的民族在有权表述自己的观点、确定本身利益的范围、研究外交政策时，就能够注意保护本身安全，衡量所承担的义务的后果。在专制君主统治下，始终只由暴君一人做主承担义务，他的奇思怪想、他的欲望每分钟都在变化，谁也不会去考虑民族的愿望。大地之上哪一个民族都不会关心其他处在奴役地位的民族。

研究了这些原则就不难深信，只有受了偏见和眼前利益蒙蔽的人才不喜欢这些原则。最不公正的征服者也力图利用条约以巩固自己凭

暴力得来的战利品。他力图用堂皇的义务去束缚那些已被暴力压倒的人。他认为，他对他们已经具有这样的权利：使他们在某种程度上变成残害自己的罪人和同谋者。他把一些纯靠暴力得来的利益看作权利；他把强加给弱者必须同意残害自己的要求叫作义务。但是，如果强盗使用赤裸裸的暴力强迫我把属于我的财物都让给他，难道强盗就因此获得某种权利吗？如果他使用暴力强迫我同意，难道他就因此变成被夺去的财物的合法主人吗？当刀子逼近我咽喉的时分，能允许我拒绝加在我身上的义务吗？要想得到别人真诚地对待自己，自己必须表现出公正和真诚；单方面的不公正行为不可能合法化，因为这种行为只是以另一方面力量薄弱为基础的。强者的权利不是合法的权利，不是无论什么时候都能束缚住明智人士的手脚的权利。

19．这些原则都以理性为根据

但是，希望人们不要以为这些原则的目的在于排除一切条约所应依据的诚实相待原则。它们的目的只在于证明：为了获得要求履行条约的权利，必须使条约符合公正原则。不错，战胜者似乎一点也说不上公正，可他总是力求给自己的强暴行为和侵略行为以及给自己的暴政涂上某种公正的色彩。有人可能说，国王们如果遵守这些原则，那么战胜者相信自己得不到用某种义务束缚战败者手脚的权利，他就会继续打下去，不把对方完全消灭决不罢手。我回答说：这么多次蹂躏异国土地的征服者通常只有在完全破坏或彻底征服被他们占领的国家以后才肯停止战争。战争如果不以征服为直接目的，如果只是某一个民族想尽力屈辱和削弱另一个民族，简言之，即使之失去某些优势，那么，在这种战争中前者总是尽最大的努力使后者遭受一切灾难；前者如果认为自己办得到，就要完全消灭自己的仇敌。可是在现实生活中通常会发生什么情况呢？战胜国往往搞得精疲力竭，就力图利用条约来恢复自己的元气。于是战胜国便玩弄阴谋诡计和狡猾手段把最苛刻的条件强加给战败国。通常，前者只在觉得自己不能再战的时候才同意媾和。它如果觉得自己尚有余力，就不怕引起其他强国的妒忌和不满，会像最残酷的征服者或坏透了的强盗那样不把一切灾难加给战败的敌国决不罢休。但是，和平无论对战胜国或是对战败国都是有好处的。这一方和另一方同意放下武器是因为和平是双方所必需的。一

方同意丧失一些什么东西是为了拯救自己；另一方则因为对方让出一些好处而感到满意。

人民和国王啊！如果你们希望你们的条约要求什么的话，那就请你们只打正义的战争吧！如果你们吁求正义，那就请你们自己表示出诚实和善良的意愿吧！如果你们要求忠诚老实，那就请你们别把不理智的法律或义务强加给别人吧！啊！贪婪成性的、既不公正又不安分的国王们，你们不懂得团结人民的方法！专门按自己的狂妄意图办事的瞎胡闹的暴君们，你们规定的义务不可能束缚住人民的手脚，因为你们从来不关心人民的利益。同你们谈判的国家有权提防你们的野心，因为你们的企图只听从幻想的指导，什么力量也不能使之稳定下来。暴君和篡位者总是些卑鄙龌龊、背信弃义之徒。他们在侵犯本国人民的权利以后，只要这种侵犯行为不受惩罚，难道他们不敢侵犯别国人民的权利吗？

20．使条约神圣不可侵犯的条件

因此，只有赢得正义和理性赞成的并且不违背人性的合法行为才能产生真正的权利。用暴力得来的东西可能被暴力夺回去；利用狡猾手段得来的东西可能被狡猾手段夺回去；用阴谋诡计夺来的东西也可被别人用阴谋诡计夺回去。要使一方能得到某种权利，必须使另一方表示同意。但是可能有人对我说：国王永远不会同意限制他的权力。不公正的侵略者、好大喜功的征服者、奸诈阴险的国王很不愿意放弃他们抢来的战利品。

我答复说：获得实力的援助的正义，能保障合法的权利。以伸张正义为目的的战争，能产生完全实在的权利。在伸张正义的战争中，战败者是罪犯，因为他违反国际法，应该受到大自然的惩罚，大自然就不顾他的意愿给予惩罚。这时候不论他的本意如何，他也只好听任他曾经滥用过的特权丧失掉。正义原则也好，国际社会的呼声也好全都在谴责他。国际社会成员虽然本身常常违反正义原则，但也会尽力争取正义；当某一成员损害其他成员时，为了共同利益，就会同意加以处罚，使之不再为害。共同的利益不允许有罪的人不履行正义原则

所责成他履行的义务，为了社会福利他必须履行这种义务。暴力能够消灭他，也允许使用暴力强迫他遵守条约，条约虽然苛刻，但为了公共安全却是必需的。总而言之，人们把他当作罪犯，使他失去为非作歹的可能性，但保留他的生命。他内心可能不愿意接受这种迫使他付出的牺牲，但要他付出牺牲同样是公正的。

21．并不存在一种能控制国王的权力

国际大社会的成员是各国国王和各族人民，在这个社会中存在一种表达各族人民意志的、适用于全体成员的统一的法律，各族人民彼此商定限制和压制那些破坏社会安宁和危害人类的成员。任何个别社会的意志，或者确切些说表达这种意志的法律，能责成该社会全体公民各自履行自己的义务，使每一个公民有可能享受安全和安宁。社会惩罚那些忽视这种法律的人，镇压和消灭那些违法犯罪的人。同样，国际大社会的法律也责成所有国王遵循公正原则和本着诚实态度，维护国际和平与安宁。

但是，并不存在一种能够强使各国国王或各个民族执行国际大社会法令的十分现实的势力或权力。如果所有国王联合起来一致同意建立一个法庭，并且把国与国之间一切纠纷都交给这个法庭去审理，如果执行他们的共同意志像任何个别社会惯常做到的那样有保证，那就不会有哪一个国王敢不服从他们的决议。一切国家的力量都联合起来就能使这种法律牢不可破、神圣不可侵犯。但是，各个社会的发展是不平衡的，利害也是千差万别的，这就使得根据理性制定出来的一些最有益的计划至今还只是幻想，无法实现[(6)]。各个国王和各个民族组成的国际大社会，既没有共同的领导人，也没有固定的原则和法律。如果说他们不得不面对一个无政府主义笼罩一切的恐怖局面，那有什么可惊奇的呢？他们承认法律，可是在现实生活中法律却不断地被违反或被回避。每个人都只追求自己的个人利益。他们只在正义有实力作后盾的场合下才倾听正义的呼声。为了使鲁莽灭裂的人们公正办事，需要巩固的权力，可是，能够迫使尘世统治者服从这种权力的人究竟在哪里呢？

22．论欧洲均势

上文讲到应该有一种能够约束各国国王的权力，可是还缺乏这种权力。为了弥补这个缺陷，欧洲各国之间的一些秘密协定和条约就在欧洲创造出能够维持列强均势的稳定局面。可靠地保持这种稳定局面就意味着给世界的这个繁荣部分以和平与安宁。所有欧洲各民族无疑都关心维持这种均势局面，因为这是大家安全所系。在这个安全体系下，欧洲好像一个大家庭，它的全体成员都被某种共同利益联合起来，因为没有哪一件事不引起组成这个大家庭的各国国王的重视。

可是因为利害冲突、偏见和贪欲常常使各国国王互相疏远，他们结成的反对不公道的联盟没有带来任何成果；一切问题仍然听任暴力或阴谋诡计去解决；每个国王都借口维持均势而力图破坏均势，使均势服从自身的利益。条约被他们任意曲解。在这种情势下，政治成为一门莫名其妙的科学，其中难题繁多，浩如烟海。每个国王都试图使公道原则服从自己的目的。最不公道的国王最喜欢呼吁公道。他们大家都肯定说他们的唯一任务就是保卫托付给他们照管的民族。贪欲、虚荣心和各种奇思怪想压倒了对公共福利之爱。以人民名义出面的国王所承担的义务因受他的私利支配总是朝诺夕改，时起变化。谈判只是弱者用以麻痹强者的艺术。最不公正的要求却披上最华丽的外衣，甚至连最有经验、目光最犀利的人也常常受其迷惑。和平通常只是作为同样冒失的交战双方智穷力竭再也无法危害对方的结果出现的。那些被战争打得衰弱不堪、经济破产的国家在某一时候向比较幸运的战胜国屈膝求和，一面却等待时机撕毁和约，不受惩罚地违反自己所承担的义务。战败国欺骗罪恶的战胜国。前者常常毫无理由地儿戏般地轻率要求后者让出想象中的权益，而且认为这些权益对自己是非常重要的不容争辩的权利。联盟是寿命短促的，因为联盟的缔结只是由于某些大臣的无能，联盟的基础只不过是玩弄阴谋诡计，力求时机一到就出其不意地侵夺对方。保证人的善意和实力本应能够保证国王履行所承担的庄严义务，可是甚至连保证人本身也不时改变自己的原则，破坏自己的信誉，做有利于违反条约的事情——他们是本应保证条约的施行的。各民族的相互关系仿佛只是为了互相残杀才存在的，在这种关系中制定的野蛮的法律与理性和正义毫无共同之处。被曲解的国

家利益和便宜行事都变成了权利。保证人允许强者压迫弱者，突然袭击弱者，剥夺弱者最合理的权益——而所有这一切的依据只是一点猜疑，只是最空洞的借口。占有的权利，顺利的掠夺，某种毫无意义的手续，随心所欲的解释：这一切在争论中都可以成为一方压倒对方的理由，在谈判中都可以看作重要的论据。

各民族的命运取决于一些每一方都能按照自己意见解释的模棱两可的语言。无谓的争论都由此而起，残酷的战争常常随之而来。各民族由于那些谈判代表的愚昧、疏忽和贪图虚荣而付出本身的安全、财富和人民的鲜血。在同样不公正、不理智的各个民族和国王之间进行选择时，理性常常也感到为难，不知道应该赞成哪一方。他们的纠纷只能用武力解决，而他们的条约则只是用谎言、伪造手法和背信弃义行为制造出来的。

我们看到在大多数国王的行为中正大光明的东西是这么少，而奸刁诈伪的东西却那么多，这是不足为怪的。他们无论是作战也好，缔结条约也好，习惯于一点也不顾人民利益；他们只是为本身利益而进行统治。作为他们一切行动指南的只是自己的功名心、虚荣心和抬高家族声望和扩大家族势力的企图，再加上大臣们的私人打算和谋划。人民只是为实现与自己完全无关的、大臣们的计谋服务。可以看出，各族人民似乎生来只是为了充当少数国王满足私欲的工具。这些国王丝毫不顾人民的意见，独断专行地支配他们的命运、生命和财产，使他们为自己的狂妄行径作牺牲。

那些血腥的争斗，那些错综复杂永无休止的争论，几乎永不停息地给地球上各民族制造苦难，其起因就是如此。国王们由于丧失理智，由于受贪欲支配，由于只顾眼前利益，所以采取了是非颠倒、弄虚作假和毫无意义的政策。这些政策使得他们对如何危害邻国比对如何为他们义应负责照管的本国公民造福要关心得多。国王们经常只想掠夺其他民族所有一切，却忽视利用自己手中所掌握的优势。他们狂热地谋求灭亡邻国，忘记了使本国人民过幸福生活的必要性。因此，人民就处在永无休止的互相争斗之中。这种做法常常导致人民互相杀戮，人民的行动就成了相互杀戮的直接原因。人民本应关心民族的幸福，现在却成为使民族灭亡的真正的罪人。

---

[1] 这里指托马斯·霍布斯本人 (2) 。——汉译者注

[2] 比奥提亚是古地名，在希腊北部。——汉译者注

第九讲 论国家的解体

1．国家是怎样走向解体的

大自然在本身不断发展中把一切存在物引向灭亡。无论是物质现象也好，或者是精神现象也好，都或缓或速地遵循着这个确定不移的法则。人类社会、政府、法律、信仰、制度，甚至连房屋都在变化，都在日趋陈旧，到一定时刻就会完全消失。人是很容易变化的生物，处在永不停息的互相作用和反作用的状态中：同一个国家里公民反对公民，各个不同的阶层彼此几乎不断地进行斗争。国王和他的臣民经常处于敌对状态。各个民族也不停地把自己的力量用在反对其他民族的斗争中。社会所固有的欲望，同个人所固有欲望一样，在精神生活领域内变成了产生各种派别的动力。这些无穷无尽的冲突归根结底导致政治机体的瓦解。

国家机体像人的机体一样在生长之中就有自己死亡的胚胎。它们同人一样过健康生活的时间有长有短。它们也同人一样容易因生急病或遭遇危险很快丧失生命；或者得慢性病，这种疾病逐渐逐渐地消耗它的肌体，一步一步地破坏它的生命基础。像病人一样，社会也容易陷入谵妄状态，丧失理智，进行革命性的变革；外表丰满常常掩盖着体内的暗疾，最健壮的人也可能突然死亡。始终积极工作的大自然有时也出乎意料地创造条件让能人出现，这些人能治好国家，使国家免除疾病和痛苦——甚至可以说是使它从灰烬中复活。可是更常见的是，大自然使某些民族出一些只能搞破坏的人，这些人危害四邻，转瞬间就使社会陷入绝境。

统治者的恶德一旦发展到使国家实力丧失、安全不保、维持社会整体所必需的道德基础动摇的地步，国家就会解体。确认这点之后，

我们就可以肯定说：当统治者忽视振作人民的精神以适应社会活动的要求时，当统治者忘记保持国家各种力量的均势、让一个管理部门吞没其余一切部门时，当一个民族由于内部某种过失以致失去在其他民族中间的威信和地位，失去根据天赋优势所应享受的尊敬时，它的政治机体就有解体的危险。民族的权利决定于人口的数量、人民的勤劳程度和能力大小，决定于人民的财富及其进取精神，也决定于国土的肥瘠、幅员及其地理位置。

当政府遵循的指导原则有缺陷而法律不良又难以贯彻时，当人民蔑视政府权力时，当国内各阶层无政府主义盛行时，当公民把自己的利益和祖国的利益分开并且无视祖国利益时，当内战使公民互相残杀时，当有人用暴力改变国家政体时，当外敌入侵，旨在分裂国家并使国家失去独立地位时，最后，当国家机器的原动力减弱而奢侈浪费的风气又使一切才智之士漠视社会福利、轻视道德准则、对一切公益事业采取不闻不问的态度时，这个民族就会陷入内乱状态。到那个时候，国家善良的公民就会日益减少，而品行不端、放纵贪欲、醉心享乐、生活放荡、对祖国离心离德的人就会充斥全国。

2．古代帝国的衰亡

我们来研究古代一些著名民族的历史，看看他们出现了一些什么令人惊讶的情况吧。勤劳的埃及人的制度是那样完善，亚述人、波斯人和米太人的富强是那样声威远播，马其顿人的征战声势是那么显赫，推罗人和迦太基人的商业是那么发达，可是他们的命运究竟怎样呢？打败其他一切民族的胜利者，并吞了世界一切帝国才罢手的民族，其公民可以号令那么多国王的民族[(1)]，到最后留下了什么东西呢？唉！所有这些民族所建立的政府都被推翻了，制度被废除了，住地和剩余财产都被异族瓜分了。他们当年的伟大庄严如今只留下一些残破不全的遗迹。这些遗迹规模宏大虽说仍能使我们想见他们当年的强盛面貌，令人肃然起敬，但是这种敬意已不能使他们获得任何安慰了。

像梭伦、李库尔赫、努玛等人所制定的法律，甚至连他们的名字已不为今天居住在这些光荣而自由的古老国家土地上的外来民族所知晓。这些民族私欲横流，各集团之间勾心斗角，战争和征服的狂热如醉如痴，奢侈之风泛滥成灾，其破坏力之大超过其他一切灾祸。在这种情况下，贤明的制度也保护不了这些民族免受其害。但愿以古为鉴，警戒未来。历史能使我们知道：最强大最英武的民族、最贤明的政府和制度（俨然向时代以及向人民的犹豫不决的挑战）迟早都不得不服从一条自然法则，按照这一法则一切事物终归要走向自己的尽头。

3．答复可能提出的不同意见

但是有人可能诘问我们：既然一切民族都不得不俯首听命于偶然的劫运，既然一切民族都要成为命运规律或地震的牺牲品，注定走向灭亡，可见灾难反正是不可避免的，那么为什么还要研究灾难呢？为什么还要争论哪种政体好、哪种政体不好呢？在这种情势下，再明智的法律，再值得赞美的制度，再谨慎的政策，甚至连人们认为是帝国柱石的道德又有什么用处呢？我们不要忧心忡忡地去思索我们的灾难，我们要尽可能驯顺地听从不可抗拒的自然力量；我们不要苦思冥想以加重自己的不幸，我们还没有看到任何消除不幸的办法。我们要满足于眼前享受，得过且过，不要注视未来，想望未来只能使自己徒增焦虑不安。

荒淫无耻和轻举妄动的人都是这么说的，在他们身上恶习恶德已把对祖国之爱、对儿女的脉脉温情都销蚀干净了。冷淡无情的奴隶也是这么表示的，因为专制制度已把他们的一切希望直到改变命运的愿望一概摧毁了。可是，难道民族的疾病就无可救药了吗？难道人根据到时候一定死亡这个情况就作出结论说，当他被病魔缠得精力衰竭的时候，他就应该不治、不医，就听任命运去摆布吗？难道法制、自由、仁政都因为永远实现不了，就变得不大好了吗？难道只因为大病小病迟早总会接二连三地出现，像身体健康这种幸福就可以忽视不管吗？难道因为用以对抗暴力、暴政和疯狂的罪恶行为的力量常常显得不够就应该轻视理性、理智、道德和自由吗？我们可不能这样想。虽

说命运并未注定人要享受安乐之福，但幸福却始终是人民追求的对象。立法者、政治家、有头脑的公民以及关心祖国命运的正直人士都应当关怀人民的福利，哪怕是暂时的也好。

确立这种认识以后，我们再来看看各种不同政体之所以被推翻的原因是什么；我们也彻底研究一下（如果这是可以办得到的话）国家解体的原因。人们以前由于没有经验以致不可能拿出足够的力量以抵御他们所遭到的灾害，我们不要根据这一点就作出结论说：人类的聪明才智由于长期被压制在幼稚状态，所以永远不可能恍然大悟。我们对于理性的能力不要丧失信心；我们期待知识的发达促使命运的好转；即使我们不能改变我们本身的命运，我们也可以为我们后代播下幸福的种子。让我们来给他们指出他们祖先所碰到的暗礁，谈谈他们先辈的不良政治所造成的不良后果，谈谈糟糕的立法、危险的偏见、无益的习俗和破坏性的恶德；我们也向他们描述狂暴行为造成他们父辈灭亡的景象。每一个正直人士都应该对后代表现出脉脉温情的关怀，让我们为后代积累经验吧！我们的后代利用我们创造的有利环境和我们的思维成果，总有一天会变得比我们明智和幸福，让我们就以这种令人高兴的希望来安慰自己吧！

4．无限的君主政体崩溃的原因

许多人认为君主政体比起其他一切政体来具有一些重大优点。管理体制越简单，它的工作效率越有保证。不错，在君主政体下，一个民族的全部力量都交给一个专制统治的国家首脑，就容易集中权力，实现他所提出来的任务。但是，另一方面，一个人掌握的权力过大，他就可以强使整个社会服从他一个人。社会只能以互不配合的力量和互不协调的意志去对付自己的国王。因此，君主政体几乎总是蜕化为专制制度或暴君制度。历代历史事实告诉我们：当国家全部力量都成为暴君的奇思怪想的牺牲品的时候，滥用权力的后果多么严重可怕！

即使君主政体不蜕化为这种可耻的滥用职权的专制暴政，世袭登位的历朝国王天赋素质的不均衡，能力、性格和嗜好的差异，必然会引起管理制度的不断改变。当国家首脑的意志就是指导全民族的唯一

法律的时候，这肯定会使国家立法、国家体制和管理制度以及人民的思想观念发生频繁的根本的变化。在为了满足国王的任性要求，一切都可以随时改变的地方，什么事情都是不会有常规定则的。甚至同一个人在他一生的不同时期也不会总是前后一致的。一个国家经常是新老国王易代，新老大臣更迭，彼此各行其是，互不相谋，这个国家能发生什么情况呢？

由此可见，绝对的君主专制国家本质上就是极不稳固的；统治者一个人统治全国公民，很容易因为某一考虑不周的举动就导致全民族灭亡。帝国的权柄几乎总是落在能力不足以治国的人手里。因此在专制君主政体下面，全民的命脉几乎都取决于一个人的品性和品格。即使某一位国王偶然具有治国所需要的智慧、才能和品德，可是继位的却多半是庸碌之才，后任的懒惰无能昏聩糊涂或者包藏祸心，只要一刹那间就能把前任为人民所做的一切好事破坏净尽。

如果法律不能限制国王的权力，如果一个民族不能以某种机构为代表执行最高权力，那么治国的全部重担可以说就要落到一个人身上，要是这个人偶然不中用，那么这个国家就会大祸临头。比起一大群人来，一个人总是比较愚钝、偏私和轻率。一个民族如果由一个人领导一切，那么立刻会承受领导人措置不当的后果。当这个领导人因受左右达官贵人教唆以致腐化堕落时，他的恶习恶德就会以特快速度在下层传播开来。于是腐败的宫廷就迅速瓦解着整个民族。缺乏稳固基础的政府无法使臣民养成正派作风。统治者爱虚荣豪华，会把奢侈和浮华的风气传染给整个民族。

当国王不问国事、过着闲逸生活、不能亲理朝政的时候，最高权力就会落到某一个宠臣或某一个亲近国王的妇女或少数靠耍阴谋诡计而飞黄腾达的人手中。这些人经常互相勾心斗角，所操心的与其说是如何努力治理好国家，不如说是如何赢得国王的恩宠来巩固自己的权位和消灭自己的政敌。在这种气质的国王统治下，政权正因臣下勾心斗角、争权夺利而弄得软弱不堪，失去了明确的目标，只忙于应付十分迫切的事情，这样，它还能够始终不渝地贯彻自己的行政措施吗？它还能够一心一意地为社会造福吗？如果国王一心渴望改变自己的处境，使全体臣民的视线都转向战争，那么人民的鲜血行将为解除他个人的苦闷而白流。他把制造国家灾难当成儿戏，自己得到了快乐却把痛苦带给弱小的邻邦。这样本国臣民的生命财产都要受到无谓的牺

牲，国王纵然得到多次胜利也只是使臣民陷于精疲力竭的境地，长期无法恢复元气。好战国王的狂暴行为所造成的人民灾难都载入世界史册上，并且每一瞬间历史都在用人类的鲜血写下新的篇章以证明这些灾难的存在。国王们总认为自己强大，在大多数场合只不过是他们给人民制造灾难的本领强大而已。

国王们对真正的光荣和真正的伟大没有正确的观念。他们认为光荣和伟大仿佛就表现在生活奢侈豪华和排场富丽堂皇上面，认为这些场面又是和王权分不开的。崇尚节俭、生活俭朴的国王千载难逢。在爱奢侈豪华的国王统治下，国家本来用以维持人民生活的资财却不断地被拿去举行代价高昂的庆典，兴办轻狂浮华的娱乐活动，营造金碧辉煌的高楼大厦，以及用作其他毫无益处的开支。在人民看来，这些东西无非体现统治者骄傲自满和目空一切。为了满足他们的贪欲，人民不得不保证供应这一切所需的资财。巍峨的纪念碑是以本已陷入贫困境地的人民的更加贫困为代价兴建起来的，遥望这些丰碑就令人感到痛心。无耻的宫廷在众目睽睽下沉溺于钱财之中，靠损害人民利益过奢侈生活。用来满足国王虚荣心的财富通常足以使整个民族都过上幸福生活。

国王高高在上，无法仔细了解人民生活情况，对人民的需要也得不到鲜明的概念。一切国王的近臣都过着奢华生活，专务享受。那些向国王献计献策的人都是制造社会灾难的罪人，因此他们总是向国王隐瞒灾难实况，以致灾难长期不能消除。可耻的奴才走狗在国王面前总是吹嘘国王制定的法律给臣民带来的利益。难道国王左右这些惯于阿谀奉承的大小官吏愿意陈述人民贫困的真情实况去讨国王的嫌厌吗？不用说，他们不愿意。个人的利害考虑使他们向国王隐瞒由于官吏无能或贪赃枉法造成的社会灾难。要求宫廷官员诚实不欺无异要求他们自我揭发罪行。国王永远不能认识真情实况，他只能猜测这些情况；可是，他即使猜测到了一点真实情况，但在宫廷里面一片忙乱喧嚣声的压制下，也会很快就从他的记忆中完全消失。

治理国家是一桩严肃而又费力的事业。国王们或者对它的重要性没有任何观念，或者害怕陷入复杂的管理事务之中。他们由于怠于思考以致头脑不清，由于教育不良以致惯于吃喝玩乐，由于常受阿谀奉承以致忘乎所以；他们通常是体力强壮的，但他们是一些不能或不能一贯地集中注意某一事物、而且嫌恶劳动和思考的纨袴子弟型的人

物。为了治理好一个国家，需要有魄力、有经验、有天才而且勇于任事的大丈夫；可惜，治理国家的多半是些懦弱无能的凡人。这样，国王还不知道，民族的灾祸就已逐渐扎下了深根，而国王只是由于自己垮台，才知道祸根的深度。

国王宝座同人民之间那么遥远的、几乎不可逾越的距离总是使国王不能发现和起用那些论品质和道德有利于社会而出身寒微、生活俭朴的人物，他们通常处在不惹人注意的地方。在需要他人的耳目了解一切的国王统治下，真正有才能的人受到嫉贤妒能的宫廷近臣的排挤，可是奖励和恩宠却总是归这些厚颜无耻的庸人所独占。于是全民族充满悲观失望情绪，谁也不想自找苦吃寻求知识，因为在官职只作为奖励给予那些卑鄙无耻、粗鲁无礼和玩阴谋诡计之徒的国家里，知识是无用的。那些出身高贵或拥有钱财的人、幸臣和阴谋家经常受到特别优待，这种不公正的做法阻碍了才智之士越过大群侍臣进身的可能，因为这些侍臣始终认为国王的恩惠完全属于他们所有。

当权人物所固有的虚荣心在君主政体下比在其他任何政体下都大得多，君主政体的特征就是摆毫无意义的排场，开始是侍臣仿效，然后是全国各个阶层继起取法国王及其近臣，这样就出现了竞逐豪华、肆意靡费的风气。追求钱财的疯狂激情在各人心中燃烧，这是在奢侈之风中的必然现象。我们很快就会看到，奢侈会像蛀虫一样腐蚀和破坏这个国家。奢侈是灾难，可以说是和君主政体结下不解之缘。在这种政体下，国王的偏爱、高贵的门第和财富造成在公民地位方面的极大的不相称。每个人都希望把自己装扮得颇有威风，哪怕只是外表上的威风，因为这种威风是同权力相联的。在国王统治下虚荣心的感染力比在共和政体下面要大得多，因为在共和政体下，自由和法律所建立的平等原则，使得显示权力外部表征的必要性大大减少了。

5．有限的君主政体崩溃的原因

甚至在有限的君主政体下，国王的势力也大于参政各阶层的势力，因为他作为特别需要统一的行政权的唯一主宰掌握着军事力量，可以自由安排恩典的分配和公共资金的支出。他以坚定的意志用这些

权力去对付各阶层代表人物互相矛盾、互不协调的意见，必然或迟或早能够使后者服从自己。武力能造成恐惧，引起胆怯，奖励则有诱惑力量，所以归根到底国王能成功地使一切愿意被收买的人臣服于自己。他也不可避免地会凌驾于全民族之上，使后者同意出卖自己的自由。如果这个民族腐化贪财，他就终会成为这个民族的无限专制的统治者。贪财之心成了一个民族的占优势的欲望，就为专制政治扫清了道路。

在这种情况下，希望受委托代表人民的公民就把拿到手的权利看作是猎取功名、财富和肥缺的手段。这些人向那些渴望发财的人购买代表他的权利，再把这个权利转卖给能使他们发大财、居高位和得勋章的国王。在国王是掌握一切能引起臣民虚荣心和贪财欲的唯一统治者的国家里，自由始终是靠不住的。只有在国王不能收买和臣服人民代表的国度里，只有在每一个代表都必须用自己的行动向人民负责的国度里，自由才可能有保障。再也没有什么东西比那种可以让自由的保卫者不受惩罚地加以破坏和取消的自由更加虚幻的了。再也没有什么东西比那种可以由选民不加选择地托付用金钱收买选票的人去保卫的自由更加寿命短促的了。

在君主立宪制的条件下，人民及其代表有可能使当权者尊重自己的意愿，并常常迫使国王及其大臣们接受自己的意见；可是人民容易发狂热病，也容易受激情戏弄并且每每缺乏远见，以致常常怂恿政府去做思虑不周、劳民伤财的事情。最高权力也不总是能够组织足够强大的力量以阻止人民及其代表采取冒失行动；它的理智有时在群氓的不明智要求的冲击下不得不作出让步。商业民族追逐暴利的企图会把臣民的注意力全部集中到商业上，结果使这个民族忽视或者厌弃农业。它将用全部力量放在满足自己的贪财求富的欲望上。这个沉重的包袱必然迟早会把它压得筋疲力尽，特别是在奢侈风气完全摧毁了这个民族用以维护国家所必不可少的爱国心和道德观念以后。

如果立宪政府或混合政府没有使人民失去表达自己意见的机会，那么政府遭到人民代议机构反对就是司空见惯的事情。在实行君主立宪制条件下同实行民主制条件下一样，狂热分子、盗名窃誉分子和政治骗子都能够在普通群众中间引起惊恐不安，激起他们的愤怒，鼓动他们怀疑政府的最公正、最明智、最必需的措施和创举。总而言之，如果这些人的个人意见和欲望得不到满足，他们就会唆使人民反对一

切对人民本身真正有利的事情。于是，民族将要遭受许多灾难，将因为各个集团之间的不和、各个派别之间的斗争，以及它们相互玩弄阴谋诡计而陷于分裂。其后果，同常见的人民代议机构的垮台毫无区别。在混合的君主政体下，出现这样一些演说家、蛊惑家和阴险的骗子手，他们靠人民的信任登上国王咨议官的高位，以人民名义使民族遭受暴政统治，当国王给予权力时，他们就违背人民意志分享国王的恩典。他们利用自己的权利削弱民族，窃取它的信任，挑起公民之间的不睦，以建立自己控制公民的权力。在这种情况下，老奸巨猾的国王就巧妙地绕开自己不能公然违反的法律，或者运用手中过于广泛的权力，利用社会的纷争，拉拢一些党羽实现自己的阴谋，再次把镣铐套在民族身上。

宗派对立情绪在温和型君主政体下面使臣民分裂，从而常常给国王以取消自由的方便机会。宗派斗争的真正目的很少是为了国家福利的。实际上，事情通常只是某些卑鄙龌龊的小人图谋名利，他们互相争权，互相尽力给对方抹黑，使对方一切措施归于失败。整个民族分裂成为一些小集团，每个小集团都崇拜自己的蛊惑家，他们羞羞答答，所追求的目的只是消灭对方。他们把才智全都用在政治斗争上面，对公共福利毫无裨益。他们之间谁也不关心祖国，谁也不想根绝营私舞弊现象，谁也不想完善法制。这些宗派头目把全民族的视线和注意力都吸引到自己身上。他们在台上争辩不休，在人民看来简直像在演戏一样，只会妨碍人民思考自身的利益和国家的福祉。

人们没有研究过真正的治国原则，不善于上升到天赋社会权利的理解高度，除了父辈享受过的、从实际事例中了解到的和当局给予的权利以外不知道有其他权利。煽动者用有关法律、习惯、祖国、自由的空洞而夸张的言论蛊惑他们，使他们不断地陷入迷误，因为他们中间只有很少的人对这些词语具有深刻的信念。

为了保卫自由，必须有一些诚实、有教养、讲道德的人，而大公无私和心地善良的品质对于他们特别重要。无才能、好虚誉、贪心重、坚持要求保有自己那种无意义而且多半不公正的特权的人往往因利害冲突而意见分歧，他们很少关心公共福利。几乎所有国民会议都是在下流人物的空洞无聊的辩论声中过去的。这些人一个盯着一个，都试图消灭或推翻对方，却不能给亲爱的祖国带来任何好处。各个集团都拥有大批并不高明的追随者，他们之间勾心斗角，专制政治就利

用这些矛盾充作调停人出现。一些按组织说可以认为最合理的政府，但由于人们缺乏道德以致经常处于风雨飘摇的状态中，到头来这些政府就这样瓦解和垮台了。国王认为权力受了限制就不断地努力扩大自己的权力。贵族有时目空一切竟不承认自己的利益同他们所轻视的平民利益有一致性。教士们仿佛认为他们的利益只在于帮助国王实现他的取消公众自由的计划。大臣们则力图损害国王和人民的利益以增强自己的利益。领导人民或自称代表人民的人则充任各个政治集团的信徒，借口为国效劳，实际上则只为贪利贪权的沽名钓誉分子的私欲服务。在那些造反谋逆者口中，社会福利一词只是他们争取人民支持借以向国王夺取所希望的一切的手段。

6．民主政治垮台的原因

人人都容易懂得民主政治带来了哪些困难和不便，由于人民思虑不周贸然采用这种政体，看来这种政体要算是一切政体中最糟糕的一种政体。对古代的或是现代的民主政治的历史哪怕只作最简单的评述就足以使人们相信，在这种政体下的人民行动的主要策划者通常只是一些情绪急躁、行为狂妄而不能自我控制的人。国内一部分最缺乏理智和教养的人控制着一批论其经验和知识可以获得领导他人权利的人，然而后者大半却由于骄傲和专横而得不到人民信任。不理智的人总是妒忌心重。妒忌而多疑的群众认为自己应该对一切以其功绩、能力或财富令人憎恨的人施加报复。在共和国里人们行为的动力不是道德而是妒忌心。对国家贡献最大的人遭受惩罚。他们的善良事业不为不知恩义的群众所承认，群众人数众多而且从未受过惩罚，这就使他们感觉不到忘恩负义行为的可耻。人民群众同个人一样，当他们既无知识又无道德却拥有权力的时候，就会变得粗鲁无礼和居心险恶。他们看到自己的力量时就因为这种虚荣而自我陶醉，却永远不善于明智而公道地使用这种力量，结果抛弃了真正的朋友，把自己交给一些放纵情欲、背信弃义的人去统治。雅典人的民主曾受到非常高的赞扬，但雅典人的历史向我们展示出来的却只是一幅精神错乱、忘恩负义、偏私偏爱、欺凌压迫的错综复杂的图景。了解雅典的历史，我们就知道：这个不体面的共和国的一些最高尚最宽宏大量的保卫者是怎样迫不得已要么就要在它面前为自己的忠诚服务作辩护，要么就得离开祖

国去过流亡生活，以逃避无知平民的狂怒。实际上他们不是增进平民的自由，而是助长平民的专横。

这样，在民主政治下甚至连道德本身也变成了罪恶。受炫惑的人民常常成了谄媚分子花言巧语的牺牲品。这种人利用人民的怒火以实现自己的企图。人民在充满热情的想象力驱使下，落入造反谋逆者手中，后者煽动人民起来排除妨碍他们满足私欲的一切阻力。人民缺乏理智使自己变成沽名钓誉分子的俘虏，而沽名钓誉分子则迫使他们自我戕害，最后人民就不得不投入暴政的怀抱寻求保护，以期结束自己的不幸境遇。于是暴政就乘机来结束在无政府主义状态下和群众为所欲为状态下所容许的破坏行为。

总而言之，在权力属于人民的地方，国家本身就孕育着使自己崩溃的因素。自由蜕化成为一意孤行，并让位于无政府主义。人民群众遇到灾难就盛怒发狂，获得成功就傲慢无礼，取得权力就趾高气扬，他们处在谄媚分子包围之中，根本没有什么温文尔雅。他们总是准备容许那些费尽心机骗人的人对自己施加影响。他们不怕有损体面，不怕受良心责备，不作深思熟虑，放纵自己去从事最可耻的犯罪行为和最可恨的破坏社会秩序行为。如果多数有利害矛盾的公民互相争夺国家执政权利，这样民族就会分裂成互相敌视的派别。一些人追随马略，另一些跟随苏拉，结果就爆发了内战[(2)]。容易传染的狂热病笼罩着众人的心灵，狂热分子借口关心公共福利分裂民族，断言为了拯救民族仿佛非如此不可。一切使大地上庐舍为墟的战争中最可怕的战争——内战就这样爆发了。在这种战争中，父子相残，兄弟相杀，这个公民成了另一个公民的仇敌。因为宗教迷信还用上苍赞成为借口使政治斗争神圣化，所以什么办法都熄灭不了敌对双方的冲天怒火。到这个时候人民便完全不顾良心谴责，献身于这场最可怕的破坏性战争中，认为表现得越是疯狂和残酷，越是能博得主人的欢心。

7．贵族政体国家崩溃的原因

在贵族政体统治下，少数有势力的公民很快就会使人民感到自己是掌权的，他们瞧不起人民，一步一步地迫使人民服从暴政。在贵族

专政的国家里，每一个政府成员都以国王自居。我们看到，许多贵族政体国家所执行的政策跟疑心最重的暴君所执行的政策相同，因为它们同样不相信人民，同样推行残酷的法律，同样很少给人民自由。贵族的暴政使人民所受的磨难并不亚于国王的暴政，甚至更加难以摆脱。贵族阶层几乎从不改变自己的原则；专制国王有时由于自己改变主意，有时由于继位者比较温和，倒是可能改变原则。在无限的贵族专制政体下，统治者永远不会放弃自己的企图，永远要对人民实行暴政统治。如果某些比较狡猾或者比较精明的统治者争夺政权，人民群众也会分成敌对的派别，为自己的压迫者强求权位而付出鲜血。

8．国家灭亡的其他原因

不过国家灭亡的原因并不只是政体一端。像最有益于健康的食品吃得过多就会危害身体一样，起始对民族最有益最能救命的药方最后也能变成有毒的药方。同理，自由本是社会福利的唯一保障，但是自由如果不受防止滥用自由的法律约束，就会变成危害性极大的胡作非为。另一方面，当国家情况起了变化使祖先制定的法律规章成为无益的或者甚至同当前的利益发生矛盾的时候，仍然过分地尊重这些法规就是十分危险的事情了。在另一种情况下，不尊重这些法规又会导致奴隶制度或纪律废弛，导致暴虐政治或无政府主义。在共和制度下，改变法律常常引起革命。在专制制度下，除了国王或者他的代理人的眼前利益所决定的东西以外，不存在其他法律。长久的升平岁月会使民族娇生惯养，安于现状，不能抵御外敌的阴谋诡计。过于好战的民族常常耗尽用以维持本身生存的一切财富，在外敌攻击下，结果难免灭亡。极穷困的民族埋怨自己的命运，羡慕邻国的富庶。极富足的民族却常常会用自己的财富作孽，会在过于富裕容易造成的奢侈安乐的环境中日益腐化以致灭亡。

9．论奢侈

这样一来，我们就十分自然地要开始讨论奢侈问题了，何况富足是大多数道德家和政治家所惊叹的事情，也是其他某些人歌颂和喜爱的对象。商业繁荣如不用贤明的政策把它限制在适当范围内迟早会造成奢侈之风。个人也好，国家也好，财富过多就难免不滥用财富，现在我们就来研究滥用财富的后果。

奢侈——这是发生在以发财致富为主要欲望的社会里产生的现象。一旦金钱成了大多数社会成员追逐的唯一对象，那么对于这些人来说就不会有其他动力比贪财欲望更强大的了。在这种情况下，再也没有什么东西比财富更能引起人们巨大的热情；再也没有什么东西比寻找最快致富途径的欲望，即寻找最快获得货币——财富的标志——途径的欲望，更能激起人们强烈的竞争精神。照普遍的信念来说，财富体现着权力、享乐和幸福。

受这种偏见麻醉的民族不满足于靠广泛发展商业来满足自己的实际需要，常常臆造出一些违反天性的虚假需要。享受过分使它神智迷糊，使它觉得必须常常变换口味。欲望的满足会同时产生烦闷和无聊，烦闷无聊乃是杀害富人的心如铁石的刽子手。为了使富人脱离这种昏迷状态，有心计的人就不能不想出各种能刺激感官的新花样。因为只有新奇事物、异常现象和稀罕古怪的东西才能使这些厌弃普通娱乐的人感兴趣，所以新的娱乐花样就层出不穷。于是人们周围一切都变成了臆造和虚构的东西，变成了各种人为的东西。富足像魔术一样只会引起幻想。只有利用人工手段才能使这种病态的幻想有所缓和。为了摆阔气显威风而贪财牟利，这是一种很有感染力的情欲。谁也不喜欢自己已有的东西；谁都羡慕别人拥有的东西。因为每个人都希望外表看来是幸福的，所以谁也不可能真正幸福。最本质的幸福成了追求形式的牺牲品。关心娱乐消遣变成了头等大事。

我们看到，这么多胡乱花钱的现象，这么多一掷千金的娱乐，这么多稀奇古怪的嗜好，这么多眨眼即逝的时髦风尚，在那些奢侈成风的国家里，时而出现，时而隐失，其根源就在这里。在这些国家，人们都不得不时常改变自己的外观，丢弃自己的本色，矫揉造作，梳妆打扮以取悦于某些人。这些人像娇生惯养的儿童一样，时刻需要新的玩意儿，如果看见别人有而自己没有时就会认为自己倒霉。饰物、家具、奇装异服高贵到其价值仅仅取决于它们的稀罕性和异常性的地步；佳肴珍馔制作精美到它们和天然产品很少共同之处的地步；可是

他们还嫌这些东西做得不讲究，花样变换得太慢，不能满足他们千奇百怪的嗜好。在许多娇生惯养的人看来，追求非常讲究的衣着、饰物、家具和食品，这就是他们生活中的最重要的目的。他们闲得无聊，从自己身上找不到内心满足的方法，于是就从奢侈品上面来打主意。高楼大厦到处在兴建起来，它们的规模宏大徒然使它们的主人觉得自己的存在平凡渺小，徒然引起别人的强烈的妒忌，或者引起双方都大受损失的竞争。在这些外表堂皇但毫无用处的大厦周围，还建起广阔的公园、美丽的花园。园林所占的土地本来可作农民的耕地，现在却筑起围墙，给国家造成损失。一切自然的东西都受到忽视，不得不到处向人工的东西让路。人工的东西就以巧胜造化而洋洋得意：山岭变成平原，平原变成山岭；水从原地被排走，喷向天空以供那些饱食终日的人赏心悦目。这些人对自然美景感觉迟钝，只是喜欢失去天然本性的东西。

当然，为了满足人们一切新的设想，财富是必不可少的。可是一个民族不论财力怎样充裕，要满足所有想使用财富的人的要求，那是永远不可能的。因此，政府为了满足人们的贪心，自己也变得贪得无厌。它只须示意人们有获利的希望，就能激起他们的贪财欲望。国家任何财宝都无法填满所有这些贪婪分子的欲壑（政府原是应该促使他们为公益出力的）。因为这些人贪得无厌，所以国王失去了奖励臣民的可能性。他于是不得不收买某些人，因为在一个利欲熏心的民族中，责任、道德、勇敢精神——一切都是可以出卖的。

但是，轻举妄动、不肯深思熟虑的人，当他们对本身职责毫无认识时，当他们想的尽是娱乐消遣尽是各种各样的日常琐事时，怎么能够履行自己的职责呢？要知道，他们如果把严肃的责任放在心中那就显得滑稽可笑了。从那些完全不关心为祖国出力的人身上，从那些除享乐以外对一切都漠不关心的人身上，从那些认为一切使他们离开娱乐的事情都是不堪忍受的折磨的人身上，能够找得到什么公共道德呢？对于那些娇生惯养、身体虚弱而从不认为自己的劳动已经得到足够报偿的人，怎么去灌输高尚气度、伟大心灵和勇敢精神呢？

在奢侈成风的国家，战争成了可耻的交易品。既然黄金成为受尊敬和享幸福的唯一尺度，荣誉也就成了空虚的幻觉和过眼的烟云。要使人们放弃成见，奢侈之风比理性快得多。对于他们来说，除金钱以外没有更牢靠的东西，除财富以外没有更实际的东西，除享乐以外没

有更合乎心愿的事情。有些人财迷心窍，十分吝啬，一切都斤斤计较。他们在锱铢必较中积累财富是他们唯一实在的幸福，至于尊敬、美名、荣誉、诚实，在他们看来都只是一些空洞的名词。何况最富有的人很快就能开始指挥其他所有的人，从而变成最受尊敬的人。于是造成这样一种状况，每个人都对自己说："只要我发了财，国家会发生什么事情，那跟我有什么相干呢？只要我的日子过得好，别人的意见对我起什么作用呢？我为什么要关心儿女的命运呢？难道人生下来是为了要用自己的眼睛去观察未来吗？应当为自己而生活，不要为忧虑在等待着我们的未来而损耗自己的生命。"奢侈之风就是这样使人们丧失了一切羞耻之心，使他们变得既麻木又残忍，还斩断他们之间的最神圣的关系——他们家庭幸福所系的关系。

10．奢侈危害人口的增长

奢侈导致人口减少。它吸引许多农民离开农村流入城市，因为这些农民希望进富裕的城市过轻松的生活，而不愿从事繁重的田间劳动。奢侈成风的城市把人民中的最优秀分子吸引了进去。娱乐的需要也把各地游手好闲的和寂寞得发慌的人吸引到城市里来。富有的财主厌倦农村的孤寂单调生活，离开祖传的田庄来到热闹的城市中寻欢作乐，以安慰自己冰冷的心灵。他们的财富也跟着他们一起进城。这些财富不是用来帮助那些用劳动创造财富的农民，不是放在农民中间周转，而是落到那些寄生虫、仆从、堕落的妇女和口是心非的朋友手里，因此产生许多罪恶行径和混乱秩序。富人挖空心思，一再臆想出各种需要，以致常常妨碍他们繁衍后代。他们知道，行为不检的妇女会增加他们的开支，人口众多的家庭只会妨碍他们实现自己的胡思乱想。"父亲"一词使他害怕。万能的金钱给他带来与传宗接代有关的快乐，却不会产生任何不愉快的后果。他让自己过独身生活，不愿生儿育女，怕影响自己以后继续过富裕生活。

为了满足富人异想天开的需要，航海者和商人常常远离祖国去搜寻稀有商品，结果也使国家损失大批公民——这些人在远方严寒的气候条件下丧生，再也不能回到故土劳动了。可见，富人愚蠢到厌弃本国产品，造成无数人为他们的卑鄙而古怪的嗜好献出了生命。

农业听其自然，任凭命运摆布。从事农业的只是一些赤贫农民，政府诛求无厌，苛捐杂税与日俱增，沉重的负担压在农民头上，结果使农业发展不起来。捐税使农民陷入绝望境地。而那些本身有钱可以鼓励乡村居民勤勉劳动的人，那些应当以自己的贷款促使农民采取有效措施的人，那些能够用自己的恩惠帮助农民恢复失去的勇气、经受住沉重的捐税的人，却忽视某些帮助过贫穷劳动者的人所享受的恬静的快乐。这些只会在城市里作无聊消遣的麻木不仁的人不知道农村的贫困状况。他们朝思暮想的只是怎样在豪华阔绰、游手好闲的生活中花掉由继承得来的财产。他们最后留给儿女的就只是一些一再抵押过的未垦荒地。

儿童任性是父母娇生惯养的结果。商业发展得过多过滥就会造成奢侈之风。同父母尝到儿童任性的后果一样，商业也会尝到奢侈成风的后果。人们轻视一切本国工业产品，甚至也轻视自己工厂里生产的东西。他们所珍贵的东西只是因为这些东西稀少，难以到手。甚至连奢侈民族所崇拜的偶像——金钱也成了一些人胡思乱想、反复无常和胡作非为的牺牲品，因为为了满足他们的任性要求就不得不让他们把金钱一去不复返地花给远方民族。当贪婪的政府把商业作为满足自己无穷欲壑的财源的时候，商业就受到更大的损害。政府渴望增加自己的财富，就给食品、工业品及其他商品增加捐税。商业就享受不到它所十分必需的更大自由了，它不断地受到阻碍。商人看到政府消费很大，开支日益增加，为满足政府的需要而经常加重的捐税终归会很快地把商业扼杀掉，因此他们只好纷纷离开祖国。

由于人们贪财致使工厂的数量超过可容许的限度，工厂太多也伤害农业。人工的工厂产品和手工业产品引起人们轻视一切自然产品。农民希望从事不那么繁重的劳动促使他们离开自己的田园。当爱奢侈的民族的自然爱好有了变化致使某些工厂成为不必要时，当政府的严厉政策给工厂活动造成困难时，工人就会把自己劳动的双手和一切能力献给其他民族。他们一旦离开本国就永远不会同意再回来。

11．奢侈伤害民族的战斗精神

一个人过惯了养尊处优的生活，弄得身体很孱弱，他的自然感情也被穷奢极欲的生活弄得很迟钝，而他的唯一嗜好又是金钱：能要求这样的人具有英勇精神吗？不错，勤劳生活培养出来的士兵能够勇敢战斗，所以士兵必须过朴素生活，而不能过奢侈生活。士兵能得到的最大享受只是伤心地看着他们的指挥官过奢侈生活。但是指挥官庸碌无能，士兵的力量和勇敢精神能够产生什么结果呢？勇敢精神如果没有经验作指导，没有理智来约束，就只能产生害处。那些军事长官从小就娇生惯养，长大后又留恋城市的淫逸放荡生活，身体早已被这种无聊生活弄得虚弱不堪，难道他们能够在战场上或兵营里显示出在战争条件下所必须的意气昂扬的力量吗？战斗技能必须经过长久操练和实际锻炼才能掌握，试问他们成天和女人鬼混，难道能学会这些难以掌握的技能吗？他们从小就养成的懦怯性格和虚弱身体难道能抵挡得住战斗的疲劳和困苦吗？他们是不是具有那种能够使人临危不惧的精神力量呢？他们有没有能力迅速判断客观形势，从意外情势中想出解救之方呢？

只有一种推动力能够指导献身于战争的人，这就是爱国心，就是赢得普遍尊敬的热望，就是害怕蒙耻受辱的恐惧心：总而言之，就是荣誉感。可是在奢侈成风的国家里，虚荣心压倒荣誉感。在这里，荣誉就是拥有财富。只要拥有财富，就可以掩饰耻辱而且不费一点气力就能得到普遍的赞美和尊敬，就能得到快乐，得到在组织合理的社会中只有凭功绩、能力和贡献才能得到的一切权益。荣誉感鼓舞人们舍生取义，而财富则使人贪生怕死，要求人们活着享乐。奢侈之风用许多枷锁束缚人们，使得人们胆小怕事。如果国家把财富看作高于一切，如果财富成了促使全国臣民履行本身职责的唯一动力，那么这个国家注定要灭亡。

12．奢侈削弱人的身体和精神

在任何一个奢侈成风的国家里，人们彼此唯一的需要就是玩乐。妇女在社会里开始起着巨大的作用。男人由于希望讨得迷人的女性的欢心，由于认定女性生来就是供自己享乐和美化生活的，所以不得不改变自己天生的刚强性格以适应女性的温柔性格，并互相调和彼此的

思想、爱好和见解。久而久之，国务活动家、科学家甚至军人都丧失了大胆地思维和果敢地行动的习惯。男人对于自己已经着迷的妖艳女人，不得不克制并缓和自己的强烈激情，以期适合他们的性格。爱失去了炽盛的热情，变为殷勤的侍候，勤勉的劲头不断减退。大家变得讲究体面、谦恭有礼。害怕把女人吓跑，害怕这些性格温柔的女人不放心：这种恐惧心理使所有同她们打交道的人都带有非常顺从和非常宽容的色调。随着奢侈之风的增长，妇女对社会的影响愈益增大，最后她们终于开始决定社会风尚。妇女经常待在男人中间，从男人那里学得一些不良习气，而她们本身生性柔弱又使她们受混乱环境支配。这样一来，国内就渐渐出现越来越多的有影响力的轻佻的妇女，同样也出现了越来越多的一味力图讨好妇女的轻佻的男人。

13．奢侈能产生好处吗？

有些政治家大概会说，文明的政府甚至会从奢侈之风中取得好处，把爱奢侈的风尚转变过来为民族造福。但是，怎样才能够把这个从一切方面损害国家机体的痼疾转变过来为国家兴利呢？奢侈之风弄得人们昏天黑地、冷淡无情，失去一切活动能力和精力，试问从这种昏睡状态，从这种冷漠状态中能得到什么好处呢？当财富成了衡量荣誉、快乐和幸福的唯一标准的时候，什么欲望能够成为追求财富欲望的解毒剂呢？对那些图虚荣、讲排场、争奇好胜、爱精美高贵的享受，喜欢外国货这一切已经成为绝对必需的人来说，试图制定反对奢侈的法律来约束他们是不会有结果的。他们总是能够利用财富、高位或贵族身份逃避法律或者破坏法律，使这种法律永远无法实施。他们使自己的双手闲置起来，过惯奢侈生活的人是不会利用双手的。况且在奢侈之风盛行的情况下，政府是软弱无力的；国王大臣和宫廷官员本身已被奢靡生活弄得精力衰竭，他们自己制定法律，自己就是头一批违反法律的人。那些过惯浪荡、散漫生活的人，那些不能做任何严肃工作的人，他们以吃喝玩乐为人生唯一目的，视讲排场和图虚荣为唯一可能办到的大事，他们得的奢侈病比什么人都严重，难道他们能够找到有效的治病药方吗？对此，我们只能空怀希望，聊以自慰而已。在染上奢侈病的国家里，从国王到底层人民，所有的人都程度不同地感觉到这种疾病的痛苦。一切公民都为贪财而苦恼，而他们的统

治者由于享受过分而昏昏入睡，只有靠各种各样的娱乐消遣、靠越来越大的浪费挥霍才能暂时摆脱昏然状态。为此而出高价、花大钱常常成为他们唯一的乐趣。

可见，反对奢侈的法律是无效的。它一点也不能把人心从这种使人如醉如狂的流行病中挽救过来。再说这种法律既可能是针对全民的，也可能是专对个别阶层的。如果它是针对全民并要求全体公民严格遵守，那么一些身怀技艺而不能为祖国出力的匠师就会离开祖国，让自己的技术去为别的民族服务。结果，国家既损失了人才，又损失了用他们的技艺从异地赚回来的财富。如果这种法律只适用于一部分人，或者只是为限制某些阶层的奢侈风而制定的，那么，它会在各阶层之间造成差别，由于虚荣心在这个奢侈成风的国度里已变成极重要的推动力，这些差别就令人特别难以接受。另一方面，政府本身也受同一疾病的损害，已没有必要的能力实现自己的企图，使臣民服从自己，于是它也变成了违法分子的同谋犯。君主政体所固有的这些困难比共和政体更大，公民之间由于社会地位、家庭出身和势力不同所造成的不平等，国王的个人爱好，特别是女人的魅力——这一切使政府解除武装，使它的一切努力归于无效，使它的措施失去严厉性。在奢侈成风的情况下，任何法律都不可能具有重大的意义。

那么，要是政府决计对奢侈品课税呢？这种税会使企业家丧失干劲，会损害工厂生产。何况谁也不会承认他的开支过多，每个人都认为，处在他的地位最无益的物品、最讲究的奢侈品都是完全必要的。那些达官贵人认为，没有30个仆役就不够用，面子观念使他们不能减少所拥有的车马数量。平民出身的人对自己的服饰装束和其他生活要求也持同一论调。他们埋怨对他们所谓的必需品课税，一贯认为一切不论大小物品对他们的幸福都是必不可少的。

可见，治国者要么自己就属于造成奢侈之风的罪人之列，要么就是拿不出办法去扑灭这种灾祸的人；然而为了治疗这种痼疾却又不能不去找这种倒霉的医生——在造成和传播奢侈病方面有罪的医生。难道能要求只知道讲排场、遇事不假思虑的国务活动家去关心国家福利、倾听理性的呼声吗？难道能指望那些处在轻佻女人、谄媚者、寄生虫和骗子手包围之中的办事不认真的上层人物会挺身而出、不怕劳累、并想方设法去减轻他们视为幸福的奢侈灾难吗？

14．奢侈败坏道德

要想在染上奢侈恶习的民族中找到道德基础或发现任何美德，那是枉费心机的。期待那群贪财而且永不知足的人秉公办事、乐善好施、心怀恻隐，那也是毫无结果的。他们每个人都有那么多的个人需要，哪里还顾得上陷入不幸的亲友，哪里还肯为此作出牺牲呢？因此奢侈之风使人与人之间互相疏远，使他们失去原应互相关心的情谊，妨害人与人之间的互助互惠，互助互惠对于社会生活原是非常必要的。富人心如铁石，从不同情别人。他们过着富裕生活、忙于享受，对他人不幸的哀号充耳不闻。他们即使极其富有，还是觉得财力不足以使自己消愁解闷。他们仿佛认为施舍别人自己就得放弃娱乐享受。生活放荡、挥霍无度的父亲每每轻视儿女教育。如果说他也关心教育，那只不过是年青时代起就教育儿子如何讨好女人，如何以他为榜样，不错过一次玩乐的机会。儿女玩乐成习，一般难以戒除，当他们那个无深谋远虑的父亲一死，他们多半会陷入赤贫境地，这是他们完全不愿忍受的。婚姻的唯一联结纽带是金钱上的考虑。这种婚姻把一对对同样任性的没有经过深思熟虑的男女联结在一起。在非常不满意的许墨奈俄斯撮合 (3) 所引起的忧愁中，为了安慰自己，双方都拼命花钱，从别处找寻在家里找不到的快乐。结果就破坏了社会的正常生活。淫逸、放荡、私通行为公然出现，完全不怕舆论谴责、不怕法律制裁。达官贵人自己比普通人更腐化，难道他们还能制止社会普遍腐化吗？相反，用自己的行为示范，鼓励腐化、奖励腐化，使腐化行为合法化。社会的领导人通常都是些货真价实的腐化堕落分子，法律对这些人所领导的社会自然毫无办法。这些人使人们不要体面，不知羞耻，不讲公道，泯灭真诚。他们奖励自己所喜爱的恶德陋习，把善良风俗当成嘲笑的对象，变成某种值得蔑视的东西。

既然有人向公民们作这样的示范，那么公民的习俗会发生什么变化呢？不道德的父母能教养出有道德的儿女吗？贪图玩乐和追求享受使自己同其余所有的人隔离开的人，害怕寂寞生活、对人为的需要永远不知满足的人，对周围的人不会有亲密的联系，不会有友谊关系，也不会有人道主义精神。对于受着奢侈之害的民族来说，一切美德对它都是不合适的和格格不入的，因为它认为诚实只是欺诈行为，热爱

荣誉乃是疯狂行为，自我克制乃是软弱表现，爱自由乃是虚幻的梦想，责任心和忠于职守乃是蠢人的标志。好奢侈的人认定一切发财行为和一切轻狂行为都是正当的。在他们看来，如果恶德能带来乐趣，恶德就值得喜爱。他们甚至纵容犯罪行为，只要犯罪行为能带来快乐。

奢侈以遏制不住的贪财欲望为基础，邪风所播，最后把全国一切阶层都引入歧途。它处处压制尊重诚实和讲究良心的美德，导致欺骗和奸诈行为，造成金钱高于名誉。负债成为高尚的标志，蒙骗债主，借债而不准备还债，以损人利己为目的而欺诈诚实人，为使自己出人头地而算计勤劳公民，使他们陷入赤贫境地，这一切就是奢侈之风所引起的各种卑鄙行径。在那些奢侈之风已使人们天良丧尽的国家里，这些卑鄙行径已经司空见惯，不以为耻。国王自己带头，恬不知耻地违反自己的庄严义务，致使这些罪恶行径成为高尚的事情，所以人们对这些现象就更加不觉得惊奇了。有些国家的公民有时由于信任国王的诏令而受到惩罚，陷入破产境地。这种国王贪图享受，罪恶般地靡费钱财，也就常常不得不扮演着骗子手的角色。

在贪婪而不公的统治者统治下，大家都会破产。在恶习深重的宫廷里，金钱可以收买当权者的欢心；在军队里，金钱竟能解决军衔问题；在教会里，金钱可以代替学识和道德。商业中良心无立足之地。质地优良和经久耐用不再是商品的优点，真正的优点让位给不足为凭的外观。每个人都希望迅速而轻而易举地发财致富；人人都希望占有财富以满足虚荣心和无穷的想象力所思索出来的需要。手工业工人和工厂工人强使富人支付高额报酬以实现他们的非分之想。甚至连仆人也只想怎样抓住主人或抢劫主人，而他们为主人服务并不卖力。

15．奢侈对人的精神能力和艺术的影响

奢侈之风对一切同它有关的事物都有感染作用，科学、文学和艺术同其他事物一样都深受其影响。科学家也好，文学家也好，都会因此而丧失天才所素有的无私的灵感。他们会养成打小算盘的习惯，寻求容易发财致富之道，而忽视研究艰深的课题。他们会满足于获得肤

浅的科学知识，离开书斋而同那些举止轻浮的人一起消磨时间，这些人与其说是帮助他们提高创造力，不如说是在摧残天才。

奢侈之风在某些艺术领域里所造成的成绩，大概最能使为奢侈辩护的人感到安慰。的确，不能否认奢侈之风在不同流派的艺术家之间曾引起过极其强烈的竞争，他们在争名逐利方面都力图战胜对方。但是一个民族有许多艺术家、雕刻家和著名工匠并不会因此变得更幸福。暴君爱好虚荣可能给艺术发展以强有力的推动，但不会因此给民族带来任何好处。相反，为了满足暴君的嗜好，这个本来已经够贫困的民族往往被弄得经济益发破产。在这种寡廉鲜耻的政府统治下，优秀的艺术作品往往只为帝王的石椁作装饰。

另一方面，奢侈摧毁了对自然美的审美能力。为了迎合某些人的非常讲究的口味和奢侈的要求，搞艺术的人不得不放弃纯朴、真实和刚强的风格；他们害怕吓倒那些胆怯的人；他们迁就富人的离奇古怪的要求。为了模仿世俗情调，他们的作品就具有娇嫩、雅致、柔弱的性质。获得胜利和达到成功的渴望促使有才能的人阉割自己的作品，使作品失去真正的美。他们羞怯地向流行的低级趣味让步，向柔弱无力的艺术风气低头。对社会有益的重要知识处处向阿谀奉承讨公众喜欢的知识让道。在浮华之风盛行的国家里，在人们唯娱乐是务的地方，有后面这种才能的人始终受特别重视。

16．奢侈之风是很难根除的祸害

由此可见，奢侈之风无论用什么观点去看待它，对人民总是非常有害的。它是民族灭亡的预言者。对于这种祸害不见得有什么办法能够加以避免，因为有责任消除这种祸害的人正是支持这种祸害的人。如果这种祸害再同暴政或非理性管理制度联结在一起，结果又将怎样呢？在这种情况下，任何人类力量都不能恢复民族的实力。奢侈是一种慢性病，流行这样广泛，影响这样深远，病情又这样复杂，要治疗它非得细心看护照料不可，玩忽职守、纲纪败坏的政府在这方面是完全没有办法的。当这种疾病侵入因管理不良业已衰弱不堪的政治机体时，不管采用什么治疗方法，它都会十分迅速地扩散开来。奢侈之风

麻醉国王比麻醉臣民的程度要大得多。国王把一切希望都放在发财上面，以金钱能帮助他重建自己领土上的秩序的幻想自慰。其实金钱只是权力的工具之一。金钱虽能保证向统治者提供人力、军队和兵舰，但决不能产生智慧、天才、道德和爱国主义精神，而唯有这一切才能保卫国家或者提高帝国的声威。

企图减轻奢侈所产生的祸害是不会有结果的；政治家试图激起一种欲望去抵制贪财欲望也是枉然的。没有哪一种欲望能够同贪财欲望相抗衡。有了用娱乐充实闲散生活的习惯，固然能够把一度服从过自己权力的人永远控制在自己的权力范围以内，但是要消除喜爱这种生活方式的风尚却是极端困难的。必须让整整一代人同意受苦，然后以未染上父辈这种痼疾的新一代人来取代老一代人。不应对这种主张期望过高。如果奢侈之风侵入某个国家，它就会使全国臣民丧失理智和陷于不幸，因为人们的享受欲望是漫无止境的。要是真的打算驱除奢侈之风呢？他们又会觉得放弃娱乐似乎是不能忍受的，成千上万人的抗议呼声就会起来反对这种为他们所害怕的改革。谁也不肯放弃空虚的梦想，在习惯、舆论和榜样的影响下，梦想成了必需品。触目伤心的事件能使国家绝望，使它如临深渊。一时的压迫可能在某一个时期使爱好自由的民族失去自由，如果它还没有丧失勇气，如果还有道德心，它就能够重新挺立起来。但是它如果为奢侈恶习所俘虏，就会变得完全消极无为，什么力量也无法使它重新振作起来。

重新形成一个民族比改造一个民族要容易得多。为蒙昧而无经验的人民立法的立法者，比为腐化了的人民立法的立法者有许多方便之处。前者是同儿童一样的纯洁的未受偏见影响的人打交道（就是同洛克所说的tabula rasa [(4)] 打交道）；后者是同思想意识十分复杂的人打交道。前者是用信仰或其他力量影响没有偏见的人，他们准备接受立法者愿意为自己制定的法规；后者则不得不同人们早已熟稔的许多信念、法规、风俗、习惯、偏见、成见、奇思怪想作斗争。不论立法者有多大的天才力量，他都很难一下子就断然否定这一切错误东西，何况他本人还要冒风险，有可能成为这些他应反对的错误东西的头一个牺牲品。

柏拉图拒绝为昔勒尼市 [(5)] 居民立法，因为他认为他们过于贪恋自己的财富，而且不认为富人能遵守法律。任何欲望都不能取代贪财欲望，满足了贪财欲望就能满足其他一切欲望。因此，赞成奢侈的

人硬说只要政府明智就能使奢侈之风造福国家，这种说法是没有道理的。他们这么说的根据大概是看到某些自由国家政治比较开明，使奢侈病在这些国家里的破坏作用没有像在无限专制国家里那样大和那样快。毫无疑问，关心人民的开明政府在某一时期内能够保护民族不受奢侈之风的毁灭性影响。可是，它让奢侈之风有可能传播，加以支持，认为奢侈之风乃是达到自己的目的所必须的，它又怎能治好这种病症呢？在共和国或自由的国家里，奢侈的后果影响较小，因为在自由情况下公民的财富分配比较平均，这里每个人在劳动中过日子，比较不那么易受虚荣心驱使而胡思乱想要这要那。在君主制政府统治下，人们这些想入非非的需要变成了实际需要，因为专制制度总是爱虚荣、喜欢富丽堂皇的排场，这种奢侈恶习也传染给了糊涂的或遇事不加深思的臣民。

17．奢侈和君主专制政体分不开

一着手探讨我们所研究的现象的根源，我们就深信专制制度原来就是产生奢侈的真正原因，专制制度和奢侈一道都要对奢侈给社会所造成的祸害承担罪责。专制君主总是爱虚荣的。他们除以空幻的豪华排场、眩人眼目的金银装饰换取表面效果以外，不知道有其他能使自己表现出真正伟大的办法。他们用同样的恶习毒害自己的宫廷，结果使自己也成了恶习的牺牲品。企图以豪华排场炫耀自己和显示高贵，过去是将来仍然是那些有权接近地面神仙的人的病态嗜好。帝王将相缺乏才智和美德，没有能力做好事，就决计用人工构造的伟大代替真正的伟大。公民也尽其所能极力模仿这些决定人们命运的身居高位的人。虚荣心于是成了王室和服从独夫统治的全民族的普遍嗜好。在共和国和自由国家里，奢侈之风比在视臣民为奴隶的国家里要少见些；可是，奢侈欲一侵入自由国家，也很快就会为害整个国家。任何冒险家只要能够满足人们许多由奢侈之风所造成的欲望，就能够把牛轭套在人们身上。

18．论限制奢侈的办法

深染奢侈恶习的统治者所采用的整治奢侈办法是再荒谬也没有的了。他们为了使自己摆脱甚至在十分富裕条件下仍然摆脱不开的贫困所作的努力是再自相矛盾和再滑稽可笑也没有的了。对于他们来说，节约始终是他们摆脱贫困的最必要的办法。可是，节约和政权是水火不相容的，因为政权的行动除金钱外不受其他动机支配，政权所考虑的只是如何满足自己的贪欲。这个政权的开支总在不断增长，因为国内希望保持高级生活水平的人太多了。政府也许想发展农业吧？可是，苛捐杂税、政治压迫、轻视农民需要已经使农村破产，使农民丧失了最后一点生活勇气。也许应该活跃国家的商业吧？可是，商业受贪得无厌的包税吏的压榨已经无法自由展开活动。

过奢侈生活的人和专制主义者同样贪婪和狂妄，行为也同样残忍，因为两者衡量需要的唯一尺度都是掌权者的胡思乱想和任性要求。过奢侈生活的人和专制主义者都希望不劳动、不努力就能达到自己的目的。他们都希望不播种也能收获，甚至还希望从人民贫困中榨取财富。他们要求向那些本来已苦于各种苛捐杂税困扰的人开征新税，要求本来已经筋疲力尽的人再贡献余力。他们希望不消除病因就能治好疾病。他们永不同意限制自己的任性要求和紧缩自己的开支，因为他们的虚妄需要总是与日俱增，永无止境。沉溺于奢侈生活的专制君主根据人民以前可以予取予求这个事实得出结论：人民永远有能力满足他们的任性要求。

19．奢侈是古代一切国家灭亡的原因

要使某一个民族移风易俗，必须从改变那些治国的人的生活目的和信念开始。要扫除一个国家的奢侈之风，必须从扫除国王宫廷中的奢侈之风开始，因为宫廷总是对其他所有公民起主导作用。为了减轻奢侈造成的灾难，必须厉行合理的节约。只有把这些办法合理地配合起来付诸实施，才能使政治机体恢复健康，使它从上到下面貌一新，不过这种情况十分罕见。

公正而开明的国王，对社会需要感觉敏锐，善于培养善良风俗，使人们的关系简单朴实。这样的国王真是千载难逢。王宫里爱虚荣、

轻举妄动、铺张浪费总是和社会福利相对立的。染恶习的人总不愿改正自己的恶习。国王如果必须哪怕只减少一点宫廷的豪华排场，减少一点浪费，也认为有失体面。只有必须改革的强大呼声才能把他们从无忧无虑的昏迷状态中惊醒过来。可是，大多数情况却是要等到想挽救已来不及的时候，国王和人民才能看清国家已面临彻底垮台的危险。

因此，历史给我们提供例证说明那些最繁荣昌盛的民族是怎样由于奢侈成风以致一个个地灭亡的，那就不足为奇了。任何药方治不好讳疾忌医的病人，只有江湖骗子才会试图用治标的办法去医治那种要靠火与刀才能根除的痼疾。最无痛苦的手术也能引起恐惧，人们的过于敏感的神经对极微弱的疼痛也会加以抗拒。总之，一些民族灭亡了，但是这却丝毫无助于另外一些民族摆脱迷误。它们一个接着一个继续受贪恋财富的情欲支配。这时，它们吃喝玩乐、营私舞弊种种恶习恶德甚至使它们对眼前灾祸也察觉不出来。高傲的斯巴达人能长期抵抗得住波斯人的军队，却抵敌不住他们的黄金 (6) 。阿吉斯王试图实行改革，自己却被处死 (7) 。奢侈使道德的幼芽枯萎，但道德的种子却被严厉的李库尔赫 (8) 保存下来。罗马原是多民族的统治者，却在自己聚敛起来的财富的重压下衰朽了，直到自己的世界帝国完结才同奢侈之风分手。

可见，这些民族是由于人民及其统治者冥顽无知而走向灭亡的。贫穷的民族为自己发财致富而努力，通过征战或贸易获得财富，某个时期在世界大社会中占据着引起其他所有民族妒忌的地位。它们向周围世界散射出昙花一现的光彩使人们一时眼花缭乱。它们运用权力使别人尊敬自己。但是归根到底它们的财富和声威却使它们走向屈辱和贫困，因为富裕使它们陶醉，恶德使它们腐化，奢侈使它们昏昏欲睡。昏睡引起噩梦，梦后继续昏睡，最后导致死亡。一个民族如果丧失其固有的积极性，如果由于缺乏自由以致一切活动受阻，如果由于受专制制度奴役不能发挥自己的能量以致委靡不振，如果恶德恶习从体内腐化它，并使它丧失保持本身力量所必需的美德，那就应该认定这个民族虽生犹死 [9] 。

真正的道德是合理政治的基础，因为政治任何时候都不能使自己脱离道德。只有明智而讲道德的国王才能创建伟大、繁荣、幸福永恒

的国家。缺乏知识和道德的国王只能统治腐化和粗鲁无礼、在道德方面没有地位、不起任何重要作用的民族。这样的国王所拥有的不巩固的政权和不稳定的强盛当然不能保持长久。总而言之，由于无时不在无地不在的自然法，大地之上没有哪一个恶德本身不包含着受惩罚的因素。

20．论改造国家

再也没有什么东西比向人们描述贫困的悲惨景象而不提出救治方法更无益、更令人意志沮丧的了。可是贫困的根源就在王室本身，有什么办法能救治这种贫困呢？怎样防止像瘟疫一样广泛扩散的、其气息也毒害人民的王室影响呢？什么力量能够使这种无法抗拒的奴役社会的势力服从理性呢？只有真理能创造这种奇迹，只有真理有力量足以消除谎言、诽谤、暴政和偏见在造福社会的道路上所设置的障碍。许多国王的统治常常显得如此残暴，只因为他们不懂得这种真理；他们恼恨真理，只因为不懂得真理具有无可估量的优势；他们迫害真理，因为他们认为真理似乎同他们的利益是对立的。

但是，国家的真正利益是怎样的呢？难道这种利益不是博得人民的尊敬、爱护和支持，使他们真心依恋自己的统治者并准备为统治者牺牲一切吗？而要在人民心中激励这种感情有什么比培养道德更好的办法呢？难道受尊敬的国王在自己的臣民中受全民的保护，比多疑的受疑心折磨的暴君处在时刻提防有人行刺的武装警卫包围中，不是安全得多吗？对于专制君主来说，他使自己与人民为敌，使自己成为一群保卫自己、防止人民不满的仆从的俘虏，还有没有真正的幸福呢？

多数国王认为放弃了那种令人厌倦的虚有其表的豪华排场就有损于尊严，这种排场难道最终不会成为他们一切灾祸的原因吗？繁文缛礼把国王们推崇到神的地位，同时也使他们永远失去人民的敬爱，这种礼仪能不能长久地保持对他们的吸引力呢？单调的娱乐、无益的花费、富丽堂皇的排场除了使人民陷入贫困以外，最后能使国王们得到什么快乐呢？

21．教育国王的结果

但愿合理的教育能帮助那些应国家召唤而登上王位的人认清国王的真正的伟大、真正的光荣和真正的安全在哪里；但愿国王心中讲究豪华排场的虚荣心通过教育让位给坦白的胸襟，守秩序的精神，简单朴素的嗜好，履行职责的知识，主持公道的不可动摇的决心，尊重法律、自由和公民权利的诚意，对社会福利的热爱，对人民幸福和利益的认真关怀，赢得民族拥护的高尚抱负，唯恐招致人民仇恨的恐惧心，爱好和平的伟大心灵，严格履行自身义务的责任心。国王受过这些原则的教育以后，就可望他做到迅速改造国家。可尊敬的国王就有了无限的潜力能够影响本国臣民的思想。

人们对于决定自己福利的人的意志始终是会顺从的。他们变得喜欢反抗和沾染恶习，那只是由于自己忽视本身义务，以及由于政府办事不公和居心不良。讲道德的国王在摆脱谬见并认清虚荣心的虚幻性以后，很快就会把那些准备推行正确政策和计划的国务活动家放在自己身边。如果美德受到国王喜爱、尊敬和鼓励，那么它在宫廷官吏身上就不会那么罕见了。臣民的心掌握在国王手中，国王能使臣民的心成为邪恶的或者明智的，成为喜欢表面排场的或者崇尚简单朴素的，成为怪吝的或慷慨的，成为卑鄙的或者高尚的，成为对社会福利热心的或者敌视的。国王的奖励或惩罚、喜爱或厌恶、尊敬或鄙视能迅速改变宫廷面貌。消除世间一些大人物的虚假的信念，很快就能影响广大公民，促使他们或者效法美德的榜样，或者紧步那些被命运推上高位的人物的恶德的后尘。

22．论公民的教育和培养

既然合理地教育国王能使宫廷发生如此令人高兴的变化，那么明智地教育全体公民对社会的好处又会有多大！人们发现这么多包藏祸心的人，自己有时也以社会不良分子的面貌出现，其原因只在于统治者忽视公民教育、阻碍公民教育，甚至还尽力分化和腐蚀他们。到处

把公民教育交给那些只顾私人利益、完全不顾社会利益的人，交给那些不要祖国的人，交给那些只考虑如何利用自己权力更牢靠地压制理性的专制君主，交给那些认为自己是神灵代表并且蛊惑人们低首下心和奴颜婢膝地害怕神灵的暴君。这样的教师传授给人民的只是奴才精神，只是不加思考地服从领导的习惯，只是对他们最应关心的事情采取有害的冷淡态度。这些教师的课程既不能使人们具有关于自由、关于爱护公共福利的概念，也不能使他们具有力图博得同胞尊敬和进行为社会生活所必需的各种活动的概念。他们只在人民中间培养逆来顺受的服从性和自惭形秽的自卑感，却永远说不出产生这些性格的真正原因，更说不出克服的方法。他们使人民失望，使人民孤僻成性，丧失活力。如果说他们似乎也在人们身上发展了某种精神上的积极性，那只不过是用一种疯狂的热情在麻醉人民。这对社会是十分危险的，对认为迷惑人民有好处的国王本身也往往是极其有害的。

暴君的原则和利益同正确的政策是完全不相容的。在治国事业上正确的政策以理性、法律和显而易见的社会利益为指针。这种政策无须以欺骗作为使人们服从的手段。它的宗旨在于使人们认识自己的真正利益，鼓励人们热爱祖国，指出没有自由，祖国也就不能存在；它向人们说明联合的好处，使他们成为勇敢的、有教养的、有技艺的、勤劳的、合群的人。它的目的在于教导人们培养真正的道德，没有道德，社会生活对他们也就没有好处，没有乐趣；它的目的也在于教导人们懂得，把臣民、夫妻、父子、朋友以及社会成员互相联结起来的关系是神圣的；它的目的还在于启发人们、培养他们的高尚情操，使他们知道社会尊敬的意义，使他们具有博得社会尊敬的热烈愿望。这种政策也同统治卑贱奴隶的企图是格格不入的。如所周知，奴隶是永远不能变成公民的。古代有一位作家说过，奴隶不是公民，因此，对奴隶来说，不存在祖国。

使人们彼此接近，使人们真正成为社会动物，使他们崇尚美德从而使他们过幸福生活——这正是道德方面的任务，执行这个任务就奠定了政治的基础。不知道这个非常明显的原则，人们生活在社会上就如同关在监狱里一样，由于本身恶习未改，致使这种生活对彼此都是不堪忍受的。真正的道德总是或者同人们的宗教观点相抵触，或者同统治者误解的原则和利益相抵触，或者同历代都有的为当局所树立的和支持的习惯、偏见和错误见解相抵触。

当政府天天以强暴、残酷、侵占、征服、弄虚作假等行为给人们作示范的时候，要使人们相信它公正、温和善良、酷爱和平、专做好事是办不到的。当人民看到国家的统治者、统治者左右的贵族、对全社会有影响的富人，甚至连断言整顿社会风气之权仿佛属于他们的教士们都显得贪婪、浪费、淫荡和享受过分的时候，这些人口中谴责虚荣、谴责恶德、谴责奢侈和浪费，是不会有人相信的。当罪恶的政府制造罪恶这么快又这么多以致使自己来不及加以惩治的时候，要想利用法律即使是残酷而野蛮的法律来根绝犯罪，也是枉然的。这么多的不幸者以抢劫和杀人为唯一的生活来源，他们的赤贫、懒惰和堕落难道不是国王忘记了自己的责任，不是他们过分残酷无情所造成的吗？最后，宗教虽然以老天的惩罚相威胁，又怎能影响那些在这个世界上一切都迫使他们犯罪作恶的人的心灵呢？

23　公共权力应当促进公民的道德教育

只有在贤明政府统治下才能有良好的教育和良好的风俗。真正的道德对服从暴政的人是没有好处的。道德只有在政权有利于它的时候，在法律加强它的时候，在许多事例证明它有益的时候，以及在高尚的品行受到奖励和尊敬而获得鼓舞的时候，才是真正的道德。不公正的专制政府一切行为的必然后果就是消灭一切美德，所以任何真正的道德对于这种政府都是一种侮辱性的讽刺。

为了使人们公正、温和、合群，必须有公正的管理制度。但是，怎样去建立这样的制度呢？为此，应该约制人们一切不明智的欲望，人们欲望太多、利令智昏就容易作恶。要知道，人生来就有弱点，统治别人的人有足够的力量管得住自己的就很少。何况即使是最公正的国王，他也不免要传位给最不公道的和庸碌无能的暴君，后者在一刹那间就能把善良风俗和人民福利完全毁灭。

因此，人民的幸福不应当光只依靠像人这样一种反复无常的生物的爱好和情绪。人民的幸福应当依靠永远不变的公道原则，依靠社会的本质，依靠什么力量也不能加以削弱的社会权利，依靠目的明确的社会意志，依靠社会的力量，这种力量如果是统一的就永远是威严可

怕的。但愿关心公共福利的公民把自己身上蕴藏的这种力量化为任何胆敢侵害公共意志的人的不可克服的障碍。但愿社会各阶级不要互相争夺那些虚幻的和应受轻视的特权，而要协同一致反对不公正的执政当局，迫使他们遵守自然界限。但愿每一个社会联盟的成员，包括社会联盟的首脑，都依靠社会，而不要攫取强使社会服从自己意志的权利。但愿他在他的要求公平合理的一切场合能在国家各个阶层中找到顺从他的人。但愿当他想干违反公道的事情时，公民的意志成为他的不可逾越的障碍。到那个时候，要制止任何当权者损害社会利益，有受理性指导的公民的公共意志就完全足够了，而无须掀起革命、暴动和充满激情的斗争。

为了成功地统一全体公民的意志，除理性以外还需要别的什么吗？难道不是理性使全体公民认识到大家利益的一致性，感觉到必须成为自由的人，必须处在法律保护之下，过着平安的生活，永远不受激情和任性要求的支配吗？难道享受个人的自由和享受有全社会给予可靠保障的财产私有权，不比那些靠不住的特权、毫无意义的称号、勋章、奢侈浪费以及其他助长虚荣的诱惑物更好吗？要知道，专制制度总是利用后面这些东西来迷惑那些糊涂的公民，分化他们，使其中一些人服从另一些人。只要粗略地思考一下就能使那些死抱住自己的无意义的特权和奖章不放的达官贵人相信：对于奴隶来说，既不存在伟大，也不存在高贵；只有自由才能使人高贵；只有法律保护才比反复无常的统治者所能提供的保护更为可靠；不应当为无聊的游戏、娱乐和虚伪的奖章——暴政就是用这些东西来分化人民的——而牺牲可靠的安全保障。

贵族们！当你们成为公正而又有道德的人，而且除了公正的法律以外不知有其他统治者的时候，只有到这个时候，真正的伟大才是属于你们的。军人们！当你们在保卫社会安宁的事业中以自己的勇敢精神赢得同胞尊敬的时候，只有到这个时候，真正的光荣才是属于你们的。富有的公民们！只有在法律——专制制度破坏不了的法律成为你们的财产保障的时候，只有到这个时候，你们的财产安全才有保证。最后，国王们啊！当你们王位的权威是以道德、公正、无私的法律和爱护臣民为基础，而臣民也联合起来服从你们、保卫你们的时候，只有到这个时候，你们每一个人的王位才能巩固。自然和理性吁求你们，反复告诉你们：你们不应该把你们自己的利益同人民的利益分开，如果你们不愿使自己遭受危险的话。一切叫你们相信，为了你们

的利益，你们必须注意教育自己和教育人民，必须放弃奢侈生活，放弃难免不和奢侈生活伴生的无秩序状态，还必须治理好有理智的公民，没有他们，任何国家都不可能长期存在。

全部政治科学都归结于这些简单明白的真理。国王和人民只因为不懂得这些真理，所以几乎处处误入歧途，举止惊慌失措，深感自己不幸。只有依照这些明确的真理办事，国家才能为后代创造出繁荣的，免除争斗、内讧、战争和流血的社会模型，这种社会的安宁将建筑在理性和公道的稳固的基础上。

但愿人们别再认为改善人们命运属于空虚的梦想，别以为制止滥用职权行为是办不到的。如果说以前许多政府没有达到它们完全可以达到的完善地步，那应该归咎于国王和人民没有知识、缺乏经验和精神修养程度不够。理性是靠经验获得的有益于人们而无害于别人幸福和利益的知识。既然人是理性动物，那么人生来就一定知道自己的利益；既然人类本性经常使他们追求幸福，那么他们就终必会获得幸福；如果这种幸福不能永远存在，那么当它可靠地创造出来以后，人们至少能够在一个长时期内享受它。

24．国王——国家真正的改造者

名副其实的公民应该抛弃自己的漠不关心态度，这种态度妨碍他们去寻找结束本身苦难所必需的方法。但愿他们别以为改善本身命运是没有希望的。但愿他们寻求真理并向别人宣传真理。纵然真理的作用一时看不出结果，但是它迟早会促使国王和人民从麻木不仁的昏睡状态苏醒过来。到那时国王将为自己实行极其有害的政策而感到惭愧，因为这种政策只保证他们守住不安定的统治奴隶的政权，而奴隶却时刻在准备打断自己身上的枷锁。国王自觉地放弃使统治者和被统治的奴隶双方都不安全的专制政体，难道不是可以同时保证自己获得最高荣誉和满足自己最大利益吗？国王放弃专制权力，即放弃荒谬的制造灾难的权力，难道不是为了本身的安全而作出的一种牺牲吗？国王放弃极其有害的奢侈生活，撙节追求虚荣和讲求排场的开支，用以改善全体人民的境遇，难道不会给他带来永久的和真正的光荣吗？沽

名钓誉，吹嘘自己伟大，挥霍无度，沉湎于宫廷的嬉游娱乐（其实这不过是掩饰内心苦闷的一种方式），难道能够像忠诚人民的颂扬和感谢那样使国王得到纯真而持久的满足吗？末了，让雇佣的军队或只图私利的达官贵人保护国王，难道会比感恩图报的人民的热爱更靠得住吗？

人们希望知识的增长有朝一日会打开国王们的眼睛，使他们认得清真正的权力、真正的伟大和他们所理想的威信同虚有其表的权力、伟大和威信的区别。指挥国王和人民的强有力的命运之手终归会使他们诉诸理性和公道，没有理性和公道，这个世界上就什么也靠不住。国王认清了自己的真正利益就会非常迅速和非常有效地恢复国家的秩序，从而使自己成为人民真正的欢呼对象，成为其他国王的模范，成为引起后世赞颂的真正英雄！一个国王不知疲倦地为本国人民的福利而工作，这样也就是时刻在为本身幸福而工作：还有什么政策能够和他的这种政策媲美呢！

国王利益和臣民利益的美满结合无疑是健全政治的基础。本书前面所讲的一切应该使读者有可能认识这个重要的真理。让我们回顾前面所阐述的各项原则，把它们归结到一起来，从总结的角度来加以研究吧！

25．全书总结

一、人诞生在社会中，需要和习惯使他留在社会中，也使这个社会成为他所必需的。既然社会对人有益，人对社会也应该有益：人对社会有益，社会就会增进人的福利；为了自己的幸福，个人的局部利益应该同社会利益协调一致。对于每一个人来说，履行自己对社会所应负担的义务就是获得幸福的手段。人应当承担这样的义务才能变得幸福，因为他要享受幸福只有生活在社会中才成为可能。只有适合社会人的本性、责成他履行自己对其他社会成员的责任的法律才是完善的法律。道德感就是认清上述一切义务。美德就在于对社会作贡献。社会应该保障对社会作出贡献的人享受福利。它给予这些人的帮助和

给予这些人的权益，就是它治理公民的权力的基础。任何权力如果它的目的不是为人们谋福利，就不可能是公正无私的。

二、统治人——意味着对人们行使属于社会的权力，借以促使人们按照社会的目的生活。政府代表社会施政，从社会获得权力或力量以促使全体参加社会联盟的成员履行自己的社会义务并使他们服从法律，因为法律只是公共意志的表示。由此应当得出结论：政府是一种社会力量，其任务是在个人私欲同社会福利相抵触时压制个人私欲，并督促人们履行他们在缔结社会契约时相互承担的义务。总而言之，政府的存在就是为了促使生活在社会中的人们履行道德所规定的义务。

每一种政体都既有优点，又有缺点。如果政府认真地彻底地履行社会对其成员所应负的义务，并且责成社会成员按照社会目的行事，那么任何政体都是好的。

三、国王是社会的全权代表，社会选举和批准任命他们，是为了借助于他们对公民行使权力。如果国王按照联合的信念和目的进行统治，那么，服从国王就等于服从社会——社会乃是主权的根源。由此可见，国王的权力乃是民族愿意托付给他的权力。他的权力正是以民族的权力为基础的。他的权力保障民族的福利，民族永远不同意他违反民族利益。他保障民族福利是不是保障得好，决定着臣民是不是服从他以及服从他的程度怎样。公正——这是国王的基本美德。国王离开公正原则要想不遭受危险是办不到的。

四、国王服从法律，法律是全社会意志的表示；公民之所以服从国王，是因为国王的命令符合公共利益。没有这样的公民团体，它的利益能和社会利益分开。社会保障全体公民的权益，从而有权使全体公民服从它的权力。每个阶级都应该发挥自己的作用，促进公共福利。公民意见分歧、利益矛盾——这是民族衰弱的真正原因，也是人民遭受滥用权力之苦的真正原因。

五、专制制度造成当权者的个人利益和公共利益的矛盾。这种制度就是把一个人或一个阶层的任性要求当做法律强加给全社会。专制权力很快就会蜕变为暴政，而暴政乃是国王和被统治臣民之间的一种以暴力为基础的战争状态。这种战争状态对双方同样有害，为了本身

利益，无论哪一个公民都不应该支持它或容忍它。再没有什么事情比专制制度或国王独断专行与社会目的更不相容的了。这种独断专行切断了君民之间的关系，使公民的爱国心、劳动热情、工作积极性以及一切美德都丧失净尽，使全社会的幸福都成了一个人或几个人的狂妄要求的牺牲品。无限制的权力永远不能保证民族有可能享受真正的和长久的幸福。

六、自由是任何民族和任何社会的不可剥夺的权利，因为自由是保护和繁荣社会联盟所必不可少的。是自由的——意味着只执行那种为社会所同意的并且用以保障社会福利的法律。独断专行和专制或暴政一样，也是同社会福利背道而驰的。哪里没有道德，哪里就不可能有自由。爱国主义、豁达精神、荣誉感、公益心也只能在享受真正自由的民族那里才能存在。

七、政治应当同样地注意一切对造福社会和保全社会有重大意义的事。立法应当有助于满足国家的需要，应当鼓励公民劳动，向公民灌输道德心、爱国心，应当鼓励繁衍人口、发展农业和发展真正有益的商业，奖励值得赞美的事业活动，奖励社会必需的人才，同时也要压制邪恶。

八、应该把人类看成一个大社会。自然在组织良好的个别社会中为全体公民制定了法律，也为全人类的大社会制定了同样的法律。各民族——这是世界大社会中或多或少地具有理智和力量的个体。一国之内全体公民要联合起来，彼此必须承担义务，一些民族同其他民族互相联合，也要承担同样的义务。适应地球上各民族生活条件的各种道德规范，应当成为人类权利的基础。必须用看待暴力行为和杀人行为的观点看待战争。征服——只不过是抢劫行为罢了。国与国之间结盟缔约，要像私人之间立契约、订合同或交盟友一样讲良心。不懂得这些道理，不掌握必要的力量以迫使各民族履行全世界或全人类通行的道德准则，各民族就很少能懂得把它们互相联系起来的义务，而它们的领导人为本身狂妄的欲望所迷惑，就会像蹂躏一切公道法则的强盗和土匪一样胡作非为。这些无视法纪的人的猖狂行径终会导致民族灭亡。

九、不公道的或忽视本身义务的政治天天都在给民族造成严重的创伤。国王的狂妄行为和残暴行为同他们那对人民疾苦漠不关心的态

度一样不断削弱社会，导致社会灭亡。奢侈浪费过去和现在始终是使国家濒临崩溃的原因。它涣散人民的精神，削弱行政的动力；它消磨人民的爱国主义精神，使人民轻视荣誉，从而逐渐动摇社会的基础。为了改造染上奢侈顽症的国家，需要智慧、胆略、才能和顽强精神，而那些对自己的真正利益一向毫无所知的国王就很少具备这些品质。医治一旦腐化了的国家需要创造奇迹，不能指望从情欲斗争、狂妄行为、突然发生的革命和利用暴力手段蓄意夺权中出现这种奇迹；暴力手段只能使其活动本来就已经遭到破坏的社会更加虚弱无力。这种改造最好应该寄希望于普及教育。教育能启发人民认清自己的权利，启发国王认清自己的责任和明显的利益。教育告诉国王们：如果社会不幸，任何统治者都不可能幸福；丧失了道德基础的民族，就既不可能幸福，也不可能有稳固的地位，更不可能强盛；没有公道和自由作保证，任何一个政府都维持不下去。

真理就是上面这些。这些真理应该成为任何政治制度的基础。在本书各讲中，这些真理已阐述得十分清楚了。写作本书的目的只不过是为了人民的最大福利，也是为了供那些为人民立法的衮衮诸公参考。

---

[1] Ubi non est pudor nec cura juris， sanctitas， pietas， fides instabile regnum est. Senec. in Thyeste. (9)

注释

霍尔巴赫所著《自然政治论，或论治国的正确原则》（《La Politique naturelle，Ou Discours sur les vrais principes du gouvernement》）于1773年在荷兰阿姆斯特丹出版。为了保密起见，书上所载出版地点改为伦敦，著者署名为"前国家公务员"。本书于1774年再版，1778年出现了意大利文译本，出版地点为意大利的曼都亚。

霍尔巴赫在本书中第一次系统地充分阐述了自己的社会政治观点。汉译本系根据T.C．巴季舍娃和B.O．波伦斯基的俄译本译出。

后面的注释大部分为俄译者所加，有一小部分是汉译者所加的。

第一讲

（1） 这里霍尔巴赫是在和十七世纪到十八世纪欧洲许多大哲学家（霍布斯、洛克、卢梭）辩论。按照这些大哲学家的意见，人类最初是生活在"自然状态"中，彼此不通往来，不知道社会和国家。霍尔巴赫坚持人"总是生活在社会中"的论点，反对确立某种完全不受社会环境影响的人性的企图。霍布斯同意人性本恶的主张，卢梭认为人性本来是善的。霍尔巴赫反对这两种意见，正确地断言"自然创造的人，既不善，也不恶"（参阅本讲第5节），其所以有善有恶，那是社会造成的。

（2） 霍尔巴赫赞成十七世纪到十八世纪普遍流行的"社会契约论"。这种理论是由当时欧洲几个进步的资产阶级思想家（霍布斯、洛克、斯宾诺莎等）为反对封建主义和专制主义而提出来的。这种理论认为，社会的组织秩序保障了人们的福利（人身和财产等的保护），人们为了获得这种福利，自愿放弃毫无限制的自由，结果就产生了国家。因为霍尔巴赫否认"自然状态"学说，所以他讲的"社会契约"同他的大多数先行者略有差别。他认为"社会契约"不是什么只涉及遥远的过去的一次性行为，而是经常更新的协议。

（3） 这里霍尔巴赫是同爱尔维修和卢梭展开辩论。爱尔维修认为一切正常的人生下来脑力劳动的能力都是相同的。霍尔巴赫主张人们的天赋千差万别，认为人们一生下来"就其体力和智力……而言，彼此之间存在着颇大的差别"（参阅本节第一段）。

卢梭也承认人们的天赋有差别，但霍尔巴赫与卢梭不同之处在于，他认为这种差别造成社会不平等是不可避免的，并且是合理的。霍尔巴赫夸大了人们生理机体的作用，因而作出所谓人利用人是公道的论据来。这实际上就是说人剥削人是公道的。"……霍尔巴赫的理论是关于当时法国的新兴资产阶级的有正当历史根据的哲学幻想，当时资产阶级的剥削欲望还可以被描写成个人在已经摆脱旧的封建羁绊的交往条件下获得充分发展的欲望。"（《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社，1960年，第480页）

（4） 霍尔巴赫赞成近代格劳秀斯、霍布斯、洛克、斯宾诺莎、爱尔维修等人所主张的所谓自然法理论。这种理论的主要论点之一是人们利用理性所发现的"自然法"观念。"自然法"观念是资产阶级反对封建制度和专制主义的思想武器。封建制度被宣告为同自然和理性的要求不相容的；资产阶级社会关系被认为是理性的和"自然的"，是从人的自然本性产生的，是同人们的"不可剥夺的权利"——自由、私有财产、人身不受侵犯等等相适应的。

按照这个在十七世纪至十八世纪是进步的、然而本质上却是违反历史的概念，霍尔巴赫把法律分成"自然法"和"公民法"两类，认为前者是永恒不变的，后者是"自然法"在一定时间条件下的应用。

（5） 这里霍尔巴赫大概是同法国古典空想社会主义先驱梅叶和摩莱里论战。这两位先驱提出，为了消灭社会不平等必须废除私有财产的主张，这在当时虽然是空想，但在历史上却具有进步意义。霍尔巴赫在写作《自然政治论》时期，已有条件熟悉他们的主张。因为摩莱里的主要著作《自然法典》是1775年出版的，梅叶的名著《遗书》的摘要本是伏尔泰在1762年出版的。另外，霍尔巴赫看过《遗书》手抄本也完全可能。

第二讲

（1） 俄西里斯 ——埃及万神殿主神之一，相传他教会埃及人农耕、治病和建筑术。

赫耳墨斯 ——在古希腊神话中是畜牧、商业和道路之神，是牧人和旅人的保护神。

特里普托勒摩斯 ——在古希腊神话中是犁的发明者，他曾在希腊人中间推广农业。

（2） 忒修斯 ——传说中的古雅典国王。据说他把以前四分五裂的阿提喀团结在雅典周围。他杀死怪物弥诺陶洛斯和强盗普罗克鲁斯特，因而赢得人民拥戴。——汉译者注

（3） 奥菲士 ——古希腊神话中的歌手，传说他是宗教神秘仪式的创始人。

米诺斯 ——神话中的克里特国王，相传他仿佛是按照希腊最尊神宙斯的指示，编纂了一部著名法典。

安克·马尔戚亚 ——传说中的罗马国王，努玛·蓬庇利乌斯的孙子，被认为是农业、手工业及和平事业的保护人。

努玛·蓬庇利乌斯 ——传说中的罗马国王，据说他曾实行许多法制改革和宗教改革。

（4） 尼姆弗罗德 ——相传是巴比伦国和厄烈赫、阿卡德和哈尔纳等城市的创建人。

（5） 瑟左斯特里斯、亚历山德罗、赫洛德维格 ——埃及所谓十二王朝三个法老的名字，认为是他们征服了亚述、米太和埃塞俄比亚等国家。

（6） 亚该亚同盟 ——伯罗奔尼撒半岛上的希腊城市联邦，公元前280年建立。

（7） 联省共和国 ——指荷兰。

（8） 对待人民群众的态度以及因而产生的对待民主的态度，也许能最清楚不过地说明霍尔巴赫观点的阶级局限性。在理论上，他把他关于"民主政治不适宜"的论点同他关于人的"天赋"不平等的论点联系起来。事实上，他这种不信任人民群众，担心他们"不受控制"的态度就表明了他对待革命的态度（参阅本讲注（13）

）。霍尔巴赫对民主的立场同爱尔维修和狄德罗的立场区别颇大，后二位思想家承认共和政体是最好的政体，虽然在谈到实行共和政体的难处方面有若干保留意见。

（9） 霍尔巴赫指的是孟德斯鸠（参阅《孟德斯鸠选集》，莫斯科，1955年，第162页）。

在孟德斯鸠《论法的精神》第三卷第三章中有如下几句话："支配和统治一切的，在君主政府中是法律的力量，在专制的政府中是永远高举着的铁拳；但是在一个人民的国家中还要有一种推动的枢纽，这就是美德。"（见《十八世纪法国哲学》，第30页，商务印书馆，1979年）——汉译者注

（10） 贝壳投票制 ——古代雅典人民会议上实行的一种特殊的表决方式。在决定危害雅典奴隶主民主制度的公民放逐问题时，采用这种投票方式。投票采用贝壳，贝壳上写被放逐者的名字。——汉译者注

阿里斯梯德 （公元前540—前467年）——雅典政治活动家、统帅，在雅典社会生活中坚持民主方向。他在同政敌斗争失败后，于公元前483年被逐出雅典。

弗基昂 （公元前402—前318年）——雅典统帅、国务活动家。他对马其顿实行退让政策，使后者能够侵占比雷埃夫斯，因而引起雅典人民会议不满，最后被判处死刑。

（11） 論 霍尔巴赫这种思想和孟德斯鸠《论法的精神》中的主要论点有共同之处。

（12） 論 马基雅维里 （1469—1527）——意大利政治家、政治思想家，反对意大利政治分裂，主张君主专制。语见所著《关于李维书第十一卷的研究》，1883年，佛罗伦萨，第165页。——汉译者注

（13） 論 霍尔巴赫对革命的态度是自相矛盾的。一方面，他承认人民有权用革命手段推翻任何专制和暴政（在这点上他与孟德斯鸠不同）；另一方面，他竭力主张用改革对抗革命"灾祸"。他似乎担心，旨在反对封建专制制度的革命会破坏一般"秩序"的基础，即破坏理想化的资产阶级财产关系的基础。这点也证明了霍尔巴赫思想的资产阶级局限性。

第三讲

（1） 指克伦威尔（1599—1658）——十七世纪英国资产阶级革命活动家、独立派的领导人。——汉译者注

（2） 阿本锁九世，诨名高贵的国王或贤王（1155—1214）——卡斯蒂利亚国王，以有才能的统帅和贤明的政治家著名于世，他关心发展教育和繁荣科学。

（3） 泰塔斯（39—8l）——罗马弗拉维王朝（79—81）的皇帝，70年在犹太战争中毁坏了耶路撒冷。——汉译者注

多米齐安——81—96年罗马皇帝，其统治特点是采用恐怖手段，没收和勒索并进，后为叛乱分子所杀。

马克·奥理略——罗马皇帝（161—180在位），167年曾战胜进攻帝国多瑙河流域的夸德部族、萨尔马达部族等，他是斯多噶派最后一个大哲学家。——汉译者注

高摩达——罗马皇帝（180—192在位），其统治特点是加强专制政体，后为其亲信所杀。——汉译者注

（4） 这里，霍尔巴赫同意当时的资产阶级社会政治思想所特有的偏见。

第四讲

（1） 普罗布斯·马克·奥理略（232—282）——罗马皇帝，曾企图使罗马军团的士兵在战争间隙时间从事和平劳动，以整顿军队，发展农业。不满的士兵起来叛乱，杀死了普罗布斯。

（2） 霍尔巴赫指的是公元64年在罗马发生的一场火灾。传说尼禄是这场灾难的祸首，是他下令纵火烧毁罗马，因为他想另建一座新城。这个说法并无确证。甚至连对尼禄持否定态度的著名史学家塔西佗也不曾肯定这种指控的可靠性。（参阅塔西佗《编年史》，下册第535—536页，商务印书馆，1982年）

第五讲

（1） 霍尔巴赫指的是雅典人。

米太雅第 （公元前六世纪末至公元前五世纪初）——著名雅典统帅，公元前490年在马拉松附近大败波斯军队，后因一次失利被控辜负了人民的信任被投入牢狱。最后被放逐离开雅典。

西门 （公元前507—前449年）——米太雅第的儿子，雅典统帅，在领导希腊各城邦联军对波斯的战斗中迭获重大胜利。西门反对雅典社会生活民主化。公元前461年，雅典民主派获胜，他被放逐离开雅典。

（2） 希洛人 ——古代斯巴达的农民。希洛人被认为是国家的财产，附属于份地之上，为斯巴达人做工。斯巴达人对希洛人极其严酷，对希洛人建立了惩罚队（kŕypteia）。

（3） 这里霍尔巴赫是在和孟德斯鸠论战。孟德斯鸠认为社会制度主要是由社会环境决定的。霍尔巴赫虽然认为孟德斯鸠这种思想是夸张说法，但是仍然倾向于重新估价地理环境的作用（参阅本书第二讲第22节 和第七讲第2节 ）。

（4） 参阅孟德斯鸠 《论法的精神》第十八卷第三章，商务印书馆出版《十八世纪法国哲学》，1963年，第54、55页。霍尔巴赫引文第二段，俄译本注："孟德斯鸠原著缺"。

（5） 埃米利——罗马古老的贵族世家，曾出过几位著名的国务活动家和统帅。如埃米利·保罗·刘齐伊于公元前219—前216年任罗马执政，马其顿的埃米利·保罗·刘齐伊于公元前182—前168年任罗马执政，在皮布纳附近战败马其顿王佩尔谢亚，使马其顿臣服罗马。——汉译者注

西庇阿——罗马贵族，最著名的有老西庇阿，他于公元前202年在撒马附近击败汉尼拔；小西庇阿于公元前146年占领并毁灭迦太基，结束了第三次布匿战争。

（6） 霍尔巴赫指的是中世纪在近东穆斯林国家流行的一种惯例：统治者赐给失宠被黜官员一根丝线作为命令的象征，接到丝线的人必须自杀。

（7） 雅克·列莫尔·高尔顿（1553—1641）——法国耶稣会士，教会作家。主要著作有《圣经及其注解》（巴黎，1632年）和《公共的道德神学》（巴黎，1634年）。

（8） 霍尔巴赫指英国大革命时期（1640—1660）发生的事件。英王查理一世在同议会斗争失败后于1649年1月30日被处死，其子查理二世失去王位（1649年5月

19日），英国宣布为共和国。

（9） 雅克·拉布留耶尔 （1645—1696）——法国讽刺作家。他尖锐地揭露贵族社会的不良风气和当时的君主制度。他的主要著作《当代的性质或风俗》，1688年在巴黎出版。1889年在俄国圣彼得堡出版该书的俄译本。

（10） 图拉真、安东尼、马克·奥理略之辈——指的是：图拉真·马克·乌尔皮是罗马皇帝，安东尼·马克是公元前83—前30年的罗马政治活动家、第二个三人同盟的成员，被屋大维战败后自杀；马克·奥理略是161—180年的罗马皇帝，著名的斯多噶派哲学家，他的统治被罗马人称为黄金时代（见第三讲注 （3） 。——汉译者注

（11） 論 尼禄（37—68）——公元54—68年间的罗马皇帝。他和元老院反对派进行过激烈的斗争，因为增加苛税引起各省不满。在他的统治末期，犹太、高卢和西班牙等地爆发了大规模起义，他从罗马外逃，自杀而死。

（12） 論 公元七世纪初，阿拉伯各部落在伊斯兰教的旗帜下联合起来，越过阿拉伯半岛疆界，开始侵略邻国土地。他们在同拜占庭和伊朗的多次战争中赢得胜利，建立了所谓阿拉伯哈利发国家，于八世纪达到了强盛的顶点。极盛时期，它的领土东起中国边境，西迄大西洋岸边，版图超过马其顿王亚历山大的帝国、奥古斯都和图拉真时期的罗马帝国。

奥古斯都（公元前63—公元14年）——公元前27年至公元14年的罗马皇帝。他是朱理·恺撒的外孙，收为义子。原名屋大维，公元前44年起改名朱理·恺撒·屋大维，公元前27年起称恺撒·奥古斯都。——汉译者注

第六讲

（1） 霍尔巴赫指的是孟德斯鸠（参阅《十八世纪法国哲学》中所载孟德斯鸠《论法的精神》第十一卷第三章什么是自由。商务印书馆，1979年，第39页）。

（2） 霍尔巴赫指的是孔子（公元前551—前479年）的门徒。

（3） 卡皮托利丘——在罗马，丘上建有宫殿、博物馆等。古罗马时代此丘有堡垒作用，丘比特的神殿就建在丘上。——汉译者注

（4） 这位大人物指孟德斯鸠。

（5） 参阅《孟德斯鸠选集》，莫斯科，1955年，第426页。

（6） 说的是公元前480年波斯皇帝薛西斯远征希腊之事。波斯人尽管在陆军数量上和舰队规模上占巨大优势，但仍在萨拉米斯岛附近战役中遭到彻底失败。

（7） 霍尔巴赫大概指的是西班牙在三十年战争（1618—1648）中和以后对英国和法国的战争中失败，结果以承认荷兰独立告终。巴达维亚为荷兰旧名。

（8） 霍尔巴赫指的是罗马人同本都国王密司立对提六世作战一事。公元前69年罗马军队把密司立对提的傀儡、所谓伪阿里阿拉特驱逐出卡帕多基亚（小亚细亚东部一小国）。此后，卡帕多基亚人拒绝罗马元老院推荐的共和政体，自行选出阿里奥巴赞为新国王。

第七讲

（1） 1669年，著名英国哲学家洛克根据舍弗斯伯利伯爵交代的任务为北美英国殖民地新卡罗来纳（位于现在的乔治亚州和南卡罗来纳州）制定行政管理制度方案。这个制度使移民极其不堪忍受以致只过20年就被废除了。

（2） 梭伦 （公元前638—前559年）——古代雅典杰出的政治活动家。前594年他进行了一系列改革为发展奴隶占有制民主开辟道路。这些改革中最重要的是废除压在农民身上的债务。

李库尔赫 ——传说中的斯巴达的立法者。据说他创建了斯巴达国家，确定了斯巴达公社成员人人平等原则。关于李库尔赫的传说产生于公元前四至三世纪。当时由于斯巴达公民人人平等，所以没留下斯巴达公社财产分化的痕迹，但分出了一批所谓吉波梅昂人（гидомейон），即一批拥有少量财产和仅享有不完全公民权的斯巴达人。

（3） 柏拉图这种思想在他的一部极重要的著作《理想国》中作了阐述。

（4） 见《科尔内利·塔西佗文集》，圣彼得堡，1887年，第2卷，第370—413页。

（5） 色诺芬（公元前约430—前355年）——古希腊史学家著《希腊史》（Hellenica）和《长征记》（The Anabasis）。——汉译者注

（6） 霍尔巴赫大概指柏拉图。

（7） terra incognita（拉丁语）——未知的土地。

（8） 霍尔巴赫大概指哥特族首领之一约尔丹的说法。孟德斯鸠在所著《论法的精神》中也引用了这个说法。

（9） 指印度和西印度。

（10） 霍尔巴赫是指英国对它在北美的殖民地的行动而言。

（11） 論 十三世纪初，蒙古成吉思汗开始侵略中国。他的孙子忽必烈汗完全征服中国，建立元朝，宣布自己是中国皇帝。

十一世纪初中东各国（阿富汗、旁遮普、波斯等）的封建主军队开始侵入印度，到十三世纪初，印度河和恒河两流域全部领土都被异族侵占。

（12） 論 参阅培根原著《新大西岛》的《道德的和政治的经验与教训》一章中的《论财富》，莫斯科。1962年版，第65页。

（13） 論 霍尔巴赫指英国。

（14） 論 提庇留（公元前42—37年）——公元前14年到公元37年的罗马皇帝。他巩固了在奥古斯都统治时期所确定的元首政治，即奴隶占有者的军人专政。——汉译者注

第八讲

（1） 霍尔巴赫在这里是同马基雅维里争辩。

（2） 参阅霍布斯著《利维坦》，莫斯科1936年版，第115—455页。

（3） 指十六世纪至十七世纪西班牙同英国争夺殖民地的战争以及同法国在欧洲许多地区发生的战争。

（4） 伊巴密依达 ——古希腊著名统帅和政治活动家。他率领比奥提亚的最大城市底比斯的军队在留克特拉战役中击溃斯巴达军队（公元前371年）。这次胜利和随后三次远征伯罗奔尼撒使斯巴达丧失强国的优势。底比斯从此获得希腊军事上和政治上的盟主地位。

（5） 说的是罗马和迦太基两国为争夺地中海西部霸权而进行的三次布匿战争（公元前264—前146年）中发生的事情。

（6） 霍尔巴赫这里可能是指圣皮埃尔在1713—1717年间发表的《维持欧洲永久和平计划》以及他的先驱者休利和克留塞（十七世纪）的论文。圣皮埃尔的思想在霍尔巴赫健在时在法国十分风行，从而在颇大程度上帮助了卢梭，后者在1761年发表文章简述圣皮埃尔渊博的论文。

第九讲

（1） 霍尔巴赫指的是古罗马的命运。

（2） 霍尔巴赫指的是马略和苏拉争夺罗马共和国最高权力的斗争（公元前100—前86年）。马略领导的是平民派——奴隶主民主制的拥护者，这一派所依靠的是农民和城市平民；苏拉领导的是贵族派——联合奴隶主贵族阶级并代表大地主利益的政治派别。

（3） 许墨奈俄斯撮合 ——指结婚。许墨奈俄斯是古希腊人和罗马人的婚姻之神。

（4） tabula rasa（拉丁语）——白板。洛克用这个术语表述人类意识的原始状态，即还没有受经验影响的意识。

（5） 昔勒尼——古城市，建于公元前630年，位置在今北非利比亚北部，距地中海岸15公里，是古希腊昔勒尼学派的主要中心。——汉译者注

（6） 波斯在希波战争时期（公元前500年—前449年）企图以武力占领希腊遭到失败后，仍继续利用当时希腊各城邦首先是雅典和斯巴达之间的内争积极干预希腊政治。在雅典和斯巴达的斗争中，斯巴达一再向波斯请求金钱援助和外交支持等等，因此它就不得不向波斯对希腊和小亚细亚各城市的霸权要求作出让步。

（7） 阿吉斯四世 ——斯巴达国王（公元前245—前241年）。他想把斯巴达变为高度中央集权的军人官僚专政国家。为此，首先必须增加有作战能力的斯巴达兵员人数。因此他开始实行土地国有化的改革，把土地分配给无地的斯巴达人。反对改革的人——寡头政治制度的执政者乘国王外出之际，取消了他的改革，控告他企图实施暴政，把他交给法庭审判。公元前241年阿吉斯四世被处死。

（8） 参阅第七讲注（2）。

（9） "一个王国对于遵守法律、保持纯洁、笃信宗教和保持信心缺乏关怀，缺乏关怀又不觉得可耻：这个王国是不巩固的。"［见：Senéque：Tragedie（塞内加，《悲剧》）巴黎，1926年，第97页。］

译后记

1956年，人民出版社、商务印书馆等十家出版社，为了贯彻“百花齐放、百家争鸣”的方针，联合制定了一份《哲学社会科学重要著作选译目录》，列举了外国重要学术著作约1，630多种。次年9月，从目录中选出第一批重要著作，向全国学术界、翻译界征稿。如此大规模地组织全国翻译力量，有目的、有计划、有系统地翻译外国学术名著，这在我国近代历史上确是空前盛举，意义重大，十分鼓舞人心。

我是在这个大好形势之下走上专业翻译道路的。开始是应人民出版社约译梅叶的《遗书》。1958年，中央文化部决定把这个任务交给商务印书馆独家负责，我原订的约稿关系转到了商务印书馆，这以后我就主要和商务印书馆打交道了。三十年来，为商务印书馆翻译了学术名著9本，约250万字，为其他出版社译书11本，约150万字。

我的翻译虽说是自由职业，个人经营，但实质上是在出版社的组织下，从事集体劳动、计划生产。这首先表现在所担负的任务已列入国家出版计划，所译的书由出版社安排出版，计划性很强。其次表现在我的翻译是按出版社的要求进行的。出版社根据多年组织翻译的经验，制订了《对译稿的要求》14项，其中首先要求“译文准确、通顺、易懂”，意思就是译文首重“信”、“达”，其次再求“雅”。14项要求无疑给译者提供了工作指针。照指针翻译，就能把工作做得比较好。翻译工作虽然说是“个体劳动”，但是译稿完成后必须经过编辑审校和加工。编辑是处理译稿的专家。他们对每一部译稿都要精心审读、校订、润色，还要写序言介绍原著的版本源流、著者生平、历史地位、时代意义等等。他们呕心沥血，对保证书籍质量起了重要的作用，付出了辛勤的劳动，但在出版物上却从不署名，他们是真正的“无名英雄”。

由于选题恰当、对译稿要求严格，再由于译者努力和编辑把关，使得这套丛书的质量比较令人满意。有些出版社甚至提出以达到这套

丛书的水平作为自己奋斗的目标（见1987年5月2日《文汇读书周报》）。

商务印书馆花费了大量的人力、物力和财力，组译出版这套世界学术名著丛书，受到国内知识界的普遍欢迎。高等院校把它们选作教材或教学参考书；学术研究机构选它们作为科研资料，据此写成的专著和专论已不下数百种之多。举例说，空想社会主义的研究，建国初期在我国是个空白，空想社会主义的著作也绝无仅有。自从商务印书馆把西方空想社会主义原著陆续翻译出版后，我国研究这个课题的专家学者才慢慢多起来了，出版的专著和专论也多起来了。就译者所知，已出版的就有上海人民出版社出版的《空想社会主义史》（李凤鸣著）、浙江人民出版社的《空想社会主义学说史》（山东大学编著）、北京出版社的《空想社会主义》（吴易风著）。这几本书都是专门著作，适宜于广大读者。这里还应该提到郭一民同志写的《伟大的空想家》一书。他以隽永的笔触、讲故事的体裁，把十几位社会主义先驱者的伟大思想、献身精神和英烈事迹介绍给少年儿童学习，让社会主义种子在他们的心灵中生根，以待日后开花结果。此书印数很多，影响深远，真是功德无量。至于谈到上海人民出版社最近出版的《外国学术名著精华辞典》（一），那就更非大量借助商务印书馆这套丛书不可了。

又如关于拿破仑军事思想的研究，在我国原先也是个空白。自从商务印书馆出版《拿破仑文选》之后，研究这个课题的人，不但有军事院校、军事研究机构的专家，甚至连乡村教师、普通干部也对此很感兴趣，来信联系。近来，国人参考该书及其他著作写成的专著已有《拿破仑战争》（上海人民出版社，谢国良著）、《拿破仑评传》（李元明著）等。可以预见，随着岁月的流逝，研究工作的加强，这类作品会出得更多、更全面。

中华民族是个历史悠久、充满自信心的民族。引入外来文化，去粗取精，去伪存真，经过消化后，用以滋补繁荣自己的文化：这种工作在我国历史上业已屡见不鲜。把丛书提供的原始资料，经过研究、考订后，用马列主义观点写成自己的著作，由外国风味变成中国风味，由以外国人为主，变成以自己人为主，这是滋补繁荣我国文化的第一步。商务印书馆筚路蓝缕，创业虽然艰苦，但意义是伟大的，影响是深远的，堪以自慰。

这部《自然政治论》是拙译学术名著的第七部。著者霍尔巴赫（1723—1789年）是十八世纪法国伟大的唯物主义哲学家、战斗的无神论者、《百科全书》的主要编撰人之一。他提出“自然政治”一词是对神权统治、封建专制政治而言。他批判了封建专制政体的各种政治法律制度，提出了自己的政治观点，认为这才是“正确的治国原则”。译稿是1985年译竣后交稿的，承政治编辑室郭一民同志费心选题、精心编审，承百科全书出版社黄鸿森同志细心校阅。如果说这部译稿尚有可取的话，那首先得感谢他们两位的大力斧正。

译海无边，翻译之学永无止境，个人抱着学习与探索的态度在这条道路上走了几十年，自惭功夫并未到家，即使说小有所得，那也只算得是在大海之滨拾得一个贝壳而已。

译者

1990年9月9日

汉译世界学术名著丛书

分科本◎政 法

皮佑选集

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
中译本序言
既无宫廷，又无茅屋或1840年社会问题原理
为《人民论坛周报》读者而作的序言
四个名词的定义
一个最重要的问题
既无宫廷，又无茅屋或1840年社会问题原理
一、 概说
二、 最高的社会理性还成问题
三、 过去和现在的差别
四、 这些帮派是怎样取得政权的
五、 这些帮派不可能保持政权，在平等中没有什么甚至可使特权分子感到恐惧的东西
六、 平等规律的原理
七、 公有制是平等规律的唯一真正的体现。实现公有制的方法
平等人的历史或在人间建立绝对平等的方法
两项声明
一
二
三
平等人的历史或在人间建立绝对平等的方法
引论
公有制不再是空想！
第一章 法律·哲学和社会的观点
第二章 采用公有制原则的古老性和一贯性
第三章 现代复兴的起源。93年胜利的必然后果
第四章 从1830年革命时期到1841年审讯开始时公有制原则一贯发展的表现
附录

开会词
闭会词
返回总目录

让·雅克·皮佑像

绘于巴黎公社时期

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治•法律•社会学、经济、历史•地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

中译本序言

让·雅克·皮佑（Jean Jacques Pillot， 1808—？）是法国十九世纪著名的空想共产主义者，同时又是一位参加实际斗争的革命家。1871年巴黎公社建立后，他还成了公社的最积极的活动家之一。

1808年8月，皮佑生在法国夏朗德省的一个神甫的家庭。年轻时候曾经受过教会教育，本来预备当神甫。可是教会的黑暗，使这位敏感的青年变成了一个坚定的无神论者。三十年代中，皮佑同天主教公开决裂，不久就受到宗教当局和世俗当局的迫害。1836年，凡尔赛感化法院曾经以莫须有的罪名判处皮佑六个月的徒刑。1839年，皮佑开始创办《人民论坛周报》，积极宣传空想共产主义的思想，因而招致当局的忌恨。这一杂志只出了七期，当局就以皮佑有参加1839年5月布朗基起义的嫌疑，将他逮捕下狱。虽然查无实据，但仍判处他六个月的徒刑，同时《人民论坛周报》也被查封。

警察和法院的迫害不但没有吓倒皮佑，反而促使他更积极地从事革命活动。出狱以后，皮佑就利用在七月王朝时代十分流行的政治聚餐会的形式，继续进行宣传共产主义的活动。先是利用改良主义者的聚餐会，后来便另起炉灶，在别列维尔（巴黎郊外工人区）举行共产主义者的独立聚餐会。皮佑是这次聚餐会的组织者之一，他在会上致了开会词和闭会词，阐述了公有制的原则，并且号召与会者向未到会的人广泛进行宣传。

皮佑在这个时期中，除了积极从事宣传活动外，还孜孜不倦地著书立说来论证"平等"和"公有"的思想。他经过辛勤努力之后，写成了《既无宫廷，又无茅屋》这本名著。接着，为了进一步发挥自己的论点，他又着手写作《平等人的历史》。这本著作本来计划要写得很长，分成许多卷出版，但是只出版了一卷，作者便因为受到外界的干扰而中断自己的计划，以后也没有把这一工作恢复起来。

1840年10月，皮佑被控犯了所谓以著作教唆读者谋杀国王之罪而被捕，经过长达十个月的羁押后，于1841年8月和其他九名被告同时受审。皮佑在法庭上大义凛然，表现出了一个革命者的坚强不屈的气节。虽然法庭方面找不到一点关于皮佑犯罪的证据，但仍然蛮横无理地判处他六个月的徒刑。为了对这一不公正的判决表示抗议，他在狱中写成了另一本著作《公有制不再是空想！对共产主义者审判的结果》。

《公有制不再是空想！》也是皮佑的最后一部著作，以后他便再没有什么著作问世了。1848年革命发生时，皮佑虽然担任一个革命俱乐部的主席，但没有起过重大的作用。1851年路易·波拿巴发动政变后，竟把皮佑列入逐出法国的流放犯的黑名单中。他的流亡生活是在巴西度过的。经过一段时期的进修，皮佑终于获得了医生的执照。后来回国，就定居在巴黎行医，以制造义齿及口腔卫生器械为业。

1870年9月4日革命后，皮佑重新开始久已中断的社会活动。他参加过布朗基主义者领导的10月31日起义。起义失败后，被捕交付军事法庭审讯。他在法庭上理直气壮地为自己辩护，使得法庭不得不宣判他无罪。1871年巴黎公社建立后，皮佑当选为公社委员。他十分积极地参加公社的各项活动，直到公社失败的时候为止。皮佑虽然在五月血腥镇压周中幸免于难，可是仍被军事法庭判处终身服苦役。这位革命家和共产主义者就在牢狱中坚贞不屈地结束了自己的一生。他的死期至今还没有查明。

在《既无宫廷，又无茅屋》这本著作中，皮佑为了帮助读者理解本书和他的所有著作，首先对"国王"、"等级"、"帮派"和"人民"这四个名词作了自己的理解。他说，一切宫廷的仆从们，"总是把国王比作牧人，而把人民比作一群牲口"。他认为"这种比喻并非毫无相似之处。真的，你们看一看，牧人手里总是拿着一根大棒，说是用来保护牲口免受恶狼的侵袭。可是，如果牲口吃了原野上另有用途的青草，如果在剪毛时发出了轻微的一点叫声，或者在叫它进屠场的时候，它却装作没有听见的样子，那么，牧人就会用这根大棒尽力来打它。国王手里的权杖恰好就同这种大棒一样。权杖不是别的，它也是一根棒子，不过是一根更沉重、更坚硬的棒子，所不同的只是它比牧人的棒子做得比较精致一点而已。有人说，权杖是上帝 赐给国王，国王用它来保护自己的臣民以防止敌人的侵犯。这种说法真是巧妙极了！但是，当

国王夺走了他们最后的一个里尔时，当国王或其部下奸污了他们的妻女时，或者当国王纯粹为了私人争执而驱使他们去流血牺牲时，让他们试着去发几句牢骚吧，——那时他们就能看到上帝的这个赠品实际上是赠给谁的，作什么用的 ”。这一段话极其有力地揭穿了关于国王是人民的保护人的谎言，赤裸裸地暴露了国王的贪婪、残暴和专横的真面目。

皮佑把“依靠社会制度占有别人所珍爱的和不许他人觊觎的一些特权和荣誉”的集团叫做等级。他说，“各民族中间都有两个等级，即僧侣等级和贵族等级”。接着，他又论证了这两个等级之间的关系。“僧侣和贵族由于利害一致，所以总是互相勾结的。他们一旦当权的时候，总是互相支持的。如果人民否认自己的法定主人 的权力，僧侣就以天国的名义来咒骂他们。而这一武器通常总是较之其他一切可以吓唬人民的致命武器更加有效和更加可怕。为了使僧侣的神启和威信不受人民怀疑，贵族一看到僧侣发出哪怕是一点极小的信号，也会拔剑杀人”。像这样透彻地看出贵族和僧侣之间的狼狈为奸的关系，在空想共产主义者中间是不可多见的。

在打倒了特权阶级之后，继之而起的是资产阶级的形形色色的集团。它们在没有取得权力之前，也曾经混在人民的队伍中向特权阶级作斗争，但是一等到它们取得了政权，自己便变成了新的特权阶级，仍然照样欺压和剥削人民，甚至变得比旧的特权阶级更加残暴，更加无耻。皮佑对这些集团充满了不可遏止的愤怒，因而轻蔑地管它们叫“帮派”。他认为自己的使命就是出来“同所有接替特权阶级，并且其高压手段比特权阶级的更伤害人的自尊心的各个帮派决一死战”。

同对待王权、特权阶级和帮派的态度正好相反，皮佑对人民却是满怀着尊敬之情。他说：“人民！这是王中之王，是最高的统治者，是帝国和权杖的赐予者，是地上一切财富的生产者和主人”。“当一个独夫企图不顾人民的意志来进行统治时，人民随时都有权谴责他，突然逮捕他，不经审判而杀死他”。但是，现实同皮佑的观点恰好形成一个鲜明的对照，在不平等的社会中，“死于饥寒交迫及悲观绝望之中的偏偏都是人民！在地球上每一个角落里当牛做马的也偏偏都是人民”！这种“违反真理的现象”怎么能不引起皮佑深切的愤慨呢？因此，无怪乎皮佑在自己的著作中公开号召人民对这种现象进行坚持的反击。

我们从皮佑对上述四个名词所下的定义中，就已经看出他的反封建、反宗教的思想是何等鲜明和坚决。但是更值得重视的，是他作为一个空想共产主义者的许多卓越的思想。

皮佑曾经对法国以及其他一些民族历史上所发生的革命作过深刻的考察，从而得出一个正确的结论："……在我们今天以前所完成的一切革命，其唯一的结果只是把特权从一个阶级手里转移到另一个阶级手里。可见，尽管革命之后发生了某些变革，但人类的命运实质上和从前没有两样"。社会上仍然"有主人和奴仆，有骄奢淫逸之徒和一无所有的穷汉，有骗子手和受骗的人，有伪君子和蠢汉，有叛徒和胆小鬼，有暴君和奴隶。……有罪犯和恶人在其中过着荒淫无度、吮人膏血的生活的宫廷，也有清白而有德行的人在其中背着劳苦、屈辱和贫困的重担咽完最后一口气的茅屋"。最后，皮佑高呼道："未来的革命，那是不可避免的，决不应步以前一切革命的后尘，在任何方面都不应该凭借它们的权威……未来的革命有权走另一条道路，采取另外一些原则，使用崭新的方法"。

这另一条的道路，具体地说，就是建立一个绝对平等的社会的道路。在这个社会中，人们"内部不许有上下、高低、大小、强弱、骄傲和温顺、剥削者和被剥削者之分，说得简单一点，就是不容许有奴隶主和奴隶之分；不管人们给这些不公平的阶级划分，给所有这些可恨的等级什么样的名称"。自然，在这样的社会中既没有富人的宫廷，也就没有穷人的茅屋。每个人只要是为大众福利贡献自己的全部能力，他也就有权从社会上得到自己真正需要的东西。尽管皮佑也承认，每个人在智力上有高低的差别，在担任社会职务上也有繁简之分，但是这一切都"不能成为某人在满足肉体需要或精神需要上与众不同的借口或理由"。

皮佑认为公有制度是平等规律的唯一真正的体现。在这种制度下，"一切都归众人享用，谁也不许占有它，谁也不许滥用它"。每个人同样有权得到衣服和食物，你的餐桌也就是我的餐桌，而我的炉子也就成了你的炉子。所有的儿童都受到同等的社会教育，大地上所有的生产品都归全民所有。只有到了这个时候，人类才真正达到了幸福的境界。

皮佑的全部著作都是在十九世纪四十年代之初写成的。这时资本主义在法国虽然取得了重大的进展，但是资本主义生产方式的内在矛盾尚未充分暴露出来，无产阶级和资产阶级之间的阶级斗争也未充分展开。这些不成熟的客观条件必然要对空想社会主义者和空想共产主义者的理论发生消极的影响，即使对于像皮佑这样一个参加实际革命活动的空想共产主义者也不例外。

皮佑的空想共产主义的观点首先表现在他论证公有制度是从唯心主义的"自然法"的观点出发，即认为大自然本身普遍赋予人类共同享受它的一切财富的权利，而公有制恰好符合自然界中这一条永恒不变的规律，所以它是一种最好的制度。这同科学社会主义奠基人根据生产力发展的条件来阐明公有制乃是历史的必然性的唯物主义观点，是有着原则上的区别的。

其次，皮佑认为未来的理想社会应当是一个人人在各方面绝对平等的社会。这种平等观点同曾经被马克思和恩格斯称之为"粗鄙的平均主义思想"的巴贝夫主义者的学说，是一脉相承的。它也是一种永远不能实现的反动空想。难怪连皮佑的同时代人，另一个法国空想共产主义者德萨米都认为绝对平等是与现实矛盾的，因而也是行不通的。

最后，皮佑的空想共产主义的观点还表现在他把共产主义看成是一种不依赖时间、空间和人类历史发展的绝对真理。他的共产主义的理想"现在是可以实现的，过去两千年中也是可以实现的"。它之所以迟迟没有实现，照皮佑看来并不是由于受客观经济条件的制约，而是在于广大群众还没有懂得这条真理的缘故。因此，只要有人出来积极宣传这条真理，使它普遍地深入人心，那么共产主义在任何时候都是可以实现的。正因为受着这种思想的支配，皮佑便把实现共产主义的希望主要寄托在少数共产主义者的宣传活动上，这同西欧三大空想社会主义者把实现社会主义的希望寄托在少数上层人物的"明智"上，同样是出自唯心主义的历史观。

我们还应该指出，虽然皮佑在某些地方曾估计到实现共产主义会遇到反动阶级的疯狂的抗拒，因而也模糊地意识到有进行一场流血的暴力革命的可能性，不过这种思想在他的学说中始终没有占据主导的地位。

尽管在皮佑的学说中存在着以上所说的历史局限性，但是，他的反特权阶级、反宗教和主张公有制的思想，在科学社会主义诞生以前，对于启发无产阶级的阶级觉悟，以及对鼓舞广大劳动人民争取美好未来的斗争，都曾经起过积极的作用。特别是他在晚年还亲身参加巴黎公社的革命斗争，同许多革命志士一起在法国历史上写下了光辉的篇章。因此，皮佑在社会主义先驱者的行列中有权占据一席光荣的地位。

郭一民

1963年5月

既无宫廷，又无茅屋或 1840年社会问题原理

让·雅克·皮佑著

国王可能产生的最狂妄的念头，就是企图使用恐怖手段进行统治，并且认为暴力能够长期和舆论对抗。

塞古尔：《世界通史》第1卷。

巴黎

《人民论坛》书店

巴甫林尼胡同7号

（医务学校附近）

1840

MI CHATEAUX MI CHAUMIÈRES,

OU

ÉTAT DE LA QUESTION SOCIALE

EN 1840,

Par Jean-Jacques PELLETIER

[illegible]

PRIX : 10 CENTIMES.

PARIS,
AUX BUREAUX DE LA TRIBUNE DU PEUPLE
IMPRIMERIE DE PROS, [illegible]
(Près de l'École de Médecine)

1840

《既无宫廷，又无茅屋》内封

为《人民论坛周报》读者而作的序言

《人民论坛周报》停刊已一年了。这次事件和其他一切事件一样，其真实的原因是决不会为社会人士所知道的。它必然成为街谈巷议的话题。因此，我应当把这件事告诉自己的读者。现在，就简单地来说几句话。

一千八百三十九年五月十四日清晨四点钟，有一群匪徒侵入我的住所。这批匪徒是从耶路撒冷街的食客中挑选出来的。

这班老爷们对我说，他们的老板认为我有积极地参与昨天和前天发生的那些事件的重大嫌疑。这些人根据他们尊敬的骑士团所制定的法规，在我屋子里翻箱倒箧，进行搜查和盘问。然后告诉我：他们的老板已表示或者要把我投入秘密的监狱，在那里他可以独断独行，成为人类命运的最高主宰者和权力无限的统治者。德列谢尔先生私下说过："在像《人民论坛周报》这样的书刊上写文章的人最低限度应该同企图颠覆国家的密谋有关系 （这的确是他本人的口吻！）"。这真是绝妙的论断！可是，事情还不止此。

国王手下的老爷们过了几个月后，看看自己提不出能够难倒我的公诉理由，同时又很想尽可能长久地把我严密管制下去，于是，他们私下议论道："书是一个被控参加密谋的人写的，所以一定是一本危险的书，因而就必须对作者加以严惩。"这就是德列谢尔先生的逻辑。

平常当他们想要指控某一本著作违法的时候，首先是找出书中一些要加以指责的地方，罗织出各种由他们捏造出来的罪名或违法行为，然后把作者交给陪审法庭审判。

可是，既然我这本书的目的在向人民论证国王、贵族及僧侣无论何时总是一切祸害的根源，恐怕那些常常自诩为来自人民的陪审员老爷们，未必会认为它是一本十分有害的书，像别人想强迫他们相信那

样。因此，最好是不要这些陪审员的可疑的帮助。警察老爷们果然就这样做了。〔你看〕，我们的法律就是这样的灵活！

“诸位警察老爷，他就是给你们增加麻烦的那个人。你们就控告他犯了十恶不赦的大罪好了；——这样，你们就能够立刻摔掉这个麻烦。”

“可是，控告他犯罪总得有一点点罪证才好呀！”

“那么，你们最好把任何的违法行为，任何的过错以及任何的鸡毛蒜皮的小事都栽在他的头上，——要知道，最后反正是会派你们去审判他的。这点并不会妨碍你们对他说许多侮辱性的话，把他当作罪犯看待，并且照样可以判他的罪。对于报刊方面，您一点也不用担心，因为不论它带有什么色彩，都不得不谨小慎微，何况在目前情况下，它很少涉及人事方面的事情。因为要是这样做的话，就会使它既领不到什么津贴，也拉不到多少订户。”

这就是我要向读者说明的原因：为什么我的名字被列入1839年5月那些杀人犯 的名单中；为什么仅仅因为我不缴印花税、不纳保证金而出版献给人民的书籍，就被判处六个月的徒刑和九百法郎的罚金。最后，还说明了为什么我在牢房里蹲了差不多整整一年。

我乘此机会告诉读者：《人民论坛周报》已陷入沉睡状态中，但绝对没有死去。我们希望被这张周报得罪了的人天良激发，让它苏醒过来。

让·雅克·皮佑

《人民论坛周报》头七期每本售价25生丁，巴甫林尼胡同7号书店里现有存书出售。

四个名词的定义

为了理解这本书，以及理解我今后可能写出的一切著作，必须使读者对国王 、等级 、帮派 、人民 四个名词的含义有正确的理解。因此，在开始阐述本书主题以前，我先来探讨一下这四个名词，并逐一地加以简单扼要的说明。

一、 国王

历来一切卑鄙无耻的谄媚分子、宫廷官吏、奴仆走狗和卖身投靠者——总而言之，即所有奴颜婢膝地麇集在国王左右、挤眉弄眼、絮絮叨叨、千方百计地巴结逢迎的下流痞子们，他们总是把国王比做牧人，而把人民比做一群牲口。王权从来不错过一次机会，力图使得这种对他的权利的理解和概念变成家喻户晓。它乐于使用一些符合这个概念的语言和腔调，摆一些符合这个概念的架子；它还把可以说是能够使这个概念形象化和使我们每时每刻都能想起它来的种种标志安置在自己周围，把自己打扮起来。

我认为这种比喻并非毫无相似之处。真的，你们看一看，牧人手里总是拿着一根大棒，说是用来保护牲口免受恶狼的侵袭。可是，如果牲口吃了原野上另有用途的青草，如果在剪毛时发出了轻微的一点叫声，或者在叫它进屠场的时候，而它却装作没有听见的样子，那么，牧人就会用这根大棒尽力来打它。国王手里的权杖恰好就同这种大棒一样。权杖不是别的，它也是一根棒子，不过是一根更沉重、更坚硬的棒子，所不同的只是它比牧人的棒子做得比较精致一点而已。有人说，权杖是上帝 赐给国王，国王用它来保护自己的臣民以防止敌人侵犯的。这种说法真是巧妙极了！但是，当国王夺走了他们最后的一个里尔时，当国王或其部下奸污了他们的妻女时，或者当国王纯粹为了私人争执而驱使他们去流血牺牲时，让他们试着去发几句牢骚吧，——那时他们就能看到上帝的这个赠品实际上是赐给谁的，作什么用的 。诚然，在我们看来，国王许多方面都很像牧人，不过，我要指出：牧人是人，而他的羊群则是牲畜。其实，大家都知道：国王同他的每个臣民 一样，无疑地也是一个人。可见，只有每个臣民都是道地的傻瓜，才肯让别人把自己当作牲口看待。

我可以继续把这个比喻进一步发挥下去，可是，我急于从这个比喻中吸取教训，因为我觉得没有兴趣替王权来写颂诗。让我们根据更多的哲学观点，特别是根据更多的政治观点来研究这个比喻吧！

首先，我应当说：国王 这个名词，像我在这儿所理解的那样，指的是一个掌握国家最高政权的人，而不管他实际上叫做国王或皇帝也好，沙皇或苏丹也好，沙赫或教皇也好，或者叫做其他什么名称也好。

绝对不应该把国王和独裁者混为一谈，因为前者是由神权 或合法权利 ，抑或由于征服权利 而掌握最高政权的，后者则只是由于必要的权利 而掌握政权的。一个把国家看做他生时应当保持、死后应当传给子孙的私有财产，另一个则懂得人民是唯一至高无上的统治者 ，人民不可能再有主人，正是人民本身掌握着国家的全部政权。人民交给他的任务其实是暂时性的 ，任务一旦完成，他就应当回到现在受他管理的群众中去。我们从这里可以看得出这两者是有天渊之别的。可是，这里所谈的，还不是能十分准确地表明这种差别的，我们只想指出王权必然产生的一些结果。

从前人们认为国王是与众不同的、出类拔萃的特殊人物。他生来是治人的，正和我们认为猫儿生来是吃老鼠的一样。显然，只要不把国王也必须同庶民一样遵守某些习惯计算在内的话，那么，他的权力就肯定是绝对无限的。而他之所以受习惯的约束，则是因为习惯乃是一种任何人都未正式承认的法律，〔这样一些〕法律差不多从来就不是有心想出来的东西，所以，它们受自然支配的程度，要比受人类智慧支配的程度大得多。既然国王的意志就是最高的法律，那么，王权就不应当凭借暴力来行使，因为它决不需要靠暴力来维护它的天经地义的权力；那么，国王的行动就应当光明正大，因为它的行动只须对本身负责，不必为着求得别人的谅解而采取诡谲的行径。

后来，王权丧失了自己的天生的尊严，只在某些条件下才能存在。人们一方面认为它是不必要的，另一方面又认为它对维持他们希望建立的事物秩序是有益的。鉴于它的传统权力随着权力的真实性质被揭露出来而消失，于是，就为它制造出新的纯粹是假设的权力。关于王权由于这一变革变成了什么样子，现在，我用下面的假说来作一个确切的说明。

我假设有一群奴隶，比方说是一千人吧，在一个主人的拥有无限权力的支配下，住在只有他们居住的一个小岛上。其中有些人直接同主人勾搭起来，当他的走狗、暗探、〔行动〕工具和玩弄对象，而大

多数人却被迫从事无休止的劳动，以生产维持社会生存所必需的物资和满足主人及其宠儿的穷奢极欲的种种零星物品。有朝一日，他们大家都暴动起来，一致认为：奴隶制度是违反自然的，自由是最神圣的权利，而杀死暴君则是最神圣的义务。结果，他们把主人杀死了！你们想想，以后的打击会从什么地方来呢？就是从那些跟主人一道侵吞工人劳动果实的人方面来——诚然，像他们所宣告的那样，奴隶制度是违反自然的。可是，现在问题是他们这帮人怎样自处呢？

看来，因为大家都出身奴隶，大家都一无所有，所以他们中间没有贫富的差别。既然大家都一无所有，那么，新社会就必然是建立在最完美的平等基础之上。这是理性和正义的原则。可是，原先享有特权的人在摆脱了主人的约束之后，仍然想和从前一样靠剥削工人过日子。只有他们希望做到任意占有和享受以前主人为了奖励他们某些劳绩而赏赐给他们的财产和特权。

因此，他们力图证明，他们的地位是绝对与众不同的，他们有权享受他们刚刚否认并予以消灭的那个政权所赐给他们的各种特权，并且认为剥夺他们这些特权就会违反正义的规律。最后，他们不断使用甜言蜜语、阴谋诡计、许愿、威胁和暴力等手段，居然使受骗的人发生好感并同意他们保留以前所享受的大部分特权，还添上了一些更符合他们新的贪欲的新特权。他们力图签订以享受特权为先决条件，因而完全有利于自己的契约。因为这种契约是不公正的，是用出其不意的手段签订的，他们料想人民迟早会起来反对它，于是便千方百计做到把全部权力委托给本帮中的某一个人，责成他解释契约并监督契约的执行情况。

这个对某些人有利，而与大多数人为敌的最高仲裁官就是用这种欺骗手段遴选出来的。这就是丧失了神权以后的王权的最好的形式。这种王权从革命中诞生出来的就是这个样子。由此可见，这种王权只是被捏造出来用以吓唬人民的稻草人，它只是一个空洞无物的怪影，人类的剥削者就躲在它背后逍遥自在地侵吞人民的劳动果实。英国发生的事情可以作为这一点的证明。如果这样狂热地信仰王权的英国人民有朝一日看清了王权对他所起的作用，那么，他们很快就会起来摆脱托雷党和赤贫现象，因为这两种东西乃是长期残酷地折磨他们的可怕的毒瘤。但是，他们如果不揭发王权的法衣庇护下的一切丑恶行为，那么，他们所怀抱的创造最好命运的愿望就一定会落空；他们要

想改进自己的事业就是一天工作十八至二十个小时也是枉然的；他们就是把自己的妻子和刚刚断乳的儿子当牛做马，把他们都缚在机器上，想靠他们的劳力来大量地增加自己的产品也一定是徒劳的；他们想要积累财富，就是绕着地球走遍天涯海角也是白费工夫的；因为王权将会侵吞他们的一切，而他们只能落得个穿破衣、吃草根和喝生水的下场。正因为如此，所以我们认为王权是平等的死敌。

二、 等级

由上节可见，在专制君主政权或神权统治下，特权是王权的产物，是它的工具，而在有制约的〔契约的〕王权统治下，王权本身是特权的产物，是它的工具。

就王权和特权两者本身性质而论，无论在前一场合或在后一场合，它们都是狼狈为奸的。正和来自神权的王权一样，有制约的王权也拥有神授的特权和由于使用阴谋诡计而得来的特权。前者是和各等级相依为命的特权，后者则是和各帮派血肉相连的特权。

关于各等级我所要说的，就是我对于神授的王权所已经说过的，因为各等级的权力也是卑鄙无耻的，它使人民屈辱，使人民破产，而且对于人民所受的苦难漠不关心。封君和僧侣看到人民中间有人吃得好一点，穿得好一点，如果不会因此感到妒忌和害怕的话，那是因为他们明明知道这个人不会因为自己穿得稍微干净一点，吃得稍微讲究一点，就认为自己是公爵或僧侣了。当然，我不打算说是他们方便了这个人，使他能够这样做；但是，要指出：他们剥夺这个人，却是为了要满足自己的骄傲心理、奇思怪想和贪得无厌的欲望，而决非制度要求如此。

有这么一些集团，它的成员依靠社会制度占有别人所珍爱的和不许他人觊觎的一些特权和荣誉，这些集团就叫做等级。各民族中间都有两个主要等级，即僧侣等级和贵族等级。僧侣和贵族由于利害一致，所以总是互相勾结的。他们一旦〔当〕权的时候，总是互相支持的。

如果人民否认自己的法定主人 的权力，僧侣就以天国的名义 来咒骂他们。而这一武器通常总是较之其他一切可以吓唬人民的致命武

器更加有效和更加可怕。为了使僧侣的神启和威信不受人民怀疑，贵族一看到僧侣发出哪怕是一点极小的信号，也会拔剑杀人。

那些在93年就已想到人民福利的不朽的天才们完全懂得：在这两个危害人民的毒瘤没有彻底割掉以前，他们的理想绝对不能实现。但是，当他们想要创立新宗教的时候，他们却立刻忘记了这个真理。可见，他们不明白无论任何宗教总是一个含有病菌的水潭，使人民身体溃烂和死亡的瘴毒就是从那儿传播出来的！可见，他们也不懂得任何宗教一定产生等级，而等级则只有靠牺牲不幸的人民才能生存。

三、 帮派

所有编纂辞典的人都给这个名词下了这样一个定义：阴谋集团 。因此，我认为找不出一个更加明确，同时更加适合于整个范畴的名称来说明那些代替各等级掌握权力、占有财富、享受一切荣誉和特权的人的不同社会地位。

来自神权的王权，以及与它一道掠夺、瓜分人民财物的各个等级，都是靠宗教取得自己的全部权力的。显然，为了把人民从这种旧专制制度下解救出来，首先必须使人民明白宗教的虚伪性，进而再使人民认清自己的权利，这种权利是旧制度经常加以蹂躏，并强令人民加以忘却的。真的，这就是哲学所遵循的方法，而且哲学家的努力最后终于取得了完全的成功。但是，哲学家所犯的一个重大错误，就是完全没有从哲学所确立的各项原理中得出结论来。这表现在这些原理完全可以适用的地方不曾制订出一个社会组织的方案。人民曾经为这个错误付出了代价：从这个时候起，他们的权利完全被剥夺了。由于他们懂得权利的全部价值，并且知道权利是自己争得来的，所以对这种损失特别感到痛心。

就在这个时候，一些妄想取代旧主人的卑鄙无耻之徒，十分高兴地知道在这方面有可能达到自己的目的，虽然这一任务是非常的困难。他们知道，从前由于人民无知所得到的东西，现在人民的新主人还是能够用欺诈的手段来取得。这些打着一切属于我们和一切为了我们 的幌子的无耻集团，就是由此产生出来的。

从这个时候起，欺骗和诚实、恶习和纯洁、虚伪和公正、背叛和忠诚、罪恶和德行，都弄得混淆不清了。

卑鄙下流的伪君子们私下说道："人民希望平等，那好极了！把这个名词大书特书在我们要给他们颁布的一切法律的最前面吧！他们看到漂亮的标题会感到宽慰的，但不会注意到法律的内容和标题所许诺的东西完全不是一回事。他们重视自己的政治权利，我们就把大量的政治权利赐给他们；但他们行使这些权利，却不能削弱我们的权力。或者，最好是极力把他们的权利和义务混淆在一起，他们将认为我们是十二分慷慨地把一些权利赐给他们，其实，我们会使他们在义务的重压下弄得精疲力竭。即使我们加在他们身上的沉重负担逼得他们发出一些怨言，那么，这些怨言恰好作为我们有效地镇压他们的理由。每逢人民对自己的命运表示不满时，我们这样做都是节节胜利的。何况我们从未忘记：我们所攫有的政权既违背正义的原则，又违反极普通的理性，总是遭到人民的非议。因此，我们所采取的一切保持政权的方法，从我们做得到的那个时候起就都是正确的。因此，在我们看来，任何无罪的人，从他的死亡对我们可能产生好处的时候起就都是有罪的。"

各等级过去借神权夺得的东西，这些帮派则借颠倒是非的理论和卑鄙龌龊的手段来夺取。我希望本书篇幅容许我比较详细地来揭发这些谬论和卑鄙的手段。我希望我对这种罪大恶极行为的概略的叙述，能够给人民提供一点点概念就好了。我愿人民懂得，不论什么党派，如果它不接受按照永恒的自然规律所确定出来的绝对平等原则，如果它不承认实行这个原则所得出来的后果，那么，它终归只是像我刚才所指出过的那种帮派，终归只是一个人民从它的胜利中除了增加痛苦外不能得到任何好处的帮派。到了人民都认清了这个道理的时候，不管发生了什么事情，如果有必要的话，我将怀着满意的心情而死。

四、 人民

人民！这是王中之王，是最高的统治者，是帝国和权杖的赐予者，是地上一切财富的生产者和主人。然而，死于饥寒交迫及悲观绝望之中的偏偏都是人民！在地球上每一个角落里当牛做马的也偏偏都是人民！不论在哪一种语言中，再没有比"人民"这个词儿更被滥用的词儿了！因此，我们尽力来确定这个名词的真正的含义——在解决社会问题的事业上，这将是一个重大步骤。

人民 一词作为史学或地理学中的术语，指的是占据着一定面积的土地、说着同一种语言、使用通用的姓名、承认同样的风俗习惯、受同样的法律保护和规范的一群人。我们说法国人、英国人、西班牙人等等，指的就是这样一些人。

在政治用语中，人民 一词便具有完全不同的意义。它指的是那些一无所有和有而不多的人。在现代社会中，这些人就是像古代社会中的奴隶一样的人；而且他们比奴隶还不如，因为他们在替主人工作中劳累得要死时，或者当主人发脾气不愿意再雇用他们时，他们不能向主人要求任何一点东西。到了他们必须向主人乞求一点生活资料的时候，如果主人拒绝把原来答应的东西给予他们，那么，他们除败坏名誉或饿死外，就别无出路 了。这就是构成人民或平民一词含义的一些极重要的方面。其所以如此，据说是从基督教废除奴隶制的时候起，对于我们那些借宗教道德端正良心和开通智慧的善良而慈悲的主人来说，像他们那些只知奇怪的和卑鄙的多神教道德的前辈一样平平淡淡地吃我们的劳动果实，已经觉得不够了。他们需要增加寻欢作乐的办法，需要向我们施舍小恩小惠，还需要蔑视我们和侮辱我们！

好吧！我们既不是基督教徒，又不是多神教徒，也不是其他这一类人。我们以后既不希望靠平民过活，也不想布施他们；他们既不蔑视他们，也不侮辱他们。我们对他们说：土地不属于任何人，它的果实只属于培育果实的人。如果这些至今还生活得十分贫困，至今还受尽屈辱的人仍然怀疑自己的力量的话，那么，我们就要补充说一句：剥削你们的寄生虫都是些胆小鬼，他们的人数是微不足道的——同你们比较起来，他们还占不到二百分之一呢！

一个最重要的问题

在号召一个民族去争取一种和现存制度不相同的新制度以前，有一个重要问题值得这个民族全神注意。下面是这个问题的主要论旨：

当人民需要改变自己的社会组织时，他们有权这样做吗？

非常明显，自由或奴役就是这个问题的最终内容。正因为如此，所以暴君的帮凶总是力图把这个问题搞得含混不清，总是把一个本来容易判断和容易回答的极其单纯的问题弄得十分复杂。

至于我们凭借那些才智出众和热爱人类的人的威信，凭借那些最有良心而又最勇敢的社会主义者的威信回答说：有，一旦人民认为变革是必要的，甚至是有益的，他们就可以而且应该改变自己的社会组织。

自从废除神权以来，所有党派为了夺取政权，都宣称这是一条唯一的原则。可是，后来这些党派除非被战败，是没有一个愿放弃政权的。这真是一件怪事！这里面难道不是存在着一种言语不能形容、不能够说明的矛盾和政治丑行吗？

怎么！你们承认：你们之所以取得政权，决不是因为你们给自己起了一些什么好听的名称，也不是因为你们血管里的血流得比别人快一些；唯一的原因是因为人民选举了你们。可是，当你们一旦取得了人民本不应付托给你们的政权，你们就厚颜无耻地告诉人民说，这个政权是你们的私有财产，它永远〔属于〕你们和你们的子子孙孙的。你们并且用严刑峻法禁止人民不论在什么时候商议罢免你们的事，甚至还借口你们是神圣不可侵犯的，不许人民过问你们如何行使〔政权〕！可是，你们知不知道：这样做已经达到了无耻和残暴的最高峰！

即使人民真的选举了你们，真的信托了你们，难道你们就可以认为今后就应当掠夺他们，鄙视他们，折磨他们和杀害他们，却不准他们吐一句怨言吗（我坚决否认这样做）？难道世间真有这样一个无知无识的人，竟对这些令人发指的狂妄野心无动于衷吗？

我们把这些论旨作为一个总的原理表述如下：当一个独夫企图不顾人民的意志来进行统治时，人民随时都有权谴责他，突然逮捕他，不经审判而杀死他；因为他的罪恶彰明昭著，无论按照自然法或社会法，都不能为他作辩护。

反之，如果一个国家的元首是通过正式手续，或因人民默认而取得最高的政权，那他就应当让舆论经常自由地来议论他，评价他的行为——赞成或非难这些行为，最后，到必要时还能对他说："请你再留

任吧！”或者说：“滚开吧！”但是，如果他压制舆论，或收买舆论，或者吓唬舆论，或者封锁舆论，而把自己降到独裁主义者的地位，那么，他就应该得到因此而产生的一切恶果。

由此可见，不管是绝对的王权也好，或者有制约的王权也好，除了人民授予的权力以外，都没有其他任何权力，当人民一旦表示愿意重新掌握自己的权力时，国王的全部权力便一概消失了。人民是唯一至高无上的统治者。愿好好地记住这句警语，因为它有着极重大的价值。

既无宫廷，又无茅屋或 1840年社会问题原理

一、 概说

在我们这个时代整个已知的世界上，没有哪一个民族不因为极度怀疑自己的未来而感到忐忑不安。这个未来是什么样子，他们虽然不能确切地说明它，可是，他们懂得，这个未来既不应该像现在，也不应该像过去。在每一个了解人类心灵秘密的人看来，这种没有信心的状态乃是我们人类可能遇到的一种最糟糕的生存条件。对于人类来说，一种能够看得一清二楚的并能够找得到解救方法的灾难，实在胜过于他所不敢希望，甚至不敢畏惧的未来前景。有些人说人类的命运用不着人类自己努力也能改善。他们力图用这种极不合理的希望来麻痹人类，使人类麻木不仁。他们甚至还企图使人相信：人类在这方面不论作什么尝试，都不能改变自己的命运。我认为可以用来驳斥这些人的不可抗辩的论据，就是现状本身所具有的深重灾难的真情实况。但是，这一改变人类命运的、具有无限好处的工作也会遇到困难，由于它提出的问题，对于每个一眼就看得出最近就有解决问题的可能性的、并且认为自己应主动负起这项任务的人来说，是过于一般化了，因而这项工作也许还会遇到更大的困难。我认为，我能够克服这种困难，以下就是我的论据。

真正完善的 平等规律还不曾宣布过，甚至不论在哪里都还不曾抽象地感受过。许多哲人在自己的思想深处曾经明明白白地预见过这条规律。可是，不知道他们是因为过分害怕暴君的狂怒，还是因为自己仍受着贪恋特权的残余思想的支配，一看到不能压制的平等规律的后果会落到自己身上就吓得发抖起来。当有人想要把这条规律发掘出来

的时候，他们却千方百计地把它丢在一边，或者挖空心思地用伪装的外衣把它掩盖起来。由此可见，在论证未来的不可能性时，既不能求助于现在，又不能求助于过去，因为不论在哪一方面，未来是不同于现在或过去的。我们以前那些为着人类的幸福而劳动的人，完全不了解伟大的社会问题，他们不是缺乏诚意，就是满怀恐惧之情。总之，使他们劳而无功的原因就是这一些。正因为如此，所以当我看到人类由于悲观失望而变成无目的地、无主意地徘徊歧路，从自己的原始状态中只留下对劫运的毫无怨尤的信仰的行尸走肉时，我感到我有向人类大声疾呼的勇气。再作一次试验吧！几千个沿着错误道路行进的悲观绝望的世纪，并不足以构成使人相信在你们和幸福之间隔着一条不可逾越的鸿沟的理由！

末了，你承认你至今同意把自己对于幸福的希望寄托在上面的一些原理是毫无价值的了。因为你往时不用任何证明就把它们当作真理和圣物的东西——道德、宗教、神灵崇拜等，在头脑比较开通的人看来，只不过是愚昧、虚伪和欺骗而已；于是你一心一意坚决不再去相信人们从不曾跟你谈起过的大自然。可是，大自然的强大的声音总是在你的心灵深处不断回荡。你否认自然的永恒的本原，而你今天痛心疾首地抱怨说是不可理解的狂妄行为的种种谬见，只不过是本原的可厌的赝制品。多么可悲的不合逻辑的现象呀！最后，因为你已经明白那些直至今天负有指导你的使命的人，都是一些愚蠢、无经验、胆怯或邪恶的人，于是你现在连自己也怀疑起来了；并且你还说：不，科学不是真理；不，没有勇敢的人；不，没有德行高超的人。多么谬误呀！多么可怜的沮丧的动机呀！

可是我说：道德虽然这样长久地把人民压在荒谬的法律和愚蠢的习惯之下，但最后还是丧失了一切，直到丧失了最后一张假面具——骗子手们曾经给道德戴上了假面具，企图让道德窃据科学的位置。这样一来，愚昧的统治将告结束，而科学的统治行将开始。一切互相更迭的宗教，除了使人民麻木不仁、怯弱无能，除了向人民掩盖真理（唯有真理能鼓舞真正的勇敢精神）以外，就没有别的目的。这样，由于一切宗教都被消灭，于是只有真理保存下来，真理将重新放射出它的全部光辉。为世人们欢喜的种种神话，在我们看来只是空洞无物的稻草人。人类的剥削者利用这些稻草人才得以使人民放弃自己的一份生活，为的是增加寄生家族的一份生活。这样，我们打倒了自己的偶像，并且让我们的神话由受人嘲笑变得为人深深地忘却。对德行的

崇拜将替代对幻想的崇拜。人类在理性的火炬照耀下前进，从今以后除开全世界的均衡和高度的协作水平 以外，将不承认自己幸福生活（即自己的权利和义务）的任何别的象征。

这一学说除了真理的权力以外不承认任何其他的权力。真理从它所宣布的各种权利中，只取消了阴谋扩大对我们人类的欺骗和剥削的坏蛋们的权利。凡是高声宣传这一学说的人，在我们这个美好的国家——法兰西，他的话肯定地会为人民所听到的。因为在我们这个国家里，人们的头脑生来是理解一切伟大和崇高的东西的，而心灵则是生来热爱这种东西的。

许多世纪以来，世界的其余部分已经习惯于从欧洲接受启蒙教育。稍后几百年间，欧洲其余部分一致认为法兰西是一个冒出复兴烈火的通红的炉灶，这股烈火把生活和运动普遍赐予了全球的五大洲。

面对着人类所经历过的千百次失望而仍然没有丧失勇气，在法兰西究竟还有多少人呢？这就是问题的所在。

让这些人做到互相尊重，互相信任，像其中每个人信任自己一样。到那一天，当他们异口同声宣传同一个真理的时候，当他们的双手为着同一桩事业而搏斗的时候，全法兰西就会以一致赞美的和感谢的呼声来回答他们。因为我们国家有三千五百万居民，其中至少有三千万居民顷刻间就能明白：幸福决不是一种幻想，某些人的恶念至今是众人不幸的唯一原因。由此可见，我们对于在大地上建立平等的王国，即建立正义与和平的王国，以及建立由平等所产生的德行的王国，和由平等所赐予的幸福的王国的可能性，是不应加以任何的怀疑的。何况，为了剥夺某些人早就享有的各种可耻的特权，罪恶与欺骗是允许加以报复的。可是，一代一代的人对于像正在酝酿中的斗争那样可怕的事情，还是一无所知，对于像将成为斗争后果的奇迹那样美妙、那样令人欣慰和那样崇高的事物，同样也是一无所知。

论证不可能恢复十八世纪业已给予最后打击的那种制度，论证不可能再延长那个长期残酷地压迫人民、长期使人痛苦使人悲伤的制度的寿命，最后，还要论证必须尽可能快些宣布下面这些原则。这些原则应当消除人类一切痛苦，让人民认识自己的尊严，并保证他们能够享受自己的权利。我认为，上面这些是我们能够向世界所作的最伟大

的贡献之一，因为这是留给我们珍惜自己的鲜血和眼泪的唯一方法。这本小册子的特殊目的就是如此。

二、 最高的社会理性还成问题

我们看到人类接连不断地取得胜利已经有三千年了。在科学领域里，人类发明的东西是这样奇妙，以致人类自身也时常怀疑这些发明是否真正是自己发明出来的！在技艺领域里，人类作过这样一些巨大的改进，以致当你一个又一个地研究这些改进的后果时，你发现你面对着这一类诱惑物不禁要问自己：当人类失去了用这种方法为自己创造出来的无数资料的时候，他们怎么能够生存下去！然而，人类的苦难还是一个世纪又一个世纪地有增无已；生活的困难变得越来越多了；死亡率按可怕的级数增加了。应不应当由此得出结论，说科学对人类有害，技艺如果不给人类带来巨大的损害本身就不可能存在呢？不用说，这是判断能力非常薄弱、特别是观察力非常贫乏的证据。

不，科学决不危害人类。相反，正是因为有科学，人类才能得到幸福生活，即达到生活的极端美满之境；因为人类只有利用科学才能认识祸福，才能避祸得福。

不，各种技艺对人类也不会发生危害，因为技艺和科学的关系，正和人的手同人的脑的关系一样。这就是说，它们乃是一个统一意志的忠实执行者，而这种意志又鼓舞它们并推动它们前进。由此可见，应当到其他地方去寻找我们不幸的人类受苦受难的原因，或者更正确一点说，就是要赶快去揭露那种毒害人类幸福泉源的有害势力，因为这个有害势力把幸福泉源变为浊流，人类则从浊流中一大口一大口饮下毒液而死。

另一方面，没有哪一个民族不经历过许多次革命。这些革命中有一些革命是完成了，无疑的，这些革命注意到人类的幸福生活（我不说它们光只注意到这一点）。至低限度它们是由那些真诚热爱人类、真正希望人类幸福的人所完成的，并且也是为这些人而完成的。但是，当这些革命一旦成功，当一些长期策划革命的人一旦当权，一些

个别的人就心满意足，其他许多人则感觉到受了触犯，而大众的命运则肯定仍旧同他们在坏到不能再坏的时候一样。明天仍然和昨天一样：有主人和奴仆，有骄奢淫逸之徒和一无所有的穷汉，有骗子手和受骗的人，有伪君子和蠢汉，有叛徒和胆小鬼，有暴君和奴隶。明天将和昨天一样：有罪犯和恶人在其中过着荒淫无度、吮人膏血的生活的宫廷，也有清白而有德行的人在其中背着劳苦、屈辱和贫困的重担咽完最后一口气的茅屋。

由此可见，在我们今天以前所完成的一切革命，其唯一的结果只是把特权从一个阶级手里转移到另一个阶级手里。可见，尽管革命之后发生了某些变革，但人类的命运实质上和从前没有两样。可见，最高的社会理性仍旧原封未动，仍旧大成问题。但是，哲学既然终于成功地证明了人类不是什么人的私有物，所以人类只应当为自己固有的利益而采取行动。由此可以得出结论：未来的革命，那是不可避免的，决不应步以前一切革命的后尘，在任何方面都不应该凭借它们的权威（不过却要论证它们对于解决社会问题无能为力）；未来的革命有权走另一条道路，采取另外一些原则，使用崭新的方法。

三、 过去和现在的差别

昔时人民相信，他们命中注定是某〔人〕的私有物。这个信条在他们的脑子里已根深蒂固了，而其他一切教导他们的信条，一切成为精神生活的学说，一切构成物质生活的行动，都力图使他们保持这个信念。因此，当他们完成一次革命之后，除了以一个坏主人来代替更坏的主人外，或者是摆脱一个阶级的束缚和虐待，而把自己交给另一个他们认为比较不那么残忍和恶劣的阶级外，就没有别的希望了。他们光只屈从于眼前盲目的需要，而缺乏预见未来的能力。既然这种需要得到满足，或者差不多得到满足，他们就完全忘了自身所受过的种种痛苦，而渐渐安于一向所处的奴隶地位。于是，他们的极端穷困的处境成了他们的新主人维持统治地位的最牢靠的支柱，因为既然历次革命都不能改善他们的处境，那么，他们何必要闹革命呢？虽然历史证明：许多次起义都是由他们那方面发动起来的，可是，他们只是在自己身受的苦难，或受辱于一个非法的 主人的强烈的感情把他们的惯

常的冷淡态度变成任何力量都遏止不住的义愤时，才会断然采取这种手段的。顺便说说，这也就是他们手中的唯一的手段。我们的永垂不朽的93年革命丝毫不同于以前历次革命。这并不因为它给人民产生了直接的结果，我肯定说，人民的境遇在革命之后空前恶化了——这是一个我愿意论证多少次都不会感到厌倦的真理。可是这次革命把人民推上一条崭新的道路。人民没有走完这条道路，谁也别想使他们离开它。这次革命提供了初步的经验，人民在不太长的时期内将从这些经验中得出结论。革命告诉人民说：这就是一条必然会把你们引向幸福的道路，我扫除了迄今阻止你们得到幸福的一切障碍，现在你们脑子里怎样想，就应当怎样去做；我的使命是让你们认识自己的权利，你们应当争得这些权利并保证自己永远享受这些权利。

在93年以前人民头上有主人，从93年起人民又有了剥削者。骑在人民头上的主人分为几个不同的等级，尽管他们常常为了私人的特权互相钩心斗角，可是，他们都一致认为人民是贱骨头，生来只是为了满足他们的需要和满足他们的癖好的。人民的剥削者又分成几个帮派，他们互相猜忌，互相厌恶，甚至常常达到很激烈的程度，可是，他们对于同自己的存在生命攸关的问题，意见却是一致的，例如：社会财富应当抓在少数人手里，尊敬、荣誉和富裕——一言以蔽之，即生活上一切方便、一切快乐都应当毫无例外地归他们享有。

为此，他们这样来组织社会，即让大众永远保持无产者的地位，也就是使大多数人注定终身不断的劳动，而劳动的结果仅勉强能够满足他们当时最低限度的需要。这样就使大众永远不能享受到他们那帮人所享受的种种好处，而他们则把大众的全部劳动果实据为己有，把管理众人的权力据为己有。一切政治制度的始终不变的基础就是如此。在法国自从号称热月政变分子那一帮人战胜了高尚的山岳党中一些不朽的成员以后，就换成了这一套政治制度。只有山岳党的党员们才集中全力来建立真正的平等，虽然他们还没有建立起这种平等，甚至还没有很好地了解这种平等。所有这帮人尽管表面上各不相同，而共同的精神却是一样的。他们从那时起窃据了国家政权，以后就互相争夺权力。我把复辟时期的自由派同现时的贵族共和派都算在这类人中间。贵族共和派同其他帮派一样，只是一个仇视人类的帮派。只要他们所打的明日的旗帜不能保证他们目前得到享乐，不能保证他们将来有统治的机会，那么，他们就会抛弃这面旗帜。我们能不能做到使人民免除这种最后的灾难呢？我们相信能做到这一点。

四、 这些帮派是怎样取得政权的

哲学家们为了使人民懂得一个显而易见的真理，曾经付出了令人难以置信的努力。这个真理的证据从人们睡在摇篮里发出含糊不清的声音时候起，直到被坟墓所吞没、被消融在永恒的静寂中止，每一瞬间都在他们的眼前不断地翻新。这个真理就是：人类就自然权利而论原来都是平等的，大家从一个起点出发，并且都达到一个共同的终点。

我本来以为这个巨大的发现将产生彻底解决社会问题的直接结果。可是，事实完全不是这样的。随着论证这个发现的科学变得越来越为人们所接受，这个发现却变得越来越成问题了。怎样会发生这样的事呢？因为现时的人类的剥削者并不怀着当时曾使它的主子们变得极其愚昧无知的无为心情，他们总是处心积虑地不惜用任何代价来保住被他们撵走的、被他们取而代之的那些人的特权——这种特权他们现时称之为既得权利 。他们集说谎、伪善、欺骗、恫吓及暴力之大成，并借助这些卑鄙的手段，利用改头换面的办法，做到在一个不稳定的期间内保住那一些好处。正因为我们熟悉对于不平等社会制度的可怕的控诉，正因为我们能够证明：不平等社会制度是产生一切灾难、一切恶德、一切罪行的污浊的源泉（这些罪行正在改变每个人在不断流泪和流血的舞台上应走的生活道路），所以，我们出来宣传尽快地废除〔这一制度〕的必要性。

废除不平等制度！可见，这几个字眼究竟有多大的魔力呢！？亵渎神明的行为对于充满宗教狂热思想的人们从来都不曾引起这样迅速的反应。我刚刚说出这几个字，就已经看到无数匪徒怀着疯狂跳动的心，睁着充满敌意的眼睛，口中发出威胁的狂言，手里拿着利刃，准备向我们猛扑过来。

你们是一些多么不知好歹的人呀！你们就看不见我们是来割掉长在你们胸部，使你们万分痛苦的毒瘤吗？你们就看不见我们和那些推翻一个接一个的国家的改革家毫无共同之点吗？你们就没有看见我们出来是要为人类实现一些庄严的诺言吗？特权阶级或各帮派常常对人

民许愿，但就是从不兑现。原来许愿已成了首先想着满足自己虚荣心和贪欲的这帮家伙的手段。然而我们呢，我们出来是要给那些力图把人类重新拖入屈辱地位的特权阶级以致命的打击，因为他们还存在着重新夺回昔日统治权的痴心妄想。我们出来是要同所有接替特权阶级，并且其高压手段比特权阶级的更伤害人的自尊心的各个帮派决一死战，因为这些家伙虽然不能否认他们夺取政权时所揭橥的一些原则，可是，他们却用花言巧语极力使人民忘记这些原则。他们所以这样做，为的是他们除了所掌握黄金的力量外，已没有任何其他的力量；为的是他们除了拜金主义的道德之外，已没有留下任何其他的道德。

五、 这些帮派不可能保持政权，在平等中没有什么甚至可使特权分子感到恐惧的东西

有些人对我们说：你们想望的东西实在太好了，人类哪能达到这样高尚的道德水平呢？可见，要是不能斥责被我们看做罪魁祸首的那些人的行为，那么，任何人都会把自己所有的恶德都归咎于我们，甚至还会认为不应该听我们的话：这主要是因为我们的那些原则使他们有理由认为我们心里的美德未免太高了。既然恶行的王国使人类沾染上洗刷不掉的污点，那么，它会把人类拖入到如何肮脏的泥坑中去呢？说这样话的人有没有好好想一想自己所说的话究竟是什么意思？他们是否知道自己的话就等于下面这派话？人类中大多数人都缺乏分清正义和非正义、善与恶、美德与罪行、贫困与富裕的能力。特权注定是给某些特权人物享受的，因此，特权人物有权按照自己的方式统治人民。这种权力将维持多久呢？要维持到出了一些更机灵，即更狡猾、更虚伪的人物向当权者夺得政权的时候为止。以后又会发生这样的事变，紧接着这些事变之后又有新的事变，直到最后除了死尸和灰烬之外什么也不保存下来。

古代那些阶级所享有的威信业已被破坏无遗了，而你们所希望保存的不平等制度，除了这种威信以外是没有别的靠山的，你们怎么没有看见呢？

如果奴隶不信奴隶主是靠着凌驾于他们两者之上、不受双方的意志所左右的某种力量而获得自己权力的话，难道你相信奴隶会去服从自己的主人吗？你们希望有奴隶或臣仆，情况完全和这一点相同。可是，当他们认为自己比你们更聪明、更能干的时候，你们究竟靠什么来使他们服从呢？你们要办到这点就只有靠监狱、苦役、霰弹和断头台了。可见，这些是不平等制度能够依靠的唯一基础。这些是93年掌握在想保存不平等制度的那些人手中的唯一的维持威信的工具。

总之，你们不需要从各方面限制你们的真平等，你们懂得为了把实现真平等拖延一段时间需要什么样的一些条件。下面两个手段总有一个是必需的：或者你们恢复有利于93年中已被消灭了的旧制度的那个办法，这就是让群众重新陷入愚昧无知的状态中，并捏造出一个神灵，让群众也像你们那样假惺惺地信奉它。或者你们就应当拿起斧头不断地斫掉一个又一个地抬得似乎同你们的头颅一般高的无数头颅。

这两个手段中的头一个手段不可能实行。我认为我无须需使你们相信这一点。第二个手段在一定时间内可以使你们得到胜利，可是，它会在你们的脚边掘开一个深渊，你们将来必然会身败名裂地掉入这个深渊中。当你们认识自己的非正义性，并相信自己将会失败的时候，而你们却还支持这样的战争，这不是意味着把盲目性和残忍性发挥到登峰造极的地步吗？

你们因为不能使我们信服，所以就想方设法地来打动我们的心，你们把自己说成是平等的受害者——你们也不再能够满足不平等制度给你们制造的那些欲望和恶习了。真的，扮演这样一个角色对你们确是一件惬意的事！让你们去看看你们这些恶习和人为的欲望所造成的无数受害者，以便使你们自己相信他们关于这方面的意见，难道是我办不到的吗？可是，我却宁愿当着你们的面让自己做一个传布他们的见解的人——这样便把事情快一点弄个明白。

因为某些人有稀奇古怪的要求、狂妄的愿望和不正常的癖好，难道为了满足他们这些要求、愿望和癖好，全人类就应当明知故犯地让自己陷入贫困的境地吗？为了让人类中不到百分之一的一小撮人居住高楼大厦，全人类就应当甘心蜷缩在挡不住一年四季恶劣气候的破烂的茅草棚中吗？为了让这些人能够穿罗着绸、饰金佩宝，人类就应当只穿破衣烂衫吗？为了让他们终日游手好闲，人类就应当昼夜工作

吗？为了让某些人能够饱餐价格昂贵的珍馐美肴（每一片食物上所花的劳力、所操的心、所流的汗和所经过的手续，超过了二十个家庭一餐的花费），人类就应当饿死吗？就应当去吃经常做得味道恶劣、不合卫生、而且数量不足的粗劣食物，反而认为自己是过着十分幸福的生活吗？！

人类号召对这些违反真理的现象实行反击，已有五十年了。正当人类的审判就要开始的时候，你们竟敢责难他们不公道，怎敢〔利用这点〕作为一个无限期地拖延人类幸福的实现的假设理由！平等果真这样可怕，以致它给予你们的恐惧，使你们在这一方面迷失了方向吗？难道它制定的法律对于你们和所有的人不都是一视同仁的吗？难道它强迫你承担义务，却免除了别人的义务吗？难道它不是像保卫每个人的权利一样地来保护你们的权利吗？请你们正视它一眼吧！当你们对它有更好的认识的时候，也许你们就不能不同意它必然会像给别人造福那样地给你们造福，只要你们不是恶魔的话。可是，你们也知道，当恶魔危害人类生存的时候，人们会怎样来对付它们的。

六、 平等规律的原理

人类是由价值绝对相同的生物构成的，他们内部不许有上下、高低、大小、强弱、骄傲和温顺、剥削者和被剥削者之分，说得简单一点，就是不容许有奴隶主和奴隶之分；不管人们给这些不公平的阶级划分，给所有这些可恨的等级什么样的名称。要知道这些阶级和等级过去是而且今后还可能是违反自然的规律的，亦即一切规律的永恒的基础。

离群索居的人决不能算是处在正常的状态，因为在那种情况下，他既不能发挥自己的天赋才能，又不能满足自己的真正的需要。

社会的目的在于尽可能地给它自己每个成员以必要的福利，保证每个成员能够满足自己真正的需要，而每个成员对社会应尽的义务则是为大众福利贡献自己的全部能力，以报答自己所获得的福利。

从这里得出一条包含整个平等规律的原理，即人人做他所能做的，人人做他所应做的。当大家都拥有必需的东西的时候，每个人就有权利满足自己的真正需要。

利益和快乐均按必需的程度分配，悬殊的现象在任何以平等为基础的社会中都是不能容许的。

共同的理性由大量的个人理性汇合而成，个人理性则来自健全的和充分使用个人的全部才能的思想。

科学是舆论的唯一指导者，舆论是唯一的至高无上的统治者。

身体的素质指的是像健康与体力那样的东西而言的，精神的素质则指智慧的广度和深度而言的。这两种素质在拥有它们最多的人和拥有它们最少的人之间，不应该造成任何的差别。但义务不在此例，义务放在头一种人身上，头一种人承担的义务较之第二种人所承担的就要多一些。

因为管理共和国或公社 所必要的各种职能只是一些义务——像每个公民为社会福利而履行的一切义务一样，它们不能成为某人在满足肉体需要或精神需要上与众不同的借口或理由。

因为平等不许有任何神秘的或宗教的教条，它对值得受尊敬的人除给以社会尊敬之外，不允许也不给予其他的奖赏。基于平等精神的教育，使他懂得这就是他所能得到的最高的奖赏。

对于全世界各国人民来说，不论他们所住的地方的天空和地理位置有多大的差别，平等规律的原则都是适用的。

平等规律的精神就是如此。现在我只作这点简单的说明。以后，在《平等人的历史 》一书中，当我开始研究平等人的社会组织的时候，我将充分阐明和发挥〔它的〕原理。

七、 公有制是平等规律的唯一真正的体现。实现公有制的方法

任何人只要仔细想想我在前一节里所确立的那些原理，他就会懂得我决不想象普洛克库斯特斯那样，利用死亡的威胁下硬把刑床上的人的身材拉得跟刑床一样长。[1]

同时也希望不要用土地法[2]和罗伯斯比尔主义这种陈词滥调来攻击我们。在我们看来，格拉古兄弟和山岳党人才是为人类幸福而牺牲的光荣的殉难者。我们极力效法他们的崇高品德和大无畏精神，但我们决不采用他们的社会组织方案，就像决不采用中庸制度一样，如果真有这种制度存在的话。

我们的一切原则、一切见解和一切愿望可以归纳为三个字，即：公有制。

以后，我们将要论证：除了这种制度而外，不会有任何平等、任何自由、或任何博爱。换言之，即不会有任何人类的幸福。稍后，我们还要论证：这个伟大的行动不容许采用任何治标的办法。

可是，有人对我们说：如果人类不要这种制度怎样办呢？

那么，我的答复是：要是比塞特[3]的居民们不愿意淋浴将怎么办呢？……

---

[1] 普洛克库斯特斯是希腊神话中的拦路强盗，他把捉到的路人绑在铁床上，如俘虏身材长过铁床则断其足，不及铁床的则把它硬拉得跟铁床一般长。——译注

[2] 指十八世纪法国大革命前后所实行的土地法。——译注

[3] 巴黎的一个因设有疯人院而出名的郊区。——译注

平等人的历史或 在人间建立绝对平等的方法

让·雅克·皮佑著

为了使历史成为有用的东西，必须让它不仅讲述已做过的事情，而且特别要让它讲述应该做的事情。……

第一卷第一期

巴黎

《人民论坛》书店

巴甫林尼胡同7号（医务学校附近）

1840年

两项声明

一

在拙著《既无宫廷，又无茅屋》一书的序言——告《人民论坛周报》读者中，我说过下面几句话："问题就是这样的，这也就向我的读者说明了：为什么我被列入1839年5月那些所谓杀人犯 的名单中。"

在我的手稿中，杀人犯 一词后面写有参考脚注的字样，脚注是："警察口吻 "四字。

承印这本书的印刷厂老板不出我所料，屈从于某一敌对势力，不顾我的明确的坚决的要求，擅自删去了这个脚注，妄图达到妨害读者正确理解这个名词的目的。

我不知道该请谁来适当地处罚这种恶作剧，以泄心中之愤，只好以下面这一想法来宽慰自己：既然杀人犯 三个字下面是打上了着重号的，那么，读者一定不至于误会我的本意。我以为这个词儿本来就是这样的。

然而，我还是一有机会就加以利用，以便来消除这方面可能发生的一切怀疑。因为我宁愿让警察老爷把我列入所说的杀人犯 名单中一百次，使我跟他们共命运同呼吸，也不愿让他们或所有其他的人哪怕只在一刹那间怀疑我对他们的真情实意。

二

现在我们开始谈谈《平等人的历史》这本书。

“它的内容将分几卷写完呢？”

“我决不愿回答这个问题。我只请求读者把我寄给你们的每一卷都仔细保存好，我并且预先告诉读者：每卷末都会加印一张全卷总目录，并将附送封面纸和钉书钉，以供装订全卷之用。”

“每卷哪一天出版呢？”

“你收到的每一卷，都会载明下卷的出版日期。”

“全书几时出齐？”

“尽可能在最短期间内出齐。”

我为本书要告诉读者的主要几点就是如此。我迫切请求每一位读者（共产主义者和能成为共产主义者的人）一刻也不要忽视我即将克服的无数困难。但愿读者常常想到我在写作本书时的环境给我造成的种种困难。但愿他们仔细想一想我要尽可能说得清楚一些的各种真理。我说出这些真理除希望用一些明确的证据好使他们信服以外，别无奢求。但愿他们早一点深信我永远不会容忍欺骗行为，不论真理怎样冷酷无情，我永远不会停止对它的追求。但愿他们全心全意信奉那些产生完全平等的崇高原则，热心宣传这些原则，并尽自己的一切努力来促成这些原则的实现。这就是我在殚精竭虑和受尽千辛万苦以后所期待于他们对我的唯一奖赏。无疑，对于我来说，为了实现这些原则，殚精竭虑和受苦受难都是值得的。

平等人的历史或 在人间建立绝对平等的方法

引论

第一章 对现代平等人的宣言

从人类有史时代起，即从人类生活方式有资料可考的遥远时代起，我们就看到人类怎样经常在重重灾难之下挣扎着。不论这些灾难的名目怎样繁多和形式怎样千差万别，对于见到的人来说，它们总是可怕的；对于身受其害的人来说，它们总是残酷不堪的。

〔因受灾难折磨而〕丧失了理智和情感的人类，时而像肮脏的动物在泥泞里打滚，〔时而〕像美丽而怯弱的野兽提心吊胆地任别人猎获，〔时而〕沉湎于不体面的罪恶的念头，或者对于犯罪的严厉的申斥，〔时而〕把自己当作没有生命的物体交给愿意加工的人去做试验。

人类有时又因为受着痛苦或羞耻心的刺激，气愤若狂地站起来。他们抛弃固有的恻隐之心，不承认有公正的法律，双手举起了杀人的武器！——而不久以前，他们连暴君的最蛮横无理和最不公道的命令也都是小心翼翼地去执行。

最后，他们在自己的努力受到挫折以后，在胆怯、羞耻和嫌恶的巨大压力下，又开始消沉下来，重新陷入离开不久的泥泞中。他们陷在那里发烂，一直等到新的危机到来的时候。如果他们在新危机中暂时还有点生机的话，那么，这新危机就必然同第一次危机一样，在他们身上留下了同样一些后果。

这就是历史上人类经常遇到的两种情况。这是多么值得惋惜的一些波折！人类好几千年以来就是在这些波折之中挣扎着，找不到走入佳境的途径！

造成这种无限长期悲观失望的紊乱现象的原因是什么呢？由骄傲自大变为卑鄙下贱，由最盲目的狂怒变为最不体面的怯弱，由恣意放纵变为忍饥挨饿，由残酷待人变为自己吃苦，由要求实行暴政变为因受暴政压迫而感到痛苦，最后，由最坏变为恶劣以及由恶劣变为最坏等等，这样有规律地递嬗不已的原因何在呢？

我们应不应该把这一些现象归咎于大自然的不完善呢？

任何时代都有一些十分乖张和十分冒失的人，急忙对这个问题作了肯定的回答。他们以一种狂妄自信的态度强使与自己臭味相投的人接受这个答案。这种非常恶劣的欺骗行径竟战胜了人类良心的最隐秘的警告，战胜了颠扑不破的科学证据，战胜了最明确的理智的声音；于是，一代接着一代地过去了，代代都发出痛苦和绝望的呼声，好像是对于自己后代的诅咒。我们寻求幸福，劳而无功。唯有平等能产生幸福，可是，平等始终没有在我们中间建立起来。骑在我们头上的可憎可恶的统治者总是由更可憎可恶的统治者来接替。我们在反对可耻的不平等的斗争中已经弄得精疲力竭了，可是，最后看到不平等制度仍旧屹然不动！……总而言之，痛苦……留给你们的是痛苦！

这是积重难返的愚昧无知，以及盲目的个人主义悲观失望情绪对科学和人类心灵最隐秘的本能的挑战。……迟早总有哪一代人会起来回答这种挑战的。到那时候，人类刚刚行动起来——它在摇篮中就已经是一个巨人了。人类行动起来，不仅充满着阻挡有吞没人类之虞的不公道的浊流的决心，而且有着在短期内排干浊流的泉源，使它消失得无影无踪的信心。他们把自己的实力和自己的任务作了对比之后，自己就回答道："未来是属于正义的。留给残暴之人的是痛苦。残暴之人的需要和嗜好依靠人类一般生活水平丝毫不能得到满足！！！"这桩事业已经开始了。

为了防止敌人的诽谤和避免对意外事件的忽视，应当随即声明：这儿所谈的不是比彻底改变地球面貌更小的问题，而是好像比这个问题更大、更惊心动魄的问题；所谈的是在转瞬间要把地上的居民目前

的生活改变成前所未有的新生活的问题；所谈的是使他们忘却以前最刻骨铭心的一切事情，使他们蔑视他们以前最尊敬的事物，使他们一提起那些他们过去认为最足以自豪的习惯就感到惭愧，使他们把自己过去最喜爱的东西丢在泥土里任人践踏；——一言以蔽之，就是使他们对自己以前用最大热忱追求的一切感到不可抑制的厌恶，而对以前所不知道的东西或者加以鄙视的东西则孜孜以求之。

这是人类的理性想了好几千年的最伟大的、最出人意外的、同时对于保全人类又是最合理、最必要的一桩事业。

共产主义者们！这桩伟大的事业注定应该由我们来完成。我们不许那些鼠目寸光的政治掮客用庸俗而模棱两可的行话引诱我们离开我们的目标，因为这种人考虑问题用肚子盘算比用脑子思索的时间多得多，他们认为自己努力革命的目的只在于满足自己的无耻的虚荣心，并夺取那些世袭贵族 的赃物以满足自己的贪欲。我们也不许那些只图口腹的利己主义者用怯懦而愚昧的听天由命的态度来引诱我们离开我们的目标，因为这种人宁愿卑躬屈节地向别人乞讨，也不愿积极地光荣地行使自己的光荣权利；他们竟决定永不去打听自己的主人是什么样的人，也不考虑没有主人他们自己是不是能够过得很好。

昨天他们——政治掮客们和利己主义者们——还待在我们的队伍中，同我们一道为反对可耻的特权而斗争。现在他们已成了我们的敌人，并且是比特权分子更加残暴、更加无耻的敌人。

我们不会为这种怯弱的变节行为感到伤心的，因为这种行为虽然扩大了敌人的队伍，但并不能巩固他们的队伍；虽然暂时缩小了我们的队伍，但并没有削弱我们的队伍。我们中间一些有远见的人士早已预料到这一点，如果说他们还没有早一些揭发这种奸细的行为，那并不是因为他们对此有所畏惧，而只是因为他们懂得变节行为是随着形势自然而发生的，他们并且乐得看到叛徒因为这种自我暴露而为人所不齿。叛徒和胆小鬼不但不是送给我们敌人的礼物，反而成了他们一个甩不掉的危险的包袱。

现在我们的形势再也没有可以怀疑的地方了。我们懂得同谁斗争，我们懂得要蔑视谁。要怜悯谁。好了！我们的大炮将瞄准得更好，而我们的射击将更加准确。

人类曾经是这样卑下，他们被轮流骗取了他们信任的人用阴险的手段蒙蔽住了，以致尽管我们的原则无比优越，我们的用心光明磊落，但是要使他们相信，形形色色的骗子手们不会出来声援我们的抗议，本来还得花费不少的气力的。然而，这些骗子手在盛怒之下，竟让瞬息间的迷误蒙蔽住了自己的理智，从而亲自出来大喊大叫地证明他们和我们之间毫无共同之处。这样一来，他们就使我们节省了相当可观的精力，因为我们都知道，为了博得公众的信任，和这种人划清界限乃是我们必须明确的第一个真理。再没有什么东西比他们在我们接近时表现出来的盛怒更好地证明我们真正懂得平等，证明我们真正看出需要什么条件才能使平等完善和不受破坏。

卑鄙无耻的政治小丑们早就享有宣传平等的特权，可是，他们还不能告诉我们平等是什么东西，又不能告诉我们，他们打算怎样来保障平等，——他们只希望有朝一日能够以争平等为名来夺得政权，如同从前的暴君以不平等为名来进行统治一样。他们力图用模棱两可的词令、含糊不清的说教和卑鄙无耻的自我吹嘘来加以掩饰的秘密，原来就是如此。

他们深信这些冠冕堂皇的空话、这些胡乱凑成的、意义含糊的，因而极不容易理解的抽象概念能强为大家所接受，并且足以骗使大家把他们尊为唯一能够支配未来的天赋最高的人物。接着，他们便开始以合法的统治者的面貌出现了。他们念念不忘的，只是用什么方法来创造一种能够使他们占有已夺得的东西的形势。

他们甚至连想都没有想到让什么人在同意授予他们政权以前问一问他们：他们打算采用什么样的政治体制？他们对这种政治体制的优越性提供了什么保障？骄傲自满的毒害对他们的理解能力竟起了这么大的破坏作用！

你看，事实就是这样的。我们决不想算什么老账，决不追究个人主义的投机行为，并且在评价效果时也只本着对原因的科学的认识，但我们却希望认清楚他们可能获得的胜利会使人类生活发生一些什么变化。我们把他们所有一切杂乱无章的、构成各个党派政治术语的陈词滥调投入逻辑的熔炉中。由于锻炼的结果，我们发现其中充满欺骗、狡猾、奸诈、残暴、无知和矛盾，而被各个党派遗传下来的恶德腐蚀了的谋士们挖空心思想出来的一切阴谋诡计，其目的总不外使

人民忘记一些重大的需要，牺牲一些生活必需品，以满足某些人的并非出于自然的，亦即病态的和狂妄的贪欲。

从我们口中着重说出来的，而还听得不大习惯的平等两字（其实这就是着重说出人人都容易懂的老实话），就足以使他们费尽九牛二虎之力才弄出来的一大堆阴谋诡计完全破产，足以使一些所谓根据才智而享受特权的人……和一些所谓根据门第而享受特权的人一齐滚入泥潭，并且也像后者一样永远暴露出自己的言行的虚妄。

使我们不能不向舆论界把他们当作盗匪加以指责的罪大恶极的行为就在这里。舆论界应当提防他们出来发表谬见，而他们所以处处对我们充满刻骨的仇恨，并且恶毒地嘲笑和咒骂我们的秘密也就在这里。

共产主义者们！我们绝对不要为这些卑鄙狂妄的叫嚣声而耿耿于怀。难道妓女和好色之徒不也是用这样卑鄙无耻的语言使好人难堪吗？他们所以如此，只不过是因为好人的嘉言善行更加显示出他们的无耻行径的卑污罢了。今天肆无忌惮地对我们进行的一些重大侮辱，如果不受到制裁的话，那么，明天他们就会对全人类进行同样的侮辱！推翻我们的原则是不可能的！成为特权牺牲品的一些阶级现在已大大地提高了觉悟程度——已敢于当面公开指责特权分子了。这就是他们所以力图破坏这些原则，力图污蔑公开信奉这些原则的人的缘故。谩骂不能成为论据；所以，只能使我们提高宣传我们的原则的热情，只能使我们下决心来反驳这些谩骂。这是我们报复敌人的最可靠的办法，也是揭穿那些妄想使人类相信这些原则不是为它确立的人的伪善的最有效办法。

只要我们保证大家同我们自己一样享受同等的权利，只要我们采用的社会组织制度这个事实证明我们是处于普通人的地位，那么，不管现代社会如何腐败，就没有一个等级，没有一个帮派能够反驳我们这些无可怀疑的论据。

我们的东西不比别人多一点，也不比别人少一点！这是我们的格言，这是我们的旗帜。所有那些没有被骄傲的毒素蒙蔽的人，所有那些决不自甘卑贱而完全堕落的人，一旦认识到我们，就会同我们肩并肩地站到这面旗帜下来。

对于社会我们究竟有什么可以担心的呢？难道每一个想使用各党派根据所谓正义而接连不断地用以玷污和诬蔑自己的鬼话来反对我们的人，不是因为一开口解释我们的原则就陷入狼狈不堪的境地吗？

难道国王们会责备我们，说我们想抢占他们的宝座吗？

平等人决不承认统治者，他们讨厌任何人统治人的现象……所以，我们决不想做国王。

难道宫廷的侍从会责备我们，说我们想撵走他们，以便抢占他们的位置和穿上他们的卑贱的服装吗？

平等人宁死也不肯过卑鄙下贱的生活。对于他们的人格给以应有的尊敬：这是他们受自尊心驱使所力图得到的最可宝贵的福利。他们既不愿撒谎，又不愿向同自己一样的人谄媚乞怜……因此，他们并不想当宫廷侍从。

难道僧侣会责备我们，说我们想推翻他们的偶像，以便在我们的心灵中用别的偶像来代替它们吗？

在我们看来，只有科学的权威在不断扩大。科学消灭一切神话，除物质的基本属性以外，科学不承认人类规律有任何其他的依据。因此，我们决不想做僧侣。

难道富人会责备我们，说我们想剥夺他们的财富，想照他们的榜样占有和享受这些财富吗？

在平等制度下，一切都归众人享用，谁也不许占有它，谁也不许滥用它……因此，我们并不想取代富人的地位。

难道劳动人民会责备我们，说我们想依靠他们生活，说我们也想剥削他们吗？

我们宣布的法律，只把生活资料交给那些靠自己劳动理应得到这种资料的人，或者交给那些因疾病不幸丧失了劳动力的人……可见，我们决不想过寄生生活，我们也想成为劳动人民。

难道那些深受饥寒交迫和受可恶的不平等制度给予他们的其他灾难所折磨的不幸者，会害怕我们由于健忘或疏忽而仍旧让他们陷于极端贫困的境地吗？

当伟大的平等的太阳 放射光芒的时候，他们就会同我们一样获得住宅和衣服。他们将同我们一同进餐，而我们的餐桌就是他们的餐桌；他们将坐在我们的炉旁取暖，而这个炉子也会成为他们的炉子……因此，我们不愿再有乞丐，如同我们不愿再有富人一样。

由我们策划的大革命所诞生的有组织的政权，一开始就会创造条件使自己完全不能骗人，也不能受骗而离开建立政权的目标。它将以自己的初步行动向人类表明：从今以后人类再也用不着害怕像过去那样骇人听闻的灾难的景象了，因为它这些行动的直接后果就是使任何改头换面的不平等制度一去而不复返。

我们是强而有力的，比起以前一切试图革命或完成革命的人来更加强而有力；因为我们知道，谁也不能推翻我们的原则，任何一个公正的人都会情不自禁地希望这些原则获得胜利，而且每一个有才智的人在研究和弄清了这些原则以后就会承认它们是容易推行的。我们之所以强而有力，还因为我们知道：所有疯狂地攻击这些原则的人，从极穷的工人到极富的寄生虫，从最腐化的荒淫无度的分子到最纯洁的公民，从怙恶不悛的罪犯到最有德行的人——只要他们一刹那间能够了解我们所宣告的美满生活，只要损害他们心灵的毒物或蒙蔽他们的眼睛的绷带，能够在某一刹那间不再妨碍他们的感觉力和麻痹他们的理解力，他们就会很快起来响应我们的号召，与我们共同努力。

我们已彻底了解了这些真理，我们已知道，谁也不能跟我们作对，无论迟早谁也不能驱使人类蔑视我们或者厌恶我们；我们究竟还有什么要做的呢？

我们只须用适当的词句说出自己的原则，令人信服地说明把这些原则应用到实际上去的方法，并且毫不迟疑地孜孜不倦地宣传这些原则就可以了。不要忘记，我们的计划现在是可以实现的，过去两千年中也是可以实现的；或者说，它在任何其他时候都完全同现在一样是可以实现的，就是今天也是可以实现的。因为一些有才智的人被引诱到错误的道路上去了，需要指引他们回到真理的道路上来；由于大量

的不幸事故总是隔不了多长一段时间就接二连三地出现，所以，我们的计划才这样迟迟地被人所了解，所以，我们的计划还停留在理论阶段。现在敌人对付它的唯一办法是把计划的实现时间拖延到无限遥远的将来；而不是扼死它；因为在它刚刚出世时既然扼死不了，现在就更不可能了；而使用拖延手段从我们方面只会得到沉默，除沉默外绝对不会再有别的什么了。

我们的敌人非常相信这个办法，他们大多数人一看出这个办法真正是他们手中还留下的最后的王牌时，就装出仿佛他们懂得我们的原则，喜欢我们的原则，并且同我样一样——甚至还胜过我们——希望实现这些原则。所不同的只是他们故意大喊大叫，说宣传这些原则的适当时机根本没有到来，只应当在极遥远的未来才考虑采用它们的问题。原来，他们就是害怕我们的呼声！他们就是想用这种诱骗的办法使我们闭口不言！

真的，这个罗网的漏洞是太大了，撒网的厄斯科巴尔分子是太没有经验了，以致使我们能够怀疑，恐怕连一个共产主义者也不会堕入这张罗网中。但是，在结束本章以前我不能不觉得有必要注意两三个要点。这几个要点可以揭发制造这种谬论的人的狡黠的诈骗本领，或者揭发他们的罕见的愚蠢行为，或者甚至是既揭发了他们的诈骗本领，又揭发了他们的愚蠢行为，因为两者决不是像许多人可能设想的那样不可以并存的。

一开始就得明确指出，那些作这种论断的所谓卓越的社会主义者也就是下面这种人：这种人时时刻刻都在找寻理由夸大其词地宣说，被他们称之为人民的人都具有卓越的才能、高度和智慧和惊人的品德。

那么，你们知道不知道，他们想出来用以证明必须把实现我们的理想的时间推迟的主要理由是什么呢？下面就是他们的主要理由：

他们说："虽然这种社会组织的确是唯一公平合理的社会组织，可是，现在要人民接受它是不可能的；因为人民还不了解它的优点，也许，永远不能了解它的优点。"

可见，他们时时刻刻用夸张的词令加以赞美的所谓具有真知灼见的人民是太愚蠢了，以致竟宁愿选择一个能保证自己享受全部权利和

满足一切需要的制度，而不要其他任何一种制度，尽管在那种制度下面，他们在某些人恩赐残羹剩饭的范围内可以享受一些最必需的生活资料。说他们是存心用这种关于人民最具有真知灼见的令人讨厌的虚伪的吹嘘词令来麻痹人民，这难道不是实话吗？

他们又说："如果人人有着同等的吃饭权利及机会，那就没有人愿意工作了。因此，为了有人做工作，让一些人占有一切，而另一些人却一无所有或是几乎一无所有，这乃是极端必要的！"

请看，人民显示出多么惊人的道德水平，显示出多么伟大的正义感啊！

他们还拿教训的口吻对你们说："如果没有一些人占有比人民住宅较为漂亮的住宅，如果没有一些人穿着比人民穿的衣服较为华丽的衣服，如果没有一些人吃到比人民所吃的较为精美的饮食，那么，人民就会对谁也不尊敬，就会拒绝履行自己最公正的义务，就会只想过最可怕的放荡淫逸的生活。这样一来，人民就不配享受平等。"

这就是所许诺的对人民高超智慧的报酬！

这算是什么样的伟大政论家，这算是什么样的人民之友，他们的逻辑是什么样的逻辑啊！

我希望，《平等人的历史》会有效地打击这一切就枝节问题进行诡辩的自相矛盾的企图。这些企图是由愚蠢的骄傲、卑鄙的虚荣心和盲目的偏见产生的（凡事不求甚解的习惯必然使智慧不高的人产生偏见）。本书的目的在于根据事实的经验论证以下各点：

一、 存在着产生人类生存真正条件的一个共同原则；

二、 任何不受这个原则规范的，或违反这个原则的各个结论的集团或人群都只算是乌合之众，他们彼此之间总是钩心斗角，互使对方生活困苦，以至于无法生活下去；

三、 这个原则就是科学，科学的任务在于认识物质的重要属性和评价由物质属性所产生的后果，因为物质属性是后果的唯一真实的原因；

四、 绝对的 社会平等乃是科学的唯一要求；

五、 公有制不实行，平等就绝对不可能实现，因而社会也不能生存下去；

六、 如果人们拿与平等的真义正好相反的观点来看待平等，那么，平等是不能实现的。一俟科学摆脱了束缚它和压迫它的各种桎梏，一俟科学能够借其辉煌的光芒产生反映事物本质的真理，绝对平等就会成为人类唯一可行的生活方式。

由此可见，读完这本著作以后就能完全认识平等规律或公有 规律。为了使人民从极有害的不平等制度中超度到真正幸福的境地、即绝对平等的境地，必须采用公有制的办法；为了防止某些人反动或堕落，也必须实行公有制的办法。

我这本书是为这样一些人而写的：这些人虽然陷入了个人主义的享乐和痛苦的泥潭中（这是不平等制度造成的），但心中决不是全无感觉的；他们虽然在无知和偏见的不良影响下（无知和偏见，乃是一种卑鄙无耻的统治手段，某些人就仅仅靠着这种手段使自己成为骑在人民头上的主人和剥削者），但其理性绝对没有完全丧失。既然这些人还有若干自尊心，还有若干关于真和假、公道和不公道的概念，我仍有希望打通他们的思想，使他们的脑子里产生一定的印象；其实，不管他们的个人情况如何，个人的地位总是由目前紊乱的社会秩序所造成的。

但是，我主要是为你们这些有理智的有信仰的人而写作的，是为你们这一些正直、勇敢、学识渊博而又能够非常愉快地接受崇高的平等原则的共产主义者而写作的。你们人数不多，开始是各自为战，当你们每个人都认为自己可以说是孤立无援的时候，你们竟胆敢教训和抨击一个人数众多的没有人性的腐化集团，并且赤手空拳地同他们搏斗！你们嘲笑他们的蔑视。蔑视他们的恶毒的嘲笑；你们不因他们的狂怒而退缩，并且你们不是不知道，他们能够拷问你们，能够惩罚你们，能够叫你们破产，以至于还能够杀害你们！……

但是信心，即对自己已认清的原则的确信不疑的信仰心，是真正的大无畏精神的唯一泉源。纪念共产主义者，这是留给后代一个用以证明这个真理的出色的证据，而上述的集团在你们走近时吓得发抖，

则是用事实证实了自己的供词。它已承认你们对它的权力的打击是沉重的，但它坚持不退……〔由于〕你们在进攻中缺乏经验，〔由于〕你们在可能胜利的场合下还讲客气，所以，它对于你们的各自为战的努力还可以长期进行顽抗。

我准备让你们听听集合的号音，向你们提供令人信服的理由，提供战斗的武器，还给你们提出能使你们从胜利中得到教益的建议。

为了将来能够在全世界人民面前博得好评，我希望你们这样热情地跑到绝对平等 的旗帜下来，决不是想在这个时候来维护你们自己的权利，而是想维护众人的权利；决不是想在这个时候少做一些工作，而是想比谁都要多做一些工作；决不是想使你们那里不再有主人和被剥削者，而是想使谁都同你们一样，既不是奴隶，又不是被剥削者；决不因为赤贫或屈辱对于你们是没有什么可怕的，而是因为这时候众人的人格同你的人格一样都会受到尊重，因为这时候大家都同你们一样是幸福的！……

我希望，你们之中无论是谁一开始宣传公有，每次都能够毫不迟延地和毫不动摇地答复可能向你们提出来的一切指摘。〔只要〕这些指摘不是荒谬绝伦的，就不管它们是关于方法方面也好，或是关于目的方面也好，都必须作出答复。

共产主义者们，但愿信任和友谊能够在你们中间长存，并且能经得起任何考验！但愿对于暴政，亦即对这个可恶的不平等制度化身的不可调和的仇恨心长留在你们心中！但愿团结一致永远成为你们的箴言！但愿精神集中永远成为你们的规章！但愿绝对齐心协力永远保存在你们的愿望中。我们很快就会跨过存在于我们和幸福的未来中间的鸿沟。我们是怀着多么迫切的，然而是多么正当的焦急心情在等待着幸福的未来啊！

我刚才已把自己的心灵向你们打开了。为了我们的非常美好的事业，我刚才已经不卑不亢地把我希望为了我们非常美好的事业而同你们一道来做的一切都告诉你们了。如果我的期望不注定落空的话，那么，你们就都会有一份同我一样的权利指望获得胜利，因为你们朝气勃勃的精神，有力地替这桩事业作出了贡献。反之，如果我所做的事

情比所希望的少一些或者差一些，那是因为我的力量不够，而不是由于我缺乏热情，也不是由于我缺乏信心——这是我永远不会有的事！

第二章 概论

现在我准备开始写人民的历史。五千年以来，人民都在不知有上帝 和魔鬼 ，不知有天堂 和地狱 ，不知有国王 和等级 ，不知有大人物 和小人物 ，不知有富人 和穷人 ，不知有刽子手 和罪犯 的情况下生活着。最后，他们终于以亲身经验证明：人生下来就是要求过幸福的生活的，如果有人临终才想到另外一种从新开始的生活的话，那只是因为找寻谅解乖僻行为及狂妄行为的表现，以及找寻谅解他常犯的自相矛盾的过错的理由，较之找出犯过错的真正原因并在这方面努力改正自己，对他来说，显然是要方便一些。

这些人民曾经熬过了一切暴政时代，目睹过奴隶制度的一切变化，忍受过宗教狂热分子的各种卑鄙的迫害。一次彻底的 革命终于使这些人生活在平等制度下才刚刚进入第三代。因此，如果要为他们真实地描画这些经历之一，那么，在他们每六千多万人中间未必找得到四个人能够相信国王、神甫、富人或穷人有此可能。

他们在找到一个能满足一切人的需要和抑制每一个人的不良倾向之前，曾经作过多少次搏斗，担过多少次风险，作过多少次无结果的尝试，得到过多少次危险的体验，流过多少眼泪和鲜血啊！

彻底探究人类持久不懈地在这个以真理对抗欺骗，以公道对抗不公道，以权力对抗掠夺，以平等对抗利己主义，以自由对抗暴政的惊心动魄的斗争中所作出的一系列的努力，揭发各个时代少数人为了把大多数人降低到役畜地位所采取的一切卑鄙手段；描画出每一个能懂得人的尊严的人、即懂得自己的权利和义务的合理界限的人所安排的幸福生活；发挥一些为人类生存条件所应依据的永恒不变的原则，凭借经验的令人信服的力量来论证采用这些原则是轻而易举的事——我在写《平等人的历史 》时，给自己提出的目标就是如此。

我的读者们无疑会一再对我的思想方法和立论方式感到震惊。由于预见到他们会局促不安，我认为在作进一步研究以前，有义务使他们提高认识，——提高认识的后果就是我们彼此都不会觉得拘束，批

评的牙齿就会变钝一些。在采取了这种预防措施以后，我就不会害怕谁下毒药或注射毒针了。

总而言之，我要大声疾呼地宣布，我绝对没有奢求什么文学上的地位。如果将来有人讲到我时，我希望他们会说："这个人认识真理，他热爱真理胜过于一切。他把自己的兴趣、自己的恋情、把自己对幸福、福利、荣誉、尊严的希望，甚至把自己的生命，——总而言之，是把人们看做最有价值和最珍贵的一切都献给真理。为了真理，他不怕暴君们的狂怒，不怕牧师们的阴险而刻骨的仇恨，不怕剥削者的报复和低能儿的嘲弄"。至于他们会不会说，"这个人是一个著述丰富的优秀作家，他有着讨自己同时代人喜欢、引起同时代人注意的才能；应当把他看做是和毕生谄媚国王及其仆从、巴结财主、颂扬出卖灵魂者、宣传欺骗手段、歌颂恶习败行的形形色色的不朽人物相去不远的人"。——这与我毫不相干。

说明了这一点以后，我就开始来研究本书的主题。在研究本书主题时，我没有其他顾虑，所顾虑的只是我不能把自己的见解说得足够清楚明白，使所有关心这个问题的人都能一目了然，使书中所阐述的原理和原则能够尽快地付诸实行。

第三章 《平等人的历史》写作计划

任何民族的历史通常都是一些统治人民的走运的强盗的又长又臭的家谱，是他们的阴谋倾轧、狂暴行为、荒淫无耻和恶行劣迹的令人作呕的大杂烩。写这种历史的人不厌其详地研究这些强盗的生活小节，津津乐道他们的无关紧要的个人行为。他们给这些强盗的最不值得一谈的言论写了冗长的解释，其实这些言论假若是出自某一个无产者之口，那就多半会被认为是粗鄙的胡言乱语。写这种历史的人把强盗们的狂妄行为说成是庄严稳重，把他们的愚蠢的骄傲说成是威严，把他们的放荡淫逸说成是对人殷勤的表现，把他们的奢侈浪费说成是慷慨好施，把他们寻仇报复说成是意志坚强，甚至把他们的好酒贪杯也说成是对于贸易的崇高的鼓励。他们有辱自己的种种卑鄙行为，如果不被看做是民族的光荣或民族的巨大成就的泉源，便被说成是他们所处的地位的必然后果。至于他们要加以描述的人民，在书中却只字不提。

写这种历史的人既不谈人民居住地区的准确的疆界，不谈人民起源的确切的时间，不谈人民兴衰的原因，不谈人民的风俗和法律，也不谈他们为争取自由，为取得每一项成就所作的各种努力，更不谈暴君经常为人民设置的擢发难数的种种障碍。

总而言之，历史学家都是这样写作的：他们在给我们写某一个自由民族的史纲时，既不教导我们如何争取自由，也不教导我们如何保卫自由；同样，他们在为我们写某一个受奴役的民族的史纲时，既不教导我们怎样去战胜那些卑劣的暴君，也不教导我们怎样去消灭这些暴君。因此，我希望，人们将因为我的著作不落前人窠臼而感谢我，我也希望人们不要把我这种独创一格的努力看做是妄想出人头地。

当我们评价一个已经灭亡的民族的史实时，其正确程度如何，以及我们从这一研究中应得到的结果如何，我内心深信两者必然要取决于我们对这个民族的关切程度如何，也就是要看我们在开始详细叙述以前对这个民族的初步认识是否正确，同样也取决于我们在写这本著作以前提出的目的如何。

在交给一个从事科学游历的学者一项使命时，如果要等到他游历回来以后，才把这个使命的目的告诉他，那么，他怎么能完成交给他的任务呢？结果，他在旅程中的一切观察大概都成了无用的东西，他所得到的一切丝毫也不能用来解决所提出的问题。

我深信这个真理，我在开始叙述平等人的历史以前，力求使读者对平等人有充分的认识。

因此，我认为应该采取这一方法，因为它是引人入胜的一种最明确的、最明智的方法，同时又是一种最合理的方法。

《平等人的历史》将分为以下五大章：

引论；

奴隶时期；

革命时期；

合理时期 或平等时期；

衰败时期 。

除开宣言、概论和计划三章以外，引论包括以下各点：

（1）平等人的国家的地理志 ，即对平等人在整个平等时期所占据的疆域的记述；

（2）论由于季节差别和地域差别而引起的气候的变异性，以及论因地制宜的生产多样性；

（3）关于居民的真实的特性的一些哲学见解；

（4）当这些人最后实行平等制度时，他们终于采取的社会组织的总计划；

（5）末一节的标题为对一些不可思议的现象的解释 ，其目的在预防读者受偏见的影响，因为不合理的教育使读者受偏见的支配，结果使他认为一切不合乎他的现在的思维方式和行为方式的都是不可能实行的；由于这种错误认识，所以，只要不是他以前习惯于不加研究就盲目服从的那个政权强使他改变生活条件的话，他就坚决反对对此作任何的改变。

我不坚持说我所采取的方法是最好的方法。但肯于动脑子的人一定会认清它的真实价值，而不大动脑子的人，由于这一方法培养了他的研究的兴趣，由于这一方法在这种工作中引起了他的轻松愉快的心情，因此也很快就会理解到它的全部意义。

第四章 平等人的国家的地理志

平等人的国家所拥有的领土就是现在以法兰西三字闻名于世的那个地区。但它的疆域比我们现有的国界还要辽阔一些。

这个国家的疆界，北部以北海及莱茵河为界，东部以莱茵河及阿尔卑斯山脉为界，南部以地中海及比利牛斯山脉为界，西部以大西洋及英吉利海峡为界。

这是欧洲一个辽阔而美丽的地区。它的居民由于在运用理智和伸张公道方面作了最崇高最有效的努力，所以终于有一天摆脱了一切统治，并且以后再也不用担心自己周围会重新出现新的主人。到了这一天，这个地区就采用菲利西亚为国名。用他们自己的话来说，这个名词的意义就是福地或幸福之国。

因为他们深信本身的幸福完全依靠于他们刚刚建立起来的绝对平等制度，最后还因为他们彼此之间是否可望保持幸福，就要看平等能不能得到严格的维护为转移，所以他们希望以后都称他们为平等人；为的是这个称呼是他们大家公用的，就像一切财物是大家公有的一样；为的是这个称号能使他们每个人不断记起自己的权利的价值和记起履行自己义务的必要性。

菲利西亚领土总面积大约为一万九千平方米里米。[1] 南北距离最长处从北纬四十二度二十分起到二十五度零几分止，全长为一百二十六米里米；东西最宽处从东经六度三分起到西经七度七分止，宽度为九十八米里米。长度极点南起比利牛斯山脉北至莱因河口，宽度极点东起莱茵河发源地，西至大陆西部的尽头，和现在的威山群岛隔海相对。

看来，自然本身业已注定菲利西亚要胜过世界上任何其他国家，注定要成为真理的避难所和平等的摇篮。

诚然，在平等人的国家的周围，还有着一些受宗教支配和受王权统治的国家，换言之，就是一些受欺骗的锁链束缚和受非正义力量压制的国家，但平等人还是能够向全世界公开宣告：宗教的羁绊只是给愚人设置的，而王权的羁绊则是给懦夫设置的。虽然有宗教狂的人和拥护暴政的人决不会不在受迷惑的人民心中煽起仇恨，但平等人并不害怕这种仇恨的后果。平等人能够向那些寄生的、凶残无耻的、惯于靠剥削同胞过日子的、惯于把同胞当作卑贱的玩物、当作淫佚的工具，并以这种恶习败德损害智慧、毒害心灵的衣冠禽兽公开宣战。平等人也能够把一些敌人加以消灭，而把另外一些敌人赶出国境，而不怕与他们一丘之貉的人替他们报仇，率领他们的走卒前来玷污自由的土地。

他们之所以有着这种安全感，不仅因为他们深信奴隶永远不能同自由人较量，不仅因为本国的永不枯竭的地力给他们提供了无穷的资源，而且特别因为他们从独立的最初一瞬起，就留心控制本国的天然疆界。历史越是向前发展，这个极其重要的措施的全部作用也就越发来得显著。

菲利西亚的海岸线，包括地中海、大西洋、英吉利海峡以及北海方面在内，合计起来超过三百米里米。莱茵河流程一百五十米里米，阿尔卑斯山脉和比利牛斯山脉则长达一百米里米。可见，这个大国的国界线总长大约是五百五十米里米，或一千一百普通法里。

平等人控制了国境上的天然疆界以后，就凭着这道坚固的篱篱把自己同世界其余部分隔离开来。这道篱篱虽然很长，但容易保卫。这就使得他们能够蔑视一切结成联盟的暴君们的徒然的挣扎，并且使他们能够保护各个被压迫的民族并为这些民族复仇。

在这个广大地区内，四面八方到处是起伏不平的土地，由于各种土壤配合得非常适宜，所以这个地区就成为一个最安全可靠的、最赏心悦目的、最有利于人类智慧的发展的、具有最有益于人类生存的丰富物资的地方，——总之，即成为一个使自己的居民最能丰衣足食和安居乐业的地方。

除业已提到过的两条作为天然国界的大山脉以外，还有几个比较不高，但较宽广的山脉分布在国内各处，它们的为数众多的高低不同的支脉则延伸得很远。

如所周知，山脉对地面上发生的自然现象规律起着重大的影响。看来，菲利西亚境内那些山脉都仿佛是按照各地需要，经过十分精密的设计来分布的。由于山脉分布得非常妥当，从它们这里发源的无数河川，就能流向四面八方，分布得非常匀称，以致无论是大小地区内都不缺乏水源，而水乃是一个地区能够让我们人类安居的必不可少的条件。

旅行者在走过这个优美地区的时候，每走一步都能看到赏心悦目，引起思想活动的新景象。决不会有这样的人，竟认为看到〔这样的国土〕而仍然可以无动于衷。当旅行者走过辽阔的北方平原时，他会觉得这是凭创造性的智慧的威力从海洋那里夺来的丰硕的战果，人

人都喜欢在那些令人愉快的丘陵上、在那些景色迷人、空气清新的河谷中以及在其他一切地方漫步。

我在本章中的目的是正确地说明平等人所居住的国土的地理位置，并且对它的幅员以及其他一般情况提供一个鲜明的概念。至于土壤性质方面的变化，我将在下章谈到生产多样性（这是土性的后果之一）时再来加以说明。

第五章 论气候因季节及地域的不同所引起的变化。论各地生产的多样性，后果。

如果，一看到全世界人民被划成各种等级，一看到使人们发生隔阂的偏见根深蒂固，一看到人们养成了盲目地互相仇视的心理，就仿佛觉得人类是由无数同类相残的凶暴的动物组成的；由于担心这些动物只为一件可以享乐的东西也会互相搏斗不停——先是互相折磨，然后是互相吞食，——就认为应该小心翼翼地把他们分开安置在各个畜圈中：这种想法本身也是一种使人类彼此分离的一种极有害的和极难根绝的偏见。

可是，思想健全的人、相当勇敢和相当有教养、并敢于正视这种可悲而又可怕的景象的人，立刻就识破了这种使人丧失理智的卑污的企图；立刻就看穿了这种急忙在人与人之间设置障碍物（这种障碍物大到足以使人们互相无法了解，又弱到不能阻止人们互相危害）的恶毒手段。在这桩可怕的破坏性事业中，如果人们注意观察的话，到处可以看出暴政的痕迹来。

但是，决不能由此得出结论，说应该不管人与人之间现时存在的反感或好感的不同情况，马上号召各个民族取消自己的国界。对〔人〕类来说，民族利己主义是同个人利己主义一样可憎、而其危害性又比后者更大的一种罪恶；虽然从古至今人们总是拿最漂亮的最有诱惑力的名称来掩饰前者，虽然侮辱后者总是一种非常流行的手法；但是，当你希望破坏前者时，你就决不应该拿对待后者的办法来对待前者。

公民个人利益同共和国利益是息息相关的。因此，当他由于受狭隘的个人主义精神支配，只顾自己、一点不关心管理公共事务时，自

己实际上就会遭到危害。如果人人都照他的样子去做，社会结构就一定会解体，而国家的破坏又会引起家庭的毁灭。

反之，如果一个民族在周围与它有经常联系的其他民族接受它的种种原则以前，就对自己国家生存漠不关心，那么，这个民族就会立刻被其他民族所瓜分，被他们所吞并，一转瞬间就会被消灭。它不但远没有完成有益于人类科学的使命，反而因为自己的崩溃使暴政气焰高涨，使奴隶则更加胆怯——奴隶一回想自己的不幸就会发抖。平等人很懂得这个真理，虽然哪一个民族也不曾在这方面提供过最有远见的证明。

自古以来，平等人就同一些极遥远的国家经常有往来。这种关系使他们产生许多需要。看来，这些需要应当使他们永远打消断绝商业关系、哪怕只中断一个极短暂的时间的想法，因为只有利用商业关系，他们才能获得满足自己需要所必需的物资。然而在高举起平等的旗帜的时候，他们会一下子就打断以前同一些强大民族之间所建立起来的友好关系或利害关系。他们会断绝和外界的任何联系，从而不可能再利用非本国的土地和工业所生产出来的东西了。

这些考虑绝对没有被他们所忽视。但这些考虑一刻也不曾妨碍他们去完成自己理想中的伟大事业。科学也注意研究这一点，因为问题在于，既然暴政是依靠阴谋诡计，那么，平等就只应依据理智的论据。如我们已经看到的，他们重视占有大自然赋予他们的自然疆界，他们精确地计算出平等制度实现后使他们减去了多少的需要，同时也精确地计算出本身拥有多少的资源。由于问题处理得好，他们发觉，没有外人的帮助自己也能够保卫自己，并满足自己的需要。从这个时候起，问题就解决了。

除了平均财产的制度大大地简化了民族生活资料〔问题〕外，菲利西亚由于土壤富饶，气候不同，因而拥有丰富而多种多样的产品，使它丝毫不用为自己的前途担心。

那时，到处是温暖宜人的气温。气温使得这一部分地区和其他地区大不相同，因而使得一定数量的〔土地〕产品集中在…… [2]

---

[1] 一个米里米大约等于二个普通法里。——译注

[2] 《平等人的历史》第一部分就在这里中断，以后再也没有连载。——译注

公有制不再是空想！

对共产主义者审判的结果

一个被判有罪的人

让·雅克·皮佑著

巴 黎

经 售 处

著者寓所 马康街12号

书贩鲁阿勒 韦尔迭街12号

马斯甘林荫大道、奥德昂画廊12号

书贩普列沃 波旁·维尔涅夫街61号

1841年

LA COMMUNAUTÉ

N'EST PLUS UNE UTOPIE !

DU PROCÈS DES COMMUNISTES.

PAR JEAN-JACQUES PELLOT

Prix : 2 feuilles grand in-8°, 50 c.

PARIS.

Chez
LAUTEL, [illegible] Musset, 12.
DUMANET, [illegible] rue Cordelière, 12.
PAUL MASSON, [illegible] de l'Odéon, 12.
LEVEQUE, [illegible]

1851

《公有制不再是空想！》的内封

第一章 法律·哲学和社会的观点

没有阻力怎能显得出效用呢？一个影子就吓得暴君们胆战心惊！

——

审判吧，再审判吧！……地球是不会照你们的判决转动的……

伽利略

任何的审判权都是国王所授予的。sine qua non（拉丁语——必不可少的）宪章、强迫接受的1830年宪章 上载明了这一点，它根据1814年恩赐 的老宪章规定了这一点。这是福呢？还是祸呢？……上述宪章和宪章的产儿——九月法律保证全体法国人民有对这个题目发表自己意见的自由，〔可是〕，不论是口头上也好，书面上也好，暗示方法也好，或者不论是公开也好，私下也好，对多数人也好，或只对一个〔人〕也好，都得受一定的条件的限制，否则定要受到极严厉的惩罚。啊，自由万岁！……

多年以来，我已经领教过当局对我所采取的这种做法，甚至在不能指控我有违犯他们为我们制订的任何法律时也一味这样对付我。不用说，今后我也会避免触犯这些法律的，何况这些法律已规定得相当明确！因此，我不愿多说些什么，只用下面几句话来作为对自己同胞的答复：请你们读读这本书，认真想想书中所谈的一切，然后服从宪章和九月法律吧！在这种情况下，只要你们认为这样做是明智的，你们愿意服从多久就服从多久。

但是，也有另外一种法律，〔它〕虽然不是任何人宣誓遵守的对象，但其符合真理 的程度丝毫不下于宪章本身。我打开这本有权威的法典（绝对不许肆无忌惮的专制统治者，或他们最卑鄙的走狗们窜改其中任何一个神圣的字眼），在其中一处地方看到这一句话：正义长在人间 。

可见，正义是人民的最迫切的义务，同样也是人民的最神圣的权利，因为正义是大自然赋予人民的万世长存的遗产。人民通过自己完成的或经历的政治革命或社会革命，可能更换或消灭骑在自己头上的统治者，扩大或缩小自己授予统治者或让统治者有可能夺取的权力；〔人民可能〕因为承认一个稀奇古怪的 神，而抛弃一个不可知的神；可能因为要说一种新的没有价值的语言，而忘记人们已讲过多少世代的语言；最后并根本改变自己的法律、信仰、风俗和习惯；但是，他们永远不能也不愿放弃一种不可剥夺的权利，即审判那些自命为人民主人和自封为人民的法官的人的权利，尤其不能背弃照耀着他们的永恒不灭的太阳，不能放弃它的恩赐。当他们的报复使帝王宝座化成灰烬时，当他们的蔑视打破了偶像和推翻了祭坛时，当他们烧毁了历代的一切作品时，——他们的法庭就建立在废墟中，这就是他们对应当经过他们和为他们而〔实现〕的一切具有最高权力的牢不可破的纪念碑。可是，他们如果软弱无力，就必然会破坏一些指导如何保全自己的原则的传统的永恒性。

人民的最高正义常常改变表现形式，〔可是〕永远不中断自己的行程，甚至在专制政治使用一切阴谋诡计使它离开正道，或使用一切暴力手段来胁迫它时也是如此。当它不能给不义的人以惩罚时，它就对他加以嘲笑，而被它印上有罪的烙痕的人，则注定要蒙耻含垢。因此，它不大关心从肉体上惩办有罪之人， 但深信空间的距离、时间的悠久，甚至坟墓的忘却都不能阻止它赐予无辜者恢复名誉的恩典（它为人民保全这种恩典），尤其不能阻止有罪的审判官由于心地卑污不受处罚。当它的明确的和经过合理认证的判决作出来的时候，就没有哪一个有良心的人不认为受难者的命运要比刽子手的命运好得多。

苏格拉底、格拉古兄弟、扬·胡斯、康帕内拉、伽利略、卡拉斯和其他许多蒙难的人都是在嫉妒心、贪财心、无知、宗教狂热和暴政达到登峰造极的时候，被一些下流卑鄙的坏蛋所杀害。这些坏蛋不是甘心替令人可恨的恶魔效劳，就是替他们手下的奴才服务。但现在谁愿意当这些受害者的审判官呢？

不论是担任哪种性质的审判的人！你们是否总是十分认真地想到，你们应当对自己的行为负责呢？你们是否十分严肃意识到你们的职位所加在你们头上的那种十分沉重的责任呢？……当你们衡量原告和被告的理由时，你们脑子里是不是好好地想过下面这个无可争辩的

真理，即如果公民对公民的非正义的行为是卑鄙的行为，那么，审判官对公民的非正义行为难道不是一切强暴行为中最卑鄙无耻的强暴行为吗？……你们是否知道，每一次当你们由于仇恨心或者为了例行公事而惩办一个无罪之人时，不论你们用什么惩罚办法，你们都犯下了滔天的罪行！……你们是否知道，如果你们因为惩办了无罪者而使自己成为罪人，那么，你们就是查遍那一长串你们用来对付罪犯的刑罚名目，你们也找不到一种足够可怕的惩罚方式和一种足够残酷的刑讯办法可以适用于你们自己！你们是否知道，你们在一个民族中间建立法庭，这整个民族在你们面前便仿佛成了被告，因为正义既然是社会上的人的第一需要，社会一切成员就会共同对执行法律负连带责任！如果你们违反法律而损害了彼得，那么，保罗就有权同彼得本人一样，把你们当作杀人犯看待，因为谁也不能担保今天你们给彼得制造的命运，明天不会落到保罗头上来！——可见，你们是为了自己的安全而妨害了他的安全，而安全乃是社会所提供的一切福利中最有价值的一种福利呀！……你们是否知道，当你们惩罚无罪之人时，全民族都会向你们大声抗议：你们冤枉了好人！对，你们是可耻地冤枉了好人！你们为了求得欺骗成功，竟滥用了本来是为了求得真理的胜利而赋予你们的权力！……请不要为自己辩护，说你们是凭良心用另外一种观点即用社会公益观点在审〔案〕的。〔其实〕，当你们坐在法官的安乐椅上时，你们固有的良心就不再存在了，因为它已埋没在法律之中了；可是，你们的信念却应当当众产生，就像从前有王位继承权的婴儿要当众降生一样。其实，人们认为重要的，是如何不因非婚生子登上王位而感到难过吧。既然你们的行为违反法律，违背舆论，同时违背自己的良心——这一点业已证明，你们曾经损害过许多人，受害者迟早会得到人们的怜惜和赞美，而你们自己则始终只是一个注定要受人类唾骂的卑鄙的杀人犯，因为你们侵犯了人类最神圣的权利呀！由此可见，你们的审判永远要受人民的监督，永恒的正义法则要求如此，人民的最高审判职权也要求如此。

作出1841年7月10日判决的人们，正如你们所看到的那样，我们已懂得你们的行为的全部意义：我们站在你们面前时，是意识到了自己的权利和你们的职责的。我们知道自己无罪，因而保持下述的信念，即：侮辱只是犯罪而不是惩罚。

这就是尽管我们受过你们长时间的专横武断的预审，尽管我们必须一言不发地静听你们那种捏造出来的毫无逻辑的公诉词，〔尽管〕

你们无中生有地罗织罪行，并且与案情毫不相干地辱骂我们，而我们站在你们面前却仍旧是心安理得的根本原因。同时我还应当说，尽管你们的判决出人意外地使我们吃惊，但正如我在本书中所证实的那样，我们中间有一些人确实查不出一桩事情和公诉状中所提起的审讯的事由有关，还因为有些被公认为最有良心和最有学问的科学家（按照代表独立舆论的一切政治派别所办的各种机关刊物的说法）已看清了这种可怕的迫害行为，所以大声疾呼：判罪是绝对不行的！……

虽然我们认为判罪丝毫不是由我们招引来的，但我们也无意抱怨你们的判决在我们已受够了的痛苦上再加上新的痛苦。许多有德行的人急忙郑重其事地向我们保证说，他们对我们的敬意和对我们的友情是更加巩固了——在这一点上，我感谢你们作这样的判断。另一方面，当我们开始进行工作时，我们十分熟悉历史，我们自然不会不知道：任何一种刑讯都不可避免地会变成我们的圣徒式的活动的条件。我们深信这一点，所以我们敢于向比你们加给我们的苦难还深重得多的苦难应战。因此，我们既不希望赦宥，也不希望报复；但是，对我们来说，你们的信念的根源却是大有问题的。我们认为自己有权来寻找这个问题的答案。

这一研究是根据一些永恒的原则来进行的，这些原则我刚才已确定其表述的方式，它们的好处是谁也不能不承认的——这一研究既造福于社会，也造福于我们。正是这个有力的理由赋予我们一个庄严的责任——要热情地但不偏激地毕生尽瘁于这一研究。为了我们所有最珍爱的和最神圣的一切，我们答应认真地切实完成自己的任务。

法官们，现在最高法庭要听我们的话了，你们站在最高法庭面前同我们一样，并不比谁大一些！在这里可以直率地、毫无顾虑地说出真心话，因为我们乐意为说真心话而忍受任何的痛苦。但是，我们丝毫没有忘记你们的公务员的地位，并且会尊重你们的人格，正像我们愿意看到在其他情况下我们的人格也会受到尊重一样。多么肃穆，多么令人敬重啊！人民，……人民是我们的最高的君主！……

第二章 采用公有制原则的古老性和一贯性

人不能单独生活，因为生活是思维和行动这两种能力、两种原始动作发展到极圆满程度的表现，而这两种能力、两种原始动作则是属于有理性的生物的，并且也只是属于他们的。可见，离群索居的人不会思考，因为他既没有回忆，又没有预见；他不能行动，因为他的动作只是现时感觉的一瞬间的后果。既不能思维、又不能行动的人就不外是像家畜一样的生物，或者说，是没有理性的生物。这种生物不能思维和行动，而只能感觉和移动。

人在孑然独处的状态中甚至不能生存下去，因为只要再深思一下，你立刻就会承认在这种情况下他不能满足自己身体上一些非常重要的需要，也不能保护住自己不受大自然的影响。人类如果向自然作斗争，改造了自然，自然就完全可以保全人类。但如果不对自然作适当的改造，不使它受理性的支配，它就完全能够毁灭人类。由此可见，人应当经常和同种生物往来，这样才不仅能够发挥自己所以异于禽兽的能力，而且能保护自己的生存。

这些基本论点以及从这些论点所引伸出来的一切论点，我已在《平等人的历史》中叙述过了。但是，我在这里还应当再提一下，因为我想使读者不用费力就能懂得我现在要加以发挥的真理所依据的各个论点完全是确凿无疑的。这个真理就是：团结一致——不仅是人类生活的首要条件，而且是人类生存的首要条件。那儿没有团结，那儿就不会有真正的协作。可见，人是为社会而生的。一切认真思索人类生存原因、方法及目的的思想家们都一致地承认这个真理。

但社会的真实的基础是怎样的呢？换言之，即确定个人对社会和社会对个人的连带责任范围的永恒契约，其公平、合理，从而最切合实际的限制条件是怎样的呢？这是从我们记得住的极遥远的时代起，就成为人类理性争论对象的一个问题。其实，一切由于思想崇高、知识广博，特别是由于热爱人类而真正没有辱没自己称号的社会主义者

和哲学家们，都一致地认为人统治人是一种骇人听闻的罪恶制度。这种制度只是因为那些推行这种制度的人和那些服从这种制度的人忘记了构成任何社会的一些主要原则而产生出来的。这个道理是非常真实有据，以致使得那些对它肯定不疑的人，对自己长期容忍这种制度，无论是因为自己不认为社会没有这种制度，在某种条件下也能维持下去也好，或者因为害怕触犯这种制度以致遭受法定势力的打击也好，都只能借下述理由为自己的忍受的态度辩解，即认为这种制度有某些优点，可以作为恢复社会秩序的手段（其实，社会秩序紊乱就是这个制度造成的）；或者错误地认为人类无能，不加以压迫就不能保障某种社会秩序的条件。

从极遥远的古代起，各个历史时期都有少数不大怕事的有识之士直接研究这个问题，并且大声疾呼地宣传自己研究的结果。我们所以懂得绝对平等 是人类经常努力追求的目标（虽说在我们以前，它始终不为人类所理解，也不曾以清楚明白的形式表述过），首先就正是应该归功于这一批人。人类能深切地体会到造成他们贫困的一切恶事，可是看不出使他们富裕的一切善行。像水不可遏制地趋向平衡一样，人类也不可抗拒地力求得到幸福。但他们有享福的需要是出乎感觉，而决非出乎认识。这是他们走入迷途和造成一切谬误的唯一原因。正因为如此，所以他们以前接二连三的一切努力和一切尝试，结果只确立了一个寻求知识的连续不断的、可是缓慢而令人痛苦的行程。虽说寻到的这种知识总有一天会给他们彻底阐明一切事物，并且会通过明确认识和无条件运用他们所发现的和可能确立的永恒真理的途径，充分满足自己一些从前难以得到满足的嗜好和愿望。从上面这些短短的议论中，我们想起历史上某些重要时代，那时人类就已经用事实证明，不管别人怎样企图诱惑他们，他们永远不会离开自己最后一定要达到的、即我们所设想的那个目标。

首创古代圣礼的人们懂得这个原则的好处，可是，因为他们没有认识到决定同种的各项条件对所有属于同种的一切物种是绝对相同的。所以，他们认为并不是一切有才智的人都能认识这个最高真理，认识最高真理注定是属于特等人物 的事。可见，真理是属于某些人的，而欺骗或讽喻则是留给其他一切人的。于是，由此便产生一些幸运而骄傲的等级，而站在真理门外的普通人则任其贫困和愚昧。

来喀古斯对人类认识得比较深刻，运用这个原则也比较普遍，可是，因为他对人类的团结力一无所知，所以他在自然界里找不到任何制裁力量以配合社会法律。他倡导相对平等 以代替绝对平等 。他只凭土地法把个人主义神圣化起来。他宣传平等，却保留了奴隶制度。

格拉古兄弟，稍后有卡提林纳，无疑都希望废除奴隶制度，可是，因为他们也同他们的前驱者一样，对人类的团结力一无所知，所以，他们没有发现比土地法更为完备的平等理论。

大复兴学派发源于叶色伊派的教堂，就像叶色伊派本身发源于古代特权人物的殿堂一样。这个学派的主张更接近于绝对平等，因为它主张废除奴隶制度，宣传人类不应彼此孤立，换言之，即宣传社会团结。它找到了许多信徒，到旧世纪末，它自己的原则差不多传遍已知的世界。同时，它也在自然力之外，找到了社会制裁力量。但它没有认清自然的本质，它保存了神话，即对构成社会生活的一些明显的事变的发生原因保存了不可知的和毫无根据的解释法。可见，它不能深入现实，结果它只把这个原则大大地向前推进了一步。

基督教只是复兴学派中许多支派之一，但它更进一步采用了〔这个学派的观点〕，而且把神话具体化了。于是，从它出现的那个时候起，人类就被推到一条不断受骗的道路上，这条道路必然引导人类去信奉天主教。天主教否认人世间的平等，而胡说平等只有在既无现实意义又无可能意义的纯粹臆想的世界中才能获得完全的胜利。天主教就是亵渎地使人统治人的权力神圣化。

这样一来，科学曾经千辛万苦地论证过的一切主要论点，结果在天主教里就完全被曲解了。社会理论不外是没有理想、没有后果的无聊的文字的堆砌，而实践则只是一连串的骇人听闻的稀奇古怪的法律、惯例、风俗和习惯。看来，由于迁就现实，这些法律、风俗及习惯反而造成疯狂、残暴、狂妄、冒失等等行为。这真是对科学的挑衅，对人类侮辱性的嘲弄。它预兆人类永远受屈辱。最后还表明人类不论什么时候都无力达到真 、善 、美 和公道 的境界，——这四者是幸福生活的前提，而绝对平等则是幸福生活的唯一而正确的表现。古代世界一切努力和一切尝试所得到的结果就是如此，而这项用那么多娓娓动听的呼声加以许诺的伟大的复兴事业，就这样被扼死在自己的摇篮中！

对于天主教来说，这种叛逆事业在精神生活领域中是很容易实现的，因为在平等实现以前为平等事业而得出来的真理，如我们刚才所看到的，并不是以坚决否认确证真理的论证方法及其正确用途的准则为基础的。天主教认定人类是处在怀疑和探索的境界中，——特别在那个伟大时期，当人类一个发明接一个发明地在不断地〔前进〕，他们已认清了造成人类过去不幸的大部分原因，但还不曾识破人类应把自己对未来幸福的希望寄托在什么上面的时候，他们常常是这样的。这时感情支配理智——所以人们寻求感觉，而不寻求证据。天主教是被颠倒了的现实的产物，——实现上，如果不想办法使现实恢复常态或不再使现实颠倒过来，这个教就永远原封不动——它很快就知道：对于它来说，利用人类因为犹豫不决和考虑不周所造成的普遍紊乱现象，将很容易把人类重新拖入消极悲观的状况中。人类是经过了多少世纪的灾难和经过了多少世纪的努力才摆脱那种境地啊！所以，就他们的经验而论，那么多世纪的努力原来是一个败局。天主教把迷信征兆的传统教条化，把讽喻戏剧化，于是，为自己的如饥似渴的火热的激情所驱使的人类则投入幻想和欺骗的浊流中。他们在这一浊流中忘记了关于自己永恒贫困的原因，同时也丧失了对自己的实际需要的感觉——这就等于丧失寻求满足的意志。这样一来，既然心里已因为受了欺骗而充满厌倦情绪，既然头脑已丧失了活动的习惯（它在这桩捉摸不定的事业中觉得再没有什么可作的）——那么，思维就僵化起来了，而对于普遍福利 这个大问题就不动手去解决，而让它遥遥无期地拖延下去了！

但是，我们急于要说出下面这一点，尽管人类陷入精神昏睡的状态中，而天主教又狡猾地利用了这种昏睡状态；尽管控制着心灵一切感觉的迫切的无情需要获得了某种满足，可是，这种非真理事业的完成决不会不遇到抵抗的。从最初一些尝试起，连那些最不健康的思想家也感到有一种隔离势力力图防止他们不体面地接触新教义，并且内心的声音也在向他们叫喊：这里根本不存在合乎真理的目的。头脑清醒的人不能否认显而易见的事实，并且会对那些宣传欺骗制度的传教师的邪恶的信仰和邪恶的打算大声提出抗议。

在天主教最初几百年的盛行期间，无数的教派起来反对它。强大的思想界则凭借本身的论证来驳斥它并揭穿它的伪善的面貌。一切都向我们证明，无论是它的教义也好，或是它的机构也好，都永远不能满足人类理性的要求，也不能满足人类内心感觉的需要。但是，早已

不相信自己有前途的专制制度却马上发觉天主教这些颠倒是非的歪论能保证自己获得胜利，保证自己能通过改头换面的手法安然享受它的古老的特权。于是，它们缔结了卑鄙龌龊的契约，天主教取得了支配国家权力的一切手段，即取得了任意决定人民生死荣辱的权力。科学自然噤若寒蝉，而谬见邪说则弹冠相庆。

我们指出了人类在整个古代期间所表现的不断追求平等的不可抗拒的意志，我们说明了人类为了实现自古相传的理想所作的某些主要的尝试，我们也谈到了当天主教还丝毫不能使理性保持沉默时某些人士所发出的一些支持天主教、否认平等的荒谬言论。现在，从上面简略的叙述中我们彻底看得出，不可磨灭的平等思想是怎样在天主教万能的统治下，不顾它的根深蒂固的和不可抑制的仇恨心，始终不曾停止传播；我们注意到，当理性一夺回某些权利时，那些勇敢的和坚决的抗议声就重新发出来了。最后，我还注意到在最近几百年内恢复新的复兴时代学说的各个不同学派的一些著作。我们向全世界宣传各派的学说，并且确信这一次这种学说将不再因为众人无知，或因为某些人心怀恶意而遭到歪曲；因为我们有了过去几个世纪的经验为指南，又摆脱了可能使我们离开我们努力追求的光荣目标的偏见的束缚；同时，我们已发挥出了自己全部的智能来从事这种崇高的研究工作，并且我们比前人更为幸运，因为我们已发现了人类的法律和命令所依赖的永恒基础。

自从以刽子手的政权代替合乎逻辑学的政权以来，天主教就不再掩饰自己的目的和野心了。凡是它的神甫能够施展其以十字架为象征的残酷意志的地方，很快就笼罩着死一般的沉默。但是，它在敌方认为自己人多势众，不怕它寻仇报复的一切地方，则处处遭受咒骂和蔑视。诚然，有某些宗派和它同时并存，可是，这些宗派甚至总想把它从已知世界大部分地区完全驱逐出去才肯罢休。在它完全退出作为一切社会学说的摇篮和殿堂的东方之前，它在那里行使自己的权力一向就遇到抗拒。开始是希腊教，稍后是伊斯兰教迫使它完全退出亚洲、非洲以及欧洲部分地区。不错，所有这一切革命都是打着宗教的旗号进行的，而决不是为真正的社会科学而进行的。这些革命表面上是由于解释一些不可理解的经句（其不可理解的程度就像它们所代表的思想那样荒谬无稽）而引起的，但实际上，那样勇敢地反抗天主教压迫的人民却很少注意这些无稽之谈的性质。对于这些无稽之谈，后来只是偶然提到或者根本不提，而对于恢复他们认为受接近自然那一方面

的制度所贬低的人类的本来面目则比较重视得多。说人民在社会关系方面没有得到什么良好的成就，这也是对的，可是，他们找到了真理，因为他们已感觉到自己是陷在欺骗的王国中，——这就是我们认为必须认真弄清楚的一切。

由此可见，反抗传统一直保存下来了，并且采取不固定的形式长期扩大着，——反抗一词是多么迫切需要的用语啊！但是，后来，宗教改革派出现了，路德和他的一些竞赛者以天主教为立脚点，奠定了宗教改革的基础。这种学说起先除推翻天主教以外就没有其他公认的、明显的目标，后来则被一切民族采用作为完善的新发明——等待已久而是空等一场的新发明。为了有利于我们的研究课题，应当指出：一开始正是一些知识丰富、性格温良的卓越人物心甘情愿地接受这种学说，正是一些最明白道理和最宁静淡泊的国民义无反顾地赞同这种学说。

十五世纪的宗教改革，使科学摆脱天主教的无知的和令人怀疑的监护，在全世界范围内复活了各种社会主义意识的几乎枯萎了的幼芽，奠定了从那个时候起直到现在欧洲所完成的一切革命——科学革命、艺术革命、社会革命和政治革命——的前提。它诞生了十八世纪的哲学，这种哲学本身又大胆地继续履行其特定的任务，直到1793年。那时，由于经过四个世纪的研究和斗争，思想和经验都很丰富的新的一代出现了。这一代的事业震惊世界，因为甚至在这一代出现以前，人们就已经对它的存在深信不疑了。它在僻静的地方、在聚精会神的研究活动中，收集自己的科学的财富，它担负起为了人类所受的屈辱而向可憎的恶魔复仇的使命。世间从不曾有过更加惊人的创举，因为胜利显然是完全的，一切靠欺骗完成的事业都化为乌有，绝对平等 的必要性永远得到承认。

这种崇高的学说就是这样代代相传地传到了我们。它时而由崇高的明哲的理智表述出来，时而得到一些强大民族的努力宣传，时而〔成为〕人民对不平等的丑恶现象的良心上的严厉的抗议。当暴政强大得足以扼杀人们在公共集会场所发出的呼声时，人们就深入秘密社团集会的庙堂里来安慰和鼓舞信念纯洁的有心人。共济会就永远是这种秘密社团的榜样和最完善的典型。这是我们准备贡献给世人的、而某些无知或堕落的人还敢于把它们当作狂行和罪恶来加以摧残的一些令人欣慰的原则，它们的历史沿革就是如此。

第三章 现代复兴的起源。93年胜利的必然后果

还没有人理解，因而也没有人指出过93年伟大事业的真正意义。因为未来必然是这个伟大事业的直接后果，所以，这个疏忽无疑是我们从那个时候起就一直过着没有信心的生活的始因（没有信心产生一切错误和一切争端，而我们的不幸的社会就成了这些错误和争端的牺牲品），其所以这样说，一方面是因为这个疏忽使一些胆小的、懒惰的或堕落的思想家能够保留一些被公认为不聪明和不公道的主张；另一方面，是因为这个疏忽使那些诚实、热情、富有学识而又痛恨侮辱理性及正义的行为的思想家们不但得不到任何保障，反而被拒于真理之外（真理是完全可能得到的，但只是在现时才有可能）。我想，要使这个论断的真实性不致引起争论，我已不必再详举事实了。对，正是这种没有信心的状况使得我们今日陷入悲观绝望的境地！……谁能怀疑这一点呢？难道在现代社会中竟有哪一个阶级（哪怕仅有一个也好）它的成员们的地位或他们的原则能保证自己现在无忧无虑，对于将来能够心安理得吗？……难道在我们中间竟有哪一个能思维的生物，在他的一生的瞬息之间没有受过这种严重的脑病（人们称之为怀疑病）的毒害吗？

也许这个人就是教士吧？教士是一〔种〕奇怪的人，他为了给自己创造一种〔充满〕狂妄行为和邪恶的生活，竟敢于放弃一个伟男子的崇高使命。他以受到上帝的庇护为骄傲，傲慢和仇恨冲昏了他的头脑，他却妄想把凭他的头脑想象出来的法律和习惯强加给大地。……可是，他这种反常生活的伪善面貌是尽人皆知的，甚至连被人认为在这方面是愚昧无知的三岁孩子，也会替他感到害羞的。后代将怎么办呢？

也许这个人是一个幻想的生物吧？这个生物论地位既不是本国公民，又不是外国人，而是由立宪主义活动所臆造出来的一种活龙活现

的神话。立宪主义活动的目的在于恢复一切旧风俗和一切奢侈浪费的习惯，以便利某一帮背弃自己原有信念的平民，而这些风俗习惯则是古代王权的法衣曾经掩盖过的。……可是，93年的人民否认王权、进攻王权并战胜王权，而且把国王交付审判并处以极刑；因为他们说过，而且事实也证明过以后他们跟王权是势不两立的，即使以后他们同意再听到王权的名称，那也只是因为有人已郑重地向他们保证过：王权永远不会像以前那个样子了。

也许，这个人是古代贵族阶级的可疑的后裔吧？这个后裔除了钻研自己的封号上面和徽章上面的历史以外，对哪一国家的历史也不研究。他既不学习了解过去，也不学习了解现在，更不学习预见未来。……可是，谁不知道他的名字和他的特权已跟王权的尸体一道被埋葬了呢？谁没有看出他认为存在自己身上的东西是由希望产生的，其实是由苦闷产生的呢？谁又没有发觉他和他的思想及野心只能看做是已经永远消灭了的各代人的余孽呢？……

也许，这是一个资产者，剥削者吧？这个垄断组织的最高祭司，为了给自己的上帝——金钱——增光，他害死过多少人啊！……但他非常明白，除非使受害者不知道什么是自己的真正利益外，是没有任何其他力量能够使这些人屈服在他的屠刀之下的。他也非常明白，一旦这些像役畜一样的人明白他们不需要他的庇护也可以生活时，他原来的妄想就化为泡影了。那时，他的一切努力都变得徒劳无功，连他自己也变成孤家寡人了。

也许，这是一个勤劳俭朴的无产者、一个每天靠出卖十八小时的劳动才为自己的妻儿挣得几片面包和几件破烂衣服的无产者吧？……可是，谁像他这样严重感觉到工作朝不保夕的痛苦呢？难道他不是有千百种理由害怕过了今天就不知明天怎么样吗？他为了区区几分钱把自己的生命交给另一个人，那个人是不是愿意继续做这桩侮辱人格的罪恶买卖呢？——这桩买卖虽然是不体面的和罪恶的，但比饿死以前常常发生的耻辱的事情终归好一些，比伴随死亡而产生的可怕的痛苦终归好一些啊！那些雇用他的人会不会很快就向他说，新的政治局势使得有必要降低工资呢？或者说，使用新发明就可能撤销他的职位呢？或者说，他提的一些意见能够使这个机构陷入困境吗？或者说，他已年老力衰，虽然他还有孩子睡在摇篮里，却非叫他永远退职不可呢？何况还有多少其他诸如此类的借口呢？

难道这个社会就是一个由这样一些成员组成的吗？不，这只是经常互相猜疑并且以小小一点不满为借口经常准备拼个你死我活的一群乌合之众。难道这样的生活算得上是生活吗？不，这意味着这个人自己的生命每时每刻都在死亡之中。我们中间谁也不能自安自慰说是已经躲过了这种连绵不断的死亡的打击，因为，如我们刚才看到的，信仰、权力、爵位、财富、著作、罪恶或德行——这一切都是无望的，一切都遭到了否定，一切到明天都不可能为人所承认的！93年那一代人给我们准备好的命运就是如此！他们不能照另一种方式行事，因为他们的使命就是破坏，他们只懂得破坏。他们应当扫清构成旧社会结构的一切观念、制度、偏见和一切奇形怪状的东西。他们审判一切，推翻一切，他们没有什么是不敢做的！他们服从像两数相等其差为零这样明白无疑的论证，听从像遭到出其不意的袭击的旅客，当他看到威胁自己生命的杀人宝剑闪闪发光时，他一定会对着凶手的胸膛开枪这样肯定无疑的论证。

在促成这桩事业的人们中间，有一些人知道人类不能长期生活在废墟和坟墓中，于是为了防止人类在他们眼前陷入不可避免的绝境，阿贝尔派就起来试图创造一个新世界。但破坏工作还没有完成，当时他们的注意力都集中在自己身上，以致他们的建议以及他们的努力都被认为是不合时宜的。他们牺牲了生命，只换得一个永恒的光荣——〔成了〕首先确定下述论点的人，即为了赶快奠定未来的基础，必须想方设法防止过去的谬见死灰复燃。

他们不仅正确树立了关于直接改造的思想，而且充满决心来清除被脓疮所毒害了的世界的最后一丝痕迹，并且对世界作出了判决。就是在他们牺牲以后，社会虽然不再感觉得受着他们的强烈的感召力的影响，但是在自己活动的时候却绝未忘记忽然丧失了一种力量，并且在他们还在颤动着的尸体中间停滞不前。人们到了徘徊徬徨、无所适从的时候，终于承认了他们的建议和他们的尝试是明智的，可是已经太迟了。人们吃惊地发现自己创造的只是一个辽阔的旷野，而能够指引自己沿着这条道路前进的人已不复存在了！因此，他们急忙收集过去的一些残羹剩饭，以便迅速安排现在，并躲藏在能避免不明智〔后果〕的废墟下面。

巴贝夫和他那些道德高尚的同伴们立刻出来警告这些人，说这样的决定是很危险的。他们论证说，因为革命是为了保卫人的尊严和人

的永恒的权利的，而旧制度则经常罪恶地损害人的尊严、妨害人的权利，所以，革命决不能归结为单单地撤换几个人而已。要知道，特权在过去是一种罪恶，在将来也是一种罪恶；要知道，新的特权分子一定同旧的特权分子一样不公道，并且比他们更加无耻。但警告来得太迟了！由于许多人饮过特权的毒酒，所以，他们的呼声只引起这些〔人〕的憎恨而已！但是，勇敢的拥护平等的使徒们相信自己的自我牺牲，不论它现时的结果怎样，对人类决不会有所损害，他们坚决不怕那些荒淫无耻的人的威胁的咆哮，发表了平等派宣言 。

他们这个平等公式是最合理的，因而实际上也是最正确的，尽管在今天以前所创造的一切平等学说中它是传播得比较不广的一种学说，但它对世界还是产生了巨大的影响。共同劳动、共同享受，以竞赛代替竞争、以论证代替专横、以协商代替强迫命令，总而言之，即以人人的自重自尊和心满意足，来代替大多数人的经常贫困和少数不值一钱的人的骄傲自大与可耻的穷奢极欲。〔所有这一切〕当时就业已论证明白，它们不仅是93〔年〕的必然的后果，而且是组成适合人性的社会、即组成唯一能够充分满足人类的正当需要和防止人类倒退的社会（倒退是〔人〕类一切灾难的唯一根源）的唯一方案。

人民还是完全充满着对自己过去所受屈辱和所受痛苦的回忆，因而自然能够立刻认清这个学说的崇高的真理性；人民一旦认清了这个论证明确、使任何有识人士都能充分理解的学说，除非这些号召追求幸福生活的热情而有信心的强大的呼声立刻被压制下去，他们是决不会答应再服从那种不能根绝偏私的制度。

新的特权分子十分清楚地知道在这方面应该怎么办，由于他们差不多全都活跃地参加过革命事业，他们熟悉一些促进社会平等的原则是以怎样惊人的速度在群众中间传播的；因此，他们对付共产主义者，比对付那些利令智昏、甚至不惜以自己的鲜血（为外国人流血）和自己的荣誉（把荣誉出卖给杀人犯）为代价企图把祖国拉回到从前的屈辱地位的可怜虫，还要来得严酷一些。

这些堕落〔分子〕惯于说，甚至因为习惯而相信，闹革命只为惩罚旧的特权分子（因为他们有罪），并且让合乎自己要求的比较开明和比较公正的人物 来接替他们的位置。但是，另外有一些本有可能觊觎他们那样的官位、享受他们那样的特权的人，却坚决否认特权，并

且宣称特权是令人发指的和显然妨害人类最宝贵的权利的，只有假定服从特权的人愚昧无知，甚至假定利用特权的人也愚昧无知，它才可能被认为是正当的；他们还进一步说，既然特权的本质业已被人认清了，那就应当坚决用不断进行战争的威胁来根绝这些特权，尽管战争的毁灭性比十分野蛮残暴而损人尊严的禽兽行为大千百倍。可是，这些堕落分子怎能原谅说这些话的人呢？他们斫掉这些人的脑袋，而人民竟也允许他们这样做！……但难道杀死这些人就等于驳倒了他们和说服了他们吗？……

起来，心灵高尚、可是身受压迫的人们！你们在走向墓地的时候，听听对卑鄙龌龊行为的揭发吧！现在，当事实业已证明审判你们的人是无知和无耻，证明你们道德高尚的时候，你们就来洗雪诽谤所加给你们的耻辱，并且当着世人来清除这种诽谤吧！

请你们重新清算一下，可痛恨的特权〔分子〕为了逃脱你们凭才智和勇气判定他们必然遭到的灭亡命运，究竟用了多少灾祸来折磨人类，用了多少污点来玷辱人类！请你们认清他们在自己实力不足以直接压服受害者的时候，究竟用了多少毫无意义的理论、伪善的阿谀表情、欺人的诺言和阴险的行为来愚弄受害者！请你们看一看，每次当他们认为必然满足自己一些骇人听闻的骄奢淫逸的需要时，为了压服受害者采取了那一些无耻的压迫行为、残酷的剥削手段和蛮横无理的蔑视态度！啊！愿你们在诸如此类的祸害面前大胆无畏，你们将宁愿死亡也不肯屈辱地服从和为虎作伥！当你们对刽子手们说："怎么！你们因为我们希望把人类组织成一个兄弟般和朋友般的大团体（而你们也曾经试图这样做过的），竟像对待卑贱的凶手一样来对待我们吧！……"愿他们听了你们的话会感到伤心！

可是，我能讲些什么呢？难道你们需要报仇和安慰吗？……请原谅我削弱了含笑给你们打开死亡之门、并且给你们指示未来的那种坚强而镇定的信心！蒙难的人们，你们安睡吧！带着光荣的理想安睡吧！——你们的理想完全没有死去！忠实的邦纳罗蒂在刽子手拉你们上刑场去的那一刹那间，把你们的理想藏在自己的心坎里，经过四十年的监禁、审讯和迫害，他为我们保存了这样一个极其纯洁和美好的理想，如同当年他和你们一同劳动、一同想望、一同坐牢的时候所热爱的那个理想一样。

如果说他为什么没有同你们一道牺牲，那是由于审问你们的法官要侮辱他。其实，他的一生中的每一瞬间都表现出他无愧于这个理想，已显示出他保持了对你们友情的亲切的回忆。他显示出了他在提到你们的名字和你们的德行时所怀着的令人激动的热情，也表达了对于实现你们的高尚意图的坚强愿望。多亏有了他，这些高尚的意图才变成了我们的意图。可见，你们之中谁也没有违背自己的天职！在我们的记忆中，你们这些人类的不朽恩人，将千古流芳！

〔现在〕，我们像你们过去那样陷在缧绁之中。我们同你们一样正在为承认永恒的真理而受苦——但真理的曙光一定能涤荡人类的污秽，使人破涕为笑。也许我们会像你们一样，由于向世人证明我们的信念是纯洁的和坚定不移的而死于非命，因为世人有时候确是需要诸如此类的证明的。到那时候，别人会继承我们从你们那儿接受过来的任务，由于我们的教导，他们会在心坎里牢牢记住你们。但是，如果有那么一天——千倍万倍幸福的日子啊！——大地拿爱、忘却以及和睦的经久不息的呼声来回答我们的号召，如果有一天骗子手和受骗的人、国王和臣民、贵族和平民、资本家和无产者、骄横的富人和卑贱的乞丐、法官和罪犯都抛弃过去一切不明智的行为，并保证以后只听从以神圣平等原则为依据并受科学主宰的命令；到了那么一天，我们就一定有机会充分欣赏语言所无法形容的儿童的天真（这是社会最关怀和最珍重的东西）；就有机会充分欣赏像纯洁美丽的鲜花那样漂亮的妙龄少女的姿态；而她们也就必然会以其醉人的芳香使为她们服务的，并且受过她们爱抚的幸运的凡人的生活充满欢乐，使那些把自己真正爱情的结晶搂在充满喜悦和自豪感的怀中的幸福的母亲生活中充满快乐；使满怀善良和以其幸福而感到骄傲的感情的相依相靠的情人们生活中充满快乐；使同众人平等的、作众人之友，庄严地带着自尊心和自由感的有公民资格的成年人的生活充满快乐；使受到某些人关心、尊敬和赞美，并且见过这些人出生、又曾经在生活道路上指引过这些人，而现在只等含笑向他们永别的心情宁静而幸福的老人生活中充满快乐；总而言之，是使全体人类生活充满快乐。那时候，人类将开始过快乐而友爱的生活，在那种生活里，快乐将永远消除恐惧，排除良心的谴责，而与我们天性分不开的痛苦则会〔变成〕美好的兄弟情谊——无论是他对待别人也好，抑或是别人对待他也好，这种享受兄弟情谊的机会肯定是人人都会有的。如果我们的眼睛不是闭着不看这个美好日子的曙光已经来临的话，那就请考虑考虑我们的话吧！你们这些为了使我们信服而死难的人啊！我们将告诉大家，说你们为了

给人类创造这种幸福生活曾经怎样热情地奋斗过。只要是天上永恒的星球还照耀着地上幸福的人们的时候，人们将会怀着敬爱的心情反复提起你们光荣的名字。

第四章 从1830年革命时期到1841年审讯开始时公有制原则一贯发展的表现

从国民公会倒台的时候起，到1830年止，接二连三地更换了好几个政府。老实说，成立这些政府只算作是一系列的试验。所有的统治者都利用这些试验，越来越肆无忌惮地力图消灭93年的深刻痕迹，并阻止这个伟大时代以后不断出现的一些复兴原则的继续发展。这些统治者被评为通情达理的唯一原因是由于他们使用了多少有些狡猾的权术，并善于饶恕一个民族的敏感性，但人民无论一时怎样惊惧不安，他们对整个旧制度却始终是蔑视和仇恨的，同样，对一切可能使自己接近旧制度的措施都是惊讶而愤慨的。这儿正是一块搬不动的礁石，统治者一个又一个地在它上面碰得头破血流。如果说人民只带着真正深沉的愤慨情绪来回忆这些政府中的最后一届政府，而对其他各届政府则表示无动于衷，那么，产生这个区别的原因只在于最后这届政府和那个上断头台的王权有直接的血统关系，并且大家认为它有野心让那个王权在后代环境中死灰复燃。

既然我们把资产阶级看做一个政治帮派，那么，先后消灭山岳党、阿贝尔派及共产主义者的那些卖身投靠的政客官僚就是这个政派的主要向导及开山祖师。资产阶级通过这三次战胜平等原则代言人的胜利，完全取代了贵族的地位。从那时起，这个阶级就单独地统治了法兰西直至于今。执政内阁、临时执政内阁、终身执政内阁、帝制和复辟——这就是这个阶级在三十多年中间所玩过的五种形式大不相同的政体。它在1830年采用立宪政体或议会政体作为政治科学和社会科学中一个最新的成就，作为它的最后一个杰作。自此以后，它必定又要打破凭其特有的创造才能所制造出来的铸造立宪政体的模型，果然在它亲自给予加倍打击之下，立宪政体各方面都土崩瓦解了。四十五年之中换了六种统治形式！而统治同一个民族的旧君主政体则延续了一千四百年之久！

造成这个巨大差别的真正原因和基本原因是什么呢？这是一个问题，正确地解决这个问题可以消灭相当多的大惑不解的现象，还肯定可以使我们避免许多灾祸。本书篇幅有限，待在监牢中又不可能搜集到研究这个题目所需要的各种资料，再加上知识贫乏信心不足——使我现在不能对这个问题进行研究。因此，对于我所要研究的题目倘若能查明若干真情实况，就觉得心满意足了。我迫切地希望看到一个有才能、有信心的人掌握这方面的一些材料，以便以全部科学为基础，并在材料许可的范围内运用自己全部学识的修养，深入研究这些材料。如果我没有看到别人马上解决了这个问题，如果命运不叫我在城堡中度过余生，最后，如果我对自己的力量还有信心的话，我希望稍后还有〔机会〕试图研究这个问题。

为什么旧的君主制度维持了一千四百年之久，而且在这么长的一段时间内没有遇到一次危及它的生存的变革呢？为什么资产阶级认为光是它这个阶级能代替君主制度统治世界，却不能找到一种能保证它享受明日的政体呢？这种社会现象决不会不引起我们政论家的注意。可是，他们仿佛争先恐后地在逃避研究最重要的真理，其实只有关于最重要的真理的理论才能够使这种现象得到满意的解释。

一些人把事实当成权力，断定神权 是任何社会宪章的根本真理，因此，除了神权之外就没有任何可能来维持人统治人的权力。谈到这个论断的后一部分，我倒是完全赞同他们的见解的。

其他一些像上述这些人一样蹩脚的逻辑学家，一方面武断说神权是一种幻想，或者更正确地说，是无稽之谈。另一方面又断言，政治事实本身形成了有利于特权者的权利能力。这些人为了过另一种样子的生活，即过着比群众富裕得多的生活，正在你们对此还相当怀疑的时候，他们却广泛地在使用这种权利能力。他们也希望单是根据群众的同意来取得自己的权力。

您的力气比我大得多，可是，我突然兴起要打倒您的念头。如果我们彼此同意：我是得到自然所赋予的特权的一个人，大家都应当 a priori（拉丁语——不加论断地）听从我的任性的要求，哪怕是最离奇古怪的要求。那么，这儿就不会产生任何的困难了，我愿意怎么样就怎么样行使自己的特权，而我们在分手的时候还像从前一样仍然是好朋友。可是，实际情况完全相反，您和我都坚定不移地承认，我们是

两个完全相同的人，我不能公然要求得到可以随心所欲地来对付您的权力。只要您觉得这种要求对您不方便的话，您就可以拿同样显然荒谬的要求来惩罚我。请您把树条给我，并且把背朝着我，因为你已没有理由可以抱怨了。这是非常科学的做法啊！

我以为，为了依照某种方式采取行动来探求解决这个问题的途径，首先应解决下面几个问题，因为这并非是无关紧要的：

说实在的，行政管理是怎么一回事呢？

社会能否达到这样高度的文明水平，以致使得不论是哪样的政府，都不能找到可以讲得通的理由来说服它服从自己的权力呢？

这样的无政府状态是怎么一回事呢？

无政府状态和混乱状态有什么区别呢？

有组织的无政府状态，即以科学和理智为根据的和谐状态，是不是人类应当赖以存在的那种本质上很正常的状态呢？

附录

1840年7月1日

皮佑在第一次共产主义者聚餐会上的演说

开会词

公民们：

我们到这儿来是想高高举起一面必然很快地受到全世界人士注意的旗帜。我们现在聚会在一起打算认真研究一些大有前途的思想，并且向世人郑重地加以宣布。因为这些思想在我们幽居的生活中已排除了其他的一切杂念，而深入我们的脑子中来。我们这儿要宣扬的一些原则将使人类相信幸福生活就在眼前。人类由于早已看惯了那么多卑鄙龌龊的行为，由于这么多世纪以来只知道自己身受的种种的苦难，只知道身陷绝境的苦闷，无疑对这种幸福生活再也不敢抱有什么奢望了。

公民们：

我们的事业的伟大、它应当给我们留下的巨大后果，以及它必然给世界提供的大有教益的知识——这一切要求我们保持一种在这些重要情况下所应该保持的行为。作为对一个配得上享受自己权利的人的奖赏的尊严，真诚的兄弟情谊所培养出来的坦率——这两种东西都是我们须臾不应抛弃的头等重要的品德。

这次友好聚餐会的筹备委员会，在会上只想宣布和传播我们的崇高原则。从我们一开始工作起，我就觉得你们的高尚的沉着的态度已

使我们确有把握地认为你们已懂得了委员会的意图，并且正在用无愧于它和无愧于自己的方式来响应它的号召。〔委员会〕所期待的唯一的报酬就正是这样。

闭会词

公民们：

尽管心怀恶意的人处心积虑想在我们中间散播怀疑、恐惧、不和，以及作为这些东西的恶果——纷争。尽管如此，我们的队伍中间却无时无刻不呈现出令人惊叹的秩序、卓越的正派的行为和至善至美的兄弟情谊。

你们的委员会所期待于你们的正是如此。我代表委员会谢谢你们！对，首先是为了我们的原则谢谢你们，千声万声地谢谢你们！

在我们刚刚一起度过的这几个小时中，我们完成了一桩巨大的事业——它的后果是无法估量的。还在昨天，当我们每个人谈起公有制，谈起实行公有制的方法和结果时，任何一个听众都可能对讲这种话的人说：这只是您个人的意见，我可以怀疑它，可以把它当作是精神病患者的胡说。现在，当我同你们谈话时，再也不会有一个人说这样的话了。

不久，全法国都会知道，某一天有一千二百位公民被邀请到一处聚会，也可以说他们是偶然聚首的，因为他们虽然准时到会，可是并不确切知道那里有什么事在等待他们。全法国还会知道：在这次大会上事前没有准备地、丝毫没有使用巧计地大声宣布了公有制原则，与会者立刻就理解这一制度，并以热烈的掌声和出自内心的语言一致接受了这个制度。我们在这里得到了一个将来同我们的敌人斗争的多么有力的武器啊！

公民们：

如果时间允许的话，我们本来可以把某些论点作一些必要的发挥。然后向你们论证：公有制作为医治人类所受的折磨他们和危害他们的一切病症的唯一良方。这种制度不仅是容易了解的和合乎理想的，而且毋庸怀疑的，不需要经过千百年之后才能实现，而是在现在，甚至是在此刻就能实现的。如果我们向你们证明了这个无可争辩的真理，那么我们聚会的成绩一定还要大得多；但是，我们用自己热烈的希望把我们自己所做的一切变为有益的东西，以代替我们所不能做到的事情。希望我们中间每一个人都把刚才在这儿所得到的一切印象传达给未到会的人，这样我们的队伍很快就会壮大起来，并且不需要经过很长时间，昨天美好的空想就会变成明天的鼓舞人心的现实。请你们对于这一点不要存有任何的怀疑！

公民们：

我们的节目完了，我们的事业实现了，我们的前途有了保障了！……现在会议宣告闭幕！

汉译世界学术名著丛书

分科本◎历史

莱茵河

〔法〕吕西安·费弗尔 著

商務印書館
SINCE 1897 The Commercial Press

目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
超时代的真知灼见
告读者
介绍
一部应邀撰写之作的故事
《为莱茵河而战》
批判莱茵河神话
一部包含两个维度的著作
《莱茵河》以及法国和外国对此书的态度
1953年后记
莱茵河，欧洲的河流
1935年版序言
第一章 莱茵河的三个题目
I.通道：一条大河的形成
II.天然边界
III.两个种族之间的莱茵河
第二章 三个形象，三种酵母
I.罗马化地区
II.蛮族
III.教会
第三章 从城邦到国家
I.莱茵河城市
II.从城市到君主
III.走向两个民族间的莱茵河
第四章 一条边界是如何形成和消失的
I.莱茵河：从法国的界河到法兰西帝国的河流
II.莱茵河：从德意志的界河到德国的河流
结束语：回眸往昔
附录

I.第一版（1931年）结束语
II.关于莱茵河经济史的若干思考（1953年）
III.皮特·舍特勒拟定的补充书目
参考书目
1.通史
2.历史地理和地理环境
3.莱茵河的三个题目
4.凯尔特人和日耳曼人
5.罗马化地区
6.蛮族
7.教会
8.城市
9.诸侯
10.法国大革命和法兰西帝国
11.1814-1914
返回总目录

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

超时代的真知灼见

——吕西安·费弗尔的《莱茵河》一书的价值（中译本序）

许多年前，在法兰西甚至国际史学界，若干史学流派曾经进行活跃的学术活动。他们各持其理、各抒己见，分别注重某些史学研究的领域，陆续出版了不少佳作。后来的研究者们显然无法忽视有关史学成就，不能漠然地绕过这些历史科学发展途程中的界碑。

但是，历史冷酷无情，对于钟爱它的历史学家们也是如此。这些学派曾经各领风骚若干时年，而后偃旗息鼓、销声匿迹，只留下宏篇巨著与学者们的些许平生逸事，以及追随者们偶然发表的动人回忆和赞誉之词。

如今法国史坛状况如何？当本文作者多次提出此问题时，十数位法国学者异口同声地回答："目前到处平淡无奇。"情况的确如此。马斯佩罗、科尚、奥拉尔、马迪厄、班维尔与塞纽博斯等史学大家，早在1944年之前进入了史学先贤祠。1944年，布洛克因参加抵抗运动而被盖世太保枪杀。此后，自然死亡陆续夺走了费弗尔与马德兰（皆1956）、勒费弗尔（1959）、勒努万（1974）、索布尔（1982）、阿里埃斯（1984）、布罗代尔（1985）、拉布鲁斯（1988）、迪比（1996）、菲雷（1997）等史学界代表人物。尚健在者多已进入垂暮之年，如勒华拉杜里、日拉尔、吉拉尔、勒戈夫、硕尼、阿居龙、雷蒙、沃维尔与奥祖夫等。这些人多数难如往昔那般全力从事研究，他们或已退休，或仅限于为后起学者的著作撰写序言，或在某个历史人物纪念碑像落成典礼上致词祝贺，或十余年不曾步入档案馆……虽然他们早已写成的传世佳作还在再版、重印。法国史学界经历了数十年的高潮发展之后，目前正处于积蓄力量、逐渐探索新方向和新领域的广泛酝酿之中，人们在准备着新高潮的到来。吕西安·费弗尔去世已经

50余年，年鉴派也大势已去，我们为何需要翻译出版《莱茵河》一书？仔细思量便能看到需要的迫切性。

近30年来，中国学术界对于上述种种学派已有不少介绍，但是这些多属信息性质的交流，而上述学派的代表作译成中文出版者为数不多，更少有人去阅读法文原著。人们知道费弗尔，但是往往缺少深入了解。[1] 实事求是地讲，《莱茵河》一书过去影响有限，但这正是缺乏全面研究的缘故。人们侧重关注费弗尔对于创立年鉴派的重大贡献，而忽略了他与当年时代大潮、两次世界战争之间欧洲政局的密切关系，正是作者这种与时代局势息息相关的状态导致《莱茵河》一书的产生。此书曾经受到忽视，但是数十年的岁月不曾使它泯灭，今天人们从崭新的角度发现了它的光辉。如同真实的莱茵河对于西部欧洲那样意义重大，《莱茵河》对于费弗尔和欧洲史学也是一部珍贵的著述。

费弗尔在《莱茵河》一书中表述了一种超越时代的真知灼见。第一次世界大战之后，关注莱茵河者大有人在，法国、德国以及其他欧洲国家的政治家与军事家们，时刻注意这条著名的河流，他们的出发点是各不相同的国家利益和民族利益，但是他们都将莱茵河视同一条明确的边界、民族与国家之间不可逾越的鸿沟，一旦跨越即可引发战争的危险万分的河流。对于莱茵河的如此认识以及按此认识而制定的政策，反映了当时欧洲政见的主流，也代表了当时众多的历史学家的看法。

法兰西的政治家与文人们历来在莱茵河上倾注了对于德国的深仇大恨。戴鲁莱德、巴雷斯、普安卡雷、米勒兰、杜美格以及德古特将军等人都是这种心态的代表。戴鲁莱德曾用诗句如此发泄自己的感情："我仇恨他们，我诅咒他们，我诅咒这个必将带来不幸的种族。这就是普鲁士和普鲁士人！""啊！阿尔萨斯和洛林的狗，你们也在拒绝德国国籍！"[2] 巴雷斯一向关注着"蓝色的孚日山脉"，指出莱茵河为"区分高卢与日耳曼的河流……"、"莱茵河是拉丁各国的最远点"、"我们只有以莱茵河作为屏障"。[3] 杜美格总理就职时公然宣布："任何时候，我皆对德国实行强硬政策，我将对它寸步不让！"[4] 法兰西不仅深怀复仇情绪，而且找到了恰当的机会——德国拖延支付第一次世界大战的赔款。普安卡雷总理与米勒兰总统以及众议院采取强硬的对德

政策，1923年1月11日德古特将军率领法国与比利时军队跨过莱茵河、占领鲁尔地区。1929年德国政府接受“杨格计划”，1930年6月法比占领军才全部撤出。

那时，德国人的群体心态基本相同。第一次大战中失败之后，他们忍气吞声，接受了凡尔赛和约关于莱茵河左岸与右岸的条文。当鲁尔区遭到侵占时，他们被迫进行若干抵抗。1923年，施特雷泽曼总理发出号召：“为了德国的未来，为了莱茵河和鲁尔区的利益，必须消除（殃及德国人生存的）这一危险。”1933年1月，兴登堡任命希特勒为总理，从此大力加强对于莱茵兰的攻势。1935年3月16日，德国正式废除凡尔赛和约关于限制其军事实力的条款。1936年3月7日，德军进驻莱茵兰这一非军事区，由于莱茵兰而引起的欧洲冲突达到了新的高潮。20世纪20—30年代，德法关系逐渐恶化。莱茵河两岸德意志和法兰西走向战争的格局基本上形成。

两次世界大战之间，在欧洲问题或莱茵河问题的研究中，民族主义是主要的倾向，与此相异者实属学术“异端”。虽然路人皆知真理往往掌握在少数人的手里，但是在多数人认识真理的过程中，这些少数人有时必须经受血与火的磨炼。此时，欧洲社会的多样性发挥出应有的威力。出现了争夺莱茵河与法德仇恨的铺天盖地的宣传战和群体心态的狂热浪潮，同时存在着一种虽然微弱但却别具一格的力量，它尝试另辟蹊径，追寻法德的非战争状态与欧洲的合作。

阿尔萨斯兴业银行与费弗尔等人就是此种“标新立异”者。阿尔萨斯兴业银行创办于1881年，总部设在斯特拉斯堡，后来日益获得发展。20世纪20年代，该银行已在科隆、美因茨、伊达尔—奥斯贝尔斯泰因、杜塞尔多夫、法兰克福、路德维格沙芬、萨尔布鲁克与威斯巴登等城市设立了分号，银行业务不断开展。人们看到，该银行成立之时，斯特拉斯堡还处在德国的统治之下，法国迟至第一次世界大战获胜后才收复此块失地。同时，该银行开设分号的城市多在德意志地域之内，可见这个银行与德意志的客户、地区、文化具有千丝万缕的联系。莱茵河两岸的和平、合作与繁荣是这个银行经济利益的基本保证。正是由于如此原因，阿尔萨斯兴业银行需要区别于当时民族主义喧嚣的、反对潮流的著述，以便申诉自身的主张。

这个银行的总经理勒内·德布里思想比较开放，曾加入卢森堡工业家创办的法德研究会，他一向努力倡导法德缓和。那时，为了庆祝该银行创建50周年，他请好友夏尔·施密特和一位地理学家德芒戎执笔撰写一部有关莱茵河的著作。施密特教授多年潜心研究莱茵河的历史，他先允诺而后婉拒了德布里的建议，因为此时他已晋升为档案和图书馆总监，无暇顾及著书立说了。施密特当即提出由费弗尔来完成德布里所委托的重任。

1928年，费弗尔欣然接受上述任务，他的个人经历实际上早已为此准备了条件。费弗尔的故乡是弗朗什—孔泰，他于1878年出生于南锡，1902年在巴黎高等师范学院获得文学与史学的学士学位，1911年通过国家博士论文《菲力普二世与弗朗什—孔泰：政治、宗教与社会史研究》，1912年任第戎大学历史系教授，1914年入伍参战，1919年开始在斯特拉斯堡大学执教。1921年，他在美因茨的日耳曼研究中心执教。同年，他与一位历史教师苏珊娜—艾丽丝·多尼翁结婚，他们生育了3个孩子。1929年，费弗尔与布洛克共同创办《经济与社会史年鉴》。1933年，他出任法兰西学院的近代文明史教授。他将历史与地理等领域结合起来研究，视历史为一系列要素的综合。早在20世纪20年代，费弗尔已出版若干著作，如《土地与人类演变·地理历史学引论》（1922年、1970年，与巴塔约合著）、《马丁·路德，一个命运》（1928年、1988年）。

费弗尔知晓德语，一向对于莱茵河与德意志怀着巨大的兴趣，曾关注莱茵河对于法德两国、对于欧洲的地理历史和政治方面的作用，着重研究15世纪的勃艮第与16世纪的哈布斯堡王朝。这一位具有如此专长的斯特拉斯堡大学教授无疑是最合适的人选。费弗尔本人乐于接受上述委托，此项著书任务既符合他的专长，也能为家庭增加收入。1924—1929年，法国工业平均增长5%，但是1926年出现战后最厉害的通货膨胀，同年国家预算出现了赤字。在如此情况下，撰写《莱茵河》一书将获得25000法郎的稿酬无疑具有明显的吸引力。约稿者的利益与撰稿者的利益因而互相结合，这就是《莱茵河》一书产生的物质基础。费弗尔学术上的长年积累，他对于莱茵河的实地考察皆有助于《莱茵河》一书的撰写。1930年5月，费弗尔等数人应邀去莱茵河旅行，乘船从美因茨直至鹿特丹。此行给费弗尔留下了“十分强烈的印象”。旅行结束后，他开始撰写此书。1931年该书以非卖品方式出版，1935年才公开出版。布洛克对于此书的写作，曾给予大力支持。

费弗尔的《莱茵河》一书特点突出，这是那个时代欧洲的逆向思维的一个学术成果，全书充满着独立思考的精神。它超越了民族感情与国界限制，不仅看到了莱茵河的严酷性，而且展示了她的亲和性，她维系两岸、沟通法兰西与德意志、连接西欧的南北两端……如果考虑到西部欧洲多年来从“欧洲共同市场”至“欧洲联盟”的发展，考虑到近年东欧与西欧的非战状态，那么必须坦然承认，过去人们代代相传与不厌其烦地重复法德世仇、英德冲突、世界大战以及雷马根大桥生死争夺等等的时候，是否仅仅见到了历史的一面（哪怕在一定时段内是主要的一面）？必须坦然承认，历史还有其他内容、其他方面、其他层次，历史的大河中无疑存在支流、潜流，甚至倒流，有时支流在其他时段将变成为主流……《莱茵河》一书给予后人的启示在于：国无常仇，分久必合，合久必分，共处交流也是历史进步的一种方法。

笔者曾在法国和德国的境内访问莱茵河，见过它的宽阔雄壮的浪涛，也嗅到了它并非清新的工业气息。还曾访问莱茵河两岸法德两国的城市与乡村，触摸过教堂墙上第二次世界大战留下的弹痕。几乎在每一个法兰西乡村的小广场边，都能找到“死难者纪念碑”，上面主要镌刻着该村在第一次世界大战中牺牲战士的名字，人数较少的1870—1871年法德战争和第二次世界大战的死难战士的名字，往往添加在末尾或旁侧。这是一条传统史学的莱茵河，兵戎相见、血肉横飞与结下世代国仇家恨的莱茵河。带着如此深刻的记忆来阅读费弗尔的《莱茵河》，我们便发现另一条莱茵河，它既不是“德意志的莱茵河”，也不是法兰西的“自然边界”，它是一条“欧洲的河流”。布洛克深知问题的严重性，曾经一针见血地指出：“谁希望撰写莱茵河的历史，他首先应该驱除头脑中的幽灵。”让我们依照费弗尔的笔迹，来探索一条没有战火硝烟的、两岸交流的、上下游贯通的与勃勃生机的莱茵河。

费弗尔不是一个思想过激和头脑僵化的浅薄者，而是一位认真严肃与宽容大度的历史学家，至少《莱茵河》一书无可辩驳地展示了他的这个长处。他不曾回避莱茵河两岸的仇恨、法德两国的冲突与欧洲的争夺这些永久的伤痕，指出莱茵河有它一部“屠杀和战争的历史”，“出现了悲剧，令人心碎的莱茵河近代的悲剧”，“……边界有了。换句话说，将边界深深地刻在土地上的，既不是宪兵、海关，也不是堡垒后面的大炮，而是感情，是的，是被煽动的激情和仇恨”。“总之，遗留在历史性大河上的所有战争残迹，都是‘莱茵河边界’这两个法语词汇

造成的结果。”费弗尔将莱茵河的血与泪深藏在心底，而以更为宽阔、更加远眺的目光来看待这条河流。

关注客观存在的又是社会生活中基本的与本质的要素，这是费弗尔的出发点。他细心考察莱茵河地区的地理环境、经济活动、族群特征、语言变化、人际交流、宗教信仰、日常生活与思想感情，还有这个地区的绘画、河谷的飓风乃至灌木丛中的蚊子等等。这是一条实实在在的莱茵河，看得见摸得到感觉得出来的真正的莱茵河，不是哪个王朝、哪个国家的莱茵河。“莱茵河老爹”作为一条地理的河流，其上游形成于远古，它往北流至杜伊斯堡一带便扭头西去，如此状态是于距今300万至1万年前逐渐形成的。它长达1000多公里，由南往北浩荡奔流，目空一切，养育着一批又一批的人类群体。欧洲的王朝、国家、边界与战争，在它的面前完全是一些晚辈后生。作者高瞻远瞩地紧紧抓住了永久的莱茵河，而不过多关注作为历史现象的王朝、国家、战争和仇恨，他也不顾那芸芸众生无意识的如同过眼烟云的冷热情怀与群体心态。如果说在艺术中人们要善于发现美，那么是否可以说在历史中人们要善于发现自然与永恒，哪怕是相对的自然与永恒！

对于费弗尔而言，莱茵河不是“一条界河”、“用长矛和大炮建立起来的边界”，不是德法两国之间的“围墙与壕沟”，相反，“莱茵河犹如一个人”，“站在眼前的一位交往已久的老友”。它给人以一种“生动而强烈的莱茵河观念”，人们应该将莱茵河看做“一个巨大的历史常数”。

“老友”与“历史常数”的具体内容是什么？是一条“长长的莱茵河走廊，风平浪静的水道”，穿梭如织的船只上飘扬着数十个国家的旗帜，这是“欧洲最活跃的自然通道”。“过于详尽的细节并不十分重要。我们应该牢记的，或者说自古以来照亮莱茵河之命运的是这样一个事实：是人……将山谷与急流锻造成为一条通道，而不是一堵屏障。这是一条纽带，而不是一道鸿沟”，“是一条交流的通道”。莱茵河自然而大方地、烟波浩渺地流过西欧大地，如果企图画地为牢进行争夺与扩张，河的两岸便将分裂为二，彼此对立与互相残杀，但是“总共只有一条莱茵河”，两岸民族与国家完全可以广泛结交，变分力为合力，缔造普遍的联盟……莱茵河也可以成为南北欧洲的“一个中介”、“一种纽带”，“莱茵河地区诸国便是桥梁”。莱茵河沟通东西与连接南北的巨大作用，如何充分估计恐怕也不会过头。

莱茵河不是一条笔直北流的长度较短的河流，它有若干大小弯道。在费弗尔的眼光里，“莱茵河好像一条长长的街道，时而穿行在山间，时而流经平原的心脏地带，商人和军人，旅行家和学生，总之形形色色的莱茵河的使用者们，摩肩接踵地走在莱茵河两岸，有人慢条斯理地闲逛，有人匆匆忙忙地赶路，有人忧心忡忡，有人则无所顾忌”。这是一条正常的、在日常生活中消磨时光的莱茵河。

费弗尔不仅对莱茵河进行了综合的思考，而且深入到西欧的具体历史事实之中。他明确指出：“数千法兰克人征服了罗马人的高卢，当他们胜利地进入这片广阔的土地时，除了他们就没有别的居民吗？在他们之前的数千罗马人呢？这些人征服了高卢的凯尔特人之后，没有在这块处女地上扎根定居吗？凯尔特人呢？数千凯尔特人到哪里去了？人群逐渐屈服、归附，最终融为一体。”凯尔特人、罗马人与法兰克人（日耳曼人的一支）在莱茵河的乳汁哺育之后终于彼此影响与同化，人类群体的混血过程导致新的“混合体”的出现。“莱茵河老爹对于我们来说，如同传说中的查理曼。”查理大帝定都于亚琛，公元843年他的后代们缔结凡尔登条约决定三分天下，后来才有法兰西与德意志诸国。回溯到查理曼，其寓意在于强调莱茵河两岸共有的历史遗产和久远传统。

莱茵河究竟是什么？是奈梅根的小巧玲珑的房舍、科隆的映照水面的钟楼尖顶、阿尔萨斯的富饶美丽的田野及其竞相繁荣的文化、工业和贸易……“在我们的眼里，所有这一切都是宝中之宝，都是古老西欧的基石，这块基石虽然曾被砸碎，然而无论在经历困苦还是在享受繁荣的时候，它总是将整个西欧连成一片。”如同上游流向下游、众多的支流先后注入这一条大河那样，莱茵河是一条体现了向心力、聚合力的西欧大动脉。“共同的莱茵河文明的各种成分沿着这条长线流动，这种文明也许完全不具备土生土长的特点，而是包含着许多借鉴与模仿的成分，但是它的组合却独具特色，它的魅力也与众不同。”莱茵河地区的习俗传统以及待人接物的态度等等“构成了共同的宝库”，人们的思想感情和欲望，有时“如同河谷中的飓风那样，飞快地从康斯坦茨吹到莱顿”。莱茵河之风吹拂着瑞士人、奥地利人、德国人、法国人与荷兰人，涤荡着他们的心灵。

莱茵河的魅力早已明确显示出来，这就是它所孕育的创造力、它所造成的勃勃生机。人们很难设想如果缺少莱茵河的辛勤劳作以及它

所带来的恩泽，西欧可能是一个发达的整体吗？请看费弗尔娓娓动听的叙述："这些莱茵河城市在近两千年的历史上，犹如始终发挥着积极作用的酵母，它们是一些地区的实力所在，这些地区在数百年中借助强大的城市组织促进了文明的发展，而这些城市组织则以其光彩、富有和生气令外来者赞叹不已。"的确如此，莱茵河是一条"维系各族人民的纽带"、一个繁荣兴旺的"大熔炉"，它具有"永远旺盛的创造力"。"莱茵河是财富、生活与自由行动的源泉"。"这条大河拥有巨大的能力，可以创造智力，并对之进行集中和再分配。"

费弗尔在"结束语"中作了一个概括："从人类历史初期直至现代文明的繁荣时期，莱茵河的巨大特征就这样展现在我们面前，民族的激情无法摧毁这一特征，因为它不顾各个民族的意愿，把自己镌刻在每一个世纪中，镌刻在人类社会的生活与事业中，这个特征就在于：莱茵河是一条密切联系和促进相互接近的河流。""历史就这样继续着，尽管存在着政治仇恨与冲突，莱茵河依然是一条联合各个民族的河流。"

当时，作为一个新史学派的领头人，费弗尔还向我们提出了若干值得重视的见解。他十分强调莱茵河的复杂性与多样性，认为"与其说莱茵河所呈现的是统一，毋宁说是多样性。""说实话，无须过于认真……无论是短暂的墨洛温王朝或加洛林王朝的那些条约，都不值得历史为之着迷。支配历史的绝不是一些空洞无物的形式，而是有血有肉有生命的人群。""过于杂乱也许反而有利于统一。我们可以从高处和远处勾勒一幅图景，将莱茵河的历史简化……""与其争论不休，不如理解为佳。"费弗尔对于莱茵河上的防洪工程也持独特而辩证的见解，他将筑堤控水视同"文明的紧身衣"。

《莱茵河》一书是费弗尔个人的情感与文采交融的产品，该书自始至终流露出作者的喜怒哀乐、厌恶与追求。让我们随着他的生花妙笔，来到孚日山脉与黑森之间的平原上，穿过树丛和芦苇荡，在河狸与候鸟经常驻足的沼泽地后面，发现神往已久的莱茵河。这里灌木稠密，蚊虫成群……费弗尔对于莱茵河水的记述又是一个例证。"荒凉的莱茵河波涛滚滚，夹带着来自比瑟河的松枝，箭一般地穿过巴塞尔市内的桥梁奔腾而下……"

费弗尔热爱莱茵河、讴歌莱茵河，但是他指出："莱茵河集中了许多神话……莱茵河的景色美丽吗？当然，不过并不特别美，而且并非全程皆美，它如同许多其他河流一样。"他拒不接受法德世仇的绝对化与"神化"，也反对莱茵河的"神化"，即将它奉若神明，对它顶礼膜拜。当人们告别了某一尊神像时，绝不是为了再次跪向另一座神龛。我们学习费弗尔的此种精神时，也不必将这一位史学名家加以神化，何况《莱茵河》一书的确存在某些不足。"整个欧洲没有一条河流能与莱茵河匹敌"和"对于人来说，山的重要之处不在于山顶而在于山口"等看法，显然值得商榷。莱茵河全长1320千米，发源于瑞士东南，流经列支敦士登、奥地利、德国、法国与荷兰，注入北海。多瑙河源于德国西南，流经奥地利、斯洛伐克、匈牙利、克罗地亚、南斯拉夫、保加利亚、罗马尼亚、摩尔多瓦与乌克兰，注入黑海。多瑙河在历史上与现实中的重大意义，应该不是一个争论的问题。俄罗斯帝国与奥斯曼帝国曾为它而长期持戈相向。同时，山顶在自然地理与交通军事上的作用，也是不争的事实，古往今来为了争夺山头的制高点，多少人死伤恐怕难以计数。

在批评实证主义史学的学术活动中，费弗尔和布洛克一同起了主要作用，他抨击"事件史"，主张历史是"综合史"，即为"政治的、经济的、社会的、宗教的、文化的与精神的要素的综合"。众所周知，他的代表作是1935年问世的《为历史而战》（*Combats pour l'histoire*）。两次世界大战之间，撰写与发表有关莱茵河著述的还有其他专家，如布洛克于1933年5月在《经济和社会史年鉴》发表《莱茵河》专文等等。

《莱茵河》不是费弗尔用来与实证主义相抗衡的主要武器，但是毫无疑问，它具有另一种代表性。它在两次大战的炮火间歇期间，面对一系列国家的民族主义复仇的愤怒目光，显示出法国人、欧洲人挣脱传统束缚与放下历史包袱的决心，表明了他们寻求欧洲和平与向往化干戈为玉帛的远见。今日"欧洲联盟"的巨大国际意义，更使费弗尔的莱茵情怀具有难以估量的价值。

在读完《莱茵河》一书时，我们的视线自然而然地从这条河流移开，环顾全球，看到还有多瑙河、尼罗河、尼日尔河、亚马孙河与湄公河等值得关注与研究的河流。进而言之，我们还可以研究波罗的海、地中海、黑海与加勒比海等等。思路的开阔、思考角度的更新、

历史束缚的解除，往往能使学习历史与研究历史的人们眼前豁然开朗、耳目为之一新。彼得一世仅仅为俄罗斯打开了“通往欧洲之窗”，我们则完全有可能为自己打开一扇宽阔的“通往世界之门”。

明龙老弟翻译此书为我国史学界做了一项难能可贵的工作。当我们对比《莱茵河》一书的法文版和它的中文译文时，翻译此书之艰难性显而易见。明龙老弟嘱咐我为此书撰写译序，笔者曾于20世纪80年代末在第戎大学历史系执教，与费弗尔相比迟了七十余年，实际上这一篇文字是晚辈学习前辈学者的粗浅心得。

郭华榕

1999年秋于北京大学

---

[1] 有人有时将吕西安·费弗尔（Lucien Febvre，1878—1956）与另一著名历史学家乔治·勒费弗尔（Georges Lefebvre，1874—1959）相混。

[2] 《Chants du Soldat》，Paris，1972，p.118.

[3] 《Appel du Rhin》，Paris，1919，p.14.

[4] Geneviève Tabouis:《Vingt ans de‘suspense’diplomatiuque》，Paris，1958，p.164.《Le Génie du Rhin》，Paris，1921，p.28，230.

告读者

莱茵河从来不只是一条河流，它还是政治上、经济上和文化上的争夺对象。吕西安·费弗尔以此为目标撰写了这部史学著作；本书初版于1935年出版，本版是自那时以来的首次再版。费弗尔撰写这部著作时，法国占领着莱茵兰，纳粹主义正在崛起；在这种背景下，他坚决对抗主导舆论，既驳斥“德意志的莱茵河”论，也反对“天然边界”说。当时各种不负责任的宣传口号甚嚣尘上，其中尤以巴雷斯 [1] 鼓吹的“莱茵河守护神”这个神话为甚，依照他的主张，莱茵河应该并入法国。面对这些宣传口号，费弗尔坚定地捍卫这样的思想：莱茵河是一条纽带，是一条联系各个民族和各种文化的欧洲河流，这一思想在今天看来平淡无奇，在当时却被视为亵渎神圣。

正是由于这种与众不同的看法和当时的历史背景，费弗尔的这部著作于1935年公开出版之后，迄今不曾再版。费弗尔是应阿尔萨斯兴业银行（la Société générale alsacienne de banque）之邀，于1931年写成此书，并以非卖品的方式出版的；1935年公开出版前作了补正。此书于1944年出版了德文版。然而，这部由“年鉴派”创始人之一费弗尔撰写的著作值得我们重新研读，因为，它是走在他人前面的真正的法—德历史的典范。

此书的1935年版由阿尔贝·德芒戎 [2] 和吕西安·费弗尔共同署名，书名为《莱茵河——历史和经济问题》；我们现在从中抽取费弗尔撰写的序言、有关历史的章节和结束语，编成新版。阿尔贝·德芒戎撰写的有关经济现状的那些章节，由于内容已经陈旧而没有被收入本版。有关当年此书产生的经过、它所引起的反响以及历史学界对它的评价，请参阅我们对此书的介绍。

除1935年版正文外，本书收入了费弗尔为1931年版历史部分所写的结束语以及他在1953年就同一主题所写的一篇文章。

如果没有作者的儿子亨利·费弗尔先生的支持和友善的帮助，无论德译版或本版都不可能与读者见面，因此我要向他表示深深的谢意。斯特拉斯堡阿尔萨斯兴业银行的档案员安托万·戈格勒先生、洛桑大学的贝特朗·缪勒先生向我提供了许多信息。最后，巴巴拉·马恩和迈克尔·威尔纳审读了介绍，并提出了有益的建议。我谨向他们致谢。

皮特·舍特勒

1997年2月，巴黎—柏林

---

[1] 巴雷斯（Maurice Barrès，1862—1923），法国政治家和作家，曾煽动民族主义，主张对德复仇。——译者（本书所有脚注均为译者所加，下文不再注明。）

[2] 德芒戎（Albert Demangeon，1872—1940），法国地理学家。

介绍

吕西安·费弗尔与莱茵兰历史的去神话化

皮特·舍特勒 [1]

> 总而言之， 倘若法国与德国果真已经把各自历史的总体特征分别镌刻在双连板 [2] 的两面，那么，怎么可以不把全部注意力集中在这副双连板的铰链，也就是莱茵河呢？
>
> 吕西安·费弗尔 [3]

> 凡是想要就莱茵河著书立说的历史学家，首先应该驱除头脑中的幽灵。
>
> 马克·布洛赫 [4]

河流也有历史。可是，莱茵河与其它河流不同。莱茵河有两部甚至多部历史：一部德国莱茵河史，一部法国莱茵河史，一部瑞士莱茵河史，一部荷兰莱茵河史，甚至还有一部比利时莱茵河史和一部英格兰莱茵河史；至少有一部法德莱茵河史和一部欧洲莱茵河史。每一部莱茵河史都可以用不同的方式讲述，就看你站在哪里，是站在河中央还是站在左岸或是站在右岸；是站在远处还是站在近处；是从内部追随莱茵河的神话或传说，还是以各个城市的编年史和莱茵河沿岸的文字记载为依据。不过，我们还可以看到许多有关莱茵河与莱茵兰土地上的历史争议。吕西安·费弗尔写作这部著作时，法国占领着莱茵兰，德国正处在魏玛共和国危机之中，他试图把从不同角度观察莱茵河的一些观点融合起来，所以，这部著作既是对莱茵河的历史地理学和地理历史学的贡献，也是对于莱茵河两岸的历史学家各自把莱茵河历史据为己有的一种批评。这就是说，它既是一部学术著作，又是一部政治论著。尽管这是一部深思熟虑、落笔谨慎的著作，但它却并不完整，而且具有临时性。可是，正是它的不完善赋予了这部著作以特殊的魅力，时间过去了60年，这部著作的力量在这个今非昔比的世界上

丝毫不曾稍减。是的，在这60年间，无论在事实上抑或在两岸民众彼此相处的方式上，莱茵河都变成了一条“欧洲河流”，而这正是费弗尔当年对莱茵河发自内心深处的称呼。历史研究在许多领域中当然也有了新发现（尤以城市考古学为最）。尽管如此，费弗尔在30年代提出的课题依然具有现实意：以一部科学的、对比的、反传统的莱茵兰地区和景观史，取代建立在民族冲突基础上的莱茵河史。

一部应邀撰写之作的故事

在这部版本多、书名也多的讲述莱茵河的著作背后，有着一个错综复杂的故事。费弗尔是应斯特拉斯堡的一家银行之订而写作此书的，而这家银行此前原本打算委托另一位历史学家撰写此书。然而，这部应命之作从许多方面来看，却成了费弗尔的名著之一[5]。

创建于1881年的阿尔萨斯兴业银行（la Société générale alsacienne de banque）为庆祝其50周年，有意出版一部雄心勃勃的著作[6]。依据总裁勒内·德布里的建议，莱茵河被选定为这部著作的主题[7]，藉此将受该银行经济影响的地区[8]、围绕着莱茵河的争执、莱茵河上的航运，以及自战争[9]结束以来始终成为政治争论中心的左岸领土问题，一并纳入同一部书中加以探讨。在德国方面，协约国的军事存在和法国为确保获得赔偿而采取的抵押政策，掀起了一阵文宣热潮，并于1925年达到顶点，这一年据说是莱茵兰各国归属帝国的一千周年，为此举行了一系列纪念活动[10]。1927年还出版了一部有关莱茵河航运的纪念性著作；“地理政治学家”卡尔·豪斯霍费尔那部关于莱茵河的多卷本著作从1928年开始出版，莱茵河在书中被视作“生存空间”和“命运”[11]。费弗尔应该给予回应的便是所有这些有关莱茵河的著作。况且，德布里是洛迦诺时期致力于促进法德关系和缓的大企业家之一[12]，这部纪念性出版物自然应该为阿尔萨斯兴业银行的形象增添光彩，并展示法国方面在莱茵河问题上较为“开放”的看法。

阿尔萨斯兴业银行原本打算委德布里的好友夏尔·施密特撰写这部著作的历史部分，这位阿尔萨斯历史学家是长期从事莱茵河研究的专家[13]；其余部分则由文学教授费尔南德·巴登斯贝尔格[14]、地理教授阿尔贝·德芒戎[15]和该银行的一位经济学家负责撰写。但是，施密特于1928年升任档案馆和图书馆总监后，因无暇从事写作而不得不退出为莱茵河编书的计划。为了填补这一空缺，他推荐斯特拉斯堡的历史学家吕西安·费弗尔取他而代之。

费弗尔就这样参与到为莱茵河编书的工作中来了。其实，费弗尔的老家并非阿尔萨斯，而是弗郎什—孔泰，他在巴黎接受高等教育，后来在第戎大学教书，直到战争爆发。费弗尔并不精通德文，仅因教学和工作所需略知一二，他到莱茵河彼岸也仅仅寥寥数次（从1921年起，他在隶属于斯特拉斯堡大学的日耳曼研究中心教书，该中心设在美因茨）；不过，德国历史在他的学术研究中占有重要地位[16]。他的主要研究对象是15世纪的勃艮第和16世纪的哈布斯堡，1928年他出版了专著《路德》[17]；此外，20年代初期，他出版了一部关于地理学、社会学和历史学关系的研究方法专著，在这部书中，他把"莱茵河—边界"作为实例，论述了需要进行深入研究的意识形态神话化问题[18]。费弗尔虽然不是一位严格意义上的莱茵河专家，但他长期以来一直关注莱茵河在法国、德国与欧洲背景下所扮演的历史、政治和地理角色。

费弗尔接受阿尔萨斯兴业银行的委托，把它视为一种专业和知识的挑战。他在1929年2月写给兴业银行董事长的信中说道：

> '莱茵河史'包含着许许多多彼此矛盾的事实和倾向，想用200页的篇幅一股脑儿加以概括，并且寻找到一种观点，藉此理性地厘清一系列包含各种事件、抱负和梦想的名副其实的混沌，同时又不忽略任何基本的东西；这实在是一桩十分吃力、非常困难的差事。也正因为如此，对于一位喜欢进行职业冒险的历史学家来说，却又是一件非常具有吸引力的工作[19]。

商定的酬金为25000法郎，在艰难的经济危机时期，对于一个有着三个孩子的家庭来说，这笔钱颇具诱惑力[20]。

在费弗尔看来，有一点是显而易见的，那就是："法国学者就这样一个题材撰写的书，不能也不应是一部平庸之作；因为，这是一个良心问题。"[21] 所以，这部书不能仅仅是多篇文章的简单汇编，而应该有一个总纲，借以把拟定撰写的文章有条不紊地相互连接起来，特别是历史和地理部分。德芒戎是费弗尔的故交（他是费弗尔的妻子苏姗在女子高等师范学校的教师），两人早就是好友，况且费弗尔对地理学兴趣颇浓[22]，所以他相信，找到一个"共同点"[23] 并不困难。但是，他的乐观随着时间推移而逐渐消散，他们两人写出来的这部书只是一部将地理和历史糅合在一起的著作。

1929年2月，德芒戎向银行提交了提纲草稿，依据这个提纲，这部书将从经济地理学角度来撰写[24]。在他写给吕西安·费弗尔的一封信中，他所表明的也是这个观点：

> "1）*各个时期的莱茵河及其航运*：水运流量、内河航运业、河流状况、河流整治，所有这些自然是指顺流而下，直至入海口。莱茵河上的港口。内河航运的交汇点（我说的这些并无先后顺序）。我愿意依照这样的思路撰写。
>
> 2）*政治组织和商业中心*（这部分似乎应该由你撰写）。这条大水道的存在如何支配着政治组织？莱茵兰诸国。当然，所有这些也都直到入海口。关于比利时和荷兰有多少事情要说？当然还有法国与德国的关系，甚至还有与瑞士的关系？
>
> 财富、交换、商业中心在历史上的形成和发展，巴塞尔、法兰克福、科隆、斯特拉斯堡等地的作用。金融辐射。
>
> 3）*莱茵兰诸国的工业。*［阿尔萨斯兴业银行的］博斯先生对我说[25]，他对这些问题非常感兴趣。我觉得，这方面有大量的研究工作要做，当前可能主宰着过去。这些莱茵河国家的相互联系。煤炭以及不久之后的水力发电将会把这些国家更加紧密地联结在一起。
>
> 4）*莱茵河沿岸城市。*之所以有这个想法，是因为觉得虽然既非经济也非历史，但可能相当别致，相当生动；这许多城市逐一予以描述，就像是展示一条街，就它们离不开莱茵河这个角度，让人们看到这些城市的生活。"[26]

我们没有见到费弗尔的复信，不过，鉴于被他称作“德芒戎提纲”[27]的这个提纲，对于莱茵河历史仅仅只是一笔带过，恐怕他很难接受。因为，尽管莱茵河是法国与德国的连接线或者说联结点，可是，这个提纲对于莱茵河的历史问题和政治问题却只字不提。所以，虽然在巴黎和斯特拉斯堡开了几次会，但是，最终还是决定彻底分开，各自执笔撰写，以便让每个撰稿人将自己认定的问题充分展开，完全根据自己的观点撰写。于是，在费弗尔执笔的第一部分中[28]，他采用“问题史学”的手法，提出新问题，采用新视角；而呈现在德芒戎执笔的第二部分中，最终还是一幅传统的莱茵河航运和经济图景。（正因为如此，此次重版时没有把这部分保留在书中[29]）。此外，本应由阿尔弗雷德·博斯撰写的关于经济的那几章[30]，后来没有写成，原定的内容被压缩成一篇无人署名的“序言”，而原本应该阐述文学史的那篇序言则全然付诸阙如。

起初，费弗尔觉得这部著作并不难写，他在1929年6月的一封信中说自己相当乐观，这部书“不会费多少力，……倒是一个机会，写百十来页让人感兴趣的书”。[31] 1930年5月，阿尔萨斯兴业银行邀请这两位尚未动笔的作者畅游莱茵河（他们的夫人以及银行管理委员会的成员陪同）；整个行程如下[32]：

> 5月24日，星期六，抵达美因茨：在Hollande饭店晚餐并过夜。5月25日，8时45分搭SS Nanny轮（莱茵河航运总公司[33]的一艘拖船）出发，在船上进早餐和午餐，18时45分抵达科隆（下榻Exclsior饭店）20时晚餐。5月26日，9时，在科隆分行举行理事会，其他客人搭大巴士游览市容，并观光杜塞尔多夫，13时，在Park饭店进午餐，15时，搭大巴士郊游埃森，游览鲁尔盆地，18时抵达鲁尔奥特 Duisberger饭店进晚餐并过夜；5月27日，9时，参观港口，11时30分，在Duisberger饭店进午餐，13时，搭另一艘法国拖轮继续旅行，18时，抵达奈梅亨，在Bergendahl饭店进晚餐并过夜；5月28日，9时出发，15时抵达鹿特丹，参观港口，16时，在Mass俱乐部进茶点，18时，旅行结束。

泛舟河中，凝视两岸，悬崖峭壁、古堡和城市，逐一从眼前掠过，一步步走近北海；闻到它的气息，听到它的涛声，看到灰蓝色的

“荷兰天空”，对于吕西安·费弗尔来说，所有这一切都使他获得了一个崭新的、别具一格的观察角度。后来他在书中不止一次地提到了这次莱茵河之游。日后他与朋友谈及此行时说，那天虽然是个阴天，但并不影响此行的“效果”，“灰色对于这些地区很合适，若是在明媚的阳光照射下，它们的轮廓可能就会显得不那么自然，灰色简化了它们的轮廓，并赋予它们以宏伟壮观的气势。”[34] 壮丽的景色和斯特拉斯堡的大亨们丰盛的“金融家筵宴”，只不过是此次河上之游的一个方面，在到达奈梅亨之前，游船一直在一个不久之前还处于军事占领甚至相互争夺的地区内航行。此外，费弗尔在此次航行中访问鲁尔地区，这是他一生中的第一次，也是唯一的一次；“鲁尔南部景色秀丽，风光迷人，北部强盛，但是，埃森显得丑陋，而我们曾经留宿的杜伊斯堡和鲁尔奥特则令人忧虑。”在他的游记摘要中，我们也能读到他这种独具特色的忧虑：

> “这样的一次游历着实给人留下了非常深刻的印象。我实实在在地看到了活生生的莱茵河，看到它如何改变节奏，如何改变空间，看到它如何以不可阻挡之势，激活了若干工业区，这些工业区呈现出世界上所有工业区中最美的景观。然而，在杜塞尔多夫这样的城市中，尤其在杜伊斯堡、鲁尔奥特这类雨后春笋般涌现的城市中，我们强烈地感到，战前的警觉和令人恐惧的狂热心态正在德国重新抬头。因傲慢而生的危险的陶醉状态，难以遏制的滥用实力的企图，就其本身而言，这些其实并不令人十分吃惊，因为，无论哪个民族，倘若同时拥有鲁尔的煤炭、矿藏和莱茵河，能不借助这三大优越条件，创建一个名列全球前茅的工业强国吗？”

在费弗尔看来，威胁战后欧洲秩序的不是“复仇使徒”，而是重新抬头的日耳曼人的傲慢，就如同人们在莱茵兰某些城市中可以看到的那样。一段时间之后，他在写给亨利·皮雷纳的信中表述了他的这种判断：

> “我乘船顺流而下，在极佳的条件中走完了从美因茨到鹿特丹的全程，途中上岸游览了鲁尔地区。我在脑海中带回来了一些图像，从历史上来看，这些图像令人十分震惊。就像是一只巫师的酒槽，里面激烈地翻腾着三四个彼此矛盾的德国，它们纠缠在一起，成为一个怪异的、让人无法看懂的混合体，而这个混合体就

是德国；然而，这是哪一个德国？从什么地方源源不断地冒出狂热的、觊觎和贪婪的浓烟，这些浓烟将会带来什么，我们再清楚不过了。在阿姆斯特丹，在伦勃朗的画作前，在郁金香和玫瑰遍地盛开的荷兰，我们也许不禁会为自己的杞人之忧发笑；可是，我们不妨严肃地思索一下，荷兰的这种和平在多大程度上是以极端自私为代价取得的。存在于罗森达尔和安特卫普之间的是什么国界；对于历史学家来说，事实提供了什么教训。”[35]

此次旅游结束后，费弗尔方才正式开始写作，此前仅仅做了一些笔记，收集了一些材料。马克·布洛赫也给了他几包带有“《莱茵河》用”字样的材料[36]，他们是同事和朋友，从1929年开始联手编辑出版《经济与社会史年鉴》。1930年1月，费弗尔只知道一件事：“无论如何，我不会陷在凡尔登条约、法兰克福条约、凡尔赛条约等等这些没完没了的史实里面。还有别的事情要说，莱茵河比这些条约的价值更高、更重要[37]。”时光匆匆，交稿的时刻日益逼近。这个写作计划要求他广泛而大量地阅读，恰如费弗尔的档案、他的著作以及《莱茵河》第二版所附的参考书目所表明，在1930年夏季和整个1931年，他花费了大量时间进行阅读。与此同时，他还得备课，还得主持问题成堆的《经济与社会史年鉴》的编务工作，有时他不得不用自己的文章和截稿之前匆忙撰写的书评凑够杂志的版面[38]。他从1928年起就试图在巴黎谋到一个教职，因为他再也无法忍受斯特拉斯堡和阿尔萨斯的政治形势[39]。1939年夏季，费弗尔做了一次鼻窦炎手术，同年11月，他与妻子一起遭遇车祸，他的一条手臂骨折，好几个月不能提笔[40]。可是，出版日期不能延后，况且他已经在《经济与社会史年鉴》上就此书发了预告[41]。写作必须在一个创纪录的短时间内完成，于是，从费弗尔口里听到的就只有这件令他厌烦的事，不过，他似乎已经不再把它当作一件令人厌烦的事来做了[42]。1931年7月终于交出书稿（晚了四个月）后，还要选插图、改清样。他在致马克·布洛赫的信中写道：“哎呀，在莱茵河这件苦差事上，我花了不少时间，花了太多太多的时间。如果德芒戎和我不想让这部书有太多的差错，我们还继续干下去。可是，这无疑是在浪费时间，因为，毕竟这是一件令人厌烦的事……。”[43]

1931年11月月底，这部著作终于问世。这是一部400页的对开本，用厚纸印刷，附有许多木刻、图画、照片、地图和城市的平面图[44]。此书尽管是非卖品，印数却高达1200册[45]。此外还有一种豪华本，供分赠当地议会议长和其他政治人物之用。1200册书中的大部分赠送给银行的董事会成员、顾客和合作者[46]。法国设在国外的一些机构把这部书作为致力于法德边境地区经济开发的实证，寄赠给外国的有关单位和个人。为费弗尔和德芒戎分别专门制作的抽印本，是两部各自完全独立的著作[47]。对于此书的需求很旺盛，况且书的主题颇具爆炸性，有关方面于是很快就考虑以另一种方式重新出版，以便在书店公开销售。巴黎的阿尔芒·科林（Armand Colin）出版社准备揽下这笔业务。费弗尔和布洛赫的《经济与社会史年鉴》早已在这家出版社出版，德芒戎与他人合作主编的《地理学年鉴》也在这家出版社出版。1932年4月，阿尔萨斯兴业银行正式表示同意[48]。费弗尔在当年夏季重拾这项"令人厌烦的莱茵河"活计。他在写给布洛赫的一封信中表示，要从头到尾仔仔细细地重读这部限期完成的著作。

> "我正在重新整理《莱茵河》，设法把费弗尔和德芒戎融合得略微好一些。这项工作实在令人厌倦，比表面所看到的更难，至少更棘手。我不能请德芒戎来干，这不是他的专长，如果听他的意见，那就干脆原样再版……但是，我写的那部分不能原样再版。因为，依照兴业银行的要求，我心甘情愿地截长就短，有时甚至戛然而止。关于法国与莱茵河，几乎什么都没说，其实这是一个无边无际的大题目。对于莱茵河边界如何再度燃起了仇恨与狂热，我几乎什么都没有说。所以，这一切都必须重写。照看孩子们占了我许多时间，我要把好不容易挤出来的空余时间，用来做这件事。……"[49]

写作计划一拖再拖，旷日持久。费弗尔新写了一篇序言和一篇结语。首版中的两篇完全分开的"结语"都被删掉[50]。费弗尔除了逐句修改书稿，还补写了一章"一条边界是如何形成和消失的"，开列了一个带有评语的参考书目[51]。修改后的书稿于1933年秋交到出版社，1934年3月印制，又等了将近一年，1935年1月方才出版，书名改为《莱茵河，历史与经济问题》[52]。

这部著作出版过程中不同寻常的拖沓，原因何在？由于缺乏档案材料，我们只能作一些推测。无论如何，这部著作出版时，政治形势毕竟已经在截然不同：纳粹已经上台执政，1935年1月13日举行的萨尔州的全民公决，无疑是第三帝国的一次胜利，莱茵兰地区的重新军事化只不过是一个时间问题。在此期间，因《经济与社会史年鉴》的出版事宜，费弗尔与阿尔芒·科林书局相处得很不开心。他认为，《莱茵河》迟迟不能出版的责任显然是在出版方，他们不但不同意添加插图，而且拒绝依照作者的意愿修改版面。双方的争执大概致使出版方出现了障碍。费弗尔在1934年3月的一封信中对布洛赫说：

> “莱茵河……。 书稿已经交到阿尔芒·科林书局，即将开始印制。我之所以未曾与你谈及此事，是因为这个话题令人不快。我为枯燥无味的改稿耗费了许多时间。德芒戎让我做这件事，我为此而受宠若惊。可是我觉得，他无论如何也应该助我一臂之力才是！很显然，此事当初若由他来做，肯定不如我做得好。然而，要把我们两人写的东西捏合在一起，实在是一副很重的担子。况且，科林书局的那些人依然像是一群白痴。考虑到插图得当的书籍容易销售，我希望添加一些图和表。可是，除了原有的那两三幅可怜的地图，他们什么都不愿意添加，甚至流着眼泪要我减少插图。这是一家可恶的出版社，我尝到了苦头，十分后悔，当初真不应该委托它出书。”[53]

一年以后，书刚刚出版不久，费弗尔依然十分懊恼：

> “你大概已经收到我那本一拖再拖的书了。科林书局的那些人终于决定放它出笼。你大概以为我很高兴，其实，我一点也高兴不起来。……他们的吝啬和愚蠢实在太离谱了。”[54]

不过，尽管事先对困难估计不足，如今终于完成了这项写作计划，费弗尔毕竟松了一口气。第一版和第二版都受到热烈好评，辛苦总算有了回报。费弗尔终于被选入法兰西学院，此事与1931年的《莱茵河》（当然是指第一版）以及此前的《路德》和他的其它著作肯定不无关系，此次当选使他得以离开已经令他厌恶的斯特拉斯堡。在法兰西学院的第一堂课上，他不无自豪地谈到他的莱茵河研究以及他的批判性视角[55]。他把一部应景之作、一部“令人厌烦”之作，变成了一部品位完全不同的作品。那么究竟这是一部什么类型的著作？是科

学分析，抑或是政治评论？与其匆匆给予回答，莫如回首审视一下费弗尔写作此书时的政治形势。因为，那时的莱茵河并不是一个怎么谈都可以的话题。

《为莱茵河而战》

在20年代，这句话凝聚着一个爆炸性的政治问题。协约国军队以暂时的名义占领着莱茵河左岸的全部土地和若干桥头堡。以美因茨为基地的法国军事管理当局，在这个机构建立之初就毫不隐讳地主张，将德国的这些领土与它的其余部分分割开来，或者至少建立一个莱茵兰自治共和国作为非军事化的缓冲国；很显然，在它们看来，这个主张不但是合理的，而且是人们所期待的。法国收复阿尔萨斯—洛林并返回莱茵河，原本就是战争的主要目标之一。出于战略和经济考虑，法国部分公众舆论要求并吞普鲁士原莱茵河州的一部分，特别是萨尔地区，此外，舆论还主张长期占领莱茵河整个左岸。人们认为，这是迫使德国支付战争赔偿、阻止德国军事复仇的唯一有效手段[56]。某些论据和历史上的某些类似事件常常被用来说明这些目标的正当性；有人说，法兰西共和国曾经再度遭受普鲁士王国的攻击，而如今法国正在莱茵河上重建民主自由（如同1792年大革命战争期间那样）[57]。1814—1815年间不期然地落入普鲁士手中的莱茵兰，第二次意识到获得了确认自己的“西方”身份的机会，第二次有机会以“守护神”（这是巴雷斯撰写的一部书名）身份组成一个法德各占一半的中间地区[58]。然而，在两极化的意识形态逻辑中，这个为法国方面所热烈期待的第三种莱茵兰地位，很难被论证为合情合理。自从古代和罗马帝国的边界确立以来，对于德国来说，宿敌是法国，对于法国人来说，宿敌是德国；这种观念自19世纪以来就深深植根于莱茵河两岸。法国人认为莱茵河是法国（防御日耳曼“蛮族”）的“天然边界”，德国人则认为莱茵河是“德国的河流”；在这个问题上，人人都阵营分明，非此即彼[59]。

在这场“为莱茵河而战”的战斗中，历史学家和地理学家扮演了思想供应者的角色。法国和德国的大学教授们显然从中发现了一种参与

政治争斗的方式。在第一次世界大战中，许多法国大学教授表达了让“法国回归莱茵河”的愿望，并以他们的著作为此作了准备，诸如埃内斯特·巴伯隆（Ernest Babelon）的《历史上的莱茵河》、卡米耶·朱利安（Camille Jullian）的《高卢的莱茵河》、菲利普·萨尼亚克（Philippe Sagnac）的《大革命和帝国时期的法国莱茵河》[60]；此外，法国政府还成立了一个起初并不公开的研究委员会，负责编制一个有科学依据的追索清单，供未来谈判时使用。这个由一批专家组成的委员会所起草的文件（陈述、讨论、地图），对于法国方面有关阿尔萨斯—洛林、萨尔、卢森堡，尤其是莱茵河沿岸国家问题的研究，作了相当清晰的概括[61]。研究委员会的所有成员都要求德国方面修改1871年条约，支付赔款并提供军事保证。不过，除了一位将军以外，研究委员会的其它所有成员都认为，从政治上看，最终兼并莱茵河左岸并不是一个值得期待的解决方案。毋庸置疑，在莱茵兰地区的某些民众内部，存在着一些亲法的情感，可是，这种情感远远不足以用来出于纯军事战略的考虑，把法国国籍强加给占该地区大多数的德国人。例如，历史学家乔治·塞诺博斯就力主放弃传统的兼并主张，转而采取为国际法所承认的建立在合法条约基础之上的“新方法”，哪怕如他所说，这样做的结果会导致放弃某些军事优势[62]。除了收回阿尔萨斯—洛林，他只要求取得财政赔偿（例如萨尔矿区）、支付赔偿的保障（经由军事占领）以及防止再次侵略的保护措施。所有这一切都不涉及边界线的挪动问题，而只是采取一些政治措施，诸如解除和解散德国军队的武装、创设强制性的国际仲裁机构等。这种温和的立场旨在促使一个“没有霍恩索伦和容克”的德国朝民主发展，可是，并非人人都赞同这一主张[63]。除了那些怀有自由主义思想的学者，来势凶猛的支持兼并的宣传显然占有明显的优势，例如，颇有影响力的“莱茵河左岸委员会”的领导人、历史学家爱德华·德里奥就以《没有莱茵河屏障就没有持久和平》作为他的一本小册子的书名[64]。最终，考虑到凡尔赛谈判期间以及战后的实力对比，包括福煦[65]在内的多数派的希望没有得到满足。人们从此为日常生活和捉摸不定的前景而忧心忡忡，随着1923年法国占领鲁尔，这种担忧终于达于顶点，并在两个阵营中造成了许多苦涩。[66]

有关莱茵河的出版物所起的作用，战前在德国比在法国小。德国战败及其后果促使这种情况发生了逆转。法国占领者在报章杂志上使

用各种论据（法国在这方面拥有非常优秀的作者，例如前面提及的夏尔·施密特[67]）德国方面也着手动员历史学家[68]，发表了不少专著和小册子，出版了许多文集和期刊[69]。这些出版物通常只是用来反击对方的反宣传，几乎不考虑己方提出的论据能否为对方接受。甚至可以说，“为莱茵河而战”首先是用来为莱茵兰地区人民的动员和自我肯定服务的，德国人当中的民族主义者和各种各样敌视法国的人，对莱茵兰地区的这些民众大概并无十足把握。随着莱茵兰归属德意志帝国一千周年的庆祝活动的展开，“为莱茵河而战”达到了高潮。尽管这些书都是为了“保卫莱茵兰”而撰写，不过，其中倒也有几部颇有价值的著作，为莱茵兰历史研究开辟了新的途径。1920年创设于波恩的莱茵兰地区史研究所，成为一个新的莱茵兰历史研究中心[70]。自1818年创建波恩大学以来，波恩历史学家们大力主张在莱茵兰地区意识和国家参与之间作出妥协，海因里希·冯·聚贝尔（Heinrich von Sybel）、卡尔·兰普雷希特（Karl Lamprecht）、阿洛伊斯·舒尔特等人的著作都为此提供了明证[71]。新成立的研究所由文化部和被占领土部提供资金。这个研究所明确地以法国的同类著作和同类机构（这个说法显然夸大其词，因为法国只有一个设在南锡的法国东部讲座以及为数不多的几种著作）为关注对象，负责将支持莱茵兰祖国（Heimat）的研究和宣传引入各个大学。这个研究所还负责进行深度研究，并经由授课和研讨会传授给各个市政府属下的教师和档案管理员。可是，令人颇感意外的是，由历史学家赫尔曼·奥宾和语言学家特奥多尔·弗林斯领导的这个研究所，却致力于把多种人文科学纳入自己的研究范围，尤其是历史学、语言学、地理学、民族学、考古学和艺术史。

这种新的工作方法很快就产生了成果，1922年出版了两卷本的第一部跨学科的莱茵兰史，四年以后，又几乎同时出版了三部著作。这些著作因开辟了新领域而具有划时代的意义，其中包括《莱茵兰小型历史地图》、弗兰茨·施泰因巴赫研究法兰克时期民族和语言边界的著作，以及一部集体著作《莱茵兰的文化潮流和文化省—历史、语言和民俗》，作者是奥宾、弗林斯以及民族学家约瑟夫·米勒[72]。

这部集体著作是在多方调查的基础上写成的，其中包括土地占有史、方言地理分布、农民习俗等等（调查成果往往用地图显示）；此书试图借助历时性方法揭示：作为在中世纪早期就已固定下来的“文化

空间”，莱茵兰具有日耳曼（因而也就是德意志……）特征。但是，这些研究成果来自许多不同学科，相互之间实际上并无多少真实的联系，从整体上看，这是一种外人不易明白的实验，旨在测试“综合日耳曼文化形态学”[73]的基本概念。可是，这部著作却以这种临时形式出版，或许是奥宾于1925年离开了波恩大学使然。不过，此书有一点可能令人惊奇，那就是全书没有任何对于政治形势的直接展望。当然，在这种氛围下，这是多余之举，因为这三位作者以及他们的学生已经在别处清楚地表明了他们的政治理念，在莱茵兰的报刊上，在波恩的莱茵兰地区史研究所的学者们合著的各种面向大众的文集中，以及在整个莱茵兰地区举行的千年纪念的节日活动中，这次纪念活动就像是一次反法狂欢节[74]。十年后纳粹政权就萨尔问题举行的全民公决，又一次成为规模宏大的历史性的宣传活动，波恩的学者们也以他们的著作和图集参与了这次活动[75]。

这批历史学家加紧进行的这些地区史研究，后来逐渐成为一种具有某些新意的研究方法，他们后来也被称作“波恩学派”，他们的全部研究工作对于我们了解费弗尔这部著作的历史氛围非常重要。费弗尔首先对一些广为流传的陈词滥调作了一番议论，然后才评论他的德国同事们的各种论据。可是，由于这些新的研究很快被用于宣传目的，双方的研究擦肩而过，并没有实质性的交锋，何况有些德国教授以个人身份参加了所谓的“边界与民族之争”。从法国方面看，这个所谓的“边界与民族之争”便无非是一种固执的既定意愿的延伸而已，其结果便是走向世界大战。

毫无疑问，费弗尔对于大多数有关莱茵河的德国著作比较了解，尤其是波恩那个研究所的研究成果。在费弗尔所著的书中，他虽然几乎没有提及上述德国著述者的任何一本书和任何一位作者的名字，但是，奥宾的那部袖珍本地图集却先后三度被引用[76]。波恩学派的其它著作则被列在参考书目中。费弗尔对德国人的这些研究颇感兴趣，这一点可以从他所写的书评中看出；1929年，他对奥宾的袖珍地图集作了正面的详尽介绍，不久之后，他又就《阿尔萨斯—洛林地图集》以及波恩学派的学者所编的《萨尔地图集》写了书评[77]。施泰因巴赫等人的其它著作则由马克·布洛赫作评，刊登在篇幅宏大的《历史学报》的中世纪德意志专刊上[78]。我们不妨作这样的推测：费弗尔多半知道此书，而且向他某位同事借阅过。他在接受阿尔萨斯兴业银行

的委托后着手《莱茵河》的写作进行准备时，对于围绕着莱茵问题的种种政治喧嚣，以及法德双方在这个问题上时而直截了当、时而若明若暗的说法，肯定（由于在美因茨教书）而了然于胸。他所要做的就是与此类喧嚣和说法保持距离，把他自己对于“莱茵河远景”的想法诉诸笔端。

批判莱茵河神话

翻开第一页就可发现，费弗尔想要做的不是撰写一部详尽的“莱茵河史”，而是评述一些“问题”，其中有些因历史纠葛而成为现实问题，有的则恰恰相反，因现实问题而追溯以往的历史。面对莱茵兰各种引人瞩目的事件，作为一位历史学家，他把自己的责任作了简明扼要的概括：

> “他们读着书，倾听着隆隆之声，今日的隆隆之声或是淹没或是增强了往昔的不协和之声。他们试图作出努力，以超脱的姿态，勇敢地从大量相互矛盾的事实和解释中，对莱茵河在以往各个时代中的作用、价值和意义，梳理出一个全面性的看法来。”（1935年版序言）

因此之故，前景就发生了双重变化：

> “刚才谈到应该加以引导，是否可以说这件并不轻松的差使，意味着要完成两项任务呢？一项是破坏性的，即消除所谓的命运幻影；另一件是建设性的，那就是告诉大家：在莱茵河的历史中，除了用来编织不和与冲突的那些事实和事件之外，还有另外一些截然不同的事实和事件。”（1935年版序言）

与这项“破坏性”的和“建设性”的、政治的和科学的任务相对应的，是费弗尔为第二版所选定的副标题“神话与现实”，以及在序言中所申述的长期目标：

> “为驱散孕育着灾祸的乌云（费弗尔写下这句话是在1932—1933年间！），为摧毁地方主义的战争和仇恨的历史，代之以和

平交流和团结的历史作出贡献。”（1935年版序言）

这就是说，这部书能“以追求客观知识为唯一关注，撰写一部莱茵河的人类史”作出贡献。（1935年版序言）

可是，如何撰写一部“截然不同”的莱茵河史呢？首先，必须把传统史学所崇拜的偶像打翻在地。费弗尔为此而采取的措施在第一版中至为明显。1931年版的第一章第一节就开宗明义地阐明了下述原则：

> “倒霉的国务活动家、目光敏锐的实验主义者弗兰西斯·培根在他的《大著作》（*Instauratio Magma*）开篇处，揭示了误导人的判断，将幻觉植入精神与现实之间，从而造成幻想的四个主要来源。笔者以他为榜样，在进入莱茵河湍急的水流之前，就毫不迟疑地在本书开篇处，列出数百年来用妖术冲击莱茵河河岸的那些偶像的名单。幸好这个名单不算很长[79]。”

费弗尔在修订此书时，删去了开篇处的这几句话（或许是因为说教气味过重）以及培根有关偶像的说法。应该打翻在地的偶像有四个，与此相应的章节也是四个，如今只留下了三个章节。可是，偶像依然如故，它们是：所谓地理“自然边界”的决定主义；把短头型人和长头型人截然对立起来的所谓科学的种族主义；所谓的凯尔特人与日耳曼人的对抗。最后他谈到了“王朝偶像”，他在第一版中曾说过，王朝偶像是特意制造出来的，为的是“让坐在厚厚一摞故纸堆上……心满意足地俯视着往昔那些年月的历史学家们犯晕，在这些历史学家看来，这许多世纪的历史虽然喧嚣嘈杂，却并无意外，因为，从843年的凡尔登和约通向1917年的凡尔登之役，是一条笔直的直线[80]。”

在这部书的两个版本中，从头到尾都有一些批评的段落和言辞尖锐的讥讽，矛头所指，既是德国人心头也是法国人心头如下挥之不去的梦魇：那就是从“自然边界”的神话到莱茵兰自治共和国的幻想；人们以为，莱茵兰人不会成为普鲁士人，相反，他们将会为一个在法国保护下的莱茵兰自治共和国而欢欣鼓舞。当费弗尔出发投入战斗，反对双方阵营中的民族主义者歪曲历史的行径时，他无比振奋，激情满腔，这些民族主义者借古喻今，不但为政治侵略搜罗正当的理由，而且阻挠并摧毁同一个边境空间内部近邻之间的长期关系。所以说，法

德最广义的谅解的政治计划能否取得成功，关键取决于能否超越从“凡尔登”到“凡尔登”之类的（反）历史投射。

费弗尔选取了孟德斯鸠的一段名言作为卷首的题词：

> “把当代所有的概念统统放置到遥远的已逝年代中去理解，谬误之源即在于此，后果之严重莫过于此。”（“序言”）[81]

费弗尔认为，此类时代错置现象在职业历史学家中流传甚广，尤其在危机时期。他就此写道：

> 出于精神的自然作用，历史学家们把新近的过去和眼下的现今统统投射到往昔的数百年中去。他们天真地以为，今天所看的悲剧古已有之，而且永无终结之日。原本是一部人道的交换、借贷、智力交流、宗教和艺术（暂且不深入到经济事务中去）的历史，历史学家们却往往情不自禁地竭尽全力回顾往昔，竟然把它变成了一部充满着谋杀和战争的非人道的历史。更有甚者，他们恣意地压在莱茵河历史背上的东西，就是那个沉重得令人窒息的宿命论包袱，它让人的意志屈从于一种既盲目又目的明确的命运。（序）

在这里，问题不只是一种心理方面的批评。费弗尔所观察到的是历史学家的思想方法和占据主导地位的治史方法之间的关联。“没完没了的政治—外交史”是一种完全不考虑社会、经济和文化条件，眼中只有君王、战争和外交阴谋的史学，他从不放过批判这种史学的机会。这种史学对于在政治上恶化和扭曲欧洲史尤其是法德关系史，起到了推波助澜的作用。一些（不良）外交家“只愿看到政治—外交人这个抽象而又抽象的东西，所以只能在普世人这个永远无法被认知的东西中寻找现实。”

相反，费弗尔关心“充满生机和活力的人民”，关心实实在在 的人，无论在盛世或是危世，他们都生活在某个特定的地区，劳动、祈祷、相爱、相恨，适应着自然和社会环境，同时也改造着自然和社会环境。这部著作的基本命题之一就是要说明，莱茵河不是大自然的造化，而是人类历史的产物。人固然要力求自己适应莱茵河，莱茵河也不应被设想为数千年来丝毫未受人类干预的一条河流。所以，凭空想

象某个地方或某个“人种”的初始状态是徒劳无益的。恰恰相反，每个时代和每个社会都应该对这条河流的作用作出新的分析。

这正是费弗尔试图用粗线条加以勾勒的东西，为此，他先后逐一研究了罗马文明和日耳曼文明的综合体，以及莱茵河两岸只顾各自追逐利益，毫不关心与之有关的那些男女老少的教会、城市、君主和历代王朝的作用。由此可以发现，莱茵河所发挥的边界这个政治功能，是迟至16和17世纪才出现的一种相对近代的现象。因此，编写一部数千年以前的“史前史”，以便为现今的冲突和领土要求提供理由，这实在是一桩极其荒谬的事。他写道：

> “起先是这些墨洛温王朝和加罗林王朝的法兰克人，他们操着一口日耳曼方言，用蛮人的方式生活、战斗和思考，然后是今天的德意志或法兰西；他们之间有什么关系？…… 历史不是化装舞会。”

这部书中最长的一节是“莱茵河城市”。费弗尔是一位中世纪史专家，对于他来说，莱茵河的历史首先是一部在16世纪初进入黄金时代的城市和市民的历史。他认为，城市共和国是“市民、城市和莱茵河文化”短暂理想的化身，不过，他并未因此而给予过度颂扬。作者在这里显然是想到了斯特拉斯堡[82]，同时也想到了“我们文明的圣地之一”巴塞尔[83]。全书从头到尾都能读到的许多令人印象深刻的精彩语句，使作者的分析更显清晰，在其中的一句中，费弗尔对博尼法斯·阿麦巴赫作了描写，此人被他视为一种新的生活方式和心态的最佳代表，这种生活方式和心态很难说究竟是“德国式”还是“瑞士式”：

> “博尼法斯·阿麦巴赫代表着体质和精神无疑都极为罕见的一类人，不仅如此，他还是一种文化的产物。他是这些莱茵河城市名副其实的人文文化的产物，而这些城市则是莱茵河及其精灵壮丽宏伟的创造物，在中世纪末期，它们很少受制于各民族的政治，可以自由地彼此取长补短，把那些老实人的力量和才能自由地召唤到自己身旁，而无需顾及他们来自何方，带着哪个国家的印记。”

但是，这许多莱茵河城市并未组成为一个共同的国家，不少城市处于一些大公国的包围之中，更多的则是一些很小的公国。“它们彼此

进行对话，但就像韦桑岛和圣马蒂厄[84]的两个灯塔一样，隔着狂暴的大海相互回应。”因此，莱茵河没能组成为一个“同质的文化”，他亲眼看到了“致命的二元对立”日趋尖锐，一方是城邦中的市民，另一方是农民和君主。从长期看，这种二元对立的后果就是政治不稳定和德意志民族的碎化。莱茵河各个国家的悲剧于是就开始上演，费弗尔在1932—1933年间增写的关于德法两国间边界形成的第四节中，努力试图对这些悲剧加以分析。

从1922年以来，费弗尔是第一位关注“边界”和“界限”史的历史学家，他的地理学著作和后来发表于1928年的论文都涉及这个问题。他的档案中一份厚厚的卷宗表明，他从事这个课题的研究已有多年[85]。在他看来，除了阿尔萨斯之外，所有莱茵兰地区都属于德国，这一点毋庸置疑。可是，德国究竟是什么？把普鲁士视为德国的唯一代表？萌发于19世纪的这个非分之想原本就难以自圆其说，何况对于历史学家来说，还有其它多种可能性需要考虑。其实，普鲁士在莱茵河的存在不就是因为曾经有过维也纳的外交交易[86]吗？而这个交易本来是可以带来完全不同的结果的。法国不也只是在“百日”[87]中才丢失萨尔的吗？尤为重要的是，是否曾经有人征询过操日耳曼语、居住在莱茵各地民众的想法，他们愿意在何种国家结构下生活？这些莱茵河地区包括蒙—托奈尔、莱茵—摩泽尔、罗埃尔，此外还有莱茵河河口、威悉河河口、易北河河口。在很多年中，这些地区的民众难道没有拒绝后来的主人吗？后来的主人只能借助一系列普鲁士化的措施，有时甚至借助暴力，才得以整合莱茵河地区的市民社会吗？[88]

对于当代人来说，最具政治性和爆炸力的自然就是最后这一节。费弗尔把莱茵河沿岸各地区定义为一个位于东部和西部之间的历史性地区，这不啻是说，这些国家并非如20年代的民族主义者所说是德国的心脏。他把莱茵河称作“欧洲河流”、不同文化和不同语言之间的“交流通道”或“连接线”，以此来对抗臭名昭著的“德国人的圣河”论调。同样也是在最后一节中，费弗尔说出的一些话，无论在用字遣词方面或是在思想方面，今天都让我们感到吃惊。其实，他的论断和他所选择的隐喻一样，常常使用一些反衬，而这些反衬与被他所批评的那些反衬非常相似，譬如，普鲁士被描绘成一个黑暗的强国，一个东方式的、野蛮的乃至亚细亚式的强国，它与军国主义、基督新教、非理性主义（“诗人和哲学家”）和咄咄逼人的侵略性有着必然联系。其它国

家必须进行的社会和历史的区分，普鲁士不也同样必须进行吗？同样，民族主义原本是20世纪的一种欧洲现象，却被说成是德国的“病毒”，这样一来，法国的“沙文主义”就被看作是一种因感染而得的病症了。德国统一运动和抵抗拿破仑的所谓“解放”战争，都被以法国人想象得到的方式作了最负面的处理。我们还可以举出其它更多有问题的段落[89]。相反，费弗尔对法国历史的某些重要的时段却采取了令人震惊的宽容态度。自始至终受到他的批判的只有被他以讥讽的口吻称作“大师”的塔列朗和拿破仑。修订版中尽管有许多表述的口气有所缓和，但在不少段落中，依然把是否与法国一致当作判断是非的论据，而历史事实则被置于阴影之中。因此，路易十四在位时法兰西王国向东的扩张和争夺阿尔萨斯的行动，即法国人所说的“收复”行动，也被费弗尔视为一种“和平”行动[90]。相反，普鲁士19世纪的霸权政策则被他称为“收复失地运动”[91]；这位世俗历史学家的想法也就不难由此想见了。

由此可见，费弗尔也并非毫无偏见。他对莱茵河的介绍是一位当代人的看法，是一位经历过第一次世界大战的法国人的看法，恰如他的所有法国读者一样，他自信属于公正阵营，他的想法就是这个成员的想法。不过，除了这几行，作者对正义事业的认定还是客观和理性的。例如，他在序言中批判了“人种”神话，并宣称任何一个法国人都不能对外国人挥舞“人种”观念，否则就是对始终热情好客的法兰西民族的愿望的背离。费弗尔还自豪地指出，正是法国历史学家米什莱、菲斯泰尔·德·古朗治和茹里安等人，把盛行在莱茵河彼岸的人种观念从历史科学中清除出去[92]。

此书的结论既简明扼要，也很理性，因为费弗尔对于在短期内达致法德和解不抱任何幻想，他写道：“尽管存在着种种政治仇恨和冲突，莱茵河始终是一条聚合的河流，不过，限于目前各方的民族主义心态，莱茵河问题没有解决办法。”正因为如此，他宁可改换课题，避开政治现实，仅从历史角度入手研究莱茵河问题。

一部包含两个维度的著作

费弗尔的这部著作提出了许多问题，政治问题和历史问题，直接问题和间接问题，其中许多问题都具有笔战和嘲弄的成分。究其原因，这与作者的文风有关，当然也是题材和纪念性著作受到的限制使然。为了跳出传统的政治—外交史的窠臼以及胜利、溃败、缔和、决裂等老套子，费弗尔采取了视野开阔和跨学科的写作方法。他为此所依仗的是自己的历史知识和地理知识以及语言学研究成果，例如安托万·梅耶（Antoine Meillet）的语言学研究，此外还有考古学研究成果，例如雷南·卡尔·舒马赫（Rhénan Karl Schumacher）的考古学研究成果。他不乏自知之明，知道自己的不足之处（他在写给皮雷纳的信中说道："我不得不在许许多多的暗礁之间航行。"[93]）而且他的书是写给广大的普通读者阅读的，所以，他采用的是自由自在地讲述历史的笔法，比他在其它著作中更加不受拘束。他刻意采用"让形象说话"的风格，在文中插入他本人的亲身经历（在美因茨和科隆参观博物馆，在特里尔和巴塞尔以及斯特拉斯堡旅游），与读者进行虚拟的对话等等。所以，这部书的文字特别生动，富有表现力，恰如一位德国批评家既鄙视又赞赏地所说，那是"语言的焰火"[94]。智慧的光辉显然比炉灶里面的火焰传播得更快，所以，这部书很快就成为费弗尔的名著，与他后来出版于1942年的另一部名著并驾齐驱（尽管两者篇幅迥异），这便是研究拉伯雷宗教观的《16世纪的不信教问题》，此书是他十年心血的结晶。在此书的序言中，费弗尔以博学大师的笔法毫不隐讳地写道："如果读者在书中看到的是一位随笔作者的思想火花，是一幅出色的素描，是一篇即兴之作，那我将会感到很懊丧[95]。"随笔是一种既优美又容易把握的文体，在法国颇受赏识（现在依然如此），常常被人拿来故意与"德国学究式的著述"作对比，用这种文体著书有何危险，费弗尔当然心知肚明[96]。可是，在《莱茵河》中，他不断使用"素描"和"感觉"，乃至"鸟瞰"[97]和"象征性甚于真实性的快速图解"[98]。确切地说，这部书只是一篇随笔，一幅出色的素描，一部即兴之作。这是他不得已而为之的选择，但同时也是他的一次机遇。因为，既然采用临时性的随笔形式，篇幅短小，直面现实，作者就可以展示另一种历史观，还可以就某个特殊问题提出新的研究课题。

最后一节尤其如此，这一节探讨法德边界的形成，难度最大。我们惊奇地看到，对于当时被法国占领的土地上的态势，费弗尔几乎从未明确表态。对于19世纪的争执，他轻描淡写地一笔带过，似乎此事

早已众所周知。反之，对于在以法国大革命之后发生的决定性巨变为对象的史学研究中的缺陷，费弗尔进行了详尽的分析，其中不乏政治批判。当他谈及1815年的“维也纳”时，所有读者都会不约而同地想到1919年的“凡尔赛”。费弗尔在谈及受边界迁移、战争与和约的直接影响、被迫居住在前线或是双方前线之间的居民时，同样充满着同情心；他为一个崭新的研究课题打下了坚实的基础，我们不妨把这个课题称作“法德空间中的边界心态史”。这个课题既不以令人生疑的决定主义论调，诸如长时段中的人种、语言、民族为基础（在这方面，费弗尔的思想与波恩学派格格不入），也不以短时段中19世纪和20世纪的政治冲突为基础。作为替代，费弗尔提出的是一个把莱茵河沿岸居民对18世纪末的“法国”改革的反应考虑在内的社会—历史研究课题：

> “唯有社会结构分析能够帮助我们明白此类反应，并让我们事先对于莱茵河面临革命性质改革的反应有所预知，可是，这种社会结构分析在哪里呢？然而，关于居斯蒂纳 [99] 的进攻和反击、莱茵人的外交交易以及革命的国民议会的各委员会的讨论情况，已经有人写成了细节详尽的历史。”

费弗尔想要确立的首先是一种正视现实的边界观。所以，他认为不应受政治界限的影响，而应在边界之内考虑正在发展和消失的社会结构，以及居民之间的彼此情感联系：

> “当两个君主驻守在自己开发的土地上，共同出资沿着地边树立一些饰有族徽的界石，或者在河流正中划出一条理想的分界线时，边界是不存在的。当有人超越这条分界线，来到一个不同的世界、不同的思想观念、感情以及热情面前，并且感到吃惊和手足无措时，边界就有了。换句话说，将边界深深地刻在土地上的，既不是宪兵、海关，也不是堡垒后面的大炮，而是感情，是的，是被煽动的激情和仇恨。”

所以，对这些感情和激愤作紧急考虑是当务之急，因为：

> “在这一百年中，丝毫没有莱茵兰人的感情史，也丝毫没有法国人在莱茵兰问题上跌宕起伏的感情史。如同往常，历史学家们关注的是首相和外交家。他们所制定的规划，他们所建议的计划，人民是否通过积极参与在后面给他们以支持？任何政府都没

有把握能鼓动人民给予积极支持。没有人民的同意，任何政策只能胎死腹中，任何成功都可望而不可即。他们要求还是拒绝人民的同意？这可是谜。在通常是悬挑在子虚乌有之上的外交史背后，广泛的调查向我们揭示了人民生活的深刻现实吗？”

费弗尔在这里以及其它段落中所初步表明的，是整整一套研究计划，其研究对象是真实的生活和心态，按照一般规律，这两者的变化通常虽然非常缓慢（除非是在大动荡年代），却清晰地显示着居民归属哪个民族的意愿[100]。费弗尔在南锡长大，1919年至1933年间居住在斯特拉斯堡，所以，他对与这种意愿相反的所有以军事、地理和语言为借口的无效论据非常了解。

《莱茵河》以及法国和外国对此书的态度

这部以非卖品形式出现的非同寻常的著作，出版之初在高等院校几乎无人知晓，这并不令人惊异。尽管此书的学术与文学品位远远超乎出资人的期待[101]，但是，真正在报章上引起反响并在国外期刊上引发争论的，却是此书面向大众的1935年版。

马克·布洛赫是向高等院校的师生们介绍阿尔萨斯兴业银行的这部出版物的第一人，他在《历史评论》杂志研究中世纪德国史的定期专栏中对此书作了介绍[102]。莱茵河在他眼中是“德国历史上的一个大人物”；但是，仅仅强调数百年来这条河流对于人的重要性，重温交织在两岸的文明潮流，这还远远不够，还必须与“积淀在现今边界两侧的大量文献中的一系列错误思想”作斗争。费弗尔那本以文化素养较高的人群为对象的“随笔！”所承担的，恰恰是这个艰难的任务。布洛赫不但认为，此书“绝对不偏不倚”，对今昔之间的联系以及政治与历史的关系，展现出独到的见解，而且特别赞扬此书具有一种“强烈的直观认知能力，即便在最优秀的历史学家中，也很少有人拥有这种能力”，“无论描绘自然风光或是叙述人间景象，概不例外。”褒奖一番之后，马克·布洛赫接着以委婉的口气指出，费弗尔的分析中也有不尽人意之处。于是，他向费弗尔“提交”了“若干意见”，供他有朝一日想要深化他的“肯定是急就之篇”时参考之用。随后是很长一段有关中世纪莱茵

兰各城市的态度的论述。这种做法相当令人吃惊，因为，布洛赫和费弗尔同在斯特拉斯堡大学执教，办公室彼此相邻，布洛赫却给比他年长的费弗尔写了一封长信，对他的著作给予褒扬，当然，谈的是“中世纪”课程。这样看来，布洛赫在此书付梓之前读过书稿的可能性就相当小。费弗尔对布洛赫的长信作何反应？无人知晓。不过，在随后的若干年中，在这两位主编之间，这部著作肯定发挥了某种作用，因为，马克·布洛赫曾在这份杂志上两度撰文，评论这部“应时之作”。

因为，由阿尔萨斯兴业银行出资组织出版的这部《莱茵河》，也要介绍给《经济与社会史年鉴》的读者。评论人作了分工，布洛赫负责评论此书的历史部分，斯特拉斯堡的地理学家亨利·博理格：（Henri Baulig）负责评论由德芒戎执笔的那几章[103]。马克·布洛赫写道：“请不要搞错，尽管此书的装帧确实令人赏心悦目，但它并不是一部仅供消遣的出版物，也不是宣传品。仅凭两位作者的名字，就足以保证这是一部不偏不倚和严肃认真的著作[104]。”紧接着，布洛赫对这部著作做了一番简单的介绍，随后就在杂志编者和读者之间引发了一场对话：

> “想必大家都能理解我不打算在这里絮叨的那些想法。《经济与社会史年鉴》的读者非常熟稔此书的作者，不可能不知道能从他的史学才智和绘声绘色的叙述中获得些什么，正是他这种绘声绘色的叙述，得以全方位地重现和诠释物质方面的各种特点，诸如山水、市容以及各色人等的面貌，对于那些善于阅读的人来说，这些都具有充分的说服力，让人们看到了栩栩如生的各种事物和各种人。”

两年以后，针对此时已经与读者见面的修订版，布洛赫毫不迟疑地在《经济与社会史年鉴》上又发表了一篇书评，称此书是对“所谓历史和自然决定主义的严正抗议[105]”，并向读者郑重推荐。

其它专业期刊也发表了对于此书的评论。不过，由于所有受命撰写书评的人都熟识费弗尔和德芒戎，所以，见诸他们笔下的大多只是一些好评而已[106]。提出批评的只有研究近代史的专家莱昂·卡昂（Léon Cahen）[107]，他对费弗尔的这部随笔式著作不甚满意。他写道：“有时像是出自一位为了自卫而蜷缩成一团的斗士之笔，他的文

字似乎是有意让读者为难，一句话被分成几截，一截一截蹦出来，关键性的词被放到句末，弄得句子支离破碎，完全不顾正常的行文惯例”。不过，卡昂的最严厉批评，是针对费弗尔把莱茵河的历史上溯到圣经中的洪水时期：

> “莱茵河问题，莱茵河的众多问题都属于当代领域，这一点谁也不至于否认！可是，费弗尔为了阐明他个人的观点，居然扯到了遥远的过去……他的这部书充溢着大量的知识、人名和地名，历史史实，有些段落的概括令人吃惊，然而，满篇都是他个人的直觉，因而，简直可以说，这是一部浪漫主义的革命性的著作。”

卡昂的批评集中在以下这个问题：为何“费弗尔如此迅速地进入到他所说的决定性时刻”即20世纪？德芒戎撰写的地理部分风格迥异，其中所述都是众所周知的事实，新版依然保留了地理部分，卡昂对此表示质疑。我们下面将会看到，唯一来自法国人的这个批评，后来为德国专家们明白无误地重拾牙慧。

这部著作也引起了国外的关注。伦敦的《地理学报》和美国的《地理评论》均在书评中给以称赞，美国的《地理评论》甚至建议将此书译成英文[108]。德国公众对此书所表现的热情较低，这是不难想见的。最先报道此书的是《莱茵季刊》，这是自1936年以来设在波恩的“莱茵兰各国地区史研究所”编辑出版的一份杂志[109]。报道撰稿人戈特弗里德·普法伊弗尔并非莱茵兰问题专家，而是一位地理学家，他的研究对象是美国。他的这篇书评相当详尽，篇幅很长，近乎一篇论文，他对《莱茵河》一书的批评得到编辑部的认同，说不定是应编辑部之邀而撰写的。从这篇书评被此后几乎所有的书评引用时获得的好评来看，它所表达的似乎是波恩学派的意见。

普法伊弗尔作了精心准备（他熟悉英国、美国和法国的书评）。他以少见的认真和严肃对此书作了分析，甚至可以说是逐字逐句、一丝不苟。德芒戎和费弗尔都被他称作“法国学界的重要代表”，他们对莱茵河问题的“和平历史”作出贡献的雄心，没有被他断然摒弃。普法伊弗尔说得较多是此书“内容丰富、文笔绚丽”，“历史部分”尤其精彩，“焰火般才智横溢的思想，出人意料的独特见解，感情丰沛的形象”，所有这一切都被他视为智力和知识的挑战。因为，掩盖在华丽的文采下的“即便不是为所期待的倾向所作的欺骗性的宣传，也是灌输助

长有利于这种倾向的观点的重要手段”。普法伊弗尔在指出费弗尔的这些政治和学术目标之后，还评论了费弗尔的方法和写作技巧。在他看来，费弗尔是个“制造气氛”的高手，这位法国历史学家借助“巧妙的拼接”、“新闻记者”的各式花招、“绚丽夺目的图像”、“倾向明显的含混不清”，乃至“弄虚作假”，诱导读者产生一些与历史事实相悖的想法。“这部书从头到尾的每一部分都是为了产生某种效果而构建的。”因此，费弗尔关于莱茵河是“西欧与中欧之间的边界空间”的想法，被普法伊弗尔断然拒绝。在普法伊弗尔看来，“15世纪莱茵兰文明的国际和欧洲特征”纯属虚构，他用以取而代之的是隐喻德国地理心脏的“心脏地带”，“所有德意志血脉和文明的河流都汇聚到这个地带。”他认为，被费弗尔所忽略的恰恰是“对各民族关系的……介绍”。这就表明，在费弗尔的这部著作中，之所以连一张语言分界图都见不到，绝非偶然。“作为古老帝国的主要基地，莱茵河两岸的各个德意志部落在语言上和文化上的同一性，在书中避而不谈。德国被说成是一个艰难地拼凑起来的机体，而作为鲜明对比的法国，则是法兰西以蒙骗招徕人群的力量，法国被说成是一个统一的国家，无论在政治上和精神上，都比德国高出一筹。”令人吃惊的是，普法伊弗尔竟然在文中谈到了刚才提及的卡昂撰写的那篇书评，似乎在普法伊弗尔看来，卡昂批评了费弗尔的“片面分析”，而且“恰如其分地”指出，“莱茵河人民和德意志人民无论在精神抑或在情感和物质方面，……都与法兰西人民毫不相干。”在那个时代的氛围中，一位德国历史学家竟然求助于一位法国同行，而且显然是一位“犹太人”，确实极为罕见。不过，在这段引文之后，普法伊弗尔立即改变调门，旧曲重唱，写了一段意识形态味道十足的结语：

> “换言之，费弗尔的历史构建中最根本的谬误，在于他顽固地拒绝承认那个唯一具有决定性的重要事实，那就是莱茵兰各地区从属于德意志的文化土壤和民族土壤。”[110]

这篇书评既有赞扬，也有摈弃，作者显然内心相当紧张，否则他不至于如此突然转向。“德意志的文化土壤和民族土壤”这个概念，是纳粹民族主义历史学和地理学的基本概念之一，纳粹借助这个概念使修改凡尔赛条约和领土扩张合法化。突然笨拙地引入这个概念是不是一种掩人耳目的手法？书评的作者不是说他希望写一篇比较温和的书评吗？普法伊弗尔似乎肩负一项不得不违心地执行的“使命”。他的论据从头到尾都充斥着民族主义气息，在他眼里，莱茵和各地居民的“民

族”特征仿佛是不争的事实。按理说，面对费弗尔对种族主义的批评，普法伊弗尔这个始终坚持不渝的纳粹分子应该接受挑战，但是，他却只字未提费弗尔的批评。

与此相反，刊登在《德国史学季刊》和《历史学报》[111]上的书评都比较简短，而且都对费弗尔的著作持明显的否定态度。这些书评的作者弗兰茨·佩特里、保罗·文策克都是莱茵兰历史学家中的核心人物。两人都承认这是一部不同寻常的著作，并认为，普法伊弗尔的书评“……在细节上写得非常好。”（文策克语）[112]如果说，法国方面最终放弃了“‘莱茵河是自然边界’这种以往流行的典型和观念”，如今则引进了新的“口号”，把莱茵河视为欧洲东部和西部的一个调解因素。可是，这显然不符“历史和自然资料”。

这部著作包含着三种分析、一个主题，因此必须认真对待，并予以摈弃。《莱茵季刊》率先出马，而且似乎为以后定下了调门。但是实际上，普法伊弗尔从中汲取的，只不过是1935年10月他在巴德迪克海姆（普法尔茨）举行的一次内部研讨会上大体表述过的思想（因此，不难从他的文章看出他内心的踌躇）；这次研讨会是由西德科学研究协会主办的，这是一个私下由德国外交部和内政部出资的地区研究机构。地理学家弗里德里希·梅茨（Friedrich Metz）在会上宣读了一份报告，题为《法国地理学家和德国地理学家的莱茵河观念》。这篇未曾出版因而无人知晓的报告，可以被视为批评费弗尔和德芒戎的《莱茵河》的始作俑者[113]。

梅茨并非等闲之辈。自20年代中期以来，他就是研究“德意志的文化土壤和民族土壤”的学者圈子里的一员，对“上莱茵”即巴登和阿尔萨斯地区寄予高度重视[114]。纳粹上台执政后，他立即加入纳粹阵营，1936年被任命为布赖斯高的弗赖堡大学校长。他在巴登迪克海姆研讨会上宣读的论文中指出，刚刚问世的德芒戎和费弗尔的著作，证明了“法国大学宣传”中的灵活性和危险性；他就此写道：“出自一位地理学家和一位历史学家之手的这部著作所表明的，显然是法国政治人物的官方意见。”对于梅茨来说，“这部书的精神”在费弗尔所执笔的那几章中，表现得尤为惹眼，“在德芒戎所执笔的那几章中，……没有什么需要驳斥。”反之，在费弗尔笔下，“莱茵河不再是德国的河流，而是一条欧洲的河流。这条河变成了联络东欧与西欧之间的接触线。”这

种想法掩盖着一种智力花招，如果回归到“服务于欧洲和连接各国人民”的莱茵河观念，法国人的莱茵河国际化政策就可以从历史上得到充分的理解，这种政策因而就会显得合理合法。所以，费弗尔的书完全只是为“强加于德国的凡尔赛和约所作的新的辩解”。梅茨严肃地提醒道：

> “德芒戎和费弗尔的著作是写给极为广泛的国际公众阅读的，所以，它必须为欧洲莱茵河这个神话提供科学基础，出现在莱茵河的法国不再是征服者，而是文明和文化的使者。对于这种伪造历史、制造神话的伎俩，应该坚定不移地予以最有力的打击。”

西德科学研究协会的研讨会由于政治上的极端敏感性，所以严格保密，任何记录都不得公开出版。不过，弗里德里希·梅茨的发言引起极大反响是在情理之中，因为，与会者中有多位研究莱茵河者的重要代表人物，其中包括佩特里和弗兰茨·施泰因巴赫，后者既是科学研究协会的主席，也是设在波恩的莱茵兰各国地区史研究所所长[115]。在对德芒戎和费弗尔的著作持批评态度的德国学者中，唯有普法伊弗尔没有出席此次研讨会，他大概是从梅茨提供的讯息中了解到此次研讨会的情况，并听取了梅茨的意见。正如我们前面所提及，普法伊弗尔对德芒戎和费弗尔的著作的批评，并非仅限于个人的理解和争论，他当然不可能完全不顾及自己的“责任”，不去揭示这部著作的“危险性”。

《莱茵河》一书在遭遇这次半学术、半政治的批评之后，迅即为人们所遗忘。它从未被译成英文，遑论德译本。随着第三帝国重新武装莱茵兰地区和日益咄咄逼人的侵略政策的推行，德芒戎和费弗尔在莱茵河问题上平静的语调，被彻底抛诸脑后了。

在二战结束后的法国，莱茵河问题，确切地说是萨尔问题[116]，一时间重新成为一个现实话题，然而即使在此时，《莱茵河》也依然没有再次出版[117]，而且很少有人引用[118]。如今，只有雅克·勒高夫等少数几位关注《经济与社会史年鉴》的历史学家和地理学家，有时偶尔提及费弗尔的这部著作，称之为法国历史地理学的“杰作”[119]。

1953年后记

吕西安·费弗尔对于莱茵河的关注与他曾在斯特拉斯堡生活密切相关，此后就再也不曾表现出同样的热情[120]。不过，他对于河流的兴趣依然时而有所显露。例如，当他1933年在法兰西学院开讲时，为了说明有人偏好把当今的政治冲突投射到历史上时，他就以河流作为实例[121]。1936年他出版了一部著作，论述“国务活动家”在历史上的作用，在他看来，这些人并没有创造历史；在这部书中，他把德法两国在莱茵河问题上的争吵，作为历史神话的“典型事例”加以引用。当然，无论提出“莱茵河是一条纽带”的理论，抑或臆造“莱茵河是一条边界、争夺的对象和战场”的理论，都不乏头头是道的论据，然而，这种不动声色的变种从来不曾“具有神话价值的力量”[122]。

二次世界大战证实了这种悲观主义的看法，费弗尔在战后有机会最后一次就莱茵河问题表明了自己的看法。这个机会仍然来自斯特拉斯堡，当地的商会邀请为该会成立一百五十周年（参阅本书正文）之际出版的一部书撰写一篇文章[123]。此时已经70余岁高龄的费弗尔利用这次机会，为他自己20年前的旧作《莱茵河》补写了一篇“后记”。这篇被他自己称作“笔记”的短文，以简要地介绍全书内容作为开篇。《关于莱茵河经济史的若干思考》这个题目本身就表明，费弗尔想要把他在30年代一笔带过的经济因素作为主要内容，因为这个问题当年归他的合作者撰写。然而显而易见，费弗尔重新阅读了全书后，就几乎不加掩饰地批评德芒戎当年撰写这一部分时所秉持的原则。德芒戎对莱茵河的基本观念，是把莱茵河看作一条历史悠久和“横贯欧洲大陆”的河流；费弗尔认为，德芒戎的这一基本看法是一种幼稚的投射，一种弄错了时代的谬误。在他看来，德芒戎只看到当代的莱茵河，在他眼里，莱茵河是一条“驯服、畅通、适应人的需要的河流”，从巴塞尔到鹿特丹顺流而下，毫无阻碍；其实在莱茵河的历史上，直到19世纪，能够通航的也只有若干河段，这就是说，莱茵河在交通上的作用比不上古罗马大道。费弗尔指出，这位已经故去的昔日同伴[124]在方法论上不大讲究，而在费弗尔看来，弄错时代的错误是致命的罪过，是“罪过中的罪过”，他自己则把重点放在此书的中心议题

上：阐明莱茵河的历史性，阐明莱茵河并非拥有不变特性的一条“永恒的河流”。

所以，在费弗尔看来，严格意义上的莱茵河经济史仅仅是针对最近150年而言的。反之，“莱茵河大史”则是一部“置羁绊、边界、碉堡和王朝于不顾的精神史，唯有这种精神才能自由自在地穿行在所有峡谷，从阿尔卑斯山脉随风漂向大海，成为生活、集聚和文化的组成因素”。说得真好，不过，这段话同时也是一个令人惊奇的论断，因为我们知道，费弗尔及其年鉴派同仁们向来鄙弃传统的“精神史”，主张从社会—历史的角度进行观察。正因为如此，“心态史”概念才应运而生，藉以摈弃脱离躯体的“思想”研究，转而研究凝固在社会中的思想方式和行为类型[125]。费弗尔难道重归他的初始要求了吗？这个判断似乎过于仓促了些。当然，在这篇面向广大公众的文章中，费弗尔使用的是一般读者易于理解的术语；其实在《莱茵河》正文中，他就已经在很大程度上放弃了学术语言。为了更好地与当代人沟通，他甚至提到了“莱茵河精灵”。因此，他在这里与其说是勾勒传统的思想史，毋宁说是追述莱茵兰历史上的连接纽带，对于他来说，就像在1931—1935年间那样，这条纽带存在于莱茵兰历史场景中生气勃勃的文化之中。因为，在以往的数百年间，尽管地理、经济和政治都未能主宰和控制这条大河，“莱茵兰大神话”却作为心态的核心始终不断地发挥着作用，把莱茵河沿岸的一些城市当作“祭坛”或是物质固定点。“政治态度”和“有时相当可怕而且永远固执的精神状态”即由此而生。这也为费弗尔提供了一个方便，让他有机会议论罗贝尔·曼代（Robert Minder）发表于1948年的那部论述心态和莱茵兰文化的著作[126]。印刷业和最大的书市在莱茵河两岸的出现与发展因而具有“高度”象征意义。所以说，在以往的数百年间，促使人们彼此相连的不是政治，而是“精神”。

莱茵河，欧洲的河流

莱茵河不是一条“德国河流”，而是一条“欧洲”河流，这就是《莱茵河》一书最根本的观点，显而易见，这个观点在30年代构成了一种挑衅，至少在德国是这样。今天，这个观点仿佛已经毫无新意，而实

际上也确实如此。可是，欧洲轴心西移却是冷战和德国一分为二的后果。在50年代，极端保守势力期待着西方帝国观念在“欧洲莱茵兰（哈布斯堡的奥托[127]语）”重新崛起[128]。就在同一年代，被比作“西方的尼罗河”（拉马丁[129]语）的莱茵河形象则正在法国逐渐形成共识，双方的对立十分明显[130]。费弗尔本人此时已经不再相信什么“欧洲联邦”了，而德芒戎当年所向往的却正是“欧洲联邦”，他发表在1932年的《经济与社会史年鉴》上的一篇文章中谈到了这一点[131]。一方面，他担心某一个国家独揽霸权，另一方面，政治和经济问题早已具有世界性了[132]。欧洲共同体的出现渐渐改变了欧洲人的生活，可是，欧洲共同体诞生时，我们的历史学家已经撒手人寰，离我们而去了。从此以后，欧洲面临的是与从前完全不同的问题。令人难以说明白的是，旧有的冲突重现显现的地区不限于欧洲东部。因此，历史学的使命之一便是对先前的此类危机进行分析，从而为其和平解决作出贡献。一百多年中显然找不到出路的“为莱茵河而战”，毕竟终于得到解决。它可以用作实例提醒人们。正如大量出版物所表明[133]，从欧洲角度看待莱茵河今天已经完全被公众接受，费弗尔提出的“另一个”边界心态史观念也将成为现实话题。尚处于发轫阶段的此类关于边界地带的微型历史[134]，必将有助于法德一体化的进程，有助于其他边界地区人民的相互接近，布格河鲁特河、德里纳河[135]不也都是“欧洲河流”吗？

---

[1] 皮特·舒特勒（Peter Schöttler，1950—），德国历史学家，曾在柏林自由大学、法国巴黎高等师范大学、维也纳大学任教，在美国普林斯顿大学、法国科研中心当代史研究所等学术机构担任访问学者。——译者

[2] 双连板（diptyque），古罗马人的一种记事用具，由中间以铰链相接的两块板组成，可折叠，板面涂蜡，用尖锐物在版面刻字。——译者

[3] 吕西安·费弗尔档案，“莱茵河卷”，无日期。该档案今存于巴黎“当代版本纪念馆”（Instuitut Mémoire de l'Edition contemporaine）。

[4] 马克·布洛赫《莱茵河》，载《经济与社会史年鉴》，1933年第5期，第84页，

[5] 可惜，至今尚无吕西安·费弗尔（1878—1956）的传记问世，对他的业绩也尚无令人满意的全面分析。费尔南·布罗代尔深刻地勾勒了费弗尔的形象，见《吕西安·费弗尔的存在》载《当代史概貌—献给吕西安·费弗尔》，1953年，1卷，第1—16页。在费弗尔最亲密的合作者露西·瓦尔加（Lucie Varga）的传记中，我们也能看到他的某些特点，参见皮特·舍特勒《露西·瓦尔加—30年代奥地利的一位年鉴派女史学家》，巴黎，1991。关于费弗尔的著作总览，参见贝特朗·米勒（Bertrand Müller）《吕西安·费弗尔书目》，巴黎，1999；还可参见汉斯-迪特·曼恩（Hans-Dieter Mann）《吕西安·费弗尔——一位史学家充满生命力的思想》，巴黎，1971。居伊·马西科（Guy Masscote）《问题史学—吕西安·费弗尔的方法》，巴黎，1981。

[6] 关于这家银行的历史，参见安托万·戈格来（Antoine Gaugler）的文章《阿尔萨斯兴业银行（SOGENAL）》，载《欧洲银行史手册》，欧洲银行史协会（主编），奥尔德肖特，1994，第290—296页；还可参见《阿尔萨斯兴业银行，1881—1981》，斯特拉斯堡，1981。

[7] 这个信息系斯特拉斯堡的阿尔萨斯兴业银行档案室主管安托万·戈格来先生提供。他为笔者提供了大量资料，谨向他致谢。

[8] 20世纪20年代，阿尔萨斯兴业银行在下列城市设有分支机构：科隆、美因茨、伊达尔—奥伯施泰因、杜塞尔多夫、法兰克福、路德维希港、萨尔布吕克、威斯巴登（所据为1927年5月《莱茵河评论》杂志的广告夹页）。

[9] 此处指第一次世界大战，在下文中不再说明。——译者

[10] 关于此番“为莱茵河而战”（Kampf um den Rgein），参阅弗兰齐斯卡·魏茵（Fraziska Wein）《德意志和法兰克王国的河流边界——历史与宣传，1919—1930》，埃森，1992。很可惜，这部新近出版的著作并未完全摆脱民族偏见，所以作者对“防御战”（Abwehrkampf）的狂热一面多少有些轻描淡写，其实这正是当年为纳粹独裁所作的舆论准备。

[11] 参阅瓦尔特·施密茨（Walter Schmitz）《莱茵河通航政策五十年》，杜伊斯堡，1927。（在为一篇有关阿尔萨斯兴业银行的文章所写的序言中，费弗尔谈及银行的纪念活动中的出版计划时提及此书；参见《经济与社会史年鉴》，1931年，3期，第366—367页）。卡尔·豪斯霍费尔（Karl Haushofer）《莱茵河的命运》，三卷本，柏林—格隆瓦尔德，1928—1931（参阅阿尔贝·德芒戎的书评，载《经济与社会史年鉴》1932年，第4期，第616页）。

[12] 勒内·德布里（René Debris， 1881—1955）是法德研究委员会的成员，该委员会由卢森堡企业家埃米尔·迈里希（Emile Mayrisch）创建。参阅费尔南·吕利耶（Fernand L'Huillier）《法德对话，1925—1933》，巴黎，1971。

[13] 夏尔·施密特（Charles Schmidt，1872—1955）自1899年以来就在国家档案馆工作。大战以后，他领导了阿尔萨斯和洛林地区的档案馆的重建，1928年被任命为档案馆和图书馆总监。他写于1905年的博士论文以贝格大公国（首都杜塞尔多夫）为研究对象。

[14] 费尔南德·巴登斯贝尔格（Fernand Baldensperger，1781—1958），阿尔萨斯人，在巴黎索尔邦大学教授比较文学。

[15] 阿尔贝·德芒戎（Albert Demangeon，1872—1940），在巴黎索尔邦大学教授地理，是《地理学年鉴》的编者之一。他的主要著作所探讨的是法国和欧洲的人类地理学。

[16] 关于费弗尔与德国及奥地利的关系，参阅皮特·舍特勒《忘却德意志—年鉴派与两次大战之间的德国史》，载汉斯—曼弗雷德·博克（Hans-Manfred Bock）、赖因哈特·迈尔—卡尔库斯（Reinhart Myer-Kalkus）、米歇尔·特雷比奇（Michel Trebitsch）（编）《从洛迦诺到维希，1930年代法德文化关系》，巴黎，1993，438—461页。露西·瓦尔加（见注释）《年鉴派与20年代和30年代的奥地利》载《奥地利史学评论》1993年，第4期，第74—99页；《直面纳粹德国的马克·布洛赫和吕西安·费弗尔》，载《创世记》，第6卷，1956年，第21期，第75—95页；《吕西安·费弗尔、路德与德国》，载《法国新教史学会会刊》，1997。

[17] L. 费弗尔：《马丁·路德，一种命运》，1988（初版1928）。

[18] L. 费弗尔：《土地与人类演进，地理历史学导论》，巴黎，1970 （1922初版），328页及以下。

[19] 阿尔萨斯兴业银行档案，斯特拉斯堡，1929年2月2日吕西安·费弗尔致勒内·德布里的信。

[20] 费弗尔于1921年结婚，妻子是毕业于女子高等师范学校并获得历史教师资格的苏姗·艾丽斯·多尼翁（Suzanne Alice Dognon），她熟悉德语和阿尔萨斯语，因而对费弗尔的写作提供了帮助。在1922年到1927年间，他们先后有了三个孩子。

[21] 阿尔萨斯兴业银行档案，斯特拉斯堡，1929年2月2日吕西安·费弗尔致勒内·德布里的信。

[22] 我们知道，费弗尔听过保尔·维达尔·德·拉布拉什（Paul Vidal de la Blache）的课，从此有志于地区史研究，撰写了几部关于弗郎什—孔泰的著作。参阅贝特朗·米勒《吕西安·费弗尔与地区史》，载《弗里堡年鉴》，1990—1991，第59、89—103页。在费弗尔的方法论著作《地球与人类进化》（见注释 ）中，他就迪尔凯姆学派的社会学家对维达尔的批评，阐述了他自己的看法，并阐发了他的跨学科"问题史学"的观念。

[23] 阿尔萨斯兴业银行档案，斯特拉斯堡，1929年2月2日吕西安·费弗尔致勒内·德布里的信。费弗尔与德芒戎早在战前就已相识，可惜，保存在马扎然图书馆的德芒戎档案不太完整，从中找不到有关撰写《莱茵河》的资料。

[24] 阿尔萨斯兴业银行档案，斯特拉斯堡，1929年2月4日德芒戎的信（抄件）。

[25] 见注释 。

[26] 费弗尔档案。德芒戎2月14日发给阿尔萨私兴业银行的信件残片，此件与一份较为详细的打字信件草稿相符。

[27] 费弗尔档案，《莱茵河》卷，无日期。

[28] 《莱茵河》，阿尔萨斯兴业银行（编），斯特拉斯堡，1931。LXXII+310页，29/35cm开本。此书包括："前言：阿尔萨斯兴业银行"（无执笔者署名），VII—LXI页；"第一部分：莱茵河的历史问题"，吕西安·费弗尔执笔。第1—155页；"第二部分：莱茵河的经济问题"，德芒戎执笔，第159—307页。

[29] 正如我们下面将要读到的，这部书中由德芒戎执笔的第二部分，早在30年代就被公认为因袭常规的著作。所以，当此书遭到德国方面猛烈批评时，批评的矛头所指，几乎仅仅只是书中的历史部分。

[30] 阿尔弗雷德·博斯（Alfred Pose， 1899—1969），先后担任阿尔萨斯兴业银行斯特拉斯堡分行副总经理和总经理。他曾在卡昂大学担任政治经济学教授。由于他曾是大学教授，况且在斯特拉斯堡的住所与费弗尔相距不远，所以从关于莱茵河的写作计划启动之后，他与费弗尔长期保持着个人交往。他还曾为《经济与社会史年鉴》撰写过一篇关于德国银行业危机的文章（载《经济与社会史年鉴》1932年，第4期，第150—163页），并请该杂志的编辑部秘书对该银行的档案进行整理编目（《经济与社会史年鉴》1931年，第3期，第366—378页）。1939年，他于被任命为法国的第一家国家银行—国家商业和工业银行（Banque nationale pour le commerce et l'industrie）的总经理。关于他此后的职业活动，参阅埃尔韦·库托-贝加里（Hervé Coutau-Bégarie）和克洛德·于昂（Claude Huan）《达尔朗》，1989，第657页及以下。

[31] 吕西安·费弗尔1929年6月2日致亨利·贝尔（Henri Berr）函（当代版本纪念馆，亨利·贝尔档案）。这通信札不久将要发表在《吕西安·费弗尔—从〈综合评论〉到〈经济与社会年鉴〉—致亨利·贝尔的书信，1911—1954》一书中，此书由吉勒·康达（Gilles Candar）和雅克莉娜·普吕埃-德帕坦（Jacquline Puet-Despatin）（主编），巴黎，1997。

[32] 吕西安·费弗尔档案，《莱茵河》卷，旅行日程表（附有莱茵河地图一张）。

[33] 阿尔萨斯兴业银行董事会主席费尔南·赫伦施密特（Fernad Herrenschmidt）也是莱茵河航运总公司的董事长。

[34] 1930年6月1日费弗尔致贝尔信件（当代版本纪念馆，亨利·贝尔档案）。下面的引语也出自此信。

[35] 吕西安·费弗尔致亨利·皮雷纳的信函（无日期，或许是1930年7月8日），载布赖斯·莱昂（Bryce Lyon）、玛丽·莱昂（Mary Lyon）（主编）《"年鉴派"史学的诞生：吕西安·费弗尔和马克·布洛赫致亨利·皮雷纳的信件（1921—1935）》，布鲁塞尔，1991，第126页。

[36] 在费弗尔的个人档案中（莱茵河卷）有一张布洛赫亲笔写的脚注，其中提及里夏德·科伯纳（Richard Koebner）的《科隆市公社的开端》时写道："非常好"、"用于莱茵河"。

[37] 1930年1月7日费弗尔致亨利·皮雷纳，见于莱昂《"年鉴派"史学的诞生：吕西安·费弗尔和马克·布洛赫致亨利·皮雷纳的信件（1921—1935）》，第120页。

[38] 关于费弗尔这一时期的工作情况，参阅贝特朗·米勒《吕西安·费弗尔书目》（见注释）。

[39] 参见克里斯托夫·夏尔（Christophe Charles）和克里斯蒂娜·德朗格勒（Christine Delangle）《吕西安·费弗尔在法兰西学院的竞选活动，1929—1932》，载《教育史》1987，第4、49—69页。还可参阅费弗尔在致皮雷纳的信（见注释）中谈及"斯特拉斯堡大火炉"时的哀叹。

关于斯特拉斯堡大学在阿尔萨斯政治争论面前的境况，参阅约翰·E. 克雷格（John E. Craig）《学术与民族的建立，1870—1939年的斯特拉斯堡大学与阿尔萨斯社会》，芝加哥，1984，第294页及以下。

[40] 法兰西学院档案，巴黎，费弗尔卷，从1930年11月1日到1931年1月1日的医疗证明。1930年11月10日费弗尔致皮雷纳的信件，见于莱昂的著作（见注释），第129页。

[41] 吕西安·费弗尔《私人档案与史学》，载《经济与社会史年鉴》，1931年，第3期， 第366页及以下。

[42] 参阅1931年夏季（无日期）和1931年9月18日费弗尔致亨利·皮雷纳的信件，见于莱昂的著作（见注释 ），第126页、133页。

[43] 费弗尔致布洛赫的信件（无日期，1931年8月17日之后），载贝特朗·米勒（编）《马克·布洛赫、吕西安·费弗尔与〈经济与社会史年鉴〉》，书信集，1卷，1928—1933，巴黎，1994， 第285—286页。

[44] 见注释 。

[45] 《经济与社会史年鉴》，1931年，第5期，84页。据安托万·戈格来（斯特拉斯堡）提供的信息，其中1000册为普通本，200册为布面精装本。

[46] 阿尔萨斯兴业银行档案，斯特拉斯堡，11册豪华本的分发名单。

[47] 由于这些抽印本上没有相关说明，所以在某些图书馆和某些有关莱茵河的书目中，登录时发生了一些错误。例如魏茵（见注释 ）就把一册抽印本当作完整的版本，题作吕西安·费弗尔《莱茵河问题》，并大大提前了此书的出版日期（见魏茵的著作第63页）。设在波恩的莱茵河国家地区历史研究图书馆藏有一册抽印本。

[48] 据安托万·戈格来（斯特拉斯堡）提供的信息。

[49] 1932年7月28日费弗尔致布洛赫的信件，国家档案馆，马克·布洛赫卷。

[50] 费弗尔为1931年版所写的“结语”被作为附录收入本书。

[51] 鉴于显然不可能把他所作的全部修改一一列出，因而只能简略地说明几点。他修改了许多章节的标题，删掉了若干节，尤其在第三章中调整了某几节的位置。总之，无论从内容或是文笔来看，全文都显得更加紧凑。一些过于夸张的比喻被删掉了。不过，有些段落中

比较有意思的说法和书目提示也被删掉了。比如，在关于莱茵河沿岸城市那部分中，费弗尔原来要求读者参阅古斯塔夫·施莫勒（Gustav Schmoller）和卡尔·布赫尔（Karl Bücher）所撰写的“值得称道”的著作，在他看来，他们的著作“令人钦羡”（旧版第122页）。不妨这样说，1931年版偏重政治性，以法国公众为主要读者，1935年新版对这部著作的学术方面有所加强。

[52] 德芒戎、费弗尔：《莱茵河，历史与经济问题》，巴黎，阿尔芒·科林书局，1935，第340页，16图和表，开本14×23cm。此书题献给阿尔萨斯商会会长和阿尔萨斯兴业银行董事会主席费尔南·赫伦施密特以及兴业银行总经理勒内·德布里，没有他们的支持，“不可能……有这部书”。

[53] 1934年3月费弗尔致布洛赫的信件。国家档案馆，马克·布洛赫卷。

[54] 1934年3月费弗尔致布洛赫的信件。国家档案馆，马克·布洛赫卷。

[55] 费弗尔《从1892到1993，一种史学和一位史学家的良心审视》，载费弗尔《为历史而战》，巴黎，1953，第9页以及以下。参阅本书第52页及以下。

[56] 参阅皮埃尔·米盖尔（Pierre Miquel）《凡尔赛和约与法国公众舆论》，巴黎，1972，第281—418页；乔治·苏图（Georges Soutou）《法国与东进，1914—1919》，载《历史评论》1978，第341—388页。有关史学家的论述，参阅维尔纳·克恩（Werner Kern）《第一次世界大战期间法国历史—政治文献中关于莱茵河的理论》，萨尔布吕肯，1973；雅克·费尔尼克（Jacques Fernique）《战斗中的史学，大战中的法国史学家》，斯特拉斯堡第二大学硕士论文，1985（未版本）。

[57] 详见弗兰齐斯卡·魏茵的近作（见注释），观点比较陈旧的则有克恩（见注释），迪特·斯托尔维克（Dieter Stollwerck）《路易十四对莱茵河边界问题的思考》，慕尼黑，1972。

[58] 莫里斯·巴莱斯（Maurice Barrès）《东方堡垒，莱茵河的守护神》，巴黎，1921，第9页；参阅恩斯特·贝尔特拉姆（Ernest Bertram）《莱茵河的守护神》，波恩，1922。此书作为德国方面对于同一问题的看法，是对巴莱斯的回应。

[59] 有关法德敌对的精妙分析，参阅米夏埃尔·耶斯曼（Michael Jeismann）《祖国的敌人，1792—1918年间法德两国的敌我概念研究》，斯图加特，1992，法译本即将出版。关于莱茵河的神话，参阅约伊斯特·格罗尔（Joist Grolle）、英格博格·格罗尔（Ingeborg Grolle）《莱茵河宝藏》，关于政治神话的历史，见恩斯特·舒林（Ernest Schulin）（主编）《欧洲史研究：关于马丁·戈林的回忆》，威斯巴登，1968，第214—238页；乌特茨·耶格尔（Utz Jeggle）《分还是合，莱茵河为何如此美丽？》载《社会学通讯》1991，第20、179—185页。

[60] 详情及更多具有证明力的文献，见克恩的著作（见注释）。关于费弗尔在这场火药味极其浓烈的论战中的地位，参阅笔者的文章《德国对第一次世界大战期间及战后的史学研究在法国引起的反应》，载迪特尔·贝尔格（Dieter Berg）、奥托·杰哈德·厄克特尔（Otto Gerhard Oextle）《德国和法国对19世纪的认识和及其图景》，波鸿，1997（尚未出版）。关于法国知识界在第一次世界大战期间的动员，参阅塞尔吉奥·鲁札托（Sergio Luzzato）《血的税赋：法国左翼在第一次世界大战中经受的考验，1900—1945》，里昂，1996，第17页及以下。

[61] 《研究委员会文集》，1卷：阿尔萨斯—洛林与东北边界，巴黎，1918；2卷：欧洲问题，巴黎，1919。

[62] 《研究委员会文集》，1卷， 第448页。

[63] 《研究委员会文集》，1卷，第452页。该委员会主席厄内斯特·拉维斯（Ernest Lavisse）支持塞诺博斯。其实，我们不应该把这个委员会的意见视为陈词滥调，认为它与所谓的"法国人有关莱茵河的言论"毫无二致；可是很遗憾，克恩在他的著作（见注释）中低估了这个委员会的重要性（该书第294页）。

[64] 《没有莱茵河屏障就没有持久和平》，巴黎，1917。德里奥（Edouard Driaud）是一位研究第一帝国的专家，关于他的情况，参阅克恩（见注释），第257页及以下。

[65] 福煦（Ferdinand Foch，1851—1929），法国元帅，第一次世界大战中曾任协约国军总司令。—译者

[66] 很遗憾，直至今日，法国占领莱茵河沿岸国家一事尚未成为用以分析人民的日常生活和情感的研究史学课题。参阅克劳斯·赖默尔（Klaus Reimer）《莱茵兰问题和莱茵兰运动，1918—1933》，美因河畔法兰克福，1979；马丁·聚斯（Martin Süss）《法国占领下的莱茵兰，从1918年11月的停战到1926年2月的分离主义骚乱》，斯图加特，1988；格哈尔德·格拉勃（Gerhard Gräber）、马蒂亚斯·斯宾德尔（Mathias Spinder）《普法尔茨地区及其分离主义》，兰道，1992。

[67] 施密特在《莱茵河评论》等刊物上发表了许多文章，《莱茵河评论》是法国高级专员署的出版物。参阅英格丽德·福斯（Ingrid Voss）、于尔根·福斯（Jürgen Voss）《〈莱茵河评论〉是法国在莱茵兰的文化政治工具，1920—1930》，载《文化史档案》，1982，第64、403—451页。

[68] 参阅魏茵（见注释），第90页及以下。

[69] 参阅格奥尔格·赖斯米勒（Georg Reissmüller）和约瑟夫·霍夫曼（Josef Hofmann）编辑的书目《十年莱茵兰运动，包括萨尔和奥伊特—马尔梅迪在内的莱茵河西岸问题资料汇编》，布雷斯劳，1929。

[70] 关于这个研究所的创设，参阅柏林—达赫莱姆普鲁士档案馆，NW5， 604号，以及埃迪特·艾能（Edith Ennen）《赫尔曼·奥宾与莱茵兰土地改良史》，载《莱茵季刊》，1970，第34、9—42页。

[71] 参阅博奈尔·格莱赫尔特（Bonner Gelehrte）的书目研究，见《史学著作—波恩学者的历史学论文集》，波恩，1068；阿洛伊斯·舒尔特（Aloys Schulte）以其出版于1918年《法国与莱茵河左岸》（法译本，1918，洛桑），支持了该研究所的初期工作。

[72] 赫尔曼·奥宾（Hermann Aubin）等：《莱茵兰早期和近代历史》，2卷本，埃森，1922；赫尔曼·奥宾等：《袖珍莱茵兰历史地图》，波恩，1926（修订版改名为《袖珍莱茵兰德国领土历史地图，中世纪和近代》，科隆，1950）；弗兰茨·施泰因巴赫（Franz Stainbach）：《西德意志部族和民族史研究》，耶纳，1926（再版，达姆施塔特，1962）。赫尔曼·奥宾、特奥多尔·弗林斯（Theodor Frings）、约瑟夫·米勒（Josef Müller）《莱茵兰的河流文化与州文化—历史、语言和民俗》，波恩，1926（1966年再版，达姆施塔特）。这部著作如今常被当作年鉴派史学的先行者，有关评论参阅皮特·舒特勒《"年鉴派范型"与德国史学（1929—1939），德国科学向法国的转移？》，载《近代史学史杂志》1993，第14、43—65页。

[73] 奥宾、弗林斯、米勒（见注释）。

[74] 参阅阿洛伊斯·舒尔特（Aloys Schulte）（主编）《一千年的德意志历史和莱茵河的德意志文化》，杜塞尔多夫，1925；弗兰茨·施泰因巴赫《莱茵河历史的命运问题》，斯图加特，1925，第107—108页。此外还可参阅魏茵的著作（本文注释）。

[75] 参阅马丁·赫罗德（Martin Helord）、约瑟夫·尼森（Josef Nissen）、弗兰茨·施泰因巴赫《法国的萨尔政策史》波恩，1934；赫尔曼·奥维尔贝克（Hermann Overbeck）、格奥尔格·威廉·桑特（Georg Wilhelm Sante）与赫尔曼·奥宾、奥托·毛尔（Otto Maull）、弗兰茨·施泰因巴赫（主编）《萨尔地图集》，哥达，1934。关于波恩学派在纳粹时期的情况，参阅卡伦·舍恩瓦尔德（Karen Schöwälder）《历史与政治，德国纳粹主义史研究》，法兰克福，纽约，1922，第38页及以下；还可参阅笔者即将发表的文章《西方的'防御战'和'领土防卫'研究史》，载皮特·舒特勒（主编）《合法化研究史，1918—1945》，法兰克福，1997。

[76] 所有页码均指本版。

[77] 参阅吕西安·费弗尔《历史地理和政治地理学近著》，在《历史与文学评论》96，1929，第401—408页，后收入其《为完整的历史而努力》，巴黎，1962，第130—138页。

[78] 参阅《历史学报》，158卷，1928，第137页；《历史学报》，163卷，1930，第366页及以下。

[79] 阿尔萨斯兴业银行（编）：《莱茵河》（参见注释），7页。在下文中，这个版本被称作第一版。

[80] 《莱茵河》第一版，第41页。

[81] 关于对这句题词的理解，请参阅茹里安（编）：《19世纪史学家著作摘要》，第CXXVI页。费弗尔当然非常熟悉这部著作，这是19世纪与20世纪之交历史系学生的必读书。对于孟德斯鸠哲学思想的最新解析，请参阅路易·阿尔都塞《孟德斯鸠》一书，他也将孟氏的这句话选作此书的题词。（巴黎，1959，第5页）

[82] 参阅费弗尔的文章《16世纪的法国与斯特拉斯堡》，载《阿尔萨斯生活》，1925，第12、239—244；1926，第2、32—39页。

[83] 巴塞尔的维尔纳·凯吉档案馆（Archives Werner Kaegi）藏品，1946年7月8日费弗尔致维尔纳·凯吉的信件。

[84] 韦桑岛（Ouessant），布列塔尼附近的一个面积仅20余平方公里的小岛；圣马蒂厄海角（Saint-Mathieu），布列塔尼半岛顶端的一个海角，与韦桑岛隔海相望。——译者

[85] 费弗尔：《边界：历史词汇研究》，载《国际综合中心学报》，1928，第5、31—44页。（收入《为完整的历史而努力》，第11—24页，参阅本文注释。）费弗尔为此书所准备的材料和笔记都保存在他的个人档案中（"边界"卷）。另有一篇从方法论上看比较重要的论文，即汉斯·梅迪克（Hans Medick）《边界与政治社会空间的产生，关于边界的早期和现代政治—社会史》载贝恩德·维斯布罗德（Bernd Weisbrod）（主编），汉诺威，1993年，第195—207页。汉斯·梅迪克此前不久曾责怪费弗尔对于边界的日常情况和人与人之间的关系不够重视。读完《莱茵河》之后，我们对于这一指责难以苟同。

[86] 此处指 1814年10月—1815年6月间欧洲多国参加的解决拿破仑帝国瓦解后诸多问题的会议。——译者

[87] 1815年3月20日拿破仑从流放地逃出，返回法国重整旧部，6月22日在滑铁卢彻底溃败，其间共约一百天。——译者

[88] 直到不久之前，认真地罗列这些显得过于"法国化"的问题，在德国的历史学中还难以想象。此后出版了曼弗雷德·科尔特（Manfred Koltes）的著作《法兰克王国和普鲁士之间的莱茵兰，普鲁士统治期间（1814—1822）延续性和变化研究》，科隆，1992；他首次以文献为依据，考察了莱茵兰地区的亲法和反普情绪。

[89] 例如，费弗尔对博尼法斯的描绘是：在英国式的仇视不正规的分为钟成长的一本正经的英国人，又如，他对农民和下层民众含有贬义的评述。还有他对法国军队、罗马军队和殖民政府的大题相同的评价，如今，这些评价提出了问题，说明作者把它们与法兰西殖民帝国相提并论。

[90] 在这一点上，费弗尔的坚实依据是以加斯东·泽勒（Gaston Zeller）坚实的著作《梅斯重归法国（1552—1648）》，2卷，巴黎，1926，费弗尔批评此书仅从外交史角度讨论这一问题，对其社会面貌有所忽略（《近代历史评论》，3，1928，第41—47页。）还可参阅：泽勒对边界政治史的总体介绍《一千年来的法国与德国》，巴黎，1932；斯特拉斯堡的历史学家菲里克斯·蓬泰伊（Félix Ponteil）的《阿尔萨斯简史》，斯特拉斯堡，1937。皮特·萨林斯（Peter Sahlins）新近对"天然边界"的讨论撰写了一篇综述《重新审视天然边界：17世纪以来的法国边界》，载《美国历史评论》，95，1990，第1423—1451页。

[91] 收复失地运动（Reconquista）是公元718至1492年间，位于西欧伊比利亚半岛北部的基督教各国逐渐战胜南部穆斯林摩尔人政权的运动。——译者

[92] 参阅费弗尔为《法国百科全书》第七卷所写的序言，1936，第3—12页。他在这篇序言中把人种观念比作"浪漫主义的神话"和"血腥的宠儿"。在他的"地球与人类进化"（参见注释 ）和其它课程中，他一再谈及这个问题。

[93] 1932年4月22日信件，见莱昂（主编）《 "年鉴派"史学的诞生：吕西安·费弗尔和马克·布洛赫致亨利·皮雷纳的信件（1021—

19335）》，第143页。

[94] 戈特弗里德·普法伊弗尔（Gottfried Pfeifer）发表在《莱茵季刊》上的文章，6，1936，第96页。

[95] 费弗尔：《16世纪的不信教问题，拉伯雷的宗教观》，巴黎，1968（第一版于1942年发行），第19页。

[96] 在第一次世界大战期间和战后，曾经就详尽的脚注是否体现了某些"德国"风格这个问题，打了一场认真的笔仗。许多"法国式"的史学著作随后放弃了添加脚注的做法。费弗尔却不以为然，并请读者参阅"叛国者"卡米伊·茹里安，原来，这位史学家在他自己的著述中添加了许多脚注。（《战后出版的近代史著作》载《历史综合评论》，34，1922，第127页及以下）。

[97] 第一版，第120页。

[98] 第一版，第120页。

[99] 居斯蒂纳（Philippe Custine，1740—1793）法国将军，1792年率领莱茵军团，先后攻占沃尔姆斯、美因茨、法兰克福等德国城市，后被布伦威克率领的反法联军击退。——译者

[100] 费弗尔深知，法国对于莱茵河国家的具体研究远不如德国，所以，他以《法国百科全书》集体研究委员会主席身份于1935年提出建议，开展一场调查研究，其规模应与德国的同一项目相当。参阅安德烈·瓦拉尼亚克（André Varagnac）的报告《在法国进行的集体研究的若干成果，莱茵河之路与莱茵兰各国》，载《综合评论》11，1936，第83—87页。关于此次调查的背景，参阅蒂费纳·巴泰勒米（Tiphaine Barthelémy）和弗洛朗斯·韦伯（Florence Weber）（主编）《一览无遗的乡间——30年代法国农村一瞥》巴黎，高等社会科学学院，1989，第227页及以下。

[101] 请看阿尔萨斯兴业银行行长勒内·德布里在写给费弗尔的信中所说："你的书是写给历史学家和学者看的，你唯一的期待就是他们的佳评。然而，你的笔力如此强劲，如此富有诗意，如此生动，以至于我这个莱茵兰商人，虽然仅仅只把利润抛诸脑后的瞬间用来拜读大

作，却居然也被你书中那些勾起思绪的图景所感动，所吸引，并为之着迷。”（1931年7月15日，阿尔萨斯兴业银行档案）。

[102] 马克·布洛赫：《中世纪德国史》，载《历史评论》，169卷，1932，第615—655页。本文此处所述内容部分见于618—620页。以下引文同此。

[103] 马克·布洛赫，亨利·博理格：《莱茵河》，载《经济与社会史年鉴》，5卷，1933，第83—96页（参阅本文注释）。

[104] 马克·布洛赫，亨利·博理格：《莱茵河》，第83页。

[105] 马克·布洛赫：《莱茵河》，载《经济与社会史年鉴》，第7卷，1935，第505—506页。参阅布洛赫1935年4月15日致费弗尔的信件，信中写道：“无论对于‘家’，对于德芒戎或对于我个人来说，还是别让此书悄无声息为好。”（国家档案馆，马克·布洛赫挡）。

[106] 参见《阿尔萨斯书目》，5卷，1931—1933， 第26页及以下；加斯东·泽勒《一位历史学家和地理学家眼中的莱茵河》，载《阿尔萨斯评论》，86卷，1935，第47—66页；保罗·勒约（Paul Leuillot）发表在《公共教育历史和地理教师协会通报》的文章，26卷，1935，85期，第99—201页；埃内斯特·托内拉（Ernest Tonnelat）《莱茵河》，载《现代语言》，30卷，1935，7月，第1—4页。亨利·奥赛尔（Henri Hauser）发表在《政治经济学》上的文章，49卷，1935，第1425—1426页。

[107] 莱昂·卡昂的文章刊登在《近代史评论》，10卷，1935，第283—285页。

[108] 《地理评论》（Geographical Journal），86卷，1935，第176—177页；《地理评论》（Geographical Rerview），26卷，1936，第171—172页；《美国历史评论》（American Histrical Review），41，1936，第565—566页。盎格鲁—萨克森的公众（因而不只是学者专家）对费弗尔早已相当熟悉，他的地理学著作不久之前刚刚被译成英文，书名为《历史学的地理学导论》，他的《路德》也于1929年出版了英译本。

[109] 戈特弗里德·普法伊弗尔发表在《莱茵季刊》上的文章，第95—101页（参阅本文注释 ）。以下引文同。普法伊弗尔（1901—1985），师从地理学家莱奥·韦贝尔（Leo Waibel），曾任教于波恩大学，任地理讲座讲师，1933年被纳粹驱逐出境。1737年在波恩大学通过博士论文答辩，内容为北加州农业问题（参阅《经济与社会史年鉴》对这篇博士论文的评论，10卷，1938，第272页）。1941年，普法伊弗尔成为汉堡大学非常任教授，此后于1949年担任海德堡大学的一个讲座教授。

[110] 这个概念是柏林地理学家阿尔布雷希特·彭克（Albrecht Penck）制造的，发表在他那篇关键性的论文《德意志民族及其文化观念中的领土》中，载卡尔（Karl）、洛施（Loech）（主编）《来自人群的人民》，1卷，布雷斯劳，1925，第62—73页。将此说用于西部边界的实例，参阅威廉·弗尔茨（Wilhelm Volz）《西德人民的土地，论西方国家的问题》，布雷斯劳，1925。关于此类研究的成果及其研究机构，参见注释 。

[111] 弗兰茨·佩特里（Franz Petri）：《边界问题在西方》，载《德国史学季刊》11，1935，（1936年出版），563页。保罗·文策克（Paul Wentzcke，1879—1960）发表在《历史学报》160期上的文章，161—162页。弗兰茨·佩特里（1903—1993）是波恩学派的弗兰德尔专家。第二次世界大战期间，他主管在被占领的比利时推行纳粹文化政策。保罗·文策克起初是斯特拉斯堡的档案管理员，后来担任杜塞尔多夫档案馆馆长，1935年起任第三帝国阿尔萨斯—洛林科研所所长。他出版了多种以《为莱茵河而战》为主题的著作；二战期间，他主管隶属于党卫军帝国安全总部的西方出版署。

[112] 《历史学报》（参见注释 ），下注同。

[113] 外交部政治档案，波恩，第60274、62167—62170页。下面引文的出处同此。

[114] 弗里德里希·梅茨（1890—1969）起初担任设在莱比锡的德意志文化与民族研究基金会秘书，后来在因斯布鲁克、埃朗根和布赖斯高的弗赖堡讲授地理学，在布赖斯高的弗赖堡，他主持阿勒曼尼语研究所（阿勒曼尼语包括一系列方言，与巴伐利亚—奥地利语

（Bairisch-österreichisch）同属上德意志语（Oberdeutsch）。“阿勒曼尼语”原指阿勒曼尼人的语言，阿勒曼尼人是日耳曼人的一支，列支敦士登人（Liechtensteiner）即其后裔。——译者）并于1936年担任该校校长。

[115] 施泰因巴赫本人也在研讨会上宣读了一篇论文，探讨导致法德两国历史学家对立的分歧。

[116] 一个名为“法国东部边界和德国西部问题研究委员会”的组织，当年出版一份杂志，名叫《莱茵兰札记》。这份期刊的总编辑费尔南·吕利耶（Fernand l'Huillier）曾是费弗尔的学生，他大张旗鼓推荐老师的著作《莱茵河》（该杂志1945年3月号。第7页）。

[117] 米勒（参见注释 ）所编书目的212页显然有误，《莱茵河》并未于1967年再版。

[118] 斯特拉斯堡的地理学家艾蒂安·朱利亚尔（Etienne Julliard）对德芒戎和费弗尔的这部著作赞不绝口，他自己的作品《欧洲的莱茵兰——一个广阔地带的地理》，巴黎，1968，堪称成功地重提费弗尔曾经论述的问题的第一部著作。

[119] 雅克·勒高夫为让—克洛德·施密特的《异端之死——14、15世纪上莱茵河地区在不愿发愿的修女面前的教会和教士》，巴黎，1978，第6页。参阅克里茨多夫·鲍米安（Krysztof Pomian）《‘年鉴’时刻，土地、人与世界》，见皮埃尔·诺拉（Pierre Nora）（主编）《记忆之地》，2卷，巴黎，1986，第377—429页。

[120] 参阅亨利·博理格《吕西安·费弗尔在斯特拉斯堡》载《斯特拉斯堡文学院通报》，36卷，1957，第169—184页。菲利普·多兰热（Philippe Dollinger）《吕西安·费弗尔与阿尔萨斯史》，同上，第193—196页。

[121] 参阅上注，又见注释 。

[122] 费弗尔《国务活动家的是与不是》，载A.B. 迪夫（A.B.Duff）、F.加利（F. Galy）（主编）《国务活动家》，3卷，巴黎，1936，第703—723页，此处引语见于第719—720页。

[123] 吕西安·费弗尔《关于莱茵河经济史的若干思考》，载《为纪念斯特拉斯堡商会和工业150周年而出版的斯特拉斯堡研究》，1953，第17—26页。与此同时，费弗尔在他的《致菲利普·多兰热的信—序》中也谈到了同一问题，载《数百年间的阿尔萨斯与瑞士》，巴黎，1952，第11—20页。

[124] 参阅由费弗尔执笔刊登在《经济与社会史年鉴》上的德芒戎讣告，3卷，1941，第81—89页；后来收入《为历史而战》（参阅本文注释），第381—386页。费弗尔在文中赞扬了德芒戎对《莱茵河》一书所作的贡献。

[125] 参阅皮特·舒特勒《心态、意识形态、话语，关于'第三层'的社会于历史主题化》，载阿尔夫·吕德克（主编）《日常史》，巴黎，人文科学出版社，1994，第71页，尤其是第73页及其以后多页。

[126] 罗贝尔·曼代：《德国与德国人》，1卷，巴黎，1948，第165页及以下多页。费弗尔把此书视为《论20世纪的德国》，（AESC，5卷，1950，第272—277页）。

[127] 哈布斯堡的奥托（Otto de Habsbourg， 1912—），前奥地利大公，社会活动家，用德文和法文撰写了许多有关洛林地区的文章。——译者

[128] 参阅理查德·法贝尔（Richard Faber）《西欧的长期政治斗争》，希尔德斯海姆，1979，第150页及以下多页。此外，莱茵兰诸国的欧洲使命和查理曼的实例，也被纳粹利用来动员西欧居民对付"布尔什维主义"。

[129] 拉马丁（Alphonse de Lamartine，1790—1869），法国诗人、作家和国务活动家。——译者

[130] 参阅让·迪蒙（Jean Dumont）《莱茵河，西方的尼罗河》，巴黎，1964。书中没有提到费弗尔的这部著作，保罗·勒约在《经济与社会史年鉴》上指明了此事（AESC，2卷，1947，第377页）。

[131] 德芒戎《欧洲联盟、欧洲联邦或地区谅解的地理条件》，载《经济与社会史年鉴》，4卷，1932，第433—451页。

[132] 关于这个问题，参阅马尔林·韦塞尔（Marleen Wessel）《吕西安·费弗尔与欧洲》，载《欧洲研究手册》，4卷，1991，第203—216页。

[133] 重点参阅朱利亚尔（本文注释），同时参阅皮埃尔·艾索贝里（Pierre Ayçoberry）、马克· 菲洛（Marc Ferro）（主编）《莱茵河史》，巴黎，1981；汉斯·博尔特（Hans Boldt）（主编）《莱茵河，欧洲一条大河的神话画与现实》，科隆，1988；贝尔纳·勒福尔（Bernard Lefort）《莱茵河——欧洲的记忆》，巴黎，1992；霍斯特·约翰内斯·蒂默斯（Horst Johannes Tümmers）《莱茵河，欧洲的河流及其历史》，慕尼黑，1994。近几年举行了多次展览会，不仅让我们有机会欣赏到莱茵河秀丽的景色，而且能得到丰富的书目：理查德·加桑（Richard Gassen）、伯恩哈特·霍莱采克（Bernhad Holeczek）（主编）《莱茵河神话》，3卷，路德维希港，1992；克劳斯·霍奈夫（Klaus Honnef）（主编）《莱茵河的魅力—发现莱茵兰的景色》，慕尼黑，1992。

[134] 例如可以参阅克劳迪亚·乌布里希（Klaudia Ulbrich）关于萨尔的著作《莱茵河边界，反抗与法国大革命》，载福尔克尔·勒德尔（Volker Rödel）（主编）《法国大革命与上莱茵河——1789—1798》，锡格马林根，1991，第223—244页；《边境是一个机会吗？评法国大革命前夕萨尔—洛林—卢森堡等地区帝国边界的重要意义》载阿尔诺·皮尔格拉姆（Arno Pilgram）（主编）：《边界开放，移民，犯罪》，巴登巴登，1993，第139—146页；弗兰茨·伊尔希格勒（Franz Irsigler）关于法尔茨—卢森堡地区的著作《边界政策对移民和文化发展的影响》，载《移民研究》，9卷，1991，第9—23页；皮特·萨赫林斯（Peter Sahlins）关于鲁西永和法国与西班牙之间的比利牛斯山脉边界的研究《边界，法国与西班牙的比利牛斯边界的形成》，伯克利，加州，1989。关于边界史思考的重要性，参阅皮埃尔·图贝尔（Pierre Toubert）《边界与边界—历史学研究对象》，载《中世纪地中海世界的边界与人群》罗马—马德里，1992，第9—17页。此外还可参阅汉斯·梅迪克的文章（本文注释）

[135] 布格河（le Boug），前苏联与波兰之间的界河。普鲁特河（le Prout），前苏联与罗马尼亚之间的界河。德里纳河（la Drina），前波黑与塞尔维亚之间的界河。——译者

1935年版序言

“把当代的一切观念应用于久远的古代，

这是最容易产生错误的根源。”

孟德斯鸠：《论法的精神》

第30章 第14节

在欧洲乃至在全世界，有哪一条河流如同莱茵河那样，向地理学和历史学这两个毗邻的学科分别提出了如此不同的问题，更确切地说，有哪一条河流如同莱茵河那样，把应该对这些问题作出回答的地理学家和历史学家置于如此不同的氛围之中？

地理学家进行着观察。巨大的莱茵通道由延绵不断、彼此交替的山口、平原走廊和峡谷所组成，对于地理学家们来说，生动而强烈的莱茵河观念来自这条通道在国家之间，同时也在人与人之间通过团结和互助而创造的一切。

阿尔萨斯就是这样一个平原走廊，它出现在将孚日山脉和黑林地区隔开的开阔地带中部，一侧是在贫瘠的冲积土上形成的阴暗的森林，它遮住了莱茵河从远处走来的身影，另一侧是层层叠叠的葡萄园，它布满了孚日山脉脚下和林木葱绿的小山包；两侧之间则是侍弄得十分精细的井然有序的耕地。这个地区面积虽不大，却在经济中长期扮演着十分独特的角色，原因在于这里不但土地肥沃，而且是一个与外界往来进行接触的必经之地。当我们聚精会神地对它进行观察时，展现在眼前的是叶片繁茂的烟草和在炎热的夏季里成熟的玉米，在这些产于温暖国家的作物中，还可以看到甜菜、小麦或啤酒花等凉爽地区的作物，依据德国人和弗兰德尔人的习惯，甜菜和小麦往往实行套作；人们给啤酒花纤弱的茎秆绑上了防止倒伏的支撑物，让花蕊在阳光下成熟；北方和南方在这里手拉手地和谐共存。

由此往北就进入了法尔茨[1]和黑森地区。在凯泽尔斯劳滕和诺伊施塔特之间穿越哈尔特，景色就同孚日山脉和奥登瓦林山那样，满眼郁郁葱葱的山林，大片针叶林中散布着一些光亮闪烁的居民点；贫瘠的耕地与牧场相邻，湍急的河流穿行在陡峭的峡谷中。诺伊施塔特附近豁然开朗，低变高，窄变宽，暗变亮。取高山而代之的黑土平原从诺伊施塔特延伸到美因茨，黑土平原被分割为无数块耕地，地块之间并无篱笆相隔；平原两侧低矮的小丘上生长着层层叠叠的葡萄。大自然的慷慨赠予提高了这条大通道对于人类的价值；来自浓雾弥漫的北海沿岸和阳光灿烂的地中海沿岸的商人与商品，川流不息地从这些富饶之乡经过。莱茵河畔这些地方的形象闪闪发光，早已为人们所熟悉。

整个欧洲没有一条河流能与莱茵河匹敌，从鲁罗尔特到鹿特丹这一河段上的景象，最能体现莱茵河的重要性。当人们航行在宽达500米的河面时，只有一直伸延到远方雾霭之中的那些陡峭的河岸，才会引起人们注意，人们不像在高山中穿行于雄伟的隘路上那样，将注意力集中在壮观的城堡和布满葡萄园的山坡上。用一些端部紧贴水面的石块砌成的河岸护坡，向航行者显示水路里程的巨大的白色标牌，沿河城镇中交通井然有序的林荫大道，这些由河流本身所呈现的千变万化的景色，犹如它生命的律动，把河上船客的注意力牢牢地吸引住了。喘着粗气的拖船颤巍巍地牵引着低矮的平底船队，排成两列擦着水面行驶，这样的船队有时会同时出现在河的两侧；航行在河上的船只样式各异、千姿百态；作为古老运输方法的见证，木排在船队两侧展示着它们巨大的身躯；闪闪发光的白色游船从木排旁边驶过，汽轮拖着满载煤炭和矿砂的驳船，小型帆船也运送着为数不多的货物；有时还可以看到海轮高大的身影，海鸥在海轮周围上下翻飞，勾勒出一幅出人意料的图景……然而，这条长长的莱茵河走廊，这条风平浪静的水道，不就是一个海湾、一个海峡吗？20个国家的旗帜飘扬在航行于莱茵河上的船只上……

地理学家眼中的莱茵河就是这样的。因为，河谷为整个欧洲大陆提供了建立广泛联系的可能，人员和商品的流动极其频繁，众多的联系在这条水上大动脉上结成，这一切使地理学家们眼里的莱茵河仅仅是欧洲最活跃的自然通道，这一切使地理学家们把因现代经济而重新变得强大的莱茵河沿岸诸国，视为全世界人类的和平劳动和生产劳作最积极、最活跃的地区之一。

历史学家怎样呢？他们读着书，倾听着隆隆之声，今日的隆隆之声或是淹没或是增强了往昔的不谐和之声。他们力图作出努力，以超脱的姿态，勇敢地从大量相互矛盾的事实和解释中，对莱茵河在以往各个时代中的作用、价值和意义，梳理出一个全面性的看法来。这是一个极为艰巨的任务，在地理学家以往的著作中，在一代又一代的学者、作家、想入非非者和卫道士们为颂扬无与伦比的莱茵河的光荣而撰写的大量书籍中，如果说确实往往缺少某种东西的话，请你别说那就是不偏不倚；如果说这许多作者全是为了眼前利益而自觉或不自觉地热衷于篡改事实的作假者，那也不是事实；其实，他们中的不少人只不过走上了歧途而已，若能好好地加以引导，他们是会回到正路上来的。那么他们错在哪里呢？首先，他们顽固地把莱茵河看做一条应该坚守或夺取的边界，一个应该首先夺取然后严加控制的猎物；莱茵河曾经勾勒了边界，如今它的某些段落再次成为边界；也就是说，在许多年月里，年迈的莱茵河老爹在人们的心目中是一个囚徒，是一个人质……这些年月离我们并不遥远。在精神的自然作用下，历史学家们把不久前的过去和活生生的现在，一股脑儿抛进了遥远的往昔。在他们天真的想象中，眼前的悲剧年深日久，一部充满着人与人之间的知识、宗教和艺术交换、借鉴和接触（姑且暂不深入到经济方面去）的历史，经常被他们不自觉地说成是一部不人道的屠杀和战争的历史，如今他们又以巨大的努力故伎重演。事情尚不止于此，历史学家们无缘无故地对莱茵河的过去所施加的重压，便是套在人类愿望头上既盲目又有目的命运桎梏的重压。

谴责他们的狂热吗？可是，恰恰是各国人民的狂热，即暴烈的历史的现代参与者，企图从过去为这种历史找到辩解。我们的同时代人自以为熟知所有路口，于是便在每一个转弯处，向沿着崎岖的莱茵河命运之路而下的朝圣者们，一一指明所有的路口。观察历史的角度于是被危险地扭曲了。其实，历史并不是无法避免的命运所造成的结果，而是由善于倾听不同声音的人们所创造的，所以无论以多大的努力恢复历史的原貌都不为过。为了各国人民的利益吗？历史学和地理学不必为实用主义推波助澜；我们所需的只是对各种事物正确和合理的理解，其中包括过去的事物，当然也包括现在的事物，这就足够了。

刚才谈到应该加以引导，是否可以说这件并不轻松的差使意味着要完成两项任务呢？一项是破坏性的，即消除所谓的命运幻影；另一

项是建设性的，那就是告诉大家：在莱茵河的历史中，除了用来编织不和与冲突的那些事实和事件之外，还有另外一些截然不同的事实和事件。曾被歌德热烈赞颂的这块乐土，虽然曾经遭受仇恨之风的摧残，却也曾受到才智的气息、充满活力的欧洲文明和文化的气息的熏陶。我们应懂得如何采集这些气息。姑且把“天然边界”的说法归之于一些人的诡谲和另一些人的天真吧，要知道，所有边界都是人为的。边界有“公正”或“不公正”之分，但是，要求人们讲“公道”或者建议人们使用暴力的，却不是大自然。把“人种”留给不怀好意的牧羊人吧，他们对此拥有发明权。我们之所以这样做，不仅因为科学研究迄今所获得的成果提出了这样的要求，还因为我们是法国人，我们不必因为正处在动荡不安的时刻而不敢这样说。法国人不会面对外国人挥舞被米什莱 [2] 从我们的中世纪史中清除的那种观念，这样做并不背离我们民族的愿望，我们这个民族对于愿意在接受法律的前提下与我们共同生活的每一个人，永远张开双臂表示欢迎；米什莱不同意奥古斯都·梯叶里 [3] 、弗朗索瓦·基佐 [4] 和昂利·马丹 [5] 的看法，把他们的观念清除掉是他的光荣；弗斯泰尔 [6] 曾将这种观念追溯到墨洛温王朝和加洛林王朝，卡米伊·茹里安 [7] 则一直上溯到史前时代的边缘方才罢休。他们都看到了如下事实并且把它说了出来：在被称作“法兰西”的这块土地上，人群之所以能在经历了许许多多决裂和动荡之后保持团结一致，原因并不是卡米伊·茹里安所说的“强加给我们的血缘命运”，而是浓缩在一个名字中的习俗使然。

由此可见，本书由一位地理学家和一位历史学家合作撰写，绝非偶然。地理学家总想从过去的角度来解释现在；而历史学家向来十分重视历史的地理范围。

事实上，他们两位的合作并非仅仅出于他们的主动。法国莱茵地区最大的银行希望出版一部书，纪念该行成立50周年，于是征询这两位地理学家和历史学家，请他们就莱茵河提出的基本问题发表各自的想法。在阿尔萨斯兴业银行慷慨资助下，这部著作出版了，书很漂亮，但是印数很少，而且是非卖品。许多读过这部书的人觉得，这样一部以真诚之心写成的充溢着国际公正精神的著作，没能以广大公众便于获得的形式出版，实在太可惜了。兴业银行再次显示了大度，允许两位作者抽出书中版权属于该银行的那些篇章，另出一个经过改写的增订本。对于参与策划这部书的人来说，莱茵河畔的生活不是写在

书本上的一个概念；但愿这部以新面貌出现的著作，能为驱散孕育着灾祸的乌云，为摧毁地方主义的战争和仇恨的历史，代之以和平交流和团结的历史作出贡献。这么说吧，我们以追求客观知识为唯一关注，撰写一部活生生的莱茵河的人类史。

面对一大堆问题作了长久的思索之后，最佳选择便是提笔开卷，勾勒轮廓，俾使研究顺利地向前推进。材料实在是汗牛充栋，如果我们能把两三个经过选择的时期交代得比以前更加清晰，如果我们能在读者的脑海里留下两三个我们认为正确的想法，我们就感到非常幸福了。

---

[1] 法尔茨，又译普法尔茨，法文为Le Palatinat，德文为Pfalz。

[2] 米什莱（Jules Michelet，1798—1874），法国历史学家。

[3] 梯叶里（Augustin Thierry，1795—1856），法国历史学家。

[4] 基佐（François Guizot，1787—1874），法国政治家和历史学家。

[5] 马丹（Henri Martin，1810—1883），法国历史学家。

[6] 弗斯泰尔（Fustel de Coulanges，1830—1889），法国历史学家。我国史学界多以其姓氏古朗三台称之。

[7] 茹里安（Camille Jullian，1895—1933），法国历史学家。

第一章 莱茵河的三个题目

不必担心我们追溯得太远，以致越出了历史的范围。早在1907年，卡米伊·茹里安就发表了与梅叶[1]的意见相似的看法。梅叶认为，在语言研究中如果将史前时代的史实与此后的史实分割开来，就有“经常割裂属于同一趋势的众多事件”之虞；茹里安则在一篇铿锵有力的“史前辩护词”中指出，与古老的历史学相比，一个尚在蹒跚学步的学科也许从现在起就能对人类真正的命运作出更多的回答，他说：“史前史中丝毫没有关于这些个人、战斗和革命的记载。摆脱了充斥于历史学的超人之后，科学才终于认识了人类。”心灵和精神、信仰和对未知的征服、技术和社会，总之，人的这些创造正是人的主要特征，它们的起源和某些最初的确认已经相当古老，以致人们只知其然而不知其所以然了；莱茵河这样的大江大河便是如此。

I.通道：一条大河的形成

莱茵河，当代人诵读着这个短促的名字时，一幅图景就会涌现在眼前，这条古老大河的全部流程就会异常清晰地显现在人们的脑海中：它发源于阿杜拉山，蜿蜒曲折，渐渐形成河床，起初水流湍急，然后穿行于峡谷之间，最终以其宽阔的河面将丰沛的水量注入北海。当我们想到这些时，既没有丝毫的神秘感，也不觉得有任何问题。莱茵河犹如一个人，从源头到入海口，我们对它如此熟悉，以致把它当作站在眼前的一位交游已久的老朋友。

可是，问题还是有的。一个人出生之后才能成为我们的朋友，河呢？河显然也是一个个体，人们在久远的年代就把它人格化了。大自然在造化个体的过程中，并非不曾有过迟疑和求索；莱茵河曾经与奔腾在布鲁瓦河和阿勒河峡谷中的罗讷河上游相连，后来不是彼此隔绝

了吗？它曾经流经勃艮第的边缘，经由杜河、索恩河和罗讷河中游的河床流入地中海，可是后来它不是改道了吗？重新穿过阿尔萨斯平原流向北方以后，它不是不再经由威悉湾流出美因茨盆地了吗？作为新来的客人，它从巴塞尔悄悄地进入那个同样以莱茵为名的峡谷，从宾根附近的一条斜路流出这个峡谷后，终于成为一条宽阔的大河。此处是它的主流，是名副其实的莱茵河，彼处是它的支流，是汇入莱茵河的小河；挺好，可是，依据谁的规定说这是主流，那是支流呢？是大自然还是人？是一个个体，也就是这条河。不过，大自然并没有为莱茵河规定最终的模样，是人依据合理的选择和自觉的意志为它确定了如今的模样。

从罗腊西人的奥古斯塔到各个岛屿、卢克马尼尔山口，到巴达维人的克莱蒙山，只有一支水流和一个河床可供主流使用，别无选择，这一点非常清楚。但是，巴塞尔以上地段呢？河水来自康斯坦茨湖，河床突然被无法穿越的沙夫豪森瀑布切断；或者说，河水来自四州湖的罗伊斯河和从哥达湖流出的古老的阿勒河，来自土恩湖和芬斯特腊尔霍恩湖；水量充沛的阿勒河与莱茵河汇合之处，水量大于传统的莱茵河，可是，为什么要保持主流的尊严，用莱茵河来称呼这许多水流呢？在习惯面前没有惊愕。我们从孩提时代起就看惯了将山川河流分成等级的地图，习惯于把河流当作现成的地理现象，谁也不曾讨论过它们的必要性。再说这有什么用呢？就莱茵河而言，我们甚至不曾觉得以下两点有什么奇特。据我们所知，许多河流（我们只举两条河作为例证）曾多次更换名字。例如，波河在被称作帕杜斯河之前，曾时而被称作伯丁古斯河，时而被称作埃里达努斯河；索恩河则曾经有过三个不同的名字：布里古诺斯河、阿腊尔河、索戈纳河；可是莱茵河从它出现在希腊文献之日起，就与现在一样叫做莱茵河。就是说，不为我们所知的先辈们在两千余年之前就像现在这样称呼它了。从那时起，这个名字所指的是从雷蒂山到巴达维亚湿地的那条河流的全部流程，沿途的地理特征也与现在几乎完全一样，变化极小。在凯尔特语中，莱茵河的第一个名字雷诺斯的含义是流水、河流或大海，古爱尔兰语为此提供了佐证。莱茵河获得这样一个普通得无以复加的名字，是在公元前的哪个世纪呢？现在当然不必为此确定年代，而是要知道人们如何和为什么将选定的若干条水流头尾相接，使之成为一条河，成为我们传统上的莱茵河。我们把目光投向地图，便能作出一种推测。

对于人来说，山的重要之处不在于山顶而在于山口，更重要的是山谷的两种功能，其一是人们可以从朔风劲吹的山脚向上攀登，其二是可以沿坡下山，去往兴趣和信仰吸引的地方，满足一下看一看外面世界的热烈愿望……如今地图上的每一个点都有详细的标注。可是，在绘制地图尚未成为科学之前，人们感到有必要（通常很少感到）给每个山顶竖一块名牌；为山顶命名的想法自然来自居住在山麓的乡民，山这边和山那边的乡民给同一座山各自起一个名字，一些雄伟的山峰于是往往就有两个名字；比如，同一座山峰，南麓的乡民称作切尔维诺峰，北麓的乡民却称作马特峰。为一些较大的河流命名也是这样，一条河流过一段距离后往往会与另一条河交汇，为了能够始终辨认主流，不因远离源头而混淆主流和支流，人们只用一个名字来称呼主流的全部流程，这样一来，大河与它们的支流便得以区别。莱茵河就这样诞生了。

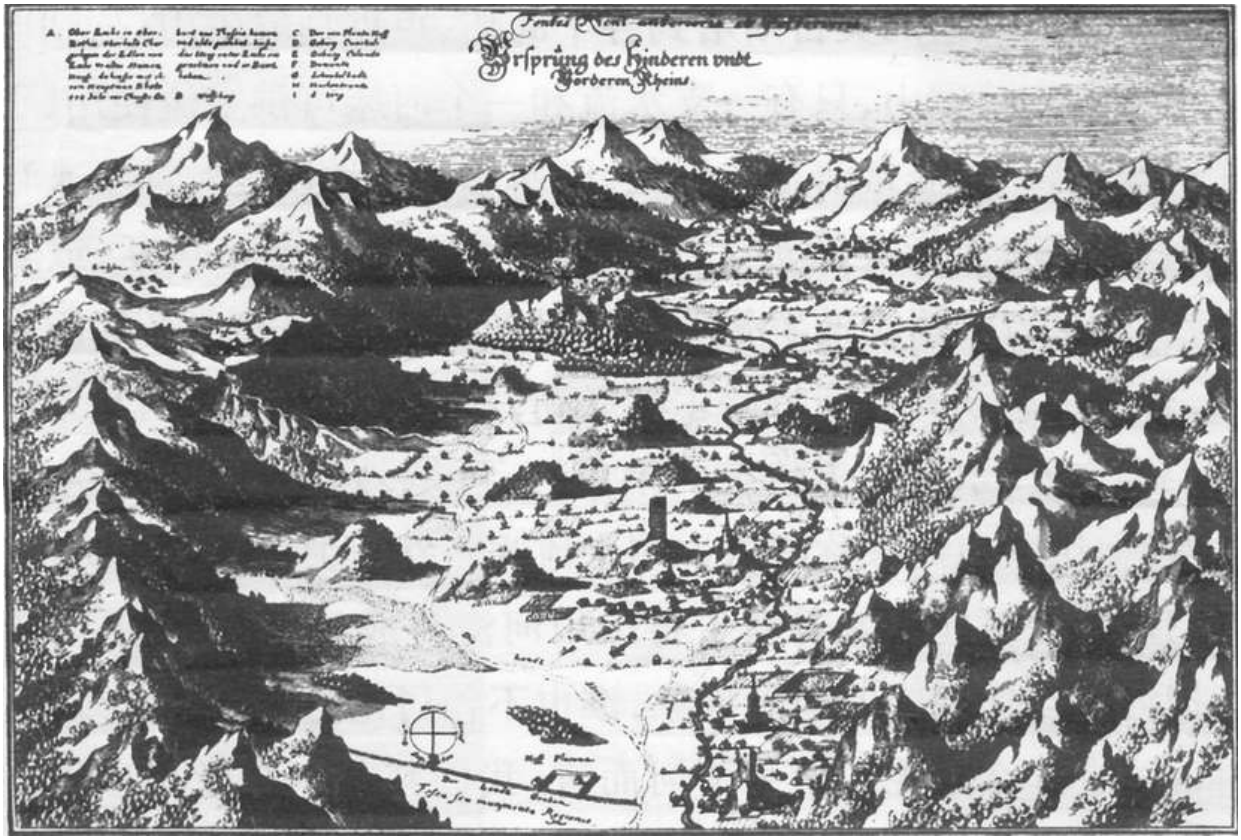

17世纪对于莱茵河源头的描述

阿杜拉峰脚下，一望无际的芦苇……不，莱茵河并非发源于充满诗意的芦苇丛中，它诞生于一些比较便于通行的山口，这些山口俯视着莱茵河的一些源流，其中有布雷诺河与雷诺河之间的卢克马尼尔山

口，控制着莱茵河下游的圣贝纳迪诺山口、斯普吕根山口、塞普蒂默山口和狭窄凶险的维亚马拉峡，以及俯视着哈尔伯施塔特的尤利尔山口；这些可以通行马车的大山口常令我们忘却了一些较小的山口，比如南方的马伊拉河与北方的马德尔河交汇处的马齐奥山口；三个相似的名字：马伊拉、马德尔和马齐奥启发了聪明的乔治·德·曼泰耶，他依据地名学理论，逐一审视了那些刚刚形成的河流和许多山口，无畏的商人们翻山越岭经过这些山口贩运商品……莱茵河就诞生于这些通道和通道那边的马乔列湖、科莫湖和伦巴第平原，方便的水路交通为贸易创造了良好的条件，为这些地区的居民带来了长期的充裕和富足。不必试图在各个山口之间进行选择，不必试图弄清各条河流的源头有什么关系。例如，罗讷河与莱茵河之间，分别发源于阿尔贝格山口两侧的莱茵河与因河之间；因河这条巨大的水上通道本身又被布伦纳山口和阿迪杰河谷割断，然后流到交汇处，哈尔施塔特人从这里离开特劳恩河，走向下奥地利平原。也不必试图确定美丽的康斯坦茨湖在莱茵河的形成中究竟扮演了什么角色，康斯坦茨湖简直就是中欧的一个小型内海，从飞艇上往下俯瞰，可以清晰地看到它的周遭分别是瑞士、奥地利和德国。我们不妨概括地说，莱茵河像是一条导线，一目了然地径直伸展在波河平原和北方地区之间。确切地说是哪些地区呢？从历史上看，就是皮莱讷 [2] 以极其敏锐的历史感称之为第二个意大利的那些低地地区；这个地区港湾众多、河道密布，围成无数小岛，其作用恰如威尼斯地区之于航行在地中海上的水手，史前时代的北方民族曾在这里波涛不兴的水边捡拾琥珀，在他们看来，众神之中最了不起的光明之神与一缕阳光，一同被禁锢在这些神秘而奇妙的琥珀里面，而在此后的漫长岁月中，人们把琥珀看得远比黄金和宝石更加珍贵。

琥珀大概产于维斯杜拉河与涅曼河（梅默尔河）之间遥远的萨姆兰。很久很久以前就有一些水路通向萨姆兰，水路周围散布着扼守埃斯科河 [3] 和马斯河河口的神圣的瓦尔赫伦诸岛，这些水路还控制着易北河、赫尔果兰岛及其险峻的岩石。费马恩岛监视着后来分别被称作基尔湾和卢卑克湾的两个海湾……可是，长长的商队从黑海沿岸缓缓走来，穿过德涅斯特河和南布格河河谷，然后登上这块令人垂涎的“海泡石”。这条走向东部的路线把莱茵河渐渐抛在身后了；不过，琥珀也可以在弗里斯兰 [4] 地区西边找到，商人们沿着祖先迁徙时走过的老路，在神甫和上帝的佑护下向蕴藏着琥珀的地方前进，用他们带来的金首饰、铜制品以及后来的铁制兵器等珍稀之物，交换无价之宝，然后把

琥珀如同战利品那样带回到地中海边的神庙，一直带到多多纳和提洛岛。路线当然不止一条，长期以来最常用的路线是这样的：从波希米亚和莫尔道河来到易北河，然后从马格德堡附近的拐弯处抵达威悉河，直到威悉河流出赫西尼安山的那个地方。然而，莱茵河不久就担当起了通向弗里斯兰路口的向导角色，莱茵河从北海导向阿尔卑斯山脉、特辛以及众多的湖泊，最终到达波河河谷。德尼斯 [5] 在2世纪用一系列富有教益的彼此混杂的手法，向我们展示了在白杨树下嬉戏、在河边采集琥珀的……凯尔特人儿童。这是一条十分久远的路线，记载在罗得岛的阿波罗尼乌斯 [6] 诗中的驾驶阿尔戈号的英雄们 [7] ，走的也是这条路线。据这位诗人神秘而奇特的地理记述，当时叫做罗达诺斯河的罗讷河分为三支，有三个入海口：一支是注入大洋的今日的莱茵河，另一支是注入爱奥尼亚海的今日的波河，第三支是注入撒丁海的今日的罗讷河；罗讷河的入海口几乎面对着斯托察德，即耶尔群岛，在第一铁器时代 [8] ， 一条向大陆输送珊瑚的通道以耶尔群岛为起点。被赫拉 [9] 弄得晕头转向的阿尔戈号上的船员们最终到达的地方便是这里……如果这里说的是三条路线，而不是三条河流，那么，这个观念从各方面来看都是合乎逻辑的。

17世纪初的库尔

其实，三这个数字一点也不算大。早在我们所知的第一批商人之前，许许多多人已经发现并使用这几条古老的商路了，他们当时使用的语言如今再也听不到了……三这个数字远远不足以说明这些古老商路之多。注入莱茵河谷的水流同样作出了贡献，它们使它终于成为莱茵河，使它为人们所熟知，使它能为人们提供服务，使它有一个确定的流向，对此怎能不置一词呢？

水路可以分为两组。南面是多瑙河的一条或多条水流，也就是从雄伟的伊斯特洛斯河（后来才叫做达努比奥河，况且仅指其上游）谷地中看到的那些水流。事实上，这条水流不单为商人及其商品指明了方向，他们来自亚洲的十字路口黑海和也许对形成新石器时代的生活方式作出过贡献的黑海沿岸平原，最终到达我们这个世界的中心。水路也许不止一条，其中之一通过康斯坦茨湖和阿尔河，直达潮湿的沿岸布满了史前人类栖居地的那几个湖泊，拉泰纳 [10] 这个史前人类栖居地有力地说明，这些遗址当年的规模十分巨大。另一条则通过突兀

在前的蒙贝里亚尔山崖脚下的隘口和环绕着弯弯小河的贝桑松卫城，直达很早就有人类居住的索恩河和罗讷河地区。这条水路不仅提供了水流和河谷南部湿软的河泥，为那些外来者向前推进提供了方便，外来者带来巨大破坏，也带来了新习俗和新发明，他们深入欧洲中部走廊，在那里你追我赶地展开厮杀；这条水路还得益于与之交叉的另一些水路的特殊贡献，这些水路有的与之垂直相交，经由纳布河和萨尔河通往易北河及其早已被发现的各个河口；有的则经由赫芬根、瓦尔茨胡特和森德哥河或者内卡河，从罗滕堡到坎恩施塔特和海德堡，从而得以绕过黑林地区抵达莱茵河；所经地区的各类产品扩大了这条水路上的商品交易量。

这些通道还用来运送食盐。水路两侧散布着一些著名的盐矿，其中包括一些声名远扬的盐产地，诸如哈尔施塔特和哈莱因、科赫尔河畔的哈雷、斯塔斯富特南边萨尔河畔的哈勒；在日耳曼尼亚战役中，朱利安 [11] 在这里见到了勃贡德人和阿勒曼人手持刀剑争夺盐矿的情景。这些水路还用来运送金属、青铜和黄金从欧洲东南部经由这些水路运往欧洲西北部，诺里库姆的铁沿着多瑙河上游和内卡河，以接力方式运到罗讷河和莱茵河。下面这一事实颇能说明问题：第一铁器时代早期特有的巨剑，不见于高卢南部和瑞士西部，却可以在巴登地区、阿尔萨斯、洛林和勃艮第等地找到。但是，只谈产品在这里是否就够了呢？在水路交织的森德哥，在内卡河的各个入海口，在北面的美因茨盆地，人们彼此交换的不只是工具、武器或首饰，而且还有思想，是的，彼此交换的还有文明前进的脚步。美因茨盆地从新石器时代人在河边建造茅舍起，直到成为青铜和铁的重要集散地，始终如一地得到人们的培育；青铜和大量的铁经由尼达河和韦特河来到这里，然后去往富尔达河和威悉河方向。剑能够驯服地听从持剑者的直接命令和他的瞬间直觉，因而被看做“用以延长血肉之躯的铁臂”，当剑开始分享人们对于斧头这种粗笨的杀人凶器的青睐时，难道仅仅是一种工具或一种行为方式的传布吗？由此而形成的难道仅仅是更加灵巧的举止吗？在舒马赫一部漂亮的著作中，有一张地图为这些后来的水路勾勒出了轮廓；通过今日的人口分布状况，我们不难发现这些水路在当年的重要性；事实上，借助这些古代水路，不同地区和不同人群之间的接触不断扩大；这些地区包括莱茵河沿岸、中欧平原、较早得到开发的波希米亚和诺里库姆、稍远处的庞尤克辛（今黑海——译者）沿岸；这些人群包括哥特人、斯拉夫人和上百个其他人群，他们后来以

密集的方式组成为日耳曼部族，成为不安于现状的杂乱而喧嚣的一大人群。

还有多瑙河通道；北方的通道同样以其伸向远方的触角通向各个人类聚居中心，尤其是日德兰半岛，那个地方简直就是产生人群和部族的熔炉……有两条路，一条是威斯特伐利亚路，另一条是滨海路。它们的走向应该从以下两部著作中去辨识：一部是维达尔·德·拉布拉什[12]“为欧洲土地占有史所著”的《法国全图》，书中附有一幅著名的地图；另一部是埃马纽埃尔·德·马托纳[13]的《世界地理》，此书的第4卷“德国”中也附有几幅很说明问题的地图。

第一条路沿着赫西尼安山脉北麓延伸在呈阶梯状和便于挖掘的黄土地上，从马格德堡地区的博尔德到威斯特伐利亚的黑尔韦格，它悄无声息地来到莱茵河，在利珀河和鲁尔河之间经过一些令人浮想联翩的地方：帕德博恩、埃森、杜伊斯堡、高级神职人员的驻地和军事古堡，这些地方后来成了浓烟滚滚的煤铁之都。这条路在芬洛与马斯河相交，第一铁器时代的一个巨大的墓群表明，此地曾是一个繁华的大地方。从这里开始，这条路线稍稍改变方向，避开皮尔，经由埃沃的湿软河泥地带和埃斯拜高原，来到埃诺、皮卡第和明净的香槟土地上。内安德塔尔峡谷中的居民从他们的洞穴就可以看到这条路与莱茵河交汇的地方。斯普罗克霍夫的一幅地图清晰地标明，早在第一青铜时代，这条水路流经的地段上就散布着20个货栈。德鲁苏[14]的第二次战役就是沿着这条路进行的。

德鲁苏在公元前12年也利用了另一条路，这条路沿着盛产鱼类的海岸延伸在冲积滩地上，这片低洼的冲积滩地异常肥沃，人口比较密集，一大片贫瘠的砾石地和沼泽地将它与内地隔开。由此从波罗的海到英吉利海峡，从维斯杜拉河到埃斯科河，然后再到索姆河，一块又一块受着海浪威胁的坚实的土地，与一些岛屿、湿地和沼泽中的绿洲连成一片，居住在这些绿洲上的是过着两栖生活的弗里斯兰人和冷漠的巴达维人；进入新石器时代之后，这些绿洲的居民便是那些经常成群结队地前往南方贫瘠的赫西尼安土地上进行殖民活动的部族了。不过，这里依然是十字路口，依然是居住中心。例如，通格尔和巴韦便是如此，巴韦附近的一条罗马时代的大道表明了这个地方对于人类生活的重要性，而安特卫普、根特和布鲁日则证明了通格尔的重要性。一位古代历史学家提及的唯一的一座日耳曼古城，恰恰是只能在这个

地区找到的阿希布吉乌姆（今埃森堡——译者），这难道是偶然的吗？塔西佗声称这座城市是尤利西斯及其父亲列尔泰斯建造的（见《日耳曼尼亚志》第3章），也许这是因为他错读了一则碑铭而产生的误解。近年进行了一些考古工程，旨在搞清莱茵地区的琥珀贸易输送路线的起点和储存库；大胆而审慎的马萨里奥特人不愿贸然进入波涛汹涌的北海，于是从公元前6世纪到公元前1世纪，就利用储存库从居住在易北河与莱茵河之间的中介人坦科特人手中，接收用船只从阿邦库尔岛运来的珍贵的商品……

过于详尽的细节并不十分重要。我们应该牢记的，或者说，自古以来照亮莱茵河的命运的，是这样一个事实：是人，是将众多的水流集为一条大河的人，把山口、激流锻造成为一条通道，而不是一堵屏障；是一条纽带，而不是一条鸿沟。

II.天然边界

也许是南北之间的一条纽带；如果愿意，也不妨说是两个荷兰、两个威尼托之间的一条纽带。然而，是否也可以说是东西之间的一条纽带呢？除了莱茵河这个名字，我们对于这条河所知甚少，所以若想了解它所扮演的角色，就需要从它作为一条交换通道的历史着手。是不是一条和平的通道，这是另一个问题，既然是交易，当然就会有赢利，就会你争我斗，就会经常动武。这些河流往往起到了息事宁人，让商人们和平相处的作用，直到有一天为了这些河流本身，人们彼此争斗起来，那是埃迪恩人与塞夸尼人，他们因索恩河的过河费而伤了和气，发生争执……总之，自从学者开口之后，情况就不一样了，这是一些令人尊敬的学者，他们所提供的不再是诗篇或传说，而是历史学家和地理学家的论述，这些学者宣布说，莱茵河不只是一条纽带，还是一条界线。是这样吗？不。因为古希腊人，例如大约公元前440年的希罗多德，并未谈及莱茵河，他们知道阿尔卑斯山以北只有一条河，这条河的河谷似乎是为了将东部的产品和思想运送到西部人的心脏地带而定制的，此河便是伊斯特罗斯河，即今日的多瑙河。可是，以后到来的那些人把多瑙河叫做雷诺斯河，在他们迅速提出的各种体系中，莱茵河扮演了界线的角色。

当然，他们让我们猜的谜起初含混不清；例如，狄奥多罗斯[15]在公元前1世纪提出，莱茵河是分隔凯尔特人和加拉西亚人的界线，前者居住在莱茵河左岸，后者居住在莱茵河右岸；这种区分十分令人惊异，因为狄奥多罗斯的前辈，例如波利比乌斯[16]，认为凯尔特人和加拉西亚人是两个相当含混的称谓，彼此可以交替使用。不久以后，大约在公元前30年，哈里卡纳苏的狄奥尼修斯[17]在描述凯尔特时宣称，莱茵河是仅次于多瑙河的欧洲第二大河，它将这个广大的地区均分为二，一部分是日耳曼尼亚，与斯基泰相近；另一部分是加拉西亚，靠近南部，朝向比利牛斯山脉。这与我们今日的习惯性说法比较接近，但是，恺撒的《高卢战记》那时已经出版，此书提到了高卢的凯尔特，成为法兰西正式形成之前存在的证据；在这部首次向地中海地区的居民提供有关凯尔特可靠资料的巨著中，恺撒谈到比尔及人时说，他们与"居住在莱茵河那边的日耳曼人为邻，永不休止地与他们作战"，此类名言多达20句。恺撒在别处谈到这些比尔及人时说，他们"大部分"来自不久前渡过莱茵河的日耳曼人，与真正定居在大河这边的日耳曼人联手对付罗马。"那边"与"这边"的变化值得注意，是不是由于知识不足而在不经意间写下的呢？恺撒虽然拥有信息机构，却早已停止运转了。再则，他刚刚接替败在他的军团手下的高卢人，如今驻扎在河边的是这些军团；它们已经渡河，而且打算守卫这条河。由此在历史上产生了第二个观念，其影响之严重甚于第一个观念。由于征服者刻意所为，莱茵河是边界的说法出现在征战的一片嘈杂声中，它不再是一条纽带了。

我们姑且就此打住，转过头来看看当代资料，但不讨论细节。处在比尔及人和日耳曼人中间的恺撒犹如一条分界线，引导他走向莱茵河的，不正是以标明在土地上的界线将游移不定的人群固定在一定范围之内这种需要吗？而他这位杰出的苏丹社会观察家实际上同样被这些人群引导着。首先，他在一部厚厚的著作中告诉我们，说不清有多少部族毕恭毕敬地在尼日尔河的某条支流边上止步，他以一位受过书本和外交传统熏陶的优秀欧洲人就此说道："这是他们名副其实的天然边界。"可是，仅隔数页却出现了一句无意之中扇自己耳光的话："除了尼日尔河和下乌埃梅河，其它河流在旱季完全不是障碍，因为河床里一滴水也没有了……"

莱茵河无缘享受这份失宠的滋味。曾有一段时间，莱茵河完全不像我们所知的那样，航道很深，到处都有人工堤岸；冬季和冬季的冰

冻，夏季和夏季的干旱，都可能令罗马人忧心忡忡。他们不能不忧心忡忡，因为尽管没有桥，却可以涉水而过；众多的部族扶老携幼，带着行李，拉着夜间可以宿营的大车，一直在涉水渡过莱茵河。“渡过莱茵河”这几个字出现在《高卢战记》中有多少次？在《日耳曼尼亚志》第32章中，塔西佗不是将河床坚实、可以当作边界的莱茵河，与无法用来当作界线的莱茵河作了明确的区别吗？此外，他不是在《编年史》第4章第126节中向我们指出，为了阻止蛮族涉过无法载舟的河流，一些军团不得不在岸边构筑工事吗？

在我的脑海中浮现这样一幅图画：在孚日山脉和黑林之间的平原上，在树木和芦苇后面，在河狸和候鸟经常光顾的沼泽地后面，远比今日更加严实地隐藏着一条河，河水不那么深，水流不那么急，流沙在河中涌动，树干横躺在河泥中；灌木丛散发出腐烂的气味，蚊子成群成堆，莱茵河几乎被稠密的灌木丛彻底孤立了，它与有人居住的土地、农田、农庄和村落之间的联系几乎完全被割断了，只有少量过着两栖生活的渔人、猎人或在河中洗沙的淘金人，能够在这里出入。既然无人监视河流，渡河便是轻而易举的事，于是，性喜冒险的好战部族麇集在河边，看准合适的时机，涉水或者踏冰越过河面，突然扑向诱人的庄稼和富足的茅舍。

上面说到的是阿尔萨斯地区的莱茵河，可是，稍稍掉换几个词，同样可以用来描述其它地段的莱茵河；正是这些不同地段的莱茵河，首尾相接连成了我们的莱茵河。

现在让我们来看一看莱茵河的众多的支流和支流的支流，有什么更令人惊奇的吗？最初的源头是无数的小溪以及连成网状的小河和湖泊；在瓦尔茨胡特对面，莱茵河不是汇集了瑞士的几乎所有水流，其中包括阿勒河吗？可是，此后什么也没有了，在巴塞尔上游，某些地段的支流流域宽度不足50公里……此后什么也没有了，在阿尔萨斯和巴登之间，莱茵河奔腾而下，伊勒河将它与孚日山脉隔开，近在咫尺的黑林地区只把几条很短的小河投入莱茵河。此后什么也没有了，直到内卡河、美因河、纳赫河、兰河和摩泽尔河从东西两面汇聚过来，在莱茵河主流两侧重新形成稠密的支流网。再往前去直到汇入大海的漫长路程上，支流全都集中在一侧，其中有锡格河、鲁尔河和利珀河，还有埃里特和尼尔斯两条小川，于是，莱茵河与另一侧的联系再次中断……这幅图景其实很能说明问题：与其说莱茵河所呈现的是同一性，

毋宁说是多样性。这样一条明显地在不同时期由不同源头形成的大河，它的每一个河段都与众不同，各有特点；不同河段的河岸呈现不同的面貌，它们向人们所提供的支点价值也各不相同，难道不是这样吗？

激流从巴塞尔直泻斯特拉斯堡，像一头猛兽闯入它流经的地区；莱茵河不但没有把不同的地区连成一片，反而把同一地区分隔开来了，从科隆到注入大海，莱茵河沿岸的背景呈现出幻觉般的力量，高炉、炼钢炉、炼焦炉和轧钢机向天空喷吐着混有金属的浓烟，后面不远处便是一幅三角洲的景象，我们不妨称它为莱茵河边的美索不达米亚，下面是稠黏的黏土平原，农庄孤零零地散落在平原上，就像是伦勃朗的油画一般。除了都叫莱茵河以外，激流和莱茵河还有别的共同点吗？河岸变得模模糊糊，顺流北上的游客犹如向着永不枯竭的海洋水库走去，映入眼帘的只有架在波光粼粼的河面上的苍穹，天际不时有一行行大雁划过，一缕金光满含不宜示人的希望，在形状不断变化的灰色云层中，把整个天空染红。各个河段各不相同，流速不一，景色迥异，文化和居民状况也各具特色。这些条件造成了各个河段的景观，也可以用来解释，何以在这个普通生活之风劲吹的山谷里，总能见到各种独特的关系，其中有的偏于传统，有的更富人情，而不管前者或后者，都显现出当地的勃勃生机……因此，如果想要广泛结交，那么莱茵河总共只有一条；如果想要画地为牢或者与人争斗，那么莱茵河就有若干条，若干条时而将人们聚拢时而将人们分开的莱茵河；一言以蔽之：两个世界。

一个是我们的世界：西欧的端部。这是一大片由众多的河流浇灌的土地，交织着平原和高山，既有湿润的溪谷，也有干燥的高原，还有有人经管的树林和种满庄稼的盆地，在维达尔·德·拉布拉什所说的“善意的力量”——“善意的力量”超脱于地区多样性之上，从而弥补了地区多样性的缺陷——的秘密作用下，这片土地逐渐组成为一个容貌匀称端正的法人，这便是高卢和后来的法兰西；这是两个强有力的人群，然而他们的总体生活的营养却来自地方生活，在他们独一无二的火焰中，融入了成千上万个小家庭和个人的灶火……

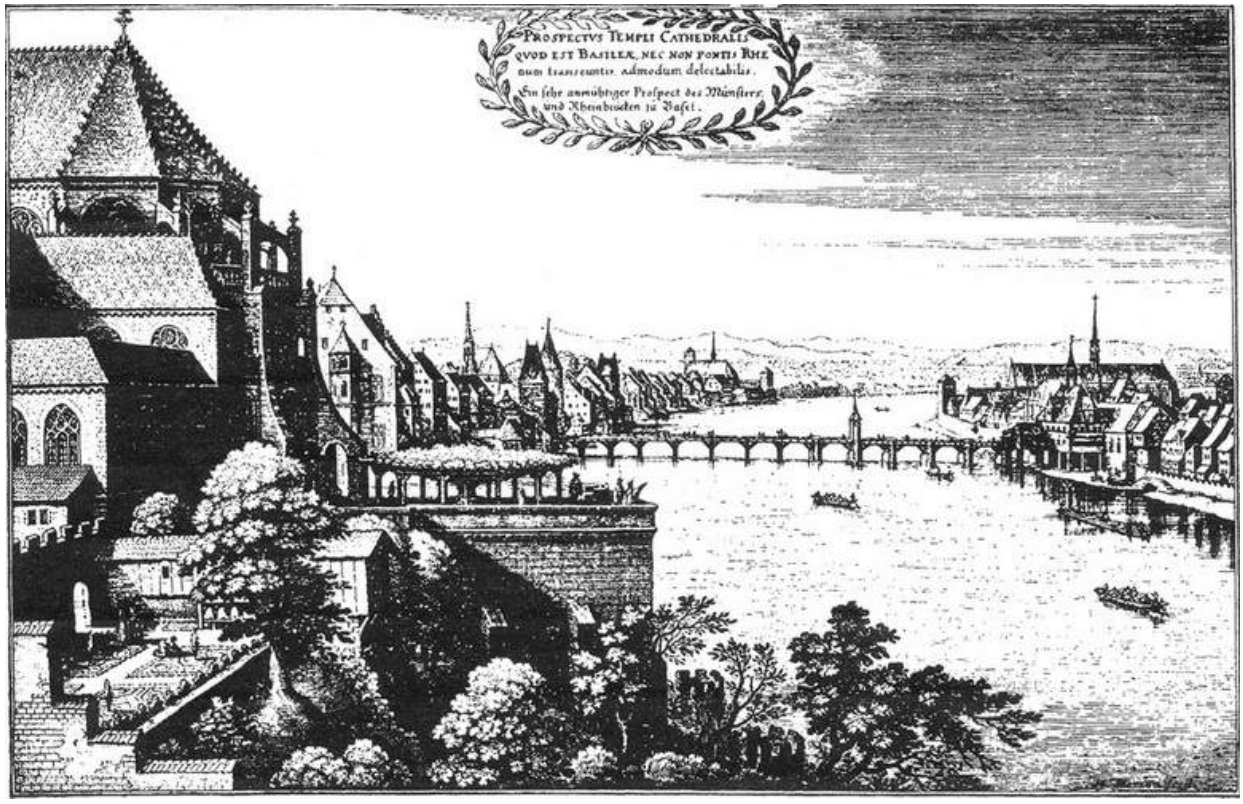

17世纪巴塞尔的莱茵河

面对这个面目清晰、向着早已开发的海洋开放的世界，还有另一个截然不同的世界，那便是广阔无垠的中欧，这片土地的大部分或是与东欧相接，或是与更远的无边无际的亚洲大地相连。这是一块密布森林的土地，经由荒原和草原上长长的路径与东面连通；在漫长的历史上，混杂着众多的民族或部族的巨大人群不间歇地活动在这块土地上，其中包括桑布里人、条顿人、哥特人、日耳曼人、斯拉夫人和另外许多人；他们的差异虽然被一些表面的相似之处所掩盖，他们共同的无能却无法掩饰，那就是说，他们始终未能从森林的腐殖土和沼泽的淤泥中清理出一种明晰的政治制度来，以至于他们的政治制度长期处于模糊不清和半消失状态。

可是，北方的大海与南部地区之间有一个中介，这便是莱茵河；我们本能地这样看，历史也要求我们这样看。它是欧洲的半岛部分与大陆部分之间的鸿沟吗？我们有时候这样说，但是并不确切，或者说仅在某些时候确切。许多宽大而便于通行的隘口沟通了多瑙河河网与莱茵河河网；也许确实是一条鸿沟，可是请问，不是有许许多多的桥梁架在这条鸿沟上面吗？莱茵河地区诸国便是桥梁，尤其是如下这样

一些国家，它们各自把政治或宗教的罗泰尔公国 [18] 未定型的后续者，安插在两个明显有别的世界之间。

这是一些起着界线作用的地区吗？是的。从此岸到彼岸，从此地到彼地，人们并不采用同一方式进行接触。有一些生活节奏缓慢的孤立地区，受着发酵的腐烂物、节节上升的狂热和不断滋生的虫孑的保护。还有一些令人厌恶的林带，四周奔跑着迅速繁殖的狼，林子深处如同天然储存库，生活着第四纪遗留下来的各种野生动物：有爪子的驼鹿、凶狠的原牛、披着长毛的野牛、北方的棕熊等等，这还不包括那些体积较小的动物：猞猁、野猫和狼獾……粗壮结实、踽踽独行的樵夫时常光顾生长着山毛榉和松树的树林，哈尔特对面大片阴暗的森林，把奥登瓦尔德山遮盖得严严实实，在右岸更高处的绍尔兰山上，艾费尔高原与之遥遥相对；两侧陡峭的山坡把河的世界围在当中，河流则拐成大弯，每隔一段距离后才为河畔的居民提供一些方便。

这是一些令人止步的地区吗？我们见到的情景却是这样的：胡子上挂着芦苇的族长从未令任何不愿停留的人在此止步。如果说，狄奥多罗斯、德尼斯和恺撒笔下的莱茵河将人群分裂了，这里是高卢人，那里是日耳曼人，那么请别忘记：同一位恺撒曾说，塞纳河把比尔及人与真正的高卢人分隔开来，而加龙河则把后者与阿基坦人分隔开来。其实，这只不过是简便实用的划分范围的分类方法和让人对现实快速作出想象的手段而已，实际上，现实远远复杂得多。想要知道各个民族在地球上分布状况的人们，通常只有一些粗略的地图，而地图上的河流和几条著名的“山脉”，恰恰勾勒了出于实用目的而划分的范围。千万别以为一些定居的部族会手持长矛，以疑惑的目光盯着大路，警惕地“看守莱茵河”，而且不要求换岗。是边界线吗？不，是区域。有时走向分离，但并非处处都是如此。各个区域之间存在着一些纽带。正如我们这里有人所说的“长桥”，桥面平坦，支架稳定；高卢和后来的法兰西，日耳曼和后来的德意志，经由这条“长桥”彼此融合，高卢和法兰西饱受大洋与地中海的影响，日耳曼和德意志则在很长时期中，始终把森林的潮湿气味保持在自己身边，并向周围扩散。

III.两个种族之间的莱茵河

在历史学家的追问下，宿命论的命运烟消云散了，国家之间进行接触的可能性显露出来了。可是，在莱茵河两侧是否曾经存在过渊源更深、性质更野的对立呢？是否存在着从恺撒时代起就针锋相对的两个种族呢？这边是凯尔特人，依据民间的想法，凯尔特人当然就是我们自己法兰西人；那边是日耳曼人，也就是德意志人和他们的祖先。这是个大问题，一个充满误解的大问题。让我们直面这个问题，不要拐弯抹角。既然没有文字资料，那就求助于人类学、考古学、语言学这些能够提供帮助的科学吧！

语言学提供的帮助不多。然而，无论为了拨开斯拉夫人摇篮周围的浓雾，或是为了向日耳曼黑夜投去一缕阳光，缺乏文字资料的历史学家都从语言学中找到了最后的援助。一部分工夫花费在寻找各种语言的不同方言之间的亲疏关系，为它们分系编组；有些方言之间的差异大得几乎没有相似之处，但它们依然属于同一种语言。对于这种共同语，语言学家们同样致力于恢复它们的原貌；19世纪的语言学家们依据在亚洲和欧洲发现的多种语言，成功地重建了这些衍生语的母语，并将它命名为印欧共同语。

语言与历史有什么联系？最直接的联系。一种语言就是一个人群。没有一个人群不拥有自己的语言，没有一种语言不表达一个“单位”的思想：是否应该说政治单位？政治这个词由于它的现代含义而具有危险性，姑且说是文化单位吧，同时并不排除它的政治含义。不同方言的某些符号是否拥有共同的起源？应该说，这些有着亲缘关系的方言曾经拥有一个共同的母语。所以说，必定有一个人群在同一个时期中使用这种语言。在哪里？什么时候？这就是问题。借助经过精细加工的语言材料获得对于“雅利安人摇篮”的确切认识，这是祖先的梦想，我们离它还相当远。但是，凭借武力实行征服的贵族将民众置于自己的奴役之下，用某种机制把自己的语言强加给他们；语言学家为我们描绘的这幅图像，符合祖先们团结一致时的情景，也符合他们分裂时的情景；他们分裂之后产生了新的组合，却没有任何文字资料告诉我们这是些什么样的组合。不过我们同样可以通过已知或重建的语言，获得有关征服者人群的某些概念。比如，梵文就是跟随征服者进入印度的，而拉丁语进入意大利，德语进入德意志东部，还有葡萄牙语进入巴西，无一不是借助武力征服实现的。茹里安把操印欧共同母语的同一文明的携带者里古利亚人以及凯尔特人，都视为远离我们欧洲社会的人群，不也是出于同一考虑吗？里古利亚人是由于发现了印欧共

同母语的一种子语，即意大利—凯尔特语才被确认的，他们控制着从爱尔兰海到坎帕尼亚地区、从易北河畔到埃布罗河畔的广大地区。茹里安认为凯尔特人的活动范围更小，他们侵入了后来称为高卢的那个地区；后来罗马人借助同样的征服和取代手段，在他们征服后的废墟上建立起自己的统治。当然，这些只是假说，有人表示异议，可以继续讨论。然而，凯尔特人、里古利亚人、印度—欧洲人，这些含义并不确定的神奇字眼，究竟指的是什么呢？是种族？绝对不是，在这一点上，语言学家、历史学家和考古学家完全一致。

语言学家梅叶在他的名著《印欧语比较研究导论》中写道："没有任何依据允许我们谈论印欧人种，如果说确实曾经存在一个印欧民族，那么我们并不知道它存在于何时何地。"卡米伊·茹里安在1903年刊登在《人类学》杂志上的一封致萨拉蒙·雷纳克[19]的信中说："在民族问题上，拉丁人不是远比我们幸运吗？他们对于'种族'一词及其概念一无所知，在此类事情上，他们只知道具体的名字。他们说这是拉丁人，那是罗马人；他们完全正确，因为罗马人无非是个名字，凯尔特人也不说明名字以外的其它东西。"皮塔[20]在他的《人种与历史》中嘲讽了这样一些人，他们想在亚洲或东欧"某地"为一些河流找到源头，由这些源头发育而成的是一些神奇般地纯而又纯的河流，诸如里古利亚河、凯尔特河、加拉西亚河、诺曼河等等，似乎这些河流都不是"人类学意义上相同的河流"。

人其实是一种古老的东西。当我们开始讲述摸索时期中人的故事时，人已经在生活、劳动和创造中度过了数千年。凯尔特人、里古利亚人、印欧人，那时都是一群又一群"未名人"，而"未名人"之前的人呢？发明了最原始的技术、筛选了种子并把它们撒在垄沟里的那些人呢？建造了茅舍、驯服了畜牲、平庸地创造了人类家庭——我们的欧洲家庭——这件简单东西的那些人呢？他们都在那里，而且始终在那里；每当发生入侵、征服的时候，每当配备着更先进的武器和更巧妙的工具的大队人马潮水般地侵袭他们的田地和习俗时，他们这些人始终在那里。我们应该从最佳已知或较好已知出发，向一片漆黑的未知挺进。数千法兰克人征服了罗马人的高卢，当他们胜利地进入这片广阔的土地时，除了他们就没有别的居民吗？在他们之前的数千罗马人呢？这些人征服了高卢的凯尔特人之后，没有在这块处女地上扎根定居吗？凯尔特人呢？数千凯尔特人到哪里去了？人群逐渐屈服、归附，最终融为一体。恺撒以后，克洛维斯[21]以后，经过一两代人以

后，在高卢那些有衣服和财产的人当中，还能依据语言、服饰、习惯乃至他们所崇敬的神祇，分辨谁是征服者谁是被征服者吗？茹里安指出，被罗马人征服的高卢人迫不及待地接受了主子的行事、说话和思考的方式。费迪南·洛特[22]指出，从4世纪中叶起。高卢—罗马人就令人惊异地醉心于蛮族的服饰和习俗乃至姓名。不妨说这是一种归附行为。那些归附者的祖先是一些混杂的人群，漫无目标地迁徙、劫掠妇女、交换战俘，他们受之于这些祖先的根深蒂固的本质，是否在50年间改变了呢？他们依然停留在那里，而他们人数的众多和秘密而混杂的遗传性，犹如一个巨大而无声的重物，悄无声息地压在后来者的身上。借助含有某些新成分的外来者，人群的混血过程重新开始并继续进行。人们面对自己拥有什么呢？一个名字：古人；两个名字：日耳曼人和凯尔特人。我们还可以说这是两个巨大的人群，其中一个比另一个早熟、早开化。总之，这是一个既深刻相似又鲜明对立的模糊不清的混合体。

《欧洲首批居民》的作者阿布瓦·德·茹班维尔[23]以略显自相矛盾的口气说，在南部德意志人的血管中，凯尔特人血液多于日耳曼人血液；他甚至说，日耳曼人身上的凯尔特人血液比我们法兰西人还多，尽管我们并不认为自己是一个混杂人群的后代，而是其中的凯尔特人的唯一继承者。姑且把这看做笑话一句吧。可是请仔细想想，如果说“我们的祖先凯尔特人”确实是恺撒的高卢人，而且罗马作家通常也说：“操凯尔特语的人是我们高卢人”，那么这些高卢人却被拉丁人说成是金发碧眼的高个子，就是魏吉尔在《埃涅阿司纪》第8篇第658行中高唱的金光闪闪的红毛发人，也就是那位虚张声势却又不乏坦率的戈比诺[24]蛮有把握地所说的，既拥有优越性又拥有典范的、完整的“日耳曼特性”的那些长头型人。当我们在莱茵河左岸大唱反调“这里是凯尔特人”时，站在我们面前的是前额短而宽、棕发而不是金发的矮人；这是些短头型人，因而是凯尔特人、法兰西人……那么，高个子高卢人呢？红头发亮眼睛的高个子呢？

事实上，一位做事谨慎、信息灵通，而且不以成见作为理由的人类学家在谈及德意志时曾说：数千金发高个、如同戈比诺所描述的那种长头型人曾经生活在德意志。可是，另外也有数千棕发的短头型人，非得说他们属于凯尔特人类型吗？不错，经过空前激烈的争论后，大家一致同意布罗卡[25]的意见，承认莫尔旺、中央高原和孚日

山脉等地的居民属于“凯尔特型法兰西人”；这种人的特征是较短的前额、较矮的身材、棕色头发和深陷的眼窝。然而，这是因懒得再争论下去而达成的一致，是昨日的科学。在出土了大量骸骨的那个著名的索吕斯特史前墓葬群里，略多于1/3的长头型人与正好1/3的短头型人并排葬在一起；此外还有略少于1/3的中头型人，这就令我们对他们的存在不能视若无睹。既有主流，也有反主流。在涌进我们家园的入侵者中间，有多少“长头型人”和“短头型人”在这里找到了他们自己的祖先，从而与他们重新聚集在一起？正因为如此才有以下这许多人名：苏埃维亚人和阿勒曼人、哥特人、勃贡德人、伦巴第人、法兰克人、萨克森人、诺曼人；如果说这许多名字搅乱了历史学，那就让人类学去梳理吧。每个名字都包含着“种族等同物”吗？不。只是一些不纯的成分所组成的混合物，“长头型”与“短头型”无法区分地掺和在其中。神话就是神话，如果愿意，也可以把它看做幻影。人们在许多笔战中所说的人种，其实只是一种幻影而已；语言学家将帮助我们正视这一点。

遗存至今的各种日耳曼语古文献（从公元前3世纪到公元9世纪）中所使用的语言，构成了“日耳曼共同语”，出现在这些文献中的各种日耳曼语都是这种共同语的变种。欧洲中部的居民使用这种共同语，德意志北部平原上的居民大概也使用这种共同语；什么时候？大概在公元前三四世纪，这样的推测大概不至于太离谱。可是，操这种语言的人究竟是谁？一个民族，而不是一个种族。塔西佗毫不含糊地写道：“日耳曼是民族，不是人种。”一个民族，也就是若干人群的一个集合体，其中每个人群拥有各自的首领或酋长，使用各自的方言；梅叶说：“若干人群的一个集合体，其中相邻的人群形同一体，他们自己也觉得彼此同属一个整体，但从未组成为一个政治单位。”这是众所周知的说法，我们能超越这个固有的概念吗？

可以超越。因为我们知道，在征服过程中，失败者不会神奇地消失得干干净净。“新来者”强迫“残存者”使用的语言呢？语言习惯犹如擦不掉的印记，征服者把他们的印章原封不动地盖在白纸上了吗？梅叶回答说不是白纸；他从重建的日耳曼共同语中发现了印欧语的某些成分，主动（或被动）接受了日耳曼共同语的人“用一种新的方式”讲这种语言，而从他们自己的角度看来，这也许是一种“相当古老”的方式。征服者是少数，他们统治下的民众在讲征服者的语言时，改变了发音方法，使之与原来的发音方法不同，以此显示他们固守根本的愿望；与此同时，他们对于印欧语奇特和复杂的语法规则的吸收也很不完全。

此外还应指出，操日耳曼语的人群，包括征服者和迁徙者，不都是长期处于不稳定状态之中吗？在众多地区和部族之间的频繁迁徙，造成了语言的多样化，使得同一种语言很早就出现了差异。巧妙的语言学为文献匮乏的历史提供了一些轮廓，在不同的名字后面它发现了如下事实：众多的人群滞留在原地，在创造未来的同时永远保存过去。

历史学可以开始工作的时刻终于到来了。可是条件依然极不充分，因为可以算作文献的东西，仅仅是一些名字而已，而且只能从日耳曼人这个名字开始。

我们第一次遇到日耳曼人这个名字是在何地、何时，什么日期？还需要知道的是，这个名字出现在古代作家笔下时，实际指的是什么？关于这两个问题，已经写出了许多著作。塔西佗的《日耳曼尼亚志》中的一句名言告诉我们，日耳曼是一个新的名字："日耳曼是一个不久前添入的新词"；那么日耳曼人呢？萨鲁斯特 [26] 在公元前73年使用了这个词。在他之前，这个词见于波塞多尼乌斯 [27] 的一部希腊文著作（约公元前80年）。《大事记》中有一条关于公元前222年的记载：执政官马尔克卢斯 [28] 在皮亚琴察附近的克拉斯蒂狄奥姆战胜因苏布雷斯人和日耳曼人，不久即率领罗马军团进入米兰。这条记载是否应视为真实可信，是否应据此将日耳曼一词的出现一下子提前许多年？一支包括一些因苏布雷斯人在内的混合部队打了败仗，这是确凿无疑的，可是除了因苏布雷斯人，这支混合部队还有什么成分呢？波利比乌斯说是吉萨特人。在普洛佩斯 [29] 的诗中，吉萨特人的首领在一个巨大的盾牌保护下，手持两杆叫做"格萨"的投枪站在战车上；诗人还说，这位首领"不无自豪地声称自己正在顺莱茵河而下"。吉萨特人令我们想到了比尔及人，可是，有多少古人不把比尔及人混同日耳曼人呢？

让我们面对现实。名字只能使我们迷失方向。在罗马的一般人头脑里，凯尔特人和日耳曼人这两个名字指的是同一个人群；前者指这个人群中最野蛮的那部分人，也就是特别凶残、非常热情、吃苦耐劳的日耳曼人；后者则指开化程度较高、离地中海家园较近的那些部族，他们因与外界频繁接触而渐渐失去了原有的特征。但是，越是往北和往东，这些高卢人因众多的森林和沼泽而变得越发野蛮；到了比尔及人那里，就再也分不清谁是前者谁是后者，谁是比较凶残的高卢

人，谁是比较开化的日耳曼人了。这是斯特拉博[30]和波塞多尼乌斯的看法，也是西塞罗的看法，而当他表明这一看法时，恺撒已经挥兵驰骋在高卢了；在西塞罗这位罗马辩护人眼里，日耳曼人与赫尔维特人看过去都是“高卢人”。无论如何，日耳曼人（Germani）这个词令人想到其他一些有着同一词尾的高卢人部族，例如佩曼人（Poemani）、科曼人（Comani）、内高卢人（Cenomani）；那么，这些所谓日耳曼人是否并非日耳曼部族，而是罗马人在某地遇见的一个或数个凯尔特人部族呢？

17世纪中叶的施佩耶尔

罗马人可能由于文字原因而弄错了，因为在罗马人的文字中有一个与日耳曼人（Germani）相近的形容词：germanus，其含义是真实、自然。由此很快就在民间产生了一种生命力极强的关于词源的说法：日耳曼人（也可理解为“真实而自然的人”。——译者）即高卢人，真正、纯粹、上等的高卢人。恺撒本人是否对这个词有不同的理解？不管怎么说，他不具有塔西佗后来特别强调的那种概念（然而，我们这些经常把若干世纪搅混的人却不应忘记，《高卢战记》和《日耳曼尼亚志》以年为单位计算时间，这与伏尔泰作于1753—1758年的《风

俗论》中有关罗马征服的那几章，以及卡米伊·茹里安作于1908—1912年的《高卢史》头几章是一样的）；我想说的是：当时人们都有这样一个概念：日耳曼尼亚是一个广大的地区，被圈在莱茵河、大洋和多瑙河中间，东面是萨米蒂亚人和达契亚人的土地。这个概念完全是地理概念，而绝非人种概念；这是那些具有建设精神的人所获得的概念，因为他们所面对的那些地区令人担忧：活动在黑森林边沿上的好战部族，对于他们身上那种南方人对阳光的喜爱心怀敌意，时刻准备倾巢而出，向远方实行攻击。由于不甘心于对这些部族一无所知，他们决心搞清楚这些部族究竟是什么人。他们终于获得了一些信息，尽管其中有些并不十分准确。就这样，恺撒仅仅知道这些部族的一条界线，而塔西佗却不仅已能勾勒出这些部族的活动范围，而且把日耳曼人置于这个活动范围当中；这是很自然的事，因为他把这些部族的活动基地叫做日耳曼尼亚。可是，为什么不着手使之靠拢呢？

日耳曼人（Germani）这个部族的名字，渐渐变成了一个地方的名字（“日耳曼是一个不久前添入的新词”），又从地名变成对这个地方居民的称呼，最终成为一些人的名称，而这些人的血统、语言和习俗都与原来叫做日耳曼人的那些人不同。同样，在另一个大陆上，向迦太基进军的罗马人把阿非利（Afri）这个称呼赋予被布匿人征服的土著居民，并由对人的称呼变成了对地域的称呼，阿非利加起初是一个行省的名字，后来变成一个洲的名字。当阿拉伯人到来时，这些名字都消失了，戈迪埃在他的《马格里布的黑暗年代》中写道：“这是因为阿拉伯人头脑中没有这些基于地理的大类别，阿拉伯人眼前唯一有意义的东西便是部族。”如果把阿拉伯人换成日耳曼人，岂不是也会把起先指凯尔特人的日耳曼人，后来指日耳曼人的日耳曼尼亚这段历史颠倒了吗？

可是，这一切涉及种族吗？即使在恺撒时代，人群也是混杂的，日耳曼人或多或少有些凯尔特化，凯尔特人则加入了日耳曼人联盟，他们长久地互依共存，历史学、考古学和语言学都对此提出了彼此吻合的佐证；既然如此，还能在这些人群之间划出一条基于种族的界线吗？地名也为此提供了佐证，一些与高山大河有关的地名，除了显然来自凯尔特人对这些高山大河的那些称呼之外，其余的都来源不明，而与日耳曼毫无干系。莱茵河右岸的支流便是如此，其中包括Lupia和Raura、Sigina和Langona、Moenus、Nicer等河流；Lupia（即Lippe，利珀河）与我们尼斯人对狼的称呼Loup相似，Raura（即Ruhr，鲁尔

河）则与摩泽尔地区的Roer（罗埃尔河）以及Arauris（埃罗河）读音相近；Sigina是日耳曼化的塞夸尼人对Sieg（锡格河）的称呼；Langana（即Lahn，兰河）和Moenus（即Main，美因河）中的二合元音并非日耳曼语所有，与洛林地区的尼德河（Nied）堪称姊妹河的尼达河（Nida）和Dubra（即Tauber，陶伯河）都是美因河的支流；汇入Nicer（即Neckar，内卡河）的有Alisantia（即Elzens，埃尔斯特河）、Anisus（即Enz，恩茨河）、Armisia（即Rems，雷姆斯河）。更不必说，在南部和东部的日耳曼人范围内，还有许多非日耳曼人的聚居点，诸如杜努姆（dunum）、里土姆（ritum）、布里加（briga）、博纳（bona）、杜鲁姆（durum）、塞纳（cenna）；当然，还有属于同一文明的一些词汇，既见于凯尔特语，也见于日耳曼语，它们的相似之处可以理解为相互借用的结果。例如，人们早就指出，印欧诸语中用来指称首领的词，拉丁语为rex，高卢语为rig，而rika则是同一个词的日耳曼形式；毋庸置疑，日耳曼语的rika来自高卢语的rig，倘若有e，则应变为d，而不是i。许多你中有我、我中有你的部族集合在一起，踩着脚跟一同前进，推进速度较低的人群骤然间壮大起来。日耳曼人朝莱茵河方向前进，起初很快到达下游，接着到达中游，即美因茨地区，那里长期存在着一条由东向西的边界；凯尔特人在日耳曼尼亚的一些“孤岛”中固守，例如博伊人在波希米亚占据的那些“孤岛”以及沃尔克人在赫西尼安占据的那些“孤岛”；在恺撒时代，沃尔克人已经布满阿基坦地区，出于一种奇怪的原因，他们的名字始终被德意志人用来称呼罗马人，被英格兰人用来称呼威尔士人（先是Walah，接着变为Walch，后来又变为Welch）。暂时的平衡很快建立，又很快打破。上次的征服者和上上次的征服者之间有什么关系呢？

现在作一个小结。是神话还是现实？文明其实已经开始回答这个问题了。刚才讲述的是“势力”，是借助人的思想和情感对事实产生过最直接、最丰富多彩的影响的那些“势力”。因为，这些由多种多样的人群组合而成的“势力”，并不在同一时间里一起行动，并不以同一种方式行动。既有商路，也有军事边界；既有时而就借贷进行谈判，时而明目张胆地进行掠夺的那些武装部族所施加的压力，也有文明的冲击；既有覆盖整个莱茵河地区的巨大人群，也有损害整体却有利于某些地区的地方性小股势力。总之，多种多样的成分组成了这部历史，它在不同时期所展示的，既非同样的趋势，也不是同样的成功。

正是为了让大家看到这种多样性，我们才在上面努力通过对比来展示莱茵河绚丽多彩的过去所具有的若干特征鲜明的图景。

---

[1] 梅叶（Antoine Meillet，1866—1936），法国语言学家。

[2] 皮莱讷（Henri Pirenne，1862—1935），比利时历史学家。

[3] 埃斯科河（Escaut），又名斯凯尔德河（Scheldt）。

[4] 弗里斯兰，荷兰北部地区，法文写作Frise，荷兰文写作Friseland。

[5] 德尼斯（Denys le Périégète，生活于公元1—2世纪），希腊地理学家。

[6] 阿波罗尼乌斯（Apolonios de Rhodes，？—295），希腊诗人。

[7] 依据希腊神话，迦森（Jason）率队搭乘阿尔戈号前往科尔希（Colchis）求取金羊毛。此事在阿波罗尼乌斯的诗中反映最详。

[8] 第一铁器时代相当于公元前1000—公元前500年。

[9] 赫拉（Héra），希腊神话中的主神宙斯的妹妹和妻子。

[10] 拉泰纳（La Tène），瑞士境内的古人类遗迹，后被用以指称第二铁器时代。

[11] 朱利安（Julian），罗马皇帝（361—363年在位）。

[12] 维达尔·德·拉布拉什（Paul Vidal de la Blache，1845—1918），法国地理学家。

[13] 埃马纽埃尔·德·马托纳（Emmanuel de Martonne，1873—1955），法国地理学家。

[14] 德鲁苏（Drusus，公元前38—公元9），罗马帝国将军。

[15] 狄奥多罗斯（Diodore，生活在公元前1世纪），古希腊历史学家。

[16] 波利比乌斯（Rolybe，公元前205—前125），古希腊历史学家

[17] 哈里卡纳苏的狄奥尼修斯（Denys d'Halicarnasse，生活在公元前1世纪），古希腊历史学家。

[18] 罗泰尔公国（La Lotharingie），罗泰尔一世于公元855年为其子罗泰尔二世所建的王国，959年分裂为上罗泰尔与下罗泰尔两个公国，下罗泰尔即今洛林地区。

[19] 雷纳克（Salomon Reinach，1858—1932），法国考古学家。

[20] 皮塔（Eugène Pittard，1867—1962），瑞士人类学家。

[21] 克洛维斯（Clovis，466—511），法兰克国王（481—511年在位）。

[22] 费迪南·洛特（Ferdinand Lot，1866—1952），法国历史学家。

[23] 茹班维尔（Arbois de Jubainville，1827—1910），法国历史学家、哲学家。

[24] 戈比诺（Joseph Arthur de Gobineau，1816—1882），法国作家、外交家，著有游记多种。

[25] 布罗卡（Pierre Broca，1824—1888），法国外科医生、人类学家。

[26] 萨鲁斯特（Sallust，公元前86—公元前34），古罗马史学家。

[27] 波塞多尼乌斯（Posidonius，公元前135—公元前51），希腊哲学家。

[28] 马尔克卢斯（Marcellus，公元前268—公元前208），古罗马将军。

[29] 普洛佩斯（Properce，约公元前52—公元15），拉丁诗人。

[30] 斯特拉博（Strabon，约公元前63—公元20），希腊地理学家。

第二章 三个形象，三种酵母

I.罗马化地区

公元前58年，一个日耳曼人在高卢奉命向一个叛乱集团提供雇佣服务，他便是苏埃维亚王阿里奥维斯特；他的队伍日益壮大，他的影响与日俱增。打了几次胜仗之后，他成了一位了不起的首领，蛮族纷纷前来分享他的运气。于是，一种忐忑不安的情绪由近而远地在所有寻找福地的人中间渐渐扩散开来。在莱茵河与马斯河或是那条"小马斯河"即摩泽尔河的交汇处，乌希佩特人和登克德里人打算渡河。苏埃维亚人则在上游的锡格河和美因河之间集结。在上游的瑞士平原上，结束被迫迁徙后刚刚得到休养生息的赫尔维特人，焚毁了新近建造的房舍，将老弱妇孺装上车子，经由高卢径直向桑通纳人的居留地走去。大规模的迁徙、大规模的入侵开始了……

恺撒在数月之中就消除了威胁。赫尔维特人残部心情愉快地回到原来住地。阿里奥维斯特垂头丧气地重渡莱茵河。罗马人却不走了，因为，他们拯救了高卢，却并非为了高卢人。七年之中打了六仗，战争以其狂暴的火焰殃及高卢全境，从威尼托人的大洋到奈尔维人的桑布尔河，从阿基坦各部族的比利牛斯山到梅纳皮人的北海。公元前55年，大批罗马军团从一座用10天时间架起来的木桥上跨过莱茵河，小心翼翼地向右岸挺进。与此同时，两个罗马军团渡过加来海峡，进驻多佛尔。就在此时，2/3高卢人在维金格特里克斯 [1] 的鼓动下揭竿而起，恺撒一度濒临溃败，但终于取得胜利；随后，他便毫不留情地把高卢变成了罗马的一个行省。经过了多少世纪？这并非问题所在；重要的是一种文明从此长久地被移植到莱茵河了，那便是罗马文明。

利特雷[2]说，文明就是使之开化。就此而言，罗马丝毫不曾使高卢开化。有人说得对，早在罗马人到来之前，高卢土地上已经有了大路，边界上已经有了界碑和圣地，高山上和泉水旁已经有了男女神祇，到处都有耕地和畜群，人民勤劳，精神开放。有人一一列出了高卢对罗马人和罗马帝国的贡献，他们做得对；《高卢对罗马人和罗马帝国的贡献》是卡尔科比诺[3]撰写的一部给人以许多启示的著作。不过我们不能由此得出结论，说罗马人除了征服之外，没有给高卢人带来任何东西；恺撒征服高卢一百年之后，罗马皇帝克劳狄[4]曾向高卢人表示祝贺，历史至今没有否定他的祝贺。在莱茵河土地上，罗马人的废墟向我们大声讲述着。

莱茵河有很多功能，罗马开发了其中的哪些功能呢？莱茵河有许多文章可做，罗马做了哪几篇呢？莱茵河是一条通道，首先是一条通道。当恺撒来到高卢寻找帝国时，希腊、意大利和北方的商人早就知道那条"流着的水"即里诺斯河（今莱茵河。——译者），并加以利用。运送琥珀和青铜的脚夫与运送诺尔地区首批铁制武器的脚夫都知道，在伦巴第平原和北海之间的这条大河是一个路标，是指引正确道路的最佳路标。所以，他们不需要再去发现什么。

因此，无须作任何夸大……罗马在这里与在别处一样，做了一件好事，那就是组织并理顺了人与物的关系。它维护了莱茵河两岸的和平，在莱茵河上建立了船队，并为之配备了港口、检查部门和时刻保持警觉的巡逻队；它疏浚了莱茵河的入海口和弗莱沃湖的入海口，即今日的须德海；它挖掘了运河，筑起了大坝，使航道得以向上游延伸。在罗马时代，在难以顺流而下更难以逆流而上的水道上，在蜿蜒曲折、到处是岔道和浮岛的航路上，此时响起了船夫们节奏整齐的号子声，交通运输活动已经相当频繁。莱茵河沿岸各个博物馆中丰富的藏品为我们展现了一幅栩栩如生的图景。那些勇闯大海的船东们在他们的还愿画上，把莱茵河与可怕的大海连接起来；他们往来于罗马化的大不列颠和巴达维亚之间，从乌特勒支附近的维赫滕出发，时而顺流而下，时而逆流而上；当他们的努力得到成功的回报时，就向女神尼哈莱尼亚还愿……莱茵河、马斯河和摩泽尔河等内河上的船夫们也非常活跃，他们驾着有桨又有帆的小船，为一个个兵营和一个个城市运送各种各样的货物，其中包括沉重的红釉陶器和铁锅；阿雷佐的托斯卡纳窑场出产的红釉陶器，在高卢和莱茵河地区的同类窑场参与竞争之前曾遍布罗马帝国；产于意大利坎帕尼亚的铁锅叮当作响，既有平

底锅，也有油炸锅，锅上铸有当时非常有名的工匠的名字，犹如今日的“格拉蒂欧”或不久前的“嘉比”一样；货物被运送到很远的地方，直到英格兰、日德兰或波美拉尼亚……

运送葡萄酒的摩泽尔商人

大范围的长途贩运经常出现货物断档；从一种经济过渡到另一种经济，大笔本钱应该获得赢利……于是出现了大批从事货币供应和交换的人，他们的摊子或“铺子”开在美因茨、波恩、科隆、特里尔等大地方的集市上。如今还可以在浮雕上和博物馆的玻璃窗上看到这样的画面：大腹便便的美食家、装满意大利或西班牙葡萄酒的酒罐、雕刻精致的调料瓶和瓶里的意大利鱼露；还可以看到高卢匠人制作的酒桶，这些酒桶被送到一个个军营，摩泽尔的葡萄园于是渐渐有了名气；此外还有重量较大的货物，诸如马尔萨勒的小麦和盐，对于泥泞的三角洲来说十分珍贵的洛林石材，科布伦茨附近的尼德尔门迪希出产的用玄武岩打制的石磨等等。1910年从泥沙中发掘出一条公元275年沉没在旺兹诺的船，船上装载着运送给斯特拉斯堡的面包师傅和磨工的小麦，佛雷尔的调查表明，在上蒙泰、红房子近旁、圣皮埃尔勒冉纳附近以及格朗侣大路沿线，当时有很多面包师傅和磨工。

这幅生机勃勃、赏心悦目的图景，为追溯罗马时代的莱茵河航运史提供了材料；那时候，来自各地的船只在莱茵河上川流不息。这幅图景还告诉我们，不应抹杀以四海一家为宗旨的那个文明的功劳，正是在那个文明的作用下，出现了许多面向世界各地的大商铺，而这些商铺则使得一些工匠的产品，诸如佛尔梯的陶制油灯、弗隆丁的玻璃

器皿、波里布斯的铁锅、置有下列工匠名字的餐具：阿雷佐的阿特尤斯，格罗菲桑克的默默，切里亚斯、莱茵扎本的克布内图斯，得以不借助战争而声名远扬，乃至越出了欧洲，他们的名气丝毫不亚于今日经营得最好的公司。可是，难道就这些吗？当我们说到罗马时代的莱茵河地区生活时，仅仅局限于河运是否真的就算看法正确了呢？

从军营到军营，从城市到城市。可是，莱茵河沿岸的城市是从哪里冒出来的呢？如果说不是罗马人建立了这些城市，那又是谁呢？

这些莱茵河城市在将近两千年的历史上，犹如始终发挥着积极作用的酵母；它们是一些地区的实力之所在，这些地区在数百年中借助强大的城市组织促进了文明的发展，而这些城市组织则以其光彩、富有和生气令外来者赞叹不已；能剥夺这些城市名副其实的建立者的功劳吗？他们是罗马莱茵河部队的将领和士兵，这支殖民军当年就拥有他们自己的加利埃尼[5]；谈到这支殖民军时，里奥泰[6]曾说，这是取之不竭的"储存库，里面存有各类师傅、工匠领班、教师、花匠和农夫，这些人都是开发殖民地的首批干部，却不需要宗主国支付任何新的费用"。

莱茵河部队，即罗马殖民军，是一所为罗马帝国培养将领和建设者的学校。在共和国传给皇帝们的巨大机器上留下了印记的人，诸如提比略[7]、图拉真[8]、马可—奥留勒[9]和朱利安，都曾是军人。这所学校还培养了学者和能以深邃的目光注视人与事的观察家，我们不妨想一想大普林尼[10]，这位驻扎在克桑滕的军官，用他惊异却具有远见卓识的目光，注视着半蛮荒半罗马的莱茵河三角洲；再想一想撰写了日耳曼人社会学概略的塔西佗，他那些新颖和闪烁着智慧的笔记，若说不是借助军官和行政官员提供的日耳曼资料，还能来自何方？而这些日耳曼资料却是经过莱茵河驻军的"阿拉伯人管理局"精心爬梳的。在大规模的军事行动结束后军人不再天天操练的一段时间里，罗马军团的官兵们放下投枪，拿起铁镐和瓦刀，为军官们建造住房，为栖身在军营旮旯里未被撵走的妻子和在棚户区里来回踱步的"军团夫人"搭建小木棚；围着她们的是一群军营里的孩子，他们是未来的随军商人、不要命的冒险家和排队等候退役的百人队长；这些孩子在随军学校里学拉丁文，还在外面玩耍时学几句高卢语、布列塔尼语、日耳曼语……十多种语言杂乱地混在一起，成了一种奇异的莱茵混合语。各种各样的人从早到晚挤在脏乱不堪的商店、小铺子和小酒店里，其中

有皇帝的兄弟或侄甥、未来的皇帝本人等大贵族、到“这里”来谋求升迁的军官、整天训斥奴隶的军官太太、军团里炫耀自己出身的意大利人、勉强算是来自莱茵河地区以外的高卢商人、对颁发给再度服役者的“罗马城”勋章垂涎欲滴的辅助部队士兵、叫卖叙利亚地毯的小贩、来自埃及的神甫、讨人喜欢的女孩、随处可见的修女等等，女人们向军人的酒杯里倒上大麦酒或用特里尔新近种植的葡萄酿造的酸酒；经常光顾酒店的“文明人”挂在嘴边的是这样一些话：“漂亮的军人，为你的健康，祝你长寿，干杯！”人们一边喝酒吞牡蛎，一边望着河上气喘吁吁地划桨的船夫……

不错，荷兰、莱茵河地区，这些古老的地方有条不紊地过着日子；奈梅根小巧玲珑的房舍非常干净，十分漂亮，令脚蹬粗笨大鞋的人不好意思踏进去；科隆两座钟楼的尖顶映照在水面上，一座铁桥无声地卧在河上，其牢固程度令任何担心都显得多余；丰美的阿尔萨斯舒坦地浸润在文化、工业和贸易三重繁荣之中；在我们眼里，所有这一切都是宝中之宝，都是古老西欧的基石，这块基石虽然曾被砸碎。然而，无论在经受困苦还是享有繁荣的时候，它总是把整个西欧连成一片。在不久之前的一段时间里，对于恺撒、奥古斯都和早期罗马帝国来说，西欧曾是一块有东西可抢、有人可剥削（也可同化）的殖民地，这里有许许多多不寻常的职业可供选择，还有大量不成功就完蛋的生活方式可供选择，对于今天的我们来说，这些都已成为再普通不过的职业和方式了。有那么一段时间，在这个被叫做“北方摩洛哥”的地方，曾有人倡导一手持剑、一手扶犁；而一个名叫比若[11]的人，时隔两千年后才艰难地再度想出这个主意来。有那么一段时间，正如塔西佗在《日耳曼尼亚志》第16章里所说：“没有任何一个日耳曼人居住的城市为我们所知。”在这条神奇的布满古老城邦的街道上，莱茵河河边没有城市。

舒马赫在他那部名著的第2卷中罗列了一些莱茵地区堡垒的名字，参照出土的文物、碑铭和钱币便可知道，这些堡垒肯定是德鲁苏时代的遗迹，即公元前最后20年的遗存，其中有奈梅根、佑护着克勒弗要塞的林登，护卫着加尔卡要塞的蒙特贝格、克桑滕、诺伊斯、科隆、波恩、雷马根、安德纳赫、科布伦茨、博帕德、宾根、美因茨、沃尔姆斯、施佩耶尔，也许还有塞尔茨、斯特拉斯堡……就此打住吧。当罗马，也就是罗马的莱茵河驻军点名时，左岸的城市没有一个不回答“到”！

当然，宏伟的事业进展神速：公元前46年，恺撒大获全胜，维金格特里克斯人头落地；公元前44年，恺撒遇刺身亡；公元前43年，依据元老院的命令，两个城市拔地而起。这边，数百罗马公民在一次骚乱中被赶出维埃纳，普朗库斯[12]将他们集中起来安顿在福尔维耶尔山上，由此形成了里昂城，从公元前19年开始成为交通要地，并从公元前12年起成为名副其实的高卢首府。那边则是终点：皇帝命名的罗腊西人移民区，公元3世纪在由此向西大约10公里处建成的城市便是巴塞尔。在里昂与奥格斯特之间有一条大路，在斯柳伊斯城脚下沿着莱芒湖北岸向远方伸延；途中有一个在恺撒亲自主持下建成的驿站，这便是汝拉山口和马尔谢吕山口外侧的尼翁，而在圣塞尔格山口和福西耶山口被利用之前，马尔谢吕山口大概曾用作翻越高山的通道。

恺撒在他建设帝国的决策中有了第一个主意。罗马帝国一下子就落脚在最重要的十字路口，莱茵河在这里不再向西延伸，它坚定不移地面向北方，进入阿尔萨斯平原，而且久久地在这里停留。另外两条来自东边的水路连同另一条水路，一起在巴塞尔地区汇合；其中一条源自里昂，急转弯绕过沙隆和贝桑松之后，在阿尔萨斯的康斯与莱茵河汇合；另一条源自米兰平原，在奥格斯特的卡斯特隆与莱茵河相遇。从科霍特的奥古斯塔也就是欧斯特，到罗腊西人的奥古斯塔，经过清除了盗匪和小国君主的阿尔卑斯山，一条由许多城镇组成的链子不断向前延伸；它通过凄凉的圣贝尔纳山口（这里的人们崇敬阿尔卑斯山的丘比特），先后经由马蒂尼、韦维、穆东、阿旺什和索勒尔，把士兵、将领、军需品和夹杂着随军商人的人群，一步一步引向莱茵河。

建在莱茵河畔的第一批军营是哪些呢？这是应由学者们来回答的问题。我们只研究大路，只研究阿格里帕[13]奉奥古斯都[14]之命勾勒了主干道的那个道路网。从里昂出发经由沙隆、朗格尔、图勒和梅斯，一条上行的主干道直通北方，去往特里尔和摩泽尔河，那里是个岔路口。一条支路去往东北方向，终点是莱茵河边上的肯特里希台地。公元前16年，德鲁苏在这里建立了一个可以驻扎两个军团的军营，用来监视这块打扫得干干净净的美丽平原，在这里汇合的有尼达河、金齐格河和美因河；罗马军队前哨的建立使美因茨有了金光灿烂的前程。另一条支路也以莱茵河为终点。在七峰山的俯视下，莱茵河张开臂膀在一望无际的平原上接纳了锡格河；这里是波恩，德鲁苏时代建立的一个堡垒；后来在公元前40年，这里是军团的驻地，一个个

小木棚里挤满了女人和小孩、奴隶和随军商人；数百年之后，这里终于变成了城市。在下游一块荒芜的土地（这块土地是阿格里帕让给温顺的日耳曼人的，后者受到了苏埃维亚人的骚扰）中央，可容纳两个军团的一个方形军营建在河边的高地上。公元37年出发时是两个军团，后来却只剩下日耳曼人和乌比人，由于流民的加入，队伍才得以扩大。他们集合在罗马和奥古斯都的祭坛周围，这表明梦想已经迅速破灭。出生在军营的格尔马尼库斯 [15] 的女儿，也就是克劳狄的妻子，在这里创建了“克劳狄—阿格里皮娜退役军人移民点”。这是莱茵地区的第二个此类移民点，我们一直把它叫做科隆。在朗格尔从第一条干道分出来的另一条支路，经由沙隆和兰斯，抵达巴韦，在这里分为两支，一支经康布雷去往布列塔尼对面的加来海峡，另一支经由通格尔去往利珀河的汇流处。菲尔斯滕贝格山从50米高处俯视着莱茵河，就在这里，就在克桑滕附近一个名叫维特拉的地方，从奥古斯都时代起就建起了军团军营的木棚。图拉真在把一个巴达维人的旧城堡改造为罗马人的新市场时，在这里设立了一个移民点。

CROMANIVS
EQ·ALAE·NORI·C
CLAVD·CAPITO
CELERIMMES·EXX
VIXIT·EXT·C

攻击蛮族的罗马士兵

奈梅根和克桑滕、科隆和波恩，美因茨，还有斯特拉斯堡，罗马人看得又快又准。罗马人留下了标记的那些地方和他们创建的那些城市，没有一个消失，只有两三个挪动了几公里。最大的那几座城市自豪地向人们显示镌刻在罗马琢石上的各种场景，诸如纪念性建筑物和雕像、碑刻和货币以及古老街道和传统的民居，这些场景远比画在羊皮纸上更壮观、更说明问题。科隆的一个小丘经发掘表明，这个小丘是用积存的废墟残渣人工堆积而成的，在这个小丘上，大教堂高高耸立在罗马城墙的东北角。这个巨大的基督教神殿与另外20个神殿一起，拥挤在一个神圣的围墙里面；这些神殿属于罗马天主教吗？神殿中供奉的大多是当地的神祇，尤其那些圣母都是高卢人普遍信仰的圣母；每逢圣母节，高卢人就以守夜进行庆祝，届时"土地和亡人"广场上空无一人。圣母节是哪一天？从12月24日夜间到25日，也就是基督教徒们庆祝基督生日那一夜，是基督战胜了异教徒们的神祇……

长达千余公里的战略通道犹如一条长线，把这些日益繁荣的城市连接起来，这条线有时是单向大路，但基本上是双向大路，比如从莱顿到奈梅根，从美因茨到巴塞尔；就这样，经由这些新生活日益焕发的城市，一种文明向罗马地区扩散。我们虽不博学，却也对这种文明有详细的了解。只需参观一次美因茨的罗马—日耳曼博物馆，甚至只需参观一次斯特拉斯堡的罗兰宫，就可以对这种文明有相当的了解。我们的传统精神讲究精确，主张一切最终都应该有个名字；那么，应该怎样为这个文明命名呢？

17世纪中叶的特里尔

高卢—罗马文明？前面已经说过，没有比这样称呼更加顺理成章了。我们从特里尔车站往下走，来到坐落在鲜花盛开的绿地当中的圣西门教堂，这是一座中世纪的基督教教堂，一扇黑色大门突兀地显露在陈旧的砖砌围墙当中；我们接着来到公共浴池、大教堂、露天剧场和与大教堂连成一体的皇宫中的御座厅；然后又来到漂亮的君士坦丁桥，由于桥拱十分结实，这座桥至今依然可以通行。在这个行程中，我们不禁想起了纳尔榜奈斯，这全然不错。可是，这难道就是被河流咔嚓一刀切下来的一小块罗马—高卢文明吗？罗马—高卢文明在各地都同样稠密，连成一片地集聚在莱茵河畔。

河的西南或西面10公里左右处，美丽的罗马油漆剥落了，显露出来的只是或几乎只是古老的底色。古斯塔夫·布洛克[16]说：弗兰德尔地区、布拉邦特和肯彭“这三个地方不算数”。亨利·皮莱讷说：图尔奈、康布雷和阿拉斯“这是三个外省小城市”。周围的农耕地区和居民区

为数甚少，重要性不大。稍微远些的阿登高原呢？依然处在森林的古老蛮性之下。

马斯河谷没有大城市，凡尔登是梅迪奥马特里克人的一个可怜的小镇；那边是未遭破坏的孚日山脉和它古老的野生动物群。只有到了通格尔地区才能重新看到人的活动和生气，那儿比人们过去想象的更加生机勃勃。鲁索[17]的研究不久前表明了这一点。在大河的水面上，或是在由科隆通向巴韦的大道上，运送着孔德罗兹高原和昂特尔桑布尔默兹铁匠铺用比尔及的铁打制的兵器等产品，下莱茵河军团前去保卫比尔及时使用的就是这些兵器。不过，这里已是军事地区了。同样，沿着摩泽尔河与杜河这两条从里昂通往莱茵河的军事通道，也会看到军队和它们在大路两侧繁忙的活动、它们驻扎的城市和马戏团、剧场，以及讲究排场的行政官、指挥部和罗马贵夫人；到处都是欢娱和节日，达官贵人乃至皇帝本人常常前来参与，每当这时总会掀起新的狂热。后面我们还将多次谈及莱茵军团。面对着莱茵河地区在长达数百年的罗马帝国时期中的总体面貌，我们完全可以说："这便是罗马文明"，或者更确切地说："这便是高卢人罗马军队的文明。"

环境十分杂乱。来自各地的人在一统帝国的名义下拥挤在这里。有许多意大利人，他们既在指挥部里，也在军队和罗马军团里，尤其在最初一百年的初期。有高卢人，他们来自高卢各地，麇集在辅助部门里；不过，罗马军团里也有高卢人，例如第五云雀军团，这是公元前51年恺撒用外阿尔卑斯人组成的部队，还有同样驻扎在维莱拉、可与鹭媲美的第二十一鸷鸟军团或第二、第十三联合军团，即斯特拉斯堡和温迪施军团。碑刻铭文向我们表明，他们大多来自凯尔特人的土地。还有被征服的日耳曼人和布列塔尼人、西班牙人、拉雷蒂人和诺里库姆人；还有非洲人或者说是东方人。是巴别塔[18]吗？不是，他们彼此听得懂，因为他们都使用通俗拉丁语，而我们的各种语言全都来自通俗拉丁语。罗马人说罗马是他们的祖国，罗马的伟大是他们特有的财富，雄鹰是他们最初的神祇，是这个世界上守护他们最精心的神祇。事实上，罗马人有时是奇异的罗马人。

让我们回过头来谈谈神祇，这是认识人的一种好办法。我们的博物馆里和钱币上面有许多神的浮雕与雕像，还有信徒们挂在庙宇、教堂的墙上的还愿物。我们看得很清楚，罗马诸神继罗马军团之后占据了整个莱茵河。这里是猎熊者希望得到其佑护的狄安娜，那里是海克

力斯和他的狼牙棒以及狮子皮，他与他的同伴尤利西斯一起被人一直送到日耳曼尼亚。还有弥涅尔瓦、阿波罗、马尔斯、朱诺以及丘比特本人，这个丘比特就是在罗马各城邦的神庙中都享有官方信仰崇高地位的卡皮托利山上的那个丘比特。然而，在特里博克人、勒克人和梅迪奥马特里克人三个部族的边缘，多农山口凯尔特人的墨尔库里却将他们的敬意，献给比德多姆的阿维尔尼人的墨尔库里和哈利根贝格的桑布里人的墨尔库里……

只是，当我们注意到小神庙、乡间简陋的小教堂和居民家中的神龛时，似乎觉得当地一种十分古老的万神信仰从地下冒了出来；在高地上受人崇拜的勤劳和善良的艾苏斯，经常被人与他的妻子罗斯梅尔塔联在一起，他用一个阔边圆浅帽替换了他的高卢士兵外套，还把普拉克希泰尔 [19] 的雕像"幼年巴考斯"笨拙地放在自己粗壮的匠人胳膊上，然而这一切都是徒然，他依然是艾苏斯。与他一样，手持木槌的苏塞鲁斯和他同居一庙的南托斯维塔、头发和驴子的保护神埃波纳、温泉女神、把手里捧着一条龙的圣·乔治挤走的骑士安吉派德，以及一贯受到尊敬的三位并肩而坐的圣母，始终保持着他们的原来面貌和源远流长的信誉。罗马人将上述三位圣母变成了他们的生、死和命运之神；我们南部普罗旺斯的男人们则在对于三位玛丽亚的崇敬中，找到了古代对于这几位神祇的信奉，她们是养育我们的土地之神，每个城市和几乎每个家庭都想将她们据为己有，于是就千方百计为她们取一个独特的名字。

这是一些残存的遗迹，是古老的印欧之根活生生的遗存。但是，崭新的东西就在这些遗存旁边，那就是枝叶茂繁的东方万神之花，她极富性感，令人想入非非，常常让人躁动不安。因为，在莱茵河地区随处都能遇到的，首先是那些为数不多的神祇，四处游荡的神甫、来自小亚细亚的商人和男女奴隶所兜售的也正是这些神祇，其中有：科马基那的多里谢的丘比特（他在边境上的军营里和守备的城市里受到崇敬）、他的邻居叙利亚的赫利奥波利斯的丘比特、埃及的男女神祇、既是一个又不止一个的爱色斯、与她同居一庙的塞拉皮斯和安努比斯，尤其是伟大的母亲弗里几亚的库柏勒，库柏勒坐在她的狮子上，手持圣琴主持血洗礼：鲜红的热血从被切开的公牛脖子上飞溅出来，信徒则在一个盖有钻孔木板的沟里接受热气腾腾的热血。从牛脖子上飞溅出来的血令人恶心，让人讨厌，但却清除了污秽；随后进行的水洗礼则将血洗礼的痕迹清洗掉。洗礼进行时，疯狂地跳着舞的妇

女、背着圣树的背树人行列、脸上涂脂抹粉的神甫队列，在人们面前鱼贯而过；这些去了势的神甫一边在自己肉身上画道道，一边将溅满血污的长发在他们的东方式长袍上乱晃；他们都是托钵僧，常常令人生疑，然而，他们懂得应该生活在平民中间，满足平民神秘的敬神要求、他们的炽热的渴望和拯救灵魂的愿望。对于不可战胜的弥斯拉（波斯太阳神）的信仰不那么模糊，这位神祇也将圣牛的脖子割断，为的是得到植物和牲畜的品种；弥斯拉信仰在二三世纪非常盛行，以至于在一段时间里，他几乎可以与基督平起平坐。任何地方都比不上莱茵地区，那里的每个城市甚至每个军营都供奉形似洞穴的弥斯拉。所有这一切，所有这些拯救灵魂的宗教，相互照亮，彼此接续，库柏勒的神庙旁边是不可战胜者的弥斯拉庙和科马基那的巴尔的军事庙宇……东部的兄弟情谊被置于突然被宗教之风穿透的西方之中，置于这个对于神秘者来说是珍贵的，而且已经为他们而燃烧的莱茵河谷里了。

MATRONIS
M·IVLIVS VALENTINVS
ET IVLIA VALENTINA
EX IMPERIO

三圣母

过去：对于水和森林古老的崇拜。如今：被重新命名的那些神祇的地方之根所激活的罗马人的宗教。将来：为一个明晰而人道的一神教的胜利而努力的东部宗教。一边是作为贫贱者、奴隶和被战胜者藏身处的基督教，一边是对皇帝——上帝的强制性信仰，这两者之间的冲突已经开始。这边是一种民族性的人格化；那边是兄弟情谊的象征。在这片东北部的土地上，不同的感情与思想竟如此神奇地交汇融合！被黑森林所局限的视野竟拓宽了这许多！在冲突、迫害和自相矛盾的信仰改变中，罗马文明就这样乱哄哄地汲取了长时间中它所短缺的亲密和炽热的感情与梦想。一个美好的人类事业正在冷水沁骨的河边一天天实现。温暖的微风吹得人心变软。人们梦想着自己的生活，梦想着今天的生活和钥匙掌握在拯救灵魂之神手中的彼岸生活。

一个早晨，蛮族来了，他们击溃了驻军，冲破了罗马军团的前线阵地。于是，世界的面貌变了。如果我们企图忘掉这一切，那么有人会警告我们：莱茵河谷不只是一条通道，不只是一个可以用来集合军队、培育出许多繁荣的城市、组建和平而勤劳的移民点的河谷，它还是一个你争我夺的对象。

II.蛮族

公元843年签订了凡尔登条约。历史上第一次出现了分得一清二楚、政治上得到确认的德意志和法兰西，两者即使算不得仇敌，至少也是对手。长达千年的争斗由此发端。这是写在火漆印封的羊皮纸上的一张出生证，它标志着西欧从此有了一个大问题。此外还有什么呢？还有某种必然会发生的事，引起纠纷、造成不安的名字和地点问题。

凡尔登，公元843年；凡尔登，公元1916年。布鲁塞尔的历史学家莱翁·勒克莱尔写道："对于懂得区分经常和偶发的人来说，以久远的历史眼光来看，凡尔登条约是引发凡尔登之战的最古老、最深刻的原因之一。"这似乎是传统的真理，永远不会受到挑战。可是，事情似乎显得有些奇怪，在《一个历史神话是如何产生和被广泛接受的》这篇文章中，这个一变再变的神话始终追随着纷争不休的王朝之间、争夺遗

产的兄弟之间的那次瓜分[20]所注定的命运；这份遗产分得不好，由略带喜剧性天真的若干9世纪商人起草的这份条约，突然被奉为神的意志的体现，影响欧洲历史达千年之久；因为，欧洲历史似乎从此被禁锢在臆想的两个敌对国家或“王族”无休止的冲突之中了。历史学家似乎具有强调偶然性的癖好，回顾当年，他们作为君主的助手，不仅在文书中竭力为君主辩护，必要时甚至不惜伪造文书。

查理曼的儿子虔诚者路易[21]身后留下的偏偏是三个儿子，而不是两个或四个儿子。这三个儿子经过一番激烈的解释之后，委托当时的一些“技术专家”，把父王的遗产均分为三份。这桩“公证人和土地丈量者的交易”的某些细节不乏动人之处（为了让路易[22]得到一些葡萄酒产区，特意将盛产葡萄酒的美因茨分给了他，于是形成了莱茵河的天然屏障）。老大获得的那份土地包括父王的两个首府，即亚琛和罗马，这样一来，父王的遗产只能分成三份纵向的长条，而不是横向的长条；人们难以相信的是这桩交易竟然影响了此后一千年，就连斯特拉斯堡教堂的塔尖也未能始终巍然耸立。这座教堂那时尚未建成，它怎么能巍然耸立呢？

我们应该写人和民族的历史，而不是“封臣”及其“封主”即大王小王的历史。即使敲响外交史上的所有大钟，奏响外交史上的所有管风琴，公元843年签订而于12年后即公元855年撕毁的凡尔登条约也罢，公元855年签订而于公元870年失效的那个条约也罢，公元870年签订而于公元880年取消的梅尔森条约也罢，同时代的其它同类文书也罢，这些文书中的任何一个也不曾产生过“促使德意志和法兰西直接接触”的后果。梅尔森条约提出了这样一个问题：“将一个包括63个行政区的地段一分为二”，而它提出的解决方法则是：“将29个完整的行政区和另外4个行政区的一半给予日耳曼人路易，将30个完整的行政区和另外4个行政区的一半给予秃头查理。”而这样做的目的仅仅是让天平上的两个盘子处于平衡状态。太晚了，也可以说太早了。我们不妨考察一下事实，看看法兰西和德意志这两个词在9世纪究竟意味着什么。

在罗马世界行将毁灭的悲惨时刻，法兰西和德意志这两个词的原形出现在拉丁文中；那时，莱茵河畔狂乱的移民们纷纷躲进城市和设防的兵营；由兵营演变而成的城市数量大减，退回到了初始状态；移民们把坍塌的神庙中的柱子和路边祖坟上的石块取来，胡乱地筑墙自卫。在右岸令人焦虑而又动荡不安的日耳曼部族中，人群迅速地聚集

起来。“民族工场”炉火熊熊，接连不断地锻造出一些游移的部族和民族。原来生活在狭长海岸的萨克森人集聚在海边道路两侧，不久便沿路到达科唐坦半岛；另一些人很快分裂成两个人群，即萨里安人和里比埃尔人，他们与布鲁克特里人残部以及卡马维人、安希瓦里人一起组成为法兰克人各部落，落脚在帝国的贝蒂沃和托克桑德利亚，然后在稍稍往南的地方渡过莱茵河，对科隆、科布伦茨、美因茨、沃尔姆斯构成威胁，不久又威胁到特里尔。与此同时，在陶努斯山的另一侧，生活在易北河与奥德河之间的古代塞农人的后裔，与上美因河的一些小部落汇合，自称阿勒曼人。

法兰克人和阿勒曼人拖儿带女地四处游移，女人和孩子在男人的严酷管辖之下，如同一群在主人的淫威下毫无保障的牲畜；他们的名字随着他们游移的足迹四处传播。法兰西这个名字随着法兰克人来到南方；法兰西这个词指的是法兰克人生活和治理的地方，而在9世纪初，法兰西指的是位于阿尔卑斯山北麓的加洛林王朝的那些省份；罗马帝国溃亡之后，法兰西指的是在帝国的废墟上建立起来的两个比较坚实的国家。在古代高卢的是秃头查理的“西法兰西”，这是一片广袤的土地，其中最法兰克化的地区即北法兰西继续保留着法兰克人的名字；大“西法兰西”当中的这个小法兰西不断缩小，最后仅指圣德尼北部一小块地方，也就是马莱伊、普瓦西、沙特奈昂法朗斯，那里的土质适宜于种植小麦，成为达马尔坦和戈内斯昂弗朗斯面包师的谷仓，这些面包师深受我们祖先的钟爱。与此同时，路易和他的“东法兰西”也在往昔的日耳曼尼亚落地生根，其中法兰克化最甚的美因河地区也称作法兰西，而且延续很久，我们则把这个名字一代一代传下去，管它叫法兰肯、法兰克尼亚。当东法兰西落入一个萨克森王朝手中时，这个最法兰克化的地区渐渐消失了……

起初叫做阿勒曼尼亚，接着变成阿勒曼涅，后来则变成阿勒马涅[23]，在很长时间中这个名字并未广泛地扩散。随着肆虐的水流和觅食的鸟群，这个名字渐渐传开，一直到达康斯坦茨湖畔。从4世纪到10世纪，它回荡在整个上莱茵河和上多瑙河地区。很久以后的一天，正是在这个地区，作为邻居的我们也开始使用这个名字，但不再用来指称那个窄小而特殊的阿勒曼尼亚，而是用来指称曾经被塔西佗称为日耳曼尼亚的那块广袤的土地。“阿勒芒人”[24]自己并不以“阿勒马涅”称呼这块土地，如同埃米尔·戈迪埃[25]谈到的那些阿拉伯人一样，“阿勒芒人”关注的不是地区，而是部族，即他们的根，他们的族系；这些人群

经历了很长时间之后，才增强了自己有别与他人的独特意识，才在自己的土地上落地生根。他们十分清楚地知道，日耳曼民族的故土就在他们的鞋底上：

巴伐利亚人和苏瓦松人纷纷前去聚集，
还有普瓦图人、诺曼底人和法兰克人；
以及许多阿勒曼人和蒂埃人……

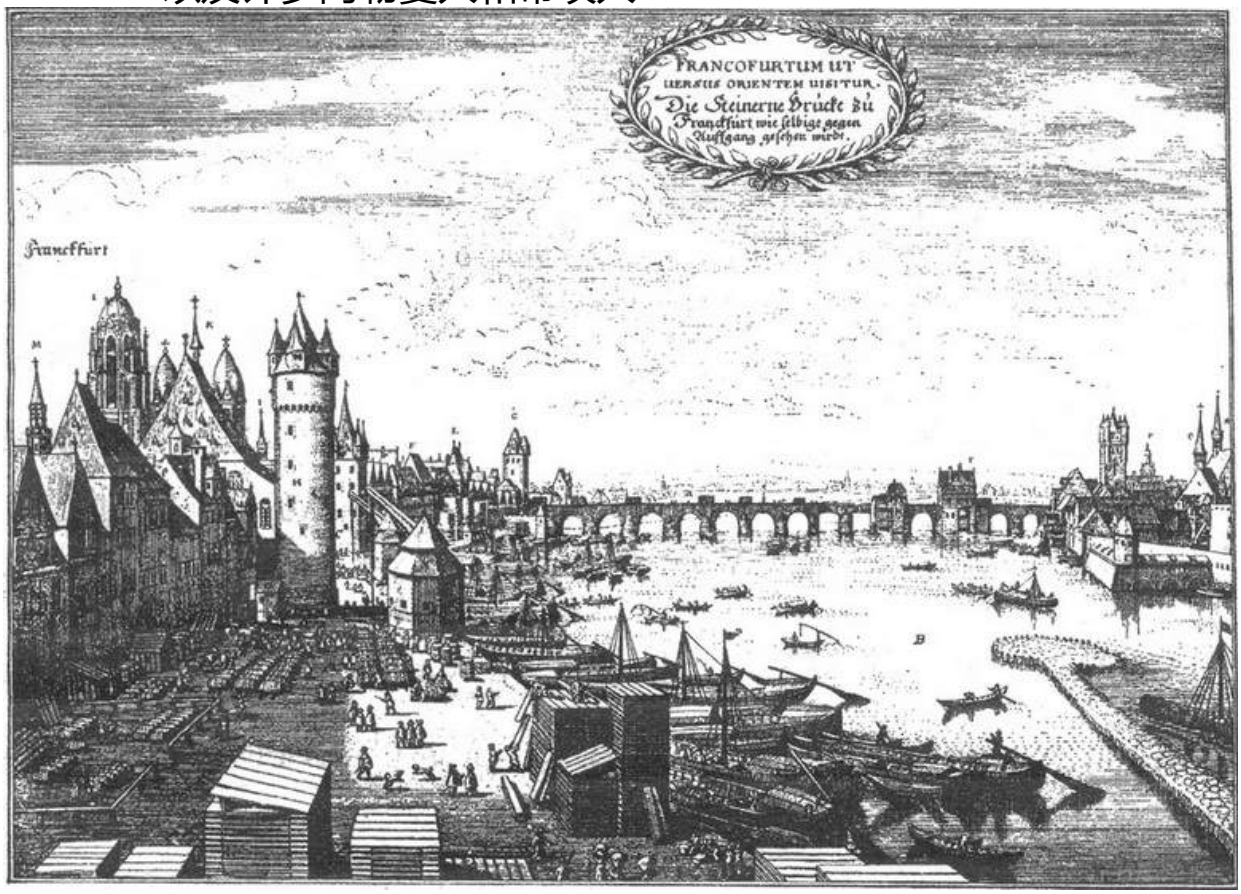

1646年的法兰克福

我们的《罗兰之歌》[26] 零零星星地提到了发生在这些复杂的人群中的某些事件的片段。那时"阿勒芒人"的概括能力并不比《罗兰之歌》强多少。他们掰着指头算：这边是法兰克人和他们的法兰齐亚，那边稍远处是萨克森人和他们的萨苏瓦涅，此外还有巴伐利亚人、施瓦本人、洛林人等等。由于这些地区的居民所操的语言被说成是神明使用的语言，这块土地最终被命名为"德意志"[27]。不过，每当需要为权贵们选出的国王命名时，人们并不依据某一个族系。君主被视为

罗马人之王，而这些奇特的罗马人出于拉丁民族对往昔的追忆，以典雅的风格自称条顿人[28]。

说实话，无须过于认真。这些名字游移不定，而且没有什么意义，我们对他们的称呼其实是弄错了年代的。无论是这些名字，无论是短暂的墨洛温王朝或加洛林王朝的那些条约，都不值得历史学为之着迷。支配历史的绝不是一些空洞无物的形式，而是有血有肉有生命的人群。凡尔登、梅尔森，它们是原由、起因抑或开端？难道只要把一个空匣子的壁板放在土质不一的土地上，就足以创造出一个生活和活动中心吗？需要有一些实实在在的、彼此协调或相互斗争的力量，在外表可见的框架内部发生作用；此外还得有一些力量在外部发生作用。需要一些人在房子内部为自己进行整修，首先把尚未抹灰的墙壁支撑住，然后在室内从新砌筑，依据自己的意愿搭支架，加固，增高。在这里，重要的是人而不是匣子。

戏剧并不是在路易们和罗泰尔们的宫殿中上演的。这是一出更波澜壮阔、更富有人性的戏剧，一出关于文明的戏剧，一种文明受到另一种文明的挤压，被一片一片地拆散，于是它只得蜷缩成一团，否则就难逃灭顶之灾。

公元1世纪和2世纪，罗马人控制着莱茵河。罗马文明延伸在从乌特勒支到库尔的广大地区和莱茵河两岸。因为，往前便是边境这个梦想幻灭的见证者；前面还有许多被帝国征服并程度不同地罗马化了的日耳曼部族；罗马的铸币带着恺撒的头像，从一只手传到另一只手，一直传到波罗的海。罗马帝国的和平存在于统一的帝国内部。分成行省的各地情况各不相同，却是同样的井然有序，同样的绝对安全。各地的工作机构采用同样的机制；目光所及，各地的公共建筑和私人房屋采用同样的式样，虽然各地气候不同，但房顶上的瓦却是成批生产的同一产品。礼服和制服式样相同，马戏团的节目从南到北都同样血腥残忍。最后，从里到外，作为一种处处都被接受的思想体系的载体，人人使用一种几乎到处通用的语言；各地的学校为相似的目标采用同样的教育制度；而同样的忠诚则为这一切提供了保证……面对这幅景象，人们不禁肃然起敬。人们不曾看见，罗马帝国本身也不曾看见，在完全一致的表象后面，沸腾的激流汹涌澎湃。

因为，莱茵河老爹对于我们来说如同传说中的查理曼，左边是听话的小学生，右边却是蓬头垢面的淘气鬼——蛮族。可是，恺撒和他的继承者们却混淆了各个部落的区别，忽视了人与人的不同之处。罗马帝国把自己无能的子孙赶往左岸，让蛮族驻扎在右岸，这是一种自然而然的平衡手腕；凯尔特人和日耳曼人对于罗马帝国具有什么重要性吗？政治上太重要了，不能放任不管。于是，罗马帝国把他们拿起来，揉成一团。

是些什么呢？就在凯歌高奏的时刻，左岸出现了阿里奥维斯特[29]率领的人群，幸存的士兵、老人、妇女和儿童，一群丧魂落魄、不知所措的乌合之众……把他们收作奴隶吧？罗马帝国的奴隶已经太多了。把他们扔给莱茵河对岸的敌人？恺撒最终让他们种地和看门。他把特里博克人安置在下阿尔萨斯的布吕马特附近，把内梅特人安置在上阿尔萨斯的施佩耶尔附近；把汪琼内斯人的残部安置在沃尔姆斯地区。这仅仅是开端，接下来人群继续移动。不久之后，勤劳的乌比人在科隆盆地定居下来，他们抛弃了原有的名字，自豪地变成了阿格里皮纳人。早在奥古斯都皇帝统治下就落脚在左岸的库杰恩人，定居在克桑滕这一边；苏努克人则在迪伦扎根。库杰恩人和苏努克人以古老的西坎布尔人的名义让别人与他们一起渡河，后来人们把克洛维斯称作西坎布尔人，以此作为他头上的光环。灵巧的巴达维人能渡过莱茵河而使队伍保持不乱，然而，他们在河流的入海口却也尝到了罗马人的厉害。

罗马大路
勒克人
民族名
0
50
100 km
巴达维亚的卢格杜努姆
费希特人
卡马维人
克勒弗
巴达维亚人
尼梅根
登克德里人
克桑滕
安皮瓦莱几人
诺伊斯
托克桑德利亚人
卡塞勒
通格尔人
科隆
哈蒂人
通格尔
乌比人
图尔奈
乌希佩特人
防线
萨勒堡
孔特鲁西人
巴韦
阿拉斯
康布雷
马提亚契人
美因茨
特雷维尔人
宾根
迪南
防线
沃尔姆斯
汪琼内斯人
苏瓦松
海德堡
施佩耶尔
苏埃维亚人
兰斯
梅斯
萨尔布吕肯
内梅特人
尼克莱特人
凡尔登
沙隆
梅狄阿麦特里契人
萨尔维纳
萨尔堡
巴登
特里博克人
斯特拉斯堡
图勒
勒克人
特鲁瓦
罗腊西人
布里萨切
朗格尔
巴塞尔
奥格斯特
温多尼萨
第戎
贝桑松
索勒尔
塞夸尼人
库尔
阿旺什
夏隆
日内瓦
科姆
里昂
欧斯特
维埃纳

拜占庭帝国时期莱茵河流域及其道路网

这样一来，日耳曼人就按照罗马的意愿，散布在从巴塞尔附近的莱茵河拐弯处到北海的一个条形地段上，密度不大，常有间断。在“那边”地区上，日耳曼人总起来说赋予了土地以“这边”的面貌，也就是渡河的商人和冒险家十分熟悉的那种面貌，即日耳曼人与凯尔特人并肩而立，表面涂上了薄薄的一层白色罗马油彩。因为在右岸也一样，那里的人身披兽皮，肩上搭着用钩子缀成的袍子，望着塔西佗曾经提及的那些一丝不挂、满身污垢的孩子们在草棚周围四处乱跑；在这个地区生活着一些凯尔特人的部落，他们散布在整个美因河沿岸，在奥伯恩贝格的是皮都里日人，在米尔滕贝格四周的是图通人，在下游瓦尔迪恩周围的是桑通纳人。不过，在赫尔维特人大迁徙之后，许多来自高卢的流浪者，在现今的符滕堡耕种休闲地，重新展开与水和树木的斗争；在碑铭上不曾留下日耳曼人的名字，也许因为今天以名叫普里姆斯或希尔瓦努斯而深感自豪的人，很可能如同兄弟那样，与阿尔博加斯特有相似之处，此人过去的名字是加里蒙德。总之，如果说在符滕堡找不到日耳曼人的名字，那么，在恺撒安置了特里博克人、内梅特人和汪琼内斯人的左岸，同样也找不到凯尔特人的名字。这就再次表明，在人群混杂的莱茵河地区，被激流分开的不是种族。凯尔特人、日耳曼人，这些名字指的是有着奇特的混血关系的两个民族；由此而来的问题便是：在明显的表象方面，文明的影响是否有效和持久？全部问题就在这里。

罗马帝国将自己的势力延伸到了大河彼岸，在头晕目眩的莱茵河右岸居民中取得了进步，罗马帝国声望很高，它尊重法律；塔西佗在《日耳曼尼亚志》中对这些作了充分的赞扬；莱茵河右岸的居民身在右岸，心向左岸。可是，据《编年史》第4章所记，巴达维人希维里斯[30]为了共同反对罗马，不仅拉拢行省总督们认为已经罗马化的居住在右岸的弗里斯兰人、查特人、玛提雅克人、乌希佩特人和登克德里人，而且还拉拢居住在左岸的通格尔人、库吉恩人、苏努克人、汪琼内斯人和特里博克人，不久之后，乌比人被卷进大潮，后面的高卢、克拉希库斯和图托的特雷维尔人与萨比努斯的林贡人，也都先后被卷进反对罗马的大潮。后来人们称颂塔西佗有意不把这些部落称作高卢人或日耳曼人，而称作莱茵河右岸人和莱茵河左岸人。人们不会急匆匆地把安南士兵说成法国人，把印度士兵说成英国人，除非令人遗憾地混淆了人们对于军旗的忠诚和人种的改变。最后还得重申：当罗马

帝国收缩到这条大河及其河谷地带时，“莱茵河是边界”这个说法是对的。如果仅仅涉及拉丁语，那么，“莱茵河是语言的界线”这个说法也是对的。对“莱茵河是文明的界线”这个说法应该有所保留。然而，界线并非隔绝。至于文明，与其说是民族文明，毋宁说是移民文明。

我们终于说出了这个重要的字眼。莱茵河沿岸各国因土地、交往和居民而各不相同，罗马却在这些分割为小块的国家里建立了协调一致的体制。尽管大河沿岸的众多小国彼此差异甚大，罗马却把它们纳入了一个从北海到康斯坦茨湖的大框架之中，这个框架不仅巧妙地分成为一个个小间，而且牢固地矗立在地面上。这个框架的耐久力令人震惊，竟然在经过了19个世纪，经历了法国大革命、法兰西共和国和法兰西帝国之后，才开始更新。罗马帝国还有另一个奇迹，那就是从乌特勒支到库尔创建了一种相同的文化；这真是伟大的业绩，那么，是什么东西支撑了这个伟大业绩呢？是名副其实的民族感情吗？是罗马这个名字带来的自豪吗？可是，这种自豪并未摧毁蛮族对于自己日耳曼渊源的自豪。是军人的忠诚吗？是的。是军人的忠诚；拉维斯[31]说得很对，对于这些人来说，帝国不是敌人，而是职业。

到了3世纪，裂缝突然出现，这便是发生在公元276年那场灾难。从莱茵河到比利牛斯山脉，城市、乡村、豪宅和草棚全都大火熊熊。人们蓦地惊起，进行顽强的抵抗；在5世纪行将到来之时，人群蜂拥而来。旺达尔人、阿兰人、苏埃维亚人纷纷从美因茨、沃尔姆斯、施佩耶尔和斯特拉斯堡等惨遭蹂躏的城市突破莱茵河，大批蛮族则时进时退，或攻或守，向着南方，向着太阳，向着罗马帝国的心脏——地中海沿岸挺进。于是，长久以来对于他们既不神秘也无诱惑力的莱茵河便摆在面前了。其中一些人精疲力竭地倒在非洲的土地上，旺达尔人便是如此。西哥特人来到了西班牙和阿基坦，东哥特人先于伦巴第人来到了意大利。迟到者无一试图乘隙抵达理想的河岸。如同不久之前的凯尔特人，勃贡德人悄悄向罗讷河河谷推进。法兰克人刚刚在高卢站稳脚跟，立即对普罗旺斯、伦巴第和西班牙……垂涎三尺。

这是大批人群的移动，但是，我们不应因此而忘却少数孤立人群的移动。在贪婪地觊觎荣耀和实惠的首领带领下，这些蛮族的“大部队”长驱直入，来到罗马帝国的内地，建立起他们昙花一现的统治；他们到处遇到了先于他们到达的人群，也把行动迟缓的人群留在他们后面；这种情况不仅见于莱茵河两岸，尤其发生在高卢。

罗马帝国早就开始招募蛮族，让他们既当农夫又当兵，不过，这项组织工作从3世纪起进行得更为积极。帝国甚至以“脑袋”的名义正式把蛮族圈在乡间，强迫他们干双重活计，既种地又守卫；他们所种所守的土地，有些在数年前曾被他们的兄弟蹂躏，而他们奉命防备的正是目前还两手空空的他们的子弟。于是，在巴约、阿拉斯、努瓦永出现了巴达维人，在库唐斯、勒芒、克莱蒙出现了苏埃维亚人，在沙斯特尔出现了条顿人，在雷恩出现了法兰克人。罗马还做了另一件事：它在稍晚些时候确立了一些部族，这些部族的名字至今留存在我们的许多地名中。萨尔马提亚人这个名字留下的遗迹较多，在瓦兹、埃纳、马恩、塞纳—瓦兹、卢瓦雷、涅夫勒和荣纳等省，有些地方叫做塞尔麦兹、索麦兹、塞米塞尔，它们都源自萨尔马提亚这个词；泰伐尔人这个称谓也许来自哥特人，而旺代的提佛杰则是它的衍生物；属于多瑙河人的马克曼人给我们留下了马尔马涅这个地名，在科多尔、索恩—卢瓦尔、阿利埃、歇尔、马延等省都有以此为名的地方；阿勒曼人这个称谓衍生出阿勒芒和阿勒马涅，在埃纳、马恩、安、卡尔瓦多斯、多尔多涅和下阿尔卑斯等省，都有以此为名的地方。

当我们以费迪南·洛特所要求的考证精神，翻阅奥古斯特·隆尼翁编写的源自蛮族的法国地名集时，我们为它所提供的启示和对比大吃一惊。读了此书，下面这些古人似乎就站在面前：法兰克人中的卡马维人和哈图阿尔人、阿勒曼人（他们曾任命法朗什—孔泰的4位总督）中的瓦拉斯克人和斯戈丁格人、哥特人等等。马恩省有个地方叫戈，奥布省有个地方叫蒙戈，塔尔纳—加龙、热尔、下朗德、卢瓦雷、塞纳—瓦兹省等地则有古杜维尔、古杜尔维尔、古尔维尔等地名，这些地名都从哥特一词衍生而来。书中还提到诺尔省的萨索纳和埃纳省的希索纳，这两个地名都来自萨克森人一词；1222年的一份证书还把希索纳这个地方称为“萨索尼亚的条顿人村落”，可是从1276年开始，这个村落就骄傲地挂出了“法兰西的希索纳”的牌子。极其丰富的地名学资料告诉我们，许许多多莱茵河那边的人曾经居住在我们的土地上：阿博纳这个地名衍生出如今的阿彭库、阿邦库和库达彭；巴多纳衍生出如今的巴东维尔、巴东维莱以及巴东维里埃；贝通纳则衍生出如今在孚日、杜、上索恩、上马恩、埃纳、瓦兹、下塞纳、加来海峡、索姆、诺尔等省到处可见的贝彤库、贝托库、贝东库、贝多库、贝通库、贝通维里埃、贝通瓦尔、贝通萨尔等地名。此书还告诉我们，在“罗曼”地区，马恩省的奥尔贝这个地名源自日耳曼人的奥尔巴赫，鲁贝源自罗斯巴赫，旺拜、旺贝和冈拜源自旺巴赫。在塞纳河盆地，今日的乌当

和杜当等地名都有一个日耳曼词尾ing，这就表明，当年一个家族曾在此定居。今日的费雷昂塔德努瓦、费雷尚帕努瓦兹、费雷布里昂杰都让人想到，当年这里曾是一个氏族（法拉，Fara）的驻地；在汝拉省的阿布瓦，在安省和伊泽尔省，一些地名中还保留着蛮族首领们的称谓“法拉马尼”（Faramanni）的痕迹。

这并非一切。费迪南·洛特所说的这个“出奇的日耳曼名字热”早在4世纪就已出现；哥德弗鲁瓦·库特在费迪南·洛特之前就说过，罗马人狂热地“要让自己变成蛮族”，此事导致拉丁名字在7世纪和8世纪完全消失。但是，我们不应把蛮族视为被有极高教养的贵族们带着强烈的鄙夷勉强容忍的擅自闯入者，因为，高卢—罗马大家族的最后继承者们虽然被迫屈服在实力面前，但仍然觉得他们的拉丁文化高人一等，因而以其一切隐秘的优越之处来羞辱蛮族……简直是神话。从6世纪开始，尤其在7世纪和8世纪，法兰克人在古代高卢的威望是无法否认的；当时是普里姆斯、塞贡杜斯，是席尔瓦努斯和马格南蒂乌斯[32]等人，谦卑地希望改名为里奇梅尔、阿尔博加斯特或梅洛博德[33]，因为这些名字受到大家的尊重。这是一种时尚。可是，难道只有时尚吗？随着改名的时尚而来的习俗、设备、武器装备等等又如何呢？朱利安在4世纪披上了兽皮，奥古斯都和提比略如果还活着的话会作何感想呢？到了5世纪末，希亚格里乌斯[34]作为拉丁文化的最后堡垒，也用日耳曼方式指挥最后一批“罗马人”，这些“罗马人”脑袋刮得精光，头顶留一小撮头发，用布条扎成一束，甩在后背上……他们的父辈是苏埃维亚人。

事实上，罗马化的人们希望蛮族化的心情多么急切！进入高卢人的“罗曼”语中的法兰克词，既不罕见也不特别，我们如今每天上百次地使用这些词。我们的祖先在7世纪使用的词汇大概不比一个庄稼汉在1850年使用的词汇丰富多少，当我们想到这一点时，蛮族对于高卢和高卢民族的巨大影响就不言而喻了。关于战争和军备的词：侦察、窥视、负伤、战争、剑术、铠甲、头盔和马镫，关于猎人在丛林中寻找方向的词：北、南、东、西，所有这些拉丁语原有的词都被蛮族使用的词取而代之；森林一词改变了意义，取代了热带雨林一词；此外还出现了树木、草地、栅栏、山毛榉、枸骨叶冬青、青苔、芦苇等词。从妇女的裙子到日常生活中的点心，从小镇到小村，从凳子到扶手椅，从竖琴到舞蹈，有多少常用词？所有这些雄辩地表明，“罗马人”最终只有一个念头，那就是模仿他们以与之攀亲为荣的蛮族，他们模仿

得如此到家，以至于他们自己竟然被人当作法兰克人的首领，无知而好斗，蔑视一切知识和文化，而他们自己却认为这是对他们的最高褒扬。他们因利己心理而倡导无序，成了很久之后那些迷恋血亲而目光短浅的法国封建领主的原型。

我们离莱茵河很远吗？仅仅表面上如此，而且是故意的。因为，当人们对于凡尔登、梅尔森等条约的真正意义尚存误解时，为自己展现这样一幅前景难道不是错误吗？这些条约“对未来作出了规定”，真是这样吗？出现在高卢和高卢以外直至最南端的那些地区中的语言和文明现象也许并不重要，但它不能用来解释千年以来莱茵河沿岸国家的命运吗？人们仔细查阅地图，看到了画在地图上的路易、阿努尔夫、赞蒂博尔德等君主们的疆界，其严谨程度令人颇感困惑。人们不禁喟然感叹：倘若罗泰尔当初只有两个或一个儿子，甚至……，东王国和西王国的边界会划在哪里呢？全是胡思乱想，切勿忘记这件小小的事实：到了3世纪，罗马人依旧留在莱茵河上；到6世纪换成了日耳曼人。还有一件更容易忽略的小小的事实：在3世纪，罗马文明自以为前途无量，而到了6世纪，另一个文明在莱茵河流域残存的罗马文明的基础上逐渐发展起来，不久就主宰了莱茵河；这个文明应该唤作蛮族文明或日耳曼文明。

当然，亨利·皮莱纳说得对，经济交往的一般体系在墨洛温王朝时期并无重大改变，基本上依然是罗马帝国的体系。地中海犹如一座沟通欧洲与亚洲的桥梁，马赛、阿尔勒、纳尔榜等港口则是通向内地的商业要道的起始点。在沃尔姆斯、科隆、梅斯等城市里，以前就有的叙利亚人以及后来的希腊人和犹太人，建立了各自的聚居点。一些人贩卖丝绸、东方地毯、西顿的玻璃制品、菲尼基的革制品等工艺品，另一些人把纸莎草纸运来出售。装载着希腊食油、加沙葡萄酒和波斯织物的船只航行在各条河流上。不过，需要指出的是，变化还是有的，而且对莱茵河流域发生了影响。

多瑙河关闭了。凶残如同匈奴人的阿瓦尔骑兵，在中欧站稳脚跟后，把四周夷为废墟。上意大利和瑞士平原发生一连串动乱之后，通往阿尔卑斯山的道路极不安全。莱茵河于是失去了必不可少的向它汇聚而来的通道。在这个杀气腾腾的欧洲，美因河或内卡河此时能扮演什么角色呢？事实上此时最要紧的河流是马斯河。沿着马斯河河谷，在默维、格朗、索尔西、凡尔登、布略勒、穆宗、迪南、那穆尔、于

伊、马斯特里赫特等地，造币工场一个挨着一个，它们乃是持续不断的人类活动的表征。在三角洲地带，费希特之后的大港是多尔施塔特，它是对大不列颠商贸中心，也是急欲征服澳大利亚市场而且颇有胆略的弗里斯兰商人和船商的储货库。与这个港口有联系的是马斯河上的城市和商人。墨洛温王朝和加洛林王朝的历史将向我们提供一些新的证据，说明此时的马斯河地区和马斯河上的运输业，已经把莱茵河沿岸地区和莱茵河上的运输业，挤到阴暗角落里去了。

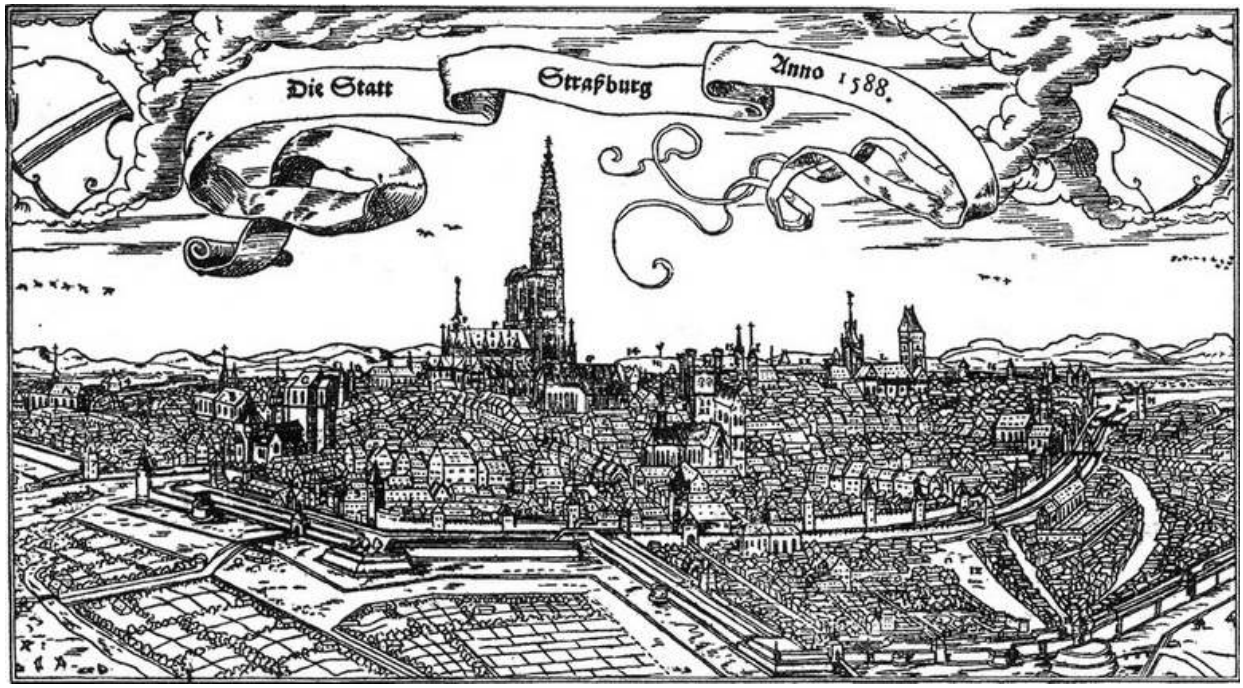

1588年的斯特拉斯堡

当然，罗马人并未死绝，他们的事业也并未完全终结。蛮族所利用的正是罗马人的道路，他们所继承的正是罗马人的村落。罗马人打开城门迎接蛮族，罗马人的引水渠继续向蛮族供水。然而，世界毕竟颠倒过来了。不久之前，在罗马帝国的土地上有一些蛮族的聚居点，人们随便给个名字，似乎是为了说明它们的存在。如今蛮族的桌布铺开来了，这张桌布如此巨大，以至于“罗马人”的聚居地变成了星星点点，散布在瑞士的沃德州和法国的安省和索恩—卢瓦尔省。因此，一个永远难解的问题便是：“罗马人”究竟是谁？是那些讲拉丁语的人吗？在罗马帝国早期，“罗马人”指的是军人和部分军人眷属，也指提供给养的商人，当然也包括上层人物、贵族和富人，总之指一切希望露脸的人。可是乡下人呢？姑且假定他们中的大多数依然操凯尔特语，也许有点儿变味，但始终充满活力。他们的先辈如果是那些饥肠辘辘、性

情温顺的穷汉子，靠向大财主卖力气为生，那么，他们或许操日耳曼语。就在此时，从莱茵河外边来了大批胜利者的队伍，他们在与前卫部队会合时，把前卫部队搞得乱七八糟。谁最先退让，谁最先消失？拉丁语，不再有“罗马”军队使用它，不再有有组织的“罗马”官员，不再有出口成章的文人行文吟诗，引吭歌唱摩泽尔河或是写一些歪诗模仿魏吉尔的奥索尼乌斯 [35] 不复存在了。圣·哲罗姆 [36] 在公元374年就谈到了“半蛮族的莱茵河两岸”；100年之后，拉丁诗人席多伊纳用凶狠的阿勒曼语向着莱茵河两岸高声朗读下面的诗句，对于他来说，大河两岸都很舒适，这边是他自己的家，那边是胜利者的家：

出现在田野两边的，
不是公民就是胜利者……

巨大的悲剧就在于此。真正重要的边界，在成百上千年的时间中支配着莱茵河沿岸地区深层生活的边界，事实上是语言边界。在5世纪、6世纪、7世纪的许许多多岁月里，这个语言边界来回往复，时而前进，时而后退，翻越壁垒，面对障碍，分一地为二，使欧丹勒梯什与欧丹勒罗曼 [37] 相向而立，有时还让罗曼人投入日耳曼阵营，使日耳曼人变成为非日耳曼人。

斯特拉斯堡在分割中究竟是老大还是老二，这个问题并不很重要。因为，无论老大或老二都不可能创建名副其实的国家。不过，这个城市在5世纪前夕叫做阿尔真托拉顿，沉睡了150年之后，突然如同神话那样苏醒过来，名字改成了斯特拉特布而戈；这才是这座城市的命运中重要的东西。梅斯时而被说成某个兰斯国王控制下的城市，时而被说成某个苏瓦松国王控制下的城市，而这些国王的名字，只有专家知晓；算了吧。然而，梅斯曾是一块不可动摇的巨石，种种语言的进攻在它面前碰得粉身碎骨，在梅斯地区的900个地名中，有日耳曼语痕迹可寻的不超过五六个；这才是具有持久意义的事实。对于梅斯如此，对于整个欧洲也是这样……

在这个得而复失、失而复得十余次的地区经历了许许多多的动荡起伏之后，在多次突然前进和更突然的后退之后，一个堪与对峙的军队相比的语言前沿阵地是怎样确立的？为什么能确立呢？在语言领域里如同在其它领域里一样，这是一件蚁群般的工作，若能获悉其结果将是激动人心的。如同沿着铁道建立的前沿阵地一样，语言边界位于

一些战略通道的沿线，沿着这些通道可以从斯特拉斯堡到达梅斯，从阿尔隆到达斯塔沃洛，从马斯特里赫特到达通格尔、巴韦、康布雷，沿途设立了许多堡垒；若能知晓这条语言边界是如何建立起来的，那将是激动人心的。为了进行抵抗，这条边界利用了沼泽、水塘、泥潭沼地、塞耶河的砖砌地带、从兰德尔湖到贡德尔桑吉的水塘、诺尔地区的泥潭沼地，尤其利用了孚日、洛林和卢森堡的森林，以及阿登和沙博尼埃尔的大森林，如能知晓它如何利用这些地理条件，也将是激动人心的。

无须将这些地区都想象成荒无人烟的去处，大路早已穿越这些地区，一些城市在这些地区中繁荣发展；有人生活在这些时而可以见到采石场的山区；不过，对于那些寻找易于开垦的耕地或牧场的移民来说，这些地区没有多少吸引力；可是，就军事防御而言，这些地区却是上好的根据地。戴马雷的《法兰克人在下比尔及的聚居地》一书附有地图，应该看一看图中沙博尼埃尔的北部界线及其后面的环形道路，其中有从科隆延伸至大海的布吕纳豪特大道及其四周的一系列小型堡垒，这些小型堡垒的名字似乎都与意为工事或兵营的Castra一词有关，当然有时也不尽然。例如，马斯河上的卡斯特（Caster），伊泽尔河源头的卡斯特尔（Castre）和卡塞尔（Cassel）……大片的树林似乎有助于防御攻击，一些村落在树林周围紧凑地排成一个很大的弧形，它们的名字往往以塞勒、塞埃勒、采勒、采埃勒结尾，这些显然从海滨法兰克人这个词变形而成的词尾，表明了它们的由来。这是对于蛮族渗入到这里来寻找土地这一事实最有力的证据，犹如布尔人或远东殖民者每天都要向前推进一小步，以便最终超越原住民。

有人说，这有什么关系，反正当时主宰一切的国王和国王的儿子们对于语言边界全然无知，他们分而治之这个事实不是有力的证明吗？我们不想争论，姑且接受这个说法；那么，从中能推导出什么呢？在一个数百年来拉丁语是精英的语言、是“有教养的人”的文明语言的国家里，人们如今使用日耳曼语，而在这条语言界线之外，在不久之前融入了同一个政治或语言实体的国家里，人们却使用罗曼语；这一事实难道没有任何重要意义吗？难道在解释人际政治关系时可以完全不考虑文明的作用吗？难道唯有匆匆划定人为的边界才值得考虑吗？在没完没了的关于“文化”和“文明”的论战中每年不惜巨资出版的二三十种著作，难道仅仅是一种智力游戏吗？应该对此表明自己的态度。

4世纪与6世纪之间，在莱茵河两岸（我们当然不谈其它地区），拉丁文明在它用一种语言表达或在一种语言中被表达的全部范围内，遭到了沉重的打击。这个范围大得可怕。因为，我们不妨想一想当时的情况：经济极不发达，劳动主要是手工操作，而且采用农奴方式，雏形的科学主要是思辨科学，部分还带有神秘色彩，根本不懂得应该作出艰苦卓绝的努力，利用大胆的希腊思想所走过的道路，充分发挥物质现象惊人的复合力，通过分析去控制并驯服自然力量；此外，当时只能借助语言和手抄本保存思想，对于一个缺乏足够的手段确保其永存的社会来说，摧毁其唯一借以传播主导思想的口头语言，摧毁其唯一掌握书面语言的精英，实际上岂不就是摧毁其全部文明吗？

4世纪与6世纪之间有一个事实，那就是从阿尔卑斯山到北海，所有莱茵河沿岸地区都开始使用日耳曼语。下列这种情况是可能存在的：由于某种原因或仅仅出于偶然，有些人依然旧习不改，在一段时间里，一些家庭坚持罗马传统，在莱茵河两岸的一些由于某种原因而形成的居民区里，一些老居民依然保留着它们原有的语言习惯，因为唯有他们懂得不易掌握的葡萄修剪和葡萄酒酿造技术。一些非常古老的语言不是已经对人种和政治变迁提出了挑战吗？巴斯克语便是如此，它在经历了漫长的两千年之后依旧长盛不衰。在过去的两百年中，在德国心脏地带的两三个17世纪难民聚居的村庄里，人们不是依然顽固地使用他们原来的语言吗？

这是一些例外，但却证实了一种规律。在日耳曼势力得意扬扬而且声望日隆的地区里，这些村庄很快就变得让人难以忍受了。一件墨洛温王朝的文书记下了一个圣戈尔人的故事：一位名叫勒吉纳里乌斯的汉子热衷于讲日耳曼语，而且容不得那些讲罗曼语的人，这些人从他面前走过时，他就开口大骂。这是一则传之永久的传说。嘲弄一种自己不懂的语言，谁若学着讲这种语言，粗俗的嘲笑马上甩过去。这位圣戈尔的墨洛温人并不如我们想象的那样遥远。况且，这里说的是罗曼语，在商业、行政、军队和司法辩论中使用的拉丁语已经死亡了，已经无法在实际使用中认识拉丁语了，没有人把它作为一种死亡的语言重新艰难地学习，试图继续使用它的人做着他们所能做的一切。编年史作者弗雷戴盖尔 [38] 在8世纪竭尽全力试图用拉丁文写作，步履维艰，结果被时态和语式弄得晕头转向，他不得不如实承认，况且他写的拉丁文也摆在那里。事实上，拉丁语每天都有微小的变化，渐渐向罗曼语靠拢，只是人们并未察觉而已。

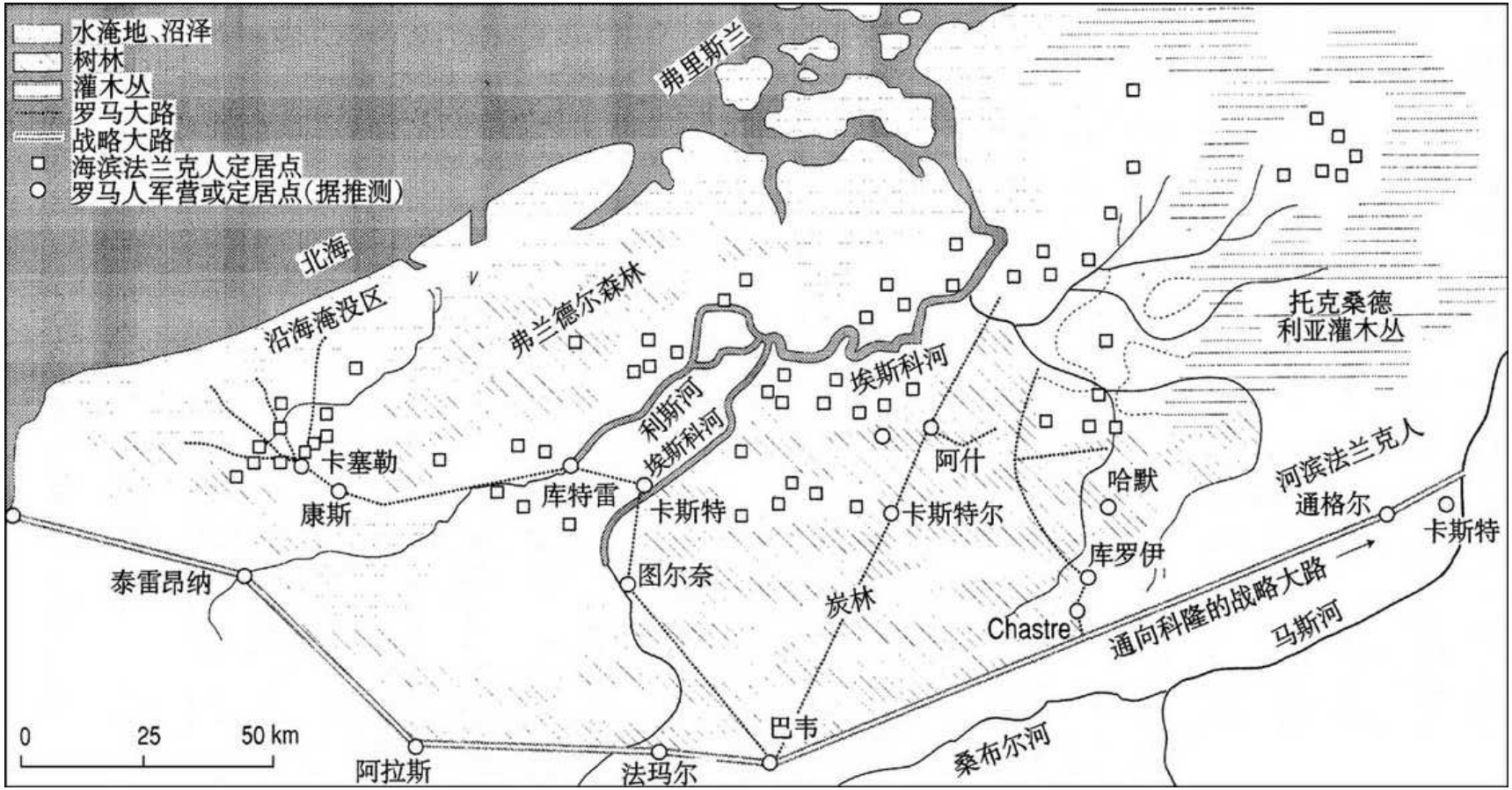
水淹地、沼泽
树林
灌木丛
罗马大路
战略大路
海滨法兰克人定居点
罗马人军营或定居点(据推测)
弗里斯兰
北海
沿海淹没区
弗兰德尔森林
托克桑德
利亚灌木丛
埃斯科河
利斯河
埃斯科河
卡塞勒
康斯
库特雷
卡斯特
阿什
卡斯特尔
哈默
河滨法兰克人
通格尔
卡斯特
泰雷昂纳
图尔奈
炭林
库罗伊
Chastre
通向科隆的战略大路
马斯河
0
25
50 km
阿拉斯
法玛尔
巴韦
桑布尔河

海滨法兰克人在森林和沼泽地区的前进路线以及马斯河与北海之间的罗马战线

拉丁语是罗马人带来的语言。不过，并非只是语言，琢石砌筑的建筑物不再有了，石质和铜质的雕塑不再有了，绘画不再有了。公元9世纪，查理曼想在亚琛修建一座与他的威望相匹配的教堂，为了给那个有名的圆厅配上珍贵的柱子，他拆毁了意大利的一些神庙，把柱身放置在大小不一的基座上；这些柱子哪里想到过会有蛮族王朝呢！战胜者手中的法律极大地巩固了罗马军团所取得的胜利，如今这些法律让出自己的位置，被新来者的法律和蛮族的习俗所取代。一个文明蜷缩了，在另一个文明面前消失了。也许话说得太重了？可是，如同默斯[39]先生所说，一个文明如果真的是众多游移的"文明现象"的整体，而且始终具有越出作为其载体的那个民族的范围的能力。那么，那时确有一种蛮族文明，而且通过和平或战争的接触，在我们的土地上广泛传播。这种文明包含着来自多种源泉的沿着东欧或北欧的大道收集起来的不同成分；这种文明有其独特的金银制品、首饰、玻璃纽扣等工艺形式，有其粗陋而冲劲十足的风格，这种风格通过哥特人逐渐向西扩展；许多古墓出土文物显示出一种既古老又新颖的装饰风格，例如，东方的棕叶形饰物和常见于古叙利亚和科普特手稿的绳纹花边，从古叙利亚传到阿尔勒或纳尔榜的六角星，以及风格特殊的交织状和螺旋形等图案，此外还有四足兽和形状特异的鸟；这些图案反映出人们对于怪异、奇特和荒诞的兴趣，这种兴趣很快就得到了充分的满足。

是一种文明吗？是的，连同它的习俗、服饰的式样、居所和木结构的教堂、文学、史诗和战歌、法律、家庭和婚姻观念，以及许许多多其它明显的特征。是一种低级文明吗？我们噘噘嘴说是的。由于数百年来热衷于古典和拉丁传统，我们变成了一群贵族。我们的远祖在墨洛温和加洛林时代却并不像他们的后代那样想。否则，他们既然在很长时间中以albus表示白色，何必转而采用blanc表示同样的意义呢；与此同理，他们早就有superbia一词表示骄傲，何必转而改用orgueil呢？同样情况发生在另外数以百计的词上，它们之所以被采用，与新来者的特有品德或特殊贡献毫不相干。这些新来者带来了某些东西，比昔日的主人更能满足这些好奇的"罗马人"，这些被日耳曼浪潮不偏不倚地全都覆盖和淹没的高卢人—罗马人、日耳曼—罗马人以及利凡得[40]—罗马人；这样想是否过于轻率呢？

那么，是这些以胜利者的姿态出现的“德意志”影响主宰着莱茵河吗？真是匪夷所思……

在那些操日耳曼方言、以蛮族的方式生活、作战和思考的墨洛温和加洛林法兰克人与德意志或当今的法兰西之间，究竟有什么关系呢？我们不应把19、20世纪的政治现实搬到8、9、10世纪去，否则就会贻笑大方。历史不是化装舞会，应该把这句话再次告诉那些顽固地要把神圣罗马帝国与霍亨索伦[41]帝国捆在一起的人，神圣罗马帝国是日耳曼人的帝国，他们在数百年中极好地组织并熟练地维持了软弱无力、各自为政的众多德意志国家；霍亨索伦帝国则是俾斯麦为了缩小德意志的多样性而在统一的炉子里艰难地锻造出来的。倘若想从这个时代的文化领域转向政治领域，有些事实不应一笔抹掉。

克洛维斯利用被他征服的里皮埃尔人控制了科隆、美因茨和沃尔姆斯。可是克洛维斯死后，在他的四个儿子中，没有一个愿意立足在莱茵河畔的某个当时已经名声响亮的城市，也不愿意立足在后来被几位皇帝定为首都的摩泽尔河上的特里尔。分得东部土地的那个儿子梯也里，在图林根打击蛮族，在法朗科尼亚建立自己的王国，后来靠近萨尔河与斯拉夫人接触。这真是奇怪的征服，来自北日耳曼的人先是转到了古代高卢一边，后来又借助一些建立在马斯河与塞纳河上的据点，重新侵入莱茵河右岸地区。梯也里起先驻在兰斯，后来转往梅斯；法兰克国王从来不曾在莱茵河城市建都；也就是说，从未在日耳曼语地区中的某个城市建都。加洛林王朝的国王们也是如此。他们是莱茵河的主人，但是他们真正的领地是半日耳曼半罗曼的马斯河地区。国王们在苏瓦松和努瓦永加冕，有的却在圣德尼安葬。这种情况有力地表明，毁损一半的堡垒该是多么阴暗、肮脏和凄凉，一堆堆破砖碎瓦告诉人们，这里曾经是城市，是日耳曼尼亚诸部落失宠的王后。这种情况也极其明确地告诉我们，对于一种建立在“分治”基础上的历史或地理来说，若要具有某种意义，必须有一种文明的历史，确切地说是几种文明的历史，来为这种历史或地理作出说明。

莱茵河土地乖戾的命运从此显现在它们的历史银幕上。单一的统治、单一的文明、单一的民族感情，当人们认识其中之一时，另一个或另两个就被疏忽了。要使这三个词、这三种力量彼此协调，需要时间，需要很长的时间。

III.教会

罗马或罗马人、罗马人特有的方式对抗日耳曼人特有的方式，这是一场决斗，结果罗马人特有的方式失败了……这是一种简单化的想法；不过，凡是与人有关的东西，只有在头脑简单的人眼里才是简单的。这是一种两端论法；然而，如果历史学家对此过于津津乐道，那么历史就不知道两端论法为何物了。

首先，吉本 [42] 勇敢地说出下面这段话的时代也许一去不复返了："人的身高在降低，北方的蛮族巨人更新了古老的自由精神，当他们出现时，遍布罗马世界的实际上是一个矮小的人种。"阿尔丰斯·多普什不久前重申，5世纪以军队形式侵入罗马帝国的日耳曼人，实际上已经不是"纯日耳曼人"。他们带给堕落世界的不是在北方林间空地上的蜂箱之间初绽的那种处女文化的启示，而是一种混合物，是日耳曼传统与借鉴于罗马和希腊的某些成分的结合。我们不妨想一想哥特人和他们从黑海各种层层叠加的文明中所接受的一切。当已经受到破坏、影响和改变的哥特人来到高卢时，他们在那里遇到的是一种文明，就其威望与精神而言也许是罗马文明，但已经掺入了某些东部与北部成分，并由来自欧洲各地的人在一个曾经是凯尔特化的地区传播。

此外还有回归与反击。罗马化的浪潮不但遍及莱茵河沿岸，而且把它的泡沫溅到了易北河。巨大而深刻的日耳曼化浪潮一下子就越过莱茵河，冲向马斯河与索姆河，接着在经历了一些起伏之后，恰恰在我们划出语言界线的那些地方撞上障碍，碰得粉碎。这便是一切吗？加洛林王朝眼看着壮大起来了。是德意志人还是法兰西人？且把这种背时的问题晾在一边。主要是马斯河地区人，他们在自己控制的瑞皮耶界线之内建有要塞舍弗尔蒙，在埃斯塔勒的村落里建有它们钟爱的住所。查理曼从公元798年开始废弃这个村落，为的是在艾克斯拉沙佩尔 [43] 落脚。艾克斯拉沙佩尔属于通格尔教区，是直接连接莱茵河与加来海峡的那条交通要道上的一个驿站。在马斯河地区的这个连接点上，由于在8世纪初与圣于贝尔一起转移到此地的通格尔主教们的关心，一座新的城市——列日很快就诞生了，罗马文明和日耳曼文明在这个地区接触并部分地实现融合。首领们在这里长期使用两种语言，戈

德弗鲁瓦·德·布伊翁 [44] 在这个地区成长，兼通“条顿语”和“罗曼语”，所以后来成了率领一部分十字军的将领。

查理曼如同他的先人一样以法兰西（Francie）中部为基地，这块地方最有理由称作法兰西亚（Francia），查理曼不但改用法兰克语（为他作传的艾因哈德对此作了特别的说明），而且再也不曾表示对法兰克语的口语不感兴趣，这与他对罗曼语的态度一样，他根本不使用罗曼语。这些通俗的、民间的、非科学的语言除了在日常谈话中使用外，还用来制作歌颂英雄和敦化民风的诗歌；当政者也用这些语言向民众发表庄严的演说，例如，公元842年日耳曼人路易在斯特拉斯堡发出的誓言，就是留存至今的最古老的罗曼语文献：“为了对上帝的爱，为了信奉基督教的人民和我们大家的赎救，……我将援助我的兄弟查理。”查理曼是个聪明的统治者，他通过书写重要文件将这些实用的语言固定下来，不过，他所希望的复兴和他所保护和发展的文明，并非使用日耳曼语或罗曼语的文明，相反却是重新学习拉丁语，是对自5世纪以来与口语失去联系，但好歹依旧作为一种体面的语言继续存在的帝国时期的拉丁语的重新学习；此后数百年间，拉丁语的地位大有提高，被尊为高尚的语言，内行人的语言。

拉丁语在墨洛温王朝的官府中已经普遍使用，到了加洛林王朝，拉丁语更是官府的语言，而且其俗气有所减少，讲起来也不再声嘶力竭。加洛林王朝的宰相府里使用拉丁语，很重要的一件事是与加洛林王朝不断密切关系的教会，是以罗马为首的拉丁教会，它以拉丁语为官方语言。教会被君士坦丁堡的皇帝抛弃后，在西方找到了一位非教会保护者，而君士坦丁大帝本人曾向教会昭示过这位保护者的代价；教会在法兰克人这里找到了这位保护者，并到这里来加强教皇与其士兵—国王的联系。艾蒂安二世 [45] 在圣德尼亲自为矮子丕平 [46] 行涂油礼，使之成为第一位君权神授的君主。46年以后，利奥三世 [47] 把皇冠戴在国王查理 [48] 头上，从而以上帝的名义创建了一个没有非教会渊源的帝国。这个帝国没有越出一个民族的范围，与信徒团体相混淆，在已被取消的10条疆界之上组织世俗生活，正如梵蒂冈声称由它组织宗教生活一样。

温弗里德 [49] 是在英格兰人痛恨不守教规和崇尚规范的氛围中成长起来的，他从罗马接受了卜尼法斯这个名字；这位注重礼仪的英国

人受着不安和烦恼的熬煎，但坚信圣典、严守教规，这位来自大洋彼岸的外国人，为加洛林王朝带来了英格兰教会的传统，并为继续这个传统而重新拾起了弗里斯兰主教的事业。工于心计的温弗里德并不把萨克森和文化瘠薄、森林广阔的北方大平原作为自己的活动地区；北方大平原上的人们坚持一种虽屡遭冲击却始终挺立的异教信仰，并把他们的信仰传遍欧洲的北端与东端，基督教传道者在那里的斯堪的纳维亚人、温德人[50]、立陶宛人和芬兰人面前屡屡碰壁；温弗里德把图林根、黑森、阿列曼尼亚、巴伐利亚作为他开展活动的地区，因为长久以来，一些奇怪的神甫和与众不同的主教，在那里发展了一些更奇怪、更与众不同的信徒；这是一群为自己施行剃发礼的不三不四的流浪者、骗子和奴隶。他们向那些将日耳曼万神庙的传统与被歪曲的基督启示混在一起的令人生疑的食肉者，传布一种充斥着谬误和迷信的宗教。

传道者并非个个无可指责，不过，却有不少人是无懈可击的，例如，先后被圣科隆班[51]及其弟子圣加尔从吕克瑟伊和布雷根茨派遣到施瓦本、图林根和多瑙河去的那些人便是如此，他们对于自己在教会中的等级不大在意，他们依托的也不是正规的主教制。改名为卜尼法斯的温弗里德以他所服务的罗马和为他服务的莱茵河为依靠，致力于如下事业：组织、协调传道事业，使之走上正轨；纠正盎格鲁—撒克逊人所憎恶的凯尔特人的偏差和奇想；以严格遵守基督教教规的信徒取代零散和可疑的正教信徒。严格遵守基督教教规的信徒在所有细节上都符合教义，他们坚固的组织犹如金字塔，底部是普通信徒，往上是神甫和主教，顶端是教皇的代表，教皇则是所有修会和教派的源头。

宗教事业，也许是的。切莫以为忠于卜尼法斯传统的主教们只知诵经唱诗，从公元886年到901年，10位主教死在与诺曼人对垒的战场上；在这些引导着人民大众、关心着世纪的主教们的努力下，基督教不断地在人们的心灵中扎根。基督教不只是一个“巨大的机构”，而且是为改造人和转变价值观而作出的一种巨大努力；基督教提倡博爱和行善，其教诲没有学究气，直接明了、神圣、雄浑、具有征服人心的魅力，懂得如何以不加修饰的形式保存民间传统的功效。

这里，住在莱茵河两岸的是一些本能未得到良好控制的性情暴躁的人，与条件稍好的地区相比，这里更需要宗教，宗教在这里也更能

起到敦化民俗的作用。这种宗教所宣扬的首先是努力依靠自己、战胜自己，这种努力对于改造那些首先需要学会认识自己和掌握自己的人尤为有效。当然，以语言更以榜样宣扬教义的功劳，不但不能仅仅归于主教，甚至不能首先归于他们，而是应该首先归于教士和早期大修道院中的修士，诸如维桑堡、洛什、塞利根施塔特、富尔达、阿默纳堡以及其它许多地方的修道院。另一个事实是，在富有战斗性的主教们的努力下，征服信仰的组织工作开展起来了；这种征服与世俗的征服一样，也以连续不断的跳跃向前发展，从一条作为基地的河流伸向另一条河流，从一组沿河城市扩展到另一组沿河城市。

首先是莱茵河这条线，这是一条经过考验的基础线，资源丰富，全方位向外部世界开放。往前便是易北河、萨尔河、埃斯特拉河，接着是奥德河，再往前去则是梦想中的维斯杜拉河和第涅伯河。在这些长长的河流上有许多城市，每个城市都是一座沟通两个世界和连接昨天与明天的桥梁；这是一个入口，古老文明所带来的东西从这里涌入广场；这也是一个朝向新土地的出口，资本化的财富和储存起来的实力都经由这个出口，撒向将被占领的宗教中心、军事重镇、集贸场所以及贸易和航运枢纽，诸如梅泽堡、莱比锡、马格德堡和汉堡，布雷斯劳和但泽、里加和基辅。这些城市都是接力站，在整个流程中都要占用一定的停留时间。但是，它们远远地控制着整个流程，在日益扩大的棋盘上把卒子向前推进；莱茵河畔的城市始终是推动力中心，而莱茵河地区的神职人员则始终是永不失误的推动者，他们所推动的是源源不断地获得新能量的化腐朽为神奇的伟大事业。由于卜尼法斯及其对手的缘故，莱茵河成了基督教意义上的教皇和罗马人的河流，于是雄风再现，它的名字重新自豪地挂在人们嘴上。当然，这是教会和宗教的事业，但不尽然，这还是政治事业，因为它创建了德意志。我们天真而又固执地认为德意志是“固有的”，其实它是从西到东、从莱茵河到易北河和奥德河艰难地拼凑起来的。它的范围有多大？如果不是更大的话，那就与那些超然于地方分裂、集团对立和部族冲突之上的公爵领地和教会行省相似。

位于摩泽尔河和兰河沿岸的特里尔省呈长条状，它沿着兰河一直延伸到韦茨拉尔那边，在西部大河的水域中与科布伦茨相通；我们暂且不谈这个省。北边的科隆省是低地，这里有埃斯科河、马斯河和莱茵河的入海口，还有延伸到埃姆斯河和布尔唐泥潭沼泽那边的德意志平原；明登、奥斯纳布吕克、明斯特、利珀河、鲁尔河，以及莱茵河

彼岸对于加洛林王朝十分重要的马斯河流域的土地，其中包括通格尔、列日、亚琛。广袤的美因茨省是德意志名副其实的心脏地区，教皇在任命卜尼法斯为大主教的信中为这座城市指明了光荣而艰辛的前程；这封信把大主教的驻地定在美因茨，把他的管辖地区确定为乌特勒支、通格尔、科隆、沃尔姆斯和施佩耶尔五个教区，此外还包括“大主教应借助语言使之认识基督教教会的日耳曼尼亚各民族”。在这片宽广的平原上住着许多人，有的已经皈依基督教，有的依然不信教；在美因茨省确立了一种罗马式的结构，组建了一个堪与罗马时期的小镇相比的教区网，在未来的日子里，教区网可以不断扩大；在美因茨省，人们还以不拘一格和不为人知的方式，将日耳曼这个名字变成罗马和教会的行政用语中的地理名词。我们可以说，在政治上的德意志创建之前，一个教会的德意志已经在美因茨省建立，它拥有自己的首领和首府；在德意志出现之前，美因茨省的首府似乎就将德意志的全部土地集中在基督教框架之中了。这当然是就罗马和教会而言的，不过，德意志紧接着就跟上来了。德意志把它最具活力的那部分安置在广阔的美因茨省，这个省的东部从汉堡到马格德堡这一段都在易北河畔，它在公元1344年以前一直拥有四边形的波希米亚，它囊括整个美因河和内卡河地带，它的南部越过多瑙河沿着奥格斯堡方向朝南延伸，经由库尔与阿尔卑斯山和莱茵河源头相接。

可是，现在仅仅涉及莱茵河吗？德意志不可动摇地确立在莱茵河与奥德河之间，莱茵河远远地被超越了，它远非德意志的西部边界。它是基地，是再度扩大版图的出发点，是从这里向东进发创建德意志的那些人的阅兵场……上面我们已经提到，法兰克人从德意志北部出发，在高卢养精蓄锐，然后再度上路，重新征服祖先的土地，在莱茵河彼岸重新缔造一个东部法兰克。这条具有象征意义的路线并非只是法兰克人的路线；它只不过十分清晰地告诉我们，一个新的德意志是如何从莱茵河畔崛起的：它发端于莱茵河畔，并借助莱茵河，借助莱茵河地区众多的基督教大城市，借助莱茵河地区与罗马关系密切的基督教，终于形成为一个新的德意志。而最初的罗马也只不过是七座威严的山丘 [52] 影子覆盖下的一块长方形土地而已。

北海
汉堡
不莱梅
费尔登
哈费尔贝格
勃兰登堡
奥斯纳布吕克
明登
乌特勒支
马格德堡
希尔德斯海姆
蒙斯特
哈尔施塔特
克桑滕
帕德博恩
索斯特
梅泽堡
科隆
弗里茨拉尔
艾克斯
列日
富尔达
法兰克福
班贝格
特里尔
美因茨
符滕堡
沃尔姆斯
洛什
梅斯
施佩耶尔
雷根斯堡
维桑堡
图勒
斯特拉斯堡
弗赖辛
奥格斯堡
康斯坦茨湖
萨尔茨堡
巴塞尔
圣加尔
科隆教会行省
特里尔教会行省
美因茨教会行省

11世纪初莱茵河沿岸的教会行省

17世纪中叶的美因茨

然而，由此可能出现一种危险，况且这种危险确实出现了。教会面临危险，莱茵河面临危险。那些好战而信教的首领们日复一日地向东推进，来到易北河和萨尔河，断然组建了一个德意志世界，并在萨尔河和易北河上建造了一些新的据点，把马格德堡变为易北河上的美因茨，他们在恶斗的狂怒中放纵自己，野蛮的暴行使得对手的基督教在斯拉夫人眼中也变得面目可憎；这种带着头盔、杀气腾腾的基督教紧紧盯着什一税，不惜敲诈勒索以获取实惠，却丝毫不讲仁爱，况且其行动也与仁爱南辕北辙；随着这种情况日益加剧，危险终于出现了，危险是如此巨大，以致热衷于争斗的征服者们无法摆脱莱茵河沿岸的高级神职人员所代表的一切，而这些高级神职人员则是罗马的倾向和加洛林王朝的教训这股强大的传统势力的继承人。

这一点看得很清楚。日耳曼人的加洛林王朝最后一位君主孩儿路德维希 [53] 死后，捕鸟者亨利 [54] 及其儿子奥托一世 [55] 等萨克森君主，先后拾起法兰克尼亚人没能保住的权力，着手在自己的控制下重新组合各个日耳曼公国，驱赶再度构成威胁的斯拉夫人，防备匈牙利人的威胁；在封建诸侯到处出现和发展的那段时间里，利用德意志政

治上的落后状态大做文章；因为德意志的发展总是落后于它的西面或南面的近邻。压倒羽翼未丰的封建贵族，这个任务并不十分艰巨，可是，想要削弱那些惹是生非的城堡主可就不那么容易了，这些人在很长时间里（直到路易六世在位期间，即12世纪初）架空了巴黎的国王，致使他们赤手空拳地面对日耳曼人……

在以往日耳曼人的管辖范围内，如今只有捕鸟者亨利和奥托一世等萨克森人拥有国王称号，他们声称无须教会和莱茵河；当萨克森公爵亨利被宣布为萨克森人和法兰克人的国王时，他最初的举动之一便是拒绝美因茨大主教为他行先辈们从未拒绝的涂油礼。他向自己提出的第一项任务，是在远离莱茵河的萨克森和图林根修建一批堡垒，堡垒修在以下这些城市：戈斯拉尔、北豪森、哈茨山坡上的奎德林堡、盗匪聚集的梅泽堡。他的儿子奥托继承他的王位，但是并没有立即成为当时最强大的国王，为此还得做许多事，其中首先要做的是这样一件事：他必须回到莱茵河，让莱茵河接受他，把他由一个地方性的小王变成一个兼具天主教名声和威望的君主；他原来的权力所及只是属于不同部族的一些公爵的联盟，诸如萨克森人、法兰克尼亚人、施瓦本人、巴伐利亚人以及洛林人等。美因茨及其大主教股掌之中的莱茵河，两度起兵反抗奥托，战斗在克桑滕、舍夫尔蒙和布里萨切进行。对抗长期以军事冲突形式进行，尽管有匈奴人的疯狂入侵，因对立而引起的混乱依然如故，在内外交困之下，莱茵河地区对抗和抵御东部的精神、它那古老的西部与南部精神日益显现出来，表现为阴谋和公开反叛以及短暂阴险而顽强的策划……

奥托终于明白了。他的父亲曾经拒绝那位美因茨人为他行涂油礼，但奥托本人早已在艾克斯拉沙佩尔接受这个仪式了。为了争取高级神职人员、瓦解对抗、在莱茵河地区重新确立权力，还需要做更多的事。奥托找到了一个向导，此人便是他的兄弟布鲁诺。布鲁诺在莱茵河地区的修道院里长大，自幼受到罗马与查理曼交混的那种传统的熏陶，此外他还因第二任妻子阿戴拉伊达而受到意大利的影响。奥托酝酿了一个简单易行的策略：利用美因茨与科隆的夙怨，假后者之手打击前者。他灵活的婚姻政策起到了确保政权的作用，如今应该为这项政策提供一种平衡；把莱茵河地区的一些重要职位托付给可靠的人，把科隆交给自己的兄弟布鲁诺，把美因茨交给自己的私生子威廉，布鲁诺是教会科隆省的首要人物，还得把洛林公爵领地让给他；在这些结果面前，奥托不再犹豫。他起初很吝啬，但很快就出手大

方，向各地教堂捐款捐地产，还让主教和大主教分别成为伯爵和公爵，让他们在城市里拥有司法权、征召权、关税权和铸币权。他让莱茵河人、沃尔姆斯的主教们、特里尔的大主教以及科隆和美因茨人一个个心满意足。他战胜了匈奴人，保护教会和耶稣免遭蛮族的蹂躏，他主宰着整个原法兰西亚的命运。加洛林王朝往日失去的光环似乎正要套向他的头顶……

最想会见他的当然首先是主教们，是念念不忘罗马帝国的那些饱受罗马精神和拉丁文化熏陶的基督教教会的成员们。公元962年2月2日，教皇约翰十二世在罗马为奥托加冕为皇帝；奥托对于意大利式的狡诈颇有戒心，命令他的一位亲信当他跪在地上时手持出鞘的利剑侍候一旁。教皇把皇冠戴在奥托头上，对于这位低能的教皇来说，此举也许无异于承认自己软弱无能，此后他便变成了一个人和一种政策的工具。这无关宏旨，一个重大的历史事件毕竟在罗马发生了，但是，它是在莱茵河上发生的。

传统具有奇特的力量。在加洛林帝国分崩离析之后出现的欧洲，在坍塌于公元800年的建筑物废墟上重建的欧洲，一位新的查理曼诞生了。这是一位“罗马”皇帝，可是他所处的那个世界却是在对罗马模式不自觉的部分否定中形成的，这个世界本来也许可能成为一个基督教联邦共和国，一个单一的实体，但却根本不是这样。一位皇帝从历史的虚无缥缈中诞生，可是他并没有帝国，他的实际权力是从他的王国带来的；他并非因为是皇帝而强大，而是因为强大而当上了皇帝。他的强大足以册立或废黜一个教皇，然而，让他当上皇帝的却是教皇，教皇在罗马为他加冕，把天主教和罗马的光环套在他的头上。后来数百年中飘浮在欧洲头顶上的那个政治神话，再一次从那条西方大河的激流中冒了出来。罗马帝国这颗明亮的星星早就没入了地平线，如今在高级神职人员的召唤下，它的最后光亮却为不断变化着形状的云团镶上了一圈金色；15世纪才出现的那些称号，诸如圣、罗马、日耳曼民族等等，奥托创建的那个帝国都当之无愧。莱茵河是因教皇而变为或重新变为帝国的莱茵河吗？不是，它始终既是教皇的又是帝国的，而且因为是帝国的，才是教皇的……

看得见摸得着的后果接踵而来。公元962年加冕的结果，使那些处于奥托的威望控制下的德意志土地，变成了基督教的势力范围。基督教则把它的重心重新挪到西部精神与东部精神的最佳结合地，即以往

日耳曼精神的重心所在地；经过无数次修整的日耳曼精神，依然粗陋、不驯，依然有许多可以完善之处。一个文艺与艺术的复兴运动立即发生了。布鲁诺在科隆建造了圣一庞塔莱翁大教堂，一大批赏心悦目的罗马式大教堂随之建成，成为这个莱茵河“移民”城市名不虚传的荣耀。这些大教堂十分讨人喜欢，后来虽经多次重修，却依然保持着肃穆之美，它们的外貌如同迷人的希腊一莱茵建筑，和谐的半圆形后殿四周的伦巴第式拱廊风姿绰约；地下小教堂里沉睡着涂上金色的庄严的皇后们，她们为了主宰莱茵河，从拜占庭来到这里。不过，布鲁诺并非独一无二，科隆也不是举世无双。然而，艺术并非全部，在奥托的德意志可以看到文艺复兴时代的一切，古典的、意大利的、东方的，应有尽有；这一切使得莱茵河城市再度充满活力，其效果与日益活跃的贸易重振交相辉映，来自拜占庭的商品经由帕绍、洛什、雷根斯堡，直达汉堡和不来梅；来自意大利的货物经由奥格斯堡和莱希，直达科隆和弗里斯兰海滨。

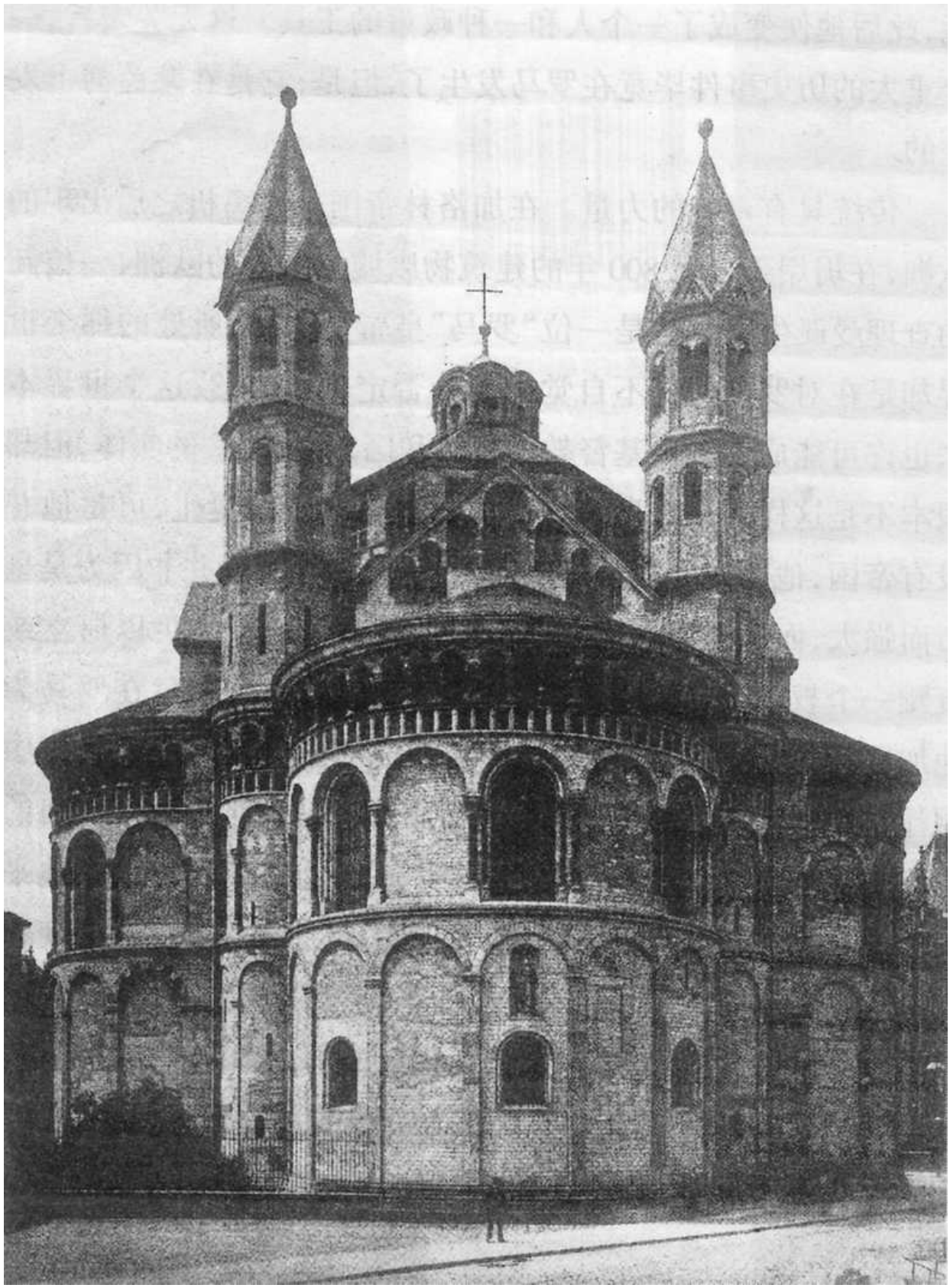

19世纪20年代科隆的圣徒教堂

无论从政治或文明角度看，这都是一番宏伟的事业。这番事业产生于莱茵河这位传统的维护者和这条维系各族人民的纽带，产生于莱茵河永远旺盛的创造力，是的，不过也产生于莱茵河的发展方向，产生于对以下事实作出解释的一切：德意志是莱茵河的产物，就在莱茵河缔造德意志之时，它似乎将德意志的活动扭向非德意志的目标，德意志一词在这里取其狭义，也就是近代史强制性地赋予它的意义。奥托难道不是使莱茵河脱离了东边的争斗，脱离了正在逐渐吞食斯拉夫的日耳曼扩张事业吗？他不是让辉煌的理想在它眼前闪耀，将它推向南方、意大利以及罗马的幻影和东部的烟雾吗？他是莱茵河的天才，他是欧洲的天才，当他对德意志事务的干预效果最好最明显时，他的天才得到了进一步的证明。是一条边界吗？我们不得不上百次地提出这个问题，因为这恰恰是由于多年的战争而时时萦绕在一些伟大人物和伟大民族心头的"那个问题"。不是一条边界，而是一个基地。可是，任何基地都得依靠交换才能存在。为了给予，必须获得。为了征服、开发一个"前方"并使之变得富饶，必须拥有一个强大的"后方"。莱茵河不甘心于仅仅是一条界线、一种遥远的、流放到偏远地区的东西，换句话说，它不甘心于仅仅是一条边界，一条贫困的国界。它希望自己是一个与不同文明接触的熔炉。带着莱茵河往前流动的金沙和卵石并不停留在某个地方，它们是随处游荡的"旅行者"。为了让莱茵河大熔炉繁荣兴旺，需要来自各地的矿石……

莱茵河形成了，又被毁掉了。它创建了神圣帝国，并将一个在奥托控制下的驯服、顺从、沉重的教会交付给这个帝国。与此同时，在10世纪末，它在各个德意志部族中推行具有神秘色彩的克吕尼改革运动[56]，可是，这个改革的结果却是主张由世俗君主控制宗教事务的奥托教会的彻底垮台。莱茵河是一条政治河流，莱茵河是一条神秘的河流，莱茵河是主教们的河流，莱茵河是僧侣们的河流；主教因时代不同而强弱不等，僧侣则因智力不一而强弱有异；莱茵河是卜尼法斯的河流，是他那循规蹈矩的主张以及他那部曾送交罗马审阅的严守教法的摩西法典的河流；可是有那么一天，在沃尔姆斯，在莱茵河上的沃尔姆斯，一位名叫路德的僧侣竟然发出反对墨守教规的呼吁，引起巨大反响。莱茵河还是一条为德意志服务的河流，对于德意志的建立并使之成为一个紧密的实体，而且思想健康地生活着，莱茵河的贡献超过历史上的任何其他力量。可是，无论在哪个时代，无论发生过什

么事情，充满情谊和热情好客的莱茵河从来不敌视任何人，不自我封闭。正因为如此，也可以说莱茵河是地地道道的德意志的河流，即使当它把微笑向着德意志以外的地方抛撒时也是如此；说它是地地道道的德意志河流，其前提恰恰是：德意志愿意把自己确认为一个正在寻找变幻莫测的地平线的“变异因素”，而不是封闭在其清晰的意识中的一个“存在物”。

共有三种影响：第一是罗马的影响，其次是日耳曼的影响，第三还是罗马的影响，不过，后面这个罗马与前面那个罗马含义不同，后面这个罗马指的是基督教和教会。三种影响，确切地说是三种酵母，即罗马、日耳曼和教会。经历了数百年漫长的岁月，这三种酵母才在莱茵河两岸先后找到了自己的土地。不管怎么说，三这个数字并不大。可是，千万别以为历史给予我们的这三种酵母都是纯而又纯的。每当历史抓住它们时，它们都已经变坏，准备接受一切混合物，因而也就更加有效，更加积极，更加可怕。

在数百年中，对于唯一能够给予混杂的人群以尊严和方向的那些建设性形式来说，罗马既是它们的意义，也是它们的需要。在数百年中，罗马也是人们感受到的与西方和南方所有罗马化地区的一种亲属关系，是由于自己的高贵出身而拥有的一份自豪，是一种出于本能和感情而不是出于理智的倾慕，倾慕无与伦比的罗马土地意大利，那里到处是阳光下闪闪发光的柏树和外观诱人、成熟时甜汁外溢的水果。

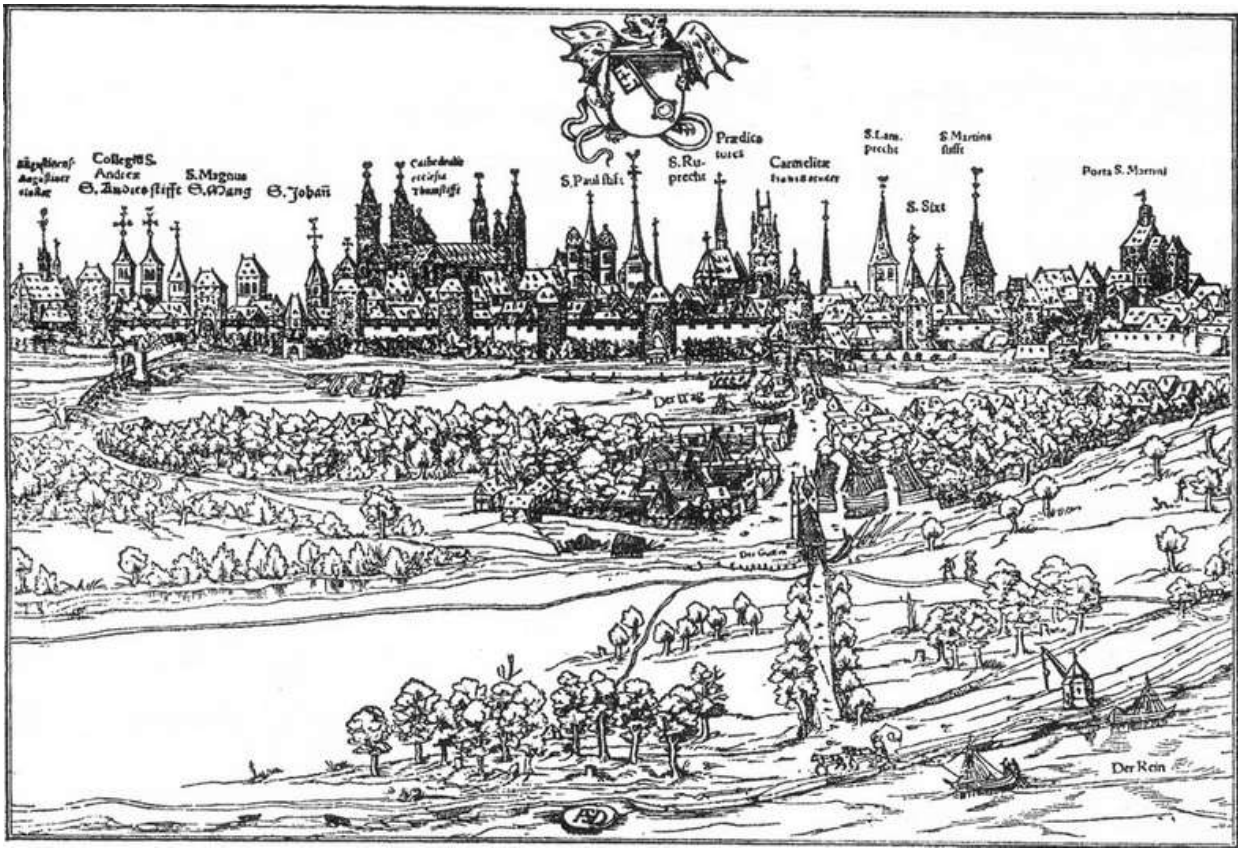

16世纪的沃尔姆斯及其毗邻地区

日耳曼文明是一个强大的因血缘和习俗而结成的人群，是一种主要因本性而非利益而形成的相互支援的关系，是作为一种思想体系的载体的语言，是一种特殊交换体系的工具；因此，尽管边界从不固定，历史上屡屡发生意想不到的曲折，它却始终拥有许许多多永恒的亲近关系，心灵、精神和推理都彼此相近。日耳曼文明即使不能说是一种独特的文明，至少也是一种自主的文明，它拥有丰厚的基础，而且善于通过借鉴进一步丰富自己。它是一种存在、理解和行动的方式。尽管人们天生迷恋于那些粗俗的文化，然而与此同时，由于先知、神秘主义者、哲学家、思辨学者的影响，文化趣味正在逐步提高，成千上万的人从他们身上重新找到了对于自己的天性模糊的向往，并为此而感到高兴。一个理想翱翔在莱茵河一片光明的天际，凡高晏 [57] 为莱茵河所作的画数百年来盛名不衰。

最后还有基督教和罗马教会。这是一种双重的力量，兼具瓦解和重组的功能。罗马帝国彻底垮台了，它那套建立在精英的独断专行基础上的制度被摧毁了，人们反其道而行之，宣布人与人之间绝对平

等；基督教和教会为所有这一切作出了贡献。基督教和教会企图捡拾起罗马帝国这架破碎机器上的残片，重新组合用来保护自己命运的坚固的框架。努力重建以天下为一家的社会，或者说，努力重建一个对边界毫不在意、将道德文化和教会的监护作为唯一关注的基督教帝国：这便是教会永不改变的倾向。莱茵河永不改变的倾向则是：当然是为德意志而努力，但同时也为德意志以外的世界努力，为的是让德意志更好地与意大利人和法兰西人融为一体，他们与南方保持着紧密的接触；这样，德意志就可以从慷慨而富有的亚洲人和非洲人那里得到实惠，他们为了与古老的欧洲交往而来到地中海，在这个旧世界的共同生长地里播下了种子。

---

[1] 维金格特里克斯（Vercingétorix，约公元前72—公元前45），高卢人首领。

[2] 利特雷（Maximillian Paul Littré，1801—1881），法国历史学家、文献学家。

[3] 卡尔科比诺（Jérome Carcopino，1881—1970），法国历史学家。

[4] 克劳狄（Claude，公元前10—公元54），罗马帝国皇帝（41—54年在位）。

[5] 加利埃尼（Joseph Gallieni，1849—1916），法国将军，非洲殖民地创始人之一。

[6] 里奥泰（Louis Lyautey，1854—1934），法国元帅，曾代表法国驻节摩洛哥。

[7] 提比略（Tibère，公元前42—公元37），罗马帝国皇帝（14—37年在位）。

[8] 图拉真（Trajan，53—117），罗马帝国皇帝（98—113年在位）。

[9] 马可—奥留勒（Marc-Aulèle，121—180），罗马帝国皇帝（161—180年在位）。

[10] 大普林尼（Pline l'Ancien，23—77），罗马帝国作家。

[11] 比若（Thomas Robert Bugeaud，1784—1849），法国元帅，曾在摩洛哥推行殖民政策。

[12] 普朗库斯（Lucius Mutatius Plancus，公元前1世纪），罗马将军，恺撒的干将。

[13] 阿格里帕（Agrippa，公元前63—公元前12），罗马帝国将领。

[14] 奥古斯都（Auguste，公元前63—公元前14），罗马帝国皇帝（公元前27—公元前14年在位）。

[15] 格尔马尼库斯（Germanicus，公元前15—公元19），罗马帝国元帅。

[16] 布洛克（Gustave Bloch，1848—1923），法国历史学家。

[17] 鲁索（Henri Rousseau，1844—1910），法国画家和作家。

[18] 巴别塔，意为语言混乱。据《圣经》，挪亚的子孙协力建造巴别塔，上帝欲加以阻止，遂令语言混乱，互不相通。

[19] 普拉克希泰尔（Praxitelès，？—公元前370），雅典雕刻家。

[20] 公元843年，查理曼的三个孙子在凡尔登签订条约，将查理帝国一分为三，分别称作中王国、东法兰克王国和西法兰克王国，从而奠定了近代意大利、德意志和法兰西的基础。

[21] 虔诚者路易（Luois le Pieux，778—840），查理曼之子，查理帝国皇帝（814—840年在位）。

[22] 此处指三兄弟之一的日耳曼人路易，而非三人之父虔诚者路易。

[23] 阿勒马涅（Allemagne），法兰西人对德意志的称呼。

[24] 阿勒芒人（Allemands），法兰西人对德意志人的称呼。

[25] 埃米尔·戈迪埃（Emile Gautier，生卒年不详），法国历史学家。

[26] 《罗兰之歌》（*Chanson de Roland*），成书于10世纪末的法兰西民间史诗。

[27] “德意志”的原文为Deutschland，意为“上帝的土地”，其中Deu来自拉丁文的上帝或神Deus，land为土地。

[28] 拉丁民族以条顿（Teutoni）泛指日耳曼人。

[29] 阿里奥维斯特（Arioviste），公元前1世纪苏埃维亚人的首领。

[30] 希维里斯（Julius Civilis），公元1世纪中叶巴达维人的首领。

[31] 拉维斯（Ernest Lavisse，1842—1922），法国历史学家。

[32] 这些都是拉丁名字，其中普里姆斯和塞贡杜斯意为第一和第二。

[33] 这些名字都具有蛮族的特征。

[34] 希亚格里乌斯（Syagrius，？—486），高卢将军。

[35] 奥索尼乌斯（Magnus Ausonius，约310—395），高卢诗人。

[36] 哲罗姆（Jérome，拉丁名Hieronymus，347—420），基督教圣经学家。

[37] 这是两个地名，其中勒梯什（le Tiche）即德意志（Deutsche），指日耳曼人，勒罗曼（le Roman）指操罗曼语的拉丁人。

[38] 弗雷戴盖尔（Frédégaire），传说中的一位法兰克史书作者。

[39] 默斯（Marcel Mauss，1872—1950），法国社会学家和人类学家。

[40] 利凡得（Levant），指地中海东岸地区。

[41] 霍亨索伦（Hohenzollern），德意志的一个望族，发迹于公元11世纪，其后裔中有18世纪的普鲁士国王和19世纪的德意志皇帝。

[42] 吉本（Edward Gibbon，1737—1794），英国历史学家。

[43] 艾克斯拉沙佩尔（Aix-la-Chapelle）是法国人对亚琛（Aachen）的称谓。

[44] 戈德弗鲁瓦·德·布伊翁（Godefroy de Bouillon，1061—1100），下洛林公爵，曾积极参与十字军东征活动。

[45] 艾蒂安二世（Etienne II），罗马教皇，（752—757年在位）。

[46] 矮子丕平（Pépin le Bref，714—768），法兰克国王（751—768年在位）。

[47] 利奥三世（Léon III）罗马教皇，（796—816年在位。）

[48] 国王查理，即后来的查理曼大帝。

[49] 温弗里德（Winfried，约680—754），英国贵族，基督教德意志总主教，曾为法兰克国王矮子丕平加冕。

[50] 温德人，中世纪德意志人对斯拉夫人的称谓。

[51] 圣科隆班（Saint Colomban，540—615），爱尔兰传道者。

[52] 指罗马城内台伯河边的七座小丘，罗马城在此七丘基础上建成。

[53] 孩儿路德维希（Louis l'Enfant，893—911），日耳曼人的国王（900—911年在位）。

[54] 捕鸟者亨利（Henri Ier l'Oiseleur，876—936），日耳曼人的国王（916—936年在位）。

[55] 奥托一世（Otton Ier，912—973），日耳曼人的国王（936—973年在位），德意志皇帝（962—973年在位）。

[56] 克吕尼原是法国一座修道院的名字。10—11世纪，以该修道院为中心发起了一场改革运动，其内容除加强修道院的管理外，还鼓吹教皇权力至上，反对世俗君主操纵主教任免权等。

[57] 凡高晏（Jan Van Goyen，1596—1656），荷兰画家。

第三章 从城邦到国家

I.莱茵河城市

朱尔·米什莱曾对他的学生说过：德国“只不过是童稚、诗和形而上学”。数年后，他对德国作了一次短暂的访问，1842年7月底回到法国。他就此次访问写道：在一个月内，“我从德国身上割下了一块，我触到了西南部的所有电流。”电流一词用得好，富有表现力，也很正确。我们也只能从莱茵河的全部历史上“割下一块”，而对于贯通在整条大河中的电流，我们至少可以从从容容地触摸它们的关键触点——城市。

莱茵河的城市兼具罗马、日耳曼和基督教的特征。正因为如此，这些城市就成了对于体现着巨大劳动的过去栩栩如生的概述，而我们想以简短的篇幅加以概括的也正是这个过去。这些城市是古罗马城市吗？想入非非的米什莱就是这样说的，他在美因茨旅行札记中写道：“莱茵河，古罗马的河流，世界的河流，也是德国的河流，但不只是德国的河流；纵然还有那些在古罗马基础上建造的哥特式建筑，在堡垒上修建的城堡，在原来神庙上修建的教堂和修道院。”这位《罗马史》的作者虔诚地参观了城堡中的德鲁苏塔、柯尼斯勃隆的古罗马引水渠，以及堪称“文明世界先驱”的罗马军团军人墓地……两天以后到了特里尔，他凝视着“黑门”，遐想联翩：“身着白红两色长袍的高卢行政长官，坐在这座凯旋门前，让一个个民族出庭受审。”除了美因茨和特里尔，如果米什莱还到过巴塞尔、斯特拉斯堡或者科隆、奈梅根、莱顿，那么在他足迹所到的这些地方，他可能会察觉到，桥梁建造者和城市创建者们的精神依然活着，而且会从地下深处冒出地面。

这些城市是日耳曼城市吗？当然是的。是日耳曼城市，而不是我们今天所说的德意志城市。因为，在巴塞尔找到的许多13世纪文献一

再显示，皇帝控制着莱茵河沿岸各个地区，而巴塞尔早就将自己的命运与帝国的命运分开了。斯特拉斯堡从17世纪开始获得了其它来源，不再只喝德意志的莱茵河水了。奈梅根的房子大都有暗红色的屋顶，还有漂亮的树木和通向港湾的坡道，那里停靠着绿色、橙色或红色船只，这些景色足以表明这是一个荷兰城市；可是，尽管存在着巨大的历史和文化差异，许多相同的习俗却构成了共同的宝库；习惯、风尚、民俗、许多相似的传统以及自发的待人接物的态度等等，彼此十分相似，以致在有些时候，某些思想竟然如同河谷中的飓风那样，飞快地从康斯坦茨吹到莱顿；飞快地传递的不仅是思想，还有感情、欲望，乃至口号。请想一想那些突然揭竿而起的粗鲁的农妇们，她们高喊着古老的"鞋子同盟"的口号，把缀有碎土钉的大鞋举过沾满麦草的头顶，这种鞋子是数百年来农民起义的象征；请想一想一再出现在莱茵河全流域各地区的市民和手艺人当中的异端分子，这些地方是民间泛神论永不枯竭的源泉。所有这一切都经由各不相同的多种语言进行传递，这些语言的彼此关系有时相当复杂，例如，荷兰语与德语的关系从各方面来看都不容易理清，不过它们都属于日耳曼语，彼此相距当然不很远，比瓦隆语与法国的法语之间的差距小得多……

最后，这些城市是基督教城市吗？是的。不过这样说是有前提的，那就是考虑到在经历了灾祸、崩溃和血腥的无政府状态之后，是基督教重新创建了这些城市，是基督教主教府这个物质支点重新为这些城市提供了一个坚实的精神中心，一个共同的理念和希望。这些拥有庄严肃穆的大教堂、高傲的哥特式神殿和闻名于整个欧洲的朝圣地的城市，自然是基督教城市；修道院是热情和狂热的驿站，为如饥似渴的信徒不断地输送布道者，拥有众多修道院的城市当然是基督教城市；作为主教和大主教们的驻地，这些城市当然是基督教城市；领导主教和大主教的是高级神职人员，他们富有政治头脑，对许多坟墓显示出两种不均匀地交织在一起的感情：强大和卑顺；在卑顺占上风的时候，他们从全身心地卑顺和一边指挥一边服从中感受到一种自豪。是的，基督教的、日耳曼的、古罗马的城市。不过，先于一切的，它们都是莱茵河城市。

这是一条强大的河流，它从阿尔卑斯山流到大海，在众多的城市之间建立起相互支援的关系，这种关系即使算不得最密切，至少也是最直接和最显而易见的。从巴塞尔大拐弯到多尔德雷赫特漂亮的小拐弯，莱茵河犹如一条长长的街道，时而穿行在山间，时而流经平原的

心脏地区，商人和军人，旅行家和学生，总之，形形色色的所有莱茵河的使用者，摩肩接踵地走在莱茵河两岸，有的慢条斯理地闲逛，有的急匆匆地赶路，有的忧心忡忡，有的无所顾忌。

人人都有自己的歇脚之处。城市是行程的终点和起点的标志，乘船或坐车来到城市的人各不相同，朝圣者为了信仰而来，商贾为了赶集或交付路桥费而来，另一些人则为了寻求欢乐或满足好奇心而来。所有城市之间都透着一股亲属般的气氛。当然，它们之间存在着差异，如果选取两个极端，差异就相当明显。巴塞尔的天空不是荷兰人画幅上的多尔特雷赫特的天空，凡德维尔德 [1] 笔下的天空是银色的，凡高晏笔下的天空是灰雾蒙蒙的。荒凉的莱茵河波涛滚滚，夹带着来自比瑟河的松树枝，箭一般穿过巴塞尔市内的桥梁奔腾而下；这条莱茵河也不是显现在阿尔贝·库伊普 [2] 画幅上的那种意大利景色，也不是认真而严肃的鲁伊斯达尔 [3] 展现在完美的天穹之下的那幅景象。可是，从霍尔贝恩 [4] 和博克林 [5] 笔下的城市经过许多中间阶段到伊拉斯谟 [6] 和阿德里安六世 [7] 的城市，其间有许许多多惊人的相似之处。

经历了多次改造、扩建和重新规划之后，这些城市如今全都仅仅占据莱茵河的一侧，唯一的例外是巴塞尔，它横跨在比较容易控制的河段上，两岸成排的建筑物紧紧地把它挤在当中；这些城市沿着莱茵河岸建起了现代化的高楼大厦，犹如一道高高的堤防，酒店和赌场挂着五颜六色的招牌，公共建筑物上旗帜飘扬，以其非凡的气势装点着著名的林荫大道，在最长的街道或者说两条最长街道中的一条上，低着头查阅古旧地图的饱学之士认出了古罗马军营珍贵的标记。在风起波扬的大河两岸，古老建筑完整地展示着旧时的外墙，令人兴趣盎然，这些房屋是真正的城市中的真正的莱茵河建筑；15世纪和16世纪的建筑，墙面上画着画，雕着花饰，屋顶偏在一边，楼层凸悬在底层上面，窗户镶有方格子，布满色彩鲜艳的图画；18世纪的房屋大多是石结构，毫不羞涩地向人们展示它们纯朴的乡气和令人回味无穷的笨拙，这些建筑虽说属于路易十五或路易十六风格，却带有弗兰德尔人或阿勒曼人的特点，有的则处理成幼稚的洛可可式样，活像一个荷兰衣柜或是科隆衣箱。一股不可名状的莱茵河气味在这些街道上空飘荡，湿润的空气像微风一样有意朝人们脸上吹；每当夜色降临，这股

气味从饱含水分的土地向湿润的空中升腾，或从狭窄的廊道向四处散发，令临窗眺望的人们似乎看到了小船、游艇和晾晒在船上的织物……

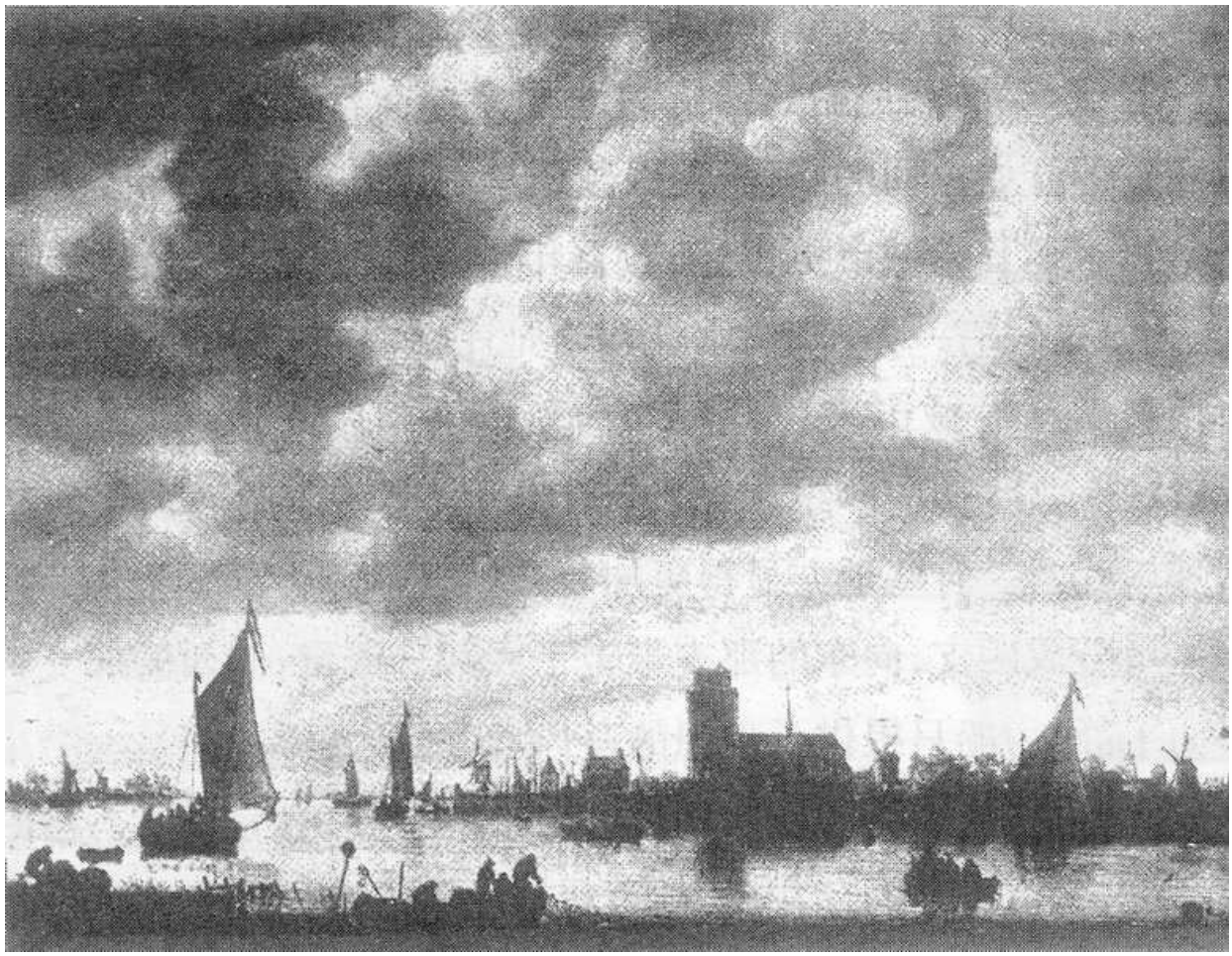

凡高晏的油画：美丽的莱茵河畔的多尔德雷赫特

这些仅仅是外观。历史学家如果进一步探索城市的过去，深入它们的历史和社会结构，相似之处就更多了，同样的事件有规律地在同样的时候发生；从上游到下游，从下游到上游，莱茵河的城市生活在同一个节奏里，作为莱茵河的女儿，这些城市都离不开莱茵河。

从10世纪末甚至更早开始，在古罗马帝国边界那边的一些地区里，城市有了决定性的进展，这是这些城市的崛起抑或重新崛起呢？

不错，巴塞尔、斯特拉斯堡、美因茨、科布伦茨、科隆或乌特勒支，它们都没有彻底死亡，罗马时代的建筑、沿用数百年的名字、用鹤嘴锄从令人肃然起敬的土地上挖出来的恺撒铸币，所有这一切都是

这些古老的城市感到骄傲的理由。这些城市的围墙是用坟墓和废墟上的碎砖烂瓦匆忙地建起来的，用途不定的建筑物支撑着这些围墙；围墙始终是城市的显著标志物，罗马将军们只要瞥一眼就能辨认出来。沿途有一些重要地点，例如马斯河与莱茵河上的渡口，下游的乌特勒支，上游的马斯特里赫特，这些都是水路的汇合处和水运的集散地。科布伦茨是马斯河航路的起点，美因茨是船只卸货的地方，船员们在这里上岸，然后重新登船开始返回的路程，美因茨还是水路和陆路的交汇点；斯特拉斯堡比其它城市更古老，数百年来一直面对着一段特殊的河道，这里只有一条支流，水流出奇地平静，所以这里对于一个有两副面孔的城市来说，最适宜不过了；阿尔萨斯的亚努斯[8]把它的一张脸转向萨维尔纳及其山口，把另一张脸转向金齐格河和施瓦本。有些地方显得更加复杂些，科隆就不简单，莱茵河在这里分成两支，向东的那支带走了大部分流量，向西的那支狭窄而平静，为船只提供了理想的避风港，两条支流之间是一个小洲，小洲最终与陡峭的河岸相接，但是它至此已经完成了自己的使命，因为由于它的存在，通往页状岩山脚的若干条大路得以汇聚在河流一侧的一处高地上，这块高地高于上游和下游的河岸。

在这些城市里生活着一定数量的居民，亨利·皮莱纳指出，在8世纪末和9世纪，定居在埃斯科河和马斯河三角洲的弗里斯船民和水手们，曾在这些城市中积极从事商业活动，这些人还因英格兰和斯堪的纳维亚的频繁交往而获利；可是，它们真是名副其实的城市吗？虽然缺少文献资料，我们还是知道，在这些城市中，深居在大教堂和修道院旁边的“宫殿”里的主教们，监视着他们的教士和学生；与主教们相邻而居的是守卫堡垒的战士，他们时刻警惕地维护着大家的安全；此外还有神职人员的家属、教士和手艺人，他们日夜忙碌着烤面包、鞣皮革、制作羊皮纸、砌筑城墙和房屋、搭建房架和制锁。不是城市，而是围墙围起来的一块地方，危急之时可以用来接纳当地的居民和他们的牲畜与家人；此外也是开发中心，主教们在这里拥有得到良好保护的储存库、地窖和谷仓。我们的城市不是从这些地方产生的。确切地说，城市的产生有赖于在数百年的基础上，一种新的因素与“邦”（civitas）这个虽然悠久却已僵化的核心相结合，这种新的因素便是斯特拉斯堡人所说的“新城”（urbs nova）、“外城”（urbs exterior），或者“郊区”（novus burgus，foris burgus，portus）；名称不一，意义却相同，乌特勒支人则称之为stalle。总之，一件新事物需要有一个新词来表达。谁来建造这个“新城”、“外城”、“郊区”？为什么要造？为了交

易，由商人来造。这里所说的商人既指买卖人，也指在自家窗口出售自家产品的手工艺人，也指那些没有正经职业，但热心经营、决心自立谋生，从而在莱茵河的阳光下觅得一席立足之地的人……

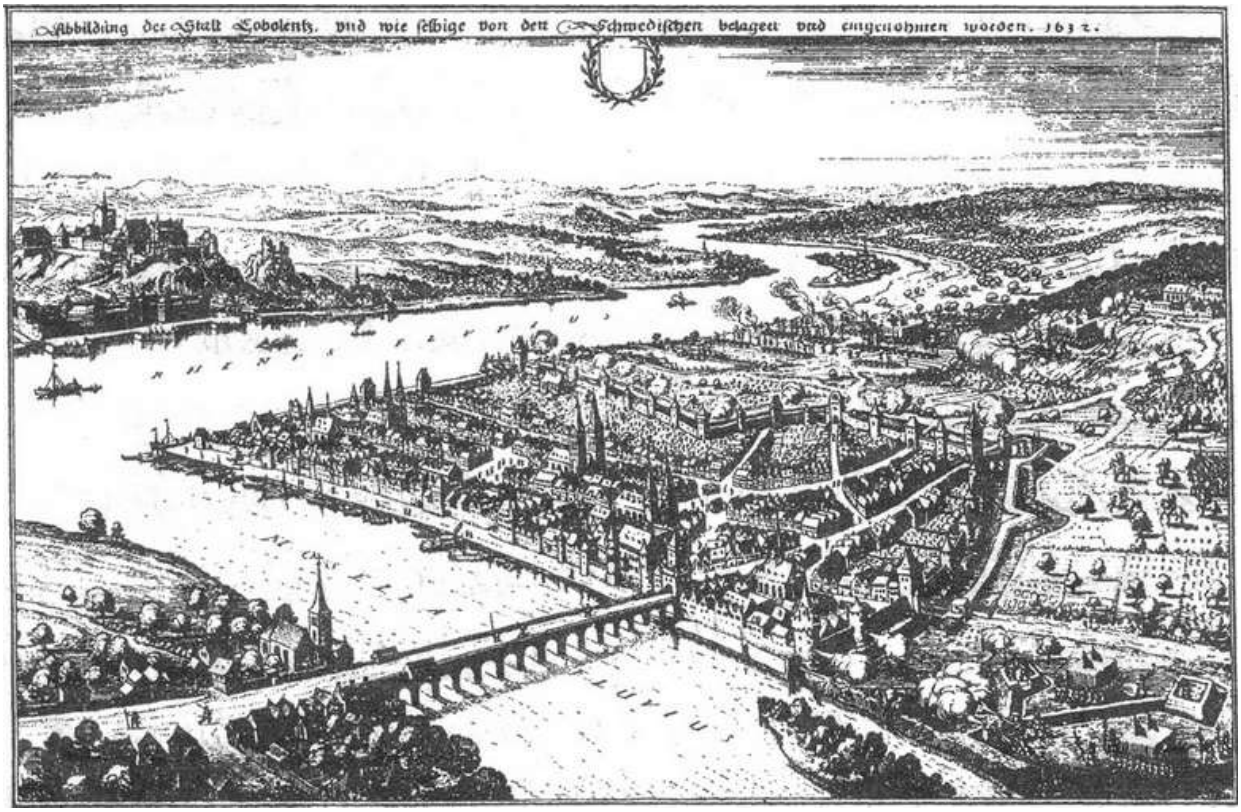

1632年被围时的科布伦茨

9世纪和10世纪的科隆是介于四方形的古罗马围墙和莱茵河之间的一块几乎一无所有的空地，紧挨着莱茵河是为了吸引商人。大多数商人定居在这里，经过10世纪末的两次取土，古罗马围墙延伸到了河岸，旧城于是与新城连成一片。可是，由于市民活动逐渐向四周扩散，郊区逐渐成了核心地带，旧城的3/4已经无人居住。莱茵河是财富、生活和自由行动的源泉，它所带来的繁荣重新激活了这个废墟上的城市；四方形的古罗马围墙已经容不下了，围墙外面建起了许多房屋，1106年修建新围墙时挖出了一座古罗马公墓，此处出土的骸骨后来被称作"一万一千圣女"；1180年再次扩建围墙，这是10世纪末以来的第二次扩建，新建的围墙从贝恩图姆开始，经由塞弗林托、哈嫩托和库尼贝特斯图姆，一直到埃格尔斯坦因托，把所有主要的居民区都围在墙内。我们的科隆，真正的科隆此时才诞生。其实，沿河的城市大多这样。奈迈里斯这个城市就是原来的奥古斯塔·奈迈伦，离这个城

市很近的地方有一个叫做斯皮拉的村落，人口迅速增长，该地的主教又召来了一些犹太商人，最终把它变成了一个城市。伊普尔、根特和布鲁日并没有古罗马的根基，而是在市民生活的基础上诞生的城市；一位名叫诺特格尔的主教在10世纪终了时，把7世纪末圣于贝尔创建的教会城和创建在列日的商业市镇，一起圈在同一座围城当中；科隆、沃尔姆斯、施佩耶尔、斯特拉斯堡以及另外十余座城市就这样改变了模样，它们不再是古代的城市，更不是罗马帝国崩溃以后灾难时刻的那种城市，也不是四处游动的蛮族城市，也不是从东部的根基上切割下来的一小块一小块的西部城市；它们是中世纪城市，是现代城市的直系祖先……

10世纪和11世纪是各地大兴土木的时期，莱茵河畔以及法兰西和意大利都在经济压力下开始发展，只是意大利稍晚一些。不过，如果与易北河畔相比，意大利的落后反而明显领先了。莱茵河城市与埃斯科河、马斯河以及塞纳河城市一样，来自各地的人群包括商人、逃亡者和冒险家，习惯于长途贩运和四处游荡的商人们见多识广，逃亡者和冒险家则是被驱逐出境或被放逐的人，这些外来人既没有同样的过去，也没有同样的生活经历，可是，他们迅速选中若干地点，如同繁忙而嘈杂的蜜蜂那样聚集在一起，互相帮助，共同努力，从而凝聚成为坚强有力的人群。他们既有榜样可以效仿，又有近邻的成功可以借鉴，于是就在地方上带头行动，开始从事征服活动；他们这样做是为了“新城”和正在形成的“城市”的全体居民，这些居民受着各种各样义务的约束，许多不曾预见到商人和市民将要登上历史舞台的规章制度、风俗习惯捆住了他们的手脚；他们强烈的愿望和自觉为之奋斗的目标，一开始就是争取社会地位，争取一个能考虑他们的实际情况并为他们的需要而工作的组织。

作为现代城市的祖先，面对着受到它们的威胁和否定的旧政权，中世纪城市逐渐形成了。这些城市让人们呼吸到了自由的空气，不是用来耕作而是建造房屋的土地艰难地摆脱了古老的公共地役，领主的苛捐杂税被废除了，不合理的商品运输税、毫无实际效用的手续、旧时的合同以及过时的民事和刑事规章等，也相继被废除了。城市是新的法制、新的道德和新的心态的熔炉，也是迷恋于旧世界的那些人憎恶的对象。11世纪来临时，有一位名叫阿尔佩特的僧人，就因看不惯而指责泰斯特尔邦特地方的蒂尔商人，在杜尔斯泰特衰败之后和乌特勒支兴起之前，蒂尔一度曾是盎格鲁—莱茵河的一个大商业中心；在

他眼中，这是一些令人难以忍受的人："他们的风俗习惯与他们的近邻不同。"这是一些难以对付的人："他们没有任何规矩。"这是一些无法无天的人："他们不是依据法律而是随心所欲地作出裁决。"这是一些令人厌恶的人："他们把怂恿吃喝玩乐的人奉为上宾。"如何看待生活和权利，对优秀传统是不予理会还是精心保存，这些都是问题，此外还有我们的习俗、观念和自由，诸如男女平等、子女均分父亲的遗产，无子女的丧偶夫妇可以继承对方的财产等；总之，某种意义上的独立性、基于人生阅历的宽容精神、远远越出狭窄的集镇围墙的宽阔视野等等，都逐渐萌发。

此外还有和平。这是一种城市特有的和平，是蛮汉世界里的安全因素，是竖立在城区与郊区结合部的十字架所标志的和平，是和平之塔也就是城堡塔楼上响彻四野的钟声所宣告的和平，是最古老的斯特拉斯堡权利所规定的和平，这种权利为"包括本地人和外来者在内的所有个人，以所有人的名义在任何时候所享有"；保持这种和平极为艰难，惩罚、酷刑、断肢、绞刑和砍头都是用来维护这种和平的手段；对于罪犯来说，要维持和平就得以眼还眼，以牙还牙；可是，这种和平毕竟扩大到了每一个人，无论他是大人物还是小百姓，是富商还是家奴，和平变成了最高法律，以其强硬和统一的规则抑制个人之间的差异，最终使城市得以成为一个如吉尔克所说的法人、政治个体、全体公民的代表，而不是多数公民的代表……

这种组织方面的统一性当然并不意味着城市之间没有差异，尤其因为我们今天所持有的边界观念在这里丝毫不起作用。有些人企图把这种观念作为城市历史的支撑，尤其是那些德意志城市，它们被视为某些德意志特有的习俗和机制的产物；这些人错了，皮雷纳指出："城市的组成不是一种民族现象。"城市属于它们所否定的那个世界的政治架构，它们以自己的存在这个事实为打垮那个世界的政治架构作出了贡献，它们更不属于它们所不曾预见的那个世界的政治架构，尽管它们事实上为这个世界进行着准备，这个世界便是我们今天的世界。莱茵河两岸的城市呈现出同样的演变轨迹。如果说，有理由从我们所研究的所有家族中筛选出若干大家族，那么，这些大家族也不是建立在人种或民族的观念之上的，他们对边界漠不关心，在他们看来，科隆、美因茨和沃尔姆斯与兰斯、拉昂以及康布雷的关系，远比他们与日耳曼世界里的吕贝克和马格德堡的关系更为密切……

让我们再一次清除头脑中的陈见。这些莱茵河城市并不存在于一些“国家”中，它们自己就是自己的“国家”。巴塞尔人就是住在巴塞尔的人，住在科隆的人就是科隆人。谁若想如同今天询问一个人的“国籍”那样追问他们的原籍，他们的回答可能会让我们目瞪口呆，因为我们实在思想准备不足，难以承认这样的事实：法兰克人的祖先是特洛伊人，因而就是罗马人的近亲，而罗马人则是埃涅阿司[9]的后裔；他们的语言实际上是高卢语，也就是恺撒时代在高卢使用的那种语言。且把这些不确切的说法放在一边。如果莱茵河城市能够承认在自己上面有一个更高的政治组织，并且承认自己为它服务。那么，它们真心愿意归属的就是帝国，也就是日耳曼人的罗马神圣帝国；这是一个由多部族组成的帝国，它紧紧盯着意大利和勃艮第的土地以及莱茵兰和名副其实的日耳曼土地；依据12世纪的一部纪年史的记载，这个帝国的主要兵力部署在从巴塞尔到美因茨的广大地区里。“大家都知道那里有最重要的力量。”帝国的监护是温和的，它朝向意大利或勃艮第的发展有利于经商人群。这些经商人群一旦发现自己所在的城市边界已被突破，10个“外”国的代表已经捷足先登，他们就不再关心边界；他们肯定由于职业的原因而具有天下一家的思想。不过，兴趣和气质也不无关系。

如果说这些城市在神圣帝国的生活中曾发挥过这种作用，那绝非偶然。许多议会在这些城市里举行会议，许多庄严的文件在这些城市里签署，例如乌尔姆斯；金玺诏书[10]尚未确定规则之前，皇帝就在美因河上的法兰克福选出来了；从虔诚者路易到费迪南一世[11]，共有37位日耳曼族君主在亚琛加冕；在整整五百年中，所有皇帝的遗体都安放在康拉德二世[12]建于1030年的施佩耶尔大教堂里；所有这一切绝非偶然。从神圣帝国到莱茵河诸城市，从莱茵河诸城市到神圣帝国，有足够的理由交换彼此满意的证据。商业资产者常常将他们稚嫩的政治和军事实力，用来为保护他们而向他们提供豁免权和特权的主人服务，即使事情看来无望时依然这样。我们记得，沃尔姆斯人于1703年赶走了他们的主教，因为他阴谋反对亨利四世[13]；1077年卡诺萨事件[14]之后不久，美因茨人拿起武器反对亨利四世的对手鲁道夫[15]，后者企图在美因茨城里加冕为王。可是，当皇帝们逐渐失去威望和权力，长期不理朝政，而且承认自己手中无权时，他们就更积极地为莱茵河诸城市提供服务。由于正如人们所说，君主已经“形同无法自卫的国王”，各个城市不能再指望君主而只能依靠自己，美因茨、

奥彭海姆和沃尔姆斯于是在1254年结成第一个联盟，不久之后，以科隆为首的一大批城市先后加入了这个联盟，这些城市不仅包括莱茵河沿岸从诺伊斯到巴塞尔的所有城市，而且还包括美因河沿岸、黑森地区和威斯特伐利亚地区的所有城市，以及那些为自己的财富忧心忡忡、在城市的迅速发展面前被迫低头的世俗和教会的领主们。这是在城市发展道路上迈出的第一步，法国的城市却由于很快就再度得到国王们的监护而从未走上这条道路。就莱茵河城市而言，到达终点时感受到的是胜利的自豪，因为它们之中最具实力的那几个不是变成了共和国，便是有了充分的独立地位，至少也获得了高度自主。它们既是自己命运的主宰，也是自己命运的捍卫者，它们孤独地挺立在旧势力的对面。

让我们看一看城市的这种发展势头结束之时的情景。罗杰·阿沙姆在1550年前后曾说，那时航行在莱茵河上的船只相当舒适，船窗装有玻璃，密闭性很好，岸上有马匹牵引，顽童们沿河跟着跑，边唱边向船客讨钱，所有外来者无不争先恐后地为莱茵河城市的富庶和强大而惊叹。比如，四出奔走的外交家埃尼亚斯·希尔维乌斯·比科洛米尼曾为莱茵河诸城市写下热情的篇章，歌颂莱茵河上的王冠——科隆、科隆的无价之宝——教堂、雄伟的建筑以及脑满肠肥的市民、美丽的河流和肥沃的土地——科隆的粮仓；这位外交家后来当上了教皇，世称庇护二世[16]，他的生平被蒂贝托[17]画在漂亮的锡耶纳图书馆穹顶上，刚劲有力，色彩鲜艳。美因茨唯一的缺点是街道过于狭窄；施佩耶尔赏心悦目，是个人见人爱的城市；斯特拉斯堡以其众多的人工小河被意大利人视为威尼斯第二，而且比威尼斯干净；巴塞尔拥有豪华的房舍、湍急的河流和阳光下闪闪发光的瓦片。这些富足的城市拥有值得自豪的过去和无须担忧的未来。作为人们艰苦创业的成果，这些城市也是大银行家和商人罕见的生命力与积极性的明证，他们管理着上百位君主和上百个城市的财产，把他们的关系从里加延伸到伦敦和拉罗歇尔，从布鲁日和根特到米兰，从雷根斯堡和纽伦堡到日内瓦和里昂。这些城市是文艺复兴时期大胆而天真的资本主义生气勃勃的祭坛，那时的资本主义既没有约束也没有规则，可以随心所欲地在那个产量不高、主要依靠技艺和个人劳动的世界里闯荡。此外，那时的资本主义知道自己是一种新兴力量，拥有一夜之间形成的威望，因而显现出傲慢和咄咄逼人的姿态，拒绝向旧道德和清规戒律脱帽致敬。

这些莱茵河城市虽然彼此忌妒，相互争斗，在数百年中积怨很深，却依然彼此提供可靠而有效的支持，这种相互支持主要是文化和爱好使然，而不是利益驱动或出于外交需要。正如我们在《莱茵河诸省历史地图集》上所见到的那样，莱茵河被收费站粗暴地分割成许多小段，在15世纪之前，单是从巴塞尔到蒂尔和杜尔斯泰特这一河段上就有60多个收费站，有的河段上弯道很多，例如从宾根到科布伦茨这一段；尽管如此，莱茵河的航道和河谷依然是一条坚实可靠和连续不断的长线，把一个个城市串联起来。共同的莱茵河文明中的各种成分沿着这条长线流动，这种文明也许完全不具备土生土长的特点，而是包含着许多借鉴和模仿的成分，但是，它的组合却独具特色，它的魅力也与众不同。谁是它的借鉴对象呢？在这个欧洲的接合部，它几乎向所有在这里积极从事物质和思想交换的国家借鉴，首先是英格兰。

英格兰始终在荷兰的莱茵河地区占有一席之地，它早就开始向这些地区输出羊毛和蜂蜜，用以交换织物和葡萄酒；英格兰的货币从11世纪起就在整个莱茵兰流通，这就证明两者之间确实早就开始贸易往来了。从1024年到1056年，在杜伊斯堡、安德纳赫和代芬特尔，盎格鲁—撒克逊的货币式样入乡随俗，试图采用当地匠人雕刻的铸币模子；不过此事不属于我们的研究范围。在非原料和制造品方面，在艺术、文学和思想方面，与其说英格兰给莱茵兰送来了什么，不如说它取走的更多，当然，原料和制造品另作别论。霍尔贝恩为所有统治英格兰的君主制作了铸币上的头像，个个栩栩如生，英格兰拥有什么东西能与这些无价之宝匹敌呢？英格兰的工业化艺术产品，无论瘦骨嶙峋的雕像或是祭坛后部的装饰板，都不值得一提，雕刻在那些装饰板上面的人物胡乱地混成一片，手长脚也长，面颊高高隆起。15世纪莱茵兰的建筑虽然受到了垂直式风格的影响，但这种影响似有似无，因而也不值得一提。不过应该说，从其它方面来看，罗拉德派[18]那样的宗教和社会运动，倒是并非没有引起反响，因为，莱茵兰的那些国家都伸出双臂欢迎新生事物，它们的市民们都满腔热情地接受所有隐秘或大胆的非英国国教主义。

另一方面，英国的年轻贵族一旦拥有稳定的财产，便在照例进行的“欧洲之旅”中，涌向莱茵兰的各所大学；苏格兰人在这方面领先，花名册表明，在15世纪的科隆已有许多苏格兰人。接踵而来的英格兰人与来自遥远的波罗的海沿岸的那些人一道，加强了来自北方和海边的影响；这些波罗的海人来自加入了汉萨同盟的城市，他们不再从事艰

苦的体力劳动，转过头来依仗财富尽情剥削他人的劳动，以此作为对自己以往艰苦劳动的报复……

圣一乌苏尔在科隆上岸（梅姆林画）

对面是意大利人，意大利人在莱茵兰各个市场上随处可见；他们或是从自己的要塞之一布鲁日，或是直接由海上进入莱茵河；他们大量聚集在科隆这个集散地，或是经由哥达湖抵达巴塞尔和莱茵河上游地区。与此同时也存在着一股反向的人流，不少莱茵兰地区的人前往威尼斯、丰达戈，并在富有的叔伯和堂兄弟的吸引下由此前往罗马教廷；在阿尔萨斯人布查尔（他是亚历山大六世[19]的礼宾官和波尔吉亚家族[20]统治的无所畏惧的见证人）任职期间，教廷里的莱茵兰人不计其数。另一些莱茵兰人或是在城市里烤制面包，因为当时莱茵兰面包极受欢迎；或是从事较为高雅的职业，诸如金匠、铸炮匠以及阿尔卑斯山那边的矿工。他们返回家乡时带去了意大利人的风气，不拘小节，趣味高雅，作风随意，富有人情味，活得更潇洒……

最后，在整个莱茵河沿岸地区自然还有法兰西，它的存在与其说是由于法兰西人，毋宁说是由于法兰西思想。法兰西人早就通过自己的行动对这个地区产生影响，一位诗人曾不无夸张地说：

每个老爷，无论伯爵或侯爵，

凡是在自己的领地上有大量法兰西人，

都让他们的子女学习法兰西语。

法兰西语中许多与战争和艺术、与奢华的习惯以及生活中的行为和感受方式有关的单词，丰富了各种日耳曼方言；除了语言，经过追求终于实现的就是“彬彬有礼”这个理想，它是粗俗、酗酒、撒谎和不道德的敌人，西方基督教世界的优秀分子们在数百年里不断努力，为的就是让自己彬彬有礼。尽管地域上彼此有一定距离，尽管由于经常发生的战争和自然灾害而不得不放弃或中断，法兰西始终通过中介人发挥着影响，由于这些中介人在政治上让人放心，所以通过他们而产生的影响更容易被人接受。弗兰德尔、瓦隆和马斯河沿岸的人都是中介人；弗兰德尔地区的艺术和文化长期占有优势，瓦隆和马斯河地区的古德语成分大概有所进展，当然尚未到达改变瓦隆地区原有根基的地步。法兰西还通过一些教会城市发生影响，例如梅斯、图勒、凡尔登以及北边的康布雷，这些城市在神圣帝国的生活中都发挥过不容忽视

的作用。最后，法兰西还通过勃艮第的君主和臣民产生影响，勃艮第的伐卢瓦人虽然在政治上脱离了法兰西，但并不妨碍他们传递法兰西人的思想和文化。

科隆大学14世纪以来的名册至今犹存，而且出版了，对于研究者来说，这不啻是个丰富的矿藏。第一卷是1450—1454年的名册，登录在这一卷里的法兰西人只有一个，这是来自朗格尔教区的一位研读巴黎艺术的学士，是否称他为勃艮第人更合适呢？因为第戎当时属于朗格尔教区。登录在第一卷里的还有洛林人和主教区人，一位来自南锡主教区，一位来自吕内维尔主教区；还有来自图勒地区不同教区的人，例如于勒里克·戴·阿扎尔、让·德·沃贝库尔以及另外几位；此外还有几个梅斯人和一个瓦朗西安人。这些只是信手拈来的几个名字，若是查阅名册的检索页，那就会发现，在科隆就读的来自康布雷教区的大学生，一点也不比来自某个莱茵河教区的少；来自图勒教区和梅斯教区的很多，来自兰斯与泰乌阿纳、亚眠的不多，来自贝桑松、凡尔登和阿拉斯的很少，而从列日来的却非常多。莱茵河各教区的名字都可以在名册中找到，它们是：库尔、康斯坦茨、巴塞尔、斯特拉斯堡、施佩耶尔、沃尔姆斯、美因茨、特里尔、乌特勒支，当然还有科隆。不过，在这个问题上，名册本身更有权威。

让我们回到随意选定的1450—1453年代来。来自科隆以南的大学生不多。因为，由于巴塞尔和美因茨此时尚无大学，许多上莱茵地区的大学生于是去海德堡就读。不过，有一些来自康斯坦茨和施佩耶尔的学生，名气很大的加布里埃尔·比埃尔 [21] 就是来自施佩耶尔的大学生；此外还有来自博帕尔、巴哈拉赫、科布伦茨、安德纳赫和波恩的大学生。北方青年分别来自埃克斯、韦瑟尔、克桑滕、阿纳姆、莱顿、高达、代尔夫特、多尔德雷赫特和鹿特丹。弗兰德尔人分别来自梅什伦、根特、迪克斯穆伊德、图尔奈和卡塞勒。还有来自哈勒姆、阿姆斯特丹和泰瑟尔岛的荷兰人；此外还有来自艾瑟尔河沿岸的肯彭、兹沃勒、代芬特尔、聚特芬等共同生活兄弟会 [22] 活动的主要城市。来自汉萨同盟成员城市的大学生人数较多，来自格罗宁根的大学生数量超过不来梅、吕贝克、雷瓦尔；通常来自苏格兰的大学生尚未计算在内。由此不难想象，莱茵河上永远流动着各种各样的人和各种各样的思想、习俗和语言。科隆人、美因茨人、斯特拉斯堡人和巴塞尔人单独地或成群结队地在外乡旅行，而教士们则前往巴黎去向那种较早成熟的文化取经，法学家前往意大利特别是以法律研究著称的波

洛尼亚，手艺人和商人因拼命工作、守秩序、有纪律而到处受到欢迎。反之，来自各地的混杂人群在河谷地带不断地上上下下。

且让商人去赚他们的钱，我们现在说说朝圣者。朝圣者从一个神庙走到另一个神庙，从一处圣迹走到另一处圣迹，他们中有的出于自愿，有的因犯罪而受到所在城市的惩处，以朝圣赎罪。依照司法规定，赎罪朝圣者上路时要肩搭披巾，手持标志性手杖，重刑犯赤脚光头；他们有时踽踽独行，有时三五成群，就像当时人们所说的"一群狗"那样。据凡·考文贝格的一部著作所述，根特的行政长官可以从以下这些地方有选择地命令罪犯前往朝圣赎罪的地点：旺多姆的三圣堂、图尔的圣一马丁教堂、罗卡马杜尔的圣母院、孔波斯特拉的圣一亚克教堂、罗马的圣彼得大教堂、巴里的圣一尼古拉教堂、塞浦路斯；以上这些是通用朝圣地点，而以下则是与弗兰德尔人有某种传统联系的地点，其中位于波罗的海地区的有：但泽的圣一阿达戴尔教堂、柯尼斯勃隆的圣母院、里加的圣母院、特龙黑姆的圣一奥拉夫教堂，位于英格兰和苏格兰的有：多佛尔的圣一吉尔斯教堂、坎特伯雷的圣一托马斯教堂、苏格兰的圣一安德烈教堂；这些地方之间还有另外十来个朝圣地：巴塞尔的圣母院、乌特勒支的圣一马丁教堂、莱茵河沿岸的朝圣地坦恩的圣一蒂埃博教堂、斯特拉斯堡圣母院、施佩耶尔圣母院、法兰克福圣母院、美因茨的圣一马丁教堂、巴哈拉赫的圣一维尔纳教堂、科布伦茨圣母院；最后还有科隆，科隆是圣一乌苏尔 [23] 的城市，是三位国王的城市；科隆四周则有黑斯特尔巴赫、沃尔佩贝格的圣一何塞教堂、斯托墨尔恩圣母院。在科隆的19个堂区、22个隐修院、11个教务会、12所医院、100个小教堂里，每天举行1000场以上弥撒。科隆，当然还有亚琛；在这里的大教堂附近的房舍里，人们掀开屋顶，让挤得透不过气来的朝圣者们眺望广场，或是透过五彩斑斓的玻璃窗向教堂里面眺望，浑身金光闪闪的神职人员正在向人们展示圣迹……

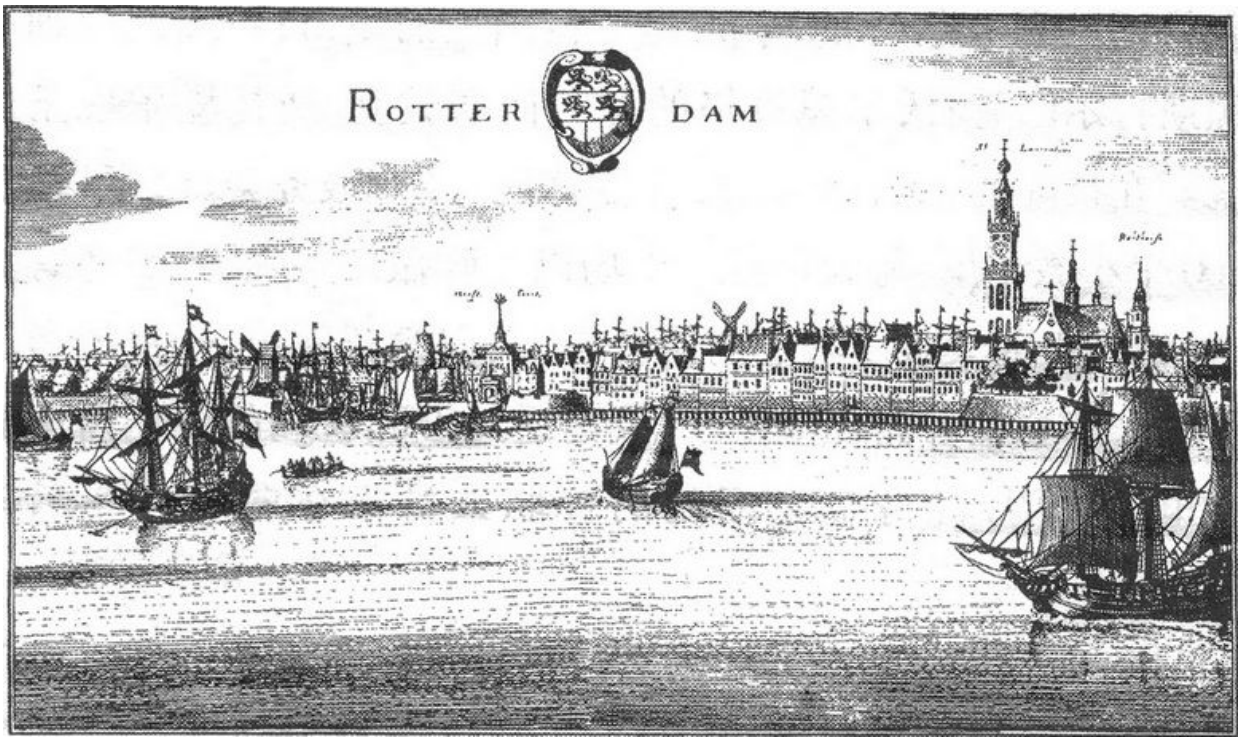

17世纪中叶鹿特丹的莱茵河沿岸建筑

在天真的人们身上，狂热与好奇交织在一起，但是那些有学问的人，那些在一个又一个隐修院里被莱茵河沿岸的神秘人物的名气所吸引的虔诚的人们，例如学识渊博的勒费弗尔·戴塔勃尔[24]，依然希望在朝圣中汲取营养，充实自己如饥似渴的信仰。还有那些货真价实的大学生，有的来自创建于1460年的巴塞尔大学，有的来自创建于1457年弗里堡大学，全都纷纷去往最有名的海德堡大学；美因茨排位第二，它的大学创建于大胆查理[25]去世的那年；到了1389年，科隆才有了第一任大学校长。这些大学是整个莱茵河地区的所有居民进行友好交流的圣地。人们是否企图通过这些不间断的交往给予对方以强烈的影响呢？只要查一下特普克出版的海德堡名册第一卷就可以知道了，那里登录着内卡河大学1450—1453年间的学生来源，从库尔到乌特勒支，每一个城市都有学生在这里求学。来自库尔的是两个贵族，来自康斯坦茨、林多、莱茵费尔登的青年学生成群结队；更远些还有来自伯尔尼、苏尔塞和梅明根的学生。然后是巴塞尔人、斯特拉斯堡人、林多和盖默斯海姆，再远些便是巴登、普福尔茨海姆、斯图加特；在河对岸则是萨韦尔纳和萨尔堡，沿河而下还有施佩耶尔、沃尔姆斯、美因茨、法兰克福、巴哈拉赫，特里尔和梅斯各个教区的马斯河沿岸人、科隆人、列日人，远处还有布鲁塞尔人；北边有韦瑟尔、

乌特勒支和阿姆斯特丹。莱茵河地区是一个整体，这在当时已经被人们强烈地感知，这有什么可惊奇的呢？所有这些人以及被我们称作瑞士人、德国人、荷兰人、勤劳的施瓦本人、经常与当权者闹对立的阿尔萨斯人、满肚子学问的威斯特伐利亚人、倔强的比尔及人……不分种族和民族，与来自各地的人们亲密合作，共同致力于伟大的创造性事业，也就是后来被我们称作创建城市的那个事业；看到这幅景象又有什么理由值得惊异呢？我们说得对，因为正是在城市这个熔炉里炼出了合金，那么，合金是由多少成分组成的？经过多少人的手才炼成的？

我们不必绕远，还是从最具特点的东西说起吧！还有什么东西能比科隆的绘画和神秘主义更引人瞩目，更能显示一个城市的特征呢？我们都会想起最初参观瓦尔拉夫司铎藏画的情景，挂在墙上的许许多多小幅画同属一类；拜德克尔 [26] 以为人们缺乏艺术修养，因而事先就告诫我们："普通观众不会喜爱这些画。"我们还记得在那个充满新生活气息的古老城市里朝拜一个又一个大大小小的教堂的情景，这真是一个奇特的城市，在一个现代化火车站的地下层，旅客们在两排穿着条形制服的行李夫中间走过，头顶上竟然是一个巨大的哥特式拱顶……一幅又一幅图画从眼前掠过，稍嫌平淡的天堂花园、草地上的座椅、久久地在修女们耳边哼着歌谣的玫瑰花丛；在卡皮托尔的圣—玛丽教堂中，在祭坛周围的回廊和三叶形的后殿四周，金色的装饰物已经略显黯淡，在香气缭绕的气氛中，人们把记忆不甚清晰的《手持豌豆花的圣母》与疲惫的贫妇会修女们十分珍爱的《耶稣生平二十四场景》进行对比；后者招致J.K.胡斯曼 [27] 非常刻薄的贬斥，此人极端厌恶"肥肉和瘦肉"；我们想起了那些狂热的修女，她们先后依据圣—贝尔纳 [28] 、圣—波拿文都拉 [29] 和爱克哈特大师 [30] 的说法，在很早以前就把莱茵河地区变成了幻觉神秘主义的最佳地点；我们至今依然把许多绘画作品说成是出自具有象征意义的画师威廉之手，而他自己却并不知道这些画，也许那些都是他的学生韦瑟尔人温里赫的作品；人们不再去想他是否出生在穹隆阴影之下的科隆，谁也不会知道他是哪里人；人们不再认为斯特凡·洛赫奈 [31] 是为了成为科隆人才从施瓦本来到科隆的，他来得非常适时，给那个因一再重复而完全丧失活力的画派输入了新鲜血液；而维茨 [32] 此时正在施瓦本崭露头角。《圣—巴托罗缪》画师也是施瓦本人，我们这些熟悉卢浮宫的人则称他为《安放十字架》的画师，这幅作品哀婉动人，但有些矫揉造作；它那强烈

的画风带有浓重的科隆风格。但是《圣一塞尔万》的画师知道尼德兰人玛希 [33] 吗？知道《玛丽亚升天》的画师凡·克列维 [34] 吗？这位安特卫普人是在加尔卡成长起来的，而加尔卡则是在盖尔德人和荷兰人的殖民统治下诞生的。这群画家中只缺科隆人，可是，在克劳斯·斯留特 [35] 始创于尚普莫尔的雕刻流派中却有许多勃艮第人！在阿维尼翁画派中又有多少普罗旺斯人！这群画家当中没有一个科隆人，却有一个法兰西人皮埃尔·戴·玛尔，他在圣一莫里斯的主祭坛上展示了《磨坊师傅》的某些东西……

是一个派别吗？如果愿意的话可以这样认为。起初只是一些相同的表现方法，是隐修院的理想，是那些为了隐匿的欢乐而定制了许多神秘主义画作的修女们的理想，她们欣赏细密画家们笔下变成了圣母的那些梳着辫子的莱茵河女人身上略带稚气的妩媚，厚重的眼皮垂落在毫无神采的眼睛上，沉浸在梦幻中的目光凝视着冥冥之中的幸福。她们对幼年耶稣的无限柔情显示了最纯真的母爱；她们以自己的趣味吸引了罗赫奈，否则他早就滚到休伯特·凡·爱克 [36] 的脚下了；请想一想罗赫奈的名作《手持紫罗兰的圣母》，他使用早已过时的画法，让圣母的髋部突出，双肩下垂，嘴唇薄得不能再薄，似乎对生活没有任何兴趣……可是，强大的生命力偏偏在这里；他的气质在这里得到了充分的体现，弗兰德尔的实例远比“威廉画师”过时的教训更加雄辩。昨日是修女的喜好，今日则是市民的喜好；昨日是黑死病、死亡的恐惧和隐修院的吸引力，今日则是紧张的生活、博纳的葡萄酒、黄金以及黄金所能给予的一切。来自尼德兰的巴泰尔·布卢因这位结实的汉子是为市民新贵画肖像的画家，神秘主义画派在他笔下走向终极，他从尼德兰来到这里给他们画像，他们是谁？是根基深远的科隆人吗？是他的同乡，或者说是同样来自尼德兰的哈克尼等人，他们代表着趣味高雅的米希奈斯 [37] ，而且令人想到300年前的亚巴什。

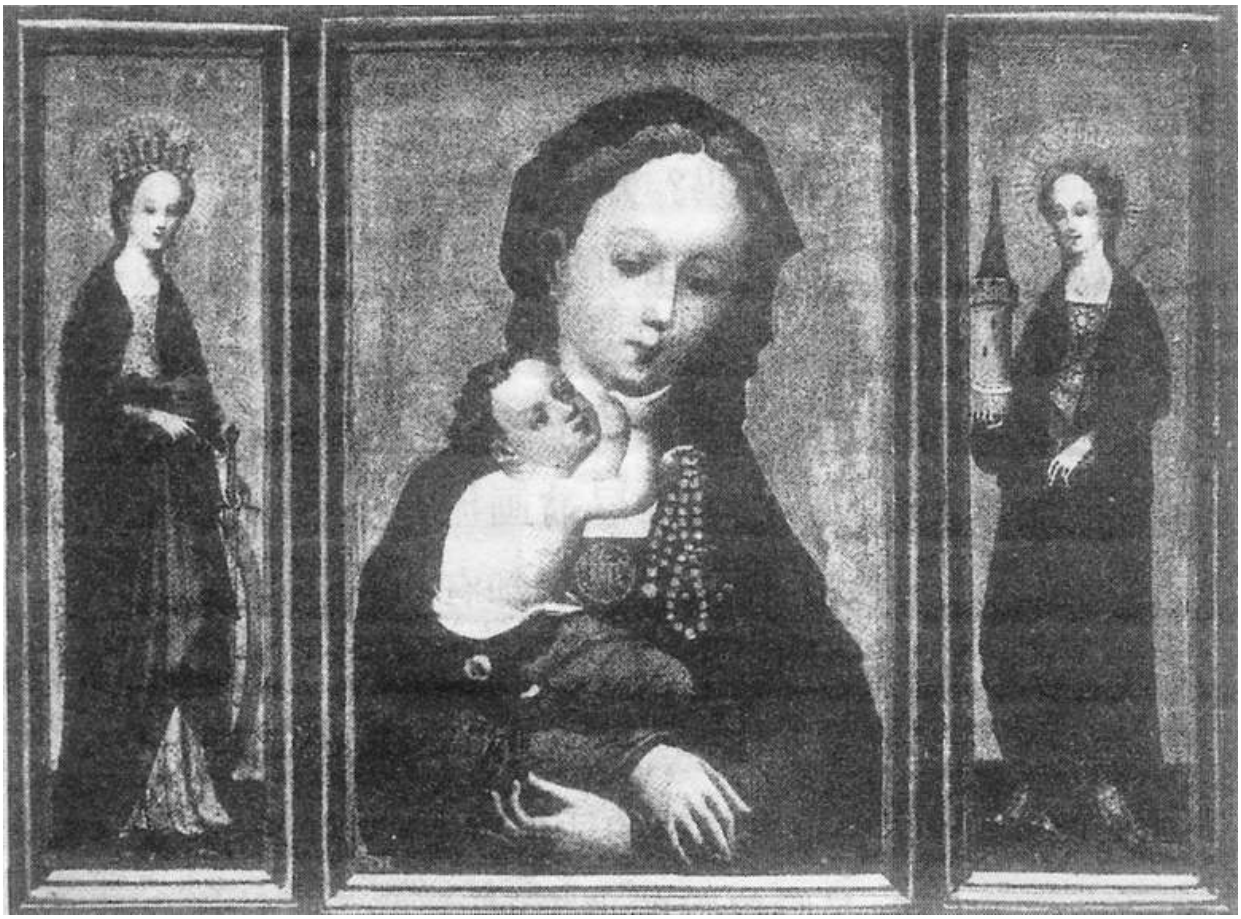

14世纪科隆的一幅圣母像

斯提芬·洛赫奈的画作“手持紫罗兰的圣母”

科隆派是风行各地的派别，其影响随处可见。渗入莱茵河中游的是来自波希米亚的布拉格派的影响，这个派别是1350年前后在查理四世[38]的号召下由一些画师创立的，他们大多数是外来人，为首的是莱茵人尼古拉·德·沃姆塞。来自意大利、锡耶纳和翁布里亚等地的微妙影响以形形色色的面貌出现；从北方的法国——尼德兰吹来的风为人们带来创作的灵感；1426年坦恩修道院的史官曾把休伯特·凡·爱克的逝世作为一件重大事件记载下来；凡·德尔·维登[39]光彩夺目的榜样为大家提供了教益，科隆的圣一科伦布教堂曾自豪地向公众展示凡·戴尔·维登的画作《国王来拜》，此画后来被慕尼黑的布瓦斯莱兄弟收藏。最后还要扼要地提一下，勃艮第气息经由第戎、贝桑松和孔泰一直传到巴塞尔；1418年巴塞尔的主管官员为了装修一座小教堂，与石勒施塔特的一位名叫汉斯·梯芬塔尔的阿尔萨斯人接洽时明确指出，装修工程必须参照《勃艮第第戎的查尔特勒修道院》进行，这就意味着要以玛鲁埃尔[40]和科隆的赫尔曼为榜样……当然远远不止这些，许多外在的形式和内在的思想以及处世为人和感受外界的方式，不但在莱茵河上游传播，而且由于莱茵河下泻速度较快而从上游扩散到整个河谷；能把它说成是勃艮第气息吗？如果考虑到勃艮第当时令人难以捉摸地汇集了形形色色的思想乃至对立的主张，而这些思想和主张既多又杂，在以往的500年中始终令分类学家们望而生畏，那么回答便是肯定的。传播的中介是什么？勃艮第的卡特琳娜、康斯坦茨主教会议和巴塞尔主教会议都是传播的中介。勃艮第的卡特琳娜，也就是勇夫腓力普[41]的女儿和奥地利公爵利奥波尔德[42]的遗孀，从1411年到1426年，她先后住在费雷特、坦恩、昂西塞姆、贝尔福，随侍左右的都是勃艮第人；从1414年到1418年，在康斯坦茨主教会议内部的教义方面起主导作用的是热尔松[43]和巴里大学，在世俗方面起主导作用的则是皮埃尔·德·埃利[44]和勃艮第的伐卢瓦人；从1431年到1443年，巴塞尔主教会议也起到了传播中介的作用。

有行动必有反应。尼德兰人和弗兰德尔人入侵科隆，并由此上溯向美因茨和斯特拉斯堡进发，最终到达巴塞尔。与此相反，巴塞尔人、斯特拉斯堡人和美因茨人顺流而下来到十字路口科隆，再由科隆到达号称乐土的布鲁日。只有一个人堪称榜样，他便是美因茨人梅姆林[45]，他出生于阿沙芬堡附近；可是，格吕奈瓦尔德[46]不也是从

阿沙芬堡来到科尔马的吗？他在前往布鲁日之前曾在科隆稍事逗留，在一个圣人遗骸盒上画了一幅精致而美妙的画，在这幅画中他既不放弃对美的追求，又把科隆的历史中最精彩的篇章巧妙地形象化了，那就是圣一乌苏尔和12000位处女的故事。梅姆林堪称画王，逊于画王的其他名画家呢？康斯坦茨的大维茨在南特为布列塔尼公爵约翰五世服务，在家乡为主教会议服务，也为善良的公爵腓力普服务。阿格诺的海因斯林离开故乡小城有名的印刷工场后到哪里去了？1403年他住在巴黎的隆巴尔区金康普瓦街，1407年他在为勇夫腓力普服务，同时也为巴伐利亚的伊萨博[47]服务，而此时为这位王后服务的还有韦瑟人赫尔曼·温里赫和威廉大师的学生科隆人；海因斯林也为尼德兰伯爵、巴伐利亚一埃诺的威廉四世服务，与他同在那里的还有约翰·玛鲁埃尔的子弟波尔·德·林堡[48]及其兄弟们；他还曾为吉耶纳公爵——法兰西的路易和贝里公爵让服务。布鲁日人艾谬尔·德·雅克·克埃恩究竟算是哪个国家人？属于哪个派？

事实上，在被称作科尔马"菩提树下"的圣-让一苏一莱一蒂伊欧尔修道院中，在这个尽情享受至福的炽热家园里，如同胡斯曼所说的那样，"生活在隐修院里的耶稣随心所欲地走进每一个灵魂的住所"，我们在格吕奈瓦尔德的这幅杰作前面长时间地深感震惊，他虽然没有在这幅画里得到永恒的寂静，至少在其中找到了暂时的宁静；如果说，每当我们的视线从一幅画转向另一幅画时，都有一个问题出现，都有一种亲近感令我们困惑，都有一种忧虑让我们感到痛苦，那是因为即使在这里，在一幅"以其神化的剧烈和堆尸所的疯狂"表达了个人的悲痛和强烈感情的作品面前，我们也不应该只想到一个人的名字，而应该想到为此作出贡献的许多天才的名字，应该想到汇入这条大河的许多支流的名字。

上面说的是艺术和画家，那么神秘主义者如何呢？那些让跪在受难基督十字架脚下的修女弯腰的人怎样呢？那些在大瘟疫流行的恐怖时刻拯救了无数脆弱而且疑心过重的灵魂，为世纪的男女们散发精神食粮的人如何呢？科隆人如何？还有画家，就广义而言，他们都是莱茵河人，他们如何呢？爱克哈特这位曾在巴黎求学，在斯特拉斯堡传教，在科隆教书的图林根人如何呢？陶勒尔[49]这位曾在科隆传教，后来死在斯特拉斯堡的斯特拉斯堡人如何呢？苏索[50]这位生于康斯坦茨湖畔的于贝尔林根，死后葬在乌尔姆的施瓦本人如何呢？他们的

影响如何？他们的影响很快就为远在莱茵河以外的分析家们所瞩目，在圣伯尔纳的故乡法国，在有着许多莱茵河人的维克托派[51]中间，在鲁伊斯布鲁克[52]的故乡弗兰德尔，此人出生在布鲁塞尔和哈勒之间的一个地方，生活在苏瓦涅森林中的赫鲁嫩代尔……

影响是这样，土地是否也是这样？那些人不在小教堂里传教，却在土地上播种。陶勒尔在传播他的教理时，事先不作任何选择，对所有的人一视同仁。这是若干世纪以来的一项多么巨大的工作！他催发了民间泛神论这个永恒的酵母，在莱茵河这块土地上，民间泛神论早就促使人们组成为众多的集团，在广袤而宽容的基督教土地上按照自己的需要营造安全地带。贝京、贝加[53]在列日、根特、布鲁日和安特卫普等地迅速发展，很快就蔓延到莱茵河、科隆、美因茨、斯特拉斯堡和巴塞尔。拥有许多徒众的纯洁派和沃多瓦派、贝纳的老阿莫里[54]、斯特拉斯堡的奥特里埃勃，所有这些名称古怪、令人不安的异端教派的信徒们，与人数众多的14世纪科隆“自由思想”的信徒们在某种程度上融为一体了。14世纪末，人们对于雄心勃勃的灵性的过度思考作出了反应，曾先后在亚琛、科隆和巴黎求学的代芬特尔人杰拉尔·格鲁特[55]所发起的规模宏大的“现代虔诚”运动初露端倪，由于其弟子弗洛伦特·拉代维耶恩斯[56]这个戈楚姆附近的里尔丹人积极行动，温德斯海姆修道院开始了光荣的接纳入教和革新事业，使得莱茵河地区的宗教状况更加丰富多彩。这个地区的宗教状况原本就具有多样化的特点，一些极不相似的思考和行动彼此共存，其他地区的各种运动一浪又一浪地传到这里，然后传向更远的地方，并在那里消失；但是，凡是到过莱茵河城市的人，离去时视野更加开阔，思想更加丰富，而且被打上了特殊的烙印。16世纪初期，当广大群众为路德的伟大声音而欢呼雀跃时，以下情况丝毫不应令人感到吃惊：在荷兰，在充满莱茵河气息的蒙斯特地区，在阿尔萨斯和瑞士，民间泛神论这个永恒的酵母与不信教者和持泛神论的再洗礼派教徒一起，为多次遭到围剿的各种异端和承袭自千禧年主义传统的关于世界末日的梦幻，提供了精神食粮。持这种异端思想的人很多，施维比希—哈勒的制革匠梅勒基奥尔·霍夫曼就是其中之一，他一度把斯特拉斯堡变成了自己的传播中心；此外还有面包师哈莱姆·扬·马提耶斯、莱顿的美男子让、安特卫普的不信教群众、诺尔的科平·德里尔、埃诺的京廷、珀克以及其他一些人；这种异端思想一度传到法国，引起了纳伐尔的玛格丽特[57]的注

意和同情，令加尔文感到不安，还把布塞 [58] 吸引到斯特拉斯堡；代尔夫特的玻璃匠大卫·约里斯那时正在大教堂的影子下面传教。

巴泰尔·布卢因的画作：科隆市长、资产者阿尔诺·德·勃劳维勒尔及其妻子海伦

随处可见的各种教派、集团和宗教团体，说明当时人们的思想处于极端混乱状态，即使是最博学的宗教史和神学史专家，一旦走进这个迷宫也会毫无头绪。那时的许多个人著作归根结底都应视为集体著作。《耶稣基督的仿造》这部揭示了一个时代和一种气质的名著，曾为许许多多孤独的灵魂提供了增添活力的粮食，人们曾长期声称此书出自法国人热尔松的笔下，此事不是很能说明问题吗？让我们再说说另一件事，那就是人们用玫瑰花象征性地装饰玛丽亚的圣诗集，借以表达对玫瑰经的虔敬。出生在卡里尔的圣一布鲁诺派信徒亨利·埃格尔，在科隆用日课经把圣母经分成十几段；特里尔的圣一布鲁诺派信徒多米尼克·德·普鲁士把对玫瑰经的虔敬推向极致；为诺尔的法兰西人所熟悉的布列塔尼人阿兰·德·拉罗什在荷兰宣扬对玫瑰经的虔敬，并把它传播到莱茵兰，于是在各地出现了许多虔敬圣玫瑰经的小团体，在相互作用下，这些小团体大大增强了最具中世纪末期特征的虔敬活动……

辐射、扩展和集体事业……印刷术可以看做是最后一个例证。印刷术最终在莱茵河地区成为可以实际使用的技术时，各地的人们期待已久，而且为它作了许多准备；美因茨大主教于1462年拿下美因茨后，印刷术就传遍整个欧洲。四出游荡的莱茵河人简直就是传播新技术的使徒，他们在几年之内就把这项新技术传播到世界各个角落，这是多么了不起的成就！洛普·德·维加[59]把印刷术称作“文明的武器制造者”，它锻造了近代世界的武器。格拉纳达从穆斯林手中收复并不早，可是早在1494年，那里已经有三位印刷匠，一位来自斯特拉斯堡，一位来自施佩耶尔，另一位来自盖尔斯霍芬。在几内亚湾的圣多美岛上，两位印刷匠倒下了，一位来自纳德林根，另一位来自斯特拉斯堡……在各条大路上都能遇见拖着车子的人，他们饿着肚子走村串乡，车上装着简单的行李和手摇印刷机的支架、字盘、活字和纸架；另有一些走在大路上的印刷匠，期待着受到大主教、司铎、修道院长的亲切接待，这些好奇而乐于助人的神职人员，也许会留他们住下来，为他们提供食宿，而他们则会在半年时间里，高高兴兴地印制《教区规章》、《日课必备》、《圣母来临》、《信徒管理》等等，老伙计们多次排印这些书籍，竟然能把它倒背如流。除了这些冒险者、游手好闲者和前进中的出版事业先驱以外，也有许多人定居在莱茵河城市中，他们在当地建造结实的房舍，通过派驻各地的联络人和经纪人，把莱茵河地区印制的书籍销售到世界各地；与此同时，在莱茵河沿岸也能买到来自世界各地的书籍，例如，在威尼斯印制的极其珍贵的阿

尔德版 [60] 经典著作，由巴塞尔的拉赫奈尔及其女婿弗罗本用大木桶运来；一位名叫比克曼的科隆人和另外二十来位书商也是这样操作的。有人说，莱茵河地区的法兰克福交易会很快就变成了书籍交易市场，一年一度的交易会聚集了二十来个开化民族的代表，既是商业场所也是知识交流场所；这个说法完全正确，莱茵河人一度成了世界知识市场的主宰。莱茵河人为他们居住的地方带去了世界各地的新知识和新思想，从而为文艺复兴和人文主义登上历史舞台作出了贡献，他们是完全意义上的人文主义的宣传者和维护者。

如果有人想要身心兼用地对莱茵河地区这些独领风骚的领域作一番考察，如果有人想要感受一下某些人在这些领域中所能获得的特殊礼遇，他们身上的高贵的气质和常见的典雅，那么，请到巴塞尔博物馆走一趟，去仔细看看汉斯·荷尔拜因 [61] 所作的那幅为印刷家约翰·阿麦巴赫的大儿子所作的肖像。

老伊拉斯谟对这位年轻朋友表现出不寻常的亲切，这位年轻人正沉浸在他宽容的人道精神之中，这也正是巴塞尔的改革精神之一。枢机主教萨多莱托 [62] 不放过任何机会撰写长诗歌颂这种精神；作为一个真诚的福音传播者，他不会不知道法雷尔 [63] 或者伯撒 [64] 代表什么，但是，当他们有一天竟然对伊拉斯谟表示异议时，他却毫不犹豫地猛烈反击他们的宗派主义倾向。这是一个真正的人，24岁上就打算到阿维尼翁去接受伟大的阿尔齐亚蒂 [65] 的教诲，他是一位名副其实的具有力量之美和以正直与谦逊铸就的阳刚之气的人。对于那些把宗派主义和盲目的宗教狂热视为不可或缺的必需品的人，他本人无疑就是一个活生生的驳斥者。可是，对于这位伟大的人物，谁敢说他是哪个城市的人？巴塞尔人，不错，他是伟大的巴塞尔人博尼法斯·阿麦巴赫；然而，大家只知道他是巴塞尔人，谁也不会说他是瑞士人或是德国人。博尼法斯·阿麦巴赫显然是一种罕见的物质与精神的典型代表。可是，这还不够，他更是一种文化的产物，是莱茵河城市的一种真正人道主义的文化的产物，而这种文化则是莱茵河及其守护神非凡的创造；这种文化被创造的时候，依然处在基本上无须屈从于国家政治需要的中世纪末期，那时这些城市拥有彼此亲近的自由，它们可以自由地把那些具有诚意的人召唤到自己身边，发挥他们的力量和才能，至于他们来自何方，戴着哪个邦的标记，这都无须顾及。

小荷尔拜因的画作：印刷家之子——巴塞尔人博尼法斯·阿麦巴赫

II.从城市到君主

一连串的城市就这样排列在莱茵河两岸的阳光下，比市政厅宏伟的外墙更加壮观。这些城市继承了数百年的繁荣，其间也经受了严酷

的灾难，但始终没有停止前进的步伐；它们给游客留下了生活富足的印象，在大师们不嫌重复地创作的大量绘画和雕刻作品中，依然可以感受到这种富足，这些400年前完成的作品，充分展现了一个丰富多彩的社会中人们的服饰、职业和习俗。如今德国人比以往更加不余遗力地将这些作品集中到德国。所谓“德意志的往昔”……

这种自豪感不难理解。无论自称属于哪个民族，凡是意识到每个人身上都带有某种文化烙印的人，都不会不理解这种自豪感。这些莱茵河城市曾经在数十年中有过辉煌的成就，原因并不在于体量的巨大，比如，1450年巴塞尔只有8000名公民，1440年法兰克福的公民不足9000，同时期纽伦堡的公民也不过20000而已；真正的原因在于这些城市知道如何实现自己的目标。这些城市隐隐地体现着一种光芒四射的理想，那就是一种兼具市民、城市和莱茵河特征的文化。

在一段时间里，莱茵河有能力完成自己作为一条河流的使命，地理法则造就了河流，并不是让它去分裂人类遗产，并不是让它去挑起一些人对于另一些人的仇恨和致命的忌妒。河流由于它的宽度、深度和速度，难免成为制造分裂的鸿沟；但是，由于它没有任何障碍，而且拥有适宜于迅速下降的速度，因而它同时也是促进联合的通道。然而，河流并不能自然而然地发挥它的联合作用，而是需要通过人的努力，人可以促进也可以阻止这种作用的发挥；河流并非必然制造分裂，人拥有充分的自由，可以涉水，可以利用沙滩、冰块以及人工搭建的桥板，从此岸到达彼岸。总之，人拥有各种各样的可能性，绝不是只能听天由命，这就是河流赠与依傍着它、簇拥着它的人类社会的礼物。中世纪末的莱茵河城市抓住了若干此类可能性，并学会了如何加以利用，正因为如此，我们应该为人类的智慧所取得的成功而向这些城市致敬。

问题在于这种成功的效果能够得到延续吗？不能。当然，这个回答只是一种马后炮。然而，我们的职业就是要弄懂为什么并加以解释。这些昙花一现的城市很快就失去了它们在欧洲历史上的地位，一种特殊的文化和文明形式何以衰落，我们找到了原因吗？当然找到了，原因恰恰与我们想要探讨的莱茵河历史问题中的某些最鲜明的方面有关联，而我们的祖先曾把这个问题称作“骑士的视野”。“德意志的往昔”，不错，在以往各种组织联合的基础上，现代意义的德意志最终

建立起来了，但是仅此而已，一种特征始终存在着，物质上的高度繁荣与政治上的巨大缺陷反差鲜明。

莱茵河城市是富足的，它们拥有众多的人口，充满活力……然而，在这些后面是什么东西协调它们的行动，支持它们的努力呢？它们是否凭借自己的实力利用了某个君主的权力，比方说，某个日耳曼国王的权力呢？这位日耳曼国王与其近邻法国国王或英国国王一样强大，可以像他们一样把一个正在走向中央集权的国家所积聚起来的力量，聚集在一个世袭君主的周围。帝国政权把世界政策这个沉重的负担压在终身制的君主肩上，而这位君主却不拥有任何手段去执行这个政策，他没有舰队、陆军，没有外交，也没有与宏图大略相称的财政实力；我们无需继续罗列这个政权的弱点、不稳定性和种种矛盾，我们只需看看城市：它们确实富有，它们确实美丽，可是它们强大吗？全部问题都在这里……

当然，这些城市争得了许多优惠的特权和令人吃惊的自由，而且实际上已经把它们对于皇帝的义务消解殆尽。且听听它们如何夸耀自己：

纽伦堡人风趣，斯特拉斯堡人厉害；
威内蒂格人有权势，奥格斯堡人豪华壮丽，
乌尔姆人的货币在全世界声誉卓著。

让我们打开德国学者们关于古老的莱茵河畔那些大城市的著作。斯特拉斯堡人骄傲地从科德利埃广场向大拱廊的霍尔维格走去时，把充满敬意的目光投向芬尼塔；在能与芬尼塔一争高下、戒备森严的塔楼上，在装有栅栏的地下酒窖里，到处是装满金银的口袋。为什么储藏这许多金银？所有这些金银几乎都用于军事防务了：修补墙垣，为跟上军事技术的飞速发展而翻修堡垒，铸造大炮，购置炮弹、枪弹、火药和白刃兵器，维修军火库里的火枪，为夜间关好城门、白天在岗哨上盘查面露惊异的陌生人的卫戍部队发放薪饷，为使节们支付旅费，为信使们准备快马，使之能随时随地跃上通往世界各地的大路，策马飞奔，追赶皇帝、王公，前往结盟的城市……在我们现代社会，所有这些费用都依赖国家，交付给国家，由国家承担，国家是一个集体权力机构，它取之于大众，公正地用之于大众，正如古老的谚语所说："强扶弱"。可是，15世纪的莱茵河城市却必须承担所有这一切费

用，处于主宰地位的城市必须为它的地位付出沉重的代价，于是它就因此而死亡了。

此外还有一个伦理问题。数百年以后的今天，我们尽可以无拘无束地想象，以为在这些景色秀丽的城市里，既有田园般的和平景象，又有万众一心的坚强决心。然而，文献告诉我们，那时随处可见的却是不和、妒忌、公开或隐蔽的争斗、无休止的分裂、造反，有时甚至是暴力造反。富豪寡头首先压迫小户人家和穷人，于是形成富豪寡头政治；接着，行业人士在新富的支持下剪除贵族，紧接着是一连串的驱赶和没收，被驱逐者在城市四周游荡，等待时机卷土重来……在我们所说的那个时代，行业几乎到处占有主导地位，城市里面的人只有通过行业的中介才有立足之地，那些从事某种稀少职业的人，必须按规定在某个基本行会的名义下登记；正因为如此，约翰·加尔文的签名竟然出现在斯特拉斯堡的裁缝登记册里，也许他是作为一个学徒登记在册的。这些行业实际上只是一些平庸的政治学校而已。

每个行业内部都是冲突不断，行业与行业之间也是你争我斗互不相让，有的想要在城市里扩大自己的势力，有的想要为自己的成员争得若干市政辅助职位，有的想要在宗教仪式上争得一席之地……哪怕整个城市饿死，也得首先考虑自己的行业。1595年发生在科尔马的面包师傅事件便是一例，他们停止工作，甚至离开城市，原因只是他们在圣体行列中的传统位置被他人抢走了，实在是匪夷所思！整整十年中，从上贝格海姆到昂西塞姆，从昂西塞姆到法兰克福，他们到处呼吁，并且得到了邻近城市中所有面包师傅的支持，而他们所反对的也仅仅是本城居民；后来他们于1605年获得了最终胜利。这是一个典型的事例，是同样的上百件事例中的一件。视野需要拓宽，应该从政治角度去考虑问题，还必须具备预见局部性反响的能力；可是，一个人假如连城市利益观念都没有，怎么能要求他具备以上这种素质呢？

对比永远是瘸腿的，所以，我们不想在这里谈论意大利城市。例如佛罗伦萨，这是一座无论从高处或是从远处望去，都不能不充满圣洁之感的城市；在低矮的红色领主府邸中傲然耸立的钟楼脚下，在夕阳照耀下的城市中巍然矗立的布鲁奈尔斯基[66]设计的穹顶下面，多少悲剧性的英雄怀着对自己城市炽热的爱恋，一心要在理性和美感的意义尚存的所有地方取得胜利……请稍微想一想我们法兰西的城市，15世纪我们法国的市民阶层，每当本国的王朝处于险境时，他们总是心

甘情愿地聚集在它的周围；他们曾经支持过路易十一[67]对抗“公益同盟”[68]，支持过查理八世[69]对抗诸王，并以他们对于王朝充满机智的忠诚，在1465年和1485年两度拯救了国王的中央政权。那么在莱茵河上呢？城市曾经为一件重大的事业进行过有效的合作，那就是汉萨同盟这个有众多城市参与的强大组织。可是，随着新时代的到来，在不断前进的过程中，那个时代的所有组织都因无力维持而无一例外地放弃了自己的事业……因此，怎能以国家或民族的名义来谈论呢？

利己主义是各地资产者的痼疾。在历史的危急时刻，当巨大的心态革命发生之际，当一种崭新的心态，即质朴而毫不隐讳的无政府主义思想逐渐成长，养家糊口的手艺人行业观念渐渐淡出之时，新人们不再为确保消费者神圣的利益而对城市里必不可少的生产给予关注，而是以疯狂的贪婪追求无限的盈利，对他们来说这就是新时代的神祇，为此他们使出浑身解数：笨拙而狡猾的倾销，敲骨吸髓的剥削，阴险的欺诈……资产者的分裂既危害他们自身，也危害他们的时代，他们的利己主义于是变成了欲壑难填的野兽般的凶残。

16世纪的商人特别是大商人拥有豪华的宅邸和华丽而笨重的家具，他们向人们展示奢华，不但不怕露财，而且以此炫耀自己；我们尊敬他们，因为他们为我们留下了大量精美的雕像、宴会大厅里又长又大的餐桌和豪华的东方地毯，使我们的博物馆能以这些藏品为荣，让我们得以在那里享受视觉的愉悦。但是，我们是否曾经仔仔细细地观察过他们？不是一个个地单独观察，而是对他们之中所有为我们所熟悉的面容一起进行观察。

伦敦是亨利八世[70]的首都，也是莱茵河商人的首都。生在奥格斯堡、住在巴塞尔、死在伦敦的汉斯·荷尔拜因曾为这些商人在施塔赫尔霍夫画过像。他们都是资产者，都是莱茵河的商人和金融家，有的来自巴塞尔，有的来自科隆，有的来自杜伊斯堡；这些身穿贵重的呢绒和裘皮的商界巨子，一个接着一个站在我们面前。他们伸手把你抓住，不再松开；他们冷酷的眼神不但能把你穿透，使你如同赤身露体一样，还能剥光顾客和对手的一切伪装，一直搜寻到他们的灵魂，搜寻到珍藏着他们精确、秘密和毋庸争辩的财政状况的钱柜，那个加了三道栓、挂着三把锁的钱柜。格奥尔格·吉茨是商人的典型，他身着带褶的缎子袖亚麻衬衫，神采奕奕地坐在细木贴墙的掌柜室里，桌上铺着珍贵的波斯毛毯，威尼斯出产的穆拉诺玻璃杯散发着石竹的香气……

这些排场完全是多余的，因为只要看他一眼，视线就不会从这张三角形的脸上移开，凶狠倔犟的下巴，长长的鹰钩鼻，僵硬的鼻孔，尤其是直接从两只眼睛里射出来的目光，就像聚焦仪那样准确，毫厘不差地对准他想要搜索的那个点。这些人的手更加令人吃惊：票据似乎并没有攥紧，贵族的手套在手上得体地轻轻揉动，有时候一只手放在另一只手上，把鹰一样的目光对准你，让你产生幻觉，以为那就是科隆人迪特里赫·伯恩“内心深处”的目光……一个讲求实效却冷酷无情的阶级活生生地展示在这里了，挂在施塔赫尔霍夫墙上出自荷尔拜因笔下的肖像，就像是富裕之神的凯旋行列中的领头人那样，一个接一个在人们眼前走过；可是，他在对面墙上却画出了贫困者的队伍……

每当需要无情地强制全城居民维持和平时，老祖宗总是搬出这句老话：以眼还眼，以牙还牙。重复这句老话的是子孙后代，他们重复这句老话仅仅是为了自己，而且为此感到骄傲。看完上面提到的那些肖像以后，让我们接着欣赏同时代画家以同样清醒而冷静的分析精神绘制的英格兰王室成员的肖像，他们中有国王亨利八世和他的先后几任配偶：珍妮·西摩、安娜·德·克莱弗斯、美丽的凯瑟琳·霍华德；耽于寻欢作乐的国王有着一张苍白的脸和令人讨厌的眼睛，他的配偶们却没有一人显露出过于拘谨的迹象。然而，当我们欣赏这些画像时依然松了一口气，有如释重负之感，因为，那个商人、资产者、莱茵兰银行家、亚各布·富格尔 [71] 的同时代人那紧张而冰冷的目光，我们不再觉得它是直射在我们身上的。

在道德方面，不但有资产阶级社会短视的利己主义，还有其他一些至少同样强烈的行不通的东西。

汉斯·小荷尔拜因的画作：莱茵商人格奥尔格·吉茨

在今天的乡村与城市之间，司法方面不存在任何的差异。无论在公共生活或私人生活方面，此处彼处都应用同样的法律，同样的规章，征收同样的税，实行同样的行政管理。可是从前呢？平原地区有其固有的习惯和地产法。越过墙垣，走出城门，马上就是另一种法

律。两者差异竟是如此之大，以至于一个人假如进入希望之地，并在那里逗留一年零一天，他的过去就一笔勾销，谁也不再有权了解他的出身曾给他带来什么法律地位，他过去究竟是农奴还是自由民，是贱民还是逃亡者。他是这个城市的人，有了这一点就万事大吉。他可以百分之百地属于这个城市的革命文明——现代文明。那么，乡村居民如何呢？在德国，乡村居民依然受着他们的主子——地主老爷严格的控制，地主老爷依据地产法千方百计地牟取好处，每天都在谋划从农民身上榨取额外的收益。一些滥施淫威的行为有时会被另一些过激措施所抵消；我们暂且不谈这些滥施淫威的行为，只说说正常和正规的规章。一方面，领主及其代理人拥有近乎绝对的个人权力，人从属于土地；另一方面，城市实行行会管理，城市的权力变得温和近代化，土地从属于人……

所以，城市之间的差异很大，既没有相同的法律，也没有相同的文化，甚至没有相同的利益。在“野蛮的畜牲群”里面，人一半像人一半像野兽，野蛮的饕餮和狂饮，巡夜人沉重的脚步声，令人无法辨识这些究竟是哪种原始人的礼仪。还有封闭在蓬乱的头发下面那个脑袋里面不为人所知的神秘的思想……神秘吗？可是，一声起义的吼叫有时却会打破城市和城堡的宁静，农民揭竿而起，唱着粗鲁的歌，要求得到水和草；他们扑向城堡或市镇，然后遭到打击和镇压，被堵上嘴，在仇恨中沉寂20年。这些乌合之众在树林深处聚集成小股，举行崇敬撒旦——贱民的上帝——的巫魔晚会，一个个被曼陀罗醉得东倒西歪。维耶纳·斯普伦格尔和他那把可怕的“犯罪的铁锤”，至少需要苦干200年，才能将莱茵河上的巫婆和巫师清除干净。

汉斯·小荷尔拜因的画作：科隆贵族赫尔曼·希尔勃兰特

在这些莱茵河地区，城市文明虽然光彩夺目，却相当分散，甚至可以说彼此隔绝。沿着莱茵河一字排开的这些城市，都是司法和现代文化孤岛，都与外界少有交往。它们相互交谈，但只能像韦桑岛和圣马蒂厄海角的灯塔那样，隔着野性十足的大海彼此呼应；只能超越平原地区及其敌对情绪远远地互致问候。历史较久的城市向年轻的城市传授法律，32个城市或市镇属于弗里堡—昂—布里斯戈司法区，60个属于法兰克福司法区，70个属于科隆司法区，这就意味着，在司法上，法兰克福控制着莱茵河中游地区，科隆控制着莱茵河下游地区和德国的东南部。不过，由于索斯特借用科隆的某些法律，所以实际上科隆的影响远及北方的吕贝克。

这样一来，这段历史中最令人吃惊的方面之一就弄清楚了，原来莱茵河沿岸各地区不存在一种同一的文化，它们作为载体支撑着两类彼此有别而且相互争斗的社会，一类是近代的相对自由的社会，它关心并尊重个人尊严、首创精神和知识；另一类是赶不上时代发展的社会，它深陷于领主的古老土地模式之中。文明渐渐扩展到乡村，给乡村带去了自由、尊严和知识，这就是发生在法国的情况。公社组织虽然诞生在城市，却很快变成所有人的共同财产，城市气息于是一步步地挤走了乡村气息。在莱茵河沿岸的一些城市里，唯恐失去既得权利的人们死死地不愿松手，因而日益逼近深渊，一边是自由日益增多，一边是奴役与日俱增。始终存在于罗马化土地和其他土地之间的对立，与以往相比虽然反差小了一些，但在莱茵河沿岸仍然相当强烈，因而不可避免地形成二元化状态。一种共同的精神在这块双色拼板上将会如何形成呢？城市有其辉煌之处，也有其不足之处。从巴塞尔到韦瑟尔，两个莱茵兰你争我斗，满怀嫉恨和敌意。一个是城市居民的莱茵兰，另一个能说仅仅是农民的莱茵兰吗？要知道，农民都是小民；所以应该说另一个是君主们的莱茵兰。

莱茵河的君主都是小小的王侯。尽管他们可以把自己种种尊贵的头衔写满整整十行，尽管他们可以把自己的族系追溯到古罗马人，尽管他们拥有任意处置乡下百姓的权利，而且在肆无忌惮地滥用这种权力时从来不曾有所节制，然而他们毕竟都是小小的王侯。

莱茵河的王国都是小小的王国，都是爱说大话的小国，在名副其实的强国和大国面前没有多少分量。1870年前的某一天，蒲鲁东曾说莱茵河不属于任何一个国家，并且把莱茵河流经的当时每一个“国家”—

一列出名单：瑞士、奥地利、符滕堡、巴登、法兰西、巴伐利亚、黑森、拿骚、普鲁士、荷兰，这是一个大大简化了的名单。是否可以就这样一个题目进行论述：莱茵河阻碍了真正莱茵河国家的诞生？可是，可以这样天真地加以责备的大河岂止仅仅莱茵河一条？直到昨天为止，除了巴塞尔，没有第二个横跨莱茵河两岸而建的城市，莱茵河沿岸没有一个国家同时占有莱茵河两岸的一段重要河段，使之成为一个规模巨大的政治实体的坚实而具有生命力的主轴。我们发现，地理条件诚然是原因，更重要的原因却是历史条件。长长的莱茵河谷中散布着许多神经节，但是，没有一个国家建在这些节点上；这些城市都不具备以自己为中心建立国家的实力，也无法让自己为别的国家所吸收，提供它们所没有的首府，成为它们的首领。

不过，命运之神有时会嘲弄人，它在15世纪末的土地上，把一面被久远的过去弄得模糊不清的镜子最后一次递给莱茵河，并且喃喃地表示要提供一个机会。资产阶级虽然政治上四分五裂，文化上却深感团结一致；嘲弄人的命运之神向这些资产阶级说出了一个名字，这是一个拥有数百年崇高威望的名字，唯有这个名字能将莱茵河沿岸众多各自为政的地区统一在同一个名字之下，那便是前面一再提及的罗泰尔王国。命运之神借用一些强大而富有的君主之口提出了这个名字，他们属于伐卢瓦王朝支系，与属于长系的法兰西国王们大不相同，其中包括勇夫腓力普、无畏者约翰、无忧者腓力普、大胆查理，此外还有“善人”腓力普公爵[72]。

从阿尔伯特二世[73]起，神圣罗马帝国的皇帝就几乎徒有虚名，哈布斯堡王朝此时似乎已经为继位而开始争夺。勃艮第人[74]富得流油，他吃饱了弗兰德尔的肉汁，穿着华丽的衣服，身上挂满金银饰物，不但善于调度部署，而且拥有一支强大的军队作为支撑；腓特烈三世[75]却是一个耽于声色犬马的懒汉，在一些城市留宿受到款待之后，竟然一大清早不辞而别，脸皮厚得连账都不付，这样一个人能与那个勃艮第人抗衡吗？况且，他那点可怜的实力在奥地利，他的活动中心在因斯布鲁克，他去往阿尔卑斯山的道路通往布纳伦；在莱茵河资产者面前，这些都是不利条件，莱茵河资产者经营从伦巴第到北海的贸易，他们当然要去往塞普蒂默、哥达湖，甚至圣贝尔纳山口。

那个勃艮第人腓力普懂得如何取悦大家；那时的骑士们痛苦地察觉到自己已经走在下坡路上，腓力普就为他们举办盛大的骑士集会和

比武大会，向他们表明恋旧的心情，这一切都是骑士们梦寐以求的东西，虽然掺了假，有些矫揉造作，却在这位具有骑士气质的“金羊毛会”[76] 创建者身上体现得十分自然。信仰神秘主义却又讲究实际的市民们受到三大诱惑，一是严守教规、守斋、施舍和对于圣母的狂热信仰，二是喜欢脏话、荤话和耳闻目睹的“百家逸事”，三是向往梦幻般的东方。那时候，发财的美梦萦绕在人们脑际，东方的魅力吸引着许多人，他们幻想着与《百万》[77] 的作者马可波罗一起寻访中亚的奇迹，或者跟随加迪菲·德·拉萨勒和约翰·德·贝当库[78] 驶向加那利群岛；那时候，根特的朝圣者走出祭坛前去朝拜林子里的一只羊羔，这是一座既真实又虚幻的林子，里面有许多漂亮的棕榈、柏树和树冠像伞一样的松树（这令人想起那座“如同印度森林一样”的美妙无比的林子，腓力普大公为亲人许愿那天，这座林子里放置了许多千奇百怪的机械动物）。那位勃艮第人把组织十字军纳入自己的计划，指派拉努瓦和贝特朗布·德·拉布吕吉耶尔为此做好准备，并以此引诱了布鲁日这个充满活力的城市和所有正在寻找坐骑的骑士以及所有利欲熏心的资产阶级……

人在日常生活中的关系犹如一张密实的网，一些人从未估量过习惯的力量和这张网的结实程度，在莱茵河上有那么一段时间，这些充满想象的人以为那位勃艮第人的时刻马上就要到来了。1454年，他终于在大使们的簇拥下出现了，他以伸张正义者的身份把城市还给被赶走的人，以仲裁者身份平息争端，以胜利者身份访问德国；没有一个市民不曾用自己的语言彼此重复巴黎街头看热闹的人说过的话，那些巴黎人看到走在金色行列前头的那位光彩夺目的骑士踌躇满志的样子，都喃喃自语地说：“瞧瞧，真是一位了不起的君主！为他祝福，为所有爱戴他的人祝福吧！看看我们自己的国王，穿着那么一件穷酸相的灰袍子，就怕大家活得开心！”这里需要提醒一下，凡·德尔·维登为科隆的圣一科隆布教堂画的那幅“三王来拜”就是一个物证和文献。因为，画面上跪在地上虔诚地亲吻婴儿小手的那个年迈的国王就是善人腓力普，他后面那个披着大氅、上身稍稍前倾、手里拿着漂亮的银制器皿的高个青年人，就是他的儿子大胆查理。慷慨大度的国王们为了献宝来到莱茵河畔，来到这个大商业城市。享有崇高声誉的国王们到这里来，为的是重复莱茵河民众长久以来十分珍爱的那个加洛林王朝的称谓：罗泰尔帝国。

然而，当腓特烈三世向善人腓力普要求建立罗泰尔帝国时，他并不想依仗利剑并吞土地，把分散在莱茵河沿岸的所有诸侯都置于自己的统治之下。与其说这是一个领土问题，毋宁说这是一个道德问题。正如夏斯特兰[79]所说："不是国王，而是勇敢的皇帝"，善人腓力普企图获得一种尊号，以便结束对法兰西的臣服，为他的骑士和十字军制度戴上桂冠。国王的尊号行吗？不行，有人向他提及布拉邦王国时，他傲慢地扭头就走。他要的是一个将会产生久远历史反响的尊号，一个为霸权正名的尊号，一个在皇帝尊号面前挺得起腰来的尊号，善人腓力普懂得如何支撑这个尊号。他想要建立的统治将部分地以道德和神话为依托，边界游移不定，施政宽松，因而可以为莱茵河人所接受；腓力普对莱茵河人从南北两头实行挤压，北面是荷兰，南面是上阿尔萨斯；莱茵河人觉得，罗泰尔帝国将要带来的不是明确的司法和政治联系，而是一种共同文化的光辉，这种文化一方面具有强烈的法兰西色彩，因而底蕴深厚，声望卓著，另一方面也具有强烈的莱茵河色彩，因而他们可以从中辨认出自己永恒的感受和生活方式……

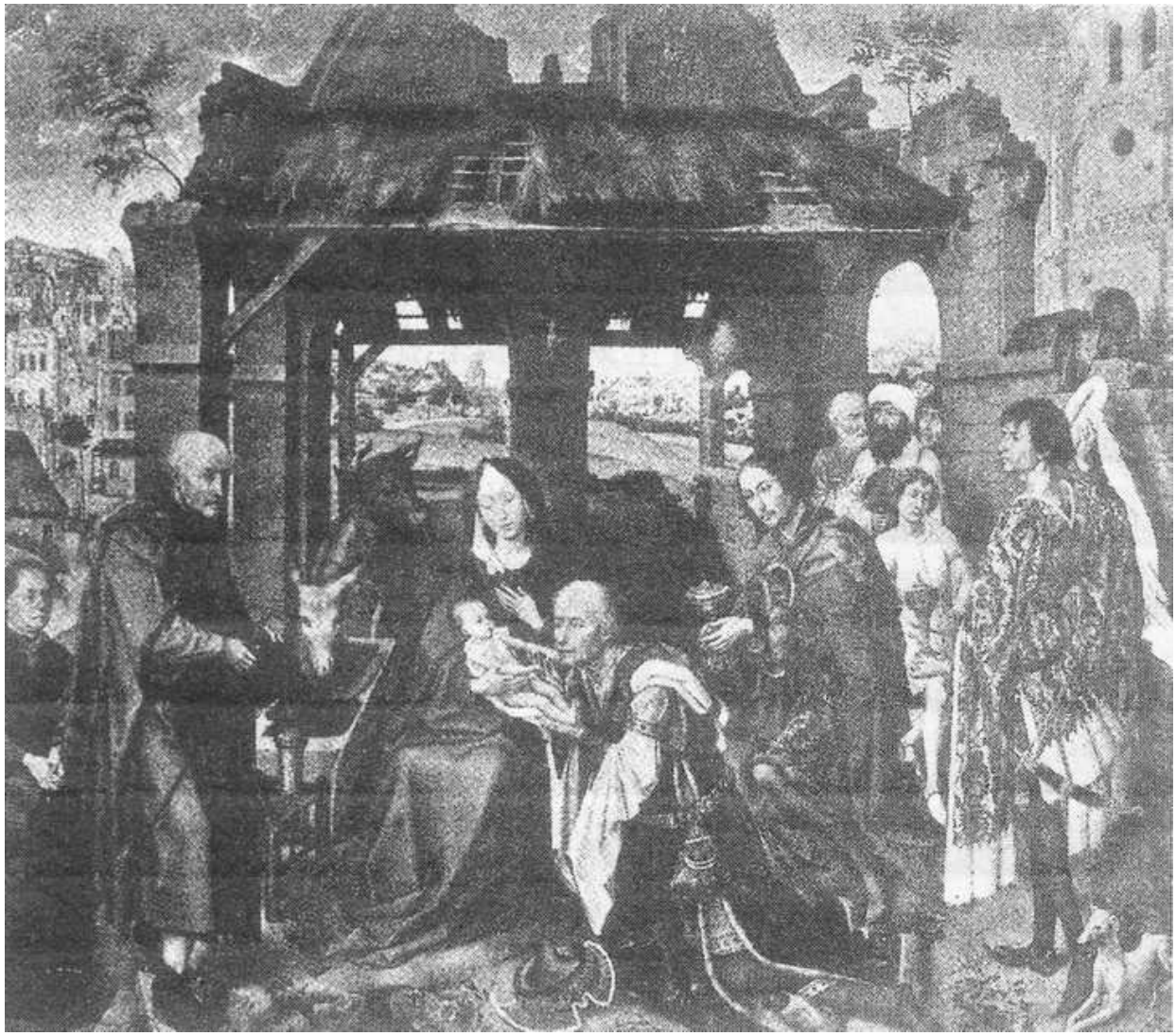

维登的画作"三王来拜"中的善人腓力普和大胆查理

梦想很快就破灭了，1467年，善人腓力普去世。这位懒散却可爱的"善人"尽管极端利己，做事漫不经心，脾气就像宠坏了的孩子，动辄发火，却受到臣民的宽容与爱戴。继位的是雄心勃勃的大胆查理，他"天生就是铁汉"，终其一生念念不忘他的宏图大略，挂在嘴边的话就是"我要干大事"。他确实有具体的计划，力图争得统治权。这是他用罗马和现实的语言，对乃父所怀抱的半中世纪性质的观念所作的可怕的诠释。数月之间，市民们纷纷群起而攻之，就像害怕蜂箱的人被蜜蜂蜇了一样。想要成就大事的美梦破灭了，1477年1月的某一天大胆查理死去了，他死在南锡的圣一约翰水塘的冰冷泥水中。在勃艮第的伐卢瓦人头脑中复活的罗泰尔帝国再次成为泡影。这是一种降生在法兰西的"勃艮第"文化，也许在荷兰得到了极大的丰富和改造，尽管有种种不利

因素，却很有可能变成一种广义上的莱茵河文化，为另一种理想开辟的道路畅通无阻；可是，为了找到这种理想并使之变得清晰，却花费了许多时间，400年之后，在铁与血的帮助下，这个理想才降临人间。

然而，历史在继续。就像分家后的农民财产一样，各个小诸侯国在每个王朝覆亡时都会分崩离析。不过，他们会重新组合，然后再次瓦解。他们来去匆匆，培育了一批绰号吓人、面目如同猛兽一样可憎的小暴君，陈列他们肖像的画廊实际上是预防"王朝病"的最佳药品。此外还有他们的配偶，镶满饰带的小帽上缀着羽毛，袖口开着叉，过多的金饰把裙子坠得笔直，苍白的脸上闪烁着狡诈的目光，农妇般可怜的脑袋淹没在耀眼的奢华之中……

我们不妨看看这些莱茵河小诸侯国：与马斯河和北欧有亲缘关系的尤利尔公国、贝格公国、与盖尔得地区和弗里斯兰地区有着亲缘关系的克勒弗公国，1523年在约翰公爵治下，这几个公国联合起来了。可是，联合如同昙花一现，实际上，教会所属的科隆领土恰好在这个虚幻的联合体正当中捅了一个窟窿，在这种条件下，怎么能有一个名副其实的国家呢？普法尔茨的伯爵多得难以胜数，族谱学家为此兴高采烈，历史学家却一筹莫展；15世纪初统治这个地方的是四支维特尔斯巴赫族系中的一支，这一支也许在15世纪中期继承了原属第二支的一些土地，尽管如此，普法尔茨这个邦国始终不曾强盛。黑森也是这样，虽然它的两个主要部分在1500年分别实现了联合：上黑森与马尔堡联合，下黑森与卡塞勒联合。南面的阿尔萨斯仅仅是一个地理观念，在这个地区里存在着许多政治势力，它们彼此对立和争斗，闹得乱哄哄。对面是札赫林根家族所拥有的巴登，时分时合，最终于1527年一分为二，一边归信奉天主教的巴登总督管辖，一边归改革派信徒杜拉赫总督管辖。所有这许多势力无不小而又小，岌岌可危，毫无稳定可言；数不清的君主，简直就是一个族谱大杂烩。

过于杂乱也许反而有利于统一。我们可以从高处和远处勾勒一幅图像，把莱茵河这个棋盘的历史简化一下，共有两种势力：城市势力日益衰落，君主势力逐渐上升。直到有一天，其中的一种势力抵达莱茵河边，通过与莱茵河的接触而获得了不可抗拒的力量，从而强大得足以实现长久以来游荡于这个地区的帝国美梦，把一种意念或神话变成实实在在的武力争斗的现实。以这种方法概括德国历史（尤其是法国历史、比利时历史），具有多大的诱惑力！数百种著作表明，这种

方法确实有效，但是我们却不以为然。历史事实是另一种样子，与许多崇拜盖斯勒 [80] 软帽的幸存者一起，把历史事实归结为外交家们的诡计和运筹帷幄而且势力强大的君主们的“谋略”，那就不是照片，而是漫画。历史不允许过于简单化。提出问题的好方法往往是把问题复杂化。君主和城市是两种因素，但并不是莱茵河的全部历史。君主和城市是两种各自为政的力量，需要弄清楚的是这样一个事实：德国为什么作出了否定的选择，而仅仅几年以前，许多优秀的观察家还打赌说德国会作出肯定的选择。

德国，我们终于把这个重要的名字提出来了。如果说德国作出了选择，那么是否可以说出现了新的回归？某种东西强烈地提醒我们，问题就在这里，在德国的诞生和它的组成中，而不在大臣们的闲聊中，不在自命不凡的君主和忙于公务的大臣们策划阴谋的秘密会议中。基于这个事实，我们是否可以说，正当德国开始形成之时，法国利用其领先地位，经由梅斯、图勒和凡尔登逐渐靠近莱茵河，凭借斯特拉斯堡到达莱茵河，凭借阿尔萨斯站稳在莱茵河畔？可是，这种说法是否又落入了没完没了的政治——外交史的俗套呢？不会的，因为重要的是，由于德国学者的努力，而不是由于德国政治家的努力，一个伟大而崭新的德国意识到自己的存在，意识到自己非凡的特性，意识到自己模糊的倾向，于是把诸侯们对于边界所作的有利于自己的划分和它们之间的政治分割弃而不顾了。这种意识在16世纪是缓慢而不甚明朗的，到了18世纪变得较为自觉，而到了19世纪则更加清醒和自觉。借助历史学、语言学、人类学和文学的帮助，一种用来塑造自己形象的理想终于艰难地锻造成功，此后便可以从中找到一个完整的自己。

III.走向两个民族间的莱茵河

于是出现了悲剧，令人心碎的莱茵河近代悲剧。可以说，这是一出政治悲剧，但是，你争我夺的政治斗争所反映的，首先是两种文化的斗争，两种文明的斗争，其中的一种文明把另一种文明紧紧抱住，为的是使自己更好地显现出来。随之而来的是长期战斗中的无数波折

和充满血与思想的历史曲折，这就是一生的事业。我们不要期望过高，还是把眼光集中在这个严酷斗争的某些方面吧。

从哪里开始？有人经常说，从宗教改革这个伟大的先驱性运动开始，在此后300年中出现了许多冲击，动摇了中世纪欧洲的古老大厦，最后是拿破仑一巴掌把它打倒在地；在这许多冲击中，宗教改革是第一次。被幽默地称作《社会主义的鲁滨逊漂流记》的那部著作是一本尚未写完的书，对于无政府主义者和即兴政治天才蒲鲁东来说，这部完成于1870年前不久的书写得并不好；书中写道："莱茵河在16和17世纪没有归属法国的原因是新教。"他接着还梦呓般说道："当初，法国要是成了新教国家，弗朗索瓦一世[81]时就能拿下莱茵河，因而法国早就称雄欧洲了。"这真是十分诱人的幻想，可是蒲鲁东却忘记了：为此，莱茵河本身首先就应获得或保持其"新教"河流的身份。此外，如果说，在弗朗索瓦一世周围确有一些政治家抱有一种不切实际的希望：面对教皇和皇帝的同盟，即使不让对外交一窍不通的路德，至少也应让灵活的机会主义者施瓦尔采德[82]充当自己的神学家；如果说，在目光远大、讲究实际的杜贝莱[83]时代，人们确实想到了无论如何值得在神圣罗马帝国传布新教；那么，人们当时说的是帝国而不是莱茵河。时代的巨轮飞快地转动，莱茵河上的宗教改革所带来的仅仅是分裂。

分裂之前是政治上的分散，而分裂之后则更是宗教上的分散，许多年里始终极不稳定。某个小国忽而从天主教转到路德新教，忽而又从路德新教转到加尔文教派，然后重新转回天主教或路德新教。宗教是君主的事这种观念根深蒂固、牢不可破，以至于这些突变、这些宗教上的改换门庭都不曾导致大批居民出走。当然，由于政治上的你争我斗，法国在莱茵河沿岸的某些国家中的外交地位暂时得到了加强。在法国遭到围剿的加尔文主义在莱茵河地区扎根时，法国人善于清醒地进行推理和推导的聪明才智，也就或多或少地溜进了莱茵河这条万邦之谷。终于发生了大批逃亡事件和大量难民，一位编年史家告诉我们，在某段时间里，斯特拉斯堡的全部人口中的一半是来自法国的难民……无须谈论这些事实及其真实的后果，尤其因为，宗教改革早就把天主教势力与新教势力的区别在整个莱茵河沿岸置于首要地位，从而掩盖了德意志民族和法兰西民族之间的对立。宗教改革有助于法国在东部边界采取行动，为路易十三[84]的使命提供方便，使他出现在阿

尔萨斯时不是武装征服者，而是两个惶恐不安的宗教派别的保护者，一个是对哈布斯堡王朝的胜利感到不安的改革派，一个是对瑞典的进展感到不安的天主教。与反宗教改革势力一样，宗教改革势力也没有能力将极端复杂的问题简化，进而创建新教和德国集团，与天主教和法国集团对抗。因为，德国的一些城市和君主不是令人费解地与法国结成联盟了吗？

且把宗教改革放在一边。至于我们所关心的宗教改革的实际利益，我们宁可不到德国而到荷兰去寻找。流了许许多多的血、处决了许许多多的人之后，天主教诸省与加尔文主义的联合省分道扬镳，彻底决裂，这是一个重大的事实。在一段时间内，大公们曾把一种文明令人略感失望的辉煌赋予天主教诸省，鲁本斯 [85] 这个名字让我们对这个文明有所领略；而加尔文主义的联合省则是来自瓦隆的难民们鼓噪的地方。另一个事实是人们想都不曾想到的，因为，在下莱茵河和下马斯河地区的那些长期对自己的名称捉摸不定的范围里，出现了一种极其明显的区别，河流成了一种界线，在河那边形成了两个清晰的团体，一个是天主教和后来的比利时国家，一个是加尔文教派和荷兰国家。

于是，“德国的莱茵河”被砍了头，被削去了吃饭的嘴。正当另一种分离最终形成，并将莱茵河从阿尔卑斯山伸向意大利的根部砍断时，瑞士终于形成了，并且日益与非瑞士的东西对立。于是，新的秩序第一次露出了端倪；整个欧洲的政治和外交势力，为了支撑各自的联合，从此就得依赖这个新秩序。莱茵河主轴两侧成了欧洲这架天平的两个秤盘，一个秤盘上放着法国的全部重量，法国犹如一位老妇人，一位历史悠久的名门望族的贵夫人。另一个秤盘上放着乱七八糟的城市和君主，它们都是中小型邦国，每个小国几乎都被分割为若干小块，这块与那块之间隔着数天的路程。德意志诸国因语言而联合，因宗教而分裂，因利益而对立，因政治而撕裂；它无力统一，不可能与近邻联合。一架天平，两个秤盘，荷兰是这架天平的指针，这一点日益明显；随着欧洲整个状况的变化，这个指针时而向左边摆，时而向右边摆。荷兰是莱茵河的前卫，而莱茵河则长期犹豫不决，时而把自己交出去，时而将外来者拒之门外，它不想表明站在哪一边，希望维持自己的独立身份。当德国终于出现并显示出力量，大声表明其谋求生存强大的意志时，莱茵河终于退让和放弃了，重量于是移到一边，天平在许多年里向一侧倾斜。

在漫长的岁月里，莱茵河曾把自己借给数十个邦国，却又从未把自己真正交给其中的任何一个。决定性的时刻终于到来了，莱茵河放弃了数百年中承担的仲裁者和中介人的角色。这个变化的起因是比利时与荷兰的区分，以及它们最终和断然的觉醒。宗教改革的作用第一次强烈地汇入了莱茵河的历史，它本是一条属于各个民族的河流，后来却变成了两个民族你争我夺的河流。

宗教改革之后，哪里是阶段性的标志？应该跳到哪里便可看到新的面貌？跳到18世纪的1750年这个转折点吗？1750年以后又有多少未知的前景？也许很多，但是为了看清这些前景，人们走了许多路。我们只能从17世纪说起……

17世纪是古典的世纪和不变的世纪，伟大的背景里有一个伟大的国王。大自然与艺术一样都为了他的光辉而匍匐在地。木质的立柱围绕着大理石的立柱，数百年的紫杉树为罗马的神祇充当背景；在宫殿上面，芒萨 [86] 的小教堂俯视着勒诺特尔 [87] 建造的花坛……表面简单，其实，一种建立在以往的基础上而且无须为前程担忧的稳定，却掩盖着一种无言的劳动、一个孕育中的世界。三十年战争是一场残酷的欧洲宗教战争，是一场比我们法国的宗教战争更加不值一提的宗教战争；尤其在这场战争之后，博絮埃 [88] 大声高叫充满信心，另外一些人在阴影中低声哼着辛辣的小曲。事实上，人们有了一种有说服力的好经验，它告诉人们：对于政治领袖们来说，彼此争斗的信仰，例如天主教和新教，不是情感或教理之争，至多只是外交上的权宜之计、一种世俗统治的工具、一种亵渎神圣的假面舞会；这种显示是完备的、不容置疑的。那些具有批判精神、不接受任何现成神话的人当中，谁还不懂得这一点呢？如同往常那样，禁欲主义思潮已经显露出来，它最终在法国的王港 [89] 左右着一些要求严格和桀骜不驯的有教养的人士，而意志软弱的人们则踏上了神秘主义的道路。可是也如同往常，用理智思考的人们、善于逻辑推理的人们和纯正的知识分子们，渐渐抛弃陈规，悄悄致力于创建对于祖国的信仰，也就是说，对于民族的信仰。不妨将此视为以祭坛对抗祭坛。

先行者是被怀疑的自由派，或多或少受到教会和高等法院的围剿。人们不把应有的地位给予他们。他们在法国设计的只不过是一种明显的等级制，经历过许多暴风雨的洗刷之后，它的格言顽强地重新出现在市政厅的墙面上："国家、国王、法律。"位列第一的国家具有优

先地位。1676年和1677年，德尼·维拉·达莱发表了他的塞瓦朗布幻想游记中的两部分，其中描述了书中的主角所发现的土著居民所信奉的宗教，这是一种堪称典范的宗教。依他所说，土著居民所供奉的是什么神祇？一个纯粹的精神神祇，人们对他的崇敬仅限于精神。太阳，光明之王和生命的源泉。象征祖国的是一个为孩子喂奶的妇女。是祖国而不是国王。是国家而不是王朝。人们于是想起了倍尔[90] 1690年所著《致逃亡者》中关于义务分级的论述，他认为顺序应该是这样的：崇敬上帝、服务祖国，最后才是爱父母。君主在这里不见了，被国家吃掉了……

这个国家是人们组织起来的。且让我们看看莱茵河的情况。一个小国家分裂成上百个小单位，自己反对自己。一个个小块彼此隔绝，分崩离析。法国来了，担起了治理阿尔萨斯的责任。于是，法国的司法制度就被置于地方性的司法制度之上，把秩序和明晰引进阿尔萨斯。法国的代理人监视地方行政，消除了最严重的弊端。省督渐渐取暴戾的王侯而代之；莱茵河那边的这些王侯向阿尔萨斯的劳动者收取沉重的赋税，用以供养叽叽喳喳的情妇们，他们拙劣地模仿路易十四，在仿照凡尔赛宫建造的王宫里极尽炫耀之能事。对于这种渐渐走上秩序的国家来说，头上还缺一个脑袋。斯特拉斯堡是个例外，它成功地使自己脱离了阿尔萨斯，重新扮演它那合乎逻辑的角色，成为省督和总督的驻地。许久以来第一次，斯特拉斯堡教堂的尖顶变成了一种象征，俯瞰着一个慢慢地重新意识到有机和深刻的统一……数年以后，即从1750年起，新时代明确地正式宣布开始了，历史又翻过去了一页，还有许多页有待人们去翻。

请别离开阿尔萨斯，它能为我们充当优秀的向导。1750年，对于新教徒的迫害此时已经停止了，坦恩和维塞林等地的小城市置宗教信仰于不顾，接纳来自牟罗兹的善于发明创造的新教徒，他们带来了工业创造的实惠。天主教徒和新教徒在斯特拉斯堡的罗昂大主教的客厅里会见，握手言欢。一种新的精神悄悄地渗进古老共和国的旧街和旧屋。宗教改革的布道者们，诸如J.L.勃莱西格、伊萨克·哈夫纳，都放弃了忧郁的正教。斯特拉斯堡在1753年热情地迎接了伏尔泰，12年之后的1765年又热情地迎接了卢梭。知识界的活动重新活跃起来了，在科尔马、斯特拉斯堡和牟罗兹等地建立了读书社。斯特拉斯堡甚至还计划以洛林人在梅斯和南锡创建科学院为榜样，创立自己的省立科学院。这些都属于精神领域，那么，其他领域呢？1745年在佩舍尔布龙

打出了第一口石油井，1746年在牟罗兹建立了一个彩色帆布厂，1764—1767年间在巴加拉和圣路易建立了两个水晶采掘场，1769年在尼德布隆开办了迪特里克工厂。这些只不过是许多同类企业中的一部分而已。然而这些都表明，人们为了一个比较开放的前程作出了巨大的努力。生活变得比以前可爱了，也更开阔了。一个法国式的生活框架形成了。在斯特拉斯堡古老的街道上，10所房屋中就有5所是18世纪新建的，有人作过统计，在3600所沿街房屋中，1550所是18世纪新建的。18世纪的斯特拉斯堡建筑具有明显的法兰西色彩；有些私人住宅和大型公共建筑是整体从外面引进来的，并未根据当地的习惯加以改造就矗立在阿尔萨斯的土地上。教会建筑师马索尔依据罗伯尔·德·科特[91]的设计为罗昂家族所建造的主教府便是一例。教务会议的上层人物、阿尔萨斯的修道院院长、富有的亲王和为法国服务的上校团长们，为自己在蓝云街、火烧街和布罗伊街修建漂亮的住宅，外表高贵，风格纯正。法兰西在统一与和解中壮大。法国牢牢地在自己的最东部地区，在伊勒河和莱茵河站稳了脚跟。可是，法国过去难道不曾渡过这条莱茵河？

这里的问题不在于军队、战争和外交，这些都与针对德国的政策格格不入，四分五裂的德国并不反对结成兄弟残杀的联盟，也不反对法国的黄金和年金的诱惑，整个德国不都是路易十五的盟友吗？路易十五的军队在苏比斯指挥下不是在罗斯巴赫遭到惨败吗？这位非常虔诚的基督徒君主，这位见异思迁的君主，这位周旋于宫廷小集团和他本人的“秘密”以及大臣们的政策之间的君主，难道不会先与奥地利结盟反对普鲁士，接着与普鲁士结盟反对奥地利吗？这种翻云覆雨的态度必然会引起日耳曼王朝中形形色色的人物公开或秘密的干预。

可是，另一件事更严重，后果更持久，那就是习俗的入侵。我们已经说了千百次，这种入侵涉及饮食、服饰、塞纳河边和巴黎沙龙里使用的化妆品、首饰、家具和建筑以及装修式样等等，而所有这些都通过一种准确的语言进行传递。语言是一个通情达理和喜欢推理的社会的形象，如今，法语突然闯入德语的中心地带，伏尔泰曾就受人鄙视的德语说过，它对于大兵和战马来说蛮好。德国还被法国新教徒挤满了，有心眼的君主们，尤其是不久就当上了普鲁士国王的勃兰登堡的选帝侯们，把这些法国人从莱茵河彼岸吸引到德国来；大量来自法国的加尔文信徒为企业和行将诞生的普鲁士国家与近代生活提供了现成的干部，无论工业、商业、金融业和军队都从中得益。稍后到了18

世纪，德国的各个行业和部门无一不受到大批法国人的侵袭，他们来自各个行业，出身各异，既有冒险家和老成持重的资产者、诚实的匠人，也有找人使坏的手艺人、与司法当局有了麻烦的胆大妄为者以及寻找职业的家长。腓特烈二世[92]是在法国文化熏陶下长大的德国君主，他讲法语，写法文，用法语思考，深受伏尔泰和莫帕蒂[93]教诲的影响，喜欢收集瓦托[94]和朗克雷[95]的作品；暂且不说这位君王，先来看看他的军队：这几乎是一支外籍军团，法国人在其中多得难以计数，据说1773年时有25000人，各个级别的军官都有法国人。其它地方呢？尤其是莱茵河上呢？

只要睁开眼睛看一看就会发现，每走一步都会见到一个民族奇特的征服所留下的纪念碑式的明证，更准确地说，都会见到一个民族的精粹部分对于其近邻通过艺术和习俗所发生的巨大影响的明证。在整整一个世纪中，斯皮诺拉、曼斯菲尔德[96]的部队、蒂伊[97]的士兵、瑞典人、贝尔纳·德·萨克森—魏玛雇佣兵、蒂雷纳[98]的军队和卢瓦[99]手下那些凶残的行刑队，一个个先后来到这个河谷。在18世纪的曙光降临时，这个河谷中的一切似乎都应该在一种无可奈何的君主生活背景上更新和重建，人们确实这样作了，而且以令人吃惊的派头和花费这样作了。

谁？君主们。他们钟情于“石虫”（我们管他们叫“石头病人”），被凡尔赛宫搞得迷迷糊糊，被马尔里[100]诱惑得神魂颠倒，为了满足自己的情趣，不但毁了自己，也毁了他们的臣民；他们又一次转向挥金如土的法国，不惜向它请求免除沉重的债务。他们做了些什么？修建了一些教堂、剧场和城堡，还有宏伟的“府邸”、别墅和狩猎时休息用的房舍，宛如法国的凡尔赛宫。美因茨门的“宠姬”，斯图加特近郊的“孤独”，维德[101]诸王公的“蒙尔博”俯瞰着脚下从纽维德到科布伦茨的莱茵塔尔，这些豪华的建筑令人想到特里亚农宫[102]。不但如此，人们还建造或重建城市，这些取代旧城的新城博得了主人的欢心，其中有科隆选帝侯的驻地波恩、特里尔选帝侯喜爱的科布伦茨、重建的曼海姆（曼海姆始建于1606年，后来在法国人劫掠后的废墟上重建，选帝侯卡尔—腓力普放弃了惨遭烧杀的海德堡，从1721年起来到曼海姆），施佩耶尔的亲王—主教特别喜爱的布鲁赫萨尔；此外还有卡尔斯鲁厄和路易斯堡，卡尔斯鲁厄是巴登—杜拉赫的总督卡尔威廉在哈

尔特森林当中建立起来的，这位总督是一个权势极盛的统治者，正史和野史都说他雇佣了160名美女当园丁，每天用纸牌抽签的办法确定当夜由哪位美女陪他同寝……

城市是如何重建的呢？按照法国方式重建。当然，在18世纪初操纵宗教选举和法兰肯主教选举的那些原籍奥地利的舍恩博恩[103]周围（在美因茨、特里尔、施佩耶尔、班贝格和符滕堡都见到他们），一个“巴洛克”艺术之家建立起来了，莱茵—法兰肯建筑师为他们提供营养，其中有韦尔施、纽曼[104]、里特·德·格鲁恩施泰因，他们并不忌讳如同马尔里那样模仿韦尔施为美因茨建造的“宠姬”（这件杰作如今已经不复存在），他们不但亲自去往巴黎，拜访罗伯尔·德·科特和博弗朗[105]，还把他们的儿子送到法国上学；为了使用莱茵河那边的批评家们喜爱的缺乏细腻区别的高雅手法，“巴洛克”向“洛可可”交出了武器。除了那些批评家以外，让我们看一下18世纪建造了莱茵河沿岸那些王宫的建筑师们：皮加日、奥贝拉、弗洛蒙、拉盖皮埃尔、萨林、伊克斯纳，他们的名字本来并没有表示贵族身份的介词，可是人们不但给他们加上了用以增加荣耀的这些介词，而且将他们普普通通的法国名字变成了炫耀高贵身份的别名，例如，一个本来名叫勒茹日的人被改称路易—雷米·德·拉弗斯，一个本来名叫萨林的人被改称作尼古拉—亚历山大·萨林·德·蒙弗尔上校，其实他只是一个建筑师，一个斯特拉斯堡女人的丈夫。就是这些人建造了许多趣味高雅的有名建筑，例如曼海姆附近的施韦青根花园，杜塞尔多夫附近的本拉特城堡及城堡前面的园林。由一条林荫道与波恩相连的波帕尔斯多夫、黑林地区的圣布来兹教堂、科布伦茨和达姆施塔特的城堡，类似这种非常讲究的府邸和宅第还有许多，住在里面的总督、选帝侯、亲王—主教等高贵的大人物们，天天都在以法兰西风格装潢的房间里被法国贴身男仆叫醒，接着被他们的法国理发师整修面容，由他们的法国老师教授舞蹈，他们的法国园丁、法国驯马师、法国马术教师、法国芭蕾教师、法国唱诗班教师为他们提供服务，向他们提出建议，指导他们，服从他们；这些法国人在他们这里很吃香，拿的薪饷是他们的德国同事的两倍，所有这些法国人都琢磨着，无论在大事还是小事上，如何让雇佣他们并与他们接触的德国人更加法国化。

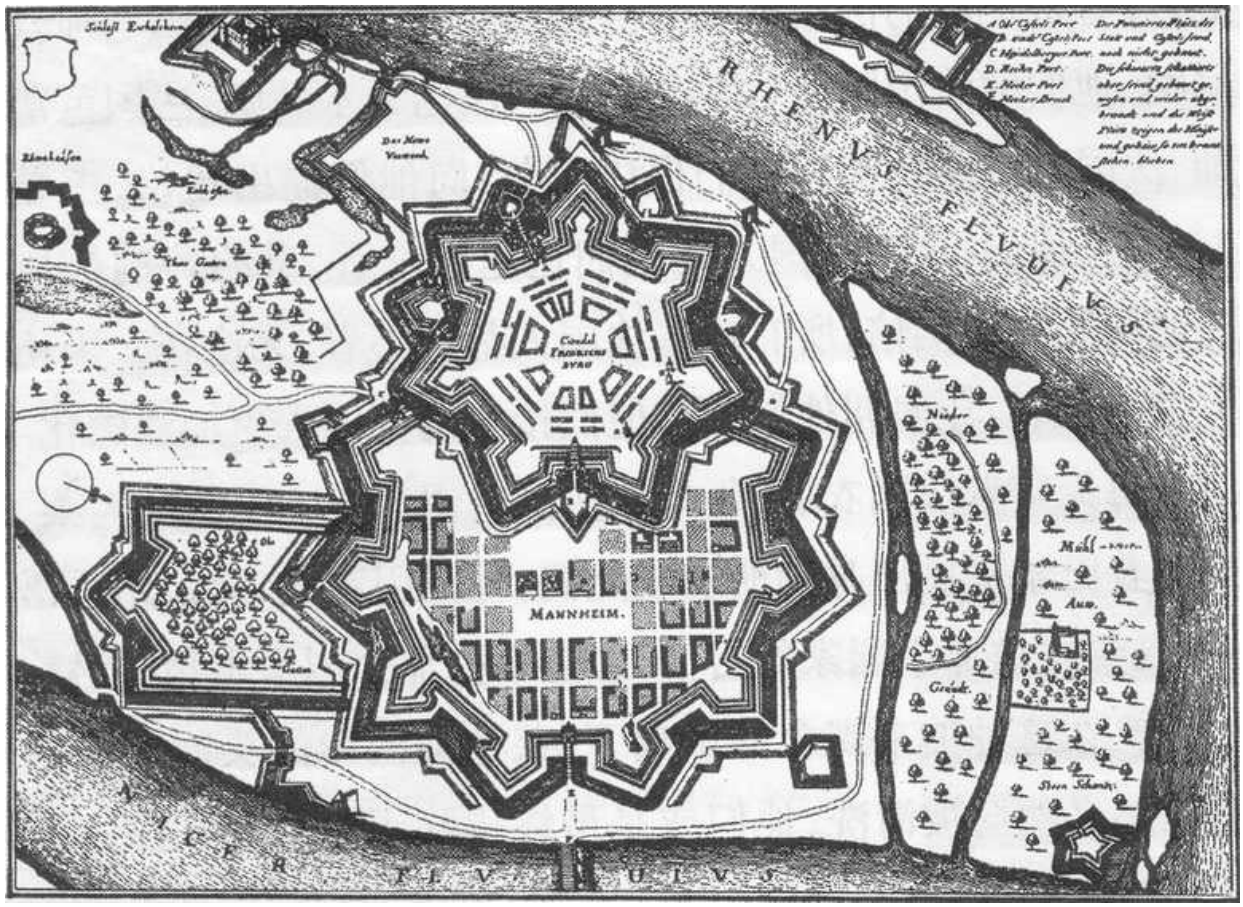

17世纪的新城曼海姆

每天穿着法国衣服，每天在法国的银盘里吃着法国大菜，对面坐着巴黎平民出身的朋友或配偶，每天用法文书写，用法语讲话；既要模仿那个国家的习俗，怎能不受那个国家思想的潜移默化呢？在这种泊来观念的影响下，莱茵河两岸的头面人物的头脑最终必然会被清洗，他们或是最终排除了教会和教派的争吵（这些教会和教派培养出一些怒气冲天的天主教徒、路德派教士和加尔文牧师，一个个如同好斗的公鸡一样），或是把自己的思想从数百年的羁绊中解放出来，把继承下来的宗教狂热去除掉，由此打开通往启蒙和"启蒙哲学"、具有批判和解放精神的理性主义的道路。这些无疑足以表明，在社会诸特征中，一切都通过语言触及思想，经由表面的生活方式深入到精细的感情，经由艺术作品的明晰进而达到思想结构的明晰。

对于德国来说，这是严重的时刻。德意志各国在许多重要方面已经非常落后。在莱茵河右岸，谈不上有个德意志国家、德意志精神和真正的国家行动；这与发生在法国的情形形成鲜明的对比，法国不满

足于那个虽然陈旧却很牢固的统一，正准备把伟大君主国的旧大厦拆毁，代之以一座结构合理的新建筑，如同帝王们在一年之间一下子建立的那些完整的“新城”一样。

瞧瞧：从劳特河到艾瑟尔河，从法国的东北角阿尔萨斯边界到普鲁士的领土克勒弗公国与荷兰的分界线，在1789年法国大革命前夕竟然前后存在过97个小邦国。这些小国人口多的也不过28000，16000，13000，少的只有数千人，幅员如同一个郡或一个区。吵吵嚷嚷的君主们摆出一副了不起的样子，实际却拮据得很，他们狂躁地到处活动；因为，如果能在第五等、第六等的君主面前显得好歹是个人物，没完没了地给总管大臣送各种各样文书，以便争得一个地位，在微不足道的等级里再往上爬一步，那就等于为自己争得一份可靠的年金，从凡尔赛天上掉下来的馅儿饼也就落入机灵鬼的口袋里了。只是用什么办法来支持这种百分之百的游戏、这种并不罕见的自我炫耀呢？军队？不。堡垒？不。珍宝？不。美因茨的选帝侯冯·埃塔尔在1785年和1786年以日耳曼自由的盟主自诩，洞穿皇帝和教皇的意图，用自己的信誉去换取铮铮作响的德国塔勒或荷兰盾；这位冯·埃塔尔是帝国的国务大臣，拥有100个骑兵，120个炮兵和12个布雷兵，这些都可以用来支持他的政策。这是外交驯马场、路易十四式的举止和风度、棋手的狡诈，总之是什么？如果成功，就是给主子的数千埃居，如果运气变坏，那就是实实在在而绝不是虚幻的入侵或占领的麻烦。

臣属们对于这些可怜巴巴的宏图大略的漠不关心表现得淋漓尽致。全部把戏在他们的视线之外耍弄，他们甚至不当看热闹的观众，他们种着自己的葡萄园，种着自己的地，抽着自己的长烟斗，闻着新鲜啤酒桶或彩色杯子里的琥珀金黄色的葡萄酒。农业很不景气，一切进步都受到领主制度铁背心的阻碍。工业也很不景气，一切革新都在行会制度的陈规面前碰得粉碎，这种情况反映出一种陈旧的精神状态，那就是少生产，卖高价，一只充满忌妒的眼睛始终紧紧盯着邻居……商业也很不景气，莱茵河依然受着城市的特权及其船东的阻碍，陆路往往被数量众多的小国之间的界线切割为短短的路段，四处遍布的收税站进一步阻碍了陆路的畅通。很不景气，这是一种事实，一种精神状态，反映了一个平静的理想。

群众中很少有文化，或者根本没有文化。对于世界及其需要没有任何开阔的视野。这些勤劳却没有创造精神的农民，目光所及绝不超

出满足自己的需要，那些手艺人，那些古老的奴隶，城市的工匠们，那些市民，他们没有主张，没有思想，富足的生活给他们带来的小康让他们心满意足，他们从不试图超越出身给他们带来的地位，驯服地听从教会的说教；莱茵河地区的教会与其他地方一样，从不宣扬焦躁和反叛，所有这些属于过去的人们，善良而温和，唯一的希望就是在不变的世界中好好地活着。如果说，有一个莱茵河的市民意外地从“开明君主”当时为“传播启蒙”而到处展开的努力中得到真正的好处，那么，这些努力就是指开办学校，将波恩学院改建为波恩大学，在美因茨创设一个能与古老的科隆神学院一比高下的教育机构，这个市民在各种思想中获得另一种生命，带着飘荡在一缕青烟中的天启论的幻想成为世界公民，当时这种天启论正在神秘主义的大河里征服成千上万的信徒；纵然如此，这个市民也不曾期望出现一个框架坚实、结构紧密的国家，他厌恶普鲁士那样的军国主义国家，而在克勒夫公国的摄政期间，人们已经见过这种国家了。市民们虔诚地向往的是一个由人组成的没有军队，也没有边界的祖国。

普鲁士最北端的属地和最南端的法国的阿尔萨斯，是两块预留的接头石，将来统一德国时，是否可以借助这些接头石将那些不定型的莱茵河诸小邦国连接成为一个整体呢？我们事后看到的是这样一个问题。莱茵河人丝毫不曾提出这个问题，他们的君主们玩着传统的游戏，在敌对的众列强之间生存发展，很少向普鲁士频传秋波，倒是常常心甘情愿地与法国和奥地利这些外交世界的乐善好施的仙女们调情。在路易十四时期结成的奥—法联盟，使莱茵河居民们不必再将法国与奥地利分开，他们对于这两个国家的偏爱往往是与利害有关的。在年轻的贵族中，如果有些人意外地被终于为德国报了屈辱之仇的腓特烈大王的威望所引诱而为普鲁士服务，例如美因茨选帝侯的一位私人顾问之子施坦因那样，如果说有许多人仍然像过去那样在帝国谋生，那么，到了路易十五和路易十六时代，在法国国王驻守梅斯和斯特拉斯堡的团队里，莱茵河的贵族已经很多很多，而且当上了军官，其中有些人在后来的法国大革命期间和拿破仑帝国的历次战争中出人头地。

总之，在这个并非总有个人歌曲产生的莱茵河地区，从很远的四面八方汇集过来许多召唤；来自东面普鲁士和西面法兰西的是关于政治组织和统一的召唤，单独来自法国的是关于文化、知识、艺术、服饰式样和礼仪举止方面的召唤；几个世纪以来，作为活生生的丰硕的

果实，一些越来越明显地具有世界性的思想体系在法国内部日益成熟，这些思想体系提出了文明这个高贵的字眼，并用它覆盖了人类永不枯竭的思想武库，法国人到这个武库来寻找行动和希望的充分理由，以至于在一段时间里竟然忽略了自己古老的道德和精神食粮。面前是两难选择：是作出反应，还是放弃自己，是听任道德上被吸收而不作任何反抗，还是逆潮流而动，抓住某种东西不让自己随波逐流，并向外来者脸上啐唾沫。一些人于是结成集团。

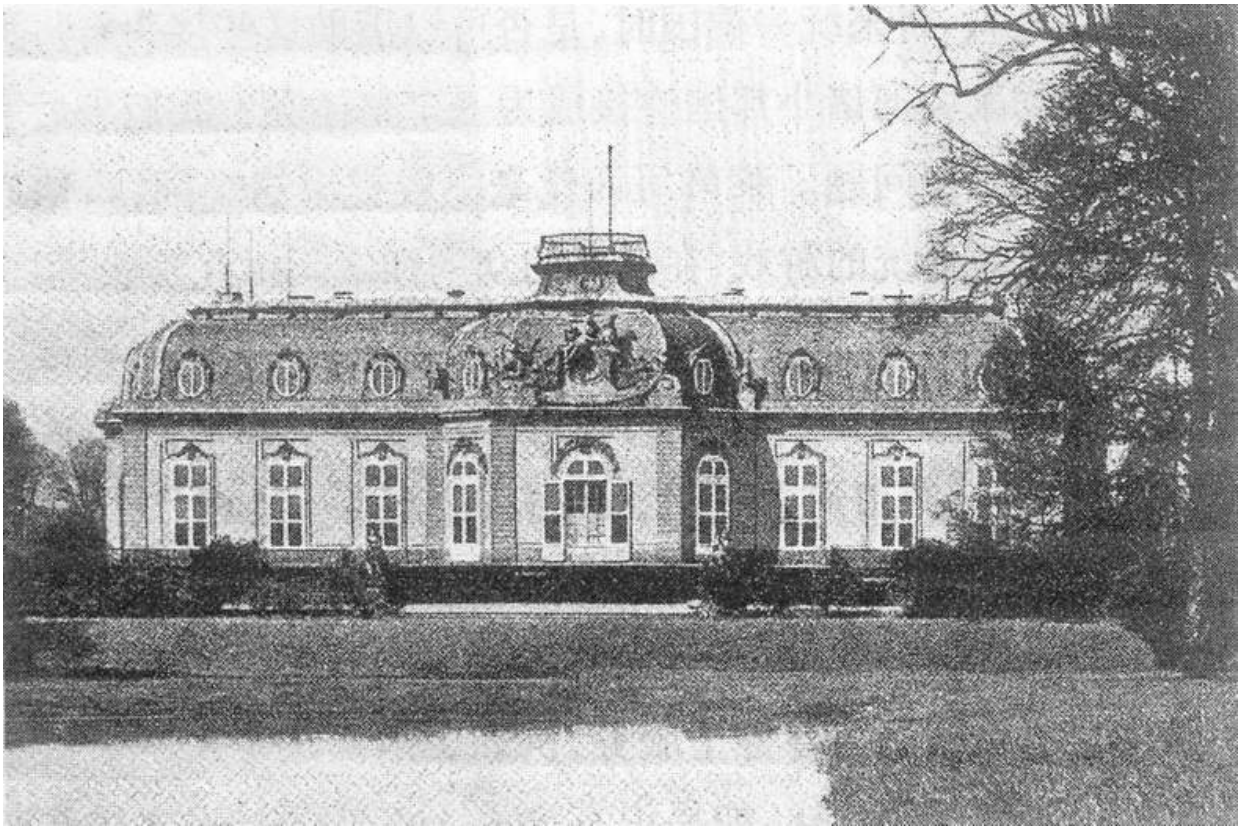

杜塞尔多夫附近的本拉特堡朝向花园的正面

在很长时间里他们大概始终只是少数。在他们的行动中矛盾重重。席勒和歌德早早就希望写出无论在内容上或是在形式上都是完完全全德意志的作品，他们如同他们的同时代人克劳普斯托克[106]、维兰特[107]、莱辛[108]、赫尔德[109]、乌兰德[110]一样，主张由职业"纯洁主义者"对德语进行清理，请他们把来自法语的字词清除出去，代之以真正起源于日耳曼语的字词，所有这些愤激行动的参与者和对"狂飙突进运动"作出反应的人，都从耶那[111]战役的胜利者拿破仑一

世那里自豪地接受了系着红绶带的十字勋章，而且法国国民会议已将法国公民的称号授予他们。

有必要对此惊异吗？归根结底这有多大关系呢？如果说，在这个无可争辩的强权事业当中，用望远镜仔细搜索的分析家和批评家可以在每一时刻说道："打住，法国思想！打住，向法国的借鉴！打住，法国的杜尔阁、伏尔泰、狄德罗、卢梭的思想方法！"那么，唯一要紧的事实是，在18世纪末突然出现了一种关于具有创造性的日耳曼主义的光荣神话，这种日耳曼主义既是中世纪的（封建主义、骑士精神、哥特式艺术），也是近代的（路德、宗教改革、良心的权利）。因为，蛮族长期以来受到鄙视，被视为缺乏创造性的民族，他们突然昂起了头，自豪地向他们的德意志祖先顶礼膜拜；他们的祖先以出色的才智创造了科隆中世纪的最出色的城市（至少他们是这样说的），创造了骑士制度、骑士大赛、经院哲学（他们写作、宣扬并让人相信）以及关于经院哲学辩论；为世界创造了施瓦尔茨[112]教士的火药、美因茨人谷滕堡[113]的印刷术。可是，在很远的地方，在北部边缘地带，在最偏僻最贫瘠的地方，天才的国王腓特烈二世却为他们建立了显赫的武功。用亚眠圣母院与科隆比较高下，争论施瓦尔茨及其火药、谷滕堡及其活字印刷，这有什么用处呢？

神话，众所周知，神话被人当真是不需要事实依据的。神话很能诱惑市民中的路德信徒们，他们极其厌恶哲学家的理性批判精神，奋起反对法国意识中模糊的天主教教义的所有思想和情感。于是重新开始了广泛而且有效的行动，路德主义此番被虔诚派涂上了浪漫主义的情感色彩，这次它为德国带来的首先是分裂和挫折，帮助自己人为民族、人种和语言的民族主义奠定了基础，德国人此后对于这种民族主义的吸收日益增多，直到最终给包括法国在内的整个欧洲注入了这种病毒。法国在18世纪是一个融合多民族的国家，它的"爱国主义"含义从17世纪末起就十分宽阔，在法国哲学家的观念中，爱国主义甚至可以一直扩展到理性的外延。神话，是的。它如此具有征服性，如此深入人心，以至于有这样一些法国人，诸如沙米索[114]、维里耶，为了公开放弃法兰西，居然心甘情愿地转向德国，并加入宣传家阵营；这些宣传家摆脱了个人天性以及不合时宜的感情和自由的天性，反对格莱斯[115]有一天针对剪得又平又齐的树墙所说的"法国花园的旧兴趣"。神话最终俘获了活跃、健谈、火山似的日耳曼裔的日内瓦人科里

娜，她的著作《论德国》是一部文献，是一个见证。新文化的锻造者将他们独有的德意志理念放在针对法国的强烈仇恨中一再锻造；其实，法国在日耳曼土地上打下了若干最可靠的基础，大胆的建筑师在这个基础之上修建了他们自己的事业，事实上，只有天真得无以复加的天真汉才会对此感到惊奇。

人格问题是以自相矛盾的方式提出来的，对于这种最粗浅的道理无须赘述。对于两种理念的冲突将会引起两种政策的冲突这一点，更不必感到惊奇。法国面向世界宣布，它坚信建立在理性基础上的博爱。与这个法国对立的是一个年轻的、崭新的德国，它以国家对抗人类，以绝望的努力拒不接受守护神的拥抱，它感到，这个守护神身上不易察觉的腐败气息就在它的周围，就在它的头顶上回荡；一个决心已定、绝不回头的德国于是丢弃宿愿，触摸心灵深处的仇恨，并对此感到喜悦，因为，对于它来说，仇恨就是一种肯定，就是对于它发疯地寻找，并且终于欣喜地找到的那个东西的令人恼火的肯定。这是一种认定自己与众不同的感情，一种他人难以接受的感情，它疯狂地享受着数不清的忘恩负义和粗暴野蛮的肯定；温和的梦幻者则可以自由地表明自己为这种感情所承受的苦楚。历史的逻辑就在这里，它让我们把握住了这一场革命的关键。

两个对抗的民族之间，两种各自确立、彼此对立的理念之间有一条莱茵河。莱茵河是一条居中的主轴，它是它所流经的一系列国家生死攸关的主轴。这些国家在数百年中紧贴在两条文化边界之间，一条边界在西面，它标志着法兰西影响的进退；另一条边界在东面，它是一条相对稳定的日耳曼分界线的标志。这是一个愿意接受西部和南部影响的日耳曼，这也是可以叫做“复地运动”[116]后的德意志的分界线，一个以牺牲亚洲支撑下的斯拉夫东部为代价而艰难地获得扩展的德意志的分界线。

近代莱茵河的悲剧就在这里。这是夹在两种文化和两个民族之间的莱茵兰的悲剧。莱茵兰时而被遮盖，时而被发现，交替往复，却始终犹豫不决，无法确定。因为，夹在两方之间的莱茵兰，觉得自己既不完全属于这一方，也不完全属于那一方。在一段时间里，莱茵兰接受、吸收，作好了一切准备，但根本上丝毫不曾交出自己，它愿意保留自己的身份，能够随机应变。事实是，它真的随机应变了。

---

[1] 凡德维尔德（Van de Velde，1611—1693），荷兰画家。

[2] 阿尔贝·库伊普（Albert Cuyp，1620—1691），荷兰画家。

[3] 鲁伊斯达尔（Salomon Ruysdael，1600—1670），荷兰画家。

[4] 霍尔贝恩（Hans Holbein，1497—1543），德国画家。

[5] 博克林（Arnold Bocklin，1827—1901），瑞士画家。

[6] 伊拉斯谟（Desiderius Erasme，1469—1536），尼德兰人文主义者。

[7] 阿德里安六世（Adrien VI，1459—1563），罗马教皇（1522—1523年在位）。

[8] 亚努斯（Janus），神话中的罗马神，长有前后相对的两张脸。

[9] 埃涅阿司（Enée，拉丁文作Aeneas），特洛伊英雄，传说中罗马城的创建者。

[10] 金玺诏书是公元1356年在神圣罗马帝国的帝国会议上通过、由皇帝查理四世颁布的一份诏书，它正式确定皇帝由选帝侯选举产生。

[11] 费迪南一世（Ferdinand Ier，1503—1564），德意志皇帝（1556—1564年在位）。

[12] 康拉德二世（Conrad II，999—1039），日耳曼国王（1024—1039年在位）。

[13] 亨利四世（Henri IV，1050—1106），德意志皇帝（1056—1106年在位）。

[14] 卡诺萨（Canossa）是意大利的一个小村子，1077年德意志皇帝亨利四世专程前来向在此隐居的教皇谢罪。

[15] 鲁道夫（Rodolphe，？—1080），亨利四世的表兄弟，两人曾争夺王位。

[16] 庇护二世（Pie II，1405—1464），教皇（1458—1464年在位）。

[17] 蒂贝托（Bernardino di Betto，1454—1513），意大利画家，以“彩绘画家”（il Pinthricchio）这个名字著称于世。

[18] 罗拉德派（Lollards），14世纪英国的一个异端教派，主张社会平等，过清贫生活。

[19] 亚历山大六世（Alexandre VI），罗马教皇（1492—1503年在位）。

[20] 波尔吉亚（Borgia），原籍西班牙的罗马大家族，家族成员中曾有两个人成为教皇，其中一位便是亚历山大六世。

[21] 加布里埃尔·比埃尔（Gabriel Biel，1418—1495），德意志神学家。

[22] 共同生活兄弟会（Fratres Communis Vitae），1380年创建于荷兰的一个宗教组织，其成员过集体生活。

[23] 圣—乌苏尔（Sainte Ursule），传说中的基督教人物，据说曾率领一万二千名处女前往罗马朝圣，归途中在科隆附近被集体屠杀。

[24] 勒费弗尔·戴塔勃尔（Jacques Lefèvre d'Etaples，1450—1537），法国神学家。

[25] 大胆查理（Charles le Téméraire，1433—1477），勃艮第公爵。

[26] 拜德克尔（Karl Baedeker，1801—1859），德国出版家，因出版《莱茵河导游》而闻名，后来又出版了一系列导游读物；此处指其出版物，而非其人。

[27] 胡斯曼（J.K.Huysmans，1848—1907），法国作家。

[28] 圣—贝尔纳（Saint Bernad，1091—1153），法国神学家。

[29] 圣—波拿文都拉（Saint Bonaventure，公元1221—1274），意大利神学家。

[30] 爱克哈特（Johann Eckhart，1260—1327），德国神秘主义神学家。

[31] 洛赫奈（Stephan Lochner，？—1451），德国画家。

[32] 维茨（Konrad Witz，1395—1447），德国画家。

[33] 玛希（Metsys，亦作Matsys或Massy，1465—1530），弗兰德尔画家。

[34] 凡·克列维（Josse Van Cleve，1464—1540），尼德兰画家。

[35] 克劳斯·斯留特（Claus Sluter，1350—1406），尼德兰雕刻家。

[36] 休伯特·凡·爱克（Hubert Van Eyck，？—1426），弗兰德尔画家。

[37] 米希奈斯（Maecinas，？—公元前8年），希腊政治家和诗人，与当时的艺术家和诗人交游很深，被称为艺术的保护者。

[38] 查理四世（Charles IV，1316—1378），德意志皇帝（1346—1378年在位）。

[39] 凡·德尔·维登（Rogier Van der Weyden，1399—1464），弗兰德尔画家。

[40] 玛鲁埃尔（Johan Malouel，？—1419），弗兰德尔画家。

[41] 勇夫腓力普（Phlippe le Hardi，1245—1285），法兰西国王（1270—1285年在位）。

[42] 利奥波尔德（Léopold III，1351—1386），史称哈布斯堡的利奥波尔德。

[43] 热尔松（Jean Gerson，1363—1429），法国神学家。

[44] 埃利（Pierre d'Ailly Ailly，1350—1420），法国神学家，巴黎大学学监。

[45] 梅姆林（Hans Memling，1433—1494年），弗兰德尔画家。

[46] 格吕奈瓦尔德（Matthias Grunewald，生卒年不详），画家，出生地不明，16世纪初曾在美因茨作画。

[47] 巴伐利亚的伊萨博（Isabeau de Bavière，1371—1435），法国王后。

[48] 林堡（Pol de Limbourg，15世纪初），原籍弗兰德尔的细密画家。

[49] 陶勒尔（Johannes Tauler，1300—1361），德国神秘主义神学家，爱克哈特的学生。

[50] 苏索（Heinrich Suso，1295—1366），德国神秘主义神学家，爱克哈特的学生。

[51] 维克托派（Victorins），创建于12世纪的圣—维克托修道院成为12世纪法国的神秘主义中心，神秘主义者因此被称为维克托派。

[52] 鲁伊斯布鲁克（Jean de Ruysbroeck，1293—1381），神秘主义神学家。

[53] 贝京、贝加（Béguines，Behgards）均为笃信基督教但不发愿的女性"半出家人"；她们在教堂附近过集体生活，从事宗教活动，但保留退出集体和结婚的自由。

[54] 贝纳的老阿莫里（Amaury de Bêne，卒于1204年左右），法国教授，因宣扬泛论而遭教皇谴责。

[55] 杰拉尔·格鲁特（Gérard Groote，1340—1384），尼德兰神秘主义者，“共同生活兄弟会”的创始人。

[56] 弗洛伦特·拉代维耶恩斯（Florent Radewjns，1350—1400），尼德兰神秘主义者，布拉格大学教授。

[57] 纳伐尔的玛格丽特（Margueritte de Navarre，1492—1549），纳伐尔王后。

[58] 布塞（Martin Bucer，1491—1551），德国宗教改革家。

[59] 洛普·德·维加（Lope de Vega，1562—1635），西班牙作家。

[60] 阿尔德（Aldo Manucio，1499—1515），意大利人文主义者和印刷家，他在威尼斯印制的古代经典著作名声显赫。

[61] 汉斯·荷尔拜因（Hans Holbein，1497—1543），德国画家，史称小荷尔拜因。

[62] 萨多莱托（Sadoleto，Iacopo，1477—1547），意大利人道主义者，曾任教皇秘书。

[63] 法雷尔（Guillaume Farel，1489—1565），法国宗教改革家。

[64] 伯撒（Theodore de Bèze，1519—1605），加尔文在日内瓦的继位人，曾写作悲剧宣扬宗教信仰。

[65] 阿尔齐亚蒂（Andre Alciat，1492—1550），意大利法学家。

[66] 布鲁奈尔斯基（Filippo Brunelleschi，1377—1446），意大利雕刻家。

[67] 路易十一（Louis XI，1423—1483），法国国王（1461—1483年在位）。

[68] “公益同盟”（Ligue du Bien Public），以勃艮第公爵为首的法国贵族于1465年结成的反对国王路易十一的联盟。

[69] 查理八世（Charles VIII，1470—1498），法国国王（1483—1498年在位）。

[70] 亨利八世（Henry VIII，1491—1547），英格兰国王（1509—1547年在位）。

[71] 亚各布·富格尔（Jacob Fugger，1459—1525），法国银行家。

[72] 善人腓力普（Phlippe le Bon，1396—1467），勃艮第公爵。

[73] 阿尔伯特二世（ Albert II，1397—1439），1438年当选为皇帝。

[74] 勃艮第人，此处指善人腓力普公爵。

[75] 腓特烈三世（Frédéric III，1415—1493），神圣罗马帝国皇帝（1440—1493年在位）。

[76] 金羊毛会（Toison d'Or），善人腓力普于1429年创建的骑士组织，用以团结骑士，为他的政治目的服务。

[77] 《百万》（*Milione*）是马可波罗所著中国游记的意大利文本的书名。

[78] 约翰·德·贝当库（Jean de Béthancourt，1360—1425），诺曼人航海家，发现并征服了加那利群岛。

[79] 夏斯特兰（Georges Chastellain，1410—1475），弗兰德尔历史学家，曾为善人腓力普服务。

[80] 盖斯勒（Gesseler）是15—16世纪为奥地利服务的一个家族的姓氏。

[81] 弗朗索瓦一世（François Ier，1494—1547），法国国王（1515—1547年在位）。

[82] 施瓦尔采德（Schwarzerd，1497—1560），德国宗教改革家。

[83] 杜贝莱，法国外交家威廉·杜贝莱（Guillaume Dubellay，1491—1543）和让·杜贝莱（Jean Du Bellay，1492—1560）兄弟。

[84] 路易十三（Louis X III，1601—1643），法国国王（1610—1643年在位）。

[85] 鲁本斯（Pierre Paul Rubens，1577—1640），弗兰德尔画家。

[86] 芒萨（François Mansart，1598—1666），法国建筑家。

[87] 勒诺特尔（André Le Nôtre，1613—1700），法国园艺建筑家。

[88] 博絮埃（Jacques Bénigne Bossuet，1627—1704），法国高级神职人员和神学家。

[89] 王港（Port-Royal），当时巴黎近郊，一个著名修道院所在地。

[90] 倍尔（Pierre Bayle，1647—1706），法国哲学家。

[91] 罗伯尔·德·科特（Robert de Cotte，1656—1735），法国著名建筑师，曾参与凡尔赛宫的设计。

[92] 腓特烈二世（Frédéric II，1712—1786），普鲁士国王（1740—1786年在位），史称腓特烈大王。

[93] 莫帕蒂（Maureau de Maupertuis，1698—1759），法国数学家、散文家、学者。

[94] 瓦托（Antoine Watteau，1684—1721），法国画家。

[95] 朗克雷（Nicolas Lancret，1690—1743），法国画家。

[96] 曼斯菲尔德（Ernest von Mansfeld，1580—1626），德意志军事将领。

[97] 蒂伊（Johann Tilly，1559—1632），比利时将军，曾为神圣罗马帝国作战。

[98] 蒂雷纳（Henri Turenne，1611—1675），法国元帅。

[99] 卢瓦（François Louvois，1639—1691），法国政治家，曾任首相。

[100] 马尔里，这里指的是马尔里引水渠，此渠修建于路易十五在位时期，用以将塞纳河水引至凡尔赛。

[101] 维德（Wied），莱茵河地区的一个德意志家族，其成员于1784年成为帝国王公。

[102] 特里亚农宫（Trianons）是路易十四为其情妇蒙特庞夫人修建在凡尔赛的一组别具特色的建筑。

[103] 舍恩博恩（Schöenborn），莱茵河地区的一个拥有男爵头衔的贵族家族。

[104] 纽曼（Johann Neumann，1687—1753），德国工程师、建筑师和城市规划专家。

[105] 博弗朗（Germain Boffrand，1667—1754），法国建筑师。

[106] 克劳普斯托克（Friedrich Gottlieb Klopstock，1724—1803），德国诗人。

[107] 维兰特（Christoph Martin Wieland，1733—1813），德国作家。

[108] 莱辛（Gotthold Ephraim Lessing，1729—1781），德国作家。

[109] 赫尔德（Johann Gottfried Herder，1744—1803），德国哲学家。

[110] 乌兰德（Ludwig Uhland，1787—1862），德国诗人。

[111] 耶那（Iéna），德国城市，1806年拿破仑在此大败普鲁士军队，通向柏林的道路从此打开。

[112] 施瓦尔茨（Berthold Schwarz，1310—1384），德国发明家，有人误称他发明了火药。

[113] 谷滕堡（Johann Gutenberg，1399—1468），从事活字印刷术研究的德国人。

[114] 沙米索（Adalbert de Chamisso，1781—1838），原籍法国的德国作家。

[115] 格莱斯（Johann Gorres，1776—1848），德国作家。

[116] 复地运动（Reconquista），指8世纪西班牙基督徒将摩尔人赶出伊比利亚半岛一事，此处为借用。

第四章 一条边界是如何形成和消失的

I.莱茵河：从法国的界河到法兰西帝国的河流

相对而言，边界（frontière）是一个新词，它指运动中的军队，与此相对的老词是界线（limite），这是丈量土地时使用的一个宽厚温和的词。边界，真正的边界是线形的，是会引起冲突的，是让古老的欧洲时时感到痛楚的极其敏感的神经之一；无论从施佩耶尔到克勒弗，还是南部从维桑堡到巴塞尔，莱茵河在18世纪末根本不是边界。因为，阿尔萨斯十几个领地君主[1]继续从莱茵河以外地区引进精神和传统，乃至引进人，被当作一个"名副其实的外来者对待"的阿尔萨斯，从它与右岸的频繁交往中获得大部分商业繁荣，这样的一个阿尔萨斯，从哪一点可以说是一个真正统一的国家呢？但是，越过劳特河之后，一些邦国横跨两岸的地理状况、复杂的渡口费、入市税和特权、公私利益的交混等等，这一切同样把莱茵河是一条边界、是将一些不可调和的国家集团隔开的边界这种看法甩得远远的。只有在《高卢战记》的砧子上锻造出来的古老神话，才认为莱茵河是一条边界。而随着政治需要，这种神话时而偃旗息鼓，时而甚嚣尘上，却从未有人认真地讨论它的是非真伪。

有这样一种说法：造物主指定一条大河作为法国的东部边界，征服者阿里奥维斯特把这条河当作分隔高卢和日耳曼尼亚的界河。其实这是一种信条，心愿更能说明问题。腓特烈大王于1738年写下了这样一段话："但愿莱茵河继续是法兰西王国的边缘"，他接着又说：这个法兰西王国"除了克制和公正以外，在西部再也没有别的界线。"这段话后来被收入他的《著作集》第八卷（1848年柏林版，第15页）。

在这里，毫不含混地重现历史绝非难事。先后发生的事实是：1792年4月20日，法国立法议会向与普鲁士国王结盟的皇帝宣战，居斯蒂纳[2]将军的部队不费吹灰之力就夺取了美因茨，后来作为法国将军结束其行伍生涯的指挥官埃克麦耶尔和那支小小的部队都不曾企图抵抗；莱茵兰人立即栽种自由树，从兰道一直种到科隆，还在美因茨建立了雅各宾俱乐部。接着，迪穆里埃[3]在热马普击溃帝国军队，新生的法国于是成了濒临莱茵河全部流程的国家。莱茵一日耳曼国民公会的130位成员在美因茨集会，宣布"从兰道到宾根的全部国土"与奥地利帝国断绝关系；最后于21日断然声称："莱茵一日耳曼人民愿意并入法兰西共和国，并向它提出这个请求。"人们告诉我们，所有这一切都先后发生在同一段时间中。这里是否有道义问题？一点也没有，看一看腓特烈二世的文稿就能明白。那么，是一个政治问题吗？是的，但这是一个由来已久的问题，革命的法国后来提出的解决方案，不就是多年以来法兰西王国一直认为合法和正常的那个解决方案吗？

让我们稍微慢些。现实更为复杂。沉迷于传统却不愿睁眼看世界的首相们可能认为他们无须对"臣民"负责，由此开始了一个带来无尽动乱的长达百年的历史时期。我们希望了解这段历史，也知道为此必须首先精确地把各种舆论分门归类，同时也要把莱茵河畔彼此争斗或相互联合的各种思想体系分门归类，这些思想体系曾对各自的人民产生过强大的影响。

必须这样做，因为这项工作将使结论建立在真实的历史基础之上，但是这项需要较长时间和认真细致的工作至今尚未做。在那个没有自己特有感情的莱茵兰土地上，我们法国人本能地看到了人们所说的那个人权体系在法国的三色旗后面胜利前进，这是一整套仁慈的思想和高贵的人道主义，士兵们在共和二年以天真的自豪兜售这一套东西时，就像它们都是法国独有的东西似的。这些士兵这样想是可以原谅的，然而，我们如果也这样想，那就不那么可以原谅了，因为纵然我们不知道别的东西，至少知道巴伐利亚的光明异端派纲领，这是一个名叫莫维雍的信徒在法国大革命前一年，即1788年在米拉波的《普鲁士王国》第5卷中提出来的[4]。这个纲领主张：解放"服苦役的农奴"，取消死手权[5]、苦役和行会，对所有宗教思想普遍实行宽容等等。这是制宪议会尚未问世之前的一个制宪议会。我们应该记住下列

这些人：后来担任莱茵联盟首席主教亲王的光明异端派信徒达尔贝格[6]、后来担任巴伐利亚首相的光明异端派信徒蒙格拉斯、后来担任斯特拉斯堡市市长的迪特里克[7]（他大概也是异端派信徒），此外还有美因茨的法官勒伯曼以及另外一些人。

我们同样应该认识“开明专制主义”，事实上也确实认识，那时候比利时的“约瑟夫主义”就是“开明专制主义”，自从皮莱纳的《比利时史》的第5卷和第6卷出版后，我们应该承认，人民对于“约瑟夫主义”并非漠不关心。这几卷富有启发性的著作向我们指出，革命的法国在比利时最终导致实现如下目标：公民平等、废除封建特权、改革法典和法庭、取消行会，约瑟夫二世[8]颁布了敕令，但未能迫使不愿服从的民众执行，后来将这些敕令付诸实施的是我们大革命时期的执政府和帝国；于是，拿破仑就被视为约瑟夫二世遗愿的执行者了。这种适合各个邦国地方性条件的开明专制主义，法国大革命前夕曾在莱茵畔付诸实施，引起了一些反抗。师范学院是它的院长——那位被称为“启蒙思想之友”的高级教士于1771年创建的，当他的信徒、选帝侯埃默里克·约瑟夫在美因茨去世时，这位院长是否应该逃走，并且远远地看着自己的头像被焚毁呢？

唯有社会结构分析能够帮助我们明白此类反应，并让我们事先对于莱茵河面临革命性质改革的反应有所预知。可是，这种社会结构分析在哪里呢？然而，关于居斯蒂纳的进攻和反击、莱茵人的外交交易以及革命的国民议会的各委员会的讨论情况，已经有人写成了细节详尽的历史；不过，另一些事情并没有写成历史。比如，能让我们权衡一切的各种学说之间的师承关系，其中首先是人民大众、各个阶级和各种宗教的反应。这里说的是对于某些其实是自由和合理的体系所作出的敌对的反应。但是，恰如伏尔泰所说，当年图拉真在那里竭力想把改革强加给民众，却没有让改革的获益者事先就有改革的愿望和热情。解决革命年代出现的许多困难的钥匙就在这里。莱茵河是法国大革命可以前来镌刻不可抗拒的“十诫”的一块白板吗？且把这些幻想彻底扔在一边，并提出我们的主要原则：当两个君主驻守在自己开发的土地上，共同出资沿着地边竖立一些饰有族徽的界石，或者在河流正中划出一条理想的分界线时，边界是不存在的。当有人超越这条分界线，来到一个不同的世界、不同的思想观念、感情以及热情面前，并且感到吃惊和手足无措时，边界就有了。换句话说，将边界深深地刻

在土地上的，既不是宪兵、海关，也不是堡垒后面的大炮，而是感情，是的，是被煽动的激情和仇恨。

于是一切都明白了，对于法德之间在150年间的相互关系这段哀婉的历史，有两种审视和理解的方式。第一种是传统方式，为此卖力的人自然不会少，这种方式就是追随政治和外交事件或者被视为政治和外交的事件，然后就此进行讨论。可是，如果仅仅抓住表象而不理解人们和导致这种表象并可以解释这些表象的人民心底的意识，意见怎么可能一致呢？

1793年3月，莱茵兰人要求法兰西共和国扩展到莱茵河。法国人就此进行讨论时显示出犹豫，无数次反复之后才终于采取行动。争执于是开始了，莱茵兰人的愿望是否一致？不，代表他们说话的人难道不是少数，而是别的什么吗？显然不是，还有那个美好的奥秘呢？法国人此时是否一致要求废除君主制呢？可是，在意愿表达得十分清楚的陈情书上签名的人，其中有多少是原籍法国的移民呢？草拟这些陈情书的人是谁？会不会散发时早就写好了呢？这些陈情书反映了多少人公正的意愿？征求过全民的意见吗？反驳来了，并非所有莱茵兰人都在1793年表示选择法国；可是，莱茵兰人会在1814年，1815年举行公民投票选择普鲁士或巴伐利亚吗？我们看到了类似的争执是如何进行的。是历史的争执吗？不是，是狡诈的手腕彼此争斗的历史。

请看文字材料："莱茵河是一个大国的天然边界，这个国家绝对无意使用暴力，而是向自愿与之联合的各国张开双臂……如果相信公正，那么，莱茵河就应是法国的边界。"这就是莱茵兰人乔治·福尔斯特[9] 1792年11月15日当着莱茵兰人的面所说的话。1793年3月30日，他在巴黎当着国民公会又说道："造物主愿意让莱茵河成为法国的边界；在法兰西王国的最初数百年间，莱茵河确实是法国的边界。"这话有什么新意吗？不但福尔斯特曾说过同样的话，卡尔诺[10] 1792年2月11日也重弹过这种老调："法国古老的天然界线就是莱茵河、阿尔卑斯山和比利牛斯山。"对于福尔斯特或卡尔诺来说，这并不意味着要把莱茵河变成一条导致冲突的界线。事实上，他们庄严地宣布的只不过是一些和传统上有过争执的老生常谈而已。如果需要重新审查福尔斯特的赠与，那么问题不在于它遭到了原则性的反驳，而在于它提出了一个动员力量和开发可能性这样一个现实问题。

1797年的文献是新的文字材料。1797年10月，坎波福米奥和约签订后，莱茵兰人被征询意见，皇帝依据和约同意“法兰西共和国的界线延伸至莱茵河”。态势由于一个新的想法而变得复杂了，这便是自治或者说建立一个内莱茵共和国的想法。这个想法在1793年被莱茵一日耳曼国民公会否定了，却于1797年再度提出，这是国民公会一再犹豫的必然结果，因为，1795年巴塞尔和约签订之后，又出现了各种彼此矛盾的主张。1795年10月1日，法国国民议会通过兼并比利时的决议后，推迟讨论有关莱茵兰的一切决议；督政府取代国民公会以后，波拿巴露出了为他的内阿尔卑斯共和国计划而牺牲莱茵河的意图，莱茵兰人从第一执政身上已经嗅到了皇帝的味道，于是采取了不偏不倚的立场，可是历史从来没有说他们做得对。奥什 [11] 的对手邀功心切，他当然也不示弱，于是决定支持莱茵兰人的主张；他的部队在他的碑上刻上了这样的话：“他险些成为莱茵河的波拿巴。”古怪的格莱斯被称作“莱茵河变色龙”，他出道不久便成了宣传家、教授、律师和行政官员们的头头，他扮演着许多角色，既是世界公民和亲法派，又是内莱茵国的鼓吹者，还是普鲁士国王虔诚的颂扬者，后来却因诋毁而惹恼了这位国王，于是东躲西藏，先逃到斯特拉斯堡，后来又逃到慕尼黑……就像一根通过了无数矛盾和对立的优质电线那样，这位亢奋的报人称得起是韦伊奥 [12] 的莱茵兰先驱。

就这样，到了1798年5月，莱茵兰人被要求就他们自己命运发表意见，此时三种钟声填满了他们的耳朵，君主们的说客小声地问：“要是法国打败呢？”还是小心点好！内莱茵国的鼓吹者们提出了他们的方案，可是1797年9月奥什一死，他们便失去了一切支持；主张与法国合并的人气势很旺，他们觉得自己因引进了法国大革命的主要“征服”而异常强大。三种声音，没有第四种声音，没有人怂恿不要背叛德国，不要投入“宿敌的”怀抱，没有，一点也没有。

让我们看看当时的几种说法。克雷费尔德的人说：“请把我们交给法国，就像你们给了我们自由那样。”亚琛的人说：“充满阳刚之气的莱茵河生来就是为了与塞纳河、加龙河和卢瓦尔河兄弟般地和睦相处的，大自然让它从南向北流，正是为了让它正当地确定法国的省界。”这是对河流地理的热情颂扬，随之而来的则是一种极为成功的仿效，人们如同贝尔纳丹·圣—皮埃尔 [13] 那样说：“我们热切地期望通过立法手段与高卢老朋友合二为一。”埃施维勒的人说得更简明扼要：“我

们所要求的只是重新纳入固有的法国公民权之中。”在这里，看不到丝毫民族考虑的迹象。由此是否可以断言，莱茵兰人既没有德意志民族的意识，也没有德意志民族的愿望呢？这无异于把1793年的老问题再度摆在我们面前，那些文件是谁制定的？是如何签署的？在那个动荡不安的时刻，莱茵河这口锅里炼的究竟是什么？是有一些文献，可是没有人告诉我们它们是在什么具体情况下炮制出来的。可怜的历史膜片，为炫耀而制作的历史文件正面上的膜片……

与其争论，莫如理解为好。在那个时刻，莱茵兰人对法国行政管理体制早已了如指掌。1797年受命在被占领土地上建立一个新的机构的鲁德莱，在那里建立了四省：以埃克斯为首府的北部罗埃尔河省、以科布伦茨为首府的中部莱茵摩泽尔省、以特里尔为首府的西南部萨尔省、以美因茨为首府的东南部蒙—托内尔省。共和四年芽月6日（1798年3月26日）法国接连颁布了三项法令，废除封建制度和特权，这无疑是无偿送给莱茵兰农民的一件极好的礼物。法令规定建立陪审团，颁布法国轻罪和刑罚法典，引入十进制，废除行会，实行劳动自由、婚姻世俗化和民事登记世俗化。我们一定会想：“好事真多啊！没有人会不这样想……”

有人却说：“你们忘记弊端了。”于是又酝酿种种诡计。温和派说：“法国制度好得不得了？不。只不过说说而已，其实不过是个优劣参半的普通货。”说得对，可是问题确实在于此吗？这些革命法律是由法国人为法国人制定的，而且是一个个先后颁布，而不是一次同时颁布的；未经试用，也不考虑不同情况，立即就一股脑儿搬过来在那些不适合的人中间使用……由此引发的争论完全合乎理性，然而理性触及事物的根底了吗？

我们对一些好事给予信任：法律面前人人平等，立即废除什一税、苦役和死手权，查封旧日君主、逃亡贵族和教会的财产，然后于1804年用民主的方法进行分配，后来又有一批带来光明的法律取代了一大堆乱七八糟的地方性法规，新教和犹太教分别于1802年和1808年得到正式承认，天主教从1802年5月4日在美茵茨颁布的罗马教廷与法国政府的协议中得到实惠，经济得到有力的推动，莱茵河沿岸取消了33处收费站，法国议会重申莱茵河自由通航，并于1792年宣布埃斯科河同样自由通航，马斯河经由芬洛、盖尔得和莱茵堡与莱茵河沟通，漂亮的大路通向四面八方，通向巴塞尔奈梅根大山脊这一大块莱茵土

地，冉彭·圣—安德列[14]引以为骄傲的从美因茨到科布伦茨的大道，经由高地从美因茨通往特里尔大路；特别是三条垂直大道，一条从巴黎到汉堡，中间经过马斯特里赫特和韦瑟尔；一条从里昂到宾根，中间经过索恩河畔沙隆，一条从巴黎到美因茨，中间经过梅斯、萨尔布吕肯、凯泽尔斯劳滕、阿尔蔡；这是一桩为莱茵兰大地所做的永远抹不去的伟大业绩……

莱茵兰的兵役负担重吗？莱茵兰人的此项负担不比“法国佬”更重。应征的士兵抱怨吗？可是他们依然在前进，而且常常受到光荣感和对主人的忠心耿耿的传染，而他们的主人则以自己的方式被视为“世纪精神”。军队有胜有败，当然不只是这些。城市兴旺发达，为各自的长官而自豪。先后在艾克斯拉沙佩尔担任此职的有拉梅特和拉杜赛特；在科布伦茨担任此职的有原制宪议会议员勒载马内西亚，他是莱茵兰人的贴心人，后来又是斯特拉斯堡人的贴心人；特别是在美因茨，担任此职的是共和二年救国委员会成员冉彭·圣—安德列，这位以处决为业的蒙托邦加尔文信徒，善良的头顶显示着智慧和嘲弄，他是一个在将军和元帅面前也不退缩的傲气十足的人，面对那些在他的黑色长袜和灰暗的军装面前一脸鄙夷的军官们，从不示弱，他虽然没有看到末日，但已经感到末日临近。当“怀着对昔日深深依恋的美因茨市政委员会”向冉彭·圣—安德列的继承人交出蒙—托内尔省的土地时，他所管理的地方已经落入普鲁士人之手。莱茵兰人在这些军事首领周围彼此靠拢，相互联合。当然并非所有人都这样。在这个社会结构不大清晰的群体中，有一些因利益受到损害而心怀不满的人，也有大师所说的思想家，萨尔议会反对终身执政制的票数多达1624票，是反对终身执政制的最高票数之一。特别是（让我们重新找到真正的问题）有些人对于匆匆接受的那些法国东西感到很不舒服，于是不愿出头露面，弄不清自己究竟拥护什么，反对什么。格莱斯这位1798年法国思想的辩护人，到了1802年彻底转向，把仇恨投向“第四王朝”，企图提出一种当地性质的日耳曼主义，而且已经把目光转向普鲁士；然而在科隆，从1804年起，在中学教师施莱格尔[15]周围聚集了一群画家、文人、对于历史和考古有兴趣的人，诸如有志于拯救莱茵艺术的布瓦斯莱兄弟，他们已经提到把工程中断了数百年的大教堂用形状像个问号的吊车修建完毕。

此时，新的一代成长起来了，在莱茵河新的法国化环境中，他们觉得比在旧环境中更为舒适。和风接着吹到了工业界。共和十年，加缪 [16] 到下莱茵各省和莱茵河左岸作了一次考察，回来后在《向法兰西学院的报告》中写道："所有积极向上的人都把目光投向工厂、作坊和贸易。"帝国的省督们不余遗力地支持这些观点，倾其全力为夏普塔尔 [17] 在1818年隆重庆祝的"工场工业的进展"提供方便。因此我们无法不把到了嘴边的问题提出来：假如，莱茵兰的巨大工业实力由于得到法国的鼓励而在法国的主持下建立起来，并在19世纪改变莱茵兰的面貌，那么，欧洲将会变成什么样？欧洲后来的命运会是什么样？

1814年1月1日，布吕歇尔 [18] 渡过莱茵河来到考布，这是历史上的一次偶然吗？偶然这个词听起来很妥帖，但是它掩盖了我们的无知。事实上，这完全不是偶然，而是一个必然结果。是拿破仑体制下的战争，一再妨碍和阻滞明智的努力与尝试，这些努力与尝试也许……也许这个词用得比较谨慎。因为，我们很难说得清楚1814年和1815年莱茵兰人的真实感情。我们听到的是几种不同的声音。在同一时期，我们对于比利时、弗兰德尔和瓦隆等地的人们，究竟作何种深刻的反应，同样说不清楚。甚至法国人在滑铁卢战败（这又是一个偶然）后的想法，我们也说不太清楚。我们不曾想到要将不同的做法作一番比较研究。我们画了一张图，在上面打了一些叉，标了一些点，作为对照，我们写出了若干条约的名称，这些条约批准了某些偶然的胜利和失败。我们可以就此说道："历史写就了。"不，充其量只不过是历史在地上的投影而已。可是，法国、德国，它们合乎自然的相互关系和反应，事实上绝不是我们欧洲历史中短短的一章。

现在让我来为这段自相矛盾的阐述说几句结束语，我们有意让这段阐述兼顾到各种不同看法，尽可能反映东边的和西边的声音。我们可以毫无愧色地回顾法国对于莱茵兰的统治，丝毫没有对于人身的暴力攻击，也丝毫没有对于思想的迫害，倒是有一些有益的物质业绩和文明的进步。可是，最终的道义控制，至少对于未来的信心呢？这个问题暂且留待以后再说。缺了时间这位大师，拿破仑的政策的演变及其后果是人所共知的，永远不会有人说："这是胡来"，也不会说："前程曾经就在那里"。

II.莱茵河：从德意志的界河到德国的河流

历史继续发展，从1814年到1914年，又过去了整整一个世纪。其间发生了多少事件、多少政治革命和伦理革命！我们不但知道，甚至能够猜到，因为在这一百年中，丝毫没有莱茵兰人的感情史，也丝毫没有法国人在莱茵兰问题上曲折演变的感情史。如同往常，历史学家们关注的是首相和外交家。他们所制定的规划，他们所建议的计划，人民是否通过积极参与在后面给他们以支持？任何政府都没有把握能鼓动人民给予积极支持。没有人民的同意，任何政策只能胎死腹中，任何成功都可望而不可即。他们要求还是拒绝人民的同意？这可是谜。在通常是悬挑在子虚乌有之上的外交史背后，广泛的调查向我们揭示了人民生活的深刻现实吗？

许多书籍热衷于一再重复，我们不打算把这些书籍教给我们的枯燥无味的东西再简述一遍。首先我们要说一说法国如何设立了4个省，一个省不同于一个空框，它是一个强大的工具，用来糅合、搅拌和统一昨日还被数不清的区别分隔的人们，这些人今天被置于平等的地位上，不管愿意与否，都必须把种种各具特色的积极关系拧成一股绳；法国让普遍生活之风，从已被抹掉的97个暴虐和可怜的诸侯国边界之上吹过，四块旧模式的领土被分割了，最小的一块归奥尔登堡，它拥有纳赫河上的比肯菲尔德，中等的一块归黑森公国，它带走了美因茨，中等的另一块归巴伐利亚，它得到了普法尔茨，最大的一块归普鲁士，它重新立足于克勒弗、盖尔得和默尔斯，此外还扎根在科隆、特里尔、科布伦茨和波恩。为自己的成就而自豪的普鲁士已经在觊觎别的猎物，滑铁卢之役刚刚结束，它就展开声势浩大的舆论攻势，想把阿尔萨斯从法国手中夺过去。“为波鲁斯人[19]而征服日耳曼”，这是复仇主义们狂热地鼓吹的思想，如今普鲁士已经把自己等同于大德意志了。

回归往昔并非徒劳无功。普鲁士在莱茵河上得到了从历史上来看十分惊人的地位，作为强国之一，塔列朗[20]的法兰西为此作出了努力，它还假手他国迫使普鲁士接受这样的命运，而这个普鲁士却令科隆十分不安，特里尔不但无意引诱普鲁士，而且巴不得当初把莱茵兰

让给遭到诸侯排挤的德累斯顿国王；这段历史任人皆知，如今已索然无味。还有一件事需要着力予以强调，那就是，我们顽固地只把普鲁士在莱茵河立足看做一个政治和外交事件，其实，这是一个影响特别广泛的事件，它意味着古老的德意志将要彻底改变面貌，民族的集体心态发生了革命。过去，莱茵兰人只和莱茵兰人在一起，在他们各自被南面和西面的暖风吹拂的国家里，自由自在地展现他们生气勃勃的宽厚精神，无忧无虑地做自己想做的事，任思绪海阔天空地随处飞翔。突然间，一大批陌生人来到了莱茵河，他们是粗鲁的东北汉子，来自在斯拉夫世界不断伸延的无边无际的大平原；他们是选帝侯的子民们以及把人治得服服帖帖的国王们，他们受过极其严格的军事训练，并绝对服从军事纪律，对于他们来说，军事纪律并非桎梏而是骄傲，他们带着秩序和服务的理想，因对自己种族的自豪和对命令的虔诚崇敬而变得刻板僵化……突然来到莱茵河并驻扎在那里，而且用粗暴的拳头扼紧莱茵河的就是这些人，他们是出类拔萃的日耳曼主义者，而软弱的西部人却背离了日耳曼主义，于是他们着手重新训练这些软弱的西部人，不管是否愿意，就把他们自己的方法、方式、思想以及缺乏细腻差别的感情，统统灌输给西部人。这是一出粗暴的悲剧，是两个德国的冲突，第一个德国尚未开战便已失败，可是它坚持抵抗，继续挣扎，直至认输，接着便把自己交了出去。但是请注意，千万别说这些进击和抵抗是残留的法国影响，是人们对法国事物的留恋，应该说它们是莱茵河的传统，是人们对充满幸福的过去的留恋，对于许多人来说，过去远比军国主义普鲁士的苦行僧理想，即奴役和伟大强得多。

不必强调事物的这种面貌，不必强调久经考验的方法突然闯入莱茵河两岸这件事，教师（民族意识一旦在语言基础上开始形成，教师便是头等重要的人物）开辟通向界石的道路，而界石则是人类面团的糅合者，科学被用来为政治目的服务。1818年8月3日，在波恩曾被法国人当作中学使用的原选帝侯邸宅里，一所大学开办了，普鲁士国王因此在莱茵河上获得了一个新的“积极行动的堡垒”。大学只不过是经常被描述的那种体系中的一些人所共知的零件。莱茵兰人依然狐疑重重，听任别人采取行动；他们的教导者们说是“莱茵流浪汉”，他们则反唇相讥，说是富庶地区的永恒的“普鲁士饿死鬼”，或者借用醒悟了的格莱斯的话说是立陶宛人，立陶宛人其实与哥萨克人没有两样。他们以为炼狱只不过一时而已，可是他们想错了。

首先因为，当被愚弄的欧洲外交界把莱茵河当作礼物交给他们时，其实是轻率地把一个可怖的工具交到了他们新主人的手中。不错，欧洲外交界小心谨慎，同时向被打败的法国大革命原则表示敬意，这种表示由于并非出于自愿而更具特殊意义，1814年，应法国特命全权大使的建议，欧洲外交界通过5月30日条约的第5条宣布："莱茵河自由通航，从可航行处至出海口不得禁止任何人航行。"可是，在依据普鲁士代表（威廉·德·亨博尔特）提出的建议而形成的最初文本中，引入了两三个设有圈套的保留，遂使这个条款成为一纸空文，从而为形形色色的处理方法开启了大门。1813年，布吕歇尔尚未染指莱茵河，一本书名叫做《莱茵河是德国的河流，而不是德国的边界》的小册子就出版了，这简直是一个口号，彻底回到了原来的立场。作者名叫阿恩特[21]，出生在吕根岛，1800年前后从来到格赖夫斯瓦尔德宣扬对法国的仇恨，他走在自己选定的歧路上，并非迷路……

莱茵河曾是界河，此时依然是界河。它的一段将德国与法国分开。可是，这并不是一个充满仇恨的边界，莱茵河是界河，这是实事；围绕这一实事，没有任何鼓噪。拿破仑政权垮台时，这个实事本身是否依然存在呢？拿破仑的德意志囊括了莱茵河东部地带，加在贝格公国上面的威斯特伐利亚王国，把牙齿磨得尖尖的普鲁士扔到欧洲的最东面。法国的一些省份如同触角一样，沿着北海一直延伸到汉堡。1806年在巴黎新建的莱茵联盟，以众多新近出道的国王和大公遮盖了神圣帝国的尸体；格莱斯说，早在美因茨第二次投降时，神圣帝国就已经死亡了："享年955岁5月零28天"。请记住，在1792年、1793年和1797年投票通过并宣布莱茵河是法国的界河时，德国并无一个人声称："荒谬绝伦！"没有人提出异议，既没有人以大自然名义从地理学更从人种学角度提出异议，也没有人以相聚成为民族的日耳曼主义的名义提出过异议……

对于德国新爱国者，例如阿恩特及其追随者们来说，这是极为严重的事情。因为，莱茵河是德国界河的学说，不也正是法国用以对莱茵河左岸提出要求的债券证书吗？不也正是莱茵兰人对于日耳曼主义的号召置若罔闻的态度的道义证书吗？边界是一种文化中断而让位于另一种文化的地方……可是在西边，有一种文化而且声誉卓著，莱茵兰人刚刚尝到它的甜头。在东边另创一种文化，而且是在另一种基础之上，行，然而它向东扩展到哪里为止呢？到莱茵河，德国的边界？那岂不是把整个左岸留给法国的思想影响吗？不，莱茵河不是也不应

该是德国的界河。作为德国与他人公有的财富，莱茵河应该是一条纽带，应该是德意志文化向外扩展的中心……

这是一种并未被抛弃的思想。当普鲁士人于1815年立足莱茵河上时，他们都浸透了这种思想。可是现在命运突然发生了后果难以预见的变化，在理论上宣布为自由的河流两岸，他们实际上已经自称拥有独自控制的权力，赫西尼安地区煤炭蕴藏最丰富的盆地，将在莱茵州和威斯特伐利亚州形成整个欧洲中部最大的工业区，从而为阿恩特的说法提供一种经济意义、一种物质意义，这比它的政治意义和精神意义更重要百倍……命运事实上在为普鲁士谋取利益。

人们常说，从1815年开始，思想工作是如何在莱茵河两岸进行的。历史学家、文献学家、法学家和语言学家都参与其事。在语言分界线和莱茵河之间有一片住着“没有特征的人”的土地，这种难以令人信服的说法在以后的半个世纪里一直陪伴着莱茵兰人，这种说法究竟意味着什么？我们法国人当然会说，为的是要把对于法国的记忆彻底消除；这大概不错。德国人则说，为的是按照普鲁士思想和方法锻造一个德国，为的是在这个意义上开创一种德意志意识；他们也对。

普鲁士国王关注着现在，有时很笨拙，但有条不紊。普鲁士的教授们负责解释过去。由于教授们的努力，人们的实用意愿披上了科学外衣。人们隐约地瞥见了这段历史，犹如人们猜测到它的另一面一样，那就是法国人对于莱茵河的弃权行为。有可能借助外交文件重建这段历史的官方表象。但是它依然停留在空中，并未成为事实。法国人对莱茵河和德国的感情史十分重要，这是一段涉及面广而且开掘得深的历史，谁能写、谁愿意写这段历史？谁能写出其中最基本的章节？到哪里去查阅报刊，不仅仅应查阅主要报刊，而且还应查阅包括地方报刊在内的各种性质的报刊，诸如学术杂志、政治集团和其他集团的期刊，乃至私人信件等等。谁能告诉我们，哪怕以沉默来告诉我们，各阶层的法国人的真正想法是什么？当然，依靠部长们和大使们的手腕并不难，但是这又是一桩靠不住的事，当突然的转向令我们惊异时，在外交关系的美丽外表下，不是已经在国内挖好了一个深深的洞穴吗？

实事都在这里。1830年，埃德加·基内 [22] 这个娶了一个法尔茨的莱茵兰姑娘为妻的人在写给母亲的信中说：“大家异常兴奋，莱茵河

畔的全体人民只等信息一到，立即就归入法国。”普鲁士将军罗库斯·冯·罗科夫巡视莱茵河两岸回来时明确指出：“任何一位莱茵人都不应在堡垒上值勤”（这位多疑的普鲁士理想仆人想：否则就等于引诱魔鬼，他的想法也许对，也许不对）。无论此时或晚些时候，路易菲力普 [23] 政府没能也没想重新出现在海因里希·海涅所说的“莱茵河父亲”身旁；他在再度深入学习梅丁格编写的法语语法时写道：“我听见他在学习动词变位：我爱，你爱，他爱，我们都爱……他爱谁？反正不是爱普鲁士人。”1848年发生的事与此前发生的事一样：1837年，科隆大主教冯·德罗斯特维斯赫林及其总管被粗暴地放逐到明登和马格德堡的地下室；1846年，反叛的市民们被普鲁士士兵和宪兵追杀，激起强烈反响；整个莱茵兰都向主人们要求宪法自由，符滕堡人黑尔韦格 [24] 对于“德意志的莱茵河”作了不乏心计的回答：

莱茵河，莱茵河，让莱茵河更加自由；

几乎到处都一样，在埃克斯、在特里尔、在科隆、在杜塞尔多夫，当莱茵兰人为反对他们的主人而举行流血的反叛时，年轻的第二共和国政府没能也不愿冒任何风险，且不说没有设法重新取得1815年失去的地位，甚至连仅仅给予这些反叛者以支持也不敢，而这些反叛者并不是法国人而是莱茵兰人。

是对还是错？历史学家无须回答这个问题，历史学家只要如实地面对实事，力求对这些实事加以诠释即可，如此而已。可是，历史学家不应忘了刚才引述的海涅那句意味深长的话：“他爱谁？反正不是爱普鲁士人……”确实如此，时间尚未到来。有一种天真的想法，认为莱茵河左岸的时钟在1814年停摆，指针始终指着法国时间的一点钟，而在共和国与帝国时期，时钟却从未轻快地敲响过法国时间的一点钟。历史学家不可能把这种想法当作自己的想法。1815年以后，法国时钟与莱茵兰时钟的不一致，比人们所意识到的更为严重。确切地说，严重到什么程度？在什么影响下？人家不告诉我们，也许如同出色的信息家们不想这样反问自己一样，其实只要在埃姆斯逗留一个季度，就可以在他们的巴黎头脑中得到证实。

所以，在原有的深度上恢复这段历史的本来面貌，绝非易事一桩。歌德在对机械主义作出反应时已使浪漫主义成形，此时，这种浪漫主义意识形态的简化（唯其简化才更难以识别）形式缓慢地走进广

大群众之中；在外部力量的压力下和自身内部推动力的作用下，生气勃勃的组织意识飞快进步，由此产生一系列思想和哲学或宗教体系，在这些令有头脑的德国人极度兴奋的包罗万象的综合体系内部，包含着许多从个体到普遍的过度和个人自主与集体秩序的调和；在一个语言并不立即变为行动，而是变为内在的蒸煮和发酵的民族内部，这许多体系化、这许多醉心的思辨，会不会促使许多有教养的人在政治领域里实现世界主义倾向与民族主义倾向的调和呢？如果统一这个字眼能在德国获得某种意义，这种调和必然会见诸行动。

莱茵兰人是否未受到这个巨大的思想进步越来越深的影响呢？这种进步反映了人民的愿望，人民为走出1806—1816年间形成的深渊，在一种巨大而神秘的跃进中宣告："德意志灵魂建立在永恒之中。"这是普鲁士的思想，但是从中可以识别出莱茵兰人的思想，他们曾积极地、有效地与政治上、文学上、经济上的泛日耳曼主义合作，从汉斯曼到冯·德·海德特、希贝尔、格莱斯、兰普莱赫特、克拉拉·维埃比格；此后还有蒂松、克虏伯、斯廷恩斯，这三个名字把我们领进了另一个领域，领进了鲁尔；皮克勒亲王在1825年仍继续描述鲁尔的田间宁静，但是工业运动的先驱者已经准备在那里采取大规模的行动了。弗兰茨·丁南达尔（卒于1827年）安装了第一台蒸汽机，并使用威斯特伐利亚的煤炭；继弗里德里希·克虏伯（卒于1826年）之后，一位名叫弗里德里希·哈尔考特的人预见并组织了铁路和运河的发展，为工业发展作了坚实的准备，弗里德里希·格里罗将鲁尔的煤炭业推向埃姆舍尔河，从而在1853—1857年间改变了埃森的命运。有些名字令人想起许多事情，例如大卫·汉泽曼，他从一个跑单帮的小商人变成亚琛的巨贾，于1851年创建了联合公司；这些人意味着另一类集聚，他们令人明白，这是一种除了政治和哲学之外，别无其他根基的演进。他们帮我们懂得，若是想要明了德国如何在莱茵意识中缓慢地发展起来，那么，在俾斯麦软硬兼施地交替使用强力和诡计之前，就应该把为人所熟悉的普鲁士教授和军官的形象、海关官员、关税协定的执行官以及企业家和银行家的身影，投射在统一的银幕上，还有，必须说到时间的复杂性。一种比较低级的文化对于莱茵贵族的高雅文化取得了胜利，这种低级文化是由下德意志农民的粗俗头脑来传递的，在这些农民身上越来越多地拥有德意志力量。必须估量日益强大的天主教的力量，它的力量源自重新确立的教廷的威望，教廷日益强烈地希望只有一份教皇与国王的协议，希望有一个统一的信奉天主教的德国。这是些无法估量的因素吗？这样说也可以，但是，这些力量终于以其可怕

的重量放在天平上了。由于不了解而不能正确估量，部长们和外交家们仅仅依据政治资料和外交惯例来估量它们的分量，所以常常失误。原因恰恰因为他们相信政治有自主性。他们不愿意看到，“政治外交人”这个抽象得无以复加的概念，只能在“世界人”这个概念内部找到它的真实存在，而“世界人”则是一个人们永远不了解的概念……

此外，归根结底，美因茨或科布伦茨的这个或那个家族是否保存着父辈留下来的拿破仑的半身雕像，或是祖父留下来的装在鼓鼓囊囊的盒子里的十字架，那是无关宏旨的。这些东西只不过是博物馆的藏品而已，对于那些把这些东西视为年轻时代的纪念品的人来说，这些东西最好随葬到坟墓里去。这是一代人的终结，一种精神状态的终结。

1870年，“灾祸”来临，阿尔萨斯—洛林被德意志帝国占领，阿恩特的计划终于实现了，从巴塞尔到埃默里希，几乎整条莱茵河都归于德国，或基本上归于德国了。如果说，1830年法国还有可能在旧日的灰烬里找到一些火星，让火重新燃起；如果说，在30年左右的时间里，法国领导人有时还记得，法国的省长不久前曾经管理过埃克斯、特里尔和美因茨，那么，如今法国不再想这些了。法国打了败仗之后，想到了阿尔萨斯，想到了破碎的洛林，包括莱茵兰在内的整个德意志帝国想要拥有自己、保存自己、让自己转变为完完全全的日耳曼主义，对于这个帝国来说，破碎的洛林就是一种活生生的联系。梦想和遗憾对于它还有什么用处？莱茵兰也一样，那里的一切都彻底改变了。对立双方已经不再是过去的莱茵兰人和普鲁士人了，如今对立的是帝国和莱茵兰人，这个帝国当然是由普鲁士控制的，但是，它并不因此而不是一个应由大家共享的共同创造。莱茵兰人从1815年以来所忍受的一切，普鲁士人接受了，而且如今不再为阿尔萨斯在1871年以后忍受那些苦难而愤怒。《斯特拉斯堡邮报》步不久前在科隆创刊的《莱茵观察家报》的后尘，企图驱赶法国邪气，此后不久就发生了萨韦尔纳事件，险些酿成1846年科隆那样的起义。塔列朗在1815年用他那双前高级教士灵巧的手，把风暴禁锢在普鲁士疆域以内；可是，有人为了避免小痛，竟然把这场被塔列朗禁锢的风暴释放到整个欧洲，以致贻患多年，就这些人的初衷而言，实在是适得其反。

1870年，在很长一段时间中，我们在已经发生的事件中只看到自己的不幸，只看到离我们最近的不幸，那就是国土被肢解，资金外

流，我们的地位下降和我们所受的屈辱。可是，从德国角度看又是如何呢？历史上第一次，一个因胜利而获得威望、因经济发展而富庶的强国矗立在欧洲中心，它可以自由地使用在那里交汇的许多交通要道，从东到西，从南到北，其中就有莱茵河及其上游和下游的出口。人们面临的不再是一个远处的强国，例如西部或南部的某个大国，这种大国从欧洲的边缘出发，显现在欧洲中心，但总是因无法获得持久的后果而以失败告终。如今这个新的德意志帝国由坚实的普鲁士架构作为支持，重新获得了过去日耳曼罗马神圣帝国曾经占有，却因力量不足而从未实际拥有的中心地位。德意志帝国在欧洲大陆中心控制着莱茵河交通要道，安置了一大批紧凑的属地，这些属地为在胜利中锻造出来的拼凑在一起的现状感到骄傲；它们已经为未来的物质前景而极度兴奋，这个前景是政治胜利的实现者在获得政治胜利的时刻展现在全民族眼前的。

俾斯麦帝国刚刚划定的德意志世界，在它的精细的结构上不再是1815年那个德意志世界了，滑铁卢之役以后，盟国已经在新的计划基础上进行改组。后来成为第二帝国领土上的大约2500万人口已经变成了4000万。在他们的领土上，每年已经能生产2600万吨煤炭，其中鲁尔盆地生产的煤炭就多达1200万吨，从奥宾的袖珍地图集上可以看到，用不同颜色标明的建于不同时期的铁路，在1870年已经沿着整条莱茵河延伸了，这样就使得横向的道路变得非常活跃，其中包括沿着赫西尼安高原并与莱茵河在鲁尔区边沿相接的那条铁路，在法兰克福附近脱离莱茵河并通过美因河航道深入到萨克森和波希米亚的那条铁路等等。这虽然只是小小的开端，却已经展现了美好的发展前景。莱茵兰人在他们的莱茵河畔已经因这些新鲜事物而重新获得了活力，我们是否觉得，莱茵兰人并未因此而开始感到一种带有感激的自豪吗？

维达尔·德·拉布拉什写过一本鲜为人知的佳作《法国东部》，谈及旧制度末期的阿尔萨斯和洛林时，他在书中指出，当大革命即将爆发时，明智的阿尔萨斯人开始有了一种愿望："但愿阿尔萨斯为了自己的幸福，同意在国王的诸邦不再被当作外国人。"接着他清醒地写道："洛林和阿尔萨斯感到，一个伟大的工业前景已经在自己身上苏醒了，它们从这个正确的预感中对自己真正的利益作出了更广泛更正确的评价。"维达尔·德·拉布拉什接着写道："长期的渗透发生在征服之前，没费多大力气就为适应作了铺垫。那就是旧制度下的行政管理作出的成就，这种管理虽然有些缺陷，却灵活而聪明，这种管理所实行的只不

过是高质量的现实主义，其奥秘在于不把被管理者的愿望和看问题的方式置于事先确定的看法之下。”

这就使得人们能够较好地懂得1870年之前发生了什么，而且更加明白此后莱茵兰将会发生什么。但是差异还是有的，那就是普鲁士的行政管理僵硬而紧张，与我们旧制度时期的行政管理不一样，它实行的是一种依据主观意愿确定的系统化政策。然而，从1870年起一切确实都加快了速度。德国经济飞速发展，人口增长的速度也是众所周知的，1816年是2500万，1871年是4100万，1880年是4500万，1890年是4900万，到了1900年就达到5600万了。威斯特伐利亚和莱茵河沿岸的普鲁士这两个州的人口状况如何呢？1871年是500万，1890年是700万，1900年是900万，1908年是1100万，而1925年则是1200万！狭义的鲁尔盆地的人口状况如何？1871年有778000人，1925年有2832000人。在奥宾的袖珍地图集中有两张图表，分别显示了莱茵州在1820年和1905年的人口密度；在第一张表上，最高密度是“每平方公里200人以上”；在第二张表上，最高人口密度为“每平方公里1000人以上”。矿藏资源和煤炭产量也以同样的速度上升；1870年为1200万吨，1875年为1850万吨，1890年为3500万吨，1900年为6000万吨，1913年为114000万吨。占总人口60%的人从事工业生产或以工业生产为生活来源，每年生产的大量钢铁、纺织品、化学工业品，使德国成了经济大国和强国。在这个被工厂的火焰染红的地区，巨大的城市中冲天的火焰光辉耀眼，消耗惊人；1870年人口10万的城市不足10座，1900年人口10万的城市多达40座，其中8座城市人口超过30万。

莱茵兰人并非仅仅抽象地知道这些数字，而是切切实实地知道、真真切切地感到，他们都与这些数字休戚相关。莱茵兰人都为壮丽的莱茵河而骄傲，这是全世界最大的水上通道之一。莱茵河不是德国的边界，这便是法兰克福条约后的事实。莱茵河是德国的河流，为使这个说法变成现实，所有热情满腔的德国人都付出了艰苦的努力。长期的工作，耐心地积累成果，然后才会突然成功。从1880年开始，莱茵兰土地上出现了前所未有的繁荣景象，这种繁荣来自莱茵河；黄金莱茵河不再是从沙粒中耐心地淘出来的金沙，而是巨大的帕克托尔河[25]，是人类劳动的结晶，它为莱茵兰人带来自豪和实惠，也让莱茵兰人产生了巨大的欲望，在埃斯科河和马斯河之间设立了收费的关卡，把运输的连接问题设计得非常巧妙，从而为德国和中欧带来好处。莱茵河是一条巨大的交通要道和传播影响的通道，它经由哥达湖

和热那亚通达地中海，经由多瑙河和君士坦丁堡通达小亚细亚、巴格达和波斯湾。莱茵河是德国的河流吗？它是中欧的河流，更确切地说，它是连接北海和亚洲诸海的一条巨大的纽带。

有过一些梦想，而且险些成为现实，这些梦想是以德国"制造"、控制和紧紧勒住的莱茵河作为支撑的。可是，当法兰西重新立足莱茵河，把莱茵河从繁重的奴役中解脱出来，使之重新获得自由，变成国际河流，并依据其传统打碎压迫性和剥削性的垄断时，这些梦想全都成为泡影。莱茵河"造好又拆毁"，这是比任何别的说法更佳的说法，我们再次这样说，因为对于历史学家来说，这个说法道出了莱茵河对于世界的意义。

---

[1] 领地君主（Princes posséssionés），指原德意志皇帝的封臣，他们是1684年威斯特伐利亚和约后与法国结盟、享有一定程度自治权的君主。

[2] 居斯蒂纳（Philippe Custine，1740—1793），法国将军。

[3] 迪穆里埃（Charles Dumourier，1739—1823），法国将军。

[4] 莫维雍（Mauvillon）是米拉波（Mirabeau）的友人，曾在数年之中收集资料，供米拉波撰写该书之用。

[5] 死手权，即领主对附庸的产业永久管理权。

[6] 达尔贝格（Karl Theodor Dalberg，1744—1817），起初反对拿破仑，后来与之联手，担任莱茵联盟总统。

[7] 迪特里克（Philippe Dietrich，1748—1793），法国政治家，曾任斯特拉斯堡市市长，主张君主立宪。

[8] 约瑟夫二世（Joseph II，1741—1790），德国皇帝（1765—1790年在位）。

[9] 福尔斯特（George Forster，1754—1794），德国学者，主张莱茵河左岸归属法国。

[10] 卡尔诺（Nicolas Carnot，1753—1823），法国政治家和军事家，法国大革命时期的著名将领。

[11] 奥什（Lazal Hoche，1768—1797），法国将军。

[12] 韦伊奥（ Louis Veuillot，1813—1883），法国报人和作家，对拿破仑三世以拥护始而以反对终。

[13] 圣—皮埃尔（Bernardin de Saint-Pierre，1737—1814），法国作家。

[14] 冉彭·圣—安德列（Jeanbon Saint-André，1749—1813），法国政治家，曾任莱茵河左岸各省总特派员。

[15] 施莱格尔（August Wilhelm Schlegel，1767—1845），德国文学批评家。

[16] 加缪（Armand Gaston Camus，1740—1804），法国学者和政治家。

[17] 夏普塔尔（Jean-Antoine Chaptal，1756—1832），法国化学家和政治家。

[18] 布吕歇尔（Leberecht von Blucher，1742—1819），普鲁士将军。

[19] 波鲁斯人（Borussos），古代斯拉夫部族，其生活地区即为后来的普鲁士。

[20] 塔列朗（Charles Talleyrand，1754—1838），法国政治家和外交家。

[21] 阿恩特（Ernest Moritz Arndt，1769—1860），德国作家和诗人。

[22] 埃德加·基内（Edgard Quinet，1803—1875），法国历史学家。

[23] 路易菲力普（Louis-Philippe，1773—1850），法国国王（1830—1848年在位）。

[24] 黑尔韦格（Georg Herwegh，1817—1875），德国诗人。

[25] 帕克托尔河（Pactole），位于小亚细亚的一条河流，古代盛产黄金。

结束语：回眸往昔

从人类历史的初期直到现代文明的繁荣时期，莱茵河的巨大特征就这样展现在我们面前，民族的激情无法摧毁这一特征，因为它不顾各个民族的意愿，把自己镌刻在每一个世纪中，镌刻在人类社会的生活和事业中，这个特征就是：莱茵河是密切联系和促成相互接近的河流。

如今的莱茵河是一条无与伦比的河流，它主宰着它所流经的各国的经济生活。它为欧洲提供了首屈一指的交通手段，促成了两岸城市、贸易和工业生活的繁荣兴旺。它全然不顾国界的分割，把世界经济的众多产品分发到各个国家。无论在今天经济支配一切的社会里，或是在过去政治压倒一切的社会里，从高山到大海，莱茵河在沿岸人民之间创造了利益上的相互支援和国际联合。研究莱茵河的历史学家可以说出许多关于征战的事实，用以驳斥关于莱茵河负有促使人们团结的使命的说法，而我们在前面各章中着重叙述的，恰恰是这项使命所包含的人类相互接触、精神上彼此理解和物质上互相交换的历史。

莱茵河命中注定就是一条界河的说法，既经不起历史的推敲，也不符合当今实地考察的结果。法国并非始终贪婪地企图征服莱茵河，如同许多人所信和所说的那样，由于德国不知道莱茵河的神秘之所在，所以在许多世纪中，它也不仅仅是德国堡垒的围墙或是法国地段壕沟的开端。否则莱茵河就不是莱茵河了。因为，由河岸或刀刃隔开的民族不可能很好地彼此理解。一方是早就统一的法兰西，另一方是中世纪基督教联盟中的许多小国，诸如比利时、荷兰、德国、瑞士等等，所有这些国家都借助莱茵河达到了相互了解、相互渗透和相互促进。即使在军事征服和强行占领时期，法国的统治留在莱茵河的也不仅仅是从未洗雪的仇恨，而是还留下了一些别的东西。在莱茵兰人自由表达的看法中，普鲁士即使不算外国，至少也是德意志世界以外的东西；让谁相信，以正义天使的身份来到莱茵河的普鲁士，是为了替日耳曼主义报仇雪恨？实事难道不是这样吗？勃兰登堡的选帝侯们心

甘情愿地开始了一项容不得着急的事业，普鲁士国王们继续进行这项事业，而最终完成这项事业的则是他们与莱茵兰的接触和他们的精神，与莱茵兰接触是他们迫不得已而采用的政策，莱茵兰与北部和东部的日耳曼土地差异极大，来自社会发展比较先进的欧洲的自由主义之风在莱茵兰劲吹，莱茵兰的居民信奉天主教，因而不仅在礼仪和信仰方面与路德新教地区的居民对立，而且在一般生活观念上也各不相同；唯有在莱茵兰归附于东部强国普鲁士的条件下，才可能创建一个完整的、拥有两极的德国，一极在东面的易北河和奥德河上，面对斯拉夫主义，另一极在西面的莱茵河上，面对法国和英国兜售的极具诱惑力的自由主义。

普鲁士只有付出这个代价才能扮演大德意志的角色。它需要与河流保持接触，需要莱茵兰为它施洗，因为只有莱茵兰能为日耳曼事业带来普遍性，它需要这条莱茵河，因为曾有这样一段时间，莱茵河把端坐在啤酒杯前面的维滕伯格的路德，变成了震撼世界的沃尔姆斯的路德；在同一时期，莱茵河看到加尔文主义在斯特拉斯堡含苞欲放，在各种思想会聚的交通要道斯特拉斯堡，在位于莱芒湖深处的日内瓦，加尔文主义在极大的程度上更加具有世界性；作为美因茨人谷滕堡的传统象征，大批没有留下姓名的印刷家们从莱茵河出发，向知识界广为传播。耶那的征服者垮台以后，在塔列朗拙劣谋略怂恿下的大国政策，把莱茵兰作为礼物送给了普鲁士，而普鲁士对于这份厚礼似乎缺乏热情，这就表明它缺乏远见。当命运把取胜的工具放在它的手上时，当命运把惊人的煤炭财富送给它时（当时煤炭的价值尚未为人们所普遍看到，而后来不久就使普鲁士成为德意志世界首屈一指的矿业强国），普鲁士却只想到可能发生难以避免的冲突。一百余年过去后，怎能用“守卫莱茵河”这句话概括那个意外的机遇呢？这个机遇使普鲁士在莱茵河这条与各地广泛联系的河流上站稳了脚跟，使它得以实现1157年奥托·冯·弗赖辛的名言：“大家都知道，从巴塞尔到美因茨，这里集聚着最主要的力量，慢慢地就可以为所欲为。”从巴塞尔到美因茨，“政治德国的心脏”？这个见解不仅仅适用于12世纪……

历史就这样继续着，尽管存在着政治仇恨和冲突，莱茵河依然是一条联合各个民族的河流。事实上今天也是这样，哪个国家敢说莱茵河仅仅为它所独有？从道义上说，除了将一个神话具体化并使集体想象实现的愿望以外，还需要另外一些东西作为证据，例如：瑞士借以

建国的阿尔卑斯山口、比利时和荷兰赖以建国的北海出海口、还有伦敦的主权，对于伦敦来说，港湾始终是欧洲大陆的商业大门……

在我们今天的民族心态范围内，以这种方式摆在政治层面上的莱茵河问题没有解决办法。正因为如此，我们才愿意把它放在一个更为坚实的土壤上，那就是大河的永久性功效上来考虑。

附录

I.第一版（1931年）结束语

我们向留着说不清年龄的大胡子、凄惨的脸上露着微笑的莱茵河老爹扔过去了一张网眼极其松散的网，这是一份缺陷极多的简述，现在是否想用几句话把它归纳一下？可是，既是简述，就不可能再加以简化。

两只脚踏在过去，坚实地支撑在许多世纪积累起来的宏伟的基础上，是否试图把我们抛向未来？可是历史学并不进行预测，至少并不预测明天，若能预见到事件的前夕，也许已经算是很不错了……事实上，过去并没有一条单一的、规则的和连续的曲线，人们无法大胆地通过思考，在通向未来的空间中延长这条曲线。曲线每时每刻都在分叉、中断、转向、偏斜、调头。莱茵河的历史不"招引"任何东西，也不"表明"任何东西。只有一样东西例外，那就是想象所拥有的巨大创造力。

莱茵河汇集了许多神话。莱茵河是一条大河，在欧洲算得上是一条很长的河流了；如果不与其他大陆的河流相比，莱茵河的流量应该说是相当大的；莱茵河的景色美吗？当然，不过并不特别美，而且并非全程都美，就如同其他河流一样。莱茵河拥有某些独有的东西，它享有盛名，具有吸引力，令人着迷，使人心醉。莱茵河的流速极高，如同奔腾的骏马一泻千里，而且知道流向何方，不可阻挡地冲向那里；令人震惊的是否仅仅是它的流速？远方的客人在莱茵河面前感到头昏目眩，可是，流速高的河流并非只有莱茵河一条。

莱茵河会说话，而且声音很大。一些声音压过莱茵河沉闷的涛声，在我们的回忆中高唱那些陈旧的话题，其中就有命中注定的边界、控制欧洲等话题。这些歌的曲调都已十分陈旧了，歌词也已经与现实不相吻合。可是，如果旋律优美，节奏感人，谁会关注歌曲的年龄有多大，写成于什么年代呢？

人们争论、论述、竭力想要阐明的是：法国并没有始终一贯贪婪地企图一口吞掉莱茵河；不，过去的德国并不始终是一个如今它所追求的那个整体的、统一的、意识到自己的力量的国家。不，如果莱茵河以往只是一条用长矛和大炮建立起来的边界，即通常所说的德国堡垒的围墙和分隔法国的壕沟，那它就不是莱茵河了，因为，不同民族很难通过边界来相互认识对方，一方是统一的法兰西，另一方是中世纪古老的基督教联盟中的许多小国，即我们今天称为比利时、荷兰、德国、瑞士的那些国家，然而，这些国家都借助莱茵河达到了相互了解、相互渗透和相互促进。不，还有，即使曾经有过依仗武力解决问题的时候，有过征服之后的军事占领，法国的统治在莱茵河也不仅仅留下了从未洗雪的仇恨，而是还留下了一些别的东西。普鲁士并未以正义天使的身份来到莱茵河，替遭到践踏的日耳曼主义所受的痛苦报仇。何况今天，有谁，有哪一种政策能夸口说借助莱茵河可以主宰欧洲而不令人发笑？还有别的东西，还有莱茵河在北海、比利时和荷兰等地的出海口，以及经由这些出海口所能到达的伦敦这个莱茵兰的最高司令部……

人们争论、论述、竭力想要阐明些什么？再则，莱茵河问题究竟是理性问题抑或感情问题？

企图通过说理与神话对抗，那是徒劳之举。用另一个神话与之对抗并取而代之？用莱茵河是由两大部分组成的欧洲的界河这个神话取而代之？连接而不是分割，把各种利益连接起来，也许是这样，可是单靠利益本身成不了什么大事。把思想、头脑和心连接起来？是的，但是，让一种神话占据人们的头脑，向想象说三道四，固定在一个民族的意识中，这是一个根本行不通的幻想。即使仅仅涉及一个国家，就已经是幻想了，因为一个像法兰西这样的国家是不会让人牵着鼻子走的。如果涉及的是两个具有不同结构的国家，那就岂止是幻想，因为数百年以来，在两个国家里，连钟表所显示的时间都不一样。

莱茵河是标明在地图上的一条河流。在过去的年月里，它时而是一条鸿沟，时而是一条纽带，时而是一条通道。如今依然如此，而且强度增大十倍。不但如此，还增添了一些东西，那就是思想体系，一种几乎是自主运行的体系。一种往往是错误和有害的思想体系；本来是人建造了思想体系，如今它却反过来制造人。如果明天人发生变化，思想体系也会发生变化。可是，莱茵河在这当中却什么也不是，什么也做不成，它继续流淌，汹涌澎湃地奔向浪花朵朵的大海。

米什莱的《罗马史》是专为青年撰写的著作，这部书可以说是他学术生涯的开端，他在1866年写于埃勒斯的那篇漂亮的序言中说："维科说过一句深刻的话：人类是自己的作品，我牢牢记在心间，因为它是名副其实的现代光明。"米什莱这位伟大的浪漫主义"诗人"，同时也是历史之父之一，他想到了就去做，而且加以发挥。在他的热风吹拂下，各种各样的宿命论建立起来了，环境决定论、人种决定论、土地决定论、血缘决定论，甚至还有天授人意决定论；人之所以如此伟大，是因为后人站在前人的肩上。米什莱说得好，可是他说全了吗？我总是想着茹尔·勒纳尔 [1] 的狗。这条被牢牢拴住的狗狂奔着，露出所有獠牙，使劲扯它脖子上的链子，高声狂吠。链子倘若断了呢？果然断了；这条狗撂下尾巴，悻悻地走进狗窝里去了。它已经习惯于奴役的地位，自觉自愿地当囚徒。

这就是历史的教训。克里奥 [2] 不谈未来，她不曾用她那教训人的手指头向任何人指明通向未来的道路。她只求弄懂，她分析、识别和区分。她进行分类，分成结果、想象和集体信仰等类别。然后她作出结论说："忍气吞声的怯懦者们，不要说造物主为你们确定了命运，你们不可能有任何作为来对抗命运。可是也不要说神话和传说以及集体幻想和神话拥有必然规律的力量。不，死者不应揪住生者不放。自由地劳动吧！这就是方法、可能性以及应该积聚、引导和使之失去作用的力量。无论你们做什么事，哪怕看来是全新的事，总能在过去找到指导你们行动的祖先。"

II.关于莱茵河经济史的若干思考（1953年） [3]

莱茵河的声誉奇特而强大……这个声誉来自何处？是所有原始人一致赋予水流的神圣性质吗？也许是吧。人们知道，借助这些水流，潜入水中，用自己的身体劈开饱含萌芽、一切形式和一切创造的河流的胸脯，生活在地球上所有地区和所有时代的人，始终意识到自己要不断更新，要重新与最重要的物质接触，剥去它们的旧外壳；一句话，要获取一种新的生命，用以恢复原有的力量、强大和丰富性。是所有民族都珍惜的洗礼象征，是对河流的神化。早在荷马时代，人们就已将河流神化，后来的日耳曼人、法兰克人和桑布里人也都神化河流，我们知道桑布里人还祭祀罗讷河神……莱茵河水流湍急，像野马一样被人驯服，人们筑堤挡水，修渠引水，然而，莱茵河依然时刻准备扔掉文明的紧身服，在不可抗拒的凌汛中把大块坚冰抛向岸边，把骇人的洪水推向据说能够控制河水的防洪工程，总之，在莱茵河的这幅景象引起的思想的混乱和本能的慌乱之中，它时时刻刻在告诉我们，不要以为自己多么了不起；也许有某种说不清的古代河流起源论的复活，有某种说不清的对于河流给予人们的教诲的忠诚，有某种说不清的对于流体物质不确定的潜在性这种古老概念的回归……

这是史前的馈赠……但也有历史本身的馈赠。我们立即想到的就是河流古老的分界功能。河流是水道，是灌满水的沟壑，是阻碍通行的沼泽、芦苇、柳树丛和不停地变化着的河岸边上的泥沼，这些都可以发挥分界的功能；据塔西佗说，日耳曼人把胆小鬼和残疾人沉入泥沼，让他们因此而获得新生。恺撒曾经非常清晰地喊出过"边界莱茵河"这两个词，他那简明扼要、斩钉截铁的话语，连同它们所包含的全部辛辣和威严，在一个又一个世纪中，激起人们打仗的念头、政治上的算计、以往和新近的感情、失败和胜利、不幸和希望；总之，遗留在历史性大河岸上的所有战争残迹，都是"莱茵河边界"这两个法语词造成的结果。

兵刃相击的声音、战斗留下的恶臭、冒险的穿行、分界线的移动、入侵等等，这些就是赋予莱茵河以巨大声望的一切吗？还有许多别的东西；对于我们法国人来说，还有文明这个词所指的一切，文明是18世纪末的伟大征服，是法国大革命的伟大信仰。还有信奉基督教的各个大城市，例如得到摩泽尔河边的特里尔支持的莱茵河边的科隆和美因茨，拯救灵魂的基督教从这里出发前去征服德意志中部，并进而前去征服北方平原；这个宗教发端于巴勒斯坦，经由希腊和罗马扩

散在整个西方，在一段时间中，西方文明与基督教几乎就是同一个概念。

莱茵河上有罗马教堂和哥特式大教堂，有宏伟壮观的科隆教堂，有许多修道院；宏伟壮观的科隆成了可怜的受害者，被信徒们一把火烧掉；住在修道院里一间间小屋里的人，组成了神秘地与神祇沟通的宗教团体，其中有虔诚的修女——本笃会大修道院的学生、宾根那位能预卜未来的圣希尔德加德[4]、特里尔教区的圣伊莉莎白·德·舍瑙、黑尔夫塔的西多会修女圣吉尔特鲁德以及两位圣麦赫蒂尔德，此外还有被15世纪多明我会的大师爱克哈特、陶勒尔和苏索等人的深邃所吸引的宗教团体。

还有另外一些宗教团体，这是因科隆画家们的艺术而组成的宗教团体，他们的画以其天真的细致呈现花园里的情景，那里的鲜花、小鸟、玫瑰树丛，长久地令那些在香气缭绕和退色的黄金氛围中变得懒散的修女们怀抱天堂的美梦。莱茵河边还有许多大城市，这些并非一个人创造的出色成就，全都一样，又全都不同；莱茵河上还有以谷滕堡、福斯特[5]和舍费尔[6]这三位名人为代表的老印刷家，还有沃尔姆斯的马丁·路德和斯特拉斯堡的约翰·加尔文，还有在高高矗立的教堂塔楼下来自各国的令人怜悯的难民，在伊拉斯谟去世的那个城市里，在弗罗本和阿麦巴赫的城市里，还有许多被迫害者，他们在大教堂前的红色广场上的聚会同样令人感动。这一切足以说明和再次表明，这条大河拥有巨大的能力，可以创造智力，并对之进行集中和再分配，而这条河在两个既对立又相似的世界的接合部形成（也许并非出于人们的意愿），已经数千年了。

莱茵河拥有奇特而持久的声望，我们分析过这个声望的组成成分，但是，我们能指出它的经济支柱吗？这个经济支柱在什么程度上、以何种方式支持了莱茵河的声望？这是一个大而又大的问题，至少涉及古老的年代，涉及赋予莱茵河以文明使者的尊严的那些年代。提出这个问题，不啻是询问自己，是否真的能有一部19世纪之前的莱茵河经济史，这部经济史确实反映实际抑或只有一些自相矛盾的细碎小事。应该为了令人失望的趣味而牺牲一些公式，否则就说不，为什么？这就是这篇短文的目标。

阿尔贝·德芒戎不久前在与我合作的一部书中用三句话（分成三个阶段）概括了莱茵河的经济史，他似乎仅仅写了交通方面。莱茵河首先是一条横贯欧洲大陆的通道，其次是一条地区性的通道，最后（历史学家可以用“最后”这个词吗？）是一条国际通道。现在我来简明扼要地说说这个问题：古代莱茵河是横贯欧洲大陆的通道吗？当然是的。在罗马全盛时期，它不是把意大利和北欧地区连接起来了吗？它不是把阳光明媚的地中海与浓雾弥漫的北海连接起来了吗？不是经由北海与阿格里高拉 [7] 的不列颠连接起来了吗？

中世纪的莱茵河是一条地区性的通道，它作为支柱和基础促进了沿河城市之间的运输，把商品和商人运送到当地的各个集市去，其中有几个集市具有国际性，例如法兰克福，它承袭了香槟地区的集市传统。

今天的莱茵河是国际化的河流，而且在一百多年之前就已经这样了，1648年威斯特伐利亚条约和1792年国民公会的法令作出规定，莱茵河具有国际河流的性质，1815年维也纳会议首次执行了这个原则。1815年通过的协议经1831年美因茨法令修改，1868年又由曼海姆会议重新审查，一直执行到1919年。凡尔赛和会改变了这个原则，新的战争后来把一切都推翻了……

杰出的地理学家德芒戎以灵巧的笔触勾画了一幅简图，这幅简图恐怕没有他所想的那样清晰。他实地考察了莱茵河，他所见到的莱茵河形象萦绕在他脑际，所以不由自主地把往昔的莱茵河视为一条全程通航的河流（令人奇怪的是，他甚至以为很久以前的莱茵河就是全程通航的），在他笔下，从巴塞尔到北海，莱茵河是一条驯服的河流，与许多支流相通，为人们提供服务，可以通航拖船和驳船，在下游则可以通航海船，犹如一条高速公路上可以通行大大小小的卡车一样。

古代的莱茵河是一条横贯欧洲大陆的通道吗？这个说法很形象。首先，它丝毫也不冒犯历史学家的感情。自从阿尔贝·德芒戎在斯特拉斯堡当着我的面提出他的三个阶段说以来，莱茵河不仅全程通航，而且直通大海的观念得到了发展和肯定，这种观念比过去长期信以为真的想法更加大胆得多。于是，许多相距甚远的国家通过水路彼此相连的历史就此诞生了。在我们父辈那一代，沿着非洲海岸在地中海上远航的故事依然令人觉得吃惊和难以置信，在今天的我们看来，这种吃

惊和怀疑是没有道理的了。我们想得到，尽管它很少被人作为大洋进行研究，印度洋这样的大洋在没有文字记载的时期已经起到了巨大的作用。我们也猜想得到，印度洋在促进埃及和波斯湾以及更远的印度等地文明觉醒方面所起的作用。

可是，莱茵河究竟如何呢？史前时代和没有文字记载时期的莱茵河是一条野蛮的河流，它那冰凉的河水如同飞奔的骏马，在无数条支流中横冲直闯，河床始终处于不稳定状态，河中泥泞的小洲随着水流时隐时现，有时几个小洲连接起来，在一段时间中处于稳定状态；所有这一切就像万花筒那样瞬息万变吗？一条河流，莱茵河，或者说一个独处一隅的地区，它的植物、动物，以及居住在灌木丛中、杨柳树下和芦苇后面的居民，也是瞬息万变吗？发现这些活动的迷宫和混沌的绿色中间明亮而开阔的河段，绝非轻而易举的事。一些地理学家小组也许费了很大力气要把这种网络的形象固定下来，却徒劳无功，测量一旦做完，形象也就不复存在了。

有人说，很久以前，一些胆大的商人带着货物，驾着巨大的独木舟，在几个比较容易通过的地点，渡过我们所说的"莱茵河水道"；他们用以制作独木舟的树，如今依然可以见到；他们穿过分布在河谷中的稠密的树林，遇到一些对新事物的充满好奇的人们。我们可以毫无困难地接受这种说法，这只是一些小故事，就如同传说谁家孩子走失了一样。很久以来一些游商漫无目标地在各地奔波，采购原料或推销产品，他们利用河流总能在某个河段上做成生意，这些游商中有高卢—罗马的陶器和玻璃制造商的雇员，有铁锅制造商，还有来自更远地方的东方地毯商人、阿拉伯的香料商、南方的葡萄酒商、希腊的橄榄油商以及热带水果商。可是，"横贯大陆"这个说法能够准确地反映这些现实吗？这个说法令人想起一些全然属于现代的思想，因而可以说，这个说法并不反映当时的现实。况且我自己也说过"利用河流"这样的话。利用河流并不意味着仅仅依靠莱茵河，还有其它一些河流，那些卵石满滩的河流，甚至还包括罗马大道。因为，在巴塞尔上船顺流而下，一口气到达斯特拉斯堡，然后再到曼海姆、科布伦茨、科隆、杜伊斯堡、奈梅根、多尔德雷赫特和鹿特丹，这样的航行在今天当然已毫无惊险可言；可是我们想一想，在古代，这样的航行容易吗？能经常获得成功吗？

莱茵河的下游如今是一条异常繁忙的水上通道，上行和下行的船只分成两行，首尾相接地穿梭于宽度惊人的河面上。但是，我们不能把目光局限于下游。在罗马时代，水路不是正常的交通手段。那时有一条陆路，至今我们仍然称为布鲁恩豪特[8]“大道”的陆路，它与莱茵河做T字形交接。大道不再从南到北，而是从东到西，经过科隆、尤利尔、马斯特里赫特、通格尔、巴韦，然后经由图尔奈、卡赛勒，朝加莱海峡方向北上。沿着这条路修筑的许多堡垒成为后来城市的雏形。去莱茵河下游的诺伊斯、克桑滕克勒弗等地，基本上不取道莱茵河，而是走陆路。罗马人当初若是利用这条无人利用的水路，这条没有任何船队经过、臭气熏天的沼泽随处可见的水路，他们可能做些什么呢？

奥古斯都的莱茵河，图拉真的莱茵河，这是一系列河流与陆路的T形交汇，水路断断续续，隐伏险情，陆路很窄，却知道通向何处。我们所说的从巴塞尔到鹿特丹全程贯通的莱茵河，一条连续的、直通的、与众多河网相连的莱茵河，需要数百年的时间才能逐渐形成，两岸才会有人居住并组织起来，慢慢变得繁荣富庶。一般地说，我们的莱茵河概念应该是这样的：莱茵河由许多互相连接的有人居住的和有人耕作的小洲组成，连接它们的那条线常常中断，这些小洲密集、活跃、不停地移动，勤奋和繁荣。可是，在这条断断续续的带子的东西两头，有一些相对孤独的地方。一般地说，与莱茵地区的城市相比，这是一些人口少、比较穷、比较不开化和少有生气的地方。即使在左岸，特别是在马斯河上形成的那个河湾也是如此。更不必说右岸了，那里长期是日耳曼人的领地，他们垂涎欲滴地时刻威胁着他人。

切莫把任何东西任意简化，放弃那些始终带有专断和简单化色彩的分类。统一的莱茵河是人在不久之前创造的，是在工程人员的帮助下，由政治、经济、工业和商业共同创造的。19世纪之前，人们见到的是好几条莱茵河，是在不同时代命运各不相同的好几条莱茵河。每一条莱茵河都是借助许多互不依赖的努力形成的，人们依据始终处于变动中的交换和交通决定作出什么努力，而交换和交通之所以始终处于变动之中，则是因为沿岸人民为了驱赶不安而不得不常常迁徙……

如果我们想要懂得这条大河在欧洲的形成和发展过程中曾经扮演过的角色，我们就必须丢掉从巴塞尔到鹿特丹这条完整带子的形象，代之以一个强度不一、间距不一的用铁条交织而成的栅栏。我们总是

身不由己地把另一个莱茵河的形象投射在这些破碎的、地方性的莱茵河形象上面，因而造成了一种假象，误以为这是一条有系统的协调、从上面和总体出发有全面考虑的河流，是一条有人依据计划加以治理的河流，这里说的计划不是成百上千个局部改善的小计划，而是经过认真讨论并以异乎寻常的韧性执行的计划。正因为如此，我们不能确切地理解“撰写一部莱茵河经济史”这个规划的真实含义。不仅因为我们把以往复杂和多变的现实简化为今天近乎稳定的现实模式，这种模式是：这边是全程通航的平静的大河，从巴塞尔直达大海；那边是被仔细地勘查过边界所分割的三四个大政治实体（说大，是相对于我们小小的欧洲而言的），相隔不远就竖有一块编号的界碑或涂上颜色的界杆，每个政治实体都以巨大的努力建设和改善河流状况，把它改直，把它拓宽，把它加深，以便获得更好的效益……

有人认为，这种状态并非历来如此，只举一个重要的例子即可说明，在近代时期的16世纪末，这边建立了信奉天主教的荷兰（后来的比利时），那边建立了信奉加尔文主义的荷兰（后来的尼德兰），“德国的莱茵河”一边没有了赖以活命的嘴巴，另一边失去了通过阿尔卑斯山伸到瑞士的根；瑞士是在15世纪最终形成国家的；可是，法国经过长期努力占有了阿尔萨斯，于是它来到了莱茵河边，占有长长一段莱茵河岸；与城市间的争斗、航运商的特权、在所有通向莱茵河的水陆通道上建立收税和收费关卡相比，这些重大政治事件对于莱茵河命运所产生的影响一点也不见得小。所有上述这些想法都不是我们的想法。这些想法将会妨碍我们如同谈论一个巨大的历史常数那样来谈论经济的莱茵河，而我们今天要维护的就是莱茵河的这种性质及其命运。

因此，那个遥远时代的莱茵河史，当然就不是一部堆积在无数困难之上的经济史，也不是对于许多变动的动乱的地区性历史的反映；所以，要写这样一部经济史，需要首先写出所有这些应该重现的变动和变化。

19世纪之前的莱茵河历史不是众多的关卡经常阻断交通的历史，这些关卡沿河设置（在奥宾的地图集的第14幅上，莱茵省在中世纪末以前共有71个关卡），受到筑有高高的监视塔的城堡的保护；19世纪之前莱茵河的历史也不是不断受到帝国与法兰西王国之间的争斗以及德意志、法兰西或勃艮第等政治——外交集团的领导者的野心威胁的

历史；小国数量众多，1789年在莱茵河的劳特河和艾瑟尔河之间的河段两边就有97个“主权”邦国；从16世纪起，宗教纠纷促成了许多小国的出现，其中有的信奉路德主义，有的信奉加尔文主义，有的信奉耶稣会，它们彼此敌对，却因其主人的好恶而不断变换旗号；19世纪之前的莱茵河历史也不是重大货物对于当地运输供应不足的历史，在紧密相关的煤炭工业和炼铁业得到充分发展之前，运输量不足的问题始终存在；19世纪之前的历史不是这种零零碎碎的历史，这种历史很难撰写，只能写成专题史……

莱茵河的大历史是一部思想史，思想与障碍、边界、城堡和王朝没有多大关系，它可以自由地在整个河谷地区传播，由风从阿尔卑斯山把它吹到大海，它是生活、团结和文化的因素。这是莱茵河大神话的历史，其基础是历史或传说，诸如莱茵河的黄金，锻造利剑的希格弗里德[9]或那位希特勒式的英雄哈根[10]，或是长眠在坟墓里的红胡子[11]、哈布斯堡的鲁道夫[12]或是当维克多·雨果游历莱茵塔尔时始终不能忘怀的三位名人：恺撒、查理曼和拿破仑。恰如明德尔指出的那样，神话是一种发生器，它可以产生政治态度和有时相当可怕而且永远固执的精神状态。神话都有自己的祭坛，在继续从道义上征服莱茵河城市之前可以在那里重新获得生命。城市是莱茵河最最漂亮的创造，在莱茵河的右岸和左岸始终生气勃勃，活跃而繁荣；反之，无论哪个时代，建立一个独一无二的莱茵河国家的企图无一不以失败告终……

最后，这不是偶然，这也许是一种象征，在导致建设一条国际化河流的大工业诞生之前，法兰克福的众多集市逐渐变成了转卖图书的集市，成了所有印刷家、书商和学者每年翘首期盼开幕的提供知识粮食的大市场；由此可见，莱茵河的大历史，事实上就是思想和精神的历史。

III.皮特·舍特勒拟定的补充书目

自吕西安·费弗尔的这部著作出版后，又有许多关于莱茵河和法—德关系史的著作问世。为方便有兴趣的读者查阅，我们搜集了其中特

别重要或特别有意义的书目，供深入研究本书所提出的问题时参考。

L'Alsace et la Suisse à travers les siècles, préface de Lucien Febvre，Strasbourg-Paris，1952.

Hermann Ament:《Der Rhein und die Ethnogenese der Germanen》，in *Prähistorische Zeitschrift*，vol.58，1984，pp.37-47.

Pierre Ancel:*Géographie des frontières,* Paris，1938.

Ernst Anrich:*Die Geschichte der deutschen Westgrenze,* Leipzig，1940.

Hermann Aubin:*Grundlagen und Perspektiven geschichtlicher Kulturraumforschung und Kulturmorphologie,* Bonn，1965.

Pierre Ayçoberry:*L'Unité allemande*，Paris，1968.

Pierre Ayçoberry:*Cologne entre Napoléon et Bismarck.La croissance d'une ville rhénane,* Paris，1981.

Pierre Ayçoberry，Marc Ferro（éds.）:*Une histoire du Rhin,* Paris，1981.

Gilbert Badia（éd.）:*Histoire de l'Allemagne contemporaine,* 2 vol.，Paris，1988.

Hélène Barbey:*Le Voyage de France en Allemagne de 1871 à 1914,* Nancy，1994.

Jacques Bariéty，Raymond Poidevin:*Les Relations franco-allemandes 1815-1975*，Paris，1977.

Christian Baechler:*Le Parti catholique dlsacien 1890-1939,* Paris，1982.

James Bentley，Charlie Waite，*Le Rhin,* Paris，1989.

Alfred Berchtold:*Bâle et l'Europe.Une histoire culturelle,* 2 vol., Lausanne, 1990.

Helmut Berding, Étienne François, Hans-Peter Ullmann (éds.) :*La Révolution, la France et l'Allemagne.Deux modèles opposés de changement social?* , Paris, 1989.

Serge Berstein, Pierre Milza:*L'Allemagne 1870-1987* , Paris, 1988.

Helmut Beumann, Werner Schröder (éds.) :*Nationes,* Sigmaringen, 1978 et suiv., 9 vol.parus.

Marc Blanpain:*La Frontière du Nord.De la mer à la Meuse 8431945,* Paris, 1990.

Hans-Manfred Bock, Reinhart Meyer-Kalkus, Michel Trebitsch (éds.) :*Entre Locarno et Vichy.Les relations culturelles franco-allemandes dans les années* 1930, 2 vol., Paris, 1993.

Kurt Boehner et *al.* (éd.) :*Das erste Jahrtausend.Kultur und Kunst im werdenden Abendland an Rhein und Ruhr,* 3 vol., Düsseldorf, 1962-1964.

Hans Boldt, Peter Hüttenberger, Hansgeorg Molitor, Dietmar Petzina (éds.) :*Der Rhein.Mythos und Realität eines europäischen Stromes,* Cologne, 1988.

La Bourgeoisie alsacienne.Études d'histoire sociale, Strasbourg-Paris, 1954.

Jean Boutier, Alain Dewerpe, Daniel Nordmann:*Un tour de France royal.Le voyage de Charles IX* (1561-1566) , Paris, 1984.

Fernand Braudel:*L'Identité de la France* , t.I:*Espace et Histoire,* Paris, 1986.

Carlrichard Brühl:*France-Allemagne.Naissance de deux peuples,* Paris，1995.

Karl F.Chudoba（éd.）:*Der Kampf um den Rhein,* Bonn，1943.

Heinz Cüppers（éd.）:*Die Römer in Rheinland-Pfalz,* Stuttgart，1990.

Corinne Defrance:*La Politique culturelle de la France sur la rive gauche du Rhin,* 1945-1955，Strasbourg，1994.

Alexander Demandt（éd.）:*Deutschlands Grenzen in der Geschichte，Munich,* 1990.

Claude Digeon:*La Crise allemande de la pensée française*（1870-1914），Paris，1959.

Roger Dion:*Les Frontières de la France,* Paris，1947；nouvelle éd.:Brionne，1979.

Jean Dollfus:*L'Homme et le Rhin,* Paris，1960.

Josef Dollhof:*Die Kölner Rheinschiffahrt.Von der Römerzeit bis zur Gegenwart,* Cologne，1980.

Philippe Dollinger（éd.）:*Histoire de l'Alsace,* Toulouse，1970.

Philippe Dollinger:*La Hanse XIIe -XVIIe*，Paris，1988.

Jacques Droz:*Le Libéralisme rhénan 1815-1848*，Paris，1940.

Roger Dufraisse:*L'Allemagne à l'époque napoléonienne,* Bonn-Berlin，1992.

Richard van Dülmen，Eva Labouvie:*Die Saar.Geschichte eines Flusses,* Sankt Ingbert，1992.

Franz Dumont:*Die Mainzer Republik von* 1792/93.*Studien zur Revolutionierung in Rheinhessen und der Pfalz,* Alzey，1982.

Jean Dumont（éd.）:*Le Rhin，Nil de l'Occident,* Paris，1946.

Henri Jean Duteil:*Le fleuve qui porte le monde（Le Rhin）,* Paris，1958.

Kurt Düwell，Wolfgang Köllmann（éds.）:*Rheinland-Westfalen im Industriezeitalter,* 3 vol.，Wuppertal，1984.

Dietrich Ebeling:*Der Holländer-Holzhandel in den Rheinlanden.Zu den Handelsbeziehungen zwischen den Niederlanden und dem westlichen Deutschland im 17.und 18.Jahrhundert,* Stuttgart，1992.

Edith Ennen:*Gesammelte Abhandlungen zum europäischen Städtewesen und zur rheinischen Geschichte,* Bonn，1977.

Michel Espagne，Michael Werner（éds.）:*Transferts.Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand（XVIIIe -XIXe siècles）*，Paris，1988.

Eugen Ewig:*Spätantikes und fränkisches Gallien.Gesammelte Schriften,* 2 vol.，Zurich-Munich，1979.

Karl-Georg Faber:*Die Rheinlande zwischen Restauration und Revolution,* Wiesbaden，1966.

Lucien Febvre:*Au coeur religieux du XVIe siècle,* Paris，1957；nouvelleéd.:Paris，1983.

Lucien Febvre，Henri-Jean Martin:*L'Apparition du livre,* Paris，1958；nouvelle éd.:Paris，1971.

Nikolaus Flüeler:*Der missbrauchte Rhein.Untersuchungen zu einem problematischen Thema der Geschichte deutsch-französischer*

Beziehungen, thèse, Zurich, 1966.

Robert Folz:*Le Couronnement impérial de Charlemagne,* Paris, 1964.

Franklin L.Ford:*Strasbourg in Transition,* 1648-1789, Cambrige, Mass., 1958.

Michel Foucher:*L'Invention des frontières,* Paris, 1986.

Pierre Francastel (éd.) :*L'Art mosan.* Préface de Lucien Febvre, Paris, 1953.

Étienne François:*Koblenz im 18.Jahrhundert,* Göttingen, 1982.

Les Francs:Précurseurs de l'Europe, V^{e} -VIIIe siècles, Paris, 1997 (catalogue) .

Frontières et contacts de civilisation.Colloque universitaire francosuisse.Besançon-Neuchâtel, octobre 1977, Neuchâtel, 1979.

Franz Funck-Brentano:*Le Chant du Rhin,* Paris, 1934.

Édouard Gachot:*La Dispute du Rhin.De l'Antiquité à nos jours,* Paris, 1952.

Richard W.Gassen, Bernhard Holeczek (éds.) :*Mythos Rhein* , 3 vol., Ludwigshafen, 1992.

Patrick J.Geary:*Naissance de la France.Le monde mérovingien,* Paris, 1989.

Nelly Girard d'Albissin:*Genèse de la frontière franco-belge.Les variations des limites septentrionales de la France de 1659 à 1789,* Paris, 1970.

Peter-Michael Hahn:《Frankreich und das Reich während des 17.Jahrhunderts im Spiegel der deutschen Geschichtswissenschaft des 19.und 20.Jahrhunderts》, in *Historische Zeitschrift,* vol.247, 1988, pp.53-94.

Joseph Hansen:*Preußen und Rheinland von 1815 bis 1915.Hundert Jahre politischen Lebens am Rhein,* Georg Mölch, Cologne, 1990 (importante bibliographie) (Ire éd.1918).

Peter C.Hartmann:*Geld als Instrument europäischer Mächtepolitik im Zeitalter des Merkantilismus.Studien zu den finanziellen und politischen Beziehungen der Wittelsbacher Territorien Kurbayern, Kurpfalz und Kurköln mit Frankreich und dem Kaiser* 1715 *bis* 1740, Munich, 1978.

Karl Haushofer (éd.):*Der Rhein.Sein Lebensraum, sein Schicksal,* 3 vol., Berlin-Grunewald, 1928-1931.

Wolf-Dieter Heim:*Romanen und Germanen in Charlemagnes Reich,* Munich, 1984.

Alfred Heit (éd.):*Zwischen Gallia und Germania.Frankreich und Deutschland.Konstanz und Wandel raumgeschichtlicher Kräfte,* Trèves, 1987.

Hans-Walter Hermann, Franz Irsigler (éds.):*Beiträge sur Geschichte der frühneuzeitlichen Garnisons-und Festungsstadt,* Sarrebruck, 1983.

Martin Herold, Josef Niessen, Franz Steinbach:*Geschichte der französischen Saarpolitik.Ausgangsstellung and Angriff-Von der Saar zum Rhein-Wende und Wiederkehr,* Bonn, 1934.

Gottfried Heussen, Adam Wrede:*Volk am ewigen Strom,* 2 vol., Essen, 1935.

Eduard Hlawitschka:*Vom Frankenreich zur Formierung der europäischen Staaten-und Völkergemeinschaft 8401046,* Darmstadt，1986.

Klaus Honnef et *al*．(éds.)：*Vom Zauber des Rheins ergriffen...Zur Entdeckung der Rheinlandschaft,* Munich，1992.

Paul Egon Hübinger:*Ausgewählte Aufsätze und Vorträge.Beiträge zur Geschichte Europas und der Rheinlande in Mittelalter und Neuzeit,* Siegburg，1990.

Rainer Hudemann，Rolf Wittenbrock（éds.）:*Stadtentwicklung im deutsch-französisch-luxemburgischen Grenzraum（19.und 20.Jahrhundert）,* Sarrebruck，1991.

Philippe Husser:*Un instituteur alsacien，Entre France et Allemagne.Journal* 1914-1951，Paris，1989.

Peter Hüttenberger，Hansgeorg Molitor（éds.）:*Franzosen und Deutsche am Rhein，1789-1918-1845*，Essen，1990.

Franz Irsigler:*Die wirtschaftliche Stellung der Stadt Köln im* 14*.und* 15*.Jahrhundert.Strukturanalyse einer spätmittelalterlichen Exportgewerbe-und Fernhandelsstadt,* Wiesbaden，1979.

Franz Irsigler:*Bettler und Gauner，Dirnen und Henker.Randgruppen und Außenseiter in Köln* 1300-1600，Cologne，1984.

Fritz Jaffé:*Zwischen Deutschland und Frankreich.Zur elsässischen Entwicklung,* Stuttgart-Berlin，1931.

Michael Jeismann:*Das Vaterland der Feinde.Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich* 1792-1918，Stuttgart，1991.

Étienne Julliard:*L'Europe rhénane.Géographie d'un grand espace*，Paris，1968.

Étienne Julliard:*Problèmes alsaciens vus par un géographe,* Paris-Stras-bourg，1968.

Arnulf Jürgens:*Emmerich von Dalberg zwischen Deutschland und Frankreich.Seine politische Gestalt und Wirksamkeit* 1803-1810，Stuttgart，1976.

Leo Just:*Um die Westgrenze des alten Reiches,* Cologne，1941.

Hartmut Kaelble:*Nachbarn am Rhein.Entfremdung und Annäherung der französischen und deutschen Gesellschaft seit* 1880，Munich，1991.

Werner Kern:*Die Rheintheorie in der historisch-politischen Literatur Frankreichs im Erstem Weltkrieg,* thèse，Sarrebruck，1973.

Walter Kienast:*Deutschland und Frankreich in der Kaiserzeit (9001280) .Weltkaiser und Einzelkönige,* 3 vols.，Stuttgart，1974-1975.

Paul Kirn:*Politische Geschichte der deutschen Grenzen,* 4e éd.，Mannheim，1958.

Franz Knipping:*Deutschland，Frankreich und das Ende der Locarno-Ära* 1928-1931，Munich，1987.

Gerd Krumeich:*Jeanne d'Arc et l'Histoire*，Paris，1993.

Paul Koelner:*Die Basler Rheinschif fahrt vom Mittelalter zur Neuzeit,* Bâle，1954.

Manfred Koltes:*Das Rheinland zwischen Frankreich und Preussen,* Cologne-Weimar-Vienne, 1992.

Tilman Koops, Martin Vogt (éds.) :*Das Rheinland in zwei Nachkriegszeiten.* 1919-1930 *und* 1945-1949, Coblence, 1995.

Michel Korinman:*Quand l'Allemagne pensait le monde.Grandeur et décadence d'une géopolitique,* Paris, 1990.

Bruno Kuske:*Köln, der Rhein und das Reich.Beiträge aus fünf Jahrzehnten wirtschaftgeschichtlicher Forschung,* Cologne-Graz, 1956.

Jacques Leenhardt, Robert Picht (éds.) :*Au jardin des malentendus.Le commerce franco-allemand des idées,* Arles, 1990.

Bernard Lefort:*Le Rhin.Mémoires d'Europe,* Paris, 1992.

Anne-Marie Le Gloannec (éd.) :*L'État de l'Allemagne,* Paris, 1995.

Philippe Levillain, Rainer Riemenschneider (éds.) :*La Guerre de 187071 et ses conséquences,* Bonn, 1990.

Paul Lévy:*La Langue allemande en France.Pénétration et dif fusion des origines à nos jours,* 2 vol., Lyon-Paris, 1950-1952.

Fernand L'Huillier:*L'Alsace en 1870/1871* , Paris, 1971.

Georges Livet:*L'Intendance d'Alsace sous Louis XIV* (1648-1715) , Strasbourg, 1956.

Georges Livet, Raymond Oberlé (éds.) :*Histoire de Mulhouse,* Strasbourg, 1977.

Georges Livet, Francis Rapp (éds.) :*Histoire de Strasbourg des origines à nos jours,* 4 vol., Strasbourg, 1980-1982.

Dietrich Lohrmann，Walter Janssen:*Villa-curtis-grangia.Économie rurale entre Loire et Rhin de l'époque gallo-romaine aux XIIe -XIIIe siècles，* Munich，1983.

Theodor Mayer（éd.）:*Der Vertrag von Verdun* 843*.Neun Aufsätze zur Begründung der europäischen Völker-und Staatenwelt，* Leipzig，1943.

Walter A.McDougall:*France's Rhineland Diplomacy* 1914-1924，Princeton，N.J.，1978.

Peter Marzolff，《Die Flussgrenze》，in *Geographica Historica，* 7，1994，pp.347375.

Friedrich Metz:*Land und Leute.Gesammelte Beiträge zur deutschen Landes-und Volksforschung，* Stuttgart，1961.

Robert Minder:*Allemagnes et Allemands，* t.I:*Vue d'ensemble.La Rhénanie，* Paris，1948.

Hansgeorg Molitor:*Vom Untertan zum Administré.Studien zur französischen Herrschaft und zum Verhalten der Bevölkerung im Rhein-Mosel-Raum von den Revolutionskriegen bis zum Ende der Napoleonischen Zeit，* Wiesbaden，1980.

Manet van Montfrans:《Le Rhin，entre littérature et politique》，in *Yearbook of European Studies，* vol.6.1993，pp.125-151.

Jacques Morizet，Horst Möller（éds.）:*Allemagne-France.Lieux et mémoire d'une histoire commune，* Paris，1995（bonne bibliographie）.

Heinz Musall:*Die Entwicklung der Kulturlandschaft der Rheinniederung zwischen Karlsruhe und Speyer vom Ende des* 16*.bis zum Ende des* 19*.Jahrhunderts，* Heidelberg，1969.

La mystique rhénane.Colloque de Strasbourg, 16-19 *mai* 1961, Paris, 1963.

Pierre Nora (éd.) :*Les Lieux de mémoire,* 7 vol., Paris, 1986-1993.

Daniel Nordmann, Marie-Vic Ozouf:*L'Espace français et les structures administratives (Atlas de la Révolution française*, t.III), Paris, 1989.

Daniel Nordmann, Jacques Revel:《La formation de l'espace français》, in Jacques Revel (éd.) :*L'Espace français,* Paris, 1989, pp.29-169.

H.P.H.Nusteling:*De Rijnvaart in het tijdperk van stoom en steenkool* 1831-1914, Amsterdam, 1974.

Werner Paravicini (éd.) :*Nord und Süd in der deutschen Geschichte des Mittelalters,* Sigmaringen, 1990.

Michel Parisse (éd.) :*Lothringen.Geschichte eines Grenzlandes,* Sarrebruck, 1984.

Franz Petri, Georg Droege (éds.) :*Rheinische Geschichte,* 4 vol., Düsseldorf, 1976-1982.

Raymond Poidevin:*Les Relations économiques et financières entre la France et l'Allemagne de* 1898 *à* 1914, Paris, 1969.

Problèmes de la Rhénanie 1919-1930.*Die Rheinfrage nach dem Ersten Weltkrieg.Actes du Colloque d'Otzenhausen* 14-16 *octobre* 1974, Metz, 1975.

Kurt von Raumer:*Die Zerstörung der Pfalz von 1689 im Zusammenhang der französischen Rheinpolitik,* Neustadt an der Saale, 1982 (1re éd.:1930).

Francis Rapp:*Les Origines médiévales de l'Allemagne moderne, de Charles IV à Charles Quint*（1346-1519）, 2 vol., Paris, 1989.

Peter Rassow（éd.）:*Histoire de l'Allemagne,* 2 vol., Paris, 1969-1970.

Louis Réau:*L'Europe française au siècle des Lumières,* Paris, 1971（1re éd.:1938）.

Günther Reichelt:*Lasst den Rhein leben! Strom im Spannungsfeld zwischen Ökologie und Ökonomie,* Berlin, 1986.

Klaus Reimer:*Rheinlandfrage und Rheinlandbewegung (1918-1933)*, Francfort-Berne-Las Vegas, 1979.

Rhein und Ruhr.Kunst und Kultur 800-1400, 2 vol., Cologne, 1972-1973.

Der Rheinische Städtebund von 1254/56, Coblence, 1986.

Le Rhin.Son évolution depuis la Deuxième Guerre mondiale et son avenir, Strasbourg, 1960.

François Roth:*Les Lorrains entre la France et l'Allemagne.Itinéraires d'annexés,* Nancy, 1981.

Joseph Rovan, *Histoire de l'Allemagne,* Paris, 1994.

Charles Rousseau:*Les Frontières de la France,* Paris, 1954.

Peter Sahlins:《Natural Frontiers Revisited:France's Boundaries since the Seventeenth Century》, in *American Historical Review,* vol.95, 1990, pp.1423-1451.

David Schoenbaum:*Zabern 1913.Consensus Politics in Imperial Germany,* Londres, 1982.

Peter Schöttler:《Le Rhin comme enjeu historiographique dans l'entre-deux-guerres.Vers une histoire des mentalités frontalières》, in *Genèses,* n°14, janv.1994, pp.63-82.

Hans K.Schulze:*Vom Reich der Franken zum Land der Deutschen.Merowinger und Karolinger,* Berlin, 1987.

Rüdiger Schütz:*Preußen und die Rheinlande,* Wiesbaden, 1979.

Hansrudolf Schwabe:*Die Entwicklung der schweizerischen Rheinschif fahrt* 1904-1954, Bâle, 1954.

Hansmartin Schwarzmaier:《Politische Grenzziehung und historische Bewußtseinsbildung im deutschen Südwesten》, in *Blätter für deutsche Landesgeschichte,* vol.121, 1985, pp.83114.

Jeannine Siat, *Histoire du rattachement de l'Alsace à la France,* Le Coteau, 1987.

Dieter Stollwerck:*Das Problem der Rheingrenze unter besonderer Berücksichtigung Ludwigs XIV,* thèse, Munich, 1972.

Georges Soutou:《La France et les marches de l'Est 1914-1919》, in *Revue historique,* vol.260, 1978, pp.341-388.

Heinrich Ritter von Srbik:*Wien und Versailles* 1692-1697*.Zur Geschichte von Straßburg, Elsaß und Lothringen,* Munich, 1944.

Franz Steinbach:*Collectanea.Aufsätze und Abhandlungen zur Verfas-sungs-, Sozial-und Wirtschaftsgeschichte, geschichtlichen Landeskunde und Kulturraumforschung,* Bonn, 1967.

Anton Sterzl:*Der Untergang Roms an Rhein und Mosel.Krise, Katastrophe und Kompromiß im zeitgenössischen Denken,* Cologne, 1978.

Martin Süss:*Rheinhessen unter französischer Besatzung.Vom Waf fenstillstand im November 1918 bis zum Ende der Separatistenunruhen im Februar* 1924，Stuttgart，1988.

William Te Brake:*Medieval Frontier.Culture and Ecology in Rijnland，* College Station/Tex.，1985.

Charles-Marie Ternes:*La Vie quotidienne en Rhénanie romaine，* Paris，1972.

Rudolf von Thadden:*La Prusse en question.Histoire d'un État perdu，* Arles，1985.

Dieter Tiemann:*Deutsch-französische Jugendbeziehungen der Zwischenkriegszeit，* Berlin，1989.

Horst Johannes Tümmers:*Rheinromantik.Romantik und Reisen am Rhein，* Cologne，1968.

Horst Johannes Tümmers:*Der Rhein.Ein europäischer Fluß und seine Geschichte，* Munich，1994.

Claudia Ulbrich:《Rheingrenze，Revolten und Französische Revolution》，in Volker Rödel（éd.），*Die Französische Revolution und die Oberrheinlande*（1789-1798），Sigmaringen，1991，pp.223224.

Edmond Vermeil:*L'Allemagne contemporaine.Sociale，politique，culturelle.* 1890-1950，2 vol.，Paris，1952-1953.

Villes mémoires，Villes frontières， numéro thématique de la *Revue des sciences sociales de la France de l'Est，* n° 19，1992.

Bernard Vogler:《La Rhénanie》，in Jean-Pierre poussou et *al.，Études sur les villes en Europe occidentale，* t.II，Paris，1983，pp.389469.

Jürgen Voss（éd.）:*Deutschland und die Französische Revolution,* Munich，1983.

Ingrid Voss，Jürgen Voss:《Die *Revue rhénane* als Instrument der französischen Kulturpolitik am Rhein（1920-1930）》，in *Archiv für Kulturgeschichte,* vol.64，1984，pp.503551.

Fritz Wagner:*Frankreichs klassische Rheinpolitik.Der Rheinbund von 1658,* Stuttgart，1941.

Alfred Wahl:*La Vie quotidienne en Alsace entre France et Allemagne,* 1850/1950，Paris，1993.

Henri Walther:*La Jurisprudence de la Commission centrale pour la navigation du Rhin 1832-1939*，Strasbourg，1948.

Karl August Walther（éd.）:*Vom Meer zum Bodensee.Der Hochrhein als Großschif fahrtsweg,* Olten-Fribourg-en-Brisgau，1957.

Hermann Weber:*Frankreich，Kurtrier，der Rhein und das Reich 1623-1635,* Bonn，1969.

Franziska Wein:*Deutschlands Strom-Frankreichs Grenze.Geschichte und Propaganda am Rhein 1919-1930,* Essen，1992.

Friedhelm Weinforth:*Armut im Rheinland.Dokumente zur Geschichte von Armut und Fürsorge im Rheinland vom Mittelalter bis heute,* Clèves，1992.

Klaus Rudolf Wenger，*Preussen in der öf fentlichen Meinung Frankreichs 1815-1870,* Göttingen，1979.

Karl-Ferdinand Werner:*Vom Frankenreich zur Entfaltung Deutschlands und Frankreichs,* Sigmaringen，1984.

Karl Ferdinand Werner:*Histoire de France*， t.I:*Les Origines (avant l'an mil)* ，Paris，1984.

Matthias Werner:*Der Lütticher Raum in frühkarolingischer Zeit.Untersuchungen zur Geschichte einer karolingischen Stammlandschaft*， Göttingen，1978.

Michael Werner，《La *Germanie* de Tacite et l'originalité allemande》，in *Le Débat*， n° 78，1994，pp.42-61.

Herwig Wolfram:*Das Reich und die Germanen.Zwischen Antike und Mittelalter*， Berlin，1990.

Bernd Wunder:*Frankreich，Württemberg und der Schwäbische Kreis während der Auseinandersetzungen über die Reunionen.Ein Beitrag zur Deutschlandpolitik Ludwigs XIV* （1679-1697），Stuttgart，1971.

Gilbert Ziebura:*Die deutsch-französischen Beziehungen seit 1945.Mythen und Realitäten*， Pfullingen，1970.

历史地图

Atlas et Géographie de l'Alsace et de la Lorraine， Paris，1977.

Atlas historique des villes de France， Paris，1981 et suiv.

Atlas historique Meuse-Moselle， Bruxelles，1973 et suiv.

Geschichtlicher Atlas der Rheinlande， Cologne，1982 et suiv.

Geschichtlicher Atlas für das Land an der Saar， Sarrebruck，1965 et suiv.

Geschichtlicher Atlas von Hessen， Francfort-sur-Main，1960-1984.

Geschichtlicher Handatlas der deutschen Länder am Rhein.Mittelund Niederrhein， Cologne，1950.

Historischer Atlas der Schweiz， Aarau，1958.

Historischer Atlas von Baden-Württemberg， Stuttgart，1972-1988.

Niederrheinischer Städteatlas， Clèves，1956 et suiv.

Pfalzatlas， Spire，1963-1975.

Rheinischer Städteatlas， Cologne-Bonn，1972 et suiv.

---

[1] 茹尔·勒纳尔（Jules Renard，1864—1910），法国作家。

[2] 克里奥（Clio），历史之神。

[3] 原文载于为庆祝斯特拉斯堡工商会成立50周年而出版的《斯特拉斯堡研究》，1953年，斯特拉斯堡，第17—26页。

[4] 圣希尔德加德（Sainte Hildegarde，1098—1179），著名的神秘主义教徒。

[5] 福斯特（Johann Fust，1400—1466），德国印刷家。

[6] 舍费尔（Peter Schoeffer，1425—1502），德国印刷家。

[7] 阿格里高拉（Julius Agricola，40—93），罗马执政官，曾任不列颠总督。

[8] 布鲁恩豪特（Brunehaut，543—613），法兰克人的王后。

[9] 希格弗里德（Siegfried），德国神话中的英雄。

[10] 哈根（Hagen），德国神话中的人物，他背信弃义地杀死了希格弗里德。

[11] 红胡子（Barberousse），德意志国王腓特烈一世（Friedrich I，1123—1190，1152—1190年在位）的绰号。

[12] 哈布斯堡的鲁道夫（Rodolphe de Habiusbourg，1218—1291），瑞士领主，后来成为日耳曼皇帝（1273—1291年在位）。

参考书目

下面的书目及说明均系吕西安·费弗尔提供，他指出，这份书目仅仅包括他在撰写本书时使用过的参考书。我们对这份书目进行核对，并尽可能作了一些补正。——皮特·舍特勒

1.通史

Sur l'《histoire humaine》du Rhin，pas de travail d'ensemble.*Le Rhin dans l'histoire* d'Ernest Babelon，2 vol.，Paris，1916-1917，appartient à la catégorie d'ouvrages qui，sur les traces des *Frankreichs Rheingelüste* de Johannes Janssen（1861），tentent d'expliquer par la hantise du Rhin toute l'histoire franco-allemande.La *Géopolitique*（sur quoi Lucien Febvre，*Revue critique,* 1929［repris in *Pour une histoire à part entière,* Paris，1962，pp.131138］et Albert Demangeon，*Annales de Géographie,* janvier 1932）revêt maintenant ces écrits，en Allemagne，d'un vêtement à la mode（par ex.，Paul Wentzcke，*Rhein und Reich,* Berlin，1927，etc.）.

A signaler simplement l'esquisse d'histoire politique，nette et utile，de Gaston Zeller:*La France et l'Allemagne depuis dix siècles*，Paris，1932［rééd.augm.1948］，reprenant des thèmes déjà indiqués dans sa grande histoire de *La réunion de Metz à la France*（1552-1648），2 vol.，Strasbourg，1926.Sur le plan non plus politique，mais culturel，consulter（avec précaution）l'*Histoire générale de l'influence française en Allemagne* de Louis Reynaud，t.I，Paris，1913；*L'influence allemande au XVIII*^{e} *et au XIX*^{e}

siècle, Paris，1922，et *Français et Allemands,* Paris，1930.Pour le Rheinland:Hermann Aubin，Theodor Frings，Josef Müller，*Kulturströmungen und Kulturprovinzen in den Rheinlanden.Geschichte-Sprache-Volkskunde,* Bonn，1926［rééd.Darmstadt，1966］.

2.历史地理和地理环境

Pas d'atlas historique du Rhin；y suppléer avec l'*Elsaß-Lothringischer Atlas,* dirigé par Georg Wolfram et Werner Gley，Francfort，1931（cf.Lucien Febvre，*Revue critique,* 1933，pp.141144）.-le *Geschichtlicher Handatlas der Rheinprovinz,* dirigé par Hermann Aubin et Josef Niessen，Cologne，1926［réédition:1950］.-le *Geschiedkundige Atlas van Nederland* de A.A.Beekman，La Haye，1911-1935.

Pour le milieu:Albert Demangeon，*Belgique，Pays-Bas, Luxembourg（Géographie Universelle,* t.II），Paris，1927.-Emmanuel de Martonne，*Europe Centrale,* 2 vol.，Paris，1930-1931（*Géographie Universelle,* t.IV）.Du côté allemand:Robert Gradmann，*Süd-Deutschland,* 2 vol.，Stuttgart，1931［réédition:Darmstadt，1959］（abondantes bibliographies）.

3.莱茵河的三个题目

A.*La route.* -Georges de Manteyer，*Les voies fluviales primitives et leurs cols dans les Alpes,* Gap，1928.-Ernst Sprockhoff，*Zur Handelsgeschichte der germanischen Bronzezeit,* Berlin，1930.-Rudolf Petersdorff，*Germanen und Griechen,* Wiesbaden，1902.-Rudolf Much，*Ulyxes in Germanien,* in *Wörter und Sachen,*

vol.12，1929，pp.342361.-Camille Jullian，*Ulysse en Germanie，* in *Revue des Études anciennes，* vol.14，1912，pp.283284.Routes de l'ambre，croquis dans *Geographical Journal，* vol.66，1925，pp.481507（J.M.de Navarro）.

B.*La frontière.* -Lucien Febvre，*La terre et l'évolution humaine.Introduction à la dimension géographique de l'histoire，* Paris，1922［réédition:1970］；*Frontière，étude de vocabulaire historique，* in *Bulletin du Centre International de Synthèse，* n°5，juin 1928［repris in *pour une histoire à part entière，* Paris，1962，pp.1124］.-Karl Haushofer，*Grenzen in ihrer geographischen und politischen Bedeutung，* Berlin，1927.-AIbert de Lapradelle，*La frontière，* Paris，1928.

C.*Race et langue.* -Outre les ouvrages généraux de Joseph Deniker［*Les races et les peuples de la terre，* Paris，1900］，Eugène Pittard［*Les races et l'histoire，* Paris，1924］et Henri Neuville［*Peuples ou races*？in *Encyclopédie Française*，t.VII，1936，pp.7441 à 76415］，cf.Sigmund Feist，*Kultur，Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen，* Leipzig，1913.-Antoine Meillet，*Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes，* 3e éd.，Paris，1912；*Les dialectes indo-européens，* Paris，1922；*Caractères généraux des langues germaniques，* Paris，1927；*Esquisse d'une histoire de la langue latine，* 2e éd.，Paris，1931.

4.凯尔特人和日耳曼人

Henry d'Arbois de Jubainville，*Les premiers habitants de l'Europe，* 2e éd.，2 vol.，Paris，188994.-Georges Dottin，*Les anciens peuples de l'Europe，* Paris，1916.-Joseph Dechelette，*Manuel d'archéologie préhistorique，celtique et gallo-romaine，* 4 vol.，Paris，1908-1914.-Camille Jullian，*Au seuil de notre histoire，* 3 vol.，Paris，1930；*Histoire de la Gaule，* 9 vol.，Paris，1920 et

suiv. [réédition:1994] .-Henri Hubert, *Les Celtes et l'expansion celtique* et *Les Celtes depuis Tène,* 2 vol., Paris, 1932.

Torsten Evert Karsten, *Les anciens Germains,* Paris, 1931.-Eduard Norden, *Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania,* 2e éd., Berlin, 1923.-Gustav Kossina, *Ursprung und Verbreitung der Gemanen,* Leipzig, 1926.-Sigmund Feist, *Germanen und Kelten,* Halle, 1927.

Karl Schumacher, *Siedlungs-und Kulturgeschichte der Rheinlande,* 3 vol., Mayence, 1921-1925.

5.罗马化地区

Corpus Inscriptionem Latinarum, t.XIII, PP.I-IV.-Émile Esperandieu, *Recueil des bas-reliefs de la Gaule,* Paris, 1907-1930.

Germania Romana, ein Bilder-Atlas, publié par la Römisch-Germanische Kommission, 2e éd., Bamberg, 1924 et suiv.

Frieder Koepp, *Römer in Deutschland,* 3e éd., Leipzig, 1926.-H.Dragendorff, *Westdeutschland in römischer Zeit,* 2e éd., Leipzig, 1919.-Jean Colin, *Antiquités romaines de la Rhénanie,* Paris, 1927.-Albert Grenier, *Manuel d'archéologie gallo-romaine:* I, *Travaux militaires;* II, *Routes;* III, *Navigation, Occupation du sol,* Paris, 1931-1934.-Robert Forrer, *Strasbourg-Argentorate,* 2 vol., Strasbourg, 1927.-joseph Hagen, Römerstraβen der Rheinprovinz, 2e éd., Bonn, 1931.-Hermann Aubin, *Rheinhandel in römischer Zeit,* in *Bonner Jahrbücher,* vol.130, 1926, pp.137 [repris in *Grundlagen und Perspektiven geschichtlicher Kulturraumforschung und Kulturmorphologie,* Bonn, 1965,

pp.147175] .-Johann-Baptist Keune, *Moselverkehr,* in *Trierer Heimatbuch,* 1925.

Jules-François Toutain, *Cultes paiens dans l'Empire,* Paris, 1920.-Alfred von Domaszewski, 《Religion des römischen Heeres》, in *Westdeutsche Zeitschrift,* Trèves, 1895.-Friedrich Drexel, *Götterverehrung im römischen Germanien* (Römisch-Germanische Kommission, 14, Berlin, 1923) .-Hans Lehner, *Orientalische Mysterienkulte im römischen Rheinland,* in *Bonner Jahrbücher,* vol.129, 1924, pp.3691.

6.蛮族

Ferdinand Lot, *La fin du monde antique,* Paris, 1927 [réédition:1989] .-Alphons Dopsch, *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung,* 2e éd., Vienne, 1923 [réédition:Aalen, 1961] .-Henri Pirenne, *Mahomet et Charlemagne* , Paris, 1936 [réédition:1963] ; *Un contraste économique:mérovingiens et carolingiens,* in *Revue belge de philologie et d'histoire,* vol.2, 1922-1923 [repris in *Histoire économique de l'occident médiéval,* Bruxelles, 1951, pp.7182] .-Louis Halphen, *Les Barbares,* Paris, 1926.

J.J.Schmaus, *Geschichte der alten Franken,* Bamberg, 1912.-Godefroid Kurth, *Études franques,* t.III, Paris, 1919 [réédition:1982] ; *Clovis,* 3e éd., 2 vol., Bruxelles, 1923 [réédition:1982] .-Camille Jullian, *De la Gaule à la France,* Paris, 1922.-Marc Bloch, *Observations sur la conquête de la Gaule par les rois francs,* in *Revue historique* , vol.154, 1927, pp.161178 [repris in *Mélanges historiques,* Paris, 1963, t.I, pp.7589] , -Félix Rousseau, *La Meuse et le pays mosan,* Namur, 1930.

Albert Meitzen，*Siedelung und Agrarwesen der Germanen，* Berlin，1895（atlas）.-Guillaume Des Marez，*Le problème de la colonisation franque et du régime agraire en Belgique，* Bruxelles，1926.-Marc Bloch，*Les caractères originaux de l'histoire rurale française*，Oslo-Paris，1931［réédition:1986］.-Adolf Schiber，*Die fränkischen und alemannischen Siedlungen in Gallien，besonders in Elsaß und Lothringen.Ein Beitrag zur Urgeschichte des deutschen und französischen Volksthums，* 1891.-Auguste Longnon，*Les noms de lieux de la France，* éd.par Paul Marichal et Léon Mirot，Paris，1923.-Albert Dauzat，*Les noms de lieux，* Paris，1926；*Les noms de personnes，* Paris，1925.-Ernst Wilhelm Förstemann，*Altdeutsches Namensbuch，* I:*Personennamen，* 2e éd.；II:*Ortsnamen，* 3e éd.，2 vol.，Bonn，1900 et 1913-1913.-Wilhelm Heintze，*Die deutschen Familiennamen*，6e éd.par Paul Cascorbi，Halle，1925.-Godefroid Kurth，*La frontière linguistique en Belgique et dans le Nord de la France，* 2 vol.，Bruxelles，1895-1898.-Paul Lévy，*Histoire linguistique d'Alsace et de Lorraine，* 2 vol.，Strasbourg，1929（carte et renvois à l'énorme bibliographie du sujet）.

7.教会

Outre，naturellement，la *Kirchengeschichte Deutschlands* de Albert Hauck，5 vol.，Leipzig，1911-1920，voir Heinrich Böhmer，*Das germanische Christentum，* Gotha，1913.-Johannes Ficker，*Altchristliche Denkmäler des Christentums im Rheingebiet，* Strasbourg，1905.-Ernest Lavisse，*La conquête de la Germanie par l'Église romaine，* in *Revue des deux mondes，* vol.80，1887，pp.878902.-Louis Gougaud，*Les chrétientés celtiques，* Paris，1911.-Eugène Martin，*Saint Colomban，* Paris，1905.-Johannes Laux，*Der heilige Kolumban，* Freiburg，1919.-Godefroid Kurth，*Saint Boniface，* 4e éd.，Paris，1913.-Joseph M.Jansen，*Die*

Einführung des Christentums in Deutschland.Der heilige Bonifatius, Paderborn，1926.

Percy Ernst Schramm，*Kaiser，Rom und Renovatio，* 2 vol.，Stuttgart，1929［réédition:Darmstadt，1957］.-Rudolf Köpke，Ernst Dümmler，*Kaiser Otto der Große，* Leipzig，1876.-Wolfram von den Steinen，*Otto der Große，* Breslau，1928.-Heinrich Schrörs，*Erzbischof Bruno von Köln，* 1917（*Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein*）.-Augustin Fliche，*La chrétienté médiévale，* Paris，1929.-François-Louis Ganshof，*Quelques aspects de l'histoire de l'Empire au XIe siècle，* in *Revue des cours et conférences，* 1927-1928.-Marc Bloch，*L'Empire et l'idée d'Empire sous les Hohenstaufen，* ibid.，1928-1929［repris in *Mélanges historiques，* Paris，1963，I，pp.531559］.-Édouard Jordan，*Dante et la théorie romaine de l'Empire，* in *Revue d'histoire du droit，* 1921-1922.-Ernest Tonnelat，*Histoire de la littérature allemande des origines au XVIIe siècle，* Paris，1923.

8.城市

Henri Pirenne，*Les villes du Moyen Âge，* Paris，1927［réédition:1992］；*La civilisation occidentale au Moyen Â`ge (Histoire Générale*，dir.par Gustave Glotz，t.VIII），Paris，1933.-Gustay Schmoller，*Bevölkerungsbewegung der deutschen Städte von ihrem Ursprung bis ins 19.Jahrhundert，* in *Festschrift Otto von Gierke，* Weimar，1911［repris in *Deutsches Städtewesen in älterer Zeit，* Bonn Leipzig，1922，pp.60104］.-K.A.Schaab，*Geschichte des großen rheinischen Städtebundes，* 2 vol.，Mayence，1843-1845.-Julius Weizsäcker，*Der Rheinische Bund*（1254），Tübingen，1879.-Ludwig Quidde，*Studien zur Geschichte des Rheinischen Landfriedensbundes von 1254，* Francfort，1885.-Theo Sommerlad，*Die Rheinzölle im Mittelalter，* Halle，1894.-Rudolf Wackernagel，*Geschichte der Stadt Basel，* 3 vol.，Bäle，1906-

1924.-Rodolphe Reuss，*Histoire de Strasbourg，* Paris，1922.-Karl Köhne，*Ursprung der Stadtverfassung in Worms，Speyer und Mainz，* 1890.-Alexander Dietz，*Frankfurter Handelsgeschichte，* 4 vol.，Francfort，1910-1925.-Bruno Kuske，*Quellen zur Geschichte des Kölner Handels und Verkehrs im Mittelalter，* 3 vol.，Bonn，1917-1923.-Hermann Keussen，*Köln im Mittelalter，* Cologne，1918，-Richard Koebner，*Anfänge des Gemeinwesens der Stadt Köln，* Bonn，1922.-Walter Hävernick，*Der Kölner Pfennig im 12.und 13.Jahrhundert，* Stuttgart，1930.

9.诸侯

Vincent Bourilly，*Guillaume de Bellay，* Paris，1904.-Gaston Zeller，*La réunion de Metz à la France，* 1552-1648，2 vol.，Paris，1926.-Wilhelm Mommsen，*Kardinal Richelieu.Seine Politik im Elsaß und in Lothringen，* Berlin，1922.

Georg von Below，*Territorium und Stadt* ，2e éd.，Munich-Leipzig，1923.-Paul Sander，*Feudalstaat und bürgerliche Verfassung，* Berlin，1906.-Aloys Schulte，*Fürstentum und Einheitsstaat in der deutschen Geschichte，* Berlin，1921.-Lucien Lévy-Bruhl，*L'Allemagne depuis Leibniz，* Paris，1890.-Bertrand Auerbach，*La France et le Saint-Empire depuis la Paix de Westfalie jusqu'à la Révolution française，* Paris，1912.-Aloys Schulte，*Frankreich und das linke Rheinufer，* 2e éd.，Stuttgart-Berlin，1918 [traduction française:Lausanne，1922] .-Georg Mentz，*J.Ph.von Schönborn，Kurfürst von Mainz，Bischof von Würzburg und Worms* 1605-1673，2 vol.，Iéna，1896-1899.-Friedrich Meinecke，*Weltbürgertum und Nationalstaat，* Munich，1907 [réédition:1969] .-Fritz Brüggemann，*Das Weltbild der deutschen Aufklärung，* 2 vol.，Leipzig，1930-1931.-Louis Réau，*L'art français dans les cours rhénanes，* Paris，1930.

10.法国大革命和法兰西帝国

Charles Schmidt（et divers），*Sources de l'histoire des territoires rhénans,* Paris，1921.-Philippe Sagnac，*Le Rhin français pendant la Révolution et l'Empire,* Paris，1917.-Clemens Theodor Perthes，*Politische Zustände und Personen in Deutschland zur Zeit der französischen Herrschaft,* 2 vol.，2e éd.，Gotha，1862-1869.-Justus Hashagen，*Das Rheinland und die französische Herrschaft,* Bonn，1908.

René Le Forestier，*Les illuminés de Bavière et la franc-maçonnerie allemande,* Dijon，1914.-Jacob Venedey，*Die deutschen Republikaner unter der französischen Republik,* Leipzig，1870.-K.G.Bockenheimer，*Die Mainzer Klubisten der Jahre 1792 und 1793,* Mayence，1896.-Georg Forster，*Sämtliche Werke,* 9 vol.，Leipzig，1863（correspondance，t.89）.-Saint-Alban，*Vie de Hoche,* 2 vol.（t.II=documents），Paris，an VI.-Alphonse Aulard，*Hoche et la République rhénane,* in *Revue de paris,* 1919.-Hyacinthe de Font-Réaulx，*Hoche et les pays rhénans,* in *Les Lettres,* 1920.-Johann Nepomuk Sepp.*Görres,* Berlin，1896.-Joseph Görres，*Gesammelte Schriften,* 9 vol.，Munich，1854-1874.

Paul Vidal de la Blache，*La France de l'Est,* Paris，1917［réédition:1995］.-Gabriel Ramon，*Frédéric de Dietrich，premier maire de Strasbourg sous la Révolution française,* Paris，1920.-Max Springer，*Die Franzosenherrschaft in der Pfalz* 1792-1814，Stuttgart，1926.-K.G.Bockenheimer，*Geschichte von Mainz,* 1798-1813，Mayence，1890.-Albert Sorel，*Le Comité de Salut public et la rive gauche du Rhin,* in *Revue historique,* vol.18，1882，pp.273322.-Lazare Carnot，*Correspondance.* Étienne Charavy，4 vol.，Paris，1892-1907.-Hyppolite Carnot（éd.），*Mémoires de Carnot,* 2 vol.，Paris，1850.

Raymond Guyot, *Le Directoire et la paix de l'Europe, des traités de Bâle à la deuxième coalition* (1795-1799), Paris, 1911.-Jacques Rambaud, *La domination française en Allemagne,* 1804-1814, Paris, 1897.-Georges Servières, *L'Allemagne française sous Napoléon,* Paris, 1904.-Charles Schmidt, *Le Grand-Duché de Berg,* Paris, 1905.-Léon Lévy-Schneider, *Le Conventionnel Jeanbon Saint-André, membre du comité du salut public, organisateur de la marine sous la Terreur* 1749-1813, Paris, 1901.-*Souvenirs d'un préfet de la monarchie (le baron Sers),* Henri Sers et Raymond Guyot, Paris, 1905.-Théodore-Joseph de Puymaigre, *Souvenirs*, Paris, 1884.

11.1814-1914

Ernest Denis, *L'Allemagne,* 1810-1852, Paris, 1898; *La fondation de l'Empire allemand,* 1852-1871, Paris, 1924.-Julien Rovère, *Les survivances françaises dans l'Allemagne napoléonienne* 1815-1914, Paris, 1918.

Gustave Monod, *Michelet.Étude sur sa vie et son oeuvre* (notes de *Voyage en Allemagne*), Paris, 1905.-Henri Hauser, *Le principe des nationalités,* Paris, 1917.-Hermann Oncken, *Die Rheinpolitik Kaiser Napoleons III.,* 3 vol., Berlin-Leipzig, 1926.-Christian Schefer, *D'une guerre à l'autre,* Paris, 1920.-Henri Hauser (et divers), *Histoire diplomatique de l'Europe,* 2 vol., Paris, 1929.-Charles Andler (éd.), *Documents du pangermanisme,* Paris, 1915-1917.

Pierre Benaerts, *Les origines de la grande industrie allemande,* Paris, 1932.-Maurice Baumont, *La grosse industrie allemande et le charbon,* Paris, 1928.-Walter Däbritz, *Unternehmergestalten aus dem rheinisch-west fälischen Industriebezirk,* Iéna, 1929.

汉译世界学术名著丛书

治国策

〔波斯〕尼扎姆·莫尔克 著

目录

汉译世界学术名著丛书出版说明
译者的话
第一部分
英译本绪论
关于作者
塔巴里兹的那赫基法尼（Nakhjivānī）手稿
关于书名
关于篇目
写作时间
材料来源
译法及其他
原书序言
第1章 论幸运之轮的转动及对“世界之主”的赞颂
第2章 论真主赋予国王恩惠的限度
第3章 论纠错扬善和主持公正的上朝
公正埃米尔和萨法尔王朝的故事
第4章 对收税者及宰相的事务进行持久的调查
关于巴赫拉姆·古尔和拉斯特·拉维斯的故事
第5章 关于土地代理者及他们对待农民的调查
正义王的故事
第6章 论法官、传教士和监察官工作的重要性
阿里·努斯金（‘Ali Nushtgin）醉酒的故事
加兹纳面包师的故事
第7章 论获悉税官、法官、警察和市长诸类官员行为的情报及对他们的审查
苏丹马合木的丑陋之故事
关于突厥埃米尔和穆塔希姆的严厉
第8章 论对宗教、宗教法之类问题的询问调查
乌马尔·伊本·阿布杜拉·阿齐兹与大饥荒的故事

第9章 关于领主及其津贴
第10章 论情报员和书记及其在管理国家事务中的重要性
库茨·巴伦支强盗的故事
第11章 论对朝廷最高命令和布告的尊重
苏丹马合木与不服从命令的税官之间的故事
关于国王帕维兹与巴赫拉姆·楚宾（Bahram Chubin）的故事
第12章 论朝廷派侍卫处理重大事务
第13章 论密探的派遣和使用
阿杜德·阿德·道剌和不公正法官的故事
苏丹马合木与不公正法官的故事
第14章 关于雇佣信使和交通员
第15章 论颁布口谕的重要性
第16章 关于王室管家及职责的重要性
第17章 关于国王的好友和熟友的举止行为
第18章 论如何向学者和有经验者请教
第19章 关于特种[卫兵]及其装备和管理
第20章 论宝石装饰武器的供应和使用
第21章 关于使节及其待遇
第22章 论驿站和驿馆的储备
第23章 论军饷的支付
第24章 论创建多种族部队
第25章 论朝廷扣押人质
第26章 论土库曼人以侍卫身份在军中服役
第27章 论组织奴隶劳动
论宫廷侍卫的训练
阿尔普特勤和赛布克特勤的故事
第28章 论公开和单独接见
第29章 论酒宴的规章制度
第30章 论值班奴隶及侍从的岗位
第31章 关于士兵、侍从和雇员的要求和请求
第32章 论战争和远征时的备战武器和设备
第33章 论惩罚身居高位的罪犯和有过错者
第34章 关于夜班警卫、卫士和看门人

第35章 论盛宴的安排
摩西和法老的故事
第36章 论对仆人、奴隶价值的报偿
第37章 论对农民的状况及其摊派采取谨慎态度
第38章 论国王草率处事的失策
第39章 关于卫兵、持权杖者的指挥者及惩罚手段
马蒙和两个卫队长的故事
第二部分
第40章 对上帝创造之生物表示仁慈及将所有错误习俗恢复适当的秩序
哈仑·拉施德的故事
乌马尔和穷女人的故事
摩西和丢失的羊群
马雅·哈吉和一条癞皮狗
关于称号
苏丹马合木及其称号的故事
第41章 关于不要把两个职务给予一个人；论把职务给失业者和让他们摆脱贫困；论把职务给正教信仰及出身好的人，不启用异教和邪教教义者，并与之保持一定的距离
法克尔德·道剌的故事
乌马尔和犹太教税收官的故事
苏里曼·伊本·阿布杜拉·马立克和贾法尔·伊本·巴尔马克的故事
第42章 关于戴面纱者
扫塔巴和锡雅威的故事
优素甫和基尔苏弗的故事
关于下属
第43章 揭露敌视伊斯兰教和国家的异教徒的事实
第44章 马兹达克起义及其教义；正义者奴细尔汪如何摧毁他及其信徒
第45章 尼沙普尔的昔班德·马奇及其在雷伊的起义
第46章 卡尔马特和巴颓尼教派的兴起及其邪教教义（愿安拉诅咒它们）

巴颓尼教在呼罗珊和河中地区的出现
巴颓尼教在叙利亚地区和西部的出现
巴颓尼教在赫拉特和古尔地区的出现及其毁灭
巴颓尼教在呼罗珊和河中地区的第二次出现
蒙面人阿里·穆罕默德·阿拉维的崛起以及以一支黑人部队支持的胡吉斯坦和巴士拉的巴颓尼教徒
阿布·赛义德·杰拉比及其子阿布·塔希尔在巴黑朗（Bahrain）和拉沙（Lahsa）的起义
第47章 库拉马丁教在伊斯法罕的兴起
巴巴克教徒在阿德哈尔贝干的起义
穆塔希姆三个胜利的故事
第48章 关于财富及其保管手续和条例
第49章 关于处理原告、答复和执法
马苏德·伊本·马合木及其债务
第50章 论保留各省税收账目及处理它的方法
题记
图书馆管理员的注释
参考书目
波斯和阿拉伯文文献
英译本中所引用的波斯文和阿拉伯文文献
当代参考著作
索引
返回总目录

汉译世界学术名著丛书出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从20世纪50年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行，至2012年年初已先后分十三辑印行名著550种。现继续编印第十四辑。到2012年年底出版至600种。今后在积累单行本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出得更好。

商务印书馆编辑部

2012年10月

译者的话

《治国策》一书写于1091或1092年，它是用达里语波斯文写成。作者尼扎姆·莫尔克于1019年出生在白伊哈格行省（今萨布泽瓦尔）的一个农民家庭，全名为阿布·阿里·哈桑·尼扎姆·乌尔·莫尔克。尼扎姆·莫尔克早年的生活鲜为人知，只知道其父是伽色尼王朝派往徒思城的收税员。尼扎姆·莫尔克在徒思城长大，在此学习神学和法学。后来在巴尔赫城被举荐给当时统治呼罗珊的塞尔柱人首领阿尔普·阿尔斯兰。阿尔普·阿尔斯兰在他的帮助下夺取了大塞尔柱帝国苏丹王位，并任命他为大塞尔柱帝国宰相。阿尔普·阿尔斯兰死后，继位者马立克沙也以他为宰相。尼扎姆·莫尔克在塞尔柱帝国的宰相任期长达近三十年。

塞尔柱人原是一支游牧民，他们利用游牧骑兵的军事优势，从马背上夺取天下，统治了中亚、伊朗和两河流域。如何统治这些以欧罗巴种人为主、定居文化悠久、宗教信仰复杂的地区，是塞尔柱统治者面临的迫切任务。塞尔柱人缺乏统治定居地区的知识和经验，因此，帝国统治者任用波斯人管理国家。于是，尼扎姆·莫尔克的才干得以充分施展。马立克沙在统治后期，命波斯官员们写一本有关统治术之书，于是，宰相尼扎姆·莫尔克写了这本《治国策》。

尼扎姆·莫尔克在《治国策》一书中提出了对塞尔柱帝国的政治、经济、司法和宗教的看法和建议。在政治上，尼扎姆认为维护帝国统治者的权威是十分重要的事情。书中论述道：我听说，苏丹马合木的管家阿尔顿塔希被任命为花拉子模沙，被派往花拉子模。当时花拉子模的税收估计是6万第纳尔；而阿尔顿塔希部队所要发的工资数是它的两倍。阿尔顿塔希去花拉子模后一年，一个人被派往花拉子模去收税款。阿尔顿塔希派他的密使去加兹纳，他要求把花拉子模（税收）所担负的6万第纳尔直接分给他，作为他的部队的工资，以代替从枢密院拨给他的钱。当时的宰相是沙姆斯·库发特·阿赫默德·伊本·哈桑·迈曼迪；当他看到这封信时，他立即写回信说：“以宽大、仁慈的真主

的名义，你要意识到，阿尔顿塔希在任何方面都不可能是苏丹马合木。把你收到的税款带来入苏丹的国库，在验过金的含量、称过重量和入库之后要给一个收据。然后，为你及其部队的工资请款，你将得到一张在布斯特和锡斯坦去提货的汇票；然后，取到钱把它带到花拉子模。这样主仆之间的区别，即马合木和阿尔顿塔希之间的区别得到维护，因为国王的作用和军队的责任是有明显区别的。花拉子模沙应该克制自己不要说空话；至于他提出来的要求，要么是他以轻视的眼光来看待苏丹，要么是他认为宰相阿赫默德·伊本·哈桑粗心大意、无能又无知。我们并不期待着来自花拉子模沙的正义的声音和健全的理智，然而听到此事的每一个人都会感到吃惊。他必须承认这一错误。当奴隶企图与其主子分享权力时，是一个巨大的危险。”[1]

此书对军队官兵之间的关系也有严格规定：“士兵所提出的每一项要求都必须由部队长官和上一级军官转达，这样，如果长官和军官转达给士兵的是一个满意的答复，通过这种方式，他们就会获得士兵的尊敬。因此，在士兵陈述自己的要求之时，不需要一个中间人，否则，会导致对部队长官的不尊重。如果部队里有人对上司傲慢无礼，或者没有给予上司应有的尊重，越过权限，他必须受到惩罚，这样，在上下级之间可以保持一定的等级关系。”[2]

此外，尼扎姆十分重视建立完善的行政管理制度。他认为：“在各个时代，开明君主和明智大臣们从不把两个职务给予一个人，或者把一个职务给予两个人，结果，他们的事务总是处理得有效和漂亮。当两个职务由一个人来承担时，其中一项总是完成得不充分和有缺陷，因为，如果这个人很适合和很勤奋地完成了一项工作的话，那么，另一项工作就会被忽视或效率不高；如果他把后一项工作干得又好又专心的话，那么，第一项工作必将遭到削弱或失败。事实上，你通常发现承担两项职务的人在两样事情上都会失败，并不断遭到对他不满的经理的抱怨和谴责。此外，两个人承担一项职务时，一个人把（他的责任）转嫁给另一个人，工作就永远没有人去做。关于这一点有一条格言说：‘有两个主妇的房子是无人打扫的；有两个主人的房子会颓坏。’[3] 两个人都暗想：‘如果我尽力把这项工作做好了，仔细避免不要出错，我们的主人会认为这是由于我同伴的能力和技能，而不是我勤奋和耐心的结果。’另一个人也抱着同样的想法，在现实的工作中就会不断地出乱子。如果上司追究说：‘疏忽和效率不高是什么原因?’各

人都会为自己找借口说是另一个人的错，应该谴责他。而当你追究事情的根本，理智地想一想，这并不是他们两人的错，而是把一项职务分派给两人的那个人的错。无论什么时候，枢密院给一个官员担任两项，或三项、五项、七项职务——那是宰相无能和国王疏忽大意的表现。今天有这样一些人，他们极端地无能，却占着10个职务，如果还有另一个职务空缺，他们还会提出申请，如果必要的话，他们会通过贿赂得到它。没有人考虑这些人是否值得安排在这一位置上；他们是否有能力；他们是否能理解秘书职责、行政和商业贸易；他们是否能完成他们已经接受的这样多的任务。而有能力、办事认真、值得信任和有经验的一些人却一直弃而不用，闲置在家；没有人发挥想象力或辨别力问一问，为什么一个无名的、没有能力的、出身底层的、无知的家伙可以占有这么多的职务，而那些名门望族和值得信任的人却根本没有工作可做，或因免职和受排挤而离开了职务，特别是王朝对他们令人满意的和有价值的服务欠债很多的那些人。”[4]

关于司法，尼扎姆认为统治者应该尊重法律、大公无私、秉公办事。他列举了伽色尼王朝苏丹马合木的事例。有人向马合木举报其子马苏德的罪行说：“我是一个商人，我待在这儿很长时间了，我想回家。但是，因为你的儿子买了我价值6万第纳尔的货，他没有给我钱，所以我回不了家。我希望你让你的儿子埃米尔马苏德和我一起去见法官。”听了商人的话苏丹马合木很烦恼，他写了急信送给马苏德说：“我希望你，要么把你所欠的钱付给这位商人，要么与他一起去公正的法院，以便根据伊斯兰教法的规定作出判决。”一个信使去马苏德那里把信交给了他。马苏德不知所措。他问管理财务的人：“看看库里还有多少钱。”此人去看了回来说：“只有2万第纳尔。”他说：“把它给这个商人，其余的钱要他三天后再来取。”接着，他对信使说：“告诉苏丹我已经当场给了他2万第纳尔，三天之后，我会把欠款还清。”信使回去后，又带来苏丹的一封信说：“去正义法庭，或者把钱付给商人，否则，要到你把钱付清时，你才能再见我的面。”马苏德不敢再说什么，于是，他派人去各地收债。到下午祈祷时间，6万第纳尔送到了商人手中。当此事传到世界各个遥远的地方，来自中国、契丹和埃及、阿丹的商人们出发前往加兹纳，带来了世界各地的精选商品。[5]

关于外交，尼扎姆在书中论述说：“国王对敌人应该发动有和谈余地的这类战争，应该签订对战争留有余地的这类和约。对待朋友和敌

人，国王应该签订那种可以被撕毁的契约；签订那种撕毁之后又可以修补好的契约。”[6] 尼扎姆的这些见解，被文艺复兴时期的意大利人马基雅维里所继承。马基雅维里在其《君主论》中说：一个聪明的君王，遇到如果守信就要违反自己利益，遇到束缚他守信的理由已不再存在之时，他便应该不守信。假使人都是善的，那么这个箴言便站不住，但因人是恶的，他们不会对你守信，你也就没有对他们守信的责任。君王为了自己的不守信，总不会找不到合理借口的。关于这一点，我们可以举出数不清的例子来。它们表示出有多少个条约与诺言曾经因为君王的背信弃义而成为无效。

在经济方面，《治国策》一书阐述了对国家收入的管理：“国王们总是有两个金库，资金库和消费库。收上来的税通常是入资金库，很少入消费库。除非急需，资金库是不允许动用的。当人们从资金库中拿出东西时，要以借债的方式，并且以后要以相同的数目归还。如果不以这种方式认真地对待，国家的全部收入都将会被浪费掉，如果有意外事需要用钱时，就会着急，以及不能满足，或不能及时满足已经应允之事。按惯例，其实施方式是，任何钱，例如从各省收上来的税款，都将入库，而不能被兑换或兑现。于是，在规定的时间内应付的款项、对奖金、工资和礼物的支付从来不会拖欠，国库总是在不断地得到补充。”[7] “各省税收的账目总要保存好的，它可以显示收支情况，其优点是对消费进行有益的监督。”[8]

此外，尼扎姆提倡节俭。书中阐述道：“需要减少的任何项目当时都可以被砍掉（钱就不会被花掉）。如果有人对收入和增加收入有话要说，那么，就听他说；如果他所说的理由正当，那么，他将得到加薪。因此，如果有奢侈和浪费的现象出现，这种事情可以这种方式受到核查，此后，事物的真实情况将不会被隐瞒。”[9]

在文化上，尼扎姆创建了许多伊斯兰经学院，兴起了历时近一个半世纪（11世纪下半叶—12世纪）的办学热潮，这些学校在传播文化、培养人才和促进文学发展中起到了很大的作用，使中亚涌现出一批在世界文化史上享有崇高声誉的诗人和学者。这类学府对欧洲中世纪的大学产生了重要影响。

尼扎姆为游牧民族建立的塞尔柱帝国立下了汗马功劳。在《治国策》一书中，他总结了自己的从政经验，并对当时的政治、经济、司法和宗教提出了自己的看法，他的一整套统治经验对刚登上统治地位的游牧民来说，很有意义。然而，尼扎姆在《治国策》一书中所提出的主张是为了巩固塞尔柱帝国的统治，他的理论是为封建统治者服务的，其思想带有落后和片面，甚至反人民的一面，如他对妇女的看法，对犹太人的歧视等等。

尽管如此，《治国策》一书反映了9至11世纪西亚、中亚和北非的经济、政治、司法、宗教、文化和意识诸多方面的情况，是11世纪末留下来的著名文学作品和珍贵的史学著作，也是我们研究这些地区历史不可多得的原始资料。

《治国策》一书是作者去世之前不久写成的，直到他死后22年才发表。该书是用波斯文写成，1978年，由学者胡伯特·达克（Hubert Darke）转译成英文。

蓝琪

2011年4月 于贵州师范大学

---

[1] 《治国策》， 第48章第2节 。

[2] 《治国策》， 第31章第1节 。

[3] 参考《国王宝鉴》（*Mirrors for Princes*），139页。

[4] 《治国策》，第41章第1节。

[5] 参见《治国策》，第49章第4节。

[6] 《治国策》，第50章第3节。

[7] 《治国策》，第48章第1节。

[8] 《治国策》，第50章第1节。

[9] >《治国策》，第50章第1节。

第一部分

英译本绪论

关于作者

在此奉献给英国读者的这本书被E.G.布朗描述为一部最有价值和趣味的波斯文散文著作。它由被尊称为尼扎姆·莫尔克（Nizām al-Mulk）的徒思（Tūs）人哈桑·伊本·阿里（Hasan ibn'Alī）所著，在30年的生涯中，作者先后在苏丹阿尔普·阿尔斯兰（Alp Arslān）及其子马立克沙（Malikshāh）手下担任宰相，掌管着大塞尔柱（Saljūqid）帝国的行政。这些塞尔柱人是出自中亚草原上一支野蛮的突厥族游牧部落的统治家族。他们曾请求加兹纳城（Ghazna）苏丹马合木（Sultān Mahmūd）允许他们渡过阿姆河，在呼罗珊（Khurāsān）为他们的羊群寻找新鲜的牧草。他们后来兴旺起来，不久变得十分强大，以至于能够从伽色尼王朝人手中夺走呼罗珊。尼扎姆·莫尔克的一生恰逢塞尔柱人掌权和权力上升时期。据两位权威人士考证，他可能生于回历408年（1018年，见*Mujmal-i Fasībī*）或回历410年（1019—1020年，见*Tārāīkh-i Baihaq*）。他死于回历485年（1092年），他是被在该书中受到严厉谴责的一位伊斯玛仪派刺客暗杀的。他生前鞠躬尽瘁，直到两鬓花白。在他死之后，从某种程度上甚至可以说，塞尔柱帝国因他的去世而步入衰落。

他早年的生活鲜为人知，他的父亲是拜哈克（Baihaq）人，拜哈克是沙勃兹瓦尔镇（Sabzvār）及其地区的旧称。他来到徒思，以收税员身份在伽色尼王朝效力。在一部记录神秘主义者谢赫阿布·赛德·伊本·阿比尔·哈尔（Shaikh Abū Sa'īd ibn A bi'l-Khair）的轶事汇编《阿斯拉尔-阿尔-塔乌希德》（*Asrār at-Tauhīd*）中，保留了有关他少年时代生活的一些片断：谢赫在两次与他见面时都曾预言他将成为世界之宰相（the khwāja of the world），一次在徒思，当时哈桑还是一个

小男孩；另一次是哈桑在去莫夫（Merv）深造的途中，他在马哈纳（Maihana）停留并拜访了谢赫。他对谢赫坚信不疑，终身是他名义上的信徒，他常常谈到自己的所有成就应该归功于谢赫。虽然他本人并不倾向于神秘主义，但是，他晚年为苏菲派成员建立了几个济贫院，并不断向他们提供经济援助。在政治上，更重要的是他促进了正统派的教育；他在几个城市创建了马德拉沙（madrasa），或者称高等学术学院；这些学院以他的名字命名为"尼扎姆"（Nizāmiyya），其中最著名者是巴格达（Baghdad）和尼沙普尔（Nishāpūr）的学院。

当呼罗珊随着苏丹马苏德于431/1040（即回历431年，公元1040年，下同）年的失败而落入塞尔柱人手中之时，哈桑的父亲带着儿子到了加兹纳。哈桑可能在伽色尼王朝政府部门工作过一段时间，但是，几年之后他离开那里回到呼罗珊，为塞尔柱人服务。此时，塞尔柱托格利尔·贝格（Tughril Beg）和查基尔·贝格（Chaghri Beg）两兄弟已经瓜分了领土：托格利尔得到西半部，其驻地在巴格达；查基尔留在东部，总部在莫夫。查基尔在452/1060年去世之后，托格利尔成为最高统治者。查基尔之子阿尔普·阿尔斯兰（Alp Arslan）继承父亲权力，成为呼罗珊统治者。阿尔普·阿尔斯兰曾以其父副将的身份统治着呼罗珊东部，此时，尼扎姆·莫尔克以顾问身份为他服务过几年。后来，阿尔普·阿尔斯兰一直视之为得力助手，让他负责管理整个呼罗珊，直到455/1063年托格利尔去世。正是在此期间，尼扎姆与托格利尔的宰相阿米德·穆尔克·昆都里（`Amīd al-Mulk al-Kundurī）之间产生了敌对。托格利尔没有男性继承人，昆都里劝他立查基尔较年幼的儿子苏莱曼（Sulaimān）为继承人，昆都里很清楚，如果查基尔较为年长的儿子成为大苏丹，那么，成为"世界之宰相"的人将是尼扎姆·莫尔克而不是他。最终，阿尔普·阿尔斯兰得以安全继位，昆都里被流放，稍后被处决，无疑是尼扎姆·莫尔克的命令。

在阿尔普·阿尔斯兰（455—465/1063—1073年）及其子马立克沙（Malikshāh）统治期间，塞尔柱人的势力达到鼎盛，尼扎姆·莫尔克的职业生涯也达到了顶峰。帝国疆域覆盖了从阿富汗边境到地中海海岸的广大地区，作为行政部门的首脑，尼扎姆·莫尔克获得了很大的权力和威望。马立克沙在继位之时只有18岁，最初，他对宰相的依赖性很大。因此，尼扎姆·莫尔克在许多年内都独断专行，无疑，他熟练而有效地处理了政务。然而，他的态度傲慢，他对亲朋好友委以高官的做法开始引起愤恨，他的反对者赢得了苏丹的赞同。随着成长，苏丹

极力地维护自己的权力，有时候，他还与他的宰相关系不和。也许正是在这种时刻，即对王国内的事态不满和考虑除掉宰相的时候，苏丹命令尼扎姆·莫尔克及另外几位大臣撰写治国谋略的条文。其他人撰写的著作（如果有的话），我们将永远无法知道；幸存下来的是摆在我们面前的这本书——伟大伊朗政治家的业绩。

塔巴里兹的那赫基法尼（*Nakhjivānī*）手稿

直到该手稿的发现，我们才知道该书原稿没有得到很好的保存。这样的（或者说现存的）手稿有十多本，然而，没有一个版本令人满意。它们不仅含有使人对全书真实性产生疑点的不相协调的材料，而且还有抄写员犯下的添写、篡改、遗漏等各种错误。只有对许多如此的版本进行比较，才能产生一个可读本。那赫基法尼手稿抄于673年/公元1274年，与其他手稿相比，它不仅年代早，而且正确性也远远超过它们，这一可读性版本就是用那赫基法尼手稿编辑的，它于1968年由皇家翻译出版学院发行，此后不久重新发行了它的修订本，该书是这一可读性版本的英译本。该书的可信性和真实性等优点部分地可以归结于以下事实，即从字迹和错误的性质判断，几乎可以肯定抄写员没有受过教育，出现字母混淆、标点遗漏和错置等现象。但是，该手稿绝对没有像其他手稿那样大量充斥着无根据的变更和篡改，遗漏的错误很少，遗漏也不长，一般可以归属于字母的脱漏。古体字和格式，不熟悉的地名都保留下来，它们没有被后来的抄写员残忍地现代化了或改变了，注释中对这一点进行了说明。但是，该手稿突出的特征是在以往版本中，如下章节（第40章第33、34节和第41章第22节，在这些章节中，尼扎姆·莫尔克是以第三人称被谈到，尼扎姆·莫尔克死之后实施统治的苏丹们被提到）完全没有。作者的序言在先前只可能是勾画轮廓，而在结语，全然没有提到"抄写者穆罕默德"（仅在一个手稿中他被称为马格里比，Maghribi）。因此，我们得到的文本很可能是从作者的手稿传下来的，结语的编辑，序言的改写，两个伪造段的插补完全是抄者所为。幸运的是，尼扎姆·莫尔克幸存原稿的唯一抄本被直接抄入那赫基法尼手稿中（或者一至两处有移动），而现存其他的所有手稿（除德黑兰马吉里图书馆所存手稿，该手稿可以证实是那赫基法尼手稿的直接新抄本）都是源自改编过的版本。那赫基法

尼手稿被很好地保存下来，由147页组成，或者说最初由147页组成。然而遗憾的是，它有脱漏，第29—40页不见了，本书以前面所提到的手稿作了补充。该书的第21章第5节有力证实了作者的身份，作者在不多的个人回忆中的一处提到了一次谈话，在这次谈话中，对方在提到作者之时，称“苏丹阿尔普·阿尔斯兰的宰相”，以此，我们完全可以确信，该书确实是尼扎姆·莫尔克写作和编辑的。

关于书名

自查尔斯·斯切弗出版的波斯文本（1891年）和法译本（1893年）问世以来，这本书在欧洲普遍被名为“*Siyāsat-nāma* ”，因此，该译本仍采用“治国策”（*The Book of Government* ）一名。然而，所有手稿都名为“*Siyar al-Mulūk* ”（字面意思是“王治之道”）。在以后的几个世纪中，该书以此名在伊朗流传，以此名被波斯文献引用。在较早的参考资料中，它无疑是《塔巴里斯坦史》（*Tārīkh-i Tabarīstān* ）一书的参考书，它是伽扎里（Ghazzālī）的《国王必读》（*Nasīhat al-Mulūk*，*Counsel for Kings* ，70—71）一书的参考书也是可以肯定的，因为在《国王必读》一书中，伽扎里引用了本书第3章第19—21节的故事：即阿蒙·拉兹以萨法尔王朝的财富引诱伊斯迈尔·阿赫默德。在《古兹达史》（*Tārīkh-i Guzīda* ，72）和《杰瓦米·阿尔·赫卡亚特》（*Jawāmiʿal-Hikāyāt* ）两本书中也记载了同样的故事，“*Siyar al-Mulūk* ”都被列为这两本书的主要史料来源之一。对该书名称的暗示来自第43章第6节，[1] 在此我们发现了“*dar in kitāb-i siyar* ”一词。关于名字包含“*Siyāsat* ”一词的唯一证据在一篇结语中发现了（本书采用的手稿中没有），在此结语中，一些手稿写成“*in ast kitāb-i Siyāsat* ”。的确，尼扎姆·莫尔克似乎已经有自己的固定风格（他以*Kitāb at-Tāj fi Akhlāq al-Mulūk* ，即*Le livre de la couronne* 书名为榜样），借用波斯著作《国王宝鉴》（*Mirrors for Princes* ）取名的风格，紧接着采用这种风格的作者是伽扎里，在他之后层出不穷。

关于篇目

所有手稿正文部分的章目都是混乱的，这一问题通过参考本书首页的目录可以解决。当抄写员抄到该章中的新标题时，错误就出现了（如第27章第2节），他们把该节另标为新的一章。我们所用手稿甚至把第40章的第18节标为第41章，把第19节标为第42章，直到第47章才回到原章目上来。改正过的章目与图书管理员的首页十分吻合，首页中表明尼扎姆最初编辑了39章，后来"由于他对王朝之敌的担心"又补充了以后的11章。第40章的主题完全适合于新一部分的开端，所以，我们将该书相应地分成两部分证明是正确的。

伟大的11/17世纪突厥书志学家哈吉·卡里法（Hajjī Khalīfa）对一些细节上存在错误的此书作过一些描述，在他的"*Kashf az-Zunūn* "一书中，他写道：

徒思的尼扎姆·莫尔克·哈桑·伊本·阿里宰相（死于回历485年）的波斯语著作"王治之道"编辑于回历469年在任塞尔柱王朝马立克沙的宰相期间，共39章，后来阿尔·亚米尼（al-Yamīnī）把它改编成51章，与原作者不同，他以自己的方式重新排列了所有的章目。

哈吉·卡里法手头可能只有一些次等的手稿，我们不能够接受他那些违反那赫基法尼手稿的数据。

实际上可以肯定，马立克沙从来没有见过第二部分，这可以从图书管理员的章目中推断出来。图书管理员几乎不敢对马立克沙如此坦率直言，他也没有机会这样做，因为马立克沙到巴格达不久就去世了，离尼扎姆·莫尔克在旅行途中被暗杀才一个月左右。

写作时间

根据后来抄写的一组有关手稿，该书编辑于1091年，不过，更确切地说，应该是撰写该书的命令发布于1091年。在我们的手稿中，序言是以尼扎姆·莫尔克本人的名字写成，这一点已经被最近的一本手稿（不是马吉里斯图书馆的那本）所证实。尼扎姆·莫尔克说，苏丹马立克沙在479/1086年邀请他和另外几个人撰写一本书。这并不意味着该书，即它的第一部分，必定写于是年，不过撰写工作不会拖延到

484/1091年。在尼扎姆·莫尔克时期，他的经历大多涉及到阿尔普·阿尔斯兰统治时期的事件。在第一部分中，唯一涉及到马立克沙时期的一件事是在第33章第2节，在此，他写道，“在我们去撒马尔罕（Samarqand）和乌兹根（Ūzgand）的那一次”。如果作者谈到的是481—482/1088 [2] —1089年的那场战役（从历史上看，这是最有可能的），那么，第一部分或者写于481/1088年之后，或者这一节是图书管理员在他提到的修订之时加进去的。就第一部分而言，我们只能说它写于479 / 1086和484 / 1091年之间，而不是其后，宁愿早些而不会更晚。哈吉·卡里法所给的时间可能是把数字479看成数字469而导致的失误。

然而，第二部分撰写于484 / 1091年的可能性是存在的。事实上，483 / 1090年发生的两件事使尼扎姆·莫尔克重新提笔写作。一件是他与苏丹马立克沙发生了争吵，如果他没有被撤职的话（*Rāhat as-Sudūr* 一书说，塔吉·阿尔·穆尔克[Tāj al-Mulk]取代了他），也失宠了；这将可以解释在这些章目中饱含忧伤失落情调的原因。另一件事是哈桑·沙巴赫（Hasan-i Sabbāh）于是年从埃及回来，占领了阿剌穆特（Alamut），并开始他在波斯的活动，这件事可能导致了他强烈呼吁反对异教徒，特别是伊斯玛仪派。

尼扎姆·莫尔克和苏丹马立克沙于485 / 1092年去世以后，国家因别尔克·亚努齐（Berk-yaruq）和穆罕默德之间的权力之争而陷入混乱之中。当图书管理员说在混乱持续期间，他一直不敢公开此书之时，我们完全可以相信他。当穆罕默德于498 / 1105年无可争议地成为苏丹之时，局势重新稳定下来，可以肯定，这位图书管理员在书的注释中提到的苏丹就是穆罕默德。伽扎里在505 / 1112年以前已经编辑了《国王必读》（*Nasīhat al-Mulūk* ）一书，由于当时他手头可能有《治国策》这本书，我们可以说《治国策》这本书出版于498 / 1105到505 / 1112年间，应该记住，当时书籍的发行量是有限的。

材料来源

本书好像是由收集于各种资料的、长短不一的零星材料拼凑而成，这些材料可以归类如下：

建议：第1、2章是导言和论述与王权有关的理论和神学，由历史叙述组成的第44—47章是以第43章为介绍而开始的，除以上几章外，其余各章的开篇都就君主某方面的职能和职责提供了一段实践性指导。这种建议性资料都是原创的，是为特定时期的某位苏丹撰写的，它完全不同于以往的、以许多抽象论述为基础的"咨询书"（*pand-nāma-ha*）。可能由于作者在他之前没有样板可模仿，因此，这些建议常常显得粗糙和表达模糊；在只有几行字构成的一些短章中尤其如此。在一些章节中，即在批评王室君主或提出不受欢迎的建议的章节中，对含糊其辞作另一种解释是可以理解的。在此，我们可以想象有分寸的词句和模棱两可的语言是经过深思熟虑的。

语录、传说和名言：该类材料是由《古兰经》语录、先知及其伙伴的传记、名人名言构成的大文集，一般篇幅只有几行，它们被阿拉伯作家和波斯伦理论文自如地运用。无疑，作者们常常从前辈著作中选用这些资料，而不是从原始资料中去寻找，伽扎里把《治国策》一书（尤其是第7、8章）的许多连续片断编入他的《国王必读》之中就是一个明显的例子。

奇闻轶事：该类包括许多简短的故事，其篇幅大约有1—2页，其内容涉及历史上的一些统治者或大臣。这些资料来源于作家首创故事的那些较早的书籍和《故事集》（见第25页注2和《国王宝鉴》94），《故事集》后来发展成一本诸如《杰瓦米·阿尔·赫卡亚特》（*Jawāmiʿal-Hikāyāt*）一类的、内容繁多的大选集。这些轶事成为共用的文学素材，这可以从《治国策》中找到例证，在许多其他书中也可以发现，有时候会有一些改动，如《国王宝鉴》（58，巴格雷在此列出了18处相似的论述），当然，还有《杰瓦米·阿尔·赫卡亚特》（第76—84页）。在与其他书籍雷同的类似故事出现的地方，《治国策》采用了不同的名字（如本书第4章关于巴赫拉姆·古尔[Bahrām Gūr]的故事，在《国王宝鉴》第93页出现时其名为"古思塔斯比"[Gushtasb]），我们可以猜测，正是尼扎姆·莫尔克对此做了改动。在此，我们必须记住：对尼扎姆·莫尔克而言，这些故事的目的是希望从中吸取道德启迪；同时也具有趣味性，正如他在序言中所说的那样，不只是考虑历史性。本书的对象是未受过教育的游牧民出身的突厥

人，如果许多故事所涉及的人名他们不熟悉的话，那么，他们几乎是提不起兴趣的，也不会在他们的头脑中留下印象。所以，有时候作者要改变传说故事中人物的名字，以介绍熟悉的名字，偶尔美化他自己的偶像，特别是伽色尼苏丹马合木。

长篇故事：篇幅在10—20页的长篇故事完全属于另一类；它们可以称之为历史传奇，同样，它们代表了早期波斯语散文小说的一部分。它们有冗长乏味的趋向，因为，它们包括了许多重复和拼凑；作者的创造力主要局限于词语和情节的仔细推敲，介绍一些过时的事物。在这些故事中，有一则故事不是作者本人撰写的；事实上，它可以确切纳入某类资料中的一则。这就是第41章第34节中关于巴尔马克（Barmakids）的故事。整个故事几乎一字未改地摘自《巴拉米卡史》（*Tārīkh-i Barāmika*）一书的最初几页，只是把主要人物的名字由巴尔马克改为贾法尔（Ja'far）。可能在尼扎姆写作之前，《巴拉米卡史》一书当时已经成为长篇故事写作的范本。该书与其说是一部历史，不如说是一部奇闻轶事集，其中一些故事相当幽默；与尼扎姆的故事一样，它们包括了许多谈话，尽管这些谈话的部分虚构给人以真实生活的印象；然而人们不可能想象雅库比·依·拉斯（Ya'qūb-i Laith）或马兹达克（Mazdak）的话（正如尼扎姆详细记载的那样）与纯粹虚构有什么不同。在尼扎姆的故事中，虚构成分更多；与其偶像相比，他更甚一筹。

下面是这类长篇故事：

伊斯迈尔·伊本·阿赫默德（Isma'il ibn Ahmad）和萨法尔王朝（Saffārids） 第3章第4—21节

巴赫拉姆·古尔（Bahrām Gūr）和拉斯特·拉维斯（Rāst-ravishn） 第4章，5—24节

“正义之王”努细尔汪（Nushīvān） 第5章，2—15节

突厥埃米尔和阿尔·穆塔希姆（al-Mu'tasim） 第7章，9—23节

库茨·巴伦支（Kuch Baluch）的强盗 第10章，2—16节

阿杜德·阿德·道剌（‘Adud ad-Daula）和不公正的法官 第13章，2—14节

苏丹马合木（Mahmūd）和不公正的法官 第13章，15—19节

阿尔普特勤（Alptigin）和赛布克特勤（Sabuktigin） 第27章，5—21节

苏丹马合木及其称号 第40章，21—31节

法克尔德·道剌（Fakhr ad-Daula） 第41章，21—26节

苏莱曼·伊本·阿布杜拉·马立克（Sulaiman ibn ‘Abd al-Malik）和贾法尔·伊本·巴尔马克（Ja‘far ibn Barmak） 第41章，34—41节

马兹达克的叛乱 第44章，1—26节

纳斯尔·伊本·阿赫默德（Nasr ibn Ahmad）和卡尔马特派（Qarmatīs）第46章，8—17节

与当代事件有关的故事：在本书中，只有5个故事涉及当代人或事，其中大部分发生在阿尔普·阿尔斯兰统治时期；它们是：

1. 第10章第18节：苏丹阿尔普·阿尔斯兰与阿布尔·法德尔·西兹（Abu’l-Fadl Sigzī）就情报员的谈话。

2. 第21章第3—5节：以第一人称叙述的、关于作者会见撒马尔罕汗使者的故事。

3. 第35章第2节：介绍苏丹马立克沙远征撒马尔罕和乌兹根。

4. 第38章第2节：阿布杜尔·拉赫曼·卡尔（Abd ar-Rahmā Khāl）试图使阿尔普·阿尔斯兰相信某位名人（肯定是阿卜杜·阿拉·安萨里[Abd-Allāh Ansārī]）是偶像崇拜者的故事。

5. 第41章第3—17节：关于阿尔普·阿尔斯兰在听说阿达姆（Ardam）任用一个什叶派秘书时表现出不满的故事。

历史的叙述：这类材料在《治国策》第45—47章可以见到，在此，作为对当前形势的警告，尼扎姆·莫尔克列举了以往反对宗教和国家的一些叛乱者及异端分子的历史。

除了我们已经归入另一类的纳斯尔·伊本·阿赫默德的故事外，这些都是没有任何明显虚构成分的真实记述，它们似乎或多或少地直接引自尼扎姆·莫尔克作为资料使用的那些书；在本书中提到了其中的一些，它们是：

1.《伊斯法罕史》（*Tārīkh-i Isfahān*）。虽然马法鲁肯（Māfarrūkhī）原创的阿拉伯文版*Mahāsin Isfahān* 一书可能已经被尼扎姆·莫尔克利用过，但是，布朗对波斯文版（伊斯法罕史珍贵的手稿）内容的审视表明，它不可能是尼扎姆声称的主要的资料来源，尼扎姆·莫尔克曾在第43章第6节（第189页）[3] 和第47章第13节（第237页）中声称使用过这本书。我们所知道的关于伊斯法罕的其他历史，如今已经不复存在。

2.《塔巴里史》（*Tārīkh-i Tabarī*），在第47章13节（第237页）中提到过。

3.《阿拔斯哈里法史》（*Tārīkh-i Khulafā-yi Banī'Abbās*），在第47章13节（第237页）中提到过，这也许就是阿斯·苏里写的*Kitāb al-Aurāq* 。

4. 穆罕默德·伊本·扎卡里雅·雅齐的《先知的诡计》（*Makhārīq al-Anbiyā*，*Hiyal al-Mutanabbiyīn*），在第46章第2节（第209页）中提到过。

评论与议论：故事不论长短都是一个完整的单元，在故事正文中没有插入作者的评论，除非这些评论是以演说的方式通过人物的嘴说出来的。在一则故事或一章的末尾仅仅对前面所叙述的内容给予3—4行的简短评论。

学说：像写这类书（给君主借鉴之书）的其他作者一样，尼扎姆·莫尔克在本书的前两章，以及第二部分的开头阐述了从萨珊王朝时期传承下来的有关王道的波斯传统理论。该理论认为国王是上帝为人类

利益而精心挑选的，上帝赋予国王智慧与公正，在复活日，他们有责任向上帝汇报他们所实施的统治。在第一章中，对无神和罪恶时代的描述是以由神灵指定的一位救世王的出现而结束的，这一描述明显地与叙司塔司佩斯（Hystaspes）预言中对米底王的一段描述相似，叙司塔司佩斯预言被认定是公元前3或2世纪的文献，由基督教作家拉克坦徒思（Lactantus）记录下来。当作者在第6章第3节中再次暗示该学说时，他明确地把它置于萨珊时代的背景之下。在第8章第3节中提到的“宗教与国王是两兄弟”这类相应的学说也起源于琐罗亚斯特教（Zoroastrian）。在论及宰相时，尼扎姆·莫尔克在第41章34节中说，如萨珊王朝时期那样，宰相应该像国王一样是世袭的。在本书中，作者实际上并没有说宰相是上帝任命的；当他这样说时，他失掉了自己的工作。据拉巴特·阿斯·苏杜尔（*Rāhat as-Sudūr*）一书第133—134页的记载，在马立克沙和尼扎姆·莫尔克于485/1092年离开伊斯法罕（Isfahān）前往巴格达的前夕，他们之间的关系已经紧张到了极点。塔尔干可敦（Tarkan Khatun）宠爱自己的门徒塔吉勒·莫尔克（Tāj al-Mulk）而不喜欢尼扎姆·莫尔克，她还想自己的儿子马合木而不是另一个妻子所生之子、年长的别克·亚路齐（Berk-yaruq）被宣布为法定继承人，她给苏丹灌输的全是尼扎姆·莫尔克过失的故事。马立克沙捎信指责了尼扎姆·莫尔克，指控他未经请示就任意行事，以及为自己儿子谋求重要职位的事情，并且威胁说，要拿掉他头上的包头巾，即要罢他的官。尼扎姆·莫尔克回信说：“是给予你王冠的人把头巾戴在我的头上，两者是相互联系相互依赖的。”捎信的人添油加醋，使事情变得更糟。马立克沙愤怒之至，罢免了尼扎姆·莫尔克，让塔吉勒·莫尔克取代了他。

第一部分以下的所有章节都是讲述统治术的实际问题，对苏丹及其官员们的行为提出了建议，目的是使国家有效而和平地运转，使人民满意并服从统治。当然，军队是权力的基础，它必须保持高度的战备状态。而民政官员，特别是如法官、检察官和检举人这些与秩序有关的官员，大权在握，又具有崇高威望。他们必须公正地对待人民而不能有压迫，否则，他们将不受欢迎。正统信仰必须坚持和发扬，但是，这方面不应该对什叶派教义进行强烈的谴责，在提到阿里及其家庭时应该尊重；唯一谈到伊斯玛仪派是相当不愿意的暗示，即雅库比·依·拉斯是一个皈依宗教者。现在很清楚，尼扎姆将什叶派/拉菲德与可怕得多的伊斯玛仪教派/巴提之间做了区分；如果以往看起来他将两者混淆了的话，其原因部分地应该归于以下事实：在我们的手稿中出

现Seveners（Sabʿiyān）一词的地方，在另一些劣质手稿中写作Shī ʿīs（Shīʿiyān）；在阿拉伯字母中这两个字的形状相似，很容易混淆。作者警告说，不可相信任何人都是忠诚的或诚实的，所以，为了确保任务的完成，命令的实施，应该建立一个精密的情报系统，以便获得高、低级官员行为的秘密报告。同时，国王应与他的好友们一起运动、开舞会、维持庞大的王室。在他周围应该有各种荣华富贵；他的宫廷应该有大批侍者和奴隶部队；他的热情与慷慨应达到奢侈的地步；塞尔柱人不能为没有足够重视仪式或外交礼节而受到责备。但是，国王不应该发布太多的书面（第11章）或口头（第15章）命令，这样国王就可以机智地避开本属宰相管理的日常行政事务的干扰；他唯一特定的社会职责是演讲、临朝听取控诉或纠正错误。以作者的观点来看，尽管国家并非每一件事都尽善尽美，然而，过失是不严重的，也不是根本性的；[书中] [4] 有对苏丹的批评，但是，批评是委婉而有礼貌的。

第二部分的情况则完全不同，时代不好，凶眼 [5] 正在活动，事情严重恶化，灾难令人畏惧。实际上在第40章的开篇中，所有不祥之兆都被列入，通过巧妙的掩饰，全部判断都以一种假设事件被表述出来。恶习和错误的过程正在威胁着国家的安全；贵族家庭的势力正在遭到削弱；下层人正在变得盛气凌人；熟练工人正在虚度时光或被解雇；军队的经济无保障；妇女正在干预国事；下属们正在越权。在第40章第18节、第41章第1、2、43节以及第42章第1节，对苏丹的批评变得公开了；而在第41章第18—20节，作者明显地攻击他的对手塔吉勒·莫尔克。在第40章第1节和第19—34节中，作者对误用称号的关注似乎微不足道，但是，这是他表达他担心的直接方式，即突厥军队对波斯民政的控制在上升；他企图保持行政管理（Raunaq-i dīvān）的权威。他的极度担忧是由伊斯玛仪派教义的传播而引起的。担忧的直接原因是哈桑·沙巴赫（Hasan-i S,abbāh）于483 / 1090年从埃及返回伊朗，被任命为戴拉姆王朝（Dailamites）的主要宣传者，他占据了阿剌穆特堡，从此地开始反对塞尔柱人和实施暗杀活动。第43—47章主要叙述了几个异端派别的历史，在这部分的开头与结尾，我们发现了本书中最令人悲痛的两节（即第43章第3节和第47章第15节），在这两节中，正如巴托尔德所说的，我们不可能不听到"一个人坚定信念的声音为了信仰的缘故将走向死亡。"尼扎姆·莫尔克写了很长的一章（第46章）论述伊斯玛仪教派的起源和卡尔马特人（人们如此称呼该

派的早期追随者）的反叛；用两章论述了在此之前的异教徒，即马兹达克（第44章）和库巴德（第45章），接下来是论述巴巴克和库拉马丁。在最后3章（第48—50章）中，他以第一章的风格更多地介绍了一些行政话题，似乎是补记；在书的最后一节中，他以劝告告别了他的主子，即凡事应该采取中庸，并在一切事中保持适度。

译法及其他

附加符号在本书全文中一律省略，在注释中也没有严格应用。所有名字在书目和索引中都充分标出。音译一般采用皇家亚洲协会认可的系统；然而，在注释中（在此简要说明对该手稿的正确看法是很重要的），该系统为了避免两个字发一个音的现象而做了一些修改：如thus’=alif，θ=th，c=ch，x=kh，δ=dh，z=zh，=sh，γ=gh；而在标明b，p，t，θ，n，y这些字母的形状时，没有区分的标点。

圆括号内的词是最初波斯文本中的，对于英国人来说，在某种程度上是多余的。

方括号内的词波斯文本中没有，是为了引申或解释而补充的。

在注释中，在波斯词被引用的地方未加评论，其目的有时候是为了校正1968年版的波斯文本。

---

[1] 第43章只有4节，没有第6节——译者。

[2] 作者此处误写为1058年，应该是1088年。——译者

[3] 第43章没有第6节，该章只有4节。第4节中提到了《伊斯法罕史》（第189页），以下所标页码均为原书页码。——译者

[4] []内为译者加的主语，以下同。——译者

[5] 凶眼，具有目视他人而使之遭殃的能力的人——译者。

原书序言

1. 感谢和赞美应该属于真主（光荣和万能的），真主是天、地的创造者，是子民口粮的提供者，是无所不知的智者，是罪孽的宽恕者；真主赐福于人类之精英，即选民（安拉的祈祷者，安拉保佑他安息），他是最伟大的先知，是世界之真主选中的人，是《古兰经》的传递者，是其民在末日审判日的拥护者；祝福他的伙伴及家人。

2. 于是，徒思的哈桑 [6] 说，在[希吉拉历]479年（公元1086年），世界和信仰的赞扬者、信徒之统帅的右臂阿布尔·法斯·马立克沙·伊本·穆罕默德（愿安拉增加他的助手，使其权力加倍）对其仆人和另外几个人发布了一个庄严的帝国命令，指示他们中的每一个人去思考国家的现状，去思索"我们正在不遵守的或我们还未知晓的帝国的原则的任何事情，即在我们这个时代，在御前会议、朝廷、王宫、觐见厅是否有出错的地方；是否有在我们之前的国王已经履行过而我们仍未充分执行的职责；进一步考虑以往塞尔柱苏丹们遵循的所谓国王和王室的法律和习俗，领会它们，并把它们呈交给我们的法官；然后，我们将思考它们，并下令此后的教俗事务必须按其固有的规则进行；对于可以挽回的事我们将予以补救；我们将看到，每一项职责都按真主的命令正确地承担起来，我们将看到，一切错误的做法都不会继续下去；因为，自从真主（赞美我主）给了我们无上的恩惠，并把世界以及统治世界的君权赐予我们，使我们的所有敌人屈服，在我们的帝国内，损害、扰乱和对抗宗教教法的事情今后绝不会存在与发生。"于是，我把我所发现的事、我的所见所闻，我所经历的以及我从大师们那里所学到的东西写出来，把我对这些话题的认识描写出来，写成了50章的这本书，下面的目录是本书各章的内容。此外，我在各章的不同地方引用了先知的传说，有关伟大人物的故事，使该书具有趣味性，不至于读起来乏味。本书益处良多，你如果开卷读之并照书中所说的去做，那么，你将在今世和来世都得到回报。我是为王室大

图书馆（愿安拉保佑它昌盛）写作此书，并无偿献出；如果安拉愿意，本书将会获得通过，并为人们所接受。

3. 任何国君或帝王都可以拥有和了解此书，尤其是在当今的时代，因为他知道得越多，在教俗事务上他就越开明，辨别敌友的性质就越透彻；正确行为的方式和有效政府的途径就会向他敞开；对朝廷、觐见厅、政府、皇宫和阅兵场的管理规则，对税收、对交易的管理，以及对民政和军政事务的处理，他都会一清二楚；在王国内，无论远近大小之事，无一会逃过他的眼睛（如果至高无上的安拉愿意）。

---

[1] 手稿：*hsyn* 。

第1章 论幸运之轮的转动及对“世界之主”的赞颂

1. 在任何年代和任何时候，真主（至高无上的）在人类挑选一个成员，赋予他王者之美德，把世界之利益及其奴仆之福利托付于他。真主告诫此人，要把腐化、糜乱和冲突拒之门外。真主给予他在人们心目中的尊严与权威，在他公正的统治下，这些人可以过着持久安宁的生活，他们甚至希望他的统治继续下去。

2. 无论何时（安拉庇护我们!）只要有奴仆违令或忽视神旨之举，或者出现对真主（至高无上的）的命令不忠或忽视的行为，真主将磨练他们，使他们尝到因其行为而应得的惩罚——愿真主不要给我们安排这样的命运，使我们远离这样的灾难!——无疑，真主的愤怒将会降临到这些人头上，他们会因不服从的卑劣行为而被真主抛弃；王位随之消失，反抗之剑出鞘，鲜血流淌，暴力做了它所想做的事，直到这些不信神的人在动乱和流血中全部被消灭，世界摆脱和扫清了罪恶。经历这些不信神者的罪恶，许多无辜清白的人也会在混乱中死去；这就好比芦苇荡烧起来之时，所有干燥之物都会被吞噬，而许多湿柴也因靠近干燥之物而被烧焦一样。

3. 根据神的法令，每个人都可获得繁荣和力量，根据他的功过，真主赐予他好运和给予他聪明智慧；以此，他可以雇佣他的属从，并根据每一个属下的优点授予适合于他们能力的高官和地位。他从这些人中选拔大臣及官员，赋予他们职位和官阶，他依靠他们有效地管理教俗事务。如果他的臣民遵循服从之道，并勤于职守，那么，他要在艰难困苦的时候使他们不感到忧虑，以便他们能够在他的公正统治下度过他们的任期。如果他的一位官员或大臣做了不正当的事或有压制行为，他只有让此人留在原来的位置上，才能使之改正，在劝告或处罚之后有起色，从疏忽大意的睡梦中觉醒；如果他仍未能改正，那么他将不再留用，而以胜任者取代他；一旦他的臣民不知好歹，意识不

到自己的舒适，而心存逆反，假装任性，做些出格之事，他要对他们的不端行为提出警告，并依情节对其罪行进行惩罚。其后，他要以宽恕和赦免对待他们的罪行。此外，他还要做一些与文明发展有关的事情，如建地下水渠、挖大运河，在大河上架桥，复兴村庄和农场，加固防御工事、建筑新城镇、兴建高楼大厦；他还要在交通要道旁建客栈，为那些求知者建学校；他将因此而流芳百世，他将为来世积善果，神将赐福于他。

4. 真主的法令如下，现在应该是这样一个时代，即由它确定以往时代之年代，由它判断以往国王之行为，因此，真主可能赐予人们以往任何人都未曾享有过的幸运，真主使"世界之主"，即强大的王中之王，来自两个高贵世族，他们的家族是王族和贵族的摇篮，它们代代相传可以追溯到伟大的阿弗拉西亚布（Afrāsiyāb）[7]；神给予他（王中之王）以往世界帝王们所缺乏的权力和美德，并赋予他作为一个国王所应有的一切品质：如优雅的举止、温和的性格、正直、刚毅、勇敢、精湛的马技、丰富的知识，能够熟练地使用各类武器和用几种技术完成的技艺，对真主的子民怜悯和仁慈，[信]守诺言和誓言、笃信真教、祈祷虔诚、实行如夜晚祈祷之类的修身养性、[8]额外的斋戒、尊重宗教界权威、尊敬虔诚尽职之人、资助学者、定期施舍、乐善好施、善待部属和仆人、减轻被压迫者的苦难。做到这些以后，真主会给予他与其德行和信仰相适应的权力和疆土，使整个世界都臣服于他，让他的尊严和权威遍布世界；世上所有的居民都是他的纳贡者，只要他们与他亲近，他们就会免受他的伤害。

5. 目前，在一些哈里发统治时期，他们的帝国即使扩大了，也从未摆脱动荡和反叛的起义；不过在这共享幸福的时代（赞美并感谢安拉），世上没有一个人会在心里盘算着反对我们的君主和主人，或者说无人敢冒杀头之险而不服从于他。愿真主使该帝国永存，直到主的复活；使凶眼远离帝国，使帝国保持完美。这样，真主的子民能在"世界之主"公平而具有权威的统治下生活，他们将一心一意地祝福他。

6. 这个伟大帝国是多么幸福；与它的伟大相一致的是，它被赋予大量的智慧和优越的制度。"世界之主"的智慧像一盏点亮众灯之灯，在它的照耀下，人们看清了道路，走出了黑暗。"世界之主"不需要任何顾问或向导；然而他不能不谨慎，也许他想考验他的属臣，评定他们的才智。因此，他命令谦卑的奴仆写下对一个国王来说是必不可少

的那些良好品质；注释以往国王所遵循的、而如今的国王已经不再遵守的每一条原则；标明谁好谁坏，谦卑的奴仆把耳闻目睹而记在心中的一切记录下来。当他发出以上命令的时候，这一庄严的命令得到执行。这几章以概要的手法写成，各章的内容以洗炼的风格叙述。

---

[1] 突厥族神秘的祖先和最初的国王。

[2] 除五次规定的祈祷外。

第2章 论真主赋予国王恩惠的限度

1. 国王们应当遵从真主的意愿（赞美真主）；真主的意愿是对其子民乐善好施，并在他们之中传播正义。一个受到人民祝福的王国将天长日久和日益强盛，而其国王也将享有权力和繁荣；现世他将获得好名声，来世他将得到拯救，他对自己责任的清算也是轻松的。著名人物已经说过[用阿拉伯语]："一个王国对宗教抱冷漠态度，它可能会延续下去；而当它存在着压迫的时候，它却不会长久。"（其意思是…… [9] ）

2. 传说当先知约瑟 （安拉的祈祷者，愿安拉赐他安息）逝世之时，人们把他运到亚伯拉罕（愿他安息）墓地，准备把他安葬在他的祖坟附近，加百列（愿他安息）来了之后说："停住，这不是他的地方，因为在复活日，他必须对他所行使的统治权负责。"如果约瑟先知尚且如此，那么，其他人的位置在什么地方将应该考虑。

3. 从先知（愿安拉赐福于他，拯救他）那里流传下来的一则传说说，在复活节那天，当一个人被带到他生前掌过权和实施过统治的主的子民面前之时，他的双手将会被捆住；如果他曾是公正的，那么，他的公正会为他松绑，并将他送到天堂；如果他曾是不公正的，那么他的不公正将把他扔进他应该去的地狱，他的双手仍被镣铐锁上。

4. 还有一个传说：在复活节那天，在现世对主的子民实施过统治的人，甚至 [10] 对自己家人或下属实施过统治的人，都要为此受到质问；同样，放牧自己羊群的牧羊人也要回答这类问题。

5. 他们说，阿布杜拉·伊本·乌马尔·伊本·哈塔伯（`Abd-Allah ibn `Umar ibn al-Khattab）在其父（愿安拉赐福于他们）离开这个世界之时，他曾说："啊，父亲，何时何地我才能再见到你?"父亲说："在另一个世界。"阿布杜拉说："我希望早点见到你。"父亲说："在今夜、明晚或后天深夜，你会在睡梦中见到我。"12年过去了，父亲都没有在

梦中出现。然而，一天夜里，阿布杜拉梦见了父亲，他对父亲说："噢，父亲，你不是说在那三天夜里我会见到你吗?"父亲说："噢，儿子，我没有空，因为巴格达 [11] 附近地区的一座桥开始毁坏了，而官员们没有留意维修它。有一天一只羊的前脚掉进了桥面的洞中，脚被折断了，直到现在我一直在忙这件事。"

6. 当然，"世界之主"（愿安拉保佑他的统治永存）应该知道，在那个伟大的日子，他将必须回答他统治下的主的所有子民向他提出的各种问题，如果他极力将自己的责任推卸给别人，那么，他将失信于民。正因为如此，国王不要把这些重要的事留给别人去做，不要无视主的子民的疾苦，理应如此。最好的技巧是国王本人获得他们的情况，无论是通过公开或秘密的途径。他应当保护臣民免受敲诈勒索，使他们免受暴政；这样，因善举而引发的祝福在他统治期间发生，并且将伴随他一生，直到复活日。

---

[1] 此话完全是由阿拉伯文译成波斯文。

[2] 在手稿中，波斯文*tā* 是'甚至'的意思，在伽扎里（Ghazzali）的书*Kīmiyā-yi Sa'ādat* 中出现过几次；我认为应该在此恢复它；参见第73页第4行。

[3] 在乌马尔·伊本·阿里·卡塔时代，巴格达尚未建造。

第3章 论纠错扬善和主持公正的上朝

1. 国王每周应该上朝两天，以纠正过失、向压榨者索取赔偿、主持公道、不通过中间人亲耳倾听臣民的汇报，这些是绝对必要的。与此相应地，如果有些奏折相对重要，也应该呈上，国王对每份奏折都应做出裁决。当“世界之主”每周两天上朝面见诉苦人和倾听他们陈述的消息传遍王国之时，由于害怕受到惩罚，所有的压迫者将收敛他们的行为，没有人敢不讲道义或强取豪夺。

2. 我在古籍上获悉，波斯[萨珊王朝]（Sāsānian）大多数国王都习惯于在马背上安置一座高台，这样，他们能够看见聚集在其周围的所有诉冤请愿者，能够对每一个人的冤情进行补救。其理由是，当国王坐在一个被门、锁、前厅和幕帘遮住之所时，自私者和压迫者就可以把人民赶走，不让他们面见国王。

3. 我曾听说，某位国王有点耳聋。他担心管家和做翻译工作的那些人不能如实汇报控诉者的原话，这样，他就了解不到事实真相，就有可能下达与事实不符合的命令。所以，他下令一切指控者都必须穿红衣，其余的任何人不得穿红衣，以便区别。该国王常常坐在大象的背上来到平原，他无论在何地见到穿红衣者，就命令他们集中在一起。然后，他与他们分开而坐，让人把这些人带来见他。他们都大声陈诉自己的事情，国王给他们主持公道。人们都得到过这种关怀，所以当他们在另一个世界做出回答之时，他们将不会什么都不知道。

公正埃米尔和萨法尔王朝的故事

4. 萨曼（Sāmānid）王族的一个国王叫伊斯迈尔·伊本·阿赫默德（Isma‘il b. Ahmad）。他为人公正，还具有许多优良品质。他对主

（权力和荣耀属于主）信仰纯洁，对穷人慷慨大方，这只是他突出美德中的一部分。他的驻地在布哈拉。呼罗珊、伊拉克[12]和河中地区都是他祖辈的领地。

5. 雅库比·依·拉斯在锡斯坦城（Sistn，扎兰城）发动起义，夺取了整个锡斯坦地区。后来，他去了呼罗珊，夺取该省。他又从呼罗珊出发去伊拉克，占领了整个伊拉克。他受传教者的蒙蔽，秘密宣誓忠于伊斯玛仪教派，并决心反对巴格达哈里发。后来，他召集了呼罗珊和伊拉克的军队，准备进军巴格达杀哈里发，推翻阿拔斯王朝。

6. 哈里发得到了雅库比正向巴格达进军的消息。他派了一位信使去对雅库比说："巴格达没有你的事，你最好去照料伊拉克的库兹斯坦（Kūhistn）和呼罗珊，管理好这些地方，使这些地方不要发生混乱和不安。回去吧。"雅库比没有遵从命令，他说："胜利到达宫廷，尽效忠之礼和重新履行义务是我的心愿；直到我完成这一心愿以后，我才回去。"无论哈里发派来多少信使，他都给予同样的回答，并且继续朝巴格达进军。哈里发开始怀疑他的用心，他召集国内贵族说："我看这个雅库比已经不再效忠我们了，他怀着叛逆之心前来，因为我们并未召见他，而他正在朝此地行进。我们命令他转回去，他不回去。无论如何，他心怀叵测，我想他已宣誓效忠巴颓尼（Batinis）教派了[13]，他到达这儿以后，他会暴露真面目。我们绝不能忽视对他的防范；对付此事的最好办法是什么呢?"

7. 他们制订了如下计划：哈里发不要待在巴格达城内，而在露天安营，巴格达的朝臣和贵族，以及哈里发的所有随员都将跟随哈里发出城。这样的话，当雅库比到达并看见哈里发带着部队在露天扎营时，他的计划就会失败，反叛"信徒之统帅"的面目将会暴露；此时，人们在营帐之间来回走动；如果雅库比发动叛乱，那么不可能伊拉克和呼罗珊所有的总督和贵族都站在他那一边，都支持他的反叛计划。如果他公然举旗反叛，那么这些总督和贵族就会尽力与雅库比的部队作斗争；如果他们失败了，在战斗中无力与他对抗，那么在他们面前道路四通八达，他们不会像囚徒似地关在四堵墙内，他们会跑到他们能去的任何地方。"信徒之统帅"接受了这个计划，于是，他们按计划行事。这个哈里发就是穆塔米德（al-mu'tamid 'ala'llah Ahmad）。

8. 当雅库比到达之时，他在哈里发的营帐对面下马，安营扎帐，双方的军队混杂在一起。就在他到达的当天，他蔑视哈里发的权威，派一个信使对哈里发说："放弃巴格达，去你愿意去的地方。"哈里发请求宽限两个月，雅库比拒绝了。当夜幕降临，哈里发秘密地派人到雅库比军中对他的军官们说："他已经公开反叛，与七伊玛目教派[14]有着共同的事业；他来的目的是要推翻我们家族，扶持我们的对手以取代我们。在这一点上，你们是同情他呢还是不同情他?"一部分军官说："我们已经从他那儿领得给养，通过为他效力我们才能享受已有的地位和荣华富贵。无论他做什么，我们都得服从。"大多数人说："我们没有认识到世界之主所说的情况，我们认为他不会反对信仰之统帅，此后如果他公然反叛，我们绝不赞同。在冲突发生的那天，我们将不会与他而是与你们站在一起，在战斗中，我们将支持你们。"这部分人由呼罗珊部队的军官构成。

当哈里发听到雅库比军队首领们说这类话时，他高兴了。次日，他大胆地派信使对雅库比说："既然现在你已经公开地忘恩负义，并与我的对手达成协议，那么你我之间只有兵戎相见；我并不担忧我的兵力少而你的兵力多。因为主（光荣和万能属于主）帮助正义者，他站在我一边。你所拥有的那些部队真正属于我。"他发布命令，部队拿起武器，敲响战鼓，吹起军号，他们从营地出发，在平原上列队。

9. 当雅库比听到哈里发的信使以这种口气说话时，他说："正遂吾愿。"于是，他也发布了击鼓命令。他的部队全都骑上马，列队向平原进军，与哈里发军对峙排列。哈里发和雅库比从各自的队列中走出，站在中间位置，接着，哈里发命令一位嗓音洪亮的人走到两阵之间，大声宣布："喂，诸位穆斯林听着，雅库比是一个叛徒，他怀着推翻阿拔斯家族的目的来到此，想推翻哈里发，以其对手取代他。他的愿望是要废除逊尼派（正统派）和传播异端学说。无论是谁，他反对真主先知的哈里发[继承人]，就是反对先知本人。如果他死心塌地不效忠先知（愿他安息），看来他们放弃了对主的服从，离开了伊斯兰社会。因为真主（至高无上的）在他的不容置疑的书[《古兰经》4：62]中说：'你们当服从真主，应当服从使者和你们中的主事人。'现在，你们之中有谁愿意选择天堂而不是地狱，有谁愿意帮助真理，从虚荣中转过脸来？那么，请跟我走，而不是跟随我的敌人。"

10. 当雅库比的军队听到上述话时，呼罗珊部队的统帅全部转向哈里发，并对哈里发说："我们原以为他来到此是要服从你的命令；既然他已宣布反对和反叛，我们拥护你，终身为你去战斗。"

11. 哈里发在获得支持力量以后，下令全军开始进攻。雅库比在第一次冲锋中就被打败，朝胡吉斯坦（Khūzistān）方向逃去。他的金银财物、辎重及营帐全都被掠，哈里发的部队因这些战利品而致富。当他（雅库比）到达胡吉斯坦以后，他派人到四面八方征集部队，并且开始召集他的官员，命令他们从伊拉克、呼罗珊的财库中带来辎重和金钱。

12. 当哈里发获悉雅库比驻扎在胡吉斯坦的消息时，他立即派信使带信去说："我们知道你是一个心地纯洁的人，你是受了我们敌人的欺骗，你没有重视你冒险行动的后果。你见到了真主（至高无上的）是如何惩罚你的，真主使你被你自己的部队击败，真主保佑我们家族。在你方面，仅仅是一个误解。我知道现在你已经醒悟，而且为自己的行为感到后悔。没人能比你更适合担任伊拉克和呼罗珊的总督了，我们不会在你的头上强加一个职务更高的人，因为由于你的服务，我们赐予了你许多报偿。我们认为，你值得称颂的服务比你唯一的错误要大。"[哈里发认为]，由于他准备宽恕雅库比的桀骜不驯，把他的行动视为未遂之举，那么雅库比应该忘掉此事，立即奔赴伊拉克和呼罗珊，一心一意地管理这些省份。因此，当此信还在途中之时，哈里发又送去了作为权力象征的旗子和荣誉之袍，于是，没有引起混乱。

13. 当雅库比读到哈里发的这封信时，他的心丝毫没有被感动，也没有对其行为悔悟。他下令用一个木盘盛一些韭菜、洋葱和鱼端上来放在他面前。接着，他又下令把这盘东西端给哈里发的信使，并让后者坐下。他转向信使说："回去告诉哈里发，我出生在一个铜匠之家，我从父亲那里学到了铜匠手艺，我的食物通常是大麦面包、鱼、洋葱和韭菜。我拥有的统治权、宝物和财富都是我以自己的流血事业[15]和勇敢取得的，既不是从我父亲那里继承的，也不是你[哈里发]赐予的。我将不会停止行动，直到我把你的头颅送到马地亚（Mahdiyya）[16]，直到消灭你的家族。要么我将做我以上所说的事，要么我就回家去吃我的大麦面包、鱼和韭菜。我是已经打开了金库之门和已经召集起部队的人，我将追随这位信使的足迹而来。"他遣

走了信使。以后，哈里发又派了许多信使带信给他，但是，雅库比拒绝放弃他的计划。他集合部队，从库兹斯坦向巴格达进军。当他走了3驿站路程时，发生腹痛，他的身体状况糟到了如此程度，致使他明白自己已不可能摆脱疼痛了。他指定其兄弟阿蒙·伊本·拉什（`Amr b.Laith）为他的继承人，并把财产清单交给阿蒙，他去世了。

14. 阿蒙回到伊拉克的库兹斯坦，在那儿待了一段时间。然后他去了呼罗珊，像国王一样在那儿实施统治，保持对哈里发的效忠。军民们更喜欢阿蒙，因为阿蒙宽宏大量、慷慨大方、开明、十分具有政治家风度。他的仁慈和宽宏到了如此程度，以至于搬动他的厨房要动用4百头骆驼，其他事就可想而知了。

15. 然而哈里发仍有忧虑，唯恐阿蒙步其兄雅库比之后尘，以后会从事同样的活动。尽管阿蒙从未有过造反的念头，但是，哈里发仍然记住这笔旧账。他不断秘密地派使者到布哈拉对伊斯迈尔·伊本·阿赫默德说：去对付阿蒙吧，率领你的军队，把那个王国从他的手中夺过来，因为你更有权力统治呼罗珊和伊拉克。你要知道，多年来那是你父辈的王国，他们[萨法尔王朝]篡夺了它。首先，你有这权利；其次，你的行为更能让人接受；第三，我为你祈祷。考虑到以上三点，我毫不怀疑主会支持你反对他。不要考虑你的给养少和军队小，注意真主曾说的："少数的部队，赖真主的佑助，往往战胜多数的部队！真主是与坚忍者同在的。"[《古兰经》2：250]

16. 哈里发的话对伊斯迈尔产生了影响，他决意反对阿蒙。他召集了他的所有部队，渡河来到阿姆河[南]岸，用鞭梢清点了部队的人数。他的部队共计一万骑兵，其中大多数人只有木制的马镫。十人之中有一人没有盾牌，二十人之中有一人没有铠甲，五十人之中有一人没有长矛。由于缺少坐骑，有的人正在把自己的铠甲绑在鞍带上。然后，他率军离开阿模尔城，前往巴尔赫。

17. 阿蒙得到的消息说，伊斯迈尔已渡过阿姆河向巴尔赫进军，莫夫和萨拉赫斯（Sarakhs）的官员们已经逃走，伊斯迈尔的目标是占领该省。阿蒙在尼沙普尔检阅了7万骑兵，所有骑兵都身着盔甲、手持武器、全副武装。他出发前往巴尔赫。在两军相遇时，他们投入了战斗。碰巧，阿蒙在巴尔赫城门下被打败，他的7万骑兵全部逃走，无一人受伤或被俘，在他们之中，只有阿蒙被俘。当阿蒙被带到伊斯

迈尔面前时，伊斯迈尔命令将阿蒙交给卫兵看管。这次胜利是在世界上是一个奇迹。

18. 在当天午祷时间，阿蒙的一个马夫在帐篷边徘徊。他碰巧看见了阿蒙，很同情他，就走上前去。阿蒙说："今晚与我待在一起吧，因为没人管我了。"接着，他又说："一个人只要活着，就不可避免地需要食物，去设法找些吃的东西来，我很饿。"马夫设法搞到一蒙特（Maund）肉[17]，并从士兵那儿借到一个铁制煎锅。然后，他跑到四周拾了一点干粪块，又找来两三块土块，打算做炸肉。他把肉放入煎锅之后，就去找盐。当时天正暗下来，一条狗跑过来，伸头到煎锅内叼起一块骨头，它因嘴被烫而猛地抬头，锅环套住了它的脖子。狗被烫得跳了起来，拖着煎锅飞快地跑走了。阿蒙看见这番情景，他转向士兵和卫兵说："引以为戒吧! 在早上，我还是一个拥有要4百头骆驼才能运走的厨房的主人；而在晚上，一条狗就把它（指厨房）驮起，拖走了。"[接着他用阿拉伯语]说："早上我还是个埃米尔，傍晚就成囚犯（*asīr*）。"这件事在这个世界上也是一个奇迹。

19. 关于埃米尔伊斯迈尔和阿蒙，还有比这两件事更令人惊叹的。当阿蒙被俘时，埃米尔伊斯迈尔转向贵族及其部队军官说："真主赐予我这次胜利，除了真主（赞美我主），我不欠谁的情。"接着，他又说："要知道这个阿蒙是有远大抱负和慷慨大方的人，他既有很好的装备和给养，又有智慧和谨慎。他处事谨慎，在表示感激时，他绝对豪爽大方。在我看来，他不会受到伤害，更不会有牢狱之灾。"贵族们说："埃米尔所言极是，让他管理审慎之事吧。"接着，伊斯迈尔派使者对阿蒙说："别担心，我正准备请求哈里发免你一死。只要你生命无恙，便可以安度余生，哪怕花掉我的全部财产，我也在所不惜。"

20. 当阿蒙听完上述话后，他说："我明白我永远也不会摆脱这些锁链的束缚了，我没有多少日子可活了，除非我死，否则哈里发不会满意。然而，你去对伊斯迈尔说，请他派一个心腹来，我有话要说，让他把从我这里听到的话转告伊斯迈尔。"使者把阿蒙的话报告了伊斯迈尔。伊斯迈尔马上派了一个心腹去，阿蒙对他说："你去告诉伊斯迈尔'打败我的人不是你，而是你的虔诚、信念和品质，以及信徒之统帅对我的不满意。真主（光荣和万能的）最近从我手中把该王国拿走，把它给了你，你更值得和更应该获得这种恩惠。我向真主（光荣和万能的）屈服，我除了美好的祝福外别无他求。你在获得新王国的同

时，你没有财富和赞助者。现在我和我的兄弟有许多财宝和窖藏的钱，这些财产的清单在我这儿；我把它们全部给你，这样你就会有援助和势力了，你应当搞到补给充实你的金库。’”于是，他从衣袖内拿出了那份财产清单，并通过这位[伊斯迈尔的]心腹之手把它转给伊斯迈尔。

21. 当这位心腹回来汇报他所听到的话及把清单放在伊斯迈尔面前时，伊斯迈尔转身朝着贵族们说：“这个阿蒙太狡猾了，他以为他能逃出我们狡猾的手，想把我们投入万劫不复的陷阱和圈套中。”他拿起那张清单，把它掷在那位心腹面前说：“把这份财产清单还给他，告诉他‘你以为用你的阴谋就能够躲过一切。什么时候财宝降临到你及你兄弟的头上了，因为你父亲是铜匠并教了你这手艺?由于天意，你夺得了江山，通过冒险你的事业兴盛。这些财产，以及第拉姆（diram）和第纳尔（dinar）[18] 全都是你从百姓那儿敲诈勒索来的。它是老弱孤寡手中纺线的钱；它是过路人口中的食；它是弱小和孤儿的财产。明天，你将在真主（光荣和万能属于主）面前对一分一毫做出回答，尝尝神的惩罚。现在你急于把这些罪孽转嫁到我们身上，以便在复活节次日，当债权人抓住你，向你索取你巧取豪夺的所有财产之时，你将会说‘我们从你们那儿得到的所有财产都给了伊斯迈尔，去向他要吧。’你把这些财产全部转让给我，我将无力回答那些债权人，无力经受真主的审判和愤怒。”正是由于对真主的虔诚和畏惧，伊斯迈尔没有接受阿蒙的那份财产清单，而是把它退还给阿蒙。他没有被尘世的财物所迷惑。

22. 眼下的埃米尔像这样吗?为了得到一个来路不正的第纳尔，他们认为做十件违禁的事或者取消十个正义的主张也不算一回事。他们不考虑后果。

23. 这位伊斯迈尔的习惯是，在严寒和大雪纷飞的日子里，骑着马独自来到[布哈拉]广场上，在马上一直待到正午祈祷时间。他常常说：“可能会有含冤者来朝廷请愿，他可能没有在任何地方待下去的这笔花费。如果我们以寒冷和下雪为由不出来的话，那么这种人就很难待下去，就见不到我们。如果他知道我们就站在这儿，那么他就会来陈述他的冤情，并会满意地离去。”

24. 这类故事很多，在此重述的只是其中的一小部分。所有这些体恤下情的行为，都是因为在另一个世界要回答审判的缘故。

---

[1] 即波斯语Iraq:见Le Strange,*Lands* ,185。

[2] Esoterics;贬责之语，逊尼派用来指伊斯玛伊派和卡尔马特派，见world-Conqueror,641。

[3] MS *sb'y'n.*

[4] 波斯语'ayy*ārī* ,骑士精神或狭义匪徒。

[5] 北非法提玛王朝的哈里发们,该王朝建于回历308年/公元921年,而雅库比在巴格达开始他的冒险事业是回历261/公元875年。

[6] 亚洲部分国家的重量单位，在不同国家， 1蒙特相当于11.2公斤到37.4公斤的重量。

[7] 中亚使用的钱币。

第4章 对收税者及宰相的事务进行持久的调查

1. 当收税者 [19] 受命分管一个纳税区时，必须指导他们尊重纳税人，征收应缴税款的数额，要以礼貌谦逊的态度征税。在纳税期限未到之时不得提前征税，因为提前征税会给农民造成麻烦，为付税款他们不得不以成熟期一半的价格出售他们的庄稼，他们会因此而濒临困境、流离失所。如果有农民陷入困境，需要耕牛和种子，应贷款给他以减轻他的负担，使他运作起来，免得他背井离乡去流浪。

2. 我听说，在库巴德（Qubad）国王时代，世界发生了连续7年的饥荒，老天不下雨。库巴德下令收税者卖掉他们手中的所有谷物，甚至把其中的一部分谷物作为施舍发放。全国各地的穷人都得到了来自中央国库和地方财政的救济，结果在这7年中无一人死于饥饿，所有这些都是国王责成官员的结果。

3. 有关收税者的事务肯定会受到人们的不断询问。如果他的行为符合上述方式，那么一个纳税区就可以交给他管理；否则，就不能交给他，而要把他换下来，改派适当的人。如果他在应付税款之外还向农民收取超额的税，就必须纠正，把余款退给农民；然后，如果他尚有资产留下，必须没收上交国库。该官员应该免职，永远不再录用。而其他人也会引以为鉴，不再敲诈勒索。

4. 对宰相及心腹的情况进行秘密调查是很有必要的，可以了解他们是否完全称职。国王和国家的好坏依赖于宰相。当宰相具有优秀品质和善于明断时，国家就繁荣兴盛，军队和农民就心满意足，社会就会安定和丰衣足食，国王也无忧无虑。但是，当宰相不好时，国家会遭到无可挽回的损害，国王会一直处于困惑和不幸之中，各省也会陷入混乱状态。

关于巴赫拉姆·古尔和拉斯特·拉维斯的故事

5. 据说，巴赫拉姆·古尔有一个被称为拉斯特·拉维斯（意为“品行优良的”）的宰相。巴赫拉姆把整个国家都交给他管理，对他十分信任；听不到别人反对他的任何话。巴赫拉姆本人整日沉溺于娱乐、行猎和喝酒。这位拉斯特·拉维斯对巴赫拉姆·古尔的一个[所谓的]代理人说：“由于我们太公正，农民已经变得难以驾驭和控制了。如果不严惩他们，恐怕大祸临头。国王沉溺于喝酒打猎，不过问臣民的情况。在大祸临头之前，必须严惩他们，要尽快明白惩罚有两方面的作用：除掉坏人，诈取好人。我叫你去抓谁，你就去抓谁。” 拉斯特·拉维斯从国王的“代理人”抓来并拘留的每一个人身上为自己索得一份贿赂，然后，他命令“代理人”把人放走。直到最终国家所有的财产，无论是房子、侍从、美女，还是庄园、农场，都被他攫取。农民穷困潦倒，贵族移居他乡，国库一文不名。

6. 这些事件之后过了一段时间，有一个人起来反对巴赫拉姆·古尔。巴赫拉姆·古尔想用钱武装他的部队，让他们去打敌人。巴赫拉姆走进国库，看见的只是一间空房子。他询问起城乡的贵族和官员时，有人回答说：“某某移居他乡已有几年了，[他们]去了某某地方。”他又问道：“为什么?”他们说：“我们不知道。”由于害怕宰相，无人敢吐露实情。巴赫拉姆整日整夜地沉思，他想不出问题的症结。次日，他十分烦恼，独自一人骑马向荒漠走去。他一边走一边沉思，直到正午。他不知不觉地走了7法尔散[20]（farsang）的路程。太阳火辣辣的，他感到口渴，想喝水。他环视旷野，看见远处有烟冉冉升起，他说：“不管怎样，那边有人。”他向冒烟的地方走去。当他走近时，他看到一群羊在睡觉，一顶帐篷立在那儿，一只狗被吊在绞架上。他感到惊讶，就走近帐篷。一位男人走出来与他打招呼，扶他下了马，拿来一些食物给他吃，他不知道此人是巴赫拉姆。巴赫拉姆说：“在我们吃东西以前，先告诉我这只狗的事，我想知道它到底出了什么事。”

7. 这位年轻人说：“这只狗是我的牧羊犬，它负责看管这群羊。我知道它的长处，它可以对付十个人，由于害怕它，一只狼也不敢靠近羊群。许多次我进城办事，第二天才回来，它总能带羊去吃草，并把

它们安全地带回来。一段时间以后，有一天我清点羊只，发现丢了几只羊。每隔几天，当我清点它们时，又有一些羊不见了，人们回忆没有贼来过此地。我始终弄不明白羊只与日俱减的原因。我的羊群数目已经减少到这种程度，即当收集强制义务救济的人来向我索取我的羊群应该募捐的规定数时，我得把现在的整群羊都捐出去。但是，我还是对那位募捐者履行了一个牧人的义务。

8. 原来这条狗与一只母狼交上朋友，它们交配了。我疏忽大意，对此全然不知。碰巧有一天我到野地去拾柴火，在归途中，我从一座小山背后爬上来，看见正在吃草的羊群，还看见一只狼正盯着羊群并绕着它们转。我蹲在一丛荆棘后面悄悄观察，当这条狗看见那只母狼时，它迎了上去，并冲母狼摇尾巴。母狼安静地站着，狗爬到母狼身上，与之交配。之后，狗就跑到一个角落睡觉去了；狼冲到羊群中，抓住一只羊，把它撕成几块吃掉了，这条狗竟然一声未吠。当我发现母狼和狗的这种交易时，我明白了我事业的衰退是由于这条狗的不稳定性。由于它的背叛，所以，我把它抓起来吊死在绞架上。”

9. 巴赫拉姆被这个故事惊呆了。在归途中，他满脑子想的都是这件事，直到在他的脑海中形成了以下想法：“我们的臣民是我们的羊群，我们的宰相是我们的牧羊人。我明白，国家和人民都处于动荡不安之中，当我询问情况时，他们没有讲实话，而是隐瞒了真相。我必须做的事情是调查人民和宰相之间的关系。”

10. 当他回到住所之后，他首先要来了关于囚犯的每日报表。他[把报表]从头到尾看了一遍，发现了拉斯特·拉维斯的邪恶之手。他意识到，拉斯特·拉维斯在虐待和压迫人民。他说：“这不是拉斯特·拉维斯（品行优良的），而是隐晦的欺骗。”[21] 于是，他复述了智者曾经诚恳说过的格言：“被名声所蒙蔽的人会被剥夺面包，为面包而行骗的人会被剥夺生命。”[22] “我使宰相的权力强大；只要人们看到他如此权势显赫，他们就会因畏惧而不敢说出真相。我计划明天当他上朝时，我在贵族们面前羞辱他，我将把他扣留下来，下令给他戴上脚镣；然后，我要把犯人都召来见我，询问他们的案子。我将下令以这种话语宣布一条公告：‘我们已经罢免了拉斯特·拉维斯的宰相一职，把他投入监狱，我们将不再录用他。如果有人遭到过不公正的待遇，可以申诉，给我们陈述他的案子，这样，我们就可以给予他公道。’当人们听见这一公告以后，他们将会让我们知道事情的真相。如果他[拉

斯特·拉维斯]对民众很好，没有实施不公正的勒索，如果人们说他的好话，那么，我们将给予他恩宠，让他官复原职；反之，我们就要惩罚他。”

11. 次日，当国王巴赫拉姆上朝和贵族们都到场时，宰相仍坐在他原位子上，巴赫拉姆转身向宰相说：“你在国内各地引起的骚乱是怎么回事?你未能保证部队的给养，你使农民破产。我们曾命你要及时给人民提供生计，不断促进国家的繁荣，不要向农民征收超额税款。要求你保证国库装满给养，而实际上，我见到的国库是空的。军队缺乏给养，农民贫困。你以为我一直沉湎于喝酒和行猎，忽视国务和人民的状况。”由于拉斯特·拉维斯的丑行，巴赫拉姆下令免去他的官职，将他关入房内，双脚戴上镣铐。他命人在宫门口宣布：“国王已经免去了拉斯特·拉维斯的宰相职务，国王对他很生气，并且将不再录用他了。如果有人受到过他的不公正待遇，要诉冤的，请大胆地到宫中来，讲明案子，这样，国王会为他主持公道。”巴赫拉姆立即下令打开牢门，把囚犯带到他面前；他逐个地问他们：“你们因何罪而被关押在此?”

12. 一个囚犯说：我有一个兄弟很富裕，他有许多财物，拉斯特·拉维斯把他抓了起来，拿走了他的全部财产，把他严刑拷打致死。人们问他[拉斯特·拉维斯]为什么杀死此人，他说：“他私通国王的敌人。”于是，他把我也投入监狱，以免我在国王面前申诉，使这个案子石沉大海。

13. 另一个人说：我有一座花草茂盛、景色怡人的花园，是我父亲留给我的遗产。它紧靠拉斯特·拉维斯的庄园。一天，拉斯特·拉维斯走进我的花园，被它吸引住了，他想买下这座花园，可我不愿卖掉它。他把我抓起来投进监狱说：“你正与某某人的女儿相爱，显然，你已经犯罪了。放弃这座花园吧，起草一份放弃它、不再要它和它是拉斯特·拉维斯的合法财产的契约保证书。”我拒绝写这份保证书，今天是我被投入监狱整整5年的时间。

14. 另一位说：我是商人，到海上和陆路旅行是我的职业。我只有一小笔资金，我在一个城市选中一批货物，就买下带到另一个城市去卖，能赚点薄利我就满足了。我偶然得到一串珍珠项链，当我来到该城把它摆出来出售时，消息传到了国王的宰相那里，他派一个人传

我前去，从我手中买走了那串珍珠项链。他一文未付就拿走了那串项链。一连几天我去拜访他，他既没有付款的念头，也不把项链还给我。我不能再等下去了，我该走了。一天我去他那里说："如果那项链适合于你，拜托你把钱付给我；如果项链不中意，就请把它还给我，因为我要走了。"他未给我任何回答。当我回到我的帐篷时，我看到一个官员带着四个士兵走进我的帐篷说："跟我们走一趟，宰相传你呢。"我很高兴地说："他要付给我钱了。"我起身就随卫兵们走了，他们把我带到关押贼的监狱，对看守说："有命令把这人关起来，给他戴上脚镣。" 我遭受监禁和奴役至今有一年半了。

15. 另一个人说：我是某地的市长，我的房子总是向客人、陌生人和学者敞开大门；我总是给各种穷困人以援助，对那些值得帮助的人我不断地给予施舍，这是我祖辈那儿传下来的习惯。我曾经把从我继承财产和庄园所得的全部收入都花在慈善、慷慨和好客上。国王的宰相以炫耀财富为借口把我抓了起来，关在牢中，对我严刑拷打和审问。我被迫以半价将我拥有的所有财物和农庄卖掉，并给了他。现在我已被关押和受奴役四年了，在我名下已经没有一个子了。

16. 另一个人说：我是某某酋长的儿子。国王的宰相处罚了我的父亲，在棍棒和拷问中打死了他。宰相把我投入牢中，这七年来我一直在忍受幽闭的煎熬。

17. 另一个人说：我是一个军人，多年来我一直跟随国王的父亲，与他一起征战。陛下，我也为你服务多年。我从政府那儿领到一小笔薪水。去年，我分文未得到；今年我向宰相请求说："我是个有家室的男人，去年没有发我的薪水，今年请给我发薪水吧，这样，我可以拿其中的一部分偿还债主，其余的用来维持生计。"他说："国王因战争而需要军队，但是国王没有战事了，问题不是你及你的同事是否还要在军中服务的问题，如果你需要面包，去干些体力活吧。"我说："我为政府服务我有资格得到这些，我不应该去干体力活，而你确实需要去学习行政管理方面的常识，因为我在剑法上比你在书法上更有技巧；当需要战斗时，我可以为了国王献出生命不会违反他的命令。而在发薪日，你扣了我的面包钱，未能实施国王的命令。对于国王而言，你与我一样都是仆人，你居然连这些都不知道？他安排你从事一种职业，安排我从事另一种职业，你我之间的差别是我服从了而你未服从。如果国王不需要我这类人了，那么，他也不再需要你这类人。

如果你有国王将我从工资册上除名的命令，那么，把它拿给我看；否则，继续给我支付国王规定给我的工资。”他说：“滚开!正是我在照管你和国王，如果不是我，秃鹰早就把你的脑子啄出来吃掉了。”两天过去后，他把我禁闭起来，现在我在监狱里已经待了四个月。

18. 在总共700多名犯人中，只有不到20人被证明是杀人犯、贼和罪犯。其他人全都是由于宰相的贪婪和残忍而被监禁和拘留的。当该市市民及附近地区居民得知王室布告以后，第二天许多控告人来到宫廷，他们的人数无法估计。

19. 当巴赫拉姆听了这些人对宰相违法、不公正和残暴行为的控诉之后，他自言自语道：“此人在国内犯下的腐败令人难以形容，他对真主及其子民的蔑视，以及对我的违背严重到了令人难以想象的地步。我必须深入调查此事。”他下令派人去拉斯特·拉维斯的住所，把他的所有文件拿来，并封了他住所的所有房间。国王的亲信去执行了这一任务。他们带来文件并开始审阅。在文件中，他们发现一份文件上写满了建议，它是一位曾经企图谋反推翻巴赫拉姆国家的某位国王写给拉斯特·拉维斯的。在拉斯特·拉维斯的手稿中，他们发现了一封他写给这位国王的信，信上说：“为什么你这么慢？智者曾经说过，疏忽是帝国的窃贼。我已经用各种可能的手段支持和效劳于你的事业。我已争取到了几位军官，并让他们效忠于你。我已经停止给大多数部队供应物资和设备，而把其中的一部分物质送到某站，并且规定了它们的用途。我使人民饥饿、穷困和流离失所。随着时间的推移，我的成就是，我为你积累了一个如今没有任何一位国王所拥有的国库。我已准备好王冠和腰带，以及黄金和宝玉的盘子，[23] 这类盘子在此之前从未有人见过。我正处于危险之中，田地荒芜，敌人还未觉醒，在他从疏忽中觉醒之前尽可能地抓紧时间行动吧。”

20. 当巴赫拉姆看到这些文件时，他说：“煽动和讨好此时正在向我进攻的那位敌人的人正是他，现在此人的邪恶与背叛已经毫无疑问了。”他下令将其所有财产收归国库，他们带来了他的奴隶和牲畜，并将它们归还原主，还把他受贿或用暴力掠夺的一切物品归还原主。他的庄园和土地或者出售，或者归还原主，他的房屋被夷为平地。接着，巴赫提姆下令在宫门前竖起一个绞架，它立在另外30个绞架的前面。首先，他们把拉斯特·拉维斯像库尔德人吊他的狗一样吊起来；然后，他们又吊死那些已经与他结盟的同伙。国王下令连续7天宣读以

下布告："谁阴谋反对国王，谁与国王的敌人勾结，谁要背叛而不要忠诚，谁镇压人民，谁违背真主和君王，这就是给他们的惩罚。"

21. 这次惩罚的结果是，所有犯罪分子都变得惧怕巴赫拉姆。他罢免了拉斯特·拉维斯任用的官员，永远不再录用他们；他任用那些曾被拉斯特·拉维斯废黜的人，并对秘书和官员做了大调整。当这个消息传到正在进攻巴赫拉姆王国的那位国王耳中时，他从他当时的所在地撤回，并对自己的行动懊悔。他派人带了许多钱和精选的礼物送给巴赫拉姆，表达其歉意和服从，他说："我从未曾想过要反叛陛下，可是陛下的宰相派人到我这里，给我带来许多信件和口信，敦促我反叛。你的奴仆对此人是一个正在寻求庇护的罪犯的怀疑最终得到了证实。"国王巴赫拉姆接受了他的歉意，并宽恕了他。他把宰相的职务给了一个笃信真主和品质优良的虔诚教徒。军政和民政都恢复了秩序，并开始运转。国家繁荣昌盛，百姓从暴政和苛政下解放出来。

（回头来谈）那位在绞架上吊死狗的人。一天，他走出帐篷打算远行，国王巴赫拉姆从自己的箭袋中抽出一支箭，把它射到他面前说："我吃了你的面包和盐，明白了你所碰到的烦恼和损失，因此我欠你的情。你听着，我是国王巴赫拉姆的一名管家，宫中所有的贵族和宫廷侍卫都是我的朋友，他们对我非常熟悉。你可以带上这支箭到国王巴赫拉姆的宫中来，无论谁见到此箭，都会带你来见我。我会对你的损失给予一些补偿，以此方式偿还我欠你的情。"说完，巴赫拉姆走了。

22. 几天后，那人的妻子对他说："带上那支箭到城里去吧，看来，那位衣着华贵的骑马人肯定是一个值得尊敬的有钱人。即使他只给你一点好处，对这些日子的我们来说，数量也是很多的。别浪费时间了，这种人的话不会是谎言。"那人动身进城了。当晚他住下，第二天，他来到国王巴赫拉姆的宫廷。巴赫拉姆已经与侍卫和朝臣们说过："某某人会来到宫廷，你们看见他手上拿着我的箭，就把他带来见我。"

23. 当侍从见到这位持箭人之时，他们对他打招呼说："噢，尊贵的先生，你上哪儿去了?我们已经盼你好几天了。请坐在这儿，我们会带你去见箭的主人。"过了一会儿，巴赫拉姆走出来，坐在王位上，准备召见。侍从拉着那人的手，把他领到觐见厅。那人的目光落在国王

巴赫拉姆身上，当他认出巴赫拉姆时，他说："哎呀!我真该死!那位骑马人就是国王。我没有向他表示应有的尊重，还相当粗俗地对他说话。他除了厌恶我外，可能不会有别的了!"

24. 当侍从把他领到王位面前时，他对国王行了效忠礼。巴赫拉姆转身朝贵族们说："是这个人使我开始意识到国家的状态。"于是，他把狗的故事给贵族们复述了一遍；"我把他视为一种预兆。"他下令授予此人一件荣誉之袍，赠送他700只羊，及他期望得到的一样多的母羊和公羊。他还下令说，只要他（巴赫拉姆）活着，就不得强制向此人征收救济金。

25. 众所周知，亚力山大是如何打败大流士的。大流士失败的原因是由于他的宰相秘密与亚力山大勾结。当大流士被杀时，亚力山大说："埃米尔的疏忽和宰相的背叛夺走了他（大流士）的王位。"

26. 国王必须时刻了解其官员的情况，必须不断地调查他们的行为和品质。如果发现任何一个官员有任何不正当和背叛行为，若发现他们中任何人有不恰当的举动和背叛，就不应该再留用，罢免他的职务，并依其罪行给予惩罚。这样，其他人就会引以为鉴，就会害怕国王的惩罚而不敢密谋破坏。当某人被委以重要职位时，国王必须秘密地（使他不知道）派人监视他，汇报他的行为和事务。

27. 亚里士多德对亚力山大王这样说："如果你曾经冒犯了一个在公职中经常使用笔的人，那么，就再也不要起用此人，因为他将会与你的敌人联合，设法使你毁灭。"

28. 帕尔维兹（Parviz）国王这样说过："有四种人的过失国王不能忽略：第一种是觊觎王位的人，第二种是图谋后宫妻妾的人，第三种是泄漏国王秘密的人，第四种是口头上拥戴国王而心中支持国王敌人事业，暗中追随敌方政策的人。"

29. 一个人的秘密可从其行动中推测出来。如果国王了解一切事务，那么，将没有任何事情可以瞒住他。

---

[1] 克劳舍（Klausner,*Seljuk Vezirate* ,pp.15ff.）描述了塞尔柱人的民政管理体系，而博斯沃斯（*Ghaznavids* ,pp.55—97）和穆罕默德·

纳吉姆（*Sultan Mahmud* ,pp.126—150）给出了可与之相比的伽色尼王朝的体系。

[2] 长度单位，1法尔散等于6.24公里。

[3] 可能是由于视觉的原因，原书作者显然把古词*ravishn* （行为）与*raushan* （光明的）混淆了，在未标点的阿拉伯文手稿中，两个词似乎是一样的。

[4] 在手稿中，谚语的下半部分已经损坏。这个故事在加扎利（Ghazzālī）的*Nasīhat al-Mulūk* 一书中也发现了（归于传奇的古斯塔斯普王）；译文提供了一个修正本（*har ki bi nān khiyānat kunad bi jān andar mānad* ），以在此（*Counsel for Kings* ,94）出现的诗句为基础。在*Nasīhat al-Mulūk* 一书中，故事结局是拉斯特被处死，可能这就是它出现在加扎利所提到的《故事集》中的原因，结局是尼扎姆虚构的，可能是犯人日程表暗示了他。

[5] 波斯文*majlis*；参考本书215—216页，*majlis* 一词与*majlis-Khāna* 在旧书中发现，显然，意思是tray，或salver，一般指金、银制品：在《贝哈基史》（*Tarikh-i Baihaqi*，*539—540* ）一书中，据说回历429年（公元1037—1038年）在苏丹马苏德的加冕礼上陈列着380个这种盘子，里面装满了芬香物品；见《世界征服者史》第500页。《塔巴里斯坦史》（*Tairkh-iTabaristan* ，46）记载说，第2/第8世纪，塔巴里斯坦国王拥有2千个银盘，用来陈列礼物；在此波斯词是*t，abaq* 。也许*majlis-Khāna* 最初指储藏室，盘子放在该储藏室内，后来延伸指盘子本身，正如*Tūp -Khāna* 后来意为炮兵的总称一样。

第5章 关于土地代理者及他们对待农民的调查

1. 拥有封地 [24] 的官员必须知道，对于农民，他们除了收税外，没有其他任何权力。必须有礼貌地按指定的税额征收，在农民缴纳税以后，必须保证他们的人身、财产、妻儿的安全，他们的财产和农场也不容侵犯。土地受封者不能对他们提出进一步的要求。如果农民想到朝廷陈述他的事情，不能阻拦他们；否则，受封者必须受到审查，他的封地将被收回，他将受到谴责，以示他人。他们必须明白，国土和农民都属于占统治地位的王权，受封者和总督对于（在他们管理地区的）农民，如长官一样；这种关系就像国王与 [不在他封地上的] 那些农民的关系一样。那么，每件事都将会处理得公正，他们也不会担忧受到国王的惩罚和在即将来临的世界受到折磨。

正义王的故事

2. 据说，库巴德国王死时，其子努细尔汪（正义者）继承了王位，他年仅18岁，然而他确实像王一样实施统治。他是自幼天性就受到正义感熏陶的年轻人，善恶分明。他总是说："我父亲优柔寡断、心地单纯、容易受骗。他让官员们管理国家，而他们却随心所欲，因此，国家正在走向衰微、国库空虚，他们正在盗用税收 [25] ，羞愧和内疚将永远系在他的脖子上。"库巴德国王完全被马兹达克的诡计蒙骗，同样，他还被总督和收税官两人蒙骗，他们共同毁了他们管辖的省，以非法勒索使农民穷困。库巴德爱财如命，以致他们给他一袋第纳尔时，他受到诱惑而心满意足。他没有充分的洞察力去询问他们，或者对这位总督说："你是该省总督和统帅，我把该省税收的一部分给你，希望满足你及你侍从的俸禄和衣食。我肯定你已经从百姓身上收

到了足额的税。那么你带给我的这些额外之物是从何处而来的呢?你现在获得的这些奢侈品以前从未获取过吗?我知道它不是你父亲遗留给你的，它是你从百姓身上非法榨取的。”他也没有对收税官这样说：“该省的税收是如此之多，其中的一部分你用来[兑现]汇票，一部分你送到国库。我现在所见到的余额你是从哪儿得到的呢?它不是你非法所得的部分吗?”他从不询问这些问题，也不采取适当的措施对付这些犯罪者，以便让其他人能诚实地为人处世。

3. 当他统治三、四年时，受封者和官员们仍在实施他们早已习惯了的那种压迫，抗议者就在国王的大门边叫喊。正义者努细尔汪上朝纠正错误。他召集全体贵族，他坐在王位上，先对真主表示感谢，然后他说：“你们知道，真主（光荣和万能属于主）把这个王国赐予我；其次我从我父亲那儿继承下来；再次我叔父反叛我，我与他交战，用剑重新夺得了王位。正如真主把世界赐予我那样，我把它指派给了你们，把权力给了你们诸位。我完全不会遗漏那些对该王朝有功之人。从我父亲那里获得高官和统帅权的贵族们仍将留在其位置上，我不会以任何方式降他们的职或削减他们的俸禄。我不断地告诫你们要善待百姓，只能征收应缴税款。我尊重你们，而你们却不尊重我，也不听我的话。你们既不畏惧真主，也无羞耻之心。因此，我担心来世报应，我希望你们不要以不公正和不道义来回报我的统治。世界摆脱了敌人，你们过得悠闲而舒适，如果你们一心感谢真主给予你们的和我们的恩惠，那就比实施不公正和不道义好得多，因为不公正会导致帝国的衰落，不道义会使恩惠结束。从今以后，严禁虐待真主的子民。你们必须减轻农民的负担，不要压迫弱者，尊重学者；与好人为伍；远离坏人，不要伤害那些尽职的人。我请真主和天使作证，如果有人反其道而行之，我将绝不宽容他。”在场全体人都说：“我们遵照你的旨意，服从你的指挥。”

4. 几天以后，他们都回到自己的职位上。他们一如既往地做事不公正和实施压迫。他们只把努细尔汪视为一个孩子，他们傲慢地想象正是本人把努细尔汪扶上了王位，因此，可以随心所欲地把努细尔汪视为国王，也可以不这样做。努细尔汪保持着平静，继续容忍他们。这样五年过去了。

5. 有某位军队将领被正义者努细尔汪任命为阿德哈尔贝干（Ādharbāygān）的总督，此人相当有钱和富裕，在全国再也找不出

比他更强大的将领了。在武器、马匹和其他装备上，无一位贵族可与之相比。此人想在他驻扎的城内建一座官邸和一座花园，这一想法一直困扰着他。在该城城郊，有一片土地是属于一位老太婆，这块土地上的收益足以使她付清王室规定上交的税款、支付给耕种者的花费、其剩余足够使她在当年每天都能得到4块面包。一块面包她拿去换其他食物，一块面包去换灯油，另外两块分别是她的早餐和晚餐。人们同情她，送她一些衣物。她从不出门，在隐居和贫穷中度日。现在，这位将领看中了她的这块地，想让它成为自己财产的一部分。他派人去对这位可怜的老太婆说："卖了这块地吧，我很需要它。"可怜的老太婆说："我不卖，我更需要它。在这个世界上，我只有这块地了。它是我的生计，没有人会把自己的生计卖掉。"来者说："我付给你钱，或者以收益与此相当的另一块地与你交换。"老太婆说："这块土地是我的合法财产，是我从我父母那儿继承下来的。它靠近灌溉水源，邻居对我都十分友好。你能够换给我任何一块地，但是，你给不了这些好处。行行好，别碰我的地。"这位将领并没有听老太婆的话，他以暴力夺取了这块地，将它纳入自己花园的围墙内。可怜的老太婆无依无靠，陷入了贫困之中。她被迫接受一份付给她土地或其他替代物的协议。她跑到此人（军队将领）面前说："要么付钱给我，要么给我相关的东西。"他连瞧都不瞧她一眼，完全不理会她。可怜的老人失望地走了；此后，他们连门也不让她进。但是，每当将领骑马外出消遣或打猎，老人就坐在他路过的途中。当他走近时，她就大声要求他们把那块地的钱给她，他一言不发地扬鞭而去。如果她对他的侍从、同僚或管家们说这些话，那么，他们会说："行，我们会给他谈起此事。"但是，从未有人这样做，就这样过了两年。

6. 这位可怜的老人陷入了极度的贫困，她找不到公道，放弃了从将领那儿获得公正的一切希望。她自言自语地说："我锤打的是一块冷铁。真主把较高的权威给予每一个有权势的人，这个暴虐的人只不过是正义者努细尔汪的臣仆和下属。我能做的实事就是去马达因（Mada'in），无论如何艰难，我都要在努细尔汪面前亲自陈述我的冤情。也许我能从他那儿获得公道。"她没有把计划告诉任何人，悄悄地出发了，她历经千难万苦从阿德哈尔贝干来到马达因，当她看到努细尔汪王宫时，她自言自语地说："他们不让我进宫，他们不让我走进阿德哈尔贝干总督的屋子，而他只不过是君主努细尔汪的一个臣仆。因此，如何才能使他们让我走进这位世界之主的王宫？如何才能让我见

到这位君主呢?我最好在附近找个地方先住下，隐蔽起来，也许在国王外出时，我能匐伏在他的脚下，递上我的请愿书。”

7. 碰巧，夺走老人土地的将领也来到王宫，努细尔汪国王决定去打猎。老人打听到国王出行的地点和时间，她出发了。一路上，她不断打听，历尽艰辛到达了狩猎场地。她坐在麦秆堆上困了一夜。次日，努细尔汪到达，贵族和侍从们鱼贯而出，开始寻猎。努细尔汪站在一位手持武器的侍卫后面，当这位侍卫骑马离开去追猎时，老人见四下无人，立即从麦秆堆背后出来向国王奔去，她递上请愿书，并对他说：“国王啊，如果你主宰这个世界，给穷人主持公道吧，读读她的请愿书，了解一下她的冤情。”当努细尔汪看到这位老人，听了她的话，他明白除非万不得已，否则这位老人不会来到这狩猎场地。他骑马向她走去，拿着她的请愿书看起来，并倾听了她的叙述。他含着泪对她说：“别担心了；在此之前，这是你的事情；而现在，我们知道了，处理它是我们的责任，你没事了。我们会满足你的愿望，然后，我们会送你回家。你走了很长的路，就在这儿休息几天吧。”他环顾四周，看见他的一个马夫骑着一匹骡子过来，他说：“下来，把这位老人扶上你的骡子，带她到村子里去，把她交给村长，你再回来。在我们打猎结束回宫时，你把她从村子带进城，安置在你家中。每天给她两蒙特面包，一蒙特肉，每月从国库中给她支付5个第纳尔金币，直到我传唤她。”马夫如此地去做了。

8. 打猎回宫以后，国王努细尔汪便整日考虑，他该如何策划一个在朝臣完全不知的情况下把老人的案情了解清楚的方案。在一天下午午睡时，当所有人都入睡和宫中空无一人时，他命一位仆人去某某帐篷召来某某侍从。仆人去把那位侍从带来，国王说：“侍从啊，你知道我有许多杰出的侍从，我特地挑选你来完成某项任务。你到国库去支些钱作你的差费，然后去阿德哈尔贝干。你最好住在某城某区，在那儿待上20天，向该城居民伪称来此地是为了寻找一位逃亡的侍从。你应当与各种人交往，在酒醉和清醒的状态下与他们混在一起，在与他们的交谈中打听一个叫某某的老太婆，此人过去住在他们这个区，现在似乎失踪了。你要设法打听她到哪儿去了，归她所有的那块土地发生了什么事，注意倾听每个人所说的话，记住这些话，回来时要给我一个确凿无误的报告。这是你此次使命的真正目的。不过，在明天上朝时，我会把你召到我面前，大声对你说，让所有的人都听见，到国库去支些钱作费用，到阿德哈尔贝干去走走，在你所到的每一个城市

和地区，询问和记录今年谷物和水果的收获情况，看看是否有天灾发生，同时看看牧场和猎场的情况。不要耽搁就回来，报告你的所见所闻，不要让任何人知道我派你去的原因。”侍从说：“我将遵从你的命令。”

9. 翌日，努细尔汪照上面所说的做了。侍从动身前往该城市，他在那儿逗留了20天，向他遇到的每一个人打听那位老太婆的事。他们的说法完全一样：“那个老太婆出身名门，举止文雅。从前我们常常看见她与她的丈夫和儿女们，可是，丈夫和儿女们都去世以后，她独自一人过着比以前穷困的日子。她有一块土地，交给一位农民耕种，土地上的收益正好够交纳王室定额的税、付清耕种者的工钱，余下来的部分可以维持她一年的生计，一天可以为她提供4块面包。她用一块面包去换其他食物，一块去换灯油，然后她早晚餐各吃一块。现在，总督打算造一座带亭子的风景优美的花园，他强占了她的那块地，将它纳入他的庄园内。他既没有付钱给她，也没有给她一块相应的土地作交换。两年来，那个老太婆不断到总督家去，哭着要求付钱给她，无人理睬她。自有人在本城见到她，至今已经有一段时间了，我们也不知道她到哪儿去了，也不知她是死是活。”

10. 侍从返回京城。正义者努细尔汪已经在上朝，侍从进来向国王鞠躬。努细尔汪说：“啊!说说你所见到的事吧。”侍从说：“感谢国王陛下，今年各地庄稼长势很好，没有发生灾荒，牧草丰美，猎场内猎物很多。”国王说：“赞美安拉!你带来了好消息。”当朝会结束、宫中无杂人之时，国王召见侍从，侍从复述了他所听到的事。努细尔汪确信那位老太婆所说的一切都是事实。他因忧虑和悲哀而昼夜不眠。第二天一大早，他召来宫廷大总管指示他说：在贵族们来上朝时，如果某人来了，就让他待在前厅，直至国王告诉他，他该干些什么。

11. 当贵族和教士全都来到觐见厅时，看来，努细尔汪要上朝了。过了一会，他转身对贵族和教士们说：“我有事向你们请教，根据你们的判断，老实回答我。”他们说：“遵旨。”国王问道：“有个名叫某某的人，他是阿德哈尔贝干的军队统帅，他的财富有多少金币?”他们说：“闲置不用的财产可能有2百万第纳尔。”国王又问：“托盘和器具的情况如何?”他们说：“他有价值50万第纳尔的金、银器。”“宝石呢?”回答说：“值60万第纳尔。”“地毯和奢侈品呢?”“价值3万第纳尔。”国王又问：“地产、庄园和农庄有多少?”他们回答说：“在呼罗珊、伊

拉克、巴尔斯和阿德哈尔贝干的任何一个地区或城市，他所拥有的带庄园、磨坊、客店、热水澡堂和农场的村庄不会少于7、8个，甚至10个。”国王又问：“他有多少马和骡子?”他们说：“有3万。”“羊呢?”“20万只。”“骆驼呢?”“3万头。”“奴隶和雇工呢?”“他有1千7百名突厥、鲁米和阿比西尼亚人（埃塞俄比亚人）侍从，面如月亮般的女奴有4百个。”国王说：“一位是拥有大笔财富，以及每天要吃20盘羔羊肉、甜食和五花八门拼盘的人，而另一位，即真主（光荣和万能属于主）的虔诚仆人，却弱而无助，在这世界上仅仅只有两片干面包可吃，一片是早餐，一片是晚餐。试想一下，如果那位富人非法夺走了另一人的两片面包，那么，他应受到什么样的处置?”在场的所有人都说：“他应该受任何一种惩罚，无论如何处罚他也不为过。”努细尔汪说：“我要你们马上剥他的皮，把他的肉扔去喂狗，把他的皮用稻草填塞后挂在宫门，示众7天，从今天开始，如果有人欺压民众，从某人那里非法拿走一袋稻草、一只小鸡或一把草，如果有人到宫中来投诉，那么，他的下场将与此人的下场一样。”他们遵照努细尔汪之命去做了。

12. 他叫马夫把那位老太婆带来。然后，他对贵族们说：“这就是受害者，压迫者已经受到了应有的惩罚。”他又对被派往阿德哈尔贝干的侍从说：“噢，侍从，我为什么派你到阿德哈尔贝干?”他回答说：“为了调查这位老人的情况及其冤情，给陛下带回真实而准确的报告。”接着，努细尔汪对贵族们说：“所以，你们应该明白我不是随心所欲地把惩罚强加于人的，[我警告你们]今后我除了用剑，不会采用其他方式处置任何压迫者。我将保护母羊和羊羔免受恶狼的伤害，我要遏止贪婪的手，我要把干坏事的人从地球上赶走，让世界充满正义与安全，因为这是我与生俱来的任务。如果人们做的事情都如所愿是正确的话，那么，真主就不会创造一个国王，并派他去统治他们了。所以，千万不要去干那些坏事，以致遭受与这位不虔诚的罪犯一样的下场。”在场的所有人都敬畏国王的威严和权势，他们吓得要死。他[国王]对那位老太婆说：“我已经惩罚了虐待你的人，他的宅第以及那座把你的土地圈进去的花园都转授给你。我还打算给你一些牲口和钱，使你带着我的授权书平安地回到家乡。我相信在你的祈祷中你会提到我。”接着，他对在场的人说道：“我的宫门为什么对压迫者敞开而对被压迫者关着?士兵和农民都是我的部下和劳工；而且农民是给予者，士兵是索取者；因此，宫门对给予者应该开得比索取者更宽大

些。目前流行一种非成文的、非道义的、非官方的做法[26]，即当原告到宫廷来时，总是不让他见我的面，给我陈述情况。如果这位老太婆能够顺利地在此见到我，她就不必到猎场上去了。”于是，国王下令在门铃上拴一条链子，链子放在连7岁小孩都够得着的地方。这样，任何来宫中投诉的人都不必去见宫廷总管，他一拉链子，门铃就会响，努细尔汪听到铃声，就会召见此人，听他的情况，为他主持公道。这个办法付诸实行。

13. 当贵族们离宫回家时，他们马上召集管家和部下说：“想一想，在以往10年中你们非法勒索了多少钱财，敲诈了谁的血本，在醉酒和清醒时伤害了谁。在有人到宫廷投诉我们之前，我们大家都必须注意这些事，并使我们的债权人满意。”于是，他们都认真处理，并有礼貌地把他们的债权人召来，或登门拜访，逐个赔罪或给予补偿以使每一个人都能满意；他们还签署一些有效的声明，即某某已经从某某处得到补偿，不再向他索赔。通过这些树立权威的有效措施，正义者努细尔汪把全国治理得井然有序。他消灭了压迫，天下如此太平，以至于在7年内无一人到宫廷来诉冤。

14. 7年以后的一天下午，当人们都离去宫中无人，卫兵在打盹之时，门铃突然响起。努细尔汪听到铃声，马上派两个仆人去看看谁来投诉。当他们到觐见厅时，看见一头又瘦又长满疥癣的老驴已经走进宫门，正靠在门铃的链子上擦痒，导致门铃响起。仆人回报说：“没有投诉者，只有一头长癣的驴进来在链条上擦痒。”努细尔汪说：“噢，你们真是愚蠢!事情并非如你们所想的那样。你们再仔细看看它，连驴也来寻求公道了。我希望你们两人把这头驴牵到市中心去，向每个人打听它的来历，把情况向我汇报。”两个仆人出去，把驴牵到集市上，向人们打听谁认识它。大家都说：“啊，真主作证，本城几乎人人都认识这头驴。”仆人又问：“你们都知道些什么?”人们说：“它是一个男洗衣工人家的，我们看见这头驴跟他大约有20年了。每天，他总是把要洗的衣物放在驴背上，驴把它驮到洗衣服的地方，晚上驴又把衣物驮回来。这头驴年轻力壮可以干活时，主人总是喂养它；现在它老了，干不动了，主人不要它了，把它赶了出来。主人不要它已经有一年了，它日日夜夜在大街、集市和市区游荡。出于博爱，人们喂它几口饲料、水或一把草。不过，它可能整整两天没喝一口水和吃一点草了，只是在徒劳地徘徊。”

15. 由于两个仆人从他们所打听的人中听到的都是同样的故事，于是，他们赶快回宫把事情报告国王。努细尔汪说："我不是告诉你们这头驴是来寻求公道的吗？今晚好好地照顾它，明天去把那个洗衣工及他所在城区的4个工头一起带来，如果必要的话我会处置他。"次日，仆人们遵旨行事，他们在上朝时把那头驴、那个洗衣工以及4个工头一起带到努细尔汪面前。努细尔汪对洗衣工说："当这头可怜的驴年轻力壮能为你干活时，你饲养它，看管它；现在它老了，再也干不动了，你就不再喂它了，不管它了，而且还把它赶出家门。那么，它干了20年活，它的权利在哪里呢?"他下令打洗衣工40鞭，并且说："只要这头驴活着，你必须每天当着这4个人的面让它吃足够的稻草和大麦，如果你不照办，我知道后将严惩你，让你明白，国王们总是关心弱者的权利，总是密切注意官员、封主和侍从们的行为，因为国王们顾及现世的声誉和来世的灵魂拯救。"

16. 每两三年就应当调换收税官和受封者，以免他们地位牢固、尾大不掉、告诉人们43为某天的接导致不安。用这种办法他们就会善待农民，他们所管辖的省也会保持繁荣。

---

[1] 波斯语*Iqtā*' ,参见Lambton书，第5章第231页及其下。

[2] 波斯语*sīm az miyān mī-barand* ,参见第119页第29行。

[3] 波斯语*parvāna-hā-yi dihlīzī* 。

第6章 论法官、传教士和监察官工作的重要性

1. 充分掌握国内每位法官的情况是必需的。在任命时，那些有学问的、尽职的和不贪婪的法官应当留任；反之，则应该免职，让胜任者取而代之。根据其职位给每人付工资，这样，他将没有不忠的借口。这是一个重要而棘手的问题，因为他们行使着对穆斯林生命和财产的权力。如果一位法官出于贪婪或怨恨而任意判决，而另一些法官必须执行这一判决的话，要把此事禀报国王，这位法官会受到免职和惩罚。

所有其他官员都必须加强法官的力量和维护法庭的尊严。如果有人借口不出庭，无论他的职务有多高，都必须用武力强迫他出庭。因为在先知（愿他安息和得到赐福）信徒的时代，由他们亲自实施审判而不授权予他人，因此，不存在非公正判决或逃避法律的可能。在从亚当（愿他安息）开始至今的每一个时代，在一个国家内的每一件事务，人们都处理公平、维持公道、争取正义。哪里这样做，哪里的王朝就可能一代代地延续下去。

2. 他们说，在米尔加节（Mihrjan）[27]和瑙鲁兹节（Nauruz）[28]为民众举行特殊的觐见是波斯国王的一个传统，没有人会受到拒绝。公告在几天前就预先贴出，告诉人们为某天的接见做好准备，于是，百姓就准备好他们的案子，写好他们的诉状，并把证据收集好，对方也是如此。当接见日来临，国王的传令官站在宫门外大声说："今天如果有人阻止他人呈交诉状，国王将会让他流血。"接着，国王收下民众的诉状，把它们放在自己面前，一份一份地批阅。其中如果有对国王本人提出指控的诉状，他就起身离开王位，跪在"大法官"（*mūbad-mūbadān*，波斯语大法官，此人坐在国王的右边）面前恳求说："在审判所有其他案子以前，请公平地、毫不顾忌地在我与此人

之间做出裁决。”大法官宣布，所有控告国王的原告站在一边，因为他们的案子将先行审理。

3. 接着，国王会对大法官说：“在真主（至高无上的）的眼中，国王之错大于任何错。国王承认真主恩典的正确方法是照顾好他的臣民，给他们主持正义，使他们摆脱压迫者。当一位国王成为暴君时，他的所有廷臣都会开始施行暴政。他们会忘记真主，对真主的恩典忘恩负义。毫无疑问，真主在愤怒中会惩罚他们，不久世界将毁灭，由于他们的卑劣而一切都会被摧毁，王位也会转到另一家族手中。虔诚畏主的大法官啊，你不要违背你的良心而偏袒我，因为未来真主问及我的每一件事，我都会问到你，所以，在此我要你负起责任。”接着，大法官审理此案，在国王及其原告之间做出裁决，把判决书全文给胜诉的一方。但是，如果有人对国王伪造指控、缺乏证据，他会受到严厉惩罚，此事也将诏告天下：对国王和国家无礼挑刺的人要受到惩罚。这些纷争审完之后，国王回到王位，戴上王冠，面对贵族和侍从们说：“在开始继续我的审理之前，还有一件事，即如果你们之中有人心怀欺压别人的想法，那么应该抑制这些想法。现在你们中所有树敌的人都应该让对方得到满意的结果。” 在那一天，离国王最近的人都离国王远远的，最有势力的人也是最虚弱的人。

4. 这种传统从阿尔达希尔·帕帕坎（Ardashīr Pāpakān）时代一直延续到罪人雅兹迪吉尔德（Yazdijird）时代。但是，雅兹迪吉德改变了父辈们的这种传统；他在世间实行不公正的统治，引入邪恶之事。人们遭受不幸，不停地诅咒他。直到有一天，一匹没上马鞍的马突然冲入他的宫殿。它的体态如此之美，以致在场的所有贵族都赞叹它是一匹好马，都想逮住它。但是，谁都抓不住它，最后它来到了雅兹迪吉尔德面前，站在大殿的一旁。于是，雅兹迪吉尔德说：“你们都退回原地，这是真主（至高无上的）赐予我的礼物。”他起身，慢慢地走近这匹马，抓住它的鬃毛，抚摸马头，拍拍马背。这匹马不再躁动，一直保持安静。雅兹迪吉尔德叫人拿来马鞍和马笼头，他给马上了笼头，安上马鞍，拉紧马肚带，之后，他走到后面想把马尾下的皮带松开。突然，马踢了他一脚，正好踢在他的心脏部位，他当场死了。接着，马不等人们抓到它就脱缰冲出门去。没人知道它从何而来，也没人知道它到哪儿去了。大家都认为，它是真主派来把他们从暴君手中解救出来的天使。

5. 据说，在倾听人们诉冤的那一天，乌玛拉·伊本·哈姆札（'Umara ibn Hamza）正与阿布·达瓦奇（Abu Dawaniq）[29] 坐在一起。一个受到不公正处置的人起立，控告乌玛拉用暴力夺走了他的农场。信徒之统帅对乌玛拉说："站出来，面对控诉你的人，为自己辩护。"乌玛拉说："我不是控告者的对手。如果农庄是我的，我把它作为礼物送给他。我不希望离开哈里发恩赐给我的座位，也不愿为了一个农场的缘故而把我的尊严和爵位抛到九霄云外。"贵族们全都为他的宽宏大量感动。

6. 必须明白，国王应该亲自审理、亲耳倾听反方的辩词。如果国王是突厥人或波斯人，或者不懂阿拉伯语、没有学过萨里亚法（shari'a，伊斯兰教法），那么，他需要一个代理人，通过他行使职权。法官正是国王的代理人，所以国王加强法官的权力是最基本的。此外，他们的名誉和地位必须不可指摘，因为他们是哈里发的代理官员，戴着哈里发的标志。同时，他们由国王任命，是国王的代理人。

同样，在大清真寺领读祈祷文的布道者也应该由国王依据他们的虔诚和对《古兰经》的掌握而选任。因为，就穆斯林祈祷者而言依赖于"伊玛目"[教长]是关键的，当教长的祈祷不灵验时，一切人的祈祷也无结果。

在每座城市必须任命一个监察官，[30] 他的职责是核查秤和检查物价，使买卖以诚实的方式在有序中进行。他必须特别留意从边远地区运到本地集市出售的商品，检查是否有伪劣商品，重量是否充足，道义和教义是否得到遵守。国王及其他官员要强化他的权力，因为这是国家的基础之一，它本身也是正义的产物。如果国王忽略了这个问题，穷人就遭到不幸，集市上的商人就会随心所欲地买进卖出，短斤少两者将会占优势，不公平就会形成风气，神圣法律就会受到轻视。[监察官]一职一般总是授予贵族或太监或突厥老人，这类人对任何人不讲情面，贵族和平民都同样畏惧他们。这样，生意就会公平地进行，伊斯兰教教规就会得到保护，正如下面故事显示的那样。

阿里·努斯金（'Ali Nushtgin）醉酒的故事

7. 他们说，苏丹马合木每天都与贵族和好友彻夜喝酒，直到早晨酩酊大醉。马合木的两员将领阿里·努斯金和穆罕默德·阿拉比（Muhammad ʿArabi）也常在场。他们整夜陪着马合木喝酒不睡觉。到吃早饭时，阿里·努斯金头晕眼花，深受缺乏睡眠和饮酒过量之苦。他请求允许他回家去，马合木说："大白天的，你这样子怎么出去。就在这屋里休息到下午祈祷时，等你清醒后再走。如果监察官在集市上看见你这个样子，他会逮捕你鞭打你。你会受到羞辱，会给我惹麻烦的，我将帮不了你。"当时，阿里·努斯金已经是一个统帅5万人的将领，是他那个时代的英雄和要人，人们认为他能胜任一千人的工作。[31] 他从未想象过哪位监察官敢有如此举动，他迫不及待地想试一试。他说："我就这样子回去。"马合木说："你最好想明白。"然后，对侍从说："放他走。"阿里·努斯金骑上马，[32] 由一大群家臣、侍从和仆人簇拥着回家。

8. 来到集市中间，碰巧遇到了监察官，他带着100随从，有的骑马有的步行。当他看到阿里·努斯金酩酊大醉的样子，他下令随从把他拉下马。然后，他自己也下了马，用一根棍子不考虑后果地亲自打了阿里·努斯金40棍。于是，阿里·努斯金狼狈不堪，他的随从和家臣们在旁看着，无人敢说一句话。这位监察官是一个资深的突厥族宦官，由于服务时间长而获得了许多权力。

监察官走了以后，随从们把阿里·努斯金抬回家，一路上他不断在说："这是违反苏丹命令的结果。"次日，当他来到苏丹面前时，马合木问道："嗯，你躲过了监察官吗?"阿里·努斯金把他的背露给马合木看，背上是青一块紫一块的。马合木大笑说："现在要悔改了，在酒后不要出门。"

从此，行政制度和纪律在国内严格地确立起来，采取上述的措施，司法才能付诸实现。

加兹纳面包师的故事

9. 我听说，有一天加兹纳面包师的商店都关门了，面包难以买到，价格看涨。异乡人和穷人处于困难之中，他们到朝廷陈述不满，在苏丹伊卜拉希姆（Sultan Ibrahim）面前抱怨面包师们。苏丹下令把面包师全部带到他面前来，然后问道："为什么要断绝面包的供应?"他们说："运进城的每一车小麦和面粉都被你的面包师买走，囤积在他的仓库里，他说这是命令，我们连一蒙特都不准买。"苏丹下令把他的私人面包师抓起来，扔到大象的脚下。当他被踩死后，他们把他系在象的长牙上，赶着象在城内游街示众，宣布说："哪一个面包师不开门经营，他的下场就与此人一样。" 然后，他们把他囤积的面粉[全部分给其他所有的面包师]。到晚祷时，在各商店内还余有50蒙特面包卖不完。

---

[1] 即秋分。

[2] 即春分，波斯新年的开始。

[3] 意为把一个第纳姆当做6个用的人，这是哈里发曼苏尔的绰号，谈到他特别的吝啬。

[4] 在*ma'alim al-Qurba* 一书中，对监察官的职责有详细的记载。

[5] 一个伟大骑士等于1000名普通士兵的观念盛行，因此在阿拉伯征服早期，一位被称为Hazar Savar（意为1千个骑士）的伊朗老兵被杀。参见，第4章。

[6] Nakhjivani手稿从此处开始脱漏。

第7章 论获悉税官、法官、警察和市长诸类官员行为的情报及对他们的审查

1. 在每一个城市都必须派人去观察，了解城内有谁对宗教事务感兴趣、敬畏真主（至高无上的）、不谋取私利。应该对这类人说："现在我们让你负责该城及其所在地区的安全。真主要求我们做的一切，我们将要求于你。我们希望你不断地调查，并及时了解税官、法官、警察署诸官和监察官对待人民的行为，事无巨细都要了解。让我们获得真实的情况，无论你的发现是秘密的还是公开的，这样，我们才能下达合适的命令。"如果品行正直的人拒绝接受这一任务，那么，就要强制他们接受，无论如何不情愿也要让他们去承担这一任务。

2. 人们说，阿布杜拉·伊本·塔希尔（`Abd-Allāh b.T,āhir）是一个正直的埃米尔，他的墓在尼沙普尔，我曾经参朝过。他的墓地总是挤满了来许愿的人，真主也一直满足他们的要求。塔希尔总是任命虔诚尽职的人为官，这类人不谋求世间的财产，不为私利而奔忙，结果税款能及时征收，农民不受干扰，他本人也无烦恼。

3. 一天，阿布·阿里·达卡齐（Abu`Alī Daqqāq）[33] 来拜访埃米尔阿布·阿里·伊尔亚斯（Abu.`Alī Muh·ammad b.Ilyās）。[34] 后者是呼罗珊的将领和总督，尽管他职位很高，然而他是一个极有道德的人。当达卡齐跪在他面前时，伊尔亚斯说："给我善意的忠告吧。"达卡齐说："噢，埃米尔，我要问你一个问题，你会坦率地回答我吗?"他回答说："我会的。"达卡齐问道："告诉我，在金子和你的敌人两者之间，你更爱谁?"他回答说："我的金子。"达卡齐又问："你怎么会更爱它呢?你死后，它将留在世间，而你不喜欢的敌人也会随你一起到阴间去。"伊尔亚斯两眼含泪说道："你给了我很好的忠告，把我从疏忽的沉睡中唤醒；这些话是一切哲学的总结，它将使我在今生和来世都受益。"

苏丹马合木的丑陋之故事

4. 人们说，苏丹马合木·伽兹（Mahmud Ghāzī，意为袭击者）其貌不扬，长一副马脸、干皮肤、长脖子、高鼻子、稀胡须，由于他总是含着陶制烟斗，所以他的面色蜡黄。在父亲赛布克特勤死后，他登上了王位，印度斯坦成了他的属地。一天清晨，他正坐在私人房间的祈祷垫上祷告，念着例行的祈祷文。在他面前摆放着镜子和梳子，两个侍从正在旁边侍候着。他的宰相沙姆斯·阿尔·库法特·阿赫麦德·伊本·哈桑（Shams al-Kufat Ahmad ibn Hasan）走进房间，向他鞠躬，马合木点头示意他坐下。当他做完祷告之后，他戴上帽子，穿上风衣和鞋子，照了照镜子，他看见自己的脸，然后笑着对哈桑说："你知道此刻我在想什么吗?"哈桑说："我主最清楚。"马合木说："我担心人们不爱我，因为我长得不好，他们总是喜欢相貌堂堂的国王。"哈桑说："主人，你只做一件事，他们将爱你胜过他们的妻儿，甚至胜过爱他们自己，你一声令下，他们会赴汤蹈火。"马合木问："你要我做的是什么事啊?"哈桑说："视你的金子为敌人，人们就会把你视为朋友。"马合木很欣赏此话，他说："这些话深含大义，令人受益匪浅。" 于是，他放手施舍，全世界都仰慕他，赞扬他，他的双手创造了许多杰出的著作和伟大的胜利。他来到索姆纳特（Somnath）[35]，拆走了偶像，并把它带回来。他的足迹远至撒马尔罕和伊拉克。后来有一天，他对哈桑说："由于我放弃了金子，两重世界都在我手中，当我断绝尘念之时，我得到了两重世界的爱戴。"

在马合木之前，"苏丹"这一称号还不存在，[36] 在伊斯兰世界，第一位称自己为苏丹的人是马合木。在他以后，苏丹成为一个普遍使用的称号。作为一个国王，他正直、畏主、好学、文雅、判断力强、信仰正统教义、勇于为信仰而战。正直国王统治时代是最美好的时期。

5. 传说，先知（真主保佑他）曾[用阿拉伯语]说："正义是信仰的光荣和政府的权力；贵族和平民的荣华都有赖于它。"它是一切善事的尺度，正如真主（至高无上的）所说[见《古兰经》55：6]："他曾将天升起。他曾规定公平"，即没有什么比正义更好。在另一节[《古兰

经》42：16]中，真主说："真主降示包含真理的经典，并降示公平。"最值得登上王位的人是这样的人，内心充满正义，其住所是贤者和宗教人士的天堂，其好友和幕僚贤明且畏主。

6. 富达尔·伊本·伊亚德（Fudail b.`Iyād）[37] 常说："如果我的祈祷能够如愿，那么，我应该只为正直的君主祈祷，因为君主的美德是其臣民幸福和世界繁荣的保障。"

7. 在有关先知（愿主保佑他，让他安息）的传说中，有这样一个传说[用阿拉伯语]："那些为了真主（光荣和万能属于主）的缘故而在今世为人正直的人，在复活日那天将[坐]在珍珠做成的高台上。"（他说：那些因主而在今世行正义者，在复活日那天将坐在珍珠做的高台上）。

8. 为了正义和人民的幸福，国王总是把国家事务委任给有节制和畏主之人，他们没有私利，他们在各种情况下都会汇报真实情况，正如"信徒之统帅"穆塔希姆（al-Mu`tasim）在巴格达所做的那样。

关于突厥埃米尔和穆塔希姆的严厉

9. 下面是这方面的事。在阿拔斯王朝诸哈里发中，没有人具有穆塔希姆那样的权威、尊贵和那么丰富的财产，也没有人像他那样拥有那么多的突厥奴隶。人们说，他有7万名突厥侍从，其中许多人得到他的提拔，被任命为总督。他老是说，突厥人的服务无与伦比。

10. 一天，一位埃米尔叫来他的管家，对他说："你知道巴格达的市民或商人中有能够与我做一笔500第纳尔交易的人吗？我急需这笔钱，到收割时节我会将这笔钱奉还。"管家想了想，他记起他在集市上做小买卖的一位朋友，在某个时期他曾赚了600个哈里发（caliphal）第纳尔金币。他对埃米尔说："我有一个熟人，他在某某集市有一个商店，我时不时地到他店里与他做生意。他已赚到600第纳尔金币。如果你派人把他请到这儿来，如果你像对待贵宾一样地敬重他，招待周到，设宴款待。宴后，你如果提及借钱之事，他也许会因你的殷勤招

待而无法拒绝。”埃米尔依照管家的话做了。他派人带信说：“烦你抽空光临，我有事与你面谈。”那位商人来到埃米尔住所，在此之前，他并不认识这位埃米尔。他一走进大门，就受到埃米尔的迎接。埃米尔一边与他寒暄，一边转身问他的手下人：“就是此人吗?”他们回答说：“是的。”埃米尔起身引他入上座，然后说：“先生，久闻您的高贵、诚实和虔诚，我虽从未与你谋面，但你的魅力一直吸引着我。人们说，在巴格达的所有集市上，都找不到比您更具优良品质和商业道德的人了。”接着，他又说：“为什么不能不拘礼节，让我为你做些事情呢，我希望你把这儿当成你的家，把我看作你的朋友和兄弟。”埃米尔每说一句话，客人就鞠一躬，管家也喋喋不休地说：“对，对，完全应该如此。”过了一会儿，上了一些食盘。埃米尔把客人安排在自己身旁坐下，殷勤地招呼他吃东西，不断地给他上美味食品。

11. 宴席撤走之后，他们净了手，外人也纷纷离去，只有埃米尔的随身侍从留下。埃米尔转身对客人说：“你知道我为什么麻烦你到这儿来吗?”那人说：“埃米尔心里最清楚。”埃米尔说：“你知道，在本城内我有许多朋友，对我的哪怕一点点要求他们都不会不照办。如果我向他们要5千或1万第纳尔，他们也会毫不吝惜地马上拿出来，因为他们与我做生意赚了很多钱，与我做生意和打交道从来不会吃亏。此时此刻，我迫切希望我们之间能建立友好的非正式的关系。虽然我能找到许多贷款人，但在目前的情况下，我希望你能援助我1000第纳尔，用4—5个月。我会在收割时节把钱还给你，作为额外补偿，我将把一套衣服作为礼物送给你。我知道你的钱比这个数目多得多，你不会拒绝我的。”客人鉴于埃米尔的殷勤款待，只好说：“谨遵埃米尔之命。不过，我不是拥有一两千第纳尔的大商人，面对上司人们只能说实话，我的全部资本只有600第纳尔，我要用这笔钱勉强度日，并在集市上做点小买卖。积累这笔钱费了很长时间和很多精力。” 埃米尔说：“在我的金库里，我有大量优质[特制]金币，但是，它们与我现在的用途不适合。我与你打交道的本意是要获得你的友谊。你从小本生意中能得到多少利润?把那600第纳尔给我，我会给你一张700第纳尔的借据，并让有头有脸的人作证，保证在收割时归还，还附带一份漂亮的礼物。”其间，管家在一旁不断地说：“你还不了解埃米尔吧，本国的所有达官贵人没谁比他更严守商业道德了。”商人说：“谨遵埃米尔之命，我将毫不吝啬地倾囊相助。”于是，他把金币给了埃米尔，拿回一张借据。

12. 在借据满期之后的10天，商人登门拜访埃米尔。他没有说明来意，他心想："埃米尔见到我时，他会明白我的来意。"他以这种方式不断地拜访埃米尔，直到协定日子过了两个月，他已经登门拜访了10次。埃米尔似乎不明白商人来干什么，或者说他不明白自己欠了他什么。当商人看到埃米尔一直不提还钱的事，就写了封请求还钱的信，把信交给了埃米尔。信中写道："我现在需要那笔微不足道的钱，还款期限已经过了两个月。如果埃米尔认为方便，就请帮忙让管家把那笔钱还给您的恭顺的仆人。"埃米尔说："你认为我忘了还钱一事吗?别担心，耐心等几天，因为关于钱的事，我正在安排。我会把钱装在一个密封的钱袋里由我的一个知己亲自交给你。"商人又等了两个月，根本未见到钱的踪影。他又一次来到埃米尔家，又送进去一封要求还钱的信，而且还亲口提到了还钱的事。埃米尔以玩笑把话岔开。商人每隔两三天就来要钱，但是，毫无结果。就这样，在还款期限之后又过了8个月。

13. 商人陷入了困境。他动员该城的人去调解此事，他去见了法官，要法官把埃米尔召到萨里亚法庭。没有一个达官贵人不责备埃米尔，他们都为商人说情。但是，这些努力毫无效果。即使商人从法官那里带50个人来，也未能把埃米尔带到法庭去，也未能让埃米尔听取达官贵人们的意见。这样，一年半过去了，商人绝望了。他主动提出不要利息，只要求归还比总数少100第纳尔的钱就行了。即便如此，仍无结果。他放弃了从贵族那儿得到帮助的希望，厌倦了到处奔跑，转而求助于真主，走进了法德路曼德（Fadlūmand）清真寺，念了几遍拉卡特（rak'ats）[38]祈祷文。他低声地对真主悲叹道："噢，主啊，听听我的祈祷，恢复我的权利吧；使压迫者实施正义吧。"当时，碰巧有一位伊斯兰托钵僧（dervish）坐在清真寺内，他听到了商人的悲叹，同情之心油然而生。商人做完恳求的祷告之后，托钵僧开口说："噢，谢赫!有什么不幸降临到了您头上，使得您如此大声地哀诉?告诉我是怎么回事。"商人说："我的不幸是如此深重，以至于把它告诉任何一个人都无济于事，只有真主（至高无上的）可以帮助我。"托钵僧说："还是告诉我吧，总会有一些办法的。"那人说："乞丐啊，只有哈里发那里我没去说了。我对所有埃米尔和达官贵人们都说过了，我去过法官那里，但是毫无作用。如果我告诉你，你会有什么好主意呢?"托钵僧说："你应该告诉我，即使对你没什么好处，也不会有什么坏处。难道你不知道圣人的话，即'如果你有苦难，你应该告诉你遇到

的每一个人：你会从最贫贱者那儿得到解决问题的办法'。如果你把你的冤情告诉我，也许你会得到一些安慰，即使你得不到安慰，你的情形也不会比现在更糟。"商人自言自语地说："他说得对。"于是，他把所发生的一切都告诉了托钵僧。

14. 托钵僧听完这个故事后说道："噢，贵族老爷，现在你已经把你的烦恼告诉了我，补救之法已经出现。别担心，因为，如果你照我所说的去做，你将在今天就能要回你的金币。"商人问道："我该做些什么呢?"托钵僧说："你马上到本城的某某广场去，那里有一座带尖塔的清真寺。清真寺旁边有一扇门，门后有个商店。有位衣衫褴褛的老人在店内缝一顶帐篷，有一两个男孩与他一起在做针线活。你进到商店以后，向老人问候，坐在他面前，把你的事讲给他听。当你如愿以偿时，请在你的祈祷中提到我。照我说的去做吧，别再耽搁了。"商人走出了清真寺，心想："怪了，我求助于所有贵族和埃米尔，他们都认真地为我辩护，但是一点作用都没有。现在，这个乞丐指我去找一个虚弱无力的老人，还说我会在老人那儿如愿以偿。对我来说就像变魔法一样，不这样，我又能做些什么呢？无论如何我要去，即使没有什么好结果，事情也不会比现在更糟。"于是，他去到那座清真寺的门口，进了商店，向老人致礼问候，并坐在他的面前。由于老人一直在干针线活，商人坐着等了一段时间。在放下手中的活之后，老人问道："我能够为你做点什么吗?"商人把他的冤情从头到尾地告诉了老人。

15. 听完详情后，老裁缝说："正是真主（光荣和万能属于主）给予其奴仆处理事务的命令。我们毋庸多言；让我代表你去对你的债务人说。愿真主使事情办好，你会得到你所要的东西。你背靠那面墙坐下，休息一会儿。"接着，他对两个学徒中的一个说："放下你手中的针，去某某埃米尔家。你坐在他私房的门外，如果有人进出，就求他告诉埃米尔某某裁缝的学徒正在外面等他，有口信带给他。当他叫你进去时，你向他请安后说：'我的师傅向你问好，他说有人到他那里告你，那人持有一张你签了名的700第纳尔的借条，现在，这张借条已经超过应付期18个月了。请你立即把钱全数归还给他，让他完全满意，切勿拖延。'你要赶快把他的答复告诉我。"

16. 那个小学徒急忙赶到埃米尔家，而我 [39] 却惊愕地愣在那儿。因为连国王也不会派他的奴仆带裁缝让小学徒给埃米尔的这类的

口信。过了一会儿，学徒回来了，对他的师傅说："我照你所说的做了。我见到了埃米尔，并转达了口信。埃米尔站起来说'向你的主人转达我的问候和敬意，告诉他我感谢他；我将照他的话去做。我将亲自带着钱来；我要为自己的过错道歉，并亲手把钱交还给他。'"不到一个小时，埃米尔就带着一个马夫和两个随从上路了。他下马后走进裁缝店，向老裁缝问好，吻了他的手。然后，他坐在老人面前，从一个随从那儿接过一袋金币说："钱在这儿。请不要认为我要私吞这个人的钱。发生这样的事不是我的错，而是我管家的错。"他不停地道歉，然后对一个随从说："到集市上找一个试金者来，还带一台天平来。"随从出去找来一个试金者。金子被测试和称过，总值500卡里法梯第纳尔。埃米尔说："今天他先拿着这500第纳尔，明天我上朝回来召见他时，再把另外的200第纳尔给他，请求他的原谅和设法使他满意。明天午祷前，我让一位颂扬者拜访你。"老人说："把这500第纳尔放在他的胸袋里，相信你不会食言。"他说："很好。"他把钱倒入我的胸袋，吻了老人的手，走了。我因震惊和喜悦，简直不知道自己身在何处。我伸手拿起天平，称出100第纳尔，把它放在老人面前。他说："这是什么？"我说："我原打算少要100第纳尔，现在，在你的帮助下，我能把钱如数收回，我自愿把这100第纳尔送给你，作为你努力的回报。"老人皱着眉头，不满地说："由于我斡旋的结果，一个穆斯林摆脱了不幸和烦恼，对此我感到满足；但是，如果我允许自己从中拿一个子，我将是比这个突厥人更坏的压迫者。起来，带着你的金子安全地走吧；明天如果他没有把其余的200第纳尔给你，你就通知我。今后你在与人做生意之前，最好要了解一下你的生意伙伴是什么样的人。"尽管我再三恳求，他坚持不接受任何报酬。因此，我起身，满怀喜悦地回家，当晚，我高枕无忧。

17. 次日，我坐在家里，大约在上午中晌之时，从埃米尔那儿来了一个人，见到我就说："埃米尔麻烦你去他那里一会儿。"我去了埃米尔家，当我进门时，他起身把我迎到上座。接着，他开始骂他的管家们，说他们应受到责备，他因一直在忙于国王的事务。然后，他向司库吩咐说："拿钱袋和天平来。"他称出200第纳尔交给了我，我起身鞠躬告辞，他说："再坐一会儿，"然后，上了一些食物，当我们吃完东西，洗净双手时，埃米尔在一位侍从耳边低语了几句。侍从出去，拿来一件礼袍。埃米尔说："赠送给他。"于是，他们给我披上了一件价值昂贵的礼袍，并把一块上等亚麻料头巾围在我头上。接着，埃米尔对我说："你现在是否真正满意了?"我说："是的。"他又说："那么，

你就把我的借据还给我，现在就去老人那里，告诉他，你已经从我这儿得到了你的钱，并对我很满意了。”我说：“好的，他曾嘱咐我明天无论如何要向他报告结果。”我从埃米尔家出来后直接去了裁缝店。我给老裁缝叙述了刚才发生的一切：埃米尔如何召见我，如何对我好，把余款付给了我，还送我一件礼袍和头巾。我还说：“以上所有这些事都是由于你的帮助。如果你接受我的200第纳尔有什么关系呢?”然而，无论我说些什么他都不要任何报酬，于是，我只好起身，兴奋地回到我的商店。

18. 翌日，我烤了一只羊羔和几只嫩鸡，又拿了一盘糖果糕点，带着它们来到老裁缝那儿。我对他说：“噢，谢赫，如果你不接受钱财，那么，请你收下这点食品和我对你最诚挚的祝福，这些东西都出自我的合法收入，如果你收下，我将十分高兴。”他回答说：“我收下。”他伸手拿起一些食品吃了，分一些给他的徒弟们。接着，我对他说：“如果你允许，我想提个问题。”他问：“什么问题?”我说：“巴格达的所有贵族和埃米尔都曾为我向这个埃米尔求情，但一点用都没有。他不听任何人劝，即使法官也拿他无法。他为什么会听你的话，并马上照你的话做，把钱还给了我呢?他怎么会那么尊敬你?请你告诉我。”老人反问道：“你没有听说过我与‘信徒之统帅’之间的事?”我说：“没有。”他说：“听着，我来说给你听。”

19. 他开始说：要知道，我在这座清真寺的尖塔上宣布祈祷时间已经30年了。我的职业是裁缝，我从不醉酒，从不纵容通奸和鸡奸，也不赞同不合礼仪的行为，当时有一位埃米尔就住在这条街上。一天，在午祷之后，我离开清真寺回店。我看到这位埃米尔醉醺醺地走过来，正抓住一个少妇的面纱，还强拉着她。少妇哭喊着救命，而且说：“穆斯林啊，救救我，我不是那种女人，我是某某人的女儿，某某人的妻子，我家住在某某区。谁都知道我的贞洁和德行。这个突厥人太过分了，他不怀好意地强行把我抢走。而我丈夫曾发誓说，如果我晚上离开家门，他就休了我。”她哭喊着，无人上去帮助她，因为这个埃米尔太飞扬跋扈和暴虐，他有一万名骑兵，没人敢对他说三道四。我喊了几句，但是无用，他把女人拉到他家。如此的失落，我的宗教热情高涨，无法克制自己。我把本区的长者们都召集起来，我们来到埃米尔家，大声抗议说：“伊斯兰教不存在了，因为就在巴格达市内、就在哈里发门边，妇女在大街上肆无忌惮地被强行抓走，被拉去强奸。如果你把这个妇女送出来，一切都好；否则，我们马上到穆塔希

姆宫中去控告你。”听到我们的喧哗，这位突厥人带着一群侍卫走出房门，他们狠狠地打我们，中止我们的反抗。

20. 当这一切发生以后，我们都溃逃开去。到了晚祷时，我祈祷。后来，我穿上睡衣，躺在地上。我是这般地恼怒激愤，以致无法入睡。我睁眼躺到半夜，思考着，接着我突然想到，如果要发生什么伤天害理之事，那么，现在肯定已经发生了，已经无能为力了。糟糕的事情是这位妇女的丈夫的誓言，即如果她晚上出门将休掉她。我曾听说酒鬼在酒醉之后会沉睡，当他们酒醒之后，他们不知道时间是深夜几点。我决定立刻登上清真寺尖塔，发出祈祷号令。当突厥人听到号令时，他会以为天已亮了，他就会放那个女人走，她会路过这座清真寺大门，我在发出祈祷号令之后可以迅速地从尖塔上下来，站到清真寺门口，等到这位妇女出现时，我将护送她回到她的丈夫家里。这样，至少这位可怜的女人不会失去她丈夫和她的主妇地位。

21. 我按上述的想法做了。我登上尖塔，发出祈祷口令。信徒之统帅穆塔希姆还未入睡，他在这时候听到祈祷的号令，非常生气，他说：“在半夜发出祈祷号令的人肯定是个异端分子，因为谁听到它都会以为天亮了，只要他出门到大街上，他会被巡夜人抓住，陷入麻烦之中。”他对一个侍从说：“去告诉守门人，我要他马上去把那个半夜召集祈祷的人带来，我要严厉地惩罚他，使所有报时人不敢再乱发祈祷的号令。”我正站在清真寺门口等着那位妇女，看见那位守门人举着火把向我走来，当他看见我站在门口时，他说：“是你发祈祷号令吗?”我回答说：“是的。”他说：“你为什么在不该祈祷的时间发此令?哈里发对此极其反感，他对你非常生气，派我来找你，他要惩罚你。”我说：“遵命，不过，是某位野蛮人迫使我在不该祈祷的时间发出祈祷口令的。”他问：“这个野蛮人是谁?”我答道：“他是一个既不畏主也不敬畏哈里发的人。”他问道：“究竟是谁?”我说：“这是我只能告诉信徒之统帅的事情，如果我这样做是不怀好意，那么，哈里发给我任何惩罚也不为过。”他说：“以安拉的名义，走吧，让我们到哈里发的宫中去。”

22. 当我们到达宫中时，侍从正等着我们。守门人把我告诉他的话给侍从复述了一遍，侍从进去告诉了穆塔希姆。他说：“去把那人带来见我。”侍从把我带到了哈里发面前。他问我，为什么在不该祈祷的时间发出祈祷号令。于是，我把那个突厥人和妇女的事从头到尾地告诉了哈里发。听完此事以后，哈里发非常不安，他让侍从转达指示给

守门人："带一百骑兵到某某埃米尔家，告诉他哈里发要召见他。在找到他之后，你们要把他昨天拉到家中的那位妇人救出来，与这位老人和两、三个男仆一道送她回她丈夫家，把她丈夫叫到门口，告诉他穆塔希姆向他问好，并想为这位妇人说情，穆塔希姆说在发生的一切事中她没有一点错，今后，应当更好地照顾他的妻子。然后，马上带那位埃米尔来见我。"他对我说："留在这里一会儿。"一小时以后，他们把埃米尔带到了穆塔希姆面前，穆塔希姆盯着他说："什么地方使你猜想我对伊斯兰信仰缺乏热情?你曾见过我欺压我的百姓吗?或者是在我执政期间，我做了有损于宗教信仰的事吗?为了救被鲁米人关押的一个穆斯林，我曾经从巴格达进军、打败鲁米人的军队、赶跑了凯撒大帝、蹂躏鲁米人的领土达6年之久，直到我洗劫并焚毁了君士坦丁尼亚[君士坦丁堡]才返回，我修建了大清真寺（Cathedral Mosque），解放了被俘的那人，[40] 难道我现在变了？今天，由于敬畏我和我的正直，狼和羊才能在一处喝水，可你竟然胆敢在巴格达城内，在我的家门口，强行拉走一个妇女，心怀邪念地把她带回家，你还毒打抗议的人。"他下令，拿一个袋子把埃米尔装起来，把袋口扎牢，手下人照办了。接着，他下令找来两根捣灰泥的那种棍子，命两个人分站袋子两边，把埃米尔揍成肉饼。那两人立即遵旨执行，埃米尔被打成了肉饼。他们回禀道："噢，信徒之统帅，他周身骨头都已打碎，您还有什么命令?"他下令，抬起那个依然扎紧的袋子，把它就这样丢进底格里斯河（Tigris）。

23. 然后，他对我说："谢赫噢，要知道一个不敬畏真主（权利和光荣属于主）的人，也会不敬畏我，而敬畏真主的人当然不会做出使自己在阴阳二世都被控告的事。由于此人犯了罪，他得到了公正的回报。所以，我命你今后如果有谁损害了别人，或不公正地伤害了别人，或蔑视宗教法规，你知道后就像今天晚上一样在不该祈祷的时间发出祈祷令。这样，我听到这声音，我就会召见你，询问出了什么事，并像对待这条狗一样惩罚罪犯，哪怕他是我的亲儿子和亲兄弟。"说完，他赐了一件礼物给我，让我离宫。现在，所有的贵族和朝臣都知道这个故事，所以，那个埃米尔把钱还给你，并不是出于对我的尊敬，而是因为害怕那个袋子、捣灰泥的棍子和那条河。如果他拒不还钱，我就会上到尖塔顶上发出祈祷号令，那位突厥人的遭遇就会在他身上发生。

24. 这类故事很多，我之所以讲述它，主要是为了让“世界之主”知道，哈里发和国王们是如何一如既往地保护羊群免遭狼的袭击，他们是如何使其官员处于他们的控制之中，他们采取了什么样的预防措施对待罪犯，以及他们是如何巩固、维护和珍视伊斯兰教的。

---

[1] 阿布·阿里·达卡齐是公元10世纪一位著名的神秘主义者。他生活在呼罗珊的尼沙普尔，并在此布道。参见：*Kashf al-Mahjub* ,162。

[2] 阿布·阿里·伊尔亚斯（如果作者指的是他的话）生前是克尔曼的埃米尔，而不是呼珊的埃米尔。见博斯沃斯，‘The Banū Ilyās',参见本书第65页第12行。

[3] 11世纪，北印度一印度教寺庙名称。——译者

[4] 参见拉尼·波勒《穆罕默德诸王朝》，第286页注。

[5] 富达尔·伊本·伊亚德是一个著名的苦行者和说书人。参见：*Kashf al-Mahjub* ,97。

[6] 拉卡特是一套祈祷文和跪拜的祈祷式，每日五祈祷中的每一次都由一个指定的拉卡特数字组成。

[7] 应该注意这里转为第一人称了。

[8] 在*Tarikh-Guzida* 书中（第319页），为解救一个被俘的穆斯林妇女而对君士坦丁堡发动一次远征，同样是穆塔希姆对伊斯兰教热情的一个例子；这是他与东罗马皇帝塞俄菲鲁斯发生冲突的传说；在223年/838年，得到阿弗欣的支持（看本书第234页第22行），他亲自指挥了Ammuriya战役，但是他从未到过，更没有围攻君士坦丁堡。塔巴里在他的《穆塔希姆的统治》一书中对此战役有详细的记述（见第59页注293）；尼扎姆·莫尔克的故事可能来自塔巴里提到的一个穆斯林战俘（见第67页注334）。

第8章 论对宗教、宗教法之类问题的询问调查

1. 对宗教事务的询问，对神学原则和戒律的了解和付诸实践，以及遵循真主（至高无上的）的旨意，是国王义不容辞的责任。尊敬教士、由国库支付他们的薪水，也是国王的职责，国王应当尊敬虔诚而有节制的人。此外，他应适当地每周一至二次把宗教界长者邀请到御前，从他们那里了解宗教统帅者的教诲。他应该了解对《古兰经》的诠释和有关先知（愿安拉保佑他，让他安息）的传说，他还应该知道正直诸王和先知们（愿他们安息）的故事。在这时候，他应当从世俗事务中摆脱出来，专心致志地倾听他们。他应该支持他们，并举行辩论，向他们请教自己不懂的问题，当得到解答时，他应该记住它们。如此这样，在一段时间之后，就会形成习惯，不久，他便会掌握和熟记绝大部分教法戒律、《古兰经》的含义及先知穆罕默德（愿他安息）的传说。于是，在处理教俗两方面的事务上，他自然会运用审慎清廉的方法，任何异教徒或改革者都将不能使他背离这条道路。他的判断力将会增强，正义和平等的品德也会增强，空虚和异端将在其国内消失，他亲手做的善行将源源不断。在他统治帝国期间，邪恶、腐败和倾轧之根将被铲除，正义之手将变得强硬，而邪恶将不再存在。在今世，他将获得名声，在来世，他将得到拯救，得到很高的、无法估量的回报。在他这种年纪，人们会更乐意获取知识。

2. [阿布杜拉]伊本·乌马尔（愿安拉对他满意）[41] 说，先知穆罕默德（愿他安息）曾说："正义存在于天堂，存在于对其下属充满公正的宫廷之中。"

3. 一个国王需要做的头等要事是笃信宗教，因为王权与宗教如同俩兄弟一样。每当国家发生动乱，宗教也会遭殃，异教和异端就会出现；每当宗教事务无序，国家也会处于混乱之中，罪犯就会掌权，致使王权软弱不振，异教盛行，叛乱者出现。

4. 苏扬·塔乌瑞（Sufyan Thauri）[42] 说："最好的君主是与学者为伍的人，最坏的学者是企盼与国王交往的人。"

5. 阿尔达希尔说："无力督查其朝臣的君主，必定不能控制他的平民和农民。"《古兰经》[26：214]中也有一段意思大致如此的话："警惕你的近亲。"

6. "信徒之统帅"乌马尔（愿安拉对他满意）说："对于一个国家和对于农民而言，没有任何事情比难以接近国王更为有害和更具灾难的了；反之，对人民而言，没有任何事情比国王平易近人更有益处，或者说更令人感动的了，对官员和收税者尤其如此，因为当他们知道国王是容易接近的人，他们就不敢欺压和勒索农民。"

7. 圣贤路克曼（Luqman The Wise）曾说："世间没有比知识更好的朋友，知识胜过财富，因为财富要你关照，而知识却在关照你。"

8. 巴士拉（Basra）的哈桑 [43]（愿安拉宽恕他）说："智者不是懂很多阿拉伯语的人，而是擅长遣词造句的人，智者是明白自己应当了解什么的人。如果他另外还懂几种语言，那就更好了。如果他懂宗教法规，而且能够看懂突厥文、波斯文或希腊文写的《古兰经》，虽然他不懂阿拉伯文，他仍然是一位学者；如果他还懂阿拉伯文，那就尽善尽美了。因为，真主（至高无上的）是以阿拉伯语赐给我们《古兰经》的，使者穆罕默德（安拉保佑他，愿他安息）也是讲阿拉伯语。"

9. 当一个国王拥有神的恩惠 [44] 和君权，又有知识相伴随时，他将在今生和来世都找到幸福，因为他所做的每一件事情都有知识融入其中，他将不允许自己愚昧无知。想想贤明君王的声誉有多大，想想他们所做的善事，这些人的名字将得到祝福，直到复活日来临。他们是额夫里敦（Afridun）、亚力山大、阿尔达希尔、正义者努细尔汪、"信徒之统帅"乌马尔（愿安拉对他满意）、乌马尔·伊本·阿布杜拉·阿齐兹（'Umar b. 'Abdal -'Aziz）（愿安拉照亮他的安息之地）、哈仑（Harun）、马蒙（al-Ma'mun）、穆塔希姆、萨曼王朝的伊斯迈尔·伊本·阿赫默德和苏丹马合木（愿安拉宽恕他们所有人）。他们的行为和习惯被载入史书和其他一些书中，人们不断地在书中读到他们的业绩，不断地赞美和祝福他们。

乌马尔·伊本·阿布杜拉·阿齐兹与大饥荒的故事

10. 据说，在乌马尔·伊本·阿布杜拉·阿齐兹（愿安拉宽恕他）执政时，发生了饥荒，百姓陷入困境之中。一部分阿拉伯人到他那儿抱怨说："信徒之统帅啊，在这次饥荒中我们已经消耗了自己的血和肉（即我们变得消瘦了），由于没有充足的食物我们已经面黄肌瘦。我们所需要的东西在你的金库里，至于这一个金库，它或者属于你，或者属于真主，或者属于真主的子民。如果它属于真主的子民，它就是我们的。如果它属于真主，真主不需要它。如果它属于你，那么 [如《古兰经》12：88所说] '权贵啊!我们和我们的眷属遭遇了灾害，只带来了一点劣质的财物，请你给我们足量的粮食，请你施舍给我们，真主一定会报酬施舍者。'如果它属于我们，那就让我们用它以摆脱饥荒，我们都已经饿得皮包骨头了。"乌马尔非常感动，对他们表示同情，他含着泪说："我会照你们的话去做。"他立即下令满足他们的要求，给他们提供生活必需品。当他们正起身要走的时候，乌马尔（愿安拉宽恕他）说："啊，你们打算上哪儿去?既然你们把你们的，以及真主其他子民的情况告诉了我，那就请你们把我的情况报告给真主。"（意为：在你们的祈祷中提到我）。于是，这些阿拉伯部落民抬眼望着天空说："主啊，我们祈求您赐福于乌马尔，因为他已经赐福于您的子民。"

11. 当他们祈祷完毕之时，天空乌云密布，忽然下起了大雨。一块冰砸在乌马尔宫廷的砖上，冰雹摔成两瓣，里面飘出一张纸。他们都盯着这张纸，上面[用阿拉伯文]写着："这是安拉赐予乌马尔的恩惠，[使他免除]高热天气。"（波斯文意为……）

12. 这类题材的故事很多，不过，本章所叙述的已经足够了。

---

[1] 伊本·乌马尔：哈里发乌马尔之子，著名的说故事者。

[2] 苏扬·塔乌瑞是一个著名的宗教概念的学者，与阿拔斯王朝初期几位哈里发是同时代人。

[3] 哈桑是一位著名的法学家和苦行者，与倭马亚王朝哈里发乌马尔·伊本·阿布杜拉·阿齐兹是同时代人。参见：*Kashf al-Mahjub* ,86。

[4] 波斯文*farr-i ilāhī*，看本书第117页第9行注15。

第9章 关于领主及其津贴

1. 那些完全值得信赖的人应该成为领主，他们肩负的任务是使自己了解宫中所发生的一切事情，并在被要求时或者在必要时作汇报。他们将根据自己的职责派出正直和诚实的副手，让他们到各地或各城去监督征税和财政收入，去了解每一件事情，无论大小。他们的月薪不能成为农民的负担，也不能成为贫困的又一个因素。不过，他们的需求必须从国库得到满足，这样他们就没有借口去贪污和受贿。如果他们老老实实地干好工作，他们的津贴最终会超过应付给他们薪水的10倍或100倍。

第10章 论情报员和书记及其在管理国家事务中的重要性

1. 调查远近农民和军队的情况以及了解每件事情的进展是国王的职责。如果他没有这样做，他就会犯错误，人们就会指责他玩忽职守、懒惰和暴虐，他们会说："国王或者知道国内发生的压迫和勒索，或者不知道。如果他知道了而不采取任何措施防止和阻止它，那么，是因为他也像这些人一样是一个压迫者，他默许他们的压迫行为；如果他不知道，那么，他是一个疏忽大意和消息闭塞的昏君。"这两种失误中无论哪一种罪名都不是人们所期望的。[45] 因此，不可避免地他必须有驿站站长。在蒙昧及伊斯兰时代的每一时期，国王都设置驿站站长，并通过他们了解正在发生的事情，无论好坏。例如，如果有人错拿了别人的一只小鸡或一包麦秆，事情哪怕发生在500法尔散之远的地方，国王将会知道它，并惩罚犯错误的人。这样，其他人就会知道国王是警觉的，各地都有他的耳目。压迫者的行为必然受到制止，这样，人们在经商和务农中可以享受到安全和正义。不过，这是一件会使人陷入不愉快的棘手之事。必须对那些值得信任和没有私利的人给予信赖，因为社稷的祸福都依赖于他们。他们必须直接对国王而不是其他任何人负责，他们必须按月定期从国库中领取薪水，这样他们就无后顾之忧地工作，除了国王，没有谁会知道他们所报告的内容。用这种方式，国王将会知道所发生的每一件事，就能下达适当的圣旨，对有关人员意想不到的奖赏、惩罚或赞扬。像这样的国王，人们总是愿意服从他，害怕惹他不愉快，无人胆敢不服从，或者阴谋搞任何破坏。诚如此，雇佣的情报员和书记有助于国王的公正、警觉和审慎，有利于国家的繁荣昌盛。

库茨·巴伦支强盗的故事

2. 在苏丹马合木征服伊拉克时，发生了强盗在达尔·伽岑（Dair Gachin）[46] 抢劫随商队旅行的一位妇女的财物的故事。这些盗贼来自库茨·巴伦支，[47] 即克尔曼（Kirman）省的一个地区。那位妇女来到苏丹马合木面前控告说："盗贼在达尔·伽岑偷了我的财物。请把我的东西还给我，或者给我另外一些东西作为补偿吧。"马合木问："达尔·伽岑在什么地方?"妇女回答说："你所知道的地区你都已经获取，你应对它们负责，彻底治理好它们。"他说："你说得对，不过，你知道这些盗贼属于哪一类，他们来自何处?"她说："他们是库茨·巴伦支人，来自克尔曼附近地区。"马合木说："那个地方很远，已不在我的版图之内。对他们我无能为力。"妇女说："无力管理好自己领土的你属于哪一类管理者?如果你无力保护羊群免遭狼的袭击，那么，你是哪一类牧羊人?看看我处于软弱和孤立无援，而你有军队和权力。"马合木热泪盈眶地说："你说得对，我将补偿你所损失的财物，尽我之力解决好这些人。"

3. 接着，他从国库中拨了一些钱给那位妇女，并给克尔曼和蒂兹（Tiz）[48] 的埃米尔阿布·阿里·伊尔亚斯 [49] 写了一封信。信中说："我来伊拉克的目的并不是征服，因为我当时正全力以赴地投入印度的战争。我来是因为我不断收到一些穆斯林的来信，他们在信中抱怨说戴拉姆人在伊拉克散布贪污腐化、欺压百姓和传播异端学说。还提到他们在路边设伏，掳掠过路的漂亮女人和儿童，把她（他）们带走，对他们实施不道德的行为，他们用指甲油涂男孩的手和腿，直到他们玩厌了才放她（他）们走。他们公开地诅咒先知（愿他安息）的伙伴，他们还辱骂信徒之母、虔诚的阿里娅（愿真主对她满意）是个奸妇。这些受封者为所欲为，他们一年向农民收取2—3次的贡物，他们的国王名叫马德·阿德·道剌（Majd ad-Daula）[50]，他有9个明媒正娶的妻妾，满足于"王中之王"的称号。此外，农民在传播无神论和巴颓尼派教义，他们辱骂真主和先知（愿他安息），公然否认创造主，批判祈祷文、戒斋、朝圣和施舍。封主们无力阻止农民们说亵神的话，农民们也不可说封主们不虔诚、暴虐和邪恶的事，双方同样地罪业深重。

4. "当我得知伊拉克的这种形势时，我决定在进行印度斯坦战争之前先处理此事。我精选了纯哈乃斐派（Hanafi）穆斯林突厥军队去镇压戴拉姆人、无神论者和巴颓尼教派，他们全都被消灭。有的被剑

砍倒，有的被奴役，其余的人被流放。我把所有的财政和行政位置都给予从呼罗珊来的文职雇员和行政官员，他们全是哈乃斐派或沙斐仪派（Shafi'i）教徒。这两个教派与突厥人一样都是正统派，他们敌视拉斐迪教派（Rafidis）[51]、巴颓尼教派和其他叛教者。我不容许任何一个伊拉克文书留任工作，因为我知道大多数伊拉克文书是异端派，他们将损害突厥人的利益。这样，在短时间内，承蒙安拉（光荣和万能属于主）的恩典，我用这种措施清除了该地的异端分子。因为真主（至高无上的）创造了我，并为此目的而任命我统治他的子民，因此我要把不信教者从地上除掉，保护正直的人，通过慷慨和大度给世界带来繁荣昌盛。

5. "与此同时，我得知一群来自库茨·巴伦支的异教徒在达尔·伽岑拦路抢劫，夺走了一些财物。我希望你立即拘押他们，找回财物。然后，你可吊死他们，或者把他们铐起来，把他们及其抢来的财物一道送到雷伊（Rayy）城，教训他们不要如此胆大地从克尔曼跑到我的省区来拦路抢劫，否则，克尔曼不像索姆纳特那么远，我会派军队向克尔曼报仇。"

6. 当信使把这封信送交到阿布·阿里·伊尔亚斯手中时，他非常害怕。他盛情款待了信使，并回赠了一些礼物给马合木表示顺从，这些礼物有各式各样的珠宝、海产珍奇和一包金银。他说："我是你顺从的臣民，不过，也许国王不熟悉臣民的事务和克尔曼省的情况，否则，[他会知道]他的奴仆从未默许过无政府行为。克尔曼人都是逊尼派，他们是心中只想着自己生意的正直人。库茨·巴伦支山脉与克尔曼是隔开来的，道路险峻，难于通行，由于该地大多数人是盗贼和罪犯，我曾被他们激怒。他们在此的活动致使200法尔散地区不得安宁，此外，他们人数很多，我无力对付他们。世界之苏丹更加强大，世界上唯有他才能对付他们。我已束紧腰带，愿听从他的任何调遣。"

7. 当马合木得知阿布·阿里的答复时，他相信他所说的话是事实。他又派信使带一件礼袍去，让信使告诉阿布·阿里说："集合克尔曼的军队，在本省内巡游，并于某月初，率军前往在与库茨·巴伦支相邻的边界待命。当我派出的信使带着某种特定标识到达时，你应该立即进军攻打库茨·巴伦支省，杀死你所遇见的每一个年轻男子，不要心慈手软，缴获妇女和老人的财产，并把它们送到这儿来。这样，我可以把

这些东西分给那些自称丢失了财物的人，你与他们签订一个较为稳定的决议后再回去。”

8. 马合木在派信使去见阿布·阿里之后，发布了一个公告，即所有前往亚兹德（Yazd）和克尔曼去的商人都要安排好事务，装好货物，他将派一支护卫队保护他们，保证他们的安全。如果谁的货被库茨·巴伦支强盗抢走，国库将给予赔偿。

9. 当消息传开以后，周边地区的许多商人云集雷伊城。然后，在一个特定的时间，马合木派了一个埃米尔和一支150名骑兵组成的护卫队随商人前行，为了使商人们安心，他说：“别担心，沿途我还会调来一些部队。”在他打发卫队上路时，他亲自把负责商队的那位埃米尔召来，把一小瓶剧毒药交给他说：“当商人到了伊斯法罕，在那里待下来，这样，当地的商人们会打点行装，加入到你的商队中。在此期间，你要买10驮伊斯法罕最好的苹果，把它们放到10头骆驼背上。当你们动身离开该城时，你要把装载苹果的这些骆驼分散到商人的驼队中去，继续赶路，数日以后，你将到达有强盗出没的前一站。到该站的那天晚上，你把苹果抬进你的帐篷，散放在地上，在每个苹果上用打包的那种针刺一下，用一根枝条削得比针大点，沾上毒粉，然后，把它插进苹果的针眼里，一直干到每个苹果都放了毒，然后，再把苹果连同包装它们的棉花一起放回筐里。第二天，把这些骆驼分散到驼队中，然后上路。当强盗出现并袭击商队时，不要与他们开战，因为敌众我寡。你马上带着你的人，即使是武装起来的人，骑马的或步行的，一律撤退。撤离到半个法尔散远的地方，等待时机。然后，向强盗发起袭击，我相信他们中的大多数人会因吃苹果而死，拔出你的剑杀死残存下来的人，追击逃跑的人，你能杀多少就杀多少。处理完他们之后，就派十名优秀骑手每人配两匹马，带着我的一枚戒指去阿布·阿里·伊尔亚斯那里。把你收拾库茨·巴伦支强盗之事告诉他，并指示他率领自己的部队，依照他早已得到的命令去攻库茨·巴伦支省，因为到那时候该省已经没有强盗和惹麻烦的人了。你带商队进入克尔曼城，如果可能的话，你可以与阿布·阿里的部队联合起来。”

10. 埃米尔说：“遵旨，我真心发誓，有陛下的帮助，这次行动将会取得成功，穆斯林旅行之途将会畅通无阻，直到我主复活。”他离别马合木，与商队一起出发前往伊斯法罕。在此，他买了10驮苹果，继续朝克尔曼前进。强盗已经派探子到伊斯法罕，探子发现商队随行有

几千骆驼，载着大批昂贵和珍奇的货物，只有真主才知道它们的价值。这种商队在以往的1千年间从未见过，他们有一支150名突厥骑兵组成的护卫队。强盗们欣喜万分，他们得到消息之后，就把库茨·巴伦支全省的所有年轻强盗都召集起来。足足有4千名全副武装的人纠集在公路边，等待商队的到来。

11. 当埃米尔率领商队到达某站时，该地官员报告说："数千名强盗已经挡住了你们的去路，在此候你们几天了。"埃米尔询问此处离强盗所在之地有多少法尔散。官员回答说有5法尔散。当商队的商人们听到这一消息时，他们都非常担心。他们在此下马。当天下午，埃米尔把商队头目及负责运输的人召集起来，为了使他们放心，他说："告诉我，生命和财富哪一样更珍贵?"他们全都回答说："生命。"埃米尔又说："你们是富人。为了你们的缘故，我们冒生命的危险，但是我们不害怕，而为什么你们却要为那些可以重置的财富担心呢?不过，马合木派我们到此是有目的的，他不是与我们中的任何一个人斗气，他将不会让我们毁灭。他的计划是要从这些强盗手中夺回他们在达尔·伽岑从一位老太婆那儿抢走的一些财物。你们现在还认为他会让强盗再抢你们的货物吗?打起精神来，马合木不会拿你们的生命不当回事，事实上，他早已把他的计划告诉了我。明天当旭日东升时，他的帮助就会降临，如果安拉保佑的话，一切都会好起来。不过，你们必须按我说的去做，因为，你们利益全在于此。"

12. 商人们听了上述话以后，都振奋起来，他们说："我们照你说的去干。"埃米尔说："你们中有武器、能战斗的人都到我这儿来。"这些人来了，他点了一下人数，加上埃米尔自己的部队，达到了370人，有骑马的和步行的。他对他们说："我们今晚出发；你们中骑马的人随我一道走在商队的前面；步行的人殿后，因为这些强盗的习惯是只取货物，不伤人性命，除非他抵抗就会在战斗中被杀掉。明天当太阳升到两箭高的时候，[52] 我们就会与他们遭遇，当他们袭击商队时，我将拔腿而逃。你们见我转身逃走时，你们也这样做，我会做出一些战斗的姿态，直到你们跑出大约一法尔散距离，然后我急速与你们汇合，大约等候一个小时，我们将一起返回，向强盗发起进攻，在此你们将看到奇迹，因为我已经得到了指示，此外，还有一些你们不知道的事情。明天，你们将亲眼看到，你们将明白马合木的伟大，明白我所说的一切都是实话。"他们全都表示服从，然后散去。

13. 当夜幕降临，埃米尔卸下苹果筐，在所有苹果中下了毒，又把苹果放回筐内。他指定5个自己人照看这10驮苹果，并嘱咐说："当我们逃走、强盗袭击商队并开始砸开货物时，你们砍断苹果驮子的扣带，掀开苹果筐盖，把筐打翻在地，然后，你们就走开。"

14. 午夜，他命令起程，以同样的队形前进，直到天亮太阳升起。强盗从三面出现，挥舞着出鞘的剑向商队冲来。埃米尔进行了几下反击，射了几支箭，然后转身逃跑。当步行者看到强盗时他们也逃走了。埃米尔在大约半法尔散远的地方把他们聚拢，让他们在原地等待。当强盗看到护卫队人数少，而护卫队员又与商队人员一块逃跑了，他们都很兴奋，开始自由自在地砸开驮子，忙着挑拣货物。当他们见到苹果，就一拥而上抢了许多，津津有味地吃了起来，没有抢到苹果者，也从其他人那里分到几个吃了起来，几乎没有人没吃上苹果。一个小时以后，他们一个接一个地倒地而死。

15. 天亮后两小时，埃米尔独自登上一座小山顶，俯视商队和强盗。他看到平地上到处躺着人，好像他们在沉睡。他高兴地冲下小山说："祝贺大家了!苏丹马合木的帮助降临，强盗已经被杀死，几乎无一人幸免。走吧，伙计们，赶快去消灭残匪!"他和手下人策马向驼队奔去，步行者紧跟其后。当他们跑到驼队面前时，他们看到遍野横尸，到处是盾牌、刀剑和弓箭。活下来的少数强盗在见到埃米尔的士兵时开始逃跑，埃米尔骑马追击，步行者也加入到追逐之中。他们追逐了两法尔散，直到把残匪全部杀死才返回来。没有一个人能够活着返回他们地区去通风报信。埃米尔下令把他们的武装全部收拢，这些武器足足装了几个驴驮。接着，他率商队来到下一个歇脚地。没人损失一针一线，大家都高兴得不能自制。阿布·阿里·伊尔亚斯所在地离此有12法尔散。埃米尔派两名侍从带着马合木的戒指火速前往阿布·阿里处，把所发生的事通报给他。

16. 阿布·阿里接到戒指以后，立即率领整装待发的部队向库茨·巴伦支省出发。埃米尔的人马与他会合，他们一道杀死了该地1万多居民，夺得几千第纳尔，缴获了大批货物、珍奇奢侈品、武器和牲口。阿布·阿里把所有战利品随埃米尔一起送给马合木。马合木发布通告说："自我到伊拉克之日起，被库茨·巴伦支强盗抢走了东西的人，无论谁都可到我这儿来获取补偿。"那些要求偿还的人纷纷前往，满意而归。此后50年，没有库茨人抢劫的报道。

17. 此后，马合木在各地都任命了情报员和书记，这样，如果有人在伽色尼王朝境内非法拿了别人的一只小鸡或伸手打人，马合木都会在雷伊得知此事，下令修正错误。自古以来国王们都保留了这套制度，只有塞尔柱王室例外，他们对此不感兴趣。[53]

18. 阿布尔·法德尔·西齐（Abu'l-Fadl Sigzi）[54] 曾问殉道者苏丹阿尔普·阿尔斯兰（愿安拉给他指明榜样）为什么不用情报员。他回答说："你想让我的王国陷入动乱吗？你想让我的支持者疏远我吗?" 阿布尔·法德尔·西齐不解地问："怎么会呢?"苏丹说："如果我设置情报员，我特别宠爱的人因相信他们受宠的地位而不会注意这些情报员，也不会去贿赂他们；而我的对手和敌人却会去拍这些情报员的马屁，给他们钱。显然，情报员带给我们的报告，必将是我们所宠爱者是坏的，而我们的敌对者却是好的。这样，好和坏的报告正如箭一样：如果你射很多箭，总有一支会射中靶。于是，我们每天将会对我们所宠爱的人不满，最终疏远他们，而让我们的敌人不断取得信任。在短时间内你将发现，我们所宠爱的人都疏远了，他们的位置都被我们的敌人把持。到那时候，就会造成无法挽救的损失。"

19. 相比之下，有情报员要好些，因为使用情报员是国家统治的一种技巧。在他们能够充分放心地发挥我们以上所论述的职能时，忧虑就不存在了。

---

[1] 在Nakhilvani书中脱漏在此结束。

[2] 达尔·伽岑意为"灰墙女修道院"。见Le Strange *lands p.* 208。

[3] 见Le Strange *lands p.* 317，323；C.E Bosworth *The Kūfichīs or Qufs in Persian History* ,*Iran* xiv（1976）,9—17。

[4] 印度海岸是从马克兰都城蒂兹开始的，看贝鲁尼的《印度》第一卷第208页。在中世纪蒂兹是一个大港，现在已成废墟。见Le Strange *lands p.* 329。

[5] 克尔曼埃米尔与苏丹马合木不是同时代人。

[6] 见*Mirror for Princes,* p.134。

[7] 根据志费尼的《世界征服者史》第642页，拉斐迪派是什叶派的一支,指第5任伊玛目穆罕默德·巴基尔的追随者。该名在此应该如何理解，见第188页。作者对拉斐迪派的定义在第162—164页中。在此，他把他们与卡达里斯派等同起来，卡达里斯派是一支反对预言教义的派别，属于早期正统伊斯兰；信仰人类自由意志。然而，正像在第97—160页中出现的那样，该名也被用于对什叶派的轻蔑称谓。

[8] MS *tyr* =*tīr* （在后期的手稿中， *nyzh* =*naiza* ）;类似的解释（*Yak naiza* ，即一支矛）被加扎尼采用（*Kīmiyā-yi Sa'ādat* ,189.19;219.17）。根据贝鲁尼在其书*Tafhīm* （在 Dihkhudā的*Lughat-nāma,* 中引用了波斯散文） *tīr* 一词即箭（部分之下的附属意义）被用来指一昼夜的1/24部分，在此也可能指日出后两小时。然而，从它与*naiza* 平行使用来看，我们只能用相当不科学的方式来指阳光出现后几个小时的时候。

[9] 见Chahar Maqala,26、10。

[10] 赛义德·阿布尔·法德尔·西齐·本·阿赫穆德被伽色尼苏丹马合木任命为锡斯坦埃米尔，在塞尔柱统治下，他一直任此职务，直到465年/1073年去世。见*Tarikh-i Sistan* ,362—383。

第11章 论对朝廷最高命令和布告的尊重

1. 朝廷会不断发布一些文件，任何事情只要变得太普遍就不会受到尊重。除非事情重大，否则，崇高的君主不应该发布文书。文件一旦发出，它应该有如此的分量，即收件人不敢延误，直到完成命令。如果有人不以应有的尊重对待这类命令，或者不把它当一回事地延误执行，这种事一旦被知道，必须严惩不贷，即便他是国王的密友。国王与其他人（如封主）之间的区别是他的文件必须执行。

苏丹马合木与不服从命令的税官之间的故事

2. 据说，有一位含有冤情的妇女从尼沙普尔来到伽色尼王朝。她来到苏丹马合木面前控诉说："尼沙普尔的收税官夺走了我的农场，把它占为己有。"一份文件发给这位税官，要他归还农场。由于税官握有农场的地契，他说："农场是我的，我有契约。我可以到朝廷去解释此事。"那位妇女第二次来到伽色尼王朝陈述她的冤情。一位侍从被派去把税官从尼沙普尔带到伽色尼王朝，他在宫门口被打了1千大板。在被挨打之前，税官希望有人替他说情，用2万尼沙普尔第纳尔赎身，免受这1千大板。但是，他遭到了拒绝，侍卫们训斥他说："如果农场是你的合法所有，那么为什么你不先遵命然后再作解释呢?结果，我们要按命令做适宜的事。"

3. 这个故事的目的是，当其他人听到这类事，无人敢违背或抵制国王的命令。

4. 国王关注的事，或者应该由国王做的事，或者必须由国王下令做的事，如惩罚、撤职、残肢、宫刑等之类的惩罚，如果有人在未经国王同意或命令的情况下做了这些事，即使 [55] 对他自己的仆人或奴

隶，国王也不能同意，必须惩罚此人。这样，以警示其他人，让他们明白自己的地位。

关于国王帕维兹与巴赫拉姆·楚宾（Bahram Chubin）的故事

5. 据说，国王帕维兹起初善待巴赫拉姆·楚宾，两人形影不离。无论是在他喝醉时，追猎时，或在其私房的幽僻之地，他都从不让巴赫拉姆·楚宾离开自己。巴赫拉姆·楚宾是一个技艺超群的骑手，在一对一的战斗中是无敌的。一天，他们从赫拉特（Herat）和萨拉赫斯税区给国王帕维兹带来300匹红毛骆驼，每匹骆驼都载着生活必需品和各种日用品。国王命令驼队原封不动地全部送到巴赫拉姆·楚宾宫中，以补充他的家庭和厨房之用。

6. 次日，有人向帕维兹报告说，昨天晚上巴赫拉姆将他家的侍从打翻在地，还打了他20板。帕维兹大怒，把巴赫拉姆召来。当他来到时，国王下令从兵器库中拿500把刀剑来，并且说："巴赫拉姆啊，从这些剑中把最好的挑出来。"巴赫拉姆选出了一些。接着，国王又说："从你选出来的剑中再把好的选出来。"巴赫拉姆挑出10把。国王又说："从这10把中再挑选两把。"他又挑出了两把。国王说："把这两把剑插进同一把剑鞘内。"巴赫拉姆说："国王啊，两把剑不能插入同一把剑鞘内。"帕维兹说："在一个城市内能容得下两个统帅吗?"巴赫拉姆立刻明白了国王的意思，知道自己错了，跪在地上请求国王的原谅。帕维兹国王说："如果不是你对我尽职尽责，以及我不想对自己亲手提拔的人降职，我将不会原谅你。真主（光荣和万能属于主）指派我而不是你在世间进行评判。无论谁发生了争执，就让他来我这儿说明情况，我会以应有的公正下达必要的裁决命令。此后，如果你的手下或奴隶犯了任何罪，你将首先应该让我们知道，我们会下令给予他适当的惩罚，这样，就无人会遭受不公正的待遇。这一次我们就原谅你了。"

这就是国王指责巴赫拉姆·楚宾的故事，而巴赫拉姆是国王的将军和宠爱的人。

[1] MS*y′*　　见本书第12页第28行。

第12章 论朝廷派侍卫处理重大事务

1. 朝廷经常派侍卫 [56] 外出，一些是奉国王之命，而更多的则不是。他们很容易给百姓增添麻烦，向他们勒索金钱。[假如有]一个涉及一笔200第纳尔钱的案子，一个侍卫出宫去办理，得到500第纳尔作为津贴，这给百姓造成了极度的贫困。除非事情紧迫，否则不应该派侍卫办理。如果要派，那么应该只奉圣谕才行。他们必须明白应得到的准确数目，不应该得到比津贴更多的钱。如此，每件事情都会井然有序。

---

[1] page即波斯语"古拉姆"，古拉姆是男侍的一个被迁就的阶层；见穆罕默德·尼扎姆：《苏丹马合木》，第139页。英语page一词在几种关系上都与之符合，这种翻译一直被采用。

第13章 论密探的派遣和使用

1. 必须不断地派密探到王国边境地带去，他们应该伪装成商人、旅行者、苏菲、小贩和乞丐，把他们所听到的一切返回，这样，各种事情都会很清楚，一旦有麻烦发生，就可以在适当的时候得到解决。过去常常发生总督、代理人、官员及军队统帅策划反叛和抵制，甚至阴谋加害国王的事情，如果密探在事前阻止他们或通知国王，那么，国王能够迅速出动，在阴谋者毫无警觉的情况下突袭并摧毁他们，挫败他们的计划。如果有外国国王或军队准备进攻本国，密探也能通知国王，国王就能采取行动抵御他们的进攻。此外，密探还可以带来有关农民状况好或坏的报告，对此国王将给予重视，正如阿杜德·阿德·道剌曾经做的那样。

阿杜德·阿德·道剌和不公正法官的故事

2. 在戴拉姆人的国王中没有人比阿杜德·阿德·道剌更警惕、更聪明、更有远见了。他是一个伟大的缔造者，具有崇高的抱负和强大的权力。一天，一个书记给他写了如下一封信：在我前往执行陛下交给我任务的途中，我穿过城门，大约走200步，我看到一个面色苍白的年轻人站在路边，他的脸和脖子上还有伤痕。他见到我，并向我问候，我向他问好后说："你为什么站在这儿?"他说："我正在找一个同伴，陪我到一个有正直国王和公正法官的城市去。"我说："你知道你在说些什么吗?你想找到比阿杜德·阿德·道剌更正直的国王吗？或者找到比该城法官更博学的法官吗?"他说："我的故事很长，但是，既然我离开了这个城市，可以长话短说。"我说："你一定得告诉我。"他说："那么，走吧，说点故事让我们的旅途轻松一些。"

3. 我们一起出发，他开始叙述道："我是某某商人的儿子，我父亲的房子在该城的某某区，我父亲的为人妇孺皆知，他有多少钱和家产也是众人皆知。他死后，我沉湎于酒色多年，后来，我得了重病，放弃了康复的希望。在病中，我向真主发誓说，如果我康复了，我要去朝圣和参加圣战。真主赐予我康复了，我从病榻上站了起来，恢复了健康。"

4. "当我恢复体力后，我决定去朝圣，以后去打仗。我给予我的女奴和侍卫自由，给予他们金子、房屋和农场，让她（他）们相互婚配。后来，我卖掉剩余的家产、庄园和农场，获得5万第纳尔现金。考虑到我要走的两条路都充满了危险，把这些钱带在身上是不明智的。所以，我决定带走3万第纳尔，留下2万。我去买了两只铜水罐，每罐内装1万第纳尔。我在考虑应该把铜罐寄存在谁那里呢，在本城的所有人中，我选中了大法官，我自认为：'他是一个有教养的人，又是一名法官；国王信赖他，把穆斯林的财产和生命都托付给他；他绝不会骗我的钱。'我把此事对他说了，他欣然接受，我也很高兴。我深夜起床，拿着这两罐金币来到他家，把它们寄放在他那儿。然后，我就动身上路，履行穆斯林的朝圣。离开麦加和麦地那之后，我又踏上去罗姆（Rūm）的旅途。[57] 我加入了武士的行列，投身圣战几年。在一次战斗中，我身陷异教徒的包围，脸、腿、手臂和大腿多处负伤，我被罗姆人俘虏，被奴役了4年，最后，直到罗姆大帝生病，大赦所有俘虏，我才获得自由。[58] 我获得自由以后，又一次当了弓箭手，[59] 长期给他们提供服务，直到我赚够了回家的盘缠。在此期间，我一想到有2万第纳尔寄存在巴格达市法官那里，我就有了希望。我满怀希望地踏上归途。"

5. "10年后，我两手空空地回到巴格达，衣衫褴褛，由于历经艰辛而身体虚弱。我到法官那里，向他问了好，坐在他面前，就这样我拜访了两天，他没有对我说一句话。第三天，我又去拜访他，并且坐了很久，当房内只有我们两人时，我靠近他，轻轻对他说：'我是某某，是某某人的儿子，现在我已经朝圣和打完圣战回来了。我历尽磨难，随身带走的一切都丧失了。正如你现在见到的这样，我已身无分文。所以，我需要我寄存在你这儿的那两罐金币度日。'法官哪怕是最冷落的回答都没有一句，他甚至不问：'你到底在说些什么?'他只是起身走进房里去了，我失望地走了。由于我处境悲惨，衣不掩体，我羞

于回家或到亲戚朋友家去。到晚上，我常常在清真寺过夜，白天我就躲在角落里。长话短说，这些话我曾对大法官说过几次，但他从不回答我。在第七天，我说话的口气强硬起来。他对我说：‘你得了忧郁症；旅途的辛劳和尘土使你脑力枯竭了，语无伦次。我既不认识你，也不明白你在说些什么。至于你提到名字的那个人，他是一个英俊的年轻人，他富有而且穿着体面。’我说：‘法官啊，我就是那个人，由于种种磨难我已经变得脸色苍白、身体瘦弱，我的脸是因刀伤而变丑的。’他说：‘走开，别让我恶心!好好地走吧。’我说：‘法官啊，小心吧!敬畏真主吧!因为今生之后还有来世，每件事都会有因果报应的。’他说：‘你走远点!别来烦我!’我说：‘在我的2万第纳尔中，我分2000或5000第纳尔给你。’他没给予任何回答。我说：‘法官啊，我自愿把一罐金币给你，完全自愿，请把另一罐还给我吧，因为我已极度贫困。此外，我准备签一份不再向你提任何要求的弃权文书，由体面的人来作证。’法官说：‘你精神错乱了，我将不得不证明你已经达到了精神病患者的边缘，送你去精神病院，在那里你将会戴上脚镣，余生都不会放你出来。’我对此感到害怕，我明白他打算拥有我的全部金币，也明白他发布的任何命令都会被执行。我默默地站起来，离开了他，不断默诵着以下谚语：‘如果肉臭了，你可在上面放盐；但是如果盐臭了，你还能做什么呢?’所有公正都有赖于这位法官执行，如果他不公正，谁将把他推到审判席上呢?如果阿杜德·阿德·道剌是一位正直的君主，我的2万第纳尔金币将不会在这位法官手中，我也不会像现在这样饿了两天，也不会放弃我的钱、我的财产和我的城市。”

6. 情报员听了此人叙述的遭遇和处境，很为他不平地说：“我尊敬的朋友，绝望之后必有希望。相信真主吧，因为正是真主（光荣和万能属于主）把公道给予子民。”接着，他对此人说：“在这个村子里我有个朋友，他是一个慷慨好客的人，我正要去拜访他。我非常乐意你与我同去，很高兴有你陪伴我，今天和今晚我们可以与我的这位朋友待在一起，看看明天会发生什么事。”于是，他把他带到了朋友家中。他们吃了饭，然后，情报员进一个房间写了有关此人遭遇的报告，把它交给一个村民说：“去阿杜德·阿德·道剌的宫殿门口，找某某侍从，把此信交给他，告诉他，信是某某人送来的，要他马上把信转呈阿杜德·阿德·道剌，并且带回信来。”信使走了，把信交给了那位侍从。侍从直接把信呈给阿杜德·阿德·道剌。

7. 阿杜德·阿德·道刺读信时，他[恼怒地]咬住了自己的手指。他派人立刻把他的命令送到情报员那儿，命令情报员在晚祈祷时务必带此人来见他。情报员听见命令，就对那人说："走，咱们必须到城里去，阿杜德·阿德·道刺要召见我们俩。信使是他派来的。"那人问道："是好事么?"他说："肯定是好事，也许墙有耳听到了你在路上给我说的故事，并把它传到了阿杜德·阿德·道刺的耳朵里。我希望你不久会得到你所要的东西，摆脱你的烦恼。"他出发，把那人带到阿杜德·阿德·道刺宫中。国王私下接见了他，并询问了他的烦恼，他从头到尾把整个事又说了一遍。阿杜德·阿德·道刺深表同情地说："别担心，现在这是我的职责而不是你的。那位法官是我的官员，所以我有责任处理这件事。因为真主赋予我守护这个国家的责任，所以我不会让任何人遭受烦恼或损失，更不该从法官那里遭受烦恼或损失。我让他对穆斯林的生命和财产负责，我付给他月薪，使他公正地处理民众的各种事务，依宗教法行事，不畏强暴，不袒护所爱的人，也不要受贿。如果在哈里发居住的这个城市，又是这样一位年高德劭、有教养者都有这种行为的话，那么，可以想象在其他地区，那些年纪轻的和不计后果的法官所做的事了。最初，这位法官是一个谦卑的人，他有一大家子人，而他的收入仅仅只有他的月薪。如今，他在巴格达城内拥有某某数量的地产，还有不计其数的豪华家具。所有这些财产不可能由薪水中积攒下来，所以，它们显然是从穆斯林身上搜刮来的。"接着，他转向来者说："在我让你得到你的失物以前，我会寝食不安，你去国库里支取一笔钱，到伊斯法罕去，与某人待在一起，我会写信要他好好地照顾你，直到我再召你来。"他给了他200第纳尔金和5套衣服，就在当夜送他去了伊斯法罕。阿杜德·阿德·道刺整晚都在考虑如何设计从法官手中把这笔钱取回来。他自言自语地说："如果我草率地行使君权逮捕他和审讯他，他绝不会坦白，也不会承认罪行，那么，钱就要不回来了。此外，人们还会喋喋不休地说阿杜德·阿德·道刺把像法官那样德高望重、有教养的人都抓起来，以一些诡诈的借口折磨他，我的坏名声将传遍王国最远的角落。我必须想一个暴露法官罪恶的方法，才能把钱要回来。"

8. 此后过了一两个月，法官没有见到金币主人的踪影。他想"我赚了2万第纳尔，但是，我要再等上一年，也许我会听到他的死讯，从我最后一次见到他的状况判断，我肯定他很快就会死去。"

9. 两个月以后，阿杜德·阿德·道剌在一天中最热的时候派人去传法官来，他私下接见法官，对他说："法官啊，你知道我为什么劳驾你到这儿来吗?"他说："国王心里最明白。"国王说："要知道，由于我忧郁沉思，睡意全无，我对未来变得担忧。我对今生和我的国家失去了信心，也不可能依赖生命的进一步延续。有两种选择：要么某个暴发户忽然显赫起来，从我们手里夺走王国，就像我们从别人手中夺取它那样，想想吧，在我们能够安稳地登上这个王位之前，我们曾经历过怎样的艰辛；要么在我们还未实现希望时，真理的命令[即死神]将追上我们，突然从我们手中剥夺了王位和王国。无人可以避免死亡，如果在分配予我们生命的这一期间内，我们表现好，并且对真主的子民做好事，只要世界存在和人们活着，他们就会颂扬我们，在复活日那天，我们将会获得拯救，升入天堂。但是，如果我们不好，或者不善待真主的子民，人们将说我们的坏话，直到世界末日，无论何时，他们一提到我们就要咒骂，在复活日，我们会被捆住，地狱将是我们去的地方。因此，只要有可能我们应争取正义，公平地对待人民，实施博爱。不过，这次与你谈话的目的是，我在宫中有一群妻妾和孩子，现在孩子们的事情容易办，因为他们像长了翅膀的鸟一样，可以飞来飞去。但是，蒙着面纱的众多妃子却难办了，因为她们软弱无助，所以当我现在还可能办事之时，我在尽力为她们考虑，如果明天死神降临，或者江山易主，那么，我想为她们做一些事情也不行啦。现在我认为全国上下无人比你更有道德、更敬畏主、更有节制和更忠于主人，所以，我想把一笔价值2百万第纳尔的金币和珠宝交给你妥善保管，这样，除了你我和真主，无人知道此事，如果明天我发生什么事情，我的后妃们陷入贫穷和困境，你就把她们秘密叫来，把这笔钱分给她们，让她们嫁一个合适的丈夫，以免她们为日常生计而遭沿街乞讨的耻辱和窘迫。为此，我建议你在你家的内室挑一个房间，在这间房子下面用砖砌一个地窖，要确保安全，准备好之后你就通知我。我会在一个晚上从牢中提20个犯杀人罪的死囚出来，让他们运这笔钱到你家，把钱藏到地窖里，然后，堵上窖门，再回来。到时候我会把他们全都砍头，这样，此事便无人知道了。"法官说："遵旨。我会竭力办好此事。"接着，国王小声吩咐一位侍从去国库拿200玛格林比（*maghribi*）[西部的]第纳尔，把钱放在钱袋里带来。

10. 侍从拿来了金币，阿杜德·阿德·道剌把钱放到法官面前说："用这200第纳尔建地窖，如果不够，我再补上。" 法官说："看在安拉的份上，国王啊!没关系，我可以用自己的金币建地窖。"阿杜德·阿德·

道刺说："我不能让你花钱为我办事，你的金钱是你的合法收入，用来办此事是不适合的。如果你努力去完成我托付给你的这一任务，你就尽责尽职了。"法官说："遵从国王的命令。"他把200第纳尔塞进袖子，告辞而去。他暗自庆幸地想："我老来走鸿运了，我家里就要塞满金子了，它们将全部是我的。如果国王有个三长两短，没人有收据或其他什么证据，这笔钱将全都归我父子所有了。那两个铜罐的主人还活着，他尚且不能从我这里拿回2万第纳尔中的一个子，一旦国王死了或被杀了，谁还能从我手里拿走任何东西呢?"他回去忙于修建地窖。在一个月之内，他建成了一座非常牢固的地下室。一天晚上，大约在就寝祈祷时分，他起床来到阿杜德·阿德·道刺宫中，阿杜德·阿德·道刺私下接见了他，并问他说："这时候是哪股风把你吹到这儿来?"他说："我想禀告陛下，按您的指令地窖已经完工。"阿杜德·阿德·道刺说："听到这个消息我真高兴。我知道你对所有事情都很热心，赞美属于安拉，我对你的评价没有错。在这件事上，你省去了我的许多麻烦，我一直在担心我曾经给你提起的这件事。我向你说的那笔钱现在已经收集到了150万第纳尔金币和宝石，我还需要50万。因此，我已经拨出一些礼袍、熏香、龙涎香和樟脑，以及其他物品，正在安排经销商把这批货一点点卖掉，把货款交给我，一周的时间可以办妥。到时候，我将总数一起拿到你家去。但是，明天晚上我要微服出访，去看一下地窖，稍稍看一下，看它造得如何。我完全不想麻烦你，看了我就走。"他把法官打发走之后，立即派一个信使到伊斯法罕去把那位金币的主人带来。次日半夜，他到法官家视察地窖，称赞地窖并对法官说："你最好下星期二来见我，看看准备得怎么样了。"法官回答说："遵旨。"从法官家回来之后，国王命司库把装满金币的140个罐子放进一间屋内，并在这些罐子上放了三瓶珠宝，一个盛满蓝宝石的金杯，一个盛满红宝石的杯子和一个盛满绿松石的杯子。

11. 到了星期二，司库已经完成了上述命令，两罐金的主人也来到了。阿杜德·阿德·道刺召见法官，牵着他的手进入放置财宝的屋里。当法官见到那些罐子和珠宝时，他惊呆了。阿杜德·阿德·道刺说："在本周之内，你要把这笔财富运走。"接着，他们走出房间，法官返回家中。他的情绪如此兴奋，以致他的心脏急速跳动。次日，国王对拥有两罐金币的人说："我要你马上去见法官，告诉他你等待已久，尊敬他的权威，但你再也忍耐不住了。全城上下都知道你们父子有多少财产和财富，每个人都可以为你所要求的东西作证。如果他把钱还给你，那就最好了；否则，你说你将去阿杜德·阿德·道刺那里控

告他，败坏他的名声，让世人以此为鉴。看他如何回答你，如果他还了你的金币，就把它原封不动地拿到我这儿来；如果他不还，那就马上来告诉我。”

12. 此人来到法官家，坐在他面前，把上述话说了一遍。法官想：“如果这个人给我开一个卑劣的玩笑去了阿杜德·阿德·道剌那儿，此事就会引起阿杜德·阿德·道剌对我的怀疑，那么，他可能不把财宝送到我家，最好的办法是把钱还给他。150罐金子及那些珠宝毕竟比那两罐金要强多了。”所以，他对年轻人说：“你等一会儿，我一直在到处寻找你。”过了一会儿，他起身进房去了。他把那人也叫进去，拥抱他说：“你是我的朋友，又是我朋友的儿子，你就像我的儿子一样。为了谨慎我才对你说了那些话，从那时起我一直在找你。赞美安拉，我还能再见到你，可以卸下自己的责任了。你的金币仍在这里。”他去把那两个罐子拿来，说：“这是你的金币吗?”年轻人说：“是的。”他说：“现在拿走，把它们带到你愿意去的任何地方。”年轻人出去叫了两个脚夫，让他们背上罐子，领着他们朝阿杜德·阿德·道剌宫中走去。

13. 阿杜德·阿德·道剌正在上朝，所有达官贵人都在场，年轻人带着两罐金币进来，朝阿杜德·阿德·道剌鞠躬后，把罐子放在他面前。国王笑着说：“赞美安拉，你重新获得了你的合法财富，法官的背信弃义已经暴露无遗。你几乎不知道在你重新获得这笔金币以前我想了些什么计谋。”达官贵人都要求国王明示。阿杜德·阿德·道剌把发生在这个年轻人身上的事以及他帮助该年轻人的措施都给他们讲了，他们全都惊呆了。接着，他命大管家去把巴格达城的大法官免冠带到他面前，把他的穆斯林头巾围在他的脖子上。

14. 当法官以这种方式被带到阿杜德·阿德·道剌面前时，他看见年轻人站在那儿，还有那两个罐子，就说道：“糟了，我毁了!”他顿时明白阿杜德·阿德·道剌的所作所为全是为了获得那两个罐子。阿杜德·阿德·道剌对他怒吼道：“你是一个老人，一个学者，一个法官，是快要入土的人了，你胆敢犯下如此伤天害理的罪行，骗取别人的寄存物。今后我们还期待其他人什么呢?现在很清楚，你拥有的所有财富都是从其他穆斯林身上搜刮来的，或受贿来的。你今生今世都要受到我的惩罚，在来世你也将受到应得的报应。考虑到你是一个老人和学者，我不杀你，但是，你所有的钱财和家产都上交国库。”他没收了法官所有

的钱财和庄园，革了他的官职。他把那两个罐子交给了这位高贵的青年，让他平安离去。

苏丹马合木与不公正法官的故事

15. 赛布克特勤之子苏丹马合木也有类似的经历。一天，当苏丹马合木正在巡游时，一个人递给他一份请愿书，上面写着："我委托本城法官替我保管一笔2000第纳尔的钱，我把它装在一个绿锦缎钱包里，钱包密封后我又加了封记，于是，我去旅行。在去印度斯坦的路上，强盗抢走了我随身带去的一切。我回来后就去法官那里，要回我的钱包，把它带回家。当我打开钱包时，我发现里面装的全是铜币。我回到法官那里，对法官说：'我寄存在你这儿的钱包里面是金币，可现在我发现它装的全是铜币，这是怎么回事?'法官说：'你把包交给我时，既没有让我看任何金币，也没有称其重量或清点数目。你交给我的是一个密封而且还上了封记的钱包，你拿走的钱包是原封未动的。当我把钱包交给你时，我还问过你它是不是你的钱包和你的封记，你说是你的，然后拿走了。现在你竟然来说这种大话。'他把我赶了出来，看在安拉的份上，苏丹啊，帮帮我吧!因为我连一片面包都吃不上了。"

苏丹马合木同情他说："别担心，关于金币的事我会想办法的，你回去把那个钱包拿来给我。"那人回去把钱包带来给了苏丹。然而，无论苏丹如何仔细地检查，也没有发现印包有被打开过的迹象。他对那人说："先把钱包放在我这儿，从我管家那儿拿3蒙特面包，每天拿一块肉，每月拿10个第纳尔，这样，在我处理你金币的期间，你就不会缺少生活必需品了。"后来，有一天，大约在午睡的时候，苏丹马合木把钱包放在他面前，开始沉思这究竟是怎么回事。最终他得出结论：有可能钱包被剪开过，金币被换后钱包又再缝好。在苏丹的床垫上有一床土瓦兹（Tawaz）[60]产的金色布缝制的上好床罩。当天半夜，他起床从床罩上下来，找来一把刀把床罩割了半码长的口子，又回床睡觉了。次日一大早，他就外出进行三天的打猎。

16. 宫内有一位专门打扫这间屋的清洁工。早上，他进屋打扫，看见床罩的正中间有半码长的一个口子，他吓得哭起来。在清洁工的住房内，有一位清洁工看见他在哭，就问："出了什么事?"他说："有人整我，跑进苏丹的夏宫，把他的床罩撕了半码长的口子。如果苏丹看见，他会杀了我。"这位清洁工又问："除你而外，还有别人看见过吗?"他说："没有。"于是，清洁工说："别担心，我知道该怎么办，我来教你。首先，苏丹去打猎未归，其次，本城有位名叫阿赫麦德的缝补匠，他是个中年人，他的铺子在某某区，他是手艺最好的缝补匠，本城其他缝补匠都是他的徒弟。你把床罩拿给他，按他的要价付钱，他会把床罩修补得天衣无缝，甚至行家也看不出哪里曾修补过。"清洁工马上把床罩用一块布包上，拿到阿赫麦德的修补店里，他说："师傅啊，补这条床罩你要多少钱？要补得让别人看不出曾经撕坏过。"他说："要半个第纳尔。"清洁工说："我给你一个第纳尔，条件是你必须把你的手艺全部施展出来。"他说："谢谢，没问题。"清洁工给了他一个第纳尔，又说："必须快一点。"师傅说："明天下午来取吧。"次日，清洁工按约定时间来了，缝补匠把床罩递给了他。他仔细看了床罩，根本找不到撕开过的地方，他高高兴兴地把床罩拿回宫，把它铺在床垫上。

17. 当苏丹打猎回宫午睡时，他看见床罩完好无损。他说："传清洁工。"清洁工来了。苏丹说："这床罩被撕破了，谁把它补好了?"他回答说："主人啊，它从未被撕破，有人在说谎。"苏丹说："傻瓜，别害怕，撕破它的人正是我，我这样干是有目的的。给我说实话，谁补好的?技术不错。"清洁工说"主人啊，是某某补的。"苏丹说："我要你立刻把他带到这儿来，不要告诉他 [61] 是苏丹要见他，以免他害怕。告诉他宫中有活要做，他就会来。他一到就带他来见我。"清洁工跑去把缝补匠带到苏丹面前。当他看见只有苏丹一人坐在那儿，他吓得要命。苏丹对他说："别害怕，师傅，告诉我这床罩是你修补的吗?"他说："是的。"苏丹说："你修补的手艺很出色。"他说："承蒙陛下恩典，做得还算满意。"苏丹又问："本城有手艺比你还高超的吗?"他回答说："没有。"苏丹又说："我有话问你，请照实说。"他回答："对国王说真话是我做的最好事情。"苏丹问"在以往六或七年间，你在某个绅士家补过一个绿色锦缎钱袋吗?"他回答说："补过。"苏丹又问："在谁家?"他说："在本市法官家，他给了我两个第纳尔的费用。"苏丹接着问："如果你再见到那个钱包，你能认出来吗?"他说："我能。"苏丹

把手伸到床垫下，拿出钱包，把它递到缝补匠手中问道："是这个钱包吗?"回答说："是的。"苏丹说："把你补过的地方指给我看。"缝补匠用手指放在缝补地方。苏丹对修补手艺很惊讶，并问道："如果需要出庭，你能与法官对质吗?"他说："怎么不可以?"苏丹立即派人去传法官，并下令把钱包的主人也找来。

18. 法官来后向苏丹问好，并像往常一样坐到他的座位上。马合木面对他说："你是一个老人，又是一个学者，我把对穆斯林的司法权授予你，把他们的生命和财产交给你裁判，我信任你和[提拔你]，在各省市未被任用的人中难道找不出两三千个比你更有学问的人吗？而你不诚实，不顾受托人的职责，通过不正当手段挪用一位穆斯林的财产，要从他身上剥夺这笔财产，这样做公平吗？"法官说："主人啊，你说的话是什么意思?这些话是谁说的?我做过这样的事吗？"苏丹说："伪君子，这些行为是你做的，这些话是朕说的。"他把钱包拿给他看，然后说："这是寄存在你那里，托你保管的钱包，你剪开过它，把金币拿走，把铜币放进去，又找人把钱包补好。然后，你告诉包的主人，他带它来时是密封好的，并且有自己的封记，而拿走时也完好无损，他从来没有将钱给你看过，也没有称过重量，你能把这称为正当行为和诚实交易吗?"法官说："我以前从未见过这个钱包，现在也不明白陛下在说些什么。"苏丹马合木说："把那两个人带进来。"一位侍从传来了钱包的主人和缝补工匠。苏丹说："你这个骗子，这位是金币的主人，那位是缝补这个钱包的工匠。"法官羞愧无颜，脸色苍白，浑身发抖，无言以对。苏丹说："把他拿下，看管起来。我要立刻让他归还金币，否则，我要下令处死他。此后，我会把事情解释清楚。"他们把法官从苏丹面前拖走押到警卫室，问他："现在金子放在什么地方?"法官叫来自己的管家，给他一个印，管家去拿来2000尼沙普尔第纳尔，把钱给了钱包的主人。

19. 次日，苏丹马合木上朝处理错案，当众宣布了法官背信弃义之举。接着，苏丹下令把法官押上来，把他倒挂在宫殿的尖塔上。贵族们看他年高资深，极力为他求情。最后，他提议以5万第纳尔金币赎罪，然后，他们把他放了下来。他缴了赎金，但是永远不准再担任此职。

20. 这类故事很多。在此只能谈及少数，以让"世界之主"知道诸国王在追求正义和平等之时具有怎样的热情，他们所关心的是被压迫者

应该获得什么样的权利，他们把坏人罪犯从地上消除采取了怎样的措施。一个国王具有正义感比他拥有一支强大的军队更好。赞美属于安拉，“世界之主”既有正义感，又有一支强大的军队。本章论述了密探，该项工作必须由可信的人担任。让我们不断拥有这种人，把他们派往各地担任各种任务。

---

[1] 罗姆即小亚细亚的罗姆素丹国。——译者

[2] 一份波斯手稿，注释补充：“为了复原的缘故。”

[3] MS’*wky‘n*： MSS *wky’n,* 作*nāvakiyān*； 阿拔斯伊克贝尔（‘Abbās Iqbāl）作*Yāvagiyān* 即“非正规的”。

[4] Le Strange *lands p.* 259.

[5] MS *mgwy* =*ma-gūy.*

第14章 关于雇佣信使和交通员 [62]

1. 交通要道必须置信使站，必须给他们付月薪和补贴。做到了这一点，方圆50法尔散发生的一切事在24小时之内都会被知晓。与已形成的定制相应，必须派警官去视察，他们不要失职。

---

[1] MS*prndk´n* =*parandagān.*

第15章 论颁布口谕的重要性

1. 国王对国事、封地和赏赐的口谕 [63] 直接下达到枢密院和国库。其中，有些口谕也许是在国王心情愉快时下达的。如今这是一个棘手的事，需要极其谨慎。传达口谕者可能不赞成此口谕，或者没有准确领会它的含义。这种使命只能委托给一个人，他必须亲自传达，绝不能通过中间人。尽管事实上命令已经传达，但是，其内容要由枢密院提交高层理解者请示批准后再执行或行动，这必须成为制度。

---

[1] MS,*prw'nh'* =*parvāna* -hā:：叙利亚语是"珍珠之歌"。在帕拉亚时代*parvāna* k是作为国王的随行扈从而被提到。*Mafātīh al-'ulūm*（*s.v.furāq*） 一词作为持信者;在本书中，该词是作为传口令者，或者更有可能是执行命令者，它通常是波斯语的含义；见本书第40页第4行。

第16章 关于王室管家及职责的重要性

1. 如今，王室管家一职已经废而不用了。该职一贯是由著名和受到尊敬的人担任，因为其职与王宫、御膳房、酒窖、马厩有关，与国王的孩子和家臣有关。为了禀报君主，他每月、甚至每天都要面见国王。确实，他应该亲自随时向国王禀报、请示、呈递他的预算或交易的各种账目。所以，为了能够做好工作和圆满完成使命，他必须是一个完全得到尊重的人。

第17章 关于国王的好友和熟友的举止行为

1. 国王不能没有合适的好友，国王与他们亲密相处，与他们在一起可以完全放松。如总督和将军之类的世袭贵族圈总是在力图削弱国王的尊严和权力，因此，他们变得十分傲慢。按一般规定，在各级官位上任职的人不能成为国王的好友，而成为国王好友的那些人也不应该被任命担任公职，因为凭借陪伴国王的特权，他们将陷入横行霸道和欺压百姓。官员总是对国王心存畏惧，而朋友需要亲近。如果一个好友不与国王亲近，那么，国王在他的陪伴下感受不到任何乐趣。与好友在一起国王会放松，他们应当在固定的时间里来陪伴国王，在国王上完朝和贵族们退朝以后，他们陪伴国王的时间就到了。

2. 结交好友具有如下优点：首先，他们陪伴国王；其次，由于他们日夜陪伴国王，他们处于贴身卫士的地位上，一旦有危险（愿我们得到安拉的庇护!）发生，他们将会毫不犹豫地用自己的身体掩护国王；第三，国王可以与好友谈各种各样的事，严肃的或无聊的，这些事不宜讲给宰相或其他朝臣听，因为他们是官员和公务员；最后，国王从好友嘴里可以听到各种各样的消息，通过他们的自由身份，他们可以报告各种事情，无论好坏，无论是饮酒后还是清醒时，以上就是结交朋友的优点和好处。

3. 国王的好友应当出身名门、多才多艺和仪表堂堂。他应该有虔诚的信仰、严守秘密、华丽的衣着。他必须有说不完的轶事传奇或严肃的故事，而且还能把这些故事说得绘声绘色。他必须健谈、令人愉悦，会玩双陆棋和国际象棋（chess），如果他会弹竖琴或其他乐器那就更好了。他必须总是与国王保持一致，无论国王说什么、做什么，他都必须喊“妙啊!”和“干得好!”他不应当以教训的口吻说“要这么做”、“不能那么做”和“为什么要这么干”等等话，因为这样会使国王不悦，导致失宠。就娱乐而言，如在宴会、喝酒、打猎、打马球和摔跤等等

场合，国王与好友商量是很合适的，因为他们就是为此才来到这种场合的。另一方面，在关系到国土及其耕种、军队和农民、战争、袭击、惩罚、供应、联姻和旅行等诸事时，国王最好应该与国家大臣和贵族，以及有经验的老人商谈，因为他们在这些事情上更有才能。这样，事情就能干得好。

4. 过去，一些国王与御医和星相家做朋友，以便国王无论吃什么，御医都能告之各种食物对身体的利与弊，哪些适合哪些不适合，他照料着国王的健康和脾气。而星相家密切关注时辰，预言好或坏的征兆，为重大事情选择吉辰良时。而有些国王忽视了他们，[64] 认为“医生总是在我们没病之时，不让我们专拣自己喜好的食物吃；在我们无病兆之时，让我们吃药；在我们无痛感之时，放我们的血。星相家不让我们做我们想做的事，阻止我们干重要的事情。当你在思考时，这两种人除了不让我们享受今生的愉快、食欲和希望外，他们什么也干不了。所以，最好是在我们需要他们时才让他们来。”

5. 如果好友是一个阅历丰富和曾为多人服务过的人，那么，他应该受到格外的尊敬。当人们想知道君主的个性和习惯时，他们通过君主的好友来判断。如果好友品行好、平易近人、宽容、容忍、慷慨和亲和，那么人们就会知道国王品性仁慈、性格开朗、道德善良、平易近人；但是，如果国王的好友是一个脾气很坏、自以为是、倨傲、傲慢、贪婪、愚蠢和荒唐的人，人们将判断这位国王性格不开朗、品行邪恶、脾气不好、道德败坏，吝啬和愚蠢。

6. 此外，每一个好友都应当有地位和头衔，有的可赐座，有的只能站着。自古以来，这已成为国王和哈里发宫中的习惯，它也是老式家庭中仍然遵循的一种习俗。当今哈里发的好友与他之前的父辈们的好友一样多。伽色尼王朝苏丹们总是有20个好友，其中10个站着，10个赐座，他们是沿袭萨曼王朝的习惯和程序。国王的好友必须领取薪水，在幕僚中，必须给予他们最高礼遇。他们必须知道如何控制自己，如何礼貌，如何显示对国王的关心。

---

[1] 波斯文*kāhil būda -and* 。

第18章 论如何向学者和有经验者请教

1. 对事务提出咨询是判断可靠、高智商和有远见的标志。人各有长；一个人在这方面懂得多一些而在另一方面懂得少一些。一些人具有知识而从未付诸实践或检验它，而另一些人拥有知识并应用它和检验它。举例说，人们可以读治愈某种病痛的医书，熟记各种特效药名，但是仅此而已；而另一个人在知道所有特效药的同时，还把它们用于治疗，并反复试验。前者与后者永远不在同一水平上。同样，一个游历四方、见多识广、经历人间冷暖和置身于各种事务之中的人，与一个足不出户、目光短浅、坐享其成和视野局限的人是不能相比的。因此，据说，一个人应当向智者、长者和有经验者请教。此外，一些人有敏锐的智慧，能对事务做出快速反应；而另一些人却反应迟钝。圣贤曾说："向一人请教有一人之力，向两人请教有两人之力，向10人请教有10人之力。"世上人人都承认，任何凡人的智慧都赶不上先知（愿他安息），先知拥有无穷的智慧，因为正如他能看到他的前方一样他能看到他身后的一切。天与地之间、纸与笔之间、王位与真主圣位之间、天堂与地狱之间，其间的一切事都瞒不过他。加百利（愿他安息）曾常常拜访他，带给他灵感，以及往事与将来之事的消息。尽管先知如此完美，如此非凡，但真主（至高无上的）对他说[见《古兰经》3：153]："诸事与之商量。"（即"穆罕默德啊，当你做任何事、或你面临重大问题时，与同伴们商量吧。"）由于真主命他征询意见，甚至他需要与人商量，显然，每人都应当这样做。

2. 因此，国王每当干一件事或面对急事时，与国内有智慧的长者、忠实的支持者和大臣们商量是他的责任。每个人都会说出自己头脑中的想法，国王的观点可以与每一个人的想法比较。当他们在互相听取意见、并进行讨论时，正确的行动方针会逐渐清晰地显现出来，正确的方针是所有智者一致同意必须执行的。

遇事不与人商量的人是一个判断力低下的人，这种人被称为自负的人。没有这种技巧的人，不能完成任何任务，没有深思熟虑也不会

有事业上的成功。赞美属于安拉，“世界之主”（愿安拉庇护他的统治）具有健全的判断力，而且有一批审慎而有技巧的人为他所用。（我可以说更多）不过，在本书所容纳的范围内就此搁笔。

第19章 关于特种[卫兵]及其装备和管理

1. 在宫廷中应有200个被称为特种[卫兵]的人，他们应该从相貌和身材都长得好的人、从具备刚毅勇敢性格的人中挑选。其中100名应该是呼罗珊人，另100名是戴拉姆人，他们的职责是在国内外随时跟随国王。他们经常出没朝廷，所以着装应该讲究。必须随时为他们准备好200套武器装备，在他们执行任务时发给他们，在任务执行完毕以后收回。在这些武器装备中，应该有20条剑带和20付盾用黄金装饰，180条剑带和180付盾用银装饰，还有长矛柄。[65] 除了固定的薪水外，应该给他们发放相应的高级服装补贴。每50人设一个军士，他的职责是了解部下和整顿纪律。特种卫兵必须都是善骑者，并以必要的服饰装备。这样，他们在各种重大场合才能发挥其特殊的作用。

2. 在花名册上，应当总是载有4000名来自各族步兵的名字。专拨1000名给国王，余下的3000名分配给总督和军队统帅，作为他们的扈从，以备各种突发事件。

---

[1] MS* *yzh'y rmh* =*naiza-hā-yi rumh* （在以后的手稿中是：*naiza-hā-yi Khattī*）。

第20章 论宝石装饰武器的供应和使用

1. 在国库中，应该随时准备着20套以黄金、宝石和其他装饰品装饰的武器，这样，在节日期间，从世界各地来的外国使节无论何时到达，都可以让20名身着盛装的侍卫配上这些武器站在王座周围。尽管我们的君主（赞美全能的安拉）没有这些仪式也可获得这种庄严，但是，王国和王权的盛况和排场也要讲究，因为国王的高雅服饰要与他至高无上的地位和崇高的抱负相符合。今日普天之下，没有一个国王比“世界之主”（愿安拉保佑他的统治永存）更伟大，没有一个王国比他的王国更辽阔。因此，与之相适应的是：无论哪个国家，只要其国王所拥有一件的东西，我们的君主应该拥有10件；他们国王拥有10件的，我们的君主应该拥有100件。因为他有权支配一切精神和物质资源，以及双倍健全的判断力。事实上，王权和领土他一样也不缺。

第21章 关于使节及其待遇

1. 在外国使节来到我国时，只有当他们抵达城门，我们才会知道，没有人对他们的到来做准备，或给予他们任何接待，他们肯定会把这种情形归因于我们的疏忽和怠慢。所以，必须告诉边境官员，无论什么时候，只要有人到了他们辖区，他们应当马上派一名骑兵来都城报告谁来了，随行人员有多少，是骑马还是步行，来者带有多少行李和装备，其使命是什么。必须派一个可信的人去接待他们，把他们带往附近最大的城市。在该市，他将亲自把他们交给另一个官员。同样，这位官员要陪他们到下一个城市（或地区）。这样，一直把他们送到宫廷。无论何时，当他们到达农耕地区的某地时，必须发一份要求各站官员、税官和封主热情接待和盛情款待他们的委托书，使他们满意地离开此地。在他们回国途经之时，也应给予同样的款待。给予使节什么样的待遇，无论好或坏的，实际上就是给予使节所代表的国王的待遇。国王之间总是互相表示极大的尊重，总是礼待使节，因为尊重别人也就是尊重自己而不是贬低自己。在任何时候，如果国王之间产生了争执和疏远，而外交使节作为需要仍在往来，根据指令发放使团，绝不能妨碍他们或低于通常礼节的标准接待他们。这种事情将是很丢面子的，正如真主（光荣和权力属于主）在他无可辩驳的书中所说[《古兰经》24：53]，“信使仅仅是传递信件而已。”(其意思是信使只是向外传递意图)

2. 还应当明白，国王互派使节的目的不仅仅是让信使传递口信和书信，而是要暗中了解许多情况。事实上，他们想知道该国的道路、山隘、河流的情况，想了解军队是否能通行，在这些地方能否得到给养，各地的官员是谁，该国国王军队的规模及其武器装备的状况如何，国王及随行人员的饮食标准，宫廷及觐见厅的组织和礼仪，国王打马球或打猎吗，他的品行和处事方式如何，他有什么计划和抱负，他的长相与举止如何，他是残暴的还是公正的，他是年轻人或是老年人，他的国家是欣欣向荣还是处于衰微之中，他的部队是满意还是抱怨，农民是富裕还是贫穷，他是贪婪的还是慷慨大方的，他用心处理

国事吗，他的宰相是否称职、虔诚、正义，他的将军是否经验丰富、久经沙场，他的朋友是否有教养和值得尊敬，他有哪些爱好和厌恶，在酒醉时，他是否快乐与和善，他对宗教事务是否严肃，他表现出宽宏仁慈还是粗心地马虎从事，他喜欢谈笑还是严肃庄重，他喜欢男童还是女人。因此，如果他们在某时想战胜该国王，或者反对他的计划，或者抨击他的错误，那么，在掌握了国王的所有情况以后，他们可以制订作战计划，并清楚在什么环境下该做些什么。他们能够采取有效的行动，正如卑臣在殉道者苏丹阿尔普·阿尔斯兰（愿安拉使他的灵魂圣洁）时代所发生的事情一样。

3. 普天之下只有两种教义是好的和正统的，一种是艾布·哈尼法（Abu Hanifa）的教义，另一种是圣灰-沙斐仪派（ash-shafi'i）教义（愿安拉宽恕他们两人），其余的都是虚无的和异端邪说。如今，殉道者苏丹（愿安拉宽恕他）在他的宗教仪式中是如此的严谨，以至于人们常听他说："真可惜!只要我的维齐尔（vazir）[66]不是沙斐仪教派成员。"他极端专横，令人敬畏，由于他如此狂热盲信他的宗教，不赞成沙斐仪教派，以致我始终对他存有畏惧之心。

4. 然而，碰巧苏丹决定远征河中地区，[67]因为撒马尔罕可汗沙木斯·阿尔·木克·纳斯尔·伊本·伊卜拉希姆[68]桀骜不驯。他召集军队，并派使者去沙木斯处。我派丹尼希曼德·艾斯塔尔（Danishmand Ashtar）作为我的代表随苏丹使者一起出使，这样我就可以了解所发生的事情。使者到那里后传交了信。沙木斯又派自己的使者随苏丹使者回访。沙木斯使者按一般礼节受到了接见，转达了口信，被安排住在苏丹使者的隔壁房间。按惯例，外使们随时可以去拜访该国宰相，以便向宰相提出要求和说出那些不好当面向苏丹说的事情，然后由宰相转达给苏丹。大约在他们快动身[回撒马尔罕]的时候，那天，我正巧坐在我的帐篷里陪一些朋友下棋，我刚刚赢了一个朋友，输家以戒指为赌注。这个戒指戴在我的左手的无名指上大了一点，于是，我就把它戴到右手的无名指上。这时，有人来报说撒马尔罕可汗的使者来访。我说带他进来，并下令把棋具撤走。

5. 使者进来，落座，把他想说的话对我说了。我一直为这只戒指感到不安，并在手指上转动着，使者注意到了我的手指和戒指。完成使命之后，他起身走了。苏丹下令沙木斯的使者回国，同时又任命另

一个使者去传达他给沙木斯可汗的答复。我又派丹尼希曼德·艾斯塔尔随行，因为他是个可靠的人。当使者们到达撒马尔罕时，他们去见沙木斯。在会见的过程中，可汗问他的使者："你认为苏丹阿尔普·阿尔斯兰的判断力、威仪和品行如何?他的军队规模有多大，装备如何?他的宫廷、觐见厅和枢密院的机构如何?国家是按什么原则统治的?"使者回答说："君主啊，苏丹的相貌、举止、刚毅、权力、尊严和支配权，无以复加。至于他军队的数量，只有真主知道，他的武器及其装备[69]是无与伦比的雄伟。苏丹宫廷、觐见厅、枢密院和王室的机构也是一流的。在他们国家，除了一点外，找不到其他任何不好的了。如果这一点也不算的话，那就无一不好了。"沙木斯问："这一点是什么呢?"他说："苏丹的宰相是一个拉斐迪（Rafidi）教徒。"[70]沙木斯问："你是如何知道的?"他说："一天，在午祷之后，我到他帐篷拜访，我看见他把一枚戒指戴在右手上。[71]他在与我说话的时候，转动着他手上的这枚戒指。"丹尼希曼德·艾斯塔尔立即写信给我说："沙木斯的使者在沙木斯面前谈到了关于你的某某事，我想最好还是通知你。"由于畏惧苏丹，我内心非常不安。我[对自己]说："他不赞成沙斐仪教，他总是为该教训斥我，如果有一天他听到炽俟部（Jikilis）[72]污蔑我是拉斐迪教徒，说些像在撒马尔罕可汗面前一样的话，他不会饶了我的命。"尽管我清白无罪，可是，我还是主动地花了我遗产的3万第纳尔，送了一些礼和养老金，以防这个消息传到苏丹耳里。

6. 卑臣之所以讲这件事，是因为使者们一般总是吹毛求疵的，总是留神观察王国和国王有什么缺陷、有什么长处。下次来访，他们将会转达他们国王对这些缺陷的非议和责难。以往诸王都记住这一点，只要他们是聪明和警觉的，他们就会检点自己的行为，遵循好的习惯，在宫中雇用信仰纯正、值得尊敬的人，以免别人挑他们的毛病。

7. 就使节而言，必须要求他们效忠国王，敢于说话，游历广，对各分支的学问都有所涉猎，能强记、有远见，他们应当身材魁梧，相貌端正，如果是一位年长的智者，那就更好。如果国王的好友作为使者派出，那就更加可靠。如果所派的人勇敢而果断，又精通武器和马术，并有武士的声望，那将是最好的，因为他可使天下人都知道我国人都像他一样。如果使节出身贵族之家，那也很好，他将因其祖辈而受到尊敬，不会对他造成任何伤害。他不应该是贪杯好酒之徒，不应该是小丑、赌徒、表达不清和有智力障碍的人。有些国王常常派使节

带着钱或贵重物品、武器去乞求和平，表示出他们的虚弱和顺从。造成这种假象以后，他们马上调兵遣将，发起攻击，打败敌人。一个使节的品行和好的判断可以引导国王的行为、智慧、判断和伟大。

---

[1] 本书作者身份的证明。

[2] 正是在这一次远征中（1072年），阿尔普阿尔斯兰被刺身亡。

[3] 见巴托尔德《突厥斯坦》第314—316页；博斯沃斯，《王朝史》III；沙木斯是马立克沙妻子、塔尔干可敦的兄弟（*Rahat as-Sudur* ,133，）；他是乌马尔·凯雅姆（Umar Khayyam）生涯开始时的赞助者（第四章第659页）。

[4] acoutrements;应为accoutrements。

[5] 见本书第66页第5行。

[6] 自从哈化拉斯德起，逊尼派已经把戒指戴在左手上，把它戴在右手上是什叶派的象征。在先知时代，戒指是戴在右手；到第一任倭玛亚哈里发穆阿维雅时改成戴在左手，后来被第一任阿拔斯哈里发改戴在右手；最后，拉斯德改戴左手（*Safīnat al-Bahār,* siv*,khātam*）。

[7] 炽俟部人是哈喇汗王朝军队的核心，所有的东部突厥人都被塞尔柱王朝的土库曼人称为炽俟部人，参见巴托尔德：《突厥斯坦》第254页注6和第317页注2。

第22章 论驿站和驿馆的储备

1. 当陛下骑马外出时，在他驻跸的驿站可能没有备好的饲料和口粮，那么就会很费周折地去弄当日的给养，甚至强行对农民摊派，这样会造成很坏的影响。在国王必经的沿途，作为国王驻跸的每一个村庄，如果该村及其附近是封地，必须命令提供给养。但是，在那些没有村庄和路边客栈的地方，[在需要提供给养之前]他们在把收获物集中起来以后必须在该地区最近的一个村庄侍候。如果需要，这些供应品就被用上了，如果国王[最终]没有路过这一地区，那么，这些物品将被卖掉，卖的钱如其他税收一样上交国库。这样，农民就不会陷入困境，饲料的供应也不会中断，国王将完成他所担负的重要使命。

第23章 论军饷的支付

1. 部队官兵必须按时领取薪饷。封主的薪饷当然完全由封地自己支付，对于不适合分配封地的那些侍卫，必须发给他们薪饷。根据部队人数制定出所需薪饷的数目，此后，应当把钱作为专款拨出，直到凑足全部军饷。军饷一定要严格定时发放，要么国王每年两次把军人召集到御前，要么下旨给他们发薪金，而不是采取委托国库发放军饷，这样，军人未见到国王的面就直接从国库把薪金领走了。更好的是，国王应当亲自将钱发到军人手中，这会增强他们的效忠和依附之情，这样，他们在战时与和平时都会更加热情、更为坚定地履行职责。

2. 以往的国王有这样的制度，他们不授封地给军人，而是根据每位军人的军阶，每年4次从国库领取现金，并随时补充足够的给养。一旦有突发事件，立即就有2千或2万名骑兵骑马上阵，前往应对。税官征收到的税款送到国王的国库，这些钱每3个月一次发给侍卫和部队，它们被称为"比斯特嘎尼"（*bīstgānī*）。[73] 现在马合木王室仍然采用这种制度和习俗。

3. 必须告之封主，一个军人由于死亡或其他原因离开了部队，无论什么时候，[部队首领]应该马上通报实情，不能隐瞒真相。应该命令部队首领，一旦领取了薪金他们应该随时整装待命，以应付可能出现的突发事件。如果有人离职，他们要立即上报，这样，空缺可以补上。否则，他们就要受到惩罚，就要被停发薪金。

---

[1] 该词（阿拉伯文是：*al-'ashrīniyya*；见*Mafātīh al-'ulūm*）还没有令人满意的解释，波斯文形式是"以20支付"。巴托尔德的《突厥斯坦》（第230页注11）认为，可能是基于以下事实，即在萨曼王朝时期，付给呼罗珊部队的工资总数是20百万第拉姆。

第24章 论创建多种族部队

1. 当部队官兵出自一个种族之时，危险就会产生。这种部队缺乏激情，军纪容易涣散。因此，部队由不同种族的人组成是必要的。宫廷内应当驻扎2000戴拉姆人和呼罗珊人。目前的人数应该保留，剩余者应该被征用。如果他们中有来自古尔吉斯坦（Gurjistan，格鲁吉亚）和巴尔斯（Pars）的沙邦喀喇（Shabankara），那就很合适了，因为这些种族的人是当兵的好料。

2. 苏丹马合木的习惯是部队由各种族人组成，如突厥人、呼罗珊人、阿拉伯人、印度人、古尔人和戴拉姆人。在他远征时，每晚总是选派各种族的一些人值夜守卫，并给各种族人分派宿营地。由于互相畏惧，没有哪一个种族的人敢离开自己的营地。他们互相处于竞争之中，不敢睡觉，保持警惕，直到天亮。白天战斗时，各种族为了维护其名誉而努力，精神饱满地战斗，以免别人说某某族人在沙场上是懦夫。这样，各族官兵争先恐后地想超越别人。

3. 由于战士是在这种基础上组织起来的，因此，他们在战斗中都英勇善战。他们一旦拿起武器，就不会后退一步，直至打败敌人。

4. 当一支部队经历了一次或两次的勇敢善战和打败敌人之时，此后，仅100人的骑兵部队敢与1千名的敌军较量，无任何军队能够战胜这支部队。邻国的所有军队都会害怕这位国王，并向他效忠。

第25章 论朝廷扣押人质

1. 必须让阿拉伯人、库尔德人、戴拉姆人、鲁米人及最近才表示臣服的国君们知道，每人都要送一个儿子或兄弟到宫中，如果不上千人的话，也应该不会少于500人。每到岁末，他们可以替换，先来的那批人质可以回家。不过只有在替换者到了之后，他们才能动身回家。因为有了人质制度，就无人会反叛国王。戴拉姆人的情况，以及库兹斯坦人、塔巴里斯坦人、沙邦喀喇人，还有受封者和受赠者，同样都要派500名人质住到宫里来。这样，一旦需要，朝廷永远不会缺乏可用之人。

第26章 论土库曼人以侍卫身份在军中服役

1. 尽管土库曼人 [74] 惹了相当大的麻烦，他们人数众多，不断地对王朝提要求，这是因为他们在王朝崛起之时的杰出服务和经历了艰苦，还因为他们与王朝有着亲属关系。这样看来，把大约1000名土库曼人之子征募到朝廷，让他们作为宫中侍卫是合适的。在受雇用期间和在军中服役之时，他们将学会使用武器，成为训练有素的侍卫。然后，他们与其他人一起定居下来，随着作为侍卫而不断增长的热情，他们不再反感定居生活，并且自然融入定居生活。一旦需要像侍卫一样组织和装备好的5千至1万人时，可以安排他们去完成一个又一个的任务。这样，帝国就不会让他们感到遗憾，国王将会获得光荣，他们也会感到心满意足。

---

[1] 见Lambton,*Landlord and peasant* ,56。

第27章 论组织奴隶劳动

1. 在编奴隶们 [75] 总喜欢聚众， [76] 因此，需要不断地大声呵斥他们。 [77] 在他们刚散开[去干活]之时，他们马上又会回来凑在一起。但是，在给他们下达明确的命令和一至两次地教导他们该如何行为之时，他们就会相应地行事，就没有必要为这种事情麻烦。应当选择[使用侍卫]，应当明确规定，需要多少名端水者、武装侍卫、端酒者、持长袍者。这些人应当每天报到上班，应该按规定的数额从各帐中抽人轮流服务，国王的贴身仆人也是如此，这样，就不会发生拥挤现象。此外，在从前，从他们被买进之日直到他们年迈之时，升到高级职务的侍卫已经依据其教育和等级有效地组织起来。但是，这种制度目前已经处于无序之中。卑臣对完成本书初衷所必须提到的事稍加论述，希望尊敬的陛下能够赞同。

论宫廷侍卫的训练 [78]

2. 以下是在萨曼王朝时代军中仍在坚持的一种制度。侍卫的官阶随其服役时间的增加和建立功绩的情况逐渐晋升。因此，在买回一个侍卫以后，第一年内他要在一个骑手的马镫前效劳。他只能步行，身着赞丹尼吉布 [79] 披风，脚穿长靴。他在第一年内不准私自或公开地骑马，如果发现[他骑马]，他就要受到惩罚。当他以擦靴人身份服务一年以后，帐长就会告诉宫廷管家，由他呈报国王。然后，他们给他一匹突厥小马，以及一具未用硝处理过的皮革蒙上的马鞍和一副无任何装饰的皮带做成的马勒。当他用这匹马和马鞭服役一年以后，在第3年，他将得到一条束腰的皮带。第4年，他们给他一副箭筒和弓囊，让他骑马时系上它们。第5年，他得到一具好一些的马鞍和装饰着星星的马勒，还得到一件华丽的披风和一根棍棒，他把棍棒挂在棍圈

上。第6年，他被视为端茶送水者，可在腰部挂一只酒杯。第7年，他是持长袍者。第8年，他有了一顶16根立柱的单顶帐篷，并分配给他3个新买的侍卫，他被授予帐长之衔，给他一顶饰有银线的黑毡帽和一件甘加（Ganja）产的披风。每年他们都要改进他的制服和装饰，要提升他的官阶和职责，直到他升为一支部队的队长等等，最终他升任宫廷大臣。当他的适应能力、技巧和勇敢得到普遍承认时，当他完成了一些杰出战斗时，以及当人们发现他对下属平易近人，对主子忠诚时，他已年满35或40岁了。只有在这种情形下，他们才会提升他为埃米尔，去管理一个省。

3. 阿尔普特勤是萨曼王朝的奴隶和宠儿，他担任呼罗珊军队司令是在35岁。他是可信赖的、是忠诚可靠和勇敢无畏的。他是一个突厥人，谨慎、有才干，献身于他的部队，他慷慨、好客、畏主。他具有萨曼王朝人的一切好品质。他控制着呼罗珊和伊拉克的税收，他有1700名侍卫和奴隶。有一天，他买了30个突厥侍卫，苏丹马合木的父亲赛布克特勤就在其中。赛布克特勤碰到的第一椿好运就是阿尔普特勤买下了他；第二件幸运的事情是三天以后他站在了阿尔普特勤面前的侍卫群中，当宫廷大臣前来对阿尔普特勤说："作帐长的某某侍卫死了。你想选哪一个侍卫接替他的帐、装备、部队和官阶?"阿尔普特勤的眼光落到赛布克特勤身上，他说："我把该职授予这个侍卫。"宫廷大臣说："主啊，你买进这个奴隶不过三天啊，在他够格这一官阶之前他必须干满7年，现在他怎么适宜接受此职呢?"阿尔普特勤说："我已经说了。"这位侍卫听见此话，鞠躬致谢。阿尔普特勤说："授予他该职是特例，此后，你还是得遵循惯例。"所以，赛布克特勤成为帐长，这是要服役7—8年才能得到的成果。阿尔普特勤自己也感到迷惑，怎么会把要服务7年的官职给一个刚买来的小侍卫呢，他心想："也许他出身高贵，生在突厥斯坦的一个贵族之家，也许他受到幸运之神的青睐，会有远大前程。"后来，他开始考验他，只要有口讯就派他去传递，并且要他："把我所说的话复述一遍。"赛布克特勤能一字不漏地复述，然后，阿尔普特勤就说："去，带回话来。"他就去了，并尽快、尽好地把答复带了回来。阿尔普特勤发觉他的才能日益长进，开始从心底里喜欢他。让他担任端水侍者，并命他担任他的勤务兵。他把一支10人的队伍交给他，以后不断提拔他。

4. 当赛布克特勤18岁时，在他的部队中有200名侍卫。他吸取了阿尔普特勤的一切行为方式，诸如礼节、谈话、饮食习惯和娱乐，以

及行猎、打马球和射箭，还包括善待百姓、待部队官兵如兄弟等等。事实上，即使他手中只有一个苹果，他也会与他的10个伙伴分享。由于他有这些令人愉快的性情，所以人人都爱戴他。

阿尔普特勤和赛布克特勤的故事

5. 一天，阿尔普特勤选派200名侍卫继续去卡拉吉突厥人（Khalaj Turks）[80] 和土库曼人那儿征收按规定应缴的贡金，赛布克特勤是这两百名侍卫中的一员。当他们来到时，卡拉吉突厥人和土库曼人拒绝如数缴纳。侍卫们勃然大怒，伸手握住武器，准备与他们开战，以武力强索。赛布克特勤说："我们到此绝不是来打仗的，我不想卷入这类行动。"他的同伴问他为什么，他回答说："主人派我们到这儿来不是为了战斗，他要我们来收贡金和牲畜的。如果我们现在打仗，他们打败了我们，对我们来说是很羞辱的事，我们主子的威望也会受到损害。此外，主子还会责怪我们没有他的命令就开战，我们将无理为自己辩解，在今生今世我们都会受到责备和谴责。"当赛布克特勤说完这话，大部分侍卫都认为他说得对，在他们之中产生了争论，最终他们放弃了打仗的念头回来了。当他们告诉阿尔普特勤，尽管那些人拒付钱，然而他们没有用武力逼迫时，阿尔普特勤说："为什么不拿起武器，用武力强行夺取钱或其他什么东西?"侍卫们说："我们端起武器正要战斗时，赛布克特勤让我们不要打。在我们之间产生了不同的意见，因此，在这种情形下我们就回来了。"阿尔普特勤问赛布克特勤："为什么你不战斗并且还不让其他侍卫战斗呢?"赛布克特勤说："因为主人没有命令我们去打仗。如果我们没有得到主子的命令就擅自开战，那么我们每一个人都是主人而不是奴隶，因为奴隶的特征是他只做其主子吩咐的事。如果我们被打败，主子必然会问谁下令让我们开战的，我们用什么理由来平息您的愤怒呢?如果我们打败了他们，不可避免地一些人会被杀掉，我们不但得不到同情和感激，而且我们还会受到指责。如果你命我们去打仗，我们会去，要么得到贡金，要么在这次战斗中战死。"阿尔普特勤高兴地说："你是对的。"因此，阿尔普特勤继续提拔赛布克特勤，一直提升到让他管理有300个侍卫队伍的地位。

6. 当呼罗珊埃米尔努赫·伊本·纳斯尔 [81] 在布哈拉驾崩时，阿尔普特勤正在尼沙普尔。朝臣们从京城写信给他，通知他当时的形势说："呼罗珊埃米尔已经辞世，身后留下一个30岁的兄弟和一个16岁的儿子。你是本朝栋梁，请你指示我们该扶谁登基?"阿尔普特勤马上派自己的信使带信回朝，信中说："对于国家和王位来说，他们两个都有资格登基，两人都是我主子王室的王公。两人中，国王的兄弟是一个阅历丰富的人，他懂得生活的艰辛，了解人，对每一个人的价值、地位和尊严都认可和尊重；而另一方面，王子是一个涉世不深的孩子，我担心他不能驾驭百姓，也不能有效地处理每一个问题。也许扶王弟登基要好些。"第二天，他又派人送去内容相同的信。5天以后，一位信使带来了王子已经登基的新消息，此时，阿尔普特勤为自己送走的那两封信感到不安，他说："卑鄙小人!当他们一直在根据自己的职责办事时，为什么要征询我的意见?至于我，两个王子都是我心爱的人。然而令我担忧的是，我明确表示了支持王弟，一旦我的两封信送抵京城，王子会不悦，他会认为我爱戴他叔父，他将生我的气，心怀怨恨，而那些势利小人将竭力对年轻的王子施加影响，让他疏远我。"他立即派出5匹善跑的骆驼，命令骑手尽力追上那两个信使，在信使渡阿姆河之前把他们带回来。骑手们急追，在阿姆河附近的沙漠里追上了其中一个信使，但是，另一个已经渡过了阿姆河。

7. 当阿尔普特勤的信送到布哈拉时，年轻的国王及其支持者感觉被冒犯了。他们说："阿尔普特勤错选了国王之弟，难道他不知道国王的世系应该由儿子而不是兄弟继承吗?"他们不断以这种口吻谈论此事，结果王子对阿尔普特勤的反感与日俱增。与此同时，阿尔普特勤派人进行了多种解释，并送上大量礼物，但是，这些根本不能驱除王子心中的阴云。那些势利小人们不断谗言，王子的怨恨不断增长。阿尔普特勤原是由阿赫默德·伊本·伊斯迈尔在临去世前不久[作为奴隶]买来的，后来，他为纳斯尔·伊本·阿赫默德服务多年。在纳斯尔去世以后，他又服务于努赫·伊本·纳斯尔，正是在努赫统治期间，他成为呼罗珊的军队统帅。努赫死后，努赫之子、年轻的曼苏尔·伊本·努赫（Mansūr b.Nūh）王子继承父位。在曼苏尔登位后的6年中，阿尔普特勤花了大量钱财，尝试各种可能的办法，但是，由于趋炎附势者的恶语中伤，他仍然未能赢得曼苏尔的心。与此同时，阿尔普特勤的密探们 [82] 把京城发生的一切都写信告诉了他。

8. 恶意伤害者对曼苏尔说："只有杀死阿尔普特勤，你才会成为本国真正的君王。他在呼罗珊行使君主之权有53年，已经积累了大量的财富和产业，所有部队都听从他的命令。你只有俘获了他，才能高枕无忧，你的国库将可以用他的财富装满。最好的计划是找一个借口召他入朝。自你继位之后他还没有入朝重新宣誓效忠，再说，你急于召见他，因为他对你像父亲一样，虽然，王朝的建立有赖于他，他又是呼罗珊和河中政府的支柱，不过，以上商议的计划都是基于这样一个事实，即他绝不会来见你。他应该尽可能快地到宫中来，调整朝廷和觐见厅机构中所存在的错误，这样，你对他的信任将会增加，趋炎附势者将不会再说他。当他一到此地，你就私下召见他，把他砍了。"

9. 曼苏尔依计行事，召阿尔普特勤回宫。阿尔普特勤的密探写信警惕召他回宫的目的。阿尔普特勤声称他要到布哈拉去，命令部下整装待发。他从尼沙普尔出发，来到萨拉赫斯，大约3万骑兵随他而行。在萨拉赫斯修整了三天，他召见部队统帅说："我有些事要告诉你们，你们要回答我，对于我和你们什么是对的，什么是最好的。"他们回答说："遵命。"他说："你们知道曼苏尔为什么召我回宫吗?"他们说："他想见见你，想与你达成新的协议，因为你对他就像父亲和祖辈一样。"阿尔普特勤说："事实并非如你们想的那样。国王召见我是为了砍掉我的脑袋。他还是个孩子，不懂得人的价值。你们都清楚，多年来，我一直支撑着萨曼王朝，我打败了进攻萨曼王朝领土的几位突厥斯坦可汗。哪儿有叛乱，我就去平叛，从来没有一点点不顺从。正是我为他的爷爷、父亲及他本人保住了王位，也如现在我所做的一样。如今，他最终给我的回报是要砍掉我的脑袋!他甚至不明白，他的王国就像一个人的躯体，我是头颅，头颅被砍掉，身体还能幸存吗?你们看现在该怎么办比较合适?我们通过什么方式可以逃过这一劫难?"埃米尔们一致说："除了刀剑以外，别无选择。如果他这样对待你，如果这就是给你的回报，那么，我们能指望他什么呢?任何人处于你的境地，早在50年前就从他们手中夺取王位了。我们只认你，而不认他或他父亲，因为我们，即在萨曼王朝有一定地位的人，都是从你这儿获得生计、官爵、高位、领地和荣耀。我们把自己的地位归功于你，与你共存亡，呼罗珊、花拉子模和尼姆鲁兹（Nimruz）无可争辩地属于你。与曼苏尔·伊本·努赫诀别，你自立为王吧。如果你愿意，就让他保留布哈拉和撒马尔罕；如果您不愿意，此两城也可纳为己有。"听了埃米尔们的这一席话，阿尔普特勤激动地说："安拉赐福于你们。我知道你们的这些话都是肺腑之言，这确实是我期望你们的。愿真主（强

大和光荣的）赐福于你们。你们今天就回营地去，我们将看看明天会发生什么事。”

10. 这时，阿尔普特勤有3万骑兵；他曾希望把骑兵增加到10万之众。次日，埃米尔全部来拜见阿尔普特勤，阿尔普特勤走出帐篷坐下。过了一会，他对他们说：“昨天我对你们说的话，是为了考验你们，看看你们是否对我忠诚，看看在突发事件出现时你们是否站在我一边支持我。事实上，我听到你们所说的一切都表明了你们是高贵和忠诚的，你们都满怀感激之情，我对你们非常满意。然而，你们必须了解和认识到，从现在起，除了用剑外，我不能提防来自这个孩子的伤害，他仅仅是一个孩子，对其职责一无所知，他听了一些低贱坏人的话，不能区分好坏。他敌视像我这样一直支撑着他家族统治的人，重用了只会使国家垮台和对朝政中最轻微的混乱也无力匡正的一小撮恶棍，视他们为友；而对我，他则尽量疏远。我所能做的事是废黜他，拥立他的叔父为王，或者自己夺取王位。不过，我想人们会说，阿尔普特勤保卫他原来的主人萨曼家族60年了，最后在他80岁时，他反叛了他们，用刀剑从他们手中夺取了王位，自己登上了主人的位置，太不知恩图报了。我一生已有许多业绩，赢得了好名声。现在我是快入土的人了，不宜再做给自己丢脸的事，无论我们有再多的证据证明错误是在曼苏尔一边，但是，并非每个人对此都了解，一些人会谴责曼苏尔，而一些人肯定会说是阿尔普特勤的错。虽然我不想觊觎他们的王位，也不希望伤害他们，但是，只要我继续留在呼罗珊，这种谈话就会继续下去，他们将使这个孩子越来越反感我，那么，让我拔剑去杀异教徒，这样，我可以获得精神上的回报。现在，你们明白了，呼罗珊、花拉子模和尼姆鲁兹的官员和统帅们啊，曼苏尔是呼罗珊和河中地区的国王，你们都是我以他的名义统帅的部队，你们动身到京城去见国王，重申你们的任命，并向国王表示效忠吧。我打算到印度斯坦去，投身于讨伐异教徒的圣战。如果我战死了，我将是一个殉道者；如果我受恩而获胜，为了宗教信仰的光荣，为了取悦于真主和先知，怀着进入天堂的希望，我将把崇拜偶像的王室转变成信仰伊斯兰教的王室。无论我过去的行为是好是坏，曼苏尔将不再因我而烦恼，嚼舌头的人将闭上他们的嘴，此后，呼罗珊，连同它的军队和百姓是他的事啦。”

11. 说完这番话，阿尔普特勤站起来对埃米尔们说：“一个一个地到我面前来吧，让我向你们一一告别。”埃米尔们纷纷劝谏，但是毫无

结果。他们开始哭泣，含着眼泪依次走上前去拥抱他，然后退下。当他向大家说再见以后，他退入帐蓬内。没有人相信阿尔普特勤会离开呼罗珊到印度去，因为他在呼罗珊和河中地区共计有500个村庄的产业，在萨曼王朝境内的每一个城市他都有房子、花园、客栈、澡堂和农场，他的羊有100万头，马、骡、骆驼有10万头。尽管如此，然而，第二天，人们听见了鼓声，看见阿尔普特勤与侍卫和随从告别，踏上了去巴尔赫的路，身后留下了他的所有财产。然后，呼罗珊的埃米尔们全都去了布哈拉。

12. 一到巴尔赫，阿尔普特勤就决定在该地住上一两个月，以便在此召集来自河中地区、库塔兰（Khuttalan）、吐火罗斯坦和巴尔赫附近地区的圣战武士，然后，再从巴尔赫向印度斯坦进军。挑拨离间和拨弄事非者劝曼苏尔说，阿尔普特勤是一只老狼，除非宰了他，否则就会寝食不安。他们认为，曼苏尔应该派军队追击，把阿尔普特勤俘虏并带到京城来。所以，他们派一个埃米尔 [83] 率16000名骑兵从布哈拉去巴尔赫。但是，这支军队在帖尔米德开始渡阿姆河之时，阿尔普特勤已经从巴尔赫出发，向库尔木（Khulm）开拔了。在巴尔赫与库尔木之间是名为库尔木关隘的一段4法尔散长的峡谷，沿峡谷左右两边有一些村落。阿尔普特勤在谷中扎营，并派200骑兵驻扎在谷口望风。此时，他有自己的2200名奴隶侍卫，个个能征善战，还有为圣战而加入他部队的800名骑兵。

13. 当曼苏尔的部队到达峡谷之时，因为他们进不了峡谷，于是就在峡谷外面的平地上扎营，他们就这样驻扎了两个月。后来，有一天，碰巧轮到赛布克特勤负责警卫，当他来到峡谷口时，看见旷野上到处是军队，还建筑了前哨阵地。他心想："我们的主子离开了呼罗珊，将自己所有的财富给了曼苏尔，投身于圣战。现在，他们还在算计他与我们的性命，对他们忠贞、慈善和谦恭是他的性格，我担心他会把他本人和我们一起领向绝路。这件事只能靠剑来解决，只要我们保持沉默，他们就会一直追踪我们。全能的主帮助我们饱受欺凌的人吧，他们是压迫者，我们是被压迫者。"他转身对部队中的侍卫说："现在，我们动手的时机已经来了，如果他们赢了，他们将不会让我们一人活下来。今天，让我们试试身手，看看结果如何。无论我们的主人赞成与否。"他说了这些以后，率领着他的300名侍卫袭击了敌军的前哨，制伏了他们，捣毁了他们的营地。等到敌军穿好盔甲、骑上马

时，赛布克特勤已经击倒了他们中的一千多人，迅速地撤回峡谷之中。

14. 赛布克特勤出战并杀死许多敌人的消息传到了阿尔普特勤耳中，他召见了赛布克特勤说："你为什么如此性急?你应当继续等待。"他回答说："主人啊，我们怎么能再等下去?我们再也忍耐不下去了。现在是我们为生存而战斗的时候了。这件事情不可能通过等待而解决，只有通过剑解决。不论发生什么事情，只要我们还有一口气，就要为主子战斗。"阿尔普特勤说："既然你们已激怒了敌人，就必须制订一个好的计划。告诉大家拔营整装，打点行李，在晚祷之后，应当拔营，把所有辎重运出峡谷。塔汗率领1千名侍卫移到峡谷右边的某个沟壑中，你带1千名侍卫移到峡谷左边的另一条沟壑，我带1000骑兵和行李走出峡谷，在平原上驻扎下来。明天，当他们看到峡谷口已无军队之时，他们就会以为我逃跑了，他们将骑上马，扬鞭催马追赶我们，闯入峡谷中。当他们中半数以上的人走出峡谷之时，他们会看见我们站在平原上。接着，你们从设伏的两边挥舞刀剑冲出来，当呐喊声响起之时，走出了峡谷，与我们面对面的那些敌人会掉头回去，搞清楚喧闹声到底是发生了什么事情，而还在峡谷中的敌人将逃跑，一些人会成为你们的刀下鬼。然后，我将从前面发起攻击，你们从峡谷中发起攻击，我们将截取那些已经走出峡谷的敌人，用我们的剑对他们四面出击。当他们逃跑时，你们从峡谷中出来，扑向他们的营地，夺取战利品。"

15. 他们实施了这一计划，并走出峡谷。第二天黎明，曼苏尔的部队穿好盔甲，走进峡谷口，准备战斗。他们看到那儿空无一人，于是，他们进入峡谷大约1法尔散的地方，此处也没有阿尔普特勤营帐的踪迹，他们确信阿尔普特勤逃跑了。部队得到命令说："急速前进!追击阿尔普特勤。只要我们走出峡谷到旷野上，我们在一小时内就可以追上他们，活捉阿尔普特勤。"所以，他们全速前进，精锐部队走在前面。当他们从峡谷中走出来时，看到阿尔普特勤及其率领的1千骑兵和少数步兵列队在旷野上。当其中的一半人走出峡谷之时，塔汗及他率领的1千侍卫从左边 [84] 的沟壑中冲出来，他逼着前进的部队撤退，迫使他们溃逃，并杀死了许多人；右边的赛布克特勤率1千侍卫从右边冲出来杀敌。赛布克特勤和塔汗两军会合共同攻击走出峡谷的敌军后部，阿尔普特勤从前面对他们发起攻击，很快就把许多敌人打翻在地。敌军统帅背部中一矛，倒地而死，长矛从他的背部一直刺穿

到胸部。于是，敌军四面溃散，夺路而逃。接着，阿尔普特勤的侍卫走出峡谷，捣毁了敌军的营帐，夺取了他们所见到的全部马匹、骡子、骆驼及金银器皿、丝绸和奴隶，留下了尸体和帐篷、地毯之类东西。巴尔赫的村民们从这一营地上搬运货物用了一个月。他们数了遍野的横尸，总数达4750具，还不算受伤者。

16. 然后，阿尔普特勤从库尔木出发，去了巴米延。巴米延的埃米尔拿起武器抵抗阿尔普特勤，但是，他被俘了。阿尔普特勤原谅了他，赐给他一件荣誉礼袍，收养他为儿子。这位埃米尔就是被称为谢尔·巴林克（Shir Barik）的人。[85] 阿尔普特勤从巴米延向喀布尔进军，打败了喀布尔埃米尔，俘虏了他的儿子，随后，阿尔普特勤厚待他，把他送回其父那里。接着，阿尔普特勤攻加兹纳城。[86] 当时，喀布尔埃米尔之子是加兹纳埃米尔拉维克（Lavik）的女婿，他赶去援助岳父。[87] 当阿尔普特勤到达加兹纳城门时，拉维克出城与他交战。喀布尔埃米尔之子第二次被俘，拉维克被打败，退回城内。阿尔普特勤就在加兹纳城门下安营驻扎下来，围攻该城。他[对其部队]发布了一张布告，未付金币不能擅自拿走老百姓的任何东西，并警告说，如有违犯，严惩不贷。于是，他获得了泽夫里斯坦（Zavulistan）百姓的尊重。

17. 一天，阿尔普特勤见一个突厥侍卫的马脖子上的草料袋装满了干草，马鞍带上系着一只小鸡。他说："把那个侍卫带到我这儿来。"那个侍卫被带上来。阿尔普特勤问他："你从哪儿搞到这袋草料和这只鸡的?"侍卫说："我从一个农民那里得到的。"阿尔普特勤又问："你没有领月薪吗?"他说："领了。"阿尔普特勤问："那你为什么不去买这些东西？我给你月薪就是让你们去买东西的，就是为了不让你们以勒索去骚扰穷人，而且，我对此还专门发了布告。"于是，他下令把那个侍卫斩首示众，首级挂在事情发生的那条街边，示众三天，那袋草料也与他挂在一起。阿尔普特勤宣布，如果有人私拿财物，将遭到与此人同样的下场。士兵们害怕了，农民们安全了。此后，每天从该地区各村都有大批粮草运入军营，但是，阿尔普特勤严禁带苹果入城。

18. 当加兹纳市民看到如此安全、公正和繁荣时，他们说："我们期望的是一位给予我们公正，给予我们生命、财产、女人和孩子安全

的国王，无论他是突厥人还是波斯人。”于是，他们打开了城门，迎阿尔普特勤入城。看到这种情形，拉维克将自己关在城堡中。20天以后，他走出城堡来到阿尔普特勤面前，阿尔普特勤给了他一笔年金，加兹纳成为他的永久居住地。阿尔普特勤没有伤害任何人。

此后，阿尔普特勤开始攻打印度斯坦，带回了战利品。从加兹纳到这块异教徒的土地，行程是两天。阿尔普特勤打开了印度斯坦的大门，袭击了该地并发现了那儿只有真主知道有多少的财富，即金银、牲畜、奴隶和珍贵物品，这一消息传遍了呼罗珊、河中地区和尼姆鲁兹。人们从四面八方赶来投奔阿尔普特勤，因此，他的部下增至6000骑兵。他占领了几个省，臣服的疆土远至白沙瓦。印度斯坦国王怀着要把阿尔普特勤赶出印度的目的，把一支10万骑兵和5万步兵的部队和1500只战象投入战场。曼苏尔仍在为巴尔赫城外的库尔木峡谷一战中他军队的失败和被杀而耿耿于怀，他派一位名叫阿布·贾法尔的人率领25000名骑兵从西边攻阿尔普特勤。阿尔普特勤让阿布·贾法尔逼近到离加兹纳城1法尔散的地方，然后他率6000骑兵发起冲锋。他向呼罗珊军队发起进攻，不到1小时他就击溃了敌人的25000骑兵，这个数字超过他在库尔木打败的呼罗珊军队的1000倍。[88] 阿布·贾法尔逃跑了，他发现自己与部队分散，成了孤家寡人。农民们抓住他，但不知道他是谁，在把他的乘骑、武器及其随身所带的东西夺走之后，放走了他。他乔装打扮，步行回到巴尔赫，呼罗珊军队的所有装备、粮秣、辎重都落入阿尔普特勤手中。他们再也无力对抗阿尔普特勤了，阿尔普特勤的分裂出走严重削弱了萨曼王朝的地位，为突厥斯坦诸汗对萨曼王朝的进攻敞开了大门。

19. 打败了阿布·贾法尔之后，阿尔普特勤把注意力转到印度斯坦国王身上。他写信给呼罗珊及其他地区求援，许多人由于受到战利品的诱惑投奔了他，集中起来总数有11500名步骑兵，都是全副武装的年轻人。阿尔普特勤迎战印度斯坦国王，对他的先头部队发起突然袭击，杀死敌人超过10000人。阿尔普特勤没有停下来收捡战利品，而是迅速撤退。印度军追了很长一段路也未能追上。在高山峻岭中有一关口，印度国王途中必经此关。阿尔普特勤占领了关口入口处，于是，国王来到此地过不了此关，印度军队在此扎营，停留了两个月。阿尔普特勤不分白天黑夜地出击，杀死了很多印度人。在这次战役中，赛布克特勤表现不凡，有几桩勇敢举动。印度斯坦国王陷入困难境地，既不能前进又不善罢甘休，最后，印度斯坦国王建议说：“你们

从呼罗珊到这儿来是为了面包，让我赐给你们土地，把你们纳入我的军队，你们将无忧无虑，也可以得到足够的吃的。”阿尔普特勤的部队同意了这项建议，于是，国王授给他们几个城镇和地区，还有5个要塞。然而，国王暗中命令要塞司令们，在他撤退后，不要交出要塞。国王撤走了，要塞没有交出来。阿尔普特勤说：“破坏协议的是他们，而不是我。”战斗再起，阿尔普特勤夺占城市，围攻那些要塞。在此战役中，阿尔普特勤去世了。他的士兵和侍卫们不知所措，迷失了方向，与此同时，异教徒和印度人从四面八方包围了他们。

20. 于是，他们坐下商议：“阿尔普特勤没有留下我们可以扶持继承父位、成为我们主子的儿子。现在，我们在印度斯坦已经获得了最大的威望和声誉，印度人都敬畏我们。如果我们不断地争论孰高孰低，如果每个人都要一意孤行，那么我们的权威就会丧失，敌人就会比我们占优势。如果我们内部不和，不是把剑挥向异教徒，而是用它互相残杀的话，那么，我们将失去我们已经获得的疆土。我们最好的办法是在我们中间推选一个最合适的人，让他成为我们的统帅，就把他视为阿尔普特勤。”大家一致同意：“除此而外，别无良策。”于是，他们提及了几个年长侍卫的名字，但是，他们各自都遭到一些反对意见或提出一些不足之处。最后，他们提到了赛布克特勤。当他的名字被提出来时，所有人都沉默了。后来，其中一人说：“赛布克特勤的唯一不足之处是还有一些侍卫是在他之前就买来的，服务的时间也比他要长，至于智力、勇敢、勇气、刚毅、乐善好施、慈爱宽厚、秉性善良及虔诚忠实，赛布克特勤一样也不缺，而且，他还是我们主子亲手培养成人的，我们主子一贯满意他的工作，事实上，他具有阿尔普特勤的所有长处、个性和操行，他熟悉我们每个人的优点和缺点。就我所了解的我已经谈了，你们最好也谈谈你们的看法。”他们就赞成和反对意见讨论了一会儿，最后，一致同意赛布克特勤为他们的统帅。直到大家敦促他表态，赛布克特勤才抬起头来说：“如果不可选择的话，那么我在下列条件下接受这一位置，即如果有人反对我，或不服从我，或不重视我的命令，你们要支持我，把他处死。”所有人都宣誓接受此条件，都表示誓死效忠。接着，他们把赛布克特勤抬到了阿尔普特勤的坐垫上，向他行参见埃米尔之礼，并在庆典上分撒金币和银币。

21. 赛布克特勤实施的每一项事业和发动的每一次远征都取得了成功。他与泽夫里斯坦市市长的女儿结了婚，生了马合木。这就是马

合木为什么被称为马合木·泽夫里的原因。马合木长大以后，跟随父亲多次远征。在赛布克特勤充分展示了才能和在印度的土地上赢得了多次战役之后，他从巴格达哈里发那儿得到了纳斯尔·阿德·丁[信仰之保护者]的称号。赛布克特勤死后，苏丹马合木继承了父位。他从其父那儿学到了全部行政管理的手段，能读会写，总是喜欢听国王的故事，所以，他采用的所有原则都是值得称赞的。他征服了尼姆鲁兹省，又使呼罗珊臣服，并且深入印度斯坦强占了索姆纳特，[89] 带回了偶像，他打败了印度诸王，最终实现了他想达到的显赫的顶峰。

22. 卑臣叙述这些故事的目的是让"世界的主"（愿安拉保佑他的统治）明白如何识别一个好奴隶，对于一个其服务值得称赞的奴隶和从不背信弃义、巩固王权、给帝国带来幸运的人，尽量不要伤害他的感情；另一方面，不应该听信试图加罪于他的人所说的话，应该更加信任他，因为王朝、王国和城市在任何时候都要依靠这样一个人，[90] 一旦这个人不在其位，王朝就会崩溃，城市就会毁灭，国家就会陷入混乱之中。例如，阿尔普特勤是一个好奴隶，是萨曼王朝的栋梁，但是，他们没有认识到他的价值，力图摧毁他。当他离开呼罗珊时，幸运之神离开了萨曼王朝，惠顾了一个奴隶家族。一个奴隶得到成长和发展，必须用心照顾，因为发现一个有价值的、经验丰富的奴隶，不仅需要花费毕生心血，而且还要有好运气。贤者曾说，一个有价值的和老练的仆人或奴隶胜过亲生儿子。关于这个问题，有诗云：

恭顺之仆，胜三百子；子盼父亡，仆愿主兴。

---

[1] 波斯文为：bandagān，意为"没有专长的奴隶"。他们与经过训练的奴隶"古拉姆"（ghulams）截然不同。

[2] 波斯文为*zahmat mī-kunand* 。见*Rabat as-Sudur* ，503（词汇表）。

[3] 波斯文*tīr andākhtan* 。

[4] 当手稿抄写者把这一节写成第28章时，此后，章目开始排错。

[5] 赞丹尼吉布：Zandana的形容词Zandanījī或Zandanīchī，布哈拉地区的一个城市，因其纺织业而著称；见Le Strange,*Lands* ,462;*History of Bukhara* ,15;*Rabat as-Sudur* ，504（词汇表）。

[6] 见《世界地域志》第3册第347页。

[7] 这些事件发生在阿布德·马立克死时。看*Tarikh-i Guzida* 第384页。作者对阿布德·马立克也有回忆，在156页第13行和第221页第26行。

[8] 波斯文：*vakīl-darān* 。

[9] 在加尔迪齐*Zain al-Akhbar* 一书中，该埃米尔名为*bbd'h* =Babdāh（看第222页），在*History of Bukhara* 一书中，他被称为Ash'ath b.Muhammad。

[10] 在原书中计划和行动中有矛盾。计划中塔汗埋伏在右边，赛布克特勤埋伏在左边。——译者

[11] Shīr是与波斯文*shāh* 有联系的东伊朗语形式。看第4章，171，《世界地域志》第109页。

[12] 阿尔普特勤于962年从地方统治者拉维克手中夺取了加兹纳，看第4章，165页。

[13] 波斯文*khusur* ，从后期手稿的错误中修复而得，本书所用手稿是*juz* ;看第162页第36行。

[14] 原文如此。

[15] Muhammad Nazim，*Sultan Mahmud* ，p.115;App.M记录了对索姆纳特的远征。

[16] 尼扎姆·阿尔·莫尔克坚持古伊朗宗教，该宗教可以一直追溯到阿维斯塔经（the Avesta），在《王室的荣耀》（*farr-I kayānī* ）一书中，把某人、某牲畜（如阿尔达希尔巴巴坎故事中的那样）、某件东西（如一个戒指）赋予神秘的色彩。

第28章 论公开和单独接见

1. 建立某种接见制度是必要的。首先，[国王的亲属]进来，在他们之后是地位高贵的国王的随行人员，然后是各类等级的人。如果他们一起涌入，高低贵贱之间的[正确]区分就不明显了。帘子卷起来是正在接见的标志；帘子放下来则表明不准入内，除非他是国王传唤的人。因此，贵族和军官们通过派仆人到宫廷的方式可以知道当天是否可以接见，如果当天[有接见]，他们需要到场，他们就会来；否则，他们可以不来。因为，对于贵族和官员来说，最烦恼的事是去上朝又见不到国王。如果他们来了几次都得不到接见，那么他们就会对国王产生坏印象，开始密谋干坏事。当下情难于上达国王之时，就会令人产生怀疑，罪犯受到鼓舞，真情不会被揭露，军队受到损害，农民陷入困境。对于国王来说，没有比频繁举行接见更好的统治了。当国王举行接见时，总督、埃米尔、赛义德（sayyid）[91]和伊玛目进来时应该向国王鞠躬。程序是，当他们拜见国王以后，他们及其随行人员都要退下，只有圣上恩准的朝臣留下，随他们进来的侍卫也必须退下，这样，除了朝臣及一些诸如拿武器和端水送食之类的专门服务侍卫外，无人留在殿上了，当然，这些专门侍卫是遵命被留下的。当这种制度有效地运行了一段时间以后，就会相沿成习，真正确立起来。那时，就不会出现拥挤现象，也没有必要辱骂[92]和关门。与此不相符合的一切做法应该被禁止。

---

[1] 穆罕默德女儿之后裔的称谓。——译者注

[2] 波斯文：*tīr andākhtan*。

第29章 论酒宴的规章制度

1. 国王偶尔用一周的时间设宴娱乐，此时，应该举行一至两天的公开接见。按照惯例，应该到场的那些人会来，没有人会受到阻挡。人们将会得到通知他们应该哪一天来，在接见名流显贵的日子，老百姓知道没有自己的一席之地，很自觉地走得远远的，这样，国王就没有必要允许这位进来而拒绝那一位。获准参加王室宴会的这些人必须限定数目，搞清他们的身份，准许他们每人随身只能带一个侍从。不允许任何人带自己的酒壶和斟酒侍者来，这种习俗以前从未有过，应该受到严厉的训斥。在各个时代，人们都是从国王的宫中把食物、甜食和酒带回家去，而不是从他们自己家中带到王室宴会上来，因为，苏丹是世界之父，全人类都是他的孩子和奴隶。苏丹的家庭成员和侍从带他们的酒和食物来赴宴是不对的，因为苏丹的酒宴应该是最好的，比任何贵族的酒宴都更加排场、美味和卫生。如果他们带酒来的理由是国王的斟酒者给他们斟的是劣酒，那么斟酒者应该受到惩罚，因为他们受命只斟好酒，他没有任何理由斟劣酒。于是，这种借口就不存在了，人们带酒到王室宴会上来的放肆行为就不会出现了。

2. 合适的好友对于国王来说是不可缺少的，因为，如果国王与奴仆们相处过久，他们就会傲慢起来，这会削弱君权和有损于君王的尊严，这也是性格懦弱的标志，因为，他们只适于伺候人。如果国王与贵族、将领及文职总督相从过密，也会损害国王的权威，他们由于与国王太熟悉而在执行命令时变得懒散，还会骗取国家的钱财。[93] 涉及省、军队、财政、耕作、处理国家的敌人诸类事情，最好的方式是国王应该与他的宰相商量，这类事情会增加国王的劳累和担忧，使他精疲力竭，因为，为了国家的利益，他的智慧和自尊将不允许他无拘无束，不允许他与这种身份的人开玩笑。只有与好友在一起，国王的精神才能得到放松，如果他想更充分地享受人生，在运动和戏谑中恢复精神，想讲故事、笑话和珍闻轶事，他就可以毫无顾忌尊严及权威

地与其好友一道享受这些，因为，这正是他结交好友的目的。但是，我们已经专门写了一章论述这个问题。

---

[1] 波斯文：*sīm az miyān bi-barand*；看第33页，第7行。

第30章 论值班奴隶及侍从的岗位

1. 贵族、平民、奴隶所站位置顺序必须规定下来。每人必须有一个明确的位置，因为在国王面前站着和坐着同样是[按级别的]，站着与坐着一样要遵守同样的顺序。为国王服务的主要成员，如持武器者、端茶者之类，要站在王位附近。如果有人站到这些人中间，宫廷大臣要把他调开。同样，如果宫廷大臣看到哪一群体中有陌生人或不合适的人，也要把此人叫出来，不让他站在那儿。

第31章 关于士兵、侍从和雇员的要求和请求

1. 士兵们提出的每一项要求都必须由部队长官和上一级军官转达， 这样，如果长官和军官转达给士兵的是一个满意的答复，通过这种方式，他们会获得士兵的尊敬。因此，在士兵陈述自己要求之时，不需要一个中间人，否则，会导致对部队长官的不尊重。如果部队里有人对上司傲慢无礼，或者没有给予上司应有的尊重，越过权限，他必须受到惩罚，这样，在上下级之间可以保持一定的等级关系。

第32章 论战争和远征时的备战武器和设备

1. 领取大笔津贴的高级官员们必须知道，为了备战必须有武器和装备，必须买一些侍卫，因为他们的威严和显赫是由这些人构成的，而不是从他们的家庭装饰和豪华家具上体现出来的。武器、装备、扈从的人数越多，越能得到国王的欢心，在同级和下属中，他将获得更高的威望和权势。

第33章 论惩罚身居高位的罪犯和有过错者

1. 人们在被提升到高级职务之时，在此过程中一定耗去了很多时光，经历了许多磨难，当他们犯错误或疏忽大意时（像有时候发生的那样），如果对他们进行公开惩罚，他们会失去尊严，再多的安抚和恩惠也挽回不了他们的地位。较好的处理方式是，当有人犯了错误，当时应该对他进行监察，以后把他召来单独说话："你干了某某事，但是由于我们不想把我们亲自提拔的人降职，也不愿把我们提拔的人推翻，我们已原谅你了。"此后，他会更加小心，不再犯类似的错误，否则，他将从原来的位置上降到随员这类人中，那完全是他咎由自取。

2. 有人问"信徒之统帅"阿里（愿他安息）："谁是最勇敢的英雄?"他回答说："在愤怒之时能够控制自己，不做出在他平静之后感到懊悔的行为的人，懊悔于事无补。"

3. 对一个人来说，根本不会生气是智慧的最高境界，但是，要做到这一点，他的理智应该克制他的愤怒，而不是让愤怒超过他的理智。无论谁使欲望超过了一般的判断力，如果他变得狂怒，他的情感蒙住了理智的眼睛，他的言行举止就像疯子一样。但是，当一个人让理智克制欲望时，在发怒之时，理智将战胜他自私的欲望，他将不会说出和做出让所有贤者不可接受的话和事，也不会让任何人知道他正在发怒。

4. 有一天，胡赛因·伊本·阿里正在与先知穆罕默德（愿他们两人安息）的一群同伴及阿拉伯酋长们坐在桌前吃面包。他穿着一件昂贵的拜占庭锦缎制作的披风，头上缠着一条上好的头巾[*barakānī*]。[94] 一位侍从站在他的后面，正准备把一盘食物放在他面前，而盘子却意外地从手中滑落，掉在胡赛因的头和肩上，他头巾[95] 和披风被弄脏了很大一片。胡赛因表现出人的天性，他两颊因盛怒和慌乱而通

红，他抬头盯着侍从。侍从胆怯地瞧着胡赛因，担心受到他的惩罚，他说[引用《古兰经》3：128]："控制自己愤怒的人是对人类的宽恕。"胡赛因脸上的怒色一扫而光，他说："侍从啊，我宽恕你，你可以永远免受我发脾气和杖责了。"在场宾主全都感到惊讶，他们都赞许胡赛因在这种情形下所表现出来的仁慈、耐心和宽宏大量。

5. 人们说，穆阿威叶是极端宽容和仁慈的。有一天，他在接见宾客，所有贵族都在他面前站着或坐着，一个衣衫褴褛的小伙子走了进来。他向穆阿威叶问好后鲁莽地坐在他面前说："信徒之统帅啊，我今天来有个迫切的请求，如果你[答应]接受它，我就告诉你。"穆阿威叶说："只要有可能，我会接受任何请求的。"小伙子说："你知道，我是个穷人，没有老婆；而你母亲没有丈夫，让她嫁给我吧，这样我就有了老婆，她也有了丈夫，你也会得到报答的。"穆阿威叶说："你是一个小伙子，她是一个老太婆，她老得口中一颗牙都没有了。你要她有什么用呢?"他答道："因为我听说她有一个大屁股，而我就是喜欢大屁股。"穆阿威叶说："以安拉的名义，我父亲娶她也是因为这一因素，这是她唯一的优点。不管怎样我会向母亲谈及此事，如果她愿意，我一定做你最好的媒人。" 穆阿威叶没有表现出一点不安，依然十分平静。在场的所有人都承认无人比他更有忍耐性了。

6. 圣贤说，自制很好，而成功之时的自制则更好；知识很好，而与技巧结合则更好；财富很好，而加上感恩和幸福则更好；虔诚很好，而与对真主的理解和敬畏联系起来则更好。

---

[1] 手稿* *rk'ny* 读作*barakānī* （*barakān-i*，或*barakanī-ī?*）：*barakān* 和*barakānī* 在旧字典中是*gilīm-isiyāh* 即"黑毯"的意思;但在伽色尼王朝Mas'ud Sa'd Salm*ā* n的诗文中，*barakān* 是双写*atlas* （缎子），因此，它一定是一种上等布料。

[2] 手稿中，*dst'r* =*dastār*。

第34章 关于夜班警卫、卫士和看门人

1. 在挑选国王私人看守、卫士和看门人时必须非常谨慎。负责挑选的官员对所有被挑选者必须亲自了解，查明他们的公事和私事，因为他们中绝大多数是有固定财产和占有欲很强的人，他们很容易被金钱诱惑。当新来者被带入各自岗位之时，必须对此人的底细进行一番调查。在他们每晚值勤之时，必须视察他们，这是绝不能忽视的重要事情，无论是白天或夜间，因为这是很容易出问题的事。

第35章 论盛宴的安排

1. 国王们总是看重早晨丰盛美味的早餐，以便那些谒见国王的人在宫中有东西可吃。如果贵族们不想在此时进餐，那么，对他们在适当的时候吃他们备好的食物就不要反对。不过，在早上安排一桌盛餐是必要的。

2. 苏丹托格利尔（愿安拉赐福于他）对好的酒菜和各种食品极为关注。如果他一大早骑马溜达或打猎，20头驴驮食物要随他而行。当他的食物在乡间摆开时，其数量之多令所有贵族和埃米尔吃惊。突厥斯坦诸汗把掌管大量食物和掌管厨房的仆人纳为王室职能的一部分。我们去撒马尔罕和乌兹根时，一些爱管闲事的人听说，吉克里人（Jikilis）和河中地区居民不停地唠叨说，苏丹在此期间，直到离开，他们从未在他的餐桌上分到过一片面包。[96]

3. 一个人的宽宏大量和慷慨大方可以由其家产的管理衡量出来。苏丹是世界之父，所有国王都在他的权势之下，因此，他的家政、大度和大方，以及他的用餐和慷慨，都应该与他的地位相一致，应该比其他国王更多、更好。

4. 据传说，给真主（光荣和万能属于主）的子民提供丰盛的面包和食品，会使国王延年益寿，会使国王的统治天长地久，会给国王带来好运。

摩西和法老的故事

5. 据有关先知（愿他们安息）的诸史书记载，摩西被派到法老那里，发生了许多奇迹和荣誉的事情。当时，法老每天的用餐有4000只

羊、400头牛、200头骆驼以及数量可观的仔鸡、鱼、饮料、炸肉和甜食等等。全埃及居民及军队中的所有人每天都在他的餐桌旁就餐。400年来，法老自称是神，从未停止供应这些食物。

6. 摩西（愿他安息）在祈祷时说："上帝啊，消灭法老吧。"上帝回答他的祷告说："我将以水灭亡他，我将把他的全部财富及其士兵分给你和你的人。"许诺之后过了几年，注定要遭难的法老仍然过着奢华的生活。摩西对上帝迅速毁灭法老失去了耐心，他再也不想等待下去。于是，他绝食40天，来到西奈山，与上帝交谈说："主啊，你许诺你将灭掉法老，而他仍然我行我素，没有放弃亵渎的言行和夸耀。你究竟何时才灭掉他?"来自上帝的声音说道："摩西啊，你要我尽快地灭掉法老，但是，我成千上万的子民要求我不要那么做，因为他们分享他的恩惠，在他统治下享受着安宁的生活。我以我的权威[发誓]，只要他给我的子民提供大量食物和舒适的生活，我就不会灭掉他。"摩西问道："你的诺言什么时候兑现呢?"上帝说："在他停止向我的子民提供食物之日，就是我实现诺言之时。如果他减少了惠赐，那么他的大限就临近了。"

7. 凑巧，有一天法老对哈曼说："摩西已把以色列诸子召集到他的身边。此事已引起我们的不安。我们不知道，他与我们关系的关键是什么。我们必须保证粮仓充盈，以免我们在任何时候缺粮。所以，我们必须把我们每天的食品定量减少一半，保证储藏。"他减去了2000只羊、200头牛和100头骆驼，每隔两三天削减一次定量。摩西明白上帝的诺言快要实现了，因为过分缩减经济是衰落的标志和不好的兆头。据传说，在法老被淹死的那一天，他的厨房里仅宰杀了两只母羊。

8. 亚伯拉罕（愿他安息）以慷慨和殷勤好客而得到真主的称赞，真主（光荣和万能属于主）保证哈帖木·塔依（Hatim Ta'i）的身躯免受地狱之火的煎熬，因为他慷慨、好客，只要世界存在一天，人们就会记住他的慷慨大方。还有"信徒之统帅"阿里（愿安拉使他的外貌高贵）的一件事：阿里在做祷告时，把他的戒指给了一个乞丐，因而使几个饥饿的人得到满足。真主在《古兰经》中有几处提到他和称赞他，在复活节到来之前，人们都会一直提及他的英勇和慷慨。[97]

9. 世上没有比慷慨大方、仁慈和殷勤好客更好的美德了。提供面包是最好的施舍，正如乌苏里（‘Unsuri） [98] 所说：

慷慨是最好的品德，

慷慨也是先知的本性。

慷慨者在两重世界心安，

慷慨者拥有了两重世界。

如果一个人富裕且有愿望，即使没有王冠，也活得像主人一样；如果他想要人们在他面前感到自卑，想要人们敬畏他，并称他为主人和王公，那就告诉他每天布施一桌食物。在世上已获得名望的所有人，主要是通过殷勤好客而获得名望的，而守财奴和贪财者在今生和来世都被人鄙视。

10. 一个流传至今的传说说[用阿拉伯语]：“守财奴不会进入乐园。”（意为守财奴不会进入天堂）。在各个时代，异教和伊斯兰教始终都认为，从来没有任何品德比殷勤好客更受人尊重。

---

[1] 突厥斯坦汗（被称为哈拉汗王朝或伊列克汗）偶尔给塞尔柱人添麻烦，特别是在成为他们的属臣以后；见本书第96页第3行。马立克沙于回历481/482年（公元1088—1089年）入侵河中地区，围攻撒马尔罕，由于宗教领袖抱怨阿赫默德汗并寻求干预；他们说统治者是压迫者，也许他已经信奉伊斯迈尔的学说，为此，他后来被罢黜和被处决。见巴托尔德《突厥斯坦》第316—317页。第五章，66，79，92；记载两次到过撒马尔罕和乌兹根，在471年/1078（128，5）481年/1088年（129，10—130，2），在第一次中，包围了撒马尔罕和放逐该城汗。

[2] 在《古兰经》中没有提到阿里这个名字，但有些诗文与他有关（不仅被什叶派提到）。塔巴里在《古兰经》（55：5—6）中提到阿里给乞丐礼物的故事。而且认为诗文的意思是指“阿里为哈里发”。根据塔巴里，《古兰经》（2：275）涉及阿里的慷慨。

[3] 乌苏里（死于回历431年（公元1039—1040年））是苏丹马合木时期伽色尼王朝中的一位戴桂冠的诗人。

第36章 论对仆人、奴隶价值的报偿

1. 当家内仆人做出值得赞赏的服务时，应该立即得到因其热心工作而给予的回报；一个人犯了过错，哪怕是不重要的和不是故意的，也应该根据其错误的程度受到惩罚。这样，其他奴隶在服务时就会更加勤奋，而犯罪者会更加害怕。这样，工作将会正常地进行。

2. 哈希姆家族的一个男孩酒醉后与一群人吵架，这群人到他父亲那儿去告状。父亲打算惩罚他，但是，男孩说："父亲啊，我犯了错，我是个笨蛋；当你清醒之时，你不会惩罚我的。"这话把父亲逗乐了，他原谅了他。

3. [伊本]胡尔达兹比赫（ibn Khurdādbin）[99] 曾说，帕维兹国王对一个大臣生气，并把他关了禁闭。除游吟诗人巴尔布德（Barbad）外，无人敢接近他，巴尔布德每天给他送饭送水。帕维兹王知道了此事，他对巴尔布德说："在我们把一个人关禁闭时，你怎么胆敢去照顾他?难道你不知道在我们厌恶某人而把他关起来时，不准任何人关心他?"巴尔布德说："国王啊，你对他的宽恕远胜于我给他的关心。"国王说："我宽恕了他什么呢?"他回答说："你饶了他的命，这比我给他的任何东西都好。"国王说："妙!你说得很好。去吧，为了你的缘故，我饶恕了他。"

4. 萨珊王朝诸王有一个习惯：有人在国王面前说的话或表现的技能博得了国王的欢心，国王就会说"妙"，财政大臣只要听到国王说"妙"字，马上就会给此人1000第拉姆的赏钱。这是萨珊王朝诸王的习惯做法。库思老在正直、仁慈和宽宏大量方面超过了其他所有的国王，尤其超过了正义者努细尔汪。

5. 有一天，正义者努细尔汪骑着马，带着他的侍从去打猎。途经一个村子边时，看见一位90岁的老人在土里栽种胡桃树。努细尔汪十分惊奇，因为一棵胡桃树要结果实需要栽种10年或20年之久。他问

道："喂，老头，你在种胡桃树吗?"回答说："是的，陛下。"国王又问："你能活到吃上这些树结的胡桃吗?"老人说："前人栽树我们吃果，我们栽树后人吃果。"努细尔汪非常高兴地说："妙!"财政大臣马上拿出1000第拉姆递给老人。老人说："陛下啊，鄙人比任何人都更早地吃上了这些树结的果实。"国王又问："此话怎讲?"老人说："如果我不种这些胡桃树，如果陛下不路过此地，不问我问题，如果我没有回答刚才的问题，我从哪儿得到这1000第拉姆?" [100] 努细尔汪连呼："妙，妙!"财政大臣立即又给了老人2000第拉姆，因为努细尔汪连说了两个"妙"字。

6. 一天，马蒙（al-Ma'mun）正上朝处理纠错事宜。他接到一份提出某些要求的奏折。马穆恩把这份奏折交给了他的宰相法德尔·伊本·沙尔（Fadl ibn Sahl）说："早点满足这个人的要求，因为地球转得太快而不会停留在一个地方，世界变得太快而不会对任何朋友都一成不变。今天我们能够做一件好事，但是，明天如果我们想对某人做好事，由于我们失去了权力而做不了啦。"

---

[1] Ibn Khurdādbih是公元9世纪波斯作者用古阿拉伯文写的地理著作，他还写了一本音乐书，从该书中引出许多趣事。

[2] 手稿中是*drm* （!）。

第37章 论对农民的状况及其摊派采取谨慎态度

1. 如果从某地来的报告显示，农民正在受到摧残，并纷纷逃往国外，如果看起来报告者有可能是由于私利的驱使，那么，应当出其不意地派一位私人幕僚前去，这样，无人会猜想他出使的目的，然后以某种借口派他到此地巡视一个月，看看城乡的面貌，到底是繁荣还是荒废。他应该倾听当地百姓对封主、收税官的评论，把查证过的报告带回来，因为官员们[当他们受到查问时]总是有借口辩解，说那些[指责他们的]人是他们的敌人，不应该听取他们的话，因为他们正在胆大妄为，我行我素，而值得信赖的情报提供者由于害怕被认为怀有私心而克制自己不再向国王或封主提供情报。这至今是人口下降的一个原因，农民正在日益穷困和远走他乡，而税收还在不公正地征收。

第38章 论国王草率处事的失策

1. 人们在处理问题时不宜急躁，当人们听到某个消息或怀疑某种可能性时，举止应该沉稳，以便了解事情的真相和区别真伪。因为匆忙是虚弱的标志而不是实力的象征。当两个争执者来到国王御前互相争论时，国王应该让他们知道自己不偏向谁，否则，正确者可能会由于害怕而不敢再说下去，而错误者会更加大胆地说谎话。正是信徒之统帅（至高无上的）在《古兰经》[49：6]所说："信道的人们啊!如果一个恶人报告你们一个消息，你们应当弄清楚，以免你们无知地伤害他人，到头来悔恨自己的行为。"

2. 赫拉特城有一个学者[101]，他是一位有声望的人，实际上他就是比克拉克（Bikrak）[102]引荐给"世界之主"的那位老人。"殉道苏丹"（愿安拉启发他的耐力）到赫拉特待了一段时间，阿卜达尔·拉赫曼·卡尔（'Abd ar-Rahmān Khāl）正好也投宿在这位德劭年高学者的住宅里。一天，在一巡酒过之时，阿卜达尔·拉赫曼在苏丹面前说："这位老人有一间在晚上他才去的房间，我听说他每晚长时间地在祈祷。今天，我推开那间房门，看见一坛苦酒[103]和一尊黄铜偶像。[显然]他整夜都在喝酒，而且还跪倒在这个神像面前。"他随身带着那坛酒和偶像。阿卜达尔·拉赫曼推测，如果他把这件事当面告诉苏丹，苏丹将会下令立刻处死这位学者。苏丹派了一个侍卫去传唤这位老人[104]，又派一个侍卫到我这儿，叫我派人去传唤这位老学者，我不知道苏丹为什么要传唤他，但是，不出一个钟头，使者回来说："不用派人去找他了。"

次日，我问苏丹："昨天，你为什么先要我去传唤那个老学者，后来又让我不要去了呢?"他回答说："因为阿卜达尔·拉赫曼·卡尔的厚颜无耻。"接着，他把这件事的来龙去脉告诉了我，并把他对阿卜达尔·拉赫曼·卡尔所说的话也讲给我听："不管你告诉我们什么事，尽管你已经展示了那坛酒和那尊偶像，但是，在未弄清事实真相以前，我不

会采取任何行动。因此，把你的手伸给我，以我的生命起誓，你所说的是真话，或者是假话。”阿卜达尔·拉赫曼说：“是假话。”苏丹说：“可恶的家伙，你为什么编造谎言来对付这位老学者，想让他流血?”他说：“因为他有一座好住宅，我正寄住在那儿。如果你把他处死，就可以把他的住宅赐给我。”

3. 教会长老曾[用阿拉伯语]说：“鲁莽来自撒旦，从容来自仁慈。”（急躁来自魔鬼，从容来自真主）没做的工作可以去做，而已做的事却无法补救。

布朱尔祝米赫尔（Buzurjmihr）说：“急躁来自轻率之人，他遇事鲁莽和不冷静，这种人永远令人遗憾和悲哀。妄动的人在人们的眼中是可鄙的。”

我已经见过几桩工作，几乎干得很好，然而由于过于匆忙最后干砸了。鲁莽的人总是在责备自己，老是后悔，不停地恳求原谅，不断地受到责备和为此付出代价。

信徒之统帅阿里（愿安拉对他满意）说：“在所有行为中，从容行事将值得称赞；此外，值得称赞的还有施舍。”

---

[1] 这里可以肯定提到的是著名神秘主义者阿布杜拉·安萨里（396/481，公元1006—1088年），他被称为赫拉特老人；见*Chahar Maqala* ,译文163（注31）。

[2] 手稿*mkrky* （后来手稿写成*mkrk* ）；在此读音在*Rahat as-Sudur* 的权威著作中被采用（117.3）,该书记载说比克拉克是阿尔普·阿尔斯兰的侍从。

[3] 手稿中，*tlx* ,这是波斯文*talkh* 在Asadi,手稿中的一种不常见的拼法，*Lughat I Furs* ,s.v.*frž* （*farazh* ）。

[4] 此处的老人可能指阿卜达尔·拉赫曼·卡尔。——译者

第39章 关于卫兵、持权杖者的指挥者及惩罚手段

1. 在任何年代，卫队长是最重要的职位之一。事实上，除了大埃米尔总管以外，在王宫中无人能比卫队长的职位更高、更显要，因为，卫队长之职与惩罚权有关。人人都畏惧国王的愤怒和惩罚，当国王对谁发怒时，国王命令的正是卫队长去砍掉他的脑袋，剁掉他的四肢或把他吊在绞刑架上，用棍子打他的脚底，把他关进大牢，或把他扔进坑里。为了免受皮肉之苦，保住性命，人们会毫不犹豫地献上他们的钱。卫队长一般要配备鼓、旗和音乐，人们害怕他甚于国王。但是，在我们这一时代，这一职务开始废弃，它的权威也被削弱。在宫中，至少应当有50名持权杖者，其中持金、银权杖者各20人，持大棒者10人。卫队长的衣着装备必须是最好的，他的排场必须尽可能地庄严。如果现任卫队长能够做到这一点，那就很好；否则，必须把他换掉，由别人接任。

马蒙和两个卫队长的故事

2. 一天，哈里发马蒙与他的好友们坐在一起，他说："我有两个卫队长，从早到晚他们的时间都在砍头、吊人、剁四肢、杖刑和把人们投入监狱。其中一个卫队长能够得到别人的好评和称赞，人们对他很满意；而另一个则受到辱骂，人们一听到他的名字就诅咒他，还不断地抱怨他。我不明白这是什么道理，希望有人告诉我，这两个人干同样的工作，一个受到称赞，而另一个挨骂的原因。"一个好友说："如果陛下给我三天时间，我会找到问题的答案。"哈里发说："很好。"

3. 好友回到家中，对一个忠实可信的仆人说："我有一个任务交给你。如今，在巴格达有两个卫队长，一个是老年人，另一个是中年人。我要你明天清早天亮前起床，去年长的卫队长家。当他走出房间到院子时，你看他的言行举止，做了些什么和说了些什么。在人们来到他面前和当罪犯被带进来时，看看会发生什么事，他发布什么命令。记住你的所见所闻，回来告诉我。后天，你照样早早起床，到中年卫队长家去，记住他从头到尾的言行，然后向我报告。"那个仆人回答说："遵命。"

4. 次日，仆人起得很早，去到那位年长的卫队长家，在那里坐下。过了一会儿，一个仆人来了，把一支蜡烛放在一个壁架上，铺开一张跪毯，把几卷《古兰经》和祈祷书和念珠放在跪毯上方。老卫队长走了出来，做了几个祈祷仪式。这时候，人们陆续进来了，然后，伊玛目宣布仪式开始，他们开始集体祈祷。老人拿起一本《古兰经》，读了其中一段经文，又背诵了几句祷文，当他做完祷告拿起念珠在手中数之时，"赞美安拉"、"安拉是唯一主宰"的颂诗唱起来。人们陆续进来向他问好，一些人走了，而另一些人坐下来待到太阳升起。然后，他问道："今天有罪犯吗?"回答说："有，有人带来一位杀人的年轻罪犯。"老人又问道："有不利于他的证人吗?"回答说："没有，是他本人供认的。"老人说："除了万能的安拉，谁也没有权力和力量。[105] 带他进来，让我见见他。"年轻人被带进来。

5. 当老人的目光落在年轻人身上时，老人问道："就是他吗?"回答说："是的。"老人又问："此人并无罪人之相，反而有仁慈之貌，周身沐浴着伊斯兰之光，他的双手不可能犯下如此罪行。我想有人在撒谎，我不会听信对他不利的任何话，真是奇谈怪论!这个小伙子绝对不会干这种事，瞧啊，他的脸证明了他无罪。"他说的这些话年轻人都能听到，接着，有人说："卫队长啊，他本人已经供认不讳了。"卫队长对此人大声吼道："闭嘴!谁让你说话了?你不怕真主惩罚吗?你想肆意地让一个穆斯林流血吗?这个小伙子非常理智，他不会做出或说出自毁前程的言行。"他的目的是试图让小伙子翻供，放弃他的陈述。于是，他转身对小伙子说："你有什么话要说?"小伙子说："是我亲手做了此事，这是真主的安排。这个世界与另一个世界紧紧相连，我没有力量在另一个世界里忍受真主的惩罚，所以，请执行真主对我的判决吧。"卫队长假装没有听见，转身对人们说："我听不到他在说些什么，他是否供认了?"人们回答说："是的，他供认了。"老人又说："我的儿子，

你并没有一张邪恶之徒的脸，也许是你的对头迫使你供认这一切的，他想毁了你，仔细想想吧。”小伙子说：“噢，卫队长，没人逼迫我承认这些，我是一个罪人，对我执行真主的判决吧。”

6. 当卫队长意识到该小伙子不会撤回他的供词，已经接受死亡的裁决，自己的建议毫无用处之时，他对小伙子说：“事情真如你所说吗?”年轻人回答说：“是的。”他说：“要我执行真主对你的判决吗?”小伙子说：“可以。”然后，卫队长转身对大家说：“你们见过像他这样敬畏真主、有远见的年轻人吗?至少我从未见过。在他身上散发出的虔诚之光、伊斯兰之光就像太阳之光。由于敬畏真主，他招供了，而且明白[无论如何]他会被处死。他宁愿以一个圣徒和殉道者出现在真主面前，他距圣童和天堂的圣殿仅一步之遥。啊，被原谅和应该进天堂的幸运者就是这种人。”他接着对年轻人说：“去吧，把头和身体洗干净，来做两遍祷告，向主祈求你的[功名簿]，好好忏悔，并请求原谅。然后，我将执行真主对你的判决。”小伙子去沐浴净身后，又回来了，并请给予铺一张跪毯。他做了两遍祷告，又做了忏悔，祈求宽恕。然后，他走过来站在卫队长面前。卫队长说：“看来，即使是现在，这位小伙子还是要去见主的选民[穆罕默德] （愿他安息），他将像殉道者哈穆扎（Hamza） [106] 、哈桑和胡赛因一样要到天堂去。”他以如此的方式宣布死刑，年轻人的心感到很温暖，小伙子急切地希望他们尽快杀了自己。接着，卫队长命令他们尽量礼貌地、温和地脱去他的衣服，并蒙上了他的眼睛。在整个过程中，他仍像刚才一样继续与他交谈。一个专门的刽子手拿着[闪着]寒光的大刀轻手轻脚地进来，默默地站在年轻人背后，使年轻人感觉不到他已来到。卫队长突然以眼示意，刽子手熟练地挥动砍刀，一刀就砍下了年轻人的头。此后，卫队长把几个因犯下种种罪行而被捕的人送进牢房，而他们的罪已经被证实了。然后，他起身回房，人们散去。那位仆人回到国王的好友那里，把自己的所见所闻向主人汇报。

7. 翌日，他起床后来到中年 [107] 卫队长家。他坐下来，警察和其他人也陆续来到，院子里站满了人。当太阳升起的时候，卫队长走出他的房间，升堂审问。他皱着眉头，双眼因饮酒而显得呆滞，看上去好像是一个堕落的魔鬼（即其沉湎于声色），警察在他面前排开。如果有人向他问好说“平安”，他不会以“你好”作答，即使他回复，也像在跟谁生气似的。过了一会儿，他问是否有犯人被带上来。他们

说："昨夜，有一个小伙子被捕，他喝得烂醉失去了理智。"他说："带他进来。"年轻人被带到卫队长面前，他盯着小伙子说："就是他吗?"他们说："是的。"他说："很久以来，我一直在找他，他是一个杂种，彻底的恶棍，夜不归家和挑拨离间的人，不虔信和煽动闹事的流氓。全巴格达都找不出第二个的坏人。对他不是使用鞭子，而是使用刀。除了骚扰别人的孩子外，他一天到晚什么都不干。有时候他破坏男孩子的名声，有时候他玷污妇女，没有一天会少于10个人到我这儿来告他。我已经找他一些时间了。"在他说完这番话以后，这个小伙子已经准备好被他们砍头，以逃避他的辱骂。接着，卫队长下令拿几条鞭子来，并说："把他按在地上，踩住他头脚，抽他40鞭，打得他嘴啃泥。"当他们鞭打完并准备把他送入大牢时，有50多位名门望族的族长来给这位年轻人作保。他们证明这个小伙子是诚实、纯洁、乐善好施和有道德、虔诚的人，他们请求说，在打了他之后，卫队长应该把他释放，给他们所有人一个面子。卫队长完全不顾这些年长族长们的请求，把小伙子送入监狱。族长们屈辱地离去，人们全都诅咒卫队长，卫队长却起身回房去了。仆人返回到家中，向国王的好友详述了一切。

8. 第三天，国王的好友去见马穆恩，把他听说的这两个卫队长的所作所为全部向马穆恩讲了一遍。信徒之统帅很惊奇地说："愿安拉宽恕老卫队长，诅咒只因醉酒而以如此残忍手段对待一位高贵年轻人的那条狗。如果他对付的是一个杀人犯（我们寻求安拉庇护!），他会干出些什么事来呢?"于是，他下令免去这个卫队长的职务，把那个年轻人从监狱中放出来，他还下令让老卫队长继续任职，重新授予他一件荣誉之袍，让他在财政上完全独立。

---

[1] 这是一句[用阿拉伯语]突然喊出来的虔诚之语，相当于"哎呀，我的天哪"之类的话。

[2] 哈穆扎·本·阿布杜·穆塔里布是先知的一个叔叔，在Uhud战争中被杀。

[3] 波斯文*du-mūy*，意为头发有两种颜色，英文写成中年人。

第二部分

第40章 对上帝创造之生物表示仁慈及将所有错误习俗恢复适当的秩序

1. 无论任何时候，国家都有可能面临一些意想不到的神秘事件或受到一些恶人的影响。[1] 到那时，就会改朝换代，政府由一个家族转到另一个家族手中；或者国家因骚乱和暴动而陷入混乱之中，敌对者 [会抽出] 剑烧杀掳掠。在这些混乱和不满的日子里，出身高贵者将被打倒，底层人将获得控制权，谁有力量谁就能够为所欲为。正义者将失去权力和影响，干坏事的人将变成富人；他们中的极少数还将成为埃米尔（军队统帅），最底层的人将成为民事长官。贵族和有学问者的财产将被没收；卑鄙者会毫不犹豫地夺取王或宰相这些特有的称号。突厥人将取得适用于政府显要人物的称号，而政府显要人物又将得到那些属于突厥人的称号，突厥人和塔吉克人（波斯人）两者都以学者和神学家的称号来装扮自己。国王的妻子将发布命令，宗教法律将受到蔑视，农民将变得难以控制，以及士兵受到压制，一切慎重和正派都一扫而光，没有人能拯救这一切。如果一个突厥人有十个行政长官，那么这件事可以通过；如果一个塔吉克人是十个突厥人的行政长官，也将被允许。国家所有的事务将偏离[或者已经偏离了]正常的秩序和组织，国王将为远征、战争而分心，他将焦虑着，没有机会处理这些事情，甚至没有时间考虑它们。

2. 后来，由于神秘的好运气来了，不祥时代终于结束，和平和安全的日子来临。真主（至高无上的）从王族中给人们带来了一位正义明智的国王，真主将给予他力量以征服他的敌人，真主将给予他聪明和理智以正确地判断事情——他将询问民情和通过读书了解先王们管理国事所制定的规则。这样，一段时间以后，他可能恢复政府的正常体制和法规。他将按每个人的功绩估计他们应得的官职，把那些有用的人放在他们应有的位置上；对那些没有价值的人贬低其官职，派他们去承担适合于他们的任务和贸易。他将根除那些滥用权威的忘恩负

义的人，他将是宗教的朋友和压迫者的敌人，以安拉的允许和他自身的美德去资助信仰，摒弃虚荣和异教。

3. 现在，让我们稍微详论这一题目，这样，许多问题将会变得更加清楚。这对于已经陷入混乱的这些事是一个指导，以便当世界之主（愿安拉保护他的统治）回想起它们时，他可以发布命令去处理每一件事，如果安拉愿意的话。在各个时代，国王们所遵守的原则之一是保护世家和尊敬国王的儿子，不要让他们遭受挫折、遭到忽视和拒绝；相反，在他们的领域里给他们安排与其地位相应的位置，让他们的家族继续繁荣。其他有能力和应受嘉奖的人也应从国库中得到他们的一份收入，如学者、阿里的后代、正义和无可指责的人、为信仰而战的战士、[伊斯兰]边境的卫士和《古兰经》的解释者。这样，在他们统治时期，无人被剥夺他应该得的一份和他的利益，因此，他们在两重世界都得到祝福和回报。

哈仑·拉施德的故事

4. 据说一群有价值的人给哈仑·拉施德递交一份请愿说："我们是主的奴仆和时代之子；[2] 我们中的一些人是学者和神学家；一些人出身贵族之家；另一些人的父辈曾是对王朝作过杰出服务而应受王朝嘉奖的人士。我们从未中止过服务，我们都是信仰纯正的穆斯林。国库中应该有我们的份额，你控制着国库，因为你是世界和信徒之统帅的管理者。如果钱是属于人民的，那么，把它花在我们身上，因为我们是信徒，我们有权得到它。实际上你是司库，纵然你是国王，最多只有1／10属于你，那是你的工资；然而，每天你把数千第纳尔钱花在服务、给养和好色上，而我们却得不到一片面包。"特别不正常的事是，[他们认为]他想象国库中所有的一切东西都属于他一人。如果他把他们的份额分给了他们，那就好；否则，他们将去最高法院控诉，要求法院把国库从他的手中拿走，把它交给同情穆斯林伙伴的、为人守财而不是为了钱守财的其他人。

5. 当哈仑·拉施德看到请愿书时他很烦恼，他当天没有给予答复。他不安地从觐见厅返回他的私人官邸。当朱贝达见他心情不好时就

说："哦，信徒之统帅，发生了什么事?"他告诉了她关于他收到的请愿书，他说："如果不是他们以真主的名义威胁我的话，我将会惩罚他们。"朱贝达说："你最好不要伤害他们。由于你从父辈手中继承了哈里发位置，因此，他们把他们的原则、他们的品质和他们的传统都遗赠给了你。考虑到你之前的哈里发所做的为人类谋福的事，你照这样做，通过慷慨和宽大，贵族和君权会得以改进。毫无疑问，国库中的钱全属于穆斯林，而你为你自己花了国库中大量的钱。你应该像他们对待你的财产一样，不要随意地对待他们的财产。如果他们控告你的话，他们完全是正义的。"

6. 那天晚上，哈仑和朱贝达都做了一个梦，梦见在复活节，人们朝清算之地走去，他们一个接一个地在向前走着。选民（愿安拉赐福予他和他的家庭）在为他们调停，他们朝天堂走去。一个天使用手牵着哈仑和朱贝达带他们到审判席，另一个天使抓住第一个天使问他要带他们到什么地方去，他说选民派他来告之："只要我在场，不要把他们往前带，否则，我将羞愧难言他们的事，因为他们在做我的副手时，把穆斯林的财产看成他们自己的，并剥夺了他们的权利。"他们恐慌而醒。哈仑对朱贝达说："你发生了什么事？"她告诉他她在梦中所看到的一切，并说她非常害怕。哈仑说："我也做了一个同样的梦。"接着，他们赞美真主，那天不是复活节，并且仅仅是一个梦。

7. 第二天，他们打开国库的门，发布公告说："让所有有资格的人上前来，我们将从国库中把他们应得的份额给他们，满足他们的需要和愿望。"接着，大批人[3]前往哈仑的院子，他给了他们赏钱和年金，这些善款数目达到了300万第纳尔。后来，朱贝达对哈仑说："国库在你的手中，在复活节时，是你而不是我要对此做出答复。由于你最近的仁慈行为，你已经履行了你的一些责任，因为你所给的全都是穆斯林的财产，你将它们还给了他们。我要做的事是：为了真主、为了复活节得到拯救，我要花我自己的钱。我知道我不得不离开这个世界，身后将留下所有的金子和财富，因此，让我预先送一些东西到另一个世界去，为旅途做些准备。"

8. 接着，朱贝达从她自己的钱库中拿出价值几百万第纳尔的珠宝、银子和衣饰，她说："所有的钱财必须用在慈善事业上，这样它们的影响会一直持续到复活节，我的名字将永远受到祝福。"于是，她命令从库法到麦加和麦地那每隔一段路就挖一个水井，在水井上部拓

宽，然后用石头、砖、灰泥和石灰从上一直砌到井底。还要修建蓄水池和水塘，以免朝圣者在旅途中遭受缺水之苦，因为每年有几千朝圣者因缺水死于沙漠之中。当井和蓄水池修建完工后，仍剩下许多钱。她命令在边境地区修建设防城堡，为进行圣战的武士们买武器、马匹、母马和种马，要买足够的土地和农场，给每一个城堡提供全年的粮食和饲料，随时准备足够一两千武士的给养和马匹的饲料。

9. 一切安排完毕仍剩下许多钱。于是，朱贝达在喀什噶尔、布鲁尔（Bulur）和什克南边境建一座带坚固城墙的城市，取名巴达克山，该城至今仍在并且很繁荣。在扎斯特（Zhasht）、法米尔（Fāmir）及库米杰（Kumij）[4] 对面的库塔兰（Khuttalān）边境上，他们修建了名叫威希格林德（Vaishgird）的城堡，它至今仍在并且繁荣。它的盔甲和马群仍在那儿。同样，他们修建了像伊斯比贾伯（Isbījāb）一样大小的设防边境站，今天它仍在并且很繁荣。在去花拉子模路上的城堡名叫法拉瓦（Farāva），在打耳班和亚力山大里亚各修建一座城堡。他们在各个不同的地方共修建城堡十个，每一个都像一座城市。所有建筑完工以后，仍有余钱。于是，她吩咐把它们带到麦加、麦地那和耶路撒冷去分给当地的居民和穷人。

乌马尔和穷女人的故事

10. 栽得·伊本·阿斯拉姆叙述了下面的趣闻。一天晚上，信徒之统帅乌马尔·伊本·哈塔伯（愿安拉赐福于他）亲自在麦地那巡逻，我和他在一起。我们走出城，在田地里有一座废弃的建筑，里面有火在燃烧着。乌马尔对我说："哦，栽得，走去看看半夜是谁在烧火。"于是，我们走了过去。当我们走近时，见一个妇女带着两个孩子睡在地上，在她旁边一个小锅架在火上。她正在说："愿万能的主帮助我从乌马尔那儿得到正义，他尽情地吃喝而我们却在挨饿。"当乌马尔听到这些话，他自言自语道："哦，栽得，这个女人在真主的面前指责我，你待在这里，让我去问问她到底是怎么回事。"他朝那个女人走去并问道："半夜三更你在这外面煮些什么?"她说："我是一个穷女人，我在麦地那没有自己的房子，我一个子儿都没有。我感到很羞愧，我的两个孩子在饥饿中哭着等待，而我却没有任何东西给他们吃。邻居们知

道他们是因饥饿而哭，而我对此却无能为力，所以，我从昨天起就出走到这儿来。每次他们因饥饿而哭泣和向我要吃的时候，我就把这口锅放在火上说：‘你们睡觉吧，到你们醒来时，饭就熟了。’我用这种方法让他们休息，他们带着希望入睡了。当他们醒来发现什么也没有时，他们又嚎叫起来。这时候我又用一些借口让他们睡觉。连续两天，我和他们都没有吃任何东西，锅里只是清水。”乌马尔（愿安拉赐福于他）同情她，说道：“你诅咒乌马尔和向真主祈求是正义的。”这个女人不认识乌马尔。乌马尔对她说：“你待在这儿不要动，我马上回来。”

11. 接着乌马尔回来对我说：“快走，我们要回家去。”当我们回到家时，他进家去，我就待在门口。一会儿他肩上扛着两个皮袋子出来。他对我说：“走，我们回到女人那儿去。”我说：“哦，信徒之统帅，如果我们要返回去的话，请把这两个口袋放在我的肩上，让我扛着。”乌马尔说：“哦，栽得，如果你扛着它们的话，谁将拿掉乌马尔背上罪恶的重担?”接着，他一路跑到女人那儿，把口袋放在她面前，一只口袋里装满了面粉，另一只装满了米、豌豆和肥肉。他对我说：“哦，栽得，快去地里把你能找到的柴火都拿来。”我去找了一些柴火。于是，乌马尔拿一个碗舀了一些水，淘了米和豌豆，把它们放进锅里，丢一块肥肉在锅里煮。然后，他用面粉做了个大圆面包。我带来柴火，乌马尔亲自煮饭和在火下烤面包。

12. 当面包和饭做好之后，乌马尔把肉汤盛在碗里，把面包放在肉汤里浸泡，当汤凉后，他叫女人把她的孩子们叫醒吃饭。她叫醒了孩子们，乌马尔把饭放在孩子们面前。于是，他退出来，铺开他的祈祷垫子开始祈祷。一会儿之后，他看到母亲和孩子们已经吃饱喝足，正在一起玩耍。乌马尔起来说：“哦，女人，抱起你的孩子们，我拿口袋，栽得拿锅和碗，我们一起送你们回家。”于是，我们开始行动。当女人带着孩子们走进家门时，乌马尔放下口袋，在他转身离去时，他说：“请善良一些吧，不要再诅咒乌马尔，他经不起真主的惩罚和指责，他不是千里眼，能知道每一个人的情况。吃我带来的这些东西，吃完后告诉我，我将再给你们带来。”

摩西和丢失的羊群

13. 据说当摩西（愿他安息）仍是先知苏阿伯（愿他安息）的牧羊人、还没有接受上帝的灵感时，一天，他正在放羊，偶然，一只母羊与羊群走散了。摩西想把它带回羊群，但是，母羊跑入沙漠之中。因为母羊看不到羊群便惊恐地到处乱跑，摩西追了2—3法尔散，直到它无力地倒下再也起不来。摩西带着怜悯之心向母羊走去。他说："哦，不幸的小家伙，你要逃到哪里去呢?你害怕谁呢?"看着它再也走不动，他就把它抱起来放在他的肩膀上，把它带回羊群。当母羊看见羊群时，它心里很高兴并开始跳动，摩西把它放在地上，它跑进了羊群。上帝（至高无上的）唤来天使说："你看，我的奴仆对待那只迷途的母羊是多么仁慈啊，他尽力地不伤害那只母羊，而是仁慈地对待它，我以我的荣誉[宣布]，我将提升他，使他成为我的谈话者。我将给予他先知的位置，给他一本书，只要这世界存在，他的名字将被传颂。"上帝将所有的象征都赋予他。

马雅·哈吉和一条癞皮狗

14. 在马鲁德市有一个人名叫马雅·哈吉；他是一位富有而著名的人，拥有许多庄园和农场。事实上，在他那个时代，在呼罗珊无人比他更富有。他为苏丹马合木和马苏德服务，我们曾经见过他。在生涯之初，当他还是一个年轻人的时候，他极端残酷，他实行拷问、审讯和造贵族家庭的反，没有任何人比他更残忍、更粗暴。在他的后半辈子他得到启迪，不再暴虐和压迫，开始做好事：如支持穷人，修桥和旅店，释放许多奴隶，归还破产者的账单，给孤儿衣服，为朝圣者和圣战提供钱，在自己的城市建了一座星期五清真寺，在尼沙普尔建了一座更壮丽的星期五清真寺。在做完这些慈善事业之后，最后，他在埃米尔查格林（安拉赐予他仁慈）时代开始去朝圣。当他到达巴格达时，他在该城逗留了大约一个月。一天，他出门去巴扎。在街上他看见一条全身染病的癞皮狗，它的毛全部掉光了，这个小家伙正受到疥疮的折磨。他很同情它，他说："它是真主（光荣和万能属于主）创造的一个生命。"他要奴仆回家拿两蒙特面包和一根绳子来。他在那里一直等到奴仆回来，然后，他亲手将面包掰碎喂给它吃，直到它吃饱和感到很自在。后来，他把绳子绕在狗脖子上，让奴仆牵着它，要他把狗带回他们的住地。他很快就离开了巴扎。

15. 当他到家时他命令奴仆去买3蒙特油，将它融化。马雅·哈吉拿来一根棍子，在它的一端裹上一块羊毛破布，他起身走近狗，亲手把破布放进油锅，并开始朝狗身上涂油，直到全身各部位都涂遍。后来，他对一个奴仆说："我比你更受人尊敬，我认为我所做的这些事并不耻辱，作为我的奴仆你也不应该这样想。我要你钉一颗钉子在墙上把狗拴起来，每天早晚各给它一蒙特面包，让它吃饭桌下的渣滓，两天给它涂一次油直到它痊愈。"奴仆按他的吩咐去做，两周之后癞皮狗痊愈，开始长毛，体重也增加了。它非常亲近这所房子，即使打它也赶不走它。马雅·哈吉履行朝圣是经商路旅行，他在旅途中花了不少钱，一段时间后，他安全地返回到马鲁德城，并于几年之后去世。

16. 一天夜晚，一个苦行者在梦中见到他骑着一匹布拉克马[5]，一群少男少女簇拥在他的周围，他们有说有笑、十分友好地领他穿过天堂的一个花园。这位苦行者朝他走去，向他致意，他勒住缰绳回答他的问候。苦行者对他说："哦，先生，你曾经是一个暴虐、残忍和压迫者，在你受到启迪之后，你不仅摆脱了暴虐，而且还做了很多好事，你做的慈善事业比你以前的任何人都多。你还履行了伊斯兰教徒的朝圣。告诉我，你做了哪些虔诚行为使你能够获得现在的地位。"他说："苦行者哦，我毫不惊奇真主的造化，你也应该把它看成一个教训，不要把信念放在祈祷中，也不要因崇拜的行为而被迷惑。因我年轻时所犯的罪行我十分明白我将注定要下地狱。我做的所有虔诚和仁慈的行为将是没有用的。所有我的祈祷和斋戒将在我面前延续直到死亡的痛苦来临时。我做的善事——修清真寺、旅店、桥，甚至我去朝圣——都是无用和无价值的。我变得十分沮丧，以致我放弃了进天堂的所有希望，任我自己以后到地狱去遭受折磨。突然我听到一个声音说：'你是地上的一条狗，我们拿你与一条狗相比，把你的所有罪行全部取消，你被允许从地狱里释放出来进入天堂，因为你曾经抛弃了虚伪的骄傲，同情一只癞皮狗。'从那时起，我看见仁慈的天使们像光一样走过来，他们从烦恼之神手中夺取了我的烦恼，把我带入天堂。所以，在我所有的祈祷行为中，在我最后的绝境中救我的就只有这一桩。"

17. 你卑贱的奴仆记起了这一故事，所以，世界之主（愿安拉保护他的统治）可以知道一个好的习惯将是最仁慈的。因为，这些人对母羊和癞皮狗抱有仁慈之心，他们在两重世界都会获得高一级的尊重。因此，可以想象一个人如果对身陷烦恼中的穆斯林表示仁慈、对

他伸出援助之手的话，他将从真主那里得到什么样的回报。如果一个国王畏主和注意未来的话，他必然会在每一件事情上公正，公正的人总是仁慈和善良的。当国王这样做时，他的官员和士兵也会变得像他那样，以他为榜样。结果，全人类将享受轻松、平静的日子，他们（指国王们）将在两重世界中收获果实。

18. 对老人和有经验的人表示尊敬，在[政府]聚集一批办事能干的人和在战斗中尽力的人，给他们每人一个位置和官职，这种做法一直是开明君主的惯例。无论什么时候，关系到国家福利和繁荣的重要事情要履行时，如升官和免职、建立高层的建筑、安排联盟和收集关于[外国]国王的情报、询问宗教事务等等，他们要与明智和有世俗经验的人进行透彻的讨论。另一方面，当敌人出现和有战争威胁时，他们要与屡建战功的人和有战争技巧的人商议，结果，这些事情都获得了成功。如果爆发战争，他们派往前线的人是身经百战、屡战屡胜、占领过敌人堡垒并以英勇之名著称于世的人。同时，他们总是要派一位成熟和富有经验的人随行，以免出差错。但是，[现今]当诸如此类事情发生时，他们指派无经验的人，[甚至是]男孩和青年[去处理它]，犯了很多错误。如果把注意力放在未来的这些事情上必将会更好，危险也将会更少。

关于称号

19. 现在已经有很多称号；什么东西一变得丰富之后就失去了价值和尊严。国王、哈里发这些称号是极少使用的，因为政府的一个原则是注意称号必须与每个人的官阶和重要性保持一致。当一个巴扎的商人和一个农夫同时获得与民事长官或高级官员相同的称号，那么，在这两种人中就无区别可言了，显赫人物和无足轻重的人都拥有一样的级别。假如一个伊玛目或一个学者、法官有穆恩·哀丁（信徒的支持者）的称号，而一个对宗教法毫无了解，甚至可能不会读、写的突厥族徒弟或突厥族职员也采用这一称号，那么，法官和突厥族徒弟之间、学者和无知者之间在官阶上有什么区别呢?两者都有相同的称号，这是不对的。

20. 同样，突厥族埃米尔总是被授予以下一些称号：胡沙姆·道剌（帝国之剑）、赛福丁·道剌（帝国之军刀）、雅明·道剌（帝国之右臂）、沙姆斯·道剌（帝国之太阳）等等。而国内的高官、民事总督和官员授予以下称号：阿米德·莫尔克（王国栋梁）、扎希尔·莫尔克（王国的保护者）、奇瓦姆·莫尔克（王国支持者）、尼扎姆·莫尔克（王国的调和者）、卡马尔·莫尔克（王国的完美者）。现在，判断力全部消失了，突厥人给自己加上了塔吉克人的称号，塔吉克人又取突厥人的称号，还不认为是错误的。而称号曾经是非常宝贵的。

苏丹马合木及其称号的故事

21. 苏丹马合木在任苏丹期间，曾经向信徒之统帅卡迪尔·比拉赫（al-Qadir bi'llah）要一个头衔。他得到了雅明·道剌（帝国之右臂）的称号。后来，他夺取了尼姆鲁兹省和呼罗珊省，占领了印度斯坦的无数城市和国家，把索姆纳特神庙的偶像带了回来，征服了撒马尔罕和花拉子模，进入了伊拉克的库兹斯坦，取得了雷伊、伊斯法罕和哈马丹，使塔巴里斯坦处于臣属地位。之后，他派信使带着许多礼物到信徒之统帅那里去，要求被授予更多的头衔。他的要求没有被答应，据说他送了十多次申请都没有结果。当时，撒马尔罕的可汗已经得到三个头衔：即扎希尔·道剌（帝国的保护者）、穆恩哈里法特·阿拉赫（安拉代理人的支持者）、马立克·沙尔克·瓦欣（东方和中国之王）。对此，马合木一直心怀嫉妒。他又一次派信使去说："我在异教的土地上获得了这么多的胜利，在印度斯坦、呼罗珊和伊拉克，我是公认的伊斯兰教的保护者，我征服了河中地区，我继续以你的名义挥舞着剑。至于可汗，他只是我的一个臣民，你授予他三个头衔，而我，你忠实的奴仆，在对你的服务和对你的敬爱之后，你却只授予我一个头衔。"

22. 对此的答复如下："称号是一种荣誉，它是随着人的尊严的增加而增加的，他的知名度也随着它而被世界所知。还要认识到，一个人的[第一个名字]是他的父母给予的，他的*kunya*（亲戚的姓）是他为自己选择的，他的号是国王授予的。超过这三个名字的任何称号都是多余的，会成为一个笑柄，不明智的人使自己受嘲弄和自负。当一

个人年幼时，人们用第一个名字称呼他，这博得了其父母的欢心，因为这是他们给他取的名字；当他长大有了判断力时，他给自己取了与自己聪明才智一致的名字（*kunya*）。正如谚语所说[用阿拉伯语]："称呼和抱负在一起"，从此人们以他的*kunya*名称呼他，把他作为一个男人对待，这使他自己很高兴；后来，当他在社会生活中显示了自身的价值和技能时，国王赠予他适合于他官阶的荣誉称号，为了把他与其同僚区别开来，把他提拔到超过他们的位置。因此，国王或哈里发授予他的这个名字比其父母给他的，比他为自己选择的都要好。于是，出于对他官阶的尊敬和敬重，人们都以国王授予他的名字也就是他的头衔称呼他。除了这三个名称外，任何名称都是多余的。然而，因为可汗是一个没有知识的人，是外国的突厥人，为了夸大他的声望和填补他对智慧的缺乏，我答应了他的要求。至于你，一个在各个学科上都有知识而又与我亲近的人，我对你的意向是更有价值的，我信任你，你的美德比你要求我授予的、仅仅是语言和文字上的一些东西更高贵，你所渴望的是与无知者同样的目标。"

23. 当马合木听到这些话时，他感到惊慌失措。当时，有一个突厥族女人常到马合木宫中来。她受过教育，口齿伶俐，能说几种语言；她常与马合木谈话、开玩笑，有时还给他念波斯文的书和故事。事实上，她与他的关系相当熟。一天，她与马合木坐在一起，为他解闷。他说："我非常想让哈里发再授予我一些头衔，但是都未得到；可汗只是我的一个属臣，他获得了几个头衔而我却只有一个。我想找人去可汗的宝库中偷出，或者用其他方法取出哈里发授给他的特许状。如果成功的话，我将给予他世间他所想要的东西。"这个女人说："主啊，我可以拿到它，但是你必须遵守诺言，把我想要的给我。"他说："我绝不食言。"女人说："我没有足够的钱去实现主子的愿望，如果你从国库里给我一些资助的话，我必将实现你的目标，否则我就去死。"苏丹说："你想要些什么呢?"于是，他以钱、珠宝、耳环、饰品、动物和口粮的形式满足了她的要求。这个女人有一个14岁的儿子，他正在一个家庭教师那里接受教育，她带上他从加兹纳出发到喀什噶尔。在喀什噶尔她买了一些突厥侍从和女奴，还买了从中国和契丹进口的大量上等货物，如麝香、各种丝绸和棉布。[6] 后来，她在商人的陪同下前往乌兹根，又从乌兹根到撒马尔罕。

24. 她到达后三天，去向可敦表示她的敬意，把一个长得十分标致的女奴作为礼物送给她，附带还送去了从中国和契丹买来的上等物

品。她说："我的丈夫是一个商人，他曾经带我与他一道在世界各地旅行，我们要去契丹，但是，当我们到达和田时，他去世了。我回头来到喀什噶尔。我送了一件礼物给喀什噶尔的可汗，我去见了他的可敦，告诉她我的丈夫是如何成为阁下的奴仆，而我当时是她的侍从。他们放我自由，把我嫁给他为妻，我与他生了这个孩子。现在他在和田死了，他所留给我的是阁下曾经给他的资金。我希望阁下以他的仁慈和高贵伸出援助之手，把它放在他的奴婢和这个孤儿的头上，并派些好伙伴随同我们一起去乌兹根和撒马尔罕。为此仁慈的行为，只要我活在世上，我将感谢他和祝福他。可敦对我们也非常仁慈，所以，我们也要祝福她。他们两人夸奖我们并给我们派了一位好的向导，还写信请乌兹根的可汗照顾我们和派良伴与我们一起到撒马尔罕。现在，由于你的仁慈和恩惠，我跪在你的脚下，我相信在世界上再也没有任何地方像撒马尔罕这样公正和平等了。我的丈夫总是说如果能够到达撒马尔罕的话，他将永远不再离开它。正是你的名字和名声把我们带到这里。如果你觉得接受我们作你的奴隶合适的话，伸出你高贵的援助之手，把它放在我的头上，那么，我将在此地住下，卖掉我的一些首饰，买一幢房子和一块能为我们提供衣食的足够大的土地。然后，我将服侍你，继续教育这个孩子，希望在你祝福的帮助下，真主（光荣和万能属于主）将使他成功。"

25. 可敦说："一切尽管放心。我会尽我所能好好地对待你和照顾你们。我将给你们找一幢房子和一块适合你们的地，我将一刻也不让你们离开我。我将告诉可汗要他满足你们的需求。"女人向可敦鞠躬说道："现在你是我的女主人了。如果你带我去见可汗大人并把我介绍给他，使我有幸得到可汗的接见的话，我认为世间再没有另外其他人值得我感谢了。"可敦说："你任何时候想见他我都可以带你去。"女人答道："我想明天就去。"可敦说："没问题。"第二天，她去可敦的住处。当可汗离开觐见厅回宫时，可敦对他谈起了这个女人。他传令把她带进来。这个女人躬身来到他面前，向他赠送了一位突厥侍者，一匹漂亮的马和各种高级礼物。她说："你卑贱的奴仆已经向可敦陈述了她的情况。简短地说，当我丈夫死后[愿陛下长寿]，他的伙伴们劝我不要把那些预定带往契丹去的货物带回来，他带着这些货踏上去契丹的路，剩下来的被和田可汗拿走了一些，一些给了喀什噶尔可汗，一些我用作旅费。现在除了你卑贱的奴仆、孤儿、少量的装饰品和一些牲畜外就没有什么东西留下来了。如果大人接纳我为你的奴隶，像高

贵的可敦接纳我一样收我为你的奴隶，那么，我准备在对你尊敬的服务中度过我的余生。”

26. 可汗很和蔼地与她交谈并接受了她。此后，她每隔两三天就去看可敦，给她一些礼物，或者是一对红宝石耳环，或者是一颗绿松石，或者是一条真丝面纱，或者是一些精挑出来的、价值昂贵的物品。她还讲一些有趣的故事或传奇给她消遣。可敦很是着迷，以致离不开她了。她使他们感到为难，因为当他们给她村庄和农场时，她总是拒绝接受。每隔几天她就要离家[就是她的住所]外出，到2、4或5法尔散以外的农村去，表面上是去买农场。在那儿待上3—4天；然后.她找出某些不足的原因，借口不买它，又返回家来。当可汗和可敦派某人去看看她为什么不来看他们时，去的人被告知说她正在某某村子买庄园，已经去了2—3天了。他们很高兴地推测，她已经决定待在这儿了。她为他们忠实地服务了6个月的时间，可敦对她说过几次：“可汗一直在说，他一看到你就感到惭愧，因为你给了我们这么多的东西，每隔几天你就要带些礼物来给我们，无论我们给你什么，你都拒绝接受，他从来没有遇见过像你这样好的女人。他想知道在你付出这么多以后，我们能为你做些什么呢?我比他更是一千倍地感到惭愧。”女人说：“对我来说，世界上最大的祝福是看到我的主人和女主人。真主（光荣和万能属于主）使他们为我提供了日常面包，我每天看见你，我不能没有你，所以当我需要什么东西时，我会毫不犹豫地提出。”其间，她正在准备马，秘密地把她所有的金子、珠宝、地毯和袍子给一个通常在撒马尔罕和加兹纳之间往返做买卖的商人。她把5匹马和5个骑手分派到去巴尔赫和帖尔米德的路上，按她的指示，即每匹马及其骑手将待在某处直到她来。

27. 然后，她在可敦与可汗坐在一起的时候接近可敦，在说了许多颂扬和谄媚的话使他们喜悦之后，她说：“今天我有一个要求，我不知道是否应该提出来。”可敦说：“这是从你嘴里听到的一件怪事，到这时候我们已经应该满足你的100个要求了。请告诉我们你的要求是什么。”她说：“你知道我的儿子便是我在世间所拥有的一切，我一心为他，关心他的教育。他已经学完了整部《古兰经》，现在他正在向一个家庭教师学文学，看阿拉伯文和波斯文的论文。我希望由于主人和女主人的仁慈，他将是幸运的。在真主和先知的命令之后，如今世界上再也没有比国王所接受的信徒之统帅的文书更古老的了，拥有这些文书的人是所有秘书中最有学问的。因此，在文书中保存的语言和

要旨肯定是最优美的。如果大人认为合适的话，可以把被称为哈里发特许状的文书让你的奴婢用两到三天吗?这样的话，我的孩子和家庭教师看上几遍，如果他从中只学到5个字，在它的影响下，他将会获得好运气。”可汗和可敦说：“这是要我们答应的什么要求啊!为什么不向我们要一座城市或一个地区呢?你一直没有提出过要求，现在你提出来了，你所要的东西，其中有50份放在宝库中，各卷都蒙上了一层灰。一张纸会有什么效力呢?如果你喜欢的话，我们将所有的纸卷作为礼物送给你。”女人说：“只要哈里发送给你的公文就足够了。”可汗下令派一个奴隶与她一起去宝库，把她想要的任何纸卷都给了她。

28. 于是，这个女人去到宝库，得到特许状并把它带回家中。第二天，她把她的马全部上好马鞍，让她的驴驮上全部东西，传言她要去某某村买庄园，将离家外出一周。她骑上马出发，一直朝她提到的那个村子走去。在离开之前，她已经得到一个安全通行证，证上说她及随从无论到撒马尔罕省和布哈拉的任何地方，是否要买农场或庄园，或接纳住所，必须恭敬和尊重地对待她。税收官、市长和其他官员要按指示在他们的权力范围内为她提供赞助，为她提供住宿和她所需要的一切。

29. 后来，在一天夜晚，她在半夜偷偷地从那个村子溜走，从离克什城3法尔散的地方经过。5天之后，她到达帖尔米德。她一有要求就出示安全通行证。她不断地要求补充新的马匹。直到她渡过阿姆河到达巴尔赫时可汗才知道她走的事，关于哈里发的特许状这件事他从未多想。她从巴尔赫去了加兹纳，把特许状放在苏丹马合木的面前。马合木派一位以辩论技巧著称的学者将特许状送到信徒之统帅卡迪尔·比拉赫手中，一起还送去了很多礼物和一封信。他在信中写道：“我的一个奴仆在撒马尔罕的巴扎上逛，他路过一座清真寺，一个师傅在那儿兴办了一所古兰经学校，教一些男孩子；他在那儿发现信徒之统帅的文书在那些小男孩手中毫不尊重和重视地传递，一个递给另一个，在灰尘中转来转去。我的奴仆认识公文，想保护它。于是，他拿了些葡萄干给那些男孩并从他们手中以买废纸的价钱买下了这份特许状，他把它带到加兹纳给我看。现在我尊敬地递上它是为了引起世界之主的注意，并谦卑地提出如果我的尽职和献身你将屈尊地给予我一些头衔的话，我将会把它们看得比我的眼睛还宝贵，视之如我头上的王冠，把它们放在我宝库中最荣耀的地方。然而，你不管我以往的所有服务和未来的期望，拒绝给我任何头衔，你把它们给予那些不理解你

的法令尊严的人，他们以轻视的态度对待所有的荣誉和专利权，他们藐视他们接受的这些称号。”

30. 当这位学者到达巴格达并把信和礼物送给哈里发时，哈里发非常吃惊，下令写一封责备的信给可汗。马合木的使者留在哈里发的门下6个月，不断以马合木的名义呈上要求授予头衔的请愿书，但是，他没有得到决定性的答复。于是，有一天他用下面一些词语写了一份提案：“如果一个国王将要在世界最远的地方出现，为伊斯兰的荣誉挥舞着剑，对不信教者以及对真主和先知的敌人、异教徒发动战争，把偶像崇拜的庙宇改成清真寺，把不信教的地方改成伊斯兰教的圣地，假如他离信徒之统帅很远，有许多大河、高山和可怕的沙漠相隔，总是不可能向他报告所发生的事件，他的所有要求也得不到哈里发的回答，那么对他来说任命先知的一个后裔作为哈里发，并服从他的权威将是合法的呢，还是不合法的?”他经某人把此信递交给了巴格达的首席法官。法官读了之后宣布它是合法的。这位学者拿着判决书的抄本，附上他写给哈里发的请愿书，请愿书上写道：“奴仆的等待已经延长很久了；马合木用十万桩奉献和服务的行动恳求得到一个或两个头衔的优惠，但是，世界之主扣住不给他，使武士之王非常失望，严重地刺伤了他的感情。如果从此以后，马合木按照他从巴格达首席法官那里合法得到的法令和许可行事的话，他会受到处决呢，还是不受处决?”

31. 哈里发一看到这封请愿信和法令，就派管家带着他的指示去宰相那里，指示说立刻召见马合木的使者，以信任的态度让他无拘无束，然后授予他荣誉之袍、旗子和哈里发批准的称号，使他满意地回去。不顾马合木的一切服务和以谄媚讨好哈里发的企图，不顾这位学者的聪明辩护，马合木只获得了一个附加的称号——阿明·米拉（国家的受托人）。只要哈里发活着，马合木的唯一称号是雅明·道剌和阿明·米拉。在这个时代，如果最低的官员所得到的头衔少于7或者10个，那么他会生气和愤慨。

32. 萨曼王朝国王许多年来都是他们那个时代最伟大的国正，统治了整个河中和呼罗珊、伊拉克、花拉子模、尼姆鲁兹和加兹纳，每一个王都有一个称号。努赫被称为沙罕沙（王中之王）、努赫的父亲曼苏尔被称为阿明·哈米德（好统帅）、曼苏尔的父亲努赫·曼苏尔被称为阿米尔·哈米德（受赞美的统帅）、努赫·曼苏尔的父亲纳斯尔被

称为阿米尔·拉施德（正确指导的统帅）、伊斯迈尔·伊本·阿赫默德被称为阿米尔·阿迪尔（正义统帅）并在历史书中被称为阿米尔·马迪（前任统帅）和阿米尔·赛义德（幸运统帅）等等。称号必须适合于拥有它的人。法官、神学家和学者有像马杰迪·哀丁（信仰的荣誉）、沙拉弗·伊斯拉姆（伊斯兰的荣誉）、赛弗·桑纳（法令之剑）、斋恩·沙里阿（宗教法的光彩）、法克尔·乌拉马（学者的骄傲）这些称号。因为学者和神学家是与以下知识，即"伊斯兰"、"信仰"、"宗教法"和"法令"相联系的。如果不是一个学者而自封这些称号，那么不仅国王，而且具有判断力和学问的所有男人都应该拒绝承认它。此人应该受到惩罚以使每一个人都遵守自己的官阶和地位：同样，军队统帅、埃米尔、受托人和专员的称号已经由道剌一词以予区别，例如：赛弗丁·道剌（帝国的军刀）、胡沙姆·道剌（帝国之剑）、扎希尔·道剌（帝国的保护者）、扎马尔·道剌（帝国之光）、沙姆斯·道剌（帝国的太阳）等等。而民事总督、收税人和官员们被授予的称号都带有莫尔克（王国）一词，像阿米德·莫尔克（王国之柱）、尼扎姆·莫尔克（王国的调和者）、沙拉弗·莫尔克（王国之荣誉）、沙姆斯·莫尔克（王国之太阳）等等。突厥埃米尔为自己取适合于民事高官的称号是从未有过的规定。包括"丁"和"伊斯兰"这些词在内的称号是对学者的；"道剌"一词是对埃米尔的；"莫尔克"一词是对民事高官的[7]。除了这些，无论是谁把"丁"和"伊斯兰"这些词引入他的称号中将会受到惩罚，因此，其他人就会得到警惕。

33. 称号的主要目的是人们可以通过一个人的号来辨认他们。例如，有100个人聚集在一起，其中可能有10个人名叫穆罕默德。假如有人喊："哦，穆罕默德"；这10个人都将回答："到。"每个人都认为在叫他。但是，如果一个穆罕默德被称为穆克塔什（特殊的）；其他的穆罕默德分别叫穆塔瓦克（成功的）、卡米尔（完美的）、卡费（有能力的）、拉施德（正确的）等等，那么，当人们叫他们的号时，他们立刻就会知道在叫谁。

34. 除了宰相、信件部首脑、总会计师、军部首脑和巴格达、呼罗珊、花拉子模和国内的总督外，国内其余任何人只能够授予与不带"莫尔克"一词的那些称号，如卡瓦贾·拉施德（正确的首领）、卡瓦贾·穆克塔什（特殊的首领）、卡瓦贾·赛湖德（好首领）、乌斯塔德·阿明（受信任的主人）、乌斯塔德·哈蒂尔（荣誉的主人）、乌斯塔德·塔金（勇敢的主人）等等。于是这些高低、大小、贵贱的官职将被区

分，行政的权威将继续保持，不会被削减。当国家稳固时，当国王正义和警觉时，当国王勤于政务并设法学习先辈们的方法和习俗时，当他有一个成功的、有知识和有技能的宰相时，那么，他将使一切事务恢复秩序，关于称号他将恢复适当的规则，他将通过运用他的判断力、他的权威和他的剑废除所有的新习俗。

---

[1] 当作者再次拿起他的笔时，可能是484年 / 1091年，即他去世前一年，第一章的思想、甚至每一个词都可能又回到他的头脑中。

[2] 波斯文*farzandān-i rūzgār*；明显地译自阿拉伯文*abnā' ad-daula*，这是曾支持阿拔斯革命的一支呼罗珊部队的名字，也许是给他们的后代的名字。见第4章，91页。

[3] 手稿*byftr* 读作*bī hasr* （后来的手稿是*bī andāza* ）。

[4] 看《世界境域志》第361—362页。

[5] 这是马的名字，穆罕默德曾骑着它去天堂。

[6] 手稿*hryr w knry w trqwb* ;*knry* （在后来的手稿中为*kbry* ）被读作（以下是Harold Bailey教授的推测）*kabazī,* 即棉织品，来自回鹘文*kabaz* （棉）；见伯希和《马克波罗注》（巴黎，1959年，433ff.）。*Tarqū* （*targhū* ）在字典中是作为一种红丝绸；这儿的*b* 可能是混淆了。见《世界境域志》131;Asadi *Lughat-i Furs* ,sv.*Mānā* ,最好读物是*qurqūb-u ūtar*- '[the silken stuffs of]Qurqūb and Shūshtar'。

[7] 在前面的书和译文中，在这一点还有一段（其长度有本书的一页长），现在已经证实是私自插入的，在其中提到了马立克沙之死，提到了他的一些继承者，以第三人称提到尼扎姆·莫尔克。

第41章 关于不要把两个职务给予一个人；论把职务给失业者和让他们摆脱贫困；论把职务给正教信仰及出身好的人，不启用异教和邪教教义者，并与之保持一定的距离

1. 在各个时代， 开明君主和明智大臣们从不把两个职务给予一个人，或者把一个职务给予两个人，结果，他们的事务总是处理得有效和漂亮。当两个职务由一个人来承担时，其中一项总是完成得不充分和有缺陷，因为，如果这个人很适合和很勤奋地完成了一项工作的话，那么，另一项工作就会被忽视或效率不高；如果他把后一项工作干得又好又专心的话，那么，第一项工作必将遭到削弱或失败。事实上，你通常发现承担两项职务的人在两样事情上都会失败，并不断遭到对他不满的经理的抱怨和谴责。此外，两个人承担一项职务时，一个人把[他的责任]转嫁给另一个人，工作就永远没有人去做。关于这一点有一条格言说："有两个主妇的房子是无人打扫的；有两个主人的房子会颓坏。" [8] 两个人都暗想："如果我尽力把这项工作做好了，仔细避免不要出错，我们的主人会认为这是由于我同伴的能力和技能，而不是我勤奋和耐心的结果。"另一个人也抱着同样的想法，在现实的工作中就会不断地出乱子。如果其上司追究说："疏忽和效率不高是什么原因?"各人都会为自己找借口说是另一个人的错，应该谴责他。而当你追究事情的根本，理智地想一想，这并不是他们两人的错，而是把一项职务分派给两人的那个人的错。无论什么时候，枢密院给一个官员担任两项，或三项、五项、七项职务——那是宰相无能和国王疏忽大意的表现。今天有这样一些人，他们极端地无能，却占着10个职务，如果还有另一个职务空缺，他们还会提出申请，如果必要的话，他们会通过贿赂得到它。没有人考虑这些人是否值得安排在这一位置上；他们是否有能力；他们是否能理解秘书职责、行政和商业贸易；

他们是否能完成他们已经接受的这样多的任务。而有能力、办事认真、值得信任和有经验的一些人却一直弃而不用，闲置在家；没有人发挥想象力或是辨别力问一问，为什么一个无名的、没有能力的、出身底层的、无知的家伙可以占有这么多的职务，而那些名门望族和值得信任的人却根本没有工作可做，或因免职和受排挤而离开了职务，特别是王朝对他们令人满意的和有价值的服务欠债很多的那些人。

2. 更加特别的事实是，在以往年代，公职是分派给同宗教者和采取相同宗教仪式的人，他在宗教和血统上都是纯正的。如果他不愿意或者拒绝接受它，他们用强制的手段迫使他负起责任。这样很自然地，税收不会被挪用，农民不会受到干扰；受托人享有好的名声和过着安全的生活；国王在脑力和体力上都过着轻松和平静的生活。而如今，一切差别都废弃了，如果一个犹太人管理突厥人的事务这是允许的。对于琐罗亚斯特教徒、拉斐迪派教徒、哈瓦利吉派教徒和卡尔马特派教徒也同样是允许的。漠不关心的态度在各地盛行，对宗教没有热情，不关心税收和不同情农民。这个王朝已经走到了尽头。你卑贱的奴仆害怕凶眼，也不知道事态会朝什么方向发展。在马合木、马苏德、托格利尔和阿尔普·阿尔斯兰时代，没有琐罗亚斯特教徒、基督教徒和拉斐迪教徒敢在公共场合出现，或在突厥人面前露面；处理突厥事务的这些人全部都是来自呼罗珊的专业民事职员和秘书，他们信奉正统教，或者说沙斐仪派。他们从未允许伊拉克的异教徒存在，也不允许他们做秘书或税收官。事实上，突厥人根本不雇用他们；他们说："这些人与戴拉姆王朝人信仰同一种宗教，是他们的支持者。如果他们有了坚实的根基他们将伤害突厥人的利益，给穆斯林造成麻烦。最好不要让敌人在我们中间。"结果，他们无灾无难地生活着。现在，事情已经达到了这样一种状态，这些人充斥了宫廷和枢密院，每一个突厥人有200个人跟在后面跑，他们的目的是阻止呼罗珊人进入宫中服务和在宫中生活。总有一天，当枢密院中没有呼罗珊秘书和官员时，突厥人将会明白这些人的罪过并回忆起我的话。

在以往的时代，如果一个人提出要为突厥人服务，或做行政官，或当清洁工，或抬马镫，他们常常会问他来自哪一个省或城市，他要声明他信仰的是哪一种宗教仪式。如果他说他是从呼罗珊、河中地区或逊尼派教的城市来的沙斐仪派，他就会被接纳；但是，如果他说他来自库姆、喀山、阿巴或雷伊[9]的什叶派[10]，他就会遭到拒绝，并被告之："走吧，我们是杀蛇的而不是养蛇的。"即使他们送来钱和

礼物，突厥人也不会接受，而会说："好好地走吧，把这些礼物带回家去自己受用。"如果苏丹托格利尔和阿尔普·阿尔斯兰听说有一个突厥人或一个埃米尔允许一个拉斐迪教徒进入他的宫中，他们会很生气，并为他的错误训斥他。

3. 一天，殉教者苏丹阿尔普·阿尔斯兰接到报告说，阿达姆（Ardam）要任命迪胡达·阿巴吉（Dihkhudā Ābaji）[11] 为他的秘书。他被此消息激怒，因为，据说迪胡达是巴颓尼教徒。他在觐见厅对阿达姆说："你是我的敌人及国家的反对者吗?"阿达姆扑倒在地说："主啊，你这话是什么意思?我是你最卑贱的奴仆，直到现在我对你的忠诚和服务有些什么差错吗?"苏丹说："如果你不是我的敌人，你为什么要接纳我的敌人为你服务?"阿达姆说："是谁呢?"他答道："坏人迪胡达，他是你的秘书。"阿达姆又问道："他在世间有什么过错吗?即使他变成了毒液，他能把帝国怎么样呢?"苏丹答道："去把此人带来。"迪胡达立刻被带上来。苏丹说："你这个坏人，你说巴格达哈里发不是合法的哈里发；你是一个巴颓尼教徒。"这个坏人说："主啊，你的奴隶不是一个巴颓尼教徒；我是什叶派教徒 [12] ——也就是说，是拉斐迪教徒。"苏丹说："哦，你这个王八蛋，拉斐迪教所做的好事被你们用来作为巴颓尼教的一道屏风?拉斐迪是坏教；巴颓尼教就更坏了。"他命令持权杖者打这个人，他们把他打得半死后扔出宫外。

4. 接着，苏丹转向贵族们说："此事不是这个坏人的错；它是阿达姆用异教徒为他服务的错。我已经一遍又一遍地告诫过你们，突厥人是呼罗珊和河中地区的军队，在这个地区你们是外来者；我们用剑征服了这个国家，我们是纯穆斯林；但是戴拉姆王朝人和伊拉克人大部分是不信教者和异教徒。在突厥人和戴拉姆王朝人之间的敌意和对立不是最近才有的事，它是从古代就存在的。今天，神（光荣和万能的）惠顾突厥人给了他们统治权，因为他们是正统的穆斯林，不容忍虚荣和异端。我们突厥人仇恨戴拉姆王朝人的异端和邪教。只要他们虚弱他们将一直会臣服和服从我们，而如果他们得到权力的话，那么，突厥人就要倒霉，从宗教和政治两种因素来看，他们都不会让一个突厥人活下来。不知道敌友的人不如驴和牛。"接着，他取来价值200第拉姆的马毛；抽出一股叫阿达姆扯断它。阿达姆把它扯断了。他给他5股，然后又给他10股，阿达姆很容易地把它们扯断。后来，他对一个侍者说："把全部马毛拧成一股绳。"他截了三码长的一根带

来；苏丹把它递给阿达姆。然而，阿达姆试了几次都扯不断。苏丹说："这就好比是敌人；他们一个、两个、五个成一伙时很容易消灭，而当他们数目很多又联合在一起时，他们就不可根除；会给我们造成麻烦。你的问题：'如果这些家伙是纯毒药，那么他们可能对国家做些什么呢?'以下是我对它的回答。如果他们一个又一个地渗入到突厥人中，允许处理突厥人的事务，他们就会了解他们的事务，那么，在关键的时候，起义就要在伊拉克爆发，或者如果戴拉姆王朝人攻这个国家，所有的人将秘密地或公开地与他们团结起来，企图摧毁突厥人。你是一个突厥人，在你的随员中你需要呼罗珊人，你的行政管理人员、秘书和官员将全部是呼罗珊人；如果突厥人的利益不会被损害的话，那么，这种事应该在整个突厥人中采用。当你与国王的敌人和你自己的敌人联盟时，你犯的正是反对你自己及国王的叛国罪。即使你对自己人可以为所欲为，而你要使国王放松警惕和谨慎，饶恕叛徒是不可能的。我要保护你；而不是你保护我，因为真主（权利和光荣属于主）使我成为统治你的王，而不是你统治我；你不知道，无论谁与国王的敌人交朋友，他自己就是国王的敌人；熟悉贼和做坏事者应该被算入其内。"

5. 当苏丹正在说这些话的时候，霍扎伊玛目穆沙塔伯 [13] 和卢克尔的法官 [14] 在场。他转向他们说："世界之主曾谈到过真主对拉斐迪教徒、巴颓尼教徒、异教徒和非穆斯林所讲的话。"

6. 接着，穆沙塔伯说："阿布杜拉·伊本·阿拔斯说，一天，先知（愿他安息）对阿里（愿安拉赐福于他）说[用阿拉伯语]'如果你看到一个诨名为拉斐迪的人声称信仰伊斯兰教，就杀死他们，因为他们是多神论者。'"（波斯译文如下：如果你发现一个叫拉斐迪的人，他们将抛弃伊斯兰教；当你看到他们时必须把他们全部杀死，因为他们是不信教者。）

7. 卢克尔的法官说："阿布·乌马马陈述过，先知（愿他安息）说[用阿拉伯语]'在时间的最后，一些名叫拉斐迪的人[将出现]；当你看到他们时，杀死他们。'"（波斯译文……）

8. 接着，穆沙塔伯说："苏胡延·伊本·乌延纳（Sufyan ibn 'Uyaina）称拉斐迪是不信教的人，他举以下诗文[《古兰经》48：29]'那些不信教者可能因他们而暴怒…[他们是]反不信教者最激烈

的。’他曾经说，无论谁污蔑[15]先知的朋友，他就是不信教者，上文引用的这些诗文可以证明。先知（愿他安息）说[用阿拉伯语]‘安拉（至高无上的）给我信徒和臣民，以及由联姻而获得的亲戚；无论谁虐待他们，安拉、天使和全人类的诅咒将会降临到他的头上。安拉将不接受他们的酬谢物，也不接受他们的忏悔。’（波斯译文是：“真主给予我朋友，他们是我的大臣、岳父[16]和女婿……”）真主在谈及阿布·伯克尔（愿安拉赐福于他）时说[《古兰经》9：40]‘当他们两人在一个洞穴时，两个中的第二个人对其同伴说：“不要忧愁，真主确实和我在一起的。”’（这段译文如下：如果没有人帮助我们，哦，伯克尔，不要悲伤，因为真主与我们在一起。）“我们的整个生活只是一种景象。”[17]

9. 卢克尔的法官说：“乌克巴·伊本·阿米尔（Uqba ibn ‘Amir）陈述先知（愿安拉拯救和赐福于他）说[用阿拉伯语]：‘如果在我之后有一个先知，他将是乌马尔·伊本·哈塔伯（‘Umar ibn al-Khattab）。’”（波斯译文……）

10. 穆沙塔伯说：“贾比尔·伊本·阿布杜拉（Jābir b.‘Abd-Allāh）（愿安拉赐福于他）陈述[用阿拉伯语]先知（愿安拉赐福于他）出席一次葬礼没有对棺廓祈祷，他们说‘哦，安拉的先知，除了这一次外，我们从来没见到过你不祈祷。’他说‘他恨乌斯曼；愿安拉恨他。’”（波斯译文……）

11. 卢克尔的法官说：阿布·达尔达（愿安拉赐福于他）陈述先知（愿他安息）对有关阿里（愿安拉赐福于他）的事说[阿拉伯语]“反叛你的人是地狱之狗。”（波斯译文……）

12. 穆沙塔伯说：“阿布杜拉·伊本·阿拔斯和阿布杜拉·伊本·乌马尔（愿安拉赐福于他们两人）陈述先知（愿安拉赐福于他们俩）说[用阿拉伯语]‘卡达里斯（Qadaris）和拉斐迪在伊斯兰教上没有份。’”（波斯译文…）

13. 卢克尔的法官说：“沙尔·伊本·赛德（愿安拉赐福于他）陈述先知（愿他安息）说（用阿拉伯语）‘卡达里斯人是这个社团的师，如果他们生病了，不要去看他们；当他们死时，不要去参加葬礼。’所有的拉斐迪教徒都信仰与卡达里斯人一样的教义。”（波斯译文……）

14. 穆沙塔伯说："乌姆·萨拉姆（愿安拉赐福和拯救他）关于先知的陈述如下：一天，先知（愿他安息）与我在一起，法蒂玛和阿里（愿安拉赐福于他）来看他，问候他的健康。先知（愿他安息）抬起头说'哦，阿里，欢迎你，因为你和你的亲戚们将到乐园。但是在你之后，有一个人会起来声称爱你，宣传教条和背诵古兰经；他们将被称为拉斐迪教派。如果你发现他们就发动圣战反对他们，因为他们是多神教教徒，即不信教者。'阿里答道'哦，安拉的先知，他们会有什么标志呢?'先知说'他们将不出席星期五祈祷；他们将不集体礼拜；也不在葬礼上祈祷；他们将污蔑他们的先辈。'"

15. 关于该论题有许多传说和古兰经诗文。如果我要把他们全部记下来的话，可以自成一本书。在一切事件中，拉斐迪的特征就是这些。至于巴颓尼教派，它比拉斐迪教派更坏——公正地来看他们是非常邪恶。无论在什么时代，他们都会出现，该时代的统治者要承担的强制性责任是把他们从地球上清除干净，使国家干净彻底地摆脱他们，这样，他就能够稳住他的统治和过上快乐的生活。同样，还要禁止使用犹太教教徒、基督教教徒和琐罗亚斯特教教徒，不让他们对穆斯林发号施令。

16. 信徒之统帅乌马尔（愿安拉赐福于他）正坐在麦地那的一座清真寺；阿布·穆萨·阿沙里（愿安拉赐福于他）坐在他面前，在呈递一份关于伊斯法罕的报告——用漂亮的字体和精确的计算写成，所有看到它的人都给予赞美。有人问阿布·穆萨·阿沙里："这是谁写的?"他说："我的秘书写的。"他们说："派人去把他带来让我们看看。"他说："他不能进入清真寺。"信徒之统帅乌马尔说："那么他是不干净的?"他说："不，他是一个基督教教徒。"乌马尔在阿布·穆萨的大腿上拍打了一下——打得很重，以致穆萨认为他的大腿骨可能断了——说："你没有看过陛下的命令吗?他在上面写着[《古兰经》5：56]'啊，谁相信你，不要以犹太人和基督教徒为友；他们是彼此为友?'"阿布·穆萨说："我马上就罢免我的秘书，让他离开这儿回伊朗去。"

关于这一论题，哈基姆编了一首非常好的讽刺诗：

友好的敌人要提防，

友好的朋友要交往，

两种人都不可疏忽大意，

敌意的朋友与友好的敌人。

17. 此后，苏丹阿尔普·阿尔斯兰整整一个月没有对阿达姆说话，只是严肃地看着他；直到后来贵族们在一次集会上为他说情，苏丹才原谅了他，并恢复了对他的友好。

现在让我们回到我们的话题上。

18. 无论什么时候，职务要是给予低贱的人、无名之辈和无才能的人，而有名的、有学问的和出身高贵者被搁置不用——当5个职务给予一个人而另一个人什么也没有得到，这是宰相无能和无知的表现。如果宰相是无能和无知的，那么从这些事实可以表明他企图使帝国衰落，还想损害国王的利益；事实上他是最坏的敌人，因为当他把10个职务给予一个人，而让9个人没事可干之时，国内失业和被剥夺工作的人将比工作的人多。在这种情况下，失业者聚集在一起开始活动；这种局面可能会得到矫正，也有矫正不了的一面。

19. 现在实际上正有这样一个人[18]，他企图以介绍经济情况摧毁这个国家。他对世界之主断言，世界已经被征服了，任何地方都没有敌人或反对者与你作对；在工资册上几乎已经达到了40万人；只要7万人就足以分派他们去处理出现的任何事情，压缩工资开支和允许有剩余，这将是一年好几百万第纳尔的一笔钱，在短时期内，国库会被金子填满。当世界之主就此问题与我谈话时，我知道这是谁的话——这是希望毁掉这个国家的人说的。我回答道："遵从主子之命。但是，如果给40万人发工资，那么由此推断你将有呼罗珊；你将有河中地区，一直远至喀什噶尔、八拉沙衮（Bālasāghūn）和花拉子模；你将有尼姆鲁兹（Naurūz）、伊拉克（Jibal）和伊拉奎（Iraqain，库法和巴士拉）；你将有帕尔斯（Pars）、马赞德兰（Māzandarān）和塔巴里斯坦；你将有阿德哈尔贝干、亚美尼亚和阿兰；你将有叙利亚一直达到安条克和耶路撒冷。我宁愿你不是有40万人，而是有70万人，因为如果你有更多的人，加兹纳、锡得（Sind）和印度将是你的；你将还有整个突厥斯坦，中国和马秦（Machin）；你将还有也门、阿比西尼亚（Abyssinia）、巴尔巴（Barbar）和努比亚（Nubia）；在马格里布[北非]和西班牙你的统治将达到凯鲁万（Qairuman，马格里布的）；整个罗马在你的统治之下。因为，一个国王，他的军队愈多他

的王国愈大；他的军队愈少，他的领域愈小；只要他削减他的军队，他的疆域就缩小；当他增加军队时，他的疆域就扩大。此外，智者苏里曼认识到如果他保留7万人而不是40万人，33万人的名字将从工资册上注销。显然，33万人比7万人多得多，这33万人都是持剑的活跃分子。当他们不再有希望从他们的帝国中获得东西时，他们将寻找其他主人，或者在他们当中推举一位领导者。那么，他们将引起许多麻烦，多年来积累的财富将会被浪费掉，也许，事情还会处理不好。国家是由男人守卫的，男人是由金子稳住的。如有人对国王说'拿走金子，留下人。'事实上这个人是国王的敌人，是企图搞垮国家的人。因为，金子是人所要求的，他的话绝不能重视。"

20. 被免职和民事官员缺乏就是这种的情况。当人们在为帝国完成了伟大工程和艰巨任务，以及因其服务而取得了名声和声望，并得到回报之时，忽视他们的要求，让他们没落，不信任他们或剥夺他们的财产，不任用他们都是不对的，也与人性不相符合，在过去，为他们提供职务、依其能力允许他们获得一些谋生手段，这样至少他们服务应得的一部分得到了支付，他们不再处于帝国的份额之外。然而还有另一集团人，即医生、学者、贵族和勇士，国库也有他们的份额。他们是值得照顾和补偿的人，然而，没有人为他们提供任何工作，他们既得不到补偿也得不到照顾。如果这些人一直处于没有生计和帝国没有他们的份额的状况，那么，这一时间会来到，即当国王的代理人（一些无知和不仁慈的人）没有把这些被剥夺者的情况报告国王，忘了给这些官员安排工作和忘记给这些贵族和学者发工资和粮食。在这时候，这一集团人对这个帝国不抱任何期望，变得对政府不满；如果他们知道了收税官、书记员和国王的内侍们所犯的错误，他们将公开揭露，而不是私自向国王报告；他们会传播错误的谣言。以后，他们中无论谁得到某人提供的大量物品、军队和基金，就会被推为首领，他们将引起骚动和起义反对国王，使国家陷入混乱之中，正像他们在法克尔德·道剌时期所做的那样。

法克尔德·道剌的故事

21. 据说在雷伊城，在法克尔德·道剌时期，他的宰相是沙希布·伊斯迈尔·伊本·阿巴德（Sahib Isma‘il ibn ‘Abdad），有一个拜火者，是一个富人，他名叫布朱尔祝米德·迪柱（Buzurjmid Dizū）。他为自己在塔巴里克[19]建造了一座陵[20]，它至今仍存在，现在名叫大瞭望台（The Generals’look-out），它坐落在法克尔德·道剌圆屋顶的上面。布朱尔祝米德·迪柱花了很大力气，用了很多钱来完成这个建在山顶上的、带有两个包壳[21]的陵。有一个名叫巴克希尔·阿三（B’akhir-asan）[Easy-at-the-end]的雷伊市检查员，在塔完工的那天，以某种借口爬上塔去，然后宣教召集（伊斯兰教的）祈祷；于是这座陵被亵渎，此后，它逐渐被称为大瞭望台。

22. 在法克尔德·道剌统治的后期发生了以下一件事：一天，有人报告说，有30—40人每天早晨出城登上那座塔；他们待在那里直到太阳落山，然后，他们下来回到城里。如果有人问他们为什么每天去那里，他们说是为了改造。法克尔德·道剌命令把这些人连同他们的随身物品一起带到他面前。一群宫臣前往爬上这座山，他们在塔下喊话，因为他们上不了塔。这些人听到喊声往下看，他们看见法克尔德·道剌的管家带着一群随员。他们放下梯子让管家一行上去。当到达塔顶时，他们看见一个国际象棋棋盘和一个西洋双陆棋棋盘摊开放着，还有笔、墨、纸张；在一块布上面放着面包、两罐水、一个大水罐和一张摊开的比武用的大垫子[22]。管家说：“起来，法克尔德·道剌要召见你们。”这些人被带到了国王面前；当此事发生时沙希布也在场。法克尔德·道剌问，他们是谁，为什么每天要到塔上去。他们说，他们是郊游。国王说：“郊游可以一至两天，你们这样做已经很长时间了，给我讲实话吧!”他们说：“关于此事没有什么秘密，我们不是土匪、杀人犯、或引诱妇女儿童的人，甚至没有任何人对国王控告过我们有讨厌和无理的行为。如果陛下保证我们的生命安全，我们将告诉你我们是些什么人。”法克尔德·道剌说：“我保证你们的生命和财产安全。”接着，他发了誓，因为他认识他们中的大多数人。

23. 当他们的生命得到保障时，他们说：“我们是一群在陛下统治下已经离职的秘书和官员，并且，你的政府已经剥夺了我们的份额；没有人给我们提供工作，没有人注意我们。我们听说在呼罗珊出现了一个国王，他们称他叫马合木，他欢迎有价值、有学问和有才能的人，不会把他们闲置不用；在这个国家我们失去了希望，现在我们把

信仰盯在他身上；每天我们到塔上去，对我们的不幸互相安慰。当有人从远处到来时，我们企图得到关于马合木的消息，我们不断写信给我们在呼罗珊的朋友们，说明我们的处境，问候旅行到呼罗珊去的伙伴；因为我们都是家中的男人，现在成了穷人，因需要所迫，我们要离开我们出生的这块土地，到国外去找工作。现在我们已经解释了我们的情况；这是主子的命令。”

24. 当法克尔德·道剌听完这些话，他转身对沙希布说：“你的观点是什么?我们应该做什么?”沙希布说：“陛下已经保证了他们的安全，此外，他们是有专长的秘书，是受尊敬的人，我认识他们中的一些人。秘书的事务是我所关心的，把安排他们工作的事情交给我吧。我将为他们提供他们所要求的一切，使他们满意。我保证明天陛下将听到吉利的报告。”于是，他命令管家把这些人带到沙希布家去，并留他们在那儿。管家办完后返回法克尔德·道剌的宫中。其间，这些人都闷闷不乐，很忧虑，不知道沙希布将给他们什么样的惩罚。当沙希布从宫中回来后，去看了他们。过了一些时候，一个仆人进来让他们去另一间布置得像乐园一样的房间，铺着昂贵的地毯和垫子。仆人说，“随便坐吧。”于是他们进屋坐在垫子上。接着送来果汁，当他们正在喝果汁的时候，又端来食品盘子；当他们吃完饭洗过手之后，又摆好盘子拿酒上来；在他们喝酒时，吟游诗人开始表演唱歌。除了为他们服务的三个仆人外，任何人不得入内，外面没有人知道他们发生了什么事；全城的男女都在为他们担心。他们的妻子和孩子在哭泣。

25. 当酒过3或4巡 [23] 时，沙希布的一个管家进来说：“沙希布说你们会明白，他不希望他的房子变成监狱；今天和今晚你们是他的客人。如果他要伤害你们的话，他不会把你们请到他的房子里来。”当沙希布从办公室回来时，他开始为他们安排工作。他请来一位裁缝，命令裁20套锦袍；他还带来装有马镫和穿着马衣的20匹马。在第二天日出时，一切都准备就绪，沙希布召集这些人，送给每人一件锦袍和一块包头巾，送给每人一匹装饰好的马，然后，任命他们到不同的办事处去，其中一些人拿到了抚恤金，另一些人拿到了礼品。接着，沙希布把这些心满意足的人送回家。第二天，沙希尔又把这些人召回来，对他们说：“请不要再抱怨了，不要再送信给马合木，也不要给这个国家造成衰落的局面。”

26. 第二天，当法克尔德·道刺接见沙希布时，问他为那些人做了些什么。沙希布答道："主啊，我给他们每人一匹装备好的马，一套衣服和钱，只要我发现在行政部门有担任两项职务的人，就免去他的一项，让那些人中的一位担任，因此，我打发他们回家时，他们全部都已经是政府官员了。"法克尔德·道刺很高兴，赞赏他的行为说："如果你不是这样处理的话，就不对了。你今年处理的这件事如果是10年前处理的话，那么，他们就不会求助于我们的敌人了。此后，一个人不应该给予两项职务，每人将只有一个职务，这样民事职员人人都得到聘用，各个职务上的威望也可以保持。此外，当两到三个职务都安排在一个人身上时，对所有的民事职员来说生计就成了问题。外国人和批评家会说我国的各城市已经没有人才了，因此，我们才把两个职务由一个人来担任。所以，他们推论我们是无能的。你不知道聪明的人曾经说过[用阿拉伯语]'每一项工作都有人'（意思是一人一项工作）。在我们国家有高、低、中级职务，每个官员和专门的民事职员根据他的能力、知识、适应力和机智只给予一项职务。如果已经有一项职务的人还要求另一项职务，他的要求应该忽视和拒绝。那么，不合适的习俗就不会继续下去，当所有的官员都被任用时，国家将会繁荣。"

27. 此外，王国应该由税务官和军官来维护秩序。所有税务官和民事官员的首领是宰相。当宰相腐化、背叛、镇压和不公正时，税务官也是同样，而且会更坏。一个收税人可能精通自己的责任，他还可能是一个秘书、会计或者是生意能手，这样他在世界上就无敌了；但是如果他是一个坏宗教或坏教派，如犹太教、基督教或琐罗亚斯特教的成员，他将蔑视穆斯林，并利用税收的借口刁难和折磨他们。如果穆斯林受到一位异教徒或者是不信教者的压迫而产生抱怨的话，那么，他必须被免职和受到惩罚。人们绝不能考虑他的调解人——他们会说在世界上没有一个秘书或会计或税收官像他那样，他们会说如果他被免职，全部工作将处于瘫痪，没有人能取代他。这是一派胡言，这些话绝不能听，必须强制地用另一个人把他换下来。正像信徒之统帅乌马尔（愿安拉赐福于他）曾经做的那样。

乌马尔和犹太教税收官的故事

28. 故事发生在赛德[伊本·阿比]瓦卡斯（Sa'd ibn Abi Waqqas）时代，[24] 在巴格达、瓦舍特（Wasit）、安巴尔（Anbar）、以及远至巴士拉和库兹斯坦的其他地区，有一个犹太族税收官。那些地区的人们都写请愿书给信徒之统帅乌马尔（原安拉赐福于他）抱怨这位犹太税收官说："这个人以税收为借口无端地打扰我们，并羞辱和嘲笑我们。我们再也不能忍受了。如果没有其他改变，我们要求任命一个穆斯林做我们的税收官；一个与我们同宗教的人，也许他不会越权压制我们；如果他这样做，至少我们宁愿遭受一个穆斯林的不公正和轻视，而不愿受犹太人的轻视。"当乌马尔看了此请愿书，他说："对犹太人来说，能够生活在这世上还不够吗，还期望他也偏爱穆斯林吗?"他立即命令写一封信给赛德·瓦卡斯，要他免去这位犹太人的职务，把此职务安排给一位穆斯林。

29. 一读到此信，赛德就派一位骑手去把这位犹太人税收官带到库法，同时他派其他几名骑手去把伊朗省内其他穆斯林税收官全部召来。犹太人和其他收税官都到齐。经审查，阿拉伯人中没有发现谁具备胜任该职务的知识，在穆斯林的波斯籍税收官中也没有发现与这位犹太人一样具有才能的人，也没有人能像他那样理解各方面的工作的人，例如，税收、发展国家、处理人民、保持税收和清还欠债。赛德不知所措。他决定把犹太人留在原位置上，并写了一封信给乌马尔："我遵照你的命令，把犹太人带来，并集合所有的税收官和民事职员，他们是阿拉伯人或波斯人。但是我发现在阿拉伯人中没有人熟悉波斯事务，我权衡了所有的波斯税务官，但根本没有一个人像这位犹太籍税务官那样有能力理解税收和行政的责任。我只得把他留在原位置上，以防商业涣散和税收中止。你有什么命令?"

30. 当信传到乌马尔（原安拉赐福于他）手中时，他很生气，他说："这是咄咄怪事，一个人竟会批驳我的权威，反对我的命令。"他拿起笔在信的开头写到[用阿拉伯语]，此话在波斯语中是：这个犹太人死了。乌马尔的意思是，每个人都会死，死亡就导致了免职，要人们明白，如果说收税官死了，或被免职，他们的工作却不可终止，最后，另外的人必须被任命。你为什这样虚弱和无能呢?假如这个犹太人死了呢？当赛德收到此信，看到乌马尔在信上的附言，他立刻免了这个犹太人的职，把这一职务给了一个穆斯林。一年过去了，据评论，这位穆斯林履行的职责比犹太人更加有效；并且公众的工作也增加了。赛德后来对阿拉伯贵族说："乌马尔是多么伟大的人啊!我们写了

很长的信论述犹太人和省的税收问题；他的答复只有两个字；而事情结果正如他所说的而不是我们所想的，他给我们解除了困难。”

31. 两个人说了两句话；两句话都赢得了喝彩，并且在阿拉伯人和非阿拉伯人的穆斯林中作为格言引用，直到复活节。一句是信徒之统帅乌马尔（原安拉赐福于他）说的：“这个犹太人死了。”无论何时，只要希望罢免一位税收官，希望罢免一位对秘书的责任很了解的官员，以及罢免一位有能力的行政官员，这些官员又是过分的、不正义的或者是异教徒，而有些人又偏爱他们，支持他们说：“我们不能够没有他；他是一个好秘书，是一个明智的官员，关于这些商业事务没有人比他知道得更多。”等等。每当此时，管理者立刻就会说：“这个犹太人死了。”一切争论立刻被这两个字击溃。税收官就被罢免。其次，当先知（愿他安息）从世间消失时，没有一个人敢说先知死了。阿布·伯克尔·舍迪克（原安拉赐福于他）初为他的继承人之后，他登上讲台宣教说[用阿拉伯语]：“穆罕默德死了。”接着他又说：“哦，穆斯林，如果你崇拜穆罕默德，穆罕默德死了；如果你崇拜穆罕默德的真主，那么，他还存在，并永远存在，正是他永远不会死。”穆斯林们都赞成这种说法，它在阿拉伯人中成了一句格言；无论何时，当大苦大难降临到阿拉伯人身上之时，或者当一个亲爱的人死了，要减轻不幸的亲戚们所遭受的痛苦之时，人们就喊道：“穆罕默德死了。”因为在全人类中如果有一个人不会死的话，那么，这个人应该是选民穆罕默德（愿他安息）。现在，让我们回到正文。

32. 我们的税收官和他们的工作是与宰相有关的。好的宰相会提高其君主的名誉和声望；能够成为世界性的伟大统治者、并使其名受到祝福（直到复活节来临）的那些统治者都拥有一个好的宰相。先知们（原安拉赐福于他们）的事实就是这样：所罗门（愿他安息）有一个阿沙弗伊本·巴克希雅（ s·af b.Barkhivā）；摩西（愿他安息）有他的兄弟阿诺恩（愿他安息）；耶稣（愿他安息）有西蒙，选民穆罕默德（愿他安息）有阿布·贝克尔·舍迪克（愿他安息）。在伟大的国王中，凯库思老有高达尔兹（Gardarz）这样的宰相；马努乞尔（Manūchihr）有萨姆（Sam）；阿弗拉西亚布有皮朗伊·威萨（Piran-i Visa）；古什塔什普（Gushtasp）有贾马实普（Jamasp）；拉什塔姆（Rustam）有扎瓦拉（Zavara）；巴赫拉姆·古尔有胡拉鲁兹（Khūrarūz）；奴细尔汪有布朱尔米尔（Buzurjmihr）；而阿拔斯哈里发们有伯尔麦克家族的大臣们；萨曼王朝有伯勒阿米；苏丹马合木

有阿赫默德·伊本·哈桑（Ahmad ibn Hasan）；法克尔德·道剌有沙希布·伊斯迈尔·伊本·阿巴德；苏丹托格利尔有阿布·纳希尔·昆都里（Abu Nasr Kunduri）。[25] 于是，先知们的生活和国王们的历史在世界上变得有名，类似的例子还有很多。

33. 现在，一个宰相必须信仰一种纯正的宗教，有坚定的信仰，坚持信奉好的教派或教义——或者是哈乃斐，或者是沙斐仪派。他必须有能力、精明和能写出流利的文章，必须忠于国王。如果他还是宰相的儿子，那就更好，更应该祝福，因为从阿尔达希尔·帕帕坎时代到叶兹德吉尔德·沙赫尔雅尔（伊朗最后一位皇帝）时代，宰相都必须由宰相之子担任，就像国王必须由国王之子继承一样。这种做法一直保持到伊斯兰教时。当王位从伊朗国王的家族中结束时，相位也与宰相家族分离。

苏里曼·伊本·阿布杜拉·马立克和贾法尔·伊本·巴尔马克的故事 [26]

34. 据说，一天苏里曼正在给听众讲话，国家的贵族和他的所有亲戚都在场。[在此过程中]哈里发谈到下面的内容："如果我的疆域没有苏里曼·伊本·达瓦德[所罗门之子大卫]（愿他们俩安息）的大，那么，它也不会比他的疆域小，除非他统治了风、魔鬼、精灵、野兽和鸟，而我没有；至于财富，装备的庞大、领土的占有、军事力量和个人的权威，当今世界，或者在我之前的国王，谁有过我所有的这些东西?在我的这个王国里我应该有的我缺乏了吗?"一个贵族对他说："国家最需要的和国王们总是有的最重要的东西，陛下却没有。"苏里曼说："是什么呢?"回答道："你没有一个与你相称的宰相。"苏里曼又问道："此话怎讲?"他回答道："你是一个国王，出身王室，你应该有一个出身于宰相世家的宰相，此外，他还应该有幸具有才能和好运气。"苏里曼问："在世界上能找到你所描述的这位宰相吗?"他回答说："能找到。"又问："在什么地方?"回答道："在巴尔赫。"又问："他是谁?"回答说："贾法尔·伊本·巴尔马克 （Ja'far ibn Barmak），他的祖辈追溯到阿尔达希尔·帕帕坎时代就已经是宰相或宰相之子了；巴尔赫[附

近]的瑙巴哈尔（Nar-bahar）瑙巴哈尔（Nau-bahār）意为"新的*vihāra*"， 事实上是一个佛教僧侣,见巴托尔德的《突厥斯坦》第77页；R.W.Bullie 'Naw Bah*ā* r and the survival of Iranian Buddhism'*Iran* ,xiv.（1976），140—145。古老的火神庙是他家族祈祷的基地。当伊斯兰教传播时，运气抛弃了伊朗国王们的朝代，贾法尔的祖先们逃到巴尔赫，一直留在那儿。宰相一职在他家族中世袭，他们保存着关于宰相职责的书；在教子孙们写字、文学和秘书时，他们让孩子们读和学习这些书，并实践它；这样，孩子们在各方面吸取了父辈的特征。世间贾法尔最适合当陛下的宰相。从此，陛下会知道什么是最好的。"在倭玛亚王朝麦尔旺人中再也没有比苏里曼更伟大更强大的统治者。

35. 在听完这些话后，苏里曼决定把贾法尔从巴尔赫召来，让他当宰相。他想知道贾法尔是否不再坚持拜火教；他提出此问题，当了解到贾法尔已经是一个穆斯林时他很高兴。他送一封信给巴尔赫总督指示他送贾法尔到大马士革来，要为他的旅途做些准备，给他路上所需费用，还要派一支华丽的队伍随他一起进入首都，哪怕要花10万第纳尔。于是，贾法尔被送到大马士革。沿路各城市的贵族都出来相迎和殷勤招待他。当他抵达大马士革时，除了苏里曼本人外，政府和军队中的所有高级官员都来欢迎他；他们在华丽的排场中护送他进城，安排他住最大的房子。3天之后，他被带到苏里曼面前，他一踏入宫殿大门苏里曼一眼就看到了他，他很满意他的外表和行为举止。贾法尔走上高台，管家缓缓地把他引向王位；将他的座位指给他后，他们就退了下去。就在贾法尔刚坐下之时，苏里曼狠狠地盯着他，然后，脸一沉生气地对他说："从我的眼前滚开!"管家们急忙抓住他，把他带了出去。没有人知道这是为什么，直到那天很晚，在中午祈祷之后，有一个由贵族和国王的亲戚出席的酒宴，几巡过后是大联欢。

36. 当人们看到苏里曼已经消气时，一个宫臣问："陛下命令以高官的仪式和尊重把贾法尔从巴尔赫带来，当他来到你的面前时，你突然对他冷淡并命令把他抓走；这是什么原因?你卑贱的奴仆非常吃惊。"苏里曼说："如果不是看在他是一个贵族出身而且从大老远赶来的份上，我当场就会处死他了，因为他在第一次见面就带着致命的毒药作为礼物来到我的面前。"一个贵族说："你允许我去问问他这件事吗?看他如何回答，看他是承认呢还是不承认?"苏里曼说："你去吧。"于是，他起身离开宴会去见贾法尔，他问贾法尔："你今天到苏里曼面前时，带有毒药吗?"他答道："是的，我现在仍带着它，在我戒指的宝

石下面。我的父辈们也有同样的戒指，这一只是我父亲传给我的，我和我的先辈们从来没有用这只戒指伤害过一只蚂蚁，更不要说一个人。然而，我带着它是为了小心谨慎的缘故，因为我的先辈们多次遭受艰难困苦，并因财而受到过拷问。这次，当苏里曼召见我时，我不是很清楚召见的真正意图，我考虑，如果他要财产清单或提出一些我不能满足的其他要求，或他要用某种方式作弄我，我不能忍受时，我将用我的牙齿咬去戒指上的宝石，然后吞下毒药，以免遭受各种灾难和痛苦。”

37. 听了贾法尔的解释，宫臣立刻回来告诉苏里曼事情的来龙去脉。苏里曼对贾法尔的小心谨慎和远见很是吃惊。他不再怀疑他，接受了他的解释。后来他下令所有贵族都牵着马去贾法尔的住处，体面而高贵地把他迎到宫中来。第二天，贵族们照苏里曼的话办了。当贾法尔来到苏里曼面前时，苏里曼向他伸出手，询问他的旅行情况并热烈地欢迎他。他让他坐下，然后授予他宰相之袍；接着，他放一瓶墨水在他面前，要他当场签一些公文。那天，人们从未见过苏里曼有那样好的脾气。在谈话结束以后，他举行了酒宴，觐见厅被金、银、珠宝和镶有金线的羊毛地毯装饰一新，以前从来没有这样装饰过。

38. 于是，他们坐下喝酒。在逗乐时，贾法尔问苏里曼：“在几千人中陛下怎么知道我带有毒药呢?”苏里曼说：“我有一件对我说来比我的所有财富和我的所有领地更宝贵的东西，我从来没有离开过它。那就是一对珠子，它们像玛瑙一样，但不是玛瑙，我从国王们的宝库中得到的，我把它们牢固地系在我的手臂上，他们有这种特性，即毒药无论放在什么地方，或无论谁带着它，或把它放在食物或酒中，珠子只要接受到它的气味，就立刻开始运动，互相不停地撞，于是，我就知道屋内什么地方有毒，我就会采取措施提防它。当你踏上台阶时，这两个珠子开始运动；你愈走近它们运动得愈激烈；到你坐在我面前时它们在一起咔咔地碰撞。我毫不怀疑你带着毒药，如果换了其他人在你的位置，我将不会放过他。当他们把你带走时，珠子安静下来，但是，直到你出了宫门它们才停下来。”说着，他把珠子从手臂上松下来给贾法尔看，并问道：“你看见过比这更奇妙的东西吗?”所有的贵族都惊奇地看着珠子，接着，贾法尔说：“在我一生中我看见过两件奇异之物；一件是我现在看到的陛下的珠子；另一件是我看到塔巴里斯坦国王的一件东西。”苏里曼说：“告诉我是什么东西，我很想知道。”

39. 贾法尔叙述了以下的故事。当陛下叫传送奴仆到大马士革的命令传到巴尔赫总督那里时，我包裹行李准备上路，把我的脚步转向你的方向。我从尼沙普尔出发到塔巴里斯坦，因为我有些货物放在那里。当我到达塔巴里斯坦时，该地国王出来欢迎我，护送我到他的宫殿阿穆尔（ mul）城，在那里我受到了款待。每天国王都与我吃坐在一起，我们每日游览不同的地方。一天，在相当融洽的气氛中，他对我说："你在海上旅行过吗?"我说没有。他说："明天，你作为我的客人作一次海上旅行。"我说："遵从你的命令。"他命令准备好船，让船员们都做好准备。第二天，国王带我下到海边上了一条船；吟游诗人开始奏起曲子，船员把我们划出了海。侍者在不断地给我们斟酒。国王与我挨着坐在一起，没有人坐在我们之间。在他的手指上有一枚戒指，上面镶着一颗我从未来见过的，闪闪发光的精美红宝石。由于它的光彩我忍不住地盯着看。

40. 当国王注意到我一直在看他的戒指时，他把它从手指上取下来放在我的膝上。我向他鞠躬，并吻了一下戒指，然后把它放在国王的膝上。国王拿起来，又把它给我说："已经离开我手指的戒指，只能作为一种礼物送人，不能再回到我的手上了。"我说："这只特殊的戒指只配戴在陛下的手指上。"说着，我把它还给了国王。国王又把它给我。考虑到这只戒指是如此漂亮和昂贵，我对陛下说这是在他举杯的时候；我将不希望他在酒醒之后后悔或烦恼。我又把戒指放在国王的膝上。国王把它拿起扔进了大海，我叫道："多可惜哦!如果我知道陛下不再把它戴在手上，而是把它扔进大海的话，我会接受它。因为我从来没有见过这样一颗宝石。"国王说："我几次把它给你。当我看见你的眼睛盯着它时，我把它从手指上取下来送给你，尽管我非常喜欢这只戒指，如果你不再喜欢它了，我将不把它送给你，没有接受它是你的错。现在，我把它扔到海里，你后悔了吧。然而，也许我能施计将它收回来给你。"他对一个随从说："乘一只小船回岸，上岸后，你骑马赶回宫，告诉管国库的人你要一个银首饰盒；然后，你尽快把它拿到这儿来。"在派随从去取东西之前，国王就命令停船下锚、等候命令。于是，船员下锚。其间，我们继续喝酒，直到随从赶到，将盒子放在国王面前。国王打开一个系在他腰部的钱袋，拿出一把银钥匙，打开了盒子的锁，把盒盖揭起，伸手进盒里拿出一条金鱼，把它扔进海里。这条鱼入水后潜到海底不见了。一会儿，它浮出海面，嘴里含着戒指。在国王的命令下，一个船员急忙乘小船靠近鱼，把含戒指的鱼捞起来，照原样带来给国王。国王从鱼嘴里取下戒指放在我的膝

上。我向他鞠躬，拿起戒指，把它戴在我的手指上。而国王把鱼放进盒里锁起来，之后，把钥匙放进钱包里。

41. [在说话时]贾法尔正戴着这个戒指。他把它取下放在苏里曼面前说："主子啊，就是这只戒指。"苏里曼拿起来，后来，他把戒指还给贾法尔说："你不要把这样一个[不平常]人送的纪念品弄丢了。"

42. 本书的目的不是叙述这类故事；然而，当有出乎常理的特殊事情出现，而且，是与所叙述的事同时发生，就记了下来。

43. 我写这一章的目的是要指出，当好时代来到时，坏时代要改变，它的征兆如下：正义的国王出现，驱除了一切坏事；他的判断正确；他的宰相和其他官员是有德行的高贵的人；每一项任务只安排适当的人去做；两个职务不能分派给同一个人和一个职务不分配给两个人；异教徒被镇压，正统教徒得到提升；暴君受到限制，他的行为局限在不伤害的活动内；士兵和农民害怕国王；未受教育的人和出身低下的人不要任用；男孩子[27]不要宠到高位上；从聪明和理智的成年男子中听取建议；军队中的高级指挥要由有经验的长者担任，不要赋予不成年的青年；用人是以技能而不是以钱取用；不要为世事而出卖宗教；一切事情均应恢复适当的秩序，每个人的官阶要根据其功过而定下来，结果教俗事务都好安排，每个人根据其能力得到一份工作；国王不会批准与此相反的任何事情；一切大小事情都由正义的天平、统治的剑和安拉（至高无上的）的仁慈来调整。

---

[1] 参考《国王宝鉴》（*Mirrors for Princes*），139页。

[2] 手稿š'ym。

[3] 这个地方以狂热的什叶派居民而著称。见Le Strange,*Lands*,209—211。*Rahat as-Sudur*,30.20。

[4] MS'*lhy* 读作*ābajī*；虽然*dihkhudā* 意为"村长"，在此可能是一个固有的名字。特别是因为Ābajī是一个姓，意思是属于Āba的。

[5] 手稿š'yst。

[6] 哈拉非派有一个律师名叫穆沙塔伯·伊本·穆罕默德·费尔罕尼（Mushattab ibn Muhammad Farghani），他与尼扎姆·莫尔克是同时代人。

[7] 卢克尔（L*ūkar*）或劳克尔（Laukar）是莫夫附近的一个村；见Le Strange,*Lands* ,406页。法官可以认定是同时代哲学家卢克里（Lukari），第5章，288。

[8] 手稿*qdhy knd ʻy ny škstky*。

[9] 波斯文：*khusurān* 。

[10] 是引自（不太合适，但是，根据b*ā mā-st* 词可以有证据推测）当代诗人哈希姆·萨纳伊（ghazal，25;译文，Arberry，*Immortal Rose* ,5）。萨纳伊（又引自第164页）最初是后期伽色尼王朝的一个颂词诗人，后来投身于神秘教派；死于回历525 / 公元1131年。

[11] 这可能是提到尼扎姆·莫尔克的一个对手塔吉勒·莫尔克（Taj al-Mulk），他得到马立克沙赫的妻子塔尔干可敦的庇护。*Rahat as-Sudur* ,133—134。

[12] 波斯文:*sutūdān* （骨头复位术）。

[13] 见Le Strange,*Lands* ,第216，217页注释。

[14] 波斯文:*bi du pūshish* 。

[15] 波斯文*:kūkh-i* 。

[16] 手稿*dwry =daur-i* 。

[17] 阿拉伯将军，他的军队在卡迪西亚战役中打败了波斯人；他被乌马尔任命为新建立的库法城的第一任总督。见第6章。

[18] 在以往的手本和译文中尼扎姆·莫尔克本人是在表的最末；现在被看成是私自加入的，虽然它仍是令人惊奇，他应该提到他的宿敌昆都里（Kunduri）。

[19] 这个故事以其可以确定的词在一本较早的书中发现，《巴拉米克史》（*Tarikh -i Baramika* ），无疑是该书作者从此书中收集了资料。重点不同之处是宰相是伯尔麦克（Barmak）而不是贾法尔；尼扎姆·莫尔克无故地将此调换，因此犯了时代错误，可能没有其他原因而仅仅是介绍一个更加引人注意的名字而已。

[20] 无疑，尼扎姆·莫尔克提到的是马立克沙的小儿子马合木，塔尔干可敦希望他成为继承人，而反对尼扎姆·莫尔克的建议；见第五章，77页和*Rahat as-Sudur* ,134。

第42章 关于戴面纱者

1. 国王的下属绝不允许承担权力，因为这将是极端有害的，会损害国王的光辉形象和威严。这一点特别适用于女人，因为她们戴着面纱，没有健全的理智。她们的作用是延续种族的血统，因此，她们的血统愈高贵就愈好，愈贞洁和有节制愈值得称赞和被接受。但是，一旦国王的妻子们开始承担部分统治权，她们就会按她们感兴趣的那些人告诉她们的话发布命令，因为她们不可能用她们自己的眼睛、用男人一贯采用的看外部世界的方法去看世界。她们是遵循着那些在她们中间工作的人，例如管家和奴仆，告诉她们的话而发号施令的。自然，她们的命令绝大多数是与正确背道而驰的，损害接踵而至；由于这些麻烦，国王的尊严受到损害，人民遭受痛苦；混乱影响了国家和宗教；男人的财富被浪费；统治阶级遭受折磨。在各个时代，当国王被他们的妻子操纵时，除了导致丢脸、臭名、不和、腐化外，一无好处。让我们讨论一下这个题目，希望对此更加明白。

2. 因服从女人而遭受损失、经历痛苦和麻烦的第一个人是亚当（愿他安息），他按夏娃的命令吃了麦子[28]，结果他被从乐园中逐出，被赶出200年，直到上帝对他发慈悲，接受了他的忏悔。

扫塔巴和锡雅威的故事

3. 扫塔巴（Saudaba）是凯·卡乌斯的妻子，她对丈夫很有支配力。凯·卡乌斯派信使到拉什塔姆（Rustam）那里去叫锡雅威回家来，因为他很久没有见到他了，锡雅威是凯·卡乌斯的儿子，由拉斯塔姆抚养到成年，现在锡雅威已经长成了一个漂亮的小伙子。扫塔巴从幕后看到他，并迷恋上他。她对国王说："叫锡雅威到女人房间里来，使他的姊妹们能够见到他。"凯·卡乌斯对锡雅威说："去女人们的房

间，因为你的姊妹们要见你。”锡雅威说：“这是父王之令，否则，她们在她们的屋里，我在大厅中要更好些。”当他进入卧室，扫塔巴对他发起进攻，抱着邪恶的意图引诱他到自己身边。锡雅威变得十分生气，挣脱了她的拥抱，离开了女人的房间，回到自己的屋内。扫塔巴害怕他将此事告诉他的父亲。她自言自语道：“最好的办法是我抢先告诉国王。”于是，她去见凯·卡乌斯说：“锡雅威向我进攻，他紧紧抱住我，我挣脱了他。”凯·卡乌斯对锡雅威产生了厌恶，每每说些尖刻和生气的话。直到最后，对锡雅威提出要经受火的考验以使国王满意。锡雅威说：“这是国王的命令，无论他要我干什么，我随时准备去做。”于是，他们收集了充足的柴火，堆了半个平方法尔散，然后点火。

4. 当火势很猛时，凯·卡乌斯爬到山上对锡雅威说：“进入火中吧!”锡雅威骑上沙伯伦马。他叫着神的名字，纵马跳入火焰之中，消失了。过了一些时候，他安全地出现在离火很远的地方，在神的指引下，无论是他还是他的马连一根毛都没有损坏。在场的人都非常吃惊。教士们将这火焰带一些到火神庙，能作出正确判断的这些火仍然在燃烧。

5. 在这次审判以后，凯·卡乌斯派锡雅威到巴尔赫去，任命他为该地总督，但是，由于扫塔巴的原因，锡雅威受到父亲的伤害。他在巴尔赫过着闷闷不乐的生活，他有意不待在伊朗的土地上，他想去印度斯坦或去中国和马秦，阿弗拉西亚布的军队统帅皮朗伊·威萨知道了锡雅威暗中的意图，他向锡雅威作自我介绍，以阿弗拉西亚布的名义向他致意，并接受他对阿弗拉西亚布的效忠，皮朗伊·威萨说他们住在一处，两家如同一家。阿弗拉西亚布将待他比自己所有的儿子还亲。如果他还希望与他的父亲和解和回伊朗的话，阿弗拉西亚布可以为他求情，使他和凯·卡乌斯定一个协定，然后，让他带着荣誉和尊敬去他父亲那里。于是，锡雅威从巴尔赫去到突厥斯坦，阿弗拉西亚布把女儿嫁给他，待他比所有的儿子更亲，然而，阿弗拉西亚布的兄弟加尔西瓦兹（Garsivaz）渐渐产生嫉妒。他与污蔑者一起图谋使阿弗拉西亚布转而反对他。锡雅威完全不知，直到他在突厥斯坦被杀。他的死在伊朗引起了人们的哀悼，他的武士们都被激怒了。拉斯塔姆从锡斯坦赶回首都，未经允许，就进入了凯·卡乌斯的女人们的房间，他抓住扫塔巴的头发，把她拖到外面，用剑将她剁成碎片。没有人敢告诉他：“你做得对，或你做错了。”然后，他们全部武装待备，他们去突厥斯

坦向杀害锡雅威的人报仇。战争继续了很多年，双方都有数千人被杀。所有这一切都是扫塔巴引起的，她操纵了国王凯·卡乌斯。

6. 国王和判断力很强的人总是以这种方式安排他们的生活和遵循这样一条路，即他们不会让他们的妻子和女仆知道他们的感情；因此，他们一直摆脱了她们的欲望和要求的束缚，他们不会服从于她们，亚力山大就是这样的一个人。

7. 据历史记载，当亚力山大从罗马来打败大流士的儿子、波斯国王大流士三世时，大流士在逃亡中被他的一个奴仆杀死。当时，大流士有一个女儿，非常漂亮和迷人，她有一个姐姐也是同样的美丽，在大流士宫中，还有他家族的其他女孩子，个个如花似玉。人们对亚力山大说："去大流士的寝宫，那里正适合于你，看看那些脸像月亮、身段像仙女一般的女人，特别是他的女儿，她的美丽是无与伦比的。"说这些话的人希望亚力山大看中大流士的女儿，见到她的美丽，肯定会娶她为妻。亚力山大说："我们征服了她们的男人，让我们不要被他们的女人征服。"他不留意她们，也不去大流士的寝宫。

8. 另一个广为人知的故事是库思老和西林及法哈德的事。由于库思老是如此地爱西林，于是他把思想的缰绳掐在她的手里，做她所说的每一件事，然后，不可避免地，她的胆子变大，尽管她是如此伟大国王的王后，她开始喜欢法哈德。

9. 有人问布朱尔米尔："为什么萨珊王朝在你当顾问时衰落了呢？而今天，你在世界上找不到与精明、治术、明智和学问一样的东西。"他回答说："有两个原因，首先是萨珊王朝把重要的事务委托给卑贱而无知的官员；其次是他们仇恨有学术有知识的人。伟岸而明智的男人应该找出来进入政府部门；我不得不处理女人和孩子们。"这是与精明和智慧相对立的，因为可以确信，无论何时，只要国王把事务留给女人和孩子，王位必将会远离他的家族。

10. 传说先知（愿他安息）说过："与女人商量，但是，要按她们意见的反面去做，那将是正确的。"这一传说的话[用阿拉伯语]是："与她们商量而反对她们。"如果女人拥有健全的理智，先知（愿他安息）将不会命令人们反对她们的意见的。

11. 据另一种传说，在先知纪元末期，当先知病得很重很虚弱时，当到了强制祈祷的时间，信徒们都等着他开始庆祝仪式，他体弱而去不了清真寺。阿玉沙和哈法沙（愿安拉赐福于她们俩人）坐在他的床边。阿玉沙对先知说："安拉的先知哦!是祈祷的时间了，你体弱去不了清真寺，在信徒中你将命令谁领导祈祷?"他说："阿布·伯克尔（愿安拉赐福于他）。"她又问："你命令谁领导祈祷?"他说："阿布·伯克尔（愿安拉赐福于他）。"她再问："你命令谁领导祈祷?"他说："阿布·伯克尔。"过了一会儿，阿玉沙小声对哈法沙说："我问了三遍，现在你直接告诉他，信徒之统帅阿布·伯克尔是一个心肠很软的人，他非常爱先知，如果他看到先知住的地方（This is the mihrab）是空的话，他会哭得不能控制自己，那么，他将破坏了自己和其他人的祈祷。乌马尔是坚强的硬汉，让他领导祈祷吧。"于是，哈法沙就如此这般地给先知说了。先知说："你是故事中的优素甫和基尔苏弗；我将不按你的要求去做。我要做正确的；去告诉阿布·伯克尔，让他领导祈祷仪式。"

12. 关于这一传说的话是[用阿拉伯语]："你是优素甫和基尔苏弗的信徒。"尽管阿玉沙是地道的贵族，又有知识，又忠诚和虔诚，但是，先知（愿他安息）还是与她的要求背道而驰。可以想象其他妇女的意见的价值。

优素甫和基尔苏弗的故事

13. 据说在以色列诸子时代，有一条规矩，即如果一个人在40年的时间内没有出过大错，并且能在适当时间坚持斋戒和祈祷，及未伤害过任何人的话，那么，神将满足他三个愿望，他能够得到他想要的任何东西。在以色列诸子时代，有一个名叫优素甫的人，他是一位非常虔诚的好人，他有一个妻子名叫基尔苏弗（Kirsuf），她也像他一样地忠诚和虔诚。他完成了以上所说的那些忠诚行为，40年来对神的祈祷没有出过任何差错。他暗想："现在我将向神（光荣和万能的）要求什么呢?我希望有一个朋友可以给我参谋一下，我将要求些什么——要求最好的东西。"但是，他考虑了很久也想不出适合的人。当他回家时，他一眼看见了他的妻子。他自言自语地说："在世界上没有谁比她

更珍惜我；她是我的伴侣，是我孩子们的母亲。我好就是她好，她比世上所有的人都希望我好。在这件事上，与她商量是正确的。”

14. 因此，他对其妻说，现在，我已经完成了40年的忠诚，神将答应我3个愿望。在世界上，没有一个人比你更希望我好。告诉我，我应该向神要求些什么。妻子对他说：“你知道，在这世界上我只有你一个人；我的眼睛里面只有你，你知道妻子是男人的娱乐地和种植地；当你看到我时，你的心总是很快乐，与我作伴你的生活像蜜一样甜。要求神赐给我，即你的伴侣，一副他从来没有给予其他任何女人的那种美丽的面孔，这样，无论何时你一回到家门口，看到我是如此美丽动人，你的心将很高兴，只要神赐予我们活在世间，我们将生活在快乐与幸福之中。”男人对他妻子的话很是高兴。他祈祷说：“主啊，赐予我的女人一种你从未给予其他女人的美丽和漂亮吧。”神听见并满足了他的祈祷。第二天，当他的妻子起床时，她已不是昨夜睡觉前的那位女人；她变成了凡人所没有看见过的标致形象。

15. 当优素甫看到她是如此漂亮，他惊呆了，他高兴得不能自制。他的妻子的美丽与日俱增，直到有一个周末，其美丽达到了注视者不忍看她的程度。她比月亮、太阳、天上的美女和仙女还要漂亮一千倍。据说她的美传遍了世界；从城乡和远地赶来一睹美容的女人们，带回去她们惊讶的消息。后来，有一天，她照镜子看到了自己的美丽；她很欣赏她的脸、头发、嘴唇、牙齿、眼睛和眉毛之美。她心中充满了惊奇和骄傲；她很自负地说：“当今世界上有谁像我?谁有我这样的美丽动人?我与这个连大麦面包也吃不饱的贫民在一起，过着缺乏世间好东西的悲惨生活，我得到了些什么呢?我适合于最伟大的国王和现今的波斯（chosroes）国王，如果他们发现我，他们将会用金首饰和华丽服装打扮我。”这些希望和野心进入了这个女人的头脑。她开始不服从命令，脾气变坏，与她丈夫吵架；她很粗鲁地骂人，常常骂她的丈夫：你不配我，你甚至没有足够的大麦面包给我吃。她与优素甫生有3个或4个孩子；她不再照看他们，不再给他们洗衣做饭和照拂他们睡觉；她变得这样不可控制，以致优素甫不知所措。他仰望上天说：“主啊!将这个女人变成一只熊吧。”立刻，这个女人变成了一只熊，成为当地一患，不断地在他们房屋的墙和屋顶周围徘徊，从不离开这所房子，整天眼里都流着泪。优素甫完全不知道如何照看他的孩子们，他也不能履行对神的祈祷。他不断地忘记祈祷时间，他再次陷入了烦恼之中。他经历着如此可怕的艰难，因此，他又仰望上天，举

起手说："主哦，将这只熊变成原来的那个女人吧；给她一个足够的头脑，使她能够看护她的孩子们，像她从前那样看护他们；然后，你的奴仆，我将全身心地崇拜你。仁慈的神啊!"立刻，这个女人恢复了她原来的样子，开始照顾她的孩子们。她记不起曾经发生过的一切，只认为她做了一场梦。于是，优素甫40年的忠诚奉献是[《古兰经》25：25]"被吹走的灰尘"，什么也没有得到，全是由于一个女人的欲望和计谋。

从此，这个故事变成了格言，警告人们不要按女人的意见行事。

16. 一天，哈里发马蒙说了下面的话："可能从来没有一个国王准许戴面纱的人对他说有关国家、军队、国库和政府的事，也不准她们干涉这类事务，或者是庇护特殊的人；因为，如果她们受到注意，在她们的指示下，国王可能会提升一人而惩罚另一人，或者任命某人而罢免另一人；[如果这样的事发生]不可避免地，人们将会常去女人宫中，向她们陈述他们的需要，因为他们能够很容易地获得。女人发现她们是注意的目标，看见她们的门口坐着很多士兵和农民，她们会对各种徒劳的希望开路，促使各种腐化行为产生。不久，坏人和异教徒将得以接近她们。那么，国王的威严不久就会消失；宫廷和政府的尊严和辉煌也会离开；国王会丧失一切尊严，责备和耻辱将从周边国家中传来；国家将陷入混乱；部队将变得没有战斗力；宰相将无力阻止它。"

17. 然而，国王们要避免这些忧虑的最好方法是什么呢?他应该遵循已经建立起来的习俗，这些习俗是伟大精明的先王们曾经实施过的，真主（光荣和权力属于主）亲自命令道[《古兰经》4：38]："男人是统治女人的。"（他说："我们指派男人统治女人，使她们处于男人的控制之下。"）如果女人能够控制她们自己，真主将不会派男人统治她们。所以，如果任何人将女人置于男人之上，无论发生什么错误或是伤害，那是他的错，因为，他允许这种事发生和改变了这种习俗。

18. 正是凯·库思老的格言，任何想要自己房子坚固耐用的人，想使自己国家不被摧毁的人，想使自己雍容华贵不一扫而光的人；绝不能允许戴面纱的人对有关他部下、奴仆之事发表意见，或对他的管

家、收税人和委托人发号施令。以这种方式，他们维护了古代习俗，免除了任何焦虑。

19. 信徒之统帅乌马尔·伊本·哈塔伯（愿安拉赐福于他）说："戴面纱者说的话，像她们的人一样，是下流的。正像在公众面前展示她们是错误的一样，所以，重复她们的话也是不体面的。"

20. 以上对该问题的论述已经足够了；本书更多地要转向其他话题，我们将看到这些话题是非常有利的。

关于下属

21. 真主（光荣和权力属于主）产生了国王，使他成为全人类至高无上者，世间的居民都是他的部下，他们从他那里得到衣食和官阶。他必须使他们保持在这样一种地位上，即他们知道自己的地位，不要从他们的耳朵上取下服务之环，也不要放松他们腰间的带子。他应该时常告诉他们，无论在受嘉奖时或在受处罚时应该如何站立，以致他们不会忘记自己的身份。他不应该给他们过多的绞绳，使他们做自己喜欢做的事。他应该知道每一个人的官阶大小，要不断地询问他们的情况，以免他们超出其指挥者命令的范围越过引给他们制定的界线。

22. 一天，布朱尔米尔·巴克特干（Buzurjmihr Bakhtagān）对正义者奴细尔汪说："国家属于国王，国王不是把国家给予它的人民，而是给予它的军队。这支军队对国王的国家不感兴趣；对其人民不善良仁慈；他们只是想填满自己的钱包。他们不关心国家是否会被抛弃，或者农民是否会穷困。当军队的势力超过国家，军队可以打击、束缚、监禁、起义、勒索、废除、征税，那么，国王和军队之间还存在什么区别呢?因为这些事情是国王的特权，不是军队的任务；军队从来不允许行使这些权力和权威。在各个时代，金色的王冠，金色的马镫，王位和制币理应只属于国王一人。"他继续说道："如果国王希望具有高于一切国王的美德和光荣，那么，让他修养和锤炼其德行。"奴细尔汪说："我将如何做?"他说："把坏品质从你的身上摒弃，保持好

品质，不断地实践它们。”他又问：“哪些是坏品质呢?”回答说：“仇恨、嫉妒、骄傲、生气、色欲、贪心、欲望、憎恨、说谎、贪婪、坏脾气、残酷、自私、轻率、忘恩负义和轻浮；而好品质是谦逊、好脾气、宽厚、宽恕、谦让、慷慨、诚实、耐心、仁慈、有知识、理智和正义。”

23. 要实践这些品质的人应该知道如何规范所有的事情，在控制下属和掌握国家事务的方向上将不需要任何指导者和指引者。

---

[1] 在伊斯兰教的传说中，是小麦而不是苹果。

第43章 揭露敌视伊斯兰教和国家的异教徒的事实

1. 你谦卑的奴仆想编写几章论述各种反叛的发生，使全世界都知道我对这个国家是多么地关心，我对塞尔柱帝国的崇敬和忠诚是多么地真挚，特别是对世界之主（原安拉保佑他的统治）及他的孩子和他的家庭（愿恶人被这个新时代抛弃）。

2. 从亚当（愿他安息）开始至今，各个时代都有分离者，在世界上的每一个国家中，他们起来反对国王和先知。在幕后策划阴谋伤害这个国家和企图摧毁伊斯兰教的那一群人比任何人都更加阴险、堕落和不义。他们的耳朵只听鼓动叛乱的言论，他们的眼睛只看邪恶的迹象。如果一些突发灾难和厄运（我们与安拉一起避难）通过某种方式降落到这个国家的时候（愿安拉加强它），这些走狗将从他们隐藏之地走出来反对这个国家。他们称自己是什叶派，他们的大多数兵力和后备力量来自拉斐迪教徒和库拉米丁教徒。在追随恶习、伤害、谋杀和异教上，他们尽其所能无所不为。在他们的谈吐中，他们称自己是穆斯林，但实际上，他们的行为像不信教的人，他们的内在目标与他们的外部表现不一致，他们的话与他们的行为背道而驰。他们是穆罕默德（愿他安息）宗教的最险恶之敌。世界之主的王国再不会有比他们更卑鄙和更应该诅咒的反对者。

3. 此时期内在帝国中某些人享有特权地位，他们把头从什叶派的项圈中移开 [29] ，他们是[伊斯迈尔派]教徒，他们暗中行事，支持什叶派的主张，传播其教义。他们极力说服世界之主推翻阿拔斯家族，如果我将这一个壶盖 [30] 从壶顶上揭起——啊，不仁慈的事情将会暴露出来!但是，比这更坏的是，他们陈述的结果将使世界之主对他卑下的奴仆产生厌倦，在此事上不准备采取任何行动。由于这些人把经济托付给世界之主，使他贪婪钱财。他们造谣说我关心私利，于是卑臣的劝告不会被接受。一天，世界之主将会明白他们的不义、背叛及犯

罪行为——在我消失之后。然而，他将知道我对胜利帝国的忠诚程度，因为我对他们的阴谋从未疏忽大意过，对他们的性质了如指掌，我在各种场合使智者苏里曼了解他们，暴露他们。但是，当卑臣看到他的这些话题不被接受和相信时，他不再重复它们。

4. 然而，我把处理巴颓尼教徒起义的一段在这本[为统治者的]治国策中做了介绍，因为这对以下问题是非常重要的，即尽可能准确地解释他们是些什么人，他们信仰的是哪一类宗教，他们最初起源于何时，他们出现过多少次，每一次是谁负责打垮了他们等等。这样，在我死之后，对国家和宗教的[后继]主人能有一个回忆。因为这些可诅咒的派别已经出现，甚至在叙利亚、也门和西班牙的土地上实施大屠杀。我只有以概述的方式叙述他们在波斯做了些什么。希望了解他们的所有事情，了解他们对王国和[The Elect]穆罕默德（原他安息）宗教造成灾难的人，无论是谁，都应该研究历史，特别是伊斯法罕史。

现在，我开始描述大约第一百年中他们在波斯土地上所做的事情——因为这是世界之主王国的主要部分——以使他们的故事从头至尾都为智者苏里曼所知。

---

[1] 指从什叶派中分裂出来的伊斯迈尔派。——译者

[2] 手稿*nhnbn* =*njhunban* 。

第44章 马兹达克起义及其教义；正义者奴细尔汪如何摧毁他及其信徒

1. 世界上第一位介绍无神论学说的人出现在波斯土地上，他是一位生活在库巴德·伊本·卑路支和正义者奴细尔汪时代的琐罗亚斯特教的高级教士。[31] 他的名字叫马兹达克·巴姆达丹（Mazdak Bamdadan）。他阴谋腐化琐罗亚斯特教信仰，对它的信徒产生不利的影响，并在世界上传播一种新观点。当时，此事是这样发生的，由于马兹达克精通占星术，通过星星的运动，他预言，在那个时代有一个人将出现。此人将介绍一种宗教以取消琐罗亚斯特教、犹太教、基督教和偶像崇拜；他通过奇迹和武力将此新宗教强加于人类。此宗教一直延续到复活节。马兹达克构思了一种虚幻的思想，即他将是此人，他开始考虑他如何能够使人民皈依和传播新礼拜仪式。他知道，在国王的听政会中他享有最高地位，受到极大的尊敬，而他的话在所有贵族中是至高无上的，从来没有人听见他说过无用的话——直到他提出要求先知的位置。他所做的是告诉他的奴才在某地挖一个通道，他们慢慢地钻一个洞，洞的末端通向火神庙，正好通到火燃烧的地方，只有一个很小的出口。然后，他开始陈述他当先知的要求，他说："我是被派遣来重新恢复琐罗亚斯特教信仰的，因为人们已经忘记了《阿维斯塔》和《泽德》的意义，不再服从琐罗亚斯特所规定的好信条的指挥；正像以色列儿子们的情况一样，当他们不服从和不履行摩西（愿他安息）在上帝那里接受到的摩西五经时，他派一个先知（在摩西五经中已经被承认）去把不服从者[32] 从以色列之子中赶出去；去恢复摩西五经的权威和把人们带回到正确道路上来。现在我被派来恢复琐罗亚斯特教的信仰。把人们带到正确的道路上。"这些话传到了库巴德国王的耳中。

2. 第二天，库巴德召来贵族和教士们，为匡正错误举行了觐见礼。他召见马兹达克，开门见山地对他说："你自称是先知吗?"马兹达克回答说："是的。我来是因为我们的敌人败坏了琐罗亚斯特所实行的

光明的信仰，使它陷入怀疑；我将使它恢复健康。人们在翻译《阿维斯塔》和《泽德》时绝大部分是错误的，我将向他们展示真实的含义。”库巴德说：“什么是你的[证据]或圣迹呢?”他说：“我的圣迹是会让火说话，即你视为圣堂的圣堂和*qibla* [33] 的火；我将请神（至高无上和万能的）驾驭火以证明我是先知，使国王及随行的每一个臣民都能听到。”国王说：“啊，伊朗的贵族和教士们，对马兹达克所说的这些话你们有些什么意见要发表吗?”教士们说：“第一件事是，他在号召我们坚持我们自己的信仰和教本，他并不反对琐罗亚斯特教。事实是，在《阿维斯塔》和《泽德》的有些段落中我们可以找出10个不同的意义，每一个教士和先生对它们的解释和翻译都不同。很可能他可以作出较好的解释，使之更符合这些篇章的原意。至于他所说的，他将使我们所崇拜的火说话——这是一个超人的奇迹。对此国王最清楚。”接着，库巴德对马兹达克说：“如果你能让火说话，我将支持你是先知的说法。”马兹达克说：“国王指定一个时间吧，到时候你与贵族和教士们来到火神庙，在我的要求下，神（光荣而万能的）会让火说话。如果神愿意的话，火就在那天，就在那个时刻会说话。”库巴德说：“我们提议明天就到火神庙去。”第二天，马兹达克派他的一个信徒钻进洞内，并给他说：“每当我大声呼喊上天时，你就在下面的洞内说‘让伊朗崇拜光明的所有人选择和实践马兹达克的话，那么，他们将在两重世界中找到好运气和繁荣昌盛。’”

3. 于是，库巴德和贵族、教士们去了火神庙。马兹达克被召来，他来后站在火边，大声呼喊上天和赞美琐罗亚斯特，然后，静默。从火外发出一个声音，其后是我们上面提到过的那些话。国王及所有贵族听到火说话后都感到非常吃惊，库巴德信任了马兹达克，他们从火神庙回来。此后，库巴德每日召马兹达克到身边，直到最终相信了他。他给了他一个镶有宝石的金王位，下令将它放在觐见厅的讲坛上。在觐见时，库巴德坐在讲台上，马兹达克则坐在这金王位上，他的地位比库巴德还高。于是，人们开始加入马兹达克教，部分地出于喜欢和同情，而部分地为了与国王保持一致。人们从各省、区到首都来，公开或秘密信仰马兹达克教。绝大多数贵族、农民和军人对此教并没有多大的热情，而是出于对国王的尊敬，他们不敢说什么；教士中无一人信奉马兹达克教，他们说：“让我们看他从《阿维斯塔》和《泽德》中举出什么[证据]来。”

4. 当马兹达克看到国王已经信奉他的宗教，以及从远近各地来的人们都接受他的邀请时，他介绍了关于财产的问题。他说："财富必须在人民中间分配，因为，一切人都是神的奴仆和亚当的孩子。人们所需要的无论什么东西，必须从公社基金中得到满足，以致在各方面无人会遭受穷困之苦，一切人都是平等的。"在他使库巴德和他的追随者们信奉这种观点之后，他们同意平分财富。然后，他说："你的妻子像你的其他财产一样，她们也应该被视为公共财产。如果一个男人对一个女人感到渴望时，让他和她在一起。在我们宗教里，没有嫉妒和不宽容，任何人也不会被剥夺世间的愉快和色欲。希望和满足之门向每一个人敞开。"然后，由于分享妇女，人们更加急切地信奉他的宗教，特别是普通老百姓。他设计了一种惯用的方法，即如果有人邀请20个人到他家去，除了提供面包、酒肉，歌舞和其他娱乐外，所有客人都可以一个挨一个地起来享用他的妻子；他们认为这没有错。他们的习俗是，无论何时当男人进入房间与女人交往时，他将其帽子放在门上，然后直入其内。如果另一个男人被同样的欲望所占据，一看到吊在门上的帽子，他就会转身而去，知道有人已经在其内进行那种交易了。

5. 后来，奴细尔汪暗中派人去教士们那里说："你们为什么这样沉默无助地待着?为什么不说些关于马兹达克的事情，给我父亲一些劝告，问他为什么要接受这种荒谬的言论?为什么会被这个邪恶的冒名顶替者所蒙骗?为什么使这条狗不仅毁灭了人民的财产，而且撕掉了妇女的面纱，使老百姓成了一切的主人?然后，你们问问他，什么是权威，他是在谁的命令下做这些事的。因为，如果你们保持沉默，你们的财产和妻子将会失去；统治和权力也将离开我们家族。起来到我父亲那里去，使他认识到这件事并给他一些忠告。然后，去与马兹达克辩论，看看他能拿出什么证据来。"接着，他秘密地派人送信给贵族和重要人士说："我的父亲被严重的忧郁笼罩着，他的智慧受到极大损伤，已经达到了良莠不分的程度；请考虑如何才能治好他。谨防听从马兹达克和按他的话行事，不要像我父亲一样受骗，因为这是莫须有的事，虚伪不会持久，对你们的未来也不会有利。"

6. 贵族们看到奴细尔汪的信，在他的恐吓下他们都害怕了。虽然，他们中的一些人有意倾向马兹达克的宗教，由于奴细尔汪的信，他们都退缩了，他们说："让我们拭目以待马兹达克的事业将走向何方，看看奴细尔汪的断言有什么基础。"当时奴细尔汪才18岁。

7. 教士之间取得了一致看法之后，他们去对库巴德说："从亚当（愿他安息）起直到今天，在任何一本历史书上我们从未见到过像马兹达克发布的那些指令；我们也没有从叙利亚的各个先知那里听说过这种事情。对于我们来说，它是可恶的事情。"库巴德说："去对马兹达克说，看他说些什么。"他们把马兹达克召来说："对你所做的这些陈述你有什么证据呢?"马兹达克说："琐罗亚斯特的命令就是如此，因为，它就写在《阿维斯塔》和《泽德》中。但是，人们不知道翻译之道。如果你相信我，请去问火。"他们又去到火神庙，把他们的问题向神火提出来。从火中央发出一个声音："事情确实如马兹达克所说，而不像你们所说的那样。"教士们又一次惭愧而归。第二天，他们见到了奴细尔汪，呈报此事。奴细尔汪说："马兹达克在继承拜火教，因为他的宗教除了两点外，完全与拜火教一样。"

8. 没有人重视这些事，一年之后，一天，库巴德与马兹达克正在说话。库巴德偶然问道："人民很乐于接受我们的宗教吗?"马兹达克回答说："如果奴细尔汪允许的话，他们每个人都会皈依的，但是，他很顽固，不接受这种宗教。"库巴德说："你的意思是他不接受我们的信仰吗?"马兹达克说："是的。"库巴德说："带奴细尔汪来。"奴细尔汪被带上来。库巴德问："你不是马兹达克教的教徒吗?"他说："是的。赞美属于安拉。"他又问："为什么呢?"回答说："因为他是一个骗子。""他什么地方骗人呢？他能让火说话。"奴细尔汪说："无色的水、火、地和风，这四样东西各自独立。让他使水、土和风都能说话，像他能让火说话一样，那么，我就信服他。"库巴德说："但是，他说的一切全都出自对《阿维斯塔》和《泽德》的解释。"奴细尔汪说："编辑《阿维斯塔》和《泽德》的先知并没有说财产和妻子是可供自由分享的。在这么多年后，也没有一个学者做过这种解释。宗教的存在是对财产和妻子给予保护；如果此两项变得没有限制，那么，人与兽之间的区别将是什么呢?因为动物是平等分享食物和配偶的，而有理智的人类却不是这样的。"库巴德说："那倒也是。但是，为什么你要反对我、你的父亲呢?"他说："我是从你这儿知道以上习俗的，尽管在此之前它从不是习俗。当我看到你在反对你的父亲，我也就反对你。如果你放弃了那种宗教，那么，我将回到你的身边。"库巴德和马兹达克在与奴细尔汪的谈话中最后达成一点协议，他们哀伤地对[奴细尔汪]说："或者你拿出证据，证明马兹达克教是错误的，或者拿出证据反驳他的论点，或者把持有比马兹达克更具说服力证据的某人带来；否则，我们将惩罚你，以警告其他人。"奴细尔汪说："给我40天的期

限，我将给你们提供证据，或者我将带某人来回答马兹达克的问题。”他们说：“很好。”自此，他们分头而去。

9. 从父亲宫中返回之后，奴细尔汪当天就派人去巴尔斯，送信给住在古尔城 [34] 的某位有智慧的老教士，信上说：“请火速赶到，因为在国王、马兹达克和我之间将有某某事情要发生。”

10. 当40天期满时，国王举行召见。他将其座放在讲坛上，然后马兹达克登上讲坛坐在王位上。库巴德传令带奴细尔汪进来。马兹达克对库巴德说：“问问他找到什么证据来回答我们。”库巴德说：“你找到了什么证据吗?”奴细尔汪说：“我正在准备。”马兹达克说：“准备的时间已经过了；他应该受到惩罚。”库巴德保持沉默。马兹达克暗示左右侍从拿下奴细尔汪。在他们朝奴细尔汪走去时，奴细尔汪将手放在门柱的一角上 [35] ，对他的父亲说：“你为什么如此急促地要毁掉你的家人?期限还没有到。”他们问：“此话怎讲?”他说：“我要求的是40天，今天是包括在40天之内的，此后，事情会完全清楚，你愿意怎么做都行。”将军和教士都提高嗓门喊道：“他说的是事实，协议是40天，不能少一天。”库巴德说：“今天让他走吧。”侍从放了奴细尔汪，他从马兹达克的魔掌中逃走。

11. 接着，库巴德起身离开觐见厅，人群散去。马兹达克回家，奴细尔汪也返回家中。正在此时，奴细尔汪从巴尔斯召来的教士赶到，骑着一匹行走如飞的骆驼。在不断询问中找到了奴细尔汪住的宫殿，他跳下骆驼，直奔宫内。他对仆人小声说：“去告诉奴细尔汪，从巴尔斯来的教士到此求见。” 仆人飞奔入室禀报，奴细尔汪疾步走出来，高兴地拥抱教士说：“教士啊，请想想我刚从另一个世界回来。”接着，他告诉教士现在的一切情况。教士说：“别紧张，一切都如你说的那样，你是对的，马兹达克是错误的。我将作为你的代表回答马兹达克的问题。我将使库巴德对他所做的一切后悔。把他引入[正道]。但是，在马兹达克知道我来之前，请先带我去见库巴德。”奴细尔汪说：“那很容易，我将安排你今晚单独见他。”在下午祈祷时间，奴细尔汪来到父亲宫中，他要求接见。当他见到父亲时，说了些问候话之后说：“从巴尔斯来了一位教士，他将回答马兹达克的问题，但是，他求我请国王今晚听听他必须单独给国王说的话，看看他的证据，此后，让国王指示什么是合适的。”库巴德说：“很好，把他带来。”

12. 奴细尔汪返回，天黑时他带教士去见国王。教士向国王表示祝福并赞扬了他的先辈们，然后对国王说："马兹达克已陷入错误之中，这一任务并不是指定给他的。"国王说："何以见得?"他答道："我很了解他，我知道他的学术范围。他知道一些有关星星的科学，但是关于它们的命令，他的解释是错误的。有迹象表明，在现今的一系列事情中，有一个要当先知的人即将出现，他将出一本新书，表演精彩的奇迹，能把天空中的月亮劈为两半[36]；他将引导人们走光明神之路，建立一种神圣的宗教，废除马奇教和其他一切宗教；他将许诺让人进入乐园或者威胁让人受难；他将用神的法令保护人民的财产和他们的妻子；他将避开邪恶，与天使（安琪儿）一致；他将摧毁火神庙和偶像寺庙，他的宗教将传播到世界各地，将持续到复活节；天地将证明他是先知。现在这位马兹达克蒙蔽无知，说他就是这个人。但是，首先这位先知应该是阿拉伯人；而马兹达克是波斯人。其次，他将禁止人们拜火，否定琐罗亚斯特；而马兹达克实际上追随了琐罗亚斯特并引导人们拜火。再次，他将不允许一个男人看另一个人的妻子，也不能索取别人的一点财产，非法获取一个第纳尔，否则他会下令砍掉他的双手；而马兹达克使财产和女人成为公共财产。第四，他将从神那里接受命令，受天使的感召而说话；而马兹达克是受火的感召而说活。最后，他将带来一本新书，而马兹达克仍追随《阿维斯塔》和《泽德》。是的，马兹达克教没有基础。明天，我将在陛下的面前羞辱他，证明他是错误的，证明他的目的是要把王位从您家族中拿走，浪费您的财富，使您与底层人平等。"他的一席话令国王高兴，国王接受了它。

13. 第二天库巴德来到觐见厅，马兹达克坐在王位上，奴细尔汪站在讲台前面，教士和贵族们各自就位。然后，从巴尔斯来的教士对马兹达克说："你提第一个问题呢，还是我提?" 马兹达克说："我来提。"教士说："如果你要使自己成为提问者而我成为回答者的话，那么，你到我站的这儿来，我去坐在你的位置上。"马兹达克很羞愧，他说："是国王亲自把我安排坐在这里的，你问吧我来答。"教士说："你已经建立了财产公社；那些建客栈、修桥和做好事的人这样做是为了来世得到回报，不是吗?"他答道："是的。""如果财富与其他另外一些人平分，当人们做好事时，谁得到回报呢?"马兹达克无言以对。他又说："你使妻子作为公共财产，假如20个男人与一个女人躺在一起，这个女人怀孕了，这个孩子将是谁的呢?"马兹达克无话可说。接着，他

又说："你的目的是想彻底毁灭世系和人民的财产。国王坐在王位上，是我们的统治者。因为他是卑路支的儿子，他从他的父亲那里继承了王位；正像卑路支从他父亲那里继承王位一样。如果10个人分别与国王的妻子发生关系，那么，当孩子出生时，如何确认这孩子是谁的呢?世系不是被打乱了吗?当这种事发生时，王位将不能保证留在该家族内?高、低官职取决于富有和贫穷；如果一个人很穷，由于必须受雇于富人和被迫以奴仆身份为富人服务，这样高、低官职就被显示出来。当一切财产都平分时，官职的区别将从世上消失，最低等的坏人将与国王平等；事实上，王位将被取消。你会逐渐消灭波斯王室的财富和统治权。"马兹达克无言以对，保持沉默。库巴德说："回答吧。"马兹达克说："答案是你将下令砍掉他的头。"库巴德说："一个人的头不可以无理由地被砍掉。"他说："我将去问火它的命令是什么?因为我所说的话并不是出自我本人。"由于奴细尔汪的原因，很多人曾遭受牵连。现在他们很高兴他已经逃脱死亡。马兹达克很生库巴德的气，因为，他已经告诉他要杀掉教士和奴细尔汪，但是，他没有这样做。马兹达克自言自语道："现在，在农民和军队中有许多我的信徒。我必须准备废除库巴德的王位；然后，我要杀死奴细尔汪和其他反对我的人。"于是，他们决定在第二天去火神庙，看看火的命令是什么；然后大家散去。

14. 当夜幕降临，马兹达克叫了他的两个宠信同宗教者，给他们钱作为礼物，答应使他们两人都成为将军。然后，他让他们发誓不要对任何人说起此事，他给他们两把剑说："明天，当库巴德及其贵族、教士们来到火神庙时，如果火命令杀库巴德的话，你们两人就抽出剑把他杀死。当然，不会有任何人带武器进火神庙。"他们说："遵命。"第二天，贵族和教士们去到火神庙，库巴德也去了。[巴尔斯]的教士曾告诉奴细尔汪："当你的侍卫随你去火神庙时，叫10个侍卫在衣服底下藏着剑，以防马兹达克企图背叛。"奴细尔汪照此办理，然后，去火神庙。只要马兹达克将去火神庙，他总是在事前教他的奴仆在洞下面说些什么话。在告诉这个奴仆怎么说之后，他本人去了火神庙。他对巴尔斯的教士说："你要求火对你说话吧。"教士对火提了一些问题，但是，他没有得到回答。接着，马兹达克对火说："在我们之间判断吧，提供证据证明我是对的。"从火中间传来一个声音："自从昨天以来，我已经变得很弱；首先要用库巴德的心和肝来加强我的力量，使我能告诉你该做些什么。马兹达克是你通向永久幸福的向导。"接着，马兹达克说："加强火。"那两个人抽出剑袭击库巴德。教士对奴细尔

汪说："救救他!"奴细尔汪和他的10个奴仆抽出剑拦住了这两个人，阻止他们袭击库巴德；马兹达克一直在喊："火是以光明神的命令在说话的。"当时人们分成了两大阵营，一方说："让我们将库巴德无论死活都扔到火里"；另一方说："对此我们要审慎些，直到我们看得更清楚时才行动。"将近夜间，他们返回，库巴德说："也许我犯下了某些罪，为此火神要我作为食物；我宁愿被现世的火所吞噬，而不愿意被未来的火所吞噬。"

15. 当教士与库巴德第二次单独在一起时，他谈起了已往的教士们和国王们，引用其他宗教作为证据，他辩解说马兹达克不是先知，而是王室的敌人；这一论断的证明是，首先是他极力要杀奴细尔汪；当他没有成功时，他企图杀你库巴德；为什么他会凭空想出火会说话，火从来没有说过一个字，当时它为什么能够说话呢；他要设法暴露这一骗局并向国王揭示，到底是火在说话呢，还是某人在说话。他的话使国王受到很深的影响，以致他有些后悔自己的行为；但是，他仍补充说："不要把奴细尔汪当作孩子来对待，因为他是全世界的统帅。无论他决定走什么道路，不要背离它，如果你希望王位继续保留在你的家族内；不要把你的秘密透露给马兹达克。"

16. 后来，教士对奴细尔汪说："我要你设法去诱惑马兹达克的一个亲密奴仆，用钱收买他，让他告诉我们关于火的事实真相，这样，我们就能打消你父亲头脑中的所有疑虑。"奴细尔汪介绍某人去与马兹达克的一个亲信建立起友谊，通过一些安排把此人带来见奴细尔汪；奴细尔汪让他坐在一个私人宫中，在他面前放1000第纳尔钱，说："我要问你一些事情；如果你吐露事实真相，我就给你这1000第纳尔钱，我将使你成为我的一个心腹和提拔你到高的官职；如果你撒谎，我现在就让你的脑袋搬家。"这人害怕地说："如果我说实情，你将遵守你的诺言吗?"回答说："是的，还会更多。"于是，他说："我告诉你。"奴细尔汪说："告诉我马兹达克玩的什么把戏，使火能对他说话?"此人说："如果我告诉你真情，你能保护我，并对马兹达克保密吗?"奴细尔汪答道："我能。"他说："要知道，在火神庙附近有一片地，马兹达克买下了它，在它的四周建高墙围住，从这里一直到火神庙的地下，他挖了一条隧道，在隧道尽头有一个小洞，洞一直可以通到火的中央。他总是派他的亲信进入隧道，指导他去到火的地下，把他的嘴对着小洞，说某某事。于是，无论谁听了都会认为是火在说

话。”当奴细尔汪听到这里，他知道此人说的是事实。他很高兴，并给了他1000第纳尔钱。

17. 当夜来临，他带此人去见他的父亲，让此人在父亲面前重复了对他说过的话。库巴德对马兹达克的狡猾和胆大感到吃惊。所有的疑虑完全从他的脑中消除。他派人把教士带进来。库巴德赞扬他并向他解释了一切。教士说：“我告诉陛下，他是一个骗子。” 库巴德说：“现在我们已经发现了，打败他的最好办法是什么呢?”教士说：“他必定还不知道你已经知道他的骗局，最好的办法是你召集一次会议，我与他在人们面前辩论，最后，我放弃我的观点，假装被打败，返回巴尔斯。其后，你将做奴细尔汪认为合适的事。以便这个溃疡可以被割掉。”几天之后，库巴德国王召集教士和贵族到场，带巴尔斯的教士与马兹达克辩论，更加仔细地审察他的主张。

18. 第二天举行了会议，库巴德坐在讲坛上，马兹达克坐在他的王位上。大家轮流发言。巴尔斯的教士说：“使我惊奇的是火会说话。”马兹达克说：“在神的伟大杰作中这并不是奇迹。你不记得摩西（愿他安息）是怎样使一块木头里钻出一条蟒蛇和从一块石头里引流出12条小溪的吗？ [37] 他说‘我将用军队淹死法老’他不是这么做了吗?神还使大地服从摩西，所以当摩西说‘大地啊，吞没卡伦’大地就将他吞下去了；耶稣（愿安拉赐福于他）使死人复活。所有这一切都超出了人的能力；但它们在神的力量之内。我也是他的使徒，他使火服从于我。如果你按我和火的话做，你将在两重世界得救。如果你不服从我，你能指望的是神在他愤怒时将你的一切摧毁。”巴尔斯的教士站起来说：“对于一个受神和火感召而说话的人我无言对答，火服从的是他的命令；面对一个能够做我所不能做的某些事的人，我退出这场论战。我要走了，我不再继续我的推论。”于是他立刻走出门，踏上了去巴尔斯的道路。库巴德离开了觐见厅，马兹达克到火神庙去完成他7天一次的拜火礼。其余人都返回家。已经皈依马兹达克教的那些人更加坚定地信任他。他们很高兴。

19. 当夜晚来临之时，库巴德召奴细尔汪说：“教士已经走了，他将我交给你，因为你有能力结束这一宗教。现在你有什么计划?”奴细尔汪说：“如果陛下将这一任务交给我，不把它告诉除我之外的其他人，我会做些准备，制订适当的计划，以使马兹达克的一切影响以及马兹达克教徒从这个世界上彻底消除干净。”库巴德说：“除你之外，

我将不与其他任何人谈起此事；这一秘密将留在你我俩人心中。”奴细尔汪接着说：“要记住，巴尔斯的教士已经公开承认他失败了，并已经回巴尔斯了；而马兹达克及其教徒们正受到鼓舞，增加了勇气，他们说没有什么能阻止他们做他们想要对我们做的任何事情。现在杀马兹达克是容易的，但是，马兹达克的教徒很多，如果我们杀死了他，他的教徒将会四处逃亡，散布到世界各地；他们将设法使人民皈依他们的宗教，他们将据山为堡垒，给我们和我们的国家造成麻烦。我们必须把此事安排好，把他们一网打尽，不让一个人从我们的剑下溜走。”库巴德说：“你认为最好的方法是什么呢?”奴细尔汪说：“我们应该做的是，当马兹达克离开火神庙来见你之时，你应该给他晋级，对他更加地尊敬；然后，在某天当你单独与他谈话时，告诉他，自从巴尔斯的教士承认失败和退出论战以后，我变得更加的驯服；我已悔悟并愿意相信他，看他说些什么。”

20. 在这一周期间，当马兹达克来见库巴德时，库巴德尊敬地接待他，自己显得很谦卑，他谈起奴细尔汪，他们就此取得了一致的意见。马兹达克说：“大多数人看着奴细尔汪，并附和他的言行。如果他选中这种宗教，全世界都会接受此教。我特地请求火作我的调解人，我祈祷光明之神劝奴细尔汪接受该教。”库巴德说：“的确，因为他是我的后裔，军队和农民都很爱戴他。当他接受这一宗教时，世间其余的人都没有借口不信此教。奴细尔汪一旦信奉我们的宗教，我对光明神发誓，正像古什塔什普（Gushtasp）以琐罗亚斯特的名誉在克什马尔的丝柏树顶上建了一座金亭子一样，我将以你的名誉，在底格里斯河中游竖一个石塔，在上面建一个比太阳更亮的金亭子。”马兹达克说：“你劝告他，而我向神祈祷，我相信神将答应我的祈祷。”

21. 当黑夜来临，库巴德将刚才的一切告诉奴细尔汪。奴细尔汪说：“一周以后父王召见马兹达克，并对他说‘昨晚奴细尔汪做了一个梦。他很害怕，今天一大早他就来见我，说他梦到一团大火正向他袭来，他企图躲避时，一个长相端正的人出现在他面前，他问此人火到底想从他那里得到什么，此人说火生他的气，因为他说火是骗子。他又问此人是怎么知道的，此人说天使明白一切事情。后来他就醒了。现在他要去火神庙，带着许多麝香、龙涎香和芦荟去火神庙献给火。连续三天以来，他都在供奉火，并忠于光明之神。’”库巴德和奴细尔汪各自很认真地做了这些事情，马兹达克非常高兴。

22. 此事一周之后，奴细尔汪要父亲去对马兹达克说，奴细尔汪对他说了以下的话："现在我肯定这一宗教是正确的，马兹达克是光明神的一个使者。我将乐意追随他，但是我害怕这样做，因为多数人反对他的宗教；我们绝不能让他们反叛和用武力从我们的手中把国家夺走。我想知道有多少人信奉该教，他们是谁。如果他们人数多而且力量强大，这当然很好；但是，如果不是这样，我将等到他们人数增加和力量强大时才信此教。我将用武器和粮食资助他们。当我们完全有力量时，我们将宣传我们的宗教和强迫人民接受它。"[奴细尔汪继续对库巴德说]"如果马兹达克说他的追随者很多，让他造一个名册，把他们的名字全部写在上面，目的是把它拿给我看以增强我的勇气，以致我没有借口继续规避这一宗教。用这种手段我们将会知道马兹达克教的人数和具体是哪些人。"库巴德将奴细尔汪的话一一对马兹达克说了。马兹达克很高兴地说："有一大批人信奉这一宗教。"他说："造一个名册把他们的名字都写上，这样奴细尔汪将没有棋[38]可留下来。"马兹达克造了名册，交给库巴德。他们数名单上的人，有12000人，其中有城市市民、村民和士兵。库巴德说："今晚我将召见奴细尔汪，把名册给他。如果他信奉我们的宗教，我将以吹号打鼓为信号，我将传言说我的一个儿子出生了；你听到吹号打鼓声，就知道奴细尔汪接受了我们的宗教。"

23. 马兹达克走后，当夜幕降临，库巴德召见奴细尔汪，给他看了名册，并告诉他与马兹达克商定的信号。奴细尔汪说："很好。现在就吹号打鼓吧，明天当你见到马兹达克后告诉他，奴细尔汪由于看到了名册和信教人数已经赞成加入我们的宗教；还告诉他，说我说的只要有5000人就足够了。由于有12000人，即使世界上的其余人都反对我们，我们也将毫不畏惧，此后我们无论制定任何计划，尊敬的陛下马兹达克将与我协商，并且要派人来召我。"

24. 当天晚上初班[39]过后，马兹达克听到吹号打鼓的声音，他高兴地想，奴细尔汪要加入我们的宗教了；第二天，马兹达克来到觐见厅，库巴德坐在讲坛上，他把奴细尔汪所说的话告诉了马兹达克，马兹达克很高兴，当人们离开觐见厅，只有库巴德和马兹达克时，他们派人去把奴细尔汪召来。奴细尔汪到后，在马兹达克的面前放了大量的金子、精选的礼物和一颗颗珠宝作为赏赐，他承认了过去的错误，然后，他们讨论了这件事的各种方法；最后，奴细尔汪对他的父

亲说了如下的、他们认同的话："你是世界之主，马兹达克是光明神的一个信徒，让我成为人民军队的统帅，我将负责在全世界不存在不属于我们信仰和我们宗教的人，让所有人都愿意和乐意接受它。"库巴德和马兹达克说："你的愿望很伟大。"奴细尔汪说："最好的行动步骤是马兹达克派信使到各地和城市信徒那里去，告诉他们，三个月以后的某周某日，从远近赶来的每一个人必须到宫中来，从这一天起，我们要为他们安排和准备必要的武器和马匹，但是，没有人会知道我们在做什么事。在指定的日子里，我们将在一个能安排他们就坐以及还有更多空间的地方大摆酒席。吃了饭之后他们将转到另一个大厅，在那儿举行饮酒会，会上每个人都要喝7杯葡萄酒。然后，我们授予每人一套合身的荣誉之袍，一次授20—50人。直到全体信徒都得到授予。到夜幕降临时，所有的人都将全副武装，如果有人没有武装，他们会打开军械库，拿出武器、甲胄和胸甲。当夜我们就宣布那些接受该教的人是安全的；如果有人拒绝接受，我们将把他杀死。"库巴德和马兹达克说："完全同意，无一补充。"在取得一致之后他们起身去行动。马兹达克送信到各地，提醒远近的所有信徒在某月某日应该全部武装地来到宫廷。他告诉他们要充满信心，因为事事都如他们所希望的那样，国王是他们的领袖。

25. 在指定的日子里，12000人全部来到了国王的宫殿。他们在那儿看到以前从未见过的、准备得如此丰富的宴会。库巴德坐在讲坛上，马兹达克坐在王位上。而奴细尔汪佩戴着腰带站在旁边，好像表明他是主人。马兹达克抑制不住地高兴。接着，奴细尔汪按官职安排大家就坐，直到全体人都入坐。当他们吃完饭后，他们从饭厅移到另一个大厅，在那儿他们看到他们以前从未看到过的会场。库巴德和马兹达克又分别坐在讲坛上和王位上。客人们按刚才的秩序就坐。吟唱诗人开始歌唱，斟酒者开始来回斟酒。两巡之后，大约有200名手臂上裹着锦缎和麻织品的仆人和随从进来，他们在人群边站了一会儿。接着，奴细尔汪宣布："把袍子拿到另一个大厅去，这儿太嘈杂了；客人们在此以20—30个人一组去穿上袍子；然后，他们将从那个大厅去马球场，在那儿等候，直到所有的人都穿戴好。当授袍完毕后，国王和马兹达克随即到马球场，检阅他们。而我去把军械库打开，把武器拿来。"在前一天，奴细尔汪已经派人去乡村召来两三百个临时劳工，他们带着铁锹，表面上是打扫宫殿和马球场的卫生，清除垃圾。当从乡村来的人到后，他把他们集中在马球场，把门紧紧关上。然后对他们说："在今天和今晚我要你们在这片场地上挖12000个坑，每个坑一

尺半深，让泥土放在坑旁边。”他命令看守在这些人挖完坑后将他们扣留在某个院子里，不让他们中的任何人走出去。在[宴会]的当天夜里，他武装了大约400人，把他们安排在马球场上和马球场边的一个院子里，他指导他们这样做：“当我将每组的20—30个人从会场派到穿袍室时，把他们从[穿袍室]带入这个院子，从院子又带到马球场；把他们的衣服全部脱光，把他们的头倒栽入坑内，让他们的腿在空中，把泥土回填入坑，直到肚脐，然后把土踩紧，使他们能牢固地栽在坑中。”

26. 在运袍者从会议厅进入[穿袍室]后，他们带来200匹戴着金、银马饰的马，还有盾和剑带。奴细尔汪下令把它们带到穿袍厅。接着，他把客人分成20或30人一组，送他们进入穿袍厅。从穿袍厅他们被人带着穿过院子来到马球场，他们被头朝下地倒栽入坑内，接着用泥土填满坑。这样，他们全部被消灭了。后来，奴细尔汪对其父和马兹达克说：“授袍完毕，他们正站在马球场上等候检阅。去检阅吧，因为你们从来没有看到过如此美妙的打扮。”库巴德和马兹达克起身走过穿袍厅和院子来到马球场。马兹达克一到达能从马球场的这一端看穿另一端的地方时，除了立在空中的腿外，他什么也没有看见。奴细尔汪转身对马兹达克说：“对于以你为统帅的这支军队，还有比这更好的仪式吗?你来只是为了劫掠人民财产和妻子，为了从我们家族中拿走王位。”他们在马球场的前面垒起一个高高的土堆。在土堆上挖了一个坑。在奴细尔汪的命令下，他们逮捕了马兹达克，将他抬上土堆。将其头朝上脚朝下地放入土坑，埋齐胸部。然后，在他身体周围倒入灰泥，以使他固定在灰泥中。奴细尔汪说：“现在看看你的信徒吧!注视着他们!”他对父亲说：“保持聪明的智慧!现在对你来说最好的事情是待在屋内片刻，等到人民和军队安静下来，因为这一麻烦是因你的弱智引起。”于是，他将其父留在屋内。在他的命令下，释放了来挖坑的村民，马球场的大门为市民和士兵们打开，让他们观看，他们扯马兹达克的胡须，直到他死去。然后，奴细尔汪将其父监禁起来，他召来全体贵族，作为无可争辩的君主登上了王位。开始了献身于正义和慷慨的统治。人们为了纪念奴细尔汪把这个故事记下来。

---

[1] 波斯语，*mūbad-mūbadān* ，见第43页第9行。

[2] 手稿*xl'ft* 在后来的手稿中读作：*khilāf* 。

[3] 穆斯林在祈祷时转向的方向，即朝着麦加的方向。

[4] 显然是G*ūr* 或*Jūr* 一字的变体，即以后的Fīrūzābād。见Le Strange,*Lands* ,第255—256页。

[5] 手稿kw*h=gūsha;* 后来的手稿写成*d'rbzyn=dārzīn* 即栏杆（balustrade）。

[6] 见《古兰经》（54：1）。

[7] 见《古兰经》（2：60）。

[8] 手稿*d'y =dāy -ash* ,波斯字：*dav* （变体字*day* ）意思是"在游戏中移动或扔掉",附加的"要求或主张"（参考*dāvtalab* ,即候选者）后来手稿写作：*bahāna* （*-ash* ）。

[9] watch古代时间单位，约等于2—4小时。——汉译者

第45章 尼沙普尔的昔班德·马奇及其在雷伊的起义

1. 这些日子以后，马兹达克教派中无人敢在世上抬头。现在发生了以下事情。马兹达克的妻子库拉马·宾特·法达（Khurrama bt.Fāda）从马达因带了两个人逃出来，到达了雷伊村，在村民的帮助下，她开始秘密地号召人们信奉她丈夫的宗教，结果相当数量的琐罗亚斯特教徒接受了它。人们称这些教徒为库拉马丁[40]。然而，他们不敢公开活动。他们隐瞒他们的宗教，但不断地寻找机会展示它。在先知（愿他安息）逃亡后的137年，当阿布·贾法尔·阿勒·曼苏尔（阿布·达瓦奇）在巴格达杀死阿布·穆斯里姆·沙希伯·阿德·道剌（帝国的统治者）时，尼沙普尔城有一个琐罗亚斯特教的市长名叫昔班德[41]。此人是阿布·穆斯里姆的奴仆和老朋友，阿布·穆斯里姆提拔他成为一位军队指挥官。在阿布·穆斯里姆被杀后，他发动起义，带着一支军队从尼沙普尔来到雷伊，他鼓动雷伊和塔巴里斯坦的琐罗亚斯特教徒，据了解在库兹斯坦和伊拉克人中有50%的拉斐迪教徒和马兹达克教徒。追随公开传教的目的，他首先杀了代表穆斯里姆统治雷伊的总督、哈乃斐教徒巴乌贝达，夺取了穆斯里姆在雷伊的囤积物品。在获得了一些力量之后，他设法为穆斯里姆的流血报仇。他宣布他是阿布·穆斯里姆的使徒，告诉伊拉克和呼罗珊人，阿布·穆斯里姆没有被杀死，当曼苏尔企图杀他之时，他朗诵神的伟大名字，变成了一只白鸽，从曼苏尔手中飞走了。他现在在一个铜制的堡垒中，与马赫迪[42]和马兹达克住在一起；不久他们三人将出现，他们的首领是穆斯里姆，马兹达克是他的宰相。他声称已经见到了从阿布·穆斯里姆那儿来的信使和他带来的信。

2. 当拉斐迪教徒听到马赫迪和马兹达克教徒听到马兹达克之时，大批拉斐迪和库拉马丁教徒在雷伊聚集，昔班德的事业壮大，直到最后有10万人骑马或步行加入到他的队伍中。当他单独与琐罗亚斯特教

徒在一起时，他总会说："根据我发现的萨珊人的一本书上说，阿拉伯帝国结束了。直到我消灭了克而白我才返回，因为克而白已经[错误地]取代了太阳；我们将使太阳，即我们的方向，像古代的太阳一样。"对库拉马丁教徒他说："马兹达克变成了一个什叶派教徒，他的命令是你要与什叶派团结一致。"他通过对琐罗亚斯特教徒说前面的那些话及对极端的什叶派和库拉马丁派教徒说后面的那些话，三派人对他一直都很满意。他在几次战役中都打败了曼苏尔的军队，杀了他的一些将军；于是，在7年之后，曼苏尔指派贾瓦尔·伊杰里去与他战斗。贾瓦尔召来库兹斯坦和巴尔斯的军队前往伊斯法罕；随他还带着来自伊斯法罕的助手、来自库姆的阿拉伯人和来自卡拉吉 [43] 的伊杰里斯人。后来，他移军雷伊，在此与昔班德进行了三天的激战。第四天，昔班德在一次战役中落入了贾瓦尔的手中。他的战友们都被击溃，而各自回家。于是，库拉马丁教成了一种与琐罗亚斯特教和什叶派教混合的宗教。他们保持着秘密的交往，组织逐渐壮大，直到穆斯里姆和琐罗亚斯特教徒开始称他们为库拉马丁教派。贾瓦尔杀了昔班德之后，进入雷伊，屠杀所有的琐罗亚斯特教徒。抢占他们的房屋，掠夺和监禁了他们的妻子和儿女。

---

[1] 在*Mujmal at-Tavarikh* （p.354）的类似章节中，确认的马兹达克妻子的名字也是Khurrama-din而不是Khurram-din。

[2] 手稿中*synb'd*；第4章，494。

[3] 什叶派的第十二伊玛目在大约260 / 873年隐退，人们期望他回来，以在世上声张正义，看第4章，516页。

[4] 手稿*krh*，见Le Strange,*Lands* ,198。

第46章 卡尔马特和巴颓尼教派的兴起及其邪教教义（愿安拉诅咒它们）

1. 卡尔马特教的起源如下 [44] 。贾法尔·阿斯·萨迪克（愿安拉赐福于他）有一个儿子名叫伊斯迈尔；他在其父之前去世，留下一个儿子名叫穆罕默德；穆罕默德一直活到哈仑·拉施德时代。当时有一个朱贝里斯（Zubairis）教徒 [45] 错误地暗示哈仑·拉施德，[穆萨·伊本]贾法尔 [46] 正在阴谋反叛，他怀着要夺取哈里发位置的目的在秘密传教。哈仑将[穆萨·伊本]贾法尔从麦地那带到巴格达监禁起来，直到贾法尔去世，被埋入古莱西人的墓地。当时，穆罕默德有一个名叫穆巴拉克的[Hijazil]侍卫，他是一位书法家，写一手漂亮的*muqarmat* 体；由于这一原因，他曾经被称为卡尔马特威赫（Qarmatwaih）。穆巴拉克在阿赫瓦兹城（Ahvāz）有一个朋友，名叫阿布杜拉·伊本·迈穆恩·卡达赫（`Abd-Allāh b.Maimūn al-Qaddah）。一天，阿布杜拉与穆巴拉克单独坐在一起时说："你的主人穆罕默德·伊本·伊斯迈尔是我的朋友，他曾告诉我一些他从来没有告诉过你或别人的秘密。"穆巴拉克受到蒙蔽，急切地想知道这些秘密。于是，阿布杜拉要穆巴拉克发誓，除了该听到这些秘密的人外，绝不能将他说的话传出。接着，他陈述秘密，其中使用了一些伊玛目所用的晦涩词语，还混杂着博学者的话语和哲学家的语言，主要提到了使徒和谈起了先知和天使、碑与笔、上天与王位等等；此后他们便分手了。穆巴拉克去了库法，阿布杜拉去了伊拉克的库兹斯坦；他们是去争取那些地区的什叶派教徒。

2. 此事发生在贾法尔被监禁时。穆巴拉克在秘密地进行活动，在库法周围地区进行宣传。接受他的教义的一些逊尼派教徒被称为穆巴拉克派，另一些被称为卡尔马特教派。其间，阿布杜拉在伊拉克的库兹斯坦传布这种宗教。顺便提一下，他是一个非常机灵的巫师，曾经干过这一行，穆罕默德·伊本·扎卡里雅[雅齐] [47] 在其著作《先知的诡计》（*Makhariq* [*al-Anbiya`Fauds of the Prophets'*]）一书中曾提

到过他的名字，把他归入巫师之列。后来，他指定一个名叫哈拉胡的人继承他，并对哈拉胡说："朝纳坦兹（Natanz）的方向去，因为在雷伊、库姆、喀山和阿巴（ ba）附近地区的人们都是拉斐迪教徒，信仰什叶派宗教；因此，他们将会接受你的教义。"阿布杜拉本人动身去了巴士拉，害怕出乱子。[48]

于是，哈拉胡去了雷伊。在帕沙普雅（Pashāpūya）[49]地区有一个叫库连的村子，他在那儿住下经营刺绣业，他擅长于手工刺绣。他待在那儿的一段时间，没有向任何人暴露他的秘密，直到最后，他受到无数诡计的打击才暴露。他设法找到一个合适的人，唆使他并开始用宗教指导他，他说明这一宗教是[先知]家族的宗教，必须保持隐秘；他说："当卡义姆[马赫迪]出现时，这种宗教将公开显示出来，马赫迪来到的时间已经逼近。你现在知道这些很有必要，使你在见到他时，将不会对此宗教一无所知。"于是，这个村子里的人都秘密地开始学习这种宗教。一天，库连村村长从村郊经过，他听到从一座废弃的清真寺里传出说话声。他走近清真寺。哈拉胡正在向一个人讲述他的宗教。一返回村里，村长就对村民们说："村民们啊，我们要毁掉他的刺绣品。不要靠近他。根据我所听到的话判断，恐怕我们村会因为他的活动而遭受灾准。"（当时哈拉胡的话是不完全的，他不可能发出*tā*、*rā* 和*hā* 这些字母。）"我听到他[用不流利的阿拉伯语]说，'这一节隐藏的意思是仁慈'。"[50]哈拉胡在知道自己已经被发现时，从库连逃到雷伊，后来死于该地。他使库连的一小部分居民，男人和妇女，皈依了他的宗教。他的儿子阿赫默德·伊本·哈拉胡取代了他的位置，继续发展其父的宗教。在雷伊城内没有人知道将会发生什么事。后来，阿赫默德发现一个来自库连、名叫吉牙思的人，他擅长于文学和语法；阿赫默德选中吉牙思作为传教的继承者。

3. 当时这位吉牙思用《古兰经》的诗文、先知的传说、阿拉伯谚语和各种诗文修饰他们的宗教原理。他编了一本书，名叫《解释之书》（*Kitab al-Bayan* [*'The Book of Explanation'*]），他在此书中以辞典的方式解释了"祈祷"、"斋戒"和其他宗教术语。后来，他与坚持逊奈的人们发生争论，消息传到库姆、喀山和阿巴，说从库连来的一个名叫吉牙思的传教士，正在传布令人高兴的消息，他在传播[先知]家族的宗教。这些城市的人们开始聚集在吉牙思周围学习新宗教。最后，法官阿布杜拉·扎法拉尼（'Abd-Allah Za'farani）听说此事，他知

道这种宗教是一种异端学说。于是，他鼓动雷伊市民攻击和驱散这些异教徒。吉牙思逃到呼罗珊。接受这种宗教的一些人被雷伊的逊尼派教徒称为哈拉胡教徒，其余的人被称为巴颓尼教徒。到280年（从回教纪年起）[51] 这一宗教已经广泛传播。正是在这一年，一位名叫沙希伯·卡尔（Sāhib al-Khā1）[有一颗痣的人] [52] 的人在叙利亚领导了一次叛乱，俘虏了该国的大多数人。吉牙思被迫从雷伊逃亡呼罗珊之后，就待在莫夫—阿尔—鲁德，他改变了当地埃米尔侯赛因·伊本·阿里的宗教信仰，使其皈依他的宗教。侯赛因的统治越过了呼罗珊，特别是塔里干（Taliqan）、梅马纳（Maimana）、帕尔雅伯（Paryab）、加奇斯坦（Gharchistan）和古尔。他接受新宗教后，这些地区的大多数居民也皈依了这一宗教。

4. 后来，吉牙思提名莫夫—阿尔—鲁德的一位继承人继续在这一地区传教，他本人回到雷伊，在此继续秘密地传教。他指派一位来自帕沙普雅地区的、名叫阿布·哈蒂姆的 [53] 人做他的副手，此人擅长于阿拉伯诗文和一些奇怪的传说故事。他们一起开始[公开]传教。在呼罗珊，他已经许下诺言，在不久的将来，卡义姆（他们称马赫迪）于某某年将出现，卡尔马特人相信这一允诺。坚持逊奈的人们揭发了吉牙思回来再次号召人民相信七伊玛目派教的事实。然而，马赫迪即将出现的诺言恰恰证明了他是错误的；此外，七伊玛目派教徒们在宗教教义的基础上批判了他。因这两种原因，他们转而否认和反对他。逊尼派教徒也企图杀死他。他只得逃跑，无人知道他的行踪。

5. 在雷伊的七伊玛目教徒与哈拉胡的一个孙子达成了协议，之后，他们在哈拉胡孙子的领导之下联合起来。他临终时指名他的长子阿布·贾法尔做他的继承人；但是，由于受忧郁症困扰，贾法尔只得任命一位名叫阿布·哈蒂姆·莱舍（Abu Hatim Laithi） [54] 的人做他的代理人。一直到阿布·贾法尔好转时。阿布·哈蒂姆不顾阿布·贾法尔的利益，而是巩固了自己的地位，最后夺取了领导权。于是，领导权离开了哈拉胡家族。阿布·哈蒂姆派传教士到雷伊城的四面八方去传教，如去塔巴里斯坦、古尔甘、伊斯法罕和阿德哈尔贝干；使这些地区的人们皈依他的宗教。雷伊的埃米尔阿赫默德·伊本·阿里接受了他的邀请，并成了巴颓尼教徒。

6. 后来发生了戴拉姆人反塔巴里斯坦阿拉维王朝（‘Alavids of T·abaristān）的起义，起义者说：“你说我们的宗教是真的宗教，但是，穆斯林不断从周围地区写信告诉我们，不要听你的话，因为这些话是反宗教的，是异教。你的论点是：真知灼见已经离开了我们部落，然而知识是不会随着家族世系而离开的。如果你学习的话，你会有知识；无论谁学习都会有知识。知识不是继承的。真主（光荣和万能的）给人类派先知（原他安息）也是一样，在宗教感情上他没有区分一些人是贵族，而另一些人是平民。他也没有对人们说，他的这一个命令是对贵族的，或者那一个命令是对平民的。因此，我们很清楚你是说谎者。”塔巴里斯坦的埃米尔是一个什叶派教徒，他支持阿拉维王朝。戴拉姆人也蔑视他说：“去巴格达、呼罗珊和河中地区的城市取法令和公文来——让我们中的一些人和你一起去——证实你的宗教是纯穆斯林信仰，证实你的言行都是神和先知所命令的，然后，我们将接受你和信奉你的宗教；否则，剑将横在你和我们之间。我们是山民和森林之民[55]，我们对伊斯兰理论知道得很少。”正好阿布·哈蒂姆此时从雷伊来到戴拉姆，他访问了戴拉姆人，他们的首领是阿斯法尔·伊本·谢鲁伊·瓦尔达凡迪（Asfār b.Shīrūy Vardadāvandī）[56]。阿布·哈蒂姆访问了他，与他结盟，而轻视阿拉维王朝，开始诽谤该王朝成员，并宣布他们的统治是不合法的；他说，王朝统治者在宗教上是一位阿拉维，而不是世袭。他对戴拉姆人许诺说：“不久，在戴拉姆人中将产生一位伊玛目，我知道他所提出的教义和布道。”戴拉姆和吉兰（Gilān）的男人们乐意地接受了阿布·哈蒂姆的教导，他与他们频繁地交往。这是在阿斯法尔·伊本·谢鲁伊统治时期和马尔达维·伊本·吉雅尔（Mardāvij b.Ziyār）在位的部分时期。这些可怜的戴拉姆人和吉兰地区的人从雨天逃出来住在贫民窟中，他们企图找到正统性的道路，却落入了异端的陷阱。在一段时间内，他们继续与阿布·哈蒂姆联合。

7. 当他们看到在他答应伊玛目出现的时期内伊玛目并未出现时，他们说：“他的宗教是没有基础的，这可怜的家伙可能是一个冒名顶替的人。”他们断绝了与他的一切往来，重新开始忠于先知（安拉为他们祈祷）家族的成员们。他们向阿布·哈蒂姆发起攻击，想杀死他，但是，他溜走了，在逃亡途中死去。因此，七伊玛目教派的事务堕入混乱与衰落之中，许多追随者都放弃了这一信仰，懊悔地回头信奉逊奈。七伊玛目教徒们在一段时期内仍处于混乱之中，但是，他们秘密地重新组织起来，最后在阿布杜拉·马立克·考克比（‘Abd al-Malik

Kaukabī）和伊沙克（Ishaq）两人的领导下安定下来。前者住在基尔库赫（Girdkuh）；后者住在雷伊。

巴颓尼教在呼罗珊和河中地区的出现

8. 呼罗珊的埃米尔纳斯尔·伊本·阿赫默德是一个被引入迷途的人。当侯赛因·伊本·阿里——他在吉牙思的劝说下皈依了巴颓尼教——临终时，他将他在呼罗珊的使命传给穆罕默德[伊本·阿赫穆德]纳沙比，让他成为他的继承者。此人属于[brilling]呼罗珊哲学会[57]，他是一个神学家。侯赛因在遗嘱中嘱咐他留一个代理人在呼罗珊，他本人渡过阿姆河到布哈拉和撒马尔罕去使这两个城市的居民皈依他们的宗教，特别要他把注意力放在呼罗珊埃米尔纳斯尔·伊本·阿赫默德宫中的贵族身上，这将会加强他的地位。所以，在侯赛因去世时，穆罕默德·纳沙比继承了他的事业，使呼罗珊的大多数人改变了宗教信仰，他们服从了他的召唤。有一个被认为是沙瓦达（Savada）之子的人，从雷伊的逊尼派手中逃走，投奔呼罗珊侯赛因·马鲁迪（Husain marrud），并成为巴颓尼教的领导人之一。穆罕默德·纳沙比把他作为他在莫夫—阿尔—鲁德的继承人，自己渡过阿姆河去布哈拉。他发现该教派在布哈拉的声望很低，他不敢在公共场所露面。于是，他离开此地前往纳沙勃，在那儿，他成功地使巴克尔·纳沙比（Bakr Nakhshabī）转变了宗教信仰，巴克尔是呼罗珊埃米尔的亲戚，他们是好朋友。当时，巴克尔也是埃米尔的私人秘书阿斯·阿什（Ash'ath）的朋友，也属好朋友之列；他也使阿斯·阿什改变了宗教信仰。其他皈依者还有：军部首领阿布·曼苏尔·察罕（Abū Mansūr Chaghān），他是阿斯·阿什的妹夫；埃米尔的私人管家埃塔息（Aytash），他也是上面提到的那些人的朋友。

9. 当时，这群人对穆罕默德·纳沙比说："你没有必要留在纳沙勃，你去首都布哈拉。我们会守卫纳沙勃，在短时期内，我们将把你的事业升到高峰，把有名望的人纳入我们的宗教。"于是，他启程从纳沙勃去了布哈拉。在布哈拉他进入了贵族圈，他在他们中间散布和宣传他的宗教。他让他的信徒们发誓，不对任何人说起此事，直到他认为可以公开时。最初，他传播什叶派教义；后来，他逐渐地转移到七

伊玛目教教义上来，并使布哈拉市市长、收税官、主要市民和商人都皈依了这一教派；他还使国王的朝臣、伊拉克总督哈桑·马立克和国王的私人总管阿里·扎拉德皈依了这一宗教。在上面提到的这些人中，大多数是国王的亲信。当他的追随者不断增加时，他开始打国王本人的主意。他不断地敦促朝臣们在纳斯尔·伊本·阿赫默德面前说他的好话，无论纳斯尔处于酒醉或清醒时。他们照此办理，并非常袒护他，以致纳斯尔迫切地想见到他。然后，他们把穆罕默德·纳沙比带到呼罗珊埃米尔面前，赞美他的学问，埃米尔很高兴地接见了他，待他非常友善。每次，穆罕默德都带他的一部分教义来以引起埃米尔的注意，无论他说些什么，那些已经信奉他宗教的人，埃米尔的亲友和同事们，都给予赞扬和喝彩，他们说："完全正确。"纳斯尔日益厚待他，难以离开他。最后，纳斯尔接受了他的诱惑；纳沙比的影响渐大，以致他能够任命大臣，国王也照他的话行事。

10. 当纳沙比的事业到达能公开传教这一程度时，与他同宗教的人都聚集在他的周围，他们大胆地传教；国王本人支持七伊玛目教。当时突厥人和军队官员们都不高兴国王成为一个卡尔马特教徒。（在这些日子里，信奉该宗教的任何人都被称为卡尔马特。）于是，该城和邻近地区的有学问的人和法官们都聚集在一起，向军队总司令靠拢，他们说："起来拯救伊斯兰教吧，在河中地区它已经堕落了，可恶的纳沙比已经使国王误入迷途，使他成了一位卡尔马特教徒；他误导了许多人，现在他的事业已经达到了公开传教的程度。我们不能再保持沉默。"司令说："谢谢你们，你们回去不要声张，我想真主会正确处理的。"第二天，他向纳斯尔·伊本·阿赫默德提起此话题，但是没有收到好效果。当时在部队中引起了低声议论："我们完全不同意国王所走的道路。"军官们开始互相交流关于对此事的处理方法。由于他们互相知道了对方的感情，很清楚，除了一两个已经皈依此教的突厥将领外，部队及其领导者们拒绝服从国王的指导。此外，他们全都是戴头巾的人。最后，军队首领们同意，他们不需要一个不忠的国王，他们将杀了他，推举军队司令登上他的王位；他们发誓将不违背这一决定。从宗教理论和从个人野心两方面来看，军队司令都同意这样做，他说："首先，必须安排我们的首领在一个适当的地方订一个条约和发誓言，以及讨论在国王不知道的情况下，我们将怎样处理好这件事。"

11. 军队中有一个名叫塔兰·奥卡（T·alan Auka）的年长军官，他说："最好的计划是你作为总司令向国王提出，说军官们要你宴请他

们。当然，国王将不会不同意。他将会说‘如果你有条件的话，就请请他们吧’；然后，你说你不缺乏饮食和饮料，至于垫子、地毯和其他家具，以及像金、银等类的装饰品就显得不够用。国王会说‘你需要什么就到我的财库、地窖和储藏室中去取’。然后你就说你这次宴请军队是在这种情形下请他们的，即宴会结束后他们就要去八拉沙衮进行圣战，因为，异教的突厥人占领了该省，当地人民受难的哭声震天；他们绝不会认为是国王的罪恶。于是，酒宴备好后某日邀请军队前来赴宴。把你在国王财库、地窖和储藏室中发现的金、银、地毯、锦缎都借来放在你的房里，然后，借口太嘈杂把房门关上；把军官们带到一间房内去喝冰果子露，在他们面前不要提及此事。我们作为这一行动的基本力量当然会与你在一起，作为支系的那些人听到我们的议论也会同意我们的意见。我们将提出誓言并与全体人订盟约，发誓像忠于国王一样忠于你。然后，我们将走出房间，前往赴宴。宴毕，我们将去饮酒厅，在那儿，每一个人都要饮三杯葡萄酒。把该厅内的一切金、银物品分给军官们。然后，我们离开该厅直接去国王的宫廷，捉住国王并把他杀死。把他的亲信和同宗教者一个不留地全部杀掉，我们将他的宫殿、财库和马厩抢劫一空。然后，我们推举你登上王位，我们将告诉军人拔出他们的剑，进攻城市和农村，杀死所有能够发现的卡尔马特教徒，焚烧他们的尸体和掠夺他们的房屋。”总司令说：“这是一个好计划。”

12. 第二天，他对纳斯尔·伊本·阿赫默德说：“军官和士兵都要我宴请他们，他们每天都在要求我。”纳斯尔说：“如果你有财力就招待他们吧，不要拒绝他们。”他回答说：“奴才不缺少食物和饮料，但是，缺乏地毯、家具和像金、银一类的节日装饰品。应该是尽力把宴会搞好呢，还是无所谓。”纳斯尔说：“你可以从我的财库、地窖和储藏室中去取你所需要的这些东西。”司令鞠躬退出。第二天，他邀请全军在某某天来他的房内。然后，他把在国王财库、地窖和贮藏室中发现的金、银盘、精美的地毯和其他一些东西带来；他摆了一场在那个时代从来没有见过的宴席。他在他的住所内接见了全体军官和他们的士兵。按计划，他把大门关上，将贵族和军官引进了一个房间，要他们宣誓效忠。

13. 当他们走出这个房间去赴宴时，其中有一人从屋顶溜出，直接去向努赫·伊本·纳斯尔报告了刚才所发生的一切。努赫跨马飞奔到父亲宫中，对父亲说：“你的军官们此时正在发誓言，并与他们的司令

一起进行阴谋活动，你为什么还坐在这儿?宴会一完毕，他们将去饮酒厅，当每一个人饮完三杯葡萄酒后，他们将偷走所有从你的财库中拿出来的金、银物品，接着，他们从饮酒厅出来后就直奔我们宫中，杀死你和我以及他们能找到的任何人。这次宴会的目的是消灭我们。”纳斯尔对努赫说：“现在我们该怎么办呢?”努赫说：“现在你能做的最好的事是，在他们吃完饭前往饮酒厅之前，派两个心腹去总司令那里，悄悄地对他说，国王听到你不辞辛劳地准备了一台丰盛的酒宴，国王说：‘在我的宝物中有一个镶嵌珠宝的金托盘，如今世上再没有国王有像这样的宝贝，它曾放在我的宝库以外的地方，我刚想起来。它可以为你的宴会作最好的装饰’，它值1000万第纳尔。你快来取，我将在客人进入饮酒厅前把它交给你。’由于对财富的贪婪，他将会来，他一到达，我们就砍下他的头。然后，我将告诉你该怎么做。”

14. 立刻，纳斯尔派两个亲信去传达信息。当时，人们正忙着用餐。总司令问他的一两个同盟者，为什么国王要召他去，他们说：“去吧，取回来，因为这符合我们今天能够得到一切的要求。”司令一口气跑到国王宫中；他被传唤到宫中的一个房间，国王直接命令一些侍从砍了他的头，把它放入一个口袋中。然后，努赫对其父说：“骑上马，带着这个口袋我们去司令的住处。到那儿，在全军将士面前你必须退位，立我为你的继承人；只有这样，才能使他们满意，确保王位在我们家族中，因为部队不再能够容忍你；也许，以后你会自然死亡。”于是，他们两人快速奔往司令的住处。军官们看到国王与他的儿子走进来，全体起立上前迎接，他们中无人知道发生了什么事情。他们说：“也许国王想加入我们的宴会。”纳斯尔·伊本·阿赫默德进来坐在他应该坐的位置上，武装士兵站在其后，努赫站在其后，他说：“请坐下用餐吧。”

15. 于是，他们继续吃起来，大宴会开始。然后，纳斯尔说：“告诉大家，我已经知道了你们的阴谋。当我知道你们策划反对我时，我被你们激怒了，现在，你们将会更深地被我激怒。此后，你们将不会信任我，我也不会信任你们。如果我误入了迷途，或者，接受了异教教义，或者犯下了冒犯你们的其他大罪；可以肯定，我的儿子没有什么过错?”他们说：“没有。”他又说：“你们不再是我的士兵，我也不再够格做你们的国王。所以，提名我的儿子努赫做我的继承人；他现在是你们的国王。无论我正确与否，我现在将虔诚地在真主面前忏悔。鼓动你们起来反对我的这个人已经得到了回报。”接着，他下命从口袋

里拿出司令的头，把它扔在他同伙的面前。他本人从王位上走下来，跪在一个祈祷垫上。努赫登上王位，坐在其父的位置上。当军官们听到和看到一切时，他们惊呆了，对此不能找到任何借口或托词。他们全都匍匐在地祝贺努赫，把所有的责任都归咎于总司令。他们说："我们都是你指挥下的奴仆。"努赫说："听着，我在各方面都是我自己，而不是纳斯尔。过去的事情已经过去。现在我把你们的错误看成是能够改正的。通过我，你们的所有愿望都能够得到满足。服从我的命令，去料理你们的事情。"他下令取枷锁来，命令其父应该上脚镣，然后直接送到库罕底兹（Kuhandiz）监禁。接着，他说："来吧，让我们去饮酒厅吧。"

16. 当他们在饮酒厅坐下，每一个人都饮了三杯葡萄酒时，他说："你们的计划是在饮三杯酒之后，夺取该厅中的东西。我绝不允许掠夺，现在我送你们每人一件礼物。把它们拿去在你们之中瓜分吧，根据每个人的位置，使他得到他应该得到的一份。"于是，他们拿起全部物品，把它们放入麻布包中，把包封了口之后交给他们信任的人。接着，努赫说："如果总司令策划伤害我们，他已经得到了报应；如果我的父亲背离了正确的道路，他现在也在受到惩罚；至于你们，你们的阴谋是享受这餐宴会之后，将去八拉沙衮与异教的突厥人进行战争。但是，我们应该与家门口的异教徒进行战争。起来吧!让我们从事圣战，去杀死河中地区和呼罗珊的所有异教徒和那些实行我父亲所信奉的宗教的人。他们所有的物品和财富都是你们的。我使你们得到了带到这个大厅来的、我父亲的全部财产；明天，我将让你们得到国库中的所有财产，因为巴颓尼教徒的动产只配掠夺者所有。完成这一重要任务之后，我们将转向异教的突厥人。但是，首先我希望你们对付穆罕默德·纳沙比和我父亲的亲信，砍掉他们的头；然后，洗劫城市和郊区。"

17. 立刻，他们飞奔去把穆罕默德·纳沙比带来，他是传教者，他们砍下了他的头。他们也处决了哈桑·马立克、阿布·曼苏尔·察罕和阿斯·阿什，以及一些皈依巴颓尼教的埃米尔。然后，他们在城市中搜索，屠杀了所有他们能够发现的异教徒。他们能够认出这些异教徒，因为，在国王的鼓励下他们曾公开讨论过他们的教义和在公共场所传教。在同一天，努赫派一位埃米尔带着部队渡过阿姆河全速赶往莫夫—阿尔—鲁德，首先他抓住和杀死沙瓦达之子，然后，他们将挥舞着剑，在呼罗珊的无论任何地方，只要他们发现和听说在农民和士兵中

有该派成员，就要把他们全都杀掉。他下令警惕不要误杀穆斯林，他发誓，如果有穆斯林被某人杀掉，他将杀死谋杀者，绝不听取任何借口。在以下的7天里，他们走过布哈拉及其附近地区，烧杀掠夺，直到在整个呼罗珊和河中没有一个异教徒活下来。或者，如果有谁活下来的话，他也不敢公开露面。于是，该派在呼罗珊处于隐蔽状态。

巴颓尼教在叙利亚地区和西部的出现

18. 现在，我们开始叙述叙利亚的故事。当阿布杜拉·伊本·迈穆恩去巴士拉时，他在那里秘密传教，他也死于该地，使他不洁的灵魂归于地狱；他的儿子阿赫默德动身去叙利亚，从叙利亚又去了马格里布[北非]。在那儿他传教失败。于是，他返回叙利亚，以布商的身份安居在一个名叫萨拉米（Salami）的城市。在此，他生有一个儿子，名叫穆罕默德。当阿赫默德去世时，他的灵魂也奔地狱而去。他的儿子还小，于是，他的兄弟赛义德·伊本·侯赛因代替了他并前往马格里布，他改名为阿布杜拉·伊本·侯赛因。他有一个朋友名叫阿布杜拉·穆塔希（'Abd-Allāh Muh·tasib）[58]，他派他作为他的副手到巴尼·阿格拉布（Banī Aghlab）[59]去他们居住过的地区，召集那里的人民皈依此教。巴尼·阿格拉布的大多数人居住在沙漠里，他们中的大多数接受了此教。后来他下命令，此后他们将以剑来行动，杀死任何一个与他们信仰不同的人。他们这样做了，大批的巴尼·阿格拉布人集合起来进攻城镇和地区[60]，他们烧杀掳掠，占领了一个又一个城市，直到最后，他们获得了西部绝大多数地区的统治权。当时，扎克拉维（Zikrawaih）[61]——人们称他为沙希伯·卡尔（Sāhib al-Khāl）——是叙利亚一些城镇的统治者，他是一位逊尼派教徒，阿里·瓦苏丹·戴拉米（'Alī Vahsūdan Dailamī）是他的将军。他派阿里带叙利亚军队去对阿布杜拉·穆塔希发起突然进攻，后者逃走，叙利亚军队追杀了他们能够找到的和散在外面的巴尼·阿格拉布人。阿布杜拉·伊本·侯赛因去了巴尼·阿格拉布的一个城镇，在那儿，他戴上了头巾，作为一个受尊敬的人生活于此地[62]，受到人们的优待。沙希伯·卡尔不断派信使到当地人那里去，说他们应该把阿布杜拉交给他，但是，他们找些借口，没有这样做。阿布杜拉担心巴尼·阿格拉布人听从沙希伯·卡尔的

话，把他交出去。于是，他到一个属于巴尼·阿格拉布的岛上生活，在此，他为自己建了一所房子，巴尼·阿格拉布人常常给他送去救济品。他死时他的儿子继承了他。此后，该地区的事态一直没有变化地保持了很长一段时期。

巴颓尼教在赫拉特和古尔地区的出现及其毁灭

19. 在295年（回历），赫拉特总督穆罕默德·伊本·哈萨马（Muhammad b.Hartama）向萨曼王朝埃米尔伊斯迈尔·伊本·阿赫默德（被称为正义者埃米尔）报告在古尔和加察山脚，有一个名叫阿布·比拉尔（Abu Bilal）的人在传播卡尔马特教义；各阶层的人们都聚集在他周围，他将其住所命名为达·阿德尔[Dar al-'Adl，正义之住所]；从赫拉特周围农村来的许多人加入到他的行列，并发誓效忠于他，其人数超过了10000人。穆罕默德说："如果陛下忽视了处置他，那么，他的追随者会翻一番，那时就很麻烦了。他们说这位阿布·比拉尔是雅库比·依·拉斯的好朋友，他继他之后传播异教。"当埃米尔伊斯迈尔听到这一消息时，他说："有人让我明白了阿布·比拉尔的血正在沸腾。"然后，他下令给他的管家扎卡尼（Zakari）说："挑选500名最聪明和最勇敢的侍卫，给他们发工资，派提奇希（Tiqish）作他们的首领，因为，他是一位有头脑的小伙子，给他10000第纳尔，准备500套制服包捆好让驴子驮去。明天，带他们去朱伊·穆里延见*History of Bukhara*，第27页，见*Chahar Maqala*， 译本，第121页，注释16。在我面前列队，接受检阅。"管家照此办理。

20. 后来，伊斯迈尔命令给[在莫夫—阿尔—鲁德]的阿布·阿里·马鲁第（Ali Marrūdī）写信说："给你的人发工资，然后出城，要在侍卫们到达之前出城；然后与他们一起去赫拉特，加入穆罕默德·伊本·哈萨马的军队。"对于穆罕默德，他写道："将你的部队整理好，待在城外，直到提奇希和阿布·阿里·马鲁第见到你。"他答应提奇希，在穆罕默德发来的报告到达后，他就成功地完成了他的使命，他将得到一个省。对其余的侍卫们他说："这不是一场反阿里·伊本·沙文，反阿蒙·伊本·拉什，或者反穆罕默德·伊本·哈仑的运动，因为在那些战事中，我们有装备精良的大军。而这一次运动，我要依靠你们。在赫拉特山

脚，发生了一次叛乱，散布了卡尔马特教，大多数信徒是牧民和农民。如果你们成功的话，我将授予你们荣誉之袍和礼物，给你们晋官。”接着，他指派一个有经验的秘书去照管行政事务。

21. 提奇希等人一到莫夫—阿尔—鲁德，阿布·阿里就带兵加入之。他们堵住路的两头，不让士兵走漏消息。当他们到达赫拉特时，穆罕默德·伊本·哈萨马立刻带军出来，并封锁道路，以致消息不能传到阿布·比拉尔那里。接着，他们进入山区，三天的爬山和下山，走过了艰难的道路，他们抵达了叛军地点，叛军感到十分意外。在叛军还未察觉时[63]，他们已经包围了叛军。并用剑对付他们，把他们全部杀死。阿布·比拉尔、哈姆丹、阿布·扎卡和另外10个首领被监禁。在70天内，他们返回布哈拉。阿布·比拉尔被监禁在库罕底兹，以后死于该地。其余10人被送往布哈拉、撒马尔罕、费尔干纳、花拉子模、莫夫、尼沙普尔和其他城市，并在那些地方被吊死。于是，这些障碍从古尔和加察被彻底地根除。同年，正义者埃米尔伊斯迈尔去世，他的兄弟纳斯尔·伊本·阿赫默德登上了王位——他的故事，以及他怎样变成一位巴颓尼教徒上文已经提到。[64]

巴颓尼教在呼罗珊和河中地区的第二次出现

22. 努赫监禁父亲以后，毒死了他，使得军队官员们彻底地摆脱了他的父亲，努赫作为国王统治了许多年。当他去世时，他的儿子曼苏尔继承王位，并追随其父的脚步。他统治了15年之后，传教士们又开始秘密地在呼罗珊和布哈拉传教，再次引导人们步入歧途。皈依此教的大多数是父辈，或者祖辈因信该教而丧失了生命的人。在曼苏尔时代，他被称为正确的埃米尔，他的宰相名叫阿布·阿里·巴尔米（Abū ʿAli Balʿami），他在呼罗珊的军队司令是阿尔普特勤，他是赛布克特勤的主人，曼苏尔·伊本·贝克拉（Mansūr b.Bayqatā）是他的大管家；阿布·雅赫雅·伊本·阿斯·阿什是费尔干纳总督；萨尔汗·侯赛因（Husain，Sarhang）是伊斯比贾伯总督；伊斯迈尔是赭时（Chāch）的总督；阿布·曼苏尔·阿德·阿拉扎克（Abū Mansūrʿ Abd ar-Ruzzāq）是徒思的总督；伍什姆吉尔（Vushmgīr b.Ziyār）是古尔甘的总督。居

住在首都的另外一些埃米尔有巴达赫（Babdah）[65]、纳斯尔·马立克（Nasr Malik）、哈尚·马立克（Hasan Malik）、阿布·赛义德·马立克（Abu Sa'id Malik）、海达尔·察罕（Haidar Chaghani）、阿布·阿拔斯·贾拉赫（Abu'l-'Abbas Jarrah）、巴克吐朱（Baktūzun）、塔克纳克（Takīnak）、哈马特勤（Khamar tigin）等等。总之，曼苏尔·伊本·贝克拉、阿布·赛义德·马立克、阿布·阿拔斯·贾拉赫、哈马特勤、塔克纳克、阿布·阿布杜拉·杰罕（Abū 'Abd-Allāh Jaihānī）和贾法尔秘密地加入了巴颓尼教。使上述人皈依此教的传教者有两人，一个是阿布·法德尔·赞古兹·巴尔迪吉（Abu'l-Fadl Zangurz Bardiji），另一个是被称为阿蒂克（'Atīq） 的独眼人。这一团伙的所有成员都是在宫廷、觐见厅和枢密院担任职务的人，在他们手中，掌握着全国事务。他们秘密地把他们的同宗教者安排在权力单位；除非他们的工作非常繁忙，否则，他们不会将事务委托给其他人。他们正式或非正式地互相支持和援助。如果他们中的一个受到挫折，其余的人会起来支持和援助他，减小他的责任。于是，他们的权力和追随者日益增加，在整个呼罗珊和河中地区，无论什么地方都可以找到他们，他们变得喧哗起来手稿中是*syy* 读作*saihī*；该词在任何字典中都没有发现，但是如果它是正确的话，它可能是作者从阿拉伯字*saiha* （叫喊：a shout）造出来，特别参考《古兰经》50：41—42。，在他们的帮助下，巴颓尼教的宣传公开化，他们的教义传播到国外。远离这些地区的人们开始认为宫廷成员都已经是巴颓尼教徒了。后来，阿布·曼苏尔·阿德·阿拉扎克也加入了巴颓尼教。宫廷中的巴颓尼教徒写信给费尔干纳、忽毡和喀桑（Kasan）的白衣教士们波斯文*sapīd -jāmagān* ，见第5章，500；以及布朗的《波斯文献史》第1册第318页。，鼓励他们反叛说："我们的旨意与你们的在起源上是相同的。我们也要反叛，我们的计划是先把国王抓起来。然后，我们将与军队一起去征服阿姆河以[北]的所有省份。以后，我们将攻呼罗珊。"

23. 以后，巴颓尼教徒联合起来，与曼苏尔·伊本·贝克拉联合行动，他们开始在国王面前诽谤宰相阿布·阿里·巴尔米和埃米尔巴克吐朱。这两个人都是[正统派的]穆斯林，奴隶卫士们都是在巴克吐朱的控制之下。曼苏尔命把他们两人监禁在库罕底兹，并上脚镣。这给国事造成了严重的混乱。当阿尔普特勤看到贵族和宫廷成员中的大多数已经采取卡尔马特教信仰时，当他看到这两个人——他们是真正的穆斯林并忠于国王——在其他人的怂恿下被监禁时，他从尼沙普尔出发

前往布哈拉，去向国王报告这些活动，以便采取措施处理他们。徒思的埃米尔阿布·曼苏尔·阿德·阿拉扎克略有几分勇猛，他有很好的军队和装备。他疾驶前来堵住阿尔普特勤的道路，致使他必须经过战斗才有可能靠近都城。阿尔普特勤得知此消息后，改变了路线，走希尔（Shir）和里扎（Riza）[66]之路，直到他在阿姆河岸驻军于阿穆尔[Amul]。阿布·曼苏尔返回来并发了一封信给曼苏尔·伊本·贝克拉和该集团的其他人，信中说阿尔普特勤已经来夺取他们的位置。在他们商量之后，他们向国王描述阿尔普特勤在反叛他："在此之前，尽管你多次召他进宫，可是他从未来过。现在，他蔑视你，突然来到阿姆河岸，在你没有召见他的情况下要渡河。"国王派比克·阿尔斯兰·哈米迪和哈尚·马立克带一支军队去阿姆河，他们收走了河对岸的全部船只，使阿尔普特勤无法过河。

24. 当阿尔普特勤看到他们不让他渡河时，他写了一封信阐述了他来的理由，他写道："你的贵族、宫廷卫侍和官员中的大多数人已经接受了卡尔马特教，无论是伟大的还是地位低的人都加入到该教之中，他们正在计划谋反；而你听信他们的话，监禁了这两个人，在整个国家中他们是最正统和最忠实的臣民，我赶来想采取措施对付那些人。如果你听卡尔马特派教徒的话，而不听我的，那么，你将自食其果。我，你的奴仆，禀报陛下。现在，我正要去巴尔赫。"他写了一封同样的信给布哈拉的法官和宗教领袖们，他说："卡尔马特教已经变得强大，他们正在兴起，国王仍不留心。我已经写信给他，给他适当的劝告以致能挽救信仰和王国。"于是，他朝巴尔赫方向去了。这些信都送到了。法官阿布·阿赫默德和布哈拉的宗教首领们认识到这一形势，但在当时对此不敢发表意见，因为卡尔马特派的大多数人是国王选定的朝臣。他们说："也许国王不会听我们的话去反对他们。他们人人手中都有一个省和一支军队。他们有钱有势，此外，他们将变成我们的敌人。"

25. 一天下午，首席法官阿布·阿赫默德去朝廷，要与国王进行秘谈；国王召见并与他单独坐下。阿布·阿赫默德说："宗教神学家总是随时准备给人以忠告和劝导。你的父亲努赫（赞美埃米尔，愿安拉赐福予他）曾经每天会见宗教导师，在没有参考他们的意见之前，他从不采取行动。结果，所有麻烦的事情都由他处理得井井有条。因为你很少与有学问的人在一起，你父亲能够办得井井有条的事你都办得一团糟。"接着，他把阿尔普特勤的信拿给国王看；并且还给他看了由宗

教领袖们写的另一封信，以使国王知道他所说的并不是他个人的意见。然后，他亲自提醒国王与国王交谈，以唤醒国王认清这一形势。

26. 就在此事的第二天，有报告说白衣教士们在费尔干纳起义，杀了他们能找到的所有穆斯林。此后，从呼罗珊也传来了新闻，卡尔马特派在塔里寒及其山脚地区公开宣传七伊玛目教，在犯谋杀罪和其他罪行。于是，曼苏尔（正义者埃米尔）把宰相一职位授予法官阿布·阿赫默德；他谢绝说："如果我任宰相一职，那么还有谁会给国王提出公正的忠告和劝导呢?此外，有利害关系的人们将会说，法官所做的一切是为了获得宰相一职，而不是为了信仰和王国。"国王很赞赏他的话，说："然而，关于宰相一职最好的事是干什么呢?"他说："你有一个宰相，他不仅仅是一个有能力和有价值的人，而且还是一个好的穆斯林，同时他也是宰相之子。"他问道："在哪儿呢?"回答道："他被监禁在库罕底兹。"曼苏尔下令释放阿布·阿里·巴尔米和巴克吐朱；当天他们就被宴请，并在极端庄严的仪式中官复原职。第二天，国王、宰相、法官和巴克吐朱开了一个私人会议，他们使国王了解了远近的事态。他们决定首先处理费尔干纳和粟特地区的穆坎那者（被称为白衣教士）及塔里寒的卡尔马特教徒；然后，他们将留心阿布·曼苏尔·阿德·阿拉扎克，此后，再对付贵族和朝臣。

27. 第二天，学者们拿着各城市宗教首领们发来的信到宰相官邸向宰相阿布·阿里·巴尔米抱怨，要求他秉报国王关于卡尔马特派起义的事。当时阿布·阿里·巴尔米故意延缓采取行动，结果，学者们说："如果他不是与他们联盟的话，他就不会踌躇不前。"接着，阿布·阿里公开对国王说，国王应该下令由他召开一次会议，出席者一方是卡尔马特派，另一方是学者们，在他们争论此事之后，他们将会遵守他们所同意的、与伊斯兰教法戒律一致的东西。于是，第二天，阿布·阿里·巴尔米在王宫中召集了一次会议，召来宫廷首席法官阿布·阿赫默德·马格哈兹（Abu Ahmad Marghazi）及所有的宗教首领和贵族们；他们派人去带卡尔马特派的领导者们来，他们的发言人中尽可能多的人被认了出来。于是他们辩论，他们的教义被认为是反伊斯兰教法的。独眼阿蒂克被打100鞭后送往花拉子模，他在监禁期间死于该地。阿布·法德尔·赞古兹（Abu'l-Fadl Zangurz）也被打了100鞭后携妻儿一起被流放到阿穆尔，一直到去世。巴克吐朱与巴尔斯和库兹斯坦的代表阿布·卡希姆[他是伴随圣战武士们] [67] 因随军被派往塔里寒。除了被杀的人外，他们还逮捕了400个承认自己是卡尔马特教的贵族，罚款6万

第纳尔，给国库带去了10万第拉姆。后来，另一个王室统帅被派到巴尔斯和胡吉斯坦去领导圣战战士，他下令将卡尔马特人带到首都，在都城，他们中的一些人被吊死，另一些人被终身监禁。

28. 当塔里寒的行动结束后，曼苏尔指派伊沙克·巴尔克希与比克·阿尔斯兰一起去费尔干纳，他还派学者阿布·穆罕默德同行，以便对叛军进行宗教法的教育。于是，在[塔里寒]的胜利之后，这些人带一支军队去费尔干纳，打败了另一些叛军。他们中一些人被杀，另一些人被处罚款，还有一些人承认了自己愚蠢和后悔，当他们被引导信仰伊斯兰教时，他们接受了它并抛弃了其他宗教。于是，军队携带着战利品返回布哈拉。有人问学者阿布·穆罕默德："这些穆坎纳人实行的是哪一种宗教?"他答道："他们实行的是这样一种宗教，即他们曾经互相不隐藏他们的隐私部分，他们之间互相性交不以限制，当一个人结婚，他们的首领具有初夜权，然后才是丈夫。他们将饮酒看成是合法的，他们不洗去身上的污秽，他们可以随意地与其母、其姊妹和女儿性交，他们拒绝祈祷、斋戒、救济、朝圣和圣战。"

29. 当这些事务已经完成时，正义者埃米尔曼苏尔召开了一次有宰相、法官和巴克吐朱参加的私人会议，讨论如何除掉那些接受卡尔马特教的朝臣、贵族和官员；如何打垮阿布·曼苏尔·阿德·阿拉扎克和如何将呼罗珊、伊拉克和河中地区的卡尔马特人全部清除掉。由于他们考虑到徒思的埃米尔阿布·曼苏尔当时在呼罗珊是最强大的，又因为阿尔普特勤已经离开呼罗珊住在加兹纳，因此，他们决定首先肃清首都，即国王驻地的卡尔马特教派，然后，再处理阿布·曼苏尔和其他地区。于是，他们任命纳斯尔·道剌[帝国的帮助者]阿布·哈桑·西穆尔作呼罗珊的总司令，召他带呼罗珊全军到都城来。当他到达都城时，他们可以在他的帮助下逮捕所有已经皈依卡尔马特教的宫廷贵族和官员；没收他们的全部财产，然后把他们全部杀掉。此后，他们派阿布·哈桑·西穆尔带着呼罗珊军队去捉阿布·曼苏尔。然后，他们送信给包括伍什姆吉尔在内的边境统帅们，要伍什姆吉尔从古尔甘带他的军队来，其他人也将带军与他汇合一起包围徒思，捉住阿布·曼苏尔，把所有能够发现的卡尔马特教徒全部杀死。

30. 阿布·曼苏尔在生病，当他看到军队已经包围徒思，他朝古尔甘方向突围；伍什姆吉尔在路上拦截了他，从早饭时间一直到下午祈祷时，进行了一场激烈的战斗。阿布·曼苏尔由于病弱，加之体力耗

尽，他下马将他的头靠在一个侍卫的怀里立刻断了气。接着，他的部队逃走。伍什姆吉尔下令砍下他的头。他们继续追逐逃亡者，抓、杀俘虏一直进行到晚上祈祷时间。他们成功地重新获得了阿布·曼苏尔的全部收藏和贵重品；伍什姆吉尔派人将阿布·曼苏尔的头和财宝，以及180名俘虏送到布哈拉的正义者埃米尔那里。然后，阿布·哈桑从一个方向；伍什姆吉尔与其子卡布斯从另一个方向搜索了这些省和地区，把他们所发现的卡尔马特教徒全部杀死。最后，整个呼罗珊和河中地区没有留下一个巴颓尼派教徒；该教派彻底衰落，没有人再注意到它。

蒙面人阿里·穆罕默德·阿拉维的崛起以及以一支黑人部队支持的胡吉斯坦和巴士拉的巴颓尼教徒

31. 在回历255年，蒙面人穆罕默德·伊本·阿拉维在阿赫瓦兹领导了一次起义。几年来，他一直以传教和许诺蒙蔽着库兹斯坦的一些黑奴和巴士拉的人民。他在答应的时间内起义，所有黑人加入了他的行列。首先，他占领阿赫瓦兹，接着是巴士拉和整个呼罗珊。黑人们都杀死了他们的主人，夺取了他们的财富、妻子和房子。他们几次打败了[哈里发]穆塔米德的军队，他在14年4个月零6天的时间里像国王一样地统治着巴士拉和胡吉斯坦。270年（回历）沙发尔月末，他被带到巴格达处死。他的宗教在各个方面都与马兹达克教、巴巴克教、阿布·扎克里雅这个人很可能是比鲁尼所名为Ibn Abi Zakariyya的人，Ancient Nations,196; 布朗《波斯文献史》第1册第359页。、库拉马丁和卡尔马特教一样。

阿布·赛义德·杰拉比及其子阿布·塔希尔在巴黑朗（Bahrain）和拉沙（Lahsa）的起义

32. 后来，在穆塔第德统治时期，发生了阿布·赛义德·哈桑·伊本·巴拉赫·杰拉比在巴黑朗和拉沙的起义。他召唤这些地区的人民信七伊

玛目教，或如我们所称的巴颓尼教，将他们领入迷途。他逐渐地在那儿加强了他的地位，当他已经确立自己的地位时，他开始实施拦路抢劫和掠夺农村。他还介绍了财产公社。他以这种方法维持了一段时间，后来，一个奴仆杀死了他。此后，人们不再信任巴黑朗和拉沙的奴仆们。阿布·赛义德有一个儿子名叫阿布·塔希尔。他占据了其父的位置，在一段时间内过着有德行的生活。他几乎不知道有关七伊玛目的教义。后来，他派某人到该教徒的传教士中去，要求得到他们称之为[第七法令] （*al-Balaghat as-Sabiʿa* ）的这本书的最后部分。他们给了他这本书。他研究了它，而且变成了该教派的一个信徒。他似乎把巴黑朗和拉沙的所有年轻人和好武之徒都邀请加入他的行列，他说："来吧，我给你们一个工作。"朝圣的时间临近时，他聚集了大批人，领着他们向麦加前进，正是在朝圣期间，来自世界各地的朝圣者都在麦加聚集。他命令他的人抽出剑，杀了他们能够发现的所有人，特别伤害了麦加人民和[圣殿]同胞。他们发起突然进攻并开始杀人。看着这些人逃进圣殿躲在放古兰经的箱子后面在古代，书是用箱子保存。。麦加的居民及可以战斗的朝圣者都拿起武器加入战斗。

33. 在做此事的，阿布·塔希尔派出了一个使者，使者说："我们是来朝圣的，不是来打仗的，正是你们无缘无故地错杀了我们中的一个人，破坏了我们的奉献感情[伊拉姆，*ihrām*]，所以，我们被迫拿起武器。如果有报道传出去说麦加人已经武装起来在杀朝圣者，那么，再也不会有人来朝圣了。那时朝圣之路将被关闭，你们也将得到一个坏名声。你们破坏了我们的朝圣。请允许我们继续前进吧。"麦加人认为，也许他说的是事实；很可能有人与他们发生过矛盾，抽出武器刺伤了他们中的一人。他们同意双方都收起武器，凭借古兰经发了永不翻悔的誓言，即他们将不再战斗，麦加人将回去，将古兰经的箱子放回圣殿，以便使朝圣者能在安全的条件下参观克而伯圣殿和举行仪式。麦加人和武装起来的朝圣者发完誓言后，阿布·塔希尔同他的人也按要求发了誓，然后他们回去造他们的武器。麦加人回去后，将箱子放回原处，朝圣者进入其内拜见和绕行克而伯神庙。

34. 当阿布·塔希尔看到武装的人们已经散去时，他命令他的人拿起武器冲到圣殿，杀了圣殿里外他们所能发现的人。于是，他们对圣殿发起突然进攻，挥舞着他们的矛和剑，杀了他们所到范围内的每一个人。他们杀了所有的同胞，其余的许多人也失去了生命。由于害怕被剑杀死，他们或投井，或逃到山顶。攻击者把黑石头从原地搬开，

爬上圣殿的房顶，撤走金制导水槽说："由于你们的神去天国时，把他的房屋留在世间无人照管，那么，就让它遭受掠夺和毁坏吧。"接着，他们掀掉顶盖，像掠夺者一样把它撕碎带走，他们以嘲笑的方式说这些话[引自《古兰经》3：91]："进入里面的人是安全的。"[106：4]："他把他们从害怕中救出来。""自从你进入这所房子，为什么你没有逃脱我们的剑呢?""如果你有真神，他将使你不害怕我们的剑。"他们说的话像是渎神的。他们俘虏了麦加的妇女和儿童，把他们带走。同时被俘的两万男人，除了投井的外，其余的全都被杀，被杀者的尸体放在跳井者的上面，致使井里的人也被闷死。他们带走了10万骆驼和无以计数的金、第拉姆和第纳尔钱币、优良麻织品、驴、沉香木和龙涎香，以及其他一些宝贵的东西。当阿布·塔希尔返回拉沙时，他将战利品的一部分作为礼物送给各地的传教士。这场伊斯兰教的大灾难发生在回历317年穆克塔希尔统治时期。

35. 阿布·塔希尔送了一些礼物给马格里布的阿布·赛义德，他是一个年轻的犹太人。阿布杜拉·伊本·迈穆恩·卡达赫的一个名叫阿赫默德的儿子与这位犹太青年的母亲结婚，并且将他带大，同时还像他的母亲一样地利用他。他教他人文学科，给他提供华丽装饰物，使他成为他的后裔；他在传教上指导他，给他一些暗示。阿布·赛义德起程去西方时，待在西吉尔马斯城；在那儿，他的事业很繁荣，他把剑放在人们的脖子上，迫使他们信他的宗教。他宣称他是马赫迪，源自阿里家族；他收税很重，使饮酒合法化；他允许人们与其母、姊妹和女儿通奸；他公开下令诅咒倭马亚王朝和阿拔斯王朝，如果我们要把他使无辜者流的血和他所做的坏事全部讲出来，那会很长，这本简略的书将容不下。据历史书的报告，现在埃及王位的占有者"法蒂玛王朝"是他的后代。

36. 当阿布·塔希尔·赛义德返回拉沙时，他们收集了他们能够发现的所有《古兰经》、律法书、《诗篇》和福音，把它们扔到废纸堆里。他曾经说："有三种人败坏了人类——牧民、内科医生和赶骆驼者[68]。我对赶骆驼者的谴责比其他两种人更重，前两种人只是玩弄欺诈和骗术。"他允许与姊妹、母亲和女儿[通奸]；他将黑石头砸成两半，放在茅坑的两边，当他跨在茅坑上时，他将他的脚分别放在两边的石头上。他要求公众诅咒先知们。但是，他要人们与其母通奸的命令是阿拉伯人不可容忍的，他们中的许多人吃砷和硫磺，宁死也不愿

意与其母通奸，而马格里布的人和那些无知的西方人[69]都很自然地跟着这样做。他第二次攻击朝圣之路，又发错误的誓言，并杀了许多人。但是，当呼罗珊和伊拉克的穆斯林们计划除了从陆路外，还从海路去旅行时，这些土匪们害怕了，他们把黑石头送回原地。一天，当人们一迈进库法城中心清真寺时，他们惊奇地发现放在那儿的黑石头。他们拾起来用铁将它拼合在一起，把它带到麦加，立在原地。后来，阿布·塔希尔从伊斯法罕把一个琐罗亚斯特教徒扎基拉带到拉沙，立他为王；这个琐罗亚斯特教徒着手杀死了他们的700名领导人，他正要杀阿布·塔希尔和他的兄弟时，阿布·塔希尔知道了此事，用计谋将他杀死。于是，重新获得了优势。但是，如果我们要叙述这条狗在伊斯兰地区进行的全部罪行和暴动，此书将容纳不下。这一麻烦一直延续到阿尔·拉迪时期，正是在拉迪时期，戴拉姆人夺取了权力。

37. 这里将对此作更多的叙述，以便使世界之主（愿安拉保佑他的统治）能够知道巴颓尼教到底是些什么东西；他们的话和誓言为什么不能相信；他们干了些什么坏事和罪行以反对穆斯林和伊斯兰国家，只要一有机会他们就会这样做；他们是多么坏的人，是伊斯兰和国家的敌人。

38. 当时，[蒙面人]穆坎那·马格哈兹[70]也出现在河中地区。他在他的人民中间完全废除了宗教法。最初，他提出与巴颓尼教徒，如阿布·赛义德·杰拉比、阿布·赛义德·马格里布、蒙面人穆罕默德·阿拉维和他们的传教士一样的要求。穆坎那和上述人中的前两者生活于同一时代，他们互相通信。穆坎那在河中地区做了一次魔术表演，他使像月亮一样的东西在一座山上出现，每天同一时间"月亮"就会升起，该地区的所有居民都能看到它，这一现象持续了很长一段时间。他带领该省的人们走出了伊斯兰教的怀抱和神的法律，当他的位置巩固以后，他宣布他具有神力；然后，接着是一个罪恶的流血故事。从边境地区来的军队支持他，有好几年，穆斯林必须进行反对他的战争。如果我要将全部叙述出来的话，将是该书的两倍。他的故事和我所提到的这些狗中每一个人的故事都非常多，如果把它们用*muqannat*字写出来的话，将是很厚的一本书。以上所谈到的穆坎那的许多故事是因为对他的陈述不应该从我们的概述中省略掉。

39. 无论巴颓尼教徒在什么地方出现，他们都有一个名字，或一个绰号，在各省、市，他们都有不同的称呼；但是，他们在本质上是

一样的。在阿勒颇和埃及，他们被称为伊斯迈尔教派；在库姆、喀山、塔巴里斯坦和萨勃兹瓦尔，他们被称为七伊玛目教徒；在巴格达、河中地区和伽色尼，他们被称为卡尔马特教徒；在库法，他们被称为穆巴拉克教徒；在巴士拉，他们被称为拉凡迪和布卡教徒；在雷伊，他们被称为哈拉胡教徒；在古尔甘，他们被称为穿红衣者；在叙利亚，他们被称为穿白衣者；在西方，他们被称为赛义德教徒；在拉沙和巴黑朗，他们被称为杰纳比教徒；在伊斯法罕，他们被称为巴颓尼教徒；而他们自己称呼自己为说教者或其他名字。但是，他们的全部目的只是废除伊斯兰教，误导人类走向毁灭。

---

[1] 见Stern:*Eerly lsma'li missionaries* 关于本章的评论。

[2] 这可能指Bakkār b.'Abd-Allāh b.Mus'ab b.Thāh\\bit b.'Abd-Allāh b.Zubair,哈仑·拉施德派他到麦地那当总督，达到折磨阿里兹（'Alids）的目的。根据一些史料，原告是穆罕默德·伊本·伊斯迈尔。

[3] 在所有手稿中都可以发现穆萨一名有遗漏之错。因此，该书作者在这一部分可能也存在遗漏。见下文第二段，见《世界征服者史》，644页。

[4] 在欧洲知名的内科医生是Rhazes；见第4章。

[5] 手稿*'kft =āgaft* 。

[6] 帕沙普雅（即现在地名）是雷伊南部的和瓦拉米（Varāmīn）西部的一个地区；这个村子仍存在。

[7] 手稿中是*hδ'b'b b'tuh'lwhmh* 。

[8] 手稿中是*dwyst w ht'd* 。

[9] 见第219页第2l行。

[10] 此处肯定是指阿布·哈蒂姆·阿赫默德·哈姆丹·拉齐，著名的伊斯迈尔派先知。

[11] 手稿中*ky*ty* （后来的手稿为*kynty)* 读作Laithi（字母l与*fatha* 误写成*k* ）;关于阿布·哈蒂姆的命名有些混乱，可能该书作者是要读者清楚该名下有两个人的原因。见Husain Hamdani 对他编辑的阿布·哈蒂姆的*kitāb az-Zīna* 一书的介绍（开罗，1957年，第26页）。除了一般的姓氏外，雷伊的拉齐·阿布·哈蒂姆有两个专门的姓氏（根据Hāflz'Asqalānī,*Lisāna al-Mīzān* ,第523号）。Laithi（family），Warsāmī（推测之地：Varsām可能被认为是在帕沙普雅地区的一个村子，但是，至今未被发现）。

[12] 波斯文*bīsha-parvar* 。

[13] 手稿中是*sy'r* （for *sb'r* =Sapār <Asfār?）.看布朗的《波斯文献史》第一册第365—366页。实际上是地方埃米尔。

[14] 见布朗《波斯文献史》第一册第365—366页。

[15] 阿布·阿布杜拉·穆塔希在法蒂玛国家建立过程中起到了与阿布·穆斯里姆在阿拔斯起义中同样的作用。他被第一任法蒂玛哈里发于289 / 910年处死。见《世界征服者史》，649页。

[16] 此名属于一个王朝，而不是一个部落。见Bosworth，*Dynasties,* 第24页。

[17] 波斯文：*mī sitadand* 。

[18] 手稿中是*zkrw* （一部后期的手稿写作*zkrwk* ）。Sahib al-Khal（一个有痣的人）实际上是扎克拉维之子侯赛因的绰号，他是一个卡尔马特教徒。在3/9世纪末在叙利亚活动。

[19] 手稿中是*'dly* : *'adl* （复数是*udūl* ）是对名声好的人的伊斯兰法定称号，其证据被证明是真实的，参考51页和77页。

[20] 从以后的手稿中补充了一些内容。

[21] 作者把萨曼王朝王位的前任者，即伊斯迈尔的兄弟纳斯尔·伊本·阿赫默德与以后继任者伊斯迈尔的孙子纳斯尔·伊本·阿赫默德混淆了。

[22] 手稿中是* *nd'j* :见第110页第35行（注9）。

[23] 手稿中是*yrwrzh* 。7/13世纪的地理学家雅库比把Shir描述成在赫拉特方向的一个小镇，从萨拉赫斯骑骆驼向赫拉特方向出发，走两天路程可抵达。里扎（Riza）是赫拉特附近的一个地方。此外，在伊朗有许多地方叫这一名字。

[24] 我们可以假设，来自法尔斯和胡吉斯坦（当时在布威希王朝统治下）的一支圣战队伍正在萨曼王朝边境（吐火罗斯坦的塔里寒或塔里甘）活动，见Le Strange,*Lands* ,428;萨曼王朝的一位代理人受命跟随他们，并监视他们。

[25] 指摩西、耶稣和穆罕默德。

[26] 手稿中是*'hl mγrb w 'hl 'z* * *y'n* :很可能读几个音。在后期手稿的著作中，我选择*va ān gharbi yān* 。

[27] 见第4章。

第47章 库拉马丁教在伊斯法罕的兴起

1. 现在你的奴仆将要补充关于库拉马丁教一章中所省略的东西，以使世界之主（愿安拉保佑他的统治）可以从他们身上受到启发。无论库拉马丁教在什么时候兴起，巴颓尼教徒总是与他们有着共同的目标，并支持他们；无论巴颓尼教在什么时候出现，库拉马丁教徒也与他们联合，并以人力和资源赞助他们；因为这两个教派的起源是同样的，他们只有一个目标，即改变人们纯正的信仰。

2. 在马赫迪时代的回历162年，古尔甘的巴颓尼教徒——他们被称为红旗者（The Red Blanners），即是穿红衣服的人——获得了很大的力量，库拉马丁教徒加入了他们的军队，他们说："阿布·穆斯里姆还活着，让我们夺取王国，将它归还给他!"他们让阿布·穆格拉的儿子（阿布·穆斯里姆的孙子）成为他们的领袖，进军远至雷伊。他们将一切非法的事情都看成是合法的，他们互相交换妻子。后来，马赫迪写信给边境省份的总督们，命令他们带军队加入塔巴里斯坦总督乌马尔·伊本·阿拉（'Umar ibn al-'Ala ）的部队，一起去进行反对叛军的战争。他们对叛军发动进攻，并击垮了他们。后来，在哈仑·拉施德驻呼罗珊的时代，库拉马丁教徒又在伊斯法罕反叛，他们来自帕里丹（Paridan）[71]、卡巴拉（Kabala）[72]、[Shahr-i]巴巴克（Babak）[73]和其他村庄。从雷伊、哈马丹和达什塔巴（Dastaba）[74]赶来的大批暴徒也加入到他们的队伍中。他们的总人数超过了10万。哈仑·拉施德派阿布杜拉·伊本·马立克带2万军队从呼罗珊出发去与他们作战。于是，他们纷纷逃回原地。阿布杜拉写了一封信给哈仑·拉施德说："阿布·道剌对我们来说是必不可少的。"哈仑·拉施德回答说："听命于他吧。"于是，这两支的军队联合起来。库拉马丁再一次用巴颓尼教徒的赞助聚集了大批暴徒举行暴动和掠夺。阿布·道剌·伊杰里（Abu Dulaf Ijli）和阿布杜拉·伊本·马立克对他们发起突然攻击，在神不知鬼不觉中抓住了他们，杀了无数人，还把他们的妻子和儿女带到巴格达拍卖。

巴巴克教徒在阿德哈尔贝干的起义

3. 此后9年，巴巴克[75]在阿德哈尔贝干爆发起义。巴颓尼教徒企图加入他的起义；但是，他们听说起义军已经受到军队的追赶，由于害怕他们散伙回家了。后来，在马穆恩时代的回历212年，库拉马丁教徒在伊斯法罕、普达（Punda）[76]、卡巴拉和卡拉杰（Karaj）反叛。巴颓尼教徒加入到他们之中，他们实施暴行；然后，他们去了阿德哈尔贝干，依附于巴巴克派。马穆恩派穆罕默德·伊本·哈迈德·泰伊（Muhammad ibn Humaid Ta'i）去与巴巴克打仗，同时，去击退库拉马丁教派。马蒙命令他先去对付朱拉尔·伊本·阿里·伊本·萨达克（Sadaqa）[77]，此人已经反叛并在伊拉克的库兹斯坦扫荡，掠夺农村和阻截商路。穆罕默德·伊本·哈迈德全速前进，他没有向马穆恩要求任何财宝，而是自己出资装备他的军队。他进攻并捉到了朱拉尔，打垮了他的部下。为此，马穆恩给了他加兹温、马尔合和阿德哈尔贝干的大部分地区。后来，他对巴巴克发起战争，在他们之间打了6个月的激烈战役。最后，穆罕默德·伊本·哈迈德被杀，他没有打败他们。巴巴克的运气来了，他把伊斯法罕的库拉马丁教徒送回伊斯法罕。对于哈迈德的死，马穆恩极端地烦恼。为了反巴巴克的战争，他立刻任命阿布杜拉·伊本·塔希尔为呼罗珊总督，给他库兹斯坦全省和阿德哈尔贝干所有已经解放的地区。阿布杜拉起程前往阿德哈尔贝干。巴巴克不能抵抗他，就逃到安全的堡垒，库拉马丁教徒全部溃散。

4. 在回历218年，巴尔斯、伊斯法罕、库兹斯坦全省和阿德哈尔贝干的库拉马丁教徒因马穆恩去了罗姆而爆发起义。他们定于某天晚上，在巴巴克的直接指导下，在各省、市起义；他们杀了各地的收税官，屠杀大批穆斯林，掠夺他们的房屋，带走他们的孩子去做奴隶。在巴尔斯，穆斯林集合起来打败了起义军，杀了许多人，并抓了一些俘虏；但是，在伊斯法罕，库拉米马教派在一位名叫阿里·伊本·马兹达克的人的领导下，在达尔（Dar）[78]和帕里丹（Paridan）[79]结成一伙。阿里·伊本·马兹达克在城门外集合了2万人，与他的兄弟一起去卡拉杰。当时，阿布·道剌不在卡拉杰，而是他的兄弟马其尔

（Ma‘qil）在那里；他只有500骑兵，不能抵抗。于是，他逃到巴格达。阿里·伊本·马兹达克占领了卡拉杰，他们掠夺城市和杀死他能够发现的所有穆斯林，带走了伊杰里斯（Ijlis）所有妇女和儿童。他从卡拉杰到阿德哈尔贝干去与巴巴克的军队汇合。库拉马丁教徒从各地集合起来去加入巴巴克的军队；他们人数不等，分别有5千、1万和2万，他们在库兹斯坦和阿德哈尔贝干之间的沙里斯塔那（Sharistana）城[80]集合。巴巴克在那里与他们汇合。

5. 后来，穆塔希姆派伊撒克（Ishaq）带4万骑兵去与他们作战；伊撒克对他们发起突然攻击，引发了一场战役。最后，他彻底打败了他们。巴巴克逃走。接着，伊撒克的军队朝这些库拉马丁教徒左右挥动着他们的剑。当他们清点伤亡人数时，除了那些投降的人外，实际被杀的人数达10万人。朝伊斯法罕去的另一群人由阿里·伊本·马兹达克的兄弟领导，大约有1万人，他们占领了市长的房屋；他们还携带着妻子和儿女。伊斯法罕埃米尔阿里·伊本·伊萨（‘Ali ibn ‘Isa）不在市内，法官察罕·巴基拉（Chaghan Bakira）与一群贵族、市长和公民出外迎战。他们从三个方向进军，打败了来犯者；俘虏了全部妇女和儿童，把他们带到城里作为奴隶；他们杀死成年男子后把尸体扔到坑里。

6. 此后6年，穆塔希姆又着手处理库拉马丁教徒，他指命阿弗欣（Afshin）[81]去进行反巴巴克的战争。阿弗欣带部队出发去迎战。从各地来的库拉马丁教徒和巴颓尼教徒赶来支援巴巴克军。两年间他们一起作战，在阿弗欣和巴巴克之间发生过几次激烈的战役，双方都有大批的人员伤亡。最后，阿弗欣设下计谋，他疏散了他的大部分军队，命令他们在晚上砸烂他们的帐篷，撤退到10法尔散的地方待在那儿。然后，阿弗欣派一位使者去见巴巴克说：“请派给我一位精明老练的人，因为我想说一些对我们双方都有利的话。”巴巴克派给他一个人。阿弗欣对他说：“告诉巴巴克，凡事都有一个结果，一个人的头不可能砍了又长。在我的部队中几乎全部人都被杀了，留下来的不到1／10。我相信你方的情况也是如此。让我们讲和吧。你将会得到你所占有的省份，合法地统治着它，在我回去之后，以你的名义从信徒之统帅那里搞到印交给你。如果你不接受我的劝告，让我们再一次地互相斗争，最终看看谁有好运气。”后来，他让这位使者留在原地，他环

视四周，看到了阿弗欣军队的规模；他所看到的情况是军队好像已经到了要逃跑的边缘。

7. 当使者返回时，他透露信息，并报告了[他看到的]敌军稀少的情况，密探也带回了同样的消息。于是，他们一致同意于三天之后发动一次大攻击。然后，阿弗欣给疏散部队派去一个信使，说："在作战前的那天夜晚，在距作战地半个或一个法尔散的山谷两边隐蔽起来。当我开始逃跑，撤退到离营地相当距离时，一些敌人会追逐我，而另一些敌人会争先恐后地掠夺营地，那时候，你们从山上冲下来堵住道路，这样，他们就不可能返回到河谷地。这时候，我将返回来。"

8. 在战斗开始的那天，巴巴克带领他的部队走出隘口，有10万多骑兵。从敌方营帐地所看到的情况判断，阿弗欣的军队在他们眼中不值一提；他们没有看到额外的部队。接着他们投入了战斗，双方斗争十分激烈，许多人被杀死。大约到了中午，阿弗欣撤退到离营地一个法尔散距离的地方，他要他的旗手停下来升旗。当他的部队到达此地时，全都停了下来。巴巴克命其部下们不要急于掠夺营地，以使他们能够彻底摆脱阿弗欣。巴巴克的骑兵都随他一起追逐阿弗欣。然而，步兵进攻营帐，并开始掠夺。此时，藏在山背后的大约2万骑兵分左右两边从山背后冲下山来，看着整个平原布满了库拉马丁教教派的步兵。他们在河谷路上堵住道路，用他们的剑向敌人进攻。阿弗欣带着2万骑兵返回，巴巴克被拦在中间。尽管他多次努力寻找突围的路，但是，阿弗欣还是逐渐逼近并俘虏了他。他们继续进攻和杀敌，直到下午祈祷时间。在此地，有8万多库拉马丁教徒被杀。阿弗欣让一个随从带2万人马留在巴巴克的堡垒下，他本人带着巴巴克和其余的俘虏前往巴格达，他让巴巴克穿过巴格达城，使他威风扫地[82]。

9. 当穆塔希姆把目光落在巴巴克身上时，他说："哦，你这条狗，为什么你要在世界上鼓动这场叛乱?为什么你要杀成千的穆斯林?"他没有回答。穆塔希姆命人把他的手和脚全部剁下。当他们剁下他的一只手时，他把另一只手浸在流出来的血里面，然后，将血涂在脸上，使他的脸全部变红。穆塔希姆问："你这条狗，这是什么标记?"巴巴克说："其中有着智慧。"穆塔希姆又问："这是什么智慧?"他答道："他们要剁下我的手和脚。是血才使人的脸变得红润，当人体失血后，脸将变黄，当一个人的手和脚被砍掉时，血不会再留在他的躯体中，我现在把我的脸涂红，以免当我的身体失血时，人们将不会说我的脸

因害怕而变黄了。”接着，在穆塔希姆的命令下，把一条公牛剥皮，皮按它原来的模样，即新鲜而带着牛角的，被带上来。巴巴克当时被放入牛皮中，牛角从他的两只耳朵后面立起来；他被缝在里面，牛皮在他的身上晾干。后来，他以这种形状被活活地吊死，他死得很悲惨。

10. 花了很长篇幅叙述巴巴克从开始反叛到他被捕的故事。他的一个刽子手在被俘时，有人问他处死过多少人，他说：“巴巴克有几个刽子手，然而，除了那些在战役中被另一些刽子手杀死的外，我处死的穆斯林达33000人。”

11. 穆塔希姆获得了三个胜利，这三个胜利都加强了伊斯兰教。第一个是征服罗姆，第二个是对巴巴克的胜利，第三个是对塔巴里斯坦的琐罗亚斯特教马兹雅尔的胜利。如果其中任何一个胜利不存在的话，对伊斯兰教来说将是一个灾难。

穆塔希姆三个胜利的故事

12. 一天，穆塔希姆正在一个酒宴上，法官雅赫雅·伊本·阿克撒姆（Yah·yā b.Aktham）也在场。穆塔希姆起身离开酒宴去一个房间。一会儿，他出来喝了些酒，又起身去另一个房间。后来他又去了第三个房间。过了一会儿，他出来去洗澡间，做了一次净体礼。不久，他出来并要他的祈祷垫子。他念了两节祈祷文后，回到宴会上。他对法官说：“你知道我为什么要念这些祈祷文吗?”法官回答说不知道。他说：“它是为今天赐福给我的一位神（光荣而万能的）的感恩祷文。”雅赫雅问：“信徒之统帅啊，赐的是什么福呢?”他说：“就在这一小时内，我奸污了三个少女，她们是我的三个敌人的女儿，一个是罗姆王的，一个是巴巴克的，一个是琐罗亚斯特教徒马兹雅尔的。”

13. 在瓦第克（al-Wathiq）统治时代，库拉马丁教徒又在伊斯法罕起义，他们做了许多坏事。他们的叛乱一直持续到300年。他们第二次掠夺了卡拉杰城，杀了一些人，以后被征服。雅里扎沙赫（Yarizadshah）[83] 反叛并逃到伊斯法罕山区，库拉马丁和巴颓尼教徒聚集在他的周围。他们开始攻击商路和掠夺村庄，杀死老幼，甚至

幼童。他实施的罪行长达30多年，没有军队能够抵抗他，也无力攻破他所占据的坚固堡垒。最后他被捉住，他的头被吊在伊斯法罕。他们将有关这一胜利的好消息传遍伊斯兰世界各地。然而，如果我们要提到每一件事，它将是太长，这里仅仅提到它的千分之一。无论谁要想知道关于起义，以及巴颓尼和库拉马丁教徒暴行的人，应该研究塔巴里的《历史》，《伊斯法罕史》和《阿拔斯哈里发史》，从书中他会知道这些。

14. 当时，库拉马丁教的宗教基础是他们拒绝在伊斯兰教范围内实践有关的一切戒律，例如[祈祷]时直立，进行祈祷、斋戒、朝圣、对真主的敌人进行圣战、洗去身上的污秽，禁止饮酒和实施苦行——事实上，他们抛弃了一切强制的纪律；他们践踏宗教法和不依照穆罕默德者的宗教习俗。每当他们开会，或一群人聚集在一起时，在开始活动之前，他们总是先哀悼阿布·穆斯里姆·沙希布·道剌和诅咒他的谋杀者，并赐福阿布·穆斯里姆的女儿法蒂玛之子马赫迪·费努芝（Mahdi Firuz），他们（用阿拉伯语）称他为有学问的男孩（[al-]Fata'l-'Alim）。从上述这些事不难看出，马兹达克、库拉马丁和巴颓尼教都有一个共同的起源；他们的目标始终是打倒伊斯兰教。最初，为了引诱穆斯林，他们表现得真实、贞洁、节俭和忠实于先知（愿他安息）家庭，在获得权力和拥有追随者之后，他们设法打倒穆罕默德的信徒和摧毁他的宗教。甚至，不信教的那些人对穆罕默德（愿他安息）信徒所表现出来的仁慈也比他们多。

15. 我们已经叙述了有关他们言行的报告，因为他们再一次地在挖坑和击鼓 [84] 。有些接受他们宣传并赞助他们的人加入了他们的事业，支持他们的阴谋。尽管全世界属于世界之主（愿安拉使他的统治长久不衰），世间的所有居民都是他的奴隶，然而，他们使他贪图财富，他们剥夺了有功者应得的一份，他们坚持这一经济制度；而你将不能拆东墙补西墙。总有一天，世界之主（愿他的统治长存）会回忆起卑奴的这些话，当他们开始把朋友和贵族扔到这个坑里时，当所有人都听到他们的鼓声时，当他们的恶行和阴谋败露时，在这危急的形势下，他将会知道卑奴所说的话全是事实，他将会知道卑奴绝不会不愿意给他提供合理的劝告或是好意，他将会知道卑奴总是尽心尽职，总是忠于胜利的帝国（愿安拉加强它的支柱）。愿万能的真主使恶人和毒害人的手远离他的生活和他的帝国，愿真主永远不使他的敌人达到目的和愿望，愿真主不断给宫廷、觐见厅和枢密院提供具有真正信

仰的人。不要使这些部门缺乏忠诚于王朝的支持者，愿真主每天使他征服一个王国。

---

[1] 在手稿中*bryd∗ n* （另一个手稿写作*bw∗ dn* ）读作Parīdan（今Farīdan），是Gupaygan和Shahr-i Kurd之间的一个地方。

[2] 在手稿中*k'blh*： *Rahat as-Sudur* （287.3）表明,卡巴拉是在Farrazīn城堡附近；Farrazīn（Farzīn）在Arak（即原Sultanabad）的西面仍然可以看到。位于去Burujid之路的北面（见*Nuzhat al-Qulub* 译本，73页）；《世界征服者史》第382页；Le Strange,*Lands,* 第198页。

[3] 在手稿中,*f'bk* :在《世界境域志》一书中发现了类似的拼法。

[4] 在手稿中，*dtbyh* :在雷伊和哈马丹之间的Dastabā（阿拉伯地理学家拼作*dstby* ），几乎不可能是其他地方。见Le Strange,*Lands,* 第220页。

[5] 看第4章。

[6] 在手稿中， *∗ r∗ dh* （*bwydh,rwndh* ）读作Pūnda，这可能是Pūda的早期形式。现在是伊斯法罕南面的一个大村子。

[7] 此人似乎被描述为，或者是作者把他与Sadaqa b.'Ali b.Sadaqa混淆之后称为Zuraiq，根据塔巴里，此人非但不是一个土匪，反而是马穆恩在亚美尼亚的一个总督；塔巴里将他，还有穆罕默德·伊本·胡迈德（Muhammad b.Humaid）一起列入被巴巴克打败的将军之列。见*The Reign of Mu'tasim* ,56.

[8] 在手稿中,*d'r* 肯定是今天的Dārān，离Farīdān不远。

[9] 在手稿中*brndyn* 又读作*Parīdan* 。

[10] *Mujmal at-Tavārīkh* （p.356）说："在Shahristana村。"塔巴里:*The Reign of Mu'tasim* ,第2页说："在哈马丹地区。"Shāristāna

（在本书中可能是一个错误形式）可以被认定是Shahristāna村，现在仍存在，位于Tūysirkān西北的北面。

[11] 阿弗欣是苏对沙那（Ushrusana）地区的地方统治者的称号。阿弗欣·海达尔带着他自己的臣民组成的军团为马穆恩服务。在穆塔希姆统治时期他有几个总督区。看*The Reign of Mu'tasim* 。

[12] 巴巴克的堡垒是在阿兰的Badhdh，在222/837年被征服。巴巴克在萨马拉被处死。

[13] 手稿中*b'ryzdh* （后来的一些手稿写作*b'z br b'd'h* ）,在此必须保留的一个适当的名字，但是，直到在一些史料中被确认之后，我们才能够肯定如何读它。Bār-Īzad-shāh（Lord-God-King）（主-神-王）几乎是不可能的。但是，有轻微的变化，ār-Īzad- shāh（朋友-神-王）变得可以读了。由于塔巴里的《历史》和《伊斯法罕史》在这本段末都被提到，由于以shāh结尾的名字在胡吉斯坦和戴拉姆特别普遍，这很可能代表了al-Lashkarī的第一个名字，“戴拉姆人的首领”，根据这些作家记载，他的生涯与此处所作的报道类似，“在319/931年，他攻伊斯法罕，答应他的追随者们，分享庄园和农场，准许调戏妇女和儿童。”他在Mārbīn城堡被杀。他的头被送往该城；用阿拉伯文编辑的长诗对此进行了歌颂。见布朗的《伊斯法罕史》第665页；见*Mahāsin Isfahān* of Māfarrūkhī（编于421/1030年的阿拉伯课本）第38页（后来的波斯文译本第84页），塔巴里的编年史和319年伊本·阿塞尔的编年史。尼扎姆·莫尔克采用这一故事使他对库拉马丁的报道有一个戏剧性的结尾，对于该书的整章节来说处理异教徒是从第43章开始的。或者他可能以这个难以对付的名字（该名可能来自一部由Hajji Khalifa列出的，现在已经遗失的伊斯法罕史）引出他的说法。

[14] 手稿中*dygrb'r* 。

第48章 关于财富及其保管手续和条例

1. 国王们总是有两个金库，资金库和消费库。 收上来的税通常是入资金库，很少入消费库。除非急需，资金库是不允许动用的。当人们从资金库中拿出东西时，要以借债的方式，并且以后要以相同的数目归还。如果不以这种方式认真地对待，国家的全部收入都将会被浪费掉，如果有意外事需要用钱时，就会着急，以及不能满足，或不能及时满足已经应允之事。按惯例，其实施方式是，任何钱，例如从各省收上来的税款，都将入库，而不能被兑换或兑现。于是，在规定的时间内应付的款项，对奖金、工资和礼物的支付从来不会拖欠，国库总是在不断地得到补充。

2. 我听说， 苏丹马合木的管家阿尔顿塔希（Altuntash）被任命为花拉子模沙，被派往花拉子模。当时花拉子模的税收估计是6万第纳尔；而阿尔顿塔希部队所要发的工资数是它的两倍。阿尔顿塔希去花拉子模后一年，一个人被派往花拉子模去收税款。阿尔顿塔希派他的密使去加兹纳，他要求把花拉子模[税收]所担负的6万第纳尔直接分给他，作为他的部队的工资，以代替从枢密院拨给他的钱。当时的宰相是沙姆斯·库发特·阿赫默德·伊本·哈桑·迈曼迪，当他看到这封信时，他立即写回信说："以宽大、仁慈的真主的名义，你要意识到，阿尔顿塔希在任何方面都不可能是苏丹马合木。把你收到的税款带来入苏丹的国库，在验过金的含量、称过重量和入库之后要给一个收据。然后，为你及其部队的工资请款，你将得到一张在布斯特（Bust）和锡斯坦去提货的汇票[85]；然后，取到钱把它带到花拉子模。这样主仆之间的区别，即马合木和阿尔顿塔希之间的区别得到维护，因为国王的作用和军队的责任是有明显区别的。花拉子模沙应该克制自己不要说空话；至于他提的要求，要么是他以轻视的眼光来看待苏丹，要么是他认为宰相阿赫默德·伊本·哈桑粗心大意、很无能和无知。我们并不期待着来自花拉子模沙的正义的声音和健全的理智，然而听到此

事的每一个人都会感到吃惊。他必须承认这一错误。当奴隶企图与其主子分享权力时，是一个巨大的危险。”

3. 他派一位军官带了10个侍卫将此信送到花拉子模。于是这6万第纳尔被带来入了苏丹马合木的国库，作为交换，他从加兹纳枢密院得到几张在布斯特和锡斯坦两省去换五倍子、石榴、皮革、棉花之类东西的汇票。去上述两地的人们，把货物拿去卖掉之后，带着6万第纳尔从布斯特回到花拉子模。

4. 以这种方式，国王的事务总是安排得很好，因为，对国家利益的保卫，对农民利益的保护和为国库的充盈，以防贪欲之手拿苏丹的税款和人民的财富。

---

[1] 见Bosworth,*Ghaznavids* 第83页；比较人们熟悉的尼扎姆·莫尔克的故事，即他以在安条克兑现的汇票付给在阿姆河的船工，在*Rahat as-Sudur*，（128.15）中，此事是在马立克沙赫于471/1078年的战役中提到。

第49章 关于处理原告、答复和执法

1. 总是有一大群原告常常来到法院，甚至在他们的请愿得到答复之后，他们也不离去。外地人或者使者来到首都，看到这种呼喊和骚动，都会认为本国法庭对人民是明显地不公道。对于这些群众必须把门关上。一切要求，无论来自城市或农村，假如人口是长久居住的[86]，应该编入册并写下他们的[来源地]，然后，召5个人来法院，陈述他们的情况，解释事件，听候答复和接受判决。接到判决之后，他们必须立刻回去，这样，就没有这么多的不必要的喧嚣和无根据的叫喊。

2. 据说叶兹德吉尔德·沙赫尔雅尔（Yazdijird Shahryar）曾经派一个信使到信徒之统帅乌马尔（愿安拉赐福于他）那里，说："在全世界，没有一个法庭比我们的法庭工作更加繁重；没有一个国库比我们的国库更加富足；没有一个军队比我们的军队更加庞大；没有一个人比我们拥有更多的资源。"乌马尔回答说："是的，你们的法庭很热闹，但尽是一些抱怨者；你们的国库很富足，但是用不法手段获得的财富；你们的军队很庞大，但是由一些不听指挥的人组成；当你们的气数快尽时，财富和资源就不再有用了。所有的事实都暗示了，你们的气数已尽，你们的帝国正在衰落。"事实也确实如此。

3. 每一个人都应该公平行事，为此，应该停止追求不适当的和不可能的目标，最好的方法是世界之主（愿安拉保佑他的统治）亲身发挥自己的能力，像苏丹马合木一样。

马苏德·伊本·马合木及其债务

4. 据说，有人来到马合木的原告法庭， 抱怨马合木之子马苏德，要讨个公道。他说："我是一个商人，我待在这儿很长时间了，我想回家。但是，因为你的儿子买了我价值6万第纳尔的货，他没有给我钱，所以我回不了家。我希望你让你的儿子埃米尔马苏德和我一起去见法官。"听了商人的话苏丹马合木很烦恼，他写了急信送给马苏德说："我希望你，要么把你所欠的钱付给这位商人，要么与他一起去公正的法院，以便根据伊斯兰教法的规定作出判决。"这个商人去了法官的住处，一个信使去马苏德那里把信交给了他。马苏德不知所措。他问管理财务的人："看看库里还有多少钱。"此人去看了回来说："只有2万第纳尔。"他说："把它给这个商人，其余的钱要他三天后再来取。"接着，他对信使说："告诉苏丹我已经当场给了他2万第纳尔，三天之后，我会把欠款还清。我此时正系着腰带、戴着斗篷直立着，等候苏丹的命令。"信使回去后，又带来苏丹的一封信说："去正义法庭，或者把钱付给商人，否则，要到你把钱付清时，你才能再见我的面。"马苏德不敢再说什么，于是，他派人去各地收债。到下午祈祷时间，6万第纳尔送到了商人手中。当此事传到世界各个遥远的地方，来自中国、契丹和埃及、阿丹的商人们出发前往加兹纳，带来了世界各地的精选商品。

5. 但是，本时代的国王们，如果他们命令他最忠实的奴仆和马夫与巴尔赫的民事总督或莫夫的市长一起出席法庭，这个人将不会服从命令，他们将把国王的话不当一回事。

6. 霍姆斯（Homs）城的总督写信给乌马尔·伊本·阿布杜拉·阿齐兹："霍姆斯城的城墙已经垮了，必须整修，你的意见如何?"乌马尔回答道："让霍姆斯城由正义之墙来保护吧，让人们清除道路上的恐惧和暴力；而不需要砖、灰泥、石头和石灰。"

7. 神（至高无上的）命令大卫说[《古兰经》38：25]："大卫啊，我使你做了大地之主，你用公平判断人们的事。"（其意思是：大卫哦，我们使你成了大地之主，因此你要看好你的奴隶，不允许一个人对另一个人使坏；你所说的每一个字，要以公正来说它；你所做的每一项工作，要正直地去做。）[《古兰经》39：37]说："安拉将不会满足它的奴隶吗?"

8. 选民穆罕默德（愿安拉保佑他）说[阿拉伯语]："真主任命了一个总督统治穆斯林，知道他在人们中间有一个人比那个背叛了安拉、安拉的先知和全体穆斯林的人要好。"（其意思是：虔诚和忠实的好人应该承担起事务，这样他们将不会打扰真主的子民，而会怜悯他们，如果被指派的人不是这样的，那么，他会对真主和他的先知犯背叛罪。）

9. 这个世界是一本国王的流水账。如果他们是明主，他们会受到祝福，人们会记住他；如果他们是暴君，他们会受到诅咒，人们会忘掉他；正如乌苏里说："如果你使苍天成为你的王位，那么，你将是著名的；如果你使昴星团成为你的腰带，那么，你将获得名声；务必使你的名声纯正而稳固；注意在获得声誉之时留下好名声。"

---

[1] 波斯文：*hādir* 。

第50章 论保留各省税收账目及处理它的方法

1. 各省税收的账目总要保存好的， 它可以显示收支情况，其优点是对消费进行有益的监督；需要减少的任何项目当时都可以被砍掉（钱就不会被花掉）。如果有人对收入和增加收入有话要说，那么，就听他说；如果他所说的理由正当，那么，他将得到加薪。因此，如果有奢侈和浪费的现象出现，这种事情可以这种方式受到核查，此后，事物的真实情况将不会被隐瞒。

2. 现在来看关于注视财政和其他事务的中间过程。国王必须在每一件事情上都公平，他必须遵循古代明君们曾经制定的教导和习俗。他绝不要创建坏的法律，也不要赞同异教。国王有责任调查各种情况，有责任处理收税者、了解收支状况、关心税收，为巩固国家和抵御外敌而设置国库和仓库。他不应该如此吝啬，使人们污辱他是守财奴和追逐名利的人；另一方面，他也不应该过度奢侈，使人们说他是挥霍的浪子。当他大施舍时，他应该注意每个受施者的官职，如果一个人适合给10个第纳尔，他就不应该给他100个第纳尔；适合于给100个第纳尔的人也不应该给他1000个第纳尔。否则，对贵族的尊严不利，并且人们还会说国王对人的价值和官职很无知，对其臣民的技能和服务忘恩负义；然后，人们就会无缘无故地被触怒，对他们的工作变得懒散。

3. 国王对敌人应该发动有和谈余地的这类战争， 应该签订对战争留有余地的这类和约。对待朋友和敌人，国王应该签订那种可以被撕毁的契约；签订那种撕毁之后又可以修补好的契约。他不应该为麻醉而饮酒。他不要总是表现得很滑稽，也不要总是很严厉。如果他偶尔进行了一些娱乐、打猎和饮酒的话，那么，他也要花一些时间投身于感恩、救济、夜祈祷、斋戒和慈善事业。这样，他将拥有两重世界。在一切事务中，他应该采取中庸之道，因为先知说：“事物的最佳方式

是在他们的中部。”（即是说，事物要赢得最大认可的正确方式是中间途径）。在每一件工作中，让他看到有一部分是属于真主（光荣和万能的）的，以后，他将不会遭受到厄运。让他在服从真理的指挥时，在履行他的宗教义务时，要勤奋和充满热情；然后，万能的真主将使他在教俗事务上获得成功。使他在两重世界达到他的目的，实现他的全部愿望。

题记

在万能的安拉的帮助和他所给予的恩惠下，出自奴仆的苍白的、罪孽深重之手，卑奴于673年（回历）沙瓦尔月中完成了该书，他坦白了他的罪行，得到安拉的宽恕，侯赛因·伊本·扎卡里雅·伊本·哈杰·侯赛因·迪希斯达尼，愿安拉原谅他、他的父母及所有忠实的人，直到复活节来临。愿安拉赐福我们的主人、先知的象征、选民穆罕默德及他的家人、他的伙伴和他的追随者，愿安拉允许大批人得救。愿安拉藉穆罕默德及其家人的努力，保证其主人永远幸福。赞美属于安拉。

图书馆管理员的注释

最初，尼扎姆·莫尔克把本书暂时写成39章，并把它献给[苏丹马立克沙]。接着，他又修改了书稿，因为他内心深深担忧王朝的敌人，所以他又增加了11章，并在每一章中中肯地提出了这一点。在他离任的时候，他把此书交给了我。然后，他前往巴格达，途中遭遇不测。当时巴颓尼派叛乱，人民遭受伤害，我在最近以前一直不敢出版本书。而现在，正义和伊斯兰教从“世界之主”[1]（愿全能的真主保佑本朝存在到世界的末日）的长治久安中得到加强。

---

[1] 可能指苏丹穆罕默德，他统治时期是回历498—511年（公元1105—1118年）。

参考书目

波斯和阿拉伯文文献

1. *Asrār at-Tauhīd fì maqāmāt ash-Shaikh Abī Sa'īd* of Muhammad ibn Munavvar,ed.Dhabīh-Allāh Safā,Tehran,1332/1953.

2. *Farhang-i Jughrāfiyā-yi Irān* ,ed.General Razmārā,10vols,Tehran,1328—1332/1950—1954.

3. *Kimiyā-yi Sa'ādat* of Ghazzālī,ed. Ahmad Arām,2vols,Tehran,1319/1940 & reprints.

4. *Lughat-i Furs* of Asadī,ed.P.Horn,Berlin,1897.Ed.'Abbās Iqbā,Tehran,1319/1940.

5. *Mafātih al-'Ulūm* of Muhammad ibn Yūsuf Khwārazmi,ed.G. van Vloten,Leiden,1885.

6. *Mahāsin Isfahān* of Mufaddal ibn Sa'd ibn Husain al-Māfarrūkhī al-Isfahānī （written 465/1072—485/1092）,ed.Jalāl ad-Dīn Husainī Tihrānī,Tehran,1312/1933.Persian translation （729/1029） by Husain ibn Muhammad ibn Abī Ridā Āvī,ed. 'Abbās Iqbāl,Tehran,1328/1949.

7. *Mujmal-i Fasīhī* of Fasīh Ahmad ibn Jalāl ad-Dīn Muhammad Khwāfī,ed.Mahmūd Farrukh,3vols,Mashhad,1339—1341/1960—1962.

8. Mujmal at-Tawārīkh wa,l-Qisas,ed.Malik ash-Shu'arā Bahār,Tehran,1318/1939.

9. *Rāhat as-Sidūr* of Rāvandī,ed. Muhammad Iqbāl （Gibb Memorial,New SeriesII）,London,1921.

10. *Tarjuma-yi Tafsīr-i Tabarī* ,该书在萨曼王朝曼苏尔·伊本·努赫（365—962/—976）时期被译成波斯文本。该波斯文本由Habīb Yaghmā'ī编辑出版,7卷本,德黑兰,1339—1344/1960—1965（德黑兰大学出版丛书第589种等）。

11. *Tārīkh-i Baihap* of Abu' l-Hasan 'Alī ibn Zaid Baihaqī（known as Ibn Funduq）,ed. Ahmad Bahmanyār,Tehran,1317/1938. Ed. Kalīm-Allāh Husainī,Hyderabad-Deccan,1968.

12. *Tārīkh-i Baihaqī* of Abu'l-Fadl Muhammad ibn Husain Baihaqī,ed.Dr.Ghanī and Dr.Fayyād,Tehran,1324/ 1945.

13. *Tārīkh-i Barāmika* ,ed. 'Abd al-'Azīm Garakānī,Tehran,1313/1934.

14. *Tārīkh-i Sīstān* ,ed. Malik ash- Shu'arā Bahār,Tehran 1314/1935.

15. *Zain al-Akhbār* of Garīdzī,ed.Muhammad Nāzim,Berlin,1928.Ed. 'Abd al-Hayy Habīb,Tehran,1347/1968.

英译本中所引用的波斯文和阿拉伯文文献

1. *Alberuni's India* （*Kitāb al-Bīrūnī fī tahqīq mā li' l-Hind* ）,trans.by E. Sachau,2vols,London,1910.

2. *Chahār Maqāla* of Nizāmī'Arūdī Samarqandī,trans. by E.G. Browne（Gibb Memorial,Old Series,XI.2）London,1921.

3. *The Chronology of Ancient Nations* （*al-Athār al-bāqiya* of Bīrūnī）,trans. by E.Sachau,London,1879.

4. *Counsel for Kings* （*Nasīhat al-Mulūk* of Ghazzālī）,trans. by F.R.C.Bagley,London,1964.

5. *The Fihrist of al-Nadim* ,trans. by B.Dodge,2vols,New York,1970.

6. *The History of the World-Conqueror* of Juvainī,trans. by J.A.Boyle,2vols,Manchester,1958.

7. *The History of Bukhara* of Narshakhī,trans.by R.N.Frye,Cambridge,Mass.,1954.

8. *Hudūd al-'Alam* ,trans.by V.Minorsky（Gibb Memorial,New Series,XI）,London,1937.

9. *Introduction to the Jawāmi' al-Hikāyāt* of 'Aufī,by M.Nizamu'd-din,（Gibb Memorial,New Series,VIII）,London,1929.

10. *Kashf al-Mahjūb* of Hujvīrī,trans. by R.A.Nicholson（Gibb Memorial,Old Series,XVII）,London,1911.

11. *Le Livre de la couronne*（*Kitāb at-Tāj fī akhlāq al-mulūk* ,attributed to al-Jāh·iz）trans.by C.Pellat,Paris,1954.

12. *Ma 'ālim al-Qurba* of Ibn al-Ukhuwwa,Arabic text and abridged translation by Reuben Levy（Gibb Memorial,New Series,XII）,London,1938.

13. *A Mirror for Princes*（*Qābūs-nāma* of Kai Kā ūs ibn Iskandar）,trans. by Reuben Levy,London,1951.

14. *Nuzhat al-Qulūb* of Hamd-Allāh Mustaufī,trans.by G.Le.Strange（Gibb Memorial,Old Series,XXIII,2）,London,1919.

15. [Qur'ān] *The Koran Interpreted* by A.J.Arberry,2 vols,London,1955.

16. *The meaning of the glorious Qur'an* ,text and explanatory translation by Marmaduke Pickthall,2vols,Hyderabad-Deccan,1938.

17. [Tabari's 'History'] *the Reign of al-Mu 'tasim* from Tabarī s History,translated and annotated by Elma Marin（American Oriental Series）,New Haven,Conn.,1951.

18. *Tārīkh-i Guzīda* of Hamd-Allāh Mustaufī,abridged translation and indices by Browne and Nicholson（Gibb Memorial,Old Series,XIV.2）,London,1914.

19. *Tārīkh-iTabaristān* of Ibn Isfandyār,abridged translation by E.G. Browne（Gibb Memorial,Old Series,II）,London,1905.

当代参考著作

1. A.J.Arberry,*Classical Persian Literature* ,London,1958.

2. Barthold,W.,*Turkestan down to the Mongol Invasion*（Gibb Memorial,New Series,V）,3rd edition,London,1968.

3. Bosworth,C.E.,'The Banū Ilyās of kirmān'in C.E.Bosworth（ed.）,*Iran and Islam*；*in memory of the late Vladimir Minorsk* ,Edinburgh,1971,pp.107—124.

4. Bosworth,C.E.,*The Ghaznavids* ,Edinburgh,1963.

5. Bosworth,C.E.,*The Islamic Dynasties,* Edinburgh,1967.

6. Browne,E.G.,'Account of a rare manuscript History of lsfahan',*Journal of the Royal Asiatic 7,Society,* 1901,pp.411—446,661—704.

7. Browne,E.G.,*A Literary History of Persia* ,vols IandII.Cambridge,1928.

8. Bulliet,R.W.,*The Patricians of Nishapur* ,Cambridge,Mass.,1972（Harvard Middle Eastern Studies 16）.

9. *The Cambridge History of Iran* ,volsIII,IVandV[*CHI*].

10. Christensen,A.,*Le règne du roi Kawādh I et le communisme Mazdakite* ,Copenhagen,1925.

11. Christensen,A.,'Two versions of the history of Mazdak',in *Dr.Modi Memorial Volume,Bombay* ,1930,pp.321—330.

12. *Eneyclopedia of Islam* ,1st edition,4vols,Leiden,1913—1938；2nd edition,in progress,Leiden,1960—.

13. Grignaschi,M.,‘Quelques spécimens de la littérature sassanide’,*Journal Asiatique* ,1966,pp.1—42.

14. Klausner,C.L.,*The Seljuk Vizierate: a study of civil administration* ,Cambridge,Mass.,1973（Harvard Middle Eastern Monographs Series）.

15. Lambton,A.K.S.,‘Islamic Mirrors for Princes’ in *La Persia nel Medioevo* ,Rome（Accademia Nazionale dei Lincei）,1971,pp. 419—442.

16. Lambton,A.K.S.,*Landlord,and Peasant in Persia* ,Oxford,1953.

17. Lane-Poole,S.,*The Mohammadan Dynasties* ,London,1893（reprints Paris,1925 etc.）.

18. Le Strange,G.,*The Lands of the Eastern Caliphate* ,Cambridge,1905,reprinted 1930.

19. Lewis,B.,*The Origins Isma‘ilism* ,Cambridge,1940’.

20. Nāzim,Muhammad,*Suldān Mahmūd of Ghazna* ,Cambridge 1931.

21. Stern,S.M.,‘The early Isma‘ili missionaries in north-west Persia and in Khurasan and Transoxiana’,*Bulletin of the School of Oriental and African Studies* ,XXIII,1960,pp.56—90.

读者如果要迅速查询有关资料索引，可以在《国王宝鉴》（*Counsel for Kings*）和《百科书目》（*The Fihrist of al-Nadīm*）中查到极其有用的资料。这本“国王统治之术”的书，由来自徒思的、聪慧的、正义的、世功的、战无不胜的宰相尼扎姆·莫尔克所作。

索引

（页码为原书页码，即本书边码）

‘Abd -Allāh Muh·tasib[人]阿布杜拉·穆塔希，219
‘Abd al-Malik Kaukabī[人]阿布杜拉·马立克·考克比，212
‘Abd ar-Rahmān Khāl[人]阿卜达尔·拉赫曼·卡尔，130
‘Abd-Allāh b. Ţāhir（Ţāhirid）[人]阿布杜拉·伊本·塔希尔，47，233
‘Abd-Allāh b.Maimūn al-Qaddah[人]阿布杜拉·伊本·迈穆恩·卡达赫，208，219，229
‘Abd-Allah ibn ‘Umar ibn al-Khattab[人]阿布杜拉·伊本·乌马尔·伊本·哈塔伯（正统教派哈里发），12，61，143—144，163—164，170—172，183，186，241
‘Abd-Allah Za‘farani[人]阿布杜拉·扎法拉尼，210
‘Adud ad-Daula Fanākhusrau b.H·asan b.Buwaih（Buwaihid）[人]阿杜德·阿德·道剌，75 ff.
‘Alavids of T·abaristān[王]塔巴里斯坦的阿拉维王朝，211
‘Ali ibn ‘Isa[人]阿里·伊本·伊萨，234
‘Ali Nushtgin（general of Sult· ān Mah·mūd）[人]阿里·努斯金，45—46
‘Alī Vahsūdan Dailamī[人]阿里·瓦苏丹·戴拉米，219
‘Amīd al-Mulk al-Kundurī[人]阿米德·穆尔克·昆都里，【X】
‘Amr b.Laith（S·affārid）[人]阿蒙·伊本·拉什，18 ff.，220
‘Atīq[人]阿蒂克，222—225
‘Umar b. ‘Abdal -‘Aziz（Umayyad caliph）[人]乌马尔·伊本·阿布杜拉·阿齐兹， 61—62，242
‘Umar ibn al-‘Ala’ [人]乌马尔·伊本·阿拉，232
‘Umara ibn Hamza[人]乌玛拉·伊本·哈姆札，44
‘Unsuri（poet）[人]乌苏里，126，243
Āba[地]阿巴，160，209—210
Abd ar-Rahmā Khāl[人]阿布杜尔·拉赫曼·卡尔，【XVii】，130

Abd-Allāh Ansārī [人]阿卜杜·阿拉·安萨里，【XVii】，129
Abū ʻAbd-Allāh Jaihānī[人]阿布·阿布杜拉·杰罕，222
Abū ʻAli Balʻami[人]阿布·阿里·巴尔米，221—226
Abu Bilal（Qarmati）[人]阿布·比拉尔，220—221
Abu Dawaniq[人]阿布·达瓦奇，44，206
Abu Hanifa[专]艾布·哈尼法教义，96
Abu Hatim Laithi[人]阿布·哈蒂姆·莱舍，211
Abū Mansūr Chaghān[人]阿布·曼苏尔·察罕，213，218
Abū Mansūrʻ Abd ar-Ruzzāq[人]阿布·曼苏尔·阿德·阿拉扎克，221—226
Abu Nasr Kunduri[人]阿布·纳希尔·昆都里，173
Abu Saʻid Malik[人]阿布·赛义德·马立克，222
Abu.ʻAlī Muh·ammad b.Ilyās[人]阿布·阿里·伊尔亚斯，48，65
Abuʻ Alī Daqqāq[人]阿布·阿里·达卡齐，48
Abu'l-ʻAbbas Jarrah[人]阿布·阿拔斯·贾拉赫，222
Abu'l-Fadl Sigzī[人]阿布尔·法德尔·西兹，【XVii】
Abu'l-Fadl Zangurz Bardiji[人]阿布·法德尔·赞古兹·巴尔迪吉，222—225
Abu'l-Fadl Zangurz[人]阿布·法德尔·赞古兹，225
Abyssinia（H·abasha）[地]阿比西尼亚，38，165
Ādharbāygān[地]阿德哈尔贝干，34ff.，165，211，232—233
Afridun[人]额夫里敦，61
Afshin（general of al-Muʻtaşim）[人]阿弗欣，234—235
Ahmad ibn Hasan[人]阿赫默德·伊本·哈桑，48，173，239—240
Ahvaz[地]阿赫瓦兹城，208，227
Alamut[地]阿剌穆特，【Xiv】，【XXi】
al-Balaghat as-Sabiʻa [书]《第七法令》，227
Ali Marrudi[人]阿布·阿里·马鲁第，220—221
al-Maʻmun（ʻAbbāsid caliph）[人]马蒙，61，128，131ff.，185，233
al-muʻtamid ʻala'llah Ahmad（ʻAbbāsid caliph）[人]穆塔米德，15 ff，227
al-Muʻtasim（ʻAbbāsid caliph）[人]穆塔希姆，50 ff.，61，234—237
Alp Arslān（Saljūqid）[人]阿尔普·阿尔斯兰，71，96，129—130，159—164
Alptigin[人]阿尔普特勤，104 ff.，221—224，226
al-Qadir bi'llah[人]卡迪尔·比拉赫，149

Altuntash[人]阿尔顿塔希，239—240
al-Wathiq（‘Abbāsid caliph）[人]瓦第克，237
al-Yamīnī[人]阿尔·亚米尼，【Xiii】
Amul（T·abaristān）[地]阿穆尔，177
Anbar[地]安巴尔，170
Ardam[人]阿达姆，160—164
Ardashīr Pāpakān（Sāsānian）[人]阿尔达希尔·帕帕坎，43，61，173—174
Ās·af b.Barkhivā[人]阿沙弗伊本·巴克希雅，173
Asfār b.Shīrūy Vardadāvandī[人]阿斯法尔·伊本·谢鲁伊·瓦尔达凡迪，211—212
Ash‘ath[人]阿斯·阿什，213，218
ash-shafi‘i[专]圣灰一沙斐仪派，96
Asīr [专]囚犯，20
Asrār at-Tauhīd [书]《阿斯拉尔一阿尔一塔乌希德》（轶事汇编），【IX】
Aytash[人]埃塔息，213
B’akhir-asan[人]巴克希尔·阿三，167
Babak[地]巴巴克，232
Babdah[人]巴达赫，110 n.，221
Baghdad[地]巴格达，6，13，15 ff.，50 ff.，76 ff.，116，132 ff.，145，155，157，160，170，206，208，211，227，231—233，235
Bahrain[地]巴黑朗，227，231
Bahram Chubin[人]巴赫拉姆·楚宾，73—74
Bahrām Gūr [人]巴赫拉姆·古尔，23 ff.，173
Baihaq[地]拜哈克，【IX】
Bakr Nakhshabī[人]巴克尔·纳沙比，213
Baktūzun[人]巴克吐朱，222—226
Bālasāghūn[地]八拉沙衮，165，215，218
Banī Aghlab[地]巴尼·阿格拉布，219
barakānī [专] 上好的头巾，122
Barbad[人]巴尔布德，127
Barbar（Red Sea）[地]巴尔巴，165
Basra[地]巴士拉，165，170，209，219，227，231
Batinis[专]巴颓尼，15，65—66，160，162，184，189，208—244

Berk-yaruq[人]别尔克·亚努齐，【IX】
Bikrak[人]比克拉克，129
bīstgānī [专] 比斯特嘎尼，100，113
Bulur[地]布鲁尔，142
Bust[地]布斯特，239—240
Buzurjmid Dizū[人]布朱尔祝米德·迪柱，167
Buzurjmihr Bakhtagān[人]布朱尔米尔·巴克特干，130，173，181，187
Buzurjmihr[人]布朱尔祝米赫尔，130
Cathedral Mosque[专]大清真寺，58
Chāch[地]赭时，221
Chaghan Bakira[人]察罕·巴基拉，234
Chaghri Beg（Saljūqid）[人]查基尔·贝格，145
Dailamites[王]戴拉姆王朝，【XXi】，159—161
Dair Gachin[地]达尔·伽岑，64—69
Danishmand Ashtar[人]丹尼希曼德·艾斯塔尔，96—97
Dar（Dārān）[地]达尔，233
Dastaba[地]达什塔巴，232
dervish[专]托钵僧，52—53
Dihkhudā Ābaji[人]迪胡达·阿巴吉，160
Fadl ibn Sahl[人]法德尔·伊本·沙尔，128
Fadlūmand（mosque at Baghdād）[地]法德路曼德，52
Fakhr ad-Daula（Buwaihid）[人]法克尔德·道剌，166 ff.，173
Fāmir[地]法米尔，143
Farāva[地]法拉瓦，143
Fudail b.ʿIyād[人]富达尔·伊本·伊亚德，49
Ganja[地]甘加，103
Gardarz（legendary vazir）[人]高达尔兹，173
Garsivaz[人]加尔西瓦兹，181
Gharchistan[地]加奇斯坦，210，220—221
Ghazna[地]加兹纳城，46，71—72，91，113 ff.，150 ff.，157，165，226，231，239—240，242
Ghazzālī[人]伽扎里，【Xii】，【XV】
Gilān[地]吉兰，211—212
Girdkuh[地]基尔库赫，212
Gushtasp[人]古什塔什普，173，201

Haidar Chaghani[人]海达尔·察罕，222
Hajjī Khalīfa[人]哈吉·卡里法，【Xiii】，【Xiv】
Hamza[人]哈穆扎，134
Hanafi[专]哈乃斐派，65—66，96，159，173
Harun[人]哈仑，61，140—143，206，208，232
Hasan ibn'Alī[人]哈桑·伊本·阿里，134
Hasan Malik[人]哈尚·马立克，213，218
Hasan-i Sabbāh[人]哈桑·沙巴赫，【Xiv】，【XXi】
Herat[地]赫拉特，73，129，220—221
Husain marrud[人]侯赛因·马鲁迪，212
Husain，Sarhang[人]萨尔汗·侯赛因，221
Hystaspes[人]叙司塔司佩斯，【XViii】
ibn Khurdādbin[人]伊本·胡尔达兹比赫，127
Iraqain[地]伊拉奎，165
Isbījāb[地]伊斯比贾伯，143，221
Isfahān[地]伊斯法罕，67—68，79，81，149，163，207，211，230—234，237
Ishaq（general of al-Mu'tasim）[人]伊撒克，234
Isma'il ibn Ahmad（Sāmānid）[人]伊斯迈尔·伊本·阿赫默德，14ff.，61，156，220—221
Ja'far ibn Barmak[人]贾法尔·伊本·巴尔马克，173 ff.
Jābir b.'Abd-Allāh[人]贾比尔·伊本·阿布杜拉，163
Jamasp[人]贾马实普，173
Jawāmial-Hikāyāt [书]《杰瓦米·阿尔·赫卡亚特》，【Xii】
Jikilis[族]吉克里人（炽俟人），97，124
Kabala[地]卡巴拉，232—233
Karaj[地]卡拉杰，207，233，237
Khalaj Turks[族]卡拉吉突厥人，105
Khamar tigin[人]哈马特勤，222
Khuirāsān[地]呼罗珊，14ff.，38，48，66，93，100，104ff.，145，149，156—157，160—161，165，168，206，210，212ff.，221ff.，230，232—233
Khulm[地]库尔木，110 ff.
Khūrarūz[人]胡拉鲁兹，173
Khurrama bt.Fāda[人]库拉马·宾特·法达，206
Khuttalan[地]库塔兰，110，142

Khūzistān[地]胡吉斯坦，17，170，207，225，227
Kirman[地]克尔曼，64—68
Kirsuf[人]基尔苏弗，183
Kitāb al-Aurāq [书] 《阿鲁拉之书》，【XViii】
Kitab al-Bayan [`*The Book of Explanation* ′] [书]《解释之书》，210
Kuch Baluch[地]库茨·巴伦支，【XVii】，64—70
Kūhistān[地]库兹斯坦，217，221，222—224
Kumij[地]库米杰，143
kunya [专]（亲戚的姓），149
Lactantus[人]拉克坦徒思，【XViii】
Lahsa[地]拉沙，227 ff.
Lavik[人]拉维克，113—114
Luqman The Wise[人]圣贤路克曼，61
Ma`qil（brother of Abū Dulaf ）[人]马其尔，233
Machin[地]马秦，165，181
Mada′in（Ctesiphon）[地]马达因，35—36，206
madrasa[专]马德拉沙，【X】
Māfarrūkhī[人]马法鲁肯，【Viii】
Maghribi[地]马格里比，【Xii】
maghribi [专]玛格林比（西部的第纳尔），80
Mahdi Firuz[人]马赫迪·费努芝，237
Mahdiyya[地]马地亚，18
Mahmud Ghāzī[人]马合木·伽兹，48
Maihana[地]马哈纳，【IX】
Maimana[地]梅马纳，210
Majd ad-Daula（Buwaihid）[人] 马德·阿德·道剌，65
Makhariq [*al-Anbiya*`*Fauds of the Prophets* ′] [书]《先知的诡计》，209
Makhārīq al-Anbiyā， *Hiyal al-Mutanabbiyīn* [书]《先知的诡计》，【XViii】
Malikshāh（Saljūqid）[人]马立克沙，1，5
Mansūr b.Bayqatā[人]曼苏尔·伊本·贝克拉，221—223
Mansūr b.Nūh（Sāmānid）[人]曼苏尔·伊本·努赫，107ff.，156，221—226
Manūchihr（Iegendary king）[人] 马努乞尔，173
Mardāvij b.Ziyār[人]马尔达维·伊本·吉雅尔，212

Maund[专]蒙特（重量单位），20，36，46—47，84，146
Māzandarān[地]马赞德兰，165
Mazdak Bamdadan[人]马兹达克·巴姆达丹，190
Mazdak[人]马兹达克，33，190ff.，206—207，227，238
Merv[地]莫夫，19，221，242
Mihrjan[专]米尔加节，42
Mirrors for Princest [书]《国王宝鉴》，【Xiii】
mūbad-mūbadān [专]穆巴德·穆巴丹（波斯语大法官），43
Muhammad'Arabi（general of Sultān Mahmūd）[人]穆罕默德·阿拉比，45
Muhammad b.Hartama[人]穆罕默德·伊本·哈萨马，220—221
Muhammad ibn Humaid Ta'i[人]穆罕默德·伊本·哈迈德·泰伊，233
Mujmal-i Fasībī [书],【IX】
Nakhjivānī [书]那赫基法尼手稿，【Xi】
Nar-bahar（near Balkh）[地]瑙巴哈尔，174
Nasīhat al-Mulūk [书]《国王必读》，【Xii】，【Xv】
Nasr ibn Ahmad（Sāmānid）[人]纳斯尔·伊本·阿合木，107，156，212—18，221
Nasr Malik[人]纳斯尔·马立克，221
Natanz[地]纳坦兹，209
Naurūz[地]尼姆鲁兹，108—109，114，116，149，156，165
Nauruz[专]瑙鲁兹节，42
Nishāpūr[地]尼沙普尔，19，47，72，106—108，145，177，206，221，222
Nizām al-Mulk[人]尼扎姆·莫尔克，【IX】
Nubia（Nūba）[地]努比亚，165
Nushīvān（Sāsānian）[人]努细尔汪，32ff.，61，127—128，173，187，190 ff.
pand-nāma-ha [书]"咨询书"，【XV】
Paridan[地]帕里丹，232—233
Pars[地]巴尔斯，38，100，165，194 ff.，207，225，233
Paryab[地]帕尔雅伯，210
Pashāpūya[地]帕沙普雅，209—210
Piran-i Visa[人]皮朗伊·威萨，173，181
Punda（Pūnda?）[地]普达，233
Qadaris[族]卡达里斯，163

Qairuman[地] 凯鲁万，165
Qarmatīs[专]卡尔马特派，15 n.，159，208 ff.
Qarmatwaih[人]卡尔马特威赫，208
Qubad（Sāsānian）[人]库巴德，22，32—33，190 ff.
Rafidis[专]拉斐迪教派，67，97，159—164，188，206—209
Rāhat as-Sudūr [书]拉巴特·阿斯·苏杜尔，【Xix】
rak‘ats[专]拉卡特，52
Rāst-ravishn[人]拉斯特·拉维斯，23 ff.
Raunaq-i dīvān[专]行政管理，【XX】
Rayy[地]雷伊，66—67，149，160，167，206—207，209—212，231—232
Riza[地]里扎，223
Rūm（Asia Minor）[地]罗姆，58，76，165，181，233，236
Rustam[人]拉什塔姆，173，180—181
Sa‘d ibn Abi Waqqas[人]赛德[伊本·阿比]瓦卡斯，170—172
Sabuktigin[人]赛布克特勤，48，104 ff.，221
Sabzvār[地]沙勃兹瓦尔，231
Sadaqa[人]朱拉尔·伊本·阿里·伊本·萨达克，233
Saffārids[王]萨法尔王朝，14ff.
Sāhib al-Khāl[人]沙希伯·卡尔，210，219
Sahib Isma‘il ibn ‘Abdad[人]沙希布·伊斯迈尔·伊本·阿巴德，167—169，173
Salami[地]萨拉米，219
Saljūqid[族]塞尔柱，219
Sam（legendary vazir）[人]萨姆，173
Sāmānid[王]萨曼王朝，14，91，103 ff.，156，173
Samarqand[地]撒马尔罕，49，96—97，108，124，149 ff.，212，221
Sarakhs[地]萨拉赫斯，19，73，108
Sāsānian[王]萨珊王朝，14，42，127，181，207
Saudaba[人]扫塔巴，180—181
Savada son of（Qarmati）[人]沙瓦达，212，218
Shabankara[族]沙邦喀喇，100—101
Shafi‘i[专]沙斐仪派，66，97—98，160—161
Shaikh Abū Sa`īd ibn A bi’l-Khair[人]谢赫阿布·赛德·伊本·阿比尔·哈尔，【IX】

Shams al-Kufat Ahmad ibn Hasan[人]沙姆斯·阿尔·库法特·阿赫麦德·伊本·哈桑，48，239
shari'a[专]萨里亚法，44，52，225，230—231，237，241
Sharistana（Shahristāna）[地]沙里斯塔那，234
Shir Barik[人]谢尔·巴林克，113
Shir[地]希尔，223
Sistān[地]锡斯坦，14，108—109，116，149，157，165，181，239
Siyar al-Mulūk [书]《王治之道》，【Xii】
Siyāsat-nāma [书]《治国策》，【Xii】
Somnath[地]索姆纳特，49，66，116，149
Sufyan ibn'Uyaina[人]苏胡延·伊本·乌延纳，162
Sufyan Thauri[人]苏扬·塔乌瑞，60
Sulaiman ibn'Abd al-Malik（Umayyad caliph）[人]苏莱曼·伊本·阿布杜拉·马立克，173 ff.
Sulaimān[人]苏莱曼，【X】
Sultan Ibrahim[人]苏丹伊卜拉希姆，46
Sultān Mamūd（Ghaznavid）[人]马合木，45，48，61，64ff.，72，83 ff.，100，104，116，145，149ff.，159，168—169，173，239—242
Tāj al-Mulk[人]塔吉勒·莫尔克，165 n.
Takīnak[人]塔克纳克，222
T·alan Auka[人]塔兰·奥卡，214
Taliqan（of Jūzjānān）[地]塔里干，210
Tārīkh-i Baihaq [书]《贝哈基史》， 29 n.
Tārīkh-i Barāmika [书]《巴拉米卡史》，【XVi】
Tārīkh-i Guzīda [书]《古兹达史》，【Xii】
Tārīkh-i Isfahān [书]《伊斯法罕史》，【XViii】，237
Tārīkh-i Khulafā-yi Banī'Abbās [书]《阿拔斯哈里法史》，【XViii】，237
Tārīkh-i Tabarī [书]《塔巴里史》，【XViii】，237
Tārīkh-i Tabaristān [书]《塔巴里斯坦史》，126 n.
Tarkan Khatun[人]塔尔干可敦，165 n.，178 n.
the khwāja of the world[专]世界之宰相，【IX】
The Red Blanners[专]红旗者，231
Tigris（Dijla）[地]底格里斯河，58，201
Tiqish[人]提奇希，220

Tīz[地]蒂兹，65，67
Tughril Beg（Saljūqid）[人]托格利尔·贝格，124，159—160，173
Tūs[地]徒思，221，226
Uqba ibn'Amir[人]乌克巴·伊本·阿米尔，163
Ūzgand[地]乌兹根，124，151
Vaishgird[地]威希格林德，143
Vushmgīr b.Ziyār[人]伍什姆吉尔，221，226
Wasit[地]瓦舍特，170
Ya'qūb-i Laith（S·affārid）[人]雅库比·依·拉斯，14 ff．，220
Yah·yā b.Aktham[人]雅赫雅·伊本·阿克撒姆，236
Yarizadshah[人]雅里扎沙赫，237
Yazdijird Shahryar[人]叶兹德吉尔德·沙赫尔雅尔，173，240
Yazdijird（the last Sāsānian）[人]雅兹迪吉尔德，173，241
Zakari[人]扎卡尼，220
Zavara[人]扎瓦拉，173
Zavulistan[地]泽夫里斯坦，113，116
Zhasht[地]扎斯特，143
Zikrawaih[人]扎克拉维，210，219
Zoroastrian（Gabrān）[专]琐罗亚斯特教，159，163，167，170，190ff.，206—207，230，236
Zubairis[专]朱贝里斯教，208

奥义书

商务印书馆

目　录

导　言

大森林奥义书

第一章

第一梵书

第二梵书

第三梵书

第四梵书

第五梵书

第六梵书

第二章

第一梵书

第二梵书

第三梵书

第四梵书

第五梵书

第六梵书

第三章

第一梵书
第二梵书
第三梵书
第四梵书
第五梵书
第六梵书
第七梵书
第八梵书
第九梵书
第四章
第一梵书
第二梵书
第三梵书
第四梵书
第五梵书
第六梵书
第五章
第一梵书
第二梵书

第三梵书

第四梵书

第五梵书

第六梵书

第七梵书

第八梵书

第九梵书

第十梵书

第十一梵书

第十二梵书

第十三梵书

第十四梵书

第十五梵书

第六章

第一梵书

第二梵书

第三梵书

第四梵书

第五梵书

歌者奥义书

第一章

第二章

第三章

第四章

第五章

第六章

第七章

第八章

爱多雷耶奥义书

第一章

第二章

第三章

泰帝利耶奥义书

第一语音学章

第二梵欢喜章

第三婆利古章

自在奥义书

由谁奥义书

第一章
第二章
第三章
第四章
伽陀奥义书
第一章
第二章
疑问奥义书
第一问
第二问
第三问
第四问
第五问
第六问
剃发奥义书
第一章
第二章
第三章
蛙氏奥义书

白骡奥义书

第一章

第二章

第三章

第四章

第五章

第六章

憍尸多基奥义书

第一章

第二章

第三章

第四章

弥勒奥义书

第一章

第二章

第三章

第四章

第五章

第六章

第七章

返回总目录

导　言

奥义书（Upaniṣad）在印度古代思想史上占有重要地位，是印度上古思想转型的关键著作，对印度古代宗教和哲学的发展产生了深远影响。

印度上古时代也称吠陀时代。现存吠陀文献包括吠陀本集、梵书、森林书和奥义书。吠陀本集有四部：《梨俱吠陀》、《娑摩吠陀》、《夜柔吠陀》和《阿达婆吠陀》，约产生于公元前十五世纪至公元前十世纪之间。其中，《梨俱吠陀》（Ṛgveda）是颂神诗集，《娑摩吠陀》（Sāmaveda）是颂神歌曲集，《夜柔吠陀》（Yajurveda）是祈祷诗文集，《阿达婆吠陀》（Atharvaveda）是巫术诗集。这些吠陀本集表明印度吠陀时代是崇拜神祇的时代。神祇分成天上诸神、空中诸神和地上诸神三类。许多天神由自然现象转化而成，如苏尔耶（太阳神）、阿耆尼（火神）、伐由（风神）、普利提维（大地女神）和乌霞（黎明女神）等，也有一些天神由社会现象或与自然现象相结合的社会现象转化而成，如因陀罗（雷神和战神）、陀湿多（工巧神）、苏摩（酒神）和毗诃波提（祭司神）等。《梨俱吠陀》中的颂神诗主要是向这些天神表达崇拜、敬畏、赞美和祈求。在印度上古初民的心目中，人间一切事业的成功都依靠天神的庇佑。

印度吠陀时代早期是氏族部落社会。随着生产力的发展和社会分工的加强，而形成种姓社会制度。社会成员分成四种种姓：第一种姓婆罗门（Brāhmaṇa）是祭司阶级，掌管宗教；第二种姓刹帝利（Kṣatriya）是武士阶级，掌管王权；第三种姓吠舍（Vaiśya）是平民阶级，主要从事农业、畜牧业、手工业和商业；第四种姓首陀罗（Śūdra）是低级种姓，主要充当仆役。从四种种姓的排列次序就可以看出，婆罗门祭司在社会中居于首要地位。《梨俱吠陀》有一首晚出的“原人颂”，已将种姓制度神话化。这首颂诗描写众天神举行祭祀，以原始巨人补卢沙作祭品。众天神分割补卢沙时，“他的嘴变成婆罗门，双臂变成罗阇尼耶（即刹帝利），双腿变成吠舍，双脚变成首陀罗”。（10.90.12）

四部吠陀也是适应祭祀仪式的实用需要而编订成集的。婆罗门教的祭祀仪式分“家庭祭”和“天启祭”两大类。家庭祭是有关出生、婚丧和祈福等日常生活祭祀仪式，只要点燃一堆祭火，由家长本人担任司祭者，或者请一个祭司协助。天启祭则是贵族和富人，尤其是国王举行的祭祀仪式，需要在祭坛的东边、南边和西边点燃三堆祭火，由四位祭官统领一批祭司担任司祭者。这四位祭官分别是：诵者祭司（Hotṛ），由他念诵《梨俱吠陀》颂诗，赞美诸神，邀请诸神出席祭祀仪式；歌者祭司（Udgātṛ），由他伴随供奉祭品，尤其是苏摩酒，高唱《娑摩吠陀》赞歌；行祭者祭司（Adhvaryu），由他执行全部祭祀仪式，同时低诵《夜柔吠陀》中的祈祷诗文；监督者祭司（Brahman，梵祭司），由他监督整个祭祀仪式的进行，一旦发现差错，立即予以纠正。

《阿达婆吠陀》编订成集的时间晚于前三部吠陀。但这不意味《阿达婆吠陀》中的巫术诗产生时间晚于前三部吠陀中的颂神诗。巫术是属于原始宗教乃至前于宗教的古老社会现象。它更多体现始终在民间流行的通俗信仰。《阿达婆吠陀》的早期名称是《阿达婆安吉罗》。阿达婆和安吉罗是两位祭司的名字，也代表两种巫术咒语：祝福咒语和驱邪咒语。在《阿达婆吠陀》中也有不少颂神诗，但一般都与巫术相结合。在这里，《梨俱吠陀》中的诸神适应巫术的需要，几乎都成了降伏妖魔或敌人的神。

印度吠陀时代上古初民崇拜神祇，热衷祭祀。而婆罗门主导祭祀活动，并在祭祀活动中接受布施和酬金，是最大的实际受益者。在吠陀时代后期出现的各种梵书便是婆罗门的“祭祀学”著作。梵书（Brāhmaṇa）这一名称的词源是“梵”（Brahman，词根bṛh的意思是增长和发展）。“梵”在早期吠陀文献中常常用于指称吠陀颂诗，由此，念诵吠陀颂诗的人叫做婆罗门（Brāhmaṇa，阳性），解释吠陀颂诗的著作叫做“梵书”（Brāhmaṇa，中性）。现存梵书有十几种，分属四吠陀。婆罗门在这些梵书中，为各种祭祀仪式制定规则，诸如祭祀的种类、祭火和祭司的数目、祭祀的时间和地点、念诵或咏唱的颂诗、供奉的祭品和祭祀用品等等，并千方百计将祭祀仪式繁琐化和神秘化，强调所有这些规则乃至最微小的细节都事关祭祀的成败。在这些梵书中，祭祀本身成了最高目的。包括天神在内的一切力量都源自

祭祀。而婆罗门执掌祭祀，也被抬高到等同天神的地位。婆罗门的祭祀理论至此达到鼎盛。

在梵书之后出现的是各种森林书和奥义书。这两类著作性质相近。奥义书有时包含在森林书中，如《爱多雷耶奥义书》包含在《爱多雷耶森林书》中；有时本身既是森林书，又是奥义书，如《大森林奥义书》。但这两类著作一般都作为梵书的附录。森林书排在梵书之后，奥义书又排在森林书之后。因此，这两类著作，尤其是奥义书，又被称为"吠檀多"（Vedānta），即"吠陀的终结"。虽然排在梵书之后，但它们的主题思想并不是梵书的继续或总结，而是展现对于祭祀和人生的另一种思路。

森林书（Āraṇyaka）这一名称的词源是"森林"（araṇya）。这类著作是在远离城镇和乡村的森林里秘密传授的。它们主要不是制定祭祀的实施规则，而是探讨祭祀的神秘意义。这些森林书的作者隐居森林，不仅摒弃世俗生活方式，也摒弃世俗祭祀方式。他们强调内在的或精神的祭祀，以区别于外在的或形式的祭祀。这样，森林书标志着由梵书的"祭祀之路"转向奥义书的"知识之路"。

奥义书（Upaniṣad）这一名称的原义是"坐在某人身旁"（动词词根sad加上前缀upa和ni），蕴含"秘传"的意思。奥义书中经常强调这种奥义不能传给"非儿子或非弟子"。如《歌者奥义书》中说："确实，父亲应该将梵传给长子或入室弟子。不能传给任何别人，即使他赐予大海环绕、充满财富的大地。"（3.11.5、6）因此，upaniṣad一词在奥义书中既表示书名，也表示"奥义"或"奥秘"，与奥义书中使用的guhya（"秘密"）一词是同义词。

留传于世的奥义书很多。在一部名为《解脱奥义书》（Muktika Upaniṣad）的奥义书中列出的奥义书有一百零八种。实际上，挂名"奥义书"的奥义书不下二百种。然而，它们大多产生年代很晚，与吠陀文献无关，不是严格意义上的奥义书。一般公认属于吠陀时代的奥义书只有十三种。这十三种奥义书按照产生年代，大体分为三组。

第一组：《大森林奥义书》（Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad）

《歌者奥义书》（Chāndogya Upaniṣad）

《泰帝利耶奥义书》（Taittirīya Upaniṣad）

《爱多雷耶奥义书》（Aitareya Upaniṣad）

《憍尸多基奥义书》（Kauṣītaki Upaniṣad）

这五种奥义书是散文体，产生年代约在公元前七八世纪至公元前五六世纪之间，也就是在佛陀（公元前566—前486）之前。

第二组：《由谁奥义书》（Kena Upaniṣad）

《伽陀奥义书》（Kawha Upaniṣad）

《自在奥义书》（Īśā Upaniṣad）

《白骡奥义书》（Śvetāśvatara Upaniṣad）

《剃发奥义书》（Muṇḍaka Upaniṣad）

这五种奥义书主要是诗体，产生年代约在公元前五六世纪至公元前一世纪之间。其中，《由谁奥义书》兼有诗体和散文体，也可以归入第一组。

第三组：《疑问奥义书》（Praśna Upaniṣad）

《蛙氏奥义书》（Māṇḍūkya Upaniṣad）

《弥勒奥义书》（Maitrī Upaniṣad）

这三种奥义书是散文体，产生年代约在公元初。

奥义书的内容是驳杂的。但它们的核心内容是探讨世界的终极原因和人的本质。其中的两个基本概念是梵（Brahman）和自我（Ātman）。在吠陀颂诗中，确认众天神主宰一切。在梵书中，确认生主是世界创造主。而在奥义书中，确认梵是世界的本原。梵作为世界的本原的观念在梵书中已初露端倪，但在奥义书中得到充分发展，成为奥义书的主导思想。在奥义书中，“自我”一词常常用作“梵”的同义词，也就是说，梵是宇宙的自我、本原或本质。而“自我”一词既指称宇宙自我，也指称人的个体自我，即人的本质或灵魂。梵是宇宙的本原，自然也是人的个体自我的本原。正如《歌者奥义书》中所说：“这是我内心的自我。它是梵。”（3.14.4）

在奥义书的创世说中，世界最初的唯一存在是自我，由自我创造出世界万物。这个“自我”也就是梵。《爱多雷耶奥义书》中的“自我创

世说”便是对《梨俱吠陀》中的“原人创世说”的改造。“原人创世说”描写众天神举行祭祀，原始巨人补卢沙（Puruṣa，“原人”）作为祭品，而化身为世界万物。“自我创世说”则描写自我首先创造出原人，然后原人衍生世界万物。《大森林奥义书》中指出：“正像蜘蛛沿着蛛丝向上移动，正像火花从火中向上飞溅，确实，一切气息，一切世界，一切天神，一切众生，都从这自我中出现。”（2.1.20）按照奥义书的种种描述，梵创造一切，存在于一切中，又超越一切。

奥义书中对于梵的认知和表述主要采用两种方式。一种是拟人化或譬喻的方式，如《大森林奥义书》：“这自我是一切众生的主人，一切众生的国王。正如那些辐条安置在轮毂和轮辋中，一切众生、一切天神、一切世界、一切气息和一切自我都安置在这个自我中。”（2.5.15）《自在奥义书》：“它既动又不动，既遥远又邻近，既在一切之中，又在一切之外。”（5）《剃发奥义书》：“他的头是火，双眼是月亮和太阳，耳朵是方位，语言是展示的吠陀，呼吸是风，心是宇宙，双足产生大地，他是一切众生的内在自我。”（2.1.4）另一种是否定的方式（或称“遮诠”），也就是《大森林奥义书》中所说的“不是这个，不是那个”（neti neti）的认知和表达方式。因为对于梵（或自我）来说，“没有比它更高者，只能称说‘不是’”。（2.3.6）如《大森林奥义书》：“这个不灭者（梵）不粗，不细，不短，不长，不红，不湿，无影，无暗，无风，无空间，无接触，无味，无香，无眼，无耳，无语，无思想，无光热，无气息，无嘴，无量，无内，无外。”（3.8.8）《剃发奥义书》：“它不可目睹，不可把握，无族姓，无种姓，无手无脚，永恒，遍及一切，微妙，不变，万物的源泉。”（1.1.6）《蛙氏奥义书》：“不可目睹，不可言说，不可执取，无特征，不可思议，不可名状，以确信唯一自我为本质，灭寂戏论，平静，吉祥，不二。”（7）

奥义书中对梵的探讨始终与对人的个体自我的探讨紧密结合。《泰帝利耶奥义书》将人的个体自我分为五个层次：食物构成的自我、气息构成的自我、思想构成的自我、知识构成的自我和欢喜构成的自我。前两者是生理的自我，后三者是精神的自我。而其中欢喜构成的自我意味对梵的认知和与梵合一。正因为如此，任何人“如果知道梵的欢喜，他就无所畏惧”。（2.9.1）《歌者奥义书》中描述天神因陀罗和阿修罗维罗遮那向生主请教自我。维罗遮那只认识到人的肉体

自我，而因陀罗进一步认识到梦中的自我和熟睡中的自我，最后认识到无身体的自我。生主指出："这个自我摆脱罪恶，无老，无死，无忧，不饥，不渴，以真实为欲望，以真实为意愿。"（8.7.1）《蛙氏奥义书》将自我的精神意识分成四种状态：觉醒状态、梦中状态、熟睡状态和第四状态。觉醒状态"认知外在"，梦中状态"认知内在"，熟睡状态"智慧密集"，而第四状态超越这三种状态，既非"认知"，也非"不认知"，达到与梵同一（"不二"）。

与梵和自我的关系相关联，奥义书中也探讨宇宙和人的关系。在探讨这种关系时，奥义书中的常用语是"关于天神"和"关于自我"。"关于天神"指关于宇宙，"关于自我"指关于人体。宇宙和人都是梵的展现，也就是以梵为本原。在奥义书的描述中，宇宙中的自然现象与人体的各种生理和精神功能具有对应关系。《大森林奥义书》第二章第五梵书讲述因陀罗传授给阿达婆家族达提衍的"蜜说"。其中，将宇宙中的水、火、风、太阳、方位、月亮、闪电、雷和空间分别与人的精液、语言、气息、眼睛、耳朵、思想、精力、声音和心相对应，并且确认宇宙中的"原人"和人体中的"原人"都是"这自我"，换言之，"这是甘露，这是梵，这是一切"。（2.5.1）奥义书中将人的生命气息分成五气：元气、下气、中气、行气和上气。《疑问奥义书》中，也将这五气分别与太阳、大地、空中、风和火相对应。（3.7—8）而且，在论述这种对应关系时，不仅将宇宙中的各种自然现象称为"天神"，也将人体的各种感官称为"天神"。这也在一定程度上表明，奥义书将吠陀颂诗中的神祇还原为自然和人。

奥义书对于梵和自我以及宇宙和人的探讨，其最终结论可以表述为"宇宙即梵，梵即自我"。《歌者奥义书》中说："这是我内心的自我，小于米粒，小于麦粒，小于芥子，小于黍粒，小于黍籽。这是我内心的自我，大于地，大于空，大于天，大于这些世界。包含一切行动，一切愿望，一切香，一切味，涵盖这一切，不说话，不旁骛。这是我内心的自我。它是梵。死后离开这里，我将进入它。信仰它，就不再有疑惑。"（3.14.4）在奥义书中，诸如"它是你"、"我是梵"和"自我是梵"都是常用语，以"梵我同一"为指归。

奥义书将梵和自我视为最高知识。知道了梵和自我，也就知道一切。认识到梵我同一，也就获得解脱。《歌者奥义书》中说："这是自我。它不死，无畏，它是梵。这个梵，名为真实。"（8.3.4）然而，

在日常生活中，“真实”常被“不真实”掩盖：“正像埋藏的金库，人们不知道它的地点，一次次踩在上面走过，而毫不察觉。同样，一切众生天天走过这个梵界，而毫不察觉，因为他们受到不真实蒙蔽。”（8.3.2）因此，奥义书自始至终以揭示这个“真实”为己任。

奥义书确认梵为最高真实，以认知“梵我同一”为人生最高目的。这与梵书中体现的崇拜神祇和信仰祭祀的婆罗门教义迥然有别。奥义书崇尚知识，而将知识分为“上知”和“下知”。《剃发奥义书》中说：“下知是梨俱吠陀、夜柔吠陀、娑摩吠陀、阿达婆吠陀、语音学、礼仪学、语法学、词源学、诗律学和天文学。然后，是上知。依靠它，认识不灭者。”（1.1.5）也就是将“四吠陀”和“六吠陀支”都归入“下知”，“上知”则是对梵的认知。这“上知”和“下知”与《疑问奥义书》中提出的“上梵和下梵”（5.2）有相通之处。在那里，“下梵”与凡界和月界相关联，而“上梵”与梵界相关联。这“上梵”和“下梵”又与《大森林奥义书》中的“有形”的梵和“无形”的梵有相通之处。其中，“无形”的梵相当于“上梵”，是“真实中的真实”。（2.3.6）

奥义书超越吠陀经典，突破梵书的祭祀主义樊篱，可以说是在婆罗门教内部发生的一场思想革命。从奥义书中反映的情况看，这场思想革命也得到刹帝利王族的积极支持。在著名的奥义书导师中，就不乏刹帝利国王，如《大森林奥义书》中的阿阇世和遮婆利，《歌者奥义书》中的竭迦耶，《憍尸多基奥义书》中的吉多罗·甘吉亚耶尼。在《大森林奥义书》中，婆罗门伽吉耶拜阿阇世为师时，阿阇世说道：“这确实是颠倒次序，婆罗门拜刹帝利为师。”（2.1.15）婆罗门阿卢尼拜遮婆利为师时，遮婆利说道：“这种知识在此之前，从未出现在婆罗门中，而我会将它传授给你。”（6.2.8）这些说明婆罗门一向垄断知识，崇拜神祇，推行祭祀主义，已经不能适应社会发展的需要，思想领域中的“革故鼎新”势在必行。

围绕梵和自我这个中心论题，奥义书还涉及其他许多论题，提出了不少新观念。其中之一是业和转生的观念。在《大森林奥义书》中，阿尔多薄伽向耶若伏吉耶请教人死后的问题，而耶若伏吉耶向他表示：“此事不能当众说，让我们私下说。”然后，他俩离开现场进行讨论，确认“因善业而成为善人，因恶业而成为恶人”。（3.2.3）这说明“业和转生”问题在当时也是一种重要的“奥义”。耶若伏吉耶也向遮那迦描述了人死去时，自我离开身体转生的情状，而转生为什么，则

按照在世时的业行。他指出："'人确实由欲构成'。按照欲望，形成意愿。按照意愿，从事行动。按照行动，获得业果。"（4.4.5）在《大森林奥义书》中，遮婆利向阿卢尼描述转生的两条道路：一条是"在森林里崇拜信仰和真理"的人们（即知梵者）死后进入天神世界和太阳，抵达梵界，"不再返回"；另一条是从事"祭祀、布施和苦行"的人们死后进入祖先世界和月亮，又返回凡界，"循环不已"。（6.2.15—16）在《歌者奥义书》中，对于转生凡界有更为具体的描述，并指出："那些在世上行为可爱的人很快进入可爱的子宫，或婆罗门妇女的子宫，或刹帝利妇女的子宫，或吠舍妇女的子宫。而那些在世上行为卑污的人很快进入卑污的子宫，或狗的子宫，或猪的子宫，或旃陀罗妇女的子宫。"（5.10.7）

而奥义书追求的人生最高目的是认知梵，达到"梵我同一"。人死后，自我进入梵界，摆脱生死轮回，不再返回，自然是达到"梵我同一"的标志。但达到"梵我同一"既是死后之事，更是在世之事。在《大森林奥义书》中，耶若伏吉耶向遮那迦传授了"自我"奥义后，说道："知道了这样，就会平静，随和，冷静，宽容，沉静。他在自我中看到自我，视一切为自我。……他摆脱罪恶，摆脱污垢，摆脱疑惑，成为婆罗门。这是梵界，大王啊！你已经获得它。"（4.4.23）

奥义书中产生的这种业报、轮回和解脱观念，不仅为婆罗门教所接受，也为后来的佛教和耆那教所接受，而成为印度古代宗教思想中的重要基石。佛教将轮回（saṁsāra）描述为"五道轮回"：地狱、畜生、饿鬼、人和天（神），后来加上一个"阿修罗（魔）"，为"六道轮回"。但佛教并不认同奥义书中提出的"梵"和"自我"，因而佛教的解脱（mokṣa）之道不是达到"梵我同一"，而是达到"涅槃"（nirvāṇa）。

在奥义书之后产生的印度古代哲学中，吠檀多（Vedānta）哲学是奥义书的直接继承者。而数论和瑜伽也能在奥义书中找到渊源或雏形。在奥义书中，数论和瑜伽是作为认知梵的手段或方法。正如《白骡奥义书》中所说："依靠数论瑜伽理解，知道这位神，便摆脱一切束缚。"（6.13）"数论"（Sāṅkhya）一词的原义是"计数"，引申为包括计数在内的分析方法。在奥义书中，数论便是通过分析人体的构成因素，以认知自我。如《伽陀奥义书》中认为"感官对象高于感官，思想（'心'）高于（感官）对象，智慧（'觉'）高于思想，伟大的自我（'个体自我'）高于智慧，未显者（'原初物质'）高于伟大的自我，原人

（‘至高自我’）高于未显者，没有比原人更高者，那是终极，至高归宿”。（1.3.10—11）而《疑问奥义书》（4.7—8）中的排列次序是：自我、气息、光、心（“意”）、我慢（“自我意识”）、思想（“心”）、五种行动器官（语言、双手、双脚、肛门和生殖器）、五种感觉器官（眼、耳、鼻、舌和身）和五大元素（地、水、火、风和空）。这些都是后来的数论哲学思辨运用的基本概念。

“瑜伽”（Yoga）一词的原义是“联系”或“驾驭”，引申为修炼身心的方法。《伽陀奥义书》将那吉盖多从死神那里获得的奥义知识称为“完整的瑜伽法”，说他由此“摆脱污垢和死亡，达到梵”。（2.3.18）《白骡奥义书》中描述了修习瑜伽的适宜地点以及通过控制身体和思想认知梵：“犹如一面镜子沾染尘土，一旦擦拭干净，又光洁明亮，同样，有身者看清自我本质，也就达到目的，摆脱忧愁。”（2.14）《弥勒奥义书》中也将瑜伽作为与梵合一的方法加以描述，并将瑜伽分为六支：“调息、制感、沉思、专注、思辨和入定。”（6.18）在后来出现的瑜伽经典《瑜伽经》（Yogasūtra）中，波颠阇利（Patañjali）将瑜伽分支确定为八支：“禁制、遵行、坐法、调息、制感、专注、沉思和入定。”（2.2.29）两者的方法和精神基本一致。

此外，奥义书中也经常显示出对现实生活的关注，尤其是对食物和生殖的重视。还有，对伦理道德的崇尚，如在《大森林奥义书》（5.2.1—3）中提出的三Da原则：自制（dāmyata）、施舍（datta）和仁慈（dayadhvam）。[1] 总之，奥义书中的论题广泛，内容丰富，以上只是着重介绍奥义书在印度上古思想转型时期的创造性探索中取得的主要思想成果，并作一些提示式的说明。

同时，这些奥义书也真实地反映了当时的思想探索方法和过程。因而，虽然这些奥义书的思想趋向是一致的，但它们的表述方式异彩纷呈，术语的使用也不尽相同。它们尚未形成周密的哲学体系，也未充分运用概念进行思维，这些是此后的印度哲学的任务。奥义书的理论思维正处在从神话的、形象的思维向哲学的、抽象的思维转变之中。因此，奥义书也就成了我们了解印度宗教和哲学发展历程的一个重要样本。

印度现存最早的奥义书注释是九世纪商羯罗（Śaṅkara）和十一世纪罗摩奴阇（Rāmānuja）的注释。现在对于十三种原始奥义书的确

定，一方面是依据对文本内容本身的考察，另一方面也是依据他们注释和提及的奥义书文本情况。在十七世纪印度莫卧儿王朝时期，奥义书被翻译成波斯文。十九世纪初，法国学者迪佩隆（A.Duperron）依据这个波斯文译本，将奥义书翻译成拉丁文，题名为Oupnekhat，其中含有五十种奥义书。当时，德国哲学家叔本华读到这个译本，给予奥义书极高的评价："在这整个世界，没有比研读奥义书更令人受益和振奋的了。它是我的生的安慰，也将是我的死的安慰。"[2] 他也在《作为意志和表象的世界》第一版序言中推崇奥义书，说道："我揣测梵文典籍影响的深刻将不亚于十五世纪希腊文艺的复兴，所以我说读者如已接受了远古印度智慧的洗礼，并已消化了这种智慧，那么，他也就有了最最好的准备来听我要对他讲述的东西了。"[3] 此后，奥义书在西方学术界得到广泛传播，先后出现多种译本，其中著名的有缪勒（Max Muller）的英译本《奥义书》（1879）、多伊森（P.Deussen）的德译本《六十奥义书》（1897）和休谟（M.Hume）的《十三主要奥义书》（1921）等。

中国翻译奥义书的先驱是徐梵澄先生。他自1945年起，侨居印度，在二十世纪五十年代期间，潜心翻译奥义书，先后译出五十种。1979年回国后，他将译稿题名《五十奥义书》，交由中国社会科学出版社，于1984年出版。徐梵澄先生的译文采用文言体，故而对一般读者而言，在阅读和利用上会有一定困难。鉴于奥义书在印度思想史上的重要地位，我觉得有必要为国内读者提供一部《奥义书》的现代汉语译本，也就着手做了这件工作。

我的翻译依据印度著名学者拉达克利希南（S.Radhakrishnan）的《主要奥义书》（The Principal Upaniṣads，1953）中提供的梵语原文。拉达克利希南的《主要奥义书》收有十八种奥义书，我译出的是前面的十三种，也就是学术界公认的十三种原始奥义书。在翻译中，也参考美国学者奥利维勒（P.Olivelle）的《早期奥义书》（The Early Upaniṣads，1998）中提供的梵语原文。奥利维勒的《早期奥义书》收有十二种奥义书，也就是没有收入十三种奥义书中一般认为较晚的《弥勒奥义书》。我对译文的注释既参考他们两位的注释，也参考其他的相关著作。我在注释中注意把握这两个原则：一是适应中国读者的需要；二是力求简明扼要，避免繁琐或过度诠释。

奥义书原本是口耳相传的，因此，文体具有明显的口语特征，诸如常用复沓式表述、惯用语、语气助词和借助手势等，其中不少也直接采用对话体。但它们最终毕竟形成书面文字，以抄本形式留传下来，也就有别于纯粹的口语。因而，我的译文也不刻意追求口语化，只是尽量做到文字表达上明白晓畅。至于效果如何，只能留待读者检验。

黄　宝　生

2007年11月

【注释】

[1] 英国诗人艾略特（T.S.Eliot）将这个三Da原则用作素材，写进了他的著名诗篇《荒原》（1922）。

[2] 转引自拉达克利希南（S.Radhakrishnan）主编：《印度文化传统》（The Cultural Heritage of India），加尔各答，2001，第1卷，第365页。

[3] 叔本华：《作为意志和表象的世界》，石冲白译，商务印书馆，1982，第6页。

大森林奥义书

第一　章

第一梵书

唵！这祭马的头是朝霞，眼睛是太阳，呼吸是风，张开的嘴是一切人之火。这祭马的身体是年，背是天，腹内是空，腹外是地，两胁是方位，肋骨是中间方位，肢体是季节，关节是月和半月，腿是白天和夜晚，骨是星星，肌肉是云，胃中未消化的食物是沙砾，血脉是河流，肝和肺是山岳，毛是药草和树木。前半身是太阳升起，后半身是太阳落下。哈欠是闪电，抖动是霹雷，尿是雨，嘶鸣是语言。（1）

注：唵（Om）是印度古人在吟诵吠陀时，用于开头和结尾的感叹词，在奥义书中有时也沿用。更重要的是，这个音节已在奥义书中获得神圣化。

祭马是在马祭中用作祭品的马。马祭是印度古代的一项重要祭祀。通常是国王放出一匹祭马，让它周游世界。国王或王子带领队伍跟随和保护祭马，所到各个国家的国王或自动称臣，或被征服。一年后，顺利返回，便举行马祭，杀死和分割祭马，投放祭火中。凡成功举行马祭的国王被认为是世界之主。《摩诃婆罗多》第十四篇《马祭篇》描写般度族坚战王举行马祭，可参阅。

“一切人”（Vaiśvānara）是火的称号，也特指腹中消化食物之火，见后文5.9.1（三个数字分别代表各奥义书中的章节颂数，下同。——编者）。“祭马的身体”中的“身体”一词原文为ātman。ātman的原始意义是呼吸或生命气息，在奥义书中的常用义有两种：一是自我或灵魂；二是作为人称的我或自己。但有时也用作身体、本质和本性等意义。用作身体的意义时，指有别于肢体的整个身体。“方位”指东南西北上下。“中间方位”指东南、西南、西北和东北。

白天产生于祭马前面的祭钵。它的子宫是东海。夜晚产生于祭马后面的祭钵。它的子宫是西海。它俩成为放在祭马前后的两个祭钵。这祭马成为骏马，负载天神；成为快马，负载健达缚；成为烈马，负

载阿修罗；成为普通的马，负载凡人。确实，大海是它的亲属，是它的子宫。（2）

注："祭钵"用于盛放祭神的苏摩汁。健达缚（Gandharva，或译乾达婆）是天国歌伎。阿修罗（Asura）是与天神对立的魔。

第二梵书

确实，在太初，这里空无一物。死亡或饥饿覆盖一切，因为死亡就是饥饿。死亡转念道："让我有身体。"于是，他起身赞颂。他赞颂，产生了水。他心想："确实，我赞颂（arc），水（kam）为我产生。"这说明水具有颂诗（arka）的赞颂性。因此，任何人知道水具有颂诗的赞颂性，水就会为他产生。（1）

注：arka是多义词，指称火、光、太阳和颂诗等等。运用词源学或构词法作出说明，这是奥义书中一种常用的诠释方法，旨在用语音的相同或相似，说明事物之间的联系。但在使用中，时常表现出主观随意性，未必都符合语言实际。

确实，水是颂诗。那些水沫凝聚，成为大地。他在大地上劳累。劳累而发热，他的精液转变成火。（2）

注："他"（指死亡，Mṛtyu）是阳性，"大地"（Pṛthivī）是阴性。

他将自己分为三部分。三分之一是太阳，三分之一是风。他的生命也分为三部分。东方是他的头，这双臂是左和右。西方是他的末端，双腿是左和右。南方和北方是他的两胁。天空是背，空中是腹，这大地是胸。这样，他立足于水中。任何人知道这样，他就能在任何地方立足。（3）

注："他将自己分为三部分"，只提到太阳和风，另一个应该是上面所说的火。

他心生愿望："让我产生第二个身体。"这饥饿，即死亡，通过思想与语言交合，产生精液。这精液变成年。在此之前，没有年。他抚育它，时间达一年。到了时间，便生出它。然后，他张嘴要吞下它。它发出bhāṇ的哭叫声。确实，这哭叫声变成语言。（4）

注：bhāṇ是拟声词。其中也包含动词词根bhaṇ（发声或说话）。

他思忖道："如果我杀害它，我获得的食物很少。"于是，他依靠语言和自我创造这一切，也就是世上的所有一切：梨俱、夜柔、娑摩、诗律、祭祀、生命气息和牲畜。然后，他吃他所创造的这一切。他吃（ad）这一切，由此得知阿底提（Aditi）具有吃的性质。任何人知道阿底提具有吃的性质，他就成为吃一切者，一切都成为他的食物。（5）

注：梨俱（ṛc，义为诗节）、夜柔（yajus，义为祷词）和娑摩（sāman，义为曲调）分别指《梨俱吠陀》颂诗、《夜柔吠陀》祈祷诗文和《娑摩吠陀》赞歌。阿底提（Aditi）作为吞噬者指称死亡。阿底提也是神名，即众太阳神（Ādityа）的母亲。

他心生愿望："我要举行更大的祭祀。"于是，他劳累，修苦行。这样，他劳累，发热，名誉和精力出走。那些生命气息就是名誉和精力。随着生命气息出走，他的身体膨胀。但思想依然留在身体中。（6）

他心生愿望："让我的这个身体适合用作祭品，这样，我可以通过它获得身体。"于是，这个身体变成马，由于它膨胀（aśvat），适合用作祭品。这说明马祭（aśvamedha）是具有膨胀性质的祭祀。任何人知道这样，他也就真正知道马祭。

他思忖道："让它任意漫游。"一年后。他用它祭供自己。同时，他用其他牲畜祭供众天神。因此，人们只要祭供生主，也就等于祭供众天神。

注：生主（Prajāpati）是创造主。在这里应该是指称这位创造一切的死亡之神。

确实，这个发出光热者（太阳）是马祭。它的身体是年，这个火是祭火。这些世界是它的身体。这样，有祭火和马祭这两者。然而，它们又是一位神，也就是死亡。任何人战胜重复的死亡，也就不再死亡。死亡成为他的身体。他成为众天神中的一位天神。（7）

注："战胜重复的死亡"指摆脱生死轮回。

第三梵书

生主的后裔有两类：天神和阿修罗。天神相对年轻，阿修罗相对年长。他们为这些世界而争斗。众天神说道："让我们在祭祀中用歌唱制服阿修罗。"（1）

注："歌唱"指歌唱《娑摩吠陀》赞歌。

他们对语言说："请你为我们歌唱！"语言说道："好吧！"便为他们歌唱。它将语言中的享受唱给众天神，而将美妙可爱的说话留给自己。众阿修罗明白："依靠这位歌者，他们将制服我们。"于是，他们冲上前去，用罪恶刺穿它。这罪恶就是说话失当。这就是罪恶。（2）

然后，他们对气息说："请你为我们歌唱！"气息说道："好吧！"便为他们歌唱。它将气息中的享受唱给众天神，而将美妙可爱的嗅闻留给自己。众阿修罗明白："依靠这位歌者，他们将制服我们。"于是，他们冲上前去，用罪恶刺穿它。这罪恶就是嗅闻失当。这就是罪恶。（4）

然后，他们对眼睛说："请你为我们歌唱！"眼睛说道："好吧！"便为他们歌唱。它将眼睛中的享受唱给众天神，而将美妙可爱的观看留给自己。众阿修罗明白："依靠这位歌者，他们将制服我们。"于是，他们冲上前去，用罪恶刺穿它。这罪恶就是观看失当。这就是罪恶。（4）

然后，他们对耳朵说："请你为我们歌唱！"耳朵说道："好吧！"便为他们歌唱。它将耳朵中的享受唱给众天神，而将美妙可爱的听取留给自己。众阿修罗明白："依靠这位歌者，他们将制服我们。"于是，他们冲上前去，用罪恶刺穿它。这罪恶就是听取失当。这就是罪恶。（5）

然后，他们对思想说："请你为我们歌唱！"思想说道："好吧！"便为他们歌唱。它将思想中的享受唱给众天神，而将美妙可爱的思考留给自己。众阿修罗明白："依靠这位歌者，他们将制服我们。"于是，他们冲上前去，用罪恶刺穿它。这罪恶就是思考失当。这就是罪恶。（6）

然后，他们对口中气息说："请你为我们歌唱！"口中气息说道："好吧！"便为他们歌唱。众阿修罗明白："依靠这位歌者，他们将制服

我们。”于是，他们冲上前去，想要用罪恶刺穿它。然而，正像土块打击石头，遭到粉碎，他们在所有方向遭到粉碎而毁灭。这样，众天神得胜，众阿修罗败北。任何人知道这样，他本人就会获胜，而他的仇敌就会败北。（7）

注：以上这种复沓式表达，在奥义书中经常运用，体现奥义书文体的口语特征。

他们说道：“这一位如此支持我们，他在哪里？”“他在口中（ayam āsye）。”他就是阿亚希耶·安吉罗娑（Ayāsya Āṅgirasa），因为他是肢体（aṅga）的本质（rasa）。（8）

注：阿亚希耶·安吉罗娑是一位仙人。这里，“口中气息”被说成是这位仙人名字的词源。

这位神名为杜尔（Dūr），因为他远离（dūram）死亡。任何人知道这样，死亡就会远离他。（9）

注：“这位神”指口中气息。

确实，这位神粉碎了众天神的罪恶，也就是粉碎了死亡。他将罪恶驱赶到四面八方的尽头，安置在那里。因此，不要前往边陲，前往异族，以免遭遇罪恶和死亡。（10）

注：从后面的描述可以看出，这里所说的“众天神”指语言、气息、眼睛、耳朵和思想。

确实，这位神粉碎了众天神的罪恶，也就是粉碎了死亡。然后，他带他们超越死亡。（11）

首先，他带语言超越。一旦语言摆脱死亡，便成为火。火超越死亡后，燃烧。（12）

然后，他带气息超越。一旦气息摆脱死亡，便成为风。风超越死亡后，吹拂。（13）

然后，他带眼睛超越。一旦眼睛摆脱死亡，便成为太阳。太阳超越死亡后，发光。（14）

然后，他带耳朵超越。一旦耳朵摆脱死亡，便成为方位。方位同样也超越死亡。（15）

然后，他带思想超越。一旦思想摆脱死亡，便成为月亮。月亮超越死亡后，闪耀。确实，任何人知道这样，这位神就会带他超越死亡。（16）

然后，他将食物唱给自己。因为他吃任何可吃的食物，而立足于这个世界。（17）

众天神说道："你已将所有一切食物唱给自己。让我们也分享这些食物吧！""那么，你们都来到我身边吧！""好吧！"于是，他们围坐在他身边。因此，凡由他吃下的食物，也都满足众天神。

任何人知道这样，自己人都会前来依附他。他会成为自己人的供养者，首领，最高领导，成为吃食物者，君主。他是知道这样的人，因此，如果在自己人中，有人想与他对抗，那么，这个对抗者肯定不能供养依附者。然而，如果追随他，那么，这个追随者想要供养依附者，也能供养依附者。（18）

他就是阿亚希耶·安吉罗娑，因为他是肢体的本质，或者说，生命气息是肢体的本质。因此，生命气息无论离开哪个肢体，那个肢体就会枯萎，因为它确实是肢体的本质。（19）

他就是毗诃波提（Bṛhaspati）。毗诃提（Bṛhatī）是语言。他是它的主人（pati）。因此，他是毗诃波提。（20）

注：毗诃波提是天国祭司。毗诃提（Bṛhatī）是一种吠陀诗律。毗诃波提也可意译为语主。

他就是波罗诃摩那波提（Brahmaṇaspati）。梵（brahman）是语言。他是它的主人（pati）。因此，他是波罗诃摩那波提。（21）

注："梵"（brahman）在奥义书中通常指称至高存在或至高自我，即宇宙自我，但也用于指称吠陀和婆罗门。在这里是指吠陀，尤其是《夜柔吠陀》祈祷诗文。因此，婆罗诃摩那波提也可意译为祈祷主。一般认为他就是毗诃波提。

他就是娑摩（sāman）。娑摩是语言。它是sā和ama。这说明娑摩的娑摩性。或者，它既等同（sama）于蠓虫，等同于蚊子，也等同于大象和三界，等同于所有这一切，因此，称为娑摩。任何人知道娑摩是这样，他就会与娑摩结合，与娑摩生活在同一世界。（22）

注：娑摩指《娑摩吠陀》赞歌。Sā是阴性代词，指语言（vāc，阴性），ama指生命气息（prāṇa，阳性）。

他也就是歌唱（udgītha）。生命气息是ud，因为所有这一切由生命气息维持。语言是gīthā（歌曲）。它是ud和gīthā（歌曲），因此，称为歌唱。（23）

注：ud是动词或名词前缀，含有向上或上方等意义。

对此，吉基达那后裔梵授在喝酒王时，说道："如果阿亚希耶·安吉罗娑不是用这种方式，而是用别种方式歌唱，那么，酒王可以让我的头落地，因为他肯定用语言和生命气息歌唱。"（24）

注："酒王"指祭神的苏摩汁。

任何人知道娑摩的财富，他就会拥有财富。确实，娑摩的财富（sva）是音调（svara）。因此，担任祭官的祭司希望自己的音调丰富，这样，他可以依靠丰富的音调行使祭官职责。同样，人们在祭祀中希望见到音调丰富的祭官，这样，他们就能拥有财富。任何人知道这是娑摩的财富，他就会拥有财富。（25）

任何人知道娑摩的优美音色（suvarṇa），他就会拥有金子（su-varṇa）。确实，音调是金子。任何人知道娑摩的这种优美音色，他就会拥有金子。（26）

注：suvarṇa可以读为金子，也可以读为优美音色（su-varṇa）。

任何人知道娑摩的根基，他就会有根基。确实，娑摩的根基是语言，因为生命气息立足于语言而歌唱。但有些人认为根基是食物。（27）

下面关于净化的祈祷。确实，助理歌者祭司歌唱引子赞歌。而在他歌唱时，祭祀者应该低诵：

将我从不存在带往存在！

将我从黑暗带往光明！

将我从死亡带往永生！

他说："将我从不存在带往存在！"这里，不存在指死亡，存在指永生。这样，说"将我从不存在带往存在！"也就是说"让我获得永生！"

他说："将我从黑暗带往光明！"这里，黑暗指死亡，光明指永生。这样，说"将我从黑暗带往光明！"也就是说"让我获得永生！"

他说："将我从死亡带往永生！"这里，意义直白而不隐含。

然后，祭司可以歌唱其他赞歌，为自己求取食物。在歌唱这些赞歌时，他可以选择自己愿望中的恩惠。歌者祭司知道这样，他就能通过歌唱为自己或为祭祀者实现任何愿望。确实，这就是征服世界。任何人知道娑摩是这样，他就不会担心失去世界。（28）

注：在婆罗门教的重大祭祀仪式中，有四位祭官：诵者祭司、歌者祭司、行祭者祭司和监督者祭司。歌者祭司的职责是歌唱《娑摩吠陀》赞歌。赞歌分成几部分，引子赞歌是其中之一。参阅《歌者奥义书》第2章。

第四梵书

确实，在太初，这个世界唯有自我。他的形状似人。他观察四周，发现除了自己，别无一物。他首先说出："这是我。"从此，有了"我"这个名称。因此，直到今天，一旦有人询问，便先说"我是"，然后说别的名字。

在所有这一切出现之前（pūrva），他已经焚毁（uṣ）一切罪恶。因此，他成为原人（Puruṣa）。确实，任何人知道这样，他就能焚烧想要优先于他的人。（1）

他惧怕。因此，一个人孤独时，会惧怕。然而，他又思忖道："除我之外，空无一物，我有什么可惧怕的？"于是，他的惧怕消失，因为没有什么可惧怕者。确实，有了第二者，才会出现惧怕。（2）

但是，他不快乐。因此，一个人孤独时，不快乐。他希望有第二者。于是，他变成像一对男女拥抱那样。他将自己一分（pat）为二，从而出现丈夫（pati）和妻子（patnī）。因此，正像耶若伏吉耶所说，自己如同木片的一半。这样，妻子占满空间。他与她交合，由此产生人类。（3）

注：耶若伏吉耶（Yājñ avalkya）是一位著名的仙人。

她思忖道："他自己生下我，怎么能又与我交合？让我躲藏起来吧！"她变成母牛，而他变成公牛，仍与她交合，由此产生群牛。她变

成母马，而他变成公马。她变成母驴，而他变成公驴。他仍与她交合，由此产生单蹄兽。她变成母山羊，而他变成公山羊。她变成母绵羊，而他变成公绵羊。他仍与她交合，由此产生山羊和绵羊。这样，他创造了包括蚂蚁在内的一切成双作对者。（4）

他知道："确实，我是创造，因为我创造了这一切。"任何人知道这样，他就会处于这种创造中。（5）

注："处于这种创造中"，可以理解为成为创造者。

然后，就像这样摩擦，他用双手从嘴中，如同从子宫中，创造出火。这样，这两者的内部都没有毛，因为子宫内部没有毛。

注：这里是模仿钻木取火，即用双手摩擦，如同用两根木棍摩擦；从嘴中创造出火，如同用嘴吹旺摩擦产生的微火。"这两者的内部"指手心和嘴中。钻木取火也隐喻交媾，因此，这里提及子宫。

人们说："祭祀这位神！祭祀那位神！"其实，每一位神都是他的创造，因为他就是所有这些神。

还有，从精液中，他创造出世上一切湿润之物。这一切也就是苏摩汁。或者，这世上一切就是食物和吃食物者。食物是苏摩汁，吃食物者是火。

这是梵的至高创造。他创造了优秀的众天神。他作为有死者，创造了那些不死者。因此，这是至高创造。任何人知道这样，他就会处于这种至高创造中。（6）

注：这里的"他"指"自我"，但在具体描述中，又暗指婆罗门，参阅下面第11节。

那时，世上一切缺少区分，于是以名和色加以区分，说道："这个有这个名，有这种色。"因此，直到今天，世上仍沿用名和色加以区分，说道："这个有这个名，有这种色。"

注："名"（nāma）指名称。"色"（rūpa）指形态。

他进入一切，乃至指甲尖，就像剃刀藏在刀鞘中，火藏在火盆中。人们看不见他，因为呼吸的气息，说话的语言，观看的眼睛，听取的耳朵，思考的思想，这些只是他的种种行为的名称，并不是完整的他。如果一一沉思这些，并不能知道他，因为只具备其中之一，并不是完整的他。

确实，应该沉思自我，因为所有这些都在自我中合一。自我是这一切的踪迹，依靠他而知道这一切，正像人们依据足迹追踪。任何人知道这样，他就会获得名声和赞颂。（7）

这自我是至高的内在者，比儿子可爱，比财富可爱，比任何一切可爱。如果有人说其他东西比自我可爱，别人就会告诉他说他将失去可爱者，结果也会这样。

确实，应该崇拜自我为可爱者。任何人崇拜自我为可爱者，他就不会失去可爱者。（8）

人们说："人们认为依靠梵的知识，就能成为一切。那么，这个梵是什么，知道它就能成为一切？"（9）

确实，在太初，这个世界唯有梵。它只知道自己："我是梵。"因此，它成为这一切。众天神中，凡觉悟者，便成为它。众仙人也是如此。人类也是如此。确实，仙人瓦摩提婆看到它，进入它，说道："我是摩奴，我是太阳！"因此，直到今天，任何人知道这样，说道："我是梵。"他也就成为这一切。甚至众天神也不能阻止他变成这样，因为他已变成他们的自我。

注：摩奴（Manu）是人类始祖。

如果有人崇拜其他的神，心想："他是这一位，我是另一位。"那么，他不是知者。人对于众天神，就像牲畜对于人。正像众多牲畜供养人，人人供养众天神。即使一头牲畜被夺走，人就会不愉快，何况众多牲畜？因此，人若知道这样，众天神就会不愉快。（10）

注："崇拜其他的神"，意谓不崇拜自我。"他是这一位，我是另一位"，意谓他是梵，而我不是，即不认为梵是自我。这样，他就不是知者。"人若知道这样，众天神就会不愉快"，意谓人若崇拜自我，就不会崇拜和祭供众天神，众天神就会不愉快。

确实，在太初，这个世界唯有梵。它是唯一者。作为唯一者，它不显现。它创造出优秀的形态刹帝利性。刹帝利性是诸如因陀罗、伐楼那、月神、楼陀罗、雨神、阎摩、死神和自在天这些天神的天神性。没有比刹帝利更高者。因此，在王祭中，婆罗门坐在刹帝利之下。荣誉归于刹帝利性。

然而，刹帝利性的子宫是梵。因此，即使国王处在最高地位，最终还是依附自己的子宫梵。他伤害梵，也就是伤害自己的子宫，犹如伤害比自己优秀者，就有罪。（11）

注：这里，将梵（Brahman）与婆罗门（Brāhmaṇa）相联系。梵在吠陀文献中也指称婆罗门。印度古代种姓制度形成于吠陀时代后期。四种主要种姓的排列次序是婆罗门、刹帝利、吠舍和首陀罗。婆罗门是祭司，掌管宗教。刹帝利是武士，掌管王权。吠舍是平民，从事农业、畜牧业、手工业和商业。首陀罗是低级种姓，从事各种劳役，充当前三种种姓的奴仆。

确实，它不显现。它创造出吠舍性。他们是称为群神的那些天神，诸如众婆薮神、众楼陀罗神、众太阳神、众毗奢神和众摩录多神。（12）

确实，它不显现。它创造出首陀罗性的普善神。普善神（Pūṣan）就是这大地，因为大地养育（puṣ）所有这一切。（13）

注：以上按照人间的种姓制度，也将天神分出等级。

确实，它不显现。它创造出优秀的形态正法。正法是刹帝利性中的刹帝利性。因此，没有比正法更高者。弱者可以依靠正法抗衡强者，就像人们依靠国王。

确实，正法就是真理。因此，人们说他说正法，也就是说他说真理；说他说真理，也就是说他说正法。确实，这两者是一回事。（14）

这样，有梵、刹帝利性、吠舍性和首陀罗性。梵在众天神中成为火神，在人类中成为婆罗门。依靠刹帝利性，成为刹帝利。依靠吠舍性，成为吠舍。依靠首陀罗性，成为首陀罗。因此，人们向往众天神中的火神世界，人类中的婆罗门世界，因为梵依靠这两种形态。

如果一个人没有看到自己的世界，而离开这个世界，那么，这个未知者对他毫无用处，犹如未经诵读的吠陀，或未经举行的仪式。如果一个人不知道这样，即使积下大量功德，最终也会消失。因此，应该崇拜自我为世界。确实，任何人崇拜自我为世界，他的功德就不会消失，因为从这自我中，他能创造出愿望的一切。（15）

注："这个未知者"指自我。

这自我确实是一切众生的世界。他供奉，他祭祀，由此，他成为众天神的世界。他诵读，由此，他成为众仙人的世界。他祭供祖先，渴望生育后代，由此，他成为祖先的世界。他供给人们吃住，由此，他成为人类的世界。他供给牲畜草和水，由此，他成为牲畜的世界。他让鸟兽乃至蚂蚁生活在他家中，由此，他成为它们的世界。任何人知道这样，那么，就像他希望自己的世界不受伤害，一切众生希望他不受伤害。确实，人们知道这个，并进行考察思索。（16）

确实，在太初，这个世界唯有自我。他是唯一者。他心生愿望："我应该有妻子，然后我可以生育后代。我应该有财富，然后我可以举行祭祀。"确实，愿望就是这些。凡怀有愿望者，所得不会超过这些。因此，直到今天，单身者怀有这样的愿望："我应该有妻子，然后我可以生育后代。我应该有财富，然后我可以举行祭祀。"只要其中有一项没有达到，他就会认为不完整。

然而，他的完整性在于：思想是他的自我。语言是他的妻子。生命气息是他的后代。眼睛是他的人间财富，因为他用眼睛看见它。耳朵是他的神圣财富，因为他用耳朵听见它。身体是他的祭祀，因为他用身体举行祭祀。这样，祭祀有五重性，牲畜有五重性，人有五重性，所有一切有五重性。任何人知道这样，他就会获得所有这一切。（17）

注："神圣财富"指吠陀经典。"五重性"难以确指。《泰帝利耶奥义书》1.7中也提到各种五重性，并有具体所指，可参阅。

第五梵书

父亲凭智慧和苦行创造七种食物，

一种属于通用，两种供给众天神。

三种供给自己，一种供给牲畜，

呼吸者和不呼吸者全都依靠它。

始终不断被吃，它们怎么不耗尽？

知道不会耗尽，人们用嘴吃食物，

从而走向众天神，生活充满活力。

以上是偈颂。（1）

注：这里的“父亲”指生主。

“父亲凭智慧和苦行创造七种食物。”因为父亲用智慧和苦行创造。“一种属于通用。”这是世上一切生物都能吃的食物。崇拜这种食物，不能消除罪恶，因为它是混杂的食物。“两种供给众天神。”燃烧的食物和不燃烧的食物。因此，人们用燃烧和不燃烧的两种食物祭供众天神。而有些人说是新月祭和满月祭。因此，祭祀不应该怀抱私欲。“一种供给牲畜。”这是奶水。因为最初，人和牲畜都靠奶水生活。因此，人们让刚生下的婴儿舔食酥油，或抱在怀中哺乳。人们也将刚生下的牛犊称为“不吃草”。“呼吸者和不呼吸者都依靠它。”呼吸者和不呼吸者全都依靠奶水。有些人说：“只要用牛奶祭供一年，就能战胜重复的死亡。”然而，不能认同这种说法。因为一天祭供，就在这一天战胜重复的死亡。知道这样，也就将所有食物奉献众天神。“始终不断被吃，它们怎么不耗尽？”确实，原人不会毁灭，他不断产生食物。“知道不会耗尽。”原人不会毁灭，他通过不断沉思和祭祀产生食物。如果他不这样做，食物就会耗尽。“用嘴（pratīka）吃食物。”pratīka指嘴（mukha），因此，用嘴吃食物。“走向众天神，生活充满活力。”这是赞颂。（2）

注：这里是对以上偈颂的解释。Pratīka含有多义，如外貌、面孔和嘴。“原人”（Puruṣa）在这里指至高存在或至高自我。

“三种供给自己。”思想、语言和生命气息，这三种是为自己创造的食物。人们会说：“我心不在焉，没有看到。”或者会说：“我心不在焉，没有听到。”确实，人们依靠思想观看，依靠思想听取。欲望，意愿，怀疑，信仰，不信仰，坚定，不坚定，羞愧，沉思，恐惧，这一切都是思想。因此，即使背部受到触碰，也可以凭思想得知。无论什么声音，都是语言。因为语言是声音的终极，而不是别样。元气、下气、行气、上气和中气，这些都是生命气息。确实，这自我由它们构成：由语言构成，由思想构成，由生命气息构成。（3）

这三者是三个世界：语言是这个世界，思想是中间世界，生命气息是那个世界。（4）

注：“三个世界”即地上世界、空中世界和天上世界。

这三者是三部吠陀：语言是《梨俱吠陀》，思想是《夜柔吠陀》，生命气息是《娑摩吠陀》。（5）

天神、祖先和人也是这三者：语言是天神，思想是祖先，生命气息是人。（6）

父亲、母亲和后代也是这三者：语言是父亲，思想是母亲，生命气息是后代。（7）

已知、将知和未知也是这三者：任何已知者表现为语言。语言是已知者。语言成为那样，帮助他。（8）

任何将知者表现为思想。思想是将知者。思想成为那样，帮助他。（9）

任何未知者表现为生命气息。生命气息是未知者。生命气息成为那样，帮助他。（10）

大地是语言的身体。火表现为语言的光。因此，大地和火所及也是语言所及。（11）

天空是思想的身体。太阳表现为思想的光。因此，天空和太阳所及也是思想所及。

它俩交合，产生生命气息。生命气息是因陀罗，无可匹敌。有第二者，才成为对手。任何人知道这样，他就无可匹敌。（12）

水是生命气息的身体。月亮表现为生命气息的光。因此，水和月亮所及也是生命气息所及。

确实，所有这些都同样，都无限。因此，任何人崇拜它们为有限者，则赢得有限的世界。而崇拜它们为无限者，则赢得无限的世界。（13）

生主是年，含有十六分。他的十五分是夜晚，第十六分是固定者。随着每个夜晚，他增减盈亏。而新月之夜，他与第十六分一起进入一切有生命者，然后在第二天早晨出生。因此，在那个夜晚，不能伤害任何有生命者的生命，哪怕是蜥蜴。这样是向这位神表示敬意。（14）

注：这里将生主或年比拟为月亮。月亮含有十六分。随着其中十五分的增减，月亮盈亏，而第十六分保持不变，永不消失。依靠它，月亮在新

月之夜重新出现。

任何人知道这样，那么，他也就是年，也就是生主，含有十六分。他的十五分是财富，第十六分是自我。随着财富，他增减盈亏。而这自我是轮毂，财富是轮辋。因此，即使一个人失去一切，他自己依然活着。人们说："他只是失去轮辋。"（15）

确实，有三个世界：凡人世界、祖先世界和天神世界。凡人世界依靠儿子赢得，而不依靠其他祭祀。祖先世界依靠祭祀。天神世界依靠知识。天神世界是最优秀的世界。因此，人们赞颂知识。（16）

下面关于转移。一个人想到自己即将去世，对儿子说道："你是梵，你是祭祀，你是世界。"儿子应答道："我是梵，我是祭祀，我是世界。"确实，所有一切诵读总称梵。所有一切祭祀总称祭祀。所有一切世界总称世界。确实，这是所有一切。"愿他成为所有一切，从这里保护我。"因此，人们将接受教诲的儿子称为"赢得世界者"。

任何人知道这样，他就会在离开这个世界时，教诲儿子。然后，他与那些生命气息一起进入儿子。无论他做过什么错事，他的儿子都会为他解除。因此，得名"儿子"。父亲依靠儿子立足这个世界。所以，这些神圣而永恒的生命气息进入他。（17）

注："转移"指父亲去世时，将自己的责任转移给儿子。putra（"儿子"）一词在词源上被解释为pū（"赎罪"）和trā（"保护"），也就是为父亲赎罪，保护父亲。后来，顺着这个思路，又被解释为put（"地狱"）和tra（"救出"），也就是将父亲救出地狱（参阅《摩奴法论》9.138）。但在奥义书时代，尚未出现明确的"地狱"观念。

从大地和火，神圣的语言进入他。正是这种神圣的语言，人们依靠它，实现所说的一切。（18）

从天空和太阳，神圣的生命气息进入他。正是这种生命气息，无论活动或不活动，都不受侵扰，不受伤害。

任何人知道这样，他就成为一切众生的自我。他就与这位神一样。一切众生像保护这位神那样，保护知道这样的人。无论众生遭遇什么忧伤，全由他们自己承受。唯有功德归于他。确实，罪恶不会归于众天神。（20）

下面考察誓愿。生主创造了各种感官。这些感官被创造出来后，互相竞争。语言争着："我要说。"眼睛争着："我要看。"耳朵争着："我要听。"其他感官也按照各自的功能参与竞争。死神化作疲倦，走近它们，走进它们。进入后，抑止它们。于是，语言疲倦，眼睛疲倦，耳朵疲倦。而唯有中间的气息（prāṇa），死神不能进入它。这样，它们认识到："它是我们之中最优秀者。无论活动或不活动，它都不受侵扰，不受伤害。让我们都变成它那样。"于是，它们全都变成它那样。因此，它们依照它，都被称为prāṇa。

注：prāṇa一词可以读为气息、呼吸或生命。

确实，任何人知道这样，人们就会依照他，称呼他所在的家族。若有人与知道这样的人竞争，便会衰竭，由衰竭而死亡。以上关于自我。（21）

注："关于自我"和下面的"关于天神"是奥义书中的惯用语。大体说来，"关于自我"指关于人体，"关于天神"指关于宇宙。

下面关于天神。火争着："我要燃烧。"太阳争着："我要发热。"月亮争着："我要照耀。"其他天神也按照各自的神性参与竞争。而众天神中的风如同众气息中的中间气息。因为其他天神都会休息，而风不休息。风是唯一不休息的天神。（22）

有偈颂为证：

太阳从那里升起，

又从那里落下；

因为它从气息中升起，又落下在气息中。

众天神制定此法，

今天明天都这样。

因为他们至今都遵行以前的法则。

因此，应该遵行这唯一的誓愿。应该吸气和呼气，祈求道："但愿罪恶和死神不要进入我！"如果有人遵行这个誓愿，那就让他实现这个誓愿。由此，他会与那位神结合，与那位神生活在同一世界。（23）

第六梵书

确实，这个世界有三重：名称（“名”）、形态（“色”）和行动（“业”）。

其中，语言是那些名称的赞歌（uktha），因为一切名称出自（utthiṣṭhanti）语言。语言是它们的娑摩（sāman），因为语言等同（sama）于一切名称。语言是它们的梵（brahman），因为语言支撑（bibharti）一切名称。（1）

然后，眼睛是那些形态的赞歌，因为一切形态出自眼睛。眼睛是它们的娑摩，因为眼睛等同于一切形态。眼睛是它们的梵，因为眼睛支撑一切形态。（2）

然后，身体是那些行动的赞歌，因为一切行动出自身体。身体是它们的娑摩，因为身体等同于一切行动。身体是它们的梵，因为身体支撑一切行动。

这是三者，也是唯一者自我。自我是唯一者，也是这三者。它是由真实掩盖的永生者。确实，生命气息是永生者，名称和形态是真实。它俩掩盖生命气息。（3）

第二　章

第一梵书

伽吉耶族的德利波多·跋罗基学问渊博。他曾对迦尸王阿阇世说：“让我为你讲授梵。”阿阇世说道：“为你的这次讲授，我们会支付一千头牛。”人们奔走相告：“遮那迦！遮那迦！”（1）

注：遮那迦是一位著名的国王。这里以呼叫“遮那迦”表示对阿阇世王的赞美。

伽吉耶说道：“那是太阳中那个人，我崇拜他为梵。”阿阇世回答说：“你别与我讨论他。我只是崇拜他为一切众生的至高者，首领，国

王。若有人这样崇拜，他就会成为一切众生的至高者，首领，国王。”（2）

伽吉耶说道：“那是月亮中那个人，我崇拜他为梵。”阿阇世回答说：“你别与我讨论他。我只是崇拜他为身着白衣的、伟大的苏摩王。若有人这样崇拜，他就会天天压榨出苏摩汁，食物也永不断绝。”（3）

注：“苏摩王”即月亮。“苏摩汁”是一种具有兴奋作用的饮料，也是祭神用酒。

伽吉耶说道：“那是闪电中那个人，我崇拜他为梵。”阿阇世回答说：“你别与我讨论他。我只是崇拜他为光辉者。若有人这样崇拜，他就会成为光辉者，他的后代也会成为光辉者。”（4）

伽吉耶说道：“那是空中那个人，我崇拜他为梵。”阿阇世回答说：“你别与我讨论他。我只是崇拜他为圆满而不动者。若有人这样崇拜，他就会拥有子孙和牲畜，他的子孙也不会离开这个世界。”（5）

伽吉耶说道：“那是风中那个人，我崇拜他为梵。”阿阇世回答说：“你别与我讨论他。我只是崇拜他为因陀罗·毗恭吒或不可战胜的军队。若有人这样崇拜，他就会成为胜利者，不可战胜者，战胜他人者。”（6）

注：毗恭吒（Vaikuṇṭha）是因陀罗的称号，意谓不可攻击者。

伽吉耶说道：“那是火中那个人，我崇拜他为梵。”阿阇世回答说：“你别与我讨论他。我只是崇拜他为不可抵御者。若有人这样崇拜，他就会成为不可抵御者，他的后代也会成为不可抵御者。”（7）

伽吉耶说道：“那是水中那个人，我崇拜他为梵。”阿阇世回答说：“你别与我讨论他。我只是崇拜他为相像者。若有人这样崇拜，他就会接近相像者，不会接近不相像者，而且，他会生出相像者。”（8）

伽吉耶说道：“那是镜中那个人，我崇拜他为梵。”阿阇世回答说：“你别与我讨论他。我只是崇拜他为明亮者。若有人这样崇拜，他就会成为明亮者，而且，他会照亮所有他遇到的人。”（9）

伽吉耶说道：“那是尾随行走之人的回声，我崇拜它为梵。”阿阇世回答说：“你别与我讨论它。我只是崇拜它为生命。若有人这样崇

拜，他就会在这个世界上活够寿命，生命气息不会在时间到达前离开他。”（10）

注：“时间”指死期。

伽吉耶说道：“那是方位中那个人，我崇拜他为梵。”阿阇世回答说：“你别与我讨论他。我只是崇拜他为从不分离的第二者。若有人这样崇拜，他就会有第二者，随从们不会与他断绝。”（11）

注：“第二者”可理解为妻子或同伴。

伽吉耶说道：“那是影子构成的那个人，我崇拜他为梵。”阿阇世回答说：“你别与我讨论他。我只是崇拜他为死亡。若有人这样崇拜，他就会在这个世界上活够寿命，死神不会在时间到达前来到他。”（12）

伽吉耶说道：“那是身体中那个人，我崇拜他为梵。”阿阇世回答说：“你别与我讨论他。我只是崇拜他为有身体者。若有人这样崇拜，他就会成为有身体者，他的后代也会成为有身体者。”然后，伽吉耶保持沉默。（13）

阿阇世说道：“就这些吗？”“就这些。”“凭这些无法知道。”于是，伽吉耶说：“让我拜你为师吧！”（14）

阿阇世回答说：“这确实是颠倒次序，婆罗门拜刹帝利为师，心想：‘他将为我讲授梵。’但是，我会让你获得知识。”于是，阿阇世握住他的手，起身。他俩来到一个睡着的人身边。阿阇世用这些名称招呼这个人：“身着白衣的、伟大的苏摩王！”但这个人没有起身。然后，阿阇世用手触碰，唤醒了他。他顿时起身。（15）

阿阇世说道：“这个人睡着时，由智力构成的那个人在哪儿？现在又从哪儿回来？”伽吉耶茫然不知。（16）

阿阇世说道：“这个人睡着时，由智力构成的那个人依靠智力收回那些生命气息，躺在心内空间中。一旦控制住那些生命气息，那个人便可说是睡着。确实，气息已被控制，语言已被控制，眼睛已被控制，耳朵已被控制，思想已被控制。（17）

注：“那些生命气息”，可以理解为那些感官。

“他在梦中漫游，那儿是他的世界。确实，他成为伟大的国王，伟大的婆罗门。他上下漫游。正像伟大的国王，带着臣民，在自己的国土中随意游荡，他带着那些生命气息在自己的身体中随意游荡。（18）

“然后，一旦进入熟睡，他就一无所知。有名为‘利益’的七万两千条脉管从心中向外延伸，布满心包。他通过这些脉管进入心包，躺在那里。正像王子、伟大的国王或伟大的婆罗门，进入极乐境界后，躺下休息，他也是这样躺下休息。（19）

“正像蜘蛛沿着蛛丝向上移动，正像火花从火中向上飞溅，确实，一切气息，一切世界，一切天神，一切众生，都从这自我中出现。他的奥义是真实中的真实。确实，生命气息是真实，而他是生命气息中的真实。”（20）

第二梵书

幼崽有居处，有覆盖物，有木柱，有绳索。任何人知道这样，他就能抵御七个怀有敌意的堂兄弟。确实，这幼崽是中间气息，它的这个（身体）是居处，这个（头）是覆盖物，气息是木柱，食物是绳索。（1）

注：这里以豢养的“幼崽”比喻中间气息。“七个怀有敌意的堂兄弟”喻指七个感官：双眼、双耳、双鼻孔和嘴。称它们怀有敌意，是认为它们阻碍认知内在自我。原文中没有“身体”和“头”这两个词，体现奥义书文体的口语特征。

有七个不灭者侍奉它。这些是眼中的血丝，楼陀罗通过它们与它结合。这些是眼中的水，雨神通过它们与它结合。这是眼中的瞳人，太阳通过它与它结合。这是眼中的眼黑，火神通过它与它结合。这是眼中的眼白，因陀罗通过它与它结合。大地通过下眼睫毛与它结合。天空通过上眼睫毛与它结合。任何人知道这样，他的食物就不会断绝。（2）

注：“七个不灭者”也就是这里所说的楼陀罗、雨神、太阳、火神、因陀罗、大地和天空。

有一首偈颂：

这个碗，口在下，底在上，

里面盛放形态多样的荣誉，

沿着碗边，坐着七位仙人，

与梵交谈的语言是第八位。

“这个碗，口在下，底在上。”这是头，因为这个碗，口在下，底在上。“里面盛放形态多样的荣誉。”确实，那些气息是盛放在里面的形态多样的荣誉。因此，说是那些气息。“沿着碗边，坐着七位仙人。”确实，那些气息是那些仙人。因此，说是那些气息。“与梵交谈的语言是第八位。”因为作为第八位的语言与梵交谈。（3）

注：这首偈颂源自《阿达婆吠陀》10.8.9。“这个碗”原本喻指天空，这里喻指头。

这两个（耳朵）是乔答摩和婆罗堕遮。这个是乔答摩，这个是婆罗堕遮。这两个（眼睛）是众友和阇摩陀耆尼。这个是众友，这个是阇摩陀耆尼。这两个（鼻孔）是极裕和迦叶波。这个是极裕，这个是迦叶波。这个舌头是阿特利，因为通过舌头吃食物。确实，阿特利（Atri）这个名字与吃（atti）相同。任何人知道这样，他就会成为吃一切者，一切成为他的食物。（4）

注：这里提及上述七位仙人，并与头部七个感官——双耳、双眼、双鼻孔和舌头相对应。原文中没有“耳朵”、“眼睛”和“鼻孔”。“这个”和“这个”分别指左边这个和右边这个。这些都通过说话者的手势表达。

第三梵书

确实，梵有两种形态：有形和无形，有死和不死，固定和活动，sat和tya。（1）

注：sat和tya合为satya（真实）。按照构词法，satya是sat（存在）加上后缀ya。《弥勒奥义书》6.3中也提到有形和无形两种梵，称“有形者不真实（asatya），无形者真实（satya）”。《憍尸多基奥义书》1.6中将梵称为真实（satya），其中“sat是不同于众天神和众气息者，而tya是众天神和众气息”。

这有形者是不同于风和空间者。它有死，它固定，它是sat。这有形、有死、固定的sat的本质是那个发热者，因为它是sat的本质。

注："空间"指天和地之间的空间。"发热者"指太阳。

这无形者是风和空间，它不死，它活动，它是tya。这无形、不死、活动的tya的本质是光轮中的那个人，因为他是tya的本质。以上关于天神。（2）

注："光轮"指太阳。

下面关于自我。这有形者是不同于生命气息和自我内在空间者。它有死，它固定，它是sat。这有形、有死、固定的sat的本质是眼睛，因为它是sat的本质。（4）

这无形者是生命气息和自我内在空间。它不死，它活动，它是tya。这无形、不死、活

动的tya的本质是右眼中的那个人，因为他是tya的本质。（5）

这个原人的形态如同彩色衣，如同白羊绒，如同红瓢虫，如同火焰，如同白莲花，如同突然的闪电。任何人知道这样，他的光辉就会如同突然的闪电。

于是，有"不是这个，不是那个"这样的教导。因为没有比它更高者，只能称说"不是"。因而，产生"真实中的真实"这个名称。确实，生命气息是真实，而他是生命气息中的真实。（6）

注："原人"指自我或至高自我。"不是这个，不是那个"（neti neti，直译为"不是，不是"）指对原人的否定式表达。参阅下面3.9.26、4.2.4、4.4.22和4.5.15。

第四梵书

耶若伏吉耶说道："梅怛丽依啊，我要脱离家居生活了。让我为你和迦旃耶尼做好安排吧！"（1）

注：梅怛丽依（Maitreyī）和迦旃耶尼（Kātyāyanī）是耶若伏吉耶的两位妻子。按照婆罗门教，人生分为梵行期、家居期、林居期和遁世期四个生活阶段。现在，耶若伏吉耶要脱离家庭生活，进入林中生活。

梅怛丽依说道："尊者啊，如果这充满财富的整个大地都属于我，我会由此获得永生吗？"耶若伏吉耶回答说："不会。你的生活会像富人的生活，但不可能指望依靠财富获得永生。"（2）

梅怛丽依说道："如果依靠它，我不能获得永生，那我要它有什么用？尊者啊，请将你知道的告诉我！"（3）

耶若伏吉耶回答说："啊，你确实可爱，说这可爱的话。来吧，坐下！我给你解释。但在我解释时，你要沉思！"（4）

于是，他说道："哦，确实，不是因为爱丈夫而丈夫可爱，是因为爱自我而丈夫可爱。哦，确实，不是因为爱妻子而妻子可爱，是因为爱自我而妻子可爱。哦，确实，不是因为爱儿子而儿子可爱，是因为爱自我而儿子可爱。哦，确实，不是因为爱财富而财富可爱，是因为爱自我而财富可爱。哦，确实，不是因为爱婆罗门性而婆罗门性可爱，是因为爱自我而婆罗门性可爱。哦，确实，不是因为爱刹帝利性而刹帝利性可爱，是因为爱自我而刹帝利性可爱。哦，确实，不是因为爱这些世界而这些世界可爱，是因为爱自我而这些世界可爱。哦，确实，不是因为爱这些天神而这些天神可爱，是因为爱自我而这些天神可爱。哦，确实，不是因为爱众生而众生可爱，是因为爱自我而众生可爱。哦，确实，不是因为爱一切而一切可爱，是因为爱自我而一切可爱。哦，确实，应当观看、谛听、思考和沉思自我。梅怛丽依啊，确实，依靠观看、谛听、思考和理解自我，得知世界所有一切。（5）

"若有人认为婆罗门性在自我之外的别处，婆罗门性就会抛弃他。若有人认为刹帝利性在自我之外的别处，刹帝利性就会抛弃他。若有人认为这些世界在自我之外的别处，这些世界就会抛弃他。若有人认为这些天神在自我之外的别处，这些天神就会抛弃他。若有人认为众生在自我之外的别处，众生就会抛弃他。若有人认为一切在自我之外的别处，一切就会抛弃他。这婆罗门性，这刹帝利性，这些世界，这些天神，这众生，这一切全都是这自我。（6）

"如同击鼓，外现的声音不能把握，而把握这鼓或击鼓者，便能把握这声音。（7）

"如同吹螺号，外现的声音不能把握，而把握这螺号或吹螺号者，便能把握这声音。（8）

"如同弹琵琶，外现的声音不能把握，而把握这琵琶或弹琵琶者，便能把握这声音。（9）

“犹如湿柴置于火中，冒出烟雾，哦！同样，从这伟大的存在的呼吸中产生《梨惧吠陀》、《夜柔吠陀》、《娑摩吠陀》、《阿达婆安吉罗》、史诗、往世书、知识、奥义书、偈颂、经文、注释和注疏，以及一切众生。（10）

注：“伟大的存在”指至高自我，即梵。《阿达婆安吉罗》即《阿达婆吠陀》。往世书（Purāṇa）指各种神话传说集。

“犹如大海是一切水的归宿，同样，皮肤是一切触的归宿，鼻孔是一切香的归宿，舌头是一切味的归宿，眼睛是一切色的归宿，耳朵是一切声的归宿，思想是一切意愿的归宿，心是一切知识的归宿，双手是一切行动的归宿，生殖器是一切欢喜的归宿，肛门是一切排泄物的归宿，双足是一切行走的归宿，语言是一切吠陀的归宿。（11）

“犹如盐块投入水中，在水中溶化，再也不能捡起。然而，无论从哪儿取水品尝，都有盐味。哦！同样，这伟大的存在无边无沿，全然是意识的汇聚。它从那些存在物中出现，又随同它们消失。一旦去世，便无知觉。哦！我说了这些。”耶若伏吉耶说完这些。（12）

注：“那些存在物”（bhūta）也可理解为五大元素：空、风、火、水和地。

梅怛丽依说道：“尊者啊，你说‘一旦去世，便无知觉’，令我困惑。”他回答说：“哦，我不说令人困惑的话。我的话完全可以理解。（13）

“只要仿佛有二重性，那么，这个嗅另一个，这个看另一个，这个听另一个，这个欢迎另一个，这个想念另一个，这个知道另一个。一旦一切都成为自我，那么依靠什么嗅谁？依靠什么看谁？依靠什么听谁？依靠什么欢迎谁？依靠什么想念谁？依靠什么知道谁？依靠它而知道这一切，而依靠什么知道它？哦！依靠什么知道这位知道者？”（14）

第五梵书

这大地对一切众生是蜜。一切众生对这大地也是蜜。这大地中由光构成、由甘露构成的原人，以及与自我相关的身体中由光构成、由

甘露构成的原人，确实就是这自我。这是甘露，这是梵，这是一切。（1）

注："甘露"（amṛta）是天神的饮料。Amṛta的原义是不死或永生。因此，"由光构成、由甘露构成的原人"也可译为光辉的、永生的原人。

"与自我相关的"也就是与人体相关的。因此，这里提到的前一个"原人"指宇宙中的原人，后一个"原人"指人体中的原人。而实际都是"这自我"（至高自我），即囊括一切的、永恒不灭的梵。

这水对一切众生是蜜。一切众生对水也是蜜。这水中由光构成、由甘露构成的原人，以及与自我相关的精液中由光构成、由甘露构成的原人，确实就是这自我。这是甘露，这是梵，这是一切。（2）

这火对一切众生是蜜。一切众生对火也是蜜。这火中由光构成、由甘露构成的原人，以及与自我相关的语言中由光构成、由甘露构成的原人，确实就是这自我。这是甘露，这是梵，这是一切。（3）

这风对一切众生是蜜。一切众生对风也是蜜。这风中由光构成、由甘露构成的原人，以及与自我相关的气息中由光构成、由甘露构成的原人，确实就是这自我。这是甘露，这是梵，这是一切。（4）

这太阳对一切众生是蜜。一切众生对太阳也是蜜。这太阳中由光构成、由甘露构成的原人，以及与自我相关的眼睛中由光构成、由甘露构成的原人，确实就是这自我。这是甘露，这是梵，这是一切。（5）

这些方位对一切众生是蜜。一切众生对这些方位也是蜜。这些方位中由光构成、由甘露构成的原人，以及与自我相关的耳朵和回音中由光构成、由甘露构成的原人，确实就是这自我。这是甘露，这是梵，这是一切。（6）

这月亮对一切众生是蜜。一切众生对这月亮也是蜜。这月亮中由光构成、由甘露构成的原人，以及与自我相关的思想中由光构成、由甘露构成的原人，确实就是这自我。这是甘露，这是梵，这是一切。（7）

这闪电对一切众生是蜜。一切众生对这闪电也是蜜。这闪电中由光构成、由甘露构成的原人，以及与自我相关的精力中由光构成、由

甘露构成的原人，确实就是这自我。这是甘露，这是梵，这是一切。（8）

这雷对一切众生是蜜。一切众生对这雷也是蜜。这雷中由光构成、由甘露构成的原人，以及与自我相关的声音和音调中由光构成、由甘露构成的原人，确实就是这自我。这是甘露，这是梵，这是一切。（9）

这空间对一切众生是蜜。一切众生对这空间也是蜜。这空间中由光构成、由甘露构成的原人，以及与自我相关的心中空间中由光构成、由甘露构成的原人，确实就是这自我。这是甘露，这是梵，这是一切。（10）

这正法对一切众生是蜜。一切众生对这正法也是蜜。这些正法中由光构成、由甘露构成的原人，以及与自我相关的恪守正法者中由光构成、由甘露构成的原人，确实就是这自我。这是甘露，这是梵，这是一切。（11）

注："正法"（dharma）指法则，诸如宇宙规律、社会律法和伦理规范。

这真理对一切众生是蜜。一切众生对这真理也是蜜。这真理中由光构成、由甘露构成的原人，以及与自我相关的恪守真理者中由光构成、由甘露构成的原人，确实就是这自我。这是甘露，这是梵，这是一切。（12）

这人类对一切众生是蜜。一切众生对这人类也是蜜。这人类中由光构成、由甘露构成的原人，以及与自我相关的人类中由光构成、由甘露构成的原人，确实就是这自我。这是甘露，这是梵，这是一切。（13）

这自我对一切众生是蜜。一切众生对这自我也是蜜。这自我中由光构成、由甘露构成的原人，以及与自我相关的自我中由光构成、由甘露构成的原人，确实就是这自我。这是甘露，这是梵，这是一切。（14）

这自我是一切众生的主人，一切众生的国王。正如那些辐条安置在轮毂和轮辋中，一切众生、一切天神、一切世界、一切气息和一切自我都安置在这自我中。（15）

确实，这个“蜜说”是阿达婆家族的达提衍传授给双马童的。有位仙人看到后，说道：

双马童啊，犹如雷声宣告降雨，

我宣示你的惊人事迹：为求财富，

你采用马头置换术，让阿达婆

后裔达提衍将“蜜说”传给你俩。（16）

注：这首颂诗见《梨俱吠陀》1.116.12。双马童（Aśvinau）是一对孪生兄弟神，天国神医，嗜好饮蜜。传说因陀罗将“蜜说”传授给阿达婆后裔达提衍，并要求他严守秘密，若泄露出去，就要砍下他的头。于是，双马童用马头置换达提衍的头，让他将“蜜说”传授给他俩。因陀罗发现后，砍下了达提衍的马头。然后，双马童为达提衍安上原来的人头。

确实，这个“蜜说”是阿达婆家族的达提衍传授给双马童的。有位仙人看到后，说道：

双马童啊，你用马头置换阿达婆

后裔达提衍的头，让他兑现诺言，

又将他得自特瓦希特利的“蜜说”

传给你俩，成为你俩掌握的奥秘。（17）

注：这首颂诗见《梨俱吠陀》1.117.22。特瓦希特利（Tvaṣṭṛ，或译陀湿多）是天国工匠名，这里指称因陀罗。

确实，这个“蜜说”是阿达婆家族的达提衍传授给双马童的。有位仙人看到后，说道：

他制造两足的城堡，

他制造四足的城堡，

他变成鸟，飞入城堡，

他是原人，进入城堡。

这个原人是一切城堡中的居住者。他覆盖一切，遍及一切。（18）

注："城堡"喻指身体。

确实，这个"蜜说"是阿达婆家族的达提衍传授给双马童的。有位仙人看到后，说道：

各种各样形象与他相像，

这些形象透露他的形象；

因陀罗驾驭一千匹马，

凭幻术游荡，形态多样。

他是这些马，有数十万，无计其数。他就是梵，无前无后，无内无外。这感知一切的自我就是梵。以上是教诫。（19）

注：这首颂诗见《梨俱吠陀》6.47.18。"马"喻指感官。这里的意思是梵寓于各种感官以及一切形象中。

第六梵书

下面是师承：宝迪摩希耶师承高波婆那。高波婆那师承另一位宝迪摩希耶。这位宝迪摩希耶师承另一位高波婆那。这位高波婆那师承憍尸迦。憍尸迦师承冈底尼耶。冈底尼耶师承香底利耶。香底利耶师承另一位憍尸迦和乔答摩。乔答摩（1）

注：这里译文中添加"这位"和"另一位"，以区别姓名相同的老师或学生。下面出现同样情况，不再一一标出。

师承阿耆尼吠希耶。阿耆尼吠希耶师承香底利耶和阿那宾罗多。阿那宾罗多师承阿那宾罗多。阿那宾罗多师承阿那宾罗多。阿那宾罗多师承乔答摩。乔答摩师承塞多婆和波罗那约基耶。塞多婆和波罗那约基耶师承婆罗堕遮和乔答摩。乔答摩师承婆罗堕遮。婆罗堕遮师承巴罗舍利耶。巴罗舍利耶师承贝遮瓦巴耶那。贝遮瓦巴耶那师承憍尸迦耶尼。憍尸迦耶尼（2）

师承克利多憍尸迦。克利多憍尸迦师承巴罗舍利亚耶那。巴罗舍利亚耶那师承巴罗舍利耶。巴罗舍利耶师承贾杜迦尔尼耶。贾杜迦尔尼耶师承阿苏罗耶那和耶斯迦。阿苏罗耶那师承特雷婆尼。特雷婆尼师承奥波旃达尼。奥波旃达尼师承阿苏利。阿苏利师承婆罗堕遮。婆罗堕遮师承阿特雷耶。阿特雷耶师承曼迪。曼迪师承乔答摩。乔答摩师承婆蹉。婆蹉师承香底利耶。香底利耶师承盖索利耶·迦比耶。盖索利耶·迦比耶师承古摩罗诃利多。古摩罗诃利多师承伽罗婆。伽罗婆师承维陀尔毗冈底利耶。维陀尔毗冈底利耶师承婆蹉那波特·巴婆罗婆。婆蹉那波特·巴婆罗婆师承阿亚希耶·安吉罗娑。阿亚希耶·安吉罗娑师承阿菩提·特瓦希多罗。阿菩提·特瓦希多罗师承维希婆卢波·特瓦希多罗。维希婆卢波·特瓦希多罗师承双马童。双马童师承达提衍·阿达婆那。达提衍·阿达婆那师承摩利底瑜·波拉达温沙那。摩利底瑜·波拉达温沙那师承波罗达温沙那。波罗达温沙那师承埃迦尔希。埃迦尔希师承维波罗吉提。维波罗吉提师承毗耶希提。毗耶希提师承沙那卢。沙那卢师承沙那多那。沙那多那师承沙那伽。沙那伽师承至上者。至上者师承梵。梵是自生者。向梵致敬！（3）

第三　章

第一梵书

毗提诃国王遮那迦举行祭祀，备有许多酬谢的礼物。俱卢族和般遮罗族的婆罗门汇聚在这里。毗提诃国王遮那迦想要知道："在这些婆罗门中，哪一位最有学问？"他圈了一千头牛，每头牛的牛角系上十枚金币。（1）

他说道："诸位尊敬的婆罗门啊，请你们之中最优秀的婆罗门取走这些牛吧！"那些婆罗门都不敢取走。于是，耶若伏吉耶吩咐自己的学生说："娑摩希罗婆，好孩子，去取走那些牛！"他取走了那些牛。而那些婆罗门愤愤不平，议论道："他怎么敢说自己是我们之中最优秀的婆罗门？"

毗提诃国王遮那迦有一位名叫阿湿婆罗的诵者祭司，询问他："你确实认为自己是我们之中最优秀的婆罗门？"他回答说："我们都向最

优秀的婆罗门致敬，而实际上是渴望获得牛。”于是，诵者祭司阿湿婆罗决心向他发问。（2）

他说道：“耶若伏吉耶啊，世上这一切受死神束缚，受死神控制，祭祀者依靠什么摆脱死神束缚？”“依靠诵者祭司、火和语言。诵者祭司就是语言。语言就是这火，这诵者祭司，这解脱，这最高解脱。”（3）

注：诵者祭司（Hotṛ）以及下面提到的行祭者祭司（Adhvaryu）、歌者祭司（Udgātṛ）和梵祭司（Brahman，或称监督者祭司）是婆罗门教重大祭祀仪式中的四位祭官。

他说道：“耶若伏吉耶啊，世上这一切受白半月和黑半月束缚，受白半月和黑半月控制，祭祀者依靠什么摆脱白半月和黑半月束缚？”“依靠歌者祭司、风和生命气息。歌者祭司就是生命气息。生命气息就是这风，这歌者祭司，这解脱，这最高解脱。”（5）

他说道：“耶若伏吉耶啊，这空中仿佛无所依傍，祭祀者依靠什么阶梯登上天国世界？”“依靠梵祭司、思想和月亮。梵祭司就是思想。思想就是这月亮，这梵祭司，这解脱，这最高解脱。”以上关于解脱，下面关于成就。（6）

他说道：“耶若伏吉耶啊，在今天这个祭祀中，诵者祭司使用多少梨俱颂诗？”“使用三首。”“哪三首？”“在祭祀前吟诵的，在祭祀中吟诵的，第三首是赞颂的。”“依靠它们，赢得什么？”“任何具有生命气息者。”（7）

他说道：“耶若伏吉耶啊，在今天这个祭祀中，行祭者祭司供奉几种祭品？”“三种。”“哪三种？”“供奉时燃烧的，供奉时发出声响的，供奉时躺下的。”“依靠它们，赢得什么？”“依靠供奉时燃烧的祭品，赢得天神世界。因为天神世界仿佛燃烧发光。依靠供奉时发出声响的祭品，赢得祖先世界。因为祖先世界仿佛发出声响。依靠供奉时躺下的祭品，赢得凡人世界。因为凡人世界仿佛在底下。”（8）

他说道：“耶若伏吉耶啊，今天梵祭司坐在右边，有几位神灵保护这个祭祀？”“一位。”“哪一位？”“就是思想。确实，思想无限，一切天神无限。因此，依靠它，赢得无限的世界。”（9）

他说道："耶若伏吉耶啊，在今天这个祭祀中，歌者祭司歌唱几首赞歌？"“三首。"“哪三首？"“在祭祀前歌唱的，在祭祀中歌唱的，第三首是赞颂的。"“它们与自我有什么关系？"“在祭祀前歌唱的赞歌是元气，在祭祀中歌唱的赞歌是下气，赞颂的赞歌是行气。"“依靠它们，赢得什么？"“依靠在祭祀前歌唱的赞歌赢得地上世界。依靠祭祀中歌唱的赞歌赢得空中世界。依靠赞颂的赞歌赢得天上世界。"然后，诵者祭司阿湿婆罗沉默不语。（10）

注：人的生命气息分成五种：元气、上气、中气、下气和行气。

第二梵书

然后，贾罗特迦罗婆·阿尔多薄伽向他发问。他说道："耶若伏吉耶啊，有几种捕捉者？有几种超捕捉者？"“八种捕捉者，八种超捕捉者。"“哪八种捕捉者？哪八种超捕捉者？"（1）

"元气是捕捉者。它被超捕捉者下气捕捉，因为人们依靠下气嗅到香味。（2）

"语言是捕捉者。它被超捕捉者名称捕捉，因为人们依靠语言说出名称。（3）

"舌头是捕捉者。它被超捕捉者滋味捕捉，因为人们依靠舌头品尝滋味。（4）

"眼睛是捕捉者。它被超捕捉者形态捕捉，因为人们依靠眼睛看到形态。（5）

"耳朵是捕捉者。它被超捕捉者声音捕捉，因为人们依靠耳朵听到声音。（6）

"思想是捕捉者。它被超捕捉者欲望捕捉，因为人们依靠思想产生欲望。（7）

"双手是捕捉者。它被超捕捉者行动捕捉，因为人们依靠双手从事行动。（8）

"皮肤是捕捉者。它被超捕捉者接触捕捉，因为人们依靠皮肤感受接触。以上是八种捕捉者和八种超捕捉者。"（9）

注：从以上描述可见，捕捉者和超捕捉者实际是指感官和感官对象。只是第一种与后七种的描述不一致。若与后七种保持一致，应为“鼻子是捕捉者。它被超捕捉者香味捕捉，因为人们依靠鼻子嗅到香味。”

他说道：“耶若伏吉耶啊，世上这一切都是死亡的食物，有没有哪位神灵以死亡为食物？”“死亡是火。它是水的食物。任何人知道这样，他就能战胜重复的死亡。”（10）

他说道：“耶若伏吉耶啊，一个人死后，那些气息是否离开他？”耶若伏吉耶回答说：“不离开。它们聚集在那里，因而他膨胀，他鼓胀。死人躺着鼓胀。”（11）

他说道：“耶若伏吉耶啊，一个人死后，什么离开他？”“名称。确实，名称无限，一切天神无限。任何人知道这样，他就赢得无限的世界。”（12）

他说道：“耶若伏吉耶啊，一个人死后，语言回归火，气息回归风，眼睛回归太阳，思想回归月亮，耳朵回归方位，身体回归大地，自我回归空，汗毛回归草，头发回归树，血液和精液回归水，此时，这个人在哪儿？”“阿尔多薄伽贤士啊，握住我的手！此事不能当众说，让我俩私下说。”

这样，他俩离开现场，进行讨论。他俩谈论的唯独是业，他俩称颂的也唯独是业：“确实，因善业而成为善人，因恶业而成为恶人。”然后，贾罗特迦罗婆·阿尔多薄伽沉默不语。（13）

注：这里的意思是人死后，业还存在，在轮回转生中起作用。

第三梵书

然后，菩吉优·罗希亚耶尼向他发问。他说道：“耶若伏吉耶啊，我们曾经在摩德罗国游学。一次，拜访波登遮罗·迦比耶的家。她的女儿被一个健达缚附身。我们问他：‘你是谁？’他回答说：‘苏滕婆·安吉罗娑。’我们在向他询问世界的尽头时，询问继绝王孙们在哪儿？耶若伏吉耶啊，我现在也询问你：继绝王孙们在哪儿？”（1）

注：继绝（Parikṣit）是一位国王。据后来的史诗《摩诃婆罗多》中的描述，他是般度族留下的唯一根苗。

耶若伏吉耶回答说："他（健达缚）肯定告诉你们：他们前往举行马祭的人们去的地方。""举行马祭的人们前往哪儿？""这个世界的广度为太阳神车三十二天的行程。围绕它的大地两倍于这个广度。围绕大地的大海又两倍于大地的广度。而空中有薄似剃刀锋刃或蚊子羽翼的缝隙，因陀罗化为鸟，将他们送交风。风亲自负载他们，将他们送往举行马祭的人们所去的地方。显然，他（健达缚）是在赞颂风。因此，风既是个体，又是总体。任何人知道这样，他就能战胜重复的死亡。"然后，菩吉优·罗希亚耶尼沉默不语。（2）

注："风既是个体，又是总体"可以理解为风既是每个个体生命中的气息，又是宇宙中的大气。

第四梵书

然后，乌舍斯多·贾揭罗衍那向他发问。他说道："耶若伏吉耶啊，请你给我解释直接显现的梵，居于一切中的这个自我。""居于一切中的这个自我就是你的自我。""耶若伏吉耶啊，居于一切中的自我是哪一个？""依靠元气吸入者，它是居于一切中的你的自我。依靠下气呼出者，它是居于一切中的你的自我。依靠行气运行者，它是居于一切中的你的自我。依靠上气上升者，它是居于一切中的你的自我。"（1）

乌舍斯多·贾揭罗衍那说道："你的这种解释就像是说'这是牛，这是马'。请你继续给我解释直接显现的梵，居于一切中的这个自我。""居于一切中的这个自我就是你的自我。""耶若伏吉耶啊，居于一切中的自我是哪一个？""你不能观看观看的观看者。你不能听取听取的听取者。你不能思考思考的思考者。你不能认知认知的认知者。居于一切中的这个自我就是你的自我，此外的一切都是痛苦。"然后，乌舍斯多·贾揭罗衍那沉默不语。（2）

注："观看的观看者"等等可以理解为自我是真正的观看者、听取者、思考者和认知者。

第五梵书

然后，迦忽罗·乔希多盖耶向他发问。他说道："耶若伏吉耶啊，请你给我解释直接显现的梵，居于一切中的这个自我。""居于一切中的这个自我就是你的自我。""耶若伏吉耶啊，居于一切中的自我是哪一个？""它超越饥渴、忧愁、愚痴、衰老和死亡。确实，知道了这个自我，婆罗门也就抛弃对儿子的渴望，对财富的渴望，对世界的渴望，而奉行游方僧的乞食生活。渴望儿子也就是渴望财富。渴望财富也就是渴望世界。两者都是渴望。这样，婆罗门抛弃学问，而保持儿童状态。然后既抛弃学问，也抛弃儿童状态，而成为牟尼。然后，既抛弃非牟尼性，也抛弃牟尼性，而成为婆罗门。""婆罗门依靠什么生活？""他就这样生活，此外的一切都是痛苦。"然后，迦忽罗·乔希多盖耶沉默不语。（1）

注：牟尼（muni）指苦行者。"非牟尼性"（amauna）和"牟尼性"（mauna）也可读为"不保持沉默"和"保持沉默"。

第六梵书

然后，伽尔吉·婆遮揭那维向他发问。他说道："世上这一切纵横交织在水中，那么，水纵横交织在什么中？""在风中，伽尔吉！"

"风纵横交织在什么中？""空中世界，伽尔吉！"

"空中世界纵横交织在什么中？""健达缚世界，伽尔吉！"

"健达缚世界纵横交织在什么中？""太阳世界，伽尔吉！"

"太阳世界纵横交织在什么中？""月亮世界，伽尔吉！"

"月亮世界纵横交织在什么中？""星星世界，伽尔吉！"

"星星世界纵横交织在什么中？""天神世界，伽尔吉！"

"天神世界纵横交织在什么中？""因陀罗世界，伽尔吉！"

"因陀罗世界纵横交织在什么中？""生主世界，伽尔吉！"

"生主世界纵横交织在什么中？""梵界，伽尔吉！"

"梵界纵横交织在什么中？"对此，他回答说："伽尔吉啊，你不要问过头！不要让你的头落地！对不应该过度追问的神灵，你确实问过了头。伽尔吉啊，你不要问过头！"然后，伽尔吉沉默不语。（1）

第七梵书

然后，乌达罗迦·阿卢尼向他发问。他说道："耶若伏吉耶啊，我们曾经住在摩陀罗国，在波登遮罗·迦比耶家中学习祭祀。他的妻子被一个健达缚附身。我们问他：'你是谁？'他回答说：'迦般达·阿达婆那。'然后，他对波登遮罗·迦比耶和学习祭祀的人们说道：'迦比耶啊，有一种绳索，维系这个世界、另一个世界和一切众生，你知道吗？'波登遮罗·迦比耶回答说：'尊者啊，我不知道。'他又对波登遮罗·迦比耶和学习祭祀的人们说道：'迦比耶啊，如果知道这种绳索和这位内在控制者，他就是知梵者，知世界者，知天神者，知吠陀者，知众生者，知自我者，知一切者。'他对他们所说的，我都知道。因此，耶若伏吉耶啊，如果你不知道这种绳索和这位内在控制者，而取走这些给婆罗门的牛，你的头会落地。'"'乔答摩啊，我知道这种绳索和这位控制者。'"'谁都可以说：'我知道，我知道。'你说说你知道什么。"（1）

他回答说："乔答摩啊，这种绳索就是风。乔答摩啊，这个世界，另一个世界和一切众生由这种绳索维系。'"'正是这样，耶若伏吉耶啊！现在，你说说内在控制者。"（2）

注：风在人体中是生命气息。

"它在地中，而有别于地。地不知道它。地是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（3）

"它在水中，而有别于水。水不知道它。水是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（4）

"它在火中，而有别于火。火不知道它。火是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（5）

"它在空中，而有别于空。空不知道它。空是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（6）

"它在风中，而有别于风。风不知道它。风是它的身体。它就是你的自我。内在控制者，永生者。（7）

"它在天中，而有别于天。天不知道它。天是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（8）

“它在太阳中，而有别于太阳。太阳不知道它。太阳是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（9）

“它在方位中，而有别于方位。方位不知道它。方位是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（10）

“它在月亮和星星中，而有别于月亮和星星。月亮和星星不知道它。月亮和星星是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（11）

“它在空间中，而有别于空间。空间不知道它。空间是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（12）

“它在黑暗中，而有别于黑暗。黑暗不知道它。黑暗是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（13）

“它在光明中，而有别于光明。光明不知道它。光明是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。以上关于天神。（14）

“下面关于众生。它在一切众生中，而有别于一切众生。一切众生不知道它。一切众生是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。以上关于众生。（15）

“下面关于自我。它在气息中，而有别于气息。气息不知道它。气息是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（16）

“它在语言中，而有别于语言。语言不知道它。语言是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（17）

“它在眼睛中，而有别于眼睛。眼睛不知道它。眼睛是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（18）

“它在耳朵中，而有别于耳朵。耳朵不知道它。耳朵是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（19）

“它在思想中，而有别于思想。思想不知道它。思想是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（20）

“它在皮肤中，而有别于皮肤。皮肤不知道它。皮肤是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（21）

“它在知觉中，而有别于知觉。知觉不知道它。知觉是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（22）

“它在精液中，而有别于精液。精液不知道它。精液是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。它是不可观看的观看者，不可听取的听取者，不可思考的思考者，不可认知的认知者。它就是你的自我，内在控制者，永生者。此外的一切都是痛苦。”然后，乌达罗迦·阿卢尼沉默不语。（23）

第八梵书

然后，婆遮揭那维说道：“诸位婆罗门啊，我要问他两个问题。如果他能为我解答这两个问题，那么，在关于梵的讨论中，你们谁都不可能胜过他。”“你问吧，伽尔吉！”（1）

她说道：“耶若伏吉耶啊，就像迦尸国或毗提诃国的武士子弟挺身站着，挽弓上弦，手持两支能穿透敌手的利箭，我也这样挺身面对你，带着这两个问题。你为我解答这两个问题吧！”“你问吧，伽尔吉！”（2）

她说道：“耶若伏吉耶啊，人们所说的天上者、地下者和天地之间者，以及过去者、现在者和未来者，它们都纵横交织在什么中？”（3）

他回答说：“人们所说的天上者、地下者和天地之间者，以及过去者、现在者和未来者，它们都纵横交织在空间中。”（4）

她说道：“向你致敬！耶若伏吉耶啊，你为我解答了这个问题。现在，请接受另一个问题。”“你问吧，伽尔吉！”（5）

她说道：“耶若伏吉耶啊，人们所说的天上者、地下者和天地之间者，以及过去者、现在者和未来者，它们都纵横交织在什么中？”（6）

他回答说：“人们所说的天上者、地下者和天地之间者，以及过去者、现在者和未来者，它们都纵横交织在空间中。”“那么，空间纵横交织在什么中？”（7）

他回答说："伽尔吉啊，婆罗门们所说的这个不灭者不粗，不细，不短，不长，不红，不湿，无影，无暗，无风，无空间，无接触，无味，无香，无眼，无耳，无语，无思想，无光热，无气息，无嘴，无量，无内，无外。它不吃任何东西。任何东西也不吃它。（8）

"伽尔吉啊，那是遵照这个不灭者的命令，太阳和月亮分开独立。伽尔吉啊，那是遵照这个不灭者的命令，天和地分开独立。伽尔吉啊，那是遵照这个不灭者的命令，瞬间、片刻、白天、夜晚、半月、月、季和年分开独立。伽尔吉啊，那是遵照这个不灭者的命令，河流从雪山流下，有些向东，有些向西。伽尔吉啊，那是遵照这个不灭者的命令，人们赞美布施者，天神依靠祭祀者，祖先依靠祭品。（9）

"伽尔吉啊，如果不知道这个不灭者，在这世上供奉祭品，祭祀，修苦行，即使长达数千年，也会有尽头。伽尔吉啊，如果不知道这个不灭者，而离开这个世界，他便是可怜的人。伽尔吉啊，如果知道这个不灭者，而离开这个世界，他便是婆罗门。（10）

"伽尔吉啊，这个不灭者是不可观看的观看者，不可听取的听取者，不可思考的思考者，不可认知的认知者。伽尔吉啊，空间纵横交织在这个不灭者中。"（11）

她说道："诸位尊敬的婆罗门啊，你们能向他表示致敬而脱身，就会觉得很幸运了。确实，在关于梵的讨论中，你们谁都不可能胜过他。"然后，婆遮揭那维沉默不语。（12）

第九梵书

然后，维陀揭达·夏迦利耶向他发问。他说道："耶若伏吉耶啊，天神有多少？"他回答说："依据赞颂一切天神的颂诗中的说法，有三百零三位，三千零三位。"

他说道："唵！天神究竟有多少？耶若伏吉耶！""三十三位。"

他说道："唵！天神究竟有多少？耶若伏吉耶！""六位。"

他说道："唵！天神究竟有多少？耶若伏吉耶！""三位。"

他说道："唵！天神究竟有多少？耶若伏吉耶！""两位。"

他说道："唵！天神究竟有多少？耶若伏吉耶！""一位半。"

他说道："唵！天神究竟有多少？耶若伏吉耶！""一位。"

他说道："唵！那么，三百零三位，三千零三位，他们是谁？"（1）

他回答说："那些是他们展现的威仪，实际是三十三位天神。""三十三位是谁？""八位婆薮神，十一位楼陀罗神，十二位太阳神，还有因陀罗和生主，总共三十三位。"（2）

"婆薮神有哪些？""火、地、风、空、太阳、天、月亮和星星，这些是婆薮神。因为世界一切财富（vasu）都安置在他们之中，所以，他们称为婆薮（Vasu）。"（3）

"楼陀罗神有哪些？""人中十种气息，自我是第十一。一旦他们离开这个必死的身体，会使人们哭泣。因为他们使人们哭泣（rud），所以，他们称为楼陀罗（Rudra）。"（4）

注：人体的气息通常分为五种。这里所说的"十种气息"指十种感官，即五种感觉器官（"五知根"）：眼、耳、鼻、舌和身，五种行动器官（"五作根"）：语言、双手、双足、肛门和生殖器。所说的"自我"指思想（"心"）。

"太阳神有哪些？""一年的十二个月是那些太阳神。他们带着世界这一切行进。因为他们带着（ādā）世界这一切行进（yanti），所以，他们称为太阳（Ādītya）。"（5）

"因陀罗是哪位？生主是哪位？""雷是因陀罗，祭祀是生主。""雷是什么？""雷杵。""祭祀是什么？""牲畜。"（6）

注："雷杵"（aśani）是因陀罗的武器，也称金刚杵（vajra）。"牲畜"指祭神的牺牲。

"六位天神是谁？""火、地、风、空、太阳和天，总共六位。因为他们是世界这一切。"（7）

"三位天神是谁？""就是这三个世界。因为所有的天神在这三个世界中。""两位天神是谁？""食物和气息。""一位半是谁？""就是这吹拂的风。"（8）

注："三个世界"指天上世界、空中世界和地上世界，也就是上述"六位"中的天、空和地。

“人们会说，这吹拂的风看来只是一位，怎么成了一位半？”“因为世界这一切依靠他增长（adhyardh），所以，他称为一位半（adhyardha）。”“一位天神是谁？”“气息。他是梵。人们称他为‘那个（tyad）’。”（9）

注：前面第二章第三梵书中，将无形的梵称为tya，这里将梵称为tyad（“那个”）。

“以地为居处，以火为世界，以思想为光，这位原人是一切自我的归宿。若有人知道这样，他便是真正的知者，耶若伏吉耶！”“我知道你说的这个原人，他是一切自我的归宿。他就是在身体中的那个原人。请告诉我，夏迦利耶啊，他的神灵是谁？”他回答说：“永生。”（10）

“以欲望为居处，以心为世界，以思想为光，这位原人是一切自我的归宿。若有人知道这样，他便是真正的知者，耶若伏吉耶！”“我知道你说的这位原人，他是一切自我的归宿。他就是在欲望中的那位原人。请告诉我，夏迦利耶啊，他的神灵是谁？”他回答说：“妇女。”（11）

“以形态为居处，以眼睛为世界，以思想为光，这位原人是一切自我的归宿。若有人知道这样，他便是真正的知者，耶若伏吉耶！”“我知道你说的这位原人，他是一切自我的归宿。他就是在太阳中的那位原人。请告诉我，夏迦利耶啊，他的神灵是谁？”他回答说：“真实。”（12）

“以空间为居处，以耳朵为世界，以思想为光，这位原人是一切自我的归宿。若有人知道这样，他便是真正的知者，耶若伏吉耶！”“我知道你说的这位原人，他是一切自我的归宿。他就是在耳朵和回音中的那位原人。请告诉我，夏迦利耶啊，他的神灵是谁？”他回答说：“方位。”（13）

“以黑暗为居处，以心为世界，以思想为光，这位原人是一切自我的归宿。若有人知道这样，他便是真正的知者，耶若伏吉耶！”“我知道你说的这位原人，他是一切自我的归宿。他就是在影中的那位原人。请告诉我，夏迦利耶啊，他的神灵是谁？”他回答说：“死亡。”（14）

“以形态为居处，以眼睛为世界，以思想为光，这位原人是一切自我的归宿。若有人知道这样，他便是真正的知者，耶若伏吉耶！”“我知道你说的这位原人，他是一切自我的归宿。他就是在镜中的那位原人。请告诉我，夏迦利耶啊，他的神灵是谁？”他回答说：“生命。”（15）

“以水为居处，以心为世界，以思想为光，这位原人是一切自我的归宿。若有人知道这样，他便是真正的知者，耶若伏吉耶！”“我知道你说的这位原人，他是一切自我的归宿。他就是在水中的那位原人。请告诉我，夏迦利耶啊，他的神灵是谁？”他回答说：“伐楼那。”（16）

“以精液为居处，以心为世界，以思想为光，这位原人是一切自我的归宿。若有人知道这样，他便是真正的知者，耶若伏吉耶！”“我知道你说的这位原人，他是一切自我的归宿。他就是在儿子中的那位原人。请告诉我，夏迦利耶啊，他的神灵是谁？”他回答说：“生主。”（17）

耶若伏吉耶说道：“夏迦利耶啊，莫非这些婆罗门让你充当熄灭炭火的工具？”（18）

夏迦利耶回答说：“耶若伏吉耶啊，你知道的梵是什么？由此你能与俱卢族和般遮罗族的这些婆罗门辩论。”“我知道各种方位及其天神和立足处。”“既然你知道各种方位及其天神和立足处，（19）

“那么，在东方是哪位天神？”“太阳神。”“太阳神立足于什么？”“眼睛。”“眼睛立足于什么？”“形态。因为人们依靠眼睛观看形态。”“形态立足于什么？”他回答说：“心。因为人们依靠心，认知形态。各种形态确实立足于心。”“正是这样，耶若伏吉耶！”（20）

“在南方是哪位天神？”“阎摩神。”“阎摩神立足于什么？”“祭祀。”“祭祀立足于什么？”“酬谢。”“酬谢立足于什么？”“信仰。因为人们怀有信仰而酬谢。酬谢确实立足于信仰。”“信仰立足于什么？”他回答说：“心。因为人们依靠心，怀有信仰。信仰确实立足于心。”“正是这样，耶若伏吉耶！”（21）

注：“酬谢”（dakṣiṇā）指祭祀者布施财物，作为对祭司的酬谢。

“在西方是哪位天神？”“伐楼那神。”“伐楼那神立足于什么？”“水。”“水立足于什么？”“精液。”“精液立足于什么？”他回答说：“心。因此，生出与父亲相像的儿子，人们会说仿佛是从心中滑出，仿佛是心中的创造。精液确实立足于心。”“正是这样，耶若伏吉耶！”（22）

“在北方是哪位天神？”“月亮神。”“月亮神立足于什么？”“净身仪式。”“净身仪式立足于什么？”“真实。因此，人们会对举行净身仪式的人说：‘说真话！’净身仪式确实立足于真实。”“真实立足于什么？”他回答说：“心。因为人们依靠心，认知真实。真实确实立足于心。”“正是这样，耶若伏吉耶！”（23）

“在上方是哪位天神？”“火神。”“火神立足于什么？”“语言。”“语言立足于什么？”“心。”“心立足于什么？”（24）

耶若伏吉耶回答说：“你这个嚼舌者！难道你认为心不在我们之中，而在别处？如果心不在我们之中，而在别处，狗就会吃掉它，鸟就会叼啄它。”（25）

“那么，你和自我立足于什么？”“元气。”“元气立足于什么？”“下气。”“下气立足于什么？”“行气。”“行气立足于什么？”“上气。”“上气立足于什么？”“中气。对于自我，只能称说‘不是这个，不是那个’。不可把握，因为它不可把握。不可毁灭，因为它不可毁灭。不可接触，因为它不可接触。不受束缚，不受侵扰，不受伤害。前面说了八个居处、八个世界、八位神灵和八位原人。而有一位原人，他带走和带回那些原人，他超越他们。我要问你的是这位与奥义相关的原人。如果你不能回答我，你的头就会落地。”

夏迦利耶不知道这位原人。于是，他的头落地。盗贼取走了他的尸骨，以为是别的什么。（26）

然后，他说道：“诸位尊敬的婆罗门啊，你们中有谁想发问，就向我发问吧！或者，你们全体向我发问吧！或者，你们中有谁愿意，让我向他发问。或者，我向你们全体发问。”然而，这些婆罗门都不敢这样做。（27）

于是，他用这些偈颂向他们发问：

人确实就像森林中的树，

毛发是树叶，皮肤是树皮。
皮肤会流血，树皮会流汁，
人受伤流血，树遭砍流汁。
肌肉是内皮，筋腱是纤维，
骨骼是木质，骨髓是树脂。
树遭砍伐后，根部发新芽，
而人死亡后，根部在哪儿？
别说有精液，那是活着时，
犹如树未枯，种子已发芽。
树被连根拔，也不发新芽，
何况人死亡，根部在哪儿？
生出者不能再生出，
有谁能让他再生出？
梵是知识和欢喜，给予施舍者的
礼物，也是坚定的知梵者的归宿。（28）

第四　章

第一梵书

毗提诃国王遮那迦入座后，耶若伏吉耶走上前来。遮那迦说道："耶若伏吉耶啊，你为何而来？想要获得牲畜，还是讨论微妙的问题？""两者兼有，大王啊！"（1）

"让我听听别人对你说了什么？""吉特婆·谢利尼告诉我说：'语言是梵。'"

“谢利尼说语言是梵，就像一个人说自己有母亲，有父亲，有老师！因为不会说话的人会成为什么？他有没有告诉你它的居处和根基？”“他没有告诉我。”

“这只是梵的一足，大王啊！”“那就请你告诉我们吧，耶若伏吉耶！”

“它的居处是语言，根基是空间。应该崇拜它为智慧。”“智慧的性质是什么？耶若伏吉耶！”

他回答说：“就是语言，大王啊！人们依靠语言认知亲友，大王啊！依靠语言认知《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》、《娑摩吠陀》、《阿达婆安吉罗》、史诗、往世书、知识、奥义书、偈颂、经文、注释、注疏、祭祀、祭品、食物、饮料、这个世界、另一个世界和一切众生，大王啊！语言确实是至高的梵，大王啊！若有人知道这样崇拜它，语言就不会离开他，一切众生都会亲近他。他会成为天神，与众天神为伍。”

毗提诃国王遮那迦说道：“我赐予你大象般的公牛和一千头母牛。”耶若伏吉耶回答说：“我的父亲认为没有施教，不能受礼。”（2）

“还是让我听听别人对你说了什么？”“乌登迦·肖尔跋衍那告诉我说：‘生命气息是梵。’”

“肖尔跋衍那说生命气息是梵，就像一个人说自己有母亲，有父亲，有老师！因为没有生命气息的人会成为什么？他有没有告诉你它的居处和根基？”“他没有告诉我。”

“这只是梵的一足，大王啊！”“那就请你告诉我们吧，耶若伏吉耶！”

“它的居处是生命气息，根基是空间。应该崇拜它为可爱者。”“可爱者的性质是什么？耶若伏吉耶！”

他回答说：“就是生命气息，大王啊！正是热爱生命气息，人们为不适合举行祭祀者举行祭祀，接受不该接受的礼物，大王啊！也正是热爱生命气息，人们在哪儿都惧怕遭到杀戮，大王啊！生命气息确实

是至高的梵，大王啊！若有人知道这样崇拜它，生命气息就不会离开他，一切众生都会亲近他。他会成为天神，与天神为伍。”

毗提诃国王遮那迦说道：“我赐予你大象般的公牛和一千头母牛。”耶若伏吉耶回答说：“我的父亲认为没有施教，不能受礼。”（3）

“还是让我听听别人对你说了什么？”“跋尔古·婆尔希那告诉我说：‘眼睛是梵。’”

“婆尔希那说眼睛是梵，就像一个人说自己有母亲，有父亲，有老师！因为没有视觉的人会成为什么？他有没有告诉你它的居处和根基？”“他没有告诉我。”

“这只是梵的一足，大王啊！”“那就请你告诉我们吧，耶若伏吉耶！”

“它的居处是眼睛，根基是空间。应该崇拜它为真实。”“真实的性质是什么？耶若伏吉耶！”

他回答说：“就是眼睛，大王啊！一个人用眼睛观看，人们问道：‘你看见了吗？’他回答说：‘我看见了。’这就是真实，大王啊！眼睛确实是至高的梵，大王啊！若有人知道这样崇拜它，眼睛就不会离开他，一切众生都会亲近他。他会成为天神，与众天神为伍。”

毗提诃国王遮那迦说道：“我赐予你大象般的公牛和一千头母牛。”耶若伏吉耶回答说：“我的父亲认为没有施教，不能受礼。”（4）

“还是让我听听别人对你说了什么？”“伽尔陀毗维比多·婆罗堕遮告诉我说：‘耳朵是梵。’”

“婆罗堕遮说耳朵是梵，就像一个人说自己有母亲，有父亲，有老师！因为没有听觉的人会成为什么？他有没有告诉你它的居处和根基？”“他没有告诉我。”

“这只是梵的一足，大王啊！”“那就请你告诉我们吧，耶若伏吉耶！”

“它的居处是耳朵，根基是空间。应该崇拜它为无限。”“无限的性质是什么？耶若伏吉耶！”

他回答说："就是方位，大王啊！一个人无论朝哪个方向行走，都走不到那个方位的尽头，大王啊！因为方位无限。方位也就是耳朵，大王啊！耳朵确实是至高的梵，大王啊！若有人知道这样崇拜它，耳朵就不会离开他，一切众生都会亲近他。他会成为天神，与众天神为伍。"

毗提诃国王遮那迦说道："我赐予你大象般的公牛和一千头母牛。"耶若伏吉耶回答说："我的父亲认为没有施教，不能受礼。"（5）

"还是让我听听别人对你说了什么？""萨谛耶迦摩·贾巴罗告诉我说：'思想是梵。'"

"贾巴罗说思想是梵，就像一个人说自己有母亲，有父亲，有老师！因为没有思想的人会成为什么？他有没有告诉你它的居处和根基？""他没有告诉我。"

"这只是梵的一足，大王啊！""那就请你告诉我们吧，耶若伏吉耶！"

"它的居处是思想，根基是空间。应该崇拜它为欢喜。""欢喜的性质是什么？耶若伏吉耶！"

他回答说："就是思想，大王啊！一个人依靠思想，接触妇女，与她生下跟自己相像的儿子，大王啊！这就是欢喜。思想确实是至高的梵，大王啊！若有人知道这样崇拜它，思想就不会离开他，一切众生都会亲近他。他会成为天神，与众天神为伍。"

毗提诃国王遮那迦说道："我赐予你大象般的公牛和一千头母牛。"耶若伏吉耶回答说："我的父亲认为没有施教，不能受礼。"（6）

"还是让我听听别人对你说了什么？""维陀揭达·夏迦利耶告诉我说：'心是梵。'"

"夏迦利耶说心是梵，就像一个人说自己有母亲，有父亲，有老师！因为没有心的人会成为什么？他有没有告诉你它的居处和根基？""他没有告诉我。"

“这只是梵的一足，大王啊！”“那就请你告诉我们吧，耶若伏吉耶！”

“它的居处是心，根基是空间。应该崇拜它为稳固。”“稳固的性质是什么？耶若伏吉耶！”

他回答说：“就是心，大王啊！因为心确实是一切众生的居处，大王啊！心确实是一切众生的根基，大王啊！因为一切众生都立足于心，大王啊！心确实是至高的梵，大王啊！若有人知道这样崇拜它，心就不会离开他，一切众生都会亲近他。他会成为天神，与众天神为伍。”

毗提诃国王遮那迦说道：“我赐予你大象般的公牛和一千头母牛。”耶若伏吉耶回答说：“我的父亲认为没有施教，不能受礼。”（7）

注：以上提到“梵的一足”先后六次。《歌者奥义书》3.18中提到梵有四足：一组是语言、气息、眼睛和耳朵，另一组是火、风、太阳和方位。《歌者奥义书》4.5—8中又提到另一组梵的四足：光明、无限、光辉和居处。《蛙氏奥义书》中也提到自我（即梵）有四足，所指又有不同。可互相参阅。

第二梵书

于是，毗提诃国王遮那迦从座位下来，走近他，说道：“向你致敬！耶若伏吉耶啊，请你教我吧！”

他回答说：“正如想要长途旅行的人备有车辆或船，大王啊，你本人已经备有那些奥义。你如此伟大而富有，学习吠陀，听取奥义。你能否告诉我：一旦你离开这个世界，你会去哪里？”

“尊者啊，我不知道我会去哪里。”“那么，我会告诉你会去哪里。”“尊者请说吧！”（1）

“在右眼中这个人的真正名字是因达（Indha）。即使他是因达，人们却使用隐称，称他为因陀罗（Indra）。因为众天神仿佛喜爱隐称，而厌弃显称。（2）

注：因达（Indha）的词义为点燃者。

“而在左眼中那个形状似人者是他的妻子维罗遮。他俩的会合处在心中的空间。他俩的食物是心中的血块。他俩的衣服是心中网状的脉络。他俩的通道是心中向上延伸的那条脉管。那些细似头发千分之一的、名为‘利益’的脉管布满心中。液汁通过它们流动。因此，与身体的自我相比，这个人仿佛享用更精细的食物。（3）

注：维罗遮（Virāj）的词义为光辉者。人醒着时，因陀罗和她在右眼和左眼中；人入睡时，他俩在心中会合。“身体的自我”指身体本身。“这个人”指因陀罗，或者说，指他和妻子维罗遮合成的“自我”。

“他的东方是东方气息，南方是南方气息，西方是西方气息，北方是北方气息，上方是上方气息，下方是下方气息，所有方位是所有气息。

“而对于这个自我，只能称说‘不是这个，不是那个’。不可把握，因为它不可把握。不可毁灭，因为它不可毁灭。不可接触，因为它不可接触。不受束缚，不受侵扰，不受伤害。遮那迦啊，你确实达到了无畏。”

耶若伏吉耶说完这些，遮那迦说道：“愿你也达到无畏，耶若伏吉耶！你教给我们无畏，尊者啊，向你致敬！这里的毗提诃民众和我听候你吩咐！”（4）

第三梵书

耶若伏吉耶前来拜访毗提诃国王遮那迦，心里想着：“我不准备说什么。”然而，他俩以前在讨论火祭时，耶若伏吉耶曾赐予毗提诃国王遮那迦恩惠。遮那迦选择的恩惠是可以随意提问，毗提诃也已允诺。因此，现在这位国王向他提问。（1）

“耶若伏吉耶啊，人有什么光？”他回答说：“阳光，大王啊！人们依靠阳光，坐下，行走，做事，返回。”“正是这样，耶若伏吉耶！”（2）

“太阳落下，耶若伏吉耶啊，人有什么光？”“月光。人们依靠月光，坐下，行走，做事，返回。”“正是这样，耶若伏吉耶！”（3）

“太阳落下，月亮落下，耶若伏吉耶啊，人有什么光？”“火光。人们依靠火光，坐下，行走，做事，返回。”“正是这样，耶若伏吉耶！”（4）

“太阳落下，月亮落下，火熄灭，人有什么光？”“语言之光。人们依靠语言之光，坐下，行走，做事，返回。因此，大王啊！即使伸手不见五指，只要前面有说话声音，就能走到那里。”“正是这样，耶若伏吉耶！”（5）

“太阳落下，月亮落下，火熄灭，寂静无声，人有什么光？”“自我之光。人们依靠自我之光，坐下，行走，做事，返回。”（6）

“自我是哪一位？”“他是生命气息中由知觉构成的原人，是心中的光。他同样地进入两个世界，若有所思，若有所行。因为他入睡后，超越这个世界和各种死亡形态。（7）

注：“两个世界”指觉醒的世界和熟睡的世界。“这个世界”指觉醒的世界。

“这个原人出生后，有了身体，也就与罪恶相连。一旦死去出离，便摆脱那些罪恶。（8）

“确实，这个原人有两种境况：这个世界的境况和另一个世界的境况。居于两者之中的第三种是睡梦的境况。处在这个居中的境况，他看到两种境况：这个世界的境况和另一个世界境况。无论进入另一个世界的路口是什么，一旦进入这个路口，就会看到罪恶和欢喜这两者。他在这里进入睡梦，携带着这个世界的所有一切材料，自己毁坏它，自己建设它，依靠自己的光辉和光芒做梦。这个原人在这里成为自我启明者。（9）

“这里，没有车，没有马，没有道路。于是，他创造车、马和道路。这里，没有欢喜、快乐和高兴。于是，他创造欢喜、快乐和高兴。这里，没有池塘、莲花池和水溪。于是，他创造池塘、莲花池和水溪。因为他是创造者。（10）

“有这些偈颂为证：

他用睡眠压倒身体各个部分，

而自己不睡，观看入睡的感官；

他携带着光，回到原来的境况，

这个金制的原人，唯一的天鹅。

他以气息保护下面的巢窝，

而自己游荡在这巢窝之外；

他任意遨游，这位永生者，

金制的原人，唯一的天鹅。

这位神在睡梦中上升下降，

创造出多种多样的形象：

忽而像是与妇女寻欢作乐，

忽而像在笑，甚至遇见恐怖。（13）

“人们看到他的游乐场，而没有看到他。因此，有些人说，不要唤醒沉睡的人，如果他不返回这个人，那就难以医治了。而有些人说，他就在醒着时的地方，因为他在睡梦中看到的就是醒着时的那些景象。应该说，这个原人是睡梦中的自我启明者。”

“我赐予尊者一千头母牛！为了获得解脱，请你给予更多的指教！”（14）

“他在沉睡中游乐，看到善行和恶行，又按原路返回原来的出发点，进入梦中。他在那里看到的一切并不跟随他，因为这个原人无所执著。”

“正是这样，耶若伏吉耶！我赐予尊者一千头母牛！为了获得解脱，请你给予更多的指教！”（15）

“他在梦中游乐，看到善行和恶行，又按原路返回原来的出发点，进入觉醒。他在那里看到的一切并不跟随他，因为这个原人无所执著。”

“正是这样，耶若伏吉耶！我赐予尊者一千头母牛！为了获得解脱，请你给予更多的指教！”（16）

“他在觉醒中游乐，看到善行和恶行，又按原路返回原来的出发点，进入梦中。（17）

“犹如一条大鱼在两岸之间游动，忽而此岸，忽而彼岸，这个原人在睡梦和觉醒两者之间游荡。（18）

“犹如一头兀鹰或秃鹫在空中盘旋，已经疲倦，收拢双翼，冲向自己的巢窝，这个原人快速返回那里入睡，没有任何愿望，不看到任何梦。（19）

“他有那些名为‘利益’的脉管，细似头发的千分之一，里面充满白色、蓝色、褐色、黄色和红色。在那里，人们似乎杀害他，似乎战胜他，一头大象似乎追赶他，他似乎跌入一个洞穴。这些都是出于无知，想象自己在清醒时遇见的种种恐怖。然后，他仿佛认为‘我是天神！我是国王！我是所有这一切！’这是他的最高世界。（20）

“然后，他进入一种超越欲望、摆脱罪恶的无畏状态。正如一个人在拥抱爱妻时，他不知道任何外在的或内在的东西，同样，这个原人在拥抱由智慧构成的自我时，不知道任何外在的或内在的东西。在这种状态，他的欲望已经实现。自我就是欲望，因而没有欲望，也没有烦恼。（21）

“在这里，父亲不是父亲，母亲不是母亲，世界不是世界，天神不是天神，吠陀不是吠陀。在这里，盗贼不是盗贼，杀害胎儿者不是杀害胎儿者，旃陀罗不是旃陀罗，包格沙不是包格沙，沙门不是沙门，苦行者不是苦行者。善行不跟随他，恶行也不跟随他。因为此时他已超越一切心中烦恼。（22）

注：旃陀罗（Caṇḍāla）和包格沙（Baulkasa）是四种姓之外的贱民。沙门（Śramaṇa）是出家人和苦行者。

“在这里，他不观看任何东西。虽然不观看，他仍是观看者。因为他不可毁灭，作为观看者的观看能力不会丧失。然而，没有第二者，他不能观看有别于自己的他者。（23）

注：这里描述处在熟睡而无梦的状态。

“在这里，他不嗅闻任何东西。虽然不嗅闻，他仍是嗅闻者。因为他不可毁灭，作为嗅闻者的嗅闻能力不会丧失。然而，没有第二者，他不能嗅闻有别于自己的他者。（24）

“在这里，他不品尝任何东西。虽然不品尝，他仍是品尝者。因为他不可毁灭，作为品尝者的品尝能力不会丧失。然而，没有第二者，

他不能品尝有别于自己的他者。（25）

“在这里，他不说任何话。虽然不说话，他仍是说话者。因为他不可毁灭，作为说话者的说话能力不会丧失。然而，没有第二者，他不能与有别于自己的他者说话。（26）

“在这里，他不听取任何东西。虽然不听取，他仍是听取者。因为他不可毁灭，作为听取者的听取能力不会丧失。然而，没有第二者，他不能听取有别于自己的他者。（27）

“在这里，他不思考任何东西。虽然不思考，他仍是思考者。因为他不可毁灭，作为思考者的思考能力不会丧失。然而，没有第二者，他不能思考有别于自己的他者。（28）

“在这里，他不接触任何东西。虽然不接触，他仍是接触者。因为他不可毁灭，作为接触者的接触能力不会丧失。然而，没有第二者，他不能接触有别于自己的他者。（29）

“在这里，他不认知任何东西。虽然不认知，他仍是认知者。因为他不可毁灭，作为认知者的认知能力不会丧失。然而，没有第二者，他不能认知有别于自己的他者。（30）

“只有仿佛存在他者的地方，此者可以观看他者，此者可以嗅闻他者，此者可以品尝他者，此者可以与他者说话，此者可以听取他者，此者可以思考他者，此者可以接触他者，此者可以认知他者。（31）

“他成为大海，唯一者，没有两重性的观看者。这是梵界，大王啊！”耶若伏吉耶这样教导他，继续说道：“这是他的最高归宿。这是他的最高成就。这是他的最高世界。这是他的最高欢喜。正是依靠这种欢喜的一小部分，其他众生过着他们的生活。（32）

“在人间，获得成功而富裕，成为人中之主，享尽人间一切荣华富贵，这是人间的最高欢喜。然而，一百个人间的欢喜相当于一个赢得祖先世界的祖先们的欢喜。而一百个赢得祖先世界的祖先们的欢喜相当于一个健达缚世界的欢喜。而一百个健达缚世界的欢喜相当于一个依靠祭祀获得神性的业报天神的欢喜。而一百个业报天神们的欢喜相当于一个天生天神的欢喜，或相当于一个精通吠陀、行为正直而不受欲望伤害者的欢喜。而一百个天生天神的欢喜相当于一个生主世界的欢喜，或相当于一个精通吠陀、行为正直而不受欲望伤害者的欢喜。

而一百个生主世界的欢喜相当于一个梵界的欢喜，或相当于一个精通吠陀、行为正直而不受欲望伤害者的欢喜。确实，这是最高欢喜，这是梵界，大王啊！”耶若伏吉耶说了这些。

注：其中，天神分为“业报天神”和“天生天神”，前者指依靠善业造就的天神，后者指天生的天神。

“我赐予尊者一千头母牛！为了获得解脱，请你给予我更多的指教！”

此时，耶若伏吉耶产生恐惧，心想：“这位聪明的国王要掏走我的一切秘密。”（33）

“他在梦中游乐，看到善行和恶行，又按原路返回原来的出发点，进入觉醒。（34）

“犹如载重的车辆嘎吱嘎吱前进，同样，这身体自我负载智慧自我，呼哧呼哧前进，直至吐尽最后一口气。（35）

“他或因年老，或因疾病，走向衰弱。犹如芒果、无花果或毕钵罗果摆脱束缚，同样，这个原人摆脱那些肢体，按原路返回原来的出发点，进入生命气息。（36）

注：“进入生命气息”指获得新的生命。

“犹如卫兵、官吏、御者和村长们备好食物、饮料和住处，恭候国王驾临，说道：‘他来了！他到了！’同样，一切众生恭候知此者，说道：‘梵来了！梵到了！’（37）

注：“知此者”指知自我者。

“犹如卫兵、官吏、御者和村长们聚集在行将去世的国王周围，同样，在命终时，一切气息聚集在自我周围，直到他吐尽最后一口气。”（38）

第四梵书

“此刻，这个自我变得衰弱，仿佛昏迷。那些气息聚集在他周围。他收回那些光，进入心中。眼中的那个原人转身离去，他已不能感知形态。（1）

“人们说：‘他正在变成一，他不观看。’人们说：‘他正在变成一，他不嗅闻。’人们说：‘他正在变成一，他不品尝。’人们说：‘他正在变成一，他不说话。’人们说：‘他正在变成一，他不听取。’人们说：‘他正在变成一，他不思考。’人们说：‘他正在变成一，他不接触。’人们说：‘他正在变成一，他不认知。’他的心尖变得明亮。凭借那种光亮，这个自我离去，通过眼睛、头顶或身体其他部分。他离去，生命也跟随他离去。生命离去，一切气息也跟随生命离去。他与意识结合。一切有意识者跟随他离去。他的知识、业行和以前的智慧都附随他。（2）

注：这里描述人去世时的情状。“他正在变成一”，可理解为与自我合一。

“犹如毛虫爬到一片草叶的尽头，为了走下一步，将自己紧缩成一团，同样，这个自我摆脱这个身体，驱除无知，为了走下一步，将自己紧缩成一团。（3）

“犹如刺绣女取来织物，绣出更新更美的图案，同样，这个自我摆脱这个身体，驱除无知，获取更新更美的形象：或为祖先，或为健达缚，或为天神，或为生主，或为梵，或为其他众生的形象。（4）

注：这里描述人死后转生。

“这个自我就是梵，由意识构成，由思想构成，由气息构成，由视觉构成，由听觉构成，由地构成，由水构成，由风构成，由空构成，由光构成，由无光构成，由欲构成，由无欲构成，由怒构成，由无怒构成，由法构成，由非法构成，由一切构成。因此人们说：‘由这构成，由那构成。’一个人变成什么，按照他的所作所为。行善者变成善人，作恶者变成恶人。因善行变成有德之人，因恶行变成有罪之人。人们说：‘人确实由欲构成。’按照欲望，形成意愿。按照意愿，从事行动。按照行动，获得业果。（5）

“有偈颂为证：

执著者带着业果前往思想执著处，

直到耗尽在这世积累的任何业果，

又从那个世界回到这个世界作业。

“这是有欲者，下面是无欲者。他没有欲望，摆脱欲望，欲望已经实现，自我就是欲望。他的那些生命气息不离开。他就是梵，也走向梵。（6）

“有偈颂为证：

一旦摒弃盘踞心中的所有欲望，

凡人达到永恒，就在这里获得梵。

“犹如蜕下的蛇皮扔在蚁垤上，死气沉沉，躺在那里，同样，这个身体倒在那里。然而，这个无身体者是不死的生命气息，也就是梵，也就是光。”

毗提诃国王遮那迦说道：“我赐予尊者一千头母牛！”（7）

“有这些偈颂为证：

这条微妙而悠远的古道，

已经接触到我，被我发现；

知梵的智者们获得解脱，

沿着它，从这里上达天国。（8）

人们说这条路依靠梵发现，

里面有白色、蓝色、褐色、

黄色和红色，那些知梵者、

行善者和光辉者由此前行。（9）

那些崇尚无知的人，

陷入蔽目的黑暗；

那些热衷知识的人，

陷入更深的黑暗。（10）

那些名为无喜的世界，

笼罩着蔽目的黑暗，

那些无知又无觉的人，

死后全都前往那里。（11）
如果一个人知道自我，
知道自己就是这自我，
还会有何愿望和欲求，
为了这个身体而烦恼？（12）
任何人若是发现和觉悟到
这个进入身体深渊的自我，
他便是创造一切的创世者，
世界属于他，世界就是他。（13）
我们在这世就已知道它，
如果不知道，则危害巨大；
知道它的人们获得永生，
其他的人们则承受痛苦。（14）
如果清晰地看到它，
这个自我，这位神，
过去和未来的主宰，
也就不会躲避它。（15）
年携带着每一天，
在它前面不停运转；
众神崇拜它为光中
之光，永恒的生命。（16）
五种以五计数的群体，
还有空间，置于它之中；
我确认这自我，我知道

永生的梵，而获得永生。（17）

注："五种以五计数的群体"，究竟是哪些，说法不一，难以确指。实际上，可以理解为世界万物。

如果知道它是气息的气息，

眼睛的眼睛，耳朵的耳朵，

思想的思想，那么，也就是

认识了这古老而至高的梵。（18）

唯有依靠思想看到它，

在这里没有什么不同；

若在这里看似不同，

他从死亡走向死亡。（19）

应该看到它是唯一者，

不可测量，恒定不变；

这自我没有污垢，不生，

超越空间，伟大，坚定。（20）

聪明的婆罗门认识它后，

他就应该学会运用智慧，

不要在言辞上费尽心思，

因为那样只是劳累语言。（21）

"这个不生而伟大的自我，在生命气息中，由意识构成。它躺在心中的空间，控制一切，主宰一切，成为一切之主。它不因善业而变大，也不因恶业而变小。它是一切的支配者。它是众生的统治者。它是众生的保护者。它是堤坝，维持这个世界不破裂。婆罗门通过吟诵吠陀、祭祀、布施、苦行和斋戒知道它。确实，知道了它，就成为牟尼。确实，出家人向往它的世界，而出家修行。

"古时候，有些人知道了它，就不再渴望子嗣，心想：'我们有了这个自我，这个世界，何必还要子嗣？'他们抛弃对儿子的渴望，对财

富的渴望，对世界的渴望，而奉行游方僧的乞食生活。渴望儿子，也就是渴望财富。渴望财富，也就是渴望世界。两者都是渴望。

“对于自我，只能称说‘不是这个，不是那个’。不可把握，因为它不可把握。不可毁灭，因为它不可毁灭。不可接触，因为它不可接触。不受束缚，不受侵扰，不受伤害。

“‘我做了恶事’或‘我做了善事’，这两者都不能越过它，而它越过这两者。无论做事或不做事，都不会烧灼它。（22）

“有梨俱颂诗为证：

知梵者永恒的伟大性，

不因业而变大或变小；

知道了它的这种性质，

就不会受到恶业污染。

“因此，知道了这样，就会平静，随和，冷静，宽容，沉静。他在自身中看到自我，视一切为自我。罪恶不能越过他，而他越过一切罪恶。罪恶不能烧灼他，而他烧灼一切罪恶。他摆脱罪恶，摆脱污垢，摆脱疑惑，成为婆罗门。这是梵界，大王啊！你已经获得它。”耶若伏吉耶说完这些。

“我将毗提诃国民众连同我自己都赐予尊者，作为你的奴仆。”（23）

这个不生而伟大的自我是吃食物者，赐予财富者。任何人知道这样，他就会获得财富。（24）

这个不生而伟大的自我不老，不死，永恒，无畏，就是梵。确实，无畏就是梵。任何人知道这样，他就会成为无畏的梵。（25）

第五梵书

耶若伏吉耶有两位妻子：梅怛丽依和迦旃耶尼。她俩之中，梅怛丽依是女梵论者，而迦旃耶尼只懂得妇道。这时，耶若伏吉耶准备脱离家居生活。（1）

注：这第五梵书与第二章第四梵书内容相同，而文本稍有差异。

耶若伏吉耶说道："梅怛丽依啊，我要脱离家居生活了。让我为你和迦旃耶尼做好安排吧！"（2）

梅怛丽依说道："尊者啊，如果这充满财富的整个大地都属于我，我会由此获得永生吗？"耶若伏吉耶回答说："不会。你的生活会像富人的生活，但不可能指望依靠财富获得永生。"（3）

梅怛丽依说道："如果依靠它，我不能获得永生，那我要它有什么用？尊者啊，请将你知道的告诉我！"（4）

耶若伏吉耶说道："你确实可爱。你这样说，更添可爱。好吧，我给你解释。但在我解释时，你要沉思！"（5）

于是，他说道："哦，确实，不是因为爱丈夫而丈夫可爱，是因为爱自我而丈夫可爱。哦，确实，不是因为爱妻子而妻子可爱，是因为爱自我而妻子可爱。哦，确实，不是因为爱儿子而儿子可爱，是因为爱自我而儿子可爱。哦，确实，不是因为爱财富而财富可爱，是因为爱自我而财富可爱。哦，确实，不是因为爱牲畜而牲畜可爱，是因为爱自我而牲畜可爱。哦，确实，不是因为爱婆罗门性而婆罗门性可爱，是因为爱自我而婆罗门性可爱。哦，确实，不是因为爱刹帝利性而刹帝利性可爱，是因为爱自我而刹帝利性可爱。哦，确实，不是因为爱这些世界而这些世界可爱，是因为爱自我而这些世界可爱。哦，确实，不是因为爱这些天神而这些天神可爱，是因为爱自我而这些天神可爱。哦，确实，不是因为爱这些吠陀而这些吠陀可爱，是因为爱自我而这些吠陀可爱。哦，确实，不是因为爱众生而众生可爱，是因为爱自我而众生可爱。哦，确实，不是因为爱一切而一切可爱，是因为爱自我而一切可爱。哦，确实，应当观看、谛听、思考和沉思自我。梅怛丽依啊，确实，依靠观看、谛听、思考和沉思自我，得知世界所有一切。（6）

"若有人认为婆罗门性在自我之外的别处，婆罗门性就会抛弃他。若有人认为刹帝利性在自我之外的别处，刹帝利性就会抛弃他。若有

人认为这些世界在自我之外的别处，这些世界就会抛弃他。若有人认为这些天神在自我之外的别处，这些天神就会抛弃他。若有人认为这些吠陀在自我之外的别处，这些吠陀就会抛弃他。若有人认为众生在自我之外的别处，众生就会抛弃他。若有人认为一切在自我之外的别处，一切就会抛弃他。这婆罗门性，这刹帝利性，这些世界，这些天神，这些吠陀，这众生，这一切，全都是这自我。（7）

“如同击鼓，外现的声音不能把握，而把握这鼓或击鼓者，便能把握这声音。（8）

“如同吹螺号，外现的声音不能把握，而把握这螺号或吹螺号者，便能把握这声音。（9）

“如同弹琵琶，外现的声音不能把握，而把握这琵琶或弹琵琶者，便能把握这声音。（10）

“犹如湿柴置于火中，冒出烟雾，哦！同样，从这伟大的存在的呼吸中产生《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》、《娑摩吠陀》、《阿达婆安吉罗》、史诗、往世书、知识、奥义书、偈颂、经文、注释、注疏、祭祀、祭品、食物、饮料、这个世界、另一个世界和一切众生。确实，从它的呼吸中产生这一切。（11）

“犹如大海是一切水的归宿，同样，皮肤是一切触的归宿，鼻孔是一切香的归宿，舌头是一切味的归宿，眼睛是一切色的归宿，耳朵是一切声的归宿，思想是一切意愿的归宿，心是一切知识的归宿，双手是一切行动的归宿，生殖器是一切欢喜的归宿，肛门是一切排泄物的归宿，双足是一切行走的归宿，语言是一切吠陀的归宿。（12）

“犹如盐块无内无外，完全是味的总汇，哦！同样，这自我无内无外，完全是意识的总汇。它从那些存在物中出现，又随同它们消失。一旦去世，便无知觉。哦！我说了这些。”耶若伏吉耶说完这些。（13）

梅怛丽依说道：“尊者啊，你令我困惑至极。我确实不能理解这个。”他回答说：“哦，我不说令人困惑的话。哦，这个自我不会毁灭，具有不可毁灭性。（14）

“只要仿佛有二重性，那么，这个嗅另一个，这个看另一个，这个听另一个，这个欢迎另一个，这个想念另一个，这个知道另一个。一

旦一切都成为自我，那么，依靠什么嗅谁？依靠什么看谁？依靠什么听谁？依靠什么欢迎谁？依靠什么想念谁？依靠什么知道谁？依靠它而知道这一切，而依靠什么知道它？对于自我，只能称说：‘不是这个，不是那个’。不可把握，因为它不可把握。不可毁灭，因为它不可毁灭。不可接触，因为它不可接触。不受束缚，不受侵扰，不受伤害。哦，依靠什么知道这位知道者？这就是我提供给你的教导，梅怛丽依啊！哦，这就是永生。”说完，耶若伏吉耶离家出走。（15）

第六梵书

下面是师承：宝迪摩希耶师承高波婆那。高波婆那师承宝迪摩希耶。宝迪摩希耶师承高波婆那。高波婆那师承憍尸迦。憍尸迦师承香底利耶。香底利耶师承憍尸迦和乔答摩。乔答摩（1）

师承阿耆尼吠希那。阿耆尼吠希那师承伽尔吉耶。伽尔吉耶师承伽尔吉耶。伽尔吉耶师承乔答摩。乔答摩师承塞多婆。塞多婆师承巴罗舍利亚耶那。巴罗舍利亚耶那师承伽尔吉亚耶那。伽尔吉亚耶那师承乌达罗迦耶那。乌达罗迦耶那师承贾巴罗耶那。贾巴罗耶那师承摩提衍迪那耶那。摩提衍迪那耶那师承肖迦罗耶那。肖迦罗耶那师承迦夏耶那。迦夏耶那师承沙耶迦耶那。沙耶迦耶那师承憍尸迦耶尼。憍尸迦耶尼（2）

师承克利多憍尸迦。克利多憍尸迦师承巴罗舍利耶那。巴罗舍利耶那师承巴罗舍利耶。巴罗舍利耶师承贾杜迦尔尼耶。贾杜迦尔尼耶师承阿苏罗耶那和耶斯迦。阿苏罗耶那师承特雷婆尼。特雷婆尼师承奥波旃达尼。奥波旃达尼师承阿苏利。阿苏利师承婆罗堕遮。婆罗堕遮师承阿特雷耶。阿特雷耶师承曼迪。曼迪师承乔答摩。乔答摩师承乔答摩。乔答摩师承婆蹉。婆蹉师承香底利耶。香底利耶师承盖索利耶·迦比耶。盖索利耶·迦比耶师承古摩罗·诃利多。古摩罗·诃利多师承伽罗婆。伽罗婆师承维陀尔毗冈底利耶。维陀尔毗冈底利耶师承婆蹉那波特·巴婆罗婆。婆蹉那波特·巴婆罗婆师承波亭·肖跋罗。波亭·肖跋罗师承阿亚希耶·安吉罗娑。阿亚希耶·安吉罗娑师承阿菩提·特瓦希多罗。阿菩提·特瓦希多罗师承维希婆卢波·特瓦希多罗。维希婆卢波·特瓦希多罗师承双马童。双马童师承达提衍·阿达婆那。达提衍·阿达婆那师承阿达凡·代婆。阿达凡·代婆师承摩利底瑜·波拉达温沙那。摩利

底瑜·波拉达温沙那师承波罗达温沙那。波罗达温沙那师承埃迦尔希。埃迦尔希师承维波罗吉提。维波罗吉提师承毗耶希提。毗耶希提师承沙那卢。沙那卢师承沙那多那。沙那多那师承沙那伽。沙那伽师承至上者。至上者师承梵。梵是自生者。向梵致敬！（3）

第五　章

第一梵书

那里圆满，这里圆满，

从圆满走向圆满；

从圆满中取出圆满，

它依然保持圆满。

“唵！梵是空，古老的空。空中有风。”高罗维亚耶尼之子这样说。

这是吠陀。婆罗门都知道，通过它知道应知者。（1）

第二梵书

生主的三支后裔天神、凡人和阿修罗曾经作为梵行者，住在父亲生主那里。梵行期满后，天神们说道：“请您给我们指示。”于是，生主对他们说了一个音节：“Da。”然后，问道：“你们理解吗？”他们回答说：“我们理解。您对我们说：‘你们要自制（dāmyata）！’”生主说道：“唵！你们已经理解。”（1）

注：“梵行者”指学生。按照婆罗门教，人生的第一阶段是梵行期，即拜师求学。

然后，凡人们对生主说道：“请您给我们指示。”生主对他们说了一个音节：“Da。”然后，问道：“你们理解吗？”他们回答说：“我们理解。您对我们说：‘你们要施舍（datta）！’”生主说道：“唵！你们已经理解。”（2）

然后，阿修罗们对生主说道："请您给我们指示。"生主对他们说了一个音节：'Da。"然后，问道："你们理解吗？"他们回答说："我们理解。您对我们说：'你们要仁慈（dayadhvam）！'"生主说道："唵！你们已经理解。"

作为天国之声的雷鸣回响着："Da！Da！Da！"也就是"你们要自制！你们要施舍！你们要仁慈！"因此，应该学会这三者：自制、施舍和仁慈。（3）

第三梵书

心就是这位生主。它是梵。它是一切。心（hṛdayam）由三个音节组成。Hṛ是一个音节。知道这样，自己人和其他人都会为他带来（abhiharanti）礼物。da是一个音节。知道这样，自己人和其他人都会给（dadati）他礼物。yam是一个音节。知道这样，他就会走向（eti）天国世界。（1）

第四梵书

它就是自身，就是那个，就是真实。知道这个最早产生的、伟大而奇妙的梵是真实，他就战胜这些世界。知道这个最早产生的、伟大而奇妙的梵是真实，他怎么会被战胜？因为梵是真实。（1）

第五梵书

确实，在太初，只有水。这些水创造真实。真实是梵。梵创造生主。生主创造众天神。确实，众天神崇拜真实。真实（satyam）由三个音节组成。sa是一个音节。ti是一个音节。yam是一个音节。第一个和末一个音节构成真实，中间一个音节是不真实。不真实的两边被真实夹住，而变成真实。任何人知道这样，不真实就不会伤害他。（1）

真实就是那个太阳。在太阳光轮中的这个原人和在右眼中的这个原人互相依存。这个通过光线依附那个，那个通过气息依附这个。人

即将去世时，看到那个光轮清澈，那些光线不再降临他。（2）

在那个光轮中的这个原人，bhūḥ（“地”）是他的头。一个头，也就一个音节。bhuvaḥ（“空”）是他的双臂。双臂，也就是两个音节（bhu-vaḥ）。svaḥ（“天”）是他的双足。双足，也就两个音节（suaḥ）。他的奥义是ahan（“每天”）。任何人知道这样，他就会消灭（hanti）和摆脱（jahāti）罪恶。

在右眼中的这个原人，bhuḥ（“地”）是他的头。一个头，也就一个音节。bhuvaḥ（“空”）是他的双臂。双臂，也就两个音节。svaḥ（“天”）是他的双足。双足，也就两个音节。他的奥义是aham（“我”）。任何人知道这样，他就会消灭（hanti）和摆脱（jahāti）罪恶。

第六梵书

这个原人由思想构成，以光为真实，居于内心中，如同米粒或麦粒。他是一切的主宰，一切的君主，统治无论是什么的所有这一切。（1）

第七梵书

人们说：“闪电是梵。”由于撕裂（vidāna），它是闪电（vidyut）。任何人知道这样，它就为他撕裂（vidyati）罪恶。闪电确实是梵。（1）

第八梵书

应该崇拜语言为母牛。它有四个乳房：svāhā（“娑婆诃”）、vaṣaṭ（“婆娑”）、hanta（“亨多”）和svadhā（“娑婆陀”）。天神依靠svāhā和vaṣaṭ两个乳房生活。凡人依靠hanta生活。祖先依靠svadhā生活。它的公牛是气息。牛犊是思想。（1）

注：这里描述四个感叹词。Svāhā和vaṣaṭ是用于祭神的感叹词，svadhā是用于祭祖的感叹词，hanta是日常使用的感叹词。

第九梵书

这个名为一切人的火在人体中，消化吃下的食物。捂住双耳，能听到它的声音。而在去世时，则听不到它的声音。（1）

第十梵书

确实，人一旦离开这个世界，他进入风。风为他敞开车轮般的孔穴。通过这个孔穴，他上升，到达太阳。太阳为他敞开兰跋罗鼓般的孔穴。通过这个孔穴，他上升，到达月亮。月亮为他敞开冬杜毗鼓般的孔穴。通过这个孔穴，他上升，到达没有烦恼、没有霜雪的世界。在这里，他居住永恒的岁月。（1）

注：兰跋罗（lambara）和冬杜毗（dundubhi）均为鼓名。

第十一梵书

确实，承受病痛折磨是最高苦行。知道这样，他就会赢得最高世界。确实，将死人抬往森林是最高苦行。知道这样，他就会赢得最高世界。确实，将死人安置火上是最高苦行。知道这样，他就会赢得最高世界。（1）

第十二梵书

一些人说："食物是梵。"不是这样，因为缺了生命，食物就会腐烂。一些人说："生命就是梵。"不是这样，因为缺了食物，生命就会枯竭。只有这两位神灵合二为一，才达到最高状态。波罗特利陀为此询问父亲："我怎么能对知道这样的人行善或作恶？"父亲摆手说道："波罗特利陀啊，不要这样说！有谁将这两者合二为一，而达到最高状态？"然后，他这样说："这是vi。确实，食物是vi，因为一切众生进入（viṣṭāni）食物中。这是ram。确实，生命是ram，因为一切众生乐（ramante）在生命中。任何人知道这样，一切众生就会进入他，乐在他之中。"（1）

注：vi和ram合成动词viram（停止、住口）。这可能是父亲摆手表示的意思："住口，不要这样说！"而他又用这个词来解析一切众生的性质。

第十三梵书

赞歌（uktha）。确实，生命气息就是赞歌，因为生命气息撑起（utthāpayati）所有这一切。任何人知道这样，他就会生出通晓赞歌的儿子；就会与赞歌结合，赢得赞歌的世界。（1）

夜柔（yajus）。确实，生命气息就是夜柔，因为一切众生与生命气息结合（yujyante）。任何人知道这样，一切众生就会与他结合，使他成为优越者；他就会与夜柔结合，赢得夜柔世界。（2）

娑摩（sāman）。确实，生命气息就是娑摩，因为一切众生与生命气息结合（samyañ ci）。任何人知道这样，一切众生就会与他结合，使他成为优越者；他就会与娑摩结合，赢得娑摩世界。（3）

刹帝利性（kṣatra）。确实，生命气息就是刹帝利性，因为生命气息确实就是刹帝利性。因为生命气息保护（trāyate）人免遭伤害（kṣaṇitu）。任何人知道这样，他就会获得无须他人保护（atra）的刹帝利性；就会与刹帝利性结合，赢得刹帝利性的世界。（4）

第十四梵书

大地（bhū-mi）、空中（an-ta-ri-kṣa）和天空（dy-au）共有八个音节。确实，八个音节是构成伽耶特利诗律的一个诗行。因此，它的诗行也包含那些。任何人知道它的诗行这样，他就获得这三界中所有一切。（1）

注：伽耶特利是《梨俱吠陀》的一种诗律：每一首由三行组成，每行八个音节。"三界"指地上世界、空中世界和天上世界。

梨俱（ṛ-caḥ）、夜柔（ya-jūṁ -ṣi）和娑摩（sā-mā-ni）共有八个音节。确实，八个音节构成伽耶特利诗律的一个诗行。因此，它的诗行也包含那些。任何人知道它的诗行这样，他就获得这三吠陀具有的一切。（2）

注：梨俱（ṛc）、夜柔（yajus）和娑摩（sāman）在这里使用的是复数形式，故而总共八个音节。

元气（prā-ṇa）、下气（a-pā-na）和行气（vy-ā-na）共有八个音节。确实，八个音节构成伽耶特利诗律的一个诗行。因此，它的诗行也包含那些。任何人知道它的诗行这样，他就获得这生命具有的一切。

它显现的第四行就是那个在尘埃之上闪耀光辉者。确实，这就是第四行。称为“显现的诗行”，因为它仿佛可见。称为“在尘埃之上”，因为它确实在一切尘埃之上闪耀光辉。任何人知道这个诗行这样，他的财富和荣誉就会闪耀。（3）

注：“在尘埃之上闪耀光辉者”指太阳。《梨俱吠陀》诗律大多由四行（或称四个音步）组成，因而这里想象伽耶特利诗律还有第四行。

伽耶特利诗律立足于这个在尘埃之上显现的第四行。而这第四行立足于真实。真实就是眼睛，因为真实确实就是眼睛。如果两个人发生争论，一个人说“我看到”，另一个人说“我听到”，那么，我们肯定会信任那个说“我看到”的人。

而真实又立足于力量。生命气息就是力量。这样，真实立足于生命气息。因此，人们说力量比真实更强大。正是这样，伽耶特利诗律立足于自我。它保护自己的家族。生命气息就是家族。它保护那些生命气息。正是因为它保护（tatre）家族（gaya），得名伽耶特利（Gāyatrī）。人们吟诵的伽耶特利诗律也是这样。无论为谁吟诵，都会保护那个人的生命气息。（4）

一些人将沙维特利诗律作为阿奴湿图朴诗律吟诵，说道：“语言是阿奴湿图朴，我们就按照这种语言吟诵。”不应该这样做，而应该将沙维特利诗律作为伽耶特利诗律吟诵。确实，即使有人知道这样，而获得很多礼物，也不能与伽耶特利诗律中的任何一个诗行相比。（5）

注：阿奴湿图朴（Anuṣṭubh）诗律由四行组成，每行八个音节。这种诗律后来也用于统称每行八个音节的诗律，无论诗中含有多少行。

如果有人获得充满一切的这三界，他也只是获得它的第一行。如果有人获得这三吠陀具有的一切，他也只是获得它的第二行。如果有人获得这生命具有的一切，他也只是获得它的第三行。而它显现的第

四行就是那个在尘埃之上闪耀光辉者，任何人都不能获得。确实，从哪儿能获得这样的礼物？（6）

这是对它的礼赞："伽耶特利啊！你有一足，两足，三足，四足。你没有足，因为你不行走。向你显现在尘埃之上的第四足致敬！"

如果憎恨某人，可以这样说："别让这个人获得这个！"或者，"别让这个人的愿望实现！"对于这样的礼赞者，那个人的愿望也就不能实现。或者，可以这样说："愿我获得这个。"（7）

毗提诃国王遮那迦曾对菩迪罗·阿湿婆多罗希维说："嗨，你说自己通晓伽耶特利，怎么会变成一头负重的象？"他回答是："大王啊，我不知道它的嘴。"确实，火是它的嘴。无论投入火中多少燃料，它都会将它们全部焚烧。任何人知道这样，即使犯有很多罪愆，他也会将它们全部焚烧，获得纯洁、清净、不老和永生。（8）

第十五梵书

真理的面容覆盖着金盘，普善啊！

我遵奉真理，请你揭开它，让我看到。（1）

注：普善（Pūṣan，词义为养育者）是太阳神之一。

普善！唯一的仙人！控制者！太阳！

生主之子！请放出光芒，聚合光辉！

我看到了你的极其美好的形象，

那个，其中那个原人，我就是他。（2）

注："太阳中的那个原人"指至高自我。"我就是他"，指个体自我与至高自我同一。

风永不停息，永不灭寂，

而身体最终化为灰烬，

唵！心啊！请记住这事！

心啊！记住！记住这事！（3）

注："风"指维持生命的气息。这里译为"心"的kratu一词是个多义词，含有祭祀、智力、决心和意志等意义。

火啊！带我们遵循正道，走向繁荣，

天神啊！你知道我们的一切行为；

请你为我们驱除阴险的罪恶吧，

我们会献给你至高无上的赞歌。（4）

注：这首颂诗见《梨俱吠陀》1.189.1。

第六　章

第一梵书

知道最伟大者和最优秀者，他就会成为最伟大者和最优秀者。气息确实是最伟大者和最优秀者。知道这样，他就会成为自己人中，或者他愿意，也成为其他人中最伟大者和最优秀者。（1）

知道最富有者，他就会成为最富有者。语言确实是最富有者。知道这样，他就会成为自己人中，或者他愿意，也成为其他人中最富有者。（2）

知道根基，他就能立足于平坦之地和崎岖之地。眼睛确实是根基。因为人依靠眼睛，立足于平坦之地和崎岖之地。知道这样，他就能立足于平坦之地和崎岖之地。（3）

知道成功，他怀有的愿望就会成功。耳朵确实是成功（sampat）。因为所有的吠陀都汇集（abhisampat）耳朵。知道这样，他怀有的愿望就会成功。（4）

知道居处，他就会成为自己人和其他人的居处。思想确实是居处。知道这样，他就会成为自己人和其他人的居处。（5）

知道生殖，他的后代和牲畜就会繁衍。精液确实是生殖。知道这样，他的后代和牲畜就会繁衍。（6）

曾经，众气息争论谁更优秀，来到梵那里，说道："我们之中谁更优秀？"梵回答说："谁离开后，这个身体的状况就变得最差，那么，它就在你们之中最优秀。"（7）

注："众气息"指上述六种生命因素：气息、语言、眼睛、耳朵、思想和精液。

于是，语言离开。它外出一年后回来，问道："没有我，你们生活得怎样？"它们回答说："就像哑巴，不说话，但仍用气息呼吸，用眼睛观看，用耳朵听取，用思想思考，用精液生殖。"这样，语言进入身体。（8）

然后，眼睛离开。它外出一年后回来，问道："没有我，你们生活得怎样？"它们回答说："就像瞎子，看不见，但仍用气息呼吸，用语言说话，用耳朵听取，用思想思考，用精液生殖。"这样，眼睛进入身体。（9）

然后，耳朵离开。它外出一年后回来，问道："没有我，你们生活得怎样？"它们回答说："就像聋子，听不见，但仍用气息呼吸，用语言说话，用眼睛观看，用思想思考，用精液生殖。"这样，耳朵进入身体。（10）

然后，思想离开。它外出一年后回来，问道："没有我，你们生活得怎样？"它们回答说："就像傻子，不思考，但仍用气息呼吸，用语言说话，用眼睛观看，用耳朵听取，用精液生殖。"这样，思想进入身体。（11）

然后，精液离开。它外出一年后回来，问道："没有我，你们生活得怎样？"它们回答说："就像阉人，不能用精液生殖，但仍用气息呼吸，用语言说话，用眼睛观看，用耳朵听取，用思想思考。"这样，精液进入身体。（12）

然后，气息准备离开。如同一匹高大的信度骏马拽起那些拴马桩，它拽起其他那些气息。于是，它们说道："尊者啊，别离开！离开了你，我们无法生活。""那么，你们要向我进贡。""好吧！"（13）

于是，语言说道：“就像我是最富有者那样，你是最富有者。”眼睛说道：“就像我是根基那样，你是根基。”耳朵说道：“就像我是成功那样，你是成功。”思想说道：“就像我是居处那样，你是居处。”精液说道：“就像我是生殖那样，你是生殖。”

气息问道：“我的食物是什么？衣服是什么？”“这里的所有一切，乃至狗、昆虫、蠕虫和飞鸟，都是你的食物。水是你的衣服。”

若有人知道气息（ana）的食物（anna）这样，那么，对他来说，没有什么可食者不是食物，没有什么接受的可食者不是食物。因此，精通吠陀的智者们在吃前和吃后，啜水漱口，认为这样能使气息（ana）不裸露（anagna）。（14）

注：“气息”一词前面都使用prāṇa，这里使用ana，为了让它与“食物”和“不裸露”产生联系。饭前饭后啜水漱口，也就是用水覆盖气息，让它获得衣服而不裸露。

第二梵书

阿卢尼之子希婆多盖杜来到般遮罗族的集会上。他走近受人侍奉的波罗婆诃那·遮婆利。遮婆利看到他，便说道：“孩子啊！”他回答说：“先生！”“你的父亲教你吗？”他回答说：“是的。”（1）

“你知道人们死后怎样分别前往各处吗？”他回答说：“不知道。”

“你知道他们又怎样返回这个世界吗？”他回答说：“不知道。”

“你知道那个世界怎么会不充满，即使人们一再前往那里？”他回答说：“不知道。”

“你知道在哪次供奉祭品时，水会使用人的语言，起身说话？”他回答说：“不知道。”

“你知道怎样抵达天神之路或祖先之路，或者说，做了什么，能抵达天神之路或祖先之路？因为我们曾听仙人说：

‘我听说凡人的两条路：

祖先之路和天神之路；

所有一切依靠这两条路，

在天地父母之间活动。’”

他回答说：“对所有这些，我一无所知。”（2）

于是，遮婆利邀请他住下。而这孩子不理会这个邀请，迅速离去。他回到父亲那里，说道：“确实，您以前说我受过教育。”“怎么啦？聪明的孩子！”“那个刹帝利问了我五个问题，我一个也回答不出。”“哪些问题？”“这些问题。”他学说了一遍。（3）

父亲说道：“你应该了解我。我已经将我所知道的一切都教给你了。来吧，让我俩去住在那里，作为梵行者。”“你就自己去吧！”

注：“作为梵行者”指充当学生。

于是，乔答摩来到波罗婆诃那·遮婆利那里。遮婆利请他入座，又吩咐为他端上水，依礼向他表示欢迎。然后，对他说道：“我们赐给尊者乔答摩一个恩惠。”（4）

注：乔答摩是阿卢尼的族姓。

他回答说：“你已许诺赐给我恩惠，那就告诉我你对我的儿子所说的那些话吧！”（5）

遮婆利说道：“这是天神选择的恩惠，乔答摩啊！你就选择凡人的恩惠吧！”（6）

他回答说：“众所周知，我拥有大量的金子、牛、马、女仆、毛毯和衣服。您不要不舍得给予我更丰富的无限者和无边者。”“那么，你就按照常规表达愿望，乔答摩啊！”“我拜你为师。”确实，自古以来，用这样的方式拜师求学。于是，他作为学生住下。（7）

遮婆利说：“正像你的祖辈那样，乔答摩啊，你别怪罪我们。这种知识在此之前，从未出现在婆罗门中，而我会将它传授给你。因为你既然已经这样说了，谁还能拒绝你？（8）

注：遮婆利是刹帝利种姓，阿卢尼是婆罗门种姓。

“确实，乔答摩啊，那个世界是火。确实，太阳是它的燃料。那些光线是烟。白昼是火焰。方位是火炭。中间方位是火花。众天神向这个火中祭供信仰。从信仰这个祭品中，产生苏摩王。（9）

注：“苏摩王”指月亮。

“确实，乔答摩啊，雨神是火。确实，年是它的燃料。云是烟。闪电是火焰。雷是火炭。雷声是火花。众天神向这个火中祭供苏摩王。从苏摩王这个祭品中，产生雨。（10）

“确实，乔答摩啊，这个世界是火。确实，大地是它的燃料。火是烟。夜晚是火焰。月亮是火炭。星星是火花。众天神向这个火中祭供雨。从雨这个祭品中，产生食物。（11）

“确实，乔答摩啊，人是火。确实，张嘴是它的燃料。气息是烟。语言是火焰。眼睛是火炭。耳朵是火花。众天神向这个火中祭供食物。从食物这个祭品中，产生精液。（12）

“确实，乔答摩啊，女人是火。确实，阴户是她的燃料。阴毛是烟。子宫是火焰。进入她是火炭。兴奋是火花。众天神向这个火中祭供精液。从精液这个祭品中，产生人。他活够寿命，到时候死去。（13）

注：这里回答了前面提到的“在哪次供奉祭品时，水（‘精液’）会使用人的语言，起身说话”的问题。

“然后，人们带他到火那儿。他的火也就成为火。燃料是燃料。烟是烟。火焰是火焰。火炭是火炭。火花是火花。众天神向这个火中祭供人。从人这个祭品中，产生肤色光亮的人。（14）

注：“带他到火那儿”，也就是为他举行火葬。

“知道这样，在森林中崇拜信仰和真理，他们便进入火焰。从火焰进入白昼。从白昼进入白半月。从白半月进入太阳北行的六个月。从这六个月进入天神世界。从天神世界进入太阳。从太阳进入闪电。由思想构成的原人来到闪电那里，将它们带往梵界。他们在梵界长久居住，不再返回。（15）

“那些依靠祭祀、布施和苦行赢得世界的人，他们便进入烟。从烟进入黑夜。从黑夜进入黑半月。从黑半月进入太阳南行的六个月。从这六个月进入祖先世界。从祖先世界进入月亮。到达月亮，他们变成食物。在那里，如同对苏摩王说：‘你增长吧！你亏损吧！’众天神享用他们。过后，他们返回空中。从空进入风。从风进入雨。从雨进入大地。到达大地，他们变成食物。他们又被祭供于人的火，然后，在女人的火中出生。这样，他们不断准备进入这些世界，循环不已。

注：这里也回答了前面提到“那个那些知梵者摆脱轮回，不再返回外，其世界怎么会不充满”的问题，因为除了他的人都来而复去。

“然而，那些不知道这两条路的人，他们变成蛆虫、飞虫和啮噬类动物。”（16）

第三梵书

如果一个人想要变得伟大，他应该守戒十二天，在太阳北行期间的白半月中，选择一个吉日，将各种药草和果子放入优昙木制的杯盘中，洒扫和涂抹周围，安置祭火，铺设圣草，按照规则备好酥油，在阳性星宿下，搅拌混合饮料，然后，向火中浇灌酥油：

注：“搅拌混合饮料”，指将各种药草和果子捣碎，搅拌成混合饮料。

在你之中，横堵着许多天神，

火神啊，他们扼杀人的愿望；

我让他们分享祭品，心满意足，

他们也就会让我满足一切愿望。

娑婆诃！

横堵着的那位天神，

说道：“我安排一切！”

我向你祭供酥油，

如同倾泻的急流！

娑婆诃！（1）

向火中浇灌酥油，念诵道：“献给最伟大者，娑婆诃！献给最优秀者，娑婆诃！”将剩余的酥油浇入混合饮料。这是献给气息，娑婆诃！

向火中浇灌酥油，念诵道：“献给最富有者，娑婆诃！”将剩余的酥油浇入混合饮料。这是献给语言，娑婆诃！

向火中浇灌酥油，念诵道：“献给根基，娑婆诃！”将剩余的酥油浇入混合饮料。这是献给眼睛，娑婆诃！

向火中浇灌酥油，念诵道："献给成功，娑婆诃！"将剩余的酥油浇入混合饮料。这是献给耳朵，娑婆诃！

向火中浇灌酥油，念诵道："献给居处，娑婆诃！"将剩余的酥油浇入混合饮料。这是献给思想，娑婆诃！

向火中浇灌酥油，念诵道："献给生殖，娑婆诃！"将剩余的饮料浇入混合饮料。这是献给精液，娑婆诃！

这样，每次向火中浇灌酥油，将剩余的酥油浇入混合饮料。（2）

向火中浇灌酥油，念诵道："献给火，娑婆诃！"将剩余的酥油浇入混合饮料。

向火中浇灌酥油，念诵道："献给苏摩汁，娑摩诃！"将剩余的酥油浇入混合饮料。

向火中浇灌酥油，念诵道："献给地，娑摩诃！"将剩余的酥油浇入混合饮料。

向火中浇灌酥油，念诵道："献给空，娑摩诃！"将剩余的酥油浇入混合饮料。

向火中浇灌酥油，念诵道："献给天，娑婆诃！"将剩余的酥油浇入混合饮料。

向火中浇灌酥油，念诵道："献给地、空和天，娑婆诃！"将剩余的酥油浇入混合饮料。

向火中浇灌酥油，念诵道："献给婆罗门性，娑婆诃！"将剩余的酥油浇入混合饮料。

向火中浇灌酥油，念诵道："献给刹帝利性，娑婆诃！"将剩余的酥油浇入混合饮料。

向火中浇灌酥油，念诵道："献给过去，娑婆诃！"将剩余的酥油浇入混合饮料。

向火中浇灌酥油，念诵道："献给未来，娑婆诃！"将剩余的酥油浇入混合饮料。

向火中浇灌酥油，念诵道：“献给宇宙，娑婆诃！”将剩余的酥油浇入混合饮料。

向火中浇灌酥油，念诵道：“献给一切，娑婆诃！”将剩余的酥油浇入混合饮料。

向火中浇灌酥油，念诵道：“献给生主，娑婆诃！”将剩余的酥油浇入混合饮料。（3）

然后，接触混合饮料，说道：“你是活动者。你是燃烧者。你是圆满者。你是坚定者。你是唯一的归宿。你制造哼声。你发出哼声。你是歌唱。你歌唱。你召唤。你应答。你是云中闪电。你遍及一切。你统治一切。你是食物。你是光。你是终结。你是总汇。”（4）

注：“哼声”（him）指诵唱娑摩赞歌开始时的发声。

然后，举起混合饮料，说道：“你知道一切。我们也知道你的伟大。因为他是国王，主宰者，统治者，愿他让我成为国王，主宰者，统治者！”（5）

然后，啜饮混合饮料，念诵道：

优秀的沙维特利神——

风带给正直者甜蜜，

河流也带给他甜蜜，

愿药草给我们甜蜜！

地，娑婆诃！

我们沉思他的光辉——

愿夜晚和早晨甜蜜，

愿大地的尘埃甜蜜，

愿天父给我们甜蜜！

空，娑婆诃！

他激发我们的智慧——

愿树木给我们甜蜜，

愿太阳给我们甜蜜，

愿母牛给我们甜蜜！

天，娑婆诃！

注：以上每首中的第一行，合成一节颂诗，见《梨俱吠陀》3.62.10。每首的中间三行各自为一节颂诗，见《梨俱吠陀》1.90.6—8。

念诵完毕“沙维特利”颂诗和“甜蜜”颂诗后，说道：“愿我成为所有这一切，地、空和天，娑婆诃！”最后，喝下混合饮料，洗手，在火的后面躺下，头朝东方。第二天早晨，敬拜太阳，说道：“你是四面八方中唯一的白莲花。愿我成为人间唯一的白莲花。”然后，他回来，坐在火的后面，默诵师承。（6）

乌达罗迦·阿卢尼将这些告诉自己的学生婆遮萨奈耶·耶若伏吉耶后，说道：“即使有人将这泼洒在枯树桩上，也会长出枝叶。”（7）

婆遮萨奈耶·耶若伏吉耶将这些告诉自己的学生摩杜迦·般吉耶后，说道：“即使有人将这泼洒在枯树桩上，也会长出枝叶。”（8）

摩杜迦·般吉耶将这些告诉自己的学生朱罗·跋伽维提后，说道：“即使有人将这泼洒在枯树桩上，也会长出枝叶。”（9）

朱罗·跋伽维提将这些告诉自己的学生遮那迦·阿耶斯杜那后，说道：“即使有人将这泼洒在枯树桩上，也会长出枝叶。”（10）

遮那迦·阿耶斯杜那将这些告诉自己的学生萨谛耶迦摩·贾巴罗后，说道：“即使有人将这泼洒在枯树桩上，也会长出枝叶。”（11）

萨谛耶迦摩·贾巴罗将这些告诉自己的学生们后，说道：“即使将这泼洒在枯树桩上，也会长出枝叶。”

不能将这些传授给非儿子或非弟子。（12）

注：强调父子和师生之间秘密传承，也见《歌者奥义书》3.11.5，《白骡奥义书》6.22和《弥勒奥义书》6.29。

有四种优昙木制祭祀用品：优昙木勺、优昙木盆、优昙木柴和一对优昙木搅棒。有十种栽培的谷物：稻米、大麦、芝麻、蚕豆、玉米、芥子、小麦、扁豆、豌豆和荚豆。将这些谷物捣碎后，和上凝乳、蜜和酥油，向祭火供奉酥油祭品。（13）

第四梵书

确实，万物的精华是大地。大地的精华是水。水的精华是植物。植物的精华是花。花的精华是果实。果实的精华是人。人的精华是精液。（1）

生主思忖道："哦，让我为它设计一个安身处吧！"他创造了女人。创造出女人后，他俯身侍奉她。因此，人们应该俯身侍奉女人。他伸展自己前面的石杵，用它使这个女人怀孕。（2）

注："为它设计"，指为精液设计。"石杵"指用于压榨苏摩汁的石杵，这里用作隐喻。

她的阴户是祭坛，阴毛是祭草，表皮是压榨苏摩汁之处，两片阴唇是中间点燃的火。确实，知道这样，与女人交媾，他获得的世界如同举行婆遮贝耶祭祀者获得的世界。他能获取女人的功德。而不知道这样，与女人交媾，则女人获取他的功德。（3）

注："知道这样"，指知道交媾的祭祀意义。

确实，乌达罗迦·阿卢尼知道这样而说过。确实，那迦·莫德伽利耶知道这样而说过。确实，古罗摩·诃利多知道这样而说过。他们说："许多出身婆罗门的人不知道这样，与女人交媾，耗尽精力和功德，离开这个世界。"

人无论在睡眠中或在醒着时，泄出或多或少精液，（4）

他应该接触它，念诵道：

今天，我的精液流入大地，流入

植物，或流入水中，我都要取回，

让精力、威力和光辉都回归我，

让火和祭坛恢复原来的位置！

然后，用无名指和拇指沾取精液，抹在胸脯或双眉中间。（5）

如果在水中看到自己，他应该念诵道："让我保持光辉、精力、名声、财富和功德！"

确实，女人换掉脏衣后，尤其漂亮。因此，应该上前招呼换掉脏衣而光彩熠熠的女人。（6）

如果她不应承，就应该贿赂她。如果她仍然不应承，就应该用棍棒或手掌击打她，制服她，说道："我用精力和光辉取走你的光辉。"这样，她就失去光辉。（7）

如果她应承，那就应该说："我用精力和光辉增加你的光辉。"这样，他俩充满光辉。（8）

如果想要获得她的爱，就应该进入她，用嘴亲她的嘴，抚摩她的阴户，默诵道：

你出自我的每个肢体，

出自心，是肢体的精华，

让我怀中的这个女人

迷狂，仿佛中了毒箭！（9）

如果不想让她怀孕，就应该进入她，用嘴亲她的嘴，先呼气，后吸气，说道："我用精力和精液从你那里取回精液。"这样，她就失去精液。（10）

如果想让她怀孕，就应该进入她，用嘴亲她的嘴，先吸气，后呼气，说道："我用精力和精液将精液安放在你那里。"这样，她就会怀孕。（11）

如果憎恨妻子的情夫，应该将火安置在一个土坯容器中，逆向铺排芦苇，逆向将酥油浇在芦苇尖上，用它们祭供火，念诵道：

你祭供我的火，我取走你的元气和下气，某某！

你祭供我的火，我取走你的儿子和牲畜，某某！

你祭供我的火，我取走你的祭祀和功德，某某！

你祭供我的火，我取走你的希望和期待，某某！

凡遭到具有这种知识的婆罗门诅咒，任何人都会耗尽精力和功德，离开这个世界。因此，不要勾引具有这种知识的博学婆罗门的妻子。因为他具有这种知识，不可匹敌。（12）

如果妻子来月经，她三天内不能用铜制容器饮水，不能换洗衣服。低级种姓男女不能接近她。三夜过后，沐浴，舂米做饭。（13）

如果想生一个白皮肤的儿子，能吟诵一部吠陀，并活够寿命，那么，应该用牛奶煮饭。拌上酥油，夫妻俩吃下，就会生出这样的儿子。（14）

如果想生一个黄色或褐色皮肤的儿子，能吟诵两部吠陀，并活够寿命，那么，应该用凝乳煮饭。拌上酥油，夫妻俩吃下，就会生出这样的儿子。（15）

如果想生一个黑皮肤和红眼睛的儿子，能吟诵三部吠陀，并活够寿命，那么，应该用水煮饭。拌上酥油，夫妻俩吃下，就会生出这样的儿子。（16）

如果想生一个女儿，聪明博学，并活够寿命，那么，应该用芝麻煮饭。拌上酥油，夫妻俩吃下，就会生出这样的女儿。（17）

如果想生一个儿子，聪明博学，备受赞颂，出席集会，言辞动人，通晓所有吠陀，并活够寿命，那么，应该用肉煮饭。拌上酥油，夫妻俩吃下，就会生出这样的儿子。这肉是小公牛或大公牛的肉。（18）

到了早晨，以煮牛奶粥的方式备好酥油。然后，用牛奶粥祭供火，说道："献给火，娑婆诃！献给阿努摩蒂，娑摩诃！献给沙维特利，娑婆诃！献给创造真实者，娑婆诃！"祭供完毕，吃剩下的牛奶粥。自己先吃，然后给妻子吃。洗手后，用水灌满水罐，向妻子洒水三次，念诵道：

注：阿努摩蒂（Anumuti）是恩惠女神。沙维特利（Savitṛ）是太阳神。

毗舍婆苏，起身吧！

去找别的漂亮女子，

这里是妻子和丈夫。（19）

注：这首颂诗源自《梨俱吠陀》10.85.22。毗舍婆苏（Viśvavasu）是一

位健达缚。

然后，他拥抱妻子，念诵道：

我是ama，你是sā，

你是sā，我是ama，

我是娑摩，你是梨俱，

我是天空，你是大地。

注：《歌者奥义书》中提到“大地是sā，火是ama”（1.6.1）、“语言是sā，气息是ama”（1.7.1）等等，同时提到“娑摩被安置在梨俱中”。

来吧！让我俩一起开始，

安放精液，生一个儿子。（20）

然后，他分开她的双腿，说道：“分开吧，天和地。”他进入她，用嘴亲她的嘴，顺着头发抚摩她三次，念诵道：

让毗湿奴建造子宫，

让天国工匠设计形象，

让生主为你播撒种子，

让创造主安放胎儿。

安放胎儿，希尼婆利啊！

安放胎儿，大辫天女啊！

你俩佩戴着莲花花冠，

双马童啊，安放胎儿吧！

那是双马童用金制

引火木钻出的火，

我们祈求你的胎儿

在第十个月出生。

注：以上三首颂诗源自《梨俱吠陀》10.18.1—3。

如同大地怀有火，
如同天空怀有雨，
如同方位怀有风，
我为你安放胎儿。（22）
即将分娩时，向她洒水，念诵道：

如同风儿在周围，

吹动这座莲花池，

愿你的胎儿躁动，

与胎衣一起生下！

因陀罗的畜舍

装有护栏和门闩，

因陀罗啊，让胎儿

与胎衣一起生下！（23）

注：这两首颂诗源自《梨俱吠陀》5.78.7—8。

胎儿生下后，点燃祭火，将婴儿抱在怀中，在铜杯中混合凝乳和酥油，一勺勺供奉祭火，念诵道：

愿我依靠他，家族千倍繁荣增长！

愿他拥有子孙和牲畜，绵延不绝！

娑婆诃！

我将我的气息和思想祭供他！

娑婆诃！

如果我的祭祀存在过量或不足，

请睿智的火神调适，让祭祀圆满！

娑婆诃！（24）

然后，贴近婴儿的右耳，说三次："语言，语言！"调和凝乳、蜜和酥油，用金匙喂婴儿，而金匙不伸进嘴里，念诵道："我为你安放地，我为你安放空，我为你安放天。我将地、天、空和所有一切安放在你之中。"（25）

然后，给婴儿取名："你是吠陀。"这成为他的秘密名字。（26）

注：依据《摩奴法论》2.30，婴儿正式取名在十天或十二天之后。

然后，将婴儿交给母亲，让她哺乳，念诵道：

你的胸脯令人喜悦，永不

枯竭，蕴藏珍宝，充满财富，

慷慨布施，养育一切优秀者，

娑罗私婆蒂啊，请让他吸吮！（27）

注：这首颂诗见《梨俱吠陀》1.164.49。娑罗私婆蒂（Sarasvatī）是语言女神。

然后，向婴儿的母亲念诵道：

你是伊拉，出自密多罗伐楼那，

女英雄啊，你已生出一位英雄；

你使我们成为英雄的父亲，

愿你成为众多英雄的母亲！

注：伊拉（Ilā）是女神名。

人们对这婴儿说道："啊，你超过你的父亲！啊，你超过你的祖父！"啊，生为具有这种知识的婆罗门的儿子，必定获得至福，享有财富、名誉和梵的光辉。（28）

第五梵书

下面是师承：宝迪摩希耶之子师承迦旃耶尼之子。迦旃耶尼之子师承乔答弥之子。乔答弥之子师承婆罗堕吉之子。婆罗堕吉之子师承巴罗舍利之子。巴罗舍利之子师承奥波斯婆斯蒂之子。奥波斯婆斯蒂之子师承巴罗舍利之子。巴罗舍利之子师承迦旃耶尼之子。迦旃耶尼之子师承憍尸吉之子。憍尸吉之子师承阿兰毗之子和维亚克罗波蒂之子。维亚克罗波蒂之子师承甘维之子和迦比之子。迦比之子（1）

师承阿特雷依之子。阿特雷依之子师承乔答弥之子。乔答弥之子师承婆罗堕吉之子。婆罗堕吉之子师承巴罗舍利之子。巴罗舍利之子师承婆讫之子。婆讫之子师承巴罗舍利之子。巴罗舍利之子师承婆尔迦卢尼之子。婆尔迦卢尼之子师承婆尔迦卢尼之子。婆尔迦卢尼之子师承阿尔多跋吉之子。阿尔多跋吉之子师承肖恩吉之子。肖恩吉之子师承商讫利蒂之子。商讫利蒂之子师承阿兰巴耶尼之子。阿兰巴耶尼之子师承阿兰毗之子。阿兰毗之子师承贾衍蒂之子。贾衍蒂之子师承曼杜迦耶尼之子。曼杜迦耶尼之子师承曼杜吉之子。曼杜吉之子师承香底利之子。香底利之子师承罗提多利之子。罗提多利之子师承跋卢吉之子。跋卢吉之子师承格朗吉基的两个儿子。格朗吉基的两个儿子师承维陀跋利蒂之子。维陀跋利蒂之子师承迦尔舍盖依之子。迦尔舍盖依之子师承波罗吉那约吉之子。波罗吉那约吉之子师承商吉维之子。商吉维之子师承波罗希尼之子。婆罗希尼之子阿苏利婆辛师承阿苏罗耶那。阿苏罗耶那师承阿苏利。阿苏利（2）

师承耶若伏吉耶。耶若伏吉耶师承乌达罗迦。乌达罗迦师承阿卢那。阿卢那师承乌波吠希。乌波吠希师承古希利。古希利师承婆遮希

罗婆斯。婆遮希罗婆斯师承吉赫瓦文特·巴迪约伽。吉赫瓦文特·巴迪约伽师承阿希多·瓦尔舍伽那。阿希多·瓦尔舍伽那师承诃利多·迦叶波。诃利多·迦叶波师承希尔波·迦叶波。希尔波·迦叶波师承迦叶波·奈达卢维。迦叶波·奈达卢维师承婆遮。婆遮师承安毗尼。安毗尼师承阿迪提耶（太阳神）。这些师承自阿迪提耶（太阳神）的"白夜柔"已由瓦遮萨奈耶·耶若伏吉耶宣示。（3）

注：《夜柔吠陀》分为"白夜柔"和"黑夜柔"两种。

直至商吉维之子，传承相同。商吉维之子师承曼杜迦耶尼。曼杜迦耶尼师承曼陀维耶。曼陀维耶师承高蹉。高蹉师承摩希提。摩希提师承瓦摩迦刹耶那。瓦摩迦刹耶那师承香底利耶。香底利耶师承婆蹉。婆蹉师承古希利。古希利师承耶若婆遮斯·罗贾斯丹巴耶那。耶若婆遮斯·罗贾斯丹巴耶那师承杜罗·迦婆塞耶。杜罗·迦婆塞耶师承生主。生主师承梵。梵是自生者。向梵致敬！（4）

歌者奥义书

第一　章

一

应该崇拜歌唱为唵这个音节，因为随着唵，开始歌唱。现在对此加以说明。（1）

注：在吠陀中，《梨俱吠陀》用于吟诵，《娑摩吠陀》用于歌唱。唵（Om）是吟诵或歌唱吠陀颂诗时，开头使用的感叹词。这里的“崇拜”（upās）一词兼有尊敬、敬拜和沉思的意义。

万物的精华是地。地的精华是水。水的精华是植物。植物的精华是人。人的精华是语言。语言的精华是梨俱。梨俱的精华是娑摩。娑摩的精华是歌唱。（2）

注：参阅《大森林奥义书》6.4.1。这里译为“精华”的rasa一词，原义为液汁，引申为味、精华或本质。

这歌唱是精华中的精华，至高者，终极者，第八者。（3）

注：上述各种精华从地数起，歌唱为第八。

什么是梨俱？什么是娑摩？什么是歌唱？这是人们思索的问题。（4）

语言是梨俱，气息是娑摩。唵这个音节是歌唱。这里成双配对，语言和气息，梨俱和娑摩。（5）

它们在唵这个音节中配对结合。一旦配对结合，两者便互相满足欲望。（6）

知道这样，崇拜歌唱为这个音节，他肯定成为愿望满足者。（7）

确实，这个音节意味允许。因为某人允许某事，就会说：“唵！”允许也就意味成功。知道这样，崇拜歌唱为这个音节，他肯定成为愿

望成功者。（8）

依靠它，三种知识运作。随着唵，开始召唤。随着唵，开始赞颂。随着唵，开始歌唱。这表示对这个崇高伟大和蕴涵精华的音节的崇敬。（9）

注："依靠它"指依靠唵这个音节。"三种知识"指三种吠陀。在祭祀仪式中，诵者祭司（Hotṛ）吟诵《梨俱吠陀》，召唤天神；行祭者祭司（Adhvaryu）吟诵《夜柔吠陀》，执行祭祀；歌者祭司（Udgātṛ）歌唱《娑摩吠陀》，供奉祭品。他们的吟诵和歌唱都以唵起首。

知道这样和不知道这样的两种人都依靠它运作。但有知识和无知识两者不同。凭借知识、信仰和奥义运作，才更有力量。这是对这个音节的说明。（10）

二

天神和阿修罗互相争斗，双方都是生主的后代。天神掌握歌唱，心想："依靠这个，我们会战胜他们。"（1）

注：参阅《大森林奥义书》1.3.1。

他们崇拜歌唱为鼻中气息。而阿修罗用罪恶侵袭它。结果，人们嗅到香，也嗅到臭。因为它已受到罪恶侵袭。（2）

然后，他们崇拜歌唱为语言。而阿修罗用罪恶侵袭它。结果，人们说真话，也说假话。因为它已受到罪恶侵袭。（3）

然后，他们崇拜歌唱为眼睛。而阿修罗用罪恶侵袭它。结果，人们看到值得看的，也看到不值得看的。因为它已受到罪恶侵袭。（4）

然后，他们崇拜歌唱为耳朵。而阿修罗用罪恶侵袭它。结果，人们听到值得听的，也听到不值得听的。因为它已受到罪恶侵袭。（5）

然后，他们崇拜歌唱为思想。而阿修罗用罪恶侵袭它。结果，人们想念应该想念者，也想念不应该想念者。因为它已受到罪恶侵袭。（6）

然后，他们崇拜歌唱为口中气息。而阿修罗打击它，结果他们自己粉碎，如同打击坚硬的石头，自己粉碎。（7）

如同打击坚硬的石头，想要加罪和打击知道这样的人，自己粉碎。他是坚硬的石头。（8）

注："知道这样的人"即上述知道唵这个音节的人。

依靠它，不知道香和臭，因为它不受罪恶伤害。依靠它，吃和喝，从而保护其他气息。最终不再发现它，人便去世。确实，人最终张着嘴巴。（9）

注："它"指口中气息，即元气。气息分成五种，其他四种是下气、中气、上气和行气。

安吉罗崇拜歌唱为口中气息。人们认为它就是安吉罗（Aṅgiras），因为它是肢体（aṅga）的精华（rasa）。（10）

注：安吉罗是拜火祭司。这里将"安吉罗"这个名称解读为"肢体的精华"。

毗诃波提崇拜歌唱为口中气息。人们认为它就是毗诃波提（Bṛhaspati），因为语言伟大（bṛhat），它是语言之主（pati）。（11）

注：毗诃波提是天国祭司。这里将"毗诃波提"这个名字解读为"语言之主"。

阿亚希耶崇拜歌唱为口中气息。人们认为它就是阿亚希耶（Ayāsya），因为它从口（āsya）中呼出（ayate）。（12）

注：阿亚希耶是仙人。这里将"阿亚希耶"这个名字解读为"从口中呼出"。

钵迦·达尔毗耶知道它。他成为飘忽林中人们的歌者。他为他们歌唱愿望。（13）

注："歌者"即歌者祭司。

任何人知道这样，崇拜歌唱为这个音节，他就成为实现愿望的歌者。以上是关于自我。（14）

注："关于自我"和下面的"关于天神"参阅《大森林奥义书》1.5.21注。

三

下面是关于天神。应该崇拜歌唱为这个发热者。它升起，为众生歌唱。它升起，驱除黑暗和恐惧。确实，知道这样，他就成为黑暗和

恐惧的驱除者。（1）

注："发热者"指太阳。

这个和那个相同。这个温暖，那个也温暖。人们称这个为音，称那个为音、回音。因此，应该崇拜歌唱为这个和那个。（2）

注："这个"指口中气息，"那个"指太阳。这是口语特征，借助手势。这里，"音"（svara）一词中含有"光"（svar）这个词，因此，口中气息有光（热），太阳有光和反光。

然后，应该崇拜歌唱为行气。吸气者是元气。呼气者是下气。这样，元气和下气的结合是行气。行气是语言。因此，说话时不吸气，也不呼气。（3）

语言是梨俱。因此，吟诵梨俱，不吸气，也不呼气。梨俱是娑摩。因此，歌唱娑摩时，不吸气，也不呼气。（4）

还有，那些需要用力的行为，如摩擦取火、赛跑、挽开硬弓、行动时，不吸气，也不呼气。因此，应该崇拜歌唱为行气。（5）

然后，应该崇拜歌唱（udgītha）为ud、gī和tha这些音节。ud是气息，因为人们依靠气息站立（uttiṣṭhati）。gī是语言，因为人们称语言为gir。tha是食物，因为一切依靠食物存在（sthita）。（6）

注：ud是"站立"（uttiṣṭhati）的动词前缀。"语言"（gir）的复数体格是gī4，"存在"（sthita，或译确立）的动词词根中含有tha。

ud是天空，gī是空中，tha是大地。ud是太阳，gī是风，tha是火。ud是《娑摩吠陀》，gī是《夜柔吠陀》，tha是《梨俱吠陀》。知道这样，崇拜歌唱为ud、gī和tha这些音节，语言就为他产生牛奶，因为语言是牛奶。他就成为有食物者，吃食物者。（7）

然后，愿望确实成功。应该崇拜这些庇护所。应该追求娑摩，用娑摩赞颂。（8）

应该追求梨俱，颂诗存在它们之中。应该追求仙人，颂诗由他们创作。应该追求天神，赞颂天神。（9）

应该追求诗律，按照诗律赞颂。应该追求颂诗格式，按照颂诗格式赞颂。（10）

应该追求方位，赞颂方位。（11）

最后，应该追求自我，赞颂自我，专心沉思愿望。他的愿望会迅速成功。怀有愿望者应该赞颂，怀有愿望者应该赞颂。（12）

注："怀有愿望者应该赞颂"重复一次，以示强调。

四

应该崇拜歌唱为唵这个音节。因为随着唵，开始歌唱。现在，对此加以说明。（1）

众天神惧怕死亡，进入三种知识。他们用诗律覆盖自己。因为用它们覆盖（chad），这些诗律名为诗律（chandas）。（2）

注："三种知识"指三种吠陀。

死亡看到他们在梨俱中，在娑摩中，在夜柔中，就像人们看到鱼在水中。他们知道后，跃出，进入音中。这样，人们吟诵完毕梨俱，发出唵音。吟诵完毕娑摩和夜柔，也是这样。这个音就是这个音节，永恒，无畏。众天神进入它，也就永恒，无畏。（4）

注："他们知道"指众天神发现死亡看到他们。于是，他们跃出梨俱、娑摩和夜柔，进入唵音中。

任何人知道这样，发出这个音节，进入这个音节，这个永恒和无畏的音；进入后，便达到永恒，如同永恒的众天神。（5）

五

确实，歌唱是唵音，唵音是歌唱。歌唱是那个太阳，是唵音，因为太阳行进，回响唵音。（1）

憍尸多基对儿子说："我只歌唱太阳，因此，我只有你这个儿子。你要转向这些光芒，这样就会有很多儿子。"以上是关于天神。（2）

下面是关于自我。应该崇拜歌唱为口中气息。因为口中气息运行，回响唵音。（3）

憍尸多基对儿子说："我只歌唱口中气息，因此，我只有你这个儿子。你要歌唱多种气息，心想：'我会有很多儿子。'"（4）

确实，歌唱是唵音，唵音是歌唱。从诵者祭司座位那里，唱错之处得到纠正，得到纠正。（5）

注："得到纠正"重复一次，以示强调。

六

这大地是梨俱。火是娑摩。娑摩被安置在梨俱中。因此，人们歌唱安置在梨俱中的娑摩。大地是sā，火是ama，合成为娑摩（saman）。（1）

注：《娑摩吠陀》中的颂诗大多取自《梨俱吠陀》。

空中是梨俱。风是娑摩。娑摩被安置在梨俱中。因此，人们歌唱安置在梨俱中的娑摩。空中是sā，风是ama，合成为娑摩（sāman）。（2）

天空是梨俱。太阳是娑摩。娑摩被安置在梨俱中。因此，人们歌唱安置在梨俱中的娑摩。天空是sā，太阳是ama，合成为娑摩（sāman）。（3）

星星是梨俱。月亮是娑摩。娑摩被安置在梨俱中。因此，人们歌唱安置在梨俱中的娑摩。星星是sā，月亮是ama，合成为娑摩（sāman）。（4）

然后，太阳的白光是梨俱，太阳中深黑的藏青色是娑摩。娑摩被安置在梨俱中。因此，人们歌唱安置在梨俱中的娑摩。（5）

然后，太阳的白光是sā，深黑的藏青色是ama，合成为娑摩（sāman）。然后，看到太阳中这个金人，金须金发，直至指甲尖，全身为金。（6）

他的眼睛宛如红莲花。他的名字是向上（ud），因为他超越（udita）一切罪恶。确实，任何人知道这样，他就超越一切罪恶。（7）

他的歌曲是梨俱和娑摩。因此，他是歌唱，他是歌者，因为他歌唱歌曲。他统治太阳之上的那些世界和众天神的愿望。以上是关于天神。（8）

七

下面是关于自我。语言是梨俱。气息是娑摩。娑摩被安置在梨俱中。因此，人们歌唱安置在梨俱中的娑摩。语言是sā，气息是ama，合成为娑摩（sāman）。（1）

眼睛是梨俱。自我是娑摩。娑摩被安置在梨俱中。因此，人们歌唱安置在梨俱中的娑摩。眼睛是sā，自我是ama，合成为娑摩（sāman）。（2）

耳朵是梨俱。思想是娑摩。娑摩被安置在梨俱中。因此，人们歌唱安置在梨俱中的娑摩。耳朵是sā，思想是ama，合成为娑摩（sāman）。（3）

然后，眼睛的白光是梨俱，眼睛中深黑的藏青色是娑摩。娑摩被安置在梨俱中，因此，人们歌唱安置在梨俱中的娑摩。然后，眼睛的白光是sā，深黑的藏青色是ama，合成为娑摩（sāman）。（4）

然后，看到眼睛中的这个人。他是梨俱。他是娑摩。他是吟诵。他是夜柔。他是梵。他的形象就是那个人的形象。他的两种歌曲就是那个人的两种歌曲。他的名字就是那个人的名字。（5）

注：这里的“梵”可以读作颂诗或祷词。“那个人”指太阳中的那个人。

他统治眼睛底下的这些世界和凡人的愿望。弹奏琵琶歌唱的人们歌唱他。因此，他们获得财富。（6）

知道这样，歌唱娑摩时，歌唱这两个人。通过歌唱那个人，他获得太阳之上那些世界和众天神的愿望。（7）

通过歌唱这个人，他获得眼睛底下的这些世界和凡人的愿望。因此，知道这样，歌者也就会这样说：（8）

“你有什么愿望，要我为你歌唱？”因为他确实通过歌唱实现愿望。正是知道这样，他歌唱娑摩，歌唱娑摩。（9）

注：“歌唱娑摩”重复一次，以示强调。

八

有三位精通歌唱者。他们是希罗迦·夏罗婆迪耶、遮吉多耶那·达尔毗耶和波罗婆诃那·遮婆利。他们说道：“我们都精通歌唱，让我们一起讨论歌唱。”（1）

“好吧！”他们聚拢坐下。波罗婆诃那·遮婆利说道：“你们两位先生先说。我听你们两位婆罗门讨论。”（2）

注：波罗婆诃那·遮婆利称他们两位为婆罗门，说明他本人是刹帝利。参见下面5.3.5。

希罗迦·夏罗婆迪耶对遮吉多耶那·达尔毗耶说道："那我就问你了。"后者回答说："问吧！"（3）

"什么是娑摩的根源？"回答说："音。""什么是音的根源？"回答说："气息。""什么是气息的根源？"回答说："食物。""什么是食物的根源？"回答说："水。"（4）

"什么是水的根源？"回答说："那个世界。""什么是那个世界的根源？"回答说："不可能超出天国世界。我们将娑摩安置在天国世界，因为娑摩在天国歌唱。"（5）

希罗迦·夏罗婆迪耶对遮吉多耶那·达尔毗耶说道："达尔毗耶啊，你的娑摩实在没有根基。如果有人说：'你的头会落地。'那么，你的头确实会落地。"（6）

注：印度古代有辩论双方以断头赌咒的说法。这里意谓夏罗婆迪耶认为达尔毗耶回答错误。

"那么，请先生您告诉我。"回答说："请听吧！""什么是那个世界的根源？"回答说："这个世界。""什么是这个世界的根源？"回答说："不可能有超出这个世界的根源。我们将娑摩安置在这个世界，作为根基，因为娑摩在这个根基中歌唱。"（7）

波罗婆诃耶·遮婆利对他说道："夏罗婆迪耶啊，你的娑摩实在有限。如果有人说：'你的头会落地。'那么，你的头确实会落地。""那么，请先生您告诉我。"回答说："请听吧！"（8）

九

"什么是这个世界的根源？"回答说："空。所有这些事物产生于空，又回归空。空优先于这一切。空是最后归宿。（1）

注："空"指（ākāśa）空间。

"这歌唱最广阔。它无限。知道这样，崇拜歌唱为最广阔者，他就会成为最广阔者，赢得最广阔的世界。"（2）

阿迪登凡·绍那迦将这个告诉乌陀罗·香底利耶后，说道："如果你的后代知道这歌唱，他们将在这个世界享有最广阔的生活。（3）

"在另一个世界，同样如此。"知道这样，并崇拜它，就会在这个世界享有最广阔的生活，同样也在另一个世界，另一个世界。（4）

注："另一个世界"重复一次，以示强调。

十

俱卢族遭遇蝗灾，贫穷的乌舍斯提·贾格罗耶那和妻子阿蒂吉生活在象主村中。（1）

他向一个正在吃饭的象主乞食。象主说："除了我面前的这些，没有别的了。"（2）

他回答说："那就给我一些吧！"象主给了他一些，说道："这里还有水。"他回答说："这样，我就会喝剩水。"（3）

"那么，这些米饭难道不是剩食吗？"他回答说："倘若我不吃这些，就无法活命。而喝水可以随我方便。"（4）

他吃完后，将剩下的一些带给妻子。而妻子此前已乞得食物。于是，她收下藏好。（5）

第二天早晨，他起身，说道："哎！要是我能吃点食物，就能出去挣点钱财。国王准备举行祭祀。他或许会选择我主持一切仪式。"（6）

妻子对他说："夫君啊，还有这些米饭。"他吃完后，前往那里，祭祀已经开始。（7）

他坐在那些歌者身边，他们正要歌唱。然后，他对引子歌者说道：（8）

"引子歌者啊，如果你歌唱引子赞歌而不知道与它关联的天神，你的头会落地。"（9）

注："引子歌者"和下面提到的"应答歌者"都是歌者祭司的助手。

他也这样对歌者说："歌者啊，如果你歌唱赞歌而不知道与它关联的天神，你的头会落地。"（10）

同样，他也对应答歌者说："应答歌者啊，如果歌唱应答赞歌而不知道与它关联的天神，你的头会落地。"这样，他们停顿下来，默默坐着。（11）

十一

然后，祭主说道；“我想知道先生是哪位？”他回答说：“我是乌舍斯提·贾格罗耶那。”（1）

祭主说道：“我本想找你主持一切仪式，但没有找到你，就选择了别人。（2）

“现在就请先生为我主持一切仪式。”“好吧！就让他们按照我的指点歌唱吧！而给他们多少钱财，同样也要给我。”祭主说道：“好吧！”（3）

然后，引子歌者走近他，说道：“先生刚才对我说：‘引子歌者啊，如果你歌唱引子赞歌而不知道与它关联的天神，你的头会落地。’那是哪位天神？”（4）

他回答说：“气息。一切众生都进入气息，出自气息。这位是与引子赞歌关联的天神。如果你歌唱引子赞歌而不知道这位天神，就如同我说的那样，你的头会落地。”（5）

然后，歌者走向他，说道：“先生刚才对我说：‘歌者啊，如果你歌唱赞歌而不知道与它关联的天神，你的头会落地。’那是哪位天神？”（6）

他回答说：“太阳。一切众生都歌唱升起的太阳。这位是与赞歌关联的天神。如果你歌唱赞歌而不知道这位天神，就如同我说的那样，你的头会落地。”（7）

然后，应答歌者走向他，说道：“先生刚才对我说：‘应答歌者啊，如果你歌唱应答赞歌而不知道与它关联的天神，你的头就会落地。’那是哪位天神？”（8）

他回答说：“食物。一切众生都依靠食物活命。这位是与应答赞歌关联的天神。如果你歌唱赞歌而不知道这位天神，就如同我说的那样，你的头会落地。”（9）

十二

下面是关于狗的歌唱。钵迦·达尔毗耶，又名伽罗娑·弥勒，出门游学。（1）

一条白狗出现在他前面。其他的狗围在这条狗身边，说道：“先生，请为我们歌唱食物吧！我们确实饿了，想吃。”（2）

这条白狗对他们说道："明天早晨，你们到我这里来吧！"钵迦·达尔毗耶，又名伽罗娑·弥勒守候在那里。（3）

就像祭司们准备歌唱跋希湿波婆摩那赞歌，它们互相衔接前行，然后一起坐下，发出哼（him）声。（4）

注："跋希湿波婆摩那"是一种苏摩祭赞歌。

他们歌唱道："唵！让我们吃！唵！让我们喝！唵！天神伐楼那、生主和沙维特利，带食物来！食物之主，带食物来！带来！带来！唵！"（5）

十三

这个世界是音节hā-u。风是音节hā-i。月亮是音节atha。自我是音节iha。火是音节ī。（1）

太阳是音节ū。召唤是音节e。众毗奢神是音节au-ho-i。生主是音节him。气息是svara（"音"）。食物是yā。语言是virāṭ（"光辉"）。（2）

第十三个感叹词是hum，经常出现，不可言说。（3）

注：以上讲述了十二个音节，都是娑摩唱词中的感叹词。前十二个音节的象征意义都有说明，而这个音节的象征意义不可言说。因而，这是第十三个感叹词或称第十三个音节。

知道娑摩的奥义这样，也就知道奥义。语言为他产生牛奶，因为语言是牛奶。他成为有食物者，吃食物者。

第二　章

一

唵！确实，崇拜全部娑摩为善。确实，人们将善说成是娑摩，将不善说成不是娑摩。（1）

人们还这样说。人们说"带着娑摩走近他"，也就是说"怀着善意走近他"。人们说"不带着娑摩走近他"，也就是说"不怀善意走近他"。（2）

人们还这样说。人们说“啊，我们有娑摩！”也就是遇到好事而说“啊，好事！”人们说“啊，我们没有娑摩！”也就是遇到坏事而说“啊，坏事！”（3）

知道这样，崇拜娑摩为善，种种善法就会迅速走近他，趋向他。（4）

二

应该崇拜娑摩为这些世界上的五种物。音节哼（him）是大地。引子赞歌是火。赞歌是空中。应答赞歌是太阳。结尾赞歌是天空。这些是由下而上。（1）

然后，由上而下。音节哼是天空。引子赞歌是太阳。赞歌是空中。应答赞歌是火。结尾赞歌是大地。（2）

知道这样，崇拜娑摩为这些世界上的五种物，这些由下而上和由上而下的世界就会属于他。（3）

三

应该崇拜娑摩为雨中的五种物。音节哼是风起。引子赞歌是云涌。赞歌是下雨。应答赞歌是电闪雷鸣。（1）

结尾赞歌是雨停。知道这样，崇拜娑摩为雨中的五种物，雨就会为他降下，或他让雨降下。（2）

四

应该崇拜娑摩为所有水中的五种物。音节哼是云涌。引子赞歌是下雨。赞歌是水流向东。应答赞歌是水流向西。结尾赞歌是大海。（1）

知道这样，崇拜娑摩为所有水中的五种物，他就不会溺水身亡，而会拥有充足水源。（2）

五

应该崇拜娑摩为季节中的五种物。音节哼是春季。引子赞歌是夏季。赞歌是雨季。应答赞歌是秋季。结尾赞歌是冬季。（1）

知道这样，崇拜娑摩为季节中的五种物，这些季节就会属于他，让他充分享有季节。（2）

六

应该崇拜娑摩为动物中的五种物。音节哼是山羊。引子赞歌是绵羊。赞歌是牛。应答赞歌是马。结尾赞歌是人。（1）

知道这样，崇拜娑摩为动物中的五种物，这些动物就会属于他，让他充分拥有动物。（2）

七

应该崇拜娑摩为生命中最广阔的五种物。音节哼是呼吸。引子赞歌是语言。赞歌是眼睛。应答赞歌是耳朵。结尾赞歌是思想。这些是最广阔者。（1）

知道这样，崇拜娑摩为生命中最广阔的五种物，这些最广阔者就会属于他，让他赢得最广阔的世界。以上是五种物。（2）

八

然后，七种物。应该崇拜娑摩为语言中的七种物。音节哼是语言中的hum。引子赞歌是pra。起首赞歌是ā。（1）

注：音节哼（him）是象声词，模拟牛或其他动物的低鸣声。音节hum

（吽）也是象声词，模拟牛或其他动物的鸣声。这些象声词都已在《娑摩吠陀》赞歌中获得神圣化。

赞歌是ud。应答赞歌是prati。尾声赞歌是upa。结尾赞歌是ni。（2）

注：以上pra、ā、ud、prati、upa和ni分别是相应赞歌名称的词头。

知道这样，崇拜娑摩为语言中的七种物，语言为他产生牛奶，因为语言产生牛奶。他成为有食物者，吃食物者。（3）

九

然后，确实应该崇拜娑摩为太阳的七种物。太阳永远同样（sama），因而是娑摩（sāman）。人人都说："太阳对着我。"太阳对所有人都同样，因而是娑摩。（1）

应该知道一切众生与这七种物相关。音节哼是太阳升起之前。动物与它相关。因此，它们发出哼声。它们分享娑摩中的音节哼。（2）

然后，引子赞歌（prastāva）是太阳升起。人与它相关。因此，他们渴望赞美（prastuti），渴望歌颂（praśaṁ sā）。他们分享娑摩中的引子赞歌。（3）

注："引子赞歌"与"赞美"和"歌颂"音近。

然后，起首赞歌（ādi）是挤奶之时。飞鸟与它相关。因此，它们把握（ādā）自己，无所依傍，自由翱翔空中。它们分享娑摩中的起首赞歌。（4）

然后，赞歌是中午。天神与它相关。因此，他们成为生主后裔中的优秀者。他们分享娑摩中的赞歌。（5）

然后，应答赞歌（pratihāra）是午后。胎儿与它相关。因此，他们能保住（pratihṛta），不流产。他们分享娑摩中的赞歌。（6）

然后，尾声赞歌（upadrava）是黄昏。野兽与它相关。因此，它们看到人，就跑进（upadravanti）树丛洞穴中。它们分享娑摩中的尾声赞歌。（7）

然后，结尾赞歌（nidhana）是太阳落下。祖先与它相关。因此，人们安葬（nidadhati）祖先。他们分享娑摩中的结尾赞歌。确实，人们崇拜娑摩为太阳的这七种物。（8）

十

然后，确实应该崇拜娑摩为符合它自己计量标准的、超越死亡的七种物。音节哼是三个音节（him、kā和ra）。引子赞歌是三个音节（pra、stā和va）。这是相同。（1）

起首赞歌是两个音节（ā和di）。应答赞歌是四个音节（pra、ti、hā和ra）。增一减一，这是相同。（2）

注：四个音节减去一个，两个音节增加一个，也就相同。

赞歌是三个音节（ud、gī和tha）。尾声赞歌是四个音节（u、pa、dra和va）。三个和三个相同。留下一个，成为三个音节。这是相同。（3）

注：四个音节留下一个，成为三个音节。

结尾赞歌是三个音节（ni、dha和na）。这是相同。这样，总共二十二个音节。（4）

凭借二十一个音节，到达太阳。太阳就是第二十一个音节。凭借二十二个音节，赢得超越太阳的天界。那是天穹，无忧之地。（5）

注：十二月、五季（春、夏、雨、秋和冬）和三界（大地、空中和天空）为二十，太阳为第二十一。

知道这样，崇拜娑摩为符合它自己计量标准的、超越死亡的七种物，他就会赢得太阳的胜利，甚至赢得比太阳的胜利更大的胜利。（6）

注："赢得太阳的胜利"指到达太阳。"赢得比太阳的胜利更大的胜利"指到达比太阳更高的天界。

十一

音节哼是思想。引子赞歌是语言。赞歌是眼睛。应答赞歌是耳朵。结尾赞歌是气息。伽耶特罗娑摩交织在这些气息中。（1）

知道伽耶特罗娑摩交织在这些气息中，他就会充满生命活力，活够岁数，长命，成为拥有子孙和牲畜的大人物，有名的大人物，思想伟大。这是誓愿。（2）

十二

音节哼是钻木。引子赞歌是冒烟。赞歌是燃烧。应答赞歌是成炭。结尾赞歌是成灰和熄灭。罗檀多罗娑摩交织在火中。（1）

知道罗檀多罗娑摩交织在火中，他就会充满梵的光辉，成为吃食物者，活够岁数，长命。他会成为拥有子孙和牲畜的大人物，有名的大人物。他不会对着火啜水和吐水。这是誓愿。（2）

注："梵的光辉"可读为吠陀的光辉。

十三

音节哼是招呼。引子赞歌是告知。赞歌是与女人一起躺下。应答赞歌是俯伏在女人身上。结尾赞歌是到达时间和到达彼岸。婆摩提维耶娑摩交织在合欢中。（1）

知道婆摩提维耶娑摩交织在合欢中，他就会懂得合欢，通过一次次合欢，生殖繁衍。他会活够岁数，长命，成为拥有子孙和牲畜的大人物，有名的大人物。他不会厌弃任何女人。这是誓愿。（2）

十四

音节哼是太阳露出。引子赞歌是太阳升起。赞歌是中午。应答赞歌是下午。结尾赞歌是太阳落下。毗诃陀娑摩交织在太阳中。（1）

知道毗诃陀娑摩交织在太阳中，他就会充满光辉，成为吃食物者，活够岁数，长命。他会成为拥有子孙和牲畜的大人物，有名的大人物。他不会埋怨灼热的太阳。这是誓愿。（2）

十五

音节哼是雾起，引子赞歌是云涌。赞歌是下雨。应答赞歌是电闪雷鸣。结尾赞歌是雨停。维卢波娑摩交织在雨中。（1）

知道维卢波娑摩交织在雨中。他就会拥有各种各样形体的牲畜，活够岁数，长命。他会成为拥有子孙和牲畜的大人物，有名的大人物。他不会埋怨下雨。这是誓愿。（2）

十六

音节哼是春季。引子赞歌是夏季。赞歌是雨季。应答赞歌是秋季。结尾赞歌是冬季。维罗阇娑摩交织在这些季节中。（1）

知道维罗阇娑摩交织在这些季节中，他就会光彩熠熠，拥有子孙、牲畜和梵的光辉。他会活够岁数，长命。他会成为拥有子孙和牲畜的大人物，有名的大人物。他不会埋怨这些季节。这是誓愿。（2）

十七

音节哼是大地。引子赞歌是空中。赞歌是天空。应答赞歌是方位。结尾赞歌是大海。舍格婆利娑摩交织在这些世界中。（1）

知道舍格婆利娑摩交织在这些世界中，他就会拥有世界，活够岁数，长命，成为拥有子孙和牲畜的大人物，有名的大人物。他不会埋怨这些世界。这是誓愿。（2）

十八

音节哼是山羊。引子赞歌是绵羊。赞歌是牛。应答赞歌是马。结尾赞歌是人。雷婆提娑摩交织在这些动物中。（1）

知道雷婆提娑摩交织在这些动物中，他就会拥有动物，活够岁数，长命，成为拥有子孙和牲畜的大人物，有名的大人物。他不会埋怨这些动物。这是誓愿。（2）

十九

音节哼是毛发。引子赞歌是皮肤。赞歌是肉。应答赞歌是骨。结尾赞歌是骨髓。耶若耶尼耶娑摩交织在这些肢体中。（1）

知道耶若耶尼耶娑摩交织在这些肢体中，他就会肢体健全，没有缺陷，活够岁数，长命，成为拥有子孙和牲畜的大人物，有名的大人物。他会整年不吃骨髓。这是誓愿。或者，他会永远不吃骨髓。（2）

二十

音节哼是火。引子赞歌是风。赞歌是太阳。应答赞歌是星星。结尾赞歌是月亮。罗阇那娑摩交织在众天神中。（1）

知道罗阇那娑摩交织在众天神中，他就会进入这些天神的世界，与他们平等相处，团结一致。他会活够岁数，长命，成为拥有子孙和牲畜的大人物，有名的大人物。他不会埋怨婆罗门。这是誓愿。（2）

二十一

音节哼是三种知识。引子赞歌是三个世界。赞歌是火、风和太阳。应答赞歌是星星、飞鸟和光芒。结尾赞歌是蛇、健达缚和祖先。这个娑摩交织在一切之中。（1）

知道这个娑摩交织在一切之中，他就会成为一切。（2）

有偈颂为证：

没有比这些三组五种物

还要更好和更高的事物；（3）

注："三组"指上述三种知识（即三部吠陀）和三个世界（即天空、空中和大地）等等。

知道这些，也就知道一切，

所有方位都会向他献礼。

应该崇拜这个娑摩为"我是一切"。这是誓愿，这是誓愿。（4）

注："这是誓愿"重复一次，以示强调。

二十二

我选择歌唱声如同牛鸣的娑摩，也就是属于火神的赞歌。声音不清晰属于生主。声音清晰属于月亮。声音柔软而细腻属于风。声音细腻而有力属于因陀罗。声音如同麻鹬属于毗诃波提。声音混浊属于楼陀罗。应该运用所有这些，而避免楼陀罗的那种。（1）

应该在歌唱时，心想："我要歌唱，为众天神求得永恒。"应该在赞颂时，专心致志，沉思："我要歌唱，为祖先求得供品，为人们求得希望，为牲畜求得草和水，为祭祀者求得天国世界，为自己求得食物。"（2）

所有的元音是因陀罗的化身。所有的摩擦音是生主的化身。所有的辅音是死神的化身。如果有人指责他的元音，他可以告诉那个人："我已归依因陀罗，他会回答你。"（3）

注：摩擦音指咝音和h。

如果有人指责他的摩擦音，他可以告诉那个人："我已归依生主，他会粉碎你。"如果有人指责他的辅音，他可以告诉那个人："我已归依死神，他会焚烧你。"（4）

所有的元音发声应该响亮有力，心想："我要给予因陀罗以力量。"所有的摩擦音发声应该展开，不要吞掉或丢失，心想："我要将自己献给生主。"所有的辅音发声应该细微而不并吞，心想："我要摆脱死神。"（5）

二十三

有三种正法分支。祭祀、诵习吠陀和布施，这是第一种。苦行是第二种。梵行者住在老师家中，始终控制自我，这是第三种。他们获

得功德世界。立足于梵者达到永恒。（1）

生主加热这些世界。从加热的这些世界中，流出三种知识。他又加热这三种知识。从加热的这三种知识中，流出这些音节：bhūḥ（地）、buvaḥ（空）和svaḥ（天）。（2）

注："加热"可以引申理解为孵热。"三种知识"指三部吠陀。

他又加热这些音节。从加热的这些音节中，流出音节唵。正像一针贯串所有树叶，音节唵贯串所有语言。音节唵是所有这一切，音节唵是所有这一切！（5）

注："音节唵是所有这一切"重复一次，以示强调。

二十四

梵论者们说，早晨的祭品属于众婆薮神，中午的祭品属于众楼陀罗神，第三时间（黄昏）的祭品属于众太阳神和众毗奢神。（1）

注：众婆薮神（Vasu）是一组神，共八位。众楼陀罗神（Rudra）是一组神，共十一位。众太阳神（Ādityа）是一组神，共十二位。众毗奢神（Viśvadeva）是一组神，共十位。

那么，祭祀者的世界在哪儿？若是他不知道，他怎样举行祭祀？因此，应该让他知道，然后举行祭祀。（2）

在早晨祈祷开始前，坐在家主祭火后面，面朝北，歌唱献给婆薮神的娑摩：（3）

注：家主祭火位于祭坛西边。

请打开这个世界之门，让我们

看到你，吽！以求得统治权。（4）

然后，投放祭品，说道："向住在大地、住在世界的火神致敬！请让我这个祭祀者获得世界。我将前往祭祀者的世界。（5）

"那里是祭祀者命终之后前往的地方，娑婆诃！请打开门栓！"说完，起身。众婆薮神赐予他早晨的祭品。（6）

注："娑婆诃"（svāhā）是祈祷中的感叹用词。

在中午祭供开始前，坐在阿耆尼达利耶祭火后面，面朝北，歌唱献给楼陀罗神的娑摩：（7）

注：阿耆尼达利耶祭火位于祭坛北边。

请打开这个世界之门，让我们

看到你，吽！以求得广大统治权。（8）

然后，投放祭品，说道："向住在空中、住在世界的风神致敬！请让我这个祭祀者获得世界。我将前往祭祀者的世界。（9）

"那里是祭祀者命终之后前往的地方，娑婆诃！请打开门栓！"说完，起身。众楼陀罗神赐予他中午的祭品。（10）

在第三时间（黄昏）祭供开始前，坐在阿诃婆尼耶祭火后面，面朝北，歌唱献给太阳神和毗奢神的娑摩：（11）

注：阿诃婆尼耶祭火位于祭坛东边。

请打开这个世界之门，让我们

看到你，吽！以求获得统治权。（12）

这是献给太阳神的。下面是献给婆薮神的：

请打开这个世界之门，让我们

看到你，吽！求取所有统治权。（13）

然后，投放祭品，说道："向住在天上、住在世界的众太阳神和众婆薮神致敬！让我这个祭祀者获得世界。（14）

"我将前往祭祀者的世界。那里是祭祀者命终之后前往的地方，娑婆诃！请打开门栓！"说完，起身。（15）

众太阳神和众婆薮神赐予他第三时间（黄昏）的祭品。知道这样，知道这样，他就通晓祭祀。（16）

注："知道这样"重复一次，以示强调。

第三　章

一

唵！那个太阳是天神的蜂蜜。天空是横梁。空中是蜂巢。那些光珠是蜂卵。（1）

注："横梁"指蜂巢悬挂处。

太阳东边的那些光芒是东边的那些蜂房。梨俱是酿蜜的蜜蜂，《梨俱吠陀》是花，那些水是甘露。正是这些梨俱，（2）

注："梨俱"指《梨俱吠陀》中的颂诗。"那些水"指祭祀用水。"甘露"指花的蜜汁。

加热《梨俱吠陀》。从加热的《梨俱吠陀》中产生精华，诸如名声、光辉、感官、勇气和食物。（3）

注："感官"（indriya）也可读为活力或精力。

这些精华流出，流向太阳。正是它们形成太阳的红色。（4）

二

然后，太阳南边的那些光芒是南边的那些蜜房。夜柔是酿蜜的蜜蜂，《夜柔吠陀》是花，那些水是甘露。（1）

正是这些夜柔加热《夜柔吠陀》。从加热的《夜柔吠陀》中产生精华，诸如名声、光辉、感官、勇气和食物。（2）

注："夜柔"指《夜柔吠陀》中的祷词。

这些精华流出，流向太阳。正是它们形成太阳的白色。（3）

三

然后，太阳西边的那些光芒是西边的那些蜜房。娑摩是酿蜜的蜜蜂，《娑摩吠陀》是花，那些水是甘露。（1）

正是这些娑摩加热《娑摩吠陀》。从加热的《娑摩吠陀》中产生精华，诸如名声、光辉、感官、勇气和食物。（2）

注："娑摩"指《娑摩吠陀》中的赞歌。

这些精华流出，流向太阳。正是它们形成太阳的黑色。（3）

四

然后，太阳北边的那些光芒是北边的那些蜜房。阿达婆和安吉罗是酿蜜的蜜蜂，史诗和往世书是花，那些水是甘露。（1）

注："阿达婆和安吉罗"指《阿达婆吠陀》中的咒语和颂诗。史诗（Itihāsa）主要是历史传说。往世书（Purāṇa）主要是神话传说。

正是这些阿达婆和安吉罗加热史诗和往世书。从加热的史诗和往世书中产生精华，诸如名声、光辉、感官、勇气和食物。（2）

这些精华流出，流向太阳。正是它们形成太阳的深黑色。（3）

五

然后，太阳上方的那些光芒是上方的那些蜜房。秘密教诲是酿蜜的蜜蜂，梵是花，那些水是甘露。（1）

注："秘密教诲"指奥义。

正是这些秘密教诲加热梵。从加热的梵中产生精华，诸如名声、光辉、感官、勇气和食物。（2）

这些精华流出，流向太阳。正是它们形成太阳中仿佛颤动之物。（3）

确实，它们是精华中的精华。因为那些吠陀是精华，而它们是那些吠陀中的精华。确实，它们是甘露中的甘露。因为那些吠陀是甘露，而它们是那些吠陀中的甘露。（4）

六

众婆薮神依靠第一种甘露生存，以火为嘴。确实，这些天神不吃，不喝。他们看到这种甘露，便满足。（1）

注："第一种甘露"指《梨俱吠陀》。

他们进入这种色，又从这种色中出现。（2）

知道这种甘露，他就会成为一位婆薮神，以火为嘴。看到这种甘露，便满足。他就会进入这种色，又从这种色中出现。（3）

太阳从东边升起，在西边落下，他会管辖和统领众婆薮神。（4）

七

然后，众楼陀罗神依靠第二种甘露生存，以因陀罗为嘴。确实，这些天神不吃，不喝。他们看到这种甘露，便满足。（1）

注："第二种甘露"指《夜柔吠陀》。

他们进入这种色，又从这种色中出现。（2）

知道这种甘露，他就会成为一位楼陀罗神，以因陀罗为嘴。看到这种甘露，便满足。他就会进入这种色，又从这种色在出现。（3）

太阳从南边升起，在北边落下，双倍于从东边升起，在西边落下，他会管辖和统领众楼陀罗神。（4）

八

然后，众太阳神依靠第三种甘露生存，以伐楼那为嘴。确实，这些天神不吃，不喝。他们看到这种甘露，便满足。（1）

注："第三种甘露"指《娑摩吠陀》。

他们进入这种色，又从这种色中出现。（2）

知道这种甘露，他就会成为一位太阳神，以伐楼那为嘴。看到这种甘露，便满足。他就会进入这种色，又从这种色中出现。（3）

太阳从西边升起，在东边落下，双倍于从南边升起，在北边落下，他会管辖和统领众太阳神。（4）

九

然后，众摩录多神依靠第四种甘露生存，以苏摩为嘴。确实，这些天神不吃，不喝。他们看到这种甘露，便满足。（1）

注："第四种甘露"指《阿达婆吠陀》。摩录多（Marut）是一群风神。苏摩（Soma）是酒神。

他们进入这种色，又从这种色中出现。（2）

知道这种甘露，他就会成为一位摩录多神，以苏摩为嘴。看到这种甘露，便满足。他就会进入这种色，又从这种色中出现。（3）

太阳从北边升起，在南边落下，双倍于从西边升起，在东边落下，他会管辖和统领众摩录多神。（4）

十

然后，众沙提耶神依靠第五种甘露生存，以梵为嘴。确实，这些天神不吃，不喝。他们看到这种甘露，便满足。（1）

注："第五种甘露"指奥义。沙提耶（Sādhya）是一群天神。

他们进入这种色，又从这种色中出现。（2）

知道这种甘露，他就会成为一位沙提耶神，以梵为嘴。看到这种甘露，便满足。他就会进入这种色，又从这种色中出现。（3）

太阳从上边升起，在下边落下，双倍于从北边升起，在南边落下，他会管辖和统领众沙提耶神。（4）

十一

然后，太阳从上方升起后，便不再升起，也不再落下，独自停留在中间。有偈颂为证：（1）

就在那里，太阳不再升起，也不再落下，

诸神啊，凭这真理，让我与梵永不分离。（2）

知道这样的梵的奥义，对于他，太阳不再升起，不再落下；对于他，永远是白天。（3）

梵天将它传给生主，生主传给摩奴。摩奴传给后代。父亲将梵传给长子乌达罗迦·阿卢尼。（4）

注：梵天（Brahman，阳性）是创造神。摩奴（Manu）是人类始祖。

确实，父亲应该将梵传给长子或入室弟子。（5）

不能传给任何别人，即使他赐予大海环绕、充满财富的大地。要知道它高于这一切，高于这一切。（6）

注："高于这一切"重复一次，以示强调。

十二

确实，伽耶特利就是存在的所有这一切。伽耶特利（Gāyatrī）是语言。语言歌唱（gāyati）和保护（trāyate）存在的这一切。（1）

注：伽耶特利是一种吠陀诗律。

确实，伽耶特利就是大地。因为存在的这一切立足于它，不超出它。（2）

确实，这大地就是人的身体。因为这些生命气息立足于它，不超出它。（3）

确实，人的身体就是人体内的心。因为这些生命气息立足于它，不超出它。（4）

伽耶特利有四足六种物。有梨俱颂诗为证：（5）

他的伟大甚至胜过原人，

他的一足是存在的一切，

他的三足在永恒的天上。（6）

注："四足"指伽耶特利诗律有四行。而它实际上只有三行，每行八个音节。关于"四足"或"四行"的说法，参阅《大森林奥义书》5.14。"六种物"即上述一切存在、语言、大地、身体、心和生命气息。"原人"指化为世界的原始巨人。

确实，这梵是人体之外的空。确实，它是人体之外的空。（7）

确实，它是人体之内的空。确实，它是人体之内的空。（8）

确实，它是心中的空，它圆满，不动。知道这样，他就会获得圆满、不动的幸福。（9）

十三

确实，心中有五条通向天神的管道。向东的管道是元气。它是眼睛。它是太阳。应该崇拜它为光辉和食物。知道这样，他就会享有光辉和食物。（1）

然后，向南的管道是行气。它是耳朵。它是月亮。应该崇拜它为吉祥和名声。知道这样，他就会享有吉祥和名声。（2）

然后，向西的管道是下气。它是语言。它是火。应该崇拜它为梵的光辉和食物。知道这样，他就会享有梵的光辉和食物。（3）

然后，向北的管道是中气。它是思想。它是雨云。应该崇拜它为荣誉和优美。知道这样，他就会享有荣誉和优美。（4）

然后，向上的管道是上气。它是风。它是空。应该崇拜它为庄严和伟大。知道这样，他就会享有庄严和伟大。（5）

确实，这五个梵人是天国世界的门卫。知道这五个梵人是天国世界的门卫，英雄就会降生在他的家族。知道这五个梵人是天国世界的门卫，他就会进入天国世界。（6）

然后，在这之上，闪耀着天上之光，高于那些至高无上的世界中的所有一切。确实，它也就是人体之内的光。（7）

接触这个身体，感受到体温，他也就看到它。捂住双耳，仿佛听到响声，仿佛是喧嚣声，仿佛是火焰燃烧声，他也就听到它。应该崇拜这种看到和听到的光。知道这样，知道这样，他就会容貌美观，名声卓著。（8）

注：参阅《大森林奥义书》5.9.1。"知道这样"重复一次，以示强调。

十四

确实，梵是所有这一切，出生、解体和呼吸都出自它。应该内心平静，崇拜它。确实，人由意欲构成。人在死后成为什么，按照人在这个世界的意欲。因此，应该具有意欲。（1）

由思想构成，以气息为身体，以光为形貌，以真理为意念，以空为自我，包含一切行动，一切愿望，一切香，一切味，涵盖这一切，不说话，不旁骛。（2）

这是我内心的自我，小于米粒，小于麦粒，小于芥子，小于黍粒，小于黍籽。这是我内心的自我，大于地，大于空，大于天，大于这些世界。（3）

包含一切行动，一切愿望，一切香，一切味，涵盖这一切，不说话，不旁骛。这是我内心的自我。它是梵。死后离开这里，我将进入它。信仰它，就不再有疑惑。香底利耶，香底利耶这样说。（4）

注："香底利耶"重复一次，以示强调。香底利耶是仙人名。

十五

空间为容量，大地为底部，

方位为角落，天空为顶口，

这宝库不会朽坏，贮藏财富，

世界的所有一切都依靠它。（1）

它的东侧名为祭勺。它的南侧名为征服。它的西侧名为王权。他的北侧名为富裕。它们的幼儿是风。知道这四个方位的幼儿是风，他就不会为儿子哭泣。我知道这四个方位的幼儿是风，但愿我不会为儿子哭泣。（2）

注："不会为儿子哭泣"意谓不会为儿子夭折而哭泣。

我和这个、这个、这个，求不朽的宝库庇护！

我和这个、这个、这个，求生命的气息庇护！

我和这个、这个、这个，求bhūḥ（地）庇护！

我和这个、这个、这个，求bhuvaḥ（空）庇护！

我和这个、这个、这个，求svaḥ（天）庇护！（3）

注："这个"指祈求者的儿子名字，重复三次。

我说我求生命的气息庇护。确实，生命的气息就是存在的所有这一切。因此，我求它庇护。（4）

我说我求bhūḥ庇护，我是说我求地庇护，求空庇护，求天庇护。（5）

我说我求bhuvaḥ庇护，我是说我求火庇护，求风庇护，求太阳庇护。（6）

我说我求svaḥ庇护，我是说我求《梨俱吠陀》庇护，求《夜柔吠陀》庇护，求《娑摩吠陀》保护。（7）

注：bhūḥ、bhuvaḥ和svaḥ的本义是地、空和天。这里将它们的含义又引申扩大。

十六

确实，人就是祭祀。他最初的二十四年是早晨祭品。伽耶特利诗律有二十四个音节。伽耶特利颂诗就是早晨祭品。众婆薮神与它相关。众气息就是众婆薮神（Vasu），因为他们使这一切安居（vāsayanti）。（1）

如果在生命的这个时期，遭遇任何病痛，他可以这样说："众气息啊！众婆薮神啊！让我的早晨祭品延续至中午祭品。但愿我，也就是

祭祀，不要毁灭在众气息和众婆薮神中。”然后，他就会恢复，安然无恙。（2）

然后，接着的四十四年是他的中午祭品。特利湿图朴诗律有四十四个音节。特利湿图朴颂诗就是中午祭品。众楼陀罗神与它相关。众气息就是众楼陀罗神（Rudra），因为他们使这一切哭泣（rodayanti）。（3）

如果在生命的这个时期，遭遇任何病痛，他可以这样说：“众气息啊！众楼陀罗神啊！让我的中午祭品延续至第三时间（黄昏）祭品。但愿我，也就是祭祀，不要毁灭在众气息和众楼陀罗神中。”然后，他就会恢复，安然无恙。（4）

然后，接着的四十八年是他的第三时间（黄昏）祭品。伽耶底诗律有四十八音节，伽耶底颂诗就是第三时间（黄昏）祭品。众太阳神与它相关。众气息就是众太阳神（Ādityа），因为他们取回（ādadate）这一切。（5）

如果在生命的这个时期，遭遇任何病痛，他可以这样说：“众气息啊！众太阳神啊！让我的第三时间（黄昏）祭品延续到寿终。但愿我，也就是祭祀，不要毁灭在众气息和众太阳神中。”然后，他就会恢复，安然无恙。（6）

确实，摩希陀娑·爱多雷耶知道这样，他说道：“我不会得病而死，你为何用病折磨我？”他活到一百十六岁。任何人知道这样，都会活到一百十六岁。（7）

注：传说摩希陀娑·爱多雷耶（Mahidāsa Aitareya）是一位婆罗门仙人和低种姓妇女伊多拉（Itarā）生的儿子，故而受到歧视。伊多拉便向大地女神摩希（Mahi）祈求恩惠。依靠摩希的恩惠，摩希陀娑·爱多雷耶能创作梵书和森林书。“摩希陀娑”（Mahidāsa）的词义是“摩希的奴仆”。

十七

饥，渴，不娱乐，这是他的净化仪式。（1）

然后，吃，喝，娱乐，这是他的准备仪式。（2）

然后，笑，吃，交欢，这是他歌唱赞歌和颂歌。（3）

然后，苦行，布施，正直，不杀生，说真话，这些是他付给祭司的酬金。（4）

因此，人们说："他将压榨苏摩汁。"他榨出了苏摩汁。确实，这是他的再生。祭祀完毕后的沐浴是死亡。（5）

注："苏摩汁"是用于祭供天神的酒。"压榨"（su）一词也可以读解为生殖。

考罗·安吉罗向提婆吉之子黑天讲述这些后，又对这位摆脱欲望者说道："在临终时，应该归依这三者：'你是不可毁灭者，你是不可动摇者，你是气息充沛者。'"这方面，有两首相关的梨俱颂诗：（6）

人们看到源自原始种子，

晨光闪耀，位于天国之上。

我们看到凌驾黑暗之上的光，

看到更高的光，诸神中的太阳神，

我们到达至高的光，至高的光。（7）

注：这两首颂诗源自《梨俱吠陀》8.6.30和1.50.10。

十八

应该崇拜梵为思想。这是关于自我。然后，关于天神。应该崇拜梵为空。这是关于自我和关于天神的双重教诲。（1）

这梵有四足。语言是一足，气息是一足，眼睛是一足，耳朵是一足。这是关于自我。然后，关于天神。火是一足，风是一足，太阳是一足，方位是一足。这是关于自我和关于天神的双重教诲。（2）

确实，语言是梵的四足之一。它以火和光闪耀和发热。知道这样，他就会以荣誉、名声和梵的光辉闪耀和发热。（3）

确实，气息是梵的四足之一。它以风和光闪耀和发热。知道这样，他就会以荣誉、名声和梵的光辉闪耀和发热。（4）

确实，眼睛是梵的四足之一。它以太阳和光闪耀和发热。知道这样，他就会以荣誉、名声和梵的光辉闪耀和发热。（5）

确实，耳朵是梵的四足之一。它以方位和光闪耀和发热。知道这样，他就会以荣誉、名声和梵的光辉闪耀和发热。（6）

十九

太阳是梵。这是教诲。对它说明如下。最初，这个世界只是不存在。然后，它变成存在。它发展，变成卵。躺了一年，它裂开。卵壳分成两半，一半是银，一半是金。（1）

银的一半是大地。金的一半是天空。卵的外膜是山岳。卵的内膜是云雾。那些经脉是河流。那些液体是大海。（2）

然后，那个太阳产生。它一产生，欢叫声、一切众生和一切愿望随之兴起。因此，它升起，它落下，欢叫声、一切众生和一切愿望随之兴起。（3）

知道这样，崇拜梵为太阳，欢呼声肯定会涌向他，令他兴奋，令他兴奋。（4）

注："令他兴奋"重复一次，以示强调。

第四　章

一

唵！遮那悉如多的曾孙遮那悉如底是一位虔诚的施舍者，慷慨的施舍者，备有大量熟食。他到处建立庇护所，心想："人们到处可以吃到我的食物。"（1）

然后，一天夜里，一些天鹅飞过。其中一只天鹅对另一只天鹅说道："嗬！嗬！短见！短见！遮那悉如多的曾孙遮那悉如底的光芒普照如天。别碰着它，免得烧着你。"（2）

另一只天鹅回答说："嗨！那个人是谁？你把他说得像是驾车人雷格瓦。""那个雷格瓦是怎样的情况？"（3）

“正像点数小的骰子全归点数大的讫利多骰子，全归赢者，众生所做的一切善事全归他。凡是人所知道的，他都知道。我说的就是他。”（4）

注：印度古代骰子有四个点数。讫利多（kṛta）点数最大，四点。其他三个依次为特雷达（tretā），三点；德伐波罗（dvāpara），两点；迦利（kali），一点。

遮那悉如多的曾孙遮那悉如底听到了这个谈话。早晨起身后，他对侍从说道：“朋友啊，你说我像那个驾车人雷格瓦。”“那个雷格瓦是怎样的情况？”（5）

注：“你说我像那个驾车人雷格瓦”，似可理解为使用疑问语气。

“正像点数小的骰子全归点数最大的骰子，全归赢者，众生所做的一切善事全归他。凡是人所知道的，他都知道。我说的就是他。”（6）

侍从出发去寻找，回来报告说：“我没有找到。”遮那悉如底告诉他说：“嗨！你要到有婆罗门的地方去找他。”（7）

一个人正在车底下搔痒。侍从走近他，说道：“先生您是驾车人雷格瓦吗？”他回答说：“我就是。”侍从回去报告说：“找到了。”（8）

二

遮那悉如多的曾孙遮那悉如底带着六百头母牛、一个金项圈和一辆母骡驾驭的车，前往那里，对他说道：（1）

“雷格瓦啊，这里是六百头母牛、一个金项圈和一辆母骡驾驭的车。先生啊！请教给我您崇拜的那位神。”（2）

而他回答说：“嗨，首陀罗！这些和那些母牛，你自己留着吧！”然后，遮那悉如多的曾孙遮那悉如底带了一千头母牛、一个金项圈、一辆母骡驾驭的车和女儿，再次前往那里。（3）

注：首陀罗（Śūdra）是低级种姓。这里用作对遮那悉如底的蔑称。

遮那悉如底对他说道：“雷格瓦啊，这里是一千头母牛、一个金项圈、一辆母骡驾驭的车和这个妻子，还有你住的这个村庄。先生，请教给我吧！”（4）

注："妻子"指遮那悉如底将自己的女儿送给雷格瓦做妻子。

他抬起她的脸，说道："啊哈，你的所有这些中，是这张脸说服我告诉你。"这儿是摩诃婆利舍地区名为雷格瓦叶的村庄。雷格瓦就住在这里，为遮那悉如底讲解如下。（5）

三

确实，风是吸收者。一旦火燃尽，便进入风。一旦太阳落下，便进入风。一旦月亮落下，便进入风。（1）

一旦水枯竭，便进入风。因为风确实吸收所有这些。这是关于天神。（2）

下面关于自我。气息确实是吸收者。一旦入睡，语言进入气息，视觉进入气息，听觉进入气息，思想进入气息。因为气息确实吸收所有这些。（3）

这两者确实是吸收者。天神中的风，呼吸中的气息。（4）

曾经，绍那迦·迦贝耶和阿毗波罗达林·迦剎塞林正要进食，一位梵行者向他俩乞食。他们不给他。（5）

注："梵行者"指学习吠陀的学生。

于是，他说道：

"一位神吞食四个灵魂伟大者，

他是谁？这一位世界的保护者；

迦贝耶啊，他居于各处，而凡人

没有看到他，阿毗波罗达林啊！

"确实，这食物属于他，而没有给予他。"（6）

注："一个神吞食四个灵魂伟大者"指上述风吸收火、太阳、月亮和水；气息吸收语言、视觉、听觉和思想。

然后，绍那迦·迦贝耶想了想，回答说：

"众天神的自我，众生的父亲，

他有金牙齿，是智者，食者，

人们说他崇高伟大；他吞食

不是食物者，而他不被吞食。

注："众天神的自我"指风；"众生的父亲"指气息。

"梵行者啊，我们确实崇拜他。你们给这位梵行者食物吧！"（7）

于是，他们给他食物。这五个和那五个构成十个。这是掷骰子中的满数。因此，在所有方位中，十这个掷骰子中的满数就是食物。它是维罗遮，吃食物者。依靠它，所有这一切被看到。知道这样，知道这样，他就看到所有这一切，成为吃食物者。（8）

注："这五个"指上述风、火、太阳、月亮和水。"那五个"指上述气息、语言、视觉和思想。"维罗遮"（Virāj）原义是光明、统治者或主宰者，这里用作阴性，是指一种吠陀诗律。"知道这样"重复一次，以示强调。

四

曾经，萨谛耶迦摩·贾巴罗对母亲贾芭拉说："妈妈，我想成为梵行者，请你告诉我，我的族姓是什么？"（1）

母亲对他说："孩子啊，我不知你的族姓是什么？我年轻时，是侍女，侍奉过许多人，就这样生下你。我不知道你的族姓是什么。但我的名字是贾芭拉，你的名字是萨谛耶迦摩。这样，你可以称自己为萨谛耶迦摩·贾巴罗。"（2）

然后，他前往诃利德罗摩多·乔答摩那里，说道："先生，我想成为梵行者。但愿我能成为先生的弟子。"（3）

先生询问他："好孩子啊，你的族姓是什么？"他回答说："我不知道我的族姓是什么，先生！我问过母亲，她对我说：'我年轻时，是侍女，侍奉过许多人，就这样生下你。我不知道你的族姓是什么。但我的名字是贾芭拉，你的名字是萨谛耶迦摩。这样，你可以称自己为萨谛耶迦摩·贾巴罗。'"（4）

注：萨谛耶迦摩·贾巴罗是以母亲名字为姓，也就是贾芭拉之子萨谛耶迦摩。萨谛耶迦摩（Satyakāma）这个名字的含义是"热爱真理"。

先生对他说："若不是婆罗门，不会这样说话。好孩子，取些柴薪来吧！我收你为弟子，你不违背真理。"先生收他为弟子后，分出四百头瘦弱的母牛，对他说："好孩子，你放牧这些母牛吧！"他带着这些

母牛出发，说道："不让它们变成一千头，我就不回来。"这样，他在外边生活了许多年，直到它们达到一千头。（5）

注：先生依据萨谛耶迦摩说话诚实的态度，判断他为婆罗门族姓。柴薪是拜师的礼物。在古代印度，学生住在老师家中，一边侍奉老师，一边学习。因此，萨谛耶迦摩为老师牧牛。

五

然后，一头公牛呼唤他："萨谛耶迦摩！"他应答道："先生！""好孩子，已经达到一千头了！让我们回老师家吧！"（1）

"让我告诉你梵的一足吧！""先生，请你告诉我！"于是，公牛告诉他说："东方是一分，西方是一分，南方是一分，北方是一分。好孩子，这是包含四分的梵的一足，名为光明。"（2）

知道这样，崇拜名为光明的、包含四分的梵的一足，他就会在这个世界上充满光芒。知道这样，崇拜名为光明的、包含四分的梵的一足，他就会赢得那些充满光明的世界。（3）

六

"火会告诉你另一足。"第二天早晨，他赶着这些牛出发。太阳下山后，他就地点燃一堆火，围起这些牛。他给火添柴后，坐在火的西面，面朝东。（1）

然后，火呼唤他："萨谛耶迦摩！"他应答道："先生！"（2）

"好孩子，让我告诉你梵的一足吧！""先生，请告诉我！"于是，火告诉他说："大地是一分，空中是一分，天空是一分，大海是一分。好孩子！这是包含四分的梵的一足，名为无限。"（3）

知道这样，崇拜名为无限的、包含四分的梵的一足。他就会在这个世界上成为无限者。知道这样，崇拜名为无限的、包含四分的梵的一足，他就会赢得那些无限的世界。（4）

七

"天鹅会告诉你另一足。"第二天早晨，他赶着这些牛出发。太阳下山后，他就地点燃一堆火，围起这些牛。他给火添柴后，坐在火的西面，面朝东。（1）

然后，天鹅飞近过来，呼唤他："萨谛耶迦摩！"他应答道："先生！"（2）

"好孩子，让我告诉你梵的一足吧！""先生，请告诉我！"于是，天鹅告诉他是："火是一分，太阳是一分，月亮是一分，闪电是一分。好孩子！这是包含四分的梵的一足，名为光辉。"（3）

知道这样，崇拜名为光辉的、包含四分的梵的一足，他就会在这个世界上充满光辉。知道这样，崇拜名为光辉的、包含四分的梵的一足，他就会赢得那些充满光辉的世界。（4）

八

"水鸟会告诉你另一足。"第二天早晨，他赶着这些牛出发。太阳下山后，他就地点燃一堆火，围起这些牛。他给火添柴后，坐在火的西面，面朝东。（1）

然后，水鸟飞过来，呼唤他："萨谛耶迦摩！"他应答道："先生！"（2）

"好孩子，让我告诉你梵的一足吧！""先生，请告诉我！"于是，水鸟告诉他说："气息是一分，眼睛是一分，耳朵是一分，思想是一分。好孩子！这是包含四分的梵的一足，名为居处。"（3）

知道这样，崇拜名为居处的、包含四分的梵的一足，他就会在这个世界上有居处。知道这样，崇拜名为居处的、包含四分的梵的一足，他就会赢得那些有居处的世界。（4）

注：以上讲述了梵的四足。"足"（pāda）这个词也有四分之一的意思，因此，梵的一足即梵的四分之一。而梵的每一足又包含四分。"分"（kalā）这个词也有十六分之一的意思。这样，梵有四足十六分。

九

然后，他到达老师的家。老师招呼他："萨谛耶迦摩！"他应答道："先生！"（1）

"好孩子，你神采奕奕，好像知道了梵。是谁教给你的？"他回答说："那些教我者并不是人。我确实希望先生您能教我。（2）

"因为我从像先生一样的人那里听说，唯有从老师那里获得的知识，最可靠有效。"于是，老师教导他，毫不节略，毫不节略。（3）

注："毫不节略"重复一次，以示强调。

十

曾经，乌波憍萨罗·迦摩罗耶那作为梵行者，住在萨谛耶迦摩·贾巴罗家中。他为老师照看火，已有十二年。萨谛耶迦摩已经允许其他许多学生回家，却没有允许他回家。（1）

妻子对萨谛耶迦摩说："这位梵行者修炼苦行，精心照看火。你就教他吧！别让那些火责备你。"萨谛耶迦摩依然不教他，而出门去了。（2）

然后，他生病，不进食。师母对他说："梵行者啊，你吃吧！为何不吃？"他回答说："这人体中有各种各样欲望。我充满病痛，不想吃。"（3）

然后，那些火互相说道："这位梵行者修炼苦行，精心照看我们。嗨！让我们教他吧！"于是，它们对他说："梵是气息，梵是安乐，梵是空。"（4）

他对它们说："我理解梵是气息。但我不理解梵是安乐和空。"它们回答说："安乐就是空，空就是安乐。"接着，它们为他解释气息和空。（5）

十一

然后，家主祭火教导他说："大地、火、食物和太阳。在太阳中看到的那个人，他就是我，确实，他就是我。（1）

"知道这样，崇拜他，就会消除罪业，拥有世界，活够岁数，长命，后嗣不会断绝。知道这样，崇拜他，我们就会在这个世界和另一个世界保护他。"（2）

十二

然后，安婆诃尔耶波遮那祭火教导他说："水、方位、星星和月亮。在月亮中看到的那个人，他就是我，确实，他就是我。（1）

注：安婆诃尔耶波遮那祭火位于祭坛南边。

"知道这样，崇拜他，就会消除罪业，拥有世界，活够岁数，长命，后嗣不会断绝。知道这样，崇拜他，我们就会在这个世界和另一

个世界保护他。”（2）

十三

然后，阿诃婆尼耶祭火教导他说：“气息、空中、天空和闪电。在闪电中看到的那个人，他就是我，确实，他就是我。（1）

“知道这样，崇拜他，就会消除罪业，拥有世界，活够岁数，长命，后嗣不会断绝。知道这样，崇拜他，我们就会在这个世界和另一个世界保护他。”（2）

十四

最后，这些火对他说道：“乌波憍萨罗，好孩子，我们已经教给你关于我们的知识和关于自我的知识。你的老师会为你指点路径。”这时，老师回来。老师招呼他：“乌波憍萨罗！”（1）

他应答道：“先生！”“好孩子，你神采奕奕，好像知道了梵。是谁教给你的？”“谁能教给我？先生啊！”他似乎想掩饰，而又对着这些火说：“它们现在这样，方才又另一样。”“好孩子，它们教给你了什么？”（2）

他如实作了回答。“好孩子，它们确实为你讲述了这些世界。而我现在要讲给你听这个。知道了这个，罪业就不会沾他，就像水不沾莲花叶。”“先生，请讲给我听吧！”于是，他为乌波憍萨罗讲解如下。（3）

十五

在眼睛中看到的这个人是自我。他永恒、无畏。他是梵。无论酥油或水，滴在他上面，都会流向两边。（1）

人们称他为“聚福”，因为一切幸运走向他。知道这样，一切幸运就会走向他。（2）

人们称他为“招福”，因为他带来一切幸运。知道这样，他就会带来一切幸运。（3）

人们称他为“闪耀”，因为他在一切世界中闪耀。知道这样，他就会在一切世界中闪耀。（4）

对于这样的人，无论人们是否为他们举行葬礼，他们都进入光焰。从光焰进入白天，从白天进入白半月，从白半月进入太阳北行的六个月，从六个月进入年，从年进入太阳，从太阳进入月亮，从月亮进入闪电。那里的这个人不是凡人。他带领他们走向梵。这是通向天神之路，通向梵之路。沿着这条路前进的人们不再返回凡界，不再返回。（5）

注：参阅《大森林奥义书》6.2.15—16。“不再返回”重复一次，以示强调。

十六

确实，这位净化者是祭祀。确实，它运动着，净化所有这一切。因为它运动着，净化所有这一切，所以，它是祭祀。它有思想和语言两种方式。（1）

注：“净化者”指风。

其中一种方式是梵祭司用思想运作。另一种方式是诵者祭司、行祭者祭司和歌者祭司用语言运作。从早晨祈祷开始，至结尾颂诗前，如果梵祭司说话，（2）

那么，他只是采取一种方式，而缺少另一种方式。这样，他的祭祀受损，如同独脚之人行走或独轮之车行进翻倒。祭祀受损，祭主也随之受损。他举行了祭祀，却变得更坏。（3）

注：“梵祭司”（Brahman，阳性）是监督者祭司。他在祭祀中保持沉默，监督仪式进行。如果他开口说话，则舍弃了用思想运作的方式，那么，整个祭祀只是采取一种方式，即用语言运作的方式。

从早晨祈祷开始，至结尾颂诗前，如果梵祭司不说话，那么，他们是采取两种方式，而不缺少另一种方式。（4）

这样，他的祭祀顺利，如同双脚之人行走或双轮之车行进顺利。祭祀顺利，祭主也随之顺利。他举行了祭祀，变得更好。（5）

十七

生主加热这些世界。他从加热的这些世界中撷取精华。从地中取出火，从空中取出风，从天中取出太阳。（1）

他加热这三位神灵。他从加热的这三位神灵中撷取精华。从火中取出梨俱，从风中取出夜柔，从太阳中取出娑摩。（2）

他加热这三种知识。他从加热的这三种知识中撷取精华。从梨俱中取出bhūḥ（地），从夜柔中取出bhuvaḥ（空），从娑摩中取出svaḥ（天）。（3）

如果祭祀因梨俱受损，应该念诵“bhūḥ，娑婆诃！”向家主祭火中投放祭品。这样，依靠梨俱的精华和梨俱的力量，补救梨俱对祭祀造成的损害。（4）

如果祭祀因夜柔受损，应该念诵“bhuvaḥ，娑婆诃！”向南祭火中投放祭品。这样，依靠夜柔的精华和夜柔的力量，补救夜柔对祭祀造成的损害。（5）

如果祭祀娑摩受损，应该念诵“svaḥ，娑婆诃！”向阿诃婆尼耶祭火中投放祭品。这样，依靠娑摩的精华和娑摩的力量，补救娑摩对祭祀造成的损害。（6）

正如以盐补救金，以金补救银，以银补救锡，以锡补救铅，以铅补救铜，以铜补救木或以皮补救木。（7）

注：这里分别表示以前者清除后者的污渍。

这样，依靠这些世界、这些神灵和这三种知识的力量，补救祭祀受到的损害。确实，有精通此道的梵祭司在，祭祀便有药可治。（8）

确实，有精通此道的梵祭司在，祭祀向北行进。有一首关于精通此道的梵祭司偈颂：

人们前往祭祀返转之处，唯独

梵祭司，如同母马保护俱卢族。（9）

注：“祭祀返转”指祭祀受到损害，不进而退。这时，需要梵祭司予以补救。“俱卢族”指举行祭祀的人们。

确实，精通此道的梵祭司保护祭祀、祭主和所有的祭司。因此，应该选择精通此道的人担任梵祭司，而非不精通此道的人，而非不精通此道的人。（10）

注：“而非不精通此道的人”重复一次，以示强调。

第五　章

一

知道最伟大者和最优秀者，他就会成为最伟大者和最优秀者。气息确实是最伟大者和最优秀者。（1）

知道最富有者，他就会成为自己人中最富有者。语言确实是最富有者。（2）

知道根基，他就会在这个世界和另一个世界中有根基。眼睛确实是根基。（3）

知道成功，他怀有的愿望就会成功，无论是凡人还是天神。耳朵确实是成功。（4）

知道居处，他就会成为自己人的居处。思想确实是居处。（5）

曾经，众气息争论谁更优秀，互相都说："我更优秀，我更优秀！"（6）

注：这里的"众气息"指上述五种生命因素。

众气息到老祖父生主那里，说道："尊者啊，我们之中谁最优秀？"他回答说："谁离开后，这个身体看来似乎状况最差，那么，它在你们之中最优秀。"（7）

于是，语言离开。它外出一年后回来，问道："没有我，你们生活得怎样？""就像哑巴，不说话，但仍用气息呼吸，用眼睛观看，用耳朵听取，用思想思考。"这样，语言进入身体。（8）

然后，眼睛离开。它外出一年后回来，问道："没有我，你们的生活得怎样？""就像瞎子，看不见，但仍用气息呼吸，用语言说话，用耳朵听取，用思想思考。"这样，眼睛进入身体。（9）

然后，耳朵离开。它外出一年后回来，问道："没有我，你们生活得怎样？""就像聋子，听不见，但仍用气息呼吸，用语言说话，用眼睛观看，用思想思考。"这样，耳朵进入身体。（10）

然后，思想离开。它外出一年后回来，问道："没有我，你们生活得怎样？""就像傻子，不思考，但仍用气息呼吸，用语言说话，用眼睛观看，用耳朵听取。"这样，思想进入身体。（11）

然后，气息准备离开。如同一匹骏马拽起那些拴马桩，它拽起其他那些气息。于是，它们一起上前，对它说："尊者，留下吧！你是我们之中最优秀者，别离开！"（12）

注："其他那些气息"指语言、眼睛、耳朵和思想。

然后，语言对它说："正像我是最富有者那样，你是最富有者。"接着，眼睛对它说："正像我是根基那样，你是根基。"（13）

接着，耳朵对它说："正像我是成功那样，你是成功。"接着，思想对它说："正像我是居处那样，你是居处。"（14）

确实，人们不称它们为语言、眼睛、耳朵和思想。人们称它们为气息。因为气息变成这一切。（15）

二

气息问道："我的食物将会是什么？"它们回答说："这里的所有一切，乃至狗和鸟。"确实，这是气息的食物（anna）。显而易见，它的名字是气息（ana）。知道这样，对他来说，没有什么不是食物。（1）

它又问道："我的衣服将会是什么？"它们回答说："水。"因此，人们在吃前和吃后用水覆盖它。这样，它获得衣服，而不裸露。（2）

注：印度古人有饭前和饭后漱口的习惯。本章第一节至本节1—2，参阅《大森林奥义书》第六章第二梵书。

萨谛耶迦摩·贾巴罗将这些告诉高希悉如底·维亚伽罗波底亚耶后，说道："即使将这些讲给枯树桩听，它也会生出新枝，长出绿叶。"（3）

如果一个人想要变得伟大，就应该在新月之夜举行净化仪式，在满月之夜将各种药草和上凝乳和蜜糖，搅拌成混合饮料，向火中浇灌酥油，念诵道："献给最伟大者，献给最优秀者，娑婆诃！"将剩余的酥油浇入混合饮料。（4）

他应该向火中浇灌酥油，念诵道："献给最富有者，娑婆诃！"将剩余的酥油浇入混合饮料。他应该向火中浇灌酥油，念诵道："献给根基，娑婆诃！"将剩余的酥油浇入混合饮料。他应该向火中浇灌酥油，念诵道："献给成功，娑婆诃！"将剩余的酥油浇入混合饮料。他应该向火中浇灌酥油，念诵道："献给居处，娑婆诃！"将剩余的酥油浇入混合饮料。（5）

然后，退回，双手捧上一掬混合饮料，低声吟诵道："你名为无量，因为你无可限量，所有这一切属于你。因为他是最伟大者，最优秀者，国王，主宰者。但愿他让我成为最伟大者，最优秀者，国王，主宰者，但愿我成为所有这一切。"（6）

然后，吟诵梨俱颂诗，吟诵一行，啜一口混合饮料：

我们选择沙维特利（啜一口）

这位天神的饮食，（啜一口）

沉思这位最优秀者、（啜一口）

维持一切者的力量。（啜完）

注：这首颂诗见《梨俱吠陀》5.83.1。

洗涤完毕金制或木制器皿，在火的后面躺下，或躺在皮褥上，或躺在地上，控制语言，放松身体。如果他看见一个女人，他应该知道祭祀已经获得成功。（7）

注："看见"可以理解为梦见。以上3—7，参阅《大森林奥义书》第六章第三梵书。

有偈颂为证：

在祈福的祭祀中，梦见女人，

他应该知道已经获得成功，

凭借这个梦境，这个梦境。（8）

三

阿卢尼之子希婆多盖杜来到般遮罗族的集会上。波罗婆诃那·遮婆利询问他："孩子，你的父亲教你吗？""是的，尊者！"（1）

"你知道人们死后从这里前往哪里？""不知道，尊者！""你知道他们又怎样返回？""不知道，尊者！""你知道天神之路和祖先之路的区分吗？""不知道，尊者！"（2）

"你知道那个世界从不充满吗？""不知道，尊者！""你知道在第五次祭供中，那些水被称为人吗？""完全不知道，尊者！"（3）

"那你怎么说你已经受过教育？如果不知道这些，怎么能说受过教育？"于是，他神情沮丧，回到父亲那里，说道："您实际上根本没有教我，却说已经教我。"（4）

"那个刹帝利问了我五个问题，我一个也回答不出。"父亲对他说："你告诉我的这些问题，我也是一个也回答不出。如果我能回答，我怎么会不教给你呢？"（5）

于是，乔答摩前往国王那里。国王依礼接待他。第二天早晨，他进入会堂。国王对他说："尊者乔答摩啊，凡是人间的财富，任你选择！"他回答说："国王啊，人间的财富，你都留着！请告诉我你对我的孩子说的那些话吧！"国王感到窘迫。（6）

注：乔答摩是希婆多盖杜之父阿卢尼的族姓。

国王嘱咐他多停留些日子。然后，国王对他说："正如你对我所说，乔答摩啊，在你之前，这种知识从未传给婆罗门。因此，一切世界都由刹帝利统治。"

于是，国王为他讲解如下。（7）

四

确实，乔答摩啊，那个世界是火。确实，太阳是它的燃料。那些光线是烟。白昼是火焰。月亮是火炭。星星是火花。（1）

众天神向这个火中祭供信仰。从信仰这个祭品中，产生苏摩王。（2）

注："苏摩王"指月亮。

五

确实，乔答摩啊，雨是火。确实，风是它的燃料。云是烟。闪电是火焰。雷是火炭。雷声是火花。（1）

众天神向这个火中祭供苏摩王。从苏摩王这个祭品中，产生雨。（2）

六

确实，乔答摩啊，大地是火。确实，年是它的燃料。空是烟。夜晚是火焰。方位是火炭。中间方位是火花。（1）

注："中间方位"是东南、西南、西北和东北。

众天神向这个火中祭供雨。从雨这个祭品中产生食物。（2）

七

确实，乔答摩啊，人是火。确实，语言是它的燃料。气息是烟。舌头是火焰。眼睛是火炭。耳朵是火花。（1）

众天神向这个火中祭供食物。从食物这个祭品中产生精液。（2）

八

确实，乔答摩啊，女人是火。确实，阴户是她的燃料。对她的招呼是烟。子宫是火焰。进入她是火炭。兴奋是火花。（1）

众天神向这个火中祭供精液。从精液这个祭品中产生胎儿。（2）

九

正是在这第五次祭供中，那些水被称为人。这个胎儿由胎膜覆盖，躺上十个月或九个月，然后出生。（1）

注："那些水被称为人"，也就是说，从精液中产生婴儿。

出生后，他活够自己的岁数。到达命定的岁数死去后，人们带他到火那儿。正是从火中，他形成和出生。（2）

注："带他到火那儿"，也就是为他举行火葬。

十

知道这样，在森林中崇拜信仰和苦行，他们便进入火焰。从火焰进入白昼。从白昼进入白半月。从白半月进入太阳北行的六个月。（1）

从六个月进入年。从年进入太阳。从太阳进入月亮。从月亮进入闪电。那里的那个人不是凡人。他带领他们进入梵。这是通向天神之路。（2）

而在村庄中崇拜祭祀、善行和布施，他们便进入烟。从烟进入黑夜。从黑夜进入黑半月。从黑半月进入太阳南行的六个月。但六个月不到达年。（3）

从六个月进入祖先世界。从祖先世界进入空。从空进入月亮。它就是苏摩王。它是众天神的食物。众天神享用它。（4）

他们居住那里，直至剩余的功德耗尽。而后，又原路返回。他们返回空。从空返回风。成为风后，成为烟。成为烟后，成为雾。（5）

成为雾后，成为云。成为云后，成为雨，降下。他们在这里生为稻子、麦子、药草、树木、芝麻和豆类。从这些中很难脱出。只有等人吃了食物，洒出精液，才会再次出生。（6）

那些在世上行为可爱的人很快进入可爱的子宫，或婆罗门妇女的子宫，或刹帝利妇女的子宫，或吠舍妇女的子宫。而那些在世上行为卑污的人很快进入卑污的子宫，或狗的子宫，或猪的子宫，或旃陀罗妇女的子宫。（7）

注：旃陀罗（Caṇḍāla）是四种姓之外的贱民。

还有与这两条道路不同者。他们成为微生物，不停地活动着。“生吧！死吧！”这是第三种境况。所以说，那个世界从不充满。因此应该注意保护自己。有偈颂为证：（8）

注：“那个世界”指另一世界。这个世界的人们有些根本不能达到那里，而有些到达那里又返回，因此，那个世界永不充满。

偷窃金子，饮酒，玷污

老师床笫，杀害婆罗门，

这四种人，还有同谋者

是第五种，全部坠落。（9）

知道以上五种火，即使与这样的人共处，他也不会沾染罪恶。知道这样，知道这样，他就会变得纯洁，清净，进入功德世界。（10）

注："知道这样"重复一次，以示强调。以上第三至第十节，参阅《大森林奥义书》第六章第二梵书。

十一

波罗吉那夏罗·奥波摩尼耶婆、萨谛耶若·宝卢希、因陀罗迪约那·跋罗维耶、遮那·夏尔迦罗奇耶和菩迪罗·阿湿婆多罗希维，这几位大长者和大学者聚在一起，探讨"什么是我们的自我？什么是梵？"（1）

他们产生同样的想法："诸位尊者啊，乌达罗迦·阿卢尼目前正在研究一切人自我，我们去请教他吧！"于是，他们前往他那里。（2）

注："一切人自我"（ātmā vaiśvanāraḥ）指属于一切人的自我，或者说，一切人的共同自我，也就是相对于个体自我的至高自我，即梵。

他思忖道："这些大长者和大学者向我请教，而我看来也不能解答一切，我还是请他们向别人请教吧！"（3）

于是，他对他们说："诸位尊者啊，阿湿婆波提·竭迦耶目前正在研究一切人自我，我们去请教他吧！"于是他们前往他那里。（4）

他们到达后，他一一依礼接待。第二天早晨起身后，他对他们说道：

"我的国土内，没有窃贼，

没有吝啬鬼，没有酒鬼，

没有不祭火者和无知者，

更不用说淫妇和奸夫。

"诸位尊者啊，我正要举行祭祀。我将赐予每位祭司钱财，同样，我也会赐予你们。请诸位尊者住下吧！"（5）

而他们回答说："人应当说出想做的事。你目前正在研究一切人自我，请你教给我们吧！"（6）

他对他们说："我明天早晨告诉你们。"于是，第二天早晨，他们手持柴薪，前来拜见。甚至没有举行拜师礼，他就为他们开讲。（7）

十二

"奥波摩尼耶婆啊，你崇拜什么为自我？"他回答说："是天，尊敬的国王！""你崇拜的这个自我是称为大光明的一切人自我。因此，在你的家庭中，可以看到经常不断榨取苏摩汁。（1）

"你吃食物，看到可爱的事物。任何人这样崇拜一切人自我，他就会吃食物，看到可爱的事物，梵的光辉会出现在他的家族。"他继续说道："然而，这只是自我的头。如果你不是来到我这里，你的头就会落地。"（2）

十三

然后，他询问萨谛耶若·宝卢希："波罗吉那约基耶啊，你崇拜什么为自我？"他回答说："是太阳，尊敬的国王！""你崇拜的这个自我是称为一切色的一切人自我。因此，在你的家族中，可以看到各式各样的事物。（1）

"诸如母骡驾驭的车、侍女和金项圈。你吃食物，看到可爱的事物。任何人这样崇拜一切人自我，他就会吃食物，看到可爱的事物，梵的光辉会出现在他的家族。"他继续说道："然而，这只是自我的眼睛。如果你不是来到我这里，你就会成为瞎子。"（2）

十四

然后，他询问因陀罗迪约那·跋罗维耶："你崇拜什么为自我？"他回答说："是风，尊敬的国王！""你崇拜的这个自我是称为各种路的一切人自我。因此，各种贡物呈给你，各种车队跟随你。（1）

"你吃食物，看到可爱的事物。任何人这样崇拜一切人自我，他就会吃食物，看到可爱的事物，梵的光辉会出现在他的家族。"他继续说道："然而，这只是自我的气息。如果你不是来到我这里，你的气息就会离去。"（2）

十五

然后，他询问遮那·夏尔迦罗奇耶："夏尔迦罗奇耶啊，你崇拜什么为自我？"他回答说："是空，尊敬的国王！""你崇拜的这个自我是称为丰富的一切人自我。因此，你子孙满堂，财富充足。

"你吃食物，看到可爱的事物。任何人这样崇拜一切人自我，他就会吃食物，看到可爱的事物，梵的光辉会出现在他的家族。"他继续说道："然而，这只是自我的躯体。如果你不是来到我这里，你的躯体就会破碎。"（2）

十六

然后，他询问菩迪罗·阿湿婆多罗希维："维耶伽罗波迪耶啊，你崇拜什么为自我？"他回答说："是水，尊敬的国王！""你崇拜这个自我是称为富裕的一切人自我。因此，你繁荣昌盛。（1）

"你吃食物，看到可爱的事物。任何人这样崇拜一切人自我，他就会吃食物，看到可爱的事物，梵的光辉会出现在他的家族。"他继续说道："然而，这只是自我的膀胱。如果你不是来到我这里，你的膀胱就会破裂。"（2）

十七

然后，他询问乌达罗迦·阿卢尼："乔答摩啊，你崇拜什么为自我？"他回答说："是地，尊敬的国王！""你崇拜的这个自我是称为根基的一切人自我。因此，你有根基，拥有子孙和牲畜。（1）

"你吃食物，看到可爱的事物。任何人这样崇拜一切人自我，他就会吃食物，看到可爱的事物，梵的光辉会出现在他的家族。"他继续说道："然而，这只是自我的双脚。如果你不是来到我这里，你的双脚就会萎缩。"（2）

十八

他对他们说："你们认知的一切人自我各不相同，你们吃食物。而崇拜一切人自我为一祚和无可限量，他就吃一切世界、一切众生和一切自我中的食物。

注："一祚"指心中。"一祚和无可限量"是指一切人自我既居于每个人的心中，又无可限量，体现个体自我和至高自我的统一。

“这个一切人自我的‘大光明’是头，‘一切色’是眼睛，‘各种路’是气息，‘丰富’是躯体，‘富裕’是膀胱，双脚是地，胸脯是祭坛，毛发是圣草，心是家主祭火，思想是安婆诃尔耶波遮那祭火，嘴是阿诃婆尼耶祭火。”（2）

注：按照前面的描述，头、眼睛、气息、躯体、膀胱和双脚分别与天、太阳、风、空、水和地对应。

十九

入嘴的第一口食物应该用于祭供。他祭供第一口食物，应该说道：“献给元气，娑婆诃！”元气得到满足。（1）

元气满足，眼睛也就满足。眼睛满足，太阳也就满足。太阳满足，天也就满足。天满足，天和太阳底下的一切也都满足。他也随之满足，拥有子孙、牲畜、食物、精力和梵的光辉。（2）

注：本节至本章结束，均是这位国王的讲解。

二十

然后，他祭供第二口食物，应该说道：“献给行气，娑婆诃！”行气得到满足。（1）

行气满足，耳朵也就满足。耳朵满足，月亮也就满足。月亮满足，方位也就满足。方位满足，各种方位和月亮底下的一切也都满足。他也随之满足，拥有子孙、牲畜、食物、精力和梵的光辉。（2）

二十一

然后，他祭供第三口食物，应该说道：“献给下气，娑婆诃！”下气得到满足。（1）

下气满足，语言也就满足。语言满足，火也就满足。火满足，地也就满足。地和火底下的一切也都满足。他也随之满足，拥有子孙、牲畜、食物、精力和梵的光辉。（2）

二十二

然后，他祭供第四口食物，应该说道：“献给中气，娑婆诃！”中气得到满足。（1）

中气满足，思想也就满足。思想满足，雨也就满足。雨满足，闪电也就满足。闪电满足，闪电和雨底下的一切也都满足。他也随之满足，拥有子孙、牲畜、食物、精力和梵的光辉。（2）

二十三

然后，他祭供第五口食物，应该说道："献给上气，娑婆诃！"上气得到满足。（1）

上气满足，皮肤也就满足。皮肤满足，风也就满足。风满足，空也就满足。空满足，空和风底下的一切也都满足。他也随之满足，拥有子孙、牲畜、食物、精力和梵的光辉。（2）

二十四

不知道这样，举行火祭，那就像抽走火炭，而向灰烬祭供。（1）

知道这样，举行火祭，那就是向一切世界、一切众生和一切自我祭供。（2）

知道这样，举行火祭，一切罪业都会被烧尽，犹如投入火中的芦苇纤维。（3）

因此，知道这样，即使将剩余的食物施与旃陀罗，也是祭供一切人自我。有偈颂为证：（4）

正像世上饥饿的孩子们围绕母亲而坐，

一切众生围绕祭火而坐，围绕祭火而生。（5）

第六　章

一

唵！希婆多盖杜是阿卢尼之子。父亲曾对他说："希婆多盖杜啊，你成为梵行者吧！好儿子，我们家族中，没有不学习吠陀者，没有徒有其名的婆罗门。"（1）

这样，他十四岁离家求学。他学习了所有吠陀，二十四岁回来，踌躇满志。自认为学得很好，态度傲慢。父亲对他说："希婆多盖杜啊，好儿子，你踌躇满志，自认为学得很好，态度傲慢。你求教过这种学问吗？（2）

"依靠它，听到未曾听到的，想到未曾想到的，知道未曾知道的。""父亲大人，这种学问什么样？"（3）

"好儿子，正像依靠一个泥团，可以知道一切泥制品。变化者只是所说的名称，真实者就是泥。（4）

"好儿子，正像依靠一颗铜珠，可以知道一切铜制品。变化者只是所说的名称，真实者就是铜。（5）

"好儿子，正像依靠一把指甲刀，可以知道一切铁制品，变化者只是所说的名称，真实者就是铁。好儿子，这种学问就是这样。"（6）

"那些先生确实不知道这种学问。如果他们知道，怎么会不教给我呢？父亲大人，请您教给我吧！"他回答说："好吧，好儿子！"（7）

二

"好儿子，最初只有存在，独一无二。而有些人说，最初只有不存在，独一无二；从不存在产生存在。"（1）

他继续说道："这怎么可能呢？好儿子，怎么会从不存在产生存在呢？好儿子，最初确实是只有存在，独一无二。（2）

"它思忖道：'我要变多，我要生殖。'于是，它生出火光。火光思忖道：'我要变多，我要生殖。'于是，火光生出水。因此，人一旦忧伤或出汗，水便产生于火光。（3）

注：这里译为"火光"的tejas一词含有多义，如火、光、热和精液等。

"水思忖道：'我们要变多，我们要生殖。'于是，水生出食物。因此，无论何处，只要下雨，食物就丰富。确实，食物产生于水。"（4）

三

"一切众生的种子有三种，故而称为卵生、胎生和芽生。（1）

“这位神灵思忖道：‘让我凭借生命自我进入这三个神灵，展示名色吧！’（2）

注：“这位神灵”指最初的存在。“生命自我”指个体自我。“这三种神灵”指火光、水和食物。“名色”指名称和形态。

“‘让它们每个都具有三重性。’于是，这位神灵凭借生命自我进入这三个神灵，展示名色。（3）

“它让它们每个都具有三重性。好儿子，听我讲解这三个神灵怎样每个都具有三重性。”（4）

四

“火的红色正是这火光的色。白色是水的色。黑色是食物的色。火的火性消失。变化者只是所说的名称，真实者就是这三种色。（1）

“太阳的红色正是这火光的色。白色是水的色。黑色是食物的色。太阳的太阳性消失。变化者只是所说的名称，真实者就是这三种色。（2）

“月亮的红色正是这火光的色。白色是水的色。黑色是食物的色。月亮的月亮性消失。变化者只是所说的名称，真实者就是这三种色。（3）

“闪电的红色正是这火光的色。白色是水的色。黑色是食物的色。闪电的闪电性消失。变化者只是所说的名称，真实者就是这三种色。（4）

“确实，从前的大长者和大学者们正是知道了这个，他们说：‘今后，没有人会对我们说任何未曾闻听者、未曾想到者或未曾知道者。’因为他们凭借这些，知道一切。（5）

注：“凭借这些”指凭借这三种色。

“他们知道，凡看似红色者，都是火光的色。他们知道，凡看似白色者，都是水的色。他们知道，凡看似黑色者，都是食物的色。（6）

“他们知道凡看似未知者，都是这三个神灵的混合。好儿子，听我讲解这三个神灵怎样进入人，而具有三重性。”（7）

五

“食物吃下后，分成三部分。其中最粗的成分变成粪，中等的成分变成肉，最细的成分变成思想。（1）

“水喝下后，分成三部分。其中最粗的成分变成尿，中等的成分变成血，最细的成分变成气息。（2）

“热量吸收后，分成三部分。其中最粗的成分变成骨，中等的成分变成骨髓，最细的成分变成语言。（3）

注：“热量”指麻油和酥油等。

“好儿子，这是因为思想由食物构成，气息由水构成，语言由热量构成。”“父亲大人，请继续教我！”他回答说：“好吧，好儿子！”（4）

六

“好儿子，凝乳搅动时，精细的成分上升，变成酥油。（1）

“正是这样，好儿子，食物吃下后，精细的成分上升，变成思想。（2）

“好儿子，水喝下后，精细的成分上升，变成气息。（3）

“好儿子，热量吸收后，精细的成分上升，变成语言。（4）

“好儿子，这是因为思想由食物构成，气息由水构成，语言由热量构成。”“父亲大人，请继续教我！”他回答说：“好吧，好儿子！”（5）

七

“好儿子，人有十六分。请你十五天不吃，但可以随意喝水。气息由水构成。只要喝水，就不会断气。”（1）

他十五天不吃。然后，他来到父亲身边，说道：“父亲大人，我说些什么？”“好儿子，梨俱、夜柔和娑摩。”他回答说：“父亲大人，它们都不向我显现了！”（2）

父亲对他说：“好儿子，一堆燃烧的大火，只剩下萤火虫般大小的一粒火炭，不可能靠它熊熊燃烧。同样，好儿子，你的十六分只剩下

一分。因此，你不可能靠它感知那些吠陀。吃吧！然后，你就会理解我说的话。”（3）

于是，他吃。然后，他来到父亲身边。父亲询问的任何问题，他都能一一回答。（4）

父亲对他说：“好儿子，一堆燃烧的大火，只剩下萤火虫般大小的一粒火炭，如果添上干草，让它燃烧，便又会熊熊燃烧。（5）

“同样，好儿子，你的十六分只剩下一分，而添上食物，它又燃烧。因此，依靠它，你又感知那些吠陀。好儿子，这是因为思想由食物构成，气息由水构成，语言由热量构成。”他理解了父亲的话，他理解了。（6）

注：“他理解了”重复一次，以示强调。

八

乌达罗迦·阿卢尼对儿子希婆多盖杜说道：“好儿子，听我讲解睡眠的本质。一个人确已入睡，好儿子，这时，他与存在结合。他已进入（apīta）自己（sva），故而人们说他入睡（svapiti）。这是因为他已进入自己。

“譬如一只系有绳子的鸟朝各个方向腾飞，找不到别的落脚处，便飞回系缚它的地方。同样，好儿子，思想朝各个方向腾飞，找不到别的落脚处，便飞回气息。好儿子，因为气息系缚思想。（2）

注：“气息系缚思想”指气息维系思想。

“好儿子，听我讲解饥饿和干渴。一个人感到饥饿，那是水带走了他吃下的食物。正像牛的引导者（牧牛人）、马的引导者（驯马人）和人的引导者（国王），人们称水是食物的引导者（饥饿）。好儿子，听我讲解芽的萌发。它不可能没有根。（3）

注：“水带走食物”指水消化食物。这里将“饥饿”（aśanā）一词解读为“食物的引导者”（aśanāya）。

“如果不是食物，它的根在哪儿？正是这样，好儿子，以食物为芽，你要找到水是根。好儿子，以水为芽，你要找到火光是根。好儿子，以火光为芽，你要找到存在是根。好儿子，这一切众生都以存在为根，以存在为居处，以存在为根基。（4）

注："它的根"指人体的根。

"一个人感到干渴，那是火光带走了他喝下的水。正像牛的引导者（牧牛人）、马的引导者（驯马人）和人的引导者（国王），人们称火光为水的引导者（干渴）。好儿子，听我讲解芽的萌发。他不可能没有根。（5）

注："火光带走食物"指热量消耗水分。这里将"干渴"（udanyā）解读为"水的引导者"（udanāya）。

"如果不是水，它的根在哪儿？好儿子，以水为芽，你要找到火光是根。好儿子，以火光为芽，你要找到存在是根。好儿子，这一切众生都以存在为根，以存在为居处，以存在为根基。好儿子，前面已经说过这三个神灵怎样进入人，每个都具有三重性。好儿子，人一旦离世，语言返回思想，思想返回气息，气息返回火光，火光返回至高的神灵。（6）

注："它的根"指食物的根。"至高的神灵"指最初的存在。

"这个微妙者构成所有这一切的自我。它是真实，它是自我，它是你，希婆多盖杜啊！""父亲大人，请继续教我！"他回答说："好吧，好儿子！"（7）

注："这个微妙者"指至高的神灵，最初或至高的存在，也就是至高的自我，即梵。它是世界一切的自我，故而这里说"它是真实，它是自我，它是你"。以下几节均阐述这个原理。

九

"好儿子，譬如蜜蜂从各种树上采集花蜜，将那些蜜汁合成一种蜜汁。它们在这里不能作出区分：'我是这棵树的蜜汁，我是那棵树的蜜汁。'（1）

"同样，好儿子，一切众生进入存在，但他们不知道'我们进入存在'。（2）

"这世上无论什么，老虎、狮子、豺狼、野猪、蛆虫、飞鸟、蠓虫或蚊子，都变成它。（3）

"这个微妙者构成所有这一切的自我。它是真实，它是自我，它是你，希婆多盖杜啊！""父亲大人，请继续教我！"他回答说："好吧，好儿子！"（4）

十

“好儿子，那些东边的河流流向东，那些西边的河流流向西。它们出自大海，又返回大海。确实，这就是大海。它们在这里，不知道‘我是这条河，我是那条河’。（1）

“同样，好儿子，一切众生出自存在，但他们不知道‘我们出自存在’。这世上无论什么，老虎、狮子、豺狼、野猪、蛆虫、飞鸟、蠓虫或蚊子，都进入它。（2）

“这个微妙者构成所有这一切的自我。它是真实，它是自我，它是你，希婆多盖杜啊！”“父亲大人，请继续教我！”他回答说：“好吧，好儿子！”（3）

十一

“好儿子，这棵大树，如果砍它的树根，它会流出液汁，而依然活着；砍它的树干，它会流出液汁，而依然活着；砍它的树梢，它会流出液汁，而依然活着。生命自我遍布其中，它吸吮着养分，愉快地挺立。（1）

“生命离开一根枝条，这根枝条枯萎；离开第二根枝条，第二根枝条枯萎；离开第三根枝条，第三根枝条枯萎。而离开全部，则全部枯萎。”他继续说道：“好儿子，你要知道，正是这样，（2）

“生命离去，这个就死去，但生命不死。这个微妙者构成所有这一切的自我。它是真实，它是自我，它是你，希婆多盖杜啊！”“父亲大人，请继续教我！”他回答说：“好吧，好儿子！”（3）

注：“这个就死去”中的“这个”指人体或一切生物体。“生命”指生命自我。

十二

“去摘一个无花果来！”“这个就是，父亲大人！”“剖开它！”“剖开了，父亲大人！”“你在里面看到什么？”“这些很小的种子，父亲大人！”“剖开其中的一颗！”“剖开了，父亲大人！”“你在里面看到什么？”“什么也没有，父亲大人！”（1）

然后，父亲对他说：“好儿子，你没有看到这个微妙者，而正是由于这个微妙者，这棵大无花果树得以挺立。请你相信吧，好儿子！

（2）

“这个微妙者构成所有这一切的自我。它是真实，它是自我，它是你，希婆多盖杜啊！”“父亲大人，请继续教我！”他回答说：“好吧，好儿子！”（3）

十三

“将这把盐放在水中。然后，你明天早晨来我这里。”他照这样做了。“你将昨天傍晚放在水中的那把盐取出来。”他寻找那把盐，但找不见，因为全部溶化了。（1）

“你从这边尝一尝。怎么样？”“咸的。”“你从中间尝一尝。怎么样？”“咸的。”“你从那边尝一尝。怎么样？”“咸的。”“等你喝完，再坐到我身边。”他照这样做了，感到它始终都在。于是，父亲对他说：“好儿子，你在这里没有看到这个存在，而它确实是在这里。（2）

“这个微妙者构成所有这一切的自我。它是真实，它是自我，它是你，希婆多盖杜啊！”“父亲大人，请继续教我！”他回答说：“好吧，好儿子！”（3）

十四

“好儿子，譬如有人遭到绑架，被蒙住眼睛，从犍陀罗带到一个荒野，扔在那里。他在那里朝东、朝北、朝南或朝西，发出呼喊：‘我被蒙住眼睛带到这里！我被蒙住眼睛扔在这里！’（1）

“譬如有人为他松绑，告诉他说：‘你朝那个方向走，犍陀罗在那个方向。’他聪明睿智，一个村庄一个村庄问路，最终返回犍陀罗。同样，在这世上，拜师学习的人都知道：‘我要长久留在这里，直到获得解脱，然后，我能返回。’（2）

“这个微妙者构成所有这一切的自我。它是真实，它是自我，它是你，希婆多盖杜啊！”“父亲大人，请继续教我！”他回答说：“好吧，好儿子！”（3）

十五

“好儿子，亲友们围在一个垂危的病人身边，询问：‘你认得我吗？你认得我吗？’如果他的语言没有进入思想，思想没有进入气息，气息没有进入火光，火光没有进入至高神灵，那么，他认得。（1）

“如果他的语言进入思想，思想进入气息，气息进入火光，火光进入至高神灵，那么，他不认得。（2）

“这个微妙者构成所有这一切的自我。它是真实，它是自我，它是你，希婆多盖杜啊！”“父亲大人，请继续教我！”他回答说：“好吧，好儿子！”（3）

十六

“好儿子，人们带来一个双手被拽住的人。他们叫喊道：‘他偷窃，他犯了偷窃罪！为他烧热斧子吧！’如果他已经作案，表明自己是说谎者，那么，他与谎言结合，用谎言覆盖自己。他握住烧热的斧子，就会受到烧灼。然后，他被处死。（1）

“如果他没有作案，表明自己是诚实者，那么，他与真实结合，用真实覆盖自己。他握住烧热的斧子，就不会受到烧灼。然后，他被释放。（2）

“正像这样，它不会受到烧灼。它构成所有一切的自我。它是真实，它是自我，它是你，希婆多盖杜啊！”他理解了父亲的话，他理解了。（3）

注：以手握烧热的斧子判断是否犯罪，这是古代的神裁法。“他理解了”重复一次，以示强调。

第七　章

一

那罗陀走近萨那特鸠摩罗，说道：“先生，请您教我。”他回答说：“过来，告诉我你知道什么，然后我会告诉你更高者。”（1）

那罗陀说道：“先生，我学过《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》和《娑摩吠陀》，《阿达婆吠陀》是第四，史诗和往世书是第五，还有吠陀中的吠陀、祭祖学、数学、征兆学、年代学、辩论学、政治学、神学、梵学、魔学、军事学、天文学、蛇学和艺术学。先生，我学过这些。（2）

注：其中，“吠陀中的吠陀”指语法学，“梵学”指礼仪学。

“先生，我知道吠陀颂诗，但不知道自我。我听到像先生这样的人们说，知道自我的人超越忧愁。先生，我怀有忧愁。请先生帮我超越忧愁，到达彼岸吧！”他回答说：“你学过的所有这些，只是名相。（3）

注：“名相”（nāma）或译名称、名号。

“确实，《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》和《娑摩吠陀》，《阿达婆吠陀》是第四，史诗和往世书是第五，还有吠陀中的吠陀、祭祖学、数学、征兆学、年代学、辩论学、政治学、神学、梵学、魔学、军事学、天文学、蛇学和艺术学，所有这些只是名相。你崇拜名相吧！（4）

“崇拜梵为名相，他就能在名相涉及的范围中随意活动，因为他崇拜梵为名相。”“先生，有比名相更伟大的吗？”“确实有比名相更伟大的。”“请先生告诉我吧！”（5）

二

“确实，语言比名相更伟大。语言让人理解《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》和《娑摩吠陀》，《阿达婆吠陀》是第四，史诗和往世书是第五，还有吠陀中的吠陀、祭祖学、数学、征兆学、年代学、辩论学、政治学、神学、梵学、魔学、军事学、天文学、蛇学和艺术学，天、地、风、空、水、火、天神、凡人、牲畜、飞禽、草木、野兽乃至蛆虫、飞虫和蚂蚁，以及正法和非法、真实和虚假、善和恶、称心和不称心。如果没有语言，也就无法让人理解正法和非法、真实和虚假、善和恶、称心和不称心。语言让人理解这一切。你崇拜语言吧！（1）

“崇拜梵为语言，他就能在语言涉及的范围中随意活动，因为他崇拜梵为语言。”“先生，有比语言更伟大的吗？”“确实，有比语言更伟大的。”“请先生告诉我吧！”（2）

三

“确实，思想比语言更伟大。正像合拳握住两个菴摩勒果、高勒果或骰子果，思想掌握语言和名相。只要心里想要诵习颂诗，他就会诵习；想要举行祭祀，他就会举行；想要儿子和牲畜，他就会去追求。

因为思想就是自我，思想就是世界，思想就是梵。你崇拜思想吧！（1）

“崇拜梵为思想，他就能在思想涉及的范围中随意活动，因为他崇拜梵为思想。”“先生，有比思想更伟大的吗？”“确实，有比思想更伟大的。”“请先生告诉我吧！”（2）

四

“确实，意愿比思想更伟大。有了意愿，他就会产生思想。然后，他说出语言，并按照名相说话。颂诗与名相合一。祭祀与颂诗合一。（1）

注：“意愿”（saṅkalpa）或译意念、意志。

“所有这些都以意愿为会合处，以意愿为本质，以意愿为根基。天和地由意愿产生。风和空由意愿产生。水和火由意愿产生。依照它们由意愿产生，雨由意愿产生。依照雨由意愿产生，食物由意愿产生。依照食物由意愿产生，气息由意愿产生。依照气息由意愿产生，颂诗由意愿产生。依照颂诗由意愿产生，祭祀由意愿产生。依照祭祀由意愿产生，世界由意愿产生。依照世界由意愿产生，一切由意愿产生。这就是意愿。你崇拜意愿吧！（2）

“崇拜梵为意愿，他就会永远坚固稳定，赢得符合他的意愿的、永远坚固稳定的世界，他就能在意愿涉及的范围中随意活动，因为他崇拜梵为意愿。”“先生，有比意愿更伟大的吗？”“确实，有比意愿更伟大的。”“请先生告诉我吧！”（3）

五

“确实，心思比意愿更伟大。有了心思，他就会有意愿。然后，他产生思想。然后，他说出语言并按照名相说话。颂诗与名相合一。祭祀与颂诗合一。（1）

“所有这些都以心思为会合处，以心思为本质，以心思为根基。因此，一个人即使富有学问，却毫无心思，人们也会说这个人什么也不是。无论这个人知道什么，如果他真是智者，就不会这样毫无心思。而一个人即使学问不多，却有心思，人们也会愿意听取他的话。因为心思是所有这些的会合处；心思是它们是本质；心思是它们的根基。你崇拜心思吧！（2）

“崇拜梵为心思，他就会永远坚固稳定，赢得符合他的心思的、永远坚固稳定的世界，他就能在心思涉及的范围中活动，因为他崇拜梵为心思。”“先生，有比心思更伟大的吗？”“确实，有比心思更伟大的。”“请先生告诉我吧！”（3）

六

“确实，沉思比心思更伟大。地仿佛在沉思。空仿佛在沉思。天仿佛在沉思。水仿佛在沉思。山仿佛在沉思。神和人仿佛在沉思。因此，在这世上，人中能取得伟大的成就者，仿佛是沉思的一份报酬。那些小人互相争吵、诬蔑和毁谤。而那些君子仿佛获得沉思的一份报酬。你崇拜沉思吧！（1）

注：“沉思”（dhyāna）或译禅、禅定。

“崇拜梵为沉思，他就能在沉思涉及的范围中随意活动，因为他崇拜梵为沉思。”“先生，有比沉思更伟大的吗？”“确实，有比沉思更伟大的。”“请先生告诉我吧！”（2）

七

“确实，意识比沉思更伟大。依靠意识，人们理解《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》和《娑摩吠陀》，《阿达婆吠陀》是第四，史诗和往世书是第五，还有吠陀中的吠陀、祭祖学、数学、征兆学、年代学、辩论学、政治学、神学、梵学、魔学、军事学、天文学、蛇学和艺术学，天、地、风、空、水、火、天神、凡人、牲畜、飞禽、草木、野兽乃至蛆虫、飞虫和蚂蚁，以及正法和非法、真实和虚假、善和恶、称心和不称心、食物和饮料、这个世界和另一个世界。确实，依靠意识，人们理解这一切。你崇拜意识吧！（1）

注：“意识”（vijñāna）或译识、知识、知觉。

“崇拜梵为意识，他就会赢得有意识和有智慧的世界，他就能在意识涉及的范围中随意活动，因为他崇拜梵为意识。”“先生，有比意识更伟大的吗？”“确实，有比意识更伟大的。”“请先生告诉我吧！”（2）

八

“确实，力量比意识更伟大。一个有力量的人能使一百个有意识的人颤抖。有力量，他就能立身。能立身，他就能侍奉。能侍奉，他就能拜师。能拜师，他就能成为见者，成为听者，成为思想者，成为觉醒者，成为行动者，成为认知者。依靠力量，地得以确立。依靠力量，空得以确立。依靠力量，天得以确立。依靠力量，山得以确立。依靠力量，天神和凡人得以确立。依靠力量，牲畜、飞禽、草木、野兽乃至蛆虫、飞虫和蚂蚁得以确立。依靠力量，世界得以确立。你崇拜力量吧！（1）

“崇拜梵为力量，他就能在力量涉及的范围中随意活动，因为他崇拜梵为力量。”“有比力量更伟大的吗？”“确实，有比力量更伟大的。”“请先生告诉我吧！”（2）

九

“确实，食物比力量更伟大。因此，如果有人十天不吃，即使还活着，他也变得不能看，不能听，不能思想，不能觉醒，不能行动，不能认知。然后，他进食，则成为见者，成为听者，成为思想者，成为觉醒者，成为行动者，成为认知者。你崇拜食物吧！（1）

“崇拜梵为食物，他就会获得有食物和饮料的世界，他就能在食物涉及的范围中随意活动，因为他崇拜梵为食物。”“先生，有比食物更伟大的吗？”“确实，有比食物更伟大的。”“请先生告诉我吧！”（2）

十

“确实，水比食物更伟大。因此，雨水不充足，生物就会生病，心想食物会短缺。而雨水充足，生物就会喜悦，心想食物会丰富。地、空、天、山、天神、凡人、牲畜、飞禽、草木、野兽乃至蛆虫、飞虫和蚂蚁，这些都是水的形体。确实，这些都是水的形体。你崇拜水吧！（1）

“崇拜梵为水，他就会实现一切愿望，心满意足，他就能在水涉及的范围中随意活动，因为他崇拜梵为水。”“先生，有比水更伟大的吗？”“确实，有比水更伟大的。”“请先生告诉我吧！”（2）

十一

“确实，光比水更伟大。它抓住风，加热空。因此，人们说：‘炎热，酷热，要下雨了。’这是光展示先兆，然后下雨。伴随向上和横向的闪电，雷声滚滚。因此，人们说：‘闪电，雷鸣，要下雨了。’这是光展示先兆，然后下雨。你崇拜光吧！（1）

“崇拜梵为光，他就会充满光辉，赢得光辉灿烂、没有黑暗的世界，他就能在光涉及的范围中随意活动，因为他崇拜梵为光。”“先生，有比光更伟大的吗？”“确实，有比光更伟大的。”“请先生告诉我吧！”（2）

十二

“确实，空比光更伟大。太阳和月亮，还有闪电、星星和火，存在于空中。依靠空，人呼唤。依靠空，人听到。依靠空，人应答。人娱乐，在空中；人不娱乐，也在空中。人在空中出生，人向空中出生。你崇拜空吧！（1）

“崇拜梵为空，他就会赢得充满空间和光明、没有阻碍而广阔无边的世界，他就能在空涉及的范围中随意活动，因为他崇拜梵为空。”“先生，有比空更伟大的吗？”“确实，有比空更伟大的。”“请先生告诉我吧！”（2）

十三

“确实，记忆比空更伟大。因此，如果许多没有记忆的人聚在一起，他们不可能听取什么，思考什么，理解什么。而如果他们有记忆，便能听取，思考，理解。依靠记忆，人们认识儿子。依靠记忆，人们认识牲畜。你崇拜记忆吧！（1）

“崇拜梵为记忆，他就能在记忆涉及的范围中随意活动，因为他崇拜梵为记忆。”“先生，有比记忆更伟大的吗？”“确实，有比记忆更伟大的。”“请先生告诉我吧！”（2）

十四

“确实，希望比记忆更伟大。正是希望点燃记忆，人们念诵颂诗，举行祭祀，渴望儿子和牲畜，追求这个世界和另一个世界。你崇拜希望吧！（1）

“崇拜梵为希望，他就会依靠希望实现自己所有愿望，他的种种祈求不会落空，他就能在希望涉及的范围中随意活动，因为他崇拜梵为希望。”“先生，有比希望更伟大的吗？”“确实，有比希望更伟大的。”“请先生告诉我吧！”（2）

十五

“确实，气息比希望更伟大。正像辐条安置在轮毂中，所有一切安置在气息中。生命依靠气息活动。气息赋予生命。气息为了生命。气息是父亲。气息是母亲。气息是兄弟。气息是姐妹。气息是老师。气息是婆罗门。（1）

“如果有人粗暴地回答父亲、母亲、兄弟、姐妹、老师或婆罗门，人们会对他说：‘呸！你是杀父者！你是杀母者！你是杀兄弟者！你是杀姐妹者！你是杀老师者！你是杀婆罗门者！’（2）

“而如果这些人命断气绝，有人用铁叉将他们拢在一起火化。人们不会对他说：‘你是杀父者！你是杀母者！你是杀兄弟者！你是杀姐妹者！你是杀老师者！你是杀婆罗门者！’（3）

“因为所有这一切是气息。这样看，这样想，这样理解，他就会成为优秀的论者。如果人们对他说：‘你是优秀的论者。’他应该回答说：‘我是优秀的论者。’而不必否认。”（4）

十六

“确实，依靠真实，言谈非凡，他就成为优秀的论者。”“先生，但愿我依靠真实，成为优秀的论者。”“那么，应该理解真实。”“先生，我愿意理解真实。”（1）

十七

“有认识，才能说出真实。没有认识，不能说出真实。确实，有认识，才能说出真实。因此，应该理解认识。”“先生，我愿意理解认识。”（1）

十八

“有思想，才会有认识。没有思想，不会有认识。确实，有思想，才会有认识。因此，应该理解思想。”“先生，我愿意理解思想。”（1）

十九

“有信仰才会有思想。没有信仰，不会有思想。确实，有信仰，才会有思想。因此，应该理解信仰。”“先生，我愿意理解信仰。”（1）

二十

“安身才会有信仰。不安身，不会有信仰。确实，安身，才会有信仰。因此，应该理解安身。”“先生，我愿意理解安身。”（1）

二十一

“做事，才能安身。不做事，不能安身。确实，做事，才能安身。因此，应该理解做事。”“先生，我愿意理解做事。”（1）

二十二

“获得快乐，才会做事。不获得快乐，不会做事。确实，获得快乐，才会做事。因此，应该理解快乐。”“先生，我愿意理解快乐。”（1）

二十三

“快乐是大者。快乐不在小者。确实，快乐是大者。因此，应该理解大者。”“先生，我愿意理解大者。”（1）

二十四

“在那里，不看到其他，不听到其他，不知道其他，那就是大者。而在那里，看到其他，听到其他，知道其他，那便是小者。大者不死，而小者必死。”“先生，它立足于什么？”“它立足于自己的伟大，甚至它也不立足于伟大。（1）

“在这世上，人们称说牛、马、象、金子、奴仆、妻子、田地和房屋伟大。我不这样说，不这样说。”他继续说道：“因为所有这些互相立足。”（2）

二十五

“它在下，它在上，它在西，它在东，它在南，它在北。它确实是所有这一切。下面是关于我慢的教诲。我在下，我在上，我在西，我在东，我在南，我在北。我确实是所有这一切。（1）

注："我慢"（ahaṅkāra）指自我意识。这里的"我"（aham）是人称意义上的我。

"下面是关于自我的教诲。自我在下，自我在上，自我在西，自我在东，自我在南，自我在北。自我确实是所有这一切。这样看，这样想，这样理解，娱乐在自我，游戏在自我，合欢在自我，欢喜在自我，他就成为自治者，能在一切世界中随意活动。而那些不知道这样的人，他们成为受他人统治者，生活在那些会毁灭的世界，不能在一切世界中随意活动。"（2）

注：这里的"自我"（ātman）不同于我慢，是灵魂意义上的自我。

二十六

"这样看，这样想，这样理解。确实，气息出自他的自我，希望出自他的自我，记忆出自他的自我，空出自他的自我，光出自他的自我，水出自他的自我，显现和隐没出自他的自我，食物出自他的自我，力量出自他的自我，意识出自他的自我，沉思出自他的自我，心思出自他的自我，意愿出自他的自我，思想出自他的自我，语言出自他的自我，名相出自他的自我，颂诗出自他的自我，祭祀出自他的自我。确实，所有这一切出自他的自我。"（1）

有偈颂为证：

这样的见者，不见死亡，

不见疾病，不见痛苦；

这样的见者，无论何处，

看见一切，获得一切。

它是唯一，又有三重，

五重，七重，九重，

而据说还有十一重，

一百十一重，两万重。

注：《弥勒奥义书》5.2有类似表述，可参阅。

食物纯洁，本性纯洁。本性纯洁，记忆稳固。获得这样的记忆，摆脱一切结缚。尊者萨那特鸠摩罗向涤除污垢的人，展示超越黑暗、

到达彼岸之路。人们称他为室建陀，称他为室建陀。（2）

注：“称他为室建陀”重复一次，以示强调。萨那特鸠摩罗（Sanatkumāra，或意译为永童）是一位仙人。这里称他为室建陀（Skanda），含义不详。室建陀在后来的史诗神话中是大神湿婆与雪山神女波哩婆提之子，天兵统帅。

第八　章

一

诃利！唵！在这座梵城中，有一座小莲花屋，屋中有小空间。确实，应该寻找和认识其中的那个。（1）

注：“梵城”喻指身体，“小莲花屋”喻指心。

如果人们问他：“在这座梵城中，有一座小莲花屋，屋中有小空间，应该寻找和认识其中的那个是什么？”他应该回答说：（2）

“这心中空间与世界空间等同，

天空和大地两者都容纳其中。

“火和风，太阳和月亮，闪电和星星，

凡它所有和所无，一切都容纳其中。”（3）

如果人们问他：“在这座梵城中，容纳所有这一切，一切众生和一切愿望。一旦它衰老和毁灭，还会剩下什么？”（4）

他应该回答说：

“身体衰老，它不衰老；

身体被杀，它不被杀，

它才是真正的梵城，

其中容纳各种愿望。

“这个自我摆脱罪恶，无老，无死，无忧，不饥，不渴，以真实为欲望，以真实为意愿。正如在这里，众生服从律令，无论追求的目标是国土，还是一片田地，他们都赖以维生；（5）

“正如在这里，依靠行动赢得的这个世界最终消亡，依靠功德赢得的另一个世界同样也最终消亡，这样，他们在这里没有发现自我和这些真实的愿望，去世后，不能在一切世界中随意活动。而那些在这里发现自我和这些真实的愿望的人，他们死后，能在一切世界中随意活动。”（6）

二

如果他向往父亲世界，凭这个意愿，父亲们就会出现。他拥有父亲世界而快乐。（1）

如果他向往母亲世界，凭这个意愿，母亲们就会出现。他拥有母亲世界而快乐。（2）

如果他向往兄弟世界，凭这个意愿，兄弟们就会出现。他拥有兄弟世界而快乐。（3）

如果他向往姐妹世界，凭这个意愿，姐妹们就会出现。他拥有姐妹世界而快乐。（4）

如果他向往朋友世界，凭这个意愿，朋友们就会出现。他拥有朋友世界而快乐。（5）

如果他向往香料和花环世界，凭这个意愿，香料和花环就会出现。他拥有香料和花环世界而快乐。（6）

如果他向往食物和饮料世界，凭这个意愿，食物和饮料就会出现。他拥有食物和饮料世界而快乐。（7）

如果他向往歌曲和音乐世界，凭这个意愿，歌曲和音乐就会出现。他拥有歌曲和音乐世界而快乐。（8）

如果他向往妇女世界，凭这个意愿，妇女们就会出现。他拥有妇女世界而快乐。（9）

凡他向往的目标，凡他怀抱的愿望，凭他的意愿，都会出现。他得以拥有而快乐。（10）

三

这些真实的愿望受到不真实掩盖。它们本是真实的，却被不真实掩盖。因为无论哪个与他相关的人，一旦去世，他就在这世再也见不

到这个人。（1）

然而，无论是在这世还活着或已去世的人，或者其他任何他求之不得的东西，他都可以进入这里获得，因为这些真实的愿望被不真实掩盖。正像埋藏的金库，人们不知道它的地点，一次次踩在上面走过，而毫不察觉。同样，一切众生天天走过这个梵界，而毫不察觉，因为他们受到不真实蒙蔽。（2）

这个自我在心中。这是对它的词源说明：这个（ayam）在心中（hṛdi），因此，称为心（hṛdayam）。知道这样，他就能天天前往天国世界。（3）

这个平静者离开这个身体，上升，抵达至高的光，呈现自己的本相。这是自我。它不死，无畏，它是梵。这个梵，名为真实（satyam）。（4）

它含有三个音节：sat、ti和yam。这个sat是不死，这个ti是必死，而依靠这个yam控制这两者。依靠它控制这两者，因此是yam。知道这样，他就能天天前往天国世界。（5）

注："真实"（satya）一词的实际构成是由sat（"存在"）加上后缀ya。中性体格为satyam。而在这里拆解为sat、ti和yam。yam作为动词词根，义为控制。《大森林奥义书》5.5.1对这个词有另一种拆解读法，可参阅。

四

这个自我是堤坝，是分界，以免这些世界混乱。白昼和黑夜不越过这个堤坝，衰老、死亡、忧愁、善行和恶行也是这样。一切罪恶从这里退回。因为这里是摆脱罪恶的梵界。（1）

因此，越过这个堤坝，盲人不再是盲人，伤者不再是伤者，病人不再是病人。因此，越过这个堤坝，黑夜也变成白昼。因为这个梵界永远明亮。（2）

那些依靠梵行发现这个梵界的人，他们拥有这个梵界。他们能在一切世界中随意活动。（3）

五

人们所说的祭祀（yajñ a）实际上是梵行。因为凭借梵行，才得知这个人（yaḥ）是知者（jñ ātā）。人们所说的祭品（iṣṭa）实际上

是梵行。因为依靠梵行，通过追求（iṣṭvā），才获得自我。（1）

人们所说的多年祭（sattrāyaṇa）实际上是梵行。因为依靠梵行，才获得那个存在（sat）即自我的保护（trāṇa）。人们所说的沉默誓（mauna）实际上是梵行。因为依靠梵行，才发现自我，思考（manute）自我。（2）

人们所说的斋戒（anāśakāyana）实际上是梵行。因为依靠梵行发现的这个自我不毁灭（na naśyati）。人们所说的林居（araṇyāyana）实际上是梵行。ara和ṇya是梵界中的两座海（arṇavau），在第三天界。那里还有爱兰摩迪耶湖，流淌苏摩汁的菩提树，不可战胜的梵城，神主建造的金宫。（3）

那些依靠梵行发现梵界中ara和ṇya这两座海的人，他们能在一切世界中随意活动。（4）

六

心的这些脉管含有各种精细的色素，褐色，白色，蓝色，黄色，红色。那个太阳也是这样，褐色，白色，蓝色，黄色，红色。（1）

正像大路延伸，贯通两个村庄：这个村庄和另一个村庄，太阳的光芒也贯通两个世界：这个世界和另一个世界。它们从那个太阳进入这些脉管，又从这些脉管进入那个太阳。（2）

如果一个人进入熟睡，彻底平静，不做梦，他就进入了这些脉管。他不再触及任何罪恶。因为这时他已经与光融合。（3）

如果一个人病危无力，围坐在身边的人们问他："你认得我吗？"只要他还没有离开这个身体，那么，他还认得。（4）

一旦他离开这个身体，他就与这些光芒一起上升，或者，随着唵音上升。一念之间，就抵达太阳。确实，那是世界之门，对知者敞开，对不知者关闭。（5）

有偈颂为证：

有一百零一条心脉，

其中一脉通向头顶，

由它向上引向永恒，

其他各脉通向各方。（6）

七

生主说："这个自我摆脱罪恶，无老，无死，无忧，不饥，不渴，以真实为欲望，以真实为意愿。应该寻找它，应该认识它。一旦发现它，认识它，就能获得一切世界，实现一切愿望。"（1）

天神和阿修罗双方都知道了这一点。他们都说："我们要寻找这个自我。找到了它，就能获得一切世界，实现一切愿望。"于是，天神中的因陀罗和阿修罗中的维罗遮那出发。他俩不约而同，手持柴薪，来到生主身边。（2）

他俩过了三十二年梵行者的生活。然后，生主询问他俩："你俩住在这里，想要得到什么？"他俩回答说："这个自我摆脱罪恶，无老，无死，无忧，不饥，不渴，以真实为欲望，以真实为意愿。应该寻找它，应该认识它。一旦发现它，认识它，就能获得一切世界，实现一切愿望。人们说，这些是你说的话。我俩住在这里，想要找到它。"（3）

生主对他俩说："在眼睛中看到的这个人，就是自我。"他又说道："它不死，无畏，它是梵。""那么，尊者，在水中和镜中看到的这个是谁？"他回答说："在所有这些中看到的都是这个。"（4）

八

"你俩看这盆水。如果认不出自我，就告诉我。"于是，他俩看这盆水。然后，生主询问他俩："看到了什么？"他俩回答说："我俩看到了我俩的整个自我，尊者，连毛发和指甲都一模一样。"（1）

生主对他俩说："你俩精心打扮，衣着华丽，全身装饰，再来看这盆水。"于是，他俩精心打扮，衣着华丽，全身装饰，再来看这盆水。生主询问他俩："看到了什么？"（2）

他俩回答说："正像我俩精心打扮，衣着华丽，全身装饰，尊者，这里的我俩也一样，精心打扮，衣着华丽，全身装饰。"然后，他说道："这是自我。它不死，无畏，它是梵。"于是，他俩安心地离开。（3）

生主望着他俩，说道："他俩没有获得自我，没有找到自我，就这样离去。无论天神和阿修罗哪一方，倘若依据这种奥义，必定失败。"确实，维罗遮那安心地回到阿修罗那里，向他们宣讲这种奥义："在这世上，自我应该受尊敬，自我应该受侍奉。在这世上，尊敬自我，侍奉自我，他就会获得两个世界：这个世界和另一个世界。"（4）

注：维罗遮那将自我认同为身体，因而，他所说的自我，实际是指身体。

因此，直到现在，在这世上，人们提到不施舍者、不信仰者和不祭祀者，就会说："哎呀！这个阿修罗！"因为这是阿修罗的奥义。他们用乞讨来的衣服和装饰品装饰死者的身体。因为他们以为这样能赢得另一个世界。（5）

九

然而，因陀罗还没有回到众天神那里，就发现其中的危险："这个身体精心打扮，衣着华丽，全身装饰，它也精心打扮，衣着华丽，全身装饰。那么，同样，这个身体眼瞎，脚跛，残废，它也眼瞎，脚跛，残废。这个身体毁灭，它也毁灭。我实在看不出其中的好处。"（1）

于是，他又手持柴薪，返回。生主询问他："摩伽凡啊，你已经和维罗遮那一起安心地离去，现在又回来，想要什么？"他回答说："这个身体精心打扮，衣着华丽，全身装饰，它也精心打扮，衣着华丽，全身装饰。那么，同样，这个身体眼瞎，脚跛，残废，它也眼瞎，脚跛，残废。这个身体毁灭，它也毁灭。我实在看不出其中的好处。"（2）

他说道："确实是这样，摩伽凡！但是，我会继续为你讲解。你就再住上三十三年吧！"因陀罗又住了三十三年。然后，生主对他说：（3）

十

"它在梦中愉快地活动。这是自我。它不死，无畏，它是梵。"于是，他安心地离去。然而，他还没有回到众天神那里，就发现其中的危险："即使这个身体眼瞎，它不眼瞎；脚跛，它不脚跛；残废，它不残废；有缺陷，它没有缺陷，（1）

“即使身体被杀，它不被杀；身体脚跛，它不脚跛，依然仿佛有些人杀害它，有些人撕剥它衣裳，它会感到不愉快，甚至仿佛在哭泣。我实在看不出其中的好处。”（2）

注：这里是说梦中也有不愉快的体验。

于是，他又手持柴薪，返回。生主询问他：“摩伽凡啊，你已经安心地离去，现在又回来，想要什么？”他回答说：“即使这个身体眼瞎，它不眼瞎；脚跛，它不脚跛；有缺陷，它没有缺陷，（3）

“即使身体被杀，它不被杀；身体脚跛，它不脚跛，依然仿佛有些人杀害它，有些人撕剥它衣裳，它会感到不愉快，甚至仿佛在哭泣。我实在看不出其中的好处。”他说道：“确实是这样，摩伽凡！但是，我会继续为你讲解。你就再住上三十二年吧！”因陀罗又住了三十二年。然后，生主对他说：（4）

十一

“它进入熟睡，彻底平静，不做梦。这是自我。它不死，无畏，它是梵。”于是，他安心地离去。然而，他还没有回到众天神那里，就发现其中的危险：“按照方才所说，它在此刻不知道自己，不知道‘我是它’，甚至也不知道其他这些生物。它实际上已经毁灭。我实在看不出其中的好处。”（1）

于是，他又手持柴薪，返回。生主询问他：“摩伽凡啊，你已经安心地离去，现在又回来，想要什么？”他回答说：“按照方才所说，它在此刻不知道自己，不知道‘我是它’，甚至也不知道其他这些生物。它实际上已经毁灭。我实在看不出其中的好处。”（2）

他说道：“确实是这样，摩伽凡！但是，我会继续为你讲解。你就再住上五年吧！”因陀罗又住了五年。这样，总共一百零一年。因此，人们说：“摩伽凡在生主那里过了一百零一年梵行者的生活。”然后，生主对他说：（3）

十二

“摩伽凡啊，这个身体由死神掌控，必然死亡。但它是不死的、无身体的自我的居处。有身体者受苦乐爱憎控制。确实，有身体者不能摆脱苦乐爱憎。而苦乐爱憎不接触无身体者。（1）

“风无身体。云、闪电和雷也无身体。它们从空中上升，抵达至高的光，呈现自己的本相。（2）

“同样，这个平静者离开这个身体，上升，抵达至高的光，呈现自己的本相。它是至高原人。他在那里漫游，欢笑，游戏，娱乐，享有妇女、车辆和亲友，而不记得这个附属的身体。正像牲口系于车辆，气息系于身体。（3）

“若是眼睛凝望空中，正是有这位观看的原人，从而眼睛观看。正是这个自我确定：‘让我嗅这个吧！’从而鼻子嗅这个。正是这个自我确定：‘让我说这个吧！’从而语言说这个。正是这个自我确定：‘让我听这个吧！’从而耳朵听这个。（4）

“正是这个自我确定：‘让我想想这个吧！’思想是他的天眼。凭借思想这个天眼，他在梵界娱乐，看到这些欢乐。（5）

“确实，众天神崇拜这个自我。因此，他们获得一切世界，实现一切愿望。发现这个自我，认识这个自我，他就能获得一切世界，实现一切愿望。”生主这样说，生主这样说。（6）

注：“生主这样说”重复一次，以示强调。

十三

我从黑暗走向绚丽多彩，从绚丽多彩走向黑暗。正像马挥动鬃毛，我摒弃罪恶；正像月亮摆脱罗睺之嘴，我摆脱不完美的身体，完美的自我到达梵界，到达梵界。（1）

注：罗睺（Rāhu）是吞食月亮和太阳的阿修罗。“到达梵界”重复一次，以示强调。

十四

确实，名为空者带来名和色。梵在它们之中。它不死，它是自我。我到达生主的会堂和住处。我是婆罗门们的光荣。我是国王们的光荣。我是吠舍们的光荣。我已经赢得光荣。我是光荣中的光荣。不要让我变成白发和无齿者。不要让我变成无齿、白发和流涎者。不要让我变成流涎者。（1）

十五

梵天将这传给生主。生主传给摩奴。摩奴传给众生。在老师家中，按照仪轨，在为老师效劳之余，学习吠陀。然后，他返回自己家中，在洁净之处继续诵习。他供养守法的人们，控制一切感官，除了在圣地祭祀，不伤害一切众生。他这样活够岁数后，前往梵界，不再返回，不再返回。（1）

注："不再返回"重复一次，以示强调。

爱多雷耶奥义书

我的语言立足思想，我的思想立足语言。光辉者啊，请你为我显现！带给我吠陀！别让我失去学问！正是依靠这种学问，我维持日和夜。我将宣说正道，我将宣说真理。但愿它保护我！但愿它保护宣说者！但愿它保护我，保护宣说者，保护宣说者！

唵！和平！和平！和平！

注：以上是开头的和平祷词，旨在祈求神祇保佑，以排除各种障碍，顺利获得智慧。“和平”（Śānti）一词含有平安、平静、安宁和清净等意义。

第一　章

一

最初，自我就是这个。他是唯一者，没有其他任何睁眼者。他想：“现在让我创造世界吧！”（1）

注：“这个”指这个世界。“唯一者”指自我是世界的唯一存在。参阅《大森林奥义书》1.4.1。

他创造这些世界：水（ambhas）、光、死亡和水（āpa）。水（ambhas）在天上，天是支撑者。光是空。死亡是地。地下是水（āpa）。（2）

注：这里，前一种水指天上之水，后一种水指地下之水。死亡是地，意谓凡是在地上的都会死去。

他思忖：“这些是世界，现在让我创造世界的保护者吧！”于是，他从水中取出原人，赋予形状。（3）

他给原人加热。原人受热后，嘴张开，似卵。从嘴中产生语言，从语言中产生火。鼻孔张开，从鼻孔中产生气息，从气息中产生风。眼睛张开，从眼睛中产生目光，从目光中产生太阳。耳朵张开，从耳

朵中产生听觉，从听觉中产生方位。皮肤张开，从皮肤中产生汗毛，从汗毛中产生草木。心张开，从心中产生思维，从思维中产生月亮。肚脐张开，从肚脐中产生下气，从下气中产生死亡。生殖器张开，从生殖器中产生精液，从精液中产生水。（4）

注：《梨俱吠陀》10.90描写原人（Puruṣa，即原始巨人）化身世界："从他的心中产生月亮，眼中产生太阳，嘴中产生因陀罗和火，呼吸中产生风。从他的肚脐中产生空，头中产生天，脚中产生地，耳中产生方位，组成世界。"可参阅。

二

这些神灵被创造出来后，沉入这个大海。大海用饥渴麻烦他。他们对他说道："请你为我们确定住处，让我们安居那里，吃到食物。"（1）

注："大海"指生死轮回之海。

他为他们牵来牛。他们说道："这对于我们还不够。"他为他们牵来马。他们说道："这对于我们还不够。"（2）

他为他们带来人。他们说道："啊，美好的造物！"人确是美好的造物。他对他们说道："你们进入各自的住处吧！"（3）

火变成语言，进入嘴。风变成气息，进入鼻孔。太阳变成目光，进入眼睛。方位变成听觉，进入耳朵。草木变成汗毛，进入皮肤。月亮变成思维，进入心。死亡变成下气，进入肚脐。水变成精液，进入生殖器。（4）

饥渴对他说道："请你为我俩确定住处。"他对它俩说道："我将你俩安排在众神灵中，成为他们的分享者。"因此，无论哪位神灵获得祭品，饥渴都成为那位神灵的分享者。（5）

三

他思忖："这些是世界和世界保护者。让我为他们创造食物吧！"（1）

他给水加热。从受热的水中产生形态。形态产生食物。（2）

食物被创造出来后，企图逃跑。他想用语言抓住它。但他不能用语言抓住它。如果能用语言抓住它，那么，只要说一下食物，也就饱

了。（3）

他想用气息抓住它。但他不能用气息抓住它。如果能用气息抓住它，那么，只要吹一下食物，也就饱了。（4）

他想用目光抓住它。但他不能用目光抓住它。如果能用目光抓住它，那么，只要看一下食物，也就饱了。（5）

他想用听觉抓住它。但他不能用听觉抓住它。如果能用听觉抓住它，那么，只要听一下食物，也就饱了。（6）

他想用皮肤抓住它。但他不能用皮肤抓住它。如果能用皮肤抓住它，那么，只要接触一下食物，也就饱了。（7）

他想用思维抓住它。但他不能用思维抓住它。如果能用思维抓住它，那么，只要想一下食物，也就饱了。（8）

他想用生殖器抓住它。但他不能用生殖器抓住它。如果能用生殖器抓住它，那么，只要射一下食物，也就饱了。（9）

他想用下气抓住它，果然抓住了它。那是风抓住了食物。风以食物为生命。（10）

他思忖："缺了我，这一切怎么存在？"他思忖："我通过哪儿进入？"他思忖："如果说话通过语言，呼吸通过气息，观看通过目光，谛听通过听觉，接触通过皮肤，沉思通过思维，消化通过下气，射精通过生殖器，那么，我该怎样？"（11）

他裂开头顶，从那个门进入。这个门名为骨缝。它是欢喜。他有三个居处，三种睡眠：这个居处，这个居处，这个居处。（12）

注："三个居处，三种睡眠"指自我的三种精神意识状态：觉醒状态、梦中状态和熟睡状态。参阅《蛙氏奥义书》。

他出生后，观察众生，心想："怎么说这里还有另一个？"他看到那个原人，遍及一切的梵，说道："我看到这个（idam adarśam）。"（13）

因此，他名为伊檀陀罗（Idandra，即"看到这个"）。他确实名为伊檀陀罗，而他们使用隐称，称他为因陀罗（Indra），因为众天神似乎喜爱隐称，确实因为众天神似乎喜爱隐称。（14）

注："他"指自我，即进入身体的个体自我。而梵是宇宙自我。《大森林奥义书》4.2.2也提到因陀罗是隐称，可参阅。

第二　章

起初，这个在人中成为胎藏。这精液是从所有肢体中聚合的精力。他在自我中维持这个自我。他将它置入女子后，使它出生。这是他的第一生。（1）

注："这个"指自我。

它成为女子的自我，犹如她自己的肢体。因此，它不伤害她。她滋养进入的、他的这个自我。（2）

她滋养它，因此他也应该滋养她。女子维持这个胎藏。在出生之前和之后，他养育这孩子。他这样在出生之前和之后养育这孩子，也就是养育自我，以维系这些世界，因为这些世界正是这样得到维系。这是他的第二生。（3）

注：前面的"第一生"指成为精液，这里的"第二生"指成为孩子。

他依靠功德确立他的这个自我。然后，他的另一个自我完成任务，寿命终结而离去。他从这里离去，又再生。这是他的第三生。仙人曾说：（4）

注："另一个自我"指他的父亲。

我在胎藏中，就已知道所有这些天神的出生；

一百个铁城堡守卫我，我也如兀鹰快速腾飞。

瓦摩提婆仙人处在胎藏中时，就曾这样说。（5）

注："城堡"喻指身体。这首颂诗见《梨俱吠陀》4.27.1。

他知道这样，因此，在身体坏死后，向上腾飞到那个天国世界，实现一切愿望，达到永恒，达到永恒。（6）

注："达到永恒"重复一次，以示强调。

第三　章

这是谁？我们尊奉他为自我。这个自我是哪一位？通过他而看，通过他而听，通过他而嗅，通过他而说话，通过他而知道有味和无味。（1）

这是心。这是思维。这是意识，知觉，知识，智慧，智力，见识，坚定，思想，理解，决心，记忆，意图，意志，活力，欲望，控制。所有这些实际都是智慧的名称。（2）

他是梵。他是因陀罗。他是生主，所有天神，五大元素：地、风、空、水和光，各种各样微小的混合物，各种各样的种子，卵生物，胎生物，湿生物，芽生物，马，牛，人，象，任何一种生物：动物、飞禽和植物。这一切以智慧为眼，立足智慧。世界以智慧为眼。智慧即根基。智慧即梵。（3）

注："卵生物"指鸟禽，"胎生物"指人和哺乳动物，"湿生物"指生于潮湿环境中的昆虫，"芽生物"指草木和植物。

依靠这个智慧的自我，他从这个世界腾飞到那个天国世界，实现一切愿望，达到永恒，达到永恒。（4）

泰帝利耶奥义书

第一语音学章

一

诃利！唵！愿密多罗赐福我们！愿伐楼那赐福我们！愿阿利耶摩赐福我们！愿因陀罗和毗诃波提赐福我们！愿大步跨越的毗湿奴赐福我们！

向梵致敬！风啊，向你致敬！你是可见的梵。我要说你是可见的梵。我要说你是规律。我要说你是真理。

愿它保护我！愿它保护说者！保护我！保护说者！

唵！和平！和平！和平！（1）

注：本节是和平祷词。其中第一段采自《梨俱吠陀》1.90.9。

二

我们现在说明语音学：字母、声调、音量、音力、发音和结合。这便是所谓的语音学。（1）

注："字母"即音素。"声调"分为高调、低调和降调。"音量"指发音时间，以短元音的发音时间为计量标准。"音力"指强调性的重音。"结合"指

前后两个音节连接之处音素的结合，也称连声。

三

愿我俩一起获得名声！愿我俩一起获得梵的光辉！我们现在说明结合的奥义。五种结合：关于世界，关于光，关于知识，关于繁殖，关于自我。人们说这些是大结合。

注："我俩"指师生俩。

现在，关于世界。大地是前面的形态，天空是后面的形态，空是结合，风是联系。这是关于世界。（1）

注：这里所谓的“大结合”是对语音学中的连声的引申用法。前面和后面的形态相当于前面和后面的音节。

现在，关于光。火是前面的形态，太阳是后面的形态，水是结合，闪电是联系。这是关于光。（2）

现在，关于知识。老师是前面的形态，学生是后面的形态，知识是结合，言教是联系。这是关于知识。（3）

现在，关于繁殖。母亲是前面的形态，父亲是后面的形态，繁殖是结合，生育是联系。这是关于繁殖。（4）

现在，关于自我。下颚是前面的形态，上颚是后面的形态，语言是结合，舌头是联系。这是关于自我。（5）

任何人知道这里所说明的这些大结合，他就会与子孙、牲畜、梵的光辉、食物以及天国世界结合。（6）

四

颂诗中的雄牛，宇宙的形象，产生自颂诗和永恒者，愿这位因陀罗赐予我智慧！神啊，愿我具备永恒性！

愿我的身体充满活力！愿我的舌头极其甜蜜！愿我的耳朵听取大量学问！

你是梵鞘，覆盖着智慧，愿你保护我的学问！（1）

女神繁荣，经常迅速地为自己和为我产生衣服、牛、食物和饮料。愿你带给我财富，毛皮动物和牲畜，娑婆诃！

注：娑婆诃（svāhā）是感叹词。

愿梵行者们从各地来到我这里，娑婆诃！

愿梵行者们纷纷来到我这里，娑婆诃！

愿梵行者们以正确的方式来到我这里，娑婆诃！

愿梵行者们能够自制，娑婆诃！

愿梵行者们能够平静，娑婆诃！（2）

注：“梵行者”（brahmacārin）指学生。

愿我在众人中享有名声，娑婆诃！

愿我比富有者更富有，娑婆诃！

尊者啊，愿我进入你，娑婆诃！

尊者啊，愿你进入我，娑婆诃！

你的分支数以千计，尊者啊，我在你之中，得到净化，娑婆诃！

犹如水沿坡流下，月份走向年份，维持者啊，愿梵行者们从各地来到我这里，娑婆诃！

你是庇护所，照亮我！来到我！（3）

五

菩诃（bhūḥ）、菩婆诃（bhuvaḥ）和苏婆诃（suvaḥ）是三个专门用语。而摩诃遮摩息耶提出第四个，即摩诃（mahaḥ）。那是梵，那是自我。其他的天神都是肢体。菩诃是这个世界。菩婆诃是空中。苏婆诃是那个世界。（1）

注："专门用语"（vyāhṛti）指祭祀仪式中的专门用语或神秘用语。

摩诃是太阳。正是凭借太阳，一切世界变得伟大。或者，菩诃是火。菩婆诃是风。苏婆诃是太阳。摩诃是月亮。正是凭借月亮，一切星体变得伟大。或者，菩诃是梨俱。菩婆诃是娑摩。苏婆诃是夜柔。（2）

摩诃是梵。凭借梵，一切吠陀变得伟大。或者，菩诃是元气。菩婆诃是下气。苏婆诃是行气。摩诃是食物。正是凭借食物，一切气息变得伟大。它们每组四个，有四组。这样，四个一组，有四组专门用语。知道这些，也就知道梵。所有的天神都向他进贡。（3）

六

这个原人由思想构成，永恒，金色，在心内空间中。似乳头，悬挂在上颚两脉之间，那是因陀罗的出生处。他在头发分缝处，穿透头盖骨而出。他居于名为菩诃的火中，名为菩婆诃的风中。（1）

注：这里描述原人居于人心中，向上经过上颚，穿透头顶而出。

他居于名为苏婆诃的太阳中，名为摩诃的梵中。他成为自主者。他成为思想之主，语言之主，眼睛之主，耳朵之主，知识之主。进

而，他成为梵，以空为身体，以真理为自我，热爱生命，喜欢思想，充满平静而永恒。波罗吉那约基那啊，你要这样崇拜他！（2）

注：波罗吉那约基那是聆听老师教导的学生名。

七

大地、空中、天空、方位和中间方位，火、风、太阳、月亮和星星，水、药草、树木、空和自我。这些是关于万物。

注："方位"指东南西北上下。"中间方位"指东南、西南、西北和东北。这里提到的"自我"可以读解为身体。

然后，关于自我。元气、行气、下气、上气和中气，眼睛、耳朵、思想、语言和触觉，皮、肉、筋、骨和骨髓。作出这种安排，仙人解释说："这所有一切都是五重结构。依靠五重获得五重。"（1）

八

唵是梵。唵是这一切。唵是应允。因为说："哦（O），请吟诵！"人们便吟诵。随同唵，吟诵娑摩。随同唵（Om）和颂（Som），吟诵祷词。随同唵，行祭者祭司应答。随同唵，梵祭司开始吟诵。随同唵，允许火祭开始。婆罗门先说"唵"，然后说："愿我获得梵！"他确实获得梵。（1）

注：在重大的祭祀仪式中，有四位祭官：诵者祭司、歌者祭司、行祭者祭司和监督者祭司（即梵祭司）。"行祭者祭司应答"指应答诵者祭司。

九

规律，学习和教学。真理，学习和教学。苦行，学习和教学。自制，学习和教学。平静，学习和教学。火，学习和教学。火祭，学习和教学。客人，学习和教学。人性，学习和教学。繁殖，学习和教学。生育，学习和教学。后嗣，学习和教学。

注：这里强调在认识和把握世界中，学习和教学的重要性。

说话真实的罗提多罗说："真理。"坚持苦行的宝卢希湿迪说："苦行。"摆脱痛苦的莫德伽利耶确认学习和教学，因为那就是苦行，那就是苦行。（1）

十

“我是树的摇动者，名声高似山顶，崇高而纯洁，如同太阳。我是永恒者，光辉的财富，聪明睿智，永生，不衰竭。”特利商古依据吠陀这样说。（1）

注：这里的“树”指宇宙之树或轮回之树，也就是《伽陀奥义书》2.3.1和《弥勒奥义书》6.4中提到的“菩提树”（aśvattha）。《摩诃婆罗多》6.37.1称这树为“菩提树”，14.47.13称这树为“梵树”（Brahmavṛkṣa），可参阅。特利商古是仙人名。

十一

老师向学生传授吠陀后，教导他说：

你要说真话，遵行正法，不要放松学习。在赠送老师可爱的财物后，你不要断绝后嗣。不要忽视真理，不要忽视正法，不要忽视幸福，不要忽视繁荣，不要忽视学习和教学，不要忽视供奉天神和祖先。（1）

你要奉母亲为神。你要奉父亲为神。你要奉老师为神。你要奉客人为神。你要从事那些不受非议的事，而非其他。你要遵奉我们之中的善行，而非其他。（2）

那些优于我们的婆罗门，你要请他们入座休息。你要虔诚地供奉，而非不虔诚地供奉。你要慷慨地供奉，羞愧地供奉。你要敬畏地供奉，同情地供奉。（3）

如果你对事情有疑惑，或对行为有疑惑，那么，你就按照那些婆罗门的方式去做。这些婆罗门善于思考，自我约束而不受他人约束，不苛刻，热爱正法。（4）

还有，对于受指责者，你也要按照那些婆罗门的方式去做。这些婆罗门善于思考，自我约束而不受他人约束，不苛刻，热爱正法。（5）

这是教导。这是教诲。这是吠陀的奥义。这是教诫。应该遵照执行，应该遵照执行。（6）

十二

愿密多罗赐福我们！愿伐楼那赐福我们！愿阿利耶摩赐福我们！愿因陀罗和毗诃波提赐福我们！愿大步跨越的毗湿奴赐福我们！

向梵致敬！风啊，向你致敬！你是可见的梵。我要说你是可见的梵。我要说你是规律。我要说你是真理。

愿它保护我！愿它保护说者！保护我！保护说者！

唵！和平！和平！和平！（1）

第二梵欢喜章

愿他保护我俩！愿他欣赏我俩！愿我俩勇健精勤！愿我俩学业辉煌！愿我俩不怨怼！

唵！和平！和平！和平！

一

唵！知梵者达到至高者。有诗为证：

梵是真理、知识和无限，

居于洞穴中，至高的空中；

谁知道这样，便和睿智

的梵一起，实现一切愿望。

注："洞穴中"指心中。

从它或从这个自我中产生空。从空中产生风。从风中产生火。从火中产生水。从水中产生地。从地中产生药草。从药草中产生食物。从食物中产生人。

这个人由食物的精华构成。这是他的头。这是右侧。这是左侧。这是自我。这是下体，根基。有偈颂为证：（1）

二

这些众生依赖大地，全都从食物中产生，

然后，他们依靠食物生活，最终又返回它；

食物在生物中最古老，被称为一切的药草。

凡是崇拜梵为食物，他们获得所有的食物，

食物在生物中最古老，被称为一切的药草。

生物从食物中产生后，又依靠食物生长，

食物被吃，也吃生物，故而被称为食物。

注：食物（anna）这个名词源自动词词根“吃”（ad）。

这内在的自我由气息构成，不同于由食物精华构成的人。人体充满气息。气息也呈现人的模样。它的人的模样效仿人体的人的模样。元气是它的头。行气是右侧。下气是左侧。空是自我。地是下体，根基。这也有偈颂为证：（1）

三

众天神随着气息呼吸，人和牲畜也是如此；

气息是众生寿命，故而被称为一切的寿命。

凡是崇拜梵为气息，他们获得全部的寿命；

气息是众生寿命，故而被称为一切的寿命。

这确实是前者的有身自我。这内在的、由思想构成的自我，不同于由气息构成的自我。气息充满思想。思想也呈现人的模样。它的人的模样效仿气息的人的模样。夜柔是它的头。梨俱是右侧。娑摩是左侧。教导是自我。阿达婆和安吉罗是下体，根基。这也有偈颂为证：（1）

注：“前者的有身自我”这个短语中，“前者”指人的身体；“有身自我”指存在于身体中的自我。阿达婆和安吉罗是两位拜火祭司名。这两个名字的合称用于指称《阿达婆吠陀》。

四

语言和思想不能到达而从那里返回，

如果知道梵的欢喜，他就无所畏惧。

这确实是前者的有身自我。这内在的、由知识构成的自我，不同于由思想构成的自我。思想充满知识。知识也呈现人的模样。它的人

的模样效仿思想的人的模样。信仰是它的头。规律是右侧。真理是左侧。瑜伽是自我。摩诃是下体，根基。这也有偈颂为证：（1）

注："瑜伽"（Yoka）指修炼身心的方法。

五

知识指导祭祀，知识也指导行动，

一切天神崇拜最古老的梵为知识。

如果知道梵是知识，而不懈怠放逸，

摒弃身体的罪恶，就实现一切愿望。

这确实是前者的有身自我。这内在的、由欢喜构成的自我，不同于由知识构成的自我。知识充满欢喜。欢喜也呈现人的模样。它的人的模样效仿知识的人的模样。可爱是它的头。欢欣是右侧。喜悦是左侧。欢喜是自我。梵是下体，根基。这也有偈颂为证：（1）

注：以上将自我分成由食物、气息、思想、知识和欢喜构成的自我，步步深入。

六

如果他知道梵是不存在，

那么，他自己也不存在；

如果他知道梵是存在，

那么，人们知道他存在。

这确实是前者的有身自我。由此产生疑问：

任何不知者死后前往那个世界吗？

或任何知者死后前往那个世界吗？

注："不知者"指不知梵者，"知者"指知梵者。

他产生愿望："我要变多，我要繁殖。"他实施了苦行，创造这一切。创造了所有这一切，他进入其中。进入了其中，他成为存在者和无形者，可言说者和不可言说者，居处和非居处，知识和非知识，真实和非真实。真实成为所有这一切。人们称之为真实。这也有偈颂为证：（1）

注：这里的“他”指至高自我，也就是梵。

七

最初，这一切不存在，而从它产生存在；

它自己创造自我，因此，它被称为善行。

这确实是善行，确实是本质。获得这种本质，也就获得欢喜。如果空中没有这种欢喜，谁会吸气？谁会呼气？因为它确实导致欢喜。因为一旦在这不可见者、无形体者、不可言说者和非居处者中发现无所畏惧是根基，他就会达到无所畏惧。而一旦在它之中制造哪怕细微的裂缝，他就会产生恐惧。确实，缺乏思考的知者怀有恐惧。这也有偈颂为证：（1）

八

出于惧怕它，风儿吹拂，

出于惧怕它，太阳升起，

火，因陀罗，死亡为第五，

出于惧怕它，迅速跑动。

下面是对欢喜的探究。若有一个青年，是个好青年，勤奋好学，行动敏捷，意志坚定，身体强健，这个大地和所有财富全都属于他，这算作一个凡人的欢喜。

一百个凡人的欢喜构成一个凡人健达缚的欢喜，也就是精通吠陀而不受欲望伤害者的欢喜。

注：健达缚（或译乾达婆）是天国歌伎。“凡人健达缚”指由凡人变成的健达缚。

一百个凡人健达缚的欢喜构成一个天神健达缚的欢喜，也就是精通吠陀而不受欲望伤害者的欢喜。

一百个天神健达缚的欢喜构成一个居于永久世界的祖先的欢喜，也就是精通吠陀而不受欲望伤害者的欢喜。

一百个居于永久世界的祖先的欢喜构成一个天生天神的欢喜，也就是精通吠陀而不受欲望伤害者的欢喜。

注："天生天神"指出生在天上的天神。

一百个天生天神的欢喜构成一个业报天神的欢喜，也就是精通吠陀而不受欲望伤害者的欢喜。

注："业报天神"指依靠善业升入天国的天神。

一百个业报天神的欢喜构成一个天神的欢喜，也就是精通吠陀而不受欲望伤害者的欢喜。

一百个天神的欢喜构成一个因陀罗的欢喜，也就是精通吠陀而不受欲望伤害者的欢喜。

注：因陀罗是众天神之主。

一百个因陀罗的欢喜构成一个毗诃波提的欢喜，也就是精通吠陀而不受欲望伤害者的欢喜。

注：毗诃波提是天国祭司和众天神的老师。

一百个毗诃波提的欢喜构成一个生主的欢喜，也就是精通吠陀而不受欲望杀害者的欢喜。

注：生主是创造主。以上参阅《大森林奥义书》4.3.33。

他在这里的人中，在那里的太阳中，是同一者。若知道是这样，在死后，就从这个世界达到那个由食物构成的自我，达到那个由气息构成的自我，达到那个由思想构成的自我，达到那个由知识构成的自我，达到那个由欢喜构成的自我。这也有偈颂为证：（1）

九

语言和思想不能到达而从那里返回，

如果知道梵的欢喜，他就无所畏惧。

他确实不会为此烦恼："我怎么会没有行善？我怎么会作恶？"知道这样，他就能使自我摆脱这两者。确实，知道这样，他使自我摆脱这两者。这就是奥义。（1）

注："两者"指善和恶。"摆脱这两者"指摆脱关于善和恶的烦恼，即超越善和恶。

第三婆利古章

一

婆利古是伐楼那之子。他走近父亲伐楼那，说道："尊者啊，请教给我梵。"于是，伐楼那告诉他："食物，气息，眼睛，耳朵，思想，语言。"接着，又对他说："这些众生从它那里产生；产生后，依靠它生活；后又返回它，进入它。你努力认识它吧！它就是梵。"

他实施苦行，完毕苦行。（1）

二

他认识到食物是梵。因为这些众生确实从食物中产生；产生后，依靠食物生活；后又返回食物，进入食物。认识了它，他又走近父亲伐楼那，说道："尊者啊，请教给我梵。"伐楼那告诉他："你努力依靠苦行认识梵吧！苦行就是梵。"

他实施苦行，完毕苦行。（1）

三

他认识到气息是梵。因为这些众生确实从气息中产生；产生后，依靠气息生活；后又返回气息，进入气息。认识了它，他又走近父亲伐楼那，说道："尊者啊，请教给我梵。"伐楼那告诉他："你努力依靠苦行认识它吧！苦行就是梵。"

他实施苦行，完毕苦行。（1）

四

他认识到思想是梵。因为这些众生确实从思想中产生；产生后，依靠思想生活；后又返回思想，进入思想。认识了它，他又走近父亲伐楼那，说道："尊者啊，请教给我梵。"伐楼那告诉他："你努力依靠苦行认识梵吧！苦行就是梵。"

他实施苦行，完毕苦行。（1）

五

他认识到知识是梵。因为这些众生确实从知识中产生；产生后，依靠知识生活；后又返回知识，进入知识。认识了它，他又走近父亲伐楼那，说道："尊者啊，请教给我梵。"伐楼那告诉他："你努力依靠苦行认识梵吧！苦行就是梵。"

他实施苦行，完毕苦行。（1）

六

他认识到欢喜是梵。因为这些众生确实从欢喜中产生；产生后，依靠欢喜生活；后又返回欢喜，进入欢喜。

这是婆利古和伐楼那的学问，安居于至高的空。知道这样，他就获得安居。他拥有食物，吃食物。他拥有后嗣、牲畜和梵的光辉而伟大，声誉卓著。（1）

七

不应该贬损食物。这是誓言。气息是食物，身体是吃食物者。身体安居于气息中，气息安居于身体中。故而，食物安居于食物中。知道食物安居于食物中，他就获得安居。他拥有食物，吃食物。他拥有后嗣、牲畜和梵的光辉而伟大，声誉卓著。（1）

八

不应该鄙视食物。这是誓言。水是食物，火是吃食物者。火安居于水中，水安居于火中。故而，食物安居于食物中。知道食物安居于食物中，他就获得安居。他拥有食物，吃食物。他拥有后嗣、牲畜和梵的光辉而伟大，声誉卓著。（1）

九

应该多制作食物。这是誓言。地是食物，空是吃食物者。空安居于地中，地安居于空中。故而，食物安居于食物中。知道食物安居于食物中，他就获得安居。他拥有食物，吃食物。他拥有后嗣、牲畜和梵的光辉而伟大，声誉卓著。（1）

十

不应该拒绝任何求宿的客人。这是誓言。因此，应该以任何方式备足食物。他们会说："已经为他备好食物。"以上等方式备好食物

者，食物以上等方式回馈他。以中等方式备好食物者，食物以中等方式回馈他。以末等方式备好食物者，食物以末等方式回馈他。（1）

人们知道这样。它是语言中的安妥，元气和下气中的吐纳，双手的动作，双脚的行走，肛门的排泄。这些涉及人的想法。还有，涉及神的想法。它是雨中的满足，闪电中的威力。（2）

牲畜中的名气，星宿中的光芒，生殖器中的后嗣、永生和欢喜，空中的一切。若崇拜它为根基，就会获得根基。若崇拜它为伟大，就会变得伟大。若崇拜它为思想，就会富有思想。（3）

若崇拜它为致敬，各种愿望就会向他致敬。若崇拜它为梵的毁灭力，仇视他的敌人会死去，他所憎恨的人也会死去。

他在这里的人中，他在那里的太阳中，是同一者。（4）

若知道这样，在死后，他就从这个世界达到那个由食物构成的自我，达到那个由气息构成的自我，达到那个由思想构成的自我，达到那个由知识构成的自我，达到那个由欢喜构成的自我。在这些世界中漫游，随意进食，随意变形。他坐着吟唱这首娑摩歌：哈呜！哈呜！哈呜！（5）

我是食物，我是食物，我是食物！

我吃食物，我吃食物，我吃食物！

我作偈颂，我作偈颂，我作偈颂！

注："我作偈颂"（ślokakṛt）也可读为"我是结合者"，意谓既是食物，又是吃食物者，主体和客体的结合者。

我是规律的第一位出生者，

先于众天神，在永恒的肚脐。

施与我者也会这样保护我，

我是食物，也吃吃食物者。

我已经征服一切世界，

我光辉灿烂如同太阳。

人们知道这样。这就是奥义。（6）

自在奥义书

唵！那圆满，这圆满，圆满出自圆满，

从圆满获得圆满，始终保持圆满。

唵！和平！和平！和平！

注：以上是开头的和平祷词。其中的“圆满”指梵。

自在居住在活动于这个世界的所有这一切中；

你应该通过弃绝享受，不要贪图任何人的财富。（1）

注：自在（īśā）指主宰世界一切的神，至高的自我或灵魂。“弃绝”指摆脱对一切虚妄事物的执著。

人应该在这世上做事，渴望长命百岁；

你就这样，而非别样，业不会沾染人。（2）

注：“做事”或译作业。业（karma）指行动，尤其指祭祀活动。一个人只要按照经典从事行动，业就不会沾染或玷污他。

那些名为阿修罗的世界，笼罩蔽目的黑暗，

那些戕害扼杀自我的人，死后都前往那里。（3）

注：“阿修罗的世界”即魔的世界。参阅《大森林奥义书》4.4.11。

唯一者不动，却比思想更快，

始终领先，众天神赶不上它；

它站着，却超越其他奔跑者，

在它之中，风支持所有的水。（4）

注：“唯一者”指自我，也指梵。“众天神”代表各种感官，“风”代表生命气息，“水”代表各种生命活动。

它既动又不动，既遥远又邻近，

既在一切之中，又在一切之外。（5）

在自我中看到一切众生，在一切

众生中看到自我，他就不会厌弃。（6）

注："不会厌弃"指不会厌恶或惧怕一切众生。

对于知者来说，自我即是一切众生；

他看到唯一性，何来愚痴？何来忧愁？（7）

注："知者"指知道自我者。

他遍及一切，光辉，无身躯，无伤痕，

无筋腱，纯洁无瑕，不受罪恶侵袭；

他是圣贤，智者，遍入者，自在者，

在永恒的岁月中，如实安置万物。（8）

注："他"指自我，也指梵。"圣贤"（kavi）指吠陀仙人，即洞悉一切者，吠陀颂诗的创作者。后来，kavi一词用于指称诗人。

那些崇尚无知的人，陷入蔽目的黑暗，

那些热衷知识的人，陷入更深的黑暗。（9）

注：这里，"无知"（avidyā）指行动，尤其指祭祀活动。"知识"（vidyā）指智慧，尤其指关于天神的知识。前一种人有行动，无智慧；后一种人，有智慧，无行动。这颂见《大森林奥义书》4.4.10。

我们听到智者们向我们解释说：

那不同于无知，也不同于知识。（10）

同时知道无知和知识这两者的人，

凭无知超越死，凭知识达到不死。（11）

注：只有行动和智慧相结合，才能通过行动超越死，通过智慧达到不死，即达到永恒。

那些崇尚不生成的人，陷入蔽目的黑暗，

那些热衷生成的人，陷入更深的黑暗。（12）

注："不生成"指不显现者，即不显现的原初物质（prakṛti）。"生成"指显现者，即由原初物质衍生的现象世界。这里意谓不显现的原初物质和显现的现象世界，两者不能割裂。

我们听到智者们向我们解释说：

那不同于生成，也不同于不生成。（13）

同时知道生成和不生成这两者的人，

凭毁灭超越死，凭生成达到不死。（14）

注：凡显现的生成者都会毁灭，返回不显现的原初物质。

真理的面容覆盖着金盘，普善啊！

我遵奉真理，请你揭开它，让我看到。（15）

注：普善（Pūṣan，词义为养育者）是太阳神之一。

普善！唯一的仙人！控制者！太阳！

生主之子！请放出光芒，聚合光辉！

我看到了你的极其美好的形象，

那个，其中那个原人，我就是他。（16）

注：这里意谓在太阳中看到原人。“原人”指至高自我。“我就是他”，意谓个体自我与至高自我同一。

风永不停息，永不灭寂，

而身体最终化为灰烬，

唵！心啊！请记住这事！

心啊！记住，记住这事！（17）

注：“风”指维持生命的气息。这里译为“心”的kratu一词是个多义词，含有祭祀、智力、决心和意志等意义。

火啊！带我们遵循正道，走向繁荣，

天神啊！你知道我们的一切行为；

请你为我们驱除阴险的罪恶吧，

我们会献给你至高无上的赞歌。（18）

注：这首颂诗见《梨俱吠陀》1.189.1。以上15—18，见《大森林奥义书》5.15.1—4。

由谁奥义书

但愿我的肢体、语言、呼吸、眼睛、耳朵以及体力和感官健壮！

奥义书中的梵是一切。但愿我不抛弃梵，但愿梵不抛弃我。但愿它不抛弃，但愿我不抛弃。

但愿奥义书中的那些正法活存在热爱自我的我之中！

唵！和平！和平！和平！

第一　章

由谁的意愿和指令，思想出现？

由谁促使最初的生命气息启动？

由谁的意愿，人们说这样的语言？

是哪位天神，安排这眼睛和耳朵？（1）

他是眼睛的眼睛，思想的思想，

语言的语言，生命气息的气息，

耳朵的耳朵；智者们超脱一切，

离开这个世界后，达到永恒。（2）

注："他"指自我。"智者们"指那些认识到自我寓于一切之中的人。参阅《大森林奥义书》4.4.18。

眼睛看不到，语言说不到，思想想不到；

我们不清楚，我们不知道该怎样说明它。（3）

注："它"指梵。这里意谓梵不可目睹，不可言说，不可思议。

我们听到前贤向我们解释说：

它不同于已知，也不同于未知。（4）

注：参阅《自在奥义书》10。

不是凭语言表达它，而是语言由它表达；

你要知道它就是梵，而非人们所崇拜者。（5）

注：第5至第9颂是指出梵不同于人们崇拜的天神。

不是凭思想思考它，而是思想由它思考；

你要知道它就是梵，而非人们所崇拜者。（6）

不是凭眼睛观看它，而是眼睛由它观看；

你要知道它就是梵，而非人们所崇拜者。（7）

不是凭耳朵谛听它，而是耳朵由它谛听；

你要知道它就是梵，而非人们所崇拜者。（8）

不是凭气息呼吸它，而是气息由它呼吸；

你要知道它就是梵，而非人们所崇拜者。（9）

第二　章

如果你认为自己知道，而你实际上

对梵的形态的了解，也是微乎其微，

无论是它涉及你，还是涉及众天神，

因此你应该探索，即使你认为知道。（1）

注：这里是老师对学生说的话，意思是对梵的认知不能局限于人和天神的范围。

我不认为我知道，我也不知道我不知道；我们

之中，知道它者知道它，他也不知道他不知道。（2）

不思考它者知道，思考它者不知道；

认知它者不认知，不认知它者认知。（3）

注：以上旨在说明对梵的认识不同于一般的认识。

若凭觉悟知道它，他便获得永恒性；

他凭自我获得勇气，凭智慧达到永恒。（4）

如果在这世知道它，则获得真实，

如果在这世不知道它，则损失巨大；

那些智者在万事万物中辨认出它，

他们死后离开这个世界，达到永恒。（5）

第三　章

梵为众天神赢得胜利。在这梵的胜利中，众天神兴高采烈。他们思忖道："这是我们的胜利，这是我们的伟大。"（1）

梵知道他们的想法。于是，梵向他们显形。而他们不认识梵，问道："这是哪个药叉？"（2）

注：药叉（Yakṣa，词义为值得尊敬者）是一类精灵。

他们对火神说道："知生者啊，你去了解一下，这是哪个药叉？""好吧！"（3）

注：知生者（Jātavedas）是火神的称号。

他走向前去。梵询问他："你是谁？"他说道："我是火神，我是知生者。"（4）

"你有什么本领？""我能焚烧大地上所有这一切。"（5）

梵将一根草放在他前面，说道："焚烧它吧！"他快速上前，但不能焚烧这根草。于是，他转回，说道："我无法得知这是哪个药叉。"（6）

然后，众天神对风神说道："风神啊，你去了解一下，这是哪个药叉？""好吧！"（7）

他走向前去。梵询问他："你是谁？"他说道："我是风神，我是摩多利希凡。"（8）

注：摩多利希凡（Mātariśvan）是风神的称号。

"你有什么本领？""我能卷走大地上所有这一切。"（9）

梵将一根草放在他前面，说道："卷走它吧！"他快速上前，但不能卷走这根草。于是，他转回，说道："我无法得知这是哪个药叉。"（10）

然后，众天神对因陀罗说道："摩伽凡啊，你去了解一下，这是哪个药叉？""好吧！"他走向前去。然而，梵从他面前消失了。（11）

注：摩伽凡（Maghavan）是因陀罗的称号。

就在空中那个地点，他遇见一位女子，也就是漂亮美丽的雪山之女乌玛。他询问她："这是哪个药叉？"（12）

第四　章

她说道："那是梵。依靠梵的胜利，你们兴高采烈。"于是，他当即知道了"那是梵"。（1）

因此，火神、风神和因陀罗这些天神远远胜过其他天神。因为他们最接近地接触到它，因为他最先知道它是梵。（2）

注：这里，"他最先知道"中的"他"，按照句义应该是"他们"。原文如此。

因此，因陀罗远远胜过其他天神。因为他最接近地接触到它，因为他最先知道它是梵。（3）

这是关于它的教诲。对于众天神，它如同闪电闪烁，如同眼睛眨动。（4）

注："它"指梵。

而对于自我，思想仿佛走向它；通过思想回忆它，经常想念它。（5）

它确实是可爱者。应该作为可爱者受到崇尚。有人知道它这样，一切众生都会仰慕他。（6）

“先生啊，请教给我奥义！”“已经教给你奥义。我们已经教给你关于梵的奥义。”（7）

苦行、自制和行动是它的基础。诸吠陀是它的所有肢体。真实是它的居所。（8）

注：“它”指奥义。

有人这样知道奥义，他就会涤除罪恶，安居在无限的、不可战胜的天国世界。（9）

伽陀奥义书

但愿他保护我俩！但愿他欣赏我俩！但愿我俩勇健精勤！但愿我俩学业辉煌！但愿我俩不怨怼！

唵！和平！和平！和平！

注："我俩"指老师和学生。

第一　章

一

人们说，婆遮湿罗婆心怀愿望，施舍一切财富。他有个儿子名叫那吉盖多。（1）

注：婆遮湿罗婆在祭祀中施舍一切财富，希望获得果报。

谢礼被带走时，虽然他只是一个少年，但心生信仰。他思忖：（2）

注："谢礼"指施舍给婆罗门祭司的财物，以答谢他们主持祭祀仪式。

"已经饮过水，已经吃过草，

已经被挤奶，感官已衰竭，

施舍它们的人走向名为

'没有欢乐'的那些世界。"（3）

注："它们"指那些作为谢礼的母牛。它们已经衰竭，不再能喝水、吃草和产奶，也不再能生育牛犊。因而，施舍这种母牛的人，只能再生在"没有欢乐"的世界。

他对父亲说："父亲啊，你将我施舍给谁？"他重复说了一次，二次。父亲便说道："我将你施舍给死神。"（4）

注：那吉盖多觉得父亲这样的施舍不能获得好的果报。于是，他愿意将自己也作为谢礼施舍。

“众人之中我领先，

众人之中我居中，

今天父亲要通过我，

对阎摩尽什么职责？（5）

注：这颂和下一颂是那吉盖多的内心独白。他觉得自己的品行在众人中或领先，或居中，不知父亲为何要将他送给死神阎摩。

“请看看前辈人，请想想后来人，

凡人如谷物成熟，如谷物再生。”（6）

注：这里，那吉盖多思考人的生死轮回。

婆罗门客人如火进入家中，他们

安抚他，说：“太阳之子，取水来！”（7）

注：“太阳之子”指阎摩。那吉盖多到达阎摩家中，阎摩家人提醒阎摩取水接待婆罗门客人。

对于不供奉食品的愚人，

婆罗门客人剥夺他这一切：

愿望和期盼，团结和友谊，

祭祀和善行，儿子和牲畜。（8）

注：这里强调热情接待婆罗门客人的重要性。可以视为叙述者的话，也可视为阎摩家人的话。

“婆罗门啊，你是尊敬的客人，

在我家住了三夜，没有进食；

我向你致敬！也祝愿我吉祥！

因此，我请你选择三个恩惠。”（9）

注：这是阎摩对那吉盖多说的话。据传说，那吉盖多到达阎摩家时，阎摩有事在外，三天后才相见。以下是那吉盖多和阎摩的对话。

“但愿乔答摩忧虑得以平息，
心情愉快，对我的怒气消失，
欢迎你释放我回家，死神啊！
三个恩惠，我选择这第一个。”（10）

注：乔答摩是家族名，指那吉盖多的父亲。

“奥达罗吉·阿卢尼因我
施恩，会像以前一样愉快；
他看到你摆脱死神之嘴，
会消除怒气，夜夜安睡。”（11）

注：奥达罗吉·阿卢尼也是那吉盖多父亲的名字。

“在天国世界，没有任何恐惧，
因你不在那里，而无衰老之虑；
摆脱饥饿和焦渴，超越忧愁，
安居在天国世界，充满欢愉。（12）
“你知道天国之火，死神啊！
请告诉我这怀有信仰之人；
那些天国居民享有永恒性，
这是我选择的第二个恩惠。”（13）
“这天国之火，那吉盖多啊！
我知道，我告诉你，让你知道；
它是根基，靠它达到无限世界，
你要知道，它深藏在洞穴中。”（14）

注：这里意谓火是一切存在的根基和底蕴。

死神告诉他火是世界之源，
告诉他祭坛的用砖及数量；

他如实复述听到的这些话，

死神很满意，继续向他讲述。（15）

灵魂高尚的死神高兴地说：

“我今天再赐给你这个恩惠：

凭你的名字就能知道这火，

并请接受这个多色的项链。（16）

注：“多色的项链”指项链为一，色为多。“项链”（sṛṅkā）一词的另一词义是道路。这样，也引申理解为在同一条道路上有多种行动（“业”）。

“举行三次那吉盖多祭，与三

结合，履行三业，超越生和死，

知道和沉思这位知梵生尊神，

他便达到无限的和平宁静。（17）

注：“那吉盖多祭”即火祭。前一颂中提到“凭你的名字就能知道这火。”因此，那吉盖多是火的别名。“与三结合”中的“三”指父、母和老师，或指吠陀、传承和善人。“三业”指祭祀、学习和施舍。“知梵生”指知道一切由梵而生。“知梵生尊神”指火。

“智者完成三次那吉盖多祭，

知道这三，沉思那吉盖多火，

他破除了前面的死亡罗网，

超越忧愁，享受天国的快乐。（18）

“这是你的通向天国之火，

也就是你选的第二个恩惠；

人们将会称说这火属于你，

那吉盖多，请选第三个恩惠！”（19）

“有个关于死去之人的疑惑：

人们或说存在，或说不存在；

我想要知道这个，请你指教！
这是我选择的第三个恩惠。”（20）
“甚至古代天神也对此困惑，
其中的法则微妙，不易理解；
那吉盖多啊，请你另选恩惠！
抛弃这个疑问，不要为难我。”（21）
“确实众天神也对此困惑，
死神啊，你也说这不易理解，
而像你这样的说者不可得，
也没有别的恩惠与此相等。”（22）
“你选择子子孙孙长命百岁，
大量的牲口、象、马和金子！
你选择广阔的领地，而你
自己活多少年，随你的心愿！（23）
“如果你认为这恩惠相等，
那就选择财富和长寿吧！
那吉盖多啊，你统治大地，
我让你满足所有的愿望。（24）
“人间难以实现的任何愿望，
随你的心意，提出请求吧！
这些美女，连同车辆和乐器，
都是尘世凡人难以获得的，
由我赠送，让她们侍奉你吧！
那吉盖多，别问我死亡问题。”（25）

“凡人的生存结束就在明天，
死神啊，一切感官活力衰竭；
所有的生命无不转瞬即逝，
留着你的车辆，你的歌舞！（26）
“凡人无法靠财富得到满足，
而看到你，我们怎能获得财富？
我们的生命全在你的掌控中！
因而，我仍然选择这个恩惠。（27）
“在下界衰老的凡人，若知道
和看透美色、爱欲和欢悦，
他已走近不老和不死世界，
怎么还会热衷过长的寿命？（28）
“这是人们的困惑，请你说明
浩茫未来这个问题，死神啊！
这个问题涉及深藏的奥秘，
那吉盖多不选择别的恩惠。”（29）

二

“至善一回事，欢乐另一回事，
两者束缚人，而目标不相同；
选取其中至善者，达到圆满，
选取其中欢乐者，失去目的。（1）
“至善和欢乐，同时走近人，
智者仔细观察，认真辨别，
因而智者选至善，不选欢乐，

愚者则选欢乐，不选至善。（2）
“你经过深思熟虑，抛弃
形态可爱的欲望和欢乐，
远离财富之路，那吉盖多啊！
尽管众多凡人沉溺其中。（3）
“智者们明白无知和知识，
这两者的指向迥然有别；
我认为那吉盖多渴求知识，
众多的欲望不能动摇你。（4）
“始终生活在无知之中，
却自认是智者和学者，
愚人们徘徊在歧路，
犹如盲人引导盲人。（5）
“痴迷财富，幼稚，任性，
未来不向这些愚人显示；
认为只有这世，别无其他，
这样的人一再受我控制。（6）
“许多人甚至不能听到他，
而即使听到，也不知道他；
听到而善于说出者是奇迹，
知道而善于教诲者是奇迹。（7）
“平庸之人讲述他，设想他
多种多样，也就变得不可理解；
而不依靠他人讲述，也没有出路，

因为他不可思辨，比微妙更微妙。（8）

注："不依靠他人讲述，也没有出路"，也就是说唯有依靠知者（即知道梵我同一者）讲述，别无出路。

"依靠思辨不能获得这信念，

依靠他人讲述，则容易理解；

最可爱的人啊，你坚持真理，

已经获得它，那吉盖多啊！

愿我们有你这样的提问者。（9）

"我知道财富无常，不可能

依靠无常者获得永恒者；

因此，我用无常的物质集成

那吉盖多火，而获得永恒者。（10）

"看到欲望的满足，世界的根基，

祭祀的无穷果报，无惧的彼岸，

伟大的歌颂赞美，那吉盖多啊！

你聪明睿智，坚定地抛弃一切。（11）

"那位古老的天神难以目睹，

深藏在洞穴之中，隐而不露；

智者依靠自我瑜伽，沉思

这位天神，摆脱快乐和忧愁。（12）

注："洞穴"喻指心。"自我瑜伽"指沉思自我。

"听到他，把握他，看清本质，

获得这个微妙者，凡人喜悦，

因为获得了应喜悦者；我认为

这座福宅已为那吉盖多敞开。"（13）

“不同于正法，不同于非法，
不同于已做，不同于未做，
不同于过去，不同于未来，
你所看到者，请你告诉我。”（14）
“所有吠陀宣告这个词，
所有苦行称说这个词，
所有梵行者向往这个词，
我扼要告诉你这个词：
它就是唵！（15）
“这个音节是梵，这个音节是至高者，
知道这个音节，他便得以心遂所愿。（16）
“这是最好依托，这是最高依托，
知道这个依托，在梵界享受尊贵。（17）
“这位智者不生，也不死，
不来自哪儿，不变成什么，
不生，永恒，持久，古老，
身体被杀，它也不被杀。（18）

注：“这位智者”指自我。

“如果杀者认为杀它，
被杀者认为它被杀，
两者的看法都不对，
它既不杀，也不被杀。（19）
“这自我深藏在众生心穴中，
比微小更微小，比巨大更巨大；
无欲望者看到它，摆脱忧愁，

感官平静，认识到自我伟大。（20）

“它坐着也能远行，

它睡着也能周游，

除了我，有谁知道这位

喜悦或不喜悦的天神？（21）

注：参阅《自在奥义书》4—5。

“身体中的无身体者，

不安定中的安定者，

知道自我遍及一切，

伟大，智者不会忧愁。（22）

“获得这自我，不依靠言教，

不依靠智力，不依靠博闻，

那是依靠自我选中而获得，

自我向他展示自己的性质。（23）

“如果不戒绝恶行，不凝思静虑，

思想不平静，凭智慧也不能获得。（24）

“婆罗门和刹帝利是它的食物，

死亡是调料，谁知道它在哪里？”（25）

三

“五火和那吉盖多三火，

那些知梵者指出这影和光

进入至高领域的洞穴中，

饮用善行世界的规律。（1）

注：“五火”指在祭祀中供奉的五火。“影和光”喻指五火和那吉盖多三火，分别代表个体自我和至高自我。“规律”指果报。

“愿我们把握那吉盖多火，
它是不灭的、至高的梵，
祭祀者的津梁，让愿望
渡海者达到无惧的彼岸。（2）
“要知道自我是车主，身体是车辆，
要知道智慧是车夫，思想是缰绳。（3）
“智者们说感官是马匹，感官对象是领域，
与身体、感官和思想联系的自我是享受者。（4）
“缺乏智慧的人，思想经常不受约束，
他的感官犹如车夫难以驾驭的野马。（5）
“富有智慧的人，思想始终受到约束，
他的感官犹如车夫易于驾驭的驯马。（6）
“缺乏智慧，思想轻浮，常受污染，
他达不到那个境界，陷入轮回中。（7）
“富有智慧，思想沉稳，始终纯洁，
他达到那个境界，也就不会再生。（8）
“人以智慧为车夫，以思想为缰绳，
他到达目的地，毗湿奴的最高之步。（9）

注：毗湿奴（Visnu）在吠陀时期是一位太阳神，以跨越三大步著称。

“感官对象高于感官，思想高于感官对象，
智慧高于思想，而伟大的自我高于智慧。（10）

注：“伟大的自我”指个体自我。

“未显者高于伟大的自我，原人高于未显者，
没有比原人更高者，那是终极，至高归宿。（11）

注：“未显者”指原初物质。“原人”指至高自我。

“这个自我深藏在一切众生中，隐而不露，
而目光微妙者凭无上微妙的智慧能看见。（12）

注：“这个自我”指原人，即至高自我。

“智者将语言控制在思想中，
将思想控制在智慧自我中，
将智慧自我控制在伟大自我中，
将伟大自我控制在平静自我中。（13）
“起来！醒来！已获
恩惠，应该知道剃刀
刀刃锋利，难以越过，
圣贤们说此路难行。（14）
“知道它无声，无触，无色，
无味，无香，不变，稳定，
无始无终，高于伟大自我，
永恒，他便摆脱死神之嘴。”（15）
死神讲述的这个永恒的那吉盖多故事，
智者宣讲它，听取它，在梵界享受尊贵。（16）
若在婆罗门集会上，或者在葬礼上，
宣示这个至高奥秘，他便达到永恒，
他便达到永恒。（17）

第二　章

一

自生者向外凿通那些感官，

因此人向外看，不看内在自我，
然而，有的智者追求永恒性，
他转过眼睛，向内观看自我。（1）

注："自生者"指自我。

愚人们追随外在的欲望，
自己投身张开的死亡之网，
然而，智者们知道永恒性，
不在不稳定中寻求稳定。（2）
色、味、香、声、触和交欢，
靠它感受，认知，岂有他者？
这就是它。（3）
靠它感受梦中和觉醒，智者知道
这遍及一切的伟大自我，不会忧愁。（4）
知道眼前这位食蜜者，自我，生命，
过去和未来之主宰，他不会厌弃。
这就是它。（5）
它生于苦行之前，生于水之前，
进入洞穴之中，通过众生观看。
这就是它。（6）
阿底提是众神之母，与元气共存，
进入洞穴之中，与众生一起出生。
这就是它。（7）

火藏两片木中，似胎儿受孕妇保护，

人们每天醒来，奉上祭品，祭供这火。

这就是它。（8）

注：这首颂诗见《梨俱吠陀》3.29.2。

太阳从那里升起，在那里落下，

众天神之居处，谁也不能超越。

这就是它。（9）

注：参阅《大森林奥义书》1.5.23。

这里有，也在那里有，

那里有，同样这里有；

若在这里看似不同，

他从死亡走向死亡。（10）

唯有依靠思想得知，

在这里没有任何不同；

若在这里看似不同，

他从死亡走向死亡。（11）

注：参阅《大森林奥义书》4.4.19。

原人大似拇指，居于自我中，若知道

这是过去未来之主，也就不会厌弃。

这就是它。（12）

注：这里的"自我"可理解为身体。居于身体中的原人（即自我或灵魂）拇指般大小，这样的描写也见《白骡奥义书》3.13和5.8，《弥勒奥义书》6.38。在《摩诃婆罗多》中著名的莎维德丽故事中，这样描写阎摩取走萨谛梵的灵魂："牵出一个系上套索的、拇指大的小人儿"。（3.281.16）

原人大似拇指，犹如无烟之火，

过去未来之主，同是今日明日。

这就是它。（13）

险峰绝顶上的雨水沿着山坡分流，

视万法相异者也是这样追随万法。（14）

净水流入净水，变成同样，乔答摩之子啊！

牟尼明白这个道理，他的自我也是这样。（15）

二

思想不扭曲的无生者，

有一座十一门的城堡，

控制它，则没有忧愁，

摆脱它，则获得解脱。

这就是它。（1）

注："无生者"指自我。"城堡"指身体。"十一门"指双眼、双耳、双鼻孔、嘴、肛门、生殖器、肚脐和头顶。"控制它"和"摆脱它"中的"它"指城堡。

如同天鹅居于天空中，婆薮居于空中，

祭司居于祭坛中，客人居于苏摩酒罐中，

伟大规律居于人中，神中，规律中，空中，

生于水，生于牛，生于规律，生于山。（2）

注："天鹅"喻指太阳。婆薮（Vasu）是神名。"伟大规律"指自我。这首颂诗见《梨俱吠陀》4.40.5。

引导元气向上，引导下气向后，

这侏儒坐中间，众天神侍奉他。（3）

注：自我大似拇指，故而又称为侏儒。

一旦居于身体的有身者离开，

摆脱身体，这里还会留下什么？

这就是它。（4）

注："有身者"指自我。

凡人活着，并非依靠元气和下气，
而是依靠这两者所依靠的那个。（5）
我将告诉你永恒的梵这个奥秘，
人死后，自我怎样，乔答摩之子！（6）
一些有身者进入子宫，从而获得身体，
另一些追随不动者，依照业和学问。（7）
这个原人在睡眠者中醒着，
创造种种愿望；它是纯洁者，
是梵，被称为不死的永恒者，
不可超越；一切世界依靠它。
这就是它。（8）
火原本是一个，进入世界之后，
依据所遇色，形成各种相应色，
同样，唯一的自我在一切众生中，
形成各种相应色，而又居于外。（9）
风原本是一个，进入世界之后，
依据所遇色，形成各种相应色，
同样，唯一的自我在一切众生中，
形成各种相应色，而又居于外。（10）
太阳是所有一切世界的眼睛，
不受外界各种错误的视觉污染，
同样，唯一的自我在一切众生中，
不受世界的痛苦污染，超然于外。（11）
唯一的主宰，一切众生的自我，

它使一种色成为多种色；智者们
知道它居于自我中，正是他们，
而不是其他人，获得永恒的幸福。（12）
无常中的恒常，知觉中的知觉，
满足众人愿望的唯一者；智者们
知道它居于自我中，正是他们，
而不是其他人，获得永恒的幸福。（13）
人们认为“这是它”，这至高幸福不可言说，
怎样可以知道它？它照耀，还是不照耀？（14）
那里，太阳不照耀，星月不照耀，
那些闪电不照耀，更不必说这火；
一旦它照耀，一切都随之照耀，
依靠它的光芒，所有这些才照耀。（15）

三

这棵永恒的菩提树，树根
向上，枝条向下；它是纯洁者，
是梵，被称为不死的永恒者，
不可超越；一切世界依靠它。
这就是它。（1）
世界上的所有这一切，
出生和活动在元气中；
它是大恐怖，高举的雷杵，
人们知道它，便获得永恒。（2）
出于惧怕它，火燃烧，

出于惧怕它，太阳发热，
因陀罗，风，死亡为第五，
出于惧怕它，迅速跑动。（3）

注：参阅《泰帝利耶奥义书》2.8.1。

能在这世身体瓦解前知道它，
此后在创造世界中获得身体。（4）
在自我中见它，如在明镜中，
在祖先世界中见它，如在梦中，
在健达缚世界中见它，如在水中，
在梵界中见它，如在光和影中。（5）
知道感官的各种形态和起源，
出现和消失，智者不会忧愁。（6）
思想高于感官，本质高于思想，
大我高于本质，未显者高于大。（7）

注："大我"或"大"均指自我。

原人遍及一切，无相，高于未显者，
人知道它，便获得解脱，走向永恒。（8）
它的形态超越视觉，
无人能凭眼睛看到它；
凭心、智和思想理解它，
知道它，人们达到永恒。（9）
五种感官知觉连同思想，全都停止，
智慧也不动，人们说这是至高境界。（10）
人们认为这是瑜伽，牢牢把持感官，
不会迷乱，因为瑜伽就是来去生灭。（11）

不能用语言、思想和眼睛得知，
除了说“它存在”，还能怎么得知？（12）

注：“它存在”也可译为“它在”或“它是”。

它存在和它的真实性，由这两方面认知；
确认了它存在，它的真实性也就会清晰。（13）
一旦摒弃盘踞心中的所有欲望，
凡人达到永恒，就在这里获得梵。（14）

注：这颂见《大森林奥义书》4.4.7。

一旦割断缠绕心中的所有缚结，
凡人达到永恒。这些便是教诲。（15）
一百零一条心脉，其中一脉通向头顶，
由它向上引向永恒，其他各脉通向各方。（16）

注：这颂见《歌者奥义书》8.6.6。

大似拇指的原人，这内在自我，
经常居于人心中；应该坚决地
将它与自己的身体作出区分，
犹如区分蒙遮草的草茎和草；
应该知道它是纯洁者，永恒者，
应该知道它是纯洁者，永恒者！（17）

注：这颂末行重复一次，以示强调。

那吉盖多获得死神讲述的
这种知识，完整的瑜伽法，
摆脱污垢和死亡，达到梵，
其他知道自我者也是这样。（18）

疑问奥义书

天神啊！愿我们凭耳朵听到吉祥，

尊神啊！愿我们凭眼睛看到吉祥；

愿我们的肢体和身躯结实健壮，

赞颂天神，享受天神赋予的寿命。

愿声誉卓著的因陀罗赐福我们，

愿通晓一切的普善赐福我们，

愿车轮坚固的达尔刹耶赐福我们，

愿天国导师毗诃波提赐福我们。

唵！和平！和平！和平！

第一　问

婆罗堕遮之子苏盖舍，尸毗之子萨谛耶迦摩，苏尔耶之孙伽尔吉耶，阿湿婆罗之子憍萨利耶，维达巴国跋尔伽婆，迦迪耶之子迦般提，他们全都信奉梵，立足于梵，追求至高的梵。他们手持柴薪，走近尊者毕波罗陀，心想："他会向我们讲述一切。"（1）

注："柴薪"是学生拜见老师的礼物。

这位仙人对他们说："你们要在这里住上一年，修炼苦行，恪守梵行和信仰。然后，依照你们的心愿提问。只要我知道，我会全部告诉你们。"（2）

然后，迦迪耶之子迦般提走近问道："尊者啊，这些众生从何而生？"（3）

注："然后"指一年后。

他回答说："那是生主渴望生育。他修炼苦行。他完成苦行，产生物质和生命这一对。他想：'它俩会以各种方式为我创造众生。'（4）

"这太阳是生命。这物质是月亮。物质是有形和无形的这一切。因此，形体肯定是物质。（5）

注："物质"分成粗大物质和微妙物质。粗大物质有形，微妙物质无形。

"太阳升起，进入东方，让东方所有生命笼罩在阳光中。太阳也照亮所有南方、西方、北方、下方、上方以及那些中间方位，让所有生命笼罩在阳光中。（6）

注：中间方位指东南、西南、西北和东北。这样，总共有十个方位。

"这就出现一切人，一切形，生命，火。这正是梨俱颂诗所说：（7）

注："一切人"（Vaiśvānara，词义为与所有人相关的，或适合所有人的）是火或太阳的称号。这里，"一切人"、"一切形"、"生命"和"火"，均指太阳。

"有一切形，辉煌，通晓万物，

至高的归宿，唯一的光和热，

有千道光芒，有百种转动，

众生之生命，这太阳升起。"（8）

"生主也就是年。他有南北两道。那些信奉祭祀和行善的人赢得月界。他们肯定还会返回。因此，渴望生育的仙人们遵循南道。这是祖先之道，也就是物质。（9）

"那些依靠苦行、梵行、信仰和知识追求自我的人遵循北道，赢得太阳。这是生命居处。它永恒，无畏。它是至高归宿。他们不再从那里返回。这是寂灭。有偈颂为证：（10）

注：关于"南北两道"的描述，参阅《大森林奥义书》6.2.15—16，《歌者奥义书》5.10.1—7。

"一些人说他是父亲，有五足，

十二形，位于天国上部，充满水，

而另一些人说他是全知者，

乘坐配有六辐的七轮之车。”（11）

注：“五足”指五季。印度古代一般将一年分为六季：春季、夏季、雨季、秋季、霜季和寒季。五季意谓将其中的霜季和寒季合并为冬季。“十二形”指十二月。“充满水”指太阳吸水，又放水。“六辐”指六季。“七轮”指太阳乘坐的七匹马。这首颂诗见《梨俱吠陀》1.164.12。

“生主也就是月。他的黑半月是物质，白半月是生命。因此，这些仙人在白半月祭祀，而另一些人在黑半月。（12）

“生主也就是白天和夜晚。他的白天是生命，夜晚是物质。在白天交欢，是消耗生命，而在夜晚交欢，则是梵行。（13）

“生主也就是食物。从食物产生精子。从精子产生众生。（14）

“奉行生主的誓愿，他们生育双双对对。

“他们恪守苦行、梵行和

真理，这梵界属于他们；（15）

“不诡诈，不虚伪，不欺诳，

这纯洁的梵界属于他们。”（16）

第二　问

然后，维达巴国跋尔伽婆询问他：“尊者啊，有多少天神维持众生？哪些天神照亮这个？而其中谁最优秀？”（1）

注：依据下面一句，可知“照亮这个”意谓照亮这个身体。

他回答说：“空这位天神，还有风、火、水、地、语言、思想、眼睛和耳朵。他们照亮，并说道：‘我们支持和维持这个身体。’（2）

“最优秀的生命对他们说：‘你们别陷入痴迷！那是我将自己分成五种，支持和维持这个身体。’（3）

注："生命"（prāṇa）指生命气息。"五种"指五种气息：元气、行气、下气、中气和上气。

"他们不相信。仿佛出于骄傲，他升腾向上。而他升腾时，他们都随之升腾。他停下时，他们也都随之停下。正如蜜蜂们随蜂王翻飞而翻飞，随蜂王停下而停下，语言、思想、眼睛和耳朵也是这样。他们心悦诚服，赞颂生命道：（4）

注：关于生命气息与其他感官谁最优秀的争论，参阅《大森林奥义书》6.1.7—14，《歌者奥义书》5.1.6—15。

"这是燃烧的火，太阳，

这是雨云，摩伽凡，风，

这是大地，物质，天神，

这是有和无，永恒者。（5）

注：摩伽凡是因陀罗的称号。"有和无"或译存在和不存在。

"梨俱、夜柔、娑摩和祭祀，

还有刹帝利和婆罗门，

如同辐条固定在轮毂中，

他们全都立足于生命。（6）

"你作为生主，生命啊！

活动在胎藏，并生下；

你与那些气息同在，

众生为你取来食物。（7）

"你是天神的优秀输送者，

你是祖先的首位祭供者，

你是仙人们真实的行为，

安吉罗和阿达婆的后裔。（8）

注："输送者"和"祭供者"指向天神和祖先提供祭品。安吉罗和阿达婆是拜火祭司。

“你是光辉的因陀罗，
你是保护者楼陀罗，
你是众星之主太阳，
行进在空中，生命啊！（9）
“一旦你降下雨水，
这些众生生气勃勃，
他们喜形于色，心想：
食物将会令人满意。（10）
“生命啊，你是纯洁者，食者，
唯一的仙人，一切存在之主，
我们是你的食物提供者，
风啊，你是我们的父亲。（11）
“你的形体在语言中，
在耳朵中，在眼睛中，
更是长久留在思想中，
请赐予吉祥，别离开！（12）
“安居于这天国之中的
所有一切都受生命控制，
就像母亲保护儿子们，
请赐予我们吉祥和智慧！”（13）

第三　问

然后，阿湿婆罗之子憍萨利耶询问他：“尊者啊，这生命产生于哪儿？他怎样来到这个身体中？他怎样分配自己，确立自己？又怎样离

开？怎样维持外在之物？与自我是怎样的关系？”（1）

他回答说：“你询问了太多问题。考虑到你信奉梵，我便告诉你。（2）

“这生命产生于自我。犹如影子附随人，思想附随生命。生命通过思想活动来到这个身体中。（3）

“正如君王指定官吏管辖这些或那些村庄，生命也是这样，为那些气息确定各自的位置。（4）

“下气在肛门和生殖器中，生命元气自己在眼睛、耳朵、嘴和鼻孔中。中气在中部，因为它要平等地分送供奉的食物。由此，产生七种火焰。（5）

注：“七种火焰”不详。或说是指双眼、双耳、双鼻孔和嘴。这七个感官获得食物滋养，产生活力。《剃发奥义书》2.1.8中也提到“七种火焰”，可参阅。

“这自我在心中。这里有一百零一脉。每条脉有一百支脉。每条支脉有七万二千细脉。行气在这些脉中运转。（6）

注：关于心中的这些脉管，参阅《大森林奥义书》2.1.19，《歌者奥义书》8.6.6。

“然后，向上的上气通过其中一脉，由善业引向善界，由恶业引向恶界，由善业和恶业引向人间凡界。（7）

“太阳是外在的元气。它升起，帮助眼睛中的元气。大地之神支持人的下气。天地之间的空是中气。风是行气。（8）

“火是上气。因此，一旦火熄灭，人便与进入思想的感官一起再生。（9）

“人依据思想进入生命。生命与火相连，与自我一起，引向所想的世界。（10）

“智者知道生命如此，他的后嗣不会断绝，他会达到永恒。有偈颂为证：（11）

“产生，来到，居处，管辖，

五种气息，与自我的关系，

凡知道生命的这些情形，

他达到永恒，他达到永恒。”（12）

注：“产生”指生命产生于自我。“来到”指生命依据思想活动来到这个身体中。“居处”指生命的五种气息所处的身体各个部分。“管辖”指生命管辖五种气息。

第四　问

然后，苏尔耶之孙伽尔吉耶询问他：“尊者啊，哪些在人中入睡？哪些在人中保持清醒？哪一位天神看见那些梦？谁享受这种快乐？所有一切安居在什么中？”（1）

他回答说：“伽尔吉耶啊，太阳落下西山时，所有的光线在那个光轮中合为一体，而当太阳再次升起，它们又开始活动。就像这样，所有一切在至高之神思想中合为一体。由此，这个人在这时不听，不看，不嗅，不品尝，不接触，不说话，不执取，不享乐，不排泄，不行动。人们说这是入睡。（2）

“而在这个城堡中，那些生命之火保持清醒。家主祭火是下气，南祭火是行气。东祭火引自家主祭火。由于‘引自’（praṇayana），东祭火得名元气（prāṇa）。（3）

注：“城堡”喻指身体。“家主祭火”是家庭中日常供奉的火。“南祭火”是祭祖之火。“东祭火”是祭神之火。

“中气（samāna）得名于平等地（sama）引导吸气和呼气这两种祭品。而思想是祭祀者。祭祀的成果是上气。它天天引导祭祀者走向梵。（4）

“这位天神在梦中体验到尊贵伟大。他看到已经看到过的事物。他听到已经听到过的事物。他感受到在不同地点和方位已经感受过的事物。曾见和不曾见，曾听和不曾听，曾感受和不曾感受，存在和不存在，他看到所有一切。他作为所有一切，看到所有一切。（5）

注：“这位天神”指思想。

“如果这位天神被光焰征服，他就看不见那些梦。这时，在这个身体中，出现快乐。（6）

注：这是描述无梦的熟睡状态。

“贤士啊，正如鸟儿回巢栖息，所有一切进入至高自我栖息。（7）

“地和地元素，水和水元素，火和火元素，风和风元素，空和空元素，眼和可见者，耳和可听者，鼻和可嗅者，味和可品尝者，皮肤和可接触者，语言和可言说者，双手和可执取者，生殖器和可享乐者，肛门和可排泄者，双脚和可行走者，思想和可思考者，智慧和可理解者，我慢和可意识者，心和可思议者，光和可照亮者，气息和可维持者。（8）

注：“我慢”（ahaṅkāra）指自我意识。这里描述所有一切都进入至高自我栖息。

“他是见者，听者，嗅者，品尝者，思想者，智者，行动者，知觉的自我，原人。他进入至高的、不灭的自我。（9）

注：“他”指个体自我。“至高的、不灭的自我”指梵。

“确实，任何人知道它无形，无体，无色，纯洁，不灭，也就达到这个至高的不灭者，贤士啊，他成为知一切者，一切者。有偈颂为证：（10）

“知觉的自我和一切天神，

各种气息和元素安居其中，

贤士啊，若知道这个不灭者，

便成为全知者，进入一切中。”（11）

第五　问

然后，尸毗之子萨谛耶迦摩询问他：“尊者啊，在人中，始终沉思唵（Om）这个音节，直到去世，他由此赢得哪个世界？”（1）

他回答说："萨谛耶迦摩啊，唵这个音节是上梵和下梵。因此，知者依此获取两者之一。（2）

"如果沉思一个音素，他由此觉知，得以迅速来到世界。梨俱颂诗引导他进入人间凡界。在这里，他具备苦行、梵行和信仰，享有尊贵。（3）

注："一个音素"指a。"来到世界"指死后返回人间凡界。

"如果沉思两个音素，夜柔祷词引导他进入空中月界。他在月界享有威力，然后再返回。（4）

注："两个音素"指a和u。

"而如果运用三个音素构成的唵这个音节，沉思至高原人，他便进入光中，太阳中。就像蛇蜕皮，他摆脱罪恶。娑摩颂歌引导他进入梵界。在那里，他看到比至高生命更高的、居于身体中的原人。有两首偈颂为证：（5）

注："三个音素"指a、u和m，构成Om（唵）这个音节。按照"上梵和下梵"的区分，"沉思一个音素"和"沉思两个音素"是"下梵"，这里沉思"三个音素构成的唵这个音节"是"上梵"。对于"上梵和下梵"，也可参阅《剃发奥义书》1.1.5中对"上知和下知"的说明。

"这三个音素分别与死亡相连，

如果它们紧密结合，互不分离，

在外在、内在和中间行为中，

正确运用，知者便不会动摇。（6）

注："外在、内在和中间行为"不详。或说是指觉醒、梦中和熟睡三种状态。

"凭梨俱达到这个世界，凭夜柔达到

空中，凭娑摩达到圣贤所说的世界，

而凭唵这个音节，知者便由此达到

至高世界，平静，不老，不死，无畏。"（7）

第六　问

然后，婆罗堕遮之子苏盖舍询问他："尊者啊，憍萨罗国王子金毂走近我，询问这个问题：'婆罗堕遮之子啊，你知道那个有十六分的原人吗？'我告诉这位王子说：'我不知道这个原人。我若知道这个原人，怎会不告诉你？说谎的人会连根枯萎。因此，我不说谎。'他默默登车离去。我就问你这个问题，这个原人在哪儿？"（1）

他回答说："这个原人就在这里，在身体里，贤士啊！这十六分就在他之中。（2）

"他思忖：'谁起来时，我也起来？谁停下时，我也停下？'（3）

"他创造生命，从生命产生信仰、空、风、光、水、地、感官、思想和食物，从食物产生勇气、苦行、颂诗、行动、世界和世界的名称。（4）

注：这些便是十六分，或称十六分支。《大森林奥义书》1.5.14提到生主含有十六分，可参阅。

"那些河流流向大海，到达大海后，消失不见。它们的名色消解，只被称为大海。同样，这位目睹一切者的十六分以原人为归宿，到达原人后，消失不见。它们的名色消解，只被称为原人。他是无分者，永恒者。有偈颂为证：（5）

注："名色"（nāmarūpa）指名称和形态。"目睹一切者"指原人。参阅《歌者奥义书》6.10.1。

"如同辐条置入轮毂，

这些分支安居其中，

你要知道应知者原人，

但愿死亡不折磨你们！"（6）

他对他们说："我知道的至高的梵就是这样，没有比它更高者。"（7）

他们赞颂他："你是我们的父亲，带领我们渡过无知之海，到达彼岸。向至高的仙人们致敬！向至高的仙人们致敬！"（8）

剃发奥义书

第一　章

一

梵天位居众天神之首，

宇宙创造者，世界保护者；

他向长子阿达婆传授梵学，

那是一切知识的根基。（1）

梵天将这梵学传给阿达婆，阿达婆

传给安吉罗，安吉罗传给婆罗堕遮

之子萨谛耶婆诃，婆罗堕遮之子又

传给安吉罗娑，它包含上知和下知。（2）

大家主绍那迦按照仪轨，走近安吉罗娑，问道："尊者啊，知道了什么，便知道所有一切？"（3）

他回答说："知梵者们说应该知道两种知识：上知和下知。（4）

"其中，下知是梨俱吠陀、夜柔吠陀、娑摩吠陀、阿达婆吠陀、语音学、礼仪学、语法学、词源学、诗律学和天文学。然后，是上知。依靠它，认识不灭者。"（5）

智者们认为它不可目睹，

不可把握，无族姓，无种姓，

无手无脚，永恒，遍及一切，

微妙，不变，万物的源泉。（6）

正如蜘蛛吐丝和纳丝，

正如大地上长出药草，

正如人身上长出毛发，

所有一切源自不灭者。（7）

苦行积聚梵，由此产生食物，由食物产生

生命、思想、真理、诸世界、诸业和永恒。（8）

注："苦行"也有热量和沉思的含义。

它是全知者，通晓一切，苦行由知识构成，

因此，由它产生这梵、名称、形态和食物。（9）

二

这是那个真理：

诗人们在颂诗中看到的祭祀，

以各种方式展现在三吠陀中；

你们热爱真理，经常举行祭祀，

沿着这条道路，走向善业世界。（1）

注："三吠陀"一词在原文中只是一个"三"（tretā）字。因此，这个"三"字也可解读为"三分时代"。按照印度古代的历史循环论，每个大时代由四个时代组成：圆满时代、三分时代、二分时代和迦利时代。

一旦祭火点燃，火苗跃动，应该满怀

虔诚，在浇灌两勺酥油间，投放祭品。（2）

举行火祭而缺乏新月祭和满月祭，

缺乏四月祭和收获祭，不招待客人，

不供奉众天神，或不按照规则供奉，

这样的行为将毁坏他的七个世界。（3）

注："七个世界"指包括自己在内，上溯三代，下延三代。

黑色，恐怖，神速，艳红，烟色，火花，

完美女神，这些是七种跃动的火舌。（4）

注："完美女神"喻指通体发亮而优美的火苗。

在这些闪耀的火舌中，

及时行祭，供奉祭品，

那些太阳光线引领他，

到达唯一的神主居处。（5）

注："太阳光线"指祭品，意谓那些祭品在火舌中化为太阳光线。"神主"指天王因陀罗。

那些闪光的祭品召唤祭祀者：

"来，来！"用太阳光线带领他，

尊敬他，以可爱的语言告诉他：

"这是你们行善获得的梵界。"（6）

为数十八的这些祭祀仪式，

如同破船，被认为是低下之业，

那些愚者视为至福，满心欢喜，

结果是再次返回衰老和死亡。（7）

注："为数十八"指十六位祭司加上祭祀者夫妇。

始终生活在无知之中，

却自认是智者和学者，

愚者们到处蒙受伤害，

犹如盲人引导盲人。（8）

注：参阅《伽陀奥义书》1.2.5。

愚者们陷身各种各样的无知中，

而自以为"我们已经达到目的"，

祭祀者出于贪著，不知道这些，

以致从耗尽的世界坠落而痛苦。（9）

注：祭祀者通过祭祀获得果报，再生在更好的世界（如天国），而一旦功德耗尽，又从那个世界坠落。

愚者以为祭祀和善行最好，

不知道还有比这些更好者；

他们靠善行享受天国之后，

又进入这个或更低的世界。（10）

在森林中恪守苦行和信仰，

平静的知者们遵循比丘行；

他们涤尽污垢，经由太阳门，

走向灵魂不变的永恒原人。（11）

注："比丘行"即乞食生活。

考察了那些由业积聚的世界，

婆罗门心生厌弃：无非业所成；

应该手持柴薪，去向通晓吠陀、

立足于梵的老师求教这种知识。（12）

注："无非业所成"（nāstyakṛtaḥ kṛtena），即一切由业造成。但按原文也可解读为"不被创造者"（梵）不依靠"被创造者"（业），也就是说，不能依靠业获得梵。"柴薪"是学生拜见老师的礼物。

按照仪轨走向前来，思想

平静，沉着镇定，知者如实

向他讲述梵学，让他据此

知道真正的、不灭的原人。（13）

第二　章

一

这是那个真理：
从熊熊燃烧的火中，迸出
数以千计与火相似的火花，
同样，各种各样生物，贤士啊！
从不灭者中产生，又回到那里。（1）

注：这里的“不灭者”指原初物质。

原人神圣，没有形体，
既在外，又在内，不生，
无呼吸，无思想，纯洁，
比至高的不灭者更高。（2）
由他产生呼吸、思想和一切感官，
空、风、光、水和承载一切的地。（3）
他的头是火，双眼是月亮和太阳，
耳朵是方位，语言是展示的吠陀，
呼吸是风，心是宇宙，双足产生
大地，他是一切众生的内在自我。（4）
由他产生火，太阳是引火木，
月亮产生雨，药草生于大地，
男人向女人们播撒种子，
这样，众生产生于原人。（5）
由他产生梨俱、娑摩和夜柔，
净化仪式、一切祭祀和酬金，
年份、祭祀者和献祭的牲畜，
月亮净化和太阳照亮的世界。（6）

注：“酬金”指支付给婆罗门祭司的酬金。

由他产生各种各样天神，

神灵、凡人、走兽和飞禽，

上气、下气、稻、麦和苦行，

信仰、真理、梵行和仪轨。（7）

由他产生七种气息，七种火焰，

七种柴薪，七种祭品，七种世界，

藏在洞穴中的那些气息运行在

这些世界中，七种与七种相应。（8）

注："七种气息"指七种感官：双眼、双耳、双鼻孔和嘴。"七种火焰"指这七种感官的活动。"七种柴薪"指感官对象。"七种祭品"指对感官对象的感知。"七种世界"指感官活动的世界。"洞穴"指心。

由他产生所有海洋和山岳，

由他产生各种流动的河流，

由他产生一切药草和液汁，

因此，内在自我与万物同在。（9）

这个原人就是世界这一切，

业，苦行，至高永恒的梵；

若是知道他藏在洞穴中，

贤士啊，便斩断无知缚结。（10）

二

它显现，就在附近，确实活动在洞穴中，

伟大的归宿，所有动者、呼吸者和眨眼者

都安置其中；要知道它是存在和不存在，

最高心愿，超越知识，众生中的至高者。（1）

它明亮，比微小者更微小，一切世界和

世界上的一切安置其中；它是不灭的梵，
它是生命、语言、思想、真理和永恒者，
贤士啊，你要知道它是应该命中的目标。（2）
握住奥义书之弓，这伟大武器，
安上由沉思磨尖的箭，贤士啊！
凭借思考其性质的思想挽开弓，
你要知道，以这不灭者为目标。（3）
唵是弓，自我是箭，梵是目标，
应该准确命中，与它合一似箭。（4）
天空，大地，天地之间，思想，
与一切气息，都交织在它之中，
摒弃其他的说法，要知道它是
唯一的自我，通向永恒的桥梁。（5）
经脉汇集处，犹如辐条汇集轮毂，
它在其中活动，变得多种多样；
你们要这样沉思这自我："唵！"
祝福你们，越过黑暗，到达彼岸。（6）

注："经脉汇集处"指心。

通晓一切，知道一切，大地的伟大属于它，
因为这自我安居空中，安居神圣的梵城中。（7）
充满思想，居于食物中，
引导生命和身躯，控制心，
智者们凭借知识看到它，
这位永恒者呈现欢喜状。（8）
看到或高或低的它，心结解开，

一切的疑惑都消除，诸业终结。（9）
知道自我者都知道梵在至高金鞘中，
无尘垢，不可分，星体中最亮的星体。（10）

注："金鞘"或译金库，喻指心。

那里，太阳不照耀，星月不照耀，
那些闪电不照耀，更不必说这火；
一旦它照耀，一切都随之照耀，
依靠它的光芒，所有这些才照耀。（11）

注：这颂见《伽陀奥义书》2.2.15。

梵确实是永恒者，在这里，
向前，向后，向右，向左，
向下，向上，梵遍及一切，
梵就是这一切，至高无上。（12）

第三　章

一

两只鸟儿结伴为友，
栖息在同一棵树上，
一只鸟品尝毕钵果，
另一只鸟不吃，观看。（1）

注：这首颂诗见《梨俱吠陀》1.164.20。

在同一棵树上，这个人消沉，
不能自主，陷入愚痴而忧愁；

一旦看到那个神主受到崇拜，
崇高伟大，他也就摆脱忧愁。（2）
见到这位金色的创造者，
神主，原人，梵的源泉，
见者成为知者，摆脱罪恶，
消除污染，直达这至高者。（3）
它是生命，在一切众生中闪耀，
知道它，便成为知者，不再多说；
游戏自我，热爱自我，有所作为，
由此，他成为最优秀的知梵者。（4）
获得这自我，永远依靠
真理、苦行、正知和梵行；
它在身体中，光辉，纯洁，
无垢的苦行者能看到。（5）
真理无往不胜，而非谎言，
神道依靠真理之路展现；
仙人们由此前往，实现愿望，
到达至高的真理蕴藏地。（6）
神圣伟大，形象不可思议，
却又显得比微小更微小，
在见者眼中，比远处更远，
却又在附近，藏在洞穴中。（7）
把握它，不依靠眼睛，不依靠语言，
也不依靠其他天神、苦行和作业；

唯有依靠智慧恩宠，心地纯洁，
沉思入定，才能看到这位无分者。（8）

注："其他天神"喻指感官。"无分者"指不可分割为部分的完整者。

应该凭借思想知道这微妙的自我，
生命分成五种气息进入它之中；
众生的整个思想与这些气息交织，
只有思想得到净化，这自我才显现。（9）
只要心地纯洁，他无论心中向往
什么世界，也无论怀有什么愿望，
这些世界和愿望都能实现，因此，
渴望繁荣者应该崇拜知道自我者。（10）

二

他知道这梵的至高居处，
世界一切安置其中而闪光；
那些智者已经摆脱贪欲，
崇拜原人，得以超越精子。（1）

注："超越精子"即摆脱生死轮回，不再出生。

怀有愿望，念念不忘愿望，
依照愿望，出生这里那里，
一旦愿望实现，自我实现，
就在这世，一切愿望消逝。（2）
获得这自我，不依靠言教，
不依靠智力，不依靠博闻，
那是依靠自我选中而获得，
自我向他展示自己的性质。（3）

注：这颂见《伽陀奥义书》1.2.23。

缺乏力量，懈怠放逸，修炼
无谓的苦行，不能获得自我，
而智者努力运用那些方法，
他的自我进入梵的居处。（4）
仙人们获得它，智慧满足，
自我实现，无欲而平静；
智者们获得遍及一切的它，
把握自我，进入一切之中。（5）
苦行者们通晓吠檀多知识，
实施遁世瑜伽，心地纯洁，
他们在最终时刻，升入梵界，
达到至高永恒而彻底解脱。（6）

注："吠檀多知识"指关于吠陀的终极知识，也就是奥义书。

十五分都返回自己的根基，
所有天神返回相应的天神，
各种业和充满知识的自我，
一切与至高的不变者合一。（7）

注："十五分"指生命、信仰、空、风、光、水、地和感官等。参阅《疑问奥义书》6.4中提到的十六分。"所有天神"喻指各种感官。"返回相应的天神"，参阅《大森林奥义书》3.2.13。

犹如条条江河流入大海，抛弃
自己名称和形态，消失不见，
知者也摆脱自己的名称和形态，
到达比至高更高的神圣原人。（8）

注：参阅《歌者奥义书》6.10.1，《疑问奥义书》6.5。

知道这至高的梵，他便成为梵。他的家族中也不会出生不知梵者。他超越忧愁，超越罪恶，摆脱洞穴中的缚结，达到永恒。（9）

这正如梨俱颂诗所说：

有所作为，通晓吠陀，立足梵，

怀着信仰，亲自祭供唯一仙人，

按照规则，履行“头顶誓言”，

应该向这些人宣讲这种梵学。（10）

注：“唯一仙人”指祭火。“头顶誓言”指发誓将火举在头顶上。

这便是从前安吉罗娑宣讲的真理。不履行誓言的人不能学习它。向至高的仙人致敬！向至高的仙人致敬！（11）

蛙氏奥义书

唵（Om）这个音节是所有这一切。对它说明如下：过去、现在和未来的一切只是唵（Om）这个音节。超越这三时的其他一切也只是唵（Om）这个音节。（1）

注：唵（Om）这个音节原本是在吟诵吠陀时，用于开头和结束的感叹词，这里将它视为神圣的音响符号，象征宇宙、自我和梵以及这三者的同一。

因为所有这一切是梵。这自我是梵。这自我有四足。（2）

注："四足"，或译四部分，也就是下面所说的四种精神意识状态：觉醒状态、梦中状态、熟睡状态和第四状态。《歌者奥义书》3.18和4.5—8提到"梵有四足"，但所指与这里不同，可参阅。

觉醒状态，认知外在，有七支，十九嘴，享受粗食，这是"一切人"（Vaiśvānara），第一足。（3）

注：在觉醒状态，自我认知外在对象。"七支"不详。《歌者奥义书》5.18.2中提到自我有十一支：头、眼睛、呼吸、躯体、膀胱、脚、胸、头发、心、意和嘴。"十九嘴"指五知根——眼、耳、鼻、舌和身，五作根——语言、手、脚、肛门和生殖器，五气——元气、行气、下气、中气和上气，意、觉、我慢（"自我意识"）和心。"一切人"是火的称号，见《大森林奥义书》1.1.1和5.9.1。

梦中状态，认知内在，有七支，十九嘴，享受细食，这是"光明"（Taijasa），第二足。（4）

注：在梦中状态，自我认知内在对象。

入睡后，无所欲，无所梦，这是熟睡。熟睡状态，合为一体，智慧密集，充满欢喜，享受欢喜，以心为嘴，这是"具慧"（Prājñ a），第三足。（5）

注：在熟睡状态，内外合为一体。

他是一切之主。他是全知者。他是内在控制者。他是一切之子宫。因为他是众生的生和灭。（6）

不认知内在，不认知外在，不认知内在和外在这两者。不是智慧密集，不是认知，也不是不认知。不可目睹，不可言说，不可执取，无特征，不可思议，不可名状，以确信唯一自我为本质，灭寂戏论，平静，吉祥，不二。这被认为是“第四”（Caturtha）。这是自我。这是应知者。（7）

注：“第四”状态是对以上三种状态的综合和超越。“戏论”（prapañca）指对世界现象的虚妄认识。“不二”（advaita）指唯一、同一，超越双重或对立。

这自我，就音节而言，就是唵（Om）这个音节。就音素而言，足是音素，音素是足，即阿音（a）、乌音（u）和摩音（m）。（8）

注：Om这个音节由a、u和m这三个音素组成。

觉醒状态即“一切人”，是阿音（a），第一音素，或出于获取（āpti），或出于位居第一（ādimattva）。知道这样，他就会获得一切愿望，成为第一。（9）

注：“获取”（āpti）和“位居第一”（ādimattva）的词头是阿音（a）。

梦中状态即“光明”，是乌音（u），第二音素，或出于提高（utkarṣa），或出于双重性（ubhayatva）。知道这样，他就会不断提高智慧，成为平等者，不知梵者不会出生在他的家族。（10）

注：“提高”（utkarṣa）和“双重性”（ubhayatva）的词头是乌音（u）。“双重性”含义不详。或可理解为居于觉醒和熟睡两者之间。“平等者”指平等对待一切，对万物一视同仁。

熟睡状态即“具慧”，是摩音（m），第三音素，或出于建立（miti），或出于淹没（apīti）。知道这样，他就会建立这一切，又淹没这一切。（11）

注：建立（miti）的词头是摩音（m）。

无音素，“第四”（状态），不可言说，灭寂戏论，吉祥，不二。这样，唵（Om）这个音节是自我。知道这样，他就会自己进入自我。（12）

注：前三种状态的音素分别是a、u和m，而第四种状态无音素，意谓对前三种状态的超越，即自我与梵同一。

白骡奥义书

第一　章

梵论者们说：

何为原因？何为梵？我们从哪里产生？

我们依靠什么生活？我们安居在哪儿？

众位知梵者啊，我们按照既定的情况，

生活快乐或不快乐，这一切由谁主宰？（1）

时间，自性，必然，偶然，元素，

子宫，原人，均在考虑之列，还有，

它们的结合，但都不是，因为自我存在，

而自我对于苦乐的原因，也不能自主。（2）

注："自性"指事物的固有性质。"元素"指空、风、火、水和地五大元素。"原人"和"自我"在这里都指个体自我。这里指出上述这些以及它们的结合，甚至包括个体自我，都不是终极原因或最高主宰。

那些修行禅瑜伽的人看到，

那个隐藏在自己性质中的

神的自我能力，这个唯一者，

主宰从时间到自我的一切原因。（3）

我们知道它为一个轮毂，有三重轮箍，

有十六顶端，五十辐条，二十副辐条，

六组八种物，呈现万象的一条绳索，

三条道路，出自两个原因的一种愚痴。（4）

注：这里将梵比作轮毂。“三重轮箍”指善性、忧性和暗性。“十六顶端”指五大元素、五种感觉器官（眼、耳、鼻、舌和身）、五种行动器官（语言、手、足、肛门和生殖器）和心。“五十辐条”指五十种状态：五种颠倒、二十八种无能、九种满意和八种成功。“二十副辐条”指十种感官和十种感官对象。十种感官即上述五种感觉器官和五种行动器官。十种感官对象指色、声、香、味、触、说话、抓取、行走、排泄和交媾。“六组八种物”包括：一、原初物质的八种衍生物：五大元素、心、觉和我慢（“自我意识”）；二、八种身体构成因素：表皮、内皮、血、肉、脂肪、骨、骨髓和精液；三、八种瑜伽神通：变小、变轻、变大、获得力、意欲力、控制力、自在力和如意力；四、八种状况：正法、非法、知识、无知识、执著、不执著、神通和无神通；五、八种神灵：梵天、生主、天神、健达缚、药叉、罗刹、祖先和毕舍遮；六、八种品德：慈悲、宽容、不妒忌、纯洁、自如、慷慨、知足和无贪欲。“一条绳索”指欲望，而欲望表现多种多样。“三条道路”指正法、非法和智慧。“两个原因”指善业和恶业。业是导致生死轮回的原因。

有五种水流的河，五个源头，迅猛，

曲折，以五种气息为波浪，以五种觉

为根源，有五种旋涡，以五种痛苦

为激流，有五十条支流，五个区域。（5）

注：这里将梵比作河。“五种水流”指眼、耳、鼻、舌和身。“五个源头”指空、风、火、水和地。“五种气息”指元气、行气、下气、中气和上气。“五种觉”指五种感官知觉。“五种旋涡”指色、声、香、味和触。“五种痛苦”指处胎、生、老、病和死。“五十条支流”即前面五十辐条指称的五十种状态。“五个区域”指无知、我执、贪爱、憎恨和执著。

在这大梵轮中，一切得以生存，

一切得以安居，天鹅飞行其中，

认识到自己不同于这位驱动者，

满怀喜悦，由此获得永恒性。（6）

注：“天鹅”指个体自我，“驱动者”指驱动梵轮的至高之神。

这至高的梵受到赞颂，它含有

三重物，是坚实的根基，不灭者，

那些知梵者知道其中的不同，

沉潜梵中，专心致志，摆脱再生。（7）

注："三重物"指个体自我、世界和至高之神。

自在之神支撑世界这一切，它们是
可灭和不灭、显现和不显现的结合；
自我不是神，作为享受者而受束缚，
而认识到这位神，便摆脱一切束缚。（8）
两种不生者：知者和不知者，神和非神，
享受者和享受对象的结合是另外一种
不生者，还有无限的自我，呈现万象，
不行动；一旦知道这三者，也就知道梵。（9）

注："两种不生者"指神和个体自我。"另外一种不生者"指原初物质。"无限的自我"指至高自我。

原初物质可灭，诃罗永恒不灭，
这唯一的神主宰可灭者和自我；
沉思他，与他结合，进而与他的
本质合一，最终摆脱一切幻觉。（10）

注："诃罗"（Hara）指至高之神。

认识到这位神，便解除一切束缚，
消除烦恼，摆脱生死；身体瓦解时，
沉思他，达到主宰一切的第三状态，
从而成为唯一者，愿望获得实现。（11）
应该知道它永远居于自我中，
没有任何比它更高的可知者，
享受者认清享受对象和驱动者，
这就是所说的一切，三重的梵。（12）

注："享受者"指自我，"享受对象"指原初物质，"驱动者"指至高之神，这三者都是梵的表现形式。

火在胎藏中，无形而不可见，

但是它的特征并没有消失；

使用引火木，便可从胎藏中

钻取，身体和唵也是如此。（13）

注：这里以使用引火木钻取胎藏中的火，比喻依靠唵认知身体中的自我。

以自己的身体作为下引火木，

以唵这个音节作为上引火木，

依靠沉思，不断地转动钻取，

便能看到如同隐藏其中的神。（14）

正如芝麻中的油，凝乳中的酥油，

正如河流中的水，引火木中的火，

自身中的自我也是这样得到把握，

依靠真理，依靠苦行，得以目睹。（15）

自我遍及一切，犹如乳中酥油，

它是自我知识和苦行的根基；

这便是梵，至高无上的奥义，

这便是梵，至高无上的奥义！（16）

第二　章

沙维特利为求真谛，

首先控制思想和智慧，

然后确认火就是光，

将它从大地中取出。（1）

注：沙维特利（Savitṛ）是一位太阳神。

我们在天神沙维特利的激励下，

控制思想，企盼获得天国和能力。（2）

用思想和智慧控制

前往天国的众天神，

沙维特利激励他们

创造伟大的光辉。（3）

注：这里的“众天神”喻指感官。

那些圣贤中的伟大圣贤，

他们控制思想，控制智慧；

而唯独沙维特利通晓仪轨，

安排祭祀，受到普遍赞颂。（4）

我怀着敬意，向你们提供古老的梵，

这些偈颂沿着太阳之路向前行进，

但愿永恒者的所有儿子都能聆听，

还有那些已经居住在天国的人们。（5）

注：这里的“梵”指颂诗或祷文。“永恒者的所有儿子”指创造主创造的众生。

在那儿，火摩擦燃起，风吹拂，

苏摩汁充溢，由此，思想产生。（6）

注：“在那儿”指在祭祀活动中。

在沙维特利的激励下，

人人会喜爱古老的梵，

你要从这里获得本源，

这样，功德不会亏待你。（7）
保持身体平衡，三部分挺直，
依靠思想，将感官收入心中，
智者便能乘坐梵船，渡过
所有一切充满恐怖的河。（8）

注："三部分"指胸、颈和头。

抑制体内呼吸，控制动作，
让鼻孔中的呼吸渐渐减弱，
智者约束思想，毫不放松，
仿佛控制野马驾驭的车辆。（9）
应该选择一个避风的洞穴，
平坦清洁，没有沙、石和火，
那里有水声等等，令思想
随顺自如，也不刺激视觉。（10）

注：这里描述修习瑜伽的适宜地点。

瑜伽中，雾、烟和太阳，
风、火、萤火虫和闪电，
玻璃和月亮，这些是
先于梵而显现的形象。（11）
一旦地、水、光、风和空，
这五重的瑜伽之德出现，
他的身体便由瑜伽之火
构成，不再有病、老和死。（12）
轻松健康，摆脱贪欲，
容光焕发，声音和悦，

气息清净，排泄减少，
这是瑜伽的最初表现。（13）
犹如一面镜子沾染尘土，
一旦擦拭干净，又光洁明亮，
同样，有身者看清自我本质，
也就达到目的，摆脱忧愁。（14）

注："有身者"指人。

依靠自我本质，如同凭借灯光，
在这里看清梵的本质，知道
这位神不生，永恒，不受一切
性质污染，他就摆脱一切束缚。（15）
这位神遍及所有的方向，
既最先出生，又处在胎中，
既是过去生，又是未来生，
既居于人中，又面向一切。（16）
这位神在火中，在水中，
进入一切存在之物中，
在药草中，在树林中，
向这位神致敬！致敬！（17）

第三　章

这位唯一者掌握着罗网，
凭借支配力统治一切世界，
这位唯一者出现和产生，

人们知道他，便达到永恒。（1）

楼陀罗是唯一者，独一无二，

凭借支配力统治这些世界；

他是保护者，居于众生中，

创造世界万物，劫末又收回。（2）

注：楼陀罗（Rudra）也就是前面1.10中提到的诃罗。楼陀罗后来演变成湿婆（Śiva）大神。

眼睛遍及一切，面孔遍及一切，

双臂遍及一切，双脚遍及一切，

这位唯一的神创造天国和大地，

他依靠双臂和羽翼进行锻造。（3）

注：这里用工匠锻造器具比喻唯一的神创造天地。“羽翼”指工匠用于煽风的工具。这首颂诗见《梨俱吠陀》10.81.3。

楼陀罗是大仙人，万物主，

众天神的源头和产生者，

是他在从前创造出金胎，

愿他赐予我们纯洁的智慧。（4）

注：“金胎”（Hiraṇyagarbha）指原初的创造主。

楼陀罗啊，你形态吉祥，

不恐怖，不呈现恶相，

山居者啊，请向我们

展示你的吉祥的形体。（5）

注：“山居者”是楼陀罗的称号。

山居者啊，你手中持箭待发，请让它保持
吉祥平安，不要伤害人和动物，护山者啊！（6）
比这更高者是梵，至高，伟大，
依照类别，隐藏在一切众生中，
知道这位囊括一切的唯一者，
这位自在之神，也就达到永恒。（7）
我知道这位伟大的原人，
色泽如同太阳，超越黑暗；
知道了他，就能超越死亡，
前往那里，别无其他之路。（8）
没有比他更高者，没有比他
更小者，更大者，这唯一者
如同坚固的树，屹立在天国，
这位原人充满所有这一切。（9）
比这更高者无形无病，知道它，
人们达到永恒，否则走向痛苦。（10）

注："比这更高者"指梵。

他是一切之脸、头和颈，
居于一切众生的洞穴中；
这位尊神遍及一切，因此，
他是进入一切的吉祥者。（11）

注："洞穴"指心。"吉祥者"（Śiva）作为神名，也可译为湿婆，即前面提及的楼陀罗。在以上一些描述中，楼陀罗（湿婆）、原人和梵几乎互相等同。

原人确是伟大主宰，
一切存在的启动者，

纯洁无瑕的目的地，
自在者，不灭之光。（12）
原人是内在自我，大似拇指，
永远居于众生的心中，这位
知识之主由心中的思想确定，
人们知道他，也就达到永恒。（13）

原人有千头、千眼和千足，

覆盖整个大地，还超出十指。（14）

注："十指"是量度。这里是说原人的长度或宽度超出大地十个指头。这首颂诗见《梨俱吠陀》10.90.1。

原人是过去和未来的所有一切，
他是永生之主，依靠食物增长。（15）

注："依靠食物增长"指所有一切依靠食物增长。这首颂诗见《梨俱吠陀》10.90.2。

手足遍及一切，眼、头和脸遍及一切，
耳朵遍及一切，他在世界上覆盖一切。（16）
似乎具有一切感官性质，
而实际上摒弃一切感官；
它是自在者，一切的主宰，
也是一切的伟大庇护所。（17）
这个有身的天鹅居于
九门城中，又飞行在外，
它控制整个世界以及
所有的动物和不动物。（18）

注："天鹅"喻指至高自我。"九门城"喻指人体，以双眼、双耳、双鼻孔、嘴、肛门和生殖器为九门。

无手能抓取，无脚能快行，

无眼能观看，无耳能谛听，

他知道一切，而无人知道他，

人们称他为伟大的太初原人。（19）

比微小更小，比伟大更大，

这自我居于众生的洞穴中；

受创造主恩惠，看到这无欲者

伟大而自在，也就摆脱忧愁。（20）

我知道它是一切的自我，

不老又古老，凭其遍布性

而遍及一切，梵论者们说

它阻断再生，称为永恒。（21）

第四　章

这唯一者无色，而施展多种能力，

怀有隐藏的目的，安排各种色彩；

世界一切先是聚合，最终又解体，

愿这位神赐予我们纯洁的智慧。（1）

那是火，是太阳，是风，是月亮，

是纯洁者，是梵，是水，是生主。（2）

注："纯洁者"（śukra）是多义词，也可译为光、光明或精液。

你是女人，你是男人，

你是少男，你是少女，

你是老人，拄杖而行，

你一出生就面向一切。（3）

注：这颂见《阿达婆吠陀》10.8.27。

你是青鸟，红眼绿鹦鹉，

藏有闪电者，季节，海洋，

你无起始，而有遍布性，

世界所有一切产生于你。（4）

注："藏有闪电者"指乌云。

一头母羊有红、白和黑色，

她生出许多同样的羊羔；

一头公羊兴奋地与她做伴，

另一头公羊享受后，离开她。（5）

注：这里译为"公羊"的aja一词兼有"不生者"这个词义。"不生者"指自我。"母羊"喻指原初物质。"红、白和黑"三色代表火、水和地，或者代表原初物质的忧性、善性和暗性。这样，"一头公羊"指没有摆脱原初物质的自我，"另一头公羊"指摆脱原初物质的自我。

两只鸟儿结伴为友，

栖息在同一棵树上，

一只鸟品尝毕钵果，

另一只鸟不吃，观看。（6）

注：这里对两只鸟儿的描写，含义同上。这首颂诗见《梨俱吠陀》1.164.20，也见《剃发奥义书》3.1.1。

在同一棵树上，这个人消沉，

不能自主，陷入愚痴而忧愁；

一旦看到那个神主受到崇拜，

崇高伟大，他也就摆脱忧愁。（7）

注：这颂见《剃发奥义书》3.1.2。

在梨俱的至高不灭的空中，

那里居住着所有的天神；

若不知道它，梨俱又有何用？

若是知道它，人们达到圆满。（8）

注："梨俱"指颂诗诗节，尤其指《梨俱吠陀》。这首颂诗见《梨俱吠陀》1.164.39。

颂诗、祭祀、祭供、誓愿、

过去、未来和吠陀所说者，

有幻力者创造所有这一切，

另一个也被幻力拘于其中。（9）

注："有幻力者"（māyin）指梵或创造之神。"幻力"（māyā）指原初物质。梵是至高自我，"另一个"指个体自我。

应知幻力是原初物质，

有幻力者是大自在天，

正是他的各部分，遍布

整个世界的所有一切。（10）

注：大自在天（Maheśvara）指创造之神。世界一切源自梵，而由创造之神具体创造。

这位唯一者支配每个子宫，

一切在他之中聚合又解体；

知道赞颂这位赐予恩惠的

自在神，便获得永恒的平静。（11）

楼陀罗是大仙人，万物主，
众天神的源头和产生者，
是他亲眼目睹金胎出生，
愿他赐予我们纯洁的智慧。（12）

他是天神之主，他是一切

世界的依靠，他统治世上

所有的两足和四足生物，

我们应该祭供这位天神。（13）

注：这首颂诗源自《梨俱吠陀》10.121.3。

比微妙更微妙，处在混沌中，
创造这一切，形式多种多样，
知道这位遍及一切的唯一者，
吉祥者，便获得永恒的平静。（14）
他确实是一切的主宰，及时地
保护世界，隐藏在一切众生中，
婆罗门仙人和众天神接近他，
知道他这样，便斩断死亡套索。（15）
知道这位吉祥者似凝乳浮沫，
极其微妙，隐藏在一切众生中；
知道这位神是遍及一切者，
唯一者，也就摆脱一切束缚。（16）
这位神创造一切，灵魂伟大，
永远居于一切众生的心中，

由心中的智慧和思想确定，
人们知道他，也就达到永恒。（17）
那时没有黑暗，没有昼夜，没有
存在和不存在，唯有这位吉祥者，
独一无二；那是沙维特利崇尚的
不灭者，古代的智慧从这里流出。（18）
无法从上面、从侧面
或者从中间抓取他，
也没有与他相像者，
他的名字是“大名”。（19）
他不在视域之中，没有人
能凭眼睛看到他的形象，
而凭心中的思想知道他
在心中，人们便达到永恒。（20）
想到你是不生者，有人怀着
敬畏之心，前来寻求庇护，
楼陀罗啊，但愿你那和蔼
可亲的面容永远保护我！（21）

不要伤害我们的子孙和寿命，

还有我们的牛和马，楼陀罗啊！

不要发怒杀害我们的那些勇士，

因为我们经常召唤你，祭供你。（22）

注：这首颂诗见《梨俱吠陀》1.114.8。

第五　章

在不灭而无限的梵城中，

隐藏着知识和无知这两者，

无知可灭，知识永恒，控制

知识和无知者是另一位。（1）

这位唯一者控制每个子宫，

控制一切形式，一切起源；

在太初，看到仙人迦比罗

出生，用各种知识充实他。（2）

注："迦比罗"（Kapi1a）一词的词义为金黄色，故而可能是指金胎，而非后来的数论创始者迦比罗。参阅前面3.4和4.12。

这位神在田野上，以各种方式

撒开一张又一张网，然后收拢；

这位灵魂伟大的主宰者再次

创造各位主人，而他凌驾一切。（3）

注："田野"指世界。"网"指生死轮回之网。

正如太阳照亮所有方向，

无论上面、下面或侧面，

这位崇高的尊神，唯一者，

控制所有的子宫和自性。（4）

注："子宫"指事物的起源。"自性"指事物的固有性质，即本性。

他是万物子宫，促使自性成熟，

让一切应该成熟者变得成熟；

作为唯一者，主宰所有这一切，

由他安排分配各种事物性质。（5）

梵天知道他是梵的子宫，隐藏

在蕴涵吠陀奥秘的奥义书中，

古代的天神和仙人都知道他，

因而具有他的性质，达到永恒。（6）

注：这里的“他”指梵，即至高自我。因而，“梵的子宫”应读为吠陀的子宫。

他具有性质，制造和享受业果，

呈现所有的形式和三种性质，

作为生命之主，遵行三条道路，

依随自己种种业行游荡活动。（7）

注：这里的“他”指个体自我。“三种性质”指善性、忧性和暗性。“三条道路”指正法、非法和智慧，或指天神、祖先和凡人。

大似拇指，形状似太阳，

具有意念和自我意识，

凭借智慧和自我的性质，

又看似别样，大似锥尖。（8）

应该知道这生命自我，

微小似头发末梢分成

一百份，再分成一百份，

但又被认为大到无限。（9）

他非女性，非男性，非中性，

而受到获得的任何身体保护。（10）

通过意图、接触、观看、痴迷

和丰富的饮食，自我出生和增长；

这个有身者按照自己的行为，

依次在各种境遇呈现各种形态。（11）

注：这里的“有身者”指个体自我。

这个有身者按照自己的性质，
选择各种形态，或粗大，或细小，
通过行为的性质和自我的性质，
他成为结合的原因，看似别样。（12）

注：“看似别样”指不同于自己的本来面目。

无始又无终，处在混沌中，
创造一切，形式多种多样，
知道这位遍及一切的神，
唯一者，便摆脱一切束缚。（13）
依靠精神把握，名为无形者，
这位吉祥者创造存在和不存在，
创造十六分以及天下万物，
知道这位神，也就舍弃身体。（14）

注：“十六分”指从生命至世界名称的十六种事物。参阅《疑问奥义书》6.4。

第六　章

有一些智者声称是自性，
另一些同样糊涂，说是时间，
实际上，那是神的伟大，
在世界上转动这个梵轮。（1）
这位智者永远囊括这一切，

是时间创造者，有性质者，
全知者，主导行动的运转，
也就是地、水、光、风和空。（2）
他完成这个工作，便停息，
然后又与真实的本质结合，
通过一、二、三或八者，
时间和微妙的自我性质。（3）

注："一者"指原人，"二者"指原人和原初物质，"三者"指善性、忧性和暗性，"八者"指地、水、光、风、空、心、觉和我慢（"自我意识"）。

他开始这些具有性质的工作，
安排一切状态，直至它们消亡，
所有创造的事业毁灭和终结，
这时他才真正有别于这些。（4）
他是起始，结合的原因，超越三时，
看来不可分，却又呈现一切现象，
产生万物；首先要崇拜这位居于
我们自己心中的、值得崇拜的神。（5）

注："超越三时"指超越过去、现在和未来。

他有别于和高于宇宙树和时间，
世界万象出自他；要知道他是
幸运之主，永恒者，一切的根基，
居于自我，带来正法，驱除罪恶。（6）
自在天中至高的大自在天，
天神中至高的天神，君主中
至高的君主，我们知道这位

可敬的世界神主至高无上。（7）
没有发现他有行动和行动器官，
也没有看到与他相同或更高者，
而听说他至高的能力多种多样，
那是他内在智慧和力量的作用。（8）
在这世界上，没有控制他的
主人和统治者；他没有标志，
而他是原因，感官之主之主，
他既没有父母，也没有主子。（9）

注："感官之主之主"指一切具有感官者的主人。

这位唯一者出于自己本性，
用原初物质的种种产物，
如同蜘蛛吐丝，覆盖自己，
但愿他允许我们融入梵中。（10）
这位唯一者隐藏在一切众生中，
遍及一切，成为众生的内在自我；
他居于一切众生，是行为监督者，
见证者，智者，独一无二，无性质。（11）
他是许多不行动者的唯一控制者，
他促使唯一的种子变得多种多样，
智者们看到他就在他们的自我中，
是他们，而非别人，获得永恒幸福。（12）

注："不行动者"指个体自我，相对于行动的感官而言。

永恒中的永恒，知觉中的知觉，
也是唯一的满足众人愿望者，

他是原因，依靠数论瑜伽理解，

知道这位神，便摆脱一切束缚。（13）

注：参阅《伽陀奥义书》2.2.13。“数论”（Sāṁ khya）一词的原义是计数，引申为包括计数在内的分析研究方法。“瑜伽”（Yoga）一词的原义是联系或驾驭，引申为修炼身心的方法。

在那里，太阳不照耀，星月不照耀，

那些闪电不照耀，更不必说这火；

一旦他照耀，一切都随之照耀，

依靠他的光芒，所有这些才照耀。（14）

注：这颂见《伽陀奥义书》2.2.15。

他是世界的唯一天鹅，

也是潜藏在水中的火，

知道他，就能超越死亡，

别无其他的可行之路。（15）

注：“唯一天鹅”喻指至高自我。

创造一切，通晓一切，以自我为子宫，

知者，创造时间者，有性质者，全知者，

原初物质和知领域者之主，性质之主，

生死轮回、解脱、稳定和束缚的原因。（16）

注：“知领域者”指个体自我。“领域”指身体。

自成者，永恒者，居于统治地位，

知者，遍及一切者，世界保护者，

他永远统治着这个世界，确实是

找不到这种统治的任何其他原因。（17）

在太初，他创造了梵天，

然后将那些吠陀交给他；

这位神凭自己的智慧发光，
我渴望解脱，寻求他庇护。（18）
不可分，无行动，平静，
没有过失，没有污点，
如同柴薪燃烧之火，
通向永恒的至高桥梁。（19）
一旦人们能卷起天空，如同卷起皮革，
那时，不知道这位神，痛苦也会消除。（20）

注：这里以“卷起天空”喻指不可能发生的事。

凭借苦行威力和神的恩惠，
知梵者白骡仙人向隐栖的
修行者们正确地宣讲至高的、
纯洁的梵，为众仙人所钟爱。（21）
这是上古时代宣示的、
吠檀多中的至高奥秘，
不能传给心不平静者，
以及非儿子和非弟子。（22）
因为所说的这些意义，
只对灵魂高尚者显现，
只对灵魂高尚者显现，
他对神怀有至高虔诚，
对待老师也像对待神。（23）

注：“只对灵魂高尚者显现”重复一次，以示强调。

憍尸多基奥义书

第一　章

吉多罗·甘吉亚耶尼准备祭祀，选择阿卢尼为祭司。而阿卢尼吩咐儿子希婆多盖杜说："你去主持祭祀吧！"

希婆多盖杜入座后，吉多罗询问他："乔答摩之子啊，你要将我安置在世界的隐秘之处，或者，有另一条道路，将我安置在那个世界？"他回答说："我不知道。让我去问老师。"

于是，他回到父亲那里，询问道："他问我这样的问题，我应该怎样回答？"父亲说："我也不知道怎样回答。我们只是在祭祀集会上吟诵吠陀，接受别人的施舍。来吧，我俩一起去那里。"

他手持柴薪，来到吉多罗·甘吉亚耶尼那里，说道："让我拜你为师吧！""你不愧为婆罗门，毫无傲气。来吧，我会为你们讲解。"（1）

于是，他说道："那些从这个世界逝去的人，全都前往月亮。由于他们的气息，月亮在前半月充盈。它在后半月让他们再生。确实，月亮是通向天国世界之门。凡能答出问题者，它便放行。而不能答出问题者，则变成雨水降下。按照他们的宿业和知识，在这世上各处再生为蛆虫、飞虫、鱼、鸟、狮子、野猪、蛇、虎、人或其他。

月亮询问来到者："你是谁？"他应该这样回答：

"众季节啊，精液采集自光辉，

与出生和祖先有关的十五分；

你将我送给你的一个代理人，

通过这代理人，将我送入母亲。

"我依靠十二分父亲出生，

作为附加的第十三分出生；

我知道这个，也知道相反，

众季节啊，带我进入永恒。

“依靠真理，依靠苦行，我是季节，我是季节的后裔。”“你是谁？”“我是你。”于是，月亮给他放行。（2）

注：以上偈颂中有些难解的词语。“众季节”实际上是对月亮称呼。“光辉”指月亮的光辉。月亮有十六分，因而“十五分”指月亮的十五分。“与出生和祖先有关”，因为前面提到人死后前往月亮，然后又出生。“十二分”指十二月，也就是年，象征父亲。“附加的第十三分”指闰月。

这样，他踏上天神之路，首先到达火神世界。然后，他到达风神世界，伐楼那世界，因陀罗世界，生主世界，最后到达梵界。

在梵界中，有阿罗湖，危害祭祀的时间，不老河，伊利耶树，娑罗吉耶城，无敌宫，因陀罗和生主两位门卫，大会堂，智慧座，无量光辉床。可爱的思想女神和同样可爱的眼睛女神采集鲜花。还有，世界之母安芭和安芭利以及安必迦等等其他天女。

梵说道：“他知道这样，而来到。你们快去迎候吧！凭借我的光荣，他已经到达不老河，他也就不会再衰老。”（3）

于是，五百个天女前去迎候，其中一百个手持果子，一百个手持油膏，一百个手持花环，一百个手持衣服，一百个手持香粉。她们用梵装饰品装饰他。这位经过梵装饰品装饰的知梵者走向梵。他来到阿罗湖，依靠思想越过它。那些只知眼前事物者走向它，便沉没。他来到危害祭祀的时间，时间逃跑。他来到不老河，依靠思想越过它。他在那里抛弃善业和恶业。他的好亲友继承他的善业，他的坏亲友继承他的恶业。正像驾车者观察两只车轮，他也观察白昼和黑夜，观察善业和恶业以及一切对立物。这位知梵者抛弃善业和恶业，走向梵。（4）

他来到伊利耶树，梵香进入他。他来到娑罗吉耶城，梵味进入他。他来到无敌宫，梵光进入他。他来到因陀罗和生主两位门卫那里，他俩逃跑。他来到大会堂，梵的光荣进入他。

他来到智慧座。它的两条前腿是毗诃特和罗檀多罗两种娑摩，两条后腿是歇耶多和瑙达婆两种娑摩，两条纵木是维卢波和维罗遮两种

娑摩，两条横木是夏揭婆罗和雷婆多两种娑摩。这座就是智慧，因为人依靠智慧观察。

他来到无量光辉床。它就是气息。它的两条前腿是过去和未来，两条后腿是吉祥和大地，两条横木是跋陀罗和耶若耶吉尼耶两种娑摩，两条纵木是毗诃特和罗檀多罗两种娑摩，纵向绳索是梨俱和娑摩，横向绳索是夜柔，床垫是月光，床单是歌唱，枕头是吉祥。

梵坐在床上。他知道这样，抬脚登上。梵问他："你是谁？"他应该回答说：（5）

"我是季节。我是季节的后裔。我从空这个子宫中出生。我是年给予妻子的精液，是年的光，是一切众生的自我。你是一切众生的自我。我正是你。"

梵询问他："我是谁？"他应该回答说："真实。""'真实（satya）是什么？""'sat（存在）是不同于众天神和众气息者，而tya是众天神和众气息。因此，用真实（satya）这个词表达所有这一切，而你就是所有这一切。"这是他的回答。

注：参阅《大森林奥义书》2.3.1。

有梨俱颂诗为证：（6）

这位大仙人以夜柔为腹，

娑摩为头，梨俱为形体，

由梵构成，不会毁灭，

应该知道，他就是梵。

梵询问他："你依靠什么掌握我的那些阳性名称？"他应该回答说："依靠气息。"

"你依靠什么掌握我的那些中性名称？""'依靠思想。"

"你依靠什么掌握我的那些阴性名称？""'依靠语言。"

"依靠什么掌握那些香气？""'鼻子。"

“依靠什么掌握那些形态？”“眼睛。”

“依靠什么掌握那些声音？”“耳朵。”

“依靠什么掌握那些食物滋味？”“舌头。”

“依靠什么掌握那些行动？”“双手。”

“依靠什么掌握那些苦乐？”“身体。”

“依靠什么掌握欢喜、欢爱和生殖？”“生殖器。”

“依靠什么掌握行走？”“双足。”

“依靠什么掌握思想、认知对象和愿望？”“智慧。”

然后，梵对他说：“你确实已经掌握我的世界。”

凡是梵的胜利，梵的成功，只要知道这样，知道这样，他就会获得这种胜利，这种成功。（7）

注：“知道这样”重复一次，以示强调。

第二　章

憍尸多基经常说：“气息是梵。”气息作为梵，思想是它的使者，眼睛是卫士，耳朵是传达者，语言是侍女。

确实，知道气息作为梵，思想是它的使者，他就会有使者。知道眼睛是卫士，他就会有卫士。知道耳朵是传达者，他就会有传达者。知道语言是侍女，他就会有侍女。

气息作为梵，不用乞求，所有的神灵就会为它送来供品。同样，知道这样，不用乞求，一切众生就会为他送来供品。“不必乞求”，这是他的奥义。

譬如，有人在村中乞食，一无所获。他会坐下，说：“我再也不吃这里施舍的食物。”然后，那些先前拒绝他的人前来邀请他。这是不乞求之法。那些施舍食物的人前来邀请他，说：“我们给你。”（1）

般吉耶经常说："气息是梵。"气息作为梵，它的眼睛守在语言后面，耳朵守在眼睛后面，思想守在耳朵后面，气息守在思想后面。

确实，气息作为梵，不用乞求，所有的神灵就会为它送来供品。同样，知道这样，不用乞求，一切众生就会为他送来供品。"不必乞求"，这是他的奥义。

譬如，有人在村中乞食，一无所获。他会坐下，说："我再也不吃这里施舍的食物。"然后，那些先前拒绝他的人前来邀请他。这是不乞求之法。那些施舍食物的人前来邀请他，说："我们给你。"（2）

下面关于获得无与伦比的财宝。如果想要获得无与伦比的财宝，他就应该在满月之夜或新月之夜，或在白半月的吉祥星宿之夜，点燃祭火，清扫周围，铺上吉祥草，四周洒水，右膝下跪，用祭匙向祭火浇灌酥油：

"名为语言的神灵是获得者，但愿他为我从某某那里获得这个。向他致敬，娑婆诃！

"名为鼻子的神灵是获得者，但愿他为我从某某那里获得这个。向他致敬，娑婆诃！

"名为眼睛的神灵是获得者，但愿他为我从某某那里获得这个。向他致敬，娑婆诃！

"名为耳朵的神灵是获得者，但愿他为我从某某那里获得这个。向他致敬，娑婆诃！

"名为思想的神灵是获得者，但愿他为我从某某那里获得这个。向他致敬，娑婆诃！

"名为智慧的神灵是获得者，但愿他为我从某某那里获得这个。向他致敬，娑婆诃！"

然后，他应该嗅闻烟气香味，用酥油涂抹肢体，保持沉默，走出去，或直接向对方宣示目的，或派遣使者，他会如愿以偿。（3）

下面关于神圣的爱。如果想要获得一个男子或一个女子的爱，他就应该在与上述同样的时辰，以同样的方式向祭火浇灌酥油：

"我在我自身中祭供你的语言，某某，娑婆诃！

“我在我自身中祭供你的鼻子，某某，娑婆诃！

“我在我自身中祭供你的眼睛，某某，娑婆诃！

“我在我自身中祭供你的耳朵，某某，娑婆诃！

“我在我自身中祭供你的思想，某某，娑婆诃！

“我在我自身中祭供你的智慧，某某，娑婆诃！”

然后，他应该嗅闻烟气香味，用酥油涂抹肢体，保持沉默，走出去，或直接前去与对方接触，或站在上风处与对方交谈，他就会获得对方的爱。确实，对方会思念他。（4）

注：“站在上风处”意谓对方容易听到他的话。

下面关于波罗多尔陀那自制，人们称为内在火祭。人在说话时，不能呼吸。这时，他用呼吸祭供语言。人在呼吸时，不能说话。这时，他用语言祭供呼吸。

人无论醒着或入睡，他永远供奉这两种无限和不死的祭品。而其他各种祭品都是有限的，因为它们都涉及祭祀仪式。古人正是知道这一点，而不举行火祭。（5）

注：波罗多尔陀那是人名，参阅下面第三章。这里将通常的火祭视为外在火祭，而将自制视为内在火祭。

修希迦跋伦伽罗经常说：“赞歌是梵。”应该崇拜它为梨俱。对于这样的人，一切众生都会为他的无比优越而赞颂他。应该崇拜它为夜柔。对于这样的人，一切众生都会为他的无比优越而与他结合。应该崇拜它为娑摩。对于这样的人，一切众生都会为他的无比优越而向他致敬。

应该崇拜它为吉祥。应该崇拜它为光荣。应该崇拜它为光辉。正像它在一切颂诗中最吉祥，最光荣，最光辉，知道这样，他也会在一切众生中最吉祥，最光荣，最光辉。

行祭者祭司装饰由仪式构成的祭祀的自我，交织进由夜柔构成的自我；诵者祭司在由夜柔构成的自我中，交织进由梨俱构成的自我；歌者祭司在由梨俱构成的自我中，交织进由娑摩构成的自我。这是三重知识的自我。知道这样，他就会成为因陀罗的自我。（6）

注："三重知识"即三吠陀：《梨俱吠陀》、《娑摩吠陀》和《夜柔吠陀》。

下面关于战胜一切的憍尸多基的三次敬拜。战胜一切的憍尸多基敬拜升起的太阳。他戴上圣线，取来水，连续三次洒进水盆，说道："你是驱除者，请驱除我的罪恶吧！"他以同样的方式敬拜中午的太阳，说道："你是拔除者，请拔除我的罪恶吧！"他以同样的方式敬拜落下的太阳，说道："你是灭除者，请灭除我的罪恶吧！"这样，太阳灭除他在白天和夜晚犯下的罪恶。

同样，知道这样，以同样的方式敬拜太阳，太阳就会灭除他在白天和夜晚犯下的罪恶。（7）

还有，每月的新月之夜，以同样的方式敬拜出现在西边的月亮，或者向它投掷两片绿草，说道：

我的这颗形态优美的心，

完全依靠天上的月亮，

因此我认为我是知此者，

愿我不为儿子不幸哭泣。

这样，他的后代不会死在他之前。这是对有儿子者而言。下面关于无儿子者：

增长吧！让精力汇集于你！

让液汁和元气汇集于你！

众太阳神增长这光明！

默诵这三首梨俱颂诗后，说道："请你不要用我们的气息、子孙和牲畜增长自己，而用憎恨我们者和我们憎恨者的气息、子孙和牲畜增长自己吧！"然后，右旋绕行，说道："我随因陀罗之转而转，我随太阳之转而转。"（8）

注：以上三首梨俱颂诗都是取每一首的第一句。前两句取自《梨俱吠陀》1.91.16和18，第三句取自《阿达婆吠陀》7.81.6。

还有，在满月之夜，以同样的方式敬拜出现在东边的月亮，说道："你是聪明睿智的苏摩王；你是有五张嘴的生主。婆罗门是你的一张嘴。你用这张嘴吃众国王。你用这张嘴使我成为吃食物者吧！国王是你的一张嘴。你用这张嘴吃众吠舍。你用这张嘴使我成为吃食物者吧！兀鹰是你的一张嘴。你用这张嘴吃鸟类。你用这张嘴使我成为吃食物者吧！火是你的一张嘴。你用这张嘴吃这个世界。你用这张嘴使我成为吃食物者吧！你还有第五张嘴。你用这张嘴吃一切众生。你用这张嘴使我成为吃食物者吧！你不要减损我们的气息、子孙和牲畜，而减损憎恨我们者和我们憎恨者的气息、子孙和牲畜吧！"然后，右旋绕行，说道："我随天神之转而转，我随太阳之转而转。"（9）

还有，与妻子一起躺下时，应该抚摸她的心，说道：

美人啊，你的心安放在生主中，因而

获得永生，愿你不会为儿子不幸忧伤。

这样，她的后代不会死在她之前。（10）

还有，远出而归，应该亲吻儿子头顶，说道：

你出自我的每个肢体，

你出自我的心，儿子啊！

你是我的自我，救了我！

我衷心祝愿你长命百岁！

呼唤儿子的名字，说道：

成为石头！成为斧子！

成为不可摧毁的金子！

你是名为儿子的光明，

衷心祝愿你长命百岁！

呼唤儿子的名字，拥抱他，说道："正像生主拥抱他的后代，保证他们安全，我也拥抱你。"再呼唤儿子的名字。

然后，贴近儿子的右耳低诵道："摩伽凡啊，迅行者啊，赐予他！"又贴近儿子的左耳低诵道："因陀罗啊，赐予他无上的财富！"接

着，说道：

注："摩伽凡"和"迅行者"均为天王因陀罗的称号。

你别断后，你别害怕，

我祝愿你长命百岁！

儿子啊，伴随你名字，

我亲吻你的头顶！

随即，呼唤儿子的名字，连续三次亲吻他的头顶。然后，应该在儿子头顶上连续三次发出哼声，说道："我向你发出牛的哼声。"（11）

下面关于天神的死亡。确实，火燃烧，梵照耀。火不燃烧，则死亡。它的光芒进入太阳，气息进入风。太阳展现，梵照耀。太阳不展现，则死亡。它的光进入月亮，气息进入风。月亮展现，梵照耀。月亮不展现，则死亡。它的光进入闪电，气息进入风。闪电闪烁，梵照耀。闪电不闪烁，则死亡。它的光进入方位，气息进入风。所有这些天神都进入风，但死于风中而不灭绝。因此，他们又从风中出现。这是关于天神，下面关于自我。（12）

确实，人用语言说话，梵照耀。人不说话，则死亡。它的光进入眼睛，气息进入气息。人用眼睛观看，梵照耀。人不观看，则死亡。它的光进入耳朵，气息进入气息。人用耳朵听取，梵照耀。人不听取，则死亡。它的光进入思想，气息进入气息。人用思想思考，梵照耀。人不思考，则死亡。它的光进入气息，气息进入气息。所有这些天神都进入气息，但死于气息而不灭绝。因此，他们又从气息中出现。

如果知道这样，即使南方和北方两座山企图摧毁他，也办不到。而憎恨他的人和他憎恨的人却会遭遇死亡。（13）

下面关于获得最优秀。这些天神互相争论，都声称自己更优秀。他们一起离开这个身体。身体也就躺在那里，没有呼吸，如同枯木。

然后，语言进入。身体用语言说话，而依然躺着。

然后，眼睛进入。身体用语言说话，用眼睛观看，而依然躺着。

然后，耳朵进入。身体用语言说话，用眼睛观看，用耳朵听取，而依然躺着。

然后，思想进入。身体用语言说话，用眼睛观看，用耳朵听取，用思想思考，而依然躺着。

然后，气息进入。顿时，身体站起。

所有这些天神认识到气息最优秀，确认气息是智慧自我。他们与所有气息一起离开这个身体，进入风，以空为自我，进入天国。

同样，知道这样，他就会认识到气息最优秀，确认气息是智慧自我。他与所有气息一起离开这个身体，进入风，以空为自我，进入天国，前往这些天神的所在地。到达那里，与这些永生的天神一样，他获得永生。（14）

注："这些天神"指各种感官，它们又与天国的那些天神相对应。关于气息最优秀，可参阅《大森林奥义》6.1.7—14，《歌者奥义书》5.1.6—15。

下面关于父子交接，人们称为转移。父亲即将去世，叫来儿子。以新草铺设屋子，点燃祭火，安置水罐和水杯，穿上新衣，父亲躺着。儿子过来，伏在父亲身上，所有器官互相接触，或者儿子坐在前面，父亲与他进行交接。这样，父亲嘱托儿子。

父亲说："我将我的语言放在你身中。"儿子回答："我将你的语言放在我身中。"

父亲说："我将我的气息放在你身中。"儿子回答："我将你的气息放在我身中。"

父亲说："我将我的眼睛放在你身中。"儿子回答："我将你的眼睛放在我身中。"

父亲说："我将我的耳朵放在你身中。"儿子回答："我将你的耳朵放在我身中。"

父亲说："我将我的食物滋味放在你身中。"儿子回答："我将你的食物滋味放在我身中。"

父亲说："我将我的行动放在你身中。"儿子回答："我将你的行动放在我身中。"

父亲说："我将我的苦乐放在你身中。"儿子回答："我将你的苦乐放在我身中。"

父亲说："我将我的欢喜、欢爱和生殖放在你身中。"儿子回答："我将你的欢喜、欢爱和生殖放在我身中。"

父亲说："我将我的行走放在你身中。"儿子回答："我将你的行走放在我身中。"

父亲说："我将我的思想放在你身中。"儿子回答："我将你的思想放在我身中。"

父亲说："我将我的智慧放在你身中。"儿子回答："我将你的智慧放在我身中。"

如果父亲说话困难，则可以总括地说一句："我将我的所有气息放在你身中。"儿子回答："我将你的所有气息放在我身中。"

然后，儿子右旋绕行，走向东边。父亲呼唤道："愿名声、梵的光辉和荣誉钟爱你！"而儿子应该望着自己左肩，或者，用手掌或衣角掩面，回答："愿你到达天国世界，实现愿望！"

如果父亲病愈，就应该在家中听命儿子，或者离家出游。如果他去世，就应该为他举行合适的葬礼，合适的葬礼。（15）

注："合适的葬礼"重复一次，以示强调。

第三　章

提沃陀娑之子波罗多尔陀那凭借战斗和勇气，前往因陀罗可爱的住处。因陀罗对他说："波罗多尔陀那，你选择恩惠吧！"波罗多尔陀那回答说："你为我选择一个你认为对人类最有益的恩惠吧！"因陀罗对他说："决无高者为低者选择恩惠之事，你自己选择吧！"波罗多尔陀那回答说："那我就不要恩惠了。"然而，因陀罗不违背真理，因为因陀罗就是真理。

于是，因陀罗对他说："你要了解我！我认为对人类最有益的事是了解我。我杀死长有三头的特瓦希特利之子。我将那些邪恶的耶提苦

行者交给豺狼。我撕毁许多协议，杀死天上的波罗诃罗迪耶们、空中的宝罗摩们和地上的迦罗甘遮们，而我本人毫发无损。知道我是这样，那么，无论做什么事，偷窃，杀害胎儿，杀害父母，他的世界都会毫发无损。无论犯什么罪，他都不会脸色发白。”（1）

注：波罗多尔陀那是一位国王，捐躯疆场，而升入天国。特瓦希特利是天国工匠，他的儿子长有三头。波罗诃罗迪耶们、宝罗摩们和迦罗甘遮们均为阿修罗。

因陀罗继续说道：“我是气息，智慧自我。你要崇拜我为寿命和永生。寿命是气息，或者，气息是寿命。只要身体中有气息，就有寿命。确实，在这世界上，依靠气息获得永生，依靠智慧实现真正的意愿。崇拜我为寿命和永生，他就会在这个世界活够寿命，在天国获得永生，永不毁灭。”

“而有些人说，那些气息合成一体，任何人都不可能同时用语言认知名称，用眼睛认知形象，用耳朵认知声音，用思想认知思考。那些气息合成一体，只能逐一认知这一切。语言说话时，所有气息跟着说话。眼睛观看时，所有气息跟着观看。耳朵听取时，所有气息跟着听取。思想思考时，所有气息跟着思考。气息呼吸时，所有气息跟着呼吸。”

因陀罗说道：“确实是这样。但是，在那些气息中，有最优秀者。（2）

注：依据以上描述，这里所谓的“那些气息”不单指气息，也包括语言、眼睛、耳朵和思想。

“没有语言，照样活着，因为我们看到那些哑巴。没有眼睛，照样活着，因为我们看到那些瞎子。没有思想，照样活着，因为我们看到那些傻子。砍去双臂，照样活着；砍去双腿，照样活着，因为我们看到这样。

“但是，唯独气息是智慧自我。一旦它掌握这个身体，就会使身体站起（utthāpayati）。因此，应该崇拜它为赞歌（uktha）。确实，正是在气息中获得一切。

“气息就是智慧。智慧就是气息。见证这个，也就理解它。一个人进入熟睡，不做任何梦，达到与气息合一。这样，语言连同所有的名称进入它，眼睛连同所有的形象进入它，耳朵连同所有的声音进入

它，思想连同所有的思考进入它。而一旦他醒来，正像那些火花从燃烧的火中溅出，飞向四面八方，那些气息从自我中出来，回到各自的位置。众天神出自众气息。众世界出自众天神。

“唯独气息是智慧自我。一旦它掌握这个身体，就会使身体站起。因此，应该崇拜它为赞歌。确实，正是在气息中获得一切。

“气息就是智慧，智慧就是气息。见证这个，也就理解它。一个病人将要死去，浑身无力，进入昏迷。人们说：‘他的思想已离去。’这样，他不听取，不观看，不用语言说话，不思考。然后，他与气息合一。这样，语言连同所有的名称进入它，眼睛连同所有的形象进入它，耳朵连同所有的声音进入它，思想连同所有的思考进入它。最后，它离开这个身体，连同所有这一切离开。（3）

“语言向他释放一切名称，他依靠语言获得一切名称。气息向他释放一切香味，他依靠气息获得一切香味。眼睛向他释放一切形象，他依靠眼睛获得一切形象。耳朵向他释放一切声音，他依靠耳朵获得一切声音。思想向他释放一切思考，他依靠思想获得一切思考。正是在气息中获得一切，气息就是智慧，智慧就是气息。因为这两者一起居于这个身体，也一起离开。下面，我们说明一切众生怎样与这种智慧合一。（4）

注：“气息向他释放一切香味，他依靠气息获得一切香味”。其中，“气息”（prāṇa）一词在有的抄本中为“鼻子”（ghrāṇa），下同。

“语言出自它的一部分，名称是与语言相应的外部存在元素。气息出自它的一部分，香味是与气息相应的外部存在元素。眼睛出自它的一部分，形象是与眼睛相应的外部存在元素。耳朵出自它的一部分，声音是与耳朵相应的外部存在元素。舌头出自它的一部分，食物滋味是与舌头相应的外部存在元素。双手出自它的一部分，行动是与双手相应的外部存在元素。身体出自它的一部分，苦乐是与身体相应的外部存在元素。生殖器出自它的一部分，欢喜、欢爱和生殖是与生殖器相应的外部存在元素。双足出自它的一部分，行走是与双足相应的外部存在元素。思想出自它的一部分，思考是与思想相应的外部存在元素。（5）

“用智慧驾驭语言，他就凭语言获得一切名称。用智慧驾驭气息，他就凭气息获得一切香味。用智慧驾驭眼睛，他就凭眼睛获得一切形

象。用智慧驾驭耳朵，他就凭耳朵获得一切声音。用智慧驾驭舌头，他就凭舌头获得一切食物滋味。用智慧驾驭双手，他就凭双手获得一切行动。用智慧驾驭身体，他就凭身体获得苦乐。用智慧驾驭生殖器，他就凭生殖器获得欢喜、欢爱和生殖。用智慧驾驭双足，他就凭双足获得一切行走。用智慧驾驭思想，他就凭思想获得一切思考。（6）

“缺乏智慧，语言不能让人认知任何名称。他会说：‘我的心思在别处，我不知道这个名称。’缺乏智慧，气息不能让人认知任何香味。他会说：‘我的心思在别处，我不知道这个香味。’缺乏智慧，眼睛不能让人认知任何形象。他会说：‘我的心思在别处，我不知道这个形象。’缺乏智慧，耳朵不能让人认知任何声音。他会说：‘我的心思在别处，我不知道这个声音。’缺乏智慧，舌头不能让人认知任何食物滋味。他会说：‘我的心思在别处，我不知道这个食物滋味。’缺乏智慧，身体不能让人认知任何苦乐。他会说：‘我的心思在别处，我不知道这个苦乐。’缺乏智慧，生殖器不能让人认知任何欢喜、欢爱和生殖。他会说：‘我的心思在别处，我不知道这个欢喜、欢爱和生殖。’缺乏智慧，双足不能让人认知任何行走。他会说：‘我的心思在别处，我不知道这个行走。’缺乏智慧，不可能进行任何思考，不可能认知任何认知对象。（7）

“不应该只想认知语言，而应该知道说话者。不应该只想认知香味，而应该知道嗅闻者。不应该只想认知形象，而应该知道观看者。不应该只想认知声音，而应该知道听取者。不应该只想认知食物滋味，而应该知道品尝食物滋味者。不应该只想认知行动，而应该知道行动者。不应该只想认知苦乐，而应该知道感受苦乐者。不应该只想认知欢喜、欢爱和生殖，而应该知道感受欢喜、欢爱和生殖者。不应该只想认知行走，而应该知道行走者。不应该只想认知思想，而应该知道思想者。

“这些是十种与智慧相应的存在元素和十种与存在相应的智慧元素。因为没有这些存在元素，也就没有这些智慧元素，或者，没有这些智慧元素，也就没有这些存在元素。因为只有其中的一方，就不可能构成任何形态。

“但这也并非多种多样。正如轮辋固定在辐条上，辐条固定在轮毂上，同样，这些存在元素固定在智慧元素上，这些智慧元素固定在气息上。确实，气息是智慧自我，是欢喜，不老，不死，不因善业而变大，也不因恶业而变小。正是它使想要从这些世界向上的人行善，使想要堕落的人作恶。它是世界保护者。它是世界之主。它是世界主宰。应该知道它是我的自我。应该知道它是我的自我。”（8）

注：“应该知道它是我的自我”重复一次，以示强调。

第四　章

伽吉耶·跋罗基以博学闻名，游历优湿那罗族、萨特婆族、摩差族、俱卢族、般遮罗族、迦尸族和毗提诃族。他来到迦尸王阿阇世那里，说道：“让我为你讲授梵。”阿阇世对他说：“我们会赐予你一千头牛。”听到这个消息，民众会奔走相告：“遮那迦！遮那迦！”（1）

注：遮那迦是一位著名的国王。这里以呼叫“遮那迦”表示对阿阇世王的赞美。跋罗基和阿阇世王之间的这场对话，可参阅《大森林奥义书》第二章第一梵书。

太阳中的伟大者，月亮中的食物，闪电中的真理，雷中的声音，风中的因陀罗·毗恭吒，空中的圆满，火中的不可抵御者，水中的光，以上这些关于天神。下面关于自我：镜中的映像，影中的第二者，回音中的生命，声音中的死亡，睡眠中的阎摩，身体中的生主，右眼中的语言，左眼中的真理。（2）

跋罗基说道：“我崇拜太阳中的那个人。”阿阇世回答说：“你别让我讨论他。我只是崇拜他为伟大者，身著白衣，至高者，一切众生的首领。若有人这样崇拜他，则成为至高者，一切众生的首领。”（3）

跋罗基说道：“我崇拜月亮中的那个人。”阿阇世回答说：“你别让我讨论他。我只是崇拜他为食物的自我。若有人这样崇拜他，则成为食物的自我。”（4）

跋罗基说道：“我崇拜闪电中的那个人。”阿阇世回答说：“你别让我讨论他。我只是崇拜他为真理的自我。若有人这样崇拜他，则成为真理的自我。”（5）

跋罗基说道："我崇拜雷中的那个人。"阿阇世回答说："你别让我讨论他。我只是崇拜他为声音的自我。若有人这样崇拜他，则成为声音的自我。"（6）

跋罗基说道："我崇拜风中的那个人。"阿阇世回答说："你别让我讨论他。我只是崇拜他为因陀罗·毗恭吒或不可战胜的军队。若有人这样崇拜他，则成为胜利者，不可战胜者，战胜他人者。"（7）

跋罗基说道："我崇拜空中的那个人。"阿阇世回答说："你别让我讨论他。我只是崇拜他为圆满而不动的梵。若有人这样崇拜他，则充分拥有子孙、牲畜、名声、梵的光辉和天国世界，活够寿命。"（8）

跋罗基说道："我崇拜火中的那个人。"阿阇世回答说："你别让我讨论他。我只是崇拜他为不可抵御者。若有人这样崇拜他，则成为别人不可抵御者。"（9）

跋罗基说道："我崇拜水中的那个人。"阿阇世回答说："你别让我讨论他。我只是崇拜他为光的自我。若有人这样崇拜他，则成为光的自我。"以上关于天神，下面关于自我。（10）

跋罗基说道："我崇拜镜中的那个人。"阿阇世回答说："你别让我讨论他。我只是崇拜他为映像。若有人这样崇拜他，则生下的后代像他，不会不像他。"（11）

跋罗基说道："我崇拜影中的那个人。"阿阇世回答说："你别让我讨论他。我只是崇拜他为从不分离的第二者。若有人这样崇拜他，则从第二者那里获得，而有第二者。"（12）

注："从第二者那里获得，而有第二者"，可理解为从妻子那里获得，而有儿子。

跋罗基说道："我崇拜回音中的那个人。"阿阇世回答说："你别让我讨论他。我只是崇拜他为生命。若有人这样崇拜他，则不会在时间到达前失去知觉。"（13）

注："时间"指死期。"失去知觉"指死去。

跋罗基说道："我崇拜声音中的那个人。"阿阇世回答说："你别让我讨论他。我只是崇拜他为死亡。若有人这样崇拜他，则不会在时间到达前去世。"（14）

跋罗基说道："我崇拜入睡后在梦中活动的那个人。"阿阇世回答说："你别让我讨论他。我只是崇拜他为阎摩王。若有人这样崇拜他，则所有一切都服从他的利益。"（15）

注：阎摩王（Yamarāja，或译阎罗）是死神。

跋罗基说道："我崇拜身体中的那个人。"阿阇世回答说："你别让我讨论他。我只是崇拜他为生主。若有人这样崇拜他，则拥有子孙、牲畜、名声、梵的光辉和天国世界，活够寿命。"（16）

跋罗基说道："我崇拜右眼中的那个人。"阿阇世回答说："你别让我讨论他。我只是崇拜他为语言的自我，火的自我，光的自我。若有人这样崇拜他，则成为这一切的自我。"（17）

跋罗基说道："我崇拜左眼中的那个人。"阿阇世回答说："你别让我讨论他。我只是崇拜他为真理的自我，闪电的自我，光的自我。若有人这样崇拜他，则成为这一切的自我。"（18）

然后，跋罗基沉默不语。阿阇世对他说："就这些吗，跋罗基？"跋罗基回答说："就这些。"于是，阿阇世对他说："枉然你说'让我为你讲授梵'，而与我讨论。跋罗基啊，真正应该知道的是你说的那些人的创造者。这一切是他的创造。"

然后，跋罗基手持柴薪前来，说道："让我拜你为师吧！"阿阇世对他说："刹帝利接收婆罗门学生，我觉得确实是次序颠倒。但是，来吧，我会让你取得认识。"于是，他握住跋罗基的手，一起出去。

他俩来到一个睡着的人身边。阿阇世招呼道："身著白衣的伟大者，苏摩王！"但他依然躺着。于是，阿阇世用手杖触碰他。他顿时起身。

阿阇世询问道："跋罗基啊，这个人躺下时，他在哪里？现在又从哪里回来？"跋罗基对此一无所知。阿阇世对他说："跋罗基啊，我来解答这个人躺下时，他在哪里，现在又从哪里回来。人有名为'利益'的脉管，在心中由里向外延伸，布满心包。它们细似一根头发的千分之一，含有褐色、白色、黑色、黄色和红色的微小物质。如果进入熟睡，不做任何梦，他就在这些脉管中。（19）

"他在这里与气息合一。语言连同所有名称进入它。眼睛连同所有形象进入它。耳朵连同所有声音进入它。思想连同所有思考进入它。

而一旦他醒来，正像那些火花从燃烧的火中溅出，飞向四面八方，那些气息从自我中出来，回到各自的位置。众天神出自气息。众世界出自众天神。

“确实，这些气息是智慧自我，进入身体自我，直至毛发和指甲。正如剃刀放在剃刀套中，火放在火盆中，同样，这智慧自我进入身体自我，直至毛发和指甲。那些自我依附这个自我，如同众人依附首领。正如首领借助众人享受，或者，众人依靠首领享受，同样，智慧自我借助那些自我享受，而那些自我依靠这个自我享受。

“因陀罗不知道这个自我时，众阿修罗战胜他。一旦他知道这个自我，便杀死和战胜众阿修罗，在一切天神中获得至高无上的统治权。同样，若有人知道这样，则驱除一切罪恶，在一切众生中获得至高无上的统治权。因为他知道这样，知道这样。”（20）

注：“知道这样”重复一次，以示强调。

弥勒奥义书

第一　章

确实，梵祭是古人安置祭火。因此，祭祀者安置这些火，应该沉思自我。这样，祭祀便圆满无缺。那么，应该沉思的那个是谁呢？它名为气息。关于它，有这个故事。（1）

有个国王，名为巨车。他让儿子继承王位后，想到这个身体无常，心生离欲，进入森林。他在那里实施严酷的苦行，伫立着，高举双臂，凝视太阳。在满一千天之时，来了一位牟尼，如无烟之火，又如燃烧的光焰。他是尊者夏迦耶尼耶，通晓自我。他对国王说道："起身，起身！选择一个恩惠吧！"国王向他行礼，说道："尊者啊，我不知道自我。我们听说你知道它的本质，请告诉我们吧！"夏迦耶尼耶回答说："这已经是过去的事情。这个问题很难回答。甘蔗族后裔啊，你选择别的愿望吧！"而国王用头接触他的脚，吟诵偈颂：（2）

"骨、皮、筋、骨髓、肉、精液、血、

唾液、泪、眼屎、粪、尿、风、胆汁

和黏液，聚集在这个难闻、空虚的

身体中，尊者啊，有什么乐趣可言？

"欲望、愤怒、贪婪、痴迷、恐惧、

沮丧、妒忌、爱别离、怨憎会、

饥、渴、老、死、病和忧伤等等，

侵袭这个身体，有什么乐趣可言？（3）

"我们看到所有这一切走向毁灭，正如蚊蝇和草木等等生而又灭。这些算什么？还有那些大弓箭手和转轮王，苏迪约那、菩利迪约那、因陀罗迪约那、古婆罗耶湿婆、约婆那湿婆、婆达利耶湿婆、阿湿婆

波提、夏舍宾陀、诃利希旃陀罗、安波利舍、那纳迦杜、沙利亚提、耶亚提、阿那罗尼耶和乌刹塞纳等等，以及那些国王，摩努多和婆罗多等等，全都当着亲人的面，舍弃庞大的财富，离开这个世界，前往另一个世界。

“这些算什么？还有健达缚、阿修罗、药叉、罗刹、鬼怪、精灵、鬼魂、蛇和魑魅等等，我们看到他们全都毁灭。

“这些算什么？还有大海枯竭、山峰倾倒、北极星移位、风绳断裂、大地沉没和天神失位。在这样的生死轮回中，有什么乐趣可言？我们看到那些过来人一再返回这个世界。而你能拯救我。我在这个轮回世界，如同枯井中的蛙。尊者啊，你是我们的归宿，你是我们的归宿！”（4）

注：“风绳”指固定星宿位置的风。

第二　章

于是，尊者夏迦耶尼耶高兴地对国王说道：“巨车大王啊，甘蔗族的旗帜！你以摩录多（风神）为称号，闻名于世。你很快就会知道自我，达到目的。这个就是你的自我。”国王问道：“哪个？尊者。”他回答如下。（1）

尊者弥勒说：“它没有停止呼吸，上升，既动，又不动，驱除黑暗。它是自我。”正因为他这样说，才有这样的说法：“这个平静者离开这个身体，上升，抵达至高的光，呈现自己的本相。这是自我。它不死，无畏，它是梵。”（2）

注：这里提到的“这样的说法”，见《歌者奥义书》8.3.4。

确实，这是尊者弥勒为我们宣讲的梵的知识，国王啊，让我讲给你听吧！

我们听说婆利奇利耶人涤除罪恶，克制性欲，光辉灿烂。他们对生主迦罗杜说：“这个无意识的身体如同一辆车。是哪种超感官的存在具有这样的威力，使它变得有意识，也就是成为它的驱动者？尊者啊，将你知道的告诉我们吧！”于是，他告诉他们说：（3）

“确实，我们听说它凌驾于各种性质，克制性欲，纯洁，清净，空无，平静，无呼吸，无我，无限，不灭，坚定，永恒，不生，自主。它立足于自己的伟大。正是它使这个身体变得有意识，也就是成为它的驱动者。”

他们询问他：“尊者啊，这个无愿望者怎么会使这样的身体变得有意识？怎么会成为它的驱动者？”于是，他告诉他们说：（4）

“确实，它微妙，不可把握，不可目睹，名为‘原人’。它不知不觉以一部分居于这个身体，犹如一个熟睡的人不知不觉醒来。确实，它的一部分，作为纯意识，成为每个人的知领域者，以意愿、决心和自大为标志，是名为‘一切’的生主。正是它，作为纯意识，使这个身体变得有意识，也就是成为它的驱动者。”

注：“知领域者”指自我。

他们询问他：“尊者啊，如果这个无愿望者使这样的身体变得有意识，那么，怎么会成为它的驱动者？”于是，他告诉他们说：（5）

“确实，在太初，生主是唯一者，孤独，不快乐。于是，他沉思自我，创造了众生。他看到他们没有知觉，没有气息，如同石头，又像伫立的柱子。他不快乐，思忖道：‘我要进入他们之中，唤醒他们。’他让自己变得像风一样，试图进入。但作为一个整体，不能进入。于是，他将自己分成五部分，即元气、下气、中气、上气和行气。

“向上移动者是元气。向下移动者是下气。维系这两者的是行气。将食物中的粗大部分送往下气，细小部分送往各个肢体，这是中气。产生于它们中间而高于行气者是上气。这上气是吞吐饮料和食物者。

“这边是乌般苏容器，那边是安多利耶摩容器。在这两者中间，神产生热量。这热量是原人。这原人就是火，名为‘一切人’。别处这样说：‘这个名为一切人的火在人体中，消化吃下的食物。捂住双耳，能听到它的声音。而在去世时，则听不到它的声音。’

注：乌般苏容器和安多利摩耶容器是榨取苏摩汁时使用的容器。“别处这样说”，见《大森林奥义书》5.9.1和《歌者奥义书》3.13.8。

“确实，他将自己分成五部分，藏在洞穴中，由思想构成，以气息为身体，以光为形，以真实为意愿，以空为自我。他还没有达到目的，心中思忖道：‘让我享受对象吧！’于是，他破开那些孔穴，用五条

绳索享受对象。那些感觉器官是他的那些缰绳，那些行动器官是他的那些马。身体是车。思想是御者。刺棒由自然本性构成。他用这根刺棒驱动身体活动，犹如陶工转动轮盘。正是这样，他使这个身体变得有意识，也就是成为它的驱动者。（6）

注："洞穴"指心。"那些孔穴"指五种感觉器官（"五知根"），即眼、耳、鼻、舌和身。行动器官也有五种（"五作根"），即语言、双手、双足、肛门和生殖器。

"确实，仙人们宣称这个自我在各个身体中行动，而仿佛不受黑白业果影响。它不显现，微妙，不可目睹，不可把握，无我。这样，它看似不居住，而是行动者。实际上，它居住，而不是行动者。

注："黑白业果"指善业和恶业的果报。

"确实，它纯洁，坚定，不动摇，不受污染，不迷乱，无贪欲，安居于自己之中，安定似旁观者。它享受规律，用性质编织的外衣遮盖自己，保持安定，保持安定。"（7）

注："规律"（ṛta）指果报。《伽陀奥义书》1.3.1中提到自我"饮用善行世界的规律"。"性质"指善性、忧性和暗性。"保持安定"重复一次，以示强调。

第三　章

他们说道："尊者啊，如果你指出这个自我如此伟大，那么，还有另一个，也称为自我。它受黑白业果影响，进入善恶子宫，或向上，或向下，活动中受对立性制约。"（1）

"确实，有另一个，称为众生自我。它受黑白业果影响，进入善恶子宫，或向上，或向下，活动中受对立性制约。五唯被称为元素。五大也被称为元素。它们的结合被称为身体。身体中的那个被称为众生自我。它的这个不死的自我犹如莲花叶上的水滴。确实，这个自我受自然性质影响。由于受影响，它痴迷。由于痴迷，它看不到居于自身中的神主，驱动者。它随性质之流漂移，受污染，不坚定，轻浮，沮丧，渴望，迷乱，自高自大，心想：'我是他。这个是我的。'它自己束缚自己，犹如陷入网中的鸟。这样，它受业果影响，进入善恶子宫，或向上，或向下，活动中受对立性制约。"

“它究竟怎样？”他告诉他们说：（2）

注：“五唯”指色、声、香、味和触。“五大”指地、水、火、风和空。“众生自我”指个体自我。“神主”指至高自我。

“别处这样说：确实，行动者是众生自我，利用感官驱动者是内在的原人。正像铁块受火影响，受工匠捶打，呈现各种形态，同样，众生自我受原人影响，受各种性质捶打，呈现各种形态。四类、十四种或八十四种生物群，呈现各种形态。确实，那些性质由原人驱动，犹如陶工转动轮盘。正像铁块受到捶打，火并不受影响，同样，众生自我与性质结合，原人并不受影响。（3）

注：“原人”指至高自我，即梵。“四类生物群”指卵生、胎生、芽生和湿生。“十四种”或“八十四种”，具体所指，说法不一。

“别处这样说：这个身体产生于交媾。它在黑暗中发育，从尿道口出生。它由骨骼组成，粘连肌肉，覆盖皮肤，充满粪、尿、胆汁、黏液、骨髓、脂肪、油腻和其他病患，犹如装满财物的仓库。（4）

注：“黑暗”指子宫。

“别处这样说：痴迷，恐惧，沮丧，昏睡，懒散，懈怠，衰老，忧愁，饥渴，贫乏，愤怒，无信仰，无知，妒忌，残酷，愚昧，无耻，亵慢，卤莽，不平等，这些是暗性。内心渴求，爱恋，激情，贪心，伤害，欢爱，憎恨，虚伪，嫉恨，爱欲，不坚定，轻浮，迷乱，好胜，贪财，奉承朋友，依赖家族，厌恶不喜欢的感官对象，执著喜欢的感官对象，言语尖酸，贪吃，这些是忧性。充满这些忧性，受它们影响，故而众生自我呈现各种形态。”（5）

第四　章

这些克制性欲者惊讶不已，走近前来，说道：“尊者啊，向你致敬！请继续教导我们！你是我们的唯一归宿，别无他路。依靠什么方法，众生自我离开这个身体，与那个自我结合？”他告诉他们说：（1）

“别处这样说：犹如大河的波浪，以前的所作所为不可挽回。犹如海潮，死亡不可阻挡。犹如跛脚，受善恶业果束缚。犹如囚徒，不能

自主。犹如进入阎摩领域，充满恐怖。犹如醉酒，痴迷沉醉。犹如中邪，四处乱跑。犹如被巨蟒咬住，被感官对象咬住。犹如黑暗笼罩，激情蔽目。犹如因陀罗网，充满幻觉。犹如梦中，充满假象。犹如芭蕉树心，空空如也。犹如演员，瞬间换装。犹如壁画，虚有其美。因此，人们这样说：

声和触等等感官对象对人没有益处，

众生自我执著它们，而忘却至高境界。（2）

注："因陀罗网"指幻术或魔法。感官对象除声和触外，还有色、香和味。

"确实，这是众生自我的疗法：掌握吠陀知识，遵行自己的正法，履行自己人生阶段的职责。自己的正法是誓愿，其他的都是枝节。这样就会向上，否则就会堕落。自己的正法依据吠陀。逾越自己的正法，便不可能履行人生阶段的职责。苦行者不遵守人生阶段的职责，这种说法不正确。然而，不修炼苦行，也不能获得自我的知识或事业的成功。人们这样说：

通过苦行，获得善性；通过善性，获得思想；

通过思想，获得自我；获得自我，不再返回。（3）

注："自己的正法"指每种种姓各自的行为法则。"人生阶段的职责"指婆罗门教将人生分为四个阶段：梵行期、家居期、林居期和遁世期，每个阶段都有特定的职责。

"通晓梵的知识者说：'梵存在。'依靠苦行涤除罪恶者说：'这是通向梵的门径。'专心致志，不断沉思者说：'唵！梵的伟大！'因此，依靠知识、苦行和沉思获得梵，他就超越梵天，获得高于众天神的超神性。知道这样，依靠这三者崇拜梵，他就会获得无穷无尽的快乐，安然无恙。然后，摆脱充满自身的那些影响者，驾车者与自我结合。"（4）

注：梵天（Brahman，阳性）是创造神。而梵（Brahman，中性）超越包括梵天在内的众天神。

他们说道："尊者啊，你是导师，你是导师！你的这些教导，我们都已铭记在心。请你再解答一个疑问。火、风、太阳、时间、气息、

食物、梵天、楼陀罗和毗湿奴，有些人沉思这一个，有些人沉思那一个。请告诉我们哪一个最好？”他告诉他们说：（5）

“这些是至高、不死的梵的主要形相。无论沉思其中哪一个，都会在世上快乐。因为前人已经说过：‘梵就是所有这一切。’人们应该沉思、崇敬和摒弃这些形相。因为人们随同它们依次走向更高的世界。然后，在万物毁灭时，与原人合一，与原人合一。”（6）

注：“与原人合一”重复一次，以示强调。

第五　章

下面是憍蹉衍那的赞歌：

确实，你是梵天，毗湿奴，楼陀罗，生主，

你是火神，伐楼那，风神，因陀罗，月亮，

你是食物，阎摩，大地，一切，不可毁灭者，

为了自身，出于本性，它们全都在你之中。

宇宙之主，宇宙自我，宇宙作者，向你致敬！

一切享受，一切寿命，一切娱乐和欢爱之主，

你，平静的自我，隐秘的自我，向你致敬！

不可思议，不可测量，无始无终，向你致敬！（1）

确实，在太初，黑暗是唯一存在。暗性在至高者中，受至高者驱动，出现不平衡，产生忧性状态。忧性受驱动，出现不平衡，产生善性状态。善性受驱动，流出液汁。这部分作为纯意识，成为每个人的知领域者，以意愿、决心和自大为标志，是名为“一切”的生主。它的形相已在上面说到。这样，诸位梵行者啊，它的暗性部分是楼陀罗。诸位梵行者啊，它的忧性部分是梵天。诸位梵行者啊，它的善性部分是毗湿奴。

确实，它是唯一者，而具有三重性。它又变得具有八重性、十一重性、十二重性乃至无计其数。这样，它作为存在者，进入和活动在

众生之中。它成为众生之主。因此，这自我既在内，又在外；既在内，又在外。（2）

注：暗性、忧性和善性是原初物质的三种性质。楼陀罗（即后来的湿婆）、梵天和毗湿奴三位天神分别代表毁灭、创造和保护。“八重性”指五种气息加上太阳、月亮和星星。“十一重性”指五种感觉器官、五种行动器官和心。“十二重性”是以上十一重性加上觉（智）。“既在内，又在外”重复一次，以示强调。

第六　章

这个自我将自己一分为二。这个是气息，那个是太阳。这样，它有向内和向外两条道路，日夜运转。那个太阳是外在自我，这个气息是内在自我。因此，内在自我的行径可以由外在自我的行径推断。因为人们这样说：“任何智者都涤除罪恶，监视感官，思想纯洁，立足自我，目光返回。”同样，外在自我的行径可以由内在自我的行径推断。因为人们这样说：“太阳中的那个人由金子构成。他从他的金子居处观看这个大地，甚至进入心莲中吃食物。”（1）

注：“进入心莲中”即进入莲花般的心中。“吃食物”意谓用热量消化食物。

它进入心莲中吃食物。它也是进入空中的太阳之火，名为时间，不可目睹者，以一切众生为食。而这莲花是什么？由什么构成？这莲花也是空。四面八方是它的花瓣。气息和太阳互相接近。应该用唵这个音节、三声和沙维特利崇拜这两者。（2）

注：“莲花”喻指心。“三声”指bhūḥ（地）、bhuvaḥ（空）和svaḥ（天）。沙维特利是一种吠陀诗律。

确实，有两种梵：有形者和无形者。而有形者不真实，无形者真实。这是梵，这是光。光也是太阳。太阳以唵为自我。唵让自己具有三重性，含有三个音素。通过它们，所有这一切经纬交织其中。因此，人们说：“太阳是唵。如果这样沉思，就会与自我结合。”（3）

注：唵（Om）这个音节有a、u和m三个音素。

别处这样说：确实，歌唱是唵音，唵音是歌唱。歌唱是那个太阳，是唵音。因为人们这样说：“歌唱名为唵音。它是引导者，以光为

形，无眠，无老，无死，三足，三音，还应该知道它有五重性，藏在洞穴中。”人们还这样说：“这三足之梵，根部向上，枝条是空、风、火、水和地等等，名为菩提树。这是梵。它的光是太阳，也就是唵这个音节。”因此，应该不断用唵这个音节崇拜它。它是唯一的启明者。因为人们这样说：

这个音节是功德，这个音节是至高者，

知道这个音节，他便得以心遂所愿。（4）

注：参阅《歌者奥义书》1.5.1，《伽陀奥义书》2.3.1和1.2.16。“三足”指觉醒、梦中和熟睡三种状态，参阅《蛙氏奥义书》。“三音”指a、u和m。“五重性”指五种气息。“洞穴”指心。

别处这样说：唵是它的声音形体。阴性、阳性和中性是它的性别形态。火、风和太阳是它的光芒形态。梵天、楼陀罗和毗湿奴是它的君主形态。家主祭火、南祭火和东祭火是它的嘴巴形态。梨俱、夜柔和娑摩是它的知识形态。地、空和天是它的世界形态。过去、现在和未来是它的时间形态。气息、火和太阳是它的热量形态。食物、水和月亮是它的丰满形态。觉、心和我慢是它的思想形态。元气、下气和行气是它的气息形态。因此，只要念诵唵，所有这些都受到赞颂、敬拜和供奉。因为人们这样说：“萨谛耶迦摩啊，唵这个音节是上梵和下梵。”（5）

注：萨谛耶迦摩，参阅《疑问奥义书》5.2。

从前，这个世界没有名称。生主是真实者。他修炼苦行，说出地（bhūḥ）、空（bhuvaḥ）和天（svaḥ）。这确实是生主的粗大形体，世界形态。他的头是天，肚脐是空，双足是地，眼睛是太阳，因为庞大的群体需要眼睛。原人依靠眼睛在庞大的群体中活动。眼睛是真实者。原人居于眼睛中，在一切对象中活动。因此，应该崇拜地、空和天，崇拜它们等于崇拜生主，一切的自我，一切的眼睛。因为人们这样说：“这是生主承载一切的形体。所有这一切隐藏在它之中，它隐藏在所有这一切中。因此，应该崇拜。”（6）

“那是沙维特利的宠爱。”梵论者们说，沙维特利就是太阳，因此，受到热爱自我的人们宠爱。“让我们沉思神的光辉！”梵论者们说，沙维特利就是神，因此，我沉思这个称为它的光辉者。“沉思激励我们。”梵论者们说，沉思就是智慧，正是它们激励我们。

注：沙维特利（Savitṛ）是太阳的名称之一。这里所谓“沙维特利的宠爱”或“神的光辉”指沙维特利（Sāvitrī）诗律。这种诗律名称的词义是“太阳的光辉”。“那是沙维特利的宠爱”，“让我们沉思神的光辉”，“沉思激励我们”，这三句源自《梨俱吠陀》3.62.10。

光辉藏在那个太阳中，或者说，是眼中的瞳人。梵论者们说，名为光辉（bharga），因为它依靠光芒（bhā）行进（gati）。或者，名为光辉，因为它如同制造干旱（bharjayati）的楼陀罗。bharga（光辉）中的bhā表示“照耀（bhāsayati）这个世界”。ra表示“令众生喜悦（rañ jayati）”。ga表示众生进（gacchanti）出（āgacchanti）于它。因此，它名为光辉。

太阳名为Sūrya，因为不断地压榨（sūyamāna）；又名Savitṛ，也是因为压榨（savana）；又名Āditya，因为摄取（ādāna）。火名为Pāvana（净化者），因为净化（pavana）。水名为Āpas，因为增长（pyāyana）。

注：“压榨”指压榨苏摩汁。“摄取”指摄取大地上的水分。“净化”指为众生消除罪恶。“增长”指使众生增长。

人们这样说：确实，自己的自我被称为引导者，不死者，思想者，思考者，行走者，排泄者，品尝者，嗅闻者，观看者，听取者，接触者，进入身体的遍入一切者。

人们还这样说：具有对立性的知识，自我能听取，能观看，能嗅闻，能品尝，能接触，也就是能认知一切。而不具有对立性的知识，摆脱因、果和行动，不可言说，不可比拟，不可名状，怎么表述？（7）

确实，这自我是主宰者，商波，薄婆，楼陀罗，生主，创造一切者，金胎，真实，生命，天鹅，导师，毗湿奴，那罗延，光明，创造者，维持者，统治者，因陀罗，月亮。它发热，覆盖有千眼金卵，犹如一个火覆盖有另一个火。它值得认知和追求。一个人应该在赐予一切众生无畏后，进入森林，抛弃外在感官对象，从自身中获取它。

注：商波、薄婆和楼陀罗均为后来的湿婆神的名称。“金胎”是梵天的名称。“天鹅”是至高自我或个体自我的名称。那罗延是毗湿奴神的名称。“千眼金卵”是原始创造主的孕育者。

有一切形，辉煌，通晓万物，

至高的归宿，唯一的光和热，

有千道光芒，有百种转动，

众生之生命，这太阳升起。（8）

注：这颂见《疑问奥义书》1.8。

因此，知道这两者（气息和太阳）是自我，便沉思自我，祭供自我。这样的沉思和用心实践，受到智者们赞颂。应该吟诵名为《受到剩食污损》的颂诗，以净化思想的污垢：

剩食或者受到剩食污损的食物，

恶人或生下死胎者赐予的食物，

但愿婆薮神的净化力、火和阳光，

净化我的食物和其他任何恶业！

进食前，先要用水漱口。进食时，念诵："献给元气，娑婆诃！""献给下气，娑婆诃！""献给行气，娑婆诃！""献给中气，娑婆诃！""献给上气，娑婆诃！"祭供这五种气息后，控制言语，吃完剩下的食物。然后，再次用水漱口。这样，在漱口和祭供自我后，应该用《气息和火》和《你是一切》这两首颂诗沉思自我：

气息和火，至高自我，

它以五种气息进入，

但愿这位享受一切者，

喜悦者，令一切喜悦！

你是一切，你是一切人，

你维系你产生的一切，

但愿一切祭品进入你，

有你永生者，就有众生。

确实，按照这种方式进食，就不会再成为他人的食物。（9）

注："不再成为他人的食物"意谓达到与至高自我合一，不会再生。

还有别的应该知道的事。这是对祭供自我的扩充，也就是关于食物和吃食物者。下面予以说明。

原人作为有意识者居于原初物质中。它作为享受者，享受原初食物。众生自我成为它的食物。众生自我的创造者是原初物质。因此，任何由三性构成者是可享受者，享受者是内在的原人。

注："三性"指原初物质的三种性质：善性、忧性和暗性。

这里有例证：动物产生于种子，因此，种子是可享受者。这说明原初物质的可享受性。所以，原人是享受者，原初物质是可享受者。原人居于原初物质中享受。由于三性的分化转变，原初食物由大至特殊，具有形相。由此，十四种方式得到说明。

注："由大至特殊"指原初物质由于三性的分化转变，依次产生大（觉）、心（思想）和五大元素（空、风、火、水和地）。五大元素构成各种特殊事物。"十四种方式"指原初物质、觉、我慢（"自我意识"）、心、五种感觉器官和五种行动器官。

确实，这个世界由食物形成，名为快乐、痛苦和痴迷。然而，要是不产生结果，也就无法品尝种子美味。童年、青年和老年，在这样的三个阶段中，也具有食物性，因为食物性产生于变化性。原初物质正是这样得以显现，而能把握。其中有觉等等美味，有决心、意愿和自大，以及五种感官对象美味，还有一切感官活动和各种气息活动。无论显现的食物或不显现的食物，享受者是无性质者（原人）。而依据享受者这一点，就可以证明它是有意识者。正如火是众天神的吃食物者，而苏摩汁是食物。知道这样，也就依靠火，吃食物。"众生自我被称为苏摩汁，以未显者为嘴者被称为火。"依据这种说法，原人以未显者为嘴者享受三性。

注："未显者"指原初物质。

知道这样，也就成为弃世者，瑜伽行者，祭供自我者。正如不接触进入空室的美女，他不接触进入自己的感官对象，成为弃世者，瑜伽行者，祭供自我者。（10）

确实，食物是自我的最高形态。生命由食物构成。如果不吃，也就不能思想，不能听取，不能接触，不能观看，不能说话，不能嗅闻，不能品尝，气息流失。因为人们这样说："如果吃，气息增长，就能成为思想者，听取者，接触者，说话者，嗅闻者，品尝者，观看者。"人们还这样说：

这些众生依赖大地，全都从食物中产生，

然后，依靠食物生活，最终又返回它。（11）

注：参阅《歌者奥义书》7.9.1和《泰帝利耶奥义书》2.2。

别处还这样说：一切众生天天为食物奔忙。太阳用光线摄取食物，由此它产生热量。获得食物，生命气息进行消化。获得食物，火燃烧发光。梵渴望食物而创制这个世界。因此，应该崇拜食物为自我。因为人们这样说：

生物从食物中产生后，又依靠食物生长，

食物被吃，也吃生物，故而被称为食物。（12）

注：这颂见《泰帝利耶奥义书》2.2。

别处还这样说：确实，这食物是尊神毗湿奴的形体，名为维持一切者。气息是食物的精华。思想是气息的精华。知识是思想的精华。欢喜是知识的精华。知道这样，他就有食物，有气息，有思想，有知识，有欢喜。知道这样，只要世上众生吃食物，他就居于其中吃食物。

注：参阅《泰帝利耶奥义书》2.1—5。

相传，食物防止衰老，食物安抚一切，

食物是动物生命，是医生，最为古老。（13）

别处还这样说：食物是一切的子宫。时间是食物的子宫。太阳是时间的子宫。年是时间的形态，含有瞬间等等时间单位，含有十二个月。年的一半属于火神，另一半属于伐楼那。在南行中，从星宿（magha）至危宿（śraviṣṭhā）的一半属于火神。在北行中，从柳宿（sarpa）至危宿的一半属于月神。在它自己的每个月中，按照行程含有九等份。由于时间的微妙性，运用这样的计量标准进行计量。如果没有计量标准，就不能计量对象。依据单位性，计量对象得到计量，

达到认知自我的目的。因为人们这样说："那个太阳在时间的这些单位中运转。若是崇拜时间为梵，时间就会远离他。"人们还这样说：

众生从时间中流出，随同时间增长，

又在时间中隐没，时间无形而有形。（14）

注：每个月含有"九等份"，也就是每个月含有九个四分之一宿，即二又四分之一宿，这样，一年共有二十七宿。"时间就会离开他"意谓获得长寿或永生。

确实，时间和无时间是梵的两种形态。在太阳出现之前，没有时间，没有时间单位。随着太阳出现，有时间，有时间单位。确实，年是时间的形态。众生从年中产生。产生后，随年增长，又在时间中隐没。因此，年是生主，时间，梵的居处，自我。因为人们这样说：

确实，时间在伟大的自我中催熟一切众生，

而知道时间在何处被催熟，则是知吠陀者。（15）

注：众生产生于时间，时间产生于太阳，因此，这里所谓"时间在何处被催熟"，蕴含的回答是在太阳中被催熟。

这有形的时间是众生的大海。居于其中者名为沙维特利（太阳）。从它产生月亮、星星、彗星和年等等。又从它们产生这一切。世上善恶美丑的任何事物都产生于它们。因此，梵是太阳的自我。应该崇拜名为时间的太阳。人们说："太阳是梵。"人们还这样说：

祭祀者，享受祭祀者，祭品，

颂诗，祭祀，毗湿奴，生主，

这些都是主宰者，见证者，

在那个光轮中，熠熠生辉。（16）

注："太阳是梵"的说法，见《歌者奥义书》3.19.1。"享受祭祀者"指天神。"光轮"指太阳。

确实，在太初，梵是唯一者，无限者。向东无限，向南无限，向西无限，向北无限，向上和向下乃至一切方位都无限。因为对它而言，不存在东和南等等方位，也不存在纵横上下。这个至高自我不可思量，不可测量，不生，不可思辨，不可思议。它以空为自我。在一

切毁灭时，唯独它保持清醒。它从空中唤醒这个纯意识。这个纯意识因它而沉思，最后又隐没在它之中。

注："这个纯意识"指个体自我。

它的光辉形态呈现在炽热的太阳中，也呈现为无烟之火的奇妙光焰，也是腹中的消化食物之火。因为人们这样说："它在火中，它在心中，它在那个太阳中。它是唯一者。知道这样，也就会与唯一者合一。"（17）

这是与它合一的方法：调息、制感、沉思、专注、思辨和入定。这称为瑜伽六支。依靠这个方法，

注：后来，波颠阇利（Patañ jali）在《瑜伽经》（Yogasūtra）中将瑜伽分为八支："禁制、遵行、坐法、调息、制感、专注、沉思和入定。"（2.2.29）

见到这位金色的创造者，

神主，原人，梵的源泉，

于是，智者摒弃善和恶，

一切与至高不灭者合一。

注：参阅《剃发奥义书》3.1.3。

因为人们这样说：

如同鸟兽不会依附燃烧的山，

罪恶永远不会依附知梵者。（18）

别处还这样说：一旦智者将思想从外界撤回，气息停住感官对象，也就处在毫无意念的状态。因为名为气息的生命产生于无气息，气息应该将气息保持在名为第四的状态。因为人们这样说：

居于意识中的无意识，

不可思议，隐秘，至高，

应该将意识安置其中，

让微妙生命无所执著。（19）

注："第四状态"指进入自我或梵的状态，参阅《蛙氏奥义书》7和12。

别处还这样说：还有比这更高的精神专注，用舌尖顶住上颚，抑止语言、思想和气息，依靠思辨看到梵。通过抑止思想，依靠自我看到比微小更微小的、闪亮的自我。依靠自我看到自我，也就成为无我者。由于这种无我性，也就被认为不可测量，没有起源。这是解脱的状态，至高的奥秘。因为人们这样说：

依靠思想的清净，消除一切善业和恶业，

清净的自我居于自我中，享受永久幸福。（20）

注："无我"（nirātman）指放弃个体自我，与至高自我合一。

别处还有这样的说法：有一条名为苏迅那的脉管，贯通上颚，引导气息向上。通过它，与气息、唵音和思想结合，他上升。用舌尖顶住上颚，摒弃感官，凭伟大观看伟大。这样，他获得无我性。由于这种无我性，他不再享受苦乐，获得独一无二性。因为人们这样说：

首先保持平静，然后控制气息，

就能超越有限，戴上无限顶冠。（21）

注："凭伟大观看伟大"，也就是凭自我观看自我。"独一无二性"指梵性。

别处还这样说：确实，应该沉思两种梵：声和无声。依靠声显示无声。唵是声。依靠它，上升，最终达到无声。人们说，这是归宿，这是永生，这是合一，这是寂静。正像蜘蛛沿着蛛丝向上，获得广阔空间，沉思者依靠唵，上升，达到独立自主。

另一些声论者有不同说法：用拇指按住耳朵，能听到心中空间的声音。对它有七种比喻：如河流，铃铛，铜器，车轮，蛙鸣，下雨，密室私语。一旦超越各种特征，便隐没在至高、无声、不显现的梵中。在那里，没有各种性质，没有各种分别，犹如各种液汁合成蜜汁。因为人们这样说：

应知两种梵：声梵和至高的梵，

通晓声梵者，获得至高的梵。（22）

注：这颂见《摩诃婆罗多》12.224.60。"声梵"通常指称吠陀。

别处还这样说：唵这个音节是声。它的顶端是平静，无声，无畏，无忧，欢喜，满足，坚定，不动，不死，不落，持久，名为毗湿

奴，超越一切。应该崇拜这两者。因为人们说：

既高又低，这位神以唵音命名，

无声无有，应该将它安于头顶。（23）

别处还这样说：身体是弓，唵音是箭，思想是箭头，黑暗是靶子。穿越黑暗，达到没有黑暗笼罩的地方。破除笼罩的黑暗，便看到梵。它闪耀似火轮，光辉似太阳，充满活力，超越黑暗。它在那个太阳中，也在月亮中，火中，闪电中，闪闪发光。确实，看到它，便获得永生。因为人们这样说：

沉思导向内在至高真实，也导向外在对象，

这样，没有特殊性的意识变得有特殊性；

待到思想隐没，便获得自我见证的幸福，

那就是梵，永生，光明，归宿，终极世界。（24）

别处还这样说：犹如在睡眠中感官收回，犹如在梦中思想纯净，身处感官巢穴而不受束缚，他就看到名为唵音的引导者，以光为形，无眠，无老，无死，无忧。这样，他也成为名为唵音的引导者，以光为形，无眠，无老，无死，无忧。因为人们这样说：

这样，他与气息、唵音和多种多样的

一切结合或被结合，因而称为瑜伽。

气息、思想和各种感官合一，

摒弃一切事物，这称为瑜伽。（25）

别处还这样说：确实，正如渔夫用网捕取水中的鱼，祭供腹中之火，同样，唵音摄取这些气息，祭供无病之火。正如热罐中的酥油接触到点燃的柴草而燃烧，同样，这个名为无气息者接触到气息而燃烧。这燃烧者是梵的形态，是毗湿奴的至高居处，楼陀罗的楼陀罗性。它将自己分成无限多样，布满这些世界。因为人们这样说：

正如那些火花出自火，光线出自太阳，

气息等等一再出自它，依次进入世界。（26）

注："无病之火"和"无气息者"均指梵。"楼陀罗性"也可意译为威猛性。

别处还这样说：确实，至高和永生的梵没有身体。而它的光是人的身体的热量，人的身体则是它的酥油。虽然它显现，但藏在心的空间中。人们依靠凝聚思虑，腾出空间，这样，它的光仿佛进入。然后，自己迅速进入这种状态，思想及其依托也就寂灭。这如同铁块埋进泥土，很快具有泥土性，火和铁匠也就不会麻烦这泥土般的铁块。因为人们这样说：

心中空间构成的库房，欢喜，至高居处，

是我们自己和瑜伽，是火和太阳的光。（27）

别处还这样说：超越五大元素和感官对象后，手中握弓，以出家为弓弦，以坚定为弓背，以摆脱自大为箭，射杀梵的第一门卫。这个门卫以痴迷为头冠，以贪婪和妒忌为耳环，以懒散、昏睡和邪恶为棍棒，自高自大，手中握弓，以愤怒为弓弦，以贪得为弓背，以欲望为箭，伤害众生。射杀这个门卫后，以唵音为船，抵达心中空间的彼岸。在渐渐显现的内在空间中，进入梵的厅堂，犹如探矿者掘洞探矿。在老师指导下，解除四网构成的梵鞘。然后，他变得纯洁，清净，空无，平静，无气息，无我，无限，不灭，坚定，永恒，不生，自主，立足于自己的伟大。看到自己立足于自己的伟大，便看清生死轮回如同车轮转动。因为人们这样说：

修炼瑜伽六个月，始终超凡脱俗，

他便通晓无限、至高和隐秘的瑜伽；

深陷忧性和暗性，执著妻儿家族，

即使他充满热情，仍将一无所获。（28）

注："四网构成的梵鞘"指食物、气息、思想和知识。参阅《泰帝利耶奥义书》2.1—4。

说完这些，夏迦耶尼耶内心沉静，向他敬礼，说道："国王啊，生主的儿子们依靠这种梵的知识登上梵路。通过修炼瑜伽，人们获得满足，能够承受对立的事物，达到平静。这种隐秘的知识，不能传给非儿子和非弟子，只能传给具备一切品德而对业师忠诚不二者。"（29）

注：国王指巨车王，见前面1.2。"生主的儿子们"指婆利奇利耶人，见前面2.3。

唵！应该在清净之地，保持清净，立足善性，研究真实，宣讲真实，沉思真实，祭祀真实。然后，他在渴望真实的梵中获得转变，焕然一新。斩断束缚是他获得的果报。他无所企求，摆脱对别人的恐惧，如同别人摆脱对他的恐惧。他摒弃欲望，获得永不毁灭的无量幸福。确实，摒弃欲望，如同获得至高宝库中的至高珍宝。因为人由一切欲望构成，以决心、意愿和自大为标志，受到束缚。只有反其道而行之，才能获得解脱。

对此，有些人说，性质受原初物质变化的控制，用决心之类束缚自我。只有克服决心之类的错误，才能获得解脱。确实，人用思想观看，用思想听取。欲望，意愿，怀疑，信仰，不信仰，坚定，不坚定，羞愧，沉思，恐惧，这一切都是思想。它随性质之流漂移，受污染，不坚定，轻浮，沮丧，渴望，迷乱，自高自大，心想："我是他。这个是我的。"它自己束缚自己，犹如陷入网中的鸟。因此，人以决心、意愿和自大为标志，受到束缚。只有反其道而行之，才能获得解脱。因此，应该排除决心，排除意愿，排除自大。这是解脱的标志。这是从这里通向梵的道路。这是敞开的门。通过它，超越黑暗，达到彼岸。因为一切愿望都容纳其中。

注：参阅《大森林奥义书》1.5.3。

对此，人们这样说：

一旦五种认知能力和思想保持安静，

知觉不再活动，人们说这是至高归宿。

注："五种认知能力"也就是眼、耳、鼻、舌和身五种感官。

说完这些，夏迦耶尼耶内心沉静。摩录多按照仪轨向他行礼致敬。摩录多已经达到目的，沿着太阳北行之道离开，因为别无他路。这是从这里通向梵的道路。他穿越太阳之门，向上离去。

注："摩录多"是巨车王的称号，见前面2.1。

对此，人们这样说：

它居于心中，如同一盏明灯，光芒无限，

白色，黑色，棕色，蓝色，褐色，粉红色；

其中一道光芒向上伸展，穿透太阳光轮，

依靠它，人们越过梵界，达到最高归宿。

还有另外的一百道光芒向上伸展，

依靠它们，人们到达众天神的居处；

还有各种各样微弱的光芒向下伸展，

人们不由自主，陷身尘世，享受业果。

注：参阅《歌者奥义书》8.6。

因此，那个可尊敬的太阳是创造、天国和解脱的原因。（30）

有人问："这些活动的感官具有什么性质？谁是它们的释放者和控制者？"回答说："它们属于自我的性质。自我是它们的释放者和控制者。有诱人的感官对象和名为太阳光线者。自我依靠这五种光线享用感官对象。"

注："五种太阳光线"指五种感官。与它们对应的五种感官对象是色、声、香、味和触。

"这自我是什么？""人们说，它的特征是纯洁、清净、空无和平静等等。通过它自己的这些特征得以认知。有些人说，这个无特征者的特征如同寓于火中的热量，寓于水中的清凉之味。另一些人说，它是语言、耳朵、眼睛、思想和气息。还有一些人说，它是知觉、坚定、记忆和智慧。确实，这些特征对于它，犹如芽对于种子，烟、光焰和火花对于火。"

对此，人们这样说：

正如那些火花出自火，光线出自太阳，

气息等等一再出自它，依次进入世界。（31）

确实，从自我中出现一切气息，一切世界，一切吠陀，一切天神，一切众生。它的奥义是真实中的真实。犹如湿柴置于火中，冒出烟雾，同样，从这伟大存在的呼吸中产生《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》、《娑摩吠陀》、《阿达婆安吉罗》、史诗、往世书、知识、奥义书、偈颂、经文、注释和注疏，以及一切众生。（32）

注：参阅《大森林奥义书》2.1.20和2.4.10。《阿达婆安吉罗》即《阿达婆吠陀》。

这个五砖祭坛的家主祭火是年。这五砖是春季、夏季、雨季、秋季和冬季。它有头、双翼、背和尾。对于知原人者，这个祭火是大地，祭供生主的第一堆火。它用手举起祭祀者，送往空中，交给风。

注：祭坛形状似展翅之鸟，故而有头、双翼、背和尾。“原人”指自我。

确实，风是气息。气息是南祭火。它的五砖是元气、行气、下气、中气和上气。它有头、双翼、背和尾。对于知原人者，这个祭火是空中，祭供生主的第二堆火。它用手举起祭祀者，送往空中，交给因陀罗。

确实，因陀罗是那个太阳。太阳是东祭火。它的五砖是《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》、《娑摩吠陀》、《阿达婆安吉罗》和史诗往世书。它有头、双翼、背和尾。对于知原人者，这个祭火是天空，祭供生主的第三堆火。它用手举起祭祀者，送往知自我者（生主），由知自我者交给梵。在那里，他高兴喜欢。（33）

大地是家主祭火，空中是南祭火，天空是东祭火。它们是净化者、清净者和纯洁者，因此，祭祀得以展现。腹中消食之火也是净化者、清净者和纯洁者的聚合。因此，应该祭供、安置、赞颂和沉思祭火。祭祀者手捧祭品，心中沉思天神：

这金色的鸟在心中和太阳中，我们

祭供祭火中光辉似雨的水鸟，天鹅。

他也思考这首颂诗的意义：那是沙维特利（太阳）的宠爱，应该沉思它的光辉。他在知觉中沉思，进入思想平静的境界，将它安放在自我中。在这方面，有这些偈颂：

正如撤去柴薪，火在原地安息，

断绝活动，思想也在原地安息。

尽管追求真实的思想在原地安息，然而，

受宿业控制，受感官对象诱惑，仍有妄念。

因为思想就是世界，应该努力净化它；

想什么便成为什么，这是永恒的奥秘。

注：这里译为“世界”的saṁ sāra一词，也可译为“轮回”，参阅前面1.4。

依靠思想的清净，消除一切善业和恶业，

清净的自我居于自我中，享受永久幸福。

如果人的思想都像执著感官对象那样

执著梵，那么，还有谁不能获得解脱？

人们将思想分为两种：纯洁和不纯洁；

执著欲望而不纯洁，摒弃欲望而纯洁。

摆脱昏睡和迷乱，让思想保持安静不动，

一旦进入无意识状态，便达到最高境界。

应该抑止思想，直到它在心中灭寂，

这是智慧和解脱，其他一切是赘言。

思想靠入定涤除污垢，进入自我而幸福，

这不可言表，只能自己靠内部感官把握。

水中之水，火中之火，空中之空，不可分辨，

正是这样，思想进入自我，也就获得解脱。

这思想是人类束缚和解脱的原因：

执著对象为束缚，摆脱对象为解脱。

因此，不祭供祭火者，不安置祭火者，无知者，不沉思者，他们对空中梵界的记忆受到阻塞。所以，应该祭供、安置、赞颂和沉思祭火。（34）

向居于大地、记住世界的火神致敬！请赐予祭祀者以世界！

向居于空中、记住世界的风神致敬！请赐予祭祀者以世界！

向居于天空、记住世界的太阳神致敬！请赐予祭祀者以世界！

向居于一切、记住一切的梵致敬！请赐予祭祀者以一切！

真理的面容覆盖着金盘，普善啊！

请你揭开它，让人看到真法毗湿奴。

注：参阅《大森林奥义书》5.15.1和《自在奥义书》15。毗湿奴（Viṣṇu）是神名，按词义是遍及一切者。

太阳中的那个原人就是我。这真法就是太阳的太阳性。它是纯洁的原人性，没有性别。

进入天空的光芒只是它的一部分。它仿佛在太阳中，眼睛中，火中。它是梵，是永生者，是光辉，是真法。

进入天空的光芒只是它的一部分。它是太阳中的甘露，月亮和各种气息是它的嫩芽。它是梵，是永生者，是光辉，是真法。

进入天空的光芒只是它的一部分。它是在太阳中闪耀的夜柔。它是唵，是水，是光，是永生者，是梵，是地，是空，是天，唵！

八足，纯洁，天鹅，三线，极微，不灭，

无视善恶两性，见到一切者见到它。

注："天鹅"指自我或梵。"八足"和"三线"（或"三经"）含义不详。

进入天空的光芒只是它的一部分。它在太阳中升起，成为两道光芒。它是智者，是真法，是夜柔，是热量，是火，是风，是气息，是水，是月亮，是精液，是甘露，是梵的领域，是光的海洋。祭祀者们如同盐块溶化其中，与梵合一。因为一切愿望都容纳其中。

对此，人们这样说：

在众天神中闪烁光辉，

如同微风吹动的烛光，

他知道这样，知道对立，

知道合一，而与它合一。

如同不断扬起的水沫，

如同高空云中的闪电，

他们依托闪耀的光焰，

如同火的美妙的发髻。（35）

确实，梵的光芒有两种形态：一种安静，一种增长。安静者依托空，增长者依托食物。因此，应该向祭坛祭供颂诗、药草、酥油、肉类、糕饼和米饭等等，也将嘴视为东祭火，将剩余的食物和饮料投入其中，以增长精力，赢得功德世界，达到永生。

注：祭祀者首先将食品祭神，然后自己吃祭神剩余的食品。

对此，人们这样说：向往天国，应该举行火祭。通过赞颂火神的祭祀，赢得阎摩王国。通过咏唱赞歌的祭祀，赢得月亮王国。通过为期十六天的祭祀，赢得太阳王国。通过彻夜祭祀，赢得因陀罗王国。通过为期长达一千年的祭祀，赢得生主王国。

正如灯心、灯托和灯油结合，灯就存在，

与宇宙之卵结合，自我和光辉就存在。（36）

因此，应该用唵音崇拜无限的光辉。它有三种展现：在火中，在太阳中，在气息中。祭供给火的大量食物通过脉管传送给太阳。然后，液汁成流，降下雨水，如同赞歌。由此，这些气息存在。依靠这些气息，众生存在。

对此，人们这样说：祭供给火的食物传送给太阳。太阳用光线降雨。由此，产生食物。由食物产生众生。因为人们这样说：

祭品正确地投放火中，抵达太阳，

太阳生雨，雨生食物，食物生众生。（37）

举行火祭者破除贪欲之网。由此，他破除痴迷，不再喜好发怒。他沉思愿望，解除四网构成的梵鞘。由此，他达到至高的空。在那里，他穿越太阳、月亮、火和真实者的领域。由此，他获得净化，看到它安居于真实中，不动，不死，不落，持久，名为毗湿奴，至高无上的居处，以真实为意愿，通晓一切，独立自主的精神，立足于自己的伟大中。

对此，人们这样说：

月亮居于太阳中，火居于月亮中，

真实居于火中，不灭居于真实中。

沉思身体之内一拃口中间那个拇指般的、比微小更微小者，他便达到至高状态。因为一切愿望都容纳其中。

注："一拃口"指心。"拇指般的、比微小更微小者"指自我或梵。

对此，人们这样说：

身体一拃口中，拇指般

大小者，像灯火的光焰，

两重，三重，那是受赞颂

的梵，进入万物的大神。

唵！向梵致敬！致敬！（38）

第七　章

火神，伽耶特利诗律，三重颂诗，罗檀多罗赞歌，春季，元气，星星，众婆薮神，从东方升起，发热，降雨，赞颂，然后又进入，透过缝隙观看。它不可思议，无形体，深沉，隐秘，无可挑剔，紧密，无性质，纯洁，光辉，享受性质，恐怖，不流转，瑜伽之主，通晓一切，强大，不可测量，无始无终，吉祥，不生，睿智，不可描述，创造一切，一切的自我，享受一切，一切的主宰，一切的底蕴。（1）

因陀罗，特利湿图朴诗律，十五重颂诗，毗诃特赞歌，夏季，行气，月亮，众楼陀罗神，从南方升起，发热，降雨，赞颂，然后又进入，透过缝隙观看。它无始无终，不可测量，不可分割，不与他者联合，独立自主，无标志，无形体，能力无限，创造者，创造光明者。（2）

众摩录多神，遮伽提诗律，十七重颂诗，维卢波赞歌，雨季，下气，金星，众太阳神，从西方升起，发热，降雨，赞颂，然后又进入，透过缝隙观看。它平静，无声，无畏，无忧，欢喜，满足，坚定，不动，不死，不落，持久，名为毗湿奴，至高无上的居处。（3）

众毗奢神，阿奴图湿朴诗律，二十一重颂诗，维罗遮赞歌，秋季，中气，伐楼那神，众沙提耶神，从北方升起，发热，降雨，赞颂，然后又进入，透过缝隙观看。它内在纯洁，清净，空无，平静，无气息，无我，无限。（4）

密多罗神和伐楼那神，般格提诗律，二十七重和三十三重颂诗，夏格婆罗和雷婆多赞歌，寒季和霜季，上气，众安吉罗祭司，月亮，从上方升起，发热，降雨，赞颂，然后又进入，透过缝隙观看。它名为唵音，引导者，以光为形，无眠，无老，无死，无忧。（5）

土星、罗睺、计都星、蛇、罗刹、药叉、人、鸟、鹿和象等等，从下方升起，发热，降雨，赞颂，然后又进入，透过缝隙观看。它睿智，安排一切，寓于一切，不灭，纯洁，清净，光辉，宽容，平静。（6）

确实，它是心中的自我，微妙，犹如点燃的火，具有一切形态，以所有这一切为食物，众生交织在它之中。这自我摆脱罪恶，无老，无死，无忧，无疑惑，无束缚，以真实为意愿，以真实为欲望。它是至高自在，众生之主，众生保护者。它是堤防，维持者。这自我确实是主宰者，商波，薄婆，楼陀罗，生主，创造一切者，金胎，真实，生命，天鹅，导师，不落者，毗湿奴，那罗延。它在火中，在那个太阳中。它是唯一者。

向藏在真实的空中而具有一切形态的你致敬！（7）

现在，国王啊，讲述知识面对的危害。适合进入天国者与不适合进入天国者混淆不清，这是陷入愚痴之网的根源。尽管已经指出前面有无花果树林，人们还是热衷眼底下的草丛。

一些人经常娱乐，经常出游，经常乞讨，经常卖艺为生。一些人在城镇中乞食，为贱民举行祭祀，充当首陀罗的学生，或身为首陀罗却通晓经典。一些人是骗子，伪善者，舞伎，雇佣兵，出家者，演员，亵渎王室职务者，诸如此类。一些人自称能降服药叉、罗刹、鬼怪、精灵、鬼魂、蛇和魑魅等等，谋取钱财。一些人伪装苦行者，穿袈裟衣，佩戴耳环和骷髅。一些人用伪思辨和假例证编织因陀罗网，企图迷惑吠陀信众。不能与这些人相处。他们显然是盗贼，没有资格进入天国。因为人们这样说：

注：按照婆罗门教，首陀罗是低级种姓，不能学习和教授经典。

用虚假的例证和因明，

宣扬否定自我的学说，

世上的人们受到迷惑，

不知吠陀和俗学有别。（8）

确实，毗诃波提曾经化作太白仙人，为了毁灭阿修罗，让因陀罗摆脱恐惧，创造了无知。这样，阿修罗们出于无知，指善为恶，指恶为善，鼓动人们追逐各种危害吠陀等等经典的法则。因此，不能听取这种教导。那好比是石女，仅仅享受欲乐而已，违反常规，不能效法。因为人们这样说：

注："石女"指不能生育的女子。

智者们明白无知和知识，

这两者的指向迥然有别；

我认为那吉盖多渴求知识，

众多的欲望不能动摇你。

注：这颂见《伽陀奥义书》1.2.4。

同时知道无知和知识这两者的人，

凭无知超越死，凭知识达到不死。

注：这颂见《自在奥义书》11。

始终生活在无知之中，

却自认是智者和学者；

愚人们徘徊在歧路，

犹如盲人引导盲人。（9）

注：这颂见《伽陀奥义书》1.2.5。

确实，天神和阿修罗渴望自我，来到梵天身边，向他致敬，说道："尊者啊，我们渴望自我，请你告诉我们！"他沉思良久，心想："这些阿修罗需要另一种自我。"于是，他告诉他们另一种自我。从

此，这些愚者就这样陷身痴迷，毁弃渡船，称颂谬误。他们反将真理视同谬误，如同因陀罗网。因此，唯有吠陀中的教导是真理。智者们按照吠陀中的教导生活。因此，婆罗门不应该学习非吠陀知识。这应该是目标。（10）

注：参阅《歌者奥义书》8.7—8。

确实，心穴中的空的自身形态就是那至高的光。它分成三种：在火中，在太阳中，在气息中。确实，心穴中的空的自身形态就是唵这个音节。通过它，至高的光觉醒，上升，呼气。它始终是学习梵的依靠。

确实，至高的光在气息中放光发热，正如烟在空中，围绕主干，生出枝枝杈杈。如投入水中的盐，如酥油中的热力，沉思者的思虑蔓延扩大。对此，人们这样说："为何称它为闪电？因为它一出现，就照亮整个身体。"因此，应该用唵音崇拜这无量的光。

这位眼中原人居住在右眼中；

他是因陀罗，其妻居住左眼中。

注：参阅《大森林奥义书》4.2.2—3。

两者汇合在这心穴中，

血球形成两者的精力。

从心中延伸至眼睛，停在那里，

一条脉管为这两者一分为二。

思想激发体内之火，火激发风，

风在胸中涌动，产生轻柔之声。

它与心中激起的火接触，

比微小更微小，达到喉咙，

扩大为两倍，而达到舌尖，

则扩大为三倍，成为字母。

这样的见者，不见死亡，

不见疾病，不见痛苦，
这样的见者，无论何处，
看见一切，获得一切。

注：这颂见《歌者奥义书》7.26.2。

用眼观看，漫游梦中，
进入熟睡，超越熟睡，
这是它的四种状态，
而以第四种为至高。
梵以一足用于三种状态，
而以三足用于至高状态，
为了体验真实和虚假，
伟大的自我具备两重性。
确实，伟大的自我具备两重性。（11）

注："伟大的自我"指至高自我，即梵。自我的"四种状态"和"四足"，参阅《蛙氏奥义书》。